

伍成泉 著

汉末魏晋南北朝 道教戒律规范研究

儒道释
博士论文丛书



四川出版集团
巴蜀书社

伍成泉 著

汉末魏晋南北朝
道教戒律规范研究
儒道释博士论文丛书

四川出版集团
巴蜀书社

图书在版编目 (CIP) 数据

汉末魏晋南北朝道教戒律规范研究/伍成泉著. —成都: 巴蜀书社, 2006.11

(儒道释博士论文丛书)

ISBN 7-80659-941-X

I. 汉... II. 伍... III. ①戒律(道教) — 研究 — 中国 — 汉代 ②戒律(道教) — 研究 — 中国 — 魏晋南北朝时代 IV. ①B953 ②B959.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 134396 号

.....

汉末魏晋南北朝道教戒律规范研究

伍成泉 著

责任编辑 侯跃生

出版 四川出版集团巴蜀书社
成都市槐树街 2 号 邮编 610031
总编室电话: (028) 86259397

网 址 www.bsbook.com
发 行 巴蜀书社
发行科电话: (028) 86259422 86259423

经 销 新华书店
印 刷 四川五洲彩印有限责任公司
电话: (028) 85011398

版 次 2006 年 12 月第 1 版
印 次 2006 年 12 月第 1 次印刷

成品尺寸 203mm × 140mm

印 张 12.25

字 数 200 千字

书 号 ISBN 7-80659-941-X/B·175

定 价 24.00 元

本书如有印装质量问题, 请与工厂调换

《儒道释博士论文丛书》缘起

国家“985”二期工程四川大学宗教与
社会研究创新基地首席科学家

《儒道释博士论文丛书》

编委会主编 卿希泰

儒道释是中华民族传统文化的三大支柱，源远流长，内容丰富，影响深远，它对中华民族的共同心理、共同感情和强大凝聚力的形成与发展，均起了极其重要的作用，是我们几千年来战胜一切困难、经过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器，在今天仍然显示着它的强大生命力，并在新的世纪里，焕发出更加灿烂的光彩。

自从1978年中国共产党十一届三中全会确立改革开放路线以来，我国对儒道释传统文化的研究工作，也有了很大的发展，在全国各地设立了许多博士点，使年轻的研究人才的培养工作走上了有计划有组织地进行的轨道，一批又一批的博士毕业生正在茁壮成长，他们是我国传统文化研究方面的一支强大的新生

力量，是有关各学科未来的学术带头人。他们的博士学位论文有一部分在出版之后，已在国内外的同行学者中受到了关注，产生了很好的影响。但因种种原因，学术著作的出版甚难，尤其是中青年学者的学术著作出版更难。因此还有相当多的博士学位论文难以及时发表。不及时解决这一难题，不仅对中青年学者的成长不利，且对弘扬中华优秀传统文化，促进学术交流也不利。我们有志于解决此一难题久矣，始终均以各种原因未能如愿。近与香港圆玄学院商议，喜得该院慨然允诺捐资赞助出版《儒道释博士论文丛书》，这将是学术界的一大盛事，长期坚持下去，必然会产生它的深远影响。

本丛书面向全国（包括港澳台地区）征稿。凡是以研究儒、道、释为内容的博士学位论文，皆属本丛书的出版范围，均可向本丛书的编委会提出出版申请。

本丛书的编委会是由各有关专家组成，负责审定申请者的博士学位论文的入选工作。我们掌握的入选条件是：（1）对有关学科带前沿性的重大问题作出创造性研究的；（2）在前人研究的基础上有新的重大突破、得出新的科学结论从而推动了本学科向前发展的；（3）开拓了新的研究领域、对学科建设具有较大贡献的。凡具备其中的任何一条，均可入选。但我们对入选论文还有一个最基本的共同要求，这就是文章观点的取得和论证，都须有科学的依据，应在充分占有第一手原始资料的基础上进行，并详细注明这些资料的来源和出处，做到持之有故，言之成理，避免夸夸其谈，华而不实。我们提出这个最基本的共同要求，其目的乃是期望通过本丛书的出版工作，在年轻学者中倡导一种实事求是地、一步一个脚印地进行学术研究的严谨学风。

由于编委会学识水平有限和经验与人力的不足，难免会有这样或那样的失误，恳切希望能够得到全国各有关博士点和博士导师以及博士研究生们的大力支持和帮助，对我们的工作提出批评和建议，加强联系和合作，给我们推荐和投寄好的书稿，让我们一道为搞好《儒道释博士论文丛书》的出版工作、为繁荣祖国的学术文化事业而共同努力。

2005年8月5日于四川大学宗教与社会
研究创新基地、道教与宗教文化研究所

序

2002年，伍君成泉以优异成绩考入华中师范大学历史文献所攻读博士学位，勤奋好学，入校伊始就对王先谦的《庄子集解》和郭庆藩的《庄子集释》进行过仔细校读和研究。当年，正好我们筹备、成立道家道教文化研究中心，他便加入了这个研究队伍。经商议，确定以道教戒律作为研究课题。

这个课题是很有意义的。道教是中国土生土长的宗教，无论过去或现在，都在社会上有很大影响。作为一个成熟的宗教，它本身的建设和发展是很重要的，道教戒律的规范就是道教建设中的重要问题之一。伍成泉的《汉末魏晋南北朝道教戒律规范研究》，在追溯道教戒律的起源和初步形成之后，对魏晋南北朝道教戒律的主要经典文献进行了深入的分析 and 研究。对一些不好确定的问题进行了考证，例如许多道经的年代问题，他参考前人研究，分别确定一个大致年代。进一步又对戒律的思想渊源、表现形式、基本原理和实际持行状况等等作深入的考察。各方面都有所创新。

撰写论文近两年的时间中，我们道家道教中心的一部《道藏》及一些有关参考书，常年在伍成泉的书桌上摊开着，其反复研读之功可见一斑。他读书用心之专，是老师们所共同赞赏的。这种始终如一的精进精神，必将在日后取得更大的学术成就，我们期盼、等待着。

熊铁基

2006年5月30日

目 录

序	熊铁基 (1)
导 言	(1)
第一章 道教戒律规范的起源和初步形成	(20)
一 道教戒律规范溯源	(21)
(一) 先秦宗法性国家宗教的禁戒规范	(21)
(二) 世俗的国家政令形式	(28)
二 汉末道教戒律规范的形成过程	(36)
(一) 汉代儒家“神道设教”的实践和谶纬神学的 形成	(37)
(二) 从谶纬神学的“天戒”到《太平经》的“天 诫”	(44)
(三) 汉末民间道教戒律规范与《太平经》“天诫” 的渊源关系	(58)
(四) 道教戒律规范的初步形成	(72)
第二章 魏晋南北朝道教戒律规范的经典文献	(86)
一 概述	(86)

二 天师道“清整运动”及其所造戒律规范文献·····	(91)
(一)《大道家令戒》和《阳平治》·····	(91)
(二)《女青鬼律》·····	(96)
(三)《老君说一百八十戒》·····	(106)
(四)《老君音诵诫经》·····	(117)
(五)《陆先生道门科略》·····	(125)
(六)其他·····	(127)
三 晋宋时期三洞经书中的戒律规范文献·····	(131)
(一)《洞神经》所属戒律规范类文献·····	(131)
(二)《灵宝经》所属戒律规范类文献·····	(135)
(三)《上清经》所属戒律规范类文献·····	(146)
四 南北朝中后期的戒律规范文献·····	(159)
(一)《四极明科》和《智慧观身大戒文》·····	(160)
(二)《太上洞玄灵宝升玄内教经》·····	(167)
(三)《太上老君戒经》·····	(171)
(四)高玄派《戒文》·····	(174)
(五)其他·····	(179)
第三章 魏晋南北朝道教戒律规范对儒道释思想的融摄···	(183)
一 魏晋南北朝道教戒律规范对儒家伦理的融摄·····	(184)
(一)魏晋南北朝儒学的发展状况及其对道教的影响···	(184)
(二)天师道戒律规范对儒家伦理的融摄·····	(190)
(三)洞神派戒律规范对儒家伦理的融摄·····	(196)
(四)灵宝派戒律规范对儒家伦理的融摄·····	(202)
(五)上清派戒律规范对儒家伦理的融摄·····	(205)
二 魏晋南北朝道教戒律规范对道家思想的融摄·····	(207)

(一) 魏晋南北朝道教与道家的关系	(207)
(二) 魏晋南北朝道教戒律规范对道家思想的融摄	(216)
三 佛教对魏晋南北朝道教戒律规范的重大影响	(231)
(一) 佛教小乘戒对道教戒律规范的影响	(231)
(二) 大乘菩萨戒对道教戒律规范的影响	(243)
(三) 大乘“愿念”在道教戒律规范中的体现	(249)
(四) “因缘”观念在道教戒律规范中的体现	(252)
第四章 魏晋南北朝道教戒律规范的表现形式、基本原理和 实际持行状况	(257)
一 魏晋南北朝道教戒律规范的表现形式	(258)
(一) “道诫”的条文化	(258)
(二) “道律”的形成	(262)
(三) 上清派“科”、“律”的融合趋势	(273)
(四) 洞神派的“禁”、“戒”之分和趋合	(275)
(五) 灵宝派“科”、“戒”、“律”的融合和“戒律” 部类的形成	(278)
二 魏晋南北朝道教戒律规范的基本原理	(286)
(一) 戒律规范的受持功德	(286)
(二) 戒业与“仙真”位秩	(294)
(三) 戒法的“止”、“行”之分和“以无戒为戒” 思想的出现	(300)
(四) 科律的罪与罚	(306)
(五) 戒律的授度、持奉与舍弃	(318)
三 魏晋南北朝道教戒律规范的实际持行状况	(329)
(一) 魏晋时期道教戒律规范的实际持行状况	(330)

(二) 南北朝时期道教戒律规范的实际持行状况	(336)
结 语	(352)
参考文献	(361)
后 记	(375)

导 言

作为构成中国传统文化重要支柱之一的道教，自 20 世纪上半叶开始就逐渐引起了欧美学者的重视和广泛研究，1968 年、1972 年和 1979 年这三次国际会议的召开更是极大地推动了世界各国道教研究的发展。我国学术界在最近 20 年来这方面的研究亦甚是引人瞩目，在诸如道教经典、道教史、道教思想、道教科仪、道教文学、道教宫观名山、道教音乐、道教外丹术、道教内丹术、道教医学等广泛领域内已经取得了丰硕的成果。然而，道教是一极虚融博杂、博大精深的信仰和文化体系，“仰之弥高、钻之弥深”，还有许多的领域需要我们去开拓、已经开拓了的领域尚待我们更深入细致地挖掘和钻研。别的不说，单就文献资料而言，《道藏》、《道藏辑要》、《藏外道书》、《敦煌道藏》等等，可谓浩如烟海、汗牛充栋，仅只一部明《道藏》就有三洞、四辅、十二类，总卷帙达 5485 卷，里边内容包罗万象，涉及到哲学、伦理、法律、军事、体育、文学、艺术、历史、地理、化学、天文学、医药卫生等等各个领域，堪称中国传统文化的宝库。深入发掘这些传统文化的精华殊为不易，然而却很有价值，

比如说作为“十二类”之一的戒律类，以收集道教戒和科律为主，以今天的眼光看，道教戒属于宗教伦理道德的范畴，而科律则可以涵摄于法律（中国法制史）的范围之内（科律也包含有伦理道德方面的内容）。显然，对这些戒律类道经文献进行较深入的研究，也是一个具有重要学术价值和现实意义的课题。

一

在宗教学上，戒律（禁忌）通常被作为宗教的基本要素之一，具体地说，是外在要素之一，相对于宗教思想、宗教体验和宗教感情等内在要素而言，戒律是它们的外在表现，这主要体现在：一是它作为一种宗教行为，它是沟通神—人关系的重要途径，信徒们通过禁忌行为、遵守戒律向上帝和神明表达自己虔诚的敬畏依赖之情，这成了他们身心修养的极其重要内容；二是它作为行教之具，它又属于宗教制度的范畴，它把纯属个人内在的信念扩展开来固定为程式化的形式和规范化的准则，为宗教组织提供法规性保障，使之真正成为一门宗教。因此戒律是一般宗教都具备的，如耶稣在《新旧约全书》中将戒律留传下来，称为“基督教十戒”（“摩西十戒”）；伊斯兰教的《古兰经》有关在斋月里每天日升日落期间禁绝房事和一切饮食等规定，其饮食禁戒和摩西律法有许多相通的地方；犹太教同样也存在众多的禁戒，翻看《圣经》的《利未记》和《申命记》可知；佛教戒律尤为浩繁，各部律、戒经、律论、大乘菩萨戒律等构成的整个“律藏”，对佛教徒的宗教生活和道德要求做了极详细的规定。中国道教亦

然，在其一千多年发展历史中，为教团组织的整肃和合、为号召民众生信，各道派以老君、天尊名义所创造的禁戒科律可谓大大小小、各式各样，据宋孙夷中《三洞修道仪》称，到唐代“三洞科格自正一至大洞凡七等，有一百二十箴，二千四百科，一千二百律，一千二百诫”^①；明代《道藏尊经历代纲目》也说：“道门戒品一千五百二十七诫，随法所受，检制修行；道门科品三十六卷，科令检制所受及传道品格；道门律品四十卷，制御鬼神、条录罪福。”^② 这些禁戒科律大部分还保存在明《道藏》中，其“三洞”各部下都有“戒律类”，此外，“本文类”及“四辅”各部也包含不少戒律性质的道经，如果再加上《藏外道书》、《敦煌道藏》所收，其卷帙之多堪可与佛教的“律藏”相媲美。

面对如此丰富的文献资料，道教戒律的研究现状又是如何呢？下面几篇文章能使我们对此有个初步的了解：在西方，据法国著名女学者安娜·赛德尔（Anna Seidel）所著《西方道教研究编年史（1950—1990）》看来^③，西方尚无研究道教戒律的专门著作；而在日本，楠山春树先生在《道教和儒教》一文中曾说：“关于道教的戒，似乎还没有综合性的论著。”^④ 至于台湾，林富士先生的《台湾地区“道教研究”总论（1945—2000）（初稿）》一文提到的有关道教戒律的研究成果甚为寥寥，林先生说：“事

① [宋]孙夷中《三洞修道仪》，《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1994年版（以下版本同），第32册，第166页。

② 《道藏尊经历代纲目》，《道藏》第34册，第516页。

③ Anna Seidel, “A Chronicle of Taoist Studies in the West 1950—1990”, *Cahiers d'Extrême - Asie*, 5 (1989—1990). 国内有吕鹏志、陈平等译本，中华书局2002年版。

④ 楠山春树《道教和儒教》，载福井康顺等监修《道教》第2卷，东京，平河出版社1983年版，国内有朱越利等译本，上海古籍出版社1992年版，第48页。

实上,有关道教的戒律、悔罪、救赎的信仰(和仪式),以及死后世界观,仍有待更进一步的研究。”^①在大陆,丁培仁先生在《1996—2000年国内道教研究成果综述》一文中说:“强昱《〈老君说一百八十戒〉的律法精神》(2000)是不多见的论戒律的论述,这与道教大量的戒律不成比例。”^②看来,相对许多其他方面而言,道教戒律研究在整个道教研究中还是一个相当薄弱的环节。然而,这只是一个大概的印象,如果我们进一步深入地考察,会发现虽然系统的综合性的著作不多,但散布于各种著述之中、涉及到道教戒律的研究成果还是不少的,下面就对它们作一简单归纳:

在西方,由于贺碧来(Isabelle Robinet)、司马虚(Michel Strickmann)等学者的努力,早期(4—5世纪)上清经典已经得到了相当深入的研究。贺碧来先生《道教史上的上清降经》二卷对产生于东晋时期的140多篇上清经进行了清理和分析,并对《道藏》中大约260篇上清经进行了重新整理。司马虚先生的《茅山的道教——降经编年史》从《道藏》近百篇经书中考定出魏华存于东晋最初降授给杨羲的首批上清经,兼及梁代经陶弘景整理的经书。他们对有关戒律类道经年代的考定对于我们研究上清派戒律无疑是十分有帮助的。贺碧来先生的《神圣经书的流传》还探讨了道教的传经禁戒以及道士等级阶位与所受道德戒律的关系。安娜·赛德尔女士的《皇家宝藏和道教圣物》,以及施舟

^① 见 <http://art.nhltc.edu.tw/teacher/mo2/religions/台湾宗教学会/道教—林富士.doc>。该文即据氏著《台湾地区的道教研究概述(1945—1995)》一文改写而成(原载于《台湾宗教学会通讯》第5期,2000年5月)。

^② 丁培仁《1996—2000年国内道教研究成果综述》,载《社会科学研究》2002年第1期。

人先生的《敦煌抄本中的道教职位》等，对这方面也有过具体的论述^①。许理和（Erik Zürcher）先生《佛教对早期道教的影响》一文则以东汉至六世纪早期 123 部道教经典为基础从多方面探索了道教对佛教文化的广泛借鉴和吸收，认为灵宝经典有关十戒的戒条明显来自于佛教的大乘思想^②。

日本学者在这方面的成果也颇引人注目。大渊忍尔先生《论古灵宝经》一文通过对敦煌 p.2861 和 p.2256 号文书的拼合和研究，揭示这两件文书即是南朝宋文明撰写的《通门论》（而《通门论》又是根据南朝宋陆修静《灵宝经目序》和《灵宝经目》而撰成的），他的研究使我们得以从《道藏》如此大量的灵宝经中区别出一组古灵宝经，这已经成了我们进行分析、探讨灵宝派戒律的十分重要的基础^③。大渊先生的另一著作《敦煌道经·目录编》（敦煌所见到道教抄本叙录）也是我们从事道教研究的重要工具书，该书从敦煌抄本中考定并整理出 100 多篇道经，其中有许多道经不见于《道藏》，这些佚经中包含了部分戒律类著作^④。楠山春树先生撰有《道教和儒教》的长文，试图以道教的戒为中心论述“道教与儒教”的关系，将道教的戒与佛教对照起来叙述（先介绍了佛教戒的大体情况），归纳了道教的五戒四种、八戒两

① 以上参见安娜·赛德尔《西方道教研究编年史（1950—1990）》，吕鹏志、陈平等译，中华书局 2002 年版，第 12 页，第 41 页。

② Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence.” *T'oung Pao*, 66 (1980), pp.134. 转引自王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，中华书局 2002 年版，第 108 页。

③ Ofuchi Ninji, “On Ku Ling-pao-ching”, *Acta Asiatica* 27 (1974). 国内有刘波译文，载《道家文化研究》第 13 辑，北京三联书店 1998 年，第 485—506 页。

④ Tonkō Dokyō 敦煌道经 I, Mokurokuhen 目录编. Tokyo: Fukutake shoten 福武书店 1978 年。

种、十戒十二种（其中五种丝毫不差地为北周《无上秘要》和唐代《要修科仪戒律抄》所记载，反映了它们应是较为流行的几种），指出了道教五戒、八戒、十戒所包含的儒教思想，该文虽然着眼点还并不是以研究道教戒为目的，但正如作者自己所说：“偏于解说道教戒之为物，而对其与儒教的重要关系的论述似乎稍嫌薄弱。”楠山先生通过研究指出：道教的戒确实数量多而内容丰富，而构成其主干的，可认为仍是五戒八戒十戒，道教五戒八戒和十戒的一部分类似于佛教小乘戒，而十戒的大部分则类似于佛教的菩萨戒。楠山先生认为，道教的戒虽然从形式方面来看受佛教戒的强烈影响，但就其内容而言，则与佛教戒有不同之处，这也反映了产生于儒教社会的道教戒之特殊性。该文是最早对道教戒律进行系统阐述和研究的文章^①。小林正美先生的《六朝道教史研究》第二篇之第四章《大道家令戒》、补论一“关于《太上洞渊神咒经》与《女青鬼律》及《太上正一咒鬼经》的成书年代”有对《大道家令戒》和《女青鬼律》成书年代的考证^②。

作为道教故乡的中国，情况又是如何？台湾学者李叔还先生编纂的《道教大辞典》，1979年由巨流图书公司出版，这是道教文化方面最早的、也是颇具影响力的一部工具书，极便读者，其中有不少词条涉及道教戒律。李丰楙先生有对《女青鬼律》的分析^③；而王天麟先生则考察了公元二至六世纪天师道的戒律或所

① 楠山春树《道教和儒教》，载福井康顺等监修《道教》第2卷，东京，平河出版社1983年版，国内有朱越利等译本，上海古籍出版社1992年版，第39—70页。

② 小林正美《六朝道教史研究》，东京，创文社，1990年。

③ 李丰楙《〈道藏〉早期道书的瘟疫观：以〈女青鬼律〉及〈洞渊神咒经〉系为主》，载《中国文哲研究集刊》，1993年第3期，第417—454页。

谓的“宗教伦理”，及其罪观和仙德思想^①。香港著名学者饶宗颐先生的《老子想尔注校证》是一具有国际影响的专著^②，此书是在香港大学 1956 版的《老子想尔注校笺》基础上增订而成，其中《想尔九戒与三合义》（原载于《清华学报》新四卷第二期哲学论文集）就“想尔戒”进行了探讨。在大陆，首先要提的是陈国符先生的《道藏源流考》，此书初版于 1949 年，有 1963 年中华书局增订本，该书有关《老君音诵戒经》、《玄都律》等道经的开拓性探讨对后来学者进一步深入研究无疑起到了一定推动作用。20 世纪 80 年代中国社会科学院世界宗教研究所由任继愈先生主持编撰了《道藏提要》，于 1991 年由中国社会科学出版社正式出版，该书对《道藏》中的所有道经一一进行考证（考证中吸收了一些国外尤其是日本如大渊忍尔等学者的研究成果），并对每篇道经的主要内容作一简要介绍，为研究道教者提供了很大的便利，其中有关戒律类道经的考证和介绍成了我们从事道教戒律研究的重要参考。由四川大学卿希泰先生主编的四卷本《中国道教史》和由任继愈先生主编的一卷本《中国道教史》是两部大型道教通史对道教戒律都有所涉及^③。任先生的《中国道教史》之第九章《唐代道教经戒传授》对唐代道教经典、戒律的传授（以戒律为主）进行了阐述，实际上并不限于唐代，应是对魏晋南北

① 王天麟《天师道经系道教团戒律类经典研究：公元二至六世纪天师道经系仙道教团宗教伦理的考察》，硕士论文，辅仁大学中国宗教研究所，1991 年；以及《天师道教团的罪观及其仙德思想》，收入李丰楙、朱荣贵主编的《仪式、庙会与社区：道教、民间信仰与民间文化》，1996 年，第 511—545 页。

② 饶宗颐《老子想尔注校证》，上海古籍出版社 1991 年版。

③ 卿希泰主编《中国道教史》，四川人民出版社 1988 年至 1995 年陆续出齐；任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年版，后又由中国社会科学出版社 2001 年出版增订本（上下二卷）。

朝以来迄至唐代道教戒律较为完整的系统的介绍和论述。黄海德、李刚先生的《简明道教辞典》和胡孚琛先生主编的《中华道教大辞典》是 90 年代出版、颇受欢迎的两种道教辞书，尤其是《中华道教大辞典》^①，该辞典为目前规范最大、内容最全的道教工具书，它按类编排，涉及到戒律方面的内容有：一是《道教经籍类》中有关戒律类道经的阐释（由王卡先生主笔），二是《斋醮科仪及戒律类》对道教诸戒的介绍（由吴亚魁先生撰写）。朱越利先生《道藏分类解题》按现代科学分类法对《道藏》进行分类^②，他将大部分戒律类道经归入哲学部的“伦理学类”，而将科律部分归入法律部的“中国法制史类”，并对这些道经作一点题式的介绍，颇便读者。王承文先生的《敦煌古灵宝经与晋唐道教》是一部以古灵宝经为研究对象的极有分量的大部头专著，它广泛吸收了国内外的最新研究成果而能自出新见，它对灵宝派戒律的研究也相当深入，王先生认为：与同时代的其他道派相比，早期灵宝派更注意宗教生活和宗教活动规范化的建设，更重视广泛吸收佛教戒律和儒家的伦理纲常，它所制定的一系列道教戒律对中古道教的发展产生了极为深远的影响^③。另有三部著作可以帮助我们了解当今道教内部所持戒律之情形，一是范恩君道长等著《道教义理刍论》（中国道教学院 1996 年），二是清凉道人著《道教教理教义》（宗教文化出版社 2002 年），三是闵智亭道长著《道教仪范》（中国道教学院 2002 年）。自清初王常月开坛演戒，删繁就简，传初真戒、中极戒、天仙大戒（总称三坛大戒），定

① 胡孚琛主编《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社 1995 年版。

② 朱越利《道藏分类解题》，华夏出版社 1996 年版。

③ 王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，中华书局 2002 年版，第 313 页。

为律坛规模，三百余年来一直为道教徒所遵奉，这从上述三书中有关戒律的解说仍然可以反映出来。还有一值得一提的是由胡道静、陈耀庭等先生主编、巴蜀书社出版的《藏外道书》于1994年出齐36册，其中第12、27、28册所收为戒律善书类，第21册古佚道书类收入了《天尊说禁戒经》、《老子说法食禁诫经》、《三洞奉戒科戒仪范》、《十戒经盟文》等敦煌佚书，为道教戒律研究又提供了不少资料。

也有部分学者试图对道教戒律作一现代诠释。王卡先生主编的《中国道教基础知识》，在《戒律的意义与类别》和《道教经戒法箓的传度仪次》两节里对戒律进行了学者式的审察，认为：站在研究和了解的角度看，道教诸戒的文化意义，也许不在戒条本身，因而没有必要将这些戒条一一罗列出来，关键在于这些戒条所反映出的道教历史及其思想观念（有五点值得注意）^①。从伦理学和生态环境保护的角度对道教戒律进行阐释已经成了当今学术界研究道教戒律的共同取向。朱越利先生的《道藏分类解題》就将戒律归入“伦理学类”。姜生先生的《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》认为：道教从道德哲学和生命科学尤其是二者相互交叉的角度，探讨人类行为及其生死的辩证关系，得出了十分独特的生命伦理学结论：重视生命的价值，珍惜生命，维护和炼养生命，不仅于此，还十分重视宇宙间其他生命，要求人类爱及昆虫草木鸟兽，不要无辜伤害任何生命。这些内容在道教的各种戒律中有很多的反映；道教的社会伦理观是遁世主义（禁欲主义、宗教禁忌）和顺世主义（对纲常名教的自觉维护和包容、神

^① 世界宗教研究所道教研究室，王卡主编《中国道教基础知识》，宗教文化出版社1999年版，第178页。

道教伦理自觉)的统一,这在戒律上表现十分明显^①。张继禹道长主编《道法自然与环境保护》指出:道教依据“天人合一”的思想,从“道法自然”的角度出发,在戒律中对保护生态环境做了多方面的规定^②。这方面的文章还有尹志华先生的《道教戒律中的环境保护思想》、《道教生态智慧管窥》^③,和李刚先生的《道教生态伦理观述要》^④。李素平女士的《论中国哲学中的女性观念——弘扬道家道教尊崇女性的思想》一文考察了道教戒律所反映的对妇女的尊崇态度,认为它为女性地位的提高做出了实际的贡献^⑤。当代道教戒律如何更好地适应道教自身发展的需要,如何更好地与当代社会相适应,已经成为道教徒广泛关注的重要问题。《中国道教》2002年第6期登载了一篇《坚定道心,遵守规戒,顺时精进,弘扬道教——上海城隍庙道众学习〈要修科仪戒律钞〉的体会》的文章,能使我们对此有所了解,其中,周旭提出因时更新调整道门戒规的要求,盼望新的道教戒规的出台。丁常云先生在《继承传统、学道持戒、坚定信仰、适应时代——关于当代道教戒律三个问题的思考》一文中也提出:面对新时代,我们的道教必须要制定新的道教戒律,不仅要対历史的、传统的道教戒律进行整理研究,要增加适应现代社会的规戒条文;而且还要大力加强教内的规戒建设,要把道教戒律与信

① 姜生《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》,四川大学出版社1995年版。

② 张继禹主编《道法自然与环境保护》,华夏出版社1998年版。

③ 尹志华《道教戒律中的环境保护思想》,载《中国道教》1996年第2期,第33—34页;《道教生态智能管窥》,载《世界宗教研究》2000年第1期。

④ 李刚《道教生态伦理观述要》,载叶至明主编《道教与人生》,宗教文化出版社2002年版,第221—234页;同时可以参阅李刚先生的《劝善成仙——道教生命伦理观》一书,四川人民出版社1994年版。

⑤ 见 <http://www.confucius2000.com>, 2002年10月15日。

仰联系起来，把道教戒律用于宫观管理之中；同时，我们还要充分发挥道教戒律在当代社会生活中的积极作用，使其融入社会和民众生活之中，成为道教维护社会公德、促进人心向善的重要社会思想内容^①。

然而，相对许多其他方面而言，道教戒律研究在整个道教研究中还是一个相当薄弱的环节：首先表现在有关道教戒律的专题研究论文还非常稀少，国内从1994年至2003年这方面的论文才十余篇；其次，以道教戒律为研究对象的专门性著作也不是很多，尤其是有关汉末魏晋南北朝时期道教戒律的综合性论著更是十分罕见，正如丁培仁先生在《1996—2000年国内道教研究成果综述》一文中谈到道教戒律的研究现状时所说，“这与道教大量的戒律不成比例”；再次，在以往的研究中也存在一些问题：其一，道教戒律发展的脉络还不是很清楚，比如说关于道教戒律的渊源产生和发展过程，虽有部分学者提及，但皆语焉不详，这在以往的研究中是一薄弱环节；其二，在各历史时期中道教各派异态纷呈，处于一种整合、分化、重组、再分化的动态过程中，道教的戒律随各教派有各异的地方，同时又有相互融摄的成分，探讨这些教派间的戒律之相同点和相异点、以及道教戒律在促进各教派之间的整合中所起的作用，以往的研究似尚有欠缺；其三，以往的研究对儒、释、道三教思想在道教戒律中的融摄和统一问题还缺乏足够的重视；其四，以往多偏重于知识性介绍，而

^① 丁常云《继承传统、学道持戒、坚定信仰、适应时代——关于当代道教戒律三个问题的思考》，载《二十一世纪中国道教展望——茅山中国道教文化研讨会会议论文集》，中国道协道教文化研究所、江苏省句容市茅山道院2001年编印，第69—75页。

学理性研究还有待加强，等等。当今国际上，人们正致力于建立一种以非暴力和尊重生命、休戚与共而有公正经济秩序、相互宽容而有真诚生活态度、男女平等互为伙伴关系为特征的跨文化的普世性宗教伦理^①，为此，人们试图从诸多像中国道教这样伟大的古老宗教和伦理传统里寻找和挖掘出有利的资源，包括道教在内的各宗教也应起而呼应阐发各自的伦理，我们有不少学者从伦理学和生态环境保护的角度对道教戒律的阐释就是一种呼应的表现，当然这尚处于垦拓阶段，要想形成规模，还有待于我们进一步的努力。

二

在中国历史上，汉末魏晋南北朝时期是一个非常特殊的时段。在这一时期，一方面，从东汉末的黄巾起义开始，接着就是群雄逐鹿、三国鼎立，西晋虽然统一而恰如昙花一现，八王之乱使惊魂甫定的人民再度流离，而永嘉之乱使中国重新陷入长期分裂割据状态，在东晋十六国南北朝时期政权如走马灯似的更迭不断，民族矛盾和阶级矛盾交织在一起，社会极端地动荡不安，战乱频仍，州里萧条，人民相食……然而与这种政治、经济上的灰暗印象形成鲜明对比的是，文化上的极鲜活灿烂，这是一极富创造力的时期，首先是魏晋玄学的崛起，以追求思想自由和个性解放为

^① 参见汉斯·昆、库什尔主编《全球伦理：世界宗教议会宣言》（A GLOBAL ETHIC, The declaration of the Parliament of the World's Religions, SCM Press Ltd, 1993.）

特征，被誉为是中国思想史上的一次大解放；其次是自后汉时开始移植于中国的佛教“幸运地抓住了中国社会和思想界正发生深刻变革的机会，在魏晋的中央文化领域内实现了新的跃进”^①，特别是随着般若空宗经典的陆续译出，此种大乘佛学与魏晋玄学相合而盛极一时，形成所谓“六家七宗”的般若学流派，迨后假为涅槃之学所取代，进一步摆脱了对玄学的依附，使佛学走上了独立发展的道路^②，从而奠定了“中国佛教”的重要基础；这一时期也是道教的“开创时期”，道教自汉末孕育产生，经过魏晋南北朝时期的变革和改造，逐渐发展成为完备成熟的宗教，与儒释二家并峙而立，中国传统文化儒释道三足鼎立的总格局从此确立下来。在道教发展成为具有相当影响力和竞争力、足以与佛教等其他宗教相抗衡的大型宗教的过程中，戒律无疑起着极其重要的作用；戒规制度的建设正是道教在开创时期重要建设内容之一，影响后世道教的大批戒律基本上就是在这时期造作出来的。本文选题便旨在以汉末魏晋南北朝时代文化背景为依托，通过对这一时期的道教戒律的分析，在发掘出道教戒律发展特点的基础上力图把握这些戒律所反映出的道教历史及思想文化特征。

然而值得注意的是，“戒律”一词是个比较含混的概念，熟悉道教的人都知道，在道教典籍里，“戒”和“律”存在较为明显的差别，而人们在实际中却往往将二者并作一解，此盖是受到

① 塚本善隆《魏晋佛教的展开》，载《日本学者研究中国史论着选译》第7卷，中华书局1993年版，第216页。

② 参见方立天《魏晋南北朝佛教论丛》，中华书局1982年版，第185页。

了佛教的影响^①；而且，如以《道藏》“三洞”下之“戒律类”所收经典为据，会发现“戒律”其实并不仅仅指“戒”和“律”，还涉及到一些与之相关的其他范畴如禁、科、格、愿、念等，为方便起见和避免歧义，本文在行文中使用了“戒律规范”一词，其含义似较“戒律”更为明确，其所涵摄的范畴除“戒”和“律”以外（有关“戒”和“律”的解说请参见后文），还可以包括以下几方面：

1. 禁。即禁忌，有时又叫禁戒。严格说来，禁忌并不完全等同于戒律，禁忌起源于原始时代的自发宗教，是人们出于对神秘力量和神圣物的畏怖和崇拜所规定的限制和控制自己的行为，但在后世的人为宗教中，它们往往被作为规范化的戒律的一部分被保留下来，《洞神经》称：“夫轻则曰戒，重曰禁”^②，该派戒律有著名的“十三禁文”，又称“十三戒”。

2. 科。在东汉魏晋南北朝时期“科”是极重要的法律规范，道教效仿之，早期道教五斗米道在三张时代就制定了科，到了东晋南北朝时期的天师道正一派、上清、灵宝等派进一步制定了诸多科文，科与律相合并称为“科律”，现存《道藏》中有《太真玉帝四极明科经》、《太上九真明科》、《洞玄灵宝长夜之府九幽玉璽明真科》、《三洞法服科戒文》等，大都属于此类。

3. 部分愿、念。如《太清五十八愿文》和《太上洞玄灵宝

^① 按，在原始佛教，“戒”sila与“律”vinaya或“律仪”samvara是明显有区别的，“戒”重在个人决意，有自律意味；而“律”则专指僧团成员必须遵守的规范，有他律性质。故中、日、韩的佛教只通称“戒律”，是没有语源根据的。参见劳政武《佛教戒律学》，第28页注13。

^② 《无上秘要》卷四十九《三皇斋品》引《三皇斋立成仪》，《道藏》第25册，第176页。

智慧本愿大戒上品经》的“愿”，《洞真智慧观身大戒经》之“玉清上元戒品”的“念”，它们既然被置于“戒律类”中，说明也是戒律，但愿、念太过广泛，本文以《道藏》戒律类的典籍为限。

4. 部分威仪。在佛教，威仪是属于戒律的一部分，道教在实际运用中也有将其纳入戒律的做法，如《太上大道玉清经》卷一言“弃贤世界人心淳朴，纵欲受戒，不过五种：第一五戒，第二十戒，第三一百九十九戒，第四观身三百大戒，此名‘四科’；又有三万六千威仪之戒，受此诸戒以应三万六千威神，又摄三万六千种道，内有三万六千生神，外有三万六千戒神，内外防护”^①。又清代王常月所撰《初真戒律》包含有《玄门持戒威仪》包括事师威仪、视听威仪、言语威仪、盥栉威仪、饮食威仪、听法威仪、出行威仪、起立威仪、坐卧威仪、作务威仪、沐浴威仪等等，这些威仪包含在初真戒律戒律里面。不过，在道经“十二类”的分类中，戒律和威仪毕竟是分立的，本文只涉及威仪中有关道教内规范的部分，至于坛仪、灯仪、投龙简仪等宗教仪式方面则不包括在内。

5. 格。“格”盖由“科”发展而来，东魏时以格代科，格成为一种新的法律形式。自隋唐迄宋，都是律令格式并行。这也影响到道教的戒律规范，宋以后出现的新道派如净明道就借用了“格”的形式，该派有《天枢院都司须知格》，内容包括有“死后超度免入狱格”、“死后入狱沉滞格”、“紫庭真律格”、“鬼青真律格”等^②，内容同于科律，而金代的《太微仙君功过格》（属洞

① 《太上大道玉清经》，《道藏》第33册第291页。

② 《天枢院都司须知格》，《道藏》第10册第493页。

真部戒律类)则开明清各种功过格劝善书(如《十戒功过格》、《警世功过格》、《石音夫功过格》等)之先河,反映出道教戒律规范的通俗化发展趋向。

6. 清规。佛教禅宗从唐代开始创立丛林清规,这是极富中国特色的佛门内部规范,影响至为深远,大有取戒律而代之之势。金代以后兴起的道教全真派亦效仿之,清规成了道教后期重要的内部规范。

故此,本文所使用的“戒律规范”乃是以戒、律为核心,涵摄了禁、科、格、清规、部分愿念、部分威仪等相关范畴在内的道教内部规范的总和。但由于本文以汉末魏晋南北朝时期为断,故于唐宋以后的格(功过格)和清规基本不予涉及,至于愿、念和威仪亦仅涉及其中极少的一部分,因而我们讨论的对象将主要集中在禁、戒、律、科等四个方面。

概而言之,本文的研究对象为汉末魏晋南北朝时期的道教戒律规范(主要是禁戒律科),研究重点是这一时期的道教戒律规范的衍变过程、主要特点以及这些戒律规范所反映出的道教历史和思想文化特征。具体地说,本文拟在前人研究的基础上,以《道藏》戒律类文献为依据,试图对以下几个方面有所探讨:道教戒律规范的渊源如何?道教戒律规范在汉末魏晋南北朝时期的总体情况如何?衍变过程怎样?各道派都有哪些戒律规范?各有什么特点?相互之间的关系如何?这些戒律规范对后世道教产生了怎样的影响?这些戒律规范所反映出来的道教诸如组织形式、根本旨趣和义理的转变、道派的孳乳分立和整合、统一的经教体系的形成等情况如何?儒、释、道三教思想在这些戒律规范中是如何融摄和统一的?这些都是本文所要涉及到的主要问题。

三

本文在研究路向上将以史的探讨为主，主要采用文献研究的方法。然而，研究道教文献一个最大的困难就是多数道经的年代无法断定，对于本文所要涉及到的一些重要戒律，本文将在参考前人研究成果的基础上通过考证确定出一个大致的年代。另外还有一点也是本文特别注重的，那就是比较研究的方法，研究道教，不能离开佛教，也不能离开儒家，整个一部道教史可以说就是一部道教和佛、儒之间的关系史，研究这一时期的道教戒律，当然也离不开佛教和儒家。道教戒律形式上受佛教戒律的强烈影响，而在内容上则大量吸收了儒家的伦理纲常，这是通常的看法。但实质上不尽如此，道教戒律规范形式上受世俗制度法律的影响同样是巨大的。陈寅恪先生曾说：“儒者在古代本为典章学术所寄托之专家。李斯受荀卿之学，佐成秦治。秦之法制，实儒家一派学说之所附系。《中庸》：‘车同轨，书同文，行同伦。’为儒家理想之制度，而于秦始皇之身而得以实现之也。汉承秦制，其官制法律亦袭用前朝。遗绪至晋以后，法律与礼经并称，儒家周官之学说悉采入法典。夫政治社会一切公私行动，莫不与法典相关，而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响，最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面，而于学说思想之方面，或转有不如佛道二教者。”^① 据此，如果

^① 陈寅恪《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社1980年版，第250页。

仔细考察道教戒律规范若“诫”、“科”、“律”、“格”、“式”等其实皆是借用效仿世俗的法律制度的模式，在一定程度上也可以说是间接受到了儒家的强烈影响。因此笔者研究这一时期的道教戒律规范时，一方面将始终不忘将道教戒律规范与佛教戒律对照起来研究，既研究其相似点又探讨其相异点，既注意佛教戒律对道教戒律的影响也不忘关注道教戒律对佛教戒律的渗透；另一方面走道经与史籍相结合的路子，将道教戒律规范与世俗的国家法律制度对照起来，从中发现道教戒律的现实渊源，更进一步突出道教深深植根于本土文化的特点。

最后再简单介绍一下本文的结构安排。本文在结构上共分为四章：

第一章：道教戒律规范的起源和初步形成。主要叙述道教戒律规范的渊源及其在汉末的初步形成过程。从历史渊源来看，道教戒律规范的源头可以一直上溯到早期人类社会原始宗教的禁忌规定，其次先秦宗法性国家宗教的禁戒规范、世俗的国家政令形式也曾对其产生过重大的影响；它的直接前身是汉代儒家的谶纬神学的“天戒”，由谶纬神学的“天戒”演化而来的《太平经》“天诫”是其雏形，而五斗米道“道诫”的出现则标志着道教戒律规范的正式形成。从谶纬神学的“天戒”到《太平经》的“天诫”，再由《太平经》的“天诫”到五斗米道的“道诫”，这是道教戒律规范形成过程的三部曲。

第二章：魏晋南北朝道教戒律规范的经典文献。本章分从天师道清整运动所造戒律规范类经典、晋宋时期三洞经书中的戒律规范文献和南北朝中后期的戒律规范类经典三个方面对魏晋南北朝道教戒律规范的主要经典文献进行一番清理，确定它们的大致

年代，同时对其内容做简单介绍，以期对道教戒律规范在这一时期的总体发展状况能有所反映。

第三章：魏晋南北朝道教戒律规范对儒道释思想的融摄。本章采取比较分析的方法，从魏晋南北朝道教戒律规范对儒家伦理、道家思想的融摄和佛教对魏晋南北朝道教戒律规范的重大影响等三教融合的角度，通过对魏晋南北朝道教戒律规范具体思想内容的渊源分析揭示儒道释在缔造道教戒律规范过程中的重要地位，从而突出道教在缔造戒律规范过程中融贯吸收、兼容并蓄的特点。

第四章：魏晋南北朝道教戒律规范的表现形式、基本原理和实际持行状况。本章将从戒律规范本身出发，对魏晋南北朝道教戒律规范的表现形式和基本原理作些分析，深入发掘其独特的宗教神学义蕴，并附带对这一时期道教戒律规范的实际持行状况稍作考察。

第一章 道教戒律规范的起源和初步形成

从逻辑上说，道教戒律规范的正式产生，只能在道教创立之后。东汉之末，太平道和五斗米道同时登上历史舞台，标志着道教的诞生；随着道教的创立，为了实现其宗教目的、保证教团组织的整肃和合、号召民众生信，戒律规范就应运而生了。但是，从历史渊源来看，道教戒律规范的源头却可以一直上溯到早期人类社会原始宗教的禁忌规定，其次先秦宗法性国家宗教的禁戒规范、世俗的国家政令形式也曾对其产生过重大的影响；它的直接前身是汉代儒家的谶纬神学的“天戒”，由谶纬神学的“天戒”演化而来的《太平经》“天诫”是其雏形，而五斗米道“道诫”的出现则标志着道教戒律规范的初步形成。从谶纬神学的“天戒”到《太平经》的“天诫”，再由《太平经》的“天诫”到五斗米道的“道诫”，这是道教戒律规范形成过程的三部曲。

虎、竹、熊、猫、龙等动植物图腾崇拜，有禁止杀害、食用图腾动植物、同一图腾内禁止婚配、图腾圣地严禁随便接近或污毁、按身份参加图腾仪式等禁忌规定；我国京族、鄂温克族、彝族等分别有海神、山神、路神等自然神的崇拜传统，要举行隆重的宗教活动仪式，仪式中对于法器的制度、祭品的种类、场地的选择都有许多严格而详细的规定和禁忌，每一氏族成员都必须严格奉行，等等^①。当然，这些晚近民族的宗教上的表现不能说就是古代的原始氏族宗教的禁忌行为，但由于他们处于相同的社会发展水平，在思维和行为上应该存在共同的因素，在年代遥远、缺乏文字记载的情况下，我们应该肯定他们对于我们了解原始宗教禁忌规定是有一定价值的。

中国原始宗教在进入文明社会（夏商周时期）以后，贵族阶级以规范化的法律制度代替了原始的传统习俗，同时又将原始的宗教改造成为更加规范和完备的国家宗法性的宗教。这是道教产生以前的人为宗教。原始宗教禁忌就在宗法性国家宗教形成以后为其所吸收，并且被加以发展而成为了规范化的宗教禁戒规范的一部分。

夏商周三代所崇拜的“神”包括天神（天帝）和祖先神，由于这种传统宗教是从原始的氏族宗教自然过渡而来，没有打破原有的氏族、部落的血缘关系，原有的宗族、家族就成了它最现存的宗教组织，使之具有强烈的宗法性的特点，这样的后果是：一、这种世代相传的宗教传统不仅自远古三代一直延续到秦汉甚至以后；二、它将天神崇拜与祖先崇拜融为一体，使得它和其他

^① 参见吕大吉主编《宗教学通论·原始社会的氏族宗教》，中国社会科学出版社1989年版（以下版本同），第352—391页。

人为宗教大为迥异，祖先崇拜一直居于突出的地位：商代，人们认为死去的先王和上帝在一起，卜辞中有“大甲宾于帝”、“下乙宾于帝”的记载，周代的统治者干脆把天帝当成亲属，周王自称“天子”，意为自己是上帝直接派来统治世间的，这样，祖先神和天帝扯上关系，敬祖和尊天并行不悖，并且成了国家极重要的政治生活内容^①。宗法性国家宗教发展到周代，其政治和社会伦理功能愈益突出，周人灭商，以周公为卓越代表的西周思想，以宗教观念和政治思想为主要内容，取得了殷商所不能比的积极进展，这些进展就宗教观念的角度来说，可以概括为：一，天命无常；二，天命惟德；三，天意在民”^②。这实际上是对天帝和鬼神崇拜传统在一定程度上的否定，使其天命论带更多的人文精神，而且越往后发展，这种精神就越为突出；自原始氏族宗教发展而来的天帝、祖先和鬼神崇拜传统依然存在，然而更多的是出于政治的考虑，即把它作为一种政统治手段保存下来，这实际上

① 参见李福泉《先秦文化史》，岳麓书社1996年版，第52—61页。

② 陈来《古代宗教与伦理·儒家思想的根源》，北京三联书店，1996年版，第191页。

就是神道设教^①。

这种具有“神道设教”性质的宗法性国家宗教是通过禁戒规范来发挥其社会功能的。

禁戒包含了禁和戒两个方面，禁和戒是有区别的，据《说文》：“禁：吉凶之忌也，从‘示’，‘林’声。”“示：天垂象见吉凶所以示人也。从‘二’，‘二’，古文‘上’字；三垂，日月星也。观乎天文以察时变，示神事也。”^②看来，“禁”本是上天或神灵对不好的事情的一种垂示，巫、祝、卜、史等宗教神职人员根据这种垂示对人们的行为作出限制规定，后来凝固化为客观的制度规范，发展到后来，统治阶级根本就不必借“上天垂示”的幌子就可颁布规范性的条款，也可视为“禁”或“禁令”，因此与原始宗教自发形成的禁忌已经有很大的不同。“禁”作为一种外在的客观规范，它从宏观上对宗法性国家宗教祭祀的主体、对象和中介（指供品）作出了严格的规定。各个祭祀主体按照其在

① 按“神道设教”这一名词最早见于《周易·观卦·彖辞》：“观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣。”（《周易正义》卷三，《十三经注疏》，中华书局1980年版〈以下版本同〉，第36页）。其渊源似还可追溯得更早，如《尚书·洪范》称“天乃锡禹洪范九畴”（九条施政纲领）（《尚书正义》卷十二，《十三经注疏》，第187—190页），《论语·泰伯》中称大禹“菲饮食而致孝于鬼神，恶衣服而致美乎黻冕，卑宫室而尽力于沟洫”（《论语注疏》卷八，《十三经注疏》，第2488页）；《礼记·表记》称“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”，（《礼记正义》卷五十四，《十三经注疏》，第1642页），等。但“神道设教”实际上是人类理性精神发展的一种结果，是对天帝和鬼神崇拜传统的一定程度上的否定，而且越往后发展，其理性精神就越突出，“设教”的意味就越浓厚，充分反映出恩格斯所说的人为宗教之本质。本文认为夏商周三代的宗法性国家宗教虽然已具有“神道设教”的性质，但还没有形成一种明确的理念，“神道设教”发展成为一种非常成熟的理念是在汉代。正是汉代儒家的“神道设教”实践为道教戒律规范的形成创造了条件；而且，汉末魏晋南北朝时期道教戒律规范的形成和发展也是以“神道设教”主体的变化为关键的（详后）。

② [东汉]许慎《说文解字》，中华书局1963年版，第9、7页。

宗法等级制度中的地位祭祀相应的神灵，任何人不得躐等，“非其所祭而祭之，名曰淫祀”^①，淫祀是被严厉禁止的。关于祭祀的等级划分，《礼记·曲礼》说：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍。诸侯方祀，祭山川，祭五祀，岁遍。大夫祭五祀，岁遍。士祭其先。”^②《礼记·王制》也说：“天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子祭天下名山大川。五岳视三公，四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。天子、诸侯祭因国之在其地而无主后者。”^③除了祭祀的主体有严格的等级划分外，其对祭祀对象的选择也是有深意的，《礼记·祭法》说：“夫圣王之制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。”^④如弃被祀为社神，后土被祀为稷神，帝喾、尧、舜、鲧、禹、黄帝、颡顼、契、冥、汤、文王、武王等之所以为后人所祭祀乃因为他们“皆有功烈于民者也”；“及夫日月星辰，民所瞻仰也，山林、川谷、丘陵，民所取财也”。非以上类型者不在祭祀范围之列，违之则视为“淫祀”，“而淫祀有禁”^⑤。再说祭祀供品，也同样体现出宗法性等级制度的特点，《礼记·曲礼》说：“天子以牲牛，诸侯以肥牛，大夫以索牛，士以羊、豕。”^⑥《礼记·王制》说：“天子社稷皆太牢。诸侯社稷皆少牢。大夫、士宗庙之祭，有田则祭，无

① 《礼记正义》卷五《曲礼》，《十三经注疏》，第1268页。

② 同上。

③ 《礼记正义》卷十二，《十三经注疏》，第1336页。

④ 《礼记正义》卷四十六，《十三经注疏》，第1590页。

⑤ 《汉书·郊祀志》，中华书局1962年版，第4册第1194页。

⑥ 《礼记正义》卷五《曲礼》，《十三经注疏》，第1268页。

田则荐。庶人春荐韭，夏荐麦，秋荐黍，冬荐稻。”^① 社会发展的总趋势是从无序到有序、从漫无统纪到规范化的约束。宗法性国家宗教正是通过对祭祀各方面的严格规定使它摆脱了原始宗教崇拜的自发状态。

与“禁”不一样，“戒”表现的是一种主观性倾向，《说文》：“戒：警也，从开，持戈以戒不虞。”“警：戒也，从言从敬，敬亦声。”^② 戒是人所表现出来的对自身行为的自觉约束，带有主观的色彩。“戒”主要是从微观的角度对祭祀过程中祭祀主体的行为方式、内在态度进行规范。《说文》训“戒”为“警”，“警”又从“敬”，而“敬”正是祭祀活动的核心要求，“戒”是实现“敬”这一要求的途径。在先秦古籍中，“齐”、“戒”往往连用，“齐”即斋（斋），其实也是“戒”，《说文》说：“斋，戒洁也”，二者都表示心理上警惕、行为上戒慎^③。要说它们的区别，“齐”的要求更高，更注重内部心理的约束，而时间较“戒”要短，《庄子·达生》说：“十日戒，三日齐”^④，《礼记·坊记》：“子云：‘七日戒，三日齐，承一人焉以为尸，过之者趋走，以教敬也。’”^⑤ “戒”相对来说要散漫一些，但更持久，贯穿整个祭祀过程中，然而一般不对它们严加区分而统称之为“斋戒”。古代

① 《礼记正义》卷十二，《十三经注疏》，第1337页。

② [东汉]许慎《说文解字》，中华书局1963年版（以下版本同），第59、53页。

③ 按《道门科范大全集》卷七十九说：“科曰：道以斋为先，盖古者祭祀必有斋，斋必有戒，先戒而后斋，所谓七日戒而三日斋也，散斋七日谓之戒。”《道藏》第31册第945页。

④ 王先谦《庄子集解》卷五《达生》，《诸子集成》，中华书局1978版，第3册第117页。

⑤ 《礼记正义》卷五十一，《十三经注疏》，第1620页。

传统宗教祭祀的“齋戒”要求虽多，大致不外：“君子齋戒，处必掩身，身欲宁，去声色，禁嗜欲，安形性，事欲静，以待阴阳之所定。”^①中国古代传统宗教的这种“齋戒”的出现有重大的意义：在原始宗教中人们是被动地服从神的禁忌规定，现在一变为主观能动地去求得神的佑助，这是一种重大转变，“齋戒”是和“敬”连在一起的，而“敬”又是德的一种表现，天命虽然无常，但只要进行“德”的修养，人君能以德配天，这是人们在处理人神关系上的重大进步。

在后世发展中，“齋”和“戒”区分越来越明显，“齋”独立出来、进一步朝心理内部发展成为“斋”，更有所谓“心斋”之说，“斋”后为道教所继承成为其重要的科仪形式，演化出众多的品类；而“戒”则朝外发展，成为与“禁”一样的外在的客观规范，是国家政令的一种。戒与禁相辅为用，构成了完整严密的国家宗教祭祀规范。宗法性国家宗教禁戒规范是巫、祝、卜、史等宗教神职人员制定而得到统治者认可的强制性的规范，是国家制度的重要组成部分，它依靠国家强制力保证实施，对全体社会成员具有普遍的约束力。它对于违背禁戒规范者自有一套惩处办法，据《礼记·王制》载：“山川神祇，有不举者为不敬，不敬者则君削以地。宗庙有不顺者为不孝，不孝者君绌以爵。变易礼乐者为不从，不从者君流。革制度衣服者为畔，畔者君讨。”^②这和作为社会习俗的一部分的原始宗教禁忌不同，和后来的道教戒律也不一样，这是由其“宗法性的国家宗教”的地位所决定的。

禁、戒形式后来都为道教所继承，作为道教戒律之范畴为长

① 《礼记正义》卷十七，《十三经注疏》，第1382页。

② 《礼记正义》卷十一，《十三经注疏》，第1328页。

生成仙提供保证。

(二) 世俗的国家政令形式

世俗的国家政令形式也是道教戒律规范的重要源头。在先秦，宗法性国家宗教禁戒规范本也是重要的国家政令形式，如《周礼》中常常有某官“掌某某戒令”、某某官“掌其政令戒禁”、“戒令纠禁”等，《周礼·秋官司寇》说：“以五戒先后刑罚，毋使罪丽于民：一曰誓，用之于军旅；二曰诰，用之于会同；三曰禁，用诸田役；四曰纠，用诸国中；五曰宪，用诸都鄙。”^①不过，这个意义上的“戒”在汉代以后一般写作“诫”（也有仍写作“戒”的，也有可能是后人传抄致误，不过，基本上可以肯定，在先秦文献中只作“戒”，在《史记》和《汉书》中已有“诫”，但仍以“戒”为主，到了《后汉书》凡外在的告诫、警敕和命令均已写作“诫”）。按《说文》：“诫，敕也。”^②《后汉书》李贤注引《汉制度》说：“帝之下书有四：一曰策书，二曰制书，三曰诏书，四曰诫敕。……诫敕者，谓敕刺史、太守，其文曰：‘有诏敕某官’，它皆仿此。”^③说明在汉代“诫”仍然是一种国家政令形式。君王人主所下的“诫命”对臣下是强制性的，而上天通过一些异常现象表现的垂诫（称为“天戒”或“天诫”）对臣下也对君主有很强的约束力。这种“天诫”直接为道教所继承，它应该就是道教“道诫”发展的前身。关于“天诫”和“道

① 《周礼注疏》卷三十五《秋官司寇·士师》，《十三经注疏》，第874页。

② 《说文解字》，中华书局1963年版，第52、202页。

③ 《后汉书》卷一李贤注引《汉制度》，中华书局1965年版，第1册第24页。

诫”留待下一节作详细介绍。

下面重点讨论一下“律”和“科”。

律

律，据《说文》：“律：均布也，从‘彳’‘聿’声”；“‘彳’，小步也，象人胫三属相连”；“聿，所以书也，楚谓之‘聿’，吴谓之‘不律’，燕谓之‘费’，从‘聿’‘一’声，凡‘聿’之属皆从‘聿’”^①。笔者按：“聿”，即“筆”（“笔”之繁体），“所以书”就是“用来书写的工具”，古代以小竹管缠上羊毛之类的东西进行书写；《说文》说“‘律’从‘彳’、‘聿’声”，然而古字声符同者义亦相近，“律”最初的意思其实也是用来定音的竹管。《尔雅·释器》说“律谓之分”，宋邢昺《疏》云：“郑注：《月令》云：律，候气之管也，以铜为之。《律历志》云：黄帝使伶伦氏自大夏之西、昆仑之阴取竹之解谷断两节间而吹之，以为黄钟之宫，制十二簫以听凤凰之鸣，其雄鸣则为六律，雌鸣则为六吕……总而言之，阴阳皆称律，故《月令》十二月皆云律中是也，以其分候十二月，故又名分。郭云：律管可以分气是也。”^②据此，“律”最初确实是用来定音的竹管，后来才以铜为之。古代，将一排竹管按照一定的距离深浅不一地插入土里，露出地面的一头的口子用东西塞住。气候的变化引起地气的改变，竹管里的气体一膨胀就会冲破塞子的阻塞而冒出来，发出一声清响；由于竹管埋的深浅不一，其感受地气的变化不一样，膨胀发声的时间和声响也不一样，于是气候的变化就与竹管发出的声音相应，就有了宫、商、角、徵、羽等不同的音声，称为“六律”，后来进一

① 《说文解字》，中华书局1963年版，第43、42、65页。

② 《尔雅注疏》卷五《释器》，《十三经注疏》，第2598页。

步细分为“十二律”，人们根据这些音声的变化对一年的时间作出阶段性的划分、作出不同的农事安排，于是就有所谓“节气”。《说文》训“律”为“均布”，《尔雅·释器》说“律谓之分”，都指人们按照“律”的音声变化对一年的时间进行平均分配的意思，是“律”的一个引申义；由于“律”能够反映的节气变化具有稳定恒常性，故《释诂》：律，常也^①，这是“律”的第二个引申义；也正因为“律”有“常”的意思，故此又有“法”的意思，《尔雅·释诂》：“律，法也。”^② 法，古字写作“𠬪”，据《说文》：“𠬪，刑也。平之如水，从水；薦，所以触不直者去之，从‘去’。”^③ 其实上古音中“律”与“法”音声原本相同，按《说文》：“律”乃“从‘彳’、‘聿’声”，而“聿”，“楚谓之‘聿’，吴谓之‘不律’，燕谓之‘费’”，则上古音中“律”与“费”音同，而“费”与“法”又属于一声通转，按照声符同者其义亦近的原则可知“法”、“律”二字原本相通。“律”真正作为一法律术语是在战国中期以后，商鞅入秦变法革新，携带李悝的《法经》入秦，并在变法过程中将《法经》改为秦律，史称“改法为律”。从此以后中国二千多年的法典基本上都是以“律”为名。秦最早制定的律是商鞅据李悝《法经》的“六法”改造而来，有《盗》、《贼》、《囚》、《捕》、《杂》、《具》等六律，后来特别是秦朝建立以后又颁布了众多新的律令。汉承秦制，汉代法律是在秦律的基础上建立和发展的。汉初，萧何在秦“六律”的基础上增加《户律》、《兴律》和《厩律》而成九章，这就是著名的

① 《尔雅注疏》卷一《释诂》，《十三经注疏》，第2569页。

② 同上。

③ 《说文解字》，中华书局1963年版，第52、202页。

汉律《九章律》。此外还有《旁章律》十八篇包括韩信所申军法、张苍所作章程和叔孙通所定朝仪等。汉武帝时，张汤、赵禹辈又制订了《越宫律》、《朝律》等律法，汉律转而趋密而且严苛。东汉之律基本上因西汉之旧，但在实际运用中“科”的地位更为突出。

作为一种国家政令形式的“律”，与禁、戒（诫）等其他国家政令一样其所规范的内容主要是维护统治阶级利益、为统治阶级服务的，所不同的是，它力图克服统治者以个人好恶进行生杀予夺所带来的弊病，希望它像律吕稳定、恒常地反映节气变化那样，能对人们的生产、生活提供指导，能给人们的立身行事提供一稳定可靠的而不是朝令夕改的行为准则，因而能为更多的人所信任。到了东汉，“律”作为一种国家政令形式的影响已经深入人心，在民间有广泛的影响，其时的民间巫师的墓门解除法术就已经有模拟“律”这种凡间权力对墓镇压、约束鬼神的现象，我们从已出土的不少汉代墓葬解注遗物中发现的解注文一般以“如律令”收尾。“如律令”就是要按照律令坚决执行、按照上面所说的去办，就是强调命令的必须执行性，是不能违抗的，否则一定会遭到惩罚，这原本属于汉代的官方套语，如《史记·三王世家》：“御史大夫汤下丞相，丞相下中二千石，二千石下郡太守、诸侯相，丞书从事下当用者。如律令。”^①《文选》陈琳为袁绍草檄也说：“布告天下，咸使知圣朝有拘逼之难。如律令。”^②民间

^① 《史记·三王世家》，中华书局 1959 年版，第 6 册第 2111 页。

^② [梁]萧统编、[唐]李善等六臣注《文选》卷四十四，文渊阁《四库全书》第 1331 册第 181 页；同卷第 189 页陈琳为曹操草《檄吴将校部曲文》中亦有“檄到详思至言如诏律令”之语。

方术效仿这种格式，把它用于鬼神世界，也就是强调其对鬼神的指令具有如同“律令”一般的权威，是必须执行的，这是不是可以从一侧面反映出当时“律令”在人们心目中的地位呢？道教脱胎于民间方术，其符咒明显继承了这种墓门解除法术，道教咒语类似于上面所说的解注文，亦以“如律令”收尾^①。道符的形式虽然与咒不同，但实质一样，都是道师契入鬼神世界、召神劾鬼的一种凭证，“符”其实也是律令，对鬼神具有巨大的权威^②。后来道教仿照世俗律令的内容专门造了针对鬼神的具体成文式的律令叫做“鬼律”。道教里的“律”先不是针对人的，而是针对鬼神的约束规定，现存最早的道教成文式的鬼律是《女青鬼律》。但是对鬼神约束的同时对施法者本人也有许多禁忌要求，因此“律”后来也针对人，特别是佛教的影响加深以后，道教戒律模仿佛教戒律，已经不大注意戒和律之间的区别。

科

自秦商鞅变法改法为律以后，秦汉乃至中国古代历代的法典都以“律”为名，但这只是大体而言，实际上各个时代除“律”以外都有其各自的特点，在汉代“旁章”、“令”、“比”的地位不可小视；西汉后期逐渐产生“科”，至东汉、三国、晋、南朝，“科”一直很突出；唐、宋以后又有所谓“格”和“式”等。在先秦古籍中“科”的出现频率不高，像《诗经》、《尚书》、《春秋》（包括三传）、《周易》、《三礼》、《墨子》、《管子》、《孙子》、

^① 参见刘仲宇《试论道教咒语的起源和特点》，载陈鼓应主编《道教文化研究》第7辑，上海古籍出版社1995年版第123—127页。

^② 同上；以及刘仲宇《道符溯源》，载《世界宗教研究》1994年第2期，第1—10页。

《楚辞》等书中都没有见到过“科”。在其他先秦古籍如《论语·八佾》、《韩非子·解老》、《孟子》卷十四《尽心章句下》、《孟子》卷八《离娄章句下》、卷十三《尽心章句上》、《尔雅·释鱼》等仅见到7处，大致有四种意思：一是品类、品级；二是科目；三作“科斗（即蝌蚪）”；四作“科坎”（今作“坎坷”）。在先秦古籍中“科”没有与“法”、“律”相关的意思。在《史记》里，“科”共出现5次，也没有与“法”、“律”相关的意思。《汉书》中“科”共出现33次，与“律法”意义相关的有4条：成帝时杜钦对冯野王说：“窃见令曰，吏二千石告，过长安谒，不分别予赐。今有司以为予告得归，赐告不得，是一律两科，失省刑之意。”^①王莽时下诏：“夫盐，食肴之将；酒，百药之长，嘉会之好；铁，田农之本；名山、大泽，饶衍之藏；五均、赊贷，百姓所取平，叩以给澹；铁布、铜冶，通行有无，备民用也。此六者，非编户齐民所能家作，必叩于市，虽贵数倍，不得不买。豪民富贾，即要贫弱，先圣知其然也，故斡之。每一斡为设科条防禁，犯者罪至死。”^②王莽天凤四年，“复明六管之令，每一管下，为设科条防禁，犯者罪至死，吏民抵罪者浸众”^③。王莽地皇三年下诏：“今东方岁荒民饥，道路不通，东岳太师亟科条，开东方诸仓，赈贷穷乏，以施仁道。其更名霸馆为长存馆，霸桥为长存桥。”^④从以上例子我们可以看出具有“律法”含义的“科”大概起于昭宣之后，从成帝时开始出现在时人言谈中，到王莽时的诏书里已

① 《汉书》卷七十九《冯奉世传》，中华书局1962年版（以下版本同），第10册第3304页。

② 《汉书》卷二十四下《食货志第四下》，第4册第1183页。

③ 《汉书》卷九十九下《王莽传下》，第12册第4174—4150页。

④ 同上。

经很经常地使用了。《后汉书》中“科”出现 57 次，其中与“律”、“法”有关者 38 条；《三国志》中“科”出现 72 次，其中有关“律”、“法”者 61 条。后汉时，“科”作为“律令”代名词在诏书和时人奏疏中出现更为频繁。明帝永平十二年诏书：“有司其申明科禁，宜于今者，宣下郡国。”^①章帝建初二年诏书：“其科条制度所宜施行，在事者备为之禁，先京师而后诸夏。”^②安帝元初五年诏曰：“旧令制度，各有科品，欲令百姓务崇节约。”^③建武十四年，群臣上言：“古者肉刑严重，则人畏法令；今宪律轻薄，故奸轨不胜。宜增科禁，以防其源。”^④如此等等，文繁不录。到三国时更有二点值得注意：一是时人在言谈著述（包括诏书）中基本上以“科”取代了“律令”，我们翻看《三国志》就会发现“律”一词出现的频率大为降低，且主要是表示“音律”、“律历”。另一方面，若“科禁”、“科令”、“科律”、“科文”、“科条”、“科制”、“科教”、“科法”、“科网”、“科诏”、“新科”、“旧科”、“常科”、“犯科”、“违科”等词则大量涌现，达到 61 条之多；二是国家律令正式出现了以“科”命名的情况，如蜀国出现了《蜀科》，据《三国志》卷三十八：“伊籍字机伯，山阳人，后迁昭文将军，与诸葛亮、法正、刘巴、李严共造《蜀科》”^⑤（陈寿所记《诸葛氏集目录》有《科令上第二十》、《科令下第二十一》）；吴国曾制定“科条”、修订科、令；据《晋书》卷 30 的追记，魏国也曾定《甲子科》。从《史记》到《汉书》、

① 《后汉书》卷二，中华书局 1965 年版（以下版本同），第 1 册第 115 页。

② 《后汉书》卷三，第 1 册第 135 页。

③ 《后汉书》卷五，第 1 册第 228 页。

④ 《后汉书》卷二十七，第 4 册第 937 页。

⑤ 《三国志》卷三十八，中华书局 1959 年版，第 4 册第 971 页。

《后汉书》、《三国志》中“科”的出现频率以及它与律法相关的情况本身就反映出“科”作为一种国家政令形式的形成过程。《隋书·经籍志》著录《梁科》三十卷和《陈科》三十卷，则自魏晋以后至南北朝时期，“科”依然仍是一重要的律法形式。到后魏时以“格”代“科”，北齐因之，隋唐以后是律、令、格、式并行，“科”不再是一种国家政令形式了。

“科”作为一种政令形式当是由“科条”发展而来。据《说文》：“科，程也，从禾从斗，斗者，量也；程，品也，十发为程，一程为分，十分为寸。”^① 因此，“科”的本来意思是“品”，即等级、类别，后引申为分科、分类。“科条”即“把情况分品类逐条备列”的意思。司马迁在《太史公自序》已经出现“科条”一词：“王迹所兴，原始察终，见盛观衰，论考之行事，略推三代，录秦汉，上记轩辕，下至于兹，著十二本纪，既科条之矣。”《汉书》卷七十四《魏相丙吉传》载宣帝时丞相丙吉检查“二千石长吏有老病不任兵马者”，“召东曹案边长吏，琐科条其人”^②。以上“科条”还不具备“科律”的意思。西汉中期以后汉律转而趋密，在“律”的基本原则上又规定了不少具体细则，这些细则也是分类逐条备列的，因此叫做“科条”，简称为“科”。“科”是用来阐释“律”的，“律”主要是原则性的规定，而其具体的实施办法则是由“科条”来确定，因为这些具体条文与人们有更直接的关系，所以自东汉以后“科”在人们心目中的地位也就越来越突出了，人们的习惯中往往是以“科”指代“律令”，可以说在当时实际生活中“科”差不多取代了“律”的地位。

① 《说文解字》，中华书局 1963 年版，第 146 页。

② 《汉书》卷七十四《魏相丙吉传》，第 10 册第 3146 页。

“科”在人们实际生活中的影响如此之大，不能不影响到道教，道教的戒律规范就借鉴了这种世俗的国家政令形式。在三张五斗米道时期就已经制定了不少科禁，到东晋以后新兴的上清、灵宝等道派又制定了许多新的科律。道教的“科”是神灵所颁下的制约仙真、鬼神和凡人的约束性条款，如《太真玉帝四极明科经》说“四极明科百二十条律，上检天真，中检飞仙，下治罪人”^①，其权威远远大于世俗的“科”。

自南北朝后期开始又出现了“格”和“式”两种新的法律形式，自隋唐迄宋，都是律令格式并行，它们在道教的戒律规范中也有反映，限于篇幅本文就不再展开。道教戒律规范这种对世俗权力形式的模拟，充分反映出其“神道设教”的本质。

二 汉末道教戒律规范的形成过程

为了揭示道教戒律规范的形成过程，有必要先从汉代儒家的“神道设教”实践说起。汉代儒家的“神道设教”实践使儒学宗教神学化，特别是谶纬神学借助“天”这一人格化的神的权威、以极端神秘化的“天诫”从事儒家的道德说教，距离现代意义的宗教仅隔一步之遥。谶纬神学的“天诫”是道教戒律规范的直接前身。《太平经》的“天诫”由前述“天诫”直接发展而来，并通过善恶二曹、生死二籍的实施机制把道德的说教进一步建立在彼岸世界的基础上；然而，该书并没有被当局所采用，反而为民

^① 《太真玉帝四极明科经》，《道藏》第3册第415页。

间社会为利用、成为民间道教组织“神道设教”的工具，其“天诫”则成了这些组织戒律规范的“雏形”。当然，也仅是“雏形”而已，尤其是五斗米道在神学化的黄老道家影响下，其对“北极天君”的崇拜已演化为对神化的“道”的崇拜，“天诫”亦为“道诫”所取代。从“天诫”到“道诫”是一质的飞跃，“道诫”的出现标志着道教戒律规范的初步形成。

（一）汉代儒家“神道设教”的实践和谶纬神学的形成

1. 成熟的“神道设教”理念的形成

三代的宗法性国家宗教虽然具有“神道设教”的性质，但还没有形成一种明确的理念。“神道设教”作为一种明确的理念被提出来则稍晚，孔子应是具有神道设教思想倾向的人，“子不语怪、力、乱、神”^①，又“敬鬼神而远之”^②，当子路向其请问事鬼的方法，其言：“未能事人，焉能事鬼！”^③ 当其病时，子路请求为其祈祷，又被其制止^④；然而孔子对于祭祀却又高度重视，提出“祭神如神在”^⑤，要求“临之以庄，则敬”^⑥，称赞大禹能“菲饮食而致孝于鬼神”^⑦，这种重祭祀而轻鬼神的态度反映出孔

① 《论语注疏》卷七《述而》，《十三经注疏》，第2483页。

② 《论语注疏》卷六《雍也》，《十三经注疏》，第2479页。

③ 《论语注疏》卷十一《先进》，《十三经注疏》，第2499页。

④ 《论语注疏》卷七《述而》，《十三经注疏》，第2484页。

⑤ 《论语注疏》卷三《八佾》，《十三经注疏》，第2467页。

⑥ 《论语注疏》卷二《为政》，《十三经注疏》，第2463页。

⑦ 《论语注疏》卷八《泰伯》，《十三经注疏》，第2488页。

子思想中的神道设教意味^①。从逻辑上说,“神道设教”本身就包含有否定“神道”的理性因素在内,并且随着人类理性的不断发展,人们对其社会政治和伦理功能的注重远远超过了对“神道”本身的关注,“设教”的意味越发浓厚,关于它的理论的探讨就越精细。故到战国时期的墨子那里,“神道设教”观念就表达得要较孔子明确得多,《墨子》虽然反对儒家的厚葬,但其《天志》、《明鬼》等篇宣扬所谓“天鬼”观念,实际上是把它作为一种以神道教化人民的手段,《明鬼》篇十分鲜明地说:“今若使天下之人偕若信鬼神之能赏贤罚暴也,则天下岂乱哉?”^②诚如冯友兰先生所言:“墨子太息痛恨于人之不信鬼神,以致天下大乱,故竭力于‘明鬼’”^③。

“神道设教”至汉初已发展成为一种更加成熟的理念。《淮南子》中有一段话对“圣人神道设教而天下服”作了极详细的阐释,其文曰:

世俗言曰:“飧大高者,而彘为上牲;葬死人者,裘不可以藏;相戏以刃者,太祖射其肘;枕户櫺而卧者,鬼神蹠其首。”此皆不著于法令,而圣人之所不口传也。夫飧大高而彘为上牲者,非彘能贤于野兽麋鹿也,而神明独飧之,何也?以为彘者,家人所常畜,而易得之物也。故因其便以尊之。裘不可以藏者,非能具绵绵曼帛,温暖于身也。世以为

① 参见沈海波《论孔子的神道设教思想》,载《同济大学学报》(人文社会科学版)第7卷第1期,1996年,第87—91页。

② 孙诒让《墨子间诂》卷八《明鬼》,《诸子集成》,中华书局1978年版第4册,第138页。

③ 冯友兰《三松堂全集》第2卷,河南人民出版社2000版,第276页。

裘者，难得贵贾之物也，而不可传于后世，无益于死者，而足以养生，故因其资以奢之。相戏以刃，太祖拊其肘者，夫以刃相戏，必为过失，过失相伤，其患必大，无涉血之仇争忿斗，而以小事自内于刑戮，愚者所不知忌也，故因太祖以累其心。枕户牖而卧，鬼神履其首者，使鬼神能玄化，则不待户牖之行，若循虚而出入，则亦无能履也。夫户牖者，风气之所从往来，而风气者，阴阳相搏者也。离者必病，故托鬼神以伸诫之也。凡此之属，皆不可胜著于书策竹帛，而藏于官府者也。故以机祥明之。为愚者之不知其害，乃借鬼神之威以声其教，所由来者远矣。而愚者以为机祥，而狠者以为非，唯有道者能通其志。^①

上文之意是说世上诸多有害之事不可能皆一一著于法令，故“托鬼神以伸诫之”，盖一般民众畏于鬼神之威对“机祥”多能信从。此外，《礼记》一段文字很值得注意，其文曰：

气也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。

众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土。其气发扬于上为昭明，焄蒿凄怆，此百物之精也，神之著也。因物之精，制为之极，明命鬼神，以为黔首则，百众以畏，万民以服。圣人以是为未足也，筑为宫室，设为宗祧，以别亲疏远迩；教民反古复始，不忘其所由生也。众之

^① [汉] 刘安《淮南子》卷十三《汜论训》，《诸子集成》，中华书局 1978 年版第 7 册，第 232 页。

服自此，故听且速也。^①

此文对神道设教基本原理和意义的阐述十分全面深刻，极富理论深度。这表明当时人们对于神道设教的把握已经由感性的认识上升到理性的高度，达到了一个相当高的水平。

2. 汉代儒家的“神道设教”实践和畿纬神学的形成

正是在上述理念指导下，汉代儒家学者开始了其“神道设教”的实践。

三代以来的先秦宗法性国家宗教在遭受社会经济、政治和思想文化变动的巨大冲击之后已经大为削弱，汉初儒家学者们“神道设教”实践所做的第一件事就是要把宗法性的国家宗教重新恢复过来。为此，他们对先秦宗法制度的遗典和旧说进行加工整理，把天神崇拜和祖先崇拜的祭祀礼仪整理成完整的系统，又作了理论上的说明，为宗教祭祀礼仪提出了方案，此即儒家的《三礼》经典（《周礼》、《仪礼》和《礼记》）^②。

其次就是把儒学神学化。儒家经典中本来就包含有宗教神学的思想成分，它们后来在大儒董仲舒得到了进一步发挥，董仲舒治《公羊春秋》，附会以阴阳五行学说，其“天人感应”学说，将天塑造成有意志的人格化的神，“天者百神之大君也”^③，认为自然和社会的一切变化、国家的兴亡都是上天意志的表现，“灾

① 《礼记正义》卷四十七《祭义》，《十三经注疏》，第1595页。

② 参见吕大吉主编《宗教学通论》，中国社会科学出版社1989年版，第566—567页。

③ [汉]董仲舒《春秋繁露·郊祭》，《二十二子》，上海古籍出版社1986年版，第801页。

者，天之谴也；异者，天之威也”^①，上天通过祥瑞和灾异垂象以示吉凶。以此原理来论证儒家伦理道德，将儒学改造成完整的神学体系。这种学说“为儒者宗”，并得到最高统治者支持，“罢黜百家，独尊儒术”，成为了官方正统的意识形态。

再次谶纬进一步将儒学引向宗教化的道路。西汉哀、平之际，儒学神学化思潮进一步发展，演变成谶纬^②。“谶”是神的预言，“纬”是与经相配的，谶纬虽亦推阐儒家经义，然而内容驳杂，充斥着各种星宿占验符瑞阴阳灾异吉凶祸福等，在儒学神学化的道路上较之董仲舒走得更远，愈发显露出儒学宗教化的趋势：第一，它在古代鬼神崇拜、天帝崇拜和祖先崇拜传统基础上构成了自最高神天帝（君）“太一”至五帝、风伯雨师及司命、司中诸星辰、五岳四渎河海山川之神、社稷之神等错综复杂的神系^③。第二，将“天戒”具体化，出现了较为具体的天曹监督机制（详后）；第三，将孔子塑造成天生“神圣”，甚至其弟子亦非凡人。谶纬认为孔子是感黑帝之精而生^④，且生有“异表”如舌

① 《春秋繁露·必仁且知》，《二十二子》，上海古籍出版社1986年版，第788页。

② 按学界对于谶纬是否属儒家颇有争议，笔者鄙意认为它大体还是可以归入儒家之列：其一，它尊经，推尊儒家经典，尤其是《春秋》和《孝经》，认为这是孔子为汉帝立法；其二，它尊孔，神化孔子；其三，从当时讲说谶纬的学者来看，他们大都具有儒学的背景；其四，当然，它与正统的儒家有一定的差别，它违背了孔孟儒家的实用理性精神，可以认为是正统儒家的变种。蒙文通先生亦曾言：“自宋以来，尊《乐记》、《中庸》而轻视汉儒，是知二五而不知十；纬书更以妖妄卓之，而未思是亦一时儒者之言，可以人而废言耶！斯皆仿佛思、孟之言而大异荀卿，正所谓庸庸之论尚无大过者也。”（《蒙文通文集》第1卷《古学甄微》，巴蜀书社1987年版，第94页。）

③ 具体参见钟肇鹏《谶纬论略·谶纬的神系及其特征》，辽宁教育出版社1991年版，第187—192页。

④ 《后汉书·班固传》注引《春秋·演孔图》，中华书局1965年版，第5册第1377页。

理七重、辅喉、虎掌、海口等^①，而其之所以降生，乃是“为汉帝制法”^②，其“法”即《春秋》和《孝经》两部经典。总之，在纬书中，孔子俨然成了“教主”^③。

第四，讖纬是一些虚伪之徒为邀世取资而造作出来的，然而作为国家级别的学术会议（白虎观会议）之决议性质的《白虎通义》却大肆援引讖纬之说，等于以国家权威的方式确认了讖纬的合法地位，使儒学在宗教化发展道路又迈进了一大步。

