

百年道学精華集成

第六辑

经籍考古

卷四

道教考古（下）



道教造像

《北魏姚伯多道教造像碑》主尊之名考辨*

李 崧

《姚伯多造像碑》是迄今所知最早的道教造像碑，它作于北魏太和二十年（496），现藏陕西耀县博物馆，和药王山其他石刻一起被列为第一批全国重点文物保护单位。该碑的资料已两度发表，第一次是1965年的《考古》杂志，刊有《耀县石刻文字略志》，介绍得很简略^①。第二次是1987年的《考古与文物》杂志，刊有《耀县药王山的道教造像碑》一文，介绍得详细一些^②。两次介绍都忽略了——或者说还没有解决一个十分重要的问题：《姚伯多造像碑》的主尊之名，即姚碑到底供奉何神？

《耀县石刻文字略志》在介绍姚碑时，仅摘录了该碑发愿文中一小段核心文字，曰：“太和廿年（496）九月四日，姚伯多、伯龙、定龙兄弟为七祖眷属敬造皇先君文石像一躯。”再无它文^③。这里，姚伯多实际上已经说出了他造的神像的名称，只是我们不熟悉它，需作一番推敲。

《耀县药王山的道教造像碑》一文，对该碑介绍得较为详细，并附录了全部发愿词。其文首先对姚碑神像之名进行了推敲，称：

龕正中造“皇先君文”之像。“文”为何人，不可考……姚氏对“皇先君文”之像，备加推崇……文，戴道冠，聃耳长颈，衣着不显。双手置于腹前，作结跏趺坐状……《续修陕西省通志稿》仅收姚碑之正面发愿词。其附记中把“皇先君文”说成“正面刻佛像”等语，显系有误。^④

依上之意，姚碑主尊为“皇先君文石像”，进而，为“皇先君文”，即“文”者。果乎？先说识字。北朝碑刻之字，颇多难识，其原因在于随意添加笔画甚至改变字形。此碑所谓“先”字即为一例。为碑文“皇先君文石”五字之中，唯所谓“先”字颇为可疑。按其实际笔画，该字写作“口^⑤”，字体为楷兼隶。大概是因为字形上近似“先”字，两次介绍都读作了“先”（我在一篇文章中也审读不细，未对原碑，沿用此说）^⑥。

* 本文原载《中国道教》1995年第3期，第46-48页。

① 耀生：《耀县石刻文字略志》，《考古》1965年第3期，第134页。

② 韩伟、阴志毅：《耀县药王山的道教造像碑》，《考古与文物》1987年第3期，第18页。

③ 耀生：《耀县石刻文字略志》，《考古》1965年第3期，第134页。

④ 韩伟、阴志毅：《耀县药王山的道教造像碑》，《考古与文物》1987年第3期，第18页。

⑤ 编者注：原文缺字。

⑥ 李崧：《关中一带北朝道教造像的几个基本问题》，载《美术史研究》，岭南美术出版社待刊稿。

“𡗗”是何字？我认为是“𡗗”，即“老”。

“老”字在南北朝碑刻中通行两种写法，一为“𡗗”，一为“𡗗”。后者“𡗗”字由两字组合而成：老人。《颜氏家训杂纂》云：“先人曰老。”今存南北朝碑文字，凡“𡗗”字皆读作老。日本著名汉字书典《角川书道大字典》列举了五块北朝碑文及墓志（即《北魏张猛龙碑》《李壁墓志》《张宁墓志》《东魏王偃墓志》《北齐刘碑等造像》），五例中均将“老”字写作“𡗗”^①。笔者在陕西临潼县博物馆的一块造像碑上，也发现了这个字，即《北魏孝昌三年造像碑》。该碑主龕为道像，持扇，戴道冠，着道袍。主龕右侧刻有字一行，上端已残，其后为“太上𡗗君一躯”，当为“太上老君”无疑。另一例为西安碑林藏《北周锺马仁道教造像碑》，碑文称“敬造石老君像一区”，“老”也是这样的写法。隶书或楷兼隶的书体上，较为随意的手书“人”字常被写作“𡗗”或“𡗗”，捺上再加二笔或三笔。这种写法一直延续至今，被认为是“人”字不规范的一种常用写法，我们都很熟悉，不用多辩。因此，姚碑之“𡗗”字即为“老”字，姚碑主尊应为“皇老君文石像”，而非“先君”。

“皇”者，君主，即太上。《汉书》卷四十四《淮南厉王传》：“大王不察古今之所以安国便事，而欲以亲戚之意望于太上，不可得也。”颜师古注：“如淳曰：太上，天子也。”^② 鉴于此，“皇老君”即可解为“太上老君”。这和《临潼孝昌三年造像碑》的主尊是一致的。

那么，“文”字又作何解呢？我认为有两种解释可供选择。

其一，它与“释迦文佛”一词有关。释迦牟尼，梵辩证 Sākyamuni，又译释迦文尼，再略为释迦文、释迦、释氏。《太子瑞应本起经》上注曰：“释迦文，天竺语，释迦为能，文为儒，又名能儒。”显然：“释迦牟尼”是更准确的音译。“释迦文”的译法大概是考虑到了“文”与“儒”的内在联系而兼有义译成分的音译词。在南北朝的佛教造像中，常用释迦文佛一词。如梁《普通四年释迦立像龕》云：“弟子康胜发心敬造释迦文石像一躯。”而其他一些造像碑中又常略作“释迦像”一躯。看来，“释迦文像”和“释迦像”是相同的意思，“文”字或为可有可无之字。既然，释迦文像即为释迦像，那么“皇老君文石像”不就是“皇老君石像”吗？道教徒仿照佛教徒的做法，给太上老君的名字添上了一点“文儒”的尾巴。如同“释迦文”之“文”字不必追究一样，“皇老君文”之“文”亦无须追究。

还有一种可能性我认为更有道理，即“文”字作其本意解。“文”之本意为彩色交错、花纹、纹理。《礼·乐记》：“五色成文而不乱。”《易·系辞》下：“令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣也。”既然“文”由五色成，“文石像”不就是彩绘之石像吗？考姚碑主尊原物，三位主尊坐像与四位胁侍立像均极简陋，主尊之五官轮廓尚能看清，但四肢与躯体非常简略，各以一凸起的圆条状形体表示。就浮雕艺术的造型语言来说，似乎是不能再简单了。考察造像的现状、造像与龕底石质的关系，我们可以相信，原物并不是因为残损而至于如此的。换言之，现存物与原初物不会相差太远。然而，姚氏家族对如此简陋的造像，评价却是出乎意料的高，

① [日] 伏见冲敬编：《书道大字典》，角川书店刊，昭和四十九年，第1781页。

② 《二十五史》，上海古籍出版社、上海书店，第566页。

其发愿词对本尊造像赞曰：

营构装饰极工匠之奇雕，隐起形图瓌若真容现于今世，倚错尽穹项之制，修来清颜有若真对。

神像功就，于兹有缘，安所仁理，不垂不偏，其图玉莹，绮绣交连，既建岳峙，与山齐连。

姚氏的评语与实物差距很大，如何理解这一现象？我认为，存在着一个补充环节：彩绘。造像之不足，由绘色补之。1500年后之今日，色彩脱尽，我辈所睹，谅非原色也。

在雕塑上进行彩绘，是中国雕塑史上一个具有悠久传统的做法（古希腊、古埃及亦然），远者如地下之秦汉陶俑，近者如地上之莫高窟泥塑和云冈石刻，均为塑（雕）绘结合。从《姚伯多碑》碑侧的浅浮雕供养人像的凿造情况看，姚碑的工匠完全具有东汉画像石工匠一般的技巧，但在凿造高浮雕（主龕像）时却缺乏相应的经验和技巧，他们当然会运用传统的方法，在粗糙的石形上进行彩绘，甚至还可能敷以薄泥后再彩绘（这是北朝部分佛像的做法），以达到“若真容现于今世”的造像要求。这就是彩绘石像——文石像。

因此，我认为，所谓“皇先君文石像”并非一位名叫“文”的“皇先君”像，而是太上老君的彩绘石像，这就是《姚伯多造像碑》的主尊。如果以上推论成立，我们就找到了中国现存最早的太上老君像（《魏文朗造像碑》虽然年代比姚碑早，但其道像的身份却未明确——参见笔者另文^①）。

还有一例可以侧面支持本文的论点。1958年在陕西彬县出土了一件彩绘石道像，该像高43厘米，道像为坐形，右手执扇，左手已残，头戴道冠，身着双层翻领道袍，腰束带。背后刻有荷花纹头光及火焰纹，两侧各有一花朵，像下方为二马^②。石像通体彩绘，面部为桔色，头发为白色，道袍为蓝色，荷花为红绿二色交替，马为黑色，火焰纹为桔红色。石像背面及两侧均有刻铭，其中有“开皇三年”和“白显景造道像”等字^③。此像的凿造时间为开皇三年（583），距《姚伯多造像碑》不到一百年，彬县位于关中之西，耀县位于关中之北，两地相距也不远。由于历史的原因，《白显景造像》得以保存彩绘，可作为我们认识《姚伯多碑》的参照。或者说，《白显景造像》描上的鲜艳色彩，即应是《姚伯多碑》的原型。

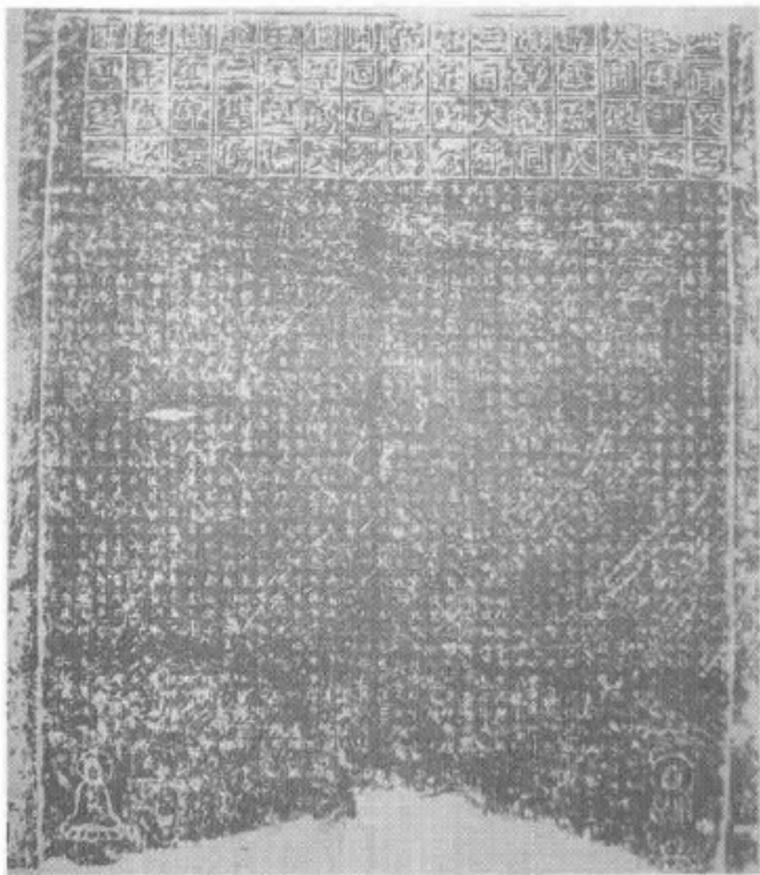
① 李焘：《北魏魏文朗造像碑考补》，《文博》1994年第1期，第52页。

② 笔者曾在—文中将此像中二马误为二驴，见“一块北魏羌族的道教造像碑”。《中国道教》1994年第3期，第32页。

③ 王仁波主编：《汉唐丝绸之路文物精华》，龙出版（香港）有限公司1990年版，第156页。

从《强独乐建周文王佛道造像碑》 看北朝道教造像*

丁明夷



图一 强独乐建周文王佛道造像碑拓片

《强独乐建周文王佛道造像碑》，原石已佚，中国社会科学院世界宗教研究所曹琦同志有旧藏拓本。碑通高 1.47，宽 1.12 米。碑额十五行，行四字，字径 7 厘米。阳文楷书，题作：“此周文王之碑 大周使持节车骑大将军仪同三司大都督散骑常侍军都县^①开国伯强独乐为文王建立佛道二尊像树其碑 元年岁次丁丑造。”碑文凡四十行，行三十四字，字径 2.5×2.8 厘米，共一千三百余字（图一）。

碑早经《舆地纪胜》《舆地碑目》《金石苑》《金石目》《十二砚斋金石过眼录》《八琼室金石补正》诸书著录，后一书并收录全文。南宋王象之《舆地纪胜》称“后周宇文泰纪功碑”，清陆增祥《八琼室金石补正》名之为《强独乐文帝庙造像碑》。现据碑题及碑文内容，命名为《强独乐建周文王佛道造像碑》。

碑建于北周开国第一年，即公元 557 年，是有北周纪年最早的一通造像碑。碑中追述宇文泰一生主要功绩，并为他刻造佛道二尊像，这就为研讨西魏、北周历史以及北朝道教造像提供了一件实物资料。前人利用此碑的史料，主要是作史学的阐发，而对碑中透露的有关北朝道教造像的信息，则注意不够。本文拟略于前而详于后，重点研讨北朝道教造像的有关问题。

宇文泰一生，权倾西魏，又缔造了北周王朝，是一个在历史上有作为的人物。称此碑为他

* 本文原载《文物》1986 年第 3 期，第 52—62 页。

① 军都县，汉置，属上谷郡，在今北京昌平县西。

的纪功碑，并非过言。

碑文洋洋一千三百余言，概述了宇文泰戎马生涯中的五件大事。案之《周书·文帝纪》和《北史》等书，所述大率相合。在某些史实的铺陈上，也间有详略或有无的不同，正可补文献之不足。

1. 起家。宇文泰先世是东胡族宇文部的酋长。北魏以来，世代居代北六镇之一的武川镇。碑文指出，宇文泰“处生成长，值国艰难”（正值北魏末年政治衰乱、佛教泛滥、民不聊生的社会大动荡之时）。这一时期爆发的六镇、河北和关陇三次大起义，与宇文泰后来的崛起有着十分密切的关系。宇文泰先是参加，继而又镇压了起义军，所以碑文说：“王有阵敌之功，重勋难彰，除原州刺史……寻转夏州刺史。”

2. 入主关陇。关陇起义军被消灭后，关中地区由贺拔岳与侯莫陈悦两大势力所扼控。宇文泰以世交兼旧部追随贺拔岳并为其左右手，在贺拔岳被害后，又不失时机地收集岳部，举兵诛伐，遂据有关陇地区。对这一段史实，碑文记述较详。特别是写到贺拔岳遭难，军中“人怀异望”之际，宇文泰“星赴平凉”，“誓约六军，泣而言”的大段说词，并引孙武“一人欲死，百人不当；万人欲死，横行天下”的话，以为主帅雪耻作号召，终使“将士同心，扬威西讨”，一举破敌，表现了政治家的胆识和气度。这些较史载尤详。碑中还记载他在入据关陇后，采取了“安置宰守，人民复业”以及“在任清俭”等稳定政治局面的有力措施，这是他成功的重要原因之一。

3. 权力顶峰。在宇文泰戎马倥偬的一生中，碑文选择他“威震八极，六合来宾”、权倾西魏的极盛时期，用简练的文字加以颂扬。其中有东、西魏的战争，有西取巴蜀之举，还有“北伐茹茹，倾国归降。南伐梁国，君刑民迁，交广请命。西定宕昌、邓至、吐谷浑，称藩贡献”，都与史载相符。碑、史相证，此其一例。

4. 去世。碑文中记：“昊天不吊，春秋五十，薨于长安。”《周书·文帝纪》记为：“魏恭帝三年（556）……九月，太祖有疾，还至云阳……冬十月乙亥，崩于云阳宫，还长安发丧。时年五十二。甲申，葬于成陵，谥曰文公。”而《北史》卷三十六记作：“时年五十，十二月甲申，葬于成陵。”以碑证之，可知《周书》脱“十”与“月”二字，宇文泰生年五十为是。碑中云“薨于长安”亦误，应为：死于云阳宫，还葬长安。

碑文中叙及北周代西魏立国，宇文太子宇文觉称周天王，乃“尊谥太上皇”宇文泰，并引“武王灭纣谥先文王”故事，“尊号文王，班告天下”。碑称泰为文王，觉为天王，并书“元年岁次丁丑造”，说明时为宇文觉（孝闵帝）即位之元年，即公元557年。按宇文觉元年正月追尊文公为文王，九月宇文觉即被废杀，宇文毓即位为明帝。明帝武成元年（559）己卯八月，改天王称皇帝，追尊文王为文皇帝，依此推之，此碑应立于宇文觉元年正月“既临万国”，到九月死去这段时间中。

5. 西蜀建碑缘起。据碑文，强独乐等十二人从宇文贵“边戍岷蜀”，驻防武康郡，听到宇文泰去世的消息，不胜悲切，“故于□东之岭，显益之冈，天落石傍，为王敬造佛二尊宝堂”，并在堂（庙）前立此灵碑。其中，“□东之岭”中的关键一字已泐损，以意度之，似应为“郡”字。因为宇文贵从官中，有武康郡丞刘延，都督、治石尚县傅元绪，都督、治阳安县□于德，都督、治怀远县刘开等四人。武康郡属剑南益州，郡治在阳安，石岗、怀远二县均为郡

辖县。《輿地纪胜·简池志》和《輿地碑目·简州志》均云碑在简州，更云：“后周宇文泰纪功碑在本州界首。”简州，系隋仁寿三年（603）分益、资二州置，治阳安县。上述地点皆在今四川省简阳县境，这也即强独乐等人为宇文泰建“宝堂”与“灵碑”的所在地。

强独乐、夫蒙傜帅、刘延、傅元绪、□于德、刘开等十二人，史俱无传。宇文贵为宇文泰部下大将，《周书》《北史》均有传。碑列其领衔是“柱国大将军、大都督甘州诸军事、化政郡开国公”，其中“大都督甘州诸军事”，则不见于诸传，可补史之阙。至于他奉命“边戍岷蜀”事，《周书》卷十九本传中仅记：“（西魏废帝）三年（554），诏贵代尉迟迥镇蜀。”《北史》卷六十同，皆语焉不详。碑文所记宇文贵等镇蜀设治的史实，也为这段历史的研究提供了新资料。据碑文，强独乐等人都是“出自布素”，后随宇文泰征战，“蒙王采拔，解褐入朝，位登三司”，成为镇戍武康郡的将吏。从姓氏看，大都督夫蒙傜帅是西羌人，其他则多为汉人。这和《周书·尉迟迥传》所记迥伐蜀时，部从多为少教民族的情况，也有所不同。强独乐等人，有此身世遭际，他们对宇文泰“恢身殒命，无以上报”，于是执“臣子”之礼，在驻地为其建造宝堂、灵碑，期以“赞其功德，永序延康”，也就不难理解了。

二

该碑下部两侧，分别线刻一尊造像，像通座高20厘米。左侧像铭为“弟子何周敬造释迦像，愿一切法界众生早得作佛”。右侧像铭为“为法界众生敬造”。这两身造像，应即是碑额所题的“佛道二尊像”。左一尊像，已明言是何周造释迦像，佛有肉髻和圆身背光，着双领下垂佛衣，佛衣右襟绕膝上。左手作施无畏印，右手作与愿印，结跏趺坐于仰覆莲圆座上。右一尊应为道教像，而袭用佛像的造型：头有肉髻，圆身背光顶端略尖，双领下垂佛，衣垂膝蔽手。双手作禅定印，结跏趺坐于单层仰莲圆座上。

至于强独乐等人为宇文泰所建的“佛二尊宝堂”，其造像布局，碑文记曰：“药王在其左^①，普贤在其右，文殊师利挟侍两厢。飞天、化生在上驰翔，师子吒咭在下侏张。百神庄严内外，煌煌鉴察愚冥，济其道场。”这种以普贤、药王菩萨作主像，挟侍文殊菩萨的造像组合，尚不多见。

这两尊佛道像，给我们提供了有关北朝佛、道教关系和道教造像的若干信息，因而值得注意。

1. 北朝末年，东、西魏分裂（534—556），继而周、齐对峙（557—577），这一时期中，佛教泛滥愈甚^②。西魏文帝元宝炬、西魏相宇文泰、北周明帝宇文毓和北周相宇文护，都是佞佛之人。西魏文帝与宇文泰，曾于长安立大中兴寺，尊道臻为大统，命昙显造《菩萨藏众经要》等书^③。北周明帝诏造大陟岵、大陟岵二寺^④，并令为先皇造织成像，高二丈六尺，等身

① 药王，即药王菩萨。

② 王仲萃：《魏晋南北朝史》下册，上海人民出版社1980年版。

③ 《续高僧传·道臻传》。

④ 《广弘明集》引法琳《辩正论》卷三。

檀像十二躯并诸侍卫^①。

宇文泰平定巴蜀、兼并江陵后，江南僧人人关者渐多，更促进了南北佛教的交流。释亡名“善制作，常慕阮嗣宗（籍）之为人，梁元帝深见礼待，及江陵变乱，西入岷蜀。及周人取蜀，乃至长安。帝王公卿，甚致礼敬”^②。亡名弟子卫元嵩，益州成都人，易俗服入关，上书北周武帝请废佛法。他著有《佛道二论》，封爵蜀郡公^③。还有僧实，“逮周太祖平梁、荆后，益州大德五十余人各怀经部送像至京。以真谛妙宗，备以问实。既而慧心潜运，南北疏通。即为披决，洞出情外，并神而服之”^④。

在这种当权者极力扶掖、南北交流的形势下，不仅是佛教，道教也得到了长足的发展。北魏太武帝为寇谦之“于代都东南起坛宇，给道士百二十余人，显扬其法，宣布天下。太武帝亲备法驾，而受符箓焉。自是道业大行，每帝即位，必受符箓，以为故事。……后周承魏，崇奉道法，每帝受箓，如魏之旧”^⑤。北齐天保五年（554），文宣帝诏问沙汰释、李文中说道：“乃有缁衣之众（佛徒），参半于平俗，黄服之徒（道徒），数过于正户。所以国给为之不充，王用因兹取乏。”^⑥这就是说，佛、道二教在周、齐之世，已达并驾齐驱、徒侣半天下之势。

在佛、道二教的发展进程中，有融合，也有斗争。极端佞佛的梁武帝萧衍，即位后先曾倚重道教徒陶弘景，“国家每有吉凶征讨大事，无不前以咨询。月中常有数信，时人谓为山中宰相”^⑦。而陶弘景虽是道教徒，但在晚年却宣扬自己前生是佛教的胜力菩萨投胎下凡来度众生，并曾往鄮县阿育王塔礼佛，自誓受五大戒。他隐居句容之句曲山（茅山）修炼，随侍者有道士，也有僧侣，死后，“道人（僧侣）道士并在门中，道人左，道士右”，这和强独乐等人所建佛道二尊像，释迦居左、道像居右的情况，竟有异曲同工之趣。他之所以在晚年信奉佛教，自然是为了迎合梁武帝佞佛，同时也是企图融合佛道二教于一身，来发展他的道教，就连后来灭佛的周武帝，也曾天和五年（570）作“二教钟铭”，宣言“二教并兴，双釜同振”^⑧。西魏宇文泰用苏绰改定官制，设大宗伯职掌沙门道士，属官有司寂掌法门（佛教）之政，司玄掌道门（道教）之政。因此，不论是佛教还是道教，在统治阶级看来，其立场和作用基本上是一致的，即慧远所说“内外之道，可合而明”^⑨，二者完全可以互相配合，共同合作。

中国佛教史上所谓“三武之厄”灭佛事件，头两次发生在北朝，即太武帝太平真君七年（446）和北周武帝建德三年（574），其目的主要是抑制佛教的畸形发展，打击僧侣地主在经济和政治上的势力，借以巩固政权。所以，就在北周武帝灭佛之初，还曾置通道观，取儒、释、道三方面的代表人物为学士。统治阶级并不想消灭任何一种宗教。隋李士谦论三教优劣，也说：“佛日也，道月也，儒五星也。”在为统治阶级利益运行的轨道上，三教正可以交相辉映，并行不悖。佛、道之争，终归要走向合流，这是必然的趋向。强独乐建《周文王佛道造像碑》，

① 《法苑珠林》卷第一百二十《兴福部》。

② 《续高僧传·亡名传》。

③ 《续高僧传·亡名传》《周书·艺术传》《广弘明集》卷七《叙列代王臣滞惑解》。

④ 《续高僧传·僧实传》。

⑤ 《隋书·经籍志》。

⑥ 《广弘明集》。

⑦ 《南史·隐逸·陶弘景传》。

⑧ 《广弘明集》。

⑨ 《广弘明集》卷五《沙门不敬王者论》。

正是这种历史趋向的具体反映。

2. 道教造像出现于何时? 最初的道教造像是什么形象? 这是道教史和中国美术史上一个饶有兴味的问题。我们试从文献记载和现存实物两方面加以分析。

道教产生于中国, 渊源于古代的巫术。秦汉时的神仙方术、黄老道, 是早期道教的前身。它受到通俗的民间信仰和儒学、佛教的影响, 并带有较强的民众色彩。早期道教的重要派别, 有东汉顺帝时张陵倡导的五斗米道, 奉老子为教主。东汉灵帝时张角的太平道, 为早期道教另一重要派别。

东汉桓帝曾于宫中立黄老、浮屠之祠。《后汉书·祭祀志》记:“桓帝即位十八年, 好神仙事。延熹八年(165), 初使中常侍之陈国苦县祠老子。九年, 亲祠老子于濯龙。文罽为坛, 饰淳金扣器。设华盖之坐, 用郊天乐也。”《后汉书·桓帝纪》也说:“饰芳林而考濯龙之宫, 设华盖以祠浮图、老子, 斯将所谓听于神乎?”这就说明, 东汉末年如桓帝者所好, 是神仙事。将佛(浮图)与老子并祠, 听命于神意, 是要祈求长生久视的现世利益。早期道教, 是在黄老道的基础上神仙方术的宗教化。这时已有了祭祀老子的宗教仪式, 但还难以证明当时已出现道教造像。相反, 我国早期出现的最早一批佛像, 原与“神仙像”有着密切的关系。早期佛像中杂以道教题材, 是我国佛教遗迹较早的形式与布局。例如, 武梁祠石阙上的“童子”状佛像, 显系“神仙像”脱胎而来。陕西临潼北魏神龟二年(519)四面造像碑, 佛足下博山炉两侧有仙童各一, 供养人行列中, 道民、殫官与邑子、佛弟子并列(《陕西临潼的北朝造像》, 《文物》1984年第5期)。酒泉、敦煌出土的北凉石塔中, 佛教造像中杂糅北斗和八卦等道教题材。佛、道交融, 是我国早期造像特点之一。

唐释法琳在其所著《辩正论》卷六自注《十喻九箴》中, 驳李仲卿《十异九迷》, 有如下的说法:“考梁、陈、齐、魏之前, 唯以瓠卢盛经本, 无天尊形像。按任子《道论》及杜氏《幽求》云:‘道无形质, 盖阴阳之精也。’《陶隐居内传》云:‘在茅山中, 立佛道二堂, 隔日朝礼。佛堂有像, 道堂无像。’王淳《三教论》云:‘近世道上, 取活无方, 欲人归信, 乃学佛家制作形像, 假号天尊及左右二真人, 置之道堂, 以凭衣食。宋陆修静亦为此形。’”玄嶷《甄正论》卷上亦记:“近自吴蜀分疆, 宋齐承统, 别立天尊, 以为教主。”以上是出自佛教徒的记述, 《佛祖历代通载》卷十五记, 唐高宗时西华观道士郭行真与东明观道士李荣、姚义玄等, 窃取佛经改修道经, 西明寺僧道世上书举发。道士遂舍归正, 造像写经。其发愿文中说:“道本无形, 形之于周魏。佛惟有像, 像布于人天。”这是道士的自身告白, 应较可信。又《隋书·经籍志》记载, 北魏太武帝为寇谦之“于代都东南起坛宇……刻天尊及诸仙之象而供养焉”。

上述记载表明, 早期道教并无造像, 除因其早期发展进程中的具体情况, 还由于受“道无形质”理论的限制。正如《老子想尔注》所言:“道至尊, 隐而微, 无状貌形像也; 但可从其诚, 不可见知也。”但是, 随着佛教造像的兴盛和道教自身的发展, 佛、道之争以西晋惠帝(290-306在位)时道士王浮造《老子化胡经》为标志, 也日趋表面化。道教为了求得发展和通俗地宣传教义, “欲人归信”, 也造出了道像。说道士“取活无方”, 固然有佛教徒夸饰、攻讦之嫌, 但道教在生存竞争中为了提高与佛教抗衡的能力, 造出道像, 确也是时势之必然。根据现有文献考察, 最初的道教造像, 大致出现于南北朝初期, 即公元5世纪初宋陆修静

(406-477)、北魏寇谦之(365-448)之世。据《魏书·释老志》，始光初(424)太武帝为寇谦之“起天师道场于京城之东南，重坛五层，遵其新经之制”。《隋书·经籍志》所记坛宇中刻天尊及诸仙之像，当亦在此时。

南北朝初期出现道教造像，并非偶然。在道教史上，这一时期出现了以北魏寇谦之、宋陆修静、梁陶弘景(456-536)为代表的道教新天师道及其后的上清派，对道教的教理、仪礼、经典和组织形式等诸方面，进行了系统的改革和确立工作，信徒推及于上层，道教的理论和教团组织因而日臻深化和完备。如寇谦之改革天师道：“清整道教，除去三张伪法、租米税钱及男女合气之术。大道清虚，岂有斯事。专以礼度为首，而加之以服食闭练。”^①制订了乐章诵诫之法，是为北天师道。南朝宋庐山道士陆修静“祖述三张，弘衍二葛”，撰《三洞经书目录》及斋戒、仪范等书百余卷，确立“三洞说”，奠定了道藏的基础，是为南天师道。陶弘景所撰有《真灵位业图》《真诰》及《图像集要》等多种。这样，道教造像有了出现的条件和可能。

道教和佛教不同，佛教及其造像艺术源于印度，而道教产生于中国，需要一个逐步完善的过程，就以道教的神仙系统而言，初期的道教经典如《老子五千文》《太平清领书》等书中，还很不完备。东晋建武元年(317)，葛洪撰《抱朴子》内篇，整理并阐述战国以来的神仙方术思想，丰富了道教的思想内容。陶弘景撰《真灵位业图》，网罗古来神仙方术和民间信仰对象，分道教之神为七阶；在序文中宣称“虽同号真人，真品乃有数；俱目仙人，仙亦有等级千亿”，将儒家封建等级思想引入道教教理之中，完成了道教的神统谱系。

从现存道教造像来看，有明确纪年的最早一例，是5世纪初的北魏始光元年(424)造像，正与文献中寇谦之平城天师道场中的天尊、诸仙像同时出现。为了说明问题，现将已知北朝及隋代道教造像，举其要者，列表如后(表1)。

表1 北朝及隋代道教造像统计表

名称	时代	内容	造像铭记举要	其他
魏文朗佛道像	北魏始光元年(424)	龙首圆拱龕，上有二鸡、二飞天。左右各一屋形龕，左龕中为斜身而坐道士，右龕中为结跏趺坐佛。下方中部为香炉，炉左右各一供养人，左供养人外有二人，一为道女。	“始光元年北地郡□□□□三原县民阳原姚忠、佛弟子魏文朗□□不赴皆有建劝为男女造佛道像一区供养……” 龕下方左供养人旁一女题为“道女”。	石像。陕西耀县博物馆藏。 ^②
姚伯多造皇先君文石像	北魏太和二十年(496)	龕中似为一佛二菩萨。	“太和二十年九月四日姚伯多、伯龙、定君兄弟为七祖眷属敬造皇先君文石像一区。”	石像。陕西耀县博物馆藏。
郿县石泓寺道教像	北魏(?)	带须小造像，似为天尊。		石像。陕西郿县石泓寺石窟第六窟。 ^③

① 《魏书·释老志》。

② 耀生：《耀县石刻文字略志》，《考古》1965年第3期。

③ 陕西省博物馆、陕西省文管会：《郿县石泓寺、阁子头寺石窟调查报告》，《文物》1959年第12期。

(续表)

名称	时代	内容	造像铭记举要	其他
三尊式道教像(图二)	北魏永平二〇年(508-512)	中间一尊较大道像,高肉髻,着交领窄袖大衣(披覆座上),倚坐,拄双手于当胸,两侧侍立较小真人各一,双手作合十状。像后有舟形背光,浮雕火焰纹二飞仙。背光下接长方座,座上卧二狮,中为博山香炉。脚下有足踏。	碑铭文泐损,仅存“永平二〇年……道民……”数字。	石像。原存陕西郿县石泓寺石窟,后被劫往国外。 ^①
张相造天尊像(图三)	北魏延昌二年(513)	略同上像。立像着道冠道袍,左手牵右袖襟,右手执麈尾,左右侧立二拱手真人。二龙首龕,外缘饰火焰纹。座中雕博山炉。	“道士张相〇一心”“延昌二年岁在癸巳三月乙卯廿九癸未,相为眷属造天尊一区,愿大小……”	原为石像,仅存拓本。
举家二十人造石像(图四)	北魏正光二年(521)	尖拱龕,龕首蟠交龙。像着道袍,右手执符,左手抚左袖襟,左右侍立二拱手真人。	“正光二年四月戊戌造石像一区〇举家〇二十人龙华会负在初首。”	石像。日本黑田氏旧藏。 ^②
王阿善造像	北朝萧宝夤隆绪元年(527)	双龕。龕中二长髯道像并坐,着道冠及宽领大袖道袍。左手上举理髻,右手拇指下垂,二指平伸。长眉修目。龕侧各一卧狮。道像后有女官三人,着道冠与道袍,双手笼袖作环拜状。碑阴面有童子牵牛、二人骑马等浮雕。	“隆绪元年十一月廿五日女官王阿善造像二躯,愿母子长为善居。”“忘父冯阿标、忘息冯义(累页)。”	石像。 ^③
道民大都宫主马寄造像	北朝	上下重层龕。上层主像“高冠,右手执麈尾靠肩,左手下垂,膝部以下残去,似结跏趺坐一台几上。两侧四菩萨胁侍”,“腹膝前置一矮几”。	“道民大都宫主马寄。”	洛阳古代艺术馆藏。见《洛阳魏唐造像碑摭说》,《文物》1984年第5期。
邑子七十人造大道、如来三圣像	西魏大统十四年(548)	二像并坐。	“大统十四年四月廿一日,邑子七十人造大道、如来三圣像。”	石像。陕西耀县博物馆藏。
强独乐等人造佛道二尊像	北周闵帝元年(561)	二像均作佛装,结跏趺坐,有肉髻、圆光。左像施禅定印,单层仰莲座。右像左手施无畏印,右手与愿印,双层仰覆莲圆座。	左像铭:“为法界众生敬造。” 右像铭:“弟子何周敬造释迦像,愿一切法界众生早得作佛。”	石像。仅存拓本。

① 窟德忠:《道教史》,山川出版社1977年版。

② 大村西崖:《支那美术史雕塑篇》,佛书刊行会图像部1915年版。

③ 石夫:《介绍两件北朝道教造像》,《文物》1961年第12期。

(续表)

名称	时代	内容	造像铭记举要	其他
马洛子造玉先君像(图五、图六)	北周保定元年(561)	正面一龕中坐一像,着道观,两侧各侍立一道童。座下蹲狮二。背面一龕中并立三道像。双手笼袖环拜,足踏莲花。碑侧分别刻“道民马洛子一心”及“子妻陈阿俗”立像,手持莲花作供养状。二立像上方各有一尊道像。	“保定元年四月三日,道民马洛子皂(造)玉先君像一区,上为七世父母,所生父母,依缘眷属,一时成道。”	石像。 ^①
李昙信兄弟造释迦、太上老君、诸菩萨像	北周保定二年(562)		“保定二年二月十五日功讫。佛弟子李昙信兄弟敬造释迦、太上老君、诸菩萨石像一区。”	石像。陕西耀县博物馆藏。
杜世敬造老君像(图七)	北周天和三年(567)	像着道冠、道袍,有须。前依凭三足挟轼,右手执符。左右侍立拱手执符真人各一。方座,有卧狮、博山炉。造像铭侧刻二供养人。舟形背光,头光中刻莲瓣。	“父抚军将军、金紫光禄、安丰王、镇徐州东面别将杜世敬,母壘西李要贵供养。”	石像。日本东京艺术大学藏。 ^②
姜纂造先君像	北齐天统元年(565)		“大齐天统元年太岁乙酉九月庚辰朔八日丁亥,男官姜纂为亡息元略敬造石像一躯……特为亡灵敬造先君像壹躯,左右二侍,圣像真容。”	石像。铭见《中州金石志》卷一。河南偃师董家村出土。 ^③
孟阿妃造先君像	北齐武平七年(576)		“大齐武平七年岁赐丁酉二月甲辰朔廿三年丙寅清信弟子孟阿妃敬为忘父朱元洪及息子……敬造先君像一躯,今得成就,愿亡者去离三途,永超八难,上升天堂,侍为道君。芸芸三界,蠢蠢四生,同出苦门。俱升上道。”	石像。铭见《中州金石志》卷一。河南偃师董家村老君洞旧藏。 ^④
范匡谨造老君像	隋开皇二年(582)		“佛道民范匡谨敬造石老君一区。”	石像。陕西耀县博物馆藏。
袁神荫造天尊像	隋开皇六年(586)		“开皇六年正月卅日造。道民袁神荫敬造天尊像一区。”	石像。陕西耀县博物馆藏。
孔钺造老子像	隋开皇十一年(591)	着道冠、道袍,长髯。左手依挟轼,右手执麈尾,盘足坐于四足方座上。圆头光,内有莲叶,身后为舟形背光。	“开皇十一年十月,道民孔钺造老子像一躯口德。”	铜像。1983年山东博兴县崇德村出土。 ^⑤

① 石夫:《介绍两件北朝道教造像》,《文物》1961年第12期。

② 大村西崖:《支那美术史雕塑篇》,佛书刊行会图像部1915年版。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 李少南:《山东博兴出土百余件北魏至隋铜佛造像》,《文物》1984年第5期。

(续表)

名称	时代	内容	造像铭记举要	其他
任承宗造元始天尊像(图八)	隋开皇十五年(595)	着道冠、道袍。右手执符,左手依挟轼。侍立二真人。方座,舟形背光。座刻供养人像及二狮子。	“大隋开皇十五年岁次乙卯正月十五日,有道民任承宗减割家财,仰为七世父母、合门大小敬造元始天尊像一区,今得成就,愿愿从心,俱登正道。”	石像。原为黄中慧旧藏。 ^①
刘子达造四面先君像	隋开皇十九年(599)		“开皇十九年二月八日,道民刘子达为亡弟子岳敬造四面先君一区。”	石像。陕西耀县博物馆藏。



图二 三尊式道教像



图三 张相造天尊像

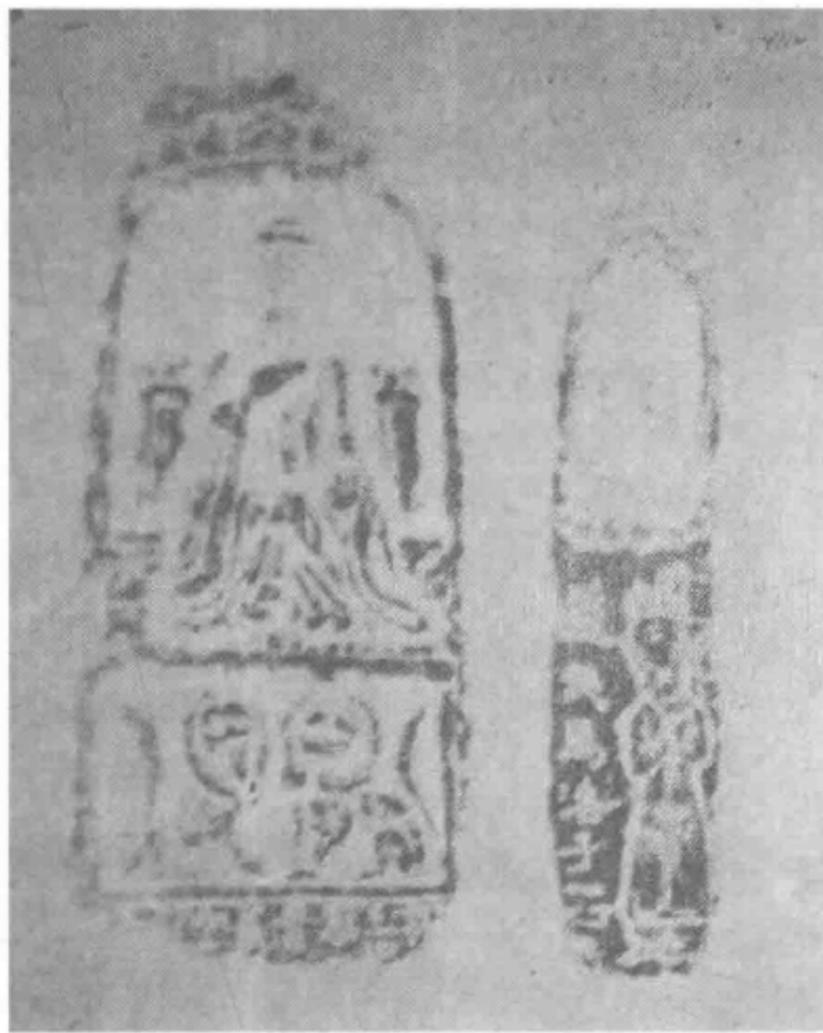
从表1中,我们可以看出以下几点。

1. 佛、道二教造像雕刻在一块造像碑上的,有的称“佛道像”“佛道二尊像”,有的称“大道如来三圣”“释迦、太上老君、诸菩萨像”等。其中的道教形象,最早的《魏文朗碑》作斜身而坐式,状貌似佛教造像中的维摩诘。《强独乐》等碑,则道教像作佛装,与佛教造像很难区别。就造像人的称谓而言,《范匡谨碑》造老君像,但造像人自称“佛道民”。《强独乐碑》造佛道二尊像,称“弟子”。李县信造“释迦、太上老君、菩萨像”,称“佛弟子”。邑子七十人造《大道如来三圣像》,称“邑子”。看来,这些造像人主要应是佛教信徒。

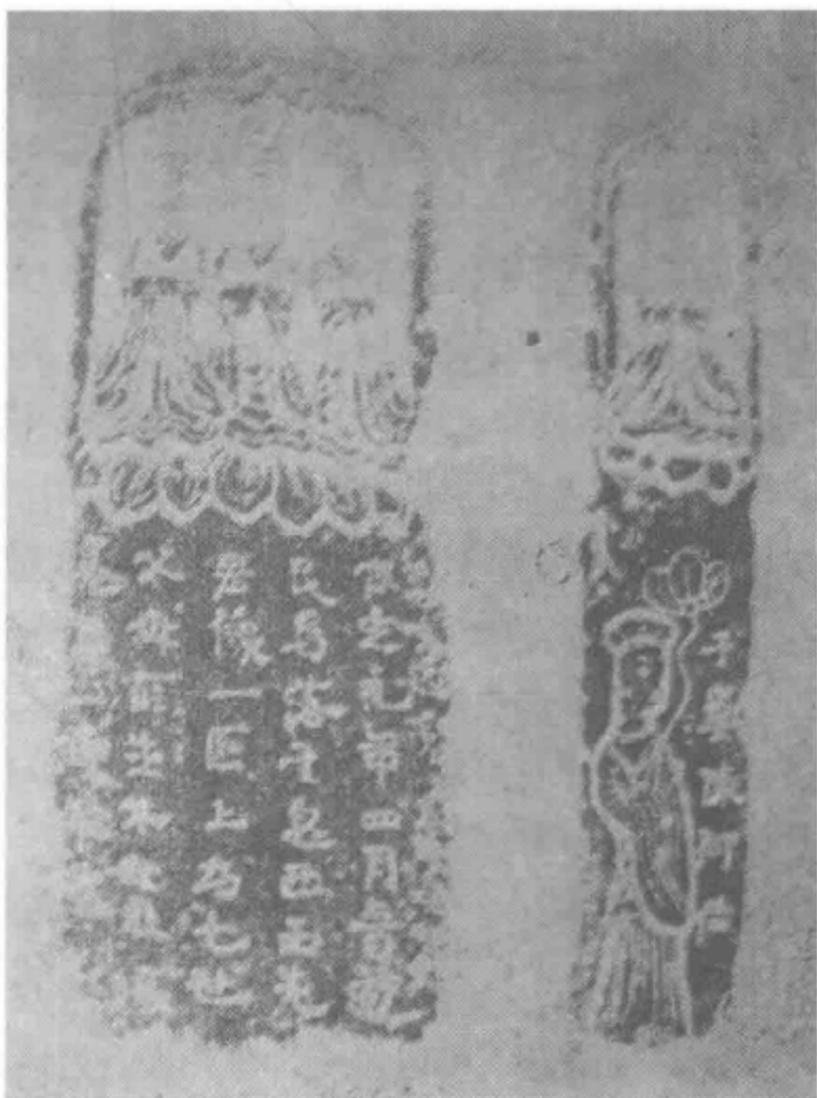
^① 大村西崖:《支那美术史雕塑篇》,佛书刊行会图像部1915年版。



图四 举家二十人造石像



图五 马洛子造玉先君像（正面）



图六 马洛子造玉先君像（背面）



图七 杜世敬造老君像

这种佛、道二教造像混同的现象，在文献记载中也屡有出现。《古今佛道论衡》乙编记：隋文帝时，曲沃东南乌谷灵宫中，“道佛二像同坐”。《续高僧传》卷二十二记：周文王治蜀，有道士造老君像，以菩萨挟侍，王判为“菩萨已成，不应坏；天尊应进一阶之官，迎入寺中，改为



图八 任承宗造元始天尊像

佛相”。又记唐贞观三年(629)，“集仙寺一尼，谬受师习，铸老子、真人之像，私自供养。遂广招黄巾，行庆赞式”。弘济寺上座慧满律师呵止之，行摈罚，取道像入太原寺，改为佛像。道像能改为佛像，先决条件就是它们之间有着某种相同之处。

2. 佛教对道教造像的影响，除上述造像形式与造像人的身份称谓外，还表现在普遍借鉴了佛教造像的一些造型手法，如圆拱龕、龙首龕等龕制，莲花、火焰纹等装饰纹样，头光、身光、举身舟形大背光等背光，四足座、莲花座等座式，飞天(仙)、狮子、供养人等内容以及三尊像的组合等。从表1中所列造像铭看，文句也多似佛教造像碑。

3. 道教徒多自称道民，亦称佛道民、道女、男官、女官等。其所作道教造像，通常着道冠与道袍，颌下有须，手执麈尾(后执符)或凭挟轼。这种形象的较早一例，是萧宝夤隆绪元年(527)女官王阿善造像。据文献记载，如玄嶷《甄正论》卷下所记：“开辟以来，至于晋末，戴斑縠之冠，披黄衫帔，

立天尊之像，习《灵宝经》，称道士。”《古今佛道论衡》丙编载有唐初胜光寺僧慧乘对道士潘诞之形容天尊形貌的问答：“头戴金冠，身被黄褐，鬓垂素发，手把玉璋，别号天尊。居大罗之上，独名大道，治玉京之中。”至于道尊侍立的真人，有时是二菩萨。《广弘明集》卷九载甄鸾《笑道论》中说“道士造老子像，二菩萨侍，一曰金刚藏，二曰观世音”，就更是模仿佛教了。

4. 道教起自北方，现存道教造像也都属北朝。上引《陶隐居内传》中所说“立佛道二堂……佛堂有像，道堂无像”，是其一例。强独乐等造佛道二尊像，出自南方四川，道像作佛装，与佛像无异，也说明出现具有道教特色的造像，首先是在北方。因此，在道教革新中起过重大影响的寇谦之，在平城道场中率先造出道教像，也是可以理解的。

5. 道教最尊的天神，最初是老子或太上老君。老君名称最早见于《后汉书·孔融传》，其后葛洪《抱朴子》亦记老子真形。寇谦之创新天师道，主要崇拜对象是太上老君，而在其后的上清派中，最尊天神已是元始天尊。道教早期经典《太平经》中，无元始天尊之说。元始天尊最早见于葛洪《枕中书》。征诸陶弘景《真灵位业图》和《隋书·经籍志》，可知已将元始天尊认作比老子地位更尊的天神，如《真灵位业图》的尊神七阶中，首为元始天尊，老子位列第四阶。这种情形，与现北朝、隋代道教造像提供的资料基本一致。表中所列道教造像名目，有“佛道像”“皇先君”“先君”“老子”“大道如来三圣”“太上老君”“老君”“老子”“天尊”“元始天尊”等。“元始天尊”像的出现，已晚到隋初了。

从药王山造像碑看道教石刻造像的早期形态*

谢建国

陕西省耀县城东 1.5 公里的药王山（又名五台山），因唐代道教名士、医学家孙思邈曾隐居此山而得名。山上今有太玄洞、孙真人祠和现代所建“孙思邈纪念馆”，为道教信徒朝拜“药王”的胜地。药王山从北魏始迄于隋，先后凿造了为数众多的道教造像碑，这些造像碑除个别中华人民共和国成立前被外国人劫去之外，现大部分尚可见载于史籍方志中，有些碑为陕西省博物馆收藏，从考察道教石刻造像作为一种独立艺术形态的目的出发，药王山石刻造像无疑是非常难得而又不可缺少的实物资料，它对于探索道教石刻造像初始期所呈现出的各种样态以及受其他宗教美术影响的过程，都将是十分宝贵的。

药王山道教石刻造像的年代最早者为北魏始光元年（424）所造的魏文朗造像碑，而后续之有魏文服造像碑、杨楞黑造像碑、张乱国造像碑、锺石珍造像碑、杨向绍造像碑等。此外在药王山碑廊中，还藏有一些因年代久远，受自然和人为因素导致而残损的造像碑。据碑上题记、还愿词所说内容以及碑体形制和书体诸式观，也似可结论为北魏时期的作品。在陕西省境内发现的著名的张相造三尊式石刻天尊雕像、二十八人造像等在其风格上显露出的倾向，与上述造像碑也可互为参照。

北魏之后药王山道教石刻造像逐渐稀少，有毛遐举造像碑、刘始造像碑、大道如来三圣造像碑、崇斯造像碑等，多属西魏时期。相对而言，北周的造像碑数量上与西魏相差无几，有辅兰德造像碑、雷文伯遣像碑、马洛子造像碑、李昙信造像碑、杜世敬造像碑。中华人民共和国成立以后四川省也发现了北周闵帝元年的西蜀强独乐建周文王佛道造像碑。

时至隋朝，药王山道教造像碑又有复苏之势，出现了范匡谨造像碑、袁神荫造像碑、徐景辉造像碑等代表作品。在河南偃师董家村出土的姜纂碑刻造像、孟阿妃碑刻造像，虽然在时间年代与地域有别，但各方面都有近似之处。

纵观上述各代道教石刻造像碑，依据艺术发生和发展的规律，而非仅仅从时间年代先后来比较，姚伯多、杨楞黑等北魏碑体形制极为简朴，刻凿技法稚拙，而非姚碑碑文所言：“营构装饰极工匠之奇雕，隐起图形宛若真容现于今世，绮错尽穹巧之制，制来清颜，有若真对。”实为典型民间造像的体制。通常这类碑无碑首，碑面项部和碑体四周边沿不加修饰，凹凸之处

* 本文原载《中国道教》1993年第1期，第41-43页。

明显,其状明显为据石材不同而稍加砍削为之,所以碑体多无定型。在造型上先尊、胁侍等人仅求其人物基本轮廓的勾勒,没有细节刻琢的痕迹。供养人像的设置数量也极其有限,似可有可无状态,由此可视为道教石刻造像初始阶段的形态。

造像碑发展到张乱国碑期变化的端倪已显而易见,粗率之风逐渐消失,代之而起的是在先尊的形象上讲求相貌高古,骨明清细,衣纹密聚有序,余刃持力,构图法式始讲求黑白对称,刻制技法多为线型阴刻,供养人像数量倍增,陪衬之物如凤凰扭结相缠,博山炉等随意置放,定制灵活自由,笈多风气浓郁,其凝重且有空灵的面貌与汉代画像石有许多共同之处。在此间尤以犄氏两碑别出新意,碑中先尊像已成为浅浮雕状,衣身衣饰为平直阶梯状,衣服的宽袖延伸至龕外,变化多以平行竖线排列,并能通过衣纹的上下变化来说明坐像膝、腿藏于衣裤内的内部结构特。就碑体构成的发展趋向所指,明显倾向于装饰性、工整化,其供养人按一定方向的排列、相互间距离的等同、姓氏刻于前侧的方位,博山炉居中,供养人罗列两旁和下方,无不显露出明显的定型化程式,通体平起度的浅底线刻方法以及传统“抱牌式”的样式。

至北周和隋朝,道教石刻造像碑创造性日衰,具有代表性的龕内主尊像裳袖已不延伸于完外,左右胁侍一变过去侧面立式为正面立式,供养人像和其他饰物都用阴线刻成,龕额变为无盖帷幕,博山炉配以双狮相护,主尊像用圆雕与阴线相结合,以其他平行双线勾勒出栏界衬之,过去的减地阴刻手法已消失,所用线条使人物呈现出纤弱柔媚的面目,碑身体量也趋于小型化,从中已透视出逐渐衰退信息。

以上所经历的不断演变过程,从碑背和碑侧的题记、还愿词中可看出其苗头。例如北魏始光元年造像碑的题记多为三段式,即首先说明造像年月,其次记叙像主、供养人的籍贯、姓名和官位以及造像的起因和经过,最后为“神仙为侣”“长入天堂”等“前为俚语,后皆四言有韵之文”^①,这种现象经北朝入隋,大致如此,虽有个别变化,也不甚突出。对造像碑碑文的注意还有助于了解这些碑刻所存在的自然环境和与之相适应的民俗条件,据文献分析^②,药王山造像碑早期可能属依山凿造雕刻的一部分,其次多为造室造像的方式制作,三为立于寺庙之外之物,四也可能立于大路旁侧显敞之处,五即为随意置于旷野之外。

从以上对各代道教石刻造像形式和演变过程的分析之后,为了更清晰地说明造像早期形态的成因,还有必要对其所依存的历史时期里道佛两教在艺术上广泛的接触和影响所现出的多种状态作一定的展现。

魏晋南北朝历三百六十余年,是继秦统一中国之后的首次分裂时期,在这期间随着社会变更和思想变革的突起,后汉传入我国的佛教乘机发展,教团势力日益强大,渐为朝廷和百姓所接纳,在早于魏文朗造像碑两年的宋永初三年,武帝就行化城寺,建佛寺二十八个子院,度僧千人,并宣布放弃道教,皈依佛门,废除天下道观,令道士皆还俗^③。北周明帝也不甘落后,建陟岵和大陆岵二寺,还凿造了宏大辉煌的云冈、龙门石窟,使佛教造像艺术在这一时期前后达到了顶峰。

在帝王崇信佛教世风大兴之时,道教也不甘示弱,努力发展自己的势力,首先是东晋葛洪

① 叶昌炽:《语石》卷五。

② 《八琼室金石补正》《金石萃编》《山右石刻丛编》等。

③ 《佛祖统记》卷三十七。

广集道家经典，撰《抱朴子·内篇》，书中尊老子和太上老君为至尊天师，记老子真形，丰富了道教的神仙系统。随之是北天师道创始人寇谦之争得北魏太武帝的重视，于始光二年在平城筑天师道场，州镇悉立道坊，各置一百人^①，紧接着茅山道著名学者陶弘景撰《真灵位业图》等引儒家等级思想入道，完成了道教神阶等级的划分，使道教神统谱系得以完善。经以上道教学者的努力，最终使药王山魏文朗石刻造像碑正好与寇谦之在平城道场供养天尊、诸仙同在始光元年不谋而合，同时出现。这种现象，从道教发展的历史看来是较为合理的。由于魏文朗造像碑的形制、天尊的造型、龕体的布局、供养人和陪衬物的安排都已达到较为成熟的艺术处理，所以使得我们在下定上述结论时认为更应抱谨慎的态度，即在实物考证的基础上，充分地利用文献资料加以补正，只有这样才能更合理地解释上述现象。

就当时佛道两教所处的社会关系而言，其时“乃有缁衣之众（佛教僧侣），参半于平俗，黄服之徒（道士），数过于正户”，足见周、齐之际，僧道两教平分天下之势。这种局面不仅体现于当时的社会中，而且还戏剧性地显现于个人身上，如道教名士陶弘景，作为梁武帝之山中宰相，晚年亦爱佛五大戒，死时以道士和僧侣为侍者，由此可见佛道在当时的确“两教并兴，双蛮同握”，朝着并行不悖、合流相安的方向发展。在这种背景下始光初年出现的道教石刻造像，进一步追溯，一是与道教早期信奉神仙事有关，二是不能排除佛教造像的影响。据《后汉书·祭祀志》曰：“桓帝即位十八年，好神仙事。延熹八年，初使中常侍之陈国苦县祠老子。九年，亲祠老子于濯龙。文罽为坛，饰淳金扣器，设华盖之坐，用郊天乐也。”《后汉书·桓帝纪》也载：“饰芳林而考濯龙之宫，设华盖以祠浮图、老子，斯将所谓听于神乎！”到隋朝《隋书·经籍志》记在坛宇里设天尊及诸仙之像，时间正好在始光初年前后，《古今佛道论衡》则具体说明天尊“头戴金冠，身被黄褐，鬓垂素发，手把玉璋”。对其设置，甄鸾《笑道论》亦记：“道士造老子像，二菩萨侍，一曰金刚藏，二曰观世音。”这种天尊以佛教菩萨等为胁侍的布局安排，说明道教造像对于佛教造像模式借鉴的开始，《续高僧传》也有类似说法。这种借鉴手法，佛教人士多认为是“道士取活无方，欲人归信，乃学佛家制作形象，假号天尊及左右二真人，置于道堂，以凭衣食”^②。以上文字排除其中扬佛贬道的夸饰，客观地讲佛教造像在当时确实对道教造像产生着一定的推动作用，这一点文物比之于文献显露得更为明显，例如魏文朗造像碑中的天尊像，坐姿呈斜身式，是佛教造像中维摩诘姿式的明显搬用；强独乐周文王佛道造像中的道像身着双领佛衣，两手作禅定印，端坐莲花座上，也是佛教造像传统姿态毫不回避的陈列，即使在通景构图上也用圆拱龕、龙首龕、四是莲花座、头光、身光、舟形犬背光、狮子等配景充之，就连碑文中的称谓也有“佛道像”“大道如来之圣”“释迦、太上老君、诸菩萨像”等，所受影响之深，由此可见。

依上所述，早期道教石刻造像除深深地根植于本国道教的土壤之中，还经过了对外来宗教艺术（主要是佛教造像美术）的学习和借鉴过程，从而形成了以陕西省耀县药王山道教石刻造像早期形态的特征，结束了在这之前道教无石刻造像美术的历史。

① 《历代三宝记》卷三。

② 王淳：《三教论》。

略论关中地区道教造像碑的史料价值*

张 方

关中地区是我国早期道教盛行的地区之一，南北朝时期新天师道与楼观道先后活动于这一地区。这些教众结邑社、造神像，留下了大量的道教文化遗存。目前为止，在关中地区发现的北朝时期的道教与佛道混合造像碑石（包括一些流失海外的）大约有六七十通，约占全国的百分之八十。如此大量集中的道教文化遗存是研究我国早期道教的重要资料，但由于材料公布时间相对较晚，一些重要的金石著作和《道家金石略》均未收录，其材料仅陆续发表在一些考古与美术史学者的论文与著作中^①。

众所周知，我国早期道教历史的研究资料相当匮乏。关中地区这批北朝道教造像碑的发现对我国早期道教的研究，特别是道教如何在民间生存发展的研究有着重要的意义。由此，本文拟从其对北朝楼观道情况的记述、对道教在民间传播情况的记述、对早期道教与氐羌民族的关系的记述以及对早期道教艺术史的意义这四方面来揭示其珍贵的史料价值

一、对关中地区早期楼观道情况的记述

在北魏寇谦之新天师道之后，关中地区又兴起了以楼观为中心的道教教派——楼观道。楼观道源于以方术相传的神仙道团组织，以老子为崇拜对象，以尹喜为祖师，以《道德经》为根本经典，坚信老子化胡说。在关中这批造像碑中，有很多北朝楼观道信徒建造的碑石。如《姚伯多造像碑》发愿文写道：“茫茫太上，□□幽微，于矣皇老，诞精云湄，纯风渐鼓，品物浴晖，非至非咸，孰启冥机。恍恍尹生，妙契玄理，远其城都，皓变素起，微言既畅，万累都止，陈文五千，功不在己。冲虚缠邀，如昧愈深，不知其谁，像帝先人，化治西域，流波东秦，至感无其，崇之者因。”其中借用了《道德经》“吾不知其谁之子，象帝之先”，所讲的内容为老君授尹喜《道德经》并且二人相随去西域化胡的故事。老君、尹喜被认为是楼观教派的

* 本文原载《中国道教》2009年第3期，第31-33页。

^① 主要著述有：李崧：《长安艺术与宗教文明》，中华书局2002年版；陕西考古研究所、陕西耀县药王山博物馆、陕西临潼市博物馆和北京辽金城垣博物馆合编：《北朝佛道造像碑精选》，天津古籍出版社1996年版；罗宏才：《造像碑源流及其相关问题研究》，南京艺术学院博士论文2004年版；韩伟、阴志毅：《耀县药王山的道教造像碑》，《考古与文物》1996年第2期；裴建平、李雪芳：《碑林藏佛道合刻造像及道教造像》，载《碑林集刊》（第2辑），陕西师范大学出版社1994年版。

始祖，姚氏发愿文对老君授经于尹喜和二人相随化胡故事的叙述充分表明了他们的楼观派信仰。除此之外，还有很多碑中也提到了老子西行化胡的故事。如《茹氏一百人造像碑》中“老子托生于西境，如应现于室□□□方化六合”；《辛延智造像碑》中“下降托民生李氏，契应合平构车发□乎浩首，日月吐辉，回照八极。南化则滨□启误心，西涉则胡主启颡，北训夷狄体善，东据则现生季俗，重利群生，教与仙药，精成则白日升天”。其在宣讲了老子化胡的同时也强调了修炼丹药和白日飞升，说明楼观道在修炼方法上非常重视服食丹药，这与寇谦之的新天师道是不同的。

同时，这些造像碑资料也佐证了在北魏后期楼观道受到了天师道和上清派的影响。如《吴洪标造像碑》发愿文“故神老因方德设教，留经出法，使令后人，仰寻法习，苦圣至冲，妙以施食为止。张君尹生，因精成颡，□钱米照像，成道乃止”。其中就将张天师与其祖师并称于老子之后。还有《冯神育造像碑》中题名中的“门师”“三洞法师”“录生”“坛卫”等道教职衔称谓也印证了上清派对这一地区的影响。

二、对关中地区道教在民间传播情况的记述

《姚伯多造像碑》发愿文在开篇时提到“当今世道教纷，群惑兹甚，假道乱真，群聚为媚”，造像人强调自己的“大道”信仰，驳斥当时世上“群惑兹甚，假道乱真”。《冯神育造像碑》也在碑中题名时特意强调自己为“真道民冯神育”。由此可见，当时民间道教教律松弛，假道巫现盛行，为这些真正信奉道教的人所深恶痛绝。据《北史》卷三中载：“（太和）九年春正月戊寅，诏禁图讖秘讳及名《孔子闭房记》，留着以大辟论，又诸巫覡假称神鬼，妄说吉凶，及委巷诸非坟典所载者，严加禁断。”由皇帝下诏来禁断民间的假道巫现，也足以证明民间的假道巫现是何等猖獗。

以造像碑题名来分析，当时道教徒在民间主要有两种组织形式：一是以家庭或家族为单位的信仰团体；二是由一个家族或几个家族，一村或几个村的人们以共同信仰而结成的邑社。其中邑社的管理者有邑正、唯那、邑老、典录等，都是村里或家族中有名望的人。每一个邑社一般还会有一些宗教职业人士作指导，称为邑师、三洞法师、道士等，普通信众就称为邑子，还有一些人自称为道民。樊光春先生认为如此众多的道士和邑职人员，却没有出现道观（馆）的名称，说明此时陕西道教仍延续五斗米道的传统，没有建立专门的道教活动场所，“邑”当为五斗米道“治”的变体^①。另外，在这批造像碑中还有一些是佛教徒和道教徒共同出资来建造的佛道混合造像碑，有的属于合邑造像，也有的是家族中因不同的宗教信仰而造的。如《朱奇兄弟造像碑》中三兄弟为父母造像，三兄弟中只有朱安兴崇奉道教，他就在碑上造了一龕道像，其余两兄弟在碑上造的为佛龕。还有《王守令佛道混合造像碑》在发愿文中也提到“弟归佛宗，托身投道门”句。家族中兄弟间有着不同宗教信仰，不同宗教信仰的人们在一起合作共同进行宗教活动。

^① 樊光春：《西北道教史——西北地区道教历史与现状研究》，国家社科基金资助课题成果，第138页。

三、对早期道教与氐羌民族的关系的记述

在关中地区出现的这批道教造像碑和佛道混合造像碑中,其中有一部分就是氐羌民众所造,这对研究我国少数民族对道教的接受、信仰和不同种类信仰之间的变迁是极好的资料。“三张”五斗米教在汉中时就有很多巴氏等少数民族信众。蒙文通与王家祐等先生也都曾明确指出早期五斗米教与氐羌民族有着非常密切的关系^①。后来汉中五斗米教教主张鲁归曹,大批五斗米教信徒随之北迁。据《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》记载:“至义国殒颠,流移死者以万为数,伤人心志。自从流徙以来,分布天下。”从此,关中地区开始出现了道教信徒,而内迁的五斗米教徒中也应该有不少少数民族信徒。笔者所见的氐羌民族所造道教和佛道造像碑大约有十几通,在关中地区道教造像碑中占有一定比重,蕴含着大量重要信息。例如《姚伯多造像碑》发愿文中称“承帝舜之苗胄珠紫身世”“望标青族”,可以看出世族与道教之关系,而且其家族也可能是后秦西羌姚氏的后裔。还有《彬县荔非氏造像碑》中所刻图像疑与新天师道斋醮仪式有关^②。

四、对早期道教艺术史的意义

早期道教造像艺术,发现资料甚少,在这方面的研究与佛教相比几乎形成空白。关中这批早期的道教造像艺术对道教艺术史来说意义非凡。一般认为道教造像开始于模仿佛教造像。但是道教徒在一开始造像时,其实就力图于区别于佛教造像,使其独立于佛教造像艺术,而自成体系。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》云:“科曰:凡造像皆依经具其仪相……衣冠华座,并须如法。天尊上帔以九色离罗或五彩云霞,山水杂锦,黄裳、金冠、玉冠。”“不得用纯紫、丹青、碧绿等。”“左右二真皆贡献或持经执简,把诸香华,悉须恭肃,不得放诞手足,衣服偏斜。天尊平坐,指捻太无,手中皆不执如意尘拂,但空而已。凡天尊、道君、老君左右,皆有真人,玉童、玉女侍香侍经。”“如不依规定,或稍有不恭,鬼神罚人,既非僭滥,祸或无乎。”道教并不是简单一味的模仿佛教的造像,而是有一个严格的造像制作过程。从关中地区的这批道教造像碑来看,在造像龕形、衣着、碑面图案等方面都与佛教造像碑有明显的区别,这些都是道教徒为了区别于佛教而刻意雕镂的,如道教造像碑中的龕形一般为屋形龕、座为床座,用以区别于佛教的尖拱龕和倒梯形方座。这种趋势在佛道混合造像碑中表现得更加明显,如临潼博物馆所藏的《师录生佛道混合造像碑》,其碑阳为佛教造像,在佛龕的周围造像者饰以千佛的图像,而在其碑阴的道龕周围则饰以群龙和象征日月的三足乌和蟾蜍,群龙和日月都是我国传统宗教思想中仙界的象征。由此可见,道教艺术在发展的过程中更是大量地吸收了流传于民

^① 参见蒙文通:《道教史琐谈》,载《古学甄微》,巴蜀书社1987年版,第315页;王家祐:《道教论稿》,巴蜀书社1987年版,第166页。

^② 此碑材料是由李淦先生首先公布并认定其为道教造像碑(参见《长安艺术与宗教文明》,第349页),郑文认为其图像表现的可能为新天师道的斋醮仪式(郑文:《魏晋南北朝时期关中地区氐羌民族的宗教信仰——以造像碑为中心的考察》,陕西师范大学硕士论文,2006年)。

间的传统宗教艺术中的神仙美术题材，试用传统的民族艺术来区别于外来的佛教艺术。

道教在形成的过程中吸收了大量的早期宗教的思想和艺术，早期神仙传说是道教传说的直接来源，长生成仙说又成为整个道教的核心教义，因此，当时道教徒在建造造像碑时就把早期的神仙传说题材作为其进行创作的思想源泉。如《吴洪标造像碑》龕楣上就雕有象征长生成仙的日月、仙人、神鸟、神兽等汉画像石中常见的图像；还有碑林藏的《熙平二年造像碑》上雕刻着的天门、骑羊仙人等图像。这些造像碑上的石刻图像无论从雕刻手法上还是表现内容上都与汉画像石有相似之处，说明早期道教石刻艺术与汉代的画像石是一种承继的关系。

纵览这一时期道教造像碑的艺术风格，早期碑画面质朴，雕刻也较为简单，仅有老君、侍者和供养人像。如《姚伯多造像碑》《杨缙黑造像碑》等。但后来其艺术风格发生了明显的转变，大量的奇禽异兽、双龙、日月等一些传统艺术图像加入，构图也较之以前精美许多。这也是北魏后期关中地区楼观道在教义上受到了南方上清派的影响所致。北朝新天师道及后来的楼观台道派，都将太上老君奉为教主。楼观道以《道德经》为根本经典，强调“返本归真”；寇谦之的新天师道反对滥传服食仙方，强调要以斋功为养生求仙之本，重视奉守道戒，斋醮礼拜等宗教实践活动。所以早期的道教造像碑造型朴实，返朴归真，唯奉老君，并未见其他传说中的神仙异兽、仙药仙草的图像。而到了北魏后期，楼观道的发展在教义上开始受到南方上清派的影响。江南道士所奉持的三洞经戒法箓，通过当时隐居在华山的一些道士之手传至楼观。华山乃是北朝道教重镇，楼观道士陈宝炽、侯楷等所修持的三洞经戒法箓，即得自华山道士陆景。而南方的道教上清派所崇奉的神仙，数量众多。陶弘景网罗众神、排定位次，撰写《真灵位业图》，对道教神仙信仰体系进行了构建，把传说中的神仙世界全部吸纳进来。同时，上清派重视炼形、服饵炼丹等神仙方术，并注意医药学，陶弘景还撰写过《本草集注》。由于上清派吸收了很多早期的神仙世界的传说，受其教义的影响，在造像碑中才出现了大量的仙人异兽、奇花异草的神仙世界，图像风格趋于华美而富有浪漫主义色彩。

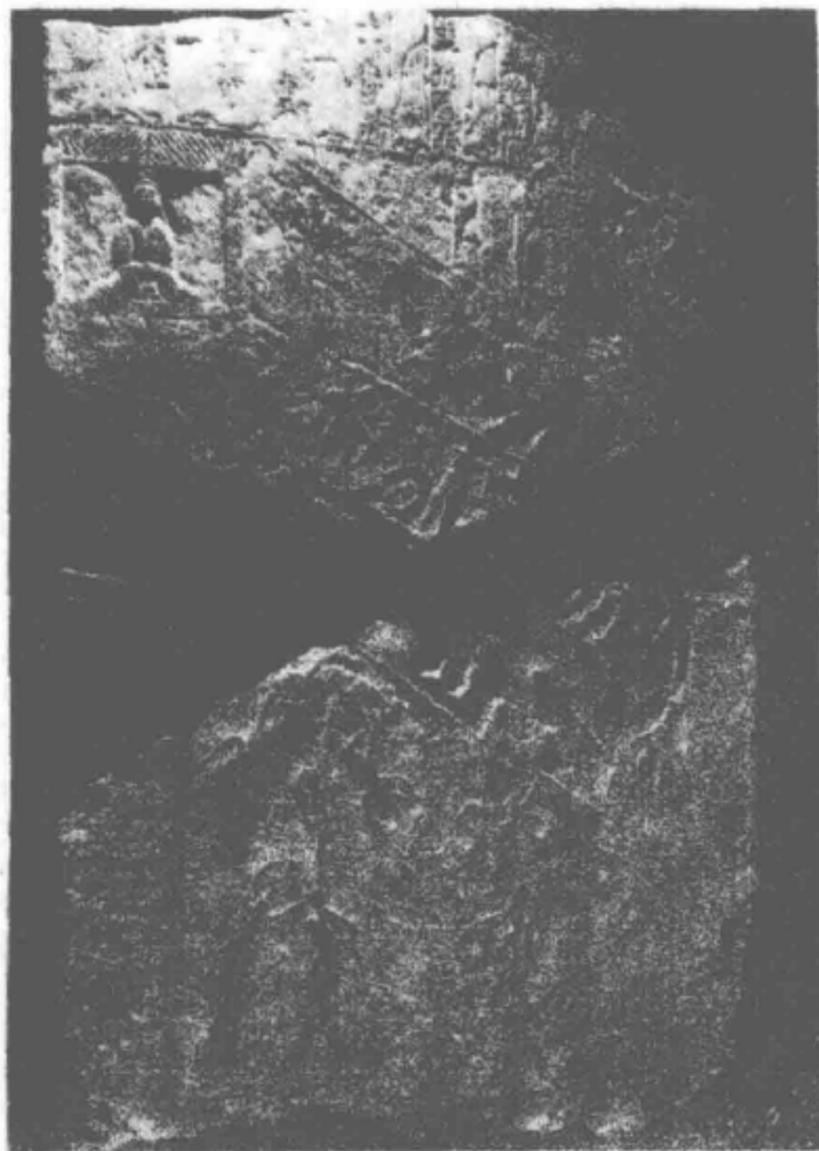
关中地区道教造像碑无论从题名、发愿文还是石刻图像中都蕴含着大量宝贵的史料信息。这些资料大部分不见于正史和其他史书，认真进行整理和分析，对我国道教早期历史的研究是很有裨益的。另外，近年来在全国的其他地区也陆续公布了一些北朝道教造像材料，再加上有很多未公布或者在民间的一些材料，我国早期道教造像资料还是相当可观的。若注意对这些资料搜集整理，定会对早期道教研究起到重要的作用。

本文写作得到了樊光春教授的指导，谨致谢忱。

一块北魏羌族的道教造像碑*

李 松

陕西关中一带,近年来不断发现北朝至隋初的道教造像,据笔者所知,目前已有四十余处以上,其范围东起华山,西接甘陇,南至秦岭,北达铜川。较为集中的收藏地,有耀县博物馆、西安碑林博物馆、临潼县博物馆等地。1993年年底,笔者在陕西彬县考察,在该县文化馆库房内发现一块北朝时期羌族部落所造道教造像碑,其形制特殊,图像丰富,对研究宗教史、民族史和艺术史都颇有价值,披之以文,以飨有心者。



图一

该碑断为两截,并有部分缺损(图一),无碑首,亦无年号,未见发愿文。文字部分仅有供养人姓名,以图为主,现存有四十一字(包括残字)、三十八个人物形象(包括残像)及二牲畜。供养人姓名共十人,分上、下两排,其能辨识者,上排为:

□□□非伏生 □□荔非豆郎
□□荔非樟(?)和
□生荔非阿亭汉(?)
□生荔非自生
□□荔非广祠(?)
□□□□□仁

下排为:

邑生荔非屈利
荔非宾郎
□非兴王

从以上供养人姓名可以看出,这是荔非氏的一家族集体所造碑,可名之为彬县荔非氏造像碑。

* 本文原载《中国道教》1994年第3期,第32-35页。

为便于叙述分析，我将碑上图像分别编为1~40号（图二），以下分述之。

1~11号为供养人，上排左右对称共八人，因顶端已残，头部及冠式不清，身份不能确定。下排三人，呈三角形构图，左小右大，题榜仅有姓名，未注明身份。从服饰上看，应是祖孙三辈：9号人物、端灯，梳双髻，是孙辈；10号人物戴冠，为息辈（北魏始光元年魏文朗造像碑上的供养人像，有题榜的息辈与孙辈形象的区别之处，正在于此，其冠式与发髻，与此碑同）。右边11号人物（荔）非兴王为祖辈，其图像最大，这不仅是恰好利用了三角形构图的长边，更主要是由于身份的缘故：供养人随身份地位的高低而决定图像的大小比例（如龙门石窟北魏帝后礼佛图），裳的波形纹饰为其他人所无，很可能是因为质地不同——丝绸之类，他的名字也暗示了其地位——兴王，可能他就是该荔非部之主。第12号人物坐于屋形龕中，是该碑供奉之主像，为识别其宗教属性之关键（图三）。这种屋形龕中坐像，有三种可能：供养人像、佛像、道像。因其无题榜（具体世俗人物均有题榜），并双耳垂肩，故可首先排除世俗人物的可能；又因其颌下蓄须，并戴小冠，着交领衣，又可排除佛像之可能——此乃道像也。该像双手合于腹前，手中无物，盘坐于屋形龕内。关中北朝道像主尊，有手持羽扇（麈尾）及空手无物两种，如临潼博物馆藏正始二年冯氏道教造像碑，四面龕像中仅一像持扇，三面道像均空手无物；又如西安碑林藏北魏田良宽佛道混合造像碑，碑阳道像坐于屋形龕中，手持扇，碑侧道像则空手无物。

第13号形象有些特别，立于道像龕外，左手持一物，右手握笔，身后随一马一驴（第14、15号形象），无题榜，显然不是具体的供养人。同时也非道像系列（老君及胁侍部属）。左手所持之物应是笏板，他正在面对道像，聆听并记下老君的话语——这是介于普通人与神（老君）之间的人物：道士。关中北朝造像中的道士和道民形象，常手持笏板，如西安碑林藏熙平二年造像碑上的道士吕荣孙像、临潼博物馆藏神龟二年造像碑上的诸道民、福地水库石窟中的道士与道民，均为单手或双手捧笏，这也是辨别该碑道教



图二 编号描线图



图三 造像碑局部

性质的一项重要证据。

14号形象为马。北朝造像中常见有马，但大多为像主骑马上，并附题榜，标明“某氏乘马时”，马是身份的象征。此碑道士下马前行，当表示一种虔诚恭敬之态。15号形象为驴，它的含义尚有些含糊，或为祀上天之牲牢，或为护法之灵兽（如西安碑林藏有隋开皇三年白显景造老君像，像下部仿照佛教造像中护法二狮之形式，刻二驴，当有护卫道法之意^①）。

神瑞二年，北魏天师道首领寇谦之得老君所赐之书，九年后，他来到京城献给世祖，崔浩上疏赞曰：“臣闻圣王受命，则有大应，而《河图》《洛书》，皆寄言于虫兽之文。未若今日人神接对，手笔粲然，辞旨深妙，自古无比。”^②后有寇谦之奏造静轮宫，“欲上与天神交接”^③。可以说，这种人与神的联系交接，正是道教徒们追求的一种境界。该碑的这一段图像，正是表现此般“人神接对”的情景。

第16号至29号人物为又一段落，人物均着短上衣，窄袖、束腰、下穿细裤。和碑上部宽袖大裳的供养人不同，这显然是身份低一等的一群劳动者：仆人。其中第16、17、18、24号人物均持棒形物，两个上端还有环形首柄，可能是木插之类的劳动工具；第19至23号人物连在一起，共同作一活动，似在用绳拉某物。第25、26、27号残缺，仅余头部。第28号人物在推石磨，第29号人物在舂臼，这是北朝时期十分看重的两项劳动，在北朝墓葬中常出土有陶磨和陶碓，如近年咸阳机场一带的北周贵族墓葬群，即有不少这类明器^④。

碑下部，第30号至40号人物为寻橦鼓吹图。其中第36号头顶一长竿（寻橦），竿上已有四人，第五人（34号）还在上攀。右边是伴奏的鼓吹乐队：一人打腰鼓（39号）、一人敲锣（38号）、一人击钹（37号）、一人吹笙篳（40号）。寻橦为百戏的一种，汉代以来就十分流行，今山东、河南等地出土东汉画像石上，时有寻橦场面。北魏造像亦有表现，云冈石窟第38窟北壁的“缘橦童子”，即是相同题材^⑤。

长生与乐生的观念，是道教的中心内容。彬县荔非氏造像碑所展示的，正是这样一幅“东生图”，既有“饮食以养其体”（《太平经》），又有娱乐百戏。然而，对于道教来说，“寻橦”的意义并不止于娱乐，它还进一步具有身体修炼的意义——练形。相同的一例还有西魏福地水库石窟的浮雕角抵图^⑥。它有和导引术相类似的功效，道教主张肉体飞升，要在练形，形不坏，则形神不离，方可长生。

综上所述，此碑由上至下的内容分别为：供养家族、天宫老君、人神接对、家仆大幅度磴舂、寻橦鼓吹。和汉代画像石的手法相似，以分格的方法构图，而这几个相对独立的部分又通过道教教义紧密联系在一起。

再谈碑的作者及年代。

荔非氏为羌族。《广韵》：“羌复姓有荔菲氏。”又作荔非、利非、丽飞。这个由河西走廊东迁过来的游牧民族，生产方式逐步由射猎变为田畜，北朝时期在关中渭北一带十分活跃，著名

① 王仁波主编：《汉唐丝绸之路文物精华》，龙出版（香港）有限公司1990年版，第156页。

② 《魏书·释老志》，中华书局标点本，第3052页。

③ 同上。

④ 贞安志编著：《中国北周珍贵文物》，陕西人民美术出版社1993年版。

⑤ 宿白主编：《中国美术全集·云冈石窟雕刻》，文物出版社1988年版，第195页。

⑥ 延安地区群众艺术馆编：《延安宋代石窟艺术》，陕西人民美术出版社1983年版，第2-6页。

学者马长寿教授已有专著^①，不再赘述。彬县的羌族活动，早期见诸于记载的有《晋书》，其“江统等传”曰：“徒冯翊、北地、新平、安定界内诸羌，著先零、罕开、析支之地。”^② 新平即今彬县。姚秦建都长安，更使羌之势力在关中达到顶峰。羌人的宗教活动比较普遍，姚秦笃信佛教，当有利用佛教来统一关中汉、羌、氏等族文化之意图。彬县的佛教活动，较早见于记载者，有《魏书》所载姚萇杀苻坚于新平佛寺^③。羌人在佛教传入之前普信巫术，尤其是甘陇西羌，信仰鬼神之风盛行。这种宗教观念是极易接收道教的。史籍所载羌民与道教的联系，最早一例是《晋书·怀帝纪》，称永嘉三年（309）“平阳人刘茫茫自称汉后，逛惑羌、戎，僭帝号于马兰山。支胡、五斗叟郝索聚众数千为乱，屯新丰（今陕西临潼县西南），与茫茫合势”^④。诚如饶宗颐先生所指，其名上有五斗之号，必为信奉五斗米道者^⑤。此处所称马兰山，即在彬县之北邻。至北朝，由于佛教的兴盛及新天师道、楼观道的崛起，关中羌民除信奉佛教外，尚有不少信奉道教。遗存至今的造像碑中，多有羌族姓氏。如近年在渭北耀县一带新发现的一些造像碑，仅以荔非姓为主要供养人的就有四通：计有北魏荔非周欢道教造像碑、西魏任安保六十人佛教造像碑、北周荔非兴度观音造像座、荔非郎虎造像碑座^⑥。此外，还有西安碑林藏北周荔非明达造像碑（据称来自华县一带）^⑦。从这些造像碑的出土范围看，羌族荔非氏的活动范围在北至耀县、东达华山、西至甘陇这样一个三角形区域内，彬县恰好正在其中。彬县荔非氏道教造像碑，正产生在这样一个宗教氛围之中，与以上诸荔非氏造像碑为同类同期之物。

每个时期的造像碑都有各自特定的制式。比较关中同期造像，我们可以推测出该碑的大致年代。该碑供养人左右对称的排列方式，和临潼正始二年冯氏道教造像碑的供养人排列方式一样，只是后者的供养人下部着裤，而彬县荔非碑供养人下部着裳。当是受服饰改制（孝文帝汉化政策）的影响更深一些，时间也就会晚一点。其龕形与道像坐式、服饰，和西魏第一年（大统元年）福地水库石窟的像主王洛生坐像十分相似^⑧，只是石窟中道像主尊之衣裙已垂至龕外，而彬县荔非碑道像无外垂衣裙，时间要早一些。其人物造型风格清瘦，也是受南朝文化影响的证据。因此，该碑的凿造时间约在正始年以后的北魏末期（508—534）。

① 马长寿：《氏与羌》，上海人民出版社1984年版。马长寿：《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》，中华书局1985年版。

② 《二十五史》，上海古籍出版社、上海书店，第1422页。

③ 同上书，第2406页。

④ 同上书，第1260页。

⑤ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第153页。

⑥ 陕西省文物普查队：《耀县新发现的一批造像碑》，《考古与文物》1994年第2期。

⑦ 马长寿：《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》，第213—215页、第74页。

⑧ 延安地区群众艺术馆编：《延安宋代石窟艺术》，陕西人民美术出版社1983年版，第2—6页。

关中一带北朝道教造像的几点基本问题*

李 淞

关中一带,即以西安为中心之陕西中部地区,其北朝时期(420-581)的道教造像碑石尤其特色。这些碑石,是迄今所知中国最早的一批道教造像^①。对中国道教史、中国佛教史、中国美术史等学科的研究都有重要价值。自20世纪60年代以来,已逐渐引起了国内外学术界的关注,并有了一些介绍性或研究性的论文(均见本文注释各条)。笔者曾著一文,初涉此题^②。然而需要廓清的问题依然不少,有些属于基础性问题,不廓清无法进行其他更为深入的研究。如在《魏文朗造像碑》这块现在中国第一块与道教相关的造像碑上,到底道像在哪里?如何界定和区分佛像与道像样式?中国现存第一块独立的道教造像碑《姚伯多造像碑》所供奉的主尊到底是哪一位?有些什么变化?关中文化重镇临潼县所发现的几通北朝造像碑,是佛还是道?对于这些基本问题,本文将逐次展开讨论。另外,某些与本文相关又非本文重点的问题,为了保持行文顺畅,故列于注释中讨论,如富县石泓寺石窟的道像年代及四川北周强独乐造佛道二尊像的性质。

对于陕西北朝的这些道教造像,目前所发表的资料都较为零散,有些需要订正、补充,某些资料还完全没有披露过,这不仅对我们的讨论十分不便,而且也不利于今后的深入研究,因此有必要略为整理,作一概览,这就构成了本文的第一部分。第二部分开始,是对《魏文朗造像碑》《姚伯多造像碑》以及临潼县几通造像碑分别进行的初步的个案研究。

一、陕西北朝道教造像简表

据笔者初步调查统计,陕西目前所发现北朝时期独立的道教碑石及与佛教混合的碑石造像,绝大部分集中在渭河平原和铜川地区。其中以耀县博物馆所藏最多,其次为西安碑林(原陕西省博物馆),再其次有临潼县博物馆。最早者为北魏初期的《魏文朗造像碑》,最晚者为北

* 本文原载《新美术》1997年第4期,第37-49页。

① 据王宜峨先生称:“现存魏晋南北朝至隋代的道教造像尚有二十余尊,其中有些流失在国外。”但据笔者过目,陕西北朝至隋的道教造像已达四十例左右,本文所用资料,可补正之。见王宜峨:《道教的造像艺术》,《中国道教》1989年第1期,第35页。

② 李淞:《陕西北朝道教雕刻》(以下简称《北道雕》),载《艺术学》第6辑,台北:艺术家出版社1991年版,第7-31页。

朝末期至隋初的《雷小豹造像碑》及《下元三年造像碑》，共三十余例，另有石窟造像一处，一并列入。以下按时间顺序列出（见表1）。

表1 陕西北朝道教造像碑石简表

朝代帝号	年代	造像碑石	造像主要内容、部分文字	尺寸	收藏地点
北魏 太武帝	始光元年（424）	魏文朗造像碑 ^①	四面造像、双坐像、道龕、思惟菩萨。始光元年佛弟子魏文朗造佛道像一区	120 × 67 × 30cm	耀县博物馆 ^②
孝文帝	太和廿年（496）	姚伯多造像碑 ^③	双面造像。道龕（一坐二胁侍）。太和廿年……姚伯多……敬造皇老君文石像一区	138 × 72 × 31cm	耀县博物馆
孝文帝	太和廿三年	刘氏造像碑 ^④	单面造像，道龕（一坐二胁侍）。	67 × 51 × 20cm	耀县博物馆
孝文帝 宣武帝	太和至景明年间（477 - 503）	王市保造像碑	单面造像，道龕，王市保、王敬宾建石像一区	160 × 50 × 31cm	耀县博物馆
宣武帝	景明元年（500）	杨阿绍造像碑 ^⑤	单面造像，道龕，景明元年……杨阿绍……造石像一区	98 × 50 × 30cm	耀县博物馆
宣武帝	景明元年（500）	杨楞黑造像碑 ^⑥	单面造像，一佛龕，一道龕并列，景明元年……杨楞黑为父造石像一区	90 × 78 × 23cm	耀县博物馆
宣武帝	正始二年（505）	冯育神造像碑 ^⑦	四面造像，道龕，正始二年……道民冯育神……造石像一区	154 × 66 × 32cm	临潼县博物馆
宣武帝	正始年间（504 - 508）	田良宽造像碑	四面造像，佛龕、道龕，邑子等四十五人建立石像	157 × 33 × 32cm	西安碑林博物馆

① 碑文之识读有异议。有人认为应读作“三原县民阳源姚忠”，见耀生：《耀县石刻文字略志》（以下简称《耀文》），《考古》1965年第3期，第134页。本文取韩伟、阴志毅意见，见韩、阴：《耀县药王山的佛道混合造像碑》（以下简称《耀混碑》），《考古与文物》1984年第5期，第46页。又，关于《魏文朗造像碑》之尺寸，上述二文之数字亦不同，本文取《耀混碑》之尺寸。

② 笔者将兼有佛教与道教内容的造像碑称之为“双教碑”。见《北道雕》第8页。此碑即是。

③ 韩伟、阴志毅：《耀县药王山的道教造像碑》（以下简称《耀道碑》），《考古与文物》1987年第3期，第18页。

④ 《北道雕》，第9页，以下碑石各栏未注明资料来源者，均为笔者考察实物所得，不一一注出。

⑤ 此碑名有异议。《耀道碑》认为读作“杨向绍”，耀县博物馆陈列牌记作“杨阿绍”。本文取后者。

⑥ 《耀道碑》认为此碑二像均为天尊，本文持异议。

⑦ 赵康民：《陕西临潼的北朝造像碑》（以下简称《临碑》），《文物》1985年第4期，该文认为此碑造像均为佛像，本文持异议，具体考证见后。

(续表)

朝代帝号	年代	造像碑石	造像主要内容、部分文字	尺寸	收藏地点
宣武帝	永平二年(509)	三尊式道教像 ^①	一坐像,二胁侍,舟形背光,二护法师。永平二□年……道民。		传富县出,流传国外
宣武帝	延昌元年(512)	朱奇兄弟造像碑	四面造像,佛龕,道龕。延昌元年……朱奇兄弟三人等为父母造石像一区	120×51×25cm	西安碑林博物馆
宣武帝	延昌三年(514)	张乱国造像碑	双面造像,道龕。延昌三年……张乱国造像一区	122×58×27cm	耀县博物馆
孝明帝	熙平二年(517)	熙平二年造像碑 ^②	道龕、佛龕。道士吕荣孙等	200×71×41cm	西安碑林博物馆
孝明帝	神龟二年(519)	临潼神龟二年造像碑 ^③	四面造像,佛龕、道龕。神龟二年……太上君邑子兹茂盛师徒	180×72×25cm	临潼县博物馆
孝明帝	神龟二年(519)	刘田氏造像碑 ^④	四面造像,佛龕、道龕。道民数人,佛弟子数人	172×57×35cm	临潼县博物馆
孝明帝	神龟三年(520)	錡石珍造像碑 ^⑤	四面造像,道龕、造石像一区……神龟三年	155×63×29cm	耀县博物馆
孝明帝	正光二年(521)	錡麻仁造像碑 ^⑥	单面造像,道龕。錡麻仁合家大小一百廿九人……造石像一区	155×78×15cm	耀县博物馆
孝明帝	正光四年(523)	师氏造像碑 ^⑦	四面造像,道龕、佛龕。正光四年……立石像一区	215×75×27cm	临潼县博物馆
孝明帝	孝昌三年(527)	孝昌三年造像碑 ^⑧	四面造像,道龕、佛龕。太上道君石像一区……孝昌三年	155×64×23cm	临潼县博物馆
孝明帝	熙平至武泰(516-528)	吴洪标兄弟造像碑 ^⑨	双面造像,道龕。道民吴洪标兄弟兴建石像一区	148×66×27cm	耀县博物馆

① 丁明夷:《从强独乐建周文王佛道造像碑看北朝道教造像》(以下简称《强独乐碑》),《文物》1986年第3期。所引该资料出自[日]窪德忠:《道教史》,东京山川出版社1977年版。从《强独乐碑》所描述文字及所刊照片看,《三尊式道教像》之定性,似嫌证据不足,仍值怀疑。碑文“永平二□年”,中间似未缺字,“永平”年号只有五年,缺字处或为凿作时所残,此种情况在碑文中常见,故应读作“永平二年”(509)。此时陕西道教造像已有定制,道像主尊着道冠、道袍(详见本文)。《三尊式道教像》之主尊为高肉髻,作佛像善跏趺坐式,像座左右并有二狮护卫,这是北朝常见的弥勒佛样式。且其舟形背光、飞天亦与佛像无二。碑文缺字甚多,仅存的“永平二□年……道民”数字,能否作为仅有的证据,理由并不充分。对照同期其他道教造像,更是如此。

② 此碑卧于地,其上被它石所压,仅能见二侧面。碑阳碑阴均不得知。

③ 《临碑》认为该碑造像均为佛像,本文持异议。详见后。

④ 同上。

⑤ 《耀道碑》读碑名为“錡石珍”,《耀文》读作“錡石珍”,本文取后者。

⑥ 《耀道碑》读碑名为“錡麻仁”,《耀文》读作“錡麻仁”,本文取后者。

⑦ 《临碑》认为该碑造像均为佛像,本文持异议。详见后。

⑧ 同上。

⑨ 《耀道碑》读碑名为《吴洪标碑》,本文持异议。又,此碑之年代据《耀文》。

(续表)

朝代帝号	年代	造像碑石	造像主要内容、部分文字	尺寸	收藏地点
		夏侯氏造像碑 ^①	三面造像,道龕、佛龕。 夏侯僧口合邑子九址人 ……造石像一区	152 × 77 × 22cm	耀县博物馆
	熙平至武泰 (516 - 528)	七十人造像碑 ^②	四面造像,道龕、佛龕。 邑子七十人等仰为二圣建 造石像一区	132 × 80 × 29cm	耀县博物馆
		道士王法略像	单面坐像,道士王法略像	像高 27cm	长安县卧佛寺
		杜氏造像碑	四面造像,道龕。录生杜 龙祖,龙妻彭	200 × 69 × 27	西安碑林博物馆
西魏文 帝	大统元年(535)	福地水库石窟 ^③	石窟造像,道龕、佛龕。 道士吕贵里……大代大统 元年	125 × 178 × 129cm	宜君县福地水库
	大统十四年 (548)	七十人造像碑	双面造像,道龕。大统十 有四年四月二十一日造大 道如来	110 × 43 × 25cm	耀县博物馆
北周明 帝	武成元年(559)	绛阿鲁造像碑	四面造像,道龕、佛龕。 武成元年岁次己卯	179 × 80 × 30cm	耀县博物馆
武帝	保定元年(561)	辅兰真造像碑 ^④	四面造像,道龕。清信士 辅兰真……造石像应一区 ……保定元年	69 × 41 × 18cm	耀县博物馆
	保定二年(562)	李县信造像碑 ^⑤	道龕、佛龕。佛弟子李县 信……敬造释迦、太上老 君诸其菩萨石像一区	121 × 51 × 28cm	耀县博物馆
		刘男俗造像碑 ^⑥	四面造像,道龕。像主刘 男俗	76 × 36 × 16cm	耀县博物馆
		四面造像碑	四面造像,道龕	82 × 64 × 33cm	耀县博物馆

① 《耀混碑》读碑名为《夏侯僧口碑》，缺字，不宜为碑名。因檀越主、邑主、邑正等均为夏侯氏，不如更名为《夏侯氏造像碑》。

② 《耀混碑》读碑文为“仰为三圣……”其后又有“上愿二圣重光”，疑前之“三”为“二”之误。《耀文》读为“仰为二圣”，本文取此。又，“二圣”者，盖指圣皇圣母（吴洪标碑文），即魏孝明帝及胡太后。《金石萃编》卷二十九引《蛾术编》曰：“（元宁造像碑）碑云仰为二圣敬造石像一区，二圣者，时灵太后称制，谓肃宗及太后也。”据此，及据造像风格样式，该碑当在孝明帝时，即熙平元年至武泰元年时，尤近于熙平至神龟间。《耀混碑》认为“应在正光前后”，亦可。

③ 靳之林：《陕北发现一批北朝石窟和摩崖造像》，《文物》1989年第4期，第60页。

④ 《耀道碑》，第24页。

⑤ 同上书，第51页。

⑥ 《耀道碑》认为该碑与隋开皇十九年《刘玄子造像碑》（藏耀县博物馆）相同，“亦应为隋碑”。本文持异议。

(续表)

朝代帝号	年代	造像碑石	造像主要内容、部分文字	尺寸	收藏地点
	建德元年 (572)?	錡马仁造像碑 ^①	四面造像,道龕。道民錡 马仁……敬造石老君像 一区	136×54×28cm	西安碑林博物馆
		任闰造像碑	四面造像,道龕、佛龕。 像主任闰	88×42×22cm	西安碑林博物馆
		雷小豹造像碑	四面造像,道龕、佛龕。 北面像主雷小豹、杨洪义	134×57×26cm	耀县博物馆
		下元三年造 像碑 ^②	四面造像,道龕、佛龕。 下元三年岁次甲辰……四 面真容	166×70×28cm	临潼县博物馆

二、《魏文朗造像碑》之道像

该碑造像为中国现存最早之道像^③,已引起各方学者之重视,然而关于它的造像内容,却仍然有些含混之处。其主要问题是该碑正面主龕之双坐像的性质,因为此乃该碑之主要造像,故很有澄清之必要。这同时亦牵涉到该碑其他造像的性质。有人认为,双坐像均乃佛像:

龕内造释迦、多宝说法相,两佛内着僧祇支。左佛虽右袒,但外衣之右襟仍由臂后甩至前胸。右佛着中国式之双领下垂外衣,宽带束胸。佛衣为极细密的竖行线条组成,似受笈多作风的影响。二佛右手均贴胸,左手捺于左脚腕,手指纤细,共坐于禅座之上。^④碑阴正龕为思惟菩萨像,这已无容置疑,那么,道像在哪里呢?

右侧造上、下双龕。上龕额为屋顶,内凿一天尊、二胁侍。天尊戴道冠,右手执莲蒂,左手按于腹上,结跏趺坐,胁侍直立于天尊两侧。下龕为尖拱龕,天尊右手握左手腕,贴胸,长颈。内着僧祇支,外着两肩总复的袈衣。胁侍直立于两侧。天尊座下且有托座侏儒。^⑤

这是第一种说法,即碑石右侧两小龕为道龕。

第二种说法如下:

《魏文朗造像碑》碑上部作龙首圆拱龕,龕左右各凿一屋形龕,左龕中雕一斜身而坐

① “北道雕”第13页。该碑年号残缺,依稀可辨者有“德(?)……辰十一月”等,或为建造元年,时岁在壬辰。观其风格样式,亦合。

② “下元”之年号待考。《临碑》认为该碑造像均为佛像,本文持异议,详见后。

③ [日] 窪德忠谓,公元505年“塑造道像,此乃现存最古之道像”,见窪氏:《道教史》(第二版),山川出版社1980年版。引自同书中译本,上海译文出版社1987年版,第308页。窪氏所论,显系资料匮乏所致。陕西尚有公元424-505年道像数例。今补正之。又,卢国龙《道教知识百问》(今日中国出版社1989年版)谓:“道观中正规神像,大概始于西魏。”此说当作商榷。

④ 《耀县碑》,第46页。

⑤ 同上。

蓄须道士，右龕中雕一结跏趺坐佛。^①

第三种说法比较含糊，显然是根据第二种说法演化而来：

北魏始光元年的佛道石像，分左右两龕，左龕中为道像，右龕为佛像。^②

那么，哪种说法更为合理？

我认为，第一种说法是有些合理部分，即碑石右侧的上、下两龕为道龕。这两个小龕保存较好，尚能较清楚看出原形^③。这两龕小像有三点明显不同于佛像，其一，头戴道冠，而非佛之肉髻，亦非菩萨之花冠，这是在北朝诸碑中常见的道冠。其二，手势并非佛教之结印。其三，像着道袍，双领下垂相交，并于腰中束一宽带，这又不同于佛像之袈裟几种。如果说，《魏文朗造像碑》有道像的话，此二小龕应是。

问题是，主龕双坐像是否有道像之可能？考原物，左像有肉髻，并作偏袒之外衣，当为佛像，毋须再辨。右像头部已残坏，很难看出是否戴有道冠，但细辨之，与左像头部显然有别，略呈尖状向上，不同于左佛之肉髻。又，右像之衣亦非佛像样式，而与同碑右侧道像之衣一致，为典型的汉族之衣。尤其是腰束一宽带以系交领，较小龕像更为明显。头部下颌处似有尖形髻。总之，我们可以较有把握地说，左右二像属两类范式。这两类范式是否即为释迦、多宝二佛之范式，却是大可怀疑的。首先，在释迦和多宝二佛并坐之造像中，二佛的样式是基本相同的，尤其北魏时期如此，即二佛的动势（及手印）相同、服饰相同，或相向而坐，左右对称。这可以在炳灵寺石窟、云冈石窟、龙门石窟的北魏造像中很顺手地找到众多例证。更重要的是，北魏早期以前的佛像一般都是着典型印度式袈裟，一般为通肩式或偏袒式。佛着汉式袈裟的兴起，与北魏政权的全面汉化政策（尤其是服饰汉化）有直接联系。在有西秦建弘元年（420）题记的甘肃炳灵寺石窟 169 窟，其北壁主要造像及壁画大约成于建弘元年前后^④，这个时间与北魏始光元年（424）相差无几。在建弘元年的这些造像中，佛像主要是两种袈裟：通肩式与右袒式。北壁下部的释迦、多宝并坐像，亦同为右袒式^⑤。这种造像样式及风格主要是以印度笈多马土腊图式为范本的^⑥。只有供养人才着汉装。太和十年（486）春正月，北魏孝文帝“始服冠冕，朝向万国”^⑦，并为群臣赐汉服，由此，北地官场开始流行汉服。云冈石窟地处国都，得风气之先，太和十年后的佛像亦着汉服。其有明确纪年的最早实例，为太和十三年（489）^⑧。太和十八年（494）迁都洛阳，“革衣服之制”^⑨，随后龙门石窟及其他地区亦开始流行着汉族褒衣博带式袈裟的佛像了，如果说，在距此时六七十年前的始光元年《魏文朗造像碑》上，佛像已着汉装，岂不因太早了一些而不合情理吗？

另外，释迦、多宝并坐题材的流行，是在北魏后期，此可在诸多石窟及造像碑石中得到印

① 任继愈主编：《中国佛教史》第三卷，中国社会科学出版社 1988 年版，第 677 页。《强独乐碑》，第 58 页。

② 王宜峨：《道教的造像艺术》，《中国道教》1989 年第 1 期，第 53 页。

③ 其拓片见《耀混碑》图二之 2、《北道雕》图三。

④ 甘肃省博物馆、炳灵寺石窟文物保管所编：《炳灵寺石窟》，文物出版社 1982 年版。

⑤ 同上书，图二十。

⑥ 李淞：《五个图式范畴——印度佛教美术发展主线》，载《外国美学》第 8 辑，商务印书馆 1992 年版，第 319—333 页。

⑦ 《二十五史》第 3 册，《魏书》卷七下《高祖纪》下，上海古籍出版社、上海书店，第 2191 页。

⑧ 丁明夷、邢军：《佛教艺术百问》，中国建设出版社 1989 年版，第 104 页。

⑨ 《魏书》卷七下《高祖纪》下，第 2192 页。

证, 无需举例。我认为, 双佛并坐像的盛行, 除了与《法华经》的普及和其内容有关外^①, 还有其特定的社会背景。北魏迁洛后, 鲜卑贵族进一步接受汉文化熏陶, 游牧文化和农业文化这两种不同的文化类型和平相处, 中国传统文化和以佛教为代表的外国文化和平相处, 北朝文化与南朝文化和平相处, 这都在心理上建立了新的社会准则。而且, 北魏后期孝明帝时的造像发愿文中, 常见为“二圣”祈福的字句^②, 这又与当时北朝特定的政权结构和格局有关。因此, 双坐像的盛行, 有其深刻的历史合理性。然而在离双佛并坐像盛行高峰期约一个世纪的始光元年, 虽然《法华经》已经译出, 但这类题材只是处于一个很次要的地位。还是以有纪年的炳灵寺 169 窟为例, 在西秦建弘元年左右完成的北壁中, 主要造像为坐佛及立佛, 其最为习见的造像组合是一坐佛二胁侍菩萨, 双佛并坐像位于下部一个次要地方, 这当然与其重要程度是相关的。在时间上我们几乎可以认为: 西秦建弘元年流行的题材与样式, 就是北魏始光元年流行的题材与样式。鉴于此, 《魏文朗造像碑》的主龕造像, 以释迦、多宝为题材的可能性就更小了。如果单从佛教角度考虑, 其主龕像最为可能是一坐佛二胁侍。

笔者曾对该二像提出过这样的可能性: 一佛一道^③。但当时尚未作进一步考辨。基于以上理由, 笔者对这种推测更具把握了。如果说, 该碑发愿文所称“为男女造佛、道像一区”^④所指即为佛像与道像, 那么主龕造像为一佛一道并坐, 不是十分合理而自然的吗?

第二种说法认为道士像在圆拱龕左的屋形龕中, 这种说法更值得商榷。考诸实物, 碑阴圆拱龕左边的屋形龕, 当为一线刻龕, 不同于碑中部之浮雕龕^⑤。圆尖龕造像为思惟菩萨坐像, 这是北魏以前流行的题材, 无话可说。圆拱龕左右各以线刻有一屋形龕, 龕内各有线刻坐像一尊。其中右龕像为正面, 结迦趺坐, 比较明显是佛像。左龕像戴有尖形冠, 头部侧扭向主龕方向, 左手上举, 似持有物(扇?)。从这两龕的位置及关系看, 本文倒是比较赞同另一种说法:

龕之两侧刻“维摩变”, 文殊、维摩诘均坐于屋下作问答状。^⑥

“维摩诘”出自《维摩诘经》^⑦, 后秦弘始八年(406)由鸠摩罗什在长安大寺重新译出并流行于北魏至隋唐^⑧。经中记述, 毗耶离(吠舍离)城居士维摩诘深通大乘佛法, 在丈室中故意“示疾”, 以致文殊菩萨等都来“问疾”, 借此机会, 维摩诘与文殊师利等共论佛法, 阐扬大乘般若性空的思想。炳灵寺 169 窟西秦建弘元年左右的壁画中, 已有此例。这不仅为国内已知最早之维摩经变图, 在时间上还与魏文朗碑一致。在炳灵寺的这幅图上, 中间为一坐佛, 其左右分别有一龕, 左龕维摩诘着菩萨装, 斜身而坐, 旁立一侍者, 分别榜书“维摩诘”碑阴的两个线刻屋形龕, 其布局与格制是大体相当的, 都是在佛龕之两侧左右呼应, 右侧为着佛装之文

① 《妙法莲华经》(Saddharmapundarika - sūtra) 简称《法华经》, 有后秦鸠摩罗什译本等多种译本, 为天台宗主要典籍。

② 《耀混碑》读碑文为“仰为三圣……”其后又有“上愿二圣重光”, 疑前之“三”为“二”之误。“耀文”读为“仰为二圣”, 本文取此。又, “二圣”者, 盖指圣皇圣母(吴洪标碑文), 即魏孝明帝及胡太后。《金石萃编》卷二十九引《蛾术编》曰:“(元宁造像碑)碑云仰为二圣敬造石像一区, 二圣者, 时灵太后称制, 谓肃宗及太后也。”据此, 及据造像风格样式, 该碑当在孝明帝时, 即熙平元年至武泰元年时, 尤近于熙平至神龟间。“耀混碑”认为“应在正光前后”, 亦可。

③ 《交道雕》, 第 9 页。

④ 《耀文》, 第 134 页;《耀混碑》, 第 46 页。

⑤ 图见《北道雕》图二。

⑥ 《耀混碑》, 第 46 页。

⑦ 《维摩诘经·观众生品》(Vimalakīli - nidesa - sūtra), 有后秦鸠摩罗什译等八个版本。

⑧ 鸠摩罗什(Kumarjiva, 344 - 413, 一说 350 - 409), 后秦僧人, 译经家。

殊，左侧为维摩诘。只是魏文朗碑中的维氏已是北朝世俗装束，这大概是因为强调其“居士”身份的缘故。因此，将此二线刻小龕释作“维摩变”，理由是比较充分的。相反，如果认此二龕为一佛一道，而中间主像却夹以思惟菩萨，倒是不合常制。

还需一议的有发愿词。发愿词全文如下：

始光元年北地郡三原县民、[阳浪川忠]佛弟子魏文朗，家多不赴，皆有违劝、为男女造佛道像一区。供养平等，每过自然，子孙昌荣，所愿从心，眷属大小，一切芴鸳，如是因缘，使人口扬。^①

始光元年，时长安为大夏王朝（407-431）所属，大夏都统万城（在今陕西靖边县），418年攻占长安，现遗有真兴六年石马。三原县为长安西北之近邻，位于统万城与长安之间。魏文朗氏不用大夏赫连勃勃之真兴年号，而用北魏始光年号，可见即使在长安一带，北魏势力亦强于大夏。如果不看该碑造像，而仅读碑文，我们完全可能相信另一种截然不同的判断：这是一通佛教造像碑。魏氏为佛家弟子，这已有字为凭。“佛道像”三字可有两种读法，其一为“佛、道像”，即佛像与道像，这恰如上文所述。其二为“佛道像”，“佛道”作为一个组合词，是能够独立成立的。在佛教初传中国之时，国人将其视为道术之一种，与太平道、天师道一样，称之为“佛道”^②。南齐顾欢作《夷夏论》，引《玄妙内篇》称，老子入关至天竺国，降生为佛，“于是佛道兴焉”^③。《夷夏论》成于南朝宋（420-479）末年，与北魏前、中期大致相当，以“佛道”一词别称佛教，既行于南，亦当能行于北。《魏书·释老志》亦有同样用法，在魏太武帝诛长安沙门，焚破佛像的灭佛运动时，“恭宗为太子监国，素敬佛道。频上表，陈刑杀沙门之滥，又非图象之罪。今罢其道，杜诸寺门……”恭宗试图阻止这场灭佛运动。此段文字更可证明，至《魏书》成书之时，仍可将佛道一词指佛法。若作如是观，与魏文朗的佛弟子身份是十分协调的，不失为第二种解法。

比较这两种解法，孤立地看似乎都能通，但联系到该碑其他资料背景就不同了。碑阴左方中部刻有“道女”二字并刻有形象，这是道教女信徒的称谓^④。再对照此碑右侧上、下二龕之道像及主龕双坐像，更有理由使人相信第一种解法“佛、道像”。那么，“道像”又作何解呢？我在下面再作考辨。

三、《姚伯多造像碑》及其北朝道像主尊之名

就独立的道教性质造像碑而言，《姚伯多造像碑》可称是中国现存最早之道教造像碑^⑤。

① 《耀混碑》，第46页，参见注③。

② 陈国符：《道藏流考》（道及道教），中华书局1963年版，第259页。

③ 《二十五史》第3册，《南齐书》卷五十四《高逸传·顾欢传》，上海古籍出版社、上海书店，第2007页。顾欢《夷夏论》引《玄妙内篇》曰：“老子入关之天竺维卫国，国王夫人名曰净妙，老子因其书寝乘日精入净妙口中，后来四月八日夜半时剖左腋而生，坠地即行七步。于是佛道兴焉。”

④ 《北道雕》，第9页，图二。

⑤ 《耀道碑》，第24页。但该文云，（道教造像碑）“最早者为北魏太和廿年（496）姚伯多碑及魏文朗碑”。此说似有误。《魏文朗造像碑》虽同作于太和廿年，但无任何证据为道教碑。考诸实物，其造像近于云冈一期风格佛像，《耀道碑》在文首虽称其为道碑，但后文却只字未提，不知何故？

其碑文已全文发表^①。从碑文内容看,其为道教性质已无疑,但其造像之名“皇老君文石像”却是需作一考辨的。

发愿文中有一段值得注意的文字,它既说明了造像的时间、造像者和造像动机、像名,还对造像本身进行了一番形容:

大代太和廿年岁在丙子九日辛酉朔四日甲子,姚伯多、伯龙、定龙、伯养、天宗等,上为帝王、下为七祖眷属,敬造皇老君文石象一躯。营构装饰极工匠之奇雕,隐起图形瑰若真容现于今世,倚错尽穹巧之制,修来清颜有若真对。

碑侧又称:

神像功就,于兹有缘,安所仁理,不垂不偏,其图玉莹,绮饬交连……

据上述碑文,像名应为“皇老君文石象一躯”。有论者解释为:造像主尊名“文”^②。其论如下:

龕正中造“皇老君文”之像。“文”为何人,不可考。……文,戴道冠,聃耳长颈,衣着不显。

我认为,碑文中所谓“皇先君”之“先”字,应读为“老”字。而“文”字不应是人(神)名,而应作其本意解。“五色成文而不乱。”^③“物相杂,故曰文。”^④兼有彩色交错和花纹之意。考诸实物,其像造型非常简单概括,尤其是躯体各部分,四肢仅以圆条状形体表示,就浮雕艺术语言来说,似乎已简至极限。简而近陋,并有过于简率粗略之嫌。如此之像,何以至姚氏家族认定其“营构装饰极工匠之奇雕,隐起图形琅若真容现于今世”?我们不能轻易地断定姚家的发愿词过于虚妄浮夸,那么,如此华丽的赞美词和如此简率之造像如何对应呢?这二者之间的差距的确很大,我认为其间还有一个补充的中间环节——彩绘。

从现存姚碑实物上,虽然看不出彩绘的痕迹,但是在雕塑上敷彩,却是中国古代雕塑的一个传统手法。出土的秦兵马俑和一些汉晋雕塑,已是众多实例。同样,佛教造像亦如此(如河西诸石窟以及近年山东青州出土的一批彩绘石刻北朝佛像),无需赘述。塑(雕)绘结合,以绘补塑(雕),是一个简便实用、既有悠久历史又被普遍采用的造像手段。我们完全可以推测,《姚伯多造像碑》在石匠凿出初形后,由画工(甚至还可能补以泥塑,如河西一些石窟中的石胎泥塑佛像)补以彩绘,以达到“有若真对”的视觉效果。

我们可以看到这样一个现象:始光元年的《魏文朗造像碑》出现后,至太和迁洛的这数十年间,造像活动比较稀少,这当然与朝廷的宗教政策有关^⑤,这期间可以看作是一个断层。太和迁洛以后,造像骤增,姚碑即为其始。在这种情境下,从制作经验和凿造技术的角度看,作为这次浪头首批作品的《姚伯多造像碑》的主持者与制作者,当然是准备不足的。于是就更有可能是以彩绘来补其不足之处。碑文中形容“神象”云“其图玉莹”诸字,可为旁证。

鉴于以上分析推测,我认为“文”字还应作其本意解,并非人(神)之名。“文石像”应

① 《耀道碑》,第25页。

② 同上书,第18页。

③ 《礼·乐记》,转引自《辞源》第2册,商务印书馆1980年版,第1356页。

④ 《易·系辞》下,转引自《辞源》第2册,商务印书馆1980年版,第1356页。

⑤ 魏孝文帝延兴二年,诏禁止无籍僧尼游化民间,禁止私建寺塔,此举必定影响民间的佛教造像活动,从而间接影响民间的道教造像活动。

解作“彩绘之石像”。

北朝时期的道像主尊到底为何名，至今仍然是一个悬而未决的问题。在关中这批道教造像中，大多称之为“石像”，其他还有“道像”“太上道君”“大道如来”“太上老君”“石老君”等，共有七种，列表（表2）如下。

表2 关中一带北朝道像名统计

造像之名	数量	年 代	碑 名
道像	1	北魏始光元年（424）	魏文朗造像碑
皇老君	1	北魏太和廿年（496）	姚伯多造像碑
石像	12	北魏景明元年至北周保定元年（500-561）	杨阿绍造像碑等
太上道君	1	北魏孝昌三年（527）	临潼孝昌三年造像碑
大道如来	1	西魏大统十四年（548）	七十人造像碑
太上老君	1	北周保定二年（562）	李县信造像碑
石老君	1	北周建德元年（？）（572）	錡马仁造像碑

我们需要追溯一下道教崇奉其主尊的历史过程。《老子》云：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮？独立不改，周行不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。”^① 在《老子》中，“道”大体有四层相互联系的涵义：（1）“道”是规则、法则；（2）“道”是宇宙存在的最初状态；（3）“道”是先于天地万物存在的某种精神性实体；（4）“道”是无所不在构成天地万物的材料^②。可以说，“道”是道教所崇奉的对象，它是一种精神性的实体，是无法形容的一种理论，甚至可称之为宇宙本体^③。并非具体的、可感知的视觉形象。《老子想尔注》云：“道至尊，微而隐，无状貌形像也；但可从其诚，不可见知也。”既然如此，便无法刻画其形象。

后来，“道”与老子相结合。汉益州太守王阜《老子圣母碑》云：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元……”^④ 这样，就有了人格化的神的身份。进而，开始想象其形象。东晋道士葛洪认为，它身長九尺，皮肤黄色，隆鼻，鸟喙，秀眉长五寸，耳长七寸，额有三理上下彻，足有八卦，以神龟为床，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣……^⑤ 这个可以想象的视觉形象终于出现了，但还是无法付诸丹青。如果不是佛教文化的冲击，我们很难想象道教尊神形象会向何处发展。

魏晋南北朝时期兴盛的佛教造像运动，给道教造神提供了关键性的转机。实际上，这是一次世界性范围的文化撞击浪潮，古希腊、罗马的人神同形观念，给印度文化带来了生机，产生了犍陀罗和马土腊的佛教艺术，进而东卷中华^⑥。可以说，道教尊神形象的产生，是内外两方面因素共同发展的结果。在道教内部，它正由某种不可见知的精神性实体转向可在意念中感知的人格化的神，而佛教文化又在这个转化过程提供了新的刺激。

① 《老子校释》，中华书局1984年版，第100页。

② 汤一介：《魏晋南北朝时期的道教》，陕西师范大学出版社1988年版，第102页。

③ [日] 窪德忠：《道教史》（中译本），第40页。

④ 转引自王家祐：《道教论稿》，巴蜀书社1987年版，第39页。

⑤ 《抱朴子内篇校释》卷十五《杂应篇》，中华书局1985年版，第273-274页。葛洪（283-343/333），东晋著名道士，医学家。

⑥ 李淞：《五个图式范畴——印度佛教美术发展主线》，载《外国美学》第8辑，商务印书馆1992年版，第325页。

道像产生的历史合理性、道像主尊的身份,即供谁为最高神的问题,这是有联系又有区别的两个问题。一般来说,道教主尊的确定以其教义为依据。北朝和南朝的教派教义是不同的,南朝神系以《真灵位业图》所载诸神为中心,其教派为上清派茅山宗,奉元始天尊为第一神灵;北朝神系以《魏书·释老志》所载诸神为中心,教派背景是天师道,奉老子为创教始祖^①。《魏书·释老志》云:“道家之原,出于老子。其自言也,先天地生,以资万类。上处玉京,为神王之宗;下在紫微,为飞仙之主。”但是,老子和老君,却没有混淆。该书又在论及寇谦之的传奇经历时称,(寇)“忽遇大神,乘云驾龙,导从百灵,仙人玉女,左右侍卫,集止山顶,称太上老君”^②。该书还描述了另外的尊神。

(老君之玄孙)“又言二仪之间有三十六天,中有三十六宫,宫有一主。最高者无极至尊,次曰大至真尊,次天覆地载阴阳真尊……”这样,《魏书·释老志》所记载的北魏道教神系,已有三位主尊:老子、老君、无极至尊。那么,当时的道坛供奉哪一位呢?该书未明言。但有另一段值得注意的文字:“始光初(424)……遂起天师道坊于京城之东南,重坛五层,尊其新经之制。”“新经之制”为何?在这个新道场中,是否供奉有道像?亦未明言。从现存始光元年《魏文朗造像碑》的道像来看,我们可以推测寇谦之的道场供有道像。《隋书·经籍志》云:“太武始光之初……于代都东南起坛宇……刻天尊及诸仙之象,而供养焉。”^③已指明寇谦之道场供有道像。这和实物资料是一致的。但是否供的是“天尊”呢?这依然是个问题,《隋书》毕竟不是《魏书》。

又,《北史》云:(北周)“大象元年(579)冬十月壬戌,幸道会苑,大醮,以高祖武皇帝配醮。初复佛像及天尊像,(宣)帝与二像俱南坐。”^④这里提到,北周的道像主尊为“天尊”。但《北史》和《隋书》一样,为唐人所撰,并不证明北人自称其像为天尊。

查已知资料,陕西诸道碑中称主尊为“天尊”者,始于隋。如耀县所藏开皇六年(586)《袁神荫造像碑》云:“道民袁神荫敬造天尊像一区。”^⑤既然隋初已称“天尊”,当然不能排除北周亦称“天尊”之可能。但是在有肯定纪年的陕西北朝诸碑中,尚未发现有“天尊”之称(见表2)^⑥。“老君”之称,在隋与“天尊”并存。如开皇十九年(599)《刘玄子造像碑》,其词云:“敬造四面老君一区。”^⑦可能在隋朝中期开始,对道像主尊的正式称谓为“天尊”。开皇二十年(600)诏曰:“敢有毁坏偷盗佛及天尊像、岳、海渎神形者,以不道论。沙门坏佛像、道士坏天尊像,以恶逆论。”^⑧但到唐初,仍是既崇老君,又奉天尊^⑨。

南朝道教供元始天尊为最高神,北朝供奉老子和老君。隋朝统一后,经过一个并存阶段而

① 王家祐:《道教论稿》,第42页。

② 寇谦之(365-448),北魏著名道士,新天师道首领。

③ 《二十五史》第5册,《隋书》卷三十五《志第三十》,上海古籍出版社、上海书店,第3363页。

④ 《二十五史》第4册,《北史》卷十《周本纪下第十》,第2929页。

⑤ 《耀文》,第135页。

⑥ 耀县藏《刘天宝造像碑》题记为“年太岁乙卯……清信民刘天宝、刘道孙兄弟……敬造天尊一区”,《耀文》第144页称,“乙卯当为西魏大统元年(535)”,本文存疑,待考之。又,《强独乐碑》云,北魏延昌三年《张相造天尊像》记有“相为眷属造天尊一区”。该像原物不知去向,仅存拓本。不知像出何处?待考。

⑦ 《耀道碑》;《二十五史》第5册,第26页。

⑧ 《二十五史》第5册,《隋书》卷二《帝纪第二》,第3256页。

⑨ 《混元圣记》卷八曰:“武德二年(619)五月,敕楼观,令鼎新修营老君殿、天尊堂及尹真人庙。”可见观中既供老君又供天尊。转引自中国道教协会研究室编:《道教史资料》,上海古籍出版社1991年版,第152页。

后以天尊为主，“天尊”在北方的出现，是南方道教在新形势下对北方影响所致。这是一个合理的发展过程。在陕西这些北朝道教造像中，有明确纪年的“太上老君”像，目前只发现北周保定二年（562）《李县信造像碑》，还有疑为建德元年（572）的《錡马仁造像碑》，在这以前的造像之名，目前发现共有五种（均见表2）。其中最多的是“石像”。

“石像”之称是一个在教派教义上都很不确定的称谓，即“石制之像”，只有材料的界定而无宗教意义的界定。它不仅限于道教，佛教造像碑亦用之。如北魏永平二年《成愿德造像碑》，其词云：“全家造石像一区，所愿从。”^①神龟二年《夫蒙文庆造像碑》：“夫蒙文庆为亡父妹建立石像一区。”^②“石像”之称囊括了三种碑石造像：道教碑、佛教碑、双教碑。

另外三类名称“道像”“太上道君”“大道如来”，以“道”为其共性。我认为，这一类称谓的意义与“太上老君”“天尊”的称谓属于截然不同的范畴。“太上老君”“天尊”指具体的神，完全人格化的神，它们有名有姓有形貌，如同佛教中的释迦佛、弥勒佛、观世音菩萨。而“道像”“太上道君”“大道如来”则不同，并非严格意义上的人格化神。“道像”，或为道教之像、道家之像、道法之像，亦更可解为“道之像”，即像者为“道”。将抽象的、不可形容的、精神性的实体“道”用具体的、可视的、物质性的造型语言表述出来。联系到早期道教对其主尊的描述和其发展过程，“道之像”的解法我认为更为可取。

同理，“太上道君”之称亦应不同于《真灵位业图》之第二中位“上清高圣太上玉晨元皇大道君”，即上清，后世所称之“太上道君”。《真灵位业图》为南朝陶弘景作^③，在该书中他以茅山宗尊神为主体，首次编排神仙体系，最高为元始天尊，其次才是上清元皇大道君。如果说，北朝的道教造像碑不供奉北朝的教主老子、老君，而供奉南朝神系的第二位尊神太上道君，岂不是难以使人信服吗？所以，我认为应从其字面上来解“太上道君”。“太上”者，最上也。《左传·僖公二十四年》：“‘大上以德抚名’，《疏》：然则大上，谓人之最大上；上圣之人也。”“道君”者，道之君也。与“道像”之谓属同一范畴。

又同理，“大道如来”亦应作如是解。“如来”，本为佛之别名，梵语多陀阿伽陀，又为释迦牟尼十种法号的第一种^④。早期佛、道两家的用语经常有互借现象，“如来”一词，在此应当作“至尊之神”之意解，取其引申意，而非本意。“大道”即《道德经》之用语，“道”之同义语。《老子》云：“道大，天大，地大，王大。”^⑤“大道汜，其可左右。”^⑥“大道如来”或可解为“道神”，“造大道如来”，亦即造道之像。

至此，我们似乎理出了一个比较清晰的大致线索：道像主尊在北魏为比较笼统的“道”，进而为北周具体的老君，再进而为隋之天尊。随之，老君和天尊“和平共处”了一段时间——这大概与隋唐统一中国后南北宗教文化的交汇融通有关。

① 张燕、赵景普：《陕西长武县出土一批佛教造像碑》，《文物》1987年第3期，第51页。

② 《耀文》，第134页。

③ 陶弘景（456—536），南朝齐梁时著名道士、医药学家、炼丹家。著有道书、丹书多种。转引自《辞源》第1册，商务印书馆1980年版，第7360页。

④ 《翻译名义集》——《十种称号》。转引自《辞源》第1册，商务印书馆1980年版，第736页。

⑤ 《老子校释》，第100页。

⑥ 同上书，第136页。

四、临潼六碑佛、道之辨

临潼县博物馆内藏有数通北朝造像碑，《文物》杂志曾公布了这批碑的详细资料及照片^①，从这些资料及描述文字来看，存在着诸多可疑之处，但至今似乎无人置疑，其资料并被某些文章所引。前些时，带着疑虑我赴临潼细观诸碑，不仅证实了我的一些推测，还对陕西其他北朝道教碑石有了新的认识。其主要观点是：临潼的这几通北朝造像碑属我国最早的一批道教造像碑和佛道双教碑。而《文物》所刊资料将它们混同于一般佛教造像碑，并将各碑造像均描述为佛像，仅称受到了道教影响。

这批碑共有六通需要讨论。其中四通存有明确纪年，均为北魏时期，即“正始二年”“神龟元年”“正光四年”“孝昌三年”，还有一碑虽现无纪年文字，亦可初步认定为神龟元年作。另有一碑之“下元三年”尚难以最后判定时代，但亦为北朝后期至隋初之作（均见表1）。以下按时间顺序逐一论之。对于《文物》未刊及误刊者，本文亦作补正。

（一）正始二年冯神育造像碑

该碑四面均造像。碑侧有词云：

……大代正始二年（505）秋九月己巳月廿六日甲午，真道民冯神育同邑二百人等，投委壇静，仲追冥果，造立石像……合邑二百廿人造石像一区，第立名字……

四面的供养人题名共六类，计“门师”“邑师”“录生”“邑子”“道士”“道民”。其中“门师”“邑师”和“道士”处于最引人注目的位置。“门师”之称，在魏碑中不常见，当指某一门派或某一宗族之师，或某教团之师。冯碑之门师，右手上举提物（铃？），戴冠，名为张明玉。其人史籍无载，是否与三张之五斗米道渊源有关，尚待考。“道士”一词在佛教初传中土时曾被用来称指佛家僧侣^②，但当道教再次兴起于北地时，佛、道两家各自专用称谓已是泾渭分明，不再含糊。在陕西各地魏碑中，佛家按“僧”“比丘”“沙弥”“佛弟子”等指称，道家按“道士”“道女”“道民”等指称。如“道民姚伯多”，再如藏于西安碑林的《田良宽造像碑》，为双教碑^③，将佛、道信徒各置一边，佛像下刻“比丘”及“佛弟子”，道龕下刻“道士”与“道民”。

本碑造像主冯神育即为道民，这已在发愿词中点明。不仅是一般道民，而且还是“真道民”。“真道民”者何？

北魏时期，道教由于来源复杂，内部矛盾滋生，本身十分不完备。《魏书·释老志》称，“太上老君”赐寇谦之《云中音诵新科之诫》二十卷，并对寇曰：“汝宣吾《新科》，清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术。”寇氏由此开始整顿北魏道教的混乱局面。他的整顿很有成效，但在他死后，这些矛盾却依然存在。至北魏迁洛以后，至少在陕西还有混乱现象。成于太和廿年之《姚伯多造像碑》对此有载，其文云：“当今世道教纷，群惑兹甚，

① 见《临碑》注⑨。

② 《法苑珠林》卷七十六《咒术感兴缘》、宗密《孟三盒经疏》下。

③ 《北道雕》，第9页。

假道乱真，群聚为媚，大道之少清虚为真。”^①姚氏所愤慨的“假道乱真”现象，在九年后的正始二年必定还有，这就是冯神育特别标明自己是“真道民”的背景和理由。

从发愿文及造像人，供养人姓名得知，该碑由冯神育为首的一批道教徒及同邑二百二十人共立。可以说，尚未发现与佛教有关的任何文字。

从造像样式上，我们亦可得出相似的结论。陕西北朝时期的佛、道造像是有显著差别的，尤其是在北魏迁洛以后的宣武帝和孝明帝时期，逐步形成了比较完整的定制。一般来说，佛像为螺髻，或着通肩衣，或着偏袒衣，或着汉式双领下垂衣，双手结印。胁侍着菩萨装，戴花冠。道像则束发着道冠，早期与佛像一样有髭无须髯（如《魏文朗造像碑》《田良宽造像碑》、北魏后期约在孝明帝时期），颌下蓄须，着道袍，腰束宽带；或手持羽扇（如《朱奇兄弟造像碑》）；或手执莲蕾（如西魏《七十人造像碑》和北周《錡马仁造像碑》）。胁侍真人亦着道袍，戴道冠，双手或合于胸，或持笏（符），早期胁侍跣足，后着履。佛、道像这两个造像系统，一般不易混淆。

《冯神育造像碑》之正面主龕面部被毁，但两旁的胁侍却明显戴道冠，着衣亦非菩萨装。碑阴坐像束发，右手持扇。保存较好的为两侧小龕，像着道冠，束宽腰带，与北魏早期《魏文朗造像碑》之道像很相似，与《田良宽造像碑》之道像更为接近。

因此，从碑文及造像样式两方面看，该碑都足以证实为道教造像碑。又因此碑有明确纪年，其风格样式与碑林藏《田良宽造像碑》十分接近，田碑无纪年，故可参照冯碑，定在正始年间左右（504—508）。

（二）神龟二年造像碑（之一）

标明“神龟二年”造像碑者有两碑，以之一、之二区别。先说前者。碑侧下部有发愿文，其曰：

天地万物……无为□太空□先神仙……转轮减割……神仙奉师敬……开光□人当今大魏世神龟二年七月戊寅朔廿日……真容辍……万代不……弥奋侠大道北託日擘……达通千福地无……行天辍□顾儒生……太上君邑子兹葳咸师徒普延年同畴七劫寿练身愿更仙……

虽不可通读碑文，然已显现出浓厚的道家气息。如“神仙”“无为”“真容”“太上君”诸词。“真容”一词已在《姚伯多造像碑》出现过，姚碑赞誉皇先君文石像云：“隐起形图，确若真容现于今世。”“太上君”或有脱字，应即为太上道君或太上老君。太上老君乃当时新天师道和楼观道所奉教主。

另有几处值得注意的题名。碑之正面主龕下的正中部位有“仙童”二人，此乃其他碑石所罕见。关于“仙童”的神话，我们在寇谦之的传记中可以看到^②。“仙童”侧有邑老和殫官。龕外两侧刻二供养者，一为邑师王××，一为“仙”。

碑之造像，正面主龕为道像。着道冠，蓄须，左手持扇于胸。碑阴主像亦为一坐像，戴花冠，无须髯，披巾绕身，双手交驻合于胸。二胁侍着菩萨装。这是弥勒菩萨龕。龕上有释迦、多宝并坐像及思惟菩萨像。

^① 《耀道碑》，第25页。

^② 《魏书》卷一百一十四《释老志》曰：“（仙人成兴公府卒后第二天）有叩石室者，谦之出视，见两童子，一持法服，一持钵及锡杖。谦之引入，至兴尸所，兴歎然而起，著衣执钵，执杖而去。”见第2507页。

这是佛、道混合的双教碑。

(三) 神龟二年造像碑(之二)

此碑未见发愿文与年号。

清嘉庆三年(1798),陈树藩、阮贞豫在前碑(神龟二年碑之一)上题跋称:临潼三区石像,“一为正始二年造,二为神龟二年造”。三碑中,已有两碑存字为凭,唯此碑之年号阙如。此三碑被称为“三道士碑”^①。陈、阮二人当年题跋,或有文字为据,因年代久远而损。从造像样式及风格看,此碑亦应在神龟二年左右。

碑之正面及碑阴的造像大致相同:坐像戴道冠,束腰带,蓄须,胁侍亦着道冠。碑阳与碑阴主尊的区别是一右手持扇,一未持扇。这两龕均为道龕。两侧小龕造像,其一如主龕,亦为道像;另一侧坐像则是高肉髻,着通肩衣,手作施无畏印,这是佛像。佛龕旁刻有“比丘刘法穉”,其下供养人有佛弟子田诃喜、刘文端、道民刘道生等。其他各面供养人以刘姓和田姓为主。

由此见,这是以道教为主、融合佛教内容的双教碑。为便于与前面神龟二年造像碑区别,称作《刘田氏造像碑》为妥。

(四) 正光四年师氏造像碑

碑侧发愿文共十行:

夫开向主于□□自□至道……自……/如来大圣至□□延分开昔化内外群彻佛道合慈无为是曰实/想不可得□数至真不可刑而灭泾涉空筭郁志不移视之/不见其刑听口不闻其声空家之宗妙拯之盲放从神僨于太猷/宛鸟鬼□□E神龕能然发初能尔使丽元轺照大明曠其/量至道随□寸夺其量轮转九天徧满贵空灵释流演乃齐/群生慈敏□□□介一初合宗邑子七十一人等宿向冥同心/乐三宝是□大魏正光四年岁次癸卯七月乙酉廿六日庚戌/邑等若发共心立石像一区上为皇帝陛下下为七世父母所/□□□□劫仙归因缘眷龙华三会願在初首所愿如是/

文中可以看出,这是“同心乐三宝”的七十一邑子共立之石像。“三宝”乃佛教用语,指佛宝、法宝和僧宝。同样,文中“龙华三会”也是佛教用语,弥勒成佛后,在华林园龙华树下说法度脱众生。文首“如来大圣”亦为佛教用语。由此看来,该碑应是佛教造像碑了。

碑之正面造像为一坐二立,头均残毁,无须髯,着袈裟,应为坐佛,二立者为胁侍菩萨。这是佛龕。碑阴造像不同,坐像右手持扇,腰束宽带,二胁侍亦束宽腰带。龕下部并有道民二人,这是道龕。碑之两侧,一为佛龕,一为道龕。由造像可见,该碑佛、道参半,乃双教碑。

道教造像碑中经常有借用佛教用语的现象。如耀县藏《吴洪标兄弟造像碑》为道教碑,其词云:“道民吴洪标兄弟父叔,仰寻经文,内发慈心,敬造三宝。”此为一例。又如耀县藏同造于景明元年八月的二碑《杨阿绍造像碑》与《杨楞黑造像碑》,短短数字中都有“愿眷属大小,龙花(华)三会”^②。值得注意的是,碑文中有“佛道合慈”的观点,并将其归为“无为”。佛法初传中土时,尤其在东晋中叶以前,依附和汲取道教。如将“涅槃”译为“无为”。

^① 《临碑》,第21页。

^② 《耀道碑》,第26页。

东晋孙绰《喻道论》云：“夫佛也者，体道者也。道也者，导物者也。应感顺通，无为而无不为也。”^①至南北朝，虽然佛、道矛盾非常尖锐，但在很多情况下仍是相互融合的。寇谦之并不赞同太武帝的灭佛行为^②。南朝道教大师陶弘景晚年更是“两教双修”^③，临终遗令，死后以大袈裟蒙首足，明器有车马。道人、道士并在门中，道人左，道士右（按道人即僧人）^④。这说明佛、道合流是比较普遍的社会现象。

该碑供养者姓名，除有一佛弟子为刘姓、一邑师为王姓外，其余皆为师姓。因此，这是一通师姓家族所造双教碑。

（五）孝昌三年造像碑

发愿文过于漫漶，不可通读，可辨者有：

……太上道君石像一躯（碑断）

……妙乐天官□覩真道……

……道士田神……（碑断）

……孝昌三年四月八日……

其他各面可辨文字有：

碑阴“太守宠□”“道民庞道□”。

碑侧“父道□”及“母、妻、弟”。

碑阴造像为一坐二胁侍，坐像似蓄须，左手持扇，二胁侍着道袍，应为道龕。侧面，一坐像与二胁侍皆有项光，为火焰纹，胁侍侧立向坐像，头戴道冠，手持笏。坐像左手持扇，戴道冠，着下垂双领衣，蓄须。碑另一侧小龕风化严重，似为道龕。

从碑阴及两侧造像看，结合残存文字，似应为道碑。但碑之正面造像却是弥勒菩萨：一坐二胁侍均有项光，坐像着菩萨装，作交脚状，右手上举，左手下抚。二胁侍亦为菩萨。

“太上道君石像一躯”为何有弥勒菩萨？

我以为，可以从两个方面来理解。其一，“佛道合慈”；其二，“老子化胡”。如前述，佛道合流在上层和民间都不乏支持者，在百姓眼中，佛家的“佛陀净土”与道家的“神仙福地”并无二致。同时，各自又编造了一些神话传说力图包容或压倒对方。佛家说：“老子即佛弟子也。”^⑤道家云：“浮屠属老子弟子。”^⑥这种争论当然是难见分晓。但不论谁为师、谁为徒，既然是师徒之称，同为一碑供养就在所自然了。

（六）下元三年造像碑

此碑曾被认为是唐代的佛教造像碑，所造诸龕均为佛像^⑦。此说之年代与内容都需要讨论。

该造像四面四龕。碑之正面为一坐像二胁侍。坐像有髻，作施无畏印，双领下垂式袈裟，结跏趺坐，应是佛像。胁侍头戴道冠，颌下有须，右手持扇，均为立像。其一为螺髻，作施无

① 僧祐：《弘明集》卷三。

② 当崔浩鼓动太武帝灭佛时，随驾的寇谦之“苦与浩净”。见《魏书·释老志》。

③ 《茅山志》卷十二。

④ 《南史》卷七十六《陶弘景传》。

⑤ 《弘明集》卷一《正诬论》。转引自汤一介：《魏晋南北朝时期的道教》，第294页。

⑥ 《三国志·魏志》裴注引鱼豢《魏略·西戎传》，并见注④。

⑦ 《临碑》，第24页、第25页。

畏印，是立佛。另一侧立像戴道冠，左手持扇向下，有线刻须髯，为道像。该碑造像佛、道参半，为双教碑。

关于它的年代，我们从两个方面来考证，就是坐像（佛像与道像）均无座，像跌坐于龕下缘，衣裙下垂至龕外，衣褶繁密，在龕内为浮雕，延至龕外为线刻，其外形共同构成一梯形，上窄下宽。此乃北魏晚期至西魏时流行的样式。在此之前，无龕外之繁复梯形衣褶，如正始二年《冯神育造像碑》及更早的《魏文朗造像碑》。此后，坐像有座并逐步独立而去掉下垂衣褶，如北周《李昙信造像碑》及碑林藏北周《武成二年造像碑》（佛教）。又，胁侍菩萨的飘带于胸腹部交叉、造像头大但较瘦弱、碑身线刻画繁密、供养人高举荷莲于体侧，这些都足以证实该碑为北朝后期所作。同时，碑文字体为典型魏碑，这亦为有力佐证。

文字却有些麻烦。录碑文于下：

规章形詔生兮然至真……/难侧形易是矣当今圣阴雅（虽）……/党泽减同哈生躅善是以诸……/季味躅道灵机剏剛象珍故能达大福□/逯（迁）载之下元三年岁次甲辰玥八月十五日/仰为诸邑子等业达无像四面真容二曜/□曜秦土众外道曰上愿皇帝天子王/……愿选师七师前生父母邑子妃□/福地早休佛道/

其中与年代有关者为“下元三年岁次甲辰”。查国中正史，无“下元”年号。若设为唐代“上元”之误刊，有两点不符，其一是像式像风不合；其二，唐高宗上元三年岁次丙子，唐肃宗上元只有两年。因此不可能为唐上元之误。然而，“下元”不可解“甲辰”可解，在北朝末期附近，有两个甲辰年，其一为北魏正光五年（524），其二为隋初开皇四年（584）。我们有临潼《正光四年师氏造像碑》作对照，它距正光甲辰仅一年。显然二碑造像风格差距甚大，不可取。开皇甲辰距北周仅三年，其造像或与前期甚为一致。《下元三年造像碑》接近北周风格，从时间上说得通，可取。

不过，还难以最后认定《下元三年造像碑》确为开皇四年作。碑林藏《杜氏造像碑》与其风格较近，或为北魏末至西魏作；碑林藏《任闰造像碑》（双教碑）更与此碑接近，或为北周初年之作（与《武成二年造像碑》之佛像甚为一致）。将这三碑联系到一起，其共同点十分明显。是同期之作还是同派所作，或另有原因，尚待深究。

“下元”作为一个中国文化术语，有不同层次的含义。它既是一个道教术语，与宇宙生成及个人修炼的教义有关，又具体指农历十月十五日，还为术数家推算历法所用。术数家认为，一百八十年为“天地一变”之周始，其为三个甲子，分别为上元、中元与下元。中国的纪年与历法，更与政局形势关系甚大。北周大象元年（579）隋文帝辅政，“方行禅代之事，欲以符命曜于天下。道士张宾，揣知上意，自云玄相洞晓星历……由是大被知遇，恒在幕府。及受禅之初，擢宾为华州刺史”。又为人共议造新历，开皇四年撰成奏上，颁布天下^①。这个张宾，是个神秘人物，在北周的废佛事件中起过重要作用^②，照理应属楼观教团，但道教的史籍中没有记载他的活动^③。身为道士的他，又在道教重镇华山所在地担任刺史，并作为皇帝的朋友参与主持新历法的制定，是否会与“下元”有关呢？这还是一个谜。

① 《隋书》卷十七《律历志》中。

② 《广弘明集》卷六《叙列代王臣滞惑解》，《集古今佛道论衡》卷乙。

③ [日] 窪德忠：《道教史》（中译本），上海译文出版社1987年版，第137页。

北魏魏文朗造像碑补考*

李 崧

陕西省耀县博物馆所藏魏文朗造像碑，为北魏始光元年（424）所作，因其成于太武帝灭佛之前的北朝初期，而格外引人注目。更因融合佛教与道教于一碑，乃目前所知此类造像碑中最早者，并与北朝新天师道首领寇谦之创立道教尊神形象同为一年^①，从而堪称国中一绝。

该碑资料已两度发表，首为1965年《考古》杂志^②，次为1984年《考古与文物》^③。两次所载，资料略有出入。有为技术性错误者，如碑之尺寸大小；有为识读文字不同者，如发愿文。所误所疏，对照实物，当不难补正。唯碑之道像所在，即碑中诸像何为佛、何为道的问题，众说不一，不得不辨。

该碑造像糅佛、道一体，这似已为不移之论。然而论据何出——是依据碑文还是依据造像？却鲜有人发问。碑文只有短短数十字，兹录于后：

始光元年，北地郡三原县民〔阳浪（源）川（姚）忠〕佛弟子魏文朗，家多（□□）不赴，皆有违（建）劝，为男女造佛道像一伾。拱（供）养平等（□□），每（再）过自然，子孙昌（冒）荣（疚），所愿从心。眷属大小，一切芴鸳（家□），如是因缘，使人□（俊）扬。^④

魏文朗氏，史籍无载。该碑又作魏文胤，“朗”与“胤”相通（在一线刻骑马图处记作“魏文胤”乘马逐第一）。碑文上年代、户籍、身份都很清楚，除却〔阳浪川忠〕四字中的“浪”“川”二字尚辨不清外，似乎不应存有疑问。不过联系到该博物馆另一块著名造像碑〔魏文胤造像碑〕，问题又来了。这两块碑相距七十二年（魏文胤造像碑为北魏太和廿年作）；后碑题记亦为“北地郡三原县民魏文胤为七世父母造象一伾”。两个魏氏，是否同为一人？从始光元年碑上的发愿文内容及线刻图推断，魏文朗氏时已成年，或为家主，与太和二十年碑之魏文胤是何关系？待考。

搁下这个疑点我们再看碑文。“家多不赴，皆有违劝。”为述家境。赴于何？违何劝？碑文

* 本文原载《文博》1994年第1期，第52-57页。

① 《隋书》卷三十五《志第三十》：“太武始光之初……于代都东南起坛宇……刻天尊及诸仙之象，而供养焉。”《二十五史》第5册，上海古籍出版社、上海书店，第3363页。

② 耀生：《耀县石刻文字略志》，《考古》1985年第3期。

③ 韩伟、阴志毅：《耀县药王山的佛道混合造像碑》，《考古与文物》1984年第5期。

④ 碑文录自注③引文，圆括号中为注②引文不同之字。

略而不记,或为难言之隐,无法再究。“为男女造佛道像一伧”“佛道像”为关键性一词,其解有二:一为佛像与道像,一为佛教之像,均能通(另见拙文《关中一带北朝道教造像的几点基本问题》《“皇先君文石像”考释》二篇,待发)。从字面讲,能作“佛像与道像”解,但联系到北朝时期秦地的语言环境,似乎取后者更有道理,即佛道之像,或直译为佛像。被鸠摩罗什誉为“秦人解空第一者”的著名佛学理论家、长安人僧肇在《维摩经注》中谓:“菩萨,正音云菩提萨埵;菩提,佛道名也。萨埵,秦言大心众生。有大心入佛道,名菩提萨埵。”他还说:“佛道超绝,无与等者。”^①经云:“我为众生,以此譬喻,说一佛乘。汝等若能,信受是语。一切皆当。得成佛道。”^②《南齐书》卷五十四云:“老子入关之天竺维卫国,国王夫人名曰净妙,老子因其书寝乘日精入净妙口中,后年四月八日夜半时剖右腋而生,坠地即行七步,于是佛道兴焉。”^③以上,我们在从晋到北朝末期的论、经、史三个方面的论著中都看到,“佛道”一词的用法大致相当于“佛教”“佛法”。因此,此碑“造佛道像一伧”之义,尚无法定论。

“供养平等,每过自然”句。从字形字义上看,“拱养”均不通,复订为“供养”。同理,“每过”胜于“再过”,取前者。“平等”一词,为佛教用语。《涅槃经》三谓:“如来善修,如是平等”。僧肇《维摩诘经注》云:“平等一味无相之道,谓之菩提。无相真慈,亦平等一味,可名菩提也。”同书又云:“夫以道为道,非道为非道者,则秽恶并起,垢累兹彰。何能通心妙旨,达平等之道乎?”^④一切法、一切众生本无差异,宇宙本质皆同一体,故曰平等。供养之众生平等,供养者与被供养者平等,佛法与道法平等,佛像与道像平等,万物无有差别——这里的释读空间和弹性依然很大。“自然”一词亦复如是,在《老子》中,“自然”是一个比“道”还高的范畴:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”^⑤出自道家的这个概念亦被佛家借用。僧肇《维摩诘经注》云:“大乘之道,无师无成,谓之自然。菩萨真慈,亦无因而就,可名自然乎!”^⑥道安、支遁、慧远等人的著述中,亦多次用到“自然”之词。在北朝造像碑的发愿文中,也有“自然”一词。如北魏(吴洪标兄弟造像碑),其词曰:“下愿标家大小,七世苾生,因缘眷属,弃此福德,舍身寿身,值正闻去,依食自然,愿愿从意。”^⑦这是一通道教造像碑。另举一例佛教造像碑(北魏佛弟子解保明劝化上下邑子五十人造像记),其词曰:“遇弥勒下生人中,公王长者,衣食自然,德如是。”^⑧不论或道或佛,或书文或碑文,均有使用“自然”一词者。在魏晋玄学中,“自然”和“名教”的关系是极为重要的问题。“自然”指“道”,即世界的规律,人生观,自然观。“名教”即儒家的纲纪伦常礼教^⑨。嵇康提出了“越名教而任自然”的主张,郭象论证“名教”即“自然”。竺道生则站在佛教的立场上,提出佛性是“自然”。《大般涅槃经集解》载竺道生注释“非因果常恒无变”云:“作有故起灭,得本

① 石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第一卷,中华书局,第167页、第183页、第184页。

② 《新修大正大藏经》第九卷,第14页、第15页。

③ 《二十五史》第3册,《南齐书》卷五十四《高逸传、顾欢传》,第2007页。

④ 石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第一卷,中华书局,第167页、第183页、第184页。

⑤ 《老子》二十五章,朱谦之《老子校释》,中华书局1984年版,第103页。

⑥ 石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第一卷,中华书局,第167页、第183页、第184页。

⑦ 韩伟、阴志毅:《耀县药王山的道教造像碑》,《考古与文物》1987年第3期,第26页。

⑧ 台北“国立”历史博物馆:《中国古代石雕艺术》1983年第2期,第115页。

⑨ 方立天:《魏晋南北朝佛教论丛》,中华书局1982年版,第42页。

自然，无起灭矣”^①。竺氏之佛家“自然”观，又有别于道家和玄学家。魏文朗氏之“自然”，取自何家？尚无法断言。不过从发愿文的上、下文来看，恐怕是更主要取“自然”之本意，更近乎《吴洪标兄弟造像碑》发愿词之“依（衣）食自然”。魏氏之家“皆有违劝”，家丑不便外扬，更不能刻石以传后，只能求助于“自然”。佛教在传入中土之初，其无父无君的教义曾和中国传统文化发生尖锐对立。慧远作了这样的沟通，他说：“因亲以教爱，使民知其有自然之恩。因严以教敬，使民知其有自然之重。二者之来，实由冥应。应不在今，则宜寻其本。故以罪对刑罚，使惧而后慎；以天堂为爵赏，使悦而后动。此皆即其影响之报，而明于教，以因顺为通，而不革其自然也。”^② 慧远以“自然”调和了佛教和中国固有传统文化的矛盾。魏文朗氏所称“自然”，是否亦应作如是解？

“子孙昌荣”云云，为北朝时期造像发愿之一般套语，无特别意义。

魏文朗造像碑上是否有道教的内容？从以上对发愿词的分析，我们得不出肯定的结论。换言之，魏文朗以佛弟子的口气所记的短短数十字，既为佛，亦可为道。

能否寻到确凿的有关道教的文字证据呢？答案是肯定的。碑阴中部有线刻供养人数名，其中刻有“道女”二字。“道女”为当时对女道教徒的称谓，笔者已有一文指明，不再赘述^③。更重要的证据是碑之造像，而这正是识者分歧之所在。以下对各造像逐一分析，提出己见。

魏文朗造像碑四面造像，除一碑侧为上、下两龕外，其余三面各一龕，共计五龕。除此还有一些线刻像，其拓片资料已经发表^④。对于这些造像的性质，尤其是道像之所在，大致有以下三种说法。

第一种说法认为，碑之右侧两小龕为道教。其论曰：“右侧造上、下双龕。上龕额为屋顶，内凿一天尊、二胁侍。天尊戴道冠，右手执莲蒂，左手按于腹上，结跏趺坐，胁侍直立于天尊两侧。下龕为尖拱龕，天尊右手握左手腕，贴胸、长颈。内着僧祇支，外着两肩总复的褒衣。胁侍直立于两侧。天尊座下且有托座侏儒。”^⑤ 对于这段描述，笔者基本持肯定态度，因这两小龕像与北魏后期常见的道像基本一致：服饰、动势、象貌特征（如须髯、冠式）。唯“天尊”之名有异（详见另文《“皇先君文石像”考释》），无碍大局，暂且按下。对于该碑正面之主龕造像，上文继续描述如下：

龕内造释迦、多宝说法相，两佛内着僧祇支。左佛虽右袒，但外衣之右襟仍由臂后甩至前胸。右佛着中国式之双领下垂外衣，宽带束胸。佛衣为极细密的竖行线条组成，似受笈多作风的影响。二佛右手均贴胸，左手捺于左脚腕，手指纤细，共坐于禅座之上。^⑥

该龕造像损坏严重，尤其是头部残毁，影响识读。不过从现存残部来看，笔者不敢苟同上述之说。此二坐像是否为“释迦、多宝说法相”，大可怀疑。其据有三：一为像之服饰，二为像之造型样式，三为此类题材流行期。以下分述之。从佛像所着服饰来看，从两汉之际至北魏中期，亦即佛教传入中国之初，都是着典型的印度式袈裟。一般为通肩式或偏袒式。以中国现

① 《大正藏》第三十七卷，第548页。

② 慧远：《沙门不敬王者论》在家一，同注⑤书，第81页、第82页。

③ 李淞：《映西北朝道教雕刻》，载《艺术学》第6辑，艺术家出版社1991年版，第10页。

④ 韩伟、阴志毅：《耀县药王山的佛道混合造像碑》，《考古与文物》1984年第5期。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

存最早有年代题记的石窟炳为例,在有西秦建弘元年(420)题记的169窟,其北壁主要造像及壁画大约成于建弘元年前后^①,这个时间与北魏始光元年(424)相差无几。在建弘元年的这些佛像中,主要是两种袈裟:通肩式与右袒式。北壁下部的释迦、多宝并坐图,亦均为右袒式^②。这种造像样式及风格来源,主要为印度笈多马土腊图式。只有供养人才着汉式服装。河西诸窟、敦煌莫高窟、云冈石窟早期造像,莫不如此。汉式褒衣博带袈裟的兴起,与北魏鲜卑族统治者的全面汉化政策(尤其是服饰汉化)有直接联系。太和十年(486)春正月,北魏孝文帝“始服袞冕,朝向万国”^③。并为群臣赐汉服。由此,北地官场开始流行汉服,并由此影响至佛教造像。云冈石窟地处国都平城,得风气之先,太和十年后的佛像亦着汉服。其有明确纪年的最早实例,为太和十三年(489)^④。太和十八年(494)迁都洛阳,汉文化的冲击更加显著,“革衣服之制”^⑤,由此更加影响佛教造像,龙门石窟及其他地区的造像亦开始流行着汉族



图一 北魏魏文娘造像碑双坐像

褒衣博带式袈裟。此时已为5世纪末。现存金铜释迦、多宝造像较早一例,有北魏太和二年(478)(王上造二佛并坐像),该像“二佛身穿通肩衣”^⑥,可见此时尚未改制。魏文朗造像碑之正面主龕二坐像,诚如上述引文所指,有一为“着中国式双领下垂外衣,宽带束胸”(图一左像)。作于5世纪初的魏氏碑,距太和改制尚有六七十一年之遥,如果说,这尊着汉服的造像是佛像的话,岂非太早了而不合彼时之情理耶?

其次,在造像样式上,一般地说,释迦和多宝二佛的样式是基本相同的,即二佛的动势(手印)、服饰相同,一般为左右对称,相向而坐,尤其北魏时期如此。这可以在炳灵寺石窟、云冈石窟、龙门石窟和莫高窟的北魏时期造像中,很顺手地找到众多例证。图二为炳灵寺169窟之释迦、多宝说法图,图中并有文字为证。虽有残缺,但其动势与服饰尚能辨别,与图一所绘魏氏碑双坐像的差异,一看便知,无用赘述。魏氏碑之着汉服者,腰束一宽带以系交领,这种服饰与碑侧小龕的道像是一致的(图三),更与北魏后期所盛行的道教造像的服饰一致。头部虽已残缺,很难看出是否戴有道冠,但细辨之,与同座之佛像显然有别,略呈尖状向上,不同于佛像之肉髻。下颌处似曾有尖形髯。这都显示出种种道像的痕迹。

再次,释迦、多宝并坐题材的流行,是在北魏后期,即始于太和迁都左右,此仍可在诸多石窟及造像碑石上得到印证,无需举例。我认为,双佛并坐像的盛行,除了与《妙法莲华经》的普及和其宗教内容有关外,还有其特定的社会背景。北魏迁洛后,鲜卑贵族进一步接受汉文化熏陶,游牧文化、农业文化、北朝文化、南朝文化、传统中国文化、以^⑦佛教文化共存,这

① 甘肃省博物馆、炳灵寺石窟文物保管所编:《炳灵寺石窟》,文物出版社1982年版。

② 同上书,图二十。

③ 《二十五史》第3册,《魏书》卷七下《高祖纪》下,第2191页。

④ 丁明夷、邢军:《佛教艺术百问》,中国建筑出版社1989年版,第104页。

⑤ 《二十五史》第3册,《魏书》卷七下《高祖纪》下,第2192页。

⑥ 任继愈主编:《中国佛教史》第三卷,中国社会科学出版社1988年版,第685页、第677页。

⑦ 怀疑为“与”,编者注。



图二 炳灵寺石窟西秦“释迦多宝说法图”(169窟壁画)



图三 北魏魏文朗造像碑碑侧小龕道像

都在社会心理上建立了新的框架和准则。而且，北魏后期孝明帝时的发愿文中，常见有为“二圣”祈福的字句^①，这又与北朝当时特定的政权格局和结构有关，具有多方面的、复杂的因素，有其深刻的历史合理性。至北朝晚期，不仅有释迦、多宝双坐像，还兴起了双释迦像、双思惟菩萨像、双观世音像、双菩萨像，如河北曲阳修德寺出土的一批石造像^②。在离双佛并坐像盛行高峰时期约一个世纪的始光元年，虽然《妙法莲华经》已经译出，但这类题材只是处于一个很次要的地位。还是以炳灵寺169窟为例，在西秦建弘元年左右完成的北壁中，主要造像为坐佛及立佛，其最为习见的造像组合是一坐佛二胁侍菩萨，双佛并坐像位于石壁下部一个不显眼的次要地方，这当然与其重要程度有关。在时间上我们几乎可以认为：西秦建弘元年流行的题材与样式，就是北魏始光元年流行的题材与样式。释迦、多宝双坐像不像其他佛教题材流行的时间那么长，主要集中在北朝晚期的数十年里。鉴于此，魏文朗造像碑的主龕造像，以释迦、多宝为主题的的可能性就更小了。如果单从佛教角度考虑，其主龕最应该是一佛二菩萨。

笔者曾对该龕二坐像提出过这样的可能性，即一佛一道^③，但当时尚未作进一步的考辨。基于以上理由，笔者对这种推测更具把握了。如果说，该碑发愿文所云：“为男女造佛道像一区。”所指即为佛、道各一，如果说“供养平等”暗示有佛、道两教平等无争，那么，主龕造像为一佛一道并坐，不是十分合理而自然吗？

第二种说法为《文物》所载《从强独乐建周文王佛道造像碑看北朝道教造像》一文所提，该文又一次描述了魏文朗造像碑的内容，兹录于下：

龙首圆拱龕，上有二鸡、二飞天。左右各一屋形龕，左龕中为斜身而坐道士，右龕中为结跏趺坐佛。下方中部为香炉，炉左右各一供养人，左供养人外有二人，一为道女。^④

《中国佛教史》第三卷第六章第三节“南北朝时期中原北方地区的佛教艺术”中亦有类似

① 《金石萃编》（中国书店，1985年）卷二十九引《蛾术编》曰：“（元宁造像碑）碑云仰为二圣敬造石像一区，二圣者，时灵太后称制，谓肃宗及太后也。”

② 杨伯达：《曲阳修德寺出土纪年造像的艺术风格与特征》，《故宫博物院院刊》1966年第2期。

③ 李崧：《映西北朝道教雕刻》，《艺术学》第6辑，艺术家出版社1991年版，第10页。

④ 丁明夷：《从强独乐建周文王佛道造像碑看北朝道教造像》，《文物》1985年第3期，第58页。

描述:

碑上部作龙首圆拱龕，龕左右各凿一屋形龕，左龕中雕一斜身而坐蓄须道士，右龕中雕一结跏趺坐佛。^①



图四 北魏魏文朗造像碑维摩诘线刻像

考诸原物，上述两处引文所论之“道士”像，为碑阴中部一小型线刻龕。此论避开了魏氏碑的大龕造像，将道教归结到一处极次要的线刻坐像上。然而该像是否为“道士”，却是值得商榷的。碑阴主龕为一浮雕“思惟菩萨”，像坐于狮子座。思惟菩萨是当时十分流行的题材，在莫高窟北凉时期的275窟中、麦积山石窟后秦至北魏早期的78、74、165、70窟中，都塑有思惟菩萨像。魏文朗造像碑和它们是一致的，无话可说。该龕左右各有一小型线刻龕，内中各有一坐像。其中右龕像为正面，结跏趺坐，比较明显是佛像（但不见得是“佛”，见下述），左龕像（图四）戴有尖形冠，头部侧扭向主龕方向。左手上举，似持有物（扇？）。从这左右两龕的位置及相互关系来看，本文倒是赞同另一种说法：

龕之两侧刻“维摩变”，文殊、维摩诘均坐于屋下问答状。^②

“维摩诘”出自《维摩诘所说经》，后秦弘始八年（406）由鸠摩罗什在长安大寺重新译出并流行于北魏至隋唐时期，是对中国佛教造像影响很大的一部经典。经中记述，毗耶离（吠舍离）城居士维摩诘深通大乘佛法，在丈室中故意“示疾”，以致文殊师利等菩萨都来“问疾”，藉此机会，维摩诘与文殊师利等共论佛法，阐扬大乘般若性空的思想。其经云：

尔时佛告文殊师利，汝行诣维摩诘问疾。……今二大士，文殊师利维摩诘共谈，必说妙法……（维摩诘）即以神力，空其室内，除去所有，及诸侍者，唯置一床，以疾而卧。文殊师利既入其舍。^③



图五 炳灵寺石窟西秦维摩诘像（169窟壁画）

炳灵寺169窟西秦建弘元年左右的壁画中已有比例（图五）。这不仅为国内已知最早之维摩诘经变图，在时间上还与魏文朗造像碑一致。炳灵寺石窟的这幅经变为一对称构图：中间绘一坐佛，其左右分别置一小龕，左龕维摩诘着菩萨装，斜身而坐，旁立

① 任继愈主编：《中国佛教史》第三卷，中国社会科学出版社1988年版，第685页、第677页。

② 韩伟、阴志毅：《耀县药王山的佛道混合造像碑》，《考古与文物》1984年第5期。

③ 《维摩诘所说经》中卷“文殊师利问疾品第五”，第1页。

一侍者，分别用墨书“维摩诘”与“侍者”；右龕文殊师利着佛装，结跏趺坐。比较此图与魏文朗造像碑碑阴的两个线刻屋形龕，其布局与格制是大体相当的：都是在佛龕之两侧左右呼应，右侧龕为着佛装之文殊师利菩萨（并非“佛”），左侧龕为居士维摩诘。二图不同之处也比较明显，在炳灵寺的经变图中，维摩诘着印度式服饰，而魏文朗造像碑的维氏像已是汉服，且文殊与维氏坐于汉式屋形龕中，这大概应是与地理位置有关。炳灵寺位于丝绸之路要冲，中外僧人来往频繁，而耀县一带地处关中内地，这就使得维摩诘更像“居士”——一位中国的、陕西的居士，而非印度居士，于情于理都能说得通。在魏文朗造像碑上，维摩诘象因为残缺，是否“蓄须”和持扇，尚无太大把握。然而，事实上，维摩诘的形象发展到后来，已经普遍脱离了印度菩萨的妆扮，逐渐演变成一位睿智的、持扇的，长髯的中国文人，如吴道子和他的同代人在莫高窟所绘的维摩诘像，这种形象的确容易混同道士。屋形龕的做法当时已很普及，在莫高窟的北凉诸窟中及河西诸石窟中，已很普遍的绘造屋形龕。因此，将此二小龕联系起来看，释作“维摩诘经变图”，理由是比较充分的。相反，如果认为此二小龕为一佛一道，中间却夹以思惟菩萨（佛龕），倒是不合常制。

还有第三种说法：

北魏始光元年的佛道石像，分左右两龕，左龕中为道像，右龕为佛像。^①

这段话过于简略，容易使人产生与原物不符的误解。很可能是由第二种说法演化而来，倘若如此，参照上文予以订正即可。

魏文朗造像碑因其时间和造像内容而显示出历史价值，但目前对它的研究和介绍都还很不够。由于有些破缺，并且缺乏清晰的照片发表，致使众说不一。还有一个重要原因，就是缺乏同时期的其他造像碑作对比。耀县博物馆所藏诸多造像碑，除它之外，均在北魏太和迁洛以后。西安碑林所藏诸碑也主要是北魏晚期以后。始光元年的魏文朗造像碑似乎是个孤例。这对我们的研究增加了很大的难度。笔者的思路是，从文字和造像两点入手，找到比较可靠的立足点再往深处推。文字上，发愿词不太明确，“佛道像”不足为凭，但“道女”比较靠得住。造像上，主龕像过残，但碑侧小龕比较清晰，和北魏后期的道教造像相比，基本上是一致的。这就能使我们比较有把握相信该碑确有道教内容。再把它放回到当时的历史环境中，和时间上比较接近的同期遗存进行比较，推测出主龕（二坐像）的造像性质和其他龕像（维摩诘经变）的题材内容，从而对魏文朗造像碑作出比较贴切的解释。所误所漏，恳请前贤学人正之。

^① 王宜峨：《道教的造像艺术》，《中国道教》1989年第1期，第35页。

陕西北魏道(佛)教造像 碑、石类型和形象造型探究*

胡文和

海内外现在保存的北魏造像碑、石, 这些作品产生的地域, 几乎都是出在陕西。从题刻可知其出土地点: (1) 是从耀县出土的, 例如最早的魏文朗始光元年(? 424) 道(佛) 造像碑。(2) 是从陕西泾阳出土的, 一例为“太和廿三年”(499) “咸阳郡石安县” 的道教龕像; 一例为张相队“延昌二年”(513) 造天尊像, 《金石萃编》中记载是出自于陕西泾阳。(3) 是从陕西郿县出土的, 例如日本早崎更吉氏得自于郿州石泓寺旧藏的天尊像, 该天尊像雕刻于“永平二年”(509)。由于以上例举的作品都有制作或出土地点及确切年代, 就可以作为鉴别其他题刻不全或无题刻的道(佛) 造像碑、石属于何时代, 出自于何地点以及内容构图的“标型”。(4) 是出自西安楼观台的四面道像碑(延昌—孝昌年间)。所以, 笔者根据对耀县药王山、临潼、西安碑林博物馆现存的碑、石所作的多次考察研究以及尽可能收集到相关的海内外资料, 按照以上的初步分类原则, 将陕西北魏的道(佛) 教造像碑、石分为四大类型: (1) 耀县模式; (2) 泾阳模式; (3) 郿县模式; (4) 西安楼观台模式。

一、耀县模式

是根据现藏于耀县药王山博物馆最早的魏文朗“始光元年”(424) 道(佛) 碑为标型, 该造像碑比北魏云冈石窟的开凿年代还要早 36 年^①, 是迄今所发现的北魏时期年代最早的道佛混合造像的美术作品。令人奇怪的是, 该碑与药王山现存的北魏道像碑, 或其他佛像碑雕刻的年代^②, 以“太和廿年”的姚伯多造“皇老君文”像碑为例, 其间相距 60 余年, 中间产生了一个断代。这与北魏太武帝于“太平真君七年”(446) 下诏灭佛有关。根据药王山现存的道(佛) 造像碑的年代, 构图模式, 造型特征和服饰形制, 兹将它们和其他地方发现和出土的道教造像碑的时代和类型归属和形象造型, 做比对研究。

* 本文原载《考古与文物》2007 年第 4 期, 第 64-77 页。

① 据《魏书·释老志》载: 云冈石窟第 16-20 窟是开凿于北魏和平五年(464)。

② 耀县的北魏至隋唐的道(佛)、道教造像碑石, 原珍藏在耀县文化馆内, 1971 年 8 月被迁至药王山上碑林的三个碑廊中, 共计 73 块。其中, 有北魏年号为 16 块, 有西魏年号的 7 块, 有北周年号的 14 块, 隋唐的为 15 块。其他无年号的, 根据造型风格和发愿文判断, 属于北魏的有 6 块, 西魏的 4 块, 北周的 6 块。临潼博物馆碑廊中, 属于北魏的碑有 5 块。

耀县甲型：以魏文朗北魏“始光元年”碑为“标型”。与此相类的有：(1) 张乱国延昌二年(514)碑。(2) 王守令神龟二年(519)碑。(3) 錡石珍神龟三年(520)碑。(4) 錡麻仁正光二年(521)碑。(5) 师策生正光四年(523)碑。(6) 吴(洪)榭碑。(7) 王市保碑。

魏文朗碑作为耀县甲型最早的代表作，其特点是：碑额双龙交缠，尾部伸向碑面的左右侧略微上卷；龙口相对张开，口衔卷草，两舌相交。碑额下面开凿内凹上端呈拱形的龕，龕左右门外中部雕刻日、月。龕中雕刻道、佛像二尊，其下面雕刻其他形象(图一A、图一B)。在药王山博物馆以及其他博物馆，与其碑额有二龙交缠相似的有如下六碑。

1. 药王山张乱国(国字原碑上字形似应为圉)碑，碑额上部中为对称呈“之”状的龙，左右侧各雕刻有一飞仙，在该图形下面雕刻有二龙，其尾部相交，身躯绕成横椭圆形，以一爪在中部对接。二龙头位置呈对称，但舌含在口中不伸出，这是一种模式(图二)。根据雕刻年代和出土地点，应归于耀县甲型。



图二 张乱国道教造像碑，北魏延昌三年(514)

2. 临潼王守令(王神杰)碑。碑额造型为二龙相错位(不交缠)，其尾部在其

下造像龕的左右两边反卷；二龙头口相对舌不交缠。在二龙，即碑身的左右侧各雕刻一飞仙，其身躯曲成“之”字型，头梳双丫髻，为典型北魏飞天造型，龙门北魏时期开凿的洞窟装饰中极为普遍。

3. 药王山錡石珍造像碑。该碑碑额和魏文朗的更为相似。二龙身躯在碑额中部交缠成两结，龙口相向，舌不相交。二龙相缠的造型，特别是在其下方，即碑的左右边各刻有日、月，与魏文朗碑的非常相似。錡石珍碑还另有一个特点，其碑阴碑额上有一对头相向造型相同的鸟，这对鸟是佛教美术中的迦陵频伽，或是道教传说的朱雀，由于没有可资比对的参照



图一A 魏文朗道佛造像碑



图一B 魏文朗道佛造像碑碑阳下部特写



图三A 鎡石珍道教造像碑碑阴,北魏正光三年(520)



图三B 鎡石珍道教造像碑碑阴碑额特写

形,或圭形,似乎是就石材的形状稍加修理即可。碑上的供养人像很少,甚至没有。碑面上也没有如甲型那样繁多的装饰,发愿词占了碑面很大的部分。碑的主龕形状也不太规范,龕额、楣也未加以任何的雕刻装饰。龕内主尊也是以粗犷的刀法采用大手笔的方式勾勒出形象轮廓,细部不作进一步的雕琢。

例如姚伯多碑。该碑顶部有缺损,但碑首原状就是未加任何雕饰,碑阳、碑阴上部所开龕,龕形都不太规正。碑阳龕中所雕刻的主尊,“皇老君文”像,实即太上

物,暂不作定论(图三A、图三B)。

4. 药王山鎡麻仁碑,该碑碑额雕刻二龙,龙身不交缠,身躯各曲成“之”形呈对称,龙头相向,舌外吐卷曲不相交。其下面图形,即碑的左、右侧各雕刻日、月。

5. 临潼博物馆师篆生碑。该碑阳面碑额的龙头呈对称伸向碑阳的左右侧,龙爪对称布在碑阳、碑阴面上,二龙交缠,身躯呈∞字形,龙头相向,舌不相交,阴刻的鳞甲与上述碑中龙的完全相似。在二龙下面碑身左右侧刻日、月,日图中可见到一三足鸟,月图中造型模糊难辨认。

6. 药王山吴(洪)櫟碑。碑阳上部浅浮雕二龙在中部呈交缠状,龙尾延伸至左右侧反卷,二龙各吐舌相交,其左右侧的碑面上下部平雕圆形图案,隐约可见鸟儿形象,这应该是表示日、月。

耀县乙型:姚伯多太和廿年(496)碑,刘文朗太和廿三年(499)碑(图四)^①,杨阿绍景明元年(500)碑,杨纒黑景明元年(500)碑,张安世神龟元年(518)碑。

这类碑的造型,没有碑首,碑额不加任何装饰,碑面凹凸不平,碑的形态不是呈规正的长方形,



图四 刘文郎造像碑,北魏太和廿三年(499)

^① 刘文朗道教造像碑,发现时间和地点不详,原藏耀县文化馆,在石璋如《陕西耀县的碑林与石窟》、耀生《耀县石刻文字略志》和韩伟、阴志毅《耀县药王山的道教造像碑》文中,都未提及并论述这通道道教造像碑。

老君^①，北天师道尊奉的教主——老子。姚氏对该像倍加推崇，称言“营构装饰极工匠之奇雕，隐起图形宛若真容现于今世。绮错尽穷巧之制，修来清颜有若真对”。而实际上，“皇老君文”像所戴的道冠式样不是非常明显，无法选择参照物与之比对，其衣著服饰形制也难以辨认，二胁侍的造型也是如此（图五 A）。如果不是发愿文中指明所造的像是“皇老君文”，我们根本无法理解，这是道教所造的老君像。杨阿绍碑、杨曼黑、刘文朗碑、张安世碑，碑形和构图模式大体都相似，但发愿文中都没有指明主像身份（其实就是老子），之所以确定是道像，根据其造型和衣饰给予判定：胸部下面束有宽带，如杨阿绍碑、张安世碑；或颈下有▽须髯，如杨曼黑碑；或手捧笏板，如刘文朗碑。

根据以上比对，再判读发愿文，可以看出：耀县乙型碑的捐造人，除姚伯多有家世渊源外，其余都是信道又奉佛的庶民，所以在碑中都不追述自己的家族史，造像的功利目的仅仅是为祈福禳灾。这类造像碑的制作比较粗糙，徒具形式。主尊，无论是道像，或是并列的道佛二像，其形象造型、服饰形制，都无定式。

该型造像碑中的供养人形象造型、服饰见于姚伯多造像碑中。姚碑左侧上部五位供养人物像，头戴平巾幘，这种幘是魏晋以来一般士人所戴的。幘式，上平者的“平上幘”，幘的耳有短有长，长的名“介幘”，系文吏所戴的；这些形像，上身着大袖短衣，下身着舒散的大口裤或裳；大袖而下着裳（裙）的形式，便可权作常服（或一般礼服）（图五 B）。姚氏家族，碑文中言：“（略）有北地姚伯多兄弟等，承帝舜之苗胄……兄弟至孝，通于神明，望标青族。”何谓“青族”，乃是对信奉北天师道道民的称谓，可见其先祖地位显赫，出身世族，故供养人着这种服饰。

虽然耀县甲式，以魏文朗碑为“标型”，碑额上都雕刻有二龙的造型，但若按各碑构图模式，还可以再分为以下类型。



图五 A 姚伯多道教造像碑



图五 B 姚伯多碑左侧上部供养人特写

^① 关于姚伯多碑中的“皇老君文”即“太上老君”的论释，参见拙作：《北朝道教老子神像产生的历史过程和造型探》，2007年5月提交“向老子致敬——中国首届道教学术史国际研讨会”的论文。

甲 A 型：魏文朗碑碑阳下面表现骆驼、乘马、犍车出行的场面。该幅图的下面是一排供养人，各形象前上方雕刻姓名，即所谓的“抱牌式”。与此构图相似的为张乱国碑，在碑阳主龕下面，正中为托博山炉的双狮，其左右各表现乘马的出巡图，该图下面一排供养人造型与魏文朗碑中的相似。供养人下雕刻的犍车与魏碑中的略有不同。魏碑中的犍车现出乘者，应无轿厢，题刻中名为“车”，该车样式为通犍车。张碑中的犍车，有平顶长方形的轿厢，样式为偏犍车。刘碑中右侧下部的两名骑兵的马所着马甲也展示了北魏前期全身遮蔽的马具装形制：有保护马首的“面帘”、保护马颈的“鸡项”、保护马身的“甲身”、保护马颈及胸部的“荡胸”，臀部后面有“搭后”掩蔽，是为难得的实物资料^①。

甲 B 型：以临潼博物馆的王守令碑为代表作，在碑阳的主龕下面雕刻一排排的供养人，形式也为“抱牌式”。与王碑构图相似的有：錡石珍碑、錡麻仁碑、师策生碑、李天保碑；而夏侯僧口碑，碑阳佛像主龕下面供养排列与上述碑的相似，但碑阴道像下面却未雕刻“抱牌式”的供养人。又，王市保碑的供养人像不作“抱牌式”。

耀县甲型碑中主尊的造型有如下几种模式。

1. 魏文朗碑，碑阳龕中道、佛像造型。道像头面部损坏，据碑右侧上龕道像的造型可以辨识，道像的头部是戴小冠和帟，其服饰是着交领宽袖袍，在胸部用宽带束住，右足掌心裸翻在外面（仿佛像全跏趺坐），其手印与左边佛像的相同，均以右手举于胸前施无畏印，这颇似北魏时期的释迦、多宝佛造像。释迦、多宝佛像并坐说法出自姚秦（384-417）鸠摩罗什在长安所译出的《妙法莲华经》。然而现在却寻觅不到纪年早于魏氏碑的释迦多宝佛造像与之相比较。

与魏氏碑碑阳道像造型基本相似的为冯神育北魏正始二年（505）碑阳龕中的道像。该像头面也是损毁，但头上似戴有帟（应不是颐耳）是比魏氏碑中的再清楚不过的了。其所着服饰襟和袖端都镶有边缘。冯碑碑阴主龕中道像的造型与魏氏碑右侧上龕中的道像相似，右手所执麈尾样式比后者的更为成型似扇的式样。

2. 张乱国延昌三年（514）碑碑阳主龕中道像，幸好头面部石质略有损毁，可以清楚地看到，其头戴有束发的小冠，没有簪，发上拢，戴有帟；上身着有内衣，外着左衽宽袖大衣，衣襟和袖端镶缘，右手上举执菱形状的麈尾，其宝座为呈几字形的胡床^②，这些体现了道像造型比冯碑的更趋于成熟。

3. 錡石珍神龟三年（520）碑，其碑阳、碑阴主龕中的道像造型是：碑阳的神像头上戴有笄的冠，后山较高，发上拢，刻出鬓毛（未戴帟），上唇和下颏有胡须；碑阴的未刻出鬓毛，应是戴有帟。两像的头部造型完全是地地道道的道教造型，却都身着 U 字形领颇似同时代佛像所着的圆领通肩袈裟（可见佛像造型模式对道像影响之深刻），又胸腹部束宽带（颇有些不伦不类），双手均下垂不施印势。两像的大衣下裾垂在龕外，形成蝴蝶翅状的裳悬座形。

稍后錡麻仁正光二年（521）造像碑碑主龕中的道像造型，头部和宝座的裳悬座形与錡石珍的完全相似。不过錡麻仁碑中道像所着的是双领下垂的宽袖袍服，在胸部系衣结。上述两通

^① 参见周锡保：《中国古代服饰史》，中国戏剧出版社 1984 年版，第 158 页、第 171 页，图八、图十。

^② 几字形胡床是北中国佛教造像，主要是金铜佛像最常用的座子，公元 5~6 世纪前期最流行，参见金申《中国历代纪年佛像图典》（文物出版社 1994 年版）图七的《韩谦造铜佛坐像》，宋元嘉十四年（437）；图十的《苑申造婆金铜佛立像》，北魏太平真君四年（443）。

錡氏造像碑的特点有二：一是道像主尊像的头部造型在北魏延昌至正光年间（512—524）开始形成定式，二是道像大衣下裾仿同时代龙门佛像的在龕外形成裳悬座形。在临潼博物馆，王守令神龟二年（519）碑、师篆生正光四年（523）碑、庞双佛孝昌三年（527）碑上的道像台座也为裳悬座。其中庞双佛碑道像裳悬座形的褶襞线条处理方式与耀县李天保道像（约为延昌—孝昌年间，512—527）的基本相似（图六）。

那么，我们把西安楼观台四面道教造像碑中的主尊像与上面所讨论的（2）（3）式比较，西安的其头部造型、服饰、姿态，都与之相似而不脱其白范。因此为什么笔者断定，其雕刻年代应为北魏延昌至孝昌年间（512—527），原由盖于此。

尤可值得注意的是王市保碑，该碑无造像纪年，碑阳正龕中道像造型，头戴束发小冠，没有簪，却戴有帟，上唇和颏下都有胡须，这个头部造型与张乱国碑中的极为相似。王氏碑中道像身着对襟直领衣，内衣绅带又垂于外，不呈十字形，不完全似北魏孝文帝改制后流行的褒衣博带式，因此应该是北魏永平至延昌（508—515）时代的作品，特别是道像所着大衣褶襞略凸起而又紧密的线条，与我们下面要讨论的郿县模式造像的特别相似。



图六 李天保道佛造像碑碑阴，北魏延昌—孝昌年间

二、泾阳模式

泾阳在陕西省泾河的下游，北距耀县约 100 公里，东南距咸阳、西安分别约 60、80 公里。在这里发现的有北魏纪年的道教造像石，其造型体现与耀县模式不同的另一种风范，根据其不同的造型，还可以分为甲、乙两型。

泾阳模式甲型：以“太和廿三年”（499）“咸阳郡石安县□乡”所雕造的道教二面像石为典型。石安县，约相当于现今陕西泾阳所属的地区^①。还有西安碑林博物馆所藏的北魏四面碑像、芝加哥自然史博物馆所藏的道教龕像等。

1. “太和廿三年”（499）造像石（藏芝加哥 The Field Museum, Chicago），石的正、背两面都雕凿有屋形龕。这种屋形龕是，龕额上雕刻屋顶，刻出瓦垅和椽子。屋顶下面雕刻龙的造型。石正面的是两条龙（图七 A），而其背面只有一条龙（图七 B）。正面龕中的道像作倚坐

^① 该造像石全高 65.3 厘米，石的右侧面刻发愿文：“大代太和廿三年岁次己卯三月丁丑朔十六日□，咸阳郡石安县□孝□建男官传□造石像一躯，为过去师（？）□□所生父母，龙华初会，愿（？）在先首恩。”发愿造石像者所属的石安县，据《魏书·地形志下》在北魏时期隶属雍州咸阳县，北魏咸阳县的郡治在池阳县。池阳县的沿革，汉代设治在泾阳县，“真君七年”（446）石安县并入泾阳县，但太和年间（477—499）又复置，造像碑中所载可补诸志的遗漏。该造像发愿文和图版，参见 [日] 松原三郎：《中国佛教雕刻史论》，吉川弘文馆发行，1995 年，第 36 页、图 101 页。



图七 A 石造道教二面像石正面，北魏太和二十三年（499）

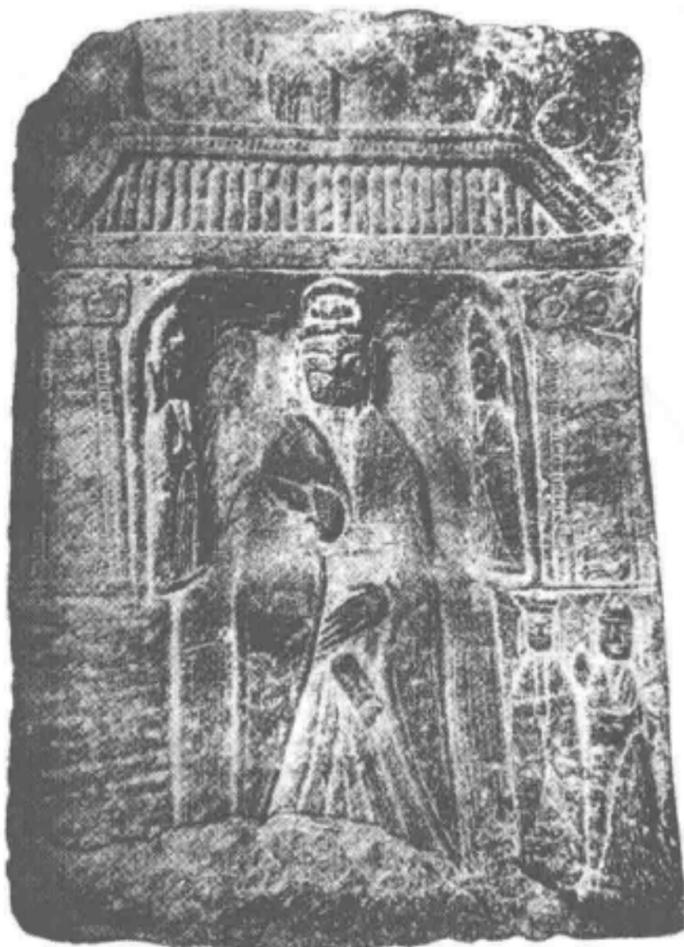


图七 B 石造道教二面像石背面，北魏太和二十三年（499）

姿，其头上戴的应是笄冠，雕刻呈山字形，正中为一道梁，两边为凹槽，未表现出笄发的簪；身着窄袖交领大衣，在胸部用宽带束住；其台座似为一头狮（龙？似又无角）。石背面道像的

造型与正面的完全相似，不同的是，正面道像有二侍者，背面的只有一侍者，石背面刊刻有“元始太上”，莫非正面雕刻的道像是“元始”，而背面雕刻的是“太上”（老君）？这块造像石既有雕刻纪年，又有具体雕刻作品所出自的地点，完全可以作为一种“标型”。

2. 波士顿美术馆（Museum of Fine Arts）中的一尊北魏（508 - 534）道教造像石，该造像石正面减地浅浮雕屋形龕，屋顶与“太和廿三年”（499）的稍有不同，其形制作歇山式，屋脊两端有鸱尾，其左右又刻饰日、月，屋顶上的瓦垅是采用减地凹刻手法表现的（图八）。屋形龕龕楣呈拱形，没有刻饰双龙，龕中主尊似乎是仿同时期佛教思维菩萨的半跏趺坐姿，头戴笄冠，冠的后山较高，笄发的簪雕刻得清晰可见；身着V字形领的道袍，下裾垂于座前，腰部系宽带；座上另有铺帛垂下形成裳悬座，主像的右脚下伸足掌心



图八 石造道教龕像石，北魏（508 - 534）

外翻，右手执的应是麈尾（？模糊）。这个道像形象造型还有一个特征值得特别注意，那就是从道像左右手小臂上自然滑落下来的大袖口形成对称几呈直角 \triangle 表现。

3. 西安碑林博物馆的“熙平二年”（517）邑子六十人道教造像碑，碑的上部也是如上碑样式的屋形龕，屋脊形制完全相似。龕中主尊也一如波士顿的主尊造型；但前者碑阳下面有六排供养人举行烧香仪式，与冯神育碑的构图相同。该碑出土于富平，该地正好处于石川河、泾河流域地区。

4. 西安碑林博物馆所藏的四面道（佛）教碑像，碑阳主龕龕楣也是作屋形龕，浅浮雕歇山式屋顶，屋脊两端有鸱尾，正中刻一兽头，屋檐下面为帷幕；龕门楣左右各有一四方形柱，柱顶端有一斗三升式斗拱。龕中主尊道像，头上所戴的道冠与1式“太和廿三年”（499）中的完全相同，身上所着的服饰形制也与后者的十分相似，只是前者束系袍服的宽带位置从胸部移到腰部，姿态作跏趺坐姿，右手执麈尾；这两个特征与“太和廿三年”（499）的略有不同。不过，大部分造型特征是相似的（图九）。所以，可以有充分理由认为，西安碑林这件道教美术作品应是出自陕西泾阳或与之相邻的地区。

5. 芝加哥自然史博物馆（The Field Museum）道像碑。碑阳主龕上面的碑额减地阴刻屋顶，从鸱尾形式看应是歇山式屋顶。龕中主尊道像头戴笄冠（有笄的石质损坏），冠的后山较高，其额上有白毫，面有连鬓短须髯（图十A）。应值得注意的是，其服饰上绵密平行的衣纹线条都与“太和廿三年”（499）造像石主尊中的完全相似，只是前者乎中执麈尾，台座不为裳悬座形，但其执麈尾的姿势又与上述西安碑林博物馆中的完全相同。因此根据这一面的模式也可以断定，该造像石是北魏时代泾阳模式的雕刻作品。

该造像石背面的图像主要为减地阴线雕刻。根据石面上刊刻有“元始”“太上”，该石正面的造像应为元始天尊，而背面的雕像应为太上老君。这个老君像造型较为独特，头上戴的不是笄冠，而是魏晋时期流行的“帔”（用皮和帛制作，类似皮弁）^①，额有白毫，面有 ∇ 式短须髯；其姿态呈跏趺坐，双手重叠掌心向腹部（与汉代画像砖或画像石上西王母的造型相似）；服饰为近似直领对襟的宽袖大衣，衣纹作平行绵密的阴刻线条（图十B）。其侍者形象头戴小冠，外着纱巾，身着对襟宽袖袍，双手笼于袖中置于腹前，双足着舄。这种造型和服饰，可以看出南朝佛教美术作品的造型风格对北魏后期道教美术的显著影响。



图九 邑子45人造四面道佛像碑，北魏永平—孝昌年间（508—527）

① 参见周锡保：《中国古代服饰史》，中国戏剧出版社1984年版，第153页，男图三十四，2正、3侧、4背侧、7正。



图十 A 石造道教二面像石正面 (508 - 527)



图十 B 石造道教二面像石背面 (508 - 527)

泾阳模式乙型：这类碑有莲瓣形背屏，碑额不作屋形，有三例：一为张相队“延昌二年”（513）造天尊像碑，一为“盖氏”延昌四年（515）造道教三尊像石，一为“举家廿人”正光二年”（521）造道像石。

1. 张相队延昌二年（513）造天尊像石，据《金石萃编》，出自于陕西泾阳，该石现只存拓片可供研究（图十一）^①。石的正面主像天尊头戴笄冠，形制与甲型中的相异，冠的后山要高得多，与中国历史博物馆所藏河南邓县北魏彩色画像砖上人物所戴的小冠形制相比较，极为相似^②，其所着的衣饰为对襟宽袖袍服，在腰部用宽带系住，双肩上的衣饰褶襞间距相等，几成直线式作平行状，两衣袖向左右略外侈呈直角对称状，线条较为绵密流畅；天尊的右足掌裸露于外，右手伸向右边，手指特别细长，在王守令碑、师篆生碑碑阳主龕中道像造型上可以见到。

2. “盖氏”延昌四年（515）三尊式道教造像石。主尊头戴笄冠，笄的形制清楚，为横插的长方形簪，冠的形制为远游冠一类。主尊所着的大衣样式与张相队石中的完全相同，从肩上垂下的衣纹也是呈间距相等的平行直线条，大袖仍下垂作直角对称状。

兹将张氏和盖氏的造像石相比较，天尊的造型特征和衣饰形制基本上相似，两像头部上方

^① 该造像石下落不明，《金石萃编》载，出自陕西泾阳，据说仅存罗振玉的拓本。据拓片，碑略呈莲瓣形，高约67厘米，宽约36厘米。碑正面基座下端题刻为：“延昌二年/岁在癸巳三/月乙卯朔廿九/癸未。相为/眷属造/天尊一区。愿大小□从心。/息男胡女。/息男舍口。/息女罗朱。/胡妻杨/兴女。”碑的左右侧刻：“道士张相队一心。/相妻姚桃姬。/相妻郑□□。”参见[日]大村西崖：《中国美术史雕塑篇》，第300页，《延昌、正光及大统的道像》图六百二十一。

^② 周锡保：《中国古代服饰史》，第150页，男图二十四，其说明是“邓县彩色画像砖”，但该书前面的同样彩图四说明为“晋顾恺之洛神赋图之远游冠”。



图十一 张相队造天尊像石(拓片),
北魏延昌二年(513)



图十二 盖氏造三尊式道教像石,
北魏延昌四年(515)

都有尾部在天尊头上方交缠的双龙,头伸向左右两边,龙身上阴刻绵密的人字形花纹。天尊两边的胁侍,张氏碑中的都着大袖长衣,身材修长;盖氏碑中的,左边胁侍与张氏碑中的相似,右边的上身着大袖短衣,下身着裳。两天尊台座下方的香炉样式是相似的,只不过前者未刻供养人(疑刻在造像石两侧或背面);盖氏碑的两供养人均上着短衣,下着裳。通过比对分析,盖氏碑应属泾阳模式乙型(图十二)。又,盖氏为北魏时从甘肃移居陕西泾河和沮河流域之间卢水胡的大姓,在黄陵县香坊石窟和宜君县福地水库石窟曾分别发现盖氏北魏、西魏时代造的佛像、道像^①,因此延昌四年(515)盖氏道像石亦有可能出自这一带地区^②。

3. “举家廿人”正光二年(521)造天尊像石^③。造像正面开一尖拱形龕,龕额刻饰身躯交缠的双龙,龙头伸向龕额左右两边呈对称。龕中主像头部与盖氏碑中的相同,头上所戴的笄冠,身上所着的服饰形制与张、盖两氏碑中天尊所着的式样相同,只是“正光二年”碑天尊双

① 靳之林:《陕北发现一批北朝石窟和摩崖造像》,《文物》1989年第4期,第62页、第64页。

② 据邓铭世《古今姓氏书辩证》盖姓有汉姓也有鲜卑匈奴姓。据沮河流域杏城(黄陵店头)一带北朝时期的地理历史分析。此碑盖姓当为鲜卑匈奴姓。史载北魏太平真君七年(445),卢水胡人盖吴领导胡、汉人民起义就是首发于杏城。可见这一带盖姓当为卢水胡族。该碑的发现,也证实了北朝时北方民族内徙的历史记载。

③ 该造像石原为日本黑田氏旧藏,其形制为圭形,砂岩,约高47厘米。石正面下端刻发愿文为:“正光二年,四月戊口朔一日戊戌。造石像一区。举家廿人。龙花三会,愿在初首。”参见[日]大村西崖:《中国美术史雕塑篇》,第300页,图六百二十二。

肩上垂下的衣纹线条要比两者的绵密得多，大袖下垂的袖端成锐角状，右足掌上翻裸于外，右手执菱形麈尾，整个姿态与张、盖氏碑中的天尊不脱白范，时代又相近，该碑应是出于泾河和沮河流域地区（图十三）。在耀县时代相当的李天保碑道像碑上也可以见到类似“正光二年”碑中的服饰形制，道像大衣的大袖下端向左右侈张，末端成锐角状，衣纹线条绵密，与泾阳模式乙型相似，可见该模式流传影响之广。又，德国科隆 Museum für O stasiatische Kunst 馆藏的一尊道教龕像，有基座和莲瓣形背屏，上方雕刻交缠的二龙，左右下边刻日月；主像造型与盖氏延昌四年（515）以及“举家二十人”正光二年（521）碑中的相似（头上部损毁），特别是其衣纹线条也如正光二年（521）的那样绵密，亦具郿县模式造像的风格（见下文讨论）。科隆这龕像的时代和类型应归属于泾阳模式乙型（图十四）。



图十三 “举家二十人”造天尊像，北魏
正光二年（521）



图十四 道教龕像，北魏（508-539） 德国科隆
Museum für O stasiatische Kunst

三、郿县模式

该模式的代表作为北魏永平二年（509）的三尊道像石。该造像石是清光绪年间（约为1875年），约当〔日〕明治时代，日本人早崎更吉氏得自于郿县石泓寺。该像供养人题名冠有“道民”称谓，又有确切年代，其出处石泓寺，又载《陕西通志》，这通道像石当之无愧可作为陕西北魏道教造像的一种“标型”。这种造型与日本佛教美术史家松原三郎氏所称谓北魏“郿县模式”佛像有密切的联系。兹先举述北魏永平三年（510）“雷花头”氏造石佛坐像模式^①，

^① 参见金申：《中国历代纪年佛像图典》图八十四，第463页说明。

其次作对比研究。

雷氏石佛坐像，高40.8厘米，石质砂岩，现藏于日本大阪市美术馆。石的正面雕刻呈交脚坐姿的佛像，应为弥勒佛，其发髻和高肉髻都是由犹如石磨状的凸线条表现的，身着圆领通肩袈裟，台座为裳悬座形，双手手掌相贴上举于胸前，其衣饰的褶纹为平行排列绵密的凸线条，在北魏佛像中极为独特，所以松原氏称其为“郿县模式”^①。佛像的背景，头后有宝珠形头光，内排莲瓣；身后有宝珠形身光，再外层背景边沿刻饰火焰纹；在佛像的台座下左右两端各雕刻一呈半身的狮子，形成狮子座（图十五）。



图十五 石造交脚三尊佛像，北魏永平二年（509）



图十六 石造道教三尊像石，北魏永平二年（509）

将永平二年（509）的“道民”造像石与上述佛像相比较，其主尊头有高发髻，束带，额顶上的发中分向上梳拢，也以细密的石磨状凸线条表现发丝，眉间有凹形白毫，也是颐耳、厚唇，仅从头部判断，这个造型就有佛头像的嫌疑。其身着交领大衣，束腰，像呈倚坐姿，因而下裾自然下垂覆盖足面；跣足，双手拱于胸前，衣褶极为细密而平行流畅，雕刻技法与“雷花头”佛像完全相同，而且其背景边沿阴刻饰的火焰纹、胁侍等，也与雷氏佛像的极其相似，一对飞天造型也是常见于北魏后期佛像石上（图十六）^②。“永平二年”（509）这块道像石，如果不是铭刻中有“道民”二字以及主尊台座两端露出二龙头，我们完全有理由认为该像应该是北魏时代流行的弥勒像。

① 参见〔日〕松原三郎：《中国佛教雕刻史论》第五章《北魏陕西派石雕的谱系》，吉川弘文馆1995年版，第49-50页。

② 参见金申：《中国历代纪年佛像图典》，第155页，图一百零九，北魏神龟三年（520）吕氏一族造佛碑像背面局部。

四、西安楼观台模式



图十七 西安楼观台四面道教碑之一面，北魏延昌—孝昌年间（512—527）

代表作品为西安楼观台旧藏的四面道像碑，砂石，高约60厘米，四面各三尊，即一主像二胁侍，后由日本早崎氏收藏^①。天尊造像其一：石面上天尊作结跏趺坐姿，右足掌仰面，头戴笄冠，有较高的后山；面相方圆；眉眼平直，身着小U字领宽袖大衫，有披肩覆膊，右手施无畏印，左手施说法印；其左右侧各立一胁侍（右边的有损毁），皆头戴莲花冠（笄冠？），身着圆领通肩宽袖衫。天尊台座前博山炉的左右边雕刻供养人，右边的可看出头戴笄冠，像前面刊刻有“道民”（题名不存）。天尊造像其二：在该石的另一面上，雕刻三尊式道像。中像天尊的造型、服饰、手印，与上述的为同一模式，只是座的左端露出一龙头（狮头？），其座的正面未雕刻供养人。天尊的左右侧各雕刻一呈正面的侍者，头戴笄冠（莲花冠？），面相长圆，身着圆领通肩宽袖衫。天尊头光左右侧各雕刻一飞天（图十七）。

西安楼观台旧藏的这块四面道像石，雕刻年代和出自何处都不详。本文在前讨论“耀县甲型碑中主尊的造型有如下几种模式”，将该造像石主尊的头部造型、服饰、姿态，与（2）张乱国延昌二年（514）、碭石珍神龟三年（520）、碭麻仁正光二年（521）道像石中的主尊作了比对讨论，推断西安的这块雕刻年代大致在延昌—孝昌年间（512—527）。不过，西安的这块，主像都以右手施无畏印（不执麈尾），左手施说法印，与南齐永明元年（483）茂县佛教造像石上的主尊手印相似，而在本文上面探讨的陕西境内北魏三种模式中，尚无类同的碑、石。但在陕西境外曾发现有与西安的造像模式几乎完全相同的作品两件，一件是“大阳县令焦采延昌四年”（515）道像石^②。一件是“王阿善隆绪元年”（527）道像石（石上“玉皇士”系后人伪刻，现藏中国历史博物馆）^③。北魏时的“大阳县”大致为今山西平陆县境^④，该件出土地明确，第二件出土

① 参见〔日〕大村西崖：《中国美术史雕塑篇》，第302页，图六百二十三、六百二十四。

② 这通道像石现藏美国波士顿美术馆，题刻为：“延昌四年岁次乙未四月□、大阳县令焦采造像一铺。上愿皇帝万寿，臣宰□福，下愿家给□□，岁执年丰□，一切众生□受福。”该发愿文引录自〔日〕神塚淑子：《南北朝时代の道教造像》，京都大学人文科学研究所，1993年，第231页。

③ 隆绪是萧宝夤的年号，只有两年，隆绪元年相当于北魏孝明帝孝昌三年（527）。造像石高27.8厘米，宽27.5厘米。石正面主像左侧刻有“隆绪元年十一月廿五日，女官工阿善造像二躯，愿母子共为善居。”石背面右上方刻“道民女官乘车上”。下层中间刻字两行，左行为“侄冯毋妨乘马上”，右行为“息冯法兴乘马上”。参见石夫：《介绍两件北朝道教石造像》，《文物》1961年第1期，第12页。

④ 大阳县，即北魏时的太阳县，隶属河北郡，治所为陕州。《隋书》《周书》的“地理”中失载。《元和郡县图志·河南道二》载：“平陆县，本汉大阳县地，属河东郡。后魏于此置河北郡，领河北县。”所以，焦采“延昌四年”（515）道像石为北魏曾在平陆县设治“河北郡”，并设“大阳县”为郡治所在提供了实证。

地不详，制作时代比上件晚 12 年，但两道像石形制和形象造型居然完全相似。两通石的正面均为两尊道像盘坐，头戴有高后山的笄冠，仿佛像刻出 \cap 字形的发际线，面相丰圆，颏下有山羊似的长胡须；身着直领对襟大衣下垂在座前形成裳悬座；都以右手举于胸前施无畏印，左手施说法印；其身后都有三位呈站姿的侍者，头部造型与主像的相似，双手笼于袖内捧笏（受南朝造像影响）。这两座道像石的形象造型没有北魏后期的“秀骨清像”“褒衣博带”的风格特征，但形象所着衣饰较绵密而又略凸的线条表现出接受了郾县模式雕刻技艺的影响（图十八、图十九）。



图十八 大阳县令焦采造道教石像，北魏
延昌四年（515）



图十九 王阿善道教造像碑，北魏
隆绪元年（527）

西安的四面道像石，与“延昌四年”（515）和“隆绪元年”（527）两件道像石的雕刻年代相比较，孰早孰晚，难以准确定论。不过，北魏的道（佛）、道教造像碑、石，几乎都出于陕西境内，而“楼观”的缘起还更早，据《楼观传》“魏元帝咸熙初（264），道士梁谶事郑法师于楼观，楼观之见载籍，始此”，“北朝高道多止楼观，为当时道法重镇”^①。楼观台有道像祭祀当在情理中。所以笔者在本文中把西安楼观台的作品作为一种模式定名，尚不至于悖谬。

综合而言，耀县、泾阳、郾县，即渭河、泾河、沮河流域地区北魏时代的道（佛）教造像碑、石，除魏文朗始光元年（424）碑应属北魏前期，之后历 60 余年至太和后期（496）方又产生造像碑、石，中期为一个断裂层（因太平真君七年〔446〕三月灭佛毁像所致），其余的都是太和廿年（496）至孝昌时期（527），大约为 30 年间的作品，属于北魏后期。后期作品还应划分为两个阶段。

第一阶段为太和后期（496）至永平末（511），主尊的形象造型和雕刻技艺显得较为稚拙粗糙。造像记中，除个别的外，都未指明道像的身份（应为北天师道尊奉的教主老子），形象造型、服饰形制，衣褶线条的处理，等等，几乎都是模仿佛教的雕刻技艺，若不是通过比较、分辨某些细微的差别，很难于区分道、佛造像。

^① 参见陈国符：《道藏源流考》下册《楼观考》，中华书局 1963 年版，第 261 页。

第二阶段为永平至孝昌时期(508-527),道教造像开始力求摆脱佛教模式和其雕刻技艺的束缚、桎梏,具体表现在头部造型和衣饰方面。这一时期的道像,头上都戴有笄冠,笄发簪形制固定明显可见,面有翘髭和须髯,衣饰也不再与佛像的彼此不分,手执菱形麈尾更是道像的一大特征,这一阶段的道教造像美术,我们可以把它定名为北魏陕西陕北流派的道像雕刻。而“郿县模式”是北魏后期陕西造像流派的一个分期模式,主要表现在佛像上。可是这种模式只流行了较为短暂的时代便消失了。究其原因,北魏孝文帝改制以后,锐意学习南朝的制度和 文化模式,这从一个重要的方面促使北朝佛教美术不断接受南朝的重大影响。简言之,就是早期印度、西域式服饰的佛像逐渐被南朝褒衣博带式的佛像美术作品所取代,在龙门石窟北魏后期的造像中显而易见^①。然而道教美术作品,虽然北魏早期其造型和服饰与同时代的佛像几乎是混淆不清,但第二阶段在不断改进和完善自己的造型艺术过程中,注重参照现实社会中士族的形象,特别是以南朝的为模特儿来制作。道教像也出现了“秀骨清像”的造型和衣饰褒衣博带的风格,成为这一时期道教造像的主流。

但三种模式的道(佛)造像碑、石,因流域不同,又各具特征。具体表现在碑、石的构图模式,雕刻技法,碑、石额的装饰,天尊造型、服饰形制等方面,都各具特色(如前所作的对比研究)。例如:耀县模式和泾阳模式的造像碑石,构图模式和雕刻技法都是采用类似画像砖、石的做法。即在碑、石上凿龕,再运用凹形减地法雕刻出主形象,为浅浮雕,有的主形象下部或衣饰的下裾突出龕底面外,高于碑、石表面;碑额的各种装饰,诸如歇山式屋檐、宫殿、交缠的龙、飞仙、日月等,是采用弧面浅浮雕的技法,即介于平面浅浮雕和高浮雕之间的一种刻法,物像轮廓线外减底,轮廓线内物像成稍凸起的弧面,物像各部不平整而有高低,细部采用细阴刻线;供养人像采用平面浅浮雕技法,物像轮廓线外减底,则物像轮廓线内石面较“底”为高。

而郿县模式的造像石,形制是类似北魏或时代更早的金铜佛像,造像石有基座和莲瓣形的背屏,剖面呈L形;石正面的主像是采用高浮雕的技法,即物像呈弧面突起很显著,虽然凸起的程度不一,但也近似真正的浮雕。物像的轮廓和细部都是用阳线雕来表现的,特别是着重刻画形象的衣饰。不过,由于郿县、耀县、泾阳,无论在历史上,还是在当今,都处在陕北通往长安(今西安)的交通线上,因此三处的雕刻艺术也相互影响。例如:在泾阳模式造像石上交缠的双龙,应是受耀县模式甲型影响演变而来的;耀县药王山李天保道像碑碑阴道像,其服饰的处理方式与泾阳模式乙型中的完全相似;在耀县药王山郭鲁胜碑的佛像上,可以见到郿县式的衣纹线条,等等^②。

最后,笔者还要说明的是,关于魏文朗碑的年代(始光元年),石松日奈子[日]撰文《耀县药王山博物馆魏文朗造像碑的制作年代——始光元年铭的再次检讨和新出有关作品的真伪》(2007年5月11日向在西安美术学院召开的“首届中国道教美术史国际研讨会”提交的

^① [日]吉村怜(阮荣春译):《龙门样式南朝起源论》,载《东南文化》第一集,东南大学出版社1991年版,第209-210页。

^② 郭鲁胜碑,为佛教造像碑,北魏延昌四年(515),存耀县药王山碑林第一碑廊第8号。

论文)中重申:“魏文朗造像碑‘并不是424年的作品’。”^①其主要根据是,(1)铭文“始光元年”中的“光”字残迹不像是“光”字;(2)据文献资料,424年时的长安及其周围地区,有可能在匈奴政权大夏的控制下,使用北魏“始光”年号的可能性极低。新的资料和根据是,西安市南郊出土的始光元年(424)铭弥勒造像、始光三年(426)铭赵忠信等弥勒造像^②,她实地仔细观察后,确认二者都是赝品(在大会发言中提供了实物的图片资料)，“可以说魏文朗造像碑是6世纪初(500-514)的作品”。笔者个人同意她的观点和论证。由于其文不会影响本文对上述碑石的造型分类,故仍维持原稿的结构和文字论述。

参考文献

- [1] 石璋如:《陕西耀县的碑林与石窟》,《历史语言研究所集刊》1953年版。
- [2] 耀生:《耀县石刻文字略志》,《考古》1965年版第3期。
- [3] 韩伟、阴志毅:《耀县药王山的佛道混合造像碑》,《考古与文物》1984年第5期。
- [4] 韩伟、阴志毅:《耀县药王山的道教造像碑》,《考古与文物》1987年第3期。
- [5] 赵康民:《陕西临潼的北朝造像碑》,《文物》1985年第4期。
- [6] 陕西省耀县药王山博物馆等编:《北朝佛道造像碑精选》,天津古籍出版社1996年版。
- [7] 西安碑林博物馆编:《西安碑林博物馆》,陕西人民出版社2000年版。
- [8] [日]大村西崖:《中国美术史雕塑篇》,图书刊行会,1980年重版。
- [9] [日]松原三郎:《北魏陕西派石雕の一系谱》,载《中国佛教雕刻史论》,(东京)吉川弘文馆,1995年。

^① [日]石松日奈子著,刘永增译:《关于陕西耀县药王山博物馆藏〈魏文朗造像碑的年代〉——始光元年铭年代新论》,《敦煌研究》1999年第4期。

^② 同上。

论山西太原龙山道教石洞龛*

宁俊伟

日本学者常盘大定曾著《山西龙山》一文，发表于《支那文化史迹》第一辑。事隔多年，张明远教授对山西太原西南约20公里处龙山道教遗址进行了多次考察研究，发表了一系列相关论文和专著，为深入研究唐朝道教，特别是蒙古时期的全真教提供了十分珍贵的资料^①。然而，尚存在一些问题值得商榷。本文拟就龙山道教遗址的定名和开凿的时间重新进行考证。并且，对保留至今的全真教实物资料所反映的文化内涵加以阐释。

一、关于龙山道教遗址的定名

龙山道教遗址，常盘大定和张明远教授定名为“龙山道教石窟”。笔者认为，当复原龙山道教遗址时，应尽量沿用全真教当时的命名，而不是重新另立名称。根据这一基本原则，虽然从字义上解释，石窟也就是指洞穴，佛教中多称为石窟。但是，该遗址究竟应称为石窟，还是与佛教有所区别而称之为石洞龛呢？

根据现存遗址中的“玄门列祖洞”门楣题刻称其为洞，实指“洞府”，又称洞宫，也称石室，是蒙古和元朝时期全真教的“祖堂”。这是全真教派原来的称谓，那时候，他们没有一处称为石窟。因此，现在复原龙山道教遗址时，应沿袭当时的叫法为安。上述称谓，“玄门列祖洞”东壁门南侧的刻文是最有说服力的见证之一：“三载洞府功毕，铭曰：道泰时昌，洞宫载缉。伟有神仙，从石壁出。丙申应钟，祖堂功毕。勛哉披云，有光先德。”而门之北侧题记为“祖堂赞”：“石室镌玉，祖堂绘金。功超往古，德冠来今。世与功远，年随德深。警尔后学，无忘孝志。”

另外，门人李志全述的题记中称“总真玉室”，门人秦志安述的题记中称“创凿石室”。

根据相关古籍所载，诸如《玄都至道披云真人宋天师祠堂碑铭并引》（《道家金石略》）中记载：“古昊天观故址，有二石洞，皆道家像。壁间有‘宋全’二字，修葺三年，殿阁峥嵘，金朱丹腹，如鳌头突出一洞天也。”由此可知，当时一称石洞，也称洞天。

* 本文原载《中国道教》2006年第5期，第26-29页。

① 参见张明远：《太原龙山道教石窟艺术研究》，山西科学技术出版社2002年版。

明朝成化十一年（1475）刻本《山西通志》记载：“昊天观在太原县一十里龙山绝顶……建有石洞列为八龛，宋披云子所凿。一曰虚皇龛，内石像十一尊。二曰三清龛，内三清像三尊。三曰卧龙龛，内石像三尊。传为披云卧化之所。四曰玄真龛，内石像三尊。五曰三天法师龛，内石像三尊。六曰七真龛，内石像七尊。第七、第八龛俱名辨道龛，乃道士栖止辨道之所。石刻，国朝洪武中并北极观入焉。”^① 由此可知，从蒙古以来，一直到明朝初年，这里始终是全真教派活动的中心，上述石洞龛名称应是当时全真教的自称。其最明显的特点是将唐朝昊天观二石洞分别纳入了新开凿的洞龛中的第四龛玄真龛和第五龛的三天法师龛，形成一个整体，继续为全真教所利用。因此，玄真龛和三天法师龛是全真教时期为昊天观二石洞装修后的命名。此后，明清时期所纂修的《山西通志》《太原府志》《太原县志》等均沿用成化十一年刻本中的内容。直到清雍正九年（1731）刻本的《太原府志》中才又新增加了“正德初（1506）内官畅英重修。是时云间陆木居石洞，以道术著，内又有全真庵宋德方撰碑”^② 等内容。这种说法仍然保留到清道光六年（1826）刻本的《太原县志》之中。

需要说明的是，明正德初年（1506）内官畅英重修的“玉皇大殿五间”应位于石洞龛群体西北部，属土木结构建筑形式^③。现大殿已不存在，地基尚存。院外之西现存水井一口，应是较早的遗迹；院内现存一口人工修成之旱井，集聚雨水，可能为解决明朝扩大了规模而保障道士们生活用水所采取的办法。

综上所述，龙山道教遗址中的遗存应称之为石洞龛，而不应称为“龙山道教石窟”。现遗存主要是全真教的宋德方以唐朝昊天观二石洞的故址为基础，重新进行装修，称之为玄真龛和三天法师龛，这是作为元代全真庵石洞龛的组成部分而得名。新开凿的洞龛有虚皇龛、三清龛、卧龙龛、七真龛，而第七龛，实际上亦就是“玄门列祖洞”，相当于全真庵的祖堂。第八第九龛三壁环台座，无雕像，称辨道龛，乃道士栖止辨道之所。以民居形式为特色的石洞龛，安装门窗。洞龛崖面的孔洞，应是石洞龛顶部及外部建有木构的宫观楼阁形式的遗迹。它填补了中国古代建筑史上的空白。全部洞龛的总称是全真教的全真庵。

二、全真庵修葺时间的考证

关于全真庵修葺的时间问题，学术界的看法并不一致。为了能够充分地利用龙山石洞龛的资料研究全真教的历史，我认为，必须将全真庵修葺的时间考证清楚。

其一，据虚皇龛壁刻文为“自甲午春至乙未冬，三洞功毕”，即公元1234年春至1235年冬，整整二年的时间内，可以确认是披云子宋德方主持，“东莱披云命工勒石”将虚皇龛已全部竣工。那么，“三洞功毕”之中剩下的是哪两间呢？我认为，这两个洞应是指对“古昊天观故址”二石洞的修葺。从《玄都至道崇文明化真人道行之碑》可知：“（宋德方）甲午，游太原之西山，偶抵一道宫，乃向神游时所见。拂拭石刻，有‘宋全’二字。真人：‘宿缘无可逃者。’留居之。曾不到三年，轮奂一新，遂为西州伟观。”由此可证，宋德方甲午（1234），从

①（明）李侃修，胡濙纂：《山西通志》卷五，明成化十一年（1475）刻本，第85页。雕像尊数有误，应更改。

②（清）沈继贤纂修：《太原府志》，雍正九年（1731）刻本。

③（明）高汝行纂修：《太原县志》卷二，嘉靖三十年（1551）刻本，第17页。

游太原之西山，得道宫而留居之，经过“曾不到三年”，从时间上来看，正如前文所述的“自甲午春至乙未冬”相吻合。将“古昊天观故址”二石洞“轮奐一新”。因此，全真庵起始的工程是装修原有的昊天观二石洞和新开凿的虚皇龕，共为“三洞功毕”。古籍记载的第四洞玄真龕雕像三尊和第五洞三天法师龕其雕像十一尊，分别是唐朝昊天观的遗迹，被宋德方古为今用，另立了不同的名称。张明远教授将第四洞与第五洞置换，却犯了古人并非今人从左向右计数的错误而是从右向左，现仍改过来，以古籍记载之名为准。另外，常盘大定认为“三洞”是指道藏中的“洞真、洞神、洞玄”。张明远教授又认为“三洞，指的就是一、二、三窟”。笔者根据考证，确认三洞，实指一、四、五石洞龕。

其二，乙未冬三洞功毕以后，虽然没有直接说明下一个是何洞龕开工，但是，我们推测应该是开凿第二洞龕，三清龕工程开始的时间。因为该洞龕西壁刻文明确记载：“岁在丙申（1236）五月。”“总真玉室庄严庆成。”由此可证，该洞的开工时间只能够是乙未（1235）冬。所以，经过短短几个月的时间，即公元1236年5月才有这一洞室完工而举行庄严庆祝的事实。同时，洞龕东侧刻文也明确记载了宋披云创凿石室尊像的时间是“丙申岁七月初九日”，并特别说明宋披云主持“凿千寻碧玉之岩，幻数洞黄金之像。玄台共汉月争高，杰阁与晨霞相抗。幸百灵之拱卫，亘万劫而无量者也”。秦志安以极其华美的文辞赞扬“黄金之像”的威德无量无限。由此可证，所雕凿的尊像贴金比洞室的完工时间才晚两个月左右，表明当时工作效率是相当高的。

其三，自甲午（1234）春开工的重点工程，应是第七龕“玄门列祖洞”。我认为，首先确定该洞龕竣工证据是洞东壁南侧刻文“丙申应钟”的丙申（1236），指“祖堂功毕”。也就是“玄门列祖洞”于丙申（1236）应钟之时，即年底竣工。并且，我们从该洞龕东壁门南侧明确镌刻“三载洞府功毕”，可以推断出这一洞龕的全部施工时间是用了“三载”，因此，从丙申年（1236）年底，往前推算3年，正是甲午（1234）春。也就是说，该洞龕是与第一洞虚皇龕同时开工的。

其四，真正难于确定开凿时间的是第三洞卧龙龕和第八、第九洞辨道龕，因为这三个洞没有洞壁刻文的纪年依据。但是，当“玄门列祖洞”竣工以后，即公元1237年初，应对上述三龕进行设计与开凿。换句话说，没有纪年可考的这三个洞的施工时间应在第七洞龕竣工以后，新的一年之初。需要指出的是，明成化十一年（1475）刻本《山西通志》记第七、第八龕俱名辨道龕，实际是第八、第九龕俱名辨道龕之误。

其五，第六洞雕凿的时间从洞东壁北侧刻文明确记载：“自戊戌春至己亥秋工毕”。也就是指明了这个洞龕的开工时间是“戊戌（1238）春”，到“己亥（1239）秋”竣工，用了一年多的时间“工毕”。

第三洞卧龙龕，虽然没有纪年可考，但是，我们不能忽略洞龕正中距台座0.14米处，曾雕出长0.7米、宽0.23米的深槽，以立石碑。从宋德方亲自撰写了《昊天观重刊全真庵记》来看，至迟于己亥（1239）秋，龙山道教石洞龕全真庵已彻底竣工。

综上所述，宋德方以唐朝昊天观故址为基础，修葺全真庵的全部时间是从甲午（1234）春开始，到己亥（1239）秋结束，历时整6年。

三、全真庵石洞龛的文化内涵

在太原龙山修建全真庵的时代背景是王重阳七大高徒之一的丘处机，针对金、南宋和蒙古三方军事实力和政治统治急剧较量的转折关头，毅然选择了接受成吉思汗的诏请，于1220年春启程，历时两年多，远逾万里，以其对全真道宗旨的阐述博得了成吉思汗的赏识与支持，为全真道的兴盛发展奠定了基础。当他在1224年农历三月返回燕京之后，太极宫成为全真道中枢所在地，为北方道教的中心。丘处机不失时机地向其弟子发出立观度人的号召，通过大建宫观，广收门徒，使全真道迅速发展至鼎盛时期，知名而杰出的道士各显其超群之才能。其中，宋德方以丘处机西觐成吉思汗十八随行者之一返燕，随师居太极宫。丘处机告宋德方：“汝缘当在西南。”所以，宋德方遵从师意来山西度人收徒、修宫观、编修《道藏》，并非偶然^①。宋德方是遵从师命而在山西弘扬全真教的骨干。宋德方不愧为集智慧与才能于一身的高人，神奇般地选择了山西太原龙山之巅，唐朝昊天观故址，于甲午（1234）春，雕凿山石以开洞龛，造全真道之祖师尊像，历时6年，一座极其别致壮观的全真庵完全显示出了全真教兴旺发达的景象；以其精美的雕像造型而焕发金光，象征着全真的永恒。别具风格的宫室洞天，龙飞凤舞旋天，仙鹤祥飞；殿阁峥嵘，气势庄严雄伟，屹立在群山翠柏中的全真庵标志着全真教宗旨发扬光大的真实历程，这是中国雕塑史上智慧的结晶。它更显示出元朝一代杰出道士全面宏扬全真的意蕴功德无量。因此，保留至今700余年的全真教实物资料所反映出的文化内涵发人深省现阐述于下。

（一）全真教的宗旨是提倡人的修炼导引。

其一，虚皇龛的来历，以第一洞龛壁刻文摘选唐吴（筠）尊师《玄纲论》作为其全真教宗旨的核心。首先，阐释对宇宙的观念是：“天地不能自有，有天地者，太极。太极不能自运，运太极者真精，真精自然。”紧接着，阐述人与自然的关系：“惟神惟明，实曰虚皇。高居九清，乃司玄化，总御万灵。”这是讲造化万物的根本是虚皇，也可称为真精。而人的神明相当于虚皇，是统摄人体的中枢，这种象征来源于老子所言之道，指造化规律。从《易经》角度来看，“乾以之动，坤以之宁”，以乾代表天和阳，其特征主动；以坤代表地和阴，其特征主静（宁）。当进行导引修炼之时，其特点是：“寂然无为，群方用成。空洞之前，至虚靡测。元和澄正，至此而植，神真独化。匪惟巨亿，仰隶至尊，咸有所职。”修炼的环境是“丹台瑶林”，导引的方法是“以游以息。云浆霞饌，以饮以食”，即食气导引；修炼的关键是“其动非心，其翔非翼”；特异功能的表现是“听不以耳，闻乎无穷。视不以目，察乎无极。此皆无祖无宗，不始不终，含和蕴慈，愍俗哀蒙”。而“谨录此语，庸不区中”，这正是宋德方摘录《玄纲论》以阐释其修炼宗旨的目的及其息义，以此给人以启示和教诲。

