



DAOIST STUDIES IN TRANSLATION SERIES

道教學譯叢(之十九)

A Study of Taoism and Its History

道家・道教史的研究

(日) 酒井忠夫 著

曾金蘭 譯

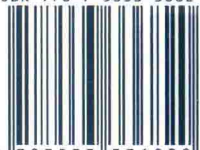
齊魯書社

道
教

叢書策劃 / 陳修亮
責任編輯 / 邵明凡
封面設計 / 宋 悌
劉羽珂
版式設計 / 李 生



ISBN 978-7-5333-3682-0



9 787533 336820 >

定價：38.00圓



道教學譯叢 (之十九)

道家・道教史的研究

(日) 酒井忠夫 著
曾金蘭 譯

齊魯書社

道教

圖書在版編目(CIP)數據

道家·道教史的研究/[日] 酒井忠夫著; 曾金蘭譯. —濟南: 齊魯書社, 2017. 1

ISBN 978-7-5333-3682-0

I. ①道… II. ①酒… ②曾… III. ①道教史—研究—中國 IV. ①B959.2

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2016)第 309889 號

道家·道教史的研究

[日] 酒井忠夫 著

曾金蘭 譯

主管單位 山東出版傳媒股份有限公司

出版發行 齊魯書社

社 址 濟南市英雄山路 189 號

郵 編 250002

網 址 www.qlss.com.cn

電子郵件 qilupress@126.com

營銷中心 (0531)82098521 82098519

印 刷 山東新華印務有限責任公司

開 本 880mm×1230mm 1/32

印 張 11.25

插 頁 2

字 數 300 千

版 次 2017 年 1 月第 1 版

印 次 2017 年 1 月第 1 次印刷

標準書號 ISBN 978-7-5333-3682-0

定 價 38.00 圓

本書由香港青松觀資助出版

《道教學譯叢》編委會

名譽主編 黃健榮

名譽副主編 (以姓氏筆畫爲序)

周和來 林國柱 莫小賢 葉長清 趙淑儀
趙球大 鄭康勤 蕭炳強

主編 朱越利

副主編 王宗昱

編委 (以姓氏筆畫爲序)

丁 煌 [日]山田俊(Yamada Takashi) 王 卡

王宗昱 王承文 [法]呂敏(Marianne Bujard)

呂鵬志 朱越利 李 剛 李之美 李遠國

李豐楙 [美]柏夷(Stephen R. Bokenkamp)

莊宏誼 [法]高萬桑(Vincent Goossaert)

郭 武 陳 敏 陳 霞 陳耀庭 孫亦平

黃海德 [日]麥谷邦夫(Mugitani Kunio)

[德]常志靜(Florian C. Reiter)

[韓]崔珍哲(최진석) 張思齊 張崇富 張廣保

萬 毅 程樂松 [法]傅飛嵐(Franciscus Verellen)

雋雪艷 [法]勞格文(John Lagerwey) 詹石窗

趙衛東 鄭素春 [日]橫手裕(Yokote Yutaka)

樊光春 黎志添 [美]劉迅(Liu, Xun) 劉仲宇

蕭登福 龔鵬程

本書責任編委 丁 煌

學術秘書 宋學立 王皓月

總 序

16 世紀，歐洲傳教士對中國感興趣，到中國收集資料，這些人被稱為“實踐型漢學家”，他們無意中發現了中國的道教，將之稱為“老君的宗派”或“道士的宗派”。大約到了 19 世紀，歐洲和亞洲有學者開始以學術的眼光關注道教。這些人多屬於“學院型漢學家”。大家一般認為法國和日本“學院型漢學家”的道教研究開始得最早，韓國、德國、英國、荷蘭、俄國等國也不晚。

20 世紀以來，又有更多國家的學者加入道教研究的行列，為國際道教學注入了活力。道教學早就走向了世界，並且在相當長的時期裏由外國學者唱主角。

外國道教學者研究道教學的動因不盡相同。有的出於對中國文化的仰慕或好奇，有的外籍華人學者是因為割不斷心中的祖國情結或文化認同，有的是出於學術、謀職的需要，或受到他人的指點或影響。不管怎麼說，外國學者研究中國文化，中國人歡迎。他們的優秀成果，已成為世界道教學的寶貴財富。

這裏需要解釋一下。我所稱呼的道教學者，既包括專攻或主

攻道教學的學者，也包括僅僅兼攻道教學的學者。國外研究道教者，多為漢學家，專業分工比較寬。其中兼攻道教學的學者所占比例更大。

毋庸諱言，早期也有另一些外國道教學者，曾服務於他們國家對中國實施文化利用和文化占有的國家目的。這樣的意圖理所當然地遭到歷史的唾棄。還有些學者，信奉西方中心主義，或自認為是優等民族，高人一等。這些表現祇能表明他們自己的思想水平不高，具有歷史的局限性，令人遺憾。儘管懷著不光彩的動機，或妄自尊大，但上述兩種人中的許多人，由於是真正的學者，嚴格遵循學術規則，學風嚴謹，所以他們撰寫的一些道教學著作表現出純學術性，仍為學術作出了貢獻。他們中的一些學者，1978年以後到中國作學術訪問時，有人曾真誠地當面向中國學者表示深切的懺悔，有人已經克服了自身的歷史局限性，持平等、友好的態度。我親眼見到，特別贊賞。

一二百年來，一些國家的漢學界形成了道教學師承，學術薪火代代相傳。他們幾乎百分之百地懂漢文。有的人曾經客居宮觀，體驗道士生活。有的人索性當一段時間的道士，學習科儀。他們不僅能夠熟練地運用西方近現代的研究方法，有人還精通中國傳統的文獻、訓詁、考據之學。有的人甚至親身實踐道教修煉。他們認識到道教對中國文化的深刻影響，作出“不瞭解道教就不瞭解中國”的結論。他們辛勤耕耘，碩果纍纍。許多經典之作，可以傳世。許多外國杰出的道教學者，舉世聞名。如今，國外一些研究所和大學，道教圖書的收藏規模令人歎為觀止。有的國家成立了道教學術團體，創辦了道教學雜誌，定期開展道教學術活動。國外的道教學早已形成相當的規模。

外國道教學者做了大量基礎性的和開拓性的研究工作。外國道教學者收集、考證、梳理道經，不遺餘力。他們跋山涉水，進行田野考察，記錄了大量珍貴資料。他們綜合分析各種文獻，追溯道教的歷史，儘可能使其面貌清晰。他們廣泛研究道教與社會各個方面的密切關係，創造了一系列術語。他們力求精確地解釋重要的概念，有時發生爭論。他們積累了寶貴的治學經驗，形成了自身的學術規範。我國學者從外國道教學成果中，獲益匪淺。外國道教學者是我們“厲害的競賽對手”，使我們時時不敢鬆懈。

外國道教學者研究道教時，文化傳統的差異是一個無法迴避的問題。比如，有時我們容易理解的事，外國學者却隔著一層窗戶紙。有時外國學者站在山外看廬山，會在我們司空見慣、不以爲意之處大有發現。再比如，有的外國學者將道經的形成年代估計得較遲，有的外國學者斷言“道教沒有教義”。出現這些現象或結論的深層次原因，恐怕要從文化傳統的差異去尋找。外國學者進行跨文化的道教學研究，爲我們提供了新思路 and 新的理論方法視角，提供了根本性的比較和真正的參照系，可以幫助我們的研究避免封閉和僵化。這對我們是極大的幫助。外國學者站在自己的文化立場上研究“他人”，不可避免地會出現一些誤解和誤讀，這客觀上對我們的研究起到提醒和啓發的作用。

1978年，道教學正式納入我國國家研究計劃。自那一年以來，我國道教學發展迅猛。現在是中外道教學者“攜手同臺唱大戲”。但學術研究無止境，我們不能滿足。我們今天進行道教學探究，不僅要高高地站在我國學術前輩的肩膀上，而且要高高地站在外國學術成果的高峰上。我們要經常對照參照系，還要對這個參照系進行研究。

當今我國研究道教的年輕學者，普遍精通一兩門外語，精通三門者就少了。精通四門或更多種外語的，很罕見。現在大家說到外國道教學，都能列出長長的學者名單和書目、篇目，但把各語種的主要成果都瀏覽過來的人幾乎沒有。這就需要翻譯。各國道教學的重要著作，翻譯到中國來的，還不多。大家分頭將各國飽含心血、充滿睿智的道教學著作翻譯出版，將是一件多麼大的好事啊！這些譯本可供我國道教學者參考自不必說，其他學科的學者也會從中受益，各官觀也將歡迎。本叢書就是做這件大好事的。

在中國，宗教學研究是冷門，道教學研究是冷門中的冷門。所以，研究道教“費力不討好”。道教學在外國也是冷門。近年來，略有些熱，終究還是冷的。外國大學攻讀道教學的學生，畢業後很難找到對口的工作，就是證明。一二百年來，外國道教學者坐冷板凳的也不少，也大都在寂寞中皓首窮經。人們常把教師比喻為“兩頭點燃的蠟燭”，歌頌他們“照亮了別人，燃盡了自己”。這些甘於寂寞的外國道教學者，默默地為人類積累知識，何嘗不是蠟燭！我們翻譯他們的著作，是對他們學術貢獻的認可，表達著我們的學術敬意。

1978年以來，中外道教學者的學術交流開始頻繁起來，相互結下深厚的學術友誼。歲月不饒人。25年來，前輩道教學者，大多已進入耄耋高齡，有的已經駕鶴西歸。許多外國道教學者，初識時還是滿頭青春秀髮，或烏黑發亮，或金色、褐色、紅色像火焰，像雲霞，現在都已經晨霜點點，甚至雪滿山巔了。每念及此，感慨萬分。但中外學者相互取長補短，切磋琢磨，其樂無窮，也使我們感到無限欣慰。我們同外國道教學者，當然是散多聚少。但學術交談是超越時空的。我更多的時間是在閱讀和書寫中同他們進行心靈交

談。我感到他們一直從我的書架上注視著我寫作，有時似乎就坐在對面賜教於我。我們中國道教學者，不僅擁有一批國內同行，還有不少國外高朋經常同我們進行學術對話，經常傳來友誼，我們怎能不感到精神上的富有？翻譯這些朋友們的著作將之出版，也是對他們的友誼的回報。這種回報純粹是學者式的。

朱越利

2003年8月24日

譯者序

2012年4月，恩師丁煌教授向我徵詢是否願意翻譯日本學者論文，當時自忖日文程度可能不足以譯出生動優美且有水準的譯文，恐有損大師論著之權威，躊躇再三，幾經思考後，決定接下這項具有挑戰性的工作。由於丁老師希望我能先翻譯福井康順先生和酒井忠夫先生兩位學者的論文，因此接下來的幾個月即在尋找原著、撰寫提案和等待家屬的同意之間過去。待同年8月，獲知可先從翻譯酒井忠夫先生的大作開始，當時手邊正忙著撰寫出席會議的論文，故譯書進度暫時擱置；之後得便即著手進行，但僅譯完45頁，又因某些客觀因素而擱置。2013年2月得朱越利教授告知，可盡速進行，故三四月間即正式啟動翻譯工作。

酒井忠夫教授早於二戰期間即參與在中國調查民間宗教結社的工作，當時出版了《近代中國宗教結社之研究》（東亞研究所1944年版），此書後經增補，於2002年以《近現代中國的宗教結社研究》為名，成為酒井先生著作集中的第六集。而同樣基於二戰期間調查的研究成果《中國幫會史的研究——紅幫篇》《中國幫會史

的研究——青幫篇》，也分別以著作集中的第三與第四集，於1998年和1997年出版。而其早在1960年即由弘文堂出版的《中國善書的研究》，也在酒井教授的增補下，於1999年和2000年再次刊行，成為著作集的第一與第二集。而原本欲列入著作集系列，於2009年夏季完成增補並改訂舊稿《明代的日用類書與庶民教育》的工作，後因先生的視力與體力日衰，而未及完成，乃於2011年1月另以《中國日用類書史的研究》為名發行。由於酒井先生的研究緊扣著中國民間宗教與社會文化，故對道教的研究著力甚深，^①這本《道家·道教史的研究》，雖是酒井先生著作集的第五集，却是最後出版的一冊，其內容總結了酒井教授對中國社會、宗教與文化研究的觀點，也是表現整部著作集在思想史觀上的集成，因此具有相對的重要性。

道教係源自中國的宗教，有其特殊的社會文化背景與複雜內涵，因此對外國學者而言，是一種相對來說難以界定的宗教。美國學者柯恩(Livia Kohn)即認為：“說它是地方宗教，它並不典型；說它是世界宗教，亦不明確；道教兼有地方性宗教和世界宗教的特徵。”^②歐洲

① 酒井先生早在1937年即於《中國佛教史學》發表《道教史上より觀たる三張の性格》，1939年在《東亞研究所報》發表《道教に関する研究諸文獻》，其後分別於1949年、1951年發表有關道教研究的動向，並於1972年於《東方宗教》發表《日本における道教研究》，召開“第二回國際道教學研究會議”，編著出版《道教の総合的研究》（國書刊行會1977年版）等書。有關酒井先生的簡略年譜與著作表，可參照“酒井忠夫先生古稀祝賀記念の會”編《酒井忠夫先生略年譜研究業績一覽》，《歴史における民衆と文化：酒井先生古稀祝賀記念論集》，第3～13頁。