“神道设教”本身包含着两种不同的发展趋向：一种趋向是特别强调“教化”的作用，而把神道仅仅视为手段，则有走向无神论的可能，成为破坏传统宗教的一种力量；另一种趋向是过分强调“神道”，强调只有诚信神道然后才能教化人心，就有可能把手段当目的，自身陷入宗教神秘主义的泥潭^④。像先秦儒家代表人物荀子就属于第一种情况，在他那里，“天”没有任何神秘性，“天行有常，不为尧存，不为桀亡，应之以治则吉，应之以乱则亡”^⑤，吉凶祸福完全在于人类对自然规律的把握，实际上就是一种无神论；汉代儒家的“神道设教”实践则属于第二种情况，汉代儒家“神道设教”将儒学神学化，进而发展到讖纬并成

① 参见《太平御览》卷三百六十七、三百六十八、三百七十引《孝经·钩命诀》、《孝经·援神契》，中华书局1960年据涵芬楼影印宋本复制重印，第2册，第1692、1693、1697、1705页。

② 参见《公羊传》隐公第一题疏引《春秋纬》，《春秋公羊传注疏》卷一，《十三经注疏》，第2195页；《公羊传》哀公十四年疏引《尚书·中候》，《春秋公羊传注疏》卷二十八，《十三经注疏》，第2353页等。

③ 参见钟肇鹏《讖纬论略》，辽宁教育出版社1991年版，第98—115页。

④ 参见吕大吉主编《宗教学通论》，中国社会科学出版社1989年版，第552页。

⑤ [清]王先谦《荀子集解》卷十一《天论》，《诸子集成》，中华书局1978年版，第2册第205页。

为官方钦定的意识形态，已经明显显露出儒学的宗教神学特征，照此态势，完全有可能发展成为现代意义的宗教，但是它还不是，因为其着眼点主要还是在现实世界，“它是为现实世界服务的，而并不追求灵魂的超升，也没有一个彼岸世界”^①。

儒学最终没有发展成为现代意义的宗教。谶纬本带有尊经性质，是汉代经学“定于一尊”特定条件下的产物，随着东汉王朝的解体，经学失去最强有力的社会政治制度的支撑而转为沉滞，谶纬也失去了其根源，加之谶纬侈言祥瑞符命易为敌对势力所利用而为当政者所忌，故魏晋以后谶纬屡遭禁止。然而还有更深刻的原因存在：儒家自孔子以来就形成了一种“实用理性”的态度或倾向，即用现实实用的理性态度来对待一切事物和传统^②，在对待传统的宗教鬼神问题上也是同样秉着这种心态，一方面它不盲目服从非理性的权威，对鬼神和上帝采取敬而远之的态度；另一方面它又从现实实用的角度出发肯定鬼神祭祀的教化作用，因而逐渐形成了较为系统的“神道设教”理念。但是，这种实践发展到后来竟深陷神道，欲图把儒学完全改造成一种宗教，这与儒家“实用理性”的价值取向是相违背的，故此在东汉一代谶纬虽为时主所重，也有一班耿介之士并不随波逐流，早在光武帝时就有桓谭上疏抗言^③；尹敏亦指斥“谶书非圣人所作，其中多近鄙别字，颇类世俗之辞，恐疑误后生”^④；张衡更向最高统治者建

① 钟肇鹏《谶纬论略》，辽宁教育出版社1991年版，第194页。

② 参见李泽厚《中国古代思想史论》，安徽文艺出版社1999年版，第34—35页。

③ 《后汉书》卷二十八上《桓谭传》，中华书局1965年版，第4册第956—961页。

④ 《后汉书》卷七十九上《儒林传·尹敏传》，中华书局1965年版，第9册第2558页。

议“宜收藏图讖一禁绝之”^①，可见，“通儒硕生，忿其奸妄不经，奏议慷慨，以为宜见藏摒弃”者^②，亦大有人在，在他们身上正体现出儒家所特有的理性精神，正是这种精神使儒家并没有在宗教神学的道路上走得太远。

儒家最终放弃了缔造成宗教的企图，魏晋以后，讖纬这等过分非理性的因素从儒学中被完全清除出去，被排斥在官方正统意识形态之外；而传统的宗法性国家祭祀因符合统治阶级“神道设教”的需要而得以保留，并一直延续下来，直至清代。

“神道设教”是一把双刃剑，既可成为正统官方意识为统治阶级服务，但也可能走向反面。自东汉后期讖纬神学就与已经逐渐神学化的黄老道家产生了糅合倾向^③；及至被排斥在官方正统意识形态以外之后，讖纬神学就与黄老崇拜更进一步结合起来，最终发展成宗教在民间流传开来，并为下层劳动群众所利用，成为他们“神道设教”的工具，这就是早期原始的民间道教；而讖纬神学的“天诫”观念就成了原始道教戒律规范的直接前身。下试叙述之。

（二）从讖纬神学的“天戒”到《太平经》的“天诫”

《太平经》是早期原始道教的主要典籍。关于该书，汤用彤、王明等前辈学者早有考证，早在1935年，汤用彤先生在北京大

① 见《后汉书》本传，中华书局1965年版，第7册第1911—1912页。

② 《后汉书·方术传序》，中华书局1965年版，第10册第2705页。

③ 参见任继愈《中国道教史》上卷，中国社会科学出版社2001年版，第14页。

学《国学季刊》五卷一号发表《读〈太平经〉书所见》一文（该文后来收入《汤用彤学术论文集》中），文中考定《太平经》为汉代之旧书，认为其上接黄老图讖之道术，下启张角、张陵之“鬼教”，实为最早之道教典籍^①。后来王明先生在此基础上对该书进行进一步考证指出：该书即《后汉书·襄楷传》所载东汉顺帝时宫崇所献之“于吉神书”（即《太平清领书》），大抵是公元二世纪前期的作品，现存《太平经》残卷大体还保存着汉代著作的本来面目^②。原书一百七十卷，今仅残存五十七卷（保存在明《道藏》里），王明先生根据《太平经抄》及其他二十七种引书加以校、补、附、存而成《太平经合校》，基本上恢复了原书一百七十卷的面貌，为我们研究汉末原始道教提供了极大的方便。

《太平经》一书深受讖纬神学的影响。其卷八十八《作来善宅法》称：“今天师言，乃都合古今河洛神书善文之属，及贤明口中诀事，以为《洞极之经》。”^③按《太平经》可能又名《太平洞极经》，经中说：“夫道，乃洞，无上无下，无表无里，守其和气，名为神……吾书乃知神心，洞六极八方”^④，“此道道者，名为《洞极天地阴阳之经》”^⑤，又《云笈七签》卷六提到《太平经》有两种本子，其一即为《太平洞极之经》一百四十四卷，“此汉安元年太上亲授天师（指张陵）、流传兹目”^⑥，亦可作为

① 参见汤用彤《读〈太平经〉书所见》，载《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版，第52—79页。

② 参见王明《论〈太平经〉的成书年代和作者》，载《道家道教思想研究》，中国社会科学出版社1984年版，183—200页。

③ 王明《太平经合校》，中华书局1960年版（以下版本同），第331页。

④ 《太平经合校》，卷六十八《戒六子诀》，第258页。

⑤ 《太平经合校》，卷四十一《件古文名书诀》，第85页。

⑥ [宋]张君房《云笈七签》卷六，《道藏》第22册第36页。

佐证。而此言“今天师言，乃都合古今河洛神书善文之属，及贤明口中诀事，以为《洞极之经》”，反映出《太平经》和讖纬之学的关系，所谓“古今河洛神书善文”即讖纬也。汤用彤先生对此曾作过专门考证，认为《太平经》多论阴阳、否泰、灾眚之事，“全书据汉代最流行之天人感应学说，以早夭为神罚，谓灾害为天谏。人之行事，不当逆天，须事事顺乎阴阳五行之理”，所言颇合于纬书，举例说如《太平经》卷四十云：

万物始萌于北，元气起于子。转而东北，布根于角。转在东方，生出达。转在东南，而悉生枝叶。转在南方，而茂盛。转在西南，而向盛。扎在西方，而成熟。转在西北而终。物终当更反始，故为亥。……亥者核也，乃始凝核也。故水开始凝于十月也。^①

又卷四十八谓乾在西北，而卷六十九谓北方乾坎艮，南方巽离坤，乾在西北，巽在东南。汤先生将其与《易纬·乾凿度》卷上相关内容对照，证明《太平经》所言虽不全，然与《乾凿度》之说符合^②。

下面再从“天戒”的角度对二者的关系作进一步考察：

“天戒”是讖纬神学的核心观念，乃是由董仲舒天人感应理论发展而来。董仲舒认为天有意志，可以通过各种灾异祥瑞对世人进行垂诫，“宣、元之后，刘向治《穀梁春秋》，数其祸福，传

① 《太平经合校》，卷四十《分解本末法》，第76页。

② 参见《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版，第59—63页。

以《洪范》^①，对董仲舒之说进行了进一步的发挥，开始频繁使用“天戒”一词。董仲舒和刘向以阴阳五行学说阐释《春秋》史事的说教保存在班固所撰《汉书》之《五行志》中，《五行志》每列一史事，则附以“董仲舒以为”、“刘向以为”等阐释，在“刘向以为”之后一般有“天戒若曰”，显然皆为刘向之说。所谓“天戒若曰”是刘向根据灾异所作出的推测，即“上天的戒敕这样说”的意思。“天戒”一词也开始频繁地出现在宣、元之后的诏书中，而《后汉书》所载诏书中也动辄就言“冀获嘉谋，以承天诫”、“庶有谗言，以承天诫”、“公卿大夫将何以匡救，济斯艰厄，以承天诫？”、“以答天诫”之说，明显反映出儒学神学化之后的影响。谶纬神学形成以后，将董仲舒天人感应理论广泛应用于社会生活的各个方面，使“天戒”观念更加具体化，使上天对人间的监督、戒敕更加全面细致，比如说它继承了古代传统的占星家的说法而加以发展，如斗魁六星，《春秋元命包》称“上将见威武，次将正左右，贵相理文籍，司禄赏功进士，司命主老幼，司灾主灾咎”^②，其上将、次将、贵相等皆为星名。象这样把天象与人事一一对应起来的例子在纬书中比比皆是。

《太平经》也频称“天戒”（有时亦称“天禁”、“神戒”等），如“逢天大神戒书文，反复思计”^③，“天有诫书，具道善恶之事，不信其言，何从乎？”^④“故古者圣人之为行也，不敢失绳墨者，乃睹天戒，明知其善恶，各为其身也。”^⑤“古者圣人圣王帝

① 《汉书·五行志上》，中华书局1962年版，第5册，第1317页。

② 《史记》第4册，《索隐》引，中华书局1959年版，第1294页。

③ 《太平经合校》，卷一百一十一《大圣上章诀第一百八十》，第550页。

④ 《太平经合校》，卷一百一十四《不可不祠诀第一百九十六》，第604页。

⑤ 《太平经合校》，卷九十六《守一入室知神戒》，第417页。

主乃深见是天戒书，故畏之不敢妄为也。”^① “天戒：校书脱一事者，笞三十；十事者，笞三百；百事者，笞三千。”^② “故吾之为道，悉守本戒中而弃末。天守本，故吾守本也；天戒中，故吾戒中也；天弃末，故吾弃末也。”^③ 如此种种，不一一备举（其“天禁”出现情况请参见后文）。

其“天戒”之“天”指的是至上神“天君”，亦称“北极天君”。按《太平经抄》甲部提到有至上神：“长生大主号太平真正太一妙气、皇天上清金阙后圣九玄帝君，姓李，是高上太之胃，玉皇虚无之胤。”实际上指的是神化了的《道德经》的作者老子。但是《太平经》甲部（即卷一至十七）早已亡佚，而《太平经抄》甲部据王明先生考证乃后人所伪补，其文字来源以《灵书紫文》为主，其许多名辞和所述内容都较《太平经》晚出^④。故不足为据。另《太平经》卷六十六《三五优劣诀》称有九皇十五帝九王十五霸“行度”即主宰世界，但是“九皇”、“九君”也不是至上神。其至上神是掌管神仙录籍的天君（或称北极天君），卷一百一十四《九君太上亲诀》：“惟太上之君有法度，开明洞照，可知无所不通，预知未然之事……九皇之上则九君，九君者，则太上之亲也。各有所行，恩贷布施，诸神从者，诸神敬其所为，靡有不就者也，小神食不知九皇之意，何言俗间之人乎？……此簿在天君内，中极有副。”^⑤ 又卷一百一十一《大圣上章诀》称：

① 《太平经合校》，卷四十《案书明刑德法第六十》，第109页。

② 《太平经合校》，卷九十一《拘校三古文法》，第360页。

③ 《太平经合校》，卷九十一《拘校三古文法》，第360页。

④ 参见王明《论〈太平经〉甲部之伪》，载《道家道教思想研究》，中国社会科学出版社1984年版，第201—214页。

⑤ 《太平经合校》，卷一百一十四《九君太上亲诀》，第594—595页。

“当白日升天之人，求生有籍，著文北极天君内簿，有数通。无有心志之人，何因缘得著录有姓名乎？”^①

《太平经》的至上神“天君”或“北极天君”乃是继承了西汉以来尤其是谶纬神学的传统说法。董仲舒说：“天者百神之大君也”^②。后来“天”的概念更趋具体化，指北极神“太一”，如《史记·封禅书》：“亳人谬忌奏祠太一方，曰：‘天神贵者太一，太一佐曰五帝’”^③。《天官书》：“中宫天极星，其一明者，太一常居也。”^④ 纬书秉承此说，唐司马贞《索隐》引《乐纬·汁微图》曰：“天宫，紫微。北极，天一，太一”。宋均云：“天、太一，北极神之别名。”又《春秋纬·佐助期》曰：“紫宫，天皇曜魄宝之所理也。”^⑤ 又《春秋纬·文耀钩》曰：“中宫大帝，其精北极星，含元出气，流精生一也。”^⑥ 可见《太平经》之“天君”或“北极天君”实即指纬书中的北极神中宫大帝“太一”，或者说由其发展而来。

那么，《太平经》的“天君”或“北极天君”又是如何实施其“天戒”的呢？

“天君”为实现其意志，有一套类似凡间的官僚管理机构：天君之下有大神（大神可能即上文所说的九君、九皇），大神之下有各部诸神（称为司农），司农之下有州郡国等地方一级的

① 《太平经合校》，卷一百一十一《大圣上章诀》，第546页。

② [汉]董仲舒《春秋繁露·郊祭》，《二十二子》，上海古籍出版社1986年版，第801页。

③ 《史记·封禅书》，中华书局1959年版，第4册第1386页。

④ 《史记·天官书》，中华书局1959年版，第4册第1289页。

⑤ 《史记·封禅书》，中华书局1959年版，第4册第1386页。

⑥ 《史记·天官书》，中华书局1959年版，第4册第1289页。

小神：

上皇神人之尊者，自名委气之公，一名大神，常在天君左侧，主为理明堂文之书，使可分别，曲领大职。当为君通神仙，录未生之人，各有姓名，置年岁月及日时，至时当上升之期，使神往师化其身乃上之。……大神受君之敕，部下司农，司农受敕，使下所部州郡国。言所部领所主，当上簿入司农委输者，各以所出送书到。如懈惰不时送者，司农辄上明堂大神，上白天君，出教下司农，令郡国催促，不失后书。……天君教出告大神，卿相中二千石文书，群僚在职之神，务尽内其忠，务尽其行，上称天君之心。^①

可见，其天曹管理体系包括中央和地方两级，中央的大神、司农主管文书录籍及传达天君敕命，地方郡国一级之神灵则直接对下界进行监督，再将所得情况上报到中央，从而由中央确定赏罚；而监督的内容主要是善恶，其书云：

岁尽拘校簿上，山海陆地，诸祀丛社，各上所得，不用得失脱。舍宅诸守，察民所犯，岁上月簿，司农祠官，当辄转相付文辞。大阴法曹，计所承负，除算减年。算尽之后，召地阴神，并召土府，收取形骸，考其魂神。当具上簿书，相应不应，主者为有奸私。罚谪随考者轻重；各簿文非天所使，鬼神精物不得病人。辄有因自相检访，自相发举。

^① 《太平经合校》，卷一百三十七至一百五十八，第710—711页。

有过高至死，上下谪作河梁山海，各随法轻重，各如其事，勿有失脱。各有府县邮亭，主者长吏，察之如法，勿枉夭剋鬼神精物。如是上下，合通行书，各如旧令。^①

四时五行日月星宿皆持命，善者增加，恶者自退去，计过大小，自有法常。案法如行，有何脱者？天上地下，相承如表里，复至诸神并相使。故言天君敕命曹，各各相移，更为直符，不得小私，从上占下，何得有失。有性之人，自无恶意，虽有小恶，还悔其事，过则除解。有文书常入之籍，恶者付下曹，善者白善，恶者白恶，吉凶之神，各各自随所入，若能自悔，转名在善曹中。善为恶，复移在恶曹，何有解息？^②

从上看来，天曹从性质来分可分为善、恶二曹，文书则分为生、死二籍，为善者入善曹，为恶者入恶曹，善曹添算延年著于生籍，甚至入神仙录籍；恶曹除算减年著于死籍，考其魂神。

《太平经》的这种“司过”、“夺算”的做法也是渊源于纬书，如《河图纪命符》说：

天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其竿（算）纪。恶事大者夺纪，过小者夺竿。随所犯轻重，所夺有多少也。人受命得寿，自有本数，数本多者，纪竿难尽，故死迟。若所禀本数已少而所犯多者，则纪竿速尽而死早也。又人身中有三尸，三尸之为物，实魂魄灵鬼神之属也。欲使人早死，

① 《太平经合校》，卷一百一十二《有过死谪作河梁诫》，第579页。

② 《太平经合校》，卷一百一十一《善仁人自贵年在寿曹诀》，第552页。

此尸当作鬼，自放纵游行，飧食人祭馐。每到六甲穷日，辄上天白司命，道人罪过。过大者夺人纪，小者夺人竿。^①

纬书《易内戒》亦有类似的说法，它和《河图纪命符》同为葛洪《抱朴子内篇·微旨》所征引，其文曰：

《易内戒》及《赤松子经》及《河图纪命符》皆云，天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算，算减则人贫耗疾病，屡逢忧患，算尽则人死。诸应夺算者有数百事，不可具论。又言身中有三尸，三尸之为物，虽无形而实魂灵鬼神之属也。欲使人早死，此尸当得作鬼，自放纵游行，享人祭酹。是以每到庚申之日，辄上天白司命，道人所为过失。又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪，纪者三百日也；小者夺算，算者三日。^②

将《太平经》上述内容与谶纬《河图记命符》、《易内戒》所说两相比较，可以看出它们之间确实存在很大的一致性，特别是二者在“天地有司过之神，岁人所犯轻重，以夺算纪”这一点上是完全相同的。

《太平经》中“天诫”的具体要求深受儒家学说尤其是谶纬之学的影响：

① [日]丹波康赖《医心方》卷二十六引，人民卫生出版社1955年版，第606页。

② 王明《抱朴子内篇校释》，卷六《微旨》，中华书局1985年第2版，第125页。

德国学者马克斯·韦伯说：“儒教，就像佛教，只不过是一种伦理，即道，相当于印度的‘法’。不过，与佛教形成强烈对比的是，儒教纯粹是世俗内部的一种俗人道德。与佛教形式更加显明对比的是，儒教所要求的是对俗人及其秩序与习俗的适应，归根结底，它只不过是为受过教育的世人确立政治准则与恩惠礼仪的一部大法典。”^① 马克斯此言可谓触及了儒学的本质，确实，儒学就是一门关于日用人伦的学问，主要讨论人际关系及行为准则。儒家把人际关系归结为君臣、父子、夫妇、兄弟和朋友五个方面，即所谓“十际”或“五伦”，要求“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信”^②。“五伦”中最重要的是君臣、父子、夫妇之间的关系，汉儒董仲舒将之称为“王道之三纲”，认为“可求于天”^③。《礼纬·含文嘉》在此基础上，进一步深化，提出：“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，又曰：“敬诸父兄，六纪道行：诸舅有义，族人有序，昆弟有亲，师长有尊，朋友有旧”^④，这就是所谓“三纲六纪”，该说后来通过班固《白虎通义》以国家意志的形式正式确认下来。

这也影响到《太平经》，该书也宣扬“三纲六纪”，称“三纲六纪所以能长吉者，以其守道也，不失其治故常吉”。其对君臣、父子和师长三对关系的阐述很值得注意，它要求“人生之时，为

① [德] 马克斯·韦伯《儒教与道教》，洪天富译，江苏人民出版社1993年版，第178页。

② 《孟子注疏》卷五《滕文公》，《十三经注疏》，第2705页。

③ 董仲舒《春秋繁露·基义》，《二十二子》，上海古籍出版社1986年版，第797页。

④ 《白虎通》引，《丛书集成新编》，台北新文丰出版公司1986年版，第9册第410页。

子当孝，为臣当忠，为弟子当顺，孝忠顺不离其身，然后死魂魄精神不见对也。”“子不孝则不能尽力养其亲，弟子不顺，则不能尽力修明师道，臣不忠，则不能尽力共敬事其君。为此三行而不善，罪名不可除也。天地憎之，鬼神害之，人共恶之，死尚有余责于地下，名为三行不顺善之子也。”“比三事者，子不孝，弟子不顺，臣不忠，罪皆不与于赦。令天甚疾之，地甚恶之，以为大事，以为大咎也。鬼神甚至非之，故为最恶下行也。”^①“天下之事，孝忠诚信为大，故勿得自放恣。”^②对于君臣关系，它要求：“君欲仁好生，象天道也，臣欲柔而顺好养，法地道也”；“君宜守道，臣宜守德，道之与德，若衣之表里”，为君者，当用其道德，仁善万里，百姓蒙其恩，使父为慈，子为孝，家给人足，不为邪恶；而为臣者则应常与上合心，“忠臣忧常在上，汲汲不忘其君”^③。

“三纲”中君臣关系突出的的是一个“忠”字，父子关系突出的的是一个“孝”字，忠、孝二者在儒家伦理道德规范中占据着极为重要的地位。然而比较起来，“孝”要更为根本，儒家认为：“夫孝，德之本，教之所由生也。”^④“忠”则是“孝”的外延，即所谓“孝者，所以事君也”^⑤，“君子之事亲孝，故忠可移于君；事兄悌，故顺可移于长；居家理，故治可移于官。是以行成于内，而名立于后世矣。”^⑥故“孝”是孔子“仁学”的起点，

① 《太平经合校》，卷九十六《六极六竟孝顺忠诀》，第405—409页。

② 《太平经合校》，卷一百一十《大功益年书出岁月戒》，第543页。

③ 《太平经合校》，卷十八至三十四，第11—28页。

④ 《孝经注疏》卷一《开宗明义章》，《十三经注疏》，第2545页。

⑤ 《礼记正义》卷六十《大学》，《十三经注疏》，第1674页。

⑥ 《孝经注疏》卷七《广至德章》，《十三经注疏》，第2558页。

也是儒家伦理大厦、王道政治的基础。在汉代,《孝经》特别受尊崇,故谶纬也特别推尊《孝经》,其有关《孝经》的纬书除《援神契》、《钩命诀》外,还包括《孝经元命包》、《孝经左右握》、《孝经左右契》、《孝经中契》等各种《孝经》杂谶纬二十余篇^①;《孝经》也是谶纬所宣扬的孔子为汉制法的两部经典之一,其地位与《春秋》相当,《孝经钩命诀》称:“孔子云:欲观我褒贬诸侯之志,在《春秋》;崇人伦之行,在《孝经》。”^② 以上可见“孝”在谶纬之学中的地位。“孝”在《太平经》的诸“天诫”中也甚突出,其地位仅次于“乐”,《太平经》卷一百一十五至一百一十六说:“乐为天之上,太阳之精;孝为地之经,太阴之精”,“乐为天为上,孝为下象地。地者下,承顺其上,阴事其阳,子事其父,臣事其君。君上事天,地亦事天,故与地同气,故乐与孝最顺天地也。”^③ 其卷一百一十四有《不孝不可久生诫》、《孝行神所敬诀》、《为父母不易诀》等,《孝行神所敬诀》说道:

天下之事,孝为上第一,积功累行,前后相承,无有所失。名复生之人,得承父母之恩,复见孝顺之文。天定其录籍,使在不死之中,是孝之家也。亦复得增度,上天行天上之事,复书忠孝诸所敬,为天领职,荣宠日见。天上名之为孝善神人,皆为神所敬。有求美之食先上,遗其孝行,如是无有双人。其寿无极,精光日增。上见无极之天,下见无极

① 参见钟肇鹏《谶纬论略》,辽宁教育出版社1991年版,第68—69页。

② 《孝经正义序》引,《十三经注疏》,第2539页。

③ 《太平经合校》,卷一百一十五至一百一十六,第649页。

之地，傍行见无极之境。复知未然之事，诸神岁其教令，不逆其意，共荐举白。太上之君见其孝行无辈，著其亲近内外，神益敬重之。^①

《太平经》“天诫”对“孝”的重视正是它深受谶纬神学影响的一极明显的表征。

综上所述，《太平经》“天诫”受到了谶纬神学之“天诫”的明显影响，它们之间有着极直接的渊源关系，谶纬神学的“天诫”应该就是《太平经》“天诫”的直接前身。

但是它们之间也有较大的差异，譬如《太平经》所述“天诫”实施机制就要较谶纬神学完整系统得多，尤其值得注意的是，它增加了赏善的内容，并把赏善同长生成仙和神仙录籍联系起来，这是谶纬书所没有的。谶纬是不大讲长生成仙的，谶纬神学的“天诫”着眼点主要还是在现实世界，“它是为现实世界服务的，而并不追求灵魂的超升，也没有一个彼岸世界”^②；而《太平经》追求长生成仙，认为人是否长生成仙，认为人是否长生成仙系之于天上的录籍，而只要身不违背天诫、行善立功，“无有过失于天，录籍所宜”^③，如不行善而祈祷是没有用的，它说：

常言人无贵无贱，皆天所生，但录籍相命不存耳。爱之慎之念之，慎勿加所不当为。而枉人侵克非有，是天所不

① 《太平经合校》，卷一百一十四《孝行神所敬诀》，第593—594页。

② 钟肇鹏《谶纬论略》，辽宁教育出版社1991年版，第194页。

③ 《太平经合校》，卷一百一十二《有过死谪作河梁诫》，第577页。

报，地所不养，凶神随之，不得久生乐生。念自令自忽者勿望生，殊无长生之籍，强入神仙斋家。所有祠祭神灵，求蒙仙度，神仙案簿籍，子无生名，祷祭神不享食也。……有德度者，生时有簿，年满当上，辄有迎者。童蒙无知，何从得往？但费资用，弃家捐身旷野。道自然人相禄，不可强求。倘自苦，不治生养亲，妻子相见为贤士。但恐不孝不忠少信，可竟得年耳，地下无罚而已。^①

而且《太平经》也反对张兴祭祀，认为事阴反过阳，则致逆气，与上皇太平之气相背，应效法“上古圣人治丧，心至而已，其饮食象生时不负焉。”^②这也是与儒家是相违背的。另外，它还崇尚虚无无为，其“天诫”中有“虚无无为自然图道毕成诫”等。这些内容反映出它所受到的道家思想的影响。

在西汉初曾经为主要治术的道家黄老之术自武帝“罢黜百家独尊儒术”之后作为非主流文化仍在一定范围内继续流行，并出现了神学化的倾向，到东汉后期，谶纬神学就与神学化的黄老道家糅合起来，《太平经》就是这种糅合的产物^③。《太平经》不称黄帝和老子（其甲部抄虽称，然出自伪撰），从前述情况可以看出其主要仍然是以谶纬神学为思想基础，但它吸取了已经神学化的黄老道家的长生成仙思想成分，其实质是欲把谶纬神学完全变成一门宗教。据《后汉书·襄楷传》，《太平经》自成书以后曾由

① 《太平经合校》，卷一百一十四《孝行神所敬诀》，第576页。

② 《太平经合校》，卷三十六《事死不得过生法》，第51页。

③ 参见任继愈主编《中国道教史》上卷，中国社会科学出版社2001年版，第14页。

宫崇与襄楷两度上书请求最高统治者把它付诸实践，但是正如前面所指出的，儒家特有的理性精神阻止了这种趋势的发展，“有司奏（宫）崇所上妖妄不经，乃收藏之”，而襄楷则仅免于刑。这种实践既然在上流社会行不通，只有别寻出路，据《襄楷传》载，“后张角颇有其书”，而据《云笈七签》卷六载张陵也曾传授过《太平洞极之经》（即《太平经》另一本子，为一百四十四卷，参见前文），可见汉末民间道教两大派都奉持《太平经》，说明它已转而向社会下层发展，为下层劳动群众所利用，成为他们“神道设教”的工具，而“天诫”正好为他们“神道设教”准备了素材。

（三）汉末民间道教戒律规范与《太平经》“天诫”的渊源关系

《太平经》由于不被上流社会所采用，转而向社会下层发展。据载，张角“奉事黄老道”（《后汉书·皇甫嵩传》），而持有《太平经》；张陵“学道鹤鸣山中，造作道书”（《三国志·张鲁传》），其所学之“道”当亦是黄老道，然而他亦传《太平洞极之经》（参见前文），这样，主要以谶纬神学为思想基础的《太平经》就与黄老道更进一步融合起来，最终发展成为一门宗教，早期民间道教的两大派（即太平道和五斗米道）终于在汉末问世了。

随着汉末民间道教两大组织的出现，为整合组织、约束徒众，戒律规范也就应运而生了，而《太平经》的“天诫”则成了这些组织戒律规范的“雏形”。

1. 太平道戒律规范与《太平经》“天诫”的渊源关系

太平道当是因《太平经》而得名。“颇有其书”的张角在此

神书指导下创立了庞大的道教组织，以“太平”以名之是完全有可能的。张角自称“黄天泰平”^①，这和经中屡言“上皇太平气且至”、“皇天”是一致的。该经《三合相通诀》有一段话值得注意：当纯真人问：“今天师书辞，常有‘上皇太平气且至’，今是何谓‘上’？何谓‘皇’？何谓‘太’？何谓‘平’？”天师解释道：“一日而王，日上一者，天也；天者数一，天得日，昭然大明则王，故为字一，与日王并合成‘皇’字也。一为天，天亦君长也，日亦君长也，王亦君长也，三君长相得成字名为‘皇’。‘皇’者，乃言其神盛煌煌，故名为皇也；皇天下第一，无复能上者也。”“‘太’者，大也，乃言其积大行如天，凡事大也，无复大于天者也。‘平’者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私……”^②。张角自称“黄天泰平”当是渊源于此。按照汉末流行的声训原则，“黄”、“皇”音同而义近^③，张角以“上皇太平气至”之故，讹“皇天”为“黄天”，以汉朝为“苍天”，故以“黄天”而代之。又此经卷三十九《解师策书诀》说：“天气还初九，甲子岁也”，“甲，天也，纲也，阳也；钦，子也，水也，阴也，纪也；故天与地常合，其纲纪于玄甲子初出，此可为有德上君治纲纪也”，“凡物之生者，皆以甲为首，子为本，故以上甲子

① 《三国志·孙坚传》，中华书局 1959 年版，第 5 册第 1094 页。

② 《太平经合校》，卷四十八《三合相通诀》，第 147—148 页。

③ 张舜徽先生曾说：“余平生考论文字训诂书之流别，以为汉代学者，本有三途：一主形训，许氏《说文解字》是也；一主声训，郑氏群经注疏是也……其（指郑玄——引者）弟子刘熙亲承音旨，得所指授，本其义例，述为《释名》……黄氏（指黄侃——引者）之言曰：‘《释名》一书，全用声同、声近之字比方；考音之士最宜措意者也’（语见《声韵略说》）”。参见张舜徽《郑学丛著·演释名·自序》，齐鲁书社 1984 年版，第 423—425 页。

序出之也。”^① 据此言，“甲子”有“更新”之意，张角因此而预于“甲子年”起义（史称“黄巾起义”），提出“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”^②，欲创立一新天地也。

《后汉书·皇甫嵩传》称：“初，钜鹿张角自称‘大贤良师’，奉事黄老道，蓄养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。”^③ 按张角“大贤良师”的称号可能也来自于《太平经》，卿希泰先生主编的《中国道教史》指出：“‘大贤良师’或可断为‘大贤、良师’，因《太平经》有‘良师’和‘大贤’的提法。《后汉书》卷五十四《杨赐传》亦言：“‘先是，黄巾帅张角等执左道，称大贤，以逛耀百姓，天下襁负归之。’”^④ 至于“蓄养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病”，此亦与《太平经》有关，其卷一百一十四《孝行神所敬诀》说：“常垂涕而言，谢过于天，自搏求哀，叩头于地，不避瓦泥涂之中”^⑤；《不可不祠诀》说：“天喜首过，其家贫者，能食谷知味，悉相呼，叩头自搏仰谢于天，天原其贫苦，祠官假之，令小有可用祠，乃责为天所假，颇有自足之财，当奉不疑也”^⑥；《病归天有费诀》说：“今世之人，行甚愚浅，得病且死，不自归天，首过自搏叩头，家无大小，相助求哀求；积有日数，天复原之，假其日月，使得苏息；后复犯之，叩头无益”^⑦。可见，张角“跪拜首过”即师

① 《太平经合校》，卷三十九《解师策书诀》，第66页。

② 《后汉书·皇甫嵩传》，中华书局1965年版，第8册，第2299页。

③ 同上。

④ 见卿希泰主编《中国道教史》第1卷，四川人民出版社1988年版，第202页脚注②。

⑤ 《太平经合校》，卷一百一十四《孝行神所敬诀》，第591页。

⑥ 《太平经合校》，卷一百一十四《不可不祠诀》，第605页。

⑦ 《太平经合校》，卷一百一十四《病归天有费诀》，第621页。

承《太平经》之遗法。“符水咒说以疗病”亦出自《太平经》，该经卷一百零八《要诀十九条》说：“欲除疾病而大开道者，取诀于丹书吞字也。”^①卷五十《神祝文诀》说：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓为神祝（“祝”即“咒”——引者）也。祝也，祝百中百，祝十中十，祝是天上神本文传经辞也。其祝有可使神佐为除疾，皆聚十中中者，用之所行无不愈者也。但以言愈病，此天上神讖语也。良师帝王所宜用也，集为卷，因名为祝讖书也。是乃所以召群神使之，故十愈也。十九中者真神不到，中神到，大臣有也。十八中者，人神至，治民有也。此者，天上神语也，相名字时时漏下地，道人得知之，传以相语，故能治病。”^②因此，汤用彤先生说张角上述做法“均本于《太平经》”^③。

据上所述，张角太平道教法内容大多源自《太平经》，然则其约束道众的戒律规范当亦多以《太平经》之“天诫”为据，只是限于资料的严重不足，不能详细言之。据《后汉书·皇甫嵩传》载：

初，钜鹿张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，蓄养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。遂置三十六方。“方”犹

① 《太平经合校》，卷一百零八《要诀十九条》，第512页。

② 《太平经合校》，卷五十《神祝文诀》，第181页。

③ 参见《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版，第66—67页。

将军号也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅。讹言“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉。”^①

对于太平道组织情况当分前后两个不同阶段进行考察，文中所谓“遂置三十六方，‘方’犹将军号也，大方万余人，小方六七千，各立渠帅”，“遂”字显示此种体制乃是为发动黄巾起义时的战时建制；但在此之前的十多年里，太平道进行的是一般性的宗教活动，必非如此建置，当亦有一定的教团组织和戒规制度以统领徒众，然而其具体内容已不得其详。“以善道教化天下”一句反映出太平道在发达黄巾起义之前教化徒众用的是“善道”，“善道”即“善诫”，《太平经》认为：“夫为善者，乃事合天心，不逆人意，名为善，善者，乃绝洞无上，与道同称，天之所爱，地之所养，帝王所急，仕人君所当与同心并力也”，其所宣扬的诸如倡“乐”、重“孝”、重“生”、禁止恣意“刑”、“杀”、禁“酒”等“天诫”其实质都是“善诫”。故该经诸“善诫”可能亦为太平道教诫的主要内容，但是自发动起义以后，张角他们就“杀人以祠天”突破了禁杀的诫条，太平道转入战时军事活动状态，要完全遵守那些戒律规范事实上是不可能的了。另，《太平经》反对张兴祭祀，认为事阴反过阳，则致逆气，与上皇太平之气相背，应效法“上古圣人治丧，心至而已，其饮食象生时不负焉”^②，“所有祠祭神灵，求蒙仙度，神仙案簿籍，子无生名，祷祭神不享食也。”^③而据《三国志》，黄巾军写给曹操的信中说：“昔在济南，

① 《后汉书·皇甫嵩传》，中华书局1965年版，第8册第2299页。

② 《太平经合校》，卷三十六《事死不得过生法》，第51页。

③ 《太平经合校》，卷一百一十二《有过死谪作河梁诫》，第566—577页。

毁坏神坛，其道乃与中黄太乙同”^①，将曹操在济南破坏神坛之举引为同道，毁坏神坛就是禁止祭饌祷祠的表现，说明禁止祭饌祷祠是太平道的重要禁戒，这和《太平经》“天戒”是一致的。

2. 五斗米道戒律规范与《太平经》“天诫”的渊源关系

按照通常说法，五斗米道创始于张陵，然而一般道经有关张陵的生平事迹出于后人附会者多，大多带有神话色彩，难于遽信，著名学者柳存仁先生曾以《汉张天师是不是历史人物》为题作过专门的考证，证明历史上大概确有张陵这个人^②。然而在五斗米道历史上，真正起关键作用的是张陵之孙张鲁，实际上，三张（亦称“三师”即天师张陵、嗣师张衡和系师张鲁）名声的确立在很大程度上要归功于张鲁。张鲁割据汉中，建立起政教合一的政权，自号曰“师君”。张鲁割据汉中的三十多年是五斗米道发展的极关键的时期，原来五斗米道无论是在张陵时期还是张修时期都只不过是民间的宗教组织，没有政权作为依托；而张鲁则不同，他作为割据一方的军阀，掌握汉中地区的军政大权，将教权与政权合二为一，“不置长吏，皆以祭酒为治”，这样的体制极便于其教法的推行，使民、夷信向，即便外来人士亦不敢不从。这样，五斗米道有了极广泛的群众基础，信徒教众急剧扩大，产生了建设戒规制度的客观要求，而长达三十年的割据偏安又使此目标的实现成为可能^③。

在五斗米道的形成过程中，《太平经》的作用不可低估，据

① 《三国志·武帝第一》裴注，中华书局 1959 年版，第 1 册第 10 页。

② 参见柳存仁讲演《道教史探源》，北京大学出版社 2000 年版，第 67—136 页。

③ 以上参见《三国志·张鲁传》，中华书局 1959 年版，第 1 册第 263 页。

《云笈七签》卷六载，张陵曾传授过《太平经》（参见前文），故五斗米道教法亦深受此经影响，今试举例：

（1）“天师”、“天师道”名称

“五斗米道”在魏晋以后史籍中被称为“天师道”，结合张陵自称为“天师”，且据洪适《隶续》卷三载有出于东汉灵帝熹平二年即公元 173 年的《米巫祭酒张普题字》，中有“祭酒约施‘天师道’”之语^①，“五斗米道”当是俗称，其教派内应称“天师道”。按“天师”和“天师道”之称均已见于《太平经》，该经主要是以“天师”与六真人问对的形式传授天师教诫；其实就是一部关于“天诫”的道书。关于“天师”，书中曾释道：“‘古今贤圣皆有师，今天师道满溢，复当师谁乎？’‘善哉善哉！子之问也，可谓睹微意矣。然吾始学之时，同问于师，非一人也，久久道成德就，乃得上与天合意，乃后知天所欲言，天使太阳之精来告吾，使吾语，故吾者，乃以天为师。’”^② 据此，“天师”是以天为师、上与天合意知天所欲言、知悉“天诫”、传布“天诫”的人，所谓“天师道”、“天师教”只不过出于对“天诫”的演绎^③。五斗米道“天师”、“天师道”之称盖师承此书遗法。

（2）“首过”、“符咒”之法

前已述及，“首过”、“符咒”之法均源自于《太平经》，张角太平道师承之。而据《三国志·张鲁传》注引《典略》载，“修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过”；又据《三国志·张鲁传》载，张鲁五斗米道，“皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，

① 文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆 1986 年版，第 681 册第 776 页。

② 《太平经合校》，卷二十九《解师策书诀第五十》，第 70 页。

③ 参见《太平经合校》，卷四十《乐生得天心法第五十四》，第 81—82 页。

大都与黄巾相似”，则张修、张鲁五斗米道教法内容与太平道很相类似，都源自于《太平经》。但五斗米道的“首过”较之《太平经》有所发展，加施了靖室，“靖室”也叫“靖庐”，“靖”即“静”，“靖室”就是静室，这是五斗米道道民在家中辟出来专门用于宗教活动的场所，以处其中向神灵坦白忏悔自己的过错。

(3) “上章”之法

“上章”之法，最早见于《太平经》，该书卷一百一十一有《大圣上章诀》，认为“大圣德之人承元气自然精光相感动”，可以上与天通，可以“文书相通、上章各有荐举”^①。这一方法后来为五斗米道所继承。

《魏书·释老志》是最早为道教立传的史书，该书追溯道教源流，涉及到了张陵创教事：“及张陵受道于鹄鸣，因传天官章本千又二百，弟子相授，其事大行。斋醮祠跪拜，各有成法，有三元九府、百二十官，一切诸神，咸所统摄。”^②按“天师千二百官”、“天师千二百官章”、“天师千二百官仪”在各道书中是比较一致的说法，如陶弘景《登真隐诀》卷下“章符”条说：“今所应上章，并无定好本，多是凡校，祭酒虚加损益，永不可承用，唯当依《千二百官仪》”^③。陈国符先生《道藏源流考》曾指出：“千二百官系章本所请天官。《道藏阙经目录》卷下著录《正一法文治病消灾千二百官号》一卷，今佚。南宋吕元素《道门定制》卷七：‘右前后集所刊章本，并依藏本校勘，所请天官，悉以太上所授天师《千二百官章经》——对定刊行。’按此书卷七，各

① 《太平经合校》，卷一百一十一《大圣上章诀》，第544页。

② 《魏书·释老志》，中华书局1974年版，第8册第3048页。

③ [梁]陶弘景《登真隐诀》卷下，《道藏》第6册第621页。

章所请天官，大致与《正一法文经章官品》所载相同。（《赤松子章历》卷三之六各章所请官，亦有与《正一法文经章官品》相同者。）是《正一法文经章官品》所载，即系千二百官。”^① 谨按《正一法文经章官品》（28/534），其书共四卷，现存于明《道藏》中，卿希泰先生主编的《中国道教史》第1卷断定《正一法文经章官品》保存了张陵原作，认为它虽有上清派兴起后羼入一些东西，但文中如“天公”、“土公”、“二千石”、“中二千石”、“汉仙室”、“汉明室”、“兰室”、“天门”、“太岁大将军”、“丘丞墓伯”、“泰山二十四岳主收冢墓之鬼”等等，均为汉代名物观念，总的看来，此书保存了东汉原文的面貌^②。至于《赤松子章历》六卷，亦见于《道藏》，其卷一称：“谨按《太真科》及《赤松子历》，汉代人鬼交杂，精邪遍行。太上垂慈下降鹤鸣山授张天师正一盟威符箓一百二十阶及千二百官仪、三百大章法文秘要，救治人物，天师遂迁二十四治，敷行正一章符，领户化民，广行阴德，尔后年代绵远宝章缺失，今之所存十得一二。”^③ 陈国符先生《道藏源流考》和任继愈先生主编的《道藏提要》都据此认为该书卷三至卷六所录章表为“三张古科”^④。这两种资料的发现为我们研究三张五斗米道科法提供了极大的方便。

（4）“策籍”之法

“策籍”亦《太平经》常用概念，包括生籍和死籍，《太平经》卷一百一十四《见诫不触恶诀》说：“天有生籍，亦可贪也；

① 陈国符《道藏源流考》，中华书局1963年版（以下版本同），第360页。

② 卿希泰主编《中国道教史》第1卷，四川人民出版社1988年版，第162页。

③ 《赤松子章历》卷一，《道藏》第11册第173页。

④ 参见陈国符《道藏源流考》，第360页；任继愈主编《道藏提要》，第443页。

地有死籍，亦甚可恶也，生死之间不可比也，为知不乎？……无一小不善之辞，可得延命。殊能思行天上之事，得天神要言，用其诫，动作使可思，可易命籍，转在长寿之曹。”^①五斗米道继承这种观念，并使它更富有可操作性，据《赤松子章历》卷三至卷六所录章表，“三会日”是五斗米道极重要的节日，其最主要的活动是“改治篆籍，落死上生”：道民三会日集于本治之后，由师代为上章请求上天为他们削落死籍（认为在死籍在泰山，故又称“泰山死籍”）注上生名（在玉历）。《赤松子章历》卷五有《绝泰山死籍言功章》和《除泰山死籍章》就是为“改治篆籍，落死上生”而设的，《绝泰山死籍言功章》说：“（前略）谨按天师旧仪，三会吉日，断除泰山死籍，削除右契罪名死目，改定生篆，注上生名左篆长生宫中。”《除泰山死籍章》也说：“（前略）伏按科法，三会吉日落泰山死籍，削去有（右）契，上请仓生君八极五炁监年命，令臣等及生缘大小寿三万六千岁，记名玉历，弥纶天地。”^②在《太平经》虽认为善者可以注名于善曹生籍，但是到底有没有，谁也不知道，而这里通过祭酒的上章这一看得见的行为表现出来，更富有外在的形式化的特点。

此外，张鲁五斗米道还有一些作法如置“义舍”、修路补过等，都和《太平经》的思想相一致^③。综合这些情况看来，说五斗米道教法与《太平经》有很深渊源关系大抵是没有问题的。

那么具体到戒律规范上《太平经》的“天诫”到底有何影响？其影响至少表现在以下几方面：

① 《太平经合校》，卷一百一十四《见诫不触恶诀》，第602页。

② 《赤松子章历》卷五，《道藏》第11册第210—212页。

③ 参见卿希泰《中国道教史》第1卷，四川人民出版社1988年版，第180页。

(1) 重生恶杀

据《后汉书·刘焉传》注引《典略》，张鲁五斗米道“春夏禁杀”^①。《老子想尔注》是三张五斗米道的重要经典（详后），该经也表现出明显的重生恶杀观念，如它将《道德经》中的“道大天大地大人”之“人大”（实为“王大”）改为“生大”作为四大之一，“‘道大天大地大生大。’四大之中，何者最大乎？道最大也。‘域中有四大，而生处一。’四大之中，所以令生处一者。生，道之别体也。”^②由于重生，故而它特别反对杀伐，尤其反对战争，认为“以兵定事，伤煞不应度，其殃祸反还人身及子孙”^③。

五斗米道的这种重生恶杀观念明显源于《太平经》。《太平经》认为万物众生包括草木、跂行、喘息、蠕动之类皆禀元气而生，皆好生而恶死，“天地生长，如人欲活”^④，如果此种心意得不到满足，就会不乐而造成冤结，干犯、污辱了上皇太平之气，其卷一百一十八《天神考过拘校三合诀》说：

今天上良善平气至，常恐人民有故犯时令而伤之者。今天上诸神共记好杀伤之人，畋射渔猎之子，不顺天道而不为善，常好杀伤者，天甚咎之，地甚恶之，群神甚非之。今恐小人积愚，不可复禁，共淹污乱洞皇平气，故今天之大急，部诸神共记之，日随其行，小小共记而考之。三年与闰并一

① 《三国志·张鲁传》注引《典略》，中华书局标点本，第1册第263页。

② 饶宗颐《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版（以下版本同），第33页。

③ 同上，第38页。

④ 《太平经合校》，卷一百一十二《书写不用徒自苦诫》，第572页。

中考，五年一大考。过重者则坐，小过者减年夺算。三世一大治，五世一灭之。^①

在“杀伤”重禁中，贼害幼稚和胞妊的行为尤被视为大忌，因为此种行为造成的冤结最大，尤干天和，《太平经》说：“万民愚戇，恣意杀伤，或怀妊胞中，当生反死，此为绝命以给人口。当死之时，皆恐惧，近知不见活。故天诚矜之怜悯，为施防禁，犯者坐之。”^② 禁止杀伤，不光是禁止贼害威劫人命，还包括飞禽走兽虫鱼等甚至草木等都不得任意伤害。对于伤害草木的行为，《太平经》说道：“慎无烧山破石，延及草木，折华伤枝，实于市里，金刃加之，茎根俱尽，其母则怒，上白于父，不惜人年。”^③ 还说：“天上急禁绝火烧山林丛木之乡。”^④ 当然，《太平经》也不是完全一概地禁止杀伤，它所要反对的是恣意的杀伤行为，因为它说：“但取作害者以自给，牛马骡驴不任用者以给天下。至地祇有余，集共仰食。勿杀任用者、少齿者，是天所行，神灵所仰也。”^⑤ 对于草木，也说：“人亦须草自给，但取枯落不滋者，是为顺常。”^⑥

（2）禁酒

《三国志·张鲁传》注引《典略》说张鲁五斗米道“禁酒”^⑦，

① 《太平经合校》，卷一百一十八《天神考过拘校三合诀》，第672页。

② 《太平经合校》，卷一百一十二，第581、572页。

③ 同上。

④ 《太平经合校》，卷一百一十八《禁烧山林诀》，第667页。

⑤ 《太平经合校》，卷一百一十二，第581页，第572页。

⑥ 《太平经合校》，卷一百一十二，第581、572页。

⑦ 《三国志·张鲁传》注引《典略》，中华书局标点本第1册，第263页。

但五斗米道的禁酒并不是绝对的，“厨会”肯定要涉及到酒，南齐释玄光《辩惑论》指出：“昔张子鲁汉中解福，大集祭酒及诸鬼卒，酣进过常，遂致衅逸，丑声遐布，远达岷方。刘璋教曰：‘夫灵仙养命，犹节松霞而厚身，嗜味奚能尚道？’子鲁闻之，愤耻意深，罚其扫路。世传道士，后会举标，以防斯难。兼制厨命，酒限三升，汉末以来，谓之制酒。”^①《赤松子章历》卷五《三会言功章》中自我批评说：“或喜怒无时、酒食失度”^②，其既言“失度”，那就表明并不是完全不可以饮，而只是要有“度”、有节制，这与释玄光所言“制酒”是一致的。但是，在一些如在三会吉日、在上章时的特殊场合是绝对禁止饮酒，如《正一法文经章官品》卷一《解首过》说：“功曹五人官将一百二十人，主治田宅解考之；察炁君治名官，主收诸祭酒食肉淫佚者，主察杀之”，“毕女君一人官将一百二十人，治仙宫室，主解诸祭酒犯录上禁忌饮酒食肉、行轻重于民间、奸好淫通之罪皆使无他”^③。

五斗米道的禁酒主张也来自于《太平经》的“天诫”，《太平经》卷五十六至六十七说：

有德之君有教敕明令，谓吏民言，从今以往，敢有市无故饮酒一斗者，答三十，谪三日；饮二斗者，答六十，谪六日；饮三斗者，答九十，谪九日。各随其九斛为谪。酒家亦

① [南齐]释玄光《辩惑论》，《弘明集》卷八，大正新修《大藏经》，佛陀教育基金会出版部1990年版（以下版本同），卷五十二，第49页。

② 《赤松子章历》卷五《三会言功章》，《道藏》第11册第214页。

③ 《正一法文经章官品》卷一《解首过》，《道藏》第28册第536页。

然，皆使修城郭道路官舍，所以谪修城郭道路官舍，为大土功也。^①

为什么要禁酒呢？《太平经》指出：

凡人一饮酒令醉，狂脉便作，买卖失职，更相斗死，或伤贼；或早到市，反宜乃归；或为奸人所得，或缘高坠，或为车马所克贼。推酒之害万端，不可胜记。念四海之内，有几何市，一月之间，消五谷数亿万斗斛，又无故杀伤人，日日有之，或为孤独因而绝嗣，或结怨父母置害，或流灾子孙。县官长吏，不得推理，叩胸呼天，感动皇灵，使阴阳四时五行之气乖错，复于上皇太平之君之治，令太和气逆行。盖无故发民令作酒，损废五谷，复致如此祸患。^②

可见饮酒并不能真正达到“乐”，相反，它还会造成许多灾祸、造成冤结之气而大不乐。因此必须禁之。它的这种主张在张鲁五斗米道那里得以实现。

（3）禁止祭餽祷祠

在《想尔注》，祭餽祷祠被列为重禁，该经指出：“行道者生，失道者死，天之正法，不在祭餽祷祠也。道故禁祭餽祷祠，与之重罚。”^③ 早期五斗米道主张清约治民，即“师不受钱、神

① 《太平经合校》，卷五十六至六十四，第215页。

② 同上，第214—215页。

③ 饶宗颐《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第31页。

不饮食”^①，凡是求人饮食、责民血食的神灵皆为邪鬼，在收治之列。由《正一法文经章官品》卷二“收治糴鬼”条可知，“皇天上帝”、“六丁六甲”、“天地水三官”、“天地父母”、“太岁将军”、“司命”、“天翁”等等原本都是正神，但只要是从民求饮食、责民血食者，都加上“自称”二字，意思是冒充的，是邪鬼，故派某某君收治之。

《太平经》不主张事阴过阳，反对张兴祭祀，更反对“祠祭神灵，求蒙仙度”（参见前文）。故五斗米道禁止祭餽祷祠也当和《太平经》的“天诫”有关。

总之，从约略可窥的太平道戒律规范及上述五斗米道的“禁杀”、“禁酒”、“禁祭餽祷祠”等诸禁诫可以看出，汉末民间道教两派的戒律规范和《太平经》的“天诫”都有着很深的渊源关系，可以说，《太平经》“天诫”已基本具备了早期民间道教戒律规范发展的“雏形”。

（四）道教戒律规范的初步形成

诚如汤用彤先生所言，“《太平经》者，上接黄老图讖之道术，下启张角、张陵之鬼教”，但亦仅只是“启”而已，张角等虽亦师承《太平经》之遗法，而其行事言论，实亦不全与经同^②。以戒律规范而论，《太平经》的“天诫”可以说是已经基本具备了早期民间道教戒律规范发展的“雏形”，但亦仅只是“雏形”而已，无论是太平道还是五斗米道，其戒律规范都不可

① 参见《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第779页。

② 参见《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版，第67—69页。

能完全照搬《太平经》所说而无所变更，它们理当在《太平经》“天诫”的基础上有所发展。太平道由于资料之故，且不论；至于五斗米道，就现存资料看来，其戒律规范至少有两点值得注意：第一，从形式上说，它模拟世俗政令而引进了“科”的形式，从而在《太平经》“禁”、“诫”两种基本形式的基础上形成了“诫”、“禁”、“科”三者并存的局面；第二，从内容上说，它以“道诫”取代“天诫”，这是一种质的飞跃，标志着道教戒律规范的初步形成。

1. “诫”、“禁”、“科”三种基本形式并存局面的形成

“戒（诫）”、“禁”是先秦宗法性国家宗教的主要范畴，也属先秦秦汉世俗国家政令形式的范围（参见前文）。在《太平经》中，亦出现了“禁”、“诫”两种基本形式，大抵“天诫”亦可称为“天禁”，现试将文中所出现的“天禁”择要列举如下：

“天上急禁绝火烧山林丛木之乡。”（卷一百一十八《禁烧山林诀》第 667 页）

“万民愚戇，恣意杀伤，或怀妊胞中，当生反死，此为绝命以给人口。当死之时，皆恐惧，近知不见活。故天诫矜之怜悯，为施防禁，犯者坐之。”（卷一百一十二《不忘诫长得福诀》第 581 页）

“今天上良善平气至，常恐人民有故犯时令而伤之者。今天上诸神共记好杀伤之人，畋射渔猎之子，不顺天道而不为善，常好杀伤者，天甚咎之，地甚恶之，群神甚非之。今恐小人积愚，不可复禁，共淹污乱洞皇平气，故今天之大急，部诸神共记之，日随其行，小小共记而考之。三年与闰

并一中考，五年一大考。过重者则坐，小过者减年夺算。三世一大治，五世一灭之。”（卷一百一十八《天神考过拘校三合诀》，第 672 页）

“深睹皇天明禁。下乃背而加之，学问浅劣，复不信天禁，故难移矣，失而早亡矣。”（卷一百零二《经文部数所应诀》，第 465 页）

“天为设禁，使不犯耳。而故犯之，戒命于天神，可以久与人等也。”（卷一百一十四《见诫不触恶诀》，第 600 页）

“真人用意尚如此，夫俗人共犯天禁，言其不然，故是也。”（卷六十五《兴衰由人诀》，第 231 页）

“上皇气至，当助德君治，恐时人行不改易，为恶行以乱正气，毁天宝，故遣吾下，为德君出文，以晓众人，使共常按吾文为行，不复共愁天地而不犯天禁。”（卷九十二《万二千国始火始气诀》，第 375 页）

“衰恶之君将凶，署置不以其人所任职，名为故乱天官，犯天禁，失天仪。”（卷九十八《署置官得失诀》，第 452 页）

“唯天大神，通达辞令，检敕所行防禁。”“自不肖，行不纯质，以故自亲大神所禁戒者……”（卷一百一十《大功益年书出岁月戒》，第 539 页）

“见书皆言忠孝，敬事父母，兄弟和睦，无有表里，上下合同，知天禁。”（卷一百一十一《善仁人自贵年在寿曹诀》，第 550 页）

“无犯天禁，无犯地刑，四时奉顺，无有杀名。”（卷一百一十二《七十二色死尸诫》，第 569 页）

“后生谨良，为道者不复犯天禁，令使得道而上天，天

上更喜之。”（卷一百一十七《天咎四人辱道诫》，第 656 页）

至于“天诫”的出现情况笔者在前面已经有所揭示（参见前文）；文中更多的是“诫”单独出现，但是它们大都指的是“天诫”，仅以标题而言就有：

《守一入室知神戒》（卷九十六）

《忍辱象天地至诚与神相应大戒》（卷九十六）

《为道败成戒》（卷九十八）

《大功益年书岁月戒》（卷一百一十）

《贪财色灾及胞中诫》（卷一百一十二）

《七十二色死尸诫》（卷一百一十二）

《写书不用徒自苦诫》（卷一百一十二）

《有过死谪作河梁诫》（卷一百一十二）

《衣履欲好诫》（卷一百一十二）

《不忘诚长得福诀》（卷一百一十二）

《不孝不可久生诫》（卷一百一十四）

《见诚不触恶诀》（卷一百一十四）

《大寿诫》（卷一百一十四）

《不承天书言病当解谪诫》（卷一百一十四）

《天咎四人辱道诫》（卷一百一十七）

由于这些“诫”大都指的就是“天诫”，而“天禁”大抵与“天诫”相当，即均本源于“天”或“天君”，本文以“天诫”统之，乃概而言之。

五斗米道师承《太平经》之遗法，其戒律规范保存了“诫”和“禁”这两种基本形式，此外，它还创造性地引进了“科”的形式。其“诫”即“道诫”，留待后面再谈，下面先介绍其“科”、“禁”。

前面已经指出，在汉末三国时期“科”是极其重要的国家政令形式，在人们心目中地位越来越突出（人们的习惯中往往是以“科”指代“律令”），这对正在形成中的道教无疑产生了重大的影响。《赤松子章历》卷三至卷六所录章表可以确定基本上是三张时代的作品，诸章表中有“谨依天师科法”、“上凭天师科仪”、“谨按玄科”、“谨依科法以今月某日三会吉辰拜奏言功章一通”、“伏按科法三会吉日落泰山死籍削去有（右）契”等字样。

“科”作为国家政令形式有一个重要特点，就是如《晋书》卷三十所说的：“科之为制，每条有违科。”^①“违科”就是“禁”，即“科”中包含了禁止性条款，在《三国志》中“科禁”一词出现频率很高，有近十次，如卷二十三有“科禁内学及兵书”、“科禁长吏擅去官”，卷二十七有“时科禁酒”，卷十九有“由是重诸侯科禁”等等。“科”被引进道教以后，亦和其原来的“禁”结合起来，二者往往连称为“科禁”，如《赤松子章历》卷四《百姓言功章》说：“臣依天师旧式，以三会都治舍所领户化民，依天师文书辍死言生，并天师昔所布下二玄三元四始甲子诸官等言功举迁，今依科禁不敢不聚会”；卷五《绝泰山死籍言功章》说：“虽叨妙法，不闲科禁”等。大抵五斗米道对教徒的具体约束规定即是以“科禁”的形式来确定的，而前面所介绍的

^① 《晋书》卷三十，中华书局1974年版，第3册第925页。

“禁杀”、“禁酒”、“禁祭馁祷祠”等大体即属于其科禁的范围。

2. “道诫”取代“天诫”

《老子想尔注》是许多经籍中都提到过的三张时代的古籍，如唐玄宗《道德真经疏外传》、杜光庭《道德真经广圣义》、陆德明《经典释文·序录》（作“《想余注》”）和道书《传授经戒仪注诀》（作“《想尔训》”）都谈到过它。其书已经亡佚，幸得近代在敦煌文书中发现了其六朝时的写本残卷（S.6825号），该残卷保存了《道经注》的绝大部分，卷末题曰“老子道经上，想尔”。据近人考证，该经确系汉末古籍^①；至于其作者，则各典籍说法不一，或作张陵或作张鲁，也有作刘表者，饶宗颐先生认为其书当成于系师张鲁之手，而记始于张陵^②。今从饶先生之说。正如前面所说，五斗米道本是《太平经》与黄老道融合的产物，故其教法内容除深受《太平经》的影响外，也体现出鲜明的黄老道家特色，如张修在汉中时，五斗米道祭酒“主以老子《五千文》，使都习，号为奸令”，可知老子《道德经》已成为该派奉持的重要经典，及张鲁在汉中，“因其民信行修业，遂增饰之”^③，继承了张修五斗米道修习老子《五千文》的传统，《老子想尔注》当是张鲁指导道徒修习老子《五千文》的文献。该书以老子《五千文》注疏的形式阐述五斗米道的一些基本理论和基本教义，其中对“道诫”的阐发尤其值得注意。

在《老子想尔注》，“道”已经不仅仅是抽象的哲学范畴，已

① 参见大渊忍尔《老子道德经序诀の成立》，《东洋学报》第42卷第1、2号；大渊忍尔《敦煌道经目录编》，东京，福武书店，1978年，第54页；饶宗颐《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版（下同）。

② 《老子想尔注校证》，第131页。

③ 《三国志·张鲁传》注引《典略》，中华书局1959年版，第1册第264页。

经被人格化为神，是早期道教尤其是五斗米道派的最高神，称为“大道”，也就是“太上老君”。《老子想尔注》说：“一者，道也”，“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑。或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳”^①。“太上老君”这一名称无疑是渊源于《太平经》，《太平经》的至上神是掌管神仙录籍的天君（或称北极天君），天君又称为“太上之君”，《太平经》卷一百一十四《九君太上亲诀》说：“天君知神所言，不失文墨规矩之中，自然之道，何所不知，何所不化，动错皆无所私，饮食天厨，衣服精华，欲复何求，是太上之君所行也”；“惟太上之君有法度，开明洞照，可知无所不通，预知未然之事”^②。《想尔注》的“太上老君”就是将“太上之君”的“之”字以“老子”的“老”字取代而成，实际上就是神化了的老子。“太上老君”是道教新造就的至上神名称。我们据司马迁《史记》知道从西汉武帝时开始出现新的至上神天帝“太一”，“太一”就是北极神，这是一种星斗崇拜，自西汉后期开始盛行谶纬发展了这种星斗崇拜，其所造的神灵多为天上的星宿，直到《太平经》的至上神天君或北极天君仍不脱星斗崇拜的范围，而“太上老君”的出现则是对自桓帝以后兴起的老子神化现象的总结，它不再是一种星斗崇拜，而是对抽象本体“道”的崇拜，这和以往的自然崇拜有着本质的不同，但它对“太上之君”形式的借鉴又表明了它和以往的天帝天君之间的渊源关系。

在《太平经》中，“天君”的治所在北极，中极昆仑不过是

① 《老子想尔注校证》，第12页。

② 《太平经合校》，卷一百一十四《九君太上亲诀》，第594—595页。

其下属或派出机构^①，而现在太上老君“常治昆仑”，昆仑虽高，但较之北极是大大地拉近了和世人之间的距离，《想尔注》说：“一者，道也”；“一在天地外，人在天地间，但往来人身中耳。都皮里悉是，非独一处”^②。所以道不远人。《想尔注》认为神仙可学而致，它批判圣人天生、仙有骨录的说法，说其“不劝民真道可得仙寿，修善自勤，反言仙自有骨录；非行所臻，云无生道，道书欺人，此乃罪盈三千，为大恶人。至令後学者不复信道”^③。其意思是要告诉人们神仙并不是遥不可及的，通过修善自勤、积功累行积精成神是能够达到的。《太平经》虽然也讲神仙可由积功累行而致，“无一小不善之辞，可得延命。殊能思行天上之事，得天神要言，用其诫，动作使可思，可易命籍，转在长寿之曹”^④。但《太平经》内容庞杂，某些地方又宣称“延者有命，策籍有真，未生预著其人岁月日时在长寿之曹，年数且升，乃施名各通，在北极真人主之”^⑤。这不正是《想尔注》所批评的“仙自有骨录”之说吗？因此，“道”较之过去高高在上的天君更接近于世人。

随着“道”取代“天君”成为新的至上神，“道诫”也取代了“天诫”。

① 《太平经》卷一百一十二《不忘诫长得福诀》：“神仙之策在北极，相连昆仑，昆仑之墟有真人，上下有常”（《太平经合校》第583页）；又卷一百一十《大功益年书出岁月戒》：“惟上古得道之人，亦自法度未生有策籍，策籍在长寿之文，须年月日当升之时，传在中极，中极一名昆仑，辄部主者往录其人姓名，不得有脱。”（同书第532页）

② 《老子想尔注校证》，第12页。

③ 同上，第23页。

④ 《太平经合校》，卷一百一十四《见诫不触恶诀》，第602页。

⑤ 《太平经合校》，卷一百一十《大功益年书出岁月戒》，第531页。

“道诫”一词在《太平经》中就已出现，但仅仅二次，如卷七十一《致善除邪令人受道戒文》：“真人问神人曰：‘受道以何为戒乎？’神人言：‘道乃有大戒，不可不慎之也。’”^①又卷一百一十七有《天咎四人辱道诫》。《老子想尔注》已不见有“天诫”之说，而是反复强调奉守“道诫”，在短短一万二千八百多字的《想尔注》中，“道诫”一词出现20处（“诫”另单独出现26处，指的都是“道诫”）。《想尔注》指出：“道至尊，微而隐，无状貌形像也。但可从其诫，不可见知也。”^②因此，奉守道诫是可以感受到“道”的存在的唯一方式。《太平经》中有“守一”的概念，实际上是精、气、神三合为一，提出“子知守一，万事毕”，最后又把“一”落实到“心神”上来，说：“一者，心也，意也，志也，念此一身中之神也。”^③《想尔注》比《太平经》更加强调“守一”，但概念有不同，《想尔注》中的“守一”的“一”就是“道”，它说：“一者，道也”，而“守一”就是守道诫，因为道无形象，只可从其诫而不可见知，它说：“今布道诫，教人守诫不违，即为守一矣。不行其诫，即为失一也。”^④“守一”又称“抱一”，《想尔注》解释“是以圣人抱一为天下式”时说：“一，道也。设诫，圣人之行为抱一也，常教天下为法式也。”^⑤可见守一或抱一都是指奉守道诫。关于“道”、“诫”和“人”的关系，在其书有极精彩的说明：“诫为渊，道犹水，人犹鱼，鱼失渊去

① 《太平经合校》，卷七十一《致善除邪令人受道戒文》，第285页。

② 《老子想尔注校证》，第17页。

③ 《太平经合校》，卷九十二《万二千国始火始气诀》，第369页。

④ 《老子想尔注校证》，第12页。

⑤ 同上，第29页。

水则死；人不行诫守道，道去则死。”^①“诫为渊，道犹水”表明“道”和“诫”其实是内容和形式的关系：内容决定形式，形式表现内容，内容是内在的、流动不居而难于把握；而形式是外在的、客观的、一般也是固定的，因而容易把握。奉守“道诫”虽然并不等于得道，但认识道只有从“诫”入手，所以守诫是修道的门径，这就是《想尔注》反复强调守“诫”的原因。

从具体内容来看，《老子想尔注》的“道诫”也明显体现出黄老道家的特色：

首先，它强调“宝精”。《想尔注》认为长生成仙的关键主要在于“宝精”，通过“积精成神”达到“神成仙寿”。《想尔注》认为“精”是道之别气，“有道精分之与万物，万物精共一本，其精甚真”，“精”是生死之官，进入人身中成为根本，宝精则生，失精则死，这是古今之“大信”^②。长生成仙的标志就是“神”不死，“精”、“神”相连，精结为神，就可达到神不死的目的，故说“欲令神不死，当结精自守”^③。

其次，它强调自重精神、清静为本。这一点是由“宝精”衍生出来的。这在《想尔注》中有许多叙述，下面摘引数则：

牝者，地也。体性安，女像之，故不挈。男欲结精，心当像地似女，勿为事先。^④

道人当自重精神，清静为本。……重精神清静，君子辍

① 《老子想尔注校证》，第46页。

② 同上，第27页。

③ 同上，第9页。

④ 同上。

重也，终日行之，不可离也。^①

求长生者，不劳精思求财以养身，不以无功劫君取禄以荣身，不食五味以恣，衣弊履穿，不与俗争，即为后其身也。^②

知要安精神，即得天下之要。^③

人之精气满藏中，苦无爱守之者。不肯自然闭心，而揣悦之，即大迷矣。”富贵而骄，自遗咎。”精结成神，阳炁有余，务当自爱，闭心绝念，不可骄欺阴也。骄欺，咎即成。^④

再次，它虽也强调“为善”，但只是把其作为实现“宝精”的手段。我们知道，善恶二曹、生死二籍在《太平经》中是极重要的概念，《想尔注》同样强调赏善罚恶，以之作为生死二途的阶梯，它说：“生故属天，恶死亦属地也。……道设生以赏善，设死以威恶，死是人之所畏也。”^⑤然而，虽然同样是强调赏善罚恶，但它们实施的机制有了变化：在《太平经》中上天通过司过之神监督人的行为善恶，其对世人生死、成仙的决定是直接性的，而在《想尔注》中“道”或上天对世人的影响似是间接的，为善仅是长生成仙的前提，但不是唯一条件，“道”或上天似也不能完全直接决定人的生死，其作用主要表现为“救助”，行善就能得到上天的救助，《想尔注》说：“行善，道随之；行恶，害随之也。”^⑥“是以人当积善功，其精神与天通。设欲侵害者，天

① 《老子想尔注校证》，第33页。

② 同上，第10页。

③ 同上，第35页。

④ 同上，第12页。

⑤ 同上，第25页。

⑥ 同上，第37页。

即救之。庸庸之人，皆是刍苟之徒耳，精神不能通天。所以者，譬如盗贼怀恶，不敢见部史也。精气自然，与天不亲，生死之际，天不知也。”^①《想尔注》认为长生成仙的关键主要在于“宝精”，它有一句纲领性的话：“奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿”，通过“积精成神”达到“神成仙寿”，而行善不过是实现“宝精”的途径，它说：

夫欲宝精，百行当备，万善当著，调和五行，喜怒悉去。天曹左契，竿（算）有余数，精乃守之。恶人宝精，唐自苦终不居，必自泄漏也。心应规制万事，故号明堂。三道布阳耶阴害，以中正度道气。精并喻像池水，身为池堤封，善行为水源。若斯三备，池乃全坚。心不专善，无堤封；水必去，行善不积；源不通，水必燥干；决水溉野，渠如溪江。虽堤在，源流泄，必亦空。炘燥炘裂，百病并生。斯三不慎，池为空坑也。^②

所以，虽然“道”同样也“设生以赏善，设死以威恶”，但其实现赏善罚恶的方式不一样了，在《太平经》中通过行善可以直接实现长生成仙，世人是为行善而行善（所以其“天诫”又可叫做“善诫”），而《想尔注》中行善不能直接实现长生，还必须通过“宝精”这一中间环节，行善的直接目的是得到“道”或上天的救助以顺利实现“积精成神”。这样，就存在两种情况：第一，如果人们只行善而不宝精（或不知宝精方法）的话是不能长

^① 《老子想尔注校证》，第8页。

^② 同上，第28页。

生成仙的，结果和行恶一样；第二，还存在这样一种可能，即就算得不到救助只要人们自我控制能力强、方法得当又能避免各种干扰而完成了“宝精”任务，那他就算不行善也还是可以实现长生成仙。这就是说人的生死并不完全由上天所决定，而是自己可以把握的，《想尔注》原文也说：“身常当自生，安精神为本，不可恃人，自扶接也。”^① 后世道教宣称“我命由我不由天”^②，可以说是由《想尔注》开启的。这样发展的趋势自然是行善慢慢地退居次要地位，人们慢慢地更加关心“宝精”、注重个人潜修而不再像以前那样以外务为念，方术的成分也慢慢地增加了。魏晋南北朝时期道教经历了从追求救世致太平到追求不死成仙的重大历史转折，这实际上在《老子想尔注》已经露出端倪。

最后，它对儒学持某种程度的否定态度。它说：“真道藏，耶（邪）文出。世间常伪伎称道教，皆为大伪不可用。何谓耶文？其五经半入耶，其五经以外，众书传记，尸人所作悉耶耳。”^③ 和《太平经》重“孝”观念不同，《想尔注》对儒家标榜忠孝仁义表示反感。其实《想尔注》也并非完全反对忠孝仁义，只是认为不应标榜这些、统治者也不该过分强调这些，认为慈孝等行为本自出于人之天性，如果过分强调这些会产生诈伪，“治国法道，听任天下仁义之人，勿得强赏也。所以者，尊大其化，广闻道心，人为仁义，自当至诚，天自赏之；不至诚者，天自罚之。天察必审于人，皆知尊道畏天，仁义便至诚矣。今王政强赏之，民不复归天。见人可欺，便诈为仁义，欲求禄赏。旁人虽知

① 《老子想尔注校证》，第 37 页。

② 王明《抱朴子内篇校释》卷十六《黄白》，中华书局 1985 年版，第 287 页。

③ 《老子想尔注校证》，第 22 页。

其都交，见得官禄，便复慕之，诈为仁义，终不相及也。世人察之不审，故绝之勿赏，民悉自复慈孝矣。”^① 在两汉的征辟制度下，凭借仁孝礼让著称于乡里往往成为入仕的途径，使得许多人矫言励行，欲以忠孝买君父、邀功名，其实皆“习权诈，随心情，面言善，内怀恶”之辈，《想尔注》一针见血地指出：“此类外是内非，无至诚之行，故令国难治。”^② 历史证明《想尔注》所说原非激切之谈，其盖有感而发也。据此看来，《想尔注》非一定反对儒学，实乃反对伪善而已，史言张鲁五斗米道“皆教以诚信、不听欺妄”（《后汉书·刘焉传》），与《想尔注》是一致的。

总而言之，《太平经》主要是以神学化的儒学纬书为理论基础（故其对儒学是不排斥的，如重“孝”是其极重要的天诫，就是来自儒家的影响），它还停留在传统的自然崇拜的基础上；而《想尔注》不同，它虽然也保留（应该说是继承和发展）了《太平经》的许多思想观念，但它也受到了已经神学化的黄老道家极强烈的影响，其主要的理论基础是道家的《道德经》，它已从自然崇拜发展到了对抽象的“道”的崇拜，这是一种质的飞跃，就“天诫”而言，不过修善而已，故天诫又可叫做善诫；而“道诫”不光要修善，还要“宝精”，要通过“积精成神”达到“神成仙寿”，要自重精神、清静为本，这虽说与为善不相违背，但为善的地位已有降低，而后世道教主要是按照道诫的模式发展的，所以，从“天诫”发展到“道诫”已经奠定了后世道教戒律规范发展的基本方向。“道诫”的出现标志着道教戒律规范的初步形成。

① 《老子想尔注校证》，第24页。

② 同上，第23页。

第二章 魏晋南北朝道教戒律 规范的经典文献

前面已从“天戒”到“道诫”的演化路径大致勾勒了汉末道教戒律规范的形成过程，那么道教戒律规范形成以后在魏晋南北朝时期的发展状况又是如何？这正是本文着力所要解决的问题。接下来本文将从魏晋南北朝时期道教戒律规范的经典文献状况；魏晋南北朝道教戒律规范对儒道释思想的融摄；魏晋南北朝道教戒律规范的表现形式、基本原理和实际持行状况等三个方面，对此问题作出回答。这里拟先从经典文献入手，对魏晋南北朝时期道教戒律规范文献作一番清理，以期对道教戒律规范在这一时期的总体发展状况能有所反映。

一 概述

人们对于“经典”一词的理解颇多歧义，本文这里仅指“神圣型经典”或“宗教型经典”而言，是专指那些承载一定思想价

值和认识论体系，被信徒反复不断地传承、阅读、诠释和信仰，具有内在的原创性和超越性的神圣化典籍，如伊斯兰教的根本经典《古兰经》，基督教的经典《圣经》，佛教的佛经，儒家的“六经”等^①。道教经典当然也归属此类。道教经典宣传对道、对神仙的信仰，在中国封建社会中受到许多统治者和广大道士、信徒的尊崇，对社会生活的各方面均产生了深刻的影响。然而与其他宗教经典不同，道教经典大多没有明确的创作时代和作者，它们一般托诸神授或天降，比如说其戒律规范类经典，就以“太上老君”或“元始天尊”等神的身份居高临下地向信徒宣告神的职号及名讳，颁布戒律科仪，训诫信徒应当信道等，这充分地显示出其“神道设教”的性质^②。作为“神道设教”的“载体”，道教戒律规范类经典在魏晋南北朝经历了从魏晋之际的缓慢积累到东晋南北朝时期的重大发展的演化过程，而导致这种变化的关键是“神道设教”的主体由下层民众向社会上层的转移和道教的正统官方化发展。

道教创立于民间，其最初主要道派是张角的太平道和张陵、张修、张鲁的五斗米道。但无论是张角、张修还是张鲁，其实都是把道教作为一种工具，张角以太平道聚合民众而发动黄巾起义，张修、张鲁以五斗米道而割据一方，都带有“神道设教”的性质。故道教自创立后的一段时期内，是以民间道教的形式流传开来的，其“神道设教”的控制权是掌握在下层民众手中而不是社会上层的手中。魏晋以来活跃在民间的各种形形色色的道派组

① 参见王中江《经典的条件：以早期儒家经典的形成为例》，载《中国哲学史》2002年第2期，第48—54页。

② 参见朱越利《道经总论》，辽宁教育出版社1991年版，第40页。

织出于“神道设教”的需要也当借助于戒律规范的形式，据葛洪《抱朴子内篇·勤求篇》称：“干吉、容嵩、桂帛诸家，各著千所篇，然率多教诫之言，不肯善为人开显大向之指归也。”^①干吉即于吉，按史书共有两次涉及到于吉，一是《后汉书·襄楷传》言东汉顺帝时于吉于曲阳泉水上得神书百七十卷（《太平清领书》），该书后由其弟子宫崇献给皇帝；二是《三国志·孙策传》注引西晋虞溥《江表传》言汉末吴初有琅玕道士于吉在江东传道，后为孙策所杀。不知孙策所杀者与曲阳泉水上得神书者是否即是一人，抑或后者出于依托？然而诸如干吉、容嵩、桂帛等皆葛洪《神仙传》中的人物，容嵩即是于吉弟子宫崇，事见今本《神仙传》卷十；桂帛即于吉弟子桂君，据称为徐州刺史，事见《三洞珠囊》卷一引《神仙传》，不管怎么样，说他们是汉魏间民间道教的代表人物大致是没有问题的^②。《勤求篇》说他们“各著千所篇”，而多是“教诫之言”，可见当时民间道派所造的戒律规范类道书已有不少。葛洪是神仙道教的代表，注重神仙方术，尤重金丹，认为教诫之书不切道要，因而对它们甚为轻视，《抱朴子内篇·遐览篇》收录东晋以前的各种道书神符二百余种，多以方术类为主，教诫类道书除《左右契》、《立功益算经》、《道士夺算律》等少数几种外，大部分未被收入。

至于这些道书的实际影响，可以分两方面来说，就神仙道教来说，正如前面所言，像葛洪及其师郑隐对这些道书是轻视的，据《遐览篇》葛洪自言：“余晚充郑君门人，请见方书，告余曰：

^① 王明《抱朴子内篇校释》卷十四《勤求》，中华书局1985年版，第255页。

^② 参见任继愈主编《中国道教史》上卷，中国社会科学出版社2001年版，第60页。

要道不过尺素，上足以度世，不用多也。然博涉之后，远胜于不见矣。既悟人意，又可得浅近之述，以防初学未成者诸患也。乃先以道家训教戒书不要者近百卷，稍稍示余……”并说：“若金丹一成，则此辈一切不用也。”^①而就民间道教而言，据葛洪《抱朴子内篇》，当时的民间道派多数是“进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业，遂以招集奸党，称合逆乱，不纯自伏其辜，或至残灭良人，或欺诱百姓，以窥财利，钱帛山积，富逾王公，纵肆奢淫，侈服玉食，妓妾盈室，管弦成列，刺客死士，为其致用，威倾邦君，势凌有司，亡命遁逃，因为窟藪”^②。南朝齐梁之际的刘勰《灭惑论》也说：“是以张角、李弘毒流汉季，卢悚、孙恩乱盈晋末，余波所被，寔蕃有徒。爵非通侯而轻立民户，瑞无虎竹而滥求租税。糜费产业，蛊惑士女，运屯则竭国，世平则蠹民，伤政荫乱。”^③可能由于立场的关系，葛洪和刘勰之辞未必能尽信，但是张角、李弘、卢悚、孙恩等本来也确实只不过是把道教作为政治手段，道诫当然也仅仅是他们“神道设教”的工具而已；而下层群众奉道多是为环境或生计所迫，淡泊无为本来就不是他们的追求，加之各道派鱼龙混杂、良莠不齐，多数情况下并不受道诫约束也是可能的。总之，当时民间道教的戒律规范类道书虽有所发展，但是总的来说层次不高，不仅神仙道教不重视它们，即便对民间道教本身，其影响也十分微弱。