值得注意的是，龙山石洞龛群顶部设木构庭式建筑，道士利用其顶部平面进行修炼。现顶部磨出相当圆的圆圈，正是八步一圈“以游以息”所留下的修炼遗迹，这是我国内丹全真修炼与宇宙太极“元和澄正”的实物见证，是十分珍贵的宗教遗迹。

^① 参见卿希泰主编：《中国道教史》，四川人民出版社1993年版。

其二，当龙山石洞龕竣工之时，宋德方撰写了《昊天观重刊全真庵记》，只可惜现在石碑已不存在。然而，从文献所保留下的全部碑文内容来看，我们可以了解宋德方全面阐述了龙山道教石洞龕命名全真庵的由来和象征意义。现将碑文转引如下：

九牧献金，夏禹铸以为鼎，九州山川草木百怪之象，莫不在焉。其历乎万世，有时而隐，有时而显。其隐也，莫知所去；其显也，莫知其来。世以为神鼎，云：人神其鼎，而鼎不知其神，此所以为神也。人视其鼎，歛歛咨嗟，有爱其鼎之为器，而不精察其鼎之文象者，有爱其鼎之文象而不穷其鼎之全质者，皆非观鼎者也。且文象百变其鼎则一也，文象虽假其金则真也。一变而百，百归乎一，假不异真，真不异假，知乎此者，亦庶几乎善观鼎者耶？惟善观鼎者，然后可以议乎全真矣。夫六合之内，万物之洪纤，有形无形，有识无识，生死去来，喜怒哀乐，皆一真之所融也。亦犹神鼎之上，一山一川，一草一木，一鸟一兽，莫非一金之所为也。视一象，则可知一鼎之全质矣。视一法，则可知一真之全体矣。故鼎常一，而无象可求，真理常全，而无法可除。极六合之内，尽万物之洪纤，孰非真哉？江西老人结草庵乎！福山太守黄公题曰：全真。命固以文故，引而铭曰：其行徐徐，其觉于于。渴焉而饮，饥焉而哺，全真庵乎？达者以为蓬庐。^①

碑文的核心是“一真之所融”“视一象则可知一鼎之全质”“视一法则可知一真之全体”，因此，老人结草庵可以称为全真，那么，凿石洞龕类比草庵，也就可以命名为全真庵。名称不是关键，真正的意义在于引申为人，“其行徐徐，其觉于于。渴焉而饮，饥焉而哺”，一切顺其自然，能够像山川草木百怪一样，百归乎一，“喜怒哀乐，皆一真之所融”，这就达到全真了。由此可证，宋德方以金为原料，铸鼎为器作比喻，这证明金的性质上起了变化，以鼎为用。这种现象具有普遍性的规律，正如九州山川草木百怪之象无不存在于其中，时隐时显，以此阐释物质的变化规律。而这一切都是由于人赋予万物以名称的，透过万物的变化，最终要看到全真的本质。归根结底，宋德方的最终目的在于弘扬全真教义，这就是全真庵所蕴含的真正意义。它充分显示了宋德方对全真思想的高度概括和总结。

（二）全真庵石洞龕雕塑尊像的内容，是全真教兴盛发展的真实记录。现分述于下。

其一，龙山全真庵是宋德方弘教的中心，必然突出宋德方的地位和功绩。其中，第六洞龕别具一格，三壁雕像，共4尊。正壁坐像应是宋披云本人的象征。南、北相对而立者应是秦志安和李志全^②。因为龙山全真庵是宋德方总摄的具体修建过程，也是其修持活动的中心。其弟子秦志安、李志全是宋德方直接发展的门徒，他们也成为全真教的杰出人才，一直辅助宋德方的修建过程。尤其应该指出的是，自宋朝以来，雕成半掩门风格的人物形象，具有划时代的意义。该洞龕从半掩门中走出的人，仍保留着传统真实生活的特点。这个人物，很可能是何志渊，因为，“（何志渊）来往汾、晋间，适故天师宋公（宋德方）阐教于彼，因得而师事之”。

事实上，从秦志安焚香敬赞的侧壁南侧的刻文中，我们完全可以肯定，这个洞龕是专门为宋德方雕造的。秦志安赞扬宋德方集七真的各个著名特长于一身而成为全真教的杰出骨干。全面肯定宋德方在全真教中处于“玄门中龙”的地位，德高如“太华之峰”，人品气节如“祖来

^① 张明远：《太原龙山道教石窟艺术研究》，山西科学技术出版社2002年版，第116页。

^② 参见李养正：《龙山道教石窟有关问题初探》，载《道家文化研究》第5辑，上海古籍出版社1994年版。

之松”，“九龄悟道，遍礼琳宫，千里求师，密契真风”。最值得荣耀的是宋德方曾作为陪伴丘处机西觐成吉思汗的十八弟子之一，其功绩，“阐玄化于阴山之外”。宋德方最大的贡献是“以所在道书焚于劫火，奉朝旨收拾于灰烬之余”，开全真一派重修《玄都宝藏》之先河！整整6年时间，“续琼章于火劫之终”。与此同时，开山凿洞建立宫观，自燕至秦晋凡四十余区，成绩卓著。宋德方尤以全面的道家功夫著称，“炼谭马三阳之镜，铸丘刘八极之钟。玉树重芳于海上，金莲复秀于山东”。宋德方最终成为得道之仙翁，“真待养成千岁鹤，一声铁笛紫云中”，以此证明宋德方的修持达到最高境界。

这一洞龛除了弟子为宋德方歌功颂德以外，还以“披云自赞”的形式，在侧壁北侧刻文，再一次简短阐释其人生全真的蕴意奥妙：“这个形骸许大，已是一场灾祸。被谁节外生枝，强要幻成那个。更分假象真客，便是两重罪过。只因眼病生华，毕竟有个甚么。”从自赞中我们可以看出，宋德方指出，以形骸为实有，摆脱不了幻象的干扰，假象的迷惑，这是修真过程执著的错误。实际上，这都是幻觉造成的假象。因为从无到有，从有到无的辩证统一规律，就是演化过程，“毕竟有个什么”，这只是一个无的造化过程，说明天人本一、道法自然的真理是千真万确的^①。

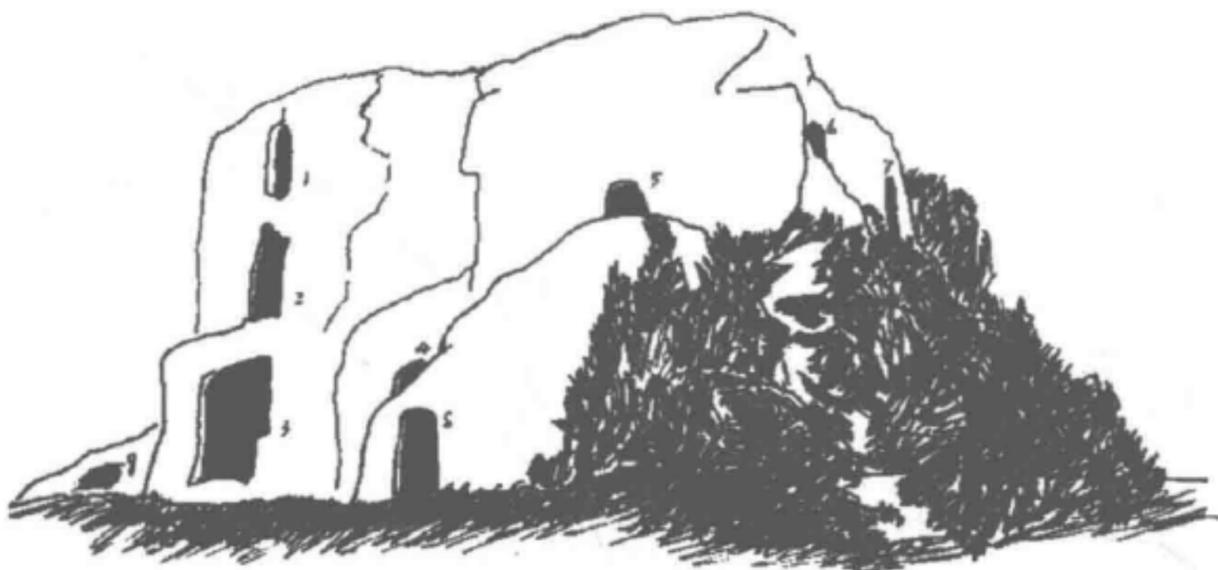
其二，宋德方雕凿“玄门列祖洞”，实指全真教的“祖堂”。雕像8尊，称为“神仙”。这8尊像应是全真教的创立者及其七弟子的象征。其中，正壁正中者似应是王重阳，其右为丘处机，左为马钰；南壁为王处一、刘处玄，北壁为谭处端、郝大通，站立者似应为孙不二。这是宋德方“有光先德”的作为，“无忘孝志”的表现。

通过洞东壁门南侧之铭刻，我们完全可以看到当时全真教“道泰时昌，洞宫载缉”的昌盛景象。这充分证明，宋德方雕凿“玄门列祖洞”的终极目的，正如“祖堂赞”刻文所云：“石室镌秀，祖堂绘金。功超往古，德冠来今。世与功远，年随德深。警尔后学，无忘孝志。”归根结底，这完全是为了显示宋德方对全真教所立下的伟大功勋。

^① 参见傅淑敏：《论〈老子〉的德与道》，《弘道》第15期，第16页。

论太原龙山道教石窟的开凿*

刘江



图一 龙山石窟示意图^①

龙山石窟(图一)是我国现存规模最大的元代道教石窟群,位于今山西太原西南20公里处,《永乐大典·太原府志》《成化山西通志》《嘉靖太原县志》《万历太原府志》《顺治太原府志》《康熙山西通志》《古今图书集成》《乾隆太原府志》《道光

太原县志》等明清文献均有所记载。以上文献,除《永乐大典》外,均将龙山石窟主体的修建年代系于元贞元初(1295)。但是石窟保有五处时间明确的题记,覆盖的时间范围为1234—1239年;三通有关龙山石窟修造主持者宋德方的元代碑铭^②,则将此事系于1234—1236年;日本学者常盘大定在《山西龙山石窟概说》中将其系于1234—1244年,陈少丰认为建于1234—1239年^③。可见,龙山石窟的修造年代在学界存在巨大分歧,对其进行梳理与探讨对研究全真教的发展以及道教石窟造像艺术的发展都具有重要作用。本文以石窟造像本身为基础,结合全真教的早期发展情况,对石窟各窟的开凿或完成时间作一简单整理,并对石窟开凿的原因及意义等略作分析。

* 本文原载《文物世界》2012年第2期,第35—40页。

① 本图引自张明远《龙山石窟考察报告》,《文物》1996年第11期,本文所讨论各窟编号均以此图为本,但根据各种迹象来看,本图中的第9窟没有造像,所以本文对此窟不予讨论。本文所用图除标明出处外,均为常盘大定于20世纪20年代拍摄照片。

② 为刻于1262年的《玄都至道披云真人宋天师祠堂碑铭并引》、刻于1274年的《玄都至道崇文明化真人道行之碑》与刻于1320年的《玄通弘教披云真人道行之碑》,分别见陈垣编纂:《道家金石略》,文物出版社1988年版(下文所引本书均此版本),第547页、第613页、第753页。

③ 《中国大百科全书·美术》“龙山石窟”条,张明远的《龙山石窟历史文献勘误》(载《美术观察》1997年第10期)一文亦赞同此说法。

我们首先对有明确时间的题记最早的第1窟进行讨论。

第1窟，其名字略有争议，但通过该窟的题记（图二）内容可以确定，历代文献以“虚皇龕”命名是比较合理的。该窟的题记内容为：

唐吴尊师，玄纲论曰：□地不能/□有有天/□□□极/□□不能/□□运太/□□真精/
□□自然/□□惟明/呈□□九清/□□玄化/□□万灵/□以之动/□以之宁/□默无为/□方
用成/□洞之前/□虚靡测/□□澄正/自此而植/神真独化/□□□□/□□□□/咸有所职/
丹台瑶林/以游以息/云浆霞馔/以饮以食/其动非心/其翔非翼/听不以耳/闻乎无穷/视不以
目/察乎无极/此皆无祖/无宗不始/不终舍和/蕴慈愍俗/哀蒙谨录/此语庸示/区中 自甲午
春/至乙未冬/三洞功毕/东莱披云命工泐石^①



图二 第1窟题记局部

可见，题记内容的来源标示明确，来自唐吴筠所作的《玄纲论》，《正统道藏》收录了该文，本窟题记为其上篇《明道德》“真精章第三”的起首部分，据此可将题记所引部分阙漏补充完整为：

天地不能自有，有天地者太极。太极不能自运，运太极者真精。真精自然，惟神惟明，皇曰虚皇，高居九清，乃司玄化，总御万灵，干以之动，坤以之宁，寂默无为，草方用成。空洞之前，至虚靡测，元和澄正。自此而植，神真独化，匪惟巨亿，仰隶至尊，咸有所职。丹台瑶林，以游以息，云浆霞馔，以饮以食，其动非心，其翔非翼。听不以耳，闻乎无穷。视不以目，察乎无极。此皆无祖无宗，不始不终，舍和蕴慈，愍俗哀蒙。^②

作者认为“虚皇”是“高居九清，乃司玄化，总御万灵”的至高神灵，对其无边法力倍加推崇，因此，此窟命名为虚皇龕是没有异议的。作为作者推崇的最高神灵，属下也应有众多神仙，本窟除了主壁的虚皇造像外，两侧各有十尊造像，虽然我们尚无法弄清每一尊造像所代表

① 以李养正《龙山道教石窟有关问题初探》（载《中国道教》1981年第2期）为基础，结合其他记述整理。

② 《道藏》第23册，文物出版社等1984年版，第674-675页。

的神仙，但是虚皇属下的神仙则确凿无疑。有的学者，如史岩^①、胡和文^②，认为该窟造像内容为丘处机与十八学士及李志全、秦志安的说法则显得牵强。

该窟题记末尾“自甲午春/至乙未冬/三洞功毕/东莱披云泐石”。对于其中的“三洞”，常盘大定以及胡和文进行了专门讨论，认为“三洞”是道藏的代指，其根据是披云子宋德方生前主持整理了元刊《玄都道藏》，表面看来是合理的，但这一观点根本不能成立。因为该窟建成的“乙未”为蒙古太宗七年，公元1235年，而史料明确记载，“(乙未，1235)九月，(时任全真掌教的清和真人尹志平)达平阳，分命披云宋公(德方)率众镂道藏经板”^③，而宋德方正式动工则是在1237年^④。重辑《道藏》工作的完成则在1244年。也就是说，在此窟完成时(1235年冬)，重辑《道藏》的工作还没有实际开展，因此，此处“功毕”的“三洞”绝不是指“道藏”，而是实实在在的龙山石窟中的三洞。这三洞石窟除了第1窟之外，其他的两窟我认为应当为第3、第8窟。

首先，第2窟、第6窟、第7窟都有明确的时间记载，分别为：丙申岁(1236)五月、七月，己亥(1239)秋、丙申岁(1236)十月。那么，我们再来看完工时间不明确的第3、4、5、8窟。这四窟中，第4、5两窟应该就是古昊天观故址的二石洞，这两窟里面保存的数尊造像与其他窟有明显区别：

(1) 第4(图三)、5(图四)两窟相较于其他窟的造像面部显得过于丰满，略显臃肿，与



图三 第4窟正壁主尊像



图四 第5窟正壁主尊像

① 《龙山石窟考察报告》，《新美术》1980年第2期。

② 胡和文：《中国道教石刻艺术史》，高等教育出版社2004年版。

③ 《玄门掌教尹宗师碑铭并序》，载《道家金石略》，第568页。

④ 《玄都至道披云真人宋天师祠堂碑铭并引》：“丁酉(1237)复往平阳主醮事后，遂与门人通真子秦志安等谋为钹木流布之计。”载《道家金石略》，第547页。

其他造像即使丰满但不臃肿，神韵上亦有所区别。

(2) 主尊造像的胡子，在整个石窟群中，除了这二窟之外，其他窟造像的胡子均为∇型，飘至下颌，或至胸口，没有八字胡。

(3) 两窟的头戴的冠，虽然时间过于长久有所风化模糊，但是与其他窟造像莲花冠的区别还是一目可辨的。

(4) 从手部造型来看，第4窟正壁主像右手上举似作施印式，左手抚膝；第5窟双手手心向上，重叠于小腹前。而其他窟的造像则或笼手或拱手不见手指。

(5) 从正壁主像的台座形式看，两主像台座为各自独立的方形，而其他窟的台座则为连续型台座，其纹饰与第4、5窟也大不相同。

(6) 从造像的风化等影响来看，第4、5窟的造像明显比其他各窟严重，五官由于时间过于长久而模糊不清。

因此，第4、5窟就是宋披云所发现的“二石洞”，既然是古窟，那就是先前道教信徒的作品，其造像内容也就是先前道教所崇奉的神仙。

确定第4、5窟为古石洞，那么剩下的两窟只能是第3、8窟。从日本常盘氏发现石窟以来，第8窟只有泥塑造像台基，我们仅能对第3窟的内容进行探讨。

据文献记载，第3窟卧如龕（图五）“为披云子卧化地”，即此像为宋德方，那么，开凿时间当在其去世之后，两尊站像是李志全和秦志安，但此窟实际开凿于1234-1235年，那么卧像就不是宋德方。对第3窟内容的认识，如果我们将第1、2、3窟作为一个整体来看，就会有新的认识。第1窟造像道教至高神尊——虚皇天尊。第2窟略有异论，有的学者认为正壁的三尊像是三天师，但全真教自创立以来就未曾见到其任何崇奉天师的记载，因此，此说不能成立。我们从题记内容来寻找线索，左壁题记：

披云创凿石室 尊□ 披云之老仙，占龙山之□，凿千寻碧玉之岩，幻数洞黄金之像。玄台共汉月争高，杰阁与晨霞相抗。幸百灵之拱卫，亘万劫而无量者也。/丙申岁（蒙古太宗八年，1236）七月初九日/门人 舜泽 秦志安述^①



图五 第3窟正壁卧像

^① 《披云创凿石室颂》，载《道家金石略》，第471页。

右壁题记:

岁在丙申(1236)五月丙辰朔,总真玉室,庄严庆成,谨作祝文。大道窈冥,孰诘其形,至人体奥,立象尽情。爰穴盘石,焕以金碧,万神来思,载欢载悖。祭酒披宣,祈□□□,□恩祝延,当今天子,亿万斯年,次及臣佐,嵩呼庆贺。风雨若时,生灵安妥。门人李志全述。^①

从题记可以看出,修造此窟是为了“□恩祝延,当今天子”的,所祈求的当然是道教地位很高的尊神,如三清。再者,题记中“总真玉室”,也可看出此窟造像的神仙为三天之境的高仙三清,即三天的代称。

可见,第1、2窟所刻造像均为全真道或者道教信仰的重要神仙,那么与前两窟为一体的第3窟也当为全真道的神仙或祖师,那么,根据1235年之前的全真教发展情况来看,此像只能是全真祖师王重阳或者将全真发扬光大的长春真人丘处机,但是鉴于后来开凿的第7窟“玄门列祖龕”中雕凿了全真七子的形象,第3窟卧像为王重阳的可能性更大。再者,从其造型来看,卧像所着衣服为当时北方普通民众打扮,王重阳为全真道创教祖师,度化七真后不久即离

世,教团的正式成员寥寥无几,因此对于信徒的服饰制度等未有严格要求;而丘处机作为北方宗教首领的全真教甚至道教的首领,其装束当然得有道教的风格,这也从另一角度证明此像为王重阳的推测。两位问道的弟子,左侧头部造像头像已不存,我们无从判断其身份。右侧脚部的弟子头部虽残,但面部清晰可见,白净无须的男性(图六);第7窟玄门列祖龕七真中丘处机的形象也是无须,见下文详解;《金莲正宗仙源像传》中丘处机的形象也是无须(图七),再者尹志平曾谈到丘处机为“炼魔”而“一番净身,自险死”^②,因此,该窟



图六 第3窟卧如龕右侧问道弟子上半身像



图七 《金莲正宗仙源像传》中丘处机像

右侧问道者当为丘处机无疑。除了将全真教发扬光大的丘处机外,另一个有资格站在王重阳造像前的则当为丹阳真人马钰,王重阳的大弟子,全真教第2任掌教。因此,将第1、2、3窟综合起来看,三窟造像的都是全真教崇拜的最高神仙和祖师,宋披云开凿这些造像就是为了宣扬教义和祖师的丰功伟绩,以促进教派发展。

① 《总真玉室祝文》,载《道家金石略》,第468-469页。

② 《真仙直指语录》卷下《清和尹真人语》,载《道藏》第32册,第441页。

二

按照三通元代有关宋德方的传记碑记载，从1234-1236年的三年间宋披云的主要精力用于修造以古昊天观为基础的龙山石窟，1235年冬修造完第1、3、8窟，1236年7月第2窟三清窟完工，之后修建的是第7窟玄门列祖龕（图八），雕凿了全真七子（马钰、谭处端、丘处机、刘处玄、王处一、郝大通、孙不二）的造像。虽然是王重阳开创了全真教，但真正将全真教发扬光大的是全真七子，他们用“异迹惊人，畸行感人，惠泽德人”^①，使全真教获得了广大民众的信仰、统治者的认可，尤



图八 第7窟正壁造像

尤其是丘处机与蒙古统治者的合作则使全真教迅速发展成为中国北方宗教第一派；全真教徒在各地积极修建宫观，招徕信徒，使全真教最终形成了“东尽海，南薄汉淮，西北历广莫，虽十庐之聚，必有香火一席之奉”^②的鼎盛局面。由此可见，七真成为全真教的发展做出了不可磨灭的贡献，为他们造像也在情理之中。七真的后学又以他们为祖师开创了不同的派别：嗣马钰者为遇仙派、嗣丘处机者为龙门派、嗣谭处端者为南无派、嗣刘处玄者为随山派、嗣王处一者为昆崙派、嗣郝大通者为盘山派、嗣孙不二者为清净派。

该窟左右两壁均有题记，左壁铭文：

祖堂赞：石室镌玉，祖堂绘金。功超往古，德冠来今。
无与功遂，年随德（深）。警尔后学，无（忘孝志）。

右壁铭文：

三载洞府功毕，铭曰：道泰时昌，洞宫载缉。伟有神仙，从石壁出。丙申（1236）应钟（十月），祖堂功毕。勛哉披云，有光先德。

题记对祖堂的建造给予了极高的评价，盛赞祖堂建造得宏伟、辉煌，对于追念先祖和警戒后人都有重要作用，并且对宋披云建造石窟的精深功德大加赞赏。由此可见，此题记非宋德方本人及其门人所作，从当时全真教的情况来看，教内能站在如此高度评价宋德方者，唯有时其任掌教的师兄尹志平。因此，史岩的推论是合理的^③。

现在此窟七真的头部造像保存下来的仅有左壁刘处玄和右



图九 第7窟右壁孙不二像

① 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版，第37页。

② 《重显子返真碑铭》，载《道家金石略》，第476页。

③ 史岩：《龙山石窟考察报告》，《新美术》1980年第2期。

壁的正壁三尊(图九),其他头像已被盗。根据日本常盘氏20世纪20年代拍摄的照片,当时正壁三尊的头像保存尚完整,有的学者认为正壁的正壁三尊造像中间者为丘处机,左右分别为马钰和谭处端^①。此说不确。本窟右壁的正壁三尊造像女性特征明显,正壁左侧造像虽无须,但亦肯定为其他六真之一,加之如前所述,先前开凿的第3窟丘处机面相为无须,则本窟正壁左侧无须造像为丘处机无疑。

由于实现了与蒙古统治者的合作,丘处机对全真教发展的贡献巨大,在后世的许多七真图像中都居于突出位置,甚至最重要位置,所以我们很容易将本窟居于正中的造像认为是丘处机的,但这是我们后来人的看法,忽略了当时全真教的发展及宋德方的师传等具体情况。从全真教的早期发展来看,虽然丘处机对全真教发展的贡献突出,但马钰是王重阳的大弟子这一点,在教内是无可争辩的;且王重阳临终时托马钰督促师弟,尤其是丘处机修行,因此,马钰在教内的地位是不容置疑的。在对教团发展的贡献上,王处一与金朝最高统治者来往密切,多次受邀为金朝皇帝进行斋醮,为全真教发展初期争取政府认可做出了极大努力。从当时教团的发展情况来看,全真教内除了丘处机一系的弟子在积极修建宫观等,其他如马钰系的于志道、杨明真,刘处玄系的于道显、崔道演,郝大通系的范圆曦、王志谨等在各地民众中也都拥有一大批信徒,具有极高的威望。从宋德方的师传来看,其最早师从刘处玄,后得度于王处一,占道士籍,刘处玄去世之后才问道于丘处机,因此,我们很难界定他具体属于谁的门下。此类情况在早期全真教内比比皆是,如尹志平先后求道于马丹阳、丘长春,“复讲易原于太古(郝大通),究道妙于玉阳(王处一)”。因此,我们不能根据传统即将其划入某一人门下,并且认为其将置其师于突出位置。这种认识是不符合当时全真教的实际情况的。因此,在玄门列祖龕正壁中间的也不是丘处机,而旁边无须者为丘处机。

三



图十 第6窟正壁宋德方像

最晚完工的是第6窟,据题记可知该窟的修造时间是1238年春至次年秋,正壁雕凿的是宋德方像(图十)^②。该窟雕凿的主像为宋德方,题记说:

披云自赞/这个形骸许大,已是一场灾祸。被谁节外生枝,强要幻成那个。更分假象真容,便是两重罪过。/只因眼病生华,毕竟有个甚么。/自戊戌(1238)春至己亥(1239)秋工毕。

这一则题记表明窟中主尊是宋披云像,虽然在自赞中,宋德方表现很谦虚,但是为之造了像这一事情还是确凿无疑的。另一则题记,则是其弟子秦志安对宋披云高深道德的称赞:

^① 《中国道教石刻艺术史》,高等教育出版社2004年版,第353页。

^② 对于此窟,张明远在《龙山石窟历史文献勘误》一文中认为是王重阳向刘处玄、丘处机二真传道,而门中小童为宋德方。

披云仙翁，玄门中龙。德如之何，太华之峰。节如之何，徂莱之松。九龄悟道，遍体琳宫。千里求师，密契真风。/ 阐化于阴山之外，续琼章于火劫之中。炼谭、马三阳之镜；铸丘、刘八极之钟。玉树重芳于海上，金莲复秀于山东。真待养成千岁鹤，一声铁笛紫云中。/ 门人 舜泽秦志安焚香敬赞。

“续琼章于火劫之中”一句点出了宋德方重修道藏的丰功伟绩，为全真教的发展做出了重要贡献，因此，作为门人弟子的李志全、秦志安等才为其造像纪念。

此窟中存一小童造像，宁俊伟认为是何志渊^①，其根据为“师（何志渊）来往汾、晋间，适故天师宋公（德方）阐教于彼，因得而师事之”。但仅仅成为宋德方的弟子，并不足以成为可能为其造像的原因。何志渊，生于1196年，参加了1237年在平阳举行的贡举并且得中甲科，后从披云入道。宋德方重辑《道藏》时，“令师（何志渊）雠校，兼领并门钧天局，其余七局皆隶焉，授以讲演之职”^②，可见，何氏在《道藏》修撰过程中做出了重要贡献，但在我们没有其他证据表明何志渊与龙山石窟开凿有其他联系的情况下，也很难说明此小童即何志渊。

修建道观、开造石窟是一项非常艰巨的工作，但是宋德方及其弟子门人兢兢业业，花费三年的时间，在古昊天观二石洞的基础上陆续开凿了6窟新龕，形成了我们今天仍能看到的规模宏大的龙山道教石窟。龙山石窟的开凿似乎是道教宿命论的结果，丘处机带领十八学士从西域归来住在燕京（今北京），对宋德方说：“汝缘当在西南。”刻于1274年的《玄都至道崇文明化真人道行之碑》更是编造了先兆梦境：“真人假寐之际，神空山中所见，颓垣废址而已，既又览之，则楼阁壮丽，非人间所有。”^③ 其实，从深层次来讲，龙山石窟的修造是全真早期鼓励教徒广建宫观的结果。修建宫观等宗教活动场所，是教团吸引民众最直接、最有效的手段。丘处机为了全真教的迅速发展，向尽可能多的地区深入，倡导“服勤苦曰打尘劳”^④“打尘劳亦是功”^⑤，命令弟子赴各地修建宫观，在当地建立根基，为全真教后来的鼎盛奠定了重要基础。

综上所述，龙山石窟是披云子宋德方在偶然发现的第4、5两窟古洞龕基础上，利用三年左右的时间先后修造了第1、3、8窟和第2、7窟，这些洞龕的造像主要是道教信仰的重要神祇以及全真教的祖师王重阳及其两大弟子，是为信仰和纪念而用。宋德方的弟子为了宣扬宋德方为全真教发展做出的巨大贡献，又雕凿了以宋德方为主尊的第6窟，并且请时任掌教的尹志平写了题记。宋德方及其弟子修造龙山石窟，是受当时全真教迅速向各地扩展势力的潮流影响产生的，为全真教在当地吸引信众和教团势力的发展做出了重要贡献，也为后世研究道教石窟造像留下了不可多得的实物资料。

① 宁俊伟：《论山西太原龙山道教石洞龕》，《中国道教》2006年第5期。

② 《乐全观记》，载《道家金石略》，第652页。

③ 《道家金石略》，第613页。

④ 《提点彰德路道教事寂然子霍君道行碑》，载《道家金石略》，第692页。

⑤ 《真仙直指语录》卷下《清和尹真人语录》，载《道藏》第32册，第442页。

大足石刻道教造像渊源初探*

李远国

道教造像和佛教造像相比为数甚少。因此,四川保存的二十余处道教造像日益引起人们的关注。大足石刻中的道教造像,因其系统和完整性,更加值得重视。对这一课题的探讨,不仅可以弄清道教石刻的艺术特点、渊源,同时还能寻觅到道教神系与民间信仰发展的历史踪迹。本文就其中有代表性的几组造像的渊源作一探讨,以求正于学术界。

一、自成系统的三清尊神

道教的神系十分复杂。它是在我国古代传统的鬼神信仰的基础上,以国家敬祀和民间崇拜的诸神为主体,并吸收了一些儒家的先王圣人及佛家的菩萨罗汉,从而构成了一个庞大奇异的鬼神体系。

在这个体系中,既有自然崇拜中的山川土地、日月星辰之神,又有原始宗教中的天神、人鬼,还有从历史人物演变而成的仙真。显赫的帝王权贵,虚无的天尊神王,著名的高道隐逸,慈悲的仁人志士,杰出的思想家、科学家……形形色色,奇奇怪怪,抱融一体。通过这奇妙的组合体,我们可以看到我国古代信仰演变和发展的历史过程。

这个体系是由简而繁的。从汉魏早期天师道“老君”“三官”的崇拜,到宋代“三清”“四御”系统的建立,道教神系是在不断变化、不断组成的。由于道派与历史背景的不同,各自派别都有自己信奉的神灵,道教神系显得混乱复杂。但随着唐宋时期道教统一的趋势,其神系也逐渐系统化,从而形成了以三清、四御为主体的鬼神世界。大足南山第五号三清古洞中的道教造像,正是形象地展示了这一历史事实。

这座开凿于南宋绍兴年间(1131-1162)的三清古洞,内刻道教造像四百余躯。其中天尊巡游图场面宏大,形象生动:天尊、元君、侍者、飞天、朝官、武士各具风采,构成了以三清、四御为主的造像群。

洞内全龛分为两层。上层主像即为三清尊神。他们均着道袍,面有长须,头戴莲花束发冠,背后有圆形火焰身光与头光。其区别在于:中央者头上宝盖向龛项左右发出四道毫光,内

* 本文原载《四川文物》1986年石刻专辑,第61-65页。

侧两道光各绕三圈，每圈内有一化身坐像，这是玉清元始天尊。左像双手捧一如意，这是上清灵宝天尊。右像左手抚膝，右手持扇于胸，这是太清太上老君。后来道观中的三清造像大都类似于此，略有变化的是元始天尊的右手平端胸前，指头衔着一颗红色灵珠，如灌县青城山天师洞三清殿、成都青羊宫三清殿等处的三清造像。从历史的角度上看，这是现存在世的较早的三清组像，因此价值重大，是珍贵的道教文物。

在三清组像的左、右壁中部，各有一御，皆头戴冕旒，身着朝服，端坐龙头靠椅上。此当为玉皇大帝、紫微大帝。二御两侧，各有一侍者，手持长柄日月宝扇，以作遮屏。

下层左、右壁内侧，亦各有一御，皆头戴平顶高方冠，身着大袍，端坐龙头靠椅上。此当为勾陈大帝、后土皇祇。

玉皇、紫微、勾陈、后土，这就是道教神系中的“四御”。他们是辅佐三清的四位天帝。《修真十书》（宋元著作）卷七《丹诀歌》说：“九九道成至成真，三清四御朝天节。”

此三清四御各为三洞之主，统御诸天万神，为宇宙万物的创造者。据北宋张君房《云笈七签》卷三《道教三洞宗元》宣称，由混洞太无元之青气，化生为天宝君，居住在清微天玉清境，故称玉清；由赤混太无元玄黄之气，化生灵宝君，居住在禹余天上清境，故称上清；由冥寂玄通元玄白之气，化生神宝君，居住在大赤天太清境，故称太清。后来的道经即说天宝君即是元始天尊，灵宝君即是太上道君，神宝君即是太上老君（道德天尊），把三清的进一步明确。

从宋代以来的神系阶次，是以元始、灵宝、老君为序。但他们出现的时代先后则是老君、元始，最后才是灵宝。

老君是方士道流对先秦道家思想家老子的神化而形成的。汉益州太守王阜《老子圣母碑》说：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分。”陈相边韶《老子铭》说：“道成仙化，蝉蜕渡世。自羲黄以来，世为圣者作师。”随着张陵早期道教的兴起，把老子进一步神化。《老子想尔注》（张陵或张鲁著）说：“聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”把老君奉为第一尊神，所谓“千精万灵，一切神祇，皆所废弃。临奉老君、三师，谓之正教”。

在东晋道士葛洪笔下，老君更加神乎其神。说他姓李名聃，字伯阳，身長九尺，皮肤黄色，隆鼻、鸟喙，秀眉长五寸，耳长七寸，额有三理上下彻，足有八挂，以神龟为床，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣，重叠之冠，锋铤之剑，随从除百二十名黄衣童子之外，左边还有十二匹青龙，右边有二十六头白虎，前有二十四羽朱雀，后有七十二尾玄武。出门时以十二头神兽（穷奇）开路，三十六头神兽（辟邪）殿后，雷声轰鸣，闪电发光，俨然一位威风凛凛的万神之主。

北魏道士寇谦之师承张陵法统，改革天师道，亦以老君为其教主。他声称得到了太上老君的法旨，代行天师之职。“清整道教，除去三张伪法……专以礼度为首。”这样一来，老君不但是道教的始祖，还是道教的改革者，他在道教中的地位愈发肯定不移了。

后来的唐代帝王李氏，自称是老子后裔。唐太宗于贞观十一年（637）决定在宫中举行仪式时，僧道排列的次序是道士在先，僧侣在后。理由是：朕的本系来自老子，现在唐朝之所以昌盛，是托福于老子所说的上德；天下之所以太平，也是托福于老子主张的无为。他还下诏修

建亳州老君庙，与孔庙一样，下赐封户二十户。高宗于乾封元年（666）亲临亳州，参拜老君庙，并敬献老子以“太上玄元皇帝”的尊号。玄宗更以迷信道教而著称，他亲受司马承祯所传法箓，成了道士皇帝。要求每家每户必备一本《道德经》，把它置于诸经之首。天宝二年（743）加号老子为“大圣祖玄元皇帝”，并亲临玄元庙祭祀。甚至还规定老子的誕生日要普天同庆。其后老子的尊号还在升级：圣祖大道玄元皇帝、大圣祖高上大道金阙元天皇大帝等。正是由于唐王朝大力宣扬，老子被神化的程度达到最高峰。可以认为，把老子 and 老君混同，作为道教教主，是唐代确定的。

继老君之后，道教中还出现了许多地位和老君不相上下的尊神，如元始天尊、太上道君、道君、五方老君、长生司命君、玉皇道君、金阙帝君等。他们为不同的道派、民众所信仰，称谓混乱，地位并不确定。

南朝陶弘景首次编排神仙体系，其《真灵位业图》中，把道教诸神分为七阶。第一阶中央即为元始天尊，左右排列四十余位玉清仙君。谓曰：

右玉清境，元始天尊为主。已下道君，皆得策命学道，号令群真太微天帝来受事。并不与下界相关，自九宫已上、上清已下高真仙官，皆得朝宴焉。

显然，这个虚构渺茫的上天世界，与人间社会没有关联。第二阶中央为上清元皇大道君，第三阶中央为太极金阙帝君，其御下诸真中已有许多被仙化的道教人物，如茅盈、王方平、周义山、裴元仁、魏华存、安期生等。至于天师道崇拜的太上老君，则被安置在第四阶中位，谓曰：“太清太上老君，为太清道主，下临万民。”紧依他的左位，就是“正一真人三天法师张道陵”。其余多为巴蜀天师道人，如马明生、青城真人洪崖先生、岷山真人阴友宗、阴长生、徐季道、栾巴、帛和等。可以看出，陶弘景是依其宗派，以上清派茅山宗尊神为主体，而编制了道教的第一个神系图。

不过，这一神系并没有得到普遍的承认。据《魏书·释老志》和《册府元龟》载：“二仪之间有三十六天，天之中有三十六宫，宫有一主，最高者无极至尊，次曰大至真尊……”同时，还有“道家之原，出于老子。其自言也，先天地生，以资万类；上处玉京，为神王之宗；下在紫微，为飞仙之主”的说法，可见元始天尊在南北朝时，还未成为道教公认的最高尊神。《隋书·经籍志》说：

元始天尊生于太无之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极……常存不灭。每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人……所度皆诸天仙，上品有太上老君、太上丈人、天真皇人、五方天帝及诸仙官。

根据这一记载，说明隋代以前的道教神系已经形成了南、北两大系统，南朝神系以《真灵位业图》记载的诸神为中心，奉元始天尊为第一神灵，其道派背景主要为上清派茅山宗；北朝神系以《魏书·释老志》所载诸神为主，奉老子为创教始祖，其道派背景主要为正一派天师道。隋朝的统一，带来道教宗派的融合，元始、老君诸神的造像纷纷出世，得到了社会各阶层广泛的信仰。

《隋书·经籍志》说：自北魏武帝时，道士便“刻天尊及诸仙之像，而供养焉”。唐释法琳《辩证论》卷六自注：

考梁陈齐魏之时，唯以瓠卢盛经，本无天尊形象。按任子《道论》及杜氏《幽求》

云：道无形质，盖阴阳之精也。《陶隐居内传》云：在茅山中立佛、道二堂，隔日朝礼。佛堂有像，道堂无像。王淳《三教论》云：近世道士，取活无方，欲人归信，乃学佛家制作形像。假号天尊，及左右二真人，置之道堂，以凭衣食。宋陆修静亦为此形。

《周书·宣帝本纪》说：

大象元年（579）初，复佛象及天尊像。帝与二像俱南面而坐，大陈杂戏，令京城士民纵观。

入唐以后，太宗为茅山道士王远智造太平观，“又于内殿为文德皇后造元始天尊像一躯，二真夹侍”^①。至玄宗天宝三年（744）四月，“敕两京天下州郡，取官物铸金铜天尊……一躯，送开元观”^②。开元十八年（730），更拆宫造殿：“其时有敕，令速成之。遂拆兴庆宫通乾殿，造天尊殿……拆甘泉殿，造老君殿。”

流风所被，民间亦纷纷建殿造像，敬祀天尊，仅四川地区就铸造了许多尊：“汉州什邡县铁像天尊，高丈二三，俗谓之乌金像。”“彭州濛阳县三台观铁像夫尊，则天朝乡人众力所铸……既成之后，累有感通，郡邑之人归依如市。”“云顶山铁像天尊，高三四尺。亦是则天朝濛阳匠人廖元立所铸。”“益州唐隆县大通观……有石像天尊一十三，身高一丈三尺。”^③更令人惊讶的，成都至真观中竟有石像万躯。《卢照邻集》记述说：“至真观者，隋开皇二年所立，有天尊、真人石像，大小万余躯。”这些造像尽管已无存留，但可看出随着唐代对天尊崇拜的加深，道教造像已相当普遍。现在保存在剑阁鹤鸣山、安岳玄妙观、绵阳玉女泉等地的数千尊道教造像，其中即有天尊（救苦天尊、长生保命天尊）、老君，又有五方真人、飞天神王等。题材广泛，内容丰富，是唐代道教石刻的精美之作。

至于灵宝天尊，他在道教中本来不甚著称。马融《广成颂》中说：“导鬼区，经神场，诏灵宝，名方相，驱疠疫，走蜮祥。”仅是一个供之役使驱疠除蜮的小神。但自东晋末葛洪从孙葛巢甫造作《灵宝经》，再经刘宋陆修静立成仪轨，灵宝之教大行于世，他的地位也逐渐提高。到了唐代，灵宝升格为天尊。文宗太和年间（827—835），茅山道士王栖霞建灵宝院，“造正殿三间，中塑灵宝天尊”^④。至宋时，道教中人把灵宝天尊、太上道君、上清玉晨大道君合而为一，置于三清之中，成为道教神系中的第二尊神。

大足石刻中的两处三清组像，皆为南宋凿造。可见，此时三清的体系已经确定，而受到普遍承认。《朱子语类·灵宝条》说：“道教以元始天尊、太上道君、太上老君为三清。”可为旁证。

二、玉皇、紫微、勾陈、后土四御

玉皇、紫微、勾陈、后土，这是辅佐三清尊神的四位天帝，即道教神系中的四御。

四御之首，即为玉皇大帝。他是我国民间一向最为崇奉的尊神。从历史渊源上讲，他是由

① 《茅山志》卷二十二。

② 《旧唐书·玄宗本纪》。

③ （唐）杜广庭：《道教灵验记》。

④ 《茅山志》卷二十四。

我国古代信仰中的昊天上帝演变而来的。在《真灵位业图》中，列为第一阶右方的第十二位，号曰“玉皇道君”。至唐代玉皇崇拜十分流行，唐人诗句中常见此神。如韩愈诗：“玉皇额首许归去，乘龙驾鹤来青真。”元稹诗：“我是玉皇香案吏，谪居犹得住蓬莱。”陆龟蒙诗：“峨眉道士风骨峻，手把玉皇书一通。”韦应物诗：“逍遥仙家子，日夕朝玉皇。”刘复诗：“天上见玉皇，寿与天地休。”此皆为脍炙人口的名句。至于为玉皇封上尊号，则是在北宋时期。

大中祥符五年（1012），真宗亲祀玉皇于朝元殿，谓：“朕梦先降神人，传玉皇之命。云先令汝祖赵某授汝天书，令再见汝，如唐朝恭奉玄元皇帝。”大中祥符六年，建安军铸玉皇尊像成，奉安于太清宫。“诏圣像所经郡邑减系囚，死罪流，以下释之。”七年，改奉元宫为明道宫，奉安玉皇大帝像。同时又于滋福殿设玉皇像，真宗亲自撰文，上玉皇圣号曰“太上开天执符御历含真体道玉皇大帝”。天禧元年（1017）正月，真宗“诣玉清昭应宫，荐献上玉皇大帝宝册袞服”。另外，无论公文或私人文章，凡出现玉皇二字的地方通通删去，这证明当时对玉皇非常崇拜。

这种信仰玉皇的社会风尚，和当时道教盛行、宋朝王室崇信道教的历史背景紧密相连。皇帝主演玉皇降旨、天书出世的闹剧，道士们则编造了玉皇得道成圣的故事。《高上玉皇本行集经》中说，玉皇本是光严妙乐国的王子，“幼而敏慧，长而慈仁。于其国中所有库藏一切财宝，尽将散施穷乏困苦、鰥寡孤独、无所依怙、饥谨癯残一切众生。仁爱和逊，歌谣有道，化及遐方，天下仰从”。其后抛弃王位，苦志修道。他行药治病，广行方便，助国救人，普度众生，经三千二百劫，“始证金仙，号曰清净自然觉王如来”。于是得侍元始天尊御下，“开化人天，教导无穷，大慈大悲，流焕法轮，为度群生，是号玉皇”，成为三清御下的第一尊神，总管三界、十方、四生、六道一切祸福的至高无上的天帝。

大足舒成岩第5号玉皇大帝龕，他头戴冕旒，足着高靴，面露微笑，端坐双钩云头靠椅上。左右宫女，各执日月宝扇，遮屏玉皇。俨然一幅人间帝王的气派。可贵的是南宋绍兴十三年（1143）所立碑铭记载了凿造此龕的始末：“以祈恩乞福，保寿终年，族聚荣昌，早胜善果。”从五月初一开工，至二十六日完毕，不到一月时间，便完成了这组精美的道教造像。可以推断，此龕的雕造者伏麟不仅工艺高超，并且对道教神系也是相当熟悉的。

舒成岩第3号紫微大帝龕，亦为南宋作品。其主像紫微大帝，被道教敬为四御之一。《道法会元》（南宋著作）卷八十二祈祷降雨之呈文，即首列玉皇、勾陈和此神，称为紫微中天北极太皇大帝。道教中人谓他协助玉皇执掌天经地纬、日月星辰和四时气候，而受到历代帝王的祀礼。北宋仁宗皇祐二年（1050），“诏今祀明堂诸神，悉如圆丘从祀之数，天皇大帝、北极大尊各二在殿上”。《金史·礼志》载：“郊坛天皇大帝、北极神座，于坛上第一等。”金章宗承安元年（1196），诏命敬祀北极大帝用玉用犊。《明史·礼志四》说：“北极中天星主紫微大帝者，北极五星在紫微垣中，正统初，建紫微殿，设像祭告。”

四御中的勾陈大帝，也是由星宿演变而来。《晋书·天文志》说：“勾陈六星，皆在紫宫中……勾陈口中一星，曰天皇大帝，其神曰耀魄宝，主御群灵，执万神图。”北宋真宗时大臣王钦若奏请列像祭祀，其后历代帝王时有祀礼。道教把他尊为四御之一，称他是协助玉皇执掌南北极与天、地、人三才，统御诸星，并主持人间兵革之事。《道法会元》中称谓他为勾陈上宫南极天皇大帝。

如果说天界的主宰是玉皇，那么后土则为大地山河的尊神。《周礼·大宗伯》说：“王大封，则先告后土。”《国语·鲁语上》说：“共工氏之霸九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。”从秦汉以来，历代帝王皆祀后土。至北宋政和七年（1117），徽宗亲临玉清和阳宫，上后土徽号为“承天效法厚德光大后土皇地祇”，并规定祀仪规格同玉皇一样。道教中人把他列为四御之一，谓之掌握阴阳生育、万物之美与大地山河之秀。

玉皇、紫微、勾陈、后土组成的四御，辅佐三清，成为宋代道教神系的核心神团。

三、东岳世家的演变发展

大足舒成岩第一号淑明皇后龕，第二号东岳大帝龕以及石门第十一号炳灵公夫妇龕，这些出自南宋的道教石刻，构成一个神的世家。这个世家以东岳大帝为主，淑明是其皇后，炳灵则为他的第三个儿子。

东岳大帝原为泰山之神、历代帝王每年都要祀岳，尤其是泰山，因为它是五岳之首，所以更受重视。晋张华《博物志》说：“泰山一曰天孙，言为天帝孙也。主召人魂魄。东方万物始成，知人生命之长短。”这类传闻早在汉代就已流行。顾炎武《日知录·论东岳》考辩说：

自哀平之世，而讖纬之书出。然后有如《遁甲开山图》所云：泰山在左，元父在右，元父知生，梁父主死……《后汉书·方术传》许峻自云：尝笃病三年不愈，乃谒泰山请命。《乌桓传》：死者神灵归赤山……如中国人死者魂神归泰山也。《三国志·管辂传》谓其弟辰旦，但恐至泰山治鬼，不得治生人，如何？而古辞怨诗行云：齐度游四方，各系泰山录。人间乐未央，忽然归东岳。陈思王《驱车篇》云：魂神所系属，逝者感斯征。刘楨赠五官中郎将诗云：常恐游岱宗，不复见故人。应璩百一诗云：年命在桑榆，东岳与我期。然鬼论之兴，其在东京之世乎！

故自魏晋以来，泰山便成了令人敬畏的地方，所谓“幽岑延万鬼，神房集百灵”（晋陆机《泰山吟》）。这里既有考罚罪人的地狱，又有神仙出入的“蓬玄洞天”。山中道教宫观甚多，最著名者有斗姆宫，宫中奉斗姆及二十星君；有碧霞元君祠，祠中奉泰山神之女儿碧霞，配殿奉送生娘娘、眼光娘娘等，道教宫观中香火之盛，无愈此者；还有东岳庙，为秦汉以来之古祠，唐宋屡有增建，北宋宣和四年（1122）已成屋 817 楹，实为我国最古老而又庞大的道观之一。主殿天贶殿奉岳神及冥府十王。蒿里社在二山之间，有七十二司及三曹对案之神，塑像生动飞扬，相传为地狱云云。

自然，主管泰山之神便成为掌管人间生死的大神。《云笈七签》说：“东岳泰山君领群神五千九百人。主治死生，百鬼之主帅也，血食庙祀所宗人，世俗所奉鬼祠邪精之神而死者，皆归泰山受罪考焉。”《东岳大帝本纪》亦说：“他主掌人间贵贱尊之教，管十八地狱、六案簿籍七十六司生死修短之权。”

对于这类神怪荒诞的无稽之谈，历代帝王都加以利用。他们企图用赐与泰山神的种种桂冠，来加强维护欺骗和恐吓人民的封建神权。唐开元十三年（725），玄宗亲登泰山，封其神为“天齐王”。北宋乾德元年（963），太祖命制东岳神衣冠剑履，遣使易之。真宗大中祥符元年（1008），加号为“仁圣天齐王”。到元世祖至元二十八年（1291）春，又加封为“天齐大生仁

圣帝”。这样一来，东岳大帝权势吓人，得到社会广泛的信仰。自宋元时期起，全国各地纷纷建造祀奉他的庙宇，北京朝阳门外的东岳庙便是其中著名的一座。

夫贵妻荣，既然泰山神戴上了大帝的冕旒，他的妻子儿女也得封官赐爵。《五代会要》载：“长兴三年（932），诏以泰山三郎为威雄将军。”《文献通考》说：“大中祥符元年，封禅毕，亲幸泰山三郎庙，加封炳灵公。”《宋史·礼志》说：“（大中祥符四年）夏五月乙未，加上东岳曰天齐仁圣帝，命翰林礼官详定仪注及冕服制度，崇饰神像之礼。其玉册制如宗庙谥册。帝自作奉神述备纪崇意，遣官致祭毕，奉玉册袞冕置殿内。又加五岳帝后号，东曰淑明，遣官祭告。”

东岳、淑明、炳灵这个泰山神灵世家，至此时地位达到了最高峰。从祥符年间到绍兴年间，仅一百多年的时间，大足地区便出现了东岳世家的造像，可见这种信仰相当广泛。大足石刻中的这组道教造像，为我们研究中国民间泰山神信仰的演变发展提供了可贵的物证。

综上所述，大足地区保存的这几组道教造像，因其地位重要，时代又早，比较系统完整地展现了宋代道教神系和民间信仰的基本状况，值得我们重视。

大足石刻中的道教造像*

邓之金

大足石刻始于初唐，经晚唐、五代，盛于两宋，延续明清都有造像。这些造像，星罗棋布，分布于县境，公布为各级文物保护单位74处。其中国家级2处、省级4处、市级1处、县级67处^①。共有造像1030龕窟，5万多躯，总称大足石刻，或大足石窟。

全国石窟佛教造像多，道教造像甚少，而大足石刻保存有19处道教造像，实为可贵。宋大足县令何光震云：“昌邻于合，旧号东州道院。”^②可知大足在宋代道教造像极盛。笔者将大足石刻中的道教造像简要介绍，供专家、学者研究参考。

一、大足石刻道教造像简况

大足石刻是我国晚期石窟艺术的代表作，其造像题材内容与早、中期石窟有所变化，就大足石刻中的道教造像也是别具一格，有单独道教的4处；有佛道二教共处的9处；有儒释道三教共处及三教共窟的6处。这些造像题材颇有研究和欣赏价值。

1. 南山道教造像，位于大足县城南2公里，造像400余躯，共编13号，南宋绍兴年间开凿。其代表龕窟有四（未依编号顺序）：

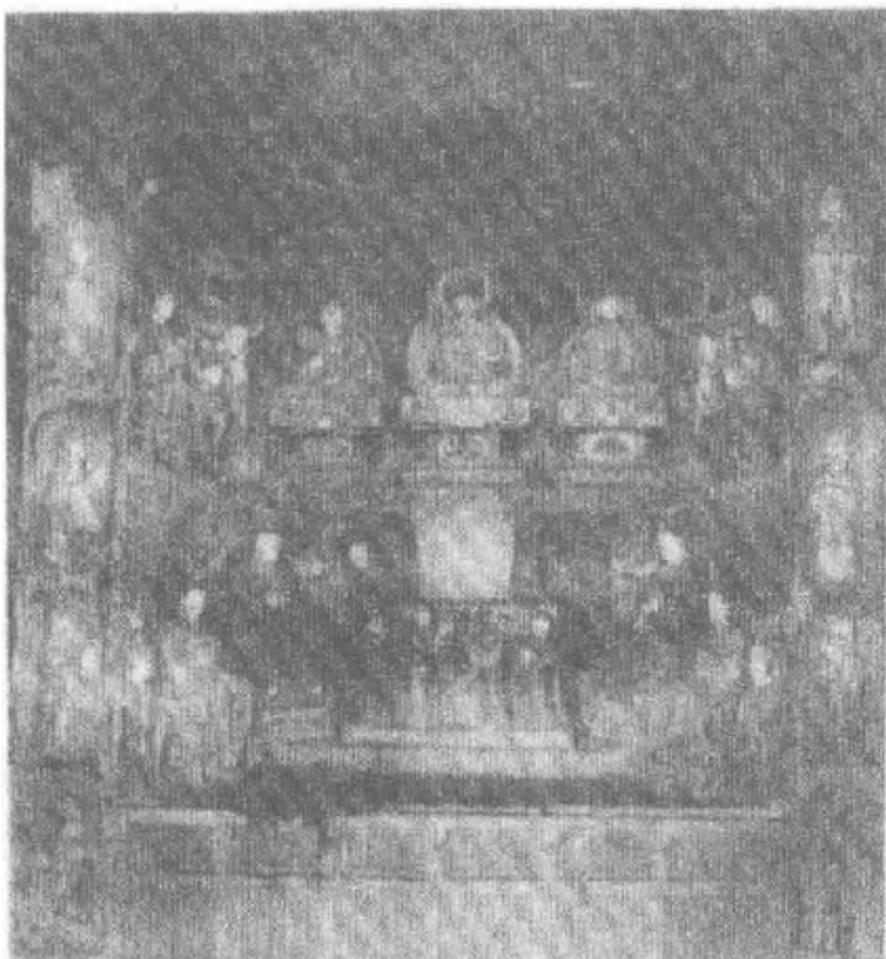
第4号三清窟，平顶形制，高3.8米，宽6.8米，深5.5米，窟正中凿成方形石础，仿照佛教早期石窟作中心柱。柱正面凿龕，顶部刻“三清古洞”，龕分上下层，上层后壁刻太清、玉清、上清像，结跏趺坐于束腰连座上，三像头戴宝冠，有火焰形双重背光。中像为太清，头戴莲瓣冠，身着道服，宝盖出毫光四道，绕成三个圆圈，内现化身像。左右壁各刻一道君像，坐龙头椅，头戴冕冠，双手捧笏。两像的左右旁各立一侍者，双手执宝扇。两壁上各刻一飞天，捧盘飞翔。

下层后壁正中凿一石台，左边刻“舍地开山造功德何正言，同杨氏”，右边刻“开山化首凿洞张全，同赵氏”。左右壁各刻道君、元君一身，坐龙头椅，两壁龕门各立一侍者。

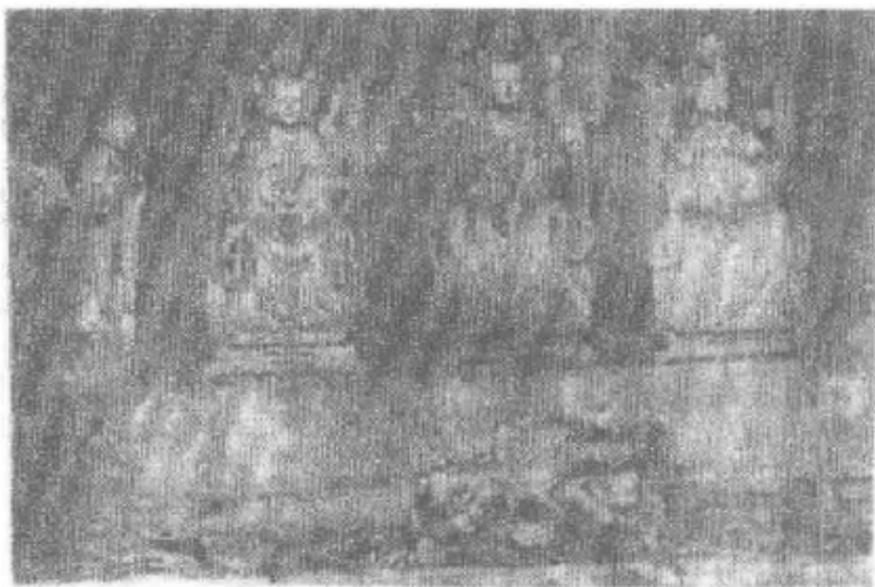
* 本文原载《四川文物》1990年第4期，第34-42页。

① 大足县各级文物保护单位102处，其中石刻造像74处。计算方法以公布最高级别为准，如北山、宝顶山摩崖造像，既是全国重点文物保护单位，又是省级、市级、县级文物保护单位，计算时只列国家级别，其他级别就未列了。余此类推。

② 宋《大足县令何光震钱郡守王梦应记》碑，在南山三清窟外右壁，“淳祐十年”上石。昌指昌州，大足为昌州州址，合指合州（合川）。



图一 南山第4号三清窟(宋)



图二 南山第3号圣母龕三圣母(宋)



图三 舒成岩第1号淑明皇后(宋)

龕内刻主像三清、四御和后土、王母像，构成了宋代道教神系的主神（图一）。

石柱左外壁上部刻天尊出游图，图内彩云密布，云中现玉皇及天尊像20身，手中或执旗、执牌、执笏，场面庞大。下部作海景，隐现一飞龙，形象生动。

窟左右壁各刻天尊像六排，计230多躯，姿态不一。窟门立二盘龙石柱，雄伟壮观。

第3号圣母龕，平顶，高3.0米，宽3.7米，深1.6米，后壁刻三圣母坐龙头椅，头戴凤冠，顶上有宝盖。中像宝盖上刻“注生后土圣母”。左右角立二女童，姿态秀美（图二）。

左壁刻“九天监生大神”，右壁刻“九天送生夫人”。左壁下角刻供养人二身，刻名“父何正言”“男乡贡进士何浩”，右壁供养人残。

第13号龙洞窟，穹隆顶，高2.7米，宽2.1米，深1.8米，窟内独造一石龙，蜿蜒于石壁，前两爪抓石，后两爪着地而蹲，作飞马腾空之势。把龙作为道教神系的主像供奉，在石窟艺术中罕见。

第1号真武窟，平顶，高2.2米，宽2.6米，深1.9米，后壁刻真武大帝坐像，左足踏龟，右足踩蛇。左壁立一女侍者，右壁立一男侍者。

2. 舒成岩道教造像，位于大足县城北10公里之转洞乡，造像200余身，共编11号，南宋绍兴十三年（1143）至廿三年（1153）铸造。其主要龕窟如下。

第1号淑明皇后龕，平顶，高1.6米，宽2.4米，深0.9米，后壁刻淑明皇后坐于云台上，头戴凤冠，左右旁各刻一侍者，虔诚侍立（图三）。龕顶岩壁刻“淑明皇后一位”六字。

左壁立一武士，威武雄状，右壁立一

妇人，身躯胖硕，双手抱一孩子作前递状。

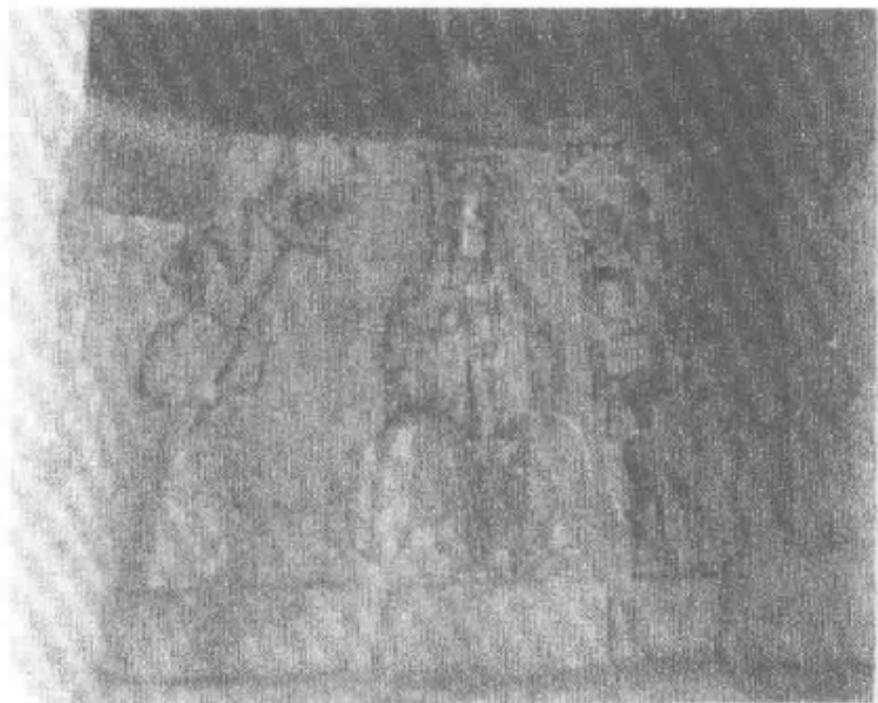
后壁左上部有镌记一则，高0.34米，宽0.3米，字径0.02米，正书，文曰：“大宋昌州大足县若子乡琼林里，故城垣 | 本庄居住奉 | 道弟子宋美，意为年前妻室罗氏七六娘， | 或患气疾，眼目不安，遂发诚心，就 | 云丛岩镌造 | 淑明皇后，永为供养。自启愿后，果蒙 | 圣像加备，罗氏气疾退散。今者不亡前愿，命 | 请处士就龕镌造圣容，已是圆满□□ | 镌造，向去寿年长远，福禄增添，□□□□□ | 利，常愿安乐，时以癸酉绍兴二十三年三月十三日 | 工毕。掌岩道士王用之建洞。”^①

第2号东岳大帝窟，平顶，高1.7米，宽2.0米，深1.5米，后壁刻东岳大帝坐如意椅，戴冕垂旒，捧笏，左旁立一侍女，左右面各立一男侍者，双手执宝扇（图四）。右壁刻炳灵坐像，头戴通天冠；左壁上部残。

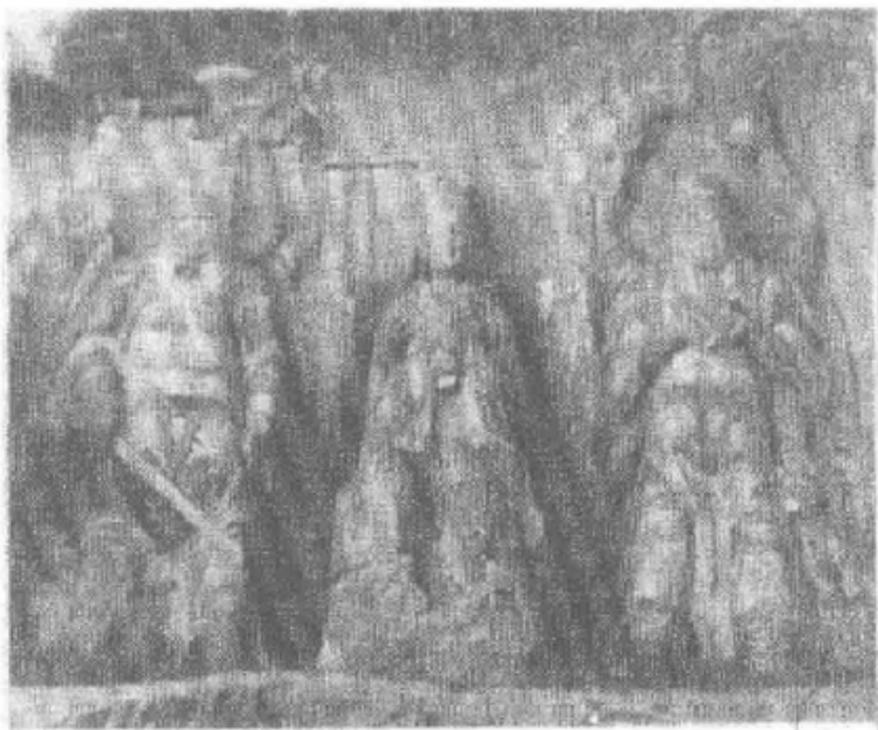
后壁左右面上部各有镌记一则，左面题记高0.22米，宽0.35米，字径0.02米，正书，文曰：“盖闻铸金造像，利益最 | 多，剖石镌岩，福德尤盛。 | 竺兰陀经云：积善福生， | 积恶祸至。道经云：人身 | 难得，中土难生，非有无 | 因，而妄招果。故偈曰： | 舒成岩洞建春台，贵使 | 邦人仰上台，小善莫轻 | 无福故，因缘会遇应还 | 来。但举善思念之，幸叨 | 覆载之恩，无毫发之奉， | 欲报劬劳之力，亏十尺 | 之功，内令五常，粗存三 | 畏，每懃门眷，侍启家严。”

右面题记高0.26米，宽0.4米，字径0.02米，正书，文曰：“金阙之容已兴，虑胜缘之未 | 具，东岳之像洩著，庶 | 卑愿之周谐，使历代瞻仰之 | 无涯，后世皈依之有托。倡曰： | 积善之家庆有余，更符阴鹭 | 暗相於，行看驷马钟苗裔，烜 | 煌于门信不虚。是龕也，上期 | 皇祚，齐南山久固之年，下异 | 慈亲等北海之寿。举黍一界 | 士，辄三教书愧，无华彩之文 | 章，直假乌丝之翰墨，庶几好 | 士者，知我志耳。壬申绍兴二 | 十二年九月二十二日，前本 | 县押录王谅记。 | 都作伏元俊、伏元信，小作吴宗明镌龕。 | 紫微殿使日直元君同判口院事

右面题记高0.26米，宽0.4米，字径0.02米，正书，文曰：“金阙之容已兴，虑胜缘之未 | 具，东岳之像洩著，庶 | 卑愿之周谐，使历代瞻仰之 | 无涯，后世皈依之有托。倡曰： | 积善之家庆有余，更符阴鹭 | 暗相於，行看驷马钟苗裔，烜 | 煌于门信不虚。是龕也，上期 | 皇祚，齐南山久固之年，下异 | 慈亲等北海之寿。举黍一界 | 士，辄三教书愧，无华彩之文 | 章，直假乌丝之翰墨，庶几好 | 士者，知我志耳。壬申绍兴二 | 十二年九月二十二日，前本 | 县押录王谅记。 | 都作伏元俊、伏元信，小作吴宗明镌龕。 | 紫微殿使日直元君同判口院事



图四 舒成岩第2号东岳大帝（宋）



图五 舒成岩第3号紫薇大帝（宋）

^① 引文中“□、|、□（内“如”）”说明，见《四川文物》1989年第5期注释。下同。

王举撰，|无极上根判丰都使掌岩道士王用之开洞。”

第3号紫微大帝窟，平顶，高1.9米，宽2.7米，深1.6米，后壁刻紫微大帝坐龙头椅，左立六臂天神，右立四臂天神，形象凶恶(图五)。

左壁刻一神将立于云朵中，左旁立一女童。右壁上部崩圮，明代塑侍者一身。

第4号三清龕，平顶，高1.9米，宽2.6米，深1.2米，后壁刻三清像结跏趺坐于束腰座上，头束道髻，身着道袍，有火焰身光。中像为太清，胸前有三脚夹式。三像座下各刻鞋一双，颇为别致(图六)。



图六 舒成岩第4号三清龕(宋)



图七 舒成岩第5号玉皇龕 玉皇(宋)

第5号玉皇龕，平顶，高1.8米，宽2.7米，深1.4米，后壁刻玉皇坐如意椅，左右旁各刻二宫女侍立，情态生动(图七)。左右壁各刻道君坐像一身，头戴皇冠，身着大袖袍服。

后壁右上部有镌记一则，高0.43米，宽0.27米，字径0.02米，正书，文曰：“玉皇兴崇大帝，将以祈恩乞福，保寿龄年，族聚荣昌，早胜善果，今日|周备，龕洞俨然，刻石铭碑，以贻后世云耳。时以海元癸亥绍兴十三年五|月初二日具工，至二十六日了毕，次|以天元启运，初春上元正值王谅丁|卯本命之日，就龕修醮表庆。|王举修撰，朱业奉命书，伏忠靖镌龕。”|

3. 佛耳岩道教造像，位于大足县南面33公里之邮亭乡，造像100余身，共编9号，南宋乾道三年(1167)镌造。其代表龕为第2号天尊龕和第3号三清龕。

第2号天尊龕，平顶，高2.5米，宽3.0米，深0.4米，后壁造像三层，上层刻天尊像7身，中层及下层各刻天尊像13身，均系站像，头戴直脚幞头，或软脚幞头，双手捧笏。

右壁右角有镌记一则，高0.53米，宽0.15米，字径0.04米，正书，文曰：“丁亥岁乾道，|东普攻镌，处士，文玠，男文孟周，□□□文孟通记。”

第3号三清龕，摩崖，后壁造像二层，上层正中刻三清像结跏趺坐于束腰座上，有火焰形身光，左右旁各刻道君二身，坐龙头椅；下层刻天尊立像15身，捧笏。

右壁上部刻三圣母坐龙头椅，下部刻武士等像10身；左壁上部刻圣母，下部刻武士一身。

4. 玉皇庙道教造像，位于大足县城北15公里之麻杨乡，造玉皇一龕，无镌记，南宋造像风格。龕高2.2米，宽4.4米，深1.2米，后壁正中刻玉皇坐龙头椅，两旁各立一侍者，双手执宝扇。玉皇左右面各刻道君一身，坐龙头椅。

左壁刻一判官坐像，戴幞头帽，两旁各立一侍者；右壁一判官坐像，右手执笔，前有供桌，左旁立一侍者执笏，右旁立一侍者捧册。

5. 石门山佛道造像，位于大足县城东北 20 公里之石马乡，造像 400 余身，共编 16 号，北宋绍圣元年（1094）至绍兴廿一年（1151）铸造。

石门山造像题材，宋《石门洞碑》云：“像无定刻，或仙或释，或诸鬼神，千百变见，混为一区。”^① 从这碑可知这里造像内容变化多样，题材特殊。道教造像龕窟有：

第 2 号玉皇龕，穹隆顶，高 0.9 米，宽 0.9 米，深 0.4 米，后壁刻玉皇坐如意椅，左右旁各立一侍者，双手执宝扇。

龕左壁外侧刻“千里眼”，（目古）目怒张；右壁外侧刻“顺风耳”，两耳直竖。这二大将威武站立，艺术夸张。

龕左壁外下部刻供养人杨伯高像，平民衣装，头上方有镌记一则，高 0.18 米，宽 0.12 米，字径 0.02 米，正书，文曰：“男杨伯高伏为 | 故先考杨文忻，镌造真 | 容一身供养，其故父享 | 年八十岁，於丙寅绍兴 | 十六年十月二十六日 | 辞世，丁卯二月十三日记。”

“顺风耳”左侧有镌记一则，高 0.27 米，宽 0.14 米，字径 0.02 米，正书，文曰：“弟子杨伯高为故父 | 杨文忻，存日造此二 | 大将，向正界至丁 | 卯十月二十六日庆。”

第 7 号独脚五通大帝龕，穹隆顶，高 2.8 米，宽 1.2 米，深 0.4 米，龕内刻独脚五通大帝，头扎道髻，怒目圆睁，面相威严。左脚站于风火轮上，衣带随风飘扬，大有凌云之势。

第 10 号三皇窟，平顶，高 3.8 米，宽 3.9 米，深 7.6 米，后壁刻三皇像坐龙头椅，头戴通天冠面颊丰满，庄严古朴。

左右壁造像二层，下层各刻主像七尊，雕刻精美。左壁下层由内至外：一为三头六臂神将，威风凛凛，阴森可畏；二、三、四文官像，头戴进贤冠，捧笏，情态俊雅；五文官像，头戴翘脚幞头，捧笏；六真武大帝，头戴魁，身着甲冑，右手挥刀，赤足站龟背上；七文官像，头戴直脚幞头，捧笏，表情妩媚。上层刻男女诸天 30 身，男诸天或光头，或戴皇冠，女诸天戴凤冠。

右壁清乾隆年间崩垮，存原像二身，一为侍女，头扎高髻，双手捧经卷筒侍立，面露微笑，姿态美丽；二为三头四臂神将，其余六尊残躯，嵌於条石壁上，仍能见到原有风格。

第 11 号炳灵龕，摩崖，高 3.0 米，宽 3.5 米，深 0.4 米，后壁中部刻炳灵夫妇坐於龙头椅上，左为炳灵太子，头戴翘脚幞头，右为夫人像，头戴凤冠。炳灵夫妇上方及左面存官人像 40 余身，表情各异、左面岩壁崩圮，像无存。

龕下部刻像 18 身，或捧笏，或执簿册。左旁刻地狱一组，存“铁围城”三字。

第 13 号山王、地母龕，分上下二龕，上龕刻地母夫妇坐像；下龕为山王龕，后壁刻三像，中像坐着，左像执册，右像执杖。此龕为后人改刻，粗胚未成。

山王龕右侧岩壁有镌记三则，第一则高 0.34 米，宽 0.22 米，字径 0.02 米，正书，文曰：“仰启圣众，咸具遍知，道眼他心，甫凿洞 | 鉴。今有昌州大足县长溪里居住弟子杨 | 才友，同寿女弟子冯氏与男女等，启心 | 镌造山王一龕，同据前唵后誓，诸杂 | 邪魔各去他邦，莫为

^①（宋）《石门洞碑》在石门山夹道内右壁，碑末署款：“淳熙九年，昌南郡从事邓桎作。”

(仇)执,去离门庭,逢愿|先主离苦,债主生天,见在子孙,皆蒙吉|庆。伏翼弥勒龙花,亲蒙受记。以乙亥|绍圣二年二月二十四日,清明节造。弟子杨才友、女弟子冯氏,长男杨文忻,小|男杨文秀。镌作匠人文居道。”

第二则镌记高0.35米,宽0.22米,字径0.04米,正书,文曰:“弟子杨才友一家等,以二月|十五日,本命之辰,命僧修|斋庆赞山王、土地,祈乞一|家安乐,大小康安,凡在公|私,万谐吉庆,鬼神退散。”

第三则镌记高0.33米,宽0.1米,字径0.04米,正书,文曰:“绍圣元年甲戌岁五月五日记,|岳阳文惟一施手镌。”|

石门山佛教造像代表龕窟有:第1号药师佛龕,第3号释迦佛龕,第6号观音窟,第8号孔雀明王窟,第9号诃利帝母龕等。这些龕窟造像艺术都很精美。

6. 宝顶山佛道造像,位于大足县城东北15公里,造像分布13处,1万余尊,建造於南宋淳熙至淳祐年间(1174-1252)。

大佛湾是宝顶山石刻之精华,它是有计划、有组织、有系统的造像,是一处大型佛教密宗道场。主持僧赵智凤为了弘扬佛法和结合社会之需,把各宗各派纳入他佛教密宗教派。清《重开宝顶山记》碑云:“凡释典所载,无不备列。”^①赵智凤不仅把一代大教搜罗毕尽,而且在造像中大量贯穿儒家思想,道教题材也纳入其中。

大佛湾北岩第16号云雷音图,摩崖,高7.2米,宽8.1米,从左至右刻六个神像:一风伯,一老人头戴巾,双手抱风袋,气势磅礴。二雷公,猪头人身,口吐毫光,绕身放置7个天鼓,右手举锤击鼓。三电母,胖硕女人形象,头着高髻,上穿对襟衣,下着长裙,两手持圆宝镜闪闪放光,忽生忽灭。四云神,半身雕像,头仰望太空,散布云彩,弥漫无际。五雨师,一老人乘龙腾飞,左手端盘,右手执法物,施下大雨。六天使神将,张口怒目,双手捧册,册上刻“敕烧煞五逆不孝”等字。下层刻二人,身着火焰,被雷电袭击。

大佛湾还有道教造像四龕,清末,民初镌造。第23号三清、财神龕。三清龕,内刻三清像横排端坐,龕门刻有对联,左刻“太极两仪分四像”,右刻“老子一气化三清”。三清龕右侧则是财神龕,内刻赵公明夫妇坐像。

第24号道祖、山君龕,龕内左刻李老君乘青牛,右刻山君坐虎背。龕门有对联,左刻“道祖乘牛登岸上”,右刻“山君伏虎镇桥头”。

第25号地母龕,龕内左为天父,右为地母,均系坐像。龕外右侧有造地母镌记一则,未署款“民国四年”上石。

7. 峰山寺佛道造像,位于大足县城西北18公里之天山乡,造像200余身,共编19号,南宋绍兴六年(1136)镌造。道教造像龕有二:

第7号圣母龕,平顶,高1.0米,宽1.3米,深0.2米,后壁刻圣母坐像,头戴凤冠,右旁刻一羽人,肩长两翼,似飞童。下部有一未完工的乳母像。左右壁各立一供养人。

左壁有镌记一则,高0.26米,宽2.0米,字径0.02米,正书,文曰:“攻镌作处士文玠记,|□丙辰绍兴六年八月十|日,造圣母。祈乞合家口口……”

^① (清)《重开宝顶山记》碑,在宝顶山大佛南岩半身左侧。碑末署款:“大清康熙岁次庚午畅月谷旦。”

第11号三官龕，穹隆顶，高2.4米，宽3.8米，深1.3米，后壁刻三官像坐砖石台上，头戴皇冠，面部丰满，双手捧笏，表情庄严。右壁刻道君一身，左壁崩垮。

峰山寺佛教主要龕窟：第1号释迦、文殊、普贤、地藏同龕，第3号观音窟，第8号牧牛龕等。

8. 桂花庙佛道造像，位于大足县西北面18公里之天山乡，造像100余身，共编4号，南宋风格造像。道教造像龕有二：

第1号王母龕，平顶，高1.7米，宽1.5米，深1.9米，后壁刻王母像结跏趺坐於束腰座上，头扎道髻，身穿道服，手结最上菩提印，左右旁各立一宫女，头两旁各有一人身倒竖飞天，尾部出毫光一道，绕二圆圈，内有化佛。左角立一侍女，双手捧花束。左壁上部刻5身仙女立於云朵中，下部有供养人2身。右壁残。

第4号城隍龕，穹隆顶，高2.0米，宽2.2米，深0.9米，后壁刻城隍像坐龙头椅，头戴皇冠，双手捧笏，左右旁各立一男侍者，穿长衣，双手执宝扇。

左右壁各刻一判官坐像，前摆一供桌，二判官两旁各立侍者一身。龕外左壁刻一土地，戴直脚幞头；龕外右壁一侍者捧簿册。

9. 石佛寺佛道造像。位于大足县城西北18公里之高坪乡，造像100余身，共编8号，南宋绍兴二十九年（1159）镌造。

道教造像以第3号老君龕为代表，平顶，高2.0米，宽2.5米，深1.2米，后壁刻老君坐像，左右旁各一天尊坐像。左壁龕门立一童子，头上方存飞天一身；右壁残。

老君像左旁有镌记一则，高0.85米，宽0.1米，字径0.04米，正书，文曰：“东普，攻镌，处士文玠，男孟周，己卯绍兴二十九年孟冬记。”

佛教龕窟有地藏、观音、牛王菩萨、释迦佛等题材。

10. 老君庙佛道造像，位于大足县城西北18公里之高坪乡，造像100余身，共编4号，南宋建炎四年（1130）镌造。道教造像龕有三：

第2号雷公龕，穹隆顶，高1.0米，宽0.8米，深0.2米，后壁刻雷公立於云雾中，左脚踏鼓，左手结印，右手举锤，形象威武。

第7号三清龕，平顶，高1.1米，宽5.0米，深0.9米，后壁正中刻三清像结跏趺坐于莲座上，左面刻天茸坐像5身，右面刻元君坐像5身。

第8号三官龕，平顶，高1.1米，宽5.0米，深0.3米，后壁刻三官坐像，左右旁各立一侍者。左侍者左面刻城隍坐像，两旁各立一侍者；右侍者右面刻土地坐像，两旁各立一女侍者。

佛教造像有释迦、观音、川主等题材内容。第6号观音龕有镌记一则，文曰：“昌州大足县任氏等发心造此佛龕，庚戌建炎四年。”

11. 千佛岩佛道造像，位于大足县城西南22公里之石桌乡，造像400余身，共编11号，明代永乐八年（1410）镌造。

第7号雷音龕，龕内刻七像，由左至右：一雷公、二鬼卒抬风袋、三风伯、四电母、五雨师、六、七为二人像，是观雨神。

佛教造像有观经变相、千佛、西方三圣等龕。此处为大足明代石刻规模最宏大的一处。

12. 眠牛石佛道造像，位于大足县城北 30 公里之天保乡，造像 100 余身，共编 7 号，明、清铸造。道教龕有第 2 号灶君龕，第 4 号玉皇龕。其余为牛王菩萨、观音等佛教题材。

13. 斗碗寨佛道造像，位于大足县城西北 20 公里之天山乡，造像 100 余身，共编 5 号，清代铸造。第 1、5 号佛道合龕，第 1 号龕刻灶王、川主、玉皇、观音坐像 4 身；第 5 号龕刻药王天尊、释迦、灶君坐像 4 身。第 4 号地母龕，后壁刻地母坐像，左右壁各立一侍者。

14. 石篆山儒释道造像，位于大足县城西南 20 公里之石桌乡，造像 200 余身，共编 10 号，北宋元丰五年（1082）至绍圣三年（1096）铸造。

道教造像有第 8 号老君龕，平顶，高 1.6 米，宽 3.7 米，深 1.5 米，后壁正中刻老君结跏趺坐于束腰方形座上，左旁刻“太上老君”^①四字。老君头扎道髻，身穿道袍，胸前有三脚夹式，右手执宝扇，左右旁各刻真人、法师四身，左右壁各刻三身，均捧笏而立。各像头旁刻有名字，老君左旁由内至外：一“玄中大法师”、二“太极真人”、三“口口真人”、四“□（内为“如”）光真人”、五“普德真人”，六、七像字迹湮灭。

老君右旁由内至外：一“三天大法师”，二像字湮灭，三“定法真人”，四像字风化，五像字风化，六“正一真人”，七像字风化。

龕左右壁外侧各刻力士一身，头扎道髻，手握法器，作守护状。

右壁有镌记一则，高 0.27 米，宽 0.13 米，字径 0.02 米，正书，文曰：“昌州镌□□ | □□年岁次癸亥闰六月二十日记。” | 癸亥为元丰六年。

儒教造像有第 6 号文宣王龕，平顶，高 2.0 米，宽 3.3 米，深 1.8 米，后壁正中刻文宣王坐像；左旁刻“至圣文宣王”五字^②。孔子左右面各刻弟子三身，左右壁各刻弟子二身。他们头旁刻上名字，文质彬彬捧笏而立。

孔子左面由内至外：一颜回、二闵损、三冉有、四端木、五言偃；右面：一仲由、二冉耕、三宰我、四冉求、五卜商。

龕左右壁外侧各刻力士一躯。左壁有镌记一则，高 1.4 米，宽 0.1 米，字径 0.04 米，正书，文曰：“元祐戊辰岁孟冬七日，设水陆会庆赞讫。 | 发心镌造，供养弟子严逊，愿 | 世世生生聪明多智，岳阳处士文惟简。”

佛教造像有诃利帝、志公、毘卢佛、文殊普贤、地藏等龕窟。

15. 妙高山儒释道造像，位于大足县城西 30 公里之季家乡，造像 200 余身，共编 8 号，南宋绍兴十四年（1144）铸造。

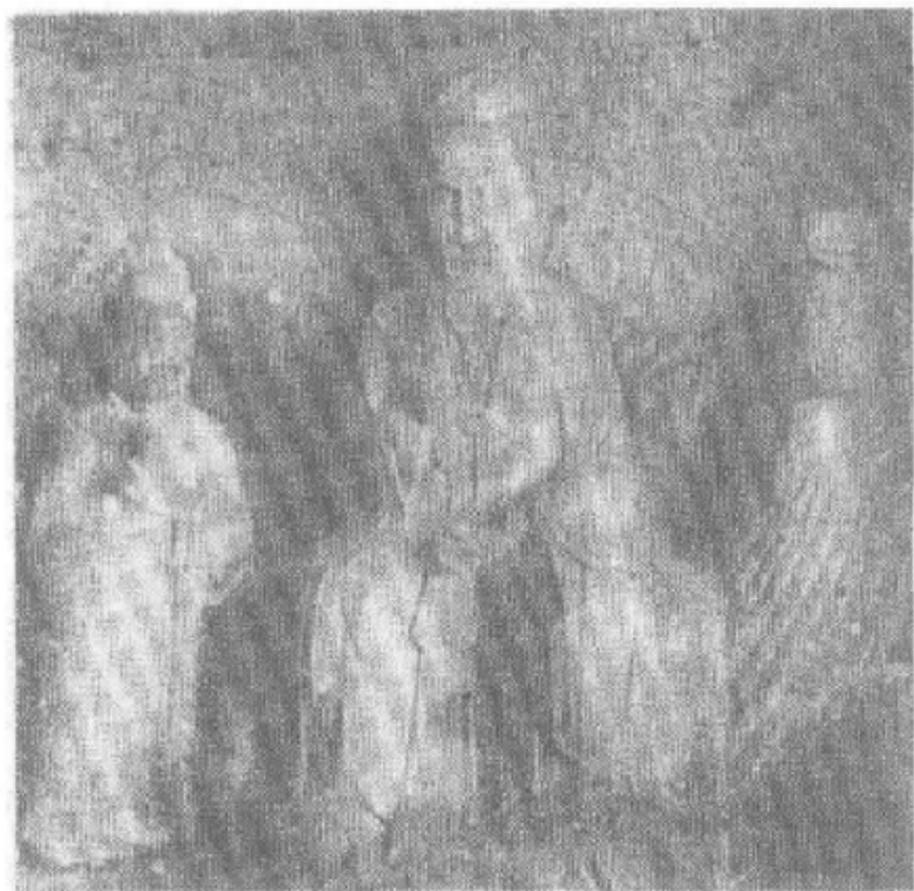
第 2 号三教窟，平顶，高 2.6 米，宽 2.9 米，深 3.1 米，后壁刻释迦佛结跏趺坐于圆形束腰莲座上，旁立迦叶、阿难二弟子；左壁刻老君垂足坐方台，头扎道髻，左右旁各立一侍者，粗胚未成（图八）；右壁刻孔子坐像，头戴冕冠，双手捧笏（图九），左右旁各立一侍者，捧笏。

右壁有镌记一则，高 0.45 米，宽 0.15 米，字径 0.03 米，正书，文曰：“东普攻镌文仲璋，侄文珩、文冲， | 天元甲子记。”^③

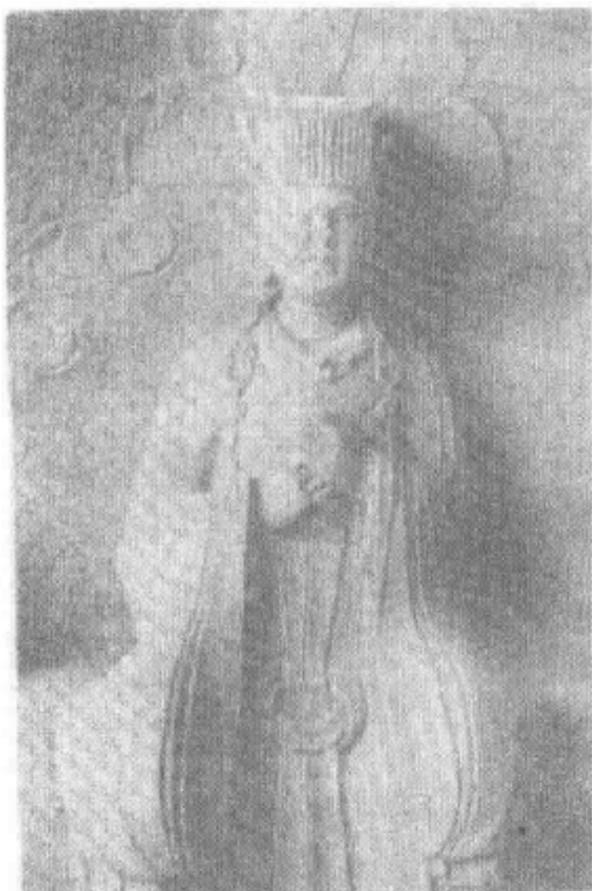
① 太上老君：道教对老子的尊称。太上老君，姓李名耳，其名称最早见于《魏书·释老志》。

② 至圣文宣王：指孔子。唐开元二十七年追谥为文宣王，宋太宗祥符五年改谥至圣文宣王。

③ 天元甲子：清刘喜海释为：“宋南渡高宗中兴第一甲子也。”即绍兴十四年是宋南渡后的第一个甲子年。



图八 妙高山第2号三教窟 老君(宋)



图九 妙高山第2号三教窟 孔子(宋)

其余造像有罗汉、观音、释迦佛、地藏等题材。

16. 佛安桥儒释道造像，位于大足县城西南30公里之三溪乡，造像200余身，共编13号，南宋绍兴、乾道年间镌造。

第12号三教窟，平顶，高3.2米，宽3.8米，深4.7米，后壁正中刻毘卢佛结跏趺坐於束腰莲座上，左旁镌记云：“奉佛弟子古及之，发心造毘卢佛一尊。”左旁刻老子坐於束腰座上，头扎道髻，戴冠，石座上刻：“奉真弟子白大明造。”右旁刻老子坐於束腰座上，头戴法帽，座上造像记湮灭。右角石壁镌记云：“东普攻镌处士文孟周记。”

窟左壁造像二层，上层刻尊者5身，地藏1身；下层刻尊者5身，窟门站立供养人二身，右像刻名“化主僧思旦”，左像刻名“庄主古及之”。右壁造像亦分二层，上层刻尊者5身，地藏1身，下层刻尊者5身，窟门供养人一身已毁，存“什得圣人”四字。各像均有镌记一则，如左壁上层内面第一尊者座上刻：“佛弟子古大雅同室杜氏造，祈眼目光明，任辰三月记。”

其他造像有释迦佛、无量寿佛、观音、引路王菩萨等题材。

17. 右壁寺儒释道造像，位于大足县城北22公里之天保乡，造像100余身，共编3号。主龕左侧立《日佛救月》碑，南宋嘉定三年（1210）上石。此碑背面刻清乾隆三十五年《涯德之讥碑》，碑云：“刹名石壁寺由来旧矣，巨岩崖镇顶，古垂三教神像，造迹俨然，爰考碑志盖建立，於明末兵燹之厄，而圣像赫濯之地，忽废而荆丛生矣。我朝定鼎以来，居人士睹遗像之犹存，复构堂而祀。”由此可知此处造像是南宋年间镌刻，属三教神像。

石壁主龕为三教窟，平顶，高3.6米，宽3.6米，深0.9米，全龕造像分上下层，上层刻四像，排列而坐，从左至右：一玉皇、二孔子、三释迦、四老子。各像左右旁各立一侍者；下层刻地狱一组，有阎王、鬼卒等10余身。

18. 光明殿儒释道造像，位大足县城30公里之天保乡，造像100余身，共编5号，为明代佳作。

第三号三教龕，平顶，高2.1米，宽4.7米，深1.2米，后壁刻主像五尊，从左至右：一观音，结跏趺坐于莲座上，莲座驮在独角兽背上；二孔子，头戴皇冠，右手握书简，垂足端坐；三释迦佛，结跏趺坐于莲座上；四老君，头扎道髻，身穿道袍，垂足正坐，满脸髭须，双手执宝扇，艺术夸张；五牛王菩萨，结跏趺于牛背上。

19. 双山寺儒释道造像，位于大足县城东北30公里之国梁乡，造像100余身，共编10号，清代镌造。

第5号三教窟，后壁正中刻释迦佛结跏趺坐，左为孔子坐像，右为老君坐像。其余各龕造像有龙王、罗汉、观音、川主等题材。

二、大足石刻道教造像的历史价值

大足石刻中道教造像，或佛道造像，或儒释道造像，为何在宋代这样兴盛？这是由于宋代最高统治者出于政治需要维护其统治。宋太祖赵匡胤既奉佛教，又崇信道教。大中祥符年间，真宗加谥孔子曰至圣文宣王，加封太上老君混元上德皇帝。徽宗宣和元年混一儒释道三教。上有所好下必盛焉，因此，大足石刻从上述造像题材中得到了充分的反映，提供了研究这方面的丰富史料。

大足石刻道教造像主持人及出资人，多数是当地统治阶级，他们佛道二教都崇奉，或儒释道三教都信仰。例如北山多宝塔第8、9号观音龕造像记云：“大北街居住佛子何正言、长男乡贡进士何浩，戊辰绍兴十八年四月初八日造。”北山观音坡第1号地藏、引路王菩萨龕，皇宋绍兴二十四年造，供养人头上刻名：“父何正言、男乡贡进士何浩。”南山三清窟、圣母龕道教造像，供养人同是何正言、何浩。

石篆山造像主持人是严逊，宋《石篆山佛惠寺记》碑云：“严逊读佛书，年体修行，持斋有日矣……思作佛事而莫之能也。于是称力复斯，以钱50万购所居之乡胜地，曰石篆山，镌崖刻像。”^①可知严逊是笃信佛教人，又是儒教供养弟子^②，他除造佛教、儒教题材外，还将道教容纳之。

石门山第6号观音窟，保存造像记17则，其中功德人头上有镌记云：“奉佛道弟子侯惟正，崖氏夫妇念心认造此功德一位，祈乞惟正夫妇一家眷属寿算延长，公私精泰，先祖谏誓，咸乞赦除冤家，并资和释，辛酉载庄。”从此题记可知道，侯惟正是佛道二教都信奉。

佛安桥三教窟，主持者是化主僧思旦、庄主古及之二人，他们联合道教弟子白大明、儒教弟子及佛教弟子古大雅、古瞧之等20余人，共同出资镌造。由此反映出他们对儒释道三教既是相互支持，又是保持三教共存的主张。

镌造大足石刻宋代的工匠师，主要是伏氏和文氏二家，他们世代相传，不仅镌刻佛教造像，而且佛道或儒释道三教造像都在雕造。如北山155号孔雀明王、177号泗州大圣、176号弥勒下生经变相等窟镌记云：“丙午岁，伏元俊、男世能镌弥勒、泗州大圣、孔雀明王。”舒成岩

^① 宋《石篆山佛惠寺记》碑，在佛惠寺关圣殿左侧，碑末署款：“元祐庚午岁，严逊记，希昼书。”

^② 严逊是儒教供养弟子，见石篆山第6号文宣王龕造像记。

道教造像同是伏元俊所刻。北宋皇祐四年，文昌率其子文惟简、文惟一在大钟寺镌造佛教造像，继后，文惟简在石篆山镌造儒释道三教造像，文惟一在石门山凿造佛道造像。由此可知，宋世大足工匠师对儒释道三教都进行镌造，说明当时三教融合的又一资料。

大足石刻道教造像从表现形式上，除主像的冠戴服饰，手握法物，依照道教规范外，其余龕窟结构、布局和陪衬侍从人物以及火焰形身光，圆形颈光、宝盖，毫光现化佛，龕壁刻飞天等，都吸收佛教的形制，这表现了大足石刻中佛道相互借用法物的特点。

大足石刻道教造像之所以发展不衰，除了统治者崇奉道教外，还深入民间平民百姓代代相传。如石门山第13号龕镌记云：“弟子杨才友，长男杨文忻，启心镌造山王一龕。”第2号龕又一则镌记云：“弟子杨伯高，为故父杨文忻，存日造此二大神将。”他们一家三代，从北宋绍圣三年至南宋绍兴十七年，半个世纪的时间，都是信奉道教。

大足石刻道教造像发展不衰的第二个因素，造像内容结合了民间生活习俗。如宝顶大佛湾云雷音图，上图是父母恩重经变相，反映父母抚育孩子的恩情重，儿子必报养育之恩。大藏佛言赞曰：“三千条律令，不孝罪为先。”下图则是云雷音图，刻出“敕烧煞五逆不孝”，图中反映了不孝之人遭霹雳的情境。当时封建社会没有赡养父母的法律，只有靠封建的伦理道德来维护。这里借用古代神话传说，反映了众多人民需要的愿望。

除此之外，大足石刻道教造像题材内容，还反映了宋代道教神系的丰富资料。

关于四川道教摩崖造像中的一些问题

——与王家祐先生商榷*

胡文和

《敦煌研究》1987年第2期刊登了王家祐先生的《四川道教摩崖造像述议》(以下简称《述议》),文中联系道教史、道教神系、巴蜀史等,对四川各时代、各地区的道教摩崖造像作了概括的介绍,像这样比较全面地对四川道教摩崖造像进行述议,可以说是这方面的开篇之作,读后使人获益匪浅。但是文中也有一些值得商榷的问题。根据笔者多次实地考察所获得的第一手资料,并结合有关文献,谈谈笔者的浅见,谨此就教于王家祐先生及其他方家。

1. 《述议》说:“成都市龙泉山《北周强独乐造像碑》上线刻老子像最早。”

案:《北周强独乐碑》现仍存成都市龙泉驿区山泉乡大佛岩,碑的形制为摩崖。碑额上有交蟠的二龙,造型与四川唐代摩崖造像碑碑额上的相同。二龙下面题刻:“此周文王/之碑
大周使特/节车骑大/将军仪同/三司大都/督散骑常/侍军都县/开国伯强/独乐为文/王建立佛/道二尊称/树碑 元年岁次丁丑造。”碑文内容主要记述了北周文王宇文泰一生的功德。碑下部左右两侧各有一尊高15厘米、20厘米的线刻佛像,左侧像铭:“弟子何周敬造释迦像,愿一切法界众生早得作佛。”右侧像铭:“为法界众生敬造。”(图一、图二),右侧像虽然没有标明造像主,但从造像的大小尺寸和艺术风格以及从右到左的行文习惯来看,右侧像的造像主也应为何周。这就与碑额中的“强独乐为文王建立佛道二尊像”大相抵牾。而且碑文中最后说:“为王建佛二尊宝堂”,也和碑额所述的造像不相符合。不论碑额是否原刻,这两尊像显系后来补刻。

曾有学者著文将右侧像定为道像^①,说:“右一尊应为道教像,而袭用佛像的造型:头有肉髻,圆身背光顶端略尖,双颌下垂,佛衣垂膝蔽手,双手作禅定印,结跏趺坐于单层仰莲圆座上。”《述议》作者曾不同意上述说法,而在其《北周文王碑考查报告》中说:“两个线刻像绝

* 本文原载《敦煌研究》1991年第1期,第39-46页。

^① 丁明夷:《从强独乐建周文王佛道造像碑看北朝道教造像》,《文物》1986年3期。笔者原来也错定为道教造像,特在此更正。

弟子何周敬造
释迦像额一切
法界众生早
得作仙



图一 左侧佛像，高 20 厘米

為法界眾生
敬造



图二 右侧佛像，高 15 厘米

对不是碑额所指的佛道二尊像。”^①但在 1989 年出版的《中国美术全集·四川石窟卷》中，作者却又说：“四川道教造像，以成都市龙泉山《北周强独乐造像碑》上线刻老子像最早。”

2. 《述议》在第二节“安岳玄妙观等地造像及其历史价值”中说：“第 62 号龕立一真人，其脚下有‘九头鸟’。”

案：安岳县黄桷乡玄妙观共有 79 龕道教、道释合龕造像（包括四通唐碑在内），造像分布在一高约 6 米的大石包上，绝大部分雕凿于盛唐时期，少数为中唐时期的作品。

第 62 号龕，无龕顶和左右壁，主像为一天尊，其脚下浅浮雕九龙，而不是“九头鸟”。九龙的造型，正中一龙呈正面，头上的两角已毁坏；其左右侧各有四条龙，头上均有呈叉形的双角。这一龕即该处第 6 号龕“天宝七载”的碑文中所说：“（前略）至开元十八年七月一日父□□化后相天龕次王宫龕□+□□□□救苦天尊乘九龙为慈母古五娘造东西真像廿躯（略）。”^②第 62 号龕正好面西，东面第 11 号“老君龕”是玄妙观最大的造像龕（图三）。



图三 玄妙观第 11 号老君龕立面图

① 参见赵纯义、王家祐：《北周文王碑考查报告》，《成都文物》1981 年第 3 期。

② 笔者抄录于安岳县文管所提供的“文革”前该碑录文，现此碑遭受严重破坏。

在中国古代,九龙被认为是受天命者的化身和帝王的象征。例如:《易》以阳爻为九,乾卦九五,飞龙在天,术数家为谓人君之象征,后因称帝位为“九五之尊”。《太平经·甲钞》中说:“玄虚母之始孕,梦玄云日月缠其形,六气之电动其神,乃冥感阳道,遂怀胎真人。既诞之日,有三日出东方。既育之后,有九龙吐神水。”由此可见,九龙也是与道教有不解之缘。《述议》将玄妙观第62号龕中的九龙错定为“九头鸟”,因而下面接着的一大段论述当然也就难以成立。

3.《述议》第二节中又说:“‘国公左弘。弟子左识相。朝纲国公李玄清。当缘法师李玄则。’记载了玄宗李隆基(曾居成都)及大臣的直接参预。此时正是杨太真入宫(744),杨钊自四川入朝,杨氏一门极盛之时。”

案:《述议》这段文字中的引文原文在玄妙观第6号龕中的碑上为:“(前略)开元六年,国父左弘晚见枯去□云:道是三教祖也。朝纲国公李玄清奏闻陛下旨□□□。(左)识相后从军还,再蒙侍奉养父恩兹育之功(略)。为尊至了愿,识相父子,当缘法师李玄则,行来住此营造(略)。号该地集圣名山。”原文方才说明玄妙观的造像主为“(左)识相父子”,“当缘法师李玄则”。引文掐头去尾,使读者看了不知所云为何。关于“国公李玄清”奏闻事,碑文缺三字,无从得知。“开元六年”,玄宗尚在京城长安,何得“直接参预”?至于“杨太真”“杨钊”事,与玄妙观道教石刻造像根本无关。

4.《述议》第三节“大足县三皇三清等宋代道像”中说:“……石门村突出的炳灵龕,也源自蜀开明王朝创立的‘鳖灵’王(蜀业帝)。“炳灵”本是宋朝火神的封号,是南方丙丁火华光大帝之灵,蜀开明帝鳖灵以心宿三星为帝星而尚赤色,与华光、炳灵合而为一。”又说:“此神盛于四川,当于蜀鳖灵赤帝、华光大帝、纳西族自称‘蒙山祖先’的‘百灵太子’有历史渊源。”

案:大足县石门山第11号龕一般都定名为炳灵龕。炳灵传说为东岳大帝第三子,也被称为火神。后唐明宗(929-933年在位)时赠封为威雄大将军,宋真宗祥符元年(1008)加封号为炳灵公^①。东岳世系的群神,虽然历代帝王祭祀泰山都有所加封,但直到宋代才被推举到很高的地位。《述议》说“此神盛于四川”是指的在宋以前,还是在宋代?除了石门山第11号龕,四川宋代的摩崖造像群中迄今尚未另发现以炳灵神为主像的造像龕,怎么称得上“盛行”呢?

关于“鳖灵”的传说,《太平御览》卷五十六引应劭《风俗通》和《御览》卷八百八十八引《蜀王本纪》说:鳖令原为荆人,后在蜀治水有功,蜀望帝以国禅与鳖令,鳖令为蜀王,称号开明。所谓开明帝“尚赤色”,《华阳国志·卷三·蜀志》说:“开明位,号曰从帝。……每王薨,辄立大石,长三丈,重千钧,为墓志,今石笋是也,号曰笋里。未有谥别,但以五色为至,故其庙称青、赤、黑、黄、白帝也。”因此,开明帝即或被蜀人崇敬为神,也应是治水的神,而不是火神。如果鳖灵是一个在古巴蜀两地受到普遍崇拜的神灵,各地就应该有很多鳖灵庙,但事实恰恰相反。宋代,巴蜀两地各只有一鳖令庙作为古迹而存在。一在“灵山,一名仙

^① 参见《旧五代史·明宗纪》《文献通考·郊社考·杂祠淫祀》。

穴，在阆中之东十余里宋江”，一在“金水县（今金堂县所辖的怀门镇）北七里”^①。那么，《述议》说“炳灵”“源自”“鳖灵王”，从何而谈起呢？更何况大足在中唐未设建置以前还是化外之地，宋代这里的风俗，《寰宇记》记录是“有夏风，有僚风”，可以说此间的民众根本不知千多年前蜀地传说中的“鳖令”为何物，怎么可能与这里宋代的“炳灵”造像发生联系？

至于《述议》所说的“纳西族自称‘蒙山祖先’的‘百灵太子’”，纳西族的先民，据《华阳国志·蜀志》记载说：为“摩沙夷”，与叟、昆明族“皆夷种”，即为共同出自氐羌系统的民族，居住的区域在今四川省盐源、盐边一带。摩沙以后被称作磨些、末些、么些，近代称作纳西，其原始宗教信仰为崇拜自然的天^②。所以，《述议》说“有历史渊源”，依据何种文献？再则，“华光大帝”这一道教神的名号，最早应是出现在明代的《南游记》中^③，又怎么可能或因何缘故与大足石窟中宋代的炳灵神像合而为一呢？

5. 《述议》第三节说：“五显华光大帝龕（7号），神像威猛，脚踏火轮。”

案：石门山造像群中，与第7号龕相邻的第6号窟窟门上有一则乾隆三年（1738）的妆修题记说：“石门山旧有毗卢洞，释迦佛□□十二圆觉洞，洞外四天王及独脚五通大帝（下略）。”“独脚五通大帝”即第7号龕中的神像。该神像只有一只脚，独立于一火辇上，其造型与道教《五显灵观大帝灯仪经》中所说的“灵峙雕轮宝马，雍容慈貌神仪，手执金砖，足踏火辇”的造像仪轨基本相符合。《述议》可能是依据明代《南游记》将这尊宋代道教神像定名为“华光大帝”，似欠妥当。“五通”，宋理宗时褒封为王号五显公，并非唐宋时江南民间所谓的邪神“五通神”^④。

6. 《述议》上引同节中又说：“道教‘灵官大圣华光天帅’与‘炳灵太子’‘灵官马元帅’本自各为一神，《南游记》《马灵官传》皆以五团火光投胎于马氏金母，讳三眼灵光，又化为一胞胎而五昆玉与二婉兰，共产于‘鬼子母’之体。故此处有第9号五男二女（共七子）的‘鬼子母’龕。鬼子母为印度的诃利帝母，应与斗姆（九子母）、东岳淑明皇后（六子母）有别。”

案：灵官马元帅在宋人仿吴道子笔意所作的《道子墨宝》第12幅图中有其形象，系三十六元帅之一。《述议》文中“马灵官传”至“共产于‘鬼子母’之体”，系引自于明代的《三教源流搜神大全·卷五·灵官马元帅传》。《述议》既然说三神“本自各为一神”，何以又要说三神“皆以五团火光投胎于马氏金母”呢？这样含混地表述，既会使读者认为三神本乃三位一本，又与文中“本自各为一神”矛盾。又，“灵官大圣华光天帅”来历不明，是否即作者在其文同节中所列举的“华光大帝”？若是这样，不妥之处，自不待言。接着，《述议》又根据“五昆玉二婉兰”错误地将“鬼子母”定名为“七子母”，等等。因此，这就有必要正本清源。

诃利帝母，为梵文 Hārītī 的音译，或称作鬼子母（Mother of Demon Sons）、九子母；宋代中国佛教又称名为进子观音，该形象首先是经克什米尔传到中国的新疆。20世纪初，德国人希

① 《輿地纪胜》卷一百八十五、卷一百六十四。

② 参见尤中：《云南民族史》（云南民族学院历史系印），上册第26页、第27页，下册第80页。

③ 参见《四游记》中《南游记》，北方文艺出版社1985年版，卷二、卷三。

④ 分别参见《中国正统道教大辞典》上册，逸群图书有限公司1985年版，第53页；李叔还：《道教大辞典》，巨流图书公司1981年版，第59页。



图四 吐鲁番寺院幡画上的诃利帝母

尔·冯·勒柯克在吐鲁番发掘到一幅寺院的幡画，大约制作于公元8世纪以前^①。在这幅幡画上，正中绘一女像，项后有圆形背光，头戴风巾，身著回鹘装，其怀中抱一小儿作哺乳状，左右两边各有四个小儿作玩耍状（图四）。斯坦因也于20世纪初在新疆和阗一寺院遗址入口处发现了有关诃利帝母的壁画，大约制作于公元7世纪。在该壁画中，诃利帝母身上和其周围的童儿数与冯·勒柯克在吐鲁番发现的苧麻布幡画上的不太相同，即不为九个^②。但诃利帝母的童儿数确也有不完全为九个的，或为三，或为五，这在义净《南海寄归内法传》卷一中有所记载^③。

作为身边有九个童儿的诃利帝母形象，唐代已出现在四川摩崖造像中。巴中南龛山第68、74、81号龛中，鬼子母被表现成为一个极平凡的妇女形象，怀中抱一小儿，其周围有八个童子，均作高浮雕。三龛内都存有唐“文德元年”（888）的妆修碑，碑上明

确刊刻：“鬼子母一座十身已前功德愿男保寿易长易养聪明。”

大足石门山第9号龛，该县北山第122号、289号，石篆山第1号龛，龛中的主像均为诃利帝母，身边有九个童子。以上诸龛皆凿造于宋代^④。

大足舒成岩第1号龛中的主像为淑明皇后，该龛中右壁刻一乳母抱一小儿像，此外别无童子像。按照《述议》作者所说的“淑明皇后”为“六子母”，那么该龛中的主像就不应是淑明皇后。可事实正好相反，龛额上刻“淑明皇后一位”六字。龛中尚存绍兴二十三年（1153）凿造该像的题记一则。

关于“斗姆”，根据国外的研究文献，中国的中原汉地把印度佛教密宗的摩利支天（Marīcī deva）造像称作“天后”（Queen of the Heavens），或者“斗姆”（Mother of the Dipper）^⑤。但这最早也应是在唐代中期以后。唐代有不空和尚（705-774）译的《摩利支提婆华鬘经》^⑥。在古印度，雅利安人把摩利支天认作是他们称之为“利克萨”（riksha）的星座。梵文这一词的意思，既是“熊”，又是“北斗七星”^⑦。道教信奉的“斗姆”传说也是北斗七星众星之母，出自

① 参见 Alice Getty: 《The Gods of Northern Buddhism》（阿莉斯·格蒂：《北传佛教诸神》，Oxford, 1928）第二版，图二十六，第80页。

② 参见斯坦因：《西域考古记》第三卷，德里，1980年重印本，第1252页第25-29行；第1253页第4-25行。（Auril Stein, K. C. 1. E: SERINDIA), Reprint: Delhi, 1980)。

③ 《大正藏》第五十四卷，第209页。

④ 参见《大足石刻研究》，四川省社会科学院出版社1985年版，第389页、第429页、第526页、第527页、第547页。

⑤ 参见 Alice Getty: 《The Gods of Northern Buddhism》（阿莉斯·格蒂：《北传佛教诸神》，Oxford, 1928）第二版，第132页。

⑥ 《大正藏》第二十一卷，第272页、第273页。

⑦ 参见 Alice Getty: 《The Gods of Northern Buddhism》（阿莉斯·格蒂：《北传佛教诸神》，Oxford, 1928）第二版，第133页。

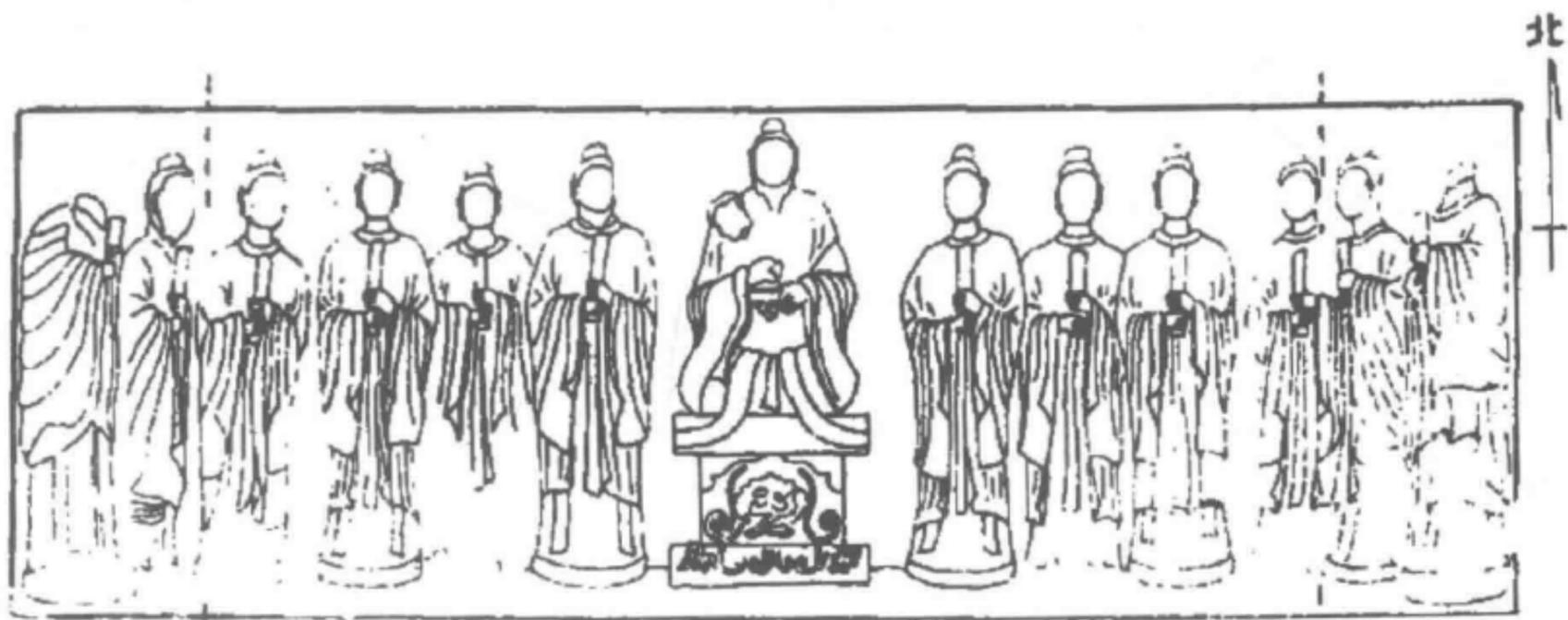
于《玉清无上灵宝自然北斗本生真经》和《太上玄灵斗姆大圣元君本命延生心经》^①。道经比较佛经，有一个很大的特点，即，佛经几乎每部都有确切的释经人和译出年代；而道经的撰编者和始出年代大多不详。因此，“斗姆”究竟是产生于道教自身内部，还是受印度佛教密宗影响而始生，这一问题当是值得探讨研究的。又，道教宫观中常建斗姆室、斗姆阁，其像为三目四首，左右各出四臂^②。那么，道教的斗姆造像在中国最早是什么时候出现的？这一问题也是必须认真研究的。显然，大足石窟中的几龕河利帝母造像绝非《述议》作者所说的斗姆造像。

综上所述：《述议》把“鬼子母”断定为“七子母”，“斗姆”断定为“九子母”，“东岳淑明皇后”断定为“六子母”，是欠妥当的。

7. 《述议》在上引同节中还说：“又《十圣观音》题记云：‘奉佛、道弟子侯惟正造功德一位。’奉道弟子供观音像，以观音为慈航真人，由佛变道。”

案：《十圣观音》即石门山第6号窟左右两壁上的十观音造像。上述题记是该窟窟门口“献珠龙女”像对面“善财功德”像的。《大足石刻内容总录》中漏录此则题记。其原文为“奉佛弟子侯惟正造善财功德一位……时辛酉岁三月”（省略号系题记中已磨泐的字）。“辛酉三月”，据同窟中其他题记，应为南宋绍兴十一年（1141）。在石门山现存的摩崖造像题记中，根本就没有造像主自称“奉佛、道”的，均称“奉佛”^③。因此，《述议》所引题记，不知出自何处？又进而断定观音在宋代就已衍变为“慈航真人”，这既不确当，又缺乏内在的逻辑联系，“慈航真人”出现在《封神榜》这部小说中。如果宋代就已出现这一神的名号，作者应加说明或注释。

8. 《述议》在上引同节第4小节“石篆山佛会（应为‘惠’——笔者注）寺造像”中列举了四龕佛教造像，但恰恰漏列该处唯一的一龕道教造像，该龕为第8号老君龕（图五），凿造于北宋元丰六年（1083）。



图五 大足石篆山第8号老君龕展开图

① 两经分别参见《正统道藏》第2册，台湾新文丰股份有限公司1978年版，第498页、第499页；第19册，第3页、第4页。

② 参见任继愈主编：《宗教辞典》，上海辞书出版社1981年版，第209页“斗姆”条。

③ 参见《大足石刻研究》，第540-550页。

9. 《述议》在第四节“绵阳、剑阁、江油道教造像”中说：“绵阳西山玉女泉原有道像三十余龕。法国人伯希和《中国西部考古记》曾予记载，有一尖桃形额龕的真人穿着紧窄的缠身衫（印度式‘婆笼’）。”

案：《中国西部考古》，系〔法〕维克托·色伽兰（Victor SeRalan）著，中国上海商务印书馆1930出版了冯承钧先生的节译本。色伽兰先生在其书第三章《四川古代之佛教艺术》中，将绵阳西山玉女泉及子云亭的道教摩崖造像误指为佛像^①。民国本《绵阳县志·卷九·艺文金石》篇的记载也犯了同样的错误。

又，玉女泉和子云亭的造像龕，龕中的主像，多为天尊，或为老君。龕中主像所著的服饰，头上著莲花冠，上身内著短衫，胸部系带；外著长袍，复罩黄帔（或名短褐）长及膝，脚部系带。这是隋唐时期四川道教摩崖造像中，天尊和老君的典型服饰。所谓“紧窄的缠身衫（印度式‘纱笼’）”，即四川隋唐（中唐以前）摩崖造像中佛像所著的圆领通肩式袈裟。而道像中，仅有“大业六年”雕刻的一例天尊像（而不是《述议》中所说的“真人”像）身著此服饰。

10. 《述议》在上引其文同节中说：“第18号龕，高0.84米，宽0.76米，老君盘腿坐，胸前有半圆形三足几。两侧有四真人，四侍者弟子，十神将，二供养人。”

案：玉女泉和子云亭的造像龕至今未编号。玉女泉的造像分布在临泉水的岩壁面上，岩壁横断面呈L状。靠岩壁最北端有以块石砌成的石墙。中部的一块大条石上有两龕造像，龕额楣呈莲瓣形，均为道教的三尊龕。右龕龕外左壁上刊刻“大业六年”的造像题记^②。该石块系近年从玉女泉中打捞上来的，现已移至他处。

其余的造像龕，在岩壁上由北面（共8龕）转向东面（共9龕），再转向北面（共5龕）。复转向东面（共2龕）。《述议》所列举的第18号龕，经笔者实地考察，应在转向北面的岩壁上，从东往西数为第5龕。该龕凿造于唐代，尺寸大小与《述议》所列大体相当。龕中造像内容系一天尊二胁侍二女真。二女真颇类同时期的佛教菩萨像。不过，佛教的均赤足，道教的皆双足著鞋。道教这种类似佛教菩萨的女真人形象，北周早就有人作了抨击。甄鸾的《笑道论》中说：“有道士造老像，二菩萨侍之，一曰金刚藏，二曰观世音。”^③四川唐代道教摩崖造像中，凡造像在五尊以上的龕，均是如此构图和造型。

《述议》紧接着上文又说，该处“第11号龕”中，有“三天尊盘腿坐莲台”，经笔者实地考察数次，没有一龕与之能对得上号。

11. 《述议》在上引同节中还说：“玉女泉左崖子云亭南壁有大龕（第25号），主像七天真并列，两侧‘咸通十二年’的题记，七真下有坛台，台上二真皆盘腿坐，右坐（老君）一手执扇，一手置膝上，左坐（天尊）双手放膝上。两坐像后有侍丛四人皆双手执物。”

案：《述议》所说与实际情况不相符合。子云亭现只存一龕，系西山观最大的一龕，上宽2.58米，下宽1.67米，高0.62米，龕口围有铁栏杆。龕中造像分主像和供养人像两部分。主像系一天尊、一老君，均趺右束腰四方形坛台上，座为悬裳座形；座两边各蹲一狮。左边一

① 参见《中国西部考古记》，第53-56页。

② 题记全文参见《金石苑》第二本。

③ 参见《广弘明集》卷九。

像，面有浓髯，双手毁坏；右像面已毁坏（原似有浓髯），右手执扇，左手伸于腹前，已坏。二主像的中间有一手执莲蕾的形象（似为一妇人），主像左右两侧各立一老者、老妇，其下边各有一男童、一女童。在二主像的左边有一则题记，竖行，文说：“三洞真一道士孙灵讽当州紫极宫梵献兼神仙云观/一坛各愿合家平安永为供养/声犹为响一心愿结一社用答恩诸灵泉。”其余的文字延至二主像的左边，为：“敬造天尊老君一铺/以咸通十二年岁次辛卯三月十一日修黄录斋^①两中三夜表庆毕/专主社务兼书人景好古/三洞尊一道士孙灵国。”

供养人物像分四层排列在二主像左右壁面上，高浮雕，左存43尊，右存42尊。大部分形象头戴幘（或有下垂的双翅，或无），身著圆领袍服，双手拱揖，每像前边刻有名字。

此外，《述议》所列举的其他题记，现均不存，见于《绵阳县志·卷九·金石艺文篇》。

12. 《述议》在第五节“青城、峨眉、丹棱、夹江道教造像”中说“……汉末巴族范氏自涪陵迁入青城獠泽。李雄欲迎立范寂（范长生）为君（304），尊称为范贤，号为‘天地太师’。这显然是巴蜀民族道教信仰的反映。”

案：西晋惠帝间期，关中大饥，天水略阳六郡的流民入三蜀就谷。流民起义军的首领李民等为巴（宾）人。这部分巴人于汉末移居略阳，与氏族杂居，或染其俗，故一般统称为“巴氏”。但“巴氏”乃巴人，而非氏类；“巴人”也不是秦所灭掉的古巴国的巴族，乃是自汉以来的史籍对居住在三巴一带地区人民的泛称，他们大部分信仰五斗米道（天师道）。范长生不是巴族人，据唐长孺先生考证，应为宾人^②，其隐居地不是《述议》所说的“青城獠泽”，而应是青城西山。据《晋书·卷一百二十一·李雄载记》说：“雄以西山范长生岩居穴处，求道养志，欲迎立为君而臣之。长生固辞……范长生自西山乘素舆诣成都，雄迎之于门，执版延坐，拜丞相，尊曰范贤。……加范长生为天地太师，封西山侯……”“獠泽”的位置，据《舆地纪胜·卷一百五十一》说：“獠泽，在青城县北一百三十里。或曰诸葛亮迁群獠于青城山下，号为獠泽，或曰老泽。”李雄尊迎范长生，一是因为范氏曾经资助过李氏的军粮，二是为了挽救自己的危机，本不足奇。但是范氏为什么要支持李氏呢？原因就在于他与李氏属于同一种族，系宾人，信奉同一宗教，即天师道^③。

因此，李氏尊崇范长生这个宗教首领，应是巴氏流民集团信奉道教的反映，不能笼统地归于是“巴蜀民族”的。《述议》文中所指的“巴蜀民族”，是特指巴族，抑或是蜀族，或是泛指居住在三巴和西蜀的百姓，显然，概念含混不清。

13. 《述议》在上引同节中说：“蒲江县飞仙阁有‘天宝九年五月道士贾元宗造天尊像一铺’的题刻。”

案：蒲江县飞仙阁（又名二郎滩）有唐代的摩崖造像114龛窟，大多雕凿于初盛唐时期，其中有3龛道教造像。第2号龛为佛、道合像龛，雕凿年代应在中唐以后。第74号龛，龛中造像为一天尊二胁侍女真二力士二供养人，在龛额和右龛楣上残存一则题记为：“……大唐开元□□□岁次庚辰十二月……长乐天尊像一龛……”

第44号龛系长方形小龛，龛中主像系十天尊（头部均被凿毁），龛下沿有一则题记：“天

① 唐广成先生杜光庭集《太上黄箓斋仪》，卷五十八，第15册，第289-523页。

② 唐长孺：《范长生与巴氏据蜀的关系》，《历史研究》1954年第4期，第115-121页。

③ 砚思：《李蜀与天师教》，《中和》1945年第六卷第2期，第2-7页。

尊一铺/天宝九/载三月/邑灵寂/奉为临/邛郡白/云观/亡师主/三洞口/道士贾/光宗造。”

14. 《述议》的四则图版说明，其中三则是错的。

案：第1则谓之“四川安岳石窟‘三皇像’（五代）（右数天、地、人三皇）”。这三皇像，现存安岳县石羊场毗卢洞“柳本尊十炼图”窟的对面，系圆雕；其背面的石壁外（即正面），有一高浮雕的接引佛，均系清代的作品。这已经很多专家学者以及安岳文管所作了准确的鉴定。把这三像定为五代的作品，不知何据？安岳毗卢洞三皇像，中间系双手捧太极图的伏羲，其左边腰围兽皮的应为神农氏，右边那位身着宽袖大袍的为黄帝轩辕氏。龕窟中像的方位，应以像的上下左右顺序定位。因此，正确定位应为左数地皇、天皇、人皇，而《述议》作者误为“右数天、地、人三皇”。

图版说明第2、3两则，均谓之“四川大足妙高山道教造像”。事实是：大足妙高山只有一窟（第2号窟）是宋代（南宋绍兴十四年，1144）的儒释道三教合一造像窟。这两窟造像在大足县中鳌场的舒成岩（当地人称半边庙）。此处有五龕窟纯道教造像。图版上面的那幅图系第4号三清像窟的，其下面的那幅图系第5号玉皇大帝窟的。

此外，《述议》中还有一些很有必要值得商榷的问题，限于篇幅，不再例举。

二

四川现已发现有不同时代的30多处道教摩崖造像，分布点之多，数量之多，题材内容的丰富，经历的时代之长，均为全国之最。要作好这些道教摩崖造像的研究，笔者认为：第一，对各个道教摩崖造像点应进行深入细致的考察；个别地方要近点考察；尽可能收集造像中的碑刻题记，对题记中的内容应详加分析、辨证。第二，每一个造像龕窟中的题材内容，主像的定名，不仅要依据碑刻题记，而且还要比较道教思想、经典、神系在各时代的变化和衍变以及造型艺术的变化，甚至同时代佛教神像形象造型艺术的异同；不能准确定名的，如要暂定名，应有一定的根据。第三，四川在历史上是一个多民族杂居的地域，既然要探讨和研究四川道教摩崖造像中的神像与各时代居住在四川境内的少数民族的原始宗教，所崇拜的神灵有无内在和外在于的联系，因此，就要对这些民族的起源、文化、风俗习惯、原始宗教信仰进行深入的研究。很多史家、专家学者在这方面已作了大量的工作，他们的研究成果是值得我们认真借鉴的。

笔者数年来在大足、安岳、邛崃、资中、夹江、仁寿等地考察道教石窟，曾得到以上各县文管所的大力支持和帮助，特在此一并致以衷心的感谢！

本文绘图：成都市邛崃县文管所何小伟



剑阁出土的道教神像及其价值*

母学勇

剑阁的道教文化现象非常突出，县境内不仅现存有东晋大兴元年（318）、大唐贞观二十三年（627）、唐代大中十一年（857）所造的摩崖道教造像，而且在地下也存留着丰富的道教文物。近年来，相继在剑阁古城普安镇、县境内白龙区灯塔村、摇铃乡云起山、武连镇、正兴乡、汉阳镇、北庙五星村、高观乡等地，出土了一些道教用青铜器物 and 道教神像。这些器物虽然是重要的道教文化遗物，对研究道教文化现象有着一定价值，但它们比较出土的道教神像便稍逊一筹。这些神像无论是青铜铸造，彩陶泥塑，还是乌金石雕刻，都具有很高的历史价值和艺术价值。我在对这些神像的风格特点、铸造雕刻工艺作简述的同时，还将对它们在剑阁及四川道教文化中的地位、作用谈谈一管之见。如有不妥之处，还望专家们赐教。

乌金石雕神像，于1989年11月，在县城小东街南侧，随一批宋代铜、瓷、陶、银、玉、铁器窖藏出土。

雕像乘一独角神兽，兽作卧式，全长13.6厘米，高6.9厘米，作昂头望月，兽头心有一独角，体态肥壮，后有短尾，身饰多处火焰纹。兽背上有长2.5、宽1.5、深3厘米的长方形孔，方孔上置中有0.9厘米圆孔的方形座，座周围有背垫下垂的边沿刻线，沿上刻卷草花纹。神像高3厘米，下有0.8厘米直径的圆轴和人体相连。从轴底至人头心有10.3厘米的空心贯通。此神向前而跪于兽背，全身裸露、下着裤衩。肌肉丰满，体形健美，头颈短促，头自然上翘，后披长卷发齐肩，耳阔肥大，额头宽厚，眉高眼突，鼻高细，嘴小。以手自然下垂拂膝。其刻线遒劲有力，流畅简洁，特别是卷发刻线匀称规整，流动感很强。面部虽然



图一

* 本文原载《四川文物》1993年第3期，第50-53页。

大刀阔斧，块面结合，但其神彩表现深刻(图一)。

从神兽的造型看应为西兕。郭璞云：“犀似水牛，兕亦似水牛，青色，一角，重千斤。”乘牛之神，则应为老子。

老子亦称“老君”“太上老君”，《史记·老子韩非列传》中云：“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳。”《神仙传》卷一记：“老子者……母怀之七十二年乃生。生时剖母腋而出，生而白首，故谓之老子……生而能言，指李树曰，此为我姓。”《列异传》中云“老子西游，关令尹喜望见其有紫气浮关，而老子果乘青牛而过。”老子骑牛图，宋人晁无咎便有传世之作。

从此神像虔诚求道的神思，可想在那月明星稀的夜晚，教徒跪骑望月神兽，仰视苍穹，受其阴阳之气，炼其五体之身，同宇宙混元一体时的玄妙之境。这组“望月受置”石雕，还有“重”的功能，把香物或可燃药物置于神兽空腹之中，其气或烟则可从神像头顶冒出。香烟缭绕之时，更可感神仙乘牛升天之意境。



图二

三彩陶神像，于1990年11月，在古城东门右侧的宋代古井遗址中出土，为三彩红陶泥塑。

1号神像高28厘米，肩宽6.5厘米，头顶发髻已损，可见现存发式为中分，左右两瓣又分别向上拢起。头后部也为中分式，颈部有短发覆盖。前额额中及左右额角上各饰小花一朵。此造像脸部丰腴，两眼微微上挑，鼻细长，嘴微闭，显得端庄沉着，颈上有两道刻线，身著素衣长裙，挂荷花叶形坎肩，吴带挂于右肩，绕后背系左臂自然下堕至神台。双手抄于袖管，双膝屈而微向外倾，脚踏素面神台，穿履，脚形小而尖(图二)。

2号神像高28厘米，肩宽6.5厘米，头顶饰锥形三瓣发髻，俗称莲花冠，发髻与鹤鸣山号龕神象及二号、五号龕的浮雕神像相似头发一并向后梳理，右额角上有少许流海。后脑部头发分三瓣，两边长发向上拢起，中间齐长领的短发盖住后颈部。此神像面部丰腴，头身比例适当，两眼上挑，五官端庄、颈上有三道刻线。衣著与1号神像有差别，无披肩，无吴带，上身穿大袖短衣，

下系背后开片的长围裙，腰间系带前后都有结和带梢。座型及神台、布履，脚形同于1号神像(图三、图四)。

这组神像整体造型美观，头身比例适当，刻线凝重而流畅，遒劲生动。从头饰、衣饰和整体造型，面部表情来看，都与鹤鸣山的主像和浮雕组像有很多相同之处。这两尊神像既是川北首次发现的最珍贵的三彩窑变陶塑神像，又是仅有的道教中的女神像，它们虽然为民间艺人的创作，但从工艺制作和彩釉的色泽上看，都与唐代三彩陶塑有相同之点。

这两尊神像应为“后母”和“王母娘娘”。

后土娘娘是道教“四御”中的第四位天神。全称“承天效法厚德光大后土皇地祇”，与主



图三



图四

宰天界的玉皇大帝相配，是主宰大地山川的尊神，是自初民社会所祭的“地母”神演化而来。自秦汉以来，历代帝王皆祀后土，到了北宋政和六年（1116）九月朔，宋徽宗亲临玉清和阳宫，封后土。逐渐道士们把她列入“四御”之一，称她是掌握阴阳生育，万物之美与大地山河之秀的女天帝。

西王母的传说很多，《山海经》有这样的记载：西王母其状如人，豹尾、虎齿，而善啸，蓬头戴胜，是司天之厉及五残。

东汉末，道士们将西王母引入了道门，并奉为尊神，道徒们感到原来怪模怪样的西王母有失尊严，于是把她塑造成了一位雍容尊贵的天界神仙和女仙领袖。

《搜神记》卷六中记：哀帝建平四年夏，京师郡国民聚会里巷阡陌，设张博具歌舞，祠西王母。又传书曰：“母告百姓，佩此书者不死。不信我言，视门枢下，当有白发。”

从这段记叙也可见西王母在汉代已享有极高的声誉，是保命之神。

青铜铸神像，于1992年2月，在古城西三公里的北庙乡五星村二组出土。

1号神像高24.5厘米，肩宽4.5厘米，立于四脚方形素面神台上。此神右手持芭蕉形扇，左手托一圆形阔口瓶，头披长发、中分两瓣向后梳理，头顶上有两个锥形发髻，后披发齐颈。三片胡髻梳理整齐，飘拂于前胸。此铸像面部丰满，笑容可掬；眉骨突出，眉眼棱角清晰，鼻梁高、鼻翼宽大，两耳阔大，耳垂肥，上身穿一件短袖薄衫，前胸裸露，两乳无峰但乳头凸起，肚腹呈圆形，腰间系一绳，结于前下腹部，绳头自然上卷，绳系八片树叶形短裙，左脚立于神台上，右脚抬起，踏在云朵之上，犹如起飞之状，脚穿软底布履（图五、图六）。

2号神为坐像，高21厘米，肩宽7厘米，头顶为椭圆形发髻，髻上有剑形插簪，眉眼清秀，神采奕奕。神象耳垂肥大，五官端庄，特别是笑弯的眉眼，笑开的两唇，使人感到神韵超



图五



图六

脱，气度不凡。下颌上三片胡须整齐地飘拂于前胸，身著宽袖长袍，右臂曲举，手中握法器（或为药杵），左臂自然下垂至左腿膝，手握系腰绳腰。此神脚穿布履。不见座饰物（图七、图八）。



图七



图八

这两尊铸象工艺讲究，刻线细腻，造型真实生动，尚属宋代铜铸像中的精品。从造像的神采和形象看，坐者应是道教祖师老君，持扇者恰似八仙中的钟离权（汉钟离）。《列仙全传》卷三载：

钟离权，燕台人，号云房先生，在汉为大将，征吐蕃失利，独骑奔山谷，迷路后夜入深林，遇一胡僧引行数里，见一村庄后说，此东华先生成道处，揖别而去，良久见一身披白鹿裘衣，手扶青藜杖的老人上前问：来者非汉大将军钟离权耶？汝何不寄宿山僧之所？真人闻而大惊，知其为异人也，乃回心向道，哀求度世之方，于见老人授以长真诀，乃金丹火候，青龙剑法，真人告辞出门，回顾庄居，不见其处。

后人或以“汉”字属下读，故称“汉钟离”。

这三组道教神家各是哪位神仙的造像并不很重要，难得的是它们对研究剑阁、四川，甚至中国的道教文化现象有着极高的历史价值。首先，它们是论证张陵学道之鹤鸣山真伪的又一重要佐证。道教祖师张陵在四川鹤鸣山学道一事，史书记载得很清楚。《后汉书·刘焉传》中记：“鲁，字公祺，初，祖父陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中。造作符书，以感百姓，受其道者辄出米五斗，故谓之米贼。”《三国志·张鲁传》中记：“张鲁，字公祺，沛国人也。祖父陵，客蜀，学道鹤鸣山中。”后《华阳国志·汉中志》中记：“汉来，沛国张陵学道于鹤鸣山……”

张陵学道在蜀，但鹤鸣山在何处？历来就众说纷纭，争论不休。

唐人李贤在引注《后汉书》时，言鹤鸣山“在今益州晋原县西”，即今四川崇庆县。

《云笈七签》卷二十八引注唐道士令狐见尧《张天师二十四治图》中云：“鹤鸣山太上治，在蜀郡临邛县界。”陆游《老学庵笔记》卷六云：“于游大邑鹤鸣观，所谓张天师鹤鸣山也。”

虽然历史上有崇庆、临邛、大邑之说，但数年来并不见这些地方有什么重要道教遗迹发现，也没有见到从地下出土什么遗物，这不禁使人越来越疑惑这是古人的猜想。按后汉书的记载，据现代道教专家卿希泰教授在他的著书中提出的“张陵学道之鹤鸣山应在汉中南部或四川川西北”的论断，再根据剑阁县地面现存的道教文物，地下出土的道教文物考察，我们认为剑阁鹤鸣山为张陵学道之地是真实可信的。

从史迹看，这里不仅有东晋、唐代的道教摩崖石刻造像，而且在县南45公里的白龙、县西45公里的武连、55公里正兴、县北25公里的汉阳以及县城周围的鹤鸣山、卧龙山等处出土了成套的道教祭祀用物和道教练丹器具。近三年，又连续不断从地下出土了一些道教神像。这些现象雄辩地证明了剑阁是一个从东晋到宋代的道教胜地。

在出土的道教神像中，持扇神象又是那样的与碗泉乡泉水村老君庙遗址摩崖石刻造像中的持扇神相似，与鹤鸣山六号龕中持扇的神像相同。女神像的头饰又是那样的与鹤鸣山三号龕中神像的头饰相同。地面地下文物的吻合不是一个偶然的现象，这是剑阁道教文化内在质的联系的必然结果。这也是张陵剑道之地的道教文化区别于其他地方道教文化的重要标志。这些实实在在、具有剑阁造像特点的实物，不仅是研究剑阁道教文化现象的珍宝，而且也是证明张陵学道在剑阁鹤鸣山的铁证。

这三组道教神像的出土，为研究剑阁道教文化的延续、发展提供了非常权威的资料。

剑阁的道教文化现象历史悠久，早在东汉末年，剑阁县南所居賸人就信奉这种宗教，进行这种宗教活动。据《华阳国志》载：“张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賸人敬信多往奉之。”

《名胜记》中记：“李普成，晋时人，炼形于剑州南山，与弟普霜、普济白日升天。”

《方与胜览》中记：“有玉女台，在大剑绝顶，峭壁千仞……有小石刻，玉女炼丹之所。”

《图经》中记：“在北岩顶（大剑山北），唐先天二年置仙女观，去观一里，渡仙女桥，有炼丹台。”

在明代洪武十七年（1384），剑阁官衙中还专设道教司的行政机构，清代续设，司内还设道录、道纪、道正等职。

据《剑州志》记载，剑阁县境仅道观就有四十四处之多。

除此，还有明代诗人卢雍、杨端，清代诗人李时荣等，在他们的诗中也多次提到剑阁的梁山、云起山、跨鹤山等处有“丹灶”遗址。

县境内不仅有遗迹、遗物、史料可证剑阁道教文化的历史悠久，而且道教民俗意识更可证道教文化在剑阁的根深史远。

在剑阁县境内，最典型的几种道教文化意识是：

如果家中有病人，都请茅山教教徒进家驱邪赶鬼、画符作咒、短则一天、长则七天；

如要预测家中凶吉之事，就请道士卜卦解爻，并求化解凶事之策；

如果家中有丧事，就请端公道士做道场，短则三天，长则四十九天，以此化解死者苦难，超度死者亡魂。

请道士端公看风水、测坟地……

凡此种种，构成了剑阁道教文化从汉代延续至今天的系列文化现象。如果说出土的祭祀或炼丹用器物丰富了这个文化现象，那么出土的各类道教神像则更深化了这个文化现象。特别是“持扇”神像的发现和出土，可以说揭开了研究剑阁道教文化现象的新篇章，也算找到了道教文化中非常有特点的神文化热点。自1990年无意中发现鹤鸣山六号龕的持扇神像后，1991年再次对碗泉乡泉水村老君庙遗址的摩崖造像作了细致调查，我们不仅在摩崖造像中找到了持扇神像、发现了这组神像的雕刻风格比鹤鸣山粗犷，而且意外地在此遗址中又发现了一尊无头、无腿的持扇神像圆雕。从这里的风格特征，组图的形式，每龕神像的个数和他们的造型，我们看到了鹤鸣山六号龕神像很有可能是缘于老君庙摩崖石刻，从座台上的雕刻纹饰与东晋神像相比，鹤鸣山第六号龕中的神像很有可能与东晋接近。

从地面石刻中的“持扇”神像到地下出土的“持扇”神像，使我们看到了剑阁道教文化中的一个独特现象，那就是“持扇”神的出现，从东晋到宋代的道教文化延续，也主要是从道迹的发现，研究上去论证，这种延续的内在联系，或者说质的表现，那就是“持扇”神的现象。这是剑阁文化现象内涵中的一条不可割断的纽带。

从研究全局的道教文化现象来看，这三组神像还是研究四川道教发展和延续以及我国道教文化现象不可多得的重要史料。

从汉书的记载和众多史料的论述可以这样断言，中国道教的发源地就在四川，按理研究中国道教文化、道教发展历史的中心也应在四川。但是到目前为止，就连研究四川道教的系列史料都未形成。现在省内的专家们虽然从四川的道教石刻出发，提出了一些石刻文化的论证，但就其影响来讲还未形成一种气候，没有从根本上解决对道教文的研究问题。当然过去有关道教的石刻、实物、史料也是有限的，对研究工作影响较大。剑阁近几年来出土的道教神像不仅补

充了四川研究道教的实物、为专家们提供了地下文物的重要史料，而且也为综合研究地上、地下的道教文化提出了科学可信的论证依据。就剑阁出土的道教神像文物与地面现存的石刻神像相比较，虽然它们之间有很多相同之处，但也有明显的不同特点。特点是造像艺术风格上的区别。地面石刻因受佛教影响较大，总体造型到雕刻艺术上都与西方“犍陀罗”艺术有着千丝万缕的联系，但从出土的道教神像看，却别具一格，他们最大的特点是体形清瘦，神韵精深，衣著得体、装饰适度，举止洒脱，飘然若仙。从审美观念上看，更富有东方纯朴、自然、大方、间练的美感，也更准确地体现了“以形传神”的法则。

诸如这些非常重要的道教文化现象，过去只能从石刻比石刻，现在有了各种不同质地的、各种不同造型的比较史料，便有了量变到质变的科学论证的依据。

总之，这几组神像的出土，对研究中国道教文化有着不可低估的作用，对论证中国道教文化的起源和发展具有极高的价值。

剑阁鹤鸣山石刻道教图谱的内涵初论*

母学勇

剑阁鹤鸣山摩崖道教造像,虽然早就以其年代远、规模大、工艺精、造诣深而著称于世,但它所反映的道教文化实质却涉及很少。此山摩崖道教造像很值得研究的一个重要内容,就是它独特而内涵深邃的图谱。堪称精深绝妙的各种图谱,它所包含的思想与研究道教文化现象非常重要,所以吸引了有关专家学者的注意。我在对照有关经典识此图谱中偶有所得,现就我的一些肤浅认识,呈一管之见。望各位大师,志士同仁教之,正之,共立而不毁。

剑阁鹤鸣山的道教石刻图谱很多,但全国绝无仅有,并且文化内涵深刻,且能科学地揭示道教文化现象中一些重要观点的只有三组。它们分别是“五斗星纹”图、“六丁六甲”图、“无极演法”图。

一、“五斗星纹”说

剑阁鹤鸣山摩崖道教造像共有 18 龛,各种雕像 75 尊。自 20 世纪初就受到中外学者的关注。例如日本常盘大定和关野贞在编《中国文化史迹》图谱时,就曾收有剑阁鹤鸣山的两幅图谱。当时解说为四川剑州重阳寺的“天部像”。以后日本一些有关中国雕塑史的著作中多有引用,但其图谱内涵一直未解。50 年代以后,随着中国文物考古事业的发展,四川的文物工作者开始研究四川的有关道教石刻。王家祐、丁祖春二先生在撰写《四川道教摩崖石刻造像》一文时,又曾概括地介绍了鹤鸣山石刻的内容。尔后在编著《中国美术全集·雕塑编 12·四川石窟雕塑》时,王家祐先生所写的《四川道教摩崖造像概述》,又选用了三张鹤鸣山石刻的图谱列入该卷图版中。虽然如此,但在选用的图版上均未标出“五斗星纹”或其他名录的图示。

在 1、3、4 号龛主像的头后,都饰有一种特殊的光环,这种环的整体造型为带状桃形环,在带状光环上有五颗刻纹大小相等的星斗,这就是“五斗星纹”图谱(图一)。

“五”在中国的众多古代经典中,有各种各样的说法和象征意义。如代表五行的金、木、水、火、土,代表五德的仁、义、礼、智、信,代表五方的东、西、南、北、中等。创立这些学说的先祖,不外乎想从中找到一些规律,以证自己对自然认识的科学性,树观点,教后人。

* 本文原载《四川文物》1994 年第 2 期,第 36-39 页。

先祖们创立“五行”学，就是想用此学概括宇宙中的一切物质和精神都是由此五种元素组成的道理。但因唯心的认识观不能客观地反应自然规律，所以结果达不到目的，也不能被后人接受。战国后期，以邹衍为代表的阴阳学家把“五行”与“阴阳”融合统一后，使“五行”产生了内在的力量。当然，这种运动力产生的根据是“阴阳”学中对立统一的哲学观。鹤鸣山的五斗星纹图，虽然也可以说是在五行学的基础上发展而产生的，但是，他在道教造像图谱中，却包含有五行学之外的意义。这种特殊意义的形成，与后来形成的五斗米教的教义关系甚密。也就是与张陵所处的特殊时代，他所创立的特殊教派有关。

张陵弃政从教不是件偶然的事情，这与当时宦官当权、诸侯割据，农民不断起义的政治背景有关，因为朝廷混乱，纲纪无常，人民处于水深火热之中，造成张陵对朝廷的反感，这才使他弃政而隐居川北，创立道教，救民于一方。为了从当时



图一 五斗星纹图

的实际出发，对广大农民产生具有实效的影响，他没有先去订立更多的教规，也没有确立森严的教义。而是主张只要出五斗米者则可入此教。这样不仅吸引了大量出得起五斗米的地方绅士和富豪入教，而且也可以用此粮救济难民，扩大社会影响，征服众人之心，张陵在道教已创立，教徒不断增多，教派组织不断扩大的情况下，他想出了确定道教宗旨，端正道教教规的办法，编造了一段“老子传经”的传奇故事。这段故事的问世，达到了张陵以古人之灵性启动信徒之心，扩大五斗米教的影响，提高五斗米教的神秘感的目的。为了进一步完善他的教义，形成道教经典系列，张陵在大力宣扬老子“道德经”的同时，逐渐又形成《太上说东斗大主算护命妙经》《太上说南斗六司延寿度人妙经》《太上说西斗记名护身妙经》《太上说玄灵北斗本命长生妙经》《太上说中斗大魁保命妙经》等五部经典。以此扩大其理性范畴，增大信徒对此教的依赖性和可信性。此“五斗星纹”图的创造者，绝不是凭空想出此图的，他们是在先祖已经确立的“五行”学的影响和启发中，加上五斗米之外形字意，五斗经之内涵，创造了一个文化内涵非常丰富的综合性的“五斗”图。

再从天体中五半星宿的存在，还可以看出，道教造像者在构思此图时，是存在决定意识的。因为道家以东、南、西、北、中五方斗宿为君，所以此图中也不少五方斗宿之含义。其五方斗宿之说为：

北斗有七宫之说。称七元。主解厄延生。一曰天枢，阳明贪狼星君；二曰天璇，阴精巨门星君；三曰天机，真人禄存星君；四曰天权，玄明文曲星君；五曰天衡，丹元廉贞星君；六曰闾阳，北极武由星君。七曰瑶光，天衡破军星君。

南斗有六宫，称六司，主延寿度人。一曰天府，司命星君；二曰天相，司禄星君；三

曰天梁，延寿星君；四曰天同，益算星君；五曰天枢，度厄星君；六曰天机，上生星君。

东斗有五官，主纪算护命。一曰苍灵延生星君；二曰陵延护命星君；三曰开天集福星君；四曰大明和阳星君；五曰尾极总监星君。

西斗有四官，主纪名护身。一曰官白标星君；二曰府高元星君；三曰典皇灵生君；四曰将巨威垦君。

中斗曰大魁，主保命，计三官，一曰赫灵度世星君，二曰斡化上圣星君，三曰冲和至德星君。

从以上的叙述可以看出，鹤鸣山道教图谱五斗星纹图。不仅有深邃而广泛的文化内涵，而且它还遵循了一条系则：以存在为依据，以存在决定意识。这就是道教在形成和完善的过程中，尊重自然，承认自然的依据。这些依据就使人们看到了道教思想的一定科学性，和朴素的唯物观。

二、“六丁六甲”说

鹤鸣山第二号龕、第五号龕外壁的两侧，有两组浮雕神像图谱，像高一般为90厘米，头戴盔、身披甲，都系武士打扮，左右数量皆为六位，这两组神像我们称它为“六丁六甲”图。

六丁之神在《后汉书·梁节王传》中即出现，载梁节王“数有恶梦，从官下忌自言能使六丁，善占梦”。

道经中亦有《灵宝六丁秘法》和《上清六甲祈祷秘法》。

六丁六甲十二位神，他们与三十六天、七十二地煞都是常说的神像群，丁甲神又是根据天

干地支自然为序，排列成丁卯、丁巳、丁未、丁酉、丁亥、丁丑等六丁，甲子、甲戌，甲申、甲午、甲寅、甲亥等六甲。《天上九霄雷霆玉经》中记：“六丁玉女，六甲将军。”可见丁为女，甲为男。《续文献通考》中记得更明确，丁卯等六丁，阴神玉女也。甲子等六甲，阳神玉男也。

六丁六甲的这十二位神，最初是真武手下的大将。据《真武本传妙经》记，六甲神将的名讳是：甲子水将李文思、甲戌土将李守通、甲申金将李守进、甲午火将李守左、甲辰风将李守进、甲寅木将李守迁（图二）。《三才图会》中所记六丁的名讳是：丁卯神将司马卿、丁丑神将赵子任、丁亥神将张文通、丁酉神将藏文公、丁未神将石叔通，丁巳神将崔石卿（图三）。

六丁六甲正因是真武部下，所以相传在兴周灭纣的战争中，玄武受玉帝派遣去助周武王伐纣时，便统领的是六甲六丁十二员大将。鹤鸣山六



图二 六甲神群像

丁六甲大胜魔军，凯旋而归的图像，正是表现十二员大将正将魔王押送天牢之前的得胜图像，因此它不仅雕有威武雄壮的十二神将，而且还雕有呲牙裂嘴，面目狰狞的魔王之像。

当然，鹤鸣山道教六丁六甲图谱，不仅仅是一组道教神像。它所包含的文化实质，应是天体中的阴阳两种对立统一的现象则比较客观地反映宇宙的一种自然规律的图像。从丁甲来说，完全是依据天（干）地（支）而来的。从数目来看，来源于易经中的六爻，代表一种卦像。按易学中的上天下地中人的三才之说，也是符合其意的，这些图像表明，构思此图谱之人，不只是为了刻一组六丁六甲的神像，而意在以神之像，示其象外之理，结合阴阳之说，天地之论，乾坤之意，力求把此图造成反映天体中一种最基本生命现象的图谱。



图三 六丁神群像

三、“无极演法”说

“无极演法”图也就是“六丁六甲”图的另一种涵义。根据丁甲神像组图的形式，手持的器物，我们可以这样认为，这两组图谱所反映的精神实质，是一种原始的自然现象，也就是宇宙处于混沌时，太极未形成之前的一种图像。其具体内容表现在丁甲群象中各有一个手持“生灵”的神。六丁中有一位手持黑色鱼虫的神（图四），六甲中有一位手持白色鱼虫的神（图五），这两个神所持的黑白两只鱼虫，不仅可别于雌雄，也可将其视为日、月，天、地，阴、



图四 持黑鱼的丁神



图五 持白鱼的甲神

阳等。这两个表面图像的表述,实质表现的是“两仪”处于游离状时的图像。或者可以说是对远古的一种单细胞生命体的表述。此图从形式上看来并不复杂,表面上就是两个不同性别的神,各人手中提着一个形似鱼的生命体,但它包括的内涵却非常丰富。这种两仪处在游离时的混沌状态,也就是易学中所称的“无极”现象。用文字很难表述清的一种现象,就是那么一个简单的图谱就把它表现得如此深刻,这不仅反映了我们祖先的智慧,而且也表现了他们不断认识自然的反复的实践活动,为他们科学认识世界提供了准确的信息。

虽然相传真武大帝15岁出家,在前往太和山修道时,玉清圣祖紫虚元君在路途曾传给他“无极”之法。但真武帝并没有具体介绍所传之法的形象,内容是什么,所以后人无从了解“无极之法”的实质。

后来著名道教祖师陈抟也曾经说过,他在泰山壁上见到过“无极图”,但因陈抟见而未描其形,读而未记其象,故后来也就没有任何人介绍过泰山壁上的“无极图”是什么样。

那么无极的理性形象到底是什么呢?《太上清静经》中这样说:“天为阳气,地为阴气,而天地何由大道之生也。每逢戌亥二会为混沌,混沌者,无极也!以待子会之半,静极一动而生阳,阳气上浮以为天,在人为玄关。以待丑会之半,动极一静而生阴,阴气下凝以为地,在人为丹田。故曰天开於子,地辟于丑也。”

鹤鸣山手持鱼虫的丁甲神,正是以静转向动,以动移为静的一种相对运动和静止的状态。所以名“无极”也在道理之中。

何为“演法”呢?演法实为演化。演化者又实则为不断认识自然、总结规律,用其科学的方法完善自我的过程。或者说物质运动的过程。从无极到太极,就是一个完善道教思想、改造道教世界观、端正道教认识观的过程。通过千百次的实践,千百次的总结,我们的先祖终于将两个游离的生命元素混元为一体。用这种结合来代替宇宙中很平常,但又是万物都不可逃脱的本质。我们的祖先后来又将这种思想图谱化,形成了我们现在看到的“太极图”谱。太极图中的阴阳(雌雄)鱼虫能够混元归一,正是无极中的游离体通过演化的结晶。

作为道教发源地剑阁,道教文化意识很浓,诸如图谱文化、民俗文化、医药文化、宗教文化等。有些现象是四川各地常见的现象,但有些却是剑阁独有的现象。所以我不久前曾提出了“剑阁道教文化现象”的观点。剑阁鹤鸣山的摩崖道教石刻图谱当然也是道教文化现象中重要组成部分。从中国道教文化研究的大前提来看,剑阁道教文化现象中的有些意识,从本质上反映了中国道教文化现象中的一些思想内涵,这一点切不可忽视。剑阁鹤鸣山的石刻道教图谱在全国绝无仅有,所以它应是研究中国道教图谱现象的珍品。它不仅为我们展示了道教文化的艺术化、图谱化,而且深刻地揭示了中国道教文化中朴素的唯物主义思想。

“图谱文化”只是剑阁道教文化现象中的一种特殊现象,我们还将对剑阁民俗民风中的道教文化现象,医药方术中的道教文化现象,宗教活动中的道教文化现象再作探讨,希有志道教文化研究的志士和我们共同努力,挖掘、整理好这份珍贵的民族文化遗产,让它在现代社会文化艺术建设中发光放彩。

剑阁县的道教摩崖造像*

蔡运生

四川省剑阁县境内现存的道教摩崖石刻造像很多，有的在省内较有名气，在全国也有影响，有的却鲜为人知，现将剑阁道教造像概要介绍于后。

剑阁鹤鸣山道教摩崖造像 在城东鹤鸣山顶，有道教造像 23 龕共 88 尊。自塔东起第 1 龕是长生大帝龕，长生大帝是在一座长 1.7 米、宽 1.6 米、高 2.4 米的露天大石上雕刻而成的，像高 1.58 米，宽 0.7 米，内凹圆弧深 0.3 米。石像头挽高绾，浓眉大眼，双耳下垂过下唇，面部丰满匀称，面容祥和，左手手心向外，五指紧并举至肩，右手下垂。头部后有桃形双层光环，横径约 0.8 米，光环上有 5 厘米直径光点 5 个，为五斗星图。

第 3 号龕高 2.3 米，宽 1.1 米，上部为半圆桃形尖顶，下部为长方形。石像高 1.92 米、宽 0.6 米、厚 0.34 米，为内凹圆弧立体雕。神像头挽高绾发髻，身着宽松道袍，袖大过膝，脚穿方头道靴，踩于莲台。神像浓眉大眼，大耳过唇，面部丰满，端庄肃穆，微带笑容，细长颈。左手并指，掌心向外举至肩高；右手紧握心形法宝，下垂。头后有桃形光环，光环中有 5 个光点。整个造型高秀亭立，身材颀长，风格古朴典雅。

第 5 号龕是长生保命天尊龕，龕分内外，外龕高 2.6 米、宽 1.4 米、深 0.3 米，内龕高 2.4 米、宽 1 米、深 0.4 米。内外龕上部都是桃尖圆弧形，下部为长方形。天尊像高 2.1 米、宽 0.7 米。天尊头戴道冠，大垂耳，柳眉，薄唇，短颈，面容丰颐而老成持重、右手下垂，手握红心法器；左手指并紧举至肩。道袍宽松，袖大过膝，脚穿方头道履，踏莲台。头后有两层光环，布五斗星图。外龕右侧石壁上刻有“长生保命天尊像赞并序”，落款为“圣唐大中十一年丁丑岁五月毕”。

第 2 和第 7 龕道教造像，两龕的设计形式，石刻内容等都相同。龕外浮雕青狮白虎站立龕下左右，青狮白虎背托莲台大碑，碑高 1.9 米，宽 0.65 米，碑顶浮雕双龙。双龙正中有一小龕刻一道像坐莲台。碑上原文被毁，另刻有“九日同游斯为盛会，万山合抱足馭大观”对联一副。石龕分内外，外龕成长方形，高 2.2 米、宽 1.8 米、深 1.2 米，距地 1 米。外龕两石壁六丁六甲浮雕各一组，十二神将皆身着盔甲战袍，肩披斗篷，有 5 人头戴战盔，3 人头挽发髻，全都脚穿紧腿战靴。4 人手持斩妖利剑，两人持战戟，两人持宝囊法袋。两壁各有一人为大头，

* 本文原载《四川文物》1996 年第 4 期，第 48-50 页。

长发浓蓬，胡髭上翘，双眼圆瞪，巨齿獠牙，为古代少数民族。十二神将身高0.98米、宽0.38米，体形匀称，脚踩四妖怪，妖怪均赤身赤脚，巨齿獠牙，鼓眼凹脸，巨乳。内龕高1.8米，宽1.4米，深0.74米，龕下部为长方形，上为半圆弧形，龕口用回文形图案镶饰。内龕外左右各刻有高1.2米的金童玉女浮雕，双手捧朝笏，恭立龕外，龕内主像为立体雕座像，已被外人盗走，现仍留有被盗凿之痕迹。后人只得将唐大中八年九月太学博士李商隐的《剑州重阳亭铭并序》石碑和另一幢《剑州再建重阳亭碑》镶入主像位置上。龕内壁左右各一侍从为主像打一大伞。主像身后左右又各刻浮雕卫士4人，8卫士都头戴战盔，身着战袍，手持刀剑法器，紧紧保护着主神。主神头后石壁上有桃形光环，光环中有葵花图形，葵花图中有回文圆圈装饰。

第8至第20号龕是在鹤鸣山重阳亭崖下一座长6米、宽3米、厚约1.7米的大石上。13龕造像中有两龕是双神像，其余都是坐式单神像。最大龕高0.42米，宽0.28米，深0.06米。小龕高0.25米，宽0.22米，为内凹圆弧形立体雕。因此处造像为露天像，风化损坏厉害，过去深埋土中，现才发现挖掘出来。第21至23龕造像是在第1龕造像路下岩石上，新近才发现。第21龕高0.45米，宽0.27米，深0.09米，龕内有神像两尊，左神头发高绾，身着道袍，衣袖宽松，双手左高右低执扇手中，坐于莲台上。右神像头戴道冠，身着道袍，左手举至肩，右手执法器于胸前，稳坐台上。两像头后均有光环。为老君和天师像。

从长生保命天尊龕的落款“圣唐大中十一年丁丑岁五月毕”能清楚说明，此龕造像刻于公元857年。长生保命天尊序中有“乃灵仙之窟宅在焉，前携于珉厥众矣。”意思是剑阁鹤鸣山唐朝时仍然保存着天师张道陵的宫观，并保留着仙人洞穴，在雕刻长生保命天尊前就已镌刻了很多道教造像。说明鹤鸣山道教造像都是唐朝和唐以前的石刻雕塑。难怪《世界美术全集》《中国美术全集》《道教论稿》《四川道教史话》《道教简明辞典》《中国宗教名胜》《名胜词典》等书籍都有专门记载，还注明“天师张道陵学道剑阁鹤鸣山”。

天马山道教摩崖造像 位于剑阁演圣乡金刚村3组打儿岩石壁上，有道教石窟9龕，造像49尊。最大龕高2.1米，宽2.8米，深1.6米。最小龕高0.58米，宽0.48米，深0.07米。从右至左第2龕外龕高1.8米，宽1.6米，深1米。外龕左右石壁上各刻有造像3尊，主像高0.5米，左右小像高0.35米。内龕高1.25米，宽1.1米。主像刻有3尊，为三清像，像高0.5米，宽0.24米。三清像都坐莲台上，莲台下有高台，高台左右各立一侍从，高0.4米。外龕造像为浮雕，内龕是圆形立体雕像；右起第7龕造像距地面约3米高，此龕石窟高1.7米，宽1.8米，深0.35米，龕内正中有一大石碑，石碑两旁石壁上各刻有3尊神像，像高0.3米，已部分风化。石碑是在凿刻石窟时专意凿刻留下的，碑高1.5米，宽0.6米，碑下刻有莲台。碑三面都刻有文字，已风化。但石碑左面上方仍可看到“清欲新经、剑州、普州……大历二年十月十八日”等字，说明石碑三面及神像下方原都曾刻有道教经文，因时间太久，又因此龕向阳当风雨，加之“打儿岩”人们求子投石，使龕内道教经文已经风化，只剩上述几个残字。从落款看，此处造像应是唐大历二年即公元767年雕凿而成的。

锦屏山道教摩崖造像 位于剑阁王河乡鲁垭村锦屏山石壁上，连山大石壁上有一高2.2米，宽5米，深7.4米的大石窟，石窟正中在掘窟时就留有一大石柱，石柱四面都刻有道教造像。石柱前后两面各刻有道教造像3尊，高0.5米，宽0.25米，为坐式。左右两面各刻造像2尊，高0.6米，宽0.18米，为立式。神像头后均有光环，但头部被毁。石窟右上方石壁上有一

大龕神像，此龕距地面约有7米，距山顶约3米，绝壁不可攀。石龕中间有主像1尊，为高坐式，两旁各一像为立式。头部后均有光环，为圆弧形立体雕。龕上部和右边有小龕100多龕，小龕排列整齐有序。另还有3龕造像头部均被损坏。文物部门考证确定为唐代摩崖造像，县志中也有明确记载。

碗泉山道教摩崖石刻 位于剑阁碗泉乡，有道教石刻造像多处，规模较大的有两处，一处是在碗泉乡泉水村2组老君庙道教石刻。造像是在长4.2米、宽3米、高3米多的一露天大石上，共有石龕3层11龕，造像20尊。左起第1龕有三尊神像，主像高0.66米，宽0.32米，左右各尊高0.64米，宽0.24米。另一龕高0.36米，宽0.36米，两种像中一像头发高髻，一像头戴道冠，两像均坐莲台，莲台下有高台，台下卧有两石兽。两侍从站立左右。其他各龕神像头部都被损坏。大石右下角刻有“大兴二年岁九月十一日弟子口造”，是公元319年雕刻的。文物部门鉴定为东晋时期文物，县志上也有记载。此石原在老君庙大殿正中，大殿为三重，现只剩旧址痕迹。

另一处位于碗泉村5组老君崖，与老君庙属同一座山。老君崖现存道教摩崖造像6龕共20尊，保护较完好，并用彩色涂绘。石崖右起第1龕高0.4米，宽0.12米，为慈航观音站立莲台像。第2龕高0.52米，宽0.4米，龕内刻一高台，高台上正中帷坐一神像于莲台上，左右各一神像站立莲台上，两随从站立左右。此龕造像均头挽高髻，身着道袍，大袖至膝，脚穿道履。第3龕高0.37米，宽0.34米，有神像3尊，主像坐莲台上，左右神像站立莲台，3神像头后都有桃形光环。第4龕高0.47米，宽0.43米，有道教神像5尊，主像坐莲台上，莲台下有一座六面体高台，左右神像站立各自莲台上，另有两小像站立两旁。第5龕高0.21米，宽0.16米，龕内有坐像1尊，神像头挽头髻，身着道袍，坐莲台上。第6龕高0.31米，宽0.33米，有神像5尊，设计布局与第4龕同，只是主像坐的是双层莲台，莲台下无六面体高台。

武连环梁子道教造像 位于武连跃进村2组环梁子半山上，石壁上有道教摩崖造像三层共16龕48尊。最大的石龕高0.5米，宽0.42米，最小的高0.36米，宽0.18米。其中6龕均有道教造像5尊，都是主神高坐莲台上，莲台下有六方高台，左右神像站立各自莲台上，一手高举，两小侍从站立主像身后左右。其余各龕有神像1至3尊不等，神像头部多有光环。有7龕造像中，莲台下刻有石兽共14只，石龕神像全部用彩色绘涂。但神像头部都已被损坏。石壁右侧两处都刻有“大唐贞观二十三年八月十五日”字迹，说明为公元649年刻造的。

王家河道教摩崖造像 位于剑阁毛坝乡宝桥村5组五家河河畔石崖上，造像共23龕35尊，最大龕高0.62米，宽0.48米；最小龕高0.18米，宽0.1米，有一龕造像，神像头戴道冠，身着道袍，坐于莲台上。其他各龕因地处河畔，为露天石壁，日晒雨淋，人畜破坏，风化毁坏特别严重。石壁上刻有“唐开元十五年丁卯岁一月十九日题记”，为公元727年刻造。

剑阁县道教摩崖造像的特点：一是历史悠久，有明确的年代记载。最早的造像是东晋大兴二年即公元319年的，最晚的是大唐大中十一年即公元857年。二是造像的规模大，分布广，保存较好。鹤鸣山道教造像最大龕高2.6米，宽1.4米，大型佛教造像很多，但这样大型的道教造像全国是少有的，且多处都保护较好。三是石刻中的“五斗星图”是道教始祖天师张道陵创立五斗米道的原始象征，石刻中的“十二神将图”后来演变为道教中的“六丁六甲”，这在全国都是罕见的。

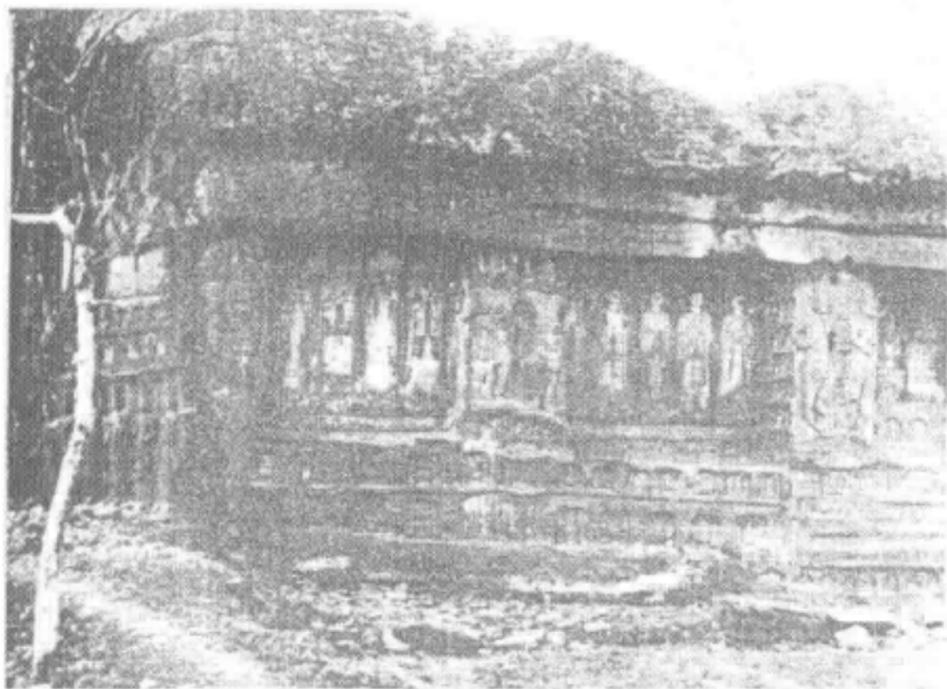
试谈四川的道教石刻*

吴觉非

道教是我国固有的传统宗教，它的产生源远流长，从东汉张道陵创立道教到现在，有1800多年的历史。至于起源和思想渊源可以追溯至秦汉以上。但是，至今保存的道教石刻，无论从全国和四川来看，都为数不多。至于介绍和研究道教石刻的文章，就实在太少了。

四川的石刻造像，据不完全的统计有200处以上，其中90%以上是以佛教为题材的雕刻，道教雕刻很少。四川的道教石刻现已发现的，有绵阳的玉女泉，灌县青城山的三皇造像、安岳县的玄妙观、剑阁县的鹤鸣山、丹棱的龙鹄山、大足县的南山，舒成岩等地，其他还有一些规模较小的道教石刻。这些都是研究道教石刻的宝贵资料。

一、安岳县玄妙观的道教石刻



图一 安岳玄妙观北面石刻分布情况

玄妙观的道教石刻，在安岳县黄桷公社三大队山岗上。唐时这山名白羊峰，又名集圣山。该观原来的建筑早已毁去，现有的是近代建筑。观座南向北，观前有一座长而略圆的大石，周长43米，南面高2~3米，北面高5~6米。从大石顶部现存的柱础痕迹来看，可知大石原来有建筑物复罩。这里的道教石刻，雕刻在大石的东南西北四面壁上。计有大小龕50余个，造像1000余躯，雕刻虽然有残缺，仍是研究四川道教石刻的好资料。

1. 北面石刻：主龕是三清洞、真人龕、五立像龕（图一）。三清洞刻的是“三清”的坐像，雕刻有些残缺。真人龕，四像并立于莲台，身躯修长，面部庄严肃穆，头上有髻，口有胡须，着道服，手的姿势各不相同。五立像

* 本文原载《四川文物》1984年第2期，第25-28页。

龕，五像并立于莲台，面部较真人丰满，头挽髻，着道服，从整个造像来看，给人有和谐庄重之感。以上三龕，龕边左右皆刻武士像，武士头戴盔，盔上有铁脚带饰，上身披甲，下著战裙，腰间束带。右武士双手抱剑，剑尖向地；左武士手托腰，右手持三角叉，耀武扬威，形象逼真（图二）。在三个主龕的上下，还刻有许多的小龕和小像，其中有乐伎、飞天、楼阁等物。乐伎有跳舞的、弹琵琶的、吹笛的，姿态优美。在下层龕中，雕刻着一座二重檐的楼阁式建筑，从建筑的外貌到结构，具有唐代建筑的许多特点。顶部为歇山式，屋顶坡度比较缓和，檐角无反翘，正脊鸱尾古朴向内弯。上层檐立二柱，柱上各施斗拱一朵，斗拱是护斗直置于柱上，栌斗上为一斗三升出华拱，以承撩檐枋，补间铺作施人字形拱。下层檐立三柱，柱上斗拱与上层檐柱斗拱作法相似。柱有侧脚，上有卷杀（图三）。这一雕刻为我们研究古代建筑提供了宝贵资料。

2. 南面石刻：因地势较低，雕刻损毁比较严重：石龕外形一般为长方形，内龕顶部作半圆形。其中的老君龕，龕中刻有老君坐像，左右为二弟子像，龕边左右为武士像。南面石刻除刻在龕中的以外，还有许多在龕外，极不规整，有些显系后来重刻或增刻的。此外有明代石碑一通，碑高约 1.8 米，宽 0.70 米，碑首刻二龙，碑座刻龟，碑身刻浮雕像 7 躯。

3. 东面石刻：主龕是天尊龕，龕高 2.8 米，宽 2.5 米，深 1 米，龕正中口刻天尊像，左右为二供养人和二侍者像。龕外左右刻武士像。天尊坐莲台（台下有四龙头），右手拿扇，左手扶三脚夹轼，头着道冠，身着道服，口长胡须，面部表情潇洒，神态自然（图四）。左供养人手捧笏，右供养人手拿法器。龕下刻九圣像，九像排列成一行，



图二 安岳玄妙观北面武士像



图三 安岳玄妙观北面浮雕建筑



图四 安岳玄妙观东面石刻像

头着道冠，身着道服，作朝拜状。东面石刻年代问题：据《启大唐御立集圣山玄妙观胜境碑》载：“弟子左识相，以望钟鼎阅阅，华英通达，高玄炼心……识相后从军还，再（在）家侍养，奉父恩惠慈育之功，至开元十八年七月一日父□□化后……救苦天真乘九龙，为慈母左五娘造东面真像廿躯，小龕卅二龕，刊躯天真□，上下飞天神王……法师李玄则行来住此，营造乃真其正。”

碑石署，“维大唐天宝七载丙子八月己亥朔二日庚子功毕”等字样。从上面碑文所记载，可知东面石刻，是从唐开元十八年（730）开始刻造的，前后经过十九年，直到天宝七年（748）才竣工。

4. 西面石刻：西面共有大小石龕 10 余个，其中较突出的，是靠近南端的一龕，龕高 0.80 米，宽 0.80 米，深 1 米，龕中二像跌坐莲台，雕刻古朴生动。左右为二供养人和二侍者。最能引人注目的是龕下有一组浮雕像，人物大小不过五寸，中有一大力神头顶香炉，两侧为金童、玉女，再两侧为供养人和侍者像，男女相向而立，形象各殊，举动不一。更为有趣的是夹在人中的一对小狮，小狮前足蹲着，后足竖起，摇头摇尾（图五）。西面有碑二通，一为明碑；另一通为唐“般若波罗多心经”碑，碑为龙首龟座，碑身左右刻浮雕像，正面划方格刻字，凡十四行，每



图五 安岳玄妙观东面石刻像

行二十六字，字俊秀有力，具有唐人书法艺术特色。碑上记有：“开元十八年五月廿五日同邑人□玄迷□观自在菩萨”等字样。从这碑文所记，与东面石刻年代完全相吻合，因此进一步证实这里的石刻，是从唐开元十八年（730）开始刻造的，是盛唐时期道教石刻稀有之佳作。

二、剑阁县鹤鸣山的道教石刻

鹤鸣山在剑阁县城郊东南面，山上多摩崖石刻和名人题记。这里的道教石刻，除一躯在露天外，其他皆存于石龕内。第一号：为圆雕立体道教造像，现存于露天。造像面颐丰满，头上有髻，身着宽领大袖的道袍，右手下垂，左手五指并列，掌心向外往上举，形象古朴，给人有严肃庄重之感。第二号：龕正中造像无存，龕中立唐大中八年（854）李商隐撰《剑州重阳亭并序》碑一通。惟左右的两组浮雕尚存，武士像的姿势和装束，与其他地方道教石刻中的武士像有些不同，武士像由五至六身构成一幅“卫士”图，武士头戴盔，身着甲，着战裙，手中拿剑等，两眼圆睁，正视前方（图六）。第三号：为长方形龕，龕高



图六 剑阁鹤鸣山二号龕右面浮雕武士

2.44米，宽1.44米，龕中刻天尊像，天尊足穿道靴，立于莲台之上，头有髻，身穿宽领大袖的道袍，右手下垂，左手五指并列向上，神情肃穆（图七）。龕侧题记载：“前刺史赐紫金鱼袋郑国公七玄之道……以命石工雕长生保命天尊像一躯……圣唐大中十一年丁丑岁五月毕。”根据以上题记所载，知此龕造像为唐大中十一年（867）所刻。结合其他造像的风格来看，其造像年代亦应与此龕大致相同。第四号：龕高2.1米，宽1米，为长方形龕，龕正中刻立像一躯，其装饰等与第三号龕造像相似，但在身躯的比例上要适度些，雕刻质感较强，使人有道貌岸然之感。第五号：龕正中造像无存，龕中有再建重阳亭石碑一通。龕左右壁刻浮雕武士像两组，与二号龕浮雕武士像极为相似。另，龕下有浮雕狮子一对，一左一右，形象也较生动。



图七 剑阁鹤鸣山三号龕天尊像

三、大足县南山、舒成岩的道教石刻

大足县的道教石刻，有南山、舒成岩等地。

1. 南山在大足县城之南，故名南山，又名广华山。山上除雕刻外，还保存宋、明、清游人题记很多，这些题记与研究大足石刻有一定的关系。

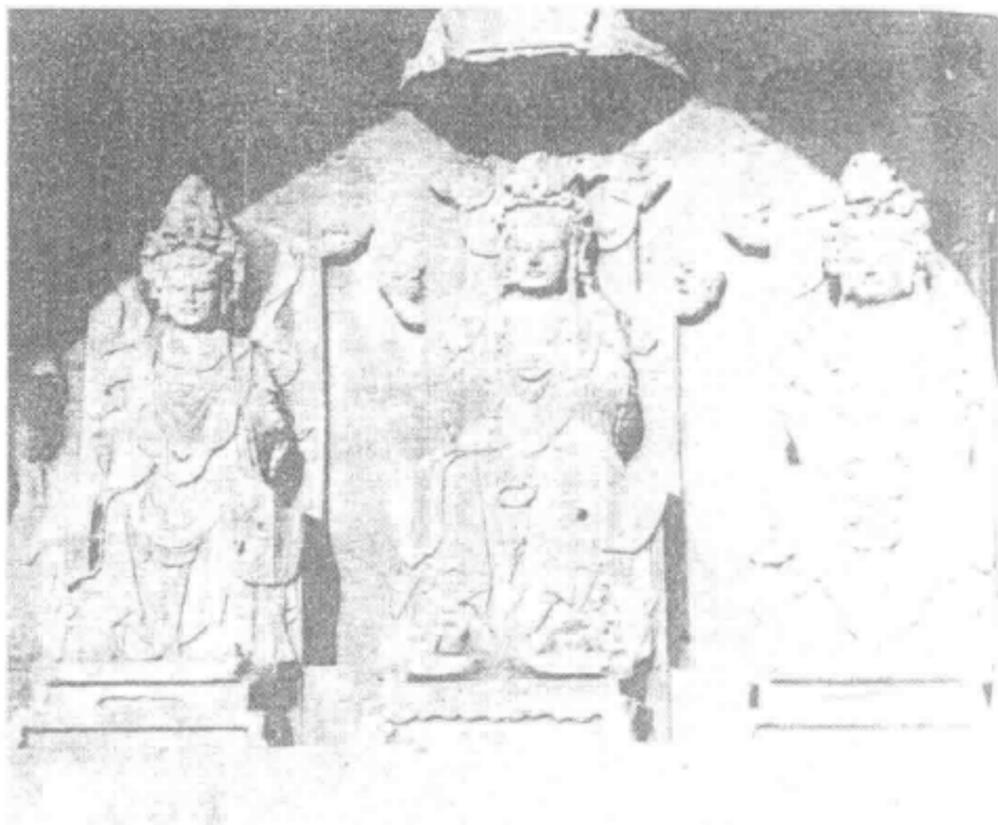
南山道教石刻较突出的龕窟，有三清洞窟、圣母龕、龙洞窟、真武祖师龕等。

(1) 三清洞窟：在玉皇观殿中，为方楣平顶窟，高3.8米，宽6.8米，深5米，是南山最大的洞窟。窟中刻方形中心柱，中心柱上接窟顶。窟前另立二柱，柱上刻二龙抱柱。窟前刻“三清古洞”四字。中心柱正面雕刻分上下两层，上层龕中刻三清坐像，像高约0.40米。正中一躯头戴莲花形冠，着道服，背光为火焰形纹，宝盖有毫光二道，卷成圆圈，圈内有小像。左右二像其装束等与正中像大致相同，左像持法轮，右像拿扇。左右二侍者立于旁，头挽髻，表情也较生动。龕的左右侧各刻造像二躯，左为二天尊像，右为二元君像，皆坐龙头椅，造像后有宝光和云彩，云彩中现有飞天。龕边左右转



图八 大足南山三清洞石刻造像

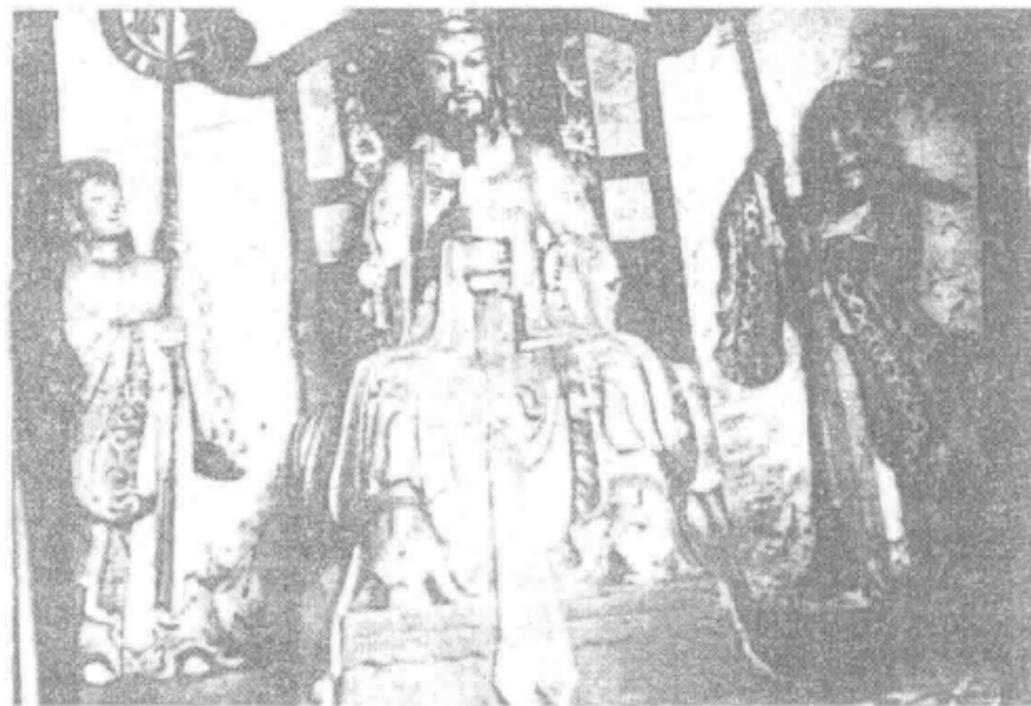
角处各有二重檐楼阁一座，楼阁建筑华丽，在楼阁与造像的相互辉映下，就更显得雕刻的富丽堂皇了（图八）。下层龕正中造像无存，左右刻二童儿像，头有双髻，童儿具有生动活泼的气息。龕的左右侧为二道君像，坐龙头靠椅，手执笏，形制古朴。龕前尚有二元君像，其形象与道君像大略相同。值得注意的，在石龕外部右壁上，有一群半圆雕像，共20躯，手中有执旗者、执牌者、执笏者、执如意者，场面庞大，形象生动。



图九 大足南山圣母龕造像正面

（2）圣母龕：在三清洞窟外右石壁上，为平顶窟，高2.7米，宽2.84米，深1.6米，龕中壁刻三像，中一躯宝盖上题铭为“注生后土圣母”，左一躯题铭为“九天监生大神”，右一躯题铭为“九天送生夫人”。三像皆坐龙头靠椅，面形方圆，头戴凤冠，身着尖领外衣，衣纹折叠，垂长至足下。左右二女童皆侧面立，头着双髻，手执云帚。两壁下角有供养人五躯。圣母龕造像以古朴大方为特点，雕刻手法看不出一点拖泥带水，干净利落，有生气（图九）。龕左壁题记载：“男乡贡进士何浩。”左壁载：“父何正言。”龕中题记虽无具体年代，但何正言、何浩，在该县北山多宝塔内及观音坡石刻中，都有同样的名字，并还署有绍兴十八年（1148）年号，因此推断圣母龕及南山其他雕刻年代，亦应与多宝塔及观音坡石刻年代大致相同。

（3）龙洞窟：在玉皇观的左右壁上，依壁凿窟，窟内刻龙，故名龙洞。窟高约1.8米，宽约1.8米，龙依窟壁刻成。龙身矫健、卷曲成三段，昂首目瞻，左爪攀壁，右爪上伸，作上腾姿态，有凌云之势，形象生动，为它处石龙少见。



图十 大足舒成岩玉皇龕石刻造像

2. 舒成岩在大足县西二十华里的中鳌场附近，一般人称半边庙。石刻分布在一大圆石上，共有大小造像一百余躯。主要石刻有东岳大帝龕、玉皇大帝龕、紫微大帝龕、淑明皇后龕等。

（1）玉皇大帝龕为平顶龕，龕高1.9米，宽2.8米，深1.6米。龕中刻玉皇坐像，手捧笏，戴冠垂旒，着道服，镌像古朴（图十）。旁有二侍者执扇。左右壁各有二侍者像，有绍兴十三年（1143）题记。

(2) 东岳大帝龕：龕中刻东岳大帝坐像，头戴冕旒，面部庄严肃穆，手捧笏。左右立二侍者。龕内右壁刻一坐像，手捧笏。龕边供养人三躯。龕侧造像题记：“戊申绍兴二十二年九月廿日，前本县押录王谅记。都作伏元俊，伏元信，小□□书镌龕。”

(3) 紫微大帝龕：龕中刻紫微大帝，坐龙头靠椅、着圆领大袖道袍，头戴冠，手捧笏，面容庄重。两旁刻六臂神王像，手持刀剑及斧钺等。姿势雄伟。右壁刻二立像，一男一女，男执剑，女挽髻，形象生动。龕侧题记二则，一为“紫微殿使日直元君司□□□院事王”，一为“无报上相判丰都使掌岩道士王”。

(4) 淑明皇后龕：在紫微大帝龕之右。淑明皇后坐龙头靠椅，头戴凤冠，身着服，足上着靴，相貌庄重。左刻武士像，手捧盒，形象魁伟。后壁有一女像，身着青衣，头上裹巾，怀中抱小孩，貌态虔诚。龕侧造像记载：“就云从岩镌造淑明皇后，求为供养……时以绍兴二十三年三月二日工毕，掌岩道士主因之建洞。”

关于舒成岩石刻年代问题，以上龕皆有题记。玉皇大帝龕为绍兴十三年（1143）刻造。东岳大帝龕为绍兴二十二年（1152）刻造。淑明皇后龕为绍兴二十三年（1153）刻造。紫微大帝龕虽无具体年代，但从造像风格及其他等方面，都与其他龕有关，因此，可以确定舒成岩石刻造于南宋绍兴年间（1131-1162），其年代与南山石刻大致相同。

四、其他道教石刻

四川还有一些规模较小的道教石刻和一些三教石刻。绵阳的玉女泉道教石刻，除仍保存有几个石龕外，在子云亭石壁上还有一些浮雕小像。石龕中刻像古朴生动，神态风趣，亦当唐代刻造。灌县青城山天师洞，保存的三躯道教石刻造像（即伏羲、神农、轩辕），背面刻有开元等字。巴中石门摩崖石刻中，除有佛教造像外，亦保存有宋代的道教石刻。江油县天仓山的金光洞，又名太乙洞，所刻造的道教造像，少数为宋代刻造，其他皆明、清补刻。这些地方的道教雕刻，都是提供我们研究道教石刻的好资料。此外，大足县还有一些儒、释、道三教的石刻。离大足县城约二十五公里的石篆山摩崖造像中，有孔子龕、三世佛龕、老君龕。老君龕为元祐五年（1090）刻造，为平顶龕，龕高1.55米，宽3.8米，深1.5米。龕中壁坐老君，像高0.8米，头着髻，脸有露髭须，手执麈尾。右壁刻法师七躯，左壁刻真人七躯，镌像皆庄严古朴。大足妙高寺摩崖造像，有三教石刻共雕刻一个石龕的，即龕中壁坐释迦，右壁坐三皇（三皇为儒家造像），左壁坐老君，其妙相庄严，亦为宋代刻造。

总的来说，儒、释、道三教，在封建社会中，都是依附于封建统治阶级的，是封建统治阶级利用来束缚和麻醉劳动群众的，特别是唐、宋以来更为突出。石篆山和妙高寺两处石刻以儒、释、道三教会合一起的雕刻，正是说明宋代封建统治阶级，进一步的有意利用三教来麻醉和愚弄劳动群众，使三教都成为他们统治劳动群众的枷锁。有关宋代提倡三教合一的记载很多，如由原涪城县文庙迁至三台县花园公社学校的孔子像碑，为宋嘉定庚辰邑尉张值所跋，文中载：“值窃闻之，世人尝歧三教为不同，愚尝谓三教实本于一”，反映了宋代封建统治阶级积极推行的儒、释、道三教合一。他们提倡的所谓三教合一，也并非真正尊崇三教，而是为了均衡三教势力，有时采取扬此抑彼或抑此扬彼的方法，把三教都纳入封建统治阶级手中，统统

成为他们统治劳动群众的工具，借以维护其封建统治地位。不过三教由于各自在教义上的不同和崇奉的不一样，他们在内部思想上，常常也是有矛盾和斗争的，当他们在各自利益有了冲突时，是互相排斥的。反映在雕刻中，三教都有各自的题材和内容，形式和风格都各具特点。四川各地保存的道教石刻，都是古代劳动人民伟大智慧的结晶，在古代石刻艺术上别具一格，是祖国历史文化的瑰宝。这篇短文，仅是初步介绍，请同志们批评指正。

四川剑阁鹤鸣山道教摩崖造像*

曾德仁 李 良 金普军

“千山万壑，直走燕秦。”剑门关声震中外，扼守蜀道，是北入蜀中腹地的交通枢纽。剑阁县北接广元市 88 公里，南距绵阳市 55 公里，与成都市相距 180 公里，境内历史文物古迹众多，也是道教文化的荟萃之地。被喻为“一郡奇观”的鹤鸣山唐代道教摩崖造像群遗存其境内，像一颗璀璨耀眼的宝石，镶嵌在金牛古驿道上（图一）。

剑阁鹤鸣山唐代摩崖造像，布列于剑阁县城东约 1 公里处的东山（即鹤鸣山）山巅的岩石上。据《四川通志·卷十二·山川》载：“鹤鸣山在州东二里，特竦千仞，环绕州治。后人摩崖刻唐元结中兴颂于上，一名东山，又谓南山。”据明代学者曹学佺《蜀中

名胜记》载：“东山又名卧龙山。”至于鹤鸣山名称的来源，或认为出于“仙人乘鹤与鹤晓鸣的传说有关，故蜀中道教胜地多有‘鹤鸣’命名”。剑阁，明代以前隶属普安郡，后于刘宋时为南安县。梁武帝天监二年（503）设南梁州，又改安州；魏废帝元钦二年（553）改安州为始州；隋初，郡废州存，隋炀帝大业三年（607）改始州为普安郡。普安由刘宋南安县改名，普安县由此设立。隋代，普安郡辖领七县；唐高祖李渊武德元年（618）废普安郡复西魏始州；唐太宗贞观元年（627）改始州为剑州；唐玄宗天宝元年（742）又置普安郡，唐肃宗乾元元年



图一 剑阁鹤鸣山道教石刻造像位置图

* 本文原载《四川文物》2004年第6期，第10-15页。

国家文物局人文社科研究室课题《四川道教石窟及摩崖造像》成果之二。

(758) 复置剑州至五代。宋太祖乾德三年(965) 改剑州为普安军, 后又复剑州治; 宋光宗绍熙二年(1191) 因宋孝宗潜邸(继位前曾住过或临幸之地) 剑州, 故升为隆庆府。元世祖至元二十八年(1291) 复置剑州。明清仍设剑州, 民国二年(1912) 废州置县为剑阁县。

剑阁鹤鸣山唐代道教造像, 从 20 世纪初始受中外学者关注, 也是国内保存较好的一处唐代道教造像群。因为四川是“五斗米道”^① 的肇始地; 剑阁就地缘关系而言, 它们位于“金牛一道”要冲, 是连接蜀地与中原北方、陇西的重要陆上交通驿站; 其开凿的鼎盛时期唐大中十一年(857), 正值唐武宗“会昌法难”^② 后, 造像规模可与蜀中腹地安岳县玄妙观唐代造像相媲美, 要探讨蜀地道教造像的起源、题材及艺术风格, 剑阁鹤鸣山道教造像为此提供了珍贵的实物佐证。



图二 长生保命天尊像

剑阁鹤鸣山唐代道教造像, 布列在马蹄形的岩壁上, 除六号龕外(自然崩坠长 590 厘米的岩石), 彼此相连。

一号《长生保命天尊》龕。时代: 唐。坐东向西, 摩崖圆雕。凿长生保命天尊像一尊, 桃形道髻, 身著双领阔袖道袍, 左手上举于胸, 右手弯曲腰际掌心向前, 头有圆形头光(残)。像通高 155 厘米, 肩宽 55 厘米, 厚 33 厘米(图二)。

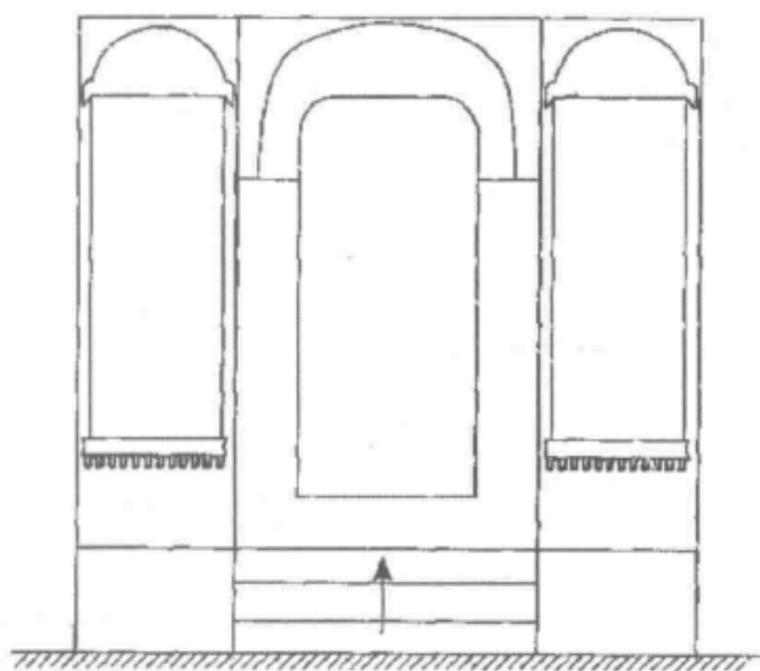
二号《天尊说法》龕。时代: 唐。复合(双层)敞口圆拱顶龕形制, 主尊及胁侍像已被盗, 现存护法八部像, 浮雕, 厚 2 厘米, 均饰花蔓髻或桃形高髻, 与主尊相近护法(左右)手持莲花枝, 其余六尊禅指或双手作揖状, 像通高 38~50 厘米之间, 均凿半身像, 像身著立领天衣, 颈饰项身著铠甲, 主龕外左右侧壁立二女侍者, 像通高 20 厘米, 肩宽 19 厘米, 均饰高花蔓髻, 著双领下垂阔袖长袍, 双手持龕立于龕口。主龕高 176 厘米, 进深 71 厘米, 宽 137 厘米。外龕宽 172 厘米, 进深 119 厘米, 高 213 厘米, 左右壁凿浮雕 12 神将(六丁六甲神), 均头戴盔或饰花蔓髻, 手持剑, 双头莲, 身著铠甲或身著天衣, 肩饰巾, 下著裙, 左右各凿六神将排列(分为三层), 神将肩宽 29~20 厘米, 高 90~29 厘米, 除左右侧第一排为全身像, 其余 2 排均为半身像, 脚踏 2 夜鬼(饿鬼), 高 40 厘米, 肩宽 26 厘米, 其中右侧壁六神将有一饰狮子头人物及一有髯人物。

龕外凿有明碑一对, 覆莲碑座, 下各凿石狮一只, 右狮子宽 76 厘米, 高 67 厘米; 左狮子宽 76 厘米, 高 62 厘米。碑冠高 35 厘米, 宽 62 厘米; 碑身高 125 厘米, 宽 55 厘米; 碑座宽 65 厘米, 高 25 厘米(图三、图四)。

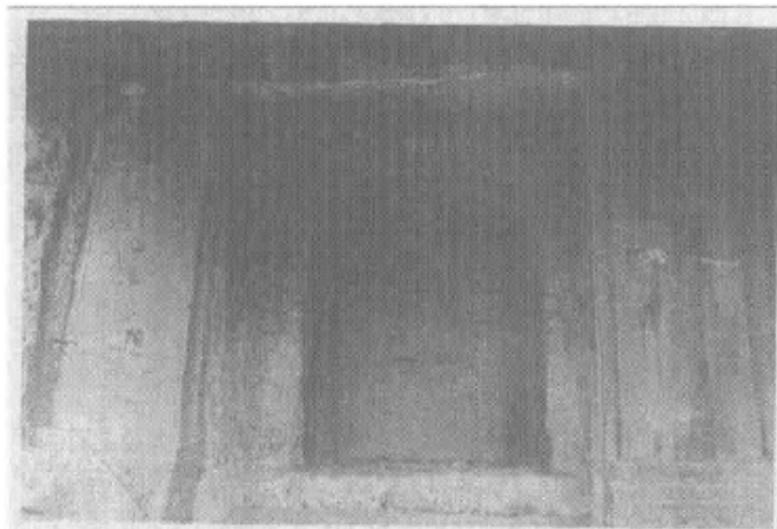
三号《长生保命天尊》龕。时代: 唐。座东向西, 偏南 15 度。复合(双层)龕形制, 外龕为: 平面方形、平顶; 内龕为平面方形、圆拱顶; 龕宽 130 厘米, 高 230 厘米, 进深 30 厘米; 龕左侧凿一天尊像, 像高 190 厘米、肩宽 50 厘米, 头饰桃形高髻, 桃形头光, 上饰以“五

① 卿希泰:《中国道教史纲》第一卷《汉魏两晋南北朝时期》, 四川人民出版社 1980 年版, 第 134 页。

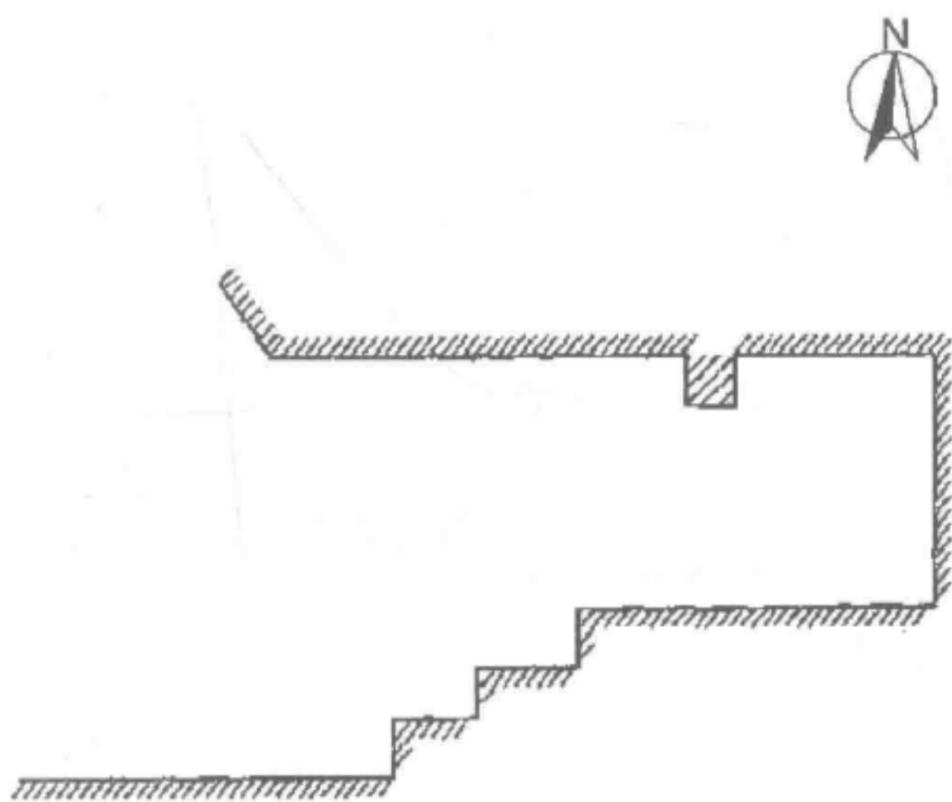
② 《宗教辞典》, 上海辞书出版社 1981 年版, 第 414 页。



图三 鹤鸣山2号洞窟立面图 (1:20)



鹤鸣山2号洞窟照片



图四 鹤鸣山二号洞窟纵剖图 (1:20)



图五 长生保命天尊像

星运纹图”，身着双领下垂阔袖道袍，右手弯于腰持“丹”，左手上举，手心向外于胸，施与愿印，脚履道履，立于仰莲台上，像通高221厘米，肩宽64厘米，进深25厘米；莲台宽105厘米，高22厘米（图五）。

四号《长生保命天尊》龕。时代：唐大中十一年（857）。复合（双层）浅敞口圆拱龕形制，外龕宽142厘米，高249厘米，进深27厘米；内龕宽10厘米，高242厘米，进深18厘米；内凿主尊长上天尊一躯，天尊头饰花蔓髻，桃形头光，上饰以“五星运纹图”，身著双领下垂阔袖道袍，右手掌向外持“丹”，左手上举施与愿印，脚履道履，立于仰莲台上，莲台宽105厘米，高22厘米；像通高221厘米，肩宽64厘米；龕外左侧壁刻有唐大中十一年题记和嘉庆《长生宫记》（图六、图七）。

五号《老君说法》龕。时代：唐。复合（双层）龕形制，外高223厘米，宽179厘米，进深104厘米。内龕高201厘米，宽141厘米，进深90厘米。内龕凿造老君说法像及左右胁侍像



图六 长生保命天尊像



图七 长生保命天尊像局部

已被盗，主尊正壁左右浮雕八部护法像，像高23~52厘米，肩宽14~34厘米半身像，均头饰花蔓髻或戴盔，身著双领下垂或立领天衣，肩披巾，持盾或禅指（物）。内龕外沿侍立一女侍者和一男侍者，女侍者头饰短发，身著双领上衣，内着圆领衫，下着裙，足履道履，双手交结于胸作侍立状，像高95厘米，肩宽20厘米。男侍者头饰道髻，身着交领阔袖道袍，双手双结作揖状，脚蹬道履。像通高99厘米，肩宽26厘米。

外龕左右侧壁凿六丁六甲神（图八、图九），足踏夜鬼手持法器，戴盔披巾，足穿靴，左



图八 六丁六甲神局部（左壁）



图九 六丁六神局部（右壁）

右神将有髯，其中有一披发作愤怒状神将，神将高35~103厘米，肩宽15~29厘米，各分三层立于侧壁，其中第一层为全身像。夜鬼高50厘米，宽20厘米。

六号《天尊》龕。时代：南北朝。共凿十二个圆拱形小龕，布列在一坐西向东5°自然崩坠长590厘米的岩石上，龕进深2~6厘米，内各凿一天尊像，头饰道髻、身著通肩道袍、结跏趺坐于仰覆莲台上。从左至右：(1)号龕宽20厘米，高30厘米；(2)号龕宽20厘米，高30厘米；(3)号龕宽20厘米，高28厘米；(4)号龕宽20厘米，高28厘米；(5)号龕宽20厘米，高30厘米；(6)号龕宽20厘米，26厘米；(7)号龕宽20厘米，高28厘米；(8)号龕宽21厘米，高31厘米；(9)号龕宽21厘米，高27厘米；(10)号龕宽43厘米，高31.5厘米；(双层龕)(11)号龕宽43厘米，高30厘米；(12)号龕宽15厘米，高18厘米，风化严重。

剑阁鹤鸣山道教造像的年代以中晚唐为主，断代的依据有三：一是龕窟中有明确年代的题记，如四号龕左侧壁刻的唐大中十一年题记；其次为龕窟型制，多为敞口双层方拱顶形龕，此类型在四川唐代的石窟和摩崖造像中甚是常见；最后才是艺术风格，从上述龕窟的线描图中可以看到这点，用气韵生动、秀丽来形容是不过分的，堪称四川中晚唐道教石窟代表作。

从内容及造像题材看，以“长生保命天尊”、圆形头光浮雕的“五星运纹图”和“六丁六甲神”组合为其显著特色，其在四川乃至全国堪称罕见。

“五星运纹图”表示地之五行，天之五星，即“阴阳五行德运”的理论，是道家天地合一，天人合一的思想体系中最根本的内容。据《太上说中斗大魁保命妙经》曰：“东斗主篇，西斗记名，北斗落死，南斗上生，中斗大魁，巍然至尊，天人受度，旷劫长存。”^①《太上老君说五斗金章受生经》中太上老君在太清境上大赤天中黄金殿内向五老帝君、五斗星君讲述五斗因缘，劝世人供养五老五斗，向十二本命十二神库送本命钱，以求平安、求富贵、求长生。五斗之中，以南斗主长生，《星经》曰：“南斗六星主天子寿命，亦主宰相禄爵之位。”“五星运纹图”表明了道家追求长生的思想境界，是道家信徒修炼的标志之一。颂念这些以五斗五老为崇拜对象的经籍的目的无一例外的均是祈福。

长生保命天尊是此处道教造像的主要特点。以前我们一直不明白信徒们为什么要开凿此类题材，其目的和功效又是什么？查找《道藏》在《老子像名经》卷十中有这段文字：“尔时高上老子告下方保命真人及诸仙众：下方无极世界一百二十天灵像名号。礼之者灭无量罪，得无量福。”紧随其后第八名的就是“上生保命天尊”^②，同时在四号龕右侧石壁上又如刻有如下铭文：

长生保命天尊并序前剑州刺史踢紫金鱼袋郑□上玄之道，进退我生。虽厥攸莫，亦厥攸修。修之于何哉？莫□之主也，主之何乎？莲含华也。斯实端本怕地起源，诀要克□。中达上过蘸则予宝之人，清河崔氏之女也。能坚厥志，思彻口异，明玄以通照希。正月十六日，圣降，以锡祈。因夫典是州暇晨莲陟，于是岫徊览其所，乃灵仙之窟宅在焉。前携于□厥众矣。爰捨华丽之服，以命石工雕长生保命天尊象一躯。以承我福，以清我躬，遂题赞曰：

① 《道藏》第11册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1987年版，第355页。

② 同上书，第467页。

崇厥灵尊，其号保命，绵绵亿祀，天齐地庆，求精志卓，我业载定，克弥已心，受祐靡竟。

圣唐大中十一年丁丑岁五月功毕

检校官，駮使官，□□官□兄随駮使官阎会书，匠王少从镌赞文十日毕。

上述铭文说明，唐代时的剑州是四等州，次于节度州、防御州、团练州，按制该州刺史的官价应为四品，而曾任剑州刺史的郑某却着紫衣佩金鱼袋，此系三品官制，在封建社会礼制不可僭越，唯一能解释这点的是晚唐官制的混乱。“上玄之道”，即上天之道，《道藏》中有唐玄宗时裴铉撰写的《上玄高真延寿赤书》和《上清太渊神龙琼胎乘景上玄玉章》，其内容分别系养生、祝咒、存思、升天等。依据《老子像名经》和铭文内容，我们有理由相信“长生保命天尊”的“长”应是“上”字之误。为清河崔氏之女在此开龕凿像的目的就是祈福。再结合《太乙元真保命长生经》^①内容分析，该经强调阴阳协调，常念此经可保命救人，风调雨顺。这些均与铭文内容大致相符。清河作为地名在唐朝只有清河郡，辖今河北、山东几县，郡治在今河北省清河县。铭文中的崔氏女显然是外来官员的家眷。

六丁六甲神在道教造像的地位犹如佛教石窟里的天龙八部，均为护法神。这里雕刻的六丁六甲神各持神剑，以示道法无边。剑，据葛洪《抱朴子内篇·登涉篇》云：“铜成以桐炭炼之，令童男童女进水，取牡铜以为雄剑，双牝铜为雌剑，各长五寸五分，取土之数，以厌水精也，带之以水行，则蛟龙水神不敢近人也。”^②它是道家重要法器，表现了六丁六甲神降伏妖魔的场景。

六丁六甲与二十八宿、四值功曹、三十六天罡、七十二地煞等，都是道教中常说的神将群。道士斋醮作法时，常用符箓召请他们“祈禳驱鬼”。道经中即有《灵宝六丁秘法》和《上清六甲祈祷秘法》^③。早在汉代，就有方士用六丁之法“占梦”。《后汉书·梁节王传》载：“数有恶梦，从官卜忌自言能使六丁，善占梦。”他役使六丁的方法是，先斋戒，然后其神至，“可使致远方物，及知吉凶也”。后来衍变为六丁六甲。

六丁六甲神另据《真武本传妙经》载：六甲神将的名讳是：甲子水将军李文思，甲戌土将军李守通，甲申金将军李守全，甲午火将军李守左，甲辰风将军李守进，甲寅木将军李守迁。但这些名字与《三才图会》和《老君六甲符图》所记不同。后者所记名讳如下：甲子神将王文卿，甲戌神将展子江，甲申神将扈文长，甲午神将韦玉卿，甲辰神将孟非卿，甲寅神将明文章。六丁神将，据《三才图会》载名讳是：丁卯神将司马卿，丁丑神将赵子任，丁亥神将张文通，丁酉神将臧文公，丁未神将石叔通，丁巳神将崔石卿。六丁六甲，名称全取于干支，应是值日神演化组合而成。他们是真武时十二位大将军，助周伐纣事成，被封为十二尊神。

六丁（丁卯、丁巳、丁未、丁酉、丁亥、丁丑）在道教中又被认为是阴（女）神，六甲（甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅）为阳（男）神，《无上九霄雷霆玉经》所谓“六丁玉女，六甲将军”是也。传说“六丁六甲”为天帝役使，能“行风雷，制神鬼”。道士称可用符箓召请祈禳驱鬼。《无上九霄雷霆玉经》云：“六丁玉女，六甲将军。”《续文献通考》说得

① 《道藏》第10册，第748-761页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1990年版，第221页。

③ 《道藏》第1册，第873页。

更明确：“丁卯等六丁，阴神玉女也。甲子等六甲，阳神玉男也。”能“行风雷，制鬼神”。《灵宝六丁秘法》中说“六丁者天地之正神也”，可行九天玄女之术，若行此法则“令人宅清结，五毒灾难不近，求仙得仙，求官得官，子孙兴旺不衰”^①。如此功效，难怪信众们顶礼膜拜。

以六号龕为代表的12天尊养生修炼龕是鹤鸣山道教造像的另一大特点。该龕造像风化较严重，但仍可辨别其大致形象，而且时代有可能早于唐。从型制上看，分为两排共12个小龕，每龕内刻一天尊坐像，有的在收腹，有的似在吐气。据《太上老君养生诀》^②载有服气吐气六法，可分别医治鼻塞、心脏病、肝疾、肾虚和清热解毒等，实际是道教养生术的一种。在《庄子》（道教称为《南华真经》）的《外篇刻意第十五》中有“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟生，为人寿而已矣”^③。道教一直强调气的重要，认为充满天地之间的气是人体的根源，炼气的方法则有几十种之多。“采天地之灵气、吸万物之精华”，以形神双修的方式追求精神与肉体皆长生不死。在摩崖造像中开龕凿此修炼图可便于信众修炼，也可能是时代较早的道教修炼图。

鹤鸣山唐代道教造像是四川道教造像中之精品。它有两大特点，一是题材独特，二是被用作修炼的道场，不仅仅用作普通的祈福。从艺术上看它又与位居蜀中腹地的安岳玄妙观唐代道教造像一样，继承了北齐北周以来石刻造像形态向大型化发展的总趋势，具备圆润、丰满、华丽的基本特征。鹤鸣山1、3、4号龕所凿造的“长生保命天尊”像，头饰高冠、道袍厚重宽大，施手印之手自然上举或下垂，“五星运纹图”刻在圆形头光之中，“天龙八部护法神”与“六丁六甲神”头戴搭耳帽，身著铠甲（有缁子甲、鱼鳞甲、片甲等形状）覆膊、护胸、护腿、足蹬靴，基本形象是当时的武士、将军英姿。

“六丁六甲神”“八部护法神”人形化则拉近了人与神的距离，从而更贴近现实，促成了教义与信众的沟通。人与神、神与人的融合（未知世界的神即凡世中的人，凡世中的人可升华为神界中之神），是道教造神运动扩大影响力的初衷，也是道家“天人合一”理论教义的细致化。多神崇拜，神佑万灵，可望而可及是道教在传播过程中道教理论家感悟出的真谛，是道教与佛教为争取信众的手法殊途同归的必然。

剑阁鹤鸣山道教造像也反映了这样一种史实，即佛道合流。“六丁六甲神”“八部护法神”合龕开凿，体现了道教的胸襟，拿来为我所用是唐代以后四川道教石刻迅猛发展的新时期。道教从始反对偶像崇拜逐步走向偶像崇拜、多神崇拜，不能不说是道教在长期传承过程中积累的认知，“元气化三生”是道教容纳百川的理论渊源。

唐代统治者为了利用道教来巩固政权大肆宣传、弘扬道教，使之得到大的发展。四川遗存着数量惊人的唐以来道教造像就是明证。唐高祖李渊就自称是李耳后裔，武德四年（621）付奕上《废省佛僧表》可见崇尚道教的事实，武德七年（624）其亲登终南山拜谒老子庙，尊为祖宗。唐太宗曾谒道士王远知受道箓。朝中上行下效，大臣房玄龄、杜如晦、魏征皆信奉道教，贞观十一年（637）修亳州老子庙与兖州孔子庙。乾封元年（666）追尊老子为“太上玄元皇帝”。四川道士矩令费讲道经于京都玄真观；唐玄宗御注《道德经》；杨贵妃号“太真”。太

① 《道藏》第10册，第752页。

② 《道藏》第18册，第411页。

③ 《道藏》第11册，第594页。

平、金仙、玉真公主皆入道为女冠。这些都说明了当时社会尊习道教的风气,也为我们解开四川大量遗存的唐代道教造像之迷奠定了基础。

我们调查过程中得到剑阁县文化局、文管所同志的倾力协助。同时,我所冯超南、辛玉同志也在资料的查阅中提供了许多帮助。在此一并表示感谢。

四川道教石窟造像*

胡文和 曾德仁

四川道教造像龛窟的发微，最早有简阳县逍遥洞东汉顺帝时期所镌刻的“汉安元年四月十八日会仙友”题刻^①。洎至隋唐，潼南县的大佛寺附近，安岳县苑大乡的玄妙观，丹棱县唐河乡的龙鹄山，蒲江县天华乡的长秋山，剑阁县城边的鹤鸣山等地以及仁寿县高家乡牛角寨，都出现了较大规模的道教造像龛窟群。到宋代，又有大足县南山、石门山、舒成岩、石篆山，富顺县罗浮洞，安岳县石羊镇附近狮子岩道教造像龛窟^②。明清时期，安岳县高升乡的三仙洞^③，泸县玉蟾山以及大足宝顶大佛湾、资中县重龙山等地，仍开凿有一定数量的道教造像龛窟。

本文根据实地考察收集的大量资料，结合有关的文献，着重从四川隋、唐、宋代的道教造像龛窟的分布概况、分期、艺术特征、道教神祇系统的发展演变与各时代道教造像题材内容的比较等四个方面，试作述议、论证和研究。

一、四川道教造像龛窟的分布概况

(一) 金牛古道线上的绵阳市和剑阁县的道教龛窟。

1. 绵阳市的道教造像，在该市原火车站西北约1公里处的西山玉女泉和子云亭，1956年四川省人民委员会公布的省级文物保护单位。

玉女泉道教造像镌刻在临泉的岩壁上，岩壁的横断面呈阶梯形。靠岩壁北端有块石砌成石墙，中部的一条块石（高约50厘米）上有两龛造像。龛中造像均为一天尊二胁侍。右龛题记（左龛的已泐），文立行，从左向右书刻“大业六年太岁庚午/十二月八日三洞/道士黄法噉奉为

* 本文原载《四川文物》1992年第1、2期，第31-39页、第39-47页。

① 此碑属四川名碑，载《金石苑》第1册。

② 狮子岩位于安岳县城东南45公里瑞云乡圆门村瑞云山上，现存7龛，50余尊道教神像。其造像一般高约1.5米，有老君、北极紫微大帝、南极天尊、元天大圣后、玉皇大帝、真武等，第1号龛内存两则题记。一则是“比丘永明无为妆/北极紫微大帝/比丘真鉴觉明妆圣祖/”，一则是“佛子……妆元天大圣后……/”第9号龛内存一则题记为：“……祈一生办道同/铸妆五位十王/纪本聪号慧庵/嘉靖乙酉三月吉日/。”狮子岩道教造像。根据形象造型风格和明代废祀紫微大帝，可能原雕凿于宋，明代重妆。

③ 三仙洞又名龙门观、太白山、明月寺，位于县城东南38公里高升乡洞库村彭家坡大成山腰，岩壁上呈一字形开凿石窟6个。造像有三清、元始天尊、三身佛、三教合一造像、二十四诸天、十八罗汉。岩壁底层雕凿十龛十王殿。从西向东分别表现转轮地狱、火船地狱、火床地狱、铁磨地狱、锉碓地狱、不详、锯解地狱、刀山地狱、拔舌、剖腹地狱。此处造像雕凿于明万历年间（1573-1620），现存明天启元年（1621）《龙门观增建胜境记》碑。

存/亡二世敬造天尊/像一龕供养。”该石现已移到绵阳市博物馆内。

其余的造像龕，在岩壁上，由北面转向东面再转向北面复转向东面，共四组^①。

第一组(北面)共8龕，分上下两层排列，龕门楣呈双线阴刻的莲瓣形，龕高宽大都是约55厘米至45厘米，龕内刻一天尊二胁侍，个别龕门刻有力士。这8龕与“大业六年”龕的造型基本相同，应为隋代作品。

第二组(东面)共9龕，从南至北分三层排列，为唐代作品。

第一层有3龕造像。第1龕刻一天尊二胁侍。第2龕刻二天尊二胁侍二女真。

第3龕刻一天尊二胁侍，大部分损毁。

第二层有两龕造像。第1龕刻一尊屈右脚盘左腿而坐的力士。第2龕刻一天尊二胁侍，大部分损毁。

第三层有四龕造像。第1龕刻一天尊二胁侍。龕外左壁有一则题记，文立行，从右向左书刻：“□元二年/□月三日道/士任智斌奉/为亡父任士□/亡师任士□/敬造天尊老君二身供养。”^②该题刻应为其左边造像龕的。第2龕刻天尊、老君，各以一手执扇，胸前置有三脚夹轼。第3、4龕分别刻一尊跌坐在双层莲台上的天尊像。两龕之间的壁上有一则残刻，文字从右往左书刻：“咸亨元年十二月廿三日弟子何(下泐)及妻母邓何氏敬造天尊(下泐)。”据这则题刻的年号，该层第2号龕所缺的年号似应为“上元二年”。



图一 绵阳西山观玉女泉天尊说法图(盛唐)

第三组(北面)，共5龕，从东至西分为两层排列，也是唐代的作品。上层有4龕，下层有1龕。上层第1龕中的主像于20世纪初被美国人盗凿走。第2龕已毁。第3龕和下层的第5龕均刻一天尊二胁侍，第9龕保存得较为完好。该龕高84厘米，宽76厘米，深54厘米，龕内刻一天尊二胁侍二女真。

第四组(东面)，横排两造像龕，右边的一龕全毁。左边的系双叠室龕，外龕高70厘米，宽80厘米，内龕高59厘米，宽

58厘米，全深45厘米，龕内刻一天尊二胁侍二女真(图一)。

子云亭下面的岩壁上只存一龕造像(图二)，该龕现状，立面呈梯形，高62厘米，上宽258厘米，下宽167厘米。龕中造像分主像和供养人物像两部分。主像系天尊(左)老君(右)，天尊双手损毁，老君右手执扇。在二主像的左右两边有一则造像记，从右往左书刻：“三洞真一道士孙灵讽当州紫极宫梵献兼神仙云观^③/一坛各愿合平安永为供养/声犹为一心响愿结一社用答恩诸录泉/。”(右边)“敬造天尊老君一铺/以咸通十二年岁次辛卯三月十一日/修

① 此处造像未曾编号。

② 《八琼室金石补正·卷五十九·唐三一》录作：“□月二日道/□任智斌奉/为亡父任士/□亡师任士/鑿敬造天/尊老君二身/供养/。”

③ 仙云观即现西山观的古名称，见民国本《绵阳县志·山川篇》。

黄录斋两中三夜表庆毕/专主社务兼书人景好古/三洞尊一道士孙灵国/。”供养人物分四层排列在二主像的左右壁面上，浅浮雕，左边 43 尊，右边存 42 尊，大部形象头戴幞头，身著圆领袍服，每像面部前边刻有名字，大都清晰可辨认。

西山观现存 25 龕造像。据说原来有 50 余龕造像。民国本《绵阳县志·艺文金石篇》记载说：“西山观造像，有乾封、咸亨、大中、咸通诸记。”“像在子云亭右，甚多。”子云亭诸龕造像，除上述的那龕现存，其余的在 1953 年开山修路时被炸掉。《县志》中将这此道教造像误记为是“庄严佛像”。20 世纪 20 年代，[法]维克托·色伽兰（Victor Segalan）考察西山观造像后，也误认为是“四川佛龕中造像之美品”^①。《金石苑》第二本录载有绵阳西山观“大业十年”和佛祖岩“贞观廿二年”“造天尊”的题记^②，迄今还未发现与记载相符的造像。

2. 剑阁县的道教造像，在距县城东南 1 公里处的鹤鸣山上。此处造像，除一尊在露天外，其他都雕刻在龕内。1956 年四川省人民委员会公布为省级文物保护单位。

第 1 号龕系双叠室龕，内龕正壁主像被盗凿走，后人另立一通《重建重阳亭》石碑。从石碑与内龕右壁空隙处，还能看到浅浮雕的一真人和一护法神将。外龕左右壁上各浮雕六个神将，合为十二神^③。

第 2 号龕，竖长方形双叠室龕，高 2.44 米，宽 1.44 米，全深 0.53 米，龕内刻天尊像一尊，其左手上举施无畏印（图三）。龕外右壁上有一则题记，从右至左书刻：“长生保命天尊像赞并序。前剑州刺史赐紫金鱼袋郑国公上玄元道……以命石工雕长生保命天尊像一躯。以永我福，以清我躬。遂题赞曰：崇厥灵尊，其号保命，绵绵亿祀……天齐地庆……圣唐大中十一年丁丑岁五月工毕。”

第 3 号龕，竖长方形双叠室龕，高 2.1 米，宽 1 米，深 0.52 米。



图二 绵阳西山观子云亭天尊老君像（咸通十二年）



图三 剑阁鹤鸣山第 2 号龕长生保命天尊（唐大中十一年）

① 色伽兰著，冯承钧译：《中国西部考古记》，商务印书馆 1930 年版，第 53-54 页。

② /隋绵阳西山观造像记：大业十年/正月八日/女弟子文/托生母为/儿托生造/天尊像一/龕愿生长/寿子福沾/存亡恩被/五道供养/。唐绵阳佛祖岩造像记：贞观廿二年太岁戊/申四月八日洞玄弟/子辨法迁为儿敬造/天尊像一龕供养/。