② [美]柯恩撰，李明譯：《探索新的研究領域——北美道教研究趨勢概覽》，見朱越利編《理論·視角·方法——海外道教學研究》，齊魯書社2013年版，第193頁。

學界對於這個充滿神秘且內涵豐富的宗教產生研究的興趣，並視之為專門的研究領域，應以法國漢學家沙畹(Chavannes, Edouard)對泰山和投龍簡的介紹性研究為最早。但若要論及法國漢學界第一位真正的道教研究專家，則非馬伯樂(Maspero, Henri)先生莫屬。馬伯樂先生將道教自中國古代宗教分離出來，並嘗試對道教的宗教傳統如信仰、儀式和道術的內在體系等進行梳理，而其所建立的研究方向，也成為其後學進一步努力的目標，康德謨(Kaltenmark, Maxime)先生即是在馬伯樂研究的基礎上，更加深入地對文獻考據和經典分析進行專題性的研究。而19世紀以來法國宗教社會學和文化人類學的研究理論給予法國道教研究者的啟發，即是突破傳統漢學研究的囿限，將眼光轉向“非官方”的民衆宗教與文化傳統，認為必須經由這樣的文化理解，纔能正確定位道教在中國文化中的特殊功能和獨立性。^①

由於法國的漢學研究很早，因此福井文雅先生認為，自17世紀後半期起，歐美漢學研究的主導權似乎即掌握在法國人手裏，^②故而法國學者的道教研究作品與方式，也給予日本道教學界很大的刺激。其中馬伯樂與康德謨前後兩位學者，更是對學界有重大影響的重量級人士，其著作被譯為日文後，影響是廣泛性的。酒井忠夫先生在本書中，首先即針對此二人之論著進行介紹與評論，並指出其不足之處。例如在序論中，先指出馬伯樂教授對中國道教

① 參考程樂松：《借鏡與對話——漢語視野中的法國道教研究》，見朱越利編《理論·視角·方法——海外道教教學研究》，齊魯書社2013年版，第10~15, 19~25頁。

② [日]福井文雅：《歐美的道教研究》，見福井康順、山崎宏、木村英一、酒井忠夫監修《道教》第三卷，上海古籍出版社1992年版，第224頁。

發展的偏頗或單方面的觀察，以提出作者個人及日本學界對相關議題研究所呈現出的不同意見，或是對相關議題作進一步的研究。在介紹康德謨教授《老子與道教》研究的內容時，認為其未提及宋代以後的新道教（即民衆道教）、未論及道教與儒家的關係，以及用基督教神秘主義來論道教信仰，其中最被詬病的就是未考慮儒家與道教的關係，酒井先生認為這是兩位早期法國道教學者研究的最大缺憾。由此也定義了本書所欲建立的道教研究史觀，必須是築基於儒家與道家（或儒教與道教）密切相關的基礎上，纔能呈現最接近事實的全貌。

酒井先生所說確實指出了某些事實，但當我們瞭解到馬伯樂的《道教》一書，是在他病死於納粹集中營後，由同事戴密微從大量的雜亂筆記和片斷文字所編纂而成，^①就可理解酒井先生的指摘，其實應視為歐洲與日本道教研究在方法及思想進路上的比較。亦即歐洲漢學界在基督教和天主教為主流的宗教研究視野下，對中國宗教所抱持的研究觀點與研究方法，與日本基於“同文同種”的東方思維所進行的中國宗教研究，在結果上所呈現的差異性比較。早期日本的道教研究，多由研究佛教而兼及道教研究，但初期多著重於文獻的解讀，自小柳司氣太（1870—1940）先生開創實地調查中國道教的先河以來，日本的道教學界即發展為既重視文獻研究，同時也重視實際田野調查的模式。此後有名的道教學者如福井康順、吉岡義豐、道端良秀、大淵忍爾、麥谷邦夫和蜂屋邦夫等，足迹即深入中國各地官觀，所完成的考察報告與研究紀錄，也成為後學

① 戴密微先生在馬伯樂《道教》日譯本的序中所寫的事實，參考福井文雅前引文，第238～239頁。

參考的重要資料。酒井先生為日本道教研究的重要人物之一，本為東洋史學科出身，早年關注於中國的泰山和十王信仰，二戰期間赴上海東亞研究所工作，即專注於有關幫會等民間宗教結社的議題。故這本《道家·道教史的研究》，主要以歷史學者的角度，用歷史學的方法來研究道教，全書隨處可見溯源、考證、歸納和整理的工夫；但本書同時也採用了類文化人類學和宗教社會學的方法，以實地調查成果來研究非官方、非精英的民衆宗教結社和民衆文化，使讀者在閱讀本書時，深切感受到作者深厚且廣博的學養、縝密的思維，同時也察覺到歐洲與日本漢學界在道教研究的區別。

如前所述，本書雖是酒井忠夫先生著作集的其中之一，但其內容却涵蓋廣泛，某些章節的內容且與著作集的其他已刊卷內容有所呼應、修正、補充，或是進行整體概念的整理，完整表達作者對中國道教的歷史觀。

綜觀酒井先生此書內容，特別重視道教與儒家的關係，原因無他，因儒家是支配中國政治體制的主流，在此體系下，其與道、佛所建構成的三教關係就成為值得注目的焦點。酒井先生建構此思想主軸時，甚為推崇陳榮捷教授 *Religious Trends in Modern China* (Columbia Univ. Press, 1953) 一書^①，但對於有關青幫或紅幫以及部分清末民初等宗教結社的意見不同，其結果呈現在酒井先生著作集 6 的《序說》和該書後半增補的部分。而進一步的論述，則是本書論述的主要內容：前篇著重在思想、政治和經濟層面的討論；後篇則探討宋以後的儒道關係，即所謂新道教時期，特別聚焦於歷代善書

① 日譯本由福井重雅譯，《近代中國における宗教の足迹》，金花舍 1974 年版。中譯本由廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》，臺北文殊出版社 1987 年版。

編輯的研究，這也是酒井先生所重視的宗教與社會、經濟的關係，以民間信仰和宗教結社的範例來切入，呈現中國道教研究，從上層結構轉入民間社會的實際運作趨勢。

先生的治學功力，表現在各個小議題的論述當中，例如對於五斗米道與太平道的區別，調查稻米的分蘖度；在論述老莊之道是否存在宗教的“神”這種概念時，酒井教授從老子和莊子所處社會的差異，以水田生產力具備自給自足能力的社會和商賈末業盛行的游俠社會相對比，以此呈現何以莊子之道較老子多一些神仙氣息。這些研究法使議題凸顯出多面相的面貌，使讀者在閱讀道教如何發展成為宗教的過程中，經由酒井教授對史實的仔細梳理和分析，而產生深入現場、身歷其境的真實感，這就是酒井先生所欲建立的，從與道教相關的思想、社會和經濟三要素所架構的“立體式”的研究法。

酒井先生事事追求完美的個性，譯者在翻譯時亦深有所感，因此書中有部分內容似乎感覺到語氣未完，意猶未盡。這些感受在丸山宏先生的後記，以及收入附錄的野口鐵郎先生悼念文和山田俊先生的書評即可清楚看到。例如野口鐵郎教授指出：酒井先生在極其有限的時間中，仍思考著增加新的資料和改換文章的措辭，因此在酒井先生未及校改即故去後，本書還遺留著大量的檢校稿。因而本書在結構上即如同山田俊先生所指出的：本書原以《中國人的宗教與道教的成立》為題而重新整理其著作的內容，全篇以儒道經緯共偶的關係作為論述主軸（即野口鐵郎先生所說的“大動脈”），貫穿與聯結各章所述內容；而後篇數章有關善書的內容，更如同著作集1、2的濃縮版，而其他與宗教結社有關的章節，內容亦多半是既述內容的補充與修正，可說是扣著《著作集》全卷的整體

面貌而與之相互呼應的一卷。因此，本書可說是整部《著作集》最重要的一卷，可讀本書而知其餘諸卷之梗概。祇可惜天不從人願，未及完整呈現，酒井先生即撒手人寰，而丸山宏先生在接手校對稿件時，即因此而頗費時日。

由於以上種種原因，譯者在翻譯過程中，對酒井先生所論述的部分內容即感到困惑，例如在後篇序說（原書第200頁）論述金丹道之時，酒井先生認為集全真教南宗的金丹道大成者為南宋道士白玉蟾，但接著又道：“白玉蟾は，全真教の道士趙友欽から内丹法を授けられた。”易使人認為白玉蟾之丹道係來自趙友欽。按白玉蟾生卒年雖有爭議（1194—1229 或 1134—1229 甚至有人主張至元代仍存活），但基本上是活躍在南宋時期的人物；趙友欽則是南宋末至元末時人（生存年代有二說，1271—1335 或 1279—1368）。暫且不論白、趙二人是否存在傳承關係，就時間先後而言，譯者認為酒井先生欲表達者應為玉蟾傳授丹法予友欽，故以合理的方式譯出。

又如在第十五章（原書第347～348頁），酒井先生在叙及蓮善之父出家的情形時，接著即道：“蓮善はこれより出家して五台山の極樂寺に進香し削髪して僧となった”。譯者譯及此處，十分不解酒井先生之意，因為據引文所述，蓮善之父因“失偶……由是出家”，出家之人應為蓮善之父，故纔能在極樂寺削髮為“僧”，而非女兒蓮善。所以酒井先生的原文比較可能是“蓮善の父はこれより出家して……”，纔符合引文所說的情況。然而酒井教授於下一段的深入敘述時，又指出孫蓮善入極樂寺普濟禪師門下，係在光緒十三年（1887—1888）左右，亦即其母逝世（光緒十年，1884），蓮善在家守喪三年後，也就是孫父至五臺山極樂寺出家之同一年。這

個時間頗堪玩味，據《三教公書》所錄兵部尚書陸寶忠在宣統二年（1910）所題詩之頁首小字注解，得知孫蓮善係生於同治四年（1865）乙丑，光緒十三四年，即蓮善二十三、四歲之時，此時蓮善是否可能與其父同時出家？關於此點，據阮思光的序云：其父於極樂寺清修十載，至光緒三十年（1904）圓寂西歸，蓮善“因侄已長，家可支持，受盡跋涉，親至其地，晨昏供獻，立墓三年”。也就是說在父親過世前，因侄兒尚無法自立，蓮善為照顧侄子，當不至於出家。但酒井先生云其光緒十三四年即入於普濟禪師門下，是在普濟禪師下山至各地傳教之時，則其出家是否是指蓮善在當時成為普濟禪師的在家修行弟子，或是指蓮善陪同父親進香於五臺山，與父親一同出家，因酒井先生並無其他說明，故譯者將存疑附記於此。

另外則是酒井教授或許有其深層思考，但字面易有誤解之語句。如後篇第七章（原書第279頁）對於《不費錢功德例》有關“大衆”項目的“斷絕處架木板”一句，酒井教授以“處架木板は處架の善書などの版本であろ”來做解釋，但譯者將之與前後文對照，認為此段“剪道旁荆棘，免刺人衣；斷絕處架木板，黑暗中照人一燈，雨中借人雨具”等語，所述皆為體貼他人，便利行旅之事，因此酒井先生所云，是否可能指以刻製善書的廢棄版本作為斷絕處所架之木呢？僅存疑於此。

至於有些可能出於句讀之誤而產生的誤解，譯者保留原文翻譯，但加注個人見解於該頁下，以利讀者判斷或予譯者指正。例如前篇第六章（原書第129頁），引用《後漢書·劉焉傳》論述張魯和劉璋交戰故事，述及“魯因襲取之，遂雄於巴漢十三年”，酒井教授所加小字注解為“魏志張魯傳作三十年，魏志正確”；但此段引文本係“魯因襲取之，遂雄於巴漢。（建安）十三年……”，此為斷句所衍

生的誤解，故譯者以注腳說明。

有關年號的錯誤，如前篇第七章（原書第143頁）云北魏發布了中國最初的廢佛詔敕為太平真君二十三年（446），但太平真君僅有十二年（440—451），故此處應更正為宋元嘉二十三年，魏太平真君七年（446）。

校對引文，一般性常見的參考史籍，如《老子》《莊子》《史記》《漢書》等，較無校正上的困難，但專業性的論述所引用的史籍或方志，譯者儘可能找出作者所據版本，惟有時仍不免無法盡符所望。例如後篇第四章有關《二顧先生傳》日譯內容之校正（原書第245～246頁），酒井先生采用的是咸豐年的《蘄州志》，據傳記內容譯成日文，但譯者僅找到康熙志與光緒志，然比對二者所錄傳記之內容完全相同，故大膽推測在此二志間出版之咸豐志，其內容自應相同，乃據日譯內容節錄傳記原文，應不至有錯。然有些典籍係藏於日本者，故逕予直譯。

此外，全書出現不少錯字，於譯文後附錄原書勘誤表，以供讀者對照。

最後要提一下譯者對翻譯此書的心得與感想。朱越利先生認為：為了推動海外道教學的研究，優先選擇的翻譯書目，必須是觀點新穎，具有學術價值的著作。^①日本學者對道教研究的推動不遺餘力，研究成果亦有目共睹。酒井先生長達七十餘年的研究生涯，在日本道教學界具有舉足輕重的地位，著作集的出版，可說是酒井教授重新整理與補充他個人最重要與重視的幾部研究論著。著作