汉献帝建安二十年（215），张鲁归降曹操，五斗米道北迁，其组织越出巴蜀，向更大范围扩散，并向社会上层渗透；但张鲁

① 王明《抱朴子内篇校释》卷十九《遐览》，中华书局1985年版，第332页。

② 王明《抱朴子内篇校释》卷九《道意》，中华书局1985年版，第173页。

③ [南齐]刘勰《灭惑论》，《弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二，第51页。

在归降曹操后不久就死去，五斗米道由于失去了强有力的领导，也开始分化，出现了人人称教、各作一治的混乱局面。道教的正统官方化趋向就在这种状况中开始了。

张鲁归降后，受到了很大优待，据《大道家令戒》称：“七子五侯，为国之光，将相掾属，侯封不少，银铜数千，父死子系，弟亡兄荣，沐浴圣恩。”^①至此，五斗米道上层可算是已完全被纳入到上流社会的行列之中，从而一改其对立立场，俨然以维护封建等级秩序为己任。当然这种局面也极便于五斗米道在社会上层中传播，魏晋之际，已有部分较高文化素养的社会上层人物奉道，据陈寅恪先生考证，自晋初天师道（按：“五斗米道”原本是俗称，进入魏晋以后史籍上一般就使用“天师道”这一称呼了）即已传播于世胄高门并渐染及于皇族，及至东晋，豪门大族世代奉道的现象更为普遍^②。大批的门阀士族涌入天师道，在当时“人人称教、各作一治”的混乱局面中夺取了所在道治的控制权，这意味着“神道设教”的主体正由下层民众向社会上层转移。士族阶级对原始道教方术仪式上所保持的某些低层次的巫鬼特征和教义上所具有的反叛色彩当然不能满意，他们于是利用所掌握的控制权，采取“神道设教”的方式，一方面对原天师道积极进行清整，另一方面则是推陈出新创立新道派，从而使道教向正统官方化转变。正是他们的这一番造作促成了道教戒律规范类经典在东晋南北朝时期的重大发展。

下面就对道教在正统官方化发展过程中所出现的戒律规范类

① 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》，《道藏》第18册第237页。

② 参见陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》，收入《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版。

经典作一介绍。

二 天师道“清整运动”及其所造戒律规范文献

天师道的清整运动自曹魏时就已露其端倪。自张鲁去世后，五斗米道由于失去了强有力的领导，而开始分化，出现了科禁废弛、各自为政的局面，为改变这种状况，张鲁后裔曾以“大道”名义发布了《大道家令戒》等“诫命”，但似乎收效甚微，其所批判的状况在《女青鬼律》、《老君说一百八十戒》、《老君音诵诫经》、《陆先生道门科略》等经典中也都提到过，说明这种现象在魏晋直至南北朝初都一直存在着。在上述四部经典中，《女青鬼律》和《老君说一百八十戒》属于原天师道（《老君说一百八十戒》后来成为了正一派的上品大戒），《老君音诵诫经》属于北天师道，《陆先生道门科略》属南天师道，大都托神道以传布诫命，如《女青鬼律》以“天师曰”的口吻批评各男女“不知禁制，自作一法”，《老君说一百八十戒》托老君名义指斥“诸男女祭酒托老君尊位贪财好色、擅己自用、更相是非”，《老君音诵诫经》托老君授命“清整道教，除去三张伪法、租米钱税及男女合气之术”，总之，不外乎以清整天师道为目的。

（一）《大道家令戒》和《阳平治》

《道藏》第18册有《正一法文天师教戒科经》一卷，内容包括首篇（篇名已佚）、《大道家令戒》、《天师教》、《阳平治》和

《天师五言牵三诗》五个部分。关于该经成书年代，汤用彤先生认为它系寇谦之的著作、为《云中音诵新科之戒》的一部分^①。按此经既以“正一法文”标目，当属早期天师道经典《正一法文》残卷之一，最后成书在南北朝时期^②，但不排除其所收内容有年代甚为久远者，此如《正一法文文章官品》大体保存了东汉张陵原作一样，今学术界比较一致的看法认为其《大道家令戒》和《阳平治》两篇为曹魏末年张鲁后裔发布的教令^③。

翻检原文，确实有许多时间标识性的话语，今按先后顺序罗列如下：

(1) 道以汉安元年（142）五月一日于临邛县渠停赤石城造出正一盟威之道，与天地券要立二十四治分布玄元始气治民。

(2) 道使末嗣分气治民汉中四十余年。（按：此指张鲁割据汉中事）

(3) 至义国陨颠，流移死者以万为数，伤人心志。自从流徙以来，分布天下。道乃往往救汝曹性命。（按：此指张鲁降曹、五斗米道北迁事）

① 参见《汤用彤论文集学术：康复札记·〈云中音诵新科之戒〉》，中华书局1983年，第311页。

② 按《正一法文》一百卷，凡为十帙，梁《孟法师录》有著录，参见《云笈七签》卷六《三洞经教部·四辅》，《道藏》第22册第37页。

③ 参见卿希泰主编《中国道教史》第1卷，四川人民出版社1988年，第235—244页；任继愈主编《中国道教史》（增订本）上卷，第45—50页；胡孚琛主编《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社1995年，第280页；李丰楙先生《六朝道教的度救观——真君·种民与度世》（载《东方宗教研究》新5期，台北，1996年；唐长孺《魏晋时期北方天师道的传播》，载《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局1983年版，224—231页等。

(4) 是吾顺天奉时，以国师命武帝行天下，死者填坑。既得吾国之光，赤子不伤，身重金累紫，得寿遐亡，七子五侯，为国之光，将相掾属，侯封不少，银铜数千，父死子系，弟亡兄荣，沐浴圣恩。（按：此言张鲁降曹后获荣宠事）

(5) 从建安、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。

(6) 自太和五年（231）以来，诸职各各自置，不复由吾气……或一治重官，或职治空缺，受职者皆滥对天地。（按：此句和上句言五斗米道分化事）

(7) 自今正元二年（255）正月七日已去，其能壮事守善，能如要言，臣忠子孝，夫信妇贞、兄敬弟顺，内无二心，便可为善得种民矣。（按：一“今”字反映出此教诫所作时间）

上述内容和历史事实大致相符，故认为此两篇教诫为曹魏时张鲁后裔所发布之说可从。

《大道家令戒》托为大道垂戒、《阳平治》托为天师张道陵的口吻对道民和祭酒主者不守禁制、自作一法、贪财爱色腐化堕落的现象进行了严厉的斥责，其主要内容有：

批判妄自置职 早期天师道组织的最基本的单位称为“治”，相当于教区，不少道书称最初张陵立有二十四治（主要在巴蜀一带，张陵之后增到二十八治，又有别治、游治、下治、配治、下八治、中八治、上八治及阳平、鹿堂、鹤鸣三气治等分别，关于各“治”的名称和位置不是本文所关心的，故略）。所谓“治”就是“治理”的意思，陆修静《道门科略》所说：“天师立治置

职，犹阳官郡县城府治理民物，奉道者皆编户著籍，各有所属。”^①五斗米道北迁以后在相当一段时间内虽仍沿袭汉中旧制，但实际上已不能适应情况的变化，《大道家令戒》说：“诸职男女官昔所拜署，今在无几。自从太和五年以来，诸职各各自置，不复由吾气”，“或一治重官或职治空缺”。这种混乱的局面在《阳平治》中也有反映：“从建安、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。”故《大道家令戒》要求：“自今以后，不得妄自置为职也。”

批判就“伪”弃“真” 从《大道家令戒》反映出当时天师道不仅组织涣散，而且道法也异态纷呈，它说：“汝曹学善乎根本不承经言，邪邪相教，就伪弃真，昔吾皆录短纸杂说邪文，悉今（令）消之，祭酒无状，故俾挟深藏，于今常存，使今世末学之人，好尚浮说，指伪名真，此皆犯天禁，必当中伤，终不致福也。”所谓“就伪弃真”是指各地的主者祭酒在自发传教的过程中不再严格遵循旧道法，对原来的五斗米道的经典、教法会有所选择、有所偏重，同时他们也可能把一些下层民间道派和一些上层神仙道派的其他道法吸收进来，形成像李家道、帛家道、干（于）君道等新道派，这些道派都应和原来五斗米道有些关联，但道法上却各具特色。

严禁腐化堕落 《阳平治》指责各治头祭酒、别治主者男女老壮“至尔难教、叵与共语”，“但贪荣富钱财谷帛锦绮丝绵、以养妻子为务，掠取他民户赋敛，索其钱物，掠使百姓，专作民户修农锻私以养妻奴；自是非他，欲得功名荣身富己；苟贪钱财；

^① 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册第780页。

室家不和，姤媾为先……”，说他们一个个“口是心非，人头虫心，房室不节，纵恣淫情，男女老壮不相呵整，为尔愤愤，群行混浊”，与俗没有什么区别，还说“吾从太上老君周行八极按行民间选索种民，了不可得，百姓汝曹无有应人种者也”。对此，天师后裔威吓道：“欲推治诸受任主者职治祭酒，十人之中诛其三四名还天曹考略治罪”，并强调就在近一二三年中兑现。

强调为善行仁义 《大道家令戒》强调守善，而守善首先是要谨尊伦常：“当户户自相化以忠孝，父慈子孝、夫信妇贞、兄敬弟顺”。这其实是对儒家伦理观念的吸收，我们可以看出这和三张五斗米道时已经有了区别，三张五斗米道并不强调这些，如《老子想尔注》对儒家标榜忠孝仁义比较反感，而现在《大道家令戒》却前后三次反复申说，这是因为自张鲁降曹以后天师道向上流社会渗透，逐渐由早期民间道教向官方化转变，对儒家伦理观念的吸收就是这种转变的反映。除了谨守伦常之外，守善还要求：“朝暮清静、断绝贪心；弃利去欲、改更恶肠；怜贫爱老、好施出让；除去淫妒喜怒情念、常和同腹目；助国壮命，弃往日之恶，从今日之善行。”《大道家令戒》还强调为善勿近名，它指出“道隐无名，名者伐身之斧”，强调“善行无迹”，为善不应令人见其踪迹，它批评“才有小善，欲使人知之，才有粉米之异，欲使人贤之”，认为“此皆非道之益己，犯禁矣”。

《大道家令戒》等教诫大体上遵循汉中新法（然而它对忠孝仁义的强调也表现出与三张时的差别），其重要意义在于对当时天师道现状的批判，不过，其所批判的状况在《女青鬼律》、《太上洞渊神咒经》、《老君一百八十戒》、《陆先生道门科略》也都提到过，说明这种现象在魏晋直至南北朝初都一直存在着，也说明

随着社会形势的改变,天师道要想维持和恢复汉中旧制事实上已经不可能的了。《大道家令戒》所作的教诫不过是守旧势力在当时“人人称教、各作一治”的形势下力图扭转颓风、改变混乱局面、恢复天师道统一的一种努力,但是这种努力的效果看来是微弱的,不过它却为我们了解这一段时期也就是张鲁北迁以后天师道活动状况提供了一份珍贵的资料。

(二)《女青鬼律》

《女青鬼律》六卷,现存于《道藏》第18册。其卷一称:太上大道下此《鬼律》八卷,纪天下鬼神姓名、吉凶之术以敕天师张道陵,使敕鬼神不得妄转东西南北。所谓太上敕天师张道陵云,当然属于神道设教的性质,但据此可知该经原有八卷,《道藏》本已非完帙。

1.《女青鬼律》的成书年代

关于此经的成书年代,学术界尚无一致的说法。汤用彤先生在《康复札记·〈云中音诵新科之诫〉》中认为《女青鬼律》系北魏寇谦之的著作^①;但近年来学界的观点已倾向于提前,有不少人认为其在魏晋时期(至晚在东晋之末)当已形成,例如施舟人先生认为《女青鬼律》的出世可能还在《大道家令戒》之前,可能是现存的最早天师道经典^②;李丰楙先生认为该书的出世在西

^① 参见《汤用彤论文集学术:康复札记·〈云中音诵新科之诫〉》,中华书局1983年版,第311页。

^② Kristofer Schipper, "Purity and Strangers - shifting boundaries in medieval Taoism," *T'oung Pao* Vol. 80, 1994, P.69. 转引自王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》中华书局2002年版,第358页。

晋末叶^①；小林正美先生则认为它成书于东晋之末^②。主张该书形成于魏晋时期的还有马承玉、刘昭瑞等^③。

按《女青鬼律》内容驳杂，其形成应经历了一长期的发展过程，其源头甚至可以追溯到汉末，可能在三张时代就已形成了《鬼律》的雏形。据专家考证《正一法文经章官品》大体保存了东汉原文的面貌，《赤松子章历》卷三至卷六所载章文尚为“三张古科”，查二书中多次见有“谨请太玄真符摄下女青诏书地下二千石丘丞墓伯、十二塚神、泰山二十四狱……”之类的说法，可见“女青”一词在汉末当已出现，而且与当时流行的墓门解除方术有关。再看《女青鬼律》的具体内容主要是记各鬼的名字，值得注意的是，其鬼怪名称与《正一法文经章官品》及《赤松子章历》卷三至卷六多相吻合，区别是《女青鬼律》着重于鬼（具体记载各鬼的名字）而后二书着重于神（收治鬼的办法）：如《女青鬼律》卷二记各种各样的木石、龙蛇虎等精魅的名字，而在《正一法文经章官品》卷二有《收万精鬼》正与之相合，其言：“九天前司马千二百人绛衣赤帻主收天下木石之精魅”；“高

① 参见李丰楙《〈道藏〉所收早期道书的瘟疫观——以〈女青鬼律〉及〈洞渊神咒经〉系为主》，刊《中国文哲研究》第3期，第417—454页，1993年；及《六朝道教的终末论》，载陈鼓应主编《道教文化研究》第9辑，上海古籍出版社1996年版第88—89页。

② 参见小林正美之《六朝道教史研究》第二篇之补论一“关于《太上洞渊神咒经》与《女青鬼律》及《太上正一咒鬼经》的成书年代”，东京，创文社，1990年，同时参见其《三洞四辅与“道教”的成立》，载陈鼓应主编《道教文化研究》第16辑，北京三联书店1999年版，第15—17页；同时参见其《东晋时期道教的终末论》，载《世界宗教研究》1995年第4期，第82—90页。

③ 参见马承玉《从敦煌写本看〈洞渊神咒经〉在北方的传播》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第13辑，北京三联书店1998年；刘昭瑞《关于吐鲁番出土随葬衣物的几个问题》，载《敦煌研究》1993年第3期。

脊君官将一百二十人治寄明宫主收天下龙蛇灾害人者”；“北玄君一人官将一百二十人治黄云室，主收龙蛇精老虎精，主之”；“山秦皇老君一人官将一百二十人治地室主天下崖石之精，主之”；“旌明君中彻君一人官将一百二十人治俗室收天下万物之精魅，主之”等等。《女青鬼律》卷三有“地青土公”、“地赤土公”、“地黄土公”、“地白土公”、“地黑土公”诸“土公”鬼，而《正一法文经章官品》卷一有《收土公》、卷三有《主土公鬼》。《女青鬼律》卷六又有“丘丞鬼”、“墓伯鬼”、“冢讼鬼”等，见于出土的汉末解注文和《正一法文经章官品》卷三《冢墓之鬼》及《赤松子章历》的有关章文中。《女青鬼律》卷六还有“千二百官逆之鬼”、“天地水三官转逆魅鬼”、“自称皇天上帝土玉鬼”等这些都见于《正一法文经章官品》卷二《治收糴鬼》。其他如“高天万丈鬼”被称为百鬼之王（卷一），其名也见于《赤松子章历》卷二《断瘟毒疫章》；“南乡三老鬼”（卷一）之“三老”为汉代特有，《正一法文经章官品》卷一有“国三老白巽君”；“门伯户丞”（卷四）与丘丞墓伯差不多，等等。下面再以温鬼为例稍加说明：

《女青鬼律》卷六记载：

东方青温鬼名咎远，南方赤温鬼名士言，西方白温鬼名尧，北方黑温鬼名天遐，中央黄温鬼名太黄奴，第六温鬼名诛女，第七温鬼名伯陵，祖父名梁州，祖母名交成，父名延年，母名出中。右五方温鬼兄弟七人合祖父母父母十一，形能飞，随月行毒以诛恶人。一蛊鬼名释渠，二蛊鬼名咎……右九蛊之鬼，行诸恶毒妖媚蛊乱天下，与五温鬼太黄奴等共

行毒炁也。正月温鬼名惟，二月温鬼名肿……右十二月温鬼各随其月放逸天下伤害群生。子日温鬼名根，丑日温鬼名荡……亥日温鬼名忧，右十二日温鬼各各直（值）其日，从十二时支干上来疾病民人。

我们从《赤松子章历》卷三所载《断瘟毒疫章》中有一段内容与上文很相似，摘录如下：

东方生青瘟青毒青炁鬼名高远，在南方生赤瘟赤毒赤炁鬼名士言，在西方生白瘟白毒白炁鬼名白幸，在北方生黑瘟黑毒黑炁鬼名大黄奴，父子七人男女兄弟各行恶毒疫气。正月至十二月各有有瘟鬼随其放逸天下病害，甲子乙丑寅卯辰巳午未申酉戌亥月辰瘟鬼皆有名字，从十二时上来五方五色黄奴老瘟。

笔者按：关于五色瘟鬼，《女青鬼律》卷二也有记载，其言曰：“青炁瘟鬼名高远，白炁瘟鬼名伯桑，赤炁瘟鬼名士玄，黄炁瘟鬼名君太，黑炁瘟鬼名文遐”。

以上三种材料之间刚好可以相互映证：章文中的东方瘟鬼在《鬼律》卷二亦作“高远”，而卷六作“咎远”，按古音，“咎”、“高”乃一声通转，二者因音近而必有一误；至于南方瘟鬼，前面两文皆作“士言”，而《鬼律》卷二为“士玄”，“言”盖与“玄”形近而误；章文中的西方瘟鬼名“白幸”，而《鬼律》卷六作“尧”、卷二作“伯桑”，“白”恐是承前“白瘟白毒白炁”而衍，而“伯”又因与“白”形近而误，“幸”、“尧”、“桑”三者

因形近而误；章文中缺少中央黄瘟鬼，《鬼律》卷六“黄温鬼名太黄奴”，而其卷二称“黄炁温鬼名君太”，按五方中以中央地位最高，中央之色为黄，一般都以大黄奴作为瘟鬼的代称，《太上洞渊神咒经》卷八也提到了“黄奴”，故当以《鬼律》卷六为准，章文说北方瘟鬼名“大黄奴”，明显有误；然则章文中北方黑瘟鬼没有名字，《鬼律》卷六中黑温鬼名“天遐”，而卷二作“文遐”，“文”、“天”盖因形近而误。章文仅有四方瘟鬼而称“父子七人男女兄弟”，明显有脱文。至于章文所说的“正月至十二月各有有瘟鬼随其放逸天下病害，甲子乙丑寅卯辰巳午未申酉戌亥月辰瘟鬼皆有名字”具体皆见于《女青鬼律》卷六。综上所述，可以得出结论：关于五方瘟鬼的名称在当时已有比较固定的说法，故三种材料存在有很大的一致性；三种材料以《鬼律》卷六错误最少、内容也最全，《赤松子章历》卷三《断瘟毒疫章》所依据的可能就是《女青鬼律》卷六的内容，其错误则是传抄所致。

可见，《女青鬼律》确实包含了许多早期天师道最古老的教法内容，正因为如此，施舟人先生认为《女青鬼律》的出世比《大道家令戒》还要早，可能是现存的最早天师道经典^①。

按五斗米道本创始于西南的巴蜀地区，这里的少数民族原本盛行巫术，《后汉书》卷八十六《南蛮西南夷传》说巴郡南郡蛮“俱事鬼神”^②，《华阳国志》卷九也称蛮人“俗好鬼巫，汉末，

^① Kristofer Schipper, "Purity and Strangers - shifting boundaries in medieval Taoism," *T'oung Pao* Vol. 80, 1994, PP.69. 转引自王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》中华书局2002年版，第358页。

^② 《后汉书》卷八十六《南蛮西南夷传》，中华书局1965年版，第10册第2840页。

张鲁居汉中，以鬼道教百姓，责人敬信”^①。释道安《二教论》之《服法非老九》说：“今之道士，始自张陵，乃是鬼道，不关老子。何以知之？李膺《蜀记》曰：‘张陵避病疟于丘社之中，得咒鬼之术书，为是遂解使鬼法。’”^②结合当时情形来看，完全存在着张陵于汉末在所得“咒鬼之术书”的基础上已经形成《鬼律》雏形的可能。

但是，有几点情况反映出它在魏晋时期经历了一个不断完善的过程：

第一，现存《道藏》本卷四称：“八卷之中有第四卷至真，可以度世，子勿违犯，慎之！”按“第四卷至真”一语实耐人寻味，观此卷所载鬼名及咒语甚为古朴、不与其他各卷类同（他卷所载鬼怪皆按一定秩序编排，整齐划一，一看即知刻意为之，而此卷并不如此），且唯此卷载有符图，笔者颇疑此卷起源最早，极可能属于张陵所得“咒鬼之术书”的内容，而其他各卷则在此基础上增饰而成；

第二，现存本卷二称：“今世愤愤，邪乱纷纷，不见真神，唯鬼乱人，今当纪别鬼名，定立三五神以治鬼，重下第二卷山海鬼姓名……”按“重下第二卷”之“重”字亦反映出其出世年代的不同；

第三，前述《女青鬼律》卷二和卷六在温鬼名称上存在的差异反映出它们出于不同的时代；

① [晋]常璩《华阳国志》卷九，刘琳校注本，巴蜀书社1984年版，第662页。

② [北周]释道安《二教论》，《广弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二，第140页。

第四，现存本卷三称：“子已知道、及未知者，见吾《鬼律》新故科文，皆可从用。”“《鬼律》新故科文”一语亦反映出《鬼律》内容有新旧之别；

第五，其卷五宣扬所谓“庚子年大厄”、阐述以三五七九长生之本太平度世为种民的观念，卷六“天师曰”一段有强烈的当今之世即末世的意识，这是典型的“终末论”思想，是魏晋时期道教徒较为普遍存在的一种观念^①。

第六，《太上洞渊神咒经》和《女青鬼律》有密切的关系，如其卷七提到有“大鬼主邓艾、钟士季……刘元达”，按钟士季、刘元达为《女青鬼律》中的五方鬼主的两位（五方鬼主又见于其卷十一），其卷七又说：“一切恶鬼、山林池泽之鬼，一一收之，付三天地狱鬼律女青诏书治之，不得令来急病良善也”；“一一如女青诏书口敕律令”^②。其卷八又有“……兴一切瘟气，黄奴七子合来杀人”之说，其“黄奴七子”已见于《女青鬼律》卷六。可见，《太上洞渊神咒经》的鬼神观念明显受到了《女青鬼律》的影响。而据学者考证《太上洞渊神咒经》之前十卷为原始部分，写成时间在晋末至南朝宋时^③。

根据上述情况，综合诸家之说，大致可以认为《鬼律》的雏形可能在汉末就已经出现，然而其内容在魏晋时期经历了一个不断增衍的过程，八卷本的《女青鬼律》至迟在东晋之末当已成书；但今《道藏》本仅存六卷，并非完帙，且极有可能经过了后

① 参见李丰楙《六朝道教的终末论——末世、阳九百六与劫运说》，载陈鼓应主编《道教文化研究》第9辑，上海古籍出版社1996年版，第88—89页；小林正美《东晋时期道教的终末论》，载《世界宗教研究》1995年第4期，第82—90页。

② 《太上洞渊神咒经》，《道藏》第6册第25—27页。

③ 参见任继愈主编《道藏提要》，中国社会科学出版社1991年版，第253页。

人的重新整理，不排除有后来的一些思想观念融入的可能。

2. 《女青鬼律》的整饬天师道意向

《女青鬼律》现存六卷，其主要内容是谱录各鬼姓名。但是，它和《大道家令戒》、《阳平治》一样对天师道男女祭酒、主者进行了极严厉的指斥（详见后文），也含有整饬天师道的意向。此经主要内容虽是谱录各鬼姓名，但已不是单纯的咒鬼方术，而是带有明显的道德说教，如在卷一谈到鬼的成因时就指出：“天地初生，元气施行，万神布气，无有丑逆、妖邪不正之鬼，男孝女贞，君礼臣忠，六合无有患害。自后天皇元年以来转生百巧，不信大道，五方逆杀疫气渐兴……日有千鬼飞行，不可禁止。”照其说则鬼的产生是由于人们不孝顺忠信导致逆杀疫气结而为鬼。再看那些鬼之为祸主要也是针对人们的罪过恶行，如其卷一称南乡三老鬼主诸死人录籍考计生人罪、四方煞鬼主煞天下逆恶不孝者、甲子六十日直煞逆鬼主煞凶逆不孝者；又如卷六称十二温鬼主要是毒害五方不行道戒者，而行善精勤存道遵教能知鬼名者可不受其殃。又从制鬼的原理来看，也体现出道德至上的原则，如卷一称：“天道以鬼助神施炁，人畏鬼不畏神，诡托名于彼，自号其位，人闻鬼存无神，百其语言，故制阴阳。清身和心无有邪淫可以制鬼，御天下三万六千余神，皆为子使令。子身不正，反受其殃。”其卷三有“道律禁忌”二十二条，其部分条文吸收儒家的伦理道德作为制鬼的禁忌规定，而尤禁淫色，涉及到这一方面的有第八、十、十一、十四、十八、十九、二十诸条，这是特别针对原天师道弊病而设的。按天师道原有所谓三五七九的男女合气之术，唐释法琳《辩正论》也说：“寻汉安元年，岁在壬午，道士张陵分别《黄书》云：‘男女和合之法，三五七九交接之道，

其道真诀，在于丹田。’”^①北周释道安《二教论·服法非老九》所谓“张氏妄说”下有“或含气释罪”条说张陵“妄造《黄书》，咒癩无端，乃开命门，抱真人婴儿，回龙虎戏，备如《黄书》所说，三五七九、天罗地网，士女溷漫。不祸其可然乎？”^②北周甄鸾《笑道论·道士合气三十五》说：“臣年二十之时，好道术，就观学。先教臣《黄书》合气、三五七九男女交接之道，四目两舌正对，行道在于丹田，有行者度厄延年。”^③

这种房中术有极大的弊病，奉道者极易沉湎于淫色，故历来为反对道教者所诟病，在道教内部的有识之士对此也持否定态度。此书并没有废除这一方术，但是严防其弊病，把淫色视为重禁，这也是它整饬天师道意向的一种表现。

《女青鬼律》整饬天师道意向的另一表现是宣扬所谓“太平度世为种民”观念。

所谓“种民”或“种人”是指为那些以善行度脱厄难而生活在太平之世的人们。此词的起源与“太平度世”观念有关，其源头可以追溯到《太平经》。《太平经》屡称太平将至，并认为只有善人才能生活在太平之世里，而恶人在太平之世是没有生存空间的，故说“无有过失于天，策籍所宜”^④，“今太平气至，无奸私，故不而久养奸恶之人也，不如往者内乱之时，能包养恶人

① [唐]释法琳《辩正论》，《广弘明集》卷十三，《大藏经》卷五十二，第545页。

② [北周]释道安《二教论·服法非老九》，《广弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二，第140页。

③ [北周]甄鸾《笑道论》，《广弘明集》卷九，《大藏经》卷五十二，第151页。

④ 王明《太平经合校》，卷一百一十二《有过死谪作河梁诫》，第577页。

也”^①。后来道教在此基础上进一步提出了“厄难说”，即认为在太平到来之前要经过“厄难”的洗礼，只有那些为善行仁义者才能够度脱厄难者幸存下来，成为太平之世的子民（即“种民”或“种人”），如《大道家令戒》说：

欲朝当先暮，欲太平当先乱人，恶不能除，当兵病水旱死，汝曹薄命，正当与此相遇。虽然，吉人无咎，昔时为道以备今来耳。未至太平而死，子孙当蒙天恩。下世浮薄，持心不坚，新故民户见世知变，便能改心为善行仁义则善矣，可见太平，度脱厄难之中，为后世种民，虽有兵病水害之灾，临危无咎。^②

《女青鬼律》中也存在这种观念，其卷五宣扬所谓“庚子年大厄”，恶人在此大厄中无一能幸免，只有远恶从善者凭三五七九长生大道可以太平度世为种民；卷六也指出太平到来之前将来一次大的清算，它说：

天师曰：顷年以来阴阳不调、水旱不适，灾变屡见者，皆由人事失理使其然也……末世废道，急竞为身，不顺天地，伐逆师尊，尊卑不别，上下乖离，善恶不分，贤者隐匿，国无忠臣，亡义违仁，法令不行，更相欺诈，致使寇贼充斥，污辱中华，万民涂毒，饥寒被死者半，十有九伤……
乱不可久，狼子宜除，道运应兴，太平期近，今当驱除，留

① 《太平经合校》，卷一百一十九《道祐三人诀》，第681页。

② 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》，《道藏》第18册第236页。

善种人，男女祭酒、一切生民，急相核实，搜索忠贤，恭慕道德，按名列言自然者寡，督励宜勤，若能该过即为勳人，人无尊卑，不尊贵贱，唯恶为真，不得私饰，所举参错，不值之人，此者坐之，无望久活。帝王牧守长吏百僚，若能信吾言，举善而教，不能则劝流刑，行仁祭酒领录列上，天有劳显，报位登神仙，有不用心、惮劳回避、不肯著名奉行善者，即还恶人，蹈于驱除。^①

总之，《女青鬼律》通过鬼律禁忌的形式和宣扬所谓“太平度世为种民”观念对男女祭酒、道民进行训诫，要求他们不要不知禁制自作一法、行恶淫乱，而当思行仁义、六合守忠、专一养性、以道为家，充分反映出其整饬天师道的目的。但是，与《大道家令戒》欲保留汉中旧制相类，《女青鬼律》保留了三五七九的男女合气术，并把它作为太平度世为种民的重要途径，天师道的积弊没能从根本上得到改变。

（三）《老君说一百八十戒》

《老君说一百八十戒》收于《太上老君经律》，现存于《道藏》第18册；唐朱法满《要修科仪戒律抄》卷五及宋张君房所辑《云笈七签》卷三十九亦收录其文；另外，敦煌文书P.4731号和P.4562号保存有该经残卷。

^① 《女青鬼律》卷六，《道藏》第18册249页。

1. 《老君说一百八十戒》的形成年代

对于该经的形成年代目前学术界还没有一致的看法，吉冈义丰先生认为它形成于梁陈之间^①，而小林正美先生则主张在刘宋初、中期^②；施舟人（Kristofer Schipper）先生则认为它发源于3世纪的中国南方^③，这中间相去很远。国内几本权威著作对此看法也不一：任继愈先生主编《中国道教史》认为该经与《大道家令戒》、《阳平治》的形成年代大致相当，即约在曹魏时期^④，而《道藏提要》认为陆修静《道门科略》提到过《老君百八十戒》，故恐出于晋时^⑤；胡孚琛先生主编的《中华道教大辞典》则认为它约出于南北朝^⑥。由于各家说法不一，这里拟花些篇幅作重点讨论。

按照大约成书于六朝末至唐初之际的道书《三洞奉道科戒营始》卷四之《法次仪》（参见后文），正一法位最高阶（盟威元命真人）受《老君一百八十戒》及《正一经》二十七卷、千二百大章等等；而唐张万福《传授三洞经戒法箓略说》所列“戒目”亦称“《百八十戒》重律，此男官女官正一道士所受，老君授于吉者也”，可知《老君说一百八十戒》在南北朝后期至唐代的道门中乃是正一派的上品大戒。但是这套正一派的上品大戒极有可能

① 参见吉冈义丰《道教と佛教》第2，东京，国书刊行会，1976年，第70页。

② 参见小林正美《六朝道教史研究》，东京，创文社，1990年，第341页。

③ Kristofer Schipper, "Purity and Strangers - shifting boundaries in medieval Taoism," *T'oung Pao* Vol. 80, 1994, PP.66. 转引自王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第342页。

④ 任继愈主编《中国道教史》（增订本）卷上，中国社会科学出版社2001年，第384页。

⑤ 任继愈主编《道藏提要》，中国社会科学出版社1991年，第566页。

⑥ 胡孚琛主编《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社1995年，第284页。

是从天师道转承而来，如《太上老君经律》所列目次说：“《道德尊经戒》九行二十七戒、《老君说一百八十戒》，以上男官同受；《太清阴戒》阙，《女青律戒》阙，以上女官受。”这里“《老君一百八十戒》”仅是男官祭酒所受，且并无“正一道士”的称呼，因此这应是正一派形成以前天师道所定戒目。然则它到底出现于何时？

首先从其《序》文来看，其《序》宣称：昔周之末赧王之时老君至琅邪授道与干君（即干吉，史称“于吉”），干君受道法得拜为真人，又传《太平经》一百七十卷甲乙十部；幽王时老君教胡还，当入汉中，过琅邪，干君得见老君，复受此《戒》云云。所谓“老君授干吉”，当然纯属依托。但是《序》文中所言老君授干君《太平经》一百七十卷甲乙十部一事值得注意，按《后汉书·襄楷传》仅言于吉于曲阳泉水上得神书百七十卷，晋葛洪《神仙传·宫崇传》亦只言于吉于曲阳泉上遇天仙受《太平经》十部，其他涉及到于吉《太平经》事的典籍如牟子《理惑论》（见《弘明集》卷一）、虞喜《志林》（见《三国志·吴志·孙策传》裴注）都不曾提及老君，按牟子《理惑论》为汉末三国时之书、虞喜为两晋之际的人，而葛洪《神仙传》成书于东晋初，故把于吉获《太平经》事与老君扯上关系应是东晋初期以后的事情。署称“三天弟子徐氏撰”的《三天内解经》有“宋帝刘氏是汉之苗胄……”之句，一般认为是刘宋时的道书^①，该经始有“太上（即老君）于琅邪以《太平道经》付出干吉”之说^②，这种说法可能就是源于《老君说一百八十戒序》。因此《老君说一百八十戒》

① 参见《中华道教大辞典》，第282页；《道藏提要》第950页。

② [刘宋]徐氏撰《三天内解经》，《道藏》第28册第414页。

的问世可能在东晋至刘宋之间。

此外，还值得注意的是，刘宋陆修静《道门科略》已经称引《老君一百八十戒》，称“夫受道之人，内执戒律，外持威仪，依科避禁，尊承教令。故《经》云：道士不受《老君百八十戒》，其身无德，则非道士，不得当百姓拜”。其所谓“经”当是指《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》，该经说：“太极真人曰：夫祭酒当奉行《老君百八十戒》，此可言祭酒也。故曰：‘不受大戒，不得当百姓及弟子礼拜也。’”^①按《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》在敦煌文书 P.2861 + P.2256 号宋文明《通门论》所保存的陆修静《灵宝经目》中有著录，属于“新经”的范围，其出世当在陆修静之前。《道藏》中另有《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》（第6册），属于上述《灵宝经目》中的“元始旧经”（参见后文）。我们发现其条文与《老君说一百八十戒》有许多相通之处，今列表如下：

《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》与
《老君说一百八十戒》条文对照表

《老君说一百八十戒》	《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》
第三戒不得盗窃人物	学者及百姓子盗窃财物之罪
第六戒不得妄烧败人一钱已上物	学者及百姓子烧败见物成功之罪
第十戒不得食大蒜及五辛	学者及百姓子贪食五辛之罪
第十一戒不得作草书与人	学者及百姓子草书伪意之罪
第十三戒不得以药落去子	学者及百姓子落子伤胎之罪

① 《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》，《道藏》第9册第872页。

第十四戒不得烧田野山林。	学者及百姓子火烧田野山林之罪
第十五戒不得以金银器食用	学者及百姓子金银器事之罪
第十六戒不得求知军国事及占吉凶	学者及百姓子评论国事之罪
第十八戒不得妄伐树木；第十九戒不得妄摘草花	学者及百姓子斫伐树木采摘华草
第二十戒不得数见天子宫人，妄结姻亲	学者及百姓子交关权贵侯王之罪
第二十一戒不得轻慢弟子、邪宠以乱真	学者及百姓子匿爱弟子之罪
第二十三戒不得妄言绮语，隔戾嫉妒	学者及百姓子浮华妄语之罪、嫉妒同学之罪
第二十五戒不得多积财物、侮蔑孤贫；第二十二戒不得贪惜财物	学者及百姓子积禄重宝不思散施之罪
第二十六戒不得独食	学者及百姓子在人中独食不思饥喂
第二十八戒不得破人婚姻事	学者及百姓子与世间破人婚姻之罪
第三十戒不得自习妓乐	学者及百姓子放荡世间妓乐之罪
第三十一戒不得言人恶事，猜疑百端；第三十二戒不得言人阴私	学者及百姓子泄露人阴恶私鄙之罪
第三十三戒不得说人父母本末善恶	学者及百姓子说人尊上过恶之罪
第三十四戒不得面誉人、屏处论人恶	学者及百姓子面誉世人阴毁善人之罪
第三十六戒不得以毒药投渊池江海中	学者及百姓子毒药投水伤生之罪
第四十三戒不得投书潜人	学者及百姓子投书潜人之罪
第四十四戒不得自用	学者及百姓子自恃用性之罪
第四十五戒不得自贵；第四十六戒不得自骄	学者及百姓子自贵骄逸之罪

第五十二戒不得希望人物；第一百六十戒凡至人家，不得希望主人饮食	学者及百姓子希人事物之罪
第五十四戒不得评论师长	学者及百姓子评论师友长短之罪
第五十六戒不得轻慢经教	学者及百姓子轻慢经教法言之罪
第五十七戒不得慢老人；第一百二戒不得欺诬老人	学者及百姓子薄贱他人老病之罪
第六十戒不得恃威势凌人	学者及百姓子乘威势以凌世人之罪
第六十一戒不得阿党所亲	学者及百姓子阿党所亲之罪
第六十二戒不得带刀杖，若军中不从此律	学者及百姓子私蓄刀杖兵器之罪
第六十三戒不得多作门户，别离居处	学者及百姓子父母兄弟各别离居之罪
第六十九戒不得快人死败	学者及百姓子快人丧祸之罪
第七十八戒不得干知星文、卜相天时	学者及百姓子妄说天时星宿之罪
第七十九戒不得渔猎，伤煞众生	学者及百姓子烧山捕猎之罪、张筌捕鱼之罪
第九十三戒不得预人间论议曲直事	学者及百姓子论议世间曲直之罪
第八十三戒不得驰骋世俗、吊问死丧	学者及百姓子庆吊世间求悦众人之罪、驰骋流俗求竞世间之罪
第九十八戒不得笼罩鸟兽	学者及百姓子牢笼飞鸟走兽之罪
第九十九戒不得穿人家壁窥看人家内妇女	学者及百姓子图谋人妇女之罪
第一百三戒不得妄发读人书	学者及百姓子窥人书疏察微之罪
第一百十戒不得施枪棘著道中	学者及百姓子以棘人行道之罪

第一百十三戒不得向佗神鬼礼拜； 第一百十八戒不得祠祀鬼神，以求侥幸	学者及百姓子礼拜神鬼之罪
第一百十九戒不得为人多作忌讳； 第一百二十戒不得自多忌讳	学者及百姓子妄作忌讳之罪
第一百三十二戒不得惊鸟兽	学者及百姓子惊惧鸟兽促著穷地之罪
第一百三十三戒不得向弟子评论人家食饮善恶	学者及百姓子言人饮食好恶之罪
第一百四十八戒常当勤避恶处、勿贪禄苟荣利	学者及百姓子贪乐荣禄虐政之罪
第一百五十五戒常时无事不得多聚会人众、饮食狼藉	学者及百姓子合聚群众之罪
第一百六十一戒女人不得与男子同行；第一百六十二戒男不得与女人冥室中共语	与女人独行独语之罪
第一百六十四戒凡男女不得共坐食饮，交手授受	学者及百姓子男女共食交错衣物之罪
第一百六十五戒凡天时灾变，水旱不调，不得患厌及其评议	学者及百姓子呵骂风雨之罪
第一百七十六戒不得绝断众生六畜之命	学者及百姓子屠割六畜杀生之罪

以上为二书六十条戒文的对照表，限于篇幅，其余不一一拈出。即便以此六十条而论已足以说明问题，《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》的一百八十条戒文有三分之一（以“天官左宫左府”所主的六十条为主）取材于《老君说一百八十戒》，故有学者认为《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》就是以《老君一

百八十戒》为范本而形成的^①，这是完全有道理的。

楠山春树先生认为“老君百八十戒”、“智慧观身三百大戒”等可能是为对付比丘二百五十戒而矫造的。这种可能性应该是存在的，因为笔者通过比较发现，《老君说一百八十戒》有一些比较特别的条文，如“第六十六戒不得立小便”、“第一百十六戒不得便溺生草上及人所食之水中”、“第一百三十一戒不得以手团食、残啮众肴”、“第二十六戒不得独食”、“第一百六十三戒男女衣不得过畜三通”等，特别是“不得立小便”和“不得以手团食”决不是中国固有的观念，它们可能来自于佛教，因为从佛教二百五十比丘戒中可以发现有“立大小便戒”、“生草上大小便涕唾戒”、“水中大小便涕唾戒”、“大抔饭食戒”、“手把散饭食戒”、“别众食戒”、“畜长衣过十日戒”等条文^②。因此，《老君说一百八十戒》有关规定极有可能参考了佛教的做法，《老君说一百八十戒》可能是在佛教的影响下产生的。据载，第一部译成汉文的“广律”是姚秦弘始七年（405）由鸠摩罗什等译出的《十诵律》，其后，《四分律》（姚秦弘始十二年至十五年即公元410—413年由佛陀耶舍等译出）等也渐次译出^③，这些“广律”不仅包括了戒文（比丘戒、比丘尼戒）还包括有对每一条文的广泛解说，它们相对于天师道和早期上清派等的禁戒规范而言当然要完备得

① 参见 Kristofer Schipper, “Purity and Strangers—shifting boundaries in medieval Taoism,” *T'oung Pao* Vol. 80, 1994, p.66. 转引自王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第342页。

② 参见东晋佛驮跋陀罗、法显所译《摩诃僧祇律》，《大藏经》卷二十二，第405页，第412页；姚秦鸠摩罗什所译《十诵比丘波罗提木叉戒本》，《大藏经》卷二十三，第475—478页。

③ 参见劳政武《佛教戒律学》，宗教文化出版社1999年版，第133页；梁启超《佛学研究十八篇》，中华书局1989年版，第209页。

多，故使道门中人备感新奇起而效仿，导致了《老君说一百八十戒》的产生。

综上所述，《老君说一百八十戒》的出世年代当在晋末至宋初之间。

2. 《老君说一百八十戒》清整天师道的企图

据其《序》可知《老君说一百八十戒》也是以清整天师道为目的。《序》文首先对当时天师道各男女祭酒的所作所为进行揭露：

自顷以来，吾遥从千万亿里观之，诸男女祭酒托老君尊位贪财好色，擅己自用，更相是非：各谓“我心正”，言“彼非真”，利于供养，欲人奉己，憎恶同道，妒贤嫉才，骄恣自大，禁止百姓：“当来从我，我道最正，彼非真也”。皆不当尔。

《序》文接着给男女祭酒之行为定性，认为他们犯有“重罪”，不但不能升仙，就是寿终之后也将“死入九幽之下”、“入九地下牢之苦”，为挽救这些祭酒们的过失并为万民立法则，老君乃说此《戒》，“敕诸男女祭酒，令改往行、从今之善”。并强调：“人生虽有寿万年者，若不持戒律，与老树朽石何异？宁一日持戒为道德之人，而死补天官、尸解升仙。世人死有重罪，无益魂神，魂神受罪耳。祭酒明奉行之。”总之，此《戒》依傍老君授于君《太平经》事入说，针对天师道现状，以老君名义为天师道男女祭酒及道民制订行为准则，其目的是要“令王者欢心”（见《序》文）。它和《大道家令戒》、《女青鬼律》一样，带有整

伤天师道的性质：

针对“诸男女祭酒托老君尊位贪财好色”的现状，它首先严禁淫色，规定“不得多蓄仆妾”（第1戒）、“不得淫他妇女”（第2戒）、“不得穿人家壁、窥看人家内妇女”（第99戒）、“不得与淫佚之家更相往来”（第124戒）、“不得与寡妇亲爱”（第117戒）、“女人不得与男子同行”（第161戒）“男不得与女冥室中共语”（第162戒）、“不得带女人入山，皆应别歧异室”（第139戒）等；财货方面，它规定：“不得盗窃人物”（第3戒）、“不得妄取人一钱已上物”（第5戒）、“不得邪求一切人物”（第9戒）、“不得横求人物”（第73戒）、“不得强乞、扰乱百姓”（第74戒）、“不得强取人物、以为恩重”（第94戒）、“不得广求宝物”（第138戒）、“不得多积财物、侮蔑孤贫”（第25戒）、“不得积聚财宝，以招凶祸”（第105戒）等；饮食起居方面，它规定：“不得贪恋居家”（第106戒）、“不得以金银器食用”（第15戒）、“不得择好室舍好床卧息”（第86戒）、“凡衣物不得过畜三通”（第163戒）、“至人家，不得希望万姓主人饮食”（第160戒）、“不得择人饮食，为好恶说”（第90戒），“每饮食从一边起，勿勤咤言美恶”（第151戒），“不得向弟子评论人家食饮善恶”（第133戒）、“常当勤服气断谷食、为不死道，不得贪于饮食”（第149戒）等。

针对各男女祭酒擅己自用、更相是非、憎恶同道、妒贤嫉才、骄恣自大的现状，它规定：“不得言己能，崇贤重圣，吾当度汝，汝遇真仙”（第178戒）、“不得持人长短、更相嫌恨”（第29戒）、“不得言人恶事、猜疑百端”（第31戒）、“不得言人阴私”（第32戒）、“不得面誉人、屏处论人恶”（第34戒）、“不得

皆毁人物、以为恶”（第 87 戒）、“不得多言弄口舌”（第 111 戒）、“不得恶言骂詈”（第 48 戒）、“不得为人往来恶言”（第 91 戒）、“不得妄言绮语、隔戾嫉妒”（第 23 戒）、“若人有骂汝，汝但听服，不得应答”（第 167 戒）、“若人侵谤汝，汝但当自启白大道，不得忧怖，以损精神”（第 168 戒）、“若人以恶向汝，汝重以善往报之，不得怨尤”（第 169 戒）、“若人有持物与甲，而乙不得，不得便恨人不与己”（第 170 戒）、“若人为己声誉勿喜，为己毁辱亦不得嗔怒”（第 171 戒）等。

另，《老君说一百八十戒》已明显表现出正统官方化态势，比较注意区分道俗之间的界限，试图引导道教向脱离世俗生活、专事宗教修行为宗旨的宫观教团转变，它规定：“不得与兵人为侣”（第 115 戒）、“不得妄与兵贼为亲”（第 17 戒）、“不得求知军国事及占吉凶”（第 16 戒）、“不得带刀杖”（第 62 戒）、“不得数见天子官人、妄结姻亲”（第 20 戒）、“若能食菜最佳、而不可向王者”（第 177 戒）、“不得持威势凌人”（第 60 戒）、“不得以县官中伤人民”（第 92 戒）、“不得为世俗人赋敛”（第 75 戒）、“不得为世俗人作礼头主”（第 76 戒）、“不得为人图山立冢宅起屋”（第 77 戒）、“不得驰骋世俗、吊问死丧”（第 83 戒）、“不得多畜世俗占事之书及八神图，皆不得习”（第 114 戒）、“不得为人作辞讼、知人官事”（第 127 戒）、“不得为人谋合私利”（第 137 戒）、“不得为人保任券契、买卖田宅、奴婢之事”（第 123 戒）、“不得阿党所亲”（第 61 戒）、“不得与俗人共相群党、更相嘲毁”（第 84 戒）、“常当回向正一、不得俗事”（第 144 戒）、“常当立大意秉志，不得杂犯负违三尊教命”（第 145 戒）、“常当勤求长生，昼夜勿常，不得懈慢”（第 147 戒）、“当勤避嫌疑，

不得欺父母、罔君师”（第146戒）、“每烧香当为万姓请愿，令天下太平，不得为已”（第153戒）等。

总之，此《戒》号称“长存要律百八十戒”，述禁戒一百八十条，对男女祭酒及一般道民之言行举止、饮食起居和人际交往以及修炼用功等各方面作了全方位的规定，堪称道教第一部比较复杂的成文式戒律规范。在道教特别是天师道向正统官方化发展过程中，《老君说一百八十戒》的作用不可低估，作为天师道创造的重要戒律在天师道正一派形成以后被作为传承的大戒而沿袭下来，并且一经产生便为新兴的灵宝经派所称引和借鉴，对在灵宝派戒律的缔造发挥了重大的影响，进而影响到上清派的戒律，《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》就是以《老君一百八十戒》为范本而形成的，而《上清洞真智慧观身大戒文》又是以《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》为基础的（参见后文），《老君说一百八十戒》在南北朝隋唐以来的整个道门中的确扮演着极其重要的角色。

（四）《老君音诵诫经》

《老君音诵诫经》一卷，现存于《道藏》第18册。

陈国符先生指出：“《魏书·释老志》及《隋书·经籍志》并云北魏寇谦之出《图录真经》六十卷、《云中音诵新科之戒》二十卷。《图录真经》今佚。今《道藏》有《老君音诵戒经》云老君以授寇谦之，所述天师道流弊及革新之法与《魏书·释老志》同，盖即《云中音诵新科之戒》。又称‘乐章诵戒新法’，‘太上老君乐音诵戒’‘音乐新正科律’。音诵即‘乐音诵’，疑即唱诵之义，

所以别于‘直诵’也。”^①这一观点现已得到学术界承认。现今学术界比较一致的看法是：《道藏》所收《老君音诵戒经》一卷即是《云中音诵新科之诫》二十卷的残本，该经虽名为太上老君教诫集，但实际上是寇谦之假托太上老君陈述自己的见解^②。

关于寇谦之的生平事迹，《魏书·释老志》有介绍，陈寅恪先生撰有《崔浩与寇谦之》一文对其有专门考证。寇谦之（365—448）出生于北方的一个具有很深天师道背景的门阀士族家庭^③，受家世环境的影响，寇谦之“少修张鲁之术”，很早就是一名天师道教徒。姚秦弘始十七年（北魏神瑞二年即公元415年）寇谦之托称太上老君降临、授其天师之位并获赐《云中音诵新科之诫》二十卷，自此开始了对北方天师道的改革。

1. 乐音诵诫

寇谦之托称老君降授的《云中音诵新科之诫》二十卷，今已散佚，其残存的《老君音诵戒经》一卷是我们了解其改革的重要依据。考察此经，可以发现寇谦之的托神改制重点有二：一是“乐音诵诫”，二是“礼度为首”。对于“乐音诵戒”，《老君音诵戒经》说道：“道官箓生初受诫律之时，向诫经八拜，正立经前，若师若友执经作八胤乐音诵，受者伏诵经意，卷（后）讫后八拜

① 陈国符《道藏源流考》中华书局1963年版（以下版本同），第101页。

② 参见杨联陞《老君音诵戒经校释——略论南北朝时代的道教清整运动》，台北，《中央研究院历史语言所集刊》第28本上册，1956年；汤用彤《汤用彤论文集学术：康复札记·〈云中音诵新科之诫〉》，中华书局1983年版，第311页；尾崎正治《道教经典》，载福井康顺等监修、朱越利译，《道教》第1卷，上海古籍出版社1990年版，第96页；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148页等。

③ 参见陈寅恪《崔浩与寇谦之》，载《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版。

止，若不解音诵者，但直诵而已。”^① 陈国符先生认为音诵即“乐音诵”，疑即唱诵之义，所以别于“直诵”也；陈先生复引《道门通教必用集》卷一《寇天师传》所提到的“云中音诵即华夏颂步虚声”疑“乐音诵”可能与灵宝斋法中的“步虚声”有关，唯彼用于斋法而此用于诵经而已^②。此说可作参考，但是其“八胤乐音”又系何指？笔者颇疑“胤”当作“佾”，“八佾”是儒家经典所说的天子宗庙之祭时所用的乐舞，《礼记·祭统》说：“夫大尝禘，升歌《清庙》，下而管《象》，朱干玉戚以舞《大武》，八佾以舞《大夏》，此天子之乐也。”^③ 故孔子谓季氏：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？”^④ 《老君音诵戒经》曾说“请客、就会人习严整衣服如生官天子殿会恭肃，共同明慎奉行如律”，说明寇谦之确实是在向世俗最高仪礼看齐、欲效仿世俗最隆重的礼仪以尊崇其诫，但据其所言“若师若友执经作八胤乐音诵”，则仅有乐音而无其舞，实际上，在丧乱之后，恐怕当时连宫廷也难有纯正的八佾乐舞，何况“守志嵩岳”的寇谦之？在诵诫时配有乐音是存在的，但是否真是所谓“八佾乐音”则不得而知。

寇谦之的“乐音诵诫”虽然可能也用于平日的诵习，但主要是用于受诫过程中。根据经中所说，受诫大致有如下规定：

第一，受诫者：只要是愿意受诫的诸男女道官及策生都可。

第二，授诫者：可以是师也可以是同友。

① 《老君音诵戒经》，《道藏》第18册第210页。

② 参见陈国符《道藏源流考》第101、293页。

③ 《礼记正义》卷四十九，《十三经注疏》，第1607页。

④ 《论语注疏》卷三《八佾》，《十三经注疏》，第2465页。

第三，受诫过程：1. 在受诫之前当上章表奏明太上；2. 受诫时受诫者先向诫经八拜然后正立于经前；3. 由授诫者执经、作八胤乐音诵诫（若不解音诵，直诵亦可）；4. 受诫者伏诵经意；5. 诵罢再八拜，整个过程就结束了。

第四，戒律可以辗转授同友及弟子，授法同上。

这是寇谦之借老君的名义所规定下来的受诫条件和程序，整的说来，其受诫的条件并不特别严苛、受诫的过程也不十分复杂，具有较为普遍的适用性，因而容易被原来的一般天师道教徒所接受，这是其改革取得成功的一重要原因。在上章、礼拜、乐音诵诫诸程式中，上章乃五斗米道旧法，八拜也不新鲜，其最自矜异的就是“乐音诵诫”，故把其托神改制的全部科诫统称为《乐音诵诫》，简称《诵诫》。

2. 礼度为首

据《魏书·释老志》所说，寇谦之宣老君新科“清整道教，除去三张伪法、租米钱税及男女合气之术，大道清虚，岂有斯事？专以礼度为首，而加之以服食闭练”^①。所谓“专以礼度为首”，就是针对当时天师道所存在的诸如“男女合气之术”趋于泛滥流于淫秽、称名李弘刘举的造反作乱“岁岁有之”的“非礼无法”现状，要以加强戒律规范和斋醮礼仪建设的方式来改造天师道，清除其所包含的民间道教因素，使之向官方正统化转变。实际上，以“八胤乐音”来配合诵诫本身就是以礼度的方式对戒律规范的全新包装、以礼度的方式对戒律尊崇地位的凸现；而且自晋以后礼、律是往往并称的，不仅佛教如此拟配，即以世俗而

① 《魏书·释老志》，中华书局1974年版，第8册第3051页。

论，儒家礼制亦被采入法典，在当时戒律和礼度在某种程度上可以说是重叠的，故对戒律规范的推崇其实就是“专以礼度为首”的最重要表现。由于“乐音诵诫”是寇谦之改革最自矜异的地方，故在前面已单独拈出叙说了，现在再谈谈其礼度的其他表现。

除去男女合气之术 三张五斗米道原有“黄赤”、“合气”的房中术，但是这种房术所引起的弊病、所产生的的淫秽浊乱最为反对道教者所诟病，观《广弘明集》中佛教徒的指斥可知；在道教内部的有识之士如葛洪等对此也持否定态度，新兴的上清派对原来天师道粗鄙的男女合气术、以色欲和淫欲为目的的黄赤也进行了严厉的批判而代之以新的隐书之道——一种较高雅的上清派房中术，至于灵宝派对房中之术较之上清派更为轻视，可见这种男女合气的房中术在当时的声名已经十分狼藉、极大地损害了天师道的声誉和形象，遭到了大范围的唾弃；寇谦之的改革顺应了当时全国范围内声讨这种污浊之术的潮流的需要，明确提出“吾《诵诫》断改黄赤”，而以清异之法代之，要求男女官箴生不得再佩契黄赤。值得注意的是其《诵诫》又说：“房中求生之本，经契故有百余法不在断禁之列，若夫妻乐法，但勤进问清正之师，按而行之，任意所好，传一法亦可足矣。”看来新法并没有彻底废除所有房中术，所废除者仅是黄赤而已，不过今后能行法者仅限于夫妻而已。夫妻之间行房术并不违背礼法，无可非议，看来《诵诫》的规定确实是以礼度为原则。

强调香火、斋练建功 祭祀行香之俗在汉代以前就已经有了，五斗米道承之，其“首过”时除了叩头外还得烧香等，盖香气可以感得真神降临，实乃人神对接的重要手段；早期五斗米道

也已有涂炭斋、旨教斋等朴素斋仪，但斋仪在其教法中并不占十分重要的地位，斋仪地位的突出是在灵宝派兴起之后，《灵宝无量度人上品妙经》卷一称：天地运终当修斋行香诵经，星宿错度日月失昏当修斋行香诵经，四时失度阴阳不调亦当修斋行香诵经等等，行香和修斋、诵经已经成为灵宝派极重要的功德^①。寇谦之《诵诫》新法也非常重视香火和斋练，它认为天下经方虽多而皆作伪不可信，长生至道仙圣相传、口诀授要不载于文籍，唯有通过精勤香火、斋练建功方能感动仙官降临授以真道、接而升腾，由于对充斥于当时的各种诈伪仙经丹方的不信任使之另辟蹊径寻找方法直接与真仙对接，这就是斋练建功的修持方法，它与魏晋神仙道教形成显著区别，《诵诫》批评抱朴子（葛洪）迷信金丹而未明“建功香火斋练功成感微之后长生可克”；《诵诫》也对原天师道上章之法持一定的批判态度，认为祭酒们多不谙章法却凡事动辄上章，一通多者有十纸五纸，少者也有三纸二纸，“万亿章奏达者无一”，不如修谨善行、斋练建功胜过章文千通^②。这种对上章之法的贬抑和对斋练功能的强调应是灵宝派影响的结果。

效法生官礼度 “生官”在陆先生《道门科略》中称为“阳官”，也就是世俗官吏，寇谦之改革强调以“礼度为首”，其所谓“礼度”明显带有效法世俗的礼仪法度的性质，事实上早期天师

① 《灵宝无量度人上品妙经》卷一，《道藏》第1册第6页。按敦煌文书P.2256+P.2861号宋文明《通门论》所附陆修静《灵宝经目》载有《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》一卷，并称“已出”，据大渊忍尔先生查核，《道藏》本《灵宝无量度人上品妙经》卷之一大体为六朝古本，参见参见大渊忍尔《论古灵宝经》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第13辑，北京三联书店1998年版，第501页。

② 《老君音诵戒经》，《道藏》第18册第213—215页。

道的鬼神世界本就是依照现实官僚机构和社会等级秩序构建起来的、本就是其所处社会现实的反映，正如《道门科略》所说：“天师立治置职，犹阳官郡县城府治理民物，奉道者皆编户著籍，各有所属。”^① 所以道官其实就是生官的模拟，有关道官的礼仪法度当然亦可取譬于生官，通过《诵诫》诸多“喻如生官……”更可明显地感觉到这一点：

章奏格式：道官上章所用表奏无疑即是模仿世俗官方文书，《诵诫》明言：“今并出《音诵歌诫》宣敕诸官，章书之法如似生官文书，可得达理。”

奉师之礼：道官祭酒和教众的关系也不是一般的师徒关系，而带有官民关系的性质，《诵诫》规定：“受治篆诫之人，弟子朝拜之，喻如礼生官位吏，礼法等同”；“道民奉户师如生民事官等，言则称道民”。

就会要求：就会主要指参加厨会和“三会”，特别是“三会”在五斗米道时期就是最重要的聚会，有许多禁忌规定，但是自魏晋以来这些制度已没能严格遵循，故《诵诫》规定：“请客、就会人习严整衣服如生官天子殿会恭肃，共同明慎奉行如律。”

佩箒规定：佩箒是早期五斗米道一重要道法，“箒皆素书，记诸天曹官属吏佐之名有多少，又有诸符，错在其间，文章诡怪，世所不识”^②。道官祭酒授箒于道民，箒上所记天官将吏兵便为该道民除灾解患、卫护其身；然而佩箒有一定阶次之分，七岁、八岁的男生女生受一将军箒，十岁以上箒生受三将军箒、十将军箒，治之男官女官受七十五将军箒、百五十将军箒，但是魏

① 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册第780页。

② 《隋书·经籍志》，中华书局标点本，第4册第1092页。

晋以后主者祭酒人人称教、自署治箴，道民佩箴有至于千部者，故《诵诫》要求道官授箴“当喻如生官臣使夫有职之人”，意思是要如世俗制度那样职司等级分明有序，不得应道民之请而任意佩授，使官将吏兵相惑乱。

废除租米钱税：早在张鲁和张修时令奉道者限出五斗米为常而并无其他钱税，但是自魏晋以来各男女祭酒任意取人金银财帛、贪得无厌，对他们的指斥多见于《大道家令戒》、《阳平治》、《女青鬼律》、《老君说一百八十戒》等道书，这也是天师道发展到后来道纲废弛的重要表现，故《诵诫》新法废除了租米钱税，“惟有校藏三分取一”，“听民户岁输纸三十张、笔一管、墨一挺”作为章表之用，“喻如生官署职有钱财若干，吾今并出新法，按而奉顺”。其以“生官署职有钱财若干”相比，可是“生官”贪污受贿亦复不少，此处盖大体而言，毕竟世俗法制对“生官”有一定制约作用。按：此又称“校藏三分取一”，“校藏”不知何指，想来新法对道民仍当有所征取，但较之以前任意取人金帛改变不少。

天师、祭酒之位择贤而授：早在五斗米道时期祭酒之官便是父死子继，《诵诫》认为祭酒之官父死子系使道益荒浊，应当择贤而授，它说：“道尊德贵，惟贤是授，若子胤不肖岂有继承先业？有祭酒之官子之不肖，用行颠倒、逆节纵横、错乱道法，何有承系之理乎？铁券首云父死子系，何是近世生官王者之法制耳？”其所谓“近世生官王者之法制”当然主要是指各级官位废除世袭制度、择贤而授，但是帝室却不包括在内，寇谦之托老君之名自命为天师，当然不会主张天师之位父死子系，不过，平心而论，这一规定有其历史的进步性。

寇谦之托老君之名推行“诵戒”新法是道教史上的一件大事，对天师道本身而言意义尤为重大。盖天师道作为早期道教的两大派之一，在太平道一蹶不振之后，已经成为国内唯一最具影响力的教派；但是由于张鲁的去世，天师道因失去了强有力的领导而陷入了人人称教、各作一治、自署治箴符契的混乱局面、成为了少数道官祭酒们任意渔色、略取钱财、扩充家族势力的重要工具，自魏晋以来这种状况愈演愈烈，愈来愈引起社会的广泛关注，寇谦之以托神降经的方式针对原天师道旧道法的“流弊”采取了一系列的改革措施，顺应了当时改弦易辙的需要，其改革“专以礼度为首”，符合统治阶级的利益和要求。加之寇谦之积极努力和经营，寇氏新天师道得到了北魏政权的承认而一度取得了准国教的地位，使天师道朝正统官方化发展迈进了一大步。

（五）《陆先生道门科略》

《陆先生道门科略》一卷，现存于《道藏》第24册第779—782页。

作者陆修静（406—477），是南朝刘宋时著名道士。关于其生平事迹，陈国符先生在搜集整理《道藏》、碑刻及方志诸说基础上辑有《陆修静传》一文，可以参看。陆修静出身于门阀士族家庭（为吴丞相陆凯之后），后脱落世务，专精教法。陆氏所习，遍及天师和灵宝、上清、三皇等三洞，于前者则撰有《陆先生道门科略》，对天师道进行清整；于后者则“总括三洞”，奉敕上《三洞经书目录》，不仅于灵宝经法所造甚深，撰有《灵宝经目》并《序》（《灵宝经目》见P.2861+P.2256号敦煌文书；其《灵

宝经目序》见《云笈七签》卷四）、《洞玄灵宝五感文》、《洞玄灵宝众简文》、《太上洞玄灵宝授度仪》、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯烛愿仪》（见于《道藏》）等，而于上清经法亦开启陶弘景一派，有论者称其“道冠中州，化流东国，帝王禀其规，人灵宗其法”^①，实为南朝道门中一重要人物、对道教向正统官方化发展有较大的影响^②。

《陆先生道门科略》是陆修静整饬南朝天师道的重要著作。在著作中，陆修静对当时天师道上下相乖、颠倒错乱状况进行了极深刻的揭露，重申了天师道“神不饮食、师不受钱”的“清约治民”之旨，使民内修慈孝，外行敬让，佐时理化，助国扶命，唯天子祭天、三公祭五岳、诸侯祭山川、民人五腊吉日祠先人、二月八月祠社灶，自此外不得有所祭（若疾病之人不胜汤药针灸，唯服符饮水及首生年以来所犯罪过）；又重振箓籍制度，强调天师立治置职，如同阳官郡县城附治民物，奉道者皆编户著籍，各有所属，道民当严守师籍，不得越略，否则不能得天曹道气覆盖易为鬼贼所伤害致丧疾夭横等，所署治箓亦无益；特别要求严持禁戒科律，陆修静强调：“夫受道之人内持戒律，外执威仪，依科避禁，遵承教令，故《经》云：‘道士不受《老君一百八十戒》’。其身无德，则非道士，不得当百姓拜、不可以收治鬼神，其既闾浊，不知道德尊重，则举止轻脱、贱慢法术也。”

《陆先生道门科略》可能是陆修静早年的著作^③，从上述内

① 《云笈七签》卷五唐李渤《真系·宋庐山简寂陆先生传》，《道藏》第22册第27页。

② 以上参见《道藏源流考·陆修静传》，中华书局1963年版，第38—44页。

③ 参见任继愈主编《中国道教史》上卷第174页。

容可以看出，它主要是按照三张旧制来整饬天师道组织，而当时形势较之汉末已经大异，因此注定其改革的收效是十分有限度的。其后不久，陆修静本人注意力即转移到新兴的三洞经法，而天师道亦在新的三洞经法影响下推陈出新演化出以奉持《正一经》（《正一法文》）为主的正一道来。

（六）其他

天师道正一派是自天师道内部兴起的改革派，其大约出现于南朝刘宋时期，他们信奉“正一盟威之道”，对原天师道教团持批判态度；他们在新兴三洞经法的影响下，产生了所谓“三洞大乘”思想，信奉三洞部的全部经书，也就是尊重新兴上清、灵宝经书中的教义，并把它们也纳入到自己的教义之中^①。新的血液的注入，促使天师道发生了质的变化，到南北朝中后期正一派逐渐取代了原天师道的正统地位，这标志着自曹魏以来的天师道清整运动至此终于告一段落。

正一派所奉主要经典为《正一法文》。该书原为一百卷，宋孙夷中《三洞修道仪》著录为一百二十卷，现已散佚，现《道藏》仅残存《正一法文经章官品》四卷、《正一法文经护国醮海品》一卷、《正一法文太上外箓仪》一卷、《正一法文十箓召仪》一卷、《正一法文传都功版仪》一卷、《正一法文天师教戒科经》一卷、《正一法文法箓部仪》一卷等数帙而已。

至于该经的成书年代，《云笈七签》卷六给我们提供了一个

^① 参见小林正美《三洞四辅与“道教”的成立》，载陈鼓应主编《道家文化研究》，第16辑，北京三联书店1999年版，第10—21页。

线索，此卷说：“《正一经》云：‘《正一法文》一百卷’。今《孟法师录》亦一百卷。凡为十帙，未知并是此经不耳。”^①《孟法师录》即孟法师《玉纬七部经书目》，有时又称《玉纬》，其名见于《道教义枢》卷二《三洞义》：“三洞者，其卷数题目具如陆先生《三洞经书目录》、孟法师《玉纬七部经书目》、《陶隐居经目》、《太上众经目》、《三十六部尊经目》等所明。”^②按照此句叙述次序，孟法师应该是介于刘宋时陆修静和梁陶弘景之间的人物，南朝有二孟法师：一为孟景翼，一为孟智周，此书为谁所作，学术界颇有争议，然而不管是谁，他们都是南朝齐梁之际的人^③。据《道教义枢》卷二《三洞义第五》叙述“洞真部”源流时说：“其洞真是天宝君所出，《玉纬》引《正一经》云：‘元始高上玉帝，秉承自然玄古之道，撰出上清宝经三百卷……摹而传奉，号曰《真迹》。’”这里称《玉纬》引《正一经》云云，可见《正一经》的出世在《玉纬》之前。《玉纬》这段引文中出现的最后时间是元徽元年（473）。因此还可以把时间进一步具体到刘宋明帝之后。再者，同书《七部义》说：“七部者，今因《正一经》次：一者洞神部，二者洞玄部，三者洞真部，四者太清部，五者太平

① [宋]张君房《云笈七签》卷六，《道藏》第22册第37页。

② [唐]孟安排《道教义枢》卷二《三洞义》，《道藏》第24册第812页。

③ 孟景翼，《三洞群仙录》卷十六引南朝陈马枢《道学传》称，“齐景陵王盛洪释典，广集群僧，与景翼对辩二教邪正，景翼随事剖析，辞理无滞”（《道藏》第32册第339页）；又《太平御览》卷六百六十六引《道学传》称，“梁天监二年置大小道正，平昌孟景翼，字道辅，时为大正，屡为讲说。四年，建安王伟于座问曰：道家科禁甚重，《老子》二篇，盟誓乃授，岂先圣之旨，非凡所说耶？景翼曰：崇秘严科，正宗妙化，理在相成，事非乖越”（《中华书局》1960年版第3册第2973页）。孟智周，《上清道类事相》卷一引《道学传》称其“宋朝于崇虚馆讲说，作《十方忏文》”（《道藏》第24册第877页）；又《三洞珠囊》卷二引《道学传》云“孟智周，梁武帝时人也，多所该通”（《道藏》第25册第306页）。

部，六者太玄部，七者正一部。”同书又引《正一经图科戒品》云：“《太清经》辅洞神部，金丹以下仙业；《太平经》辅洞玄部，甲乙十部以下真业；《太玄经》辅洞真部，五千文以下圣业；《正一法文》总道德，崇三洞，遍陈三乘。”^①都表明《正一经》已经有成熟的“三洞”和“四辅”的概念，无疑出自陆修静“总括三洞”之后。据载，陆修静于泰始七年（471）上《三洞经书目录》^②，卒于元徽五年（477）^③。故此可以推定《正一经》大致成书于南朝刘宋末至萧齐之际。然则，《正一法文》的成书年代亦大致在南朝宋齐之际，最晚不超过梁代。

至于此经宗旨，《正一经图科戒品》有言曰：“《正一法文》总道德，崇三洞，遍陈三乘”，反映出它受到了新兴三洞经法的强烈影响。但从《正一法文》现存篇帙如《正一法文经章官品》大体保存了东汉原文的面貌、《正一法文天师教戒科经》所收《大道家令戒》、《阳平治》为曹魏时天师后裔所发布的情况看来，《正一法文》较多地保持了原天师道固有传统。此经涉及到的戒律规范主要包括：一是《正一法文天师教戒科经》所收首篇（篇名已佚）、《大道家令戒》、《阳平治》、《天师教》等，《大道家令戒》和《阳平治》前面已作介绍，这里特别值得提出的是其首篇，此篇后来单行，即《道藏》第24册的《太上洞玄灵宝中和经》，后来又发展为《升玄内教经》之一帙即《升玄内教经卷第七》（中和品），此篇所述的五条禁戒后来亦演变成“升玄五戒”

① [唐]孟安排《道教义枢》卷二，《道藏》第24册第813—815页。

② 据甄鸾《笑道论·道经未出言出》，《广弘明集》卷九，《大藏经》卷五十二，第151页。

③ 据《云笈七签》卷五唐李渤《真系·宋庐山简寂先生》，《道藏》第22册第27页。

(参见后文);二是《无上秘要》卷四十六所收录的出自《正一法文》的“正一五戒”。

这一时期与《正一法文》相类似的天师道戒律规范类经典还有《玄都律》。关于该经卷帙各家著录不一,北宋《崇文总目·道书类》著录《玄都律编》八卷,南宋《秘书省续四库阙书目》著录《玄都律》十五卷,南宋郑樵《通志略》诸子类道家经著录《玄都律》二十五卷,《道藏阙经目录》卷上著录《洞玄灵宝菁松先生玄都律》十卷^①。今《道藏》中仅残存《玄都律文》一卷,内容包括:《虚无善恶律》、《戒颂律》、《百药律》、《百病律》、《制度律》和《章表律》等六品,据其散见于唐王悬河《三洞珠囊》、朱法满《要修科仪戒律抄》、宋王契真《上清灵宝大法》等道书中的佚文可知其原本至少有二十品,还应包括《三会律》、《开辟律》、《职治律》、《立身行道律》、《入治律》等。关于该书的形成年代,按现存《玄都律文·制度律》中有“《升玄》真文以上,《上清大洞》以下”之语,“升玄”乃南北朝中期出现的道派,又据北周甄鸾《笑道论》曾称引《玄都律》,《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》是大致形成于南北朝末至隋唐之际的道书(参见后文),该经卷一称:“科曰:按《玄都律》及《正一法文》,凡道士女冠或凡人违犯经戒,皆夺算”,故《玄都律》大致为南北朝中后期的产物^②。

① 参见陈国符《道藏源流考》,中华书局1962年版,第310页。

② 《中华道教大辞典》认为该书出于南北朝后期,疑即北周武帝时京师玄都馆道士编集,参见《中华道教大辞典》第284页;而小林正美先生提出《玄都律》是南朝刘宋末到梁初编纂成书的,见小林正美:《六朝道教史研究》,东京,创文社,1990年,第206—207页;大渊忍尔先生则认为《玄都律》大致在南北朝中期成立,参见大渊忍尔《初期の道教》,东京,创文社1991年,第369页。

三 晋宋时期三洞经书中的戒律规范文献

洞神三皇、洞玄灵宝和洞真上清是晋宋时期门阀士族阶级在糅合天师道和神仙道教的基础上形成的新道派，他们的经典后被人整合在一起，称为“三洞经书”。他们吸收儒释道三家思想开展了大规模的戒律规范建设，托神道造作了一大批戒律规范类经典，如上清派的《太上九真明科》、《四极明科》、《太真科》；灵宝派的《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》、《太上洞真（洞玄灵宝）智慧上品大戒》、《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》、《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》、《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》、《太上洞玄灵宝真（文）一劝诫法轮妙经》、《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》等，这些经典对于缔构中古道教的戒律规范体系起了极其重要的作用。

（一）《洞神经》所属戒律规范类文献

《洞神经》由《三皇经》发展而来。据北周释道安《二教论》之《明典真伪十》说：“晋元康（291—299）中，鲍靖造《三皇经》被诛，事在晋史。后人讳之，改为三洞，其名虽变，厥体尚存。犹明三皇，以为宗极。”唐孟安排《道教义枢》（该书乃据隋代道书《玄门大义》删节而成，详见后文）卷二（同时参见《云笈七签》卷四《三皇经说》）说：“晋时，鲍靓学道道于嵩高，以惠帝永康年中（300—301）于刘君石室清斋思道，忽有三皇文刊

石成字，仍（乃）依法以四百尺绢为信，告玄而受。后亦授葛洪子孙。按《三皇经序》：鲍君所得石室之文，与世不同，洪或兼受也。”^①说明鲍靓与《三皇经》确实有很大关联，也说明至少在西晋时《三皇经》就已出世。葛洪《抱朴子内篇》已多次提到《三皇文》，对《三皇文》极其推崇，《遐览篇》著录《三皇内文天地人》三卷，按《外篇·自叙》，《抱朴子》成书于东晋初，其记载的是《三皇经》在西晋时的情形。鲍靓所得《三皇经》传与了葛洪；另外，据《云笈七签》卷一百一十《洞仙传》和《晋书·葛洪传》记载，郑隐也曾获传《三皇文》，后也传与葛洪，因此，在《三皇经》的传承过程中，葛洪是一关键人物。东晋以后，以《三皇经》为核心逐渐推演而成《洞神经》系列，这种扩充极有可能就是从葛洪开始的。《道藏》中有《洞神八帝妙精经》一卷（第11册），其末附有《抱朴密言》，为葛洪自述，述其在咸和元年（326）牧牛时以天文符法断除虎害的一段经历，并述及《三皇文》来历，其文笔与《抱朴子》极为相似，可能为其晚年所作。《抱朴密言》中说：“《大有经》四卷、《小有经》四卷（按：《小有》《大有》乃《三皇经》不同传本）”，又说“《三皇内文天文大字》何缘四卷无四万言也！”则《三皇经》在原有三卷基础上已扩充成四卷，这增加的一卷说不定就是《洞神八帝妙精经》，而且极可能与葛洪有关，日本吉冈义丰先生就曾说：“将《洞神八帝妙精经》视为东晋时代的道书也是可以的，也许是与葛洪有因果关系的经典。”^②

因此《三皇经》扩充的第一步是由三卷变为四卷，到南朝初

① [唐] 孟安排《道教义枢》卷二，《道藏》第24册第814页。

② [日] 吉冈义丰《道教经典史论》，东京，道教刊行会，1955年版，第47页。

年陆修静以此经授弟子孙游岳时，仍只四卷而已，《云笈七签》卷六说：“陆先生时所得初传弟子孙游岳，有四卷而已，孙后传陶先生，先生分布支流，稍至十一卷耳，即山中所传者。”^①但有一事值得注意，唐王悬河《三洞珠囊》卷六征引了陆修静的《受持八戒斋文》：

具銜臣陆修静上启：元始天尊、无极大道，感应灵圣，一切神明，今有善男子善女人等求欲受持八戒，清斋一日一夜，用以检御身心，灭诸三业罪恼者。故洞神经第十二云：夫斋以齐整为急，以齐整身心。身心齐整，保无乱败。败起多端，大略有八也：一者不得杀生以自活，二者不得淫欲以为悦，三者不得盗他以自供，四者不得妄语以为能，五者不得醉酒以恣意，六者不得杂卧高广大床，七者不得竞习香油以华饰，八者不得耽著歌舞以作倡。今日善男子善女人等，若不犯此之八事，则八败无从以起，则八戒自然而立，立久不失，则延年保命，神通洞达。是故斋者受持八戒，思真行道，通而无穷，显验必速，皆如所期也，今请受既必，再拜再起，奉戒而退也。^②

以上内容亦见于《云笈七签》卷四十；而且我们还发现陆修静所征引的《洞神经第十二》的内容明显出自于《洞神八帝妙精经》中^③。其既言“洞神经第十二云”，说明陆修静所见《洞神经》至少已经达到十二卷以上。这和前面所说四卷似有矛盾，然而也

① [宋]张君房《云笈七签》卷六，《道藏》第22册第35页。

② [唐]王悬河《三洞珠囊》卷六引，《道藏》第25册第329页。

③ 《洞神八帝妙精经》，《道藏》第11册第385页。

不奇怪,《三皇经》原有《小有》和《大有》两个不同传承体系,陆修静曾经“总括三洞”,并于刘宋明帝泰始七年(471)奉敕上《三洞经书目》,其“总括三洞”无疑要搜罗各种异本,自然《大有》、《小有》二《三皇经》都在其搜罗范围之内。大约成书于六朝末至唐初之际的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四《法次仪》说“《洞神经》十四卷”^①,唐张万福《传授三洞经戒法箓略说》卷上也说:“《洞神经》十四卷(原注:陶先生,即陶弘景,所传十三卷)”^②,陆修静《受持八戒斋文》所征引的《洞神经》应是《小有》系经典,已达十二卷以上,故到陆修静时代《小有》系《洞神经》当已基本形成;而陆修静传授孙游岳的是《大有三皇经》,此时仍然保持四卷的规模,它的扩充是由陶弘景来完成的。许多道书在征引该经时一般只通称《洞神经》,并没有将它们截然分开,二者的区别可能并不大,故于此一并叙述。

在南北朝时期,相对于其他道派而言,洞神三皇派的戒律规范比较简单,其所涉戒律规范包括:《洞神八帝妙精经》中的“斋持八戒法”和“十三禁文”以及《无上秘要》所录“洞神三界戒”、“洞神五戒”和“洞神八戒”等(据唐张万福《三洞众戒文序》称洞神派戒律还有所谓“七百二十戒门”,然而不见于六朝道书)。其“斋持八戒法”照搬了佛教的“八关戒斋”,“洞神八戒”则完全取自于儒家《尚书·洪范》的“九畴”,“洞神五戒”主要依据了道家以去五官之嗜欲的观念,此派戒律规范明显体现出儒释道三者兼容的特色,关于它们的具体内容,将在后文中作详细介绍。

① 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四《法次仪》,《道藏》第24册第758页。

② [唐]张万福《传授三洞经戒法箓略说》卷上,《道藏》第32册第186页。

(二)《灵宝经》所属戒律规范类文献

《灵宝经》的源头可以上溯到魏晋之际的《灵宝五符经》，该书在葛洪《抱朴子内篇》曾多次提及。但是大规模的《灵宝经》造经运动是从晋宋之际的葛巢甫开始的，据陶弘景《真诰》卷十九称：“葛巢甫造构灵宝，风教大行”^①，另《道教义枢》卷二《三洞义》也提到葛巢甫“以晋隆安之末（401）传道士任延庆、徐灵期之徒，相传于世，于今不绝”^②。到刘宋陆修静整理灵宝经时，这批经典已达数十卷之多。陆修静是灵宝经产生以后的第一位系统整理者，《灵宝经目》就是其整理的结果，其书久佚，日本学者大渊忍尔先生通过研究发现它还保存在敦煌文书伯希和藏 2861 和 2256 号两件文书（即南朝宋文明撰写的《通门论》）之中^③。《灵宝经目》的重新发现具有重要的意义，它为确定古灵宝经提供了一个重要参照系，本文关于东晋末至南朝初灵宝派戒律规范的研究主要就以《灵宝经目》所述诸经为据。

今先将《灵宝经目》中有关戒律规范类经目摘录如下：

《智慧上品三（“三”当作“大”）戒》三卷，二卷已出，卷目云：《太上洞玄灵宝智慧罪根上品》二卷，未出一卷。篇（“篇”当作“卷”，王卡先生认为“卷”前有漏字）目

① [梁]陶弘景《真诰》卷十九，《道藏》第20册第604页。

② [唐]孟安排《道教义枢》卷二，《道藏》第24册第813页。

③ 参见大渊忍尔《论古灵宝经》，刘波译、王承文校，载陈鼓应主编《道家文化研究》第13辑，北京三联书店1998年版，第485页。

云：《太上洞玄灵宝智慧上品大戒》。《威仪自然》二卷，已出，一卷目云：《太上洞玄灵宝金箓简文三元威仪自然真一经》；一卷目云：《太上灵宝长夜九幽府玉匱明真科》。右一部六卷，第五篇目，皆金简书文。宋法师云：合六卷，明戒律之差品^①。

《智慧定志通微经》一卷，已出，卷目云：《太上洞玄灵宝智慧定志通微微（后“微”字当衍）经》。《本业上品》一卷，已出，卷目云：《太上洞玄灵宝灵宝真文度人本行妙经》。《法轮罪福》一卷，已出，卷目云：《太上洞玄灵宝真文（“文”字当衍）一劝诫法轮妙经》。右一部三卷，第六篇目。皆金简书文。宋法师云：合三卷，明人行业之由从。

.....