③ 十二神，即十二天将，其义主驱除。唐宋时，十二神的像不仅置于龕中，也用在其他地方。参见冯汉骥：《前蜀王建墓发掘报告》，第 20-24 页。

龕内刻天尊像一軀，以左手施无畏印。

第4号龕，矩形双叠室龕。龕中主像被盗凿走，龕中立唐大中八年(854)李商隐撰《剑州重阳亭并序》碑一通。外龕左右壁上浮雕十二时神将。

第5号龕，该像系圆雕像，存于露天中，小腿以下部分不存，左手施无畏印。

(二) 川西南地区的道教造像分布在丹棱县、蒲江县等地

1. 丹棱县的道教造像，集中分布在距县城西北14公里处的龙鹤山山腰上。龙鹤山，唐代名龙鹤山。杜光庭《道教灵验记》中说：“龙鹤山老君验，眉州丹棱县龙鹤山有观宇，老君像存焉，邑人祈由蚕雨泽，无不立应。”《灵验记》中所指的“老君像”似系这里的道教造像龕。

此处现存造像47龕(其中9龕未编号。又山顶上另有3龕未编号的已残毁)。山腰上的44个龕，除第18号为一尊头有螺髻的站佛外，其余的均为道教造像(其中第24号龕系《龙鹤山

成炼师植松柏碑》)，从东至西，成一字形排列。第13、14、15三龕在第22、23、24龕的上面。龙鹤山道教造像，绝大部分系盛唐作品。兹将该处造像龕分组介绍于下。



图4 丹棱龙鹤山第9号龕天尊像(盛唐)

第8号龕，竖长方形双叠室龕，高129厘米，宽102厘米，全深90厘米。内龕正壁上刻趺坐于矩形束腰座上的天尊，其左右两边和宝座下边各有呈对称排列的捧笏的胁侍和双手合十的真人。天尊头部上方的壁上有8个形象，捧木笏(道教护法神?)。龕内和龕门内侧，左右各刻一护法神将和女真。与第8号龕构图、造型相同的是第9(图四)、11号、14号龕。

第22号龕，系竖长方形双叠室，高106厘米，宽95厘米，全深69厘米。龕内刻一天尊二胁侍二女真以及二力士。主像头部上方的壁上刻8个形象，各执法器。与此相同的有第23号龕(图五)。

第10号龕，竖长方形单口龕。高154厘米，宽140厘米，深95厘米。龕额和龕楣系帷幕装饰。龕内主像为一尊高浮雕的天尊，呈趺坐姿，胸前置三脚夹轼。龕内正、左右壁上部刻五座小山(象征五岳?)。与该龕形制构图大体相同的有第12号龕。

第1、2、3、4、5、6、7号龕为一组，龕形和构图模式大体相同。这7龕系竖长方形的双叠室龕，龕内刻一天尊二胁侍二女真。有些龕内增刻其他形象以及供养人像。

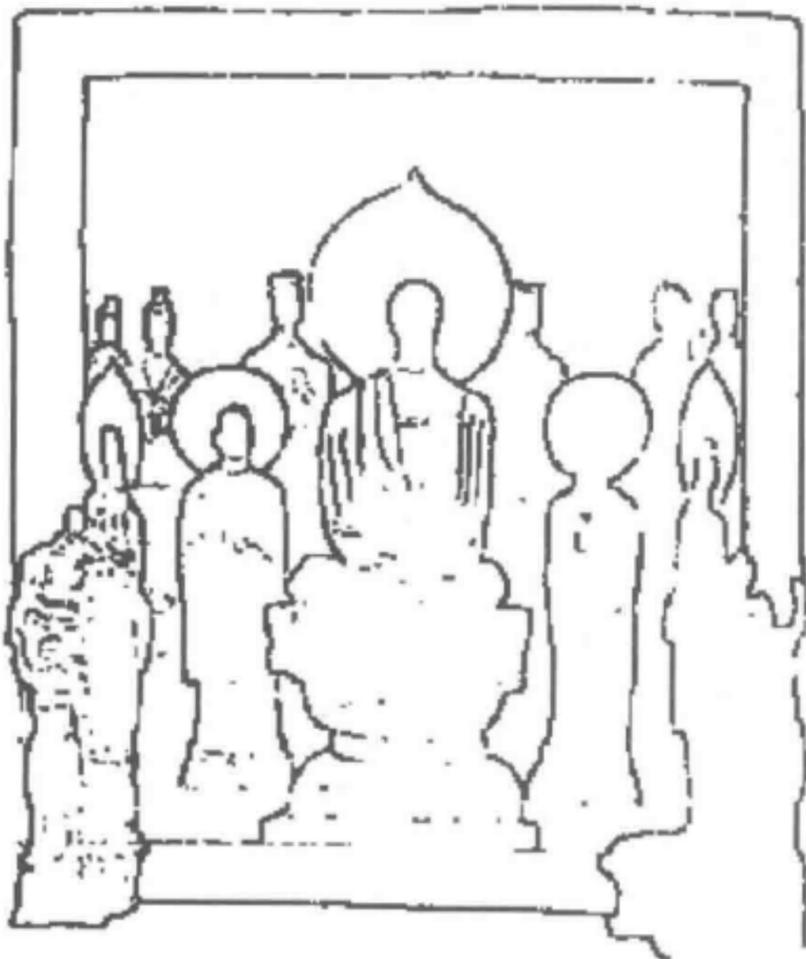


图5 丹棱龙鹤山第23号龕天尊说法图(盛唐)

第26、27、28、29、30、31、32、33、34、35号龕，风化严重，形象模糊，不赘。

2. 蒲江县的道教造像，主要分布在距县城东南10公里天华乡长秋山上的太清观附近以及距县城东北约20公里的飞仙阁（又名二郎滩），造像分别属县和省级文物保护单位。

长秋山，传说为汉张陵所创立的“五斗米道”的“主簿山治”，杜光庭《洞天福地岳渎名山记》，唐《集仙录》，《蜀中广记》卷七十二、七十四，明正德本《四川通志》卷二十二，光绪本《蒲江县志》，均有所记载。《集仙录》和《太平广记》卷六十四记载说：唐玄宗时，通义县（今丹棱县）女冠杨正见到蒲江主簿化修道，在水井边得一几斤重的茯苓，蒸食后，传说于开元二十年（732）白日飞升成仙。杨正见原与成无为同在丹棱龙鹤山修道。

在太清观正下方100余米处的岩壁上有一高60厘米、宽108厘米、深38厘米的矩形单口龕。尽管风化严重，图形内容仍然可辨。该龕正壁右半部分有歇山式屋顶的建筑，似为宫观、左半部分有一身著道装的女像，怀抱一物，其双脚旁有一高出地面的井圈。这幅图表现的内容即是杨正见从井中得茯苓蒸食之后而成仙的传说。

除此龕外，太清观附近另有6龕道教造像，5龕集中在一处，另一龕距这5龕约300余米。集中的五龕，系双叠室龕，高约70厘米，宽55~80厘米不等，深度50厘米左右。其中，两龕龕内刻一天尊二胁侍二女真二力士，两龕均刻一天尊二胁侍二女真（其中一龕内龕被凿掉），一龕内刻一骑青牛的老君（其背后阴刻群山）和二胁侍。较远的一龕，系双叠室龕，主像毁。民国十五年邑人刻老君一尊置于龕内，形象拙劣。外龕左右壁上的供养人像，系唐代原作。

飞仙阁，此处有104个造像龕窟，绝大部分开凿于初盛唐时期。现查明的有纪年的道教造像龕系第74号、44号龕。

第74号龕，竖长方形双叠室龕，高85厘米、宽75厘米、深55厘米。龕内刻一天尊二胁侍二真人二力士和两个供养人。在龕额和龕右门楣有一则题刻，从右往左书刻：“……维大唐开元廿八年岁次庚辰十二月……长乐天尊像一龕……”

第44号龕，矩形单口龕，高34厘米、宽109厘米、深10厘米。龕内刻10个呈站姿的天尊（头毁）。龕下沿有一则题刻，从左往右书刻：“天尊一铺/天宝九/载三月/邑灵寂/奉为临/邛郡白/云观/亡师主/三洞口/道士贾/光宗造/。”

又，该县东北乡的龙拖湾有10余龕唐代的造像。其中，第10号双叠室龕中（因岩壁崩塌坠落在田埂边）雕刻一个头戴黄冠身著道服的天尊像^①。

3. 成都龙泉驿区的道教造像，在距龙泉镇东面约10公里处的山泉乡大佛岩。此处现存49龕（窟）造像，包括两通摩崖碑在内。大部分造像受到人为破坏，已模糊不清。著名的《北周文王庙碑》和《资州刺史吒干公三教道场文碑》分别在第38、25号龕内，均系摩崖。

第38号龕中的《北周文王庙碑》碑文内容，已有专家学者作考证诠释。不赘^②。该碑下部左右两侧各有一尊一线刻佛像，左高20厘米，右高15厘米，各有一则题刻，分别是：“弟子何周敬造释迦像愿一切法界众生早得作佛。”“为法界众生敬造。”有的学者把这两尊佛教造像定

^① 有的学者认为该龕是“十六国末期造像”，参见《蒲江龙拖湾北朝题名碑、石刻造像考察初记》，《成都文物》，1986年第2期，第3-5页。

^② 刘节：《北周强独乐为文王造道二碑记》跋，《金陵学报》第十卷第1-2期。

为一佛一道像，欠妥^①。该处第34号窟系这里保存得最完好的佛、道合像窟。

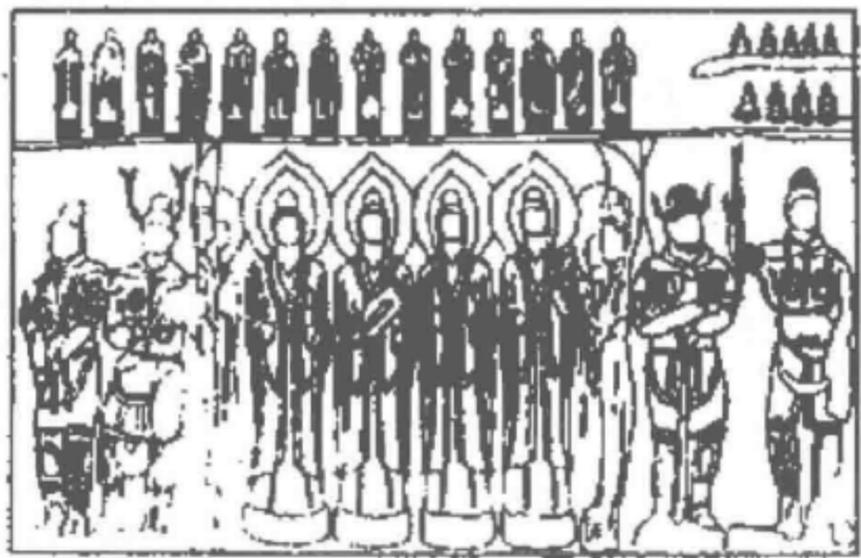
(三) 川中、川南地区的道教造像分布在安岳、大足、潼南等地。

1. 安岳县道教造像，在距县城西偏北面20公里处的黄桷乡玄妙村集圣山腰。全部造像龕窟分布在一个呈蘑菇状，周长43米、高6米的巨石上，现存79龕，大小造像1297尊，绝大部分开凿于盛唐时期。第6号龕中摩崖的《启大唐御立集圣山玄妙观胜境碑》(碑名从左向右横刻)，碑文(从左向右书刻)中有一段说：“至开元十八年七月一日，父□□化相天龕次王宫龕□十□□□/救苦天尊乘九龙为慈母古五娘造东西真像廿躯小龕卅二刊驱天真□上下飞天神王。”又，第72号龕的摩崖《般若波罗蜜多心经》碑，碑文共14行，每行26字(从左向右书刻)，第一行则述及该碑刊刻的内容和年代，系“/般若沙(波)罗密(蜜)多心经 开元十八年五月廿五日同邑人李玄迷□□□/”。其余的文字绝大部分在“文革”中被铲掉。

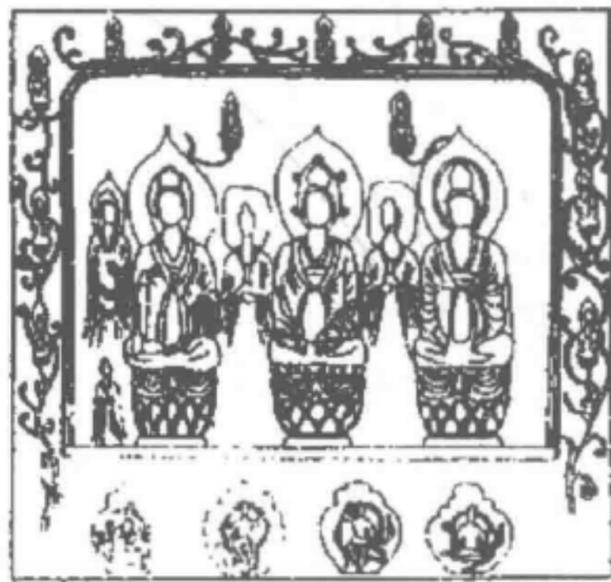
第11号龕，是玄妙观最大的一龕，龕额上铭刻“老君龕”三字。龕系双叠室形，外龕高360厘米、宽343厘米，内龕高280厘米、宽250厘米，全深100厘米。龕中刻跌坐于莲台上的老君二胁侍二女真八护法神等形象^②。

第12号龕，矩形单口龕，高220厘米，宽310厘米，深62厘米。龕外左右壁各刻两尊护法神将，龕内刻四天尊像，即第6号龕中碑文所述的“张李罗王名天之尊也”(图六)。

第61号龕，矩形双叠室龕，内龕龕门楣、额上刻蔓形植物纹，外龕左右壁上对称排列六排小天尊像，每排五个。内龕正壁上刻主像三清(图七)。该龕尺寸规模与第12号龕相似，两龕中造像在“文革”中遭受严重破坏。



图六 安岳玄妙观第12号四天尊龕(盛唐)



图七 安岳玄妙观第61号三清窟(盛唐)

第62号龕，平顶龕，无左右壁。龕中刻一乘九龙的天尊、一身著两当甲的神将，和一身系短裙的力士。

第63号龕，双叠室形方口龕，高100厘米，宽102厘米，全深101厘米。龕门楣上浮雕蔓形植物纹。内龕正壁上高浮雕天尊(左)释迦佛(右)，均呈跌坐姿，二像中间有一尊三面六

^① 参见《中国雕塑史图录》图一千五百六十、一千五百六十一；王家祐：《四川道教摩崖造像概述》，《中国美术全集·12·四川石窟雕塑篇》。

^② 《中国雕塑史图录》第3册关于玄妙观造像的图版，第1386、1387、1388、1389、1390号，都定为晚唐(821-907)。

臂的阿修罗天^①，内龕正壁上部左右壁上部，刻有八个护法神。

玄妙观其余的佛、道合像龕，系第65、67、71、76、77号龕，龕形和构图模式，与第63号龕大体相同。

第13、14、16、17、18、19、20、21、22、23、26、27、28、29、30号龕系小龕；龕中或刻一天尊，或刻一天尊二胁侍。龕形、龕中主像、胁侍的造型与绵阳玉女泉第一组龕中的大体相同。

小龕中，有一些刻的乐伎。例如：21号舞伎，24号吹笛、法螺，31号排箫，33号鞞牟，34号舞伎，37号、40号齐鼓，47号舞伎等。

关于玄妙观造像的发起者，第6号龕中的碑文说：“……开元六年……（左）识相父子，当缘法师李玄则，行来往此营造（略），号该地集圣名山。”

2. 乐至县道教造像，据文献记载，在县城东面20公里处的蒙阳山麓，现造像均不存。《续增乐至县志》卷三收录了这里唐开元十年（722）的道教造像碑碑文，碑名《南昌观山龕碑铭并序》。

3. 潼南县道教造像，在县城城西两公里处涪江南岸的大佛寺附近。3龕在大佛寺东面150米、高20余米的绝壁上，未编号。其中两龕并列在上面，一龕在其左边稍下处，龕中均刻一天尊二胁侍；天尊的宝座为悬裳座形，龕下沿刻有双狮和卷草装饰。上面两龕，右龕龕外左壁上有一则题记，文立行，从左至右：“记此吉/大业六年修/天尊像右/弟子杨佛赞造敬记/。”左龕的下面有呈对称的阴刻卷草，其正中“开皇十一年”五字清晰可辨。

有编号的3龕在距大佛寺西面500米处的千佛崖，编号分别为6、7、12号。第7号龕，双叠室龕，高126厘米，宽144厘米，全深116厘米，龕内主像系善迦趺坐姿的天尊（元始天尊？），手捧一平面呈圆形的物体（混元珠或太极图），其左右两边各分上下排列六名侍者。第6号龕除略小于第7号龕外，其余相同。第12号龕在绝壁上，刻一天尊二胁侍。以上三龕系隋代作品。

4. 大足县道教造像，分布在南山、石门山、舒成岩、石篆山等地。

（1）南山道教造像，位于大足县城东南方向约3公里处。山顶上原有古道观，名玉皇观。该处造像缘起于南宋初年，明清时略有增补。1956年8月，四川省人民委员会公布为省级文物保护单位，现存宋代道教造像的第4、5、15号窟。

第4号窟，凿于宋绍兴年间，高3.15米，宽2.75米，深1.63米。龕中正壁高浮雕三个呈端坐姿的圣母像（图八）。中像宝盖上铭刻“注生后土圣母”五字。窟



图八 大足南山注生后土三圣母龕（南宋初）

^① 《安岳石窟造像》（载《敦煌研究》1989年第1期，第49页）一文中指该像为斗姆，据我们所知，唐代道教神祇中尚未有斗姆神。

左壁刻“九天监生大神”和二男供养人像。窟右壁刻“九天送生夫人”和二女供养人像。该窟的供养人之一“何正言”与下面第6号窟的供养人系同一人。

第6号“三清古洞”窟，凿于宋绍兴年间，高3.91米，宽5.08米，深5.58米。窟门口有二龙柱。窟中有中心柱与窟顶、底相连。中心柱正面开龕，龕内刻三清、四御^①、后土皇祇和西王母；柱左面上下各开一龕，上刻玉帝出巡图，下刻春龙起蛰图。窟左中右三壁上刻360应感天尊，（现只存231尊），靠近窟门口处左右壁上各开六个小圆龕，内刻黄道12星宫的象征图。该窟中心柱右下端有“何正言”的题名。

第15号龙洞窟，高3.46米，宽2.10米，深1.85米。窟内刻一身体曲成四段的龙。该窟无造像记，《輿地纪胜》卷一百六十一“景物上”有关于龙洞的记载，知为宋代作品。

(2) 石门山道教造像，位于大足县城东南方向20公里处，此处造像多为宋代凿造，分布在石门山和陈家岩两地。造像内容，释、道二教均有。1980年四川省人民政府公布为省级文物保护单位。石门山第2号龕、第7号龕、第10号龕、第11号龕为道教造像。



图九 大足石门山第10号窟中天皇像
(南宋)

第2号龕。凿于绍兴十七年（1147），高0.82米，宽0.93米，深0.39米，龕顶略呈圆弧形。龕内刻玉皇大帝。龕外下部两侧分别高浮雕千里眼、顺风耳以及一男供养人像。龕内存宋绍兴十七年的造像记两则和清道光十五年（1835）的妆修记一则。

第7号龕，凿于宋代，高2.80米，宽1.24米，深0.39米。龕内高浮雕一独脚立于火辇上的五通大帝。

第10号三皇洞窟，凿于宋代，底面呈矩形，高3.01米，宽3.90米，深7.80米，窟门为长方形甬道，高2.75米，宽1.48米，深1.29米。窟顶壁及右壁清乾隆时崩塌（现已修复）。窟内正壁上，从右往左，分别是：呈端坐姿的人皇、天皇（图九）、地皇（图十）。三皇像两侧左右壁前各立一神将，左为三面六臂的天蓬都元帅（图十一），右为三面四臂的天猷副元帅。窟左壁外端的护法神是玄武佑圣真君（其足下有龟蛇象征），窟右壁外端的护法神是翊圣宝德真君（已毁不存）^②。

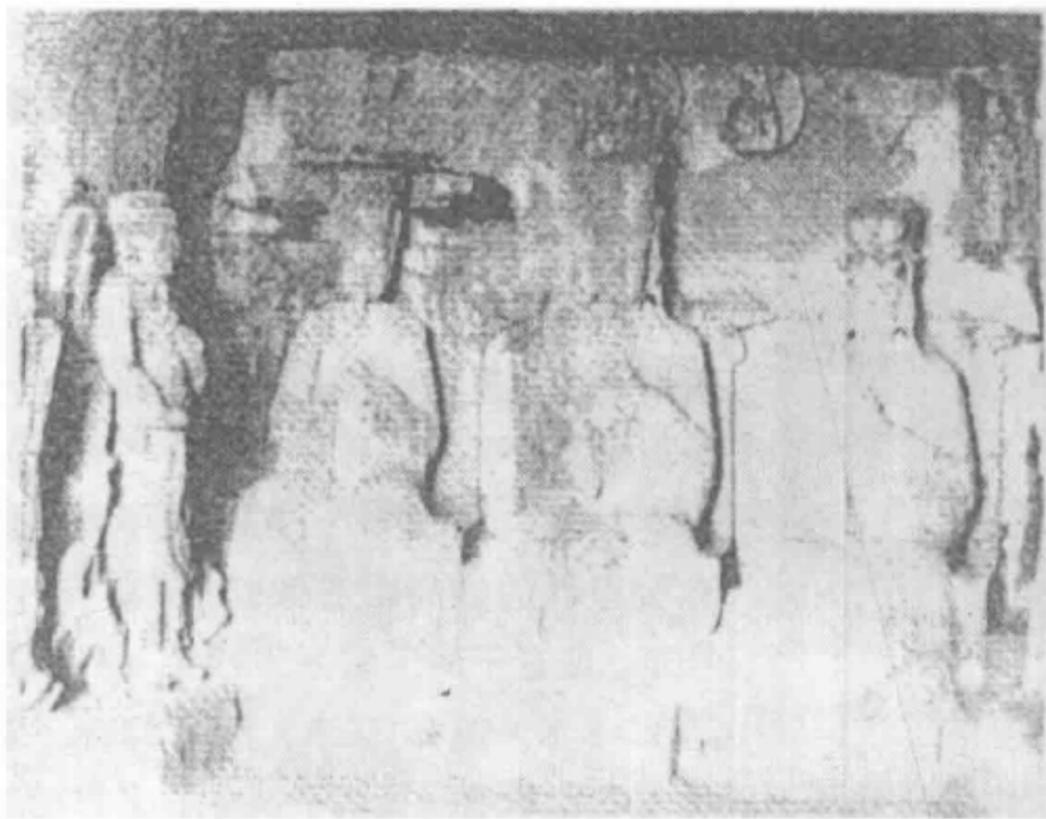
窟左右壁上又各刻五名官吏形象，似应为葛洪《枕中书》和《混元圣纪》中所记在三皇之后所列的中国古代传说中上古十位帝王^③。

第11号龕，高2.40米，宽3.64米，深0.66米，平顶，龕左右壁毁坏。龕正壁中部刻东岳大帝（左）和淑明皇后，二像身后及两侧共刻5排70身文官形象（现存数），这些形象应为

^① 该龕左右壁上下各刻两个呈坐姿的男性和一女性形象，合为四男二女形象。有的学者认定是“六御”加东王公和西王母。这样，下面的论证自然就难以成立。参见《试释大足南山“三清古洞”石刻造像》，《四川文物》1989年第2期。

^② 四神将与《道子墨宝》第11幅图片同样名称的四神将造型完全相同。又，李叔还《道教大辞典》第187页“天府四圣”条解释：“道家以天蓬、天猷、翊圣、佑圣称为天府四圣。”

^③ 《正统道藏》第5册，第16页；第30册，第6-10页；第16册，第625-626页。



图十 大足石门山第10号三皇洞中三皇（南宋）



图十一 大足石门山第10号三皇洞左壁 天蓬元帅（宋）

东岳大帝属下的75司司官^①。龕外正下方壁上，浮雕有地狱变相图，内有山、蛇、鬼卒等及“铁围城”字样。

第13号龕，凿于北宋绍圣二年乙亥（1052）2月，分上下两龕。上龕高0.85米，宽1.47米，深0.32米。龕内刻山王（左）地母（右）。下龕中有三像已风化剥蚀。

（3）舒成岩道教造像，位于大足县城北偏西10公里处的半边庙，山上原有古道观（已毁）。此处有5龕道教造像。1963年4月大足县人民委员会公布为县级文物保护单位。

第1号龕，凿于南宋绍兴二十三年（1153），高1.62米，宽2.50米，深1.09米。龕额书刻“淑明皇后一位”。龕内正壁上刻端坐的淑明皇后，身旁有二侍者。龕左壁刻一武将，龕右壁刻一双抱婴儿的老年女侍。龕正壁左上存“绍兴二十三年”造像记。

第2号龕，凿于南宋绍兴二十二年（1152），高1.64米，宽2.04米，深1.56米。龕内正壁刻呈端坐姿的东岳大帝，龕内还刻有七尊配像（现存数）。龕正壁左右上方存“绍兴二十二年”造像记^②。

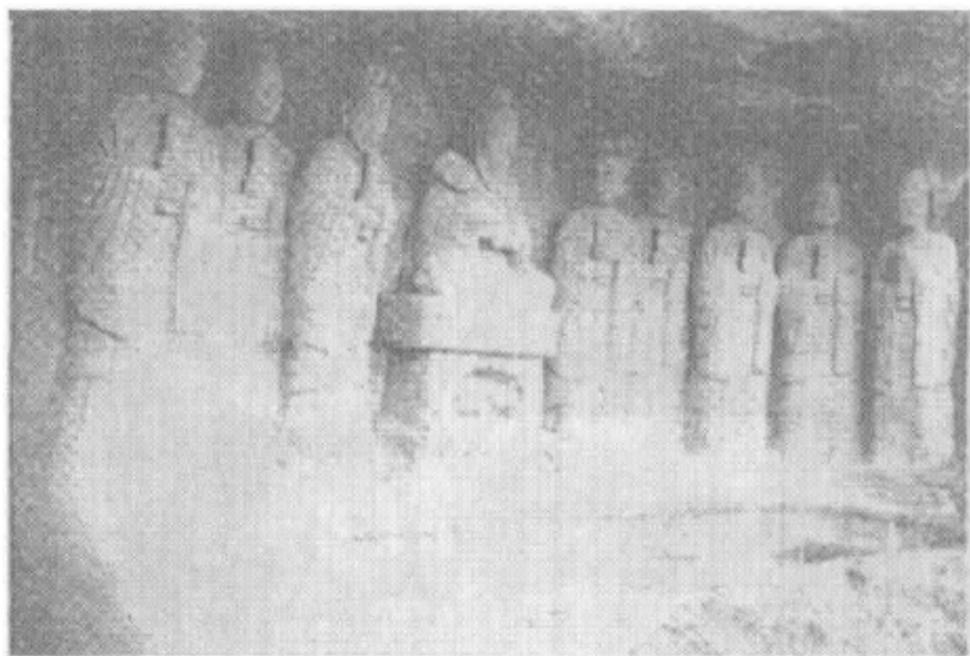
第3号龕，凿于宋绍兴年间，高1.93米，宽2.80米，深1.51米。龕内正壁上刻呈端坐姿的紫微大帝。主像左边刻三面六臂的天蓬都元帅，主像右面刻一面四臂的天猷副元帅。

第4号龕，凿于南宋绍兴年间，高1.86米，宽2.66米，深0.93米。龕内刻跌坐姿的三清，从右往左为：太清道德天尊（右手握扇）、玉清元始天尊（胸前有三脚夹轼）、上清灵宝天尊（左手抱如意）。

第5号龕，凿于南宋绍兴十三年（1143），高1.86米，宽2.30米，深1.40米。龕内正壁上刻呈端坐姿的玉皇大帝，龕内还刻六尊配像和五个供养人物形象。龕正壁右上方存“绍兴十三年”造像记。

^① 《正统道藏》第5册，第16页；第30册，第6-10页；第16册，第625-626页。

^② 第1、2号龕中“绍兴二十三年”和“绍兴二十二年”的造像记全文参见《大足石刻研究》，第330-331页。

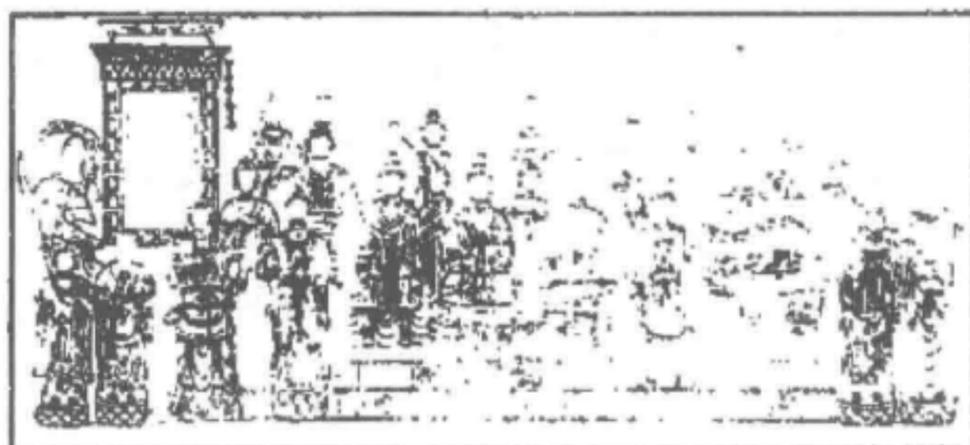


图十二 大足石篆山第8号老君窟(元丰六年)

内左中右壁上,分别刻老君、释迦佛、文宣王孔子,三像左右皆各有一侍者。其中,老君的二侍者尚未完工^③。



图十三 仁寿牛角寨坛神岩53号三清窟局部(天宝八年)



图十四 仁寿牛角寨第53号三清窟展开图(天宝八年)

(4) 大足其他地方的道教造像,一在距县城西南方23公里处石篆山造像群中^①,系第8号龕(图十二),凿造年代为北宋元丰六年(1083),高1.70米,宽3.43米,深1.92米。龕内刻跌坐的老君,右手执扇,其左右两边各刻7尊身著道装的形象,龕左壁上标“大法”,右壁上标“真人”。一在距县城南偏西38公里处的妙高山造像群中^②,系第2号窟,凿造于南宋绍兴十四年(1144),高3.14米,宽2.80米,深3.22米。窟

5. 富顺县道教造像,在县城西郊的罗浮洞,造像现已不存。《八琼室金石补正》卷一百一十三宋32录有宝庆元年(1225)《太上断除伏连碑铭》碑文中有造“解冤释结天尊”。

6. 仁寿县道教造像,位于该县北偏东40公里处的高加乡牛角寨坛神岩,共有4个龕窟,其中3个为道教造像,一个为佛、道合龕造像。

第53号窟保存龕好(图十三)。该窟门向正东,正面呈矩形,高2.32米,宽2.91米,深1.86米。窟的底面有一呈马蹄形的台阶,造像即分布在台阶上。窟正壁跌坐三个主像,第一像(从右往左数)左手执扇,中像右手握混元珠,左手施无畏印。左像右手抚膝,左手施无畏印。一、三像的宝座为矩形坛座,中像系莲座,下面浮雕卷草,三像的宝座均呈悬裳座形,第一、二像额下有山羊似的浓髯,第三像无。此三主像

① 该处造像,1956年四川省人民委员会公布为省级文物保护单位。

② 两处造像分别属省级和县级文物保护单位。

③ 关于大足县的道教造像,读者还可参见《大足石刻研究》一书以及《大足石窟中的宋代道教造像》一文。

应系道教的三清神。正壁以及左右壁的中、下层雕刻道教胁侍、护法神、真人等。在右壁的上部有一通“大唐天宝八载（749）的南竺观记”，文字大部分清晰，个别字磨泐。马蹄形台阶的左中右壁上浅浮雕供养人（图十四）。

第47号窟，窟门向东北方，正面呈矩形，高2.08米，宽3.33米，深2.05米。窟内造像在左中右壁上分两层排列，均呈站姿，共27尊，上排像高1.36米，下排像高1.14米。窟正壁右半部多为佛教菩萨像。

第64号龕，龕门向北方，正面呈矩形，高2.34米，宽5.37米，深1.62米。龕内造像也是在左中右壁上分两层排列，均呈站姿，共35尊，上排像高143.5厘米，下排像高139厘米，系道教造像。

二、四川道教龕窟的分期

我们考察过的四川道教龕窟，比较数量巨大的佛教龕窟，还不及十分之一，概略统计仅有300余龕窟，分布的区域非常有限，现存的造像碑刻题记也不多。因此根据实际情况，笔者将四川道教龕窟的分期划分为隋、唐、宋三期。

（一）隋代的道教龕

主要分布在潼南、绵阳等地。

1. 龕窟形制

类型有：单口小龕。这种龕的上部和顶壁均呈弧形，龕相、额用双道阴线刻成莲瓣形。

2. 造像题材

（1）元始天尊。（2）天尊。

3. 造像与形象服饰特点

隋代道教造像龕规模均不大，龕门面积不到一平方米，造像一般仅为三尊，即一天尊二胁侍，也有的再增加二女真形象，个别的在龕门左右两边各雕刻一力士。

天尊的形象，头戴莲花冠，脸形短圆，眉眼平直，颈有蚕纹。服饰有两种：一种仿佛像的圆领通肩式。一种是内著交领短衫，胸部显出呈十字形的内衣结带，外罩宽袖长袍，再罩以对襟黄帔。天尊的姿态，均为仿佛像是结跏趺坐姿。其手印有这几种：或以右手食指指地（仿佛像的触地印），或左（右）手上举，掌心向外，四指并拢，右（左）手扶膝（仿佛像无畏印），或双手掌重叠置于腹前（仿佛像禅定印）。胁侍的形象，身材粗短，头上戴莲花冠，脸形与天尊相似，身上也是著宽袖长袍，外罩对襟黄帔，双手执笏，双足著舄，呈站姿。女真和力士的形象，在现存的隋代龕中，尚未发现有较完整的，难以确定其造型。

天尊和胁侍的宝座形制：天尊的宝座有四种：一种是束腰矩形座，上有铺帛垂下，形成悬裳座形（例如潼南大佛寺隋开皇、大业的道教造像龕中）。一种是三层仰莲瓣莲台，其下为六棱柱体（仅现三面）。柱的上下刻有兽头（狮或狻猊？如绵阳玉女泉隋代道教造像龕中）。棱柱体的左右两边对称浮雕蔓形植物纹，一种是三层仰莲瓣莲台，莲台下正中刻有一兽，在兽的左右两边对称浮雕蔓形植物纹。胁侍的宝座为一或二层的仰莲瓣莲花座。

天尊、胁侍的背光样式：为宝珠形。

(二) 唐代的道教龕窟

主要分布在绵阳玉女泉,安岳玄妙观,丹棱龙鹄山,蒲江长秋山,剑阁鹤鸣山等地。

1. 龕窟形制

(1) 与隋代样式大体相同。(2) 双叠室龕,内外龕龕口呈矩形或方形,内龕顶部呈圆弧形,龕门楣、额上有浅浮雕的蔓形植物纹。(3) 双叠室龕,内外龕口呈矩形或方形,无任何装饰。(4) 平顶单口龕,龕口呈矩形或方形。(5) 双叠室龕,内龕口左右上方加雀替。

2. 题材内容

(1) 天尊。(2) 天尊、二胁侍、二女真,或天尊、二胁侍、二女真、护法神将(尊数不限)。(3) 太上老君、二胁侍。或太上老君、二胁侍、二女真、护法神将(尊数不限,或为八、或为十、或为十二)。(4) 救苦天尊。(5) 长乐天尊。(6) 长生保命天尊。(7) 三清。(8) 天尊、太上老君像合龕。

3. 造像形象与服饰特征

唐代初期的道教造像龕,构图模式、衣饰与隋代大体相同。天尊和老君像,脸形仍如前期的那样扁圆,只是额下有了山羊似的胡须。

盛唐以降,构图模式发生了大的变化,多为一天尊(或一老君)二胁侍、二女真、二力士,有些还增加了八个,或十个,甚至十二个护法神。

天尊和老君:脸形长方,头戴莲花冠。身内著交领短衫,外著宽袖长袍,再罩以仅长至膝部的对襟黄帔。胸部系带,胸腹前一般置有三脚夹轼。天尊一般手作施印势,或捧玉璋,老君均执扇。天尊有趺坐姿和站姿两种,而老君只有趺坐姿。

胁侍的脸形扁圆,身材比前期的要修长些,服饰大体相似,只是衣纹较前期要复杂些。

二女真造型,与同时期佛教龕窟中的菩萨造型,不分伯仲。显著的区别是,佛教菩萨均赤足,道教的女真双足著舄。

在唐代道教造像中,有的形象,除了身上所著的服饰与胁侍相同外,头上还戴黄冠。这种黄冠式样,文献中并无图样记载,乃是在类似束发冠的冠顶上,前后竖直衬以二至三根硬梁,上面再覆罩以帛巾。

天尊、老君的宝座样式,有两种:(1) 三层仰莲瓣莲台,莲台下有四龙头。(2) 束腰马蹄形莲座,上面有铺帛垂下,形成悬裳座形。这种宝座都是呈坐姿像使用的。呈站姿像的宝座一般为双层莲台,上层为仰莲瓣莲台。下层为覆莲瓣莲台。

天尊、老君、胁侍、女真、真人等神像的背光式样,有两种:或为双重莲瓣形;或外层为莲瓣形,内层为宝珠形。

护法神的造型有两种:一种是安岳玄妙观盛唐的,一种是中晚唐剑阁鹤鸣山的。

玄妙观的护法神,均身躯修长,呈高浮雕,豹眼狮鼻阔嘴,发上挽成髻,额勒带,带子(或称为软翅)双尾端向上扬起。其身上所著的甲饰,或是两当甲,或是明光甲,双肩围帔巾,护腿仅至膝部,脚著长韧靴,腹部下或系短鹤尾;有的神将脚踏鬼。这些护法神身上所著的甲片未嵌有小札。

鹤鸣山的护法神,雕刻形成介于高浮雕和浅浮雕之间。其造型,脸形短圆,身材粗短,眉眼鼻口作怖畏相,或发上挽成髻额勒花蔓饰带,或头戴胄,有些形象的脸上有虬须,皆肩围帔

巾。其身上所著的甲饰，大多为明光甲，也有的为两当甲者，身甲和护腿上也未嵌小札。排列在最下面的护法神将足下踏地鬼。

（三）宋代的道教龕窟

主要分布在大足的南山、石门山、石篆山、舒成岩等地。

1. 龕窟形制

(1) 中心柱窟，柱的断面呈矩形，与窟顶壁和底面相连。柱正面开龕造像，柱与窟后壁之间有通道，可以让人绕着作礼拜。(2) 平顶窟，窟的底面呈矩形。(3) 开口略呈矩形或方形的单口龕（窟）。(4) 开口呈矩形的单口龕（窟），正壁与左右壁面交接处略呈弧形。

2. 题材内容

(1) 三清。(2) 太上老君（附七大法师和七真人）。(3) 四御。(4) 玉皇大帝（附千里眼和顺风耳）。(5) 紫微大帝。(6) 后土三圣母（附九天监生大神和送生夫人）。(7) 三百六十应感天尊和黄道十二星宫。(8) 东岳大帝和淑明皇后。(9) 五通大帝。(10) 雷公电母、风伯雨师。(11) 东岳大生宝忏变相。(12) 三皇洞图。

3. 造像形象与服饰特征

宋代道教龕窟的一般构图模式，有如下几种：或在龕（窟）的正壁雕刻三个盘膝坐（摹仿佛像的结跏趺坐式）的主像，或在龕（窟）的正壁雕刻三个端坐的主像（摹仿佛像的善跏趺坐姿），或者在龕（窟）的正壁上只雕刻一主像，但主像两边的侍者等形象（供养人除外），均呈对称排列。

兹将主要形象的造型简述于下。

三清的造型：头戴莲花冠，面容清瘦，额下有三络长须，而不是像唐代那样呈山羊式胡须或浓髯；其所著的服饰，身内著交领衫，外著宽袖长袍，复罩以无袖黄帔，均呈全跏趺坐姿。三清像的区别特征：一般三像呈一字形横排，中像是元始天尊，胸前有三脚夹轼，其右边的道德天尊（即太上老君）手执宝扇，其左边的灵宝天尊手执如意。

三皇、四御^①、玉皇、紫微、东岳大帝^②的形象，除玉皇头戴冕旒外，大都头戴平顶五梁冠，脸形长圆，眉眼斜向鬓角边上挑，两耳侧髻犷姿态均坐姿，双手执玉珪；身上所著的服饰类同宋代皇帝在大朝会、大册命等大典礼时所穿的仅次于衮冕的服装。据〔宋〕四水潜夫《武林旧事》卷一载：正旦、冬至、五日朔大朝会、大册命，皇帝的服饰为：通天冠、二十四梁，加金博山，绛纱袍以织成云龙红金条纱为之。降纱裙，皂褙襖^③，白罗方心曲领，白袜黑舄。

后土皇祇、“后土三圣母”^④、淑明皇后形象；脸形呈鹅蛋形，凤眼秀鼻樱唇，头上著凤钗，身著大袖罗衫，双肩上罩云形霞帔，双脚著舄，腹部垂释带，挂纓珞，周身绕以帔帛。

众尊神的背光、宝座式样：

三清的宝座为束腰四方矩形座，上有铺帛垂下，颇类前期的悬裳座形。其背光为双重莲瓣

① 大足南山三清古洞中宋绍兴时期雕刻的四御均为男性形象。

② 大足舒成岩第2号龕中的东岳大帝头戴五梁冠；石门山第11号龕中东岳大帝所戴幘头的双翅笔直向上翘起。

③ 音 biao zhan，袖端和衣沿。

④ 大足南山第4号窟中刻三个女性形象的神像，中像头部上方的宝盖上铭刻“后土三圣母”，疑即为“后土皇祇”，亦名“承天效法土皇地祇”，见《宗教词典》，第413页。

形，边沿阴刻火焰纹。

三皇、四御、玉皇、紫微大帝、东岳大帝、后土皇祇、淑明皇后等神的宝座，式样类同南薰殿旧藏历代帝王画像中宋代皇帝的座椅，靠背的左右上端，或各伸出一龙头（个别的为二龙头），或卷杀成如意形，脚下均有四方形虎足踏几。上述所有的神（除五通大帝背后有一轮椭圆形身光外），都没有头光和背光。

护法神的造型：脸形略呈长方形，竖目狮鼻阔嘴，作怖畏相。胸甲和后背在双肩上用皮带结起来，颇与唐代的两当甲相似，但宋代的又增添了护腰；帔膊和护腿与前期的样式不太相同，边沿外翻，腹部以下有长鹞尾护住下体，甲片上的小札或呈鱼鳞形，或呈山纹形。这些与《武经总要》上的宋代胄铠图完全相符合^①。

三、各代造像的艺术特色

四川道教造像龕窟，至今已有1400多年历史了。四川崖岩多为红砂石质，较易于雕刻。早期的一些道教造像多为浮雕或半圆雕，盛唐以降至明代的绝大部分为高浮雕或接近圆雕。各个时代由于政治经济的不同，人们对艺术的欣赏习惯和审美的观念不同，形成了各代造像艺术的特色与风格。但后代的作品总是继承了前代所取得的优良成果，并加以融合、创造和发展。四川各代道教造像，既呈现出时代的共性和地方特色，也显示出继承和发展的脉络。

（一）四川隋唐时期道教造像的艺术特征。

道教在北魏、萧梁时才有造像。据《佛祖历代通载》卷十五《佛道论衡》丁篇说：“道本无形，形之于周魏，佛惟有像，像布于人天。”“梁魏已上，未闻道有仪形，周齐已下，弘诱开于氓俗，是则拟佛陶化，终诈饰于昏蒙。”可见道教造像的滥觞是受佛教的影响。大村西崖《中国美术史》第10章中说：道像原系模仿佛像，成有夹侍的三尊龕，有宝珠形或圆珠形的背光，手相（即手印）全与同时期的佛像相同。其所异者，道像面有须髯而带冠，右手持符。北周之际。造像有定式，前置三脚夹轼，左手扶轼，右手执符，这种定式一直流传到唐代，而且座前雕出香炉、狮子，供养人物，与佛像无异。

四川隋代的道教造像龕，一般龕高、宽不超过五六十厘米，龕相无装饰，龕外顶呈人字形，颇类似龙门北魏的佛龕；龕中像或为一尊主像，或为一主像二胁侍，很少有超过三尊的；天尊跌坐的宝座均呈悬裳坐形（这是龙门北魏佛像的座形），下为莲座，其下又有兽头和蔓形植物纹。整个宝座大致为龕的一半，所有这些风格与唐代同类作品相去甚远，而与北朝的相近。现存的北魏时期的道教造像石刻，形制与同时期的佛教造像石刻大体相似^②，构图模式亦多为三尊。主像天尊的身后有呈莲瓣形的大背光。其坐姿或为结跏趺坐，或为善跏趺坐，均赤足。骨相清瘦，额下无须髯，身若交领宽袖大袍，衣纹密而流畅。胁侍顶发成双髻。倘若这些造像石上无铭记指明是道像，观者定会认为是佛像。北周和隋代的道教造像石刻，构图模式仍同于北魏，但主像比前期的“秀骨清像”则要显得浑厚些，其脸形丰圆，额下皆有浓髯，胁侍

^① 周纬：《中国兵器史稿》，生活、读书、新知三联书店1957年版，图七十一、七十二、七十三。

^② 《陕西省长武县出土一批佛教造像碑》，《文物》1989年第3期。《中国雕塑史图录》第3册，图一千五六十至一千五百六十一。

的身躯与佛像龕中的一样，略显得粗短些。所以，色伽兰氏考察绵阳西山观后作出结论：“西山观的信男信女像，平面浮刻二三公厘，其绘画及轮廓，与龙门的信男信女雕壁，属于同一体范。洞的形状，龕顶人字形等，都与北魏体范相类。此处作品，虽然不如魏体鲜明，但雕刻技艺的精湛，非唐人所能及”^①。如色伽兰氏不误认此处道教造像为佛像，他的评价还是公允的。

四川唐代道教造像，构图模式从前期的三尊龕变化为五尊、七尊、九尊等龕。龕中主像的造型不再是北魏的那样像佛像，而是造型呈“头戴金冠，身被黄褐，鬓垂素发，手把玉璋”^②。尽管在五尊、七尊龕中，老君、天尊的胁侍中有两个类似佛教的菩萨像。如北周甄鸾《笑道论》中所说：“有道士造老像，二菩萨侍之，一曰金刚藏，二曰观世音”^③。但是道教女真的造型与佛教的菩萨也有区别。前者头戴莲花冠，足著舄。后者头上或发式呈如意形，或头上戴花蔓、花冠。四川唐代道教造像在一定程度上确实还受到同时期佛教雕刻艺术的影响。例如：本时期的道教龕窟中天尊、老君、真人、胁侍等形象，基本上都是脸形扁圆，眉眼平直，颈有三道蚕纹。手印均仿佛像的印势。人物的服饰多用对襟式，轻薄贴体，能够使人隐约看到那下面起伏的肌肤轮廓。衣纹褶皱多用深阴刻线条，上身呈圆弧形，下身为流畅的直线。自然下垂，不对称，不带弧度，等等。不过它逐渐在摆脱这种影响，力求表现中国民族文化艺术自身的特色，这在四川剑阁晚唐的道教造像中已有所体现，而在大足宋代道教石窟辉煌灿烂的作品中则得到了充分的体现。

（二）大足宋代道教造像，是四川宋代道教龕窟的代表作，不仅在中国宋代道教史上具有重要意义，而且在中国美术史上也是瑰宝。虽然它和四川唐代道教造像一样，在艺术上大量借鉴了佛教的雕刻艺术，但它也表现了鲜明的民族特点。

大足宋代道教造像龕窟的形制和构图布局借鉴了佛教造像的龕窟形制和布局。在造型艺术表现形式方面，也吸收了四川唐宋佛教石窟的雕刻技艺。例如：在南山三清洞窟中，三清像身后各有莲瓣形的火焰纹头光和身光，舒成岩第4号龕中三清的头光和身光，均为莲瓣形，边沿阴刻火焰纹。这种头光和身光的造型，与晚唐、五代、北宋时期四川佛教石窟相同，与四川唐代道教造像中的也有相似之处。又如：三清古洞中，中像元始天尊头上宝盖所发出的四道毫光，中二道各绕成三圈，每圈内有一跏坐的化天尊像，这种表现形式，早在四川夹江千佛崖唐代的佛教龕窟中就有了。大足北山北宋和南宋初期的某些佛教造像龕窟中也有这种造型艺术。这些与时代晚得多的山西太原龙山金元时期的道教石窟有所不同^④。龙山道教石窟中，三清、真人等的背光作宝珠形。而不是莲瓣形，外沿也阴刻火焰纹，其跏坐的坛座多作矩形，下面不承以莲座，极少装饰。胁侍均无背光，踏云头，而不是踏莲台。

大足宋代道教造像中，除了上述的造型艺术，足以说明是借鉴佛教的外，就是其中的护法神像也是如此。石门山玉皇大帝龕下面的千里眼、顺风耳，与大足北山第136号转轮经藏窟门口的两个力士相比，形象很相似。但前者比后者还要雕刻得细腻些。三皇洞中现存的三个护法神像以及舒成岩紫微大帝龕中的两个护法神像，如果把它们放在佛教造像龕中，很难看出它们

① 《西部考古记》，第54-56页。

② 《佛祖历代通载》卷十五《佛道论衡》丁篇。

③ 《广弘明集》卷九。

④ 史岩：《龙山石窟考察报告》，《新美术》1980年第2期。

是道教造像。它们与北山第 133 号宋代造的水月观音龕左右壁四个金刚造像相比，可以说不分伯仲。唐代四川道教造像中，其护法神也是与佛教的天王和毗沙门天王一样，以唐代的高级将领为模特儿而雕刻的。例如：安岳玄妙观、剑阁鹤鸣山等处道教造像龕中的护法神。

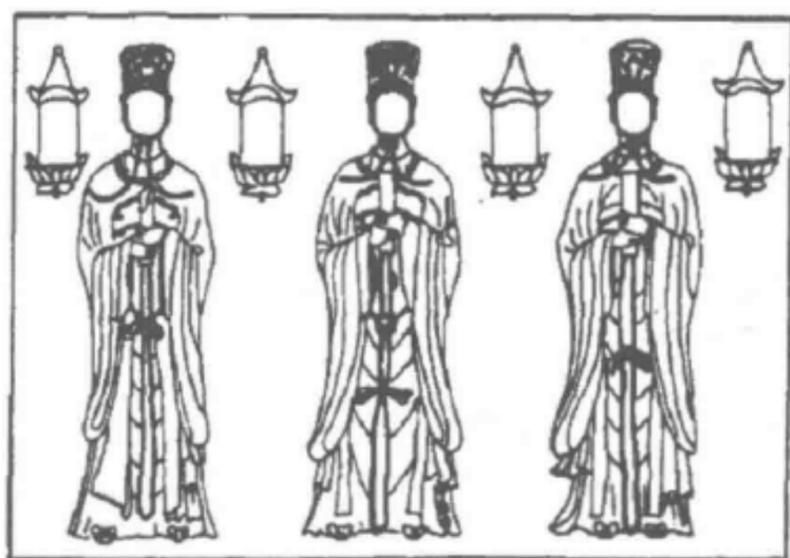
然而大足宋代道教造像也并不完全摹仿或照搬佛教造像艺术，在多数作品上面，它也表现了传统的民族艺术风格。

三皇、玉皇、东岳、紫微大帝等形象的造型很有些民族特色。他们的脸型长圆、前额宽阔，面颊丰颐，下颌略作双重，鼻梁与前额平连（这点显然借鉴了佛教造型艺术）呈悬胆形，卧蚕眉、丹凤眼（同期佛像为新月形眉）。有的颌下有山羊式的胡须，身材厚实丰满，着帝王服饰，神态庄严肃穆（同期佛像大多带有几分女子气），整个形象实际上就是以中国古代封建帝王的形象为标准制作的。三清古洞中的元君，注生后土圣母，舒成岩的淑明皇后，颜容美丽端庄，衣饰鲜艳华丽，颇似宋代后妃、贵妇的形象。总的来说，大足宋代道教造像符合宋代绘画中对人物造型的审美观点。特别是形体，不是像唐代佛教雕刻艺术中，用几何块状来表现，而是用中国绘画中传统的线条来构造。关于这点，我们只要把这些形象与宋代一些绘画中的人物形象作一比较，就非常清楚了^①。

对于服饰的处理，大足宋代道教站像、坐像的服饰，多为圆领宽袖大袍（图十五）也有的衣领为交领式；服饰厚重，完全覆盖住躯体。站像服饰的衣纹多呈凸线条，不对称，自然流畅，末端略呈弧形（只有石篆老君龕中的例外）。坐像服饰的衣纹褶皱一般都经过折叠压缩，左右两边的衣纹线条大都对称。衣服的下部接近宝座的地方，就自然弯曲，或堆积，或者下垂到最底部。而堆移起来，颇具泥塑的效果，例如：大足石门山三皇洞中，三皇的衣饰（图十六），与大足北山第 136 号转轮经藏窟中的不空罽索观音（俗名日月观音）的服饰比较，前者的只是璎珞少些。但两者的衣纹处理有异曲同工之妙，称得上是中国宋代道教造像最精美的作品。



图十五 大足石门山三皇洞正壁三皇像（南宋）



图十六 大足石门山三皇洞左壁造像（宋）

^① 参见《中国绘画史图录·上》48“朝元仙仗图卷”以及《道子墨宝》，上海人民美术出版社1963年版。

四、道教神祇系统的发展演变和各代道教造像题材内容的比较

四川道教龕窟题材内容，各时代都不相同，这是与道教神祇系统的发展和演变以及社会背景等诸因素，紧密相联系的。

道教神系是随着道教发展的历史过程，逐步树立完善而形成的。道教诸神的源起，因其各宗派所信奉的最高神不同，所以层次不清，体系庞杂，甚至把佛教中的某些神也纳入自己的体系，从东汉末年民间道教成立组织，历8个世纪后，至南宋中期才形成了一个比较完整、初步定型的道教神系，并成为宋以后道教神系的基础。

道教未建立组织前，秦汉时期的方仙道，崇奉黄帝。两汉之际，黄老道开始由崇奉黄帝向崇奉老子过渡^①。那时把老子作为宗教的圣者，立像并礼拜，很有可能是受同时期新翻译佛典中的佛传故事和佛教礼仪的影响。这也是五斗米道要以老子作为祖师，并尊为太上老君的重要因素之一。五斗米道还崇拜天、地、水三官^②。约当东汉灵帝熹平年间（172-178），黄巾起义的领导者张角、张宝、张梁奉《太平经》而创立了太平道，以“中皇太一”作为最高神主。陶弘景的《真灵位业图》第四神阶右位所列神祇中有“太一中皇”，是否即为太平道所奉的神主，尚难确定。《太平经》中的神祇系统虽然不确切、不固定，但却对以后的道教神祇产生了一定的影响。

两晋南北朝，道教因派系不同，所奉的神主不同，神系自然变得庞杂不清，而且在树立最高神，即人法合一的天尊，明显地受到同时期佛教的影响。两晋时，南方天师道内产生了两个派别，一为上清派，一为灵宝派。上清派因奉《上清经》为圣典，故以经名派。但其传承不清，令人怀疑^③。该派所尊奉的最高神为元始天尊。《茅山志·卷十》中以元始天尊为至高无上的神，这是否于陆修静前后开始的，至今不太明确。不过第一个将元始天尊视作道教至高无上的上神，应为该派。有关魏华存传记中还提到西王母名号以及把北极星、北斗星加以神化而奉为神祇。然而，上清派不信仰黄帝和老子，这和东汉的天师道、北魏寇谦之所创的新天师道有很大的分歧。

与上清派同时期的灵宝派，以老君为最高神，一切神符均始自老君。葛洪在其《抱朴子》中描述了老君的神异形象^④。后来道教所说的太上老君就是在此基础上塑造出来的。葛洪以后的灵宝派所尊奉的最高天神也为元始天尊。

张陵所创的天师道盛行很久，南方齐梁时尚无道士改变其传统，而北魏明元帝神瑞二年（415），在嵩岳修行的道士寇谦之自称，他遇见太上老君，并授与他《云中音诵新科之诫》廿卷，嘱咐“清整道教”，云云^⑤。寇谦之按照自己的意图完成了对天师道的改革，于是他成立了他设计的道教，即“新天师道”。寇氏道教的神祇中，最高神为太上老君，其次为“无极至真”

① 《后汉书·桓帝纪》《洛阳伽蓝记·卷四》《后汉书·西域传》。

② 赵吕甫：《云南志校释》（中国社会科学出版社1985年版）中引向达《蛮书校书》卷十中说：“天地水三官，乃天师道之一种中心信仰……”

③ 陈国符：《道藏源流考》上册，第31-44页。

④ 《抱朴子内篇校释》卷十五“杂应”篇，中华书局1985年版，第273-274页。

⑤ 《魏书·释老志》。

“大至真尊”等一批尊神，没有元始天尊的名号^①。

寇谦之改革天师道后的50年，南朝道教上清派著名道士陶弘景(456-536)开始使道教教理系统化。他集上清派之大成，著述《真诰》《登真隐诀》《真灵位业图》等经典。陶的《真灵位业图》反映了道教上清、灵宝两派的神祇系统。该图将所有道教的真灵、神仙，分别班次，排列等级，犹如佛教的曼荼罗^②。从陶氏的《真灵位业图》中神祇排位，我们可以看出几个问题：第一图中杜撰很多神祇。元始天尊为道教的最高神，排在第一级，而将天师道尊奉的太上老君排在第四位，使得老子作为道教始祖的地位在南北朝骤降。第二，“位业图”神祇排列凌乱不堪^③。第三，“位业图”第三级的左位从关令尹喜起，排列了一大群以孔夫子为代表的儒家圣贤。这似乎表明陶氏有意将儒家学说纳入道教中来。总括而言，陶弘景在道教经典中基本上制定了道教的神祇系统，以后的道教神祇系统都是在这个基础上衍变的。

北朝道教神祇系统，北周时又有所变化。宇文邕纂的《无上秘要》卷五十中所列的神祇系统^④，有两点值得注意：(1)同南朝道教一样，以元始天尊为最高尊神，受南方影响无疑。(2)将所谓修行得道成仙的人物，即“十方已得道大圣众”，列在高级神祇中，并明确提出了玉皇。不过，寇氏新天师道中的神祇，除太上老君外，其余的都不见诸于《无上秘要》。

按《老子想尔注》中说：“道至尊，微而隐，无状貌形象也；但可从其诚，不可见知也。”由此可知，早期道教是不会有形象的。

据文献资料记载，南朝刘宋时期，道教就似乎已有形象。唐释法琳《辩正论》卷六自注，任子《道论》，杜氏《幽求》，《陶隐居内传》中，都述及道教在齐梁时未曾有形象。不过，王淳《三教论》中说：“近世道士，取活无方，欲人归信，乃学佛家制作形象，假号天尊，及左右二真人，置之道堂，以凭衣食，宋陆修静，亦为此形。”“亦为此形”，未指明造何种名号的道教神像，颇有点含糊其辞。梁陶弘景道馆不立像，由此可见梁时道馆造像，尚未通行。至少，在梁大同二年(536)《真灵位业图》问世之前，南朝道教不会造天尊像，以作礼拜。所谓陆修静造像系后世佛徒追述，真伪参半^⑤。

北朝道教造像，据《魏书·释老志》记载：魏世祖为寇谦之“起天师道场于京城之东南，重坛五层”。《隋书·经籍志》说此坛宇中，“刻天尊及诸仙之像而供养焉”，可见北魏新天师道已有形象。北朝现存的道教造像^⑥，其中有些神祇的名号，如“先君”“皇先君”“玉先君”“大道、如来三圣”，似应属于北朝道教神祇系统，但在《无上秘要》中却没有这些神祇的名号，颇有点来历不明。据说北周建德三年(573)有塑造元始天尊像，但这条材料的来源不清楚^⑦。

① 《魏书·释老志》。

② 《正统道藏》第5册，台湾新文丰股份有限公司1978年版，第19-33页。

③ 例如：在该图中，老子在第四重，葛玄、赤松子在第二重，加以左圣南极南岳真人左仙公太虚真人的徽号，并注明为黄老君的弟子，明裴君师，第四极又有赤松子，是又重出，等等。

④ 《正统道藏》第42册，第447页。

⑤ 《道藏源流考》下册附录二：“道藏札记·道教形象考源。”附录四《南北天师道考长编·设治四》，第268-269页、第336-337页。

⑥ 丁明夷：《从强独乐建周文王佛道造像碑看北朝道教造像》（《文物》1986年第3期）一文中的“北朝及隋代道教造像统计表”。

⑦ [日] 窪德忠：《道教史》，第308页。

六朝时期，四川主要是受南朝统治，也曾受北朝一度短暂占领，迄今尚未发现任何形式的道教造像。

隋代道教所涉及的诸神，都与南朝道教系统有关。神祇系统主要是《真灵位业图》所载的诸神。据《隋书·经籍志》记载：隋代道教至高无上的神是元始天尊，其他诸神都是受传其秘道者，“太上老君”“太上丈人”“天皇真人”等神，均系元始天尊所度的“天仙上品”。这样排列，太上老君的地位不仅低于元始天尊，而且还成为一种师徒关系。

在唐代，李唐皇室为了标榜自己“真龙天子”的形象，抬高皇族在门阀士族中的地位，遂尊奉老子，与之联宗，多次敕封。唐代道教徒也利用帝室与老子同姓，制造种种灵异，以此扩大教团的势力，同佛教相抗礼。从初唐高祖在晋州（今太原地区）立老君庙，到盛唐时玄宗加老君封号为“大圣高上大道金阙玄元皇帝”^①，这样，老君的地位即从《真灵位业图》的第四阶上升到与第一阶的元始天尊地位等同。尽管如此，唐代道教仍以元始天尊为最高神。唐代道教神祇系统，杜光庭在其《道门科范大全》中作了详细的排列^②。这一神仙系列与北周《无上秘要》中所开列的神祇系统大体相似。但前者有两个突出的特点：（1）前者在元始天尊和太上老君之间增加了一个“无极大道太上大道君”，从而构成了道教最高尊神“三清”，并为后世道教神祇系统所承袭。（2）前者取消了后者中“太上老君”后面的“高上玉皇”，而排列上“十方已得道大圣众至真诸君丈人”，这表明杜氏比《无上秘要》的作者更推崇世人通过修行可以得道成仙。

隋唐的道教造像有两种形制，一为造像石，一为石窟（或摩崖）。隋唐道教造像石，保存至今的，大多系北方的作品^③。四川，据文献资料记载，唐卢照邻《益州至真观主黎君碑》中说：“观中先有天尊、真人石像，大小万余躯，年代浸深，仪范凋缺，沉沉宝座，积万古之尘埃，邈邈琼颜，被千龄之苔藓。”^④该观造像规模之大，恐怕那时只有成都万佛寺造像，才能与之相比^⑤。作为石窟（或摩崖）造像，仅四川有之（参见前面分布概况一节）。唐代的道教造像石，现在保存的，几乎都是北方的作品^⑥。作为石窟形制出现的，也只有太原天龙山第4窟正龕天尊及其侍者像^⑦。四川唐代的道教造像龕窟，数量虽然远不能与同时期佛教的相匹敌，但就现状来看，也蔚为可观。

尽管唐代道教尊奉元始天尊及其以下诸神的信仰已得普及。但由于唐代帝室信仰太上老君，蜀中又是天师道的发源地，因而一般百姓也效法。反映在四川唐代道教龕窟中，题材内容为：或单独表现一天尊、一老君（手执扇）。再配以侍者和女真（图十七）；或将天尊、老君共同表现在一龕窟中；或佛、道像合龕窟，龕窟中正壁上雕刻释迦、天尊（老君？）；甚至中像系天尊，左右两侧的配像为释迦、老君（图十八）。此外，唐代还信奉城隍神、土地神、后土神。对城隍神的信仰多少还带有官祭的倾向，民间不太盛行。而对后土神和土地神的信仰已逐渐发

① 《唐会要·卷四十·尊崇道教》。

② 《正统道藏》第53册，第570页。

③ 《中国雕塑史图录》，图一千五百六十、一千五百六十一。

④ 《文苑英华》卷八百四十九。

⑤ 刘志远、刘廷璧：《成都万佛寺石刻艺术》，中国古典艺术出版社1958年版。

⑥ 《中国雕塑史图录》，图一千五百六十、一千五百六十一。

⑦ 同上书，图一千五百六十七。



图十七 安岳玄妙观第10号老君龕(开元十八年)



图十八 安岳玄妙观第63号释、道合像窟(盛唐)

展到民间。不过,在现存的四川唐代道教龕窟中,还未发现有这些神祇的造像。

宋代道教神仙体系,是以斋醮祭祀的尊神为主体,又杂以俗神和仙在内,从而形成了一个后世通行的神系基础。这个神系,因道教典籍不同而有所异,但大体相似^①。宋代初具规模的道教神祇体系有这么几个组成部分:(1)道教最高神,由三清、四御(或六御),加东王公、西王母组成,这是道教神系中的主要天神(宋以后,略有变化)。(2)诸天帝,如九天上帝,五灵五老天君,三十二天帝等。(3)由原始宗教中自然崇拜衍变发展而来的,随着人类进入阶级社会后,逐渐人格化和社会化的星辰神,后来被道教纳入了自己的神祇体系。例如:日、月、星辰、十一曜真君、十太乙,南、北二斗星官,二十八星宿名,雷公电母,风伯雨师。(4)历代道教著名的传经法师。这些人物在道教神祇中位列“仙”班,而不是神。前者乃是“后天仙真”,后者则是“先天真圣”。(5)由原始宗教山川崇拜衍变而来的神。山川信仰的形成很早。秦汉建立了封建的中央集权制度以后,对流传在民间的山川神曾进行过清理,将一部分名山大川列入祀典,由皇帝直接控制其祭祀仪式。于是五岳四渎也就逐渐成为山川神的代表,并且人格化、社会化,在宋代达到顶峰,并被道教纳入神祇体系。(6)由原始宗教鬼神崇拜衍变而来的神,其中:有些是自然神,有些是中国封建社会中的历史名人,还有的就是道教从佛教那里移植来的,例如:冥司主宰阎罗王。(7)由原始宗教土地崇拜衍变而来的神。这些神,是在中国统一的封建王朝出现以后,国家以整个大地为对象抽象化崇拜(各个地区也是如此),使之具有自然属性,兼社会职能,并人格化,最终又被纳入了道教的神祇体系。例如:城隍、土地神等。

以上所述的宋代道教神祇体系,若按其等级地位分,又可分为三大类。(1)道教尊神。最高为三清四御(或六御),加东王公、西王母。依次为诸天帝,日、月,五星,四方之神等以及由原始宗教的自然崇拜、山川崇拜所衍变而来的少部分神祇。(2)道教俗神。流传于民间而为道教信奉神祇,其中有与自然崇拜、山川崇拜、土地崇拜、鬼神崇拜相关的神,和被认为

^① (宋)贾善翔:《太上出家传度》,(宋)宁全真、林灵真:《灵宝领教济度金书·科仪成立品》,(南宋)金允中《上清灵宝大法·卷三十九·黄箓大斋醮谢真灵》,《正统道藏》第54册,第251页;第13册,第607-608页;第53册,第324-325页。

有特定社会职能的行业神和功能神。不过，俗神大量涌入道教神祇体系，还是在宋以后。(3) 道教理想中的修真得道，神通广大的长生不死者，地位大抵高于道教俗神，个别的甚至成为道教尊神，例如：东王公和西王母。

四川宋代道教石窟，数量最多，题材内容丰富，与时代背景密切相关的，以大足的为代表作品。

宋代统治者也尊崇道教，其中以真宗、徽宗为最。宋朝皇帝本姓赵，当然不可能像李唐那样以老子为祖宗，而是假托玉皇之命，另造一姓赵的道教祖师，称赵玄朗。宋真宗为掩盖澶渊之耻^①，称他做梦，梦见“先祖”赵玄朗对他说：“吾人皇九人中一人也，是赵之始祖；再降，乃轩辕皇帝；后唐时复降，主赵氏之族，今已百年。皇帝善为抚育苍生，无怠前志。”^② 为了避讳，宋代改太上玄元皇帝为太上混元皇帝，称玄圣文宣王为至圣文宣王。赵宋皇朝之所以特别尊奉玉皇、紫微、东岳等大帝^③，其真正目的也就是为了抬高其“圣祖”赵玄朗在宋代道教神仙体系中的地位，从而借助神权力量巩固自己“受命于天”的地位。大足宋代十八龕窟道教造像，纯道教造像有十六龕窟，玉皇、东岳、紫微大帝的造像就占了五龕窟，宋代道教神仙体系中地位最高的三清，造像有两龕窟（图十九）。唐代最盛行的老君造像，只有一龕。这就生动地反映了唐宋皇朝各自的政治需要不同，因而为其服务的唐宋道教神仙体系也就随之而不同。大足的道教石窟还有相当数量的三教合一窟造像，显然是受了宋代以儒为主的融合道释的理学思想的影响，宋代三教像并祀在一起的造像较多。



图十九 大足石篆山第6号老君龕（元丰八年）

除了四川大足和安岳等地有宋代凿造的道教造像龕窟外，山西太原龙山还有八个金元之际凿造的道教石窟（其中一个系唐代凿造，见全文）。这几个石窟是道教全真派人物邱处机（即长春真人）的弟子宋德方公元1234年发起凿造的，至1239年方才竣工。造像题材内容，计有三清、玄门列祖、长春真人、披云真人（即宋德方）等，表现了这个教派的嫡系祖师像，比较

① 《宋史纪事本末》卷二十一“天书封祀”。

② 同上。

③ 玉皇虽然在唐代就已受到崇拜，但被纳入国家祀典还是在宋代。据《宋史·礼志七》载：“徽宗政和六年九月朔，上玉帝尊号曰太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝。”紫微大帝最初被纳入道教神祇时，阶秩较低，甚至和五岳的北岳大帝混淆不清。北宋真宗大中祥符四年，封祀五岳神为五大帝，这样才使得五岳中的北岳大帝和后来成为“四御”之一的紫微大帝截然分开；东岳大帝世家，据《宋史·礼志五》载：真宗时，才将东岳由“仁圣天齐王”尊号为“天齐仁圣帝”。

完整地反映了金元之际活跃在陕晋地区中国道教全真派的师承关系^①。两相对比,龙山道教石窟基本上是表现宣传教派的题材内容,而大足宋代的道教石窟造像,显然具有更强烈的政治色彩。

我们在几年的考查过程中,曾得到大足石窟艺术博物馆、安岳县文管所、仁寿县文管所、资中县文管所的大力支持和协助,特在此表示衷心的感谢!(绘图:何小伟)

^① 史岩:《龙山石窟考察报告》,《新美术》1980年第2期。

汉画像石《孔子见老子》考述*

李 强

汉画像石以其极为瑰丽的艺术成就在中国美术史上具有相当重要地位的同时，这些精美的石刻艺术品亦为研究中国古代社会的政治、经济和文化生活，提供了宝贵且丰富的历史资料。故本文拟就汉画像石的主要题材之一《孔子见老子图》所承载的历史信息，对发生于春秋末期的“孔子问礼于老子”之说略作考述。

一、《孔子见老子图》的分布地区与表现手法及构图形式

据笔者目前查阅所见的各种相关文献资料统计，汉画像石《孔子见老子图》的总数大约有30幅，其分布地点相当广泛，散布于黄河中下游与长江中下游的陕西、河南、山东、四川和江苏等广大地区。而且，随着各地区考古发掘工作的进行，汉画像石《孔子见老子图》仍在不断地被发现之中。在这30幅左右的《孔子见老子图》中，以山东地区所见者最多，大约占其总数的80%，此种现象理当与山东地区为儒家思想的发源地所造成的深厚文化积淀有着密切的关系。而散布于其他广大地区的汉画像石《孔子见老子图》，则更能说明发生于春秋末期的“孔子问礼于老子”之事至两汉时期已被当时社会所广泛认同。

各地出土的汉画像石《孔子见老子图》的主题，与古典文献中“孔子适周问礼”的记载完全一致。在艺术表现手法上，汉画像石《孔子见老子图》大都采用平底浅浮雕的形式，使整个画面呈平面凸起状，同时在图中的人物或动物身上饰以阴刻直线，使得画面具有较强的动态感和装饰效果。因此，在汉画像石《孔子见老子图》中，无论是老子的深奥、孔子的谦恭亦或是项橐的稚趣，人物形象的内在精神莫不跃然于画像石之上，皆给人们以鲜明而强烈的视觉感受。

虽然各地所发现的汉画像石《孔子见老子图》的创作主题一致，且艺术风格相差无几，但从其画面的构图形式来看，具体到每一幅画像石又同中有异。据笔者的观察和比较，这些同中有异的构图形式大致可以分为三类情况。

第一类为孔子率众弟子拜谒老子。此可以1786年在山东省嘉祥县武宅山村北出土的《武

* 本文原载《华夏考古》2009年第2期，第125-129页。

氏西阙正阙身南面画像》中的《孔子见老子图》为代表^①。在此图中，孔子身后有其弟子四人捧筒恭立，他们与孔子一起向持曲杖而立的老子左右相向。孔子率众弟子拜谒老子的构图形式在汉画像石《孔子见老子图》中的数量较多，1977年在山东省嘉祥县齐山村出土的《孔子见老子图》中，在执雉作为贽礼与手扶曲杖以礼迎宾的老子相向而立的孔子身后，就站立着孔子的19名弟子，且画像石上有“颜回”“子路”和“子张”这三位孔子得意门生的榜题^②。这样的表现手法使得图中孔子的弟子和孔子之间有了一个很好的对比，产生了较强的节奏感和韵律感。同时，将画面中人物形象的位置做如此安排，打破了焦点透视的界限，从而增加了画面的层次感和深度感。

第二类为在孔子拜谒老子时，二者中间出现了一位稚童的形象。此类构图形式可以1955年在陕西省绥德县刘家沟出土的《东汉墓墓门右立柱画像》中的《孔子见老子图》为代表^③。画面上左侧拱手相迎者为老子，右侧手捧贽礼者为孔子，两人中间有一个手推双轮小车仰面似向孔子发问的稚童。此稚童据说叫项橐，但项橐到底为何人，其为何会出现在孔子见老子的汉画像石之中，其实已难考。但有学者认为，以前人们对项橐与孔子关系的推测，一般都是依据了西汉时刘向在《新序》中的说法^④。此类构图形式在汉画像石《孔子见老子图》中亦为多见，例如1959年在山东省安丘市董家庄出土的《孔子见老子图》即是如此^⑤。在这类构图形式中，稚童的出现起到了非常重要的作用，因为他把左右相向的孔子和老子生动地联系起来。其时的作者如此处理构图形式，无论是从画面的主题方面、情感方面或是从整体装饰效果方面来看，都表现的合情合理，既顾及到布局又照顾到整体，从而使得整个画面的表现手法极为自然流畅。

第三类为画面上仅有孔子和老子二人相向而立，此以四川省新津县东汉岸墓画像中的《孔子问礼图》为代表^⑥。在此图中，位于左侧的老子拱手相迎，位于右侧的孔子手持贽礼躬身问候，二人的上方各有“老子”和“孔子”的榜题。此类构图形式在汉画像石《孔子见老子图》中较为少见，但其在人物造型的处理上充分运用了直线和弧线的表现手法，可见作者非常重视画面的整体轮廓效果，善于舍弃繁琐的细节，强调对人物形象神态和个性的刻画。因此，这类构图形式从整体上看显得大气而又不失其生动，具有较好的装饰效果。

众所周知，汉画像石的大量存在理当是两汉时期的经济基础、政治制度和思想文化发展水平的必然产物，而就其中的《孔子见老子图》而言，亦有其深刻地社会背景，对此，笔者意将另文探讨。

① 中国画像石全集编辑委员会：《中国画像石全集》第一卷《山东汉画像石》，山东美术出版社、河南美术出版社2000年版，第9页。

② 中国美术全集编辑委员会：《中国美术全集·绘画编》第十八卷《画像石、画像砖》，上海人民美术出版社1988年版，第6页。

③ 中国画像石全集编辑委员会：《中国画像石全集》第五卷《陕西、山西汉画像石》，山东美术出版社、河南美术出版社2000年版，第139页。

④ 张从军：《黄河下游的汉画像石艺术》，齐鲁书社2004年版，第158页。

⑤ 中国画像石全集编辑委员会：《中国画像石全集》第一卷《山东汉画像石》，山东美术出版社、河南美术出版社2000年版，第103页。

⑥ 高文：《四川汉代画像石》，巴蜀书社1987年版，第77页。

二、《孔子见老子图》佐证了“孔子问礼于老子”之说的真实存在

孔子与老子这两位中国古代文化史上两个最大流派的创始人的会见，史称“孔子问礼于老子”或曰“孔老相会”。关于“孔子问礼于老子”最权威的叙述莫过于《史记·孔子世家》中的记载：“鲁南宫敬叔言鲁君曰：‘请与孔子适周。’鲁君与之一乘车，两马，一竖子俱，适周问礼，盖见老子云。”^①同时，在《史记·老子韩非列传》中亦有“孔子适周，将问礼于老子”的记载^②。

在古代典籍中，记载孔子问礼于老子之事的不仅有《史记》这样由官方编修的史书，而且在诸子之书中亦可多处见到其事。其中在《庄子》中就有孔子问礼于老子多达八次的记载，在《礼记·曾子问》中曾四次记载孔子向老子求学问礼，至于《孔子家语·观周》中对于孔子“适周问礼于老子”的记载则更为详细。另外，《吕氏春秋》和《水经注》等古代典籍中对孔子见老子事都有所记载。这样，使得发生于春秋末期的“孔子问礼于老子”一事世代相传，一直到清雍正年间，还有人在洛阳立碑纪念孔子入周问礼事，此碑至今仍屹立在洛阳市文庙旧址前。碑身上书“孔子入周问礼乐至此”九个大字，由当时的河南府知府张汉书写^③。

从上述古代文献中，特别是从成书于儒家取得独尊地位之后的儒家典籍《礼记》与《孔子家语》中关于孔子问礼于老子的记载推论，就可以断定此事在春秋末期确实发生过。但是，关于否认孔子曾问礼于老子一事的人们也历来有之。向来怀疑此事的人都认为道家学派为巩固和提高自已的地位，故而捏造了“孔子问礼于老子”的传说^④。

对于否认孔子曾问礼于老子的种种论述，自古及今已有许多学者进行了引经据典的反诘，在此，笔者仅从汉画像石《孔子见老子图》的角度补充之。

其一，汉画像石《孔子见老子图》出现的地域极广，可以说是遍及于整个黄河中下游地区与长江中下游地区。这种现象的出现，说明了两汉时期的人们对孔子曾问礼于老子一事非常熟悉，甚至可以说达到了妇孺皆知的程度。而这种熟知其事的程度，在当时的社会条件下，不可能是仅靠《史记》或其他典籍的传播所能达到的，只能认为是两汉时期的人们对“孔子问礼于老子”一事的熟知程度是世代相传的结果。

其二，汉画像石的内容极为广泛，有丰富多彩的现实生活，有雄奇瑰丽的神仙世界，更有垂教后世的历史典故。在对能够起到垂教后世的历史典故的选择过程中，汉画像石中所出现的大都是历史典籍中有明确记载的内容，如周公辅成王、管仲射齐桓公、晋灵公狗咬赵盾、廉颇与蔺相如、荆轲刺秦王、鸿门宴、苏武牧羊等。同样，将“孔子问礼于老子”作为垂教后世的历史典故勒刻于石上，应是当时人们慎重选择的结果，而绝非出于随意想象所致。

其三，汉画像石《孔子见老子图》虽然出现的地区极为广泛且有不同的构图形式，但在所有的汉画像石《孔子见老子图》中对于孔子和老子形象的刻画基本上是一致的：孔子持雉作为

① 司马迁：《史记·卷四十七·孔子世家》，中华书局1959年版，第1909页。

② 司马迁：《史记·卷六十二·老子韩非列传》，中华书局1959年版，第2140页。

③ 洛阳市地方史志编纂委员会：《洛阳市志》第十四卷《文物志》，中州古籍出版社1995年版，第209页。

④ 胡适：《说儒》，陕西师范大学出版社2005年版，第7页。

赞礼躬身向老子致意，在孔子身后恭立着手持简册的弟子似在准备记录，而老子或手持曲杖或拱手以礼相迎孔子。1978年，在山东省嘉祥县满硎乡宋山村出土的汉画像石《孔子见老子图》上，还可以看到老子身后有侍从持简册而立，其简册可能就象征着孔子所要问的“周礼”之所在^①。汉画像石中对孔子和老子形象的如此刻画，当是古代文献中关于此事记载的艺术再现。由此推论，可知两汉时期的人们对发生于春秋末期的“孔子问礼于老子”一事是完全认可的。

综上对汉画像石《孔子见老子图》的解读，加之与前述历史文献的对照，笔者在此完全可以得出“孔子问礼于老子”一事是历史上不争的事实的结论。

三、《孔子见老子图》呈显了先秦至两汉时期儒道关系的发展轨迹

汉画像石《孔子见老子图》不仅可以佐证史传“孔子问礼于老子”之说为不争的史实，而且有助于笔者从中观察到先秦至两汉时期儒道关系发展的轨迹。首先，儒道两家思想的相互影响，从“孔子问礼于老子”就开始了。春秋末期，中国古代社会面临着从经济基础到上层建筑的巨大变革。面对如此“礼崩乐坏”的局面，一生以恢复“周礼”为己任的儒家学派创始人孔子，为丰富自己的学识从而完善儒家的理论体系，向年长于自己的学识渊博且管理着周王室典籍的道家学派创始人老子请教，应当是非常自然的事情。对此，《孔子家语·观周》中曾记载：“吾闻老聃博古知今，通礼乐之原，明道德之归，则吾师也，今将往矣。”待问礼完毕，孔子被老子渊博的学识和深奥的哲理所深深地折服：“至于龙，吾不能知，其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！”^② 1978年在山东省嘉祥县满硎乡宋山出土的孔子见老子汉画像石中，孔子的上方就刻画着一条龙，大概象征着孔子上述的感叹^③。

孔子“自周反鲁，道弥尊矣，远方弟子之进，盖三千焉”。从同样出自于《孔子家语·观周》中的这段记载可见，孔子见老子后，其关于“周礼”的学问大增。至于孔子具体从老子处到底学习到了哪些关于“周礼”的内容，各史籍中的记载要么过于简略，要么语焉不详，有些甚至是借题发挥，例如《庄子》中所言。倒是散见于儒家的奠基典籍《论语》中各处的记载，可以充分地反映出在儒道两家学派形成初期，道家思想就对儒家思想产生了深刻地影响：“亡而为有，虚而为盈，约而为泰。”“无为而治者其舜也与？”“邦有道则仕，邦无道，则可卷而归。”“仁者必有勇，勇者不必仁。”“何以报德，以直报怨，以德报德。”“天下有道则见，无道则隐。”“道不行，乘桴浮于海。”

至战国时期，儒道两家思想在更深的层次上相互影响和相互补充，对于此，许多学者已经进行了大量的论证。其中，最具有说服力的是1993年郭店楚墓竹简的出土。当人们对包括儒道两家著作在内的804枚竹简上的13000余字进行解读和研究之后，发现竹简上记载的儒家典籍中渗入了鲜明的道家思想倾向，而记载着道家典籍的竹简中也表现出对儒家思想观念的接受。

^① 中国画像石全集编辑委员会：《中国画像石全集》第二卷《山东汉画像石》，山东美术出版社、河南美术出版社2000年版，第92页。

^② 司马迁：《史记》卷六十二《老子韩非列传》，中华书局1959年版，第2140页。

^③ 中国画像石全集编辑委员会：《中国画像石全集》第二卷《山东汉画像石》，山东美术出版社、河南美术出版社2000年版，第90页。

据此而言，“先秦儒学和道学相互渗透之倾向，在这些竹简中的反映，应是十分明显的”^①。

两汉时期，儒家思想受到道家思想的深刻影响更是自不待论，成书于当时的儒家重要典籍《大学》和《中庸》就明显接受了道家思想。在汉武帝接受董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的建议之后，儒家思想虽然逐渐取得了独尊的地位，但是道家思想仍然受到当时社会的推崇和尊重。这种现象出现的原因之一，就在于儒道两家思想在两汉之前的相互交融，使得两汉时期的人们将它们同样视为可以汲取丰富精神营养的源泉。仅从这一点而言，汉画像石《孔子见老子图》在黄河中下游地区与长江中下游地区的广泛存在，就能够从根本上说明这一问题。

然而长期以来，人们往往只看到孔子与老子以及儒家思想与道家思想之间的分歧与互黜，而笔者由汉画像石《孔子见老子图》所引起的思考中，至少可以观察到在春秋末期至两汉时期，道家思想和儒家思想之间相互影响和相互补充的另一面。同样，在以后的历史长河中，儒道两家的这种相互影响与相互补充是一直存在着的。对此，陈鼓应先生和白奚先生论述的颇为精辟：“从文化的深层结构来看，在后来的两千年中，儒道互补一直是中国文化历史演进的主要内容。可以说，与中国学术文化的发展相始终的儒道互补，在他们的创始人老子和孔子会面的时候起，就已经开始了。”^②

综上所述，《孔子见老子图》作为汉画像石的主要题材之一，在构图形式上充分体现了汉画像石的艺术特点，尤其是在装饰效果方面为现代艺术创作提供了很好的借鉴。在欣赏汉画像石这一璀璨的中国古代艺术成就时，引起了笔者对中国古代文化史上一些重大问题进行思考和探讨的兴趣。尽管这些思考和探讨的结果是初步的，但笔者还是愿意将它们拿出来，以求得各位方家的指正。

本文在撰写过程中，曾请教于国家社科基金项目《老学典籍考》课题主持者、河南省社会科学院文献信息中心副研究馆员丁巍先生。丁巍先生就本文所论及的相关文献史料给予诸多的指导和帮助，谨在此表示谢忱。

① 罗焯：《郭店楚墓竹简印象》，《湖北大学学报》（哲学社会科学版）1999年第2期。

② 陈鼓应、白奚：《老子评传》，南京大学出版社2001年版，第348页。

《老子铭》考释*

韩秉方

众所周知,老子与《道德经》是我国古代思想史上一直争讼不休的老问题。从汉司马迁延续至今,仍未能得到圆满的解决。五四新文化运动,提出“打倒孔家店”,批判封建旧传统,学界更刮起强劲的疑古之风。著名学者中如梁启超、钱穆、冯友兰和顾颉刚诸家,则著书立说,推证《道德经》五千言,要比古书所记载的时间晚出许多,最早也不超过我国战国末期,而老子其人在历史上是否存在,也成了问题!幸好,近些年来由于考古的进展,有大量地下的文物及古代典籍,先后被发掘出来,特别有湖南长沙马王堆西汉墓帛书《老子》甲乙本和湖北荆门郭店战国墓竹简《老子》出土,使埋藏地下二千多年的古本《道德经》重见天日,举世震惊,极大地煞灭了疑古之气焰,令学风一扫玄虚浮躁,反朴归真,重新以冷静的理性态度审视祖辈传承下来的元典古籍中有关上古史的记录。其中有不少史实(如《史记》殷商世系表),前人多以为是无何有之迹,而今出土的甲骨文却凿凿地明证是真确的信史。尚有一批古籍(如《孙臆兵法》《文子》等),前人已考之为伪,汉墓出土文本却证之为真。至于老子其人之有无,《道德经》问世年代这一千古之迷,当也属此列。不言而喻,其真相到底如何,似也只得从古金石碑版或古典籍中去认真探幽索迹,寻找出令人信服的切实答案吧!

东汉著名文人学士边韶所撰《老子铭》一文,收载于南宋洪适编撰的《隶释》一书中^①,是迄今为止仍保存于世的有关老子史实的最古老的碑文之一。该铭文言简意赅,内容丰富,弥足珍重。

老子是一位大思想家,他在春秋时代和此后的中国历史上都曾发生过重大影响。但是,由于人们所处的社会地位或知识结构的不同,对其人、其事及其思想,往往会引发出相当差异乃至大相径庭的评价。当然,其间也不乏比较公允平实之士,如西汉武帝时的太史公司马迁和东汉桓帝时的边韶,就是佼佼者。《史记》中的《老子传》,是后世研究老子的最珍贵史料,尽人皆知,无需多论。晚于司马迁二百年的边韶所撰的《老子铭》,其重要性至少不低于《老子传》。可是,对它的研究却寥寥无几,至今仍未引起足够的重视,不能不说是一大缺憾。

边韶,在东汉末叶曾历任中央及地方的高级官职,而且是知识渊博,懂历算,善作赋的著

* 本文原载《江西社会科学》2002年第1期,第37-40页。

^① 边韶,字孝先,陈留浚仪人。顺帝时,历尚书侍郎。桓帝时出为临颖侯相,征拜太中大夫,迁北地太守,入拜尚书令,后为陈相。有集一卷。《老子铭》原文又见于南宋谢守灏《混元圣纪》卷七,清严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文》卷六十二。

名文人，故在《后汉书》中列传《文苑》。不仅如此，他还是史书《东观汉记》的重要编纂者，与司马迁一样，也是一位历史学家。特别是边韶曾担任老子老家——苦县所属的郡国陈国之相，故对老子生平事迹及时人对老子的尊崇等情况，了如指掌。而恰在他为陈相时，应皇帝之命撰《老子铭》，立碑刻石于老子故里，以昭后世。所以，此铭文理所当然地具有特殊的地位。后汉延熹八年（165）八月，汉桓帝夜梦老子而顿生尊祀老子之愿。其时，边韶任陈相，“典国之礼”，故奉命祀老而作《老子铭》。铭词前撰有序文588字，而铭词却只有216字。全文共计800多字，比之《史记·老子传》（452字）还多出352字。於此，可见其分量。从研究者的角度看，记事性的序文要较之颂赞性的铭文重要得多。故本文在序文的考释上多费些笔墨。序文可分为六个层次。其一曰：

老子姓李，字伯阳，楚相县人也。春秋之后，周分为二，称东西君。晋六卿专征，与齐楚并僭号为王，以大并小。相县虚荒，今属苦，故城犹在。在赖乡之东，涡水处其阳，其土地郁埆高敞，宜生有德君子焉。

边韶一遵司马迁之史笔，肯定老子在历史上实有其人，并对老子之出生故里作进一步的过细标明。《老子传》仅言：“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也。”《铭序》则点明：“相县虚荒，今属苦，故城犹在。在赖乡之东，涡水处其阳，其土地郁埆高敞，宜生有德君子焉。”而且特标示出经纬：“在赖乡之江，涡水处其阳。”具体地标明了曲仁里的确切地址，为准确标定老子故里提供指南^①。又据《后汉书·郡国志》陈国境界内有苦县，曰：“苦，春秋时曰相，有赖乡。”注曰：“伏滔《北征记》曰：有老子庙，庙中有九井，水相通。《古史考》曰：有曲仁里，老子里也。”据此，我们不难最后确定老子出生的地址，为平息今天老子故里之争，提供了可靠古证。

其二曰：

老子为周守臧室史。当幽王时，三川实震，以夏殷之季，阴阳之事，鉴喻时王^②。孔子以周灵王二十年生，到景王十年，年十有七，学礼于老聃。计其年纪，聃时已二百余岁，聃然老旄之貌也。孔子卒后百二十九年，或谓周太史儋为老子，莫知其所终。其二篇之书称：“天地所以能长且久者，以不自生也。”厥初生民，遗体相续，其死生之义，可知也。

扼要叙述了老子生平事迹，指明孔子问礼於老子之具体时间，时在周景王十年（前525）。其时，孔子十七岁，老聃已二百余岁，历史上确有其人。并肯定了老子著书道德二篇，其主旨内容也数语点出。至于“孔子卒后百二十九年，或谓周太史儋为老子，莫知其所终”，乃至有“三川实震……鉴喻时王”之遐想，则说明司马迁时已然发生的传说猜测，仍未消歇，给后来

^① 据《史记·汉兴以来诸侯王年表》《汉书·地理志》及《后汉书·郡国志》等史料，汉高帝十一年置淮阳国，景帝三年废，东汉章和二年改作陈国。其地辖陈县、苦县等九县。唐颜师古注《汉书》、李贤注《后汉书》、司马贞《史记正义》，皆称苦县城东赖乡有老子宅及庙，庙中有九井。《水经注·涡水篇》又称：“涡水又北迳（苦县赖乡）老子庙东，庙前有二碑，在南门外。汉桓帝遣宦臣官霸祠老子，命陈相边韶撰碑。”可知苦县老子庙乃边韶祀老子之处，其地亦即老子故乡。又据张守节之说：当司马迁书《史记》时，苦县疑属楚国（汉代所封楚国，非先秦之楚），故称老子为“楚苦县属乡曲仁里人”。

^② 《国语·周语下》：“幽王二年（公元前780），西周三川皆震。伯阳父曰：周将亡矣！夫大地之气其不失其序，若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不失能，于是有地震，今三川实震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞；源塞，国必亡。……昔伊洛竭而夏亡，河竭而商亡。今周德若二代之季矣，其川源又塞，塞必竭。夫国必依山川，山崩川竭。亡之微也。”据此，边韶大概是以西周末史官伯阳父指老子，其说与司马迁不同。

人留下不确定性的想象空间。

其三曰：

或有“浴神不死，是谓玄牝”之言。由是世之好道者，触类而长之。以老子离合于混沌之气，与三光为终始，观天作讖，（升）降斗星^①，随日九变，与时消息，规（矩）三光，四灵在旁，存想丹田，太一紫房，道成身化，蝉蜕渡世。自羲农以来，（世）为圣者作师^②。

这一段说的是战国后期才逐渐发生的神化老子的事。司马迁在《史记》中只言：“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。”完全说的是一位正常人，只不过因“修道”而得以长寿而已。不意两百年后的桓帝时，老子信徒，“世之好道者”即原始道教信徒，已将老子《道德经》的某些内容和老子的某些行迹，加以神秘地夸张，把老子神化为随时应化，累世转生，“自羲农以来，世为圣者作师”的神明。对老子的神化，最早出现于战国末叶而盛于西汉末讖纬大行其道之时。至东汉，此风未敛。有的学者认为，铭文中这段神化老子的话语，已受到佛教轮回转世等思想影响。其实不然。这里说“老子离合混沌之气，与三光为终始……与时消息，规矩三光，四灵在旁，存想丹田，太一紫房，道感身化，蝉蜕渡世”，完全是神仙方士与领受《参同契》之丹经道士者流的语言，与佛教无干。东汉明帝时，佛教东来，开始在社会上流布。而佛教使者为传播佛法，又不得不附会道家言。于是，社会上好道者又将黄帝老子与浮屠联系在一起合并祭祀。《后汉书·楚王英传》言：“楚王诵黄老子之微言，尚浮屠之仁祠，癸斋三月，与神为誓。”^③此后，老子信徒受佛教东来的刺激，穿凿附会《史记》中老子出关，“莫知其所终”，遂幻化演变出老子西出流沙，化胡为浮屠的神话^④。尔后，老子之神化，道教之萌发产生，至汉桓帝时，则陡然高涨。这与桓帝好道，尊祀老子、浮屠大有关系。《后汉书·桓帝纪》总结桓帝刘志执政二十年的政绩时称：“桓帝好音乐，善琴笙，饰芳林而考濯龙宫，设华盖以祠浮屠老子，斯将所谓听於神乎！”事实也确乎如此。桓帝好黄老道，延熹八年（165），正式在宫中立黄老浮屠之祠，以求福祥。仅在这一年里，就曾三次遣使到老子故里苦县祀祭老子。一次在正月，特遣中常侍左馆之苦县祀老^⑤；二次在八月甲子，桓帝梦见老子，命陈相边韶祀老子^⑥；第三次于同年十一月，使中常侍“管霸之亳祠老子”^⑦。次年，即延熹九年（166）六月，桓帝又亲自到濯龙宫“祠黄老”^⑧。可见汉桓帝对老子的崇拜信仰之虔诚。实际上，当时社会上老子的信徒，即道教信徒，已相当普遍。本人认为，道教发展的前期史，可分为三个阶段：即原始道教阶段，其源头可追溯到战国后期的方仙道。民间道教阶段，可以从西汉末成帝和哀帝时甘忠可、夏贺良等上《天官历包元太平经》时算起，因为此时已经有了经书和教团，甚至已干政改元了。而一般道教史家皆以东汉末五斗米道和太平道为民

① “升”字《隶释》本原缺，据《混元圣纪》补。

② “世”字《隶释》原缺，据《圣纪》补。又“羲农”，《圣纪》作“羲黄”。

③ 《后汉书》卷四十二。

④ 另有学者认为，老子化胡为浮屠之说，最早乃是由佛徒为攀附道教而伪托，以泯灭华夷之界限，便于在中土流传。而后，道教信徒也张扬之，证明佛之根在道。

⑤ 见《后汉书·桓帝纪》。

⑥ 《老子铭》。

⑦ 同上。

⑧ 见《后汉书·桓帝纪》。

间道教的起始点，似嫌为时太晚。第三个阶段即正统道教，这要到南北朝时，经寇谦之、陆修静等人对早期出现的内容芜杂的经卷进一步改造制作才最后完成。至于汉桓帝时屡次祀祭黄老，也只不过是当时社会上、下层均有相当多信奉老子为最高神明，即相当可观的道教信徒在皇宫内院的反映罢了。作为历史学家的边韶，则仅仅是把社会上崇尚神化老子的种种言行，如实概括为“以老子离合于混沌之气，与三光为终始，观天作讖，升降斗星，随日九变，与时消息，规矩三光，四灵在旁，存想丹田，太一紫房，道成身化，蝉蜕渡世。自羲农以来，世为圣者师”。可见此时的老子，已俨然是一位通天教主，万能的神明了。其母早已被尊崇为“圣母”，有王阜《圣母铭》为证。对此等神化，作为儒者的边韶，当然是不以为然。但是，他自己却能不为狭隘的门户之见所囿，以史学家的胸襟，对班固等人的贬低老子，表示不与苟同。

其四曰：

班固以老子绝圣弃知，礼为乱首，与仲尼道违。述《汉书·古今人表》，检以法度，抑而下之，老子与楚子而同科，才不及孙卿、孟轲。二者之论殊矣，所谓道不同，不相为谋也。

此段话清楚地表明，边韶这位“寐与周公通梦，静与孔子同意”的大儒^①，却气度恢宏，对道家创始人——哲人老子，与班固偏执一家之私见判然有别，行文中流露出内心的崇敬之情。

其五曰：

延熹八年八月甲子，皇上尚德弘道，含闳光大，存神养性，意在凌云。是以潜心黄轩，同符高宗，梦见老子，尊而祀之。

以实录性文字记载了当今皇帝刘志，一直醉心于黄老道，“尚德弘道”，“存神养性”，追求长生，幻想羽化成仙，“意在凌云”。所以，桓帝在延熹八年八月甲子梦见老子，决定尊而祀之。

其六曰：

于是陈相边韶，典国之礼，材薄思浅，不能测度至人，辨是与非。案据书籍，以为老子生于周之末世，玄虚守静，乐无名，守不德，危高官，安下位，遗孔子以仁言，辟世而隐居，变易姓名，唯恐见知。夫日以幽明为节，月以方盈自成，损益盛衰之原，倚伏祸福之门，天道^②恶盈而好谦。盖老子劳不定国，功不加民，所以见隆崇於今，为时人所享祀，乃昔日逃禄处微，损之又损之馀胙也。显虚无之清寂，云先天地而生，乃守真养寿，获五福之所致也。敢演而铭之。^③

当时，边韶作为老子故里苦县之郡国陈相，负“典国之礼”，理所当然地有代替桓帝祀祭老子之责。尽管他自认“材薄思浅，不能测度至人，辨是与非”，恐不能准确地评价老子之崇高人格和超绝思想，辜负皇帝祀老之苦心。但仍勉为其难，出诸虔敬忠诚，著文赞颂老子。边韶在这段文字中，站在一个史学家的理性角度，以朴实无华的言词，状物凝思，仅寥寥数语，就把老子之为人及其思想推出，而且皆能中老子思想之肯綮。他认为老子与孔子以仁爱为本，

① 《全上古三代秦汉三国六朝文》卷六十二边韶《对嘲》。

② “天道”，《隶释》本原作“人道”，与上下文意不合，据《混元圣纪》改。

③ “敢演”，《圣纪》作“敬演”。

积极入世干政迥异，主抱一守雌，危高安下，避世隐居，损益盛衰，祸福倚伏，清净无为，守真养寿。将《道德经》中相反相成，辩证思维之真谛和盘托出，而不受时俗神化老子之影响。

值得提出的是，边韶对老子之所以倍受后世隆崇祭祀，更具有其独具慧眼的高明见地。须知，在东汉末业的社会上，上至皇帝，下至庶民，凡“好道者”无不将老子奉之为神明，对其顶礼膜拜，祷祠祈福，希图解厄除困，求得长生。而边韶却能洞察其微认为：“盖老子劳不定国，功不加民，所以见隆崇于今，为时人所享祀，乃昔日逃禄处微，损之又损之馀胙也。”也就是说，老子昔日将个人体验出来的人生智慧留给世人，却不求报偿，且逃避功名利禄，损之又损，以至於无，甘处卑微，故而反受到后人的崇祀。与此相反，那些夸大人教化的作用，自认为有功于国，有劳于民而追名逐利，地位显赫一时的人，却理所当然地受到后人的唾弃。这一十分机智的见解，至今仍闪烁着真理的光辉。

说到长达216字的韵文《老子铭》，即全章的正文，则是一篇对老子享祭时的颂歌，表示对老子的敬仰和纪念，并以之作为后人学习遵循的楷模。其铭文曰：

于惟（玄）德^①，抱虚守清，乐居下位，禄执弗营。为绳能直，屈之可荧，三川之对，舒愤散逞^②。阴不填阳，孰能滞并，见机而作，需郊出垌，肥遁之吉，辟世隐声，见迫遗言，道德之经。讥时微喻，寻显推冥，守一不失，为天下正^③。处厚不薄，居实舍荣，稽式为重，金玉是轻。绝嗜去欲，还归于婴，皓然历载，莫知其情。颇达法言，先民之程，要以无为，大（化）用成^④。进退无恒，错综其贞，以知为愚，冲而不盈。大人之度，非凡所订，九等之叙，何足累名，同光日月，合之（五）星^⑤。出入丹庐，上下黄庭，背弃流俗，含景匿形，苞元神化，呼吸至精，世不能原，卯其永生。天人秩祭，以昭厥灵，羨彼延期，勒石是旌。

铭文明确指出：老子的为人处世虽是以“清静无为”“避世隐声”为式，但其撰《道德经》以遗言的动机，却含有积极警世的作用。故曰：“见迫遗言，道德之经。认时微喻，寻显推冥。”联系序言“老子为周守臧室史，当幽王时，三川实震，以夏殷之季，阴阳之事，鉴喻时王。”对今天理解《道德经》，仍颇有启示性。老子总结“夏殷之季，阴阳之事”，“颇违法言，先民之程，要以无为，大化用成”。显然是追索著更为久远的历史经验，这与孔子的“吾从周”，一遵周礼等级有差、秩序俨然的儒家学说，是两个思想体系，确有很大不同。当然，边韶不可能逆料到老子在《道德经》中褒扬“天之道损有余补不足”，贬斥“人之道则不然，损不足以奉有余”致太平的思想，对后世下层民众的影响。它符合了农民梦寐以求的“均贫富”“铲尽不平方太平”的理想，最后竟至形成“替天行道”，这一影响深远的农民革命口号。这是历史使然，不能苛求古人。

然而，在铭文中，也保留了神化老子的种因。如曰：“大人之度，非凡所订，九等之叙，何足累名，同光日月，合之五星。出入丹炉，上下黄庭，背弃流俗，含景匿形，苞元神化，呼

① 《隶释》本原缺“玄”字，据《混元圣纪》补。

② “散逞”，《圣纪》作“散呈”。

③ “正”字《圣纪》作“平”，与前后文更为合韵。

④ 《隶释》本原缺“化”字，据《圣纪》补。

⑤ 《隶释》本原缺“五”字，据《圣纪》补。

吸至精，世不能原，卯其永生。”这乃是自太史公《老子传》就已传流下来的“惆怅迷离，令人发生幻想”终至使老子成为道教祖师的根蒂未消的痕迹，无可厚非。

边韶《老子铭》是继司马迁之后，又一位史学家以史笔撰写的第二篇“老子评传”，是研究历史上老子和道教早期发展史的重要遗文。对我们考证真实的老子、老子出生地，探索老子之神化，道教之发生，乃至理解老子五千文，都具有不容低估的重要性，故试作考释，一陈管见。

附：老子铭

老子姓李，字伯阳，楚相县人也。春秋之后，周分为二，称东西君。晋六卿专征，与齐楚并僭号为王，以大并小。相县虚荒，今属苦，故城犹在。在赖乡之东，涡水处其阳，其土地郁埽高敞，宜生有德君子焉。老子为周守臧室史。当幽王时，三川实震，以夏殷之季，阴阳之事，鉴喻时王。孔子以周灵王二十年生，到景王十年，年十有七，学礼于老聃。计其年纪，聃时已二百余岁，聃然老旄之貌也。孔子卒后百二十九年，或谓周大史儋为老子，莫知其所终。其二篇之书称天地所以能长且久者，以不自生也。厥初生民，遗体相续，其死生之义，可知也。或有浴神不死，是谓玄牝之言。由是世之好道者，触类而长之。以老子离合于混沌之气，与三光为终始，观大作讖。（升）降斗星，随日九变，与时消息，规矩三光，四灵在旁，存想丹田，太一紫房，道成身化，蝉蜕渡世。自羲农以来，（世）为圣者作师。班固以老子绝圣弃知，礼为乱首，与仲尼道违。述《汉书古今人表》，检以法度，抑而下之，老子与楚子而同科，才不及孙卿、孟轲。二者之论殊矣，所谓道不同，不相为谋也。延熹八年八月甲子，皇子尚德弘道，含闳光大，存神养性，意在凌云。是以潜心黄轩，同符高宗，梦见老子，尊而祀之。于是陈相边韶，典国之礼，材薄思浅，不能测度至人，辨是与非。案据书籍，以为老子生于周之末世，玄虚守静，乐无名，守不德，危高官，安下位，遗孔子以仁言，辟世而隐居，变易姓名，唯恐见知。夫日以幽明为节，月以方盈自成，损益盛衰之原，倚伏祸福之门，天道恶盈而好谦。盖老子劳不定国，功不加民，所以见隆崇于今，为时人所享祀，乃昔日逃禄处微，损之又损之馀胙也。显虚无之清寂，云先天地而生，乃守真养寿，获五福之所致也。敢演而铭之其辞曰：于惟玄德，抱虚守清，乐居下位，禄执弗营。为绳能直，屈之可荧，三川之对，舒愤散逞。阴不填阳，孰能滞并，见机而作，需郊出垆，肥遁之吉，辟世隐声，见迫遗言，道德之经。讥时微喻，寻显推冥，守一不失，为天下正。处厚不薄，居实舍荣，稽式为重，金玉是轻。绝嗜去欲，还归于婴，皓然历载，莫知其情。颇达法言，先民之程，要以无为，大（化）用成。进退无恒，错综其贞，以知为愚，冲而不盈。大人之度，非凡所订，九等之叙，何足累名，同光日月，合之（五）星。出入丹庐，上下黄庭，背弃流俗，含景匿形，苞元神化，呼吸至精，世不能原，卯其永生。天人秩祭，以昭厥灵，羨彼延期，勒石是旌，苞元神化，呼吸至精，世不能原，卯其永生。天人秩祭，以昭厥灵，羨彼延期，勒石是旌。

老子母碑考论*

刘屹

《水经注》卷二十三《涡水注》云：“涡水之侧又有李母庙，庙在老子庙北，庙前有李母冢，冢东有碑，是永兴元年谯令长沙王阜所立。”^①《太平御览》卷一《天部》“太初”条称：

王阜《圣母碑》曰：老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分。^②

老子母碑，历来被道教学者认为是汉代道教神化老子的重要材料之一，其重要性在于“老子者，道也”一句，把神话人物老子与抽象的道合为一体，在道教神学发展史上具有重要意义^③。但是关于此碑的作者和时代却众说纷纭。如王维诚以《御览》所引《圣母碑》文作为东汉末老子神化的证据，并指出《水经注》所载的李母冢东碑（以下简称李母碑）立于汉桓帝永兴元年^④。刘国钧却认为王阜是东汉明、章之际人^⑤。楠山春树更提出李母碑立于西晋惠帝永兴元年^⑥。此后，中外学人对他们的意见各有所执^⑦。由此产生以下疑问：王阜究竟是汉人还是晋人？是东汉早期人还是东汉末年人？《水经注》中的永兴元年是汉桓帝还是晋惠帝的年号？此外笔者还想提出新的疑问：李母的传说是怎样形成的？《李母碑》是否就是《圣母碑》？《圣母碑》的内容是东汉时的思想观念吗？澄清以上几个问题，不仅能对老子母碑的历史地位作出恰当的评价，而且有助于我们对相关一些重要材料的重新认识。

* 本文原载《首都师范大学学报》1998年第4期，第34-41页。

① 陈桥驿点校：《水经注》，上海古籍出版社1990年版，第448页。

② 《太平御览》，中华书局1960年影印本，第2页。

③ 参见索安士(Anna Seidel)：《汉代道教对老子的神化》，日文载《道教研究》第3册，丰岛书房1968年版，第5-58页；法文版1969年于巴黎初版，1992年再版。

④ 王维诚：《老子化胡说考证》，《国学季刊》1934年第四卷第2号，第6页。

⑤ 刘国钧：《老子神化考略》，《金陵学报》1935年第四卷第2号，第6页。

⑥ 楠山春树：《王阜圣母碑について》，《东洋文学研究》1955年第5号；此据《老子传说の研究》，创文社，1979年，第316-324页。

⑦ 如谭戒甫《二老研究》（《文哲季刊》1935年第四卷第4号，此据《古史辨》6册，1947年初版，上海古籍出版社1982年版，第500页）、吉冈义丰《道教と佛教》第一（日本学术振兴会1959年版，此据国书刊行会1983年版，第24页）都认为此碑为后汉时所立，大渊忍尔、砂山稔则同意西晋永兴元年说，分别参见冈山：《道教史研究》，1964年，第421页；《道教》（中译本）第二卷，上海古籍出版社1992年版，第10页。小林正美亦采用西晋说，并认为以“道”为“人格神”的用法始见于东晋初期以后，而《圣母碑》中的“道”只是生成天地万物的始源和宇宙秩序的理法，并不是人格神，见《六朝道教史研究》，创文社，1990年，第320页注13。卿希泰主编《中国道教史》则遵循刘国钧的说法，见该书第一卷，四川人民出版社1988年版，第72页。

一、李母碑的作者和时代

关于撰碑人王阜的争论，源于清人严可均在《全后汉文》卷三十二中为《圣母碑》的作者王阜写的小传。文曰：

阜，《后汉·滇王传》作追。字世公，蜀郡成都人。永平中，太守第五伦察举孝廉，为重泉令。元和中，迁益州太守。^①

严可均是把《御览》中的《圣母碑》作为《李母碑》来看待的，所以他是在为《水经注》中《李母碑》的作者王阜写传。但他写的王阜传却与《水经注》中的王阜有很大的出入。首先，一个是长沙王阜，一个是蜀郡成都王阜。其次，一个是谯令，一个是重泉令、益州太守。第三，永平（58-75）、元和（84-87）是东汉明、章时期，此后最早一个永兴元年已是东汉桓帝之时，即公元153年，蜀郡王阜能否在当了益州太守之后，过六七十年又去做谯令写《李母碑》，实有很大疑问。

严可均为王阜写传，其根据主要是《华阳国志》卷十一《先贤士女总赞》^②和《后汉书》卷八十六《西南夷列传》^③。《华阳国志》和《后汉书》对王阜（王追）的记载都取自《东观汉记》，而现存的《东观汉记·王阜传》内容虽很丰富，却并无写《李母碑》之事^④。可见，蜀郡王阜并不是《水经注》所记的长沙王阜。严可均把两个王阜混为一，以致后人讨论《李母碑》的作者时，总被互相矛盾的两种记载所困惑。由于长沙王阜的记载目前只见于《水经注》，故我们只能以这点有限的材料来认识这位《李母碑》的作者。

长沙王阜究竟是汉人还是晋人呢？在酈道元之前，共有五个永兴元年，即东汉桓帝（153）、西晋惠帝（304）、冉魏冉闵（350）、前秦苻坚（357）、北魏明元帝（409）。由于两个王阜混淆，多数学者就根据蜀郡王阜来定这个永兴元年为东汉年号。在辨清蜀郡王阜与《李母碑》无关后，这个永兴元年又重新面临五种可能性。

但是，冉魏、前秦和北魏时期，谯已非县，而改为郡，只有东汉和西晋时谯才为县。王阜为谯令，必是在以谯为县的汉晋时期。而酈道元在《水经注》里也已暗示了这个永兴元年就是东汉桓帝的年号。在“涡水注”这一节里，共出现14个汉晋纪年。首先出现的是元康八年，酈道元已先用“晋中散大夫胡均”七字指明这是晋朝年号。其后，“汉温令许续碑”是延熹中立，以下依次有阳嘉四年、永元十一年、光和中、建宁元年、建和三年、永兴元年、延熹三年、延熹九年、熹平六年，再后则出现“魏文帝以中平四年”云云，表明酈道元书中本已严格区分了不同朝代的纪年。永兴元年处于一系列的东汉纪年之中而不特别标明“晋永兴元年”，则是东汉纪年无疑。

说李母碑立于东汉桓帝时，也是与那时的历史背景相符合的。汉桓帝热衷于崇拜老子，延

① 《全后汉文》卷三十二，中华书局1958年影印本，第651页。

② 任乃强校注：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1987年版，第535页。

③ 《后汉书》卷八十六《西南夷传》，中华书局1965年版，第2847页。

④ 吴树平校注：《东观汉记校注》，中州古籍出版社1987年版，第500-503页。

熹八年(165)两次遣使去陈国苦县老子故里祭祀老子^①。王阜撰李母碑,应该看作是在桓帝正式祭祀老子活动十几年之前,以地方官为代表的当地人崇拜老子的一种表现。

总之,东汉桓帝永兴元年(153),谯令长沙王阜撰写了《李母碑》。

二、李母传说的形成

从《史记》到《论衡》,人们逐渐把老子视为长生不死的神仙,却似乎未曾考虑到老子从何而来的问题。李母生老子的传说约起于东汉中期,是对老子传说的附会之一^②。

现存最早关于李母的材料大概就是永兴元年所立的李母碑。在其内容难以直接得知的情况下,我们可以先看一看后世关于李母生老子的记载。《艺文类聚》引《神仙传》云:

老子姓李名耳,字伯阳,楚国苦县赖乡人也。其母感大星而有娠,虽受气于天,然生于李家。犹以李为姓。……其母怀之八十一岁乃生。生时剖其母左腋出,出而白首,故谓之老子。^③

《初学记》引《高上老子内传》云:

太上老君姓李氏名耳,字伯阳。其母曾见日精下落,如流星飞入口中,因有娠。七十二岁而生。……于陈国涡水李树下,剖左腋而生。^④

《史记正义》引《玄妙内篇》等云:

李母怀胎八十一载,逍遥李树下,乃剖左腋而生。又云玄妙玉女,梦流星入口而有娠,七十二岁而生老子。又《上元经》云:李母昼夜见五色珠,大如弹丸,自天下,因吞之,即有娠。^⑤

玄妙玉女之说又是附会李母传说而来。以上《神仙传》《玄妙内篇》《上元经》《高上老子内传》诸书的准确成书年代难以考订,大略都是魏晋南北朝时期的作品。从中可见李母的传说实际包含着两种不同的降生说。

无论是感大星还是感日精,是三气变化还是流星入口,都是源于汉代纬书关于神人圣王的感生说,即认为五帝三王都是感受上天某些星宿之精或是元气凝结而生^⑥。王充的《论衡》专门批评了那种“富贵所稟,犹性所稟之气,得众星之精”的说法^⑦。这种感星精而生的说法流行于东汉前期,李母生老子的传说如果产生于东汉前期的话,首先应该受到中国本土纬书神话传统的影响。

以上诸书所记老子感生说的同时,又无一例外地记载了另一种降生方式:“剖母左腋而

① 《后汉书》卷七《桓帝纪》,第313页、第316页。

② 楠山春树前揭书,第321页。

③ 《艺文类聚》卷七十八《灵异部》上《仙道》,上海古籍出版社1982年版,第1329页。

④ 《初学记》卷二十三《道释部》,中华书局1962年版,第547页。

⑤ 《史记》卷六十三《老子列传·正义》,第2139页。

⑥ 参见冷德熙:《超越神话——纬书政治神话研究》,东方出版社1996年版,第97-102页。

⑦ 北大历史系《论衡》注释组:《论衡·命义篇》,中华书局1979年版,第78页。

生。”显然，这种说法受到佛教关于佛陀太子降生故事的影响^①。《濂乡记》引《李母碑》也说：“老子乘白鹿下托于李母也。”^②这是仿照佛教中太子乘六牙白象入母胎之说。《濂乡记》还说：“老子庙中有九井，汲一井，余井水并动。”^③这是仿照佛陀太子生时，二龙吐水成两池的说法。可见投胎剖生说和感生说是来源不同的两种降生说。由于现存的记载都是两说并存，所以很难说清它们被运用于李母传说时孰先孰后，或是大体同时。

以《李母碑》为晋碑的学者的一个主要论据是，汉末三国才开始有佛本起经的汉译，所以有老子托生于李母观念的《李母碑》不应该早于汉末三国^④。其实，受佛本起故事影响的李母传说不必要等汉末三国才出现。《二国志·魏志》裴注引《魏略·西戎传》云：

临儿国，《浮屠经》云，其国王生浮屠。浮屠，太子也。父曰肩头邪，母云莫邪。浮屠身服色黄。发青如青丝，乳青毛，蛉赤如铜。始莫邪梦白象而孕，及生，从母左胁出，生而有结，堕地能行七步。……昔汉哀帝元寿元年，博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授《浮屠经》……^⑤

《史记正义》引《浮屠经》云：

太子生时，有二龙王夹左右吐水，一龙水暖，一龙水冷，遂成二池。^⑥

如果把《浮屠经》作为传入中国的第一部佛经^⑦，则早在两汉之际佛陀太子降生故事就已传入中国。值得注意的是，现存汉译佛本起经中都说太子从母右胁出，只有《浮屠经》是“左胁出”，这恰与老子从母左腋生相符。李母剖腋说或许正是仿效《浮屠经》而来也未可知。在《浮屠经》中，乘象入胎、剖左腋出、双龙吐水等情节已一应俱全。故东汉后期的李母传说中出现以上诸说亦不足为怪。

总之，永兴元年所立李母碑，是出于神化老子的需要，内容上兼采中国传统的圣贤感生说和外来佛教的投胎剖腋说。目的只是解释人世间神奇人物的神秘降世，并不是用来解说宇宙生成的，因而在这两种降生说中不应有把神话人物作为宇宙本源的观念。

三、《圣母碑》并非《李母碑》

关于老子的生地有各种异说，高亨曾对此做了详尽考证^⑧。自魏晋以降，道教中人称老子

① 在中国古代也有过一种“胁生说”的记载，如《水经注》卷二十二《洧水注》引《世本》说：“陆终娶于鬼方氏之妹，谓之女嬃，生六子，孕而不育，三年启其右胁，三人出焉。启其左胁，三人出焉。”出处同注①，第423页。最近，饶宗颐先生不仅指出“胁生之事，初肇自羌戎，后乃流传入于中夏也”，而且认为鬼方的胁生传说与印度吠陀一样，其渊源极可寻味。果如是，则此说法极有可能来自古印度，又通过斯基泰人和鬼方作为中介而传入中国。见《中国古代“胁生”的传说》，载《燕京学报》新3期，北京大学出版社1997年版，第15-28页。大概正因为这种说法本非中国所固有，因此其影响不大。

② 《初学记》卷二十九《兽部·鹿》第十一，第715页；《太平御览》卷九百零六《兽部》十八，第4018页同。

③ 《初学记》卷七《井》第三，第154页；《太平御览》卷一百八十九《居处部》十七《井》，第917页。

④ 楠山春树前揭书，第320-321页。

⑤ 《三国志·魏志》卷三十《乌桓鲜卑东夷传》，第859页。

⑥ 《史记》卷一百二十三《大宛列传·正义》，第3165页。

⑦ 关于《浮屠经》，历来有两种相反的看法。较近的研究可参见吴焯：《佛教东传与中国佛教艺术》，浙江人民出版社1991年版，第163-165页，认为伊存授经说不可信。方广錩《浮屠经考》（《国际汉学》第1期，商务印书馆1995年版，第247-256页）仍以此经为第一部汉译佛经。笔者以为，从其翻译用语的原始性来看，《浮屠经》的确要比现存的汉末三国译经更早。

⑧ 高亨：《史记老子传笺证》，《北强》1934年第一卷第1期、第2期；此据《古史辨》6册，1937年初版，1982年再版，第441-444页。

生地皆为“濂乡曲仁里”，以至有专门记述老子神话的《濂乡记》问世。

《濂乡记》完本今已不存。《文选》李善注及《初学记》引称“崔玄山《濂乡记》”，《御览》引书目作“崔玄《濂乡记》”，应以崔玄山为是。崔氏为北朝著姓，而书中多引李母碑文，可能崔玄山和酈道元都曾看到李母碑，两人的时代应相去不远。老子的县籍历来有相县和苦县二说，高亨认为：“然则谓老子为相县人，探古以为言也；谓老子为苦县人，据今以为言也，二说虽异，两地则一。”《晋太康地记》云：“苦县城东有濂乡祠，老子所生地也。”^①《濂乡记》则云：“老子祠在濂乡曲仁里，谯城西出五十里，广北二里李夫人祠，是老子所生旧宅。”^②前者以苦县为中心，后者以谯城为中心，实则濂乡在苦县之东，谯城之西，仍然是“二说虽异，两地则一”。这正反映出《濂乡记》必是作于苦县撤置、濂乡隶属谯城之时。从这点来看，《濂乡记》也应为北朝后期作品。但这时离永兴元年已有几百年，《濂乡记》所录《李母碑》文也不一定是汉碑原文，这是应注意的。

《濂乡记》征引《李母碑》的内容，除前引“老子乘白鹿下托于李母”外，还有：

老子把持仙策，玉简金字，编以白银，纪善缀恶。^③

老子方口。^④

老君厚唇。^⑤

老子足蹈二五。^⑥

以上几例是《濂乡记》标明为《李母碑》碑文者。但“老君厚唇”恐非汉碑原文，因为余皆称老子，仅此一条称“老君”，又是出现在时代更晚的《御览》一书，恐是讹误。此外几条都是描写老子的异貌和老子持有天命的象征物，这些内容可以在汉代纬书中找到根据^⑦。因此把它们看作是东汉末《李母碑》的内容并无不可。

《濂乡记》还有一部分内容不是引自《李母碑》，而是来源于自北朝后期以降人们对老子的神化。实际上，老子的神话产生之后，一直在不断变化，类似《濂乡记》的记载也随时代变化而变化。《艺文类聚》引《濂乡记》云：

老子祠在濂乡曲仁里，谯城西出五十里。老子平生时教化学仙故处也。汉桓帝修建屋宇，为老子庙，庙北二里，李夫人祠，是老子旧生宅也。^⑧

《初学记》引《濂乡记》云：

谯城西有老子宅。老子祠在濂乡曲仁里，谯城西出五十里，广北二里，李夫人祠，是老子所生旧宅。^⑨

① 《史记》卷六十三《老子列传·正义》，第2140页。

② 《初学记》卷二十四《宅》第八，第578页。

③ 李善注：《文选》卷五十六《新刻漏铭》，中华书局1977年影印本，第777页；《太平御览》卷六百零六《文部》二十二，第2725页。

④ 《太平御览》卷三百六十七《人事部》八，第1693页。

⑤ 《太平御览》卷三百六十八《人事部》九，第1695页。

⑥ 《太平御览》卷三百七十二《人事部》十三，第1718页。

⑦ 见冷德熙前揭书，第102-107页。

⑧ 《艺文类聚》卷六十四《居处》四，第1143页。此外，《艺文类聚》引《濂乡记》的内容还见于卷十七《人部》一，第315页、第317页；卷十八《人部》二，第341页；卷六十二《居处》二，第1116页；卷六十三《居处》三，第1130页；卷九十五《兽部》下，第1648-1649页。

⑨ 《初学记》卷二十四《宅》第八，第578页。

《李母碑》曰：老子乘白鹿下托于李母也。^①

我们注意到，《水经注》《濂乡记》《艺文类聚》《初学记》等对老子之母的称呼或曰“李母”，或曰“李夫人”；碑则径称“李母碑”。说明直到《初学记》编成之时，对濂乡李母碑的称呼还没有变化。此外，尽管老子的出生带有佛教色彩，但他仍然是神仙的形象。但是我们在《太平御览》所引的《濂乡记》中，又看到这个神话的新发展。其云：

李母祠在老子祠北二里。祠门左有碑，文曰“老子圣母李夫人碑”。老子者，道君也。始起乘白鹿下托于李氏胞中七十二年，产于楚国淮阳苦县濂乡曲仁里。老子名耳，星精也，字伯阳，号曰聃。^②

以往讨论《圣母碑》的学者们大都未能注意到从“李母碑”到“圣母碑”这一名称变化所蕴涵的历史真相。就笔者所知，对此问题提供重要线索的是施蛰存先生，他首先注意到老子圣母碑并非汉碑^③。

原来，赵明诚《金石录》里有一条关于《老子圣母碑》的宝贵材料，一直被大多数学者所忽视。其云：

第一千八十，唐老子圣母碑，李昇卿撰，吕献可八分书，开元二十二年九月。^④

这就是说，老子圣母碑是立于开元二十二年（734）九月的唐碑。考老子之母尊称为“圣母”较可靠的材料自唐初始^⑤，是李唐皇室尊崇老子而为李母上的尊号。《金石录》还记有开元十八年三月和开元二十二年四月两块唐老子庙碑^⑥。可见唐玄宗时曾不止一次为老子修庙立碑，这与汉桓帝时多次祭祀老子相似。唐时对玄元皇帝的神化已与汉末不可同日而语，因此把《御览》所引的《老子圣母碑》文当作开元二十二年李昇卿所撰的唐碑，显然比把它作为东汉王阜《李母碑》更符合实际。自《御览》始，把唐人新刻之碑归于初刻的东汉王阜名下，《太平寰宇记》等书因循了这一错误，才造成了许多混乱与矛盾。

总之，以《濂乡记》为核心的老子神话，在南北朝后期至唐初已有不少增衍，这时的李母碑是否还是汉代初刻已不可知。至唐玄宗时新立圣母碑，完全以唐人的观念神化老子，与汉末的李母碑更是不能等同。

四、老子、道君与道

既然《圣母碑》是唐碑而不是汉碑，那么“老子者，道也”是东汉人的观念吗？或者说东汉末人是否已把老子作为万物之本源呢？楠山春树已怀疑到“老子者道也”不似汉末人应有的观念，这也是他主张永兴元年为西晋纪年的证据之一^⑦。但是前文已证“西晋说”不能成立，

① 此句直到《初学记》才被标明为《李母碑》碑文，故难以断定其是否为汉碑原文。此外，《初学记》引《濂乡记》还见于卷七《井》第三，第154页；卷八《河南道》第二，第169页；卷二十三《道释部·仙》第二，第549-550页。

② 《太平御览》卷三百六十一《人事部》二《产》，第1663页。

③ 施蛰存：《水经注碑录》，天津古籍出版社1987年版，第211-212页。

④ 《宋本金石录》卷六《目录》六，中华书局1991年影印本，第137页。

⑤ 楠山春树前揭书，第346页注⑧。

⑥ 分别参见《宋本金石录》，第131页、第137页。

⑦ 楠山春树前揭书，第322-324页。

而且他也未能注意到《李母碑》和《圣母碑》的不同，所以这个问题还需进一步探讨。

《太平经》把道具化为元气，已有了把道人格化、神圣化的倾向^①。但直到被认为是东汉后期成书的《老子河上公章句》，在关于天地万物生成过程的解释中，所遵循的还是元气自然论。可以说汉代道家思想一直是以道（元气）为万物的根本。东汉人多视老子为长生度世的神仙，这可从现存各种文献材料中得到证明。《水经注》引《李母碑》云“老子生于曲涡间”^②，可见还是把老子看作一个有生无死、有始无终、由人而仙的神话人物。延熹八年（165）八月陈相边韶撰《老子铭》，记载了“世之好道者”“以老子离合于混沌之气，与三光为终始，观天作讖，口降斗星，随日九变，与时消息，规矩三光，四灵在旁，存想丹田，大一紫房，道成身化，蝉蜕渡世，自羲农以来，世为圣者作师”^③。这很容易使人认为，此时的老子已被好道者作为万物的本源而神化为与道教的神“老君”相近的形象^④。但是，民间宗教这种由具体人物神化形成的崇拜对象，只有在成为至高无上的主神之后才可能与宇宙之本源这种哲学上的概念相统一，这是一条“人→神仙→主神→道”、由具体到抽象的逻辑发展脉络。那么《老子铭》中的老子处在哪一个发展阶段呢？

同样立于延熹八年的蔡邕撰《王子乔碑》为我们解读《老子铭》提供了绝佳的参照。其云：

于是好道之俦，自远来集，或玄歌以咏太一，或谈思以历丹田。……是以濂乡仰伯阳之踪，关民慕尹喜之风。^⑤

此中的“太一”“丹田”，正可与《老子铭》的“存想丹田，大一紫房”相印证。马融注《尚书·舜典》“类于上帝”的“上帝”曰：“上帝，太一神，在紫微宫。”紫房应即太一天帝所居之紫微宫。《老子铭》说连老子都要存想太一上帝^⑥，这与《王子乔碑》说好道者“歌咏太一”、汉末太平道尊崇“中皇太一”如出一辙，表明其时好道者崇拜的主神是太一上帝，也就是天帝。老子在当时不仅不是万物之本源，他甚至还不是好道者心中的至尊主神。

那么，“老子者道也”又是如何产生的呢？笔者以为，当道家思想的宇宙生成论与民间宗教的偶像崇拜结合时，需要在老子与万物本源的道之间找到一个宗教主神为中介，首先使道与主神合一，这一主神显然不是天帝，而是人化的道与道化的人的结合，即道君。只有当老子被尊奉为道教主神之一以后，才能使老子与道达到同一。《汉唐地理书钞》辑梁、陈间顾野王《輿地志》云：“老子者，道君也。三皇之始，乘白鹿下托于李母。”前引《圣母碑》也有相同的说法。这应是“老子者道也”出现的前提。从汉唐典籍与道藏中钩稽“老子→道君→道”的发展过程，不是本文要完成的任务。但至少可以明确：把老子等同于道或道君，都不是东汉末人应有的观念。

总之，《圣母碑》中“老子者道也”一句既非东汉末人的观念，也非《李母碑》原文，用它说明汉代道教情况是不合适的。

① 李刚：《汉代道教哲学》，巴蜀书社1995年版，第94-95页。

② 陈桥驿点校：《水经注》，上海古籍出版社1990年版，第448页。

③ 洪适：《隶释》卷三；此据陈垣编纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第3-4页。

④ 砂山稔前揭文，第7页。

⑤ 《道家金石略》，第2页。

⑥ 饶宗颐先生认为此太一为人身上的太一，见《老子想尔注校正》，上海古籍出版社1991年版，第155页。

五、余 论

老子母碑实际上是老子神话的产物，所以本文的核心问题是东汉末老子神化达到何种程度。这是个需要重新审视的重要问题。如果说主神崇拜的出现可看作是一种成熟宗教正式形成的标志之一，那么汉代对天帝的崇拜是否就是道教信仰？如果把它看作是道教信仰，那么又该如何看待此后在主神崇拜方面发生的明显变化？

东汉墓葬中出土的解注器材料以及传世已久的《米巫张普题记》等都明白无疑地有“天师道”之称，而这“天师道”是崇拜天帝（又称黄帝、黄神、太一等）的，“天师”乃“天帝神师”的简称^①。与其说天师道是由汉中五斗米道发展来的，不如说三张五斗米道只是汉代范围广布的民间信仰“天师道”的一支。而确指后世宗教意义上的“道教”一词的出现不早于公元5世纪^②，此时道教的主神崇拜对象已由天帝转为太上老君和元始天尊。这种主神崇拜的转移，蕴涵着怎样的历史变迁呢？笔者以为，应该注意由“天师道”到“道教”的转变，它可能使我们对道教的形成产生新的认识。

此外，如果承认汉末还不具有以老子为万物本源的观念，那么对现在被判定为东汉末年五斗米道经典的两种敦煌道经就不能不产生怀疑：S. 6825《老子想尔注》已出现太上老君，他是道的人格化，道即太上老君，即老子。这个道可以遣使古代圣贤，甚至高于天帝（黄帝），这恐怕不是东汉人能有的观念。S. 2295《老子变化经》说老子：“为自然之至精，道之根口，为口乘之父母，为天地之根本，为生梯端，为神明之帝君，为阴阳之祖首，为万物之魂魄。”这与《圣母碑》以老子为万物之本同出一辙，说此经出于东汉末年也是大有疑问的。

当然，对《想尔注》《变化经》的定年，笔者并不想凭此一点就否定成说。显然，对汉晋间天师道的衍变和南北朝初年道教的巨大变革进行更深入的考察，才是解决以上问题的根本途径。

^① 张勋燎：《东汉墓葬出土的解注器材料和天师道的起源》，载《道家文化研究》第9辑，上海古籍出版社1996年版，第261-263页。

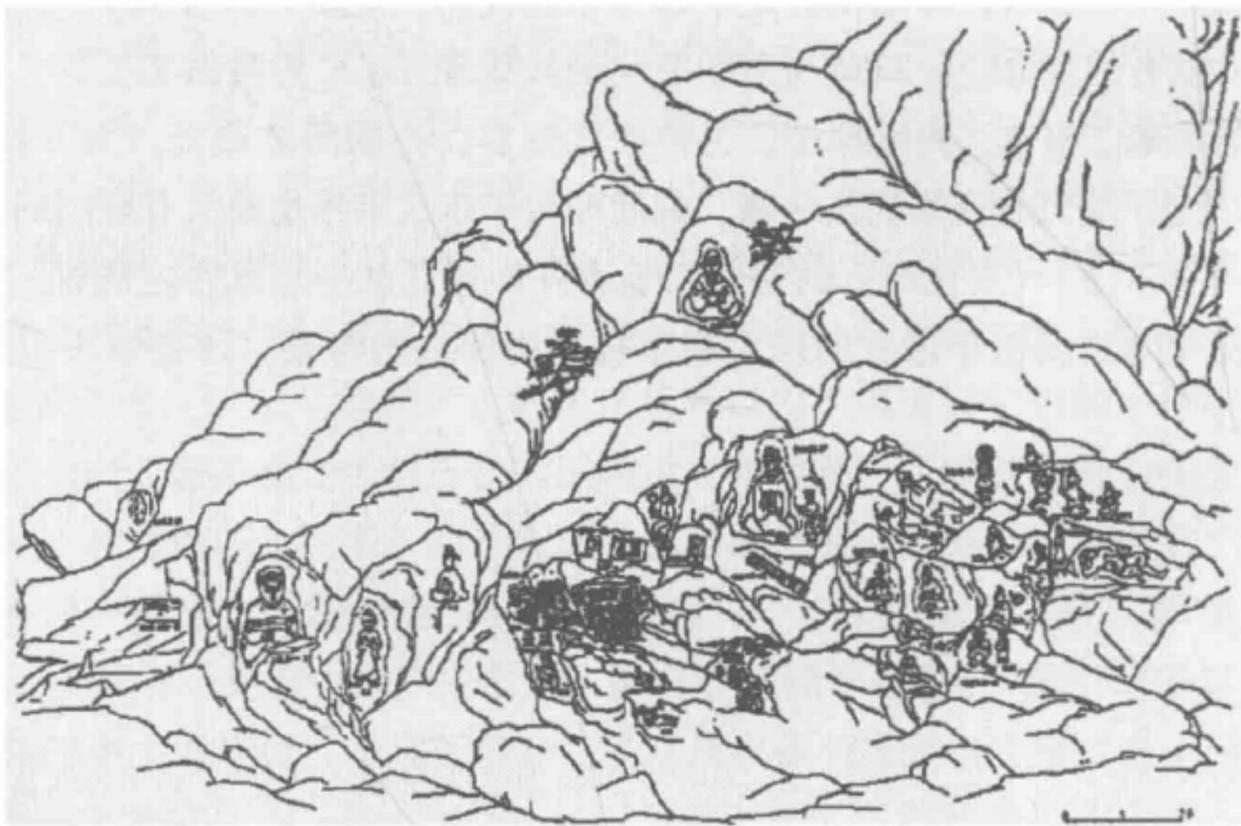
^② 酒井忠夫、福井文雅：《什么是道教》，载《道教》（中译本）第一卷，上海1990年版，第6-13页。

孔望山摩崖造像中的道教人物考*

信立祥

江苏省连云港市孔望山摩崖造像群自 80 年代初被确认为东汉晚期的佛、道教造像群以来^①，其作为中国最早的佛教造像群，已引起了宗教界、艺术界和考古学界的广泛注意。

孔望山，是江苏省东北部、连云港市西南郊的一座海拔 129 米的花岗片麻岩小山丘。在其南麓西端的宽 17、高 8 米的范围内，刻有 105 躯人物造像（图一）。在这群造像附近，还有巨大的圆雕石像和蟾蜍等。



图一 孔望山摩崖造像群实测图

1980 年夏秋，为了搞清孔望山摩崖造像的性质、内容及其雕造年代，笔者同北京大学教授俞伟超先生及中央美术学院教授汤池先生等，先后两次赴连云港对这一造像群进行考察。其后，我和俞伟超先生将考察结果发表在《孔望山摩崖造像的年代考察》一文中^②。在这篇文章

* 本文原载《中国历史博物馆馆刊》1997 年第 2 期，第 16-24 页。

① 连云港市博物馆：《连云港市孔望山摩崖造像调查报告》，《文物》1981 年第 7 期。

② 俞伟超、信立祥：《孔望山摩崖造像的年代考察》，《文物》1981 年第 7 期。

中，由于我们将重点放到造像年代和佛教造像内容的考察上，对造像群中的道教人物造像没有进行详细论证，致使这些道教人物造像的身份及其作用至今暧昧不明。但是，从这些道教人物造像在造像群中的位置及其大小看，无疑是孔望山摩崖造像群中最重要的造像。只有将这些道教造像的身份搞清，才能更清晰地了解这一造像群的性质。因此，本文拟将这些道教人物造像作为对象，对其身份和性质试加考察。

一、孔望山摩崖造像群中的道教人物图像

在孔望山摩崖造像群的 105 躯人物图像中，最重要的非佛教人物图像只有 3 躯，都是高达 1 米以上的大型造像，一见即知是整个造像群中最重要的的人物造像。其所在位置也证明了这一点。

在调查报告中，孔望山摩崖造像群的 105 躯人物图像被分为 18 组，这 3 躯大型人物图像分别被编号为 1 组 X_1 ，5 组 X_{66} ，6 组 X_{68} 。1 组 X_1 位于摩崖造像群的最西端，是一躯高 1.53 米的双手捧盾的正面跪坐像（图二）。5 组 X_{66} 和 6 组 X_{68} 均刻于摩崖造像群的中部。其中，6 组 X_{68} 位于摩崖造像群中部的最上部，这是造像群中位置最高的一躯造像，像高 1.14 米，为正面拱手坐像（图三）。5 组 X_{66} 位于 6 组 X_{68} 下部 2 米左右处，像高 1.48 米，立像，这是孔望山摩崖造像群中最大的一躯人物像（图四）。

在考察这 3 躯大型人物造像时，以下两点绝对不容忽视。

第一点，3 躯人物像的装束，都是“峨冠博带”的汉民族衣冠。例如，1 组 X_1 和 5 组 X_{66} 的冠，分别为武冠大弁和进贤



图二 孔望山摩崖造像的 1 组 X_1



图三 位于造像群最高处的 6 组 X_{68}



图四 位于造像群中心的 5 组 X_{66}

冠,都是汉代最流行的文武官吏佩戴之冠。同样的冠,在汉画像石、画像砖和汉墓壁画的人物像中经常可以看到。从这一点来说,这3躯人物像与其周围的戴三角形风帽、着窄袖长衫的佛教内容人物像风格迥异,证明这些造像绝非佛教内容造像,而是汉民族宗教人物造像。第二点,5组 X_{66} 和6组 X_{68} 两躯造像,不仅位于孔望山摩崖造像的中心位置,而且两躯造像下部突出的平台上都刻有圆形的灯碗和线刻的莲花座。这一点,证明了这两躯人物像,不仅是孔望山摩崖造像群中最重要的人物像,而且也是重要的祭祀对象。

孔望山摩崖造像雕造于东汉晚期,当时,与佛教同时在传布流行的汉民族的重要宗教只有新出现的道教,在中原及沿海地区是由张角创建领导的太平道教,在四川、陕南地区则是由张陵、张鲁创建领导的五斗米教。因此,可以断定,上述孔望山摩崖造像中的3躯大型人物造像是道教,即太平道教的神像。

二、三躯道教神像的身份

现在必须要搞清的是,这3躯道教人物图像到底是什么人的造像,换言之,他们到底是太平道教中哪些神的偶像?由于这3躯人物像均没有标示其身份的题刻铭文,各像的身份、性质及其意义一直不明。但是,3躯人物造像与其周围的佛教图像之间的关系以及3躯人物图像自身的特征,给这一问题的解决提供了重要线索。

从3像与其周围的佛教图像的关系看,可以将其分为两种,一是与佛教有关系的人物像,二是与佛教没有关系的人物像。先让我们看一下6组 X_{68} 。这躯坐像,独立地被配置在摩崖造像群中央的最高处,其周围没有任何佛教人物造像,一望可知这是一躯与佛教没有任何关系的人物图像。与此相反,1组 X_1 和5组 X_{66} 两像周围则配置着很多佛教内容的图像。例如,1组 X_1 东侧,配置着施手印的立佛造像和胡人坐像。特别是5组 X_{66} ,不仅其位置恰恰被配置在摩崖造像群的中央偏高处,而且其左右侧和下部还配置着很多重要的佛教内容图像。其中,被认为是孔望山摩崖造像群中最重要两组画像,一是由57个人物像组成的“涅槃图”即2组 X_4 — X_{60} ,一是“舍身饲虎图”即10组 X_{82} ,分别被配置在其左下方和右侧。不仅如此,在5组 X_{66} 的两边,还刻有汉民族装束的拱手供养人像和手持莲花的胡人供养人像。这种配置特征,有力地证明了1组 X_1 和5组 X_{66} 两躯人物造像都是与佛教有着密切关系的道教人物图像。特别要指出的是,从图像的所在位置及其大小看,5组 X_{66} 比其周围的佛教内容的人物图像,地位要更高一些。换言之,这位人物,不仅是道教所崇拜的神灵,也是当时佛教中至高无上的神祇。可以毫不夸张地说,全部孔望山摩崖造像就是以这尊5组 X_{66} 为中心而雕造出来的。

另外,1组 X_1 和5组 X_{66} 两躯人物像,做为道教神像,东西相对地配置在大量佛教内容图像的分布范围内,其本身就暗示着这两位人物之间存在着某种因缘关系。而二躯人物像的方向、相互位置和表情也说明了这一点。做为造像群最重要的图像,5组 X_{66} 以半侧面的姿势眺望着西方,而配置在造像群西端的1组 X_1 正好进入其视野。在汉代画像中,人物图像的表现方法,一般是两侧的非主要人物面向中心的主要人物来进行配置。但从这两躯人物像的位置看,毫无疑问,5组 X_{66} 是主要人物,1组 X_1 是次要人物。让主要人物侧身面对次要人物,二像之间这种违反汉代画像表现规律的表现手法,只能用另外的理由加以解释。笔者认为,5组 X_{66} 这

位人物，大概与发生在西方，而且1组X₁这位人物也曾参与过的某一事件有关。

关于这一事件，1组X₁的装束和姿势，为解开这一谜底提供了一把钥匙。这位人物头上所戴的武冠，在汉代是非常流行的中、下级军吏的头冠，从这一点可知该人物的社会地位决不会很高。特别是其双手捧盾的姿势，更明确地标示出了他的身份。同样的人物图像，在汉代的画像石、画像砖和砖室墓壁画中经常可以见到，其身份几乎都是站在宅邸大门前或门阙旁亭长一类的下级官吏图像。当时，在城市的城门，主要道路上的关隘、农村的乡以及高级贵族和官僚的邸宅门前，一般都设有“亭”。亭也被称为门亭，其长官亭长也被称为门亭长。一些画像砖中，在这种人物图像的旁边附有标示其身份的“门亭长”铭文题记。“亭”，在秦汉时期，是最基层的治安机关，其职能大体相当于现在的公安派出所，其长官称为亭长。关于亭长的地位和职掌，《后汉书·蓬萌传》云：

蓬萌字子康，北海都昌人也。家贫，给事县为亭长。时尉行过亭，萌候迎拜谒，既而掷盾叹曰：大丈夫安能为人役哉！遂去之长安学，通春秋经。……

（唐）李贤注曰：“亭长主捕盗贼，故执盾也。”以这些资料为依据，我想，如果将1组X₁这位人物，定为门亭长一类的低级官吏，当大致不会失误。

在东汉以前的文献中，与道教有关，并且担任过门亭长一类官职的人物，只能找出关令尹喜一个人。关于关令尹喜其人的身世，最早的记载出自《史记·老子列传》：

老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：“子将隐矣，强为我著书。”于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。

这里所说的关，其具体所在历史上有两说。一说认为是当时周即今河南洛阳市西部灵宝县的函谷关，如《索隐》引李尤《函谷关铭》云：“尹喜要老子留作二篇。”另一说认为是今陕西省宝鸡市东南的散关，《抱朴子》和北魏崔浩均持此说。从春秋战国之际的形势看，第一说显然更有说服力。关于关令尹喜的身份和姓名，古来就是一笔糊涂账，有人认为关令是官职，尹喜是人名，有人认为关令尹是官职，喜是人名。总之，在汉代人的心目中，关令尹喜这位人物是个管理关隘的相当于门亭长之类的官吏。在《史记》的这段记载中，有两点值得特别注意。一是道教最重要的经典——五千余字的《道德经》即《老子》，是老子应关令尹喜的要求而著的。正因为关令尹喜与道教教祖老子有这种特殊关系，他被看做是道教中的重要人物是毫不足怪的。第二，是关于老子晚年“莫知其所终”的记载，给老子这位本来很神秘的人物又披上了一层神秘的面纱，这就为围绕老子的经历而编造新的宗教神话的好事之徒提供了文献上的依据和充分想象的余地。

从以上的考察可以看出，无论从身份上还是经历上，1组X₁与关令尹喜完全相合。因此，1组X₁应该就是关令尹喜的图像。如果这一推论成立，则那尊被配置在孔望山摩崖造像群中心位置的5组X₆₆，肯定是与关令尹喜有着特殊关系，并且地位高于关令尹喜的老子像无疑了。

老子像之所以被配置在造像群的中心并被很多佛教内容的造像所围绕，笔者认为，这与东汉时期出现的新宗教神话——“老子化胡说”有直接关系。

东汉时期，是现代意义上的中国社会宗教诞生的时代。大约从西汉晚期到东汉中期，神仙方士集团利用老子、庄子的以清静无为为宗旨的道家学说，先后炮制出《包元太平经》《太平

清领书》等新的道教经典，为道教的诞生做了长时间的舆论准备。东汉中期、晚期之际，中国最早的社会宗教——太平道教和五斗米教终于登上了历史舞台，并迅速广泛传播，形成了庞大的宗教组织。几乎与此同时，佛教也从西域传入中土并传播发展起来。与世界上的一切宗教一样，在道教与佛教开始出现的东汉时期，各种杜撰的新宗教神话不断出现。就这一点来说，东汉时期可以被称做宗教神话时代。“老子化胡说”，就是道教徒和佛教所炮制出的新宗教神话之一。

较为详细地记述“老子化胡说”的早期资料，出自《三国志》东夷传注引鱼豢《魏略》西戎传的记载：

浮屠所载与中国老子经相出入，盖以为老子西出关，过西域之天竺，教胡。

但这一记载，并非关于“老子化胡说”的最早资料，其最早的资料出自《后汉书》襄楷传：

或言老子入夷狄为浮屠。

文中“为浮屠”的“浮屠”，不是佛陀，而是佛教的意思，“为”不是“当”佛教徒，而是“创立”的意思。这段文字，是襄楷在延熹九年（166）给桓帝上疏中的一段话。由此可知，至迟在2世纪中叶东汉桓帝时期，有关“老子化胡”的神话已经出现，并在社会上传播流行开来。

必须指出的是，“老子化胡说”的宗教神话出现在汉代绝不是偶然的。中国历来重夷夏之分，特别是汉代，强烈的民族自负感使全社会都认为，中国是世界文化的中心。在这种社会条件下，从异域即夷狄之邦传来的佛教当然不会被各阶层顺利接受。当时对佛教来说，能够在中国顺利传播发展的唯一办法，是将佛教学说与中国传统的思想、信仰及风俗习惯尽可能地加以调和。而被道教奉为教祖的老子不仅是对当时社会有很大影响的古代圣人，而且老子以清静无为为宗旨的学说在某种程度上与佛教万物皆空的宗教观相似，因此，对当时的佛教徒来说，用杜撰的宗教神话将佛教思想与老子学说相调和，当然是最适宜的办法。《史记》老子列传中关于老子晚年出关西去，不知所终的记载，又给佛教徒提供了便利的杜撰依据，使他们可以根据自己的需要，杜撰出老子出关西去，经西域到天竺，并在那里创建了佛教的神话。总之，正是老子成了入胡创立佛教的最佳人选。于是，“老子化胡说”就这样诞生了。说到“老子化胡说”的炮制者，笔者认为与其说是道教徒，倒不如说是佛教徒更恰当。

如果将《史记》老子列传的记载和鱼豢《魏略》西戎传、《后汉书》襄楷传中关于“老子化胡说”的记述稍加比较，这一宗教神话杜撰的痕迹一望可知。在这些记载中，虽然都有“老子西出关”的记述，但从其前后文的意思看，所指的“关”却截然不同。在《史记》老子列传中，“关”是指洛阳西部的函谷关或散关，而到了《魏略》西戎传中，为了编造“老子化胡”的新宗教神话，其编造者将“关”移到了今甘肃省西部，将函谷关变成了西邻西域的玉门关或阳关，并由此造成了老子西出玉门关或阳关经西域到天竺去的印象。可以看出，《后汉书》襄楷传和《魏略》西戎传中关于老子出关以后创立佛教的经历，是完全没有任何根据的杜撰。尽管如此，这一宗教神话，从东汉到隋唐时期一直在流行。在东汉时期，佛教徒利用这一宗教神话进行传教活动，扩大佛教影响，加强并巩固了佛教的地位。在佛教和道教进行激烈对抗斗争的魏晋、六朝乃至隋唐时期，道教徒也利用这一宗教神话，伪造了多种“老子化胡经”，对

佛教进行攻讦诽谤,《大正藏》中所收录的敦煌卷子《老子化胡经》残本,就是其中之一。

根据这一宗教神话,老子这位人物,不仅是道教的教祖,也成了佛教的教祖。这也正是老子图像被配置在孔望山摩崖造像群大量佛教内容图像中心的原因。关令尹喜因与老子有着特殊的因缘关系,其图像即1组 X_1 ,也与老子图像东西并到配置在孔望山摩崖造像群的最西端。也许在当时流行的“老子化胡说”中,有关令尹喜作为老子的弟子,随老子一起出关经西域到印度,并在那里帮助老子创建佛教的杜撰内容。

6组 X_{68} 虽然是一尊与佛教没有任何关系图像,但因其被配置在孔望山摩崖造像群的最高处,说明其身份比老子更高。而在道教信仰中,比老子地位更高的人物只有黄帝一个人。因此,6组 X_{68} 肯定是黄帝的图像。黄帝,作为上古传说时代的三皇之一,是最著名的古代圣贤之君;同时,在道教信仰中,也是比老子地位更高的教祖。因此,黄帝的图像理所当然地被配置在孔望山摩崖造像群的最高处。

三、孔望山摩崖造像与东汉时期的佛陀黄老合祀

孔望山,东汉时期属东海郡胸县。根据研究结果,孔望山摩崖造像及其周围的圆雕石刻,不是佛教寺院或道教寺观的遗迹,而是东汉时期东海庙的遗址。根据赵明诚的《金石录》和洪适的《隶释》所收载的“东海庙碑”碑文,东汉桓帝永寿年间(155-158)至灵帝熹平年间(172-178),东海相桓君、满君和任恭等三人都曾对东海庙进行过修缮。从这件事看,东海庙有可能是国立或郡立的神庙。

但是,这一推论产生了一个新的问题,即为什么在这种国立或郡立的神庙中,佛教图像和道教内容图像互相混杂、刻在同一处呢?笔者认为,东海庙摩崖石刻造像的这一特征,与东汉时期上层社会中流行的将佛陀与黄帝、老子放到同一地点进行合祀的习俗有着密切关系。

关于将佛陀与黄帝、老子放到一起进行合祀的最早记载,见于《后汉书》楚王英传。楚王刘英,是东汉光武帝刘秀与许氏所生,以建武十五年封为楚公,十七年进爵为楚王,二十八年就国。据本传载:

英少时好游侠,交通宾客,晚节更喜黄老,学为浮屠斋戒祭祀。(永平)八年,诏令天下死罪皆人缣赎。英遣郎中令奉黄缣白丸三十匹诣国相曰:“托在蕃辅,过恶累积,欢喜大恩,奉送缣帛,以赎愆罪。”国相以闻。诏报曰:“楚王诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠,絜斋三月,与神为誓,何嫌何疑,当有悔吝?其还赎,以助伊蒲塞桑门之盛饌。”因以班示诸国中傅。

通过这段记载,可以看出当时上层社会中道教、佛教信仰的大致情况。首先是,楚王刘英“晚节更喜黄老,学为浮屠斋戒祭祀”,“诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠”的做法,明显是将黄帝、老子与佛陀放在一起进行合祀。汉代,黄帝与老子不仅被奉为道教的教祖,也被全社会看成是长生不老的仙人加以祭祀和崇拜。由于当时人们对佛教还缺乏了解,佛陀即佛教创始人释迦牟尼也被看做是长生不老的仙人。换言之,当时的佛教是作为道教的一个流派在社会上传播和被人们信奉的。第二,当时的最高统治者东汉明帝对楚王刘英将黄帝、老子与浮屠放在一起合祀的做法,不仅不感到奇怪,反而加以热烈赞扬和大力支持。明帝的这种态度,从侧面表明,将

黄帝、老子与浮屠合祀的作法已经在社会上层流行，甚至明帝本人不仅是这种做法的赞同者，有可能也是实行者。第三，是楚王刘英“尚浮屠之仁祠”的做法。“仁祠”，无疑是祠堂或寺庙一类的祭祀性建筑，“仁祠”中当然会放置佛像之类的崇拜偶像。总之，楚王刘英是将佛陀与黄帝、老子一样当做长生不老的仙人，并在祠庙一类建筑中摆上他们的偶像来进行祭祀的。

与楚王刘英的做法一样，东汉桓帝（147-167）也将黄帝、老子与浮屠放在一起进行祭祀。据《后汉书》襄楷传载：

又闻官中立黄老、浮屠之祠。北道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。……

这是襄楷在延熹九年（166）给桓帝奏疏中的一段话。由此可知，桓帝在皇宫内建有祭祀黄帝、老子和浮屠的祠庙。其具体的场所和祭祀方法，《后汉书》桓帝本纪的赞论中说：

饰芳林而考濯龙之宫，设华盖以祠浮屠老子，斯将所谓“听于神”乎！

对此，《续汉书》祭祀志中说得更具体：

桓帝即位十八年，好神仙事。延熹八年，初使中常侍之陈国苦县祠老子。九年，亲祠老子于濯龙。文罽为坛，饰淳金扣器，设华盖之坐，用郊天乐也。

在这些记载中，有两点值得注意。第一点，是桓帝在濯龙宫合祀黄老、浮屠时，“设华盖之坐”。记载中虽然没有说明在华盖之下的座位上究竟有什么，但可以推断，在座位上肯定放置有黄帝、老子和佛陀之类的祭祀偶像。第二点，是桓帝举行这种祭祀的原因，出于“好神仙事”。这就证明了，在汉代，佛陀同黄帝、老子一样，也被看成是长生不老的仙人而被祭祀的。但从记载看，佛陀与黄老的地位是有尊卑之分的。在桓帝本纪中虽明确讲到桓帝在濯龙宫中“设华盖以祠浮屠老子”，但到了《续汉书》祭祀志中，却只提到延熹九年（166）桓帝“亲祠老子于濯龙”，对浮屠则只字未提。这一情况，只能用当时的浮屠地位低于老子并附属于老子来解释。换言之，当时的佛教并不是一支独立的宗教，而是作为神仙道教的一个流派，因为能使信徒升仙才被人们信奉的。

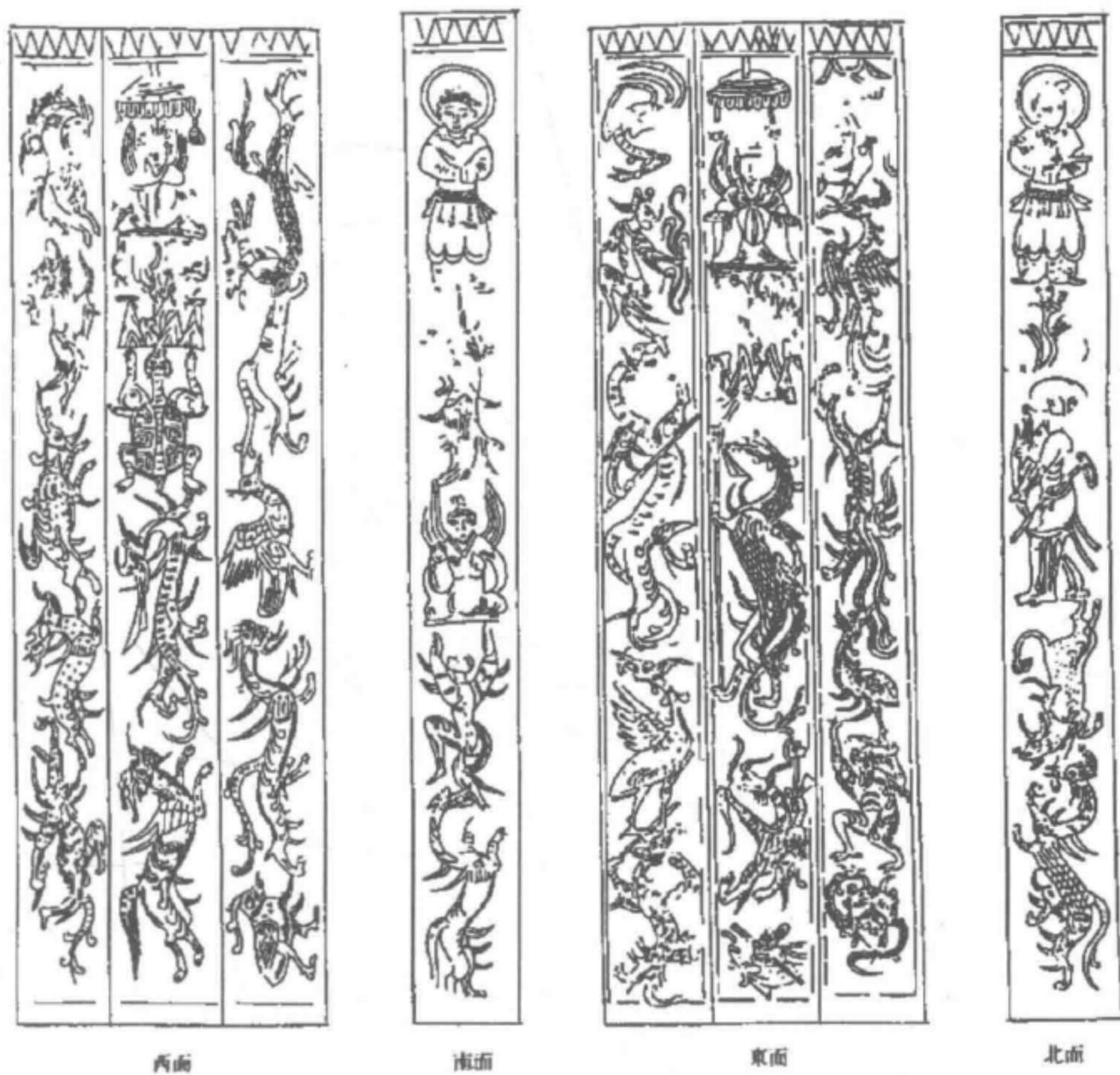
将佛陀当作长生不老的仙人，与当时最受人们憧憬的神仙道教中的仙人西王母、东王公配置在一起，在东汉晚期的画像石和墓室壁画中已发现不只一例。其最著名的例子，是沂南汉画像石墓中室八角形擎天柱上的仙人图像。柱身的八个侧面画满了神怪、仙人和各种仙禽神兽。在东、西侧面的上部，分别配置着坐在华盖之下的东王公和西王母，二位仙人的神座之下是云雾缭绕的昆仑山，其中西王母神座之下的昆仑山由一只大龟用两前足撑举着。耐人寻味的是，在柱身南、北侧面的最上方，分别绘着一位头上有背光，身着下摆为连弧状裙子的神仙；南侧面的中部还绘有一肩生双翼，两手施佛教手印的人物座像（图五）^①。在中国传统的神话传说中，是找不到这种人物形象的。据俞伟超先生的研究，这三幅人物图像都是佛教的菩萨像^②。此外，在内蒙古和林格尔壁画墓中也有同样的佛教内容图像^③。该墓是有前、中、后三重主室，并且前室附有左、右耳室，中室附有右耳室的大型砖室墓。各墓室的壁面上满绘壁画。前室天井的西南角上，绘有一幅骑象的仙人图，其旁，写有“仙人骑白象”的墨书题记（图六）。据俞伟超先生考证，这是一幅表现佛陀降生的图像。沂南画像石墓和林格尔汉墓都是东汉晚期

① 《沂南古画像石墓发掘报告》，文化部文物管理局1956年版，图六十五至六十八。

② 俞伟超：《东汉佛教图像考》，载《先秦两汉考古学论集》，文物出版社1985年版，第157-169页。

③ 内蒙古自治区博物馆文物工作队：《和林格尔汉墓壁画》，文物出版社1978年版，第118页图。

墓。两墓的这些画像，证明了东汉晚期确实流行着把佛教信仰中的佛陀和菩萨当作神仙道教信仰中西王母、东王公之类的仙人加以崇拜和祭祀的风俗。



图五 沂南画像石墓中室八角柱画像



图六 内蒙古和林格尔壁画墓的仙人骑白象图

通过以上考察,可以知道,在东汉时期,准确地说,至少自明帝至东汉晚期,在以皇帝为代表的社会上层中,流行着将佛教当作道教的一个流派,将佛陀、菩萨与黄帝、老子以及东王公、西王母放在一起进行祭祀的风俗。在这种社会背景下,作为国立或郡立神庙的东海庙,其祭祀仪式和祭祀对象不可能不受这种祭祀风俗的影响。特别要指出的是,刘英的楚国的都城在今江苏省邳县一带,从那里到连云港市的距离只有100公里左右。从这一点看,在东海庙遗址中发现这种将佛陀与黄帝、老子放在一起合祀的孔望山摩崖造像群完全是理所当然的事情。

这里需要加以解释的是,孔望山摩崖造像群中的涅槃图和舍身饲虎图的意义。这两幅佛教图像分别被配置在老子图像的左右两侧。在佛教经典中,这两个故事都是表现佛陀即释迦牟尼生前通过死来成佛的佛本生故事。这与道教所鼓吹的通过死来实现升仙的过程非常相近。佛教将释迦成佛之前的死叫做涅槃,而汉代道教将升仙之前的死叫做“形销解化”或“尸解”^①。就是说,通过这种被称为“形销解化”或“尸解”的假死,人可以摆脱苦难的现实人间社会,实现肉体 and 灵魂的净化,并由此获得升仙的资格。从图像内容配置看,把佛教当作道教的一个流派、合祀佛陀与黄帝、老子正是孔望山摩崖造像群的最显著特点。因此,极有可能当时的人们把涅槃图和舍身饲虎图理解为升仙图,才将它们刻在那里的。

最后,还必须指出的是,将佛教看成是道教的一个流派,合祀佛陀和黄帝、老子的祭祀风俗,是东汉时期特有的社会现象。从这一点看,孔望山摩崖造像只能是东汉时期的作品。

^① 《论衡·道虚篇》。

略论黔北宋墓的道教雕刻*

张合荣

在黔北（主要指遵义地区）宋墓中，发现有许多反映当时人们道教信仰的雕刻，内容有道教符篆、八卦、神兽、仙境题记及仿墓主生像雕刻的“石真”等，从一个侧面反映了宋时黔北一带的道教传播情况，是研究贵州宗教史重要的史料。本文即想对黔北宋墓中出现的道教雕刻题材略作整理和考证，以为专家学者研究提供方便，不当之处，敬望指正。

一、墓中雕刻的石真

石真是指刻在石头上的墓主真像。黔北宋墓，目前发现的全部为石室墓，墓室用巨大条石和石板砌筑，这就为直接将墓主人像雕刻在墓壁上提供了方便，因而迄今为止，还未发现像其他地区单独雕刻再放置在墓内的情况。总的看来，墓主雕刻放置比较固定，单室墓的雕刻在后壁龕内，有前后室的则雕刻在后室后壁龕内，龕分内外两层，外层刻仿木结构房屋，内层雕墓主夫妇像，像以坐像为主，也有部分是站立的，女墓室有的则用“妇女启门”代替。

墓主为坐像者比较多，占了黔北宋墓墓主雕像的大部分，这一类刻像一般雕刻靠背椅，墓主就端坐在靠背椅中，双手扶椅或握于胸前，神态端庄，慈祥而不失威严。有的墓主人两侧还雕有仆侍或摇扇或进献食物，墓室两侧壁及与后壁相接处则雕刻有文武属吏，毕恭毕敬。如杨粲墓男女墓主人像均雕刻在后室后壁的龕台内，端坐在龙头靠背椅上，椅背及扶手等部分露了出来。杨粲像高97厘米，头戴典型宋代官帽，身穿圆领长袍，腰束宽带，双手扶于椅上，表情威严；女主人像头部被破坏，残高96厘米，身穿对衽宽领长袍。龕外壁两侧分别雕有仆侍2人抬物进献，男侍高101厘米，女侍高96厘米。在墓室两侧壁则雕有数位恭恭敬敬，身穿官服的文武属吏，女室还有女官^①。理智村宋墓男室破坏严重，雕像不存，女室后壁龕内雕刻女墓主坐像，像高55厘米，上穿无领对襟衣，下着百褶裙，双手抄合置腹前，头顶发髻高耸，面目丰腴，神态安详宁静。墓主左右各雕一侍仆，像高45.7厘米^②。龕外雕刻的宋代房屋建筑为屋檐

* 本文原载《贵州民族研究》1999年第1期，第80-87页。

^① 见《遵义杨粲墓发掘报告摘要》，载《贵州田野考古工作四十年》，贵州民族出版社1993年版。按：正式报告出版前，杨粲墓已修复。

^② 见遵义地区文化局编：《遵义地区文物志·理智村宋墓》，1984年。

歇山顶，盖筒瓦，有圆瓦当和勾头瓦当，檐下刻有斗拱、挑檐枋、阑额、雀替等构件，较完整地再现了黔北一带宋代建筑的特点，从总体上看，墓主就如生前坐在房屋内一样。仁怀两岔宋墓群中的荣昌坝墓女墓主端坐于椅上，双手对拢胸前，左有男童献茶，右有女童摇扇；男墓主端坐于靠背椅上，双手平置椅侧，头戴直角帽，身穿圆领长袍，腰束带，左右各雕童男童女，手中抱一环柄状物，男童将头侧向墓主，抬头仰望，一副调皮模样，寄托着子孙绕膝的天伦之乐^①。其他如务川金银洞宋墓^②，赤水官渡宋墓^③，桐梓夜郎坝宋墓^④，桐梓周市石棺墓^⑤，湄潭金桥宋墓^⑥等的墓室后壁均雕刻有墓主坐像，只是有的报道比较简略，有的破坏严重，本文不一一列举。

墓主人雕像为站立者多见于男墓室，女墓室则为“妇女启门”，如遵义狮子山宋墓男室后壁的壁龛内雕刻有一屏风，屏风上部刻竹、梅、兰岁寒三友，在三友图左下角点缀一怪石，屏风下部为素面。在屏风前男主人拱手站立，头戴幞帽，身穿圆领袍服，腰束宽带。女室雕刻“妇女启门”，龛内刻双扇半开启的门，一站立妇人将头伸出门外作开门状^⑦。正安官田宋墓后壁龛外刻仿房屋建筑，雕有蜀柱、柱头枋、斗拱、雀替等构件，龛内雕刻男室分上下两层，上层为鱼鳞形纹，下层为男主人主像，女室雕双扇门，门中间雕一妇人扶门环首站立^⑧。

值得注意的是，在黔北宋墓墓室后壁的墓主雕像中，有的雕刻构图较为独特，置有靠背椅，但墓主却不端坐其中，如赤水市文华水王塘宋墓墓室后壁上部的雕刻分内外两层，外层雕仿木建筑，内层雕一落地屏风，屏风前置一鸟头靠背椅，椅高40厘米，宽30厘米，一持钵男人扶椅站立于左，像高84厘米，右手扶椅背鸟颈处，左手托一钵，发束至头顶，身穿圆领长袍，腰束带^⑨。从造型看，此雕像应为墓主，但雕刻者表现的不是其端坐椅中，而是将其即将入坐的动作表现了出来。而仁怀两岔来奉寺宋墓则在壁龛正中雕一几案，案上竖立一牌位，案后则置一把空交椅，左右各雕一仆人躬身站立，龛上阑额题“广寒仙窟”四字^⑩。这里的雕刻更为独特，椅子是空的，其前案上竖立牌位，左右却雕出仆侍，供奉的是神祇还是墓主不得而知。

尽管贵州黔北一带宋墓一般都要在墓室后壁雕刻墓主人像，但由于墓葬盗扰和破坏严重，随葬品、墓志、买地券等多已不存，这对解释这些雕刻的文化属性造成了困难，需要借助当时文化联系比较紧密的四川宋墓资料。黔北宋墓，墓葬规模虽大小不一，但几乎为石室墓，且墓主夫妇两个墓室并列放置同坟异穴合葬，男室居左，女室居右，两墓室之间有一通道相连。这种埋葬方式是宋代四川地区流行的葬制，宋文学家蜀人苏东坡在《东坡志林》中对此记载说：“独蜀人为同坟而异葬，其间为通道，高不及眉，广不容人。生者之室，谓之寿堂，以偶人披

① 见《遵义地区文物志·仁怀两岔宋墓》；仁怀县地方志编委会：《仁怀县志》，贵州人民出版社。

② 见《遵义地区文物志·务川金银洞宋墓》。

③ 见《遵义地区文物志·赤水官渡宋墓》。

④ 贵州省博物馆考古队：《贵州桐梓宋明墓发掘简报》，《考古》1988年第12期。

⑤ 同上。

⑥ 见《遵义地区文物志·湄潭金桥宋墓》。

⑦ 宋先世：《遵义狮子山宋墓》，《贵州文博》1993年第1、2期合刊。

⑧ 周必素：《正安新州官田宋墓清理简报》，《贵州文物工作》1997年第2期。

⑨ 周必素：《赤水市文华水王塘宋墓清理简报》，载《贵州田野考古工作四十年》，贵州民族出版社1993年版。

⑩ 见《遵义地区文物志·仁怀两岔宋墓》；仁怀县地方志编委会：《仁怀县志》，贵州人民出版社。

甲执戈，谓之寿神以守之，而以石壁塞其通道，既死而葬则去之。”在四川宋墓考古发掘中，这种同坟异穴合葬的墓葬发现很多，向乎分布四川全境，其墓葬在形制、埋葬方式、石刻布局及题材内容等方面与贵州黔北宋墓都异常相似，因而有学者将川黔两地这种相似的宋墓并称为“川贵类型宋墓”^①。而在四川发掘的宋墓资料中，道教符篆、买地券、墓主石像、仙境雕刻等较为丰富，可以帮助我们了解黔北宋墓的宗教内涵。

今四川境内，除发现大量具有丰富雕刻内容的石室墓外，还发现许多砖室墓，这些墓葬在墓室后壁的龕内，大多发现有造型与黔北宋墓相同的墓主人石刻像，有坐像也有立像，更有一些进入仙境的雕刻。同这些石刻人像一起还出土有许多反映道教信仰的资料，下面略举数例以资比较。

四川资中发现的宋墓的双室墓，其西墓室后壁阴刻一长方形拱形龕，龕正中雕刻一头戴直角幘帽，身穿圆领宽袖长袍，腰束带，端坐的男主人石刻像^②。

仁寿县古佛乡发现的宋墓为夫妇合葬墓，墓室仿房屋建筑，在女室后壁正中浅浮雕女墓主像，高110厘米，头梳高髻，发髻插簪和梳，身穿直领宽袖长衣，双手合于前腰，左侧刻有一侍女。男室后壁正中浮雕男主人像，系一官员像，高110厘米，头戴幘帽，身穿圆领宽袖长袍，腰束宽带，双手合于胸前^③。

荣昌县许溪宋墓墓室后壁龕外雕仿木结构房屋建筑。龕内雕门，门扇微开，门前雕一高78厘米的男子立像，头着冠，身穿圆领长袍，左手屈于腹前^④。

成都市西郊金渔村发掘的9号砖室墓的左室后室龕内雕刻有1件墓主人像和一块镇墓券。墓主人像为坐姿，头戴幘帽，前窄后宽，身穿圆领宽袖长袍，腰束草带，长袍垂过足面，双手合抱置于双腿上，面部丰满，神情安然。同出的镇墓券文称：“大宋淳熙九年岁次壬寅十二月丁酉朔初四日庚子，今有奉道弟子吕忠庆行年四十六岁，九月十六日生，遂于此成都县延福乡福地预造千年吉宅，百载寿堂，以此良辰，备口掩闭，祈愿闭吉之后，四时无灾厄相浸，次节有吉祥之庆。今将石真替代，保命延长，绿水一瓶，用为信契，立此明文，永保清吉。”^⑤该墓与墓主雕像同出的镇墓券文说得很清楚，墓主人吕忠庆在46岁时，即预造死后的坟宅“寿堂”，这与文献记载“生者之室谓之寿堂”是一致的。在寿堂建好后，即将吕忠庆的石刻雕像置入墓中，用其作吕忠庆真身在墓内承受灾厄，为生人吕忠庆请命延长。这就为我们解释川黔宋墓中出现的大量墓主人像雕刻的含义提供了直接资料，有学者研究指出：唐宋墓葬中雕刻墓主人像，这是道教信仰中的“人形化厄方木”^⑥，使用者主要是利用石刻真人质地坚硬，可以长期保存的特性，作为建造“寿冢”的活人的替身埋入墓中，以为生人延年益寿。其实，这种在墓中雕刻活人替身以代生人的作法在宋以前即已出现，前蜀王建墓的后室中即放置有1件王建石刻真像，张勋燎先生指出：墓葬在设置墓主造像，除在壁画上或仪俑类群体场合中表现其生前尊荣事迹外，单独出现者却不常见，因“墓中一切皆为死者而设，掩门之后不复为生人所

① 李衍垣：《贵州高原的古代文明》，广东人民出版社1990年版。

② 张晓明：《资中发现宋代石室墓》，《四川文物》1992年第1期。

③ 莫洪贵：《仁寿县古佛乡宋墓清理简报》，《四川文物》1992年第5期。

④ 四川省博物馆：《四川荣昌县沙坝子宋墓》，《文物》1984年第7期。

⑤ 成都市文物考古工作队：《四川成都市西郊金渔村南宋砖室火葬墓》，《考古》1997年第10期。

⑥ 王育成：《中国古代人刑代厄方术及其对日本的影响》，《中国历史博物馆馆刊》1997年第1期。

见,尸体即墓主真身。更无另外单独设置真像之必要,墓室设置墓主真像当别有取义,与生人居室情况不同。”^①他认为这种在墓中设置真人造像应为逝者生前营建生墓时放入以代死求长生,系与道教信仰有关,是道教文化的产物。在四川宋墓墓室后壁的墓主雕刻中,我们不仅见到许多如上述与黔北一带宋墓相同的墓主人像雕刻,还可以见到一些墓主直接进入神仙境界的画面。1957年在彭山县观音乡发现的1号宋墓墓室后壁壁龛浮雕山水,作“蓬莱仙岛”题铭,可看出一座山峰耸立在波涛之中,一人身着圆领长袍在弯曲的道路上行进,后面随着一仙鹤,山腰上刻有角亭、仙洞等^②。1982年又在该县双江镇后山发现了虞公著夫妇墓,时代属南宋,略与黔北遵义杨粲墓同时,该墓规模较大,墓室雕刻丰富,在男女室的后室后壁都雕刻有蓬莱仙景图^③。男室后壁雕刻系高浮雕,图下部刻波涛汹涌的大海,海中刻蓬莱仙山,山下有通向山顶的石阶小径迂回而上,半山间镂有空亭,亭对面山间刻有灵芝仙草、仙鹿等。山顶为茂密丛林,林中筑一洞穴,洞上刻“蓬莱”二字,山麓栖息一仙鹤,山下有一身着长袍的长须长者(墓主人)面朝登山小路作登山状。女室后室后壁上的雕刻与此相似,只是脱落严重。这种用仙境取代单纯的墓主雕像说明墓主不仅已得长寿,还得道成仙了。联系黔北宋墓与四川宋墓的相同特征及墓中出土的许多反映当时道教盛行的实物资料,我们认为黔北宋墓中的墓主人石刻是道教信仰的产物,是道教中所称的石真。

二、墓中雕刻的神兽

在黔北宋墓中,雕刻有许多与道教信仰有关的神兽,这些神兽或作为长寿的象征,或作为驱邪厌胜的工具,或作为方位表示坟穴宅域,它们从另一个侧面反映了当时的道教传播情况。

鹿凤衔芝雕刻 黔北宋墓基本上每座墓内都有神鹿口衔灵芝的雕刻,这些雕刻图案或位于墓门,或位于墓室两侧壁下方,或位于后壁主人像下端,没有固定,但它们在布局上一般位于墓壁下半部;画面构图或作长方形、方形,或作圆型;造型上鹿口衔灵芝或向前飞奔或引颈回望,姿态不一。如遵义狮子山宋墓墓室西面龛形甬道上方雕刻的“野鹿衔芝”^④中的鹿口衔灵芝驻步回首,反颈回望,姿态优美典雅。而杨粲墓后室西壁的“野鹿衔芝”则作飞奔状,在一长方形框内,一鹿口衔枝叶繁茂的开花灵芝凌空飞腾,灵芝枝叶繁多,缠在鹿身上。在我国古代,鹿是长寿的标志,是神瑞之一,《古今图书集成·禽兽典》就说:“鹿是圣寿之徵。王者明惠及下则至。”在四川宋墓雕刻的仙境图中的仙山上除雕刻有仙鹤外,还有仙鹿在林中嬉戏,而人们祈求服食成仙的仙药之一灵芝又长在仙山上,前引虞公著夫妇墓蓬莱仙山雕刻的山上就长有许多灵芝仙草。因而不死之药非人力轻易就能获得,要靠神兽飞奔送来,这样,极力表现贡献仙草的雕刻就成为川黔宋墓中的重要题材。而在黔北宋墓中,除仙鹿外,还出现一些凤鸟衔芝的雕刻,赤水市文华水王塘宋墓的藻井中雕有“双凤衔芝”^⑤,画面呈圆形,双凤凌空飞

① 张勋燎:《试说前蜀王建永陵发掘资料中的道教遗迹》,载《四川省考古论文集》,文物出版社1996年版。

② 任锡光:《四川鼓山发现宋墓两座》,《文物参考资料》1958年第3期。

③ 四川省文管会:《南宋虞公著夫妇合葬墓》,《考古学报》1985年第3期。

④ 成都市文物考古工作队:《四川成都市西郊金渔村南宋砖室火葬墓》,《考古》1997年第10期。

⑤ 周必素:《赤水市文华水王塘宋墓清理简报》,载《贵州田野考古工作四十年》,贵州民族出版社1993年版。

舞，凤头相对，各衔一芝草聚于中心。在务川金银洞宋墓的墓壁上则有“神鸟衔芝”^①雕刻，此鸟鱼身鸟爪，身长双翼，嘴里叼着一枝仙草在奋力奔跑。这种仙鹿、仙凤衔芝的雕刻在四川宋墓中也很多，其源流似可追溯到这一带的汉代画像中去。在四川地区出土的汉代画像砖、画像石中，神兽、神鸟口衔仙草或仙人手持仙草进献的画面随处可见，据学者研究，这些芝草形状各异，既有标准的菌盖形灵芝，也有鹿角形灵芝和莲花形灵芝，还有叶花形灵芝^②。汉人对灵芝情有独钟是和当时流行的黄老学说分不开的，是人们希望延年益寿，得道升仙的不死之药。在黄老学说基础上产生的道教，更是把追求成仙，寻求不死之药仙草作为重要内容，因而宋墓雕刻中有大量神兽口衔芝草飞奔向墓主送去的画像就不足为奇了。

青龙白虎四神雕刻 四神原系古代天文上二十八星宿的方位统称，即东方苍龙、西方白虎、南方朱雀、北方玄武。道教产生后，四神成了道教中的重要神祇，它不但表示方位和墓室宅域，还可厌胜驱邪。在宋代买地券中就用四神表示方位四至，如仁怀两岔宋墓中出土的一块买地券文称：“大宋夔州路播州……黎民，今将钱万万余贯，向其皇天后土，五岳山神，购买巽山下坟穴一所建立寿堂。至东西南北青龙白虎界至分明。”^③而前述成都西郊金渔村9号墓中出土的买地券文亦称吕忠庆死后，在成都县延福乡福地之原安厝，“其界左至青龙，右至白虎，前至朱雀，后至玄武，中方勾陈，分掌四域，存之安吉”。这样宋墓中雕刻表示四方方位并厌胜驱邪的四神就成为必需，几乎每一座都有。黔北宋墓中，四神的方位较为固定，一般左雕青龙，右雕白虎，前雕朱雀，后雕玄武，但青龙白虎位置可上可下，而且有的墓葬并未将四神全部刻出，以青龙白虎出现最多，而有的墓葬在男室刻青龙白虎，女室刻朱雀玄武，四神共用；构图上四神或正立或倒悬，或戏珠或奔跑，形态各异。如遵义狮子山宋墓女室右壁下方刻白虎，左壁刻青龙，藻井前壁雕展翅直立的朱雀，后壁雕龟蛇交织的玄武^④。龙虎雕刻线条流畅，矫健有力，有呼之欲出之感。桐梓夜郎坝宋墓墓室左右两壁雕青龙白虎。M1中的龙四足五爪，尾上卷，回首张嘴，头顶有二触角。虎颈刻向后飘飞的绶带，四蹄飞起作猛虎下山状。M2中的龙四足四爪，尾上卷，回首张嘴，锯齿状脊。虎的雕刻则作奔跑状，背部有一带状物^⑤。赤水官渡宋墓左室两侧壁上雕青龙白虎，右室两侧壁上刻朱雀玄武。四神头均向墓内，作跳跃或飞腾状。仁怀两岔沙湾宋墓墓室两侧壁刻青龙白虎，青龙嘴长反转至腰，白虎长鼻大眼，仰头舞爪，形象逼真^⑥。总之，在黔北宋墓中，四神题材是最常见的，它们或全部刻出，或只刻青龙白虎，但总是少不了的。从源流上说，四神在墓中表示方位驱邪仍可上溯到汉墓中的四神造像，但限于篇幅，在此不作探讨。

三、墓中雕刻的道符、八卦、刻铭

在黔北宋墓中，最能直接表示当时道教信仰盛行的证据是墓内雕刻有一些道教刻铭、符篆

① 见《遵义地区文物志·务川金银洞宋墓》。

② 王仁湘：《汉画芝草小识——从四川出土的画像砖画像石谈起》，载《四川省考古论文集》，文物出版社1996年版。

③ 见《遵义地区文物志·仁怀两岔宋墓》；仁怀县地方志编委会：《仁怀县志》，贵州人民出版社。

④ 宋先世：《遵义狮子山宋墓》，《贵州文博》1993年第1、2期合刊。

⑤ 贵州省博物馆考古队：《贵州桐梓宋明墓发掘简报》，《考古》1988年第12期。

⑥ 见《遵义地区文物志·仁怀两岔宋墓》；仁怀县地方志编委会：《仁怀县志》，贵州人民出版社。

和八卦等,现略述于下:

刻铭 黔北宋墓虽未出现四川宋墓中那样的升仙图,但墓壁上刻有一些反映当时道教信仰的题记。桐梓元田坝宋墓墓门门楣上方刻有建墓年代,而在墓室两侧壁上方的左方刻有“神仙洞底寒无度”,右方刻“□天然明官□法”^①等句。仁怀两岔荣昌坝宋墓在后门门额上方刻有一抬匾图,左右二人共抬一匾,脚踏卷云,匾正中刻“寿如南山耸,福似河海深”。而相隔不远的来奉寺宋墓后门门额上方亦雕刻有一抬匾图,匾正中刻“蓬莱洞天”四字,与后室后壁上部刻的“广寒仙窟”^②相对。

八卦刻符 主要见于仁怀两岔宋墓,在该墓群来奉寺墓的中室墓顶斗形藻井上刻有一圆形八卦图,图中部刻一圆圈,圆圈外逆时针刻“子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申酉、戌、亥”十二地支围绕一圈,地支外侧刻八卦卦符与之相对,卦符多数省略。在配对上,有的一个地支配一个卦符,有的两个地支配一个卦符,大致是“子丑对——寅对、卯对、辰巳对、午对、未申对、酉对、戌亥对”^③。同一墓群的沙湾坡墓在墓室后室残留有一块镇墓石,约1米见方,方石正中有一低矮的圆柱体,直径64厘米,高10厘米,正中刻“景定辛酉”四字,周围刻十天干十二地支,方石座上刻乾、坤、坎、艮、震、巽、离、兑八卦卦名^④。众所周知,阴阳八卦是道教的典型标,八卦的出现,说明道教已传入无疑。

道教符箓 在南宋播州土司杨粲墓主人夫妇雕像背后填土中,各出土一块道教箓刻石^⑤,两石大小相当,都在长47厘米、宽17厘米、厚6厘米左右,刻石上有符有箓,显系道法师置于墓中禳被驱邪的法物。男室出土的道符上部刻连成一条直线的三颗星,星下紧接着刻像绳子缠绕的符图,图下竖刻箓文“太上治皇天后土,镇坟大吉”;女室刻符略有差异,右侧壁刻“太上神符”,左侧壁刻“永镇寿堂”几字,正面上部刻连成一线的三颗星,星下刻一“敕”字,下面刻箓文“太上治皇天后土葆(?)寿堂”,在“治”与“皇天”之间刻用直线相连成∩形的七颗星。对于这两块反映当时道教传播和信仰的重要实物资料,过去未作深入探讨,而释读箓文时又往往将“太上”读成“太一上”^⑥,这不仅是将“太”字下面那一横点错误分读为另一字“一”,而且对当时道教流派的传播区域、箓书写和传授等未作深入了解。道教法箓是道教法师施法的重要工具,它最早出现于天师道,为了显示其神性,道教认为其箓是“太上老君”的灵文,九天众圣的法言。书写字体像云霞烟雾,似篆非篆,怪异难辨。唐宋时期,道教流派众多,其中正一道派继承早期天师道,传授法箓统称“太上三五正一盟威宝箓”,其中的“太上三五正一盟威太玄四部禁气箓”的箓文“太上治”字体排列、书写形式、星象颗数等与杨粲墓道符的“太上治”几乎一模一样^⑦,而且该箓作用也是禁止盗扰,让一切妖邪从其禁规,这与杨粲墓箓置入墓中以防盗扰保墓室永固的作用一致。因而可以肯定杨粲墓法箓是“太

① 陈默溪:《贵州桐梓宋墓的清理》,《考古》1958年第2期。

② 见《遵义地区文物志·仁怀两岔宋墓》;仁怀县地方志编委会:《仁怀县志》,贵州人民出版社。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 道符刻石现藏贵州省博物馆。

⑥ 黎铎:《道教传入贵州考》,《贵州文史丛刊》1991年第4期;宋世坤:《试说杨粲墓的推定》,《贵州文物工作》1996年第3期等。

⑦ 任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社1990年版。

上策”而不会是“太一策”，因太一道派在宋元时期仅流传于华北地区，不可能影响到西南一带。这样我们就可对杨粲墓的道符进行解释，“太上”是太上老君，“敕”系道教始祖太上老君救命，道符上部的三颗星为“参宿”星，系西方白虎七宿之一，对应地上州郡即是位于西南地区的益州，这就显示了杨粲墓的地理方位，而“皇天后土”是一切天官地祇的总称，女室刻符上的七颗星是北斗七星。总起来说，这是指太上老君救命一切天官地神都来保护杨粲夫妇墓室的稳固，禁止妖邪盗扰，如敢有侵犯者则有绳索等法物在此将其绑缚。

四、宋元以后道教在贵州的传播

汉魏天师道在巴蜀、汉中一带传播时，将传授地分为二十四治，每一治均设有祭酒等神职人员管辖，有如郡县。在这二十四治中，有六治在犍为郡境内，它们是“具山治，在犍为郡南安县；稠稔治，在犍为郡南安县；竹本治，也在南安县；平盖治，在犍为郡江阴县；平岗治，在犍为郡南安县；主簿治，在犍为郡犍道县”^①。而黔北地区许多地方在汉代属犍为郡辖地或紧邻其境，受道教的影响是比较容易的。唐宋时期，二十四治被正一道派所继承，并与二十八宿、二十四节气等配伍，从这种配伍的对应关系看，杨粲墓道符顶的三颗星为“参宿星”，对应的治位为平岗治，系左贡气祭酒管辖，地点在蜀州一带，传授四部禁气策。这一对应关系与前述杨粲墓道符为正一道派法师策的分析相符，因而我们认为，宋代传入贵州的道教应是正一道派。

尽管目前我们并无具体材料说明宋以前道教已传入贵州，但据《太平广记》卷八十六引《野人闲话》载：“万祐修道于黔南无人之境。每三二十年出成都市药，蜀王建迎入宫，尽礼事之。……问其齿，则曰：‘吾只记夜郎王蜀之岁，蚕丛都郫之年，但见鸟兔交驰，花开木落，不记其甲子矣。’后坚辞归山，帝泣留不住。”由是观之，宋以前今贵州境内即有道士传道修炼应是可能的。

宋朝皇帝崇奉道教，道教得以兴盛并迅速向民族地区传播，其时黔北一带为杨氏土司统领，在杨氏治下，这一带与中原地区尤其是四川地区的经济文化交流异常兴盛，在文化上表现出很强的一致性，儒、道、释得以迅速传播，史载杨粲时就“肇修郡之儒学、琳宫、梵刹、桥道”多处，道教与其他文化一起迅速在贵州传播，黔北宋墓中众多道教雕刻题材就是当时道教兴盛的反映。

元明时期，随着中央政权加强对贵州的统治，道教成了统治阶级驯化地方土著民族的重要工具，并与民族原始宗教相融合，出现“苗鬼牛神，僧道女尼杂于家龕俎豆之中”的盛况。考古资料中，在黔东北、黔南等地都有出土，1980年在思南河东清理的张守宗夫妇墓^②，墓室仍为夫妇并列合葬，墓内仍雕刻有二人像，半浮雕，体形肥大，长袍大袖，头戴幞头，腰系草带，二人均手托盘，有一盘内置印，这可能是宋墓中置墓主生像雕刻的余韵。墓中不仅出土了大量的丝织品，还出土了买地券和道教符砖，买地券字迹多已不清，但仍可见到“仙师、皇天

① 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版。

② 刘恩之：《贵州思南明代张守宗夫妇墓清理简报》，《文物》1982年第8期。

后土”等字样，地券背后则画道教篆。而镇墓符砖共4块，文字均为硃书，其中两件右题“元始安土玉符”，中为篆文，左题“右符告下，九宫八卦，太岁神君，五方禁忌，土府百灵，咸承符命，安镇宅庭。伏尸故垄，鬼魅妖精，浮迹虚耗，土木偏胜，一切鬼魅，辄敢为狩，变凶成吉，灭迹除形。太上有敕，速遣不停，宅宇清集，内外安宁，一如告命”。这指明了此符的作用，也可看成是杨粲墓符的解注文字。尤为有趣的是，在另两件篆砖中，中部画篆文，右题“身披北斗头戴三台”，左题“寿山永远石朽人来”，背面四角题“长命富贵”。这“寿山永远石朽人来”的题款指明墓中石雕人像朽烂了墓主才会死亡进入墓室，这与宋墓中石真的作用是一样的，这一题款与在上海西郊发现的宋墓石刻人像背面的题款“石若烂人来换”^①是多么相似，它对我们解释黔北宋墓中石刻人像的作用提供了借鉴。

道教传入贵州民族地区后，对民族文化的影响是巨大而深远的，它迅速与各民族的固有宗教相融合，渗透到各民族的宗教信仰中，无论是黔东北一带土家族的傩教，还是黔南水族的宗教以及分布在贵州各地的仡佬、布依等民族的宗教里，都有丰富的道教文化内涵，如织金仡佬族的度职仪式，度职者的书写投师贴为“某人愿行太上正一大教，投拜某师名下，专行三五都宫经篆，学成之后，受师度职，永传道法兴隆”^②。度职仪式要奏章，其内容与正一道上章的章词颇同，度职仪式是求授经篆法篆，因而有学者认为它是正一道授篆仪式的衍变^③。因此可以这么说，道教在贵州各民族的传播过程，就是中央王朝加强并最终完成对贵州进行直接统治的过程。

① 沈金昕等：《上海西郊朱行乡发现宋墓》，《考古》1959年第2期。

② 张泽洪：《中国南方少数民族与道教关系初探》，《民族研究》1997年第6期。

③ 同上。

唐太清宫道教造像源流考略*

张晓雄

大唐王朝乃悠长的中华民族历史中最为辉煌瑰丽的篇章，道教在唐朝具有极其特殊地位。由于道教祖师李聃（老子）与李唐王朝姓氏相同，加之道教在唐王朝建立过程中立有殊勋，道教遂为唐朝的国教。整个唐朝社会其崇道之风甚为浓郁，上至帝王卿相、皇室贵胄，下至贩夫走卒、引车卖浆之徒，或出家为道，或舍宅为观，或遁入林泉，或修仙养生，对道教无不充满热情。而其时道教仙观、洞天福地遍布天下，大城小邑、名山幽谷无不弥散仙风道气。而位处都城长安城内的太清宫地位则更为尊崇，其造像秩序也颇为讲究。

道观中的造像秩序，是指在造像设计和建筑空间设计上，刻意体现建造者的宗教地位和政治意图，按照尊祖崇道、外儒内道的设计理念，对建筑空间和造像位置进行精心设计。当这些雕像从道观中移到博物馆或者散乱地堆放在文物市场上时，原境中的宗教信息、政治信息、空间信息随之湮灭。原作的空间信息是重构原作场景的重要因素。在以雕塑为主、绘画为辅的唐太清宫视觉造像秩序中，通过太清宫建筑空间和雕塑空间的重构，还原唐西京太清宫中的各雕像位置和绘画关系，从而展示出唐玄宗时期太清宫“每天子有事于南郊，即先朝谒太清宫”的显赫的政治地位、宗教地位和道教艺术地位。

一、太清宫圣祖殿中雕塑的空间环境设计

道观寺院中的造像系统，主要是由雕塑和壁画组成，其中的主从关系是以雕塑为主、壁画为辅。雕塑像是大殿中的主神像，四周的陪侍依次是雕塑和壁画。后世的画史记述中，往往本末倒置，乐于谈论绘画，对殿中的雕塑一般语焉不详。

有关太清宫文献中，韩愈的《奉和杜相公太清宫纪事陈诚上李相公十六韵》诗中的描述最为详细和直观，是重构太清宫场景的重要文献。韩愈描述了他看到的太清宫的建筑、雕塑、绘画与音乐、歌舞与诵经、行香仪式交织在一起的立体场景：“……象帝威容大，仙宗宝历赊。卫门罗戟塑，图壁杂龙蛇。礼乐追尊盛，乾坤降福遐。四真皆齿列，二圣亦肩差。阳月时之首，阴泉气未牙。殿阶铺水碧，庭炬坼金葩。紫极观忘倦，青词奏不哗。嘈呖宫夜辟，嘈囂鼓

* 本文原载《黄石理工学院学报》2009年第4期，第47-50页。

晨樾。袞味陈奚取，名香荐孔嘉……”^①

由于诗歌艺术的特点，韩诗中对太清宫的建筑、雕塑、绘画、音乐、歌舞、诵经、行香等场景和活动的叙述比较杂乱，同一个场景的作品被分开叙述后，容易让人误以为是不同场景和不同殿宇内的作品。因为殿内的雕像和壁画多，在钟馨梵呗和香烟缭绕中，乍一看，让人眼花缭乱。韩诗叙述的杂乱，与朝谒者身处其中时的视觉信息短时膨胀有关，但是，以雕塑为主、绘画为辅的视觉场景安排是成功的。因为圣祖殿太上老君的雕像给他的视觉冲击是“威容大”，这与王维看到太上老君雕像后，在诗中描述的视觉感受是一样的。

太清宫中的主雕像和陪侍雕像，在圣祖殿的环境空间中如何安排，这先要确定圣祖殿的建筑位置和主雕像的位置设置。传统的建筑设计，一般遵循坐北朝南的设计标准。太清宫中的太上老君圣祖殿，同样是坐北朝南的建筑。“初建庙……当宸南向，玄肃二宗真容立侍左右。”^②老君殿坐北朝南的证据，来自于圣祖殿上太上老君雕像的“当宸南向”位置标定，主雕像而向正南的人殿之门，座位安排与唐玄宗在皇宫中的座位安排完全一样。于是，可以标定出太上老君殿中的空间位置和雕塑环境为：大殿正中为太上老君主雕像，主雕像坐北朝南，面向大殿之门、面向朝谒者；太上老君像右边为大殿的西侧，其外是西室、西阶和西斋院，太上老君左边为大殿的东侧，其外是东室、东阶和东斋院；太上老君像后是正北。整个建筑样空间设计的重心和焦点，集中在如何突出地表现圣祖殿和殿中的太上老君雕像。

二、太上老君的圣像与皇帝玉容的造像秩序

只有圣祖殿的建筑位置和内部的环境空间明确后，才能明确圣祖殿中的雕像安排。既然太上老君为玄元皇帝，所以服饰冠冕上为皇帝待遇。有的说是“皆依王者袞冕之服，绘彩珠玉为之”^③；有的说是“太清以白石为玄元皇帝真像，袞冕之服，当宸南向，玄宗、肃宗真容立侍左右，则皆朱衣朝服”^④。三尊雕像都是身着皇帝“袞冕之服”“朱衣朝服”。

即是说，在太上老君像雕刻出来后，再在雕像上彩绘面部真容，接着穿上实物的“袞冕之服”或者“朱衣朝服”，在雕像头上使用实物装置——雕像冕旒上的珠玉。正如杜甫诗云：“冕旒俱秀发，旒旒尽飞扬。”^⑤根据当时仪制，这些“袞冕之服”需按季节更换。从技法上说，一尊雕像用了三种基本技法：雕刻、彩绘和实物装置。

太上老君周围的陪侍雕像，因年代不同和政治环境变化，陪侍雕像有增有减、有毁有建，情况比较复杂。《旧唐书》云：“初，太清宫成，命工人于太白山采白石，为玄元圣容。又采白石为玄宗圣容，侍立于玄元之右。”这说明太清宫刚建成时，侍立在太上老君右边、大殿西侧的只有玄宗的雕像。至于说“玄肃二宗真容立侍左右”的说法，可能是肃宗登基后补刻于太上老君之左的事。即是说，太清宫圣祖殿前期的雕像是先刻玄宗于前、后补肃宗于后，没有同时

① 韩愈：《奉和杜相公太清宫纪事陈诚上李相公十六韵》，载《文渊阁钦定四库全书》卷十，鹭江出版社2004年版。

② 王钦若：《册府元龟》，载《文渊阁钦定四库全书》卷五十四，鹭江出版社2004年版。

③ 同上。

④ 程大昌：《雍录》，载《文渊阁钦定四库全书》卷四，鹭江出版社2004年版。

⑤ 杜甫：《冬日洛城北谒玄元皇帝庙》，载《全唐诗》卷三十三，鹭江出版社2004年版。

雕刻侍立于太上老君左右之可能。

大殿上一主一从的造像安排，至少是天宝年间的标准配置。因为即使到了天宝八年，“十二月，启圣宫琢玉造圣祖大道玄元皇帝真容及帝真容”^①，还是一主一从的标准配置。增入肃宗像，可能是天宝年以后的事。

照唐书说法，太上老君、玄宗、肃宗并立于圣祖殿正中，即一主一从成为肃宗朝以后的标准的造像配置。但是，“次又以玉石雕成玄宗、肃宗二圣真容于殿之东室”^②。按高休彦的说法，玄宗与肃宗的雕像与太上老君像根本不在一个大殿之内，而是在太上老君殿旁的“东室”——太上老君殿左边的单体建筑内。太清宫是三门三进的大型建筑样，圣祖殿的正面——南面是四座南配殿，圣祖殿的后面——北面是四座北配殿，圣祖殿左右是建筑体量小于南北配殿的单体建筑“东室”“西室”。

玄宗像与肃宗像另供在圣祖殿左右的侧室内，与曾慥的说法有暗合之处，“上遣使掘，获玉石，琢为玄元像，高二丈许。为二真人、二侍童及李林甫、陈希烈之形，高六尺以来”^③。太上老君大殿的陪侍是二真人、二侍童，这是道教神祇的标准造像系统和造像安排。这样就排除了玄宗像、肃宗像与太上老君像在一个大殿内的可能。即玄宗与肃宗的御容、真容是别殿另供，是供奉在太上老君大殿左边的大殿内。这样的记述与太清宫初期的造像设计和造像安排有出入。如果没有重大事故发生如战争、火灾等，而且暂时无法恢复原始设计，从政治连续性和严肃性看，一般不太可能断然改变当初的设计。

不过，玄宗、肃宗陪侍于太上老君左右，似是标准配置。韩愈在长庆年间看到的太清宫雕像还是“二圣亦肩差”的标准配置。来自唐武宗中书门下的请示报告透露出来的信息，可能更加准确一些。经过安史之乱，朝廷的重要设施遭到不同程度破坏，其中包括与西京长安太清宫同时开建的东京洛阳的太微宫，唐武宗指示重新制作太微宫的雕塑：“（会昌）六年十月，中书门下奏：东都新置太微宫，初成，玄元皇帝玉圣容，玄宗、肃宗玉真容，今已就位，望差右散骑常侍裴泰章充使荐献，从之。”^④

除了这种标准的陪侍法外，道观中陪侍太上老君像的造像配置又有五帝、七圣陪侍法。在两京之外，有一种五帝陪侍法，起源于天宝八年：“镇之道院，旧传为唐七圣观。盖天宝八载玄宗亲谒太清宫，上圣祖玄元皇帝尊号为圣祖大道玄元皇帝，高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝皆加大圣皇帝之号，州郡立紫微宫，画玄元像事之，五帝列侍左右。”^⑤

东京洛阳的玄元皇帝庙在帝王的陪侍上却与七圣观的造像有些不同，不知是后来的世事变化，还是最初设计上故意有些不同？杜甫诗云：“五圣联龙袞，千官列雁行。”^⑥ 诗中所指“五圣”是指：“宫壁有吴道子画神尧、太宗、中宗、睿宗、元元五帝御容。”^⑦ 从作品类型与五圣的认定上，吴道子所绘的壁画可能是另外一套的造像系统和造像标准。

① 王钦若：《册府元龟》，载《文渊阁钦定四库全书》卷五十四，鹭江出版社2004年版。

② 高休彦：《唐阙史》卷下，鹭江出版社2004年版。

③ 曾慥：《类说》卷八，鹭江出版社2004年版。

④ 王溥：《唐会要》卷五十，鹭江出版社2004年版。

⑤ 王轩：《山西通志》卷二百三十，鹭江出版社2004年版。

⑥ 杜甫：《冬日洛城北谒玄元皇帝庙》，载《全唐诗》卷三十三，鹭江出版社2004年版。

⑦ 纳新：《河朔访古记》卷下，鹭江出版社2004年版。

洛阳玄元皇帝庙的造像安排和造像认定,应该是由唐朝政府有关部门决定。虽然吴道子在开元天宝年间的江湖名气极大,与玄宗的关系搞得也很热络,但是事关宗教和政治的国之大事,所谓给予艺术家的创作空间不会大。同时,因为玄元皇帝庙的特殊地位,绝不是吴道子想画什么就可以画什么的青楼酒肆、车站码头。所以,太微宫中的尧帝、太宗、中宗、睿宗与玄宗的造像认定与造像安排,是另外一套唐朝官方认可的造像系统和造像标准。

七圣陪侍法见于华清宫温泉的七圣堂,“当堂塑玄元皇帝,以太宗、高、中、睿、玄、肃及窦太后,两而行列侍立,俱冠剑袞冕,洒扫甚严”^①。即使到了前蜀的王衍时期,道观中还是流行这种图像系统。王衍“造上清宫成,塑玄元皇帝及唐诸帝像,衍躬自荐享。城中士女游观阗咽,谓之‘寻唐魂’”^②。太清宫中太上老君与唐帝玉容的主从陪侍,从一帝陪侍到二帝陪侍,是从玄宗朝到肃宗朝的标准配置。至于后来发展出来的不同标准的五帝陪侍,见于东京的玄元皇帝庙及其他州的道观。由五帝陪侍进一步增加到七圣陪侍,则是标准图像陪侍的发展和变化,是当时政治人物显赫权势和政治影响在道观和造像艺术上的反映。

三、李林甫、陈希烈、杨国忠雕像位置

太清宫中,除了帝王陪侍像外,还有大臣陪侍像。能够出任太清宫使、太微宫使,按唐朝官场的说法,“国有重事,辄以宰相兼领其官,崇儒学则为集贤大学士,理财用则兼盐铁转运使,治军旅则领行营都统,至太微宫使、太清宫使,皆为荣宠之任”^③。的确,如果一个人终其一生在这些方面中有一个方面占有一席之地,已经是显赫一时和位极人臣的成功人士了。

有关朝臣李林甫、陈希烈以及杨国忠的雕像在大殿中的具体位置,文献记载略有出入。“天宝五载,诏:刻石为李林甫、陈希烈像列侍于圣容之侧。林甫犯事,又刻杨国忠之形而磨尘林甫之石。及希烈、国忠败,又尽毁之。”^④而《唐会要》认为:“又于像东设立白石,为李林甫、陈希烈之状。甫犯事,又改刻石为杨国忠代焉。”^⑤《旧唐书》云:“又于像东刻白石为李林甫、陈希烈之形。及林甫犯事,又刻石为杨国忠之形,而瘞林甫之石。”根据这些记载,李林甫、陈希烈、杨国忠的雕像是在圣祖殿之内,还是在圣祖殿之外,“圣容”“像东”是指什么,尚需论析。

虽然李林甫、陈希烈、杨国忠位极人臣、荣宠之至,但是,毕竟还是唐玄宗的家臣和仆从,而圣祖殿是确认李唐王朝高贵血脉和神圣来源的神圣之地,除了太上老君和唐朝皇帝外,谁有资格进入到圣祖殿中占一席之地?就连太后之类的重要人物都不可能进入到圣祖殿中被人供奉,何况外姓的家臣奴仆呢?所以,按此推理,“圣容”并非指太上老君而是指唐玄宗,“像东”也并非太上老君之东而是指唐玄宗像之东。即说,李林甫、陈希烈和杨国忠的陪侍雕像是立在圣祖殿东边的别室内,它们的作用是陪侍唐玄宗。《新唐书》的记载可以补充这种推测:

① 程人昌:《考古编》卷七,鹭江出版社2004年版。

② 吴处厚:《青箱杂记》卷七,鹭江出版社2004年版。

③ 嵇璜、刘墉:《续通志》卷一百三十,鹭江出版社2004年版。

④ 宋敏求:《民安志》卷八,鹭江出版社2004年版。

⑤ 王溥:《唐会要》卷五十,鹭江出版社2004年版。

“天宝时，尝镂玉为玄元皇帝及玄宗、肃宗像于太清宫，复琢林甫、陈希烈像列左右序。”

当然，这些人毕竟是宠臣，待遇自然不会低。这些陪侍雕像同样是用太白山的白石雕刻出来的，在讲究待遇的官场文化中是刻意为之。

还有一种说法，记述圣祖殿中的雕像位置安排：“上遣使掘，获玉石，琢为玄元像，高二丈许。为二真人、二侍童及李林甫、陈希烈之形，高六尺以来。”^① 这里所说的李林甫、陈希烈的雕像位置，未作明确交待，但是明确了主雕像与陪侍雕像之间的比例关系和造像标准：太上老君的雕像是“高二丈许”，而侍从像“高六尺以来”，从雕像比例上可分出高低贵贱和主从关系。

四、孔子像与四真像的造像秩序

天宝八年闰五月五日，太清宫开始增设孔子雕像。“制：文宣王与圣祖同时，俱为教首。虽考言比德，理在难名。而问礼序经，迹亲授受，思广在三之义，用崇德一之尊，宜于太清、太微宫圣祖前，更立文宣王道像，与四真列侍左右。”^② 侍这样的记述，让人有些纳闷：太清宫至少有11间大殿，给人的印象是好像所有的雕像几乎都说成是安放在一个大殿之内。都挤在一个大殿之内，让其余10个大殿空置，是记述时的方便，还是确实如此安置？

玄宗制文中说的“圣祖前”，是指一个大殿内的前面空间，还是指圣祖殿前面的南配殿？唐玄宗虽然尊祖崇道，但是作为统治者一样要照顾到儒家、儒生的情绪，毕竟治理国家的人才和能臣干吏，大部分源于儒生中。虽政策上可以重道抑佛，却不可以重道抑儒，更何况绝大部分的朝臣都是儒生出身，况且制文也说孔子与老子“俱为教首”，自然不可怠慢。可以肯定的是，孔子雕像的安排，绝不会随意摆放、任意安置，同样要让儒生觉得有面子、有地位。

孔子像与四真像是否“列侍于左右”，似不确切。重儒崇道的韩愈在长庆年间看到的太清宫雕像配置是：“四真皆齿列，二圣亦肩差。”明确说的是二圣（玄宗、肃宗）与四真（庄子、列子、文子、庚桑子）靠近太上老君雕像，他没有提及孔子像也在“齿列”之中？这是韩诗在雕像空间位置描述上的形象说法，是指环状排列之意。

据韩愈所见，可以推测孔子的雕像不在圣祖殿之内。唐玄宗制文中所说“圣祖前”是指圣祖殿前，即是圣祖殿前面的南配殿内。有必要说明的是，南配殿是四间大殿组成，孔子像安置的配殿应该不会在中轴线之外的大殿，而是在中轴线上的配殿内，这样才能体现“俱为教首”的尊崇。朝谒者从太清宫的正门——南大门——琼华门进入后，步行经过南配殿前面的前庭，沿着一组玉石台阶进入南配殿的大殿内，拜谒孔子后出南配殿，进入太清宫中庭广场，踏上第二组玉石台阶，来到圣祖殿前，见到的太清宫和大殿的主人——太上老君和玄宗皇帝。这样的设计安排，暗藏着一番心机和用心——外儒内道、重道尊儒。

太清宫中何时开始雕刻庄子、列子、文子及庚桑子的四真雕像，未见史料准确记载。《旧唐书》云：“（开元二十九元年正月丙申）庄子号南华真人，文子号通玄真人，列子号冲虚真

① 曾糙：《类说》卷八，鹭江出版社2004年版。

② 王溥：《唐会要》卷五十，鹭江出版社2004年版。

人,庚桑子号洞虚真人。改《庄子》为《南华真经》《文子》为《通玄真经》《列子》为《冲虚真经》《庚桑子》为《洞虚真经》。”而且四真雕像安置于何殿,也未见明确记载。

“四真”的雕刻和立像时间,天宝“八载,立文宣王像,与四真人列侍左右”^①。按天宝元年册封四真的决定,应该早于天宝八年立孔子像之时,可能是天宝元年。

五、结 语

太清宫中的雕像安排和造像秩序,是以太上老君圣像为中心,左右侍立皇帝圣容和庄子、列子、文子和庚桑子四真陪侍,同时在崇道中妥善处理好尊孔的传统,将孔子像安置进太清宫的造像系统中,体现出重道不轻儒、外儒内道的原则和路线,造像秩序体现出与政治身份、政治地位相匹配、相配套的内外、上下、尊卑、贵贱的设计理念。这些造像系统在唐朝的政治、宗教和社会生活中发挥着重要作用。王维、韩愈等人的诗歌描述,展示了太清宫以道教造像为中心、以道教科仪为特色的综合艺术。

太清宫太上老君造像,缘于唐玄宗梦见太上老君真容。雕塑家要么依据玄宗梦境所述雕刻而成,要么来源于玄宗梦境指示对已有老子造像的再发现、再创作。因太清宫的尊崇地位,从而成为唐代老子造像的“标准像”。如今流传于世的唐代老子造像作品中,可以从“流”溯“源”地推测出太清宫老子像的原样。

参考文献

- [1] 韩愈:《奉和杜相公太清宫纪事陈诚上李相公十六韵》,载《文渊阁钦定四库全书》卷十,鹭江出版社2004年版。
- [2] 王钦若:《册府元龟》,载《文渊阁钦定四库全书》卷五十四,鹭江出版社2004年版。
- [3] 程大昌:《雍录》,载《文渊阁钦定四库全书》卷四,鹭江出版社2004年版。
- [4] 杜甫:《冬日洛城北谒玄元皇帝庙》,载《全唐诗》卷三十三,鹭江出版社2004年版。
- [5] 高休彦:《唐阙史》卷下,鹭江出版社2004年版。
- [6] 曾慥:《类说》卷八,鹭江出版社2004年版。
- [7] 王溥:《唐会要》卷五十,鹭江出版社2004年版。
- [8] 王轩:《山西通志》卷二百三十,鹭江出版社2004年版。
- [9] 纳新:《河朔访古记》卷下,鹭江出版社2004年版。
- [10] 程人昌:《考古编》卷七,鹭江出版社2004年版。
- [11] 吴处厚:《青箱杂记》卷七,鹭江出版社2004年版。
- [12] 嵇璜、刘墉:《续通志》卷一百三十,鹭江出版社2004年版。
- [13] 宋敏求:《民安志》卷八,2004年版。

^① 宋敏求:《民安志》卷八,2004年版。

道像造型中的莲台及其他*

石衍丰

《四川文物》本期发表的吴觉非先生《四川的道教石刻》一文，对于道教研究提供了较为丰富、系统的实物资料，并发表了若干有益的见解，是一篇好文章。本文仅就为什么在道教造像中会出现“坐莲台”“穿道靴，立于莲台之上”和“头戴莲花形冠”的造型以及大足石刻中出现三教神像共雕于一个石龕的造像等，进行探讨，谈点粗浅意见。

要探讨道教造像中的“莲台”，首先得了解莲花和佛教的关系。佛教认为“净犹莲花”，指净土为莲。《华严经》讲莲花藏世界，净土宗亦称莲宗。佛经有“一切诸佛世界，悉见如来，坐莲华宝师之座”，因此佛家有“莲华座”或简称“莲座”；另有“左足先著右陞上，右足次著左陞上”，名为“莲华坐”，是一种坐相，也谓圣坐。佛教还有莲经（妙法莲花经之略称）、莲台（即诸佛菩萨之座也）、莲像、莲龕、莲华衣、莲华服（衣、服均为袈裟也）等称。释迦所谓圣胎下凡时，有“池出芙蓉”的瑞相，降生时“忽然现身住宝莲花”，也有“陆地生青，莲花大如车轮”的瑞相^①。由此可见，莲花是佛教的象征。

佛教在传入中国的过程中，与我国传统文化结合，道像造型中的“莲台”是道佛二教互相影响的产物。佛教初传时，通常说法是东汉明帝时（58-75），一般认为“此道清虚，贵尚无为”^②，是“专务清净，归于无为”^③的黄老神仙之道而已。汉牟融的《理惑论》（对此书真伪问题，有不同的看法，迄无定论，但它仍不失为现存介绍我国早期佛教状况的重要著作）中就说：“佛者，谥号也。犹名三皇神、五帝圣也。佛乃道德之元祖，神明之宗者。”“佛与老子，无为志也。”可见，佛教从印度初传中国，在异国土地上要能立稳脚跟，传播开来，用“以道解佛，以老喻释”是一种最好的办法。正由于此，在汉章帝时（76-88）楚王英“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”^④及桓帝时（147-167）“宫中立黄老浮屠之祠”^⑤，似乎有将黄老与浮屠视为一体之意。总观佛教从印度传入中国后，与中华民族传统文化相结合，形成了具有中国民族特色的佛教，是不少研究佛教学者的看法，并冠以“中国佛教”之称。

佛教初传时的“以道解佛，以老喻释”的传道方式，在客观上促进了中国道教在组织上的

* 本文原载《四川文物》1984年第2期，第29-32页。

① 《大藏经·释迦谱》，梁释僧祐撰。

② 《后汉书·襄楷传》。

③ 《后汉书·楚王英传》注引袁宏《汉纪》。

④ 《后汉书·楚王英传》。

⑤ 《后汉书·襄楷传》。

形成，也加速了老子的神化。老子的神化，最初是以中国传统的神仙思想为指导进行的。比如，益州太守王阜作《老子圣母碑》云：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分。”陈相边韶所作《老子铭》云：“道成仙化，蝉蜕渡世。自羲黄以来，世为圣者作师。”随着佛教的传播、发展，老子的神化又吸收了不少佛教内容。如在老子出生的神化上，晋代葛洪《神仙传》，虽然仍以中国传统的神仙思想来神化，但“生时剖母左腋而出”，就可能是从牟融《理惑论》的“从母右肋而生”和《三国志》引《魏略·西戎传》的“及生，从母左肋出”^①脱化而来的。随着佛经的口授和汉译的不断出现，关于释迦降生的各种说法也传入中国。梁释僧祐撰的《释迦谱》云：“母适攀树枝菩萨诞生……忽然现身住宝莲花，堕地行七步，显扬梵音，天上天下，为人天尊。”“菩萨渐渐从右肋出，于时树下亦生七宝七茎莲华，大如车轮，菩萨即便堕莲华上。”释迦降生的这些说法为老子降生时的神化又增添了新的内容。《混元圣纪》说，老子在“降生之初，即行九步，步生莲花，因指李树，此吾姓也”。在《太上混元老子史略》中为“圣母因攀李树，忽从左腋降生……降生之后，登行九步，步生莲华，指李树为姓。”“老君于生，登行九步，目顾四方，左手指天，右手指地，曰：‘天上地下，唯吾独尊。’”而且对老君降世时的显像，也增添了莲花，《混元圣纪》又云：晋安帝元兴元年（402），“乃见老君，乘白麟，冉冉而下，足蹶莲花”^②。唐敬宗宝历元年（825），“乃见老君，紫衣金冠，蹶金履，立于白莲之上。右手执五明扇，左手垂下，空中见光明如金色”^③。老君降生时这些新的神化内容，是吸收佛教释迦降生故事而来的。其中最突出的是“莲华”，因此道像造型中出现“莲坐”“莲台”，也就成为必然的了。

在老子形象的神化上，也有一个逐步神化并吸收佛教内容的问题。葛洪在《神仙传》中记载：“老子黄白色，美眉、广颡、长耳、大目、疏齿、方口、厚唇，额有三五达涅，日角月悬，鼻纯骨，双柱，耳有三漏门，足蹈二五，手把十文……时俗见其长寿，故号之谓老子。”这是个老者的模样，稍有神化。葛洪在《抱朴子·内篇》引用《仙经》的老子，却是“老君真形者，思之，姓李名聃，字伯阳，身長九尺，黄色，鸟喙，隆鼻，秀眉长五寸，耳长七寸，额有三涅上下彻，足有八卦，以神龟为床，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣，重叠之冠，锋铤之剑，从黄童百二十人，左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武，前道十二穷奇，后从三十六辟邪，雷电在上，晃晃昱昱，此事出于仙经中也”。俨然成为道教的大教主，真是神乎其神了。但此时刻画的老君形象，完全是以中国传统的神仙思想进行的描绘和神化，可以说还未受到佛教的影响。《魏书·释老志》和《老君音诵诫经》关于老君形象的描述也未见佛教的影响。但随着佛教释迦牟尼的“三十二相，八十种好”^④的传入，道教神学家们也为老君杜撰了一个“七十二相，八十一好”。在宋代谢守灏撰的《太上混元老子史略》、贾善翔撰的《犹龙传》和元代赵道一编的《历世真仙体道通鉴》都有叙述，大略相同。

七十二相者，顶圆为天，面光相日，伏晨蟠起，玉枕穹窿，皓发如鹤，长七尺余，眉

① 从梁释僧祐撰《释迦谱》中引用的佛经，均为“趣于右肋”“从右肋生”“渐渐从右肋出”等。

② 《混元圣纪》卷七，第35页。

③ 《混元圣纪》卷九，第11页。

④ 牟融：《理惑论》。



有北斗，其色翠绿，虎鬣尤髯，素洁如丝，耳有垂珠，中有三门，高平如顶，厚而且坚，两目日光，方瞳绿筋，鼻有双柱，准骨隆隆，口方如海，唇赤如丹，气有紫色，其香如兰，齿如编贝，其坚若银，数有六八，上下均平，舌长且广，形如锦文，其音如玉，其响如金，颧高而起，颐方若矩，日角月渊，金容玉姿，龙颜肃肃，凤视闲闲，额有兑象，参午上达，天庭平坦，金匱充盈，颊有白痣，颐有玉丸，项有三约，鹤素昂昂，垂臂过膝，手握十文，其指纤长，各有策文，爪有云甲，身有绿毛，胸有偃骨，背有河魁，脐深寸余，腹软如绵，心有锦纹，腹有玄痣，眼有轮文，足蹈二卍，指有乾坤。身長丈二，遍体芳香，面方而泽，上下三停，身如金刚，貌若琉璃，行如虎步，动若龙趋，此其相也。左扶青龙，右据白虎，前导朱雀，后从玄武，头荫紫云，足履莲花，顶负两景，五明曜日，身有圆像；洞照九天，兼前仙相，光色奇妍，总八十一谓之好也。^①

其中“身如金刚，貌若琉璃”就是吸收佛教而来的。因为在《犹龙传》引《法轮经》则为“身若金坚，貌同红玉”。又如“足蹈二卍”和“足履莲花”在《犹龙传》中也有所不同，而是“足蹈二五”和“足履玄武”。因为“卍”（读如万）为印度相传之吉祥标相，而“二五”却是指阳、阴，《说文》释“五”：“五行也，从二，阴阳在天地间交午也。”至于“玄武”从道教释义，即龟、蛇也。由此可见，在老君“七十二相，八十一好”中吸收佛教影响的一斑。“足履莲花”也不例外。金初，王重阳创立全真教，由于他主张三教合一，在《立教十五论》中说：“身如藕根，心似莲花，根在泥而花在虚空矣。”用来形容“得道之人身在凡，而心在圣境矣”。这一比喻，和佛教的“净土为莲”是一个意思。因此全真教在初立教时对“莲”的看法，是与佛教相同的。