① 見朱越利編：《理論·視角·方法——海外道教學研究·前言》，齊魯書社2013年版，第57頁。

集的1、2增補了1960年代他對善書的研究，是繼服部宇之吉和小柳司氣太兩位博士之後，最具體也最重要的成果。而在《道家·道教史的研究》的後篇中，又增加了清末至民國時期的民間宗教結社。《道家·道教史的研究》雖列著作集5，但酒井先生賦予本書的使命與定位，很明顯地是以建立理論架構與總結研究成果來統整其研究，是觀察酒井式學風最重要的入口。但這本書顯然是尚未完成的，如在後篇序論中論及《妙錦萬寶全書》卷二四《修真門》所列出的金丹修煉之道，在馬真人規誡論之前是以呂純陽、羅念菴等個別人物的代表作品為原則而列出，但在陳虛白《規中指南》之後所引文字，自“止念第一”起至“忘神含虛第九”，均為《規中指南》之內容，抄錄不少錯字，也漏列“乾坤交姤第六”；而“丹經子書列為隱語”和“玉蟾曰……神即火也，炁即藥也”，本來是標題下文字，“悟真篇云”則係“玄牝”項下之說明，似乎有點雜亂，也都語氣未完，意猶未盡。愚意以為酒井先生針對這些章節應該還有很多想法與待補充的稿件，祇是來不及進行了。

酒井先生與臺灣道教界的因緣甚早，1968年趙家焯先生成立“中華民國道教會”後不久，酒井先生即與之就道教學一事交流。1972年且應“中國文化學院”（後改制為大學）院長張其昀先生之邀，於該年的1月3日率領15位日本中國歷史文化研究學者赴臺進行為期一周的訪問和座談。其後丁煌教授赴日，多次訪問酒井先生，回臺後，即靠著信件往返，共同推動中日合作計劃，故1990年，酒井教授乃率領多位大學教授如今枝二郎、野口鐵郎、石井昌子、山田利明、石田憲司和丸山宏等教授赴臺，和成功大學歷史系、臺南市政府，以及高雄師範大學共同科部分教授合作，就臺南、澎湖、高雄、屏東地區進行寺廟調查工作。1992年6月，日方就此

次調查結果，另外增入數篇臺灣調查以外的論文，以及聖嚴法師對臺灣佛教研究的介紹文章，由東京風響社出版了《臺灣の宗教と中國文化》一書；成大歷史系則於1997年12月刊印了此次臺灣學者所參與的調查研究報告——《臺灣南部寺廟調查暨研究報告》。

翻譯本書，可謂見證了早期學者風範與治學功力的縮影，作者對研究主題的雄圖大略與細膩考證，盡在字詞間展現，其目的在引起讀者對相關議題的多方關照，雖然此書有一點小缺憾，但仍值得讀者細細品讀，將之與目前學界的研究進行比較，相信會有不同的個人體會。

譯書之艱難，在於不能完整和正確譯出作者於文字背後所欲表達的深遠意涵。因此，雖然譯者戰戰兢兢，仔細校對原書與譯稿，但仍然可能有失誤之處，故誠心接受各方指教。

本書歷經多次波折最終得以出版，必須感謝許多學者的熱心幫忙，首先得感謝的是丁煌教授給我這個機會，讓我得以有所歷練；朱越利教授在許多方面給予最大的協助，是使此書在多方困難中得以催生的最大推手。但若無家屬與日本學者的協助，此事可能無法進行，因此必須感謝丸山宏教授幫忙聯繫酒井教授次子良忠先生，告知此項譯書計劃之進行；橫手裕教授幫忙聯繫野口鐵郎教授及日本道教學會的大形徹教授，取得允諾附錄引文的刊登權；山田俊教授慷慨允諾書評的中譯，並取得日本道教協會同意刊載文章的權利。而酒井規史教授同意擔任本書的日本監修者，均使本人銘志於心。翻譯期間協助校改部份譯文的顧盼老師，給予不少提醒；負責聯絡校稿與版權事宜的齊魯書社編輯邵明凡，在出版上費了不少心力；社科院的王皓月博士、青松觀的李永明主任，以

及成大歷史系助教徐健勛先生均不時給予幫助，友人張乃彰女士則為譯稿的終校給予適切的建議。還有許多在背後給予支持、推動並默默協助的人，特別是香港青松觀與齊魯書社的相關人士，本人在此對諸位表達最誠摯的謝忱。

2016 年 1 月 20 日於臺南

目 錄

| | |
|-----------|---|
| 總 序 | 1 |
| 譯者序 | 1 |

前篇 道家・道教史

| | |
|----------------------------|----|
| 序 論 | 3 |
| 一、馬伯樂博士的道教研究 | 6 |
| 二、康德謨教授的道教研究 | 12 |
| 三、日本的道教研究 | 27 |
| 第一章 天神・地祇・宗廟・社・社稷 | 37 |
| 一、前言 | 37 |
| 二、儒教與道教的經緯共偶關係 | 40 |
| 三、鄉的自治組織 | 42 |
| 第二章 關於老子道德經的各種問題 | |
| ——老莊思想的社會意義與“神”意識的問題 | 45 |

| | |
|-------------------------|-----|
| 一、“神”意識的發祥 | 45 |
| 二、道法自然與“神”的存在 | 46 |
| 三、莊子之“道”與“神”意識 | 50 |
| 四、陸上的方僊道 | 55 |
| 五、工、商末業的發達與游俠社會 | 57 |
| 六、《莊子》與自恣自得說 | 60 |
| 第三章 鄒衍・方僊道 | 64 |
| 一、鄒衍 | 65 |
| 二、關於方僊道 | 69 |
| (附記)道教的儀禮 | 77 |
| 第四章 東漢時期的政局與“豪族”“宦官” | 81 |
| 第五章 黃巾之徒、太平道 | 91 |
| 第六章 三張五斗米道 | 100 |
| 第七章 道佛交流與佛道論衡 | 107 |
| 一、關於無生思想 | 107 |
| 二、從“一切衆生悉有佛性”到草木成佛說 | 111 |
| 三、佛道論衡 | 112 |
| 四、孫恩、盧循之亂 | 127 |
| 五、上清派(茅山派)與靈寶派 | 129 |
| 六、陶弘景年譜:集上清派大成的陶弘景 | 132 |
| 第八章 中國史上的政教關係 | 141 |
| 一、政治體制對佛道兩教的管理 | 141 |
| 二、儒道對佛教的三教關係與廟會、歲時和定期市集 | 143 |

| | |
|---|-----|
| 三、政、社、文化體制——僧錄司、道錄司與白蓮、 無爲宗教結社 | 146 |
| 四、明太祖朱元璋的宗教政策和明清時期的佛教、道教 | 147 |
| 五、寺觀田土及其私財限制政策 | 152 |

後篇 宋代以後的儒教與道教

| | |
|---|-----|
| 序 說 | 159 |
| 第一章 關於反閉 | 167 |
| 第二章 關於《太上感應篇》 | 183 |
| 第三章 劉宗周等人的善書運動 | 191 |
| 第四章 善書《陰隲文》的成書 | 197 |
| 第五章 善書與儒教的關係 | 206 |
| 第六章 清代善書的編纂與流通 | 211 |
| 第七章 關於《不費錢功德例》 | 213 |
| 第八章 《敬信錄》的編輯與《關帝覺世經》 | 229 |
| 第九章 清代《感應篇註》的製作與《感應篇》會講的現象 | 235 |
| 第十章 與善書有關的中國宗教與民間信仰之關係 | 237 |
| 第十一章 民間信仰 | 240 |
| 第十二章 宋代以後的民衆結社與宗教結社 · 南宗禪系宗教結社 | 251 |
| 第十三章 白蓮、無爲大乘教系之宗教結社 | 259 |
| 第十四章 孝悌忠信禮義廉恥“八德”與善書 | 274 |
| 第十五章 民國時期的民間宗教結社 | 281 |

| | |
|---|-----|
| 一、同善社 | 281 |
| 二、普濟宗教結社 | 282 |
| 三、《三教公書》的內容 | 285 |
| 四、悟善社、救世新教與道德學社、萬國道德會 | 287 |
| 五、道院・紅卍字會 | 295 |
| 六、一貫道 | 301 |
| 後 記 | 309 |
| 附錄一 弔悼酒井忠夫先生 | 312 |
| 附錄二 書評：酒井忠夫著《酒井忠夫著作集 5 道家・ 道教史的研究》 | 317 |
| 附錄三 原書勘誤表 | 324 |
| 叢書後記 | 331 |

前篇 道家・道教史



序 論

論及中國民族的宗教，當指儒教與道教。關於儒教史，已有為數衆多的思想史著作。至於道教史，進入近代以後，應以小柳司氣太博士的《道教概說》（大正十二年，1923）為最早。《道教概說》之卷頭語云：“道教是中華民族的一大宗教，但至今尚無組織性的闡述。本書（係以東京帝國文科學大學的講義為基礎加以修正的作品）甚為簡短，雖然完成了，仍擬充實其內容。原因在於未能參考《道藏》及《道藏輯要》的資料，遺憾之至，惟望能補其闕漏。在道教的經典中，流布最廣者為《太上感應篇》、《陰騭文》、《功過格輯要》、《覺世真經》與《抱朴子·內篇》5種。業已與飯島學習院教授共同嘗試譯成日文，收錄於《世界聖典全集》中的《道教聖典》，望讀者諸君參照。”

小柳博士的《道教概說》第一編為“道教的起源”，記述了關於“中國古代的宗教”“中國古代的民間信仰”“中國古代的學術思想”“秦漢時代的宗教及學術”。第二編“道教小史”，第一章是“道教的開創”（三張的五斗米道、張角的太平道）“老子（莊子）與道教的關係”“中國的國民性與道教”“魏伯陽與葛洪”“魏伯陽的《周易參同契》”“葛洪的《抱朴子》”等內容。第二章是“道教的完成”，包

含“儒佛道三教的關係”“寇謙之的天師道”“唐宋以後的道教”[王重陽的全真教——(酒井附記)並未論及其他新道教]。第三編“道教的神學及教理”，第一章為“鬼神”(包括元始天尊、老君、玄天上帝、文昌帝君、城隍神、鍾山神、蔣子文、酆都、三官、財神、泰山等信仰)，第二章是“經典的由來”，第三章是“方術”，第四章為“延命與房中術”，第五章為“倫理”(三聖經、善書)。

以上即《道教概說》的內容。在這本小書中，小柳博士觸及許多戰後日本道教學界需要解決與討論的研究課題。他對於東洋思想(儒家儒教・道家道教)的研究，係從儒家儒教的研究開始。博士最初的著作是《宋學概論》(明治十七年，1884)，接著於大正十二年(1923)完成上述的《道教概說》、昭和九年(1934)刊行《東洋思想的研究》、昭和十年(1935)出版《老莊思想與道教》(自序)。其後於昭和十三年(1938)刊行《續東洋思想的研究》，增補並修改了昭和十年(1935)所刊《老莊思想與道教》，而於昭和十七年(1942)刊行《老莊思想與道教》(最終版)。這部著作，是由第一部分的老莊思想和第二部分道教所構成。第二部分道教的第一編“道教的起源”，第二編“道教的成立”第三章“魏伯陽與葛洪”、第四章“道教的完成”(包括道教的儀式與齋戒、陸修靜與陶弘景、《真靈位業圖》和寇謙之的天師道)、第五章“唐宋以後的道教”(迄明朝與張天師、清朝與道教為止)，第三編第一章則是道教諸神、第二章為道教的經典、第三章是民衆的道教聖典(《感應篇》《陰鸞文》《功過格》)、卷末記述了雷克翻譯的五種道教經典，其中第五種是《道藏》所無的日用經。

在小柳博士的道教研究中，儒教研究占了很重要的角色。日本戰前，如小柳博士、服部宇之吉博士和武內義雄博士等，是由儒

教研究進而研究老子與道教的學者。常盤大定博士所著《中國的佛教與儒教道教》(1930年出版),以及稍晚的道端良秀博士等人,則開拓了佛道二教史,從事道教史的著述。戰後的日本道教史研究,是由大戰中期的“中國佛教史學會”的幹部學者,如福井康順、塚本善隆、道端良秀和山崎宏諸位博士開始進行,自然而然有許多因佛教與道教的二教關係而開始的研究比較多。但並沒有像小柳博士那樣專以與儒教有關的道教做為研究類型的學者。小柳博士從研究儒教與道教的關係為始、甚且更進一步,不同於數年後吉岡義豐博士與筆者等將“善書”視為“民間道教”的經典而做的研究,小柳博士係將“善書”歸於道教聖典來研究。而前述“中國佛教史學會”骨幹學者的道教研究,則未觸及善書研究。

道教研究,較日本先進的是以法國為中心的歐洲學界。歐洲進入近代以後,對於道家道教相關的研究,是與中國文化和儒家儒教的研究共同進行的。伯希和(Pelliot, Paul, 1878—1945)、沙畹(Chavannes, Edouard, 1865—1918)、馬伯樂(Maspero, Henri, 1883—1945)、葛蘭言(Granet, Marcel, 1884—1940)博士等人,是上一時代的法國道教及道教史相關研究的碩學鴻儒。馬伯樂博士的道教研究,可從川勝義雄譯的《道教》^①一書知其梗概。根據(川勝義雄譯)《道教》一書的“跋”所引用戴密微(Demiéville, Paul, 1894—1979)教授的說法:“馬伯樂氏纔是通過歐亞,體系化探究道教史及道術內在^②的唯一一人。”而現在歐洲道教研究的第一把交