《三元品戒》一卷，出（“出”前脱“已”字），卷目云：《太上洞玄灵宝三元品戒》。《宿命因缘》一卷，未出。《众圣难》三卷，未出。右一部五卷，第八篇目。皆金简书文。宋法师云：合五卷，明因果之途迹。

.....

右《元始旧经紫微金格目》三十六卷，二十一卷已出，今分成二十三卷，十五卷未出。

.....

《太上消魔宝身安志智慧本愿大戒上品》一卷、《太极左

^① 原文见李德范辑、中华全国图书馆文献缩微复制中心 1999 年影印本（以下版本同），第 5 册第 2507—2510 页。校读多据大渊忍尔之成说，但此段校读参考了王卡先生《敦煌道经校读三则》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第 13 辑，北京三联书店 1998 年版，第 128 页。

仙公请问经上》一卷、《仙公请问经下》一卷……（中略）。右十一卷，葛仙公所受教戒诀要及说行业新经。都合前元始新（“新”字当衍）旧经见已出者，三十二卷，真正之文。今为三十五卷、或为三十六卷。陆先生所撰记出也。后有十五卷伪目仍在陆源流卷末，不录入此也。

根据上述经目，可以确定晋宋之际的古灵宝经中戒律规范类经典包括以下几种：

1. 《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》

按陆修静《灵宝经目》分为两部分，一为“元始旧经”，二为“葛仙公所受教戒诀要及说行业新经”，本经属于“元始旧经”。《道藏》第6册有《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》上、下二卷，据大渊先生查证^①，《道藏》本虽可能有遗漏，但其内容与北周道书《无上秘要》、《辩正论》及敦煌文书P.2456号《大道通玄要》（唐代道书）引文大致相同，则现存本即《灵宝经目》所述古本。

本经述戒律五种，全部为敦煌文书P.2456号前《大道通玄要》卷六征引，称出自《灵宝经智慧罪根卷》，即本经；除“十善因缘上戒之律”外的其余四种戒均见于唐朱法满《要修科仪戒律抄》卷五。此五种戒包括：

“十善因缘上戒之律”：此戒又称“本行之上戒”、“本行十戒”。敦煌文书S.1351号《太极左仙公请问经上》有所谓“道士之行”即来自于此“十善因缘上戒之律”（仅缺第七条），称出自

^① 按本节所引大渊先生之说均见于其《论古灵宝经》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第13辑，北京三联书店1998年版，第485—506页。

于《太极智慧经上篇》，盖即本经；上清派经典《洞真太上太霄琅书》卷八《十善十恶诀》也征引了此戒，称之为“十善”，称出自《上品诫》，指的就是本经。

“十四持身之品”：敦煌文书 S.1351 号《太极左仙公请问经上》征引了此戒，唯每条缺一“与”字，另“与人臣言则忠于君”改为“人臣言则忠于上”、“与野人言则劝于农”改为“野人言则勤于农”。“十四持身之品”后和“思微定志经十戒”相合构成《洞玄灵宝天尊说十戒经》，简称《十戒经》，《十戒经》中“天尊十戒”和“十四持身品”在南北朝末、隋唐时期的经戒体系有重要的地位，为清信弟子所受，观敦煌文书 S.6454、P.2347 后、P.2350v 后、P.3770 等《十戒经》盟文及张万福《传授三洞经戒法箴略说》可知。

“上品十戒之律”：此戒为《无上秘要》卷四十六所征引，被称为“洞玄十善戒”，称出自《洞玄智慧经》，指的当是本经。在《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》所述诸戒中此戒最为根本，本经称“次有‘上品百八十戒’、‘中品八十戒’、‘下品四十戒’，并‘元始智慧三品之律’撰为‘观身大戒三百首’”，末世男女难于宗承，因而撰“上品十戒之律”以替之。《道藏》本《太上洞玄灵宝本行宿缘经》即古《太极左仙公请问经》下卷（参见后文），该经说：“太上智慧上诫百八十诫皆上戒律也，能奉‘太上十戒’亦得此福”，其“太上十戒”条文内容与“上品十戒之律”同；唐朱法满《要修科仪戒律抄》卷五也征引此戒，也称为“太上十戒”，故“上品十戒之律”又有“太上十戒”之称。按“太上智慧上诫百八十诫”即上文所提到的“上品百八十戒”也就是“三元一百八十戒”，该戒以条文繁复而著称，却难于为一般人所

遵从，据此可知“上品十戒之律”的撰出实为弥补此不足。

“十恶戒”：此戒在后世道书中的征引情况与“上品十戒之律”同。实际上，后世道书往往将它们视为一整体而加以征引，除前面所提到的诸书外，上清派经典《洞真三天秘讳》也是如此^①。

“十二可从戒”：此戒亦见于《太上洞真（洞玄）智慧上品大戒》，《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》、《无上秘要》卷四十六、朱法满《要修科仪戒律抄》卷五，敦煌文书 P.2456 号前《大道通玄要》卷六亦有征引。

2. 《太上洞玄灵宝智慧上品大戒》

本经在陆修静《灵宝经目》中属于“元始旧经”。据大渊先生查证，北周道书《无上秘要》有六段引自本经，题为《洞玄智慧上品经》，引文内容与《道藏》本《太上洞真智慧上品大戒》（在第3册）大致相同；敦煌文书 P.2461 号《太上洞玄灵宝智慧上品大戒》内容亦与《道藏》本《太上洞真智慧上品大戒》全同，《太上洞玄灵宝智慧上品大戒》当是其本名，盖本为灵宝经，《道藏》将其误入洞真类。

本经述戒五种，均为《无上秘要》卷四十六所收录，称出自“《洞玄智慧上品经》”；敦煌文书 P.2456 号前《大道通玄要》卷六对它们亦有征引，称出自《灵宝经智慧大戒卷》，但是其中“度生戒品”与“闭塞六情戒品”名称互异，盖误抄所致；另外，这五种戒文亦被收录于唐朱法满《要修科仪戒律抄》卷五。这五种戒包括：

^① 《洞真三天秘讳》，《道藏》第33册第640页。

“洞玄智慧十戒”：在《无上秘要》卷四十六中此戒被称为“洞玄智慧十戒”；在敦煌文书 S.2456 号前《大道通玄要》卷六叫做“智慧戒品”；在朱法满《要修科仪戒律抄》卷五称“《大戒经》云修斋求道皆当一心请奉‘十戒’”，条文与此同，《大戒经》盖本经简称。此戒为《太上洞真（洞玄灵宝）智慧上品大戒》中最富代表性的戒律，在经中即称为“十戒”，或是“修斋求道当奉‘十戒’”（《云笈七签》卷三十九征引本戒时即如此），今依《无上秘要》卷四十六例称其为“洞玄智慧十戒”。此戒自形成以后，其在后世道教科仪中征引的频率极高（在后世道教科仪中有二种戒出现频率最大：一是“九真戒”，二是此“十戒”），下面将其被征引的情况列举数条如下：

《道藏》第 6 册第 184 页《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》有此“十戒”和“十二可从”。

《无上秘要》卷四十八所引《金箓经》中有此“十戒”，按《金箓经》可能指《太上洞玄灵宝金箓简文三元威仪自然真一经》，为古灵宝经。

《道藏》第 9 册陆修静撰《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》第 823 页征引此“十戒”，称为“上品十戒”。

《道藏》第 9 册《无上黄箓大斋立成仪》其卷十六题“东晋庐山三洞法师陆修静撰、大唐清都三洞法师张万福补正、上清三洞法师李景祈集定、三洞法师冲靖先生留用光传授、太上执法仙士蒋叔舆编次”，则此卷仍大体保存了陆修静时的原貌，本卷第 475 页征引了此“十戒”戒文。卷三十三出自留用光、蒋叔舆之手，为宋代作品，第 574 页也征引了本戒。

《无上秘要》卷五十《涂炭斋品》征引此“十戒”，称出自

《大诫经》，即本经。按涂炭斋源自三张，为最古老的斋仪之一，后经陆修静改造纳入其斋醮体系中，涂炭斋仪中有“智慧上品十戒”盖出于陆修静所为。

《道藏》第9册《金篆大斋补职说戒仪》，其第75页征引此戒，盖受陆修静《光烛戒罚灯祝愿仪》影响，因其所述众官职守及违禁受罚仪均明显依据陆文，《道藏提要》认为此经出自唐末杜光庭或北宋杨杰之手^①。

《道藏》第32册宋贾善翔撰《太上出家传度仪》第163页征引此戒。

《道藏》第7册《灵宝领教济度金书》（宋元之际宁全真、林灵真编）卷十六第115页《科仪立成品补职说戒仪》征引此戒。

《藏外道书》第16册《上清灵宝济度大成金书》卷三《补职说戒品》之《补职说戒科》（第137页）和卷十九（678页）二次征引本戒，称之为“智慧上品十戒”。

可见，在陆修静之前的某些讲述斋戒威仪的古灵宝经如《太上洞玄灵宝金篆简文三元威仪自然真一经》就已开始将此“十戒”纳入其斋仪中；而陆修静在制定黄篆大斋、涂炭斋等斋仪、建立其斋醮体系时十分重视此“十戒”，受陆修静的影响，此“十戒”在历代道教科仪中都倍受重视，这是自陆修静以来所形成的传统。故楠山春树先生认为此“十戒”与“思微定志十戒”被视为是众多十戒中具有代表性十戒^②。

“智慧闭塞六情戒”：此戒被《无上秘要》卷四十六、敦煌文

① 任继愈主编《道藏提要》，中国社会科学出版社1991年版，第358页。

② 参见楠山春树《道教和儒教》，徐远和译，载福井康顺等监修《道教》第2卷，上海古籍出版社1992年版，第62页。

书 S.2456 号前《大道通玄要》卷六、唐朱法满《要修科仪戒律抄》卷五、唐张万福《三洞众戒文》卷下等收入，但《大道通玄要》的“闭塞六情戒”与“度生戒品”名称互异，盖误抄所致。此戒大体以防遏感官欲念为鹄的，为学道修行之下手处，成书于六朝末至唐初之际的《三洞奉道科戒·法次仪》规定清信弟子当持天尊十戒十四持身或十二可从、六情等戒，而唐张万福《三洞众戒文·序》及《传授三洞经戒法纂略说》灵宝初盟弟子要受持“闭塞六情戒”，称“破自然券”。

“智慧度生上品大戒”和“智慧十善劝助上品大诫”：此二种戒均被《无上秘要》卷四十六、敦煌文书 S.2456 号前《大道通玄要》卷六、朱法满《要修科仪戒律抄》卷五等收入，但《大道通玄要》的“闭塞六情戒”与“度生戒品”名称互异，盖误抄所致；另外，“智慧十善劝助上品大诫”亦见于《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》，该经即陆修静《灵宝经目》“新经”中的“《太上消魔宝真安志智慧本愿大戒上品》”，其“智慧十善劝助上品大诫”无疑是征引自本经。“智慧度生上品大戒”和“智慧十善劝助上品大诫”二种戒都要求行善积德，“智慧度生上品大戒”名为“度生”，在《无上秘要》卷四十六中被称为“度生死”，顾名思义，其所述内容以扶危济困为旨归，要求开度人和鸟兽动物等一切众生、济其死厄；而“智慧十善劝助上品大诫”所述诸如劝助礼敬三宝供养法师、劝助治写经书、劝助建斋静舍、劝助香油众乏、劝助法师法服、劝助斋静读经、劝助道士众人经学等，大体以经教为归。

3. 《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》

本经在陆修静《灵宝经目》中属于“元始旧经”。《道藏》第

5册《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》一卷，经大渊先生查证，《无上秘要》、《辩正论》卷八及唐《要修科仪戒律抄》等引文与《道藏》版本大致相同，可知这部经典虽有部分遗失，但仍保存在《灵宝经》原本中。

此经主要讲述“思微定志经十戒”及其授度仪式。此“十戒”又见于《无上秘要》卷四十六、《太上经戒》和《云笈七签》卷三十八，《无上秘要》卷四十六中被称为“洞玄十戒”。此戒在灵宝诸戒中也有着重要的地位，后来它和《太上洞玄灵宝智慧罪根上品》的“十四持身之品”结合在一起构成《洞玄灵宝天尊说十戒经》，被称为“天尊十戒”，为南北朝末、隋唐时期清信弟子所必受的戒律，可见此“十戒”影响之大，楠山春树先生认为此“十戒”与“智慧上品十戒”被视为是众多十戒中具有代表性十戒。

4. 《太上洞玄灵宝三元品诫》

本经在陆修静《灵宝经目》中亦属于“元始旧经”。《道藏》第6册有《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》一卷，据大渊先生查证，北周道书《无上秘要》和甄鸾《笑道论》及敦煌文书S.6659号《众篇序经》卷七、S.3618号《大道通玄要》卷七诸引文皆与《道藏》版本的内容相同，故《道藏》本《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》实为南北朝时期的古本。

本经着重阐述“三元品戒”，该戒全文为《无上秘要》卷四十四所征引，敦煌文书S.3618号《大道通玄要》卷七、《要修科仪戒律抄》卷七也收录有本戒。笔者在前面讲《老君说一百八十戒》时曾将其与本戒作过比较，证明《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》是以天师道的《老君一百八十戒》为蓝本而形成的；

法轮妙经》)中按上面所给的顺序分割开来的,故此《道藏》本为六朝古本。

《太上玄一真人说妙通转神人定经》(6/173)有“四十五念”,唐朱法满《要修科仪戒律抄》对其有征引。

7. 《太上消魔宝真安志智慧本愿大戒上品》

本经在陆修静《灵宝经目》中属于“葛仙公所受教戒诀要及说行业新经”。《道藏》第6册有《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》一卷,经大渊先生查对,《无上秘要》有十段引自该经,题为《洞玄安志经(定志经)》,内容与《道藏》本同;另,P.2468号敦煌文书《太上消魔宝真安志智慧本愿大戒上品》除卷尾阙佚外期于部分与《道藏》本内容相同,可见《道藏》本为六朝古本。

此经有“五十八愿文”及“十善劝戒”。“十善劝戒”应来自于《太上洞真智慧上品大戒》,后来又和“五十八愿文”单行,构成《太清五十八愿文》(3/453);《无上秘要》卷七十四对“五十八愿文”有征引,称出自“《洞玄定志经》”应就是本经(大渊先生认为“定志”有可能是“安志”的误写);唐朱法满《要修科仪戒律抄》对“五十八愿文”也有收录,称“五十二愿”。“五十八愿文”及“十善劝戒”亦被《太上经戒》之《大戒品》所收入,称出自《上品经》,盖《上品经》为本经简称。

8. 《太极左仙公请问经》上、下

本经在陆修静《灵宝经目》中属于“葛仙公所受教戒诀要及说行业新经”。大渊先生查核发现,《道藏》中没有收录《太极左仙公请问经上》,敦煌文书S.1351号《太极左仙公请问经上》内容虽有遗落(《无上秘要》、《辩正论》等引文中有部分不见于该

文书)，却大体属于《太极左仙公请问经》第一卷的内容；《太极左仙公请问经下》则保存在《道藏》第24册中，题为《太上洞玄灵宝本行宿缘经》，敦煌文书P.3297、P.1438、S.3370号及《道典论》诸引文与《道藏》本大致相同。

(1) 敦煌文书S.1351号《太极左仙公请问经上》征引有“十善因缘上品之戒”和“十四持身之品”的内容，称出自《太极智慧经上篇》，即《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》卷上。

(2) 《道藏》第24册《太上洞玄灵宝本行宿缘经》（即《太极左仙公请问经下》）有对“上品十戒之律”的征引，称为“太上十戒”，《要修科仪戒律抄》卷五收录本戒，称“《请问》云：‘太上十戒’以授仙公”，条文内容同，其《请问》当指本经。

以上是晋宋之际所出现的古灵宝经中的戒律规范类经典情况（关于这些戒律规范的具体内容，请参见后文）。从上述情况可以看出这一时期灵宝派在戒律规范建设方面的成果非常丰硕，而且从这些戒律在后世道书的频繁征引情况可知它们中古道教戒律规范体系的缔构中起了极其重要的作用。

（三）《上清经》所属戒律规范类文献

1. 从“三十一卷”古上清经看最初上清派的戒律规范

述及上清经的起源，一般认为梁陶弘景《真诰》卷十九《真诰叙录·真经始末》较为可信，其叙道：

伏寻上清真经出世之源，始于晋哀帝兴宁二年（364）
太岁甲子，紫虚元君上真四命南岳魏夫人下降，授弟子琅玕

王司徒公府舍人杨某（指杨羲），使作隶书写出，以传护军长史句容许某（即许谧），并第三息上计掾某某（即许翊第三子许翔）。二许又更起写，修行得道。凡三君手书今见在。经传大小十余篇，多掾写；《真授》四十余卷，多杨书。

据此则最早的一批上清经是在东晋中叶以后由杨羲、许谧等用扶乩降世的方式炮制出来的。所谓“《真授》四十余卷”是指最初真人口授、由杨羲以隶书写出的未定本，二许在此基础上清理出“经、传大小十余篇”，故“经、传大小十余篇”应是最初上清经的规模。二许之后，许翔之子许黄民收集所写经符秘箓，稍稍传布于诸亲友间。

及晋宋之际，又“有王灵期者，才思绮拔，志规敷道，见葛巢甫造构灵宝，风教大行，深所忿嫉，于是诣许丞求受上经”，王得经之后，“乃窃加损益，盛其藻丽，依王、魏诸传题目开张制造，以备其录，并增重诡（贗）信，崇贵其道，凡五十余篇，趋竞之徒闻其丰博，互来宗禀，传写既广，枝叶繁杂，新旧浑淆，未易甄别”。陶弘景说，其实在王灵期以前，上清经就已往往舛杂，灵宝经兴起后又取以相糅，并不都是王灵期所造，但以王灵期所造者居多^①。总之，上清经过这一番大的造作，大大突破了杨、许初传时“经、传十余篇”的规模。

那么，杨羲、许谧及王灵期到底造了哪些经典呢？这里就涉及到“三十一卷”古上清经的问题。这要先从《上清源统经目注序》谈起。

^① 以上均见于《真诰叙录》，《道藏》第20册第604页。

《云笈七签》卷四收有《上清源统经目注序》曰：

上清者，官名也……明年，天火烧柏梁台，经飞还太空，于兹世绝……汉孝平皇帝元始二年九月戊午西城真人以上清经三十一卷于阳洛之山授清虚真人小有天王王褒，褒以晋成帝之时于汲郡修武县授紫虚元君南岳夫人魏华存……杨先生讳羲，生有殊分，通灵接真，乃晋简文皇帝之师也。杨君师事南岳魏夫人，受《上清大洞真经》三十一卷……元徽元年（473），马氏即出诉，启请其经，诏敕听还，于是天藏真书复归马氏。兹乃上真注笔，朱简紫书，后之凡庶，摸（摹）而传奉，号曰“真迹”。今记神王所撰宝经卷三十一首，篇章目第并指事为名。然天真之言，理奥难寻，或名同而事异，或理合而字乖，灵秘妙隐，不与世合，幸而见之，卒难详辨。余宿植缘会，游涉法源，性好幽旨，耽灵味玄，钻研弥龄，始觉仿佛，谨以鄙思寻校众经为“上清目义”，非敢有裨益大乘，聊自记而已。^①

首先要指出，《序》文说“今记神王所撰宝经卷三十一首”，又言“聊自记而已”，故《序》文和原书应是同一作者所为。陈国符先生已指出：“《上清众经诸真圣秘》卷七引《源统经目》，此即其序也。”陈先生所说极是，查《上清众经诸真圣秘》卷7引《源统经目》说：“太元真人大茅君讳盈”、“玄洲上卿苏君讳林”、“清虚真人小有天王姓王讳褒”^②，皆见于《上清源统经目注序》。

① 《云笈七签》卷四《上清源统经目注序》，《道藏》第22册第18-19页。

② 《上清众经诸真圣秘》卷七，《道藏》第6册第800页。

陈先生接着又说：“此《序》仅述至真经复归马氏止，或较陶弘景《真诰叙录》更早。弘景《真诰》卷二十谓‘顾（欢）云（杨羲）是简文（帝）师’^①，与《序》文合。故拟此文本顾欢撰《真诰》。”^②按陈先生所说“顾欢撰《真诰》”实指顾欢所撰《真迹》。顾欢，字景怡，一字玄平，南朝宋齐之际学者，《南史》卷七十五有传，曾搜采杨、许手书遗迹成《真迹》一书，陶弘景《真诰》就是在《真迹》基础上重新整理而成，故陶翊《华阳隐居先生本起录》说^③，《真诰》“此一诰并是晋兴宁中众真降授，杨、许手书遗迹，顾居士（即顾欢）已撰，多有漏谬，更詮次叙注之尔，不出外闻。”^④陶弘景并以《真诰》之名取代了《真迹》，《真诰》卷十九解释道：“‘真诰’者，真人口授之诰也，犹如佛经皆言佛说，而顾玄平谓为‘真迹’，当言真人之手书迹也，亦可言真人之所行事迹也；若以手书为言，真人不得为隶字，若以事迹为目，则此迹不在真人尔，且书此之时，未得称真，既于义无旨，故不宜为号。”^⑤《上清源统经目注序》说：“兹乃上真注笔，朱简紫书，后之凡庶，摸（摹）而传奉，号曰‘真迹’”，

① [梁]陶弘景《真诰》卷二十，《道藏》第20册第609页。

② 陈国符《道藏源流考》下册，中华书局1963年版，第233页。

③ 陶翊《华阳隐居先生本起录》，见于《云笈七签》卷一百零七，《道藏》第22册第733页。

④ 按《无上秘要》卷四、卷七、卷二十、卷四十三等有多处征引《真迹经》，如卷四引《真迹经》：“右英夫人曰：‘交梨大枣，此即腾飞之药，不比于金丹’”，今见于《真诰》卷二；卷四引《真迹经》：“紫微夫人曰：‘方诸山正四方，故谓之方诸，一面长一千三百里，四面合五千二百里……’”今见《真诰》卷九；卷二十征引《真迹经》数首仙歌，均见于《真诰》卷三，足见《真诰》所据者确是《真迹》，故陈国符先生《道藏源流考》第234页说：“《真诰》卷一至十八确为晋人撰述，其注则陶弘景所增”，陈先生所言极是。

⑤ 《真诰》卷十九，《道藏》第20册第601页。

与陶弘景所说“顾玄平谓为‘真迹’”相合，再结合前面陈国符先生所说，《上清源统经目注序》极有可能出自顾欢之手。

然而，《序》中所说“真迹”非专指《真迹》一书，从《序》文上下文义来看，它实泛指上清经三十一卷。我们先应注意以下事实：

第一，顾欢见过“杨、许手书遗迹”；

第二，顾欢所见“杨、许手书遗迹”应包含有非“杨、许手书遗迹”者。此乃王灵期等造经之故，《真诰叙录》说：“王（灵期）既独擅新奇、举世崇奉，遂托云‘真授’、‘非复先本’。许（丞）见卷袤华广、诡（诡）信丰厚、门徒殷盛、金帛充积，亦复莫测其然，乃鄙闭自有之书而更就王求写，于是合迹俱宣，同声相赞，故致许、王齐辇、真伪比踪。”^① 新旧手书遗迹并合为一，真伪莫辨，故顾欢所见“杨、许手书遗迹”要大于杨许造经时的规模。

第三，顾欢所见“杨、许手书遗迹”应包含：独立成篇（可以称为“经”）者和不独立成篇的零星短牍两部分，顾欢有可能把它们都称为“真迹”。

第四，顾欢对不独立成篇的零星短牍进行了整理，汇编成一书，并就以《真迹》为其名。

第五，顾欢既然对不独立成篇的零星短牍进行了整理，对独立成篇者应更重视、应有一番整理工作：校勘、著录篇目和撰注等。

第六，其独立成篇者应有三十一卷。据《道教义枢》卷二

^① 《真诰》卷十九，《道藏》第20册第604页。

《三洞义》说：

其洞真是天宝君所出。《玉纬》引《正一经》云：元始高上玉帝稟承自然玄古之道，撰出上清宝经三百卷，玉诀九千篇，符图七千章，秘在九天之上、大有之宫。相（后）传玉文以付上相青童君，封于玉华青宫。无（元）景元年，又撰一通，以封西城山中。又，太帝命扶桑大帝暘谷神王撰出“三十一卷独立之诀”、上经三百首。今“独立”亦行于世也。昔襄城小童，以上清非步天纲蹶行七元六纪之法，降授黄帝，竟无所传。元封元年七月七日，西王母、上元夫人同下降汉武于咸阳宫，授五帝灵非六甲、上清十二事。明年，天火烧柏梁台，经飞太空，于兹世绝……兹乃上真注笔，未简凡庶，摹而传奉，号曰“真迹”。《目序》所明，与此同也。^①

按：自“明年，天火烧柏梁台，经飞还太空，于兹世绝”以下至“摹而传奉，号曰‘真迹’”与《上清源统经目注序》同，故略；且其明言“《目序》所明，与此同也”，故《正一经》所述当即引自《上清源统经目注序》。从上文可以看出所谓“上清宝经三百卷，玉诀九千篇，符图七千章”要么“秘在九天之上、大有之宫”要么封于某山某宫，乃虚张声势、皆非实有，只有神王撰出的“三十一卷独立之诀”行于世，故下文所述都是“三十一卷”的传承过程；《目序》也说“今记神王所撰宝经卷三十一首”，则

① [唐]孟安排《道教义枢》卷二《三洞义》，《道藏》第24册第813页。

《源统经目》所记乃“三十一卷”之目而已。而“独立”二字暗示所谓“三十一卷独立之诀”其实就是“杨、许手书遗迹”中相对于零星短牍而言独立成篇者。

因此可以得出结论：宋齐之际的顾欢对上清经进行了一番清理，他把“杨、许手书遗迹”中不独立成篇的零星短牍汇编成《真迹》一书；更重要的是他对“真迹”主体部分三十一卷独立成篇者（即“三十一卷独立之诀”）进行了整理，编定目录成《上清源统经目》，并“寻校众经为‘上清目义’”，这就是《上清源统经目注》。

《上清源统经目注》其书已佚，但其《序》尚保存于《云笈七签》卷四中。顾欢此次对上清经的整理有着重要的意义，其《注》虽不存，但三十一卷经目却被《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》收录，其卷五《上清大洞真经目》记载了从《上清大洞真经三十九章》至《上清太霄琅书琼文帝章》等经目三十四卷，原注称：“此三十四卷玉清紫清太清大洞经限是王君授南真”^①，所谓“王君”即小有天王王褒，“南真”即南岳魏夫人，因此此经目亦即小有天王王褒所授南岳魏夫人经目，与《上清源统经目注序》所言相合，然而此言“三十四卷”，陈国符先生认为：“盖其二卷三卷诸经，或本为一卷，后析成二三卷，故总数由三十一卷增至三十四卷耳”^②，陈先生所言极是。据此经目，就可以从众多上清经中别择出一组古上清经来了。现将其经目列出如下：

《上清大洞真经三十九章》一卷；《上清太上隐书金真玉

① 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五，《道藏》第24册第759—760页。

② 陈国符《道藏源流考》上册，中华书局1963年版，第16页。

光》一卷；《上清八素真经服日月皇华》一卷；《上清飞步天刚（纲）蹶行七元》一卷；《上清九真中经黄老秘言》一卷；《上清上经变化七十四方》一卷；《上清除六天文三天正法》一卷；《上清黄气阳精三道顺行》一卷；《上清外国放品青童内文》二卷；《上清金阙上记灵书紫文》一卷；《上清紫度炎光神玄变经》一卷；《上清青要紫书金根上经》一卷；《上清玉精真诀三九素语》一卷；《上清三元玉检三元布经》一卷；《上清石精金光藏景录形》一卷；《上清丹景道精隐地八术》上下二卷；《上清神洲七转七变舞天经》一卷；《上清大有八素大丹隐书》一卷；《上清天关三图七星移度》一卷；《上清九丹上化胎精中经》一卷；《上清太上六甲九赤班（班）符》一卷；《上清神虎上符消魔智慧》一卷；《上清曲素诀词五行秘符》一卷；《上清白羽黑翮飞行羽经》一卷；《上清素奏丹符灵飞六甲》一卷；《上清玉珮金 太极金书》一卷；《上清九灵太妙龟山元录》三卷；《上清七圣玄纪回天九霄》一卷；《上清太上黄素四十四方》一卷；《上清太霄琅书琼文帝章》一卷。原注：“此三十四卷玉清紫清太清大洞经限是王君授南真。”^①

① 按大约最后成书于南北朝中期的《太真玉帝四极明科经》（参见后文），其卷三也载有“三十一卷独立宝经明科律文”，其所收经目与上述经目大体相同，唯阙《上清金阙上记灵书紫文》而多出《雌一玉检五老宝经》和《太上素灵洞玄大有妙经》两部经典，说明在六朝时期“三十一卷独立之诀”确实是作为一个整体被另外区分出来的，而且大体上存在较为一致的说法。但是《太真玉帝四极明科经》卷三虽标“三十一卷独立宝经”，而实为五十六卷，如《上清太霄琅书琼文帝章》本为一卷，而其言“《太霄琅书琼文帝章》三诀十卷”，其为后出甚明，故“三十一卷独立之诀”当以《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五《上清大洞真经目》所载三十四卷“王君授南真经目”为准。

这就是顾欢所判定的杨、许“真迹”，但实际上应包括了东晋中期出世的杨、许“真经”和部分晋宋之际造作的伪经，但到底哪是伪经哪是“真经”已难辨认。

这些道书绝大部分还保存于《道藏》中，按照经目基本上都能找出来，譬如：

《上清太上黄素四十四方经》，此经《道藏》本仍为一卷，在第34册。在北周道书《无上秘要》卷三十引《三九素语玉精真诀》说：“《太上黄素四十四方》，皆九天之上书、八会之隐文也，是以太上大道君命上清高仙太极真人科集品目，陈其次序，合为黄素神方四十四首”，见于《道藏》本第二段；《无上秘要》卷三十四、卷六十六也有数段引文，均见于本经，如卷三十四引曰：“凡受《太上黄素四十四方经》，盟用玉札一枚，长一尺五分……”见于《道藏》本第四段；唐王悬河《三洞珠囊》卷六及《云笈七签》卷四十对此经禁忌规定有数段征引，所引内容与《道藏》本全同，故《道藏》本应为六朝古本。此经内容述黄素神方四十四首，主要是一些读经、受经、修习方法等科禁。

又如《上清除六天文三天正法》，此经之名最早已见于东晋中期的杨、许手书，言“道有《除六天之文三天正法》，在世”^①，其名亦多为晋宋时道书如前述《上清黄素四十四方经》、《玉珮金琅太极金书》（《无上秘要》卷三十引）所称引。《三洞珠囊》卷九《劫数品》曾引用该经说道：“自承康之后，数有四十
六丁亥……至庚子之年，吉凶候见……妖子续党于虫口，乱群填尸于越川，人啖其种，万里绝烟，强臣称霸，弱主蒙尘。其后当

① 见陶弘景《真诰》卷五，《道藏》第20册第516页。

有五灵昴瑞，义合本根。龙精之后，续族之君，平灭四虏，应符者隆，龙虎之世，三六乃清，民无横命，祚无危患。”^① 其所谓“庚子之年吉凶候见”与《女青鬼律》所言“庚子年大厄”一样，是东晋时“终末论”思想的反映。此段文字后被刘宋徐氏所撰的《三天内解经》附会为“刘氏汉帝是龙精之子，大圣遗体”，用以指代刘裕称帝事，并且为陆修静《灵宝经目序》（见《云笈七签》卷四）所称引^②。据此，本经至迟在刘宋初已经形成。据学者考证《道藏》中《太上三天正法经》一卷（在第28册）和《上清大洞九微八道大经妙策》一卷（在第34册）乃是由原书离析而成^③，但是《无上秘要》卷三十一、卷三十二、卷六十五和《三洞珠囊》卷八、卷九对本经有数段征引，均不见于《道藏》本，《道藏》本有阙佚。本经述及科禁五条，有四条见于《太真玉帝四极明科经》卷五《太玄都中宫女青律文》。

总的来说，根据上述经目来考察最初上清经派的戒律规范，可以发现：与灵宝经派相较，最初上清经派的戒律规范是并不发达，在三十四卷“王君授南真”经目中，除了《上清太上黄素四四方经》、《上清除六天文三天正法》等少数经典涉及到一些禁忌规定外，其他都是些关于存想方术兼及符策咒语的道书，极少有述及戒律规范者。可以下结论地说，最初上清经派是并不特别注重戒律规范方面的建设的。这应该是与其特别注重个人隐修是分不开的，对个人隐修方术的偏重使得其难以向广大下层群众普

① [唐]王悬河《三洞珠囊》卷九《劫数品》引，《道藏》第25册第353—354页。

② 参见王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，中华书局2002年版，第180页。

③ 参见胡孚琛主编《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社1995年版，第238页。

及，使道团组织局限于小范围圈子里发展，阻碍了规模的扩大和戒规制度的健全。这正是最初上清经派神仙道教的特点。

2. 《洞真太上素灵洞元大有妙经·太上九真明科》

当然，三十一（四）卷“王君授南真”经目只是顾欢所认定的杨、许“真迹”，而据北周甄鸾《笑道论·道经未出言出》说：“案玄都道士所上经目，取宋人陆修静所撰者目云：‘上清经一百八十六卷，一百二十七卷已行，始清已下四十六部六十九卷未行于世’，检今经目，并云见存。”^①故晋宋之际所出现的大部分“伪经”并没包括在三十一（四）卷“王君授南真”经目。所以，有些道书虽不见于三十一（四）卷“王君授南真”经目，但是根据它们被征引的情况来判断，它们应于晋宋之际已经行世，如《洞真太上素灵洞玄大有妙经》就是如此。

《上清太上黄素四十四方经》列于三十一（四）卷“王君授南真”经目中、至晚当是晋宋之际已经出世的道书，然而应注意到此经中关于读经和受经所提到的一些经典，如它说：“凡读《太丹隐书》、《金华洞房》及《雌一宝章》者能……”，又说：“凡受《大洞真经》、《雌一》奇文者，皆当别寝一室”，“读《太丹隐书》、《洞真玄经》及……”，“凡能精进三经，说解奇文……”，“凡受大洞三经，法当隐静别室”，“凡为道士受三品真经《雌一》、《洞玄》……”等^②。上面引文中的“《洞玄》”指“《大洞玄经》”，按《真诰》卷十三有“或讽明《洞玄》，化流昆祖”，陶弘景注道：“《洞玄》即《大洞玄经》，读之万遍，七祖以下并

① [北周]甄鸾《笑道论》，《广弘明集》卷九，《大藏经》卷五十二，第151页。

② 《上清太上黄素四十四方经》，《道藏》第34册第73页。

得炼质南宫、受化胎仙，非今世所称《灵宝经》也。”^①《太上黄庭内景玉经》所说“但修《洞玄》与《玉篇》”^②，即是指此经，其全称为《洞真太上素灵洞玄大有妙经》（见《太真玉帝四极明科》），今本作《太上素灵洞元大有妙经》（《道藏》本第33册），乃沿袭宋本避赵玄朗讳改^③，此经和《大洞真经三十九章》、《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》（即前面所说的“《雌一宝章》”、“《雌一》奇文”）一起合称“大洞三经”，亦称“三奇”。故此经虽不见于三十四卷“王君授南真”经目，但《上清太上黄素四十四方经》等经对它既有称引，故当于晋宋之际已经行世。

《无上秘要》卷三十一、卷三十二、卷四十二、卷九十五有数处引文出自《洞真太上素灵大有妙经》，皆见于《道藏》本《洞真太上素灵洞元大有妙经》，尤其是卷九十五《升玉宫品》有16段文字全引自《洞真太上素灵大有妙经》，今皆见于《道藏》本之《太上三九素语内咒诀文》和《太上九真明科》；《太真玉帝四极明科》卷四：“凡学之士受《九真明科》三品二十七条三素之上篇，秘在太上灵都之宫……”，而《洞真太上素灵洞元大有妙经·太上九真明科》也说“右《太玄九真明科》三品二十七条出自太上灵都之宫，太上常所宝秘”；《太真玉帝四极明科》卷三说：“《太上素灵洞玄大有妙经》秘于九天之上大有之宫金台玉室素灵房中，刻玉为简以撰为文，金镂玉字以明其篇”，此句也见于《道藏》本卷首，足证《道藏》本《洞真太上素灵洞元大有妙

① [梁]陶弘景《真诰》卷十三，《道藏》第20册第565页。

② 《太上黄庭内景玉经》，《道藏》第5册第911页。

③ 参见丁培仁《关于〈上清经〉》，载《宗教学研究》2000年第2期，第9—15页。

经》即六朝古本。

此经涉及到的戒律规范是《太上九真明科》（它本是《洞真太上素灵洞元大有妙经》一部分，后独立单行，在《道藏》第34册有其单行本，内容完全相同）。《太上九真明科》又叫《三品律》，分为上品《传经篇》、中品《诫罪篇》和下品《赎罪篇》，每品九条共二十七条。其具体内容留待下章作详细介绍。

3. 其他

晋宋之际灵宝派的兴起对上清派具有极重要的影响，正是在“葛巢甫造构灵宝，风教大行”的情况下王灵期开始了大规模的造经运动，据北周甄鸾《笑道论》可知，到陆修静综括三洞时实际行世的上清经已达一百二十七卷；而且在灵宝派的影响下上清派也比较注意戒律规范的建设起来，行世的上清经中已包含有一些戒律规范类经典；但是与灵宝派深受大乘佛教的影响而比较注重“戒”的情况不同，上清派更多地坚持了道教固有的传统，其戒律规范更多地以突出“科律”为特色，其时已形成了三大有名的“科律”，即《太上九真明科》、《太真科》和《四极明科》，如前述《洞真太上素灵洞元大有妙经》就说：“四极以四司之官总统众非纠罚之禁律，《太真科》以太帝君所受元始天王之玄章、上真之仪格，其法秘于九天之上、太帝之堂，藏诫于上真之宫，不行于世；《九真明科》以禁后学、《四极明科》总领四达，其旨幽微，自无金字玉名不得知闻，有得此篇，不须学而自成”；又说：“学道不先备科而学，亦万无成也。科以制犯，知科便改，自然应真也。《太真科》有九品，品有十二条；《九真科》有三品，品有九条；《四极明科》有四品，品有二十四条，诫于轻重

罪福之制，故学者宜先寻之”^①。其《太上九真明科》已述如前，而《四极明科》在晋宋之际也已大体形成，但最后成书却是在南北朝中期（参见后文）；至于《太真科》，其书已散佚，《道藏阙经目录》有著录，题为“《洞玄灵宝太上高上太真科令》三卷”，冠以“洞玄灵宝”字样，那是把它当作灵宝经看待，实则为上清经。据《洞真太上素灵洞元大有妙经》可知《太真科》“有九品，品有十二条”，合为一百零八条科文，在《道教义枢》、《三洞珠囊》、《一切道经妙门由起》、《要修科仪戒律抄》等道教类书中尚保存有其众多佚文，可见其书对后世有较大的影响。大渊忍尔先生根据这些佚文以其极精密的考证，证明《太真科》成书于公元420年到425年之间^②。

四 南北朝中后期的戒律规范文献

这一时期的上清派形成了两种极有影响力的戒律规范类经典，一是《四极明科》在原有基础上有了进一步扩充，由原来的“四品，品有二十四”扩充为五卷，每卷述律文二十四条，合为一百二十条，融三洞经典持奉科律于一炉；二是一改只注重“科律”而“戒”不突出的传统，在天师道《老君说一百八十戒》、灵宝派的《三元品戒》的基础上造作了庞大的《上清洞真智慧观身大戒文》，它们都可以说是集中古道教戒律规范的集大成之作。至于升玄、高玄、楼观的戒律规范也明显反映出经教融合的特

① 《洞真太上素灵洞元大有妙经》，《道藏》第33册第421、415页。

② 参见大渊忍尔《道教とその经典》，东京，创文社1997年，第457页。

色，其实升玄、高玄本身就是道派融合的产物。

（一）《四极明科》和《智慧观身大戒文》

1. 《太真玉帝四极明科经》

《四极明科》是上清经派的重要科律，其源头可能比《太上九真明科》还要早，其名在东晋中期的杨羲手书“真迹”中已有称引，说“又《四极明科》高上禁重”^①；《上清太上黄素四十四方经》也宣称：“依《四极明科》，使七百年中得传三人”^②，而《无上秘要》卷三十二所引《洞真七圣元纪回天九霄经》也有“《回天九霄》得道之篇，五老仙都左公堂录琼宫，依《四极明科》万劫一传”之说^③，按《上清太上黄素四十四方经》和《上清七圣玄纪回天九霄》二经皆属于前面所述三十四卷“王君授南真”经目中的道书。另外，《无上秘要》卷三十二引《洞真太微黄书经》说：“秘在九天之上太微灵都之宫，依《四极明科》万劫一传，若有玄图录字、骨命值仙七百年听三传。”^④按《洞真太微黄书经》其名已见于东晋许翊手书“真迹”，称“戴公拍腹有十数卷书是《太微黄书》耳”^⑤，其书应已于晋宋之际行世。此外，陆修静《太上洞玄灵宝授度仪》也提及《四极明科》之名，称“自肃励如《四极明科》律文”^⑥。《洞真太上素灵洞元大

① 见《真诰》卷一，《道藏》第20册第439页。

② 《上清太上黄素四十四方经》，《道藏》第34册第73页。

③ 《无上秘要》卷三十二引，《道藏》第25册第110页。

④ 同上。

⑤ 见《真诰》卷十四，《道藏》第20册第573页。

⑥ [刘宋]陆修静《太上洞玄灵宝授度仪》，《道藏》第9册第852页。

有妙经》更是多次称及《四极明科》，如它说：“四极以四司之官总统众非纠罚之禁律，《太真科》以太帝君所受元始天王之玄章、上真之仪格，其法秘于九天之上、太帝之堂，藏诫于上真之宫，不行于世；《九真明科》以禁后学、《四极明科》总领四达，其旨幽微，自无金字玉名不得知闻，有得此篇，不须学而自成”；又说：“学道不先备科而学，亦万无成也。科以制犯，知科便改，自然应真也。《太真科》有九品，品有十二条；《九真科》有三品，品有九条；《四极明科》有四品，品有二十四条，诫于轻重罪福之制，故学者宜先寻之”^①。按《九真科》已如前所说，《太真科》三卷今已散佚，至于《四极明科》，明《道藏》中存有《太真玉帝四极明科经》，分为五卷，每卷述律文二十四条，合为一百二十条，内容较《洞真太上素灵洞元大有妙经》所说“有四品，品有二十四条”有所增加，据此可以认为《四极明科》的成书有一个发展过程，至少在晋宋之际当已大体形成，但最后成书可能在《洞真太上素灵洞元大有妙经》之后、大致在南朝中期^②。北周道书《无上秘要》于卷九、卷十七、卷二十、卷三十三、卷四十三、卷八十八和卷九十二有《洞真四极明科》的众多段引文均见《道藏》本，内容完全相同，说明《道藏》本为六朝古本。

此经内容共分五部分，上宫二十四条，其中七条述诸官有过退削进号之目，另十七条述《黄书赤界》、《三皇》、《灵宝》、《大

① 《洞真太上素灵洞元大有妙经》，《道藏》第33册第421、415页。

② 尾崎正治认为该经编纂于梁初，参见尾崎正治的《四极明科の诸问题》，载《吉冈博士还历纪念道教研究论集——道教の思想と文化》，国书刊行会，1977年，第341—363页；又参见其《道教经典》一文，载福井康顺等监修《道教》第1卷，朱越利译，上海古籍出版社1990年版，第83页。

洞真经》、《五岳真形图》等篇箓之格致威仪；下宫二十四条，其二十二条述自《左乙》至《宝洞飞霜》等六十六卷目诀，另二条述有经受经法及遇得圣文法诀；左宫二十四条述自《大洞真经三十九章》至《灵飞六甲》等“三十一卷独立宝经”（实五十六卷）诀要；右宫二十四条，其中三条述《太真明科》、《九真明科》及《四极明科》等三科目诀，六条述《洞玄》、《三皇》、《五岳真形图》、《太上威神策》及高仙符、金液经方等品格目诀，另十五条述法服诵经斋戒仪；中宫二十四条，其中七条述于世供养奉师投礼诀，九条述出入存念、忌秽及卧息、便曲、救月蚀等诀，八条述受经、对斋、治写、传授、信物等^①。从上可见本经虽为上清派经诀符箓之授受、诵持和佩服科律，却并不以上清经为限，于灵宝、三皇等派经典亦颇多述及，涉及六朝道教经典符箓上百种，实乃中古道教经典授受持奉科律之集大成之作。

2. 《上清洞真智慧观身大戒文》

《上清洞真智慧观身大戒文》不见于早期上清经目，像三十一（四）“王君授南真”经目和《太真玉帝四极明科经》的经目中都没有著录它，其内容最早被征引是在北周时期，《无上秘要》卷四十五收录了其全文，甄鸾《笑道论》对其亦有征引。

《三洞奉道科戒经》约成书于六朝末至唐初之际（参见后文），其《道藏》本《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五《上清大洞真经目》在三十一（四）“王君授南真”经目和七卷“紫虚元君南岳上真魏夫人在世所受”经目之外，还著录有：

^① 参见《洞真太上太霄琅书》卷三《四极明科旨诀》，《道藏》第33册第654页。

《上清三元斋仪》二卷，《上清传授仪》一卷，《上清告盟仪》一卷，《上清朝仪》一卷，《上清投简文》一卷，《登真隐诀》二十五卷，《真诰》十卷，《八真七传》七卷，《洞真观身三百大戒文》一卷。原注：右受称无上洞真法师。^①

按《登真隐诀》和《真诰》均为梁陶弘景编纂，我们知道，陶弘景是上清派的重要传人、茅山宗的创立者；上清派虽产生在灵宝派之前，但灵宝经法经陆修静的增修和立成仪轨而其教大行，上清经法却缺乏这样的弘扬者，而且早期上清派也不重视戒律仪轨的建设，这从三十一（四）“王君授南真”经目和七卷“紫虚元君南岳上真魏夫人在世所受”经目中并无这类经典可以看出；这种状况的改变应当是在陶弘景创立茅山宗以后，与《登真隐诀》和《真诰》一起著录的《上清三元斋仪》、《上清传授仪》等轨仪类经典大体应当是这时候出现的，《上清洞真智慧观身大戒文》与这些经典出现在一起，其形成年代大体应当在齐梁之际。敦煌文书 P.2861 + P.2256 号梁宋文明《通门论》卷下提到有“《观身大戒》三百条”亦可作为佐证。

《上清洞真智慧观身大戒文》讲述著名的上清派“智慧观身大戒”，但是如根据有关材料发现其源头可能更早、可能在灵宝派早有其雏形，后经上清派的改造而成为该派的上品大戒。古灵宝经《太上洞玄灵宝智慧罪根上品》卷上说：“次有上品百八十戒、中品八十戒、下品四十戒，并元始智慧三品之律，撰为‘观身大戒’合三百首，自非上仙之德身、洞三清、体入自然，莫能

① 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五，《道藏》第24册第760页。

奉之。”^① 这里提到了“智慧”、“观身大戒”、“三百首”等，表明其所说的就是“智慧观身三百大戒”；其言“观身大戒”乃合“上品百八十戒、中品八十戒、下品四十戒”三品之律而成，而《上清洞真智慧观身大戒文》的实际情况是：

查其本文有：“……右观身戒从第一至一百八十，上仙之道，名‘玉清智慧下元戒品’”；“……右观身戒从第一至二百一十六，无上正真之道，名‘玉清智慧中元戒品’”；“……右观身戒从第一至三百首，太上无极之道，名为‘高上玉清上元戒品’”。据此可知，下元戒品为一百八十首；中元戒品是在下元一百八十首的基础上新增三十六首合计二百一十六首；上元戒品是下元一百八十首加上中元新增的三十六再新增八十四首合计三百首。其三十六接近四十、八十四接近八十，故《上清洞真智慧观身大戒文》确实包含了“一百八十”、“八十”和“四十”三品的内容，与《太上洞玄灵宝智慧罪根上品》所说大致相符。

在这三百首条文中，最核心的主要还是下元的一百八十首，中元和上元实际上都是在其基础上增饰而成；然而如果考察下元戒品一百八十首的内容，发现它就是由灵宝派的大戒“三元品诫”（见古灵宝经《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》）发展而来：《上清洞真智慧观身大戒文》的下元一百八十戒有大部分的条文以“道学不得……”和“道学不得教人……”的形式重复一遍，故实际内容仅只百余条，但是，这一百余条几乎都可以在《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》中找到原型，除了“道学不得……”与“学者及百姓子……之罪”形式上的区别以外，语句完

^① 《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》，《道藏》第6册第887页。

全相同。故此，“智慧观身大戒”最初可能出于灵宝派之手，最低限度是受到过灵宝派戒律极强烈的影响。前面曾说过《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》是以天师道的《老君一百八十戒》为蓝本而形成的，而现在又发现《上清洞真智慧观身大戒文》又是以《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》为基础，从这可以看出在南北朝时期道教各派戒律规范虽然异态纷呈现，但如果统而观之，它们实际上又是相互融摄彼此影响的。

“智慧观身大戒”之“下元戒品”、“中元戒品”和“上元戒品”的名称有可能来源于“三元品戒”，但在《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》中，“三元品戒罪目”指的是天、地、水三宫的中、左、右三部所主罪目，每部均为六十条、并无高低之分；而“智慧观身大戒”之“下元戒品”、“中元戒品”和“上元戒品”却是有明显的层次之分：

一百八十戒→二百一十六戒→三百大戒

玉清智慧下元戒品→玉清智慧中元戒品→高上玉清上元戒品

上仙之道→无上正真之道→太上无极之道

自南北朝中期随着修行阶位的形成，修行阶位和持戒相结合就成为了一种趋势，一般来说，仙、真、圣是修仙学道的三个不同阶位，唐孟安排《道教义枢》卷一《位业义》曾引陆修静的话说：“起自凡夫，积行成道，始化曰仙，仙化成真，真化成圣”，复引《太真科》云：“次界外三清位者，太清仙九品，上清真九

品，玉清圣九品”^①；而在《上清洞真智慧观身大戒文》中与“一百八十戒”、“二百一十六戒”、“三百大戒”相对应地出现了“上仙之道”、“无上正真之道”、“太上无极之道”，“无极”大体应相当于“圣”，故在“智慧观身大戒”中随着持戒的不同，也产生了与之相对应的品级；但值得注意的是，这里“下元戒品”、“中元戒品”和“上元戒品”都冠以“玉清”二字，与通常所说的仙 \longleftrightarrow 太清境、真 \longleftrightarrow 上清境、圣 \longleftrightarrow 玉清境的对应情况不一致，表明所谓“上仙之道”、“无上正真之道”、“太上无极之道”的划分都不过是最高境界内部的一种层次之分，总的来说它们都出自玉清境、相对其他戒律而言它们都是最高的，这是一种表明自己本位立场的判教。确实，虽然《上清洞真智慧观身大戒文》实际条文只有三百条，但是如果按照其所说进行离析的话，其三品戒目合计起来达六百九十六条，这是南北朝时期的其他任何道派所没有的，虽然洞神派后来有所谓“七百二十戒门”，但仅见于唐张万福《三洞众戒文》和《传授三洞经戒法箴略说》而不见于《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，应当出现在唐代，而且据张万福所言，七百二十门戒“传口不书经中，若未遇其师当服符取应，见神来降仍请受之”，恐未必有实际的条文存在。总之，“智慧观身大戒”是一组非常庞杂的戒律，即便仅以其上元戒品 300 首而论在道门中也是罕有其匹，甚至超过了佛教比丘二五〇戒的规模。

正像其所期待的那样，“智慧观身大戒”产生以后，在道门中产生了巨大影响，对于整合道教各派、对道教统一的仙真位业

^① [唐] 孟安排《道教义枢》卷一《位业义》引，《道藏》第 24 册第 808 页。

体系的建构和统一的经戒传授次第的形成起着极其重要的作用。此戒后来传到北方，即为北周武帝所敕纂的《无上秘要》全文收录，开皇六年（586）隋文帝还亲自请楼观道士王延为其传授此戒^①；在南北朝末至隋唐的道门中，此戒被作为最高层次的戒律为“无上洞真法师”所受。附带要指出的是，后来道教全真派制定初真、中极、天仙“三坛大戒”，其《中极戒》实以“智慧观身三百大戒”为蓝本^②。据清初王常月撰《初真戒律》所说，“受《天仙戒》者称妙道师，《中极戒》者称妙德师，《初真戒》者称妙行师”，“传戒本师乃太上继宗、演教接化大德之师，不受《天仙戒》者不得传戒；证明大师指授经忏、教典威仪轨范、调御戒子身心、制遣七情六欲，非受《中极戒》者不得师之；监戒大师监察入戒者不许犯戒违律，如有不法者量律轻重以戒尺责罚忏悔，非受《中极戒》亦不得师之”^③。作为全真派“三坛大戒”之一的《中极戒》在近世教门中的地位由此可见一斑；而《中极戒》在近世教门中的地位又正反映了六朝时期的《上清洞真智慧观身大戒文》对后世道教戒律的重大影响。

（二）《太上洞玄灵宝升玄内教经》

《太上洞玄灵宝升玄内教经》十卷，其书已经散佚，但北周道书《无上秘要》保存了其十余条文字，唐代道书《道教义枢》、

① 见〔元〕赵道一《历代真仙体道通鉴》卷三十，《道藏》第5册第273页。

② 《中极上清洞真智慧观身大戒经》，《藏外道书》，胡道静、陈耀庭、林万清主编，巴蜀书社1994年版（以下版本同），第12册第31—39页。

③ 〔清〕王常月《初真戒律》，《藏外道书》第12册第20页。

《大道通玄要》、《要修科仪戒律抄》中载有该经的众多佚文，敦煌文书中也有该经的不少唐代写本残卷（如 P.2560、P.3341、S.6310、P.2750 等）；另外，《道藏》第 24 册有《太上灵宝升玄内教经中和品述义疏》，即其卷七《中和品》的注疏本。

该经大致形成于南北朝中期。《云笈七签》卷六述灵宝经源流时引孟法师云：“高玄大法师夏禹师仙公所撰十卷及修行要用五卷足为三十六卷，合为六卷，即今世所行，其后分有《内教》十卷，即是升玄之文，亦世所行也。”^① 而孟法师不论是孟景翼还是孟智周大致都为齐梁之际的人。另外，敦煌文书 P.2256 号《通门论》卷下宋法师说：“止行之戒有详有略，详者太清道本无量法门百二十条、老君及三元品百八十、观身大戒三百条、太一六十戒之例是也。”^② 按其所言“太清道本无量法门百二十条”当脱一“九”字（按此段文字为隋代道书《玄门大义》所征引，彼即作“太清道本无量法门百二十九条”）^③，“太清道本无量法门百二十九条”即是“升玄百二十九戒”，敦煌文书 P.2750 号《升玄内教经卷第九》即作“泰清道本无量法门太一九诫、成满具足灭度一百廿九大诫”^④，宋法师即宋文明，为梁代人^⑤，综合上述二点可以大致确定《升玄内教经》当在齐梁之际已经出世。

升玄派以奉持《太上洞玄灵宝升玄内教经》而得名，它应是

① 《云笈七签》卷六，《道藏》第 22 册第 34 页。

② 李德范辑《敦煌道藏》，第 5 册第 2518 页。

③ 《洞玄灵宝玄门大义》，《道藏》第 24 册第 738 页。

④ 李德范辑《敦煌道藏》，第 4 册第 2211 页。

⑤ 宋文明为梁简文帝时人，见《太平御览》卷六百六十六（中华书局 1960 年版第 3 册第 2973 页）所引《老氏圣纪》（大渊忍尔《论古灵宝经》认为，其实乃是引自于陈马枢的《道学传》）。

南北朝中期道派融合的产物。按照前引孟法师所言，再结合其名称冠有“洞玄灵宝”字样，可知此派与灵宝派的关系非同一般；然而如果对《太上洞玄灵宝升玄内教经》具体内容进行考察，可以发现它有着明显的天师道背景，如此经多托称太上老君为天师张道陵授法，而其第七品《中和品》更是与天师道经典《正一法文天师教戒科经》有十分密切的渊源关系，通过对照可以发现《升玄内教经中和品》绝大部分内容照搬自《正一法文天师教戒科经》之首篇；另外，还可以发现作为该派主要戒律之一的“升玄五戒”也是《正一法文天师教戒科经》首篇之五条禁戒的演变，此篇所出现的五条禁戒条文为：

一不得淫泆不止、志意邪念，劳神损精、魂魄不守则痛害人。

二不得情性暴怒、心忿口泄、扬声骂詈、盟誓咒诅，呼天震地、惊神骇鬼，数犯不改，积怨在内，伤损五藏，五藏以伤，病不可治。又奉道者身中有天曹吏兵，数翻嗔恚，其神不守，吏兵上诣天曹白人罪过，过积罪成，左契除生，右契著死，祸小者罪身，罪多者殃及子孙。

三不得佞毒含害，妒赖于人，专怀恶心，心神五藏之主而专念恶事，此一神不安，诸神皆怒，怒则刻寿，最不可犯，犯之不止，其灾害己。

四不得秽身荒浊，饮酒迷乱，变易常性，狂悖无防，不知官禁为忌、不知君父为尊，骂詈溢口，自诅索死，发露阴私，反迷不顺，淫于骨肉，骂天骂地，无底无对，举刃自守，故天遂其殃、自受其患。

五不得贪利财货，财货粪壤，随时而与，下古世薄以财为宝、专念求利，买贱贵卖，伺候便宜，欺诬百姓，得所欲者心怀喜悦，不得所欲者怨恨毒心，或忿争多少，刀兵相贼，违犯天禁，不从教戒，贪欲爱财者，害身之雠，身没名灭，何用财为？^①

在《无上秘要》卷四十六中有出自《升玄内教经卷第七》的“升玄五戒”，其内容与上述五条禁戒非常相似：

一者不得淫泆，志念在邪，劳神损精，魂魄不守，正气离去，邪来合前；

二者不得情性忿怒、心涌发愤口泄、扬声咒诅骂詈，振动天地，神不佑人，身中真官上诉三天，注名罪目，万不得仙；

三者不得含想毒念嫉妒于人，天人纠笔、地官奏言，注名黑簿，考至杀身，最不可犯，害及子孙；

四者不得饮酒迷乱、荒浊秽身，变易常情、不崇戒文、不畏官法、不敬父君、不识骨血，为欲淫牵，魂魄悲号，秽注五神，骂詈恣口，反逆不顺，天遗其殃，身受祸患；

五者不得贪利钱财，末世多伪，人情凶弊，或于便宜动谋贼害，财是身雠，何用财为？有而不积，当种福地，空堂清室，名为仙家。^②

① 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册第233页。

② 《无上秘要》卷四十六引《升玄内教经卷第七》，《道藏》第25册第160—161页。

可以看出,上面两则引文除了个别词句有差异以外,大体上是一致的,可以肯定“升玄五戒”即是由《正一法文天师教戒科经》之首篇中的五条禁戒发展而来。故王宗昱先生认为升玄派原是天师道中专奉此篇经文的一支,后来这一篇小小的经文最终演成一派,进而融入灵宝派。因此它可以说天师道与灵宝经法融合的产物^①。

《太上洞玄灵宝升玄内教经》所述戒律规范包括除上述“升玄五戒”外,还有“升玄九戒”和“升玄一百廿九戒”,“升玄九戒”、“升玄一百廿九戒”同见于敦煌文书 P.2750 号(卷首题“《太上灵宝升玄内教无极九诫妙经第九》”),“升玄九戒”被《无上秘要》卷四十六收录,而“升玄一百廿九戒”亦见于唐朱法满《要修科仪戒律抄》卷五。《太上洞玄灵宝升玄内教经》对道教义学理论的构建和充实有极独到的建树,《太上灵宝升玄内教经中和品述议疏》称其“理贯重玄、义该双遣”^②,这在“升玄一百廿九戒”有充分体现,关于其具体内容,请参见后文。

(三)《太上老君戒经》

楼观道的渊源或许可以追溯到魏晋以前,但其发展成为较为成熟的道教一派却是在北魏中期以后,北朝后期楼观道开始转为兴盛,并取代寇氏天师道成为与南方上清派并峙的北方大派。楼

^① 参见王宗昱《〈道教义枢〉研究》,上海文化出版社2001年版,第160—167页。

^② 《太上灵宝升玄内教经中和品述议疏》,第24册第706页。

观道的戒律规范类经典可以大致确定的是《太上老君戒经》。

《太上老君戒经》简称《老君戒经》，主要阐述“五戒”，今存于《道藏》第18册。然而《道藏》本并非完帙，其卷首题有“戒上”二字，疑现存本仅为该经上帙而已，其卷末称“原缺文”亦可为证，《云笈七签》卷八十九、卷九十二及《道教义枢》卷五保存有该经数条佚文，《道教义枢》卷五引《老君戒经》云：“凡存一守神，要在正心。心正由静，静身定心。心定则识静，识静则会道也。”^①按《道教义枢》为唐初孟安排纂，故《太上老君戒经》当出于唐以前；宋代郑樵《通志》及《秘书省续四库阙书目》都著录有《老子戒经》一卷，题“葛洪撰”，当即是该经，然云是“葛洪撰”无疑出于依托，因为该经视上清法为大乘，又提及《四明科禁》、《百八十戒》等，这些皆明显后于葛洪。该经托称老君西游将之天竺，以《道》、《德》二经授关令尹喜，尹喜受经毕，又请持身奉经之法，老君于是复授其要戒，即“五戒”。按楼观据称本是尹喜的故居，楼观的一些早期道书如《西升经》、《妙真经》、《文始先生无上真人关令内传》等都宣扬尹喜受老君道法并相随去西域化胡成佛之说，其《西升经》所宣扬的“老子西升，开道竺乾”实乃《老子化胡经》之先声。《太上老君戒经》既如此宣称，且经中多次征引《西升经》，故极有可能是出于楼观道士之手。而且它极有可能成书于北朝后期，其时以上清经法为主的三洞经法已经流传于北方，故该经谓上清经为大乘、为“众法所穷”的“太上经”。此外，还有一重要佐证，那就是该经所述“五戒”明显受到了北魏中期产生的佛教《提谓

^① [唐] 孟安排《道教义枢》卷五《三一义》，《道藏》第24册第826页。

波利经》的影响（参见后文）^①。

在南北朝后期，政治上的统一已经趋于明显，文化上南北融合的态势也越来越明朗化，所不同的是，政治上的统一是南并于北，文化上的融合却是以南方为主导。以南北道教的融合而论，南方的三洞经法以其精湛成熟的义理、完备的经典和健全的戒律规范体系与相对守旧、发展较为滞后的北方道教相比占有明显的优势，尤其是上清经法经过齐梁之际陶弘景的弘扬而广泛传播于江南各地，并向北方扩散，在新兴的楼观道法中占有突出的地位；对三洞经法尤其是上清经法的充分融摄正是北朝后期楼观道极重要的特色。这从《太上老君戒经》可以反映出来。作为楼观道创造的戒经，《太上老君戒经》仍然较多地坚持了本派的固有传统尤其是尹喜信仰和西升化胡观念，另一方面它也继承了寇氏新天师道的“诵戒”传统，《戒经》说：“奉持正戒尽身尽命终不犯，于是赞诵恭心而受”，原注：“赞诵，五戒之事也，谓受之身三归既竟，于三宝前稽顙自誓，一一受解，然后授之”，可知受戒时采取了“诵戒”的方式，至于是否是“乐音诵戒”就不得而知了。但是，更值得注意的是《戒经》所反映出来的南方新兴道法的重要影响：第一，上清经法受到了极度的推崇，《戒经》原注在释“瓢眇入大乘”时说：“大乘，谓上清法也”，又释“悉归太上经”道：“上清法也，众法所穷故云‘归太上经’也”；第二，灵宝经的思想观念也在《戒经》中有所体现，如其《说颂三章》：“乐法以为妻，爱经如珠玉，持戒制六情，念道遣所欲

① 关于《太上老君戒经》与楼观道的关系可以参见任继愈主编《中国道教史》上卷，中国社会科学出版社2001年版第247页，其所言《太上老君经律》实即是《太上老君戒经》。

……”此颂见于《洞玄灵宝玉京山步虚经》、《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》等古灵宝经中，而且《戒经》中的斋直如“三长斋”观念也明显来自于《度人经》^①；第三，《戒经》也参考了南方天师道正一派经法，如前面提到的《道教义枢》卷五所引本经佚文：“凡存一守神，要在正心。心正由静，静身定心。心定则识静，识静则会道也”，按此句即出自于“正一五戒”，《无上秘要》卷四十六所引“正一五戒品”说：“凡存一守五神要在正心。心正由静，静身定心；心定则识清，清明则会道，道会神符，号曰‘真圣’”。因此，《太上老君戒经》融合南北道教的特色十分明显。

（四）高玄派《戒文》

“高玄派”之名见于六朝末至唐初之际问世的《三洞奉道科戒经》（关于该经介绍参见后文），该经《道藏》本《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四《法次仪》说：

《老子道德经》二卷、《河上真人注》上下二卷、《五千文朝仪杂说》一卷、《关令内传》一卷、《戒文》一卷，受称“高玄弟子”。（按敦煌文书 P.2337 号所录《法次仪》，还应包括《想尔注》二卷）

《老子妙真经》二卷、《西升经》二卷、《玉历经》一卷、《历藏经》一卷、《老子中经》一卷、《老子内解》二卷、《老

^① 参见王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，中华书局 2002 年版，第 385 页。

子节解》二卷、《高上老子内传》一卷、《皇人三一表文》，兼前称“太上高玄法师”。^①

以上经目给我们了解高玄派源流提供了一线索。《道藏》第32册有《传授经戒仪注诀》一卷，该经被认为约出于南北朝末或隋唐初，唐初王悬河《三洞珠囊》已数引此经，题作“太玄部第八老君传授经戒仪注诀”^②，此经所载“太玄部”经目为：

太玄部卷第一：老君大字本《道经》上；太玄部卷第二：老君大字本《德经》下；太玄部卷第三：老君大字本《道经》上《道经》下《河上公章句》；太玄部卷第四：老君大字本《德经》上《德经》下《河上公章句》；太玄部卷第五：老君《道经》上《想尔训》（即《想尔注》上）；太玄部卷第六：老君《德经》下《想尔训》（即《想尔注》下）；太玄部卷第七：《老君思神图注诀》；太玄部卷第八：《老君传授经戒仪注诀》；太玄部卷第九：《老君自然朝仪注诀》；太玄部卷第十：《老君自然斋仪》。^③

两相对比，可以发现高玄派“高玄弟子”所受经目与“太玄部”经目有一半以上是相同的，因此高玄派极有可能就是以“太玄部”为基础发展而来。

“太玄部”名称至少在南北朝中期即已出现。按《道教义枢》

① 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四《法次仪》，《道藏》第24册第758页。

② 参见《中华道教大辞典》，第298页。

③ 《传授经戒仪注诀》，《道藏》第32册第170页。

卷二《七部义》说：“七部者，今因《正一经》次：一者洞神部，二者洞玄部，三者洞真部，四者太清部，五者太平部，六者太玄部，七者正一部。”^①可见“太玄部”作为“七部”之一在《正一经》就已出现，而《正一经》的成书在梁孟法师《玉纬七部经书目》（简称《玉纬》或《孟法师录》）之前至少是同时，因为《道教义枢》卷二《三洞义》叙“洞真部”源流时说：“其洞真是天宝君所出，《玉纬》引《正一经》云：‘元始高上玉帝，秉承自然玄古之道，撰出上清宝经三百卷……’”^②况且，据《云笈七签》卷六可知孟法师《玉纬》确实叙录过“太玄部”，其言：“太玄者，孟法师云：‘是太玄都也’”，又称：“然其卷数亦所不同，《正一经》云：‘太玄道经二百七十卷’，今《玉纬》所撰止有一百三十五卷。”^③故“太玄部”作为一个道经整体至迟在梁代就已形成，《传授经戒仪注诀》所载“太玄部”十卷经目虽与《玉纬》所言一百三十五卷有异，但其卷八《老君传授经戒仪注诀》已为唐初王悬河《三洞珠囊》所称引、卷十《老君自然斋仪》亦被引述于隋代成书的《玄门大义》^④，可见即便以十卷本的“太玄部”而论，其成书至迟亦不晚于南北朝后期。但是其源流还应该更早，《道教义枢》卷二《七部义》说：“按《正一经》云：‘太上亲授天师《太玄经》有二百七十卷’，推检是汉安元年七月

① 《道教义枢》卷二，《道藏》第24册第814页。

② 同上，第813页。

③ 《云笈七签》卷六，《道藏》第22册第35页，第37页。

④ 《道藏》本《洞玄灵宝玄门大义·明行第二》说：“有二经不同。一者太玄都《老子自然斋仪》：‘玄经有三条，一曰天经，天真所修；二曰地经，洞天所习；三曰人经，世间所行。三境之法相通而一，一品曰三乘，三乘之用各有十二条，交会相通，总曰三十六部。十二条者……’”见《道藏》第24册第740页。

得是经，尔来传世乃至今日。”^① 据此，则“太玄部”经典极可能渊源于天师道，十卷本经目中有《想尔训》（即《老子想尔注》）二卷亦可作为佐证。

而“高玄派”当是在南北朝后期以“太玄部”为基础融合天师道和楼观道经法的产物，故其“高玄弟子”所受经目以“太玄部”经卷为主，而“太上高玄法师”所受经目则多与楼观道有关，如《西升经》、《妙真经》、《关令内传》、《老子节解》^②、《老子内解》^③，等。据《三洞奉道科戒经》可知，高玄派戒律规范类经典为《戒文》一卷。至于具体内容，《传授经戒仪注诀》所列太玄部经目及敦煌文书 P.2337 号《三洞奉道科诫经卷第五》所列高玄弟子受持经目中都有《想尔注》二卷，而据太玄部卷第七《太上老君大存思图注诀》可知《想尔注》之前有“九行”（即“想尔九戒”），又唐张万福《传授三洞经戒法箴略说》所列戒目中说：“想尔二十七戒，此太上高玄法师所受”，以此推之，高玄派所谓《戒文》一卷当是指想尔九戒和想尔二十七戒。

按想尔九戒、想尔二十七戒都见于《太上老君经律》（18/

① 《道教义枢》卷二，《道藏》第24册第815页。

② 唐玄宗御制《道德真经疏外传》所列《道德经》注解有《老子节解》上下，题“老君与尹喜解”，杜光庭《道德真经广圣义》在列举《节解》上下后说“老君、尹喜予之解”，说其为尹喜解当然是出于依托（武内义雄先生认为《老子节解》是三国时吴葛玄所作，参见砂山稔《道教和老子》，徐远和译，载福井康顺等监修《道教第二卷》，上海古籍出版社1992年版，第22页），但把其著作权归于尹喜则很可能与楼观道有些关联。

③ 唐玄宗御制《道德真经疏外传》所列《道德经》注解有《老子内解》上下，题为“尹喜以内修之旨解注”，然而据陶弘景《真诰》卷十七陶原注有“又见系师注《老子内解》皆称臣生稽首”之语，“系师”即张鲁，王承文先生考证认为《老子内解》乃张鲁所撰而后来归于尹喜，总之此经与天师道及楼观道有关联。参见王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第269—270页。

218), 题为“《道德尊经戒》”, 《太上经戒》(18/227) 及《云笈七签》卷三十九亦收录其文, 题为“《老君二十七戒》”。这是和《老子想尔注》有极密切关系的戒律。作为太玄部卷第七的《太上老君大存思图注诀》说: “九行在《想尔注》前, 三业在《明威经》后, 存思者, 急宜忆之”^①, 据此可知至少是作为太玄部卷第五的《想尔训(注)》之前应有“九行”(即“想尔九戒”), 今天所见到的敦煌本《想尔注》是残卷, 如果按照《河上公章句》本分章, 残卷起自第三章, 故不见有“九行”。至于三张时代的《老子想尔注》前是否也有“九行”则不得而知, 这就关系到“想尔九戒”的形成时间问题。砂山稔先生认为: “想尔戒”很明显与“想尔注”相表里, 而且《想尔戒》所讲的“行无为”、“行清静”、“行无欲”等基于《道德经》经文的的简易戒律, 作为“都习”《老子》五千文、使民众信之的五斗米道, 以这些为教义殆是很合适的^②。而汤一介先生认为《想尔戒》应形成于东晋, 是在东晋佛教大盛之后道教为巩固其教会组织、并与佛教相抗衡的情况下据《想尔注》而造构出来的^③。不管怎么样, 说“想尔九戒”、“想尔二十七戒”至迟在东晋已经行世大抵是没有问题的。“想尔九戒”、“想尔二十七戒”本是天师道男官祭酒所受戒律, 《太上老君经律》所列目次说: “《道德尊经戒》九行二十七戒、《老君说一百八十戒》, 以上男官同受”^④; 但是据《三

① 《太上老君大存思图注诀》, 《道藏》第18册第718页。

② 砂山稔《道教和老子》, 徐远和译, 载福井康顺等监修《道教》第2卷, 上海古籍出版社1992年版, 第21页。

③ 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100—101页。

④ 《太上老君经律》, 《道藏》第18册第218页。

洞奉道科戒经》之《法次仪》和唐张万福《传授三洞经戒法策略说》所列戒目看来，至南北朝末及隋唐时期它们已不属于正一派，却成为了高玄派的主要戒律，由此可见高玄派与天师道的渊源关系。

(五) 其他

除上述诸经外，另有两部经典与本文关涉颇多，很有必要在这里提一提，其一是《无上秘要》，另一则是《三洞奉道科戒经》。《无上秘要》是南北朝末出现的一部道教类书，据说为北周武帝（561—578年在位）自撰，《续高僧传》卷二《译经篇·释彦琮传》称，周武帝平齐后，“自撰道书，号《无上秘要》”^①。查武帝平齐在建德六年（577）、随即于次年三月去世，而《无上秘要》多达百卷，如此巨册即便集众人之力要在一年多的时间内完成亦甚为困难，更何况单凭一日理万机的君主个人？据《笑道论》言，玄都观道士曾奉敕上道经经目，又据《历世真仙体道通鉴》武帝于建德三年（574）废佛道后旋即建通道观于田谷之左，选楼观之士严达、王延等十人居之以共弘真道，号“田谷十老”^②。并命王延“校讎三洞经法科仪戒律飞符篆凡八十余卷，又撰《三洞珠囊》七卷，诏颁于通道观。”^③玄都观道士曾奉敕上道经经目、田谷通道观的设立和王延的校书应该都是整理道书

① [唐] 道宣《续高僧传》卷二《译经篇·释彦琮传》，《大藏经》卷五十，第436页。

② [元] 赵道一《历世真仙体道通鉴》卷三十《严达传》，《道藏》第5册第274页。

③ 《历代真仙体道通鉴》卷三十《王延传》，《道藏》第5册第273页。

的一种表现，和《无上秘要》的出现有着前后一致的因果关系，故《无上秘要》应是居于通道观的王延、严达等楼观道士集体纂辑、最后由武帝总其成，僧传所言盖指其最后成书而已。据敦煌文书 P.2861 号《无上秘要目录》，《无上秘要》全书“合一百卷，二百八十八品、义类品例四十九科”，由大道生化天地万物而及于人事、复由立德循理善恶赏罚而至于天曹地狱众圣灵官、三宝经法、斋戒威仪，复继之以服饵胎息存思而至于升霞，最后以物我两忘、冥寂合道为归，将魏晋南北朝以来道教各派经典要义按此品类分别予以录列，征引道书约三百种，这是周武为适应政治统一需要而实现“通道”目的的一次大尝试，也是以楼观道为代表的北方道教对魏晋南北朝以来道教各派经典教义的一次大会通。该书现存于《道藏》第 25 册，已有部分佚失，据吉冈义丰先生考证，《道藏》本与敦煌发现的唐写本《无上秘要》残卷内容基本一致^①，故《道藏》本应为六朝古本。其有关科律的内容今已亡佚，据敦煌文书 P.2861 号《无上秘要目录》，原书原有《天曹科第品》、《地司考录品》、《水官料简品》等属于此方面的内容，既已亡佚，这里单就其有关戒的方面的内容作一介绍。在《无上秘要》（《道藏》第 25 册）中关于戒的内容主要集中在卷四十四、卷四十五和卷四十六三卷，当时富有代表性的戒大致已被辑录于其中，今先录其目如下：

卷四十四：《洞真三元品诫仪》，含《上元品诫》、《中元品诫》、《下元品诫》。

^① 参见吉冈义丰《道教经典史论》，东京，大正大学道教刊行会，1955 年，第 269 页。

卷四十五：《玉清下元戒品》、《玉清中元戒品》、《玉清上元戒品》、《洞真智慧观身大戒经品》。

卷四十六：《升玄戒品》，含：《升玄五戒》（右出《升玄内教经卷第七》）；《升玄九戒》（右出《升玄内教经卷第九》）。

《洞玄戒品》，含：《洞玄十戒》（右出《洞玄思微定志经》）；《洞玄十善戒》、《洞玄十恶戒》（右出《洞玄智慧经》）。《洞玄智慧十戒》、《洞玄智慧十二可从戒》、《智慧闭塞六情上品戒》、《智慧度生死上品大戒》、《智慧十善劝助上品大戒》（右出《洞玄智慧上品经》）

《洞神戒品》，含：《洞神三界戒》、《洞神五戒》、《洞神八戒》（右出《洞神经》）、《正一五戒品》（右出《正一法文》）

按卷四十四《洞真三元品诫仪》实际上是《太上洞玄灵宝三元品诫》（即《道藏》第6册的《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》），这里冠以“洞真”二字，是把它误作上清经看待，盖其时三洞经戒法篆传入北方不久而《无上秘要》纂修仓促，难免有误。《无上秘要》所辑诸品之间存在有一定的逻辑联系即它们是按照一定的逻辑关系来排列的，这从其所辑戒品上表现得尤为明显。从这些戒品看来它们显然是按照从高到低的关系依次从洞真戒品→升玄戒品→洞玄戒品→洞神戒品→正一戒品的序列而编排的，这实际上是南北朝末道派地位高低在戒品序列上的一种反映。

至于《三洞奉道科戒经》，此经之《道藏》本为《洞玄灵宝

三洞奉道科戒营始》，在第24册，题“金明七真撰”，其序言称：“指修时要凡五百十二条、仪范八章，分为三卷，题曰‘三洞奉道科戒’”^①，盖其书本名《三洞奉道科戒》，原为三卷，今《道藏》本为六卷。唐初道书《一切道经音义妙门由起》征引该书三处，皆称“三洞奉道科戒云”，其中有两处分别见于《道藏》本《置观品》和《法服图仪》。另外，敦煌文书中存有该书一些写本卷子，其中P.3682号卷子末题曰“《三洞奉道科戒经》卷第三”，其内容不见于《道藏》本，其中有品目称“《道科诫慈济品》第二十四”，照此看来原书品目至少有二十四品之多，而查《道藏》本现有品目才足十品；P.2337号卷子卷末题称“《三洞奉道科戒经》卷第五”，其内容包括了《道藏》本的卷四、卷五和卷六，故《道藏》本《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》已非完帙，盖是在《三洞奉道科戒经》基础上重新编次而成，内容和结构上略有分合出入。吉冈义丰先生推测，《三洞奉道科戒经》出于六朝末或隋代，最晚在唐初问世^②。此经对南北朝以来道观宗教清修生活规范进行了系统总结，特别是其《法次仪》（见于《道藏》本《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》之卷四、卷五和敦煌文书P.2337号《三洞奉道科戒经》卷第五）对魏晋南北朝时期各道派道经品级和教法阶次有较为全面的清釐，很值得注意。