道像立于莲台之上始于何时呢？从我们上面叙述中已经可以看到，记录最早的是东晋安帝元兴元年（402），老君降世显像时的“足蹶莲花”。但是这一记载见于宋代著作。从现有资料分析，隋唐以前刘向的《列仙传》、葛洪的《神仙传》《抱朴子·内篇》对老君形象的描绘，都未涉及到立于“莲台”之上，坐于“莲台”之中。尹喜在成都青羊肆会太上老君一事，在《列仙传》《神仙传》中根本无此故事，纯属后世好道者的编造。宋代贾立翔在《犹龙传》中所引的晋人著作《混元本纪》也没有“莲花”之说。最早提及，据笔者所触及的资料是在隋唐之后。唐末杜光庭《道德真经广圣义》卷二有这么一段话：“老君生登行九步，步生莲华，陆地开敷，大彰神异。”又据：四川安岳县玄妙观唐代道教石刻，坐于“莲台”之中的很多；四川剑阁县鹤鸣山道教石刻第三号龕，此龕为唐大中十一年（857）所造，龕中刻天真像足穿道靴，立于莲台之上。宋代《太上混元老子史略》一书也有这么一段记述：“喜既入，其家庭宇自然宽平，涌出千叶莲花之座，老君忽化数丈白金之身，光明如日，项有圆光，建七耀之冠，衣晨精之服，披九色离罗之帔，坐于莲花之上，举家见之皆惊怪。”由此可以证明，老君立“莲台”，坐“莲座”确系隋唐以后人们所增饰。

至于道像造型中的“头戴莲花形冠”，其本身是与佛教没有关系的。同道教吸收佛教的“莲台”“莲座”有区别。佛教中虽然以“莲花”命名者甚多，但却没有“莲花冠”之称。这在道教经典中则有不少记载，且出现较早。如《神仙服食经》曰：“汉武帝闲居未央殿，有人

^① 《太上混元老子史略》卷中，第15页。

乘白云车，驾白鹿，冠芙蓉冠。”（古称莲花为芙蓉）^①《真诰》中亦载：“有一老翁著绣衣裳，芙蓉冠桂……”《上清变化经》曰“太元真人巾芙蓉冠”，《金真玉光经》曰“桐柏山真人王子乔……建芙蓉冠”，《太极左仙公起居注》曰“太上三天赐仙公芙蓉晨冠”^②。《犹龙传》《混元圣纪》中亦有老君赐尹喜“紫芙蓉冠”之说，古称芙蓉冠即莲花冠。由此，我们认为道像造型中的“莲花冠”是我国传统的冠帽服饰。

另外，关于四川省大足县妙高寺摩崖的宋代造像，是三教神像共雕于一个石龕的。这种造像的出现，可能与宋代以来的一股儒、释、道三教合一的社会思潮有关。在宋代出现了以儒为主的融合三教的宋明理学，它成为中国后期封建社会的统治思想。金初，王重阳创立的全真教，就是宣称三教同流，主张三教合一，以《道德经》《般若心经》《孝经》为其主要经典，成为元代以后道教中的一个重要派别。而佛教却塑造了以释迦居中的三教像。据《混元圣纪》载：宋徽宗崇宁五年（1106）十月五日下午诏：“又准敕旧来僧居多设三教像为院额及堂殿名，且以释氏居中，老君居左，孔子居右，非所以称朝廷奉天神兴儒教之意，可迎老君及道教功德并归道观。迁宣圣赴随处学舍，以正名分，以别教像。”虽然这封诏书是要道、儒二教像，分赴各自的道观、学舍，但它却反映了宋代三教像并祀在一起的造像较多。诏书所谈情况是和我省大足县宋代刻造的三教像于一石龕，佛居中，儒居右，道君左龕全一致的，且诏书说“僧居多设三教像”，也和大足县现存的石刻是佛教所造相符。据了解我省安岳县三仙洞摩崖造像，亦多有以孔子、释迦、老君像刻在一龕内的三教像。

① 引自《太平御览》服食章。

② 《上清变化经》等三经引文，均载《太平御览》服食章。

中国西部古代道教石刻造像研究*

黄海德

中国的西部，主要指甘肃、山西、陕西、四川、云南等省份和地区。这片广大的地区，既是中国道教最早的教团组织“五斗米道”的产生之地，又是后来著名的全真道传教之所，并且历史上许多重要的道教活动，均由此展开。故长期以来，遗留下许多十分珍贵的道教历史遗迹和文物，是今天研究传统道教文化不可多得的极为宝贵的历史实物资料。这些地区的道教石刻造像，历史悠久，内容丰富，分布广阔，形式多样，具有众多的地方特色。尤其是四川，由于中国的道教石刻造像绝大部分集中在这一地区，故在全国具有举足轻重的地位。下面试就中国西部道教石刻造像的分布概况、历史渊源与发展过程、题材内容等方面论述如下，敬祈海内外方家教正。

一、西部道教石刻造像分布概况

中国古代的宗教石刻造像，就历代镌刻的总体数量来看，主要以佛教为多，因此道教的神像造像数量，就相对比较少。这存世不多的道教石刻造像，主要集中在几个省份，其中大部分分布在古称巴蜀的四川。道教是中国的民族宗教，其教义理论遵从道家“道法自然”的思想宗旨，因此古代道教的修道实践大多在远离城镇的深山幽谷中进行。由于这样的因素，道教为表现其宗教信仰而雕刻的造像，也大部分分布在西部的山区之中。现今所见，有的凿于岩壁之上，有划刻于洞穴之中，大小龛窟，鳞次栉比，绿树修竹，掩映其间，一派古风依然的景象。现举其要者，介述如下。

1. 山西：安邑的常阳天尊像（刻于唐代开元年间）、太原龙山石窟（元代初期）。
2. 陕西：鹿县石泓寺石窟（北魏永平年间）、耀县药王山石刻。
3. 四川：（1）绵阳：玉女泉造像（隋、唐）；（2）安岳：玄妙观石刻（唐代）、华严三教合一石像（宋代）、高升乡三仙洞（明代）、瑞云乡狮子岩造像（宋、明）；（3）剑阁：鹤鸣山造像（唐代）；（4）蒲江：长秋山太清观石像（唐代）、飞仙阁石刻道像（唐代）；（5）潼南：大佛寺石刻道像（隋代）、千佛崖石刻道像（隋代）；（6）仁寿：牛角寨石刻道像（唐代）；

* 本文原载《世界宗教研究》1994年第1期，第93-103页。

(7) 丹棱: 龙鹄山道教造像(唐代); (8) 大足: 南山石刻(南宋至明代)、舒成岩石刻(宋代)、玉皇庙造像(宋代)、佛耳岩造像(宋代)、龙岗山石刻道像(宋代)、石门山造像(宋代)、妙高山三教造像(宋代)、佛安桥三教造像(宋代)、石壁寺三教龕(宋代)、光明殿三教龕(明代)、峰山寺三官像(宋代)、桂花庙王母龕(宋代)、石佛寺道教造像(宋代)、老君庙造像(宋代)、眠牛石造像(明、清)、宝顶山道像(宋代、清代、民国)、石篆山石刻(宋代)、斗碗寨石像(清代); (9) 泸县: 玉蟾山石刻道像(明代); (10) 渠县: 西阳洞石刻(明、清)。

4. 云南: 昆明市龙门石雕道像(明、清凿造)。

二、西部道教石刻造像的历史渊源与发展历程

道教创始于东汉中期,按照最初的道教教义,道教是不供奉神像的。早期的道教教团组织“五斗米道”,尊老子为教祖,奉《老子五千文》为主要经典。而《老子道德经》的宗旨是“道可道,非常道”“大道无形”“道恒无名”,主张“道”为产生天地万物的根本,“视之不见”,“听之不闻”,“抟之不得”,“是谓无状之状”,“无物之象”,道既无名称,又无形象。相传为“三天法师”张道陵所作的《老子想尔注》云:“道至尊,微而隐,无状貌形象也;但可以从其诚,不可见知也。”遵循这种教旨,早期道教的宗教仪式,一般是在“治”或“靖”中进行。《正一法文外录仪》云:“凡男女师皆立治所,贵贱拜敬,进止依科。”从不见有礼敬神像的记载。

佛教传入中国以后,以一种新的宗教文化形态,对中国原有的宗教传统产生了广泛和深刻的影响。佛教为了争取广大民众的皈依,十分注重传教的方式,除了向社会各阶层大量传播经典文字之外,更借助于塑造神像,“以像设教”,大量凿造神像来传教,故有“像教”之称。在这种宗教氛围之下,大约在南北朝时,道教开始建立并供奉神像。据记载,最早的道教造像创造者为南朝刘宋的道士陆修静、宋文明等。唐释法琳《辩正论》卷六自注云:“考(道教)梁、陈、齐、魏之前,唯以瓠庐盛经,本无天尊形象。”并引王淳《三教论》云:“近世道士,取活无方,欲人归信,乃学佛家制作形象。假号天尊,及左右二真人,置之道堂,以冯衣食。宋陆修静亦为此形。”释玄嶷《甄正论》亦云:“近自吴蜀分疆,宋齐承统,别立天尊,以为教主。”唐代佛道相争,故前引佛家之语对道教多有攻许之词。撇开这层因素,可以看出其中的历史事实,即南北朝以前,道教的传教多为“贵贱拜敬,进止依科”,是不设神像的。这种历史事实,与上面所引的道经教义是相一致的。据历史记载,南北朝时的道教造像,有萧梁普通七年(526)所造玉清神像,北魏正光二年(521)所造天尊像,北周天和三年(568)所造太上老君像等,只是这些早期的道教神像早已损失,现已不可得见。四川成都龙泉驿区石佛寺现存有《北周文王碑》一通,碑额题:“此周文王之碑,大周使持节、车骑大将军、仪同三司、大都督、散骑常侍、军都县开国伯强独乐为文王建立佛道二尊像树其碑。元年岁次丁丑造。”该碑下部两侧有线刻小像二尊,过去有人认为此碑为北朝的佛道二像碑,近世有学者提出不同意见,此学术公案,尚待论证。

隋朝统一中国后,文帝以“佞佛”著名,道教相对而言待遇不如佛教,加之隋朝国运短

促，故该时期的道教造像极为稀少。位于古金牛道上的四川省绵阳市西山，在玉女泉和子云亭的岩壁上，有20多龕隋、唐时代的道教石刻造像。20世纪初期，法国学者维克多·色伽兰（Victor Segenlan）曾来此地考察，认为是中国西南部宗教艺术之“美品”，但是维克多先生对道教缺乏了解，将西山造像误认为是“佛龕造像”。玉女泉造像有一龕题记，曰：“大业六年太岁庚午十二月廿八日，三洞道士黄法墩奉为存亡二世敬造天尊像一尊供养。”另外，四川潼南县大佛寺的绝壁上有道教造像两龕，其像为一尊人二胁侍，右龕侧边的题记为：“记此吉大业六年修天尊像右弟子杨佛赞造敬记。”左龕下面的题记记为“开皇十一年”。开皇为隋文帝杨坚的年号，十一年即591年，大业为隋炀帝杨广的年号，大业六年为610年，距今皆有一千多年的历史。这些隋代的道教造像，因年代久远，存世不多，显得弥足珍贵。

唐代帝王崇奉道教，尊老子为李姓皇室之祖，封为“玄元皇帝”，唐玄宗李隆基甚至亲受道箓，成为道士皇帝，诸多公主出家为道，于是举国上下，尊崇道教，蔚然成风。在此形势下，一方面道教社会地位空前提高，教团组织得到很大发展，另一方面，各地大量修建道教宫观，刻造神像，道教的造像艺术也随之得到很大的发展。尤其是古称巴蜀的四川地区，由于南北朝后期北方的雕刻艺术逐渐衰落，其重心南移，在巴蜀地区形成中国石刻艺术历史上的又一高潮。两大因素的汇合，使得唐代四川地区的道教石刻造像不仅数量众多、分布广泛，而且内容丰富、镌刻精美，在全国可谓独树一帜，兹举其要者介述如下。

安岳县玄妙观道教造像。玄妙观位于县北约20公里的黄角乡玄妙村集圣山腰，观前有一巨石，长宽各为10余米，高5米有余，沿巨石周围凿有大小石龕79个，共镌刻有神像1200多尊，绝大部分为盛唐时之石刻精品。第六号龕为唐代天宝七年（748）撰刻的《启大唐御立集圣山玄妙观胜境碑》，碑文记述了从“大唐开元六年”（718）凿龕刻像至“大唐天宝七载丙子八月己亥朔二日功毕”的整个过程，可见前后历时30年之久。据碑文记载，刻造的神像有“天真”“王宫”“救苦天尊”“飞天神王”等。第11号龕是玄妙观最大的一龕，龕额上横刻有“老君龕”三字，龕中刻“太上老君”跌坐于莲台之上，上下左右刻造有胁侍、女真、护法神将等数十尊。第12号龕为横长方形龕，高2米余，宽约3米，龕内镌刻有四位天尊神像，此即《胜景碑》中所记述的“张、李、罗、王名天之尊”。该处的造像之中，还有十多龕佛、道合龕造像，有的龕中间为释迦牟尼佛和太上老君的坐像，两侧站立有佛教的菩萨和道教的金仙、真人，有的正中为道教老君像，旁边为佛教的菩萨站像。一般史学家多将唐代的佛、道关系表述为二教相争，然而玄妙观造像以第一手史料确凿有据地说明，唐代的佛、道二教不但存在宗教相争现象，同时也出现了互相融合的趋势，此种历史现象，应予引起研究者的注重。这里众多的龕壁周围还有观、阁、楼、台以及做法事所用的法器、乐器等器物，镌刻的道教金刚神像怒目威严，孔武有力，仙女伎乐姿态优美，栩栩如生，是研究中国道教史和艺术史不可多得的历史实物。

四川剑阁县是古代由陕入蜀的军事、交通重镇，城东的鹤鸣山上有唐代道教造像五龕。其中，第1号和4号龕的主像已在20世纪40年代被盗凿走，现在两龕中分别建有《剑州重建重阳亭记》与唐代名诗人李商隐所撰《剑州重阳亭铭并序》石碑各一通。第2与第3号龕之像为高浮雕，第5号龕之像为圆雕，均为站立天尊像，头戴芙蓉冠，脚穿道履，立于莲台之上，其手相仿照佛教造像法式，或施无畏印，或施与愿印，或手执宝珠，天尊像旁有数目不等的护法

神将、真人、金童、玉女。2号龕有题记一则，其云：“长生保命天尊像赞并序。前剑州刺使赐紫金鱼袋郑国公上玄元道……以命石工雕长生保命天尊像一躯，以永我福，以清我躬。遂题赞曰：崇厥灵尊，其号保命，绵绵亿祀……天齐地庆……圣唐大中十一年丁丑岁五月工毕。”大中为唐宣宗李忱的年号，大中十一年即857年，前述李商隐碑立于大中八年，可见剑阁鹤鸣山造像多为唐代后期的作品。

绵阳西山玉女泉造像除少数隋代作品外，大部分为唐代道教造像。其岩壁东面的造像龕侧有题记两则，其一云：“咸亨元年十二月廿三日弟子何□□及妻母邓何氏敬造天尊□□□。”其二云：“□元二年□月三日道士任智斌为亡父任士□亡师任士銓敬造天尊老君二身供养。”咸亨元年为唐高宗李治在位之时，则下面题记应为高宗上元二年，分别相当于670年和675年，均为唐代前期。其造像有一天尊二胁侍，或为一天尊二胁侍二女真，前一题记左侧为天尊、老君像，各以一手执扇，跌坐于莲台之上，神态安详，形象逼真。西山子云亭下有造像一龕，主像为天尊和老君，左右两边雕刻有供养人物像各四十余尊，大多着道装，像旁刻有供养人姓名，至今仍清晰可辨。在主像的两边各有一则题记，右边曰：“三洞真一道士孙灵讽当州紫极宫梵献□神仙云观一坛各愿合平安永为供养声犹为一心响愿结一社用答恩诸录泉。”左边：“敬造天尊老君一铺。以咸通拾贰年岁次辛卯三月十一日，修黄篆斋两中三夜表庆毕。专主社务兼书人景好古、三洞真一道士孙灵国。”咸通十二年（871）已为晚唐，则绵阳西山的道教石刻造像几乎经历了隋、唐整个历史时期。

中国西部宋代的道教造像以四川大足为代表，其中南山三清洞、石门村圣府洞、舒成岩的造像堪称石刻精品。

南山古名广华山，山顶有道观，原名玉皇观，共有道教造像5龕，碑碣5通，其刻造始于宋代，明、清两代续有增补。其中宋代造像有三龕。第五号为“三清古洞”窟，据题记“舍地开山造功德何正言同杨氏”，可知该石窟开凿于南宋绍兴年间（大足另有何正言舍地捐造的石刻造像，题记时间为“绍兴十八年”或“绍兴廿四年”）。窟高4米，宽5.1米，深5.6米。窟中凿方形中心柱，上与窟顶、下与底部相连，中心柱两边与后部均有甬道，便于道教信徒与香客绕柱祈祷拜神。中心柱正面开有一龕，龕内造像共两层，上层刻道教最高尊神“三清”像，皆着道装，头戴莲花形束发冠，胸部束带，面有长须，项后百圆形火焰头与身光，头上方悬有珠帘宝盖。中像为玉清元始天尊，盘膝坐于莲台之上，胸前有三脚夹轼，双手平放于轼上，头上宝盖向龕顶发出四道毫光，内侧两道豪光在顶壁上各绕三圈，圈内有老君坐像。左像为上清灵宝天尊，手捧如意。右像为太清道德天尊，即太上老君，左手抚膝，右手持扇。三像连座各高0.85米。上龕左、右壁各有一位天帝像，皆头戴冕旒，着朝服，足踏四足虎脚几，坐于龙头靠椅之上，双手在胸前执笏，头上悬刻双层珠帘宝盖。下龕两侧各有一位天帝，皆戴平顶高方冠，身着圆领宽袖大袍，亦坐于龙头靠椅上，双手捧笏。外侧各有一元君像，位置比天帝略低，皆凤冠霞帔，彩带绕身，坐龙头靠椅，双手捧笏。此龕中六位天神（四男二女）当为宋代道教神系中的六御，即玉皇大帝、紫微大帝、勾陈大帝、长生大帝、后土皇地祇、金母元君（即西王母）。该窟中心柱左面上下各开一龕，上龕为玉皇大帝出巡图，下龕为春龙起蛰图，皆镌刻精美，气势壮观。窟之左、右、后壁皆有约1米高的基台，台上方壁面刻有360尊应感天尊之像，分为六层，有文有武，冠服有别，姿态各异，部分有毁损，现实存231尊。窟前有二

石柱，各镌刻一龙盘绕其上，龙口相向，似欲腾空，形象栩栩如生。三清洞道教石刻是现今所能见到的中国宗教史上最早的道教神系组合造像，是十分珍贵的历史文物，具有重要的宗教研究价值。

石门山位于大足东南 20 公里的石马乡石门村，上有古庙，原名圣府洞，后称三皇洞，大部分是宋代造像。其中第十号为三皇洞窟，无题刻记载。据清代乾隆十五年（1835）邑人李型廉《游石门山记》记载：“见岩侧面平如镜，上横镌‘石门山圣府洞’六大字，旁有小楷书数行，为戊戌淳熙五年中元从事皇佛监判官宋以通书。”可知此洞开凿于宋孝宗淳熙五年（1178）以前。第十号“三皇洞”为平顶窟，深 7.85 米，宽 3.9 米，高 3.08 米。窟后部正面刻造有三尊坐像，居中者为天皇，左、右两侧分别为人皇与地皇。均戴平顶高冠，身着宽袖大袍，坐于龙头靠椅上，双手捧笏于胸前。天皇像的头上方，横排有三个小圆龕，每个龕内有一天尊坐像，皆有面须，束发金冠，胸前置三脚夹轼，项后现火焰头光，似为道教“三清”神像。三皇像两侧，各立一护法神将。左面神将三头六臂，手执印、铃、弓、箭；右面神将三头四臂，手执法器，身旁皆右一神龙。窟内左侧共有造像两层。上层为 28 位天人像。第一像为坐姿男像，手执如意。第二、三为女像，凤冠霞帔。第四、五为站立男像，方冠朝服，双手捧笏。第六至十四为女像，身着道装。第十五至二十八为男像，文官打扮，捧笏肃立。下层造像共有六位。第一至第三像皆头戴平顶方冠，身着圆领宽袖长袍，捧笏而立。第四像头戴双翅幞头，着圆领窄袖长袍。第五像为真武大帝，束发着甲，仗剑赤足立于神龟之上，龟旁有一蛇。第六像为一官员，头戴幞头，着长袖袍服。以上各像均比真人略高，约为 1.90 米。窟内右侧原有造像七躯与左侧相对而立，因清乾隆时右边洞壁崩塌，毁损大部，仅存一位护法神将，现在右壁所立石像为后人自他处移入。圣府洞道教造像内容丰富，镌刻细致，神态各异，形象逼真，被后世学者称为“精美的道教神像库”。

舒成岩位于大足县北约 10 公里的中敖乡。南宋绍兴年间沿山岩凿刻道教造像五龕。民国二十六年（1937）由于原有道观已毁坏，遂在旧基上沿岩修建半边长廊以保护神像，故又称半边庙。第一号龕造于南宋绍兴年间。主像为东岳大帝之夫人“淑明皇后”，头戴凤冠，相貌端庄，坐于龙头靠椅之上。两侧各立一位男侍，头戴软脚幞头，身着窄袖袍服，两侍均双手捧盒。龕左壁为一武将，身着甲冑，双手拄剑而立。右壁为一老年女侍，面容慈祥，双手抱一婴儿，作前送状。龕外刻有造像记一则，落款为“癸酉绍兴二十三年三月十二日工毕”，“道士王田之建祠”。第二号龕为“东岳大帝”，其像庄严肃穆，头戴平顶无旒冠，身着圆领宽袖长袍，双手于胸前捧圭，坐于双钩云头靠椅上，左、右两侧各有侍女和男侍二人。龕正壁两侧上部有碑文，落款为“壬申绍兴二十二年九月二十二日”，并有“都作伏元俊、伏元信，小作吴完明镌龕”字样。三号龕为“紫微大帝”，其服饰与东岳大帝基本相同，主像两侧各有一位神将，左神将三头六臂，右神将一头四臂，手持法器作降龙状。龕左壁造有二像，内侧一男像执剑，外侧一侍女抱印。龕内有题记一则，已部分毁损，残存字样有“紫微院事王某”。四号龕为“三清”神像，正中为元始天尊，左为灵宝天尊，右为道德天尊，皆束发肃穆，头戴莲花冠，身着斜领宽袖长袍，坐于束腰四方台上。龕后壁刻有“三清古洞”，左壁有碑记一则，记为明万历八年（1580）重新装修。五号龕为玉皇大帝，龕右侧有碑，碑文云：“玉皇典崇大帝，□以祈恩乞福，保寿终年，族聚荣昌，早胜善果。今已同备，龕洞俨然，刻石铭碑，以贻后世云

以耳。时以海元癸亥绍兴十三年五月初一日开工，至二十六日乃毕。”后署：“王举修撰珠黎奉命书伏麟镌龕。”主像为玉皇大帝，两侧有宫女、侍从若干人，龕左壁有供养人三位，右壁有供养人二位，皆拱手而立。舒成岩造像，亦为不可多得道教艺术珍品。

元、明之时，道教文化的发展渐趋式微，中国的宗教雕刻艺术从总体来看，也呈现没落的趋势。因此，道教石刻造像的数量逐渐减少，其造像水平已大不如前。元代的道教石刻造像可以以山西龙山石窟为代表。

龙山石窟位于山西太原市西南20公里的龙山山巅，为元初全真教道士宋德方主持开凿。山上原有元代修建的昊天观，现已毁损，在观址旁边的巨石上刻有道教造像八龕（其中一龕为泥塑像），现在基本保存完好。八龕像为虚皇龕，道教尊神“三清”龕，刻有披云子宋德方本人卧像的卧如龕，玄真龕，三天法师龕，七真龕，两座辩道龕，共有四十余尊造像，龕顶雕有凤凰和莲花图案，壁上有元代题记。龙山石窟雕工朴实，其人物形象、服饰和台座装饰皆为元代样式，具有浓郁的时代特点。

明代的道教造像，随着中国古代宗教石刻艺术大势的衰落，质量好的石刻作品已不多见，这里试举四川泸县玉蟾山和安岳县三仙洞的石刻造像为例。玉蟾山为川南的风景胜地，沿山岩凿有佛、道教造像71龕，共411尊石像，除个别为宋代和清代的外，绝大部分是明代造像。岩上现留有“永乐二十二年”“景泰六年”“弘治三年”“正德二年”“嘉靖己亥（嘉靖十八年）”“天启乙丑（天启五年）”等明代题刻年号。其中，有道教天官、土地、三官神、阎王、玉皇大帝、雷公、神将、山神等石刻像。玉皇大帝之像用一巨石雕成，神态威严，形象高大，俨然一副法力无边的天庭帝王尊像。玉蟾山造像，人物比例适当，形态生动自然，刻工细腻，技法娴熟，在明代的石刻造像中实为少见。

安岳县高升乡的三仙洞，原名龙门观，明代时沿山岩开凿石窟六个，现石窟左侧有明天启元年（1621）《龙门观增建胜景记》碑一座，云：“道人李焕宗复凿儒释道三教合奉一堂。”有道教元始天尊、三清造像，皆头戴莲冠，身着道服，面有长须，跌坐于莲台之上。元始天尊的莲台之下有一威猛的大石狮托座，项后有椭圆形火焰边头光与身光，头光中环形雕有坐姿真人若干名。另有三教合一龕，沿正壁造像五尊。中间三尊居中为太上老君，右侧为孔圣人，左侧为释迦牟尼佛，窟壁两边造有诸天神将、十八罗汉等。在岩壁下层，雕凿有治理地狱的十殿阎王。三仙洞的石刻造像，反映了中国古代社会后期儒、释、道三教合一的客观社会思潮。

从以上的论述可以看出，中国西部的道教石刻造像，渊源于汉魏之时，南北朝时期在佛教造像的影响之下，出现了少量的道教造像，历经南北朝后期和隋代的发展，至唐、宋时代达到道教造像的鼎盛阶段，不少造像作品堪称中国宗教艺术的精品，其造像传统，一直绵延至元、明、清各代。历史久远，数量众多，形式多样，实为中国宗教文化的瑰宝。

三、西部道教石刻造像的题材内容

道教作为中国本土的民族宗教，神仙信仰乃其最大特征。按照道教的教义，“神”是指先天之圣，如道教的最高尊神元始天尊、太上老君、灵宝天尊、玉皇大帝、斗姆元君、三官大帝、北斗星君等；“仙”是指天地开辟以后修道长生的真人，如张天师、葛仙翁、吕洞宾、三

茅真君等。从东汉中期创教开始，经过长期的历史发展，道教逐渐形成一庞大复杂的神仙系统。其中既有先秦时代的天帝、鬼神信仰内容，又有历代王朝祭祀的对象和民间诸神，还有道教自己的天尊和神人，另外还有部分佛教系统的神祇以及中国历史上的圣人与英雄。由于道教历史悠久，教派众多，不同的教派崇奉不同的神灵，因此在道教历史发展的前期，出现许多具有不同名称、地位不确定的天神和真人，这种状况在南北朝时陶弘景所撰的《真灵位业图》中即有明确的反映。

道教的石刻造像，是道教信仰者运用雕塑艺术的表现形式，来表达其特有的神仙信仰的宗教内容，宣传其以道、德为主要内容的教义宗旨，以体现道教诸神的神通和尊严，使信众“至诚供养，随心获福”（《太上洞玄灵宝国王行道经》），形成道教神像和信仰者之间特有的宗教情感的交流，以取得广大民众的皈依。中国西部的道教石刻造像，前后历时一千多年，神仙众多，题材新颖，以大量具体生动的艺术形象，表现了道教神仙世界的丰富内容，同时也真实地反映了道教神系演变发展的历史情形。

老君，又称太上老君，是道教的最高尊神之一，在中国历史上受到民众的广泛信奉，这是道教石刻造像中出现得最多的形象。诸如四川绵阳西山玉女泉的隋代造像、安岳玄妙观的唐代造像、大足南山的宋代造像、山西太原龙山的元代石窟、云南昆明龙门的明清石刻造像之中，都有老君之像；可以说，凡是具有代表性的道教石刻造像之处，几乎都有太上老君的形象。从历史上考察，太上老君的神形实际是根据先秦时代老子的形象演变而成的。据司马迁《史记》记载，老子原是周王朝的守藏室史，后来见周之衰，乃辞职西去，不知所终，著有道、德上下篇五千余言留传于世。两汉之际流行黄老之道，先是崇奉黄帝，后逐步过渡为崇奉老子。汉代益州太守王阜作《老子圣母碑》云：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分。”将“道”人格化为老子。陈相边韶《老子铭》亦云：“道成仙化，蝉蜕渡世。自羲黄以来，世为圣者作师。”东汉末张陵创立五斗米道，造作道书，自称出于太上老君口授，以《老子五千文》为经典，尊老君为教主。相传为三天法师张道陵所作的《老子想尔注》云：“一者道也。”“散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”从此，老子神化为道教教祖，长期受到人们的尊奉。魏晋时葛洪所著的《抱朴子》对老君形象作了具体描述：身長九尺，黄皮肤，高鼻梁，尖长如鸟嘴，眉长五寸，耳垂齐肩，额有三纹，足有八卦，着五色云衣，住金楼玉堂，青龙、白虎、朱雀、玄武随从四周，出行时雷声隆隆，电光闪闪，俨然一副最高尊神的威严模样。北魏时寇谦之改革天师道，以太上老君为教主，宣称得到老君法旨，“清整道教，除去三张伪法”。《魏书·释老志》对老君的显赫神位作了如下总结：“先天地生，以资万类。上处玉京，为神王之宗，下在紫微，为飞仙之主。”已成为当时北方道教神王和飞仙的最高天神。

唐代帝王尊崇道教，将老子奉为先祖，立庙祭祀。唐高宗乾封元年（666）封老君为“太上玄元皇帝”，唐玄宗天宝十三年（754）又上尊号为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”，并令天下诸州普建玄元皇帝庙。由此确定了太上老君在全国道教的最高教主地位。至宋代，道教最高尊神“三清”体系确立，太上老君在“三清”中位居第三。虽然如此，他在道教神系中却具有相当特殊的地位。从古至今，众多道教信徒都相信太上老君是“无上大道”的化身，是

永世常存、分身救世的至尊天神，这是道教的根本信仰。现在，中国各地仍然保存着许多老君庙、老君殿等，专门供奉太上老君的神像。

在中国西部的石刻道教造像中，尤其是早期的道教造像，有大量“天尊”的形象。譬如四川前玉女泉、剑阁鹤鸣山、丹棱龙鹄山、仁寿牛角寨、山西运城等地，时限从南北朝后期至隋、唐之时，均普遍存在。由此可见，在这段时期之中，对于天尊的崇拜是一种比较广泛的道教信仰。这种宗教现象，从该时期的历史文献中亦可得到证明。《隋书·经籍志》云：自北魏武帝时起，道士便“刻天尊及诸仙之像，而供养焉”。《周书·宣帝本纪》：“大象元年（579）初，复佛像及天尊像。”唐初卢照邻曾居蜀，据其记述，隋朝开皇年间，益州至真观“有天尊、真人石像，大小万余躯”（《全唐文》卷一百六十七），由此可见该时期的天尊信仰是何等兴盛。应予指出，这一时期所造的天尊神像，大多数是没有名称的，在众多的石刻题记中，仅云“造天尊像一铺”或“敬造天尊”多少，并且在镌刻的形象上也没有多大的区别。这表明该时期的“天尊”实是信众对道教最高尊神的泛称。至于后来道经记载的十种天尊名号，如自然、无极、大道、太上、道君、玉帝等（见《云笈七签》卷三），是唐末五代以后才出现的，在早期的道教造像中没有这些名称。

南北朝时出现具有名号的天尊，最著名者为“元始天尊”。南朝道教上清派的著名道士陶弘景著有《真灵位业图》，这是在道教历史上首次正式编撰庞大的道教神仙系统。该系统的神系共有七个阶位，其中第一阶位的中位即是“虚皇道君应号元始天尊”，而为张陵天师道和北朝寇谦之的新天师道所崇奉的“太上老君”却被降至第四中位，这清楚地表明道教上清派的神学信仰，即“元始天尊”应是道教的最高尊神。不过，上清派的神系并未得到当时北方天师道的承认。南、北统一以后，“元始天尊”的信仰才在社会各阶层逐渐普及。《隋书·经籍志》云：“元始天尊生于太无之先，察自然之气，冲虚凝远，莫知其极……常存不灭。每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人……所度皆诸天仙上品，有太上老君、太上丈人、天真皇人、五方天帝及诸仙官。”这反映了隋和唐初的道教信仰状况。据《茅山志》记载，唐太宗时曾为茅山道士王远知造太平观，“又于内殿为文德皇后造元始天尊像一躯，二真夹侍”。但是由于唐代帝王崇奉老子，因此元始天尊的神系地位实际并未在太上老君之上。考察中国西部的唐代石刻道教造像，可以发现，太上老君单独成龕的比较多。例如四川安岳玄妙观造像，七十多个龕窟之中最大者即是老君龕。或者是老君与天尊并列一龕。老君像为趺坐姿，一手执扇。元始天尊则既有趺坐姿，又有站姿，一般手施印势。如剑阁鹤鸣山的天尊造像，即为站姿手施无畏印。而老君与元始天尊的侧边多为女真与胁侍。

宋代的道教造像之中，各地大多出现了元始天尊、灵宝天尊与道德天尊共为一龕的“三清”造像。例如大足南山著名的三清古洞，舒成岩的三清龕等。说明道教神系的“三清”最高尊神地位已经正式确立。这在同期的道教经典中也可得到证明：北宋贾善翔的《太上出家传度仪》所列的神系，即首先为三清；南宋金允中《上清灵宝大法》所供奉的诸真神灵也首先列为虚无自然元始天尊、太上道君洞玄灵宝天尊、太上老君洞神道德天尊。三清之中的灵宝天尊，原称太上道君，《九天生神玉章经注》中称为“上清天尊”，在三清造像中一般位于元始天尊的左边，手执如意。

三清尊神是道教哲理“三一”说的象征。《老子道德经》说：“道生一，一生二，二生三，

三生万物。”意思是无上大道化生为宇宙的混沌元气，由宇宙元气化生为阴、阳二气，再由阴阳二气衍化为天、地、人三才，由此产生天下的万事万物。一化为三，三即是一，因此“三清”尊神就是道的人格神化，也就是道经所说的“一气化三清”。道教认为，三清住三天三仙境，各为“三洞教主”。元始天尊主洞真部，灵宝天尊主洞玄部，道德天尊主洞神部，故三清神又是道教三洞真经的神化表象。自唐末两宋以后，即成为道教各派尊奉的最高尊神。

“四御”是道教天界中辅佐“三清”的四位天帝。他们的全称是：昊天金阙至尊玉皇大帝、中天紫微北极太皇大帝、勾陈上宫南极天皇大帝、承天效法后土皇地祇。四御之中，地位最高的是玉皇大帝。隋唐以前，玉帝的地位并不高，在南朝的《真灵位业图》中，仅排在玉清三元宫右位第十一和十九的位置。宋代帝王神化其远祖赵玄朗，称其受玉皇之命下界“抚育苍生”，故在真宗时封玉帝为“太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝”。虽然在正规的道教神系中玉帝的地位不及三清，但在民间的道教信仰中，玉皇大帝总管天神、地祇、人鬼三界并十方、四生、六道，实际成为天庭的最高皇帝。相传紫微北极大帝仅受玉皇大帝的支配，统率三界星神和山川诸神；勾陈南极大帝协助玉皇执掌南北二极和天地人才，并主持人间兵革之事；后土神原为男性，在唐、宋以后逐渐演变为女神。据杜佑《通典》记载，汾阴后土祠即为女神塑像。道经称后土神执掌阴阳生育、万物之美与大地山河之秀。

从道教神系发展的整体来看，四御的形成有一个历史过程。唐代已有崇奉“三清”的现象，但尚无“四御”出现。唐末杜光庭编撰的《道门科范大全集》叙述斋时所敬诸神，三清尊神以下所列的神仙有三十六天帝君、玉虚上帝、东华、南极、西灵、北真、玄中大法师等，这些神祇与宋代的四御体系差别很大。北宋的《太上出家传度仪》在三清之后所列诸神为：十极高真、玉皇大天帝、紫微北极大帝、后土皇地祇、圣祖天尊大帝、天元大圣后、三十二天帝君等，这里已有四御的雏形。南宋时编成的《无上黄录大斋立成仪》在三清后面排列了六位天帝，依次为：统御万天的玉皇大帝，统御万雷的勾陈大帝，统御万星的紫微大帝，统御万类的青华大帝（或作东极太乙救苦天尊），统御万灵的长生大帝，统御万地的后土皇地祇。这六位天帝，道经称之为“昊天六御宸尊”，是为“四御”形成之前的“六御”尊神。现存的四川道教石刻造像：大足舒成岩造像有玉皇大帝、紫微大帝、东岳帝君、东岳淑明皇后四位尊神；南山三清古洞内三清神下面有六位神，四位天帝和两位元君。据考证，四位天帝为玉皇大帝、紫微大帝、勾陈大帝与长生大帝，两位女神分别为后土皇地祇和金母元君（即西王母）。这些珍贵的历史资料有力地说明，当时的四御尊神还没有定型，尚处在由“六御”向“四御”演变的过程之中。后来为了符合道经四辅（太清、太玄、太平、正一）的分类，去掉六御中的青华大帝和长生大帝，才形成正式的四御格局。元初编成的《修真十书》所收《丹诀歌》说：“九九道成成至真，三清四御朝天节。”说明道教的三清、四御体系在南宋后期才正式形成。

三官大帝也是道教石刻造像中的重要题材内容。三官即天官、地官、水官，源于古代的自然崇拜。东汉后期张鲁在四川北部建立“五斗米道”的政教合一政权，即吸收巴蜀地区的民间信仰，奉天、地、水三官为主宰人间祸福的大神。据《三国志·张鲁传》记载，张鲁的五斗米道有为病者请祷的法术，即作书三通，上写病者姓名与谢罪之意，一张放置山巅，一张埋于地，一张沉于水，称为“三官手书”。后来民间一般认为天官赐福，地官赦罪，水官解厄，又称为“三元大帝”。大足峰山寺有一龛宋代镌刻的三官造像，正壁刻造三官，均头戴垂旒冠冕，

身着袍服，双手捧笏，神态威严，是宋代道教造像的珍品。

除此之外，西部的道教石刻造像之中还有许多民间信仰的神仙，诸如川主、灶王、城隍、判官、雷公、电母、千里眼、顺风耳、三圣母、炳灵太子以及应感天尊、救苦天尊、保命天尊等，反映了中国古代社会民间道教信仰的广泛性。

特别值得一提的是，在西部道教造像之中还有为纪念创教祖师而凿造的石窟。如太原龙山的石窟造像，其中有天师道三天法师张道陵、全真教的七真（即马丹阳、丘处机、谭处端、刘处玄、王处一、郝大通、孙不二）以及主持刻像的全真道龙门派十八宗师之一的宋披云。修造该窟的目的，即是为道教玄门列祖刻石立像，以此弘扬全真道。龙山石窟对研究金、元的道教历史具有重要的学术价值。

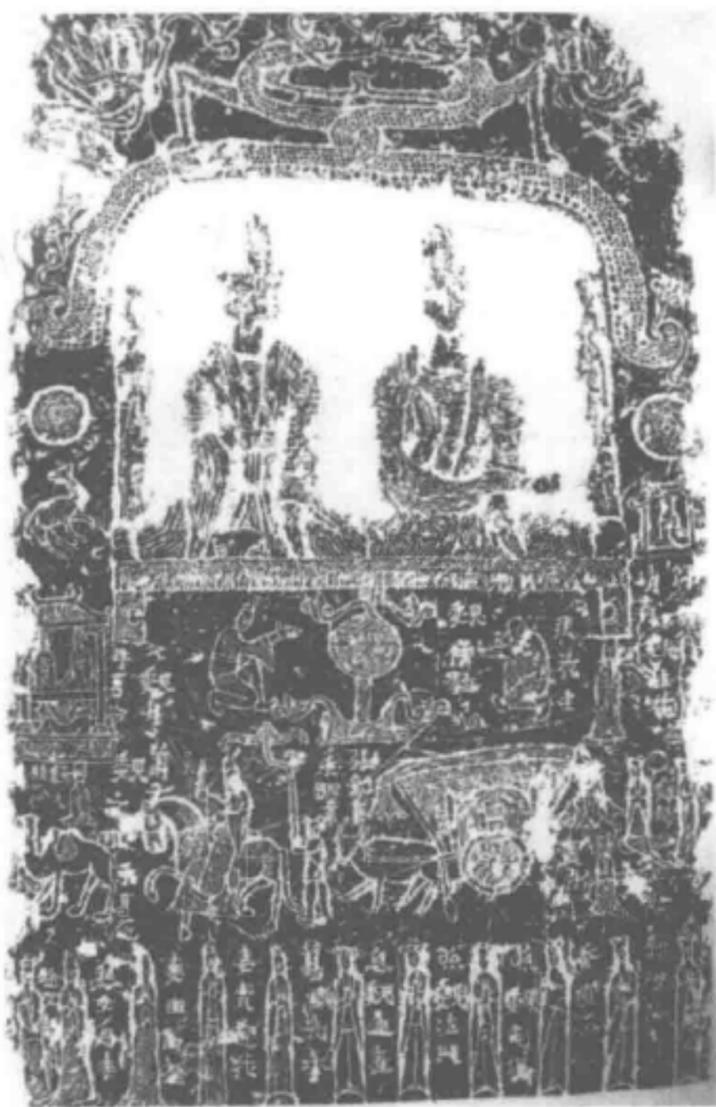
中国西部的道教石刻造像，不仅具有深刻的宗教内容与重要的历史研究价值，由于它采用的是直观感人的雕塑艺术形式，因此也属于中国艺术史的范畴。早期道教造像无论是龕窟形制，还是人物形象与装饰物，大多借鉴和吸收佛教造像的艺术手法，这是历史事实。但在南北朝后期至初唐以后，则广泛地吸收了中国传统的造型艺术，逐渐脱离了佛教造像的窠臼，在盛唐、宋代以及金、元、明、清皆形成道教石刻造像自身的艺术风格和特征。由于中国历史上各个时期的社会环境不同，因此各个时代人们的艺术欣赏习惯和审美观念也不相同，由此形成各个时代道教造像艺术的不同风格和特征。此乃道教石刻造像研究的一个重要方面，对此著者拟另外撰文，加以专门论述。

关于魏文朗佛道造像碑纪年的考释*

李 改 李文军

陕西省铜川市耀县药王山博物馆藏有一通北魏时期的魏文朗佛道造像碑。此碑 1934 年出土于耀县漆水河畔。碑呈长方形，四面造像，高 131 厘米，宽 72 厘米，厚 29.5 厘米，刻于始光元年（424）。

1. 碑阳：上凿一拱形龕，内雕佛道像两尊，亦为天尊，右为释迦，均结跏趺坐于线刻床上，面相残损。天尊头戴道冠，身着双领下垂式腰束宽带道袍，露右足。释迦内著僧祇支，外著偏袒袈裟，施无畏印。两侧各为一菩萨，均已残损。龕楣双龙交缠，龙爪支起龙头，口衔忍冬相交，龙尾垂于龕楣两侧，变成口衔忍冬的瑞鸟头。龕楣上线刻两飞天。飞天头梳偏髻，跣足。左飞天持忍冬，右飞天持方盘。佛床前线刻博山炉及跪拜姿势的两供养人。龕右侧为一团花，一间庀殿式小屋，屋中盘腿坐一人，下为二女供养人。龕左侧为一团花，下有一头回首顾盼的小鹿以及一间山地夜叉托起的庀殿式小屋，似魏文朗父母盘腿坐于屋中。碑下部为车马出行，一人牵驼骑马，华盖牛车随行，车后有侍女相随。下为一排 11 位男女供养人，男左女右之间有一摩尼宝珠（图一）。



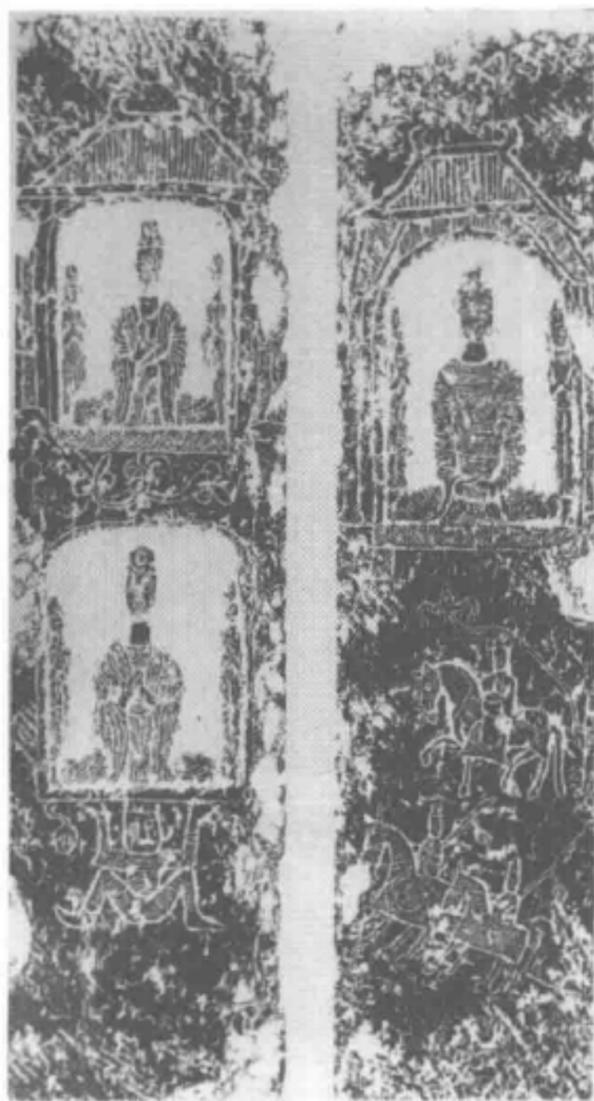
图一 魏文朗造像碑阳面

2. 碑阴：上部龕内雕一尊思维菩萨，右手支颐，左手抚腿，跣足坐方座上，面相稍残，神态若有所思。座前雕双狮。龕楣为回首双龙，口吐联珠，联珠在顶部变为忍冬交缠。联珠上站双瑞鸟，两侧各为一飞天。龕右侧刻庀殿式屋，内为一跪拜供养人；左侧亦为庀殿式屋，内有一盘腿而坐的供养人，其下刻有山林、瑞禽、鹿、虎等。龕下正中为一香炉，两侧有男女供养人各一。下部为发愿文：“始光元年/北地郡/三原县民/阳源川/佛弟子/魏文朗，哀孝不

* 本文原载《敦煌研究》2011年第1期，第46-48页。



图二 魏文朗造像碑阴面



图三 魏文朗造像碑左右两侧图

赴……” (图二)

3. 碑右侧: 龕内雕释迦像一尊, 两侧各为一菩萨, 下部刻骑马出行, 骑马者著胡服, 后随执华盖侍从, 其下还刻护卫骑兵。骑兵持长矛, 穿甲衣, 战马全身套马甲 (图三)。

4. 碑左侧: 上龕刻一天尊和二侍者, 下龕刻一佛二菩萨。龕楣饰以简单的忍冬纹。下线刻一夜叉, 双手上举托龕。

此碑比石冈县曜五窟早 29 年, 比洛阳龙门的始平公造像早 74 年。此碑是北魏太武帝长达六年多灭佛活动的幸存者, 是我国最早的“佛道合璧, 信仰共存”的一通石碑, 从而引起国内外学者, 特别是日本、欧美等国学者的关注和研究兴趣。

该碑纪年明确, 为什么还要再考释呢? 因为近有日本学者石松日奈子, 曾在日本《佛教艺术》杂志 (1988) 和中国《敦煌研究》杂志 (1999) 发表论文否定“始光元年”, 其根据如下。

1. 铭文的“始光元年”四字的“光”字不能辨认, 残存的点画状况, 不大可能是“光”字。

2. 根据文献资料, 始光元年 (424) 时的长安及周边地区, 处在匈奴族大夏政权控制的可能性较大, 长安附近地区使用北魏年号“始光”的可能性极低。

3. 铭文中提到了“北地郡三原县”, 根据《元和郡县图志》和《魏书》等记载, 北魏设置北地郡三原县的年代可以推定为太平真君七年 (446) 左右, 始光元年时不大可能有此表述。

4. 耀县药王山博物馆藏品中, 认为与魏文朗造像为同地区制造的北魏时期造像碑约 20 件, 那些都是太和二十年 (496) 以后的, 比始光元年晚 70 多年。然而, 它们和魏文朗造像碑在造型方面非常相似, 几乎感觉不到 70 年的时间差别, 考虑以上因素, 可以说魏文朗造像碑是 6 世纪初 (500-514) 的作品。

国内学者李淞教授在其著作《长安艺术与宗教文明》中, 对否定“始光元年”的一些论证, 提出了反驳的观点。

为此, 笔者经过再次考证之后, 重申《魏文朗佛道造像碑》是“始光元年” (424) 制作的。

1. 石璋如先生于 1943 年专程来到耀县, 对耀县碑林、北朝时期百余通碑石, 从碑之形制、纪年、造像及风格等作了细致的考察。特别对《魏文朗佛道造像碑》的年代作了考证, 并明确

指出：“惟有‘光’字清楚，‘始’字不甚清楚。”^①可见，石老先生当时对此碑的“始光”二字，认为是清楚的。那么，时隔60余年后，耀县碑林历经几次搬迁，况且“始光元年”四字，正好在碑石的左侧边沿部位，冲撞磨损，对“光”字时有损伤。因而，不能以现在对“光”字不能辨认，而质疑原来不是“光”字。

2. 大夏是东晋十六国之一，公元407年匈奴酋长赫连勃勃自称大夏，建都统万城（今陕西横山县西），历时25年。公元418年，赫连勃勃在长安称帝，曾命长子赫连瑰镇守长安，真君六年（446），赫连瑰被其弟战败而死。426年，北魏攻占长安。在这一短暂的时期内，北地郡正处于北方少数民族（鲜卑、匈奴、羯、氐、羌）杂居和战乱的年代，群雄割据，且耀州地处关中平原和黄土高原的结合地，因此，在长安附近周围，特别是渭北的北地郡，形成了拉锯式的犬牙交错、各霸一方的格局，不可能是一刀切地均在大夏控制之下。北地郡这一地区（包括耀州、宜君、富平、三原、泾阳），可能是北魏屯兵养马的据点。

3. 据《耀州志·地理志》记载：“耀州秦内史地，汉高帝时属塞国又属河上郡，后属内史。景帝时置祿祿县（即耀州）分内为左右县，属左内史。武帝时改左右史为左冯翊县，属左冯翊。东汉复置祿祿。魏徙北地郡于祿祿。晋改祿祿为泥阳（耀州泥阳城）。后魏罢泥阳置北雍州，玄武复泥阳。”《通注秦内史兼三辅地》中载：“魏，魏书地形志北地郡，魏文帝分冯翊之祿祿置。《元和志》本曹魏于其地置北地郡。”宋敏求《长安志》：“魏文帝自彭原地界富平故城徙北地郡。于此其县遂废。北魏后魏明帝时，改北地郡为北雍州。《地形志·泥阳》：真君七年并富平，景明元年复。”北地郡这一地名，魏晋时已设置，北魏早期不过是沿用而已。“太平真君七年（447），自泥阳故城徙北地郡于东南通川故城，罢泥阳入富平，后又徙北地郡于宜君县界义亭故城于泥阳”^②。千回百改的现象，在北地郡的地域之内，县与县之间的分分合合，耀生先生认为，北地郡改北雍州是在孝明帝晚年^③。因此，将“设置北地郡三原县的年代推定为太平真君七年（447）左右”，是不符合史料的记载。

4. 魏文朗佛道造像碑之后70年的多通造像碑，是延续了北魏前期的造像风格，且有所发展。北魏早期的魏文朗佛道造像碑，图像布局可分为上下两层，造像面相颈长脸圆，呈现凝重，身体略平，衣纹平直呆板，风格粗拙稚朴，带有汉代画像石之遗风而中后期的多通作品如《鎡双胡造像碑》（520）、《鎡麻仁造像碑》（521）、《张乱国造像碑》（514），布局分为四层、六层和十层；造像面相清瘦、身体颀长，有慈祥感；服饰，特别是供养人服饰线条简洁明快，似有飘动；技法上较前也有了新变化，如采用了高浮雕、浅浮雕和线刻相互交替的手法；突出主题，服饰繁褥精细；特别是各种动物的造型，栩栩如生，生动活泼，富有含蓄之神气。这些都与早期造像明显不同，且有变化和拓展。这种演变不是“非常相似”，而是北魏各个时期独特的艺术风格。

① 石璋如：《陕西耀县的碑林与石窟》，载《历史语言研究所集刊》第24本，1953年版。

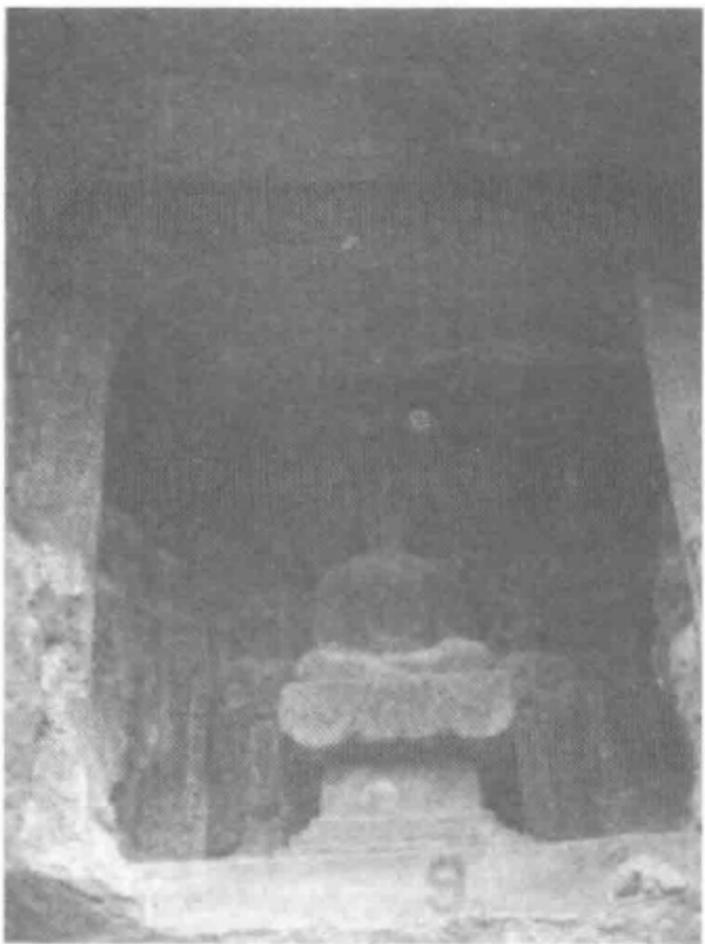
② 《耀州志·地理志》。

③ 耀生：《耀县石刻文字略志》，《考古》1965年第3期。

四川省丹棱县龙鹤山道教摩崖造像*

曾德仁

四川省丹棱县位于成都市西南方110千米处,属今眉山市。据《旧唐书·地理志》,该地在南齐属齐乐郡;隋时设丹棱县,属嘉州,唐武德二年(619)改属眉州通义郡。



图一 第9号龕正面

龙鹤山,又名龙鹤山、中观山,位于县北7.5千米。晚唐、前蜀著名道士、政治家杜光庭有诗《题龙鹤山》:“抽得闲身伴瘦筇,乱敲青碧唤蛟龙。道人扫径取松子,缺月初悬大柱峰。”造像主要集中于半山腰山包摩崖上,属今唐河乡龙鹤村六组之地。有35龕佛教道教造像,时代为唐。龕多毁损,较为完整的道教龕窟如下:

第9号龕,形制为方形平顶双叠涩,外宽112厘米,高128厘米,内宽88厘米,高103厘米。龕内天尊结跏趺坐,下为方形莲座,左右各刻三真人;左右壁各刻一胁侍真人立像;龕门两侧各刻一力士。主尊像高53厘米,肩宽27厘米,方形莲座高36厘米,宽37厘米,左胁侍真人高61厘米,肩宽17厘米,右胁侍真人高65厘米,肩宽17厘米。其余真人像高47-55厘米不等,肩宽15厘米左右(图一)。

第17号龕,方形平顶,高宽均为130厘米。龕内为天尊坐像,像高50厘米,肩宽22厘米,座高20厘米。

第18号龕,天尊立像,高150厘米,肩宽50厘米,座高20厘米。

第24号龕,为摩崖石碑,高160厘米,宽131厘米,隶书直行竖刻,每行30字,共21行。碑额横刻小篆“松柏之铭”(图二)。首行为“□之龙鹤山成炼师植松柏碑 师学文 杨玲书”。正文为(兹用简化字并标点):

昔丁令威之成道也,顿别千年;王子晋之升仙焉,俄期十日。或乘龙馭鹤,澄神汗漫

* 本文原载《敦煌研究》2011年第1期,第49-52页。

之乡；或驾景凌虚，散彩蓬瀛之曲。乍千变以万化，时出有而入无，灭没波水之中，逍遥烟火之上，既吐蜂而唾獭，亦起死而肉骸。是知学仙者若牛毛，得道者如麟角，击风捕影，不亦难乎？曲非宝相应图，宿命会道者，则畴能预于是哉。

粤若龙鹤山观隐人女道士成无为，通义郡丹棱县人。尔其调形炼骨，却粒茹芝，桃夭之年，已翱翔乎凤篆，葛覃之日，备涉猎于龙章，三洞十部之尊经，包吞胸臆，赤书玉文之秘诀，靡不兼该。用能志迈恭姜，誓死不嫁；情敦和道，幼而出家。睹舟台之变身，透波心而不怖，闻圭音之感凤，想云路以高骞。寻仙未果之间，乃建置祠宇，薙草开室，因高筑宫，亦犹汉武之望仙祈年也。尊容湛其金色，灵卫纫其四绕，流水周于舍下，翠柏满于山头，结果艺竹，弥岗蔽野，凡万有余株。每竭日而不倦，常持斋念诵，

忏洗罪痕，咒动南箕，符回北斗，玉书纪字，金筒提名，兼披阅秘囊，以祈度代。观其形迹，察其所山，斯可谓真人不疑矣。仙师年逾知命，而有少容，状如廿许童子，盖还丹御老之力也。无营无欲，恒以功德为先；不滥不贪，特以长生为务。至于级引四辈，救济群生，爰泊官寮，望祀山岳，虽黄冠男子，莫能胜也。尝恐化度之后，贪暴之徒，堕其祠堂，剪其树木，是用书情翰墨，誓彼汹器。倘有此流，原明乱殒，千端不利，举事多凶。僕以谀才，薄娴书记，词不获命，草其状云：
龙鹤山兮秀崇丘，岗隐軫兮城郭周。小有洞兮念真游，观曲水兮绕舍流。谒圣容兮仙是求，何年代兮逢若土。何日夕兮见浮丘，愿吾师兮道心固，俾松柏兮千岁留。天宝九载岁次庚寅四月十三日建

第26号龕，方形平顶，宽高均为160厘米。老君天尊并坐像，左老君像高80厘米，肩宽37厘米，右天尊像高80厘米，肩宽45厘米，两主尊的莲座均高50厘米（图三）。

第30号龕，平顶双叠涩，内宽70厘米，高110厘米，进深20厘米。天尊立像，高100厘米，肩宽26厘米，一侍者立像高84厘米，肩宽23厘米。

第31号龕，形制同前，外龕宽75厘米，高72厘米，内龕宽58厘米，高52厘米，进深30厘米。龕内为老君天尊并坐像，左老君高26厘米，肩宽11



图二 《松柏铭碑》局部



图三 第26号龕正面

厘米，右天尊高27厘米，肩宽12厘米，座高均为35厘米。

从造像的题材分析，此处造像多以天尊、老君为主，内容较为单一。天尊、老君崇拜恰好是唐代道教的特色。唐代全国统一，李渊、李世民为神化自己的统治，对道教格外尊崇。在李渊起事时，道士王远知曾密传符命，倾力相助。在李世民为秦王时，王远知说他为圣人，日后必称王。王远知得到唐朝开国两代君主的宠信，武德年间授其为朝散大夫，赐金观和紫衣。“高祖之龙潜也，远知尝密传符命”^①，并预言李世民将登大位。唐太宗为王远知在茅山修建了太平观，并度道士27人。南方茅山宗上清派占据了道教中的统治地位。高宗谥王远知为升真先生，武后谥曰升玄先生。北方楼观道对太上老君的崇拜为元始天尊所替代。

唐武德七年(624)，太史令傅奕(曾系通道观学士)多次上疏请求除去释教，他好老庄，尊儒学，以儒家之核心辨华夷、讲忠孝来攻击佛教，他说：“佛在西域，言妖路远。汉译胡书，恣其假托。故使不忠不孝，削发而不揖君亲。”^②可谓击中了要害。加之道士李仲卿、刘进喜鼎力相助，时“秃丁之诮，闾里甚传；胡鬼之谣，昌言酒席”^③。李仲卿作《十异九迷论》，刘进喜作《显正论》，对佛教大肆攻讦。到贞观年间，释法琳作《辩正论》反驳，却遭牢狱之灾，最后被流放蜀地，死于途中。可以说道教此时风光无限，佛教暂时处于下风。

元始天尊崇拜源于上清派，在道教经典中，他被描述为天地间至高无上、无所不能的最高尊神，连老子也都仅仅是他教化的弟子之一。《隋书·经籍志》在论述道教经籍时说，元始天尊“生于太元之先，禀自然之气”，“所度皆天仙上品，有太上老君”。其威力、功效在《灵宝无量度人上品妙经》卷五中即可见一斑，“说经一遍，诸天大圣同时称善”，如此类推，到“说经十遍，天人合庆，福祚无穷。是时一国是男是女莫不倾心，皆受护度，咸得长生”^④。如此说来，这里的天尊造像就一点也不奇怪了。该处造像没有一处是官员出资开凿的，说明天尊崇拜此时已深入蜀地民间百姓。

另一方面，由于李唐统治集团的发源地是在山西，此地自北魏以来就是寇谦之新天师道的根据地，加之李姓缘故和传说李氏父子在夺取政权的战争中曾得到老子的神兵支持，故李唐王朝对老子也非常崇拜，自诩为老子之后，借以提高皇室威权。贞观十一年(637)唐太宗在诏书中明示，“朕之本系出自柱史(老子)”。十五年(641)，唐太宗与僧人论佛道先后，说：“今李家据国，李老在前；释家治化，则释门居上。”^⑤唐高宗奉老子为太上老君，即“老子上太上玄元皇帝”，下令将《道德经》列入科举考试科目。唐玄宗时对老子的崇拜达到顶峰，将老子的生日定为公元前1301年，在天宝年间三次为老子上尊号。天宝十三年(754)，玄宗奉老子为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”，并亲自注释《道德经》，令全国百姓每家必备一本。李仲卿的《十异九迷论》中对老子的形象作了六大描述，其变化之多、长生乃是释迦牟尼都是无法比拟的。与此同时，道教还编排出老子与尹喜在蜀中成都青羊肆相遇的故事，为老子再添一道神秘色彩。最值得注意的是玄宗在注释中深受重玄派的影响。如重玄派李荣把“道”

① 《旧唐书》，中华书局1975年版，第5125页。

② 同上书，第2715页。

③ 《法琳别传》卷上。

④ 《道藏》第1册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1987年版，第29页。

⑤ 《集古今佛道论衡》卷丙。

解释为“虚极之理”，玄宗解释为“虚极之妙用”。玄宗还非常重视重玄派的《太玄真一本际妙经》。此经据唐玄奘《甄正论》称隋道士刘进喜造《本际经》五卷，后李仲卿续成十卷，敦煌文书道经中残存有该经片断。其内容为元始天尊以十二法印，述无常、无我、苦脑、不净、空、至道常驻、大我、安乐、清静、法假、正道，劝世人以十行法修习正规；又述出家、念道、念经、念师诸相，既深受佛教影响，更对道教后来的发展都有很大的影响。玄宗在天宝年间曾令诸州道教宫观用一年的时间来宣讲《本际经》，元始天尊和老子的崇拜并行不悖。关于这一点，在玄宗御制《一切道经音义序》后的《一切道经音义妙门由起序》中，太清观主持史崇说得很明白：“元始天尊、太上老君、高上老子，应号虽异，本源不殊。”^①

可以说，元始天尊、老子的崇拜加上《道德经》《本际经》四位一体构成了唐代道教的整体。

再仔细玩味第24号碑文内容，能发现一些有趣的东西。碑文开篇讲“昔丁令威之成道也，顿别千年；王子晋之升仙焉，俄期十日”。丁令威是道教中的一位神仙，见于《逍遥墟经》卷一^②，本是辽东人，曾学道于灵虚山，后化鹤归集华表，尝吟“有鸟有鸟丁令威，去家千岁今来归，城郭如故人是非，何不学仙冢垒垒”歌喻世。而问题就出在这里，《逍遥墟经》是明人洪自成撰写的道教神仙传记，上起老子，下至张三丰。可是碑文是唐天宝年间的，那么结论只有一个：丁令威的传说年代要大大提前，至迟在盛唐时代，有关丁令威的神话已经在民间流传。其次提到的王子晋，即王乔。相传他为周灵王太子，喜吹笙伴凤鸣，游伊洛，被浮丘公接往嵩山，后乘白鹤升天而去，道教称为“右弼真人”，治桐柏山。碑文中没有女道士成无为活了多少的记载，但又说“仙师年逾知命”，可能她仅仅活了五十几岁。碑文中还描述了成无为当年筭路蓝缕，高筑宫创业史。另，该碑文额题《□之龙鹤山成炼师植松柏碑》，称道士为“炼师”始于唐。《唐六典》载：“道士修行有三号：其一曰法师，其二曰威仪师，其三曰律师。其德高师精者，谓之炼师，女道士亦同。”唐代著名的文人如李白、王维、李颀均有赠东岳嵩山女道士焦炼师诗。成无为被尊为炼师，想必其道行在西蜀一隅算是高道了。

此处造像的龛窟，均为模仿佛教石窟的佛殿龛，从功效讲仍是用作祈福。而且这里的造像无论从内容组合、龛窟形制、雕刻技法等全方位地仿效佛教石窟。像座，无一例外地全是佛教的莲座。这使我们很容易想到佛教在东汉初年传入中土时依附黄老道术的情形，以老喻释，以道解佛。魏晋南北朝佛教空前发展，表现在石窟艺术上更是格外引人注目，道教石窟则稍逊一筹。因此，道教信士不甘人后，在石窟造像方面向佛教学习。释玄奘的《甄正论》说：“近自吴蜀分疆，宋齐承统，别立天尊，以为教主。”

考古发现表明，成都平原至此在6世纪中叶已出现了道教造像，到唐代则发展到除川东以外的蜀中主要地区了^③。唐代四川道教造像普遍采用莲台莲座也是道教学习佛教的，实物要早于道教文献的记载。现在能看到最早的道教文献关于莲花的是晚唐杜光庭撰写的《道德真经广圣义》卷二《老君生登行九步·步生莲华》^④。

① 《道藏》第24册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1987年版，第721页。

② 《道藏》第35册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1987年版，第367页。

③ 成都市文物考古工作队：《成都市西安路南朝石刻造像清理简报》，《文物》1998年第11期。

④ 《道藏》第14册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1987年版，第309页。

从“永元模式”到“永和模式”

——陕北汉代画像石中的西王母图像分期研究*

李 崧

陕北的榆林东部(以及山西吕梁地区)是汉代画像石的主要分布区域之一,近50年来的发掘、收集和研究工作已取得了一些有价值的成果。然而我们对它的认识深度并未赶上资料增长的速度。本文以图像分析的方法,将陕北汉代画像石当作一个连续发展的有机整体来看待,以纪年画像石为依托,通过追踪题材的衍生、配置与消长,图像与造型的变化,尤其是以西王母图像的演变为主要线索,试图建构图像的类型与年代框架,深化和促进对陕北汉代画像石的认识。

陕北汉代画像石以墓门(框)画像为主,其功能十分单纯明确。按照墓门(框)石上主要神祇题材来分类,大体有三对主要神祇:

- (1) 西王母、东王公。
- (2) 伏羲、女娲。
- (3) 鸡首人身像、牛首人身像。

在这三对神像中,以伏羲、女娲为主的画像目前发现的只有少数几对,其图像配置和雕刻技法都与主流图像不同,暂且不论。鸡首人身像、牛首人身像是陕北画像石中独有的图像,其含义尚不十分明确,它们出现的时间大致和西王母相近并重合,但是没有后者普遍和持久,而且和陕北以外的汉代图像缺乏可比性,故也暂时不论。西王母、东王公是陕北出现最多的图像,几乎贯穿陕北汉代画像石的始终。而其中的西王母像又要早于和多于东王公像,东王公像只是它的搭配,因此本文着重讨论西王母像。

迄今所知,陕北汉画像石总数约在700块左右,晋西北画像石没有完整的资料发表,估计在300左右,两地相加共约1000。所知纪年画像石墓共16座,列表如下(表1):

* 本文原载《考古与文物》2000年第5期,第56-67页。

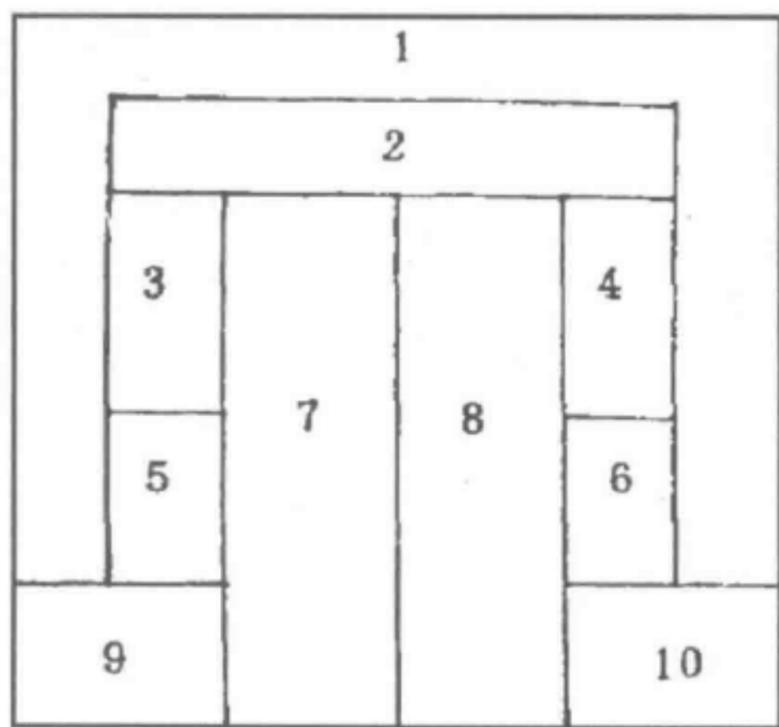
表1 陕北、晋西北已发现有纪年画像石墓统计表

墓室纪年	墓名	出土地点	出土时间	发现方式	图像状态
永元二年(90)	辽东太守墓	绥德黄家塔7号墓	1983.8	发掘	只有局部
永元八年(96)	杨孟元墓	绥德苏家圪坨	1982.3	发掘	完整
永元十年(98)	徐无令墓	绥德四十铺	1974.10	征集	未知
永元十二年(100)	王得元墓	绥德城关保育小学	1953.6	发掘	完整
永元十五年(103)	郭稚文墓	绥德五里店	1957	征集	仅一对竖框
永元十六年(104)	任孝孙墓	绥德四十铺	1974.10	征集	未知
永元十六年(104)	王圣序墓	绥德黄家塔6号墓	1983.8	发掘	不完整
延平元年(106)	田文成墓	绥德四十铺	1980.5	征集	未知
永初元年(107)	牛文明墓	米脂官庄	1971.4	发掘	完整
永建三年(128)	未知	绥德刘家湾村	1976.10	征集	横额(?)
永和三年(138)	司马叔墓	清涧贺家沟	1972.7	征集	未知
永和四年(139)	牛季平墓	米脂官庄	1978.10	征集	未知
和平元年(150)	左表墓	离阳马茂庄	1919	盗掘	较完整
和平元年(150)	沐叔孙墓	中阳县征集	较完整(未发表)		
延熹四年(161)	下下水村墓	离石县征集	较完整(未发表)		
熹平四年(175)	牛产墓	离石马茂庄	1993.4	发掘	完整

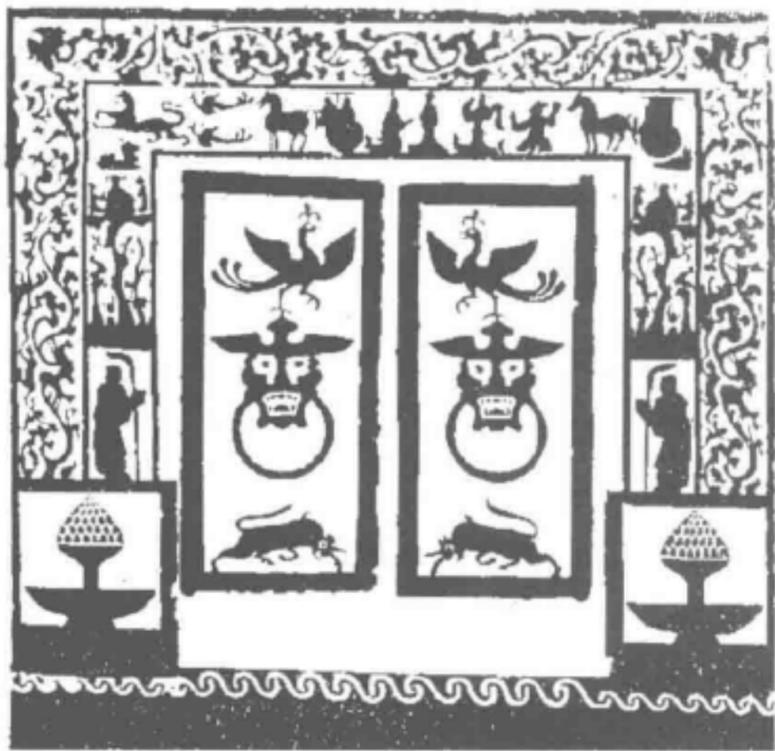
表1中所列墓石的发现方式各不相同,图像的完整程度也不同。有些只知纪年石,而画像石无法确认。图像资料最为完整的有:永元八年(96)杨孟元墓、永元十一年(100)王得元墓、永初元年(107)牛文明墓、熹平四年(175)牛产墓。这几处的画像石是我们讨论的依托点。

陕北画像石大多布置于墓门(只有少量墓室在各壁面或耳室门布置有画像石),其布置遵循一定的格式,主要的格式见图一。

如图,我们将墓门画像石分为10个区域,这10个区域大都有相对稳定的图像母题。它们既服从于墓石的实际功用,又是其图像的象性意义所决定的。一般的安排是:第1区为流云边饰(两顶角或有日、月);第2区为墓主出行或瑞兽;第3区、第4区为西王母(及东王公);第5区、第6区为门吏;第7区、第8区为门扇石,有朱雀和铺首图;第9区、第10区为玄武。这种布置和搭配,贯穿于陕北画像石的主要阶段而基本稳定。以下以西王母图像为核心对这些区域的图像加以探讨。



图一 陕北汉代墓门画像石区分图



图二 绥德杨孟元墓门画像石

西王母是陕北汉代画像石中最普遍、最重要的神祇图像。表1中,永元八年的杨孟元墓是最早出现西王母像的纪年墓。该墓分为前后室,有两道墓门,西王母出现在第一道墓门第3、4区以及第一道墓门(前室南壁)的相同部位(图二)。我们看到,第3区与第4区、第5区与第6区、第9区与第10区分别是左右对称的图像。亦即,墓门第3、4区完全相同(镜面对称)的图像是西王母(图三)。西王母头戴胜,基本上是正面角度,左右侧各坐一侍者:捣药的玉兔和长发的羽人。它们端坐于云柱之上——关于云柱,詹姆斯教授将其描述为植物状物(同时他还将其中的一尊西王母像误看为东王公,从而忽略了西王母的独尊阶

段)^①。我们将云柱图像与第1区的流云纹进行比较,便可看出其间生长的灵芝仙草、跳跃的动物都与周边流云纹相似。我们不仅可以从早先的洛阳卜千秋墓壁画中看到西王母座为流云,而且在后文还将看到这种云柱在东汉后期的新形式,那时看起来更像云而非植物。



图三 绥德杨孟元墓西王母像



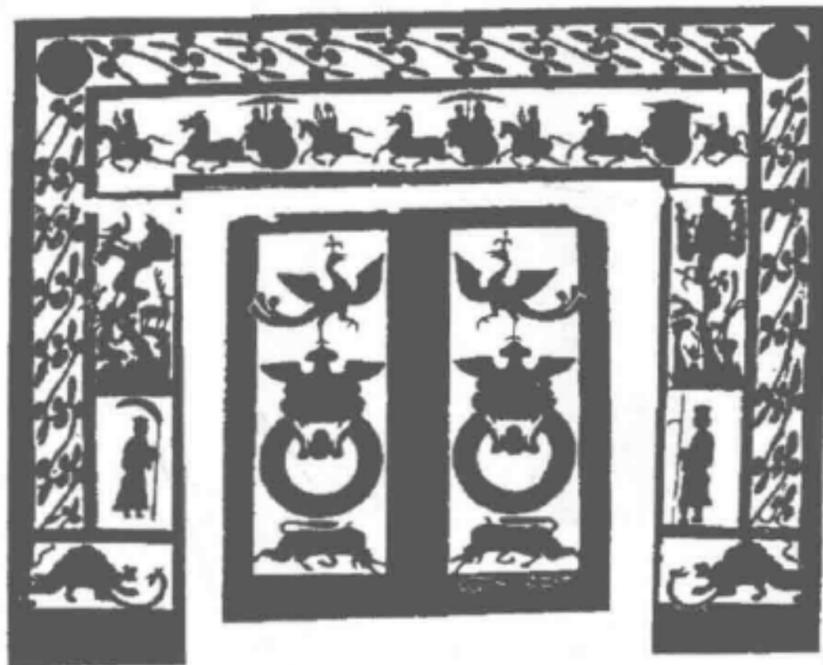
图四 绥德王得元墓墓门画像石



图五 绥德王得元墓仙人对饮图

① Jean M· James, An Iconographic Study of Xi Wangmu During the Han Dynasty, Artibus Asiae VOL. LV. 1/2. p. 24.

晚四年的王得元墓（100）中的西王母像发生了两点细微的变化（图四）。首先，第3区的西王母依然是戴着胜，而第4区的西王母却没有戴胜，除此之外，两像完全相同。联系到下文将看到的更晚的牛文明墓西王母像（107），牛墓中两处出现的西王母像也都是未戴胜的，那么我们将这3个墓（杨孟元、王得元、牛文明墓）的西王母像连在一起看，正好看到了一个依次渐进的图像过程：杨墓——均戴胜、王墓——一戴一不戴胜、牛墓——均不戴胜。王得元墓在时间上和图像上都是转折点。其次，王墓前室东壁相当于第3区、第4区的位置上，出现了与西王母相似但又不同的图像：在一根同样弯曲的云柱顶端，对坐着两位人物，一个是羽人，左臂高扬，左臂指向面前一方形物；另一个似戴高冠（或竖发），亦面对此方形物。云柱之下另有短云柱，立有鹿和龙（图五）。这种二人对坐图像的出现，在形式上是为了与西王母像相匹配。如果将其勉强假定为东王公，显然与尔后出现的东王公像差距太大，而且也和第3区的西王母像不对称（在往后的图像中可以看到，东王公与西王母是对等的造型与构图——除了男女发冠特征外）。或许我们可以把它称作“仙人对饮图”，以当时十分流行的铜镜铭文上的“上有仙人不知老，渴饮玉泉饥食枣”来解释。王墓中的这两幅对称的仙人对饮图，安排在前室东壁相当于墓门西王母像的位置，并且也是一对重复出现。在该墓的前室南壁（即通向后室的一壁）的第4区也刻有仙人对饮图，而相对称的第3区却是由上至下排列四格的“烈女礼让图”。这都说明它不是作为西王母配偶的东王公像出现的，应有另外的意义。



图六 米脂牛文明墓墓门画像石

再晚七年的牛文明墓（107）是陕北纪年画像石墓中图像最为丰富的一处（图六）。墓门第3区、第4区分别是仙人对饮和西王母像。西王母未戴胜，墓内一块竖框上的西王母像也完全相同。于是我们可以将从杨孟元墓到牛文明墓这短短的十一年（96 - 107）的西王母图像变化作以下概括：

杨墓：双西王母，戴胜。

王墓：双西王母，其一戴胜，墓室内有仙人对饮图。

牛墓：单西王母，不戴胜，仙人对饮图已移至墓门，与西王母匹配。

这个过程显示，戴胜的西王母“标准像”的独尊地位受到减弱，但东王公尚未出现。墓门布置由左右过程（相等）变为左右均衡。

熹平四年（175）牛产墓是这个区域出土最



图七 山西离石牛产墓画像石



图八 山西离石左表墓东王公像

晚的、有纪年的、图像完整的画像石墓(图七),它为我们提供了一个东汉后期的典型图像标本。第3区的西王母像侧坐于三层云柱之上,面相为三分之二侧面,手执便面,面向墓门中心。上有华盖。其三层云柱又由流云隔开,云柱分叉。西王母未戴胜,为世俗贵妇人打扮。第4区东王公亦侧身与西王母相对而坐,有三层云柱,上有华盖。东王公有胡须,戴三山冠,持杖。与牛产墓同在离石马茂庄、时代也大致相同的另两个画像石墓(第19号、第44号墓)中的西王母、东王公像,也和牛产墓的图像大致相同。同样,在黄河西岸的陕北地区,也出土了相当一些与此相类似的图像,其共同特点是:(1)西王母、东王公相对而坐,同为三分之二侧面。(2)二神像均为世俗男女装扮。(3)顶上有云状华盖。

回过头来我们再看一块被误读的图像,即永平元年(150)左表墓画像。此墓由于系盗掘,画像石的整体性及原位性遭到破坏,其中一块画像石应是东王公像(图八),它站立的云柱短而直,中间分节。然而它曾被含糊地当作治水的夏禹像^①,大概是把头上的华盖误看作斗笠的缘故。与此图相对应的西王母像尚未见到。

于是,我们找到了5个纪年画像石的西王母(东王公)像,其变化如下:

- (1) 西王母独尊→西王母与仙人共存→西王母与东王公平分天下;
- (2) 西王母戴胜→不戴胜→一般妇人形;
- (3) 没有华盖→华盖出现;
- (4) 基本上正面角度→三分之二侧面的相对而坐;
- (5) 弯曲的云柱→分节的直形云柱。

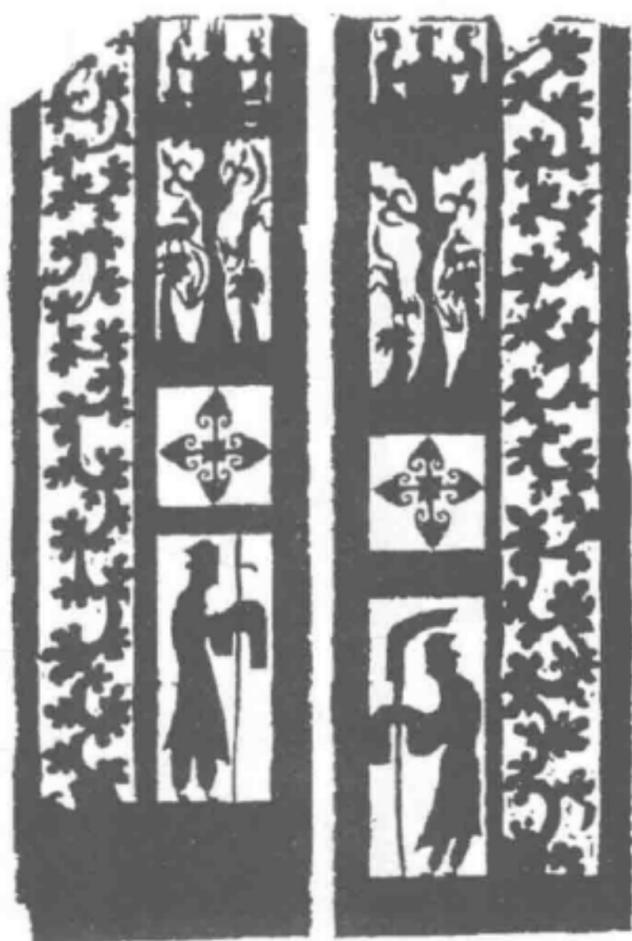
上述变化中,哪些更值得注意呢?我认为是东王公的出现和两位神像的角度转换。

东王公像出现于何时?从全国范围来看,巫鸿教授认为:“它被创造出来的时间不早于公元2世纪。”^②从陕北画像石看这一点已得到证明。如上述,公元107年的牛文明墓中尚未出现东王公像,而在150年的左表墓和175年的牛产墓中东王公已和西王母平分天下,因此,陕北的东王公像应是107年至150年间某个时间出现的。

① 高维德:《左元异墓汉画像石浅析》,载《汉代画像石研究》,文物出版社1987年版,第247页。

② Wu Hung, *The Wu Liang Shrine—The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*. Stanford University Press. Stanford, California. 1989. p. 108.

图九是一对墓室竖框的图像，在陕北很少见，征集自绥德县快华岭，未与门楣和扉石对上，无纪年。从云柱的造型上看，它与永元年间流行的同类形象完全相同。两边的门吏，一边为持彗者，一边为持戟者，这种配置在陕北画像石中并不多见，而牛文明墓恰好也是这种配置。再考虑到两边流云纹的图案化造型，更可相信它和牛文明墓的时间十分接近。而云柱之上坐着的神像却分别是西王母和东王公。东王公头戴三山冠，正面端坐，左右分别跪着侧向的尖耳玉兔和长耳羽人。西王母戴胜，正面端坐，两侧有玉女侍奉。综合考虑以上因素，可以认为这一对图像的产生年代应在牛文明墓（107）过后不久，或可进一步明确为110年左右。这是我们可以辨识的陕北画像石中最早的东王公图像。



图九 绥德快华岭画像石

现在我们讨论这个区域中带翼的西王母和东王公像。带翼的西王母、东王公像主要流行于东汉中期、后期的山东、四川等地。在陕北有一些，但不多，没有成为主流图像。在黄河东岸的吕梁三县（离石、中阳、柳林）有一些，数量上几乎可以和那些不带翼的西王母、东王公像相近，然而我们在这个区域没有获知有纪年的带翼西王母像。因此，只有通过其他区域有纪年的带翼像，通过本区域图像中的其他母题的变化排列来推定其时段。

检索西王母图像的发展史便可看到，西汉的西王母像没有翼，王莽时期也无翼，东汉初期变为正面姿势后，逐渐出现了双翼，如乐浪（朝鲜）出土、四川工匠绘制的永平十二年（69）絺纁漆盘上的西王母像^①。但此后直至东汉末都是两种像（有翼与无翼）并存的时期，最盛行的有翼像是山东嘉祥武氏祠的画像（150年左右）以及南方（四川、浙江等地）神兽镜上的西王母像——神兽镜流行于东汉中期、后期。在陕北永元年间的主流图像中，西王母是没有翼的，而在离石两个最后纪年图像（左表、牛产墓）中，两位神像也是没有翼的。虽然我们缺乏在永初元年至和平元年（107-150）之间的纪年西王母图像资料，但吕梁三县有翼西王母像的比例高于陕北的有翼西王母像，这说明随着时间的推移，有翼像有增无减，因为吕梁画像石普遍晚于陕北画像石这一点也是学人早已指明的。因此，我们可以把陕北这批有翼的西王母、东王公像放在110年左右东王公像已出现之后至150年左右或略晚的这个时段内。信立祥先生认为陕北画像石下限年代为140年^②。他是以西河郡140年从陕北迁到离石的时间为依据的。如果我们对他的推断不作绝对的理解，即把140年当作陕北画像石衰败的时间而不是突然绝断的时间，那么这个时段的切分点仍然是可接受的，并为本文所采用。这样，我们就可以把陕北有翼西王母、东王公像的流行大致框定在110-140年。

现在我们再依据图像的变化将这个时期的画像石作进一步的切分。

① [日]《佛教美术》第6册，佛教美术社1926年版。

② 信立祥：《汉画像石的分区与分期研究》，载俞伟超主编：《考古类型学的理论与实践》，文物出版社1989年版，第286页。



图十 绥德黄家塔三号墓画像石



图十一 绥德刘家湾画像石

图十是绥德黄家塔三号墓所出画像石，西王母、东王公作世俗男女打扮分别坐在三层云柱上。这种云柱的形式显然是由永元年主流图像的云柱演变而来，我们将它与和平元年左右表墓画像（图八）相对比，便可发现云柱分级的方式是一致的。并且图十中的云柱不同于永元年间较弯曲的云柱，已趋向直型。再看二神像头顶的华盖，华盖顶端有锯齿状纹，并为流云形，这也不是早期的华盖，而与熹平四年牛产墓的华盖十分接近。也就是说，它是陕北画像中十分靠近离石画像的样式，我们有理由把它推定至陕北画像石衰败时间即 140 年附近。这样，我们又确定了一个相对的图像切分点。

图十一出自绥德刘家湾，其云柱的形式更靠近永元年间的云柱。然而更值得注意的一点是门扇石图像：这两个铺首、朱雀的造型和风格完全一致，显然是相同的工匠在同期之作。但左铺首较小，下有独角兽，而右边铺首较大，下面没有独角兽。这种不对称的情况在陕北画像石中是极少见的。它向我们传达什么信息呢？我们回头再看图七牛产墓画像的门扇石：这两块门扇的铺首下面都没有独角兽。再看与牛产墓大致同时的马茂庄第 19 号墓，墓门铺首图像下面也没有独角兽。因此我们或可认为牛产墓的门扇没有独角兽不是偶然现象，而可看作是这一时期图像的配置特征。再回到永元年间，我们检索所有的主流图像，全部的门扇铺首下都有

独角兽。因此我们可以得出这个认识：早期门扇图像流行独角兽（永元年间为代表），晚期门扇图像不流行独角兽（熹平年间为代表）。这期间有个渐变的过程，而图十一不对称的门石图像正好体现了这个转折点，它似乎同时介于传统与新潮图像之间。

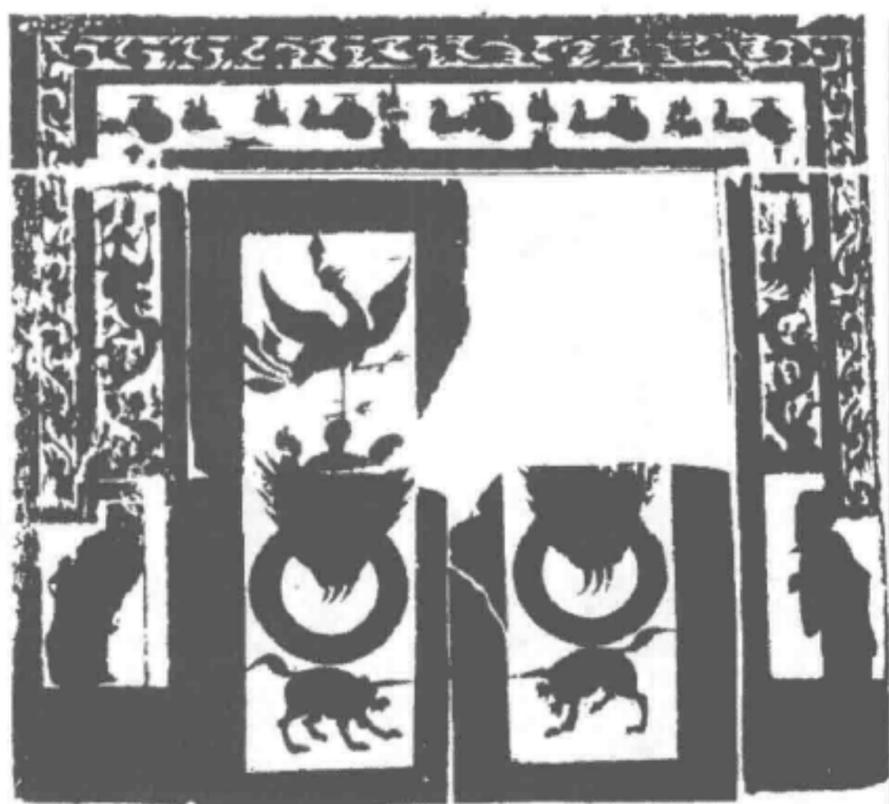
有了这一点认识，我们再看绥德县后思家沟二号墓画像（图十二），便可给出一个相对的时段定位。图中的铺首下有双独角兽，但西王母、东王公的云柱更为接近永元年间的造型（跳跃的兽与飞跃的龙），如果我们再考虑到第 1 区的流云纹也更为接近永元年间的图案，那么我们便可以较有把握地将它确定在比图十一更靠近永元年的时段。亦即，我们可以将图十二、图十一、图十排列成依次发展的三个点，即在 110 年至 140 年间切分出了三个图像时段。

从图十二中可以看到，西王母和东王公像属于那些少量的有翼像，这种侧面相对的有翼像在陕北不多，而在河东的离石时有发现。它或许暗示了黄河两岸画像石的重叠时段，对以后进一步研究离石画像石提出了参照点。

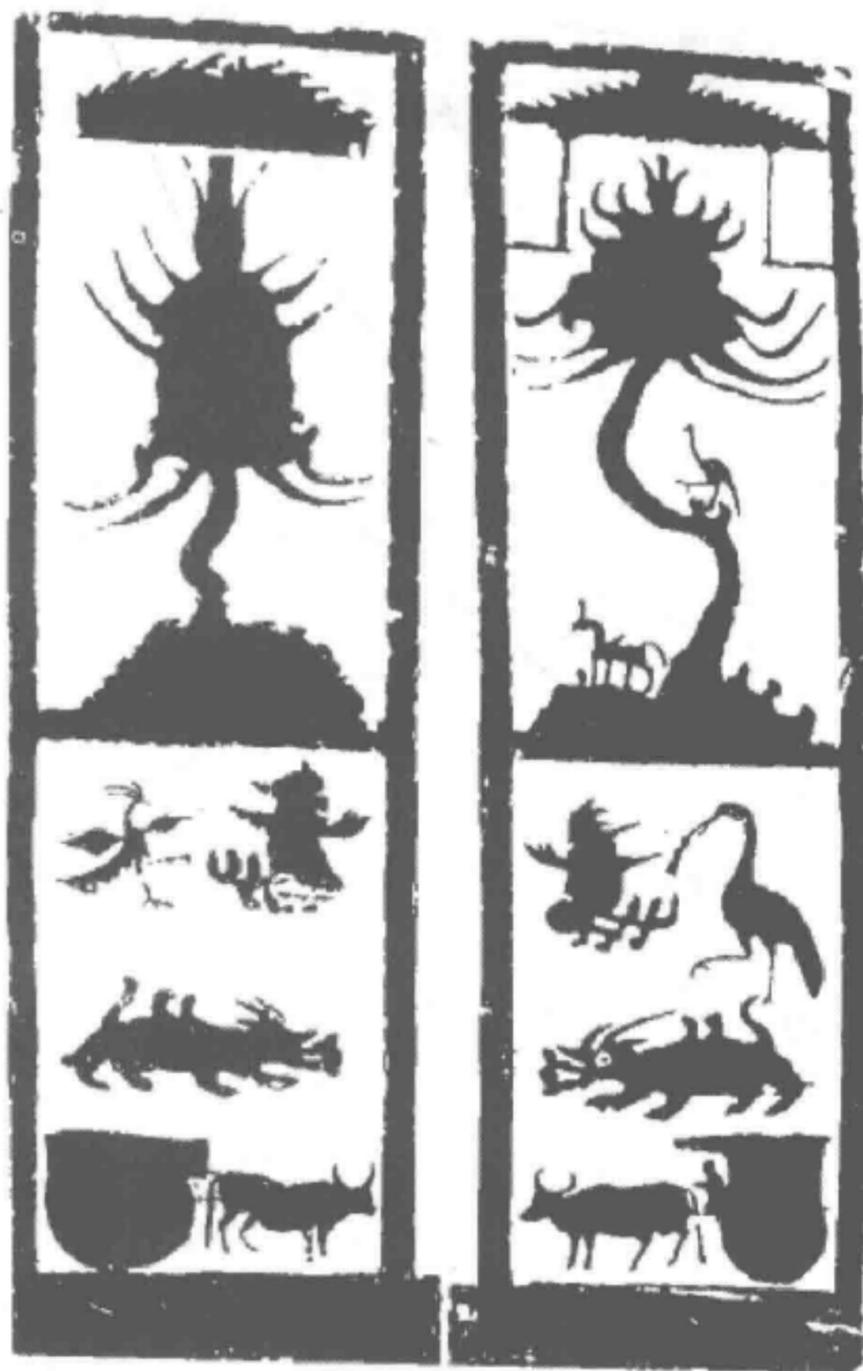
现在对三组有翼的西王母、东王公像作出推测。图十三是从米脂官庄征集来的两组墓室竖框画像，其他匹配图像不详，亦无纪年。图中的西王母为完全正面的角度，戴胜，东王公也基本上是正面角度，戴三山冠，二神的侍者不对称。华盖为对称伞状，或上有锯齿纹，或下有锯齿纹。两组图像大同小异，风格完全一样，应为同时同派之作。图十四于50年代出土于绥德某地，左右对称，宽度一样，应出自同一墓室。从图像头饰看，似乎都应为东王公（大约是工匠不清楚当时的三山冠与五凤冠的区别——有些西王母像是五凤冠）。二像均为正面，双肩有翼，其形式与图十二大致相当，再联系到二者都有光秃秃的云柱，其相似性更加明显。那么这二组正面有翼像该插入哪个时段呢？

西王母的正面角度是永元年间的特征，至110年左右的图九时，由基本正面变为完全正面角度。并且也还是始自图九时出现东王公像，东王公的三山冠和西王母戴胜（复出）作为最明确的图像志出现。然而从云柱的形式看，图九属于永和年主流样式，而图十三、十四是一种变式，更靠近晚后的样式。尤其是翼的出现，使我们相信这三对图像略晚于图九。图十二是有翼像，但已转为侧面角度，这种角度一直保持至东汉晚期。因此，我们可以将它们插入到图十至图十二之间，即在110—140年间最靠近前段的时期。

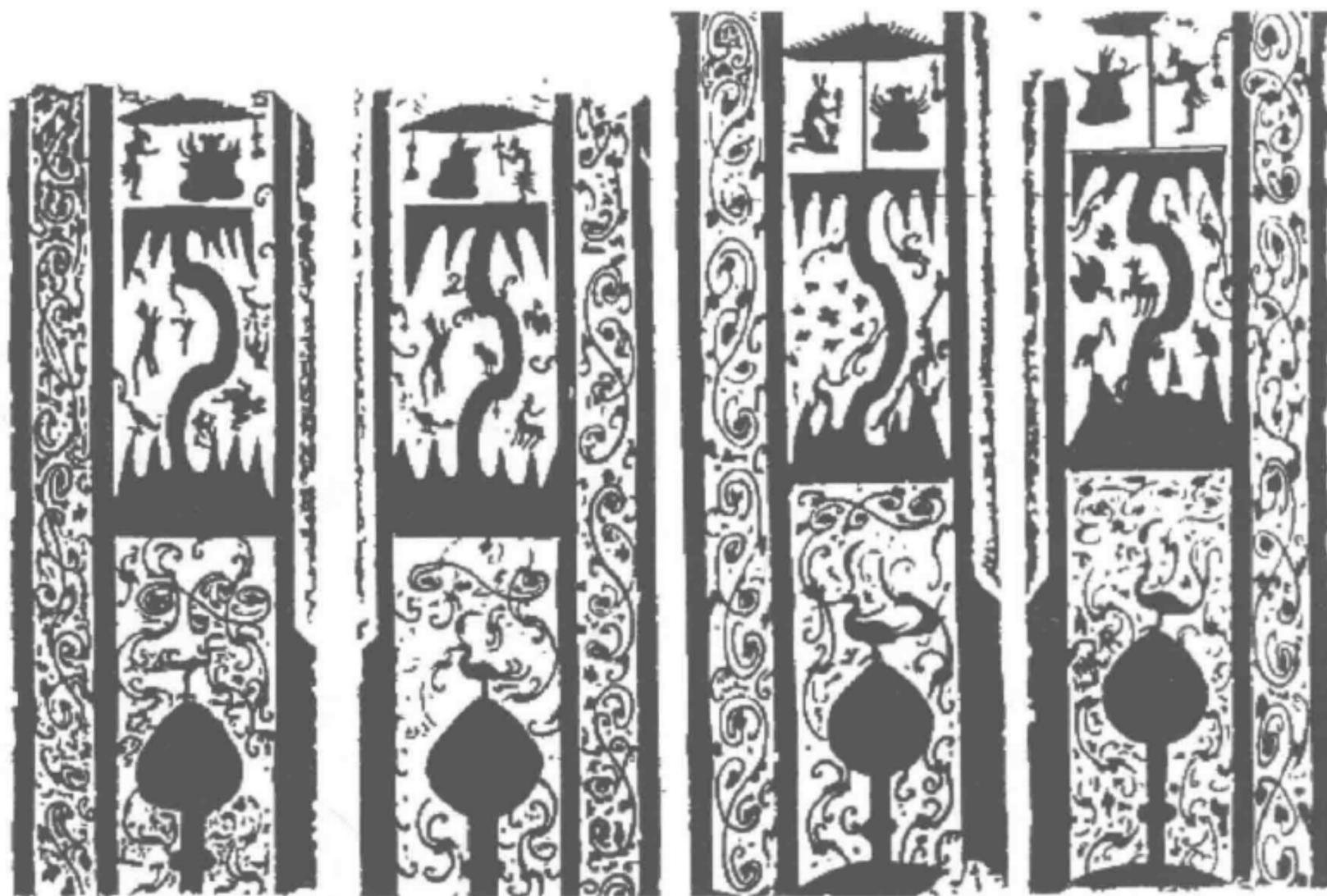
概而论之，我们已经把陕北汉代西王母图像整理成了一个形式上有逻辑关系的系列，其发



图十二 绥德后思沟二号墓画像石



图十三 陕西米脂县官庄画像石



图十四 绥德出土画像石

展线索可依次表述为六种样式。

- (1) 西王母独尊，基本正面，如图二。
- (2) 西王母独尊但辅以仙人对饮，基本正面，如图六。
- (3) 东王公出现并和西王母地位对等，全正面，如图九。
- (4) 有翼的西王母和东王公，正面，如图十三。
- (5) 有翼像转为三分之二侧面，如图十二。
- (6) 无翼，三分之二侧面，如图十一。

以上六种样式只是相对的递进关系。从图像发现数量看，第(1)(2)两种最多，都出现在永元年间左右，风格明确而稳定，可称之为“永元模式”。第(5)(6)两种数量居其次，样式也比较稳定，可归为一类。但基本上都无纪年，可暂且称之为后期样式。第(3)(4)种数量很少，可看作是过渡阶段。

陈根远先生通过对历史文献的分析，明确提出陕北画像石只可能分布在两个时段：“一个在章帝时期到安帝永初二年，一个在顺帝永建四年到永和五年”^①。即第一个时段为76-108年，第二个时段为129-140年。这是对信立祥先生观点的发展。这个大胆的判断虽然有些过头，但合理地指出了第二个阶段所较为集中的年代，如果也不将它作绝对地理解，是可以接受的。108-129年是汉朝官军与羌族势力在上郡、西河郡(今陕北、晋西北)进行拉锯战的二十来年，这个时期的画像石墓(汉人官吏及地主的墓葬)当然会步入低谷。至永建四年(129)

^① 陈根远：《陕北东汉画像石初探》，载《纪念山东大学考古专业创建20周年文集》，山东大学出版社1992年版。

汉顺帝接受尚书仆射虞诂的建议，“帝乃复三郡（指朔方、西河、上郡）。使谒者郭璜督促徙者，各归旧县，缮城郭，置侯驿”^①。但好景不长，至永和五年（140）时，又由于羌人的逼近，“徙西河郡居离石，上郡居夏阳”^②。因此，129-140年间是汉朝政府在陕北进行有效管理的第二个较为安定的时期。上述的第（5）（6）种样式也大体对应于这个时期。考虑到在过渡和调整时期后，稍后的永和年间应为成熟和稳定阶段，因此我们把这种后期样式称之为“永和模式”。离石一带的画像石是“永和模式”的自然延伸和发展。这种模式延续到熹平年间或更晚。

永元模式和永和模式的图像在数量上占据了陕北画像石的大多数。居于两种模式之间的正面角度二神像、有翼侧面像可看作过渡与转折时期的图像。而有翼侧面像，考虑到其他地区（如山东）有翼像流行稍晚，它可能与永和模式有一段共存时期。

永元模式的代表性图像有杨、王、牛三墓画像，可以将中间的王得元墓（100）作为标本。而永和模式没有纪年的画像石，它的存在是我们推演出来的，可以将绥德刘家湾画像石（图十一）作为较完整的典型，其更进一步的发展是离石牛产墓画像石（图七）。这两种模式也正好大体对应于陈根远在信立祥基础上所推断的陕北画像石兴盛的两个时期。两种模式之间的图像变化与差异，可概括如下表（表2）。

表2 两种模式的图像差异

	永元模式	永和模式
西王母像	基本为正面，戴胜，玉兔或羽人跪侍，无华盖	三分之二侧面，不戴胜，无玉兔或羽人，有云状华盖
东王公像	无	戴三山冠，其他同西王母
门吏像	二吏持彗	一吏持彗，一吏持笏（盾）
独角兽	有	无
玄武	有	无
日、月轮	有	无
流云纹	流云纹中有各种动物	流云纹中无动物
横额图像	祥瑞动物，或单列出行图	无祥瑞动物，大型出行图，并有庄园建筑图
雕刻技法深浅程度	较浅	更浅

我们还可以列出一些更为细微的差异。然而其中有一点变化趋势十分明显：祥瑞与灵异动物减少，日月崇拜消失，四神退让，西王母的神圣性下降，由浪漫转向现实，墓主的重要性得以强调。或可转述为：从对天国的憧憬转变到对世俗威势的夸耀。这或许是两种图像模式所折映的内涵差异，它与西汉中期至东汉末期的社会文化变迁是一致的。

虽然我们可以将两种模式的图像作相对清晰的切分，但它们的一致性也十分明显，这或许反映了陕北画像石地方性的一方面。

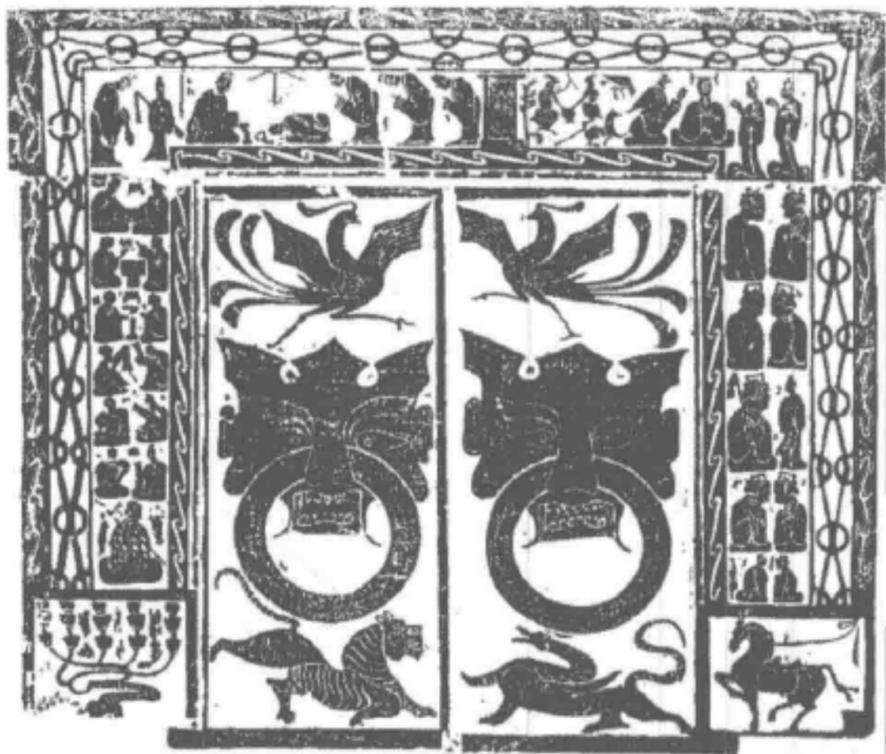
（1）墓门是墓室中最为重要的，甚至在很多情况下是唯一的图像区域。

① 《后汉书》（中华书局点校本）卷八十七，第2893页。

② 《后汉书》（中华书局点校本）卷六，第270页。

(2) 墓门图像的区域划定是相对固定的,其基本结构没有变化:流云纹、云柱上的西王母(东王公)、门吏、出行队伍、朱雀与铺首。

(3) 西王母(东王公)始终是墓门图像中最重要的组成部分,升仙是未变的主旋律。永元模式之前的图像如何呢?



图十五 绥德四十铺画像石

我们再看两块无纪年的画像石。图十五出自绥德四十铺,是一套完整的墓门。图像及布置都十分特殊,在陕北不多见。图中的横额分为左右两部分,左边为一将军,凭几侧身而坐,前有跪拜和行礼的侍者,后有佩剑的侍卫,身后挂有剑和弩。横额中间有一门的图像,右边为西王母像。西王母戴胜,正面端坐,一旁有青鸟(鸟首人身)为其奉麦穗,还有捣不死药的二玉兔、九尾狐、三足鸟、不死树,另一旁站立二位拿麦穗的侍者。画面只有西王母而无东王公,可初步确定在110年之前。那么这种西王母的左右侍从不对称的图像出现在何时呢?我们需要对

汉代西王母图像的发展稍作回顾。

现知最早西王母图像出现在西汉中期偏后的洛阳卜千秋墓壁画中,西王母为三分之二侧面,坐于云端。继而有南阳、郑州等地西汉后期画像砖上的西王母图像。王莽时期始建国二年(10)镜上的西王母像^①,是现知较早有纪年的西王母像。新近又在洛阳辛村王莽时期壁画墓中发现有西王母像^②。这两尊像都还是侧面而坐,一只玉兔在对面捣药。至东汉初期时西王母像产生了引人注目的重要变化:由侧面变为正面端坐,如前述乐浪出土漆盘画以及山东孝堂山石祠山墙的西王母像。再往后的东汉中期、后期山东画像石、四川画像砖以及本文所论述的陕北画像石的永元模式,都是西王母居中、左右侍者大体对称的构图,或可称之为“三位一体式”。巫鸿教授认为是佛教艺术影响所致^③,而图十五不是“三位一体式”,由此可以看出,该图的西王母图像年代不应晚于永元模式。也就是说,它出现在永元模式之前,与乐浪出土漆盘画比较,或在永平十二年(69)附近或稍后,可初步认定为陕北已知最早西王母像。

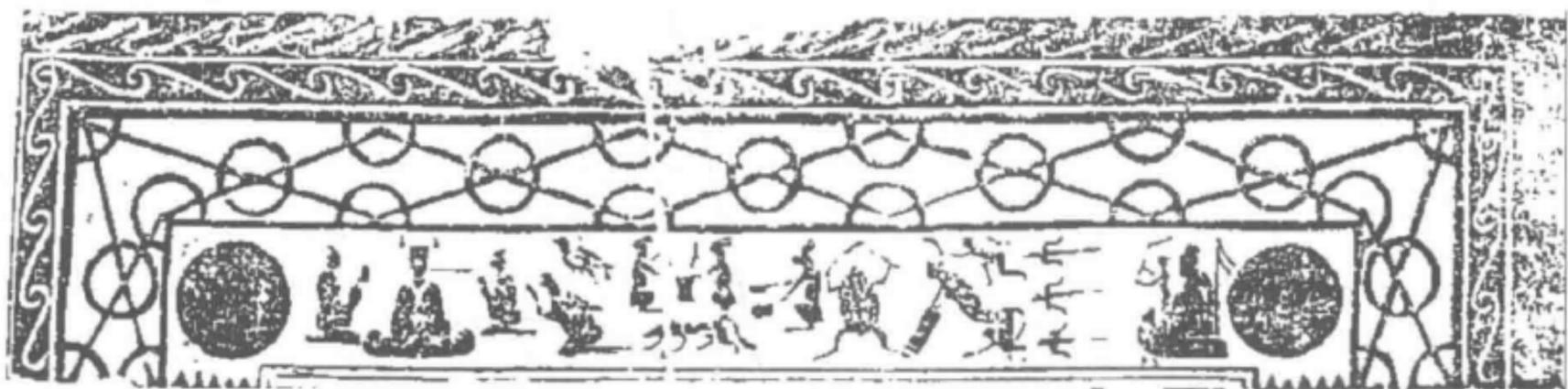
图十六是另一块特殊的西王母画像石,陕北也仅见此一例。图中左端端坐者是西王母,左右跪有持便面的侍者、拿麦穗的青鸟、金乌、捣药兔、蟾蜍和九尾狐,图中右端有一辆由三只鸟(凤?)拉着的无轮的云车,车中侧身坐着一位戴高冠的男性形象,据说这是东王公。该图长期以来被认作是东王公会西王母^④,显然这是误读,是由于未对东王公图像进行比较所致。

① 黄濬编:《尊古斋古镜集景》图一,上海古籍出版社1990年版。

② 洛阳市第一文物工作队黄明兰、郭引强编著:《洛阳汉墓壁画》,文物出版社1996年版,第137页。

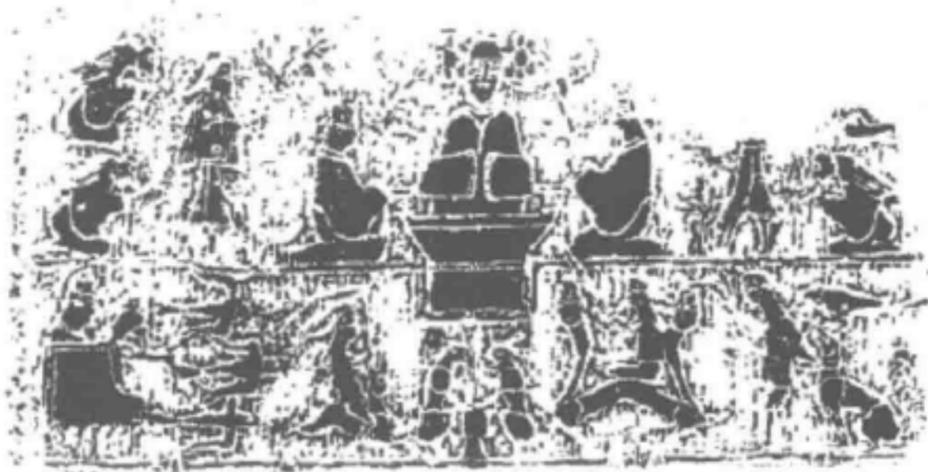
③ Wu Hung, *The Wu Liang Shrine—The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*. Stanford University Press. Stanford, California. 1989. pp. 137-139.

④ 李林、康兰英、赵力光:《陕北汉代画像石》,陕西人民出版社1995年版,第145页图版解说。



图十六 绥德军刘家沟画像石

如同我们在几乎所有东汉中、后期图像上所看到的，东王公是作为西王母的镜像出现的，在理念上是阴阳对应，在图像上是对称与对等。而图十六中的西王母像和乘坐三鸟车的侧面男性是不对称、不相等的。至于左右两边的圆轮所代表的日、月，则是大多数陕北画像石上的特定构图安排，与西王母和东王公并无直接联系。我们如果检查一下山东汉画像石，便可发现极其相似的图像，如嘉祥县嘉祥村画像第1石（图十七）、嘉祥纸坊镇敬老院画像第9石。这两石的图像安排为上下分格的竖式，西王母端坐于第一格的正中，左右均为拿嘉禾的侍者，第二格即为坐凤车的戴冠侧面男子。还有一兔捣药。这种配置和陕北这块画像石几乎完全相同，只是由竖构图变为横构图，或者说，把嘉祥画像的上下两段接成了一段——当然，这个判断的前提是：图十六陕北画像石来自图十七所代表的山东画像石，显然这个判断还将有继续讨论的必要。不过，类似的坐在无轮云车中的图像我们还能在洛阳道北石油站东汉初期壁画墓上看到，该壁画中有两处画着龙驾无轮车和鹿驾无轮车，车中也坐着侧面戴冠男子^①。四川画像砖中也有类似图像。它们在各地出现，说明表达了某种被普遍认可的文化信息。如果我们对图十六陕北画像石在陕北缺乏对照性难以释读的话，那么山东嘉祥画像中，无论如何也不会把坐在三凤车中的侧面男性解读为与西王母具有同等神圣地位的东王公像。我认为，这种坐在由神鸟或神兽驾驭的无轮车中的男性，应解释为墓主死后升仙或去谒见西王母。这样，图十六应该看作是东王公出现以前的作品，即110年以前之作。由于其构图的“三位一体”形式或可看作与永元模式同期或略早之作。



图十七 山东嘉祥县嘉祥村画像石

图十五、图十六是一类图像，这可以从它们的构图安排、十字穿壁纹的周边纹饰、雕刻技法三方面得以证实。虽然在陕北再无完整的相似图像发现，然而不完整的相似图像却时有发生，如图十五相似的在绥德四十铺、薛家峁、子洲县淮宁湾等地偶有出土^②。与图十六相似的竖框画像石也有发现。这类样式在题材和刻法上都与山东嘉祥一带的画像石相似，如历史故事

① 洛阳市第一文物工作队黄明兰、郭引强编著：《洛阳汉墓壁画》，文物出版社1996年版，第146页。

② 李林、康兰英、赵力光：《陕北汉代画像石》，陕西人民出版社1995年版，第206页图版解说。

和墓主生活内容,西王母及侍众的造型、两头兽等以及用阴线刻划细部轮廓的方法(永元模式和永和模式都是以墨线勾绘细部),甚至人物的造型都与山东图像有直接联系。但是这类样式在陕北并未普遍而持久地流传,因此,可看作是陕北主流图像之外和之前的一种样式,它大体产生在永元模式之前或与永元模式部分重合。

在这里我们可以看到一个有启发性的现象,即在雕刻手法上陕北画像石有逐渐变浅的趋势。联系到另一类非主流图像,即竖框为伏羲和女娲、横额为祥瑞动物的刻法更深的陕北墓门画像石,其产生的年代不晚于永元模式,那么这种由深至浅的发展趋势更加明显。它与山东那种由阴线刻至浅浮雕的发展趋势正好相反。

至此,我们以纪年画像石为出发点,按时期排列出了七种样式(即在前述西王母六种样式之前再加上更早的受山东影响的样式),并将其归纳为两种占主导地位的模式:永元模式与永和模式。这个图像框架的切分与构建,有助于我们确立那些大多数的无纪年画像石的相对坐标,并进而作出历史文化的阐释和整体的把握。当然,这个框架只是相对主流图像而言,与它们同时的还有一些多元并存和变化的图像,还有待进一步的探讨。鉴于资料的相对匮乏和前期研究基础相对薄弱,本文依据图像所作的分期更有待于时间的检验。

笔者在实地考察和撰写此文过程中,得到了陕西榆林市文管会办公室、绥德县博物馆、米脂县博物馆、山西吕梁地区文物局、离石市文管所、西安碑林博物馆资料阅览室等单位的支持,在此致谢!

以长安为中心的早期道教造像

——中国道教雕塑述略之一*

李 淞

神祇借雕塑现形于世，世人借雕塑寄情于神。雕塑成为人间联通天界的桥梁，成为展现世俗文化观念的平台，成为后人追寻往昔的时光通道，也是建造当代生活的重要艺术资源。

道教是出自中国本土的宗教，自南北朝到明、清的千余年间，与佛教艺术交互影响，出现了如造像碑、石窟、彩塑、金铜像、木雕等不同的雕塑形式，既有金光闪烁的皇家内府精制的真武铜像，也有朴拙浑厚的乡间土地庙小神像，道教雕塑遍及全国，虽然不及佛教雕塑的规模和阵势，然而带有更多本土文化的色彩。笔者近年主持国家重点课题“道教美术史”的研究，调查发现了一些资料，也有一些研究心得。以下择其重点按时间先后作简要介绍，以和读者分享、讨教并推动研究工作的深入。计有以长安为中心的早期道教造像；四川隋、唐、宋代道教石窟；分布各地的元代道教石刻；圣地武当山和山西各地道观明代道教雕塑。所附图片多数为笔者所摄。

一、前道教造像：仙境的主人

道教在东汉产生，《后汉书·楚王英传》记载楚王“晚节更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀”。《后汉书·襄楷传》也说：“闻宫中立黄老、浮图之祠。”可知已从民间流传到上层贵族。然而，没有立即产生与神系相配套的一个完整的神像系统。道教徒们认为，主神老君以全然不同于常人的、特殊的视觉形式存在。《抱朴子·杂应篇》说：“但谛念老君真形，老君真形见，则起再拜也。老君之形，思之，姓李，名聃，字伯阳，身長九尺，黄色鸟喙隆鼻，秀眉长五寸，耳长七寸，额三理，上下澈，足有八卦。”这基本上是



图一 荆州天星观出土战国木雕羽人
(荆州博物馆藏)

* 本文原载《雕塑》2009年第1、2期，第44-49页、第36-39页。

一个人鸟合体的形式。或许这种描述神形的观念并非汉晋才出现,近年出土的一件实物向我们展现了早在公元前4世纪的战国时期就已经出现了这种人鸟合体的神像,即2000年在湖北省荆州市郊天星观2号墓出土的彩绘木雕神人像(图一),今人称之为“羽人”。该墓是一个贵族大墓,但由于没有相应的文字记载,这件神像的名称和用处不明。造型是人面鸟身,“黄色鸟喙”,鸟腿、鸟爪、鸟尾,立于一只斑斓大鸟的头上。2008年夏在北京的“中国记忆——5000年文明瑰宝展”出现时,文物部门给它配了一个蟾蜍形的像座。虽然该像座与神人同出一墓,然而仔细观察,其榫卯插口的尺寸不合,原来可能并非配套使用。无论如何,楚文化是道教的主要来源之一,在楚国核心地区出现的这件难得的人鸟合体彩绘木雕像,显现了早期的神像观念,恰好与文献记载魏晋道教徒的观念一致。



图二 西汉玉羽人(咸阳渭陵出土,咸阳博物馆藏)



图三 西汉铜羽人(洛阳博物馆藏)

(一) 无名的天界众生:羽人

最集中体现早期升仙思想的图像就是这些“羽人”。或许我们还能将这种天星观出土战国人鸟合体的木雕造型推早到两千多年的商代,江西新干大洋洲出土的商代玉质“羽人”可能是目前所知最早的相关人鸟合体的图像,它基本与天星观出土战国木雕“羽人”相似。然而这种更早的具有人首鸟喙、下半身为鸟身的“羽人”实不同于汉代流行的羽人。这两种图像都被今人称作羽人。汉代羽人基本上是人形状,只是在肩部、上臂、背部、腿部长有细长的羽毛,双耳上翘直过头顶。在西安理工大学新址近年出土的西汉壁画墓中,正壁壁画的主要图像就是乘龙腾云的一位羽人。咸阳渭陵出土的精致的乘马玉羽人应是来自西汉皇族的墓葬(图二),西安和洛阳也都相继出土了这种西汉铜羽人(图三),铜像设计为实用的器物,怀抱方形盒,造型精瘦,未着衣裳,羽毛后拂,以显出轻盈飘升之态。东汉时期的羽人更多作为仙境世界的“群仙”形象,没有具体的名号和身份,一般形象是“披头散发”,双肩生翼,或与神兽嬉戏,或横身飘飞于虚境(图四),称之为“仙人”或更贴切。“羽人”一词最早见于《山海经》,《楚辞·远游》曰:“仍羽人于丹丘兮,留不死之旧乡。”汉代王逸注:“或曰人得道,身生毛羽也。”体现了汉代普遍的升仙观念。

(二) 中国第一女神:西王母

西汉末至东汉末的两百余年间,神仙世界的角色是西王母。早在《竹书纪年》一书中就记有周穆王西征昆仑会见西王母的故事。在《山海经》中数次被提到,是一个半人半兽的形象,如《西山经》说:“西王母,其状如人,豹尾,虎齿而善啸,蓬发,戴胜。”然而在现有的实物图像资料里,罕见这种人兽混合的西王母形象。西王母在东汉的画像石、砖、壁画、铜镜上大量出现,一般都表



图四 东汉羽人与四灵画像石 (山东博物馆藏)

现为尊贵的女神形 (图五), 如河南偃师王莽时期壁画墓、东汉山东嘉祥武氏祠。由于她的主要功能是赐予不死之药使人长生, 所以配之以捣药龕、蟾蜍、九尾狐、三足乌等辅助图像。大约在西汉后期开始流行西王母像, 早先略微侧面, 东汉开始呈正面形。东汉中期又制造出东王公像, 在祠堂中分别位于西、东山墙, 以形成东西相对、阴阳匹配之势。东汉后期又饰以羽翅, 以增其神性。或与佛像之火焰纹背光的影响有关。山东、陕北等地的西王母像多为较平的画像石, 河南南阳和四川则有浮雕形式的画像砖, 东汉后期在四川出现立体的西王母塑像, 有的还装饰在钱树、灯座等器物上。汉末至三国, 西王母和佛像混合使用, 佛像成为神仙世界的一员。魏晋以后, 西王母丧失了独尊的地位, 以女仙之首的身份融入道教的神系。

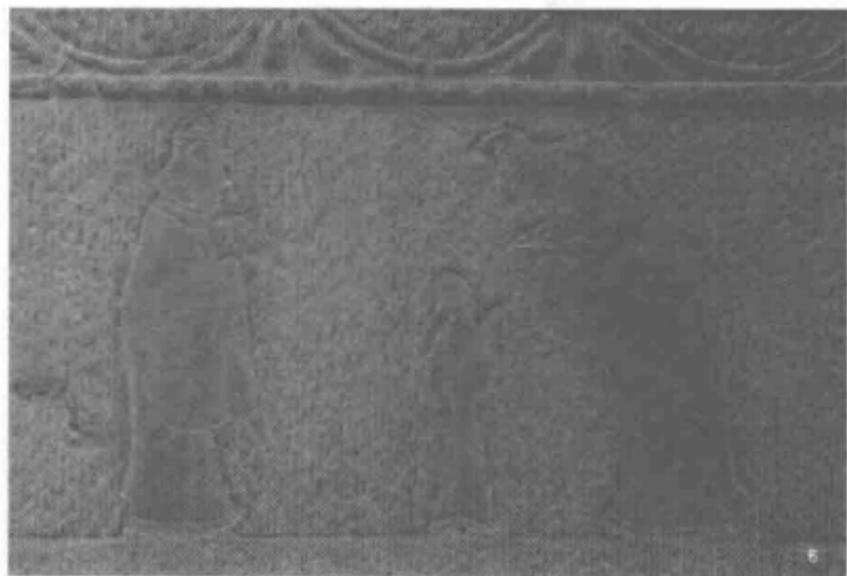
(三) 汉代描述的古代圣人: 老子

虽然老子在东汉已经成为道教的至尊之神, 但还没有充分的证据显示已经同时具有了朝拜的偶像形式。只是有些许身份模糊的图像或许与这种初期的朝拜礼仪有关, 如四川和江

苏的连云港, 但在更多清晰的场景中, 老子则是作为历史故事人物出现。最为流行的是“孔子见老子”的画面 (图六), 广泛流行于山东一带, 这应与画像石的教化功能有关, 也与山东是



图五 东汉西王母画像砖 (三峡博物馆藏)



图六 东汉孔子见老子画像石 (东汉, 山东省博物馆藏)

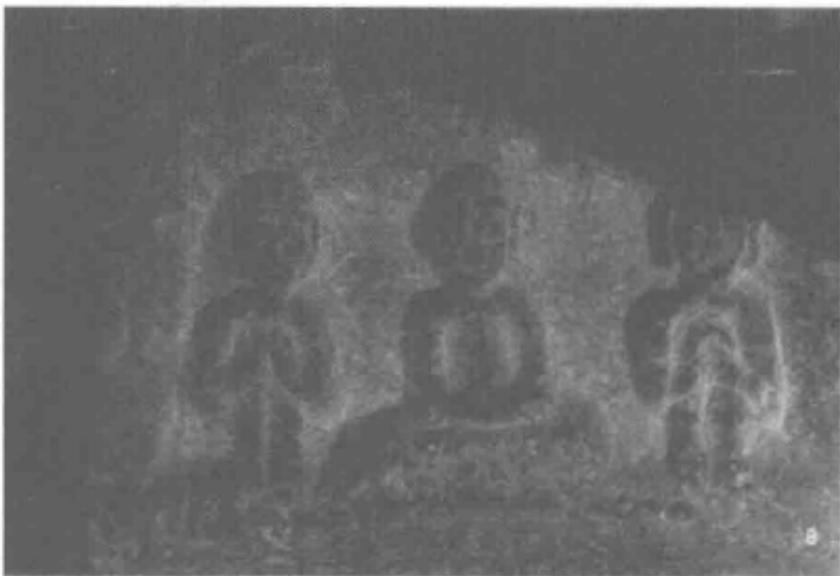
孔子故乡有关。画面上一概孔子与老子相对而立，两人装束都是常见的宽衣博带，孔子手提一只鸟（或说雁），作为见面求教之礼。画面中间还常常会出现一个名叫项橐的小孩，据说孔子也向他请教过。像旁有时还刻有“孔子”“老子”的榜题以表明身份，两人的身后还可能跟随有一些学生，以显出师长的地位。画面的主题不仅是颂扬两位圣人，更倾向于歌颂孔子，这符合当地盛行儒学的背景。老子只是作为陪衬，一个著名的长者。

二、北魏：道教造像的起点

直到5世纪，道教的仪式活动还是使用传统的牌位以代替神灵。一则关于南朝齐梁时陶弘景的记载说他：“在茅山中立佛道二堂，隔日朝礼，佛堂有像，道堂无像。”（《陶隐居内传》）在佛教造像盛行的北方却开始出现了真正的道教造像，据《隋书·经籍志》，北魏太武帝时，道士寇谦之“于代都东南起坛宇……刻天尊及诸仙之像而供奉焉”。初唐时名僧法琳在《广弘明集》中引用王淳《三教论》抨击道教徒仿照佛教造像：“近世道士，取活无方，欲人归信，乃学佛家制作形象，假号天尊，及左右二真人，置之道堂，以凭衣食，宋陆修静亦为此行。”陆修静是南朝刘宋的著名道教领袖，现有材料没有发现南朝刘宋时期的道教造像，但北魏的道教造像确实在关中一带屡屡出现。现有实物资料表明，在以长安为中心的关中地区出现的一批道教造像是我国最早、最集中的一批道教雕刻。



图七 陕西药王山博物馆碑林



图八 北魏姚伯多造像碑局部1（药王山博物馆藏）

造像类别比较单纯，主像多为北魏天师道崇奉的太上老君，也有个别天尊像。现存实物均为石质的造像碑和单独造像。现在主要藏于陕西省各博物馆，有耀县药王山博物馆（图七）、西安碑林博物馆、临潼博物馆等，还有一些在20世纪初流散至日本及美国。西魏向东沿黄河向山西、河南洛阳有所发展，向南越过秦岭进入四川，基本上随着西魏和北周领地的扩展而逐渐延伸。

（一）道教第一造像碑：姚伯多造像碑

它是迄今所存中国最早的单纯道教内容的造像碑，造于北魏太和廿年（496）。我之所以将它称之为道教第一造像碑，是因为就目前所存实物而言它的纪年最早，虽然耀县的魏文朗造像碑被认为是造于北魏始光元年（424）的佛道混合造像碑，其中有目前所知最早的道像，或早于姚碑72年，但学界对其年代文字的识读有异议，从风格上看或略微晚于公元500年，且为佛道混合，像主为佛弟子。

姚碑尺寸为137×72×30厘米，1931年出土于陕西耀县的漆水河，现存耀县药王山博物

馆。该碑顶部缺一角，或原为方首。四面造像，但两侧为男女供养人，形式似汉代画像石。正面及背面均为道龕。正面上部为主龕，龕内造三尊像，均戴高冠，中央为太上老君像，左右各一侍者（图八）。老君形似结跏趺并结禅定印的坐佛。背面上部有一大像（图九），其动态颇似佛教之交脚弥勒菩萨。其下一龕造有三像。碑身刻有长篇发愿文，其中有“太和廿年（496）九月四日，姚伯多、伯龙、定龙、伯养、天宗等，上为帝主、下为七祖眷属，敬造皇老君文石像一伾。营构庄饰，极工匠之奇雕，隐起形图，焕若真容现于今世，倚错尽穹巧之制，修奉清颜，有若真对”。文中所称的“皇老君”少见，似可解为“太上老君”。“文”字有两种解释可供考虑。其一借鉴于“释迦文佛”一词。在南北朝的造像中，常有“释迦文佛”一词，实为释迦牟尼像，这种文辞格式被移植到道像。第二种解释即“文”字应作其本意解，本意为彩色交错、花纹、纹理。文石像就是彩绘之石像。观该造像碑原物，三位主尊坐像与四位胁侍立像均极简陋，主尊之五官轮廓尚能看清，但四肢与躯体非常简略，各以凸起的圆条状形体表示，没有衣饰，更无细部，就浮雕艺术的造型语言来说，似乎是不能再简单了。考察造像的现状，造像与龕底石质的关系，现存物与原初物不会相差太远，也就是说造像的粗略并不是破损所致。然而，姚氏家族对如此简陋的造像，评价却是出乎意料的高。如果我们考虑到原初可能有彩绘加以粉饰以弥补工匠能力之不足，考虑到当时可能没有其他更好的道教造像可作比较，道教徒们或许对这种初级阶段的技术已经感到满意，那么对这种夸饰之辞就可以理解了。该馆所藏的同时期道教造像也都是大体相同的粗略风格，如道民刘文明造像碑（499）、杨阿绍造像碑（500）、杨缦黑造像碑（500）。这给我们三点启示：其一，道教造像起自民间信徒，并非来自上层或宗教机构；其二，早期道教造像仿自佛像；其三，初期道像风格简略粗糙。

（二）最早刻有主尊名称的道像：冯神育造像碑

北魏正始二年（505）造，尺寸为150×70×35厘米，清末发现于临潼县栎阳镇，现藏西安市临潼博物馆。四面造像，各开一龕，均为道像。正面龕为三尊，坐像面相已残，无长须，头顶并非佛之肉髻，似戴有道冠，身穿宽边道袍，右手举于胸部。头旁刻有四个醒目的大字“此是太上”（图十）。左右各一立侍，均戴道



图九 北魏姚伯多造像碑局部2（药王山博物馆藏）



图十 北魏冯神育造像碑（临潼博物馆藏）

冠。龕楣有二交龙。龕下图像为四层供养人，均为男像，着宽袖短衣与粗长裤。每像均有榜题。第一层，正中有一火坛形的高大香炉，左右各立一人，即“门师张明玉”（手持铜铃）和“邑师冯洪标”（右手捧物、左手上举至香炉）。其余为邑子和道民，有“邑子冯作龙”等人名。碑阴造像为单尊坐像，整体略凸出于碑身，且略大于正面坐像。头部已残，可看出束发，右手持麈尾于胸前。左手在胸前自然下垂。跏足盘坐，着对领大袍。碑右侧，上有一小龕，下为发愿文、供养人像及名。龕中有一坐像，头已残，戴道冠，着宽袍，胸前衣纹为平行下弧状，略似佛像之通肩式。双手捧于腹部（似佛之禅定印），跏足盘坐。此图像颇为罕见，可能是表示修炼时沉聚丹田之气。下有发愿文，其中说“大代正始二年秋九月己巳朔廿六日甲午，真口道民冯神育同邑二百人等，投委坛静，仲迫填染，造立石像”。

碑左侧大致同右，上有一龕，龕内一小像。头戴道冠，面相残，大耳垂至肩。身着道袍，束腰带，双手向下手指张开置于中间。龕上有二飞仙。龕左残，龕右存有供养人姓名，为道民和邑子数人。

此碑是以冯神育为首的同邑200余人所造，其年代、像名、像主和造像工匠的线索都清楚，是单纯的道教造像，但已经比9年前的姚伯多造像碑成熟了许多。风格样式显然还是接近佛像，衣服还是没有与佛像相区别，下巴还是没有长长的胡须，跏足（无鞋），这些都与佛像极似，无怪乎要在主像旁刻上“此是太上”四字，显然是告知观者，以区别于佛像。这正说明当时道像不多，还不为观者熟悉。铭文中的“泥阳县傅永洛造”应是造作此碑的工匠姓名，来自长安北面北地郡的泥阳县。雕刻者署名也不多见。

（三）现存最早的佛道混合造像碑：田良宽造像碑

现藏西安碑林博物馆，原出处不详，无年号，约作于北魏正始至延昌年间（504—515）。略呈梯形，尺寸为157×44×32厘米。四面造像，佛、道各占两面，为佛、道混合造像。碑正面上部开一龕，龕为尾形，有帷帐，内造道教三尊像（图十一），主尊头戴道冠，右手持麈尾，



左手抚足部。足未外露。穿对领道袍，束腰带。无长须，但下颏和唇上都有线刻的胡须。双眉之间上方刻有类似佛之白毫的小圆圈。双耳垂肩。左右各一立侍，亦戴道冠，手持笏，立于莲花座。屋形龕楣之上是一个大的铺首，上有相对的二鸟，尾大似凤。二鸟衔有祥云。龕下中间为香炉。右为“邑师田阳仁”，右手持一锤，左手持物似铃。香炉旁为一供养人，题“田良宽”三字，应是主要造像者。下存五层供养人像，各有题名，为“道士”“道民”多人。碑阴为佛面，主龕内造佛像三尊，主尊结跏趺坐，高肉髻，穿对领衣，内有僧祇支，手作施无畏印和与愿印，跏足。左右各立一菩萨。龕楣为火焰纹，上有二飞天，其上有二鸟（略小于碑阳龕上二鸟）。龕外右侧立一僧，上刻“比丘僧智”。龕外左侧下方刻一僧，题“比丘道口”，龕下右一托座力士，左右各一狮，碑下部有供养人三层，题名为佛弟子多人。碑

图十一 北魏田良宽造像碑（西安碑林藏）

左侧为道面，上有一圆拱形龕，龕内造坐像一尊，戴道冠，束腰带，但未持麈尾，手举起如佛，跣足。龕楣下垂二龙首，各衔祥云。龕上中央一大铺首，上又有二飞仙，奉香炉与供盘。龕右侧立一人，下有道士题名，龕下还有道民像两层，各有榜题。碑右侧为佛面，中上部开一圆拱形龕，火焰龕楣，内造一坐佛。

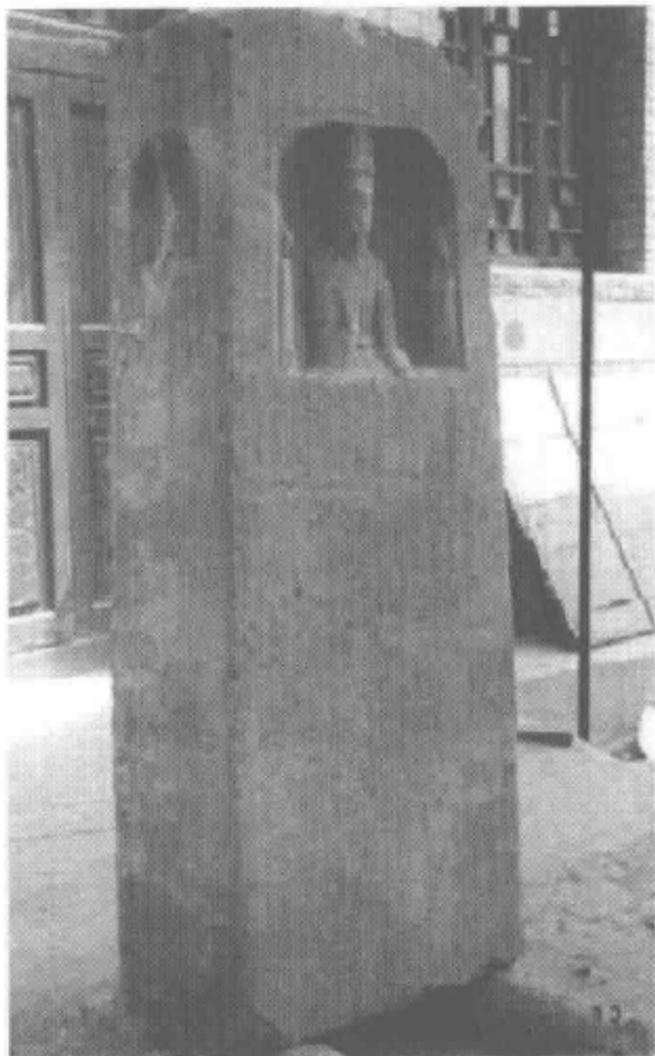
该碑四面造像，佛道各半。造像保存状态很好，各像五官都无大损。从发愿文姓名及关系看，是以田姓为主的合邑造像，田良宽为其首领。虽无年号，但从老君的造型、道冠、麈尾、无下垂衣等方面特征看，与耀县的延昌三年张乱国造像碑（514）十分接近，龕下沿饰交绳纹的形式与临潼正始二年冯神育造像碑（505）也相同，风格上也与后者都是面相方圆、体形健壮，全然不同于北魏晚期的清瘦风格，故为同一类型。略晚者如西安碑林藏熙平二年（517）六十人造像碑。只比张乱国造像碑晚一年，而衣裾已垂至龕下，面相已变瘦长，长髯下垂，为风格之突变。田碑的道像下巴没有长长的胡须。这一点与500年左右的几件道较造像碑相同，所以田良宽碑只会在熙平年之前。或可看作是现存最早的佛道混合造像碑。

（四）现存最早的道教二尊并坐像：焦采造道教二尊并坐石像

北魏延昌四年（515），美国波士顿美术馆藏，馆藏编号1910.10.311，砂石。全高28.3厘米，主尊为双坐像（图十二），均戴高冠，蓄长须垂直手，着双领下垂长袍，衣裾垂至座下，左手平放，右手竖举于胸前。右坐像的面相有过修补，二像之后，又以浅浮雕形式刻二立侍者，侍者均戴高冠，双手笼于袖。着长袍。下部左右角各刻一蹲狮，后有愿文：“延昌四年岁次乙未四月□□，大阳县令焦采敬造像一铺，上愿皇帝万寿，臣宰□福，下愿家给□□，岁执年丰，一切众生□受福。”大阳县即今山西省平陆县，位于山西南端，邻近陕西和河南，这也是目前所知像主出自陕西境外的最早的道教造像。此件造像与另一件北魏道像十分相似，即中国历史博物馆藏《王阿善造像》，像上刻有“玉皇士”（之所以标出玉皇，看来是一般观者不知或不易看出）。两者都是双坐像和三立侍，服饰、手势都相同。顶部的外形上略有区别，还有后者下二角是双象而不是二狮。王阿善造像作于隆绪元年（527），时为北魏孝昌三年，雍州刺史萧宝夤据州反，自号齐，年称隆绪，但仅仅存在了几个月，所以王阿善造像很可能出自长安。有外国学者推测这两件像可能出自同一作坊。如果像主大阳县令焦采的家在陕西，或请陕西工匠造像，那也是可能的。不过，这两件像的形式与关中一般道像不大相同，手中未持麈尾，却似佛之施无畏印，且冠式略异。这也许与玉皇的身份有关，关中道像一般是太上老君，双像并坐的形式来源于佛教的释迦佛和多宝佛并坐。经典出自《法华经·见宝塔品》，北魏后期流行。道教双像的身份也应不同，或为老君与玉皇。无论如何，这是一种新的道像创作。



图十二 北魏焦采造道教二尊并坐石像（美国波士顿美术馆藏）



图十三 北魏邑子六十人造像碑（西安碑林藏）



图十四 北魏荔非氏道教造像碑（陕西彬县文化馆藏）

（五）高大且精致的北魏佛道混合造像碑：邑子六十人造像碑

该碑一直深藏于西安碑林博物馆库房。2000年远涉重洋，现身于美国芝加哥艺术学院举办“道教与中国艺术”大型展览，是展览中最大的造像碑。凿造于北魏熙平二年（517），尺寸为203×81.5×41厘米，原出自富平县（位于西安和耀县之间），现藏西安碑林博物馆，四面造像，为佛、道混合造像碑（图十三）。碑之一面造道像三尊龕，老君头戴道冠，长须在下分为三缕（这种形式在西魏以后流行），右手举麈尾，束触带，左右各一立侍，均戴高道冠。龕楣为屋顶形，左右各一根高大的立柱，以示天宫。屋檐上正中有一仙人骑瑞羊。龕左侧外又有一小屋，内悬磬与钟，又站立一戴高冠的道士，题“邑师李元安”，应是当地的道教首领。老君之床座两外侧各有一瑞兽，似虎，有翼，上骑一胡人，高鼻深目，戴小尖帽。下部为供养人，共六层。第一层正中为香炉，为传统博山炉形式，座有二龙缠绕。左右供养人均持笏。碑另一面为佛教，龕中造佛像三尊，坐佛高肉髻，手作与愿印和施无畏印，左右各立一菩萨，龕楣为火焰纹，中有弥勒。上方有六龙相交，场面华丽壮观，龕左右各有一屋顶，下各立一比丘。佛之下垂衣裾左右各刻一有翼兽，左兽骑有一胡人，一如道龕之下。佛龕下部为供养人四层，供养人各持一长茎莲花。碑之一侧为道教，上部双柱托屋形龕，龕中造坐像一尊，戴道冠，长须，束腰带，双手相交于腹前。龕上有飞仙四身。龕下有供养人像，题道士李丑奴等人及“辅国将军武都太守李元安”。碑之一侧为佛致，上部小龕中造交脚弥勒菩萨，双手持一物似莲蕾。龕外有供养人。下半部为发愿文，其曰：“邑子六十人等，眇执玄其，同心上世，□造石像一伋……熙平二年岁次丁酉五月辛酉朔廿三日造讫。”

此碑尺寸高大，保存较好且有建造年号，为关中造像碑之精品。在形式和风格上，与前几年延昌年间造像相比，道像之胡须变大，手中之麈尾变大。衣裾下垂至龕下，脸型变长和体形变瘦，这些都具有典型的转折意义。从其文字中可看出，它是以吕姓为主的合邑造像碑。

佛、道造像各占一半，李元安是该邑的道教邑师，原任过辅国将军武都太守的官职，被刻在道龕旁最醒目的位置，另在碑侧又补刻一次，以标出任官职的经历。

（六）羌族人的道教信仰与日常生活：荔非氏道教造像碑

该碑无年号，现藏彬县文化馆。1993年年底，笔者在彬县考察。承蒙县文化馆惠允，得以目睹并拍照。此碑为单面造像（图十四），断为两截，并有部分缺损，无碑首，未见发愿文。其形制和图像都比较特殊，以图为主，38个人物形象（包括残像）。主龕偏于一角，供养人斜分格，这种形式与一般造像碑上供养人平直排列的肖像式不同。供养人姓名共十人，分上、下两排，其能辨识者均为荔非姓氏。可以看出，这是荔非氏家族集体所造之碑。荔非为羌族复姓，《元和姓纂》卷八：“荔非，西羌种类也。”北朝至隋代对多在宁州、北地郡及泾渭流域，这个家族在北朝的造像碑，近年在陕西耀县农村又发现了一批，其中以荔非家族为主的就有四通，既有佛教造像碑，也有道教造像碑。

龕楣为屋形，内有一正面像，无榜题，双耳垂至肩，头戴道冠，下颌刻有长须，双手合于腹前，手中无物，着交领宽袖大袍，盘坐于胡床，未见双足，应为道像。道龕外立一人，左手持一物，右手握笔，身后跟一马一驴，面对道像，记下老君的话语，应是道士。龕外站立数人为荔非家族成员。以下的人物均未着汉装，都是短上衣，束腰、窄袖、细裤脚，为下层劳动者的日常服饰。其中4人均持长棒形物，两个上端还有环形首柄，连在一起，共同作一活动，似在用绳同拉某物。或为某种练身（类似于角抵）、娱乐，或为某种劳作。下一格有人物在推石磨、舂臼，这是从汉代道北朝时期都十分看重的两项劳动。碑下部为寻撞鼓吹图。右边是伴奏的鼓吹乐队：一人打腰鼓、一人敲锣、一人击钹、一人吹笙篥。“道主生，佛主死。”葛玄在《老子序》中说的这句话，概括了佛与道的一个重要区别。长生与乐生的观念，是道教的中心内容。彬县荔非氏造像碑所展示的，正是这样一幅“乐生图”，既有“饮食以养其体”（粮食加工），又有娱乐（百戏），或有练身。此碑由上至下的内容分别为：供养家族、老君坐像、人神对接、家仆碾舂、寻撞鼓吹，为五个相对独立的部分，通过道教教义又紧密联系在一起。

该碑无年号。荔非氏为羌人，本着胡服。此碑上诸荔非氏已换汉装，当在北魏太和改制以后。综合造像风格，其凿造时期应在北魏晚期，即永平元年至西魏大统元年之间（508—535）。

三、西魏：地方官吏对道教造像的支持

（一）现知最早有道像的石窟：福地水库石窟

建于西魏政权第一年，即大统元年（535），原位于陕西省宜君县福地水库中心小岛的水边，20世纪90年代被有关管理部门砸毁，造像数块运到县文化馆仓库堆放，难以复原。窟高1.5米，四面造像，正壁为佛教，造像左右分为三部分：中间为佛龕，龕左为长篇发愿文，龕右为像主像。佛龕中央为坐佛，佛结跏趺坐，额有白毫，顶有肉髻。左右各立一胁侍菩萨。据笔者20世纪80年代末考察，龕左侧为长篇发愿文，其中年代隐约可辨：“大代大统元年岁次乙卯七月九日。”佛龕右侧为像主像：像主夫妇坐像，旁刻有“王洛生坐”四字。下层为像主骑马像，刻有“像主抚军将军石保令王洛生乘马时”。

右壁为道教，主龕为尖拱形，中间为太上老君坐像（图十五），其头部在20世纪80年代被盗。老君双腿盘坐，右手持羽麈尾置于腹前。束发并戴道冠，有络腮胡须。左右各立一夹侍真人，双手持笏于胸前。龕下左角刻一供养者，面前有一博山炉。龕沿之上刻有十个半身正面



图十五 西魏福地水库石窟老君龕（历史照片）



图十六 西魏蔡洪造太上老君像碑（山西芮城永乐宫藏）

像。十像之上刻有七身伎乐飞仙，各持乐器。主龕之右的图像有双坐像龕，下有二男二女像，二男裸，作角抵状，二女并肩而立。最下为三位供养人像，有“道士”和“道民”等数人。左壁下半部已毁，上半部完好。中央开有一大龕，龕中主像已不存，可能是佛龕。

从现存状态看，该石窟显示为一个经过统一安排的整体，应属一次性完成。像主是当地县令王洛生。这是目前所知中国最早的有道教造像的石窟，也是最早的佛、道混合石窟，只可惜已不存在。

（二）一个显赫的家族与一块巨大的道教造像碑：
蔡洪造太上老君像碑

这是陕西以外现存最大的一件北朝道教造像碑（图十六），建于西魏大统十四年（548），蔡氏家族所造，原在芮城县西南15千米郑家村东老子祠门前，祠毁后仍立于道旁。现藏山西芮城永乐宫。全碑通高3.59米（其中碑身高2.28米，碑首高0.76米），宽0.93米，厚0.3米，碑首碑座齐全。向称芮城北碑之首。图像精美、书刻精湛。此碑大约在清代发现。据传，由于此碑十分精美，各地官署不断派人住村打拓片，使村民疲于应对，不堪其苦，竟愤而凿毁碑文，致使碑文大部残损。

蔡碑三重螭首，四面各开一龕。正面龕最大，屋形龕楣，作三脊四吻，屋顶中间装饰有多重仰覆莲花。左右屋角各悬一钟。帷帐沿，左右二立柱。造像三尊，中间老君坐于高榻，蓄三缕长须，面残，戴高冠，着交领宽袖衣，束腰带高至胸，双手握三足凭几，跣右足，衣褶垂于榻下。后有圆形头光。左右各一侍者，立于莲花上，着交领宽袖衣，双手笼于胸前，头戴高冠。龕内原有彩绘，可见赤黄二色交织。龕左右有供养人名题刻而无像，龕下横列一排像主名：“刘曜光初五年冠军将军关内侯平阳太守豫州刺史太尉公蔡洪像碑一区。”以下为长篇发愿文、众多蔡氏家族人名及年号“大魏大统十四年”。

值得注意的一点是榜题中出现了一些图像的名称，这在北魏道教造像中是不常见的。有“老君、立侍、飞

仙、金刚、香炉、师（狮）子、天宫、坎（或堪，即龕）、钟”。老君即发愿文所称太上老君，造像之主尊，立侍即老君左右二位侍者，天宫和龕，是对整个碑首造像的不同叫法，天宫指性质，龕是形式。钟即悬于屋角的二钟。金刚和狮子显然直接来自佛教造像，飞仙应是对佛教飞

天的改名。但是，飞仙、香炉、金刚和狮子则不见图像，可知刻文并不与造像实际一致，当是套用了流行俗语。

在造像形式上也显示了新的因素，首先是三足凭几作为老君的重要道具出现。凭几本是魏晋南北朝时期文人士大夫常见的日常用具，至北魏后期进入佛教图像系统，作为维摩诘身份的道具出现。太上老君作为汉文化的主神，其身份标志主要体现于手持麈尾、戴道冠、束腰带、蓄胡须。芮城地处关中和洛阳之间，兼有两地文化的因素。该碑冗长的供养人名单显示，蔡氏家族来自河南，多在河南和陕西任官职，其中就有在华山和北地郡任职，这都是当时的道教重镇，尤其是北地郡，即耀县一带的所在地，领道教造像风气之先，这些成为文化交流的重要动因。从蔡氏造像碑上可以看到，工匠对长安道教造像模式进行了某些修改，突出之处就是将洛阳维摩诘的凭几移到了老君身上，而老君手中的麈尾却没有出现。这似乎是在调整两者图像的特征，舍去了关中老君的麈尾，加上了洛阳维摩诘的凭几。这种凭几从此成为老君的标准道具，一直延续到明清。另一方面，在北朝末期，洛阳及关中的维摩诘像同时也去掉长髯，更加接近菩萨像，以示区别于老君。这似乎是对两种文化形式的重新认识与定位，在这个意义上，蔡氏老君像具有重要的创新价值。此外，碑侧面小龕中的造像由坐像变为立像，这也是这个时期的新气象，此后流行于北周和隋。

蔡氏碑发愿文和供养人姓名所构成的庞大、历史久远且荣耀之至的家谱也值得注意。所列名单从远祖到当代共有 120 余人，其中多人任当地的太守和县令（北魏至西魏时芮城为河北县，属河北郡），还有多人自北魏至西魏在各地任刺史、太守、将军或县令等重要职务，构成了一个庞大的官僚家族网，应该是当地首屈一指的大家族。家谱树的后端，似乎没有怀疑的理由，尤其是北魏、西魏之当地官吏，应当是真实的。然其前端，时代越久远则可信度越低。这个起源于河南汝南、在山西芮城执政的蔡氏家族，在造像碑上以图像竖立着太上老君的神位，而以文字所描述的半真半假的家谱张扬着家族的权威。

四、北周北齐：关中内外的变异

（一）一个家族 52 年的不变信仰：錡马仁造老君像碑

北周建德元年（572），原出处不详，现藏西安碑林博物馆。长方形，尺寸为 139 × 52 × 25 厘米，四面造像。四面龕像全部为道教（图十七）。

碑阳上部开一圆拱形龕，造道像三尊，坐像头戴道冠，唇上有蝌蚪形胡须，下额有三缕长须，道袍由右肩斜穿至左腋下，束腰带上升成为束胸带，腹部微凸。左手残，右手举麈尾。坐于束腰方形莲花座。左右立侍有长须，执笏，立于莲花座。左侍者戴冠似三瓣莲花，右侍者戴冠则似兽头，颇似佛教护法者。龕楣为火焰纹，后有



图十七 北周錡马仁造老君像碑（西安碑林藏）

着头巾的十名道众头像。顶端饰帷幔纹。龕左右侧各有一线刻力士，力士上身裸，戴冠，劲有圈饰，下着裙带似佛教之力士。龕下正中刻一香炉，左右各一蹲狮。下有供养人三层，第一层正中为“道民富平县主簿錡马仁”，两边有其他供养人。碑阴造像略与前同，亦为道像三尊，唯老君手持一花（似莲），其座无莲花形底层。左右一侍执笏，跣足立于莲花座。龕楣火焰纹，龕外线刻二力士。下部中央香炉，左右各一蹲狮。以下有一幅线刻画。下为供养人像二层，有六世祖姓名。碑左侧上部开一龕，内立一真人，戴道冠，双手合于袖中，跣足。碑右侧开一龕，内立真人如左侧。下部有发愿文。

此为錡马仁个人及家属造，正面和背面的供养人是男性，两侧主要是女性，辈分和顺序清晰。“錡马仁”之名还见于北魏，前述耀县北魏神龟三年錡石珍造像碑之碑阴有“邑子錡马仁”题名，其图形为未成年的双髻像，两碑相隔52年，同名者很有可能为同一人。从北魏錡石珍造像碑、錡麻仁造像碑到北周的錡马仁造像碑，这三碑均为纯粹的道教造像碑，碑上没有出现任何佛像，似乎可以相信这个錡氏家族在北朝后期一直是坚定的、正宗的道教信徒。其憨厚健壮的造型显示了北周的典型风格。

（二）美国收藏的北朝道教艺术精品：李元海造元始天尊像

这是流失海外的最精致的道教造像之一，现藏于华盛顿弗利尔美术馆藏，展出于该馆的过厅中。馆藏编号为MLS1815，高152.4厘米，宽58.5厘米，厚15.9厘米，建于北周建德元年（572），像、文、年号俱全，且造像精致，保存完好。此碑四面造像，各开一龕（图十八）。

碑阳主龕造像最为浩大，为一铺11尊像（图十九），中央为元始天尊，戴高冠，蓄须，左手扶三足凭几，右手举麈尾，坐于束腰高座。左右各三位真人夹持。其旁又有一位披带而露出手臂与腿脚者，跣足立于莲花台，似佛教之护法力士。天尊座下有二位合掌的弟子，两角有二护法狮。龕楣上有六个裸体的坐姿乐人，或吹笛或弹琵琶。碑首有减底平刻图像，中央刻有钟亭。钟亭左右为乐舞状的仙人，似佛教之伎乐天。两端为日月轮。龕下为供养人像、姓名及发愿文，像主为李元海，官衔为“平东将军羽林直长大中都督”，另有父母及六弟。龕下两排供养人像，除像主母亲外全是男性。最下部是发愿文，其曰：“谨有道民李元海兄弟七人等……敢竭周身之物，采石首阳之阿，仰为亡考妣造元始天尊象碑一曲，藉此微功，愿亡灵升度，受化仙庭……周建德元年岁次壬辰九月庚子朔十五日甲寅造记。”



图十八 北周李元海造元始天尊像（美国弗利尔美术馆藏）

碑阴造像，上部亦为一龕，帷帐形，龕中主像三尊，一天尊二夹持，天尊戴道冠、蓄须，左手扶三足凭几，右手持麈尾，束腰带，坐束腰叠涩六边形座，有素面桃形头光。左右侍者持笏，跣足而立。

碑阴造像，上部亦为一龕，帷帐形，龕中主像三尊，一天尊二夹持，天尊戴道冠、蓄须，左手扶三足凭几，右手持麈尾，束腰带，坐束腰叠涩六边形座，有素面桃形头光。左右侍者持笏，跣足而立。

座旁有二跪弟子及二蹲狮，龕形亦为帷帐，上部有日月轮及飞仙。龕下有供养人像及姓名，上下分为五层，共 50 人，全为女性，三代，即兄弟七人之妻、妹、侄女、侄妇、孙女等。碑左侧上部开一小龕，帷帐形，内造三尊像，一天尊二夹持，天尊头戴道冠，蓄长须，胸有束带。左手扶三足凭几，右手持麈尾。天尊座下有托座之地祇。左侍者手持笏。两侍者跣足立于莲花座，有一猴扶花茎。龕楣刻有伎乐仙人。龕下有四层供养人。右侧上部亦开一小龕，帷帐形，龕楣刻有山林、鹿、猴等图像。龕内造三尊像，主尊戴冠、扶几、持麈尾，坐束腰叠涩座，与左侧不同的是没有托座的地祇。龕下有四层供养人。



图十九 北周李元海造元始天尊像（局部美国弗利尔美术馆藏）

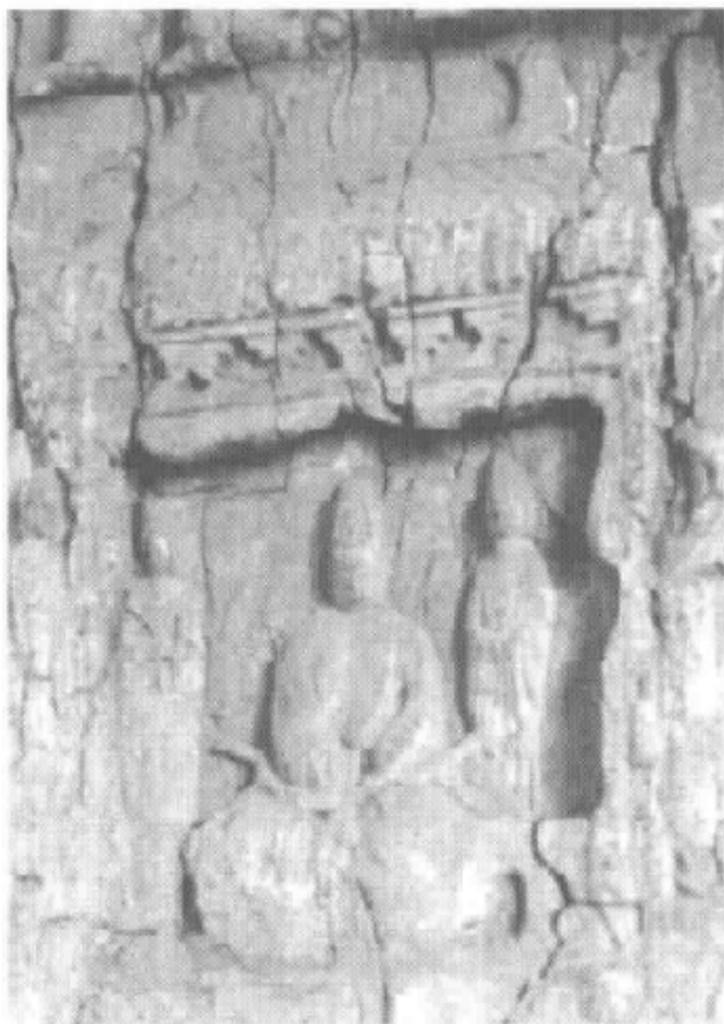
从碑文中可以看出，此像是道民李元海兄弟 7 人建德元年为已亡父母造元始天尊像，祈求“亡灵升度，受化仙庭”。这是一个至少列有 91 人姓名的三代人的大家族，像主之父李买愔生前曾任利州晋安县（今四川广元市）令，兄弟七人中有任军职者，亦有任地方官吏者，如洛州主簿都督李元儒、益州（今四川广元市）漆门县令李硕和。“漆门县”不详，但所属之益州乃为今之广元，邻接陕西。从此碑样式和风格看，亦有关中北朝造像碑的明确影响，如北魏多见的日月轮、北周的帷帐形龕、供养者图像与姓名的形式以及天尊的高大道冠、笏板等。主尊“元始天尊”之名，则不多见于关中，显示出南方道教的色彩。故可推测该造像碑或许出于四川、陕西之间，为当时道像主要流行区的边缘。碑首的日月轮在北魏时期主要流行于陕西中部地区，西魏至北周时流行区域有所扩大。与之相比，该造像碑更接近陕西关中风格。

（三）天宫之主：道民大都宫主马寄造像碑

原出自河南宝丰，现藏河南洛阳古代艺术馆（关林），无年号，从造像风格看应属北齐。道教，三面造像，高 165 厘米，宽 44 厘米，厚 35 厘米（图二十、图二十一）。形式不同于一般陕西的道教造像碑。上为螭首，左右列十二龙，中间最大。正面中间是圭形的碑额，刻有像主名“道民大都宫主马寄”，这种形式不见于陕西。由此我们也可知道这个造像碑作为“大都宫”的性质。与此相适应，三面的各龕形都设计为屋形龕，以显出天宫之意。正面上下开有两层龕，上龕为歇山顶，屋脊有



图二十 北齐道民大都宫主马寄造像碑（洛阳关林藏）



图二十一 北齐道民大都宫主马寄造像碑
(局部洛阳关林藏)



图二十二 成都出土道教石刻(四川省博物馆藏)

鸱吻，立有一只大公鸡，龕内造像五尊，主尊头戴高道冠，未见长须，左手扶三足凭几，右手持麈尾，着对领道袍，有圆形头光。坐于高大的榻。左右各二位侍者，戴冠，持笏。龕外左右各一大树。下层龕亦为屋形，龕内主尊戴高冠，蓄长须，左手扶三足凭几，右手持物似如意。着对领衣，胸有束带。有头光，坐于高榻。左有二位侍者。

碑阴圭形额上也有像主名，余无造像。碑左侧上部开一屋形龕，龕内造像三尊，主尊戴高冠，无胡须，左手扶三足凭几，右手下垂似握物至肩。左右各有一侍者，持笏。碑右侧上部开一屋形龕，略小，龕内一尊坐像，可见右手持麈尾至肩。

关于此碑的来历，检索清代文献，应出自洛阳东南的宝丰。榜题有“下世道民”“下世女道民”“大都宫”，它处未见，“天宫”与“下世”的概念建构了道教世界的不同层次，透露出当地像主或邑师的观念。道像的造型略不同于陕西，道冠奇高，各龕均为屋形，三足凭几的造型也有别。

(四) 意外的发现：四川南朝道教石刻

1995年3月出土于四川成都市西安路。该处在进行道路拓宽时发现一个窖藏灰坑，共出土有9件石刻造像，其中只有一件为道教(图二十二)，无纪年，其余8件都是佛教。从整体风格看，考古队认为有可能是南朝齐、梁时作，当时供奉于寺庙内，北周于556年占领成都，之所以埋入地窖，可能与北周武帝于建德三年(574)禁断佛道教有关。这也是当时发现唯一的一件南朝道教造像实物。道教造像通高60厘米，红砂石，略有彩绘，单尊式坐像。主尊坐于方座，圆形头光，中央为放射状光芒。头顶挽髻，戴莲花冠。未见长胡须。身着宽衣博带，双领敞开下垂，上施红彩贴金。主像右肩处略残。面前有三足凭几，可见兽足。主尊右手持麈尾，左手轻扶。方座正中有一小型香炉，其左右各一蹲狮。方座四角各立有一位侍者，前面两人头顶挽髻，戴莲花冠，双手持笏，眉眼用墨线描绘。衣服施红、白彩色，贴金箔。着屐。后二人头发中分，双髻，面为肉色，眉眼和发线用墨色，衣服亦施彩贴金，着屐，手持一黑色罐。

由于这件造像无纪年，也没有其他南朝道教造像实物可资比较，所以需要参照风格与文献判定其时代。道教造像源于关中，所以南方的出现道教造像有可能是受关中影响，时间在北周占领成都（556）以后。而道教造像与佛教造像一起出现与窖藏，应是北周提倡佛道共存的产物。北周武帝在天和五年（570）作《二教钟铭并序》：“弘宣两教，同归一揆……二教并兴，双釜同振。”正是在皇帝的倡导下，佛道平等，共处一寺。所以我认为，此件成都道像的时代可能不是南朝的齐、梁，而是北周之作，在556—574年间。由于是四川当地工匠所作，其风格就与一般关中北周风格有所不同。最近在四川剑阁县发现新的北朝道教摩崖造像，从地理位置看，剑阁县比成都更接近长安，其摩崖造像有更早的可能性。但由于还未正式进行考古发掘，详情还有待日后报告。

四川隋唐道教石刻造像

——中国道教雕塑述略之五*

李 淞

中国道教雕塑的遗存相对集中于三个主要区域：早期（北朝）主要在陕西关中一带，中期（隋、唐、宋）主要在四川（及重庆），晚期（元、明、清）多在山西。前面的遗存主要是石刻，后面则多为彩塑。虽然四川是道教最早的发源地之一，然而道教艺术似乎并未同步出现。据现有资料，四川和重庆的道教造像可能始于南北朝后期。它的产生有两个相关因素：一是佛教艺术的激励和影响，这个地区是佛教艺术传入中国最早的地区之一。东汉后期的一些墓葬中已有佛像出现，如乐山附近的麻浩崖墓中的浮雕坐佛，什邡出土的带有佛塔图像的画像砖，绵阳和忠县等地汉墓中许多带有佛像的铜质摇钱树，彭山出土的有佛像的陶器座，在这个交通相对不便的地区存有中国数量最多的一批早期佛像，且都出自墓葬，这颇为发人深省。至魏晋南北朝，虽然佛教及佛教艺术在四川已经相当普及，如成都万佛寺等地出土的许多南朝石佛像、川北的广元已有千佛崖等石窟，但道教造像似乎没有同时兴起。川北是南朝和北朝争夺的地区，也是有可能最早受到北方道教造像影响的地区。随着北方军事占领，源自关中的道教造像才在这里逐渐出现。似乎可以将四川早期道教造像看作是关中道教势力及其观念随着军事占领而伴生的南扩现象。最近在四川剑阁县改建县城的基建中发现了北朝的道教摩崖造像，据说有可能是北魏遗存，可惜还没有详细的考古报告。另外，在绵阳市一对汉代石阙（平阳府君阙）的阙身，有一些南北朝时期添加的佛龕，可能作于西魏或至北周，其中有几龕造像被怀疑是道教像，但也有学者认为其实是佛教中的维摩诘像。留待日后作辨析。

四川现存道教造像的主要时段在隋至宋代，总体呈逐渐增强的趋势。其中唐、宋的道教石窟尤为珍贵，为他处所罕见。笔者数次到四川和重庆考察，获得许多第一手资料，以下按时间顺序分为三节叙述，所附图片均为笔者所摄。

一、隋代道教造像

隋代全国统一，长安成为首都，释放出强烈的文化辐射力。关中的道教造像更加精致，如

* 本文原载《雕塑》2009年第6期，第42-47页。

西安附近三原县博物馆所藏隋代开皇三年（583）像主忤进荣造老君像（图一），这种精美的道像具有典范性意义，也展现了隋代文化的新面貌。北朝末期开始，道教造像的形式向长安周边地区渗透，隋代继续更大范围的延伸，北方的山西、山东、河南，南方的四川等地都有道教造像出现。据文献所载，四川一些地方的道教造像此时可能颇具规模，但遗留下来的造像实物不算多，且多与佛像共处，主要有以下几处。

（一）佛塔地宫中的道像：彭州道民譙贾奴造道像

这是一件新近发表并被认出的材料，作于隋开皇十一年（591），1994年出土于四川彭州龙兴塔地宫之上。同时出土的共有数10件石刻雕像，其中6件有纪年，自南朝梁中大通五年至唐开元二十五年（533-737）。现藏于彭州市佛教协会。在资料发表时全部认作佛像，后来被看出有一尊应是道教造像，即开皇十一年造像石。残高45厘米，宽32厘米，厚3-13厘米（上薄下厚）。造像5尊，主尊插手，坐于莲花座。左右二侍者，立于莲花座，后有侍从护卫二人。台座下有二兽。背面有发愿文，隶书：



图一 忤进荣造老君像（隋代，陕西三原县博物馆藏）

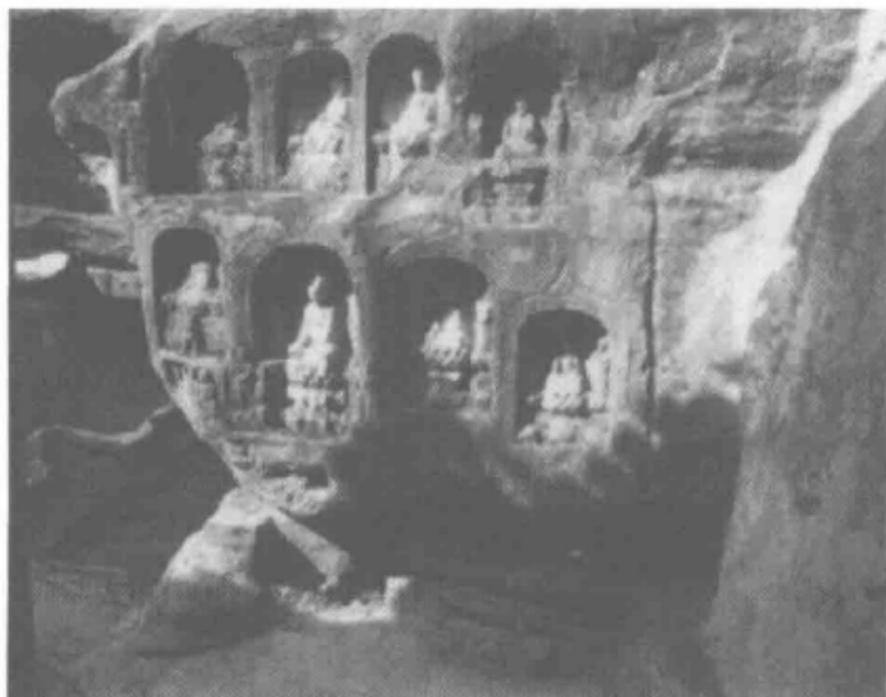
开皇十一年岁次辛亥朔五月一日，道民譙贾奴奉为亡母杨七女，或造三身□□像一区。普为七世父母及六道四生，普同斯福。亡兄譙愿德、亡姐夫杨僧振、亡妇弟女、亡姐夫杨老胡、亡姐女暨亡妹午娘、兄譙奴夫妻、杨定广夫妻、亡姐夫罗缘、姐譙阿闰。

像主自称“道民”，这是一般道教徒的习惯，主尊“插手”的姿势，不是佛像特色而为道像常见。此像与数十尊佛像一起埋于佛塔中，当与唐武宗会昌年间灭佛有关。龙兴寺是一个有长久历史的蜀中名寺，据唐彭州刺史陈会撰《彭州九陇县重建龙兴寺碑》，“厥初寺号大空，天授二年为大云，我唐开元中诏号龙兴，会昌五年废为闲地，僧俄斤像示灭，钟声绝耳，楼台为薪”。武宗很快病故，宣宗继位，恢复崇信佛教，龙兴寺得以重建。同碑说：“……未经岁……使率土郡府各复其寺，寺之数郡数龙兴居一……嘯良工、度贞木……况创浮图，建宝刹。”由此知，会昌五年（845）龙兴寺被毁，大中元年（847）复建。可推测寺中曾供奉有道像，灭佛时一并砸毁，847年重建时又一起埋入塔体。造型颇似山东出土隋代开皇十一年（591）孔钺造老子铜像。

有意思的是，四川更早的一件道教造像也是与诸多佛像一起埋入地下的，即1995年成都市西安路一个窖藏灰坑中出土的南朝道教石刻，或许从这两件造像中可窥视四川早期道教造像的一种存在状态。

（二）四川第一天尊：绵阳西山观道士黄发暎造天尊像

上述两件道教造像未能确定像名，所以绵阳的这件有“敬造天尊像”铭文的道像就是四川现存最早的天尊像了。绵阳郊区的西山观有著名的道教摩崖造像“玉女泉”，位于汉代扬雄读书台西侧，泉水不断从岩石中流出积为深池，水池边沿山石开凿有数十龛道像（图二），据说



图二 四川绵阳市西山玉女泉道教摩崖造像群

3. 重庆潼南大佛寺摩崖天尊像

重庆市潼南县位于涪江下游，县城西北三里的定明山下有著名的大佛寺，坐佛高 18.43 米，善跏趺坐，外覆阁，是四川八大佛像之一（重庆原属四川省）。始凿于唐代咸通年间（860—874），但未完工，至宋靖康丙午（1126）重新开工，绍兴二十一年（1151）竣工。大佛东约 200 米处的河边，有一约高 20 米的石壁，石下立有 1981 年建的四川省文物保护单位“大佛寺摩崖造像”标志牌。石壁光整如切削，其上有三龕隋代造像。龕形一样，都是圆拱顶，外刻有尖拱边，但大小不一，由左至右错落排列。

左龕最大，为佛龕。造像 7 尊，主尊结跏趺坐于束腰方台，面残，左右二菩萨立于莲台，中间有二弟子，为浅浮雕。座下为香炉双狮，两边各一力士，各持金刚杵。龕下并凿二碑形，螭首，线刻正面龟趺。无碑文。碑面各有一圆轮，轮中各有线刻坐佛一尊，仰覆莲花座。应为隋以后刻。碑外左侧有题记“开皇十一年作”，下剥落。其上方还有两行字，首行不清，第二行可见有“□大□兄三老”。

中龕为道像（图三），造像三尊，中间像未见长须，坐大莲花座，着对领衣，内束带，头上戴冠似折巾，在两侧形成 Z 字形折叠后下垂至肩。形以观音菩萨花冠上垂下的宝缯。座下有兽似正面龙形，又有蹲狮二。左右各一侍者，着宽袍大袖，双髻，立于莲花座。三像都有圆形头光。龕下有线刻图像，中间有一坐像，坐莲花座，有背光。两边为线刻供养人，上下两层，共有 20 余人，穿窄袖紧身長袍，双手合于胸前。龕左侧有题记两行：“大业六年三月廿日作天尊象/弟子杨佛讚□□记。”由此可知这

原有 50 余龕，现仅余 25 龕。绝大多数属初唐，其最早者为隋代大业六年（610），该龕造像已剥离石壁，移入四川绵阳市博物馆。龕内有坐像一尊，发愿文拓片高 23 厘米，宽 16 厘米。为“大业六年，太岁庚午/十二月廿八日三洞/道士黄发嗽奉为存/亡二世敬造天尊/像一龕供养”。题记左侧有一碑形，半圆形碑额，早期拓片上似乎可看出有坐像。碑身未刻字，下有莲瓣纹碑座。联系到重庆潼南大佛寺摩崖隋代天葬像（见下例），像旁也刻有这样的碑形，可知在四川不为孤例。



图三 天尊像（隋代，重庆潼南县大佛寺摩崖造像）

是由杨佛造的天尊龕。在这段题记的外侧，即左龕与中龕之间，还刻有一个方框，内有几字“记此吉”。

右龕位于中龕的右下方，造像三尊。主尊面残，束发，着对领衣，内有束带。左手握衣角，右手作施无畏印，结跏趺坐于束腰叠涩方座。座旁二蹲狮。主尊左右各一立侍者，冠特大，似圆帽状，两边垂有宽带，胸前有大X形披帛，立于莲花座。从胁侍衣着看，应为佛龕。

这三龕龕形一致，应该时间相距不远，有两处隋代题记，可见凿于隋代。开皇十一年作佛龕在前，大业六年造天尊像在后，第三龕（右龕）可能最后，但似乎没有完成。碑面没有文字。佛道混合，延续了来自北魏陕西关中的传统。

离此处不远的大佛寺西约500米处，又有千佛崖造像，共有121龕，佛道混合，但主要是佛龕，其资料未见系统介绍，据笔者初步考察，其中有唐代大中七年（853）造佛龕记。还有许多晚至宋代。有人认为有隋代三龕道教造像，笔者认为不早于唐代，留待后文再说。

（四）佛道之间：巴中水宁寺第18龕

四川巴中县水宁寺摩崖造像位于距巴中市市区37千米处，散布于水宁寺、千佛崖、佛龕村八组等处，现存造像39龕，316尊。其第18号龕位于千佛崖，圆拱形，外龕高95厘米，宽75厘米，深25厘米，龕楣是二方连续的回纹和连珠纹。龕内共造像五尊，呈弧形布置，主尊位于中央，头残，看不出是高发髻还是戴道冠，双耳垂肩，有耳环。身着双领下垂衣，内束带，双手合于腹前似坐禅定印，后有桃形头光，结跏趺坐于低平方座。左右各立一侍者，着宽袍大袖，头有高发髻，双手置于腹前，似为女像，有圆形头光。又左右侧各立一人，头残，着衣似袈裟，身体粗壮似弟子，立于覆莲圆座上。

巴中石窟的始建年代没有记录，报告者认为始于隋代，水宁寺千佛崖部分小龕就是，但没有具体指出哪儿龕。看来第18龕可能属于其一。造像性质，报告者也认为主尊是天尊。从样式看，与佛像区别不很明显，约略接近道像，着宽衣广袖的二侍者也不是菩萨，有道像的可能性，似可看作道像在四川东北部这个偏僻乡村的初期形态。

二、唐代道教造像

唐代皇帝因姓李而攀老子李耳为先祖，使自己的家谱得以神化，虽然其间有的执政者偏爱佛教（如武则天），但道教的特殊地位却在唐代得到空前的提升，道教艺术亦得到极大的发展，尤其是在唐玄宗当朝的盛唐之际，由于皇帝数次亲自颁布推行，道教造像和壁画遍布全国各地，尤以东西两京为盛。但由于各地唐代道观建筑均已不存，原置于道观的雕像流落于国内外博物馆及私人手中，在原址保存的唐代道教石窟和摩崖造像主要在四川一些偏远山村才得以躲过历次浩劫保留至今，以下分别叙之。

（一）老君与天尊，从相同到相异：四川绵阳西山观摩崖造像

如上述，玉女泉的道教摩崖造像始于隋代大业年间，在初唐达到高潮，多数龕像造于高宗时期。原有造像50余龕，现存约30余龕，较为完整的只有20余龕。即便如此，也是目前最为集中的初唐时期道教造像。延续隋代造像传统，最早的道像造于武德二年（619），这是唐王朝刚刚建立的第二年。其他初唐造像题记有“贞观八年”（634）“乾封三年”（668）“咸亨元年”



图四 天尊老君双坐像(唐代,四川绵阳市西山观)

(670)和“上元二年”(675)。前者是一个单尊造像龕,道像坐于双层莲花座,双手合于胸前。龕外左侧有题记:“咸亨元年十一月廿三日,弟子阿□□□妻母邓阿□敬造天尊一龕供养。”在该龕旁就是上元二年造像,龕内作双坐像(图四),两像大小相等、各坐双层莲花座,头戴芙蓉冠,蓄长须,轻抚三足凭几。姿势相同,都是双手握扇,区别只是左右手不同。题记为:“(上)元二年□月二日,道□(民)任智斌奉为亡父任士□亡师任

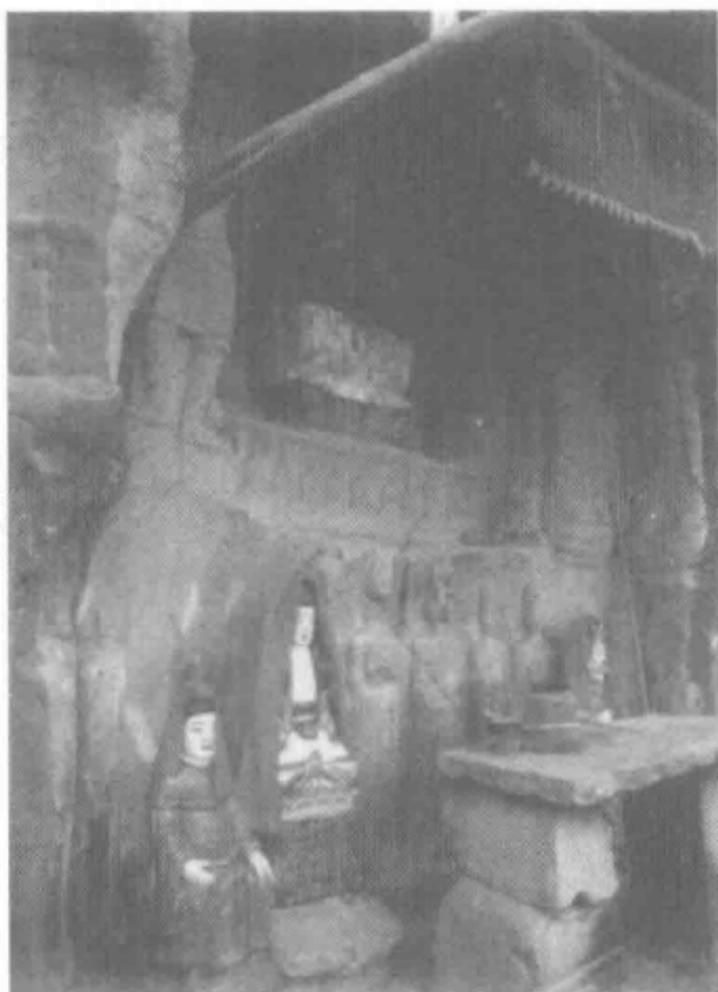
士銮敬造天尊、老君二□供养。”龕内两尊造像相同,虽然名称不同,说明初唐时期没有在图像志方面对天尊和老君做出明确区分。这种天尊老君不分的情况到中唐以后发生了变化。西山子云亭有一龕更大的唐代道教造像,主像亦为天尊老君双坐像,二像并坐于方台,其中右像右手持扇,左手扶三足凭几,蓄大胡须。左像则没有凭几和扇。两侧有长篇题记:“三洞道士孙灵讽,当州紫极宫焚献兼神仙云(下缺)一坛,各愿合平安,永为供养。(下缺)声犹如独□,愿结一社,用答恩。敬造天尊、老君一铺。以咸通十二年岁次辛□三月十一日,修黄箓斋雨中三夜表庆毕。专主社务兼书人景好古、三洞真一道士孙灵讽、洞玄道士张大仙。”从铭文中可知,该造像龕开凿于咸通十二年(871),由道士孙灵讽牵头,组织当地民众信士约百人,结为邑社,共同出资建造。主像为天尊和老君,位于左者应为天尊、右者应为老君,即老君保留了持扇的特征。主像两侧各立一位真人,外侧为供养人像,左五排、右四排,现存近百躯,面向主像站立,戴襜头,着圆领长衫,手持笏板,各有姓名榜题,如“张元□”“申公”“田公”等。这种庞大的实名供养人阵营不多见。

(二) 现存最大的盛唐老君龕:四川安岳玄妙观

位于安岳县城西北20千米黄桷乡玄妙村集圣山一所小学旁,交通不便,需步行而至,所以造像得以保留。原有一座七重大殿的道观,现已不存。全部造像集中在—块巨石四周,巨石高约6米,周长约43米,可分为五面,布满大小窟龕,现存有主要造像窟龕29个,以道教为主,掺杂佛像。有几处纪年题记,其一是开元十八年(730)邑人李玄迷书《般若波罗蜜心经》。其二是天宝七载(748)安岳县博士张庭训撰文的《启大唐御立集圣山玄妙观胜景碑》,其中记载了该地造像开窟的过程。据该文,有玄元弟子左识相父子于开元十八年起“住此营造”,除老君外,还有“张、李、罗、王”四天尊,有“救苦天尊乘九龙”,有“真像廿区”,有“小龕卅二龕区”,有“上下飞天、神王”。第三则题记在西南面一个小龕旁,造像为两尊坐

菩萨，下有四天王像，题记可见“大中十四年闰七月拾八日”（860）。

天宝七载的碑记位于东面南侧，其旁为此地最大的道龕（图五），龕旁刻有“老君岩”三字。龕内正中为老君坐像，左手持扇，面前有三足凭几，蓄三缕大胡须，头戴芙蓉冠，坐大莲花座。左右四位真人，其上仿佛教之天龙八部护法像，或持剑、或持戟、或戴有狮头帽。龕外左右各站立一位武士，龕下有站立的真人11位。龕上沿有坐像13尊，下沿有坐像12尊。所谓“张、李、罗、王”四天尊像位于北面东侧，为四位立像。北面还有三坐像龕（或说三清像），可惜毁于“文革”时期。三像并列而坐，从“文革”前的老照片上，可见服饰与姿势相同，各有大莲花座。龕外立有武士，龕上和两侧为小坐像，龕下四个壶门，各有一个乐舞像。北西角有“救苦天尊乘九龙”龕，主像为一天尊，左为力士，右为着铠甲的武士，手持长弓。天尊脚下刻有九龙，刻有“九头龙”三字。南面造像以佛道混合为主，释迦牟尼或与老君共坐一龕，或与天尊共一龕，上方有天龙八部，其中可见手捧日月的阿修罗。龕外立有菩萨或力士。西南面有佛道混合龕和单独的佛像龕，除上述“大中十四年”龕外，还有立佛龕和倚坐佛龕。自开元十八年至大中十四年，可知该地造像至少延续了130年时间。开始时以道教为主，后来佛道并存，佛教渐盛。



图五 老君龕（唐代，四川安岳县玄妙观）

（三）现存罕见的盛唐道教造像龕窟：四川仁寿县坛神岩

这也是一处交通不便的乡村，位于仁寿县北偏东35千米的高家乡鹰头村，佛教造像和道教造像分别位于相距约1千米的两处地方。佛教造像十分兴盛，其中有一个高达12米的佛胸像，与乐山大佛颇有几分相似。这里的地形是丘陵，临近地区分布有十几个较大的石包，一些石包上开凿有大小不等的龕像。其中道教造像的地方称作“坛神岩”。据笔者统计，共有56龕（窟），以道教为主（图六），杂有部分佛像。其中编号第53窟是相当完整的道教窟（图七），主尊为三尊坐像，其中，中间和右坐像有胡须，右像手持扇，左像没有胡须。左侧壁另有大小相当的坐像一区，头已缺失，有三足凭几。右壁有长篇题记，为天宝八年（749）刻《南竺观记》，为三洞道士杨行进等人撰，记道教《三十六部经藏目》，是记录唐代道教经籍撰集与分类的重要资料。依据题名，可知像名是“三宝”。道教典籍中的“三宝”即天宝君、灵宝君、神宝君。唐释法琳《辩正论》引《灵宝九天生神章》云：“有天宝君，是大洞神；灵宝君，是洞玄神；神宝君，是洞真神。”分别号高上、上清、三皇。又说：“此三号虽年殊号异，本同一也。”除这几尊主要造像外，该龕还有护法武士和胁侍真人多尊。这是难得保存至今的“三宝”造像，显示宋代以后流行的“三清”像以前的唐代道教主神系统。另外一个难得保存完整的是佛道混合立像窟（图八），中间有三尊立像，中央和左边站立的是道像，应该分别是元始天尊和老君，但图像上没有显著的差别，都是长须、芙蓉冠。右边站立的应该是释迦牟尼佛，跏



图六 四川仁寿县坛神岩佛道混合造像群



图七 三宝窟(唐代,四川仁寿县坛神岩53号窟)



图八 佛道混合5尊立像龕(唐代,四川仁寿县坛神岩)

足,肉髻高大。窟两侧壁分布站立有一尊道像和一尊佛像,其中道像双手捧笏板,显示出略低的身份。窟内没见题记,从风格和图像结构上看,应该是盛唐时期所作。

这种佛道混合窟最有特色的还有以“大合唱”形式排列的一个石窟,即编号47窟。窟高2.25米,深2.2米,窟内三面造像共有27尊(图九),也全部是站像,大致等同于人的真实尺寸。大体上道像位于左部、佛像位于右部,前后分为两排,前排造像均立于大莲花座。正壁前排7人,中央为立佛,其左为3位道像,均为蓄长须,穿道袍,着履。或可把这三尊立像看作“三宝”。佛像之右有一佛、一菩萨和一尊道像。后排6尊像,有一佛、一菩萨、一弟子、一位

持扇子的道像（天尊？）和一位真人。左侧壁都是道像，前后排各有4位，有长须的天尊、无须的真人、穿铠甲的武士。前面一位天尊身着佛之袈裟，若不是三缕长须和脚上的鞋，可能就会混同佛像。右侧壁6尊像均为佛教，有立佛、菩萨、弟子和护法武士。除武士外都是跏趺，值得注意的是一尊弟子手持笏板，如同真人，若不是跏趺也会被看作道像。两侧壁的武士都位于最外端，形成对称之势，脚踩地鬼，造型相同，没有佛道之分。另一个“大合唱”结构的窟龕是编号64号的大龕（图十），均为道教，以正面为主，正壁前后造像两排共25尊，前排都是右手下垂，左手平举至胸前。两侧壁共10尊像。造像尺寸略等于人的真实大小。造像大体可以分为三类：有长须的主要是天尊类，或手持扇、或手持如意、或持笏板。没有长须的男像一般戴有芙蓉冠，着长袍，或拱双手、或持香炉，显出低一等的身份。第三类是女性形态的真人像，相貌文秀，衣饰似菩萨，胸前有璎珞类装饰，头戴花冠。这两个“合唱”窟都没有见到纪年题记，从风格看也应是盛唐之作。这种佛道并立的类似“大合唱”式的布局不多见，佛像和道像的造型相互靠近，显示出佛道融合、增进共识的观念。

（四）传奇女道人的道场：丹棱唐代龙鹄山石窟

距四川丹棱县城约10千米的唐河乡龙鹄山（当地又称中观山）山腰，山下有一石室，或

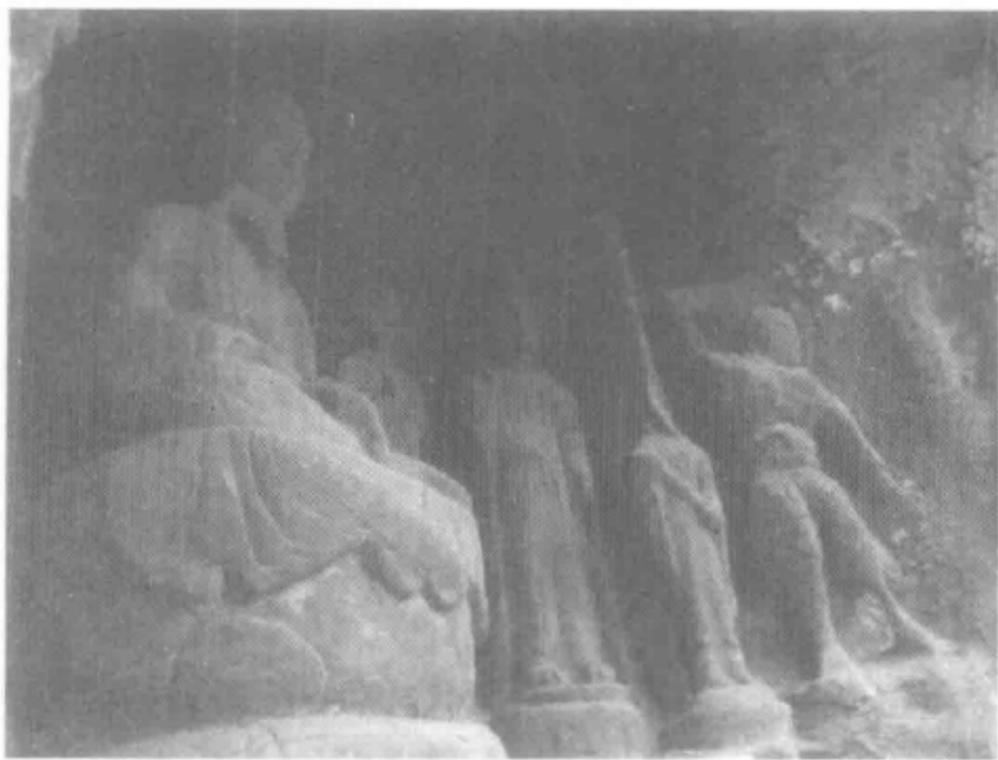


图九 佛道混合造像龕（唐代，四川仁寿县）



图十 道像（唐代，四川仁寿县坛神岩64号大龕）

为唐代道人修炼处。沿山路向上约200多级,总共有近50龕窟,大多残破,头手被砸毁,极少还保留有头部。由下至上顺山路排列,尺寸大都在高、宽、深各约1米余,没有大龕。下面略小,主要是坐像,编号1至6龕大致相同,都是一铺七尊,主像为老君或天尊,坐于高大的方形座,座前刻有二立像,或为供养人。主尊着束腰道袍,头戴芙蓉冠,左右分别立有真人、女真和力士,分别仿若佛教之弟子、菩萨,力士半裸,握拳高举,则与佛教之力士完全相同。这种龕窟和主尊座式流行于初唐时期。



图十一 老君与真人(唐代,四川丹棱县龙鹤山摩崖造像坛神岩47号大龕)



图十二 老君与五岳图形(唐代,四川丹棱县龙鹤山摩崖造像)

极似佛像的造型反映出初创期的特点。往山上走,道像坐于束腰方座,胁侍队伍更加庞大,分前后两排站立,女真身上挂满璎珞,只是脚下的鞋显示出道教的属性。后排的八像若佛教之天龙八部结构,分列于主尊左右。再往山上走,则主尊的座式变为圆形的莲花座,有的龕门口有站立的武士,如佛教之天王。有七立像龕、三立像龕,若立佛状,应是天尊并列。又有双立像龕、双坐像龕出现,应是天尊与老君共龕的结构。一般有长须,有三足凭几的可能是老君(图十一),没有胡须的可能是天尊。第22龕较大,主尊坐于圆形莲台,双手结于腹前。左右胁侍共有14名,包括真人、女真、武士和力士,座前还有双狮,是此地造像最为完备的一龕。右壁有发愿文百余字,隐约可见有“造元始□□(天尊)”字句。有的造像风格比较简略,衣纹紧贴肉体,如同佛像,反映出不同工匠或流派特征,这些都显示出盛唐的特点。上面龕窟略大,出现了立像龕,有少量等身像。最有特色的一个龕内有五岳图形,分别位于造像的头上(图十二),作群山形,中间的山形最大,山中央有长方形题榜,但未见文字,应是原来题山名处。主尊有三足凭几,应是老君,显示出唐代道教老君与五岳神山信仰的结合。最上方有一较大的立像龕,未完工。

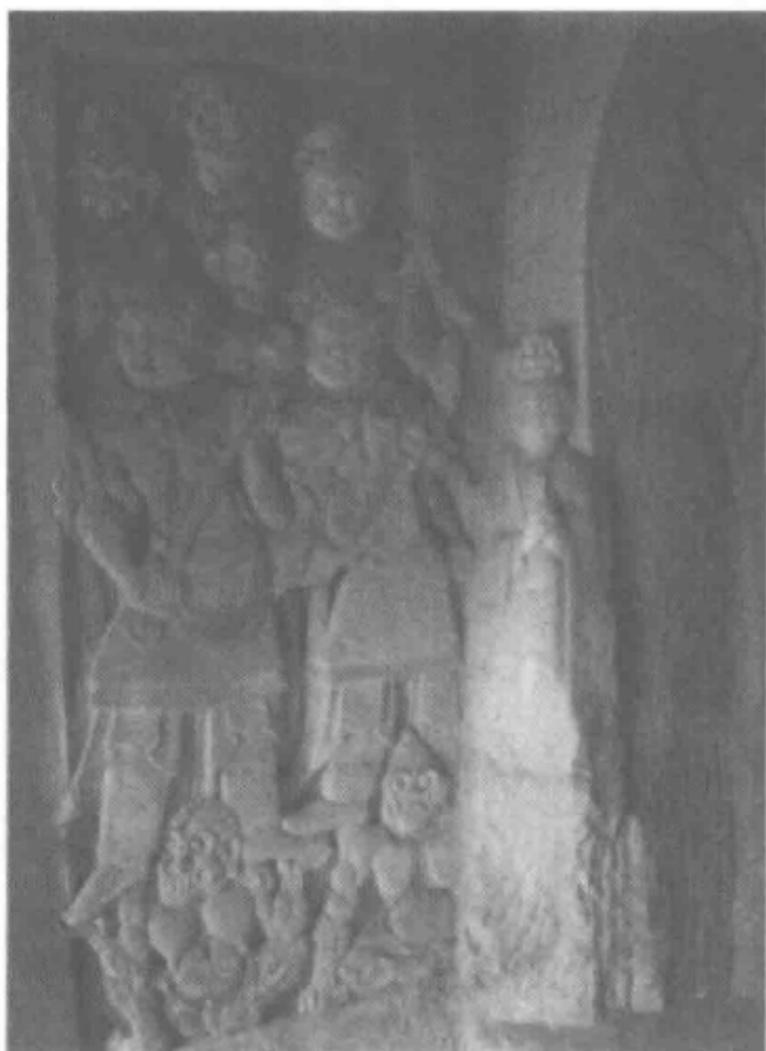
历代文献中对此地多有记载,《蜀中广记》卷十二说:“县北十五里,龙鹤山三大字宋孝宗书也。有《松柏山碑记》,云山有三宫九观,乃成无为、杨正见、李炼师成道处,唐天宝年建。

历代文献中对此地多有记载,《蜀中广记》卷十二说:“县北十五里,龙鹤山三大字宋孝宗书也。有《松柏山碑记》,云山有三宫九观,乃成无为、杨正见、李炼师成道处,唐天宝年建。

杜光庭题龙鹤山诗：抽得闲身伴瘦筇，乱敲青碧唤蛟龙，道人扫径收松子，缺月初悬天柱峰。”所说的《松柏山碑记》至今尚存原地，即彼编号24龕内的《龙鹤山成炼师植松柏碑》，窟内左右壁刻有站立的天尊像百余尊，仿千佛状。正壁为隶书碑文，高1.78米，为唐天宝九载（750）作，撰文师学、书写杨玲。所谓“成炼师”，即唐代女道士成无为。碑文说：“粤若龙鹤山观隐人女道士成无为，通义郡丹棱县人也……誓死不嫁，情敦和道，幼而出家……寻仙未果之间，乃建置祠宇，薙草开室，因高筑宫……翠柏满于山头，接果艺竹，弥岗蔽野，凡万有余株……仙师年逾知命，而有少容，状如廿许童子，盖还丹却老之力也。”这通碑文既是对成无为植树之功的赞颂，更是对其生平的记载。在这一片造像窟龕之中独特造一窟为其树碑，可知这位德高望重的女道士与这些造像之间的紧密联系。从这些窟龕位置和风格判断，大致可以推测出龙鹤山造像的历史过程：大约在初唐开始，有一些道士在此修炼开窟造像，造像由山下向山上发展，至盛唐时达到高潮，其主要主持人物就是女道士成无为，当时道观的名称是“龙鹤山观”。她的事迹使得龙鹤山（龙鹤山）远近闻名。可能在她仙逝之后，造像活动就终结了。这些其貌不扬的残破龕窟造像，隐藏了一位著名女道士的辉煌历程。

（五）险径仙山：四川剑阁鹤鸣山唐代摩崖造像

鹤鸣山位于剑阁老县城东面二里山顶，其地古称东山，又称鹤鸣山。站在山上可俯瞰县城，山顶建有七级白塔，为清乾隆四十二年（1777）修造。该地原建有“古重阳亭”，唐代著名诗人李商隐撰有《剑州重阳亭路》，时为唐大中八年九月一日（854），刻有李商隐铭文的石碑现存于该地，就在亭旁编号第5号龕内。现存有6处造像，第1号龕只有一尊立像，在一块大石上刻有天尊一身，膝盖以下不存，但上部较完好。天尊头戴芙蓉冠，无胡须，身着对领道袍，左手平举齐肩，右手微曲向下。后有双层圆形头光，外层圆光中又有小圆形。第2号龕为方形，上方有明代隆庆元年（1567）刻额“一郡奇观”，龕外左右又各有一碑形题刻，碑首为螭首，中央有坐像一尊，可知与主龕造像同时建造。龕内主像不存，唯留桃形头光，左右胁侍的二真人亦不存，仅留头光，石面都有整齐的凿痕，可推测原来的主像和二真人系单独刻造，然后移至龕内供养。左右侧壁为十二武将（左右各六），天尊和胁侍真人之间还有8位护法武将，龕外左右各有一位持笏板的真人。下方两尊走狮，龙门石窟亦有类似的造型。十二武将极有特色（图十三），其格式大致仿佛教之药师十二神将，均身着铠甲，有手持宝剑，有手持金刚杵（变化），有手握风袋，有卷发红毛，脚下踩着一对地鬼：一男一女，其女为裸像，双乳下垂，呲嘴咧牙。男鬼獠牙外出，肌肉强劲，头戴尖顶帽，这种帽子自汉代以来就是胡人的特征。“正”与“邪”的斗争反映了唐代汉胡之间的战争背景。紧挨其左的是3号龕，龕内1尊立像，与1号龕相同但十分完整，天尊头戴芙蓉冠，无胡须，左手张开举至肩，右手下垂，握有一物。桃形头光，中间又有5个小圆形。4号龕也比较完整，以1尊立像为主（图十四），立像高达2.12米，姿态与前述天尊相同，但左手握有宝珠，脚下有莲花座。龕左下角有供养人像二身，一男一女。龕左侧壁有长篇造像题记一则：“长生保命天尊像赞并序”，作者是当时的地方长官“剑州刺史赐紫金甲袋郑团”，尾署唐大中十一年丁丑岁（857）。由此可知这龕造像的三个最基本的信息：唐代大中十一年由郑团监造的长生保命天尊。第5龕大致与第2龕相同：方形龕，中间主像和二真人不存，后有8位护法武士，外有十二神将（图十五），只是脚下的地鬼没有最后完工。龕外左右各刻一碑形。龕的造像风格和尺寸都与2号龕相同，应出自相



图十三 十二护法神将(唐代,四川剑阁县鹤鸣山2号龕)



图十四 长生保命天尊(唐代,四川剑阁县鹤鸣山4号龕)



图十五 十二护法神将(局部)(唐代,四川剑阁县鹤鸣山5号龕)

同的粉本。龕内现置李商隐铭文碑,其位置恰好在古重阳亭旁。亭旁还有唐大历六年(771)刻颜真卿书《中兴颂》,大字正楷,极有气势。山坡之下,有一大石,其上刻有12龕小像,大都是单尊坐像,各高约30厘米,风格与2号龕、5号龕外碑首小像相同,也应是唐代所作。

剑阁被当地认为是道教创始者张天师的修道之处,现新建有“张天师炼丹处”刻石,塑有炼丹炉,还刻有“张天师升天处”石碑。早在1929年也有日本学者伊忠东太来此地调查,所摄照片被误当作佛教造像发表,已经引起学界关注。无论如何,这些大

中年间的石刻道像显示出在这个连接首都与四川的兵家必争之地,曾有一段不为人知的历史,在当地刺史的支持下延续了道教的辉煌,并与中国历史上一流的文人李商隐、颜真卿紧密相连。

百年道学精華集成

第六辑

经籍考古

卷四

道教考古（下）



道教碑刻

神化的碑文及新样的造像

——山西芮城县西魏《蔡洪造太上老君像碑》的识读*

李 崧

艺术作品的作者（及赞助者）所关心的问题与我们今日解读时所关心的问题是不一样的。文字总是有所体现，同时有所遮蔽，它在何种程度上能作为可信的事实依据，这是我们解读艺术作品时必须面临的前提。甄别文字中的虚假成分以接近历史的真实原境、发现图像中未明确言说的事实以构建艺术演变的历史，这是艺术史家应当承担的双重任务。本文特聚焦于一件西魏道教造像碑，试图对此进行探讨。

《蔡洪造太上老君像碑》建于西魏大统十四年（548），现藏于山西芮城永乐宫（图一）。又称蔡兴伯碑、刘曜碑。据碑文可知，蔡洪并非像主，他是十六国前赵时人，比造像碑制作的时间要早 200 余年，此碑乃蔡氏家族所造，但造像者自名为“蔡洪像碑一区”，故从之。该碑原竖立于芮城县西南 15 公里郑家村东老子祠门前，后祠毁，碑仍立于道旁。1959 年随永乐宫的搬迁而移往新址，现立于永乐宫新址西碑廊。碑通高 3.59 米（其中碑身高 2.28 米，碑首高 0.76 米），宽 0.93 米，厚 0.3 米，碑首碑座齐全。据称原址另有一碑（已佚）赞誉道“其石特佳，并间以玉质，故有玉碑之称”。向称芮城北碑之首^①。其实，如此高大的道教造像石碑在整个南北朝时期都十分罕见，且图像精美、书刻精湛、供养人地位显赫。芮城出土的另一件西魏造像碑是现藏美国纳尔逊美术馆的张兴硕五百人造佛像碑，碑身高达 249 厘米，四面造像，原出自芮城延庆寺。这两件高大的佛道造像碑显示了永乐宫壁画以前芮城艺术传统之一斑。

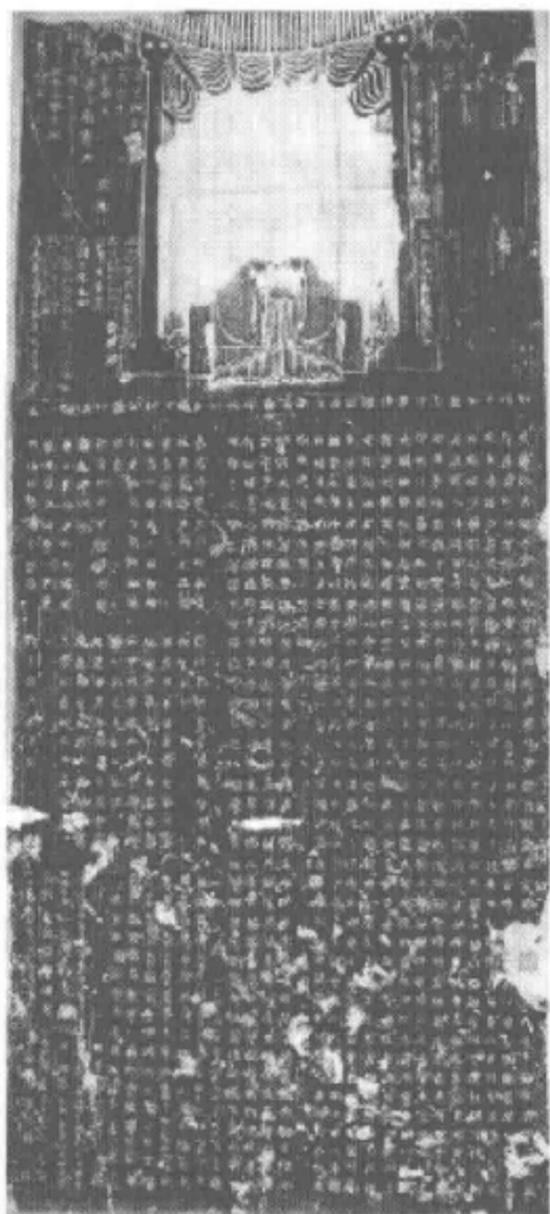
蔡洪碑大约在清代进入文人的视线。据传，由于此碑十



图一 蔡洪造太上老君像碑（西魏大统十四年 [548]，现藏山西芮城永乐宫）

* 本文原载《南京艺术学院学报》2009 年第 6 期，第 1-5 页。

① 芮城县志编纂委员会编：《芮城县志》，三秦出版社 1994 年版，第 768 页。



图二 北大图书馆藏蔡洪造太上老君像碑拓片(李崧摄)

分精美,早年各地官署不断派人住村打拓片,使村民疲于应对,不堪其苦,竟愤而凿毁碑面,致使碑文大部残损,不能卒读。清光绪戊戌(1898)胡聘之《山右石刻丛编》中已录有碑正面文字(包括发愿文及主要供养人姓名),并略有评述,但有一些缺字错字^①。1914年冬,日本学者大村西崖拜访罗振玉,得以观看罗收藏的大量拓片,其中就有芮城西魏蔡氏碑。随后碑文收录于大村西崖著《中国美术史雕塑篇》,但仅限于收录正面碑文,未作评述^②。自1923年开始,时任北大研究所国门学导师的陈垣先生着手收集道家金石资料,利用北大图书馆收藏的艺风堂拓片,对蔡氏碑文进行了抄录整理,增录了碑背面的供养人姓名,辑入《道教金石录》,这部工程浩大的资料性巨著直到他去世后才得以加工整理出版^③。近日,笔者在数次到山西永乐宫观看实物的基础上,又对北大图书馆所藏的不同时期拓片(图二)进行了比对(主要是将“艺风堂拓片”与“柳风堂拓片”比较),又增录了碑侧的文字,还有一些增补勘误。将胡文、大村文、陈文相互比照,对碑文重新抄录识读并描述图像如下,其与前辈不同处,不一一标出。

蔡碑三重螭首,四面各开一龕。正面龕最大(图三),屋形龕楣,作三脊四吻,屋顶中间装饰有多重仰覆莲花。左右屋角各悬一钟。帷帐沿,左右二立柱。

造像三尊,中间老君坐于高榻,蓄三缕长须,面残,戴高冠,着交领宽袖衣,束腰带高至胸,双手握三足凭几,跏右足,衣褶垂于榻下。后有圆形头光。左右各一侍者,立于莲花上,着交领宽袖衣,双手笼于胸前,头戴高冠。龕内原有彩绘,可见赤黄二色交织。龕左右有供养人名题刻而无像,文字分为上下两排。龕左,上排共七行:紧靠立柱“都邑主假威远将军别将汝南太守蔡□□”,其左向外依次为“都□□□□□□□□、都邑正、都但官蔡□□、都典录、□□□□□、惟那蔡遵业”。下排共七行:龕左从内向外分别为:“立侍光明主蔡□□、□□□□□□□□□□(以下



图三 蔡洪造太上老君像碑正面主龕造像(吴燕武摄)

① (清)胡聘之:《山右石刻丛编》卷一,载《石刻史料新编》(二十),新文丰出版公司1982年版,第14961-14962页。

② 大村西崖:《中国美术史雕塑篇》,东京国书刊行会,昭和55年,第300-302页。

③ 陈垣:《道家金石略》,文物出版社1988年版,第31-33页。

二行字数不清)、但官□□□、金刚主(最后一行字数不清)”。龕右,上排共七行:由龕内向外方向依次为“开光明主蔡□仁,天宫主、都斋主蔡风仁、斋主蔡寄兴(以下一行字数不清)、邑正蔡三猥、钟主”。下排共七行:从内到外分别为:“立侍光明主□□□、堪主当斫太己殿材都军长史假小黄县令蔡定兴、香炉主蔡安世、金刚主蔡延和(以下二行字数不清)、□□□太学生蔡通悦□□□□。”另外,在龕右上侧悬钟旁有“飞仙主防乡都盟主大都宗主蔡当川”。

龕下横列一排像主名:“刘曜光初五年冠军将军关内侯平阳太守豫州刺史太尉公蔡洪像碑一区。”以下为长篇发愿文:

夫灵猷玄寂,妙理超于想外;冲宗洪廓,神□□在□思。至道二(?)道,物□□洞,大德不□,□靡□沾,故万像含晖以挺荣,众形皎洁以被饰。是以真轨仰玄门而敷训,圣范慕□邈以演义,然后长迷□晓,□法津/求。或悟照于灵液。有汉献□四年,故使持节、镇北大将军、冀州刺史、陈留侯蔡伯皆孙等,启原承胄,胤/自周姬分闾地命爵,武王封弟蔡叔汝南君,号曰蔡国,即筑上蔡城,因国字姓也。远祖讳元,傅文所/美,声被州邦,魏武(?)帝宁朔将军,渤海太守。次祖讳谟,识亮渊寤,出于自然,晋太初元年,征东将军、六州/诸军事、陈留太守、兖州刺史、司徒公。次祖讳定,蕴业衡街(?),器显当时,刘聪麟嘉元年,征东将军、平阳/太守、河北县侯。七世祖讳洪,才佑世须,文继前英,刘曜光初五年,冠军将军、关内侯、平阳太守、豫州刺史、/太尉公。□(曾?)祖瑛(?),名□简素,望冠海华。家于因窘,流居魏邑。□□迁初,寓家河北,未几厥齐(?),□时以□□/填运超轮。即于河阳衢侧,置庙脩形。又蔡洪陞世孙,合邑□因庆□于□夏,□□□新,冠冕卒(?)世,知真/无异趣,理无别念,□□心,造太上老君像,镌饰并成,镂彩供就。愿先背□亡永升常乐,居游神土。又愿/在生眷属,与时招祐,恒□而和,法界有生,普沾灵液。上追过去,府寻未来,各□家资,良□尽殒,穷形□/□,表真像于□□,妙图若一,耀不二于神躯,翔虬鸯跃,景□□焉。玄绝背□,渊形□□。经云:大巧若拙,/自然成矣。故建太上老君石碑像,以资皇家回施,庙□□□刊记□籍□形积□之重,归功太祖,庶/欲追远,顺□不遂。其词曰:

恢恢大道,□寥匪思,湛然靡寻,廓矣虚凝,荣□若岁,饰生维时,至教□□,□然□□,灵□丙融,玄化渐/形,□空演义,神范颐□。求或晓途,沉迷启诚,真宗未遐,若乡随声。阐胄□姬,远祖□汉,德高响振,□□/朝野,咸遵令□。教(?)□岁远,万古流训。□部垂风,异境归人。陈留□□,□感以□。镇远扬威,奸回自宾,猷/可替(?)否,淑□丕融,□引□能,爵号徽崇,历任□誉左司风。建碑庙庭,以显顺终,章德朗仪,永传无穷。大魏大统十四年岁次戊辰四月壬戌朔八日己巳

发愿文以下为供养人姓名,无图像,姓名上下列三排,第一排为:

蔡大将军大丞相蔡翟

故太常卿汝南太守陈留侯蔡顺

故使持节镇北大将军冀州刺史陈留侯司徒公蔡伯皆

魏宁朔将军豫州太守蔡元字明德

晋征东将军六州诸军事陈留太守兖州刺史司徒公蔡谟字□□

第二排为:

刘征东将军平阳太守河北县侯蔡定
 镇远将军陈留太守蔡仲骞
 龙骧将军汝南太守蔡孟骞
 冠军将军关内侯平阳太守豫州刺史太尉公蔡洪
 威远将军平阳太守蔡和□
 绥远将军冯翊太守蔡□□
 太常卿宣城太守蔡□□
 假南阳太守蔡□

第三排为:

蔡□、蔡□、蔡欣、蔡信、蔡□、蔡□、蔡苟、蔡玄庆、河北令蔡韦祖、河北令蔡件祖、蔡道容、息蔡翼、息蔡原、息□、□北太守蔡景进、息蔡□、蔡□、蔡□、蔡玄、蔡陵、蔡道三、蔡欢、蔡生、□丘令蔡刘(?)祖(?)欢。征北将军北地太守蔡训、蔡简□、假赠河北太守蔡文畅、息蔡谦、蔡□、蔡重、河北郡功曹蔡国、蔡范、蔡业、蔡买、蔡□、蔡鉴、蔡□、蔡□、蔡安生、征洛谷军将蔡文超、蔡县□、河北令赠洛州刺史蔡□□、蔡元成、息蔡都、□州功曹从事□□□大府长史□□□镇蒲城大都督移安定□假蒲州刺史蔡□、明威将军二代□□太守蔡黑□、蔡雅、侄□令蔡大、蔡辨、蔡□、蔡监、蔡则、息蔡□、蔡硕、息行河县令蔡晃、华山郡中正蔡金、临江将军□乳□□龙门镇□□□□□□太守蔡良、息蔡续、蔡□。



图四 蔡洪造太上老君像碑背面主龕造像

碑阴没有专门设计龕形，而是将三尊造像刻在碑首中央的两龙之间(图四)。主尊头戴高道冠，面残。外披道袍，双手在内扶三足凭几，内着交领衣，高束腰带。右足跣。衣裾下垂，下有莲花座。背后有舟形身光，内刻火焰纹。左右二立侍者，形如碑阳。龕下中间留有香炉位置但无图像，下刻有供养人姓名，左边从内至外为:

开老君光明主假河北县令蔡□□
 开立侍光明主蔡
 坎主蔡
 □□□□□□
 □□□□□□
 师子主蔡兴伯。
 龕右从内至外依次为:
 开立侍光明主蔡阿虎
 香炉主蔡洛祖
 飞仙主蔡神贵
 金刚主蔡漫黑

师子主蔡振虎。^①

下部外侧又有“郡功曹蔡国(?)、蔡□、蔡□□、蔡□”。碑下部又有北宋元祐七年(1092)一条题记:

元祐壬申孟十□有四□□□题。

碑左侧上部开一龕，有立像一尊，着宽袖对领衣，双手如佛之与愿印、施无畏印，头残。龕楣刻火焰纹，左右各有一树，树下各一圆形，似日月。左右龕外刻有浮雕二真人，头戴冠，颔下有须，一手持莲花，一手持袋形物，高束腰带，面侧向主尊。立侍者有桃形头光。龕下有供养人姓名:

飞仙主蔡引宗

□树(?)主

开立侍光明主蔡□□

香炉主蔡□□

开光明主假镇远将军白水太□蔡□

开立侍光明□

坎主

飞仙主□□□□蔡。

下部又有一排:

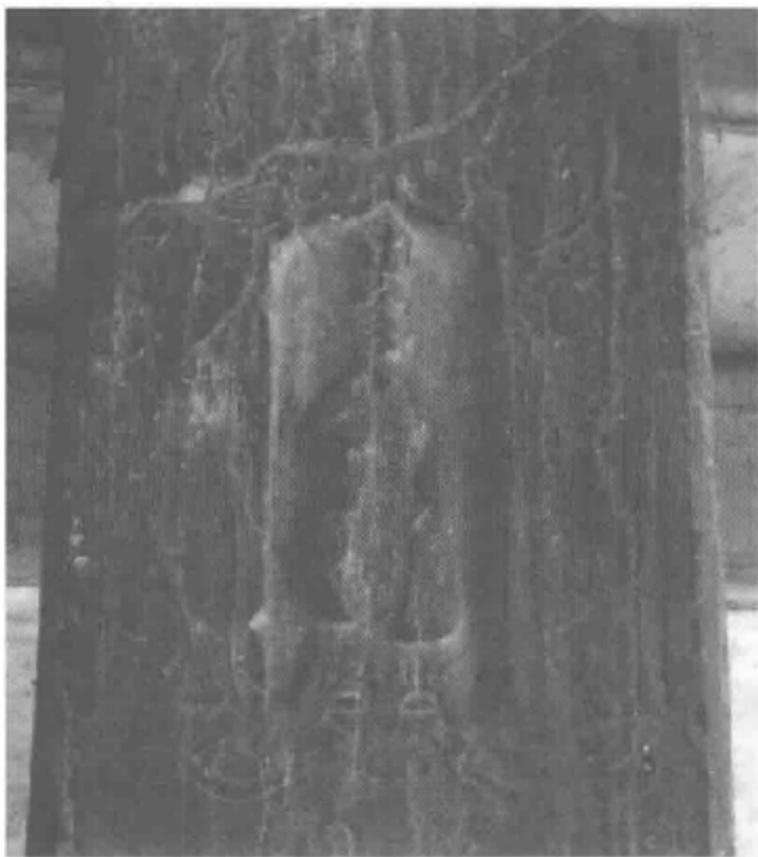
左师、右师、左龙、□龙、右□、□□、□□。

最下部有二字“小真”。

碑右侧上部亦开一龕，内有立像一尊，头戴高冠，面残，束腰带，左手下置，右手稍上似持麈尾(图五)。龕楣桃形，侧有树。龕左右各一立侍者，其冠有缙带下垂，似菩萨冠。

碑座为龟趺，龟头缩向内，四足，下连有方形座。

这里刻文中值得注意的一点是出现了一些图像的名称，有“老君”(及“开老君光明”)、立侍(及“开立侍光明”)、飞仙、金刚、香炉、师(狮)子、天宫、坎(或堪，即龕)、钟(图六)。老君即发愿文所称太上老君，造像之主尊，立侍即老君左右二位侍者，天宫和龕，是对整个碑首造像的不同叫法，天宫指性质，龕是形式。钟即悬于屋角的二钟。金刚和狮子显然直接来自佛教造像，飞仙应是对佛教飞天的改名。但是，飞仙、香炉、金刚和狮子则不见图像，可知刻文与造像实际并不一致，当是套用了流行俗语。开光明也是来自佛教，



图五 蔡洪造太上老君像碑右侧上部立像
(吴燕武摄)

^① 录文比对拓片并参照清胡聘之《山右石刻》、《道家金石略》第31页、《中国美术史雕塑篇》第301页，互校。



图六 蔡洪造太上老君像碑拓片局部

应是对造像和背光（及头光）的总称。

蔡氏碑发愿文和供养人姓名所构成的庞大、历史久远且荣耀之至的家谱十分引人注目。所列名单从远祖到当代共有 120 余人，其中多人任当地的太守和县令（北魏至西魏时芮城为河北县，属河北郡），还有多人在西魏各地任刺史、太守、将军、县令等重要职务，构成了一个庞大的官僚家族网，应该是当地首屈一指的大家族。从碑身的巨大尺度和刻造精良的程度看，绝不是一般家族所能承受的。然而，我们看最前面的几位先祖，这个家族的光荣历史却令人有些疑惑：