① [法]亨利·馬伯樂著,[日]川勝義雄譯:《道教》,東京平凡社,東洋文庫329,1980年刊行。

② 筆者(指酒井忠夫先生,以下同)加注底綫之處,是大戰中期日本學者所欠缺的研究概念。

椅——康德謨 (Kaltenmark, Maxime, 1910—2002) 教授亦云：“(馬伯樂的著作) 給予讀者有關中國宗教的完整概念。在馬伯樂所達成的成果當中，即使是根據最近的研究而補正的著作，也絕不能對馬伯樂的成就予以最基本的傷害……馬伯樂的最大功績，就是經由提出問題，將所謂極難理解的宗教——道教，變得容易理解，並且開闢出朝此方向的道路。”馬伯樂博士的道教及道教史研究，解說了許多有關道教的問題，以下即由筆者附記意見，介紹其要略。

一、馬伯樂博士的道教研究

首先是論及道教史整體的問題，馬氏提出其概說道：“道教應該在漢朝時獲得最驚人的成功與發展，並於中國政治和宗教皆臻於沸騰的六朝時代，達到最高峰。然而進入 7 世紀，唐代的和平，使儒教不管在精神上或行政上，都因找回儒教秩序而成立，但道教因此受到致命的打擊，而與道教相互競爭的佛教，也遭受同樣地影響。因此道教對一般大眾的影響力逐漸喪失，變成僅是專門為修道者以及執行巫師般祭祀而存在的宗教而已。此後持續數世紀的期間，儘管曾因出現數名偉大道士而帶來光彩，但道教自此即開始步上漫長的衰頹過程，以至於終究走到今日瀕死的狀態。”此處筆者附加底綫的部分，是筆者難以理解的地方。所謂 7 世紀以來唐代的和平，以及找回儒教的秩序等語，如果說主要是指唐太宗命孔穎達撰寫《五經正義》一事而言，我認為是有問題的。因《五經正義》的撰寫，與經學的開展有關，而且必須將支撐唐代政治體制的宗教思想是道教（表面是道教，但儒教實居其內）這個因素考慮進去。而其所言給予道教致命作用的事件也與佛教有關，似乎意指

圍繞著《化胡經》的佛道論爭而道教敗北一事。但此事若與六朝末期北周武帝的佛教彈壓事件的真相結合而作考量的話，(相信日本多數的學者)一定會有人提出異議的。此事在《道家・道教史的研究》中將有所論述。而對於“道教自此時以來，即開始步上漫長的衰頹過程”云云，日本學會的小柳博士對此抱持極大的關注，但不管是從吉岡義豐博士與筆者作為研究課題的“民衆道教”觀點，或是窪德忠博士、秋月觀暎博士等人對宋代以後的“新道教”[與新儒家(Neo-Confucianism)相對應的新道教(Neo-Taoism)]的研究來看，應該都會對此說提出極大的異議。

馬伯樂博士專精於六朝時代，也就是從4世紀到6世紀為止的輝煌時期的道教研究，包括：一、“道士與追求不死的肉體之術”；二、“精神之術——內觀・冥想與神秘的合一”；三、“道教教團與信徒的救濟——制度與儀式”等議題。各項議題中，特別是第三項，日本學會也曾經進行討論，而且是以《道藏》諸經典作為材料，並採取宏觀的視野所進行的討論。例如有關“冀求不死”的問題，為使“氣”容易通暢，精修的道士，日僅一食。更嚴格的餌食法，則是辟穀，同時進行“養氣”、“服氣”和“胎息”。“宇宙和人體同一，亦與人同呼吸”；人行“吐故納新”，“天地亦行呼吸”。實行稱為“導引”(伸縮身體)的體操，敘述了服氣吐納的具體實踐。

在“宗教的內在生活——諸神與道士以及神祇之間的關係”一節，論及各式各樣的神，而這些神均有其姓、名、字、號和住家。

在“個人的宗教生活與不死的探求”一節，則記述了記載道教各種神祇的陶弘景的《真靈位業圖》。

筆者附記：馬伯樂於諸多論述中所提出的神祇，如從漢代的太一、一、三一，到東漢末至六朝初期以太上老君、道君為主的神祇，

都未考慮到這些神祇與西周時代諸神的關聯。馬伯樂所說的(老子)莊子,也是六朝初期的(老)莊思想。

在“詩人嵇康與竹林七賢的聚合”這一節,對嵇康進行多面向的討論,但未論及其他七賢成員,似乎以嵇康做為七賢的代表而論述。

在“關於西元初數世紀的道教研究”之序文中,敘述了道教經典的文獻學研究。

而在第三項中,認為“道教的教團分為二種階級,亦即自救道士和待救道民,道民形成廣大的信徒”。(2世紀道教的教團)組織是黃巾教團,也就是出自184年險些傾覆漢王朝的三張兄弟的宗派。此宗派包含兩個道教教團。一個是東方的三張,也就是張角及其兩位弟弟的教團;另一個即是西方張修與張魯的教團。“馬伯樂博士認為東方的黃巾之徒、太平道和西方三張(張陵、張修、張魯)的五斗米道系出同源。”東方黃巾的首領張角,支配八州分為三十六區域的信徒。在這三十六個區域設置三十六方,各設一領導人大方。在“方”之上,為張角與兩位弟弟,名為天公將軍、地公將軍、人公將軍,統率全體。而西方也與東方擁有同樣的組織。“組織的物質管理係徵收天祖之米。年貢五斗米,必須於七月七日前收付。年貢的十分之三由首長獲得,其中似乎特別是由天師所取得。”同時,關於道教教團中居於指導地位的道士及所屬道民所構成的社會的制度和習慣等,均有詳細的記述。^①

其次是關於道教宗教儀式的敘述。“(道教的)祭祀禮儀極為多樣,有按照例行日期嚴修的各種年中行事,特別是存在一種為悔改而進行的祭儀——齋,亦有為死者而做的祭儀。”“關於道教的宗

① 根據《玄都律文》等而作的敘述。

教祭典，自漢代始即具有繁多的種類。其後朝代的祭儀，則更為複雜化，亦更為多樣化。”

“祭儀的種類包含從玉籙齋到由個別對應星宿來主宰個人命運的個人齋等祭典。對塗炭齋與黃籙齋的說明，認為在女青的天宮，可接受削減他們是罪人命籍而救濟的齋，而黃籙齋則是所費不貲的儀典”。之後以相當的篇幅討論了黃籙齋。

在“道教教團與一般大眾”一節，記述了黃巾之徒與五斗米道的組織。同時也記述其宗教思想。

在“教團的祭祀與儀式”中，討論了道教科儀。其中記載了寇謙之的天師道糾正了三張五斗米道在紀律上墮落的弊端。同時亦言及下迄明代為止的《漢天師世家》。對於塗炭齋祭禮詳細而又具象的敘述，宛如親臨其儀式。這是因為引用了《道藏》第266到269冊所作的記錄。也引用了沙畹關於投龍簡科儀的研究，以及葛蘭言以《詩經》為材料所作的古代農民的大祭研究等。這個農民大祭禮儀，據說還殘留在後世道家的科儀之中。

“道教徒有二種，雖然皆專注於追求個人不死並視之為天職（與財產），但分為道的研究者與道的實踐者。教團的禮拜儀式伴隨著黃巾而生。在漢代，漢中的黃巾首領張魯，他是擁有一道教教主名稱的張家首領們傳說的祖先。^① 最高神是黃老君（馬伯樂引自《列子》）。最高的教化者黃老君，同時住在太宇宙論的天，以及小宇宙論的頭蓋骨內。”馬伯樂將三一中最高的天、天尊、黃老君當作道教的最高神。^② 同時因為這是在《帛書老子》（西漢初期）、《竹簡

① 筆者附記：馬伯樂以張魯為黃巾是不正確的。

② 筆者附記：馬伯樂似乎將戰國時代創生的黃老與太上老君等同視之。

老子》(戰國時代)出土以前,因此,馬氏並未具備關於《老子》形上學思想的相關知識。

於“道教與中國佛教的起源”中論道:“佛教於中國生根,始於楚王英奉祀佛陀(1世紀後半)。如同6至7世紀的僧侶所從事的,中國佛教史幾乎不外是佛經的翻譯史。”^①“佛經的翻譯,使用了道教的術語。佛教在公元初開始進入中國時,遇到中國固有的形而上學僅有道家哲學^②。”“道教徒確信道佛二教具有同一性,想象著佛陀與老子彼此之間有相互關係的神話。一直到元代以後,這個傳說纔逐漸消失。”

馬伯樂也記錄了《莊子》《列子》書中記載的各種不死之術及永生法。摒斥肉體的“養形”和“養生”之術,標榜精神的實踐或使之集中精神的實踐,認為“所謂神性,即是企圖直接掌握超越性的物質。道家的神秘主義者,與基督教或伊斯蘭教的神秘主義者幾乎無所差異”。

“漢武帝時,方士李少君辟穀,知不老與不死方,進行煉丹。據說死時變化形體,數年後啓墓視之,不見其尸,僅餘衣冠而已。是得尸解之謂也。”馬伯樂似乎將漢初的張良與黃老,以及東漢末年黃巾的黃老視為同一神祇,因而有關黃老的記述非常錯綜複雜,對於歷史學者而言難於理解。然而在敘述漢初的曹參與黃老的關係中,又追溯至戰國時代末期的黃老之術。諸如此類的問題,是因為馬伯樂(當時其他的法國學者亦有相同情況)對於戰國時代黃老初創(思想史的)的情形,並未考量到以老子作為實有人物、或是缺乏

① 筆者附記:在馬伯樂的注當中,引用了常盤大定博士的研究。

② 筆者附記:似乎指《易經》。

作為代表實有人物的思想者集團存在的知識使然。

以上記述了馬伯樂博士對於道教研究主要問題的解說及其概要。將之與小柳司氣太博士的《道教概說》相比較，小柳博士重視道教與儒教之間的關係，馬伯樂博士則對儒教毫無所論。小柳博士將善書當作道教經典來討論，也就是對於宋代以後新道教的民間版——以善書作為經典的“民衆道教”——馬伯樂博士完全未觸及。^① 關於“民衆道教”和“善書”的態度，歐美的其他學者也與馬伯樂有相同的情況。然而，就另一方面而論，在道教教義的實踐與實際體認的研究這一點，吾輩則有許多該學習的地方。即如日本的村上嘉實博士，特別是吉岡義豐博士，都是擁有僧籍而進行體驗性研究的學者。歐洲的康德謨教授、施舟人教授（Schipper, Kristofer）（自己成為道士），均繼承馬伯樂博士的這個觀點，擴大了體驗式的研究。

筆者認為，由於儒教受《老子道德經》的形上學思想影響，乃產生以黃帝為首的五帝思想（《史記·五帝本紀》）。馬伯樂博士却以儒典《易經》中的形上學作為中國的形上學之祖。“馬伯樂博士，對於道家（老、莊、列）的老子及列子究竟是否實有其人存疑，唯獨主張祇有莊子纔是真實的人物。”戰後，《帛書老子》《竹簡老子》的出土，確認了《老子道德經》的存在。戰前的馬伯樂博士認為祇有莊子是真實人物的發言，確實有其不得已之處，因為當時不管在中國或日本，一提到道家，都是以《莊子》的研究為中心。

① 筆者已撰《增補善書的研究》，本書也將從社會史方面對善書進行論述。

二、康德謨教授的道教研究

康德謨教授的道教研究對象，是將馬伯樂博士不承認實際存在的人物老子，當作實存人物而進行的研究。其著作《老子與道教》（坂出祥伸、井川義次譯）的卷頭詳細記載了老子傳及其思想。其中也詳細記述了關於老子的形上學理論對於儒教經典之一《易經》理論的影響。亦即康德謨教授對於馬伯樂博士著作中的《易經》理論，進行大篇幅的討論。法國學界如同日本學界，對於道教的研究，祇考量《易經》理論而已，並未與儒教進行全面關聯性（包含政治、社會體制，及與其相關的歷史、文化）的研究。然而即使在法國學界，與馬伯樂博士同一時代的葛蘭言博士之道教研究^①，也出現了近似於日本學界涉及儒教整體面構想的道教研究。

康德謨教授在論說上述的老子思想之後，即對《莊子》的作者莊周的生平思想進行論說。描述莊周“關注同時代的所有思潮”，但多作隱喻性的說明。^② 因為莊周是“一位杰出的著作家，故其才能足以對孔子及墨子信徒進行嚴厲的批判。也因其耀眼的才思係築基於奔放的想象力之上，故能完全表現出自我”。^③ “根據《莊子·天下》，可知莊周曾與詭辯家惠施交友。”“他們之間的交友，表現在哲學領域的激烈辯爭。惠施死後，莊子自云‘自夫子之死也，

① [法]葛蘭言著，[日]栗本一男譯：《中國人的宗教》，東京平凡社，東洋文庫 661，1999 年版。

② 《老子與道教》，第 94 頁以下。

③ 譯者注：此段乃在說明司馬遷對於莊子的敘述：“其學無所不闢……大抵率寓言也……以詆訛孔子之徒……用剝削儒墨……其言洸洋自恣以適己”等語，見〔西漢〕司馬遷著：《史記·老子韓非列傳》，臺北鼎文書局 1987 年版，第 2143～2144 頁。