① 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第741页。

② 吉冈义丰《道教经典史论》第2篇第3章，道教刊行会，1955年。嗣后吉冈先生复于《道教与佛教》一书中主张该经成书时间应在南朝梁陶弘景歿后至元帝萧绎在位的大约二十年间，见其《道教与佛教》第3，第148页，丰岛书房，1968年；同时参见万毅《敦煌本〈升玄内教经〉补考》，载陈鼓应主编《道教文化研究》第13辑，北京三联书店1998年版，第278页。

第三章 魏晋南北朝道教戒律规范 对儒道释思想的融摄

儒家思想在名教名义下，形成汉代的制度，支配意识形态，创造各种道德价值和精神理想，然而随着它所支撑的汉王朝的瓦解，魏晋时代取代儒学在思想文化领域中占主导地位的是以老庄哲学为基础的玄学，虽然儒家学说仍是士大夫所受教育的基础，但较之汉代之盛，已是不如，至少自汉武以来“定于一尊”的日子是一去不复返，已经沦落为众多价值中的一个了；六朝时期，士大夫都以修习众术为目标，既崇周孔之教、兼循老释之谈的现象绝不鲜见，中国文化多元并峙、儒释道三者交融互摄的格局至此已基本形成。与之相一致，魏晋南北朝的道教戒律规范也明显表现出兼容并蓄的特点，不仅佛教的戒律和义理被大肆借鉴和融摄，儒家的伦理道德和道家的思想观念亦被以“神道设教”的方式、即通过宗教神学化的手段渲染之后纳入到道教的戒律规范之中，儒道释三家对魏晋南北朝道教戒律规范的缔构实有功在焉。本章拟从三教融合的角度对儒道释在缔造道教戒律规范过程中的地位作些探讨。

一 魏晋南北朝道教戒律规范对儒家伦理的融摄

(一) 魏晋南北朝儒学的发展状况及其对道教的影响

儒家学说的最高义理是“仁”，但其最终的落脚点或者说其实用的价值却在于“礼”。“礼”本指周礼，是远古至殷周时的宗法统治体制；春秋时礼崩乐坏，孔子为恢复周礼、为了阐释“礼”而创造性地提出了“仁”的概念。“仁”是以“孝”、“悌”为基础的一种对尊亲兼及对他人的关爱，即由“亲亲”而兼及“仁民”，以血缘宗法为基础追求在整个社会成员之间保存、建立起一种既康乐和谐又不失等级秩序的人道关系，即实现“礼”。“礼”是源于内心情感意识的自觉行动，即“仁”的表现形式。在“仁”的重新阐释下，原本僵硬、纯属外在强制性的规范约束的“礼”变得极富人性意味^①。然而到了汉代，儒术被独尊后，由于汉儒主要接受的是荀子对礼的解释，所以当时儒家学说中“礼”的内质已有所变更。“三纲”、“五常”成为礼之大体，带有内在自我约束性质的“礼”逐渐发展成为具有外在强制性约束的纲常化的“礼制”^②。汉末至魏晋南北朝时期，儒学虽说趋于沉滞，但依然发挥着其巨大的影响，当时士大夫教育的基本依然是

^① 参见李泽厚《孔子再评价》，载《中国古代思想史论》，安徽文艺出版社1999年版，第12—38页。

^② 参见严耀中《佛教戒律与儒家礼制》，载《学术月刊》2002年第9期，第91—95页。

《孝经》、《论语》等一系列的儒家经典。这是值得注意的事情^①。特别是门阀士族阶级为严格“士”、“庶”间的差别、巩固自身名分和地位而特别注重礼仪，使这一时期的礼学异常发达，其主要表现为：一是对古代礼籍的考核和注释，如马融、郑玄、卢植、蔡邕、王肃等对《周礼》、《仪礼》和《礼记》等礼学经典的疏释；二是将礼学的观念和原则和具体实际结合起来，对如何加以具体实施展开讨论，进而制定当代的礼仪制度^②；三是“纳礼入律”，三国时魏律在汉儒“春秋决狱”以经解律的基础上将《周礼》中的“八辟”制度直接纳入律中（即所谓“八议”），晋时复将礼中的“服制”列入律典，确定“准五服以制罪”原则，自是至南北朝，礼律进一步融合，“儒家‘礼治’的核心内容‘三纲五常’融于律典中，不再仅仅是道德的戒律，而且成为法律的规范”^③。由上可知，儒家礼学的发展（特别是其在汉魏六朝时期的发展）经历了一个由提倡人的内在约束变为外在强制约束的重心转化过程，特别是“纳礼入律”使礼的原则法律化，从而在儒家礼制的基础上构筑起封建统治阶级的政治与法律规范，对当时社会及后

① 吉川忠夫先生指出，曹丕“少诵《诗》《论》，及长而备历五经、四部、《史》、《汉》、诸子百家之言”（《典论·自叙》）；爱好《周易》《老子》的钟会（225—264），其母授业的过程是：四岁读诵《孝经》，七岁读诵《论语》，八岁读诵《诗经》，十岁读诵《尚书》、十一岁读诵《周易》，十二岁读诵《左传》和《国语》，十三岁读诵《周礼》和《礼记》，十四岁读诵《成侯易记》，十五岁入太学后才独立学习，“涉历众书”（《三国志》卷二十八《魏志·钟会传》注引《母传》）。总之，他们所受教育之基础，依然是儒家思想。参见吉川忠夫《六朝士大夫的精神生活》，载《日本学者研究中国史论著选译》，中华书局1993年版，第92页。

② 参见刘晓东《论六朝时期的礼学研究及其历史意义》，载于《文史哲》1998年第5期，第86—89页。

③ 参见叶孝信主编《中国法制史》，北京大学出版社1996年版，第126—144页。

世产生了巨大的影响。

魏晋南北朝时期的道教对于儒学和以儒家礼制为基础的封建统治阶级意识形态和政治权力存在有一个逐步认同的过程。张角黄巾起义失败了，太平道从此销声匿迹；而五斗米道自张鲁归降曹操后，向上层社会渗透，并与神仙道教结合起来，逐渐向正统官方化转变；但是，各式各样的民间道教流派依然活跃在魏晋历史舞台上，他们对于以儒家礼制为基础的封建统治阶级意识形态和政治权力并不完全俯首帖耳，往往“幻惑众心”使之“不复相顾君臣之礼”^①，甚至“威倾邦君，势凌有司”，“招集奸党，称合逆乱”^②，如南朝齐梁之际的刘勰《灭惑论》所指斥的那样：“是以张角、李弘毒流汉季，卢悚、孙恩乱盈晋末，余波所被，寔蕃有徒。爵非通侯而轻立民户，瑞无虎竹而滥求租税。糜费产业，蛊惑士女，运屯则竭国，世平则蠹民，伤政荫乱。”^③这些民间道派的“非礼无法”行为使得魏晋统治者心存戒惧而对道教一直严加防范，这种状况不利于道教本身的发展，也妨碍了神仙道教与封建地主阶级的进一步结合，因此葛洪站了起来对民间道教展开了极猛烈抨击，急于要把这些“异端”驱逐出去，欲按照“以忠孝和仁顺信为本”的儒家伦理道德要求把民间道教引向神仙道教^④。正如王明先生所说，就道教发展史来观察，葛洪确是一个关键性的重要人物，他抨击民间道教的活动那么起劲，民间道教的社会活动基本上从此一蹶不振；他大力提倡神仙道教，神

① 见《三国志·孙策传》裴注引《江表传》载于吉事，中华书局1959年版，第5册第1110页。

② 见王明《抱朴子内篇校释》卷九《道意》，中华书局1985年版，第173页。

③ [南齐]刘勰《灭惑论》，《弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二。

④ 王明《抱朴子内篇校释》卷三《对俗》，第53页。

仙道教从此取得主导地位，在上层社会盛行不息。从东晋至南北朝的各道派如灵宝经派、上清经派、天师道派等大体上就是在神仙道教的轨道上运行^①。

与民间道教不同，神仙道教同上层社会联系紧密、代表上层社会官方意识。魏晋以后封建士大夫奉道者大为增加，陈寅恪先生说：“东西晋南北朝时之士大夫，其行事遵周孔之名教（如严避家讳等），言论演老庄之自然。玄儒文史之学著于外表，传于后世者，亦未尝不使人想慕其高风盛况。然一详考其内容，则多数之家其安身立命之秘，遗家训子之传，实为惑世诬民之鬼道。”^②正是由于大批封建士大夫的纷纷奉道使五斗米道渐脱去其民间道教的外衣、显露出神仙道教的特色，也促成了道教对儒学态度的根本性改变。由于这些道教徒原有学习儒学的经历、曾受儒家礼教的熏陶，很自觉地就成为了这种礼教制度的维护者，故撰著立言多以阐弘礼教为务。

葛洪就是这样的典型代表。虽为道教徒，葛洪却是儒道双修，他深通儒家经籍，据《抱朴子外篇·自叙》所言，他十六岁开始读《孝经》、《论语》、《诗》、《易》等，无不暗诵精持，曾所披涉，自正经、诸史、百家之言，下至短杂文章近万卷，且著述宏富，据王明先生《抱朴子内篇校释》所附《葛洪撰述书目表》共计有六十三种九百余卷，大都与儒、道有关。这里特别值得一提的是《抱朴子外篇》，该书五十卷，多言人间得失、世事臧否，而归本于儒，盖是作者有感于“世道多难，儒教沦丧，文武之

① 王明《中国道教史·序》，四川人民出版社1988年版。

② 陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》，载《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版，第39页。

轨，将遂凋坠”的现状^①，欲“立言助教，文讨奸违，标退静以抑躁竞之俗，兴儒教以救微言之绝”也^②。在该书中葛洪肯定上下尊卑的等级秩序，如在《讥惑》篇中，葛洪说：“夫唯无礼，不厕贵性。”^③上古时，先民没有等级之分，圣人构筑屋宇以别鸟兽之群，制定礼数，教以揖让步趋升降之节。这种礼教制度，在社会生活中意义至为重大，“安上治民，莫善于礼，弥纶人理，诚为曲备。”^④葛洪以鱼水相比，“人之有礼，犹鱼之有水矣。”^⑤社会动荡使礼教制度遭到严重破坏，“世故继有，礼教渐颓，敬礼莫宗，傲慢成俗”（卷二十五《疾谬》）葛洪对此深感焦虑，因此，他甘愿隐居教化，陶冶童蒙，阐弘礼教。伦常中，葛洪尤为看重君臣之道，卷五《君道》、卷六《臣节》、卷七《良规》等都是讲这方面的。又在卷四十八《诘鲍》篇针对鲍生提出的“上古无君胜于今世”的无政府主义言论进行批驳，以为君臣之道，历象所垂、方策所载、上圣所著，是天经地义的。在《良规》篇具体讨论了大臣废立君主之举，葛洪对此举明确表示反对，认为：“夫君，天也，父也，君而可废，天亦可改，父亦可易也”，君长有错，据理正谏而已^⑥。为了使儒家礼制能适于时宜，葛洪主张应当全面删定古礼，他说：“冠、婚、饮、射何烦碎之甚邪？人伦虽以有礼为贵，但当令足以叙等威而表情敬，何在乎升降揖让之繁重、拜起俯伏之无已邪？”他认为诸如吉凶器用之物、俎斗

① [晋]葛洪《抱朴子外篇》卷三《助学》，《道藏》第28册第259页。

② 《抱朴子外篇》卷一《嘉遁》，《道藏》第28册第254页。

③ 《抱朴子外篇》卷二十六《讥惑》，《道藏》第28册第295页。

④ 《抱朴子外篇》卷三十一《省烦》，《道藏》第28册第301页。

⑤ 《抱朴子外篇》卷二十六《讥惑》，《道藏》第28册第295页。

⑥ 《抱朴子外篇》卷七《良规》，《道藏》第28册第266页。

觚角单之属、衣冠车服之制、旗章彩色之美、宫室尊卑之品、朝饗宾主之仪、祭奠殡葬之变、郊祀禘祫之法、社稷山川之礼皆可减省，务令约俭^①。他曾经就《仪礼》之《丧礼》进行删削，成《丧服节余》一卷，该书在《隋书·经籍志》中有著录。可见，儒家礼制在葛洪心目中占据着何等重要的位置。正因如此，他对民间道派的“非礼无法”行为展开了极猛烈抨击，对统治集团内部那些无有戴（逵）、阮（籍）之才而效其傲俗自放、纵肆邪僻的礼教破坏者大加鞭挞^②。

进入南北朝以后，像葛洪这样儒道双修、既奉道又以阐弘礼教为务者就更多了，譬如南朝萧齐时的居士顾欢，据《南齐书》五十四《高逸传》、《南史》七十五《隐逸传》载，曾从豫章雷次宗问学，而雷次宗乃尤明《三礼》、《毛诗》者也（据《南史》七十五《隐逸传》）；顾氏著有《治纲》一卷，此外还有《尚书百问》一卷、《毛诗集解叙义》一卷等。再如萧梁时有名的“山中宰相”陶弘景也是儒道双修，其有关儒学方面的著述，据《隋书经籍志》载有：《毛诗序》一卷、《三礼目录注》一卷、《集注孝经》一卷、《论语集注》十卷等，另据其从子陶翊《华阳隐居本起录》著录有《学苑》百卷、《孝经论语集注并自立意》十二卷、《三礼序并自注》一卷、《注尚书毛诗序》一卷、《三国志赞述》一卷等。

总之，东晋以后随着神仙道教主导地位的确立，道教和上层社会更加紧密地结合在一起，士大夫奉道者大幅度增加，道门中人多儒道双修，在当时礼学研究之风盛行情况下，亦多以阐弘儒

① 《抱朴子外篇》卷三十一《省烦》，《道藏》第28册第301页。

② 《抱朴子外篇》卷二十七《刺骄》，《道藏》第28册第297页。

家礼教为务；儒学作为中国传统文化正宗、封建统治阶级意识形态的支柱，在这些道徒心中发挥极其巨大的影响，取儒学以弘扬其教就变得更为自然，许多儒家的伦理道德规范被他们以“神道设教”的方式直接改造为道教的戒律规范成为教徒必须遵循的行为法则，道教于是被正式纳入到维护封建统治阶级秩序的统一体系之中了。接下来笔者将以实例为据对魏晋南北朝道教戒律规范对儒家伦理道德的融摄作具体考察。

（二）天师道戒律规范对儒家伦理的融摄

天师道自五斗米道北迁以后就逐渐向正统官方化转变，曹魏时张鲁后裔以“大道”名义所发布的《大道家令戒》反复强调谨守伦常，要求道民：“当户户自相化以忠孝，父慈子孝、夫信妇贞、兄敬弟顺”。这显然是对儒家伦理观念的吸收。魏晋时期，天师道有两部重要的戒律规范类经典明显表现出对儒家伦理的融摄，其一是《老君说一百八十戒》，另一则为《女青鬼律》。以《老君说一百八十戒》来说，笔者通过查阅，发现的许多条文实乃是从《礼记》所载的儒家伦理观念直接转化而来，譬如：

其第157戒规定：“若入他处，必先问贤人善士，当亲依之，不得自负”；第158戒规定：“若入它处，必先问其国所禁忌”；第159戒规定：“凡入人家，必先问人家尊亲名讳”。笔者谨按《礼记·曲礼》中有“入竟（境）而问禁、入国而问俗、入门而问讳”^①，上面三条禁戒明显出自于此。

^① 《礼记正义》卷三《曲礼上》，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第1251页。

又其第 164 戒规定：“凡男女不得共坐饮食、交手授受”，这也是套用儒家的观念，在《礼记·曲礼》中有类似的规定：“男女不杂坐、不同木施枷、不同巾栉、不亲授，叔嫂不通问……姑、姊、妹、女子已嫁而反，兄弟弗与同席而坐、弗同器而食。”^①

又其第 173 戒有所谓“见杀不食”，按此似源自于《礼记·玉藻》所说的“君子远庖厨，凡有血气之类，弗身践也”^②。

又第 117 戒的“不得与寡妇亲爱”似同于《礼记·曲礼》中的“寡妇之子，非有见焉，弗与为友”^③。

至于“不得冬天发掘地中蛰藏虫物”（第 95 戒）、“不得妄伐树木”（第 18 戒）、“不得渔猎，伤煞众生”（第 79 戒）、“不得妄上树探巢破卵”（第 97 戒），“不得妄开决陂湖”（第 134 戒），“不得烧野田山林”（第 14 戒）等均可以参见《礼记》的相关篇章，如“不得妄伐树木”见于《礼记·祭义》，该篇有曾子曰：“树木以时伐焉，禽兽以时杀焉。夫子曰：‘断一树杀一兽，不以其时，非孝也。’”^④而在《礼记·月令》中更可以发现上述诸戒的原型：“（孟春之月）禁止伐木、杀孩虫、胎夭飞鸟，毋麝毋卵”^⑤；“（仲春之月）毋竭川泽、毋漉陂池、毋焚山林”^⑥；“（季春之月）田猎置罟、罗网、毕翳、喂兽之药，毋出九门”^⑦；“（孟夏之月）毋起土功，毋发大众，毋伐大树……驱兽毋害五

① 《礼记正义》卷二《曲礼上》，《十三经注疏》，第 1240 页。

② 《礼记正义》卷二十九《玉藻》，《十三经注疏》，第 1474 页。

③ 《礼记正义》卷二《曲礼上》，《十三经注疏》，第 1241 页。

④ 《礼记正义》卷四十八《祭义》，《十三经注疏》，第 1598 页。

⑤ 《礼记正义》卷十四，《十三经注疏》，第 1357 页。

⑥ 《礼记正义》卷十五，《十三经注疏》，第 1362 页。

⑦ 同上，第 1363 页。

谷，毋大田猎”^①；“（仲冬之月）命有司曰：土事毋作，慎毋发盖，毋法室屋及起大众，以固而闭，地气沮（且）泄，是谓法天地之房，诸蛰则死，民必疾疫，又随以丧，命之曰畅月。”^②《老君说一百八十戒》把它们作为戒律条文，这是对儒家信条的吸收和神化。

这种情况也亦见于《女青鬼律》，该书卷三有“道律禁忌”22条（具体条文请参见“道律的形成”一节），其中亦有不少条文源自于儒家伦理，如“不得道父母名讳”（第22）；“不得轻骂老人、骂詈亲戚、夫妻诅咒、自相杀害、毒心造凶、不孝五逆”（第6）；“不得一父子别居、室家离散”（第13）；“不得逃遁父母游行四方”（第16）等，第10条还提到有“（不得）身死无后”，等等，这都是儒家的观念。按魏晋南北朝时期封建士大夫严避家讳和特别注重孝行，往往“孝”的实践远重于“忠”节^③，故此“道律禁忌”不见有忠君方面的内容，却多次提到“不得不孝五逆”和有所谓“不得道父母名讳”之说；至于“不得逃遁父母游行四方”使我们很自然地想起孔子所说的“父母在，不远游，游必有方”^④，而“（不得）身死无后”即孟子所说的“不孝有三，无后为大”之意^⑤。

及至北魏之初，寇谦之对天师道进行改革，其托老君名义造作《老君音诵戒经》，明确宣称：“清理道教，除去三张伪法、租

① 《礼记正义》卷十五，《十三经注疏》，第1365页。

② 《礼记正义》卷十七，《十三经注疏》，第1382页。

③ 参见唐长孺《魏晋南北朝的君父先后论》，载《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局1983年版，第245页。

④ 《论语注疏》卷四《里仁》，《十三经注疏》，第2471页。

⑤ 《孟子注疏》卷七下《离娄》，《十三经注疏》，第2723页。

米钱税及男女合气之术，大道清虚，岂有斯事？专以礼度为首，而加之以服食闭练。”^①考其内容，所谓“专以礼度为首”，在很大程度上就是要效法“生官”礼度，也就是要将世俗礼制纳入道教戒律规范之中。至于南朝天师道正一派，其戒律对儒家伦理的融摄则表现为将“五戒”与“五常”相拟配，今试述如下：

天师道正一派的“五戒”即“正一五戒”，出自《正一法文》，其文为《无上秘要》卷四十六的“正一五戒品”所收录，其内容为：

凡存一守五神要在正心。心正由静，静身定心；心定则识清，清明则会道，道会神符，号曰“真圣”。动则忘一，邪乱五神，五身纷纭、躁竞烦懣，失道陷俗，三业肆行，违善造恶，六通径塞，七觉一昏，贪欲无数，无数之欲，念念丛生，不可胜言，大略有五：

一曰目欲观五色，色过则使魂劳；

二曰耳欲闻五音，音繁则魄苦；

三曰鼻欲嗅五香，香溢则精流；

四曰口欲甘五味，味丰则神浊；

五曰身欲恣五体，体慢则志散。

志散则脾伤而色（按：此处有脱文）；神浊则心乱而口爽；精流则肾虚而迷狂；魄苦则肺损而耳聋；魂劳则肝困而目盲。五者混暗则身灭命亡；五者净明则体全年永。年用在于持戒，能持五戒可以长生：

^① 《魏书·释老志》，中华书局1974年版，第8册第3051页。

一曰行仁，慈爱不杀，放生度化，内观妙门，目久久视，肝魂相安；

二曰行义，赏善伐恶，谦让公私，不犯窃盗，耳了玄音，肺魄相给；

三曰行礼，敬老恭少，阴阳静密，贞正无淫，口盈法露，心神相和；

四曰行智，化愚学圣，节酒无昏，肾精相合；

五曰行信，守忠抱一，幽微效征，不怀疑惑，始终不忘，脾志相成。

成则名入正一，一入无复忧虑，五欲既遣，五恶自消，五灾永灭，五苦长乖，五神既定，五善自兴，三福日盛，五乐唯新。^①

楠山春树先生在《道教和儒教》中把此戒分为“正一五戒(1)”(相当于前面的“五官之欲”、“五神之苦”部分)和“正一五戒(2)”(即后面的行仁不杀、行义不犯窃盗、行礼无淫、行智节酒、行信等五戒)。“正一五戒”可以看成一完整的整体，将前面的所谓“五欲”、“五苦”也以“正一五戒”称之亦未尝不可，但其核心当主要是指后面部分，即以“五戒”除“五欲”、安“五神”。关于“五欲”、“五神”后面还将提到，这里主要讲讲“五戒”。

按早期五斗米道科禁中已经包含有春夏禁杀、禁酒、禁诽谤诅咒(如《正一法文经章官品》卷一有“诽谤诅咒”条)、禁止

^① 《无上秘要》卷四十六引《正一法文》，《道藏》第25册第165页。

盗贼（如《正一法文经章官品》卷一有“逐盗贼”条）和禁止淫佚（如《正一法文经章官品》卷一“解首过”条说：“功曹五人官将一百二十人主治田宅解考之察炁君治名官主收诸祭酒食肉淫佚者，主察杀之”，“毕女君一人官将一百二十人治仙宫室主解诸祭酒犯录上禁忌饮酒食肉、行轻重于民间、奸好淫通之罪”）等内容^①，但是早期的道教尚无“五戒”的说法，道教有“五戒”这一名称应是佛教影响的结果。佛教对在家教众有所谓“五戒”的约束，即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语和不饮酒，而此“正一五戒”条文中亦出现了“慈爱不杀”、“不犯窃盗”、“贞正无淫”、“节酒无昏”等字眼，等于说佛教的“五戒”有四条出现在这里，唯缺“不妄语”，但是“守忠抱一幽微效征”实即是“不妄语”之意，故它套用了佛教的“五戒”甚明。但是，它在吸纳外来文化的同时仍不忘坚持本土文化的地位，即创造性地将此“五戒”与儒家的仁、义、礼、智、信等“五常”相拟配，并与去“五欲”、安“五神”的道家固有传统结合起来，从而成为道教众多“五戒”中很富有代表性的一种。

这里要提出的是，在北魏中期沙门昙靖所造的《提谓波利经》也出现了将“五戒”与儒家的“五常”相拟配的情况。前面曾指出《正一法文》的成书年代大致在南朝宋齐之际，其年代与《提谓波利经》的出世时间大致接近，但是当时南北隔绝，且据《正一法文章官品》、《大道家令戒》等篇章看来《正一法文》所收内容有时代甚为久远者，而“正一五戒”与《提谓波利经》所述内容又存在较大的差别，故很难说它们之间是否存在某种渊源

① 《正一法文经章官品》卷一，《道藏》第28册第538—541页。

关系。毫无疑问，将儒家“五常”与“五戒”相拟配是东晋以来佛教以经中“事数”与拟配外书的“格义”遗风影响的一种结果，这种拟配当然最有可能首先出现在佛教，但是也不排除道教在佛教“格义”之风影响下首先产生这种拟配的可能。不管是出于自创还是受佛教的影响，将“五戒”与儒家的“五常”相拟配，都反映出儒家伦理对其戒律规范的重大影响。另外，南北朝后期的楼观道经典《太上老君戒经》也有“五戒”与“五常”拟配的情况，该经可能与“正一五戒”有些渊源^①，但它主要应是受到了《提谓波利经》的影响。关于《提谓波利经》及其与《太上老君戒经》的关系，后文将作详细介绍。

（三）洞神派戒律规范对儒家伦理的融摄

谈到洞神派戒律规范对儒家伦理的融摄，有“洞神八戒”很值得一提，该戒出自于《洞神经》，其文为《无上秘要》卷四十六所征引，唐张万福《三洞众戒文》亦有收录，今以《无上秘要》所录为据，并以《三洞众戒文》相校补，录其文如下：

黄帝曰：余尝闲居，太上垂降，见问经戒大小始终，余虽受持多所不了、未测次序，具启太上，太上答曰：凡诸戒律通应共行，其间缓急、繁简、高卑各有意义，准拟玄源，变化生数，皆渐相成，三五八九十百千万，虽随缘所堪，亦不可越略，知因向正法、修长生不死，三五兼参，宜受八

^① 《道教义枢》卷五所引《老君戒经》佚文称：“凡存一守神，要在正心。心正由静，静身定心。心定则识静，识静则会道也。”此句即出自于“正一五戒”。

戒：

第一学（“学”《三洞众戒文》作“星”）解五行（“行”字据《三洞众戒文》补）、备修（“修”据《三洞众戒文》补）五德；

第二勤习五事不可无恒；

第三平理八正行藏顺时；

第四明识五纪与气同存；

第五精审皇极上下相和；

第六修行三德（“德”本作“意”，据《三洞众戒文》改）期会三清；

第七决定疑惑化伪入（“入”《三洞众戒文》作“为”）真；

第八考校徵验消祸降福、炼凡登圣无负三尊。^①

[右八戒持之必全，犯破即谢、首悔责躬，改意革心，坚防后失，行之三年，八方善神金来拥护，六年保免六极，六极者凶祸短折、常多疾苦、恒怀忧虑、积苦贫乏、形容丑恶、厄若无施也；八年永享五福，五福者长寿、富贵、康宁、好德、考终，炼有入无，自识宿命也；九年神通超凡成圣矣。]^②

楠山春树先生认为这个八戒是反映儒教影响的一个极好的例证，因为它与《尚书·洪范》之“九畴”大有关联。审视此戒，可以

① 《无上秘要》卷四十六引《洞神经》，《道藏》第25册第165页。

② 此段《无上秘要》本无，据《三洞众戒文》补。

发现其中有“五行”、“五事”、“八正（政）”、“五纪”、“皇极”、“三德”、“稽疑”、“庶征”、“五福”、“六极”等字眼，它们其实皆是属于儒家经典《尚书·洪范》“九畴”之列，翻开该书，可以看到：

天乃赐禹洪范‘九畴’，彝伦攸叙：初一日五行，次二曰敬用五事，次三曰农用八政，次四曰协用五纪，次五曰建用皇极，次六曰义用三德，次七曰明用稽疑；此八曰念用庶征，次九曰嚮用五福，威用六极。一五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。……二五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。……三八政：一曰食，二曰货，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰宾，八曰师。四五纪：一曰岁，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰历数。五皇极：皇建其有极（孔颖达《正义》云：皇，大也，极，中也，施政治下民当是大得其中，无有邪僻）……六三德：一曰政治，二曰刚克（《正义》云：刚能立事），三曰柔克（《正义》云：和柔而能治）……七稽疑：择建立卜筮人，乃命卜筮……八庶征：曰雨、曰暘、曰燠、曰寒、曰风、曰时（《正义》云：庶，众也；征，验也。）……九五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命；六极：一曰凶短折，二曰疾，三曰忧，四曰贫，五曰恶，六曰弱。^①

^① 《尚书正义》卷十二《洪范第六》，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第187—190页。

诚如楠山春树先生所言，“洞神八戒”的五行、五事、八正（政）、五纪、皇极、三德六项，显而易见就是《尚书·洪范》“九畴”的第一至六畴。决定疑惑、考校征验分别相当于第七畴“稽疑”、第八畴“庶征”，亦很明显。以下，其在进而叙述遵守上述八戒的功效时说：“六年保免六极”，“八年永享五福”。此处所谓的“五福”，不言而喻就是第九畴之目；而所谓的“六极”，则是六祸的意思，仍是见于九畴之语。可见，此处的八戒乃是全盘依据了《洪范》的主张^①。

令人疑惑的是像这样具有施政纲领性质的“九畴”如何能搬来作为道教的戒律规范呢？笔者认为可以从以下几方面来解释：

第一，它适应了与佛教戒律相对抗的需要。洞神派的主要戒律是“洞神三界戒”、“洞神五戒”和“洞神八戒”，这种以“三”、“五”、“八”为形式的戒律明显具有模拟佛教在家戒“三归”、“五戒”和“八戒”的意味，然而另一方面也实隐含有对抗之意，“洞神八戒”应是为了对抗佛教的“八戒”而造构出来的。《洪范》“九畴”据说乃是上天赐予大禹的九条施政纲领，其源头甚早，在中国传统文化中的地位十分突出，具有极大影响力，以之作为“八戒”的内容明显具有强调中国本土文化的意味，只是因为形式的需要，“九畴”乃取其八，而把第九畴作为受持功效来处理。

第二，它本身亦具有作为道教戒律的一些条件。首先，它托称是上天赐予大禹的施政纲领，这与道教戒律一样明显具有“神道设教”的性质；其次，诚如北周释道安所言，儒家伦理“咸为

^① 参见楠山春树《道教和儒教》，徐远和译，载福井康顺等监修《道教》第2卷，上海古籍出版社1992年版，第60页。

治国之谟，并是修身之术”^①，“九畴”可以说是“咸为治国之谟”，然而对天子而言亦“并是修身之术”，可见它本身具有修身之术性质的一面，道学们虽不是天子，但是他们以求真证道、超凡登圣相期许，以此准则进行修身并不算太牵强；再次，“九畴”之第九畴宣称“享用五福，威用六极”，此实带有道教戒经的经德性质，正如《尚书正义》所说：“五福六极，天实得为之而历言此者，以人生于世有此福极，为善致福，为恶致极，劝人君使行善也。”^②它宣扬的这种福报和道教戒律的所谓“报对”没有什么两样。

第三，即便从施政的角度来看，“九畴”用作道教的戒律规范，也与道教的传统颇合。早期道教是从黄老道家演化而来，黄老道家之“道”原本就是一种治术即“君人南面之术”，在汉初曾一度居于统治地位，作为以“道”治国的成功模式给人们留下了深刻印象，后来它虽不再居于统治地位，但在民间继续流行，并逐渐系统化宗教化，《太平经》就是这种思想的系统总结，它为张角、张陵等创教活动提供了理论指导。《太平经》内容虽然庞杂、“多巫覡杂语”，但实际仍不脱“君人南面之术”的范围（为帝王治理国家提供指导）：一方面是“兴国”、如何奉天地顺五行助国致太平，另一方面是“广嗣”、如何使君王健康长寿子嗣众多世代绵延。“道乃世世为帝王师，而王者不能遵奉”^③，《太平经》成书后曾两次奉献给皇帝而不被采用，才向下层发展，

① [北周]释道安《二教论》，《广弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二，第136页。

② 《尚书正义》卷十二《洪范第六》，《十三经注疏》，第193页。

③ 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册第236页。

张角、张陵等人最初可能也不过是就要实现做“帝王师”的愿望而已，因此他们都只称为“师”。按：早期道教教团组织的首领都称为“师”：张角，“大贤良师”；张陵，“天师”；张衡，“嗣师”；张鲁，“系师”又称“师君”；张鲁的母亲，“女师”；陈瑞，“天师”；范长生，李雄称帝封之为“天地大师”；杜子恭，“杜明师”；寇谦之，“天师”。这“师”可能包含有“帝师”或“君师”之义。古之帝师，皆如姜尚、张良辈，是能燮理阴阳、坐而论道、助君建德和辅国治世之人，正如《史记·礼书》所说“君师者，治之本也”，他们是国家之根本。因此，早期道教“师”的主要任务不是经典教义的传授，虽然他们也以各种方术为民治病，但长生久寿也不是他们的主要目的，他们的愿望是辅国治世，因而有相当明确的现实针对性。然而现实不允许他们好好地实现其抱负，于是，“为帝王师”、辅国治世的主题慢慢地隐退，次要的长生久寿逐渐成了重要的主题，但道教“帝王师”的信念并没有完全泯灭，一有条件就会迅速滋长出来，如寇谦之在北魏一旦得势，就马上向崔浩请教治术，要崔浩为之“撰列王者治典，并论其大要”，雄心勃勃要“辅助太平真君，继千载之绝统”^①。“洞神八戒”取材于“九畴”也可以说是这种辅国治世愿望的一种反映。

不管怎么说，“洞神八戒”实可为道教戒律规范对儒家伦理融摄的极好例证。

^① 《魏书·崔浩传》，中华书局1974年版，第3册第814页。

(四) 灵宝派戒律规范对儒家伦理的融摄

在东晋南北朝道教诸派中灵宝派最重戒律规范的建设，其戒律规范明显表现出兼容并蓄的特色，这其中当然也包括了对儒家伦理的吸收，譬如；

晋宋之际问世的“元始旧经”《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》有“洞玄十恶戒”，其第七条规定“不孝背恩违义犯诸戒”；还有“洞玄十善戒”，其第十条规定“平等一心仁孝一切”。最具代表性的要算该经所提到的“十四持身之品”，这是完全按照儒家的伦理道德观念构筑起来的戒律，它说：

与人君言则惠于国；与人父言则慈于子；与人师言则爱于众；与人兄言则悌于行；

与人臣言则忠于君；与人子言则孝于亲；与人友言则信于交；与人妇言则贞于夫；

与人夫言则和于室；与人弟子言则恭于礼；与野人言则劝于农；与道士言则正于道；

与异国人言则各守其域；与奴婢言则慎于事。^①

此戒在早期灵宝派诸戒律中颇具特色，每条戒文皆以“与……言则……”的形式规定了受戒者在与众生交往时基本原则，故名为“持身”，意即为立身之本。可以看出，作为道教的戒律，它所谓

^① 《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》，《道藏》第6册第887页。

父母”，“若见宰相当愿一切受其教制、四方归仁”等^①。更值得注意的是《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》之“十四条罪报之目”，其中有两条例道：

无极世界男女之人生世所犯手杀君父、谋反师主、贼害人命、恃强凌弱、攻击善人官府……死受恶对：身入镬汤，五体煮溃，无复人形，百毒之汁以灌其上，痛不可居，苦难不任，万劫当生六畜之中，或为贱人聋盲六疾，非人之形，任人杀活，以报宿怨，福路日远，罪根日深，不得开度，长沦无还。

无极世男女之人生世所行评论四辈、攻击天人、不慈不孝不仁不忠、冒辱父母、六亲相残……死受酷对：吞火食炭，为火所烧，头面焦燎，通体烂坏，无复人形，身负铁镬，头戴火山，痛非可忍，考不可担，当得还生六畜之中、任人上活以酬昔怨，永失人道，长沦罪根不得开度，何由得道？^②

《明真科》的不少条文就是这样按照儒家的伦理道德标准将许多恶行列为罪目，并采用佛教因果报应学说对这些恶行的报对进行极其神学化的渲染，其报对惩罚之惨烈实可谓触目惊心，客观上具有以“神道设教”方式维护纲常名教的效果。

① 《太上洞玄灵宝本愿大成上品经》，《道藏》第6册第165页。

② 《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》，《道藏》第34册第382页。

(五) 上清派戒律规范对儒家伦理的融摄

东晋中期产生的上清派注重个人隐修方术，其早期经典很少涉及到戒律规范，对儒家伦理的融摄也就不多；但到了晋宋之际，这种情况有了变化，出现了如《太上九真明科》、《太真科》、《四极明科》等有名的科律，儒家的伦理规范很自然地也就成为了它们取资的对象之一，譬如《太上九真明科》中品《诫罪篇》之第一和第二条这样规定道：

第一，诸是后学七祖以下杀害人命、劫贼攻掠、谋图奸淫、篡逆之过、九族交通谋反无道，其拷尤重，积结九阴，非赦所原，后生皆不得以余殃之身参染真经、窃受宝文；

第二，凡欲修学上法，己身先有重罪手杀人命及酷虐下贱、杀害众生，劫掠百姓，谋图奸宄，九族相交，女自妒贤能，伐逆师主，不赦之罪，积结九阴，皆不得参受妙法、修行经文。^①

在《太上九真明科》中品《诫罪篇》九条诫罪中此两条非常引人注目：一方面是它们占据着第一、第二的首要位置，另一方面是它们规定的罪责特别严重，指明是“非赦所原”、“不赦之罪”，根本不许“参染真经”，赎过的条件十分严苛，都要求“披露己身于三光之下散发叩头三年不倦，自赍重信投于九江赎解”，较

^① 《洞真太上素灵洞元大有妙经·太上九真明科》，《道藏》第33册第418页。

之其他条文的规定要严重得多。尤其值得注意的是第一条的“九族交通谋反无道，其拷尤重”的规定，一般条文的都只是要求己身不犯罢了，而这一条却要要求到祖宗七代，一般来说谁能把握得住七祖以下的事情？条文如此规定不过是突出其不可违犯性而已，其为统治阶级服务的政治倾向性非常明显。这时的上清经派还是一个新兴的道教派别，其主要的社会基础是门阀士族阶级，它不同于以往的民间道教，其关注的重点不在社会政治和民间疾苦，而是个人的长生成仙，因此在《上清太上黄素四十四方经》及《太上三天正法经》的禁忌规定中看不到任何具有社会性的要求来。但是对长生成仙的向往并不表示对现实既得利益的放弃，恰恰是希望能更长久地保有的一种表现，不带社会性的禁忌规定不利于发挥其社会功能、不利于维护这些门阀士族的既得利益，特别是晋末孙恩、卢循的起义给门阀士族们带来很大的触动，他们需要利用戒律规范来消除一般信众的反叛意识，使民间道教向正统的官方道教转变。总而言之，《九真明科》中社会伦理道德方面的内容虽然不是很多但在其罪责体系的地位不可轻忽。

大致成书于南朝中期的《上清洞真智慧观身大戒文》是道教戒律中极重要的戒经，此经讲述著名的“智慧观身三百大戒”，此戒实是在天师道“老君一百八十戒”和灵宝派“三元一百八十戒”基础上造构而成，因而也和它们一样对儒家的伦理道德规范有着充分的融摄，譬如它规定：“道学不得不忠其上”、“道学不得教人不忠其上”、“道学不得畜刀仗兵器”、“道学不得教人畜刀仗兵器”、“道学不得与女人同座男女群居”、“道学不得与女人同食交错衣物”、“道学不得教人离别家室”、“道学不得与父母别门异户”、“道学不得劝人与父母别门异户”、“道学不得轻凌官长有

司”、“道学不得劝人谋反君长师父”、“道学不得劝人不孝父母兄弟”、“道学当念天子圣明弘道皇家日盛”、“道学当念父母养我因缘”、“道学当念七祖父母咸升天堂”，等等。

从这些戒律规范的情况可以看出，魏晋以来的道教对以儒家思想为依据的封建统治阶级意识形态和政治权力表现出明显的认同趋向。这是因为，儒学经过长期的发展（特别是在西汉武帝的表彰下）已经成长为参天大树，蔚为中国传统文化正宗，是封建统治阶级意识形态的支柱，即便是在魏晋这一极度沉滞的时期，依然发挥着其巨大的影响；而此时的道教恰如同一棵幼苗，倚靠儒学这棵参天大树是在情理中的事情，而且道教与佛教这一来自南亚次大陆的异质文化不同，它是植根于中华大地的本土宗教，与儒家文化本来就同气联枝、声息相通，故在汉魏六朝时期道教对儒家即便曾经有过偏离，但这种偏离也极为短暂，特别是在与外来佛教的矛盾斗争中，儒、道两家存在很大的一致性。

二 魏晋南北朝道教戒律规范对道家思想的融摄

（一）魏晋南北朝道教与道家的关系

说起道家之源流，它肇端于先秦的老庄哲学，及秦汉时期乃演化为黄老之学，并正式出现了“道家”之名；魏晋时期玄风大畅，道家思想呈现出极富时代特色的新气象；玄学衰微之后，“道家不复如以前那样形成独立的学派，而主要是在道教领域内

继续发展”^①。至于道教，它是东汉后期黄老道家在糅合古代民间巫术和神仙方术的基础上沿着非理性的宗教信仰道路演化而成，与继续沿着道家的哲学理性道路发展的玄学在魏晋时期并行发展；之后，玄学衰微而道教却大行，并逐渐形成了与“佛教”对等的“道教”名称。

1. 从《抱朴子》所用“道家”一词看魏晋时期的道教与道家关系

当今学术界比较注重道家和道教的严格区分，一般认为，道家属于哲学流派的范畴，而道教则属于宗教，二者不能混同。但事实上这两个概念却是长期杂糅，很难截然分开的。李申先生通过详细考证认为魏晋时人所说的“道家”大体相当于我们今天所说的道教^②，考之于葛洪《抱朴子》内外篇，这一观点大体是不错的，但是笔者认为，葛洪所说的“道家”虽主要是指后世所称的以求长生不死为目的的道教，但实也涵括了先秦的老庄哲学和秦汉的黄老之学，今试举数例：

(1) 或曰：仲尼称自古皆有死，老子曰神仙可学。夫圣人之言，信而有征，道家所说，诞而难用。^③

(2) 是以道家之所至秘而重者，莫过于长生之方也。^④

① 胡孚琛、吕锡琛《道学通论》，社会科学文献出版社2004年版，第117—118页。

② 参见李申《道教本论》，上海文化出版社2001年版，第7—10页。

③ 王明《抱朴子内篇校释》，卷七《塞难》，中华书局1985年版（下同），第138页。

④ 《抱朴子内篇校释》，卷十四《勤求》，第252页。

(3) 夫道家·宝·秘·仙·术，弟子之中，尤尚简择，至精弥久，然后告之以要诀，况于世人，幸自不信不求，何为当强以语之耶？^①

(4) 抱朴子答曰：道者，儒之本也；儒者，道之末也。先以为阴阳之术，众于忌讳，使人拘畏；而儒者博而寡要，劳而少功；墨者俭而难遵，不可遍循；法者严而少恩，伤破仁义。唯道家之教，使人精神专一，动合无形，包儒墨之善，总名法之要，与时迁移，应物变化，指约而易明，事少而功多，务在全大宗之朴，守真正之源者也。^②

(5) 外物弃智，涤荡机变，忘富逸贵，杜遏劝沮，不恤乎穷，不荣乎达，不戚乎毁，不悦乎誉，道家之业也。儒者祭祀以祈福，而道者履正以攘邪。儒者所爱者势利也，道家所宝者无欲也。儒者汲汲于名利，而道家抱一以独善。儒者所讲者，相研之簿领也。道家所习者，遗情之教戒也。^③

(6) 道书之出于黄老者，盖少许耳，率多后世之好书者，各以所见而滋长，遂令篇卷至于山积。古人质朴，又多无才，其所论物理，既不周悉，其所证按，又不著明，皆阙所要而难解，解之又不深远，不足以演畅微言，开示愤悱

① 《抱朴子内篇校释》，卷十二《辨问》，第226页。

② 《抱朴子内篇校释》，卷十《明本》，第184页。

③ 同上，第187页。

……末学者或不别作者之浅深，其于名为道家之言，便写取累箱盈筐，尽心思索其中。是探燕巢而求凤卵、搜井底而捕鱖鱼，虽加至勤，非其所有也，不得必可施用，无故消弃日月，空有疲困之劳，了无锱珠之益也。进失当世之务，退无长生之效，则莫不指点之曰：“彼修道如此之勤，而不得度世，是天下果无不死之法也。”而不知彼之求仙，犹临河羡鱼而无网罟，非河中之无鱼也。又《五千文》虽出老子，然皆泛论较略耳，其中了不肯首尾全举其事，有可承按者也。但谙诵此经，而不得要道，直为徒劳耳。又况不及者乎？至于文子、庄子、关令尹喜之徒，其属文笔，虽祖述黄老，宪章玄虚，但演其大旨，永无至言。或复齐死生，谓无异以存活为徭役，以殂歿为休息。其去神仙，已千亿里矣，岂足耽玩哉？其寓言譬喻，犹有可采，以供给碎用，充御卒乏，至使末世利口之奸佞、无行之敝子，得以老庄为窟藪，不亦惜乎？^①

(7) 世人薄申韩之实事，嘉老庄之诞谈，然而为政莫能错刑，杀人者原其死、伤人者赦其罪，所谓土梓瓦截无救朝饥者也，道家之言，高则高矣，用之则弊。^②

上面第(1)条中“道家所说”显然指前述“老子曰神仙可学”，第(2)、(3)条中之“道家”与“长生之方”、“宝秘仙术”

① 《抱朴子内篇校释》，卷八《释滞》，第151页。

② [晋]葛洪《抱朴子外篇·用刑》，《道藏》第28册第272页。

相关联，毫无疑问都是指以长生升仙为主旨的道教；第（6）条称道书出于黄老者少，大多为后世好事之徒“各以所见而滋长”、属于“名为道家之言”性质的道书，故无长生不死之效，可见，葛洪心目中真正的“黄老”和“道家”仍属我们今天所说的“道教”的范畴。

第（4）条所言“使人精神专一，动合无形，包儒墨之善，总名法之要”等“道家之教”，语出《论六家要旨》，明显即司马谈所说之“道家”，亦即秦汉的黄老之学；第（5）条所言“道家之业”、“道家所宝”、“道家所习”与第（4）条之“道家之教”同。秦汉的黄老之学主要应是一种治国之道，但同时也是一种养生之道，道教就是由此演化而来，至魏晋时期“黄老”与今天所说的道教概念相同，故葛洪所说的“道家”实涵摄了秦汉的黄老之学。

值得注意的是第（6）条所提到的“名为道家之言”，根据其前面所提到的“古人质朴，又多无才，其所论物理，既不周悉，其所证按，又不著明，皆阙所要而难解，解之又不深远，不足以演畅微言，开示愤悱”等语，应该指的就是老子、文子、庄子、关令尹喜之徒所属文笔，亦即是先秦的老庄哲学。此条最后一句称：“其寓言譬喻，犹有可采，以供给碎用，充御卒用，至使末世利口之奸佞、无行之敝子，得以老庄为窟藪，不亦惜乎？”这显然是针对当时的“玄谈”或者说玄学化的老庄而发的。这和第（7）条是一致的。第（7）条中的“道家之言”，显然即指前面的“世人薄申韩之实事、嘉老庄之诞谈”，它对申、韩法家的严刑峻法持反对态度，与秦汉黄老之学的“总名法之要”不同，而与先秦的老庄哲学相类，其“世人”二字表明此亦在影射当时的玄学。

家们。由于先秦的老庄哲学主要阐述的是哲理，对长生成仙并无实际用途，而当时的玄学主要就是发展了这种哲学理性因素，当然与以长生成仙的神仙道教异辙，故此葛洪对它们持否定的态度，称之为“名为道家之言”，大有把它们排斥在“道家”之外的意思。虽有被否定的成分，但先秦的老庄哲学及魏晋玄学仍应该是涵摄在“道家”范围内的，否则葛洪就不会把所谓“老庄之诞谈”称为“道家之言”，退一步说，即便葛洪对它们持否定的态度，但据“末学者或不别作者之浅深，其于名为道家之言，便写取累箱盈筐，尽心思索其中”，可知当时道教界不少人恐怕还是把它们当成“道家”看待的。

总之，在葛洪《抱朴子》中“道家”一词主要是指后世所说的道教，也涵括了秦汉的黄老之学，先秦的老庄哲学及魏晋玄学也可勉强涵摄在其“道家”范围之内。据此概念大致可以反映出魏晋时期道教界特别是以葛洪为代表的魏晋神仙道教与道家间的关系。

2. 从道佛论争看南北朝时期道教与道家的关系

南北朝时期，与“佛教”相对等、后世所说的“道教”名称逐渐形成，但是出于习惯，人们有时仍多以“道家”指代“道教”，“道教”仍然包括在“道家”的大范围之内，如《魏书·释老志》称“道家”之“自言”有所谓“上处玉京，为神王之宗；下在紫微，为飞仙之主”之语^①；北周甄鸾《笑道论》称“道家方术以升仙为神”，“冲天，饮水证道，闻法飞空，饵草尸解”^②；

^① 《魏书·释老志》，中华书局1974年版，第8册，第3048页。

^② [北周]甄鸾《笑道论》，《广弘明集》卷九，《大藏经》卷五十二，第144页，第151页。

北周释道安《二教论》称“道家之极，极在长生，呼吸太一，吐故纳新”^①，显然，这些均属于道教的教理教法内容。南朝齐梁时刘勰《灭惑论》和北周释道安《二教论》把“道家”分为三品^②，三品之中第二品“神仙”或“神仙服饵”和第三品“张陵”或“符箓禁厌”都属于今天所说的道教范畴，故此“道家”仍主要指的是道教。

以上各例多出自佛教界人士之口，他们在与道教人士的论争中都不自觉地使用了“道家”一词来指代道教，这说明在当时“道家”一词涵括了道教是一个客观的事实。但是在这些佛教人士的主观愿望上，却不愿意承认这个事实，他们在与道教人士的论争过程中，往往采用正本清源的办法，试图竭力把汉末魏晋以来的道教与老庄哲学区分开来。统观南北朝时期的佛道论争，可以发现，佛教界人士对于老、庄是肯定的，如南朝宋齐之际明僧绍《正二教论》称：“道家之旨，其在老氏二经；敷玄之妙，备乎庄生七章”^③；刘勰《灭惑论》称：“太上为宗，寻柱史嘉遁，实惟大贤，著书论道，贵在为无为，理静归一，化本虚柔”^④；北周释道安《二教论》称：“老子道经，朴素可崇，庄生内篇，宗师可领，暨兹以外，制自凡情”^⑤；北周甄鸾《笑道论叙》称：

① [北周]释道安《二教论》，《广弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二，第139页。

② [南齐]刘勰《灭惑论》，《弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二，第51页；[北周]释道安《二教论》，《广弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二，第141页。

③ [南齐]明僧绍《正二教论》，《弘明集》卷六，《大藏经》卷五十二，第37页。

④ [南齐]刘勰《灭惑论》，《弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二，第51页。

⑤ [北周]释道安《二教论》，《广弘明集》八，《大藏经》卷五十二，第141页。

“案老子《五千文》，辞义俱伟，谅可贵矣，立身治国君民之道富焉”，“其《道德》二卷，可为儒林之宗”^①，等等。在他们心目中，只有老庄哲学才称得上真正的“道家”，至于魏晋以来道教的那一套乃是出于后人的穿凿附会，违背了大道自然虚寂无为之意，有乖于老庄立言之本理，如明僧绍《正二教论》说道：

道家之旨，其在老氏二经。敷玄之妙，备乎庄生七章。而得一尽灵，无闻形变之奇；彭殤均寿，未睹无生之唱。故恬其天和，不务变常。安时取顺，夫何取长生？……秦汉之妄，妖延魏晋，言不经圣，何云真典乎？^②

北周甄鸾《笑道论叙》亦云：

佛者因缘为宗，道者自然为义。自然者无为而成，因缘者积行乃证。守本则事静而理均，违宗则意勃而教伪。理均则始终若一，教伪则无所不为。案老子五千文，辞义俱伟，谅可贵矣，立身治国君民之道富焉。所以道有符书厌诅之方，佛禁怪力背哀之术。彼此相形，致使世人疑其邪正，此岂大道自然、虚寂无为之意哉？将以后人背本妄生穿凿故也。又道家方术，以升仙为神，因而诬惑，偷润目下。昔徐福欺妄，分国于夷；丹文成五利，妖伪于汉世；三张诡惑于

① [北周]甄鸾《笑道论叙》，《广弘明集》九，《大藏经》卷五十二，第143页。

② [南齐]明僧绍《正二教论》，《弘明集》卷六，《大藏经》卷五十二，第37页。

西梁；孙恩骚扰于东越，此之巨蠹，自古称诬，以之匡政政多邪僻，以之导民民多诡惑，验其书典卷卷自违，论其理义，首尾无取……其《道德》二卷，可为儒林之宗，所疑纰缪者去其两端，请量删定。^①

佛教人士把“道家”范畴限定在老庄哲学的范围之内，也就排除了它作为出世宗教的可能，故刘勰《灭惑论》称《老子》“斯乃导俗之良书，非出世之妙经也”^②；北周释道安《二教论》只承认有释、儒二教，释教济神为内，儒教救形为外，像儒、墨、名、法等诸子百家通通属于儒教的范围，当然“道家”亦不例外，亦只不过是修身治国之术的一端而已^③。佛教人士对“道家”范畴的这种限定有两个好处：

第一，此种限定下的“道家”纯属哲学，与出世宗教佛教之间不存在利害的冲突，而且《老》、《庄》充其量不过数卷书而已，对其亦不构成实际的威胁。

第二，它利用老庄哲学与求长生成仙的出世宗教道教之间的重大差别，力证道教之“伪”，等于完全把道教排除在“道家”范围之外，阻止道教与老庄道家的进一步结合。因为道教与佛教性质相同，都是出世的宗教，二者本来就有利害冲突；加之道教植根于中国本土，和作为外来文化的佛教在争夺信众上本来就占有地利之便，如果再和老庄道家结合在一起，借其哲理上的优势

① [北周]甄鸾《笑道论叙》，《广弘明集》九，《大藏经》卷五十二，第143页。

② [南齐]刘勰《灭惑论》，《弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二，第51页。

③ [北周]释道安《二教论》，《广弘明集》八，《大藏经》卷五十二，第136—137页。

弥补自身义学理论上的不足，孳乳蔓延将更为迅速，对佛教构成极严重的威胁。故此佛教界人士竭力阻止这种结合，以达到抑制道教发展的目的。

由此可见，老庄道家思想对于道教的发展具有何等重要的意义！佛教人士在佛道论争中的这种态度也恰恰反映出当时道教与老庄道家之间融合趋势的加剧，道教界人士较之以前更清楚地认识到了老庄道家思想的价值，从而更自觉地加强了对老庄道家思想的融摄和发挥，使南北朝时期道教宗教哲学体系得以建立起来。

（二）魏晋南北朝道教戒律规范对道家思想的融摄

魏晋南北朝时期道教与道家之关系已述如前，下面再从戒律规范的角度对道教融摄老庄道家思想的趋势作具体的展开。

1. 清虚无为之旨

与魏晋神仙道教不同，天师道历来就有重视老子《道德经》的传统，早在五斗米道时，祭酒就“主以《老子》五千文使都习”，并有《老子想尔注》这样的注释文本传世，后来该派根据《道德经》、《老子想尔注》要义形成了简易的条文即“九行”，附于《想尔注》之前。“九行”又称“想尔九戒”，这是道教最早具条文式的戒律。此戒内容可以说是完全秉承老子《道德经》清虚无为之旨，要求“行无为”、“行柔弱”、“行守雌勿先动”、“行无名”、“行清静”、“行诸善”、“行无欲”、“行知止足”、“行推让”等。在“九行”的基础上，后来又进而推演成“道德尊经戒”，又称“想尔二十七戒”，此戒规定较之“九行”更为细致，而主

旨相同，如“戒勿喜、邪喜与怒同”、“戒勿费用精气”即“行清静”之意；“戒勿为诸恶”即“行诸善”之意；“戒勿强梁”、“戒勿自是”、“戒当处谦下”、“戒勿与人争曲直、得诤先避之”即“行推让”、“行柔弱”、“行守雌勿先动”之意；“戒勿慕功名”、“戒勿贪高荣强求”、“戒勿求名誉”即“行无名”之意；“戒勿食含血之物、乐其美味戒”、“勿为耳目口所误”即“行无欲”之意，其他如“戒勿为试动”、“戒勿杀、言杀”、“大戒勿乐兵”等等，一言以蔽之，清虚无为而已。因此，“九行”、“二十七戒”可算是道教戒律规范融摄老庄道家思想的典型例证。

以上不少条文在《老君说一百八十戒》又有了进一步的发挥，如该经第115戒规定“不得与兵人为侣”，第17戒规定“不得妄与兵贼为亲”，可以说是“想尔二十七戒”之“戒勿杀、言杀”、“大戒勿乐兵”的衍生，其他类似的条文还有“不得求知军国事及占吉凶”（第16戒）、“不得带刀杖”（第62戒）等。又如该经规定“不得数见天子官人、妄结婚亲”（第20戒）、“若能食菜最佳、而不可向王者”（第177戒）等，这可以说是“想尔二十七戒”之“戒勿慕功名”、“戒勿贪高荣强求”、“戒勿求名誉”、“戒勿以贫贱强求富贵”等的翻版。再如该经规定“若人有骂汝，汝但听服，不得应答”（第167戒）；“若人侵谤汝，汝但当自启白大道，不得忧怖，以损精神”（第168戒）；“若人以恶向汝，汝重以善往报之，不得怨尤”（第169戒）；“若人有持物与甲，而乙不得，不得便恨人不与己”（第170戒）；“若人为己声誉勿喜，为己毁辱亦不得嗔怒”（第171戒）等，这些条文显然受到了“九行”之“行推让”、“行柔弱”及“想尔二十七戒”之“戒当处谦下”、“戒勿与人争曲直、得诤先避之”的影响。还有“不

得自贵”(第45戒)、“不得自骄”(第46戒)、“不得自用”(第44戒)等当即是由“想尔二十七戒”之“戒勿自是”等演化而来。由此可见,老庄道家“清虚无为”之旨在《老君说一百八十戒》中也有极鲜明的体现。

2. 去官能之欲

现实生活中诱惑难以穷尽、人们的欲望也无有际涯、因欲望而造成的过恶也无法枚举,正本清源把这些过恶归结到人的身体器官是一种很自然的做法,自老子以来的中国道家道教就已形成了控制官能欲望的基本修持方法,如《道德经》第十二章就指出:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋田猎令人心发狂”^①;《庄子·天地篇》也说:“且夫失性有五:一曰五色乱目、使目不明,二曰五声乱耳、使耳不聪,三曰五臭熏鼻、困悞中颡,四曰五味浊口、使口厉爽,五曰趣舍滑心,使性飞扬,此五者皆生之害也。”^②道家这种试图对人体五官嗜欲进行控制的观念也影响到道教,为其戒律规范所融摄,如洞神派戒律“洞神五戒”规定:

第一戒者目不贪五色、誓正教(《三洞众戒文》作“止

① [魏]王弼《老子注》第十二章,《诸子集成》,中华书局1978年版第3册,第6页。

② 又《淮南子·精神训》说:“五藏者,人之精也。夫血气能专于五藏而不外越则胸腹充而嗜欲省,胸腹充而嗜欲省则耳目清、听视达矣,耳目清听视达谓之明。五藏能属于心而无乖则李(志)胜而行不僻矣,李(志)胜而行不僻则精神盛而气不散矣……是故五色乱目,使目不明;五声譁耳,使耳不聪;五味乱口,使口爽伤,趋舍滑心,使行飞扬,此四者,天下之所以养性也,然皆累人,故曰:嗜欲者,使人之气越而好憎者使人心劳,弗疾去则志气日耗。”(《诸子集成》本,中华书局1978年版第7册,第100—101页。)

杀”) 学长生;

第二戒者耳不贪五音、愿闻善从无惑;

第三戒者鼻不贪五气、用法香遣臭秽;

第四戒者口不贪五味、习胎息绝恶言;

第五戒者身不贪五彩、履勤劳以顺道。^①

按佛教的“五戒”、“八戒”、“十戒”基本上是单一的，其内容是确定的，但是它一传到中国，特别是对道教发生影响以后，就产生出五花八门、名目繁多的五戒、八戒、十戒来，中国人的创造力由此可见一斑。道教的“五戒”，如“洞神五戒”、“正一五戒”、“昇玄五戒”等（均见于《无上秘要》卷四十六）无疑都是在佛教“五戒”影响下的产物，但是它们极少有完全照搬于佛教的情况，绝大多数都注入了中国道家或儒家传统的思想观念，比如说“洞神五戒”，此戒就是以去目、耳、鼻、口、身等五官之嗜欲（五色、五音、五气、五味、五彩等）为主要内容，这使我们自然联想到《庄子·天地篇》所说的五官嗜欲，毫无疑问，“洞神五戒”乃是依据了以上主张。

类似的情况还能从“正一五戒”见到，该戒说人有无数之欲，念念丛生，不可胜言，主要是“五欲”，即“目欲观五色，色过则使魂劳”、“耳欲闻五音，音繁则魄苦”、“鼻欲嗅五香，香溢则精流”、“口欲甘五味，味丰则神浊”、“身欲恣五体，体慢则志散”等，这些内容和“洞神五戒”非常相似，所不同的是此戒在“洞神五戒”基础上有了新的发展，它将去五官（目、耳、

① 《无上秘要》卷四十六《洞神戒品》引，《道藏》第25册第165页。

鼻、口、身)之嗜欲(五色、五音、五气、五味、五体)与守五神(即五藏神包括肝魂、肺魄、心神、肾精、脾志)以及五常(仁、义、礼、智、信)和佛教五戒结合起来,融道家、医家、神仙家、儒家、佛家理论于一炉,集伦理说教和养生方法于一体,可以说是别出心裁。

又晋宋之际产生的古灵宝经《太上洞玄灵宝智慧上品大戒》有“智慧闭塞六情戒”,其条文为:

第一戒者目无广瞻,乱诸华色,亡精失瞳,光不明澈;
第二戒者耳无乱听,混于五音,伤神败正,恶声啼吟;
第三戒者鼻无广嗅,杂气臭腥,易有混浊。形不澄正;
第四戒者口无贪味,脂熏之属,浊注五神,脏腑愤溃;
第五戒者手无犯恶,不窃人物,贪利入己,祸不自觉;
第六戒者心无爱欲,摇动五神,伤精丧气,体发迷

乱。^①

按佛教有所谓“六根”之说,是指眼耳鼻舌身意具有能取相应之六境、产生相应之六识的六种功能,“智慧闭塞六情戒”之“六情”可能与此有些关联。然而细究该戒的具体内容,可以发现它仍主要是以道家的去“五欲”、安“五神”为基础,其前四条“目无广瞻”、“耳无乱听”、“口无贪味”、“鼻无广嗅”与“洞神五戒”之“目不贪五色”、“耳不贪五音”、“鼻不贪五气”、“口不贪五味”仅仅是措辞不同而已,其第五条“手无犯恶”大致亦可

① 《太上洞真(洞玄灵宝)智慧上品大戒》,《道藏》第3册第392页。

与“洞神五戒”之“身不贪五彩”相当，唯以“手”换“身”罢了，而且多次出现有“混于五音”、“浊注五神”、“摇动五神”等词句，都反映出其所受道家思想影响的痕迹。此戒颇具特色之处在其最后一条对“心”的强调，笔者认为这是其受到佛教影响的结果。按佛教修持方法比较重视对“心”、“意”的控制，如著名的“十恶”就包括了身三业（杀生、偷盗、邪淫）、口四业（妄语、两舌、恶口、绮语）、意三业（贪欲、嗔恚、邪见），它与道家去五官之嗜欲相比，突出之处就在于其对“意”的强调，这正是中国道家传统比较忽略的地方，像《老子》、《庄子》、《淮南子》等讨论到失性问题时都不大及于“意”，道教“洞神五戒”同样如此，到灵宝派的“智慧闭塞六情戒”才开始有了变化，这应是所受佛教影响的结果，因为灵宝派曾深受大乘佛教的影响。“六情”之说产生后成为道教的一重要教义，后世道书如《太上老君虚无自然本起经》^①、北朝后期道书《太上老君戒经》、唐初道书《道门经法相承次序》、孟安排《道教义枢》等对其多有阐说，《道教义枢》卷四专门立有《六情义》一节对其作了解释，其释道：“眼耳鼻舌身心，情也。眼以见色，耳以听声，鼻以闻香，舌以知味，身以觉触为义，心以知理为义。身情亦名手情。手是身家运用之要，故为名也。通（称）情者，识之异名，谓有情灵，异于木石。”^② 总之，“闭塞六情戒”大体仍以防遏感官欲念为鹄的，为学道修行之下手处。

南北朝中期出现的“升玄九戒”在“闭塞六情戒”基础上继续发展。“升玄九戒”出自《升玄内教经卷第九》，《无上秘要》

① 《道藏提要》认为此经可能出于唐以前，见该书第1138页。

② [唐]孟安排《道教义枢》卷四《六情义》，《道藏》第24册第824页。

卷四十六收录其文，与敦煌文书 P.2750 号所述基本相同，今以《无上秘要》本为据，并校以敦煌文书本，将其摘录如下：

第一戒曰身不得贪狠恣性、骄奢放逸、蒙冒身祸、诞纵自恣、甘恶为非、过有华饰、口耽脆滑、柔软自适，无有厌足；

第二戒曰心不得与恶想恶念，不得形想评想贪欲务得、蒙冒财利、贪毒阴贼、谋议〔非法、邪淫偏僻、意不平等、嫉妒患痴、自是鬲戾〕、贪欲饕味，无有厌足；

第三戒曰口不得妄言善恶咒诅骂詈、欺逛妄语、幻惑两舌、斗讼交疏、持人短长、自作是非、生灾造害、兴出无端、鬻炫道法、歌诵嗟咏、吟啸叹息、贪美嗜味，无有厌足。

第四戒曰手不得杀害众生、跂行蠕动含血之属皆不得杀、劫掠强取、夺盗偷窃、取非其物、舍遗取施、执持兵器、兴用非法；

第五戒曰目不得视非道非法非义，荣华容饰、淫视女色，照耀盈目、贪欲洋溢、绮丽珍宝、淫邪妖嬖，不正之色，目为心候，主收百凶，来致祸毒，罪衅致集，一皆目致；

第六戒曰耳不能听八音五乐，淫色妖嬖，惑乱亡国，妖伪之乐，无有厌足；

第七戒曰鼻不得贪香恶臭、妄察善恶；

第八戒曰足不得蹈非义、践非法，不涉恶履非、妖淫境界；

第九戒曰〔身〕不得放情任意、强兴神器、攻非胜敌，精消神散，三气亡逸，放心纵恣，无有厌足。^①

第九条敦煌本作“身不得放情任意……”，而《秘要》本无“身”字，按“身”已经出现于第一条，似不应重出，然而各条之末均有“不得身犯、不得教令于人”、“不得自心兴、不得教令于人”、“不得口犯、不得教令于人”、“不得自手犯、不得教令于人”之类的诫约，此条亦然，称“不得自身犯、不得教令于人”，照其体例，此条前应有“身”字，当以敦煌文书本为是。

此戒仍然是道家的去五官之欲为核心，且由“闭塞六情戒”所引进的对“心”的官能控制在此戒中已有所体现；并且，它在“六情”的基础上又加上了本已存在后被“手”所取代的“身”，再加上足，规模、范围大为扩大、规定也更为细致。然而，“升玄九戒”虽说名为“九戒”，其第九戒应是为了凑数而勉强设立，九戒实为八戒而已，而且如“手”、“足”实可由“身”概括之，故此“升玄九戒”虽然声势较大，若论创造性成就其实并不高。

从“洞神五戒”到“闭塞六情戒”再到“升玄九戒”，内容、规模不断扩大，然而要之以道家的去五官之嗜欲为基础、以之为核心发展而来，这充分反映出老庄道家思想在道教戒律规范中的重大影响。

3. 玄理和重玄旨趣

大批门阀士族阶级进入道教是造成东晋南北朝时期道教重大变革的一根本性原因，他们的进入使道教无论是从根本旨趣、组

① 《无上秘要》卷四十六引，《道藏》第25册第161—162页。

织形式还是教理教义等方面都发生了深刻的变化。南北朝时期道教义学的发展同样与他们密切相关：一方面由于他们原本具有较高的文化素养，勤于思考、富于理性的特有本性使他们易于超越早期民间宗教低层次的符箓禁厌方术；而另一方面这一时期的门阀士族已经没有了魏晋士大夫那种实践性和主体性的人生探求的意欲，抱朴子那种炼金丹、苦体肤以追求神仙的激越立场在他们身上也荡然无存，他们所能做的也就只能是观念上的思辨以求得一种心理上的闲逸自适和超脱^①。当然，南北朝时期道教义学的发展也与佛教的外在刺激有很大关联，东晋以后佛教大盛，以其完备而精湛的义学理论对道教形成了极严重的挑战，迫使道教奋起直追，沿魏晋玄学之余波，融摄老庄道家思想、杂糅佛教义理，逐渐构建和充实起自己的义学理论来。南北朝时期道教义学的发展在戒律规范上亦有所体现，譬如“升玄百二十九戒”融摄魏晋玄理、阐释重玄旨趣，在整个魏晋南北朝道教戒律规范中实可谓别树一帜，以下试对此戒稍作阐释。

“升玄百二十九戒”又称“成满具足灭度一百廿九大诫”，见于敦煌文书P.2750号《太上灵宝升玄内教无极九诫妙经第九》，唐朱法满《要修科仪戒律抄》卷五也征引了此戒，两书记载皆有明显讹误，单凭任何一本为据都难以释读，相对来说朱本讹误较敦煌文书本少，今以朱本为据并以敦煌文书本相校，将其摘录如下：

远身行，离口过，除恶念，拔逮根，绝声色，舍爱欲，

^① 参见〔日〕吉川忠夫《六朝士大夫的精神生活》，许洋生译，载刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》第7卷《思想宗教》，第99—103页。

放玩习，洗垢秽，宽斗局，开迫迮，广心性，缓促缩，勿的目，省诸劳，却诸累，无疑想，迮动作，伏汲汲，厌诸端，断诸障，灭诸迹，宽诸见，暗诸智，遏诸蔽，原诸痴，止诸漏，扫诸患，愈诸疹，去诸计，罢诸求，伐诸株，斩诸种，刈贪冒，尽沈吟，散结束，脱烦恼，制意移，无诸可，无不可，为无为，无诸我，无不我，无彼我，无空想，无昏惑，无淫想，勤可行，不疑空，平好丑，不邪还，常住无，绝心想，习胜意，善防害，不乱转，不吾念，不彼念，不悠想，无常准，无常的，无遗顾，不追怀，无犹豫，忍不忍，无是道，绝无想，常住无，无无为，行无行，作无作，想无想，兴无兴，无际止，无际行，无际作，无际想，无际住，察诸性，了无根，如无相不可满，以不可满而自整，当无想以过止，观一切皆虚空，心无欲而常仁，不以有诤无，已知一能除一，不于一而起相，如因一人无际，知因无际入无为，知因无为入虚无，知因虚无为灭尽，知因灭尽成为道，知因成道为最大，知安为安，知安为乐，知乐不复忧，知无忧为泰，损附著，荡意态，休是非，不嫌贰，弃众累，废诸盖，割诸连，刻因缘，慎心转，事无事，无亲疏，等善恶，寂无想，不我想，无常住，一于无，止无止，住无住，无际兴，缕观法为同无，知有本无，知因无际入灭度，知因最大为了无，知奉无为极。^①

① [唐]朱法满《要修科仪戒律抄》卷五引，《道藏》第6册第943页；校以敦煌文书P.2750号《太上灵宝升玄内教经卷第九》，李德范辑《敦煌道藏》第4册第2206—2212页。

按：“如无相不可满”，在敦煌文书本作“知无根不可满”，当从，盖“知”、“根”因与“如”、“相”形近而误，“知”误作“如”在下文中尚有一例。

“当无想以过止”，敦煌文书本作“常无想以过上”，误甚；然而朱本之“过”亦费解，按“过”繁体“過”与“遏”形近，当是误“遏”为“過”。

“如因一人无际”，按此句“如”当作“知”，“人”当作“入”，观下文“知因无际入无为，知因无为入虚无”可知，“知因一人无际”与“知因无际入无为，知因无为入虚无”，上下语意连贯，当无疑义。敦煌本作“知因一人无际”，“知”字不误。

“刻因缘”，敦煌本作“克因缘”，当从。

细究“升玄一百二十九戒”其文，可以发现魏晋玄学观念在此戒中有较明显的体现。我们知道魏晋玄学讨论的核心问题是“有”、“无”本末问题，著名玄学家王弼说：“天下之物，皆以有为生；有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也。”^①他又说：“道者，无之称也，无不通也，无不由也，况之曰道。”^②这都可以在“升玄一百二十九戒”中找到相对应的话语，戒文说：“无是道”，“不以有诤无”，“缕观法为同无，知有本无”，“知因最大为了无，知奉无为极”（按：敦煌文书 P.2750 号作“知泰无为极”）。与“无”紧密相关的是“无为”，玄学家何晏有“天地万物，皆以无为为本”之语^③，王弼也说：“从事于道者，

① [魏]王弼《老子》四十章注，《诸子集成》，中华书局 1978 年版，第 3 册第 25 页。

② [宋]邢昺《论语义疏》卷七引王弼《论语释疑》，《十三经注疏》，第 2481 页。

③ 见《晋书·王衍传》，中华书局 1974 年版，第 4 册第 1236 页。

以无为为君，不言为教，绵绵若存，而物得其真，与道同体，故曰同于道。”^①而戒文也多次强调“无为”，要求：“为无为”，“知因无际入无为，知因无为入虚无”，其他诸如“行无行”、“作无作”、“兴无兴”、“省诸劳”、“却诸累”等都有无为之意。和“无”密切相关还有“一”，王弼把万物归结为“一”，而“一”又归于“无”，他说：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无已。”^②这种观念亦为“升玄一百二十九戒”所继承，戒文曰：“一于无”（按：敦煌文书 P.2750 号作“一生于无”），“已知一能除一（按：敦煌文书 P.2750 号作“已知一能际一”），不于一而起相，知因一入无际”。“无为”和“一”都可以说是“以无为本”观念的衍生。故魏晋玄学的“以无为本”的观念对“升玄一百二十九戒”有着极其重要的影响。

但是“升玄一百二十九戒”在魏晋玄学的基础上有新的发展。首先，它提出了“无际”的概念，戒文中说：“无际止”、“无际行”、“无际作”、“无际想”、“无际住”、“无际兴”，按此六句承接前文“止无止”、“行无行”、“作无作”、“想无想”、“住无住”、“兴无兴”而言，意思应大体接近，所谓“止无止”、“行无行”、“作无作”、“想无想”、“住无住”、“兴无兴”即是于无_止处止、无_行处行、无_作处作、无_想处想、无_住处住、无_兴处兴，其无_止处、无_行处、无_作处、无_想处、无_住处和无_兴处，皆指这些行为、意识将发未发之际的一种状态（大体相当于儒家所谓“七情未发之中”），故以“无际”以概括之，所以，“无际”乃无

① [魏]王弼《老子》二十三章注，《诸子集成》，中华书局1978年版，第3册第13页。

② 同上，第27页。

止处、无行处、无作处、无想处、无住处、无兴处……等状态的统称，而所谓“无际止”、“无际行”、“无际作”、“无际想”、“无际住”、“无际兴”则指在这种状态下的行为和意识，在这种状态下的止、行、作、想、住、兴当然是无所谓止、行、作、想、住、兴，实际上是一种无为状态，故戒文有“知因无际入无为”之说。“无”是道之本体，有体必有用，道体的功用就是演化出万物及各种行为意识，由道之体转入道之用的中间环节就是“无际”，以修行而论则要由万物及各种行为意识返还“无际”、再回到本体“无”，故戒文说：“已知一能除一，不于一而起相，知因一入无际，知因无际入无为，知因无为入虚无，知因虚无为灭尽，知因灭尽成为道”，故“无际”概念的提出的意义在于使魏晋玄学所着重的本体讨论的玄谈转向实际的修持，“无际”一词的提出影响到后世道教，如隋唐之际成书的《本际经》提出有“本际”一说，按《本际经》提出本体是“无本”的命题，故“本际”可能就是由“无际”发展而来。

其次，它从佛教般若学尤其是中观派那里吸取理论精华，从而在一定程度上超越了魏晋玄学“以无为本”观念的束缚，明显表露出“重玄之道”的意味。道教重玄学的思想渊源虽说可以追溯到东晋时代的玄学家孙登之“托重玄以寄宗”^①，但至南北朝时期才逐渐成为一种道教思潮。南北朝中期出现的《太上洞玄灵宝升玄内教经》据称是“理贯重玄、义该双遣”^②，对道教义学

^① 敦煌文书P.2353号成玄英《老子道德经开题序诀义疏》云：“宗体者，夫释义解经宜识其宗致，然古今注疏玄情各别，而严君平《旨归》以玄虚为宗，顾征君《堂诰》以无为为宗，孟智周、臧玄静以道德为宗，梁武帝以非有非无为宗，晋世孙登云托重玄以寄宗。”见李德范辑《敦煌道藏》，第3册第1390页。

^② 《太上灵宝升玄内教经中和品述议疏》，《道藏》第24册第706页。

理论的构建和充实有极独到的建树，这从“升玄一百二十九戒”可以大体反映出来。魏晋玄学的有无本末之辨还执著于名相、尚非真正之解脱，而“升玄一百二十九戒”在佛教中观学说的影响下，提出“散结束，脱烦恼”，主张解除一切束缚，连“无”也不要执著，故而把魏晋玄学的“无”发展为不著一切名相的“虚无”或“空无”。戒文指出：“观一切皆虚空”，“察诸性，了无根”，意思是说世间一切皆因缘而起、因缘而灭，细察之则皆无自性。这种不落一切名相、彻底解脱的“虚无”或“空无”境界即是“灭度”，故说“于道求灭度，便得虚无之要”，~~可见~~可见这里的“虚无”和魏晋玄学所说的“无”存在显著的区别。就修持而言，它要求“割诸连、克因缘、慎心转”，然而更重要的是要不执著于一切名相，它既称“无是道”、“不以有净无”又要求“绝无想”、“寂无想”；既要“不疑空”又要“无空想”；既要“无诸可”又要“无不可”；既要“为无为”又要“无无为”；既要“无诸我”又要“无不我”、“无彼我”，等等，因为所谓的“空”、“不空”、“可”、“不可”、“为”、“无为”、“我”、“彼”等名相都是人们妄起的分别。这种既不著于“有”也不著于“无”、既不著于“此”也不著于“彼”、不落一切名相的“双遣观”正是在佛教中观哲学影响下道教“重玄之道”的反映，是“对玄学贵无、崇有二论的扬弃，是玄学理论的深化和发展。”^①

“升玄一百二十九戒”对后世道教影响颇大，此戒既倡不著于“此”也不著于“彼”、不落一切名相、灭尽而成道，实际上包含有否定戒相本身的因素在内，且敦煌文书 S.6241 号《升玄

① 卢国龙《中国重玄学》，人民中国出版社 1993 年版，第 1 页。

内教经》更明确宣称“无相为相、无戒为戒”^①，这是后来道门所谓“无得戒”的直接前身（参见后文）。后来道教全真派制定初真、中极、天仙“三坛大戒”，其《天仙大戒》也明显受到了“升玄一百二十九戒”的影响。《天仙大戒》为“三坛大戒”的最高层次，故又称为《三坛圆满天仙大戒》^②，其“圆满”二字与“升玄一百二十九戒”所称“成满具足”意思完全相同；而构成该戒主体部分的是被誉为“不可称量”的数十事，这数十事即是“升玄一百廿九戒”中的远身行、离口过、除恶念、拔速根、绝声色、舍爱欲、放玩习、洗垢秽、无昏惑、无淫想、不疑空、平好丑、不邪还、常住无、绝心想、习胜意、善防害、不乱转、不吾念、不彼念、不悠想、无常准、无常的、无遗顾、不追怀、无犹豫、忍不忍等二十七条戒文（个别字句稍有差别如“舍爱欲”作“俭爱欲”，“习胜意”作“习悉意”，“善防害”作“善防言”，“不吾念”作“不悟念”，“无常准”作“无常定”，“无遗顾”作“无常顾”，“忍不忍”作“忍不可忍”，其余同），《天仙大戒》对此二十七条戒文分别均以“智慧”、“慈悲”、“含忍”、“行功”、“修心”、“善业”、“精进”、“饰身”、“遣情”、“普心”等十法重复十遍而构成了一相当庞杂条文体系。因此，不妨说，在近世道门中占据最为重要地位的《天仙大戒》就是以“升玄一百二十九戒”为蓝本而造构出来的。