蔡大将军大丞相蔡翟

故太常卿汝南太守陈留侯蔡顺

故使持节镇北将军冀州刺史陈留侯司徒公蔡

伯皆

魏宁朔将军豫州太守蔡元字明德

晋征东将军六州诸军事陈留太守兖州刺史司徒公蔡谟字□□。

蔡谟，是上述蔡氏先祖中能够与史籍大体对应者。《晋书》卷七十七有蔡谟传：“蔡谟字道明，陈留考城人也。世为著姓。曾祖睦，魏尚书。祖德，乐平太守。”^① 大约生于西晋太康二年，卒于东晋永和十二年（281—356），终年 76 岁。主要活跃于东晋前期，因平苏峻功，封济阳侯，历迁太常，拜征北将军、都督徐兖青州诸军事，徐州刺史。康帝迁侍中、司徒，固让，寻更乞疾。穆帝时免为庶人。与蔡氏碑上的蔡谟比较，两人有些模糊对应：

《晋书》蔡谟：征北将军、都督徐兖青州诸军事，徐州刺史、侍中、司徒。

蔡氏碑蔡谟：晋征东将军、六州诸军事、陈留太守、兖州刺史、司徒公。

不难看出此二者略有出入。《晋书》蔡谟字道明，而蔡氏碑蔡谟字□□，后一字虽不清但残损并不严重，第一字为人旁，似“佁”或“倅”，第二字似“恭”字，但绝不似“道明”二字。是否为另一个未被记录的司徒公呢？我们很难想象晋代有两个位居如此高位的蔡谟。蔡氏碑上的蔡谟名字不止出现一次，其“谟”字十分清楚。蔡碑发愿文有“晋太初元年”句，然而晋就没有“太初”年号，设若为前秦苻登太初元年（386）或西秦乞伏乾归太初元年（388），既不符合“晋”之身份，也不符合发愿文按辈分排列的顺序。其排列顺序即：

蔡翟，蔡（春秋战国）。

蔡顺，东汉。

蔡伯皆，东汉。

远祖，蔡元，（三国）魏，宁朔将军。

次祖，蔡谟，晋，太初元年（?）。

①（唐）房玄龄等：《蔡谟传》，载《晋书》卷七十七，中华书局校订本，第 2033 页。

次祖，蔡定，十六国汉，麟嘉元年（316）。

七世祖，蔡洪，十六国前赵，光初五年（322）。

《晋书》之蔡谟恰好在 281 - 356 年间，符合这个时间顺序。所以不会是十六国时的两个“太初”（386 或 388），故此处“晋太初元年”是一个不可解释的错误。

以下对照史籍对这个族谱前三位东汉先祖的来历作简略的讨论。

汝南人蔡顺，《后汉书》有传，以孝行闻名于时，该书在叙述汝南人周磐后说：“磐同郡蔡顺，字君仲，亦以至孝称……太守韩崇召为东阁祭酒。”^①东阁祭酒，只是郡太守的参佐。

蔡伯皆，东汉著名文人。《后汉书》卷九十下《蔡邕传》：“蔡邕字伯喈，陈留圉人也。六世祖勳，好黄老……召拜郎中，校书东观，迁议郎。”^②在董卓时拜左中郎将，后死狱中。喈、皆同音。所谓“蔡伯皆”或“蔡伯喈”，即陈留人蔡邕。东汉另有一蔡伯喈，上虞人。隐居不仕，以孝行闻。

《通志》卷一百七十二论述东汉有汝南人蔡元：“蔡元，字叔陵，汝南南顿人也。学通五经，门徒常千人，其著录者万六千人。征辟并不就，顺帝特征拜议郎，讲论五经异同，甚合帝意，迁侍中，出为弘农太守，卒于官。”^③

上述蔡顺、蔡伯皆、蔡元三个名字都能在东汉的史籍中找到出处，当然其官职全然不同于蔡氏碑所列，但这三人有共同点：都是来自汝南或陈留，而这正是蔡氏的故乡周封之蔡国。

再追溯该碑第一位更早的蔡氏名人“蔡大将军大丞相蔡翟”，如此高位的大丞相却史籍无名，无法找到对应点。有一个更为模糊的对应者是西汉翟方进，永始中（前 16 - 前 13）累擢丞相。他也是汝南上蔡人。《汉书》卷八十四有《翟方进传》：“方进年十二三，失父孤学，给事太守府为小史……乃从汝南蔡父相问己能所宜。蔡父大奇其形貌，谓曰：‘小史有封侯骨，当以经术进，努力为诸生学问。’方进既厌为小史，闻蔡父言，心喜，因病归家，辞其后母，欲西至京师受经。母怜其幼，随之长安，织履以给方进读，经博士受《春秋》。积十余年，经学明习，徒众日广，诸儒称之。以射策甲科为郎。二三岁，举明经，迁议郎。”^④由此可知，正是由于“蔡父”决定性的指点，“翟”才得以走上仕途，最终在长安位居丞相。或许这是汝南人“大丞相蔡翟”的出处？

蔡氏碑所列家谱树的后端，即十六国以近的蔡定、蔡洪辈无资料可查，似乎没有怀疑的理由，尤其是北魏、西魏之当地官吏，应当是真实的。之所以将造像碑以十六国时的蔡洪命名，而不是汉晋时期更有名气的其他蔡氏，显示出蔡洪以后人物身份的确定性。蔡洪应该是这个芮城蔡氏所能追溯最远且身份确实的高官，从他任职的光初五年（322）至西魏大统十四年（548）已有 226 年。在这个蔡氏家谱中，他的地位并不是最显赫，然而却列在碑面最重要、最醒目的位置，表明他在这个家谱序列中处于拐点，在其前端，时代越久远则可信度越低：晋之蔡谟，大体上与《晋书》蔡谟靠近，东汉三蔡（蔡顺、蔡伯皆、蔡元）则变形严重，而西汉蔡翟则几乎是捕风捉影的编造。这个家谱其实可看作当时所能收集的大蔡氏名人堂，而不仅限于

①（宋）范煜：《周磐传》，载《后汉书》卷三十九，中华书局校订本，第 1312 页。

②（宋）范煜：《蔡邕传》，载《后汉书》卷六十下，中华书局校订本，第 1979 - 1990 页。

③（宋）郑樵：《儒林传第一》，载《通志卷》一百七十二，中华书局 1987 年版，第 2778 页。

④（汉）班固：《翟方进传》，载《汉书》卷八十四，中华书局校订本，第 3411 页。

蔡氏某一具体小支系的家族。

当然为家族添光彩而作弊高攀的现象绝非蔡氏家族独有，北朝一例。近几年在西安出土的北周李诞墓，墓主明明是来华的婆罗门种人，其墓志却说“其先伯阳之后”^①，伯阳即老子，李耳。

这个雄踞中原各地的庞大蔡氏家族显然具有宽阔的文化视野。在造像形式上也显示了新的因素，首先是三足凭几作为老君的重要道具出现。凭几本是魏晋南北朝时期文人士大夫常见的日常用具，至北魏后期进入佛教图像系统，在龙门石窟中作为维摩诘身份的道具出现，但是北魏的关中泾渭地区似乎并不十分流行这种带有南方文化因素的维摩诘图像。太上老君，作为汉文化的主神，其身份标志主要体现于手持麈尾、戴道冠、束腰带、蓄胡须。西魏时长安作为都城对周边地区的文化辐射力逐渐增强，道教造像也就开始沿黄河东传。芮城地处关中和洛阳之间，兼有两地文化的因素。供养人蔡氏家族来自河南，多人在河南和陕西任官职，其中就有在华山和北地郡任职，这都是当时的道教重镇，尤其是北地郡（北地太守蔡训），即耀县一带的所在地，领道教造像风气之先，这些成为文化交流的重要动因。从蔡氏造像碑上可以看到，作者对长安道教造像的流行形式进行了某些修改，突出之处就是将洛阳维摩诘的凭几移到了老君身上，而老君手中的麈尾却没有出现。这似乎是在调整两者图像的特征，因为洛阳的北魏维摩诘像就是持麈尾、蓄长须、握凭几。芮城蔡氏老君像的新特点就是对二者的综合与取舍，舍去了关中老君的麈尾，加上了洛阳维摩诘的凭几。这种凭几从此成为老君的标志性道具，一直延续到明清。另一方面在北朝末期，洛阳及关中的维摩诘像同时也去掉长髯，更加接近菩萨像，以示区别于老君。图像的这种调整似乎是对两种文化形式的重新认识与定位，在这个意义上，蔡氏老君像具有重要的创新价值。此外，碑侧面小龕中的造像由坐像变为立像，这也是这个时期的新气象，此后流行于北周和隋代。当然，耀县药王山同年建造的《邑子七十人等造像碑》也有碑侧立像龕，似乎是更大区域之流行而非芮城所独有。

这个来自河南汝南、定居山西芮城并在郡县执政的蔡氏家族，在造像碑上以图像建造了太上老君的神位，而以文字、半真半假的家谱树立起自己的权威。当这个造像碑在老子祠前竖立起来的时候，相当于蔡氏集团向社会公示自己荣耀而显赫的家谱，其强势借助于老君的光芒而得到神化。而神化的老君图像也借助于这个强力家族的庇护，从关中辐射到山西。

^① 程林泉、张翔宇、张小丽：《西安北周李诞墓初探》，载《艺术史研究》第7期，中山大学出版社2005年版，第301页。

从泰山石刻看泰山全真教的历史发展*

白如祥

泰山有丰富的石刻遗存，是泰山历史的一个见证。泰山又是一座道教名山，泰山道教的历史也深深地印在了泰山石刻之中。尽管由于石刻的缺失损毁和在时空分布上的不均衡，它所承载的泰山道教的历史已经不很完整，但对泰山全真教来说，还是能够据此勾勒出其历史发展的一个相对完整的轮廓。

全真教产生于12世纪的金代，正式创立于山东半岛。其后不久，全真教即传入泰山地区，并且一直延续至今。泰山全真教的发展历程与整个全真教是一致的，大体可以分为金元和明清两个阶段，前者是其由产生而发展到鼎盛的时期，后者是其由盛转衰并最终衰落的时期。

一

金代，全真教在泰山已经有了相当大的发展。而到元代，随着全真教整体的兴盛，泰山道教也成了全真教的天下了。

有文献记载全真七子中的丘处机（如《岱史》）和孙不二（如《泰山道里记》）均曾修炼于泰山，恐不可信。金代全真教在泰山最著名的道观，应该是在其西北麓五峰山志仙峰下的洞真观。元好问在《五峰山重修洞真观记》述说了它的来历：“泰和（1201-1208）中，全真师丘志圆、范志明闢地于此，屋才数椽而已。丘、范而没，同业王志深、李志清辈增筑之，始有道院之目。堂庑既成，贞祐（1213-1217）初，入粟县宫，得为洞真观。”^① 记中所述丘、范、王、李等人，均为广川真静大师崔道演的弟子。

崔道演应该是金代泰山最著名的全真道士，“道行孤峻，□坐林间，于世无所与合，昆崙□普照范炼师特慎许可，每一见必留语弥日”^②。普照范炼师即普照真人范圆曦，是全真七子之一的太古真人郝大通的弟子，当时正主持东鲁道教事。能得到范圆曦的赞许，可见崔道演不是一般道士所能比的。杜仁杰为之作《真静崔先生传》，对他作了更详细的介绍，传曰：“先生姓崔氏，讳道演，字玄甫，观之菑人，真静其号也。赋性雅质无俗韵……去家为道士，师东海刘

* 本文原载《经济与社会发展》2007年第5期，第125-127页。

①（元）元好问：《五峰山重修洞真观记》，载陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版。

② 同上。

长生，甚得其传。……假医术筑所谓积善之基，富贵者无所取，贫窶者反多所给，是以四远无夭折，人咸德之。”^① 传中还记叙了他的几件神异之事，以显示其道行高深。

崔道演不仅道行高深，而且医术高明，活人无数，积累了无量功德。他的弟子显然也继承了这种作风，《五峰山重修洞真观记》就记述了王志深的种种济世之功：“志深外质而内敏，苦己利物。往时避兵布山，游骑所及，乡之人被重创者狼藉道路。志深扶伤救死尸秽间，亲馈粥药，惻然有骨肉之爱，赖以全活者余百人。祭酒以来，连口起茆舍，凡有徒老与夫环处而无供者，口厚为调护之。”^② 崔道演师徒这种内外兼修的做法，实际上就是功行双全，是在全真道士中普遍存在的，也是全真教义所要求的。

金代泰山全真教另一著名的道观是全真观，在泰山西南 50 里的上章村，其创立者是泰安人巨阳子韩志具。宋子贞《全真观记》载：“金明昌（1190—1196）间，道者巨阳子始筑室其上，学为全真。寻请于有司，因得今额。……居既久，将薄游诸方，命其徒张志超嗣主观事。志超亦宽和能辑众，雅为道俗信向。继而州将李侯贵及其弟故帅进、进妻陇西郡夫人萧氏同助营缮，踵而成之。”^③

由此可知，全真观是由韩志具创建、其弟子张志超最终完成的。全真观创立的时间比洞真观还要早，不过就目前所知的情况来看，全真观的名气远不如洞真观。

元代是全真教发展的鼎盛时期，对泰山来说也是如此。这一时期，泰山全真教的宫观众多，而且大多和一个人联系在一起，这就是元代泰山最著名的全真道士张志纯。

张志纯是泰安埠上保（今山东肥城）人，生卒年不详。据杜仁杰《泰安阜上张氏先莹记》载，当时张家“以财谷雄里社”，实际上也只是“有田若干亩，有牛若干角”而已，但是能够“周急继困，过官无问贵贱，馆之如一”，所以“当时遂有长者之称”^④。张志纯生在这样一个为富且仁的家庭里，可谓宿有道缘。

张志纯自幼不爱居家，12岁就离家入山学道去了，拜崔道演为师，得名志伟，号天倪子，后来为元朝皇帝所赏识，赐名志纯。短短几年工夫，张志纯已经名满齐鲁了。当时各地的地方官都是武将出身，但见到张志纯无不屈膝礼敬。当时东平行台严实让范圆曦住持万寿上清宫，又再三邀请张志纯作其副手。张志纯赴任后不久，观内诸事“废者兴，缺者完，惰者勤，慢者敬，凡所应用，无一不备”^⑤。张志纯于是以“峻洁知办”称于道林，朝廷赐号崇真保德大师，并授紫衣。但张志纯并不为所动，而是“慨然拂衣，复还布山之旧隐”^⑥。

张志纯最为人称道之处，也是他对泰山全真教的最大贡献，是他主持修建了大量的宫观。金元之际，战乱频繁，经久不息，泰山宫观遭到严重毁坏。战乱之后，面对百废待兴的局面，张志纯毅然挑起了重建的重担。《泰安阜上张氏先莹记》对此事的来龙去脉作了详细的记述，说他历经三十余年，重修、新建了玉女祠、南天门、会真宫、玉帝殿、圣祖殿、朝元观和蒿里山神祠等宫观。徐世隆的《岳阳重修朝元观记》和《重修东岳蒿里山神祠记》，具体记述了张

①（元）杜仁杰：《真静崔先生传》，载《道家金石略》。

②（元）元好问：《五峰山重修洞真观记》，载《道家金石略》。

③（元）宋子贞：《全真观记》，载阎凤梧：《全辽金文》，山西古籍出版社2002年版。

④（元）杜仁杰：《泰安阜上张氏先莹记》，载《道家金石略》。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

志纯重修朝元观和蒿里山神祠的经过。鉴于张志纯对泰山宫观的修建之功，朝廷对他“特加崇真明道圆融大师之号，兼提点泰安州教门事”^①，中统四年（1263），又“蒙燕都大长春宫掌教诚明真人专使资奉圣训，委师提举修饰东岳庙事”^②。把东岳庙这一帝王祭祀的专用场所交由张志纯去“修饰”，可见朝廷对其信任之深。

张志纯在当时影响很大，深受教内及教外各阶层人士的敬仰。在全真教内部，不仅一般道众，就是掌教祁志诚也对他十分尊敬。《重修东岳蒿里山神祠记》说他与张志纯意气相投，所以竭力促成张志纯的修建事业^③，《岳阳重修朝元观记》则说他为了让张志纯主持重修朝元观，甚至下拜不起^④。掌教尚且如此，一般道众就更不用说了。教外，朝廷赐给他大师封号，地方官员把他视为座上宾。文人学士也对他非常景仰，像大文学家元好问、翰林集学士徐世隆、著名隐士杜仁杰等，都作有赠他的诗。至于一般百姓，对他更是崇拜。据《泰安阜上张氏先茔记》载，在修建宫观的时候，“人忘其死而成师之志”，以至于时人感叹道：“虽国朝为之，亦不能齐一如此。”^⑤ 以上这些都充分展示了张志纯的人格魅力。

除了张志纯修建的之外，泰山在元代还修建了其他一些全真教宫观，比较著名的有长春观、会仙观、洞虚观等，这里不再赘述。

二

经过元朝的鼎盛之后，全真教在明朝开始衰落。这其中当然有其自身的原因，如元朝时全真教内出现了末流贵盛、高层腐化等现象，对后来全真教的发展造成了不良影响。但更主要的原因还是，明朝统治者虽然也尊崇道教，但尊崇的是正一教，全真教则处于受压制的地位。在这样的大背景下，泰山全真教也开始走下坡路。

在明朝的大部分时间里，泰山全真教一直处于低谷。在明朝前期和中期，不仅在史书中很少见到有关泰山全真教的记载，而且在石刻中也罕觅其踪影。不过到了明朝后期，情况就变得不同，泰山全真教出现了一个短暂的兴盛期。这主要体现在两个方面：一是三阳观的崛起，二是洞真观的复兴。

不管明朝政府对全真教的态度如何，鉴于泰山的特殊地位，它对泰山道教还是非常重视的，将两级道教管理机构——泰安府道纪司和泰安县道会司——分别设在岱庙和碧霞祠，并规定岱庙住持由朝廷任免，使岱庙和碧霞成为当时泰山道教活动的中心。不过，明朝泰山最有影响的道士并不出自这两座道观，而是三阳观的咎复明。

咎复明，号云山，陕西渭南人。他的师父是王阳辉，号三阳，祖籍沈阳，后迁居于山东东平。据观中所藏明于慎行所作《重修三阳观记》载，王阳辉曾经“穷游四域，遍历名山”，后来携咎复明归而隐于泰山。嘉靖三十年（1551），王阳辉与咎复明在泰山之阳的凌汉峰下“伐

①（元）杜仁杰：《泰安阜上张氏先茔记》，载《道家金石略》。

② 同上。

③（元）徐世隆：《重修东岳蒿里山神祠记》，载《道家金石略》。

④（元）徐世隆：《岳阳重修朝元观》，载《道家金石略》。

⑤（元）杜仁杰：《泰安阜上张氏先茔记》，载《道家金石略》。

木薤草，凿石为窟以居”，后来又在别人的帮助下，修起一个草庵，名之为“三阳庵”。王阳辉死后，咎复明继承师业，经过三十多年的努力，使三阳庵面貌一新，成为一座规模宏大、神宇庄严的道观，于是更名为“三阳观”。从此以后，“四方道俗，香火醮祝，岁月无虚”，几乎可以与泰山最著名的东岳庙相提并论，可见此时三阳观道场之盛了。

三阳观在咎复明时达到鼎盛，有徒子徒孙近百人。不仅民间百姓、达官贵人前来焚香醮祀，就连皇亲国戚来朝拜岱顶的碧霞元君，也要来此作醮。观中有三通《皇醮碑记》和一处摩崖的皇醮记文，记录了万历年间明神宗所宠爱的郑贵妃四次派人来泰山祭拜泰山娘娘，并在三阳做醮的历史事实。四处石刻虽然所刻时间不同：第一次在万历十七年（1589）十月，第二次在万历二十二年（1594）正月，第三次在万历二十四年（1596）九月，第四次在万历二十七年（1599）三月，但内容和格式大致相同。其中前三次都是由咎复明立石，最后一次是由郭志合立石，因为就在此前一年的万历二十六年（1598），咎复明已经去世了。

三阳观南有道士墓群，据现存的墓碑所记，三阳观全真教徒的传法谱系为：“崇静真阳复，志坚守太玄。智礼清白信，存义法明长。道贵诚正理，德尚宽和行。参赞乾坤机，变运造化功。”查《诸真宗派总簿》，知其属于全真教中的果老祖师云阳派，其门徒师承明确，辈分清楚，至民国年间的住持满贵祥，在泰山共传十九代。现三阳观山门前立有一碑，碑文即冯玉祥于1934年所撰的《三阳观道士满贵祥赞》，可惜曾遭破坏，已经不能辨读完全。

洞真观在明朝后期的复兴，也与明神宗有着密切关系。万历年间，明神宗为供奉其母李太后，命全真道士周云清再次将洞真观整修扩建，创构宫宇，横殿岿崇，金碧辉煌，号称极盛，并建九莲殿，封李太后为九莲菩萨。据观中所藏《颁藏经敕谕碑》载，万历二十七年（1599），明神宗在颁发给岱庙一部《道藏》的同时，也颁发给洞真观一部《道藏》。明神宗还改洞真观为“保国隆寿宫”，并敕建隆寿宫石坊。由此可以看出，洞真观在明后期与皇室的关系确实不一般。于是乎一时间，洞真观香火大盛，达到了它的鼎盛时期。不过好景不长，到了清代，洞真观同样渐渐衰落下去，到清末时已大部倾圮。

清朝时期，统治者素无道教信仰，尽管清初为了笼络汉人，曾经对道教有所重视，并因而成就了全真龙门派的一次中兴，甚至出现了“龙门、临济半天下”之说。但是此后，清朝诸帝对道教都没有兴趣，道教失去了统治者的扶植，更加无力振作了。到清末民初，全真教随着整个道教一起失去了对民众的吸引力，最终衰落下去。

清代的泰山全真教，总的来说乏善可陈，在石刻中也没留下什么值得夸耀之处。而除了统治者的不重视之外，促使其最终衰落下去的，还有一个重要的原因，那就是以碧霞元君为代表的民间神祇信仰的空前发展。碧霞元君又称泰山奶奶、泰山娘娘等，对其信仰自宋代发端以来发展迅速，到明朝时，碧霞元君不仅和泰山之神东岳大帝一样走出了泰山，成为全国性的信仰，而且最终超过了东岳大帝，在民众心目中占有崇高的地位。

碧霞元君和东岳大帝都是道教的神仙。道教将他们纳入其神祇的行列，当然有借其在民间的影响力以吸引大众的意思。但结果是，在碧霞元君信仰空前发展的同时，泰山全真教却在进一步衰落。到泰山来烧香磕头的人可能不知道全真教为何物，但都忘不了要到碧霞祠去求泰山娘娘。以至于到了最后，泰山全真教真的要靠泰山娘娘来维持了，所以有人说泰山全真教“吃泰山娘娘”，是“娘娘派道教”。由此可见当时泰山全真教是何等的萧条。

可以看出，在几百年漫长的发展过程中，随着社会状况的不断变化，泰山全真教也在不断地变化，尤其是明清以来，变得越来越入世、越来越世俗。道士们所重的不再是神仙信仰和道教修炼，而是力求深入到人们的实际生活中去，或为百姓禳灾，或为皇室典醮，通过满足社会上的种种现实需要，以获得实际的利益。明末三阳观的咎复明和洞真观的周云清是如此，其他的泰山全真道士也是如此。但就在这一过程不断深入的同时，泰山全真教也在不断地衰落。当然，不仅仅泰山全真教是这样，整个全真教都是这样。

从泰山道教石刻看武则天的宗教信仰*

王永平

关于武则天的宗教信仰问题历来颇受学界的关注，传统观点多认为武则天佞佛抑道，对此已经有越来越多的学者提出了不同看法。从泰山保留下来的历代帝王行道的碑刻来看，武则天对道教是颇为迷信的。她不但亲临泰山参加了封禅大典，而且还9次派遣道士赴泰山行道，是唐代奉祀泰山最勤的统治者。这些活动除带有浓厚的宗教信仰的色彩外，还具有强烈的政治意味，这对于我们更好地理解武则天的宗教信仰颇有裨益。

—

泰山为五岳之尊，历代帝王都非常重视泰山封禅和行道活动，留下了大量的石刻碑记。在陈垣先生主持编辑的《道家金石略》中，收录了有关唐代诸帝派遣使者前往东岳泰山行道祈福活动的碑刻，约有21件，分别为高宗朝2件，武周朝7件，中宗朝3件，睿宗朝2件，玄宗朝3件，代宗朝2件，德宗朝2件^①。其中高宗、武周朝的9次泰山行道活动，明显都与武则天有关，其频度大大高于唐代道教鼎盛时期的玄宗时代。从这9次泰山行道的碑刻记载来看，可以清楚地反映出朝廷所派遣使者的身份。其中主要是道士，他们大都属于皇室御用道士，有的还是道教中的头面人物，在当时的宗教界具有很大的影响。

如主持显庆六年(661)行道活动的东岳先生郭行真，是当时著名的道教徒，隶属于西华观道士。参加这次行道活动的还有同行弟子陈兰茂、杜知古、马知止等人。关于郭行真其人，据唐人刘肃《大唐新语》卷二“极谏第三”载：“始，则天以权变多智，高宗将排群议而立之。及得志，威福并作，高宗举动，必为掣肘。高宗不胜其忿。时有道士郭行真出入宫掖，为则天行厌胜之术。内侍王伏胜奏之。高宗大怒，密召上官仪废之，因奏：‘天后专恣，海内失望，请废黜以顺天心。’高宗即令仪草诏，左右驰告则天，遽诉。诏草犹在，高宗恐其怨怼，待之如初，且告之曰：‘此并上官仪教我。’则天遂诛仪及伏胜等，并赐太子忠死。自是政归武后，天子拱手而已，竟移龟鼎焉。”所谓“厌胜之术”，是模仿所忌恨者制成小人，书其姓名，

* 本文原载《东岳论丛》2007年第3期，第92-97页。

① 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版。

钉其身心，咒其速死的一种巫术。郭行真能够自由出入宫掖，并利用道术为武则天的政治活动服务，可见他与武则天有非常密切的关系。后来，这个在当时具有很大影响的道教徒竟然弃道归佛，在当时的宗教界产生了巨大的影响。就在他弃道归佛之后不久，又发生了道士杜义于万岁通天元年（696）上表乞为僧人的事件^①，成为轰动当时宗教界的大事。

主持仪凤三年行道活动的叶法善，是唐代大名鼎鼎的道教徒。新、旧《唐书》有他的传，另外还有唐玄宗御制的《叶法善碑》。唐代关于他的传说也很多。叶法善（616—702），字道元，一字太素，祖籍南阳叶县，后迁居处州括苍。据唐人薛用弱《集异记》补编《叶法善》条称：“四代修道，皆以阴功密行及劾召之术救物济人。”《旧唐书》卷一百九十一《方技·叶法善传》也称：“自曾祖三代为道士，皆有摄养占卜之术。”从有关记载来看，其祖乾昱、曾祖道兴、祖国重、父慧明，下及法善^②，法善侄仲容^③以及其后人叶朗清、叶惠光、叶仙灵、叶修然、叶齐真、叶招福、叶招善、叶思庭、叶待贤、叶待正、叶庭芝、叶万春、叶光超等都是道士^④，是一个典型的道士世家。叶法善道术高明，在当时颇有名气，曾参与唐代统治阶级内部的政治斗争，得到李唐皇室的宠信。据《旧唐书》卷一百九十一《方技·叶法善传》载：“法善少传符篆，尤能厌劾鬼神。显庆中（656—661），高宗闻其名，征诣京师，将加爵位，固辞不受。求为道士，因留在内道场，供待甚厚。时高宗令广征诸方道术之士，合炼黄白。法善上言：‘金丹难就，徒费财物，有亏政理，请覆其真伪。’帝然其言。因令法善试之，由是乃出九十余人，因一切罢之。法善又尝于东都凌空观设坛醮祭，城中士女竞往观之，俄顷数十人自投火中，观者大惊，救之而免。法善曰：‘此皆魅病，为吾法所摄耳。’问之果然。法善悉为禁劾，其病乃愈。法善自高宗、则天、中宗历五十年，常往来山中，数召入禁中，尽礼问道。然排挤佛法，议者或讥其向背。以其术高，终莫之测。睿宗即位，称法善有冥助之力，先天二年（713），拜鸿胪卿，封越国公，仍旧为道士，止于京师之景龙观，又赠其父为歙州刺史。当时尊宠，莫与为比。”开元八年（720），叶法善卒，玄宗特下诏悼念，并追赠越州都督。后来唐玄宗、肃宗还曾撰有《叶法善像赞》予以追念。直到宋代，叶法善还受到统治者的尊崇，宋徽宗政和六年（1116）正月，封致虚见素法师，宣和二年（1120）六月又加封灵虚见素真人。

虽然仪凤行道碑并没有明确说明这次活动与武则天有关，但从有关记载来看，从显庆五年（660）开始，唐高宗有意识地让武则天参与朝政；到麟德元年（664），武则天已经是“政无大小，皆与闻之。天下大权，悉归中宫”，以至“中外谓之‘二圣’”^⑤。像派遣叶法善于泰山行道这样的大事，武则天是不会不知道的。另据《太平广记》卷二十六《叶法善》条载：“则天征（叶法善）至神都，请于诸名岳投奠龙璧。”仪凤泰山行道，大概就是其中之一。

主持圣历元年行道活动的大桓观主桓道彦，也是当时京城著名道徒。他和当时朝士来往密切，著名儒生、朝廷大臣王绍宗就和他关系密切。王绍宗之兄即隐居中岳的太和先生王玄宗临终之际，桓道彦在侧，吟听了遗嘱^⑥。高宗、武周、中宗时期，佛道斗争剧烈。在当时的佛道

①（宋）赞宁：《宋高僧传》卷十七《玄奘传》，中华书局1987年版。

② 陈垣：《道家金石略（唐部分）》，（唐）李邕：《唐有道先生叶国重墓碑》，文物出版社1988年版。

③（唐）薛用弱：《集异记·补编·叶法善》，中华书局1980年版。

④ 陈垣：《道家金石略（唐部分）·宣阳观钟铭》，文物出版社1988年版。

⑤（宋）司马光：《资治通鉴》卷二百，中华书局1956年版。

⑥ 周绍良：《唐代墓志汇编·大唐中岳隐居太和先生琅琊王征君临终口授铭并序》，上海古籍出版社1992年版。

之争中，桓道彦是一位颇为引人注目的活跃分子。他除了主持圣历泰山行道活动外，还在神龙元年（705）中宗诏僧道定夺《化胡成佛经》真伪时，据理力争。当时，和尚道士盛集内殿，互作辩论，争执难下。同年九月十四日，中宗下令：“仰所在官吏废此伪经，刻石于洛京白马寺，以示将来。”洛京大恒道观主桓道彦等上表固执^①。洛阳大恒道观是当时的一座著名的国立官道观，经常为皇室服务，除了圣历行道外，还参与了长安四年十一月、中宗神龙元年、玄宗开元十九年（731）的泰山行道活动。

另外，像主持了天授行道的金台观主中岳先生马元贞、主持了万岁通天二年行道的东明观三洞道士孙文俊、主持了久视二年行道的东都青元观主麻慈力、主持了长安元年行道的金台观主赵敬以及主持了长安四年九月行道的内供奉、襄州神武县云表观主玄都大洞参景弟子、中岳先生周玄度、金州西城县玄宫观道士梁悟玄等，也都是当时著名的道士。他们所在的道观，也都是当时著名的国立官道观。其中金台观参与了两次泰山行道活动，是一座颇为引人注目的道观；云表观主周玄度的身份还是内供奉，也是可以自由出入宫廷的御用道士；最可值得注意的是，在久视二年和长安元年的行道活动中，还出现了一类“侍者道士”麻宏信、刘守贞、王怀亮等，关于侍者道士，不见他书记载，大概也是能够自由出入宫掖、侍奉帝后、为皇室服务的御用道士^②。

除了由道士主持行道活动外，还有宦官和地方官员参与此事。宦官一般是由中央派遣随道士一同前往的，比较重要的行道活动一般都派宦官一同前往。如天授行道，因大周革命，派内品官杨君尚、欧阳智踪一同前往；长安四年十一月行道，派承议郎行宫闾令刘德慈、郤□□等一同前往。目的都是为了郑重其事。而地方官参与协办此事，则是为了从人才、物力和财力方面予以充分的保证。这些地方官都临时加以专检校、专当官、祇承官、专管官等差遣，专办斋醮、造像、勒石等事宜。

二

从这9次泰山行道的活动内容来看，可以清楚地反映出皇室行道的一定仪规和程式，带有浓厚的宗教色彩。

（1）斋醮。唐代是道教斋醮制度渐趋成熟和完善的重要时期。所谓“斋”即斋戒，“醮”为醮法，是以供养来通神的法术，通常斋醮并行。据《无上黄箓大斋立成仪》卷十六说：“烧香行道，忏罪谢愆，则谓之斋；延真降圣，祈恩请福，则谓之醮。斋醮仪轨，不得而同。”^③斋法讲究严修，醮仪要求竭诚。“斋以谢咎，醮以度厄。”这就是所谓“斋有法，醮有仪”^④，各有一套科仪格式。据《隋书》卷二十《经籍志》四解释：“其洁斋之法，有黄箓、玉箓、金箓、涂炭等斋。为坛三成，每成皆置绵蕪，以为限域。傍各开门，皆有法象。斋者亦有人数之限，以次入于绵蕪之中，鱼贯面缚，陈说愆咎，告白神祇，昼夜不息，或一二七日而止。其斋

①（宋）赞宁：《宋高僧传》卷十七《法明传》，中华书局1987年版。

②王永平：《唐代道士获赠俗职、封爵及紫衣、师号考》，《文献》2000年第3期。

③《道藏》第9册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第478页。

④《道藏》第19册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第720页。

数之外有人者，并在绵蕪之外，谓之斋客，但拜谢而已，不面缚焉。而又有诸消灾度厄之法，依阴阳五行数术，推人年命书之，如章奏之仪，并具贄币，烧香陈读。云奏上天曹，请为除厄，谓之上章。夜中，于星辰之下，陈设酒脯麦饵币物，历祀天皇太一，祀五星列宿，为书如上章之仪以奏之，名之为醮。”由此可见，斋法与醮仪，都是道教的祭祀仪式，仅功用不同而已。道教崇敬神仙，注重祭祀祈祷，建斋设醮。到隋唐时期，斋醮仪轨逐渐发展成为道教常行的科仪。

唐代是道教发展的鼎盛时期，道教斋醮活动亦日趋盛行。唐玄宗御敕编撰的《唐六典》将道教斋醮科仪列为国家祀典，其记斋醮科仪内容为：“斋有七名：其一曰金篆大斋，调和阴阳，消灾伏害，为帝王国主延祚降福。其二曰黄篆斋，并为一切拔度先祖。其三曰明真斋，学者自斋，斋先缘。其四曰三元斋，正月十五日天官为上元，七月十五日地官为中元，十月十五日水官为下元，皆法身自忏愆罪焉。其五日八节斋，修生求仙之法。其六曰涂炭斋，通济一切急难。其七曰自然斋，普为一切祈福。”^①

唐代帝后崇信斋醮祈福禳灾的功效，为求自身的福寿和国家的太平，对斋醮活动颇为重视。号称五岳之尊的泰山，历来被认为是吉祥之地，是神的化身，它能知天意、占吉凶，因而历代帝王不是亲自登临，就是经常派遣使者祭告，祈求泰山神灵赐福，以永保江山社稷的稳固。唐代帝王也非常重视泰山行道，尤其是高宗、武则天统治时期，泰山斋醮活动更加频繁。

唐代帝后泰山斋醮，始于高宗、武后时期。高宗显庆六年二月二十二日，敕使东岳先生郭行真，弟子陈兰茂、杜知古、马知止，奉为皇帝、皇后七日行道，“此为泰山设醮之始”^②。之后武则天更是频繁地派遣使者前往泰山斋醮祈祷。

唐代皇室泰山行道最重视金篆斋。长安元年，于太山灵坛修金录（篆）宝斋三日三夜，又□观侧灵场之所设五岳一百廿槃醮礼，金龙玉璧并投山；长安四年十一月，建金篆大斋四十九日，行道设醮，奏表投龙荐璧。金篆斋的主要功能是祈禳，祈求神真保佑帝王，安民镇国。据唐末道士杜光庭所撰的《金篆斋启坛仪·序事》说：“金篆为国主帝王镇安社稷，保佑生灵，上消天灾，下禳地祸，制御劫运，宁肃山川，摧伏妖魔，荡除凶秽。”^③所以，凡三元日和皇帝诞日，要例行金篆大斋，为国祈祷。

圣历行道，也设金篆宝斋河图大醮，漆日行道，两度投龙，仪式有加。关于河图醮，还见于仪凤行道，修斋设河图大醮，作功德十二夜。所谓河图醮，虽未详其坛位仪式，但在刘宋太极太虚真人《洞玄灵宝道学科仪》卷下《醮请品》中即有此醮之记载，大约在南北朝时道教的醮请法门已有五帝醮、七星醮、六甲醮、三师醮、五岳醮、三皇醮、三一醮、河图醮、居宅醮、三五醮等名目，前四醮是请天神，后六醮是请地神。设金篆宝斋河图大醮，斋醮并行，告天谢地，这是唐代泰山行道常见的一种仪式。

此外，长安四年九月行道，自于名山大川投龙璧，修无上高元金玄玉清九转金房度命斋叁日叁夜行道，陈设醮礼。据《金篆大斋启盟仪》载：“斋法见于道家者，凡二十有七品，其源出于灵宝，一曰太真斋，二曰上清斋，三曰大洞斋，四曰金房斋，此四斋者，不假人为，与天

① 《大唐六典》卷四，三秦出版社1991年版。

② （清）王昶：《金石萃编》卷三十五，中国书店1985年版。

③ 《道藏》第9册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第67页。

为徒，所谓内斋者也。”此斋大约就是金房斋的一种，属于道教内斋。

(2) 投龙。唐代道教斋醮中，还有一项投龙仪式，以告谢天地。投龙仪式是将写有消罪愿望的文简和玉璧、金龙、金钮，用青丝捆扎，举行醮仪后，投入名山大川、岳渎水府，作为升度之信，以奏告三元。投龙仪式多用于国家斋醮，以祈求保安宗社。投龙地点多在道教的洞天福地。杜光庭在《天坛王屋山圣迹序》中说：“国家保安宗社，金篆籍文，设罗天之醮，投金龙玉简于天下名山洞府。”^① 道教的投龙仪式源于天、地、水三官信仰，刘宋时已初步形成投龙祭祀仪式。到唐代，祭天、地、水的投龙仪式，已成为国家斋醮祭祀大典。唐代有祭五岳、四镇、四海、四渎之制，道教认为五岳皆有洞府，是投龙的最佳之处，所以规模最大的投龙仪式常在五岳举行，其中尤以泰山投龙活动最为频繁，也最为隆重。

唐代规模最大的一次斋醮投龙仪式是在武则天统治时期。天授二年，武则天以大周革命，敕命金台观主马元贞往五岳四渎投龙，作功德。马元贞等在东岳泰山举行章醮投龙，作功德十二昼夜；之后，顺便谒孔夫子庙，题石记之；又作功德于淮渎，为国章醮投龙；次年，又于济渎庙中行道，设斋醮、投龙、作功德。此外，像圣历行道，更是两度投龙，仪式有加。另外，像久视二年（701）正月，派遣东都青元观主麻慈力，内赍龙璧、御词、缙帛及香等物，往泰山斋醮投龙；长安元年十二月，也举行了金龙玉璧的投山仪式；长安四年九月敕令，于名山大川投龙璧，泰山斋醮投龙也在其中。长安四年十一月行道，设醮，奏表投龙荐璧。这些活动都曾勒石题名，传诸后世。

现存河南省博物馆的投龙金简实物，是于1982年5月发现于河南登封中岳嵩山峻极峰北侧，是武则天命道士胡超投于嵩山，金简长36.3厘米，重247克，双钩镌刻投龙文63字，内容是：“上言：大周国主武曌，好乐真道，长生神仙，谨诣中岳嵩高山门，投金简一通，乞三官九府除武曌罪名太岁庚子七月甲申朔七日甲寅小使臣胡昭（超）稽首再拜谨奏。”^② 这通金简的发现，为我们研究武则天时期派遣道士于天下名山大川斋醮投龙的活动，提供了生动的实物资料。

(3) 造像、写经。关于造像与写经，饶宗颐先生曾有论述：“唐时道士建醮，必造元始天尊像并壁画，敬书《本际经》《度人经》，习以为常。”^③ 从武则天派遣道士泰山行道的活动来看，此论断颇有见地。如：显庆行道，造素（塑）像一躯、二真人夹侍；仪凤行道，敬造壁画、元始天尊、万福天尊象两铺；天授行道，于岱岳观造元始天尊像一铺、并二真人夹侍。于济渎庙以□彩造元始天尊并夹侍二仙；万岁通天行道，造石天尊像壹躯、并二真夹侍；圣历行道，用斋醮物奉为天册金轮圣神皇帝敬造等身老君像壹躯、并二真人夹侍；长安元年行道，又□镇彩纱缙敬造东方玉宝皇天尊一铺，并二真人仙童玉女等夹侍，□□□□供养；长安四年行道，以本命镇彩物奉为皇帝敬造石玉宝皇天尊一铺十事，并壁画天尊一铺廿二事，敬书本际经一部，度生经千卷，以兹功德，奉福圣躬等。从这些记载来看，武则天时泰山造像，可以分为两大类：一类是壁画；一类是雕塑。雕塑又可分塑像和雕像，塑像一般为泥塑彩绘，雕像一般为石雕彩绘。凡造像少者止一躯，多则谓之一铺。造像形象形式多样，有元始天尊、万福

①（清）董诰：《全唐文》卷九百三十一，中华书局1983年版，第9730页。

② 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社1988年版，第93页。

③ 饶宗颐：《吴县玄妙观石础书迹》，《历史语言研究所集刊》1974年第2期。



天尊、老君像、东方玉宝皇上天尊、玉宝皇上天尊（与前者大概是同一类）、真人、仙童、玉女等。

写经仅见于长安四年十一月行道。所书《本际经》，是唐代道教的一部重要经书，由隋及初唐道士刘进喜、李仲卿等所造作，此经吸收了佛教与玄学的思想，反映了南北道教各系传承的交融与大一统局面，大大提高了道教的理论思维水平。从近代敦煌石窟所发现的《本际经》写本来看，卷帙甚多，累计已达 106 件，约占敦煌道书卷子的 1/4，其中就有武则天时书写的^①。

《度生经》，大约就是《度人经》。《度人经》，原名《元始无量度人上品妙经》，后来又名《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》，简称《度人经》，该经为灵宝经系之首经，大约形成于魏晋南北朝时期，后来被奉为道教首经、万宗之宗^②。唐代规定：“诸色人中有情愿入道者，但能暗记《老子经》及《度人经》，灼然精熟者，即任入道。”^③可见入道的标准之一就是必须精通《度人经》。该经以尊崇元始天尊为至高无上之神，宣扬“仙道贵生，无量度人”之旨，据说：“闻之者神襟明畅，飘然有飞跃腾凌之意；听之则神和于内，气逸于外。可以致道，可以延龄。……故能保制劫运，召役鬼神，招真集灵，通神达妙，无所不能。万魔睹之以摧伏，百神仰之以朝宗。”^④教人们皆当齐心修斋，六时行香，诵念道经，以求降福消灾，登真成仙，所以受到唐人的重视。

（4）刻石记录。当斋醮、投龙、造像、写经等一系列行道活动完毕后，一般都要勒石纪功。内容有行道时间、行道目的、祥瑞、主持行道者和参与行道者，等等。正是这些行道石刻碑记，为我们研究武则天时期泰山行道活动提供了宝贵的资料。

三

武则天之所以如此频繁地派遣使者赴泰山行道，主要是出于两个目的：一是武周革命，二是长生延寿。从这 9 次泰山行道活动的内容来看，可以清楚地反映出高宗、武则天统治时期政坛的新动向。

显庆行道反映了武则天在政坛上逐渐崛起的历史事实。唐代帝后泰山行道活动始于高宗显庆六年二月，就在这月宣布改元为龙朔，所以也称为龙朔元年。显庆行道的背景正好反映了武则天从政坛上逐渐崛起的过程。武则天是在永徽六年（655）被立为皇后的，次年二月，高宗、武后就派遣道士郭行真赴泰山为皇帝、皇后行道。这里把高宗与武后并列，是颇为值得注意的一个现象，考察唐代帝后泰山行道碑记，只有中宗朝有过这种情况，而中宗朝之所以会出现类似情况，是与韦后在当时政坛上的特殊地位有关。联系到郭行真乃武则天所宠信的道士这样一个角色，这就有理由使我们认为这次泰山行道活动，实际上反映了武后在政治上的地位正在崛起并逐渐得到巩固这样一个历史事实。

① 姜伯勤：《本际经与敦煌道教》，载《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学出版社 1996 年版，第 225 页。

② 李养正：《道教概说》，中华书局 1989 年版，第 351 页。

③ （宋）王溥：《唐会要》卷五十《尊崇道教》，上海古籍出版社 1991 年版。

④ 杜光庭：《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经序》（清）董诰：《全唐文》卷九百三十二，中华书局 1983 年版。

就在显庆行道以后不久,武则天又建议泰山封禅。封禅大典是一个王朝规格最高、规模最大、用人最多,最能展现皇帝治国安邦辉煌业绩的一次至高无上、代表国家面貌和皇帝德能的声势浩大的庆典活动。封禅活动并不是所有皇帝都能举办的典礼,在此之前,也才不过有十多个皇帝升封泰山。唐太宗一生都想举办封禅,但由于初唐承大乱之后,百废待兴,条件一直不具备,也就始终未能成行。而就在武则天辅佐唐高宗治理国家以后不久,就出现了国泰民安、五谷丰升的祥和局面。麟德二年(665),“是岁大稔,米斗五钱,粃麦不列市”^①。就在这年的冬十月,武则天向唐高宗提议请封禅,高宗马上同意了武后的建议,立即发车驾东封。次年正月,“车驾到泰山顿,是日亲祀昊天上帝于封祀坛,以高祖、太宗配飨。己巳,帝升山行封禅之礼。庚午,禅于社首,祭皇地祇,以太穆太皇太后、文德皇太后配飨;皇后(即武则天)为亚献”^②。泰山封禅历来是不准妇女参加的。而武则天参加封禅大典,在首开妇女参加封禅大典先河的同时,也向百官群臣和九州四夷以及所有臣服的属国君主展示了自己杰出的政治才能,这为她后来顺利升上皇帝宝座产生了重要影响。

天授行道反映了武则天革唐命、建立大周政权、正式登上皇帝宝座的历史事件。垂拱四年(688)五月,获“宝图”于洛水,以为天授,称之曰“天授圣图”,武后加尊号为“圣母神皇”,又亲自告谢昊天上帝。天授元年(690),改唐为周,武则天正式称帝,上尊号为圣神皇帝。次年二月,武则天就派遣道士马元贞携弟子杨景初、郭希玄以及内品官杨君尚、欧阳智琮等往“五岳四渎投龙,作功德”,告谢天地。在泰山,章醮投龙,作功德一十二日夜,又敕造石元始天尊像一铺,并二真人夹侍。此后,马元贞又谒孔子庙,还在淮河、济水等地行道,祥瑞频现,日抱戴、重晖、五色祥云、仙鹤回翔、天花舞空等,勒石纪铭,留下了记载。

武则天晚年的泰山行道次数明显增加。武周朝泰山行道活动总共才7次,除了天授行道告大周革命成功外,其余6次都在697年以后,其中就有701年2次,704年也是2次。这6次泰山行道活动,除了因为武则天晚年身体健康状况每况愈下,追求长生神仙、祈福延寿的动机日愈强烈之外,其实敏锐的历史学家已经觉察到:“697年后,在官僚中,道教倾向已经加强这样一种时代气氛。”^③这种气氛是与武则天晚年在考虑接班人的的人选问题上,日益倾向于还政于李唐的政坛新动向有关的。

武则天晚年,随着年龄日愈增高,迷信道教金丹术、幻想长生不老之心日愈强烈。她曾遣使召道士司马承祯,是闻其有服饵之法;令道士叶法善采药并遍祷名山,是由于他会炼金丹;召道士张果,是因为时人传其有长年秘术;命方士武什方赴岭南采药炼丹,是其自言能合长年药;以蒲轮征隐居豫章西山的道士胡惠超,也是基于此。张易之、张昌宗兄弟受到晚年武则天的宠信的奥妙之一,也在于他们投其迷信羽化成仙之好,为她炼丹^④。我们看到在这6次泰山行道碑中,尽是“永泰圣躬”“伏愿我皇万福,宝业恒隆”“以兹功德,泰福圣躬”等祝福语;另外,像用斋醮物为武则天造等身老君像、用本命镇彩物为武则天造天尊像、抄《本际经》《度生经》等,都是武则天为了祈求长生神仙而采取的一些举动。

① (后晋)刘昫:《旧唐书》卷四《高宗纪》上,中华书局1975年版。

② (后晋)刘昫:《旧唐书》卷五《高宗纪》下,中华书局1975年版。

③ [韩国]任大熙:《武后政权与山南、剑南——关于则天武后的僧侣招聘》,《新韩学报》1986年第22期。

④ (宋)欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一百零四《张行成传附易之、昌宗传》,中华书局1975年版。

至于道教气氛日愈加强，这是因为李唐王朝追认道教教主太上老君为祖，尊为“太上玄元皇帝”，宣布道教为本家宗教，同时道教对于李唐王朝来说是具有皇权象征意义的。但武则天改唐为周时，曾有意识地贬抑道教，如宣布取消老君“太上玄元皇帝”的尊号，颁布佛教因开革命之阶而升于道教之上的政策，等等。而在697年以后，为了调和李武矛盾和平衡佛道之争，在宣布道、佛齐重政策的同时，倾向于道教色彩的时代气氛愈来愈浓厚。

总之，从泰山道教石刻可以看出武则天是颇为迷信道教的。她一生9次派遣道士赴泰山行道，不但是唐代奉祀泰山最勤的统治者，而且还曾亲临泰山参加了泰山封禅大典，打破了历代封禅不准妇女参加的陈规，表现了极大的勇气与反传统精神。她巧妙地利用泰山行道为自己的政治目的服务，同时还利用泰山行道来祈求长生神仙。她是中国历史上在泰山留下最多历史痕迹的统治者之一。

从武当山元代碑刻看道教文化的流变*

罗耀松

碑刻文化在我国传统文化史上占有不可替代的作用,《文心雕龙·诔碑》言之“以石代金,同乎不朽”,讲的是碑刻从殷周的青铜鼎彝开始,由金后来转而刻字于石的发展过程。这个过程,也是由先前记事,到发布官方的一些重要文告的过程,有着不可替代的历史价值和文化价值,它可以比作每一个时代的社会政治、经济等坐标,同时它又是当时社会的文化坐标,甚至是宗教文化坐标,元朝的武当山碑刻文化正是道教文化与国家政治生活、社会生活密切关系的确切反映,是文化话语形式的另一种体现。

一、武当山元代碑刻文化及其流变

首先,我们应该明确的是碑刻是一种文化,从功能上看,它往往具备了三种功能,即政治功能、社会功能及文化功能。碑刻文化的出现,承袭着历史与文化的渊源,和当时的政治及社会思潮有着密不可分的关系。一方面,我国碑刻文化经历了殷周的青铜鼎开始到元明的鼎盛,到清末民初的衰落;另一方面,我国碑刻文化浸透着官方政治生活的主流,兼之于民间世俗活动的补充,是一个由官方到民间的过程。另外,可以将碑刻文化的功能性概括为记事性、纪念性、象征性等“三性”特征。碑刻的演变基本可以被这“三性”所涵盖,比如青铜鼎即便有记事的功能,同时也具备了彰显王权的政治功能。其次,历朝历代的国家政治当中,碑刻既有政治的功能,也具备了社会文化的功能。而在世俗社会当中,则更多地强调了碑刻的记事、纪念的社会功能。武当山碑刻文化充分反映了这个过程。

武当山碑刻文化的出现,似乎没有太多的证据说明在宋代以前就有一定规模的碑刻文化,但元明两代出现了较大规模的碑刻文化,却能够说明碑刻文化鼎盛与国家政治的密切关系,更反映了碑刻文化发展的、根本的、一般的规律。

武当山碑刻文化,自元代至明清近 10 种武当山志记载各不尽相同。以最有代表性的元明碑刻文化作相互比较,元代虽已有林下洞阳道人刘道明编撰的《武当福地总真集》三卷,也有

* 本文原载《湖北社会科学》2007年第6期,第183-185页。

较完备的编撰体例，是目前现存最早的武当山志^①，但尚无金石门类及碑刻的分类与记载。至于历代皇帝的诏诰、圣谕，实无进入碑刻之证据，难以全部采信。特别是近来内部准印出版的《武当山金石录》，将历代诏诰、圣谕列入金石门类同属此类。在完备的志书编撰体例下，明及明代以后的武当山志碑刻文化明显已有重要的位置，但详略不尽相同。以明代任自垣的《敕建大岳太和山志》（以下简称任志）、方升的《大岳志略》（以下简称方志）、凌云翼、卢重华的《大岳太和山志》（以下简称卢志）为例，任志载有金石门类31种，其中元代19种，明代12种。方志、卢志均无金石专门分类，仅见于诏诰与艺文类中。如方志“太宗文皇帝《道宫之碑》”（即成祖朱棣《御制大岳太和山道宫之碑》）、“宪宗皇帝《紫霄宫神像记》”等人“王言略”，元揭傒斯《五龙万寿宫碑》（即《敕赐武当山大五龙灵应万寿宫碑》）、《五龙万寿宫瑞应碑》（即《大五龙灵应万寿宫瑞应碑》）、程钜夫《真庆万寿宫碑》（即《大元敕赐武当山大天—真庆万寿宫碑》）、明刘三吾《武当五龙灵应宫碑》、胡濙《碑阴文》《榔梅碑阴》、黄衷《金篆大醮之碑》等人“艺文类”。卢志体例均同，且碑文资料更为详实，在前者的基础上有所补充。如明李衍《圣德昭应碑记》、冯继科《恩命碑记》、陈良谟《提督藩臣署记》、方升《神惠仓记》、汪道昆《大岳文昌祠碑记》等。然元代碑刻明显占有较大比例。

记载武当山碑刻文化较为详尽的应属张华鹏、张复明等编撰的《武当山金石录（一）》一书，1990年编次，内部准印。虽未公开出版发行，但作者在编撰的过程中主要参照了关于武当山金石的府志、州志、山志和大量文献资料，并结合实地勘验，体例完整，收录齐全，仍有较高参考价值。该书体例为摩崖、圣旨、记事、功德、墓志、诗歌、印章等七卷，每卷依年代划分，资料详实，所憾部分收录的诏诰、圣谕、诗歌归入金石门类缺乏有力证据。《武当山金石录（一）》资料详实，以收录元明碑刻为例，收有“圣旨类”元代9种（待考4种，缺任志中《大五龙灵应万寿宫瑞应碑》）、明代62种（待考5种），“记事类”元代9种（缺任志中《五龙旧观记碑》《欵火雷君沧水圣洞记碑》《天寿节瑞应碑》《真庆宫创修记碑》《修真观记碑》《沉香圣像碑》《重修飞升台石路记碑》《玉虚岩功缘记碑》《白浪双峪黑龙洞记碑》《上善池记》《福地丹井铭》《创建昭应宫碑》等12种）、明代27种，“功德类”明代10种，“墓志类”明代5种。“功德类”“墓志类”在元代碑刻中缺。明代实物性碑刻占有相当大的比例。该书值得充分肯定的地方是文献史料之外有碑刻实物上的补充，是文献史料的最好例证，做了一项很有价值的工作。

二、武当山元代碑刻文化折射道教在国家政治、社会生活中的地位

“宗教提醒人们：生命取向要高。取向是指目标而言，宗教无不涉及超越的力量和境界，其目标在于使人与此超越者建立关系。”^② 武当山元代出现了相当规模的碑刻文化，至少能够说明这种关系。

首先，元代相当规模碑刻文化的出现，反映了国家政治的需要。就元代来讲，“蒙古贵族

^① 杨立志：《明代武当山志二种》，湖北人民出版社1999年版，第2页。

^② [美] 傅佩荣、休斯顿·史密斯：《人的宗教·导读》，海南出版社2001年版，第2页。

在入主中原前后,为笼络人心,缓和民族矛盾,对各宗教都大力提倡”,“武当道教受到元皇室的重视和支持,因而作为玄武神飞升之地的武当山就成了元朝皇帝‘告天祝寿’的重要场所”^①。从历朝历代皇室发布关于道教的诏诰、圣谕可以得到佐证。需要肯定的是,历朝历代发布的诏诰、圣谕不一定全入武当山历代碑刻,但入武当山历代碑刻的就一定能够在史料中得到例证。元皇室和武当山道教发生密切关系是从尊崇玄武神开始。据《玄天上帝启圣灵异录》载忽必烈奉祀玄武神的缘起和用意^②:“圣人有天下,莫不以神道设教。皇帝隆飞,尊礼百神,咸秩无文。”^③“武当福地,久属职方。灵应玄天,宜崇封典。眷言真武,昔护先朝,定都人马之宫,尝现龟蛇之瑞。虽昭应已于明祀,而仙源未表与徽称。爰命奉常,议行褒礼。谓元者善之长,圣德合于一元;圣则化而神,元功同于三圣。”“帝室眷命受于天,万年永安乎宗社。思皇多祉,佑我无疆。”^④所谓“以神道设教”,“帝室眷命受于天,万年永安乎宗社”,道出了尊崇玄武神的真正目的。而这种真正目的在圣旨碑中更加得到体现,如集贤直学士朝列大夫揭傒斯奉敕撰并书的《敕赐武当山大五龙灵应万寿宫碑》:“皇元受命,与天地合德,大兴老氏之教,扶运翼世,以迎休祥。”“宜得词臣文而勒之石,以彰国家之美,以重此山。”《大五龙灵应万寿宫瑞应碑》云:“国家受命朔方,上直虚危,其神玄武,其应龟蛇,其德惟水,水胜火,国家其尽有宋乎。此水德之征应也。”“天地之应,必于此类。”^⑤将朝代的更替牵强于“受命于天”,或是所谓五行相克“水德之应”。

其次,元代相当规模碑刻文化的出现,反映了武当道教在国家政治中的地位。如《敕建武当山大五龙灵应万寿宫碑》云:“唐贞观中,均州守姚简祷雨是山,五龙见,即其地建五龙祠。宋真宗时,升祠五龙观,赐额曰五龙灵应之观。”“皇元受命……先大宗师上卿张留孙,初总摄江淮荆襄道教,奏以其山叶希真朝觐,天子大信其道。至元二十三年,诏改其观为五龙灵应宫,以希真主之。居八年,而侯德懋继之。又二十年,而续道诚等继之。仁宗皇帝天寿节,实与玄武神同,遂加赐其额曰大五龙灵应万寿宫,仍甲乙住持,岁遣使以是日建金篆醮,祝禧其山。”“则其宫室之崇,享祀之严,应国家之运,为生民之依者,固有在矣。”“殿之建,玄教大宗师臣全节实出私钱万缗为之倡,而住山续道诚、张道真、吴明复、邵明庚、李明良先后赞而成之。其屋壮丽严峻,洞达高广,盖与兹山相雄。”这道圣旨碑中至少为后世揭示了武当山在国家政治中享有较高地位的三种情况:一是武当山在唐、宋及有元以来受统治者重视的渊源关系;二是武当道教通过皇室对宫观规制的提升来提高它的地位。如由唐建祠,由宋升观,至元改宫;三是武当道教管理的制度化,所谓“宫室之崇,享祀之严”。如碑中所提大宗师上卿张留孙,为开府仪同三司、辅成赞化保运特进上卿玄教大宗师、志道弘教冲玄仁靖大真人、总摄江淮荆襄等处道教知集贤院事等,成为元代品秩最高的道官(正一品)之一,直接参与武当道教的管理^⑥。包括庵观的升格、给额、道官的任命、道士的封号等。也就是说武当道教管理的官僚化,就是对武当道教进行了制度上的提升。

① 王光德、杨立志:《武当道教史略》,华文出版社1993年版,第112页。

② 同上。

③ 杨立志:《明代武当山志二种》,湖北人民出版社1999年版,第174页。

④ 同上书,第13页。

⑤ 王光德、杨立志:《武当道教史略》,华文出版社1993年版,第159页。

⑥ 同上书,第121页。

再次，元代碑刻文化记载了武当道教在当时经济社会中所享有的较高特权。《戒臣下碑》云：“襄阳路均州有的福地武当山大五龙灵应万寿宫，里有的甲乙主持主领宫事兼领本路诸宫观事……使臣休安下者，铺马祇应休拿者，商税、地税休与者。但属这宫观里的庄佃田地、水土、碾磨、解典库、店舍、铺席、浴堂、船只、竹苇、醋曲等，不拣什么差发休要者。更这蒿口、蒿坪、梅溪、双谷、白浪、平堰等处村子里有庄佃田地、水土，不拣什么物件，不拣是谁休倚气力者，休夺要者。”^①对宫观庙产经济有所涉猎的还有《大元敕赐武当山大天一真庆万寿宫碑》《修真观记碑》等，它们向我们传递了这样的信息：一是元代武当道教宫观庙产涉及面广，有手工经济、商业经济和农业经济；二是宫观庙产经济享受税收减免的特权。这数道以圣旨等形式出现的碑刻，恰也能说明武当道教宫观庙产经济在地方经济之外的相对独立，和对明、清以来宫观庙产经济发展的传承、因果关系和影响。

另外，元代碑刻文化反映了武当道教在元代世俗社会中的地位和影响。由于元皇室与武当道教的特殊关系，武当道教在世俗社会中的地位和影响不可避免，主要体现在世俗社会对玄武帝的尊崇和朝山进香活动当中。有宋以来，民间信士就已经开始到武当山进行朝山进香活动，以至于演变至元、明的兴盛与鼎盛。揭傒斯《敕建武当山大五龙灵应万寿宫碑》：“名山大川，能出云雨以泽万物，产财用以利万民，毓英贤以辅万世，必宅天地之奥，当阴阳之会，磅礴融液，与大化终始。”极言武当玄武与社会生活的密切关系。《大元敕赐武当山大天一真庆万寿宫碑》云：“三月三日，相传神始降之辰，士女会者数万，金帛之施，云委川赴。”即言每年三月三日，所谓玄武帝诞生之日，各地民间信士数万来武当山进行朝山进香活动的盛况。而且，从《歎火雷君沧水圣洞记碑》《真庆宫创修记碑》《修真观记碑》《沉香圣像碑》《重修飞升台石路记碑》《玉虚功缘记碑》《华阳岩浩然子记碑》《玉虚岩功缘记碑》《九渡涧天津桥记碑》《白浪双峪黑龙洞记碑》等碑刻中找到相应例证。

最后，元代碑刻文化反映了文人、封建士大夫与武当道教的密切关系。文人、封建士大夫与武当山的关系，元以前已经有之。如唐之皇甫冉、戴叔伦等，宋之文人、封建士大夫与武当道教的关系已经比较密切，如张士逊、范仲淹、宋庠、邹浩、陈与义等。而元代文人、封建士大夫与武当道教的关系更为密切，有着承前启后的作用，对明代以后产生着重要影响。如“元四家”的虞集、杨载、范梈、揭傒斯，程钜夫、王沂、赵孟頫、赵世延等人。特别是揭傒斯“文章叙事严整，语简而当，凡朝廷大典册及碑版之文，多出于其手，一时推为钜制”^②。除在武当山留下了《题太子岩》《送华尊师以天寿节奉诏祀武当》《赠许道士》等诗外，还有他所撰写的《敕赐武当山大五龙灵应万寿宫碑》《大五龙灵应万寿宫瑞应碑》等碑文。尤其是任志所载《题太子岩》《敕赐武当山大五龙灵应万寿宫碑》《大五龙灵应万寿宫瑞应碑》等碑文在《四库全书》之《文安集》，现代出版的《揭傒斯全集》^③均未收录，可谓弥足珍贵。

总之，从武当山历代碑刻文化的变化特别是元代碑刻文化的变化来看，它决不是简单的文化复制，碑刻文化与当时国家政治生活、社会生活是密切相关的，是整个社会大小环境下的文化浓缩，并在朝代的更迭中不断得到发展，对后世产生着重要的影响。

① 王光德、杨立志：《武当道教史略》，华文出版社1993年版，第150页。

② 《四库全书·集部·文安集·提要》，上海古籍出版社1980年版。

③ 揭傒斯：《揭傒斯全集》，上海古籍出版社1985年版。

从新发现的太一道碑刻资料论太一道的衰亡*

徐玉立

《平原大学学报》1993年第1期刊登的耿玉儒所撰的《历史上比干庙的宗教管理》，介绍了《敕赐广福万寿宫兼理殷太师忠烈庙道宗源流碑记》，这是新发现的有关太一道资料。现重录如下：

敕赐广福万寿宫兼理殷太师忠烈庙道宗源流碑记
壹代祖 元升元世祖皇帝敕封广福万寿宫赐号演化真人
贰代祖 道熙号静应弘仁全德真人
叁代祖 志冲赐号太一修真保和真人
肆代祖 肖辅道蒙哥皇帝福荫里唆鲁古妃赐号广福真人
伍代祖 肖居寿忽比烈大王赐号贞常真人兼理忠烈太师庙
陆代祖 张善渊己卯年正月蒙旨宣授道门提典右赐真靖大师
柒代祖 高昌岭蒙旨宣授本宫首座保真崇德大师
捌代祖 肖全佑戊戌年二月蒙皇后懿旨赐号承化统一弄人
玖代祖 王志坦乙巳年五月蒙赐紫金冠纯真大师
拾代祖 王道晋明太祖皇帝裁革封号立道纪司管理六邑道教事
拾壹代祖 李德泽任道纪司管理六邑道教事
拾贰代祖 李通明弘治九年奉汝王旨醮祭景星祈天永命
拾叁代祖 谢玄恩任道纪司管理六邑道教事
拾肆代祖 闫静安任道纪司奉王旨醮祭景星
拾伍代祖 张真保任道纪司二祖陶其安分管景龙观仍理忠烈庙
拾陆代祖 周常永潞简王替道醮祭景星祈天永命
拾柒代祖 李清白整理本庙祭田管理万寿宫分院城隍庙轮流香火事
大清康熙六十年岁次辛丑仲秋谷旦贰拾代弟子掌院住持秦一溱

耿玉儒的文章，着重介绍了比干庙（即太师忠烈庙）历史上由道教管理的传统。然而碑文记述的十七代祖师明显分属两个系统。即从八代祖以上属太一道系统，从九代祖王志坦以下则

* 本文原载《河南师大学报》1994年第3期，第34-38页。

属全真教系统。这是一个非常有意思的现象。今不揣浅陋，试对其中的一些问题进行讨论。

1. 太一道和全真教，都是金元时期北方产生的新的道教派别。所不同的是，全真是属内丹派，而太一道则属符箓派。

太一道由道士肖抱珍于金天眷年间在汲县创立，“传太一三元法箓之术，因名其教曰太一”^①。到了元代，忽必烈即皇帝位后于至元十三年（1274）敕建太一宫于两京，并赠太一道前三代祖师“真人”号。其六代祖肖全佑也被元室封为真人。因有关太一道史料缺乏，仅存王恽《秋涧文集》和王若虚《滹南文集》以及散存的碑刻中。研习这段历史者，无不感到棘手。耿玉儒同志新发现的这件碑刻资料，为太一道史的研究增添了新的内容。

比干庙又称殷太师忠烈庙，祭祀商末比干。北魏孝文帝在迁都途中因感怀比干忠烈而立庙。汲县，即太一道发源地。太一道的祖庭，太一广福万寿宫即在城东。金元时期太一道得到统治者的扶植，那么由太一道祖庭之外兼理忠烈庙也是顺理成章之事。但是碑刻中除太一第七代祖肖天佑外，前六祖皆被列为忠烈庙的历代主持。据陈垣先生考定，太一道前后历七代祖师，至元末消亡。一代祖为肖抱珍，二代祖肖道熙，三代祖肖志冲，四代祖肖辅道，五代祖肖居寿，六代祖肖全祐，七代祖肖天佑。碑刻资料表明太一道从第五代祖师肖居寿始，不仅要主持祖庭的教务，而且也要兼理忠烈庙。为何第七代祖师肖天佑单单不在其列呢？

关于太一道第七祖肖天佑，书阙有间。王恽因有《秋涧文集》而被陈垣先生称为“太一太史”。但是王恽所记述有关太一教史人物仅止于第六祖肖全祐。

济源有碑叫做《大元投奠龙简之记》，碑立于延祐三年（1316）。碑称延祐二年集贤侍读学士中奉大夫李倜和太一崇玄体素演道真人蔡天佑，赍持宝香，玉刻符简，玄璧金龙，敬诣济渎灵源投奠。陈垣先生考定此蔡天佑即太一七代祖师。然而当此时，蔡天佑并未称“七祖”。《潜研堂金石文跋尾》卷十九载《周天大醮投龙简记》称：“泰定改元甲子春正月……遣太一七祖真人蔡天佑……驰诣济渎清源投奠……”也就是说，蔡天佑起码在泰定元年（1324）已成为太一道第七代嗣教祖师。

太一道有成例，凡嗣教为祖者，皆应“易姓为肖”^②。如二代祖肖道熙本姓韩，三代祖肖志冲本姓王，五代祖肖居寿本姓李，六代祖肖天祐本姓李。为何七祖蔡天佑称本姓而不用法姓，而且不单单是已知的以上两处。另外可见者如虞集《道园学古录》卷三首《次韵伯庸尚书春暮游七祖真人庵兼简吴宗师诗》，同卷还有《奉同吴宗师赋蔡七祖新斋诗》。如果说虞集诗作是属朋友之交，称本姓而不称法姓，则情由可原。那么在投奠龙简的官方正式场合也称其本姓，似乎有悖于常理。

太一道是从旧的符箓派中分衍产生的新道派。所谓“太一三元法箓”之类，早在北宋末年就已流行，“肖抱珍不过取其法箓以创立宗教而已”^③，所以太一道在理论上远不如这一时期出现的另一教派——全真教那么完整。同时“未免又会命人想到北宋末年那乌烟瘴气的往事，既不高雅，也不文明”，“又有些妖气”^④，这些从母体中带来的先天不足影响了太一道的发展。

① 《元史·释老传》。

② 《秋涧集》卷四十七。

③ 任继愈：《中国道教史》，第555页。

④ 葛兆光：《道教与中国文化》，第263页。

太一道史上也有过辉煌的时期，但是透过这种表面的鼎盛，我们也可以看到太一道开始衰微的种种迹象。

(1) 太一道史上的辉煌当推四代祖肖辅道和五代祖肖居寿时期。四代祖肖辅道的辉煌在于儒士的“重望”，五代祖肖居寿的辉煌则在于皇室的“宠遇”。

肖辅道字公弼，号东瀛子，赐号中和仁靖真人。是太一道初祖肖抱珍的再从孙。喜与天下名士交，被王恽称为“人物中和第一曹”^①。陈垣先生在论及肖辅道时也说：“辅道之重望，在不事王侯，高尚其事有严光、周党之风，为天下士林所倾仰，不在新朝区区之尊崇也。”^②

“不事王侯，高尚其事”，这是那些投身于道教中而出身于士大夫的那部分人所高唱的曲调，尽管他们一而再，再而三地巴结权贵，讨好王侯，但在表面上还要硬撑着“隐逸清洁、佯狂避世”。一旦他们“投入上层统治者怀抱后，这杆矗立的旗帜就颓然倒下了”^③。

太一道传至五代祖肖居寿时，情况则大不一样。元世祖至元十三年（1276）建太一宫于两京，命肖居寿居住。不仅如此，肖居寿在至元十六年（1279）曾奏请太子“宜参与国政”^④。似乎与教义格格不入，且有叛经离道之嫌。“道人干予人家国事，危矣！”^⑤ 太一道的产生和发展，是以“太一三元法箓”“为人祈禳袪衺，以符药济人”为事。四祖肖辅道与士大夫们相交的那一套高雅清峻对下层社会的老百姓似乎没有多大意义，而五祖肖居寿的宠遇，又可能引起儒士的反感。尤其是五祖肖居寿更是“持守成规”^⑥，很难在教务上有所发展。正是在这一时期，道史上的一件大事，即僧道辩论，也没有轮得上太一道参加。

(2) 至元十八年（1280），元世祖下诏令全真掌教祁志诚“焚毁道藏伪妄经文及板”^⑦。当时有奏言保定、真定、太原、平阳、河中府、关西等处道藏经板有尚存者。元室乃命僧录司教禅诸僧及文臣多人往诣长春宫，并偕正一天师张宗演、全真掌教祁志诚、真大道教掌教李德和等人考证道经其伪。次年十月，百官集于悯忠寺，尽焚道经伪经杂书。这场佛道之争从1255年元宪宗五年起佛道辩论，道教失败，元室命焚《老子化胡经》开始，持续了将近三十年。而当时，正值太一道五祖肖居寿于1252年嗣教，佛道辩论及道教遭两次焚经之厄运，都未见有太一人物参加。足见太一道不仅在理论上、教团的影响上与全真教相比有很大差距，而且就其教派的影响也远远地落后于真大道教。以全真教为主的道教派别在僧道辩论中的失败，使道教的发展呈退势，这一点，不能不影响到太一道。

(3) 从新发现的碑刻资料来看，太一道历代祖师都主持祖庭教务，从五代祖肖居寿起并兼理殷太师忠烈庙。但是也正是从第五祖肖居寿开始，太一道祖师已不能长期持导祖庭，只能在两京万寿宫里专为皇室做“太一三元法箓”。碑刻显示，在五代祖肖居寿之后，还有两位道士主持卫辉太一广福万寿宫并兼理忠烈庙，这两位是太一道徒张善渊和高昌岭。张善渊，字几道，《秋洞集》有其《墓碣铭》，高昌岭，不可考，不知何许人也。但以现有文献校之，则可得

① 《秋洞集》二十一。

② 《南宋初河北新道教考》卷四。

③ 葛兆光：《道教与中国文化》，第277页。

④ 《元史·释老传》。

⑤ 《南宋初河北新道教考》卷四。

⑥ 《秋洞集》四十七。

⑦ 《淳南遗老集》卷四十二。

到更为详细的太一道内部情况。

太一道五祖肖居寿从元宪宗二年（1252）嗣教，到至元十八年谢世，主持教门二十九年，但是张善渊也是从“壬子（宪宗二年即1252年）夏六月，从中和北觀岭邸，加号真靖大师，改提点卫辉路道教事”^①，一直到至元十二年（1275），长达23年。

六代祖肖全字右从至元十八年（1281）嗣教，陈垣先生考其在延祐三年（1316）到泰定元年间不掌教门。那么第六祖肖全祐主掌教门也近三十年。而此时又有太一人物张居祐提点卫辉路道教事，张居祐，字天赐，世为汲都人，为太一四代祖师肖辅道之门弟子。“至元十九年，六代纯一真人以师道行纯粹，勤格有功，言于朝，宜授凝寂大师，卫辉路道教都提点。……二十六年二月五日得寒疾，再宿，谈笑而逝。”^②这就说明张居祐主持太一祖庭教务也有七年，而且不论高昌岭在此主持有多少时间。如此看来，从五代祖肖居寿开始太一道掌教已开始不掌祖庭教务（这与全真教“七真”不守祖庭，发扬光大教务是有区别的）。说明此时太一道在与全真教、大道教、正一教并存时，其掌教者已渐无能力守护祖庭，只能曲缩在皇室所赐的两京太一广福万寿宫了。

（4）太一道五祖在位掌教二十九年（1252-1280），那么在此时期，除了道教与佛教辩论遭失败并两度被焚经，教史上还有些重大的事情足以影响太一道的发展。

首先是正一道的崛起。

正一道从北宋中叶渐渐发展，江南是其主要传播区域。入元后，正一道也与元室拉上了关系。宪宗九年（1259），忽必烈就曾派人秘密造访第三十五代天师张大可，后又于至元十三年（1276）召见第三十六代天师张宗演，并命其主领江南诸道教事，次年又封“宣道灵应冲和真人”，命主“周天大醮”于长春宫。张宗演的弟子张留孙，至元十三年（1276）曾随张宗演赴阙入覲，至元十五年（1278）加授“玄教宗师、道教都提点、管领江北淮东淮西荆襄道教事”。张留孙的大弟子吴全节也于大德十一年（1307年，时乃太一六祖肖全祐时期）授“玄教嗣师”印。当时正一道天师们累受封赐，尊荣之至，应该说是得益于第三十代天师张继先顺应潮流发展正一道传统学说的结果。张继先吸收当时禅宗和金丹派南宗和心性说，熔道教传统哲学的“道”与佛教禅宗和“心性”于一炉，建立起自己的修养之道。传统正一道重在符法咒术，不讲内丹，张继先则学修内丹，阐发内丹学；正一传统符箓中无“雷法”，而他却学行当时盛传的新符箓“神霄雷法”，并著述阐发雷法理论。

其次，此时源于钟、吕内丹派的全真教徒们也在纷纷学习符箓以适应发展生存。

以上分析说明当时的主要教派，为求生存发展，纷纷兼蓄并收，以适应时代的变化和要求。太一道也称符箓派，祖师代代相传，但在教义和思想发展上，却没有人突破“持收成规”的传统。生存、发展失去了自身的动力，只有靠皇室的特别保护了。

全真、正一的变化发展无疑给只守传统的太一道以很大的压力，在并存的同时，他们也无疑在逐渐挤压太一的影响和势力。

所以新发现的道宗源流碑上，太一历代祖师均在其列，唯七祖不名，说明太一道从五代祖

① 《秋洞集》六十一。

② 同上。

肖居寿时已经开始衰微，到第七祖蔡天佑时教派掌教者已没有能力持守祖庭了。因此，七祖蔡天佑不名其上也是情理之中的事了。

2. 新发现的《道宗源流碑》的奇特之处不仅在于太一七祖不在其列，而且在于太一六祖肖全祐之后由王志坦主持广福万寿宫兼理忠烈庙。王志坦，号淳和，是全真教人物。丘处机之门弟子，曾任全真教第九任掌教。然而可疑之处在于：王志坦卒于至元九年（1272），寿七十三。此时太一五祖肖居寿还健在并职掌教门，六祖肖全祐尚未嗣教。即是按上述六祖在延祐三年（1316）至泰定元年（1324）间不掌教门，那么王志坦已早于这个时间近五十年而亡了。为什么出现王志坦的名字，并由全真教兼理忠烈庙的第九代祖呢？

首先，我们要分析此《源流碑》上的王志坦是否是全真第九任掌教者王志坦。从上面叙述我们已知王志坦是丘处机的弟子。丘处机乃全真教中龙门派的鼻祖，王志坦应是龙门派中重要人物。该龙门派传至明代，出现了以戒律密传的“龙门律宗”。据龙门律宗第七代律师王常月所著《钵鉴》记载：“此宗以丘处机门下赵道坚为第一代律师，赵传张德纯，张传陈通微，陈传周玄朴，周传张静定，张传赵真嵩，赵传王常月……不一而足。”与源流碑相校，王志坦者以下则有王道晋、李德泽、李通明、谢玄恩、闫静安、张真保、周常永……其承袭顺序依次为“道德通玄静，真常守太清……”两则相同，印证此《源流碑》所记是丘处机门下的龙门派，而且是奉王志坦为宗师的一个支派，证明此王志坦当为全真教第九任掌教者王志坦无疑。

那么随之而来的问题是，太一道的祖庭为何被全真教派所承袭。这是涉及太一道如何消亡的众说纷纷的一个问题。

太一道在金元存近200年，到元末消亡。但是教派如何分化瓦解消亡，论者不一。陈垣先生说：“至顺至正间，祠太一者已非太一教人……其时太一之法虽存，恐亦合并于正一矣。”^①这是陈垣先生据《危太朴文集》卷八《送郭真人还玉笥山序》而言。刘国梁说：“七祖肖天佑（本姓蔡）以后，该教与正一道逐渐合流。”^②日本的研究者湊德忠也说：太一道“第八祖以后的情况由于缺乏资料，眼下不得而知，也许当时的世系已断，教团消亡了。信徒们或许为天师道或全真教等教团吸收了”^③。持此论者多以太一道七代祖肖天佑与正一派交往过繁为据。上引虞集《道园学古录》卷三即是。同时又认为太一道承唐宋旧符箓道派传衍、派生出来的新教派，其归宿当然还是符箓教派。

但于此时，太一道与全真的交往以及全真教派人物研习法箓的记述也屡见不鲜。《秋涧集》卷六十二有《提点彰德路道教事寂然子霍君道行碣铭并序》，是全真徒霍志真门弟子杜志用“介太一纯一真人李公来属笔”。因此“尚知全真与太一，尚无党同伐异之嫌也”^④。另据《秋涧集》卷四十《青岩山道院记》也知，青岩山道院的“扩而大之”者全真人物李志和也与太一五代祖肖居寿有交。

我们知道，全真确属钟吕系金丹派的发展，其先性后命的内丹说明明显地区别于专事法箓的太一道。入元后，全真教历经两次焚经之厄运，在思想上也逐渐无什么发展，但是为了适应社

① 《南宋初河北新道教考》卷四。

② 刘国梁：《道教精萃》，第208页。

③ [日] 湊德忠：《道教史》，第220页。

④ 《秋涧集》四十。

会需要，全真教的道徒们也要学会打醮设斋，念咒画符。如：宋勃撰《天乐真人道行碑》中讲，天乐真人李道谦，全真人物，“祠祀上章。金丹玉诀之秘，咸诸精奥，当时全真之门，老师奢德所在尚多，争欲邀至之”。可见精通符篆还能引起全真门内的争抢，又如全真女冠荣练师也“复研三正一科式法篆……贵族豪宗，欲谢愆过而资冥福者，召请无虚日”。通过以上分析我们可以知道，元末，太一道掌教不仅与正一道有交，而且还与全真人物有交，加之全真教徒也纷纷研习符篆，太一道化入正一和全真的可能性都存在。但是太一和全真又同是在北方兴起的新的教派，太一化归全真的可能性就大一些。新发现的《道宗源流碑》足以证明，在太一道的祖庭所在地，也就是太一道的发源地，太一道被全真承袭。

至于说为什么王志坦能在死后被列为广福万寿宫兼理忠烈庙的第九代祖，那是因为王道晋在承袭了广福万寿宫和忠烈庙后，奉自己的宗师为上一代祖师而已。

综上所述，由肖抱珍创建的太一道，在金元时期有过鼎盛时期。但由于自身教义理论的差异和不善适应潮流的发展，在其第五祖肖居寿掌教时已开始衰微，到第七祖蔡天佑时，已无力管理自己的祖庭而逐渐消亡。由于全真龙门派承袭了太一的祖庭，起码可以说明，不管太一道的太一三元法篆怎样传袭，其教团力量在其发源地化归了全真教。

《大唐龙兴观灯台颂并序》石刻研考*

李 森

1998年春,山东青州市区西郊营子村村民王大秋在村西田间建房挖地基时,于地表下1米深处发现一件镌有《大唐龙兴观灯台颂并序》的石刻。房屋竣工后,王大秋遂将它安置于自己庭院内保护起来。最近,笔者前往考察,考证情况如下。

该石刻石灰石质,八棱柱形,高108厘米。上刻《大唐龙兴观灯台颂并序》一文,字径2.5厘米,楷书。文末署款“士思”,应是撰书者姓名。石刻书法,端庄严谨,遒劲有力,颇具法度,展现了书丹者高超的翰墨艺术。石刻下部线刻着8个身穿甲胄、手持法器的护法力士,均高26厘米左右,线条流畅,飘逸潇洒,具有较高的艺术欣赏价值。整座石刻发现多处残留金色痕迹,表明其曾经鎏金。

因石刻个别部位土侵严重,字迹模糊难辨,制作拓片,恐效果不佳,故将其内容抄录于下(文中标点为笔者所加,“□”表缺一字,“……”表缺一字以上,“|”表转行)。

大唐龙兴观灯台颂并序

维景云二年岁次辛亥二月景子朔,银青光禄|大夫、使持节青州诸军事、青州刺史、上柱国、清|河郡开国公张洽,通议大夫、行长史裴知言,|中大夫、行司马、陇城县开国子卢勤嘉,中散|大夫、行司马、员外郎郑讷言,朝议郎、行录事|参军事张怀古,朝议郎、行司功参军事张翼,|朝议郎、行司仓参军事赵克廉,朝议郎、行司|功参军事长孙崇顺,朝议郎、行司兵参军事|柳明□,司法参军事郑诩,奉义郎、行司法|参军事袁亨,宣义郎、行参军刘穆之,宣德|郎、行参军董务□,宣义郎、行参军郑昭素,|参军刘峻,博士郭慈龛,录事王知古,录|事靳昉,市令司马玉,朝议郎、行益都县令|殷子阳,丞邢敬节,主簿李□,尉萧藉谈,尉韦|待征,尉席德珪,朝议郎、行北海县令刘遂初,|丞赵日益,主簿卢琦,尉郑歆,尉陈六奇,尉梁知|□,朝议郎、行寿光县令蒋□徽,丞纪齐卿,主|簿文……|宣德郎、行临朐县令崔知□,丞……主簿……|朝议郎、行博昌县令逯怀智,|丞……主簿谢虔礼,尉王义忠,州县诸官等,|并气骨端肃,清襟踈

* 本文原载《临沂师范学院学报》2005年第5期,第116-118页。

朗，性符道义，体尚……绝」浮竞之邪津，广贞淳之正路。斯则仰崇丹化，」俯挹玄台，共结檀心，同开法施，乃于龙兴观、大」云寺、龙兴寺等三处各造灯台一所。探玫瑰于」汉浦，泉客投珠；琢琬琰于昆峰，山祇荐璧。于是」瞻星起盖，度景裁基，镂楠虬申，雕梁虹引，露凝……」彩间随珠，月鉴宵珙，光含楚璧，华灯炫耀。」……朱焰以沦星兰炷，氤氲扬翠烟而暎月宝盘。」……照于三清……百枝于八景。」琢磨万类，雕刻五灵，超金阙之宏敞，实琼楼之」……吼扬音，玄风振响，星迴日薄，暑来寒……」笔篆而树坤仪，冀流芳以穷天壤。」士思。

记载的是唐睿宗景云二年（711），上自青州刺史张洽，下至青州所属各县县尉的大小官员“共结檀心，同开法施，乃于龙兴观、大石寺、龙兴寺等三处各造灯台一所”的事迹。可以想见，在三座寺观中同时建造灯台是当时青州州县官员集体尊崇道佛二教的一次重要法事活动。由于所造三座灯台，我们尚无一发现，故其形制如何，不得而知。但据颂文透露，三座灯台建造的都极其华丽：“镂楠虬申，雕梁虹引……光含楚璧，华灯炫耀……超金阙之宏敞。”

《大唐龙兴观灯台颂并序》石刻中涉及人名颇多，但翻检《新旧唐书人名索引》却发现，于史可寻者鲜少，计有以下数人：

张洽 谨按新旧《唐书》中有两张洽，一见于《旧唐书·张文瓘传》：“中宗时……（张文瓘子）洽卫尉卿。”一见于《新唐书·宰相世系表》：“魏郡张氏世居繁水……（张大安子）洽，左金吾将军。”《新唐书·郭山恽传》：“景龙（707-709）中……帝（中宗）昵宴近臣及修文学士……（大安子）左卫将军张洽为黄獐舞。”两张洽不仅俱历中宗朝，且官职品级亦相当。那么，《大唐龙兴观灯台颂并序》石刻中的青州刺史张洽究竟是两人中的哪一位呢？笔者发现，卫尉卿张洽属清河张氏，史载其父张文瓘为“清河东武城张氏……（祖先）幸，后魏青州刺史”^①。而左金吾将军、左卫将军张洽却是“魏郡张氏”，二人并非同支家族。石刻中的青州刺史张洽既然爵封“清河郡开国公”，当属清河张氏，即为卫尉卿张洽。而且，卫尉卿张洽的祖先张幸曾担任过“后魏青州刺史”，这也可看作是他任职青州的佐证，因南北朝隋唐时期世家大族往往祖先与后世子孙都曾历官于一个州郡。石刻所记卫尉卿张洽“银青光禄大夫、使持节青州诸军事、青州刺史、上柱国、清河郡开国公”的职衔，为新旧两唐书所不载，故可补史缺。

卢勤嘉 “（卢）勤嘉，青州别驾。”^② 石刻所记卢勤嘉“中大夫、（青州）行司马、陇城县开国子”的职衔为史书所未载，故可丰其仕履。

长孙崇顺 “（长孙）无忌字辅机，相太宗、高宗。……（七子）净，尚衣奉御。……（净六子）崇顺。”^③ 由此可知，石刻中的长孙崇顺，为唐初名臣长孙无忌之七子长孙净的第六子。史书不载长孙崇顺曾任何职衔，故石刻所记“朝议郎、（青州）行司功参军事”，可补其仕履。

《大唐龙兴观灯台颂并序》石刻中提到的青州及其属县、龙兴观、大云寺和龙兴寺等名称，都很有进行一番研考的必要。

① 欧阳修：《新唐书》，上海古籍出版社1986年版，第275-276页。

② 同上书，第294页。

③ 同上书，第249页。

青州及其属县 唐代青州治益都县(今青州市)。《旧唐书·地理志》载:“青州领益都、临朐、临淄、般阳、乐安、时水、安平等七县。武德八年(625),省乘、潍、牟、登四州,以废潍州之北海,废乘州之千乘、寿光、博昌来属,省般阳、乐安、时水、安平四县。”即武德八年(625)青州的属县情况发生了变化,此后的青州领有益都、临朐、临淄、北海、千乘、寿光、博昌七县。其中见诸《大唐龙兴观灯台颂并序》石刻的有益都、临朐、北海、寿光、博昌五县,临淄、千乘二县因石刻字迹模糊已经难以辨认。当时废省的般阳、乐安、时水、安平四县均未见于石刻中,《大唐龙兴观灯台颂并序》石刻正好印证了武德八年(625)北海、寿光、博昌等县划归青州管辖和青州废省般阳、乐安、时水、安平四县的史实。

龙兴观 众所周知,出家人的居地,佛教称寺院,道教名宫观,因而青州龙兴观虽然与佛教寺院大云寺、龙兴寺一起名列《大唐龙兴观灯台颂并序》石刻,但其为道教宫观却是无疑。关于青州龙兴观之名,此前我们闻所未闻,只知道青州有频见于史乘的著名古刹龙兴寺和大云寺。因此,这是青州新发现的一个古代道观名称。青州龙兴观肇建于何时?神龙元年(705),中宗复位后下令“诸州置……观一所,以‘中兴’为名”。神龙三年(707)又诏“改中兴……观为龙兴,内外不得言‘中兴’”^①,准此,则青州龙兴观始建于公元705年,公元707年之前曾称中兴观。

颇需一提的是,据王天秋回忆,与《大唐龙兴观灯台颂并序》石刻伴出的还有一块石碑和不少残砖碎瓦,由于当时石碑已断裂为数段,被连同残砖碎瓦作为建筑垃圾运走,已难以寻找。鉴于《大唐龙兴观灯台颂并序》石刻出土时的上述重要情况,我们可以十分肯定地说,现今青州营子村西王天秋住宅一带就是唐代龙兴观的遗址所在。以实际地形度之,观址至少已一部分被房屋覆压,遭到破坏。应该看到,龙兴观能与佛教名刹龙兴寺、大云寺在石刻中相提并论,这本身就表明它是当时青州城内地位非常重要的道观。唐代道教昌盛,青州龙兴观遗址地下文物想必丰富,今后此处如果再有建筑工程,青州文博部门应予以重视。

大石寺 据《嘉靖青州府志·寺观》载:“(大云寺)旧在(青州)云门山后,国朝景泰间徙建山之南麓。”清人段松苓《益都金石记·(五代)后周石门山功德记》曰:“云门山大云寺者,未可知其始建之时也,因览古碑云开皇(581-600)年中曾有修建。”关于大云寺之名的由来,《旧唐书·则天皇后纪》云:载初元年(690),武则天“令诸州各置大云寺”。青州大云寺虽然先此已建,但其得名大云,理应在公元690年。从《大唐龙兴观灯台颂并序》石刻中所作的寺观排序上看,大云寺名列龙兴寺之前,似乎当时其地位并不亚于龙兴寺。

龙兴寺 这是一座延续千余年的著名佛教寺院,至迟创建于南北朝时期。光绪《益都县图志·寺观》载:“龙兴寺,在(青州)府城西北隅,本刘善明(《南史》有传)故宅也……宋元以来,代为名刹。明洪武初,拓地建齐藩,而寺址遂湮。今惟唐李邕所书龙兴寺额,金皇统中寺僧摹刻于武平碑阴者尚存。”1996年在龙兴寺遗址出土北魏至北宋时期的石、木、玉、陶、铁等类佛像四百余尊,其中以北齐时期青州本地产的石灰石为材雕刻的石造像最多,它们绝大多数施有彩绘和贴金。这批造像是迄今中国发现的数量最多的佛教造像群之一,是研究我国早期佛教艺术难得的实物资料。

^① 刘煦:《旧唐书》,中华书局1975年版,第143页。

关于青州龙兴寺的得名时间，元地理学家、青州人于钦《齐乘·亭馆》云：“（龙兴寺宋碑）碑阴金人刻曰：‘玄宗开元十八年（730）始号龙兴。’”此说不仅被清代金石学者段松苓的《益都金石记》、光绪《益都县图志》所祖述，而且现今一些研究和介绍青州龙兴寺及其佛教造像艺术的重要文章亦予信从，如《文物》1998年第2期的《青州龙兴寺佛教造像窖藏清理简报》《中国文物报》1999年10月31日的《北朝石刻艺术的瑰丽长廊——山东青州龙兴寺出土佛教造像鉴赏》等。然《大唐龙兴观灯台颂并序》石刻明确记载，早在唐睿宗景云二年（711）青州龙兴寺已有其名。这就推翻了《齐乘》所录金人青州龙兴寺于“开元十八年始号龙兴”之说。其实，撇开石刻所记不论，仅从文献上看，这一年代就应予怀疑，据《旧唐书·中宗纪》载：神龙元年（705）中宗下令“诸州置寺……一所，以‘中兴’为名”。神龙三年（707）又诏“改中兴寺……为龙兴”。对于中宗的这一改名圣命，青州佛教界焉敢不遵？因此，青州龙兴寺一名定当始称于公元707年，而绝非公元730年。

通观上述，《大唐龙兴观灯台颂并序》石刻的价值在于：第一，可以补史之缺，证史之实，纠史之谬。在这方面最突出的表现是以铁证否定了被学术界所宗的于钦《齐乘》所录金人青州龙兴寺在“开元十八年（730）始号龙兴”的记载，佐证了唐中宗神龙三年（707）始称龙兴寺的正确性。第二，既然是“于龙兴观、大云寺、龙兴寺等三处各造灯台一所”，那么这件石刻同时也提供了对龙兴寺、大云寺进行研究的新资料。由此我们便可推导出龙兴寺、大云寺石刻的题目应为《大唐龙兴寺灯台颂并序》和《大唐大云寺灯台颂并序》，即石刻中除龙兴观被改名为龙兴寺、大云寺外，其余内容都应基本一致。第三，石刻汇集了青州上自刺史下至县尉的大小官员的姓名、职衔，实际上是提供了一份青州地方官员的花名册，使我们对景云二年（711）前后青州州县官员的基本情况能够有一个了解，因此它对青州地方史的研究也有着重要意义。四，从石刻的出土地点揭示出龙兴观遗址就在今青州市区西郊营子村西一带，使我们得知唐代青州除去著名的龙兴寺、大云寺外，还有道教的龙兴观与之并存，从而填补了青州道教研究的一个空白。

参考文献

- [1] 欧阳修：《新唐书》，上海古籍出版社1986年版。
- [2] 刘煦：《旧唐书》，中华书局1975年版。

道教碑刻揭示的浙江道教史*

徐雪凡

道教自诞生之日起就为自己树碑立传，道教碑刻遍布各地，是研究道教发展史不可或缺的史料。所谓“道教碑刻”，是指以记载道教内容为主的碑碣，包括宫观碑记、洞天福地碑记、道士墓志铭、道士传略碑记、仙迹碑记、道教经文碑、道教摩崖诗碑等。根据《浙江通志》《两浙金石志》《武林金石记》《括苍金石记》《越中金石记》等书不完全统计，浙江现存道教碑文至少有500多通，以明清两代为主，涉及道教的渊源流派、仙境宫观、高道传略、经籍书文、教义规戒、神仙谱系、科仪方术、文化艺术等方方面面。本文即从现存的道教碑文入手，试对浙江道教发展史作粗浅的探讨，以求正于同行与方家。

一、渊源流派

众所周知，任何一部道教史，首先就要探讨它的渊源流派。从浙江现存的道教碑文看，始于黄帝与老子。据《仙都山志》载：缙云仙都山“玉虚宫”即为黄帝炼丹飞升之地，唐天宝戊子年（748）敕封为仙都山，建黄帝祠宇，岁度道士七人，以奉香火。宋叶梦得《仙都观碑记》载云：

仙都观在缙云县东四十里，旧传黄帝炼丹其上。唐李阳冰令时，书“黄帝祠宇”四大字尚存。山水奇秀，见之若图，殆不可名状也。其东十里有崇道院，号小仙都。^①

元虞集《玉虚宫碑记》亦有相近的记载：

缙云仙都山者，道书以为元都祈仙洞天，黄帝于此炼丹仙去。唐天宝中赐号“仙都山祠”。宋治平三年（1066）赐号“玉虚宫”。^②

宋文天祥《龙泉县太霄观梓潼祠碑记》记龙泉县老子宫云：

龙泉邑治左出门行数百步，有太霄老子宫，辛酉之春，予登其颠，四山拱趋，天宇高旷，会令方营度作梓潼君祠，邀予为字曰“元皇之殿”。既为从事，六月殿成，又为之

* 本文原载《浙江社会科学》2006年第4期，第165-170页。

① 民国《浙江通志》第3册“寺观”，商务印书馆1934年版，第4001页。

② 同上。

属文。^①

老子宫，又称“老子祠”，内有“老君堂”，为纪念道教创始人老子而建，相传老子曾炼丹于此。另据元任士林《老子祠碑》载：杭州宗阳宫右侧亦建有“老子祠”，为杜道坚于元大德十一年（1307）修筑。宋陆游《洞霄宫碑》也有“黄老”之说（详后）。周朝欧阳经的《妙庭观碑》记载有富阳人“董双成炼丹成仙”的故事^②。

降至西汉元丰三年（前108），祈求长生不老之术的汉武帝于余杭大涤洞前建宫坛，作为向天神祈禳之所，后改建为著名的道观天柱观（洞霄宫），为浙江道教的形成与发展打下基础。吴越钱鏐《天柱观碑记》对此作了详尽的记载^③。东汉，有方士王远得道后度蔡经升仙故事，详见宋陈仁玉《隐真宫碑记》及《嘉定赤城志》。碑在台州仙居县怀仁乡隐真宫，碑文收入《台州金石录》卷十一。汉顺帝时（125-144），上虞真人魏伯阳撰写道教丹鼎派最早的经典《周易参同契》。这是一部用“周易”“黄老”与“炉火”三道合一的炼丹修仙著作，系统论述炼丹、内养、延长寿命之道，在中国道教史和古代科技史上都有特殊重要地位。元袁桷《野月观碑记》叙赵与庆筑室黄岩委羽山修炼之事时，力赞魏伯阳说：“东南师魏伯阳，其传以不死为宗，本于黄帝韬精炼形，御六气以游夫万物之表。其寿命益长者谓之仙，而所传确有派系，先儒深有取焉。”^④唐马自然于温州瑞安县西岷山炼丹台东面岩石上所刻《西岷山摩崖诗碑》“昔日曾随魏伯阳”云云，亦与魏伯阳炼丹有关（详后）。

魏晋之际，以于吉为代表的“于吉道”和以帛和为代表的“帛家道”先后传入浙江。他们的再传弟子晋许迈、葛洪等后来亦均传道于杭州。关于许迈，吴筠《天柱观碣》载云：“正观初，有许先生迈，怀道就闲，荐召不起。后有道士张整、叶法善、朱君绪、司马子微、暨齐物、夏侯子云，皆为高流，或游或居，穷年忘返。”^⑤关于葛洪，见明沈应文《重建葛仙庵碑记》^⑥，“葛仙庵”后改为“抱朴道院”，现属全国著名道观，为浙江省道教协会的所在地。上述碑记存抱朴道院内，并收入《杭州玉皇山志》卷十八。

南北朝时期，据南梁沈约《桐柏山金庭馆碑》载，齐明帝萧鸾曾定居天台桐柏山。碑称：“高宗明皇帝于永泰元年（498）方遂初愿，定居桐柏。”碑文收入《全梁文》卷三十一。另据唐顾况《衢州开元观碑》载：梁武帝萧衍好佛法，道士桃（木觉）释藏徒，聊顺帝旨，强说为大教佛经，为论者所讥。碑存开元观，碑文收入《文苑英华》卷八百四十九。又宋袁广渊《蓬莱观陶真人碑》记载梁朝陶真人灵验事，故此碑亦题记为《梁朝陶真人灵验记》。碑存象山县蓬莱观，碑文收入《两浙金石志》卷五。

隋唐两朝，尤其是唐代，是我国道教的繁荣期，李唐皇帝攀附同宗，尊老子为“圣主”，自称是老子的“圣裔”，利用道教巩固其统治地位，因而道教处儒、佛之上，居三教之首。浙江亦不例外，名儒纷纷出家人道，甚至弃官归道。据吴筠《天柱观碣》载，唐太宗贞观（627-649）初，高道许迈隐居余杭大涤洞，喜其“气淳境美，虎不搏，蛇不螫，而况于人乎”，从此“怀

① 文天祥：《文山集》卷九。

② 民国《浙江通志》第3册“仙释”，第3399页。

③ 胡道静等编：《道教要籍选刊》第7册，上海古籍出版社1995年版，第617页。

④ 张志哲主编：《道教文化辞典》，江苏古籍出版社1994年版，第631页。

⑤ 《道教要籍选刊》，第619页。

⑥ 来裕恂：《杭州玉皇山志》卷十八，收入《杭州地理丛书》第2辑第8册，第3-4页。

道就闲，荐召不起”。唐高宗弘道元年（683），道士潘先生奉敕于大涤洞建天柱观，吸引了一大批高道来此修炼，详见钱鏐《天柱观碑记》^①。吴筠的《天柱观碣》、吴泳的《演教堂碑记》、杨栋的《东阳楼碑记》、王思明的《棲真洞神光碑记》、家铉翁的《重建洞霄宫碑记》、沈多福的《重建冲天观碑记》、邓枚的《白鹿山房碑记》《冲天观碑记》《清真道院碑记》《集虚书院碑记》等，也有相似的记载。

降至吴越国，由于国王崇尚玄风，礼遇道士，遍建道观，其时道教依然兴盛。钱鏐的《天柱观碑记》称其时“仙宫独立，高道云屯”可证（同上）。

宋代，由于皇帝好道，浙江道教大盛，其道派北宋有茅山派、金丹派、神霄派、符箓派等，南宋除正一、上清、灵宝三大传统符箓派外，还有神霄、天心、净明、清微等。据陆游《洞霄宫碑》载，宋真宗皇帝给洞霄宫既赐金宝牌，又赐田亩，又免租税；徽宗皇帝亲降度牒三百，命两浙转运司复兴葺之；高宗时，以皇太后之命建昊天殿等。从此，道业大兴，洞霄宫成为天下宫观之首（《渭南文集》卷十六）。皇帝大臣如此重视道教，前所未闻。道教的盛行，竟使一些高官厚禄者弃官入道。如高宗时，内侍官刘敖就请弃官专奉杭州“宁寿宫”香火。事见宋陆游《行在宁寿观碑》（见《渭南文集卷》十六）、刘敖《创建通元观碑》（浙江图书馆藏有拓片，编号为216，释文收入《两浙金石志》卷九）等。其中虞无良《重修通元观碑记并额》记载最详^②。宋代皇帝不仅关心通邑大都的道教，对边远山村的道士亦多有赏赐，从而使农村道教也盛极一时。宋何执中《万寿宫碑记》亦记载宋徽宗赏赐龙泉万寿宫道士吴应龙赐号及经书、田亩等尽详^③。此外，从《宝婺观碑记》《表忠观碑记》《隐真宫庄田碑记》《虚白观碑记》《崇寿宫碑记》等碑记中亦可看出宋代道教之盛。

元代，初期因战争影响，道教发展缓慢，后因蒙古王朝的扶植又有新的发展与演变。其道派有龙虎宗、玄教、茅山宗、神霄派、东华派等。其前期大致为修复期，许多毁于兵火的道观得以修复。据元赵孟頫《九宫山重建钦天瑞庆宫碑记》称：钦天瑞庆宫为宋张道清始建，蒙古宪宗九年（1259）毁于兵火，冲隐大师封大本与其门徒合力修复，历时30年，筑妙应殿、方丈殿、仙游殿和通明殿及堂宅百余间，供奉器具等，视昔有加。此碑文收入赵孟頫《松雪斋集》卷七。另据无名氏撰《承天观公据碑》载：元婺州路金华县赤松宝积观附籍道士项道远与原承元观住持黄元辅，因承元观住提点一职发生纠纷。元大德八年（1304），项道远蒙江南道教所差住持承元观，见殿宇毁坏，道众散漫，遂极力经营修复，十六年方才完工。此碑撰者不详，原为艺风堂拓片，收入《安徽通志金石古物考稿》卷五。元代中后期，道教中兴，道观成了官僚大臣们祈祷之所。如吴兴归安县的“玄妙观”于元至正年间即成了本郡官僚们祝釐祈祷之所，详见元杨维禎《重建玄妙观碑记》^④。其时道观遍布各地，连海边亦建有道院，居民纷纷信道。吴澄《大瀛海道院碑记》载象山渔民好道事甚详^⑤。

明代浙江正一道因受朝廷的扶植而较其他各派兴盛。据《明史》卷六十一载，朱元璋刚登

① 《道教要籍选刊》，第617-618页。

② 浙江图书馆藏有拓片，编号为430。明虞元良撰并书，何炜篆额，嘉靖十五年三月立，在杭州吴山。

③ 民国《浙江通志》第3册“寺观”，第4005页。

④ 同上书，第3910页。

⑤ 同上书，第3932页。

基，于洪武元年（1368）即召杭州正一派道士冷谦入内廷授为协律郎。明宋濂《邓炼师神谷碑》载其事云：其时朱氏又同时起用正一派道士邓中修，主杭州龙翔宫兼提点温州玄妙观，洪武四年（1371）应诏入京，主祈祠事，多次祷雨有验，甚受太祖尊崇，曾赐诗及《御注道德经》。钱塘正一道士周思得历事五朝，续编《大成天经》至四十卷，累封“崇教弘道高士”。杭州玉龙道院正一派道士罗普仁，苦修十三春，多次“大悟”，正德十二年（1517）敕封为“无为宗师”。官场中也出现了弃仕从正一道修炼的现象，如明初著名史学家、曾主持编纂《元史》的宋濂就在元末弃仕入浦江仙华山为道士，详见明戴良《送宋景濂入仙华山为道士序》^①。此碑文收入《九灵山房集》卷六。

清代，浙江道教出现正一道与全真道龙门派相融合的局面，龙门派至康熙年间终于获得“中兴”，康熙三年（1664）龙门派第七代律师王常月率弟子詹守椿、邵守善等从京师出驻杭州宗阳宫，从者十余人。此后，王常月的大批弟子长期在杭、嘉、湖及其附近传戒授业，并相继分衍出诸多龙门支派。这一时期的碑刻除杭州吴山第一峰伍公庙所立的《忠清庙后路碑记》《重修英卫公庙碑记》、吴山玄妙观内所立的《龙凤碑记》、湖州武康县《升元观碑记》等外，尚有雍正皇帝御笔《浙江海神庙碑文》及《崇道院碑文》。后者涉及道教教义、佛道、金丹及南宗张伯阳生平事迹等^②。

自鸦片战争至民国时期，浙江道教日趋衰微。直至民国八年（1917），李理山道长升任杭州玉皇山福星观住持之后，以推进道教为天职，整顿颓风，先后接管了“鹤林道院”“抱朴道院”“玄妙观”等十处道院，并实行一系列改革，才使浙江的道业开始复兴，详见杭州玄妙观、福星观等有关碑刻。

二、仙境宫观

仙境宫观是道教的载体，是道教史的重要组成部分。一般情况下，有观必有碑，有碑必有记，道教碑碣记载宫观的修建始末及其历史沿革，最为可靠，每足补史氏之阙文，有较高文献价值。浙江的宫观不计其数，碑刻如林，但由于年代久远，多数碑碣已无存，幸存者便弥足珍贵了。现据幸存的碑碣释文，结合宫观实体，将本省历代宫观择其要者简介如下。

金华元宝观 在县南40里，齐中兴二年（502）邑人陈元宝舍宅建。宋天禧间改今名。绍兴四年（1134），元宝之裔严重建。徐端益《元宝观碑记》载云：“肇作于绍兴甲寅（1134）之冬，而落成于乙卯之春。栋楹隆壮，甍瓦精密；丹雘既新，象塑咸设；烁然一新，良未易也。”^③

松阳逍遥观 在县西一里云岩之阳，梁大同元年（535）建，旧名洞阳，至宋宣和改今名。叶仲谏《逍遥观碑记》载云：“松阳，实唐天师奕世仙隐之地，灵踪具在。县东二里为洞阳山，有观曰逍遥，曲径断堑，人迹罕及。邑官祝釐祈福，舍此殆无所之也。”

杭州开元宫 在泰和坊内，始建于唐开元中，宋嘉泰元年，诏改为开元宫。元虞集《开元

^① 《道教文化辞典》，第684页。

^② 民国《浙江通志》第1册“圣制”，第78页。

^③ 民国《浙江通志》第3册“寺观”，第3883-4007页，以下未注明出处的引文均引自该书。

宫碑》，记其始末曰：“杭故有开元宫，唐开元中刺史陆彦恭用诏书所作。”

余杭“天柱观”。在余杭大涤洞天之下，建于唐代。吴筠《天柱观碣》载云：“暨我唐弘道元祀，因广仙迹为天柱之观，有五洞相邻，得其名者谓之大涤。”

天台桐柏崇道观 在天台县北25里，旧名“桐柏观”，唐景云二年（712）为司马承祯建。相传吴赤乌二年葛玄即此炼丹，有朝斗坛。因承祯建堂有云五色，因禁封内40里无得樵采。又传承祯所居黄云常覆其上，故有黄云堂。崔尚《桐柏观碑记》载其始末曰：“桐柏山高万八千丈，周回八百里中有洞天，号曰金庭宫，即右弼王子晋之所处也。古观荒废久矣，故老传云，昔葛仙翁始居此地，而后有道之士往往因之，坛址五六，厥迹犹在，洎乎我唐有司马鍊师居焉。景云中，天子布命于下，新作桐柏观，其高居八重之一，俯临千仞之余，背阴向阳，审曲面势，东西数百步，南北亦如之。”

金华宝婺观 始建于唐武德四年（621），原在城西北隅，五代时移至南隅，宋淳熙间赐额，明洪武五年重建。宋濂《重建宝婺观碑记》载其始末曰：“观祠婺女星，始唐武德四年初，在都城西北，吴越时刺史钱俶徙于子城上西南隅。宋淳熙十三年，以知州事洪迈请赐今额。元毁于火者再，皆官作之。”

慈溪清道观 位于县东南3里，唐天宝八年（749）建，后废。宋绍兴三十年，道士叶景虚重建，又于其右建东岳祠、尚书楼。元至元间毁，二十四年（1287）重建，山门之东，塔山之阿，有东山道院，为云水往来息肩之地，崇奉真灵像匾为真道观，后圯，遂并于本观。明洪武二十四年（1381）又并至道、崇寿二宫，立为丛林，王志静重修。成化四年（1468），道士吴以诚重建。夏时正《清道院碑记》载曰：“观在邑东南之山椒，西溯姚江，东骛蛟州，四明诸山远列屏障，垣堵右抱附回护，一邑之奇胜也。”

淳安天乐观 在淳安县东北四十里，五代汉乾佑元年（949）建，宋重和元年（1118）赐今名。方闻《天乐观碑记》载云：“淳安宫观有四，皆废无有，惟天乐观独存。”

杭州三茅宁寿观 在七宝山，原为三茅堂，宋绍兴二十年（1150），因东京旧名赐额曰“宁寿观”。商辂《宁寿观碑记》载曰：“有三茅宁寿观，直上七宝峰之巅。殿宇深邃，实历代祝釐之所。”

杭州福神观 原在断桥边，始建于宋代，元代重修。元赵孟頫《杭州福神观记碑》载曰：“杭州西湖，古称秀丽，甲于江南，环湖多仙佛之居，宅幽临旷，金碧相望。宋祠太乙神为宫者二，其在孤山者表曰太乙宫。宫之北为断桥，桥左为福神观，本宗赵氏故宅。”

上虞明德观 在县东二里，宋宁宗后父杨渐之故宅。嘉定十五年（1222）筑三清阁，命鹿泉刘真人主之。元至元二十一年（1284）改阁为明德观。大德四年（1300）毁，惟阁独存，后亦圯。明初复新，为都道场所。朱维藩《明德观碑记》载曰：“上虞县治东郭外有明德观，相传为杨翼王故宅，后即其地为香火院。”

龙游元真宫 旧称“女宫”，在龙游县治西1里，始建于宋端平中（1234-1236）。李仔《元真宫碑记》载云：“元真宫者，故宋枢密马公骥之第也。”

长兴三真观 位于四安镇（今泗安）西北2里，元至正四年（1344）创建。贡师泰《三真观碑记》载曰：“三真观在长兴四安镇石洞之麓，穷林深池，左右联属。里人周贵谦与弟进元、善信，实始创焉。”

温州容成道院 在温州华盖山下，元延祐间（1314 - 1320）曹渊龙建。相传黄帝时容成子于此修炼上升，其匾曰“太玉洞天”。王光蕴《容成道院碑记》载云：“元提点曹君构容成道院，以居全真之士。逮方氏据郡城乃始芜废，今弘治十年（1497）改建于墨池里。”

遂安洞神宫 在遂安县西百余步，明洪武元年（1368）道士胡至柔重修。旧在县西40里，宋绍兴间（1131 - 1162）龙虎山道士倪大和迁于今处。吴贯之《洞神宫醮堂碑记》载之尽详。

金华太极宫 在金华浦江县东南，康熙十年（1671）知县毛文楚重修。始建于宋嘉定间（1208 - 1225），元至大间（1308 - 1311）重修，明崇祯九年（1636）知县吴应台重建。张孟兼《太极宫碑记》载云：“浦江县治东南不百步，有宫曰太极。”

三、高道传略

神仙高道传略无疑是道教史不可或缺的组成部分，《道藏》所收的《历世真仙体道通鉴》《三洞群仙录》《汉天师世家》《仙苑编珠》《甘水仙源录》《神仙传》等，均属这方面的内容。浙江的神仙高道不可胜数，其中有不少人被刻入碑碣，除上述提及的黄帝、老子、西王母、董双成、王远、蔡经、魏伯阳、葛玄、葛洪、于吉、许迈、张整、叶法善、朱君绪、司马子微、暨齐物、夏侯子云、张伯端等之外，尚有许多。现择其要者简介如下。

马湘（？ - 856），字自然，盐官（海宁）人，唐代高道。其道法奇妙，据传能入水不湿，以拳入鼻，令溪水逆流，指桥断复续；且擅长气法治病，每以竹杖叩击患处，又以竹杖指之，口吹杖头，病痛皆愈。又精于烧炼金丹，专治神符百雪丹，颇为丹道中人所熟知，并有炼丹歌诀传世。据佚名《马自然西岷山摩崖诗碑》载：马自然曾在温州瑞安西岷山炼丹台东面岩石上刻诗一首，其一云：“昔日曾随魏伯阳，经年醉卧金紫床。东皇道我多情懒，罚向人间作醉狂。”其二云：“何用烧丹学驻颜，静非城市闹非山。时人若觅生长药，对景无心是大还。”今石刻仅存前一首，收入《东瓯金石志》卷一。

颜真卿（709 - 785），字清巨，谥鲁公，唐代大臣、书法家，因信道被奉为道教神仙。肃宗乾元二年（759）拜为浙西节度使，曾任湖州刺史。其时已有隐修之志，曾专使致书茅山道士李含光，“以抒诚恳”，谓“宗师可仰，望紫府而非遥；王事不遑，寄白云而攸远”。平日于吟阅之暇，常留心于仙道。将死，以修道为由乞全其形，后传为尸解得道。撰并书《桥仙观碑记》《临川县井华山姑仙坛碑铭》等。宋米芾《鲁公仙迹碑记》载其仙迹。碑文载《金石萃编》卷一百四十。

郎如山（1225 - 1297），字鲁瞻，号一山，余杭人，宋代正一派高道。元张伯淳《体玄崇教安道法师洞霄宫住持提点郎尊师墓志铭》载其道行曰：“如山，字鲁瞻，自号一山，世为余杭望族。七岁受父命，礼山中杨、刘二先生为师。十八岁入住洞霄宫。年二十，赐紫衣总教大师，主澈清岳祠龙德观。以众举充通真斋高士，崇真观开山住持。寻充浙西道判、太一西宫同都监。又升本道道录、洞霄宫提举知宫。次年升为本道道教副提举。金贞元初元（1153），被圣旨提点住持洞霄宫兼管本山诸宫观事，旋授命为杭州‘路道司’。”碑文载《养蒙集》卷四。

邹道士，名佚，严州（今建德）人，出家严州昭德观，宋代高道，以炼丹治病名。宋文天祥《送隆兴邹道士序碑》载云：“新吴昭德观，或传西晋刘仙人飞升之地。其观前井，犹仙人

时丹井也。今邹高士居其观，亦以炼丹名。”碑文载《文山集》卷九。

郑进元(1267-1302)，温州人，元代高道，系真大道派十一世祖。元程巨夫《郑真人碑》载其事道行曰：进元于宋咸淳三年(1267)生于永嘉，幼值乱离，至辉州逢悟真大师党君，因留之学孔、老二氏言。大道第七祖李真人祠岳过辉，一见许为道器。至元庚寅(1290)第八祖岳真人异之，授以戒磔道名。又授明真大师神篆秘诀，及亲书道训四章，自是术业益著，治病立验。大德六年(1302)，第十祖召为“都提举”，付以祖师经笔琴剑。十祖逝，有旨命君设金篆大斋于天宝宫，赐号“演教大宗师”“明真慧照观复真人”。大德十一年(1307)卒于龙山。原载《雪楼集》卷十七。

杜道坚(1237-1338)，字处逸，元代正一派高道。元赵孟頫《隆道冲真崇正真人杜公碑》载其道行曰：道坚字处逸，当涂采石人，自号南谷子。年14辞母去俗，著道士服，师石山耿先生。继入茅山，披阅《道藏》。依中峰岩木，葺巢以居。玉海蒋宗师异之，授以大洞经法，回风合景之道。俄走义兴，隐居张洞，三历霜暑。元世祖至元末，钦奉玺书，提点道教，住持杭州宗阳宫。成宗大德七年(1303)，复被旨授“杭州路道录”“教门高士”。仁宗皇庆元年(1312)，宣授隆道冲真崇正真人，依旧住持杭州宗阳宫，兼湖州计筹山升元报德观、白石通玄观。延佑五年(1318)，卒于宗阳宫，享年82。曾著《老子原旨》及《原旨发挥》《关尹阐玄》《文子纘义》等书，数十万言。可谓学业淹深，文行俱备。原载《松雪斋集》卷九。

薛玄曦(1289-1345)，字玄卿，贵溪(今属江西)仙浦人，元代正一派高道。元黄潘《弘文裕德崇仁真人薛公碑》载其道行曰：玄曦字玄卿，薛姓，贵溪仙浦人，年十二辞家入道龙虎山，师事张留孙及吴全节。始至京师，即出游渤海碣石间，纵观古灵仙之迹，人莫知其所在。延祐四年(1317)，制授“大都崇真万寿宫提举”。居三年，升提点上都崇真万寿宫。泰定元年(1324)奉旨住镇江乾元宫，未行辞归。辟清宁斋、见心亭、熙照轩，筑琼林台于龙虎山。至正三年(1343)制授“弘文裕德崇仁真人”“佑圣观住持”，兼领杭州诸宫观，他推辞不脱，遂遣弟子摄其事。57岁卒。碑文载《黄金华集》卷二十九。

倪文光(1278-1328)，无锡人，元代高道，杭州开元宫住持。元虞集《倪文光墓碑》载其道行曰：倪文光，无锡人。幼习儒学，通五经，为歌诗，兴趣自然，有出世之意。及长，从金应新习玄学，又从王寿衍游。后为玄教大宗师张留孙器重，署其为州道判，以领祀事。元至大元年(1308)，赐号“元素神应崇道法师”，为玄元观住持提点。二年，授“常州路道录”。延祐元年(1314)，仍住持提点杭州路开元宫事，赐“真人”号，为“玄中文节贞白真人”。晚年自号“玄中子”，筑栖神伟观，自拟于陶渊明隐居之“听松风”。50岁卒。碑文载《道园集》卷五十。

怀君仲彬，道号“懒云子”，嘉兴人，元代高道，元邵亨贞《送全真懒云子序碑》载其事迹曰：“嘉禾懒云子怀君仲彬，师事老氏而习其道。”原载《野处集》卷二。

赵嗣祺(1278-1340)，号虚一，龙泉人，或谓缙云人，元代高道。元黄潘《玄明宏道虚一先生赵君碑》载其道行曰：嗣祺号虚一，龙泉人。年24学道于武夷山天游道院，后受杜道坚之器重，声誉日起。元延祐元年(1314)，奉旨住持仙都山玉虚宫，兼少微山紫虚观提点焚修。至顺元年(1330)，赐号“教门真士”“玄明宏道虚一先生”。64岁终。原载《黄金华集》卷二十九。

吕虚夷(? -1344),字与之,奉化人,元代高道。元危素《玄儒吕先生道行碑记》载其道行曰:虚夷,字与之,奉化人。母歿后即入天台桐柏山崇道观,著道书,亦治经史。皇庆年间从庆元报恩观习祈风雨役使鬼神之法。素好客,通禅观之学,著有《老子讲义》《瀛海纪言》《斋斋文集》等。原载《危太朴全集》卷三。

张雨(1277-1346),字伯雨,号贞居子,杭州人,元代正一道茅山派高道。明刘基《句曲外史张伯雨墓志铭》载其道行曰:张雨,又名天雨,字伯雨,号贞居子,别号“句曲外史”,钱塘人。12岁弃家游名山,师事周大静,受大洞经。后入杭州开元宫为王寿衍之弟子。好饮酒赋诗,不以世事接耳目。原载《贞居集》墓铭。

陈可复(? -1307),字复心,舟山定海人,元代正一派高道。元任士林《庆元路道录陈君墓志铭》载其道行曰:可复,字复心,号雷谷,定海县人。“年十四,从观妙葆真先生陈君与真游,习天人性命之学,复从先天道山先生林君某方外五年,遂尽得太极诸家之蕴。内外境融,出入天造。”大德元年(1297)命为“庆元路道录”“玄妙观住持提点”。原载《松乡集》卷三。

章居实(1254-1304),黄岩人,元代高道。元戴表元《故道录章公墓志铭》载其道行曰:居实,黄岩人。18岁为道士。元至元初,擢西湖崇真观上座兼书记。寻充玄学修撰、西太乙宫焚修。庚寅(1290),进玄学提举,住持龙德通仙宫。元贞年为凝神斋高士,兼住持玄洞观。次年十一月授杭州路道录,升提点知宫。51岁卒,追号“明素真冲妙法师”。原载《剡源集》卷十六。

吴自福(1281-1355),字梅洞,吴兴人,元代正一派高道。明刘基《紫虚观道士吴梅洞墓志铭》载其道行曰:自福字梅洞,吴兴人。少入紫虚观,从叶邦彦先生为道士,读《道德》习《黄庭》。天师闻其名,授号“崇德清修凝妙法师玄教宗师”,亦号“教门高士”“金阙紫衣”,主领观事。先是,观毁于兵,继作极草率,及其领事,乃重修三清殿,建藏室,新作山门,复建通明宝阁,以祇奉昊天上帝。75岁卒。原载《刘文成公集》卷六。

赵与庆,字号、里居均未详,元代高道,曾在黄岩县委羽山筑室修炼,并名其室曰“野月观”。元袁桷《野月观碑记》载云:赵与庆筑室修炼于委羽山之西北,“以坐忘,不知寒暑之代谢,顺其天年以入于自然者也,而名之曰野月焉。月犹身也,则而象之者得无似乎”?碑文载《清容集》卷十九。

王应谨,字景舟,杭州佑圣观主。据明徐一夔《王真士寿藏碑铭》载云:王应谨,字景舟,钱塘人。年18从鹤林宫沈日瑞度为道士。佑圣观为宋孝宗之潜邸,景舟入处其观,精究玄业,造诣出同辈上。主领观事者器之,请知库司事,旋升充“提举观事”。洪武三年(1370),四十二代天师赐其号为“教门高士”“洞微真隐纯一法师”,住持玄妙观,同领本府诸宫观事。又三年,加授“东华弘道纯一法师”“教门真士”“贞白先生”,住持龙翔宫,兼领本府诸宫观事。景舟以无为为宗,于道家法所以兴雷致雨者尤为尽心,师从王盘隐、何东霞等。碑文稿载《始丰稿》卷十四。

杨来基,字国宁,黄林人,清乾隆时居黄岩委羽山大有宫,精修数十年,传称能役使鬼神,以符水治病,无不随愈。邑方山麓多荒塚,居民夜患鬼哭声,来基以道术祛之后遂寂。被尊为委羽山大有宫龙门派中兴世祖。清无名氏《题杨来基墓铭》载云:“古洞空明,大有宫深。

仙宗奕奕，代不乏人。洎乎季世，道统沦湮。杨祖崛起，玄嗣复兴。传派十四，继继绳绳。缅怀古迹，景仰前型。”碑文载《委羽山邱祖龙门宗谱》卷四。

沈永良(?-1866)，字凤芝，号醉颠，黄岩黄道街人，清龙门派高道。池赓《题沈真人墓志碑》载云：沈“少好道，游蜀有得归，善谈《易》，祸福休咎微隐中，风狂酣醉，示人不测。人异之，呼为沈魔头。与先君善，一日侵晨忽来访，先君辞以出见，师哂而去，时庚戌十一月也。越日，知师已于是秋七月解洪家场水中。先君为奉其櫬瘞于此。迄今过兹山之麓，犹仿佛离合于烟光云影间也。爰碣石以表其泐（疑“泐”为“垆”之误植，原始材料如此）”（同上）。

此外，在经籍书文、教义规戒、神仙谱系、科仪方术、文化艺术等方面，亦均可从道教碑碣中，找到大量的史料。如经籍书文方面，有元陈君实《太上感应篇注碑》，科仪方术方面，有元程巨夫《郑真人碑》等。碑文均收入《两浙金石志》卷十六。

综上所述，浙江的道教与道教碑刻几乎同时产生，道教碑刻忠实地记录了道教发展的历程。它不仅记录了宫观、高道、教规、科仪、方术、经书等道教的方方面面，还涉及道教史上诸如“道佛之争”“三教合一”等重要论题。从某种意义说，一部道教史，实际上就是一部道教碑刻史。浙江道教碑刻极其丰富，虽然由于年代久远而散佚不少，但各地仍保存有一定数量的碑碣、拓片与释文，是研究浙江道教文化及其历史极为难得的史料，也是浙江传统文化的一笔重要遗产。我们恳切地希望学术界的专家在撰写道教史的过程中，能足够重视并充分利用这些殊为珍贵的遗产，写出更为扎实、新颖、经得起历史检验的宏著。

《鄮都罗山拔苦超升镇鬼真形》碑考析*

陈行一

现藏高安博物馆的《鄮都罗山拔苦超生镇鬼真形》碑（以下简称《真形》），有关报道《江西高安南宋墓出土一批道教文物》^①，出土于南宋淳熙六年（1179）墓。

此碑呈灰白色，花岗岩质。长方形、半圆首，高57厘米、宽47厘米。碑文楷书直刻，题为“鄮都罗山拔苦超生镇鬼真形”，题下雕绘冥府图一幅，图长26厘米，宽20厘米，雕刻线条流畅，曲折委婉如山川，似流云，大有“怪石嵌空自化成，千奇万状不能名”之感。图中错落有致地标刻有17个小楷真书注名：“天帝宫”“北都宫”“司命宫”“幽关”“五道府”“上通天门”“鬼市金阙”“六天使者”“下元六洞”“中元曹局”“泉曲府”“狱穴”“溟冷大神”“丈人宫”“上元六宫洞”“洞阴金阙”和“变生府”等。图下又镌跋文如下（标点由笔者所加）：

太极真人曰：夫修上清大洞之道及三真之要，而不识鄮都罗山真形者，七祖不得长谢鬼官，尸血不得荡灭于胞门也。又名六天策文丹书，墨书著没者姓名于其侧，以火扬之。则北都解罪，三官赦愆，上昇福堂矣！若石刻玄台墓官，则苦魂受度，筒记朱陵，学者佩身，及置堂室上，万鬼灭爽，幽原开泰。此文书于上清北玄之阙，以正六钮



图一 《鄮都罗山拔苦超生镇鬼真形》碑拓本（局部）

* 本文原载《江西文物》1989年第3期，第85-89页。

① 《东南文化》1989年第2期，第64页。

之分。出《道藏》元始六天制魔经。宋故正主押官徐永，第行五十二郎，字固道（图一）根据《真形》碑图文，试就以下诸问题略作考析，以作引“玉”之“砖”，求教于方家。

一、《真形》碑为认识道教思想提供了研究资料

碑首题词“酆都”，为地名，系四川东部，长江北岸的旧县名。此指阴曹鬼府所在地。方象瑛《使蜀日记》解释：“酆都县城倚平都山，道书七十二福地之一……不知何时创森罗殿，因副会为阎君洞，以为即地狱之酆都。远近祷祀求符箓，盖道流感世，其失实耳。”北宋张君房奉命领校的道书《云笈七签》卷二十七，将道教所称名山大地间仙人所居胜地列为“七十二福地”，酆都山即属其列，并称这些名山福地“皆上帝命真人治之，其间多得道之所”^①。宋范成大《吴船录》卷下：“去县三里，有平都山……碑牒所传，前汉王方平，后汉阴长生，皆在此山得道仙去。有阴君丹炉及两君祠堂皆存……道家以冥狱为酆都宫，羽流云：此地或是。”道书《上清灵宝大法》收录有多种图解或以图象为主的著述，诸如“神光大定”“中理五气修真”“九重三十六天”“诸天星宿”和“酆都山真形”等图^②。此书卷末附有“宁全真传”，宁为北宋与南宋之际人，所以有人据此考定《上清灵宝大法》当为南宋时刻本^③。

道教是“杂而多端”的多神教，所以它形成了一个庞大的神团系统。南朝齐梁时，道士陶弘景的《真灵位业图》将道教所称的“真灵”（众神仙）分为七阶（即七个等级），每阶设一中位，并各配左、右神位，逐阶如此。从第一中位至第六中位依次是“元始天尊”“玉宸道君”“金阙帝君”“太上老君”“九宫尚书”“定策真君。”第七中位即“酆都大帝”，是道教所称主宰幽冥地府之神，《真灵位业图》称其“酆都北阴大帝”。并说为炎帝大庭氏，讳庆甲，是天下鬼神之宗，治罗酆山。陶弘景《真诰》载，罗酆山在北方癸地，山高二千六百里，其上其下，并有鬼神宫室……《真形》碑图中，所绘注的“变生府”“洞阴金阙”“鬼市金阙”“狱穴”“幽关”“泉曲府”和“五道府”等，即属酆都地府阴曹机构。所谓“五道府”，包括地狱、饿鬼、畜牲、人和天等^④。天、地、人“三而一”体构成的“世界”，正是道教文化的基本思想。董仲舒《春秋繁露·官制象天》：“日月与星三而成光，天地人三而成德。由此观之，三而一成天之径也……此为天制。”

总之，道教构造的等级森严的神仙谱系，实在是人间等级制度的翻版。透过《真形》碑似乎窥见了南宋阶级社会的现实。

《真形》碑跋文所谓的“三官”亦称“三元”，即冥府图中所注之“上元”“中元”和“下元”。三官分称天官、地官、水官，为道教所奉之神。跋文记述的“水都解罪，三官赦愆，上昇福堂”的思想亦正与道书《三官经》的观念相一致，《太上三官经》云：“天官赐福，地官赦罪，水官解厄。”“一切众生是天地水三官统摄。”东汉时，张角的太平道和张鲁的五斗米道，为病者请祷，其法为：书病人姓名说谢罪之意，作三通，其一上之天，着山上；其二埋之

① 《道藏》第677-702册。

② 《道藏》第942-962册。

③ 任继愈：《宗教词典》，第90页。

④ 《道教义枢》卷七。

地；其三沉之水，谓之“三官手书”。后道教又以“三官”配“三元”，即所谓上元天官正月十五日生，中元地官七月十五日生，下元水官十月十五日生。《道藏》中收有《元始天尊说三官宝号经》，旧时各地的三官庙、三官殿和三官堂等即为此设。

道教称神仙所居的“天界”有三十六重，每一重都有得道的天神统辖。其说始见于《魏书·释老志》：“二仪之间有三十六天，中有三十六宫，宫有一主。最高者无极至尊，次曰大至真尊，次天覆地载阴阳真尊，次洪正真尊。”依次排列。后世道教又由下而上，将三十六天归为九重天，即《真形》碑图跋之“六天”。道教所谓的欲界六天指“太皇黄曾天”“太明王完天”“清明何童天”“玄胎乎育天”“元明文举天”和“七曜摩夷天”^①。

唐末五代道士杜光庭根据道门的传授至修炼成仙，分为“飞升”（又叫“升天”或“轻举”）、“隐化”（又称“牝谷幽化”或“隐景替死”）、“尸解”（又名“解化托象”或“蛇蜕蝉飞”）和“鬼仙”数种。

“鬼仙”，属酆都冥府阴曹系统，是指那些在尘世上“积功未备，累德未彰的人，或至忠至孝至贞至烈之辈，或勤苦独修、功善著之徒，太上老君以其志诚，限尽而终，魂神受福者，得为善散爽之鬼”^②。道教以为，人们超生死，得解脱的道路，不是圆应寂灭，而是肉体成仙。东晋著名道教理论家葛洪在其代表作《抱朴子》中引《仙经》的话说：“上士举形升虚，谓之天仙；中士游名山，谓之地仙，下士先死后蜕，谓之尸解。”所谓“先死后蜕”，似以人死如蝉蜕，虽留原尸，而乃形与神一起仙去，故《宝剑上经》说：“尸解者本真之炼蜕也。”^③

“超生死，得解脱”，本来就是虚幻的事，无论用什么方法实际上都不能达到。但作为宗教的道教思想体系，不能没有一套“拔苦、超生、镇鬼、真形”的办法，否则，也就没有自圆其说的依据了。说白了，就没有一点欺骗力量了。《真形》碑就是宣扬其说。所描绘的“万鬼灭爽、幽原开泰”之美妙图景，充分反映了道教对生死、神形问题的宗教观。

再观冥府酆都其图，犹如一笔疾书而成。雕刻自如，刀法圆俊，回转屈曲，似字非字。其整个图形，实为一幅道教符箓。所谓符箓，亦称“符字”“墨书”“丹书”，蕴含神秘的色彩。道教谓可用它来“遣神役鬼”“镇鬼压邪”。《龙鱼河图》载，天遣玄女，下授黄帝兵信神符，制伏蚩尤。东汉时张陵、张角等均曾以符箓为人“治病”或“驱鬼”。道教宣扬鬼神崇拜、画符念咒、驱鬼降妖、祈福禳灾，是从古代巫术演化而来。旧时在民间广为传播，也曾为无数农民起义所利用。历代封建帝王亦多亲幸道坛受符箓事，《隋书·经籍志》载：“（北魏）太武（拓跋焘）亲备法驾而受符箓焉。自是道业大行，每帝即位，必受符箓，以为故事……后周承魏，崇奉道法，每帝受箓，如魏之旧。”

就江西而言，带有符箓图式的碑刻虽以往也有出土，但多系陶板“冥契”“幽契”之类^④，属地券类。除地券之外，前些年还发现伴葬一种纸质的“冥途路引”，内容与地券很相似，并印有教神祇像和张天师的朱印，时代均见明代。以符箓为主题图式出现的宋代冥府图碑刻还不

① 《云笈七签》卷二十一。

② 转引自丁常云：《道教的神仙观》。

③ 《太平御览》卷六百六十四引。

④ 陈柏泉：《江西出土地券综述》，《考古》1987年第3期。

多见。如果说“路引”是明代道教信徒死后“赴冥司”的“通行证”^①的话,那么《真形》碑则是宋季道教徒“蝉蜕”后“上升福堂”的“护照”。

二、《真形》碑为研究《道藏》递刻、校刊和传世提供了重要线索

《真形》碑的跋文以“太极真人”权威口气总结上述教义思想,并指出了其精髓皆“出《道藏》”。

《道藏》,是我国文化遗产中的一大宝藏,不但集中地收集了道家哲学思想的名著、注释和道教教义、仪范、符箓的全部文献,还包罗了除儒家以外,从春秋到汉的墨家、名家、法家、兵家、杂家等诸子著作。保存了丰富的古代文化资料和可靠的版本。而且涉及的内容包括哲学、伦理、政治、科技、文学、艺术等方面。《道藏》中保存的与道教有密切关系的祖国古代科技文献,尤其惊人。在这个以往很少开掘的“矿藏”中储存着大量的数理学、物理学、化学、生物学、生理学、医学、药物学和地理、地质学等学科的重要著作,已引起国内国际上科学、文化、历史研究工作者的关切和重视。

宋徽宗赵佶于崇宁间诏令搜访天下道教遗书,令道士校订。政和中刊刻藏典,共540函,五千四百八十一卷,名曰《政和万寿道藏》,此为道书全藏雕版印刷之始(见胡道静《道藏知识》)。此版比《真形》碑下埋的时间(1179)仅早61年。何况宋元之前的版本无一幸存。而《真形》碑却比如今仅存的《大明道藏》——《正统道藏》刻成的时间早266年,比补刻于明万历三十五年(1607)的《续道藏》(《万历道藏》)就早了整整四个多世纪。无疑,《真形》碑的出土,为研究历代《道藏》的递刻、校刊和传世等提供了重要的线索和见证。

三、《真形》碑的出土地恰是宋代高安道观胜地

《真形》碑出土于高安南宋纪年墓之中,此墓在县城西北郊3公里许的赤溪村龙王庙下龙岗(今属东方红乡境)。古称“龙潭化雨”地,是高安县历史上著名的道教胜地。据同治《高安县志》统计,明清以前高安有道观、坛庙32处,而此最著。《高安县志·古迹》卷二十七载:“龙王庙,在县西北五里,祀龙王幸潭,潭本邑人。按唐允功记载,潭事极灵异,岁旱祷之,辄应封福,应公白玉蟾有歌五首。”按,白玉蟾为南宋著名道士,又名葛长庚,字如晦,又字白叟,号海琼子,琼州(今海南岛琼山)人,一说福建闽清人。其十二岁举童子科,谙九经,能诗赋,且长于书画。浪游华南各地,尝自咏:“笑指武夷山下,白云深处吾家。”他为高安龙王庙(坛)所赋的《龙潭化雨》诗^②一直传吟至今,脍炙人口。其第五首咏道:

料理丝纶欲放船,江头明月向人圆。

樽有酒、坐无毡,抛下渔竿踏月眠。

由于该地“潭事极灵”,加之白玉蟾游咏,拜谒者不绝,遂为道教圣地,并被僻为高安八

^① 余家栋:《谈清江发现的“酆都山冥途路引”》,《江西历史文物》1978年第6期。

^② 同治《高安县志·艺文》卷二十六。

景之一，称“龙潭化雨”。道教神话传说世代流延，数百年来给该地蒙上了一层奥幻神秘的色彩。《真形》碑在此出土，正与传说和方志所载吻合，进一步得以印证，龙王庙一带是宋元以降，道教徒们乃至其他百姓所向往的归宿（葬）佳域。明代诗人熊茂松有“百尺澄潭接大河，平田翼翼傍城阿。真仙旧宅仍林壑，古庙空山长薜萝”的诗句。

此外，我以为从《真形》碑及其伴葬道教文物的出土，连同以往高安宋元墓中发现的大批道教文物等迹象来看，为人们研究考察当地人文史迹、民间宗教信仰提供了佐证材料。证实宋元高安确实是道教流传繁盛之地。北宋文学家苏辙就说过：“高安虽小邦，而五道场在焉。”^①他在《法堂记》里还记说：“（高安）宜为予之居也，昔东晋大宁之间，道士许逊与其徒十有二人，散居山中，能以术救民疾苦，民尊而化之。至今（元丰三年）道士比他州为多。”

四、与《真形》碑伴出的随葬物是一套典型的道教信物

高安宋墓除出《真形》碑外，还出有地券，堆塑瓶、鸡犬俑、“四神”俑、陶仓和铜钱等随葬物。此墓无专制的墓志，而《真形》碑末镌有：“宋故正主押官徐永，第行五十二郎，字固道。”此“正主”意“正寝之主”，即为“墓主”。死者徐永，字固道，排行第五十二。“押官”，是宋代低级军职，隶属都一级统兵，即都头、副都头或军使、副兵马使管辖，位承局之下。《真形》碑与地券同置于棺木前首，从地券记载得知墓主徐永于“宋淳熙六年岁次己亥九月……在家戾染患……正寿下世”。

《真形》碑辑录了《道藏》要义，充分反映了“制魔同保举，逍遥朝至尊，急急如律令”^②的道教思想。更表明了死者及当时民间对道教的无限虔诚。四神俑及金鸡、玉犬、堆塑瓶等均是江西宋元墓中较常见的随葬物，均属道教的信物。

附：在撰写本文过程中承蒙江西省文物考古研究所陈柏泉先生的指点，并得到复旦大学文博学院马新华老师的热忱协助，吴萍生和肖锦秀等同志帮助拓片，特此一并致谢！

① 苏辙：《筠州圣寿院法堂记》，载同治《高安县志·艺文》卷二十二。

② 《道藏·太极真人呪曰》卷三，第1030页。

河北蔚县玉泉寺至元十七年圣旨碑考略*

刘建华

玉泉寺位于河北省蔚县城西南 10 公里的浮图山南麓。寺内忽必烈皇帝至元十七年圣旨碑为灰岩石质,碑首、碑座系明代所配。碑身長 103 厘米、宽 88 厘米、厚 24 厘米。碑阳竖书楷书 35 行,满行 37-39 字。所书内容有二:其一,抄录忽必烈皇帝至元十七年御宝圣旨;其二,刻记蔚州灵仙县飞泉观道士阎志进吐退文状。碑阴竖书立石人名单 24 行。此碑曾被冯承钧、蔡美彪二先生分别选录在《元代白话碑》《元代白话碑集录》中,但与碑刻原件对照,尚有出入。冯承钧先生在《元代白话碑》中只录了圣旨部分,并谓碑阴为阎志进文状,此乃沿袭方志之误。蔡美彪先生在《元代白话碑集录》中虽将此误纠正了,但又将阎志进吐退文状的年代、县名录错了^①,而碑阴所载内容不见有人记录。现将碑刻原文实录如下。

碑阳

长生天气力里」大福荫护助理」皇帝圣旨宣慰司每根底城子村子里达鲁花赤每根底官人每根底祁真人^②为头先生每根底」宣谕底」圣旨马儿年和尚与先生每时证佛修赢了先生每上头将一十七个先生每剃了头发交做了和尚」前属和尚每底先生每占了四百八十二处寺院内将二百三十七处寺院并田地水土一处回」与和尚每么道真人为头先生每与了退[状]文书来更将先生每说谎捏合来的文书每根底并」印文书底板烧了者石碑上不拣什么上他每镌来底写来底都交毁坏了者么道更有在前先生」三教里」释迦牟尼佛系当中间里安置老君底孔夫子底像左右安置自来如(此)今先生每别了在先体例」释迦牟尼佛在下安置有么道说来底上头依自在前三教体例里安置者若有」释迦牟尼佛次下安置来底有呵毁了者。么道已断定如今总统每和尚每封奏有那回与来底寺院」内一半不曾回付已回付了底再争有更说谎捏合来底经文每印板每一半不曾烧了三教也不」依在前体例安置有么道言语每是实那虚若是这底每言语是实呵一遍经断了底了怎生宜只」依在前断定底不首回付来底寺院并属寺家的田地水土一处回付与者将说谎捏合来底经文」并印板不曾毁坏了底交毁坏了者更将三

* 本文原载《考古》1988年第4期,第337-341页。

① 《一二八〇年灵仙飞泉观碑》(一),载《元代白话碑集录》。此碑录年代为“至元十七年正月”,实为“至元十八年正月”。

② 祁真人即祁志诚,阳翟人(今河南省禹县),道教全真教派丘处机第四传掌教人,曾参加至元年间的佛道辩论。见《元史·释老列传》。

教依在前体例〔安〕〔置〕者」俺底这」圣旨这般宣谕了呵别了在前断定底言语寺院并田地水土不肯回与相争底人每有罪过者更和尚」每俺有」圣旨么道在前断定底别做呵不干自己底寺院田地水土争呵他每不怕那不有罪过那什么」圣旨俺底

至元十七年二月廿五日大都有时分写来」蔚州灵仙县飞泉观^①〔见〕当观门道士阎志进伏（状）为先有故师耶侯先生元占浮〔图〕山古寺场〔盖〕观次后耿志明复占住坐到戊午年间有僧使慈提点赍奉到」皇帝圣旨即该〔据〕将先生每占了和尚每寺院四百八十二处内断定回付与和尚每二百三十七处」钦此照得浮图山已在吐退数内其耿志明依奉」圣旨当官写了吐退文状其寺院水土未曾回付占住到今至正月初九日有」宣德府寺处都僧录判赍奉到至元十七年二月廿五日大都□忠寺开读讫」皇帝御宝圣旨抄录前来今州解宇内开读讫内该马儿年已曾将先生每占了和尚每四百八十二处」寺院内回付与和尚二百三十七处者有未曾回付来的寺院并属寺家的田地水土一处回付与」者别了断定的言语不肯回与相争的人每有罪过者钦此志进今将元占到浮图山飞泉观一所」并但有堂殿房舍及属寺家的田地水土园林树木口钟依奉见降」圣旨处分事意写立吐退文状依旧改正为寺分付见告僧人收管依旧为寺住坐祝延」圣寿者如吐退已后却有隐漏地土及不行分付志进情愿招当故违」圣旨罪犯不〔词〕所退执结是实伏取」处分」东至（下缺）」至元十八年正月□□」

碑阴

维大元国上都路宣德府蔚州灵仙县亲仁乡浮图山上水院玉泉寺前住持赵行德」前住持张行秀 张海玉 赵海渊」目今住持立石僧人张海葱 提点王义山」在城井辛寺 杆庄子永宁寺监寺 张义展」大炭口龙泉寺 方城观音院 付寺韩义和」金台田好礼书丹 石匠任成」石匠曹福聚 曹」浮图村耆老人等」万寿官住特提点班道文 维那杜甫荣」刘三娘刘伯川刘伯全刘伯兴刘甫荣刘甫迨」高德 高彦升高彦贵刘益刘海刘文贵 刘福」王牛汉王国用王国瑞王仲贤王国宝王成甫王聚」吴彦卿吴安卿杜伯顺杜甫贵乔十一王敬寿」班国瑞嘉钦张山张海张贵韩德春韩德明徐敬相」张寿卿辛兴胥福聚胥德明王明远王智成李元」孝义庄李良 乔通刘玉张敬先马海张孝先马济民」付家庄张伯川赵允句子珍乔五」绫罗底张德安男张海」赵友元杜成」在城张彦良」杜甫荣」金台田恭书丹 石匠任成」石匠曹福聚 长男曹郁」至正八年十月二十有八日立石人」

此碑所记载的圣旨是以玉泉寺前住持、今住持为首的僧俗佛教徒在圣旨宣谕的六十八年之后才刻石立碑的。为什么在六十八年以后才刻石立碑？立碑人对此既无说明，又无解释。但在元代圣旨碑中，累书历年圣旨汇刻一石的有之^②，在圣旨宣谕后的数年、十几年后方刻石立碑^③的也不乏其例，而相隔六十八年之后又刻石立碑者并不多见。

碑所记载的圣旨是宣德府寺处都僧录判抄录的皇帝御宝圣旨。这一圣旨全文不见于任何史料记载，《元史·世祖纪》中曾提到：“丙申（至元十七年二月），诏谕真人祁志诚等焚毁道藏伪妄经文及板。”而焚毁道藏伪经是在至元十八年十月二十日，诏谕的道教头领为张天师（张

① 蔚州灵仙县飞泉观，即今蔚县浮图乡浮图村玉泉寺。

② 《整屋重阳万寿官圣旨碑》，载《元代白话碑集录》。

③ 《一三二一年易州龙兴观懿旨碑》《一二九五年荣阳洞林寺圣旨碑》，载《元代白话碑集录》。

宗演),而不是以祁真人为首^①。因此,《元史》中所提到的至元十七年二月丙申,诏谕真人祁志诚的圣旨应是蔚县玉泉寺至正八年碑刻中所记载的圣旨。此碑刻对研究元代佛道大辩论及玉泉寺的历史具有非常重要的历史价值。

1. 为研究至元年间的佛道大辩论补充了重要的实物史料。

元代至元年间,佛教、道教之间发生了一场长达20余年的大论战。论战的起因是:宪宗(蒙哥)在位时,道家镂板翻印了两部“经典”:《老子化胡经》与《老子八十一化图》,广为传布^②。其实,《老子化胡经》乃晋代道士王浮所著。此书搜集东汉以来有关“老子入夷狄为浮屠”的种种传说,考证其事,说“老子西游化胡成佛”,以佛为道教弟子。因此,晋以后道教徒以此书为攻击佛教的主要依据。唐代名僧曾多次上奏朝廷,要求焚毁此书。至元代,道教徒又拣而传播。意在轻佛重道。并在乙卯年间(1255)毁西京天城夫子庙,改为文城观;抢占僧侣寺院482所,亦改建为道观;毁坏释迦牟尼塑像,塑造老君像,或把释迦牟尼佛像塑在老君下面^③,从而激化了佛道两教的矛盾,终于在马儿年(1258)爆发了佛道大辩论。这场辩论是由少林长老福裕发动,忽必烈大王主持,在哈刺和林万安宫举行,辩论的中心是《老子化胡经》《老子八十一化图》的真伪。佛、道双方各派17名能言善辩的代表参加辩论,佛、道双方并约定“道胜则僧冠首而为道,僧胜则道削发而为僧”^④。结果,道教辩败。17个道士削发为僧。然而佛、道之争并没有就此而终结。从宪宗八年(1258)佛、道两教公开对峙辩论到至元十八年十月二十日焚毁所有道藏伪经为止,佛道之争大抵进行了23年之久。在这场持久的论战中,皇帝亲为裁决并为此颁布的圣旨,保留在元代文献中的有五道,即宪宗五年(1255)^⑤一;宪宗八年(1258)二^⑥、中统二年(1261)、至元十八年(1281)各一^⑦。除宪宗五年圣旨为蒙哥皇帝的之外,余皆为忽必烈皇帝的。从中统二年之前的四道圣旨中可以看出,皇帝对佛道辩论后的主要裁决有四项,即“道教徒在所抢占的四百八十二处寺院内,将二百三十七处寺院并田地水土归还给佛教徒;焚毁化胡经等文字印板及毁掉石碑或其他任何东西上写的伪道经;在三教里,释迦牟尼佛像位居中央,老君、孔夫子的像分置两旁;和尚们不得相争不属于自己的寺院”。从中统二年(1261)到至元十八年(1281)的二十年中,再没有见到皇帝为佛道之争做裁决的圣旨。直到1281年忽必烈皇帝命佛道二家辩论道家经典真伪,并决定焚毁除老子道德经之外的所有伪道经。那么,在这二十年中,佛道教徒们是否遵旨行事了?佛道寺观的财产纠纷、三教里塑像排列等问题是否得以解决?在1281年的圣旨中没有提到,蔚县玉泉寺圣旨碑恰恰补充了这一重要内容,衔接了这一历史缺环。

蔚县玉泉寺圣旨碑的内容与中统二年圣旨的内容基本相同。这说明,从中统二年至至元十七年之前,道教徒并没有遵旨行事,该交还的寺院有一半不曾交还,交还了的又争夺;伪道经印板也有一半不曾烧毁,三教里仍以老君的塑像位居中央,所以,总统们、和尚们(诸路释教

① 《佛道二家辩析》,载《佛祖历代通载》卷二十一。但祁真人、李真人也参加了此次分拣伪经活动。

② “圣旨焚毁诸路伪道经之碑”,载《佛祖历代通载》卷二十一。

③ 元高僧迈吉祥:《大元至元辩伪录随函序》。

④ “圣旨焚毁诸路伪道经之碑”,载《佛祖历代通载》卷二十一。

⑤ 《至元辩伪录》卷四。

⑥ 《至元辩伪录》卷三、卷五。

⑦ 《至元辩伪录》卷二。

都总统所的僧官)常向皇帝告状,为此,忽必烈皇帝于至元十七年二月二十五日在大都写了圣旨,重申:“只依在前断定底,不曾回付来底寺院,并属寺家的田地水土,一处回付与者,将说谎捏合来底经文并印板,不曾毁坏了底,交毁坏了者,更将三教依在前体例安置者。”并言明:“俺底这圣旨,这般宣谕了呵,别了在前断定底言语:寺院并田地水土不肯回与,相争底人每,有罪过者。更和尚每,俺有圣旨么道,在前断定底别做呵,不干自己底寺院田地水土争呵,他每不怕那不有罪过那甚么。”这应是忽必烈皇帝向祁真人为头的道教徒们下了“最后通牒”。一年之后,寺院归还的矛盾似乎基本解决,但道教徒仍然隐藏伪道经,于是,忽必烈皇帝在至元十八年十月二十日下了圣旨,诏谕“张平章、张左丞、焦尚书、泉总统、忽都于思、翰林院众学士、中书省、客省使都鲁省宣使苦速丁渊、僧录、真藏僧判、众讲主长老等,张天师、祁真人、李真人、杜真人众先生每一同于长春宫内”^①辨析道经真伪。并当众宣布焚毁所有的伪道经,令大都报恩禅寺林泉长老下火,在大都大悯忠寺焚烧“道藏伪经”^②。这场长达23年之久的佛道辩论暂告平息。此后,又经至元二十一年(1284)、至元二十八年(1291),两次大的焚毁道经,几乎毁掉了道教所有的经典,因此,道教大伤元气,致使在元初,盛行一时的道教开始衰落。

2. 为研究玉泉寺的创建与发展增添了历史依据。

关于玉泉寺创建年代,《蔚州志》中记载:“浮图村玉泉寺,有至元十七年碑记。”在玉泉寺现存的明代嘉靖年间立石的碑刻中记载:“蔚州城西南浮图村旧有玉泉寺乃元末至元岁之所创建也,迄今二百余年。”清代光绪二年的碑刻中记载:“自大元至正八年创建以来百余年重修数十次。”上述记载都把玉泉寺的创建年代定为元代末年,确切地说是至正八年。其根据恐怕也是至正八年这通碑刻。然而从道士阎志进在至元十八年所写的吐退文状中,我们可以看出:玉泉寺并非始建于至正八年,至少在元代之前,或更早一些时候,佛教徒们就在浮图山建筑了规模可观的寺院。金末元初,道教盛行,特别是燕云一带,道教势力很大,佛教在这一带倍受排挤。由于某种原因,玉泉寺被废弃。于是,耶耶侯道士率徒趁机改寺为观,造堂建殿,取名为“飞泉观”。宪宗八年(1258)佛道辩论之后,它被列入“先生们占了和尚们四百八十二处寺院”之中,并属于“交还给和尚们二百三十七处寺院”中的一处。道士耿志明在戊午年间奉旨写了吐退文状,但寺院不曾交还,直到至元十八年正月,接到忽必烈皇帝圣旨之后,阎志进道士再次写了吐退文状,并将飞泉观及所有殿堂、财产一起交还给僧人。“飞泉观”亦改观为寺。由此可见,在玉泉寺这个佛教盛地的漫长历史中,曾有数十年被道士占坐,成为道教之地。佛、道教徒们为了争夺此地也曾进行过长达数十年的争斗,最终佛教徒取胜。为了使玉泉寺永远属于僧人,并以道教徒在佛道辩论中的惨败羞辱道教徒,僧俗佛教徒们在68年之后,又将皇帝圣旨,道士吐退文状刻于石上,以此为证,永示为凭,借以炫耀佛教之声威。

^① 《佛道二家辨析》,载《佛祖历代通载》卷二十一。但祁真人、李真人也参加了此次分拣伪经活动。

^② 《皇帝实录》,载《佛祖历代通载》卷二十二。

姬志真《创建清梦观记》碑文考*

霍建瑜

姬志真是全真教祖师爷王重阳的第三代弟子^①，是全真教的一位重要人物。清梦观为全真教观宇，位于今山西省高平市铁卢村，这是姬志真的祖居之地，他于元中统二年（1261）撰写了《创建清梦观记》的碑文，这篇珍贵的碑文对于补充《道藏》所载之不足、勘正《高平县志》及《道教大辞典》所记之错误有很重要的史料价值，通过它还可以了解元代全真教的发展状况，更不可多得的是，碑文最后涉及全真教的第二代弟子李志常、李志方以及第三代弟子王志深^②，这对于研究全真教的人物及流传具有重要的历史信息价值。清梦观以梦名观，将梦与观在形式上统一起来，在中国道观命名史上亦为罕见。

高平铁卢村古称石村，《高平县志》载：“清梦观，在县东三十里石村。”^③村东有一座四垂山，蜿蜒起伏，盘旋而上，山路两边是片片梨林，梨林尽处，折而向北约50米，即为清梦观。观外树木青翠，山石峻秀，清梦观建于这清幽秀雅的山中，符合道教入山修道的传统，也符合“道法自然”的宗旨。

清梦观被当地村民称之为玉皇庙，坐北朝南，为二进院落，现存山门、钟鼓楼、中殿、东西配殿、拜亭遗址、后殿等主要建筑，据当地村民回忆，观外曾建有戏台，现不存。前院西配殿中有隆庆年间两帖题记。院中现存三通碑刻，分别是元中统二年的《创建清梦观记》、明万历四十五年的《清梦观重修玉皇殿记》、清道光四年的《重修清梦观碑记》，为了研究方便，现将《创建清梦观记》迻录如下：

三洞讲经渊静大师姬志真撰
乡贡进士闫庭琇书丹
进士姬汝弼篆额

* 本文原载《山西大学学报》2004年第2期，第94-96页。

① 南怀瑾：《中国道教发展史略》，复旦大学出版社1996年版，第112页。

② 同上。

③ 《高平县志》（卷之一）《舆地志·寺观》，顺治十五年线装本。

进士王维楨对读

夫道者，天得之清而覆，地得之载而宁，万耀得之而常明，四序得之而不忒。圣人得之，所以垂世立教，而为天下式。灵源一发，众派争流，开辟以来，师资受授，薪焰相继，代不乏人，历久或渝，浇醇散朴。近代重阳复出，建立扫除别传教外，辅之以清净真实，应之以柔顺谦冲，所以具天地之大全，完古人之大体也。道传东海，数子皆能服膺，以至鼓舞唱和，其风渐著。逮乎皇朝应运，奄有诸夏，上遣使征栖霞长春真人，既及行在，问答有契，特旨复燕建长春宫，主盟玄教，蠲免门下赋役，特以课诵薰修，仰报皇恩。自是玄风广被，道日重明，参谒者雾集云骈，营建者星罗棋布，诸方异域胥如也。兹古泫之东北，里不及舍，依阜发落，曰石村，逾岗而东望，大山曰四垂，山之右出岫，蜿蜒起伏至西而极，其首曰神堆松岗，下临故第，前依削壁，立观曰清梦。原自姬公先生之来而崇建焉，实祖居之地也。先生讳志玄，道号洞明子，性浑厚，喜清澹，幼有出尘之虑，贞祐南迁之末，兵尘骚屑，靡有孑遗。方河朔预宁先生，避地于齐赵之间，闻长春之风而悦之，乃易衣而道。久之，历太原、经台山，杖履所及，观宇随立，户外之履常满，将尸而祝之者众。年已长矣，策杖而来，载经父母之邦，复造先人之庐，顾荆榛草木之缙合，几泯□而遗土矣，其徒悯斯覆□，为之营葺焉。于是垦辟土石，开通正路，剥阜填虚，平高就下，日往月来，其功乃完。立正殿以奉高真，序堂厨以集清众，祝延皇祚，祈福官民，养浩栖真，尊师报本，宜矣。甫成之始，真人额之曰清梦焉，盖取先生往反（返）之际，倏忽之间，形物变迁，人世革黄梁炊黍之未熟，磨镜之未明，皆自冥冥而去矣，庸非梦乎？以今况昔，则昔之梦浑也；以昔况今，则今之梦清也。昔梦今梦犹在梦中，不审今之言梦者，其觉者乎？其梦者乎？未至大觉，焉知大梦？先生特其觉者欤？则视向之胶扰尘物，宁介意焉？姑为之应梦尔。宗以同郡而处，同族而亲，从事于道，而偕老之至，故开清梦主人之言，喜为之吃语云。其铭曰：伟正道之冲虚，贯洪纤而有余，维朝征之独有，启洞明之六如，效周蝶之往复，亦栩栩而蘧蘧，今神仙之洞府，曩祖宗之故居，笑采薪之争鹿，嗟没渊而为鱼，听钧天之广乐，步黄帝之华胥，倾彼此之物化，寓玄冥而复初，名斯观于清梦，为觉者之蘧庐。

大朝中统二年九月二十三日本观尊宿道士夷然子李志常 李志方

知观赵志通 朱志完 立石

门人 闫志真 姬开童

本观主持道士 张志久 闫志玉 赵志□

本观赐紫崇道大师洞明子姬志玄

门人 □州明阳观道士刘志冲 杨志通 宋志安 石志玉

范志微赵志古

张壁长春观主持道士同尘子陈志冲赐紫渊静大师王志深

陈（土区）北社清真观道士质真子郭志林

□（内“米”）山显圣观赐紫□正大师刑志端 李志仪

石匠 张道清刊

这篇碑文的撰写者为“三洞讲经渊静大师姬志真”，撰写时间为元中统二年（1261），说明姬志

真1261年还活着,但《道教大辞典》则云:

姬志真(1163-1238),金元间道士,初名翼,字辅之,号知常子。泽州高平(今山西晋城)人。师从王栖云,修习全真道。尝著《云山集》八卷。^①

由姬志真撰写碑文时间为1261年可知《道教大辞典》所记姬志真卒于1238年有误,其生年亦可能有误,《道教大辞典》所注“今山西晋城”有误,应改为“今属山西晋城”。

姬志真所撰《云山集》(《道藏》收录),其全名为《知常先生文集》,乃姬志真之友论伯瑜为其所编刊。《云山集》篇首有元代裴宪(亦与论伯瑜为友)序:

庚戌夏五月,友人论伯瑜至自相台话旧余,忽出知常先生文集一编,将以板行垂世……先生(姬志真)世本泽郡名族,幼读书习儒业。业成,涉大变,因归玄教。^②

由此可简略得知姬志真早期生平。进一步检索《云山集》卷七、卷八内收碑记、铭文十三篇,却无《创建清梦观记》,则可补充《道藏》所录之不足。

《高平县志》也有关于姬志真的史料:“金姬志真,号洞明子,皇统中(1141-1148)游五岳归,语所亲曰‘人生一梦耳’,捨宅作观,名曰清梦,服紫衣为道士。”^③此记载将创观者与撰碑文者混淆不清,清梦观究竟为何人所创?据碑文:

下临故第,前依削壁,立观曰清梦。原自姬公先生之来而崇建焉,实祖居之地也。先生讳志玄,道号洞明子,性浑厚,喜清澹……宗以同郡而处,同族而亲,从事于道,而偕老之至,故开清梦主人之言,喜为之吃语云。

由此可知,撰文者姬志真与清梦观主人姬志玄生活在同一时代,为同一家族人,二人名字仅一字之差,故《高平县志》误将姬志真之名与姬志玄之事混为一谈了。

二

清梦观现存两帖题记及三通碑刻,可知其创建至清代至少有四次修葺,由此透露出全真教的兴盛及衰落的过程。

《创建清梦观记》中反映出元代全真教的兴盛情况。全真教发展至元代,正值这一教派兴盛之时。元太祖崇奉道教,早在其动用武力大规模征边扩疆之际,他便召见该教派领袖长春真人丘处机。《创建清梦观记》载:“皇朝应运,奄有诸夏,上遣使征栖霞长春真人。”这在《元史》中明确记录:

岁己卯(1219),太祖自乃蛮命近臣札八儿、刘仲禄持诏求之。处机一日忽语其徒,使促装,曰:“天使来召我,我当往。”翌日,二人者至,处机乃与弟子十有八人同往见焉。^④

《创建清梦观记》云:“(丘处机)既及行在,问答有契,特旨复燕建长春宫,主盟玄教,蠲免门下赋役。”全真教得到皇帝恩宠,于是进入其发展繁盛期,据《创建清梦观记》载:“自

① 《道教大辞典》,华夏出版社1994年版,第843页。

② 《道藏·云山集》第25册,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店出版1988年版,第364页。

③ 《高平县志》(第5册)卷之十四,乾隆三十九年线装。

④ 《元史》,中华书局1976年版,第4524页。

是玄风广被，道日重明，参谒者雾集云骈，营建者星罗棋布，诸方异域胥如也。”因此，在远离国都的山西高平石村也建立道观不足为奇，可见，当时全真教发展之盛况。

明初，太祖朱元璋虽曾御注《道德经》，但他对道教严格限制，采取抑制措施，从明成祖起，各代帝王却逐渐与道士往来，并日益崇信。明代道教教义已基本不变，英宗正统十年（1445），编纂了《万历续道藏》一百八十五卷。这一时期，创建、初修、扩建观宇之风亦盛，清梦观也屡有补修。据清梦观前院配殿内两条隆庆年问题记所记，明隆庆元年（1567），石村中功德施主姬佩芝及其男姬汤“因夜梦本观金妆十王六曹有汤出口，诚心许修，即择本年正月二日起工，金妆圣像一堂，共贰拾壹尊”。另一条题记部分被泥痕遮盖，但仍依稀可辨：“隆庆元年四月内重塑□□二并鬼□金妆一堂。”这都充分说明隆庆年间对道教的重视。

至明万历年间，中殿及玉皇殿皆有重修。《清梦观重修玉皇殿记》载：“明万历庚辰岁次（1580），中殿倾颓，本里姬汤重修之，棖题巍峨，神像庄严，较昔已崇隆也。未岁至壬子（1612），玉皇殿垣残败柱，□壁岩岌岌乎其坏壁焉，汤之于尚弟□□补葺……旧仕质素，兹施以绘彩，又华美而夺目也。”此次重修玉皇殿，还于殿外筑起一石台，且上加屋顶，成为拜亭，由碑文“且殿外筑台，创立一厦，庙貌更耸□已”可证。

清代，道教走向衰落，道教活动主要在民间，很少再建大型宫观。清梦观于嘉庆二十二年至道光四年募资重修亦不是件易事。据道光四年《重修清梦观记》云：“（王标薰）虽有维新之意，苦无摘仙之金。”然而王标薰远近联络，筹集资金，“修堂厨以棲清众，继售树株，补正殿以奉高真，他若太上老君，十帝闫君殿，三官殿，大王殿，钟鼓二楼，拜亭，禅室等处，四十八楹……施彩绘，而庙貌之巍峨宛如昔日，妆圣像，而□神威之赫奕似当年”，这是很不容易的。

清梦观的建立，反映出当时统治者对全真教的推崇，而其后屡经修葺，也从侧面反映出全真教在古上党地区的影响及百姓对它的信仰与尊崇。

三

《创建清梦观记》这篇碑文还反映出道家思想。“清梦观”将梦与观在形式上统一起来，以梦名观，在我国道观命名史上并不多见，那么“清梦”之意为何？“盖取先生往反（返）之际，倏忽之间，形物变迁，人世革黄粱炊黍之未熟，磨镜之未明，皆自冥冥而去矣，庸非梦乎？”这里化用“一枕黄粱”的典故，反映出道家对人生的感悟，折射出“人生如梦”的思想。

道家谈梦要追溯到道家的第二位伟大思想家庄子，《庄子·齐物论》云：

昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为蝴蝶与？蝴蝶之梦为周与？周与蝴，则必有分矣。此之谓物化。^①

道家前辈的谈梦思想，姬志真亦有所继承，“效周蝶之往复，亦栩栩而蘧蘧……倾彼此之物化”。庄子进一步谈梦与觉的关系为：“方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后

^① 《诸子集成·庄子集释》，上海书店影印出版1986年版，第53页。

知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也。”^① 姬志真不愧被王鄂称为“黄冠中之铮铮佼佼者尔”^②！他在《创建清梦观记》中“梦与觉”所论亦颇精辟：

以今况昔，则昔之梦浑也；以昔况今，则今之梦清也。昔梦今梦犹在梦中，不审今之言梦者，其觉者乎？其梦者乎？未至大觉，焉知大梦？

这里所谈，皆指梦境与觉境是没有绝对差异的，二者是可以转化的，今梦与昔梦亦仅是时间不同，只有达到大觉者，才能认识到人生亦为一场大梦，这便是道家思想的独特与超脱。

姬志真于其《创建清梦观记》中还化用“华胥梦”之典故：

昼寝而梦，游于华胥之国……其国无帅长，自然而已。其民无嗜欲，自然而已。不知乐生，不知恶死，故无夭殇；不知亲己，不知疏物，故无爱憎。不知背逆，不知向顺，故无利害……黄帝既寤，悟然自得。^③

这里表现出姬志真对自然平等、无为而治生活的向往，在《创建清梦观记》中表述为：“听钧天之广乐，步皇帝之华胥。”

道家思想中虽有“人生如梦”的消极思想，但其注意从事物的普遍联系发展中辩证看问题，这一点是难能可贵的。

清梦观，虽远不如一些大型宫观驰名中外，但它存在至今，为我们了解全真教在山西高平这一区域的发展情况提供了重要资料。其保存至今的碑刻，对于弥补史载之不足，修正史载之错误是可贵的文字依据，碑文中所列的有些道士在全真教传授及流传史上具有举足轻重的地位，因而《创建清梦观记》这篇碑文内涵是相当丰富的，是应予以重视的。

① 《诸子集成·庄子集释》，上海书店影印出版1986年版，第49页。

② 《道藏·云山集》第25册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店出版1988年版，第364页。

③ 《诸子集成·列子集释》，上海书店影印出版1986年版，第14页。

金台观碑《张三丰遗迹记》考述*

张满良

元末明初的道士张三丰是否太极拳的一代宗师，这是一件众说纷纭悬而未决的历史遗案。本文试图通过有关张三丰的最原始资料——宝鸡市金台观碑碑文《张三丰遗迹记》的考察推论，澄清是非，还其历史本来面目。

元末明初的道士张三丰被后世奉为内家拳（或说太极拳）的一代宗师，始于清末、民国初年。当时，武术界竞相攀附名人，奉为祖师。少林奉达摩为祖，太极拳也不甘落后，拉出一个张三丰来，说张三丰是太极拳的祖师。此种谬说，一直流传于民间，在许多文学作品里被大肆渲染。就连一些武术界的学术文章也以讹传讹，争为效仿。《武当武艺》上就曾写到：“张三丰是我国武术史上的一位著名人物。他武功深厚，医学渊博，在武当山修道传艺治病救人，受到人民的爱戴和尊敬。”“武当武术创立于明代道人张三丰。”这些说法均属无稽之谈。有关张三丰的记载，最早见于陕西省宝鸡市北陵塬半坡上金台观里的《张三丰遗迹记》碑文。下面是碑文全文：

予幼稚时，闻先父均州知州赠吏部侍郎公语人曰：“真仙，陕西宝鸡人，大元中于吾河南开封府鹿邑县太清宫出家。吾世开封之柘城县人，柘城与鹿邑近，犬牙相往。吾家离官仅十五里。真仙与吾高祖荣相识，常往来于家，托为施主，最亲密亦爱重。元末，吾父避兵来郟邑，占籍为是邑人。真仙洪武中亦来邑之西关玉阳观，与道士李白云老先生交甚厚，旅寓数月。时吾年方十三，在观。真仙问曰：‘汝谁家子也？’吾答曰：‘故父柘城张叔廉，因避兵徙家於此。’真仙曰：‘我乃张玄玄。昔在柘城时我扰汝家。有张荣者汝几世祖也？’吾答曰：‘荣，高祖也。’真仙曰：‘我曾见其始生也。汝可勉力读书，后当官至五品。’越月，真仙北行，吾同白云先生送至邑之北关外。别后，见真仙之行足不履地，时人已异之。永乐初，太宗文皇帝大正大统，遣礼科都给事中胡公滢斋香书，遍历天下名山访求之。时吾以儒官荐升詹率府主簿，与公备言少时曾谈真仙之由。公遂荐吾同往寻之。至武当山均州，久弗遇，公回京复奏。上仍遣公往，必欲得真仙出而一见，特升吾为均州宁，命伺鹤取，朝夕来临。历数十年，终不果愿。予时虽幼稚，闻斯言常记于心，兹适分巡至宝鸡，公暇，乃游真仙旧时修真洞，因成主一首，复跋于后云：一自飞升近百春，陵

* 本文原载《宝鸡文理学院学报》1995年第2期，第114-115页。



原仙洞已生尘。烟消丹室空存鼎，花蒲桩园不见人。金阙几回朝望气，蓬莱何处夜修真，家君出宁因相识，久俟云车谒紫宸。”

大明天顺六年，岁次壬午九月吉日立。

明天顺六年即1464年，在所有有关张三丰的史料中，“张三丰遗迹记”是最早的，与此碑文稍晚而又比较可信的是《明史》中的一段记载。这段记载作为第二手资料，除个别问题外，也无与“遗迹记”相左的地方，因而柯录于此，以供参考。

张三丰，辽东懿州人，名全一，又名君宝，三丰其号也。以其不修边幅，又号邈邈。颀而伟，龟形鹤背，大耳圆目，须髯如戟，寒暑惟一衲一蓑，所啖升斗辄尽，或数日一食，或数月不食。书经目不忘，游处无恒，或曰能一日千里。……

张三丰到底何时人，根据碑文，张三丰说曾见过作者的高祖出生，似系夸大之辞。就按他的话推论，张三丰大约生于1300年前后，即元大德年间，符合明史所载“元末明初人”之说。碑文说张三丰是陕西宝鸡人，这不确实，但自古道士云游四方，无踪无迹，而且这与人物事迹考也无大碍，姑且不论。

我们只说张三丰所操何术，是法术还是武术？因为张三丰是一位道士，所以要说明这个问题，还须对道教有一番了解。道教产生我国东汉顺帝汉安元年，渊源于中国的巫术。道教奉老子李聃为教祖，以老庄玄学为其主要经典。后来分为两派，一为祈祷派，在下层群众中传播，主符水治病，叩头思过；一为炼丹派，主要为士人信奉。讲求炼丹、避谷、导引之术，以求修真养性，延年益寿。而那些出家修行的道士则更注重追求研习带有浓厚迷信色彩的道法。从碑文以及明史等资料记载，张三丰是一个不愿在官场仕途追名逐利而出家的“专业”道士。由“太清宫”出家，后又转“玉阳观”。现在宝鸡金台观和陇县龙门洞还留有他修炼过的“真仙洞”“玉皇阁”“青霞洞”“朝元洞”“长春洞”等，这样，我们就有必要研究一下法术（道法）。法术是指“借助超自然的存在（天地神灵等）或者神秘的力量使种种现象得以发生的行为以及与此相关的信仰体系”。一般通过一些颠狂迷乱、诡谲的表演动作，引导人进入某种境界，即神灵附身，以预卜未来，宣示神论、治疗疾病等。

武术自古为“杀人之学”，是解决敌我矛盾的方法。其最大的特点是研究如何运用力量和技巧，在最短的时间内置敌于死地。尽管武术有健身强体的一面，但最本质的东西——技击，却永远是它的核心和生命，是区别于其他一切体育项目和健身方法的根本所在和分水岭。

那么，张三丰所操何术呢？纵观《张三丰遗迹记》无片言只语提及武术。他教人“汝可勉力读书”，在张三丰看来，读书为人生首要任务，诵经修行为正业。这也合乎道家思想。道家以清静无为、功成弗居为理想境界，历来视武术为不急之末学，谓之“雕虫小技”。至于后来形成的白莲教、义和团等民间道教组织所倡导的“神拳”，乃是一种称作“转天尊”的修炼方式的演变。天台山、雁荡山的道士，多少年来，一直保持着这种修炼方式，每天早晚两次，旋走数转，每走圈时反复念一天尊名号，“以一念代万念”。这种天尊号，实质上就是入静排除杂念的咒语。这种转天尊的风习传到民间，逐渐与一般拳棒、武术结合起来，调解身心的气功以及宗教中某些信仰成分都渗入到拳打中。这样就使武术吸收了道教的入静方术，但绝不能说是道家发明了武术，武术源于民间，是由劳动人民在斗争生活中创造出来的。

也许有人要说，“足不履地，行走如飞”不是功夫吗？没有武功何以能行走如飞？我们且

不说他的推理合不合逻辑，“足不履地”，而行本身就不现实，只不过是夸张之辞。就是真足不履地，也只能说明张三丰已修炼成仙，能腾云驾雾而已，与武术扯不上关系。难道说竞走冠军就是武术冠军？

碑文称张三丰为“真仙”，这是明永乐皇帝给张三丰授予的道教头衔。此后，历朝仿效，明英宗封他为“通微显化真人”，“韬光尚志真仙”，“真仙”也好，“真人”也好，都专指“道德”“灵化”之类。可见张三丰只是一个一生修行而颇得统治者赏识，敬羨的神秘老道。他被奉为内家拳的一代宗师，莫非由于统治者竞相迷信道教，借道士法术丹药维护自己的统治，以求延年益寿，长生不老，因此就极力推崇他，从而使其道名登峰造极，成为“仙”，成为仙自然功夫也就非凡，成为拳宗也就顺理成章。然而试想一下，神仙哪用得了苦练而来的功夫。

碑文记到明永乐皇帝遣使寻找张三丰。关于这件事，永乐皇帝在敕书中有记载：“朕敬慕张三丰老师，道德崇高，灵化元妙，超越万有，冠绝古今。愿见之心，愈久愈切。遣使祇奉香书求之四方，积年有岁，迄今未至。朕惟武当遇真，实真仙张三丰老师修炼福地，不可以不敬。”明成祖为寻找张三丰曾征遣三十万军民大修武当山。这些，是出于宗教信仰原因，是由于张三丰的“道德”“灵化”，不是什么武功。俗话说，“真人不露面，露面非真人”，张三丰终未能被皇帝们找到，他是深谙道家玄学之人，怎么能让你找到？皇帝想利用张三丰，张三丰利用了皇帝，使其“真仙”神化了。过了几百年，不停地加封，从道门加到武术界，这不能不说是一个极大的讽刺。太极拳到底起于何时，何人所创据《中国大百科全书》载：太极拳为我国拳术之一，创始于清初，乾隆年间山西民间武术家王宗岳用《周子全书》中阐发《易经》太极阴阳的哲理来解释拳理，写成《太极拳论》，“太极拳”的名称才确定下来。又据中国武术史学家唐豪先生考证，太极拳最早传习于河南省温县陈家沟，陈氏家族中，陈氏太极拳论的创始人是陈五廷。陈为明末庠生（府、州、县生员之称）。他是位卓有成见的武术家。太极拳的来源有下列三个方面：（1）综合吸收了明代各家拳法，特别是戚继光的三十二势长拳而编成的。（2）结合了道家导引吐纳之术。太极拳讲究意念导引、气沉丹田，讲究心静体松，重在内壮，所以被称为“内功拳”。（3）运用了中国古代的阴阳学说和中医经络学说。太极拳是中国传统文化、武术遗产的结晶，特别以道教文化对它的影响最为深厚，但并不能因此就可以说张三丰就可以打太极拳，甚而至于登上“拳祖”的宝座。

张三丰宝鸡行迹考

——以金台观所藏明代碑石为中心*

姜守诚

金台观坐落于宝鸡市北郊的陵塬山腰上，为久负盛名的宝鸡道教三观（金台、银台、玉台）之首^①。据民国时编纂的《宝鸡县志》卷七“祠祀”条载：该观创建于元末、后经多次重修，“元末邑人杨轨山等修，明宣德八年侍郎张用瀚重修，嘉靖二十九年，里人赵世凤修观”^②。金台观依山而建、地势险要，从山门即可俯视整个宝鸡市区，登观远眺，秦岭渭水更尽收眼底、一览无遗，当地民间更流传有“宝鸡有个金台观，离天只有五尺半”的说法。相传，著名道士张三丰曾在此隐修、病死而复生。《明史·方伎列传·张三丰》对此有载：“（张三丰）后居宝鸡之金台观，一日自言当死，留颂而逝，县人共棺殓之。及葬，闻棺内有声，启视则复活。”^③

金台观建筑群现由两部分构成：前半部分是三进式院落，分前殿、中殿、后殿，基本保留了明清建筑风格；后半部分是二叠崖洞窟，共计有二三十座窑洞，每洞约长5米、宽1米。据知情人介绍，这些洞窟在1983年时因大雨导致山体塌陷而遭毁坏，现存部分是将塌陷面切割、后移，仿原貌重建的。三进院落中前殿为二层楼阁式建筑，上层玉皇阁以“金阁流霞”而闻名，被誉为宝鸡八景之一，下层为灵官殿，供奉道教护法神王灵官和赵灵官；中殿是三清殿，供奉道教最高神三清尊神；后殿即三丰洞，供奉该观主神张三丰。偏院中设有吕祖殿、慈航殿、圣母洞、药王洞、朝阳洞等附属建筑。金台观现存石碑七通（明碑四通，清碑一通^④，民国时碑二通^⑤，今碑一通），其中以四通明代碑石尤为珍贵^⑥。这些碑文保存了有关张三丰事迹的丰富资料，不仅记录张三丰的身世言行，也见证了明初几位皇帝及官僚、士人对他的寻请和礼遇。

* 本文原载《东方论坛》2008年第2期，第94-99页。

① 据史书记载，古陈仓宝鸡县境内有金台、银台、玉台三处道观，银台、玉台二观今已无存。

② 详见强振志等编辑：《宝鸡县志》卷七，（台北）成文出版社有限公司1970年版，据民国十一年（1922）铅印本影印。

③ （清）张廷玉等：《明史》卷二百九十九，中华书局1974年版，第7641页。

④ 此碑乃“道光二十二年岁次壬寅孟夏月”立，题名“重修金台观朝阳洞暨新开文昌洞、吕祖洞碑记”。该碑现竖立在三丰洞前院内，因风吹雨淋、部分文字已略显模糊。

⑤ 金台观现存民国时碑石两通：其一通两面翻刻张三丰草书“瓜皮诗”二首；另一通正面刻“金台古观”四个楷书大字，碑阴刻“金台观全景图”，然线条已磨泐不清。

⑥ 鉴于行文之方便，笔者将此四通明代碑石分别编号为：B1：1，B1：2，B1：3，B1：4。

一、“张三丰遗迹记”碑文识录

这四块明代碑石中，最令人瞩目的是明英宗天顺六年（1462）“张三丰遗迹记”（编号 B1: 1）。此碑现竖立在三清殿前院中，保存完好、碑文清晰，记述时任陕西参知政事、吏部右侍郎张用瀚转述乃父张朝用所谈少年时与张三丰他乡偶遇的一段往事，言谈中涉及张氏家族几代人、跨约百年，对研究金台观历史及张三丰其人事迹具有一定价值，可补史料之不足。兹录文字如下。

碑文篆书额题为“张三丰遗迹记”，正文曰（以下数字表示金台观“张三丰遗迹记”石碑上刻字的行数）：

- (1) 张三丰遗迹记
- (2) 赐宣德八年癸丑曹鼐榜进士，陕西参知政事，前嘉议大夫、吏部右侍郎，南阳张用瀚识
- (3) 赐正统十年乙丑商辂榜进士、任翰林院修撰陈仓刘俊篆额
- (4) 宝鸡县儒学教谕罗山张谦书丹
- (5) 凤翔县、宝鸡县县丞郭简马□立石
- (6) 予幼稚时闻先父均州知州、赠吏部侍郎公语人曰：“真仙陕西宝鸡人，大元中于吾河南开封府鹿邑太清
- (7) 官出家。吾先世开封之柘城县人。柘城与鹿邑近犬牙相住，吾家离官仅十五里。真仙与吾高祖荣相识，常往
- (8) 来于家，托为施主、最亲密，亦爱重吾父叔廉公勤学。元末，吾父避兵来（陕）邑，占籍为是邑人。真仙洪武中亦来
- (9) 邑之西关玉阳观，与道士李白云老先生交甚厚，旅寓数月。时吾年方十三，在观读书。真仙问曰：‘汝谁家子也？’
- (10) 吾答曰：‘故父柘城张叔廉，因避兵徙家于此。’真仙曰：‘我乃张玄玄，昔在柘城时，多扰汝家。有张荣者，汝几世祖
- (11) 也？’吾答曰：‘荣，高祖也。’真仙曰：‘我曾见其始生也。汝可勉力读书，后当官至五品。’越月，真仙北行。吾同白云先生
- (12) 送至邑之北关外。别后，见真仙之行，足不履地，时人已异之。永乐初，
- (13) 太宗文皇帝入正大统，遣礼科都给事中胡公澣齋
- (14) 香书遍历天下名山访求之。时吾以儒官荐升詹事府主簿，与公备言少时曾识真仙之由，公遂荐吾同往寻之。
- (15) 至武当山均州，久之弗遇，公回京复奏。
- (16) 上仍遣公往，必欲得真仙出而一见，特升吾为均州守，
- (17) 命伺鹤驭。朝夕来临，历数十年终不果愿。”予时虽幼穉（稚），闻斯言常记之于心。兹适分巡宝鸡，公暇乃游真仙旧
- (18) 时修真洞。因成俚语一首，复跋于后云：

- (19) 一自飞升近百春，陵原仙洞已生尘。烟消丹室空存鼎，花满桃园不见人。金
(20) 阙几回朝望气，蓬莱何处夜修真。家君出守因相识，久俟云车谒
(21) 紫宸。
(22) 宝鸡县知县巴县贺英 主簿清江傅顾 典史宝应许翔 儒学训导内丘李睿
(23) 大明天顺六年岁次壬午九月吉旦立

碑阴刻字略显模糊，碑身亦不甚平整、局部出现少许裂纹。碑文列有五十多个人名及职衔，当是参与其事者名单。现录如下：

- (1) 致仕官
(2) 王珉 沈平 张瑄 贾浩 陈焕 陈龙 吴祥
(3) 训种张辅 训术王琦
(4) 僧会悯无方 道会司署印道士谈冲碧
(5) 举人 张抚 杨羽翀 杨祥
(6) 监生 李英 吴能 彭珎 杜兴
(7) 壬午科解元 吴献
(8) 生员 党彬 夏肅 王安 郭旻 张辉 孙锡 张傑 姚珞 杨恕 丁珂 李童
胡浩
(9) 徐琳 田峻 关钊 陈善 程茂 吕臣 赵溥 翟义 白□ 俱聰 高厚 张锐
(10) 史典 陈迂 萧昇 张礼 张鑑 申浩 周清
(11) 金台观主持 傅本宗 道士孙庸玉 张冲明
(12) 陈仓驿署印医主张礼
(13) 凤翔石匠秦昇镌

案：此碑为楷书，共计23行，行42字。武树善编《陕西金石志》及《补遗》、清代毛凤枝头编《关中石刻文字新编》、清代王昶著《金石萃编》、今人陈垣编纂《道家金石略》《石刻史料新编》《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》《明清石刻文献全编》等均无著录；今人研究张三丰的几部学术论著中亦未见此碑之介绍^①。明清传记小说中则偶见摘录此碑部分文字，下文将予详细介绍。

二、其他三种碑文校释

除“张三丰遗迹记”这通大石碑外，金台观还存有三通小型明代碑石（均呈正方形、约一米见方），现砌在三丰洞外侧墙壁中。现将文字分别抄录如下。

（一）编号B1：2碑石：永乐、天顺二帝诏书及碑末附有范氏撰文

这是万历九年（1581）翻刻的永乐皇帝访求张三丰的诏书及天顺皇帝的敕封诰命，文末附有凤翔士人范宗镇所撰张三丰之生平简介。文字如下：

^① 有关张三丰的研究论著，如下可供参考黄兆汉：《明代道士张三丰考》，台湾学生书局1988年版；毕珍：《张三丰传奇》，海风出版社1991年版；刘守华、李征康选编：《张三丰寻踪》，三秦出版社1994年版。

- (1) 皇帝奉书^①
- (2) 张真仙^②足下：朕久仰真人^③，渴思亲承仪范。尝遣使致香奉书，
- (3) 遍诣名山虔请。真仙道德崇高，超乎万有，体合自然，神妙莫
- (4) 测。朕才质疎庸，德行菲薄，而至诚愿见之心夙夜不忘。敬再遣
- (5) 使^④，谨致香奉书虔请。拱候^⑤云车凤驾，惠然降临，以副朕拳拳
- (6) 仰慕之怀。敬奉书。^⑥
- (7) 永乐十五年三月十五日^⑦
- (8) 奉
- (9) 天承运
- (10) 皇帝制曰：朕惟^⑧仙风道骨，得天地之真元，秘典灵文，夺^⑨阴阳之正
- (11) 气。顾^⑩长生久视之术^⑪，诚^⑫超凡入圣之功。旷世一逢，奇踪罕见。尔
- (12) 真仙^⑬张三丰，芳姿颖异，雅志孤高，存想^⑭专精，炼修^⑮坚定^⑯，得仙箓
- (13) 之宝^⑰诀，饵金鼎之灵膏，是以名隸丹台，神游玄圃^⑱。去来倏忽，岂
- (14) 但烟霞之栖，隐显渺茫，实同造化之妙^⑲。兹特^⑳赠尔^㉑通微显化真
- (15) 人。锡^㉒之诰命，以示褒崇。于戏！蜕形不老，永唯^㉓物外之逍遥，抱道
- (16) 绝^㉔伦，益动寰中之景慕^㉕。尚期指要^㉖，式惠来英。^㉗

① 《玉堂漫笔》作“皇帝致书”，《双槐岁钞》和《太和山志》为“皇帝敬奉书”。

② 《玉堂漫笔》《双槐岁钞》和《太和山志》均云：“真仙张三丰先生。”

③ 《玉堂漫笔》《双槐岁钞》和《太和山志》均作“真仙”。

④ 《玉堂漫笔》云：“敬再遣龙虎山道士。”

⑤ 此字《太和山志》作“俟”，《双槐岁钞》作“候”。“俟”“候”二字通。《玉堂漫笔》为“候”，同碑文。

⑥ 《双槐岁钞》无“敬奉书”三字。

⑦ 《太和山志》云：“永乐十年二月初十日。”《双槐岁钞》亦云：“永乐……十年二月十日。”

⑧ 陈垣《道家金石略》“褒封张三丰诰命”中为“谓”。

⑨ 此字《道家金石略》“褒封张三丰诰命”、《三丰全书》均为“集”。（明）张三丰著，（清）锡龄编纂、（清）李西月重编：《三丰全书》，台北：新文丰出版公司1978年版。

⑩ 《道家金石略》“褒封张三丰诰命”作“赖”。

⑪ 此字《三丰全书》作“学”。

⑫ 此字《三丰全书》《道家金石略》“褒封张三丰诰命”均作“成”。

⑬ 此字《三丰全书》作“人”。

⑭ 《道家金石略》“褒封张三丰诰命”作“养”。

⑮ 《道家金石略》“褒封张三丰诰命”作“修炼”。

⑯ 《三丰全书》无“存想专精，炼修坚定”八字。

⑰ 此字《三丰全书》作“秘”。

⑱ 《三丰全书》无“是以名隸丹台，神游玄圃”八字。

⑲ 这段文字与《三丰全书》《道家金石略》“褒封张三丰诰命”有较大差异。《三丰全书》云：“去来倏忽，实得造化之机。隐显微芒，膺合乾坤之妙。”《道家金石略》“褒封张三丰诰命”无“神游玄圃，去来倏忽，岂但烟霞之栖，隐显渺茫，实同造化”二十二字。

⑳ 《道家金石略》“褒封张三丰诰命”为“时”。

㉑ 《道家金石略》“褒封张三丰诰命”中“尔”字后有“为”字。

㉒ 《三丰全书》《道家金石略》“褒封张三丰诰命”均作“赐”。

㉓ 《道家金石略》“褒封张三丰诰命”作“为”字。

㉔ 《道家金石略》“褒封张三丰诰命”为“施”。

㉕ 此前二十四字，不见于《三丰全书》。

㉖ 此字《三丰全书》作“教”。

㉗ 此句《道家金石略》“褒封张三丰诰命”作“尚期指示教诲。膺”。

- (17) 天顺三年四月十三日
 (18) 仙真冀州寥阳人，身長七尺，美髯如戟。经书一览即成诵。寓陕之
 (19) 宝鸡，得延命术。洪武二十六年九月二十日，自言辞世，留颂而
 (20) 逝。邑人杨轨山等殓之，临葬，发视复生。后入泰和山，结庵玉虚
 (21) 宫五树边。永乐间再
 (22) 诏乃应，寻归修炼服食。寒暑惟一箬笠。日行千里，足不履地，静
 (23) 则瞑目旬日。所啖斗升辄尽，或辟谷数月自若也。天顺中，仙乐
 (24) 下迎，异香七日，遂冲举。著有《金丹玄要》三篇。
 (25) 万历九年季夏吉旦推凤翔府事楚黄范宗镇识
 (26) 知宝鸡县事蒲州樊一阳立

案：此碑为楷书，共计26行，行24字。陈垣编纂《道家金石略》中有著录，题为“赠张三丰书制”。然误将第七行中“永乐十五年”识作“永乐十三年”。下面，我们就永乐时访求诏书及天顺时赐封诏书的相关问题讨论如下。

其一，这通碑石所刻的永乐皇帝诏书在明清史料中多有述录，如明代陆深（1477-1544）撰《玉堂漫笔》、明代黄瑜（生卒年不详，约成化时人）撰《双槐岁钞》卷三“三丰遯老”条和明代任自垣（?-1430）撰《大岳太和山志·诰副墨第一篇卷之第二大明诏诰》（以下简称《太和山志》）等均有载。这些著录中除了文字略有差异外，最明显的不同就是文末落款的时间出现两种说法^①：一为“永乐十年二月初十日”（《双槐岁钞》《太和山志》），二为“永乐十五年三月十五日”（编号B1：2碑文、《玉堂漫笔》）。试分析如下。

据碑文所言“敬再遣使谨致香奉书虔请”之句可知：在颁布此诏书之前，永乐皇帝当还有他次的遣使访求之行动。这也可从诸多明代传记史料中找到证据。如《玉堂漫笔》云：“十五年，文皇帝再遣宝鸡医官苏钦等齋香书遍访名山求之。又遣龙虎山道士奉书云：皇帝致书真仙张三丰足下……”（与编号B1：2碑石所书大致相同，故略）^②《双槐岁抄》卷三载：“永乐初，文皇帝累遣使求之。以给事中胡公濙往徧物色之，不能得。十年二月十日致书曰：皇帝敬奉书真仙张三丰足下……”（同上，略）^③此外，明人杨仪（1488-?）撰《高坡异纂》卷上亦载：“永乐中，上遣礼科都给事中胡濙、道录任一愚、岷州指挥杨永吉，遍诣天下名山访之。又勅正一道士孙碧云，建宫武当候之，终不遇。天顺三年，诰赠为通微显化真人。”^④据上述记载可知，永乐皇帝诏令访寻张三丰的举动当不下三次：第一次是派胡濙及若干人等前往，其中编号B1：1碑文所言张朝用也随同前往，然多年不果；第二次是永乐十年二月十日下午诏访寻；第三次是永乐十五年三月十五日派宝鸡医官苏钦等访寻张三丰，并派龙虎山道士奉持访寻诏书。这三次寻访活动中，第一次未见有诏书颁布，后两次则均予赐诏^⑤。而前后的两次下诏都是为了

^① 此外，陈垣《道家金石略》又云“永乐十三年三月十五日”。此为碑文拓片辨读之误，兹不列为一说。

^② （明）陆深撰：《玉堂漫笔》（两种，其一据纪录汇编本影印、其二据宝颜堂秘笈本排印），丛书集成初编，商务印书馆1936年版，第5页。此处所标页码均以后一版本为据，以下同。

^③ （明）黄瑜：《双槐岁钞》卷三“三丰遯老”条，载周光培编：《明代笔记小说》第26册（《历代笔记小说集成》第57册），河北教育出版社1995年版，第256-257页。

^④ （明）杨仪：《高坡异纂》卷上，载周光培编：《明代笔记小说》第18册（《历代笔记小说集成》第49册），河北教育出版社1995年版，第384-385页。

^⑤ 此外，据明代陆深撰《玉堂漫笔》记载：永乐三年，明成祖曾派遣王宗道“奉书香徧访于天下名山。越十年，足迹满天下，竟无所遇而复命”（陆深：《玉堂漫笔（两种）》，第6页）。文中所言“奉书”似为寻访张真人的诏书。然无史料资证，仅陈于此。

寻访真仙张三丰，而且时间相距不过五年，故其诏书内容大略相同，有沿袭的痕迹也就不难理解了。永乐十年颁布的访寻诏书中仅言“敬再遣使”，而永乐十五年诏书则言明了使者身份，即“敬再遣龙虎山道士”。金台观所藏 B1：2 碑文中落款时间为永乐十五年，然文中仅云“敬再遣使”，不见有点明道士身份之语，不知何故？

其二，该碑因从中间断开，故所刻天顺三年赐封诏书部分残缺。前录碑文缺佚处据陈垣《道家金石略》“赠张三丰书制”补，另该书还收录有天顺时赐封诏书原碑释文，题曰“褒封张三丰诰命”，然二者文字略有差异，详见 B1：2 碑文校释。此碑断裂处现用水泥弥补后，整块砌于墙外壁中。然，陈氏编纂《道家金石略》时乃以该碑拓片为据隶定文字，彼时还完好无缺，可知此碑之损坏当系今人所为。

（二）编号 B1：3 碑石：范宗镇《谒仙师张三丰洞》

- (1) 谒
- (2) 仙师张三丰洞。用南
- (3) 阳张公韵
- (4) 吏隐岐阳经四春，
- (5) 几回拜拂洞门尘。
- (6) 青山白水徒遗像，
- (7) 翠竹黄花空问人。
- (8) 九节苍藤杖还在，
- (9) 三篇玄要道传真。
- (10) 天仙已卸几籠去，
- (11) 何事朝来出
- (12) 紫宸。
- (13) 古黄范宗镇
- (14) 蒲州樊一阳立

案：此碑为楷书，共计 14 行，行 7 字。碑文末题年款，然据文末署名可知当与 B1：2 碑石同时而立。

（三）编号 B1：4 碑石：佚名《游金台观》诗

- (1) 游金台观适次前徐中丞韵
- (2) 廻舍度间坊，□格春味长。村前吹短笛，
- (3) 祠□锁残阳。来倚长松下，还然栢子香。
- (4) 歌鸳随舞鹤，此亦是吾乡。戊子春
- (5) 楼观望中仙山云一梯游人追往
- (6) □章□徧名题渭水分幹竹寒流赴隔溪
- (7) 揽餘秋满壑白凤晚霜述。源宝斋……（此处碑文漫漶不清）
- (8) 石。二诗乃嘉靖□户部□□旧题
- (9) 嘉靖壬辰六月六日知宝鸡县事蒲州范玠立石

案：此碑为楷书，共计 9 行，行 15 字。石碑已显出风化迹象，部分文字磨泐难辨。文末题

款为嘉靖壬辰年即嘉靖十一年(1532)。

三、文献所载张真人宝鸡行迹

有关张三丰在宝鸡之行迹,翻检史籍可知,传世文献所载主要有两件事:起死回生和偶遇故友柘城张氏子孙。兹分二类转录如下。

1. 偶遇柘城张氏少年,忆述其高祖

有关柘城张氏与张三丰的交往事,传世文献中记述最早、亦较详备者,当首推明人陆深所撰《玉堂漫笔》。该书载:“相传,永乐初遣胡忠安公巡行天下,以访邈邈张仙人,即张三丰名通,号玄玄子,天师之后。寓居凤翔宝鸡县之金台观修炼。……金时人也。……南阳张朝用尝记三丰遗迹。三丰,陕西宝鸡人。元时于鹿邑之太清宫学道。与朝用高祖毅相识,往来其家为亲密,亦爱朝用之父叔廉。元末兵乱,叔廉避地宝鸡。洪武中,三丰亦来宝鸡。与西关李道士白云先生交契相厚。朝用时方年十三。三丰见之问曰:汝谁家子?答曰:吾父柘城张叔廉也。兵乱徙家于此。三丰曰:我张玄玄也。昔柘城时多扰汝家,名毅者为谁?答曰:吾高祖也。三丰曰:吾见其始生时,童子其勉力读书,后当官至三品。越月朝用与李白云送之北去,见其行足不履地云。朝用官詹事府主簿,忠安公以其常识三丰,荐之为均州知州,与通往寻访,竟无所遇而还。”^①文中几乎引述金台观 B1:1 碑文的大部分内容,所涉张三丰的祖籍、出家地等时也一并沿袭 B1:1 碑文的说法。同时,《玉堂漫笔》补充了整个事件的主角张朝用的名字(即碑文撰写人张用瀚之父),而碑文中则以家讳见隐。并校正了三丰的预言——将“后当官至五品”改为“三品”,使之符合张氏官阶。此说法亦为《明史稿》所沿袭。如《明史稿·方伎列传·张三丰》载:张三丰学道鹿邑太清宫时曾“与里人张毅相习,毅四世孙朝用尝游宝鸡,遇三丰,问:‘汝家名毅者为谁?’答曰:‘吾高祖也。’三丰曰:‘吾曾见其始生时,今孺子亦渐长,努力读书,官可至三品。’后亦符其言”^②。

明代何乔远(1557-1633)编《名山藏》卷之《方外记上·张君宝》载:“君宝在金时则修炼宝鸡县之金台观,至元时学道鹿邑太清宫。……尝往来柘城张毅家。其后,毅曾孙徙家宝鸡,洪武初,君宝复来宝鸡,与西关道士李白云交契。有童子张朝用者,君宝问知其先世,谓朝用曰:吾识尔高祖始生时,童子后当贵善自爱。越月北行,朝用与李白云送之,见其足不履地。其后,至均州武当山居之。”^③

清初汪价撰《中州杂俎》亦记述张三丰云游宝鸡时与张叔廉、李白云的一段交往,然多与 B1:1 碑文所述不相契合。如该书卷十二载:“张三丰尝过昭阳观访道士李白云,适他出。时邑人张维字叔廉为小儿,在观中读书。三丰摩其顶曰:‘百年后,当腰金。’人笑之。已而去,题壁曰:‘张元元到此访李白云,不遇。’及白云归,怅然久之。人问其故,曰:‘此邈邈张

^① (明)陆深撰:《玉堂漫笔》(两种),第5页。另,明人杨仪撰《高坡异纂》卷上亦将《玉堂漫笔》中涉及张三丰的文字转录于文后(详见(明)杨仪:《高坡异纂》卷上,第386-387页)。

^② (清)王鸿绪撰:《明史稿》列传一百七十六,载吴树平编辑:《二十四史外编》(149),天津古籍出版社1998年版,第430页。

^③ (明)何乔远辑:《名山藏》(据明崇祯刻本),载四库禁燬书丛刊编纂委员会:《四库禁燬书丛刊》史部第48册,北京出版社1998年版,第205页。

也。’后叔廉以孙用瀚贵赠吏部侍郎。”^①这段记述与B1:1碑文有几处明显的差异:(1)此处言张三丰造访友人于“昭阳观”,而碑文则为“西关玉阳观”。查地方志可知当以碑文为是;(2)此处言张三丰访道士李白云不遇,题字而去。然碑文及诸史皆载张、李二人“交甚厚,旅寓数月”;(3)此处言张叔廉时为小儿在观中读书,遇三丰言其日后当显贵。而碑文及诸传记均载乃张叔廉之子张朝用。经仔细推敲后可知,上述出入均属《中州杂俎》记载之讹误,然文中言张叔廉之名为张维,却为碑文及诸史料中所未载。

2. 留颂而逝,起死回生

张三丰在宝鸡金台观死而复生,此说见载《明史》^②。其实,此说在明季士人间业已流传。明人杨仪嘉靖十一年(1532)所撰《高坡异纂》(卷上)云:“张三丰……元末居宝鸡金台观,留颂而逝。土民杨轨山买棺斂之。临窆,觉棺中展动有声,发视之,乃复生。以小鼓一腔留其家,去入秦游蜀,登武当山,时至襄郡间。”^③尔后,有传记点明此事发生在洪武二十六年(1393)九月二十日。如明代王圻(1530-1615)纂集《稗史汇编·方外门·仙五》载:“(张三丰)洪武二十六年自武当归宝鸡,语其徒曰:‘吾将死矣,死后四十七日可开视我。’如言,乃见先生握杖,一笑而起。”^④又,明天顺年间李贤(1427-1464)等撰《明一统志》卷三十四“凤翔府”载:“张三丰:居宝鸡县东三里金台观。本朝洪武二十六年九月二十日,自言辞世,留颂而逝。民人杨轨山等置棺殓讫。临葬发视之,三丰复生。”^⑤清代汪锡龄(1664-1724)编《三丰先生本传》中则点明,此举乃是“阳神出游”,并非死而复生,谓:“(张三丰)仍还秦,居宝鸡金台观。九月二十日,阳神出游。土人杨轨山以先生辞世,买棺收殓。临窆之际,柩有声如雷,启视复生。盖其阳神出游,朴厚者见之,以为宛其死矣。”^⑥

传记中还载张三丰复生后又云游四川^⑦,离开时赠与为其办理丧事的民人杨轨山一面小鼓,其声脆可敌大镛。清姚之骝《元明事类钞》卷二十七“声敌大镛”条引《献徵录》载:“张三丰元末居宝鸡金台观,后以小鼓一腔留土民杨家而去。鼓制甚小,虽戛大镛不能乱其声,后亦亡去。”^⑧

3. 杂录(三则)

(1)“三丰”号之由来。据清代汪锡龄编《三丰先生本传》载,张三丰因喜爱宝鸡三峰清秀,故以“三丰”自号,如云:“(张三丰)度陈仓,见宝鸡山泽,幽邃而清,乃就居焉。中有一尖山,三峰挺秀,苍润可喜,因自号为三丰居士。”^⑨

(2)诗词二首。世间传有张三丰撰“宝鸡晚行”五字韵律诗一首,诗云:“倏尔游秦凤,

① (清)汪价:《中州杂俎》卷十二“邈邈张”条,民国十年(1921)铅印本,中国国家图书馆古籍部藏线装书。

② 详见(清)张廷玉等撰:《明史》卷二百九十九,第7641页。

③ (明)杨仪:《高坡异纂》卷上,第384页。

④ (明)王圻纂集:《稗史汇编》卷六十三,北京出版社1993年版,第955页。

⑤ (明)李贤等撰:《明一统志》卷三十四,载(清)永瑔、纪昀等纂修:《景印文渊阁四库全书》史部二百三十(第472册),台湾:商务印书馆1986年版,第854页。

⑥ (明)张三丰著,(清)汪锡龄编纂,(清)李西月重编:《三丰全书》,第5页。

⑦ 明嘉靖四十一年(1562)张景贤撰《修鹤鸣观醴台公署记》云:“本朝洪武末,张三丰真人自宝鸡来,神游于此,后入天谷洞中。”龙显昭、黄海德主编:《巴蜀道教碑文集》,四川大学出版社1997年版,第232页。

⑧ (清)姚之骝:《元明事类钞》卷二十七,载(清)永瑔、纪昀等纂修:《景印文渊阁四库全书》子部一百九十(第884册),第442页。

⑨ (明)张三丰著,(清)汪锡龄编纂,(清)李西月重编:《三丰全书》,第5页。

飘然到宝鸡。路随流水远，山压暮云低。对面三峰立，关心一棹。结茆聊息足，吾亦老磻溪。”^①又有“归秦”七言诗，云：“自蜀来秦不避秦，西秦久住似秦人。宝鸡石上题诗句，谁识逍遥物外身。”^②

四、碑文所述与史书记载之异同

有关张三丰之身世、师承，史书所载甚少。查验文献可知，宝鸡金台观所藏天顺六年（1462）“张三丰遗迹记”碑石乃是现存最早的涉及张三丰籍贯、师承的文字记载，文中首次指出张三丰籍贯为陕西宝鸡，元时于河南鹿邑太清宫出家。

第一，籍贯：从“宝鸡”说到“懿州”说的演变

关于张三丰的籍贯，历代史籍可谓众说纷纭。去伪存真、厘清杂芜，可大抵归纳为“宝鸡”和“懿州”二种说法。

“宝鸡”说

金台观所藏天顺六年（1462）“张三丰遗迹记”中明确指出张三丰为陕西宝鸡人。此说为陆深《玉堂漫笔》转引。明成化九年（1473）姚福（1465—1487）所撰《清溪暇笔》亦持此说法，该书卷上云：“本朝所谓神仙者，有二人：其一曰周颠仙……其二曰张刺，名三丰，宝鸡人。尝死殒矣，数日复生。言人未来之事，无不验。长身古貌，鬓髯如戟，行及奔马。太宗尝命数十人垂传行天下访求之，不获。常居秦蜀间，为人治疾。吹呵抚摩，应手而去。人有得其遗物，至今宝之。”^③

永乐朝时，明成祖本人当受“宝鸡”说之影响。这一点，可从其先后几次派遣访寻张三丰的使者身份即可证实。如永乐初，成祖派礼科都给事中胡濙偕同张朝用访求三丰，张朝用其人前述碑文已说过少年时即随父移居宝鸡，且在斯地与真人偶遇。此外，永乐十五年时成祖再次派遣的寻访使者又出自宝鸡——即宝鸡医官苏钦等，如《玉堂漫笔》载：“十五年，文皇帝再遣宝鸡医官苏钦等齋香书遍访名山求之。”^④然而，与前次访寻的负责人胡濙不同，这次永乐帝派遣出一个县级医官出访，其官阶及所辖职责明显与此前胡氏相差甚大。那么，宝鸡医官苏钦被选用是否与当年任命张朝用有着同样的理由：与张真人有过一面之缘？鄙人不敢妄断。不过，永乐皇帝多次派遣与张三丰有交情的人等外出寻访之，却是不争的事实^⑤。如《玉堂漫笔》记云：“又淮安王宗道，字景云，学仙尝与三丰往来游从。永乐三年，国子助教王达善以宗道识三丰荐。文皇召见文华殿，赐金冠鹤氅，奉书香徧访于天下名山。越十年，足迹满天下，竟无所遇，而复命。”^⑥这里说到永乐三年（1405）时王宗道曾因与真仙相识，而被成祖

①（明）张三丰著，（清）汪锡龄编纂、（清）李西月重编：《三丰全书》，第151页。

② 同上书，第156页。

③（明）姚福：《清溪暇笔》卷上，抄本，载朱当编：《国朝典故》卷七十九，中国国家图书馆善本部藏。

④（明）陆深撰：《玉堂漫笔（两种）》，第5页。

⑤ 据《三丰先生本传》载，明太祖曾派遣与张三丰交情甚厚的沈万三征召张氏入朝。如云：“洪武十七年甲子，太祖以华夷宾服诏求先生，不赴。十八年，又强沈万三敦请，亦不赴。”（明·张三丰著，清·汪锡龄编纂、清·李西月重编：《三丰全书》，第5页）可见，任用与三丰有旧之人外出寻访，此举可追溯至太祖时，成祖又沿袭之。

⑥（明）陆深撰：《玉堂漫笔（两种）》，第6页。

召见、赐以封赏，又命其奉书寻访真人。鉴于此，我们推断宝鸡医官苏钦的受命寻访或因其与三丰相识，似无大谬。

二说并存

“宝鸡”说流行了不足二三十年，此后文献中开始出现“懿州”说。在“懿州”说成为主流之前，出现“宝鸡”说和“懿州”说并存的现象。如明人黄瑜撰《双槐岁钞》卷三云：“此三丰遼老张元元诗也。元元名全一，或曰通一，三丰其号也，世呼为张邈邈。或谓宝鸡人，或谓辽东人。”^①

当然若细加分析，二说中显然又存在正、辅之区别。明人王圻纂集《稗史汇编·方外门·仙五》亦云：“张三丰先生者，宝鸡人也，或曰辽阳人，汉留侯良之裔。”^②可见，这里将“宝鸡”列为主说，仅将“辽阳”（即“懿州”）略陈文末、聊备一说而已。其后，自16世纪中后期开始，“懿州”说渐居主流，“宝鸡”说逐渐退居次位。如明人沈德符（1578-1642）撰《万历野获编》卷二十七：“张三丰名猷……一云三丰即张邈邈，未知然否。又云三丰为辽东懿州人，名君宝，一云陕西宝鸡人。”^③清代雍正年间王士俊等监修《河南通志》卷七十“仙释”条载：“明张三丰，辽东人，或云宝鸡人。”^④这里“辽东懿州”说显然已成为主流，而“宝鸡”说则仅作存录而已。

“懿州”说

明代郑晓（1499-1566）撰《今言》卷三载：“张三丰，辽东懿州人，名君实，字全一，又字玄玄，别号保和、容忍、三丰子。不饰边幅，人号张儼儼。”^⑤明人何乔远编《名山藏》卷之《方外记上·张君宝》载：“张君宝，字全一，一字玄玄，别号保和、容忍、三丰子，辽东懿州人，其后寓淮之安。东汉天师后也，生于金世。”^⑥

“懿州”说取代“宝鸡”说成为主流，当以《明史》和《明史稿》为标志。清顺治、康熙年间编撰的《明史稿》《明史》均云：“张三丰，辽东懿州人，名全一，一名君宝，三丰其号也。以其不饰边幅，又号张邈邈。”^⑦至《明史稿》《明史》时，士人已不再附述祖籍宝鸡说，说明清初时“懿州”说已被广泛接受。此后，历代文献谈及张三丰籍贯时多沿袭《明史》说法。如《大清一统志》（卷四十四、卷一百、卷一百八十四、卷二百六十七、卷三百九十三）多次说到：“明张三丰，懿州人。”此外，《盛京通志》（卷九十二）、《湖广通志》（卷七十四）、《甘肃通志》（卷四十一）等方志中均仅言张三丰为辽东懿州人，未提宝鸡说。

另需指出的是，金台观藏万历九年范宗镇撰文在涉及张三丰籍贯时说“真仙冀州寥阳人”。这里的地名“寥阳”即辽阳，元时懿州隶属辽阳路。引文中所云张三丰乃寥阳（或辽阳）人士其实指的就是辽东懿州。此处范氏所言“冀州”当属古地名，即《尚书·禹贡》中载大禹治水

①（明）黄瑜：《双槐岁钞》卷三“三丰遼老”条，第255页。

②（明）王圻纂集：《稗史汇编》卷六十三，第955页。

③（明）沈德符：《万历野获编》卷二十七，中华书局1959年版，第703-704页。

④（清）王士俊等监修：《河南通志》卷七十，载（清）永瑆、纪昀等纂修：《景印文渊阁四库全书》史部二百九十六（第538册），第349页。

⑤（明）郑晓：《今言》卷三，中华书局1984年版，第114页。

⑥（明）何乔远辑：《名山藏》（据明崇祯刻本），第205页。

⑦（清）张廷玉等撰：《明史》卷二百九十九，第7641页。

后划华夏为“九州”中的“冀州”。古冀州疆域广阔，北至阴山，东至辽河，西、南至黄河，已涵盖今辽宁省西部。而元明时，冀州辖区并不涵盖辽东地区。故碑文所言“冀州寥阳”实指以远古传说中的“冀州”而言。

其他异说

除“宝鸡”说和“懿州”说外，有关张三丰籍贯还存有几种说法：

1. 闽人或羊城人。明清之际谈迁（1594-1657）撰《枣林杂俎》云：“张三丰俗名猷，字玄玄，号三丰，又号斗篷，又呼邈邈仙，闽人，又云羊城人。……按他书，云张三丰辽东懿州人，名君宝，一云宝鸡人。”^①

2. 黄平人或平州人。清代乾隆年间岳濬等监修《山东通志》卷三十“仙释志”载：“张三丰：本贵州黄平人。永乐间来隐青州云门洞修炼。……按三丰一名张颢。尝考《黄平州志》：在三丰礼斗台，註云：山东平州人，元末遣戍于此。又尝见三丰墨迹题曰：晋陵。未详孰是。”^②

3. 平阳人或猗氏人。清代雍正年间觉罗、石麟等监修《山西通志》卷一百六十“仙释二”云：“张三丰，平阳人，一云猗氏人。”^③

4. 天目人。清代雍正年间鄂尔泰监修《云南通志》卷二十五“仙释”载：“明张三丰，天目人。”^④

这些说法，或属讹传，或误以游地为祖籍，或以他人事附会张三峰，显然都不足为据。

第二，师承：鹿邑太清宫出家——学于沙门海云——陆龙仙师授黄白术（火龙真人传以大道）

有关张三丰的师承，史籍记载不一。金台观所藏 B1：1 碑文中言张三丰于元时在河南鹿邑太清宫出家。此碑书于天顺六年（1462），堪为最早谈及张三丰师承的文字记录。又，明人何乔远编《名山藏》卷之《方外记上·张君宝》载：“（张君宝）尝与刘太保秉忠、冷协律谦，学于沙门海云。”^⑤文中说张三丰曾与刘秉忠、冷谦同学于元朝高僧海云法师^⑥。上述两种说法，《明史稿》部分采纳，但删去“沙门海云”字样，仅笼统地说与刘秉忠同师。此举是否鉴于张三丰本属道门中人，师从沙门似不合常理？余不敢妄断。不过，这两种师承说法《明史》均言“皆不可考”，谓：“或言三丰金时人，元初与刘秉忠同师，后学道于鹿邑之太清宫，然皆不可考。”此外，明人王圻纂集《稗史汇编·方外门·仙五》提出另种说法：“（张三丰）遇陆龙仙师授以黄白之术。”^⑦黄白术虽属道术，然并无史料佐证张三丰精通此术，张氏著述亦多为

①（清）谈迁：《枣林杂俎·义集·空玄》，中华书局2006年版，第308-309页。

②（清）岳濬等监修：《山东通志》卷三十，载（清）永瑆、纪昀等纂修：《景印文渊阁四库全书》史部二百九十九（第541册），第97页。

③（清）觉罗、石麟等监修：《山西通志》卷一百六十，载（清）永瑆、纪昀等纂修：《景印文渊阁四库全书》史部三百零五（第547册），第517页。

④（清）鄂尔泰监修：《云南通志》卷二十五，载（清）永瑆、纪昀等纂修：《景印文渊阁四库全书》史部三百二十八（第570册），第257页。

⑤（明）何乔远辑：《名山藏》（据明崇祯刻本），第205页。

⑥海云（1202-1257），法名印简，俗姓宋氏，山西岚谷宁远人。海云其人事迹，详见元代王万庆撰文《大蒙古国燕京大庆寿寺西堂海云大禅师碑》（原碑现藏于北京宣武区法源寺），元代念常（1282-1341）撰《佛祖历代通载》卷三十二、三十五，元代程矩夫（1246-1316）撰《雪楼集》等。

⑦（明）王圻纂集：《稗史汇编》卷六十三，第955页。

内丹修炼，罕有论及外丹者。且“陆龙仙师”其人似属杜撰，故此说不可信。另，清人汪锡龄编《三丰先生本传》亦载张三丰在终南山“得遇火龙真人传以大道”事，似与“陆龙仙师”之说同属一系^①。

第三，有关柘城张氏的几点补充

金台观所藏 B1: 1 碑文是涉及柘城张氏与张三丰交往的第一手材料，其中所隐含的信息我们已在前文加以分析。此外，传世文献中对此事亦有著录，亦可据此用来校补碑文。

1. 张用瀚所撰碑文因避讳未言乃父之名（时其人已亡），然据《玉堂漫笔》《明史稿》等可知其父名字为张朝用。据此勾勒出张氏家族五代谱系：张荣（一说毅）→？→张维（字叔廉）→张朝用→张用瀚。

2. 碑文称“高祖张荣”，而《玉堂漫笔》《名山藏》《明史稿》等均言“张毅”，未知孰是？

3. 碑文记述张三丰曾预言张朝用当官至五品，而《玉堂漫笔》《明史稿》则均为官至三品。据前述可知，张朝用由任均州知州而获赠吏部侍郎，按明代官阶“吏部侍郎”应为正三品。碑文中三丰云“后当官至五品”，乃指朝用生前所任均州知州，官阶为从五品。张氏死后，获赠吏部侍郎，官阶为正三品，此即后世文献所载“官至三品”之缘由。《中州杂俎》中所载三丰语张氏“百年后当腰金”、后果以后人张用瀚“贵赠吏部侍郎”一句恰印证了此事。

^① 清人汪锡龄编《三丰先生本传》载：“延佑元年，年六十七。殆入终南，得遇火龙真人，传以大道。……山居四载，功效寂然。闻近斯道者，必须法财两用。平生游访，兼颇好善，囊篋殆空，不觉淚下。火龙怪之，进告以故。乃传丹砂点化之诀，命出山修炼。立辞恩师，和光混俗者数年。”（明·张三丰著，清·汪锡龄编纂、清·李西月重编：《三丰全书》，第5页）

洛阳云溪观遗址出土碑铭考述*

霍宏伟 刘连香

云溪观,亦称云溪洞,俗称三井洞。创建于北宋,沿用于金、明、清至民国时期。位于隋唐洛阳城东北里坊区的北中部,即今洛阳市第十一中学校内(图一1)。它既是北宋理学家邵雍在洛居所之一,又是金代全真道随山派的开山祖庭,具有重要的历史价值。自20世纪80年代以来,洛阳市文物工作队配合市十一中基建,进行过多次考古发掘,尤其是在第4次发掘中,出土《宋先贤邵子康节先生神位》石碑和《皇清羽化乾阳李炼师塔志铭》,全文谨就此作一探讨。

一、云溪观遗址考古发掘概述

云溪观遗址位于今洛阳市瀍河区三井洞大桥西侧,南距东新安街约30米。洛阳市文物工作队配合市十一中基建,先后于1985年、1991年、1996年、2000年、2003年对该遗址进行了5次考古发掘,发掘面积共计387平方米^①。其中2000年3月下旬的第4次考古发掘面积752平方米,发掘面积175平方米。在该校教学楼工地北部T1内,发现清代碑铭,略述如下:

地层堆积时代:第一层为现代垫土层。厚1-2.5米。有现代机制红砖、三七灰土基础,并含有大量近代青砖瓦碎块以及绿釉琉璃砖瓦、房屋脊饰等建筑构件残块。在该探方西南隅现代坑中出土一通《宋先贤邵子康节先生神位》石碑。在探方东南隅现代坑中发现一方《皇清羽化乾阳李炼师塔志铭》。在该层下发现石砌护坡和砖铺地坪。再下为生土。