吾無以爲質矣’^①。惠施超越墨翟的人道主義，以‘極大’（大）和‘統一性’（一）爲‘道’，近似於老子。”“在《天下》篇所描述惠施的異說中，可發現我們即統一性的定義。”“至大無外，我即稱此爲‘大一’^②。”“一”意味著“統一性”與“全體性”。“意味著萬物與‘極大’‘宇宙’同時出現。”“在此觀點上，惠施的異說，打破了關於存在物質的性質、本性，以及與時間、空間的共通觀念的主張，是絕對的相對主義。此後，詭辯家的相對主義，即與老子的主張相異。老子的看法，無疑是以寬容的智慧作爲自我神秘性觀念的基礎。”之後即引用《莊子·天下》等章來看惠施的詭辯對莊周產生多少影響：“如此一來，惠施與莊子（莊周）之相異點並不可知，但在形而上觀點上擁有相同的基礎，應是彼此互相影響吧。”不過，“莊周是反對詭辯的議論的”。以上，即是康德謨教授對於惠施與莊周之間的關係及其差异性所進行的論述。

“《莊子·齊物論》被認爲主要是針對流傳在社會間的各種判斷與意見的批判。”如“傳說列子具有御風的能力，據信是一個可藉由卓越飛行物而進行魔術般飛行可能的道家人物。莊周本身亦稱贊御風而行的列子已是神乎其技。若身體能乘天地（陰陽）之能量（氣），並操縱六種能量（陰、陽、風、雨、晦、明的六氣），以至游走於無窮的最高境地，又何所恃呢？聖人是在與宇宙共生之中而生，其生命的節奏，是與各種偉大的自然界力量、以及陰陽共同交錯的節奏相符的（四季與氣象，一般而言係生於萬物之中）。死亡並非因爲喪失了生物學上的生命，而是因爲存在真實的生命。道家的哲

① 《莊子·雜篇·徐無鬼》。

② 《莊子·雜篇·天下》。

學家，蔑視汲汲於延長生命的養生術，追求的是祇存在於道之中實存的不死，因此確信存在永遠的忘我境界。^① 這是與老子所教導的‘抱一’相同的表現。老子曾接觸呼吸法，莊子也主張實踐古人的深呼吸法，此即自踵以至於全身的踵息^②法。”

（一）神秘主義與統治術

净化靈魂的用語之一是“心齋”。若按字面解釋的話，意味著“心的齋戒”。“莊子在孔子及其弟子顏回登場的《內篇·人間世》中，論及有關‘心之齋戒’一事。”（我並未在金谷治博士的《莊子》一書之《人間世》看到表現“心之齋戒”一語的文章，此處係根據康德謨教授的解釋而來）“顏回正為訪問並教導專制的衛君禮儀而作準備。孔子對於顏回積極而有企圖心的態度給予警告：切勿激起可怕對手的危險反應。因此建議顏回出發之前應行齋戒，以净化自己和集中精神。同時為使顏回瞭解而為其解說心齋之旨。”

專注你的意志吧！除此之外應充耳不聞。應以“魂—氣息”（氣）來傾聽。因為聽覺是受耳朵所制約的，心也為了符合個別對象而受制約。所謂“魂—氣息”（氣），就是為受物而空虛的狀態。因此，所謂的“道”，就是停留在這個“虛”的境界

① 譯者注：《莊子·內篇·逍遙游》原文：“夫列子御風而行，泠然善也……若夫乘天地之正而御六氣之辯，以游無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。”〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經注疏》，中華書局1998年版，第8～9頁。

② 見《莊子·內篇·大宗師》的“踵息”。

之中，而“虛”也就從心的齋戒中得到了。^①

顏回在經歷了心齋之後，感到完全喪失了自我。認為“在學會使用此法之前，猶能意識到‘自我’；但在使用心齋之法後，所謂顏回的自我，卻不存在了，這就是所謂的‘虛’嗎？”孔子回答：“完全正確。”^②

“如此一來，在道家神秘主義的固有特徵中找到了實踐的效果。也就是說，身體的淨化是處世時為達成“無為而為”之目的而存在的方法（《老子》第六十三章）。一旦完全得‘道’，聖人就好像擁有了神秘的能力，因此對他者不在意。道家致力推廣‘和其光，同其塵’（《老子》第四、五十六章），也就是力陳‘光而不曜’（《老子》第五十八章）之說的必要性。（引用《列子》的寓言）由此也看出顏回在專制君主跟前不得不虛心的理由。這與統治的情況一樣，中國的哲學家們全都浸淫於政治問題，莊子也不例外。《莊子·雜篇·則陽》記載魏王欲伐齊一事，華子認為勸戒對齊戰爭者是惡黨，力陳反戰者是惡黨，而呼喊著主戰論與反戰

① 譯者注：《莊子·內篇·人間世》原文：“回曰：‘敢問心齋。’仲尼曰：‘若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。’”見〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經注疏》，中華書局1998年版，第82頁。

② （酒井先生附說）出自《莊子》前引同一篇，以上是康德謨教授的說明，在金谷治博士《莊子·人間世》的說明中並未見到。

譯者注：此處所叙，見《莊子》原文：“顏回曰：‘回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也，可謂虛乎？’夫子曰：‘盡矣！’”見〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經注疏》，中華書局1998年版，第82～83頁。

論者為惡黨者亦是惡黨。魏王問之：“那要怎麼做纔好呢？”華子回答道：“殿下，求道即可。”^①莊子確信祇有道的存在，纔能帶來真正的力量，所以要求弟子應當內以養德，“因為國王負有維持自然秩序之責，故必須如神仙自仙界得到豐收的保證”。“國王應該完全不得干涉事物的自然發展。需獻身於慈善和領導啓蒙活動，以及依法處置等，這些對莊子而言，全部是違反天意的。即使是儒家給予高度評價的古代聖王們，也令人民墮落。”莊子喜好歸屬於天和歸屬於人的事物，也就是喜好將歸於自然和歸屬於社會間的事物進行對比。認為“應該放棄所有人為的事物與技術”。道家曾想象存在一個完全以“德”來支配的時代，在這個想象中的小共同體中，選擇隱晦不為人知的生活。所謂“小國寡民，使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，鄰國相望，雞狗之聲相聞”^②。

（二）道家的宗教

“老莊哲學，與2世紀以來發展成混合了粗俗迷信的咒術性宗教的道教之間，幾乎看不到共通點。因此歷史學家，嚴格區別道的哲學學派道家與道家的宗教道教。然而哲學家的神秘主義傳統，

① 譯者注：《莊子》原文：魏瑩（魏惠王）與田侯牟（齊威王）約，田侯牟背之，魏瑩怒，將使人刺之。犀首（公孫衍）聞而耻之，曰：“君為萬乘之君也，而以匹夫從仇。衍請受甲二十萬，為君攻之，虜其人民，係其牛馬，使其君內熱發背，然後拔其國，忌也出走，然後扶其背，折其脊。”季子聞而耻之，曰：“築十仞之城，城者既十仞矣，則又壞之，此胥靡之所苦也。今兵不起七年矣，此王之基也。衍，亂人，不可聽也。”華子聞而醜之，曰：“善言伐齊者，亂人也；善言勿伐者，亦亂人也；謂伐之與不伐亂人也者，又亂人也。”君曰：“然則若何？”曰：“君求其道而已矣！”見〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏，曹礎基、黃蘭發校點：《南華真經注疏》，中華書局1998年版，第504～505頁。

② 《莊子·外篇·胠篋》、《老子》第八十章。

偶爾也確實繼續存在於被稱為新道教^①的體系中。”^②

關於《道藏》的“三洞”“四輔”

論述老子的神格化^③，其次則解答《老子化胡經》的問題。

張道陵與天師。

五斗米道（天師道）與太平道（黃巾）。

“道教係受到佛教的影響而形成倫理。”^④

關於《道德經》“抱一”中的“一”，認為：“一，散之為氣，聚之為太上老君。”“虛無與自然，或稱之為無名，經常都是指同一個一。”

“天師們利用《道德經》進行宗教教育。”

“《想爾注》與《太平經》兩者，屢屢解說道的命令或是道誠的啓示。”^⑤“主要的戒律是與孝有關的義務。”“孝也是儒家主要德目之一。”“不可避免地，道教必須朝向將道德置於重要位置的方向前進。”^⑥

① 筆者認為新道教（Neo-Taoism）即宋代以後與新儒教（Neo-Confucianism）相對應的稱呼。

② 筆者附記：並無對此意見的反對者。

③ 包含黃老之學與冶金術，以及方術和醫學。“唐代是老子在歷史上較其他時代都要受到尊崇的時代。”

④ 筆者附記：此說不恰當。

⑤ 康德謨教授似乎與饒宗頤教授相同，都認為兩書是由五斗米道教團而作。但在日本，以福井康順博士為首的大多數的學者，特別是筆者，都認為兩書始於張魯時期的編寫注釋，至六朝時期纔完成。

⑥ 這是在康德謨教授的道教研究中，少數觸及儒教的言論之一。

(三) 僊人・神僊^①

“道教的教派都追求相同的目的，也就是獲得不死……非精神的不死，而是肉體的不死……就像贊賞嬰兒活力的老子教誨一般，自然會選擇能回復到與生俱來具有純粹能量之身體的方法……甚至能存活千年……”“千歲厭世，去而上仙，乘彼白雲，至於帝鄉。”（《莊子·外篇·天地》）“白晝升天，是道教徒最常表現於終能成為神仙時所使用的句子。”“此處的天，與其說是基督教徒所說的天國，毋寧說是類似於具有各式官署的都市。更具詩意的表現，則是《莊子》和《列子》業已言及在東海的迷幻之島，或是《列子》所提聳立於西方的崑崙山。”“根據《列子》一書所云，從前曾經有過五個超自然的島……但巨人突然出現，釣到了背負二個島的烏龜，因此祇剩下方壺、瀛洲、蓬萊三個島。”（《列子·湯問》）

根據司馬遷的說法：“齊的威王（前 378—342）與宣王（前 342—321），以及燕昭王之際，始派人入海尋三神山……據說那些山並不遠，但在到達眼前之際，船隻旋即因風而往後方推回，群山又變遠了。據好不容易實際到達該地的人們說，那裏有僊人不死之藥。該地所有的東西都是白的，宮殿是由金銀所構成。當人們到達該地，三神山轉而又在水面之下……最後是無人可達。”“司馬遷說燕齊方士們唆使秦皇漢武與僊人（筆者改仙字為僊）接觸，以取得不死藥。……秦始皇的派遣隊之一，到達一處靜謐肥沃之

① 筆者附記：此為譯者（指翻譯《老子與道教》一書的譯者）之誤，東漢時期纔使用神仙；此處應使用僊字。譯者注：本書“僊”“仙”二字之使用，即根據酒井忠夫先生此處的定義和行文涉及年代等內容而定，非故為異體字。

土——或許是日本——並遷入此地定居（徐市傳說）。^① 至於崑崙山……死者所居的地下之水（黃泉）與諸神所居者相連，穆天子嘗登崑崙……為西王母之賓，王母饗之於瑤池邊。”（《列子·周穆王》）“西王母在道教神話與民間傳說中是極為重要的人物，她原本為山神，若《山海經》的記述可信的話，其容貌並不那麼具有魅力……可是隨著時代的推進，她變成非常優雅的女神，對於道教徒而言，王母就是僊女，也是僊人們的女王。根據道教徒的傳說，西王母曾訪漢武帝。漢代的藝術家在青銅鏡上描繪僊人、甚至在廟與墓的壁面彩繪和雕刻。”

（四）長生的實踐

“由於老子是實踐長生和方術的老師，故相信長生的專家葛洪，對於老子的評價優於莊子。莊子在《抱朴子》中遭到批評，那是因為莊子對於生並不如死那般的尊重，而且莊子也放棄身體的技法。祇是莊子並沒有完全放棄，至少他還承認一種呼吸法（吐納）。其弟子似乎將這種超凡的神秘主義，解釋為一種獲得長壽的手段。”在《莊子·外篇·在宥》中“以明確又獨特地狀態主張：心境的平靜，是一種為了防止因行動的欲求而消耗能量，以保障其內在力量與長壽的觀念”。至於存思法，道教養生術的目的，“因老子、莊子之後繼者極力主張心的平靜”，“所以大約在唐代時期，產生一種稱為體內煉金術（內丹）或是胎兒呼吸（胎息）的新式養生術”。

① 筆者附記：參照《後漢書》卷二五《東夷傳》倭條。譯者注：《漢書·郊祀志》原文：“此三神山者，其傳在渤海中，去人不遠，蓋曾有至者，諸僊人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白，而黃金白銀為宮闕。未至，望之如雲；及至，三神山乃居水下；臨之，患且至，風輒引船而去，終莫能至云。”