^① 敦煌文书 S.6241 号《升玄内教经》，见李德范辑《敦煌道藏》第 4 册第 2218 页。

^② 见胡道静、陈耀庭、林万清主编《藏外道书》第 12 册，巴蜀书社 1994 年版，第 1 页。

三 佛教对魏晋南北朝道教戒律规范的重大影响

汉世佛教以神仙道术为依傍，可以说是作为道教式宗教传播开来的；但自入魏晋以后佛教就与道教分道扬镳了，后汉佛教中的神仙道术成分被清除出去，并转而以老庄玄学为依托，借机进入到当时具有较高文化素养和社会地位的士大夫阶层的精神生活之中^①，这样，这个来自南亚的异质文化终于在中华大地上扎下了根基，并从此对我国社会生活产生了重大的影响。东晋以前，佛教对道教的影响至为微弱，观葛洪《抱朴子内篇》就还看不到多少佛教影响的痕迹；但自东晋南北朝以后，随着佛教影响的扩大，其在教义理论和制度规范等方面的优势也逐渐显露出来，这对道教来说既是挑战，也是鞭策，同时亦为其义学理论的构建、戒规制度的完善提供了可资借鉴的宝贵条件，故道教在东晋南北朝时期的重大发展同佛教的影响是分不开的。下面就以戒律规范为核心对此稍作分析。

（一）佛教小乘戒对道教戒律规范的影响

佛教戒有小乘戒和大乘戒之分。其中小乘戒又分为在家戒和出家戒两大类，在家戒包括三归、五戒和八戒，此乃针对在家的

^① 参见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，第81页；塚本善隆《魏晋佛教的展开》，载《日本学者研究中国史论著选译》第7卷，中华书局1993年版，第213—227页。

优婆塞、优婆夷而设；出家戒包括沙弥、沙弥尼十戒和比丘二百五十戒。这是小乘戒的基本情况，道教戒律规范无论是在形式上还是在具体内容上都明显受到过它的影响，今试述如下：

1. 三归

佛教“三归”，即是皈依佛、法、僧三宝。在道教亦有所谓“三归戒”，据笔者考察，道教“三归”在刘宋陆修静之前的古灵宝经《太极真人敷衍灵宝斋戒威仪诸经要诀》就已现雏形^①，该经说：“臣等烧香归身、归神、归命大道，臣等首体投地归命太上三尊”，又说：“臣等归命太上无极大道、至真无上三十六部尊经、宝符太上三尊。”^②首先要注意的是此经所言“归命太上三尊”，按“三尊”一词在天师道戒律《老君说一百八十戒》就已出现，该经第145戒规定：“常当立大意秉志，不得杂犯负违三尊教命”，《太极真人敷衍灵宝斋戒威仪诸经要诀》承之，而有所谓“归命太上三尊”之说，据该经解释：“夫三尊者，道尊、经尊、真人尊也，三一之尊通乎人身。”“归命太上三尊”显然已具“三归”之意，此“三尊”即道、经、真人三尊，和后世道教道、经、师“三宝”相差不远。然而该经又说“臣等烧香归身、归神、归命大道”，此亦可谓之“三归”，甚至可说是颇具道教特色的“三归”。此外，该经还提到有“臣等归命太上无极大道、至真无上三十六部尊经、宝符太上三尊”，其“太上无极大道”、

① 该经在敦煌文书P.2861+P.2256号宋文明《通门论》所保存的陆修静《灵宝经目》中有著录，称《敷斋威仪诀》，属于“新经”的范围，据大渊忍尔先生考证，《道藏》本虽不完整，但可以认为是南北朝时期的古经文。参见大渊忍尔《论古灵宝经》，刘波译、王承文校，载陈鼓应主编《道家文化研究》第13辑，北京三联书店1998年版，第504页。

② 《太极真人敷衍灵宝斋戒威仪诸经要诀》，《道藏》第9册第868—869页。

“三十六部尊经”皆属后世道教“三归”之内容，明显即后世道教“三归”之所本。看来，《太极真人敷衍灵宝斋戒威仪诸经要诀》所说“三归”还比较含混，而且未必是作为戒来对待的，所针对的亦未必为在家教众，但已经和后世的概念相差不远了。

南北朝后期楼观道所造《太上老君戒经》主要阐述“五戒”，然而亦兼及“三归”。该经说：“老君曰：若男子、女人闻法生信，归身三宝，即时稽颡归身大道、归神大道、归命大道”，其自注说：“此‘三归’者谓身有善恶神、有恐怖命、有寿夭，盖一切众生之必有也，今以此三悉归于道者，谓受行法戒，一则生死常善不堕恶缘，二则神明强正不畏邪魔，三则见世长寿不造横夭。”^①此经所说“三归”基本秉承《太极真人敷衍灵宝斋戒威仪诸经要诀》之说，然已属法戒范畴无疑，并且指明是男人女人始发心时所受，这与佛教“三归”针对始发心的在家教众是一致的。

“太玄部”大体应是南北朝时期形成的一组道经（参见前文），在此组道经中亦见有“三归戒”之说，如唐代张万福《三洞众戒文》卷上有《始起心入道三归戒文》，称出自“太玄部”，该文说：“命男女伏受三皈依戒：第一戒者归身太上无极大道，第二戒者归神三十六部尊经，第三戒者归命玄中大法师。天尊曰：三归戒者，天地之枢纽，神仙之根柢，发行之初门，建心之元兆。”^②显然，此“三皈依戒”亦大体依据《太极真人敷衍灵宝斋戒威仪诸经要诀》之成说。此说因得张万福弘扬而成定型，自此一直为后世所沿用，直至近世，如清初王常月撰《初真戒

① 《太上老君戒经》，《道藏》第18册第207页。

② [唐]张万福《三洞众戒文》卷上引，《道藏》第3册第397页。

律》说：“请祈盟证受三皈依戒：第一归身太上无极大道、第二归神三十六部尊经、第三归命玄中大法师。天尊曰：三皈依戒者，天地之枢纽，神仙之根基，发行之初门，建心之元兆。”其自注道：“永脱轮回故曰道宝，得闻正法估曰经宝，不落邪见故曰师宝。”^①要之，道教所谓“三归戒”者亦即皈依道、经、师三宝，此渊源于佛教“三归”自无疑议。

除了“三归戒”外，道教还有“三戒”，应该也是佛教“三归”影响下的产物，如洞神派有所谓“洞神三界戒”，其条文云：“第一戒者谛识因缘、勿忘本逐末；第二戒者谛守少私、勿利我损物；第三戒者谛习勤行、勿混任天真。”^②洞神派的主要戒律以三、五、八戒为形式，至少从这一点看就明显带有模仿佛教在家戒的性质。

2. 五戒

优婆塞、优婆夷所受之“五戒”是佛教比较具有根本性的戒律，其具体条文为：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语和不饮酒。按“五戒”之名已见于《四十二章经》和《牟子理惑论》，故汉世之优婆塞可能就已有“五戒”，故其在中国社会的影响可谓甚为久远；东晋以后，随着佛教影响的扩大，包括“五戒”在内的佛教诸戒律渐为人们所知悉，道教人士当然亦自不待言，他们在佛教“五戒”启发下也造构出了大量的道教“五戒”来，关于这一点笔者在前面已经阐述过，像洞神五戒、正一五戒、昇玄五戒、老君五戒、《本际经》五戒等等都应是在佛教“五戒”影

^① [清]王常月《初真戒律》，见《重刊道藏辑要》张集，收入胡道静、陈耀庭、林万清主编《藏外道书》第12册，巴蜀书社1994年版，第17页。

^② 《无上秘要》卷四十六引，《道藏》第25册第164页。

响下的产物，当然它们大多仅限于形式上的模仿，而具体内容则颇具自身特色，即便与佛教“五戒”之内容相类似，也有其独特之处，唯《太上老君戒经》所述“老君五戒”似是一例外，该经似完全以佛教《提谓波利经》为蓝本造构出来的。

《提谓波利经》是伪经，据梁僧祐《出三藏记集》卷五《新集疑经伪撰杂录》著录《提谓波利经》二卷，原注：“右一部，宋孝武时北国比丘昙靖撰。”^①《续高僧传·昙曜传》亦称：“有沙门昙靖者以创开佛日，旧译诸经并从焚荡，人间诱导凭准无因，乃出《提谓波利经》二卷，意在通悟，而言多妄习……旧录别有《提谓经》一卷，与诸经语同，靖加五方五行，用石揉金，疑成伪耳。”^②按宋孝武时（454—464）正是北魏文成帝兴光至和平年间，太武帝灭佛在太平真君七年（446年），据《魏书·释老志》称“佛沦废终帝世，积七八年”，自灭佛时至兴光元年（454）正是八年。据载，此次灭佛“诸有佛图形象及胡经尽皆击破焚烧，沙门无少长悉坑之”^③，虽执行起来未必尽如诏旨，然而给佛教打击很大，兴光中虽得弛禁，但元气已经大伤，故此才有昙靖伪经之举。《提谓波利经》的主要内容是以佛教五戒与儒家五常以及五行、五藏、五方等等相拟配，《辩正论》卷一所引《提谓经》说：

不杀曰仁。仁主肝木之位，春阳之时，万物尽生，正月

① [梁]释僧祐《出三藏记集》，苏晋仁、萧鍊子点校，中华书局1995年版，第225页。

② [唐]释道宣《续高僧传》卷一《昙曜传》附《昙靖传》，《大藏经》卷五十，第428页。

③ 《魏书·释老志》，中华书局1974年版，第8册第3034—3035页。

二月少阳用事，养育群品，好生恶杀。杀者无仁。不邪曰义。义主肺金之位，七月八月少阴用事，外防济度危身之害，内存性命竭精之患，禁私不淫。淫者无义。不饮酒曰礼。礼主心火之位，四月五月太阳用事，天下太热，万物发狂，饮酒致醉，心亦发狂，口为妄说，乱道之本，身致危亡，不尽天命，故禁以酒。酒者无礼。不盗曰智。智主肾水之位，十月十一月太阴用事，万物收藏，盗者不顺天，以得物藏之，故禁之以盗。盗者无智。不妄曰信，信主脾土之位，三月六月九月十二月中央用事，制御四域，恶口伤人，祸在口中，言出则殃至，气发则形伤，危身速命，故禁以口舌。舌者无信。^①

在南北朝时期，儒道释三教内都曾产生过以“五戒”与“五常”相拟配的现象，要探讨儒道释三者之间的相互融合和统一，这倒是一极好的例证。儒家方面有北齐的颜之推，他在其《颜氏家训》中这样写道：“内典初门，设五种禁；外典仁义礼智信，皆与之符。仁者，不杀之禁也；义者，不盗之禁也；礼者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也。”^② 道教方面，前述“正一五戒”及《太上老君戒经》之“老君五戒”即是重要

① [唐]释法琳《辩正论》卷一引，《大藏经》卷五十二，第494页。唐湛然《止观辅行传弘诀》卷六亦引该经称：“所持五戒者，令成当来五体，顺世五常五德之法，杀乖仁，盗乖义，淫乖礼，酒乖智，妄乖信；悯伤不杀曰仁，清察不盗曰义，防害不淫曰礼，持心禁酒曰智，非法不言曰信，此五不可造次而亏，不可须臾而废。”（《大藏经》卷四十六，第341页）。

② [北齐]《颜氏家训·归心》，《诸子集成》，中华书局1978年版，第8册第29页。

例证。至于佛教方面，则有此《提谓波利经》。《提谓波利经》虽以阐说佛教的“五戒”为主，然而深受中国本土文化的影响，大量杂有五方五行等道家言，而与佛教一般信仰不相伦，难怪被指斥为“语多妄习”、“以石揉金”。事实上，作为佛教徒，昙靖对这种阴阳术数的拟配带有一定的随意性，可能是并不娴熟的一种表现，这从前面两处引文所述拟配情况的不一致可以反映出来（《止观辅行传弘诀》所引拟配情况与《正一五戒》所述五戒、五常、五藏等拟配合情况比较接近，显然要更合理些）。《正一五戒》与《提谓经》虽有相似之处，但仍有较大差别，很难说《正一五戒》受到了《提谓经》的影响，反之亦然；但是我们却确信《太上老君戒经》与《提谓经》渊源颇深。《太上老君戒经》主要也是阐述“五戒”，和《提谓波利经》一样，它也是把佛教的五戒与五行、五方、五藏及阴阳等相配，试看以下引文：

故杀戒者，东方也，受生之气尚于长养，而人犯杀则肝受其害。盗戒者，北方也，太阴之精主于闭藏，而人为盗则肾受其殃。淫戒者，西方也，少阴之质，男女贞固，而人好淫则肺受其疹。（原注：肺为少阴，金性坚贞，故男正女洁，而人好淫则肺气枯竭，故云“疹”，“疹”，恶气也。）酒戒者，南方火也，太阳之气，物以之成，而人好酒则心受其毒。（原注：心为一身之主，以成乎人，是太阳之气也。好酒之人，则毒冲于心、藏腑荒废以致迷丧者也。）妄语戒者，中央土德信而人妄语则脾受其辱。^①（原注：脾属土，土信

① 《太上老君戒经》，《道藏》第18册第205页。

而有恒，故言德也。人之稟性以信为本，而人妄语则辱归于脾，总人身为义。)

与《提谓经》相较，《太上老君戒经》没有月份的搭配，对儒家的五常也所涉不多，但总的来说，其拟配情况甚至措辞用语都与《提谓经》有明显的承袭关系，如其所谓“受生之气尚于长养”即上文之“春阳之时，万物尽生，养育群品”，其所谓“太阴之精主于闭藏”即上文之“太阴用事，万物收藏”，其所谓“肺为少阴，金性坚贞，故男正女洁，而人好淫则肺气枯竭”即上文之“肺金之位，少阴用事，外防济度危身之害，内存性命竭精之患”，其所谓“酒戒者，南方火也，太阳之气，物以之成，而人好酒则心受其毒”即上文之“不饮酒曰礼，礼主心火之位，太阳用事……”，其所谓“中央土德信而人妄语则脾受其辱”即上文之“不妄曰信，信主脾土之位，中央用事……”。另据智者大师之《法界次第初门》卷上之下有云：

故佛为提谓等在家弟子受三归已，即授五戒，为优婆塞。若在家佛弟子破此五戒，则非清信士女。故《经》云：“五戒者，天下大禁忌。若犯五戒，在天则违五星，在地则违五岳，在方则违五帝，在身则违五藏。”^①

按此言“佛为提谓等”授五戒，故其下文之《经》当即是《提谓经》，《法界次第初门》所引该经之句正见于《太上老君戒经》，

^① [隋]智者大师《法界次第初门》卷上之下，《大藏经》卷四十六，第670页。

《太上老君戒经》说：

老君曰：五戒者，在天为五纬，天道失戒则见灾祥；在地为五岳，地道失则百谷不成；在数为五行，五数失戒则水火相薄金木相伤；在治为五帝，五帝失戒则祚夭身亡；在人为五藏，五藏失戒则性发狂。”

另唐湛然《止观辅行传弘诀》卷六之二说：

言五常似五戒者，如《提谓经》中长者问佛：“何故但五，不说四六？”佛言：“但是五者，是天地之根，太乙之初，神气之始，以治天地，制御阴阳，成就万物众生之灵。天持之和阴阳，地持之万物生，人持之五藏安。天地之神，万物之祖。是故但五。”^①

按此句在《太上老君戒经》也可以找到对应的说法，《太上老君戒经》说：

于是尹喜闻受既已，再拜而问：“何故有五？”老君说：“五者摄一切恶。犹天有五精以摄万灵，地有五行以摄群生，人有五藏以摄神明；戒者防也，防其失也，失而不防则三途盈逸、天人虚空，是故五也。”

^① [唐] 湛然述《止观辅行传弘诀》卷六之二，《大藏经》卷四十六，第341页。

勿须多言，此两段引文之相似处也是十分明显的。可见《太上老君戒经》确实是以《提谓经》为蓝本而造构出来，盖《提谓经》问世后很快流传于北方，在北方佛教界产生了较大的影响^①，并影响到道教，故楼观道得取鉴之而造《太上老君戒经》。

如前所述，道教在佛教“五戒”影响下也创造了不少“五戒”，虽然品类不少，但若就其实际影响而言似没有能超出佛教“五戒”者；楼观道在当时流行的佛教《提谓波利经》启发下造出《太上老君戒经》，该经虽杂以中国传统的阴阳五行观念，但核心内容就是与佛教完全一致的五戒，经过它的弘扬，此“五戒”与“三归”一起作为起始入道所奉持的戒律就基本确定下来而为隋唐以后的道门所遵循，直至近世。

3. 八戒

佛教“八戒”（或称“八戒斋”或“八关戒斋”），以一日一夜为度，为在家教众所持行，其具体内容为：1. 不杀生；2. 不偷盗；3. 不淫欲；4. 不妄语；5. 不饮酒；6. 不著香华鬘、不香油涂身；7. 不歌舞倡伎、不故往观听；8. 不坐高广大床；9. 不非时食。前面八条为戒，第九条“不非时食”即过午不食，属于斋，故称为“八戒斋”。道教的八戒不如五戒、十戒那么种类繁多，主要有洞神派所造的“斋持八戒法”和“洞神八戒”，其“洞神八戒”已叙述如前，这里主要谈谈“斋持八戒法”。

“斋持八戒法”见于《洞神八帝妙精经》，其主要内容如下：

^① [唐]道宣《续高僧传》卷一《昙曜传》附《昙靖传》称：“隋初开皇关壤往往民间犹习《提谓经》。邑义各持衣钵，月再兴斋。仪范正律，递相检视，甚具翔集云。”（《大藏经》卷五十，第428页。）以上有关《提谓波利经》之内容参考了汤用彤先生《汉魏两晋南北朝佛教史》第19章之《五戒十善人天教门》，北京大学出版社1997年版，第585—589页。

……斋以齐整为急，急以齐整身心。身心齐整，保无乱败。败起多端，大略有八：一者杀生自活，二者盗他自供，三者淫欲放意，四者妄语为能，五者醉酒恣适，六者杂卧高广大床，七者竞玩香爱华饰，八者耽著歌舞作倡。励心之子，学圣真仙，不为此八事，则八败无从起，八败无从起则八成自然立，立久不失，延年保命，神通洞达智慧渊汪，能隐能显，与世和光。是故斋者受持八戒：不杀则怨报之败不起，慈仁长寿之成自立；不盗则穷苦卑退之败不起，富饶廉让之成自立；不淫则孤独忧伤之败不起，贞素萧邈之成自立；不妄语则欺逛枉滥之败不起，悟愉贞确之成自立；不醉则昏迷慌狂之败不起，智慧聪达之成自立；不卧高广大床则痴浑死惧之败不起，清净无畏之成自立；不香爱华饰则缠缚毁废之败不起，光鲜解脱之成自立；不歌舞作倡则悲怨摇荡之败不起，和音柔畅之成自立……思真行道，通而无穷，显验必速，皆如所期也。^①

此段文字即陆修静的《受持八戒斋文》之所本，陆文被引见于唐王悬河《三洞珠囊》卷六，亦见于《云笈七签》卷四十。通过对照，可以发现陆修静《受持八戒斋文》毫无疑问是出自于此。然而，陆修静在引用此经时进行了一定删改，其所谓“八戒”实际上是“八败”的内容（按“八败文”唐张万福《三洞众戒文》亦有征引），根据《洞神八帝妙精经》原文，“斋持八戒”应是：1.

^① 《洞神八帝妙精经》，《道藏》第11册第385页。

不杀；2. 不盗；3. 不淫；4. 不妄语；5. 不醉；6. 不卧高广大床；7. 不香爱华饰；8. 不歌舞作倡。可以看出，《洞神八帝妙精经》的“斋持八戒”前五条完全同于佛教“八戒”，后面三条次序及用词虽有些不同，但意思大体接近，仅无第九条“不非时食”，故“斋持八戒”袭用佛家的“八戒”十分明显。

前面说过，《三皇经》的扩充大约是从东晋开始的，这时佛教戒律渐趋完备，对道教产生了重大影响，《洞神八帝妙精经》的“斋持八戒法”对佛教“八戒斋”的明显袭用就是这种影响的反映。后来陆修静整理三洞经典、制定斋醮仪轨时吸收了此“斋持八戒法”，把它作为针对在家信徒（“善男子善女人”）的轨范，“清斋一日一夜”，仍不失佛家“八戒斋”的原意。

除“斋持八戒法”和“洞神八戒”外，另有天师道正一派箓生受持的“八戒”，实即是“三归”、“五戒”之合，此不赘述。

4. 其他

以上所述大致属佛教在家戒的范围。在佛教小乘戒中作为出家戒的主体“二五〇戒”对道教戒律规范同样也产生过重大的影响，象天师道的“老君百八十戒”、灵宝派的“三元一百八十戒”和上清派的“智慧观身三百大戒”这等庞杂的戒文极有可能是在此戒刺激和影响下而造构出来的。关于“老君百八十戒”与佛教“二百五十戒”间的关系，前面已有叙述，而“三元一百八十戒”与“老君百八十戒”又多类同，至于“智慧观身三百大戒”则更是以“三元一百八十戒”为蓝本而形成的，因此它们都可以说间接地受到了“二五〇戒”的影响。

(二) 大乘菩萨戒对道教戒律规范的影响

佛教大乘菩萨戒，其戒条与内容相当繁杂，不过据楠山春树先生认为，大乘戒虽多但其中在中国特别流行并因此影响道教之戒的主要有“十善恶戒”及《梵网经》的“十重戒”；劳政武先生也指出，“十善业道”实为一切大乘尸罗（戒律）的本质或共轨。《梵网经》的“十重戒”包括：（1）杀戒；（2）盗戒；（3）淫戒；（4）妄语戒；（5）酤酒戒；（6）说四众过戒；（7）自赞毁他戒；（8）悭戒；（9）嗔戒；（10）谤三宝戒。“十善业道”即“十善戒”包括：不杀生、不偷盗和不邪淫等“三身戒”；不妄语、不两舌、不恶口和不绮语等“四口戒”；不贪欲；不嗔恚、不邪见等“三意戒”。以上“十善戒”之反面即是“十恶戒”。^①佛教大乘戒对道教戒律规范的影响也很大，下面试举数例：

如《太上老君大存思图注诀》说：“九行在《想尔注》前，三业在《明威经》后，存思者，急宜忆之，故标出如左：……。一者不杀、二者不盗、三者不淫，此三时属身业；一者不妄言、二者不绮语、三者不两舌、四者不恶口，此四事属口业；一者不嫉妒、二者不嗔恚、三者不邪疑，此三事属心业。右九行三业十事常当存念。”^②按《太上老君大存思图注诀》在《传授经戒仪注诀》所列“太玄部”经目中为卷第七，当为南北朝时期的道

① 参见楠山春树《道教和儒教》，载福井康顺等监修《道教》第2卷，朱越利等译，上海古籍出版社1992年版，第50—51页；劳政武《佛教戒律学》，宗教文化出版社1999年版，第242—248页。

② 《太上老君大存思图注诀》，《道藏》第18册第718页。

书，其所引《明威经》即天师道正一派道书《正一盟威经》，据此可知在《正一盟威经》之后附有“三业”，从其内容看来亦即是“十善业道”，佛教大乘戒对天师道正一派戒律规范的影响由此可见一斑。

又《道藏》中有南北朝时期上清派道书《洞真太上太霄琅书》十卷（第二卷佚），按前述三十四卷“王君授南真”经目中著录《上清太霄琅书琼文帝章》一卷，后来以此一卷为基础扩充为十卷，约成书于南北朝中期的《太真玉帝四极明科经》卷三即著录有“《太霄琅书琼文帝章》三诀十卷”，故该书大致当已于南北朝中期成书，该经卷八《十善十恶诀》说道：

十善既行，十恶自息，息恶行善，大慈德成，是以《上品诫》云：恤死度生、救疾治病、施惠穷困、割己济物、奉侍师主、营靖建舍、书经校定、修斋念道、退身让义、不争功名、宣化愚俗、谏诤解恶、边道立井、植种果林、教化童蒙、劝人作善；施为可法、动静可观、教制可轨、行常使然。十善遍行谓之道士。不修善功，徒劳山林。能信斯旨，勤寻诸戒，戒部甚多，随缘所得，无数诸戒，无央科律，皆辅一神，摄于三业，三业者，口身心也。运动造作，善恶无量，无量善恶，十为恶端，一者妄言，二者绮语，三者两舌，四者骂詈，此四口恶，反之则善；五者贪欲，六者窃盗，七者奸淫，此三属身；八者嫉妒，九者恚嗔，十者邪疑，此三属心，心业最重，为十恶根。斩绝恶根，修十善。^①

^① 《洞真太上太霄琅书》，《道藏》第33册第690页。

在南北朝各道派中尤以上清派较多地保持了道教的传统特色，但是至南北朝中期其教法也明显表现出佛教影响的痕迹，如上述《洞真太上太霄琅书》就是一例，其所言“三业”、“十恶”显然完全照搬了佛教的说法，其“十善”虽然内容与佛教有所不同，但形式上无疑受到了佛教大乘戒的影响。

不过，上述“十善”可并非《洞真太上太霄琅书》首创，它实际上渊源于晋宋之际问世的古灵宝经《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》中的“十善因缘上戒之律”，唯条文内容稍略而已。与洞神派戒律深受佛教小乘在家戒之影响、形式上以三戒、五戒、八戒为主不同，灵宝派戒律更明显地表现出其所受大乘菩萨戒影响的特色，在形式上多表现为“十戒”，除上述“十善因缘上戒之律”以外，在《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》中还有“上品十戒之律”，其具体条文为：

一者不得嫉妒胜己、抑绝贤明；二者不得饮酒放荡、秽乱三官；

三者不得淫犯他妻、好贪细滑；四者不得弃薄老病穷贱之人；

五者不得诽谤善人、毁败同学；六者不得贪积珍宝弗肯施散；

七者不得杀生、祠祀六天鬼神；八者不得意论经典以为虚诞；

九者不得背师恩义、欺诈新学；十者平等一心、仁孝一

切。^①

该经还有“十恶戒”，其条文为：

一者饮酒淫色贪欲无已；二者阴贼世间讪谤道士；三者轻师慢法傲忽三宝；

四者窃取经书妄宣道要；五者借换不还欺诱万民；六者杀生贪味口是心非；

七者不孝背恩违义犯诸禁忌；八者诵经忽略嘖嗃自是；九者则责望人意嗔恚四辈；

十者意断经旨损益圣典不信宿命快情恣为秽慢四大不念生道。^②

又《太上洞真（洞玄灵宝）智慧上品大戒》中有“洞玄智慧十戒”，其条文为：

第一戒者心不恶妒，无生阴贼，检口慎过，想念在法；
第二戒者守贞让杀，愍济群生，慈爱广救，润及一切；
第三戒者守贞让义，不淫不盗，常行慈念，损己济物；
第四戒者不色不欲，心无放荡，贞洁守慎，行无玷污；
第五戒者口无恶言，言不华绮，内外中直，不犯口过；
第六戒者减酒节行，调和气性，神不损伤，无犯众恶；
第七戒者不嫉人胜己，争竞功名，每事逊让，退身度

^① 《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》，《道藏》第6册第887页。

^② 同上。

人；

第八戒者不得评论经教，訾毁圣文，躬心承法，恒如对神；

第九戒者不得斗乱口舌，评论四辈，天人咎恨，伤损神气；

第十戒者举动施为平等一心，人和神穆，行常使然。^①

又《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》有“思微定志经十戒”（即“天尊十戒”），其条文为：

一者不杀，当念众生；二者不淫、犯人妇女；

三者不盗、取非义财；四者不欺、善恶反论；

五者不醉，常思净行；六者宗亲和睦、无有非亲；

七者见人善事心助欢喜；八者见人有忧助为作福；

九者彼来加我志在不报；十者一切未得道我不有望。^②

以上所述仅是其比较突出、富有代表性的几种“十戒”，至于其他限于篇幅这里不一一列出。在魏晋南北朝时期的道教各派中独灵宝派以如此众多的“十戒”而著称。然而，如果细究这些“十戒”的内容，除“十善因缘上戒之律”及“智慧十善劝助上品大诫”外，其余诸戒往往大同小异，譬如《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》之“上品十戒之律”与“十恶戒”，据其本经称：“（十戒）诸行并足，当避‘十恶’，远于盲道断灭罪根”，又说

① 《太上洞真（洞玄灵宝）智慧上品大戒》，《道藏》第3册第391页。

② 《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》，《道藏》第5册第890页。

“今说是戒护度天人，明识谛受勤行勿忘，若清信士女必能保持十戒”^①，故此“十恶戒”实为护度“十戒”（即“上品十戒之律”）而设，观其内容与“上品十戒之律”大体接近，其“饮酒”、“淫色”、“讪谤”、“杀生”、“不孝”、“意论经典”、“轻慢师法”等诸恶皆“上品十戒之律”所反对者，以十事为善亦以十事为恶，二者相辅为用，《无上秘要》卷四十六把“上品十戒之律”称之为“洞玄十善戒”实因于此。而《太上洞真（洞玄灵宝）智慧上品大戒》之“洞玄智慧十戒”则又是在“上品十戒之律”和“十恶戒”基础上形成，如其第一条可以参见“上品十戒之律”之第一条和“十恶戒”之第二条；其第七条明显即是“上品十戒之律”之第一条；其第二条大致相当于“上品十戒之律”之第七条和“十恶戒”之第六条；其第九条所说“斗乱口舌评论四辈”即“十恶戒”之第九条“嗔恚四辈”；其第十条见于“上品十戒之律”之第十条，其余如“不淫”、“不色不欲”、“减酒节行”、“不评论经教”、“訾毁圣文”等等都可以在“上品十戒之律”和“十恶戒”找得到相应的话语。然而若论其渊源，上述“十戒”无疑皆在佛教的“十善十恶戒”、《梵网经》“十重戒”的影响下形成，与“十善十恶戒”、《梵网经》“十重戒”之杀、盗、淫、两舌、妄语、酤酒、谤三宝等相类似的内容多散见于这些“十戒”的条文之内；佛教的“十戒”原本是以“五戒”为基础，与之相类似，此亦构成了大多灵宝派“十戒”的核心内容，譬如“思微定志经十戒”之前五条即完全取自于佛教的“五戒”。由此可见灵宝派“十戒”与大乘菩萨戒间的渊源关系。

^① 《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》，《道藏》第6册第887页。

(三) 大乘“愿念”在道教戒律规范中的体现

大乘佛教强调开度一切天人，具有强烈的慈悲应世色彩，与小乘佛教偏重于个人的解脱形成鲜明的对比。这在灵宝派戒律中亦有所体现，如“思微定志经十戒”最后一条称“十戒者一切未得道我不有望”，这是何等的气度！这种博大的胸怀在一定程度上表现为“愿念”，如古灵宝经《太上消魔宝真安志智慧本愿大戒上品》（《道藏》本作《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》）所述“五十八愿文”全是带有大乘佛教精神的“愿念”，该文说道：“若见居家妻子，当愿一切早出爱狱，摄意奉戒”；“若见帝王，当愿一切奉仰王道，孝如父母”；“若见宰相，当愿一切受其教制，四方归仁”；“若见王子，当愿一切日歌太平，系国承家”；“若见城郭，当愿一切严整修饰，以道为基”；“若见高山，当愿一切立德如彼，无复退转”；“若见栖憩茂林，当愿一切安居自在，荫庇含识”，等等^①。

另有《太上玄一真人说妙通转神入定经》的“四十五念”也值得一提，据大渊忍尔先生考证，此经与《道藏》中《太上洞玄灵宝经真一劝诫法轮妙经》、《太上玄一真人说劝诫法轮妙经》、《太上玄一真人说三途五苦劝诫经》等三经乃是古灵宝经《太上洞玄灵宝真（文）一劝诫法轮妙经》离析而成，该经在陆修静《灵宝经目》中属于“元始旧经”的范畴，其“四十五念”与《太上消魔宝真安志智慧本愿大戒上品》“五十八愿文”很相类

① 《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》，《道藏》第6册第156—157页。

似，诸如“若见道士思念无量普弃荣累身与我神早得飞仙”、“若见贤人思念无量普推贞义身与我神教化齐同”、“若见美女思念无量转身为男身与我神守贞入真”、“若见王子思念无量普得从容身与我神轮转王家”、“若见贫儿思念无量普离穷厄身与我神转入欢泰”之类的条文构成了其基本的内容^①。

唐释法琳《辩正论》卷八指责道教抄袭佛经，其中引《太上消魔宝真经》云：“若见居家妻子，当愿一切早出爱狱，摄意奉戒。”法琳注云：“改《华严》百四十愿”^②。按梁僧祐《出三藏记集·华严经记》称：“《华严经》胡本凡十万偈。昔道人支法领从于阗得此三万六千偈，以晋义熙十四年，岁次鹑火，三月十日，于扬州司空谢石所立道场寺，请天竺禅师佛度跋陀落手执梵文，译胡为晋，沙门释法业亲从笔受。”^③今《大藏经》卷九作《大方广佛华严经》六十卷，其卷末亦载此后记。法琳所言“百四十愿”见该经卷六，其条文说：“菩萨在家，当愿众生舍离家难，入空法中，孝事父母，当愿众生一切护养，永得大方，妻子集会，当愿众生，令出爱狱，无恋慕心”；“若在妓乐，当愿众生，悉得得法乐，见法如幻”；“若见高山，当愿众生得无上善，莫能见顶”；“见树茂叶，当愿众生，以道自荫入禅三昧”；“若见帝王，当愿众生逮得法王，转无碍轮”；“见帝王子，当愿众生履佛子行，化生法中”；“若见大臣，当愿众生常得正念”；“若见城

① 《太上玄一真人说妙通转神入定经》，《道藏》第6册第173页。

② [唐]释法琳《辩正论》卷八，《大藏经》卷五十二，第544页。

③ [梁]僧祐《出三藏记集》卷九《华严经记第一》，苏晋仁、萧鍊子点校，中华书局1995年，第326页。

郭，当愿众生得金刚身，心不可转”，等等。^①法琳所引道经《太上消魔宝真经》即《太上消魔宝真安志智慧本愿大戒上品》，其所引“若见居家妻子，当愿一切早出爱狱，摄意奉戒”，正为“五十八愿”之一，显然出自《大方广佛华严经》“百四十愿”之第一条；通过对比还可以发现其他诸条对此经之承袭亦非常明显。不仅于此，《太上玄一真人说妙通转神入定经》之“四十五念”与《大方广佛华严经》之“百四十愿”也有着明显的渊源关系，诸如“若见大山”、“若见树木”、“若见大江”、“若见妓乐”、“若见王子”等条目大都可以在此佛经中找到原型。可见，灵宝派这种具有大乘性质的“愿念”正是佛教影响下的产物。

此外，《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》之“十二可从戒”，其条文有半数属于“愿念”。在魏晋南北朝时期道教诸派中唯灵宝派戒律如此突出地以“愿念”为特色。

到南北朝中期，上清派教法也表现出这方面的性质，大约南北朝中期形成的《上清洞真智慧观身大戒文》也出现不少“愿念”方面的内容，如其戒文说：

道学当念菜食为常；道学当念先度人后度己身；道学当念居山林幽静精思；道学当安贫读经行道无倦；道学当念烧众香风流芳诸天彻魔境界；道学当念在贤众听受妙音；道学当念请受三洞宝经勤供养；道学当念立功度人终劫不倦；道学当念报师友本德终劫不倦；道学当念咒愿百姓令常安全；

^① [东晋]佛驮跋陀罗译《大方广佛华严经》卷六，《大藏经》卷九，第430—432页。

道学当念万物为先不得道己……^①

以上是属于“玉清智慧上元戒品”的部分条文。该品共计有戒文八十四条，全是“道学当念”的愿念，这种“道学当念先度人后度己身”、“道学当念立功度人终劫不倦”之类的“愿念”构成了“智慧观身三百大戒”之最高品级“玉清智慧上元戒品”的主要内容，其本身就显示出慈悲应世的大乘观念在上清派教法中已经占据极其重要的地位。

(四) “因缘”观念在道教戒律规范中的体现

佛教的基本教义有所谓“十二因缘”，北周甄鸾《笑道论》也说：“佛者因缘为宗，道者自然为义；自然者无为而成，因缘者积行乃证”^②，可见，“因缘”和“自然”实乃区分佛道二教之显著标志。然而自东晋以来，佛教“因缘”观念也已经渗入道教，其中即突出地体现在灵宝派的戒律规范之中，如古灵宝经《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》述其经德说：

今当命使诸天神人说诸罪录，宣通法音，开悟群生，觉诸天人，善男子善女人，令知身行罪恶命根因缘不绝，殃对相寻，流曳三途五道之中，魂萦苦恼，亿劫无还，故说是戒，令入法门，开度九幽，拔出苦根，使生者见道身脱八难；死者欢乐上升天堂，早生人中转轮圣王，生死庆泰，世

① 《上清洞真智慧观身大戒文》，《道藏》第33册第801页。

② [北周]甄鸾《笑道论》，《广弘明集》九，《大藏经》卷五十二，第143页。

升，驾景策龙、上登玉清”；“转轮道备，克得上仙，白日飞行，位及高真”；“轮转不绝，克得受书为九宫真人”；“轮转不绝，位及神仙”；“因缘不绝，克得受号‘五帝真人’”，等等。^①从这些福报可以看出，由于受佛教的影响，新兴的灵宝派在教义上与传统道教相比已有很大改变，它吸收佛教的因缘观念，已不大讲“即身成仙”，而更多的是谈“转轮成仙”。在晋宋之际问世的古灵宝经中这种例证是很多的，譬如在《太上洞真（洞玄灵宝）智慧上品大戒》中也有所体现，经中叙述遵守“智慧度生上品大戒”之功效时说：

其六戒者，皆以心通智慧，能施其德、行合自然，庆福恒居其身，祸害常远其门，玩好不绝，世世因缘，一转受报，飞天齐功，超轮九转，渐入大道，十转弟子，名书诸天，七祖同升上生天堂，衣食福德，即生人中，转轮神王，恒居福门。^②

“转轮成仙”教义的形成反映出道教特别是灵宝派在生死观念和修持方法上的变化。我们知道，道教历来主张“仙道贵生”、甚至有“死王不如生鼠”的说法^③，而佛教人士对此可不敢苟同，如北周沙门道安曾指斥道：“灵飞羽化者并称神丹之方、无疾轻强者亦云服饵之功，哀哉！不知善积前成，生甄异气，寿夭由因，修短在业。纵使延期，不能无死。佛法以有生为空幻，故

① 同上，第380页。

② 《太上洞真（洞玄灵宝）智慧上品大戒》，《道藏》第3册第393页。

③ [刘宋]徐氏《三天内解经》卷上，《道藏》第28册第416页。

忘身以济物；道法以吾我为真实，故服饵以养生。生生不贵，存存何勤？”^①盖因佛教乃是建立在因缘学说的基础上，认为一切众生皆以其善恶行为所造业缘之力而在过去、现在和未来三世中生死轮转，然而若能以智慧解脱因缘则能直超生死则进入涅槃境界（亦称为“灭度”），故佛教不以长生为贵。道教“贵生”观念恰好与之是背道而驰的。但随着“因缘”观念的引入，在灵宝派教义中出现了“转轮成仙”的说法，这实际上就是对长生成仙观念的部分否定，最低限度也是对“即身成仙”说的有限修正。

这后来也影响到南北朝中期的新兴道派升玄派教义，如《无上秘要》卷三十一引《升玄经》云：“太上曰：吾前世为求神仙，炼石服芝，正得延年，虽寿千年万岁，死辄更苦，虽有力能移山、驻流、怀藏日月，故不免三途八难……”^②；敦煌文书 P.2750 号《太上灵宝升玄内教无极九诚妙经第九》也说：“吾昔于此观上谕受妙法，吾以聪明智慧摄意奉行，既能洁身为道，便得微妙玄通，求道上仙，致有‘逐迹’之名，当于仙求神，于神求道，于道求灭度，便得虚无之要、空无寂静为道宗也”^③；敦煌文书 P.2474 号《升玄内教经》卷八《显真诚品》残卷更明确地说：“方便说权教，得道在灭度”^④，在这里，传统的服饵长生求为上仙之道遭到贬抑、而“灭度”成了得道的标志。该派大戒“升玄一百二十九戒”更是以“灭度”相标榜，被称为是“成满具足灭度一百廿九大诫”，提出要“知因灭尽成为道”，要求“割

① [北周]释道安《二教论》，《广弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二，第139页。

② 《道藏》第25册第101页。

③ 李德范辑《敦煌道藏》，第4册第2206页。

④ 同上，第2185页。

诸连、克因缘、慎心转”，称奉持此诫能“行智慧之便、拔生死之难，绝一切之想，就灭度之地”，明显反映出大乘佛教“性空缘起”说的影响。

第四章 魏晋南北朝道教戒律规范的表现形式、基本原理和实际持行状况

前面从魏晋南北朝道教戒律规范对儒家伦理、道家思想的融摄和佛教对魏晋南北朝道教戒律规范的重大影响等三教融合的角度，通过对魏晋南北朝道教戒律规范具体思想内容的渊源分析揭示道教在缔造戒律规范过程中兼容并蓄的特点。但是它们毕竟不能完全等同，作为道教的戒律规范，自有其独特之处，它虽然借用了“禁”、“科”、“律”等世俗国家政令形式，内容上与儒家礼法、道家旨趣亦多相出入，但是却赋予它们以独有的宗教神学内涵；它固然吸纳了不少佛教神学的营养成分，然而却又处处显露出中国传统文化的深厚底蕴。为深入发掘其独特的宗教神学义旨，本章将从戒律规范本身出发，对魏晋南北朝道教戒律规范的表现形式和基本原理作些分析，并附带对这一时期道教戒律规范的实际持行状况稍作考察。

一 魏晋南北朝道教戒律规范的表现形式

汉末五斗米道的戒律规范已经形成了禁、诫、科三种形式并存的局面，魏晋南北朝时期以上三种形式继续存在，并产生了“律”这一新的形式。归结起来，这一时期的道教戒律规范在形式上呈现出以下几种发展趋势：（一）“道诫”的条文化；（二）“道律”的形成；（三）上清派“科”、“律”的融合趋势；（四）洞神派“禁”、“戒”之分和趋合；（五）灵宝派“科”、“戒”、“律”的融合和“戒律”部类的形成。

（一）“道诫”的条文化

前已述及，早在五斗米道时“道诫”就已形成。“道”又称“大道”，是指人格化的至上神太上老君，“道”所发布的诫敕或诫命就是“道诫”。魏晋南北朝时期，道教神系发展，出现了太上老君、元始天王、太上玉晨高圣大道君和元始天尊等至上神，但是他们都可以说是“道”的化身，以这些神道名义造作出来的诫命都应属于“道诫”的范围。不过值得注意的是，在魏晋南北朝时期“道诫”的形式发生了重大变化，那就是条文式“戒”的涌现。

最早的条文式“戒”可能是根据《老子想尔注》造作出来的“九行”。按太玄部卷第七《太上老君大存思图注诀》说：“九行在《想尔注》前，三业在《明威经》后，存思者，急宜忆之，故

标出如左：行无为、行柔弱、行守雌勿先动此上最三行；行无名、行清静、行诸善此中最三行；行无欲，行知止足、行推让此下最三行。”^① 据此可知《老子想尔注》前有“九行”，至少作为太玄部卷第五的《想尔训（注）》之前应是如此。另外，“九行”亦见于《太上老君经律》，题为“道德尊经想尔戒”，其内容为：

行无为、行柔弱、行守雌勿先动此上最三行

行无名、行清静、行诸善此中最三行

行无欲，行知止足、行推让此下最三行。

原注：此九行二篇八十一章，集会为道金，尊卑同科，备上行者神仙，六行者倍寿，三行者增年不横夭。^②

在《太上老君经律》中，“九行”与“二十七戒”合称“道德尊经戒”，“二十七戒”亦即是唐张万福《传授三洞经戒法箴略说》所说的“想尔二十七戒”，其内容为：

戒勿喜，邪喜与怒同；戒勿费用精气；戒勿伤王气；戒勿食含血之物、乐其美味；戒勿慕功名；戒勿为伪伎、指形名道；戒勿忘道法；戒勿为试动；戒勿杀、言杀。此上最九戒。

戒勿学邪文；戒勿贪高荣强求；戒勿求名誉；戒勿为耳目口所误；戒当处谦下；戒勿轻躁；戒举事当详、心勿惚恫；戒勿恣身好衣美食；戒勿盈溢。此中最九戒。

① 《太上老君大存思图注诀》，《道藏》第18册第718页。

② 《太上老君经律·道德尊经想尔戒》，《道藏》第18册第218页。

戒勿以贫贱强求富贵；戒勿为诸恶；戒勿多忌讳；戒勿
祷祀鬼神；戒勿强梁；戒勿自是；戒勿与人争曲直，得诤先
避之；戒勿称圣名；大戒勿乐兵。此下最九戒。

原注：此二十七戒二篇共合为道渊，尊卑通行，上备者
神仙，持十八戒倍寿，九戒者增年不横夭。

所谓“道德尊经想尔戒”、“想尔九戒”可能都只是后来的说法，从其诸如“此上最三行”、“此中最三行”、“此下最三行”、“此九行”等标目看来，其原来的名称可能就是“九行”，把它称为“道德尊经想尔戒”、“想尔九戒”乃是受到“想尔二十七戒”影响的一种结果。与南北朝时期的其他许多戒律相较，“九行”还不具备完全的条文形式（无“一者”、“二者”、“三者”……的形式），内容又十分简易，并完全看不出佛教戒律影响的痕迹，我们虽不敢遽断它在三张五斗米道即已形成，但其产生的年代应该是很早的。而“二十七戒”则不同，饶宗颐先生认为道教立戒之方，当是取资于沙门，戒上系以数目，谓为“事数”，此亦采诸西域“格义”之一端^①，据此，则道教所谓“三戒”、“五戒”、“八戒”、“一百八十戒”、“三百大戒”等说法乃是受到了佛教戒律的影响，“想尔二十七戒”当也是这种条件下的产物，很明显，它是在佛教戒律影响下，以《老子想尔注》所述“道诫”为据、按照“九行”原有模式增饰而成，故形式上亦分“上最”、“中最”和“下最”三个层次，然而内容却翻了二番，每一层次皆以“九戒”标目，上、中、下三最各“九戒”，合为“二十七戒”。

^① 参见饶宗颐《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第55页。

由于“想尔二十七戒”与“九行”关系十分密切，而且都与《老子想尔注》有关，故后人往往把它们作为一个整体来看待，受此影响，“九行”于是就有了“想尔九戒”的名称。总之，“九行”虽未必就是三张五斗米道的产物，但其产生年代应该很早，它可算是道教初具条文化形式的“道诫”。

道教条文式“戒”成为一种最普及的戒律规范形式是在东晋以后，这是佛教戒律影响的结果。在东晋以前，佛教本身的戒规制度也是不健全的，东晋名僧道安居襄阳时（365—379）有徒众数百，深感戒规未备之不便而自制“三科”作为“僧尼轨范”，后乃发心亟求戒律，“在安公晚年，戒律渐至，所得戒本，多与安公有关”^①。受佛教戒律的影响，道教条文式“戒”在晋宋之际大量涌现，如天师道有“老君一百八十戒”；洞神派有“洞神三界戒”、“洞神五戒”和“洞神八戒”；灵宝派有“上品十戒之律”、“十恶戒”、“十善因缘上品之戒”、“智慧度生上品大戒”、“智慧十善劝助上品大诫”、“闭塞六情戒”、“十二可从戒”、“十四持身之品”、“三元一百八十戒”等。上清派戒律规范本以“科”为主，但在南北朝中期也出现了一部条文式“戒”的集大成之作即“智慧观身三百大戒”，而南北朝中后期出现的一些新道派也造作了不少条文式的“戒”，如升玄派有“升玄五戒”、“升玄九戒”和“升玄一百廿九戒”，楼观道有“老君说五戒”等等。总之，条文式“戒”到南北朝时期已经蔚为大观，梁代宋文明曾总结说：“止行之戒有详有略，详者太清道本无量法门百二十条（据《玄门大义》当为“太清道本无量法门百二十九条”，

① 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京大学出版社1997年版，第152页。

即“升玄一百廿九戒”)、老君及三元品百八十条、观身大戒三百条、太一六十戒之例是也;略者道民三戒、篆生五戒、祭酒八戒、想尔九戒、智慧上品十戒、明真二十四诫例是也。”^①

(二)“道律”的形成

道教的“律”最初是与“鬼”紧密相关的,它实际上起源于汉代的墓门解除方术。汉代墓门解除方术的解注文有特有的格式,即一般以“如律令”收尾,如1935年湖北江陵凤凰山168号汉墓出土的熹平二年(173)张叔敬解注陶盆的解注文:

熹平二年十二月乙巳朔,十六日庚申,天帝使者告张氏之家三丘五墓、墓左墓右、中央墓主、冢丞冢令、主冢司令、魂门亭长、冢中游击等;敢告移丘丞檟柏(墓伯)、地下二千石、东冢侯、西冢伯、地下击植卿、耗里伍长等:今日吉良,非用他故,但以死人张叔敬,薄命蚤(早)死,当来下归丘墓。黄神主五岳,主生人录;召魂召魄,主死入籍。生人筑高台,死人归,深自𡵚(埋),眉须以落,下为土灰。今故上复除之药,欲令后世无有死者。上党人参九枚、欲持代生人,铅人、持代死人。黄豆瓜子、死人持给地下赋。立制牡厉,辟除土咎,欲令祸殃不行。传到约敕地

^① 敦煌文书P.2256号宋文明《通门论》卷下,见李德范辑、中华全国图书馆文献缩微复制中心1999年影印本《敦煌道藏》,第5册第2518页。

吏，勿复烦扰张氏之家。急急如律令。^①

上世纪所出土的这种解注文不少，它们大都以“如律令”收尾，这是一种效仿世俗公文格式专门针对冢墓之鬼的“敕令”，它可以说是“律”在道教的最初表现形式。

这种主收冢墓之鬼的墓门解除方术后来为三张五斗米道所继承。前面曾指出《正一法文经章官品》为东汉的作品，该书说道：

黄太极君符下女青诏书地下二千石、泰山二十四狱，主收塚墓之鬼。（卷三《冢墓之鬼》）

太素太始君五人官将一百二十人一合下符摄地（笔者按：似脱“下”字）二千石女青诏书丘丞墓伯、十二塚鬼。（卷三《冢墓之鬼》）

阳方君官将一百二十人治天门室主收天下诸墓功、太岁大将军太玄真符摄下女青诏书主之。（卷三《收葬送塚墓鬼》）

《赤松子章历》卷三至卷六所载章文有少数后起的名物观念孱人，但总的来说此四卷的内容大体保存了东汉原有章文的面目，该书亦称：

谨请太玄真符摄下女青诏书地下二千石丘丞墓伯、十二

^① 见《文物》1975年第9期所载《关于凤凰山一六八号汉墓座谈会纪要》，其解注文为郭沫若先生《奴隶制时代》所录，人民出版社1973年版第94页。

塚神、泰山二十四狱……（卷六《为亡人首悔赎罪解谪章》）

重请太玄真符告下天地水三官女青诏书地下二千石丘丞墓伯、十二塚神、泰山二十四狱……（卷六《赍亡人衣物解罪谪迁达章》）

谨请太素太始君五人官将百二十人、又请葬埋吏十二人一合下符摄下女青诏书地下二千石丘丞墓伯、十二冢侯……（卷六《出丧下葬章》）

谨为上请素车白马大将军一人、太玄君一人各官将百二十人、又请直（疑应作“真”）符告下天地水三官女青诏书土下二千石丘丞墓伯、十二冢侯……（卷五《开通道路章》）

又恐亡某生犯莫大之罪、死有不赦之愆，系闭在诸狱：时在河伯之狱，时在女青之狱，时在城隍社庙之中，不知亡人某魂魄在何处，并乞迁达。（卷四《断亡人复连章》）

依千二百官仪并正一真人三天法师所授南岳紫虚元君治病灭恶之法……又请祐护将军吏兵赍太玄真符摄下女青诏书地下二千石、泰山二十四狱为某收捕分解冢墓殃逮之鬼，告下地中官长丘丞墓伯、苍林君、武夷君、左右塚侯、地中司激墓卿右秩、蒿里父老诸地域所典，并令断绝考害复注之气，一切消灭。……一依鬼律收治，皆令消灭（卷五《大冢讼章》）

辄依千二百官章仪并正一真人所授南岳魏夫人治病制鬼之法，为某家上请太玄君五人官将各一百二十人、又请左右都侯官将百二十人治大明宫、又请祐护将军吏兵太玄真符摄解冢墓殃注逮之鬼……一依女青诏书律令收治。（卷五《又大冢讼章》）

将这些引文与前述熹平二年张叔敬解注陶盆的解注文相对照，可以发现它们所述内容极为相似，如“地下二千石”完全一样、“丘丞木墓柏”即“丘丞墓伯”、“东冢侯、西冢伯”大概即“左右冢侯”、“地下击植卿”大概即“地中司激墓卿”、“耗里伍长”大概即“蒿里父老”，这表明三张五斗米道与这种民间方术之间确实存在极深的渊源关系，难怪释玄光《辩惑论》之“解除墓门不仁之极”条指斥其“左道余气、墓门解除”^①。最后两条引文中出现有“正一真人三天法师”、“南岳魏夫人”等字样，属于“有少数后起名物观念孱入”的那种情况，可能出自东晋以后；但其所言“依千二百官仪”应当属实，“千二百官仪”乃天师所传，魏夫人原是天师道祭酒，所谓“正一真人三天法师所授南岳紫虚元君治病灭恶之法”表明其所据者仍是三张古科。

另外，还可以注意到，以上各引文格式差不多，其典型格式就是“谨请太玄真符摄下女青诏书地下二千石丘丞墓伯、十二塚神、泰山二十四狱……”，各条皆出现有“女青诏书”或“女青诏书律令”字样，此为前述解注文所无，这应该是在前者基础上的一种发展。

按“女青诏书”、“女青诏书律令”这也是道书中常见的术语，考其源流亦当与墓门解除方术有关。从出土的汉代解注瓶来看，不仅有解注文（咒语）还有符，我们也注意到上面所引章文材料中的“女青诏书”之前一般都提到“符”，具体说是“太玄真符摄下（或告下）女青诏书”，表明“女青诏书”一词的来源确与民间墓门解除巫术的符咒有关。刘仲宇先生说：“符的本义

^① [南齐] 释玄光《辩惑论》，《广弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二，第49页。

为调动军队的凭信。通常以竹或金属制成，上刻文字，剖为两半，一半留于朝廷，一半由领兵将帅持有，朝廷要调动军队时便派使者持符为凭传达命令。所以符为权力的象征。对持符使者的听命，实际是对朝廷绝对服从的表现。”^① 东汉民间墓门解除巫术将“符”搬进鬼神世界作为约束鬼神的凭信，这是对凡间权力信物的模拟。凡间的符信的权威来自朝廷，那么鬼神世界的“符”的权威来自哪里呢？回答是来自掌管鬼神世界的玄都（太玄都），故有“太玄真符”之称。而“女青”有可能是玄都的宫廷或朝廷，也就是玄都的权力中枢，是鬼神政令的发布处（故有“女青诏书”、“女青诏书律令”之称，“诏书”、“律令”都是对凡间权力的模拟），而“符”的权威确切地说是来自太玄都的女青（有时连称为“太玄女青”），所以前面所列材料才有“太玄真符摄下女青诏书”之说，所谓“摄”就是“代理”，意思就是“符”所代表的是“女青”的敕令。有两部道书虽属后出却反映出人们心中的“女青”到底指的是什么：

六朝上清经典《太真玉帝四极明科经》，该经有《太玄上宫女青四极明科律文》、《太玄上宫女青四极明科律文》等律文，其卷一说青帝玉司君“治东太明阳台洞天皇玄都女青上宫”^②，卷二说白帝玉司君“治西羽之野、洞天太玄都女青下宫”；卷五说：“回灵三华曜真上符，兆欲不经风刀水火左右考，当以本命太岁日黄书白纸服之，并黄书帛佩身，则四明除过，女青落名”^③；六朝古灵宝经《太上太玄女青三元品诫拔罪妙经》中“太玄女

① 刘仲宇《道符溯源》，载《世界宗教研究》1994年第1期，第1—10页。

② 《太真玉帝四极明科经》，《道藏》第3册第417页。

③ 同上，第442页。

青”出现频率很高，“太玄女青”置有“上元明真曹仙官”等上元三十六仙官、“中元灵都曹仙官”等中元四十二曹仙官、“下元明范曹仙官”等下元四十二曹仙官，完全是凡间朝廷的复制。

有人认为“女青”是早期道教的神仙^①，“女青”如果是神仙，那他统领这么多天曹的仙官，权力未免太大，这么重要的神仙在仙谱中却少有提及，这是说不过去的，故“女青”不是具体的某位神仙，而是机构、处所，是玄都的宫廷或朝廷。由于“女青”是鬼神律令的直接发布处，所以诏书或律令才有“女青诏书”、“女青诏书律令”之称，有时就直接以“女青”指代律令，于是“女青”就成了律令或律典的代称，如《女青鬼律》卷三说：“令知禁忌，不犯鬼神灵书女青玄都鬼律令”^②；卷二说“人家有灾疾不止，可于中庭北向以符著日辰上便，左手揲天关，右手揲火行，三咒言：‘天一女青，煞鬼万千，太一九炁，收邪神鬼，至道求无极，叱叱’”；卷五说“大道垂律，女青所传”；《太上太玄女青三元品诫拔罪妙经》有“太玄女青曰”、“女青曰”，又说“一切善信男子女人，自今以去当诵三元宝经女青妙典”^③，以上“女青”都不是神仙，而是指律令或律典。但是我们要注意的是：《正一法文经章官品》和《赤松子章历》卷五至卷六所载章文中“女青诏书”、“女青诏书律令”所针对的对象都是地下二千石等鬼官，属于“鬼律”，尚未完全脱墓门解除余习，而在六朝的《太上太玄女青三元品诫拔罪妙经》等经典中“女青”是

① 黄景春《早期道教神仙女青考》，载《中国道教》2003年第2期，第39—41页。

② 《女青鬼律》，《道藏》第18册第244页。

③ 《太上太玄女青三元品诫拔罪妙经》，《道藏》第1册第835页。

“天律”，管辖的是仙官，所以“女青”的含义在后世已有所扩大。

总之，不管是汉代墓门解除方术的“如律令”，还是后来五斗米道的“女青诏书”、“女青诏书律令”，皆与对鬼神的约束有关，属于“鬼律”的范畴。故尽管在世俗中“律”的产生要比“科”早，但在道教，最早针对道徒的约束规范并不是“律”，而是“科（禁）”和比较宏观的“道诫”，凡“律令”都是针对鬼的。

道教最早的成文式“鬼律”可能就是《女青鬼律》，该书的最后成书可能迟至晋末，但在汉末可能就已有了其雏形，而在魏晋时期经历了一个不断增衍的过程。故从该书已约略反映出“鬼律”向“道律”发展的态势。所谓“鬼律”其实也不过是记着些鬼的名字，可能还有咒语和符图，《女青鬼律》中卷四起源最早，可能属于汉代《鬼律》雏形的内容，观其内容就是如此，它对入基本上没有什么要求。其实整个《女青鬼律》的内容差不多和其卷四一样，主要是记鬼的名姓；而卷一和卷二除记鬼姓名外，还有几段以“律曰”开头的文字：

律曰：天地初生，元气施行，万神布气，无有丑逆、妖邪不正之鬼，男孝女贞，君礼臣忠，六合无有患害。自后，天皇元年以来转生百巧……日有千鬼飞行，不可禁止……二年七月七日日中下此《鬼律》八卷纪天下鬼神姓名……后有道男女生见吾秘经、知鬼姓名，皆吉，万鬼不干，千神宾伏，奉行如律。不得妄传非（其）人，传非其人，灾流七世界，勿怨道咎。（卷一）

律曰：天道以鬼助神施炁，人畏鬼不畏神，诡托名于彼，自号其位，人闻鬼存无神，百其语言，故制阴阳。清身和心无有邪淫可以制鬼，御天下三万六千余神，皆为子使令。子身不正，反受其殃。念子昌乎？（卷一）

律曰：天下一生之中，自有千亿之鬼，去神更远，去鬼而近……今记其真名，使人知之，一知鬼名，邪不敢前，三呼其鬼名，鬼炁即绝……（卷二）

律曰：人身有疾厄，急可令主者施符，呼名鬼煞名用制鬼法。人家有灾疾不止，可于中庭北向……（卷二）

如果将这些“律曰”与《玄都律文》的“律曰”作一对比，就会发现它们的内容迥然有别，《玄都律文》的《虚无善恶律》、《百药律》、《百病律》、《制度律》、《章表律》等之“律曰”每条皆是针对道徒的制度规范，皆以夺算作为罪责惩罚；而《女青鬼律》上述“律曰”的内容主要讲的是如何制鬼，也就是反复强调“知其名，鬼不敢近人”的道理，除了卷一卷首的“律曰”强调不得妄传、同卷卷末的“律曰”指出“清身和心无有邪淫可以制鬼”外，对人的要求是很少的。因此从这也可以断定：最初天师道的“律”基本上都是指“鬼律”，不属于针对道徒的行为规范的范畴。

作为针对道徒的行为规范的“律”，也就是我们要讨论的戒律规范意义上的“律”是从鬼律禁忌衍生出来的。五斗米道的制鬼如同其佩箬一样，当有一定的禁忌规定，早期五斗米道道官祭酒将箬授予道民佩带作为遣使天官将吏的凭证，箬上记有天官将吏兵数，同时也记有佩箬的一些禁忌规定，如《正一法文经章官

品》卷一《解首过》说：“毕女君一人官将一百二十人治仙宫室主解诸祭酒犯录（即“箴”）上禁忌饮酒食肉、行轻重于民间、奸好淫通之罪皆使无他。”制鬼也是一样，随着鬼律的发展，有关鬼律禁忌也就自然增饰形成，因这些禁忌是针对人的，所以改称“道律禁忌”。《女青鬼律》卷三卷首题“道律禁忌”，疑为本卷标题，其具体条文如下：

一者不得自东自西自南自北出入去来无所关白、任意从心，皆负律令，除算三十二；

二者不得呼天无神、言道师旨，败刑乱政，自言已是道人，言皆负鬼律，天夺算一十三；

三者不得持真入伪奸乱圣明、饮酒食寅（肉？）呼嗟无道，夺算千三百；

四者不得传宣恶语道说他人、妄作一法，不信天道，虚言无实，天夺算千二百；

五者不得传虚两舌妄语、喜怒无常专行逆煞、不慎阴阳，天夺算百三十二；

六者不得轻慢老人、骂詈亲戚、夫妻诅咒、自相煞害、毒心造凶、不孝五逆，天夺算一百八十；

七者不得受道不知轻慢、传非其人、贪财受利取人自益、借物不还以为私宝，天夺算一千八百；

八者不得斗争言语、因醉淫色、假托大道妄言鬼语、要结男女饮酒食寅，天夺算三百；

九者不得游行东西周合男女、消灾不解、因成邪乱，天夺算万三千，死殃流七世；

十者不得传道童女因入生门、伤神犯气、逆恶无道、身死无后，不得反男为女、阴阳倒错，天夺算三百；

十一者不得露合阴阳触犯三光、因酒往还承威相接，天夺算三百；

十二者不得一人气生一人气死逼犯真人，天夺算三十三；

十三者不得一父子别居、室家离散，天夺算二十二；

十四者不得嗜欲恶失、男女聚集妄道邪言，天夺算百二十；

十五者不得同法相女自更相道说、不信三五评论天气长短，天夺算八百二十三；

十六者不得逃遁父母游行四方、位立真气自相收合，天夺算三百二十；

十七者不得灭天所生妄煞走兽弹射飞鸟、指南作北任心所从、不依鬼律，天夺算三千；

十八者不得干知人事宣布他家、藏善出恶、奸人妇女、谋图人婿、逆戾三光、阴贼诅咒、不孝五逆，天夺算千二百二十；

十九者不得行道之日贪色淫心、行气有长、自解不已、私共约誓，因生不孝、奸心五内，无道之子天夺算三万；

二十者不得思神不报、因行生气、取降元炁、贪淫爱色手足不离弥日竟夕，如此无道天夺算三百四十二；

二十一者不得以赤炁妄传俗人、口手胸心更相交接、委道自叛师主无法，天夺算三百；

二十二者不得妄以经书授予俗人、道父母名讳、泄露真

要诀语俗人，天夺算三百。

“道律禁忌”每条之末皆有“天夺算……”。夺算的说法由来已久，汉代纬书中就有，《河图纪命符》就说：“天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算（算）纪。”（据《抱朴子·微旨篇》引文，纪者三百日，算者三日）。《太平经》也说：“（前略）大阴法曹，计所承负，除算减年。算尽之后，召地阴神，并召土府，收取形骸，考其魂神。”（卷一百一十二《有过死谪作河梁诫》页579）但这些都还限于理论的层面，到底具体是如何操作的，不清楚；而现在“道律禁忌”对过失轻重进行具体量化，更便于对信徒进行约束，操作起来也更加方便。观察其夺算的数目：一十三、三十二、二十二、三十三、百三十二、八百二十三、一百八十、三百二十、三百、三百四十二、一千八百、千二百二十、三万等；而《玄都律文》中罚算数目，其一般是二百日、一纪、二纪、三纪、二年、三年、七年等。通过对照，可以发现“道律禁忌”的数目具有随意性的特点，而且有很多较小的数字，三百以下（含三百）的数目占了一半以上；而《玄都律文》最小的数字都是二百，二纪很多，动辄几年，象一十三、三十二、二十二、三十三这样的数字是没有的。这只能说明“道律禁忌”的夺算具体量化实践刚刚开始，还不成熟。其不成熟还反映在其条条文之间并无严格的区分标准，故它把不同性质的内容置于同一条文之下，如第二十二条说“不得妄以经书授予俗人、泄露真要诀语俗人”，其中却又夹杂一句“道父母名讳”；再如第十五条说：“不得同法相忌、更相道说”同时又说“（不得）不信三五、评论天气短长”，这样好象是随意堆砌在一起，显得很凌乱。正因为凌

乱而内容重出、导致夺算标准不一，如“饮酒食寅（肉？）”既出现于第三条又出现于第八条，而一作“夺算千三百”一作“夺算三百”；再如“咒诅不孝五逆”既出现于第六条亦见于第十八条，一作“夺算一百八十”一作“夺算千二百二十”。尽管不成熟，但毕竟是新的开始。

《女青鬼律》卷三虽名“道律禁忌”实则是鬼律禁忌，因为条文中多次提到“当依鬼律令”、“背负鬼律”、“不依鬼律”等，而且它不过是一些禁忌而已，在整个《鬼律》中不占主要地位，因此它还不是完全意义上的“道律”。但是在后来的发展中，这部分内容被突出出来，使“鬼律”慢慢地变成了“道律”，如东晋葛洪《抱朴子内篇》之《遐览篇》中就已经著录有《立功益算律》一卷和《道士夺算律》三卷；到晋末和南北朝时期，“律”已经成为了道教戒律规范的重要范畴之一，并与其他戒律规范形式结合起来，譬如上清派的“科”与“律”出现了融合趋势，而灵宝派的“戒”与“律”几乎同一，至于天师道则“戒”、“律”并重，该派在南北朝时期造作了一部很有名的“律”文，即《玄都律》，关于该书，前面已有介绍，此不赘述。

（三）上清派“科”、“律”的融合趋势

魏晋南北朝时期道教的几种戒律规范形式呈现出相互融合的趋势，不过，在各道派之间这种融合趋势的表现有所不同，如洞神派侧重于“戒”和“禁”，“律”在该派戒律规范中地位不突出；灵宝派则注重于“戒”，也兼及于“科”和“律”，该派戒律规范表现出明显的“科”、“戒”、“律”混同的特点；上清派的戒

律规范注重于“科”，也重视“律”，有“科”、“律”融合的趋势，但是自南北朝中期以后“戒”在该派戒律规范中的地位愈益突出，出现了“戒”的集大成之作《上清洞真智慧观身大戒文》；至于天师道则表现为“戒”、“律”二者并重。

作为国家政令形式，“科”乃是对“律”的具体阐述，可以说是由“律”衍生而来，在魏晋南北朝时期，“科”的地位十分突出，其实际影响较“律”还要大。这也影响到了道教，早在五斗米道，“科”就成为了其戒律规范的基本范畴之一，受此传统的影响，上清派的戒律规范以“科”为主，出现了《太真科》、《九真明科》和《四极明科》等科文，但随着“鬼律”演化为“道律”，上清派的“科”与“律”产生了融合趋势，如《洞真太上素灵洞元大有妙经》说：“四极以四司之官总统众非纠罚之禁律，《太真科》以太帝君所受元始天王之玄章、上真之仪格，其法秘于九天之上、太帝之堂，藏诫于上真之宫，不行于世；《九真明科》以禁后学、《四极明科》总领四达，其旨幽微，自无金字玉名不得知闻，有得此篇，不须学而自成。”^①很明显，这里的“禁律”即是指《太真科》、《九真明科》和《四极明科》等科。查《太上九真明科》，该科文分为《传经篇》、《诫罪篇》和《赎罪篇》三品，故又称为《三品律》。至于《四极明科》，其“科”、“律”几乎完全等同，陆修静在其《太上洞玄灵宝授度仪》就已称“自肃励如《四极明科》律文”^②，而查南北朝中期最后成书的《太真玉帝四极明科经》本文，其卷首宣称：“尔时太上大道君授高圣太真玉帝五色神官《四极明科》百二十条律，上检天

① 《洞真太上素灵洞元大有妙经》，《道藏》第33册第421页。

② 《太上洞玄灵宝授度仪》，《道藏》第9册第852页。

真，中检飞仙，下治罪人”；卷五也说：“高圣太玄女青《四极明科》百二十条律，辅扬三五，翼赞太清，上总万真，下统隐灵，治正理气”，又称“依玄科七百年中遇真而盟，施行合法克得上仙，有违收考勿咎真文，故以制律，幸慎奉行”，“凡受上清之道，修宝经玉符而不见《四极明科》，亦万无成也，律以制罪，科以检非，学无明科，如盲投光，不见通源，不解其方，行失次第，动入罪乡，上役七祖，己身罹殃……”^①。其所谓“《四极明科》百二十条律”是指该经内容之五个部分即《太玄上宫女青律文》、《太玄下宫女青律文》、《太玄都左宫女青律文》、《太玄右宫女青律文》和《太玄都中宫女青律文》等，五者各述律文二十四条，合为一百二十条，五个部分皆明确以“律文”标目，各条文皆称“玄都某宫女青律文受者明慎奉行”，此经可算是“科”、“律”融合的典型例证。

（四）洞神派的“禁”、“戒”之分和趋合

洞神派戒律规范在形式上也有其自己的特点，那就是该派对“科”、“律”比较轻忽，而比较注重“戒”和“禁”，以“戒”而论有“斋持八戒法”、“洞神三界戒”、“洞神五戒”和“洞神八戒”等；而“禁”在该派戒律规范中地位也比较突出，“禁”、“戒”二者往往并称，该派经文宣称：“夫轻则曰‘戒’，重曰‘禁’，禁戒者辅身之良方也，学仙家以禁戒为铠甲，虽入三军矢刃不能伤，虽处世间灾祸不得入。”^②其“戒”、“禁”的所谓

① 《太真玉帝四极明科经》，《道藏》第3册第439—443页。

② 《无上秘要》卷四十九引《三皇斋立成仪》，《道藏》第25册第176页，

“轻”、“重”之分似为其他道派所无，然而据有关资料看来，“禁”实主要是指仙道修持及养生方面的禁忌，与“戒”偏于社会伦理道德方面的说教确有一定的不同。在《洞神八帝妙精经》中有所谓“十三禁文”，其内容为唐张万福《三洞众戒文》卷下所征引，其内容为（按：序号为笔者所加）：

1. 禁无施泄（按：《三洞众戒文》作“精”）命夭没；
2. 禁无大食炁脉闭；
3. 禁无大饮膀胱急；4. 禁无大温消髓骨；
5. 禁无大寒伤肌肉；6. 禁无寒食生病结；
7. 禁无涕（按：《众戒文》作“嗽”）唾失肌汁；
8. 禁无久视令目目蔑；
9. 禁无久听聪明闭；10. 禁无久泣神悲戚；
11. 禁无卒呼惊魂魄；12. 禁无内念志恍惚；
13. 禁无恚怒神不乐。^①

从这些内容看来，此“十三禁文”实际上都是些养生禁忌，都是延寿长生所要注意的方面，如果剥去其宗教的外衣，这其中确实包含有许多科学的因素，就是现在看来也不失其价值。但是，在《无上秘要》卷四十九《三皇斋品》另有所谓“十三禁”，称出自《三皇斋立成仪》，其内容为：

第一之禁勿淫欲施泄令身命夭没；第二之禁勿阴贼凶虐

^① 《洞神八帝妙精经》，《道藏》第11册第389页；据唐张万福《三洞众戒文》卷下所引校补，《道藏》第3册第400页。

则三官执罚；

第三之禁勿杀伤含气则生死执对；第四之禁勿谗嫉邪佞
则人鬼加害；

第五之禁勿窃盗欺滥则身形黜缺；第六之禁勿忧悲思念
令精灵恍惚；

第七之禁勿愤怒逸乐令神爽离越；第八之禁勿醉酒淫乱
令三官奔溃；

第九之禁勿食五辛血腥令脏腑臭秽；第十之禁勿饥饱寒
热令百病攻结；

第十一之禁勿多言语多笑则亏损神气；第十二之禁勿久
视久听则耳目昏翳；

第十三之禁勿移慢怠堕则形神丑悖。^①

可以看出，后面“十三禁”之第二、三、四、五、八、九、十一、十三条为前面“十三禁”所无；后之第十条实际上涵括了前面第2、3、4、5、6条的内容；后之第十二条也涵括了前之第8、9条；后之第六条与前之第10、12条相当；后之第七条禁喜怒包含了前之第13条怒的内容；第一条同。后者似有意以较少的篇幅涵括了前者，然后在继承前者的基础上对其内容进行较大的补充。因此后者所依据的正是前者，是对前者的进一步发挥。《三皇斋立成仪》当是据《洞神八帝妙精经》等“推步本经、分别仪式”而成。改造后的“十三禁文”涵摄范围大为扩大，已不再局限于养生禁忌，而增添了不得阴贼凶虐、杀伤、谗嫉邪佞、

^① 《无上秘要》卷四十九《三皇斋品》引《三皇斋立成仪》，《道藏》第25册第175页。

盗窃欺滥等规定，大大突出了社会伦理方面的要求，和“戒”已无多大区别。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四洞神弟子所受戒目中不见有“十三禁文”，但在唐《三洞众戒文序》及《传授三洞经戒法箴略说》中都说：“洞神三洞要言、五戒、十三戒、七百二十戒门，此三皇弟子所受”^①，其“十三戒”当即是“十三禁”，看来，该派“禁”、“戒”到南北朝后期和隋唐之际亦已趋合。

(五) 灵宝派“科”、“戒”、“律”的融合和 “戒律”部类的形成

灵宝派的戒律规范可以说是“科”、“戒”、“律”三种形式同时并存，但明显表现出以“戒”为主的特色，即以“戒”为核心，“戒”与“科”相结合称为“科戒”，“戒”和“律”相结合称为“戒律”。“科”在灵宝派戒律规范中的地位远不如上清派那样突出，特别是在最初更是如此，晋宋之际问世的古灵宝经中戒律规范类经典不少，但很少有“科”，其唯一的一部“科”文就是《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》，这就是通常所说的“明真科”二十四条，含“十善因缘功德报应”和“十四条罪报之目”。但是根据有关资料看来，灵宝派内部实际上也是把它当作“戒”来看待，如宋文明在《通门论》卷下列举的止行之戒中就有“明真二十四诫”（参见后文），而《玄门大义》亦称“明真

^① [唐]张万福《三洞众戒文序》，《道藏》第3册第396页；《传授三洞经戒法箴略说》，《道藏》第32册第185页。

科二十四戒”^①。此外，大致在南北朝后期至隋唐之初问世的《三洞奉道科戒经》（其《道藏》本称为《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》）亦是“科”和“戒”相联称。可见其“科”和“戒”的混一。除了“科”、“戒”的混一外，该派还表现出“戒”、“律”混同的特点。翻检道书可以发现，“戒”、“律”联称的情况大约出现于晋、宋之际，大致成书于晋末至宋初之间的天师道《老君说一百八十戒》就称“老君一百八十戒”为“长存要律一百八十戒”，且其《序》中已经出现了“戒律”一词，称“人生虽有寿万年者，若不持戒律，与老树朽石何异？”^②“戒律”一词亦见于姚秦弘始十七年（即北魏神瑞二年、东晋义熙十一年公元415年）寇谦之托称太上老君降临的《老君音诵戒经》中，该经说道：“道官篆生初受诫律之时，向诫经八拜，正立经前，若师若友执经作八胤乐音诵，受者伏诵经意，卷（后）讫后八拜止，若不解音诵者，但直诵而已。”^③这种情况也出现于东晋末至刘宋初问世的古灵宝经中，如《太上洞玄灵宝智慧罪根上品》卷上说：“次有上品百八十戒、中品八十戒、下品四十戒，并元始智慧三品之律，撰为‘观身大戒’合三百首”^④，该经又有所谓“十善因缘上戒之律”、“上品十戒之律”，在这里“戒”和“律”相并出现且含义相同，不过，在这批古灵宝经中还不见有单一的“戒律”一词。“戒律”一词被普遍地使用开始于刘宋陆修静整理古灵宝经时，在那里，“戒律”被正式确定为灵宝经“十二部”

① 《洞玄灵宝玄门大义》，《道藏》第24册第734页。

② 《太上老君经律·老君说一百八十戒》，《道藏》第18册第219页。

③ 《老君音诵戒经》，《道藏》第18册第210页。

④ 《太上洞玄灵宝智慧罪根上品》，《道藏》第6册第887页。

之一。

在陆修静整理古灵宝经之前，元始旧经已有简单的划分，即分为“十部”。在《元始五老赤书玉篇真文天书经》卷下、《太上诸天灵书度明妙经》、敦煌文书 P.2399 号《太上洞玄灵宝空洞灵章》等古灵宝经中都见有“十部”之说；刘宋初陆修静整理古灵宝经时撰《灵宝经目》并《序》，《云笈七签》卷四尚保存有其撰于元嘉十四年（437）的《灵宝经目序》，该《序》亦称“十部三十六帙引导后学、救度天人”、“十部旧目，出者三分”^①。所谓“十部旧目”即陆修静录列古灵宝经的《灵宝经目》中“元始旧经”之十个篇目，其具体内容见于敦煌文书 P.2861 + P.2256 号梁宋文明所撰《通门论》卷下中（前面在介绍古灵宝经中的戒律规范类经典时已有所涉及），除第一篇目缺佚外，其余为：第二篇目“明运会始终”，有《天地运度》等道书三卷；第三篇目“明天功之广被”，有《空洞灵章》等道书三卷；第四篇目“明圣德之威风”，有《自然五称文》等道书三卷；第五篇目“明戒律之差品”，有《智慧上品大戒》等道书六卷；第六篇目“明人行业由从”，有《智慧定志通微经》等道书三卷；第七篇目“明济物之亟远”，有《无量度人上品妙经》等道书三卷；第八篇目“明因果之途迹”，有《三元品戒》等道书五卷；第九篇目“明修行之方”，有《二十四生图》等道书四卷；第十篇目“明治身之体用”，有《药品》等道书三卷。值得注意的是，上述所谓“明运会始终”、“明天功之广被”、“明圣德之威风”等之前皆有“宋法师云”字样，皆当出自宋法师对各部义旨的综括，看来原来仅

^① [刘宋] 陆修静《灵宝经目序》，《云笈七签》卷四引，《道藏》第22册第19页。

只划分十部而已，但它毕竟把同类性质的经典归于一个部类之下，如第五篇目下的《太上洞玄灵宝智慧罪根上品》二卷、《太上洞玄灵宝智慧上品大戒》一卷、《太上洞玄灵宝金录简文三元威仪自然真一经》一卷、《太上灵宝长夜九幽府玉匮明真科》一卷都是讲述戒的，因此，在陆修静之前的古灵宝经虽无“戒律”之名但已有“戒律”部类之实。

陆修静在录列十部“元始旧经”及“葛仙公所受教戒诀要及说行业新经”之后，总括体用分别条贯将灵宝经“十部”重新划分为“十二部”，此“十二部”后来得到了宋文明进一步发挥，他们的成果都保存在前述敦煌文书 P.2861 + P.2256 号宋文明所撰《通门论》卷下中，今录其文如下：

十部旧目及新名录，记如前。陆先生就此十部灵宝经（正文有三十六卷，其二十二卷见行于世，余十四卷犹隐天官）总括体用分别条贯，合有十二种，谨别如左：

第一经之本源，自然天书八会之文……

第二神符，自然云篆之文，凡有十六五条神真符信……

第三玉诀，玄圣所述解释天书八会之文。

第四灵图，玄圣所述神化灵变之象。

第五谱录，玄圣所述圣真名讳神官位第。

第六戒律，玄圣所述罪福科目。

第七威仪，玄圣所述法宪仪序斋谢品格凡六条……

第八方诀，玄圣所述神药灵芝矛金水玉之法。

第九众术，玄圣所述思神存真心斋坐忘步虚飞空沧吸五方元道引三光之法。

第十记传，玄圣所述学业得道成真之法。

第十一玄章，赞诵众圣之辞。

第十二表奏，玄圣所述传授经文登坛告盟之仪。

宋法师于陆先生所述后名为灵宝部属条例区品十二：第一本文，第二神符，第三玉诀，第四灵图，第五谱录，第六解律，第七威仪，第八方法，第九众术，第十记传，第十一赞诵，第十二表奏也。