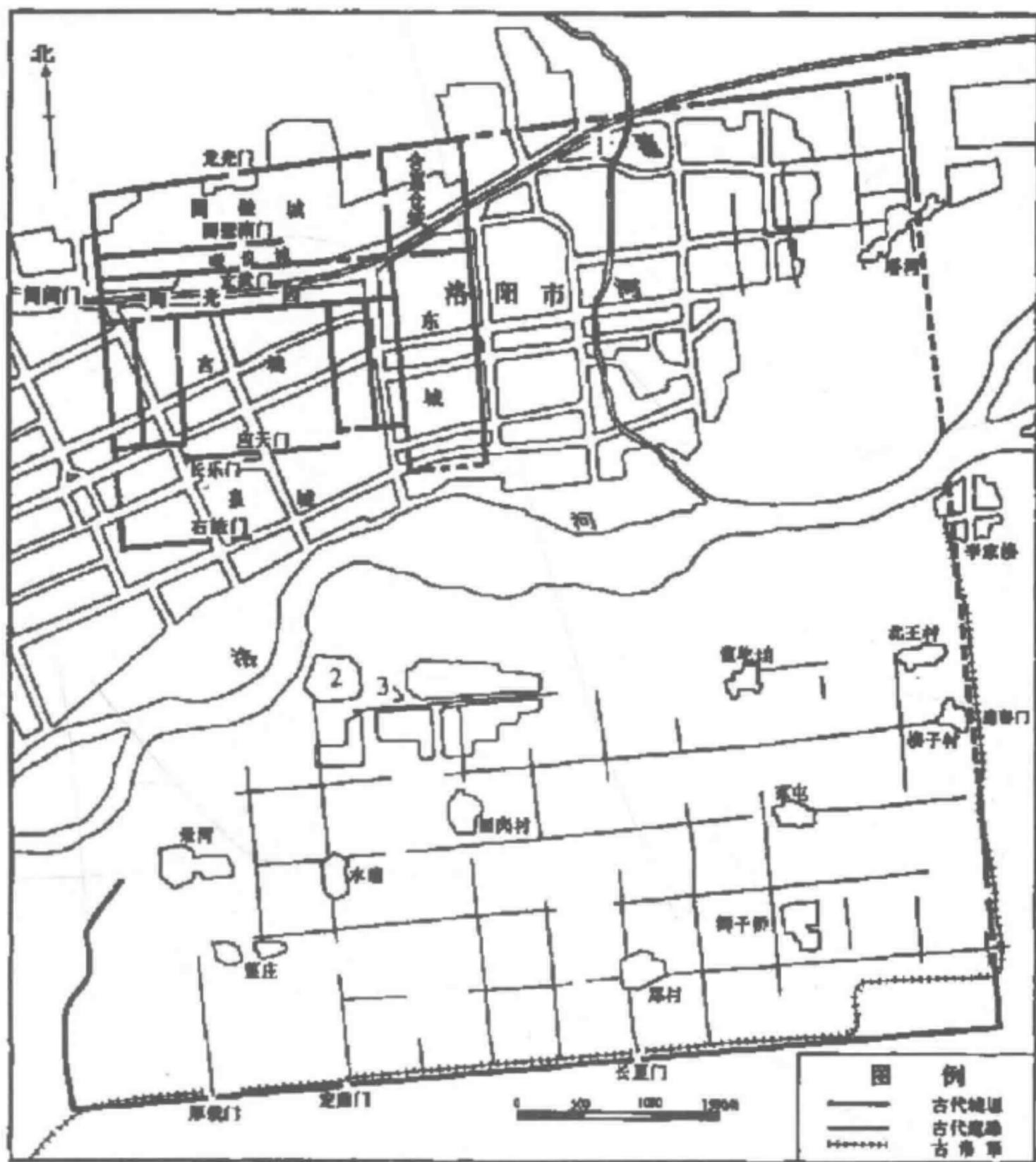
在探方T1现代坑中出土的碑铭,均为青石质,石面经过打磨,光滑平整。侧面略经加工,刻凿出纵向凹槽。背面较为粗糙。

(一)《宋先贤邵子康节先生神位》石碑

该碑为圆首,长方形,碑下部正中有一石榫头。碑额中部阴刻一牌位图形,上部为如意云头,下部中央阴刻一双勾篆书“宋”字。碑身字体均为阴刻楷书,中间为“先贤邵子康节先生神位”十个大字,右侧上题“乾隆丙戌年春月”六字,左下侧为“三十一代孙景星春月敬祀”

* 本文原载《四川文物》2004年第3期,第71-75页。

① 洛阳市文物工作队资料室所存资料。



1. 云溪观遗址 2. 安乐窝遗址 3. 邵雍祠堂

图一 云溪观与安乐窝位置示意图

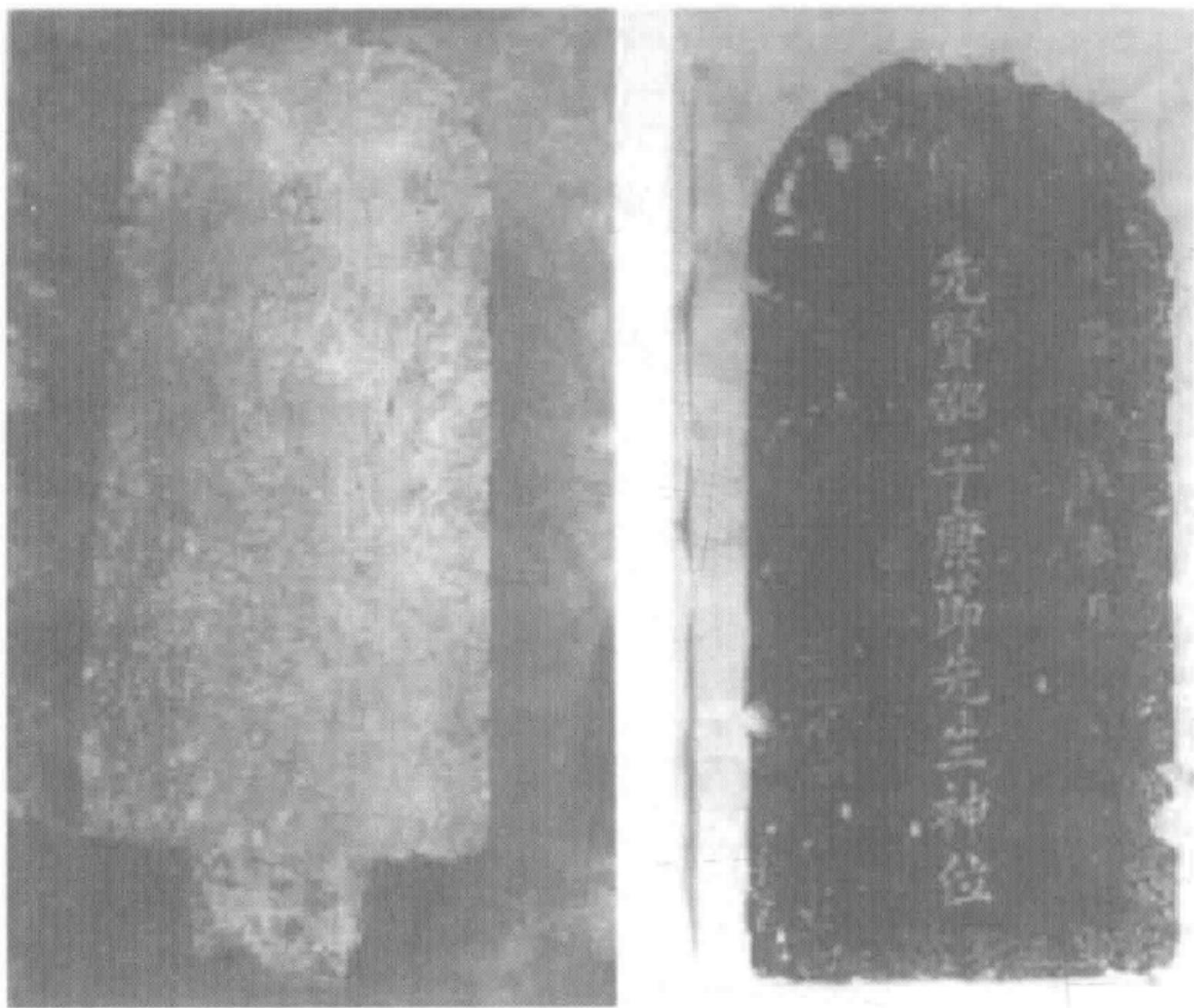
九字。碑身周侧饰以阴线刻花卉与云纹。碑高 77 厘米、宽 35 厘米、厚 12.5 厘米。石榫头略呈倒梯形，横长 14 - 15.5 厘米、宽 10.5 厘米（图二）。据碑文可知，该碑为邵雍第一^①十一代孙邵景星于乾隆三十一年（1766）春季敬祀、刻立。

（二）出土碑铭略考

“先贤邵子康节先生”即宋代大理学家邵雍，北宋哲宗“元祐中赐谥康节”^②，康节是其谥号，人们习惯上称之为“康节先生”。明代世宗嘉靖九年（1530），诏封为“先贤邵夫子”，加之孔庙，置之阙里。邵雍第三十一代孙邵景星在《古共邵氏宗谱》中有所记载：“景星，幼学

^① 据上下文，应当为“三”，编者注。

^② 《宋史》卷四百二十七《道学一·邵雍传》，中华书局 1977 年版。



图二 《宋先贤邵子康节先生神位》碑（实物与拓本）

子，生二子治安、恭安。”^①

邵雍本为范阳人，年三十游河南，遂为河南人。皇祐元年（1049）至洛，后由司马光等人出资在洛南为其购置宅第，名曰“安乐窝”。邵氏在洛期间，潜心治学，著述颇多，尤以《皇极经世》《伊川击壤集》为佳。《击壤集》中的许多诗文都是谈先天之学，主张：“进，行己之道，退，养己之全。”有人认为其观点与北宋道士陈抟相类，而言行又近于黄老，故该诗集被列入《道藏》，《宋史·邵雍传》也被列入“道学”之类，说明邵雍与道教关系密切。

（三）《皇清羽化乾阳李炼师塔志铭》

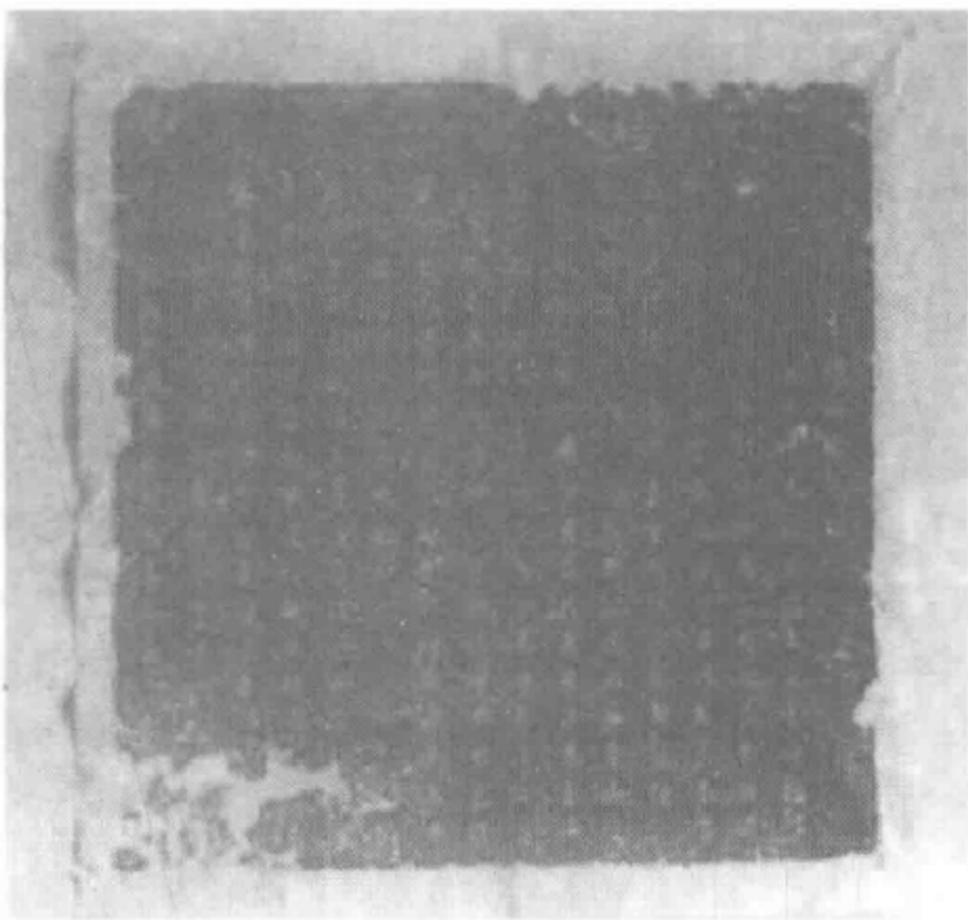
该塔铭呈正方形，49.5厘米见方，厚18.5厘米。铭文凡16行，满行20字，共268字，正书，由孙云霞撰文并书丹，行张一兴、行孙刘阳真全立（图三）。

塔铭载：“师讳清慧，陕西甘州人，幼业儒，长慕玄修，投崆峒山问道，宫为黄冠。”崆峒山有数指：一指今甘肃平凉市西，相传是黄帝问道于广成子之所，也称空同、空桐。《庄子·在宥》：“黄帝立为天了，十九年，令行天下，闻广成了子于空同之上，故往见之。”第二层含义则由以上内容演化为一般仙山。三指洛阳，古人认为北极星居天之中，北极之下是空桐（崆峒），洛阳居地之中，故以崆峒代指，唐代李贺《仁和里杂叙皇甫湜》诗云：“明朝下元复西

^① 《古共邵氏宗谱》卷一，民国十三年刊本，山东成武县邵氏宗亲会1993年翻印本。

道，崆峒叙别长如天。”因塔铭中又有“云游至洛，爱洛阳风景不忍去”之语，此崆峒非指洛阳。由于李炼师本人就是甘州人，故崆峒应实指其境内道家名山。

李炼师在洛享有盛名，郡守曾亲自造访，又因炼师祈雨灵验，“郡守为新其居，洛东南隅真武庙是也”。真武本是四灵之一的玄武，宋真宗时为避其祖赵玄朗之讳改为真武。宋修醴泉观，得一龟一蛇，便改名真武观，并塑真武像：“披发黑衣仗剑，蹈龟蛇，从者执黑旗。”真武作为北方之神，与玄武分开，又配上天蓬、天猷和诩圣，合称“四圣”。元明均起于北方，都尊真武为



图三 《皇清羽化乾阳李炼师塔志铭》

神圣，崇重其祀典^①。真武庙又称祖师庙，康熙年间，洛阳郡守为李炼师整新真武庙的具体情况已不得而知。但据嘉庆版《洛阳县志》载，洛阳真武庙凡十二见，李炼师所居之真武庙位于城东南隅，即文峰塔东边，“座东向西，大殿三间，内供祖师神像，两边厢房各两间，门楼二间，中间一间为通道，建于何时已失考，原建筑今一毁”^②。仅仅百余年，原有的建筑已不复存在。

据塔铭记述，李炼师羽化于“康熙己丑年正月廿八日，观化四十有三祀”。道徒不辞辛劳，将其从洛阳城东南的真武庙运至城东北入葬，“若孙营塔于云溪观侧”，可能李炼师亦属于全真道，仙化后归于祖庭。炼师“幼业儒，长慕玄修”的经历与全真道融合儒、释、道三教思想相一致。到了清代，全真道完全衰败，道士们已不再严格遵从其祖“除旧积弊”“不事新朝”“不尚符篆”“不炼黄白之术”的先训，反之，却因祷雨辄应而称大造。

二、相关问题考述

两件石刻均属清代，同见于云溪观遗址，而该观与宋代理学家邵雍、金代全真道随山派刘处玄有着密切联系，反映出一些学术问题，但尚未引起人们关注，今略做探究。

（一）云溪观历史沿革

云溪观创建于北宋时期，因依土崖开凿窑洞而居，亦称“云溪洞”。据洛阳市十一中原存清代道光年间的石碑记载，洛邑东北有云溪洞，始建于北宋^③。邵雍初次来洛阳时，曾“馆于

① 葛兆光：《道教与中国文化》下编，上海人民出版社1987年版。

② 洛阳市老城区志编纂委员会：《洛阳市老城区志》，河南人民出版社1989年版，第234页。

③ 据赵荣珣先生相告，他曾亲自做过调查。他于1965-1983年，在洛阳市十一中任教18年。

水北汤氏”^①。后居云溪观，将其所住窑洞谓之“长生洞”。

金代云溪观亦称“三井洞”“云溪庵”“长生观”。“三井洞”这一名字因全真道“北七真”之一刘处玄而得。刘处玄于大定十八年(1178)来洛，居于云溪观布道，并创立随山派，著有《道德注》《黄庭述》等。曾在观中凿出三口水井，始称“三井洞”。据清龚松林修《洛阳县志》云：“刘处玄，字通妙，号长生子，武功人。大定时入洛，住云溪观。门人为凿洞室，忽得石井，众方骇异，处玄笑曰：‘不远数尺，更有二井，此我三生前修炼处。’凿之果然。”^②此事在清乾隆年间《河南府志》中亦有记载，惟前段略详：“刘处玄，《金史本传》：‘字通妙，号长生子，武官人。大定十八年，迁洛城东北云溪洞。’”^③此地至今仍称三井洞，有三井洞街和三井洞桥等地名，应源于此。到了金代贞祐二年(1214)，“登州栖霞县太虚观住持丘处机今于河南府录事司城东口坊九龙庙后灋河西岸上，旧有三清爷像云溪庵道堂一所，未有名额。今于官中买到字字号三十八空名观额壹道……敕可持赐长生观牒”^④。由碑文所记地望来看，“云溪庵道堂”与云溪观实为一观，贞祐二年以后改为长生观。

明代云溪观经历了较大发展，曾改名为“全真观”。明嘉靖二十一年(1552)，伊王重建道观与“三井洞”窑洞，有四进院落。万历二十一年，云溪观又称为“全真观”，据明万历甲辰年(1604)《题全真观》刻石记载，“全真观旧名云溪观”，题诗中有“碧洞参差三井密”“寄书刘处玄应在”之句^⑤，说明此全真观就是云溪观。

清代云溪观沿用前朝建筑，并加以重修。据清嘉庆年间《洛阳县志》记载：“云溪观在县东北三里灋水西岸，宋邵子夏居云溪，即此。明伊藩创建。本朝顺治十年邑绅邱起凤、康熙四十五年道士李太源先后重修，俗名三井洞。”^⑥清乾隆、咸丰及光绪年间，在观内都立有碑碣。在今市十一中西南角围墙内，有一长方形石碑，中部已磨泐不清，残存16行字：“云溪观，古口也。其大殿上大仙师左右则……昭穆则南宗北……淫淋漓不免……陕西党正善……问其始……上也，捐钱以劝……”“生正风清书丹。”“大口甲午三月上浣之吉。”碑高44厘米、宽107厘米，厚12厘米。从碑记内容、格式看，应为明清时期云溪观的捐钱修观碑(图三)。

民国时期，云溪观开始衰落。1944年，日本飞机轰炸洛阳，炸毁观前山门，炸死2名道士，当时居住此处的全真道龙门派主持孙教望迁往吕祖庵，云溪观由此废弃。后该地作为氓麓镇镇公所办公之地。中华人民共和国成立之初，为东新安街小学校址。1958年，留存在院内的20余通古碑被砸碎用于烧石灰。20世纪60年代至今，一直为洛阳市第十一中学校址^⑦。

(二) 云溪观建筑布局

宋金时期的云溪观建筑布局已不可考。筑于地面的木构建筑，在清代《洛阳县志》有明确记载，为“明伊藩创建”，清顺治、康熙年间重修。观址南临东新安街，东邻灋河，西为土崖。

① (宋)邵伯温撰：《邵氏闻见录》，中华书局1997年版。

② (清)龚松林修、汪坚纂：《洛阳县志》卷八《仙释》，清乾隆十年。

③ (清)施诚修、童钰、裴希纯纂：《河南府志》卷四十九《人物志·仙释》，乾隆四十四年。

④ 洛阳古代艺术馆藏金代《长生观敕牒碑记》。

⑤ 洛阳古代艺术馆藏明代井陘霍鹏书《题全真观》诗刻石。

⑥ (清)魏襄修、陆继辂纂《洛阳县志》有关古寺、观、庵、庙的记载辑录，嘉庆十八年，转引自《洛阳市文物志》，1985年版。

⑦ 据赵荣珣先生相告，他曾亲自做过调查。他于1965-1983年，在洛阳市十一中任教18年。

其建筑主要位于土崖与瀍河之间 20 多米宽的平地上，在南北中轴线上，依次为山门、四帅殿、老君殿、拜殿和三清殿（大殿）。在四帅殿前东南和西南，分别有钟、鼓二楼。在老君殿和拜殿前东、西南侧均有配殿。在老君殿和拜殿之间庭院的西侧，有一孔孤零零的窑洞，坐西朝东，砖券拱门。门洞上方有一石刻横匾，高 1 米，长 2 米，中间阳文隶书“三井洞”三字，每字约一尺见方，右题“嘉靖三十一年”，左题“伊王重建，永久磐石”八字，均为阴刻楷书。洞内西壁下有一高大的神台，北壁正中有一方小石碑，阴刻楷书“邵康节读书处”六字，高约 27 厘米、宽 15 厘米。窑洞顶有三个气孔，中间的最大，两侧的较小，形制相似，上小下大。在其上原建有“聚仙亭”，后毁。窑洞外部高约 8 米，宽约 7 米。1971 年夏季，十一中师生将窑洞扒毁，小石碑遗失^①。

在该观西南，原为道士墓地，俗称“道士坟”，后废。在十一中校内出土的《皇清羽化乾阳李炼师塔志铭》云：“其徒若孙以营塔于云溪观侧。”可知在该墓地原立有墓塔，后被平毁，志铭运往校内低洼处填埋。

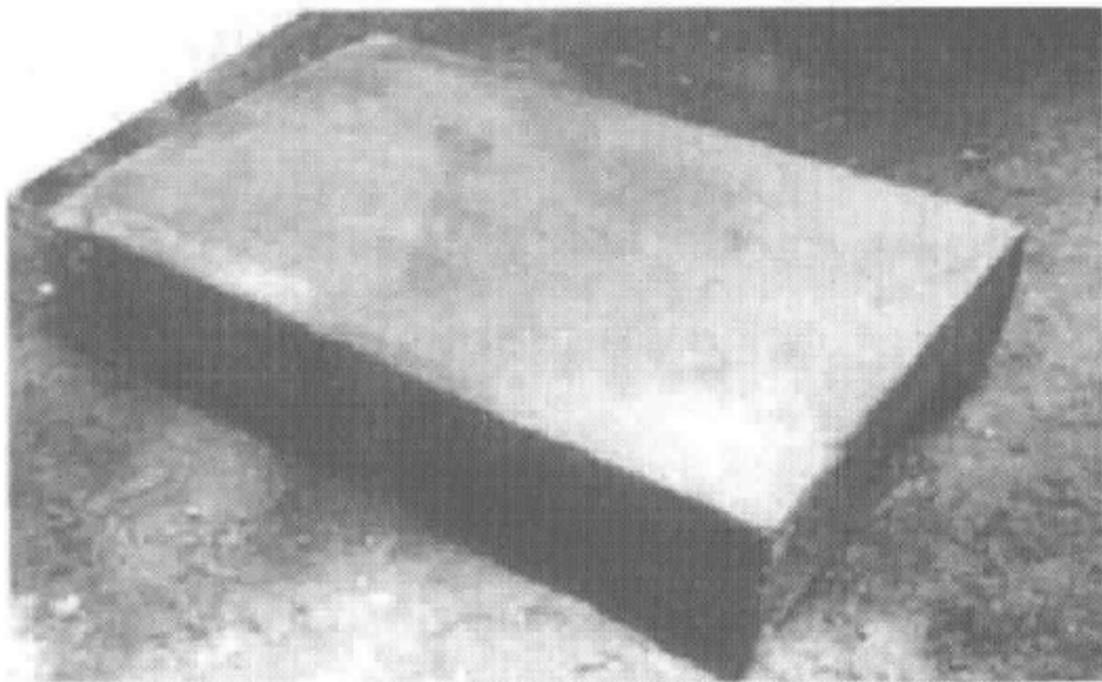
（三）邵雍与云溪观

邵雍在洛居处，见于《宋史》《邵氏闻见录》等历史文献的仅有“安乐窝”“天宫寺”“馆于水北汤氏”等，并未提及云溪观或云溪洞。

但在邵氏《伊川击壤集》中有两首诗谈到“长生洞”。《天津弊居蒙诸公共为成买作诗以谢》诗云：“洞号长生宜有主，窝名安乐岂无权。”《尧夫何所有》诗云：“夏住长生洞，冬居安乐窝。”^②后人在解释“夏住长生洞”时皆以为是位于洛水之南的“安乐窝”。例如：“夏住长生洞：长生洞，邵雍宅院内的石洞名。”^③“他在园中挖洞一个名曰：‘长生洞。’”^④今邵氏后裔也只见邵雍在洛南居住，不知他曾居于洛水之北。

《宋先贤邵子康节先生神位》

石碑在云溪观遗址的出土，为邵雍曾居于云溪观提供了实物资料。更为重要的是，在十一中北侧的三井洞街 10 号院居民梁耀先家藏一方《邵夫子神主记》碑，据主人回忆：该碑原为市十一中东墙基础，30 多年前其兄梁杰三作为建筑废弃物拾回家。碑呈长方形，长 49.5 厘米、宽 31 厘米、高 11 厘米，下部有四足，略经打磨（图四）。碑文 12 行，



图四 《邵夫子神主》碑

^① 赵荣珣编著：《九都释道》，“九都洛阳历史文化丛书”之一，中国科学文化出版社 2001 年版，第 137-138 页。另据 2003 年 7-8 月，笔者两次走访赵荣珣先生所得。

^② （宋）邵雍：《伊川击壤集》卷十三，载《四部丛刊》集部，上海涵芬楼刊本。

^③ 李献奇、陈长安选注：《洛阳名胜诗选》，中国旅游出版社 1984 年版，第 199 页。

^④ 杨大红：《邵雍与洛阳》，载洛龙区文史资料第 1 辑《洛龙区史话》，2003 年版。

每行3字至21字不等，隶书阴刻，周饰回纹。内容如下：

邵夫子神主记/三井洞，洛郡古迹也。焕先夫子宋贤康节公居此/习易。《击壤》诗云：“夏住长生洞，冬居安乐窝。”其谓此欤！/历元、明适/今，宗尚理学，追念夫子习易於此，敬设木主，春秋祀之，/文人、学士其不瞻仰焉？焕堂祖/钦赐寿官景星率其子口安，念木主/难久，易口石主，可谓尊祖而敬宗矣。因寿/诸石以志不朽。/嘉庆五年十阳月翰林院五经博士邵焕沐/手敬立。

神主是古代为已死的君主、诸侯作的牌位，用木或石制成。后民间亦立神主祭祀死者。立碑者邵焕，邵氏家谱有载：“（邵）焕，字焜元，号耀亭，行二，承袭翰林院五经博士，娶姚氏。子四，启运出桃炳公，启明、启科、启瑞。”^①

《邵夫子神主记》碑为《宋先贤邵子康节先生神位》碑做了一个恰到好处的注释。云溪观遗址出土的邵雍神位，应是清代邵氏后裔为纪念其先祖，在他生前居所树立的牌位。它们与云溪观原明代窑洞壁上的“邵康节读书处”小石碑，都是印证乾隆年间《洛阳县志》所载“宋邵子夏居云溪”之说的实物资料，也说明邵夫子夏居的长生洞在云溪观而非安乐窝。



图五 邵雍祠堂仿建的云溪洞

此外，在今安乐村邵雍祠堂正殿东南有一处窑室，上建一间亭式房屋以避风雨，门额上方悬挂木质匾额，上篆书“仿云溪”三字（图五）。拾阶而下，迎面墙上镶嵌一长方形碑刻，中间楷书“云溪洞”三字，左题“邵夫子当年读书处”。下台阶至底有一洞，洞门南开，以小砖券砌筑。据《东都古洛邵氏家谱》记载，清道光十一年（1832），洛河泛滥，冲毁邵雍故居安乐窝（位于今洛阳酱菜厂一带；图一2），故将祠堂迁于现址（图

一3）^②。所以，该“云溪洞”应建于清道光十一年，今人覆以亭，仍为仿洛北云溪洞而建的纪念性建筑。

综上所述，云溪观曾是洛阳历史上的重要道观之一，其遗址位于洛阳邙山南麓山脚下，与唐宋上清宫、下清宫和清代吕祖庵皆相距不远。该遗址的发掘，对于了解邵雍居洛和全真道在洛阳的发展都具有一定意义。特别是两件石刻的出土，对于研究洛阳道教史、弥补文献之不足具有重要价值。

① 《东都古洛邵氏家谱》，民国三十年刊本复印本。

② 同上。

附：塔铭录文

皇清羽化乾阳李炼师塔志铭/

师讳清慧，陕西甘州人。幼业儒，长慕玄修，投崆/峒山问道，官为黄冠。履行高洁，与之衣衣，与之/食食，与之劣不受。云游至洛，爱洛阳风景不忍/去。每夜礼到至虔，工南官术，适洛南棘蕴隆，/郡守闻其名，躬诣之，礼长口抗，礼不少屈。雨祷/辄应于洛，称大造焉。郡守为新其居，洛东南隅/真武庙是也。师生于康熙丁未年某月某日，仙游/于康熙己丑年正月廿八日，观化四十有三祀，/其徒若孙以营塔于云溪观侧，入塔在康熙五十/四年九月望日，余为之铭曰：/

鹤降甘州，云游洛下，虔诚礼到，迺工禁架，□□/甘霖，德渥旅亚，鼻劫成道，必由五解架□，沛属/再来，脱然羽化，灵图□系，永镇□步罢。/

毅里孙云霞顿首□撰书丹，/徒张一兴徒孙刘阳真仝立。/

附记：承蒙洛阳道教史专家赵荣珣先生，邵氏后裔邵长安、邵雷勤先生，梁杰三、梁耀先等先生的大力支持与帮助，绘图胡小宝，摄影高虎，谨致谢忱。

青州全真修真宫考*

赵卫东

修真宫位于山东青州弥河镇上院村^①，历代方志多有提及。嘉靖《青州府志》言：“（临朐）修真宫，在县北十里。”嘉靖《临朐县志》言：“修真宫，在县北十里。”康熙《临朐县志》言：“修真宫，在养老院，离县十五里。”光绪《临朐县志》言：“修真宫，在县北十里养老院。”虽然嘉靖《青州府志》与历代《临朐县志》对修真宫皆有提及，但大多语焉不详。单凭方志资料，很难对修真宫有一个基本的了解，但现存碑刻为解读修真宫提供了宝贵的史料。修真宫现存古碑 16 块。其中明万历二十八年（1600）《詹氏墓志》、清嘉庆十九（1813）《创修卧龙桥记碑》、明万历二十四年（1606）临朐县丞吴复金题“鲸音”二字刻石，与道教无太大的关联。除此之外，还有一块残碑因文字漫漶而无法辨认。剩余 12 块碑，虽亦有不同程度的残损，但残存文字尚能辨认，为我们提供了一些关于修真宫的信息。这 12 块碑为：（1）古碑残片^②；（2）螭首龟趺^③；（3）《明正德八年重修碑》；（4）《明万历十六年重修碑》；（5）《明万历三十三年重修碑》^④；（6）《明末重修碑》^⑤；（7）《清康熙四十年重妆修真宫三清神像

* 本文原载《宗教学研究》2008 年第 4 期，第 21—28 页。

本文为国家社科基金项目“山东道教碑刻收集、整理研究”阶段性成果，项目批准号 08CZJ007。

① 修真宫原属临朐县，今属青州市。上院村又称“圣水峪”“养老院”，“养老院”分为“上院”与“下院”。

② 此碑仅余残片，经仔细辨认，尚存下列 46 字：“……设为……基布□……大启是……□地久天……翟可珍篆赵□……道録陈德平益……□奥鲁兼劝农事董……益都等路管民匠鹰房……临朐县威仪王志坚等……”

③ 修真宫内曾有一块螭首龟趺的御碑，碑在“文革”时期遭到破坏，现仅存螭首与龟趺，碑额圭形，篆书“全真修真观记”六字，两行，行三字。

④ 因该碑首部残缺，碑名不可考。碑文最后落款为“三年岁次乙巳夏四月朔日乙巳临朐县庠生祖勋斋虔谨撰”。按照明傅国《昌国觐觐》的记载，祖勋为明末贡生，而明末只有万历三十三年（1605）为“乙巳”岁，故断定此碑立于明万历三十三年（1605），并称为“明万历三十三年重修碑”。

⑤ 因该碑上部残损，碑名不可考。碑文最后落款为“士张东光斋沐谨撰”，明傅国《昌国觐觐》“选举表”称张东光为明万历癸丑进士，曾任彰德府推官。万历癸丑年即万历四十一年（1613），按照《昌国觐觐》的记载，傅国与张东光同于万历丁酉年（1597）中举人，又于万历四十一年（1613）同年中进士，由此推测，两人年岁可能相当。而傅国生于明万历九年（1581），卒于明崇祯十七年（1644），若张东光与其年岁相当，也应主要生活于明万历、崇祯两朝。又碑文最后落款既然以进士自称，那么，该碑文必为张东光中进士之后所撰，即该碑应立于万历四十一年（1613）之后。比较该碑与《明万历三十三年重修碑》，发现窑匠题名中都有“祖相、祖党”之名，木匠题名中都有“张沼、孙守成、李士欣”三人姓名，修真宫适士题名中又都有戴住阳、魏阳喜、苏阳巨等题名，可以推知这两块碑立碑时间相差不会太远。

记碑》；(8)《清康熙五十二年重修碑》^①；(9)《清乾隆九年重修碑》；(10)《清嘉庆十二年重修玉皇殿序碑》；(11)《清嘉庆十二年信女题名碑》^②；(12)《清青光绪二十七年重修碑》。下文将以上述碑刻与相关方志为主要史料，对修真宫的创建时间、宗派归属与历史兴衰加以考察。

一、创建时间

对于修真宫的创建时间，早在明代就已不可考。修真宫现存四块明碑在谈及其始创时间时，皆含糊其词。《明正德八年重修碑》言：“神宫之所，不知起于何时、建于何代。”《明万历十六年重修碑》称修真宫“不知建自何代”。《明万历三十三年重修碑》言：“其秦松汉柏、古碣龙碑，盖不知建于何时。”《明末重修碑》言：“其始创不可考。”但明清两代临朐方志，对于修真宫的创建时间却有记载。光绪《临朐县志》认为修真宫创建于宋代，其言：“修真宫，在县北十里养老院，宋建，元时修。”嘉靖《临朐县志》认为修真宫创建于元代，其言：“修真宫，在县北十里，元时建。”显然，现存方志资料对于修真宫的创建时间主要有两种观点，即宋代说与元代说。由于方志资料讹误很多，且各种方志又存在矛盾，因此，要弄清修真宫到底创建于宋代还是元代，必须经过一番详细的考证。

修真宫内现存魏国升撰《清嘉庆十二年重修玉皇殿序碑》言：“养老院庄西有观曰修真宫……余弱冠时，受业于锡侯聂夫子，暇则世兄西园公华翰偕余游之。读其碑，知元奉敕重修，明衡府捐银重修，其曰肇自炎宋，盖传语也。”显然，魏国升认为修真宫始创于宋代之说只是“传语”，并非事实。魏国升生存于清乾隆、嘉庆年间，当时修真宫碑刻尚未遭到破坏，而且从其言“读其碑，知元奉敕重修”来看，他显然读了修真宫当时存在的碑刻，而他仍然认为修真宫“肇自炎宋”乃“传语”，这说明修真宫当时所存碑刻中，并没有确凿的证据可以证明其创建于宋代。在现存所有史料中，只有清光绪《临朐县志》认为修真宫创建于宋代，以往的史料并没有修真宫创建于宋代的说法。这说明在清光绪以前，一般认为修真宫创建于元代，而不是宋代。清光绪《临朐县志》关于修真宫创建于宋代的说法很可能来源于当地传说。在我们到修真宫收集碑刻的时候，就曾听到过许多与修真宫相关的传说，这些传说在当地百姓中世代流传，一直流传到现在。而其中一个比较典型的传说便是关于宋太祖赵匡胤的。据称，赵匡胤打天下的时候曾受伤逃至此地，被当地一位村姑所救，在养伤过程中，与村姑产生感情，从而演绎了一段动人的爱情故事。这个故事还有实物证据，即“龙牌”，当地百姓称“龙牌”为“万岁牌位”，据说这个“万岁牌位”就是赵匡胤的牌位。这个牌位一直供奉于修真宫之内，《清乾隆九年重修碑》说：“视殿宇，观神像，谒龙牌。”其中所言之“龙牌”即此。上院村稍微年长一些的村民都曾亲眼见过这个牌位，至今还能明确说出它的尺寸大小。20世纪50年代，“龙牌”被上院村村民毁坏。正是因为有这样一个故事，又正是因为“万岁牌位”供奉于修真

^① 由于该碑上半部残损，碑名不可考，因碑文最后落款有“癸巳季春吉旦北海贡生冯善世熏沐撰书”字样，查修真宫现存其他碑刻，《清康熙四十年重妆修真宫三清神像记碑》有冯善世之名，故知冯善世为清康熙年间人物，又康熙五十二年（1713）为癸巳之岁，由此断定该碑立于清康熙五十二年（1713），并称为“清康熙五十二年重修碑”。

^② 该碑与《清嘉庆十二年重修玉皇殿序碑》立碑时间相同，可能为《清嘉庆十二年重修玉皇殿序碑》的功德碑，只是把信女题名单独立碑而已。

宫内，所以，当地村民一直传言修真宫始建于宋代。清光绪《临朐县志》很可能是采纳了这种说法才认为修真宫为“宋时建”。

对于修真宫“肇自炎宋”还有另外一种说法。我们在投资重修修真宫的上院村村民赵传国先生处，看到了一块佛教经幢的残片，由于残缺严重，所剩文字无多，已无法知道它的时代。据赵传国先生讲，这块经幢残片是他在修复修真宫的时候，在修真宫旧址上发现的。据此，他又提出了一个新的说法，他认为修真宫这个地方在宋代甚至更早就已有庙宇存在，不过当时不是道观，而是佛寺，元代时才改佛寺为道观，并称为修真宫。为了证明这一推断，他还举出了旁证。他说，他小时候就经常在修真宫附近玩耍，当时修真宫尚未遭到破坏，在他的记忆中，那时候的修真宫附近有很多古老的松柏，这些古树非常之粗大，若没有上千年是长不到那么大的。在理论上讲，赵先生的推测是合理的。金末元初，丘处机西行觐见成吉思汗之后，凭借成吉思汗赐予的各项特权，全真道得以飞速发展，当时许多废弃的佛寺被改为道观，耶律楚材的《西游录》与释祥迈的《大元至元辩伪录》对此都有较为详细的记载。修真宫是元初由佛寺改建而成，不是没有可能。但查历代临朐县志及其他相关资料，并没有发现任何关于这里曾有过佛寺的记载，所以，赵先生的推测尚需要有力的证据来证明。

虽然修真宫始建于宋代说无史料可以证实，但其在元初已经存在却确凿无疑。主要证据有以下两点。

(一) 碑刻证据。除上引《清嘉庆十二年重修玉皇殿序碑》曾言“读其碑，知元奉敕重修”外，《明末重修碑》也说：“秦松汉柏，古碣龙碑，盖不知建于何时，云大元至顺元……”这说明修真宫内确实曾有过元代碑刻，并记载了元至顺年间重修修真宫的过程。但由于修真宫的碑刻曾遭到严重破坏，上述两碑中所提及的元碑已不知所在。在修真宫现存碑刻中，有一块古碑残片，尚存46字，其为：“……设为……綦布□……大启是……□地久天……翟可珍篆赵□……道录陈德平益……□奥鲁兼劝农事董……益都等路管民匠鹰房……临朐县威仪王志坚等……”在这块古碑残存的文字中，提到了“奥鲁兼劝农事”“益都等路管民匠鹰房”两个官名与翟可珍、陈德平、王志坚三个人名，通过这些信息，可以确定这是一块元碑。至于这两个官名为元代官名，这是显而易见的，毋须多言。而这三个人名中，除翟可珍未查到相关资料外，陈德平与王志坚已有证据证明为元代道士。清光绪张承燮等修、法伟堂纂《益都县图志》著录有元至元一十七年（1290）《重建昊天宫碑》，题名中有“□玉真宫清虚明玄寂照真人陈德平”字样，这不仅说明了陈德平是元至元前后的人，而且还可以说明他是玉真宫道士，号“清虚明玄寂照真人”。同碑题名中还有“顺真大师王志坚”字样，这说明王志坚亦是元代道士。无独有偶，同书元大德六年（1302）《降御香碑》题名中又有“顺真大师王志坚”字样。以上两条史料可以证明，这块残碑应立于元代，但具体时间尚不能确定。

(二) 方志资料。在清光绪《临朐县志》中，对于修真宫曾有过元碑，也有三条相关的记载。(1) 清光绪《临朐县志》卷十一《秩官表》在介绍元达鲁花赤时曾提到忙兀歹、铁吉达，其言：“以上二人均见至顺三年文庙碑。有‘前’字，不知何年任。元统二年修真宫碑，又有铁气旦，疑是一人，元碑名字以音讹者甚多。”在介绍达鲁花赤法琥鲁玘时言：“见至顺三年文庙碑，又见元统二年修真宫碑。”若光绪《临朐县志》的记载没有讹误的话，那么，可以确定修真宫内曾有过元元统二年（1334）碑。(2) 清光绪《临朐县志》卷十一《秩官表》介绍典

史刘士英时言：“见元统元年修真宫碑。”这又说明修真宫内还曾有过一块元元统元年（1333）的碑。

结合修真宫内现存碑刻与光绪《临朐县志》的以上史料，可以知道，在修真宫内曾有过元统元年（1333）、元统二年（1334）两块元碑，而且很有可能还不止这两块。因为对于现存古碑残片上提到的陈德平与王志坚，目前只能确定他们生存于元至元或大德年间，不能确定更具体时间。而元统元年为公元1333年，距离大德六年（1302）30年左右，距离至元二十七年（1290）40年左右，根据这个时间跨度，古碑残片不可能是以上两碑中的任何一碑，而更有可能是另外一块元碑。这样一来，修真宫内就有可能有过三块元碑，而且这还没有考虑现存螭首龟趺碑。从现存螭首龟趺碑篆额为“全真修真观记”来看，立此碑之时，修真观还没有升格为宫，而现存《明大德八年重修碑》已经称“修真宫”，这说明螭首龟趺碑要早于《明大德八年重修碑》，而且极有可能也是一块元碑。其或许是以上三块元碑中的一块，或许不是。修真宫内多块元碑的存在，这不仅说明了当时修真宫极为兴盛，同时也可以证明元至元元年以前修真宫已经存在，但对于它的创建时间，仍然没有最终的结论。

二、宗派归属

在修真宫现存碑刻中，有九块碑提到了修真宫住持以及道士的姓名，现按照时间先后顺序排列如下。

《明正德八年重修碑》言：“正德癸酉岁，羽士张守安时为本宫住持。”题名中又言：“本宫道众董守春、张太玉、朱太广、蒋太学、黄志先、祖太渊、杨太征、李太祥、刘太亮、吉志余、高清林、吴清梅、吉清显、王清贵。”

《明万历十六年重修碑》言：“高唐千岁之重建于前，住持李一从之继成于后也，前有石以勒之矣。兹建新碑，载迹不容以无记也。道友郑太和辈请文于予，予喜其立心之正、作事之敏、礼神之恭，乃勉而书之。”通过以上这段话可知，李一从曾为修真宫住持，郑太和为修真宫道士。该碑题名中还提到“道会司李南阳、李来继”，又有“朱自实、高一茂、蔡聚阳、唐希阳、王凤阳、魏阳喜、杨或阳、胥来仙、王来胜”等。道会司李南阳、李来继虽然参与了重建修真宫工作，但仍然不能确定他们是修真宫道士，所以，暂不把他们列入修真宫道士的行列。至于朱自实、高一茂、蔡聚阳、唐希阳、王凤阳、魏阳喜、杨或阳、胥来仙、王来胜等人，虽然亦没有明确说明是修真宫道士，但《明万历三十三年重修碑》曾提到高乙（一）茂、魏阳喜为修真宫道士，又《明末重修碑》修真宫道士题名中也有魏阳喜，那么，其他七位也极有可能为修真宫道士。

《明万历三十三年重修碑》言：“本宫道众：李乙从、高乙茂、徒弟戴住阳、魏阳喜、王教书、苏阳臣。”

《明末重修碑》言：“乡民詹汝卿辈再新三清殿，力不能及其他，羽士苏阳臣主东乐庙祀，去宫稍远，然素喜修（下缺）□后也。遂毅然任之，走启于今（下缺）□好施者来助之资。逾年而工告成，视昔加壮观焉。”据《明万历三十三年重修碑》，苏阳臣曾为修真宫道士，而从该碑所反映出来的信息看，苏阳臣后来离开了修真宫，做了东岳庙住持，但即使如此，他仍然主

持重修了修真宫。同碑又言：“发心弟子：苏阳臣，徒弟宋来夏，宋来春、李来迎，侄董来用；徒孙魏复庆、李复寿、赵复集、蒋复馨；重孙张本曾、傅本茂、张本盛、李本旺。”还言：“本宫道众：占演和、戴住阳、魏阳喜、魏演香、王阳乾、贺全宁、王来景、王全明、张全邦、赵全兴。”显然，以上所列“发心弟子”乃苏阳臣的徒子徒孙，他们极有可能为苏阳臣所住持的东岳庙道士，而非修真宫道士。然而，苏阳臣本为修真宫道士，以上“发心弟子”，既然大多为苏阳臣的徒子徒孙，那么，他们应该属于修真宫支脉，而从他们发心重修修真宫，也可以看出他们与修真宫之间的亲密关系。

《清康熙四十年重妆修真宫三清神像记碑》题名中言：“道会司李教真，徒弟王永□，徒孙陈元福、葛元松，曾孙张明□、曾明□。”以上题名，虽没有明确指出是修真宫道士，但在该碑题名中，只列有以上六位道士，而无其他。显然，这次重修工作是在他们的主持下完成的。因此，他们极有可能是修真宫道士。

《清康熙五十二年重修碑》题名中言：“住持道人李本乾，徒弟丘何修、茂何卿、李何伦、钟何伶、赵何猗、张何仁、徒孙李教祥、曹教禎。”

《清乾隆九年重修碑》题名中言：“住持道人朱元景。”

《清嘉庆十二年重修玉皇殿序碑》言：“住持道人郝明馨，率徒时金万，徒孙孙玉山、□玉柱。”

《清光绪二十七年重修碑》言：“住持王巧金，徒弟马通云、侄王通香，徒孙郭此兴。”

在以上九块碑刻中，共提到75位道士姓名，除去重复和不能确定是否为修真宫道士的李南阳、李来继，再除去黄志先、吉志余、朱自实、占演和、魏演香、贺全宁、王全明、张全邦、赵全兴等派属与辈分一时难以确定的9位道士，尚剩余64位道士，现把这64名道士姓名按辈分排列如下：

守：张守安、董守春

太：张太玉、朱太广、蒋太学、祖太渊、杨太征、李太祥、郑太和、刘太亮

清：高清林、吴清梅、吉清显、王清贵

一：李一从、高一茂

阳：蔡聚阳、唐希阳、土凤阳、魏阳喜、杨或阳、戴住阳、苏阳臣、王阳乾

来：王来胜、宋来夏，宋来春、李来迎、董来用、王来景、胥来仙

复：魏复庆、李复寿、赵复集、蒋复馨

本：张本曾、傅本茂、张本盛、李本旺、李本乾

何：丘何修、茂何卿、李何伦、钟何伶、赵何猗、张何仁

教：王教书、李教真、李教祥、曹教禎

永：王永□

元：陈元福、葛元松、朱元景

明：张明□、曾明□、郝明馨

金：时金万

玉：孙玉山、□玉柱

……

巧：王巧金

通：马通云、王通香

此：郭此兴

通过这样一排列，可以清楚看出，从明正德八年（1513）至清嘉庆十二年（1807），修真宫道士的传承系谱是：守→太→清→一→阳→来→本→何→教→永→元→明，查北京白云观藏《诸真宗派总簿》，这正是全真道龙门派的传承系谱。全真龙门派传承系谱前二十字为：“道德通玄静，真常守太清，一阳来复本，合教永圆明。”^①除个别文字的差别外，即“一”写作“乙”“合”写作“何”“圆”写作“元”等，修真宫传承系谱与龙门派系谱基本一致。显然，明正德八年（1513）至清嘉庆十二年（1807）294年中，修真宫全真道龙门派道脉自第八代一直传到第二十代，未曾间断。

二十代以后，情况有所变化。《清嘉庆十二年重修玉皇殿序碑》言：“住持道人郝明馨、率徒时金万，徒孙孙玉山、□玉柱。”而《清光绪二十七年重修碑》言：“住持王巧金，徒弟马通云、侄王通香，徒孙郭此兴。”由嘉庆十二年（1807）至光绪二十七年（1901），修真宫传承系谱为：“明→金→玉……巧→通→此……”由于修真宫碑刻曾遭到毁坏，其中间断了近百年，虽其如此，但仍然可以由其传承来看出修真宫派属的变化。因为“明→金→玉……巧→通→此……”这样的传承系谱，恰与奉王处一为祖师的崑山派相合，崑山派传承系谱前二十字为：“清静无为道，至诚有姓名，金玉功知巧，通此加地仙。”由“玉”字辈至“此”字辈，中间隔了四代，自嘉庆十二年（1807）至光绪二十七年（1901）相隔94年，传了四代，平均每代约23年，这基本上是合理的。以上说明，自清嘉庆年间开始，修真宫不再属全真龙门派，而是改为全真崑山派。

当然，以上情况也有例外，比如上面提到的派属与辈分一时难以确定的九位道士，即黄志先、吉志余、朱自实、占演和、魏演香、贺全宁、王全明、张全邦、赵全兴。其中黄志先与吉志余出自《明正德八年重修碑》，朱自实出自《明万历十六年重修碑》，其余六位则出自《明末重修碑》。黄志先、吉志余、朱自实三人的宗派归属很难确定，但其余六位却可以寻出点蛛丝马迹。占演和、魏演香、贺全宁、王全明、张全邦、赵全兴六位出自一块碑，说明他们之间有一些关联，假若设想他们之间有一定的传承关系，那么，显然是由“演”字辈传至“全”字辈。在“七真道派”中，只有奉郝大通为祖师的华山派有“演”字辈与“全”字辈排在一起的情况。华山派传承系谱前二十字为：“至一无上道，崇教演全真，冲和德正本，仁义礼智信。”其中“演”字辈属于第八代，“全”字辈属于第九代，由此可以推断，他们六位可能属于华山派。

综合以上情况可以知道，自明正德八年（1513）到清嘉庆十二年（1807）间，修真宫一直是由全真道龙门派主持。当然，其中也有其他派别的道士居住，比如，明朝末年，修真宫内曾有一段时间是龙门派与华山派混住。自清嘉庆年间开始，修真宫由龙门派主持转变为由崑山派主持，而且这种情况一直延续到清末。

^① 关于“七真道派”传承系谱，请参看李养正：《道教概说》，中华书局1989年版。以下所引崑山派与华山派系谱，亦据此。

对于全真道龙门派的创派时间,众说纷纭,莫衷一是。比如,陈教友在《长春道教源流》中认为,七真道派应该产生于明代^①。而王志忠在陈教友的基础上,又把龙门派产生的时间进一步精确为明代中后期,他说:“我们可以初步推论,道教龙门派是明代中后期全真道士在秘密授受过程中逐渐形成的全真教改革派,是对元代全真教从兴起、鼎盛到腐化以至于萧条的一种反思和扬弃。”^②但王志忠的这一观点仍然只是依据明代宗教政策作出的一种推测,尚缺乏确凿的证据。青州修真宫现存碑刻至少说明,全真道龙门派在明正德年间已经存在,从张守安与董守春属于全真龙门派第八代来看,若按照23年一代来推算^③,八代需要184年时间,而自明正德八年(1513)上推184年,则恰好为元武宗时期(1307-1311),这个时间比修真宫现存元代残碑的立碑时间略晚,比方志资料所提到的元统元年(1333)、元统二年(1334)略早,由此完全可以推断,全真道龙门派极有可能在元代中期立派。当然,这只是一种推测,可惜的是修真宫早期的碑刻遭到了破坏,假若没有遭到破坏,我们很有可能解开这一谜团。

三、历史兴衰

由于修真宫碑刻曾遭到严重破坏,仅凭现存12块与道教有关的碑刻,很难理出修真宫历史兴衰的全貌,但好在这十二块碑刻在时间分布上比较均匀,通过对它们的解读,可以理出修真宫从元至清末历史兴衰的概貌。能代表一个宫观兴衰状况的因素,主要有宫观规模、道众人数与庙产多寡等三个方面的因素,下面按照这三个方面,对修真宫的历史兴衰进行考察。

(一) 规模。根据现存螭首龟趺碑篆额为“全真修真观记”可知,修真宫未升格为宫之前称之为“修真观”。至于它升格为宫的具体时间,史料阙如,不得而知,但根据《明正德八年重修碑》称其为“修真宫”,可知至少在明正德八年(1513)以前,修真观已升为宫。本文第一部分已经提到,据清光绪《临朐县志》记载,修真宫内曾有元元统元年(1333)与元统二年(1334)两块元碑,而现存元代残碑很可能还早于以上两碑,修真宫内曾有过这么多的元碑,这说明其在元代中期较为兴盛,曾多次重修,其升格为宫极有可能就在这段时间。当然,这只是一种推测,目前尚无确凿的史料可以证明这一点。由于修真宫的元碑已遭破坏,对其历史兴衰的考察只能从明正德八年(1513)入手。据现存相对较为完整的九块碑刻,梳理其宫观规模发展变化状况如下。

1. 《明正德八年重修碑》:

县治西北二十里许有曰修真宫,其中三清殿、老君堂,此古迹。神宫之所,不知起于何时,建于何代,岁时久远,风雨震凌,墙垣坍塌,庙庭倾圮,神像剥蚀,不堪瞻仰。正德癸酉岁,羽士张守安时为本宫住持,为人清心寡欲,居养淡薄,晨昏香火,暮礼朝参,奉道至诚。兼充衡府家庙司香烛道士,乃发虔心,募缘修造,大兴土木,建正殿三楹,后

① 陈教友《长春道教源流》卷七言:“考长春及诸真门人,无有以派名者,诸派之兴,其起于明代欤?”

② 王志忠《全真教龙门派起源论考》,《宗教学研究》1995年第4期。

③ 从明正德八年(1513)至清嘉庆十年(1807)全真龙门派在修真宫传十三代,约23年一代。又自清嘉庆十二年(1807)至清光绪二十七年(1901)全真崑山派在修真宫传四代,也是23年一代。因此,这里把龙门派前八代每代的传承时间约略定为23年。

殿三楹，神门三楹。朽腐者易之，倾颓者更之。林樵坚良，工惟精致，瓦必陶贞，石必砉密，山节藻梲，栋宇翬飞，规模深邃，巍然耸出云霄之表。神像重为金饰，侍卫森然，焕然一新，足以起人心之敬畏，为四方之观瞻。禳灾祈福者有焉，誓神免祸者有焉。

通过以上这段碑文可知，在明正德八年（1513）以前，修真宫主殿为三清殿与老君堂，明正德八年（1513），修真宫住持张守安得到衡王府的支持重修修真宫，“建正殿三楹，后殿三楹，神门三楹”，大大地扩展了修真宫的规模。

2. 《明万历十六年重修碑》：

青有养老园，实古名区，当益骈坌境。有宫曰修真，内有庙二：曰玉皇殿，曰三清殿。制度完美，气象森严，不知建自何代。衡高唐老千岁，命匠鸠工，坛壝焕然，视前尤称大壮。跂翼矢棘，鸟革翬飞，伟哉！妥神之祈，迄今山无乖异，而岵岵原隰亿兆安堵大郡皆神护庇也。是以英灵所感，香火云集，诸众祈祷，靡不类应，御灾捍患，神休居多，而庙貌之壮丽，金碧之辉煌，高唐千岁之重建于前，住持李一从之继成于后也，前有石以勒之矣。

这一块碑告诉我们，明万历十六年（1588）以前，修真宫主殿为玉皇殿与三清殿，这次没有提到老君堂。明万历十六年（1588），在高唐王^①的支持下修真宫又一次得以重修，重修之后的修真宫“香火云集，诸众祈祷”，庙貌壮丽，金碧辉煌。

3. 《明万历三十三年重修碑》：

迩年以来，墙垣圯废，景色萧条，殿宇虽未倾颓，盖已有瓦漏而……□人詹汝卿等，久□□□相邀立社，名曰香头社，至今三年余矣。前年立大门三楹，至今年……工于……皇殿，其瓦损者更之，木□者易之，圣体侍像重加金饰，殿前筑一甬道，连于大门之内……一新焉。中则无募缘之僧道，外则无舍财之施主，其一钱斗粟，皆取于一社之中；片瓦砾石，皆……之力。规模虽小，用力则□□矣。

明万历三十二年（1604），在修真宫香头社领袖詹汝卿等人的主持下，增建修真宫大门三楹，第二年，又重修玉皇殿，为玉皇神神像重加金饰，并“筑一甬道，连于大门之内”。

4. 《明末重修碑》：

……起而峭，是为龙门山。旁多复岭，逶迤循山径而入，可二三里，林木蓊郁，石泉清冽，负魄磊而绝尘嚣，真异境。……三清、玉皇神祠在焉。……日就倾圯，乡民詹汝卿辈再新三清殿，力不能及其他，羽士苏阳臣主东岳庙祀，去宫稍远，然素喜修……□后也。遂毅然任之，走启于今……□好施者来助之资。逾年而工告成，视昔加壮丽焉。

这块碑提到乡民詹汝卿再次重修三清殿，由于碑刻的残损，这次重修三清殿是否与上碑重修玉皇殿同时，已不得而知。詹汝卿修完三清殿之后，力不能及其他，苏阳臣乃出面主持重修，并最终完成了这次全面大修工程。

5. 《清康熙四十年重妆修真宫三清神像碑》：“养老园之三清神像，里人重新之。事竣，修醮开光，此恒事耳。”康熙四十年（1701），冯参主持重妆修真宫三清神像。

^① 《明史·诸王世系表五》记载，衡恭王朱佑樨第四子端裕王朱厚熜于嘉靖九年封为高唐王，明万历十六年（1588），朱厚熜之孙朱翊钺袭封高唐王。那么，明万历十六（1588）重修修真宫的应该是朱翊钺。

6. 《清康熙五十二年重修碑》：“今养老园两庄人等，各出愚忠愚孝之诚，各捐口体衣食之奉，募缘之……又备银三十余两，庙宇圣像始得复新。”清康熙五十二年（1713），由养老院两庄（养老院分为上院与下院，故称“养老园两庄”）人捐银三十余两，重修修真宫某殿，由于该碑残损极为严重，具体情况已难窥知。

7. 《清乾隆九年重修碑》：

玉皇临于北，三清列于南，且钟楼、大门、道房、院墙，莫不峥嵘俊伟，诚名胜也。嗟乎！乃至今而颓败若斯哉？余同里善信，慨然起而新之。其本意欲加于前次，亦思复其初，惜己力不能，乞化亦不得，止整理后殿，妆塑金身。

清乾隆九年（1744），由修真宫附近信众再次发起重修修真宫，但由于没有募化到足够的资金，重修工作并没有完成，只是“理后殿，妆塑金身”而已。

8. 《清嘉庆十二年重修玉皇殿序碑》：“老院庄西有观曰修真宫，宫内有玉皇殿，殿前有三清殿，又有青龙、白虎殿，大松数十，皆与观前清泉、四围山光相映成趣。”该碑提到修真宫在清嘉庆年间曾有玉皇殿、三清殿、青龙殿、白虎殿等。清嘉庆十年（1805）冯广业与修真宫道士郝明馨募化重修修真宫，但由于“适逢岁歉”，募化不成功，导致这次重修“只修玉皇殿，妆金身而止”。

9. 《清光绪二十七年重修碑》：

观以瑰奇胜，济以地基隽秀，则美具难并矣。此地群峰环拱，清溪衔漱。惟东西一隅缺，古村补补焉。白石草屋，流水柴门，有尘外之致，洵佳境也。故昔贤创建玉皇殿、三清殿、逢山殿、龙虎殿、龙王庙，山门、钟楼□不整，垣墙、道房罔不具，因天地自然之妙，造成古今不易之奇观。

该碑提到清光绪二十七年（1901）前后，修真宫曾有玉皇殿、三清殿、逢山殿、龙虎殿、龙王庙、山门、钟楼、道房等建筑。值得注意的是，与清嘉庆十年（1807）年相比，修真宫内增加了逢山殿与龙往庙，这应该是嘉庆十二年（1807）至光绪二十七年（1901）增建的。

（二）道众。本文第二部分在考察修真宫的宗派归属时，已经对修真宫现存碑刻中的道众题名作了统计，在此再略述如下：《明正德八年重修碑》提到修真宫道士15名；《明万历十六年重修碑》提到修真宫道士11名，其中不包括道会司李南阳、李来继；《明万历三十三年重修碑》提到修真宫道士6名；《明末重修碑》提到修真宫道士10名，另有以苏阳臣为首的属修真宫支脉的东岳庙道士13名；《清康熙四十年重妆修真宫三清神像记碑》提到道会司李教真及徒弟徒孙6名；《清康熙五十二年重修碑》提到修真宫道士9名；《清乾隆九年重修碑》只提到修真宫住持朱元景1人；《清嘉庆十二年重修玉皇殿序碑》提到修真宫道士4名；《清光绪二十七年重修碑》提到修真宫道士4名。

（三）庙产。在修真宫现存的碑刻资料中，直接提到庙产的时候较少，基本上有以下三条信息：

（1）《明正德八年重修碑》言：“本宫田土四至：东至潘家河沟，南至南山分水岭，西至西山分水岭，北至苏家井中心为界。”

（2）《明万历三十三年重修碑》言：“詹汝卿、高本住、詹演和三人同买到庵东东西地二段，大亩一亩二分，上逞杂果树株，共价银贰两八钱，永远施舍宫内，以待后士看守香火，道

人佃种，不许典卖。”

(3)《清嘉庆十二年重修玉皇殿序碑》言：“公曰：有膳庙地十余亩，胥无征徭云。”

通过以上三方面考察，可以清晰看出修真宫自明正德至清光绪年间的历史兴衰。无论是从宫观规模还是从道众人数、庙产多寡来看，明正德至万历年间是修真宫最兴盛的时期。修真宫在这一时期的兴盛，与当时统治者崇道有关。虽然明初统治者对全真道实行压制政策，但明中期以后开始崇道，尤其是明世宗在位期间更是对道教崇信有加^①。上行下效，衡王府亦崇奉道教^②，衡王府对修真宫的支持便是其崇奉道教的结果。《明正德八年重修碑》提到修真宫住持张守安“兼充衡府家庙司香烛道士”，这说明当时修真宫与衡府关系密切，因此在这次重修中得到衡府的支持。《明万历十六年重修碑》提到：“衡高唐老千岁，命匠鸠工，坛壝焕然，视前尤称大壮。”同碑题名中又有“衡府官刘继仪□史笔生员刘生才□璋义民官刘克孝”等字样，显然衡府亦参与了这次重修。明万历中期以后，修真宫失去了衡王府与高唐王府的支持，开始走向衰落。《明万历三十三年重修碑》：“昔二十年前……新住持羽士，田畜蕃盛，乡□富而有名闻者，不下数十家。比年来，庙貌渐衰，故羽士零落，予里……以萧条焉。”清中期以前，修真宫尚能维持正常的宗教活动，比如，康熙五十二年（1713）尚有居观道士9人，至嘉庆十二年（1807）时尚“有膳庙地十余亩”。清中期以后，一直到清末，修真宫与这一段时间中国许多其他道观一样，在逐步衰落中退出了历史舞台。虽然修真宫是一座名不见经传的小庙，但它在明清时期的历史命运与这一时期道教的兴衰是一致的，从某种意义上讲，修真宫可以说是明清道教历史兴衰的缩影。

^① 关于明代统治者对全真道态度的前后变化，请参看下列文章与著作：李养正：《明清道教识略》，《中国道教》1988年第2期；王志忠：《明清全真教论稿》，巴蜀书社2000年版；南炳文主编：《佛道秘密宗教与明代社会》，天津古籍出版社2001年版。

^② 虽然《明史》没有关于衡王府信奉道教的记载，但由以下三方面证据来看，衡王府显然是崇奉道教的。（1）据历代青州方志记载，除以上提到的重修修真宫之外，衡王府曾多次创建或重修其他道观。康熙《青州府志》言：“北极观有二：一为城西北隅，明洪武六十年重修；一在西门内衡府建。”光绪《益都县图志》言：“又一庙（真武庙）在城西门内，明衡藩创建。”又言：“铁鹤观，在城南十三里时家店。明衡藩创建，万历间衡府仪宾时松等铸铁鹤二，立龟背上，高丈许，故名。”又言：“老君堂，在城内东北隅，明万历四十年修，有高唐王府镇国将军朱常溟碑。”（2）青州现存与道教相关的文化遗存多与衡王府有关。青州驼山吴天宫现存《明嘉靖十八年重修驼山吴天宫记碑》记载了衡王府重修吴天宫之事；青州云门山《重修天仙玉女祠记》摩崖刻石记载了衡府官员参与重修天仙玉女祠之事；云门山“寿”字刻石为衡府内掌司周全于嘉靖三十九年（1560）所刻；嘉靖年间，衡府内典膳周全在云门山山阴开凿万春洞，并雕刻陈抟卧像与马钰坐像各一尊。（3）道士雪蓑与衡王府多有来往。嘉靖年间道士雪蓑，居留青州多年，与衡王府过往甚密，咸丰《青州府志》言：“雪蓑，不知何许人，无姓名。浪迹东土，居青州者数年。……举动谲怪，好谈元理。嗜酒，饮无算。……醉辄箕踞，嘲骂王公。或取困辱，亦不为意。诗尚豪放，善作方丈大书，今云门山有大寿字在峭壁上，其手笔也。后去，不知所终。”虽然云门山“寿”字并非雪蓑所书，但以上记载显然说明雪蓑与衡王府是有来往的。又云门山现存多处雪蓑的题刻，其中衡王府官员周全所开凿的万春洞就有雪蓑题诗《山居吟》一首，诗云：“野宿石床类洞天，斗笠脱放海东边。夜深熟睡白云起，莫管龙来榻下眠。”

陕西蒲城博物馆藏朝武当仝会碑探析*

胡春涛

蒲城县博物馆位于唐贞观四年始建的文庙内,馆内“蒲城碑林”展厅立“西南村朝武当仝会碑”(图一)一块。碑分两部分:碑额和碑身,无碑座。碑宽0.96米、厚0.27米、高3.93米,其中碑额高1.23米,碑身高2.70米。碑额为两层造像,碑身由六层造像和文字碑记两部分组成。

一、碑文及题记

碑文刻在碑身的下端,碑记为:

西南村朝武当仝会立碑记

古帝土神道设教,俾巷曲细民,一话□言务小心者,恒敬谨之,畏得罪神明。夫亦规一者,道愚迷相,与就善远之便也。吾蒲东北去西十里余,住居王姓者,望族也,中得数釀金,聚会共相酬唱,谒武当香山扣叅。

玄帝建醮毕,议勒石志之,求余言。余闻俗云见像作福,昔神禹九州岛水土铸九鼎,晋郑铸刑书。古人凡百创制,足垂久远,必有传也。用是镌于石,意无过悚动诱进,人今凡观是记,胥走上向善一路,以为祈福地,即大有劝教者在是矣。

邑学生张国治门下徒张广益拜撰。

施砖人:王中前、(孙)文帝、文玄、文延;王中权、(孙)文普;王中文、(孙)文贞;王中进、(男)文熟;王中鼎、(男)文赞;王振民。

会首:文经、白水县景成志男允隆妻高氏、郭世耀、先觉禅师普度、住持僧人宗智。

施地:王中贤一分五十,王吉民一分……(后略施地人姓名35人、施地共49分)

山西太原府祁县程□□。

管饭人王崇修。

铁笔□人富邑刘光九。

* 本文原载《四川文物》2009年第5期,第85-89页。

康熙岁次戊辰冬月吉日立。

朝武当仝会碑立于康熙戊辰冬月（1688），碑文保留了立碑缘起、目的、过程、施砖人姓名、施地人、管饭人、刻碑工匠等信息。借此碑可以考察清前期真武信仰在北方民间的传播以及朝山进香、建醮组织等方面的情况。

“碑记”中所言的“玄帝”即真武大帝，是道教信奉的神，也是武当山尊奉的主神。到明成祖营建武当道场，真武信仰达到鼎盛。清前期承其遗绪仍大兴不衰，伴随着朝武当山进香习俗亦绵延不绝。清代以朝武当神为主要特征的武当山进香风俗以康熙二十二年（1683）至乾隆年间（1736-1795）为盛^①。蒲城博物馆藏朝武当仝会碑正处于这样一个区间内，成为反映清初朝武当山进香的民俗活动重要碑刻资料。

从碑文来看，“朝武当仝会”是一个香会组织，由当地的王姓望族领头，通过数次筹措资金——“得数醮金”，上武当山朝拜真武大帝，并在武当山“玄帝建醮”完成后，回来立造石碑。朝山进香、建醮立碑，是信众表达自我愿望、祈求神灵佑福的一种宗教方式。而包括在碑文中刻勒姓名、捐钱、捐地数目等的行为则成为积攒功德、达成自我愿望之寄托，在明清两朝尤为兴盛^②。碑后列有一大串施地人姓名和施地田亩数量，这当然是上述宗教习俗的直接反映，但就所捐土地的归属我们认为更有可能归佛教寺庙所有。因为碑文中记有“先觉禅师普度、住持僧人宗智”的姓名，而且这两个僧人在香会组织中担当了比较重要的角色——“会首”。关于僧人参与武当朝山进香活动，梅莉的《明清时期武当山朝山进香研究》一书中有所提及，这些僧人或是朝拜玄武，或是在进香活动中负责相关礼仪^③。综合推断，蒲城西南村的这个地方可能并没有朝拜真武的固定场所如真武观，寺庙的僧侣包括寺庙主持参与其中负责相关宗教礼仪，并接受信众的布施。

在朝武当仝会碑碑身的六层造像之间隔处留有题记文字，共十四条。除第四层为四条外，其余每层为两条，按从左至右，由下至上排列。列表如下：

左←→右

凤骑天九	化点音观
魔扫圣显	帝玉冕朝
针磨母老 菓献猴猿	花啣鹿麋路引鸦鸟
伴作虎二	榔寄梅插
赶追臣众	剑赐帝玉
云祥驾神	臣群别辞



图一 朝武当仝会碑全貌

① 梅莉：《明清时期武当山朝山进香研究》，华中师范大学出版社2007年版，第29-66页。

② 魏明杰：《佛教寺院中土地、功德及其交换的可能》，载胡素馨编：《佛教物质文化：寺院财富与世俗供养国际学术研讨会论文集》，上海书画出版社2003年版，第115-123页。

③ 梅莉：《明清时期武当山朝山进香研究》，华中师范大学出版社2007年版，第128-129页。

题刻文字按从左至右排布,整块碑的识读顺序也应该是按这种顺序,从碑左至碑右,每一层结束后又回到左边依次层层向上。这种识读顺序可以用《玄天上帝启圣录》等道教经典作为参照,考察其故事编排的来源。但是题刻文字与表达的内容,不是完全能够从道教经典中找到出处,因为此碑所表现的故事内容掺杂了其他非道教经典的因素,如佛教故事、民间故事传说等,展现了多元文化的交织与融合。

二、碑身、碑额造像



图二 碑身

碑身(图二)的六层造像宽度一致,都为0.84米,高有些不同,第一层至第四层造像为0.28米,第五层造像为0.25米,第六层造像为0.35米。

第一层和第二层造像描绘的是真武离开宫廷生活,途中接受元君指授,前往太和山修行,玉帝又赐以宝剑的故事内容。

第一层描绘了两组画面,左三人为一组,表现“辞别群臣”。左第一人应该是太子的形象,有头光。太子和左第二人拱手作揖作辞别状。左第三人应该为侍从。这一场景与《玄天上帝启圣录》卷一中的“辞亲慕道”可以对应上,讲“年十五,辞父母而寻幽谷……”^①只不过在此处,“辞父母”换成了“辞群臣”。第一层第二组雕刻的是“神驾祥云”的场景,三神仙驾祥云临于城头之上,中间一人可能为玉清元始天尊,他正在给立于其下的真武传授道法。其文本可能来自《玄天上帝启圣录》卷一“元君授道”：“玄帝念道专一,遂感玉清圣祖紫元君,传授无极上道……告毕,元君升云而去。”^②

第二层表现了“玉帝赐剑”“众臣追赶”两个场景。左边表现的是“玉帝赐剑”的场景,这个场景所描绘的故事可以在《玄天上帝启圣录》卷一“天帝锡剑”中找到依据,其言“又感丰乾大天帝,授以宝剑”^③。右边的场景描绘的是“众臣追赶”,真武用剑在身前划过,出现一条河,将骑马追赶他的群臣阻挡在河水的后面。其故事来源于《玄天上帝启圣录》卷一“涧阻群臣”^④。

第三层和第四层描绘的是真武离开家后在山中修行的一些场景,一共有六处题记再现六个场景。

第三层中的“插梅寄榔”来源于《玄天上帝启圣录》卷一“折梅寄榔”,造像石碑表现真

① 《道藏》第19册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版,第572页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

武立于树旁，抬右手折梅，“仰天誓曰：予若道成，花开果结”^①。第三层中的“二虎作伴”描绘的是在群山环抱之中，真武打坐修炼，二虎相伴左右。第四层的“乌鸦引路”描绘的是真武前行，面前一只展翅的乌鸦为其引路。“二虎作伴”和“乌鸦引路”两部分内容在《玄天上帝启圣录》卷一“天帝锡剑”中提到真武在山中修行时，“黑虎巡廊，乌鸦报晓”^②。另在《玄天上帝启圣录》卷一“童真内炼”中又提到“帝修真时，有灵鸦报晓，黑虎卫岩，每食必饵之”^③。

第四层真武盘腿打坐的形象位于画面中心，身左一头鹿相伴其旁，题为“麋鹿衔花”。一只猿猴侧坐其右旁，手捧山果正欲进贡给真武，题为“猿猴献菓”。这两则故事与佛传故事有关。明代张丑《清河书画舫》卷八上引《画系》中的文献描绘宋李公麟画五百罗汉时的情景：“龙眠山人之图五百应真也……或为乘马驾车，或为坐师骑象，以至麋鹿衔花、猿猴献果、诸夷顶礼、龙王请斋，舞鹤观莲之容，净发挑耳之相，种种不离宗门本色。”^④山西太原崇善寺和多福寺的壁画中还有相关题榜，崇善寺有“第四十四鹊巢于顶芦芽穿膝猿鹿献花果之处”的题榜，多福寺有题榜为：“第四十四太子顶雀垒巢窝麋鹿献花之处。”^⑤可以肯定的是真武故事画中“麋鹿衔花”和“猿猴献果”的题材是来源于佛教故事或受佛教影响。第四层第四组题记为“老母磨针”，来源于《玄天上帝启圣录》卷一“悟杵成针”的故事^⑥。其实在民间“棒杵磨成针”的故事流传很广，真武故事的编排借用了民间故事。

第五层和第六层表现的是真武除魔成圣的主题。

第五层有两处题记：朝冕玉帝、显圣扫魔。左三人构成“朝冕玉帝”的场面，《玄天上帝启圣录》卷一“玉陛朝参”中说道：“玄帝飞升至金阙，朝参玉陛。上帝告曰：卿往镇北方，统摄玄武之位，以断天下邪魔。”^⑦第二组为真武降魔的场面，真武全身光芒四射，举剑待发。《玄天上帝启圣录》卷一“降魔洞阴”描绘真武“披发跣足……与六天魔王，战于洞阴之野”^⑧。

第六层为：观音点化、九天骑凤。第一个场景“观音点化”，其故事是将《玄天上帝启圣录》卷一“蓬莱仙侣”中蓬莱九仙女“惑试帝心”^⑨改为观音点化。这受佛教因素的影响，同一图像在陕西佳县白云观的真武殿壁画中有体现，题榜也为“观音点化”^⑩。这一图像与许多表现真武的“五龙捧圣”图像也有相似之处。第六层第二个场景描绘的是真武骑着凤鸟飞向九天，题为“九天骑凤”。“九”用来形容极高、极远、极大的事物，“九天”通常用来指天庭，是“天帝及众神居住的由九重天垣环绕的天庭”^⑪。道教对“九天”有不同的表述，在这里泛指天界。凤鸟本来就是中国文化中的瑞鸟，真武骑着凤飞升入天，表明他已修炼成道了。

① 《道藏》第19册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第573页。

② 同上书，第572页。

③ 同上书，第573页。

④ （明）张丑撰：《清河书画舫》卷八，载《四库全书》第817册，上海古籍出版社1987年版，第298页。

⑤ 邢莉莉：《明代佛传故事研究》，中央美术学院2008届博士学位论文，第129页。

⑥ 《道藏》第19册，第573页。

⑦ 同上书，第574页。

⑧ 同上书，第575页。

⑨ 同上书，第573页。

⑩ 《中国·佳县白云山白云观壁画》，文物出版社2007年版，第149页。

⑪ 王利民、沈巡天：《“九天”与“九神”考》，《云梦学刊》2005年第5期。



图三 碑额

蒲城朝武当仝会碑最顶端为碑额(图三)。碑额分两层,下层内框宽0.88、高0.33米。依据手持兵器可辨识神的身份,左第一神左手拖着一根大棒,置于身后,此神应为温琼元帅;第二神持长枪,此神应为马华光元帅;第三神双手握鞭立于地,此神应为赵公明元帅;第四神左手持长刀,应为关羽元帅。四神两两相对,在马元帅和赵元帅中间卧着龟蛇合体的玄武。四大元帅和龟蛇二将都是真武收伏的部将,这在明末以来流传的通俗小说《北游记》中有详细的描述。往上一层是二龙戏珠围绕中的真武大帝坐像,为龕形造像,龕高37厘米,真武像的左旁有持旗一人,为周公。而其右旁应为捧剑的桃花女。

朝武当仝会碑所雕刻的真武故事来源于道教的经典《玄天上帝启圣录》,从其他道教经典如《元始天尊说北方真武妙经》《武当嘉庆图》《大明玄天上帝瑞应图录》《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》中也可以找到相关故事来源。但造像内容、碑文题记与道教经典之间不是绝对的对应关系,雕凿这块碑的工匠有他自己的表述方式,如经典中的“辞亲慕道”在此处刻成了“辞别群臣”。措词变了,但故事的组织、内容及内涵的表达与道教经典是相一致的。除了经典的来源外,此碑也吸纳了佛教故事题材和民间传说故事等因素。

蒲城朝武当仝会碑以雕刻的形式展现了真武从凡人通过修行最终成圣的过程,整个的故事编排和图像的结构呈由下至上分布,到最顶端就是真武的神龕。从其功能来看,此碑可能并不像一般碑石所充当的纪事和宣表功德那么简单,正如碑文中所说的那样:“人今凡观是记,胥走上向善一路,以为祈福地,即大有劝教者在是矣。”它所要达到的即劝人向善,所以它甚至有可能在完成之后接受信徒的香火朝拜,充当神龕的作用。

三、造像分析

蒲城西南村朝武当仝会碑是一块进香碑,其中包含了一定的宗教内涵,为我们探讨清初陕西关中地区的真武信仰以及朝武当山进香的宗教民俗活动提供了形象的资料。而从雕刻艺术的角度来看,此碑也有值得称道的地方。

(一) 情节的选取和场景的构置

真武故事的表现方式以壁画、木刻版画插图以及纸本绘画为多,以大篇幅和多尺幅为特点^①。以雕刻的形式来表现同类题材却是非常少见,石碑雕刻需要对表现的故事情节加以裁减

^① 可参考以下资料中的真武故事图:肖海明:《河北省蔚县北极宫真武壁画研究》(载李淦主编:《道教美术新论——第一届道教美术史国际研讨会论文集》,山东美术出版社2008年版)、肖海明:《真武图像研究》(文物出版社2007年版)、《中国·佳县白云山白云观壁画》(文物出版社2007年版)、《武当嘉庆图》《大明玄天上帝瑞应图录》。

以突破空间、面积、材料、媒介的限制进而传达完整的宗教内涵。蒲城朝武当仝会碑只选择了14个画面，浓缩了真武从凡人至圣人，由修道至成圣的完整过程。这些有意而为之的设计帮助这件作品准确传达出资立碑人或宗教本身需要表达的内容，故事情节的浓缩仍然有效地突显了宗教内涵和目的。

从具体场景的设计来看，此碑以概括的手法达到以少胜多的效果，如第二层“众臣追赶”画面只雕刻了一人一马，还有半个人头，以此标识其题记中之“众”。第四层（图四）的雕刻空间和其他层差不多大小，但这一层造像却展现了四个场景，充分体现了雕刻者在场景构置中的概括和浓缩的本领，同样尽可能地拓展了雕刻所表达的内容空间。



图四 碑身第四层造像

（二）造型特点与结构布局

从真武的形象塑造来看，简洁是其特征。人物造型注重体块与线的有机结合，人物形象尤其是立像有着一种优雅的气质，通过柔软的衣服以及细微的人物动态的刻画传导出舒缓的韵律。即便是作为战神的真武形象以及他的四元帅，在夸张腹部以突出其轩昂的气度时，雕刻也尽量删繁就简，没有过多的细节。山水树石的造型特别注重大意的展现，山体（又似树）的铺陈如写意水墨般渲染了人物活动的环境。

稳定是宗教图像的一个特点。碑额是一个对称的稳定结构，从龙珠到龟蛇合体像可以连成一条中轴线，在这条中线的规制下，呈左右对称展开。上文提到的第四层造像（图四），是典型的对称布局。真武打坐是画面的中心，鹿和猿猴分列两旁。而“乌鸦引路”图和“老母磨针”图有意弱化乌鸦和老妪的形象，以突出真武立像的左右对称形式。这一层画面，整个的布局形成稳定的三角形，背景中连绵的山峦和鹿站立的位置与造型强化了这种稳定的构置形式。这种安排在第三层中的“二虎相伴”中也能见到。这种结构图式沿用了佛教造像一佛二菩萨二弟子的组合方式以及道教单窟造像的结构模式，在表达的宗教含义和宗教观念上为信众所接受。

（三）雕刻技法和风格来源

雕刻上运用了高浮雕、浅浮雕、线刻等多种技法。处理主要人物和情节时采用的是高浮

雕；而雕刻一些比较次要的人物和背景采用的是浅浮雕和薄意雕；对一些细节和特殊场景则采用线刻，如人物的衣纹、城砖、马鞍辔饰、山脉；背景中的树叶、河水、草、云等以及边框中带寓意性的莲花纹、莲蓬纹、云纹、龙纹以及作为身份标识的人物头光等。不同的技法运用是相互补充的，没有这些多样技法之间的结合与穿插，物象表现的层次和丰富性可能大打折扣。除上面提及的三种雕刻手法外，雕刻中运用了诸如抛光打磨一类比较细腻的处理手法，而这一雕刻技术的使用为形成整体浑厚、质朴的雕刻风格奠定了基础。

从风格的来源审视这块碑，我们发现在体现宗教内涵的外表下，更彰显了民间工匠的技巧和智慧与民间传统在其中的传承。

碑记中的“铁笔口人富邑刘光九”应该就是镌刻这块碑的工匠，其中的“富邑”就是蒲城的邻县——富平县^①。从工匠的籍贯来看，他是本地的民间雕刻艺人。从风格的角度来看，我们发现与陶俑、民间木雕、砖雕有着相似或相近的风格，这种风格取向体现同为民间艺术体系中对形象处理、结构安排、意义传达等各方面综合的同一性。它的产生脱离不开现有的文化环境，而已有的民间雕刻传统为成就这块道教叙事性图像作品准备了土壤。

^①（清）李燾：《恕谷后集·杨侯初度序》：“富邑东北流曲美原一带，连山亘壤，接蒲城、耀州，民多犷悍，前遇官呼，尝途劫遁……”（《续修四库全书·集部·别集类》第1420册，上海古籍出版社，第12页）流曲镇、美原镇都在富平县境内，通过《富平县志稿·卷一·疆域图》（台湾：成文出版社有限公司1969年版，第42页）可以看到，碑文中的“富邑”指的就是富平县。富平是蒲城的邻县。

唐以前嵩山道教的发展及其遗迹

——中岳嵩高灵庙之碑*

王卡 尹岚宁

河南省登封县境内的嵩山，古称太室或天室，居五岳之中，自古即为华夏民族所奉祀的名山。《史记·封禅书》称：“昔三代之君，皆在河洛之间，故嵩高为中岳。”传说作为古华夏族之一的炎帝族（神农氏、姜姓），在上古从西北进入黄河中游，曾长期居住在嵩山附近的伊水、洛水流域。其中有一支奉伯益为始祖的部落，号称四岳，以崇拜山岳为特征。后来西周时的齐、吕、申、许四个姜姓国，据说即四岳的后裔。《诗经·大雅·崧高》有云：“崧高维岳，骏极于天。维岳降神，生甫及申。维申及甫，维周之翰。”按“申”“甫”即申氏、吕氏。诗中说他们都是嵩岳神的子孙，辅佐西周王室的大臣。又据《史记·周本纪》及《逸周书·作雒篇》载：周武王初灭商后，曾计划在伊水、洛水一带靠近“天室”的地方建造城邑，以定保天命。所谓“天室”，亦即古人认为能够勾通人与天神的嵩山太室。后来周公果然在嵩山附近造了成周洛邑，作为周朝统治关东的中心，西周灭亡后，又成为东周都城。有周一代，嵩山如同关中终南山一样，是当时人心目中的神山。故《左传》昭公四年云：“阳城、大室、荆南、终南，九州之险也。”

秦汉以降，嵩山在宗教方面的特殊地位让位于居五岳之首的岱宗。封泰山而禅梁父成为国家大典。但嵩山仍是正式列于国家祠典的五岳之一。相传秦始皇曾在嵩山立庙祭祀。西汉元封元年（前110）汉武帝游嵩山，又令祠官增修太室祠。汉代帝有方士入山寻仙采药，或存思诵神以治病驱邪。《御览》卷八百八十一引汉代纬书《河图》云：“东方泰山君神姓圆名常龙，南方衡山君神姓丹名灵峙，西方华山君神姓浩名郁守，北方恒山君神姓登名僧，中央嵩山君神姓寿名逸群，呼之令人不病。”又称：“东方太山将军姓唐名巨，南方霍山将军姓朱名丹，西岳华阴将军姓邹名尚，北岳恒山将军姓莫名惠，中岳嵩高山将军姓石名玄，恒存之，却百邪。”汉末魏晋，随着道教的形成，嵩山又成为道教名山之一。据《汉武帝外传》载：汉末方士鲁女生采药于嵩山，遇一神女，自称为三天太上侍官，以《五岳真形图》授之，并告以施用节度，据称其图“可以威制五岳，役使众灵”。后鲁女生道成入华山中去，以图传道士蓟子训，训传封君达，君达传左慈，左慈传葛玄。又据《云笈七签》卷六及《道教义枢》卷二载：西晋道士

* 本文原载《中国道教》1989年第1期，第19-23页。

鲍靓学道于嵩山，惠帝永康中（300）于石室静斋思道，忽有天文大字出于石壁，靓告玄而受，后以之传授葛洪。此即所谓的“大有三皇文”。按《三皇文》《五岳真形图》都是魏晋出世的道教重要经典。后世道教三洞经中的洞神部经，即系由嵩山传出的这两种道书增衍而成。《抱朴子·遐览篇》有云：“道书之重者，莫过于《三皇文》《五岳真形图》也……家有《三皇文》，辟邪恶鬼、温疫气，横殃飞祸。……又家有《五岳真形图》，能避兵凶逆，人欲害之者，皆还反受其殃。”现今嵩山中岳庙内，还保存有明代万历年间刻立的《五岳真形图碑》两通。

嵩山道教的发展，在十六国北朝时趋于兴盛。据《晋书·艺术传》载：前秦道士王嘉在淝水之战后曾居嵩山修道。不久，著名道士寇谦之也来嵩山隐居。关于寇谦之在嵩山的活动，《魏书·释老志》《历世真仙体道通鉴》卷二十九有详细记载。寇谦之，字辅真，冯翊万年人。生于前秦苻坚建元元年（365）。早年随方士成公兴入华山修道，后又至嵩山石室，采药服食，隐居守志。据称他于北魏神瑞二年（415）遇太上老君降临，授以《云中音诵新科之诫》二十卷^①，使继任天师之位，改革旧天师道，“除去三张伪法，租米钱税及男女合气之术”，“专以礼度为首，而加之以服食闭练”。北魏泰常八年（423），老君玄孙李谱文又降临嵩山，授与他太真太室九州真师、治鬼师、治民师、继天师四箓，使统领地上人鬼之政。并授《录图真经》六十卷，使奉持辅佐北方太平真君，建立静轮天宫，勾通人神。经寇氏改革后的新天师道，由于符合统治阶级的利益，得到北魏太武帝拓跋焘及宰相崔浩的支持。北魏始光初（424），寇谦之至魏都平城奉献《录图真经》，太武帝使谒者奉玉帛牲劳祭祀嵩岳，迎致寇谦之弟子在山中者，并于京城建大道坛及静轮天宫。“于是崇奉天师，显扬新法、宣布天下，道业大行。”由此天师道从民间宗教正式上升为官方宗教，在北方大为兴盛。寇谦之作为太武帝的国师，曾参与谋划军政，利用宗教帮助北魏统一北方的战争。始光二年（425），魏太武将攻夏主赫连昌，曾问幽微于寇谦之，谦之答以“必克”。太武帝遂连年出击，消灭大夏、北燕、北凉等割据政权，至太延五年（439），最终完成了统一北方的事业。次年寇谦之为太武帝祈福于嵩岳，据说“精诚感通，太上冥授帝以太平真君之号”，遂于当年改元太平真君元年（440）。太武帝又听从寇谦之奏议，于太平真君三年，亲至道坛接受道教符箓。其后北魏诸帝即位后都接受天师道符箓，成为定制。

嵩山作为寇谦之新天师道的发源地，在北魏时成为北方道教的中心，其最显赫的年代大约在魏初太武帝在位时（424—452）。太平真君九年（448）寇谦之卒，不久太武帝也去世，新天师道的地位开始衰落。北魏后期，佛教兴盛，其势力开始侵入嵩山。据《历世真仙体道通鉴》卷二十九《韦节传》载：北魏末年道士韦节至嵩山参谒天师道法师赵静通，赵曾对韦节说：“嵩高是神仙福地，倾浮屠氏栖于此，非有绝俗之行，直欲托名岳以鬻风声，由是积尸沉魄，秽浊灵山。比者天文气候，怒戾失中，恐灾流于此，尚宜安居耶？”可见当时嵩山道教势力已不如佛教。不过在唐宋时嵩山道教又兴盛起来。唐初上清派宗师潘师正曾隐居嵩山逍遥谷，唐高宗两次上山拜访问道。《道藏》所收《道门经法相承次序》一书，即系潘与高宗问答。嵩山中岳庙自唐以来历代多次重修，现存清代整修的庙宇，仍保留宏大的规模和众多古迹文物，其中尤以北魏所立的《中岳嵩高灵庙之碑》最为珍贵，是现在唐以前嵩山道教发展的唯一实物

^① 按今《道藏》洞神部戒律类有《老君音诵诫经》一卷，即系寇氏所得神书之残卷。

虽然前人题作寇谦之，但笔者怀疑应系魏司徒崔浩所作。崔浩向太武帝上书推荐寇谦之，并积极鼓动太武灭佛，见于《魏书·释老志》。《嵩岳碑》之行文用语，与《释老志》所载崔浩奏荐寇谦之表文及灭佛诏风格颇为相似，当出于一人之手。又清河崔氏家族，为魏初书法名家。《魏书》卷二十四载：崔浩之祖崔悦与范阳卢堪并以书法著名，其父崔玄伯“尤善草隶行押书，为世摹楷”，“故魏初重崔、卢之书”。崔浩本人也工于书法，“人多托写《急就章》”，“世宝其迹，多裁割缀连，以为模楷”。《嵩岳碑》书法既被称赞为魏碑上品，以崔、寇二人之关系密切来看，此碑之撰书者非崔浩则无人能当之。至于寇谦之，虽亦工书，但不应撰文表彰自己。

嵩岳庙及碑石监造者，据碑文称为道士杨龙子。关于他的生平字里，史书道典均未记载。现嵩岳碑阴题名中，有云：“□□□义将军渭南□杨龙子，鉴典洛像二州营造指挥模□□。”又《大代华岳碑》文末亦有题记，称：“□□□□杨□□，字道真；弘农华阴人。迁住秦州，即住南□。弱冠怀道，志慕灵仙，匪躬之操，简存帝心。台遣营造碑阙，功成事就，允合□□，□□书勒记焉，以美其□。”据此，嵩、华二碑当皆系杨龙子奉命监造。此人大概为寇氏新天师道信徒。

《嵩岳碑》因刻立日久，现已剥落漫漶，存字不足三分之一，内容既难通读，笔画亦失其旧趣。传世拓本，据近人邵茗生考证，有剖字不损本（中国社科院考古所藏）、陈叔通旧藏明初拓本（现归故宫博物院），又龚自珍旧藏本（现归北京图书馆），端方藏本（中华书局曾影印）^①。各本中以陈氏藏本最古，存字最多，《书法》杂志已于今年第2期将此本影印刊出。此碑释文以邵氏所录最为完整，基本复原可读，但仍不免有个别错误。现据影印拓本，参考邵氏释文，抄录如下。将来若重刻新碑，或可以为资据。

中岳嵩高灵庙之碑

太极剖判，两仪既分。四节代序，五行播宣。是故天有五纬，主奉阳施；地有五岳，主承阴化。所以统协浑元苞含之至用，光济乾坤覆载之大德。于是造化之功建，而三材之道显，然后天人之际，粲然著明，可得而述。羲皇造创，观象立法。王者父天母地，仰宗三辰，俯宗山川。夫中岳者，盖地理土官之官府，而上灵之所游集，四通五达之都会也。上应悬象镇星之配，而宿值轩辕，璇玑玉衡，以齐七政。其山也，则崇峻而神奥，原隰也，则显敞而□□。南沂淮汝，北□□□^②。□□□□图□□^③，夏禹锡龟书于后。乃天道所以除伪宁真，而圣哲通灵受命之处所。是以岩藪集神□□□□□道。太古〔纯纯，人神杂处〕^④，幽显交通，故其威仪颢颢昂昂，不严而自肃。少昊之季，九黎乱德，民浊斋明，嘉生不洁。于是〔神祇隐弊，而与〕俗〔殊别。除□唐虞，敬顺昊天，礼秩百〕神，五载巡狩，躬祀岳灵。三代因循，随时损益，有十二年巡祀之义，谓之令典。脩〔礼明察，故能厚获神祇之□□□多历年数。帝舜有〕王母献图之徵，武王有五灵观德之祥。报应之契，若〔影响〕之随形声。故禋祀之〔礼，先王所重。诗云：“怀柔百神，及河乔岳，

① 参见《文物》1962年第11期邵茗生文。

② 按据前后文，此句当作“此凭河洛”。

③ 按据前后文，此句当作“羲皇授龙图于前”。伏羲受河图之说，见于纬书。

④ 方括号中文字，系据《大代华岳碑》文补，下同。

允王保之。”又曰：“绥万邦，屡丰年。”其斯之谓也。周室既衰，天子微弱，巡祀之礼，不复行于方岳〔之下。天下荡荡，神祇乏主。于是乱逆大作，奸孽荫生，而礼义坏矣。〕亡秦及汉，不遵古始，莫能兴复，唯妄祀岱宗，以勒虚美。下历魏晋，〔奉礼〕虽丰，〔太守行祠，帝不亲□。刘石慕容，及以苻氏^①，叨窃一时，朱紫〕杂错，耶（邪）伪纷然。谣俗之或，浮屠为魁^②，祭非祀典，神怒民叛。是以享年不永，身没未几，〔厥宗噬肤，旋踵灭□〕。□州分崩，百余年间，生民涂炭，殆将殄尽。大代龙兴^③，〔拨乱〕反正。刑简化醇，无为而治。〔圣上以〕睿哲之姿，〔应天顺民，绍隆洪绪。是以即位之初，天清地〕宁，人神和会。有继天师寇君，名谦〔之，字〕辅真。高尚素志，隐处中岳卅余年。岳镇主人集仙宫主〔表奏〕寇君行合〔自然，才任轨范〕^④于是上神降临，授以九州真师，理治人鬼之政。佐国扶命，辅导真君，成太平之化。俾宪章〔古〕典，诡复〔岳祠，可以〕晖赞〔功美。天子□明神武，德合〕寘真^⑤。遂案循科条，安立坛治，造天官之静轮，俟真神之降仪。及国家征〔讨不庭，所〕向克捷，〔虽云人谋，抑有神祇之助矣。于是〕圣〔朝思〕惟古烈，虞夏之隆，殷周之盛，〔福祚如彼〕。近鉴叔世，秦汉之替，刘石之劣，〔祸败〕若此。又以天师□□，〔受对扬之决，乃□服食□〕士^⑥，脩诸岳祠，奉玉帛之礼，春祈秋报，有大事告焉。以旧祠毁坏，秦遣道士杨龙子更造新庙。太延□□□□□□□□□□^⑦。〔时缙〕绅之儒，好古之士，莫不欣遭大明之世，〔复睹圣〕德之事，慨然相与议曰：运报反真，乱穷则治。是以〔周易贵变通，春秋大复古，泰平之基〕，将〔在于斯〕。宜刊载金石，垂之来世。乃作铭曰：

岩岩嵩岳，作镇后土，配天承化，总统四按^⑧。诞命圣明，万象荒主。河图授羲，洛书〔锡禹〕。〔皇极〕惟建^⑨，彝伦攸序。降神育贤，生申及甫。惟申及甫，翼治作辅。万国咸宁、脩兹福祐。穆穆皇羲，仰观俯察，爰制祀典，民和神悦。〔唐虞稽古，率〕由前烈。悠悠后王，或隆或替。虔修克兴，慢浊致灭。煌煌大代，应期宪章。除伪宁真，洪业克冒。师君弘道，人神对扬。明术天地，布序五常。宗祀济济，降福穰穰。宜君宜民，永世安康。

① 按刘指刘渊，石指石勒，慕容指前燕慕容氏，苻指前秦苻氏，皆十六国少数民族所建国家首领。

② “谣俗”意指民间风俗，此处当指民间淫祀之俗。《史记·货殖列传》有“人民淫俗”之语。“或”字通“惑”，谓惑于浮屠淫祀也。

③ “大代”为魏初国号，据《魏书》卷十一，此魏晋泰元年（531）始称“大魏”之号。

④ 按此句中“表奏”“自然才任轨范”诸字，原缺泐，此据《魏书·释老志》拟补。

⑤ 按“寘”为古文“填”字，即镇星，为中岳上应星宿。《汉书·五行志》：“填星曰中央季夏土”。“寘”当指填星之神。

⑥ 按此句当作“乃使服食之士”。

⑦ 按“太延”二字下，《大代华岳碑》有“元年乙亥冬十月戊□□”十字，《嵩岳碑》此处缺泐 11 字，未敢拟补。

⑧ “按”，旅字异文，“四旅”即东西南北四岳。

⑨ “皇极”二字原缺泐，据上下文拟补。古书中“皇极惟建”“彝攸伦序”为套语，屡见于《尚书》《周礼》等。

武曩与泰山鸳鸯碑*

周 郢

武则天(曩)是中国历史上唯一的女皇帝,在她执握朝柄的五十年中,始终与泰山道教有着密切的联系。树立在泰山的“鸳鸯碑”,便是与则天女皇有着重要关系的一件盛唐文物。

鸳鸯碑原立于泰山著名道观岱岳观(今存岱庙),“双石并立,覆以束盖”,故名鸳鸯碑。碑上刻有唐代题记多条,第一条始于显庆六年(661)其文云:“显庆六年二月廿二日,敕使东岳先生郭行真,弟子陈兰茂、杜知古、马知止,奉为皇帝、皇后七日行道,并造素像一躯,二真人夹侍。”

据此,知鸳鸯碑为显庆六年由道士郭行真所立。按显庆之际,正是武则天攫取权利、密谋代唐的重要时期。武氏自永徽六年(655)被立为皇后之后,便开始干涉朝政,逐渐使“天下大权,悉归中宫”,形成了“黜陟生杀决于其口,天子拱手而已,中外谓之二圣”^①的政治格局。鸳鸯碑便是这种形势下的产物,其碑的刻立,透露了武后谋夺政柄的一条重要信息。

《金石萃编》于此条题记后考谓:“郭行真称东岳先生者,道士而主东岳也,未有赐号,而谓之先生。皇帝为高宗,皇后即武后。”按这位曾以“道士主东岳”的郭行真,与武后有着颇深的渊源。显庆之末,武后开始利用佛道符谶,为其篡权制造舆论,郭氏便是武后为此罗致的亲信道徒之一。郭行真原为长安西华观道士,被武后封为“朝散大夫”“东岳先生”,后因武后崇佛,郭又于龙朔元年(662)造金铜佛像五躯、十一面观音二躯,并诸大乘经,宣称改依佛教。最后在麟德元年(664)被告发私窃佛经文句修改道书,刑讯乃承;被流配远州而死。

郭行真曾参予武后密谋,出入禁中,为作厌胜之术,利用宗教为武后干政服务,以致引发麟德元年(664)高宗与上官仪谋废武后事件。其事见于诸史,唐刘肃《大唐新语》卷二《极谏》载:“始,则天以权变多智,高宗将排群议而立之。及得志,威福并举,必为掣肘。高宗不胜其忿。时有道士郭行真出入宫掖,为则天行厌胜之术。内侍王伏胜奏之。高宗大怒,密召上官仪废之。……左右驰告则天,遽诉,诏草犹在,高宗恐其怨怼,待之如初,且告之曰:‘此并上官仪教我。’则天遂诛仪及伏胜等,并赐太子忠死。自是政归武后,天子拱手而已,意移龟鼎焉。”^②

* 本文原载《中国道教》1999年第1期,第35-38页。

① 《通鉴》卷二百零一。

② 此事又见《唐语林》卷五、《新唐书·武后传》、《通鉴》卷二百零一。

根据郭行真的生平史料，可知其人乃武氏党羽，并参与了武氏攫政的活动，而深为高宗所痛恶。故知郭氏诣岱，虽声称“奉为皇帝、皇后行道”，实则专承武后密旨而为。

郭氏即为武后所遣，其于泰山立石刊碑之举亦必是武后意志的体现。“鸳鸯双栖”的奇特造型，在古碑中似为仅见，这应出自武则天自己的创意。其寓意何在，学界诸说纷纭，但如果照观武后此时的其他几项大制作，双碑后隐含的谜底似尚不难揭破。

洛阳龙门奉先寺有大型洞窟一组，该窟由南北并列的两个洞窟联结而成，两窟窟顶为一石刻屋形窟檐所覆盖，俗称“双窟”。双窟造像布局周密，雕刻精美，必为当时的皇家功德。而以壁间有垂拱间零星补刻的小龕来推测，双窟竣工年代当在高宗中晚之际。论者以为：这一方式有其特定的思想含义，其出现乃“与武则天以‘二圣’资格御馭朝廷期间的政治要求有着重大的关系”^①。

又，在武则天生地——四川广元的皇泽寺千佛崖，亦镌有一对男女佛造像，左右排列。研究者认为这女像实为武则天的化身佛，二像的排列，为其时“二圣”临朝的反映^②。

泰山双碑——龙门双窟——皇泽寺双像，如此相近的构思，当非偶然，三者虽属佛道不同，寓意则一，即都集中反映了武后意欲与高宗同掌天下，“二圣”共治的政治要求。这就是武则天隐藏在泰山鸳鸯碑中的政治密码。

然武则天遣郭行真行道泰山，除了是立双碑昭示世人，还有为其日后封禅泰山预作伏笔的双重目的。此点王昶尝揭之于《萃编》中：“此为泰山设醮之始，越六年乃有封禅之举矣。”所见甚当。按诸史实，有唐封禅之议，肇于武后之父利州都督武士护等人^③，及武后立，更积极策划封岱之典，其于显庆四年（659）授意心腹大臣许敬宗上表请封，自己“密赞”其事。显庆六年（661）郭行真诣岱之时，正武后请封活动进入紧锣密鼓之际，至翌年而有封禅泰山之诏。两事之间必有密切联系，行道设醮乃是封岱大典的一种铺垫。

龙朔二年（662）“诏以四年正月有事于泰山”^④，旋因高句丽之役而中止，至麟德二年（665）方成行。时武后复表称：“封禅旧仪，祭皇地祇，泰后昭配，而令公卿行事，礼有未安，至日，妾请帅内外命妇奠献。”^⑤乾封元年（666）封禅，遂“以皇后武氏为亚献”。后人多认为武则天此举乃是她代唐的一次预演^⑥。而郭行真在泰山的宗教活动，也应是这场历史大戏的一个组成部分。这是鸳鸯碑题记披露给我们的又一讯息。

武周革命（690）后，武则天更在泰山大兴醮典，在鸳鸯碑中，留下此时题记达七条之多：

大周天授二年岁次辛卯二月癸卯朔十日壬子，金台观主中岳先生马元贞，将弟子杨景初、郭希玄、内品官杨君尚、欧阳智琮，奉圣神皇帝敕，缘大周革命，令元贞往五岳四渎投龙作功德。元贞于此东岳行道章醮投龙，作功德一十二日夜。又奉敕敬造石元始天尊像一铺，并二真人夹侍，永此岱岳观中供养。

大周万岁通天贰年岁次丁酉，东明观三洞道士孙文俊，奉天册金轮圣神皇帝肆月五日

① 《武则天与洛阳》，第25页。

② 《武则天与皇泽寺》，第26页。

③ 事在贞观五年，见《通鉴》卷一百九十三。

④ 《通鉴》卷二百零一。

⑤ 同上。

⑥ 参见本原百代女士《武则天传》。

敕，将侍者姚钦元诣此岳观，祈请行道，事毕，敬造石天尊像壹躯，并贰真人夹侍。庶兹景福，永集圣躬。聊纪其年，用传不朽。

大周圣历元年岁次戊戌腊月癸巳朔贰日甲午，大弘道观主桓道彦、弟子晃自端奉敕于此东岳设金策宝斋河图大醮。漆日行道，两度投龙，遂感庆云参见。用斋醮物，奉为天册金轮圣神皇帝敬造等身老君像壹躯，并贰真人夹侍。

久视一年太岁辛丑正月乙卯朔二日丙辰，神都青元观主麻慈力亲承圣旨，内赍龙璧御词、缯帛及香等物，诣此观中斋醮功毕。伏愿我皇万福，宝业恒隆。敬勒昌龄，冀同砺而不朽。

长安元年岁次辛丑十一月己亥朔廿三日辛酉，道士金台观主赵敬，同侍者道士刘守贞、王怀亮等，奉十一月七日敕，于此太山岱岳观灵坛，修金策宝斋三日三夜。又于观侧灵场之所，设五岳一百廿槃醮礼，金龙玉璧，并投山讫。又用镇彩纹缯，敬造东方玉宝皇上天尊一铺，并二真人、仙童玉女等夹侍，永此观中供养。其日祥风暂息，瑞雪便停，香烛氤氲，星月明朗，神灵降祉吉祥。事毕，故刻石记时，勒石题日。

大周长安四年岁次甲辰玖月甲申朔捌日辛卯，敕使内供奉襄州神武县云表观主玄都大洞参景弟子中岳先生周玄度，并弟子贰人，金州西城县玄官观道士梁悟玄，奉叁月贰拾玖日敕，令自于名山大川投龙璧，修无上高元金玄玉清九转金房度命斋叁日夜，行道，陈设醮礼，用能天地清和，风云静默，神灵效祉，表圣寿之无穷者也。

大周长安四年岁次甲辰十一月癸未朔十五日丁酉，大弘道观威仪师邢虚应、法师阮孝波、承议郎行宫闾丞刘怀慈、邵□□等奉敕于东岳岱岳观中建金策大斋□九日，行道设醮，奏表投龙荐璧。以本命镇采物，奉为皇帝敬造玉宝皇上天尊一铺十事，并壁画天尊一匍廿二事，敬写《本际经》一部、《度人经》十卷，以兹功德，奉福圣躬。其月四日巳前行道之时，忽见日彩扬光，加以抱戴，俄顷之际，云色稍殊。遂有紫霞间起，黄云顿兴，遍覆坛场，并成舆盖。睹斯嘉瑞，敢不书之，斋醮即终，勒文于石。^①

据双碑题记，武则天代唐之翌年，便遣道士赴泰山设醮，《萃编》论曰：“此是改元之二年，命（马）元贞往岳渎作功德，以告革命之事。”这一举动，乃是帝王宣称“易姓受命”必于泰山以告天地的故伎，从中亦足见武后对神道设教的高度重视。

武则天前期笃信佛教，利用道教主要是从政治方面着眼。但这一情形，到其晚年有所改变。饶宗颐先生在《从石刻论武后之宗教信仰》一文中论道：“武后（末季）已醉心道术，即向取自佛家之金轮尊号亦复停用，而改采《道德经》长生久视为年号……其精神已全然陶醉于道教之中矣。”^② 证之双碑刻词，自万岁通天二年（697）之后，武后遣使建醮之举，不但日渐频繁——几乎每变更一个年号、平均每隔一年即进行一次，而久视二年（长安元年，701）、长安四年（704）之两年中均两度遣使——且规模也越来越大。双碑上有久视间行博城县令马友鹿《五言·早春陪敕使麻先生祭岳》一诗，可窥见武则天在泰山的道教活动之盛大，其诗云：

我皇盛文物，造化天地先。鞭挞走神鬼，玉帛礼山川。忽下玄洲使，来游紫洞前。青

① 按：原碑日、月、天、地等字皆用武氏新制，为排版方便，今径改本字，又每则题记后，均有专当等官职名，此略。

② 《选堂集林》中。

羊得处所，白鹤怪时年。虔恳飞龙记，昭彰化鸟篇。岩风半山水，垆气□云烟。光抱升中日，霞明五色天。山横翠微外，宇在绿潭边。缙幕灰初暖，焚林火欲然。年光著草树，春色换山泉，伊水来何日，嵩岩去几千。山疑小天下，人是会神仙。叶令乘凫入，浮丘驾鹤旋。麻姑几年岁，三见海成田。

武则天晚年的屡次遣使诣岱建醮，狂热崇道，盖缘于她此时对长生久视的向往。而泰山神长期被认为是司掌生死之事的神祇，所谓“俗谓神权天下人民生死，故酬答尤虔”^①。这种信仰在唐代普遍流传，试拈一例：唐高宗御制《孝敬皇帝睿德纪》（孝敬帝即武则天之子李弘）碑述李弘之死云：“西山之药，不救东岱之魂。”即用泰山主生死之说。这种信仰，不能不对武则天有所影响。且在唐代，泰山神还被认为有治病的效力，《焰罗王供行法次第》上便有“若欲消除疫病症病者，可供大（泰）山府君”之语。武后晚年，疾病日亟，故而改事道教，且令行道于主生死之泰山下，冀得神麻，以延寿命。此正如其诗中所云：“愿□丹□赐灵药，方期久视御隆周。”^② 双碑刻词中屡屡出现“庶兹景福，永集圣躬”“我皇万福，宝业恒隆”之语，当因此故。

又，双碑题记中六次出现“投龙”之文，据法国学者沙畹考证：投龙是一种道教仪礼，即把愿望写刻在金属或玉石之上，投入洞穴、峡谷或泉水之中，向神祈愿（“投龙筒”）。武则天投于泰山的龙筒实物虽尚未发现，但1982年在嵩山发现武氏金筒一枚，长36.3厘米，双钩镌文63字，其文云：“上言，大周国立武曩好乐真道，长生神仙。谨诣中岳嵩高山门，投金筒一通，乞三官九府，除武曩罪名，大岁庚子七月甲申朔七日甲寅，小使臣胡超稽首再拜谨奏。”泰山龙筒之规制亦当仿此。从龙筒镌文中，清楚可见武后冀求长生成仙的心态。

长安四年（704）九、十一两月中，武则天两遣敕使赴岱“修无上高玄玉清九转金房度命斋叁日夜”，“建金篆大斋□九日”，行道规模远过于前，刻词复有“神灵效祉，表圣寿之无穷”等语。这一情形，盖与此时的非常事故有关。据唐茅山宗《至言总》称：“灵宝斋有六法，其一为金篆斋，救度国王。”证诸史实，长安四年冬，武则天病笃，卧长生殿中，不能复见宰相，故而频繁在泰山修金篆斋，以向上天祈求“救度”。

距武则天最后一次遣使仅月余，便发生了大臣张柬之等兵谏事件，武后被迫逊位。鸳鸯碑上的数条题记，可以说反映了武则天从篡唐到退位的全过程。

① 《清嘉录》卷三“东岳生日”。

② 武则天：《游仙篇》。

易县龙兴观与道德经幢*

张洪印



图一 易县龙兴观遗址平面示意图

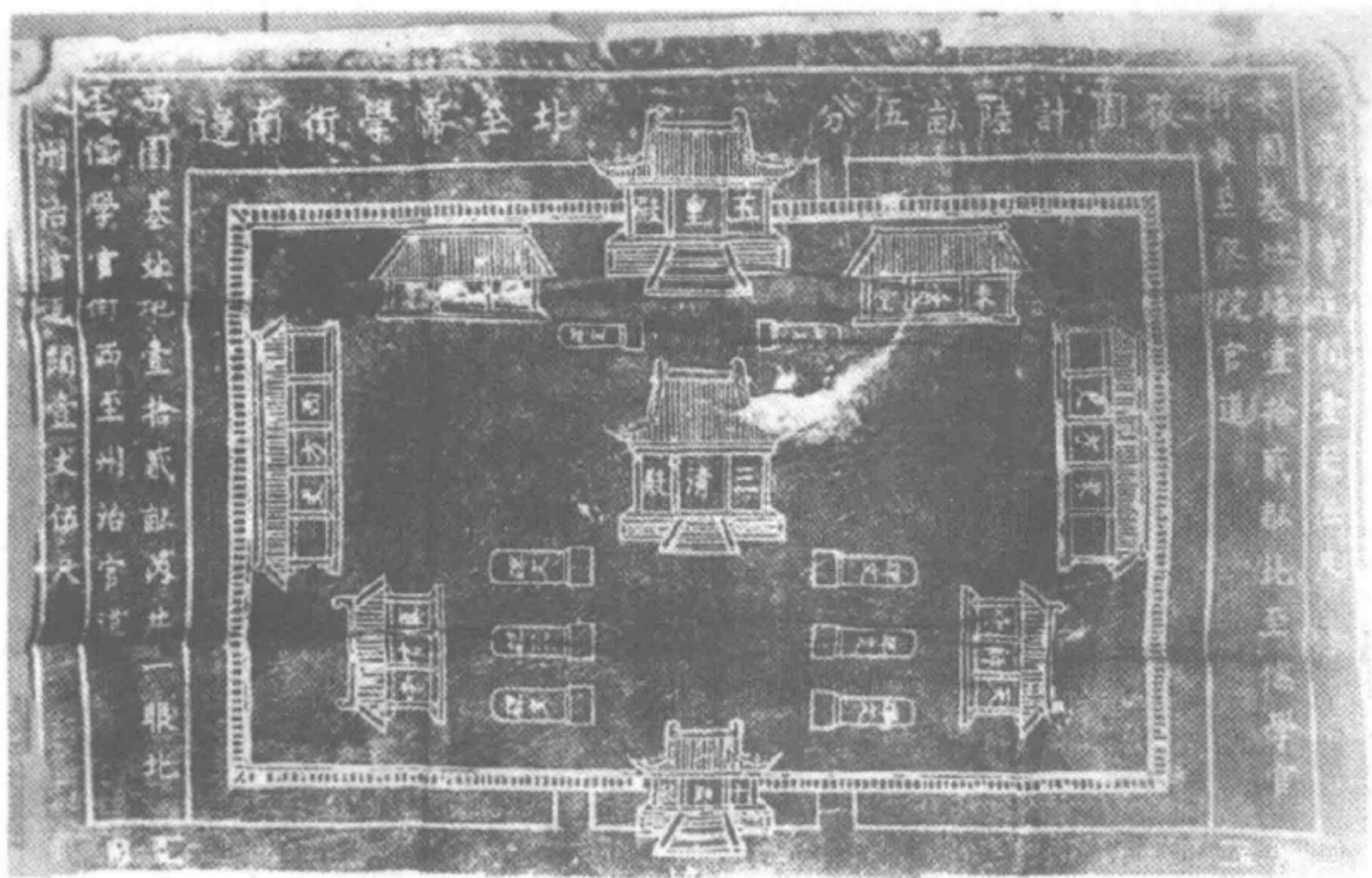
龙兴观遗址及道德经幢位于河北省易县城内乙街。遗址平面略呈长方形，长270米，宽175米，为一凸起的台基。道德经幢在遗址的南侧。遗址地表和经幢周围均为乙街的菜地（图一）。

龙兴观遗址现仅存石碑三通，古柏一棵。明正统八年（1443）石碑二通对峙而立，碑体高大，盘龙额首，龟趺座均没入土中，汉白玉石质。东面一通，额篆书“易州重修龙兴观碑铭”，碑文首题“大明保定府易州重修龙兴观住持耿景顺功行碑”，尾题“时正统八年岁次癸亥夏四月辛卯嗣法弟子张通微、陈道兴、吴景胜等立石”；碑阴阴刻“龙兴观宗支恒产形图”，以示意图的方式，展示了明正统年间龙兴观的总体建筑布局 and 四至范围（图二）。西面一通，额篆书“重建龙兴观功行之碑”，碑首题“重建龙兴观悟玄纯素法师功行碑”，碑阴刻功德主员

名。在二通明碑的北侧矗立着一棵古柏，树干直径约1米，枝繁叶茂。树下北侧立有石碑一通，半圆碑首，碑座及半截碑没入土中。碑额正书“大元易州龙兴观宗支恒产记”，碑阴额首正书“龙兴观正一宗支图”，尾题“至正十一年六月初三日建”。

易州龙兴观始建于唐景龙二年（708），是唐代北方著名道教活动场所之一，历经宋、元、明各代，屡有兴废。据现存元碑所记，元至正十一年（1351）间，龙兴观的建筑包括“正殿一，法箓堂一，灵官堂一，库房三间，东西云堂各五间，正方丈三间，西方丈三间，东西房一

* 本文原载《文物春秋》2003年第2期，第57-61页。



图二 明正统八年龙兴观宗支恒产形图碑拓（局部）

十余间，影堂三间，山门一座”。而到了明正统年间，龙兴观的布局自南而北包括道德经幢、十师殿、左右天师殿、真官堂，中为三清殿和东西方丈，后为玉皇殿。明代龙兴观的布局规模略小于元代，但沿用了中国传统的中轴线建筑布局。直到民国二十三年，“殿壁尚存半堵，隐约彩绘痕。闻光、宣间，尚存画壁……惟石碑十数通，与古柏老槐，伴立于坏墙断础中而已”^①。由此可知，龙兴观的废圮时间应在清末民初。现在所存的三碑一幢，看来只是观内原有碑碣中的很少一部分。据《上谷访碑录》《寰宇访碑录》《易县碑目》《易县志》等史籍所载，龙兴观曾存有“大唐景龙二年道德经碑”（世称景龙二年石本）、“唐景福二年道德经碑”（世称景福二年道德经碑）、“龙兴观创造香幢记”“元至顺二年龙兴观皇太后懿旨碑”及“龙兴观提点功德碑”等，现均已无存。

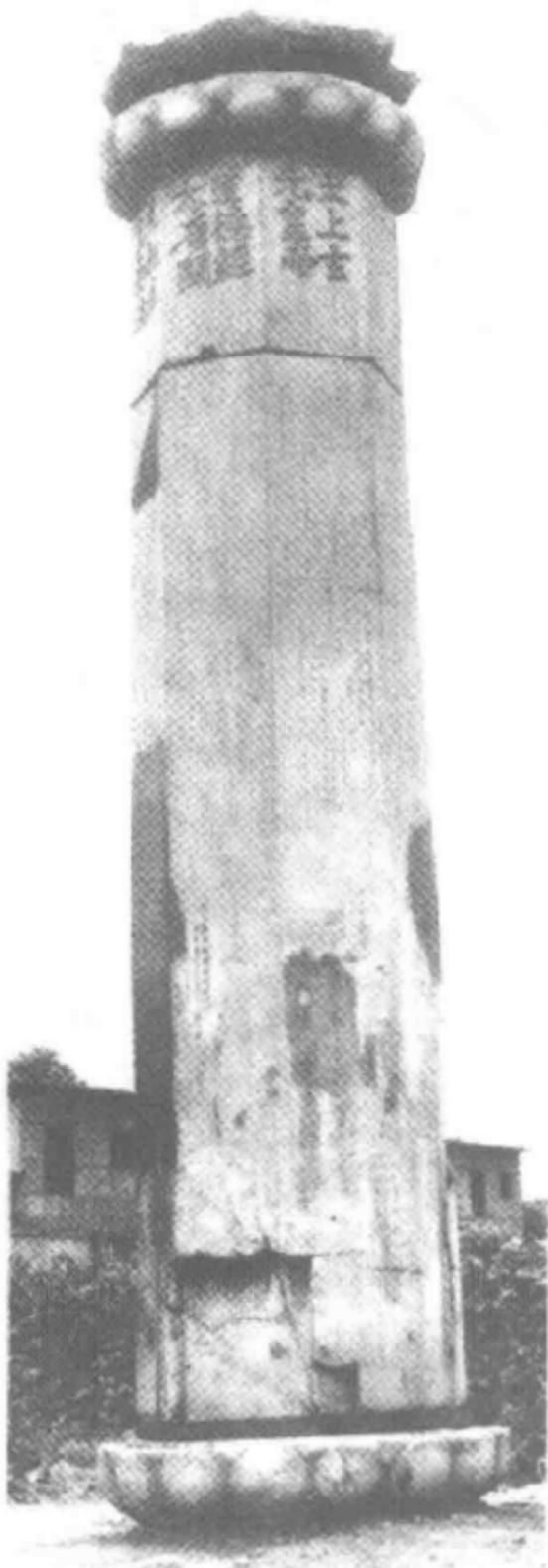
“大元易州龙兴观宗支恒产记”和“明正统龙兴观宗支恒产形图”二碑，均详细记述了当时龙兴观的建筑规模、布局、田产及东、西、南、北四至情况。这里有一个重要原因所在。原龙兴观位于县城南，北近民舍，南毗城垣，东、西两面与耕地相连，因此为了田产界畔，与四周乡民不断发生争执纠葛。为了保护龙兴观的财产和利益，也为了永息诉讼以保平安，龙兴观的主事提点特将龙兴观的房地产及园林地土的地段界畔等恒产以及龙兴观三十代天师的宗支传承关系，或列图表，或以文字、图形，认真开列清楚，请知县给以公证。元代易州的达鲁花赤是由原任河南都事的马可慕调任。他为政清廉，吏治严明，为维护龙兴观的利益，永息争讼，于是下令刻石立碑，以示乡民。

龙兴观作为中国北方著名的道教活动寺观，在元代仍然不失为道家的宏伟建筑之一。道教

^① 傅增湘：《涑易游记》第五卷。

是生长在中国本土上的宗教，与儒、佛并称为中国三大宗教。龙兴观的道教属于正一宗流派。正一宗，即天师道，也称正一派，首创于东汉，相传东汉顺帝时张道陵（或称张陵）在四川鹤鸣山（一作鹄鸣山）得太上老君所授“正一盟威秘篆”和“正一法文”，因而创立道派，当时一般称“五斗米道”。后来道教的三大符篆又派生出天心、太一、东华等新的支派。天心派就是正一派在宋初衍生的一个新支派，以传行一种新符篆“天心正法”为事，其法简略，故流传颇广。到了元代，正一派终于归并了各派，并得到皇室的尊崇扶持，得以兴旺发达，红极一时。龙兴观元碑碑阴的“正一宗支图”，依次刊刻汉三十代天师及本观和与本观有关的正一宗真人、大师、提点名次，对研究道教正一宗的发展、流传经过，无疑是一件不可多得的实物资料。

道德经幢，俗称八棱碑，高约6米，分为幢座、幢身、幢顶三个部分。除幢顶为青石外，其余皆为汉白玉石雕制而成（照一）。幢座为一石雕仰莲，高0.25米，直径1.1米，座下有方形平台，为近代用毛石铺砌。2001年在对经幢进行加固、调整、保护工程时，在仰莲座下发现了汉白玉石雕莲纹须弥座，高0.6米、最大直径1.57米。须弥座底部南面被人为砸掉宽0.13



照一 道德经幢全貌

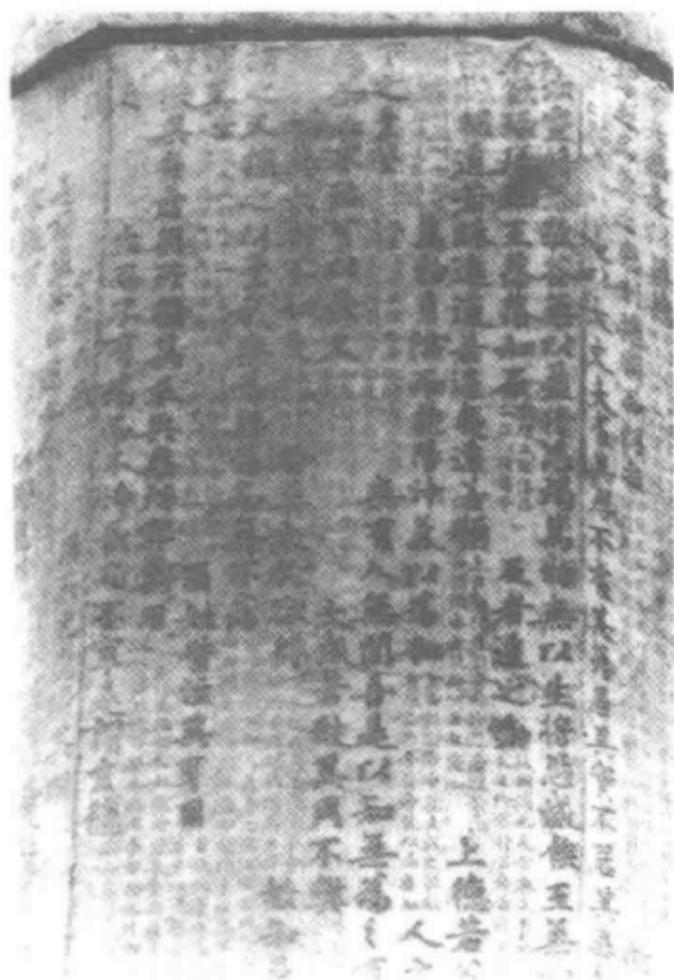


照二 经幢底部新发现的须弥座



照三 经幢额题

米，长0.89米的一块，破损时间应在明清时期（照二），幢身由两块汉白玉石雕刻而成，高4.29米（上块高0.70米，下块高3.59米，上下墩接），直径0.90米，为八角形，每边宽0.40~0.42米不等。幢身上块自东面起由左向右正楷大字竖书“太上玄元皇帝道德经大唐开元神武皇帝注”18字，占三面，每面2行，共6行，行3字（照三）。其他5面刻开元二十年十二月十四日唐玄宗颁发推崇《道德经》的敕文，共205字。经幢以下部分依次镌刻唐玄宗御注的老子《道德经》81章（照四）。经文起自老子《道经》卷上：“道，可道；非常道。名，可名；非常名。”止于《德经》卷下：“天之道，利而不害。圣人之道，为而不争。”幢尾题“易州刺史兼高阳军使赏紫金鱼袋上柱国田仁琬奉敕立”“开元二十六年岁次戊寅十月乙丑朔八日奉敕建”。以下为历代达官、名人的题记，主要有清嘉庆甲戌六月知易州历城金铢属大兴翁方纲的题记，咸丰癸丑易州学正赵焯的题记，同治年间直隶易州知州赵烈文、江阴邓嘉绩、



照四 经幢上所刻的《道德经》（局部）

山阴米承廉、大兴方恮、阳湖赵壁及弟赵栗，宣统元年知易州事阳湖张寿岭等的题记。幢身上端的石雕仰莲座，样式、尺寸皆与幢座相同，其上为幢顶。幢顶系用一块巨大的青石雕成，已有残缺，高0.38米，为庀殿顶状，呈八角形，与幢身形体吻合。从八面平顶雕出八脊，脊间刻瓦垆，再下刻檐板、飞檐和檐椽，角梁下有“一斗三升式”斗拱承托。整个经幢婷婷玉立，造型既简朴又典雅美观，庀殿顶式的幢顶是研究唐代建筑的珍贵实物资料。

道德经幢原本不是龙兴观旧物。据《天下輿地碑记》载，易县道德经幢于唐开元二十六年（738）竖立在城西开元观，南宋乾道五年（1169）^①，由知府张孝祥移于府治，也就是现在的位置。也有学者认为：知府张孝祥于南宋乾道五年（1169）将经幢由城西开元观迁至府治，此后不知何时又迁至龙兴观（现址）^②。这样，经幢就曾经过二次搬迁。但此说似不确。现存的“大元易州龙兴观宗支恒产记”碑中记载“……且观内唐碑道德经石幢三级……”就是指“唐景龙二年道德经碑”“景福二年道德经碑”和“玄宗御注道德经幢”。可知在元至正十年（1351）经幢就已在龙兴观内存放，但竖立还是散置，在龙兴观的什么位置，碑中未详记。明正统八年“龙兴观宗支恒产形图”碑上可见，经幢已竖立在龙兴观十师殿的南侧，位置进一步得到确定。清同治十二年夏六月戊午夜大风，使幢身向东南仆倒，幢帽（即幢顶）掷出三丈以外。当年冬，易州知州赵烈文组织邑人竖起，翌年重建亭^③。在竖立经幢之时，不知何故把经

① 南宋乾道年间，易州为金地，但境内的祠、寺、塔修葺时仍沿用南宋纪年。寿鹏飞《易县志稿》记明万历十四年重修双塔时，在南塔基址内获片石，上书宋绍兴甲子建修一事，并按云：“宋绍兴甲子易地久为金有，而民间尚用南朝纪元，不忘祖国也。”

② 石水土、王素芳、裴淑兰：《河北金石辑录》，河北人民出版社1993年版。

③ 见道德经幢上同治十二年易州知州赵烈文的题记。

幢上下二块墩接错位,上块第一面对着下块的第八面,依次错位,使初观经幢的人费解和遗憾。另外,幢身上部仰莲上直接承托庞殿式幢顶,也不合常规。据专家推测,中间应还有其他构件相连,可能也是因大风刮倒后重立时,构件或损或失,不得已而如此。

经幢所刻5000言,字体刚劲飘逸,圆转流美,是唐代书法的上乘之作。但遍寻幢身,未发现书者姓名。据经幢上翁方纲“苏灵芝书道德经,不著名氏,故著录家皆未之及”的题记,并对照苏灵芝所书易县的“易州铁像颂碑”“梦真容敕碑”和现存保定莲池的“田公德政之碑”的书写风格,经幢确为苏灵芝所书。苏灵芝(生卒年不详),武功(今陕西武功县)人,唐代书法家,玄宗时曾任登仕郎前行易州录事。其书法融二王(王羲之、王献之)、虞(世南)及诸家为一体,楷、行兼有,与当时的胡霏然、徐浩齐名,对后世有一定影响。宋代文学家兼金石学家欧阳修曾称誉他为唐代的写碑手。

唐代统治者李姓,因为与老子(李聃)同姓,尊老子为始祖,用老子“清静无为”思想来治民。高宗时追尊老子为太上玄元皇帝,玄宗时期,崇奉道教达到了鼎盛。玄宗开元二十一年亲注老子《道德经》,颁之全国,下诏要求“士庶家藏一本,劝令习读,使知指要”。并命各州县镌刻道德经幢,供人们诵读。易县“玄宗御注道德经幢”就是在这种情况下镌刻的。老子的《道德经》版本众多,据孟柱良《易县碑目》载:

“按道德经李唐石刻本之见存于世者六——景龙、苏书御注(道德经幢)、邢州、广明、景福、周至……而易居其三。”即唐景龙龙兴观道德经碑、唐景福二年道德经碑及此玄宗御注道德经幢,前二碑已不存。在湖南长沙马王堆三号墓出土帛书《老子》甲本和乙本之前,易县道德经幢是校注老子《道德经》的重要资料。

民国年间,经幢周围被四堵围墙圈住,1949年后围墙倒塌,只剩经幢竖立。1985年,河北省文物局拨专款建六角保护亭一座。最近,经国家和省文物主管部门批准,对道德经幢实施了加固、校正及保护工程,经幢上部墩接错位的块石也已按原位调整纠正过来。原来所建的保护亭因设不合理,亭子低矮,影响经幢的整体观瞻,由河北省古代建筑保护研究所重新设计修建了新的保护亭,由原六角形改为四角形,体量明显加大,增加了观赏性和艺术性,同时对经幢起到了“有效保护”的作用(照五)。



照五 经幢和新建的保护亭全貌

龙兴观遗址及道德经幢具有很高的历史价值、学术研究价值和书法价值,在全国现存无几的唐代经幢中是上乘之作,历来为金石界、书法界、宗教界所推崇,1996年被国务院公布为全国重点文物保护单位。

东汉《肥致碑》考释*

虞万里

1991年7月，河南省偃师县文管会在南蔡庄乡发掘1座东汉建宁二年（169）的墓葬。该墓葬南侧室出土石碑1通。碑身高98厘米、宽48厘米、厚9.5厘米。碑晕首，刻隶书6行共28字；碑身无穿，有界格，碑文隶书阴刻，竖行19行，满行29字，共484字。此碑今藏河南偃师商城博物馆。

《文物》1992年第9期发掘简报公布了此碑的拓片，附有录文，并对碑文主人公肥致之事迹及“便坐”一词略作推考^①。同年，《简报》执笔者樊有升先生又在《书法丛刊》第2期上撰文介绍此碑，亦附有拓片与录文，介绍文字比《简报》更简单^②。《肥致碑》叙述方士肥致传奇式的事迹及与之相关的人和史实，对研究秦汉以来方士之社会背景和道教之兴起都具有启发意义。故摭拾文献，略加笺证，以求教于专家同仁。

碑首6行：孝章皇帝大/岁在丙子~~崩~~/孝章皇帝/孝和皇帝/孝和皇帝大/岁在己丑~~崩~~/

孝章皇帝即汉章帝，孝和皇帝即汉和帝。唐颜师古注《汉书·惠帝纪》“孝惠皇帝”云：“孝子善述父之志，故汉家之谥，自惠帝已下皆称孝也。”^③章帝烜，明帝第五子，母贾贵人。永平三年（60）立为皇太子。永平十八年（75）秋八月壬子明帝崩，章帝于是日即位，承用永平年号。明年，岁在丙子（76），改元建初。~~崩~~，《发掘简报》录作“~~崩~~（崩）”，樊有升先生在《东汉肥致碑》中直接隶定为“崩”^④。但全句若作“孝章皇帝太岁在丙子崩”，不仅与章帝崩于章和二年戊子（88）之史实不符，亦与为肥致树碑盛称其术之旨相乖。窃意此即“册”字。《说文》册：“符命也。诸侯进受于王者也。象其札一长一短，中有二编之形……~~册~~，古文册，从竹。”许云古文册作“~~册~~”。汉隶从竹之字，多省作，后世遂有误作“卅”者。如：竿，武威汉简作“~~竿~~”；笙，武威汉简作“~~笙~~”；邗江胡场简作“~~筓~~”；符，居延汉简作“~~符符~~”；第，居延汉简作“~~第~~”、武威汉简作“~~第~~”；等，居延汉简作“~~等、等~~”；答，武威汉简作“~~答~~”。第、等、答，汉碑皆有作第、等、答者。凡从竹而异体有从卅者之字不胜枚举。孝章皇

* 本文原载《中原文物》1997年第4期，第95-101页。

① 河南省偃师县文物管理委员会：《偃师县南蔡庄乡汉肥致墓发掘简报》，《文物》1992年第9期。

② 李献奇、黄明兰主编：《画像砖石刻墓志研究》，中州古籍出版社1994年版。

③ 《汉书》，中华标点本，第86页。

④ 李献奇、黄明兰主编：《画像砖石刻墓志研究》，中州古籍出版社1994年版。

帝太岁在丙子册，即谓其在丙子年“进受于王”也。和帝肇，章帝第四子，母梁贵人。建初七年（82）立为太子。章和二年（88）二月壬辰章帝崩，和帝于是日即位，承用章和年号。明年，岁在己丑（89），改元永元。孝和皇帝太岁在己丑册，其理与前述章帝册同。

梁东安乐 梁县，春秋时为周之小邑，战国时称南梁，秦置县，汉属河南郡^①，在今河南汝州市之西南。梁东之安乐，当为县属之乡邑名，史籍失载，今莫能实指其地。

肥君 肥姓，其先出于春秋白狄族之肥国。顾栋高《春秋列国姓氏表》：“肥，鼓狄类而皆以为姬姓。”张澎《姓氏寻源·五微》：“《路史》云：‘姬姓后有肥氏。’澎按：肥氏，白狄国名，晋灭狄，狄子奔燕，燕封之于肥如，后以为氏。”《左传·昭公十二年》：“秋八月壬午，[晋]灭肥，以肥子緜皋归。”杨伯峻注：“肥，国名。盖鼓与肥皆鲜虞属国……肥在今河北藁城县西南七里。或云今山西昔阳县东冶头镇有肥子故国城。今河北卢龙县西北有肥如城，山东有肥城县，盖皆晋灭肥后，肥民散处之地。”^②《战国策·赵策二》有肥义，为赵相。是肥义之先或即肥国之人。《风俗通·姓氏篇》：“肥氏，其先有封肥乡者。《战国策》赵贤人肥义之后。汉有肥韶，英布将肥赫，又仁恕掾肥亲。”^③汉世诸肥及碑主肥致，皆散处之肥民。肥致先世徙迁梁县之年代无考。

掖庭待诏 掖庭，汉官署名，属少府，令丞多由宦者担任，掌宫婢侍使。待诏，一种官吏任用制度，始于秦，汉沿之，士人经征召而未正式任命前，由朝廷临时指定其于某官署等候正式诏命。掖庭待诏，乃待诏于掖庭署。《汉官》：“掖庭，吏从官百六十七人，待诏五人，员吏十人。”汉成帝建始二年，匡衡、张谭上言奏罢郡国神祠，以致“侯神方士使者副佐本草，待诏七十余人皆归家”^④。由此可知，汉代的方士多因其术而拜待诏。

君讳致字莠 华莠，莠楚，即羊桃，野生，开紫红花。《诗·桼风·隰有莠楚》二章：“隰有莠楚，猗傩其华。”一章毛传：“兴也。莠楚，桃弋也。”郑笺：“桃弋之性，始生正直，及其长大，则其枝猗傩而柔顺，不妄寻蔓草木。兴者，喻人少而端恣，其长大无情欲。”名致字莠华，义本此诗。

少体自然之态 《老子》：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”河上公注：“道性自然。”想尔注：“自然者，与道同号异体。”^⑤《黄庭外景经》：“虚无自然道之故，物有自然事不烦。”梁丘子注：“能知自然为真人。”务成子注：“自然者，天地大神，不存不想，气自往来也。”^⑥《云笈七签》卷十引《老君太上虚无自然本起经》云：“是以圣人作经诫后，贤者欲使守道，空虚其心，关闭其耳目，不复有所念。若有所念思想者，不能得自然之道也。”^⑦而《太上老君中经》对自然之道则别具工夫，经云：“常以夜半时思肾间白气周行一身中，上至脑户，

① 参阅吴卓信：《汉书地理志补注》卷九，《廿五史补编》本，第599页。

② 《春秋大事表》，中华书局，第1155页。《姓氏寻源》，岳麓书社。《春秋左传注》，中华书局，第1334页。杜预注以肥为白狄。《汉志》真定国有肥累县。参阅清王先谦：《鲜虞中山国事表疆域图说》，上海古籍出版社1993年吕苏生《补释》版。

③ 《风俗通姓氏篇》，清张澍辑本，丛书集成本。

④ 《汉官六种》，中华书局1990年版；《汉书·郊祀志下》，中华书局。

⑤ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版。

⑥ 《黄庭外景经》，《道藏精华录》本。

⑦ 下文又云：“是以贤者学道当晓知虚无自然。守虚无者得自然之道，不复上天也，常在世间变化，见死生，为世人师；守神者，能练骨肉形为真人，属天官，当飞上天，此谓中自然也；守气者，能含阴阳之气以生毛羽，得飞仙道，名曰小自然。”《云笈七签》，载《道藏》第22册。

下至足心。自然之道，易致难行。”（第三十五神仙）又云：“念肺正白，润泽光明，中有芝草，茎大如小指，其中空而明，下与心相连，其中有青赤气上下交通，出心入肺之中，念之至下晡时止……人须得此气以生耳，失此气者则死矣。名曰自然之道，道通神灵矣。”（第四十二神仙）《中经》是东汉古道经，《外景经》原本作于汉末魏初^①，《本起经》张君房置于《黄庭经》之前，当亦魏晋时古道经^②。二经虽后于碑文之年代，但一般总是先有思想，后形诸文字，故碑文所言体自然之态者，已含有不存想世事而专炼内气之功夫。

舍止枣树上一事 枣与秦汉以来神仙家和道人的关系颇密，这是由枣的功用决定的。《神农本草经》：“凡枣九月采，日干，神中益气，久服神仙。”《易林·师之豫》：“北山有枣，使叔寿考。”《本草纲目》分析其优点和主治功能尤多。西王母、汉武帝食枣之传说已尽人皆知。《史记·封禅书》：“少君言上曰……臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大如瓜。”《后汉书·方术传下·郝孟节》：“孟节能含枣核，不食可至五年十年。”至于后世道教经籍中载含枣核、服枣汤、煎枣膏者不胜枚举^③。肥致既能舍止枣树上三年不下，其已深得枣“补中益气”之益可知。

驱除赤气一事 赤气，日旁赤色的云气。古人于二至、二分之日观察日边云气颜色，以辨吉凶。云气色赤，一般认为主兵荒之象。《周礼·春官·保章氏》：“以五云之物，辨吉凶、水旱降丰荒禋象。”郑玄注引郑司农云：“以二至二分观云色，青为虫，白为丧，赤为兵荒，黑为水，黄为丰。故《春秋传》曰：‘凡分至启闭，必书云物，为备故也。’”《太平御览》卷八百七十七引《三辅旧事》云：“汉作灵台，以四孟之月，登台而观。”“赤气为兵。”^④《汉书·成帝纪》：“永始三年二月癸未夜，东方有赤白色气”，明年有人谋反。《后汉书·献帝纪》：“兴平末年夜有赤气贯紫宫，明年改元建安，政归曹氏。”是汉人皆以赤气现而与兵乱有关^⑤。故碑文亦以“赤气”为“灾变”。《后汉书》章帝、和帝纪不载有赤气见，但《和帝纪》永元五年春正月乙亥“遂登灵台，望云物”，可见当时不废登台望气之制。碑文言赤气著钟连天，而不著其年月，《发掘简报》据碑首所题孝章、孝和帝登基之年，认为当在章帝之时，此可备一说。百遼，即百辽，《史晨后碑》“去市辽远”，辽字形与此碑同。辽，通僚。公卿百辽，即公卿百官。娉，义同聘。《巴郡太守樊敏碑》有“再奉朝娉”。礼娉，备礼物延请。应时发笑，笑即筭，竹削之筹码，古用以计数。此谓肥致应召而来后，在适当之时作法，将赤气除去。

从蜀郡取生葵一事 葵，葵菜，古代重要蔬菜之一种。李时珍云：“葵菜古人种为常食，今之种者颇鲜。有紫茎、白茎二种，以白茎为胜。”贾思勰《齐民要术》有《种葵》篇，引崔寔曰：“正月，可种瓜、瓠、葵、芥、豨、大小葱、苏。”“六月六日可种葵，中伏后可种冬葵。九月作葵菹、干葵。”^⑥生葵，新鲜的葵菜。《诗·豳风·七月》：“七月亨葵及菽。”《仪礼·士

① 《太上老君中经》，载《道藏》第27册，三家本。《黄庭外景经》之出世年代，参见拙著：《黄庭经新证》，《文史》第29辑，中华书局1987年版。

② 《黄庭经》关于“虚无自然”的思想与《本起经》多同，详另说。

③ 参阅《云笈七签》。其他有关枣的传说故事，参阅《神异经》《拾遗记》《太平广记》等。

④ 《太平御览》，中华书局影印本。

⑤ 按《易纬通卦验》以“赤者旱”，与此不同。又《开元占经》卷九十四“云气杂占”中所说赤气较复杂，此略不赘。

⑥ 《本草纲目·草五·葵》，人民卫生出版社1979年版。《齐民要术校释》，农业出版社1982年版。（汉）崔寔《四民月令·九月》又云：“其岁若温，皆待十月。”参阅缪启愉辑释、万国鼎审订：《四民月令辑释》，农业出版社。

虞礼》“夏用葵，冬用菹”，郑玄注：“夏秋用生葵，冬春用干宜。”胡培翬《公食大夫礼》正义引此注云：“案葵至九月始干，故郑云夏秋用生葵也。”《太平御览》卷九百七十九引《列仙传》：“丁次都不知何许人也，为辽东丁氏作人。丁氏尝使买葵，冬得生葵。问：冬何得有葵？云：从日南买来。”^①据上所引可知夏秋用生葵，九月已作干葵。碑文言皇上以十一月中旬思生葵，于时令已不可得，故求之有方术之肥致。肥致须臾从蜀郡太守处取生葵二束，其所以远取于蜀郡，以蜀地气暖，犹有生葵。自然长安至蜀郡，直道亦有600公里以上，取千里外之生葵于须臾之间，已非常人所能，此即后文“行数万里不移日时”之一例，诚可谓“出窃入冥，变化难识”。两汉时方术盛行，此类事之记载屡见不鲜。著名的《仙人唐公房碑》载：真人（李八百）与公房神药，曰：“服药以后，当移意万里，知鸟兽语言。”是时府在西成，去家七百余里，休谒往来，转景即至，阖郡惊焉^②。《太平广记》卷五引《神仙传·刘政》云：“又有一日之中，行数千里。”卷七引《神仙传·白石先生》亦云日行三四百里；卷十引《神仙传·李仲甫》云其五百余里一日即回，又引《李意期》云：“人欲远行速至者，意期以符与之，并丹书两腋下，则千里皆不尽日而还。”卷十一引《神仙传·泰山老父》云其能日行三百里……所云健步如飞者，不可胜计。又《后汉书·方术传上》载左慈为曹操；《仙苑编珠》引《神仙传》载介象为孙权，盘中钓鱼，蜀地买姜，千里之遥，斯须而还。凡此虽语涉玄虚，亦必有奔逸绝尘，不同于常人者。

君师魏郡张吴，齐晏子、海上黄渊、赤松子与为友 张吴，不知何许人。魏郡，汉高帝时置，王莽时曰魏城，后汉亦曰魏郡，在雒阳东北700里。据此则张当为汉时人。齐，碑文作斋，古通用。晏子，春秋时齐相。先秦典籍未见他与方士、仙道相关之记载，《神仙传》《列仙传》无其传，乃至陶弘景《真灵位业图》亦无其位置，且其年代亦与碑主不相涉。或以战国以来齐地多方士，晏又为名相，故作者表出之；或秦汉以来方仙道中自有有关晏子得道之传说，今已不可考。黄渊，亦于史难征。《西京杂记·策术制蛇御虎》：“余所知有鞠道龙，善为幻术，向余说古时事，有东海人黄公，少时为术，能制御过蛇，佩赤金刀，以绦绶束发，立兴云雾，坐成山河。及衰老，气力羸惫，饮酒（虎）[过]度，不能复行其术。秦末，有白虎见于东海，黄公乃以赤刀往厌之，术既不行，遂为虎所杀。三辅人俗用以为以戏，汉帝亦取以为角抵之戏焉。”^③东海黄公事，汉人熟知之，张衡《西京赋》描写百戏节目时已云：“东海黄公，赤刀粤祝，冀厌白虎，卒不能救。”^④黄公莫知其名，《西京杂记》谓其秦末已死，碑文或别有所指。赤松子，相传为上古神仙。《列仙传》谓其神农时雨师，服水玉以教神农，能入火自烧，常至昆仑山，止西王母石室中，随风雨上下，炎帝少女追之，亦得仙俱去^⑤。《韩诗外传》卷五载鲁哀公问子夏五帝之师，子夏曰：“帝尝学乎赤松子。”^⑥赤松子亦早为世人所仰慕，战国楚屈原作《远游》云：“闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。”^⑦后人诗文颂之甚多。

① 《太平御览》，中华书局影印本。《广群芳谱》亦引此，“作人”为“作奴”。

② 见《金石萃编》卷十九，中国书店。

③ 《西京杂记校注》，上海古籍出版社1991年版。

④ 《文选李注义疏》，中华书局1985年版。

⑤ 《列仙传》卷一，《丛书集成》本。按，赤松子之传说，《道藏》史传多载之，然皆引《列仙传》之文。

⑥ 《韩诗外传》，《四部丛刊》初编本。

⑦ 《楚辞补注》，中华书局1983年版。

功臣五大夫雒阳东乡许幼仙 五大夫，爵名，始置于战国秦楚等国，秦汉时沿置，为二十等爵制之第九级，在公乘之下、左庶长之上。雒阳，汉时县名，亦在河南郡。东乡，当为雒阳县下之乡邑名。许幼，生平无考，以与肥致同郡，故师事肥致，以其得道成仙，故又称许幼仙。

恭敬烝烝，解之幼舍烝烝，宽厚纯笃 上句言幼师事肥致颇为恭敬纯笃。解，休息。解止，休止。下句谓肥致感其诚而休止其家，从而授道。

幼子男建，字孝茘，心慈性孝，常思想神灵 建，有树立之义，名建字孝茘，谓植树茘楚，义亦可通。但字孝抉，或更有深意在。古人二十冠而字，推测许幼在许建二十岁之前已师事肥致，因字其子为孝茘，以表其对肥茘华“恭敬烝烝”之心意。建因受父熏陶，常朝思暮想神仙灵异之事，故下文云“为君设便坐”。

建宁二年大岁在己酉五月十五日丙午直建 汉灵帝建宁二年，公元169年，岁在己酉。其年五月十五日当为丙辰，而碑文曰丙午，又云是日直建。直建为汉代建除家言。按十二建除之排列，正月以寅日直建，二月以卯日直建，五月以午日直建，可知碑文云丙午直建，干支不误。以五月丙午直建校核，当为前此十日之五月五日。直建之日为吉，故孝茘于是日为肥致设便坐。如是五月十五日丙辰，当是直开。此日如结婚开业等为吉，而葬礼及其他不净之事则凶，孝茘不可能在丙辰日有此举措。细审碑文拓片，“十”字右下有一点凿痕。则此“十”字为衍文，既书凿而觉其误，故识点于字右下角。《唐李光进碑》“旬有者八日”，“者”字衍，旁亦用点抹去之，可证^①。

便坐 《简报》解释正确。唐颜师古《汉书·武帝纪》“高园便殿火”注云：“凡言便殿、便室、便坐者，皆非正大之处也，所以就便安也。”^② 整座墓葬有前室、北侧室、南侧室、后室等，碑文在北侧室，则肥致之棺槨（如果有棺槨的话）在斯。相对前室，即所谓正室而言，北侧是便室，即别室。整座墓葬当是许建为亡父许幼营建的，许幼之棺槨理应在前室，由于肥致在许家的特殊地位，故许建为肥设别室以祭。

朝莫举门恂恂，不敢解殆，敬进肥君，餽顺四时 举门，满门、合家。恂恂，恭谨之貌。敬进，恭敬地奉祭。餽，同馑，祭奠时以酒浇在地上。顺，即顺祝、顺辞。《周礼·春官·小祝》：“小祝掌小祭祀，将事侯禋祷祠之祝号，以祈福祥，顺丰年。”郑玄注：“顺丰年而顺为之祝辞。”《春官·大祝》之“六祝”有“顺祝”，即此。餽顺四时，谓孝茘合家对肥致一年四季祭奠祈祷。《国语·楚语》：“帅其子姓，从其时享，虔其宗祝，道其顺辞，以昭祀先祖，肃肃济济，如或临之。”此语与碑文“朝莫”以下四句语意正合，仅对象不同而已。

所有神仙退泰，穆若潜龙 退泰，退却安泰。潜龙，《易·乾》：“初九，潜龙勿用。”原谓阳气潜藏，引申之指圣人隐而未显。此处指肥致、许幼，包括张、晏、黄、赤诸真人皆仙逝，犹若潜龙，隐而不显，“虽欲拜见，道径无从”，故立石刻辞，以表达自己内心的虔诚与恭敬。

铭辞十句 君皇，《尔雅·释诂》：“君……皇，大也。”此谓诸仙皆大神。鸿称，大名、美称。升遐，升天。见纪，犹言显示法则。企予，即跂予，伫立之义。《诗·卫风·河广》：“谁谓宋远，跂予望之。”清理，即达之异体。《隶释·汉外黄令高彪碑》“敏义理”，洪适释：“即

^① 参见《金石萃编》卷一百零七《李光进碑》及王昶按语，《语石》卷九《碑文脱讹、涂乙、旁注》，中华书局1994年版。王昶谓衍字之旁用点抹去之例“始见此碑”，今观《肥致碑》，可知东汉碑例已然。

^② 《汉书·武帝纪》，中华标点本。

达字。”按铭辞四字一句，此句三字，必书脱一字。仿佛，隐约、若有若无之貌。愿时仿佛，意谓愿诸神仙时时显灵。

土仙 即地仙。地仙之说，一般以《抱朴子·论仙》引《仙经》“上士举形升虚，谓之天仙。中士游于名山，谓之地仙。下士先死后蜕，谓之尸解仙”之解释为最早^①。此《仙经》似是《遐览篇》中所列《道家地行仙经》之简称^②。同篇所列尚有《董君地仙却老要记》，已以“地仙”名书。《遐览》所列道经，为葛师郑隐之藏书，而以上二书之产生至迟在魏末晋初。溯而上之，《太上老君中经》已有“真人”“中仙之士”“下仙之士”之分^③。地仙的具体内涵，《抱朴子》中已有论及。《对俗》引《玉铃经》云：“人欲地仙，当立三百善，欲天仙，立千二百善。”此以立善修行言。《仙药》云：“得服千岁黄蘗一枚，则成地仙，不死也。”此以服药言。《金丹》云：“以金液和黄土内六一泥瓿中，猛火炊之，尽成黄金，中用也。复以火炊之，皆化为丹。服之如小豆，可以入名山大川，为地仙。”此以服金丹言^④。《云笈七签》卷七十二亦云：“得此白金服者可为地仙。”又卷二十“步天纲”云：步纲“三年辟死，四年地仙”^⑤。此以作法言。凡此种种界说，既前有所承，亦不免有后人的补充。但碑文有“土仙”一词，可证东汉时方仙道士已在修仙的功夫和成道的正果上区分等次。

大伍公 《消摇墟经》卷一“东方朔”条云：“朔将死，谓同舍郎曰：‘天下人无能知朔，知朔者，惟大伍公耳。’朔亡后，武帝召大伍公问之，答以不知。帝曰：‘公何所能？’曰：‘颇善星历。’帝问：‘诸星具有度否？’曰：‘诸星皆在，独不见岁星四十年，今复见耳。’帝仰天叹曰：‘东方朔在朕傍十八年，而不知为岁星。’因惨然不乐。”^⑥《说郭》卷一百一十一旧题汉郭宪《东方朔传》作“大王公。”^⑦赵道一《历世真仙体道通鉴》卷三“东方朔”传文末小注云：“《西京杂记》：东方朔曰，天下无知我者，惟历官太史知之。武帝召而问之。曰：‘诸星皆在，惟岁星不见。’”^⑧刘向《列仙传·东方朔》仅云：“智者疑其岁星精也。”^⑨碑文云：“土仙者，大伍公，见西王母昆仑之虚。”^⑩西王母与东方朔之关系，为西汉以来家喻户晓之传说，东方朔若为岁星，自是天仙无疑，大伍公以“善星历”被东方朔引为知己，踵事增华的传说将大伍公描绘成“见西王母昆仑之虚，受仙道”的亚于天仙的地仙，完全是情理之中的事。《消摇墟经》的大伍公有碑文为证，可知《说郭》“大王公”之“王”为“五”字之讹。

大伍公弟子五人 田伧、全口中、宋直忌公、毕先风、许先生，于史皆无征。但既为地仙大伍公之弟子，则亦皆得道之人可知。

石脂 石膏之凝者曰石脂，有青、黄、黑、白、赤五种。石脂可入药，《神农本草经》列

① 《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版。

② 《遐览篇》中以“仙经”名者有多种，如《九仙经》《灵卜仙经》《水仙经》等。

③ 《太上老君中经》第五十四神仙。《云笈七签》卷十九。

④ 《抱朴子》，诸子集成本。

⑤ 《云笈七签》，四部丛刊初编本。

⑥ 《道藏》第35册。

⑦ 见《说郭三种》，上海古籍出版社。

⑧ 《道藏》第5册。今本《西京杂记》无此。

⑨ 《列仙传》，《道藏精华录》所收清王照圆校本。

⑩ 西王母及昆仑，《穆天子传》《汉武内传》《洞冥记》及《后汉书》等均详略不同地记载其人其地，汉代画像石及铜镜亦有许多有关西王母之图案故事，论者极多，今不赘。

为上品，而云：“久服补髓益气，肥健不饥，轻身延年，五色石脂各随五色，补五脏。”后世求长生者争服之。晋张华《博物志》卷一：“名山大川，孔穴相内（一作通），和气所出，则生石脂玉膏，食之不死，神龙灵龟行于穴中矣。”^①表达了当时道流争服之原因。大伍公五位弟子所食不知何种，但就他们“皆食石脂仙而去”而言，在现有的文献记载中是较早的。

据《简报》，石碑下有一长74厘米、宽44厘米、厚12.3厘米的长方形跌座，座前部横排刻出三个圆盘，各盘内均刻一耳杯。耳杯为古代饮器，汉代盛行。此当为“敬进肥君，餽顺四时”的象征性刻饰。南侧室西南角又有陶罐二只，陶盒一只，皆是祭祀的明器。南侧室进口处有一陶盾牌，北面有一柄铁剑，似是肥君的施术之剑。

从《肥致碑》所记述的人和事论，碑主肥致，乃实有其人。其生年虽无考，但从其在章帝、和帝时已以术除赤气、取生葵看，年龄至少二十几至三十岁左右。由此可推其生年约在光武帝建武末年（57）或明帝永平初年（58）前后。《简报》以其卒年为建宁二年（169，立碑之年），尚乏根据。建宁二年是孝茔为其父幼营墓时，因肥致为其父之师，故特辟别室以祭。这只能证其死于此年之前，而不能证明其死于该年。但就肥致之行术论，其人亦必高寿。肥致为国家除却兵灾之赤气，碑文著其“忠以卫上”，一则表现了孝茔欲彰其善迹之心意，同时也反映出秦汉以来方士都或多或少地带有儒家的思想^②。但他在“拜掖庭待诏，赐钱千万”之时“让不受诏”，表现出与西汉武帝周围和淮南王周围相当一部分“阿谀苟合”的方士们不同的旨趣。结合《后汉书·方术传》中传主隐居修道、行术民间者多于为官者来看，也可说是方士在西汉和东汉取途已有所不同^③。碑文所引及之真人与地仙，有的年代相距遥远，透露出向慕仙道之人、对仙人深信不疑，并借以显示其功夫之深、年寿之高；有的于史无征或难稽，则说明西汉以来方士之多。《史记》说淮南王宾客方术士数千人，元鼎、元封间之方术士以万数，信非虚语。进而也可料想，道教在这个时候形成，并迅速蔓延，是有其社会基础的。

立碑以纪事赞功，汉以前已有，但表揭仙人道士之方术行迹而保存完好者在现有的汉碑中，唯此碑与《仙人唐公房碑》。《唐公房碑》据陈显远先生考证，刻于汉灵帝熹平（172—178）、光和（178—184）之间^④，则《肥致碑》是现存刊刻年代最早、保存最完好的仙道碑刻（此碑仅缺1字，《唐公房碑》缺30多字）。更可注意者，此碑虽题曰“河南梁东安乐肥君之碑”，但其有首题，文体形式先叙行历，系之以铭辞，并埋入圻中^⑤，已完全具备了墓志铭的内容与形式，为墓碑向墓志的转变提供了重要的证据^⑥。

① 《博物志校证》卷一，中华书局1980年版。

② 《战国秦汉间方士考论》，载《史语所集刊》第17册。

③ 《史记·封禅书》云：“骶衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术，不能通；然则怪迂阿谀苟合徒自此兴，不可胜数也。”《淮南王安传》云：“游士奇材，诸辨士为方略者，妄作妖言，谄谀王。”《后汉书·方术传序》云：“汉自武帝颇好方术，天下怀协道之士，莫不贡策抵掌，顺风而届焉。”观公孙卿、栾大、李少君、李少翁等行迹，可窥西汉方士干求荣利之一斑。后王莽、光武虽亦用符命、信讖言，“士之赴趣时宜者”“皆骋驰穿凿，争谈之也”，而自后诸帝时，由于诸种原因，干求之风已不如前。此时方士虽有为州郡官员之幕僚，更多的则是隐居山林，转向长生的实验探索。

④ 《汉“仙人唐公房碑”考》，《文博》1996年第2期。

⑤ 1966年4月四川郫县犀浦出土的《王孝渊碑》，亦埋入墓内，但该碑极高大（高255厘米，上宽91厘米，下宽96厘米，厚23厘米），是用作护壁的，此类作为碑而入圻之墓葬风俗及起源、用途等尚待进一步研究。参见谢雁翔：《四川郫县犀浦出土的东汉残碑》，《文物》1974年第4期。

⑥ 此志之称碑，与《晋待诏中郎将徐君夫人营氏之墓碑》同，但其尺寸比《营氏墓碑》大，年代亦早100多年，足以引起研究者重视。参阅徐自强：《墓志浅论》，《华夏考古》1988年第3期。

东汉肥致碑探索*

王育成

1991年7月河南省偃师县南蔡庄乡南蔡庄村的汉墓中,出土一通灵帝建宁二年(169)的石碑,上镌512字。发掘简报指出:该碑“通篇充满了道教色彩,反映了道教在东汉社会中的地位和作用,是研究历史和道教的珍贵资料”^①。笔者完全同意这一观点。东汉道教的刻石非常少见,除文献中的少量录文外,实物多已无存,与此相较肥致碑就显得更为重要。它不仅是现知道教刻石纪年最早、字数最多的刻石,而且碑文内容与文献记载的一些道教传说、崇尚颇合,对人们了解、研究道教的早期情况很有启示。

肥致碑高98厘米、宽48厘米、厚9.5厘米。晕首,刻隶书6行,共28字;碑身有界格,刻隶书19行,满行29字,共484字。为探讨方便,现将全碑文字录出,顺作点断(文中的阿拉伯数字是碑文行数):

[1] 孝章皇帝太 [2] 岁在丙子芳。[3] 孝章皇帝。[4] 孝和皇帝。[5] 孝和皇帝太 [6] 岁在己丑芳。[7] 河南梁东安乐肥君之碑。汉故掖庭待诏,君讳致,字莠华,梁县人也。其少体 [8] 自然之姿,长有殊俗之操,常隐居养志。君常舍止枣树上,三年不下,与道遥 [9] 遥。行成名立,声布海内,群士钦仰,来集如云。时有赤气,著钟连天,及公卿百 [10] 僚以下,无能消者。

[11] 诏闻梁枣树上有道人,遣使者以礼聘君。君忠以卫上,翔然来臻,应时发算, [12] 除去灾变。拜掖庭待诏,赐钱千万,君让不受。诏以十一月中旬,上思生葵,君 [13] 却入室,须臾之顷,抱两束葵出。上问:“君于何所得之?”对曰:“从蜀郡太守取之。” [14] 即驿马问郡,郡上报曰:“以十一月十五日平旦,赤者使者来发生葵两束。”君 [15] 神明之验,讖彻玄妙,出窈入冥,变化难识,行数万里,不移日时,浮游八极,休 [16] 息仙庭。君师魏郡张吴,齐晏子、海上黄渊、赤松子与为友,生号曰真人,世无

* 本文原载《中国历史博物馆馆刊》1996年第2期,第34-41页。

① 河南省偃师县文物管理委员会:《偃师县南蔡庄乡汉肥致墓发掘简报》,《文物》1992年第9期。

[17] 及者。功臣五大夫洛阳东乡许幼仙，师事肥君，恭敬烝烝，解止幼舍，幼从君 [18] 得度世而去。幼子男建，字孝莪，心慈性孝，常思想神灵。建宁二年太岁在己 [19] 酉五月十五日丙午直建，孝莪为君设便坐，朝暮举门，恂恂不敢解殆，敬进 [20] 肥君，餽顺四时，所有神仙退泰，穆若潜龙，虽欲拜见，道径无从。谨立斯石，以 [21] 畅虔恭，表述前列，启劝僮蒙。

[22] 其辞曰：赫赫休哉，故神君皇，又有鸿称，升遐见纪，子孙企予，慕仰靡恃。故刊 [23] 兹石达情理，愿时仿佛，赐其嘉祉。

[24] 土仙者，大伍公，见西王母昆仑之虚，受仙道。大伍公从弟子五人：田伧、全雨 [25] 中，宋直忌公、毕先风、许先生，皆食石脂仙而去。

碑文第二行、六行最后一字，原字作“”，简报和其他人释为“崩”，根据不详，我的“文物所见中国古代道符述论”一文^①，曾从之。现在看来此释不确，因两句原文为：“孝章皇帝太岁在丙子莪。”“孝和皇帝太岁在己丑莪。”丙子、己丑分别为章、和二帝改元后的元年干支字。崩字则是皇帝死亡的专用名辞，缀在元年字尾文句不通，亦与理不合，两位皇帝驾崩年份的干支字是戊子、乙巳。故我将此字隶定为“莪”。《逸周书·商誓解》“其有缀莪”，孔晁注：“缀莪，谓若丝之绝而更续，草之割而更生也。”莪为更生之意，与章、和二帝丙子、己丑元年相合。

第十二行“君让不受”一句，有人将其与下句首字“诏”相连，点作“君让不受诏”，不可从。因这段全文为：“拜掖庭待诏，赐钱千万，君让不受。”如果是“君让不受诏”，那等于连“掖庭待诏”一职也没接受，碑文第七行就不应该称肥致为“汉故掖庭待诏”，实际肥致又接受了此职。故这里“让不受”的仅是“赐钱”，“诏”字当属下句。

第十七行“功臣五大夫洛阳东乡许幼仙师事肥君”诸字，人多不点断。细审，句子太长又很绕嘴，其当读断。根据碑文“幼从君得度世而去”和许幼等人“皆食石脂仙而去”的记载，得知许幼最后也和他的师傅肥致一样，皆“度世”成“仙”，也可以称为“仙”，故在仙字下断句，将诸字点作：“功臣五大夫洛阳东乡许幼仙，师事肥君。”

从碑铭知道，此碑立于东汉灵帝“建宁二年（169）”，即所谓“谨立斯石”“故刊兹石”，主要记述的是河南梁县（今河南省临汝县东）“道人”“真人”肥致的事迹，建碑者系肥致弟子许幼的儿子许建（字孝莪）。该人除为肥致刊石外，同时还为其设立祭祀场所，即碑文的“为君设便坐”，便坐在汉代系指正室旁边的侧室；《史记·万石张叔列传》“为便坐”，司马贞《索隐》：“盖谓为之不处正室，别坐他处，故曰便坐。”《汉书·张禹传》“禹见之于便坐”，颜师古注：“便坐谓非正寝，在于旁侧可以延宾者也。”碑文又说：“朝暮举门，恂恂不敢解殆，敬进肥君，餽顺四时，所有神仙退泰。”据此知这间侧室是专门供奉肥致的，而且许建要“朝暮举门”天天连续不断的致祭，即所谓“餽顺四时”。看来此人也是个虔诚的信道者，只是由于教门首领肥致和他的五大弟子同时仙去，许建“虽欲拜见，道径无从”，才失去进一步深造的机会，眷恋之情溢于言表。

^① 陈鼓应主编：《道家文化研究》第9辑，上海古籍出版社1996年版，第267-301页。

二

该碑所载肥致事迹，从年少时开始，直至其任掖庭待诏在皇帝身边的作为以及对他的赞誉，都表现出浓重的道教色彩，其人其事实际就是早期道教的一种——方仙道的典型代表。

如碑文称肥致：“其少体自然之姿，长有殊俗之操，常隐居养志。君常舍止枣树上，三年不下，与道逍遥。”道教自来讲究“自然”，其源于先秦道家。《老子》第二十五章云：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”河上注：“道性自然，无所法也。”道即自然，是天地万物所遵循的最高法则。道都经典《太平经》亦称：

自然之法，乃与道连，守之则吉，失之有患，比若万物生自完，一根万枝不无有神，详思其意道自陈，俱祖混沌出妙门，无增无减守自然，凡万物生自有神，千八百息人为尊，故可不死而长仙，所以蚤终失自然，禽兽尚度况人焉。……天地之性，独贵自然，各顺其事，毋敢逆焉。^①

这是《太平经》作者教育修道者，只有秉奉、理解“自然之法”，才能度世长仙。肥致“少体自然之姿”，明白地表现出其从年少修道之始，就在顺承，体验自然之法，与《太平经》的道教自然观完全吻合。后代道教人物多有倡名“自然”者，一些道经亦托此称以耀其书，如《玉清无上灵宝自然北斗本生真经》《太上灵宝诸天内音自然玉字》《洞玄灵宝自然九天生神章经》《太上灵宝天地运度自然妙经》等。

“隐居养志”是道教主要的修炼形式。老子以为修道者必须“致虚极”“守静笃”，守雌尚柔以静治动，为免名利富贵的污染、官场禄位的肮脏，只有隐逸避世。因此他才西出函谷隐于荒野。东汉人崇拜老子就特别强调他的隐。陈垣先生有关道教铭文的巨著《道家金石录》所收边韶《老子铭》即云：

……老子生于周之末世，玄虚守静，乐无名，守不德，危高官，安下位，遗孔子以仁言，辟世而隐居，变易姓名，唯恐见知。夫日以幽明为节，月以亏盈自成，损益盛衰之原，倚伏祸福之门，人道恶盈而好谦。盖老子劳不定国，功不加民，所以见隆崇於今，为时人所享祀，乃昔日逃禄处微损之又损之余胙也。显虚无之清寂，云先天地而生，乃守真养寿，获五福之所致也。^②

由此可知，肥致“隐居养志”与“体自然之姿”一样，都是效法、崇拜老子的表现。后世著名道士或前或后大都有一段“隐居”的历史，如南朝名道士陶弘景，进入句曲山（一说茅山）隐居，“自号华阳陶隐居，人间书札，即以隐居代名”^③。

那么，肥致“舍止枣树上，三年不下”是怎么回事呢？原来，在汉代人的概念中，枣与神仙是联系在一起的。《史记·封禅书》云：

少君（李少君——育成注）言上（汉武帝——育成注）：祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，

① 见王明：《太平经合校》卷一百零三，中华书局1960年版，第472页。

② 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石录》，文物出版社1988年版，第4页。

③ 《南史·卷七十六·陶弘景传》。

黄帝是也。臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。

在这里，李少君谈到用黄金为饮食器可以益寿，又能见到仙人，见仙人封禅则可不死；同时又描述自己曾见到仙人安期生，而当时他正在吃大如瓜的巨枣。

据现代营养学家研究，大枣营养非常丰富，每斤含蛋白 14 克、脂肪 1.7 克、碳水化合物 309.4 克，还有人体必须的钙、磷等微量元素，能提供 1309 大卡的热量，是一种重要的营养滋补品。古人则认为它能使人长寿，东汉《神农本草经》把它列为“养命”药物的“上品”，其云：

大枣，味甘平，无毒，主心腹邪气，安中养脾，助十二经。平胃气通九窍，补少气、少津液、身中不足、大惊、四肢肿。和百药，久服轻身长年。

大概正是由于大枣的营养丰富和药物性能，故在宗教信仰中得到神化，以为不死的仙人就是用它辟谷长生的，汉代许多铜镜上都有仙人食枣的铭文。如中国历史博物馆藏一面汉镜（图一），直径 20.2 厘米、边厚 0.5 厘米，重 850 克，其上篆书铭文 30 字，作：“尚方作镜真大巧，上有仙人不知老，渴饮玉泉饥食枣，浮由天下敖四海佳兮。”其他博物馆和考古发掘中也有这种汉镜，其中一种铭文作：“尚方作镜真大好，上有仙人不知老，渴饮清泉饥食枣，浮游云中遨四海，长保二亲子孙福，寿如金石为国宝。”可见，在汉代人的心目中，枣与仙人有不解之缘。肥致“舍止枣树上，三年不下”，则不仅仅表现出他像仙人一样食枣，而且是在



图一 汉博局四种铜镜（拓本）

说明他食枣时间甚长，以至三年都不下枣树，简直与枣都融合为一体了——得道甚深，达到“与道逍遥”的意境。而“逍遥”一词恰为道教描述得道者的常用语言。《抱朴子·对俗》云：

况得仙道，长生久视，天地相毕，过于受全归完，不亦远乎？果能登虚蹶景，云霓盖，餐朝霞之沆瀣，吸玄黄之醇精，饮则玉醴金浆，食则翠芝朱英，居则瑶堂瑰室，行则逍遥太清。

太清即道境，故肥致“与道逍遥”与抱朴子“逍遥太清”同意，皆指道教最高意境。《抱朴子·至理》称永生仙人“逍遥戊巳”亦是指此，都是说与道合成一体的终极结果。

三

正是由于肥致得道，所以“行成名立，声布海内”。碑文称这时候出现了一个特异现象，“时有赤气，著钟连天，及公卿百僚以无能消者”。初观此文，不解其意，及与道教相较，才悟

其是体现肥致得道后出现的仙异。原来在道教信仰中，每有天神仙道显象，皆有祥云气相伴。如《抱朴子·杂应》讲老君真形以“五色云为衣”，意即青、赤、白、黑、黄之云气围绕其身体成为衣服。《灵宝无量度人上品妙经》说道教最高神祇三清就是三气化成，其云

玉晨大律，三天妙文，三气洞合，混化元清，天号大赤，元为上清，天号禹余，始为玉清，天号清微。三气未分，溟洞为一，三景开光，三气乃分。赤混之代，玉律冥冥，元气絪縕，罗络成文。其气伏藏，混为玉精，眇眇亿劫，混沌之中。上玄郁蔼，下元散分，妙气磅礴，玉光凝精。^①

道即气，气即神，故而元气分开，才形成“妙气磅礴”的景象，以化生万物。肥致得道，“赤气”“连天”适为此种信仰情理中事，无缘问道的“公卿百僚”又怎能将其消解？

碑文又说，成道的肥致名扬天下，连皇帝也对他另眼相待，其云：“诏闻梁枣树上有道人，遣使者以礼聘君。君忠以卫上，翔然来臻，应时发算，除去灾变。拜掖庭待诏，赐钱千万，君让不受。”肥致“忠以卫上”的行为，与张角太平道、张鲁五斗米道颇有不同，甚至直接抵牾，但却与更早的早期道教思想非常吻合，道教经典《太平经》就充满着这种观念，这从该书的一些题目即可看出：“和三气兴帝王法”“安乐王者法”“九天消先王灾法”“王者赐下法”“六极六竟孝顺忠诀”“兴上除害复文”“令尊者无忧复文”“忠孝上异闻诀”“王者无忧法”等^②。至于为帝王出主意、解除灾变的议论，书中比比皆是，这里仅举几句讨论“要言”“道”的话：

夫要言大贤珍道，乃能使帝王安枕而治，大乐而致太平，除去灾变，安天下。此致大贤要言奇道，价值多少乎哉？^③

文中强调“要言”“道”的作用即是为帝王“除去灾变，安天下”，而肥致忠以卫上的具体作法也是“应时发算，除去灾变”，足见道人肥致的宗旨与《太平经》亦为同一。

特别值得注意的是，碑文记述了一段肥致在皇帝宫中施用道术的具体事迹，对后世道教有很大影响，其云：

诏以十一月中旬，上思主葵，君却入室，须臾之顷，抱两束葵出。上问：“君龄何所得之？”对曰：“从蜀郡太守取之。”即驿马问郡，郡上报曰：“以十一月十五日平旦，赤车使者来发生葵两束。”

文所说的身在洛阳皇宫中的肥致，须臾之间从蜀中取回生葵之事，此后被道教全盘袭用，只是细节略有变化。如：史称三国时期魏国著名道士左慈（字元放），曾在曹操和诸大臣面前表演空盘钓鱼之术，四座皆惊：

操又谓曰：既已得鱼，恨无蜀中生姜耳！元放曰：亦可得也。操恐其近即所取，因曰：吾前遣人到蜀买锦，可过敕使者，增市二端。语顷，即得姜还，并获操使报命。后操使蜀反，验问增锦之状及时早晚，若符契焉！^④

干宝《搜神记》载录与此基本相同，但东晋大道士葛洪则把此事移植在吴国道士介象（即《抱朴子》中的介先生）身上，《神仙传》卷九云：

① 正统《道藏》第1册，文物出版社等1994年影印本，第59页。

② 见王明：《太平经合校》目录，中华书局1960年版。

③ 见王明：《太平经合校》卷四十六，中华书局1960年版，第128页。

④ 《后汉书·方术列传·左慈》。

吴王诏征象……先主问曰：蜀使不来，得姜作鲙至美，此间姜不及也，何由得乎？象曰：易得耳！愿差一人并以钱五千文付之。象书一符以著竹杖中，令其人闭目骑杖，杖止便买姜，买姜毕复闭目。此人如言骑杖，须臾已到成都，不知何处，问人，言是蜀中也。乃买姜，于时吴使张温在蜀，从人恰与买姜人相见，于是甚惊，作书寄家。此人买姜还，厨中鲙始就矣！

正统《道藏》所收道书《历世真仙体道通鉴》《仙苑编珠》等^①，也把这个故事记在介象名下。如将肥致碑，《后汉书》《神仙传》所收道术故事对比，人们可以看出三者有着惊人的相似之处，现列出三者的“主要人物目的对照”“基本情节对照”两表。

主要人物目的对照表

肥致碑	肥致	东汉皇帝	至蜀取生葵
《后汉书》	左慈	曹操	至蜀取生姜
《神仙传》	介象	吴王	至蜀取生姜
人事性质	道人	当政者	道术

基本情节对照表

提出问题	肥致碑	东汉皇帝思升葵。
	《后汉书》	曹操恨无蜀中生姜。
	《神仙传》	吴王欲得蜀姜作鲙。
实施道术	肥致碑	入室须臾抱两束葵出。
	《后汉书》	语顷即得姜还。
	《神仙传》	须臾到成都买姜还。
到达地点	肥致碑	言生葵从蜀郡太守取之。
	《后汉书》	敕于蜀魏使增市二端。
	《神仙传》	与在吴使从人相遇。
官方证明	肥致碑	蜀郡报使者来发生葵。
	《后汉书》	魏使言增锦若合符契。
	《神仙传》	吴使从人作书寄家。

由以上两表，人们不难发现，除人、物名称如皇帝变为曹操、生葵改做生姜等外，三者的基本情节都是相同的：道人为满足当政者的欲望而施行道术，须臾之间取千里之外特产回还；所去之地都是蜀郡，完成后又皆有官方的人或书信证明此事完全属实。显然，如果尊重上述事实，那么年代最早的东汉灵帝建宁二年（169）的肥致碑的记述，即是现知的这个道术事迹的祖本，东晋葛洪（283-363）、刘宋范晔（398-445）以及其他道书所录，实为其遗绪也。这清楚表明，虽然后来的道教中人忘记了首先实施此种道术的祖师爷——肥致的名字，但他所创立的这种法术却在道教以至社会上广为传颂，并做为一种能够体现道术神异的杰出事迹记在其他著名道士的名下。估记在当时，肥致的这一举动也应该有很大影响，碑文紧接着这个故事说

^① 正统《道藏》，文物出版社等1994年影印本，第5册，第190页；第11册，第24页。

道：“君神明之验，讥彻玄妙，出窍入冥，变化难识，行数万里，不移日时，浮游八极，休息仙庭。”这段话既是因肥致千里之外须臾取物而引出的盛赞，又显现出此事对立碑者的印象至深。

四

据碑文所述，肥致在一些行为崇尚上也与后世道教相若。如碑文云：“君（指肥致——育成注）师魏郡张吴，齐晏子、海上黄渊、赤松子与为友，生号曰真人，世无及者。”张吴，其人不详；齐晏子是不是春秋时齐国著名政治家晏子，也难考定，但后两位则就是道教崇尚的神仙人物了。

“海上黄渊”，即是古文献中屡次谈到的“东海黄公”。前者是从“为友”的概念出发，直称其域、其名；后者则是从其具体活动地域和尊敬角度称之。此人以厌镇之术闻名，最早见于张衡的《西京赋》，其“众章”节云：“东海黄公，赤刀越咒，冀厌白虎，卒不能救。”薛综注：“东海有能持赤刀越祝（咒之本字——育成注）厌虎者，号黄公。”道家自来有厌解咒语，正统《道藏》所收道书多有录文，因此道士们也推崇这位黄公，如葛洪《西京杂记》将其传说更加具体化，该书卷三云：“东海人黄公，少时为术，能制蛇御虎。佩赤金刀，以绦缯束发，立兴云雾，坐成山河。及衰老，力气羸备，饮酒过度，不能复行其术。秦末有白虎见于东海，黄公乃以赤刀往厌之。术既不行，遂为虎所杀。三辅人俗用以为戏，汉帝取以为角抵之戏焉。”在这里，葛洪很肯定黄公的道术，并解释其未能成功的厌镇白虎，是因衰老，饮酒过度的原故，惋惜之情溢于字里行间。厌镇虎患，是道教诸多法术之一。如道书《赤松子章历》中即有“收除虎灾章”，文中呼唤各种神灵“同心共意攘却虎狼之害”，“收捕五方虎狼”，以确保“男女大小牛马六畜行来出入不逢虎狼众灾之难”^①。而海上黄渊则是施用这项法术的较早人物之一，肥致碑文称其“为友”，显然和葛洪一样也是引为同道。

“赤松子”，更是道教传说中的一位显赫人物。较早见于《楚辞·远游》，其云：“闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。”《韩诗外传》云：“帝尝学乎赤松子。”在道教信仰中为颇具异能的仙人，《列仙传》卷上云：“赤松子者，神农时雨师也，服水玉以教神农，能入火自烧。往之至昆仑山上，常止西王母石室中，随风雨上下。炎帝少女追之，亦得仙俱去。”在道书中则有专门以赤松子之号命名的道经，除上面提到的《赤松子章历》外，正统《道藏》中还有《赤松子中诫经》。《中诫经》主要是通过黄帝与赤松子之间的问答形式，解释人间贫富、寿夭、福祸的原因，劝人修持敬道，其起首便说：

轩辕黄帝稽首，问赤松子曰：朕见万民受生，何不均匀？有富贵有贫贱，有长命者有短命者，或横罹枷禁，或久病缠身，或无病卒亡，或长寿有禄。如此不等，原先生为朕辩之。

赤松子曰：生民莹莹，各载一星，有大有小，各主人形，延促衰盛，贫富死生。为善者善气覆之，福德随之，众邪去之，神灵卫之，人皆敬之，远其祸矣！为恶之人凶气覆

^① 正统《道藏》第11册，第194页。

之，灾祸随之，吉祥避之，恶星照之，人皆恶之，衰患之事并集其身矣！^①

这番道理合不合今人胃口，我们不去理论，但由此可以看出，道教是推崇赤松子的，所以才用他的名义造经布道。肥致以其“为友”，虽不免夸耀之意，但也能体现其崇尚与道教相一。

大概是崇尚的一致，肥致也和许多高道一样，多喜自名为真人，即碑文所说“生号曰真人”。真人一辞来源于《庄子·大宗伯》，其说古真人：“不逆寡，不雄成，不谟士。”“登高不栗，入水不濡，入火不热。”“寝不梦”，“觉不忧”，“息以踵”。道教形成后，教中便有称做真人的道人，是为道教专用名号。著名道教经典《太平经》就通过“真人”与“天师”（或神人、神师）对话的形式展开，在该书中真人的地位很高，仅次于神或天帝神的代表天师，如在讨论那种治道好时，其云：

前古神人治之，以真人为臣，以治其民，故民不知上之有天子也，而以道自然无为自治。其次真人为治，以仙人为臣，不见其民时将知有天子也，闻其教敕而尊其主也。其次仙人为治，以道人为臣，其治学微有刑被法令彰也，而民心动而有畏惧，巧诈将生也。其次霸治，不详择其臣，民多冤而乱生焉，去治渐远，去乱渐近，不可复制也。^②

在这里，《太平经》把社会分成四种治法，并认为神人之治真人为臣、真人为治仙人为臣的世道，是最好的社会，而排斥神人或真人以至仙人、道人的社会，就是乱世。其推奖真人之意非常明显。后世道教亦大量使用“真人”一名，做为一种荣誉性称号，道书中或道教史上多有冠以这种称号的人物，学界和道教中人熟知此情。而肥致“生号曰真人”，则是目前所知最早的使用这一名号的真实历史人物，堪称有名有姓的道教真人之祖。

肥致碑的意义不仅是体现出上述的浓厚的道教色彩，而且为探讨张角太平道、张鲁五斗米道之前的早期道团提供了物证基础。考古工作者在该碑发现后，注意到碑首的有关章、和二帝（76—105年在位）的刻辞，认为这是“表达了对他们的纪念和恭敬之情”，同时指出：“碑首祇恭敬章、和二帝，应当与肥致因擅方术而被章帝召入宫中，并‘拜掖庭待诏’有关。到和帝时期，肥致继续得到任用。和帝以后，肥致当不在宫中任职。由上推算，肥致的生年应在汉光武三十年（54）左右，其寿龄应为115岁上下。到章帝时，肥致正好处于青壮年，与碑文‘其少体自然之姿，长有殊俗之操’，年轻时就‘行成名立，声布海内’相符。”^③这一见解不但点破碑首出现章和二帝刻辞的原因，亦表明碑中所载肥致事迹主要发生在章和时期，其人已是年过百岁的高道。大概就是这一原因，肥致周围聚集着一大批信徒，碑文称其为“群士钦仰，来集如云”，显然这信徒的数量不会很少，同时一些人还具备一定地位，故有“群士”之称，而当中留下姓名的“田伧、全雨中、宋直忌公、华先风、许先生”五位应该就是这个道团的中坚人物，许先生即许幼家当系该道团的活动中心之一，所以肥致才“解止幼舍”。

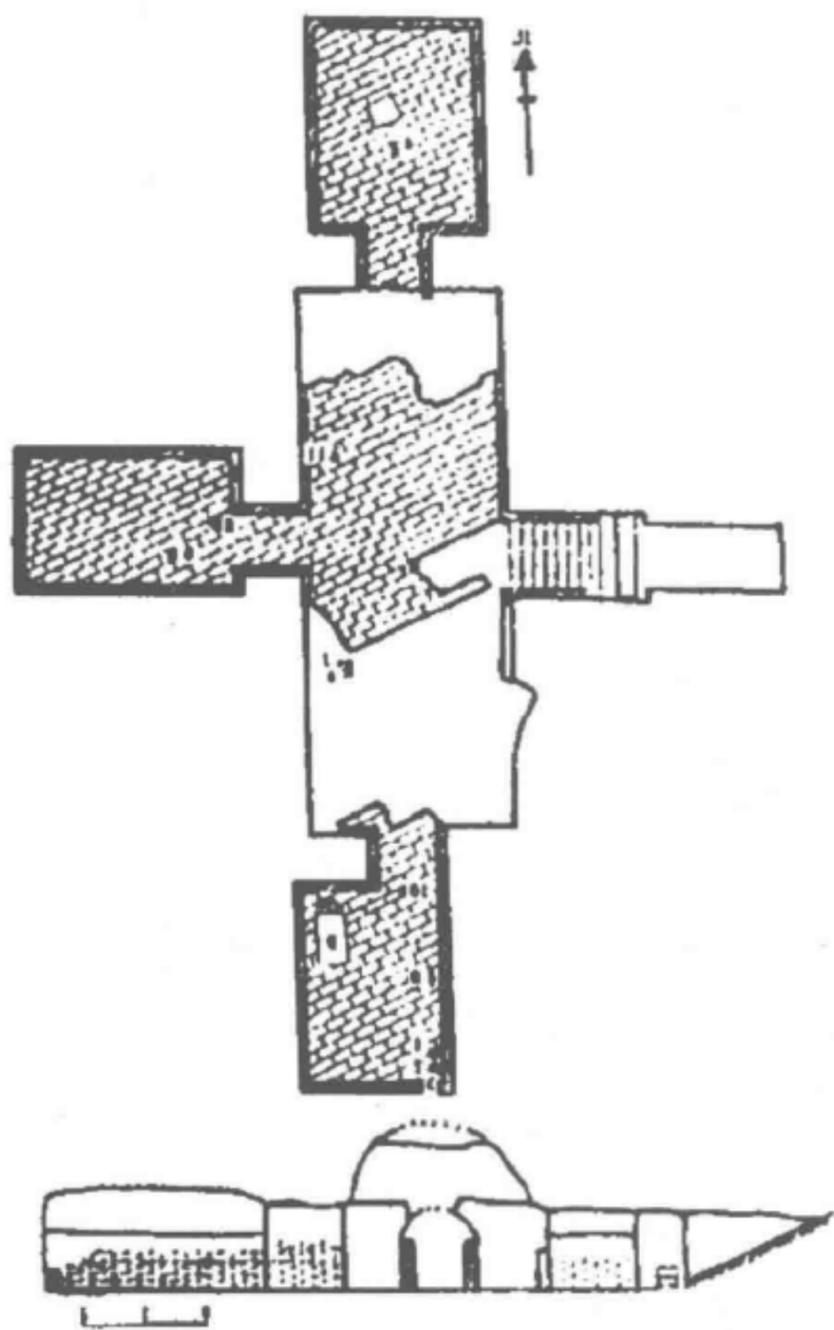
据碑文记载，许幼并不是个穷苦百姓，其爵为“功臣五大夫”。在汉代五大夫属二十等爵中的第九等，《汉书》云：“其七大夫（第七等——育成注）以上，皆令食邑，非七大夫以下，皆复其身及户勿事。”“七大夫、公乘（第八等——育成注）以上，皆高爵也。”^④后来虽然由

① 正统《道藏》第3册，第445页。

② 见王明：《太平经合校》卷十八至三十四，中华书局1960年版，第25页。

③ 河南省偃师县文物管理委员会：《偃师县南蔡庄乡汉肥致墓发掘简报》，《文物》1992年第9期。

④ 《汉书·卷一·高帝纪》。



图二

于滥赐民爵，公乘以下已混同于一般百姓，但五大夫还是高爵，不服徭役，一般人是得不到的。如居延汉简中的戍卒，最高爵至公乘，而没有五大夫^①。可见，许家在当时应是具有一定社会地位、经济条件较富裕的人物，出土肥致碑的汉墓形制也表现出这一点。该墓为长斜坡墓道砖室结构，全部用规格为 $36 \times 18 \times 8$ 的条形砖垒砌，由墓道、甬道、前室、两个侧空和后室组成（图二）。墓底距地表深6.8米，墓室面积达52平方米，整个墓地为70多平方米^②，是一座形制较大的汉墓，绝非一般百姓所能拥有，是许幼社会地位较高、较为富有的真实写照。而就是这样一个人，竟然抛家弃子随同师傅一起“仙去”，足见这个道团信仰笃圣。

那么这个团体有没有什么组织活动呢？从碑文透露的蛛丝马迹看，回答应该是肯定的。前边我们说到碑文记载的肥致在皇帝面前表演道术的情况，是须臾之顷从千里之外的蜀郡取回生葵，最后皇帝为证实其是否，便派“驿马问郡，郡上报曰：以十一月十五日平旦，赤车使者来发生葵两束”。这里存在一个问题，从地

图上看，洛阳至蜀郡（即今成都）的直线距离即近两千里地，实际行程当大大超过此数，在古代交通不发达的情况下，是无论如何也不可能在“须臾之顷”的短时间内完成。但依碑文所说，肥致又确实做到了，并且官方的驿马、蜀郡也证实：施术当天平旦之时“赤车使者来发生葵两束”。一件不可能做到的事居然天衣无缝地完成了，这当中显然应有一套较为严密的组织系统加以配合，它包括：事先皇帝“思生葵”的信息取得，生葵的准备和带入皇宫存放，蜀郡赤车使者的出现，事后的驿马、蜀郡的证实等工作的分配。依此看，在皇帝侍从、蜀郡太守处以及驿马问郡的官吏中，都应该有肥致道团的信徒，正是他们的集体行动和配合，才使肥致圆满完成这次道术表演，创造出一个既载于正史又录之于道书的流传千余年的神术传说。它实战性地体现了一个早期道团的组织力量和手段。

① 转引自安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》下册，齐鲁书社1985年版，第443页、第445页。

② 河南省偃师县文物管理委员会：《偃师县南蔡庄乡汉肥致墓发掘简报》，《文物》1992年第9期。

汉肥致碑考疑*

王家葵

一、缘起

1991年7月河南偃师汉墓出土“肥致碑”一通，发掘报告首刊1992年第9期《文物》。初观此碑全拓缩印本（图一），俨然东京气象，叹为1973年津沽鲜于璜碑后又一书学范本。“肥致碑”不特书风整肃，其内容最与东汉道流活动相关，故颇为道教研究者重视。1999年复得中州古籍出版社影印原大剪裱本，展读再四，转生疑窦。过眼汉碑拓本无虑百种，凝重者有之，俊朗者有之，独未见轻佻如此碑者。因邀四川省博物馆魏君学峰、书法家陈君滞冬、乐君林同参，皆以余论为然，始知缩印与原大固不可同日语也。

二、碑文

仅以书风考订真贋，证据毕竟不足，昔贤曾为兰亭聚讼，迄未得定讞者以此。前鉴未远，雅不欲再为点画喋喋，兹摭取肥致碑文字可疑者，文义可疑者，事迹可疑者，聊贡浅见。

曾见肥致碑白文本三种，一附《文物》发掘报告中，一见《书法丛刊》1992年第2期樊有升文，一由京上王育成整理，刊布于《道教学探索》1997年第10号中。为行文便利，仍录碑文、施句读、分段落如后。其异俗诸体悉改用今通行正字，至于原碑分行、抬头、空格诸事，既有全拓图片可参，不专注明。

〔碑额〕

孝章皇帝太岁在丙子崩。



图一 汉肥致碑

* 本文原载《宗教学研究》2001年第2期，第47-51页。

孝章皇帝。

孝和皇帝。

孝和皇帝太岁在己丑崩。

[碑文]

河南梁东安乐肥君之碑。

汉故掖庭待诏君讳致。字莠华。梁县人也。其少体自然之态。长有殊俗之操。常隐居养志。君常舍止枣树上。三年不下。与道逍遥。行成名立。声布海内。群士钦仰。来集如云。

时有赤气著钟连天。及公卿百辽以下。无能消者。诏闻梁枣树上有道人。遣使者以礼聘君。君忠以卫上。翔然来臻。应时发算。除去灾变。拜掖庭待诏。赐钱千万。君让不受。诏以十一月中旬。上思生葵。君却入室。须臾之顷。抱两束葵出。上问。君于何所得之。对曰。从蜀郡太守取之。即驿马问郡。郡上报曰。以十一月十五日平旦。赤车使者来发生葵两束。君神明之验。讥彻玄妙。出窈入冥。变化难识。行数万里不移日时。浮游八极。休息仙庭。

君师魏郡张吴斋。晏子。海上黄渊。赤松子与为友生。号曰真人。世无及者。

功臣五大夫雒阳东乡许幼仙。师事肥君。恭敬烝烝。解止幼舍。幼从君得度世而去。幼子男建。字孝莠。心慈性孝。常思想神灵。建宁二年太岁在己酉五月十五日丙午直建。孝莠为君设便坐。朝莫举门。恂恂不敢解殆。敬进肥君。餽顺四时所有。神仙退泰。穆若潜龙。虽欲拜见。道径无从。谨立斯石。以畅虔恭。表述前列。启劝僮蒙。

其辞曰。赫赫休哉。故神君皇。又有鸿称。升遐见纪。子孙企予。慕仰靡恃。故刊兹石达情理。愿时仿佛。赐其嘉祉。

土仙者。大伍公。见西王母昆仑之虚。受仙道。大伍公从弟子五人。田伧。全口中。宋直忌公。毕先风。许先生。皆食石脂仙而去。

三、订 讹

肥致碑文辞浅易，三本解说已详，唯释文句读三本（发掘报告无句读）偶有可议之处，择其重要者先为辩明。

1. “崩”

碑额两字“崩”字，碑字写如“**崩**”，发掘报告、樊文释为“崩”字，王文作“莠”。

按此字下半为“朋”无疑，其写法与孔宙碑“**崩**”近似，故发掘报告作“崩”不误。

2. “窈”字

碑文“出窈入冥”句，王文释“窈”为“穷”（窳）。

按“幼”字写如“**幼**”为汉人常体，碑文许幼字亦作“**幼**”。“出窈入冥”一语见《太平经·卷一百一十》（王明合校本第531页）。释作“穷”误。

3. “君师魏郡张吴斋晏子海上黄渊赤松子与为友生号曰真人”句

“斋”碑字写如“𦵏”，三本尽释为“齐”。

按“斋”秦汉古籍假作“齋”，如《禮記·祭義》：“齋三日，乃见其所为齋者。”独不闻以“齋”作“齊”用者，因知释“齐”讹。

樊、王二文此句并点作：“君师魏郡张吴，齐晏子、海上黄渊、赤松子与为友，生号曰真人……”不特误“斋”为“齐”，句读亦谬。

二文尽以“生”字属下句，则“生号曰真人”不辞。按“友生”，《说文》：“同志为友。”《诗·小雅·棠棣》：“虽有兄弟，不如友生。”碑文“与为友生”者，与诸君子为友，平辈论交也。

此句涉及四人：魏郡之张吴斋是一人，晏子是一人，海上之黄渊是一人，赤松子是一人。肥致之师究系一人、二人、三人，殊难论定，唯句中有地名二，即魏郡与海上，故疑当点作：“君师魏郡张吴斋、晏子，海上黄渊、赤松子与为友生，号曰真人……”盖张吴斋与晏子或真有其人，为肥君师，黄渊即东海黄公，与赤松子皆为神仙中人。碑云与黄、赤为友者，道流托大之辞也。

4. “餽顺四时所有神仙退泰”句

樊、王文并点作“餽顺四时，所有神仙退泰……”

按“所有”当属上句，“餽顺四时所有”，文义与《太平经·卷九十八》“随四时天下祭祀而饮食者”（王明合校本第450页）相近。且下文“神仙退泰，穆若潜龙。虽欲拜见，道径无从。谨立斯石，以畅虔恭。表述前列，启劝僮蒙”，皆四字句有韵，不当首句用六字作“所有神仙退泰”也。

四、考 疑

读肥致碑有不可索解之事数端，总为碑例、碑文、本事三条，缕陈如次。

1. 碑例

东汉碑版纪年明确者可160品，其形制皆有一定之规，前人著述如《金石例》《汉石例》《汉魏六朝墓纂例》《语石》已详作归纳总结，晚近所出汉碑如1923年发现之甘陵相尚博残碑，1942年发现之光和三年三老赵宽碑，1958年发现之延熹二年张景造土牛记，1973年发现之延熹八年鲜于璜碑等皆未出此范围，独肥致碑特例甚多。

首论碑额。额当题碑名，此汉碑通例，如鲜于璜碑额“汉故雁门太守鲜于君碑”，衡方碑额“汉故卫尉卿衡府君碑”，韩仁铭额“汉循吏故闻熹长韩仁铭”，张迁碑额“汉故穀城长荡阴令张君表颂”等。而肥致碑额正中“孝章皇帝孝和皇帝”左右为“孝章皇帝太岁在丙子崩。孝和皇帝太岁在己丑崩”，隶书凡28字，既非标题，正文内容亦与章和二帝无直接联系，此最为特例。

次论碑名。此碑正文首句为碑名“河南梁东安乐肥君之碑”，以碑名置首句，此例汉碑有之。樊安碑无额，标题在其首行，为“汉故中常侍骑都尉樊君之碑”，见《隶释》。孔宙碑有额，首行又重出“有汉泰山都尉孔君之铭”。然肥致碑标题亦有奇特处，其首句：“河南梁东安乐肥君之碑汉故掖庭待诏君讳致”，按汉碑通例，其碑名应题作：“汉故掖庭待诏河南梁东安东

肥君之碑。”若简称，亦应作：“汉故掖庭待诏肥君之碑。”碑名称籍里，碑文首叙官职，此又一特例。

三论空行抬头。汉碑分行有一定之规，若以碑名列第1行，则正文首句若“君讳某字某”必居第2行首，以示醒目，如孔宙碑首行为标题“有汉泰山都尉孔君之铭”，其下曳白，“君讳宙字季将”句居次行首。“肥致碑”则连续书写。又碑中有两“诏”字，“诏闻梁枣树上有道人”句，提行示敬，而“诏以十一月中旬”句，不提行亦不空格，此又前后不统一。尤奇怪者，碑文诂词之先必有“铭曰”“其辞曰”字样，“肥致碑”亦有之。独“其辞曰”三字按例必居前行，而自诂词首句提行，以示显明，此碑从“其辞曰”外提行，亦为特例。此外，“其辞曰”句前“神仙退泰，穆若潜龙。虽欲拜见，道径无从。谨立斯石，以畅虔恭。表述前列，启劝憧蒙”32字已类四字铭词之体，其后又别撰文辞为赞，亦汉碑仅见。

四论碑用。肥致碑为谀墓之文，殆无疑义。无碑穿是一奇，不书卒年又是一奇。而汉碑多置墓前，鲜有埋圻中者，顾亭林《金石文字记·卷二》题常丑奴墓志云：“墓之有志，始自南朝。”虽未必尽然，但肥致碑既名为“碑”，而出土于墓室之内，此又不可索解者。

综上四条，肥致碑当属汉碑中奇之又奇者。

2. 碑文

肥致碑所用字词亦有奇特者。“与道逍遥”句，“逍遥”字皆见《说文·新附》，为晚出之体，古当作“消摇”。又“愿时仿佛”句，“仿佛”字古虽有之，史晨碑写如“髣髴”，汉碑作“仿佛”者唯肥致一石。

除上举两词与今习用者相合外，碑中关于年月记载，尤令人生疑。碑额：“孝章皇帝太岁在丙子崩。孝和皇帝太岁在己丑崩。”按章帝在位之元年岁在丙子，戊子崩。和帝即位之元年岁在己丑，乙巳崩。前既已考释此“崩”字，则碑谓章帝丙子崩，和帝己丑崩，其不辞也甚。

尤可疑者为“建宁二年太岁在己酉五月十五日丙午直建”句，建宁二年（公元169），岁星在己酉，不误。检陈援庵《廿二史朔闰表》，是年五月壬寅朔，十五为丙辰，系开日，十七日戊午始值建。若援庵此表无乖讹，则以当时之人记当时之时日，不当谬误如此也（葵按：《朔闰表》建宁二年条决无错误，如史晨碑首句“建宁二年三月癸卯朔七日己酉”，与《朔闰表》全合）。

3. 本事

碑叙肥致事迹甚简略，可矜夸者唯两事。一谓“时有赤气著钟连天，及公卿百僚以下无能消者”，乃礼聘肥致禳解，致“应时发算，除去灾变”，遂拜致为“掖庭待诏”。因检《后汉书》诸帝纪、天文志、五行志，记灾异甚详，独不及“赤气著钟连天”之变，此已可疑。而考所谓“掖庭待诏”则荒谬至极。按“掖庭”即“掖庭”，为后宫妃嫔居所，班固《西都赋》云：“后宫则有掖庭、椒房，后妃之室。”《汉官仪·卷下》云：“掖庭，后宫所处……婕妤以下皆居掖庭。”据《汉书·百官公卿表》，武帝太初元年更永巷为掖庭，有掖庭令、丞之设，悉由宦者充任，掌后宫贵人綵女事。“掖庭待诏”即“待诏掖庭”，复检前后《汉书》，待诏掖庭者唯王嫱（昭君）一人！《汉书·元帝纪》云：“竟宁元年春正月，匈奴孝韩邪单于来朝……赐单于待诏掖庭王嫱为阏氏。”应邵注：“郡国献女未御见，须命于掖庭，故曰待诏。”

第二事为“上思生葵，君却入室，须臾之顷，抱两束葵出。上问君于何所得之。对曰，从

蜀郡太守取之。即驿马问郡，郡上报曰，以十一月十五日平旦，赤车使者来发生葵两束。”此事固属无稽，王育成君论文已揭出其与《后汉书·方术列传》曹操使左慈之蜀取生姜事，《神仙传·卷九》吴王令介象之蜀取生姜事相类似，不赘引。兹再举一事，《艺文类聚·卷八十二》引《列仙传》云：“丁次都，不知何许人。为丁氏作人。丁氏常使买葵，冬得生葵。问何得此葵。云从日南买来。”王君虽谓以上诸事皆后人据肥致碑附会，讵知肥致事迹非为后人据以上三书敷衍欤？别考生葵，当是葵菜，《名医别录》谓生少室山，本非蜀中方物，虽另有蜀葵，据夏纬英先生《植物名释札记》，蜀当训大，蜀葵、戎葵，大葵也，亦非川产。此即作碑者裁割《后汉书》《列仙传》之明证。

是碑所叙年代跨度极大，起章帝建初元年丙子（76），迄灵帝建宁二年己酉（169），凡90余载，其间历章、和、殇、安、顺、冲、质、桓、灵凡九帝，肥致施法消赤气，入室取生葵，究系何年何帝，碑颇隐讳其辞，此又一可疑之处。

五、余 论

以上诸疑尚不足证肥致必伪，如碑例之四奇，可目为特例；碑文年代之讹，可强说为古人笔误；掖庭待诏一职，曲解为供奉内庭亦无不可。最大疑窦则在发掘报告本身。

据发掘报告，此墓早经盗扰，故如此大墓（报告称墓占地70余平方米，墓室面积52平方米，由形制及建筑风格颇显示墓主地位）出土物件除此碑外，零星文物仅11件，皆为陶盒、陶罐之类杂器，一般汉墓应有之大件如棺床、葬具等荡然无存。想两汉碑版，宋化已为世人重视，明清金石之学大兴，虽片石只字价逾连城，肥致碑碑形既小（98×48×9.5cm），焉有穿窬之徒取走诸粗笨石刻大件（如棺床等），独遗此区区小碑之理！

金石伪作古已有之，清末民初风气尤烈，马子云先生于碑帖鉴定最有心得，所撰《碑帖鉴定浅说》胪列平生经眼之伪刻120余种，泰半为汉碑。因疑此碑亦出民国年间碑估之手，刻成有意埋藏废墓中，本待他日起出，售得善价，后迭经抗日战争、解放战争、“文革”动乱，知情者死亡殆尽，逐致湮没，偶为考古工作队发现，始重见天日。

所以将此碑造作年代定为民国，不特书风近似，道教研究为中外学者重视，亦开始于斯时也。故碑估作此，不专为书法拓片射利，道教内容更可增添无限价值。碑文当出高人之手，故用《太平经》典故信手拈来。而碑例之与众不同，章和二帝之崩年，建宁二年之建日，掖庭待诏之称，凡此诸误，尚恐系有意为之者，盖当时人迷信造作伪物有损阴鹭，凡作必留少许痕迹也。

事实是否如此，尚有待博雅君子教。

论肥致碑的立碑者及碑的性质*

刘昭瑞

1991年7月考古工作者在河南偃师县南蔡庄乡发掘一东汉建宁二年(169)纪年墓^①,墓中南侧室出一石碑,即所谓肥致碑。该碑内容奇特,对研究汉代的方术及早期道教等诸多方面都有一定的意义,所以材料公布之后,相继引起了研究者的兴趣,并有多种研究论文发表^②,从碑文的辨识、碑的性质、碑文中方术及方士集团的活动等方面作了很好的讨论研究。笔者在阅读碑文及有关研究后,略有一得之见,尤其是关于立碑者及碑的性质等问题所见有与前贤不同之处,今录之于下。

一、关于立碑人的问题

自发掘简报定碑为许幼之子许建所立以来,各家似乎无异说,但笔者仔细释读碑文,觉得此说有难以成立之处。碑文第11行至第15行记许幼、许建与肥致的关系,录其文如下,若干词语另作补充解释,有些地方的断句也与各家略有不同。文云:

功臣五大夫、雒阳东乡许幼仙师事肥君,恭敬烝烝,解止幼舍。幼从君得度世而去。幼子男建,字孝长,心慈性孝,常思想神灵。建宁二年大(太)岁在己酉,五月十五日丙午直建,孝长为君设便坐,朝莫(暮)举门恂恂,不敢解(懈)殆(怠),敬进肥君,餽顺四时所有。神仙退泰,穆若潜龙,虽欲拜见,道径无从。谨立斯石,以暘(畅)虔恭,表述前列(烈),启劝僮(童)蒙。

“幼从君得度世而去”一句:“度世”一词,是道教用语,早期道教文献如《太平经》已屡屡用之,与长生同义,该书乙部“解承负诀章”谓人过六十即为度世;《云笈七签》卷三十三《杂修摄部二》云人若聚气不散,则“变体成仙,隐显自由,通灵万变,名曰度世,号曰真人,天地齐年,日月同寿”。但道教中人讳言死时也常用此语。“餽顺四时所有”一句,朱骏声

* 本文原载《中原文物》2002年第3期,第48-51页。

① 河南偃师县文物管理委员会:《偃师县南蔡庄乡汉肥致墓发掘简报》,《文物》1992年第9期。

② 王育成:《东汉肥致碑探索》,《中国历史博物馆馆刊》1996年第2期,又《东汉道教第一刻石肥致碑研究》,《道教学探索》第10号(1997年版);邢义田:《东汉的方士与求仙风气——肥致碑读记》,《大陆杂志》第九十四卷第2期;李训祥:《读“肥致碑”札记》,《大陆杂志》第九十五卷第6期;虞万里:《东汉“肥致碑”考释》,《中原文物》1997年第4期;赵超:《东汉“肥致碑”与方士的骗术》,《中国典籍与文化》1999年第1期。

《说文通训定声》“餽”字下云祭祀时，“以酒曰酌，以饭曰餽”，则该句意为祭祀时顺四时所有以荐新，旧以“所有”二字属下读，则恐辞义难通。

我们对许建立碑说产生怀疑，主要根据的是上引碑文中所表现出来的称谓关系，其中有两点是许建立碑说无法解释的。第一，上引碑文中，称“许幼”者一处，单称许幼之名即仅称“幼”者三处，显然不是疏忽。若碑为许幼之子许建所立，碑文直称其父许幼之名，这在避讳严格的古代社会是不可想象的。古代称谓中的避讳，主要表现在名上，如《孟子·尽心下》云：“讳名不讳姓，姓所同也，名所独也。”《春秋·谷梁传》桓公二年：“子既死，父不忍称其名；臣既死，君不忍称其名。”何况父死，子又怎么能直呼父之名？且父名又是古代避讳礼俗中的重中之重。《汉书·匈奴传》以匈奴人不讳名而作为异俗特书之。关于这一点可以举出更多的例子。所以从碑文直书许幼之名这一角度看，碑不可能为许建所立。第二，碑文述许建字孝莖，但碑文又说“孝莖为君设便坐”，称许建之字而不称其名，也不用其他称呼，若碑为许建所立，这一点也让人难以理解。古人二十而字，北齐颜之推《颜氏家训·风操》谓：“古者，名以正体，字以表德，名终则讳之，字乃可以为孙氏。”字是一个人的美称，所以一般来说古人不自称自己的字，对长辈尤其是如此。肥致于许建，辈属尊长而义属师长，自称己字显然属于失礼。所以从这个角度看，该碑也不可能是许建所立。顾炎武《日知录》卷二十三有“自称字”条^①，举出了一些古人对他人自称字的例子。所举的例子，有的是误以古人乳名作字，有的则是对同辈人时自称，并且后者的例子是时代较晚的材料。近人研究比较口语化的《世说新语》的称谓文例，归纳出有“自称己字”之例^②，但也分析了出现这类情况的比较特殊的政治与文化背景，并指出这是东汉末、魏晋时期的现象，而所据以归纳出此例的材料，或为同辈对同辈，或为尊者对卑者，或为恃才傲物时所语，并不见于一般情况下晚辈对师长时有此用例。所以尽管在东汉末开始有“自称己字”之例，便并不适合于肥致碑这种情况。

弄清楚上述两点，再回过头来读上述所引碑文，会觉得肥致碑文完全是许幼、许建父子以外的第三者所撰，当然碑也应该是第三者所立。有没有可能碑为许建所立而让第三者撰写碑文呢？看来也不大可能，理由还是上述的两点，尤其是第一点，因为撰文者受命撰文不可能当着许建的面直书其父名。那么，肥致碑究竟是谁立的呢？根据上述两条理由，从情理上看，立碑之人和许氏父子的关系有两点要注意，第一是立碑之人和许幼的关系较疏远，不论是在时代上还是在交往上都应该是这样，碑文不记许幼之字是旁证之一；第二，立碑之人虽然和许建较为熟悉，并称其字以显示对他的尊敬，但仍有一定距离^③，而该碑甚至可以说是在许建不知情的情况下所立，碑文中对许建之父并没有表现出应有的尊敬。因此，我们觉得立碑者恐怕是肥致弟子或再传弟子一类人，立碑的目的，首先是宣传肥致的神迹及其与朝廷的关系，其次是表彰

^① 《日知录集释》，上海古籍出版社1985年。

^② 柳士镇：《〈世说新语〉人物言谈中称名与称字的考察》，《中华文史论丛》第50辑，上海古籍出版社1992年版。

^③ 《晋书·王湛传》附记其孙王述事，云王述“代殷浩为扬州刺史、加征虏将军。初至，主簿请讳，报曰：‘亡祖先君名播海内，远近所知；内讳不出门；余无所讳。’”所谓“内讳”，是指女性亲属的名讳。《礼记·曲礼上》：“入竟而问禁，入国而问俗，入门而问讳。”扬州主簿所问，应是古代官场上的常例，也应该是古人交往特别是比较有身份的人交往的通例。所以立碑不避许幼父之讳，又暗示出立碑者与许建的距离，《颜氏家训·风操》云：“凡与人言，称彼祖父母、世父母、父母及长姑，皆加‘尊’字，自叔父母以下，则加‘贤’字。”虽然颜之推又说“今人避讳，更急于古”，指上述是南北朝时的情况，但东汉时不至于直呼对方已死的父亲之名。

许氏父子的敬道精神，并希望有更多的人敬道而信道。用上引碑文末两句的话来总结，就是“表述前烈，启劝童蒙”，而碑石最初所立的地点，并不一定是在墓中，有学者认为肥致碑本是肥致祠堂碑^①，那么就是后来建墓时才移入墓中，此说应有一定的道理。

二、“便坐”一语与肥致碑的性质问题

对“便坐”一语的考释，以发掘简报作者引用《汉书》的《张禹传》注及《武帝纪》注，并结合出土遗物位置所考较为详细，认为便坐“系正殿以外的别室”，肥致灵堂应该设置在别室，该墓为多人合葬墓，墓碑在南侧室发现，肥致的棺床亦应在南侧室。“便坐”一语亦见于南宋洪适《隶释》卷一著录的东汉桓帝永康元年“济阴太守孟郁修尧庙碑”，惟上下文有残缺，其义不明。该语习见于不同时代的文献中，除简报作者及其他诸家的研究已引用的外，还见于诸多文献之中，若细为梳理，在最为常见的正室之外别室这一意义上的便坐用法中，其所指常常有一些不同。有指某组建筑的，如便殿、便宫之类。《后汉书·刘玄传》：“东海人公宾就斩王莽头于渐台，收玺绶，传首诣宛。更始时在便坐黄堂，取视之，喜曰：‘莽不如是，当与霍光等。’”此处的“便坐黄堂”当为便殿或便宫中的黄堂。有指某一处设立的便坐。《史记·万石张叔列传》记万石君事：“子孙有过失，不谯让，为便坐，对案不食。”索隐云：“盖谓之不处正室，别坐他处，故曰便坐。坐音如字。便坐，非正坐处也。故王者所居有便殿、便房，义亦然也。”有指临时设立的便坐。见于《晋书·礼志》所记的南郊礼与大搜礼等，诸礼一旦结束，这类便坐自然撤去。有用该语来譬喻其他者。《宋书·沈演之传》记沈于元嘉二十年“迁侍中，右卫将军如故。太祖谓之曰：‘侍中领卫，望实优显，此盖宰相便坐，卿其勉之！’”此处的便坐，犹言副职，处于此而易望于彼之意。该语于唐代文献中仍见之，如《新唐书·李绛传》记元和中“诏绛与崔群、钱徽、韦弘景、白居易等搜次君臣成败五十种，为连屏，张便坐。帝每阅视，顾左右曰：‘而等宜作意，勿为如此事。’”这里的便坐也指便殿。以上所举的诸文献中的便坐之义，大致都符合简报作者所阐释的别室之义，不过同时又含临时所设之义。

便坐之义在某些场合下即指便房，已如前述。如我们所熟知的，汉代墓葬制度中有“便房”，始见于西汉，如《汉书》中的霍光、陈汤、董贤等人传，又如《后汉书·礼仪志》等。但汉时的文献对便房在葬制中究竟指的是什么，并没有详细说明，人们现在所理解的便房，根据的是后人的注，如如淳注、颜师古注等，目前一般认为是指汉代墓葬制度中的“包括棺室在内的内椁中之全部空间”^②，并有以为“便”乃“榭”的假借^③。但在一些较晚的文献中所提到的葬制中的便房意思有所不同，如唐代文献中所记的便房可以说明这一点。唐高宗时太子弘薨，《新唐书·韦弘机传》记云：

诏蒲州刺史李冲寂治陵，成而玄堂阨，不容终具，将更为之，役者过期不遣，众怨，夜烧营去。帝诏弘机嗣作，弘机令开隧左右为四便房，搏制礼物，裁工程，不多改作，如期而办。

该事又见《旧唐书·狄仁恭传》等所记。很显然，这里的便房和墓中主室以外的别室同义，

① 李训祥：《读“肥致碑”札记》，《大陆杂志》第九十五卷第6期。

② 孙机：《汉代物质文化图说》，文物出版社1991年版。

③ 刘德增：《也谈汉代“黄肠题凑”葬制》，《考古》1987年第4期。

也合于一般意义上的便房之义，但却与现在一般所理解的汉代墓葬结构中的便房不同。究竟这一不同是因为时代的推移而导致的制度上的变化，还是因为我们现在对汉代丧葬制度中“便房”的理解有偏差，尚难以断定。不过，唐人所理解的便房，似乎更符合肥致碑中的便坐之义。

我们以为，对肥致碑文中“便坐”一语的全面理解，实际上还牵涉到对肥致碑性质的认识问题。据笔者所见，迄今学者对该碑性质的看法，有肥致墓碑说、碑主为许幼说^①、肥致祠堂碑二次置入说^②、类似神座的祭祀用碑或功德碑说^③。可见意见还很不统一。对于全面理解肥致碑中便坐一语的意义来说，《晋书·礼志中》关于“便房神坐”的一段话应该比较重要。文云：

宣帝预自于首阳山为土藏，不坟不树，作《顾命终制》，敛以时服，不设明器。景、文皆谨奉成命，无所加焉。景帝崩，丧事制度又依宣武故事。文明王皇后崩，将合葬，开崇阳陵，使太尉司马望奉祭，进皇帝密玺绶于便房神坐。

神坐意为神主，亦即通常所说的灵位。过去出土并经著录的汉魏石刻中有自名为“神坐”的刻石，如宋代在西汉惠帝陵旁出土的“四皓神位刻石”，共四石，其中二石分别题“圈公神坐”“角里先生神坐”，又有自题为“神祚机”的刻石二，分属圈公和绮里季二人^④，祚机可读为胙几，即祭祀时置祭物之几。又如近代出土于洛阳曹魏时期的“鲍捐神坐”“鲍季神坐”^⑤，罗振玉《辽居乙稿》考证二鲍神坐，曾据《周礼·春官·司几筵》郑玄注“藏中神坐”一语及《晋书·礼志中》上引文，认为汉魏时期墓中有瘞埋神主之制。另外，洪适《隶续》卷二著录的洛阳上清宫的东汉“五君栢样文”、卷四著录的出土于邺的曹魏“甄皇后识坐板函”等也与此类石刻有关。这些石刻有的自题为神坐，有的则未题，但都是神主。所以，综合以上文献及出土材料看，肥致碑的性质，很可能就是《晋书·礼志中》所说的“便房神坐”，也就是便房中的神坐，是神主的一种变体，合于碑文所说的“便坐”，也与肥致碑在墓葬中的出土位置相合，称便坐只是一种简单化了的用法。这一点还可以得到该碑石形制的支持。据发掘简报记，碑石下有长74厘米、宽44厘米、厚12.3厘米的长方形跌坐，跌坐前部横刻出三个圆盘，各盘内刻一耳杯，简报有图示之。毫无疑问，它和上文举出的“五君栢样文”刻石以及今尚存于连云港孔望山的俗称“砚石”^⑥的刻石相同。祭祀神主时置祭品于杯盘内，其用又与四皓刻石中的神祚机相同。五君栢样文是以合祭的形式祭祀“大老君、西海君、东海君、真人君、仙人君”五位神的刻石，而肥致碑在这一点上尤其相似。发掘者据肥致碑文所述及墓葬结构和遗物、遗骨的埋葬情况，认为该墓应为肥致弟子的合葬墓，这是合理的推测。肥致碑的性质则应是以肥致为主体的包括肥致诸弟子的神主刻石，祭祀时则诸神共享，如碑文所云“谨立斯石，以畅虔恭”，以寄托祭祀者的“祭神如神在”之思。另外，碑文末又述及土仙大伍公及其诸弟子之事，看似和碑文的其他内容毫无关系，若定碑的性质为合祭神主刻石，这一点也就好理解了。也就是说，祭祀时这些神也可以前来享用。

① 邢义田：《东汉的方士与求仙风气——肥致碑读记》，《大陆杂志》第九十四卷第2期。

② 李训祥：《读“肥致碑”札记》，《大陆杂志》第九十五卷第6期。

③ 赵超：《东汉肥致碑与方士的骗术》，《中国典籍与文化》1999年第1期。

④ 赵明诚《金石录》目第二百五十、跋卷十九。又，洪适《隶释》卷十六有录文。

⑤ 石首见于罗振玉《芒洛冢墓遗文四编补遗》著录，其《辽居乙稿》亦有考，拓本见赵万里：《汉魏南北朝墓志集释》第3册。

⑥ 丁义珍：《孔望山栢样刻石考》，《文物》1984年第8期。

金代曹道士碑之调查与初步研究*

丹化沙

曹道士碑是黑龙江地区发现的金代唯一的有关道教的碑刻,曾见录于《吉林通志》和《宾县县志》^①,但误漏很多。我们在阿什河流域进行考古工作时,再次调查了曹道士碑,并对它进行了初步研究,写成此文。

松峰山太虚洞与曹道士碑

松峰山在黑龙江省阿城县东南约百余华里,是张广才岭山脉中的一个山峰,高约海拔六百米左右。山峰险峻,奇石重叠,风景幽雅深邃,在地貌上属于假喀斯特地形。主峰下有清代“海云观”遗址,附近峭岩有个古老的岩洞,洞之内口上边岩壁上镌有“松峰山太虚洞”六字,其下两行小字已辨认不清。洞内建有四通石碑,其中一通是金代章宗承安四年(1199)为修道此洞而羽化的曹道清刊立的,即曹道士碑。其他三通是清代和民国年间以及后期之石碑。

松峰山太虚洞,金代称为“金源乳峰古洞”。碑文中有“太虚崇道邑”,后世称之为太虚洞则不难理解。松峰由乳峰音变而来,“乳峰即松峰之反,因肖双乳故名”^②。太虚洞是个较大的岩洞,由山前凿穿岩石通至山后,长约20米,宽2-4米,高约2.5米左右。大约在清代或民国年间岩洞凿通,故俗称穿心洞。

1962年10月末我们再次调查松峰山太虚洞时,在洞口附近发现两块雕龙残碑首(实为一块之两个残段),石质汉白玉。一块刻有精制的游龙,正面刻有篆书四字“曹道士碑”。背面刻篆书仅存一“崇”字。另一块刻有篆书“建道”二字。这无疑是曹道士碑首。

碑身是用汉白玉凿琢而成,长条形,全高102厘米,宽65厘米,厚13厘米。碑文刻于碑身中间,碑阴是题记。碑身四边刻有精细的蕃草纹。碑座是以花岗岩雕成的莲花座,高60厘米,宽48厘米,厚78厘米。碑身保存较好,仅左下角微残。碑文大部分尚能识读。但因溶洞石缝长期滴水侵蚀,致使碑文第四、八、九行下部字迹模糊不清。碑文字体楷书,书刻流利,清秀有力,端正遒劲,出自有相当汉学造诣人士之手笔。

* 本文原载《求是学刊》1980年第3期,第61-66页。

① 《吉林通志》卷一百二十,金石志。

② 《宾县县志》卷三。

碑文内容并勘书录遗误

《吉林通志》卷一百二十金石志录有曹道士碑文，流传较广，影响较大。我们拓录碑文逐字识读对比，发现《吉林通志》漏误很多，在此一并勘辨。误字在（）内补正，未录之文依次附于〔〕内，凡模糊不清或不能识读之字标以（？），缺损处以□表示。碑文全文如下：