“此法認為人體完全複製宇宙的狀態，身體的各個部分，都與外在的世界相對應……陰與陽，在被稱為元氣的而未分化之氣中緊密相結。陰陽分離後形成天地，兩者交合而生人間萬物。魂屬天，魄屬地。”“因為人的身體完全複製宇宙，所以身體各部也完全與外在的世界相對應。”“之後更進一步，形成將宇宙區分成五個時間和空間的觀念……在地上有五個元素（五行）或五座神聖的山嶽（五嶽）與人體的五臟相對應……從而使小宇宙的生命符合大宇宙的循環。”“道士在許多方面所關心的事與醫師是相同的，因而道士中有很多是治療師。”“道士將身體分割成稱為三丹田的三個部分。”“丹砂是仙藥的基本成分。”“上丹田在腦中，中丹田位於心臟所在，下丹田居於臍下……丹田與身體的其他部分有相同的監視者，也是精靈（神）的住處。三丹田是三蟲，或者是三個尸骸的惡靈——三尸等所駐之處，以特殊的方法攻擊宿主的生命力。上位的惡靈攻擊眼睛，引起頭部的災害。中間的惡靈引起腹部與內臟的疾病，下部的惡靈則引起腎臟的疾病，使人精髓空虛，骨枯血貧。三蟲還會唆使宿主做壞事，然後定期在庚申日逸出，向天上的裁判官（司命）報告宿主之罪，其結果是使宿主因裁決而縮短其壽命。所以道士必定要去除體內的三尸蟲。因此，他吃的所有食物——養育三尸蟲的營養素——之攝取也必須斷絕。除穀類之外，也應該節制肉與酒等具有強烈氣味的食物。取而代之的是，可以殺三尸蟲的物質，特別是必須攝取藥草與礦物。”“為了能夠發揮完全的效果並實現真正的不死，必須預先驅逐體內的尸蟲。五芽的技法，是為了強化五臟以吸收五種元素（五行）的氣。而氣的攝取法，即是所謂的‘吐故納新’。（《莊子·外篇·刻意》）”“必須區別生氣與死氣。生氣支配從午夜到中午之間的時段，死氣則是掌控正午到午夜之

間的時段。因而呼吸訓練必須在生氣支配的時間進行。”^①如同“從鼻子吸入九天之氣循環全身，而在腦宮中滿溢而出”般地操縱氣。“內觀，則是道士巡迴審視身體內部，集中思緒，將呼吸視覺化，並隨心所欲操縱的技法。如此則可將氣導至患部，並把該處病竈去除。胎息並非祇是氣的呼吸，而是能使內在的氣循行身體的一種技法。這種方法與體內的煉金術（內丹）是相同的。呼吸法，經由導引、房中、辟穀而全其功。如導引使身體柔軟，並去除體內經絡的障礙，讓氣的循環更加容易。”“然而跟重視‘胎息’和‘內丹’的故派不同，此派爲了追求長生或肉體不死，而將服食藥物置於第一義，這也是《本草》編入《道藏》的理由。本草派的創始者是農業神，他是早期神話的君主神農氏。神農是最早的藥草采集者。《本草》不僅使用藥用植物而已，也使用礦物和動物的藥劑。”

“《抱朴子》將藥物分爲三類。上品能致不死，中品可獲長生，下品治病。”^②“上品藥中，重要性最高的是丹砂，丹砂以下按照金、銀、五芝、寶石、雲母、真珠、雄黃的順序，其重要性遞減。采集藥草並發現堪爲藥物的礦物，必須懂得遵守複雜的規則以及秘訣與咒術的動作。（以下筆者變更了譯文）爲了保護身體不被惡鬼所侵，或是得到精靈的協助，必須準備符咒與咒語。”“傳說最早製作護身符咒的人是天師張道陵。”“幾乎所有教派都使用護身符，這也是科

① 譯者注：原文爲“夫行炁當以生炁之時，勿以死炁之時也……一日一夜有十二時，其從半夜以至日中六時爲生炁，從日中至夜半六時爲死炁。死炁之時，行炁無益也。”見王明著：《抱朴子·內篇·校釋》，北京中華書局1985年版，第149～150頁。

② 譯者注：原文爲“上藥令人身安命延……中藥養生，下藥除病”。見《抱朴子·內篇·仙藥》，第196頁。

儀的重要元素。為求仙藥而入山的道士，必須攜帶護身符。若無護身符，不僅是冒著成為眾多出沒精靈犧牲品的危險，而且山神也將使藥隱形而無所得見。”（《抱朴子·內篇·登涉》）“葛洪曾提及《五嶽真形圖》的護身符。”“今日道士所授護身符，係用於醫療。道教也有咒術性的舞步，其中最有名的即是禹步。”“大禹治水之時，因過度勞累以致癱腿而行，此即以大禹行走時的步伐為名而稱之為禹步的起源。”“道教的醮祭中，醮主（都功）來回行走所描繪的足跡，係依禹步的形式加上大熊星座（北斗七星）的形狀或其他步伐而組成。”“葛洪在《抱朴子·內篇·登涉》內述及，禹步與護身符具有同樣的功效。”

（五）煉丹術師

“葛洪將丹砂與金置於長生藥物的第一位，而煉丹師的任務即是試圖製造出這樣的物質。公元前2世紀的文獻，明確記載著冶金業及其他與火相關的匠人之間，已經實際從事並持續了很長一段時間……”“漢武帝與御用方術師李少君之間的對話，李自言得祠竈之術、絕穀與不死之方。祠竈可以招致超自然的存在，同時可以將丹砂的粉末變化為黃金。以此黃金製作食器以供飲食之用則可延壽。延壽即可遇海中蓬萊島上的僊人，若武帝遇僊人並行封禪之祀，即能不死。”^①“很明顯地，問題中的竈即是煉丹的竈，獻竈

① 譯者注：原文為“是時而李少君亦以祠竈、穀道、却老方見上，上尊之。……少君言於上曰：‘祠竈則致物，致物而丹砂可化為黃金，黃金成以為飲食器則益壽，益壽而海中蓬萊仙者可見，見之以封禪則不死。’”見楊家駱主編：《新校本史記三家注並附編二種》（下引簡為《史記》）第一冊，卷一二，《孝武本紀》，臺北鼎文書局1987年版，第453～455頁。

以祭，因咒術而成的黃金所發揮的作用，即可招致精靈。”

“最早的煉丹術著作由魏伯陽所著。”在其《周易參同契》中：“天、地、人之道，三道合一。”筆者置換為“易、道家、煉丹之道合一”^①。

“繼魏伯陽之後的偉大煉丹術理論家是《抱朴子》的作者葛洪。由於煉丹與實驗所需的資金龐大，貧乏的葛洪自忖無法進行，但因繼承了其師鄭隱的貴重藏書，乃作成截至當時為止所傳承的道教典籍目錄。”

在內丹的解說記述中，插入嬰兒原形圖。

（六）瞑想的解說

“瞑想是專注精神於一，也就是‘守一’^②。漢武帝時，方士始信仰至高的一（太一），隨後纔是三一（天一、地一、太一）。”“關於一的瞑想之最早記述，見於《太平經》《守一明法》。‘守一明之法，長壽之根也。萬神可祖，出光明之明。守一精明之時，若火始生時，急守之勿失……百病去除，守之無懈，可謂萬歲之術也。’”

“在瞑想過程中出現光明的視感，從更早時期即已被實踐。如《老子》即屢屢提到內有光之語。《淮南子》藉《莊子》的表現，將聖人之心比附為光輝徹照的空虛之室，是道出現前的徵兆。後來的守一之法，是根據修煉者體內所發生的變化，不僅產生光輝的內景，也意味著出現三個‘一’的神。同樣的瞑想法，都會伴隨著所有

① 筆者認為兩者皆是。前者是東漢初，緯書及古代道家，特別是在《老子道德經》以及後漢時期因《莊子》影響而增補入醫書《黃帝內經素問》的部分所能看到與此有關的思想。後者則可見於《周易參同契》的文本。

② 在《莊子》中稱為守一，《老子》一書則稱為“得一”“抱一”。

的宗教實踐問題。因而，在道教最重要的啓示書之一的《靈寶度人經》中，規定在誦讀此經之前，必先遵守齋戒沐浴然後纔能進行。修煉者眼睛半閉，存思拜見從東方開始的三十二天帝，然後眼睛全閉，存思青、黃、白三氣自座下升起，不久即充滿一室的景象。此時道人左青龍，右白虎，前朱雀，後玄武隨侍在側。更思左右兩側各有八頭獅子及八隻白鶴並列；而其室內，前有太陽，後有月光徹照之，且自頸項背後有光照十方。道人必須明確感覺到此景象。^① 然後向道君唱誦咒文，稟告誦咒之意圖。”

“道教徒經由這種預備的冥想，引導出自己體內的宇宙象徵，然後投影在自身周圍，在心中形成曼荼羅。也就是說，道徒自身神化後出現在那個世界中心的印象，是與諸神來往的必要條件。”

“《道德經》對於進行科儀的誦讀有各種各樣的狀況，在贊誦之前，也進行類似上述的冥想。有時，曼荼羅是顯示道的虛空而被簡化為單純的圓。這個稱為圓的表象，與哲學上的道家的精神確實是一致的。可是有時這也是禪修者將教派的祖師——菩提達摩做為圓中的影所表現的方法。”

（七）結論

“爲了捕捉道教的全貌，是否將之與人性有關的高度神秘主義的態度，和對迷信咒術的依賴混淆；或者是將絕對的純粹性的欲

① 譯者注：原文爲“行道之日，皆當香湯沐浴，齋戒入室，東向叩齒三十二通，上聞三十六天心，拜三十六過，閉目靜思，身坐青紫絳三色雲氣之中，內外翳冥，有青龍白虎朱雀玄武，獅子白鶴羅列左右，日月照明，洞煥室內，項生圓象，光映十方，如此分明。密咒曰……”〔劉宋〕陸修靜撰：《靈寶無量度人上品妙經》卷一，見《道藏》，第1冊，第13頁。

求，與猥褻的欲求混雜在一起？以上各種情況，經常是乍看之下並不矛盾，但應該注意的事。”

“在精神的養生法上最有趣的一種情況是內丹。和儒教^①完全服從於（天命）相反，隸屬於內丹派的道士們是肯定自我的。”“內丹的修行，並非純粹的自我，而是在去除意識中雜質的同時，也排除掉社會性的自我。”“時至今日，誰（至少在文人階層）也不信所有的內丹技法可以使人不死，而是以（內丹）延長青春這個結果作為最終目標。”以下略述大陸、臺灣，以及海外的華人社會有關正一派道教的情況，如第六十三代天師張恩溥（1904—1970）生平，以及“全真”的北京白雲觀。^②

“宗教的道教並不興盛，但哲學的道教，在世界所到之處是持續引人注目的。”

以上即為坂出祥伸、井川義次翻譯康德謨《老子與道教》一書的概略內容。

筆者在與道教有關的國際學術研討會中，得到康德謨教授許多指教；而從坂出祥伸、井川義次翻譯的《老子與道教》一書，得以瞭解康德謨教授道教研究的全貌。以上以許多頁數記述了《老子與道教》一書的重要內容，從其內容可明白以下各點。

1. 文中對於老子、莊子的研究，並不是戰國時代的老子和莊子，而是東漢末到六朝、唐代時期的老莊和《老子道德經》。宋代以後的新道教（所謂的“新道教”）、或是民間的新道教，也就是所謂的“民衆道教”均未觸及。

① 筆者附記：並非指宋以後的“新儒教”。

② 筆者附記：關於這些問題，日本正逐漸累積詳細的研究成果。

2. 道教研究，應該論及同樣是中國的民族宗教有著相同最高神，並且是共同支撐中國皇權時代政治體制意識形態的儒教之間的關係，但此書無視於此。

3. 康德謨教授對道家與道教信仰相關的解說，是以類似基督教徒的神秘主義概念來論斷。馬伯樂博士也有相同的情況。馬伯樂博士的《道教》（川勝義雄譯）第232頁道：“神秘主義者，在以生澀的世俗經驗往最終的神秘經驗探究之時，不過是逐次推進類此的一連串經驗而已，此即基督教與回教的神學者們共同稱之為‘神秘之道’的經驗。”

康德謨教授以基督徒的身份，在其道家·道教的研究中，不僅對於《莊子》的認識，連對《老子》神秘主義的宗教信仰之要素的斷定，或是對於道士與道民所進行的祭祀科儀，以及道士對道教教理的實踐方面，在在都顯示出這種神秘主義概念的理解特徵。對於筆者等日本道教學者而言，這種超歷史的神秘主義之道教理解，是難以認同的。因而日本學者對於老莊的研究，是在文獻和史料的考證上進行，與馬伯樂和康德謨兩位博士迥然相異。

馬伯樂與康德謨兩位學者的道教研究中，幾乎完全没有考量道教與儒教的關係。然而，歐洲學界的柏林大學教授高延（J. J. M. de Groot, 1854—1921），在其所著的 *Universismus*（牧尾良海譯）《道·宇宙的秩序》，就已將道家·道教為主的道教和儒教諸神互相對比。此部著作，據說影響了馬克思·韋伯（Max Weber, 1864—1920）的研究。對於日本的中國研究者給予莫大影響的馬克思·韋伯，在其著作《儒教與道教》中，論述了與道教對比的儒教，然而並不是站在儒教與道教有相同最高神的立場來看。祇有在與馬伯樂教授同一時代的葛蘭言（Granet, Marcel）教授之《中國人的宗教》

(栗本一男譯)一書提到,儒教與道教是相互關聯而相提並論的。

三、日本的道教研究

在歐美學者的道教研究中,也論及日本學界,但並未見到對宋代以後的“新道教”,以及“新道教”的民間版——“民衆道教”的研究。然而這二十餘年來,深受日本學界刺激的美國學界,却對此問題投以關注。

對包含宋代以後的新道教^①的道教史研究並充當先驅的前輩,即序說開頭所提及的小柳司氣太博士。其次是福井康順博士,他從二戰時期直至戰後,即進行三張五斗米道及張角太平道的研究,並次第展開道藏論、道教經典《太平經》《老子化胡經》的論述,也出版了《道教的基礎研究》^②。同時,更企畫製作包含全部道教史的“道教年表”,依序又發表了《道教研究的基礎問題》,指出與道教史相關連的各種問題,其中包含方僊道等的備受期待的補充研究。