本文一条有二义，一者叙变文二者论应用……第六部诫律有二仪（“仪”当作“义”）：一者论诫名体，二者事用。论诫名体者，诫者，界也，外也，善恶之心于此为断、为其界域，故此言“界”也；能修诸法解除众结，故曰“外”也。戒法有二：一者止，心口为誓，从今日始能断众恶，恶于此止，故此曰“止”也；二者行，从今日始至于道场，常行善行，广为善业，于此常行，故曰“行”也。止行之戒有详有略，详者太清道本无量法门百二十条（据《玄门大义》“条”前脱一“九”字）、老君及三元品百八十、观身大戒三百条、太一六十戒之例是也；略者道民三戒、箓生五戒、祭酒八戒、想尔九戒、智慧上品十戒、明真二十四诫例是也。律者，率也，慄也，直也，率计其罪至明至直，使人战慄也，此律终出戒中，更无别目，多论罪报形（“形”当作“刑”）宪之科，如之直；则戒以主因，律以主果也。二者事用用者（后之“事”、“用”二字均衍），此律或空中下或口传，皆随机而作也。授此戒亦有不同：《上品戒》则弟子东向，《定志》则弟子南向，《金箓简文》则天尊北向、道君南向，此亦随机耳。若东向者，阳位也，依《三元品戒》则

东方南方为左宫、属太阳位，西方北方为右宫、属太阴位次，请生求戒向太阳位所东向而受也；《定志》法师居南，弟子向师莫测首向，以治而指则法师居南，当向北，与《金策》同向；《上品戒》弟子向东、《定志戒》弟子向南，此皆使弟子向生炁也……^①

陆修静在“十部”旧目的基础上形成的灵宝经“十二部”正式出现了“经之本源”、“神符”、“玉诀”、“灵图”等十二个标目，其中第六部类正式以“戒律”命名之，并确定其涵括的范围为“玄圣所述罪福科目”。陆修静的这种划分对后世产生了深远的影响，后世道教的道书体制有所谓“三洞四辅十二类”，“十二类”即“十二部”，其名目大体即踵陆氏之成法。当然，这与宋文明的弘扬之功是分不开的。从文书可以看出，宋文明对陆修静的灵宝经“十二部”有所修正，如第一部类“经之本源”改为“本文”、第六部类之“戒律”改为“解律”（按“解律”可能只是“诫律”的误写，其下文对这一部类展开具体讨论时仍称“诫律”可以为据）、第八部类“方诀”改为“方法”、第十一“玄章”改为“赞诵”，但总的来说基本上沿用了陆氏旧说。宋文明的功绩在于他对每一部类内涵的具体阐说，原来陆修静对灵宝经十二部类除了第一部类“经之本源”及第七部类“威仪”讨论较为具体外，其余皆甚为简略，仅限于指出部类的内容而已，如对于戒律类他仅以“玄圣所述罪福科目”一言概述之，与之相较，宋文明的有关论述就显得丰满得多，宋文明宣称“第六部诫律有二义”，从其

^① 敦煌文书 P.2256 号宋文明《通门论》卷下，见李德范辑、中华全国图书馆文献缩微复制中心 1999 年影印本《敦煌道藏》第 5 册第 2510—2519 页。

文明显可以看出，其对戒律的阐述包括了名体、事用二方面。但是值得注意的是，在“名体”方面他不称“一者论戒律名体”，或者依“二者事用”例直接说“一者论名体”，而是称“一者论戒名体”，显见其所谓的“名体”仅只指“戒”而言，而且其后面有关“名体”的具体解说确实主要都是针对“戒”来说的，涉及到“律”的文字极少；再就“事用”方面来看，主要阐述的是“授戒”的问题，亦基本没有涉及到“律”。这就出现一个问题，那就是既然他称“戒律”有二义，为什么名体和事用均只论“戒”而基本上不及于“律”？细究其文，原来在宋文明看来，“戒”、“律”虽有些分别，然本为一体，“律”即“戒”也，他说：“此律终出戒中，更无别目，多论罪报刑宪之科，如之直；则戒以主因，律以主果也。”故宋文明对“戒律”的界定仍然表现出“戒”、“律”混同特点，这对后世产生了较大的影响。宋文明的这段文字长达六百余字，这可以说是道教史上对“戒律”的第一次较为完整的界定。

经过宋文明的弘扬，到南北朝后期，灵宝经十二部逐渐推广到整个三洞，如《上清太上开天龙蹻经》就是一例，该经为唐初李少微《度人经注》所征引（见《度人经四注》卷二），另据王宗昱先生考证，唐初道书《道教义枢》“法身义”章征引了该经论法身之文并可以与之相对勘，故可能为《道教义枢》乃至《玄门大义》以前之道书^①，该经卷一说：“下界传经者应化法门十二等事：一者本文，三洞宣说；二者神符，奉宣告信；三者玉诀，示无疑难；四者灵图，图写相好；五者谱录历代授道；六者

^① 参见王宗昱《〈道教义枢〉研究》，上海文化出版社2001年版，第279页。

戒律，防非禁恶；七者威仪，庠序轨格；八者方法，修行节度；九者术数，隐景贵形；十者记传，传示学人；十一者赞颂，歌颂圣德；十二者章表，章请表奏。三洞通达应感，证缘三乘，积功证果，亦别随功高下上生诸天，诸天果报乘经说证三十六部，证品生天三十六天，天随经修品上证道果。”^① 此经所述“十二等事”与宋文明的灵宝经“十二部”同，所不同者此十二等事已通达于三洞、三乘。此外又有《玄门大义》，该书作为编纂性道书将灵宝经十二部通用于三洞更带有总结性意义。《玄门大义》大致成书于隋代^②，其所述“十二部义”大致沿袭了宋文明的说法，该经从《释名》、《出体》、《明同异》、《明次第》到《详释》，其绝大部分篇幅皆以灵宝经的十二部为据，其《正义》部分首先指出：“夫十二部经者，盖是通三乘之妙、典贯七部之鸿规，寻之者知真、玩之者悟理，出生死之津梁、入大道之途径者也。故《正一经》云：三乘所修，各十二部。”接着，其《释名》部分说：“夫十二部义通于三乘，今就次乘为释，余例可知。十二部者，第一本文，第二神符，第三玉诀，第四灵图，第五谱录，第六戒律，第七威仪，第八方法，第九众术，第十记传，第十一赞诵，第十二表奏。……”^③ 很清楚地表明这种十二部的讨论完全

① 《上清太上开天龙蹻经》，《道藏》第33册第731页。

② 该书又称《玄门大论》、《玄门论》、《道门大论》，原书二十卷，今《道藏》仅残存一卷，主要保存了其“十二部义”的内容，在第24册；学界根据宋张君房《云笈七签》卷六所引录的《道门大论》“三洞义并序”中援引了隋代《本际经》的文字，认为此书当出于隋代。此书问世不久即被新编成的唐初王悬河所撰《三洞珠囊》大幅征引，孟安排的《道教义枢》主要也是根据它删削而成，宋张君房《云笈七签》卷六亦取自此书。参见《中华道教大辞典》第331页；王宗昱《〈道教义枢〉研究》，上海文化出版社2001年版，第21页。

③ 《洞玄灵宝玄门大义》，《道藏》第24册第734页。

是以中乘灵宝经为据的，其余二乘不过依此类推而已；而《详释》部分则几乎全文照搬了宋文明的《通门论》，以戒律为例，其《释戒律》部分除了取消“论诫名体”和“事用”二义之划分、戒法去掉了“行”以外其余内容完全同于宋文明所述。《玄门大义》的意义在于以道书编纂的方式确立灵宝经十二部在整个道书体制中的地位，并一直为后世道教所沿袭；而这也意味着“戒律”作为一部类在道书体制中地位的确立。

二 魏晋南北朝道教戒律规范的基本原理

（一）戒律规范的受持功德

“道士”，顾名思义，乃是以“道”作为根本信仰和毕生追求的人^①。而“道”与戒律规范的关系十分密切，关于这，在三张五斗米道的《老子想尔注》中早就有精彩的论述，该书指出：“道至尊，微而隐，无状貌形像也。但可从其诫，不可见知也。”^②“诫为渊，道犹水，人犹鱼，鱼失渊去水则死；人不行诫守道，道去则死。”^③故作为道士，当行戒守道，古灵宝经《太

① 按《太平御览》卷六百六十六引《太霄经》曰：“人行大道谓之道士”；又云：“从道为事故称也”。中华书局1960年据涵芬楼影印宋本复制重印，第3册，第2972页。

② 饶宗颐《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第17页。

③ 同上，第46页。

极真人敷衍灵宝斋戒威仪诸经要诀》认为^①：作为道官祭酒当断念舍众恶、推行戒法，它指出：“夫祭酒当奉行《老君百八十戒》，此可言祭酒也。故曰：不受大戒，不得当百姓及弟子礼拜也。受此戒者心念奉行，今为祭酒之人矣。祭酒当断念舍众恶、推行戒法，当如是也。”^②陆修静对此进一步发挥道：“夫受道之人，内持戒律，外执威仪，依科避禁，遵承教令，故《经》云：道士不受《老君一百八十戒》，其身无德，则非道士，不得当百姓拜、不可以收治鬼神，其既暗浊，不知道德尊重，则举止轻脱、贱慢法术也。”^③又南北朝中期道书《洞真太霄琅书》亦言：“十恶（善）遍行谓之‘道士’，不修善功徒劳山林，能信斯者勤寻诸戒，戒部甚多，随缘所得，无数诸戒、无央科律，皆辅一神，摄于三业，三业者，口身心也……”^④《上清洞真智慧观身大戒文》亦指出：“夫道要在行合冥科，积善内足，然后始涉大道之境界耳。自弗能尔者皆为徒劳于风尘，无益于生命之修短也。”^⑤从这些材料看来，受持戒律规范实是作为道士的基本条件。为了使道学们能行戒奉道，许多道书以其特有的宗教神学对戒律规范的受持功德进行了大肆渲染，这些功德归结起来大致包括以下几个方面：

第一，道教神学认为受持戒律方可得神灵护佑，可以免受兵

① 该经在敦煌文书 P.2861 + P.2256 号宋文明《通门论》所保存的陆修静《灵宝经目》中有著录，称《敷斋威仪诀》，属于“新经”的范围，据大渊忍尔先生考证，《道藏》本虽不完整，但可以认为是南北朝时期的古经文。

② 《太极真人敷衍灵宝斋戒威仪诸经要诀》，《道藏》第9册第872页。

③ 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册第781页。

④ 《洞真太霄琅书》卷八《十善十恶诀》，《道藏》第33册第690页。

⑤ 《上清洞真智慧观身大戒文》，《道藏》第33册第804页。

贼鬼虎等为害，如洞神派认为：“禁戒者辅身之良方也，学仙家以禁戒为铠甲，虽入三军矢刃不能伤，虽处世间灾祸不得入。”^①《洞神经》宣称受持“洞神五戒”五老帝君将“各遣一十五神防护受持者身”^②。《老君说一百八十戒》述其经德：“行无居家可投止，宿树木岩石间讽诵《百八十戒》，神自营卫汝三重，兵贼鬼虎不敢近汝。”^③《上清洞真智慧观身大戒文》也有类似的说法，它宣称：“若奉戒弟子独宿山林可畏之地，鸣天鼓二七通，心存戒神，戒神卫己三重，妖魔鬼魅不敢近，福德恒随身，诸天善神各各应护也，先是冤家债主皆生慈心矣。”^④

第二，道教神学认为受持戒律方可召劾鬼神。按召神劾鬼为道教的基本法术，五斗米道之所以被人们称为“鬼教”与此有很大的关系，五斗米道对后世有重大影响的一项教法就是佩箬，箬是道民佩带作为遣使天官将吏的凭证，但是道教神学认为，佩箬者遣使官将吏兵当以行戒为条件，否则不仅不成功而且还会反招殃咎，此即陆修静所谓“不受大戒不可以收治鬼神”之意，因为“其既暗浊，不知道德尊重，则举止轻脱、贱慢法术也”（见前引陆修静语）。《洞神经》亦称：“人不持戒，吏兵不附其身，所得无验，徒劳用心”，认为若欲使吏兵防身护命、却死来生、攘疾延寿、为人消灾救治厄患灵验当受持“洞神五戒”^⑤。另有一则材料说得更为详细：

① 《无上秘要》卷四十九《三皇斋品》引《三皇斋立成仪》，《道藏》第25册第176页。

② 《无上秘要》卷四十六引，《道藏》第25册第165页。

③ 《老君说一百八十戒》，《道藏》第18册第221页。

④ 《上清洞真智慧观身大戒文》，《道藏》第33册第803页。

⑤ 《无上秘要》卷四十六引，《道藏》第25册第164页。

凡为道民便受护身符及三戒，进受五戒、八戒，然后受箓；受箓之前未受戒者，受箓之后依次受之。诵习通利，恒存思行，谄忆不谬，忘则犯科。未受箓时无所呼召，受箓之后，动静呼神，不行戒者，呼之不至，破戒之人，吏兵远身，还上天曹，考官便逮，致诸厄疾公私灾横辄衰否，所作不成。成功立德，舍暗入明，施善攘恶，以吉除凶，要在行戒，神即佑之。^①

第三，道教神学认为受持戒律可以解除宿世罪根。道教戒律规范的受持功德大致可以分为两个方面，一是现世福报，如前述得神灵护佑和召劾鬼神，再如《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》所说的修奉“智慧上品十戒”功满，“见在世上为人师宗，万姓所仰，三界所敬，门户清贵，福庆无穷”，“见在世上聪明智慧，逆知吉凶，或通灵彻视，役使鬼神，或在富贵帝王之门”等^②；二是非现世福报，它诉诸于对来世和彼岸世界的憧憬，其表现之一就是认为受持戒律可以解除宿世罪根，在佛教影响下道教神学特别是灵宝派神学认为受持戒律可具知罪福宿命因缘、善恶报应，不仅自己能拔出宿世苦根、免受轮回之苦，而且七祖亦能立得开度九幽长夜之中、上升天堂，如《长夜之府九幽玉匮明真科律》述其经德称：

① [唐]王悬河《三洞珠囊》卷六引《正一法文》下卷，《道藏》第25册第326页。

② 《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》，《道藏》第6册第889—890页。

《明真科文》戒于罪福品如上，至士精心修科奉法，不违经典，冥感自然，天亮尔心，七祖立得开度九幽长夜之中、上升天堂、衣食自然、早得更生王侯之门，见世光明，庆福难胜。勤行弗怠，克获神仙矣。^①

第四，道教神学认为受持戒律方可得道成仙。天师道可能是最早把受持戒律同成仙联系起来的道派，其早期戒律“九行”宣称：“此九行二篇八十一章，集会为道舍，尊卑同科，备上行者神仙，六行者倍寿，三行者增年不横夭。”而《老君说一百八十戒》述其经德说：“往昔诸贤仙圣皆从《百八十戒》得道。”^②晋宋之际问世的古灵宝经《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》亦称修奉“智慧上品十戒”功满福报：“名书上清，或位登上圣，或为神仙，游行五岳，驾龙乘虚。”^③但是若细加考察，这一神学观点的确立经历了一发展的过程，譬如以葛洪及其师郑隐为代表的魏晋神仙道教虽然也曾留意道诫方面的书，却不刻意地拘守道诫，他们迷恋金丹，认为“若金丹一成，则此辈一切不用”^④；而据陶弘景称，南朝初孔熙窃取看其父所藏道经，“览见《大洞真经》说云‘诵之万遍则能得仙’，大致讥诮，殊谓不然，以为仙道必须丹药炼形乃可超举，岂有空积声咏以致羽服？”^⑤此例说明“金丹至上”的观点直至南朝初期仍然很有市场，不过，也

① 《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》，《道藏》第34册第392页。

② 《老君说一百八十戒》，《道藏》第18册第221页。

③ 《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》，《道藏》第6册第889页。

④ [晋]葛洪《抱朴子内篇·遐览》，王明校释本，中华书局1985年版，第332页。

⑤ [梁]陶弘景《真诰》卷十九，《道藏》第20册第604页。

表明一种以诵读《大洞真经》冀致冲举的新型教法已经产生，据《真诰》卷五所录东晋中期的许谧手书，确实宣称：“若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也，读之万过，毕便仙也”。^①当然，无论是认为“丹药炼形乃可超举”还是“积声咏以致羽服”均表明他们对戒律受持的轻视。但是到了南北朝中期，上清派的观点发生了很大的改变，这可以从《上清洞真智慧观身大戒文》反映出来，该经以太微天帝的口吻说道：

太微天帝曰：我昔始学之时，唯知请经不知寻戒，乃历劫生死，太上愍我道心高圣，哀我不懈，见告云：子学弥勤而不知奉《观身大戒》，当何由得仙乎？我于是稽首金阙之下，太上见授要戒，奉而修之，九年之中云舆来迎三界十方真人交会于玄虚矣。故道学当以戒律为先，道家之宗尊焉。法应诵习上口，古圣皆秘而尽书也。今奉之亦然，弗令文脱凡俗矣。^②

太微天帝之所谓“我昔始学之时，唯知请经不知寻戒，乃历劫生死”云云，实反映出此际的上清派对以前教法得失的反思。这时的上清派已经把戒律规范的受持作为得道成仙的最基本的条件，其重要性恐怕已超过丹药炼形和《大洞真经》的诵读，譬如《上清洞真智慧观身大戒文》曾有针对性地指出：

元始天王曰：《大洞真经》诵咏之万遍，云驾下迎；《灵

① [梁]陶弘景《真诰》卷五，《道藏》第20册第519页。

② 《上清洞真智慧观身大戒文》，《道藏》第33册第803页。

《宝洞玄经》有度劫之文，其人修之而或不仙及仙丹灵液不成，何也？故由不得修奉《智慧观身戒》耳。是戒众妙之妙，威神极尊，金华仙人九百立侍烧香焉，是真秘之道，不传于文，当诵习而已。夫学道不受此戒终不成仙，或造业堕于声色，或始勤末懈，或入山居家为众魔所试败，或生异念疑惑真经，或还从俗无复道心，或轻慢师友毁辱同学，或卒发狂痴性气倒错，或贪财爱色反薄三宝，或家道脱轶怨怼聚会，或恶梦乱想精神愁闷，皆由无大戒以摄其心神，三毒浮尸狡诈五府，是知斯患也。魔王不削泉曲死名三界不过仙品也。^①

文中“《大洞真经》诵咏之万遍，云驾下迎；《灵宝洞玄经》有度劫之文，其人修之而或不仙及仙丹灵液不成，何也？”其实反映当时道门中特别是上清派在“仙道”修持上的困惑，即按照教法只要得《大洞真经》读之万遍便可成仙，但实际情况并不如此，这是什么原因？于是反思而得出了上述结论，即“仙道”修持必须有大戒摄其心神，此亦《洞神三皇经》所谓“学仙家以禁戒为铠甲”之意也。下面再将其有关论述摘数条如下：

《上清洞真智慧观身大戒文》述其经德说：

元始天王曰：夫《高上洞真智慧经》不宣世上，学士皆多传已成真人见故难见而难尽，是以希见于世矣。是戒尊重不可以言宣，观历人身诸神三百关节真灵不得妄出，魔试不

^① 《上清洞真智慧观身大戒文》，《道藏》第33册第802页。

能得犯，受诵此戒不违其禁，亦可不学而出云霞碧舆论自然迎子。

太微天帝曰：是戒名《智慧观身戒》，一名《保山灵文》，一名《高上洞真度命灵丹》，自非有宿世功德垂庆累业福祚所延者终不令见此宝秘矣。东华无金简玉名亦不使与是师相遇也。能奉之者是子命应仙矣。有经而无戒犹欲涉海而无舟楫，犹有口而无舌，何缘度兆身耶？夫学者不知寻经，知寻经而不知寻戒，是未悟真要之根，长梦而不觉，可为痛心矣。

太微天帝曰：道举不奉《观身大戒》而诵经万遍，隐处山林，升仙之举恐未可希耶。若能戒全于内和光于外，犹庶几乎？灵标之涯也，非道举难，奉戒难耳。子能全戒，余乃十方上将保登仙也。戒全而诵宝经佩大符，若复不仙，天下无有不死之道矣。我之戒所慨世求其人难得耳。末世多托声名于浮华，罕见道德之真心，是以三宝沉昧，圣人潜处，岂道之不弘耶？受戒若全，十方法大圣自然见于子也，是不学而仙道成矣。^①

大致与《上清洞真智慧观身大戒文》同时成书的《太真玉帝四极明科经》亦述其经德说：

凡受上清之道，修宝经玉符而不见《四极明科》，亦万无成也，律以制罪，科以检非，学无明科，如盲投光，不见

^① 《上清洞真智慧观身大戒文》，《道藏》第33册第802—804页。

通源，不解其方，行失次第，动入罪乡，上役七祖，己身罹殃，流离三途五苦之中，万劫不解，长负河源。兆欲为学，明科为先，见科而学，不劳而成，洒扫烧香，恭奉神明，有犯辄悔，明灯中庭，吞咽真符，消罪保形，玉帝感彻，右别兆情，玉司无有结罪之目，玄都无有纠罚之名，天给童女侍奉兆身，太微冠带于七祖，南官反形于更仙，上真妙道勤而奉行。^①

总之，到南北朝中期戒律规范在上清派教法中已经占据极端重要的位置，可谓得道成仙之所必备。

（二）戒业与“仙真”位秩

按道教义理，学道修行的目的是希望能得道成仙，但得道成仙的境界却有高低之分，这就是所谓位业阶次。在东晋以前，道教的位业教义还很模糊，早期天师道戒律“九行”宣称：“此九行二篇八十一章，集会为道舍，尊卑同科，备上行者神仙，六行者倍寿，三行者增年不横夭。”^②其所反映的是人们直观的理解，很明显，“神仙”只是一笼统含糊的概念，而所谓“倍寿”和“增年”则根本谈不上成仙。不过，值得注意的是它已经开始把戒律和修行成果联系起来了。

道教位业教义的趋于完善是从神仙道教对仙真品次的建构开

^① 《太真玉帝四极明科经》，《道藏》第3册第439—443页。

^② 按《正一法文天师教戒科经》中亦有所谓的“上德神仙，中德倍寿，下德延年”的说法，《道藏》第18册第232页。

始的，因为神仙道教的宗旨就是得道成仙，故尔特别重视修行成果的差别。在葛洪《抱朴子内篇》中“神仙”已经有了天仙、地仙等品级之分，如其言曰：“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”^①；又云：“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善，若有千一百九十九善而忽复中行一恶则尽失前善，乃当复更起。”^②而随着上清经派的形成，一些早期上清经如《紫阳真人内传》^③、《八素真经》^④、《飞行羽经》^⑤，等，对仙真品次有了更深入的讨论，据这些经典看来，修行所获取仙真品次高低与所服药物品级、道经品级、功夫深浅等有关。“位是阶序之名，业是德行之目”^⑥，可见位业是与德行联系在一起的，《抱朴子内篇》所说的“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善”就是仙真阶位与德业的结合，可惜这没能为早期上清派所继承，对“术”的过分偏重使早期上清派位业教义偏重于仙真位秩的建构而对德业却流于漠视，故其仙真品次与戒律修持无多少关联。

与早期上清派不同，灵宝派从一开始就强调戒律的修持，其

① [晋]葛洪《抱朴子内篇·论仙》，王明校释本，中华书局1985年版，第20页。

② 同上，第53页。

③ 该书为东晋华侨所撰，参见陈国符《道藏源流考》，中华书局1963年版，第8页。

④ 即《道藏》第6册之《上清太上八素真经》，该书名见于《真诰卷五·甄命授》二许手书真迹及《紫阳真人内传》卷末《周君所受道真书目录》，大致为早期上清经。

⑤ 即《道藏》之《太上飞行九晨玉经》，该经见于《真诰卷五·甄命授》二许手书真迹及三十四卷“王君授南真”经目，大致应为早期上清经。参见《道藏提要》第316页。

⑥ [唐]孟安排《道教义枢》卷一《位业义》，《道藏》第24册第808页。

位业也是以戒律修持为基础的，如古灵宝经《太上洞玄灵宝诫业本行上品妙经》所述“十转”位业就是如此^①，该经说：

天尊言：法轮开十转至真诸场，一品受持诫者即为地仙，能修行法诫转位入第二品中得为游仙，倍向正心者转位入第三品中得为仙人，奉行诫业者转位入为第四品中得为飞仙，常从经诫、不犯众行者转位入为第五品中得为灵仙，绝口断贪味长斋诵经执诫者转位入第六品中得为神仙，若能无色贪欲、平等行诸功德舍心抱素者转位入第七品得为真仙，建心广念十方，常行救厄口无过行、济物无偏着转位入第八品中得为飞天真人，守一不动，持行万善，敬念法诫，常如对神者转位入第九品中得为太上真人，恒能餐霞饮炁、苦行修道诵经行香朝真开化十方、普济无量众生、惠润天地，常无怠倦者转位入第十品中得为无上上清真人者也。^②

从上可见，灵宝“十转”从地仙→游仙→仙人→飞仙→灵仙→神仙→真仙→飞天真人→太上真人→无上上清真人从低到高逐级递进，每从低一级阶位升入高一级阶位必须“受持诫”、“修行法

① 据该经中所说，此经又称《金真法轮诫业本行因缘上品》，这和南宋蒋叔舆所编《无上黄箓大斋立成仪》卷五之《斋坛安镇经日》中的《洞玄灵宝金真法轮诫业本行上品妙经》相合，据大渊忍尔《敦煌道经目录编》，此经即敦煌文书 P.2237 号《三洞奉道科诫仪范》卷五《灵宝中盟经目》中所列《太上灵宝本业上品》，亦即是敦煌文书 P.2861 + P.2256 号所载陆修静《灵宝经目》中的《太上洞玄灵宝真文度人本行妙经》，参见大渊忍尔《敦煌道经目录编》，东京，福武书店 1978 年版，第 365 页；及王卡《敦煌道经校读三则》，载《道家文化研究》第 13 辑，北京三联书店 1998 年版，第 122 页。

② 《太上洞玄灵宝诫业本行上品妙经》，《道藏》第 6 册第 168 页。

诫”、“奉行诚业”、“常从经诫”等，诚业成了阶位转换必不可少的条件，也成了与早期上清位业教义相区别的显著特征之一。

完整统一的仙真位业体系最终还是由上清派来完成的。到南北朝中期，上清派的教义发生了较大转变，对戒律也比较重视起来，创造出了《洞真智慧观身大戒文》这样的大戒来，早期一些上清经宣称：“若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也，读之万过，毕便仙也”^①，而《上清洞真智慧观身大戒文》对此进行了修正，它说：“《大洞真经》诵咏之万遍云驾下迎、灵宝洞玄经有度劫之文，其人修之而或不仙及金丹灵液不成，何故也？由不得修奉《智慧观身戒》耳……夫学道不受此戒，终不得成仙”，又说：“道举不奉《观身大戒》而诵经万遍、隐处山林升仙之举，恐未可希耶。”^② 戒业的重要性被凸现，并和仙真位秩结合起来，在《上清洞真智慧观身大戒文》已出现了戒品高低与阶位相对应的情形。这时上清派位业教义的一重要成就是由陶弘景创造了《真灵位业图》，这是一部极重要的道教文献，它为道教构建了一个井然有序的庞大完整的神仙谱系。不过这个七级结构的谱系只反映了仙真“位”秩高低，却看不出多少“业”的信息，就现在所探讨的问题而言，有另外一部道书更值得注意，那就是《七域修真证品图》。《七域修真证品图》现存于《道藏》第6册，其“修道报品仪”所列经方目录完全同于《真诰》卷五《甄命授》载东晋中期许长史（謐）、许掾手书仙道神方之目，而所述七级修道果位又与《真灵位业图》极为相似，故任继愈先生主编的

① [梁]陶弘景《真诰》卷五所录许謐手书，《道藏》第20册第519页。

② 《上清洞真智慧观身大戒文》，《道藏》第33册第802—803页。

《道藏提要》认为它当为上清派道书、成书时代在陶弘景前后^①，这是非常有道理的。今先将其位业内容摘录如下：

第一初果洞宫仙人。学道之中，初修下品洞宫九转仙行：一者可从，二者闭塞，三者度生，四者劝助，五者布施，六者大愿，七者身慈，八者口慈，九者意慈，如上九行修之不缺，仍具百八十戒，有千二百善功，兼修太清经，位为名山洞宫仙人。其所居在地中十洞三十六洞五岳名山洞府之中。

第二次果名山之上虚官地真人。山上虚官仙人，初修九转真行：一者善救，二者不恃，三者不争，四者不欲，五者不有，六者不积，七者体一，八者自知，九者处上。以上有九行，修之不缺，仍具二百四十戒，有二千善功，兼修太清经，位为五岳名山上虚官地真人。其官阙在五岳名山之上玄虚之中。

第三次果为九宫真人。九宫仙人初修前两种九转之行，或修仙行，或修真行，九转不缺，行三百大戒，有三千善功，兼修灵宝经者，位为九宫真人。在五岳虚官之上太空之中。

第四次果证位为太清上仙。太清上仙初修前九转之行，有四千善功，兼修中品真道不备者位为太清上仙。其官在太清境中、太上老君所治。

第五太极真人果位。太极真人修前九转之行及三百戒，

^① 任继愈主编《道藏提要》，中国社会科学出版社1991年版，第320页。

有六千善功，兼修上品真道不备者，位为太极真人。其官阙在太清之上、上清之下，老君所治。

第六果位为上清真人。上真人修前九转兼三百大戒、有八千善功，兼修三品真道者为上真人。其所理在太极之上、上清之境，太上玉晨大道君之所治也。

第七极果为玉清圣人。玉清圣人初修前九转之行及三百众戒、有一万善功、兼修太上之道及三品真经者位为玉清圣人。^①

这是一个比较完整统一的仙真位业体系。在这个体系中包含了七级修道果位，这使我们很自然地联想到《真灵位业图》的七级仙真阶秩，事实上除了在排序上一为升序一为降序刚好相反外，二者在仙真阶秩上存在很明显的一致性；二图所不同之处在于《真灵位业图》重在记各级仙真名号，而《七域修真证品图》重在记各级果位所修之经法及所必须具备的善功和戒业。从上述引文可以看出，各级仙真位秩随着所修经法及所具备的善行和诚业的高低而变化，大致成正比例关系，以所修经法而论，从初果、次果之兼修太清经→第三次果之兼修灵宝经→第四次果之兼修中品真道→第五果位之兼修上品真道→第六果位之兼修三品真道→第七极果之兼修太上之道及三品真经；以所需善功而论，从初果之千二百善功→次果之二千善功→第三次果之三千善功→第四次果之四千善功→第五果位之六千善功→第六果位之八千善功→第七极果之一万善功；以戒业而论，从初果之百八十戒→次果之二百四

^① 《七域修真证品图》，《道藏》第6册第695页。

十戒→第三、五、六、七果位之三百大戒（按第四次果无戒业要求，疑有脱文）。可以看出，这个体系已一改上清派以往不重视善功和诚业的做法，而是已经把它们作为获得相应果位的一重要指标，甚至较之灵宝“十转”位业要求更为完整系统，灵宝“十转”的每一品位只是要求奉行诚业，对持戒的具体要求语焉不详也没有表现出诚业高低变化与仙真品次之间的对应关系，至于经法、善功则根本没有涉及，而这在《七域修真证品图》中却都能明显反映出来。在此图中，各宗派性的经法、戒律同善功一道作为修“业”的具体内容和仙真“位”秩结合起来、被按照一定阶次纳入到统一的体系之中，故此这个仙真位业体系实含有整合道教各宗派、建立统一经教体系的企图。值得注意的是，在这个体系中，从第四果位所修中品真道至第七极果之太上之道及三品真经大体都是属于上清经的范围，其地位远较太清经和灵宝经崇高；从戒业上看，自第三果位开始至第七极果在戒业方面都要求具三百大戒，这套刚刚兴起不久、作为最高层次的上清派戒律显然是备受推崇，这当然是上清派判教标准在仙真位业体系上的表现。

（三）戒法的“止”、“行”之分和 “以无戒为戒”思想的出现

戒法的“止”、“行”之分是灵宝派宋文明首先提出来的。宋文明在其《通门论》卷下对“戒律”的界定中指出：“论诫名体者，诫者，界也，外也，善恶之心于此为断、为其界域，故此言‘界’也；能修诸法解除众结，故曰‘外’也。戒法有二：一者

止，心口为誓，从今日始能断众恶，恶于此止，故此曰‘止’也；二者行，从今日始至于道场，常行善行，广为善业，于此常行，故曰‘行’也。止行之戒有详有略，详者……”^① 考察古灵宝经所述诸戒，可以发现它们大致分为两类，一类是禁戒性的，如“上品十戒之律”、“十恶戒”、“洞玄智慧十戒”、“智慧闭塞六情戒”、“思微定志十戒”等，这一类戒一般是对行为作出防范性的规定；其条文中一般含有“不”、“不得”、“无”、“勿”等字眼；还有一类是劝善性的，一般要求为善积德，如“十善因缘上戒之律”、“十四持身之品”、“十二可从”、“智慧度生上品大戒”、“智慧十善劝助上品大诫”等。宋文明所说的“止”大体相当于第一类，而“行”即第二类。一般来说，消极禁止性的内容都属于“止”的范围，而如行善之类要求积极主动践行的内容则属于“行”，笔者认为这种区分既符合实际又很有意义，它化一味的消极防非止过为既防非止过又积极主动行善积德，从而扩大了戒法的范围，因此非常值得推崇。这种戒法的“止”、“行”之分在南北朝中期成书的上清派经典《洞真太霄琅书》也有所体现，如其卷七《晦半诵戒诀》说：“夫学道须知戒，如度水须舟，舟不可使穿漏，戒不可令遗忘，忘戒而行，善恶不觉，或以善为恶，止而不行；或以恶为善，行而不止，是以圣师传诀在戒，谕忆分明，持之无犯，犯即知悟，悟即悔之，改往修来，全则入道……”^② 前面已经指出，隋代成书的《玄门大义》对“十二部义”的阐述基本上是秉承宋文明旧说，其对“戒律”的界定亦大

① 敦煌文书 P.2256 号宋文明《通门论》卷下，见李德范辑、中华全国图书馆文献缩微复制中心 1999 年影印本《敦煌道藏》第 5 册第 2518 页。

② 《洞真太霄琅书》卷七《晦半诵戒诀》，《道藏》第 33 册第 685 页。

体如此，但是也有所变更，其一就是它取消了戒法的“止”、“行”之分，如它释“戒律”时说：“戒法者即止恶也，止者止恶，心口为誓不作恶也。戒之为义又有详略，详者……”由于《玄门大义》是一部具有较大影响力的编纂性道书，像唐代孟安排的《道教义枢》、宋代张君房的《云笈七签》都深受该书的影响，故它们对戒法的界定亦基本没有涉及到“行”。然而值得注意的是，在唐代，佛教南山律宗的开山祖道宣亦有从“制作”和“制止”两方面划分戒律的做法，《四分律删繁补阙行事抄》说：“制教有二：一制作，作则无愆，不顺有罪；二制止，作则有过，止则无违。”^① 其所谓“制作”大体相当于宋文明的“行”，而“制止”即宋文明之“止”，故宋文明从“止”、“行”划分戒法的做法还走在佛教的前头。

在隋唐道门中，戒法又有所谓“有得戒”和“无得戒”之分。然而“无得戒”思想的形成实肇端于南北朝中期的《升玄内教经》。

按前述“升玄一百廿九戒”，此戒既倡不著于“此”也不著于“彼”、不落一切名相、灭尽而成道，然则作为诸相之一的“戒”似亦无存在之必要，这是逻辑发展的自然结果。事实确是如此，敦煌文书 S.6241 号《升玄内教经》就说：“今日所闻亦无所闻，今日所视亦无所视，今日所见亦无所见，今日所说亦无所说，今日所戒亦无所戒，今日之相亦无所相，今日之法亦无所法，乃以无法为法、无相为相、无戒为戒，无说为说，无见为

^① [唐]释道宣《四分律删繁补阙行事抄》卷中四“持犯方轨篇”，《大藏经》卷四十，第91页。

见，无视为视，无闻为闻，无闻为听……”^① 破除一切相，最后连戒本身也不需要，这才是真正的所谓“成满具足”。这种思想在隋唐道门中产生了很大的影响，譬如隋代成书的《太玄真一本际经》^②，其《付嘱品》云：“戒有二种，一者有得，二者无得。有得戒者，三戒、五戒、八戒、九戒、十戒、二十七戒、百八十戒、三百大戒，止恶防非，未达方便，名为有得戒，出离三途及人中苦，未入道分；若识诸法毕竟空寂，是名正戒，无持无犯，开正观门，为道根本。”^③ 这里把戒分为“有得戒”和“无得戒”两种，其“无得戒”显然即《升玄内教经》之“以无法为法、无相为相、无戒为戒”之意。唐代道书《道门经法相承次序》对此“无得戒”有了进一步的阐发^④，该经说：“如说修行，先持净戒，所言戒者，法有二种，一者有得戒，二者无得戒。有得戒者，即太玄真经所谓三戒、五戒、九戒、十戒、百八十戒、三百大戒之例是也；无得戒者，即谓上机之人，灵识惠解，业行精微，离诸有心，不婴尘染，体入空界，迹蹈真源，不求常了而众善自臻，不厌人间而诸恶自息，本自无持，今即不犯，无犯是名无得，既其无得亦复无失，无得故为真上机之人。”^⑤

按道教戒律规范发展到南北朝中期可说是已经粲然大备，各种戒律规范名目繁多、高卑繁简不一，而且还出了戒律规范的集

① 敦煌文书 S.6241 号《升玄内教经》，见李德范辑《敦煌道藏》第 4 册第 2218 页。

② [唐] 释玄嶷《甄正论》说：“《本际经》五卷，隋刘进喜造，道士李仲卿续成十卷”，见《大藏经》卷五十二，第 569 页。

③ 《太玄真一本际经》，《道藏》第 24 册第 658 页。

④ 此经以唐天皇与潘尊师（潘师正）问对的形式阐发道教的基本教义，大致约成书于唐高宗至武后时期。

⑤ 《道门经法相承次序》，《道藏》第 24 册第 786 页。

大成之作《上清洞真智慧观身大戒文》，足与佛教比丘二百五十戒相媲美。然而，如此众多的戒律规范难免混杂，令人无所适从，故一方面自南北朝中期以后有关经戒参受次第之说也就应运而生，各派经戒法箴被按照一定次第名位整合起来，要求道士女冠参受经戒法箴须依此次第名位，不得越略（参见后文）；另一方面，戒律规范由繁趋简之风也油然而起，《升玄内教经》就是这方面的先行者，其所言“以无法为法、无相为相、无戒为戒”实乃是隋代《本际经》和唐代《道门经法相承次序》之“无得戒”的直接前身^①，并在近世道门依然发挥着重大的影响，譬如后来道教全真派制定初真、中极、天仙“三坛大戒”，其最高层次的《天仙大戒》就是一例，据柳守元所撰《三坛圆满天仙大戒略说》说：“诸法子等既受《初真戒律》、《中极灵文》，更须知有无上妙门、飞升宝筏曰《天仙大戒》……若能神志皈诚、栖真大道、顿入无_レ极、直超名_レ相，在尘寰中脱然无染，如日月光朗、如江河浩渺、如风云轻便、如天地莫安，是谓戒无_レ不_レ戒、不_レ戒乃_レ戒、戒无所_レ戒，乃为真_レ戒……”^②可以看出这种主旨明显来源于升玄派大戒的“以无法为法、无相为相、无戒为戒”思想。

另按唐代禅宗有所谓“无相戒”之说。慧能《坛经》说，“汝观自本心，莫著外法相”，“万法尽通，万法具备，一切不染，

① 又唐张万福《三洞众戒文》说：“戒有多种，大小异门，究竟归根，同成正道，但三五六八渐顿稍殊，识悟既明，终持一戒，一戒者，唯戒于心，不起他念是也，即此戒唯守一勿失、念念相仍是也。”（《道藏》第3册第401页）此说虽与“无得戒”有些差别，然而要之皆是戒律规范由繁趋简的反映。

② 胡道静、陈耀庭、林万清主编《藏外道书》第12册，巴蜀书社1994年版，第1页。

离诸法性，一无所得，名最上乘”^①；又说，“吾戒定慧，劝大根智人，若悟自性，亦不立菩提涅槃，亦不立解脱知见，无一法可得，方能建立万法”，“吾所说法，不离自性，离体说法，名为相说，自性常迷，须知一切万法，皆从自性起用，是真戒定慧法，听吾偈曰：心地无非自性戒，心地无痴自性慧，心地无乱自性定，不增不减自金刚，身去身来本三昧”^②。其说“三归依戒”亦从自性着眼，要求莫向外寻求，当归依自性之“三宝”即觉、正、净等，此称为“无相三归依戒”^③。诚如劳政武先生所言，慧能的“无相戒”站在“真如自性”的高度从超越一切名相的义理来会通一切“有相之戒”，教人不受一切戒条形相的束缚而获得彻底解脱^④。然而慧能这种以“劝大根智人”为对象的“无相戒”与隋唐道门中人所宣称的“体入空界、迹蹈真源”的“无得戒”如出一辙，溯其根源，当与《升玄内教经》的影响不无关系，故姜伯勤先生认为，《升玄内教经》这种以“无相为相，无戒为戒”的思想，通过《本际经》的“无得戒”、“无相道”等思想，也一直影响到惠能的《坛经》^⑤。看来这套升玄派大戒的影响非仅限于隋唐的道门中而已，而且还影响到了佛教的禅宗。

① [元]宗宝编《六祖大师法宝坛经》之《机缘第七》，《大藏经》卷四十八，第356页。

② [元]宗宝编《六祖大师法宝坛经》之《顿渐第八》，《大藏经》卷四十八，第358页。

③ [元]宗宝编《六祖大师法宝坛经》之《忏悔第六》，《大藏经》卷四十八，第354页。

④ 参见劳政武《佛教戒律学》，宗教文化出版社1999年版，第346—351页。

⑤ 参见姜伯勤《论敦煌本〈本际经〉的道性论》，载《道家文化研究》第7辑，上海古籍出版社1995年版，第241页。

(四) 科律的罪与罚

陆修静界定“戒律”为“玄圣所述罪福科目”，宋文明亦说：“律者，率也，慄也，直也，率计其罪至明至直，使人战慄也，此律终出戒中，更无别目，多论罪报刑宪之科，如之直，则戒以主因，律以主果也。”在灵宝派，“戒”往往与“罪”相联，称为“戒罪”，譬如《太上洞玄灵宝三元品戒》所述的“三元品戒罪目”均是像“学者及百姓子盗窃财物之罪”、“学者及百姓子烧败见物成功之罪”、“学者及百姓子贪食五辛之罪”、“学者及百姓子草书伪意之罪”、“学者及百姓子落子伤胎之罪”、“学者及百姓子火烧田野山林之罪”、“学者及百姓子金银器事之罪”、“学者及百姓子评论国事之罪”、“学者及百姓子斫伐树木采摘华草之罪”、“学者及百姓子交关权贵侯王之罪”、“学者及百姓子匿爱弟子之罪”之类的“罪目”，而笔者也曾指出这些“罪目”多是基于《老君说一百八十戒》所列“戒目”而形成的罪责。此即是宋文明所说的“戒主于因”之意。根据这些罪目率计其罪责的轻重、祸福的大小，就属于“律”的范围，此即“律主于果”也。据此，则“戒律”涉及到一个极重要的问题，即罪和罚的问题。前面已经指出，灵宝派的“科”与“戒”、“律”相混同，而上清派的“科”和“律”也有相融合趋势。故这里所说的“戒律”，无论是从灵宝派的“科戒”的角度还是上清派的“科律”角度，都可以把“科”涵摄在内。有鉴于此，再考虑到以一般“戒目”来讨论“罪目”，范围太过广泛，看不出道教的特色，故本文对“戒律”的罪和罚的讨论将主要以“科”为据。

谈到“科”，当然要数上清派最为突出，该派比较有名的科律有《太真科》、《太上九真明科》、《四极明科》等。据现存的《九真明科》与《四极明科》看来，这些科律多以经典的传授和修习为核心的经典科教为主要内容，其罪与罚亦多体现的是这方面的情况，这方面的内容也确能反映出道教本身的特色，因此本文主要就以此二书为据对其有关经典科教的罪和罚作些分析。

1. 从《太上九真明科》和《四极明科》看经典科教的罪和罚

道教很早就存在有经典传授方面的禁戒规定，现存较早涉及道教戒律传授制度的道书是《汉武帝内传》，该书据余嘉锡先生考证乃是出于葛洪伪托^①，疑为葛洪后期作品。该经曾述及十二部道书的传授仪式和禁忌，而为后来上清、灵宝等新兴道派所继承和加以发展。在古灵宝经中“经教”一词使用十分频繁，为了维护“经教”的神圣地位，许多灵宝派戒律规定：不得议论经典以为虚诞、不得评论经教訾毁圣文、不得轻师慢法傲忽三宝、窃取经书妄宣道要、诵经忽略喷噀自是、意断经音损益圣典不信等，此外，还有《三元品戒》“罪目”，其前面六十条多与“经教”有关，诸如不信经戒怀疑两心、轻慢圣文评论经典、轻慢师主违背盟誓、窃写经书无有师宗、无师而授弟子、傍取经书而传弟子、得经书无师盟度、受经不依经科年月传授、受经传授非人、无功而传授弟子、传法宿奏不合师传等等都被列于“罪目”视为重禁。而古上清经更直接继承了《汉武帝内传》的传统，其有关经典传授的制度较之古灵宝经更加完整和系统，如《太上九

^① 参见余嘉锡《四库提要辨证》卷十八，中华书局1980年版，第1131—1132页。

真明科》述所谓“三品律”，即包括上品《传经篇》、中品《诫罪篇》和下品《赎罪篇》，三品共计二十七条，可以说是较为系统的经典受持科律，如其中品《诫罪篇》有关罪责条文云：

第一，诸是后学七祖以下杀害人命、劫贼攻掠、谋图奸淫篡逆之过、九族交通谋反无道，其拷尤重，积结九阴，非赦所原，后生皆不得以余殃之身参染真经、窃受宝文；

第二，凡欲修学上法，己身先有重罪手杀人命及酷虐下贱、杀害众生，劫掠百姓，谋图奸宄，九族相交，女自妒贤能，伐逆师主，不赦之罪，积结九阴，皆不得参受妙法、修行经文；

第三，受三奇宝文、上清秘经而轻泄目录以示不固，宣露妙秘轻慢宝章；

第四，受上清宝经、三奇宝文，不得哭泣、临见死尸及血秽之淹（殓）；

第五，受上清宝经三洞秘文，不得带近妇人及行秽浊之处，皆混染真炁；

第六，受上清宝经三洞秘文不得心怀贼害、受行暴虐，杀生行凶、攻掠奸宄、女自贤妒能、攻毁同炁、伐败经师；

第七，受上清宝经三洞秘文，不得北向便溺及食五辛、含血之肉、饮酒邪淫、亏道慢法、疑贰不专；

第八，受上清宝经三洞秘文当依科赍信、诸师告斋，然后受经，不得不告盟而妄披宝文，不得轻略窃写及改易圣文、以意通诀毁名古音自作一法；

第九，受上清宝经三洞奇文当别室安高，状高四尺四

寸、广五寸以安所受之经，明灯烧香，朝夕礼愿，常为供养，不得使异之人冒淹履秽及妇人参入室内，触忤神真。受经之身不得衣服屐履交关、非类卧息，坐起皆当与物有异。^①

至于《太真玉帝四极明科经》更可以说是中古道教经典授受持奉科律之集大成之作，限于篇幅，本文不能详述，只能根据其主要内容，并结合《九真明科》所述，撮要简单介绍如下：

按《九真明科》、《四极明科》所言，所有道经皆高上秘典、罕行于世，按照《旧科》一般为万劫一出（也有七千年一出或三出者），后来条件放宽，宣称若有所谓“神仙图篆骨气合真”者则可以数百年得二、三传。此乃道学们对其经典的神化，未可遽认为实，果如其言，岂非其受经者皆数百年一出之人？不过，“绝不轻传”倒的确是道教经典传授的一个固有传统，弟子在参受经典时确有许多禁戒规定，这可以从《九真明科》中品《诫罪篇》反映出来。为了突出经典的神圣性，传经时必须师弟子对斋（对斋期限一般为九十日，亦有百日、四十日、三十日或九日不等）和北向告盟，此外，还必须具备“经信”。经信亦称贗信，即传经信物，《四极明科》卷五指出：“信以誓心，以宝于道，准予割发歃血之誓；无信而受经谓之越天道，无盟而传经谓之泄天宝”^②，可见经信带有盟誓的性质，亦是崇贵其道的重要手段。然而观《四极明科》所列各经信物虽不尽同而价值均颇不菲，如传《黄庭内景玉经》等须备金钮九双、凤纹之罗九十尺、玄云之

① 《洞真太上素灵洞元大有妙经·太上九真明科》，《道藏》第33册第418页。

② 《太真玉帝四极明科经》，《道藏》第3册第439页

锦四十尺、金鱼玉龙各一枚等，据陶弘景《真诰叙录》称东晋之末王灵期获许氏真经后大肆开张制造，并增重贖信，以致“金帛充积”，看来这些信物的确给经师们带来了丰厚的收益；但是，这对于弟子们来说却是一沉重的经济负担，而对贫困者来说更只有望经兴叹的份了，南齐释玄光《辩惑论》曾指斥道：“道家诸经杂制凡意，教迹邪险，是故不传，怪哉，道化空被禁锢！观今学者不顾严科，但得金帛，便与其经，贫者造之，至死不睹，宝利无慈，逆莫过此。”^① 不过，据《四极明科》，经师传经受弟子信物亦不得全部用于个人消费，当“一分投山棲以恤穷乏之士、一分供己法服、一分以为弟子七祖立功市香膏之属”^②。

按照《九真明科》和《四极明科》，经典供奉亦有诸多禁戒规定。供奉经典时，要求不得任意增损经文、破坏道经贴式字体，当供养宝经于别室、洒扫内外务令洁净，当朝夕烧香礼拜，不得令杂俗之徒染秽履舄入室触禁忌。入室诵习经典时，当烧香清斋身冠法服礼拜叩齿存念，礼拜方位因经而异（上清经北向、灵宝经东向、三皇经南向）；诵经时不得临经住音与外人交谈、失略言句，当令言句相属不得越略，当目注经文心念神真而不得临经他念异想，诵经千言以下不得临经进饮，千言以上至五千言得一进饮，若有男女同学亦得同室但男女异床而不得坐卧起息混同一席等。此外，还要求夷心寂意、静默守真、出入存念、惟道为身、斋戒执科，不得忿怒愤激、结气烦怨、骂詈诅咒，不得饮酒醉乱、妄入秽殯，不得裸身露体，不得北向、本命之上便曲等等。

① [南齐] 释玄光《辩惑论》，《弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二，第48页。

② 《太真玉帝四极明科经》，《道藏》第3册第439页。

道教经典传授是一个隆重的、严格的程序化过程，它不是简单的道书授受，它有着相当重要的神学内涵，其实质是弟子、师和神真之间的一种盟约式行为。在这个过程中，师不单单是道书的授予者，更是盟约的主持者和见证人；如果窃写经书无师宗和得经书无师盟度皆会失去传经的神学意味，此即唐张万福所谓“道经不师受则行之不神”^①，在道门中视为大禁。可见，师在道书传授过程中居于极其重要的地位。对于供养奉师投礼，《四极明科》规定：弟子奉受道经诣师启盟之后，当供奉师宗、礼拜恭敬如奉神明；入室内烧香，皆当先存师所在、心拜师前，然后行事；结盟之后不得轻慢师主违背盟誓；凡同奉宗盟师者彼此之间不得更相攻伐斗乱、同学口舌喧哗谗讪等。

按照《九真明科》和《四极明科》，凡违犯以上所述科戒者均视为得罪。当然，二经所述经典科教远不止这些内容，此仅是撮要简单介绍而已。

谈到科戒罪目，还有一部经典很值得一提，那就是《三洞奉道科戒经》（《道藏》本《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》），该经以科戒的形式对南北朝以来道观宗教清修生活规范进行了系统总结，如其《罪缘品》和《善缘品》（二品有条目计119条），以善恶罪福报对的形式对道观所属财产、出家法身（即出家者）的人身安全及其所奉经法作了保护性规定，禁止毁坏天尊大道形像、訾毁三洞大法经典、不敬天尊大道、破坏灵观玄坛、秽污三宝福地、偷盗三宝财物和常住众物等，禁止诽谤、轻慢、淫犯、骂詈和凌辱出家法身，鼓励人们广造经像置观度人、成就观宇玄坛、

① [唐]张万福《三洞众戒文序》，《道藏》第3册第396页。

供养三宝出家法身，要求出家道众持斋奉戒、放生济物、不杀不淫不偷不饮酒食肉荤辛等；其《置观品》述灵观建置，凡天尊殿、天尊讲经堂、说法院、经楼、钟阁、斋厨、写经坊、浴室乃至别院私房等等各有轨制；而其《造像品》、《写经品》、《度人品》、《法具品》、《法服品》、《居处品》、《诵经仪》、《讲经仪》、《法次仪》等则于造像、度人、写经、供养、礼拜、读诵、讲说、戒戒传授等规则无不一一备录，诚为南北朝以来道观宗教清修生活的一部极重要的总结性道书。而按其卷一《总例品》，“或言犯违科罪得罪者皆依本科目得罪也”^①，意即凡违犯该经所述科目即为得罪也。

至于其他各经典所述戒罪实在太多，其所涉范围极为广泛，本文不可能将它们一一罗列。

下面再就有关违犯戒罪的处罚规定作些归纳：

第一，“夺算减命”。“夺算”是一特别能反映道教特色的传统观念，其起源甚早，在汉代纬书《河图记命符》、《易内戒》及道教初期的主要经典《太平经》就已有此说法，天师道对这一理论有了进一步的发挥，《女青鬼律》卷三的“道律禁忌”将夺算按照罪责轻重进行具体量化，使其更富有操作性；及至南北朝时期“夺算”作为最重要的神学化惩罚措施应用就更普及了，如《三洞奉道科戒经》卷一《总例品》就指出：“科曰：按《玄都律》及《正一法文》，凡道士女官或凡人违犯经戒皆夺算，或言减促算者，谓夺减人之命算，令寿不延也，或以六十日为一算，二说有异故具言之，又减夺算后身死或见存皆更依科目受罪，夺

^① 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《总例品》，《道藏》第24册第744页。

减命算而已。益算者加其算使更延也。若道士女官须识科戒，按法奉行。”^① 上清经派也继承了这一观念，《太上三天正法经》提出有五条科禁规定，均申言凡违犯者夺算、退削真爵；“夺算减命”在《太上九真明科》和《四极明科》中也极常用，如《九真明科》的中品《诫罪篇》九条中就有四条提及此罚。

第二，“身丧失经”。新兴的上清、灵宝等经派都特别重视经典的传授、有经典神秘化的倾向，认为神经宝典有玉童玉女侍卫，如《九真明科》宣称“《素灵大有妙经九真科经》秘于金藏玉匮，卫以玉童玉女各三千人侍典”，如果受经者违犯禁忌，“玉童玉女还于本宫”，不再侍卫经典，那么不出几年该持经者即“失经身丧”，在《九真明科·诫罪篇》中条条如此。

第三，“罚功断事”。在《上清太上黄素四十四方经》就已经有“罚功断事”的处罚规定，如它说：“凡修太一之事及行上法存神之道，慎不可见尸及血秽之物，见一尸则一年不得行事，有却一年之功。然帝一之科，科常却罚于既往、又进塞于将来，若一年之见尸者则罚功断事各三年也，若见二十四尸者，皆不得复修行太一求仙也。”^② 所谓“断事”指在一定时间内不得修行功法，“罚功”指使功力减退必须重新补修，如《九真明科》规定“受三奇宝文、上清秘经而轻泄目录以示不固，宣露妙秘轻慢宝章，一犯（至）十，罚功断事三年，然后得更清斋修行”，“受上清宝经、三奇宝文，不得哭泣、临见死尸及血秽之淹（殮），一犯至十，罚功断事一年，然后得依科自罚，拔罪太阴，更清斋行事”等。罚功断事适合于不是很严重的违犯行为，如“一犯至

① 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《总例品》，《道藏》第24册第744页。

② 《上清太上黄素四十四方经》，《道藏》第34册第75页。

十”、“一犯至五”，最多不过“一犯至二十四过”，超过这个范围就是另一性质的违犯行为，就要适用其他的惩罚措施了；罚功断事也是一种比较轻的处罚措施，一般是一至三年，最多也有达到十年者。总的来说，这是一种与存思方术有关的上清派特有惩罚观念。

第四，“被风刀之考”。据《太真玉帝四极明科经》卷一说：“大丘山者又有风、刀左右二官，左风考官治受经符宝诀无盟修行、爱财贱道、亏损天科之罪；第右刀考官，治伏（负）誓告孟（盟）、背违师友、去彼适此、评论善恶、攻伐根本莫逆之罪。”^①查《九真明科》上品《传经篇》九条每条都有不依科而传则“己身被风刀之考”的规定，中品《诫罪篇》也有“不先自罚责吐首天宝而受法者，师及弟子同被风刀之考”、“不先自首谢责罚自励而受经文，师及弟子同受风刀之考”的规定，可知“身被风刀之考”是针对违犯经教授受科仪而设的惩罚措施，使违犯者遭受不仅身体上的磨难，也有精神上的煎熬即所谓“魂魄十苦八难”。

第五，“考延七祖”。前面几种惩罚措施都仅限于己身，最多加上师，而“考延七祖”不然，它要牵连到祖宗七代，《九真明科》规定如果一犯至五犯或者十犯（最多不超过二十四犯）还可以适用“罚功断事”，过此以上则“罪结九阴、考延七祖”，使七祖父母（有时又称“七玄之祖”、“七玄”）受“考”，包括：1. 长闭幽途；2. 长充鬼役（运石负山）；3. 万劫不解；4. 还后更生非人之道（即变成畜生等）。这是一种非常残酷的惩罚措施，前面所说“罚功断事”与之相较根本不算什么。“考延七祖”是

^① 《太真玉帝四极明科经》卷一，《道藏》第3册第416页。

道书中使用得比较频繁的概念，它的产生应和道教传统的“承负”观念有关。在《太平经》中“承负”就是一种对为恶者的极重要的惩罚手段，我们一般认为所谓承负，也就是前人所犯过错流灾于后人，但情况并不尽于此，因为《太平经》说：“负者，流灾亦不由一人之治，比连不平，前后更相负，故名之为负。负者，乃先人负于后生者也；病更相承负也，言灾害未当能善绝也，绝者复起。”^①其既言“比连不平、前后更相负”，又说“病更相承负”，那就是后人所犯过失也会殃及到前人，“七祖受考”应是由这一观念发展而来。“七祖受考”应该是根据中国传统的孝道观念和祖先观念而据有针对性地提出来的，一般来说大多数人还是不愿意自己的祖先因自己的行为而受到牵连、在地下也不得安宁，因此它对为恶者还是有一定的威慑力的。另一方面，从“长闭幽途”、“长充鬼役”、“万劫不解”、“还后更生非人之道”也可以看出佛教“地狱”、“长劫果报”和“六道轮回”等观念的影响，因此，“七祖受考”是中外文化合璧的一种产物。

以上是《九真明科》和《四极明科》所述违犯戒罪的几种主要的处罚规定。此外，灵宝派的《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》、《三洞奉道科戒经》等道书对此也多有涉及，特别是《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》之“十四条罪报之目”采用佛教因果报应学说渲染犯诫的长劫果报很有代表性，然限于篇幅，这里不一一引述。

2. 赎罪办法

说到底，惩罚不是目的，它只是一种防非止恶的手段而已，

^① 王明《太平经合校》，卷三十九《解师策书诀》，中华书局1960年版，第70页。

为了能使违犯戒罪有改过自新的机会，故又有所谓救赎的办法，下面就试以《九真明科》为据对此稍作阐述：

第一，首罪。首罪亦称“首谢”、“吐首”、“首过”，是向神灵叩头忏悔谢罪，早期太平道和五斗米道就很重视“首过”，故虽然世界许多宗教都有忏悔的做法，但“首罪”是地地道道的中国本土化的产物。上清经派也继承了这一教法，《九真明科》下品《赎罪篇》提到的赎罪办法最主要的就是首罪（或首谢），但是其首罪也有两种方式：一种是露身太阴之下散发叩头首罪三年，这主要针对诸如“七祖以下杀害人命、劫贼攻掠、谋图奸淫篡逆之过、九族交通谋反无道，其拷尤重，积结九阴，非赦所原”等较重的罪责而言的；另一种方式是入室烧香北向叩头自谢，这是针对违犯较轻罪责诸如“受上清宝经三洞秘文，不得北向便溺及食五辛含血之肉、饮酒邪淫、亏道慢法、疑贰不专”等禁忌规定而言的。首罪过程主要的行为是叩头，同时也伴随着烧香、然（燃）灯和祝词等，烧香的作用是荡秽，至于“燃灯”，据《九真明科》下品第四篇所说“当于中庭夜半然（燃）三十二灯以洗秽炁”，其祝词也有“赎以礼谢、洗以明灯”之句，则燃灯也具有荡秽的含义；而祝词则带有誓愿的性质。通过叩头、烧香、燃灯和祝词等系列行为使首罪带有浓厚的宗教意味，以免把首罪当成儿戏而忤了又犯、犯了又忤，一般来说首罪以后再犯，罪责更重，因此，《九真明科》下品《赎罪篇》反复强调“玄科严重，不得又犯”。

第二，施功德。《九真明科》也有施功德以赎罪的说法，如中品第一篇就规定：“若有苦志，志尚子励，首谢七玄，重施功德，救出幽静魂……听得清斋百日，奉受宝经”，中品第二篇也

说：“若能苦志吐首先犯，效功施德……听得清斋百日，奉受宝经”，下品第六篇要求“以秘宝散乞贫民作百人食以饲饿乏”，下品第八篇要求“以上香十斤奉有经之师以拔其过”等。其实，早在《太平经》中就有修城郭道路立功德以赎过的规定，张鲁在汉中“又使自隐，有小过，当修道百步”^①，早期五斗米道还有所谓“厨会”其实也带有祈福赎过意味，因此，施功德是道教的一种传统做法。

第三，投环。《九真明科》下品第一篇还规定披散叩头首罪三年年满之后要：

赍金环九双、青丝一两、金人一形投于三河之口以赎七祖之罪，拔出幽魂之难。其科：朱书五行桐板一枚，记曰：“某年某月某子朔如干日某子某郡县乡里，王甲七祖父母下逮己身，有犯玄都上品中品第一篇之罪，罪结九阴，今谨依科罚金环九双、金人一形以赎幽魂酷对之罪，投书告命归首水官以自解拔罪灭三官，魂升九天。”毕，以青丝缠物及版，以青石沉之。临沉之时，北向叩头咒曰：“太阴九君执司灵官，甲今有言，归告河源，投信九泉，拔出七玄，怨怼咸解，我身登仙。”毕。如此，七祖之考于是释散得离幽宫、上升福堂，己身便得参修宝经，九年克得真灵降形，与神同升也。玄科尤重，不得又犯。

下品第二篇也有类似的做法（要求“赍真朱一斤、书刀一枚、青

① 《后汉书·刘焉传》注引《典略》，中华书局1965年版，第9册第2436页。

丝一两、金人一形投于三河之口”)，这是一种以与神明盟约、誓不复犯的忏悔方式。据《三国志·张鲁传》注引《典略》载：“请祷之法，书病人姓字，说服罪之意。作三通，其一上之山，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之‘三官手书’。”《赤松子章历》卷三至卷六所录章表大致为三张时代的作品，其卷六《久病大厄金紫代形章》有以紫纹、青丝、金人、书刀、朱砂等物请求原赦宿罪的做法，上清经派的这种投环赎罪的方式无疑与早期天师道道的“三官手书”和“金紫代形”有一定的渊源关系。

（五）戒律的授度、持奉与舍弃

宋文明对“戒律”的讨论还包括一个重要的方面，那就是“事用”。其所谓的“事用”，据其阐述，大致与戒律的受持等实际操作之类的问题有关，不过，他的讨论仅限于授戒的方位，笔者这里拟从戒的授度、持奉与舍弃三个方面进行展开。

1. 戒的授度

为了了解道教戒的授度情况，笔者在魏晋南北朝时期的道书中，找到了几条这方面的材料，先列出如下：

北魏初寇谦之的《老君音诵戒经》规定：

诸男女官见吾《诵诫》科律，心自开悟，可请会民同友以吾诫律著按上作单章表奏受诫。明慎奉行如律令。

道官箴生初受诫律之时，向诫经八拜，正立经前，若师若友执经作八胤乐音诵，受者伏诵经意，卷后讫后八拜止。若不解音诵者，但直诵而已。其诫律以两若相成之，常当恭

谨，若辗转授同友及弟子，按法传之。明慎奉行如律令。^①

晋宋之际问世的古灵宝经《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》规定：

天尊曰：虽得此诀，当以十戒为本，授两半诀毕，次度十戒。度十戒法：法师居南，弟子向师三礼毕，请曰：“愿见成就授以十戒，当终生奉行、誓敢有违。”于是长跪，心存见十方大圣在于上方，乃稽首谛受，法师烧香便为说戒：“一者不杀，当念众生；二者不淫、犯人妇女；三者不盗、取非义财；四者不欺、善恶反论；五者不罪，常思净行；六者宗亲和睦、无有非亲；七者见人善事心助欢喜；八者见人有忧助为作福；九者彼来加我志在不报；十者一切未得道我不有望。”是为十戒，受者并云：“弟子某甲受终生奉修”，又礼师，都毕。^②

南北朝中期成书的上清派道经《上清洞真智慧观身大戒文》规定：

弟子愿欲奉戒当资上金五两以为五帝之信、丹锦十丈为十方质代夫落簪之盟不泄戒律以奉有戒之师，对斋三日思念戒旨。是夕当然（燃）十灯供养十方、十方大圣以表我心矣。若其时风雨雷霆激迅，未可得受也，当更斋重自恭肃，

① 《老君音诵戒经》，《道藏》第18册第210页。

② 《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》，《道藏》第5册第890页。

临时亦将神开意散矣。^①

按宋文明说：“此律或空中下或口传，皆随机而作也”；《洞真太霄琅书》卷七亦称：“戒或备在经中，或别卷轴，或口相传”^②，故道教戒或可能具有随机而作的特点，但是随机并不等于随便，其实，道教对戒的授度是非常慎重的，正因为慎重，许多戒律被视为珍秘，不书于文字，而是口口相传，故《上清洞真智慧观身大戒文》说：“戒律之为道威严神妙，恐人不末年有心归奉，故当秘而不书耳，是以《智慧经》篇终不愿悉显于末学之士矣。口口相传，将亦何由而泄耶？当其说戒之时，十方天人叉手敬听，鬼神皆礼于所闻，岂可轻而为哉？”^③也正因为慎重，道教戒的授度当遵循一定的程序仪式，这从前面所引的三则材料可以反映出来。当然，各道派关于戒的授度仪式是不一样的，如按照《老君音诵戒经》所说，寇氏天师道徒在受戒律之时必须先上章表奏，受时还当作八胤乐音诵（若不解音诵亦可直诵），此为其他道派所无；而据《上清洞真智慧观身大戒文》所说，上清派弟子在奉受该戒时需备跪信，并且师、弟对斋，这也是深具上清派特色的规定；而灵宝派则非常注意授戒的方位，宋文明指出：

授此戒亦有不同：《上品戒》则弟子东向，《定志》则弟子南向，《金篆简文》则天尊北向、道君南向，此亦随机耳。若东向者，阳位也，依《三元品戒》则东方南方为左官、属

① 《上清洞真智慧观身大戒文》，《道藏》第33册第803页。

② 《洞真太霄琅书》卷七，《道藏》第33册第685页。

③ 《上清洞真智慧观身大戒文》，《道藏》第33册第804页。

太阳位，西方北方为右官、属太阴位次，请生求戒向太阳位所东向而受也；《定志》法师居南，弟子向师莫测首向，以治而指则法师居南，当向北，与《金篆》同向；《上品戒》弟子向东、《定志戒》弟子向南，此皆使弟子向生炁也。^①

按《定志》即《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》，其所言“弟子南向”亦即前面引文中的“法师居南，弟子向师三礼”。《金篆简文》即《太上洞玄灵宝金录简文三元威仪自然真一经》，今已佚；《上品戒》即《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》，经中并无传授仪，而据宋文明所说，它们皆当有其特定的授度仪式，现在唯《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》的“十戒”授度仪流传下来，并为后世道门所重视，成书于六朝末至唐初之际的《三洞奉道科戒经》之《度人仪》即以此为据^②；《道藏》第32册有《太上洞玄灵宝二部传授仪》也是在此基础上形成（其十戒传授仪式基本一致，唯十戒作九戒，即缺第九条“彼来加我志在不报”）。

关于受戒，有两点须要说明：第一，与传经相类似，受戒过程虽有师的参与，但其实质应是弟子与神真之间的一种盟约式行为，故此寇氏天师道徒在受戒时要先上章表奏，而《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》所述十戒传授仪中弟子必须长跪，心存见十方大圣在于上方，乃稽首谛受，法师烧香后方为说戒；而这在《上清洞真智慧观身大戒文》授度仪中表现更为明显，按规定，

① 敦煌文书 P.2256 号宋文明《通门论》卷下，见李德范辑、中华全国图书馆文献缩微复制中心 1999 年影印本《敦煌道藏》第 5 册第 2519 页。

② 见《道藏》本《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷六，《道藏》第 24 册第 765 页。

上清派弟子欲奉此戒，当资上金五两以为五帝之信、丹锦十丈为十方质，是夕当燃十灯供养十方、十方大圣以表其心。通过这种神学化的手段表示弟子与神真结下了盟约，终生受此盟约的约束、行为受神真监督。第二，在戒的授度过程中，师的地位亦不可轻忽，一方面，戒律多口耳相传，师是戒律的重要载体，离开了师则戒无所得；另一方面也是更重要的是，师在这里实际上起到了见证、证盟的作用，故《老君音诵戒经》指出：“其诫律以两若相成之，常当恭谨”，所谓“两若”即若师若友，意即戒律的授度必须有师、友的见证才能“成之”，其他如《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》规定授十戒时弟子向师三礼、师为烧香说戒，以及《上清洞真智慧观身大成文》规定的师弟子对斋都有此意。总之，道教的受戒通过严格的程序使之具有浓重的神学化色彩，显得庄严肃穆，从而使道徒虔诚皈依于戒。按各经典中原亦不乏戒律，各道徒亦可自行参受，然而失去了这种神学意味，受之容易，舍之亦速，无有价值可言。故此道教的科仪程式实含深意在焉。

到南北朝后期，道教统一的经教体系趋于形成，散漫无序的各派经典教法被整合在一起，形成了一定品级阶位（按其术语称为“法位”），如敦煌文书 P.3682 号《三洞奉道科诫经卷第三》说：“凡同时出家未受经诫，计年为长；若受经诫，计法尊卑为长，凡有七种：第一大洞、第二洞真、第三洞玄、第四洞神、第五高玄、第六篆生、第七清信。即清信不得与篆生同座，篆生不得与高玄同座，以此例之，洞玄不得与洞真同座。若出家在先，受经居后或年虽长而法位卑，皆在下坐，具依下科，中违三官考魂，减算一千六百。”按此“法位”，各种戒律的授度也形成了一

定的品级阶次，有《三洞奉道科戒经》之《法次仪》可以为证：

清信弟子：在家信众受天尊十戒十四持身或十二可从、六情等戒，得加此号。

正一法位：

正一箓生弟子：受箓生三戒文、正一五戒文及诸箓，七岁八岁或十岁以上童子得加此号；

某治气男官女官：受正一八诫文、正一朝仪及诸箓；

三一弟子赤阳真人：受黄赤券契、黄书契令等诸契券；

某治气正一盟威弟子：受诸符契箓等；

阳平治太上中气领二十四生气行正一盟威弟子元命真人：受诸符箓；

太玄都正一平气系天师阳平治太上中气二十四生气督察二十四治三五大都功行正一盟威元命真人：受老君一百八十戒及《正一经》二十七卷、千二百大章等等。

洞渊法位：

洞渊神咒大宗三昧法师小兆真人：受《洞渊神咒经》十卷等等。

高玄法位：

老子青丝金钮弟子：受老子金钮青丝十戒、十四持身戒；

高玄弟子：受《戒文》一卷及老子《道德经》二卷、《河上真人注》上下二卷等；

太上高玄法师：受老子《妙真经》二卷、《西升经》二卷等等。

洞神法位：

太上弟子：受诸符策；

洞神弟子：受三皇三戒、五戒、八戒文及诸符策；

无上洞神法师：受《洞神经》十四卷及诸符图契券等。

升玄法位：

升玄法师：受《升玄内教经》十卷等。

洞玄法位：

太上灵宝洞玄弟子：受诸策等；

无上洞玄法师：受《洞玄灵宝智慧上品大戒》一卷、《太上洞玄灵宝上品大戒罪根经》一卷、《太上洞玄灵宝长夜府九幽玉匮明真科经》一卷、《太上洞玄灵宝安志本愿大戒上品消魔经》一卷、《太上洞玄灵宝三元品戒经》一卷《太上智慧上品戒文》一卷等。

洞真法位：

洞真法师：受诸上清经及符策券要等；

无上洞真法师：受《洞真观身三百大戒文》一卷及其他诸上清经。

上清玄都大洞三景弟子无上三洞法师：这是最高级别，不属任何道派，可以总兼前法，备修前述所有经戒。^①

由于本文以戒律讨论为主，故于其他经契符篆从略，今仅将其有关戒律授度次第内容摘录如上。此《法次仪》见于《道藏》本《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》之卷四、卷五和敦煌文书 P.2337

^① 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册第757—760页。

号《三洞奉道科戒经》卷第五，它将魏晋以来各派经戒法箴依照上述法位次第一一罗列，并强调“道士女冠参受经戒法箴须依此次第名位，不得叨谬。”可以说，这是对魏晋南北朝时期所有道派组织及其经戒法箴的第一次最为系统地整合；入唐以后，此体系经张万福等人的进一步完善而成为定型。据此，可以这么认为，大致到《三洞奉道科戒经》，道教统一的经教体系已经初步形成，道教由原来宗派孳乳分立、经典教法纷呈的分散状态进入到相对稳定的统一状态，为其在隋唐以后的进一步发展和繁荣打下了坚实的基础。

2. 戒的持奉

道徒受戒之后当如何持奉的呢？十卷本《洞真太霄琅书》是在早期上清经《上清太霄琅书琼文帝章》基础上形成的南北朝中期道书，其卷七《晦半诵戒诀》对戒的持奉有较详细的记载，今摘其文如下：

夫学道须知戒，如度水须舟，舟不可使穿漏，戒不可令遗忘，忘戒而行，善恶不觉，或以善为恶、止而不行；或以恶为善、行而不止，是以圣师传诀在戒，谙忆分明，持之无犯，犯即知悟，悟即悔之，改往修来，全则入道，受经皆先受戒，戒或备在经中，或别卷轴，或口相传，悉应诵之，心口通利，未能遍谙，谙其急者，文之多少随师所传。初受之后七日清斋，昼夜读之，趣令上口，若暗滞好忘，二七、三七、一月、百日，必使分明。自此以后，一月再诵，月十五日阴极将亏、月尽之日阴灭方生，阴炁主恶，恶缘阴兴，所以其夜并加清严独及有信，人定登堂，烧香同静，静竟诵之，

众少则更诵，众多则俱诵。诵法心口相知，不须高朗。先当禁断，勿使窃听，窃听罪深，明宣高语。登高座者初后皆礼存如读经，忌误则重温，流利则思行。行不全者至心礼忏，首谢前后所犯所忘，惭愧悚怖流涕道前，叩搏无数，良久乃止。

学有阶品，戒有殊异，非同品者不得俱诵，非同师者亦不得俱诵。若共住止，当更递诵之。凡公私行幸船车路间、遇晦及半皆审诵之，虽有危急亦不得忘，忘则罪深，存则福厚矣。凡正诵戒为公私所惊，人鬼触恼，皆即灭声分解隐避，不得怨言，谛存戒旨，弥加存心，过度惊恐即更清严结斋守静，子午二时忏悔首罪，散发叩搏各三千下，乞改前违，谨遵后顺毕，礼三十二拜止。如此魔不干试，所向从心，脱复有逆，重依前仪，至诚恳切，后必无复灾惊也。^①

作为“太玄部第八”的《传授经戒仪注诀》至迟在南北朝后期当已成书，该经亦云：

凡受戒及经毕，后月晦月半不可不斋，斋则清戒、温戒，竟夜诵之百遍、千遍，限外无数，不堪如此者不可减九遍也。他日斋静行来出入得诵便诵，不必斋时，咨师访友、思而行之，不须高声，心口相知，在人众中勿发于口，审能在心然感通上圣也。^②

根据上述两则材料，戒的持奉大致包括诵戒、行戒和忏悔

① 《洞真太霄琅书》卷七《晦半诵戒诀》，《道藏》第33册第685—686页。

② [唐]王悬河《三洞珠囊》卷六《清戒品》引，《道藏》第25册第326页。

等。戒的诵习是持戒的极重要方面，只有通过戒的诵习才能做到“谙忆分明”，只有“谙忆分明”才可能“持之不犯，犯即知悟”，因此这是持戒的第一步。诵戒分为初受诵习和常规诵习两个阶段，《洞真太上太霄琅书》卷七《晦半诵戒诀》规定：“初受之后七日清斋，昼夜读之，趣令上口，若暗滞好忘，二七、三七、一月、百日，必使分明。”此为初受诵习。由于初受，故要求昼夜诵习务必达到烂熟于胸为止。待至熟悉以后就进入第二阶段即常规诵习，要求每月至少应于月初和月半两次温习戒文，以免遗忘，此即所谓“晦半诵戒”也。诵戒时有清斋、静定、禁断（即防止窃听）、勿得高声而须心口相知、非同品者及非同师者不得俱诵等要求。

诵戒的目的乃是为了行戒。诵戒流利之后，当“思而行之”，迁恶从善。当然，人非圣贤，孰能无过？破戒就在所难免，关于“破戒”，《正一法文》指出：

戒有别文，精详修习，或有不解，或有遗忘，或有谬误，或冒禁故，或尊上逼迫，或冒死犯之，皆是愆招，悉名“破戒”，即应忏悔首谢自新也。凡违戒者背负鞠言，协道信邪，杂事佛俗，此为不专，中心怀二愚迷犹豫，或障缠身。师三诲之，必能改革。守一不回，召神有效；三诲不悛，是为叛道，乖逆师尊，法应夺箬。入佛奉俗及无所事师慈，改之，不追咎责怨怼。事他弃本逐末，虽名奉道，实犯正科，诸官不得容受；积久知悔，更立功乞还，听许依德升迁矣。^①

^① 《三洞珠囊》卷六《清戒品》引《正一法文下卷》，《道藏》第25册第326页；又见于《正一法文太上外箬仪》之《事箬行戒》，《道藏》第32册第209页。

依上所说，破戒的范围较为广泛，小至戒文的不解、遗忘、谬误，大至背负鞠言、协道信邪、杂事佛俗等，均可视为破戒。一般而言，破戒属于无心之过或者是身不由己，与“叛道”的明知故犯、屡教不改不同，只要忏悔首谢自新，可免于咎责。“忏悔”之法当如《洞真太霄琅书》卷七《晦半诵戒诀》所说：“行不全者至心礼忏，首谢前后所犯所忘，惭愧悚怖流涕道前，叩搏无数，良久乃止”；“清严结斋守静，子午二时忏悔首罪，散发叩搏各三千下，乞改前违，谨遵后顺毕，礼三十二拜止。”

3. 戒的舍弃

佛教有所谓“舍戒”的问题，舍戒就是舍弃戒律对自己的拘束，“这在佛教来说，是完全自由的，而且对人一说便成，没有任何仪式，与受戒须依一定的仪轨并不相同”^①。那么，在道教是不是也存在一个戒的舍弃问题？回答是肯定的，据《太真科》云：

凡受道经科律戒策因缘应舍，许得舍之，不可委叛，叛不告而去，后难以还，舍而去后，后必易归，归乎至道无复去。今应去者输诚告师，师设譬谏为立方宜，方宜不立，谏必不从，为之烧香，启告三宝，教之三礼，心口发言：“经戒科律与某身俱空，三界六趣与大道俱空，诸法空，一切空。”三言之，讫，三礼而去。后适意随愿而行，犹不得诽谤正法，弊露秘言，犯之长堕地狱、无复入善之期。严加宣明。去后反悔，重求受科，先立功德，效力输财，然后依法

^① 劳政武《佛教戒律学》，宗教文化出版社1999年版，第309页。

受之如初也。^①

可见，舍戒与叛道不同，舍戒是按照规定程序解除戒律的约束，与叛道的不告而去自己解除戒律的束缚是不一样的。在天师道，叛道被视为大禁，《正一法文经章官品》卷一有《叛道求还》说：“化炁君官将一百二十人治赤免赤，收叛民某，从使还得化属道不得稽迟主之。”“九会君官将一百二十人治还室主从九天考召吏收叛民户主来。”^② 这是以神学化的方式禁止道民委道自叛。而舍戒则是合法的，无有罪咎，即便将来悔悟仍可依一定程序来归。道教的舍戒与佛教的舍戒也有区别，佛教的舍戒只要对人说一声即可，毫无仪式可言，而道教的舍戒则比较复杂，具备一定的仪式，据上述《太真科》文可知。

三 魏晋南北朝道教戒律规范的实际持行状况

前面所述多偏重于理论的层面，接下来拟谈谈其实际持行状况。要了解魏晋南北朝道门中人有关戒律规范的实际持行状况殊非易事，关键是由于资料的严重不足。一般来说，史书的有关记载可信度比较高，但是史籍中关于道教的记载本来就少，涉及到这一时期道门中人有关戒律规范践行方面的材料就更是微乎其微了；道书本身当然也包含有一些这方面的资料，譬如传记类道书以记载道学们的立身行事为主，其中有可能涉及到戒律规范的实