先生姓曹讳道清西楼人也幼绝荤茹无儿戏亨鯁介拔俗之光（？）甫冠辞亲就师（上尔下虫）足千里金源乳峰石（古）洞升（？）仙（？）觉（？）太虚（定）之秋也悟玉清隐文以恬愉为务以喜（？）静（泊？）为心（志）□糠食备（充）祀（肠）布衣蔽体循小大（於）天倪志（忘）寿夭（夭）於彭殤道效（尊）行苦横（羽）源（流）演（往）〔往〕北面事之迨（逮）永（承）安四年葵望日凌旦告於众曰吾将（解）去修□〔凡〕而逝春秋四十年有几其蒙（高）〔第〕第子康道进等泣涕涟洒临〔丧〕哀祭三日形色不变寻卜吉宅而安措之会八月二十有几（九）太清（虚）〔奉道清交素友请太清赐〕□师（？）於（？）太（大）师张洞明作黄箓大醮〔一〕□□□□□安（？）五色造成□□□□天表昭示不（丕）祥噫真人□（气）□（质）□□（限）□（俗）眼不□□□□□清□勒文於立（玄）石传於后世矣其录（铭）曰

大道希夷 非视非听 若人观妙 果获明证

丹成九转 功陟三山 云卧天行 逸驾岂攀

〔高功 张洞明 监斋 高园明〕

〔侍经 苏守信 都讲 郝洞脩〕

〔侍香 王善贞 侍灯 高一真〕

永（承）安四年五月初五日大（太）虚崇道邑处纒（纒）首提点部彦温等立石碑阴

纒（纒）首 郭静（净） 〔陈彦忠〕

提 点 郭彦温 〔阎淳安〕

邑 长 李敬天 〔王嗣成〕

二 官 李俊成 〔李 辛〕

〔三官 赵甫成 田 恪〕

三 官 孟解愁 〔刘太郡〕

邑 师 赵元（玄）明 〔李 肃〕

〔举事 刘 义 祝重□〕

〔钱帛 王□胤 程智光〕

〔判官 芦超哥 刘小奴〕

〔杖录 冯子秀〕

金源 杨士才 刊

元（玄）菟进（道）士 赵元（玄）明 书

安东 进士 刘杰 遗文

《吉林通志》所录碑文约335字，而碑文全文近450字，漏约110多字。在其所录335字中有明显误字40处左右。

碑文与题记的人名姓氏共33个，其中3人重复，实为30人姓氏。

碑文有关问题的讨论

碑文虽短，然涉及不少问题。试就道教何时传入金上京地区和主要道派以及流行情况，“太虚崇道邑”村社邑落与汉族关系以及碑文之“胤首”等官职问题谈谈看法。

道教是中国土生土长的宗教，追尊老子为教祖，亦称“李教”。北朝以来不少帝王崇信道流，以求长生不老。唐代道教东传，远及朝鲜。后历宋辽金元之世，道教并未衰歇，而广为流传并有重大影响。金代力倡佛道，寺观并兴，道教不仅在中原和辽东盛行，而且也盛行于金代“内地”。

由曹氏远途跋涉来到金源古洞修道，可以推知金代“内地”道教早已流行。道士羽化于承安四年，碑文有“春秋四十年有几”，当指曹氏之全寿。如他在古洞修道二十余年，则他来到此洞的时间，当在金世宗大定初年。当时已有道家名师在此修道，并称乳峰“古洞”，便知其历史悠久。那么，可以把道徒修道于此之时间追溯到金太宗朝或再早些。我们认为道教传入金代“内地”的时间不比佛教晚多少，亦与金初迁民实“内地”有关。

曹道清是西楼人。契丹“以所居为上京，起楼其间，号西楼，又于东千里起东楼，北三百里起北楼……往来射猎四楼之间”^①。有人认为设置“四楼”同四季“捺钵”有关。但也有人认为，西楼是出于“迭刺”之译音，“四楼”之说出于附会而不可信^②。但“西楼”一名不仅见于文献，而且也见于碑刻。碑文之西楼指辽上京临潢府（今内蒙古昭盟巴林左旗）。金代宝严大师塔铭志也有“西楼秀出”，亦指临潢府。实际上，西楼并不在上京临潢府，《辽史》云：“祖州，天成年……太祖秋猎多于此，始置西楼。后因建城，号祖州。”^③去上京临潢府尚有四十余里。不过，西楼指为地名确指临潢府。《胡峤陷虏记》说“上京西楼”，《金史·地理志》谓临潢府“地名西楼，辽为上京，国初因之”。故曹道清是临潢府人。

碑文以先生称呼曹氏，而不用大师等称呼。《吉林通志》转引《碑版广例》说，唐以后先生之号归于道流，有默仙、中岳、体元、先生、大中、大夫，潘尊师碣为道士碣所始。以先生称道士当始于唐，如名道士王远智武后时谥为“升玄先生”。

《吉林通志》转引《淳南集》说：“太乙之教兴于金朝，天眷间可见崇重道流金时独盛。”太乙教是道教的一个教派，为道士肖抱真所创。金代道教在熙宗以后更受崇重，进一步在其“内地”流行。其后各帝无不崇重道流，完颜璟尤为突出。皇子有疾求道作醮，承安二年，章宗亲自临“幸天长观，建普天大醮，禁屠宰”^④。“明昌间从沂山道士杨道全请封沂山为东安

① 《新五代史》四夷附录“契丹”。

② 陈述：《契丹社会经济史稿》，三联书店1963年版。

③ 《辽史·地理志》上京道。

④ 《金史·章宗纪》二。

王”^①。这都说明金朝全国范围内道教盛行，并有很大的势力和影响。曹道士碑刊立于章宗统治时期，无疑同他的崇重和提倡道教有密切关系。

关于曹道清的教派，从碑文记述大体可了解一些。金代道教受辽宋影响很大，曹氏道派可能属于金代北方流行的太乙教或全真教道派。全真教为宋代道士王重阳创立，盛行于金元之世。全真教的宗旨大致是“其修持大略以识见心性，除情去欲，忍耻含垢，苦己利人为之宗”^②。它主张“涧饮谷食，耐辛苦寒暑，坚忍人之所不能堪，力行人之所不能守”^③。曹氏“道尊行苦”，“以淡泊为志，糠食充肠，布衣蔽体”，其修道行迹及循守教旨，大致与上述宗旨要求相近。佛道都是为统治阶级服务和利用的。在民族与阶级双重压迫之下的金朝，各族人民过着贫穷悲惨的生活，而道教要人们“坚忍人之所不能堪，力行人之所不能守”“忍耻含垢”，可见道教的作用了。

从道士碑的人名姓氏来看，金代上京地区有很多汉族人。金源乳峰古洞当是上京地区的名山道观，不少道徒“蚕足千里”来此，曹道清是其中之一。观碑文所列之高功、监斋、侍经、都讲、侍灯等名目及其姓氏，当与汉地道教相同，其徒皆为汉人。由此，可推知乳峰古洞附近有汉族为主的村社邑落。

上京地区金初称“内地”，曾实行迁民实“内地”的政策。据研究，金代东北地区比辽代统治时期人口增加了两倍^④。这些人主要来自燕蓟、山西和东北南部，主要是汉族。金初迁民时甚至全州“尽徙”，成千上万的汉人被迁往金之“内地”，其他地区的少数民族（如渤海人、契丹人、奚人等）也大量被迁来。宋徽钦二宗北来时也随之迁来很多汉人。此外随汉军移居上京地区或仅年流食于此多有之。因而上京地区的汉人和其他少数民族人口的增加，恐不能是一倍两倍的问题。他们来到上京地区，对这里的经济文化的发展无疑作出了重大贡献。

碑文之“太虚崇道邑”，当是以汉族为主的村社邑落。碑文共有33人（不包括曹道清），去重姓者外为16个姓，可以肯定都是汉姓，皆为汉人。除曹道清外，仅知3人籍贯，即玄菟道士赵玄明，安东进士刘杰和金源的杨士才。前两人之原籍在今辽宁境内。后一人的原籍金源值得研究。辽金都有金源县，辽金源县隶中京道之大定府，《辽史·地理志》说它“本唐青山县境”。金之金源县隶于北京路大定府，《金史·地理志》说它是“唐青山县”，“以地有金甸为名”。辽金两代之金源县当为同地。碑文之金源，若指金源县，当亦不在黑吉两省。但前两人之原籍为郡府，故后一人之原籍金源，我们怀疑可能不是县。由其人之姓氏考之，他可能是汉人或汉化的渤海人（杨姓为渤海右六姓之一），因其祖居于上京地区而以金源为籍。上京地区亦有金源一名，《金史·地理志》说，上京路“以按出虎水源于此，故名金源”。

碑阴题记人名前均冠以官职，这是值得注意的。有些官职名称不见于文献记载，当是州县以下之地方官。现仅就我们的想法简单谈谈。

糺首与提点同列，而刻提点姓氏，不刻糺首姓名。在依序排列时却将糺首列前，刻其姓氏，提点列下，亦刻姓氏。看来糺首比提点官阶高，当是村社邑落之最高官职。糺首一职却不见于

① 《金史·礼志》。

② 《甘水仙源录》卷二，郝宗师道行碑。

③ 《道园学古录》卷五十，《非非子幽室志》。

④ 见金毓麟：《东北通史》上编。

《金史》。

纥字始见于辽代；而纥字最早见于《楚辞·九章》。有的学者认为纥是契丹字，纥是汉文。也有的学者认为纥是契丹文与女真文混合体^①。据学者们研究，契丹文之纥有“查刺”“啥刺”等读音，为黑色之意^②。也有人认为纥读音“查”“扎”等；还有的学者认为纥有“迪”“敌”“队”等读音，除有“青”（黑）之意以外，还有“军”“战”之意等^③。总之，大都认为纥是契丹文，与汉字纥不同。《辽史》《金史》多见纥字，而很少或不见纥字。但在宋人著述中却多见纥字，而很少见纥字。所以有人认为，南人不懂纥字音义，由于形体相近而传写有误遂将纥误书成纥或纥了。笔者对契丹文一无所知，对纥与纥之不同也不甚了解。不过，我们在黑龙江地区发现的辽金碑刻，具见纥字，而不见纥字，如辽大安七年残碑题记有“纥首”^④，曹道士碑也有“纥首”。辽金都有“纥首”，这里不会有传写之误，一误可能，当不能都误。

纥首是什么官职史书未详。金代有“诸纥详稳一员，从五品，掌守戍边堡，余同谋克”^⑤。《金史·国语解》说“诸纥详稳，边戍之官”。《金史·内族襄传》说：“纥虽杂类，亦我之边民。”纥是“杂类”边民，即非女真人。金之纥军大都是戍边军队，由非女真人组成。《吉林通志》说“纥首”是管理边户之人（按：《通志》将纥误录为纥）。此说未必完全正确，因为金代“内地”还有纥首，内地当非边地，也就难有“杂类”边民。若说首是管理戍边或非戍边之非女真人户之差役课赋民政警务之官，可能性大一些。总之凡有纥人纥户之地就有纥首之官。辽大安七年残碑题记之“纥首”，一般都认为是契丹人。曹道士碑之“纥首”看来不是女真人，而是本纥人，即其本族人。如果把金代的“纥军”“纥户”“纥人”等，单纯看作是降服女真的契丹人是不全面的。纥是“杂类”，因此编入纥军纥户的不可能全是契丹人。

辽代纥首可能是管理边户之官，或多由契丹人担任。谓其由契丹人担任，大概因辽代纥军是由契丹人编成的军队（“青帜军”）。那么纥首是否为专门管理边户之官，且必由契丹人担任呢？我们觉得或者不完全如此。因“纥首”非纥军之官。另外辽大安七年残刻之纥首未标姓氏，因而说由契丹人担任可以，谓其由非契丹人充任也未尝不可。这个“纥首”大概不是专门管理边境之契丹人户的，可能是主要管理边地屯戍之非契丹人户的。因为辽大安残刻保存的四十七个姓氏，都是汉姓，多为汉人或汉化之渤海人。金代纥首想系承辽制，但不一定与辽代完全相同。《金史》载：“诸部族节度使及其僚属多用纥人，而颇有私纵不法者，议改用诸色人。襄曰：‘北边虽无事，恒须经略之，若杜此门，其后有劳绩何以处之？’请如旧。”^⑥可见，诸部族之下层官员系纥人，即其本族人。

在金代，“分别户民，则女直言本户，汉户及契丹，余谓之杂户”^⑦。据此，本户是女真人户，杂户是非女真人户，或即所谓“杂类”，或在不同情况下亦称纥户。我们推测，大概凡迁徙“内地”和边戍之非女真人户，都可以称为“杂户”，亦即某某纥户纥人。管理这些“杂

① 《考古》1960年第8期，第39页。

② 陈述：《纥军史实论证》，《史学集刊》1950年版。

③ 箭内互著，陈捷等译：《辽金纥军及金代兵制考》，商务印书馆1932年版。

④ 拙文《辽代大安石碑残刻》，原载1961年5月《黑龙江日报》，又见《黑龙江省博物馆资料汇编》第1辑，第66页。

⑤ 《金史·百官志三》。

⑥ 《金史·内族襄传》。

⑦ 《金史·食货志》户口。

户”之本族官员，视其管理范围大小和户数多寡，而予一定职称。“紮首”当是其中之一。

金代紮首还可同乡里村社邑落之官作比较。《金史》说：“京府州县郭下则置坊正，村社则随户众寡为乡，置里正，以按比户口，催督赋役，劝课农桑。村社三百户以上则置主首四人，二百户以上三人，五十户以上二人，以下一人。以佐里正禁察非违，置壮丁以佐主首，巡警贼盗。猛安谋克部村寨，五十户以上设寨使一人，掌同主首。寺观则设纲首。”^①城郭下置坊正，当是以街坊划分的行政区域，似若城市的街委。村社以户口多少设乡，置里正，相当于城郭下之坊正，似若农村之乡社。根据《金史》这些记载，主首掌本村社全面差役课赋和生产警务等事，是村社主要领导。

碑文紮首可同《金史》主首比较。紮首与主首不仅音近而且职掌相同。可以认为是同级相类之官。二者可能由于地区和掌管民户对象不同而相异，其职责基本相同。因此笔者认为紮首同主首。紮首、主首与纲首不同。纲首是村社寺观之官，主佛道之政，当在紮首、主首典领之下。因此紮首当非专门管理寺观之官。但由于紮首是村社邑落之最高官职，亦一可兼理寺观之事。

在金代，可能边境和内地诸路村社所居之非女真人，或称之“紮”，其村落之首脑则称为“紮首”。若在其他路内，如女真人地区，无某某紮户紮人，其村落之首脑当以“主首”称之。如果这种推测有点道理的话，那么碑文之“紮首”当与《金史》之“主首”相同。如此则碑文之“太虚崇道邑”，是一个以汉族人为主或由汉化之渤海人聚成的村社。由其设“紮首”二人来看，“太虚崇道邑”村社的人户当在200户以下50户以上。

金代紮军也是部族军，《金史·兵志》载，大定十八年“命部族紮分番守边”。东北路紮军除有迭刺、唐古二部族外，还有助鲁、乌鲁古、石垒、萌骨等部族。金代“内地”当不同边境，不一定有《金史》说的某某“紮”。既无某某“紮”，当无需设“紮”官。“内地”发现的碑刻无“紮”，而有“紮首”。所以我们怀疑“紮”与“紮”不同。不仅字不同，而且可能所表示的对象也不一定相同，值得今后注意研究。

紮首平时掌村社差役警务等事，战时应征从军当是该村社邑落军伍之头头，其位在谋克（百人长）之下。《宋会要》说：“建炎四年十一月十二日，刘世光奏：招到女真、契丹、渤海、汉儿一十八人。女真撒哥主系千人长（当即猛安），契丹屈烈系紮官，渤海高质系百人长（当即谋克），汉儿千人长于坤、紮官刘公亮、百人长吕祥、队首张宽、李用……”^②这是南宋初年纪事。这里契丹人有紮官，汉人中也有紮官，其位当在千人长之下百人长之上。紮官似不宜同紮首对比；但这里值得注意的是汉人“队首”，此职当在百人长（谋克）之下，可以同“紮首”比较。或可能战时出征率领本村社之军伍的头头称“队首”？谋克品秩不低，几乎相当于赤县令。而“队首”当在行军谋克之下，相当于乡里村社官职，同女真猛安谋克村寨之“寨使”相近。“紮官”与“紮首”不同。女真人也有“紮官”，所谓“孛极烈者，纠官也”^③（纠即紮），犹汉语总管。这种官“自五户孛极烈推而上之，至万户孛极烈，皆自统兵，缓则射猎，

① 《金史·食货志》户口。

② 《宋会要》兵十七。

③ 《三朝北盟会编》卷三。

急则出战”^①。

提点见于《金史》，当与碑文提点不同。《吉林通志》以宋时有提点提举，谓碑文之提点是经理庙宇之官。《金史·百官志》之提点多正五品，从五品者都很少^②，位比赤县令高，同行军谋克相近，与碑文提点不同。至于州县以下的提点没有记载。金代经理庙宇寺观之官多为提举，而村社又有“纲首”理寺观之事，因此提点或非专理佛道之政的。

邑长不仅见于曹道士碑，也见于辽大安七年残刻。看来辽金之坊里村社都有邑长。《吉林通志》谓其相当于过去的“甲长”或“村长”。

总之，碑文之官职大都是乡里村社之官，可补文献记载之不足。由碑文来看，金代“内地”乡里村社组织是比较健全完备的。

本文写于1963年初，这次发表时作了一些修改，但仍有未尽之处，有些问题需要进一步研究，限于篇幅不能多及了。

^① 《三朝北盟会编》卷三。

^② 详见《金史·百官志》。

金代曹道士碑文勘误及其书法研究*

李克民

曹道士碑是黑龙江省发现唯一的金代道教碑刻，原立于阿城县东南百余里之松峰山太虚洞内，现存阿城市文物管理所金上京博物馆。其碑文虽于《吉林通志》《宾县县志》等书中有记载，但碑文脱字、误字较多。中华人民共和国成立后陆续有人对此碑进行过考察研究，但都是从历史的角度探讨，虽对碑文做了校正，但仍然有误。关于书法方面的研究似更无人问津。本文拟在勘误曹道士碑文的同时，并对其书法艺术和书法源流作点粗浅的研究，以就正于学界同仁。

曹道士碑立于金章宗承安四年（1199），距今有近800年的历史，是乡官门人为金上京太虚洞道士曹道清而立。曹道清，西楼人（金属临潢府，今内蒙古巴林左旗的一部分），生卒年碑文不详。按立碑于承安四年（1199）“丕祥”，即大祥。《礼记·间传》载：亲人死后两周年祭为大祥，当卒于承安二年（1197）。碑文“……而逝，春秋四十有几”，应是曹道清的年龄，如按四十几岁推断，则当生于金海陵王贞元年间（1153—1156）。“甫冠辞亲就师……大定之秋也。”是记叙20岁的曹道清，于金世宗大定中期某年的秋天（约1174年前后），“茧足千里”来“金源乳峰古洞”学道。“金源乳峰古洞”是金代的旧称，即今阿城市松峰山太虚洞，“乳峰”指松峰山阴有两峰并首，形如双乳而得名。

金代一些汉族知识分子，由于不甘忍受女真贵族的压迫，而于现世又无法解脱，故借助宗教这条出路求得安慰，有些知识分子只要道袍加身，便清贫世外。另外，“世宗是金代皇帝中最有头脑的政治家，从政治出发，对上层道首采取安抚手段，以此拉拢在野的汉族知识分子，道首都受到金朝皇帝的接见赐赏，在客观上促进了道教的发展”^①。所以金时道教大盛，打破了民族界限，已发展成超民族的宗教。“虽十庐之邑，必有香火一席之奉。”^②乳峰古洞就是金内地道教地之一。而曹道士碑则记载了曹道士在上京地区传教的情况。曹道士在上京地区传道20余年，已成一派，影响颇大，逝世后不仅弟子“泣涕涟漉，临丧哀祭”，而且乡官及交友道人也同来参加会葬，并“勒文于玄石，传于后世”。足见曹道清虽居深山僻洞，但在当地是颇有影响的人物。

* 本文原载《北方文物》1995年第4期，第35—39页。

① 张荣铮：《金代道教试论》，《天津大学学报》1983年第1期。

② 陈垣：《南宋初河北新道教考》。

曹道士碑，碑身用汉白玉制成，长方形，高102厘米、宽65厘米、厚13厘米。碑首刻有精制的游龙，碑额刻篆书“曹道士碑”。碑阳四周刻有精细的蕃草纹。碑座是花岗岩雕成莲花座，高60厘米、宽78厘米、厚48厘米。现碑额与碑身断开，碑身也从中间断成两截，断裂处字迹不清，左右下角有残缺。因岩洞石缝长期滴水侵蚀，使碑文四、八、九行下部字迹漫漶，其余碑文绝大部分尚可辨识。碑阳刻字15行，共计323字。其中起首正文10行，除末行13字外，其余每行均为25字，共计238字；碑铭两行，每行16字，参祭人两行，每行15字；最后一行为年月日及立碑人姓名计13字。碑阴刻字14行，为102字，其中参与立碑者官职姓名两列11行，每行7-8字不等；刊石、书写、撰文人各刊一行，每行6-8字不等。

现在看，曹道士碑全文（加碑额4字）共计为429字。在朱国忱著《金源故都》（1991年出版）一书“上京地区发现的金代碑刻研究”载，“曹道士碑全文共约近460字”，比原碑多31字。《吉林通志》载文只有345字，比原碑漏录（不加碑额）80字，错录34字。1963年丹化沙《金代曹道士碑之调查与初步研究》和1987年李建勋、张连峰《金代曹道士碑初探》（以下简称《初探》），对《吉林通志》载曹道士碑文之漏错，绝大部分做了校正，但个别字仍然有误，如《初探》将原碑文“鲠”误为“耿”，两字意同字不同，不可替代。“以淡泊为心”，误释为“以淡泊为志”。“大定之秋”，应释为大定年的秋天。“大定”是金世宗的年号，可《金源故都》《初探》均误为“太定”。《金源故都》将“承安□葵望日”，释为“承安四年葵望日”。“安”字下有一字残蚀，释出两字不妥，《金源故都》释出的“四年”可能是作者根据立碑时间推断的。碑文“春秋四十有几”，《金源故都》作“春秋四十年有几”，多录“年”字。碑文“五色结成”，《金源故都》将“结”字误为“造”字，碑文“悔恨俗眼不得”，《金源故都》作“□限俗眼不□”，不仅“悔”与“得”未释出来，而将“恨”字误为“限”字。碑文“郝洞脩”，《初探》将“脩”字误录为“修”字。碑文“粝食充肠”，《金源故都》与《初探》同将“粝”字误录为“糠”字。“粝”为粗糙之米，人可食。另据张荣铮《金代道教试论》云：“全真教提倡耐辛苦寒暑。”文中引李道谦《甘水仙源录》：“服纸麻之衣，食粝粮之食。”^①

曹道士碑文经勘后如下：

先生姓曹，讳道清，西楼□也。幼绝荤茹，无儿戏事，鲠介拔俗之□，甫冠辞亲就师，茧足千里，金源乳峰古洞居□，□大定之秋也。悟玉清隐文，以恬愉为务，以淡泊为心，粝食充肠，布衣蔽体，循大小于天倪，忘寿夭于彭殇，道尊行苦，羽流往往北面事之逮。承安□葵望日，凌旦告于众曰：吾解去□□凡而逝，春秋四十有几。其高第弟子康道进等，泣涕涟湏，临丧哀祭，三日形色不变，寻卜吉宅而安措之，会八月二十有九。太虚奉道清交素友哀祭请太清□□大师张洞明，作黄箓大□一上□□□□□五色结成□□□□天表昭示丕祥。噫！真人□质悔恨俗眼不得□□□□□□□勒文于玄石，传于后世矣，其铭曰：

大道希夷 非视非听 若人观妙 果获明证
丹成九转 功陟三山 云卧天行 逸驾岂攀

① 张荣铮：《金代道教试论》，《天津大学学报》1983年第1期。

高功张洞明 监斋高圆明
侍经苏守信 都讲郝洞脩
侍香王善贞 侍灯高一真
承安四年五月初五日□虚崇道邑首提点郭彦温等□□

(碑 阴) 首郭 □ 陈彦□

提点 郭彦□ 阎淳安
邑长 李敬□ 王嗣成
二官 李俊□ 李 辛
三官 赵甫□ 田 恪
三官 孟解□ 刘大郡
邑师 赵玄明 李 肃
钱帛 王□□ 程智光
举事 刘 义 祝重□
判官 卢超哥 刘小奴
杖录 冯子秀

金 源 杨士才刊

玄菟道士赵玄明书

安东进士刘杰遗文

注：□为原碑字迹漫漶。



图一

曹道士碑文字体楷书，书写端庄流畅，清丽秀劲，是玄菟道士赵玄明书。其书艺比金代著名的书法家任询、王庭筠的成就稍差。但其书法功力很深，涉猎的书体较广，故碑文字体有唐楷、魏碑等诸家风范。就其结体而言，综观属于柳体。如“铭”“大”“等”“卢”等字的结构和笔法与柳公权《玄秘塔》基本相同（图一），具备了柳字结体方正，挺拔硬朗，外画伸展，中宫收敛，轻重适度的结构特征。碑文中也有少量其他书体。如“于”“西”等字与颜体《多宝塔》相近似（图二），“北”“茹”的结体和笔法与北碑《石夫人墓志》相似（图三），“成”“信”等字与欧阳询的《九成宫》《皇甫诞》碑字体相同（图四）。全碑字的结体法度严紧，并



图二



图三



图四



图五

富有变化。从字形上看，有大小、长短、方扁之不同。如“崇”大“日”小，“真”长“曰”短、“閻”方“四”扁（图五）。在局部笔画的变化上有疏密、收放、避同等技法，如“寻”字的繁体是上中下结构的字，中部笔画较多，采取收敛中宫，横取势压缩高度，从上部的第三横开始压缩横画的间距，下部“寸”字的横画放长，并使中腰细上拱紧靠上，使“寸”字的竖钩得以伸展，整体呈上密下疏、中腰宽阔。“变”字结构是收上放下，特别是中部的笔画较多，写的收敛纤细，下部笔画虽少，但写的左撇右捺伸展大方，而且在中

部两侧“糸”的三点上写出了巧妙的变化。从形态上看，右三点圆左三点长，左三点为避开与下部“文”的短斜撇矛盾，从左至右逐一缩小。右部“糸”，其三点从左至右逐一加大，两侧对比，左三点轻，右三点重。在同笔画的变异上也有新意，如“彭”“形”两字右侧同有三撇，但写法不同。“彭”字的三撇同是左斜撇，也有变化，第一撇瘦长，第二撇粗而短，第三撇最重。“形”字与“彭”字三撇写法不大相同，前两撇写成三角形的撇点，后一撇则写成向右斜下的垂点（图六）。“点”字的下四点，也大小不一，方向不同，体态各异。按笔顺第一点三角形，侧锋向右斜上挑出锋，呈斜势；第二点垂直倒三角形，位置偏上，与其余三点不在一个水



图六

平线上；第三、四点同顺向右斜下的顿点。“书”字繁体的五个横画，长短不同，形态不一（图七），写出了“数画并施，其形各异，众点齐列，为体互乖……违而不犯，和而不同”^①，给人以变化多端，丰富多彩之美感。

有的合体字，从美学角度看，左右两部的空间分割耐人寻味。如“郭”字左伸右缩，逆反左缩右伸之常态结体规律，这是一种相反者相成的形式美的意境。“观”字从整体看平正，横平竖直，但左右结构的排列参差，左高右低，特别是左下“佳”字底部改变竖伸横缩的常规写法为竖缩横伸。“成”字的左竖撇写成横折撇，使奇寓正中，古今特绝，是书者“学之于造化，异类而求之”，博采众美创新之作（图八）。美是从强烈的对比变化中产生的。

如“非”字左右的两竖，左竖收缩写垂露，右竖伸放写悬针，同是两竖一收一放，左右两侧6个小横又各个姿态不同，产生强烈的对比变化；“拔”字的两撇，从宏观上看，一曲一直，一长一短，一竖一斜，第一撇竖而长曲，第二撇斜而短直，从微观上看，两撇都有曲有直，长撇上直下曲，短撇也直中有曲，两画的曲与直都是相对的，你中有我，我中有你，相互渗透。这种收与放，曲与直，使笔画长短参差，奇正不同，活泼生动有趣，有丰富个性的线条美，富有生命力，是书者艺术的高妙之处（图九）。

图七

图九

图八

曹道士碑

大明不二信

善

旦

褚遂良教序

有皇不二六

轉

豈

图十

图十一

图十二

曹道士碑楷书的笔法，以唐楷书家褚遂良的笔法为主，起笔收笔多用露锋，出锋犀利，笔意英锐，森严有武库剑戟之气，表现出阳刚之美。如《曹碑》中的“大”“明”“不”“二”“信”等字（图十），都流溢褚字刚健的笔法。《曹碑》“大”字撇的起笔与《褚遂良书雁塔圣教序》的“有”字撇取法相同，都是露锋入笔，向右斜下顿，中锋下行向左斜下弯转渐提出锋。《曹碑》“明”字的“日”旁左竖的笔法与《褚碑》“皇”字上“白”的左竖同法，采取露锋顿转中锋下行。《曹碑》“信”字竖点与《褚碑》“六”的竖点形神相吻，采取露锋顿笔转中锋下行稍提收笔。至于“不”“二”等字的用笔两碑也极为近似。但《曹碑》也有部分藏锋笔法，如“善”字的4个横画，起笔与收笔均为藏锋，浑圆有力。《曹碑》的行笔以中锋为主。如“转”字的横竖较多，基本上都是中锋用笔（图十一）。但也有些侧锋笔法，主要是用在折

^① 唐《孙过庭书谱》。

画与竖画的起笔处，用笔方楞险峻。如“旦”字的右角折画，“岂”字头上的三竖均为侧锋用笔（图十二）。总之，《曹碑》的用笔是唐楷的笔法，起与收以露锋为主，藏露兼施，行笔以中锋为主，中侧并用。可见书者是继承南帖书风，主要得唐柳、褚之楷法，并受北碑的影响。

《曹道士碑》的书法风格属汉人继晋唐楷书遗风。书者赵玄明道士乃玄菟人，当是早年徙居东北的汉人。刊石者杨士才，金源人。金源是金的上京地区的统称。《金史·地理志》载：上京路“以按出虎水源于此，故名金源”。此人可能是当地有名的刻石匠，曾于《曹道士碑》前11年（1188）刻佛教碑《宝严大师塔铭志》。该碑原立金上京会宁府故址北城西北半华里的寺庙中，现藏黑龙江省博物馆，其碑刻者题名“刻石匠弘农士才刊”。“弘农”，汉置，为弘农郡治，宋至道三年改名虢略，元至元八年废，故城在今河南灵宝县北^①。可见刊石者士才原是中原汉人，故沿袭“弘农”汉籍。此人可能就是杨士才，后移居金源多年，故又称金源人。撰文者为安东进士刘杰，安东即辽宁的丹东，可见刘杰也是汉人。

碑文“纒”字最早见于《楚辞·九章》，是汉字。“纒”字见于辽代，《辽史·百官志》有十二纒军^②。谔士《跋黑龙江省泰来县塔子城出土的辽大安残刻》云：“‘纒’是契丹字，‘纒军’，主要是契丹民族的军事组织。‘么’旁是由契丹字‘纒’旁变成的。”^③另贾敬颜《纒军问题刍议》载：首之职是“民间筹办修建寺庙、雕造经像所谓‘功德事’的负责人，名纒首”^④，则曹道士碑之纒首，当为主持曹道清会葬立碑的负责人。“纒”字是否契丹字转化，现无定论。《曹碑》只有“纒”字应视为汉人所为。碑文“太虚崇道邑”是汉族的村社邑落^⑤。碑文所刻33人十六姓都是汉姓，故可推断他们都是汉人。

《曹碑》书法艺术的产生，与北方文化艺术发展的历史是相联系的。从中华文化多元辩证发展的历史上看，历代之间有继承性，同期地域之间也有横向联系。《曹道士碑》书法艺术的产生是中国唐、宋南北文化碰撞、交流、融合的产物。从书体上看，《曹碑》的结构笔法有唐楷欧、柳、褚、颜的诸家风范。从历史上看，唐文化对北方影响很大，宋朝书法名家也是继晋唐之法，而宋金南北文化交流，势所必然。金朝几位君主对汉诗词颇为爱好，金章宗还收集了许多宋代书画。金很重视录用辽宋人才，金初“得辽旧人用之，使介往复”^⑥。金世宗大定年间兀术之子完颜伟说：“自近年多用辽、宋亡国遗臣，以富贵文字，坏我土俗。”^⑦金由于版图的扩大把大批汉人迁金“内地”，故金初的一些著名文人如吴激、蔡松年等人都是由宋入金，其中吴激就是宋著名书法家米芾之婿。在宋金战争中，金人每到一处，辄大力收寻书籍及雕板，太宗天会四年，金兵攻陷汴京，“索监书藏经、苏、黄文及古人书籍、《资治通鉴》诸书”^⑧。

宗教传播对书法艺术的交流也起一定的带动作用：“由于这些教派都强调‘读书’，因而金

① 《汉书·地理志上》。

② 《金史·百官志三》。

③ 谔士：《跋黑龙江省泰来县塔子城出土的辽大安残刻》，《考古》1960年第8期。

④ 贾敬颜：《军问题刍议》，《中央民族学院学报》1980年第1期。

⑤ 《金史·地理志上》。

⑥ 《金史》卷一百二十五《文艺传》序。

⑦ 《大金国志》卷十七《世宗圣明皇帝中》；张师颜：《南迁录》。

⑧ 《三朝北盟会编》乙集“靖康中帙四十八”。

代道教中出现了不少‘通古今’，精诸子以及诗赋、书画，甚至医术、音律的道士。”^①有些道士“博学善文辞……书画矫矫有魏晋间风格”^②。许多僧人都是汉文人学士，不仅善诗文，而且对中国传统书法有较高的造诣。道教文人更多，他们尊老子为祖。唐代道教东传，远及朝鲜、日本，后历宋、辽，而盛行于金元。

据其碑文，曹道士“以恬愉为务，以淡泊为心，粝食充肠，布衣蔽体”的教旨，与全真教以无心为体，忘言为用，以柔弱为本，清静为基的教旨相似^③。此教是宋代道士王重阳创立。全真道徒，多是文人儒生，通诗文、善书画。《曹道士碑》书者赵玄明道士就是有较深书艺修养入金的汉人。

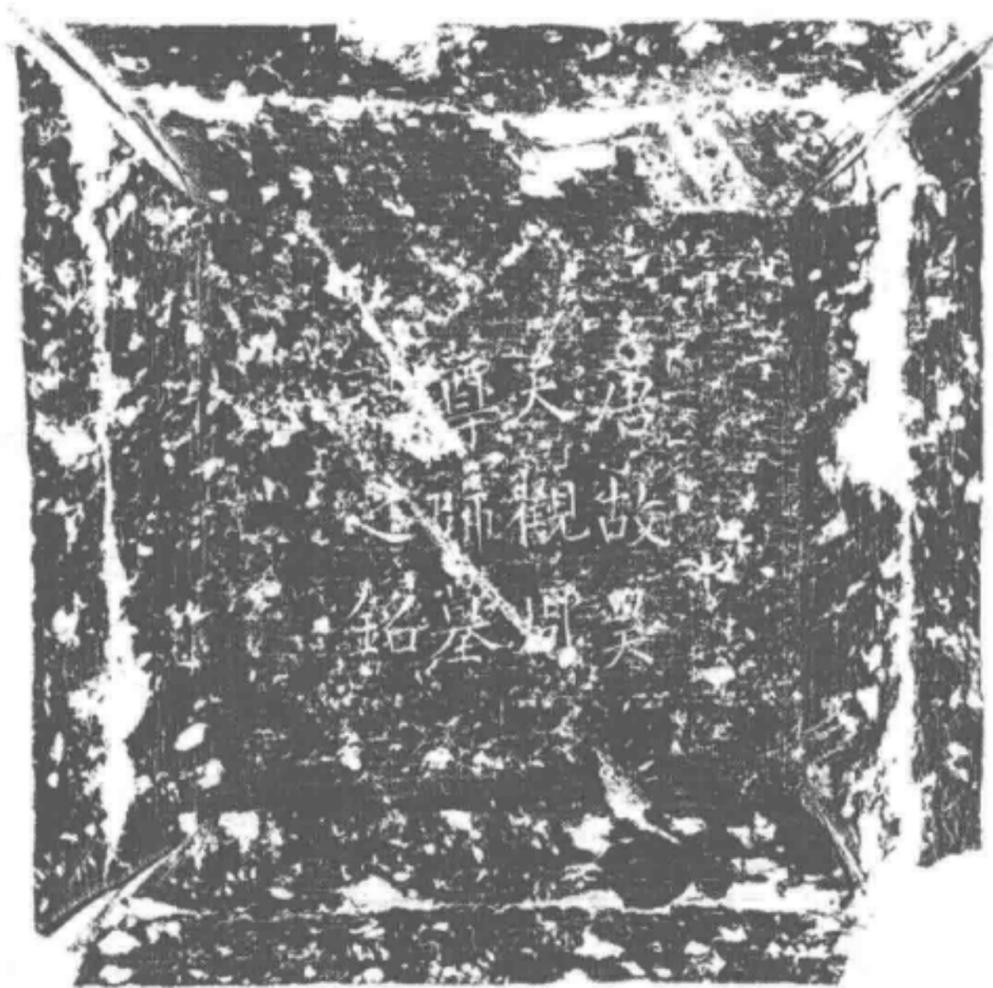
① 张荣铮：《金代道教试论》，《天津大学学报》1983年第1期。

② 王恽：《秋涧集》。

③ 马钰：《丹阳真人语录》。

唐《昊天观周尊师墓志铭》考释*

李举纲 贾梅



图一 墓志盖拓本(1/4)

唐《周尊师墓志铭》刊刻于乾符四年(877),其出土地及现藏地未详。志文短小精炼,文词优雅,内容涉及中晚唐时期长安道教活动的一些重要讯息,对研究长安昊天观、太清宫的历史沿革具有一定的参考价值。笔者特对照原石拓本予以录文句读,并作简要考证,尚祈方家指正。

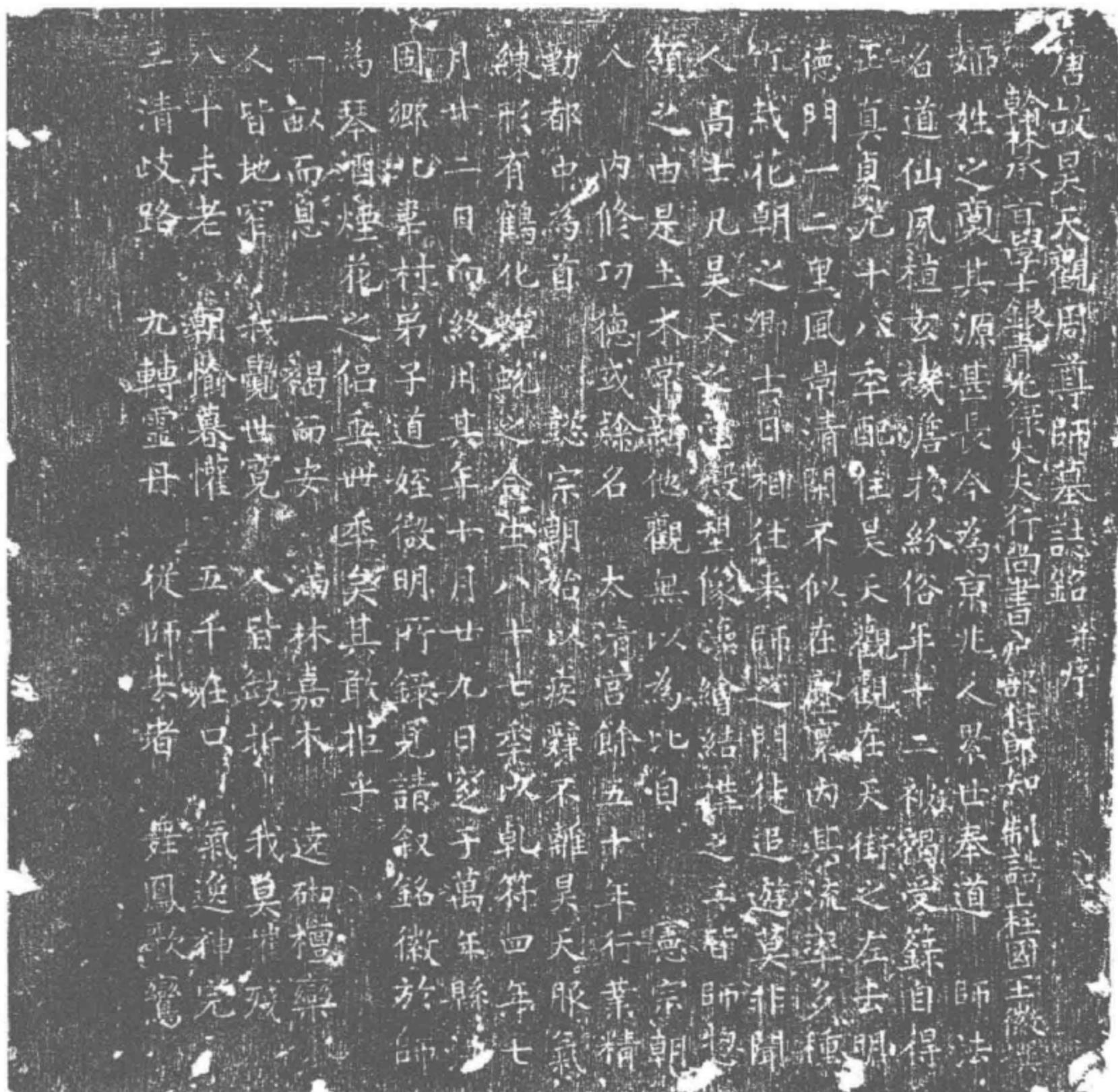
拓本共两枚,一为志盖,一为志石。志盖长35厘米、宽36厘米,盖上楷书“唐故昊天观周尊师墓志之铭”,4行,行3字,楷书,四杀隐有简约花纹,惜已漫漶难识(图二)。志石尺寸与盖同,19行,满行20字,亦楷书(图一)。志文如次:

唐故昊天观周尊师墓志铭并序/

翰林承旨学士银青光禄大夫行尚书户部侍郎知制诰上柱国王徽撰/

姬姓之裔,其源甚长,今为京兆人。累世奉道,师法/名道仙,夙植玄机,淡于纷俗,年十二被褐受箬,自得/正真。贞元十八年,配住昊天观。观在天街之左,去明/德门一二里,风景清闲,不似在尘寰内,其流率多种/竹栽花,朝之卿士,日相往来,师之门徒、追游莫非闻/人高士。凡昊天之堂殿、塑像、藻绘、结构之工,皆师总/领之,由是土木常新,他观无以为比。自宪宗朝/入内修功德,或隶名太清宫余五十年,行业精/勤,都中为首。懿宗朝始以疾辞,不离昊天,服气/练形,有鹤化蝉蜕之念。生八十七年,以乾符四年七/月廿二日而终,用其年十月廿九日窆于万年县洪/固乡北韦村,弟子道侄,微明所

* 本文原载《考古与文物》2007年第5期,第92-94页。



图二 墓志铭拓本 (2/5)

录，见请叙铭，徽于师/为琴酒烟花之侣垂卅年矣，其敢拒乎：/

一亩而息，一褐而安。满林嘉木，逶砌檀栾。/人皆地窄，我觉世宽。人皆缺折，我莫摧残。/八十未老，朝愉暮欢。五千在口，气逸神完。/三清歧路，九转灵丹。从师去者，舞凤歌鸾。

志主周尊师，法名道仙，其事迹正史无载。从志文所载其享年可以推知，周尊师生于唐德宗贞元六年（790），贞元十八年（802）时“被褐受策”，即获得道籍，正式成为道士。他从道的轨迹几乎贯穿了整个中晚唐时期，先后经历德宗、顺宗、宪宗、穆宗、敬宗、文宗、武宗、宣宗、懿宗及禧宗十代皇帝。这一时期，从整体上看道教依然得到唐王朝的扶植和崇奉，诸帝仍然尊奉道教，如文宗、武宗继玄宗之后都亲受法策，成为“道士皇帝”。但因藩镇割据，社会动乱，皇室权利日渐缩小，财政收入拮据，故崇道的规模及影响与唐初及玄宗时期不可同日而语。另一方面，这一时期与唐玄宗后期的崇道活动的特点一脉相承，主要是出于帝王个人的需要在企求长生的思想基础上展开，旨在利用道教神仙方术延年益寿、羽化登仙。正因为

此,道教的丹鼎派在这一时期大行其道,长安道士的炼丹实践达到了高峰。据史载,道士赵归真、刘玄靖、邓元起等都曾为皇帝炼制丹药,有的被授予官职,甚至任职朝堂。而更为严重的是热衷于此的宣宗、穆宗、武宗三帝均因滥服丹药而亡,对当时的权利格局和政治走向产生了不小的影响。

虽然有众多反映道教与上层建筑的历史事件发生在志主周尊师从道的时期,但志主似乎与此并无多少关联,抑或有其他原因,故志文中没有提及。志主周尊师,入道后“配住昊天观”,与上层交往甚多,志文载“朝之卿士,日相往来,师之门徒、追游莫非闻人高士”正是极好的诠释。也正是有了这样的基础,“(周尊师)宪宗朝入内修功德,或隶名太清宫余五十年,行业精勤,都中为首”,可见他也曾是出入宫禁的羽流黄冠,在道教内道场中从事各种布教活动,为皇室及内眷服务。周尊师曾隶名修道的太清宫是一所极为特殊的道观,其具有宗庙性质,系国家祭祀的场所,这也反映出他从道的“御用”身份。太清宫即玄宗开元时所设的玄元庙,天宝二年(743)升庙为宫,诸宫皆拟宫阙之制,西京及亳州称“太清宫”,长安太清宫位于大宁坊西南隅,地近三大内。据载,“每岁四时及腊终行庙献之礼”^①,意即太清宫的斋醮制度已成为国家祭祀礼仪的一部分,也说明了太清宫在天下道观中的至高地位。还有一个信息也反映出周尊师与皇室及上层贵族、官员的紧密联系,即此墓志的撰者,署衔“翰林承旨学士银青光禄大夫行尚书户部侍郎知制造上柱国”的王徽。王徽系晚唐时期的重要人物,新、旧《唐书》均有传,其为“凤阁王氏”后裔,京兆人,第进士出身,僖宗广明元年(880)拜相,执政于战乱之时,曾授太子少师,封琅琊郡侯等,昭宗朝复授吏部尚书,进右仆射,大顺元年(890)卒,赠司空,谥曰“贞”^②。为周尊师撰写墓志铭文时乃乾符四年,据史载“(王徽)乾符初,累拜中书舍人,赐金紫,迁户部侍郎学士承旨,改兵部,转尚书左丞”^③,志上王徽所署之官职基本与此相合。从志文“徽于师为琴酒烟花之侣垂卅年矣”,可知王徽与周尊师相交甚密,且时间颇长,能由位高权重的王徽亲自撰写志文,也从一个侧面反映出周尊师在当时所处的社会地位。

这方墓志中最为难得的一则史料是有关长安昊天观的文字,这是目前所见对这一道观情况比较详细的记述,可与史书互证,个别之处可补史阙。志载:“(昊天)观在天街之左,去明德门一二里。”检《唐两京城坊考》^④,昊天观位于万年县所领朱雀门街之东第一街的保宁坊,尽一坊之地,为唐长安城道观之最。贞观初为晋王宅,显庆时为太宗追福立为观,高宗御书额,并制《叹道文》,高道尹文操曾担任观主。又:“风景清闲,不似在尘寰内,其流率多种竹栽花……凡昊天之堂殿、塑像、藻绘、结构之工,皆师总领之,由是土木常新,他观无以为比。”昊天观园林雅致,居人稀少,为野游之所,乃士大夫间进行社交活动的佳处,唐诗中多有涉及,如权德舆《晚秋陪崔阁老张秘监阁老苗考功同游昊天观,时杨阁老新直未满以诗见寄斐然酬和有愧芜音》^⑤、武元衡《夏日陪冯许二侍郎与严秘书游昊天观览旧题寄同里杨华州中丞》^⑥

① 见(清)徐松《唐两京城坊考》(中华书局,1985年)卷三“大宁坊”下“太清宫”条所引《礼阁新仪》。

② 《新唐书》卷一百八十五《王徽传》,《旧唐书》卷一百七十八《王徽传》,中华书局校点本。

③ 《全唐文》,上海古籍出版社影印本1990年版。

④ (清)徐松:《唐两京城坊考》卷二,中华书局1985年版。

⑤ 《权载之文集》卷七,四部丛刊初编本。

⑥ 《全唐诗》卷三百一十七,中华书局校点本。

等，诗中对昊天观内环境均有佳好的评价。《周尊师墓志铭》着笔虽寥寥数语，但对观内优美的景致和宏大的结构却有一个相对直观的描述，反映了唐代长安道观建设的具体情况，值得重视。

周尊师卒后，“窆于万年县洪固乡北韦村”。这一葬地，唐志中多有记载，如《魏邈妻赵氏墓志铭》^①载“（赵氏）会昌五年十一月祔于万年县洪固乡北韦村北原”，据武伯伦先生研究认为：今长安区杜曲镇北少陵原上，即唐时洪固乡是也^②。由此可以推断，唐《周尊师墓志铭》也应出土于这一区域。

^①（清）毛凤枝：《关中金石文字存逸考》卷二，载《石刻史料新编》（第2辑），台湾：新文丰出版公司1979年版。

^②武伯伦：《古城集》，三秦出版社1987年版。

百年道学精華集成

第六辑

经籍考古

卷四

道教考古（下）



道教考古杂论

三清山的道教宫观建筑特色及其八卦形制浅析*

黄上祈

透过历史的尘封，抹去岁月的残痕，我们就可以发现，三清山的道教宫观建筑，不仅以其宏伟精深的总体布局构思、“古朴野趣”的自然风貌和鲜明质朴的江南地方特色，为三清山赢得了应有的历史地位，也为我们今天深入探讨和研究道教宫观建筑以及我们民族的文化史、哲学史和宗教史提供了不可多得的实物资料。

概括起来说，三清山的道教宫观建筑的特色，有以下五个方面。

1. 大多是仿木斗拱结构的石构建筑。
2. 大多是参照大木作制度按比例缩小了的模型性（或宗教象征性）的小型省减化建筑。
3. 结构简洁明快、风格“古朴野趣”，大多是明建而具唐宋时期风格，有鲜明的江南地方特色。

三清山的道教宫观建筑众多，但是除三清宫和玉零观两处为木石结构，面积较大（各约200m²）外，都是一至三间的单一式石头建筑。这些石头建筑除龙虎殿约有50m²面积外，其余都在10m²左右。然而麻雀虽小，五脏齐全，这些建筑都有梁有柱有额枋斗拱有墙有台座屋顶，飞檐翘角，线条优美生动。均用当地花岗石砌造，打制平整，雕凿粗中有细，不用任何黏合剂，纯以暗槽、榫卯和斗拱拼接组合。屋顶坡面平缓，正脊鱼龙吻垂直翘起，正中置葫芦。梁枋下均以斗拱出挑（明清雀替部位）承托，檐下与转角铺作省减，仅以一大座斗代替，结构简单合理，不繁琐，不施彩，浑厚质朴，古拙野趣，与自然环境协调一致。

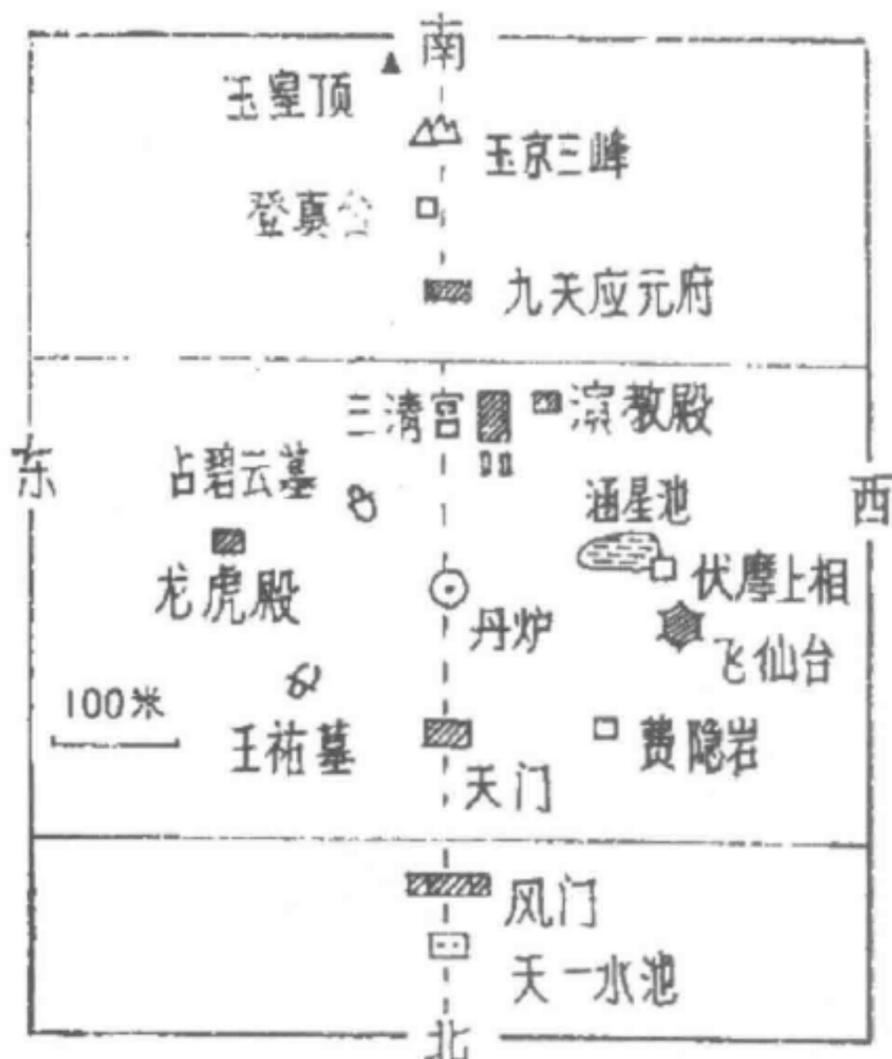
4. 融道教南北两大派系——江南龙虎山天师道正一符箓派和北方全真道丹鼎派——的建筑于一体，颇具调和色彩。

5. 从全山整体范围考虑建筑平面布局，按《周易》八卦方位结合地形巧妙构思设计蓝图。其北方“坎”位与南方“离”位又与中国传统建筑贯用的南北中轴线手法完全吻合，全长1750米，匠心独具、结构谨严，气魄宏伟。

下面，我将实测所得的三清山主要建筑^①，按现状分布缩绘成一图，以便与其他各类图示比较分析，着重说明以上4、5两大特色。

* 本文原载《江西文物》1990年第4期，第87-93页。

^① 上饶地区文物管理所于1989年组织开展了《三清山文物保护和维修总体规划》工作，我参与了全山文物的测绘工作，本文资料均引自《三清山文物保护和维修总体规划》一书。



图一 三清山主要建筑分布图

(一) 以严格的南北子午线为设计蓝图的中轴线, 并正确付诸实施。如图一所示, 三清山的主要建筑都排列在这条以南北子午线为中轴线的前后左右。从天一水池到九天应元府总长 1750 米, 高差 0.7 公里, 从山脚到半山腰的风门, 再从风门到天门一线是头一重建筑, 沿山路两旁摩崖题刻林立, 石雕神像分段把守, 其中又有众妙千步门、冲虚百步门, 重门叠户, 高阶凌云, 充分利用了北低南高的地理有利条件, 层层增高, 给人一种神仙洞府深远高渺的感觉。

从天门到三清宫, 左有龙虎殿, 右有飞仙台, 中间是丹炉、丹井, 这是三清山的腹地, 是三清出道教宫观建筑的中心区域, 是设计蓝图中的精华所在, 这是第二重建筑, 是丹鼎派的修炼养真之所, 故又称“少华福地”。

从九天应元府到玉京三峰, 是第三重建筑, 地势更高, 直插云天, 故在玉京峰顶有“昇天石”题刻, 是丹鼎派的画龙点睛之笔。意谓功成圆满, 最后白日飞升, 长此遨游于天地之间。

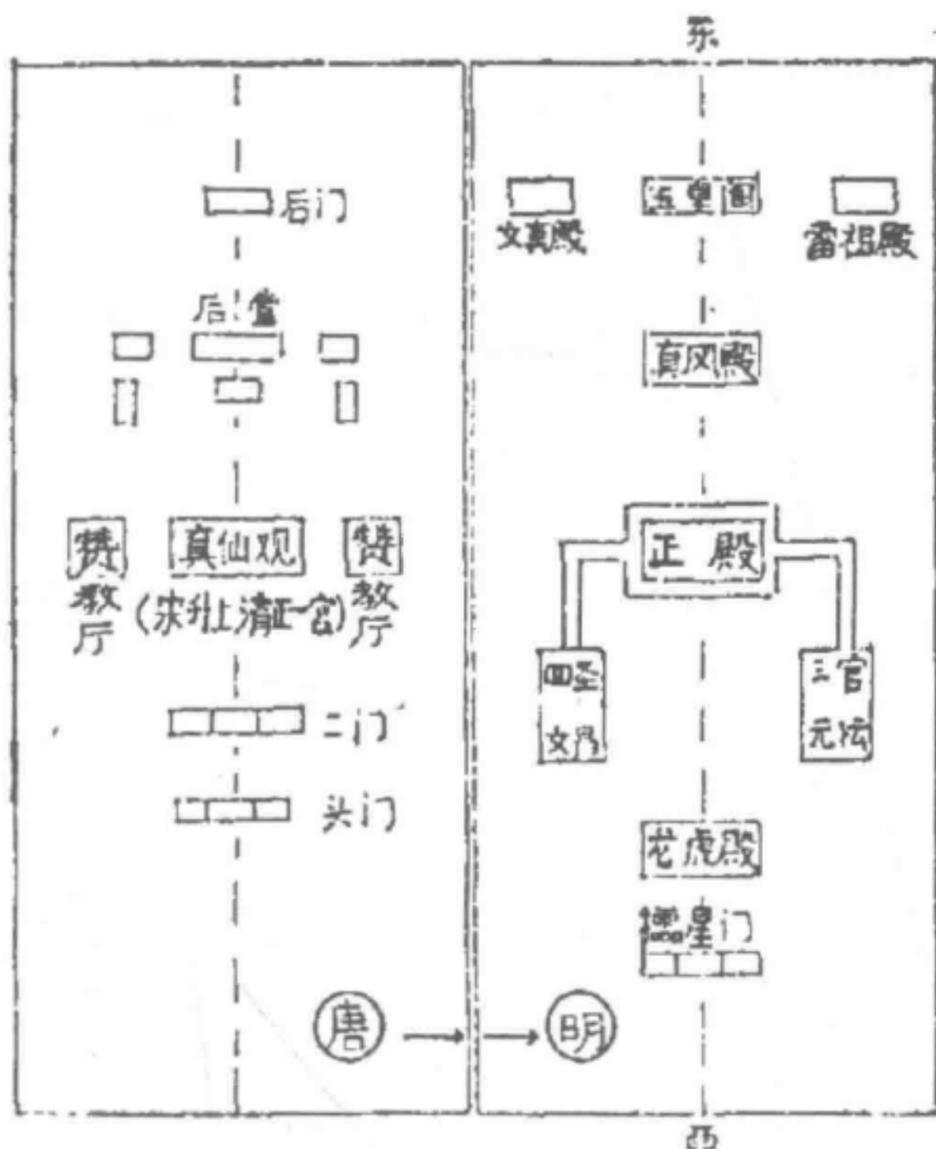
十分明显, 这种以中轴线方式展开的中国传统建筑手法, 不是件救的首创, 而是仿效以儒家为代表的宫殿、孔庙、太学等重要建筑的形制, 加以改头换面变化而来的。特别是门的设置, 完全从儒家那里照抄而来。一般都采用牌坊形式, 有的也称樛星门, 只不过规模大小有异而已。

需要指出的是, 坐落在南北中轴两端的天一水池和九天应元府, 与今天航测成图高精度的南北子午线的位置完全一致, 说明五百多年前刊绘定向水平已达到十分精密的程度。

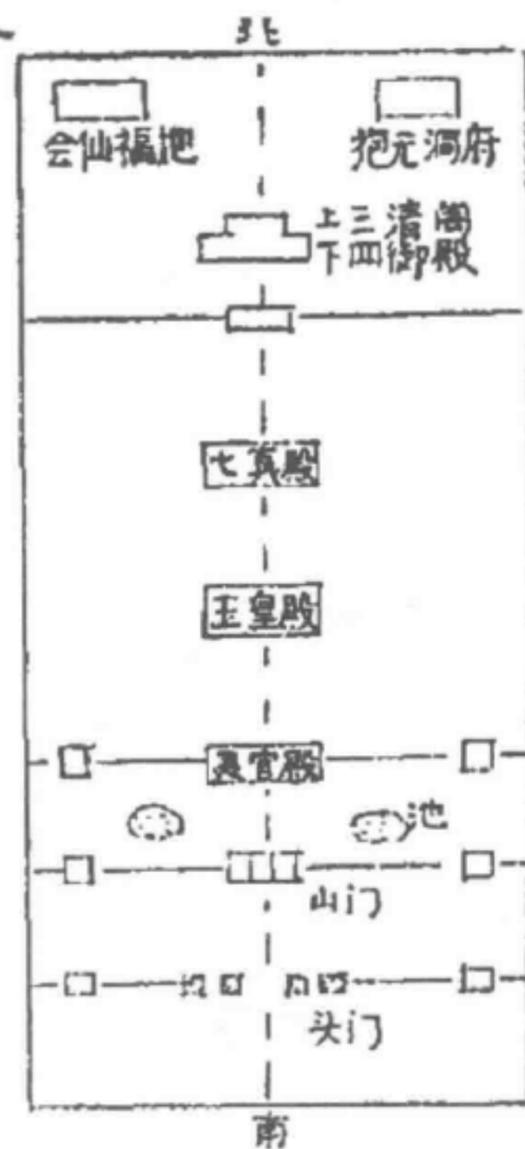
(二) 丹鼎、符箓两派建筑的融合。三清宫东北有龙虎殿, 西侧有演教殿, 宫前有厢房, 有头门、二门, 宫后有雷神庙(即九天应元府), 这些都与贵溪龙虎山正一上清宫的建置略同。而宫前的灵官殿、西北方向的飞仙台又与全真道的著名宫观——白云观(元建, 即长春观)相似, 白云观于玉殿前后设灵官殿、三清阁、四御殿和在三清阁后西北方向设会仙福地, 两者约略同式(图二、图三)。

图二根据《重修留侯天师世家张氏宗谱》^① 绘成, 图三转引自《中国古代建筑史》。我们从图一与图二、图三的比较中可以看出它们之间的异同关系。龙虎山正一派和全真派都十分重视玉皇殿(或阁)的建设, 安排在中轴线的显著位置上。而三清山没有玉皇殿, 这是一大缺陷。不过三清山南北中轴线的最南端有玉京三峰, 道家传为每年八月初一是玉帝举行群仙会的

① 上饶市图书馆馆藏。



图二 龙虎山上清宫平面布局图



图三 白云观平面布局图

极高处。再往南稍偏东又有玉皇顶，其意与玉皇殿皆相通。因此很有可能当初设计者原本准备于两处中选其一处建玉皇殿的，后因故施延下来了，故今仅有其名而无建筑实体。

三清山的道教宫观建筑，融合了南北两大派建筑的风格，还表现在摩崖题刻和石雕神像上。在天门之北六合石上，有一神像，镌刻着两行天师尊号，左曰“祖师三天扶教大法天师”，右曰“静玄显佑真君高明大帝”，下刻“德兴寰玉延溪嗣法王玄正奉”。王玄即王祐，延溪是其祖里，这就充分说明三清山与龙虎山是同派的关系。查《重修留侯天师世家张氏宗谱》：宋理宗嘉熙三年册封汉天师“三天扶教辅元大法师正一静应显佑真君”，此处刻石即本此而来。其中“静玄”与“静应”音和义皆无大差别，而“高明大帝”和“大法天师”无非是对应设称而已。另外，上引张氏宗谱又载：“天师父相泊，生于天目山”，在六合石之北路傍山石上，又有题刻“相泊龕”三字，其下浮雕一神像，道冠银须，正面端坐，与谱载相合。还有涵星池傍石壁上也有同样浮雕神像，前有金甲武士石雕像数尊，守护其傍，崖顶题“伏魔上相”四大字，在山道士皆称其为张天师，并说尚少二字，全称应是“伏魔上相大帝”六字尊号，也是实出有据，非为讹传。

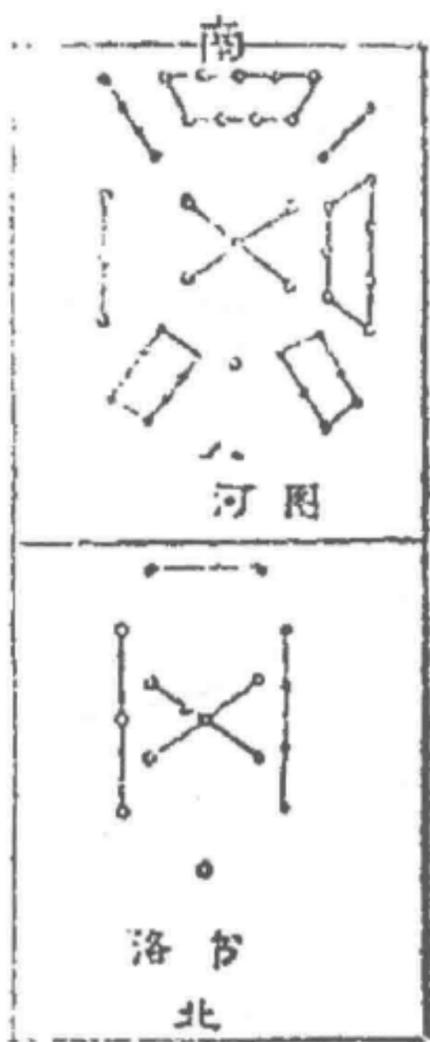
但是，问题并不这么简单，三清山道教宫观创建者宋有王霖，明有王祐，根据残卷《泸田（延溪）王氏宗谱》^①所能见到的记载来看，王霖、王祐都不是符箓派，而是倾向于内外丹修炼的丹鼎派，他们一不施符，二不捉鬼，而是以三清山为隐居修真之地，费隐岩、登真台、丹炉和丹井等都是确实存在的证明。特别是王祐，聘请主内丹修炼的占碧云上山主持观务，负责

① 该谱的大部分在“文革”中烧毁，仅残存四卷。

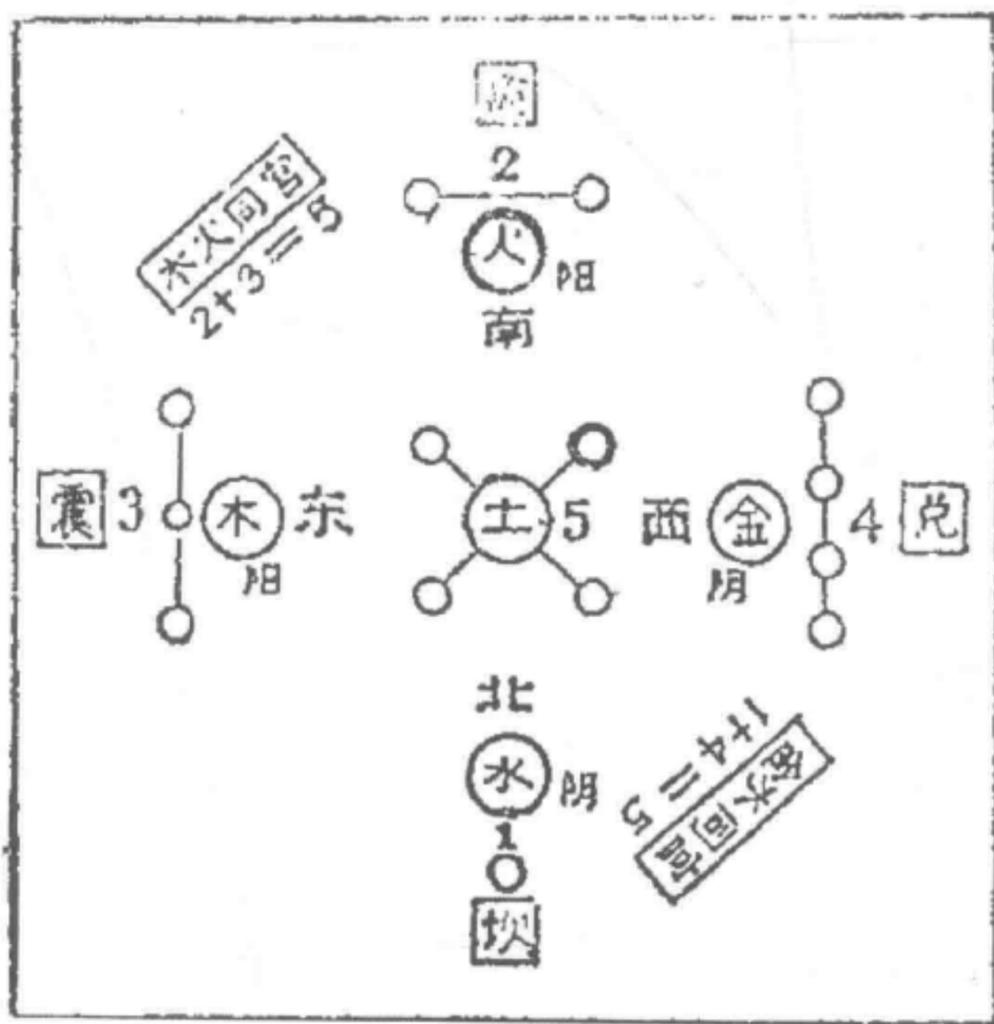
扩建工程之后,完全按照本派的要求,将符箓派的建筑全部纳入了本派的建筑蓝图之内,构建起大而全的建筑体系。而作为龙虎山本派的王祐,完全赞同了占碧云的设计,并积极付诸实施。说明王祐的思想比较复杂。这也是三清山道教性质暧昧,至今引起人们争论的主要原因之一。

(三) 将三清山道教宫观建筑的群体作宏观分析,我们可以发现,沿南北中轴线前后迭进、左右基本对称展开的各重要建筑,都是按照丹鼎派(包括内外丹)的建筑意图,经过缜密构思设计安排的,是借助儒家河图、洛书之说,以《周易》八卦方位,附会阴阳五行相生相克理论,巧妙利用地形地物精心布置出来的一座具有浓厚神秘主义色彩的迷宫大厦。

图四是河图,图五是洛书。从图中可以看出,北是一,南是二,东是三,西是四。《悟真篇》云:“东三南二同成五,北一西方四共之,戊巳自居生数五,三家相见结婴儿,婴儿是一含真气,十月胎圆入圣基。”^① 道教徒从炼丹术士那里接过炼丹术,经过发展演化,附会儒家河图、洛书和阴阳五行之学,宣称人体自身就是一个“炉灶”,可以在自身中修练“精、气、神”,结胎成仙,可以不吃丹药,称之为内丹派。“东三即河图中之三,属木,属震;南二,属火,属离;戊巳即居中之土,其数为五;北一,即天一生水,属水,属坎;西四,属金,属兑。东三南二同成五,即火木同宫;北一西四亦是五,即金水同宫,与中央土五进行三家结合,即可结成婴儿。”^② 至此,我们就完全明白,三清山的道教宫观建筑为什么在南北中轴线的两端分别设雷神庙(即九天应元府,雷神道号是“九天应元普化天尊”)和天一水池的道理了。



图四(上)、图五(下)



图六 《周易》八卦和河图、洛书阴阳五行对应图

① 《宗教词典》,第720页。

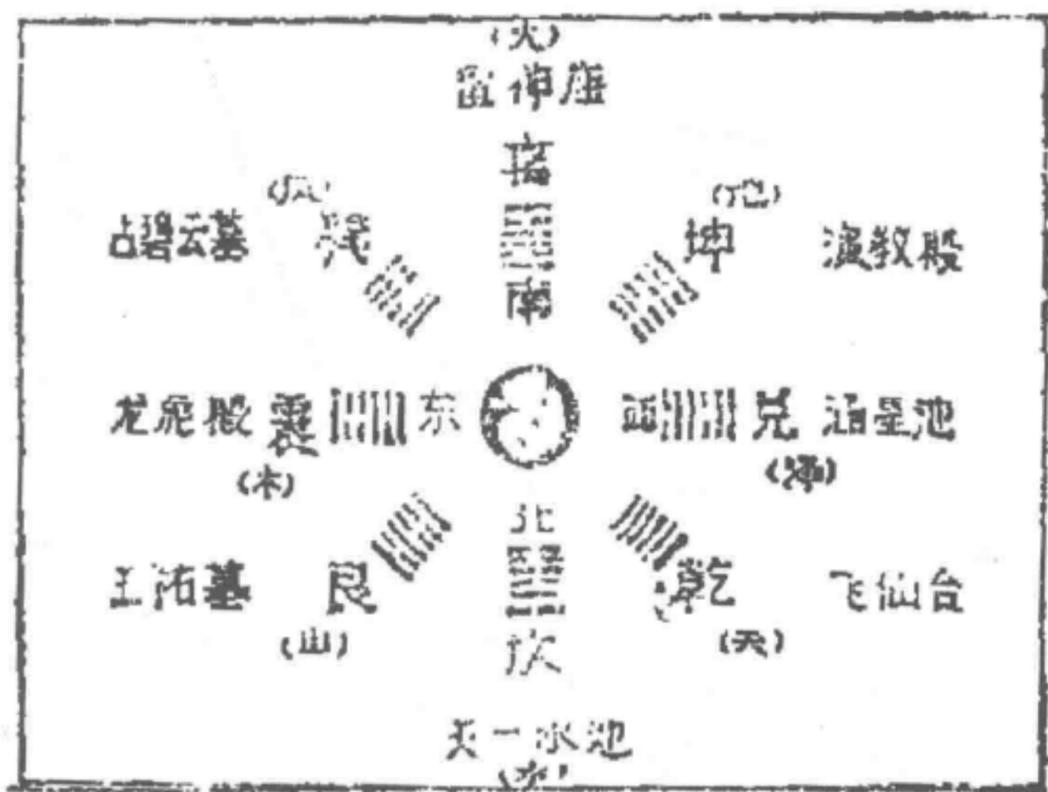
② 同上。

雷神火也，南属火，故置雷神庙，以应八卦方位，北端属水而无水，故在风门头上凿一池，名曰“天一水池”。只是由于三清山的南北中轴线太长，越过数重山梁，七拐八弯，一般人不易看出来而已。

同样的道理，三清山不把炼丹炉设在通风干燥之高处，而偏将其设在三清宫前最低洼处，即南北中轴线的中段、三清山中心区域的中点，让其占了东南西北中的中间“土”位。土位戊巳居中，其数为五，与北一南二进行三家结合，按丹鼎派的愿望，就如一个人体的腹腔，包裹得严严实实，婴儿只有在这里才能结成，内丹只有在这里才能练就，金丹也只有在这里才能产生。这就是道教丹鼎派主观唯心主义的创作意图，并在建筑上大胆付诸实施（图六）。从三清山的这一建筑形制看，道教外丹派和内丹派也不是截然分开的，炼外丹的未必不练内丹，练内丹的也未必不炼外丹，只是侧重面不同而已。

解开了丹炉设在中间之谜，三清山全山范围内，各重要建筑与八卦方位的对应关系也就不难看清楚了。

宋理学家朱熹注解文王八卦（图七）说：“帝出乎震，震东方也。巽，东南也。离，南方之卦也。坤也者，地也。兑，正秋也。乾，西北之卦也。坎，正北方之卦也。艮东北之卦也。伏羲处乾坤于上下，取相交化物之象，及其功成，男女用事，有退于休闲之理。阳以顺动，故乾顺进四位处西北；阴以逆行，故坤倒退四位处西南。离火坎水，各移于所盛之地。春分，雷奋发，故震移正卯（东）；秋能说物，故兑移正西（酉），风能长养，故移东南（戌亥）；物作于春初，止于冬末，故艮移东北（丑寅），此亦自然之理也。”^①



图七 文王八卦图

我们把三清山南北中轴线两端的雷神庙和天一水池缩短距离，站在三清山山谷盆地的中心区域，将沿四周山脊线上依次排列着的重要建筑与朱熹注释的文王八卦图对应起来看，它们的八卦方位几乎完全吻合。

坎象水，正北方之卦，天一生水，故有天一水池。离象火，正南方之卦，为火为电，故有雷神庙（九天应元府）。震象木，东方之卦，帝又出乎震，帝者龙也，龙性属木，故有龙虎殿。兑象沼泽，西方之卦，故有涵星池。涵星池傍又有伏魔上相（大帝）神龛，乃供奉龙虎山张天师神位之处，何也？取左青龙右白虎之义也。龙虎者，本道家炼丹术语：“水火、龙虎铅汞之属，只是互换其名，其实只是精气二者而已。”“天以日月为水火，《易》以坎离为水火……丹

^① 图文皆引自上饶市省级文物保护单位——《六经图碑·周易》上。文中括号内干支和图中心图案皆为引者所加。

道以精气为水火。”^①内丹派认为龙为阳，虎为阴，有“龙从火中出，虎向水边生”之说。龙居东方，喻为青龙，虎居西方，其情属金，金白色，喻为白虎。金能克木，故情多损性。若“用二八之真精气，使之胶合而一，则金木无间，龙虎自伏而丹成”^②。这就是龙虎殿和涵星池、伏魔上相神龛建置的内在含义。

其他四个方位如下。

乾象阳，阳以顺动。顺进四位处西北；坤也地也，相对于天而言是阴性，阴以逆行，进退四位处西南。阴阳相对相成，天地一高一下，上下和交化物而功成，故于西南坤位置演教殿，于西北乾位置飞仙台。道家认为，“道无术不行”“道寓于术”，在地则设教演注，此道家第一要务也。今演教殿门柱上的一副联语便是极好的注释，其文云：“法本自然演元玄之正教；经传无始闻道德之冲科。”及其功成，在天则飘然为仙，建飞仙台者，迎仙也。台分三层，底层六边形须弥座式，顶部道家八宝葫芦形，下辟四门，正寓道教“三清四御”^③之义。台高好近神，故离台百步又有费隐岩，王祐道号费隐，“隐”的目的全在于等待时机，好与神仙结伴登台而去，故“隐”的地点离台近不得也远不得，这是王祐和占碧云煞费苦心的经营设计！

艮象止，东北之卦，又64卦，艮下艮上，象曰止也，止于山，安于土，故王祐死后葬于此，万年圣墓也。巽象风，东南之卦，风能长养，肉身不腐，故有占碧云墓。这是占受聘于王主持三清山观务，为自己百年后预选下的一块风水宝地，但又考虑到东南是火木同宫，雷电交加之地，故于墓顶置一七层宝塔，犹如今日避雷针一般，以防雷电击毁墓室。俗传雷公者，不虚也。

这样，东南西北，四面八方，按八卦方位，整齐地排列着八座建筑，一一对应着自然界客观存在的天、地、水、火、山、泽、木、风八种自然现象，在建筑建置上形成一个严密的体系，而又根据地形和总体设计的需要，将南北离、坎两位加以延伸，达到了控制全局的作用，犹如一个“中”字形，中间是八卦形制，是三清山中心区域，是建筑重点，其余的建筑或出于配套需要，或出于特殊的需要，或出于点缀风景的需要，都围绕着中间一竖展开，不使一处游离在外，有主有次，秩序井然，形成一个不可分割的整体。这样的设计构思，不能不使人叹服。

以上分析，着重说明了现存三清山道教宫观建筑布局的总体特色。道教建筑按八卦方位排列，非独三清山一处，但像三清山这样保存较为全面完好，不仅在江南是寥寥无几，就在全国也是不多的，故不论从学术研究和历史文物两方面来说，都有极大的保护价值。

① 《宗教词典》，第329页。

② 同上。

③ 三清者，清微天玉清境（元始天尊所居）、馀余天上清境（太上道君所居）、大赤天太清境（太上老君所居）。四御者，昊天金阙至尊玉皇大帝、中天紫微北极大帝、勾陈上宫天皇大帝、承天效法土皇地祇。道教以三清四御为神仙谱系中最高之神。

“东治三师” “三五将军” “大一三府” “南帝三郎” 考

——谈镇江东晋墓所出道教印*

刘昭瑞

1966年4月，镇江丹徒县焦湾侯家店南朝墓葬中出一道教六面铜印，有关资料曾先后两次报道^①，并根据同墓所出青瓷鸡首壶、虎子及铜铎等物，认为墓属东晋晚期（397—420）。印为方形，边长2厘米，方直纽，纽下端一圆穿，连纽通高3.3厘米。印文为阴刻篆书，并皆有边框。正面文为“南帝三郎”，前侧面文为“三五将君”，后侧面文为“东治三师”，左侧面文为“大一三府”，右侧面文为“□□王氏”，印纽顶面文为“民侨”^②。关于右侧面与印纽顶面印文，报道者以为“王氏”上两字当为地名，“民侨”当为该印主人字号，并推测印主为北方南迁者。本文所要讨论的是其他四面印文，它对我们认识早期道教的一些情况颇有裨益，是历年考古发掘中难得的一枚内容丰富的早期道教徒用印。下面结合文献材料分别加以考释。

一、关于“东治三师”

东治与三师各有所指，先谈东治。治是东汉末张陵等所建立的道团组织名称，《正一法文天师教戒科经》记：“道以汉安元年五月日于蜀郡临邛县渠停亦石城，造正一盟威之道与天地券要，立二十四治，分布玄元始气，治民。”^③该书汤用彤先生以为乃系北魏寇谦之《云中音诵新科之诫》的一部分^④。唐代王悬河《三洞珠囊》卷七《二十四治品》引《玄都律》所记略同，云张陵于汉安元年受天命，“开立二十四治”。叙述张陵立治缘起较详的，是《广弘明集》卷十二释明概《决对傅奕废佛法僧事并表》一文，并把治看作是道教宫观的最早形式，文云：

李老事周之日，未有玄坛；张陵谋汉之晨，方兴观舍。故后汉顺帝中，有沛人张陵，客游蜀土，闻古老相传云：昔汉高祖应二十四气，祭二十四山，遂王有天下。陵不度德，遂构此谋，杀牛祭祀二十四所，置以土坛，戴以草屋，称二十四治。治馆之兴，始乎

* 本文原载《考古》1995年第5期，第445—450页。

① 刘建国：《镇江东晋墓》，《文物资料丛刊》第8辑，文物出版社1983年版；肖梦龙、戴志恭：《镇江博物馆藏古代铜印》，《文物》1983年8期。

② 印文拓本照片见《文物》1983年第8期，第74页，图七：1—6。

③ 正统《道藏》洞神部戒律类。

④ 《汤用彤学术论文集·康复札记》，中华书局1983年版。

此也。

稍后张陵又立四治，合为二十八治，以应二十八宿，见《云笈七签》卷七所引《张天师二十四治图》。张陵之后，嗣师张衡、系师张鲁续有所立，称八品配治、八品游治，各治名称及所在详见陈国符先生《南北朝天师道考长编》“设治”一章^①。各治并设官分职，有祭酒、监天、大都攻（功）、都功等，以统辖道民并责其贖物信米等事，亦详陈国符文“署职”一章。按照道教中人的解释，对道民来说，治是其“性命魂神之所属”^②。汉代官府所在称治，张陵所立治之本义自当本于此，清人恽敬有较好的解释^③。

查张陵等所立的二十八治及其他八配治、八游治中，并无“东治”一称，该治当是东晋天师道中人所立。张鲁投降曹魏，并随之北迁，一年后身亡，历经曹魏及西晋，三张所立诸治已是名实不符或名存实亡，各地道民纷纷自行其是，漫无统属，如《玄都律文》所言：

比顷以来，众官百姓道民或有无师而自立法，或去本治辽远，布于四野，私相号授，领民化户，威福自由；或有去治不远而致隔绝，至于租民贖物逋废积年，私自没入，已不传奏。^④

这种情况曹魏时已经出现，如张鲁后裔所撰《大道家令戒》云：“建安、黄初元年以来，诸主者祭酒，人人称教，各作一治，不复按旧道法为得尔。”^⑤以上是魏、晋时北方的情况。江南的情况，刘宋时陆修静《道门科略》亦有类似的记载，云时之道民自署治职，“妄相置署，不择其人，佩箠惟多，受治惟多、受治惟大，争先竞胜，更相高下”。镇江东晋墓发现的“东治三师”印文中的“东治”应该就是在这种背景下出现的。

“东治”之东是相对于某一地区的方位名，还是具体地名，尚不大清楚。但作为方位名的可能性较大，陶弘景《真诰》卷十五记东晋许长史事云：“诡上厨五人，旨南山治。”注谓“此长史自记事。旨应作指，谓指誓雷平山宅净舍也”。此处的“南山治”之南山，乃指许长史立治所在的雷平山。南朝人往往又以某修道者之姓来名其所立治，如钟嵘《诗品》上宋临川太守谢灵运条云：

钱唐杜明师夜梦东南有人来入其馆，是夕即灵运生于会稽。旬日而谢玄亡。其家以子孙难得，送灵运于杜治养之，十五方还都，故名客儿。

《南齐书·隐逸传》记钱唐杜氏家族“世传五斗米道”。上文中的“杜治”即杜明师之治，以其姓称其治。《真诰》卷十九又记杜氏家族“道业富盛，数相招致”。可见杜治是有一定的规模的，并不单是个别道士的修炼之所，而应有相应的管理和职署，这也是像谢灵运类人得以入其中长达十数年之久的原因^⑥。印文中的“东治”也应有一定的规模和职署。“东治”发现的意义，在于从考古发现的角度，证明了诸如上举文献所记的可信性。

“东治三师”印文中的“三师”，自是为东治的职署。考“三师”之义在道教文献中有二，一为张陵、张衡、张鲁祖孙三人，分别为天师、嗣师、系师，合称“三师”，如北周甄鸾《笑

① 《道藏源流考》下册，中华书局1985年版。

② 王悬河：《三洞珠囊》卷七《二十四治品》引《玄都律》十六。

③ 《大云山房文稿》初集卷一“真人府印说”，光绪十年刻本。

④ 正统《道藏》洞真部戒律类。

⑤ 正统《道藏》洞神部戒律类《正一法文天师教戒科经》引。

⑥ 参见陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》一文，载《陈寅恪史学论文选集》，上海古籍出版社1992年版。

道沦》云：“陵传子衡，衡传子鲁，号曰‘三师’，三人之妻为三夫人，皆云白日升天。”但印文中的“三师”，显非指三张。“三师”的另一义，是见于稍后道教文献中的经师、籍师、度师，合称“三师”。此三师似始见于唐代道教文献，唐代中期人张万福有《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》^①，卷首云：

经云：非师不度，非师不仙。又云：先存三师，然后行道。凡厥读经讲诵行道烧香入室登坛，皆先礼师存念。

下述习某派经文先须拜某派三师，并列礼敬三师具仪格式。《道藏》中还存有《洞玄灵宝三师记》^②，题“广成先生刘处静撰”，亦为唐人，书记著名三师，即经师田虚应，隋开皇中曾侍亲居于攸县之西，后迁居南岳；籍师冯惟良，唐元和中修道于南岳中宫，后于天台山桐柏观得道；度师讳夷节，赐号紫应君，亦为唐人。三师的重要性，南宋金元中所编《上清灵宝大法》卷二十二云：“夫三师者，经、籍、度三师。盖道不可无师，下而至于一术一诀，莫非师传，况身佩经箓行大法，立领斋醮，开度人天，岂应无师！”^③

从道教文献看，三师最早出现在什么时候尚不清楚，它可能是在佛教三藏传授制度的影响下产生的。比丘受具足戒仪式，有三师七证，三师，一为戒和尚，授戒者；二为羯磨师，读表白等者；三为教授师，教以威仪等者。七证为七证明师。唐张万福书中记经、籍、度三师之外，尚有五保、六明、七证、八度、九成五种人，为三师之佐，合三师共称“六品”，明显有佛教制度影响的痕迹。如我们所熟知的，两晋南北朝是道教对佛教从教义到制度都大肆摹仿和吸收时期，那么，出土于东晋晚期墓中的“东治三师”，就完全有可能是东治这一传道中心的经、籍、度三师。

关于道教经籍戒律的传授制度，一般研究著述中都较少涉及，对三师传授近年有所探讨，但也只是追溯到唐代为止^④，该印的出土，为我们了解早期道教的传授制度及三师的起源提供了值得凭信的材料。

二、关于“三五将君”

印文中的“将君”之君应为军，报告者已经指出，这里要谈的是“三五”的意义以及该印的用途。

“三”与“五”之义在古书中意义广泛，二者合称大概最早见于《诗·召南·小星》，云“嘒彼小星，三五在东”，毛传谓分别指心宿和觜星。《史记·天官书》：“为天数者，必通三五。”索隐：“谓三辰五星也。”均为古代天文学中的三五。汉、晋时，三五常用来比喻世事变化的某种规律，这应该是受阴阳五行学说的影响，如《天官书》又云：“为国者，必贵三五。”索隐云：“三五，谓三十岁一小变，五百岁一大变。”又《后汉书·郎顛传》：“臣闻天道不远，三五复反。”章怀太子注：“《春秋合诚图》：‘至道不远，三五而反。’宋均注云：‘三，三正

① 正统《道藏》洞真部谱录类。

② 同上。

③ 正统《道藏》正乙部。

④ 任继愈主编：《中国道教史》第八章《道士授戒序次》一节。

也；五，五行也。三正五行，王者改代之际会也。能于此际自新如初，则通无穷也。”道教文献中三五之义也极为丰富，早期经典如《太平经》《周易参同契》均常提及三五。《道藏》中的许多典籍亦以三五名其书。不过上述显然与我们所要讨论的印文中的三五之义没有直接关系。考虑到“三五将军”印的特殊用途，我们认为它应该和两晋南朝时流行的“三五禁术”有关。

禁术是道教法术的重要内容之一，主要是用符水、咒语、气等，使所施的对象出现超自然的现象，这在世界各大宗教的发展过程中都不鲜见，人类学或民族学所调查的资料显示，在世界各地的原始宗教中也极为常见。禁术，汉代称为禁架，《后汉书·方术列传》下记：

徐登者，闽中人也，本女子，化为丈夫，善为巫术。又赵炳，字公阿，东阳人，能为越方。时遭兵乱，疾疫大起，二人遇于乌伤溪水之上，遂结言约，共以其术疗病。各相谓曰：“今既同志，且各试所能。”登乃禁溪水，水为不流；炳复次禁枯树，树即生萸。

又记赵炳“贵尚清俭，礼神唯以东流水为酌，削桑皮为酺。但行禁架，所疗皆除”。章怀注云：“禁架即禁术也。”晋葛洪《抱朴子内篇》记有大量禁术，该书卷五《至理篇》记：“吴越有禁咒之法，甚有明验。”主要是用气来行其禁咒之术，所举如禁鬼神之为害，禁山林蛇蝎虎豹之噬人，禁人之金创流血，禁水使之不流等，又记左慈、赵明等人行禁术诸事。所举赵明即《后汉书》的赵炳，诸人并是江南人。

以“三五”名禁术，亦见于《抱朴子内篇》一书，该书卷十七《登涉篇》记：“或问：‘为道者多在山林，山林多虎狼之害也，何以辟之？’”葛洪举诸辟方，云：“山中卒逢虎，便作三五禁，虎亦即却去。三五禁法，当须口传，笔不能委曲矣。一法，直思吾身为朱鸟，令长三丈，而立来虎头上，因即闭气，虎即去。”这是用意念及气相结合的禁术。又云：“若暮宿山中者，密取头上钗，闭炁以刺白虎上，则亦无所畏。”这里的白虎，非真虎，乃指白虎方位，即东方^①。又云：“以左手持刀闭炁，画地作方，祝曰：‘恒山之阴，太山之阳，盗贼不起，虎狼不行，城郭不完，闭以金关。’因以刀横旬日中白虎上，亦无所畏也。”这些均属三五禁法。值得注意的是，葛洪所举的诸禁法，多有用印者，如云：“古之入山者，皆佩黄神越章之印。”“带此印以行山林，亦不畏虎狼也。”“黄神越章”类印，清以来金石著作中有著录，详见下文，考古发现的东汉镇墓文中亦有“封以黄神越章之印”^②类语。葛洪记禁术，还有用文为“中黄华盖印”者，可见禁术用印在南朝时期是相当普遍的。

以“三五”名禁法的禁术，有专书流传，并曾传到日本。日本平安时代初期，藤原佐世奉宇多天皇之令，于宽平9年（897）编成《日本国见在书目》，体例仿《隋书·经籍志》，该书道家类五行家中收有《三五禁法》一书，又医方家中收有《三五神禁治病图》一书。现今不论是在中国还是在日本两书都已失传，而此类书传入日本，可能是由遣隋使或遣唐使带回去的，两书的成书时间不会晚至隋。以“三五将军”名禁术的文献记载，见于《广弘明集》卷九所录北周武帝天和五年（570）甄鸾所写的《笑道论》一文，其第二十二“诫木枯死论”，记“道士受三五将军禁厌之法，有怨憎者，癫狂殒命”。言道士以“三五将军”禁术害人。《道藏》

① 胡孚琛：《魏晋神仙道教》，人民出版社1990年版，第170页注①。

② 阳嘉二年（133）曹伯鲁镇墓文，见褚振西：《陕西户县两座汉墓》，《考古与文物》1980年第1期。

正乙部有《上清洞天三五金刚玄箓仪经》，记有“三五三将军符仪”，三将军分别为金刚、天刚、元刚。由上述可见，“三五将军”印，应该是当时道士用来行三五禁术时的法器，这样理解，不论是从印文内容方面，还是从时代、地域特征等方面，与文献所记都是相吻合的。

三、关于“大一三府”

大一即太一，大、太古文献中通用，不烦举例。与“三五”一样，太一的意义也极为丰富，顾炎武《日知录》卷三十“太一”条云：“太一之名，不知始于何时”，据现有的材料，太一一语的出现，可以追溯到战国时期。其义与道、太极等相同。《吕氏春秋》卷五《大乐篇》云：“音乐之所由来远矣，生于度量，本于太一，太一出两仪，两仪出阴阳。”《易·系辞》则云：“易有太极，是生两仪。”太一与太极同义。又《大乐篇》：“道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之，谓之太一。”太一与道乃为一事，都是代表世界本源的某种“东西”。“太一”一词应是《老子》书中“大”与“一”的合而为一，《老子》书中大与一均与道同义。马王堆帛书甲本《老子》论一云：“视之而弗见，名之曰微，听之而弗闻，名之曰希，搯之而弗得，名之曰夷。三者不可致诘，故混而为一。一者，其上不谬，其下不忽，寻寻呵不可名也，复归于无物。”其论大（太）云：“有物昆（混）成，先天地生，萧呵寥呵，独立而不改，可以为天地母。吾未知其名，字之曰道，吾强为之名，曰大。”古代天文学中，太一又为星名，如青龙、太阴、天一、太岁、北极等，皆太一之别名^①。屈原的时代，太一又为天神，《九歌》有“东皇太一”一章，《楚辞章句》引五臣注云：《九歌》“每章之目皆神名”，“太一，星名，天之尊神。祠在楚东，以配东帝，故云东皇”。近人有以为太一是最早在齐地兴起的齐国至上神^②。

汉代时太一变成为天界的最高神，《史记·封禅书》记汉武帝时，“亳人谬忌奏祠太一方，曰：‘天神贵者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一于东南郊，用太牢，七日，为坛开八通之鬼道。’”元鼎四年，武帝在长安郊置祠祭祀太一神，稍后又在云阳甘泉设太畤，专门奉祀太一神，并亲郊太一于云阳，如雍郊礼，太畤太一坛下环列五帝坛。最高神太一的出现，实际上是当时统一帝国的需要。太一被抬高到了无以复加的高度，《淮南子》卷八《本经》记太一有“牢笼天地，弹压山川，含吐阴阳，伸曳四时，纪纲八极，经纬六合”的功能。太一同样出现在道教文献中，早期文献如《太平经》《老子中经》等，《老子想尔注》把《老子》的“一”解释为太上老君，即道教最高神，云：“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无为，皆同一耳。”^③近也有人推测道教主神元始天尊即太一的变种^④。

太一既为人格化了的最高神，自然得有类似人间帝王的官署臣吏，这就是“三府”的由来。在人间社会，三府指三公之府。“三公”成为正式的法定官名，是西汉成帝及其以后的

^① 参见王引之：《经义述闻》卷二十九、三十《太岁考》；钱宝琮：《太一考》，《燕京学报》第12期；又葛兆光：《众妙之门——北极与太一、道、太极》，《中国文化》第3辑，1990年版。

^② 周勋初：《九歌新考·东皇太一考》，上海古籍出版社1988年版。

^③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第12页。

^④ 葛兆光：《众妙之门——北极与太一、道、太极》，《中国文化》第3辑，1990年版。

事^①，哀帝元寿二年，改丞相为大司徒，御史大夫为大司空，并大司马为三公官，东汉仍之。三公之府称三府，如《后汉书·李云传》“乃露布五书，移副三府。”三府是天子之下、万民之上的并列最高官府。虽然东汉时三公已无实权，但作为荣誉职位仍极受人敬仰。印文的“太一三府”，实际上正是在这种情况下产生的，所以印虽然出在东晋墓中，但印文出现的时代背景则不晚于东汉。

道教文献中，有其他道教神设三府的材料。如云：“一切众生，生死命籍，善恶簿录，普皆系在三元九府。”^②所谓“三元”，即《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》的上元天官、中元地官、下元水官，该经书并记三官各有“三宫三府”及三十六曹、四十二曹、一百二十曹不等。这当然是造作道经者依托于现实社会的想象之作，“太一”作为最高神开三公之府，亦不过如此。关于该印在当时的实际用途，一时还难以做出准确的推测，就道教中人看来，大约也与所谓三官九府类功能相同。

四、关于“南帝三郎”

南帝应为南方赤帝之省，是五方帝之一，战国晚明已有完整的五方帝系统，见《吕氏春秋·十二纪》等所记。

三郎可能有两种涵义。一为秦汉时已形成的郎官制度的三郎。三郎始见于《史记·秦本纪》云，秦二世“乃行诛大臣及诸公子，以罪过连逮少近宫三郎”。索隐：“三郎谓中郎、外郎、散郎。”《史记会注考证》引苏林注谓三郎为中郎、郎中、外郎。三郎源于先秦时的郎中，秦及汉初皆为皇帝宿卫近官^③，如此则印文的“南帝三郎”义为南方赤帝的宿卫近官。“三郎”的另一义也可能为民间神。唐薛用弱《集异记》记卢某之妻美而忽死，有正谏大夫明崇俨以为系泰山三郎夺之，因用太乙直符檄告泰山三郎而使其再生。泰山神有子，始见《北魏书·段承根传》。泰山三郎在唐以后颇受民间崇拜，五代范资《玉堂闲话》记泰山下有三郎君神祠^④，五代后唐明宗长兴四年曾封其为威雄大将军，至北宋真宗祥符七年又封为炳灵公，江南地区有炳灵公庙，并以其为火祖，逢其诞日则加祭祀^⑤。见于唐代文献，不仅泰山之神有子三郎，而且华山之神也有子名三郎，亦见《广异记》等书所记。五岳五方帝崇拜由来已久，道教文献中也称泰山神为东岳帝、华山神为西岳帝、南岳神为南岳帝等，印文中的“南帝三郎”，其义是否同于泰山三郎，华山三郎，尚不清楚，因为记载泰山、华山三郎的都为较晚的文献。另外，清代翟灏《通俗编》卷十九以为“今吏胥家俱奉三郎之神”，指的是第一义的三郎。

其实，我们上举的“三郎”的两种涵义是可以得到调和的。就是说，“南帝三郎”最初是作为南方赤帝的侍卫出现的，既然南方帝有三郎，那么其他四方帝也应该有三郎，以后在民间或道教中人的演绎下，加上世事的变迁，作为官职意义上的三郎失落了它的本义，而成为诸方

① 参见安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》上册，齐鲁书社1984年版，第7页。

② 《太上洞玄灵宝三元玉京玄都大献经》，见正统《道藏》洞玄部本文类。

③ 参见安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》附录《秦汉郎官、博士制度》，齐鲁书社1984年版。

④ 见《说郛》卷十八。

⑤ 参见宗力、刘群编：《中国民间诸神》，河北人民出版社1986年版，第291-295页。

帝之子并昵称为三郎。类同的例子，在民间诸神的来源中并非绝无仅有，上举《通俗编》记把三郎作为一位人格神加以奉祀，就是一个极好的例子。

以上我们对“东治三师”“三五将君”“大一三府”“南帝三郎”印做了简单考证，各印文的意义及其用途已随文做了阐述，这里再就考古发现所见汉以来江苏一带民间崇拜及道教用印的问题谈一些看法。

江苏邗江湖场5号墓，时代属西汉宣帝本始三年（前71），墓出木牍13件，有一件木版上书神名三十余位，出土时木牍置于棺室中，发掘者称该木牍为“神灵名位牍”^①，所记诸神依其性质，大致可分四类，第一类是山川之神，如江君、淮河、奚丘君等；第二类是土地城邑之神，包括社神，如高邮君大王、瑜君、石里神社、□□神社、城阳君、当路君、荆主等；第三类是祖先神，如中外王父母、大翁等；第四类是天神，包括已故君王化而为神者，如仓天、天公、大王、吴王、太后垂等。这是西汉时江苏扬州一带民间诸神崇拜的情况，但应远非全貌。又江苏盱眙东阳7号汉墓曾出一木版，置于死者头部，原与82枚五铢钱捆绑在一起，报道者认为墓属西汉晚至新莽时期^②。木牍上墨书文字三行，云：“王父母范王父母，当以此钱自塞畴（祷），园山高陵里，吴王、会稽盐官诸鬼神，亦使至畴。”所祭对象包括祖先神、天神等。邗江、盱眙均为江北。江南地区，过去在江苏高邮邵家沟东汉遗址内，曾出“天帝使者”封泥一，同出一木牍，上书劾鬼文并一七星符篆，还出有一朱书镇墓陶壶^③。劾鬼文云：

乙巳日死者鬼名为天光，天帝神师已知汝名，疾去三千里，汝不即去，南山紘□令来食汝。急如律令。

食鬼之说见于《后汉书·礼仪志》的大雩礼；人某日死而鬼名为某，见道教典籍的《玄都鬼律》等书，它与居延新出汉简中的题名为“厌魅书”的文字内容甚为相似，笔者已有另文加以考释^④。这种劾鬼文，既反映出江南地区的民间信仰，与后来的道教又有直接关系，特别是文中有“南山”一词，与印文中的“南帝”是否有些什么联系，也可加以考虑。

以上以考古发现的角度说明，在两晋之时天师道中人南迁以前，至少在东汉晚期，具有明显早期道教特征的东西已在江南地区流行，并且与内地所出不论在形式上还是在内容上都有很大的相似性。

关于道教用印，最早出现在什么时候还不是很清楚，考古材料所见应该是在东汉中期。这方面的发现，如“天帝使者”印，上举高邮邵家沟所出为封泥；实物印，如陕西宝鸡阳平乡汉代遗址范围内曾出一铜质“天帝使者”印，方形龟纽，与一般汉官印形制相同，印出于一陶罐内，同出有五铢钱，或属禁厌不祥所埋^⑤。与“天帝使者”印作用相同的是为数众多的“黄神越章”类印，奇怪的是这类印的实物近数十年来未曾发现一枚，仅见于前人著录书中，如“天帝神师”“黄神之印”“黄神使者印章”“黄神越章天地神之印”“天帝杀鬼之印”等，此类印均属东汉物^⑥。与“天帝使者”类印一样，在两晋以后，无论是考古材料中所见，还是道

① 扬州博物馆等：《江苏邗江湖场5号汉墓》，《文物》1981年第11期。

② 南京博物院：《江苏盱眙东阳汉墓》，《考古》1979年第5期。

③ 江苏省文物管理委员会：《江苏高邮邵家沟汉代遗址的清理》，《考古》1960年第10期。

④ 《居延新出汉简所见方术考释》，待刊。

⑤ 阎宏斌：《宝鸡县出土“天帝使者”铜印》，《文博》1991年第3期。

⑥ 参见吴荣曾《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》，《文物》1981年第3期。

教文献中记载,都很少有使用了,它们的消失,大概和其出身不大光彩有关^①。在可知的早期道教用印中,只有“阳平治都功”印还为历代天师系一派所用,虽曾在宋代被士大夫视为“贼物”加以毁禁^②,但由于元、明时期该派的得势,所以一直能沿续下来,而其存在早已失去了它的实际功用,只具有象征意义了。本文所述的镇江东晋墓所出诸印文,显示出了它的规范性和实用性,较少鄙俚巫覡色彩,它与稍后南朝陆修静和北朝寇谦之等人清整道教,力图使之士大夫化,是前后相呼应的,仅在这一点上,该印的出土,也显示出了它的特殊意义。

附记:本文是香港中文大学高等学术研究中心资助成果之一。

^① 参见方诗铭:《黄巾起义先驱与巫及原始道教的关系——兼论“黄巾”与“黄神越章”》,《历史研究》1993年第3期。

^② 吴曾:《能改斋漫录》卷十三“林绩毁张嗣宗妖术印”条。

蒲江道教“北极驱邪院印”考*

龙 腾

1988年，蒲江县天华乡出土一枚道教正方形铜印，边长5厘米，背纽长方形，连纽高3.5厘米，印面铸阳刻九叠篆书“北极驱邪院印”6字（图一）。今对此铜印试作考索。

一、“北极驱邪院”考

“北极驱邪院”见于《列仙全传》卷六、《三教源流搜神大全》卷七，都记载：“白玉蟾云：‘颜真卿今为北极驱邪院左判官。’”

颜真卿是唐代人，在唐代道经和神怪传奇中都还没有出现所谓“北极驱邪院”。“北极驱邪院”是宋代道士白玉蟾提出来的。

白玉蟾，南宋时代人，本名葛长庚（1194-1229），字白叟，别号白玉蟾。祖籍福建福州闽清县，出生于琼州（海南岛琼山县），又号海琼子。杀人亡命，入武夷山，为道士。有才学，有名声，亦善于装神弄鬼。宋宁宗封他为紫清真人。

白玉蟾在从事道教的宗教活动中、编写有很多书籍。如《玉隆集》《上清集》《武夷集》等。伪造张紫阳《金丹四百字》等伪书，创立道教的紫阳派。他在嘉定九年（1216）正月作《法曹陈过谢恩奏事朱章》，自署头衔为“上清大洞宝箓弟子、五雷三司判官、知北极驱邪院事臣白玉蟾”^①。宋代设有枢密院，主官为知枢密院事，白玉蟾仿照宋代官府，虚构了一个北极驱邪院，自称知北极驱邪院事。把早已去世的唐代名臣颜真卿安排为北极驱邪院的左判官，狂妄



图一

* 本文原载《四川文物》1995年第5期，第28-30页。

① 《武夷集》卷四十七。

已极，荒诞不经。无怪乎南宋人陈振孙在《书录解题·群山珠玉集》条中斥骂白玉蟾为“奸妄流也”。

二、北极驱邪院与古代北斗崇拜

北极驱邪院虽是南宋道士白玉蟾杜撰出来的，但它与古代北斗崇拜密不可分，有长久的根由。

我国人民有几千年观察天文的优良传统。对全年常显闪烁的北斗七星，很早作了观测，赋予北斗星很多美好的想象和传说。司马迁《史记·天官书》即说：“斗为帝车，运于中央，临制四向，分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。”

道教在产生和发展过程中，也对北斗不断神化。先后编撰了《太上玄灵北斗本命延生真经》《太上玄灵北斗本命长生妙经》等道经，说：“北辰垂象，而众星拱之。为造化之枢机，作人神之主宰。宣威三界。统御万灵……有回死注生之功，有消灾度厄之力。”又说：“北斗司生司杀，养物济人之都会也。……为男为女，可寿可夭，皆出北斗之政命也。”

唐代《灵宝无量度人上品妙经》卷三十七，七星除袄品写道：“北极星与群星相远三度有奇而中空者，北辰上帝真形也，望之炯炯，五星辉映。熒有光者，帝座也。”

并称北斗七星为“北极帝君”“北极大帝”。说他“总制三界星宿鬼神，万神千灵，莫不叩头请命，五岳四渎山川之神，皆再拜伏，候乞请水旱风雨……”赋予他神奇的威力：“威扬兵五天，掷火魔王警阵。星使骋轩，甲卒亿万。斩邪除袄，烧霞燎空。金钺写光，群魔束形。鬼精灭爽，回尸起死，白骨成人。”可以“济度垂死，绝而得生”。可使“魔精丧胆”，“鬼帝惊逃，万魔摧伏”。“灭除凶袄，荡逐魔鬼。”

道教《高上玉皇本行集经》宣称这位北极紫微中天太皇大帝“无病不治，而无邪不摧”。“祈晴祷雨，召雪兴云，掇电呼雷，驱风降雹，封山破洞，伐庙除魔，诛斩蛟龙，制伏狼虎，驱攘水火，遣逐旱蝗，为民禳灾，驱邪治病。”这里已经把北极（帝君）与驱邪联系起来。

宋代民间对北斗的崇拜更为加深，这在出土文物上也可以得到证明。蒲江县鹤山镇蒲江大桥桥头出土的天圣九年（1031）樊氏十一娘买地券碑首，刻绘日、月二轮，下有云彩。插旗乡白岩寺村出土的景祐四年（1037）尚正行买地券碑首，刻绘云纹外，只刻日、月二字。五星乡出土的熙宁五年（1072）王之湜买地券碑首在云彩之上，日、月之间，刻绘出北斗七星，并用直线将七星连接成星座。该乡出土的熙宁五年（1072）史氏大娘买地券碑首，亦是绘刻北斗七星在祥云之上，日、月之间。该乡出土的崇宁四年（1105）高氏买地券碑首，刻绘日、月二轮在上，北斗七星在下，左右为祥云，有一羽人正由北斗向太阳飞奔，这是象征死者的魂灵在北斗的庇护下升入天堂。该乡出土的崇宁四年（1105）无名氏买地券碑首上，亦是刻绘日、月二轮在上，北斗七星在下，左右为祥云，不同的是刻绘两位羽人正由北斗向太阳飞奔。这象征着合葬的夫妻二人的灵魂，在北斗的保护下升入天堂。天华乡出土的南宋绍兴二十六年（1156）任二娘买地券碑首，刻绘的北斗七星，不是在日、月之间，而是刻绘在日、月二字之前。说明到南宋时期，民间对北斗七星的崇拜，已超过对太阳、月亮的崇拜，把北斗七星提到崇拜的首位。南宋道士白玉蟾，就是利用了道教经典对北斗的神化（北极帝君驱邪治病），利用宋代民

间对北斗崇拜日益加深，而在嘉定九年（1216）杜撰出一个北极大帝的决策与执行机关——北极驱邪院，自封为知北极驱邪院事。神化自己，把自己抬高为一神（北极帝君）之下，万类之上的神圣人物，借以欺世嚇俗，招摇撞骗。

三、北极驱邪院印与蒲江县太清观

北极驱邪院印出土于蒲江县天华乡。与天华乡长秋山太清观有关联，它是古代太清观道士使用的法印之一。太清观的前身是道教二十四治之一的主簿山治，一名长秋山。北宋雍熙年间改建为太清观。《宋会要辑稿》载：“邛州蒲江县长秋山太清观，崇宁四年三月，赐庙额：真济。”是座著名的道观。

明代景泰七年（1456）编写的《寰宇通志》卷六十八记述：“长秋山，在蒲江县治东，唐主簿王兴，遇白玉蟾，于此山中升仙。”

正德十三年（1517）《四川志》卷二十二，蒲江县：“长秋山，在治东二十里，汉主簿王兴好道，一日遇白玉蟾载引，于此升仙而去。”

清代乾隆四十八年（1783）《蒲江县志》记载：“宋王兴，蒲江县主簿也，性淡泊好道，一日于长秋山遇白玉蟾引载，共驾祥云升仙。”此外白玉蟾当为白玉蟾之误。

按，这类记述见于明、清，时代晚，很可疑。白玉蟾曾漫游过广东、江西、福建、江浙一带名山，只活了36岁即夭亡，未闻他曾经入蜀，不会来到蒲江县长秋山。何况王兴并非唐宋时期的人物。北周武帝宇文邕时，编写的《无上秘要》卷二十三已记载：“主簿治上应井宿。昔王兴于此山学道得仙。”已见于6世纪时的文献。白玉蟾生活在12世纪末13世纪初。说他载引王兴是荒唐的。

王兴在主簿山治学道的故事，与金蟾有关。五代杜光庭《王氏神仙传》：“王兴，蜀人。昔为蒲江主簿，而境有灵迹，兴喜之。遂去官隐于山中九年。忽见洞中琼花吐艳，金蟾跳跃，遂入洞中，得仙丹服之，即时乘云车上升。今人以洞号主簿治，自此始也。”

北宋时蒲江县太清观已有石蟾神祠，这石蟾，被宋高宗于绍兴十二年（1142）七月封为昭应侯。宋孝宗于淳熙十一年（1184）二月，加封为昭应永利侯^①。

宋蒲江县令郭贤《长秋观石蟾记》：“县东十里，山名长秋，观号太清。按《图志》：汉、唐王、扬二真人栖隐之所。观有龙洞，洞有石蟾，乡老相传：汉时主簿王兴好道，一旦遇白蟾引至此山，升仙而去，后人以白石琢蟾像，置于洞中。”^②

元初，赵道一撰《历世真仙体道通鉴》卷七，王兴“后为蒲江主簿，闻县境有神仙灵化，每瞻望天际，归心达诚，遂罢官隐于秋长山（长秋山），即二十二化也。下有洞穴，中有千岁金蟾，古老相传，有见之者，当即得道……九载修炼，忽见琼花吐艳，金蟾跳跃，引入洞中，遇金液之丹，拜而服之，后云车迎之，白日升天”。

宋、元间记载多为王兴与金蟾（白蟾）的故事，并没有说王兴与白玉蟾的故事。至今太清

^① 《宋会要辑稿》第21册。

^② 明曹学佺《蜀中广记》卷七十四，神仙记第四所引。

观石门上还刻有一副古代楹联：“晓雾蒸清汉；仙蟾应大千。”也是指王兴与动物金蟾的故事。无关南宋道士白玉蟾。

到了明代，白玉蟾已被道士们奉为全真道南宗五祖之一，为他编造了许多荒诞离奇的传说，于是白玉蟾到四川蒲江县长秋山太清观载引王兴学道升仙的不伦不类的故事，写进了《寰宇通志》《四川志》。这次天华乡发现的北极驱邪院印不可能是南宋道士白玉蟾使用的那枚。而应是15世纪，明代蒲江县长秋山太清观道士编造白玉蟾在那里引载王兴成仙的谎言时，铸造的铜印。作为道教法器，借北极大帝（北斗七星）的名义，给病人驱邪治病，聚敛钱财。它是一枚明代文物。

四川道教古印与神秘文字*

冯广宏 王家祐

古道教铜印出者甚多，印文较长者亦不少见。罗福颐《倭翁印话》称此类印文最长者为天津艺术博物馆所藏^①，谓之三十字道教铜印。文为：

赵翊子产印信。福禄近，日以前，乘浮云，上华山，食玉英，饮礼泉，服名药，就神仙。

其实，四川博物馆所藏道教印（857）文为36字，排成6行，每行6字，字数更多于天津所藏。但印文虽形似篆文，而非篆非隶，难以识读（图一D）。同类的36字古印在印谱中也有著录两种（图一A、B），印文大同小异。1973年，资阳县城南乡崖墓出土的铜印，印文也有6行，但每行却少了一个字，计30字，其字形大体与前数印类同（图一E）。1992年都江堰市两河乡红梅村亦发现铜印一枚，文为36字，行列与馆藏道印相同，文亦近似（图一C）。这些四川道教印文，已打破了《倭翁印话》中的纪录，惟文字人皆不识。



图一 A. 古印谱之一



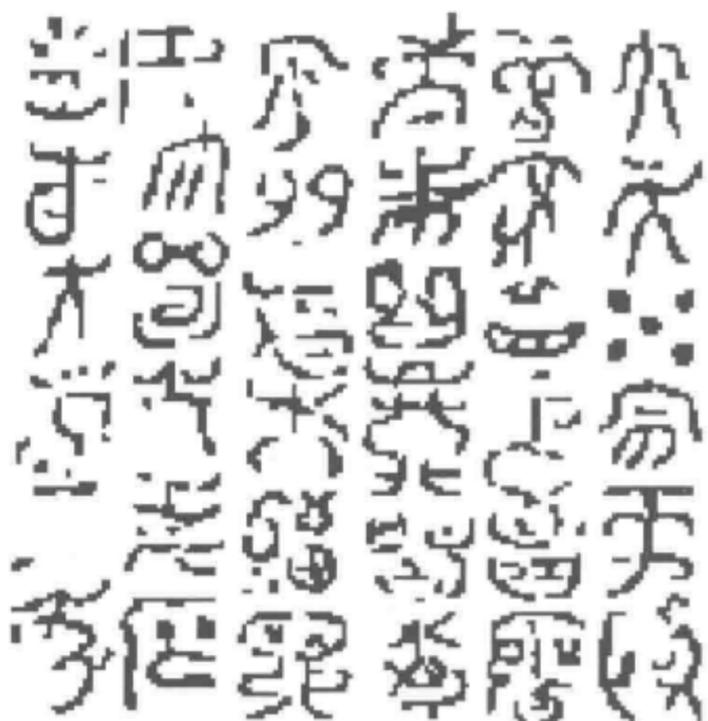
图一 B. 古印谱之二

古代四川道教印文最长者，见《蜀梼杌》所记^②，为五代前蜀广政十四年（951）彭山县副将头杨富得于岷江江岸者，印有六面，皆刻篆文，其中有四面各刻15字，两面各刻10字，

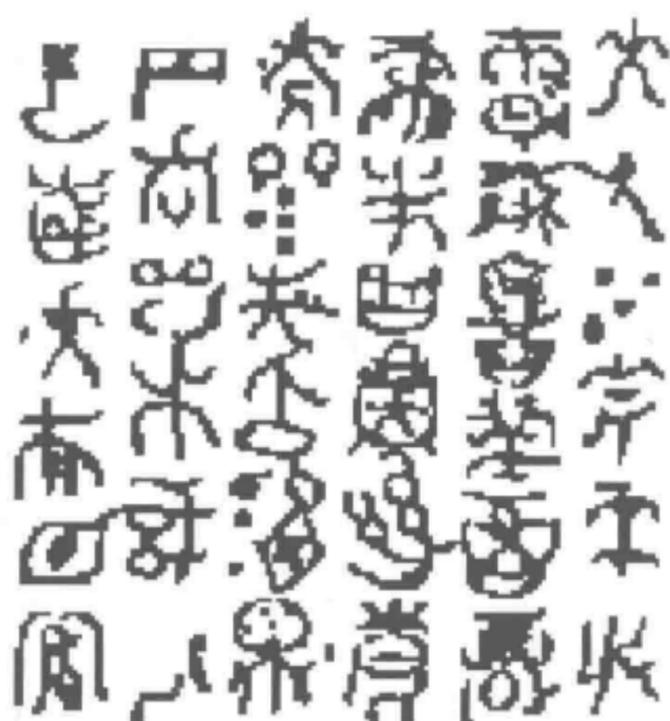
* 本文原载《四川文物》1996年第1期，第17-19页。

① 《古文字研究》第11辑，中华书局1985年版。

② （宋）《岁华纪丽谱·器物谱》亦载。



图一 C. 都江堰市两河乡红梅村 1992 年出土



图一 D. 四川省博物馆藏 (857)



图一 E. 资阳城南乡崖墓 1973 年出土



图一 F. 传世某印

一共是 80 字 (图二), 可说是印文长度的冠军了。其文为:

1. 天国老君生万民治中国外国人和玺
2. 老君授生辅天下国安平受道人长生
3. 虚无自然明日月星辰光
4. 玄女致和气玉女致天医
5. 上国仙师天师老君道成明天地政玺
6. 上召吾拜无为太昊通天下治气同玺

关于资阳崖墓所出三十字印, 其印文 (图一 E) 任乃强教授曾按古汉字结构试行释读, 释文为:

天女五妹。永保兹富贵寿福, 旨厥壶范, 受五方福祉, 宣昭大志, 光垂彤史, (丕) 珍之。

这一释文很有参考价值。但将前四件三十六字印文与之对比, 则知按古汉字 (篆文) 来释读, 尚未得其真谛。道教里有很多神秘文字, 虽外形具有篆文特征, 而实非篆文, 盖由蜀地巫



图二 广政十四年彭山江岸出土印 六面八十字

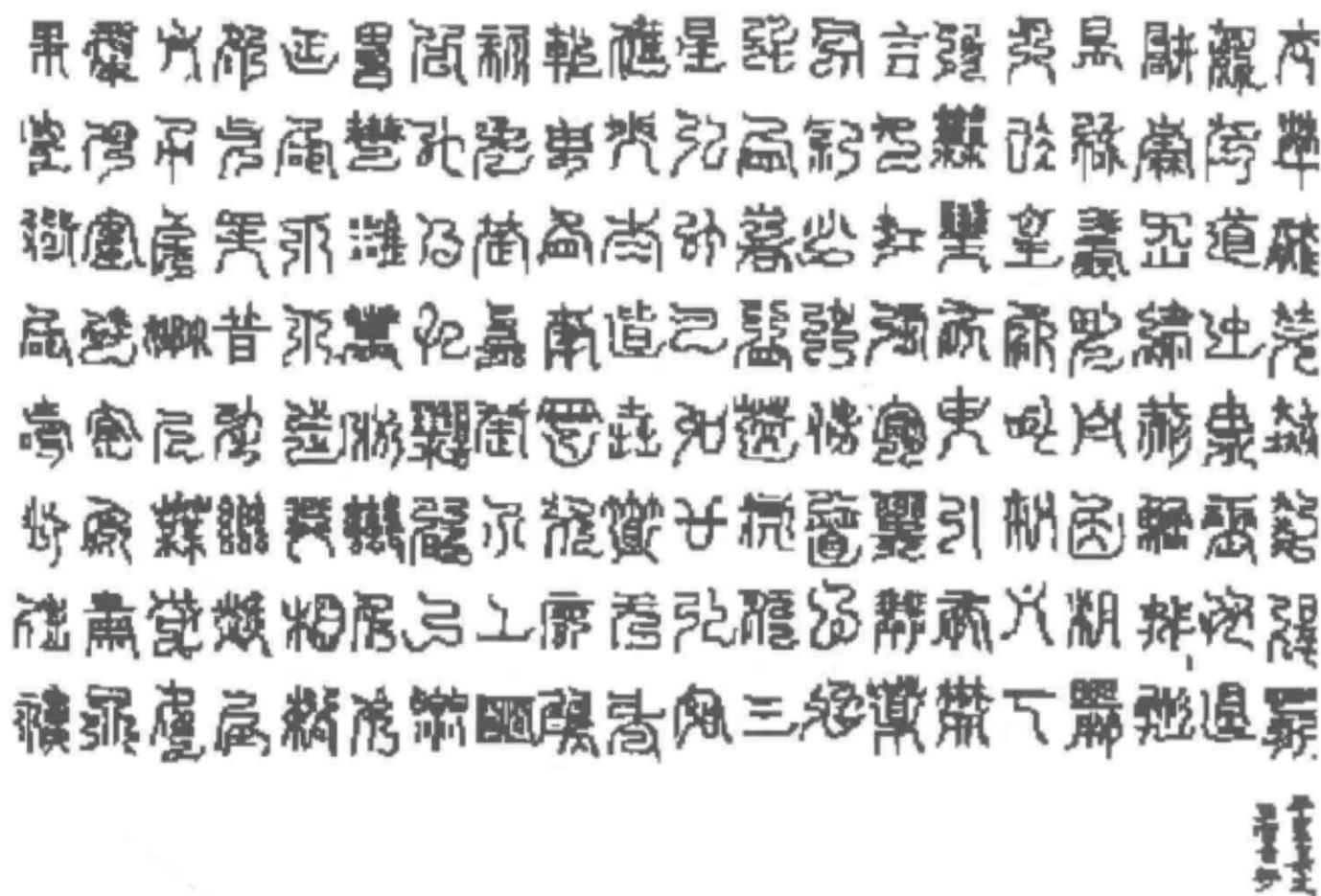
家所传的巫术文字衍化而来。徐中舒先生曾说：“古代的文字，多由巫师创造，由巫师世代相承，加以发展。”^①任乃强先生《华阳国志校补图注》于《南中志》言及《夷经》处，考云：晋代已有一批方士存有幡信书和符篆印篆用的符号，在西南区秘密传写，主要是符咒、格言及禳祈用语，近世考古发掘中多有发现，当时即称《夷经》。我们认为，两位大师所论甚确。道教在蜀地建立，接过了蜀开明氏时流传、后在蜀亡之后秘密发展的巴蜀巫文化；像张陵的神虎秘文，就是开明氏的巫文，亦即开明王朝宗教巫典，后称符书或微经。古代道士的符篆，并非人们所想象的“鬼画桃符”式地乱画，而确有所本。

《云笈七签》所载《道门大论》，将文字分为六类：

1. 飞天之书，即云篆。
2. 龙凤之文，即龙书。
3. 古文，仓颉所造。
4. 大篆，史籀所造。
5. 小篆，程邈所造。
6. 隶书（佐书），盱阳所造。

后四种是古汉字，前两种是“天书”。关于云篆，“为顺形梵书，文别为六十四种，播于三十六天。今经书相传，皆以隶书解天书，相杂而行也”。这里的“梵书”，非专指梵文，而是泛指汉族以外的民族文字。梵文本为横形，这里称“顺形梵书”，可见是与古汉字一样直书的民族文字。近年郫县、新都、峨眉、万县以及湖南长沙、常德、陕西紫阳等地所出巴蜀铜戈，上面刻有直行文字，应当就是所谓“顺形梵书”的一种。其中长沙和紫阳白马石所出铜戈，铭文上同一字重复多次，显然具有巫术用语的特征。云篆有“六十四种”，在道经传授中曾用隶书释读，成为“言文对照”的形式，因此道教人士是认得这种神秘文字的，可惜这种言文对照的本子今已失传。现存五斗米教主要经典《太平经》卷一百零四至一百零七有《复文》四篇，全是神秘文字所书（图四），即为天书与隶字夹杂的一种。现在看来，简直不知所云。道教中十

^① 徐中舒：《论巴蜀文化》，四川人民出版社1982年版，第42页。



图三

分珍视的《三皇文》，《洞神》称为皇文帝书，“乃是三皇以前鸟迹之大章者也”；《三皇经》说“皆出自然，虚无中结气成字”。这种文字实与《复文》同类（图三）。此外还有一种符字，经言：“符者，通取云物星辰之势；书者，别析音句铨量之旨；图者，画取灵变之状。然符中有书，参似图象；书中有图，形声并用。”所以符书是结合了图画特征的文字，也有音有义，不能乱画。现存晋葛洪《抱朴子》内篇《登涉》中，就绘有《老君入山符》三种，这是现存最早的道教符篆之一，的确有“组字画”的特色，而与《复文》也有近似之处，可看出是一个体系（图五）。

现在回过头来看道教三十六字印文（图一），与《复文》和符篆总体上看不太一样，而个别地看却有类同之处，可能是六十四种天书文字的又一种吧。《云笈七签》卷二十五所载《北帝七元真形图》（图六），卷八十所载《人鸟山形图》中的文字注记（图七），青城大面山庆云寺后小岗石壁上所刻三个奇字（图八），1994年在青城山上清宫发现的石版刻符（图九）^①，则与印文有相同的结构特征。由此可知，三十六字印文是道教特有的神秘文字之一，对于巴蜀文字研究来说，是一种十分难得的素材。



图四 《太平经》兴上除害复文（首段）

① 由王纯五君所摹。



老君入山符之一（五选三）



老君入山符之二（二选一）



老君入山符之三（五选二）

图五 《抱朴子·登陟》



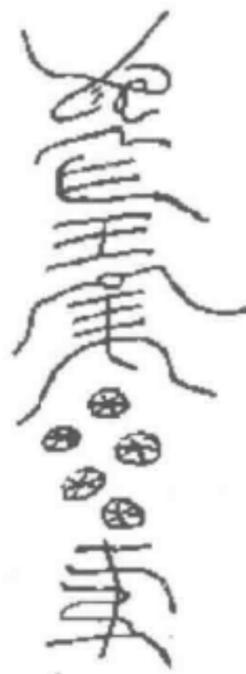
图六 《云笈七笈·北帝七元真形图》



图七 人鸟山形图



图八 大面山庆云寺后岗石刻



图九 青城山上清宫石版刻符

汉阙考*

姜 生

汉墓建筑及画像石艺术中,有许多建制雄伟的阙。对此,学界多从建筑美学的角度来研究。然而当我们进一步考证,则可发现,汉阙非独为汉代建筑美学的形式,更重要的还在于,它是早期道教所追求的仙界的象征符号和人仙两界交通的神学媒介。

一、“阙”的本义

在许多文献中,宫阙往往并提,常指帝王居所,且其庄严宏伟,非凡人可得而入,甚有神秘性。然阙本乃宫殿之门观。按《说文》:“阙:门观也,从门。”段玉裁注曰:

《释宫》曰:“观”谓之“阙”,此“观”上必加门者,“观”有小在门上者也。凡“观”与“台”在于平地,则四方而高者曰“台”,不必四方者曰“观”。其在门上者,则中央阙然左右为观曰“两观”。《周礼》之“象魏”,《春秋经》之“两观”,《左传·僖五年》之“观台”也。若中央不阙,则跨门为“台”;《礼器》谓之“台门”,《左传》谓之“门台”是也。此云阙门观也者,谓门有两“观”者称“阙”。^①

那么何谓“观”?《说文》:“观,谛视也,从见。”^②可见“观”的语源本义,乃认真仔细观察审视。后来其内涵逐渐发生了变化,增加了新的语义,在原来的“观察眺望”这个行为性质的本义基础上,增加了“借以观察眺望的建筑”这个指代性的转义。于是“观”与“阙”都成了建筑的样式^③。

“观”有二义,在上位者观察民情国俗是观,在下者观察上之德行也是观,二者都是注目察看的意思。引申而言,则示民以风范,俨然令人望而畏之,也名为观。《易·观卦》:“观,盥而不荐,有孚颙若。”观卦象征观仰,有众人景仰归向之义。汉代道经《老子想尔注》曰:“虽有荣观为人所尊,务当重清静,奉行道诚也。”^④此亦表明,在汉人心目中,“观”便是属

* 本文原载《中山大学学报》1997年第1期,第60-65页。

① 《说文解字》第十二篇上“门”部。

② 《说文解字》第八篇下“见”部。

③ 事实上,在古代文献中,“阙”“观”常不分,且相互指代,“阙”,亦可指单个的“观”。如《太平御览》“老子庙前有两石阙……阙边各有子阙”之说即是。参见《太平御览》卷一百七十九引《濂乡记》。

④ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海古籍出版社1991年版,第33页。

于这种为人所尊仰的文化符号。

在古代建筑中，“观”本是用来眺望的楼阁式建筑，若两个“观”之间有门，则整个称“阙”。考《道书援神契》：“古者王侯之居皆曰‘宫’，城门之两旁谓之‘观’。”按《列子》“归墟”神话，渤海之东有岱舆、员峤、方壶、瀛洲、蓬莱五座神山，“其上台观皆金玉，其上禽兽皆纯缟……所居之人皆仙圣之种，一日一夕飞相往来者不可数焉”^①。可见“观”亦乃仙界仙圣出入之处。《史记》载，公孙卿言汉武帝曰：“今陛下可为观，如缙氏城，置甫枣，神人宜可致。目仙人好楼居。”于是武帝令长安置蜚廉桂观，甘泉则作益延寿观，并使卿持节设具而候神人^②。可见汉代神仙家认为，神仙好居观、楼。于是“观”和“阙”成为人所向往的仙境的象征。在思想内涵上，汉代的“阙”和“观”也因此而具有相同而可互代的象征语义、通过建筑艺术审美形式来表达向往神仙世界之理想的内在性质。许多汉代画像和其他实物考古材料充分证明了这一点。由是“阙”和“观”的思想价值超出了建筑艺术形式本身的价值，而成为汉人神仙信仰中仙界天门的象征符号和人仙交通的媒介。

神仙思想是汉墓画像艺术的中心主题，阙则是服务于这一主题的象征符号与媒介。突出体现这一主题的汉墓画像甚多，值得认真考证。山东嘉祥汉代画像石，有许多在构图上是由上（神仙之自由、逸乐及拥有不死药等）到下（世人的试图超越凡世、趋仙若归等）分为若干层次的仙俗境界描绘，体现着人们对神仙世界的渴慕。如嘉祥县出土的宋山画像第1石至第8石、宋山第二批画像第14石至第17石、南武山画像第1石至第3石、洪山村画像第1石、嘉祥村画像第1石、纸坊镇敬老院画像第9石和第13石等，均具有这样的特征^③。这些画像的中间层次，描绘了为成仙而进行的某些寻求长生不死的操作过程，这些过程有些是汉人的想象，有些可能已付诸实践或处于探索之中。四川彭山双河石棺双阙，即刻画了上下两层神仙世界，上层画有带翼的“天马”人物和仙界的“不死树”，下层画有人物、“天马”和朱雀。图二十七彭山高家沟石棺六博，图中一对仙人悠闲对坐于双阙之上对博^④。河南新郑出土的汉代画像砖，有许多形制各异的宫阙、楼阁、“天门”等，其上大都居有神人、神鸟等，描绘出活灵活现的神仙世界^⑤；四川地区出土的某些汉画单阙、凤阙，亦分别有飞仙和凤鸟居其上^⑥。

由于秦汉时期最高统治者对神仙世界的矢志向往以及在其奢华的现实生活中对神仙境界的竭力模仿，都引导了当时的神学家、艺术家和建筑家们殚思竭虑而为之，并对这一时代及以后君臣将相和民众的神仙观念产生了十分深刻的影响。人们无不竭力仿效，不惜罄尽一切财力为死者营造豪华的阴宅，并在冢墓之地设立具有神学符号价值的功能性配置建筑，如墓外的镇墓神兽、碑阙，墓内的各种镇墓解注文、解注物等，目的不仅是使死者获得符合神仙要求的理想环境，以早日成仙，而且还将为后人带来利益，避免成为有害生人的恶鬼。

① 《列子·汤问》。

② 《史记·孝武本纪》。

③ 朱锡禄：《嘉祥汉画像石》，山东美术出版社1992年版，第36-43页、第50-53页、第61-63页、第76页、第79页、第92页、第95页。

④ 参见高文：《四川汉代画像石》，巴蜀书社1987年版，第71页所载图二十六。

⑤ 参见薛文灿、刘松根：《河南新郑汉代画像砖》，上海书画出版社1993年版，第9-19页。

⑥ 参见吕林：《四川汉代画像艺术选》，四川美术出版社1988年版，第89页、第91页；高文《四川汉代画像砖》图九十、九十一“凤阙”，也有凤鸟居其上。

二、作为通神中介的汉阙建筑与作为天宫象征的汉阙画像

(一) 汉阙建筑的通神特性

汉代建筑实物中,石阙尚多有遗存。仅四川地区,现存的汉阙就有近30座,其中有些为双阙。这些石阙,往往同墓碑一起,立于生前具有相当社会政治地位的死者墓前,并常镇以灵兽、石俑之类,可见“阙”“碑”功能是不同的。考汉阙之用,盖以彰表死者之德,且仅有可升仙界之功者方可树阙。如宋代《续隶》卷二十一关于平杨府君阙记载(即今四川绵阳市北门桥外仙人桥侧现存之汉平杨府君阙),其文曰:“平杨府君叔神”。作者按语说:“右平杨府六字,盖汉人神道所刻者。”均表明阙乃是用于“神道”之建筑,即目的在于彰德通神,使墓主得升仙界。

历史上有碑阙同用现象,但两者功能当有不同。碑之用,盖属一般性地向俗界彰表墓主;阙之用,则在于向神界彰表生前有较高社会政治地位和功德的墓主。碑阙所彰表内容的核心,则主要是墓主生前高尚功德之类。如《水经注》卷四载,司马迁“墓前有庙,庙前有碑”。而卷十九所载汉文帝庙则不同,“庙有石阙数碑”,是碑阙并用。

汉阙多刻画有各种气势恢宏的神话传说、征战、车骑、死者生前的富贵生活情景以及相应的介绍性文字,或刻画汉人心目中的神圣、祥瑞之物,如神兽“天禄”(或“麒麟”)、“辟邪”以及四方之神,其中尤以南方之神“朱雀”出现较多,盖取其象征阳神飞升之意(如乘鹤西升而成仙),以期死者早日飞升仙宫;此外亦见有(“青龙衔璧”“白虎衔璧”之类)等。这些都是汉代人价值观的反映,表明汉人认为这些内容可望产生通神通天之功能。因为按照中国上古神话,自从“绝地天通”以后,地上的人们和天界的联系便被阻断,只有那些大德之人才可能终致与天感通,因而若欲进入天上神仙境界,不仅要广修其德,而且要有借以交通上天的“天梯”。我认为,“阙”就是一种被认为能够代替“天梯”导人升天的符号化神学手段。

石阙的建筑风格,主要取仿楼阁式,颇有仙境重天之意蕴,有的还在顶部刻上具有“阳”即“生”象征蕴义的南方神鸟朱雀;或刻上更为明显地表明神仙观念的画像,如“仙人六博”等图案。这正是汉代慕仙思潮泛滥的绝好反映。

(二) 汉代石棺画阙:仙宫的符号化象征

汉代石棺(或石函)上多画有对称的双阙,一般刻于石棺(函)的档头,而不刻于侧面。我认为,这是表示死者将升入“阙”(即“天门”)所象征的天上仙宫。《水经注》卷三记载:“赵武灵王既袭胡服,自代并阴山下,至高阙为塞。山下有长城,长城之际,连山刺天,其山中断,两岸双阙,善能云举,望若阙焉。即状表目,故有高阙之名也。”卷十九说汉武帝曾建“凤阙”,“阙高二十丈”,并引《关中记》说:“建章宫圆阙,临北道,有金凤在阙上,高丈余,故号凤阙也”。又说汉“高祖在关东,令萧何成未央宫。何斩龙首山而营之。……其行道因山成迹,山即基,阙不假筑,高出长安城。北有玄武阙,即北阙也,东有苍龙阙。”可见在汉人心目中,“阙”确是颇受崇仰和重视,具有很强的信仰化内涵。《无上秘要》卷二十二“三界官府品”注《出洞真经》云:“墉城金台,流精阙,光碧堂,琼华室,紫翠丹房。右在昆仑山,西王母治于其所。”就是说,在道教神学中,昆仑山墉城金台上有神阙,是诸仙真游止的仙境之门户。显然汉画像石中阙的仙宫象征意义,已离阙的语源本义较远,而成为仙宫的

一种符号化象征。《水经注》卷一所云钟山“上有金台玉阙，亦元气之所含，天帝居治处也”之说，亦取自道教神学。

耐人寻味的是，汉代画像的双阙之间，常有人物形象。这些人物当非墓主，而属守望者，其身份形象或各不同：或为骑马执枪的一两名武士，或为双手持物的门亭长，或为恭立门之两侧、有似门神的人物等^①。画面人物神态各异，但均作把守阙门之状。如1972年四川郫县出土的汉代石棺（现藏四川省博物馆），是四川汉代石刻中较典型者。该石棺的档头上即刻有一组双阙，阙之中下部的门中，有一“门亭长”形象，持一神器右向而立。有人认为其职能当系为墓主管理门禁。但需要进一步探索的是，为何要设这些守望者？过去一直没有令人满意的答案。我认为，安排守望者，至少可能有两个目的：其一，乃是为了防止墓主以外的其他恶鬼，趁尚在“太阴炼形之宫”的死者未升天之际，夺墓主之阙门而入仙宫，占领天上本属墓主之仙位，因为汉人有一种强烈的宿命论的神仙观念。由此可推断守望者的图像与身份，定系摹自死者生前与其十分熟识之人，以便保证守望者能够准确识别试图入阙——即升仙者是不是墓主。其二，乃是为了防止魔鬼邪恶之属乘墓主尚未得转升仙境之机，从那里进入棺内，毁坏死者之尸，致令其不能转化成仙。考《水经注》，周宣王时仲山甫之冢立有石羊石虎，据称“墓上所以植柏置石虎之原由，因魍魉好食死者之肝，而以柏与虎惧之，使不敢近也”^②。而在这种规模宏大的墓葬外面，往往已置立有各种有驱鬼镇邪之功用的灵兽，这本身就意味着，在这些灵兽的保护下，整个墓地将不复为邪魔所犯。于是我们在棺的档头上所见的人物，当不会再发挥这一功能，而是和墓主的升仙有关。

三、见之于道教神仙学的证据

根据汉代道教神学，人死后究竟是上天为仙还是下地为鬼，将据其生前在人间的作为来判定；而即使是一个人被判为神仙，在天上也已有其既定之位。这种判定的根据就是墓主生前的积德状况。汉代道教经典《老子想尔注》把死后的“太阴”世界看作是生命“炼形”、转化其形态的地方，如果人生前尊道积德足够，他就可以通过这里而升入仙界。因此它告诫人们：“太阴道积，炼形之宫也。世有不可处，贤者避去，托死过太阴中；而复一边生像，没而不殆也。俗人不能积善行，死便真死，属地官去也。”^③又在《道德经》三十三章“死而不亡者寿”句下注：“道人行备，道神归之，避世托死过太阴中，复生去为不亡，故寿也。俗人无善功，死者属地官，便为亡矣。”^④

汉代冥界信仰中这种“托死”与“真死”之别，是导致当时人们极重冢墓之事的神学根源。阙的树立，象征着墓主并非“俗人”，其死非“真死”，而是将通过“托死过太阴”的“炼形”过程，重得“复生”，升入美好的神仙境界。阙就是为死者准备的循以通达天上金阙仙

^① 参见高文前引书第68页、第87页、第88页、第92页；薛文灿、刘松根前引书第10页、第13页、第14页、第17页。

^② 见伊东忠太著、陈清泉译补：《中国建筑史》，上海书店1984年影印本，第90页。

^③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第21页。

^④ 同上书，第43页。

宫的象征符号^①。

汉人十分关心生者所居、死者所葬的土地的性质对于人们的现实人生、家族状况、社会命运等诸多重大问题的影响。基于对土地善恶性质的分别，早在汉代道教中，已形成十分独特的土地崇拜，认为人死后虽然埋葬地下，但仍将根据死者埋葬地或善或恶的性质，而相应地对生者及后世子孙的生活与命运产生或利或害的作用。《太平经》“葬宅诀第七十六”即明确宣称：

葬者，本先人之丘陵居处也，名为初置根种。宅，地也，魂神复当得还，养其子孙，善地则魂神还养也，恶地则魂神还为害也。五祖气终，复反为人。天道法气，周复反其始也。欲知地效，投小微贱种于地，而后生日兴大善者，大生地也；置大善种于地，而后生日恶者，是逆地也；日衰少者，是消地也。……故大人小人，欲知子子孙孙相传者，审知其丘陵当正，明其故，以占来事。^②

这种土地崇拜思想，正是中国古代农业文明的产物，它深深扎根于中国人的审美结构和价值观念之中，渗透到社会生活的各个角落，对中国传统文化、尤其是对传统伦理观念，产生了十分重要而深刻的影响^③。

另外，在道教养生医学中，“神阙”是人身上一个重要的穴位^④，又名曰“脐中”^⑤，属任脉，位于脐窝正中。根据中国传统的天人感应论思想，人身中的“神阙”，与天上仙宫之神“阙”相应相感，则可致长生成仙。足见其对生命所具有的关键意义。

道教经典在描述神仙境界时，常有“金阙三千”之类的说法，所指即天上仙宫妙境。金允中《上清灵宝大法》卷五之“三界宫曹品”，其“上界”所谓的“西灵龟阙”，“中界”所谓的“洞阴金阙”等即是，而其“朝元入靖品”所谓“望阙朝元”“望阙存思”等则是道教修仙之法^⑥，其心理学特征就是以天上的神仙宫阙为内在的引导，在意念的层面模拟自身升入仙境。“神游天阙”便是道教内炼中的一种通神状态。明涵虚子（朱权）《神隐志·神游天阙》：

凡心上无事，神清气平，便当入圆室中，焚一柱好香，将柴门关上，静坐一回，待静定了，可出神游太清之上，朝谒虚皇，如所言之事，则墨告之。如此飞神谒帝，久久纯熟。

如此可致神真感通，利于飞升。

综上考述，我认为，“阙”是天上仙宫的象征符号和人类交通仙界的媒介，是道教神学家为死者提供的引导墓主通天升仙的天梯。在人类学意义上，“阙”是在人神两界之间集隔离和交通两种功能于一体的一种象征性的神学符号，是由俗入圣、由死入生、由地下升入天上仙界之“通过仪礼”的象征。

① 后来的道教神学继承和发展了关于“太阴”的信仰，认为“太阴犹母，人成形于母而身生焉”。见《儒门崇理折衷堪舆完孝录》第三十三章“论造命”。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第182-183页。

③ 如西蜀道人吕元素编《道门定制》卷七，分别有《安宅章》《安坟墓章》等，具载上章祈神镇邪安宅安墓之术，是一系列通过人为的祈禳手段改变土地性质状况的方法，极具现实操作性。道经宣称，它为人们提供的操作程式，通过上章，可以通达“天府”，求得“山脉断绝连而续之，魂神惊散存而抚之；使亡者安泰，子孙兴昌，冢墓注讼一切断绝，封树繁滋，鬼邪奔散”。通过操作，可以请得“天官君将吏兵应章来下，迁拔亡人，安镇坟墓，使生者康泰，死者安宁，灾横不兴，凶恶不起，梦寐真正，疾厄不侵，寿禄延长，人口清吉”。见《道门定制·安坟墓章》。

④ 参见《外台秘要·肾藏人》。

⑤ 见《针灸甲乙经》卷三。

⑥ 《道藏》第31册，第372页。

四川地区与盐业有关的道教遗迹研究*

白 彬

川东、川西地区历史上都曾有过不少与盐业生产有关的道教遗迹。这些遗迹，在古文献中多有比较明确的记载，其中有的记载已为考古调查所证实。尽管过去学者们对四川盐业、四川道教所作的研究相当不少，但此类遗迹却始终没有引起学术界的足够重视，系统的考古调查工作尚待开展，有关研究尚处于一片空白。本文主要依据文献记载的有关遗迹材料，结合笔者所作的实地考察，拟对四川盐业与道教及巴僚少数民族之关系作一初步分析和探讨。

川东地区（今大部已划归重庆市）与盐业有关的道教遗迹目前主要集中分布在云阳县。嘉靖《云阳县志》卷下《外志》云：

玄天宫，在盐场铁檠山。盐场累有火灾，嘉靖十七年居民修建以压之。盖取五德相胜之说，果无火患。^①

《云阳县志》所记用以厌镇云安盐场火患之“玄天宫”遗址迄今犹存，1995年8月，笔者还曾亲自前往作过实地考察。遗址位今云阳县云安镇汤溪河西岸铁檠山北端山顶上，东距云安盐场约一公里。玄天宫中华人民共和国成立初期保存尚好，在1951年、1952年为当地群众所拆毁。从残存的基址看，玄天宫遗址坐北朝南，平面略呈方形，系由正殿和侧室两间并排的长条形房子组成。侧室位于正殿以东，长20.4米、宽3.6米，为厨房和厕所之所在；正殿位于侧室以西，长20.4米，宽16.8米。仅以一墙相隔的正殿和侧室皆因石为基，基石西面保存稍差，其余三面保存均较完好。基石以外随处可见砖、瓦等建筑构件，另有少量粗白瓷。砖、瓦皆青灰色，光素无纹。正殿前尚有石碑两件，其中一件碑首有“万古不朽”四个大字，系民国十四年张福林、范铸等所刻；另一件则系捐资者人名录，文字多已湮漫不清，年月不详。

玄天宫“正殿竖真武祖师神像，因名其庙曰玄天宫”^②。真武即玄武，真武祖师又称真武大帝、真武帝君，是道教尊奉的职掌北方天界的重要神祇，因此，玄天宫应是一道教性质的宫

* 本文原载《宗教学研究》1998年第2期，第63-69页。

① 上海古籍书店据宁波天一阁藏明嘉靖刻本影印本，1963年。

② 见该遗址民国十四年石刻。

观。民国《云阳县志》卷五，山水下：“（汤溪河）又左过汉城山（一名铁槩山）……旧志云：汉高曾访扶嘉，驻蹕于此，遗民德汉，因以名山。唐方士翟法言、杨云外相继焚修升仙而去，段成式所称天师翟乾祐者也。山顶有老子之宫玄天宫。”亦说明玄天宫系一道教性质的建筑。

玄天宫的始建年代，古文献中有相当明确的记载。笔者在对该遗址进行实地考察时，亦未发现任何比明代更早的遗物，因此嘉靖《云阳县志》云其始建于明世宗嘉靖十七年应是可信的。前述文字多已湮漫不清的人名碑，当是云安民众共同捐资修建玄天宫之物证，其年代应与玄天宫同时，很可能亦是在明嘉靖年间。

云阳云安盐场与道教发生关系，并不是明代才新出现的一个现象，从我们目前所掌握的材料看，最早可追溯到唐代。唐段成式《酉阳杂俎》卷五，怪术云：

云安井，自大江溯别派，凡三十里。近井十五里，澄清如镜，舟楫无虞。近江十五里，皆滩石险恶，难于沿溯。天师翟乾祐，念商旅之劳，于汉城山上，结坛考召，追命群龙。凡一十四处，皆化为老人，应召而至。乾祐以滩波之险，害物劳人，使皆平之。一夕之间，风雷袭击，一十四里尽为平潭矣，唯有一滩仍旧，龙亦不至。乾祐复严敕神吏追之。又三日，有一女子至焉，因责其不伏应召之意。女子曰：“某所以不来者，欲助天师广济物之功耳。且富商大贾，力皆有余；而佣力负运者，力皆不足。云安之贫民，自江口负财货至近井潭，以给衣食者众矣。今若车舟利涉，平江无虞，即邑之贫民，无佣负之所，绝衣食之路，所以困者多矣。余宁险滩波以贍佣负，不可利舟楫以安富商，所以不至者，理在此也。”乾祐善其言，因使诸龙皆复其故，风雷顷刻，而长滩如旧。天宝中，诏赴上京，恩遇隆厚。岁余，还故山，寻得道而去。^①

“云安井”即今之云安盐场。汤溪河自西北向东南流经云安，是云安井盐外销的必经之路和主要通道，但石险滩多，水流湍急，于盐业运输颇为不便，故有道士翟乾祐在运盐河降龙的故事和传说。唐末五代著名道教学者杜光庭《太上洞玄灵宝素灵真符序》称：“素灵符者，天师翟乾祐乾元中自黄鹤山溯流入蜀，至巫山峡……南至清江，北及上庸，周旋千里。”于层崖之上感悟登天尊峰受天尊所赐也。“按而书用，蠲疴疗疾，征魔制灵，驱役鬼神，回尸起死，召置风雨，鞭策虎狼。三峡之人，大享其惠。天宝中，诏入内殿，顺风问道，复还仙都山。其后平昌段成式与当时朝彦荆郢帅臣，咸师奉之，累年乃得道而去。……余天复丙寅岁请经于平都山，复得其本，编入三洞藏中。”^②由此可知翟乾祐的确到过三峡地区，云安显然应在他的活动范围以内，而段成式本人又师事过翟天师，所以《酉阳杂俎》一书言翟氏降龙事当有所本。《太平广记》卷三十，神仙，“翟乾祐”条引《仙传拾遗》云：“翟乾祐，云安人也。广眉广颡，巨目方颐。身長六尺，手大尺余，每揖人，手过胸前。常于黄鹤山师事来天师，尽得其道。能行气丹篆，陆制虎豹，水伏蛟龙，卧常虚枕，往往言将来之事，言无不验。”作为云阳人氏的翟乾祐天师既“能行气丹篆，陆制虎豹，水伏蛟龙”，故而在运盐河“设坛考召，追命群龙”，亦是顺理成章的事情。

川西地区亦有不少与盐业有关的道教遗迹。今四川仁寿县境内有陵井，该井相传即为张道

^① 段成式：《酉阳杂俎》，中华书局1981年版，第57页；又见《太平广记》卷三十，神仙，“翟乾祐”条，中华书局1965年版。

^② 《道藏》第6册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第343页。下引本书版同，不另注。

陵所凿。《元和郡县志》卷三十三，剑南道下，陵州：“陵井者，本沛国张道陵所开，故以陵为号。晋太元中，刺史毛璩乃于东西两山筑城，置主将防卫之。后废陵井，更开狼毒井，今之煮井是也，居人承旧名，犹曰陵井，其实非也。”^①《太平寰宇记》卷八十五，剑南东道四，陵州，仁寿县：“陵井本狼毒井，今名陵井。按《郡国志》云：‘昔张道陵于此得盐井，因被纸排车，引役人唱排车乐，愿心齐力，祀玉女于井内。玉女无夫，后每年取一少年掷盐井中，若不送，水即竭。’……始因张道陵，谓之陵井。”^②《輿地广记》卷三十，成都府：“望仁寿县……有陵井，东汉张道陵所开。有毒龙藏井中及盐神十二玉女为祟，天师以道力驱出毒龙，禁玉女于井下，然后人获咸泉之利。”张道陵在四川特别是在仁寿开盐井之说由来已久。元延佑三年虞集《成都路正一宫碑》：“汉正一天师张陵，迹遗几遍西南，事最著。其兴利若盐井之属，至于今赖之。”^③《輿地纪胜》卷一百五十，成都府路，隆州：“张天师，名道陵，沛国人。天师以后汉建武十年生于吴之天目山。天师平西蜀，妖鬼不复为人害。……过阳山，见白气属天，指其下有咸泉。因逐去毒龙，而咸泉始露。誓玉女，使不复出，付以煮海之法。”^④宋贾善翔《犹龙传》序曰：张道陵天师往西蜀修炼，“化地作咸泉”；同书卷五“度汉天师”条引《南斗经序》云：张道陵在蜀“与六天鬼魔战，夺二十四治，改为福庭，名之化宇，降其帅为阴官，择道者令焚修。于是幽明异职，人鬼殊途。又于仁寿县降十二天游玉女，化地作咸泉，烹以为盐”^⑤。在诸多文献记载中，以杜光庭《道教灵验记》所述最为详细、具体。该书卷八，“陵州天师井验”条载：

陵州天师井。本传云：天师经行山中，有十二玉女来谒天师，愿奉箕帚。天师知其地下阴神也，谓之曰：“汝等何以为献？将观汝心愿厚薄，选而纳焉。”玉女各持一玉环，径皆数寸。天师曰：“所献一般，不可并纳。吾化此十二环令作一环，投之入地，有得之者，即纳之焉。”遂合十二环为一大环，径余一尺，投于地中，随即深陷，已成井矣！玉女皆脱衣入井，以探玉环，竟不能得。天师取其衣，藏石匱中，玉女至今只在井内。今陵州盐井直下五百七十尺，透两重大石方及咸水。每年一度淘洗其中，须歌唱渲聒，然后入井。不然必见玉女裸居井中，见者多所不利。井既深，不可数入，或絙索断损，皮囊坠落，唯于天师前烟香良久，玉女自与挂之，依旧不失。顷年井属东川，有张填常侍主其盐务，于事稍息，盐课不登，欠数千斤。交替之后，縻留填纳，未得解去。替人素亦崇道，因与虔告天师云：“张填所欠之盐，家资已尽，空此留滞，益恐困穷，于三五日之内，愿借神力，增加所出，为其填纳。”与张俱拜，祈诉恳切。自是每日所煎，水数四五十函如常，而盐数羨益，五六日内，填之课足。此后一如旧数，无复增减矣！十二玉女，戌、亥二人在天，唯十人在井，所煎盐至戌、亥二时亦歇。天师初以兹地荒梗，无人安居，山川亦贫，不可耕植，化盐井以救穷民。民聚居井旁，户口日众，遂置州统之，以天师名，故曰陵州。天师誓曰：“我所化井，以养贫民，若官夺其利，千年外井当陷矣！”今诸井皆有天

① 《元和郡县志》，中华书局点校本 1983 年版。

② 《太平寰宇记》，光绪八年金陵书局本。

③ 见《道园学古录》卷四十七，四部丛刊本。

④ 《輿地纪胜》，中华书局影印本 1992 年版；杜光庭《录异记》卷五亦有类似的记载，《道藏》第 10 册，第 875 页。

⑤ 《道藏》第 18 册，第 3 页、第 24 页。

师、玉女之像焉。^①

以上材料说明,张道陵在仁寿开盐井之说起源甚早,远在北宋仁宗文同之前,至迟亦当不晚于唐五代时期。北宋文学家文同通过《奏为乞改陵州州名状》《奏为乞免陵州井纳柴状》《祭玉女文》《祭法师(张道陵)文》^②等,把有关传说加以集中,其来有自。

陵井的历史甚为悠久。《东坡志林》卷四《井河》“筒井用水鞴法”条:“蜀去海远,取盐于井。陵州井最古,涪井、富顺盐亦久矣。唯邛州蒲江县井,乃祥符中民王莺所开,利入至厚。”^③陵井的规模在整个西蜀地区也是数一数二的。《元和郡县志》卷三十三:“陵井,纵广三十丈,深八十余丈。益部盐井甚多,此井最大。”陵州亦因境内有陵井而得名。明曹学佺《蜀中广记》卷六十六《方物记八·盐谱·川西井》引《陵井监图经》:“汉时有山神号十二玉女,为道人张道陵指陵上开盐井,因此陵上有井,改名陵州。”^④南宋谢守灏《混元圣纪》卷七:东汉桓帝建和二年,“天师纳赵升为弟子,又降十二神女,化咸泉为盐井,后因名郡为陵,以旌其功(后改为仙井监,今为隆州也)”^⑤。陵州之设众说不一,有人认为是西魏。文同《丹渊集》卷三十四《奏为乞改陵州州名状》云:“臣自到本州,求州之所以得名之由。据地志云:自秦至齐本犍为与蜀二郡之地,在梁常为怀仁郡,西魏时始改为陵州,因境内有陵井,故名焉。陵井始后汉张陵开兴,因陵名遂以名井,后复因井名以名其州。”比较一致的看法认为是北周。《舆地广记》卷三十,仙井监:“秦属蜀郡二,汉属犍为郡,晋及宋齐皆因之。梁置怀仁郡,后周置陵州,取陵井为名。”《旧唐书·地理志》,剑南道,陵州:“仁寿,汉武阳县东境,属犍为郡。晋置西城戍以为井防。后魏平蜀,改为普宁县。后周置陵州,以州南陵井为名。”《元和郡县志》卷三十三云:“晋孝武帝太元中,益州刺史毛璩置西城戍以防盐井,周闵帝元年又于此置陵州,因陵井以为名。”《周书·闵帝纪》:“元年春正月景寅,于剑南陵井置陵州。”陵州之设既是在北周,陵井之兴则当远在北周闵帝宇文觉之前,亦可能如文献记载所言早至东汉。

考陵井之得名,或曰系张道陵所凿,或谓张道陵于陵上所开,或云:“陵井之得名,非谓井由张道陵开凿,盖自张道陵始独占此盐井之利耳。”^⑥总之皆与张道陵有相当密切的关系。陵井又名天师井。《舆地纪胜》卷一百五十,成都府路,隆州,景物下:“天师井。《广记》:‘因天师治井。’《晏公类要》云:‘本狼毒井。’按郡东此山侧,因名。”“天师井。《广记》:‘因天师浴丹。’《晏公类要》云:‘在仁寿县南二里。’《郡国志》云:‘昔东汉张道陵所开,有毒龙藏井中及盐神玉女十二为祟,天师以道力驱出毒龙,禁玉女于井下,然后人获咸泉之利。’”陵井又名仙井。《舆地广记》卷三十:仁寿县“有陵井,东汉张道陵所开。……皇朝不欲斥天师名,故改陵井为仙井”。“皇朝熙宁五年废(陵州)为陵井监,政和三年改为仙井。”南宋李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷十四,财赋一,蜀中官盐:“蜀州官盐有隆州之仙井,邛州之蒲井……大宁、富顺之井监……长宁军之涪井,皆大井也。……仙井,岁产盐二百余万斤,隶

① 《道藏》第10册,第827页、第828页。

② 《丹渊集》卷三十四、三十五。

③ 《东坡志林》,中华书局1981年版,第77页。

④ 《蜀中广记》,上海古籍出版社影印本1993年版。《舆地纪胜》卷一百五十亦有同样的记载。

⑤ 《道藏》第17册,第847页。

⑥ 王仲萃:《北周地理志》,中华书局1980年版,第257页。

转运司；蒲江亚之，隶总领所；大宁盐二百五十余万斤，岁取其四分，计值九万余缗，亦隶总领所；涪井四十余万斤，岁取其赢五万余缗，为军之用。”陆游《老学庵笔记》卷五：“蜀食井盐，如仙井、大宁犹是大穴，若荣州则井绝小，仅容一竹筒。”^①放翁此谓之“仙井”所言不明，不过联系前述李心传《朝野杂记》的记载看，应是仁寿陵井。陵井名仙井之说在《宋史·徽宗纪》《蜀中广记》卷八中亦有载。“天师”指的是张道陵，“仙”乃道教之别称，盐井称陵井、天师井、仙井，皆仁寿盐业与道教有关之证也。

张道陵于仁寿井盐的开发出力尤多，被尊为井神，与玉女盐神一样同为当地民众供奉和祭祀之主要对象。前述《道教灵验记》说唐五代时仁寿诸盐井皆供有天师玉女像，“今诸井皆有天师、玉女之像焉”。在每年一度的清淤之前，必于“天师前烟香良久，玉女自与挂之”，然后方可入井。同书卷八“皇甫洽事天师”条又云：“成都皇甫洽，常崇玄教，精奉香灯，径来陵州，图写天师真，旦夕供奉。”说明陵州诸盐井供奉的天师像影响还不小，以至有的奉道弟子将其视为张天师的真容专门从外地赶来摹写。陵井旁还建有专门的张道陵祠、玉女祠。《元和郡县志》卷三十三《剑南道下·陵州》：“张道陵祠，在县西南百步。陵开凿盐井，人得其利，故为立祠。陵即张鲁之祖父，学道鹤鸣山，人从受道者出五斗米，故时人号米贼，亦曰五斗米道。”《舆地纪胜》卷一百五十《成都府路·陵州》：“中女祠。《元和郡县志》云：‘中女祠，盖井神张道陵祠，在仁寿县西一百步。’”《太平寰宇记》卷八十五《剑南东道四·陵州·陵井监》：“按《图经》，汉时有山神号十二玉女，为道人张道陵指陵上开盐井，因此陵上有井名陵井。今井上有玉女庙，甚灵，监司奉之。若以火坠井中，即雷吼沸涌，烟气上冲，溅泥漂石，甚可畏也。或云井泉旁通江海，微有败船木浮出。其井煎水为盐，历代因之。”《舆地纪胜》卷一百五十：“玉女祠。祀玉女于井内，即盐井也。《舆地广记》：‘在仁寿县。’今名灵真夫人。”《蜀中广记》卷六十六亦有类似的记载。在五代，还举行过祭祀盐神玉女的活动。《十国春秋》卷三十五《前蜀高祖本纪》：天复七年，“是岁，遣官祭盐井玉女之神，其神出半面而享之。初帝见裸体妇于盐井，告曰：‘若当为吾国土地主，富贵至矣。’故有是命”。天复年间所祭之盐神为女神，与前述仁寿盐业之天师玉女盐神道教传说是完全吻合的。

井研亦有陵井。《太平寰宇记》卷八十五在叙述陵井监（即陵州）诸盐井时首先讲到陵井，说井旁有玉女庙，“雍熙元年春冬日收盐三千八百一十七斤，秋夏日收三千四百四十七斤”。紧接着又云：

又仁寿县界别有五井，二井见在。……五井废。

井研县二十一井，五井在。……陵井在州南一百九里。唐时官私日收盐五斗五斤。龙朔元年坏，上元元年重开，伪蜀栈塞。至国朝乾德三年重开，日收盐三十斤一十两。……一十六井废。

始建县七井，一井见在，六井废。

贵平县一井。

右陵井盐井计十井，日收盐四千三百二十斤。

乐史在这里明确讲到陵州南一百九里有井研陵井，该陵井是宋初陵州尚存的为数不多的十

^① 陆游：《老学庵笔记》，中华书局1979年版，第67页。

口盐井之一,“日收盐三十斤一十两”,看来规模并不大,系一小型盐井。“又仁寿县界别有五井”,说明文中首先提到的陵井是仁寿陵井,该陵井在仁寿县南二里,《舆地纪胜》卷一百五十引《晏公类要》所载甚明。《元和郡县志》卷三十三说张道陵祠在仁寿县西南百步,亦说明仁寿陵井就在州城仁寿附近。仁寿陵井旁建有张道陵祠、玉女祠等祭祀性建筑,日产盐三千余斤,是一特大型盐井。陵州诸盐井中既有仁寿陵井,又有井研陵井,乐氏交待甚为清楚。过去有的方志往往把仁寿陵井与井研陵井混为一谈,甚至误将井研陵井指为仁寿陵井。嘉庆《纂仁寿县志》卷一:“陵井,在陵州南一百九里。”此之所谓陵井,显系指仁寿陵井。古文献中从未有仁寿陵井在陵州南一百九里之说,位于州南一百九里之陵井应该而且只能是井研陵井。嘉庆《补纂仁寿县志》卷一又云:“仙井者,张道陵所开之井也,井研志以其县为仙井,大误。”说明井研盐井中除有名陵井者外,尚有称仙井的。

与盐业有关的道教遗迹在富顺县亦有分布。《旧唐书·地理志》:

隋富世县。贞观二十三年改为富义县。界有富世盐井,井深二百五十尺,以达盐泉,俗呼玉女泉。以其井盆最多,人获厚利,故云富世。

《太平寰宇记》卷八十八,剑南东道七,富顺监:

富顺监,晋富世县,以县下有盐井,人获厚利,故曰富世。唐贞观二十三年改为富义县。按井深二十五尺(当为二百五十尺之误),凿石以达盐泉,俗谓之玉女泉。

《舆地纪胜》卷一百六十七,富顺监,古迹:

富义井,《元和郡县志》:在富义县西南五十步,月出盐三千六百六十石,剑南盐井,唯此最大。《寰宇记》云:井深二百五十尺,凿石以达咸泉,世俗谓之玉女泉。

如前所述,张道陵于西蜀陵州等地开盐井,井中有玉女盐神司之,因此有天师降玉女、化地作咸泉的传说。作为早期著名盐井之富顺井,其名与玉女相联,应是受这一传说影响的结果。

王纯五先生近年来在对天师道二十四治逐一进行实地考察后曾经指出:

二十四治多有盐井。彭州阳平治下有盐井沟,(彭州)葛瓚治下八角井(今八角村)产盐,(金堂)昌利治东北有盐井乡,(蒲江)主簿治响水洞下有盐井岩,什邡后城治、公慕治旁有盐井,(德阳)涌泉治附近有华池盐井,(彭山)北平治近旁有永通盐井等等。^①

这一情况说明,与盐业有关的道教遗迹在四川彭州、大邑、金堂、蒲江、什邡、德阳、彭山诸县亦有发现。

四川盐业兴起甚早,有的远在东汉之前,但其中有一部分盐井的开凿与道教的影响有关,应该是没有问题的。

二

道教与四川盐井、盐业发生联系,应是巴人崇奉五斗米道而与巴人原有之盐水女神传说相结合的产物。

《华阳国志·李特雄期寿势志》:“汉末,张鲁居汉中,以鬼道教百姓,賔人敬信。”《晋

^① 王纯五:《天师道二十四治考》,四川大学出版社1996年版,第32页。

书·李特载记》：“汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賸人敬信巫覡，多往奉之。”“鬼道”，即张陵于蜀中所传之五斗米道，“賸人”就是巴人。巴人奉道早已为学术界所普遍公认。《道教灵验记》卷八“谢贞见天师授符篆”条曰：“鹄鸣诸山无天师真像，陵州井中所塑，又非世代所传之真。贞忽于青城山遇峡中贾客，修斋有天师小幘供养，乃是应见之真耳。”^①巴人奉道由来已久，以至唐五代时期峡江地区的商贾中尚保留着供奉天师像的传统，足见道教对巴地影响之深。

巴人自来就有盐水女神的传说。《后汉书·巴郡南郡蛮传》：

巴氏子务相……因共立之，是为廩君。乃乘土船自夷水至盐阳（《荆州图》曰：副夷县西有温泉，古老相传，此泉原出盐，于今水有盐气。县西一独山，有石穴，二大石并立穴中，相去可一丈，俗名为阴阳石，阴石常湿，阳石常燥。盛弘之《荆州记》曰：昔廩君浮夷水，射盐神于阳石之上。案今施州清江县水一名盐水，源出清江县西都亭山）。盐水有女神，谓廩君曰：此地广大，鱼盐所出，愿留共居。廩君不许，盐神暮辄来取宿，旦即化为虫，与诸虫群飞，掩蔽日光，天地晦冥，积十余日，廩君思其便，因射杀之，天乃开明。廩君于是君乎夷城。

章怀太子李贤注曰，以上范氏之文，“并见《世本》也”。类似的文字又见于《太平御览》，然其所述远不若范书之全，不过亦讲到盐神系女神，且与巴族有关。该书卷九百四十四引《世本》云：

廩君乘土船至盐场，盐水神女子止廩君。廩君不听，盐神为飞虫，诸神从而飞蔽，日为之晦，廩君不知东西所当七日七夜。使人以青缕遗盐神曰：“纓此与尔俱生。”盐神受缕而纓之，廩君应青缕所射，盐神死，天则大开。^②

盐水女神传说在《蜀中广记》卷六十六中亦有载。观《后汉书》等文献所载巴族首领廩君遇盐水女神“愿留共居”“暮辄来取宿”事与前述盐井玉女自荐天师、“愿奉箕帚”之传说如出一辙，两相比较，不难发现四川盐业中的天师玉女盐神崇拜与早期巴人的盐水女神传说之间有着一脉相承的渊源关系。

巴人在历史上确实又是一支与制盐业关系异常密切的民族。任乃强先生曾经指出：“巴人善于架独木舟，溯水而上，销盐至溪河上游部分。整个四川盆地，都有他们行盐人脚迹。”巴东一带本多盐泉，但多“是从河水底下涌出的，不易为原始人类发现和利用。唯独习于行水的巴人能首先发现它……（并）设法圈隔咸淡水，汲以煮盐”^③。巴人既长于行盐，亦擅于煎盐，盐业与渔业一样同为巴人赖以生存之重要手段。从《后汉书·巴郡南郡蛮传》的记载看，巴人对居地的选择很大程度上亦以是否出产盐、鱼为前提。与制盐业关系密切的巴人自来随产盐地播迁，他们中的一支后沿长江西上来到四川，其原有的盐水女神传说亦随之传入川东、川西一带。东汉末年，张道陵于蜀中创五斗米道，賸人敬信，为巴人所崇奉，盐水女神传说又和五斗米道融合起来，这样，在四川地区特别是在川西地区的早期盐井、盐业中便出现了许多有关天师玉女盐神的传说。

① 《道藏》第10册，第829页。

② 《太平御览》，中华书局影印本1960年版。

③ 任乃强：《华阳国志校注图补》，上海古籍出版社1987年版，第53-55页。

四川盐井本少数民族所开,这点有的学者早就注意到了^①。著名的富顺盐井,相传即是一梅姓人开凿的。《輿地纪胜》卷一百六十七,富顺监,古迹,金川庙:“《九域志》云:盖盐井神也,伪蜀封为金川王。《图经》云:惠泽庙在监郭下井,地主金川神姓王,井主梅泽神姓梅。梅本少数民族人,在太康元年因猎见石上有泉,饮之而咸,遂凿石至三百尺,咸泉涌出,煎之成盐,居人赖焉。梅死,官为立祠。”同书卷一百六十六,长宁军,景物上,盐井云:著名古井——涪井。“在盐城北,井之咸脉有二一。自对溪报恩山趾度溪而入,曾夜有光如虹,乱流而济直至井所。一自宝屏随山而入,谓之雌雄水,古老相传以为井。初隶罗氏,汉人黄姓者与议刻竹为牌,浮大溪流,约得之者以井归之。汉人得牌,闻之于官,井遂为汉有,今盐中立庙祀人。”长宁涪井最早亦为少数民族人罗氏所开。光绪《盐源县志》卷十说盐源盐井系由一个叫“开山姥姥”(开山娘娘)的少数民族妇女所开。值得注意的是四川早期盐井又主要是僚人所开凿。《太平寰宇记》卷八十五云:北宋初已废之仁寿盐井中,有名“赖宾”“赖因”者;井研已废之十六井中,有名“獠母”“赖郎”“赖伦”者;始建已废之六井中,有名“赖胡儒”“赖子”“赖洩”者。著名古井陵井又名“狼毒井”。井名前冠以“赖”“獠”“狼”等,此皆盐井为僚人所开之证也。六朝时期,僚人在陵州一带的活动相当频繁。《周书·獠传》:“獠者,盖南蛮之别种,自汉中达于邛、笮,川洞之间,在所皆有之。”“魏恭帝三年,陵州木笼獠反,诏开府陆腾讨破之,俘斩万五千人。”又《陆腾传》:“魏恭帝三年……陵州木笼獠恃险粗犷,每行抄劫,诏腾讨之。”仁寿、井研、始建皆为陵州之属县,故其盐井多系僚人所凿。前述富顺盐脉的发现者梅泽其实也是僚人。《輿地纪胜》卷一百六十七,富顺监,景物上,土僚:“监之西隅赖牛,赖易两镇乃夷人聚落。在天圣初,赤崖斗郎春犯命,族即讨平,纳降而归,今之夷人多其子孙。其俗尚多不巾而髻近后,服青布,刺绣纹,呼为‘土僚’。”富顺所居之少数民族被称为“土僚”,其所居之地名前冠有“赖”字,也表明他们就是僚人或僚人之后裔。宋代,僚人仍广泛散布于包括长宁在内的川南一带。《宋史·泸州蛮》:“自黔、恭以西,至涪、泸、嘉、叙,自阶又折而东,南至威、茂、黎、雅,被边十余郡,绵亘数千里,刚夷恶獠,殆千万计。”因此长宁盐井的开凿者罗氏亦可能是僚人。

蜀中之僚本多巴人后裔,张勋燎先生曾有专文考说^②,陵州之木笼僚、富顺之土僚等亦当如此,其治盐业,仍传盐神玉女之说,又其奉道而与张道陵扯上了关系。

弄清了四川盐业与五斗米道及巴僚少数民族的关系,对于四川盐业史和四川道教史的研究有积极的促进作用。在今后四川地区的考古工作中,应重视和加强对此类遗迹的考古调查、勘探及研究。

^① 自贡市档案馆、北京经济学院、四川大学合编:《自贡盐业契约档案选辑》(1732-1949),中国社会科学出版社1985年版,第29页、第30页。

^② 张勋燎:《古代巴人的起源及其与蜀人、僚人的关系》,载《南方民族考古》第1辑,四川大学出版社1987年版。

说“天宫”与寇谦之的“静轮天宫”*

刘昭瑞

提起天宫，人们最熟悉的莫过于《西游记》第五回“乱蟠桃大圣偷丹，反天宫诸神捉怪”所述孙悟空大闹天宫的故事，《西游记》中天宫的主人是玉皇大帝，他的全称是“高天上圣大慈仁者玉皇大天尊玄穹高上帝”，手下虽有来自于佛教的四大天王之属，但究竟是以道教诸神为主体，如太上老君、张天师、葛仙翁等，天宫显然就是《西游记》中道教的最高境界。至于孙悟空大闹天宫的本事，陈寅恪先生早年在《西游记玄奘弟子故事之演变》一文中以为是出于北凉昙无讖译《贤愚经》中的《顶生王缘品》^①，该品记顶生王自生贪念，欲与天帝共霸切利天以至于困坠而死的故事。仔细考察“天宫”一语在不同语境下的运用，还有着极为深刻和丰富的文化义蕴。以下就该词所涉逐层说开去。

一、“天宫”的文献考察

天宫一语不见于先秦文献中，它应该是秦汉时代才出现的一个词汇。综合考察秦汉至唐时代的文献，其意义可以分为四个部分。

首先是中国古代天文学中的天宫，这一意义上的天宫在文献中出现得最早。《史记·封禅书》司马贞索隐引纬书《汁激图》说：

天宫、紫微。北极、天一、太一。

《汁激图》亦见《后汉书·五行志》所引。上引文中，天宫和紫微为同位语，紫微即天宫，《广雅》卷九《释天》亦云：“天宫，紫微宫也。”在更多的场合下紫微也称作紫宫，见于《史记·天官书》以降的各种天文志、五行志乃至星占术类书中，其例不遑枚举。故紫微、紫宫、天宫三名而实一。中国古代天文学中有“三垣”，即紫微垣、太微垣、天市垣，紫微是其一。紫微垣处于北方天之正中，又叫做中垣或中宫，含北极等三十七个星座，在充满天人合一思想的中国古代社会很早就被人们赋予了神秘主义色彩，如《春秋佐助期》引《石氏星经》云：“天一、太一各一星，在紫宫门外，立承事天皇大帝。”紫宫为天皇大帝所居。《晋书·天文志》

* 本文原载《世界宗教研究》2004年第3期，第55-63页。

① 《金明馆丛稿》二编，上海古籍出版社1980年版。

说：“紫宫垣十五星，其西藩七、东藩八，在北斗北。一曰紫微，大帝之坐也，天子之常居也，主命主度也。”在星占术类书如著名的《唐开元占经》中，紫宫是其中极为重要的一个部分，其作用主要是用来预卜王朝的兴亡与帝王的生死。凡此均可见紫微宫亦即天宫之重要。

帝王的宫殿建筑也称为天宫，这是它的第二个意义。北魏郦道元《水经注》卷十九渭水下云：

秦始皇作离宫渭水，以象天宫，故《三辅黄图》曰：“渭水贯都，以象天汉，横桥南度，以法牵牛。”^①

该条资料化自《史记·秦始皇本纪》，《史记》记秦始皇二十五年于渭水之南上林苑造朝宫，“周驰为阁道，自殿下直抵南山，表南山之颠以为阙。为复道，自阿房渡渭，属之咸阳，以象天极阁道绝汉抵营室也”。司马贞索隐云：“谓为复道，渡渭属咸阳，象天文阁道绝汉抵营室也。常考《天官书》曰：‘天极紫宫后十七星绝汉抵营室，曰阁道。’”秦始皇所筑朝宫，显然是与当时的天文学知识有关。秦始皇以降，这一建筑思想成为传统，为历代帝王许多重要建筑继承，如班固《西都赋》和张衡《西京赋》中所描述的汉武帝的未央宫，《后汉书·祭祀志》所记光武帝所筑的郊兆，《旧唐书·礼仪志》记武则天所筑的明堂称为通天宫，其建筑形式更为洛阳地区近年来的考古发掘所证实，近有学者详论^②。天文学意义上的天宫最初得名，毫无疑问是源于现世社会，但始于何时却不是很清楚，从紫宫三十七星座的名称来看，因为有相当一部分是汉代才出现的官名或官署名，此可以作为理由之一来推测，帝王宫殿的命名拟自天文学，应该始于西汉时代，迄今所能见到的文献资料也是这样。

天宫一语亦见于中国传统的神仙思想和道教文献中。《皇览》是最早的一部类书，据《三国志·魏书》及《魏略》，撰者有刘邵和王象两说^③，都属三国时代人。该书久佚，仅若干佚文见于后来的一些书中。《艺文类聚》卷一“天部”引《皇览》文云：

好道者言，黄帝乘龙升云，登朝霞，上至列阙，倒影经过天宫。^④

倒影即《广雅》卷九“释天”的“倒景”，王念孙《广雅疏证》引《阳陵子明经》云：“列阙气去地二千四百里，倒景气去地四千里，其景皆倒在下。”倒景也是天象之一。天宫在道教文献中也颇为常见。陶弘景《登真隐诀》卷二记有酆都的六个天宫名，又见于《真诰》卷十、十三、十五等。其功用如《登真隐诀》卷中所云：“世人有知酆都六天宫门名，则百鬼不敢为害。”^⑤大约六朝时代成书的《太上老君中经》卷下云：“道士炼水银消沙液珠玉八石，以作神丹，服一刀圭，飞升天宫。”^⑥北周武帝所编《无上密要》卷四十五云：“道学当念游诸天宫宅，与天帝问道论经。”^⑦神仙思想中的天宫，毫无疑问是源于古代天文学中的天宫；但道教中的天宫情况却不是那么简单，下文我们会以北魏寇谦之所构筑的著名的道教建筑——静轮天

① 王国维：《水经注校》本，上海古籍出版社1984年版，第606页。

② 杨鸿勋：《明堂泛论——明堂的考古学研究》，载京都大学人文科学研究所：《东方学报》第70册，1998年版。

③ 见《三国志·魏书》的《刘邵传》和《杨俊传》裴松之注所引《魏略》。

④ 《太平御览》卷二“天部”引《皇览》佚文末句作“倒影天体，如车有盖”，还不清楚为什么会有这样的不同，就文意看似以《艺文类聚》为是，同时《艺文类聚》的编成时代也要早些。

⑤ 《道藏》第6册，第613页之下。

⑥ 《道藏》第27册，第152页之上。

⑦ 《道藏》第25册，第157页之中。

宫为例来说明这一问题。

二、石刻文字中的天宫

佛教文献及与佛教相关的石刻文字中有更为丰富的天宫材料。

天宫实际上是佛教固有的词汇，梵语的汉语音译作“泥缚补罗”，该语用来对译汉语的天宫，亦即竺法雅所说的“格义”和“慧远”所说的“合明”^①。

首先来看看汉译佛经中的天宫。

笔者所见，东汉时期翻译的佛经中还见不到天宫一语，但却广泛地存在于西晋及以后的佛经，如西晋法立和法矩共译的《大楼炭经》^②、南朝宋支法度所译《佛说善子经》^③、后秦竺佛念所译的《出曜经》^④，乃至南朝梁释宝唱所编的《经律异相》^⑤等。天宫的种类也很多，如巴利文佛经有《天宫事》一经，该经收集的是讲诸天胜报和生天之因的短颂，由七品八十五天宫组成，八十五天宫各有天子和天女居住^⑥。不过佛教中最重要也最为人们所知的还是帝释天所居的忉利天宫。据唐佛陀多罗译《大方广圆觉修多罗了义经》^⑦，帝释天居于须弥山顶善见城，须弥山又意译为妙光、妙高、安明等，是宇宙中最高的山；忉利天指须弥山顶四方各八天加上中央善见城，因此又意译为三十二天。《长阿含经》^⑧卷十八《阎浮提洲品》对忉利天有非常文学化的描述。

如所周知，到了南北朝时期，佛教开始了其本身的中国处境化过程。特别是在北朝地区，充满民间佛教意味的造像及造像记大量出现，天宫一语也常常出现在造像记中，其意义也较为丰富，有的并且是文献中见不到的。

对天宫一语在北朝佛教造像记中的分布及其指涉，近张总《天宫造像探析》一文作了详尽的收集和研究^⑨。该文表列出北魏景明、正始年间至唐乾封元年有天宫一语的造像记共31件，其中隋代3件、唐代仅1件。依笔者所见，唐代有天宫一语的造像记还可以补充一些，见下文所举例。该文除回顾了以往海内外学者的相关研究外，并根据造像记铭文分析了北朝时天宫一语的意义，据该文所论，“铭文中能反映出天宫含义的，几乎全都与塔有关”，并认为这些名之为天宫的塔的造型，“是与地上宫殿相仿佛的，具有屋殿建筑的特征”，文中并举出大量例证支持这一结论。实际上根据该文所述并结合其他一些材料，还可以做进一步的推论，即这种“屋殿建筑”式的天宫就是指佛教寺院。

以天宫名寺院，在文献中不乏有记载，《魏书·释老志》北魏文帝皇兴元年（467）记云：

① 陈寅恪：《支愍度学说考》，《金明馆丛稿》初编，上海古籍出版社1980年版。又参考《弘明集》卷五所载远法师《沙门不敬王者论》一文。

② 《大正新修大藏经》第一卷。

③ 同上。

④ 《大正新修大藏经》第四卷。

⑤ 《大正新修大藏经》第五十三卷。

⑥ 日译本，见宫田菱道：《南传大藏经》第二十四卷。

⑦ 《大正新修大藏经》第十七卷。

⑧ 《大正新修大藏经》第一卷。

⑨ 《艺术史研究》第1辑，中山大学出版社1999年版。但该辑“目录”此文则出作《北朝石刻中的天宫问题》。

高祖诞载，于时起永宁寺，构七级浮图，高三百余尺，基架广博，为天下第一。又于天宫寺造释迦文像，高四十三尺，用赤金十万斤，黄金六百斤。

该天宫寺何时、由何人所造现在已不清楚。南朝的江陵也有天宫寺，唐道宣所撰《续高僧传》卷十六《后梁南雍州襄阳寺释法聪传》记湘东王于江陵造天宫寺以迎法聪。唐代的东都洛阳也有天宫寺，《旧唐书·高宗本纪》记龙朔元年（661）事云：

九月甲辰，以河南大女张年百三岁，亲幸其第，又幸李勣之第。天宫寺是高祖潜龙时旧宅，上周历殿宇，感怆久之，度僧三十人。

唐代在此寺驻锡者率多高僧，如《续高僧传》卷十三有《唐东都天宫寺释法护传》、卷十二有《洛阳天宫寺释明导传》。唐时东都天宫寺颇多非常事件发生，分别见于《新唐书·五行志》二、《通典·刑法》七等。这类天宫寺作为官寺，在当时地位无疑是十分优越的。造像记中这一意义的天宫，如北齐三年（567）的宋买造像碑，该碑记反映了当时民间的佛、道混合信仰，但又以佛教为信仰主体。相关文字如下：

……是大都邑主宋买廿二人等，可谓知周道济之功，圆应遍知之迹，宗尚庄老之谈，景慕神仙之术……遂寄财于三宝，托果于娑罗。罄竭家珍，敬造天宫、石像各一区。其天宫也，左临涿水，具有公路（？）□之低迥，右观旧都，快有京华之势。……斯乃正是四奥之华壤，中墟之净土。……缘兹摩诃善根，仰发洪愿，三宝常存，法轮永固，王祚克隆。七世先灵，托生妙乐，见在眷属，值佛闻法，四生之类，等成正觉。^①

20世纪50年代襄县出王的北齐天统五年（569）佚名造像碑记云：

左盼州城，右观龙山，南觐岭武，北据汝水，东西路侧，敬造天宫一区。……飞级梵境，状若虚空之起堂阁，素像众相，有似释迦之应重兴。^②

与此一造像碑同时同地出土的还有高海童造像碑记，文有云：

夫真容幽寂，非圣教无以宣其宗，三乘妙极，故能化于世。……建立天宫石像一？（躯）……雕容奇丽，妙夺真形，龙盘隐密，思绝天巧。……然拥沙为塔，福不唐捐，画地成像，功殊妙力，况崇基美制，岂有不验者哉。^③

综合考察上举三件造像碑记，第一件和第二件碑记的内容大致相同，都是称新建的寺院建筑为天宫。第三件碑记中的“天宫石像”，从整篇碑记的文意看，实际上仅指佛像；与这一件造像记文意相同的天宫，亦见于高永乐造像记，该碑记文字多有残灭，年代亦不明，报告人推测大约为公元538—550年即东魏时代物，文有云：

国公高永乐敬造天宫一区，人中石像（？），并立□菩萨，帖（贴）饰并迄。^④

唐代的碑记中时亦可见天宫一语，除上举张总文已举出的唐乾封元年（666）的法行寺僧曇遇造像记^⑤以外，寺院意义的天宫一语也曾流传到朝鲜半岛，如元和八年（813）的断俗寺神

① 王昶：《金石萃编》卷三十四。

② 周到：《河南襄县出土的三块北齐造像碑》，《文物》1963年第10期。

③ 同上。

④ 张新斌、冯广滨：《河南新乡县所见两尊造像》，《文博》1988年第6期。

⑤ 陆增祥：《八琼室金石补正》卷三十七。

行禅师碑^①，今藏韩国国立博物馆，又见于佚名之圣住寺残碑^②，为8世纪至9世纪物。

日本著名的正仓院古文书中有一件题为《经卷勘注解》的文书，其主要内容是勘注23种佛经的记录，文书末题：

天平十三年润三月廿一日都维那道珣、知事平良。^③

天平十三年当公元741年。文书所记的二十三件佛经大部分都属所谓“疑伪佛经”，其中有一件为《天宫经》；敦煌藏经洞所出有一件首题《佛说天公经》的写卷，编号为S2714，卷尾则题“佛说天公经一卷”，如矢吹庆辉氏所论，该经也为疑伪佛经，仅南朝及隋唐经录目著录，早已不流传于世^④；近年日本学者，如牧田谛亮^⑤、增尾伸一郎^⑥均认为正仓院文书《经卷勘注解》所记的《天宫经》很可能就是敦煌所出的《佛说天公经》。这一推测应该是可以成立的，因为从敦煌写经的内容看，该经大约230字，除了述说该经作用的文字以外，其他部分都是赞美佛教建筑如何壮丽和精美的文字，而“天公”一语一次也未曾出现，同时，在佛教经典中，也颇少见“天公”的用例。由此看来，敦煌的《佛说天公经》本应作《佛说天宫经》。不过历代经录目所记均作《佛说天公经》，这一经目与内容的不相统一现象究竟如何解释还颇费斟酌，可能的解释就是最早著录该经的经目书已有误记，或者是在传抄过程中有讹变，而后来的经目书不察，再加上该经在中土久已不行于世，以至于以讹传讹而相沿不改。该经有关建筑的描述云：

□铜灌作柱，象牙作屋椽，虎拍作屋脊（脊），真珠作罗网，星宿作雀颈，日月作缭窗（窗），可得万万九千年。仓仓灵音声朗朗，讲堂中央，留（琉）璃作地，白银作壁，前登金床，后企王（玉？）儿。

这类描述显然是对想象中的佛教寺院的美化。

由上述来看，造像记中的天宫，只是当时人美其所造寺院的壮丽与神圣并以之寄托人们的祈望而已，其出现的知识背景则应该是佛教相关典籍中有关天宫的描述，特别是上文所述有关切利天宫的神话，而其中也应该不乏中国本土有关天宫的传说渗入其间。

实际上，北朝造像记中的天宫一语，有时是可以确定其是指一般意义上的佛教之塔的，而非建筑群似的寺院，并且有相关的文献记载互相证明，这可以说是造像记中天宫的第二种用法。碑记中的用例，如北魏正光四年（523）翟兴祖造像碑记有云：

……是以如来排生死之苦，登涅槃之乐，致使诸天涌波，崇道旷济，童子拥沙，皆成佛果。此下法义卅人等建造石像一区，菩萨立侍；崇宝塔一基，朱彩杂色。睹者生善，归心政觉。……天宫主维那扫逆将军翟兴祖、天宫主平昌令刘伏生、天宫主邑主汝南令石灵凤、天宫主纆豆邻俟地拔。^⑦

① 许兴植编：《韩国金石全文》第97番，亚细亚文化社1984年版。该碑清代刘喜海《海东金石苑》卷一著录作：“唐新罗神行禅师碑。”

② 黄寿永编：《韩国金石遗文》第344番，一志社1994年版。

③ 东京帝国大学文科资料编撰挂编撰：《大日本古文书》卷之七（追加一），东京大学史料编撰所、东京大学出版会，昭和52年重印本，第500-501页。

④ 《鸣沙余韵·解说篇》之《疑伪佛典及び敦煌出土疑伪古佛典について》，临川书店，昭和55年重印本。

⑤ 《疑经研究》第十四章《正仓院文书に見える疑经类》之《天宫经》条，临川书店，平成元年重印本。

⑥ 《日本古代の道教受容と疑伪经典》，载山田利明、田中文雄编：《道教の历史と文化》，雄山阁1998年版。

⑦ 李献奇：《北魏正光四年翟兴祖等人造像碑》，《中原文物》1985年第2期。

上举张文已指出,该碑记中的“崇宝塔一基”,即为题“天宫主”的翟兴祖等人所造,笔者在讨论《日本书纪·齐明纪》中“天宫”一语的意义时也有较详细的分析^①。塔显然是以“崇宝”为名,“主”则应为施主之省。北齐阳街之《洛阳伽蓝记》卷五云:

如来在世之时,与弟子遊化此土,指城东曰:“我入涅槃后三百年,有国王名伽尼色迦,此处起浮图。”佛入涅槃后二百年来,果有国王字伽尼色迦,出遊城东,见四童子累牛粪为塔,可高三尺,俄然即失。王怪此童子,即作塔以笼之。(中略)婆罗门不信是粪,以手探看,遂作一孔,年岁虽久,粪犹不坏,以香泥填孔,不可充满。今有天宫笼盖之。

推敲上引文字上下文意,“天宫”显然就是前文的塔。

在与佛教有关的碑刻文字中,还有相对于地狱而用的这样一种意义的天宫,笔者所见到的这类石刻文字的时代均较晚,如《唐国师玉泉寺大通禅师碑》语云:“受具于天宫。”^②《唐思恒律师墓志》云:“来自天宫而暂降。”^③《唐代国长公主碑》云:“还上天宫,嬉遊正遍之门。”^④这类用例的天宫在与佛教相关的唐及其以后的文字材料中可谓比比皆是,并显示出北朝时代歧义纷出的天宫一语的意义已逐渐趋于统一。

三、寇谦之“静轮天宫”的佛教背景

如所周知,南北朝时代是佛教与道教相互拒斥而又相互交融时期,面对佛教的步步进逼,道教方面忙于重组自己的组织系统与神学体系,同时也并不排斥从佛教方面汲取为其所用的成分。本文涉及到的“天宫”可以说又是一个极好的例子,它直接将在北朝时期的道教中处于主角地位的寇谦之的“清整道教”运动及其新天师道的建立与佛教联系了起来。

关于寇谦之与佛教之间若明若暗的关系,海内外学者已有出色的研究,如对寇谦之师从成公兴学习九曜算术一事,陈寅恪先生有《崔浩与寇谦之》^⑤一文进行了研究,而塚本善隆则进而指出,成公兴与鸠摩罗什门下的释昙影也有一定的关系^⑥。天宫一语则进一步明晰了寇谦之对于佛教经典的阅读与熟悉程度。

有关寇谦之重建道教活动的记载,可信而且又无争议的文字材料,可以举出以下几种,即《魏书·释老志》《水经注》及今存于嵩山中岳庙的《北魏中岳嵩高灵庙碑》^⑦;另外今存于《道藏》洞神部的《老君音诵诫经》,有学者认为可能是《魏书·释老志》中所记天神授予寇的《云中音诵新科之诫》的一种异本或残本^⑧,而《云中音诵新科之诫》与佛教经典特别是与

① 刘昭瑞:《〈日本书纪〉齐明纪の“天宫”について》,载《东海大学文学部纪要》第72辑,1999年版。

② 陆增祥:《八琼室金石补正》卷五十。

③ 王昶:《金石萃编》卷三十六。

④ 端方:《匋斋藏石记》卷二十三。

⑤ 《陈寅恪史学论文选集》,上海古籍出版社1992年版。

⑥ 《魏书·释老志の研究·译注篇》六十七《寇谦之の修道》文中注④,载《塚本善隆著作集》第一卷,大东出版社昭和49年版。

⑦ 本文所用该碑文字,参照了邵茗生:《记明前拓北魏中岳嵩高灵庙碑》,《文物》1962年第11期;又同氏:《明前拓北魏中岳嵩高灵庙碑补记》,《文物》1965年第6期。

⑧ 杨联陞:《〈老君音诵诫经〉校释》,载《杨联陞论文集》,中国社会科学出版社1992年版。当然,对该书的成书时代学术界还有争议。



佛教律部经典的关系，陈寅恪在《崔浩与寇谦之》文中也有精辟的论述，他指出：

谦之生于姚秦之世，当时佛教一切有部之十诵律方始输入，盛行于关中，不幸姚泓灭亡，兵乱之余，律师避乱南渡，其学遂不传北地，而远流江东，谦之当必于此时掇拾遗散，取其地僧徒不传之新学，以清整其世传之旧教，遂诡托神异，自称受命为此改革之新教主也。^①

实际上，从与寇谦之改革道教的相关文献中天宫一语的用例看，寇谦之对佛教律部以外的文献亦不可谓不熟悉。

众所周知，寇谦之受北魏太武帝之邀，离开隐居多年的嵩山，赴京建立的活动中心是著名的所谓“天宫静轮”，也是地地道道的道教建筑，该建筑名之为“天宫静轮”，据《魏书·释老志》，是寇在嵩山时得之于天神所传，《释老志》云：

泰常八年（423）十月，牧土上师李谱文来临嵩岳，作语曰：吾处天宫，敷演真法，赐谦之《录图真经》，凡六十余卷，使转佐北方泰平真君。出天宫静轮之法，能兴造克就，则起真仙矣。

《释老志》中，又称作“静轮天宫”，如云：

真君二年（441），谦之奏曰：今陛下以真君御世，建静轮天宫之法，开古以来，未之有也。

文中称“静轮天宫之法”，当与上引的“天宫静轮之法”是一回事，天宫静轮的修建过程，大概也是一种炼养的过程，故直至寇谦之死，天宫并没有完全造成，《释老志》记云：

谦之卒，葬以道士之礼。先于未亡，谓弟子曰：“及谦之在，汝曹可求迁录，吾去之后，天宫真难就。”

这里所说的“天宫真难就”，应该并不仅仅是指天宫这一建筑，寇谦之实际上也是将修建静轮天宫过程看作是一种道术的修炼过程。即是将天宫的建成看作是一种追求，或者说是将其看作是肉身飞升的必要途径，犹如秦汉方士和道教外丹术士对长生不老药的追求一样，在丹剂炼养的过程中，循序渐进地达致一定的升华，在这里，过程和目的，或者说是手段和目的，同样都是十分重要的。《释老志》中又记太武帝之子恭宗的一段话云：

见谦之奏造静轮宫，必令其高不闻鸡鸣狗吠之声，欲上与天神接，功役万计，经年不成。

文中又称之为“静轮宫”，与上亦当为一回事，也可以说明天宫工程的难以成就。不过，据《水经注》作者的追记，该建筑在当时确实已经有了一定的规模。该书卷十三记浑水一支流：

其水又南迳平城县故城东，司州代尹治皇都洛阳，以为恒州。水左有大道坛庙，始光二年，少室道士寇谦之所议建也，兼诸岳庙碑，亦多所署立，其庙阶五成，四周栏槛，上阶之上，以木为员基，令干相枝梧，以板砌其上，栏陛承阿上员，制如明堂，而专室四户，室内有神坐，坐右列玉磬，皇舆亲降，受策灵坛，号曰天师，宣扬道式，暂重当时。坛之东北，旧有静轮宫，魏神麴四年造，抑亦柏梁之流也。台高广超出云间，欲令上延霄

① 《陈寅恪史学论文选集》，上海古籍出版社1992年版，第203-204页。

客，下绝器浮，太平真君十一年又毁之。物不停固，白登亦继褫矣。^①

由《水经注》所记来看，大道坛庙与静轮天宫应该是配套建筑。不管文献中称该建筑是静轮天宫、天宫静轮还是静轮宫，它们肯定是一回事。那么，让我们来推敲一下该名称的涵义。

从字面上看，“静轮”二字具有强烈的外来文化色彩，毫无疑问不是中国固有的词汇，从当时的文化背景看，只能是借用的佛教词汇；而从汉译佛经史来看，从汉代到寇谦之的时代，在已经译出的佛经中，对于佛教的象征符号——法轮的描写可以说比比皆是，毋庸举例。因此，我们怀疑“静轮”之“轮”也就是法轮，“静轮”一语则是“寂静法轮”的简称。题马鸣菩萨造、北凉县无谶译的《佛所行赞》卷三《转法轮品》即有“转寂静法轮”^②语。静轮一语既然来自于佛教，那么，如上文所述，在寇谦之时代及其以前，佛教徒也称其建筑为天宫，则寇谦之的“静轮天宫”之天宫无疑也取义于佛教的天宫。

我们还怀疑寇谦之修建静轮天宫作为达到理想境界的途径的这一整体创意，其灵感不仅来自于中国传统的修炼方式，如《水经注》提到的汉代柏梁台之类，也有来自于佛教的成分在内，这一点对比一下《大楼炭经》^③卷二《转法轮王品》中所述关于转轮王的故事也许就清楚了，该经题“西晋沙门法立共法炬译”，与佛教界颇有交往并对佛教经典有一定熟悉程度的寇谦之是有可能看到该译本的。《转法轮王品》第三之一记佛语比丘事，云：“世间有转轮王，时自然生七宝有四德。”因其德行圆满，故有金轮来：“转轮王金轮何类？王以十五日月满时沐浴，便上高观上，与嫫女共坐，见东方有自然金轮来，有千辐皆完具，悉以天金所成，高一丈四尺。王见已自念言：我从先圣闻，若王十五日月满沐浴上高观，与嫫女俱坐，见东方自然金轮来，即得作转轮王。”后又记转轮王及家属和四部兵乘金轮转游四方天王后：“还阎浮利天下，威神更巍巍，其金轮亦尔时便量度，东西长四百八十里，南北广一百八十里，诸天为转轮王造起城壁七重，七重栏楯，七重交露，七重行树，周匝围绕，彩画姝好。”又叙该建筑各种珠宝装饰，城周匝四方有门：“作城已，威神巍巍，金轮便止，城中量度，东西八十里，南北四十里。尔时诸天为转轮王以七宝作宫殿壁七重，栏不七重，七宝交露七重，七宝行树七重，周匝围绕，七重门上有曲箱盖，交露有楼观，下有园观浴池，种种树，种种叶，种种华实，种种飞鸟，相和而鸣。造起转轮王宫殿已，金轮便立宫门前虚空中。”上文中所说的金轮，自然也就是法轮。

从以上种种对转轮王及金轮的描述看，这一故事所表现的人物、过程、事物、目的等，无疑和寇谦之造静轮天宫的立意是非常相似的，这一雷同应该不属偶然，完全可能因为寇谦之熟悉佛经中的这类故事并加以改头换面，抽去佛教的外壳，注入道教的内涵，对帝王啖之以诱惑，从而借国家之力将其付诸实践。

① 王国维：《水经注校》本，上海古籍出版社1984年版，第427-428页。

② 《大正新修大藏经》第四卷。

③ 《大正新修大藏经》第一卷。下文引文均见于该经卷二的《转法轮王品》。

真武“铁杵磨成针”壁画图像研究*

肖海明

“铁杵磨成针”是一个家喻户晓的民间故事，最著名的如唐代诗人李白“铁杵磨成针”的故事。据宋代祝穆《方輿胜览》记载：“彭山象耳山下，相传李白读书山中，学未成，弃去。过是溪，逢老媪方磨铁杵。白问：‘何为？’媪曰：‘欲作针耳。’白感其言，还卒業。”^①该故事被唐末宋初以来塑造真武大帝身世的道经吸收，成为描述真武大帝修道经历中必不可少的故事之一。由于流传时代和地域的不同，形成了真武“铁杵磨成针”故事的不同版本，相应的真武“铁杵磨成针”故事图像也出现了不同的版本。本文利用已收集到的较有代表性的四幅真武“铁杵磨成针”故事图像，在介绍图像及其材料来源的基础上，对四幅图像进行初步的研究。

一、真武“铁杵磨成针”故事图像及其材料来源

本文所要讨论的四幅真武“铁杵磨成针”故事图像分别为明代《真武灵应图册》“悟杵成针”图、明版《武当嘉庆图》“悟杵成针”图、河北蔚县北极宫清代壁画“铁杵磨绣针”图、武当山磨针井清代壁画“铁杵磨针”图。

(一) 明代《真武灵应图册》“悟杵成针”图(图一)

明代《真武灵应图册》“悟杵成针”图主要描绘了玄帝修道未果，心生厌烦而欲下山，路遇一老媪在大石上磨针，上前询问的情景。



图一 明代《真武灵应图册》“悟杵成针”

* 本文原载《四川文物》2005年第5期，第58-62页。

① (宋)祝穆撰、施和金点校：《方輿胜览·眉州·磨针溪》，中华书局2003年版。

图中层峦叠嶂间，一条溪流从远处蜿蜒而下，一位身着黄衣的老媪正在溪右边的一块大石上磨一条长圆锥形的铁杵。玄帝路遇此景，十分好奇地躬身询问缘由。

该图题记共十行，较详细地描述了玄帝悟杵成针，转而潜心修道的故事。文中还提到了武当山磨针涧典故的来历，其文如下（文中的行号和标点为本文作者所加，以下均同）：

1. 悟杵成针。
2. 玄帝修炼，未契玄元，一日欲出山，行至一涧，忽见一老媪操铁杵磨石上。
3. 帝揖媪曰：磨杵何为？媪曰：为针耳。
4. 帝曰：不亦难乎？媪曰：功至自成。
5. 帝悟其言，即返岩而精修至道。老媪者，乃
6. 圣师京元君感而化焉。涧曰磨针，因斯而名。
7. 云麓仙人题磨针涧
8. 诗曰：
9. 淬砺功多粗者精，圣师邀请上天京。
10. 我心匪石坚于石，小器成而大道成。

该图和题记来源于《真武灵应图册》。《真武灵应图册》是描述真武大帝出生、修道、成仙和灵应故事的一批纸本彩绘工笔画。原件实物由82幅单页工笔彩绘图画和83条题记纸页组成，前者为传说中的真武大帝修道成仙、因果报应事迹画面，后者为同一故事或长或短的题记。82幅工笔彩图已托裱为镜心片的形式，镜片画心呈正方形，高宽相同，均为29厘米，精工绘制，设色鲜艳，富丽堂皇。画面风格基本一致，据几位当代工笔画家推测，应为数人联合完成。图右上侧画边写有泥金榜题，除个别彩图的边脚有点不影响画面的缺损外，绝大部分彩图保存完好。与工笔彩图相配的题记，书写在明代绵纸上，整纸纸面比对应的彩图画心稍大，除个别纸面存有漫漶水纹外，大多数都完整无损。纸上文字多寡不等，长者数十行布满纸面，短者寥寥几行，都是一丝不苟的正楷抄写。

《真武灵应图册》是一批极为罕见的能与明正统《道藏》所收道书相互对照、校补的道教美术资料，颇具学术研究价值和艺术欣赏价值^①。明正统《道藏》中只有明代的《大明玄天上帝瑞应图录》保留了插图，而极为珍贵的元代《玄天上帝启圣录》插图已被删去了，而《真武灵应图册》的发现“对道教历史和文学艺术的研究，应是一大幸事”^②。《真武灵应图册》中属于《大明玄天上帝瑞应图录》的几张彩绘工笔画，虽见于明正统《道藏》著录的《大明玄天上帝瑞应图录》一书，但《真武灵应图册》彩绘图面积较大，制作精美，表现出许多正统《道藏》见不到看不清的内容。在题记上，《真武灵应图册》的录文也与通行的正统《道藏》本录文有一定的差异，可为校勘之用。该图册不仅在道教研究方面有重要价值，在艺术史、民俗学领域也有其独特的研究价值。

《真武灵应图册》最初从上海某大收藏家之手流入市场，徐邦达先生为此图册题写了“真武灵应图册”墨款，此墨款现与《图册》保存在一起。1998年，北京嘉德拍卖行以55万元的

^① 王育成：《新见明代彩绘真武图述略》，载《艺术史研究》，中山大学出版社2000年版。

^② 同上。

价格拍卖了此套图册，并首创了当时道教书画作品转让的最高价位。后此图册由广东佛山市京桂拍卖行出面，转卖给了佛山市商业银行，并永久收藏于广东佛山市博物馆。

《真武灵应图册》属传世无款宗教画，不署作者姓名和创作时间。关于《真武灵应图册》的年代问题，目前有两种观点，一种认为是明代，主要是在北京嘉德拍卖时一些文物鉴定专家和宗教学者的观点。另一种认为是明末清初的作品，广州的一些文物鉴定专家有这样的看法。王育成认为，灵应本“必是在永乐十六年至正统九年即 1418 - 1444 年间创作完成的，最大的可能是武当宫观建成不久为称颂描述这一盛事而绘之，当在永乐皇帝后期比较合适。因此，嘉德公司拍卖的这批关于真武大帝的书画作品，应是明代初年永乐时期的产物，与明初武当山宫观的大规模修建有密切关系”^①。

从《真武灵应图册》讲述的真武故事中提到的时间来看，早在晋代，晚至明朝永乐年间，大多数为北宋前期的故事。就该图册反映的图像内容来看，绝对是清代以前的，没有一点清代的痕迹。因此笔者认为，《真武灵应图册》应为明代的作品，如果真是清初的作品，那也一定是按照明代的底本所绘，绝不会是清代的新创。《真武灵应图册》的绘画内容还明显带有武当山景物的特征，当出自武当山道士之手，以后才在明清以来武当山的历次战乱中流出山外，转入一些大收藏家的手中，这也是《真武灵应图册》能够幸存下来的原因所在^②。

（二）明版《武当嘉庆图》“悟杵成针”

图（图二）

明版《武当嘉庆图》“悟杵成针”图所描绘的真武修道故事，与《真武灵应图册》“悟杵成针”图较为相似，画面中的人物只有真武与老媪两人，故事围绕磨针石展开。所不同的是《武当嘉庆图》中真武和老媪均在涧水的左侧，真武也在老媪的左侧，而《真武灵应图册》中真武和老媪均在涧水的右侧，真武也在老媪的右侧，两者的方向正好相反。《武当嘉庆图》画面中祥云缭绕，更重视图像环境氛围的塑造。

该图题记也为十行，与《真武灵应图册》“悟杵成针”图的题记只有几处小的差异，其文为：

1. 悟杵成针。
2. 玄帝修炼，未悟玄元，一日欲出山，行至一涧，忽见老媪操铁杵磨石上。
3. 帝揖媪曰：磨杵何为？媪曰：为



图二 明代《武当嘉庆图》“悟杵成针”

① 王卡：《〈明玄天上帝瑞应图录〉目击记》，载《道韵》第4辑，中华道统出版社1998年版。

② 王育成：《新见明代彩绘真武图述略》，载《艺术史研究》，中山大学出版社2000年版。

针耳。

4. 帝曰：不亦难乎？媪曰：功至自成。
5. 帝悟其言，即返岩而精修至道。老媪者，乃
6. 圣师紫元君感而化焉。洞曰磨针，因斯而名。
7. 云麓仙人题磨针洞
8. 诗云：
9. 淬砺功多粗者精，圣师邀请上天京。
10. 我心非石坚于石，小器成而大道成。

该图和题记来源于明版《武当嘉庆图》。《武当嘉庆图》，又名《启圣嘉庆图》《玄武嘉庆图》，该书由元代武当山天一真庆宫提点张守清主持编写，其弟子唐中一、刘中和绘图而成。于元武宗至大三年（1310）以前刊印。至大三年至延佑元年（1314），张守清在元大都建醮祈雨期间，邀请当时著名道士张与材、吴全节、赵汴，著名文人赵孟頫、虞集、张仲寿、鲍思义为《嘉庆图》作序，序文现存于《道藏》本《玄天上帝启圣灵异录》一书中。可见当时该书的影响确实很大，是元代一次影响广泛的整合历代玄帝瑞应事迹的努力。

《武当道教史略》认为《武当嘉庆图》已散佚^①，但在1992年巴蜀书社出版的《藏外道书》第32册中收录了明代宣德七年（1432）真成道人徐永道重刊的《武当嘉庆图》。该书的序言名为“重刊武当嘉庆图序”，既为“重刊”，那必然会依据以前的版本。因而笔者认为元代的《武当嘉庆图》应在徐永道重刊的明版《武当嘉庆图》中保留了下来，至于是否完全保存了下来，仍有待进一步研究。现存明版《武当嘉庆图》收入《藏外道书》第32册，共88幅图和88条题记。



图三 河北蔚县北极宫壁画“铁杵磨绣针”

（三）河北蔚县北极宫清代壁画“铁杵磨绣针”图（图三）

北极宫壁画“铁杵磨绣针”图与前述两图相比，真武和老媪这两个主要人物以及山川环境较为相似。最大的不同有三点：一是北极宫壁画将变为老媪来感化真武的圣师紫元君的形象画了出来，并用一道白气与老媪联系起来，形象直观地表现了老媪的来历身份。二是作为前两图中显著特征的磨针石边的涧水，在北极宫壁画中并没有绘出。三是前两图中的榜题文字均为四字，位于图画的右上方，而北极宫壁画的榜题文字变为五字，位于图画的左上方。此外，在铁杵的形状上，《真武灵应图册》中的铁杵似刚磨不久，而在北极宫壁画中已磨得较细。在人物的衣着和

^① 肖海明：《走向神圣——真武图像的综合研究》，中山大学博士论文2005年版，第100页。

方位上也有差别，北极宫壁画的人物方位类似于《武当嘉庆图》的“悟杵成针”图（图二），真武也在老媪的左边。

蔚县北极宫真武壁画，位于河北省蔚县涌泉庄乡北方城村北极宫内，庙东西两壁共有48幅真武故事壁画和榜题文字，只有一幅榜题文字漫漶不清。该壁画是一批十分难得的民间庙宇真武图像研究资料，为我们研究华北一带真武故事图像的流传提供了极其宝贵的素材。这些壁画左右对称，均为4行6列，左右各24幅。据该庙碑文推断，此套壁画很可能是民国四年重修北极宫时据清代原壁画维修。至于北极宫始建于何时则不得而知，从现存建筑来看，与当地建于清乾隆五十八年（1793）的水东堡村真武庙的风格十分相似，应为同时代的产物。赵世瑜先生认为，蔚县一带在清乾隆以前战乱较多，乾隆以后才平定了下来^①。因此蔚县一带的真武庙可能明代就存在了，在战乱中大都遭到了破坏，乾隆以后随着当地社会的安定，又逐步重修起来。

（四）武当山磨针井正殿清代壁画“铁杵磨针”图（图四）

武当山磨针井清代“铁杵磨针”壁画，位于磨针井正殿东壁的左下角，与梅鹿衔花、猕猴献桃、折梅寄榔故事共同组成一幅大型的组合画面。该图与前三幅“铁杵磨成针”图又有明显不同，是目前所见关于此故事表现内容最丰富的一幅。该图最显著的特征是在磨针石旁边画出一口水井，即磨针井，并绘出了木桶、水瓢等磨针所用的盛水之物，却不见了磨针涧水的踪迹。该图与北极宫壁画“铁杵磨绣针”图一样，也绘出了变为老媪来感化真武的圣师紫元君的形象，而切在真武与老媪之间划出了一条界线，暗含着未得道的真武（俗）与圣师紫元君所化的老媪（圣）之间俗圣有别的宗教象征意义。该图没有榜题文字和题记，这也与沿着中国瑞应图传统发展的历代真武系列图像有明显的差异。



图四 武当山磨针井壁画“铁杵磨针”

磨针井，又名纯阳宫，位于湖北武当山回龙观至老君堂之间的登山公路旁，按真武“铁杵磨成针”故事建于清康熙年间（1662-1722），清咸丰二年（1852）重建。磨针井正殿东西两壁上所见的清代真武壁画，东西两壁各四大幅，每一大幅中又包含着若干个真武故事。据磨针井正殿内的说明牌所载，其内容依次为：发誓修真、辞别父母、元君指路、越海东渡、访问武当、神赐利剑、劈山成河、水隔群臣、元君点悟、铁杵磨针、折梅寄榔、虔心修炼、梅鹿衔花、猕猴献桃、黑虎巡山、乌鸦引路、面壁修行、祖师圆光、三清演法、互契元真、降妖伏魔、破碎鬼王、梳妆试心、六贼现形、南岩飞升、五龙捧圣、玉京见功、仙台受诏、名列金

^① 王光德、杨立志：《武当道教史略》，华文出版社1993年版，第138页。

阙、巡视三界。因壁画本身没有榜题,这些榜题的表述是否正确仍有待继续研究。武当山磨针井壁画具有民间绘画风格,是武当山现存极其珍贵的真武修真故事系列壁画,有重要的研究和艺术欣赏价值。

二、真武“铁杵磨成针”故事图像的变化

历代存世的真武本生或灵应故事系列图像大致可分为两类,笔者将其归纳为武当传统(正统传统)和民间传统^①,并认为武当传统与民间传统至少有以下几点区别:(1)编纂者不同。武当传统作品或为皇室敕编或为与皇室关系密切的教团组织所编,而民间传统作品则多为民间人士所编或民间画工所绘。(2)所依据的经典有别。武当传统所依据的经典大致沿着北宋的《真武启圣记》、南宋的《玄帝实录》元代的《玄天上帝启圣录》、明代的《大明玄天上帝瑞应图录》这一条脉络展开,民间传统虽也采用这些经典故事,但同时也运用唐末宋初《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》《元始天尊说北方真武妙经》等道经故事,同时夹杂着佛教本生故事、中国古代民间故事、掌故等,故事来源更为广泛。(3)地域分布不同。武当传统作品多出自武当山一带,与开封、北京等宋明皇室都城所在地也有关联。民间传统作品则广泛分布于全国各地,大到名山古刹、小到村野小庙均可见到。(4)图像风格不同。与武当传统相比,民间传统具有佛教影响更为明显,图像更通俗易懂,榜题文字表述更接近民众等特点。

从本文所研究的四幅真武“铁杵磨成针”故事图像来看,前两幅应属于武当传统。两图的榜题文字相同,都为“悟杵成针”,两者的题记内容也基本一致。两图还有一个显著的共同点,即都明确绘出了题记中提到的磨针涧水。有关武当山磨针涧的来历,在成书于元世祖至元二十八年(1291),由武当道士刘道明所编的《武当福地总真集》中有较详细的记载:

磨针石,五龙宫北一里许有涧,曰磨针涧。其源自五龙顶而下,飞泉怪石,乔木芳草。有灵石横于涧滨,若磨杵痕迹。古今相传云:玄帝炼真之时,久未契玄,似有怠意,因步涧下,见一神女以铁杵磨之,即紫元君神化也。因问曰:“磨欲何为?”应之曰:“家住山中,失姑绣针,磨以偿之。”谓曰:“铁杵成针,钜非容易?”答曰:“工夫未至耳。”玄帝大悟,厥后,愈勤修进,克证天真^②。

明清以来武当山志有关真武“铁杵磨成针”故事的各种版本都与上引现存最早的“武当山志”《武当福地总真集》的记载大同小异,再联想到前述唐代李白“铁杵磨成针”故事中提到的磨针溪,我们有理由相信,在早期的“铁杵磨成针”故事中都比较尊重故事原典,强调磨针涧或磨针溪的存在,反映在图像上也都明确地绘出了磨针石旁潺潺流淌的溪水,有的图中所绘的溪水还较为夸张,如《真武灵应图册》“铁杵磨成针”图(图四)。

本文所研究的四幅真武故事图像的后两幅,即河北蔚县北极宫壁画“铁杆磨绣针”图和武当山磨针井正殿壁画“铁杆磨针”图,我们认为应归入民间传统的范畴。其一,两图的榜题文字没有武当传统那样严守四字传统,北极宫壁画为五字,而磨针井壁画则完全没有榜题文字。

^① 根据笔者有关赵世瑜先生的学术讨论发言笔记摘录。

^② 肖海明:《走向神圣——真武图像的综合研究》,中山大学博士论文2005年版,第103-107页。

北极宫壁画将“铁杵”改为“铁杆”也是民间化、通俗化的反映。其二，两图都将武当传统中并不曾见的圣师紫元君描绘了出来，表现了民间传统故事更直观、明了的特点。其三，与武当传统图像还有一个最大的不同是，两图在表现磨针涧的问题上显示出了很大的灵活性。北极宫壁画中未明确绘出磨针涧，磨针井壁画则将磨针涧改为磨针井，此故事的产生还导致了清代武当山一个新建筑群——纯阳宫（磨针井）的建成。由上文的比较可知，真武“铁杵磨成针”故事早期的版本应是只有磨针涧而没有磨针井的，后来随着明清以来历代武当道士将玄帝修真故事与武当山山水胜迹一一对应的塑造，出现了磨针井，才在武当山清代磨针井壁画中反映了出来。

综上所述，我们认为真武“铁杵磨成针”故事图像，甚而整个真武系列图像都有一个从武当传统（正统传统）向民间传统的变化发展趋势，这种变化趋势与明清以来真武信仰由官方向民间的转化趋势也是一致的。

试从考古材料看《女青鬼律》 的成书年代和流行地域*

白 彬 代丽鹃

今存《正统道藏》洞神部戒律类之《女青鬼律》，是道教界公认的对后世影响较大的早期道教戒律之一。有关该书的成书年代、所属教派和流行地域等问题，学界有多种不同的看法，异说甚多。学者们过去在研究该道教经典时，由于所据主要是文献记载，就文献论文献，局限性很大。而考古出土铭刻材料中，不少带有“女青”“女青诏书”“女青律令”等字样。这些材料一般都有明确纪年，多出自墓内，带有浓厚的道教色彩，对早期道教经典和道教史的研究具有重要参考价值。以下，笔者拟从考古学的角度，就《女青鬼律》的成书年代、流行地域等问题，谈谈我们的一些不成熟看法，以就正于学术界。

一、“女青”考古材料的发现、分布和类型

考古出土的清代以前带有“女青”字样的铭刻材料，据笔者所作的不完全统计，一共有120件之多，主要见于买地券，少数见于镇墓文和衣物疏（表1），其中年代最早者为东晋永和八年（352），最晚者为明崇祯二年（1629）。

从地域分布看，江西南昌、瑞昌、新淦、吉安、余干、吉水、峡江、高安、九江、波阳，江苏徐州、南京、泰州，湖北武汉、鄂州、孝感，湖南长沙、资兴、湘阴、澧县、邵阳，广东始兴、广州、仁化，广西桂林，福建福州、南安，安徽合肥、凤阳，上海，四川成都、彭州、简阳、彭山、平武、西昌、冕宁、南充、广安、华蓥、通江，重庆市区及巫山、合川，陕西西安、咸阳、富平、蒲城、汉中、千阳、甘泉、榆林、洛川，河南洛阳，山东临朐、章丘，山西孝义，河北涿鹿、蔚县、安次（今属廊坊）、遵化、盐山，北京，辽宁鞍山18个省、自治区、直辖市的64个县（市）都有“女青”铭刻材料发现和出土。四川发现材料最多（37件），其次是陕西和江西（各出有17、14件），出土数量在5~10件的有湖南、湖北、广东、河北、重庆5省（市）。

以时段而论，东晋，南朝之宋、齐、梁，北齐，隋，唐，五代，北宋，南宋，金，元，明等朝代都有材料发现。材料最丰富的是明代（48件），元代、南宋次之（各14、13件），刘宋

* 本文原载《宗教学研究》2007年第1期，第6-17页，本项目为2003年度四川省学术和技术带头人培养基金资助项目。

和北宋再次之（各出有9件和8件）；唐、五代和萧梁材料也不少（各出有7、7、5件）。不过就总体而言，唐代以前的材料较少，仅18件，占总数的15%；唐以后的材料很丰富，共102件，占总数的85%。

从文字内容看，“女青”考古材料可划分为四种不同类型。

A型，28件，以称“女青诏书”为标志性特征。多数称“女青诏书律令”，少数称“女青诏书”，个别称“女青诏书契券”“女青诏书科律”“女青诏书令敕”。

B型，77件，以称“女青律令”为标志性特征。“女青盟文律令”“女青君主者律令”应系该型之变体。

C型，9件，以称“女青”为标志性特征。

D型，6件，以称“女青天律”为标志性特征。少数称“女青九天律令”“九天女青律令”。

四种不同类型的“女青”考古材料中，A型出现年代最早（约东晋中期），流行于隋以前，唐以后元以前仍有少量出土，明以后罕见。B型数量最多，出现较A型晚（约在南朝刘宋时期），然一直到唐五代，数量都很少，广泛流行则已晚至两宋及其以后。C型最早出现于隋代，唐代数量稍多。D型出现于北宋中期，是四型中出现年代最晚的，数量很少。

四种不同类型的“女青”考古材料中，A、C、D三型皆最早出现于南方地区，直到明末A、D型皆主要流行于南方地区。B型亦最早出现于南方地区，在南宋绍兴末年（1162）以前亦主要流行于南方地区；南宋绍兴末年以后，开始同时在南方地区和北方地区盛行，但从发现数量看，北方地区仍不及南方地区普遍（前者20件、后者47件）。

二、“女青”考古材料与《女青鬼律》的关系

国内外多数学者都认为考古出土铭刻材料提到的“女青诏书”“女青诏书律令”和“女青律令”，就是后来道教的《女青鬼律》。如湖北武昌出土齐永明二年（485）刘凯砖券以“一如泰清玄元上三天无极大道、太上老君、地下女青诏书律令”结尾^①，法国已故著名汉学家 Anna Seidel 即据此推定《女青鬼律》的成书年代，最迟为公元485年^②，认为“女青诏书”就是《女青鬼律》。广东始兴出土宋元嘉十九年（442）妳女石券有“地下女青诏书律令”之语^③，江苏徐州出土的宋元嘉九年（432）王佛女地券中有“女青律令”的字样^④，中山大学刘昭瑞据此认为，上述地券文中提到的“‘女青诏书律令’或‘女青律令’，应指今存于《道藏》中的《女青鬼律》六卷。该书卷一称此律乃太上愍恶鬼害人，故‘下此《鬼律》八卷，纪天下鬼神姓名，吉凶之术，以敕天师张道陵，使鬼神不得妄转东南西北。’乃是对付惩处恶鬼的

① a. 湖北省博物馆：《武汉地区四座南朝纪年墓》，《考古》1965年第4期；b. 郭沫若：《由王谢墓志的出土论到兰亭序的真伪》，《文物》1965年第6期。

② Anna K. Seidel, *Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs*, 载秋月观暎主编：《道教と宗教文化》，平和出版社1987年版，第41页。

③ 廖晋雄：《广东始兴发现南朝买地券》，《考古》1989年第6期。

④ 《罗雪堂先生全集》续编第3册，文华出版公司1969年版，第969页。

‘律令’，与地券用意合。”^① 上海大学黄景春的看法与上述两位学者比较相似，亦认为南朝地券文中提到的“地下女青诏书”指的就是《女青鬼律》^②。

但是也有学者对“女青诏书”与《女青鬼律》的关系表示怀疑。1992年，美国印地安纳大学东方语言文学系的 Thomas Peterson 在其撰作的硕士论文中指出，《赤松子章历》中提到的“女青诏书”与今本《女青鬼律》不是一回事，理由是前者讲杀鬼，而后者只是赶鬼；前者强调地狱和对天上、地下各种鬼的审判，与后者的内容和风格迥异^③。香港中文大学黎志添认为，《女青鬼律》并不是针对土府冥司，而是专门为天师道组织的信徒（天民）制定的戒律，所记除各种鬼之姓名之外，还包括天民应恪守的22条“道律禁忌”。《女青鬼律》被启示出来就是让天民知道天下万鬼之姓名，通过呼叫鬼名来达到赶鬼的目的。以“女青诏书律令”为特征之南朝买地券所表现出来的来世宗教信仰、阴曹地府、死者的敕度、葬墓等，在《女青鬼律》中根本就找不到。因此，在黎志添看来，把“女青诏书律令”等同于《女青鬼律》是完全错误的^④。首都师范大学刘屹亦认为5世纪出现于墓券中的“女青诏书律令”与《女青鬼律》不能等同^⑤。Thomas Peterson、黎志添等学者的研究表明，《女青鬼律》中确实还有很多问题值得进一步讨论。但在作出“女青诏书律令”并非《女青鬼律》这一结论之前，以下几个方面的问题是值得考虑的。

1. 《女青鬼律》原本有八卷（一说十卷），今本《女青鬼律》只有六卷，部分章节已经佚了^⑥。即便是今本六卷，也并非都是一个时期的作品。如该书的卷三、卷五，语言风格和内容就与其余四卷明显不一。该书的残佚情况，可能要比我们现在所看到的严重得多。因此，今本六卷所反映的只能是原书的一部分而不是全部情况。正如 Thomas Peterson 和黎志添所言，该书部分章节虽然已经佚了，但后来不少道书文献都曾加以引用。如能把《道藏》中现存的“女青”材料搜集起来加以仔细的鉴别、研究，弄清它们彼此之间的关系，尽可能恢复原书面貌，在此基础上对《女青鬼律》一书的认识才会全面、准确。在此之前，应避免对《女青鬼律》过早地、匆忙地下结论。

2. 黎志添说《女青鬼律》一书全然与来世宗教信仰、阴曹地府、死者的敕度、葬墓无涉，这与实际情况并不相符。《女青鬼律》卷四云：“道上将军名侯夫，道下将军名逸车。”^⑦ 又卷六云：“丘丞鬼名地令，墓伯鬼名土下侯，冢下鬼名二千石。……放纵天下，罗截四方，

① 刘昭瑞：《妳女地券与早期道教的南传》，载《华学》第2辑，中山大学出版社1996年版，第306页。

② 黄景春：《早期道教神仙女青考》，《中国道教》2003年第2期。

③ Thomas H. Peterson, *The Demon Statute of Feminine Verdure: A Preliminary Study*. Master Thesis in the Department of Eastern Asian Languages and Cultures, Indiana University at Blomington, 1992, pp. 103-105.