從戰爭中期一直到戰後,塚本善隆、道端良秀兩位博士,以及戰後的鎌田茂雄博士,從佛教史的立場出發,有助於道教史的研究。戰前津田左右吉博士對《老子道德經》的研究,與戰後的《老子》研究完全相異。戰後,在帛書發現以前,木村英一博士曾發表關於《老子道德經》精細的書志學研究^③。筆者則在帛書發現以後,受湯川秀樹博士的啓發,論述了《老子》是中國最初的形上學文獻,而《老子》與《莊子》所形成的老莊道家思想,是中國宗教,特別

① 係指與 Neo - Confucianism 對稱的 Neo - Taoism。

② 出版於 1952 年 5 月。

③ 發表於《大阪大學紀要第四卷》,1955 年 3 月。

是道教信仰的基礎。中國最初的形上學著作《老子》，給予鄒衍強烈的刺激，確立其陰陽五行說的理論，“黃帝”於焉誕生。黃帝與老子並論即為“黃老”（於戰國時創成），具有政治思想與宗教思想兩個層面，相關的問題，將於本書中論述^①，並討論西漢初期黃老在政治治術上居於領導地位的問題。

《老子》所說形上學的“一”，在漢朝的祭祀中，被神格化為“太一”神。以此為契機，“黃老”的宗教面也逐漸展現，至東漢時，形成黃老道（道教的黃老），以“黃老・浮屠”的形式，成為與佛教並舉的狀態。

自帛書《老子道德經》出土以來，楠山春樹教授推進了對戰國末期《老子》的研究，甚至更進一步，兼及西漢《老子》的研究，發表了《老子傳說的研究》一文，對漢代以後與道家、道教史相關的各種現象（包括黃老信仰）提出其見解。而比楠山教授更早的木村英一博士，則發表了上述有關《老子道德經》及接續展開之道家、道教史的相關論述。

大淵忍爾教授，最初以黃巾、太平道為中心，撰著《道教史的研究》（1964年版）一書，於完成“敦煌道經”的目錄、圖錄之後，又完成大作《中國人的宗教儀禮——佛教・道教・民間信仰》（1983年版）以及《初期的道教——道教史研究之一》（1991年版）兩本著作。經由敦煌道經的研究以及《中國人的宗教儀禮》，大淵教授更透過《初期的道教》（1991年版）^②一書，大致表明其對道教思想、道

① 關於“黃老”問題的討論，山東大學丁原明曾對戰國時期的黃老發表《黃老學論綱》。

② 本書雖以五斗米道和黃巾太平道為中心，但在論證中，也引用六朝以後編著的道教經典，涉及六朝以後的道教情況。

教科儀的關注面向。

福永光司教授，出版了以道家（莊子）道教思想為中心的《道教思想史研究》。在《墨子的思想與道教》^①一文中，以墨子的有神論為延長之基，論述戰國末期以後至漢代、六朝、隋唐之間道教史的發展。

吉岡義豐教授，在其留學生兼研究生時期，即調查華北各地的道教與民間信仰，搜集相關資料（包含寶卷類），並進行白雲觀及東嶽廟的調查研究。1941年，整理截至當年為止的研究成果，發表《道教的實態》一書，在書中記述了與“民衆道教”有關的寶卷類書目。戰後，至1950年4月為止，出版了《道教的研究》《道教經典史論》等著作，並於1970年1月於淡交社刊行《追求永生·道教》，是最早在日本學界論述包含道士·道觀以及“民衆道教”在內的道教通史。並於卷末附“地圖”“年表”。

村上嘉實教授，考察了六朝時期的道教思想、老莊思想、佛教思想、思想與政治、思想與藝術，以及《世說新語》等與六朝時期思潮（魏晉時期“德”的多樣性、機鋒和清談）有關的問題，出版了《六朝思想史研究》^②。

宮川尚志教授則於1974年3月，針對1948年出版的《六朝宗教史》發行增補修訂版，並且發表了與龍門派金丹道道士劉一民思想有關的論文。同時又在《明嘉靖時代的道教》^③一文中，出色地略述了道教的整體發展史。

前述吉岡義豐教授自完成《追求永生·道教》一書七年後，窪

① 收錄於《吉岡博士還曆紀念——道教研究論集》，國書刊行會1977年。

② 出版於1974年3月。

③ 收錄於《吉岡博士還曆紀念——道教研究論集》，國書刊行會1977年。

德忠教授也發表了《道教史》^①。窪教授在此書的“卷頭語”中提到此書是通讀“已發表的衆多研究成果”後，在教授的研究成果上整理出來的。雖說“因無法通讀所有的研究成果，僅是粗雜的內容”，但依筆者的觀點來看，此書幾乎已討論到有關道教史中大部分問題的相關項目，祇是對於問題項目的解釋，出現與其他學者（包含筆者在內）見解相異之處。這或許是因為窪教授的道教研究，並不是宗教社會史的研究。窪教授的道教研究，是以全真教的研究為進路而推展的。但蜂谷邦夫^②教授則與窪教授相異，在發表了全真教道士馬丹陽等宗教社會史的研究後，即於中國各地進行道觀的實地調查，並出版《中國道教的現狀》（1990 年版）一書。

全真教是宋代以後近世“新道教”（Neo - Taoism）代表的其中一派。在新道教之中，與六朝時期宗教結社有關的是淨明（忠孝）道。秋月觀暎教授《中國近世道教的形成——淨明道的基礎研究》（1978 年 3 月發行）一書，是有關淨明道研究的專著。秋月教授，辨明 1171 年（金大定十一年二月）“西山會真堂又玄子獲得傳授《太微仙君功過格》”一事。而且秋月教授在（福井・山崎・木村）酒井監修的《道教》^③的第一卷，執筆寫作《道教史》，此篇道教史，非常有系統地整理在中國神明信仰中的道教歷史。

吉川忠夫編《中國古道教史研究》^④《唐代的宗教》^⑤兩書，為道

① 發表於 1977 年。

② 譯者注：應為蜂屋邦夫教授。

③ 1983 年於平河出版社出版。

④ 1992 年於同朋社出版。

⑤ 京都大學，人文科學研究所研究報告，1996 年 4 月至 2000 年，三期共同研究的報告書。

教史研究提供重要的補充與更正。吉川教授在前述的報告書中發表了“序”與《唐代巴蜀的佛教與道教》《(唐代巴蜀的)社會與思想》等文；都築晶子教授則發表《唐代中期的道觀》以及《六朝時代的江南社會與道教》^①兩篇文章。

砂山稔教授 1990 年著《隋唐道教思想史研究》一書，其中第一部分論述“南北朝以前的道教”，第二部分則論述了“隋唐時代的道教思想”（以“隋唐的歷史、社會”作為序章）。在其“總序”中寫道：“隋唐時期，道教成為當政者統治民衆的工具；而具有影響力的道士們，也展開協助當政者統治民衆思想的行動。”（顯示支撐政治體制思想的是道教）一般說來，日本的道教學者多數認為，儒教是支撐中國政治體制的思想，支持隋唐時期政治體制思想的也是儒教，因此在道教史之中並未論及與儒教的關係（小柳博士例外）。砂山教授的意見，與筆者在道教史研究中的論述立場相近，認為儒家與道家有相同的最高神信仰（天神・地祇・宗廟的神信仰），因此支持政治體制的宗教思想，是儒道共偶（經・緯・表裏的關係）的思想。而且砂山教授在“總序”中，也提到了四川大學卿希泰教授的《道教史》、任繼愈教授的《中國哲學史》、陳國符教授的《道藏源流考》以及王明教授的《太平經合校》等書。

筆者主編並已出版的書有《道教的綜合研究》（第二回國際道教研究會議日本版報告書），以及前述的《道教》一、二、三卷（平河出版社）。其次是福井文雅、山田利明、坂出祥伸、野口鐵郎編輯的《道教事典》^②的出版，接下來則是坂出祥伸編《道教大事典》的刊

① 收錄在汲古書院刊行的《魏晉南北朝隋唐時代的基本問題》。

② 1994 年於平河出版社出版。

行。比這些更早的是小林正美教授的《六朝道教史研究》，其後，也發表了與道教史相關的論文。而福井文雅教授則有《道教的歷史與構造》一書。

有關宗教教團的經濟，以及僧侶和道士的稅役問題，道端良秀博士於《中國佛教與社會的交流》^①一書中，論述了寺觀與僧道對稅役問題的研究。接續出版的是竺沙雅章教授《中國佛教社會史研究》^②。竺沙教授在“序言”中指出，此書乃繼承學界前輩“在佛教教義史上加上佛教的社會經濟史，首次完成了真正的佛教史”的學問立場而著成的。“唐代天台、三論和華嚴諸宗派，在貴族和知識份子的競相支持下崛起，另一方面，禪宗和淨土等宗派亦於焉勃興。唐代佛教，在唐末武宗時遭受會昌廢佛（845年）的重大打擊，因而使唐代教學中心的佛教衰微。到宋代以後，道教早已與民間信仰相混融的佛教在士庶階層間開始擴展。中國佛教的教團，自形成以來即從屬於國家。”同時還論述了國家與教團之間，有關度牒問題、寺觀僧道的登錄制、寺觀的莊園及土地的稅役問題、宋代寺觀的賜額政策、佛教教團與土木、福利事業等內容。在“後編”“敦煌佛教教團的研究”中，以西域出土文書為材料，論證了敦煌地區佛教教團的特殊性。特別是關於“社”的問題，接續前輩學者山崎宏、那波利貞兩位博士的研究，論述了根據佛教信仰的邑義（義邑）法社的研究。竺沙教授對於宋代以後與佛教教團、僧尼有關的歷史學考察，其中多數是與道教教團、道士、女冠有關的歷史學考察。事實上，竺沙教授在本書中，多半引用“寺觀僧道”與佛道兩教、僧

① 1980年於平樂寺書店出版。

② 1982年於同朋社出版。

侶・道士併稱的資料。因而可從竺沙教授這本書得知他關於道教史的見解。

接續前述福井文雅、山田利明、坂出祥伸與野口鐵郎編輯的《道教事典》，和坂出祥伸編《道教大事典》之後，是《吉岡博士還曆記念——道教研究論集》與秋月觀暎編《道教與宗教文化》兩書的出版。接下來則是麥谷邦夫編的《三教交涉論叢》（2005 年版）的出版。

《三教交涉論叢》是 2000 年 4 月到 2005 年 3 月的 5 年間，京都大學人文科學研究所“三教交涉的研究”共同研究班的研究成果報告書。麥谷教授在“序言”中寫道：“通過共同閱讀與研討元代劉大彬編《茅山志》卷二十以下所收錄的金石篇資料，共同研究班對於自六朝到隋唐以來，江南一直是道教重心，甚至此後亦為中心地之一的茅山道教各方面，以及與其有關的三教間之各種交融往來的研究，得到共同的認識。本報告書收錄的 22 篇論文，是研究班成員在各自的專門領域中，將中國的宗教思想、學術、文學等各類型的議題，依三教（儒・佛・道）做成個別且明確的任務分配，闡明中國社會中有關三教間複雜關係的成果。”收錄其中者多半是出色的論文。

麥谷教授擔任東京大學文學部助手（相當於助教授）時期，在與前述《三教交涉論叢》相同的構想下，於 4 年之內又組織了共同研究班，其研究成果即《氣的思想》^①。從本書開始，雖可窺見其解決了關於儒教史的問題，但未見解決道家・道教史方面的問題。儘管帛書老子出土了，但因戰國時期的竹簡老子至今未能出土，故

① 由小野沢精一、福永光司、山井湧編輯。

有關老子的思想，也就是中國最初形上學思想的問題仍不明確，道家思想成為以《莊子》為中心的思想，從而出現不少建立在遺忘“黃帝”之創性與“黃老”形成於戰國時期的論文。

中國在戰前即有《中國道教史》一書，關於戰後的道教研究，冰珂著有《國外及我國臺灣省道教研究概述》^①一文。此份報告對於特定的學者介紹非常詳細，但對福井康順博士等人的介紹則太過簡略。同時，亦無有關民衆道教論文的介紹。文末關於道教關係的第二回國際會議〔由筆者與美國的尉遲酣（Welch, Holmes H.）博士共同主辦〕，以及第三回會議（筆者有出席）則有些許錯誤。

道教研究以法國為中心的歐洲學會較先進。日本的歷史學者從1930年代開始進行道教史的研究；戰後，道教史的研究纔真正發展。美國道教學會的道教史研究，起初是受到日本實卷流宗教結社的研究影響而開始^②；1960年代後半期，則受日本和中國道教史研究的影響而真正展開。這些應是山田利明教授等著手舉辦“日美道教研究會議”所帶來的巨大貢獻。山田利明與田中文雄編輯《道教的歷史與文化》（1998年版），是1995年5月5日舉辦的“日美道教研究會議”的報告書，其中收錄許多出色的論文。如拉塞爾·柯克蘭（Russell, Kirkland）的《中國道教史的概況》（丸山宏譯），是一篇涉及整個道教史的論文。