① [唐]王悬河《三洞珠囊》卷六引《太真科下》，《道藏》第25册第325页。

② 《正一法文经章官品》卷一，《道藏》第28册第541页。

际持行，但很多内容其实颇费斟酌，一是它们未必就是针对戒律规范的践行而言的，二是这些传记内容出于后人附会者多，可信度较低；此外，佛教人士对道教的指斥对这一时期道门中人有关戒律规范的践行状况也有所反映，但这种材料并不是很多，而且亦未必能够尽信，因为有感情的因素夹杂在内之故也。相对来说，倒是一些道书关于刘宋以前天师道混乱局面的写照为我们了解这一时期该派戒律规范的践行状况提供了比较集中而且较为可信的资料。今结合各种材料，斟酌取舍，略叙魏晋南北朝道门中人有关戒律规范的践行状况如下：

（一）魏晋时期道教戒律规范的实际持行状况

天师道是魏晋南北朝时期历史最为悠久、极具影响力的一大道派，然而自五斗米道北迁以后，它实际上一直处于一种组织涣散、科禁废弛的状态之中，其教众在戒律规范方面的实际持行状况也就可想而知，许多道书如《大道家令戒》、《阳平治》、《女青鬼律》等都对此有所反映，而且说法趋于一致（参见后表）；类似的说法亦见之于《老君说一百八十戒》、《老君音诵戒经》和《陆先生道门科略》等道书，如《老君说一百八十戒》指斥诸男女祭酒托老君尊位贪财好色，擅己自用，更相是非，憎恶同道，妒贤嫉才，骄恣自大等劣行；刘宋初陆修静的《道门科略》也生动地写道：“积衅之身佩虚伪之治策，身无戒律不顺教令，越科破禁，轻道贱法，恣贪欲之性而耽酒嗜食，宣行道法不期于功德，救治之日，非慈仁之意，但希财利，念在酒食，永不以科禁示民，唯课责重贝危，寻求好食，五辛之菜，六畜之肉，道之至忌，啖

之已自犯禁，乃复宰杀鸡豚鹅鸭、饮酒洪醉，乘以奏闻，遂有寝卧靖坛吐呕案侧，如斯之徒往往有之……”^① 这表明天师道科禁废弛的状况直至南北朝初依然存在，甚至有愈演愈烈之势。

《大道家令戒》、《阳平治》和《女青鬼律》对照表

<p>吾受太上旨教，禁忌甚重，汝男女愆愆，生来至于今，不知禁制，自作一法，与天相违背，考至主者，天夺子算，算讫恐将可痛不见太平。（《女青鬼律》卷三）</p>	<p>汝曹学善夫根本不承经言，邪邪相教，就伪弃真……此皆犯天禁，必当中伤，终不致福也。（《大道家令戒》）</p> <p>老君太上推论旧事，摄纲举纲，前欲推治诸受任主者，职治祭酒十人之中，诛其三四名，还天曹考掠治罪……诸主者祭酒人人称教，各作一治，不复按旧道法，为得不尔？（《阳平治》）</p>
<p>天师曰：顷年以来阴阳不调、水旱不适，灾变屡见者，皆由人事失理使其然也……末世废道，急竞为身，不顺天地，伐逆师尊，尊卑不别，上下乖离，善恶不分，贤者隐匿，国无忠臣，亡义违仁，法令不行，更相欺诈，致使寇贼充斥，污辱中华，万民涂毒，饥寒被死者半，十有九伤……（《女青鬼律》卷六）</p>	<p>故民浑浊日久，虽闻神仙之语、长生之言，心迷意惑，更怀不信，或行善未知真正，愚愚相教，邪邪相传，不自屏恶，更相谤讪，君臣争势，父子不亲，夫妇相忌，兄弟生分，因公行私，男女轻淫，违失天地，败乱五常，外是内非，乱道纪纲，至今三天悲怒，杀气纵横，五星失度，太白扬光，变风冬雷，彗孛低昂，天垂悬像以示人，人不信道，道患，死者当气在幽谷。（《大道家令戒》）</p>

① 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册第782页。

三官主者择种民，取合炁者万八千，从来至今有几人？（《女青鬼律》卷五）	吾从太上老君周行八极，按行民间选索种民，了不可得，百姓、汝曹无有应人种者也。（《阳平治》）
天师曰：天下男女见善戒之文，不能从用，唯纵其所欲，教人行非、走作口舌，专作鬼教，老小凶凶，天下一时之乐、千年之伐身之斧、灭命之爻也（《女青鬼律》卷三）	百姓、汝曹……但贪荣富钱财、谷帛锦绣，以养妻子为务……自是非他，欲得功名荣身富己，苟贪钱财，室家不和，妬忌为先，男女老壮，更相说道，转相诽谤，溢口盈路，背向异辞，转相说忌。（《阳平治》）
天师曰：天下男女已知三五七九长生大道，子不依吾法，行恶淫乱，恐子没恶人之先，幸复告想，可勤之。（《女青鬼律》卷三）	祭酒主者各愤愤，与俗无别，口是心非，人头虫心，房事不节，纵恣淫情，男女老壮，不相呵整，为尔愤愤，群行混浊……（《阳平治》）

当然，也并非全无洁行精持者，譬如东晋杜灵，“识信精勤，宗事正一，少参天师治理箴，以之化道，接济周普，行己精洁，虚心拯物，不求信施”^①。然而总的来说，在整个魏晋时期甚至直至南北朝初期天师道教徒都十分滥杂，戒行都极不谨严，越科破禁原是一极普遍的现象。至寇谦之、陆修静辈起而力矫其弊之后，这种状况方有所改变。

另据史书记载，魏晋时期有一批隐修之士（实即是神仙道教之徒）弃荣味，释衣服，离宅室，绝亲戚，闭口不言，旷然以天地为栋宇，暗然合“至道”之前，他们的行为倒是可圈可点，譬

^① [唐]王悬河《三洞珠囊》卷一《救道品》引陈马枢《道学传》卷四，《道藏》第25册第296页。

如隐士焦先：

世莫知（焦）先所出。或言生乎汉末，自陕举大阳，无父母兄弟妻子。见汉室衰，乃自绝言。及魏受禅，常结草为庐于河之湄，独止其中。冬夏恒不着衣，卧不设席，又无草蓐，以身亲土，其体垢污皆如泥漆，五形尽露，不行人间。或数日一食，欲食则为人赁作，人以衣衣之，乃使限功受直，足得一食辄去，人欲多与，终不肯取，亦有数日不食时。行不由邪径，目不与女子逆视。口未尝言，虽有惊急，不与人语。遗以食物皆不受。河东太守杜恕尝以衣服迎见，而不与语。司马景王闻而使安定太守董经因事过视，有不肯语，经以为大贤。其后野火烧其庐，先因而露寝。遭冬雪大至，先祖卧不移，人以为死，就视如故，不以为病，人莫能审其意。度其年可百岁余乃卒。^①

又有扈累：

累字伯重，京兆人也。初平中，山东人有青牛先生者，字正方，客三辅，晓知星历、风角、鸟情。常事青箱芜华。年似如五六十者，人或亲识之，谓其已百余岁矣。初，累年四十余，随正方游学，人谓语得其道术。有妇，无子。建安十六年，三辅乱。又随正方南入汉中。汉中坏，正方入蜀，累与相失，随徙民诣邰，遭疾役丧其妇。至黄初元年，

^① 《三国志》卷十一《魏书·袁张凉国田王邴管传第十一》裴注引《高士传》，中华书局1959年版，第2册第364页。

又徙诣洛阳，遂不复娶妇。独居道侧，以廊砖为障，施一厨床，食宿其中。昼夜潜思，夜则样式星宿，吟咏内书。人或问之，闭口不肯言。至嘉平中，年八九十，裁若四五十者。县官以其孤老，给廩日五升。五升不足食，颇佣作以裨粮，粮尽复出，人与不取。食不求美，衣弊缊，后一二年疾亡。^①

又有寒贫：

寒贫者，本姓石，字德林，安定人也。建安初，客三辅。是时长安有宿儒栾文博者，门徒数千，德林亦就学，始精《诗》、《书》。后好内事，于众辈中最玄默。至十六年，关中乱，南入汉中。初不治产业，不畜妻孥，常读《老子》五千文及诸内书，昼夜吟咏。到二十五年，汉中破，随众还长安，遂愚痴不复识人。食不求味，冬夏常衣弊布连结衣。体如无所胜，目如无所见。独居穷巷小屋，无亲里。人与之衣食，不肯取。郡县以其鰥穷，给廩日五升，食不足，颇行乞，乞不取多。人问其姓字，又不肯言，故号曰寒贫也。或素有与相知者，往存恤之，辄拜跪，由是人谓其不痴。车骑僵局郭淮以意气呼之，问其所欲，亦不肯言。淮因与脯糒及衣，不取其衣，取其脯一胸、糒一升而止^②。

① 《三国志》卷十一《魏书·袁张凉国田王邴管传第十一》裴注引《魏略》，中华书局1959年版，第2册第365页。

② 同上。

又有张忠：

张忠，字巨和，中山人也。永嘉之乱，隐于泰山。恬静寡欲，清虚服气，餐芝饵石，修导养之法。冬则缁袍，夏则带索，端拱若尸。无琴书之适，不修经典，劝教但以至道虚无为宗。其居依崇岩幽谷，凿地为窟室。弟子亦以窟居，去忠六十余步，五日一朝。其教以形不以言，弟子受业，观形而退。立道坛于窟上，每旦朝拜之。食用瓦器，凿石为釜。左右居人馈之衣食，一无所受。^①

上述诸人中，唯张忠形成了一定的道团组织，并且立有道坛每旦朝拜，可以称得上正规的道士；至于焦先、扈累、寒贫辈则既无组织又无斋祀之类的宗教性活动，孑然一身，离群索处，可称之为“流移道士”、“杂散道士”，不过他们统统可以归入神仙道教之列^②。他们的端拱无为、清虚自守与当时天师道的猥杂状况形成极鲜明对比，若将他们的行为与《老君说一百八十戒》条目作一番对比，可以发现其间相合者颇多，如他们大多不畜妻室，而《老君说一百八十戒》第一戒即规定“不得多畜仆妾”、第一百三十九戒规定“不得带女人入山，皆应别歧异室”；他们大多缁袍弊布，有的甚至“冬夏恒不着衣”，而《老君说一百八十戒》第一百六十三戒规定“凡衣物不得过畜三通”；他们或独居穷巷小屋，或结草为庐，或凿地为窟室、卧不设席等，而《老君说一百

^① 《晋书》卷九十四，中华书局 1974 年版，第 8 册第 2451 页。

^② 参见任继愈主编《中国道教史》上卷，中国社会科学出版社 2001 年版，第 72 页。

八十戒》第八十六戒规定有“不得择好室舍好床卧息”、第一百六戒规定“不得贪恋居家”；他们均闭口不言，而《老君说一百八十戒》第一百十一戒规定“不得多言弄口舌”；他们均恬静寡欲，或清虚服气、餐芝饵石，或食不求味，而《老君说一百八十戒》第一百四十九戒规定“常当勤服气断谷食，为不死道，不得贪于饮食”、第一百四十二戒规定“常当念清俭法，慕清贤鹿食牛饮”，如此等等。只有他们方可称得上“道诫”的真正践履者。由于他们一般没有道团组织，可能也无所谓戒律规范的授受，然而他们的行为却自然中乎道门轨范，暗然合乎“至道”之前。与此诸人相类似的还有孙登^①、郭文^②、王嘉等^③，葛洪及其师郑隐亦可归入此列。不过总的来说，这批人数尚少，在魏晋道教中不居于主导地位。

（二）南北朝时期道教戒律规范的实际持行状况

原来五斗米道采取祭酒统民的组织形式，其进行宗教活动的场所是天师及各主者祭酒的“治”和一般道民之家的“靖”（静室），这种组织形式一直为魏晋天师道所沿用，直至东晋之末、

① 孙登，大致与嵇康同时，无家属，于汲郡北山为土窟居之，夏则编草为裳，冬则被发自覆，好读《易》，性无喜怒，时时游行人间，所经家或设衣食，一无所辞，去皆舍弃。（见《晋书》卷九十四，中华书局1974年版，第8册第2426页。）

② 郭文，东晋时人，未娶，辞家游名山，历华阴之崖，以观石室之石函；及洛阳陷，乃步担入吴兴余杭太辟山中穷谷无人之地，倚木于树，苦覆其上而居焉，亦无壁障，如此达十数年。（见《晋书》卷九十四，中华书局1974年版，第8册第2440—2441页。）

③ 王嘉，十六国时人，在东阳谷口凿崖为穴而自居，不食五谷，不衣华丽，清虚服气，不与世交，然有徒数百，各自穴处。（见王悬河《三洞珠囊》卷三《服食品》引陈马枢《道学传》卷三，《道藏》第25册第316页。）

北魏之初寇谦之改革北天师道，也并没有完全废除这一制度；从《陆先生道门科略》看来，南方的天师道到刘宋初期似也还保留着这一传统。但是，就在晋宋之际一种新的教团组织形式已经萌生，这就是道馆制度，据钟嵘《诗品》上载：“初，钱塘杜明师（东晋杜氏道团领袖）夜梦东南有人来入其馆。是夕（谢）灵运即生于会稽。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’。”^①“其馆”当是指“杜治”，这里“治”、“馆”并称而义同，这是值得注意的事情；陆修静曾改革南天师道、被尊为“天师”，而其所居之所则称为“馆”（如庐山的简寂馆、京师的崇虚馆），故“馆”作为奉道之所，与原来天师道“治”、“靖”不无关系，应是由其演化而来。按《说文》，“馆”之本意为客舍，而将奉道之所称为“馆”，则有“仙馆”之意，盖自东晋中期上清经出世被宣称为仙真降笔以来，扶乩之风盛行于江左，凭借香火、斋功寻求与真仙对接成为当时时髦的修持方法，将奉道之所称为“馆”实含有迎候天神驻临（授以真道）之意，故“馆”之产生主要应与上清、灵宝等新兴道派有关。在南朝，自刘宋陆修静以后及乎梁、陈间，大大小小的道馆兴建有百数处，最终完全取代了原天师道的“治”和“靖”。北周时，称“馆”为“观”，唐代承之，又尊老子为皇室宗祖而敕各地立“宫”以祀之，后凡经帝王敕建之观多称作“宫”，自是宫观之称一直为后世沿用，直至到近世^②。原天师道之“治”实

① [梁]钟嵘《诗品》卷上，《丛书集成新编》，台北新文丰出版公司1986年版，第78册第289—290页。

② 参见任继愈《中国道教史》第176页，胡孚琛主编《中华道教大辞典》第1644页。

含“治理”之意，以“馆”取代“治”，光从名称上来看入世色彩已大为减退；而就实际内容而言，道馆作为出世清修的场所已不再具有管理道民的行政区划的性质，师作为道团组织的首领仅是祀神修行的主持者而不再具有道官身份，他和弟子之间是纯以信仰为纽带的纯宗教性的师徒关系。从“治”到“馆”的演变反映出道教从入世的“辅国治世”向出世的“修真成仙”的重大转变。

道馆制度的确立也包含着对道俗之间界限的最严格的区分。道俗之间的分界有一个发展过程。早期民间道教是入世的，道俗之间几乎浑然一体、并无严格的界限，一般道民除“三会日”齐集师治接受教诫以外，其绝大部分时间是在自家活动，像“首过”之类的宗教活动主要也是在自家靖室中进行，而师“治”主要不是作为宗教修炼的场所而是以管理者的身份充当联系天师与民间社会的重要中间环节。但是，到了东晋南朝之际，随着道教的逐渐正统官方化和根本旨趣由入世向出世的重大转变，道俗之间的分界越来越明显，如前面提到的《老君说一百八十戒》在道众交往的对象以及世俗事务的介入诸方面已经有了许多的限制性规定，由《老君一百八十戒》发展而来的灵宝派经典《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》也明显表现出这一特点，并为南北朝中期出现的上清派经典《上清洞真智慧观身大戒文》所继承；《无上秘要》卷六十五引约南北朝中期成书的《升玄经》对居山作出的规定说：“一不得领户化民，二不得交游贵胜以求名利，三不得行邪禁咒术，四不得医卜取钱与世有隔，五不得与世俗妇女同床席坐卧……”^① 由于对修真成仙的专注，使道学们对民生

^① 《无上秘要》卷六十五引，《道藏》第25册第216页。

疾苦越来越淡漠，他们集中于道馆之中专事于修炼、日益超脱于凡俗之外，于是出家之说也就应运而生。

道士出家可能自刘宋陆修静时就已经开始萌生，据南朝陈马枢《道学传》载，陆修静“家本奥室，早涉婚宦。虽外混世务，内守贞朴。少已，习断谷，别床独处。尝谓同僚曰：时难再得，乃遗弃妻子，专精教法，不舍寤寐”^①；又称“（修静）隐云梦山修道，暂下寻药，进过故乡，停家数日。女忽暴病，命在晷刻，家人固请救治，先生叹曰：我本委绝妻子，托身玄极，今之过家，事同逆旅，岂复有爱著之心，于是拂衣而出，直逝不顾。”^②另据唐玄奘《甄正论》卷下称：“葛玄又伪造道经，自称太极左仙公，目所造经云《仙公请问经》。宋文明等更增其法，造九等斋仪七部科策，修朝礼上香之文，行道坛纂服之式、衣服冠履之制、跪拜折旋之容。行其道者，始断婚娶、禁熏辛。”^③此言“宋文明等”，可能包括了陆修静，总之，大致自陆修静、宋文明之后，随着道馆制度的确立，道士出家逐渐成为一种风尚。出家对转变道门风气是一很大的促进，南北朝时期道门中涌现了一大批以戒行自修、苦节自安、居贫守约、虔心奉道之辈，当与此不无关系。

要了解南朝道门中人的实际行持状况，有部道书颇为重要，那就是陈马枢所撰《道学传》二十卷，其书以载南朝道士传记为主，然而散佚已久，陈国符先生翻检各书撰成《道学传辑佚》，为我们了解南朝道门中人的行持状况提供了很大的方便。作为道学传记，粉饰之辞当然是在所难免，试举一例，譬如殷仲堪，其

① [宋]陈葆光《三洞群仙录》卷二引，《道藏》第32册第284页。

② 《三洞珠囊》卷一《救道品》引《道学传》卷七，《道藏》第25册第301页。

③ [唐]释玄奘《甄正论》卷下，《大藏经》卷五十二，第568页。

人在《晋史》卷八十四有传，称其“少奉天师道，又精心事神，不吝财贿；而怠行仁义，嗇于周急，及（桓）玄来攻，犹勤请祷。”^①而《道学传》卷十六则曰：“（仲堪）少奉天师及正一，精心事法，不吝财贿。家有疾病，躬为章符，往往有应。乡人及左右或请为之，时行周救，弘益不少也。”^②这两则材料显然同源，然《道学传》明显带有粉饰成分。故似此等仙传，毕竟难于深信，然而在其他材料缺乏的情况下，作为南朝当代人的著述对我们来说亦觉弥足珍贵。今即据陈先生所供线索，翻检原文，将南朝道门中人的实际行持状况列表如下：

南朝道门中人的实际行持状况表

资料来源	道学	时代	行持状况	备注
《三洞珠囊》卷三《贫俭品》引《道学传》卷四(25/304)	范豺	晋末宋初	容止都雅，不言先见，不说机祥；闲适无欲，终日默然；结络败布，以绳为网，披苦才得蔽形，冬夏徒跣，脚不鞮裂；四时无寝；肌若处子，美姿颜；应接恒笑，众咸敬而安之……亦有屋宇，不障风霜，以桑柴为床，束藁插其中。有一空簞，一瓦瓶装檐枕，倚以卧。或有十日荷檐乞食，口绝粳粱、酒醴、滋味果实，唯粗粟饭，菜羹……恒小坐恭敬，不以高卑易心，不与俗中荣贵人语，恒闭言不听声乐。	同卷称其“太元十四年到荆州”，则为晋末宋初时人。察其行迹亦焦先、扈累之流，虽未必受戒，然所行自然中乎道门轨范，暗然合乎“至道”之前者也。

① 《晋史》卷八十四《殷仲堪传》，中华书局1974年版，第7册第2199页。

② 《三洞珠囊》卷一《救道品》引《道学传》卷十六，《道藏》第25册第298页。

资料来源	道学	时代	行持状况	备注
《三洞珠囊》卷一《救道品》(25/296)、卷二《贫俭品》(25/304)引《道学传》卷五	刘凝之	宋	王公赠遗,一无所受,家财事业,悉分与弟侄。出于蒿莱之中,而为环堵之室。非力作所不取也。夫妻齐操,能以苦节自安。不拘小节。常与妻共取茭车入市门,随物贵贱而卖之,周食余,便与乞人。虽复荒年绝粒不改其操。 居衡山之阳,采药服食,受天师化民之道,夫妻并共佩带,救物灾危,亟有神验也。	《珠囊》卷五《坐忘精思品》引同书称其“奉道精进,元嘉十四年于精思所忽觉额上惨痛”(25/321),则为刘宋时人。此为天师道之精持者。
《三洞珠囊》卷一《救道品》引《道学传》卷六, 25/297	诸慧开	齐	每以戒行自修,拯济为务,齐大明八年天下饥馑,慧开薄有谷实,乃悉分卹穷匮,乡邑赖之。	此为诸传中明言“每以戒行自修”之唯一一例。
《三洞珠囊》卷一《救道品》引《道学传》卷八, 25/297	陶弘景	梁	好行阴德,拯济困穷,恒合诸药给施疾者,远近赖之。	陶弘景乃南朝有名高道,其戒行自不待言。
《三洞珠囊》卷二《贫俭品》引《道学传》卷十三, 25/305	孟道养	不详	布衣周身,蔬食充口,此外萧然,执行精勤,未尝怠倦,行道礼拜,不避寒暑也。	此亦持戒精严之表现。
《太平御览》卷六百六十六引《道学传》,3/2973	张裕	梁	天师之十二世孙。少小出家。梁天监中于虞山起招真馆居之。	其人出身于天师世家,而少小出家,此天师道出家精持例。

资料来源	道学	时代	行持状况	备注
《三洞珠囊》卷五《长斋品》引《道学传》卷10, 25/324	方谦之	梁	外身济物, 斋则六时, 六时必《十方忏》。世中罕能随者, 乃多独而行道。邵陵王屡延请, 谦之不与见。	邵陵王乃梁人, 故其当亦为梁人。“世中罕能随者, 乃多独而行道”, 可见其戒行精严
《三洞珠囊》卷二《贫俭品》引《道学传》卷十三, 25/305	庾承仙	梁	颍川鄢陵人, 明《老》《庄》, 至行清俭, 布衣莞席, 长斋蔬食四十余年, 恒以讲说为务也	按《南史》卷七十六有《庾承先传》, 亦颍川鄢陵人, 讲《老子》, 远近名僧咸来赴集。
《三洞珠囊》卷五《长斋品》引《道学传》卷十, 25/323	东乡宗超	梁	幼而离俗不涉婚宦, 立行精恳, 人所不堪, 日中而餐, 餐止麻麦。门人眷属, 皆慕蔬肴, 所处精庐, 鲑味不进也。梁武帝三教兼弘, 制皆菜食。虽有诏敕, 罕能遵用。逸伦奉行。于是馆中法众, 莫不菜蔬。私有犯触, 即加斥遣。乃至厨醢不血味, 远近嗟称, 独为清素也。	梁武大力倡导素食, 故其时道门中大兴蔬食长斋之风, 此盖为其佼佼者。“私有犯触, 即加斥遣”, 可见其时道馆管理已较规范, 道众行持较严。
《三洞珠囊》卷一《救道品》引《道学传》卷十四, 25/297	许明业	梁	梁太清时人, 少年出家, 长斋蔬食, 周行山水, 拯济为务, 是时饥荒, 人民困乏, 明业恒行赈救, 来者必给饮食。身率门人作田播种, 稻粟微熟, 自往远近要呼贫者, 任力收获。行见寒冻, 即解衣以施。隆冬之月, 自服单布。每进城中, 功德所获衬物, 即于主人处散, 未曾将出城门。	梁时素食之风已见于上条, 此又为一例, 长斋蔬食实戒行精严之表现。下面尚有数例。

资料来源	道学	时代	行持状况	备 注
《上清道类事相》卷一《仙观品》引《道学传》24/878	史袭先	梁	舍妻长斋。起馆，梁武帝嘉之，赐名曰大通玄馆也。	
《三洞珠囊》卷一《救道品》引《道学传》卷十四，25/297	双子辩	梁	梁时人也。断谷休粮，长斋苦行，出广州布化南海，称为主人也。	
《上清道类事相》卷一《仙观品》引《道学传》，24/877	成童孙	梁	少年出家，长斋蔬食，远近赏揖，莫不增信。梁天监十六年敕为静心馆上坐，仪轨一众，甚有风德也。	有此影响，亦可见其戒行非同一一般。
《三洞珠囊》卷一《救道品》引《道学传》卷十，25/297	张玄微	梁	梁末大乱，相随入东缘糊口，略存性命。而恒与诸饥人共器煮食，彻性仁让，不处他先，常推铛火使人前用，虽有升合熟食，每居后，日日如此，转就困弊，因之羸痿，一日而终。	此“仁让不处他先”例。
《三洞珠囊》卷一《救道品》引《道学传》卷十，25/297	褚雅	梁	梁末隐勾曲山，重施轻财，拯物无厌，营田若熟，以乞贫者。常早起洒扫，取水遍以周给。觅樵薪乞人。或夏月种瓜，恣人来取也。	此“重施轻财，拯物无厌”例。

资料来源	道学	时代	行持状况	备注
《三洞珠囊》卷二《贫俭品》引《道学传》卷十五, 25/305	戴胜	不详	少而出家, 贫尽尝为乡人刘表署作。表是将士, 好田猎, 胜乃弃之入大茅山也。	此守杀戒之例。
《三洞珠囊》卷一《救道品》引《道学传》卷十, 25/297	章旻	陈	手植松栢, 他有遗助, 一无所留, 特好赈施, 不蓄财产。法赴所收, 随得随散。没有险难之所, 或他他禁物, 或同行有碍公私事缘不能自扶者, 旻辄方便负荷, 必使过度也。又升坛之夜, 祁寒酷烈, 旻露左手执烛至晓不懈; 每赴人法事, 躬亲下役, 扫除浊秽, 尽其力用。暑必让帷, 寒则推衣被也。	按《珠囊》卷五《长斋品》引同书称其“乃斥遣妻孥, 出家受道, 蔬食长斋……陈太建元年, 更绝饮食。”(25/324)此盖陈时之精持者。
《上清道类事相》卷二引《道学传》, 24/878	张元妃	梁	后出都, 造至德馆于东府城北, 梁武帝时人也。又请以后屏迹茅山, 复于南洞造玄明馆。绝谷休粮, 专事吐纳也。	此女冠受道持戒例, 以下尚有数条。
唐王松年《仙苑编珠》卷下引《道学传》(11/38)	王道怜	不详	女真王道怜, 七岁知道, 市香油供养, 甘蔬素, 不衣缁彩, 受《三洞经》, 昼夜习诵。	女冠, 《上清道类事相》卷二引同书称其志愿出家, 乃入龙首山, 自造馆宇。24/879

至于北朝, 据载, 与寇谦之同时而较为有操守者: 有韦文秀, 隐于嵩高, 征诣京师, 北魏太武帝问及金丹之事, 文秀不

欺，对以“神道幽昧，变化难测，可以暗遇，难以豫期”；又有扶风鲁祈，遭赫连屈子暴虐，避地寒山，教授弟子数百人，好方术，少嗜欲；又有东莱人王道翼，少有绝俗之志，隐韩信山四十余年不交世务，断粟食蕒，通达经章，书符篆等。而天师道则自寇谦之没后已走向没落，“诸道士罕能精至，又无才术可高”，至东魏武定六年（548），其在京师道坛亦因有司之奏而罢废，“其有道术，如河东张远游、河间赵静通等，齐文襄王别置馆京师而礼接焉。”^①按赵静通在《历世真仙体道通鉴》卷二十九《韦节传》有所涉及，该书说道：“（后魏）庄帝立，（韦节）复为阳夏守，以可近嵩山隐真道士赵静通法师也。既至，遂还簪绂于朝而谒法师，受三洞灵文神方秘诀。静通曰：‘嵩高是神仙福地，顷浮屠氏棲于此，非有绝俗之行，直欲托名岳以翬风声，由是积尸沈魄，秽浊灵山，比者天文气候怒戾失中，恐灾流于此，汝可抵商洛岷益间，吾当游泰山或乘桴于海。’”^②则赵静通如寇谦之一样曾守志嵩山，且传南方三洞经戒法篆。

北朝后期取代寇氏天师道成为北方大派的是楼观道。这里先有必要介绍一下《楼观内传》，该书乃北周韦节在晋代尹轨《楼观先生内传》基础上撰成，据《历世真仙体道通鉴》卷二十九《韦节传》载：“（韦节）又读太和真人《楼观先生内传》，复为一卷”^③。唐尹文操又补入韦节以后事而成三卷。这是了解北朝道徒行持状况的主要资料。但该书已经散佚，其佚文散见于《仙苑

① 以上参见《魏书》卷一百一十四《释老志》，中华书局1974年版，第8册第3055页。

② [元]赵道一《历世真仙体道通鉴》卷二十九《韦节传》，《道藏》第5册第266页。

③ 同上。

编珠》等道书，特别是元人朱象先《终南山说经台历代真仙碑记》及赵道一《历世真仙体道通鉴》卷三十，据陈国符先生考察，它们主要依据的就是《楼观内传》，故今尚得藉以窥其崖略。^①

据《楼观内传》，北朝后期楼观道确实出了不少有名的高道，在戒律规范的持行上也颇有可称道之处，譬如北魏有侯楷严持奉师科戒，据载，侯楷年四十师陈宝炽传授真诀，谓曰：“尔身佩经法，正宜入山勿失时也”，对曰：“入山虽得妙之本，背师乃犯科之深，愿终侍奉”。年五十二方遂所修^②。另有于章、张法乐等也都能虔诚事师，如于章，习于侯法师（即侯楷），至西魏大统九年（543）披度服巾瓶之劳凡十有四载；而张法乐才及成童之年即托迹楼观，事尹起法师，竭诚致力于左右，奉几案之劳，礼尽始末。此二人皆以精诚感动其师授以道要。嗣后，张法乐卜居于耿谷之西，衣弊茹蔬，谢绝人事，日诵五千及修雌一之道，炼形气，抱一守真，凡三十载，道名卓著；而于章更得位列“田谷十老”之一^③。

① 参见陈国符先生《道藏源流考》，中华书局1963年版，第454页。按元人朱象先《终南山说经台历代真仙碑记》称：“楼观为天下道林张本之地，自文始上仙之后，登真之士无世无之，阅诸仙史，不一而足，始以太和尹君别作《楼观先师传》于晋，次则精思韦法师述之于后周，末则尹尊师文操续之于唐，合三十人，各一列传，为书三卷，垂世久矣。至元己卯象先来自浙右，往礼祖庭，因坐夏于经台，得熟其书，乃知地灵人胜，源深流长，诚非偶然。第以韞之编帙，未洽见闻，随节其缓九录其要一，各系以赞，总为是碑，复纂文始本传弁之首以呈宗主。”（《道藏》第19册第549页）则该书确乃据《楼观内传》原本删节而成。至于赵道一《历世真仙体道通鉴》卷三十所录北朝楼观道士传记，内容与《终南山说经台历代真仙碑记》颇相类同而详尽过之，故陈先生所言极是。

② [唐]王松年《仙苑编珠》卷中引《楼观传》，《道藏》第11册第35页。

③ [元]赵道一《历世真仙体道通鉴》卷三十，《道藏》第5册第275页。

通道观“田谷十老”之设立实乃是北朝后期道教史上的一件大事，据《历世真仙体道通鉴》卷三十《王延传》说：

是时天下溺于浮屠氏，且其徒不能维持禅律之学，务以罪福骇俗，其弊浸盛，故行沙汰，道教亦从而几绝。时师之名独为上所钦，召至阙，问道要，复欲建通道观，命校雠三洞经法科仪戒律飞符箓，凡八十余卷，又撰《三洞珠囊》七卷，诏颁于通道观，由是道教复兴。^①

该卷《严达传》亦载：

周武帝建德中（572—577），诏法师及王延于便殿。是时已汰浮屠氏，又下议于公卿复欲去道家者流。上问法师道与释孰优？曰：“主优而客劣。”上曰：“主客奚辨？”曰：“释出西方得非客乎？道出中夏得非主乎？”上曰：“客既西归，主无送乎耶？”曰：“客归有益胡土，主在则无损中华，去者不追，居者自保，又何送乎？”上嘉其对，然不免有所减损，自五岳观庙外悉废之。特为法师建通道观于田谷之左，复选楼观之士十人裨共弘真教。时王延更欲多得之，法师曰：“古之达者先存诸己而后存诸人。今上不欲废道教而意在去繁，但道贵得人，玄纲自振，何必多人耶？盖多人则多累，反为吾道之玷。夫道不欲杂，杂则多，多则惑，惑则乱，乱则真理丧矣，诒有益哉？”遂与王延、苏道标、程法

① [元]赵道一《历世真仙体道通鉴》卷三十，《道藏》第5册第273页。

明、周化生、王真微、史道乐、于长文、张法成、伏道成等十人以道术相忘，同乎出处，世号曰“田谷十老”。^①

按周武帝（561—578年在位）实倾心于道教，《广弘明集》卷八《叙周武帝灭佛法集道俗议事》称，天和四年（569）武帝曾集百僚道士沙门等，“帝御正殿量述三教，以儒教为先，佛教为后，道教最上，以出于无名之前、超于天地之表故也。”天和五年（570）甄鸾上《笑道论》，武帝以为伤蠹道法而于殿庭焚之。^②又《续高僧传》卷二《译经篇·释彦琮传》称，周武帝平齐后，曾自缙道书，号《无上秘要》^③。其内心之倾向由此可见一斑。然而结果却是道与佛俱废，个中的缘由除佛道斗争的形式逼迫外，还如严达所说，“多人则多累，反为吾道之玷。夫道不欲杂，杂则多，多则惑，惑则乱，乱则真理丧矣，诘有益哉？”盖其时道教本身问题亦比较多，教徒滥杂，戒行不谨严，贻人以口实，这也是促使道教被废的一重要原因。其实，周武帝亦非诚心废道，实不过是清整玄纲而已，不然不会有设立通道观“田谷十老”之举，“今上不欲废道教而意在去繁，但道贵得人，玄纲自振，何必多人耶？”此言确实道出了周武之心声。入选通道观“田谷十老”者，皆当时道门杰出之士，道术如何且不论，至若戒行精严则自不待言，如《历世真仙体道通鉴》卷三十《于章传》说道：“适会诏选戒洁之士十人居通道观，而师与焉”^④，当

① [元]赵道一《历世真仙体道通鉴》卷三十，《道藏》第5册第275页。

② 《叙周武帝灭佛法集道俗议事》，《广弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二，第136页。

③ 《续高僧传》卷二《译经篇·释彦琮传》，《大藏经》卷五十，第436页。

④ [元]赵道一《历世真仙体道通鉴》卷三十，《道藏》第5册第275页。

时“戒洁之士”未必就仅此十人，然而在当时形势下能得入列“田谷十老”者必经过千挑万选，其为“戒洁之士”必无疑议。北朝道门中能有此十人实属难能，“但道贵得人，玄纲自振，何必多人耶？”更何况当时杰出之士实不止此十人，象韦节、田仕文、歧晖之类者还大有人在。

当然，无论南朝还是北朝，其时道门中人亦未必人人戒洁如同上述诸贤，果然如此，齐文襄王高澄就不会因有司之奏而罢废京都寇氏天师道坛，意祖道教的周武帝亦不会仍废除道教于一旦；以南朝而论，虽然梁武帝大力倡导素食，当时道门确实也涌现了一批长斋蔬食者，然而《三洞珠囊》卷五《长斋品》所引《道学传》卷十之《东乡宗超传》不也指出“梁武帝三教兼弘，制皆菜食，虽有诏敕，罕能遵用”吗？《方谦之传》不也称其“外身济物，斋则六时，六时必《十方忏》，世中罕能随者，乃多独而行道”吗？可见在整个道教徒中，“戒洁之士”所占比重仍然是很低的，如“田谷十老”、东乡宗超、方谦之这般执行精勤者毕竟是少数，多数人恐怕恰如《魏书·释老志》所说“诸道士罕能精至、又无才术可高”者也。

又按唐初释明粲《决对傅奕废佛事法僧事》曾指斥道教：“寻灵宝智慧上品十戒，创首即言‘不色不欲、心无放荡’，又《消魔智慧经》言：‘见人妻子，愿出爱欲’，道士稟承理应遵用，而建首不行，专事违犯。何者？戴巾执板，似欲依经，而蓄妇养儿，还成破戒。此则公行色欲，竟不知惭。故违经戒，宁应有愧，何异鸡雀对户交欢而无羞，狗豕当衢行淫而无耻。多饮盐水忘失思微，纵恣六情违犯十戒。初之一戒既破不持，后之三千理

废无用，符箓科禁何所施行？”^① 释明粲此言带有强烈的感情色彩，已有村妇骂街的意味，故其言未可全信。不过，以理度之，道士出家之风在南北朝时期虽说比较盛行，而公然蓄妇养儿者则直至唐初仍是不少，恐怕也是一客观的事实。然而，各教门之中龙蛇混杂、良莠不齐原是极平常的现象，岂独道门为然？佛教亦是如此，象北魏太武帝之灭佛不就是起因于部分僧尼之不法？《历世真仙体道通鉴》卷三十《王延传》（此卷依据的是北周韦节所撰的《楼观内传》，参见前文）亦称北周武帝以“是时天下溺于浮屠氏，且其徒不能维持禅律之学，务以罪福骇俗，其弊浸盛，故行沙汰”。若以此为道徒虚谈不足为凭，然则作为佛教同情者的颜之推，其言当可为据，其《颜氏家训》提及当时流俗非毁佛教大抵有五，其三不就是“以僧尼行业多不精纯为奸慝也”？对此，颜氏曾为之辩护道：

开辟以来，不善人多而善人少，何由悉责其精洁乎？见有名僧高行，弃而不说，若睹凡僧流俗，便生非毁。且学者之不勤，岂教者为过？俗僧之学经律，何异士人之学《诗》、《礼》？以《诗》、《礼》之教格朝廷之人，略无全行者；以经律之禁，格出家之辈，而独责无犯哉？且阙行之臣，犹求禄位；毁禁之侣，何惭供养乎？其于戒行，自当有犯。一披法服，已堕僧数，岁中所计，斋讲诵持，比诸白衣，犹不啻山

^① [唐] 释明粲《决对傅奕废佛法僧事》，《广弘明集》卷十二，《大藏经》卷五十二，第172页。

海也。^①

此言极为通达，虽为僧众而发，然亦可用之于道徒。颜氏说得好，“开辟以来，不善人多而善人少，何由悉责其精洁乎？”南北朝的道门能有象“田谷十老”、东乡宗超、方谦之这般执行精勤者亦可无愧矣。正因为有这么一批人存在，正因为他们的激浊扬清、“仪轨一众”，才使得道馆（观）组织内部逐步形成了一整套的制度规范，为教徒的正常宗教生活和教团组织的规范化发展提供了强有力的保障，使宫观制度这一正统官方化道教的基本组织形式得以最终确立，为隋唐以后的稳定发展打下了基础。

^① [北齐]《颜氏家训·归心第十六》，《诸子集成》，中华书局1978年版，第8册第29—30页。

结 语

下面再对前面所述内容作一简要回顾。如前所述，本文主要以汉末魏晋南北朝时代文化背景为依托，通过对这一时期的道教戒律的分析，在发掘出道教戒律发展特点的基础上力图把握这些戒律所反映出的道教历史及思想文化特征。

通常一般人把戒和律合为“戒律”并作一解，把它理解成诸如三戒、五戒、八戒、十戒、一百八十戒、三百大戒等条文式“戒”的形态，这种理解很容易得出道教戒律形成于东晋时的结论，因为条文式戒成为一种最普及的戒律规范形式确实是在入东晋以后，这是佛教戒律影响下的一种结果。但是，这种观点不无可议之处，因为道教戒律不仅包括上述戒的内容，还包括非条文式的道诫、科、禁、律等；而且，作为道教重要构成要素之一的戒律，似不应迟至东晋方始形成，果真如此，汉魏道教以何为立教行教之具？本文为避免歧义和方便对戒律形成过程的探讨，使用了“戒律规范”一词，这是一个比较广义的概念，它以条文式的戒、律为核心，还涵摄了一些与之相关的范畴如非条文式的道诫、科、禁等。以此为视角，可以说道教的戒律规范与汉末道教

几乎是同步而生，它完全由中国本土文化所孕育产生，与佛教的影响无关。

有鉴于中国道教作为人为宗教所具“神道设教”的本质，本文在讨论道教戒律规范的渊源和形成过程中以“神道设教”为主线，尤其是以汉代儒家的“神道设教”实践作为切入点来探讨道教戒律规范的形成过程，将儒家谶纬神学所形成的“天戒”观念视为道教戒律规范的直接前身。为什么道教戒律规范的直接前身不是道家的思想观念而具有儒家性质的“天戒”呢？这是因为汉代的道家黄老之学原本作为一种治术，属于社会政治和学术范畴，原与宗教神学无关；而汉代有神论泛滥大气候的形成恰恰就是由儒家的“神道设教”实践所开启，董仲舒的神学目的论将儒学引向神学化发展，造成谶纬迷信泛滥，距离现代意义的宗教可以说是仅限一步之隔，像阴阳五行和神仙方术等最先所依附的也是儒家而不是道家^①，故儒家谶纬神学的“天戒”观念已略现准宗教戒律规范的性质。然而儒家特有的实用理性精神使其并没有在宗教神学的道路上走得太远，像谶纬这等过分非理性的因素最终被从儒学中清除出去、被排斥在官方正统意识形态之外，这恰为民间政治势力的发展提供了契机，为他们“神道设教”的实践准备了条件，他们将这些神学理论和自西汉中期以来退出中心政治舞台的黄老道家思想糅合在一起，以之作为他们托验神道聚合民众、号召民众生信的重要思想武器，这种“神道设教”实践主体的变化终于促成了汉末民间道教的问世，也促使带儒家谶纬神学性质的“天戒”（通过《太平经》的“天诫”）向具有道家性质

^① 参见李申《道教本论》，上海文化出版社2001年版，第104页。

的“道诫”方向转变。“道诫”的出现标志着道教戒律规范的初步形成。

然而,“神道设教”实践主体的下移使汉魏之际民间道教的发展和民间政治势力膨胀,严重动摇了社会上层阶级的统治根基,当统治阶级意识到这一点,然而为时已晚,魏晋时期道教虽遭遇抑而竟呈燎原之势,当此情势,统治阶级乃纷纷转而奉道,入室操戈,最终重新把握了“神道设教”的控制权,实现了道教向正统官方化发展的重大转变,也导致了道教戒律规范在东晋南北朝时期的重大发展:

首先,从经典文献的角度来看,通过对魏晋南北朝时期道教戒律规范经典文献的清理,可以发现,作为“神道设教”的“载体”,道教戒律规范类经典在魏晋南北朝经历了从魏晋之际的缓慢积累到东晋南北朝时期的重大发展的演化过程。

门阀士族的纷纷奉道导致“神道设教”的主体由下层民众向社会上层的转移,促成了东晋南北朝道教的重大变革:一方面在原天师道内部掀起了一股清整和改革的热潮,另一方面新兴道派如雨后春笋般地大量涌现。为使道教向正统官方化转变,这些道派多以托神降经的方式造作了大批的戒律规范类经典,像天师道的《大道家令戒》、《女青鬼律》、《老君说一百八十戒》等可以说就是这种条件下的产物,而在上清、灵宝和三皇等新兴道派所造“三洞经书”中更包含有为数不少的这类经典,如晋宋之际问世的古灵宝经中即有相当一部分属于戒律规范类,它们在戒律规范建设方面的成果非常丰硕,而且从这些戒律在后世道书的频繁征引情况可知它们在中古道教戒律规范体系的缔构中起了极其重要的作用;至于上清派在南北朝中期所出《太真玉帝四极明科经》

和《上清洞真智慧观身大戒文》更堪称为中古道教戒律规范的集大成之作，对后世道教产生了重大的影响。到南北朝中后期，奉持上清、灵宝、三皇等三洞经戒已逐渐成为了正在形成中的正统官方道教的重要特征。

通过对这一时期道教戒律规范类经典的考察，也可以发现，道教各派戒律规范虽然异态纷呈，但如果统而观之，它们实际上又是相互融摄彼此影响的，如天师道的《老君一百八十戒》、灵宝派的《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》和上清派的《上清洞真智慧观身大戒文》之间就存在着非常明显的渊源关系，这是各道派之间相互融合的明显反映；而且，愈到南北朝中后期，南北各道派之间的相互融摄和整合趋势就愈明显，如升玄、高玄和楼观等道派的戒律规范都已带有这方面的性质，而《无上秘要》的戒品序列、《三洞奉道科戒经》“法次仪”的经戒传授次第则更清楚地表现出国家统一宗教的发展势头来。

其次，从三教融合的角度来看，通过对道教戒律规范思想内容的具体分析，可以发现，这一时期道教戒律规范的重大发展在很大程度上归因于其对儒释道思想的融贯和吸收。

汉末魏晋南北朝是中国思想文化史上之一大变局的时代：自汉代的经学让位于魏晋的“玄学”，而佛、道二教亦自孳乳蔓延，迄至东晋南北朝乃各蔚为大观，儒学一统一变成为儒释道三分天下的局面，中国传统文化之有儒释道三教之目即是从这一时期开始的。吉川忠夫先生指出：“儒释道（道包含道家思想即老庄以及以老庄思想为依据而成立的宗教即道教两者）三教，在六朝合为一体，生在那个时代的士大夫，多少都和三教有关连，在一个人

的身上三教和平共存的情形也绝不稀罕。”^① 故三教之间亦往往交互融摄，像前述三教中出现的“五戒”与“五常”相拟配的情形，即是这一时期儒道释之间相互融合和统一的典型例证。当然，这种融摄在三教之间并非完全一致，相对其他两教而言，道教在这方面的表现要更为积极一些，诚如陈寅恪先生所说：“六朝以后之道教，包罗至广，演变至繁，不似儒教之偏重政治社会制度，故思想上尤易融贯吸收。”^② 验之于这一时期的道教戒律规范，此言诚为确论。

作为本土宗教的道教与儒家本来就同气联枝、声息相通（且不必说，在与外来佛教的矛盾斗争中，儒、道两家还存在很大的一致性）；加之，自东晋以后随着神仙道教主导地位的确立，道教和上层社会更加紧密地结合在一起，士大夫奉道者大幅度增加，道门中人多儒道双修，在当时礼学研究之风盛行情况下，亦多以阐弘儒家礼教为务；儒学作为中国传统文化正宗、封建统治阶级意识形态的支柱，在这些道徒心中发挥着极其巨大的影响，取儒学以弘扬其教就变得更为自然，许多儒家的伦理道德规范被他们以“神道设教”的方式直接改造为道教的戒律规范、成为教徒必须遵循的行为法则，道教于是被正式纳入到维护封建统治阶级秩序的统一体系之中了。

至若佛道之间，则情况较为复杂。佛道两教自汉代开始相继登上中国历史舞台，然而自汉至西晋两教都处于力量积蓄的阶

① 吉川忠夫《六朝士大夫的精神生活》，载《日本学者研究中国史论著选译》第7卷，中华书局1993年版，第85页。

② 陈寅恪《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》，载《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社1980年版，第251页。

段，发展都很缓慢，矛盾冲突也不是很明显；至东晋南北朝时期，佛道两教都进入了加速发展的时期，彼此之间矛盾也愈益突出，无论南朝还是北朝佛道之间都发生过极激烈的冲突，所不同的是南朝的佛道冲突还停留在义理上的争辩，而北方则不尽于此、更借诸行政的干预，像北魏太武帝之灭佛、北齐文宣帝之废道以及北周武帝的佛道俱废，乃直欲以霹雳的手段将一方置之死地而后快。但是有对立就会有统一，有冲突就会有融合，佛道之间的这种矛盾冲突反倒使两种不同的文化接触更为紧密、了解更为深入，其结果是一方面大大加快了佛教的中国化进程，而另一方面道教也在佛教的刺激、影响下趋于成熟。东晋以前，佛教对道教的影响至为微弱，但自东晋南北朝以后，随着佛教影响的扩大，其在教义理论和制度规范等方面的优势也逐渐显露出来，这对道教来说既是挑战，也是鞭策，同时亦为其义学理论的构建、戒规制度的完善提供了可资借鉴的宝贵条件。考察东晋南北朝时期的道教各派戒律规范，可以发现它们大都明显打下过佛教影响的烙印，譬如洞神派的主要戒律以三、五、八戒为形式，明显带有模仿佛教在家戒的性质；灵宝派戒律与佛教大乘菩萨戒间有极深的渊源关系，故而以众多的“十戒”和愿念为特色；在南北朝各道派中上清派可算是较多地保持了道教的传统特色，但是至南北朝中期其教法也明显表现出佛教影响的痕迹，如前述《洞真太上太霄琅书》八《十善十恶诀》所言“三业”、“十恶”显然完全照搬了佛教的说法，其“十善”虽然内容与佛教有所不同，但形式上无疑受到了佛教大乘戒的影响，而作为其戒律规范的集大成之作的“智慧观身三百大戒”乃是以灵宝派“三元一百八十戒”为蓝本而形成的，也可以说是间接地受到了佛教“二五〇戒”的

影响；其他如天师道的“老君说一百八十戒”、升玄派的“升玄一百二十九戒”等，或在形式上或在内容上都曾受到过佛教的影响。

总的说来，这一时期的道教与佛教、儒家之间，较多地表现为道教对儒佛两家思想的融贯和吸收（至于道教与道家本难截然分开，其间的融摄关系姑且不论），相对而言，儒佛两家受道教的影响则不那么明显，至少以戒律规范而言应是如此，此乃道教尚处于开创时期的一种反映。当然反方向的例子也不是全然没有，譬如《升玄内教经》之“以无法为法、无相为相、无戒为戒”思想曾影响到唐代的禅宗而宋文明有关戒法的“止”、“行”之分似对唐代律宗也产生过影响。

再次，从宗教神学的角度来看，通过对这一时期道教戒律规范的思想内容、表现形式和基本原理的具体分析，可以发现，这一时期道教戒律规范的重大发展还与其坚持自身本位立场是分不开的。

陈寅恪先生指出：“道教对输入之思想，如佛教摩尼教等，无不尽量吸收，然仍不忘其本来民族之地位；既融成一家之说以后，则坚持夷夏之论，以排斥外来之教义。此种思想史上之态度，自六朝时亦已如此。”^①此乃是就其在吸收外来文化（主要是佛教文化）时所表现出来的“文化本位立场”而言（考之于这一时期的道教戒律规范确实也表现出这样一种意识，如天师道的“老君说一百八十戒”、上清派的“智慧观身三百大戒”、洞神派的“三戒”、“五戒”和“八戒”等，虽说带有模仿佛教小乘在家

^① 陈寅恪《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》，载《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社1980年版，第252页。

戒和出家戒的性质，然而事实亦隐隐有与之相对抗之意)。然而事实不仅于此，道教在融贯吸收儒家和道家思想时也同样存在一个本位立场的问题。汤一介先生曾经指出：“从寇谦之的《云中音诵戒经》和陆修静的《道门科略》、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》等内容看，这些道教领袖往往把佛教的戒律和儒家的礼法都纳入在他们的戒律和规仪中。但是，尽管寇谦之在教规教仪方面‘专以礼度为首’、陆修静以为‘禁戒以闭内寇，威仪以防外贼，礼诵役身口，乘动以返静’，而如果他们的戒律、规仪全和世俗礼法一样，那也就不成其为宗教的戒律、规仪了，所以在他们制订的戒律、规仪中已确有一些属于道教特有的东西。”^①道教特有的东西是什么？那就是长生成仙。道教在成长过程中可能融贯吸收各种思想成分，但所有这一切都必须服从于其长生成仙的主旨，像儒家的伦理、世俗的礼法、魏晋玄学与佛教般若中观学说等，对道教理论体系的构建可能具有方法论、认识论等方面的重要意义，但是在价值观等核心部分，尤其生命终极价值问题，始终并未脱离道教仙学藩篱^②。故以戒律规范而论，道教戒律固然吸纳了不少佛教戒律和世俗礼法的营养成分，但毕竟与它们不能等同：它与佛教戒律相较，像深闭其经、绝不轻传之类传经禁戒，夺算减命、身丧失经、罚功断事、七祖受考的惩罚措施，以及首谢、投环等赎罪办法，均非南亚次大陆所孕育的佛教文化所能有的；而与世俗礼法相较，它虽然在形式上借用了

① 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12页。

② 参见王晓毅《浅论魏晋玄学对儒释道的影响》，《浙江社会科学》2002年第5期第107—111页。

“科”、“律”等世俗国家政令形式，内容上与世俗礼法亦多相出入，但是却赋予了它们以宗教所独有的神学内涵，其惩罚措施多诉诸于来世即主要是以长劫果报和长生成仙相制约，这与世俗礼法之立足于现实迥异，至于首谢、投环之类的赎罪方式亦是世俗礼法所学不来的。

最后，从实际持行的角度来看，通过对这一时期道门中人实际持行状况的考察，可以发现，随着道教组织形式和根本旨趣的重大转变，到南北朝时期道士出家之风逐渐形成，道门风气大为好转，较之魏晋时期已不可同日而语，特别是其时涌现出一大批以戒行自修、居贫守约、虔心奉道者，他们激浊扬清、“仪轨一众”，使道馆（观）组织内部逐步形成了一整套的制度规范，为教徒的正常宗教生活和教团组织的规范化发展提供了强有力的保障，使宫观制度这一正统官方化道教的基本组织形式得以最终确立，为隋唐以后的稳定发展打下了基础。

参考文献

一 道书

1. 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1994 年。其中所涉主要有：

(1) 时代及作者明确者：

- ① [汉] 班固撰《列仙传》，《道藏》第 5 册；
- ② [刘宋] 陆修静撰《陆先生道门科略》，《道藏》第 24 册；
- ③ [刘宋] 陆修静撰《太上洞玄灵宝授度仪》，《道藏》第 9 册；
- ④ [梁] 陶弘景撰《真诰》，《道藏》第 20 册；
- ⑤ [梁] 陶弘景撰《登真隐诀》，《道藏》第 6 册；
- ⑥ [北周] 武帝敕纂《无上秘要》，《道藏》第 25 册；
- ⑦ [唐] 孟安排撰《道教义枢》，《道藏》第 24 册；
- ⑧ [唐] 王悬河撰《三洞珠囊》，《道藏》第 25 册；
- ⑨ [唐] 王悬河撰《上清道类事相》，《道藏》第 24 册；
- ⑩ [唐] 王松年撰《仙苑编珠》，《道藏》第 11 册；
- ⑪ [唐] 朱法满撰《要修科仪戒律抄》，《道藏》第 6 册；
- ⑫ [唐] 张万福撰《传授三洞经戒法箓略说》，《道藏》第 32 册；

- ⑬ [唐] 张万福撰《三洞众戒文》，《道藏》第3册；
- ⑭ [宋] 张君房辑《云笈七签》，《道藏》第22册；
- ⑮ [宋] 陈葆光撰《三洞群仙录》，《道藏》第32册；
- ⑯ [宋] 孙夷中撰《三洞修道仪》，《道藏》第32册；
- ⑰ [元] 赵道一撰《历世真仙体道通鉴》，《道藏》第5册；
- ⑱ [元] 刘大彬撰《茅山志》，《道藏》第5册。

(2) 主要戒律类经典：

- ① 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册；
- ② 《女青鬼律》，《道藏》第18册；
- ③ 《老君音诵戒经》，《道藏》第18册；
- ④ 《太上太玄女青三元品诫拔罪妙经》，《道藏》第1册；
- ⑤ 《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》，《道藏》第34册；
- ⑥ 《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》，《道藏》第6册；
- ⑦ 《太上洞真（洞玄灵宝）智慧上品大戒》，《道藏》第3册；
- ⑧ 《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》，《道藏》第5册；
- ⑨ 《太上玄一真人说妙通转神入定经》，《道藏》第6册；
- ⑩ 《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》，《道藏》第6册；
- ⑪ 《太上洞玄灵宝本行宿缘经》，《道藏》第24册；
- ⑫ 《洞真太上素灵洞元大有妙经·太上九真明科》，《道藏》第33册；
- ⑬ 《上清洞真智慧观身大戒文》，《道藏》第33册；
- ⑭ 《太真玉帝四极明科经》，《道藏》第3册；
- ⑮ 《太上老君经律》，《道藏》第18册；
- ⑯ 《太上老君戒经》，《道藏》第18册；
- ⑰ 《太上经戒》，《道藏》第18册；
- ⑱ 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》第24册。

(3) 其他重要的相关道书：

- ① 《正一法文经章官品》，《道藏》第28册；

- ②《赤松子章历》卷三至卷六,《道藏》第11册;
- ③《洞神八帝妙精经》,《道藏》第11册;
- ④《太上洞玄灵宝诫业本行上品妙经》,《道藏》第6册;
- ⑤《灵宝无量度人上品妙经》卷一,《道藏》第1册;
- ⑥《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》,《道藏》第9册;
- ⑦〔刘宋〕徐氏《三天内解经》,《道藏》第28册;
- ⑧《太上洞渊神咒经》,《道藏》第6册;
- ⑨《太玄真一本际经》,《道藏》第24册;
- ⑩《七域修真证品图》,《道藏》第6册;
- ⑪《洞真太霄琅书》,《道藏》第33册;
- ⑫《洞玄灵宝玄门大义》,《道藏》第24册;
- ⑬《上清太上黄素四十四方经》,《道藏》第34册;
- ⑭《太上三天正法经》,《道藏》第28册;
- ⑮《太上老君大存思图注诀》,《道藏》第18册;
- ⑯《传授经戒仪注诀》,《道藏》第32册;
- ⑰〔唐〕《道门经法相承次序》,《道藏》第24册。

2.《藏外道书》,胡道静、陈耀庭、林万清主编,巴蜀书社1994年。

其中所涉主要内容有:

- ①柳守元撰《三坛圆满天仙大戒略说》,第12册;
- ②〔清〕王常月撰《初真戒律》,第12册;
- ③《中极戒说》,第12册;

3.《敦煌道藏》,李德范辑,中华全国图书馆文献缩微复制中心1999年。

- ①P.2560号《升玄内教经》卷六,第4册;
- ②P.3341号《升玄内教经》卷七,第4册;

③S.6310号、P.2474号、P.2326号、S.3722号《升玄内教经》卷八,第4册;

- ④P.2750 号、S.4561 号《升玄内教经》卷九，第 4 册；
- ⑤S.6241 号、P.2343 号《升玄内教经》卷十，第 4 册；
- ⑥S.3863 号、P.3682 号《三洞奉道科诫仪范》，第 4 册；
- ⑦P.2447 号《老子说法食禁戒经》，第 4 册；
- ⑧S.1351 号《太极左仙公请问经上》；第 5 册；
- ⑨P.2861 + P.2256 号南朝宋文明《通门论》卷下，第 5 册；
- ⑩P.2456 号、P.2466 号、S.3618 号《大道通玄要》，第 5 册；
- ⑪S.6454 号、P.2347 号、P.2350V 号后、P.3770 号、S.794 号、S.6097 号、P.3417 号《十戒经》，第 3 册；
- ⑫S.784 号《天尊说禁诫经》。
- 4.《太平经合校》，王明校本，中华书局 1960 年；
- 5.《老子想尔注》，饶宗颐校证本，上海古籍出版社 1991 年；
- 5.《抱朴子内篇校释》，王明校释，中华书局 1985 年；
- 6.《神仙传》，《丛书集成新编》，台北新文丰出版公司 1986 年，第 100 册；
- 7.《中国道观志丛刊》，高小健主编，江苏古籍出版社 2000 年；
- 8.《道家金石略》，陈垣辑，文物出版社 1988 年。

二 古籍

(一) 佛书

大正新修《大藏经》，佛陀教育基金会出版部 1990 年。

- 1. [东晋] 佛驮跋陀罗、法显译《摩诃僧祇律》，《大藏经》卷二十二；
- 2. [姚秦] 鸠摩罗什译《十诵比丘波罗提木叉戒本》，《大藏经》卷二十三；

3. [唐] 释道宣撰《续高僧传》，《大藏经》卷五十；
4. [萧梁] 释僧祐撰《弘明集》，《大藏经》卷五十二；
5. [唐] 释道宣撰《广弘明集》，《大藏经》卷五十二；
6. [唐] 释道世撰《法苑珠林》，《大藏经》卷五十三；
7. [唐] 释法琳撰《辩正论》，《大藏经》卷五十二；
8. [唐] 释玄嶷撰《甄正论》，《大藏经》卷五十二；
9. 《周武帝灭佛法集道俗议事》，《广弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二；
10. [南齐] 明僧绍撰《正二教论》，《弘明集》卷六，《大藏经》卷五十二；
11. [南齐] 刘勰撰《灭惑论》，《弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二；
12. [南齐] 释玄光撰《辩惑论》，《弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二；
13. [北周] 释道安撰《二教论》，《广弘明集》八，《大藏经》卷五十二；
14. [北周] 甄鸾撰《笑道论》，《广弘明集》九，《大藏经》卷五十二；
15. [唐] 释明粲撰《决对傅奕废佛事法僧事》，《广弘明集》卷十二，《大藏经》卷五十二；
16. [隋] 智者大师撰《法界次第初门》，《大藏经》卷四十六；
17. [唐] 释道宣撰《四分律删繁补阙行事抄》，《大藏经》卷四十八；
18. [唐] 湛然述《止观辅行传弘诀》，《大藏经》卷四十六；
19. [元] 宗宝编《六祖大师法宝坛经》，《大藏经》卷四十八；
20. [梁] 僧祐撰《出三藏记集》苏晋仁、萧鍊子点校，中华书局1995年。

(二) 史籍

1. 《史记》，中华书局1959年；

2. 《汉书》，中华书局 1962 年；
3. 《三国志》，中华书局 1959 年；
4. 《后汉书》，中华书局 1965 年；
5. 《魏书·释老志》，中华书局 1974 年；
6. 《晋书》，中华书局 1974 年；
7. [晋] 常璩撰《华阳国志》，刘琳校注本，巴蜀书社 1984 年。

(三) 其他古籍

1. [清] 阮元校勘《十三经注疏》，中华书局 1980 年；
2. [魏] 王弼注《老子注》，《诸子集成》，中华书局 1978 年，第 3 册；
3. [清] 孙诒让注《墨子间诂》，《诸子集成》，中华书局 1978 年，第 4 册，
4. [清] 王先谦集解《庄子集解》，《诸子集成》，中华书局 1978 年，第 3 册；
5. [清] 王先谦集解《荀子集解》，《诸子集成》，中华书局 1978 年，第 2 册；
6. [汉] 高诱注《淮南子》，《诸子集成》，中华书局 1978 年，第 7 册；
7. [汉] 董仲舒撰《春秋繁露》，《二十二子》，上海古籍出版社 1986 年；
8. [东汉] 许慎撰《说文解字》，中华书局 1963 年；
9. [刘宋] 刘义庆撰、刘孝标注《世说新语》，《丛书集成新编》，台北新文丰出版公司 1986 年，第 83 册；
10. [梁] 钟嵘撰《诗品》，《丛书集成新编》，台北新文丰出版公司 1986 年，第 78 册；
11. [梁] 萧统编、唐李善等六臣注《文选》，文渊阁《四库全书》第 1331 册；

12. [北齐] 颜之推撰《颜氏家训》，《诸子集成》，中华书局 1978 年，第 8 册；

13. [宋] 李昉撰《太平御览》，卷三百六十七、三百六十八、三百七十、卷六百六十六等，中华书局 1960 年据涵芬楼影印宋本复制重印，第 2 册，第 3 册。

二 今人著作

1. 刘师培撰《读〈道藏〉记》，《刘师培全集》，中共中央党校出版社 1997 年据 20 世纪 30 年代宁武南氏校印本《刘申叔遗书》影印出版，第 4 册。

2. 任继愈主编《道藏提要》，中国社会科学出版社 1991 年。

3. 胡孚琛主编《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社 1995 年。

4. 陈国符著《道藏源流考》，中华书局 1963 年。

5. 陈国符撰《道藏源流续考》，台北明文书局 1983 年。

6. 饶宗颐校证《老子想尔注校证》，上海古籍出版社 1991 年。

7. 王明著《道家与道教思想研究》，中国社会科学出版社 1984 年。

8. 汤用彤著《汤用彤学术论文集》，中华书局 1983 年。

9. 汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局 1983 年。

10. 陈寅恪著《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社 1980 年。

11. 陈寅恪著《金明丛稿二编》，上海古籍出版社 1980 年。

12. 唐长孺著《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局 1983 年。

13. 蒙文通著《古学甄微》，巴蜀书社 1987 年。

13. 劳政武著《佛教戒律学》，宗教文化出版社 1999 年。

14. 吕大吉主编《宗教学通论》，中国社会科学出版社 1989 年。

15. [澳] 柳存仁讲演《道教史探源》，“汤用彤学术讲座”演讲辞及其

他,北京大学出版社 2000 年。

16. 任继愈主编《中国道教史》,中国社会科学出版社 2001 年增订本。

17. 卿希泰主编《中国道教史》(四卷本),四川人民出版社 1988—1995 年。

18. 中国道教协会研究室编《道教史资料》,上海古籍出版社 1991 年。

19. 卿希泰、唐大潮著《道教史》,中国社会科学出版社 1994 年。

20. 卿希泰著《简明中国道教通史》,四川人民出版社 2001 年。

21. 许地山著《道教史》,上海古籍出版社 1999 年。

22. 汤一介著《魏晋南北朝时期的道教》,陕西师范大学出版社 1988 年。

22. 胡孚琛、吕锡琛著《道学通论》,社会科学文献出版社 2004 年。

23. 卢国龙著《中国重玄学》,人民中国出版社 1993 年。

24. 卢国龙著《道教哲学》,华夏出版社 1997 年。

25. 王承文著《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,中华书局 2002 年。

26. 王宗昱著《〈道教义枢〉研究》,上海文化出版社 2001 年。

27. 胡孚琛著《魏晋神仙道教——〈抱朴子内篇〉研究》,人民出版社 1989 年。

28. 钟来因著《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》,上海文汇出版社 1992 年。

29. 张泽洪著《道教斋醮科仪研究》,巴蜀书社 1999 年。

30. 唐大潮著《明清之际道教“三教合一”思想论》,宗教文化出版社 2000 年。

31. 蒲亨强著《神圣礼乐——正统道教科仪音乐研究》,巴蜀书社 2000 年。

32. 盖建民著《道教医学》,宗教文化出版社 2001 年。

33. 李刚著《劝善成仙——道教生命伦理观》,四川人民出版社 1994 年。

34. 袁啸波编《民间劝善书》，上海古籍出版社 1995 年。
35. 陈霞著《道教劝善书研究》，巴蜀书社 1999 年。
36. 游子安著《劝化金箴——清代善书研究》，天津人民出版社 1999 年。
37. 姜生著《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》，四川大学出版社 1995 年。
38. 姜生著《明清道教伦理及其历史流变》，四川人民出版社 1999 年。
39. 李叔还编纂《道教大辞典》，巨流图书公司 1979 年。
40. 张志哲主编《道教文化辞典》，江苏古籍出版社 1994 年。
41. 朱越利著《道经总论》，辽宁教育出版社 1991 年。
42. 朱越利著《道藏分类解题》，华夏出版社 1996 年。
43. 田诚阳著《道经知识宝典》，四川人民出版社 1995 年。
44. 朱越利编著《道教答问》，华文出版社 1989。
45. 卢国龙著《道教知识百问》，今日中国出版社 1989 年。
46. 中国社会科学院世界宗教研究所道教研究室编《中国道教基础知识》，宗教文化出版社 1999 年。
47. 刘国梁著《道教精粹》，吉林文史出版社 1991 年。
48. 詹石窗著《道教文学史》，上海文艺出版社 1992 年。
49. 胡孚琛著《道教与仙学》，新华出版社 1991 年。
50. 李裕民主编《道教文化研究》，书目文献出版社 1995 年。
51. 《文史知识》编辑部编《道教与传统文化》，中华书局 1992 年。
52. 葛兆光著《道教与中国文化》，上海人民出版社 1987 年。
53. 王家佑著《道教论稿》，巴蜀书社 1987 年。
54. 陈兵著《道教之道》，今日中国出版社（原中国建设出版社）1995 年。
55. 刘仲宇著《道教法术》，上海文化出版社 2002 年。
56. 金正耀著《道教与科学》，中国社会科学出版社 1991。

57. 金正耀著《中国的道教》，商务印书馆 1996 年。
58. 金正耀著《道教与炼丹术论》，宗教文化出版社 2001 年。
59. 李申著《道教本论》，上海文化出版社 2001 年。
60. 陈耀庭著《道教在海外》，福建人民出版社 2000 年。
61. 李养正著《道教与中国社会》，中国华侨出版公司 1989 年。
62. 李养正著《道教概说》，中华书局 1989 年。
63. 王光德、杨立志著《武当道教史略》，华文出版社 1993 年。
64. 李养正著《道教经史论稿》，华夏出版社 1995 年。
65. 李养正主编《当代道教》，东方出版社 2000 年。
66. 李养正著《道教史略讲》，中国道教学院 1997 年。
67. 范君恩、张兴发、刘军编著《道教神仙》，中国道教学院 1996 年。
68. 张继禹主编《道法自然与环境保护——兼论道教济世贵生思想》，华夏出版社 1998 年。
69. 范君恩、张凯、孙常德编著《道教义理刍论》，中国道教学院 1996 年。
70. 任宗权著《道教手印研究》，宗教文化出版社 2002 年。
71. 闵智亭著《道教仪范》，中国道教学院编印 2002 年。
72. 闵智亭编著《道教杂将随笔》，北京白云观 2002 年。
73. 中国道协道教文化研究所、江苏省句容市茅山道院 2001 年编印《二十一世纪中国道教展望——茅山中国道教文化研讨会会议论文集》。
74. 任继愈主编《中国哲学发展史》，人民出版社 1983 年。
75. 刘汝霖著《东晋南北朝学术编年》，中华书局 1987 年。
76. 李泽厚著《中国古代思想史论》，安徽文艺出版社 1999 年。
77. 钟肇鹏著《谶纬论略》，辽宁教育出版社 1991 年。
78. 王元化主编《学术集林》卷九，上海远东出版社 1996 年。
79. 方立天著《魏晋南北朝佛教论丛》，中华书局 1982 年。
80. 叶孝信主编《中国法制史》，北京大学出版社 1996 年。

3. 陈寅恪:《崔浩与寇谦之》,《金明丛稿初编》;另外,《陈寅恪史学论文选集》,上海古籍出版社 1992 年。

4. 陈寅恪:《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》,《金明丛稿二编》,上海古籍出版社 1980 年。

5. 熊德基:《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》,载《历史研究》1962 年第 4 期。

6. 王明:《论〈太平经〉的成书年代和作者》,载《世界宗教研究》1982 年第 1 期。

7. 王明:《论〈太平经〉甲部之伪》,载《道家道教思想研究》,中国社会科学出版社 1984 年。

8. 姜伯勤:《〈玄都律〉年代及所见道官制度》,载《魏晋南北朝隋唐史资料》第 11 期,1991 年。

9. 姜伯勤:《论敦煌本〈本际经〉的道性论》,载《道家文化研究》第 7 辑,上海古籍出版社 1995 年。

10. 王承文:《敦煌本〈太极左仙公请问经〉考论》,《道家文化研究》第 13 辑,北京三联书店 1998 年。

11. 王承文:《早期灵宝经与汉魏天师道》,载《敦煌研究》1999 年第 3 期。

12. 马承玉:《从敦煌写本看〈洞渊神咒经〉在北方的传播》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第 13 辑,北京三联书店 1998 年。

13. 刘昭瑞:《关于吐鲁番出土随葬衣物的几个问题》,载《敦煌研究》1993 年第 3 期。

14. 刘仲宇:《试论道教咒语的起源和特点》,载《道家文化研究》第 7 辑,上海古籍出版社 1995 年。

15. 刘仲宇:《道符溯源》,载《世界宗教研究》1994 年第 1 期。

16. 唐长孺:《魏晋时期北方天师道的传播》,载《魏晋南北朝史论拾遗》,中华书局 1983 年。

17. 唐长孺:《魏晋南北朝的君父先后论》,载《魏晋南北朝史论拾遗》,中华书局 1983 年。
18. 姜生:《论宗教伦理向类法律形态的演变》,载《世界宗教研究》1997 年第 1 期。
19. 王卡:《敦煌道经校读三则》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第 13 辑,北京三联书店 1998 年。
20. 黄景春:《早期道教神仙女青考》,载《中国道教》2003 年第 2 期。
21. 李丰楙:《〈道藏〉早期道书的瘟疫观:以〈女青鬼律〉及〈洞渊神咒经〉系为主》,载《中国文哲研究集刊》,1993 年第 3 期。
22. 李丰楙:《六朝道教的终末论——末世、阳九百六与劫运说》,载陈鼓应主编《道教文化研究》第 9 辑,上海古籍出版社 1996 年。
23. [日] 楠山春树:《道教和儒教》,载福井康顺等监修《道教》第 2 卷,东京,平河出版社 1983 年版,国内有朱越利等译本,上海古籍出版社 1992 年版。
24. [日] 砂山稔:《〈灵宝度人经〉四注割记》,载《世界宗教研究》1982 年第 2 期。
25. [日] 大渊忍尔:《论古灵宝经》,刘波译、王承文校,载《道家文化研究》第 13 辑“敦煌道教文献专号”,北京三联书店 1998 年。
26. [法] 施舟人(Kristofer Schipper):《〈老子中经〉初探》,载《道家文化研究》第 16 辑,北京三联书店 1999 年。
27. [法] 马伯乐:《六朝时期的道教》,徐益明译,载四川大学《宗教学研究》1985 年第 6 期。
28. [日] 中村元:《基于现实生活的思考——鸠摩罗什译本的特征》,译文载《世界宗教研究》1994 年第 2 期。
29. [韩] 吴相武:《〈老子想尔注〉之年代和作者考》,载《道家文化研究》第 15 辑。
30. [日] 小林正美:《三洞四辅与“道教”的成立》,载《道家文化研

究》第16辑，北京三联书店1999年。

31. [日] 小林正美：《东晋时期道教的终末论》，载《世界宗教研究》1995年第4期。

32. [日] 冢本善隆：《魏晋佛教的展开》，载《日本学者研究中国史论著选译》第七卷，中华书局1993年。

33. [日] 吉川忠夫：《六朝士大夫的精神生活》，载《日本学者研究中国史论著选译》第七卷，中华书局1993年。

34. [日] 酒井忠夫：《功过格的研究》（许洋生译），载《日本学者研究中国史论著选译》第七卷，中华书局1993年。

35. [日] 吉川忠夫：《静室考》（许洋生译），载《日本学者研究中国史论著选译》第七卷，中华书局1993年。

36. 强昱：《老君说一百八十戒的律法精神》，载《中国道教》2000年第6期。

37. 马丽涛：《赤松子中戒经的教育思想》，载《中国道教》2001年第2期。

38. 尹志华：《道教戒律中的环境保护思想》，载《中国道教》1996年第2期。

后 记

回想四年前，我从湘江之滨来到长江之畔的桂子山，来到由张舜微先生亲手创建的文献所，师从刘韶军教授攻读博士学位，转眼之间即已成陈迹。在三年的学习中，得文献所周国林、顾志华、杨昶、赵国华、吴琦、刘固盛等各位老师的悉心指点，使我获益良多；特别是业师刘韶军教授，以其活泼敏锐的学术眼光、严谨求实的治学态度，为我树立了良好的榜样，使我的学业有了很大的长进。

我在校的三年中，在学习和生活上还一直得到了熊铁基先生的照顾和关怀。2002年正是熊先生创建道家道教文化研究中心之际，我适逢其会，有幸参加了中心的筹组，面向湖北省全省道教界人士有关道家道教文化方面的培训和武当山道教宫观调查等系列活动，逐渐增加了对道家道教文献文化的研究兴趣，并确定以此作为主攻方向。在熊先生的帮助和支持下，我得以方便地翻阅了《道藏》、《藏外道书》、《敦煌道藏》和道家道教文化研究中心的其他藏书，更得中心所设“骆汶淇道家道教文化研究基金”的资助。本文能够得以顺利完成，要感谢刘韶军老师的悉心指

点，也要感谢熊先生的关怀、照顾，感谢道教中心的丰富藏书和刘固盛老师的热心帮助。

在论文的评阅与答辩过程中，萧汉明、唐明邦、黄钊、黄今言、马良怀、王玉德、董恩林等先生在肯定论文之创作完成的同时，也提出了宝贵的修改意见，使文章得以进一步完善，这里谨向诸位先生表示衷心感谢。

也要感谢湖南师范大学李绍平、李长林、李育民、冷鹏飞、曹松林、张灿辉、刘渝龙等诸位师长，是他们引导我走入史学的殿堂，在教学、科研各方面也给我很多鼓励和帮助。还有文廷海、温乐平、刘玲娣、周琍、何海燕、冯骊、陈一风、赵庆伟、上官、韦东操、赖玉芹、陈青松、刘楚群、彭剑、黄晓华等诸位在华师学习时的同窗好友，共同的追求使我们结下了深厚的友谊，这将成为我宝贵的精神财富。

我还要感谢卿希泰先生、李刚先生和“儒道释博士论文丛书”编委会的其他诸位审稿专家，感谢他们给了我这么一个难得的机会，同时也感谢杨光文先生和巴蜀书社的周田青、侯跃生先生为论文的出版所付出的辛勤劳动。

此外，我还要感谢妻子耿淑玲女士，是她的无私奉献使我心无旁骛地沉潜于知识海洋，顺利地完成了学业，更感谢她为我生了一个可爱的小宝宝。

伍成泉谨识

2006年5月1日

儒道释博士论文丛书

国家「九八五」工程四川大学
宗教与社会研究创新基地项目

ISBN 7-80659-941-X



9 787806 599419 >

ISBN 7-80659-941-X

定价：24.00元

[General Information]

书名=汉末魏晋南北朝道教戒律规律研究

作者=伍成泉著

页数=376

SS号=12148820

DX号=

出版日期=2006.12

出版社=巴蜀书社

封面
书名
版权
前言
目录
导言

第一章 道教戒律规范的起源和初步形成

一 道教戒律规范溯源

(一) 先秦宗法性国家宗教的禁戒规范

(二) 世俗的国家政令形式

二 汉末道教戒律规范的形成过程

(一) 汉代儒家“神道设教”的实践和谶纬神学的形成

(二) 从谶纬神学的“天戒”到《太平经》的“天诫”

(三) 汉末民间道教戒律规范与《太平经》“天诫”的渊源关系

(四) 道教戒律规范的初步形成

第二章 魏晋南北朝道教戒律规范的经典文献

一 概述

二 天师道“清整运动”及其所造戒律规范文献

(一) 《大道家令戒》和《阳平治》

(二) 《女青鬼律》

(三) 《老君说一百八十戒》

(四) 《老君音诵诫经》

(五) 《陆先生道门科略》

(六) 其他

三 晋宋时期三洞经书中的戒律规范文献

(一) 《洞神经》所属戒律规范类文献

(二) 《灵宝经》所属戒律规范类文献

(三) 《上清经》所属戒律规范类文献

四 南北朝中后期的戒律规范文献

(一) 《四极明科》和《智慧观身大戒文》

(二)《太上洞玄灵宝升玄内教经》

(三)《太上老君戒经》

(四)高玄派《戒文》

(五)其他

第三章 魏晋南北朝道教戒律规范对儒道释思想的融摄

一 魏晋南北朝道教戒律规范对儒家伦理的融摄

(一)魏晋南北朝儒学的发展状况及其对道教的影响

(二)天师道戒律规范对儒家伦理的融摄

(三)洞神派戒律规范对儒家伦理的融摄

(四)灵宝派戒律规范对儒家伦理的融摄

(五)上清派戒律规范对儒家伦理的融摄

二 魏晋南北朝道教戒律规范对道家思想的融摄

(一)魏晋南北朝道教与道家的关系

(二)魏晋南北朝道教戒律规范对道家思想的融摄

三 佛教对魏晋南北朝道教戒律规范的重大影响

(一)佛教小乘戒对道教戒律规范的影响

(二)大乘菩萨戒对道教戒律规范的影响

(三)大乘“愿念”在道教戒律规范中的体现

(四)“因缘”观念在道教戒律规范中的体现

第四章 魏晋南北朝道教戒律规范的表现形式、基本原理和实际持行状况

一 魏晋南北朝道教戒律规范的表现形式

(一)“道诫”的条文化

(二)“道律”的形成

(三)上清派“科”、“律”的融合趋势

(四)洞神派的“禁”、“戒”之分和趋合

(五)灵宝派“科”、“戒”、“律”的融合和“戒律

”部类的形成

二 魏晋南北朝道教戒律规范的基本原理

(一)戒律规范的受持功德

(二)戒业与“仙真”位秩

（三）戒法的“止”、“行”之分和“以无戒为戒”思想的出现

（四）科律的罪与罚

（五）戒律的授度、持奉与舍弃

三 魏晋南北朝道教戒律规范的实际持行状况

（一）魏晋时期道教戒律规范的实际持行状况

（二）南北朝时期道教戒律规范的实际持行状况

结语

参考文献

后记

封底