④ Lai Chi-tim, *The Demon Statutes of Nvqing and Problem of the Bureaucratization of the Netherworld in Early Heavenly Master Daoism*, paper for the International Conference on Religion and Chinese Society: The Transformation of a Field and Its Implications for the Study of Chinese Culture, May 29-June 2, 2000, Hong Kong, p. 6; p. 13; pp. 15-16; p. 18; p. 21.

⑤ 刘屹：《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》，中华书局2005年版，第121页。

⑥ 黎志添云今本《女青鬼律》与敦煌道经所收之《道要灵祇神鬼品经·太上女青律》很接近，表明前者应当是不晚于中唐时期的版本。日本学者大渊忍尔曾把敦煌卷子所引《太上女青鬼律》和明代《道藏》本进行过仔细对照，亦发现“两者是符合的，《道藏》本和唐代的几乎没有变化”，日本学者小林正美因此认为：“《道藏》本《女青鬼律》和唐代的敦煌资料一致这一点，表明《道藏》本的资料价值很高，东晋时期的《女青鬼律》的样子，除了缺落二卷外，可看作是几乎原封不动保留下来了。”分别参见 a. Lai Chi-tim, *The Demon Statutes of Nvqing and Problem of the Bureaucratization of the Netherworld in Early Heavenly Master Daoism*, p. 12; b. 小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，四川人民出版社2001年版，第361页。

⑦ 《道藏》第18册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年版，第246页。下引本书版本同，不另注。

充塞六合，擅筭五行，更相署置官府，列阵出入道从兵马，权强杀害无辜，恣意快心。寡福之人，悉逢其苦。志士学道，方术厌禳，符章禁断，乃保利贞。”^① 道上将军、道下将军、丘丞、墓伯、二千石，都是与坟墓有关之冥界鬼官，常见于汉六朝买地券。如河南孟津出土灵帝延熹四年（161）钟仲游妻铅券云：“黄帝告丘丞、墓伯、地下二千石，墓左、墓右主墓狱吏、墓门亭长，莫不皆在。”^② 今湖南长沙出土宋元嘉十年（433）徐副买地石券云：“新出太上老君符救天一、地二……丘丞、墓伯，冢中二千石，左右冢侯，安都丞，武夷王，道上游罗将军、道左将军、道右将军三道将军。”^③ 湖北武昌出土齐永明三年（485）刘凯砖券云：“新出老鬼太上老君符救天一、地二……墓上、下、左、右、中央墓主，丘丞、墓伯，冢中二千石，左、右墓侯，五墓将军。”^④ 湖南湘阴出土隋大业六年（610）陶智洪买地券云：“地府口人、蒿里父老、墓卿右秩、左右冢侯、丘丞（承）墓伯、地下二千[石]、口都武夷王。”^⑤ 皆属此例。比利时学者 Adrianus Dudink 亦注意到，《女青鬼律》所列鬼名清单中，不仅有冥界之鬼（卷六），而且有的鬼魅本身就居住在残冢败墓之间（卷四），看来也是与葬埋有关的（尽管他并未具体言及之）^⑥。阴宅阳宅，掘凿修建，都可能触犯诸天神地祇，故需“方术厌禳，符章禁断”之。该书卷六提到的“殃注之鬼”，所反映的不是别的，正是早期天师道之宗教信仰——注鬼说与解注术。按照天师道的说法，人死之后会因种种原因变成注鬼注害生人，葬墓（冢讼）是产生注鬼的一个主要根源，所以大部分东汉镇墓文以及部分南朝买地券，都强调人鬼隔绝、人鬼分离，死者勿与生人复会，相会就必定发生注害。生人只有避免为注鬼所害，才能长生久视，成神成仙；死者只有首先不致沦为注鬼，才能在诸天地四时神祇鬼官的协助下“沐浴冠带”，得到救度。《女青鬼律》所开列的 36000 多鬼名清单中，有来自天上的，有来自地上的，有来自地下的，还有一部分是与葬埋有关的，各个不同方面的鬼名都有。既如此，则墓葬材料中不断出现和提及土府冥司之鬼应遵守的《女青鬼律》，那是很自然的顺理成章的事情。

3. 通过呼叫鬼名来驱鬼（“鬼名术”），乃东汉镇墓文用以煞鬼的方法之一。江苏高邮邵家沟东汉遗址出土木简中，有“乙巳日，死者鬼名为天光。天帝神师已知汝名，疾去三千里。汝不即去南山，给口令来食汝”^⑦ 之语。《女青鬼律》的主题是“鬼名术”，这也是大家所公认的事实。但是值得注意的是，《女青鬼律》中的部分内容，已经完全超出了“鬼名术”的范围。与葬墓有关的道上将军、道下将军、丘丞、墓伯、二千石，皆需“方术厌禳，符章禁断，乃保利贞”；“殃注之鬼”，是根本不能与生人接触的，一旦接触，就要产生注害，说明它已经不是一个简单的通过呼叫鬼名就可以解决的问题；对这样一种厉鬼，分明不只是驱赶，而是要从根本上加以杜绝的问题。

综上所述，我们认为，在没有提出足够而充分的证据之前，“女青诏书律令”乃《女青鬼

① 《道藏》第 18 册，第 251 页。

② 《罗雪堂先生全集》初编第 13 册，文华出版公司 1968 年版，第 5227-5229 页。

③ 长沙市文物工作队：《长沙出土南朝徐副买地券》，载《湖南考古辑刊》第 1 辑，岳麓书社 1982 年版。

④ a. 湖北省博物馆：《武汉地区四座南朝纪年墓》，《考古》1965 年第 4 期；b. 郭沫若：《由王谢墓志的出土论到兰亭序的真伪》，《文物》1965 年第 6 期。

⑤ 熊传新：《湖南湘阴隋大业六年墓》，《文物》1981 年第 4 期。

⑥ Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion*, 《道藏通考》, vol. 1, Chicago: The University of Chicago Press, 2004, p. 128.

⑦ 江苏省文物管理委员会：《江苏高邮邵家沟汉代遗址的清理》，《考古》1960 年第 10 期。

律》之说大体上还是成立的。

三、《女青鬼律》成书年代和所属教派的不同观点

《女青鬼律》一书的成书年代和所属教派,有多种不同的意见和看法。以成书年代而论,大体有六种不同的观点。

1. 成书于公元4世纪以前。Thomas Peterson认为《女青鬼律》系渊源于中国北方的天师道(五斗米道)经典,成书时代在张鲁之后的公元215年至300年之间^①。Adrianus Dudink亦把该书的成书年代推断为公元3世纪^②。

2. 成书于公元4世纪。朱越利认为《女青鬼律》成书于公元4世纪,属于正一派。“《女青鬼律》六卷,为天师讲道,属盟威正一之道,当为古正一派之书。宫川尚志《道教鬼神论》(《宗教研究》第四十六卷第3辑,第214页)认为出自公元4世纪晋代。”^③刘昭瑞认为《女青鬼律》具有明显的“北方天师道”的特征^④,其成书年代的下限至少可以定在两晋时期,然基本内容形成于曹魏时代甚或“三张”天师道(五斗米道)时期^⑤。

3. 成书于4世纪末之东晋晚年。日本学者小林正美认为,《女青鬼律》是刘宋中期以前就已经流布于世的天师道道典,“当是在庚子年的隆安四年(400)以前不久的时期作成的,或是4世纪80年代后半到90年代前半时期成立的”,其“具体成书年代在公元385年至395年之间”^⑥。美国学者Michel Strickmann亦认为《女青鬼律》在4世纪末之前就已成书^⑦。

4. 成书于公元5世纪初之北魏初年。20世纪60年代,汤用彤曾专门撰文考证说:“《道藏·洞神部·戒律类》有戒经七种,白云霁《道藏目录详注》作九卷。其中《老君音诵戒经》《正一法文天师教戒科经》《女青鬼律》等三种恐均系寇谦之的著作。恐均出于《云中音诵新科之戒》。因其文句虽在辗转抄录中或有错误,或有后人增改者,然各戒经之内容与《释老志》所载寇谦之之思想基本相同。”“按今《道藏》力上力下诸戒律,当即为寇氏之著作,而《云中音诵新科之戒》当原为这些戒律之总名也。然从现存《道藏》力上力下各卷中之戒经残缺不全的情况看,当为寇谦之原书的一部分,有的仅存篇目,有的一篇散佚一部分,文字错落亦复不少,但大概保存了原书的骨架。”汤氏还特别引用今本《女青律令》卷六一段“天师曰”的文字加以分析后指出:“从这一段话看来,这位天师意在‘专以礼法为度’来‘清整道教’。他反对‘尊卑不别’‘上下乖离’,诅咒‘寇贼’,旨在破除三张伪法。汉末魏晋以来,颇多战乱,中原人口大减,故天师曰:‘万民流离,荼毒饥寒,被死者半,十有九伤。’这个天师不是

① Thomas H. Peterson, *The Demon Statute of Feminine Verdure: A Preliminary Study*. pp. 2-3; p. 35.

② Krieter Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion*, vol. 1, p. 127.

③ 朱越利:《道藏分类解题》,华夏出版社1996年版,第34页。

④ 笔者按:刘昭瑞在注释中特别加以注明说:“此处非指有些著作中所称的寇谦之天师道意义上的北方天师道。”联系前后文来看,如笔者理解不误,刘氏所指当为寇谦之以前或非寇谦之系统的北方天师道。

⑤ 刘昭瑞:《妳女地券与早期道教的南传》,载《华学》第2辑,第306页。

⑥ a. 小林正美著,李庆译:《六朝道教史研究》,第378页; b. 小林正美:《三洞四辅与“道教”的成立》,载《道家文化研究》第16辑,生活·读书·新知三联书店1999年版,第15页。

⑦ 转引自刘屹:《敬天与崇道》,第121页,注①。

很明显就是寇谦之吗？”^①以为《女青鬼律》乃寇谦之（365-448）新天师道之作，成书年代约在公元5世纪初。此说在国内学术界影响很大，任继愈主编之《道藏提要》在讲到《女青鬼律》时，即采用了汤用彤的这一观点^②。

5. 成书于公元5世纪晚期。Anna Seidel 根据湖北武昌出土齐永明三年（485）带有“一如泰清玄元上三天无极大道、太上老君、地下女青诏书律令”字样的刘凯砖券，推定《女青鬼律》的成书年代，最迟为公元485年^③。她同时注意到，《女青鬼律》的语言风格与2世纪的镇墓文接近，同《赤松子章历》一样，包含了2世纪道教通行的信仰和仪式，暗示该书的成书年代的上限，或可早至公元2世纪^④。

6. 成书于宋初。潘雨廷认为：“《女青鬼律》六卷，正一派之文献。然决非汉代作品，似宋初重视龙虎山时，由当时的天师所作。因天师所本之五斗米道本为鬼教，故全书以造鬼为主要内容。凡五斗、五方、五帝、六十甲子、六甲六旬、山石之精、九蛊、十二月、十二日等，无不有有姓名之鬼。故必须有以制之，是即天师道之作用。”“考《太上老君经律》中，有《女青律戒》，然其书已阙。而此《女青鬼律》之名，似有取于《女青戒律》。读其内容则截然不侔，故彼书可视为寇谦之之辈所作，此书则属后代天师所述。能有此规模，盖已得宋真宗之封赠。至于若干资料，尚可视作改革天师道前所已有。迨北寇南陆改革后，此类资料或有张氏子孙所保存。及宋初既被重视，此书与《正一法文天师教戒科经》等，乃同时出世。基本形象仍取乾神坤鬼，故法《女青戒律》而成《女青鬼律》，然此书之成不足以补偿《女青戒律》之阙。”^⑤

至于该书所属教派，少数学者认为系北魏寇谦之所作之北方新天师道经典，如汤用彤、任继愈主编之《道藏提要》均持此一观点；然多数学者均认为该书属正一派（天师道）文献，如前述 Thomas Peterson、朱越利、宫川尚志、刘昭瑞、小林正美、潘雨廷等，皆把《女青鬼律》看成是天师道（五斗米道）文献。

至于该书的渊源，学者们论及不多。有学者认为是北方地区，如 Thomas Peterson 认为《女青鬼律》系渊源于中国北方的天师道（五斗米道）经典^⑥；刘昭瑞亦认为《女青鬼律》具有明显的“北方天师道”特征。汤用彤认为《女青鬼律》乃北魏寇谦之所作，显然认为其最早系出自北方地区。而小林正美则认为《女青鬼律》是南天师道的作品，系最早出现在南方地区而不是北方地区。

看来在20世纪80年代以后，尽管《女青鬼律》的成书年代问题依然争论不休，分歧很大，但学者们在其所属教派的认知逐渐趋于一致，认为它应当是寇谦之新天师道以外的天师道文献。

① 汤用彤：《康复札记·云中音诵新科之戒》。初刊于《新建设》1961年第6期，后收入《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版，第311页、第314页。

② 任继愈：《道藏提要》（修订本），中国社会科学出版社1995年版，第569页。

③ Anna K. Seidel, *Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs*, 载秋月观暎主编：《道教と宗教文化》，p. 41。

④ 同上。

⑤ 潘雨廷：《道藏书目提要》，上海古籍出版社2003年版，第142页。

⑥ Thomas H. Peterson, *The Demon Statute of Feminine Verdure: A Preliminary Study*. pp. 2-3; p. 35.

四、从考古材料看《女青鬼律》的成书年代

通过对截止至2005年底已公开刊布的“女青”考古材料的系统收集和整理,笔者发现,目前考古发掘出土的时代最早的“女青诏书”材料是江西南昌东晋永和八年(352)雷陔衣物疏(表1,1)^①。其次是江苏徐州出土刘宋元嘉九年(432)王佛女砖券,地券文字中带有“女青律令”字样^②。南朝刘宋元嘉年间以后,带有“女青”字样的考古材料开始频繁出现,如湖南长沙元嘉十年(433)徐副买地券^③,湖北武昌宋元嘉十六年(439)简(?)谦买地券^④,广东始兴宋元嘉十九年(442)妳女及泐名石券^⑤,元嘉二十一年(444)□和砖券^⑥,广东广州宋元嘉二十七年(450)龚韬石券^⑦,湖北武昌齐永明三年(485)刘凯砖券^⑧,湖南资兴梁天监四年(505)砖券^⑨,广西桂林梁天监五年(506)熊薇石券^⑩,湖南资兴梁普通元年(520)何靖墓砖券^⑪,广西桂林梁普通四年(523)熊悦石券^⑫,山东临朐北齐武平四年(574)高侨为妻王江妃造木版文^⑬,隋代大业六年(610)陶智洪买地券^⑭,也都讲到了“地下女青诏书”或“地下女青诏书律令”。东晋永和八年(352)雷陔衣物疏既然明确提到了“女青诏书”,说明包括冥界和埋葬在内的各种鬼官应遵守的《女青鬼律》,早在公元352年前即已存在和出现了。换句话说,《女青鬼律》的成书年代的下限,当不晚于东晋永和八年(352)。

《魏书·释老志》云,北魏明元帝神瑞二年(415),寇谦之于河南嵩山得《云中音诵新科之戒》,清整三张旧法,创立新天师道。然目前所知年代最早的“女青诏书”考古材料,比寇谦之创新天师道早了整整63年,所以《女青鬼律》无论如何不是北魏初年寇谦之所著,亦非新天师道的东西,这是很清楚的。汤用彤把《女青鬼律》推定为北魏初年之作,Anna Seidel认为成书于公元5世纪晚期,潘雨廷认为成书于宋初,显然是把该书的成书年代估计得太晚了!

《女青鬼律》成书年代的上限,有没有可能像Anna Seidel、Thomas Peterson、刘昭瑞、Adrianus Dudink等学者所估计的,可早至公元1-2世纪呢?答案是否定的。考古出土的东汉和西晋带有铭刻的实物材料,数量相当不少,如朱书(或墨书)镇墓瓶、镇墓券、买地券,但无一作“女青诏书”或“女青律令”者。目前见于著录的东汉朱书(或墨书)镇墓瓶近50件、镇

① 江西省文物考古研究所、南昌市博物馆《南昌火车站东晋墓葬群发掘简报》,《文物》2001年第2期,第24-25页。

② 罗振玉:《石交录》卷二,载《罗雪堂先生全集》续编第3册,第969页。

③ 长沙市文物工作队:《长沙出土南朝徐副买地券》,载《湖南考古辑刊》第1辑。

④ 黄义军等:《河北鄂州郭家细湾六朝墓》,《文物》2005年第10期。

⑤ 廖晋雄:《广东始兴发现南朝买地券》,《考古》1989年第6期,第566-567页。

⑥ 广东省博物馆、香港中文大学文物馆:《广东出土晋至唐文物》,1985年,第25-26页。

⑦ 广州市文物考古研究所:《广州市淘金东路中星小学南朝墓发掘报告》,载《羊城考古发现与研究》(一),文物出版社2005年版,第141页、第146页。

⑧ a. 湖北省博物馆:《武汉地区四座南朝纪年墓》,《考古》1965年第4期; b. 郭沫若:《由王谢墓志的出土论到兰亭序的真伪》,《文物》1965年第6期。

⑨ 湖南省博物馆:《湖南资兴晋南朝墓》,《考古学报》1984年第3期。

⑩ 莫志东:《浅析桂林地区出土的南朝买地券及其相关问题》,《桂林文化》2003年第3期。

⑪ 湖南省博物馆:《湖南资兴晋南朝墓》,《考古学报》1984年第3期。

⑫ 莫志东:《浅析桂林地区出土的南朝买地券及其相关问题》,《桂林文化》2003年第3期。

⑬ 端方:《匋斋藏石记》卷十三,载《石刻史料新编》第1辑第11册,新文丰出版股份有限公司1977年版。

⑭ 熊传新:《湖南湘阴隋大业六年墓》,《文物》1981年第4期。

墓券14件，多数以“如律令”结尾，少数以“如天帝律令”结尾^①。考古出土的东吴和西晋买地券已超过20件，亦多以“如律令”结尾，少数以“如天帝律令”结尾；东晋买地券材料发现不多，结尾亦往往作“如天帝律令”或“如律令”^②。既然迄今为止考古出土铭刻材料完全不见“女青”的踪迹，则《女青鬼律》成书年代的上限，不大可能早至西晋，也不可能早至曹魏，更不可能早至“三张”时期。笔者认为，从出土铭刻材料分析，该书的成书年代，很有可能是距永和八年（352）不远的东晋中期。

五、从考古材料看《女青鬼律》的流行地域

如前所述，从考古出土铭刻材料看，东晋中期以前，并无“女青诏书”“女青律令”之说，即便就是东晋时期，亦仅发现永和八年雷陔衣物（352）一例，材料极为罕见。从东晋永和八（352）至刘宋元嘉九年（432）以前，在将近80年时间内，完全没有与“女青”有关的铭刻材料出土。不过自刘宋元嘉九年（432）王佛女砖券开始，情况发生了很大的变化，“女青”材料大为增多，仅刘宋时期的“女青”材料就有9件。这一情况说明，在书成之后至少80年时间内，《女青鬼律》在社会上特别是对丧葬制度的影响似乎并不太大。直到刘宋元嘉年间以后，《女青鬼律》开始比较广泛地流行起来。

值得注意的是，“女青”考古材料主要分布在我国南方地区。唐以前的18件“女青”铭刻材料中，有17件（占唐前出土材料的94%）出自江苏、江西、湖南、湖北、广东、广西等南方地区，说明唐以前《女青鬼律》的流行地域仅限江南地区。唐宋至元明，除个别时期外，“女青”考古材料亦主要发现和分布在南方地区。五代时期的“女青”考古材料共7例，全部出自南方地区之湖北、安徽、广东及四川；宋元时期，“女青”考古材料共40例，其中29例（占宋元出土材料的72.5%）出自南方地区之四川、重庆、湖北、湖南、江西、广东等地；有明一代，“女青”考古材料共48例，其中38例（占明代出土材料的79%）出自南方地区之四川、重庆、湖南、江西、安徽、江苏、上海等省（市）。这一情况说明，五代及宋元明时期，《女青鬼律》影响仍主要在中国南方地区。

北方地区“女青”考古材料出土相对比较零星。如前所述，中原地区东汉墓葬出土解注瓶、买地券等实物材料不少，但无一作“女青律令”者^③。甘肃出土魏晋十六国时期解注器76件，文末也只称“如律令”“急急如律令”，其中纪年之最晚者已到北凉沮渠蒙逊的玄始十年，相当于刘宋武帝永初二年（421），券末也并不称“女青律令”^④。直到北齐武平年间，北方地区出土铭刻材料才开始出现“女青诏书”之说，如旧金石学著作中就著录了一件传为出自山东临朐的北齐武平四年（574）“高侨为妻王江妃造木版文”，文中即有“地下女青诏书”之语^⑤。唐代“女青”考古材料共7例，全部出自中原北方地区之陕西西安及其附近地区。宋元时期，

① 张勋燎：《东汉墓葬出土解注器和天师道的起源》第二章，载张勋燎、白彬：《中国道教考古》，线装书局2006年版。

② 白彬：《吴晋南朝买地券、名刺和衣物疏的道教考古研究》第一章，四川大学博士学位论文2001年版。

③ 张勋燎：《东汉墓葬出土解注器和天师道的起源》第二章，载张勋燎、白彬：《中国道教考古》，线装书局2006年版。

④ 张勋燎：《中原和西北地区魏晋南北朝墓葬的解注文研究》第二章第三节，载张勋燎、白彬：《中国道教考古》，线装书局2006年版。

⑤ 端方：《匋斋藏石记》卷十三。

带有“女青”字样的考古材料在北方地区共发现 11 例,影响所及,已从山东、陕西扩展到河南、山西、河北,但北方地区所出仅占宋元出土材料总数的 27.5%。明代,带有“女青”字样的考古材料在北方地区一共发现 10 例,大体与宋元时期持平,影响则进一步向北推进到北京、辽宁,不过其数量仅占明代出土材料总数的 21%。

就总体而言,南方地区出土的“女青”考古材料不仅数量多,而且年代早,类型复杂。一览表所列 120 例“女青”考古材料,就有 91 例出自南方地区,占出土总数的 76%。四种不同类型的“女青”考古材料中,A、C、D 三型皆最早出现于南方地区,其中 A、D 两型一直主要在南方地区流行;B 型亦最早出现于南方地区,在南宋绍兴末年以前亦主要流行于南方地区。而北方地区,“女青”考古材料不仅数量少,而且出现晚(最早为北齐武平四年),类型单一。一览表所列 120 例“女青”考古材料,仅有 29 例出自北方地区,占出土总数的 24%。四种不同类型的“女青”考古材料中,A、D 两型直到明末都只有个别零星发现,惟有 B、C 型在北方地区流行稍广。这一情况表明,《女青鬼律》不仅最早出现于江南地区,而且整个六朝时期,几乎都只在南方地区流传。200 多年后的北朝末年,“女青”考古材料才首次出现在北方地区。尽管北方地区“女青”考古材料发现不少,但比较而言,唐宋元明之一千多年间(除唐代外),《女青鬼律》仍主要在南方地区流传,其对南方地区丧葬制度的影响远大于北方地区。

六、余 论

《女青鬼律》没有太明显的南方地区地域文化特色,该书提到的鬼名不少也都来自北方地区,显示它曾受到过北方地区的强烈影响,以至于 Thomas Peterson 等学者把《女青鬼律》推定为北方地区的作品^①。不过从现有的考古材料看,《女青鬼律》乃北方作品之说难以成立。小林正美说该书系五斗米道(南天师道)的作品,这一结论比较符合实际。笔者在《吴晋南朝买地券、名刺和衣物疏的道教考古研究》一文中,亦把此种带有“女青诏书律令”字样的买地券推定为南天师道遗存,与小林正美的观点正相吻合^②。笔者推测,或许因为该书的编者是南迁的北方人,或者是曾经在中原长期活动过、对北方地区材料很熟悉的南方人,因此文中出现一些北方地区的人物和鬼名,那是不奇怪的。

那么有没有这样一种可能,就是《女青鬼律》在北方地区被编撰成书之后,还没有来得及流传,就因为某种原因被带到了南方,所以北方地区也就没有此种材料发现和出土。这种可能性事实上也是不存在的。从整个情况来看,“女青”考古材料最先出现在江西南昌,南朝时期,逐渐以湖南为中心沿着现在的京广铁路两侧向南北(主要是向南)扩展。而在长江下游的安徽、江苏、浙江一带,这些传统上被认为是中原南迁者居住最为集中的地区,却始终没有或极少有此种材料发现。不管是东晋还是南朝,“女青”考古材料的使用者差不多也都是南方本地籍人士。18 例唐以前女青考古材料中,籍贯或居住地清楚者有 15 例,其中 13 例均为南方人,如 1 号“女青”材料的墓主雷陔系“江州鄱阳郡鄱阳县都□□□□□南昌令”;3 号“女青”

^① Thomas H. Peterson, *The Demon Statute of Feminine Verdure: A Preliminary Study*, pp. 30-31; pp. 82-86.

^② 白彬:《吴晋南朝买地券、名刺和衣物疏的道教考古研究》第 7 章,四川大学博士学位论文 2001 年版。

材料的墓主徐副系“荆州长沙郡临湘县北乡白石里”人氏；4、5号“女青”材料的墓主简(?)谦系“武昌郡武昌县东乡新干里”人氏；7号“女青”材料的墓主姝女系“始兴郡始兴县东乡新城里”人氏；9号“女青”材料的墓主□和乃“始兴郡曲江县□乡太平里”人氏；10号“女青”材料的墓主龚□为“番禺县都乡宜贵里”人氏；12、14、15号“女青”材料的墓主均系“桂阳郡晋宁县都乡宜阳里”人氏；13号“女青”材料的墓主熊薇系“始安郡始安县都乡牛马里”人氏；16号“女青”材料的墓主熊悦系“始安郡始安县都乡牛马杨田里”人氏；18号“女青”材料的墓主陶智洪系“长沙郡临湘县都乡吉阳里”人氏。仅有2例“女青”考古材料的主人系北方人，如11号“女青”材料的墓主刘凯系“南阳郡涅阳县都乡上支里”人氏；17号“女青”考古材料未云疏主王江妃的籍贯或居所，但却说其夫“高侨原出冀州渤海郡，因宦仍居青州齐郡益都县浣湾里”，推测王江妃亦应为北方籍人氏。没有迹象表明南方地区出土的“女青”考古材料受到了来自中原北方地区的影响，相反，“女青”考古材料倒是有一种明显自南向北传播的趋势。考古出土的唐代以前的18条“女青”考古材料，17条均集中在南方地区，其中15条为A型（“女青诏书”）、B型（“女青律令”）、C型（“女青”）各1条。北方唐以前不仅始终没有B、C型“女青”考古材料发现，仅有的1条“女青”考古材料亦为A型，但出现比南方地区晚了200多年，明显系受江南地区影响的产物。

值得注意的是，考古出土之南朝买地券材料，往往将“女青鬼律”与“玄都律令”并列，如表1所列之3、5、6、7、9、10、12、13、14、15、16号券，莫不如此。后者是否就是明版《道藏》所言之《玄都律文》，与《女青鬼律》的关系怎样，情况尚不是太清楚，值得进一步探讨。与“女青鬼律”仍然频繁出现形成鲜明对照的是，南北朝以后，“玄都律文”在考古出土铭刻材料中极为罕见，这一情况表明它对丧葬制度的影响远不及前者大。

表1 考古出土“女青”铭刻材料一览表

序号	出土地点	年代	文字内容	类型	资料出处
1	江西南昌	东晋永和八年(352) 雷陵墓出土衣物疏	物疏如女青诏书	A型	《文物》2001年第2期,第24页
2	江苏徐州	宋元嘉九年(432) 王佛女买地券	如女青律令	B型	《罗雪堂先生全集》续编第3册,第969页
3	湖南长沙	宋元嘉十年(433) 徐副买地券	若有禁呵,不承天法,志讶冢宅,不安亡人,依玄都鬼律治罪。……一如太清玄元上三天无极大道、太上老君、地下女青诏书律令	A型	《湖南考古辑刊》第1辑,第128页
4	湖北鄂州	宋元嘉十六年(439) 简(?)谦买地券	地下女青诏书律令(M8右:9-1)	A型	《文物》2005年第10期,第42页
5	湖北鄂州	宋元嘉十六年(439) 简(?)谦买地券	玄都鬼律,地下女青诏书律令(M8右:9-3)	A型	同上书,第43页
6	湖北鄂州	买地券(年代不详)	玄都鬼律,地下女青诏书律令(M8右:9-2)	A型	同上

(续表)

序号	出土地点	年代	文字内容	类型	资料出处
7	广东始兴	宋元嘉十九年(442) 姝女石券	玄都鬼律、地下女青诏书律令	A型	《考古》1989年第6期,第566页
8	广东始兴	宋元嘉十九年(442) 泐名石券	地下女青诏书	A型	同上书,第566页
9	广东仁化	宋元嘉二十一年(444) □和砖券	若有禁呵,不承[天]法,志讶冢宅,不安亡人,依玄都鬼律治罪。……急急如泰(太)清玄元上三天无极大道、太上老君北(陛)下女青诏书律令	A型	《广东出土晋至唐文物》,第177页
10	广东广州	宋元嘉二十七年(450) 龚韬石券	承玄都鬼律、地下女青诏书	A型	《羊城考古》,第141页、第146页
11	湖北武昌	齐永明三年(485) 刘凯砖券	一如泰(太)清玄元上三天无极大道、太上老君、地下女青诏书律令	A型	《考古》1965年第4期,第183页;《文物》1965年第6期,第21页、第22页
12	湖南资兴	梁天监四年(505) 砖券	若有禁呵,不承天法……依玄都鬼律治罪……急急如泰(太)清三天无极大道、太上地下女青律令	B型	《考古学报》1984年第3期,第355页
13	广西桂林	梁天监五年(506) 熊薇石券	玄都鬼传(律)、地下女青诏书科律	A型	《桂林文化》2003年第3期
14	湖南资兴	梁普通元年(520) 砖券	若有禁呵,不行天法,依玄都鬼律治罪……三天无极大道、太上地下女青诏书律令	A型	《考古学报》1984年第3期,第355页
15	湖南资兴	何靖砖券	若有禁呵,不承天法,志讶冢宅,不安亡人,依玄都鬼律治罪……急急如泰(太)清三天无极大道、太上地下女青诏书律令	A型	《考古学报》1984年第3期,第355页
16	广西桂林	梁普通四年(523) 熊悦石券	玄都鬼传(律)、地下女青诏书科律	A型	《桂林文化》2003年第3期
17	山东临朐	北齐武平四年(574) 王江妃木板文	敕汝地下女青诏书,五道大神,司域之官	A型	《匋斋藏石记》卷十三
18	湖南湘阴	隋大业六年(610) 陶智洪陶券	女青制地,一如奉行。女青照(诏)下	A型?	《文物》1981年第4期,第43页
19	陕西咸阳	唐景龙元年(707) 梁王“炼度真文”	悉如元始明真旧典女青文	C型	《咸阳碑石》,第59页
20	陕西富平	唐景云元年(710) 中宗定陵“炼度真文”	悉如元始明真旧典女青文	C型	《考古与文物》2003年第1期,第73页
21	陕西蒲城	唐崔氏“炼度真文”(712年以前)	如元始明真旧典青文	C型	《墓志汇编·陕西卷》第2册,第140页

(续表)

序号	出土地点	年代	文字内容	类型	资料出处
22	陕西蒲城	唐开元四年(716)睿宗桥陵炼度真文	如元始明真旧典女青文	C型	《考古与文物》1980年第4期,第61页
23	陕西蒲城	唐开元二十四年(736)金仙公主“炼度真文”	如元始明真旧典女青真文	C型	《语石》卷五,第372页
24	陕西西安	唐至德三年(758)寿王李瑁“炼度真文”	如元始明真旧典女青文	C型	《文物参考资料》1958年第10期,第43页
25	陕西咸阳	唐清信弟子怀道“炼度真文”	依元始明真旧典女青文	C型	《咸阳碑石》,第60页
26	湖北武汉	五代吴武义元年(919)随氏娘子木券	急急如女青诏书律令	A型	《江汉考古》2000年第4期,第7页
27	湖北武汉	五代大吴乾贞二年(928)王氏木券	急急如女青诏书律令	A型	《江汉考古》1998年第3期,第71页
28	安徽合肥	五代吴大和三年(931)李赞木券	一如五方使者女青诏书律令	A型	《文物春秋》2005年第5期,第62页
29	安徽合肥	五代南唐保大十年(952)陈氏十一娘子木券	急急如使者□□女青诏书律令敕	A型	《文物春秋》2005年第3期,第63页
30	四川成都	五代后蜀广政十五年(952)徐铎买地券	急急如五帝使者女清(青)律令	B型	《四川文物》1991年第3期,第59页
31	四川彭山	后蜀广政十八年(955)宋琳石券	一如五帝使者女青召(诏)书契急急如律令	A型	《考古通讯》1958年第5期,第25页
32	广东番禺	南汉大宝五年(962)马二十四娘地券	太上老君敕女青诏书急急如律令	A型	《艺林月刊》第61期,第3页
33	四川成都	北宋嘉佑七年(1062)田世中华盖宫文	一如土下九天女青律令	D型	《成都考古》(99),第290页
34	四川成都	北宋嘉佑七年(1062)田世中买地券	急急如五帝使者女青律令	B型	《成都考古》(99),第288页
35	四川成都	北宋嘉佑前后田世用华盖宫文	急急如地下女青律令	B型	《成都考古》(99),第291页
36	四川成都	北宋治平三年(1066)房府君华盖宫文	一如女青律令	B型	四川大学考古系张勋燎教授见告
37	四川成都	北宋元丰四年(1081)“赵德成地券”	急急如女青律令	B型	《四川文物》2001年第3期,第72页
38	四川成都	北宋靖康元年(1126)华盖宫文券	一如五帝使者女青律令	B型	《成都考古》(01),第230页
39	湖北孝感	北宋靖康元年(1126)杜氏迁葬铁券	急急如五帝使者女青律令	B型	《文物》1989年第5期,第70页
40	四川成都	北宋中晚期田世用华盖宫文券	急急如地下女青律令	B型	《成都考古》(99),第291页

(续表)

序号	出土地点	年代	文字内容	类型	资料出处
41	四川成都	南宋绍兴二年(1132)王宜人华盖宫文	一如五方使者女青律令	B型	《考古通讯》1956年第6期,第73页
42	江西瑞昌	南宋绍兴三年(1133)刘三十八郎买地券	急急如律令,五帝使者交(女)青昭(诏)书律令	A型	《考古》1991年第1期,第92页;《江西墓志》,第558页
43	陕西汉中	南宋绍兴三十二年(1162)景公墓券	急急如五帝使者女青律令	B型	《考古与文物》1984年第5期,第61页、第62页
44	河南洛阳	金大定十年(1170)陶买地券	急急如五帝使者侣(女)青律令	B型	《文物》1999年第12期,第88页
45	福建南安	南宋淳熙十三年(1186)蔡氏铁券	急急如五帝使者女青律令	B型	《文物》1975年第3期,第78页
46	江西新淦	南宋淳熙十五年(1188)曾三十七地券	今准奉太上五帝女青急急如律令	B型	《考古》1987年第3期,第231页
47	河南洛阳	金大定二十九年(1189)董承祖砖券	急如五帝使者女青律令	B型	《中原文物》1993年第1期,第107页
48	陕西西安	金明昌二年(1191)潘顺、李氏夫妇砖券	急急如五帝使者女青律令	B型	《考古与文物》1991年第6期,第33页
49	陕西千阳	金明昌四年(1193)赵海迁葬砖券	急急如五帝使者女青律令	B型	《文博》1994年第5期,第91页
50	江西吉安	南宋嘉泰四年(1204)周必大地券	急急如太上女青律令	A型	《江西墓志》,第567页
51	山西孝义	金大安元年(1209)郭裕买地券	急急如五帝使者女青律令	B型	《考古》2001年第4期,第95页
52	四川简阳	南宋端平三年(1236)邓荣仲陶买地券	急急一如太上女青律令	B型	《四川文物》1987年第3期,第76页
53	江西余干	南宋嘉熙元年(1237)李氏地券	急急如五帝使者女青律令	B型	《考古》1987年第3期,第231页
54	江西吉水	南宋宝祐二年(1254)张宣义改葬买地券	急急如太上女青诏书律令	A型	《文物》1987年第2期,第68页
55	江西峡江	南宋景定元年(1260)王百四石券	急急如太上女青诏书律令	A型	《江西墓志》,第575-576页
56	江西瑞昌	南宋景定二年(1261)吴氏买地券	急急如五帝使者女青律令敕	B型	《考古》1991年第1期,第94页
57	山东章丘	元至元元年(1264)杨延生陶买地券	急急如五帝主者汝(女)青律令	B型	《华夏考古》1999年第4期,第16页
58	重庆合川	元至元五年(1269)何氏买地券	一如女青盟文律令	B型	《西南石刻·四川重庆卷》1册,第93页

(续表)

序号	出土地点	年代	文字内容	类型	资料出处
59	江西瑞昌	南宋咸淳八年(1272)黄氏石买地券	急急如五帝使者女青律令	B型	《考古》1986年第11期,第1052页、第1053页
60	四川成都	南宋任□敕告文(南室)	□□□女青九天律令	D型	《成都考古》(99),第222页
61	四川华蓥	元至元二十二年(1285)志聪买地券	一如女青诏书律令	A型	《四川文物》1996年第5期,第65页
62	陕西西安	元至元二十五年(1288)韩□、吕氏夫妇合葬砖券	急急□(如)□□□(五帝使)者女青律令	B型	《文物》2004年第1期,第71页
63	河北涿鹿	元至元三十一年(1294)郭荣买地券	急急如五帝使者女青律令	B型	《文物春秋》1995年第3期,第22页
64	重庆	元元贞三年(1297)袁梦彪买地券	一如女青盟文律令	B型	《西南石刻·四川重庆卷》1册,第94页
65	河北蔚县	元大德二年(1298)郭仲谦砖券	急文(急)如玉帝使者女青律令	B型	《考古》1983年第3期,第284页
66	湖南澧县	元至元己亥(1299) ^① 文寿买地券	急急如五帝使者女青律令	B型	《江汉考古》1993年第1期,第93页
67	江西南昌	元大德五年(1301)黄金桂地券	急急如五帝主者女青律令	B型	《江西墓志》,第579页
68	四川广安	元大德六年(1302)李可华买地券	一如女青□□律令	B型	《西南石刻·四川重庆卷》1册,第96页
69	陕西西安	元泰定二年(1325)李新昭砖券	急急如五帝使者女青律令	B型	《文博》1988年第2期,第6页
70	重庆合川	元至顺三年(1332)镇墓文	一如女青盟文律令	B型?	《考古》1989年第6期,第539页
71	江西高安	元至正五年(1345)蓝氏买地券	急急如太上五帝主者汝(女)青律令	B型	《考古》1989年第6期,第539页
72	江西九江	元至正十一年(1351)舒氏一小娘买地券	急急如五帝主者女青律令	B型	《文物》1992年第6期,第94页
73	安徽凤阳	明永乐六年(1408)严氏买地券	急急如五帝使者女青律令	B型	《文物研究》第七辑(1991),黄山书社1991年版,第317页
74	河北安次	明正统三年(1438)何公砖券	急急如五帝使者女青律令	B型	《文物》1959年第1期,第71页
75	安徽合肥	明正统九年(1444)陶时买地券	急急如五帝使者女青律令	B型	《文物春秋》2005年第3期,第64页

① 编校者案:陈垣《廿二史劄记》元世祖和元顺帝的至元年间均没有“己亥”年。

(续表)

序号	出土地点	年代	文字内容	类型	资料出处
76	江西南昌	明正统十一年(1446)余妙果买地券	太上女青符券……太上女青律令,先斩后奏	B型	《江西墓志》,第585页
77	河北遵化	明正统十二年(1447)王法兴买地券	如违,依女青天律治罪	D型	《考古》1997年第4期,第93页
78	辽宁鞍山	明景泰元年(1450)崔源石券	急急如五帝使者女青律令	B型	《文物》1978年第11期,第25页
79	江西波阳	明景泰五年(1454)周宽与田氏地券	如有此等……一同执此地契碑牌,径赴三天门下陈告,依女青天律施行	D型	《江西墓志》,第586页
80	江苏南京	明景泰七年(1457)太监金英买地券	急急如五帝使者女青律令	B型	《文物参考资料》1954年第12期,第70页
81	四川平武	明天顺八年(1464)王玺石买地券	急急一如五帝使者女青律令	B型	《文物》1989年第7期,第39页
82	四川平武	明天顺八年(1464)王玺石诏书	一如女青律令	B型	同上书,第41页
83	四川平武	明天顺八年(1464)蔡氏石诏书	一如女青诏书律令	A型	同上
84	四川平武	明王玺、曹氏、蔡氏及田氏石买地券	急急如五帝使者女青律令	B型	同上书,第40页
85	四川西昌	明天顺(1457-1464)残石券	急急如五帝使者女青律令	B型	《四川文物》1997年第5期,第64页
86	重庆	明成化十二年(1476)金鑑买地券	急急如五帝使者女青律令	B型	《西南石刻·四川重庆卷》1册,第106页
87	四川冕宁	明成化十四年(1478)李善石券	急急如五帝使者女青律令	B型	《四川文物》1997年第5期,第64页
88	陕西西安	明弘治九年(1496)汧阳端懿王买地券	五帝使者女青律令	B型	《考古与文物》2001年第6期,第41页
89	陕西甘泉	明弘治九年(1496)张才买地券M3	急急如□□□玉帝使者女青律令	B型	《考古与文物》1995年第2期,第25页
90	四川成都	明弘治十七年(1504)谷清石券(M6)	急急如五帝使者女青律令	B型	《成都考古》(03),第486页
91	四川南充	明正德五年(1510)王恺正镇墓文	一如女清(青)律令	B型	《西南石刻·四川重庆卷》1册,第122页
92	四川平武	明正德七年(1512)王文渊石买地券	急急如五帝使者女青律令	B型	《文物》1989年第7期,第40页
93	北京南苑	明正德十年(1515)夏儒夫妇合葬墓石券文	急急如五帝使者女青律令	B型	《文物》1964年第11期,第47页

(续表)

序号	出土地点	年代	文字内容	类型	资料出处
94	四川通江	明嘉靖八年(1529)杜氏买地券	五帝考官(使者)女清(青)律令	B型	《西南石刻·四川重庆卷》1册,第133页
95	江苏泰州	明嘉靖十一年(1532)徐蕃夫妇买地券	如违,定照上女青律令施行	B型	《文物》1986年第9期,第2页
96	河北盐山	明嘉靖十二年(1533)李明买地券(征集品)	急急如五帝使者女青律令	B型	《文物春秋》2001年第6期,第67页、第68页
97	湖南邵阳	明嘉靖三十八年(1559)誉梓砖券	如有违令者,定出入女青	C型	《湖南考古辑刊》第四辑,第75页
98	陕西榆林	明嘉靖三十九年(1560)陈氏砖券	急急如五帝使者女青律令	B型	《文博》1989年第2期,第72页
99	湖南邵阳	明嘉靖四十一年(1562)改葬砖券	如有违者,拿赴如女青	C型	《湖南考古辑刊》第四辑,第75页
100	四川彭州	明嘉靖四十一年(1562)石券	急急如□□五帝使者女青天律	D型	《西南石刻·四川重庆卷》2册,第7页
101	安徽合肥	明嘉靖四十二年(1563)伦氏砖券	急急如玉帝使者女青律令	B型	《文物春秋》2005年第3期,第65页
102	四川成都	明隆庆三年(1569)李朝买地石券	女青律令	B型	《西南石刻·四川重庆卷》2册,第10页
103	重庆巫山	明隆庆三年(1569)刘仲祥买地石券	五帝使者女青天律故券	D型	《西南石刻·四川重庆卷》2册,第11页
104	陕西甘泉	明隆庆六年(1572)王氏买地券M19	急如律令摄玉帝使者女青律令	B型	《考古与文物》1995年第2期,第26页
105	四川成都	明隆庆六年(1572)谷茂石券	急急如五帝使者女青律令	B型	《成都考古》(03),第485页
106	四川南充	明隆庆六年(1572)张氏买地石券	一如女青律令	B型	《西南石刻·四川重庆卷》2册,第15页
107	四川成都	明万历九年(1581)谷逢石券	急急如五帝使者女青律令	B型	《成都考古》(03),第486页
108	陕西洛川	明万历十三年(1585)李延奇砖券	玉帝使者女青律令	B型	http://www.cctvt.com/cgi-bin/index.dll?
109	四川成都	明万历十六年(1585)林氏石券	急急如五帝使者女青律令	B型	《西南石刻·四川重庆卷》2册,第28页
110	上海卢湾	明万历十七年(1589)潘永激夫妇木券文	急急如五帝女青君主者律令敕	B型	《考古》1961年第8期,第429页
111	四川成都	明万历十九年(1591)何珊石券(M2)	急急如五帝使者女青律令	B型	《成都考古》(03),第484页
112	四川成都	明万历三十年(1602)陈之灵买地石券	急急如太上五帝使者女青律令	B型	《西南石刻·四川重庆卷》2册,第37页

(续表)

序号	出土地点	年代	文字内容	类型	资料出处
113	四川成都	明万历三十一年(1603) 谷以登石券	急急如五帝使者女青律令	B型	《成都考古》(03),第487页
114	四川成都	明万历四十二年(1614) 谷应华石券	急急如五帝使者女青律令	B型	《成都考古》(03),第484页
115	四川成都	明万历四十六年(1618) 席继光石券	五帝使者女青律令施行	B型	《西南石刻·四川重庆卷》2册,第41页
116	重庆	明天启四年(1624)陈时 叙买地石券	急急如五帝使者女青律令	B型	《西南石刻·四川重庆卷》2册,第43页
117	四川成都	明崇祯二年(1629)梁氏 石券文	五帝使者女青律令施行	B型	四川大学考古系张勋燎教授见告
118	重庆	明席用杰买地石券	太上五帝使者女青律令施行	B型	《西南石刻·四川重庆卷》2册,第50页
119	重庆	明席崇禄买地石券	五帝使者女青律令	B型	《西南石刻·四川重庆卷》2册,第51页
120	四川成都	明镇墓券	五帝使者女青律令准此	B型	《西南石刻·四川重庆卷》2册,第53页

参考文献

- [1] 张弘杰主编:《咸阳碑石》,三秦出版社1990年版。
- [2] 王仁波主编:《隋唐墓志汇编·陕西卷》,天津古籍出版社1991年版。
- [3] 叶昌炽撰,柯昌泗评,陈公柔、张明善点校:《语石异同评》,中华书局1994年版。
- [4] 《艺林月刊》第61期,艺林月刊发行所1935年版。
- [5] 广州市文考古研究所编:《羊城考古发现与研究》(一),文物出版社2005年版。
- [6] 成都市文物考古研究所编:《成都考古发现》(1999),科学出版社2001年版。
- [7] 成都市文物考古研究所编:《成都考古发现》(2001),科学出版社2003年版。
- [8] 成都市文物考古研究所编:《成都考古发现》(2003),科学出版社2005年版。
- [9] 《湖南考古辑刊》第四辑,岳麓书社1987年版。
- [10] 《西南石刻》:《中国西南地区历代石刻汇编》(20册),天津古籍出版社1998年版。
- [11] 陈柏泉:《江西出土墓志选编》,江西教育出版社1991年版。

武当山五龙宫青龙白虎塑像及其制作年代*

沈伟

青龙、白虎，是道教宫观之中的护法神将。青龙神，又名孟章神君，白虎神，又名监兵神君，其职司，为宫观山门的守卫，因此，道教建筑中如若有龙虎殿者，一般都位于宫观中轴线的山门处，或称之为前殿。

武当山道教宫观建筑群，为明成祖朱棣于永乐十年至二十二年（1412-1424）动用国家力量整体规划和营建。作为皇家的道场，其各主要宫观形成有比较统一的建筑規制，在山门处均建有龙虎殿，其后各处门庭与正殿，沿中轴线依序深入和展开^①，现存的宫观建筑中，遗存有各种类型的道教造像，显示出这一时期最高的塑造技艺水平^②。

五龙宫，位于武当山主峰（天柱峰）北方偏西的灵应峰麓，传说此地“玄帝升真之时，五龙腋驾上升”，因之历来“以其旧隐为奉真之祠”^③，武当山可考的道教建筑，最早即建造于此。元末，五龙宫遭兵燹，明洪武五年（1372）时重修，“宫殿廊庑，栖止庐舍，次第一新。殿塑圣像其中，神将前列”^④。至永乐十一年（1413），又重建山门、龙虎殿、玄帝殿、父母殿、御碑亭、配殿、斋堂等数百间，此后又经嘉靖以及清代的历次维修，规模更大。可惜的

* 本文原载《美术研究》2008年第2期，第45-51页。

① 关于武当山建筑样的一般性描述和数据，参见湖北省建筑厅编：《世界文化遗产：武当山古建筑群》，中国建筑工业出版社2005年版。

② 如最为著名的金殿内真武坐像，杨伯达先生认为它“不仅在武当山造像中属于上乘，即使在全国现存的明代铜像中也未见出其右者”，并认为武当山的这些道教造像“代表了当时高度发达的铸铜工艺与蕴籍含蓄的造像艺术”。参见《中国美术全集·雕塑编6·元明清雕塑》，第11-12页。

③ 《五龙灵应宫传记》，见（元）刘道明《武当福地总真集》卷“宫观本末”，收录于武当文化丛书编纂委员会编：《武当山历代志书集注》（一）（以下简称“集注（一）”），湖北科学技术出版社2003年版，第27页。刘道明，为武当山道士，该书编辑于元世祖至元二十八年（1291），“宫观本末”一节中，列述有宫观数处，而《五龙灵应宫传记》一篇最详，可见在元代，五龙宫是整个武当山“莫此为最”的行缘受供之地。

④ 《武当五龙灵应宫碑》，洪武二十年（1381）奉议大夫刘三吾撰，载《敕建大岳太和山志》卷十三《明碑·集注（一）》，第346-348页。



图一 a 武当山五龙宫遗址——玄帝庙



图一 b 武当山五龙宫遗址——龙虎殿、御碑亭

是，民国十九年（1930），五龙宫最终焚毁于兵火^①。

^① 考察所见的五龙宫遗址，坐西向东，因循地势，宫门东北角侧开，宫墙现残余 251 米。进入宫门，可见龙虎殿，清代有重修，殿内尚存青龙、白虎坐像二尊，殿外南北两侧分列御碑亭。龙虎殿之后、大殿之前，为宫院，共有井五口，北三南二两列，即“五龙击井”，因五龙显圣而得名，为历代“投筒”之所。宫院之西，在登往大殿崇台石阶的两侧，有日、月二池，一圆一方。大殿崇台，文献记有五重，今见共四重，层层叠起，均有石栏围护。登其上为大殿（玄帝殿），所有木构均已焚尽，仅残左、右、后三壁，大殿中后部，现存一汉白玉须弥座，体量巨大，在前侧紧邻的简陋搭建中，遗存铜铸鎏金真武坐像一尊，为武当山现存最大者，此外散见有三清之类小型塑像若干。殿右坡脚，有元代遗碑六块。大殿之后为父母殿，已全废，仅遗柱础残石。此外，北侧道院内尚存斋堂若干，余者不可寻迹。检视地理环境，五龙宫位于地质断层处的一块台地，海拔 700~900 米，周边地势险绝，交通极其不便。通达路线仅二：其一，由武当山北麓西侧进山，有 20 世纪六七十年代修建的一条简便公路，然仅通至五龙宫东北方向处的尹仙岩，余下五公里，须翻岭跨涧，跋涉古道；其二，沿武当山北麓东侧的盘山公路，先至南岩宫，再转古道北上，路稍平坦，但嫌盘曲，非六、七小时不可至。正是因为如此，除偶有少数虔诚的信士香客之外，五龙宫几无“旅游者”涉足，从而得以维持了现存的遗址状况。

然而所幸的是，除大殿原址留存有武当山现存最大的一尊铜铸镏金真武坐像及少量的小型道教塑像外，在五龙宫遗址残存的龙虎殿（图一 a、图一 b）内两侧，还相当完整地保存有武当山最为高大的一对青龙、白虎泥质彩塑坐像，该像未见近代修复痕迹，尽管其彩绘剥落，尘土覆盖，但是仍能显现出形神兼备的精美塑工。

青龙坐像，泥塑彩绘，像高 4.1 米，位于五龙宫龙虎殿左侧（北）（图二 a）；

白虎坐像，泥塑彩绘，像高 4.1 米，位于五龙宫龙虎殿右侧（南）（图二 b）。



图二 a



图二 b

此外，在紫霄宫的龙虎殿内，保存有武当山另外的一对青龙、白虎泥质彩塑坐像，其体量略小于五龙宫者。因为该处宫观道路通畅，其整体建筑历来保护完好，数百年来，香火绵延不绝，因而，该泥塑表面之上的彩绘补加痕迹也比较明显。

青龙坐像，泥塑彩绘，像高 3.21 米，位于紫霄宫龙虎殿左侧（东北）（图三 a）；

白虎坐像，泥塑彩绘，像高 3.28 米，位于紫霄宫龙虎殿右侧（西南）（图三 b）。

武当山的这两对青龙、白虎塑像，不仅是武当山泥塑彩绘造像中的精美代表，即使相比较于全国各地道教建筑中现存的青龙、白虎塑像，也当属上乘之作，目前，在多种相关的论著中已经有所收录。

然而，关于这两对塑像的塑造年代与风格，在目前所能见到的有关武当山历史文化的著述中，如陶真典执笔编撰的《武当神仙大观》、杨立志、李程所著的《道教与长江文化》等，均被称之为“元代著名雕塑家刘元一派的传世珍品”^①。

^① 见中国武当文化丛书编纂委员会编：《武当神仙大观》，武汉出版社 2000 年版，第 402 页；杨立志、李程：《道教与长江文化》，湖北教育出版社 2005 年版，第 421 页。



图三 a 青龙坐像(武当山紫霄宫龙虎殿, 左侧泥塑彩绘, 像高 321 厘米)



图三 b 白虎坐像(武当山紫霄宫龙虎殿, 右侧, 像高 328 厘米)

再分而言之,对于紫霄宫龙虎殿的两尊青龙白虎塑像,武当山文物宗教局的《武当山一、一级塑像文物登记表》中注明其“制造年代”为“元代”^①。在杨嵩林主编的《中国建筑艺术全集·道教建筑》的“图版说明”中,也称“殿内的青龙、白虎神像为元代雕塑”^②。而对于五龙宫幸存的这两尊武当山最为高大而精美的青龙白虎塑像,武当山方面的《文物登记表》中则未见列入,而在祝建华主编的《武当山古建筑群》一书图例中,被标注为“元代泥塑”^③。

考察中,承武当山文物宗教局赵本新先生告知:1982年,故宫博物院朱家潜先生受聘来武当山鉴定文物,曾注意到五龙宫的这组青龙、白虎塑像,并称赞其为元代刘元一派的传世作品,然而在当时,朱先生并未说明其具体的依据。此后,关于其塑制年代与风格的意见,就这样一直沿用了下来。

实际上,仔细观察武当山的这两对青龙、白虎塑像,所谓的“元代泥塑”或“刘元一派的传世作品”之说,是并不可靠的,以下,本人根据目前所掌握的文献与研究材料,试作简要的分析与比较。

首先分析刘元的情况。

刘元,是元代初中期最为著名的雕塑家之一,其简要的行状,见于《元史·列传》:

① 见武当山志编纂委员会编:《武当山志》卷五《武当山一、二级塑像文物登记表》,新华出版社1994年版,第204页。而五龙宫的青龙与白虎塑像,则未被列入该《文物登记表》。承武当山文物宗教局副局长赵本新先生告知:1982年,故宫博物院的朱家潜先生专程来武当山鉴定文物时,曾注意到该组塑像,但考虑到五龙宫地处偏远,交通不便,难以实施即时的管理,担心定级以后会引人注意而遭到不法盗取,因而建议暂不列入英文文物的定级登记。

② 中国建筑艺术全集编辑委员会编:《中国建筑艺术全集》第十五卷《道教建筑》,中国建筑工业出版社2002年版,第59页。

③ 《武当山古建筑样》,第215-216页。

有刘元者，尝从阿尼哥学西人梵相，亦称绝艺。元字秉元，蓟之宝坻（今属天津）人。始为黄冠，师事青州把道录，传其艺非一。至元（1264—1294）中，凡两都名刹，塑土、范金、搏换（即夹纮脱胎）为佛像，出元手者，神思妙合，天下称之。其上都三皇尤古粹，识者以为造意得三圣气之微者。^①

关于刘元的这一记载，紧接在元朝内府“人匠总管”阿尼哥（尼泊尔人）的传记之后，这是因为，他主要被认为是跟随阿尼哥学习“西人梵相”而后“亦称绝艺”的，尽管他早先也曾经以道士的身份，师从过青州的把（有作“杞”者误）道录，并且“传其艺非一”。作为元朝代表性的宫廷艺术家之一，他在“两都名刹，塑土、范金、搏换（即夹纮脱胎）为佛像”的工程中，不断的表现出了超绝的技艺，以至于元朝“仁宗（1312—1320年在位，年号延佑）尝敕元，非有旨，不许为人造他神像”。也许正因为如此，刘元的超绝之作——“其所为西番佛像多秘，人罕得见者”。而刘元的官职，历为昭文馆大学士、正奉大夫、秘书卿（以上均见《元史》）。

关于当时刘元奉敕塑造的事例以及其所用工料的情况，在由元朝政书《经世大典》辑录而成的《元代画塑记》一书中，也留下了一些较为详细的记载^②，可资文献方面的进一步检索。

迄今为止，尽管刘元作为一个“作品缺席”的元代重要艺术家，一直未发现有可信的实物存世，然而，就其师承的渊源、就其主要服务于元朝宫廷贵族的宗教活动、并参照其匠作塑造的记录材料而综合分析，刘元作品，包括其道教造像，是不可能完全以汉式的风格来呈现的。

最为主要的原因是，尽管刘元有着多种风格的塑作经历，然而他之所以进入历史，是秉承了“西人梵相”的主流。所谓的“西人梵相”，即“西番佛像”，在一般的艺术史研究中，主要是指元朝初年以大都（今北京）宫廷为中心，由西藏萨迦教派、尼泊尔纽瓦尔族艺匠阿尼哥及其汉籍弟子刘元所主导的佛教艺术流派^③，在西方的艺术史研究中，这也被称之为“元朝宫廷纽瓦尔艺术”（the Newar Style of the Yuan Court）。在中国学界，由于传统史学的一贯影响，人们历来都非常外在地看待这一曾经有过的艺术风潮，然而最近的研究却表明，“西人梵相”，并不仅仅局限于“皇室信仰”，实际上，这类艺术所发挥的影响，就中原地区而言，不仅佛教艺术，但凡道观塑壁、帝后肖像、乃至汉主流画家，都曾经受到过相当程度的默认^④。

若就本文所涉及讨论的道教造像艺术而言，来自尼泊尔的内府“人匠总管”阿尼哥本人就多次参与了大都道观之中的神像塑造，其“梵式”的痕迹，应当是不言而喻的。兹引文献中的一例：

大德八年（1304）三月，奉皇后旨：守城隍庙人言：昔世祖（忽必烈）皇帝尝令于城隍庙东建三清殿一所，其中未有圣像，及其余神像有坏者亦多，可令阿尼哥塑三清圣像，余神像有

① 《元史》卷二百零三，“列传第九十”“方伎（工艺附）”，中华书局标点本，第4546页。

② 秦岭云点校：《元代画塑记》，人民美术出版社1964年版，第7—21页。

③ 关于元朝宫廷雕塑制作机构及其以阿尼哥、刘元为主的雕塑家研究，可详见黎日晃（Lai Yat Fong）的未刊博士论文《元代雕塑艺术研究》，暨南大学中国古代史专业，2006年，第164—196页。

④ 关于这一问题的讨论与事例，详见葛婉章：《辐射与迥向：蒙元时期的藏传佛教艺术》，载石守谦、葛婉章主编：《大汗的世纪：蒙元时代的多元文化与艺术》，台北“故宫博物院”2001年版，第246—265页。

坏者咸修之。补塑修妆一百八十尊……并造三清圣像及侍神九尊^①。

从直观的视觉经验及其心理反应来看,不同于汉地文化传统在宗教造像艺术的发展过程之中所认定的典雅、和穆、静谧、庄重、内敛等的典范之美,“梵式”的风格,往往过度夸张,作出令人敬畏状的凌厉、炫丽、繁缛、艳俗等的装饰性趣味,最为典型的,犹如那些身形扭曲、“佛与裸女妖合”的“双身像”。正因为如此,当阿尼哥、刘元师徒于至元十九年(1282)在元都的两京塑土范金之时,南宋遗民郑思肖(1241-1318)目睹了大都城内的那些造像,并反应激烈的斥责其为“种种淫状,种种邪怪”^②。

根据葛婉章的研究,探讨蒙古和元朝时的“西人梵相”,必须要将“西藏”与“中原”视为一个整体。尽管一如“阿尼哥”象征了西人梵相的“尼泊尔”风格来源,而“刘元”则象征了西人梵相中以汉人为主的支系,并将纽瓦尔艺术的流风,导向了汉化之途,但是,我们毕竟也要考虑到:藏传喇嘛教的“帝师”们^③,从元代之初,一直到元代之末,也确实左右了元朝宫廷主要的文化兴趣,更不用说在蒙古和元朝时寺观造像之中的“塑土、范金”了。这一点,无论是在北方和江南,我们都能找到现存的例子^④。因此,“刘元”的意义,建立于当时外来与本土文化相互激荡交汇而自然造就的多元化背景之中。对于这一问题,相关的研究已有表明^⑤,本文不再赘述。

再从另外的一个角度来考察,在明代之初,关于那些参与了皇家工程的能工巧匠,若联系于永乐五年(1407)开始的北京宫殿的营建、以及永乐十五年至十八年(1417-1420)期间紫禁城的施工情况来看,尽管当时的工匠十万,是从全国各地甚至是从其他国家挑选而来,但其中担当了规划与领衔施工任务的,当是以南方的各作匠师为代表的^⑥。其实,在《武当山古建筑群》一书的有关分析中,作者也认识到了“明初修建南京宫殿和武当山的主要官员和工匠来自江浙,而这一时期,也是明代官式匠作制度形成的重要时期”^⑦,这一点,应该是合乎事实的。

显然,在这个时期里,作为明朝皇家道场而兴工营建的武当山宫观群及其各殿堂之中的神像塑造,首先是与蒙古、元朝大都城中以阿尼哥、刘元等人为代表的、符合元代“异族”口味

① 《元代画塑记》,第11-12页。

② (南宋)郑思肖:《铁函心史》卷下,世界书局1965年版,第74-75页。

③ 成吉思汗(1162-1227)时,各种宗教都被允许平等存在,但后来最受元朝统治者重视的,是西藏喇嘛教。忽必烈即位(1260年,为元世祖),尊西藏喇嘛教萨迦派的第五代祖师八思巴(1235-1280)为国师,掌管全国佛教和藏区事务,后又被加封“帝师”,地位至高。阿尼哥作为一个尼泊尔的领衔艺匠,就是因为1260年来吐蕃参与建造“黄金塔”时表现出超群智慧和技艺,而被八思巴“一见奇之”的,并在翌年度为弟子,跟随他到大都(今北京)接受了忽必烈的召见,1273年,阿尼哥担任“诸色人匠总管”,“凡两京寺观之像,多出其手”(见《元史》《元代画塑记》等,同上注)。元朝皇家塑造的中外艺术背景,由此可见一斑。

④ 最为显著者,如北京妙应寺白塔、北京昌平县居庸关云台(即过街塔塔基)浮雕、杭州飞来峰元代摩崖造像。有关这几处元代典型性塑造的文献与研究材料颇多,兹不一一论述。

⑤ 关于该问题的深入讨论,另可详见熊文彬:《元朝宫廷的西天梵相及其艺术作品》,《中国藏学》2000年第2期,第24-48页;另有萧启庆《蒙元统治与中国文化发展》、石守谦《冲突与交融:蒙元多族士人圈中的书画艺术》等,载《大汗的世纪:蒙元时代的多元文化与艺术》,第186-219页;近年来最为详尽的专著,可参阅熊文彬:《元代藏汉艺术交流》,河北教育出版社2003年版。

⑥ 参见许倬云:《紫禁城宫殿》,三联书店2006年版,第22-24页。

⑦ 参见《武当山古建筑群》,第48页。另外,在《敕建宫观把总提调官员碑》的“湖广都司布政司并各府卫所州县管工官员”条目下,列出了当时参与营建武当宫观的管工官员和木、石、土、瓦、画、雕、铸等各作匠头的名单,可资检索,载《敕建大岳太和山志》卷十三《明碑·集注》(一),第343-345页。

的造像形式是有明显区别的。

进而，若根据永乐《御制大岳太和山道宫之碑》中所述：“今欲重建”的动议，也是基于紫霄、南岩、五龙这三处旧有的道宫均在“元末悉毁于兵燹，荆榛瓦砾，废而不举”^①，况且，这一情况同样也见诸于其他的旧志的话，那么，宫观既毁，泥塑难存，将现存这几尊大型泥塑的制作年代归之为“元代”，就此而言，恐怕也是靠不住的。

回到武当山的这两对青龙、白虎塑像来看，其共同的特点，是呈现为明显的传统汉式风格。而汉式的艺术，如前述的审美经验角度而言，往往是以追求“传神”为主的，体现于整体的造型，是朴素而生动，现世的意味比较浓郁。这一点，即便是外来的佛教造像，也最终通过逐渐的变化而融汇于汉地的风俗之中了，更不用说道教原本就作为中国的本土宗教，而到了明代，这一特点又进一步的演进为具有写实趣味的生活化和世俗化气息。

以五龙宫的青龙、白虎塑像为例，尽管它们都是高达4米有余的坐像，体形高大魁伟，然而却均以写实为主，夸张适度，其身姿与动态处理得舒展自如，结构与比例，也把握得极为协调。同时，也正是由于其形大而沉重，故在其手持长械而向外伸出的弯肘之下，又加塑了一个伸臂吊悬的小猕猴连接于大腿后侧的座面，实以用作托举之力，诚可谓用尽匠心，平添生趣。再细观其头盔、铠甲、衣饰等的细节塑造，虽细致入微，却无繁缛之感，属于大起造、细雕饰的特色，愈加显现其塑工的精致。而在“传神”的角度上，尽管作为护法神将的青龙、白虎像在面容表情上威严而孔武，但是猛力外张之中，却内在的含有一股清润敛息之气。

同样是宗教造像中的护法神像，我们还可以在元代与明代的佛教艺术中各举出一例，以资参照。

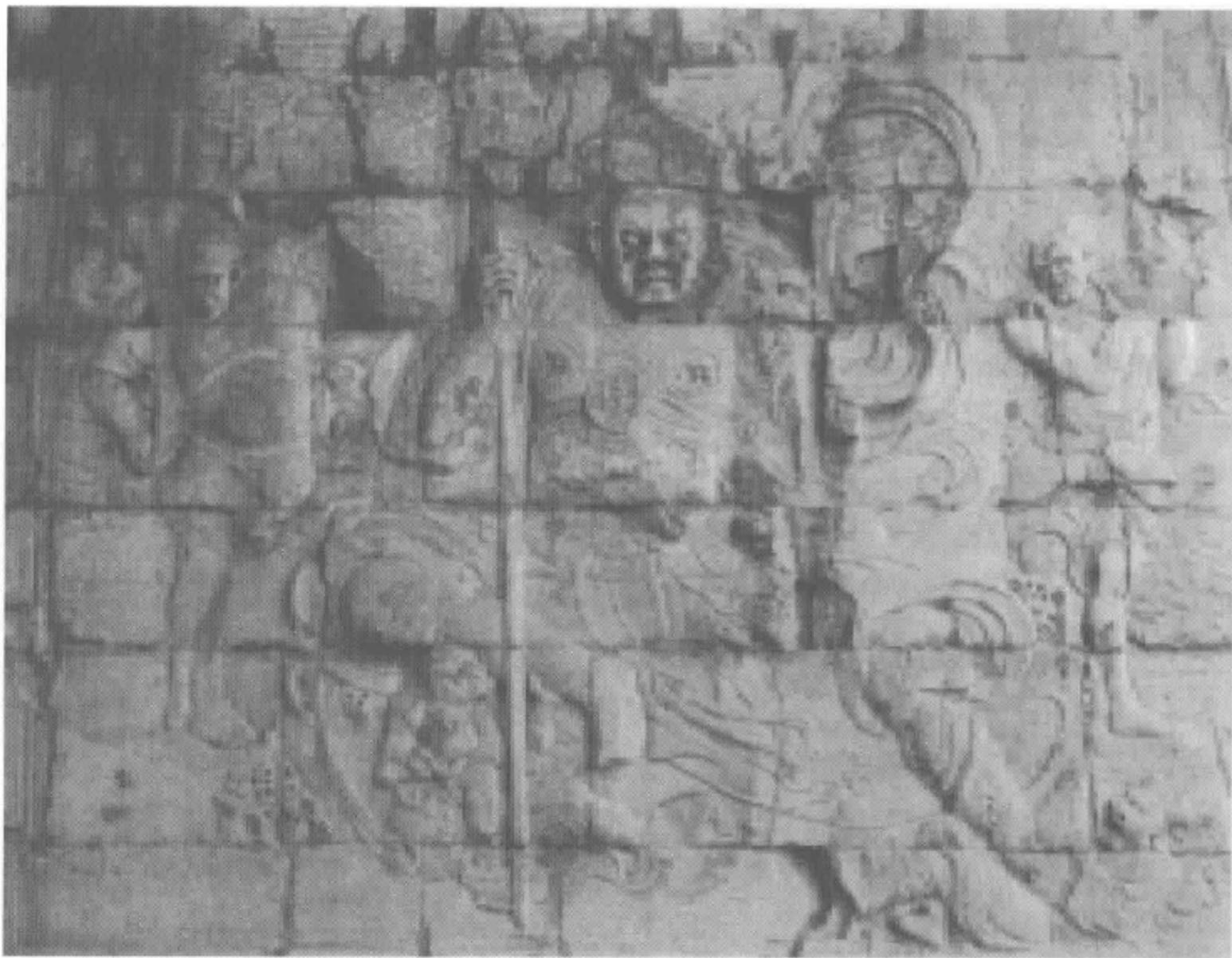
其一，北京昌平区居庸关云台（即过街塔塔基），落成于元代后期的至正六年（1346），其券洞内，除了“梵式”五曼陀罗等佛像、以及梵、藏、八思巴等文字阴刻的佛经，更为吸引人的，是东西两壁之左右两端的四大天王“薄肉”浮雕像^②。浮雕为汉白玉质地，像高约2.80米，写实与夸张相结合，体形魁梧，身姿扭曲比较明显，力度张扬，是元代后期的精美之作。四位天王，均作瞠目闭口、表情肃穆状，头戴三角形高佛冠，身着铠甲战裙，或穿战靴，或跣足，各执法器，身后帔帛飞扬，祥云环衬，并各有其从属的小像。浮雕整体处理得疏密得当，刀法细致精巧，层次感强，作为藏传佛教的造像样式，它也融汇了相当程度的汉式手法（图四）。

其二，现存山西平遥双林寺千佛殿内的彩塑韦驮像^③，这是一件被公认的明代彩塑护法神杰出之作。该像泥质彩塑，通高1.76米，韦驮作挺胸收腹，侧首瞋目斜视状，右臂后屈下垂，左手执金刚杵（已失），头戴兽头盔，着铠甲、穿战靴，肩披帔帛，腰束革带，一身明代铠甲形制。整件塑像力量雄健，塑工精细准确，造型写实，神气贯通，俨然一位现实之中的武士相貌（图五）。

① 永乐《御制大岳太和山道宫之碑》，见录于《敕建大岳太和山志》卷二《集注》（一），第109页。

② 《天王像》，元，汉白玉浮雕，北京昌平区居庸关云台。见《中国美术全集·雕塑编6·元明清雕塑》，人民美术出版社1988年版，彩图：第12-15页；图版说明：第4-5页。

③ 《韦驮像》，明，泥质彩塑，山西平遥双林寺千佛殿。见《中国美术全集·雕塑编6·元明清雕塑》，人民美术出版社1988年版，彩图：第68页；图版说明：第22页。



图四 《多闻天王》(元代后期,大理石浮雕,通高176厘米,北京昌平区居庸关云台)



图五 《韦驮像》(明代,泥质彩绘,通高176厘米,山西平遥双林寺千佛殿画梵像卷局部)



图六 左执青龙 右执白虎(宋时大理国描工张胜温,现藏台北“故宫博物院”)

相互比较而言,五龙宫青龙、白虎塑像的制作手法,一如双林寺的韦驮像,均以泥质彩绘精心塑造,写实的造型,是其最为鲜明的特色,其姿态夸张合理,现实气息浓郁;而居庸关的

天王浮雕，尽管其衣饰已经表明了相当的汉化程度，但是其过度扭曲的身姿和体态，于精致之中，仍然透出“梵式”的凌厉之美。总体而言，明代的护法神将，已全无蒙古和元代的那种浑朴生拙之气。

最后，我们再从五龙宫塑像的武士甲冑这一方面来作细节的分析。

关于元代以前中国武士形象的护法神，有台北“故宫博物院”藏《宋时大理国描工张胜温画梵像》卷局部的“左执青龙、右执白虎”可资对照^①。该画成于大理国盛德五年（即南宋淳熙七年，1180），青龙、白虎披挂所见即为宋式甲装（图六），而明朝建国，着力恢复“中华衣冠文物”，其武士的甲冑，大体上遵循了宋代的传统，并进而形成了制式化的“明甲”^②。简而言之，五龙宫的青龙、白虎塑像（紫霄宫者，虽头冠不同，而身甲基本上一致）上所见的头盔和身甲，正是典型的明式甲冑，其诸多方面的构成元素，与元代的甲冑大不相同，甚至为元代之所无。试举其主要者：

其一，神像所戴的兜鍪，为宋代时就已基本形成的“抹额盔”，这一点，与元代受伊斯兰战盔影响而在中国推行的“钵盔”绝然不同，也与元代密宗佛教护法神（如居庸关天王像）所戴的各式宝冠不同。

其二，身甲。不同于蒙古、元代在整个欧亚地区广泛使用的“锁子甲”，五龙宫的青龙、白虎塑像所著，大多为明代所恢复的、最具有中国色彩的“山文甲”。其甲片形状如“山”字（最初也有呈倒“丫”字的），甲片与甲片之间，相互咬合“错扎”而成。该甲式最初在唐代时由中亚引入中国，后经改造，至宋代而成为中式甲装的典范，这在传世的绘画、雕塑以及其他的出土形象资料中所见甚多。

其三，腹甲，即唐宋以来保护腹部的“圆护”，其上往往饰有装饰性的兽面。明代严格遵循宋制，但在体形上却发展得更为宽大和厚重（有时配以“抱肚”，即唐宋时期的鹞尾），一如五龙宫青龙、白虎塑像上所见。以上的这三点，可另外参见明代十三陵前武士瓮仲的标准甲冑样式。

其四，也是最为重要的一点，是从唐代开始，在武士腹甲的“圆护”之下，引入了印度艺术中象征湿婆生殖器的“林伽”造型，形成脐下所垂的一个长条形的小型装饰性“吊甲”，并在宋代基本定型。而明代的吊甲，则在唐宋基础之上，发展成为一个在两腿之间垂吊而下的、长而宽大的倒三角形甲件，并被人们形象鲜明地称之为“吊鱼”（一如京剧舞台服饰所称）。观察五龙宫的青龙、白虎塑像，在其脐下两腿之间所见到的，正是到了明代才特有的这种鲜明的“吊鱼”形式（图七）。而元代的各类护法神像，即便是在那些袭用了唐宋“粉本”而来的庙观壁画和经卷插图中（图八），也均无如此鲜明的形制^③。另外，仔细观察明代《三才图会》（万历二十

^① 《左执青龙、右执白虎》，《宋时大理国描工张胜温画梵像》卷局部，该画成于大理国盛德五年，即南宋淳熙七年（1180）。现藏台北“故宫博物院”，见云南美术出版社2000年印本。

^② 此节内容的讨论，参考了凯风：《中国甲冑》中的有关章节，上海古籍出版社2006年版，第141-170页。另外，关于文物与文献方面的印证和考释，可详见沈从文《中国古代服饰研究》（上海书店出版社1997年版）中的有关专题，如：“五代甲士”，第315-317页；“宋免胄图中甲骑”，第403-404页；“元代农民工人和官兵”，第414-416页；“明代暖耳与罩甲”，第466-465页、第1253页。另外，杨泓《中国古代兵器通论》（紫禁城出版社2005年版）中的相关内容亦可参考。

^③ 图例为《高上神雷玉枢雷霆宝经符篆》插图，元代《道藏》，刊刻于1333年，现藏英国国家图书馆。



图七 青龙坐像局部——腹下吊鱼



图八 《高上神雷玉枢雷霆宝经符篆》插图(元代《道藏》刊刻于1333年,现藏英国国家图书馆)



图九 《真武帝君》见明万历三十七年(1609)刊《三才图会》

七年(1609)刊)卷十所见的《真武帝君》形象^①,其腹下的吊甲,也正是这种夸张了的“吊鱼”(图九)。

可见,明代的护法神像,不论是武当山五龙宫的青龙、白虎塑像(也包括紫霄宫者),还是平遥双林寺的韦驮像,首先都是在甲冑的外观形式上,追求着“明式大铠”华丽的视觉效果,从而使甲装成为了一种引人注目的“道具”,以增强神将的英武之气。当然,艺术的图像,有时并不与现实所见者同步,但这种情况往往表现为滞后于现实,正如元代神像中不乏前代

中原传统的武士装束,而在五龙宫护法神像的样式里,这却是某种新因素的出现。

综合而论,正如道经中“凡造像,皆依经具其仪相”的传统^②,现存武当山道教宫观之中的这两对青龙、白虎塑像,不仅完美地体现了护法的“仪相”,同时也具有着鲜明的时代风格,而五龙宫的青龙、白虎塑像,则最为典型,也最为精美。

结论:以五龙宫所存为典型的武当山青龙、白虎塑像,当为明代所塑造,既非“元代泥塑”,也和“刘元一派”没有关系。

① 见《三才图会》之“人物十卷”,明万历三十七年(1609)刊,上海古籍出版社影印本1988年版,第772页。

② 见《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷二《造像品》,收录于《道藏》第24册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版,第748页。按:吉冈义丰考证敦煌文献并推测,此书出于六朝末或隋代,最晚在唐初即已问世,当为现存有关道教戒律仪范较早的文献。

北京地区道教考古发现与初步研究*

孙 勳

考古材料的发现和积累以及考古学的发展和深入，在不断地丰富、扩大和补充我们对历史时期涉及人类生产、生活、思想等方面内容的了解和认识。宗教是其中的重要组成部分之一，与考古和考古学密切相关。一方面考古发现和研究可补、证宗教史实，拓宽宗教学的视野；另一方面，对宗教的认识和了解可更加全面地解释相关的考古发现，从而推动考古学研究的深入。

道教考古是考古学的分支学科之一，以田野考古发掘和调查所获得的关于道教的遗迹和遗物为研究对象。它依据层位学、类型学等考古研究方法，结合古代文献及传世的道教遗物，并借鉴其他相关学科的研究方法和成果，从而阐明道教的产生、发展及演变。目前为止，有关北京地区道教的考古资料已有了一定积累，从唐代直至元、明、清，有建筑遗址和墓葬，出土了建筑构件、随葬陶器等，还有一批墓志、碑刻等珍贵的文字材料。这些考古发现是了解、研究北京地区道教人物、事迹、宫观等基本情况以及相关政治、经济、思想方面内容的重要实物。

在某种程度上，当前对于这些涉及道教的考古资料，未能引起学者们的足够重视，在研究的深度与广度上，尚不及农业考古、城市考古、纺织考古、美术考古等考古学科。以北京地区的道教考古为例，唐开元观道士王徽墓，由于有明确的纪年，其墓葬形制已成为判定北京地区唐代中晚期墓葬的标尺，然而尚未有对其墓志的内容进行探讨者。元代福寿兴元观位于元大都城内豫顺坊，史书中未见记载，而其遗址和碑刻发现后，却少有问津。同时，对于北京地区道教考古发现尚无人进行系统的梳理和研究。因此，为了更加全面真实地了解、研究北京地区道教的传播与发展，也为今后道教考古的进一步开展和深入，本人对北京地区有关道教的考古发现略作综述，并敬请学者指证。

一、唐代：开元观道士王公（徽）墓葬及墓志铭

王徽墓于1973年发现于海淀区清河镇朱房村。该墓为砖室墓，由甬道、墓门和墓室三部分组成。墓门位于墓室南侧。墓室为抹脚方弧形，东西长4米，南北宽3.84米。墓室内北半部为

* 本文原载《中国道教》2009年第4期，第42-45页。

砖砌棺床，在棺床前的两侧，各砌出一长方形小平台，北接棺床，东、西各依墓壁。该墓已被盗扰，骨殖散乱于墓室中。随葬有黑陶碗1件、彩陶带盖罐4件、双唇陶盘1件及墓志一合^①。

就墓葬的形制和建筑方式而言，王徽墓与北京其他地区发现的唐代单室墓基本相同。从随葬器物的类型、组合及墓志的形制、纹饰等来看，也常见于唐代墓葬中。区别于其他唐墓的是，该墓为火葬，而非土葬，这为我们了解唐代道士的丧葬习俗提供了宝贵的实证。

墓葬的性质及墓主人王徽身份的确认要得益于发现的墓志。墓志首题“大唐天宝十三载故开元观道士王公墓志”，可知此墓为道士墓，墓主人为开元观道士。志文主要记载了王徽的家世、履历、学道经过等，“自弱岁栖身道门……知命之年果弃尘俗”。王徽是在官方政府正式登记的道士。据唐高宗弘道元年（683）“每观各度七人”^②，和唐玄宗天宝六年的诏令“诸观道士等，如闻人数全少，修行多阙，其欠少人处，度满七人”^③等记载，可知王徽是当时观中七人（或略多）之一。

墓志中还提及开元观。据《唐会要·杂记》记载：“开元二十六年（738）六月一日，敕每州各以郭下定形胜观寺，改以‘开元’为额。”^④唐朝建立后，在政治上推崇道教，曾多次下令在全国范围内兴建道观，唐玄宗时期更发展到了极盛。开元观是国家承认的“官方道观”，墓志所记可与之相印证，且补充、丰富了道教宫观在北京地区兴建、发展以及道教的传播与影响等情况。

墓葬是建筑于地下的专为死者而设的空间，其形制、内部陈设、随葬器物的摆放位置与当时的宗教信仰、灵魂观念等有直接联系。王徽墓是北京地区发现的唯一一座唐代道士墓，从数量上还远不能确定其埋葬情况具有普遍性，但是在文献记载和考古发现都十分有限的情况下，从了解、研究道士的丧葬习俗方面来看，此墓具有突破性，为今后在考古工作中辨识道士墓、唐代墓葬中的道教因素提供了依据，有重要的参考价值，并有助于道教考古中关于墓葬研究的深入发展。王徽墓志是目前北京地区发现的时间最早的、也是唯一的一个道士墓志，既是判定所属墓葬性质的依据，也是研究当时道教存在状况的重要文字材料。

二、金代：房山金陵瑞云宫碑

1982年在对房山区金陵遗址的考古勘探、调查中，于太祖陵丘西侧发现青石残碑一块，碑文多漫漶不清，依稀可识读：钦□瑞云宫，祖师□□正阳真人门下提点受□祖□□大师王道通仙……^⑤瑞云宫，还见于《涿州志》记载：“又瑞云宫，在金太祖陵侧，遗址仅存。”^⑥其中对于瑞云宫的性质未加提及，根据此碑文可确定其应为一处道教宫观。将道观设于祖陵中，可见

① 北京市文物工作队：《北京市发现的几座唐墓》，《考古》1980年第6期。北京市文物研究所编：《北京市文物研究所藏墓志拓片》，北京燕山出版社2003年版。

② 唐高宗：《改元弘道大教诏》，载《全唐文》卷十三，中华书局1983年版，第162页。

③ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》，中华书局1960年版，第601页。

④ （宋）王浦撰：《唐会要》卷五十，上海古籍出版社2006年版，第1029页。

⑤ 王德恒、王长福：《金陵初探》，载北京市社会科学院历史所编：《北京史研究》（一），燕山出版1986年版，第253页。北京市文物研究所编：《北京考古四十年》，燕山出版社1990年版，第169页。

⑥ 宋大川、夏连保、黄秀纯：《金代陵寝宗庙制度史料》，燕山出版社2003年版，第234页。

女真统治者对道教的尊崇，与《大金国志》所记“金国尊崇道教与释教同。自奄有中州之后，燕南、燕北皆有之”^①相符。

三、元 代

(一) 福寿兴元观遗址和碑刻

20世纪70年代，在元大都遗址的考古发掘中，于西直门内桦皮厂北口稍东的明代城基下发现了元代福寿兴元观遗址^②。由于明城墙的修建使此宫观遭到严重破坏，我们难以见到其往昔的面貌和布局，但是出土了大量琉璃建筑构件和雕刻精致的栏板、柱础、丹陛等，反映出其当时的建筑规模。更为重要的是，发现了“圣旨白话碑”和“福寿兴元观碑记”等石刻文字材料。福寿兴元观，未见于史书记载，其所在的豫顺坊仅凭史料也无法确定其在元大都内的具体位置，更无法知晓坊内有何建筑。遗址内发现的两件碑刻，可以明确遗址的性质，并使我们对遗址的历史有了比较全面的了解。

“圣旨白话碑”通高3.93米，宽1.04米。元仁宗颁布，写于元延祐四年（1317）二月十三日，金玉局张子玉镌。碑额“圣旨”二字，正书。碑文共十九行，每行字数不等。其内容是由蒙语译成当时的白话汉语。据碑文记载：“大都里有的识列门盖来的福寿兴元观里住持提点复明善应通微大师阎道文。”^③可知福寿兴元观由蒙古人识列门负责兴建，其第一代主持是阎道文。

此外，碑文所记“……成吉思皇帝、月古台皇帝、薛禅皇帝、完者笃皇帝、曲律皇帝圣旨，和尚、也里可温、先生每不拣甚么差发休当。告天祝寿么道有来。如今依着先的圣旨体例里，不拣甚么差发休当。告天祝寿者么道”，反映了蒙古和元代统治者从成吉思汗到元仁宗，对各种宗教都采取了宽大的、兼容并包的宗教政策。他们在政治上得到官方政府的保护和支持，并享有各种特权，如宗教人员的各种课税徭役的蠲免；晓谕地方军政官员、过往使臣、平民百姓不得侵害承旨者的土地、则产等权益。

元代圣旨白话碑文是将元代统治者颁发给寺院、道观、庙学的圣旨镌刻在石碑上的白话文牒。圣旨为皇帝的命令，则圣旨白话碑应是当时镌刻的等级最高的、最具权威性的碑刻。北京地区现存的元代道教圣旨白话碑数量极少，此碑文涉及到元代政治、经济、宗教、典章、社会生活等多方面内容，还在语言上丰富了道教碑刻，是了解、研究蒙古、元朝政权宗教政策、文化的宝贵史料。

与“圣旨白话碑”同出的还有“福寿兴元观碑记”。此碑通高2.52米，宽0.83米。至顺二年（1331）刊刻并立石。儒学提举郝义□撰文，中书省左司员外郎于□书丹，国子司业杨宗瑞篆额。碑额“大元福寿兴元观记”八字，篆书。碑阳为正文，共二十四行；碑阴为功德主及本观道士姓名，共二十三行。据碑文可知，福寿兴元观始建于元仁宗延祐三年（1316），位于元大都城内西北隅豫顺坊，“殿堂、廊庑、庖福一应具备，栋宇雄伟，丹堊一新，甲于诸观”。

①（宋）宇文懋昭撰：《大金国志》，中华书局1986年版，第518页。

② 中国科学院考古研究所、北京市文物管理处元大都考古队：《元大都的勘查和发掘》，《考古》1972年第1期。

③ 觉真：《〈法源寺贞石录〉元碑补录》，载北京市文物研究所编：《北京文物与考古》第6辑，民族出版社2004年版。

此观在当时规模宏大,盛极一时。此外,碑文主要记载第一代住持阎道文的师承、学道经历、住持本观等事实。福寿兴元观在现存的北京方志中未见记载,因而此碑是了解福寿兴元观兴建历史、人员组成等情况的宝贵史料。

(二) 玄靖达观大师刘公墓志铭

此墓志于1984年出土于房山区城关镇文庙附近。志石为花岗岩,长1.23米,宽0.63米,厚0.23米。志石正、背及一侧面刻文,均为楷书。正面和背面均十七行,文道广撰文,张志履书丹。据志文记载,墓主人刘志厚,字泊淳,道号广阳子,生于金章宗承安三年(1198),卒于元宪宗七年(1257)。金朝末年,他曾“辟充省掾……朝议以公有筹边之略,畀之虎符及兵师千众”,御敌于上党。之后弃职隐遁,出家为道士,以全真道为宗。先后主持创建了魏县重阳观、临漳迎仙观、磁州长春观和怀州清和观,后来其师命其前往燕地西山寻找神仙洞府。刘志厚不惮劳苦,不畏险阻,在神宁乡西北处发现了黄山玉室洞天、仙都山仙君洞和大房山潜真洞,被公推为“三山洞主”。大功将成,刘志厚即仙逝,享年五十九岁。此外,刘志厚擅长儒学,功于书法,更精于庄老之学,有“庄子刘先生”之美誉。志石一侧刻四首诗,称颂刘志厚的道行修为,并表达了怀念、惋惜之情。

刘志厚一生正值金元之际,曾兴建多处宫观,为我们了解当时全真派在北方地区的传播、发展提供了宝贵的史料。

关于刘志厚墓志,最早收录于《道家金石略》^①,但是书中将一方墓志所刻内容割裂开来,分为《玄靖大师遗世颂》和《玄靖达观大师刘公墓志铭》,这从考古学的角度来讲是存在问题的,破坏了资料研究的完整性。此后,该墓志又收录于《新中国出土墓志·北京》中^②,但是录文脱漏甚多,且志石侧面的刻文未收。后来,又见于陈亚洲先生所编《房山墓志》一书,书中记录了墓志的出土地点,是很重要的考古信息,但是对于墓志侧面的刻文并未全收^③。因此,若全面了解刘志厚墓志的内容,应同时参考《道家金石略》和《房山墓志》。

四、明代

(一) 三官庙道士陈宗然墓志

发现于海淀区北洼路一带^④。志石为正方形,边长75厘米。墓志盖篆书“明故清微守默凝神志道体玄清修妙济辅教阐法陈真人墓”。林瀚撰文,李纶书丹并篆盖^⑤。墓主人陈宗然生于宣德十年(1435)九月十三日,卒于弘治十一年(1498)五月十二日,享年64岁。墓志主要记载了陈宗然的生平履历,其中涉及到明代北京的两处皇家道教宫观——灵济宫和大慈延福宫以及明宪宗、孝宗时关于道教的政治取向和趋势等重要史实,是了解、研究明代道教的重要史料。

① 陈垣编纂:《道家金石略》,文物出版社1988年版。

② 中国文物研究所、北京石刻艺术博物馆编:《新中国出土墓志·北京》下册,文物出版社2003年版,第54-55页。

③ 陈亚洲著:《房山墓志》,北京市房山区文物管理所2006年版,第108-112页。

④ 北京市地方志编纂委员会:《北京志·文物卷》,北京出版社2006年版,第534页。

⑤ 北京市文物研究所编:《北京市文物研究所藏墓志拓片》,燕山出版社2003年版。

灵济宫，全称为洪恩灵济宫，在今灵境胡同附近，永乐十五年（1417）时始建，供奉五代徐知证和徐知谔兄弟为主神^①。明初，凡大朝会，百官习仪于此；皇帝每有疾病，便派人前往问神求药^②。陈宗然最初学道于此，后于成化十二年（1476）时任道录司右玄义。

成化十八年（1482），陈宗然因主持兴建大慈延福宫，进阶右演法、右正一。大慈延福宫位于东城区朝阳门内大街，始建于明成化十七年（1481），庙内主祀天官、地官和水官三神，因此也作“三官庙”^③。根据现存《御制大慈延福宫碑》《严大容诰封碑》和《悬幡杆碑》^④所记，仅可知大慈延福宫由孝肃皇太后倡建，严大容曾任住持。结合本墓志所记，可知陈宗然为严大容之师，并是大慈延福宫的实际兴建者。

成化二十年（1484）冬，因祷雪有应，明宪宗加封陈宗然为“清微守默凝神志道体玄清修妙济辅教阐法真人，领道教事。所用者范银印章，且赐救命，赠其父为太常寺丞，母翟氏封安人。道录遭遇之隆，鲜有踰此者”。陈宗然获此礼遇，与宪宗笃好道教有很大关系。然而，明孝宗继位之初，鉴于先朝崇道之失，曾经一度黜道士、省祀神。在此政治形势下，陈宗然的封号被削，仅任右正一，提督大慈延福宫。弘治八年之后，孝宗却又热心于斋醮，而不理政务。形势的再次转变，使得陈宗然的地位得到恢复，礼遇有所提升，即墓志所记：“越十年丁巳，赐诰命复其旧封……皇上所赐又有汤山之田百五十余顷，以贍香蜡之用，恩尤厚焉。”不过，仅过了一年，陈宗然就因病仙逝。

志文的撰者林瀚，字亨大，号泉山，闽县（今福州市）林浦乡人。《明史》有传^⑤。林瀚为明成化二年（1466）进士，弘治元年（1488）召修《宪宗实录》兼经筵讲官。卒赠太子太保，谥文安。林瀚著有《经筵讲章》《泉山奏议》《泉山集》以及古典历史小说《隋唐志传通俗演义》等。林瀚是当时著名的文人、诤臣。受太仆解廷器之托，林瀚为陈宗然撰写墓志，亦足证^⑥陈宗然生前具有相当的修为和声望。

（二）关帝庙

2002年，在对房山区金陵遗址的主陵区进行田野调查和考古发掘中，于太祖陵南侧正中50米处发现一处明代修建的关帝庙遗址^⑦。该遗址座北朝南，东西长31米，南北宽28米。殿基平面呈“凸”字形，面阔20.2米。此外，还发现一些琉璃的建筑构件。据康熙二年（1663）圣祖仁皇帝御制碑记载：“唯金朝房山二陵，当我师克取辽阳，故明惑形家之说，谓我朝发祥渤海，气脉相关。天启元年，罢金陵祭祀，二年，拆毁金陵，割断地脉，三年又建关庙于其地为压胜之术。”^⑧明朝本就崇拜关圣，明初时就将其列入官方祀典。晚期时在金代皇陵内修建关帝庙，则冀希于关帝能征善战的武圣地位和神力，以压制兴起于关外的女真势力，从而挽救明

①（清）吴长元辑：《宸垣识略》，北京古籍出版社1983年版，第133页。

（清）孙承泽纂：《天府广记》，北京古籍出版社1984年版，第585页。

②（清）张廷玉等撰：《明史》，中华书局2007年版，第4428-4429页。

③（清）吴长元辑：《宸垣识略》，北京古籍出版社1983年版，第106页。

④北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓片汇编》，中州古籍出版社1997年版，第52册第175页、第54册第34页、第55册第71页。

⑤（清）张廷玉等撰：《明史》，中华书局2007年版，第4428-4429页。

⑥原文为“正”，编校者注。

⑦宋大川、黄秀纯、陈亚洲：《金陵遗址主陵区第二阶段调查报告》，《北京文博》2002年第3期。

⑧（清）于敏中等编纂：《日下旧闻考》，北京古籍出版社1981年版，第2122页。

朝的命运。关帝庙遗址的发现,不仅确认了其具体位置和部分建筑规模,其兴建背景和宗教功能还可与上述史实相印证。

(三) 昭应观重修勒石记

2003年4月,在大兴区西红门镇发现此碑。出土时已残,碑首与碑身断开,残长1.08米,宽0.43米,厚0.10米。碑额“敕赐昭应观重修勒石记”十字,刊刻于嘉靖三年(1524)五月^①。根据碑文记载:“斯观原系古迹”,明成化年间掌印太监黄顺出资修建,后来佾书太监蔡松和海子官刘商重修。经年历久,此观中的玉皇殿、道室等多已坍塌。总理南海子衙门掌事都知监姜鹏起怜悯之情,令刘经、崔达等同高密店王俊负责重修,道观内殿宇、神像、壁画等焕然一新。并在观后堆砌土山,种植松柳千余株。姜鹏等人功德甚大,故刻碑纪念。碑文最后提及本观第五代住持蔡振涵曾师从灵济宫李真人、住持陈公。

五、清代:圆明园含经堂遗址出土的道教器物

含经堂遗址位于圆明园东部长春园的中央,曾是乾隆皇帝为自己预备的归政养老之所。遗址在2001-2003年的考古发掘中得到全面揭示^②。在看戏殿南部发现一件玉质道士头像,已残。头像束发及簪,面部清瘦,上唇蓄八字胡。

六、余 论

以上所述均是目前明确可知的北京地区发现的道教考古材料。这些材料的出土和利用将会拓宽道教研究的领域和视野。同时,随着道教考古的深入,也将有利于考古工作的细化。

此外,北京地区还发现了一些器物,如八卦纹的器物^③、七星铁剑^④、真武像^⑤等。由于出土的相关材料有限以及开展的研究尚未深入等原因,这些遗物、现象等的性质还不能确定为道教遗物。

① 李春山:《大兴西红门镇发现汉唐以来古井》,《北京文博》2003年第4期。

② 北京市文物研究所编著:《圆明园长春园含经堂遗址发掘报告》,文物出版社2006年版。

③ 北京市文物工作队:《北京金墓发掘简报》,载北京市文物研究所编:《北京文物与考古》第1辑,1983年;北京市文物研究所:《磁器口出土金代石椁墓发掘简报》,《北京文博》2002年第4期。

④ 北京市文物研究所:《金陵遗址调查与研究》,载《北京文物与考古》第6辑,民族出版社2004年版。

⑤ 北京市文物研究所编:《北京出土文物》,燕山出版社2006年版,第650页、第697页。

论早期道教遗物摇钱树*

鲜 明

近年来,随着出土摇钱树的增多,学术界对摇钱树的研究也渐趋热烈。研究者们对摇钱树的形制、内涵以及与汉墓仙化主题等进行了较为广泛的探讨^①。但是,对于摇钱树的性质、作用等认识却仍然有待深入。至于摇钱树何以突然兴起于东汉时期的西南地区,魏晋以后为何又迅速消失,至今尚无较合理的解释。笔者认为,只有将摇钱树与早期道教直接联系起来,才能在摇钱树的研究上有新的突破。

一、摇钱树与早期道教溯源

据不完全统计,迄今为止在四川、云南、贵州、陕西、甘肃、青海六个省份36个市县中出土有数量不等的摇钱树,其中四川最为集中,20个市县区有出土;云南、贵州、甘肃各有4个市县有发现;陕西3县;青海1县有出土。摇钱树总数已在60株以上(包括单体的树座及残片),其中较完整的有12件左右。这些摇钱树,除少数为蜀汉、晋墓中出土外,其余皆为东汉时期墓葬所出。有关摇钱树或出土摇钱树墓葬更具体的断代材料较少,已知的有:四川三台县新德乡崖墓为东汉中期偏晚^②;成都西郊曾家包墓和绵阳何家山一号墓为东汉晚期^③;云南大理下关墓室中有东汉灵帝“熹平(172-178)年十二月”纪年砖,也是东汉晚期^④;唯一刻有纪年铭文的摇钱树是1937年云南昭通县曹家老包所出土的一件红砂石摇钱树座,上刻有“建初七年三月戊子造”^⑤,这也是迄今所知最早的一件摇钱树,时为公元84年,汉章帝时期。当

* 本文原载《四川文物》1995年第5期,第8-12页。

① 有关摇钱树的专文论述,见之于报刊者先后有:于豪亮:《“钱树”“钱树座”与鱼龙漫衍之戏》,《文物》1961年第11期。鲜明:《摇钱树考》,《甘肃金融》1986年钱币专辑。王方:《“钱树座”侧面观》,《成都文物》1987年第1期。钟坚:《试谈汉代摇钱树的赋形与内涵》,《四川文物》1989年第1期。王寿芝:《桃都·天鸡·摇钱树》,《中国文物报》1990年9月13日。何志国:《试谈绵阳出土东汉佛像及相关问题》,《四川文物》1991年第5期。《略论四川早期佛教造像》,《东南文化》1992年第5期。邱登成:《汉代摇钱树与汉墓的仙化主题》,王建伟:《渠县出土东汉石辟邪钱树座及相关问题》,《四川文物》1994年第5期。

② 景竹友:《三台新德乡东汉崖墓清理简报》,《四川文物》1993年第5期。

③ 陈显双:《四川成都曾家包东汉画像砖石墓》,《文物》1981年第10期;何志国:《四川绵阳何家山一号崖墓清理简报》,《文物》1991年第3期。

④ 孙健:《从出土文物看洱海区域汉晋时期货币使用情况》,载《南方丝绸之路货币研究》,四川人民出版社1994年版。

⑤ 孙太初:《在云南考古工作中得到的几点认识》,《文物》1957年第11期。

然,这并不能表明摇钱树一定起源于昭通。

史学界和道教界一般都认为道教是张道陵于东汉顺帝年间(126-144)在巴蜀地区正式创立,其渊源则可追溯到先秦时期的鬼神崇拜和方仙信仰,西汉时期的黄老道,并受到川云贵地区原始宗教的影响。但种种迹象表明,在此之前巴蜀地区的道教有一个初始阶段,这一阶段至迟从西汉末、东汉初就已开始。道教祖师张陵,汉明帝永平三年(59),任巴郡江州令不久,便弃官隐于山林学道。王家祐先生认为巴蜀及南诏的五斗米道同俗同源,并早于张陵。张陵学道于北邙山,改五斗米道为天师道:“巴人的鬼道,蜀人的仙道,经张陵改造成为道教的主干‘天师道’。”至于张陵学道的北邙山,向来有洛阳之说,有长安之说,笔者同意王家祐先生的观点,以为应在越嵩郡界,即今西昌、昭通一带。摇钱树恰好出现于张陵修道时的昭通一带,这恐怕不是一种巧合。

二、极具早期道教文化特征的摇钱树

出土的摇钱树即使将树座、残片算在内也未到百件,但就这几十件摇钱树,其图像内涵也十分庞杂,从羽化升仙到驱鬼避邪,从骑射百戏到获取钱财。繁杂的内容扰乱了研究者的视线,使人们很难把握住其真实的内在核心。其实,如果将摇钱树与早期道教的思想文化特点结合起来考察,或许能使思绪从纷乱走向清晰,就会发现二者在许多方面丝丝相扣般地吻合。早期道教(张陵、张衡、张鲁时期)的特征简而言之就是多而杂,杂而不纯。摇钱树正是早期道教庞杂内涵最集中的反映。摇钱树的图像造型除钱之外主要有人物、动物、植物三大类。动植物计有:龙、虎、龟、朱雀、凤鸟、辟邪、怪兽、蟾蜍、玉兔、蛇、猴、鱼、象、狮、马、羊、鸡、鹿、熊、犬以及灵芝仙草、花叶、有光芒的果株等。几乎所有动植物都能在早期道教的神话仙话传说中找到其踪影。人物中最常见,也是唯一被确认并被置于主体位置的是西王母。为什么西王母会成为摇钱树的主体,原因就在于:追求长生不老、羽化升仙是道教思想文化的核心。除西王母外,其他人物可一并视为各路道仙,包括张道陵。关于摇钱树与神树、摇钱树与神仙巫术、摇钱树与汉画像砖石墓仙化题材以及摇钱树掺糅佛道思想等问题,研究者已做了许多论述^①,此不赘述。但有一个问题需要辨明,这就是怎样解释摇钱树上的钱。过去人们普遍将摇钱树与货币崇拜联系起来,认为摇钱树与历代墓葬中普遍随葬货币的习俗相近,体现出人们对货币的追求、占有欲。但此种解释难以自圆其说的一点是:随着财富、货币的诞生起,人们多将其作为终身追逐的目标,死后也要随葬到另一个世界去。在这一点上,从古至今,概莫能外。如果按照前种说法,摇钱树这样一种既能助长生不老,又可随意获取钱财的神树应该广泛受到人们的喜爱,继而延绵不断地出现于全国范围才是。但事实并非如此,摇钱树明显地局限在一定的时间和空间之中。也就是说,摇钱树上的钱并非表现人们对金钱的疯狂占有欲,而

^① 有关摇钱树的专文论述,见之于报刊者先后有:于豪亮:《“钱树”“钱树座”与鱼龙漫衍之戏》,《文物》1961年第11期。鲜明:《摇钱树考》,《甘肃金融》1986年钱币专辑。王方:《“钱树座”侧面观》,《成都文物》1987年第1期。钟坚:《试谈汉代摇钱树的赋形与内涵》,《四川文物》1989年第1期。王寿芝:《桃都·天鸡·摇钱树》,《中国文物报》1990年9月13日。何志国:《试谈绵阳出土东汉佛像及相关问题》,《四川文物》1991年第5期;《略论四川早期佛教造像》,《东南文化》1992年第5期。邱登成:《汉代摇钱树与汉墓的仙化主题》;王建伟:《渠县出土东汉石辟邪钱树座及相关问题》,《四川文物》1994年第5期。

是另有其特殊的寓意。邱登成认为金钱崇拜与摇钱树的实质内涵抵牾甚多；提出远古神话中有以乌代日之说，故摇钱树上的铜钱象征着日月。这种解释的后半部也未能让人满意，因为摇钱树上不仅有所谓象征日月的圆钱和能与太阳共存的凤鸟朱雀（乌），树上更有骑射者和舞乐百戏，甚至还有盘坐于树干上做摇树状的猴子、持竿打钱的人和拿竿挑钱的人。显然以钱比作日月是不确切的。作为早期道教的重要遗物，摇钱树上钱之含义只能从早期道教的思想中去搜寻。

道教信仰的最终目标是幻想成仙，因此，道教典籍中绝大部分篇章是围绕着长生不老、修道成仙为主题。但能够修炼成仙，以至可不食人间烟火者毕竟仅为少数有道高人，绝大多数道徒还是要接触社会经济生活，接触钱财。而早期道教的根基深植于中下层普通民众之中，故早期道教的典籍中反映对社会经济、钱财的认识虽然较少，但却十分精妙。《太平经》中对东汉社会贫富悬殊的现象进行了尖锐的抨击，并主张：“……积和好施者为人经，和气者相通往来，人有财相通，施及往来，故和为人经也。”^①“夫仁可不为乎哉？或有遇得害富地，并得天地中和之财，积之乃亿亿万种，珍物金银亿万，反封藏逃匿于幽室，令皆腐塗。见人穷困往求，骂詈不予；即予不即许，必求取增倍也；而或但一增，或四五乃止。赐予富人，绝去贫子，令使其饥寒而死，不以道理，反就笑之。与天为怨，与地为咎，与人为大仇，百神憎之。所以然者，此财物乃天地中和所有，以其养人也。此家但遇得其聚处，比若仓中之鼠，常独足食，此大仓之粟，本非独鼠有也；少内之钱财，本非独给一人也；其有不足者，悉当人其取也。”^②以《太平经》的主张，天下财物非一人或少数人所有，而应为天下人共有，有不足者悉可取之。以此话语对照摇钱树的有关图形，不禁使人恍然大悟，二者不正是相互注解，相映成趣吗？由此可以判定，摇钱树不是满足少数人贪婪钱财的私欲之物，而是天下人人可共取的神树。也正因为如此，摇钱树这一反映广大中下层民众均贫富大同思想的器物盛行于被封建统治阶级诬蔑为“米贼”“米巫”“鬼道”的早期道教之中便丝毫不奇怪了。

三、摇钱树的性质及作用

摇钱树为早期道教的一重要遗物，它的具体作用是什么？过去曾提出过是宗教祭祀之用，此说未免太笼统。具体来讲，摇钱树当与早期道教中“三通”“三官手书”有关。王家祐先生认为，早期巴蜀及南诏的五斗米道就有三官之崇祀。三官之法是：“为人祷病，为书三通，一上之天，著山上，一埋之地，一沈之水，谓之三官。”（《三国志·张鲁传》注引《典略》）这里后两条还好理解，将祷书埋之地，沉之水；唯第一条似不易做到，“上之天，著山上”；将天官手书放于山上便可上之天，山是什么山呢？川西平原一般的丘陵土山便可通天吗？如果附近连一座小山也没有又该如何？显然这里能与天界相通的山不是一般的山，而是神山。这神山不必亲临西极昆仑，东海蓬莱；它远在天边，近在眼前，就是信道者所共同拥有的摇钱树。树座即为西王母所居神山，山上神树便是层层仙界。那栩栩如生，活灵活现的美好天界谁能否认其

^① 《太平经合校》，第307页。

^② 同上书，第246页。

存在呢?

斋醮与符箓是道教修持的主要方法之一。李养正先生认为,道教坛醮仪式起源于古代社会的坛祭;张道陵创教时已有坛醮之仪。梁刘勰《灭惑论》言:“陵鲁醮事,章符,设教五斗。”早期道教斋醮符箓用什么法器,现已多不明了,而摇钱树为其中之仅存者当无疑问。

四、摇钱树的分布与早期道教二十四治

汉代画像砖石墓与摇钱树同样都以仙化为主题,但前者分布广泛,东起山东、江苏、河南等省区,西到陕西、四川均有大量发现,而摇钱树的分布却基本上限于西南,恰与早期道教的活动范围相同。再作进一步推敲又不难发现,摇钱树最密集的出土地点与张道陵、张衡、张鲁二十四治大有关联。

汉顺帝永建年间(126-144),张道陵入川传教。汉安元年(142)立二十四治、十九静访庐。二十四治中阳平治、鹿堂治、鹤鸣治、漓沅山治、主簿治、玉局治、葛贵山治在蜀郡界;更除治、秦中治、真多治、昌利治、隶上治在广汉郡界;稠稷治、北平治、本竹治、平盖治、平刚治在犍为郡界;涌泉治在遂宁郡界;蒙秦治、北邛治在越嶲郡界;云台治在巴西郡界;涪口治、后城治、公募治在汉中郡界。早期道教以阳平治、鹿堂治和鹤鸣山治三治最为重要,又以阳平治为中心主教区,而摇钱树可能正是由此走向各地。阳平治初在彭县山区,后迁至成都北郊繁阳山,张鲁时又迁至陕南汉中一带,这三地都有摇钱树出土。在彭县及相邻的广汉、郫县、茂汶等市县均有摇钱树。成都北郊天回山以及附近的曾家包、青白江、新都县三河都有摇钱树发现;仅天回山一地,先后已出土3件。天回山旧称繁阳山,即汉代的阳平山,正是道教二十四台之首阳平治所在地。汉中周围的勉县、城固、南郑亦相继有摇钱树出土。史料记载表明,张道陵入川后主要活动于青城山、峨眉山、阳平山一带。张道陵所立二十四治,加上以后复立四治和张衡、张鲁配立十余治,基本上都分布于川西及汉中一带。而目前从摇钱树的出土情况看,其主要分布呈带状,与二十四治的分布基本相合。具体走向为:北起陕南汉中附近,经广元、绵阳、三台、广汉、彭县、成都、新津、彭山、芦山,南至西昌、昭通。在此沿线,与道教有关且同一时期的文物还有:简阳市逍遥洞摩崖题刻有“汉安元年四月十八日会仙友”铭文;与简阳相邻的资阳市东汉崖墓出土了道教铜印;芦山县有东汉建安十年所立《樊敏碑》,碑文曰:“季世不祥,来巫凶虐。续蚕青羌。奸狡并起,趋附者众。”芦山、彭山、峨眉山之间的洪雅县有《米巫张鲁祭酒碑》。在出土摇钱树中,离蜀地较远且又集中的有三处:一是云南大理、保山一带;二是贵州清镇、兴义;三是甘肃甘谷及河西走廊。云南大理、保山为南方五斗米的发源地之一,附近的巍宝山有二十余座道教祠庙,巍宝山的地位与蜀中青城山相当。贵州属古夜郎国地,东汉分属于犍为、广汉、牂柯郡,其习俗与巴蜀相近。以上两个地区与早期道教的联系,王家祐先生已有详细论证,此不赘。东汉及魏晋时期,天水、陇西一带人民与四川交往颇多,蜀汉名将马超、姜维等以及大批士卒出自天水一带。曹魏杨欣先后任金城、犍为、凉州太守或刺史。东汉临邛陈立“历巴郡、牂柯、天水太守”。这些官吏将士调迁及其他民众的迁徙必会把道教传至天水乃至河西,更何况张鲁的部下曾有部分被曹操迁往陇中。故摇钱树曾流落到甘肃并不为怪。

五、摇钱树衰消

摇钱树既然为早期道教的遗物，它的消亡也必然与早期道教的盛衰息息相关。先是汉献帝初平年间（190—193），益州牧刘焉以张鲁为督义司马，张鲁率部众迁阳平治于汉中。二十余年后（215），张鲁在刘备与曹操的夹击下，无奈之中率部降曹，部众大部分被分迁洛阳及关陇。此时四川、云南、贵州一带已被刘备所夺取，并建立起较为稳固的割据统治。刘备蜀汉政权对道教肯定是严厉地镇压，其原因有二：首先，早期道教立足于广大中下层穷苦百姓，其修道成仙思想固然无碍于统治阶级利益，但实际上东汉晚期的道教宗师张鲁及部众积极参与政权争夺，所奉宗旨便是《太平经》所言，天下钱财为天下人共有，多占者当受严惩。而史书记载，刘备攻取成都后，一次就赏赐诸葛亮、法正、关羽、张飞等人成千上万的金银钱帛。这种行径与早期道教的主张显然相悖。其次，张鲁十分鄙视刘备，二人对立。《华阳国志·汉中志》记载：“顺帝建安二十年（215），魏武帝西征鲁，鲁走巴中。先主将迎之，而鲁功曹巴西阎圃说鲁北降归魏武：‘赞以大事，宜附托；不然，西结刘备以归之。’鲁勃然曰：‘宁为曹公作奴，不为刘备上客。’遂委质魏武。武帝拜鲁镇南将军，封阆中侯，又封其五子皆列侯。”从上述两点可以看出，刘备从其统治集团的利益出发，必将视早期道教为异己，这是摇钱树在西南地区自蜀汉开始便迅速销声匿迹的主要原因。对道教的敌视镇压在巴蜀地区延至西晋。史载西晋初犍为人陈瑞自称天师，在蜀中传播道教。咸宁三年（277）春，益州刺史王浚诛陈瑞及祭酒袁旌等，焚其传舍。又禁民作巫祀。“于是蜀中无淫祀之俗，教化大行。”^①北迁中原的五斗米道在教主张鲁去世后，组织上分化，开始盛行于上层士大夫阶层之中，摇钱树的重要寓意——天下钱财为天下人共有自然遭受排斥。教义上出现混乱，《正一法文天师教戒科经·阳平治》云：“诸祭酒主者中，颇有旧人以不？从建安（196—219）、黄初元年（220）以来，诸主者祭酒人人称教，各作一治，不复按旧道法，为得尔不？令汝辈按吾阳平、鹿堂、鹤鸣教行之，汝辈所行，举旧事相应与不？”^②在被遗弃的道法之中，代表中下层均贫富思想的寄托物——摇钱树自然首当其冲。自此之后，摇钱树不但实物消亡，其所代表的思想精髓也被后人误解，成为充满物欲铜臭味的象征物。以今人之欲念，度古人之圣洁，岂不谬哉？写到此使人再次想起《太平经》那段箴言，不禁汗颜，“财物乃天地中和所有，以共养人也。愚人无知，以为终古独当有之……”

六、摇钱树之定名及其他

关于摇钱树在历史上的名称，研究者们曾引经据典提出过多种解释，但都不能令人满意，因为古代神话及传说中的神树排列出来有一大串，似乎都可以作为摇钱树的原型。所以钟坚先生认为摇钱树乃各种神树的综合造型，倒确有道理。但北宋编纂，与《太平经》并为道教二经

^① 《华阳国志·大同志》。

^② 《正一法文天师教戒科经·阳平治》，载《正统道藏》第30册，第24264页，转引自卿希泰主编：《中国道教史》。

的《云笈七签》中有一条资料,或者可使我们对认识摇钱树的渊源及名称能有进一步的帮助。《云笈七签·二十八治》中有:“第一阳平治,治在蜀郡彭州九陇县,去成都一百八十里。……阳平谪仙妻不知其姓名。九陇居人张守珪家甚富,有茶园在阳平化仙居内,每岁召采茶人力百余辈,男女佣人杂之。园内有一少年,赁为摘茶,自言无亲族,性甚了慧勤愿。守珪怜之,以为义儿。又一女子二十余,亦无亲族,愿为义儿之妇;孝义端恪,守珪甚善之。一旦山水泛滥,市井路绝,盐酪既缺,守珪甚忧。新妇曰:‘此可买耳。’取钱出门十数步,置钱树下,以杖扣树得盐酪而归。后或有所要,但令扣树取之,无不得者,其夫术亦如此。因与邻妇十数人于棚口市相遇,为买酒一碗,与众妇饮之皆醉,而碗中酒不减。远近传说,人皆异之。守珪请问其术受于何人,少年曰:‘我阳平洞中仙人耳,因有小过谪于人间,不久当去。’……旬日之间,忽然夫妇俱去。”至此可以明白,摇钱树上类似持竿打钱、挑钱者的图像,其出处正源于此。阳平治为二十四治之首,有“二十四治会阳平”之说^①,它对其他各治有指挥权与引导权。张道陵、张衡正是通过指令,并借助上述仙话故事使摇钱树能在短时间内传遍川西滇中。从上面的仙话中推测,摇钱树最初内容可能较为简单,应以钱树为名,一种可扶贫济困的神奇钱树。《乐府杂录》叙唐开元中名妓临终时所言:“阿母,钱树子倒矣!”可见“钱树子”一词已出现于唐代普通人之口。不过,今天我们去考证神树或钱树之名实无多大意义,着眼点应放在了解其实质内涵及作用功能上。因此,不妨按约定俗成的办法,仍称之为摇钱树。

至于摇钱树座上的三山形象,有昆仑蓬莱等说法;笔者以为它更接近早期道教活动区域内的又一仙山——窦圉山。凡是到过窦圉山的人,都会对那三峰鼎立的仙灵气印象深刻。而摇钱树上的人物形象无一例外都应是道教仙哲。道教有众多的各路神仙道主尚待崇祀,又何必要去借用西天佛祖?故彭山及绵阳何家山一号墓所出摇钱树干上的人像,应为道教祖师张陵最准确。

早期道教典籍散乱且稀少,给后人了解和研究那段历史增加不少困难。如果能确认摇钱树为早期道教的重要遗物,则多了一把了解早期道教史的钥匙。

七、结 语

东汉初,张陵辞官隐世修道前后,摇钱树出现于西南地区的五斗米道中。顺帝时期,张道陵入川传道,立二十四治,以摇钱树为重要法器,借助于一段仙话,摇钱树由阳平治传往其他各治化。摇钱树的文化内涵有二:一是宣扬修道成仙后的天界美景;二是传达均贫富思想。摇钱树是《太平经》所描绘太平、大正、平均、共乐的太平世道美妙蓝图的形象体现。张鲁北迁洛阳,不久仙逝,道教组织及教义等出现混乱,旧法不行,摇钱树首当其冲,随即销声匿迹。

^① 《老君变化无极经》,转引自卿希秦主编:《中国道教史》。

成都凤凰山出土《太玄经》摇钱树探讨*

张善熙 姜易德 屠世荣

一、凤凰山摇钱树出土概况

1990年9月，成都市凤凰山农民取土，发现一座古墓，金牛区文管所得悉后，立即派员前往察看。因该墓已遭到局部破坏又裸露于地表，文管所随即作了抢救性的清理工作。

此墓位于凤凰山南麓高处的一个土堆内，方位北偏东21度，系单控单室砖室墓。墓长43米，高1.54米，宽2.04米，用长方形素面砖和装饰有菱形的楔形砖砌成。长方形砖长39厘米，宽19.2厘米，厚7厘米；楔形砖大边长37.4厘米，小边长32.5厘米，宽19.2厘米，厚7厘米。砖呈青灰色。墓从第7层砖起券拱。

由于该墓曾被盗遭破坏，又系裸露于地面，日晒雨淋于荒草中，很少人注意。文管所清理时，从墓中掘出铜釜、铜甑、铜盆（均有使用痕迹）及五铢钱二千余枚，镶有绿松石的铁剑一把以及残破的陶俑、狗、罐若干。摇钱树在墓左的污水泥中，已无树座，只检出残缺的树杆、叶片及零碎的枝叶。没有一枝完整的叶片。

根据该墓的形制及出土器物的类型和特征及东汉五铢钱等断代，应为东汉中南期的墓葬。从摇钱树的钱文符号和铁剑看；墓主人可能是信仰黄老道家思想的中等人家的道教徒。

凤凰山历史上叫学射山，相传三国时刘备之子刘禅常在此习射而得名学射山。山上有“至真观”遗迹，隋唐时因盛传道士张柏子三月三日在此得道升天，于是时人每年逢此日，“倾城士庶四邑居民”，纷纷踏青出游，到仙观乞神，或野宴，赏景习射。就此史迹可见，凤凰山上的“至真观”，可能是道教二十四治之一重点，其道士张柏子在此山得道升天，这株摇钱树在此山出土，虽其墓葬时间早于张柏子三百多年，其相互间可能有道家学术性的联系，是证应属于道家黄老之学的摇钱树。

二、我国摇钱树的出土概况及其特征

我国自东汉以来，历代均有摇钱树的制作和出土，近现代各地出土尤多，而“摇钱树”这

* 本文原载《四川文物》1998年第4期，第23-28页。

一名称,历来为各阶层民众所熟悉,成为世俗求财之道的“幻想物”,期望能从树上摇出“钱”来致富。有的并不是东汉墓葬出土,而是按道教教义的宣传结合世俗幻想制作的。清人胡大川在其所作幻想诗中有两句云:“大地有泉皆化酒,长林无树不摇钱。”足见世人对“摇钱树”迷恋之深。据不完全的统计,迄至目前,各书刊所记述出土摇钱树的地区很广,有四川、云南、陕西、甘肃、江西、青海等省的近50个市县,各省出土的数量不等,其中以四川为最多,亦较集中,这与道教发生于四川似有关系。川东北的忠县、渠县;川西南的宜宾、乐山、彭山、芦山、西昌;川北的三台、广元、绵阳;川西的茂汶、彭县、绵竹、广汉、简阳、双流、新津、郫县、金堂等,成都市郊的青白江、天回山、凤凰山等处,都出土有摇钱树枝叶残片或树座。这些摇钱树绝大多数都是以道教的神仙世界为标志而流传于世,多系在东汉墓葬中出土,亦有蜀汉和魏晋的。在摇钱树上大都铸造有西王母像、朱雀、神兽及神话人物,钱文则多系当时流通的方孔圆钱,故观察研究摇钱树的人,很少去研究钱文,而只作考古断代参考之用,对钱文是什么意思,却没有引起重视。如广汉摇钱树文有“ ”等字;新津摇钱树钱文有“五五”“五利后”等钱文,考察者多未去研究钱文含义。有的摇钱树是用压胜钱的文字,如江西吉安出土的吉语钱摇钱树,“寿比南山”“金玉满堂”。有的摇钱树具有方孔钱的形式而无钱文。

根据各地出土的摇钱树或其树座的钱文看,凡属汉代出土的钱文多为“五铢”二字。宜宾市从汉代崖墓中出土的摇钱树是“叶皆为珠”(珠与株通)的三株树,与《山海经·海外南经》记载的“三株树”相同,是当时人们对使用“三铢”圆钱和崇拜神树的产物。其树座两面均铸有人物上树摇钱,有人在树下接钱的情况;芦山出土的摇钱树座有4件^①,陶质的有蟾蜍座、熊座、玉兔座三种,另一种石刻的,都是一座神山,山上展现出我国古代神话传说丰富而壮阔的画面,以西王母为中心,综合了《灵山》《玉山》《昆仑山》诸神山的丰富内涵。广汉、新津两地的摇钱树的钱文有“五五”“五利后”和“”等文字,可能是应用“五铢”钱文转化为阴阳五行内涵的文字符号,或是西汉武帝时封方士栾^②大为“五利将军”的后代,故称“五利后”。显然,这两株摇钱树都是为宣扬道家求长生羽化成仙的道教遗存实物;江西吉安出土的压胜钱摇钱树的吉祥语,是清代乾隆时期所铸,其内外涵都体现出道教求长生不老与世俗向往的求财求福的吉祥语^③。至于晚清铸造的“同治通宝”钱文的摇钱树^④,已是一种工艺品作装饰用而是没有历史文物价值的饰品了。另外是绵阳何家山东汉崖墓出土的小摇钱树杆上有五尊佛像问题,近年研究者颇有争议。其实在西汉晚期,佛教即已传入中国,张道陵创立道教,是融汇燕齐等地的方士仙道和巴蜀地区的鬼神道而成,且多本于《太平经》的“积好施者为人经,和气者相通往来”之旨与佛家普度众生的思想是同趣的,摇钱树上道教神仙景物与佛家的极乐世界相类似。唐代的佛道两教虽有诋牾之处,但佛家的轮回转世之说,唐宋以后已为道教接纳并利用,“佛即神,神即佛”,故在摇钱树上铸佛像亦是有可能的,视佛为神是世所共识的。

① 钟坚:《试谈汉代摇钱树的赋形与内涵》,《四川文物》1989年第1期,第18-20页。

② 原文为“奕”,编者注。

③ 龙吉昌、王宝珍:《江西发现“摇钱树”》,《收藏》1994年第1-12期合订本,第50-51页。

④ 李茂:《浅谈清代摇钱树》,《成都钱币》1993年第1期,第35页。

各地出土的摇钱树，由于大多数为东汉以后所铸，大致有如下述的一些依据和特征。

1. 摇钱树的树座、树枝的造型依据，大都是从《山经》《海经》《山海图》等在汉代流传极为广泛的图书中所谈的“三株树”“文玉树”“环琪树”等树上所结的果实，人吃了将永远不老不死的“不死树”而来。亦是《山海经》上所说的扶桑，亦称扶木（《山海东经》）、建木（《海内经》）、若木（《大荒北经》）、寿木（《吕氏春秋·木味》）、柜格松（《大荒西经》）等，可扶以上天或憩其下不老不死的神树的综合造型。近代学者称它为“昆仑生命神仙树”。

2. 道教继承黄老道家应用《易经》的“纳甲”之法，以月的晦朔弦望象卦、而以其出没的方位纳之为依、归、言、坎、离、水、火、龙、虎、铅、汞之要，以阴阳五行子午时刻为进退持行之候，要求在于能延命长寿，借用“钱”的图像以喻天象，为我国原始天文历法形象的反映。继而从卜筮而纳入鬼神之道，迎合世俗求财求福的迷信，将“钱”冠以当时流通的货币名称，托以西王母能赐长生不老药等神话世界景象，既能摇下“钱”来致富，又能向往进“天门”羽化成仙，因而我国摇钱树大都带有道教的明器色彩，甚至可随葬入土以备地下使用。

3. 摇钱树如失了天梯神树的内涵，于是顾名思义，遂由财富幻想物转化为实体，成了钱币研究的对象。有的钱币学家认为^①，先秦时期主要彩用泥范铸钱，系用掺砂的黏土制成长方形坯，上刻印出钱型，入窑中制成陶范，然后进行烧铸，铸毕砸碎钱范，浇铸的铜形恰似一棵树的树身和树丫，几枚铜钱悬挂枝上，故称为“钱树”，汉代的能工巧匠在“钱树”的造型上受到启发，创造了五铢钱的摇钱树。明代《天工开物》一书中还记载着工匠们从“钱树”上摘取铸钱进行搓磨的情形，因而钱范成了摇钱树的来源，摇钱树成了财富的象征，成了钱币研究的文物。有的人还认为对金钱的崇拜、攫取与占有，是摇钱树产生的基本因素。

三、成都凤凰山出土的摇钱树，钱形大小一致，钱文全系各种星象符号，故试命名为“太玄经摇钱树”

上节所述一般摇钱树梗概，是我们对摇钱树的初步的轮廓认识。从成都凤凰山出土的这株摇钱树残片考究，它的株型、叶片、型制，“钱”的部位及道教的仙山、神物和西王母像以及叶片之间在杆上有4枚方孔圆钱等，都与彭山出土的摇钱树相似^②。但钱文或符号则大不相同，彭山摇钱树的钱文是“五铢”，而凤凰山摇钱树各叶片上的各个钱文，都各有不同部位的类似星象符号，实为我国出土摇钱树中最稀罕的珍品。它的星象文字符号，是属于黄老道家的学术探索研究范畴，而不是道教所遗存的一般的摇钱树或世人所幻想的财物摇钱树。从这株“钱”的形状和钱纹符号看，形式是方孔圆钱的钱样（应为当时的五铢钱），而钱纹符号却具有黄老道家的深远玄理。它也是根源于上古以来所传说的神树，类似《山海经》所载的“三株树”。《山海经》还说，这种神树为桃钱树，“来自桃都仙桃之树，生命之树”。从出土地区来看，也可能与广汉三星堆出土的“青铜神树”（建木）有渊源关系。这株“摇钱树”与我国已出土的近百株摇钱树迥然不同，它具摇钱树之形而独具道家黄老之学的天文和哲学的科学涵义，是研

^① 朱卓鹏、马传德等编：《钱币漫话》，上海教育出版社，第413-414页。

^② 沈仲常、李显文：《记彭山出土的东汉铜摇钱树》，《成都文物》1986年第1期。

究玄学的重要历史物证。它与西汉晚期扬雄所著《太玄经》的卦爻所示“方、州、部、家”等天玄、地玄、人玄的涵义颇为相符，故试命名为“太玄经摇钱树”。

这株摇钱树上“钱”的符号文字，主要由下列各类符号组成：

①○——，②○——○，③○—○—○，④, ⑤.

另有两种○——, , 似分别为○——，○——○的变形。研究道教的学者论证这应是星象符号，这些图形代表五方星斗，亦即汉代的星象五官。根据《史记·天官图》及五代吴越元罐墓石刻星象图、宋苏颂星图、辽宣化星用等考证表述：

○——为中宫北极星。北极星是天官最亮的一颗星，古代将它视作天帝。

○——○为东宫角宿。角宿为二十八宿之首。

○—○—○为西宫紫宿。紫宿下配益州分野。

 为南宫鬼宿。鬼宿为蜀地分野。

 为北宫玄武图象。

上述五种星斗符号分别代表中东西南北五方位星斗。

但是，从每个“钱”看，每一钱均有四种星象符号，而且各“钱”的符号位置摆设都不相同，各星象符号之间有何关系，究竟是何意义。令人费解！更不可能说它是代表一种钱币，这和一般的摇钱树的涵意是完全不同的。不过它仍保持了一般道教摇钱树的仙家神话的株形，并有各类仙山神兽及西王母像等，它融汇道家的神树和道教的摇钱树于一体。其内涵摇的不是“钱”而是天、地、人文三者的玄理。

四、这株摇钱树作为反映《太玄经》玄理的实体研究材料，是儒道调和的太玄理论体系的思想反映

我国道教的兴起始于东汉，而其教义根源于是来源于中国古老的黄老之学，故道教的创始人虽为张道陵，但仍奉春秋时期的老子为教祖，并以三清为教的主旨。其渊源为可追溯到先秦时期鬼神崇拜和方仙信仰。西汉时即流行黄老道经和讖纬之说。而所谓讖纬之说是从号称大儒的董仲舒所著《春秋繁露》一书开始，以神秘的五行阴阳学术附会儒家经义，使儒生与方士合流，儒生成了方士，而方士大多数为儒生，以致讖纬之说蜂起。讖，是一种宗教预言，“诡为隐语，预决吉凶”，以神的启示进行宣传，这本是巫师和方士搞的；纬，是以宗教迷信的观念对儒家经典进行解释，把儒家的经典神秘化，把儒家思想宗教化，把孔子打扮成教主。讖纬之说流传到东汉，造成儒道合流的政治社会，从朝廷到民间的迷信，首先是汉光武帝就“以图讖兴”，士人“言五经者，皆凭讖为说”。张道陵受讖纬思想影响，在北邙山学道时，将巴蜀及南诏的五斗米道改为“天师道”，即将巴人的鬼道与蜀人的仙道改造成为道教的主干“天师道”。扬雄著《法言》，为论述儒家伦理的专著，是对讖纬之说的挑战。同时提出“浑天”这一天体概念，树立“浑天”学派的旗帜，揭开了浑天、盖天两派学说大论战，并为魏晋玄学的发展打下了思想基础。但扬雄也用了讖纬之说的讖说表达形式。

这株摇钱树出土于东汉墓葬，应该是张道陵时期或其后的道教吉祥物。但这摇钱树不铸五

铸钱而铸造众多的星宿符号文字，显然是反映重要玄理而且是先于道教建立以前的玄学实体。我们访问了道家学者专家，也访问了道教有关人士，对此树钱文的解释不尽相同，经查阅道教大丛书《道藏》，该书总目分为三类：（1）三洞：洞真部、洞玄部、洞神部；（2）四辅：太玄部、太平部、太清部、正一部；（3）十二类，包括太玄经、太平经、孙子、墨子、韩非子等科学哲学书籍。从《太平经》看来，有的学者^①认为一般摇钱树可以说是《太平经》思想的“钱树”，但它上面一整套神仙人物西王母（凤神），也可能是由《山海经》桃都神树演变而来，天文观测的“距格之松”，或长生长寿的“桃树”，或掌握天道（日月星辰运行）的生命树“琪树”，或养生仙桃及其物质代替物“钱”，故可命名为“昆仑生命神仙树”或“生命神树”。我们从《太玄经》上，试探找到了这株摇钱树上钱文符号的破译，初步探知这些“钱”上钱纹符号，是太玄经上的卦爻。

《太子玄》是西汉末蜀郡成都人扬雄所撰。扬雄字子云，善词赋，为西汉时与司马相如齐名的大文学家、哲学家、天文学家。生于公元前53年，卒于公元18年。自幼好学而勤于思考，不为章句所限，其学“博览无所不见”，“默而好深湛之思”。少时师事著名学者严君平。严精通先秦老庄学说，其所著《道德指归》，内容博大精深，在探索宇宙的起源、演变过程及其依据的立论，体现了较强的哲学思辨性，对扬雄影响很大。扬雄在我国天文学史上的浑天、盖天两说的争论中，由盖天说转而支持浑天说，并为浑天学说树立了理论统治地位，有力地推动了古代天文学的发展。雄自甘淡泊，潜心著述，其所著“太玄经”，模仿《周易》，依据《浑天说》而本之于《太初历》。在书中他糅合了《易传》中的阴阳学说和《老子》的天道观，并吸收了当时宇宙理论和天文历法方面的思想资料，建立起了一整套关于宇宙形式和变化的体系，批驳了社会上借以宣扬谶纬迷信的天命论，他自诩其《太玄》是关于宇宙构造的缩影。他在《法言》一书中，提出了“天数是历史演变的必然趋势，人能用精神钻研外物，天地的变化及其法则是可知的”，并对天人关系作了新的解释。《周易》谈的是天和地的相关问题。《太玄》谈了天地人三者相关的问题。故曰^②：“玄者，天玄也，地玄也，人玄也。天浑行无穹不可见也，地不可形也，人心不可测也。故玄，深广大矣。”玄者，含宇宙，容天地，判阴阳，明纵横，别贤愚，知祸福，玄以九九为数，故有八十一道。东晋时代的道教理论家葛洪，在其《抱朴子》内篇中一开始便提出了一个“玄”的范畴，认为它是宇宙的本质，世界上的一切都是从“玄”产生的。他说：“玄者，自然之始祖而万殊之大宗也。”^③它是先天地而存在，超乎一切之上，而又产生一切的东西。无所不在、无所不有、无所不能的微妙无比，变幻莫测、虚无飘渺，难以捉摸的东西，不可能是物质的实体，只能是精神的实体。故葛洪又说：“夫玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器，此思玄道之要言也。”他把扬雄的《太玄经》的“玄学”转化为道教思维的道教理论的“道学”。凡宇宙的生成、事物的运动，都是这个“玄”的作用。

① 王家祐：《道教论丛》。

② 扬雄：《太玄经》。

③ 葛洪：《抱朴子·内篇·畅玄卷第一》。

五、太玄经摇钱树显示的是星象符号及其玄意揣探

《太玄经》卦分成三种爻，即——、一一、一一一，共组成 81 卦，每卦均由四重符号组成，由上到下，依次叫“方、州、部、家”。例如“交”卦。☰☷（一方、二州、三部、一家），“文”卦，☷☰（二方、三州、一部、二家）。每卦有九赞、共七百二十九赞，每二赞一日，故周为 365 日（一年）。它是九九八十一卦，与易经的八八六十四卦不同而更精于天地人互关的玄理。

根据全树叶片上所能破译的各钱卦，因各符号的位置均不相同，且多重复。综合这些钱卦符号，共归纳为三种类型。即

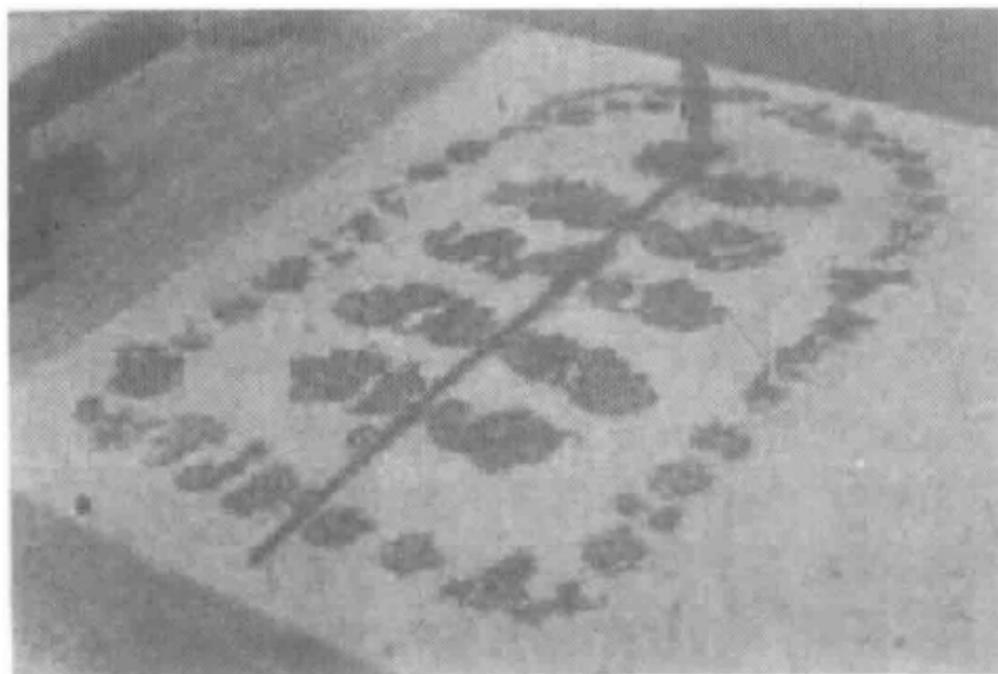
A: 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 译为——

B: 𠄎 𠄎 破译为一一

C: 𠄎 𠄎 破译为一一一

从这株摇钱树每一“钱”卦所示，说明扬雄在著《太玄经》时所写卦爻，并非像目前书上所示用——、一一、一一一来表示，而是采用天圆地方。卦爻分布四周，即是用“钱”的形式以符号来表示卦名，以预测天文、地理和人事（天下事）。这些破译符号——类型均为天玄，一一类型均为地玄，一一一类型均为人玄。天、地、人玄各有二十七首。首即卦，每卦有九种解释词，主要指天文与灾异占候的天道变异，地水火风与人的吉凶祸福之类的赞语，类似寺庙中的求讖解释语，因其深微玄妙，世人很难读懂，故研究太玄经者，历来人数很少。

六、太玄经摇钱树的枝叶型造型及其残片整理探索研究



图一 太玄经摇钱树残缺全图

由于这株摇钱树出土于墓葬淤泥中，枝叶残缺不全。我们初步摄一随意摆设的残缺品全照（图一），得出一个大体株型的轮廓。

从图可见，还有许多残缺部件摆在四周，都是叶片残片凑合起来的。经过第二次全部洗涤实测研究，其株型与枝叶结构^①，与彭山县出土的摇钱树极为相似。全树株高约 1100 ~ 1200 厘米，共有五层叶片，由下向上第一层到第四层叶片形状尺寸都相同，只

^① 沈仲常、李显文：《记彭山出土的东汉铜摇钱树》，《成都文物》1986年第1期。

是每一叶片正反两面的钱文符号各不相同。第五层另是一种叶片形状，每层叶片分前后左右四片，分四方插入树杆孔中。1~4层每张叶片上有“钱”9枚，第5层每张叶片上只有“钱”6枚。由144个加24个，叶片上共有“钱”168个。加上树杆上每节4个共20个，总共全株应有“钱”188个。

七、结束语

一、这株摇钱树因为全株钱文均是星象符号，如以一般摇钱树命名，但其钱文不是当时流通的钱币，它摇的不是“钱”，而是星象显示天、地、人相关的道理，故试命名为《太玄经》摇钱树，这是姑试为之的。我们对太玄经的学习研究很肤浅，而这些星象符号是否应如此归类，依次为“方、州、部、家”。我们是出于报导这一情况，实意在于抛砖引玉，切盼行家指导。

二、根据墓葬出土器物及东汉五铢钱断代，此墓是葬于东汉张陵创立了道教时期，距西汉扬雄写《太玄经》已在百余年后。它和广汉、新津的摇钱树的钱文“五利后”等，均属于黄老道家修炼长生的性质，但《太玄经》摇钱树则有扬雄浑天学的学术性，集天玄、地玄、人玄于一棵树上，与广汉等地出土的摇钱树是大不相同的。

三、这棵摇钱树的型制与彭山摇钱树一个模式，但彭山树的钱文为五铢钱。

本文参与研讨者有肖友又、鲜明同志，鲜明同时还提供许多资料，摄影刘俊林，在此一并致谢。

摇钱树为早期道教遗物说质疑*

周克林

摇钱树是中国西南地区东汉三国时期丧葬文化中的一个十分难解的谜,而其产生与性质更是谜中之谜。自20世纪50年代以来,众多学者便对此作出了不懈的努力和较为深入的探讨,并提出了许多不同的各有道理的说法,如:于豪先生认为摇钱树应当是自海上三神山的传说演变而来的^①;俞伟超先生认为其应是社树,墓葬中随葬它,象征墓主人可以通过对它的控制而实现拥有财富的企图^②;王永红先生认为它“是作为汉人神仙树思想的载体而被随葬在墓内的”^③;钟坚先生认为其应为“西王母所居之昆仑神山及神树”^④。说法虽众,但尚未有专论其与宗教之关系者。近年,有论者提出新说,不同意上述诸贤的看法,认为从出土情况,表现内容和道教文献的记载、研究看,摇钱树应当为早期道教(即天师道或称五斗米道)的遗物^⑤(以下简称为道教说,持此观点者为道教说者)。在仔细阅读和分析道教说者的论证之后,结合目前道教文化的研究成果与历史、道教文献的记载以及摇钱树的出土情况,笔者认为,此说十分值得商榷。为此,笔者不揣浅陋之甚,拟对此提出一些不太成熟的意见,以便能为摇钱树之谜的解决尽一份绵薄之力。

从道教说者的论证看,其推定摇钱树为早期道教遗物的理由大致有以下四个:其一,认为张陵学道的北邙山应在越嶲郡界,即今之西昌、昭通一带,而迄今所知年代最早的摇钱树又恰好首先出土于这一带,二者不应当仅仅是一种巧合;其二,从内容上讲,在摇钱树的图像造型中,“几乎所有动植物都能在早期道教的神话传说中找到其踪影”,而“人物中最常见,也是唯一被确认并被置于主体位置的西王母”也与道教有关;其三,“摇钱树最密集的出土地点与张

* 本文原载《四川文物》1998年第4期,第15-22页。

① 于豪亮:《“钱树”、“钱树座”和鱼龙漫衍之戏》,《文物》1961年第11期。

② 俞伟超:《东汉佛教图像考》,《文物》1980年第5期;《三星堆蜀文化与三苗文化的关系及其崇拜内容》,《文物》1997年第5期。

③ 王永红:《汉代“摇钱树”的形状及内涵》,《中国历史博物馆馆刊》1996年第2期。

④ 钟坚:《试谈汉代摇钱树赋形与内涵》,《四川文物》1989年第4期。

⑤ 鲜明:《论早期道教遗物摇钱树》,《四川文物》1995年第5期。以下所引道教说观点未作注明者皆见此。

道陵、张衡、张鲁二十四治大有关联”；其四，摇钱树的衰消始于三国时期，而天师道恰好也于此时在西南地区逐渐衰微。故此，基于以上各点，道教说者推测认为，摇钱树当为早期道教斋醮符箓所用的法器之一。

是否果真如此呢？其实不然。首先，我们来看看摇钱树与张陵修道、创建天师道（即五斗米道）有无关系。迄今所知确年代最早的摇钱树资料，是1937年在云南昭通县一座古墓内发现的一件红砂石摇钱树座，其上所刻纪年铭文为“建初九年三月戊子造”^①。使用“建初”为年号的帝王在中国古代史上共有四位，即东汉章帝、成（汉）李特、后秦姚萇与西凉李暠。后秦、西凉的统治范围均未达到云南，而李特使用“建初”的时间不到一年，因而此年号当为东汉章帝的，“建初九年”为公元84年。可见，摇钱树应至迟在这个时候即已产生。而张陵创建天师道，据众多道教研究者所言，是在东汉灵帝熹平二年，即公元173年^②。二者的时间差距至少达到89年，也就是说摇钱树产生在前，道教创立于后。这样，我们怎么能说前者是后者的遗物呢？而且，张陵学道、修道之处是今四川大邑县的鹤鸣山，历史、道教文献均言之确凿^③，也为众多道教文化的研究者的研究^④所证实，与今之西昌、昭通是丝毫没有一点关系的。北邙山是张陵的退隐之所，而非修道之地。对此，《历世真仙体道通鉴》卷十八记载得十分明白：“（张陵）东汉明帝永平二年（59）拜巴郡江州令，时年二十六岁。久之，退隐北邙山。朝廷征为博士，不起。和帝永元四年（92），遂自河洛入蜀。”^⑤从中亦可看出，北邙山实应在今之洛阳近郊，而非今西昌、昭通一带。由此可见，摇钱树与张陵学道、创建天师道并无关系。

其次，我们来谈谈摇钱树所含内容与道教信仰的关系。摇钱树（包括树座）上的图像造型，正如一些研究者所指出，“除钱之外主要有人物、动物、植物三大类。动植物计有：龙、虎、龟、朱雀、凤鸟、辟邪、怪兽、蟾蜍、玉兔、蛇、猴、鱼、象、狮、马、羊、鸡、鹿、熊、犬以及灵芝仙草、花叶、有光芒的果株等”^⑥，人物则有西王母及其侍者和一些佛教人像等，所反映的主要内容确乎是长生不老，羽化飞升、神仙方术，但题材还是十分复杂的，也有射猎、车马出行等日常生活图景。从其出土看，摇钱树在崖墓、砖室墓中均有发现，不仅大中型墓中有出土，而且小型墓中也有所存在。由此可见，其带有十分浓厚的民间文化的色彩。而道教是在吸收了“中国古代宗教的多神共存的概念”和民间信仰的基础上产生的^⑦。故此，二者在内容上出现相重合者是不足为奇的，也是不足以之为证据的。西王母的传说起于春秋战国时期，在《穆天子传》《庄子·大宗师》《山海经》等古籍中均有所体现^⑧。可见其出现也是早于道教之创立的。道教神灵体系的形成有这样一个特点，即“在漫长的发展过程中能不断地吸收众多

① 孙太初：《在云南考古工作中得到的几点认识》，《文物》1957年第11期。

② 请参阅李养正《道教概说》（中华书局1989年版）、王家祐《道教论稿》（巴蜀书社1987年版）、杨耀坤《中国魏晋南北朝宗教史》（人民出版社1994年版）等著作的有关论述。

③ 见《三国志·魏书·张鲁传》《后汉书·刘焉传》《历世真仙体道通鉴》《云笈七签》。

④ 请参阅李养正《道教概说》、王家祐《道教论稿》、杨耀坤《中国魏晋南北朝宗教史》等著作的有关论述。

⑤ 转引自王家祐：《道教论稿·张陵五斗米道与西南民族》。

⑥ 鲜明：《论早期道教遗物摇钱树》，《四川文物》1995年第5期。

⑦ 郭武：《论道教神仙体系的结构及其意义》，载陈鼓应主编：《道家文化研究》第7辑，上海古籍出版社1995年版。

⑧ 江玉祥：《试论早期道教在巴蜀发生的文化背景》“附注”，载陈鼓应主编：《道家文化研究》第7辑，上海古籍出版社1995年版。

的神灵来充实自己的万神之殿”^①。作为中国古人所崇奉的一个古老之神，西王母在道教创立之后被纳入其神灵体系也是可以理解的，但亦不能简单地以之为证据论证出现其形象的器物与道教的关系。至于将摇钱树上的佛教人像甚至一切人像释为道教神灵，认为“道教有众多的各路神仙道主尚待崇祀，又何必要去借用西天佛祖”的说法，则更是错误的，因为，中国道教是直至魏晋时期才开始“从崇奉道、无、虚、一的无状貌无形象进入偶像崇拜”的^②。

再次，我们来探讨摇钱树的出土分布与三张二十四治是否有联系。据粗略统计，摇钱树的出土分布情况如下：在四川有二十四个市县区，其中以成都、宜宾、郫县、乐山、忠县、重庆、新都等地最为密集；在云南有四个市县，以昭通最为密集；在贵州有五个市县；在陕西、甘肃各有四个市县；在青海有一县^③。道教二十四治在西南地区的治地所在，据一些学者的考证^④，大约是今天的成都、绵竹、彭县、大邑、德阳、青城山、广汉、犍为、遂宁、新津、彭山、什邡、蒲江、阆中等地。从中可以看出，摇钱树的分布是远远超过这一范围的，而且最为密集的出土地点也与之不甚相重合。由此可见，摇钱树的分布情况与二十四治并无必然的联系。另外，二十四治之名在南北朝时才开始出现于诸如《天师治仪》《无上秘要》之类的道书中，晚于三张达400余年，而且各种道教典籍的记载也说法纷纭^⑤，因此，二十四治是否真实反映了三张时的天师道的组织与发展状况，是十分值得怀疑和深入探讨的。再则，从《三国志·魏书·张鲁传》“(祭酒)各领部众，多者为治头大祭酒”的记载看，“治”当为一种政教合一的道教机构的名称，带有十分明显的军事性质。这样，如果三张时天师道即已发展到二十四治所反映出的那种兴盛的地步，那么张鲁在与刘璋的争夺中恐怕便不至于轻易为其排挤而仅仅滞于汉中一隅了。因而，从这样角度来讲，以二十四治来讨论摇钱树的产生与性质也是不怎么适宜的。

再其次，我们来讨论摇钱树的衰微与早期道教的演变的关系如何。从考古出土情况看，在三国时期的墓葬中，摇钱树已大为减少，确已开始衰落，而天师道在这时也确实发生了一些变化（组织涣散），但是，是否能就此认为二者之间有必然的联系呢？恐怕未必。张鲁北迁之后，对天师道在西南地区的影响，道教说者认为是大大削弱了，以为造成这种状况的原因，在于刘备为维护统治而张鲁十分鄙视他，“对道教肯定是严厉地镇压”。对于刘备镇压天师道，《后汉书》《三国志》《华阳国志》等历史文献和有关道教典籍（如《云笈七签》等）中均无记载，应当是一种纯属臆测之词。更何况，刘备入蜀后不久张鲁即北迁，二人并无重大的利益冲突，相互之间不可能达到水火不相容的地步，否则刘备也就不会在张鲁遭到曹操的攻击时遣使迎之了^⑥。另外，张鲁北迁之后，天师道在西南地区的势力并没有受到根本上的影响，而是正如一些学者研究证实的那样，继续在该地区发挥着重大的作用，并很快在成汉时期形成了又一次高潮^⑦。故此，若摇钱树真如道教说者所云是早期道教的遗物，而且是“代表中下层均贫富思想

① 郭武：《论道教神仙体系的结构及其意义》，载陈鼓应主编：《道家文化研究》第7辑，上海古籍出版社1995年版。

② 石衍丰：《道教神仙谱系的演变》，载陈鼓应主编：《道家文化研究》第7辑，上海古籍出版社1995年版。

③ 请参阅文物考古刊物上所刊载的摇钱树资料以及鲜明先生《论早期道教遗物摇钱树》一文所作的统计。

④ 请参阅李养正《道教概说》，卿希泰、唐大潮：《道教史》，中国社会科学出版社1994年版，张继禹：《天师道史略》，华文出版社1990年版。

⑤ 一闻：《道教古史研究的重大突破——简评〈天师道二十四治〉》，《四川文物》1997年第2期。

⑥ 《华阳国志·汉中志·刘先主志》。

⑦ 参阅杨耀坤：《中国魏晋南北朝宗教史》“巴蜀地区天师道的继续传播”一节的详细论述。

的寄托物”，则其不应当在三国及其以后迅速衰落。因为，这时的天师道仍然是主要在民间发挥影响^①。

最后，若摇钱树为早期道教的遗物（法器），则将有以下数种现象难以得到合理的解释。其一，为何在张鲁北迁之后北方地区仍未有摇钱树的资料出现？照理讲，即使天师道衰落或发生变革，作为其法器的摇钱树也是不应马上被废弃的，那么它就应在天师道在北方的活动遗迹中有所反映，然而事实表明并非是这样的。其二，张鲁在汉中时，早期天师道正处于它的最为兴盛的时期，因而，按照道教说者的观点，摇钱树在这一地区即应有相当多的发现，但至今在该地区的考古中仅仅于汉中^②、勉县^③、城固^④等地有极少量的出土。这是无法想象的。其三，何以在道教文献中没有一点记载？而各种道书对人们所公认为法器的刀、剑、印等却是记载十分详实而明确的。其四，如果它真是道教法器之一，那么能认为殉葬品的墓主人即应为道教人士，而且不是一般的道教人士，因而伴出土物中就应该还有其他道教器物或具有道教性质的器物。这一点却至今未能在两汉三国考古中得到证实。

故此，综上所述，笔者认为摇钱树不应当也不可能是早期道教（天师道）的遗物。

二

或许有人会问，既然摇钱树不是早期道教的遗物，那么，它又应当是何物呢？又是如何产生、发展起来的呢？对此，本文开头所举诸贤均作过比较深入的研究，对推动摇钱树研究的深入开展起了不可或缺的作用，但是，他们的研究都主要是或从巴蜀文化、或从两汉文化、或从汉代桃都的型制、或从神话因素来进行的，而较少对这些问题进行全面综合的考察。其实，综合起来看，摇钱树的产生与发展应当主要与三个方面的因素有关，即巴蜀文化遗俗，两汉文化和当时的商业活动。下文试详细论述之。

其一，巴蜀文化遗俗对摇钱树的影响。对于巴蜀文化在公元前 316 年秦举巴蜀之后的状况，多数学者研究认为是其文化特点继续存在了一个较长的时期，在秦汉时它的独特风格还有部分保留^⑤。西南地区的战国秦汉考古工作也基本上证实了这一看法。中华人民共和国成立以来，四川犍为^⑥、芦山^⑦、贵州威宁^⑧、云南昭通^⑨等地的考古发掘中曾陆续发现过秦灭巴蜀以后的巴蜀土坑墓，不仅如此，在巴县冬笋坝、绵竹、成都石羊场等地还发现了带有巴蜀文化性质的西汉中晚期墓葬^⑩。此外，巴蜀文化的典型器物铜釜也部分地延续到了东汉时期^⑪。历史

① 参阅杨耀坤：《中国魏晋南北朝宗教史》“巴蜀地区天师道的继续传播”一节的详细论述。

② 何新成：《陕西汉中市铺镇砖厂汉墓清理简报》，《考古与文物》1989年第6期。

③ 唐金裕等：《陕西勉县红庙东汉墓清理简报》，《考古与文物》1983年第4期。

④ 王寿芝：《城固出土的汉代桃都》，《文博》1987年第6期。

⑤ 参阅李学勤：《东周与秦代文明》，文物出版社1991年版；林向：《论古蜀文化区——长江上游的古代文明中心》，载李绍明、林向、赵殿增主编：《三星堆与巴蜀文化》，巴蜀书社1993年版。

⑥ 四川省博物馆：《四川犍为县巴蜀土坑墓》，《考古》1983年第9期。

⑦ 郭凤武、唐国富：《芦山发现巴蜀文物》，《四川文物》1995年第3期。

⑧ 李衍垣：《夜郎故地上的探索》，第105页，转引自王有鹏：《犍为巴蜀墓的发掘与蜀人南迁》，《考古》1984年第12期。

⑨ 丁长芬：《从昭通巴蜀土坑墓看巴人南迁》，《四川文物》1996年第3期。

⑩ 赵殿增：《巴蜀原始文化的研究》，载徐中舒主编：《巴蜀考古论文集》，文物出版社1987年版。

⑪ 刘弘：《巴蜀铜釜与巴蜀之师》，《四川文物》1994年第6期。

文献中也有关于汉代时蜀人在西南地区活动的记载。《史记·三代世表》载西汉人褚少孙语说：“蜀王，黄帝后世也，至今在汉西南五千里，常来朝降，输献于汉。”所有这些都说明秦汉时期巴蜀文化在西南地区的遗留影响仍然是比较大的。既然如此，那么它对存在并流行于本地区的摇钱树的影响也是应该存在的。笔者认为，这种影响大致可以从两个方面来理解。一方面，巴蜀文化的神树为摇钱树提供了造型借鉴。根据古代文献的记载，西南地区先秦时期以来便比较流行崇奉神树的习俗。《山海经·海内经》云：“西南黑水之间，有都广之野……有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木。”《淮南子·坠形篇》谓：“建木在都广，众帝所自上下。”都广即广都，大约指今川西平原一带。不仅如此，而且1986年还在广汉三星堆遗址出土了实物资料——青铜神树^①，可证上述文献所载并非空穴来风。这种崇奉神树的习俗延续时间很长，直到近现代在四川地区都还比较盛行^②，由此可见该习俗生命力之强盛。故此，摇钱树虽非正规之神树（详下文），但因其与巴蜀文化的神树所处地域相近似，时代也相距不是十分遥远，因而二者之间当有一定的联系。这基本上为摇钱树与三星堆青铜神树在型制上的相似性所证实。在型制上，前者由树座与树干两部分构成，树干上悬挂或铸有神仙人物、铜钱和翠鸟，花叶等动植物图像；后者也分为树座和树干两个部分，树干上铸的铜龙、铜鸟、铜铃、金璋、花叶等图像和挂饰。从中可以看出，二者不仅在型制上十分相似，而且在表现内容和构造方式上也有接近之处。这说明了什么呢？这说明摇钱树与巴蜀文化的神树崇拜习俗有较为密切的联系。基于此，有学者推测认为摇钱树当为“我国先秦古籍《山海经》等书中所记叙的各种神树（扶桑、若木、建木、柜格松等）的综合造型”^③，甚而更有论者进一步断定“三星堆铜神树当是东汉西南地区摇钱树的祖型”^④。在一定程度上也点出了摇钱树与巴蜀文化神树的关系。另一方面，巴蜀文化的神仙思想充实了摇钱树的表现内容。《蜀王本纪》云：“蜀王之先名蚕丛，后代名柏濩，后者名鱼凫，此三代各数百岁，皆神化不死，其民亦颇随王化去。鱼凫田于湔山，得仙，今庙祀之于湔。”可见在巴蜀时期神仙思想即已比较盛行。1986年三星堆遗址两个祭祀坑的发掘也表明至迟在商周时期“蜀人的神仙思想已经形成”^⑤。而摇钱树所表现出的内容，正如一些学者研究^⑥所指出的，主要是神仙传说，可见二者在思想上也有相通之处。另外，在文化渊源上二者也有前后继承的关系。林向教授曾撰文指出：“秦汉以后的巴蜀文化只是一种广义的地方性文化，它有继承巴蜀传统，保持固有文化的一面。”^⑦神仙思想即是巴蜀文化的固有传统之一，据蒙文通先生的研究^⑧，其延续到了两汉时期，并进一步演化为以黄老、卜筮和历数等为自身特点的广泛流行于西南地区的神话巫术文化。而摇钱树所体现出的内容正主要是这种文化。由此可见，摇钱树在一定程度上吸收了巴蜀文化的神仙思想。亦由此可见，巴蜀文化遗俗对摇钱树的影响是比较大的。

① 四川省文物管理委员会等：《广汉三星堆遗址二号祭祀坑发掘简报》，《文物》1989年第5期。

② 江玉祥：《古代西南丝绸之路沿线出土的“摇钱树”探析》，载江玉祥主编：《古代西南丝绸之路研究》第2辑，四川大学出版社1995年版。

③ 邱登成：《汉代摇钱树与汉墓仙化主题》，《四川文物》1994年第5期。

④ 同上。

⑤ 屈小强、李殿元、段渝：《三星堆文化》，四川人民出版社1993年版，第242页。

⑥ 参阅王永红：《汉代“摇钱树”的形状及内涵》；钟坚：《试谈汉代摇钱树的赋形与内涵》；邱登成：《汉代摇钱树与汉墓仙化主题》。

⑦ 林向：《论古蜀文化区——长江上游的古代文明中心》。

⑧ 蒙文通：《巴蜀古史论述》，四川人民出版社1981年版。

其次，两汉文化对摇钱树的作用。摇钱树所处的时代大致为东汉至三国时期，这时西南地区已大部分纳入汉王朝的统一版图之内，因此两汉文化应当构成为其存在的大文化环境。众所周知，文化个体的存在与发展决定于其所在的文化环境。相对于两汉文化而言，摇钱树是存在于其中的一个文化个体，这样，它就应当不可避免地受到来自两汉文化的影响。这至少可以在三个方面得到证实。(1) 在造型上，西汉较为流行的“桃都”树与摇钱树也有一定的相似之处。试以1969年河南济源县一座西汉晚期墓中出土的一件绿釉陶“桃都”^①为例说明之。该树也由树座和树干两部分构成，树座上贴有一些泥塑，如裸体人、飞蝉、奔马、猿猴等；而树干则枝叶九出（摇钱树也是枝叶九出），其间有鸟、蝉和猴，或停留或攀援；树顶上有一鸟，与摇钱树的形态——顶上立一朱雀更——为接近。从所处的时代与文化背景考虑，二者之间当有一定的关系^②。或许正因为如此，有些学者便将城固出土的一件摇钱树误判为“桃都”了^③。这从另外一个角度也说明二者是十分近似的。(2) 在题材上，摇钱树与汉代画像砖、画像石相当接近。前者所展现的主要是西王母、后羿、嫦娥、四灵等神话故事以及车马出行、狩猎场面等日常生活图景与狗、马、鹿等动物形象；所有这些无一例外都是后者所经常表现的主题，都能在其中找到相应的位置。正因为这样，无怪乎有学者据此得出结论说，虽然摇钱树“造型不一，题材各异，它们所反映的却都是汉代非常流行的神话内容”。(3) 在思想内涵上，摇钱树所体现出的是追求长生不老、神化成仙、奢求财富、享受生活，虽然如上文所考，其中接受了一些来自巴蜀文化的影响，但从历史文献（如《汉书》《后汉书》等）的记载与汉代墓葬的发掘情况看，它们正是汉代人们思想信仰的主旋律。因此，我们可以说摇钱树在根本上接受了两汉文化的影响，后者在前者身上留下了相当深的烙印。

其三，当时的经济活动在摇钱树的产生与发展中起过不可忽视的作用。在讨论摇钱树的命名问题时，一些学者认为，这种器具所反映出的内容过于复杂，并不是经济因素所能概括，因而“摇钱树”一名并不十分恰当，并进而提出了他们的命名^④。这种看法确有一定的道理，但是，能否就此否认经济因素在其中所占的地位和所起的作用呢？显然不能。因为，摇钱树的表现内容与出土分布均表明经济因素在其中占有相当大的比重。众所周知，各地出土的摇钱树上无一例外均有圆形方孔钱图像挂饰，甚至有的树座还浮雕有摇钱、击钱、挑钱的场面，如1980年宜宾市山谷祠汉代崖墓中出土的两件摇钱树座（M1：9.10）的下座两面即刻有不同题材的摇钱活动场面^⑤。该树座一面为：中间一棵摇钱树，其右一人作左手握挑钱扁担、右手提钱的行走状，其下一人在以手接树上掉下之钱，其左一人左手执挑钱扁担，右手置于胸前，作走动状。另一面为：摇钱树一棵居中，其右一人作右手摘钱，左手叉腰状，腰间系有扒；其下一人左手摘，右手提钱；其左边一人双手所做动作与树下一人正好相反。此外，反映求财求富思想的动物图像也屡次出现在摇钱树中，如羊^⑥；或浮雕于树座，或悬挂于树枝。从中可以看出，

① 河南省博物馆：《济源泗涧沟三座汉墓的发掘》，《文物》1973年第2期。

② 王永红先生《汉代“摇钱树”的形状及内涵》一文认为“桃都”当是摇钱树的前身。

③ 王寿芝：《城固出土的汉代桃都》，《文博》1987年第6期。

④ 参阅俞伟超：《东汉佛教图像考》；钟坚：《试谈汉代摇钱树的赋形与内涵》；江玉祥：《古代西南丝绸之路沿线出土的“摇钱树”的探析》。

⑤ 四川省博物馆、宜宾市文管所：《宜宾市山谷祠汉代崖墓清理简报》，载《文物资料丛刊》（9），文物出版社1985年版。

⑥ 王永红：《汉代“摇钱树”的形状及内涵》，《中国历史博物馆馆刊》1996年第2期。

汉代人货币崇拜的气息与追求财富的想法是多么的强烈!摇钱树上出现的“五铢作口”“五铢北口”^①、“千万”^②等铭文也清清楚楚地说明了这一点。另外,从出土分布上来看,摇钱树也应当与当时的经济活动有关系。众所周知,在古代,西南地区一直存在一条实现对外经济交流与文化交流的交通线路——西南丝绸之路。这条线路在秦汉时期大致可分为三条主干线,即东、西、北三线。东线为成都——彭山——乐山——昭通——昆明——大理——保山——印度、缅甸;西线为成都——双流——新津——芦山——雅安——西昌,在昆明与东线南段相重合;北线为成都——新都——广汉——绵阳——广元——城固——西安^③。从目前的考古出土看,摇钱树的资料即主要分布在这三条主干线上^④。这难道仅仅是一种巧合吗?显然不是。《史记·货殖列传》云:“巴蜀亦沃野,饶卮、姜、丹沙、石、铜、铁、竹木之器。南御滇僊,僊僮。西近邛笮、笮、笮马牦牛。然四塞,栈道千里,无所不通,唯褒斜馆毂其口,以所多易所鲜。”《汉书·货殖传》谓:“蜀卓氏……即铁山鼓铸,运筹算,贾滇、蜀民,富至童八百人,田池射猪之乐拟于人君。”又云:“……成、哀间,成都罗哀……往来巴蜀,数年间致千余万。……擅盐井之利,期年所得自倍,遂殖其货。”其中,卓氏求迁蜀地的理由之一即为该地“民工于市,易贾”^⑤。山谦之《丹阳记》亦谓:“江东历代尚未有锦,而成都独称妙。故三国时魏则市于蜀,而吴亦资西道。”^⑥从上述文献所载可以看出,在这段时期之内,西南地区的商业是相当发达的。这基本上也为考古发现所证实^⑦。因此,在这样一种社会经济情形之下,如果说存在并流行于这段时期这个地区的摇钱树没有受到当时的经济活动的影响,显然无论从推理还是从实情都是说不过去的。当然,这也并不是说经济因素即在摇钱树的产生与发展中起了决定性的作用。

因此,综上所述,依笔者愚见,摇钱树应当是在上述三个主要因素(即巴蜀文化遗俗、两汉文化和当时的经济活动)的共同作用之下,借鉴巴蜀文化神树(如三星堆青铜神树)和汉代“桃都”树的造型而产生并发展起来的,即是说,它是以今四川地区尤其成都为中心的西南地区文化的特有产物。那么,其性质与功能又是如何的呢?正如上文所述,摇钱树主要流行于民间,表现内容十分繁杂,既有崇拜金钱之思想,又有生动活泼的日常生活图景,更有浓浓的神仙方术气息。这说明它应作为一种反映民间巫教性宗教思想的器。《三国志·魏书·邴原传》注引《邴原别传》云:(邴)原尝行而得遗钱,拾以系树枝,此钱既不见取,而系钱者愈多。问其故,答者谓之神树。原恶其由己而成淫祀,乃辨之,于是里中遂敛其钱以为社供。”这段记载虽不能直接与摇钱树挂钩,但至少说明在当时或之前系钱于树枝上是一种较为普遍的风俗,否则便不会发生“系钱者愈多”的事,而悬挂钱币于树枝是摇钱树中常见的现象,可见二者有共通之处。既然前者被认为是一种“淫祀”,那么后者也应当是用于“淫祀”的。以钱挂于树枝的习俗直到近现代在西南地区都还有存在,如凉山彝族在超度祖先的送灵仪式中,即“牺牲用绵羊一只和

① 云南省文物工作队:《云南昭通文物调查简报》,《文物》1960年第6期。

② 贵州省博物馆考古组、贵州省赫章县文化馆:《赫章可乐发掘报告》,《考古学报》1986年第2期。

③ 参阅江玉祥:《古代古南丝绸之路沿线出土的“摇钱树”探析》;罗二虎:《“西南丝绸之路”的考古调查》,载《南方民族考古》第5辑,四川科学技术出版社1993年版。

④ 同上。

⑤ 《史记·货殖列传》。

⑥ 转引自刘琳:《华阳国志校注·蜀志》,巴蜀书社1984年版。

⑦ 参阅罗开玉:《四川通史》(秦汉时期)有关章节的论述,四川大学出版社1993年版。

白公鸡一只，并备一树枝上挂以钱，男主人跪树前祈祷，毕摩（巫师）念经后，家人抢夺树上的钱或夺取别人手中已得的钱，需时约半小时，以示财源茂盛”^①。可见摇钱树应当与树枝上挂钱的习俗有关系。因而，我们可以这样归纳摇钱树的性质与功能，即它是一种反映民间巫教性宗教思想的用于“淫祀”活动的器具，而并非社树或正规神树。因为，如其为社树或正规神树，则应作为一种重器，是属于公众性的，数量不应很大，不至于在墓中经常出现。

三

这样，我们便可以容易而正确地理解摇钱树的衰消了。根据历史文献的记载和考古发掘所反映的情况，造成摇钱树的衰消的因素大致有以下三个：（1）战争的破坏。自刘备入川到桓温灭成汉，战争在西南地区的发生是较为频繁的，仅《华阳国志·大同志》所载，泰始四年至永康元年短短32年间该地区便发生战乱七起，有泰始四年（268）王富之变，七年（271）吕臣兵变，十年（274）汶山白马胡之乱，咸宁四年（278）伐吴之役，元康六年（296）关中氐羌之反，八年（298）汶山胡之乱，永康元年（300）赵廞之叛。战争所带来的最严重的后果是人口的大量减少与经济的极度衰败，而人口和经济又是一个文化生存所需的两大支柱，故人口的减少、经济的衰败必然会给文化造成极大的破坏。西南地区频繁发生的战乱即给该地区的文化发展带来了极大的影响。不仅破坏了本地区两汉文化的结构，而且进一步消除了巴蜀文化的遗留（巴蜀文化的遗存和遗物在三国及其以后的文化中不再出现即是一个明显的例证）。（2）文化的转型。从三国时期，中国古代汉文化逐步进入一个以玄学为重要特征的魏晋时期，魏晋文化逐渐取代两汉文化，两汉文化渐次退出历史舞台，相应的，人们的文化心理与文化审美情趣皆发生转向（魏晋时期墓葬中的画像砖、石的内容以竹林七贤这类的题材为主，而不再以神仙飞升一类的内容为主，即是一个很好的说明），这样，人们必然会对以前的文化构成有所取舍。同时，为加强对地方的控制，中央政府也在对地方文化进行改造，措施为一是迁移人口，二是移风易俗。蜀亡之后，当时的中央政府即对西南地区实施了这两个措施。《华阳国志·大同志》云：“魏咸熙元年（264），蜀破之明年也……后主既东迁，内移蜀大臣宗预、廖化及诸葛显等并三万家于东及关中。”又谓：“咸宁三年（277）春……蜀中山川神祠皆种松柏，（王）濬以为非礼，皆废坏烧除，取其松柏为舟船，惟不毁禹王祠及汉武帝祠。又禁民作巫祀。于是蜀无淫祀之俗，教化大行。”这必然会给用于“淫祀”活动的摇钱树带来强烈的冲击。（3）正式宗教的兴起。佛教自西汉晚期传入中国以来，到魏晋南北朝时期对中国文化的影响日益增大，这一时期的佛教遗存和遗物的广泛发现^②，即是一个证明。而道教在这段时期之内经陆修静等人的改造，也逐渐复兴起来，进入了一个崭新的历史时期。也就是说这两种宗教开始在中国文化尤其是民间文化中发挥着越来越大的作用，这必然会影晌或改变中国古人以前的宗教信仰结构，摇钱树存在的宗教基石——非正式宗教的巫教便会越来越薄弱。如此一来，在失去其生存的文化思想土壤之后，摇钱树的消亡便很自然地成了一种不可避免的历史趋势。

^① 《凉山彝族奴隶社会》编写组：《凉山彝族奴隶社会》，人民出版社1982年版，第177页。

^② 参阅《中国大百科全书·考古学》“中国石窟寺考古”条（宿白），中国大百科全书出版社1986年版；贺中香、喻少英：《鄂城六朝文物的佛教装饰与南方佛教》，《文物》1997年第6期。

再论早期道教遗物摇钱树*

鲜 明

拙文《论早期道期遗物摇钱树》刊出后(见《四川文物》1995年第5期),受到一些学者的关注。道教学者王家祐先生指出:“摇钱树可以说为《太平经》思想的(钱树)。但它上面一整套神仙人物、西王母(凤神),也可能是由《山海经》桃都神树演变而来。天文观测的(距格之松)→长生长寿的(桃树)——掌握天道(日月星辰运行)的生命树(琪树)——养生仙桃及其物质代物(钱)。故命名为钱树,不若更全面的称为昆仑生命神仙树或生命神树。”王家祐先生将摇钱树与天文观测及掌握日月星辰运行的看法尤给笔者以启迪。此外,拙文虽从文献资料及摇钱树的形制与内涵等几个方面论证其应属早期道教之遗物,但考虑到摇钱树的出土已多达近百株(包括残件),故还应该有更直接、更确凿的材料来证明这一点。

根据新得到的两件资料,并采纳王家祐等学者之意见,笔者在前文基础上草就续论,望方家学者给予指正。

一、“五利”与摇钱树

近日获悉,1992年秋在新津县城南宝子山下东汉崖墓中出土一株摇钱树,树座为陶质,青铜枝叶间有西王母以及其他仙人、灵草瑞兽等。值得注意的是,在枝叶间的大小424枚铜钱中,有六枚两面铸有“五五”字样,左右对称;另有四枚方孔圆钱两面均有“五利后”三字,“五”字在左,“利后”二字在右面^①。此三字很耐人寻味。笔者认为,“五利”即指汉武帝时期著名的方仙道代表人物栾大。《史记》卷十二《孝武本纪》及卷二十八《封禅书》等卷均记述有栾大的史实。

据史料记载,继秦始皇之后,汉武帝成为又一位迷信神仙术的皇帝。先有被称为百岁神的李少君:“居久之,李少君病死,天子以为化去不死,而使黄锤史宽舒受其方。求蓬莱安期生莫能得,而海上燕齐怪迂之方士多更来言神事矣。”^②接着,又有齐人少翁以鬼神方见武帝,乃拜少翁为文成将军,赏赐甚多。后因少翁的通神术数次不验,事败被诛。随后,曾与少翁同师

* 本文原载《四川文物》1998年第4期,第29-33页。

① 新津县文管所:《稀世珍宝——东汉摇钱树》,1994年打印稿。

② 《史记》之《封禅书》。

的栾大，由乐成侯推荐，向武帝言方。此时正值武帝“即诛文成，后悔其早死，惜其方不尽，及见栾大，大悦。”栾大自称其师语曰：“黄金可成，而河决可塞，不死药可得，仙人可致也。”并演示法术，获得了武帝的信任。而如何可致仙人呢？栾大云：“臣师非有求人，人者求之。陛下必须致之，则贵其使者，令有亲属，以客礼待之，勿卑，使各佩其信印，乃可使通言于神人。神人尚肯邪不邪。致尊其使，然后可致也。”于是汉武帝乃拜栾大为五利将军，后又佩天士将军、地士将军、大通将军印，又以二千户封乐通侯，“赐列侯甲第，僮千人。乘舆斥车马帷幄器物以充其家。又以卫长公主妻之，资金万金，更命其邑曰当利公主。天子亲如五利之第。使者存问供给，相属于道。自大主将相以下，皆置酒其家，献遗之。于是天子又刻玉印曰‘天道将军’，使使衣羽衣，夜立白茅上。五利将军亦衣羽衣，夜立白茅上受印，以示不臣也。而佩‘天道’者，且为天子道天神也”^①。其后，五利虽然同样因神仙术无验而被诛，但他能在数月之间身佩六印，享尽荣华，故声名显赫，贵震天下；其盛名早已掩盖了被诛杀之事。因此，“海上燕齐之间，莫不搢捥而自言有方，能神仙矣”。自此之后，栾大亦被人直接称为“五利”。例如：继五利之后的又一方道士公孙卿曾受到武帝的诘问：“得毋效文成、五利乎？”《史记·索隐述赞》云：“孝武纂极，四海承平。志尚奢丽，尤敬神明。坛开八道，接通五城。朝亲五利，夕拜文成。”五利的名声可能还超过了他的前任李少君和少翁，成为秦汉时期与浮海求仙的徐市（福）相齐名的著名方术士。三国时期，曹植在《辩道论》中针对当时的方术道士甘始等人的自夸之语曾发出疑问：“始若遭秦始皇、汉武帝，则复徐市、栾大之徒也。”^②

以上简述了五利在汉武帝时一举成名天下知的过程。及至东汉顺帝时，张道陵在四川创立道教，即融合了燕齐一带的方仙道和巴蜀地区的鬼神巫术而成，传“神书”《太平经》的于吉和张道陵都来自于山东、徐州一带。早期道教的主旨是通过修炼而成仙不死，而武帝时期以仙术名震天下的五利自然成为张道陵属下心目中的一杆旗帜。因此，在早期道教的遗物摇钱树上铸五利之名也是很容易理解的了。

“五利后”三字中的“后”字，很显然是此摇钱树的主人（应为平冈治祭酒主）将五利视为先贤前辈。“后”字可当后学、后辈之意解。当然，这个“后”字或许还可作更进一步的理解。此摇钱树的主人可能就是五利的直系后代，他同时也继承了栾大的思想及道术。再进一步推论，此人可能又与东汉著名学道者栾巴有关。葛洪所著《神仙传》中有：“（栾）巴，蜀郡人也。少而学道，不修俗事。”《后汉书·栾巴传》云：“巴素有道术，能役鬼神。”栾巴曾任桂阳太守、豫章太守等职，并因政绩颇佳而拜尚书。《神仙传》曰：“巴为尚书，正朝大会，巴独后到，又饮酒西南嚶之。有司奏巴不敬。有诏问巴，巴顿首谢曰：‘臣本县成都市失火，臣故因酒为雨以灭火。臣不敢不敬。’诏即以驿书问成都，成都答言：‘正旦大失火，食时有雨从东北来，火乃息，雨皆酒臭。’后忽一旦大风，天雾晦螟，对座皆不相见，失巴所在。寻问之，云其日还成都，与亲故别也。”^③关于栾巴的籍贯，《后汉书》说栾巴为魏郡内黄人，但《神仙传》却说为成都人。相比之下，笔者倾向于《神仙传》的说法。第一，葛洪（284-345）生活于两晋时，而范曄（398-446）著《后汉书》明显晚于葛洪，故葛洪更熟悉栾巴的事迹。第

① 《史记·孝武本纪》。

② 《后汉书·方术列传》。

③ 转引自《后汉书·栾巴传》。

二，葛洪是张道陵之后神仙道术的重要总结者，他的《抱朴子》《神仙传》等著作系统论述了战国以来的道教理论和神仙方士谱系。就道教源流、神仙方术等方面来讲，《神仙传》的真实详尽程度也应该超过了《后汉书》一类的正史。

由此我们可以作出如下推测：武帝时曾名震海内的方仙道术士五利死后，其后人辗转迁徙至蜀郡成都，其间或许在魏郡内黄作过停留；又因志同道合而追随张道陵一起入川。顺帝时，张道陵父子在成都附近创立道教，广收门徒；与此同时，五利的后代栾巴也因家学渊源的影响而“好道”，并“素有道术”。虽然栾巴终未抵制住仕途的诱惑而入朝做了官。但栾巴的子侄中确有坚定的传经布道者，他们始终追随着张道陵，并作为骨干而领导一处治化——平冈治。因为师承家学的缘故，所以他们大张旗鼓地宣称为五利之后，并在其祭器——摇钱树上铸铭文。这就是今天所见新津宝子山出土摇钱树上“五利后”铭文之由来。

总之，无论是否与栾大有血缘关系，既然做为张道陵属下的教徒，就应以长生不死为追求的目标，而秦汉时的方仙道为道教之前身，故西王母、五利等神仙及得道者，都是信道者所尊崇的偶像。因此，摇钱树上普遍有西王母的形象很正常；同样，自号为五利后继者的道教祭酒主铸铭文“五利后”于祭器之上也就不足为怪了。

至于铭文“五五”，应该与道教所承袭的五行说有关。在《道藏·五篇真文》中，以五方五帝配五色、五气，并配五星、五行。

二、五方星斗与五斗米教

顺帝时期，张道陵入川，利用和吸收了巴蜀地区的五斗米教而创立了道教。关于五斗米道的来历，一般都采用了《后汉书》《三国志》《华阳国志》等史书的说法，认为是由于入道者须交纳五斗米以供道，或以五斗米酬谢道师。但清人沈曾植认为是崇拜五方星斗而得名^①。王家祐先生提出，紫微垣星可称为“五斗”^②。卿希泰先生也曾提出过这种可能，并认为汉魏两晋时候的道派，一般是以它的教义或所奉主要经典、或以创教人的姓名来命名的，故五斗米道的命名应与传说太上老君亲授张陵《五斗经》有关。《五斗经》是《太上玄灵北斗本命延生真经》《太上玄灵北斗本命长生妙经》《太上说南斗六司延寿度人妙经》《太上说中斗大魁保命妙经》《太上说东斗主算护命妙经》《太上说西斗记名护身妙经》这几部经的合称。斗米即斗姥、斗姥、斗姆之意。斗姆为北斗众星之母^③。

由上可知，五斗米道名称之来历向有二说。虽然卿希泰先生提出应与道教经典《五斗经》有关的观点确有道理，但鉴于尚无更多的证据，故《中国道教史》（四卷本）等著述中还是采用五斗米供道之说。值得庆幸的是，1993年秋，成都北郊天回山（二十四治之首治——阳平治所在地）东汉砖室墓中出土一件摇钱树（残），上铸有十分明显的星斗图。这些星斗图铸在摇钱树的方孔圆钱上。笔者认为，这正是五斗米道所崇奉的五斗星图。其图像主要有以下几种：

; 此外还有两种为，似分别为

① 王家祐：《道教论稿》。

② 同上。

③ 卿希泰：《道教文化新探》。

  之变形。

上述五种图形代表五方星斗，一个“”即表示一个星斗，代表五星（王家祐先生观看图片后认为：为带钩状图形，而带钩状图形正是一种古代星象的符号图形）。由此看，五斗星不是紫微垣五星，因为紫微垣五星是北极、太子、帝、庶子、后宫，它们都是单独的一颗星。而天回山摇钱树上的五斗星是自一至五，各为一组。笔者认为，这五种星图分别代表汉代的星象五官，亦即通常所说的五方星斗。以下根据《史记·天官书》并对应五代吴越元瓘墓石刻星象图、宋苏颂星图、辽宣化星图等文物资料^①予以推论。

应为中宫北极星。北极星居北天中央位置，处中宫，亦称紫微垣。北极星是天空中最亮的一颗星，且众星环拱。古代中国人将它视作天帝。

为东宫角宿。角宿为二十八宿之首，张道陵设二十八治之首阳平治即上应角宿（见《云笈七签·卷二十八》）。

为西宫紫宿。紫宿下配益州分野。

为南宫鬼宿。鬼宿亦为蜀地之分野，《华阳国志·蜀志》云：“星应舆鬼。”

为北宫玄武图像（玄武为蛇龟相缠，从汉代瓦当上可窥见到此图像之来源）。

以上极星为古人最尊崇之星；角宿为二十八宿之首，并下应阳平治；宿、鬼宿应蜀地分野；北宫玄武亦即北斗（斗姥、斗姆）崇拜。五种星斗图分别代表东南西北中五方星斗。

至此可以看出，张道陵所领导的五斗米教确曾崇奉过五方星斗，以其经典《五斗经》命名其道派的观点是可以成立的。但崇奉五斗星同以五斗米供道二者并无矛盾，二说均有道理。《五斗经》为其经典理论，并为道派名称之来源；而入道者供五斗米同样符合扶贫济困、互助兼爱的教义，而这种外在的表现形式广为世人所知，并传为其名称之由来，此说法也不能判为错。

值得一提的是，《道藏》所收《河洛图书》中的图形与天回山摇钱树上的图形亦有相似之处。二者是否亦有关联还有待于进一步探讨。

三、摇钱树研究之意义

道教为中国传统文化的重要组成部分。“中国根祇全在道教”（鲁迅）的说法早在20世纪初就已得到文化学术界的认同。1978年以来以道教文化的研究进入一个发展阶段，成果迭出。然而宗教学界的注意力主要放在文献典籍的整理发掘方面，对实物资料却注意不够。例如：早期道教组织曾广泛分布于巴蜀地区，故今天的四川、云南、陕南等地一定会留下许多相关的遗迹与遗物，但这方面的研究仍嫌薄弱。对考古学界来讲，基本上仍将摇钱树当作东汉时期四川、云南等地墓葬中的一种明器而已。现在看来，随着对摇钱树真实全貌的进一步发掘、揭示，还会有更丰富的内容展现出来。

现有的几部分有关汉代考古学的论著中很少提及到摇钱树。究其原因，一是分布地域局限

^① 参见陈遵妫：《中国天文学史》1、2册；中国天文学整理研究小组：《中国天文学史》；郑文光：《中国天文学源流》；周桂钿：《天地奥秘的探索历程》。

于四川、云南等西南一隅，而以正统自居的中原文化中并无其踪迹；二是其兴衰主要在东汉至魏晋一二百年间，存留时间短暂；三是制作工艺不够精美，与汉代精美的漆器、铜镜、铜鼓以及长信宫灯、铜奔马等相比，摇钱树的工艺就显得很粗糙；四是其内容纷繁杂乱，使人对其文化内涵难得要领。这些特征恰恰与早期道教的兴衰与特征相吻合。仅就铸造粗糙而言，早期道教反对奢靡及厚葬，故摇钱树很少出现于达官贵族的大型墓葬中，而多见于代表中下阶层的崖墓、土坑墓及中小型砖室墓中。迄今为止称得上精美的摇钱树可能要算陕南勉县出土的一件鎏金摇钱树^①，此摇钱树之所以与众不同可能与它出自阳平治有关。

摇钱树的源头应追溯到西南少数民族地区的巫教，追溯到原始的树神崇拜。民族学资料表明，古代至近代四川及云南少数民族中就有“高山折怪枝”以祭神的习俗；昆明东乡的巫师即戴蔑笠，身披氍，以木削或树枝插于地上而祭神^②。勉县出土的摇钱树树干即为木质。相当一部分出土摇钱树多为枝叶残片，原因很可能就在于木质树干已腐烂。最早的摇钱树应为无钱的神树，以后才在枝叶间加饰方孔圆钱。

摇钱树的形制演变：巫师插于地上的树枝以代表神树（雏形阶段，汉以前）——插于石、陶树座上的青铜质神树，树干多为木质，树叶间有瑞兽吉鸟仙人灵草等（成长时期，西汉）——枝叶间开始缀有方孔圆钱，以对应道教的均贫富思想；并以汉族昆仑、蓬莱神话系统中的西王母等神仙取代巫教中的山神、树神等（成熟及鼎盛时期，西汉末至东汉末）——随着统治阶级对太平道、五斗米道的镇压，早期道教组织分化瓦解，代表中下阶层均贫富思想的摇钱树被视为米贼、米巫的象征，故迅速销声匿迹（衰消期，魏晋）。唐代以后，摇钱树名存实亡；而“摇钱”之意却被世人曲解，并以讹传讹，树神终蜕变为俗不可耐、充满铜臭味的“摇钱树”。摇钱树的精髓遭阉制，其文化含义与其本质完全南辕北辙；使人有摇钱树下，众人皆醉之感。

摇钱树的分布及演变，反映出东汉至魏晋时期西南地区宗族及民族融合、人口迁徙。顺帝时，张道陵入川，将齐燕间的方仙道与巴蜀地间的五斗米道融合起来。这一时期的五斗米道的主要活动地之一即在今昭通、西昌一带。至今发现最早的摇钱树在昭通，为建初七年造（84），可惜仅存树座^③。同时，昭通又是摇钱树出土最集中、最多的一个地方^④。要寻找未缀铜钱的较原始的摇钱树（实为神树）应在昭通一带。

五斗米道的教徒涉及到东汉时期的汉、羌、巴、氏等民族，因此，摇钱树不仅出土于成都附近，更广布于羌、氏等少数民族聚居的茂汶、昭通、大理、保山以及贵州的兴仁、兴义、清镇（属古夜郎国地）等地。张鲁降曹魏后，骨干人员被安置于洛阳，而数十万部众则被迁往关陇。从甘肃甘谷^⑤、河西武威^⑥、酒泉^⑦、敦煌^⑧以及青海大通^⑨东汉及晋墓中所出摇钱树可以

① 《陕西日报》1985年9月14日。

② 徐嘉瑞：《大理古代文化史》。

③ 《文物》1957年第11期。

④ 参见佟柱臣：《中国边疆地区物质文化史》。又据昭通市钱币学会杨顺同志1995年面告：近年来昭通市又相继出土摇钱树近十件，除当地文物部门收藏一部分，其余均散落。

⑤ 甘肃省博物馆80年代曾展出。

⑥ 《文物》1956年第6期。

⑦ 酒泉市博物馆展出。

⑧ 1985年祁家湾晋墓发掘出土，由参加发掘的张琬、戴春阳二位同志面告。

⑨ 青海省文物考古研究所：《上孙家寨汉晋墓》。

看出部分道徒更被征派到河西一带屯田戍边。这也是甘肃、青海所出摇钱树时代较晚的原因。

由五斗米教崇奉五斗星以及期道教经典《五斗经》可以看出，早期道教对古代天文学有一定的继承和发展。早期道教的天文学知识来源有三：一是战国以来与道家关系紧密的五行说和星占讖纬学；二是巴蜀地区在古代有一大批天文学家兼占验者，故向来有“天数在蜀”“易数在蜀”之说；三是五斗米道与西南少数民族有千丝万缕的联系，而居住在云南、四川的彝族、纳西族等少数民族的天文学知识又相当丰富，且源远流长^①，摇钱树在这方面亦提供了宝贵的实物资料。

张道陵设二十八治以及后来张衡、张鲁配设的十余治主要分布在四川及云、贵、陕南。由摇钱树的出土地点则可以探寻道教各治化的具体地望。例如，阳平治最初设在今彭县北部地区，以后迁往新都县新繁镇西北与彭县交界处的金城山（今致和、利济一带）^②。五斗米教发展的鼎盛时期，作为二十八治中第一治的阳平治又迁到了川西地区的政治经济中心成都。今成都北郊的天回山旧称繁阳山，阳平治由彭县、新繁迁于成都北郊，此地又被称为阳平山；后张鲁又将阳平治迁往汉中，故今汉中西南亦有阳平关^③。与此相对应，摇钱树在彭县致和乡^④、新都三河乡^⑤、成都北郊的天回山^⑥、青白江^⑦以及汉中附近的南郑^⑧、勉县^⑨、城固均有出土。这近十件摇钱树是阳平治数次迁徙的实物证据。又如，据《云笈七签》等书记载，平冈治在新津县南一里左右，故1992年在县南宝子山下所出“五利后”铭文摇钱树应为平冈治所留遗物。

至于一些摇钱树的出土地点与二十八治不符，则可视为三张曾经布道活动过的地区。

总之，摇钱树数量较多，出土范围较广，内容丰富，涉及到早期道教的许多方面。它与《道藏》等文献典籍可互为印证，是研究早期道教不可多得的珍贵实物资料。同时，摇钱树也将有助于对西南民族史、地方史、农民起义史等领域的研究。

本文写作得到王家祐先生的指教；张善熙先生提供部分资料，特以致谢。

① 《中国天文学史文集》（二）。

② 任乃强：《华阳国志校注图补》；刘琳：《华阳国志校注》；曹学佺：《蜀中名胜记》；王家祐：《道教论稿》。

③ 同上。

④ 《成都文物》1986年第1期。

⑤ 《成都文物》1985年第3期，《文物资料丛刊》第9辑。

⑥ 《考古学报》1958年第1期，《成都钱币通讯》1994年第2、3期。

⑦ 薛玉树：《金堂县胜迹与文物》。

⑧ 《南方丝绸之路》。

⑨ 《中国文物报》1990年9月13日。

《碧霞元君护世弘济妙经》考辨*

范恩君

泰山灵应宫内有一明代铜钟，其上铭文系一部《太上老君说天仙玉女碧霞元君护世弘济妙经》(以下简称《经》)。笔者查阅《正统道藏》《万历续道藏》《藏外道书》等道教典籍和泰山史志文献，均未发现收录，属藏外遗经。此经的发现，对于研究碧霞元君信仰和搜辑道教遗经续修道藏具有重要的意义。

本文试就铸《经》的因缘、经文内容等予以初步考证辨析，以就正于方家。

一、铸《经》考原

关于铸《经》的时间和原由，从铜钟铭文和现存于泰山碧霞祠的万历四十三年(1615)铜碑上《敕建泰山天仙金阙碑记》中，可以略窥一斑。铜钟铭文：“钦差总督泰山金殿等处工程御马监等衙门太监张忠、林潮、叶忠、陈承寿、齐芳，内官监太监崔登，管理太监李忠，领修金殿等工全真道士周玄贞全奉旨造。”“万历甲寅年制。”由此可以看出，当时不但铸有铜钟，还铸有铜碑，它们都是“金殿”的附属设施。“万历甲寅年”，即万历四十二年(1614)。金殿和铜钟当年完工，而铜碑则是万历四十三年(1615)铸成。这些工程都是“奉旨造”，并且由道士和内廷太监共同监工领修。铸《经》人的身份和铸《经》的时间都非常明晰。

然而，明神宗皇帝为什么会如此耗资劳力建金阙、铸钟立碑呢？据《敕建泰山天仙金阙碑记》，可以推断其主要原因是天仙玉女碧霞元君“是福国之神，明德惟馨，恩泽四海”，具有“翼絳元化，助国裕民”的功能。神宗大规模修葺碧霞元君庙宇，主要是借助老百姓对碧霞元君的信仰神道设教，辅助朝廷教化。

碧霞元君信仰，可谓源远流长。传唐代即建有元君神庙，刘禹锡《送东岳张炼师》诗云“久事元君住翠微”，是唐代以前故有“元君”之名。宋真宗大中祥符元年(1008)封禅泰山，登岱顶玉女池发现玉女神像，据《泰山道里记》引宋马端临《文献通考》载：“泰山玉女池在太平顶，清澈可见，味甚甘美。经度制置使王钦若请浚治之。像颇摧折，诏皇城使刘承珪易以

* 本文原载《宗教学研究》2006年第1期，第26-28页。

玉石。既成，上与近臣临观，遣使砬石为龕，奉置旧所，令钦若致祭，上为作记。”^① 大中祥符二年（1009）建昭真祠：“玉女池属大辟祠基，适掩于正殿龕座下。”^② 之后，历代崇奉增修，金称“昭真观”，明洪武中重修，号碧霞元君。成化、弘治、嘉靖、万历间多次拓建，额曰“碧霞灵佑宫”。清康熙间改额碧霞祠。碧霞元君信仰千年不衰，明清时达到鼎盛，影响遍及全国。清韩锡胙在《元君记》中记载：“通古今天下神祇，首东岳。而东岳祀事之盛，首碧霞元君……自京师以南，河淮以北，男妇日千万人奉牲牢币，喃喃泥首阶下。”^③ 黎民百姓虔诚地登泰山祭拜碧霞元君，则帝王对碧霞元君庙宇的修缮和拓建，便成为其德化天下的途径。这也正是神宗铸《经》的重要用意所在。

神宗建金阙、铸钟立碑的另一个重要原因，则是出于个人的信仰。神宗母子崇奉碧霞元君，与泰山关系十分密切。据《敕建泰山天仙金阙碑记》记载，万历四十一年（1613）四月，孝定李太后“圣母目眚，朕心靡宁，朔月冰兢，露祷于昊天上帝，复命内臣持节以祀东岳泰山之神、天仙碧霞元君，祀事孔明，慈颜以豫，目眚遂益蜀”。“则是泰山元君即赫朔虞，遂我圣母以及朕躬，贶莫大焉。”“所以出内帑金钱若干，镀金为像，范铜为殿，筑石为台，奉元君殿居。”金阙于明万历四十一年开始施工，次年四月初四竣工，期间，万历四十二年（1614）二月，“复不天，圣母升遐”，孝定李太后仙逝，“宜与元君在帝左右”，于是，神宗遵遗命奉母陪祀元君^④。

神宗生母孝定李太后笃信碧霞元君，神宗事母至孝，深受影响。神宗即帝位时才11岁，当时朝廷重臣张居正请李太后暂居乾清宫照顾神宗皇帝的起居，“太后教帝颇严”，“后行严明，万历初政，委任张居正，综核名实，几于富强，后之力居多”^⑤。甚至万历二十九年（1601）神宗立皇太子亦是听从母命。正因为神宗事母如此，才有大规模修葺碧霞元君庙宇和奉母为“九莲菩萨”陪祀元君之举。

神宗朝多次增修岱顶碧霞灵佑宫。万历十三年（1585），“更新往制”“绘椽藻栌，霞驳云蔚，俨然仙居，非人世所有”^⑥。万历十七年（1589）“两宫太后圣寿”，又铸铜质“万岁楼”。万历二十一年（1593）、万历三十六年（1608），又两次重修碧霞宫殿宇，“琼宫银阙，连岭被麓，丹青金碧，掩映层霄，香烟烛焰，若云霞蒸吐碧落间，是为碧霞元君之宫”^⑦。足见殿宇之壮观，香火之兴盛。

万历四十二年（1614）孝定李太后仙逝，神宗皇帝遵母遗命在岱顶碧霞宫附近建万寿殿，祀孝定李太后。又敕封其母为“九莲菩萨”，同时在今碧霞祠香亭位置，仿武当山“金顶”建造金殿，殿为铜铸鎏金，仿木结构，号“金阙”。明末战乱，被移于泰城灵应宫，现存于岱庙。铜钟即为金阙配套而铸，“文革”期间散落南天门，近年移入泰城灵应宫。

①（清）聂剑光：《泰山道里记》，山东友谊书社1987年版，第16页。

② 同上书，第17页。

③（清）金荣：《泰山志》，《泰山文献集成》第六卷，泰山出版社2005年版，第241页。

④（明）方从哲：《敕建泰山天仙金阙碑记》，万历四十三年（1615）铜碑，现存于泰山碧霞祠。

⑤《明史》卷一百一十四，第19册，中华书局1997年版，第926页。

⑥ 马铭初、严澄非：《岱史校注》卷九《灵宇纪》，青岛海洋大学出版社1992年版，第148页。

⑦（明）王锡爵：《东岳碧霞宫碑》，收录于（清）宋思仁编：《泰山志》，《泰山文献集成》第八卷，泰山出版社2005年版，第164页。

二、《经》旨探析

铜钟铭文《太上老君说天仙玉女碧霞元君护世弘济妙经》，言碧霞元君之来历、职司、诵经功德以及辅忠助孝、善恶果报之理。《经》托言“太上老君”所说，“天仙玉女碧霞元君”是泰山女神封号，“护世弘济”是《经》之旨。篇首载太上老君在王屋洞天大会说法，元君径诣道前，自述来历、职司，询问血湖等狱女魂罪苦、有人无出之原由。老君详告岱岳之狱、酆都诸狱、血湖等狱业缘报之别，尤其女人坐褥之时触犯神祇恶咎重若泰山。元君拜求老君“悯念忧苦，愿赐经怜”，欲追先祖，虔修善功，请道士诵此经即可消罪获福。若求子嗣，为寿为灾为官为讼为妖，心祷昧告，无不感应。印造散施、诚心供奉此经，亦可如求如愿。中间有神咒四言117字。其后，老君又说元君巡察善恶，考校轻重，福善罚恶之期。最后，太上老君说天仙宝号，言元君来历、职司、功德和封号。

以碧霞元君为名的道经，《万历续道藏》（“隶”五）中收录《元始天尊说碧霞元君护国庇民普济保生妙经》（以下简称《妙经》）一卷，大约出于明代，作者不详。《经》及《妙经》是仅见的关于碧霞元君的两部道经。二者关于碧霞元君的圣诞、封号、职司和宝诰等基本一致，但关于元君来历则略有不同。《经》中说元君是“西天斗母精运元气发现金莲化生”，归隐岱岳修炼，功成道合，永镇泰山。而《妙经》称元君“劫初证上真”，“已证太一青玄之位”，观见众生受沉沦之苦，“为化女流普度群生”，分真化炁，降临泰山，“静居上境，复炼元真”，“应九炁以生生，体一元而化化”，“惠溥天民”。此两者当代表了道教的正统说法。

然而，关于碧霞元君的来历，历来众说纷纭。除此两经的说法之外，还有明李贽《瑶池记》所载的“黄帝所遣玉女”说、明查志隆《岱史·玉女传》所载的“东汉明帝时石守道女玉叶”说、晋张华《博物志》所载“东岳大帝之女”说、明王遴《玉女池》诗载“玉皇上帝之妹”说、明王之纲《玉女传》载“天仙神女”说、明崔文奎“坤道成女”说等。这些迥异的说法，反映出人们心目中碧霞元君的不同形象，透射出碧霞元君信仰的强大包容性。

关于碧霞元君的圣诞，《经》记载为“孟夏十八，化身母前”，《妙经》亦言“于四月十八日分真化炁，现是慈颜”，都以农历四月十八日为碧霞元君圣诞，至今，北京妙峰山元君庙会仍以四月十八为圣诞日。但是，碧霞元君祖庭——泰山碧霞祠如今却以农历三月十五日为圣诞日，不知始于何时。而据泰山史志记载，至少至清代中期泰山尚以四月十八日为元君圣诞。

关于碧霞元君的封号，《经》言“受敕天仙玉女碧霞护世弘济真人”“天仙玉女广灵慈惠恭顺溥济保生真人护国庇民弘德碧霞元君”。《妙经》亦言“受命玉帝证位天仙”“天仙玉女广灵慈惠恭顺溥济保生真人护国庇民弘德碧霞元君”。二者基本一致。而当今泰山碧霞祠早坛功课中，有《泰山圣母宝诰》，称“天仙玉女广灵慈惠恭顺溥济保生真人护国庇民弘德碧霞元君金光普照天尊”。明查志隆《岱史》卷九《崔文奎记略》则认为：“岱岳毓神，上通乾象，降临下土，坤道成女。‘天仙玉女’之号意以是与，‘碧霞元君’之称则后世加封之典。”清聂剑光《泰山道里记》亦有“明洪武中始有碧霞元君之号”的记载。

关于碧霞元君的职司，《经》云：“永镇泰山，助国裕民，济厄救险，赏功伐罪”“统岳府之神兵，掌人间之善恶。巡声赴感，护国安民”。而《妙经》称：“安国护民，警世敦元。辅忠

助孝，翼正扶贤。保生益算，延嗣绵绵。消灾化难，度厄除愆。驱瘟摄毒，剪崇和冤。岳庭官将，号令威严。不仁不义，忤逆凶顽，不尊正道，化微尘烟。敢有咒诅，押送酆山，魂系幽司，万劫不原。下民有祷，无愿不全。大慈应感，溥济人天。”两经所言元君职司大同小异。而在民间，求官、求财、求婚、求子、求寿、求学、求医、求讼等无所不求。

关于碧霞元君的宝诰，《经》与《妙经》完全相同，但与当今泰山碧霞祠早坛功课中的《泰山圣母宝诰》则有三处差异。两经首句是“泰山顶上，东岳内宫”，而《泰山圣母宝诰》则是“童身得道，泰山成真”。两经中有“大圣大慈，至孝至仁”一句，《泰山圣母宝诰》则为“大圣大慈，大悲大愿”，且《宝诰》最后较两经多“金光普照天尊”一句。此《宝诰》出自何处，无考。

关于《经》的作者和著作时间、地点，《经》中说是“太上老君”在“永寿二年三月初三日”，在“王屋洞天”与诸天仙众所说。王屋洞天为道教十大洞天之第一洞天，“永寿”年号非世间纪元，“太上老君”则为道祖，自然无可稽考。然而从铸《经》的时间——万历四十二年（1614）和明洪武年间始有“碧霞元君”封号以及万历三十五年（1607）《续道藏》始收录《妙经》，可以推断：《太上老君说天仙玉女碧霞元君护世弘济妙经》的著作时间大约在明洪武年间至万历四十二年（1614）之间，与《元始天尊说碧霞元君护国庇民普济保生妙经》大约同时或稍晚。两部经大约都出于泰山地区，作者则无从稽考。

《经》虽传世数百年，然知之者甚少。为便于方家研究，特臚如下：

太上老君說天仙玉女碧霞元君護世弘濟妙經

爾時

太上老君于永壽二年三月初三日在與王屋洞天集諸天仙衆大會說法忽然東方祥雲瑞霞異味馨香仙音嘹亮彩珣層旛鶴駕羽輅執扇晶簾將臨法所駐駕習雲簾卷扇月忽現一女仙雲肩羽衣錦繡霞裙登雲珠履百寶翠冠從容逐步徑詣道前稟珪長跪上白

天尊言曰臣者西天斗母精運元炁發現金蓮化生吾身歸隱岱嶽修煉年久意如初興幸逢正果功成道合感蒙保奏受敕天仙玉女碧霞護世弘濟真人永鎮泰山助國裕民濟厄救險賞功伐罪自受敕命不得有怠按日巡察巨山之圍地獄之根自計酆都連緒血湖冤魂受報日夜無休血湖罪苦儘是女魂饑吞火炭渴飲熔銅寒居冰室熱處炎烽百端異拷有入無出爲何因意

老君告曰岱嶽雖獄乃是男女在世之時忠孝仁義平等慈善悞犯之罪命終而經不行拷掠即判生化酆都諸獄皆爲負天違地忤君逆親邪行妄違傾巢伐蟄殺生害命積諸惡咎重若泰山死經司獄業緣報對上有日限倘興善功計間由之血湖等獄皆因女人坐褥之時血汗沖天洗濯惡衣穢污江河冒犯龍宮務民取水一備作供褻瀆神祇曬暎之際有觸三光因寒成竈干犯炎君積諸惡咎重若泰山死歸地獄萬劫受殃永無出期敕文符誥永不經被

天仙再拜言曰憫念憂苦願賜經憐

老君告曰授汝如意法要如宜爲之世間若有孝子順孫欲追先祖虔修善功沐浴齋戒恭請高行道士或一或二或三或五於家就觀嚴肅敬慎看誦此經或千或萬諸苦俱脫洗滌罪愆青姑變善灰河化池幽爽滯魄承經托化若人缺嗣繼世虔誠求請看念此經便生福德智慧之男舍欲爲女便生端正有相之女若爲壽爲災爲官爲訟爲妖嚴肅敬慎無不感應臨險之時心禱味告速爲護持或有善男信女印造散施誠心供奉如求如願所告所以不論高卑一時同仁凡懷善誠比賜庇佑即敕

咒曰

天母運合玉闕真仙金蓮發苞禦制熊然孟夏十八化現母前修真合道受命天仙敕封玉女護世威嚴神兵侍衛鬼官俟宣誅鋤奸盜扶危濟險平治水火降福消愆清寧宇宙仁慈而憐從善者奉逆我者直人間祀仰天地齊年何災不減何福不遷遵承帝命永劫綿綿包含岱嶽玄之又玄急急如律令

老君重告

天仙曰每與小春繼與澤天受民祝仰察民善惡計功計咎朔望之期遍行巡察三元五臘校量輕重罪盈惡報小過息姑改惡從善益當恕矣於是天仙玉女聞說此經皆大歡喜作禮稽首而退信受奉行

太上老君說天仙寶號

至心皈命禮

泰山頂上東嶽內宮曩時現玉女之身根本即帝真之質膺九炁而垂慈示相冠百靈而智慧圓融行滿十方功周億劫位鎮天仙之號策顯碧霞之封統岳府之神兵掌人間之善惡巡聲赴感護國安民大聖大慈至孝至仁天仙玉女廣靈慈惠恭順溥濟保生真人護國庇民弘德碧霞元君

太上老君說天仙玉女碧霞元君護世弘濟妙經終

精华集成

第六辑

经籍考古

百年道学



封面设计：周 明



定价：3080.00元（全4册）

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）

总主编 詹石窗

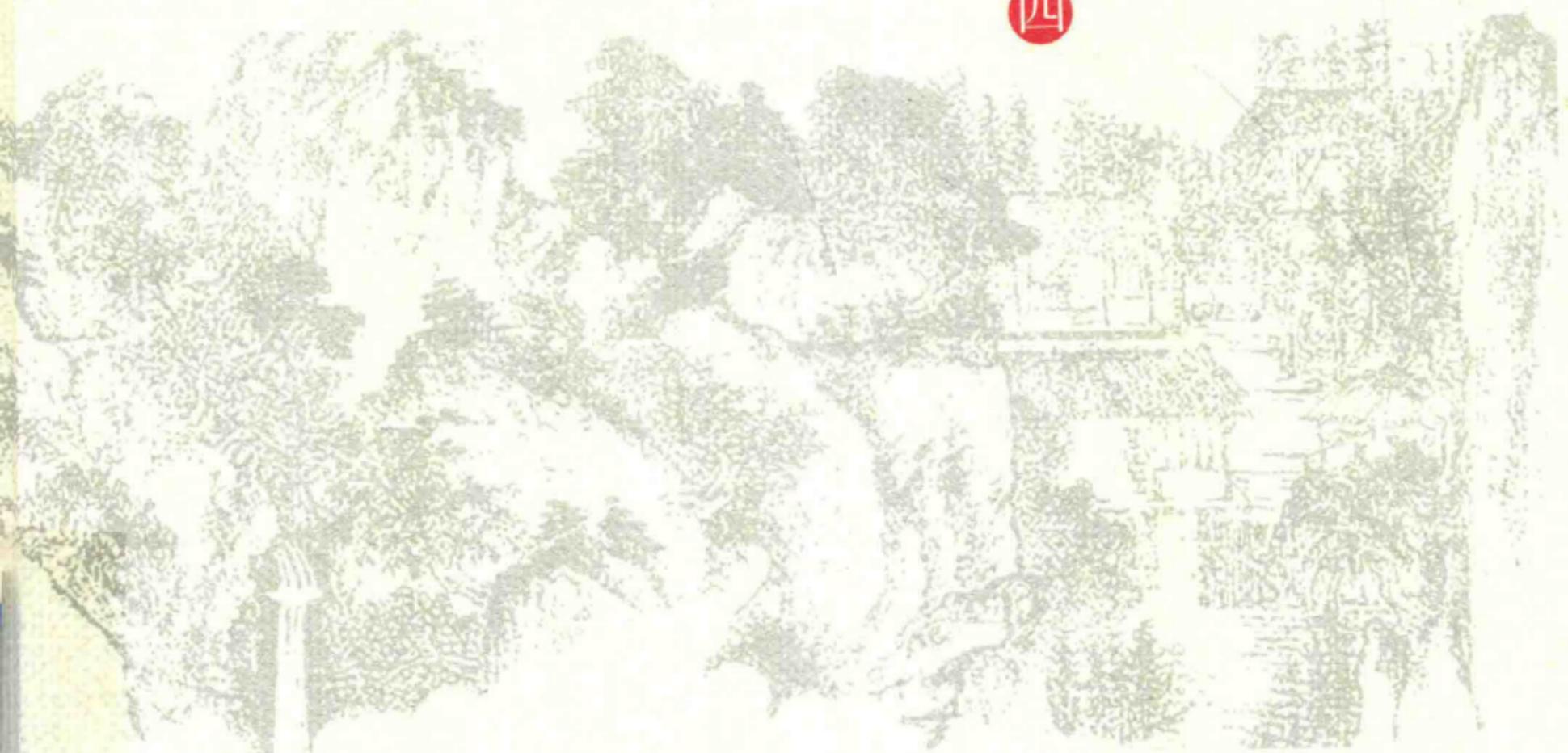
百年道学

精华集成

第六辑

经籍考古 卷四

上海圖書館
上海科技文献出版社



总主编 詹石窗

百年道学 精华集成

第六辑

经籍考古卷四

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）
教育部人文社科重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所重大项目
四川大学老子研究院重大项目
厦门大学道学与传统文化研究中心重大项目
中国福清石竹山道院文化建设重大项目

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

百年道学精华集成·第六辑,经籍考古:共4卷/
詹石窗总主编.——上海:上海科学技术文献出版社,2017

ISBN 978-7-5439-7227-8

I. ①百… II. ①詹… III. ①道教—文集 IV.
①B958-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第270742号

选题策划:张 树

责任编辑:张 树 王倍倍

《百年道学精华集成》第六辑《经籍考古》

詹石窗 总主编

*

上海科学技术文献出版社出版发行
(上海市长乐路746号 邮政编码200040)

全国新华书店经销

四川省南方印务有限公司印刷

*

开本 889mm×1194mm 1/16 印张139.25 字数2785000

2018年3月第1版 2018年3月第1次印刷

ISBN 978-7-5439-7227-8

定价:3080.00元(全4册)

<http://www.sstlp.com>

百年道学精華集成

第六辑

经籍考古

卷四

分辑主编◎姜守诚

编校◎姜守诚

刘江

《经籍考古》卷四·道教考古(下)

目 录

道教造像

《北魏姚伯多道教造像碑》主尊之名考辨	李 淦(3)
从《强独乐建周文王佛道造像碑》看北朝道教造像	丁明夷(6)
从药王山造像碑看道教石刻造像的早期形态	谢建国(17)
略论关中地区道教造像碑的史料价值	张 方(20)
一块北魏羌族的道教造像碑	李 淦(24)
关中一带北朝道教造像的几点基本问题	李 淦(28)
北魏魏文朗造像碑补考	李 淦(45)
陕西北魏道(佛)教造像碑、石类型和形象造型探究	胡文和(52)
论山西太原龙山道教石洞龛	宁俊伟(68)
论太原龙山道教石窟的开凿	刘 江(74)
大足石刻道教造像渊源初探	李远国(82)
大足石刻中的道教造像	邓之金(89)
关于四川道教摩崖造像中的一些问题	
——与王家祐先生商榷	胡文和(100)
剑阁出土的道教神像及其价值	母学勇(109)
剑阁鹤鸣山石刻道教图谱的内涵初论	母学勇(116)
剑阁县的道教摩崖造像	蔡运生(121)
试谈四川的道教石刻	吴觉非(124)
四川剑阁鹤鸣山道教摩崖造像	曾德仁 李 良 金普军(131)
四川道教石窟造像	胡文和 曾德仁(139)
汉画像石《孔子见老子》考述	李 强(161)
《老子铭》考释	韩秉方(166)
老子母碑考论	刘 屹(172)
孔望山摩崖造像中的道教人物考	信立祥(180)

略论黔北宋墓的道教雕刻	张合荣(189)
唐太清宫道教造像源流考略	张晓雄(197)
道像造型中的莲台及其他	石衍丰(203)
中国西部古代道教石刻造像研究	黄海德(207)
关于魏文朗佛道造像碑纪年的考释	李 改 李文军(217)
四川省丹棱县龙鹄山道教摩崖造像	曾德仁(220)
从“永元模式”到“永和模式”	
——陕北汉代画像石中的西王母图像分期研究	李 淞(224)
以长安为中心的早期道教造像	
——中国道教雕塑述略之一	李 淞(237)
四川隋唐道教石刻造像	
——中国道教雕塑述略之五	李 淞(252)

道教碑刻

神化的碑文及新样的造像	
——山西芮城县西魏《蔡洪造太上老君像碑》的识读	李 淞(265)
从泰山石刻看泰山全真教的历史发展	白如祥(273)
从泰山道教石刻看武则天的宗教信仰	王永平(278)
从武当山元代碑刻看道教文化的流变	罗耀松(286)
从新发现的太一道碑刻资料论太一道的衰亡	徐玉立(290)
《大唐龙兴观灯台颂并序》石刻研考	李 森(296)
道教碑刻揭示的浙江道教史	徐雪凡(300)
《酆都罗山拔苦超升镇鬼真形》碑考析	陈行一(309)
河北蔚县玉泉寺至元十七年圣旨碑考略	刘建华(314)
姬志真《创建清梦观记》碑文考	霍建瑜(318)
金台观碑《张三丰遗迹记》考述	张满良(323)
张三丰宝鸡行迹考	
——以金台观所藏明代碑石为中心	姜守诚(326)
洛阳云溪观遗址出土碑铭考述	霍宏伟 刘连香(338)
青州全真修真宫考	赵卫东(346)
陕西蒲城博物馆藏朝武当全会碑探析	胡春涛(356)
唐以前嵩山道教的发展及其遗迹	
——中岳嵩高灵庙之碑	王 卡 尹岚宁(363)
武壘与泰山鸳鸯碑	周 郢(368)
易县龙兴观与道德经幢	张洪印(372)

东汉《肥致碑》考释	虞万里(377)
东汉肥致碑探索	王育成(384)
汉肥致碑考疑	王家葵(393)
论肥致碑的立碑者及碑的性质	刘昭瑞(398)
金代曹道士碑之调查与初步研究	丹化沙(402)
金代曹道士碑文勘误及其书法研究	李克民(409)
唐《昊天观周尊师墓志铭》考释	李举纲 贾梅(416)

道教考古杂论

三清山的道教宫观建筑特色及其八卦形制浅析	黄上祈(423)
“东治三师”“三五将军”“大一三府”“南帝三郎”考 ——谈镇江东晋墓所出道教印	刘昭瑞(429)
蒲江道教“北极驱邪院印”考	龙腾(437)
四川道教古印与神秘文字	冯广宏 王家祐(441)
汉阙考	姜生(446)
四川地区与盐业有关的道教遗迹研究	白彬(451)
说“天宫”与寇谦之的“静轮天宫”	刘昭瑞(459)
真武“铁杵磨成针”壁画图像研究	肖海明(467)
试从考古材料看《女青鬼律》的成书年代和流行地域	白彬 代丽鹃(474)
武当山五龙宫青龙白虎塑像及其制作年代	沈伟(491)
北京地区道教考古发现与初步研究	孙勳(501)
论早期道教遗物摇钱树	鲜明(507)
成都凤凰山出土《太玄经》摇钱树探讨	张善熙 姜易德 屠世荣(513)
摇钱树为早期道教遗物说质疑	周克林(520)
再论早期道教遗物摇钱树	鲜明(528)
《碧霞元君护世弘济妙经》考辨	范恩君(534)