《道教研究的勸誘》一書，是為迎接日本道教學會創立35周年，而於昭和六十年（1985）所召開的年度專題研討會^③之成果報告

① 收入《文史知識文庫·道教與傳統文化》，1992年。

② 筆者捐贈了以無為教為中心的中國宗教結社的實卷微卷予芝加哥大學。

③ 於弘前大學人文學部，由秋月觀暎教授擔任大會籌備委員長。

書。此會由野口鐵郎和福井文雅共同主持。

如同專題研討會主持人野口教授所說的：“回顧此次專題研討會，不論發表多少言論，都無法暢所欲言。”專題研討會的報告書，不管哪個部門都有許多道教研究上的問題及解釋敘述，值得學習之處很多，可是亦存在著缺點。比方說，“以《感應篇》《陰騭文》《覺世真經》等善書，當作民間道教的經典來處理是有疑問的”這種說法。就筆者而言，《善書》是“民間道教”的經典。筆者身為歷史學者，所采取的史觀，是以唐宋變革期作為分期——唐代以前為豪宗貴族與庶民（由父老層和少年層所組成）的社會，宋代以後則是官紳（鄉紳）與士人、地主和齊民層（包含佃戶）的社會結構，並搭配新儒教的庶民儒教化、新道教的庶民道教化之觀點，來思考民間道教的善書。因此，（透過筆者與吉岡博士的共同研究來看）我想吉岡義豐博士的善書學說，大致上與我相同。

由於在專題研討會上對善書出現以上非歷史學的意見，因此亦無一語提及與民間道教的善書併稱的“寶卷”。其次，對於道教與社會經濟之間的關係，大致上並未觸及實際情況；即使論及實況，關於廟會與地方市場的蓬勃發展也完全不構成議題。而且也隻字未提關於道觀及道士的世俗產業（不動產），及與此有關的稅役問題。筆者將在這本《道家·道教史的研究》中，大致闡明此次專題研討會所欠缺但與道教有關的重要問題。

在序論的最後，茲附述以下數語。

筆者的《道家·道教史研究》，是三次元的“立體”式的研究。所謂“立體”的“要素”（由道教思想、與道教有關的社會及經濟要素所構成），主要是以與道教有關的社會經濟情況為主。然而最近十幾二十歲的年輕學者，也就是堀池信夫、砂山稔所編《道教研究

的最前綫》，以及吾妻重二、二階堂善弘編的《東亞的儀禮與宗教》《第三回日美道教研究會議——道教與共生思想》《田中文雄報告》等研究，有很多體認“思想要素”的新研究，但是這是二次元的研究，筆者以歷史學的三次元立場來看，有許多難以理解的面向。不過，對於“道教儀禮的研究”這個主題，本書在前篇第三章附述的宗教儀禮研究中，除了必然引用與我同時代的大淵忍爾博士與劉枝萬博士等的儀禮研究外，也采用了最近這一兩個世代的年輕學者之體察研究成果，其中又以丸山宏教授的研究為主。

第一章 天神・地祇・宗廟・社・社稷

一、前言

《論語》一書可看到許多神祇的名字。其中西周氏族時代的神，以天神、地祇、(宗廟)社為主。一般認為，是周族從西方將天神信仰帶來中國的。周王朝是以直系氏族為大宗，旁系兄弟的氏族為小宗。大宗與小宗之祖為此氏的族長，各氏族長使其隸屬民為氏族長的土地進行耕種，而這塊土地的神即為地祇。根據白川靜博士的《字統》：“祇字中的氏，是氏族共餐時所用，為帶有把手的小刀之形狀，所以祇為氏族的保護神。”“殷遺民的氏族也與周王朝的氏族制相同，在殷族全體社神的祭壇上，種植象徵殷族的樹木。”“社”是“土”與“示”所組成，指土地神。白川靜博士在其《白川靜著作集2・漢字II》中，舉卜辭和金文中的例子，認為“社最初的寫法是‘土’”“在社中進行年穀與祈雨等祈禱時，也進行畀等相關的祭祀。周將國家社神的所在地稱為豕社”。另依《字統》所示，“祭祀神靈之地為豕社”。

殷與西周時代，青銅器的鑄造非常發達。在西周末東周初，研發出世界上最早的生鐵鑄造技術，並大量生產鐵製的農耕器具，農業生產力得以提升，此為氏族解體的主因。氏族解體後，出現了家族與宗族（筆者持此學說）。東周時代的宗族，是家族嫡長子的本宗家族（設置宗廟）與旁系兄弟同姓的支宗家族的統合體。在西周氏族制社會中，周王朝的直系與旁系兄弟等同姓的諸侯宗廟，在社會史上是完全不同的。在東周的春秋戰國時代，以周王室為中心，祭祀自西周以來流傳的天神、地祇、宗廟神。而所謂“百姓”的社會，則祭祀天神、地祇與新興宗族的宗廟神。社神則成為農耕社會的土地神。隨後更在東周時的文獻中出現了“社稷”神。

稷字中的畋，是田神的形狀（白川靜博士之說），《左傳》昭公二十九年，“稷”為田正；《周禮·地官·大司徒》中“設其社稷之壝”一語，鄭玄注云：“后土及田正之神。”在東周時代的城邑，社·稷二神是一同被祭祀的。《論語》中常出現“鬼神”，此鬼神主要指祖先神的意思。《論語·鄉黨第十》載有“鄉人儺”的習俗，此神是指瘟神。^①若依白川靜博士《字統》對《論語》“鄉人儺”的解釋，是指以葦矢祓除邪鬼。《周禮·春官》占夢一節可看到“始難，毆疫”一語，難即儺……鄉人之儺，即是與國人之儺同時驅散季冬之鬼。白川博士在《白川靜著作集2·漢字II》（2000年版）《漢字的世界——中國文化的原點》中，也記載了《周禮·夏官·方相氏》的儺鬼之禮，謂方相氏“掌蒙熊皮，黃金四目，玄衣朱裳，執戈揚盾，帥百隸而時儺，以索室驅疫”之文。

關於西周氏族制時代的天地（地祇）、宗廟與社諸神，以下次第

① 出自吉川幸次郎博士《論語》上。

引用白川静博士《字統》(2007年版)一書中的解說,探討在甲骨文、金文中與其有關之語。

天,甲骨文和金文均有。卜辭中稱殷之都為“天邑商”,“即商代神聖之都的意思”。(在卜辭中並沒有以“天”當作“天神”的解釋)周代青銅器上的金文及《書經》《周書·五誥》諸篇,“天命被當成是民意的媒介”時,即是“古代宗教觀下新的政治思想”。“天神”是宗教的神,“天命”則是政治思想。

祇,甲骨文和金文都沒有,篆文有之,是形聲字,聲符是氏。《說文》一上有“地祇”,據《周禮·春官·大宗伯》其職為“掌建邦之天神人鬼地示之禮”;而在《周禮·春官·大司樂》中,也有“祭地示”,用“示”表示“祇”。祇是氏族保護神中的出生地守護神(產土神),因此在《詩·小雅·何人斯》之中的祇,即是采“平安”之意(也含有地靈之意)。筆者附記:雖然日本中世紀也有氏神・鎮守一體的產土神,村社共同體的住民也是氏子,但在中國西周氏族制社會中,“祇”是指氏族長所領土地(住民是氏族長的附屬民,也是土地的農耕者)的土地神,是氏(族長)的土地之示(神)。從古至今,中國並沒有如日本般的村社共同體存在。

宗廟,宗在甲骨文、金文和篆文均有,是會意字,從宀從示。《說文》七下有“尊祖之廟”。宀是廟堂屋頂之形,示則是祭神時祭桌之形。廟中的祭桌上奉祀神位,因此宗為宗廟之意。卜辭中有制定大宗、中宗、小宗,以及太乙之宗、祖乙之宗等名目,非常盛行祖靈之祀。周行宗法制之後,即定下本宗、小宗的本支之制。在金文中,也可看見宗室、宗子、宗祠、宗社、多宗等語,其祭器即為宗彝。東周時創生許多大家族,由家族的本、支同姓合成而產生宗族;置宗廟於嫡長子的本宗家族,以祀祖靈,從此展開所謂的“百

姓”社會。

《論語》中分別記述著以東周社會的宗族、鄉黨，以及從宗族、鄉黨逸出的游俠之士所統合的任俠社會。（《論語・子路第十三》）

二、儒教與道教的經緯共偶關係

前述天神、地祇與宗廟神，是儒家・儒教的最高神，也是道家・道教的最高神。道家・道教的中心文獻和經典是《老子道德經》。在《老子》形而上學的存在論中，曾提示天・地・人（指東周時期家族與宗族的人）。因為與天・地・人對應的神是天神・地祇・宗廟神（祖先神），因此儒教與道教擁有相同的最高神。漢以後，雖然主要支撐政治體制的宗教思想是儒教，但六朝以迄唐末，有著相同最高神的儒教與道教，彼此形成一種經緯共偶的關係，共同成為支持政治體制的宗教思想。魏晉時期因正始玄學流風所及，老莊思想及宗教，成為儒、道、佛三教思想、宗教、文化的中心。關於魏晉南北朝時代的宗教思想史動向，戰前的岡崎文夫博士《魏晉南北朝通史》業已做過清楚的論述。^① 他認為“南朝的（儒教）經學，承襲魏晉流風，以老莊學即玄學之說來解釋經書。而且《南史》儒林傳中所列諸學者，多嗜老莊之學，其中最特殊的是，在專門教授周易老莊的作者中，也有專心致志於老莊解義的學者”。“而此風確實在魏的正始年間（240—249），由何晏、王弼所倡導，並擴及整個士林。”“玄學的影響，在當時強力支配著當權者的思想。”^②“浸潤在東漢時期特色的儒術主義者，在三國魏的正始年間，先是受到何

① [日]岡崎文夫：《魏晉南北朝通史》，1932年9月弘文堂發行。

② [日]岡崎文夫：《魏晉南北朝通史》，1932年9月弘文堂發行，第612、523、522頁。

晏、王弼玄學之破除，更受到以魏國竹林七賢為中心的清談者流所帶來更大的打擊。”^①以上岡崎博士所論述的魏晉南北朝時代之宗教思想，即是支持政治體制的宗教思想。而在魏晉南北朝時代，有著相同最高神的儒教與道教的經緯共偶關係，是以道家·道教為經（表），儒教為緯（裏）的方式呈現。南北朝以後的隋唐時代，雖然有了短期的中斷，但是至唐末為止，道家·道教是主角，擔任的是“表”這一角色；與此相對的儒教則是“從”，擔負著“裏”的任務。宋代是所謂“新儒教”的時代，整個皇朝時代（至清末為止，元朝除外），儒教在支撐政治體制的宗教思想上是非常特出的。然而與新儒教相對的新道教，也是支撐政治體制的宗教思想，直至明代，新道教中的淨明忠孝道，成為儒者眼中的新道教代表。東漢末道教教團五斗米道、太平道興起，五斗米道因為巴蜀風土的關係，其最高神是天、地、水三官；太平道中最高位階的“天公”“地公”“人公”，是幾近最高神地位的稱號。對於道教教義影響很大的緯書中，其最高神是天皇、地皇、人皇。唐代司馬貞補撰並注《補史記》中的《三皇本紀》即有：“一說三皇謂天皇、地皇、人皇，為三皇。既是開闢之初、君臣之始，圖緯所能（注：天皇以下皆出河圖）。 ”

太平道的經書《太平經》，根據王明教授編的《太平經合校·修一却邪法》：“守一者，天神助之；守二者，地神助之；守三者，人鬼助之。”^②天神、地神和人鬼^③，是與儒教的天神、地祇、宗廟（祖先神）相對應的最高神位。《太平經合校》的第707頁有“天皇”“地皇”

① [日]岡崎文夫：《魏晉南北朝通史》，1932年9月弘文堂發行，第612頁。

② 一、二、三是老子形上學生成論中的“一生二，二生三”的一、二、三。

③ 在《老子》中，鬼為父祖所變。

“人皇”的稱號，這是天皇、帝、王、霸中的天皇；地皇、人皇、霸道中的地皇、人皇。天皇、地皇、人皇的稱號，應是受到緯書的影響。從《太平經合校》來考察《太平經》本文，如同下面第五章將討論到的有關太平道的敘述，筆者有所質疑的是，其中有很多儒教的“仁義禮智”和“忠臣孝子”“忠孝”等語句，但未看到“黃帝”一詞。《後漢書·皇甫嵩傳》謂太平道奉事黃老道，是肇端於戰國時期所謂“黃老”的宗教面，但在《太平經》中竟然完全沒有看到。“黃老”在東漢時期即已被宗教化，但在東漢末期的《太平經》中未出現“黃老”是不可思議的。

總而言之，漢代以後，直至清代末期為止，儒道兩教是支撐政治體制的宗教思想。中國的民族宗教——儒教與道教有著相同的最高神，在儒家與道家彼此共同構成經緯表裏的關係下，成為支持政治體制的宗教思想。

三、鄉的自治組織

在《論語》中，可看到宗族、鄉黨、社稷（社）等詞語。關於“鄉”，《論語·子路第十三》有“宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉”之語，顯示宗族和鄉黨組成春秋戰國時代中國的農業社會（中國基本的社會）。“鄉黨”稱弟，意指橫的構成，即是中國所謂的“齊民”社會。關於“鄉”字，白川靜博士的《字統》認為，鄉意指鄉村中對祖靈進行科儀宴饗之事。鄉字在卜辭和金文中都是饗宴的意思。鄉（村）的自治組織，《論語》亦以“鄉黨”稱之。入漢以後，縣十里設一亭，十亭設一鄉，鄉設三老、有秩、嗇夫等職，嗇夫職司聽訟、財稅之職。（《漢書·百官公卿表》）

《論語》在宗族、鄉黨之外，尚有“社”與“社稷”之名。此乃沿

自西周，承殷“社”而來。“社”是特定的土地或特定的地緣集團的土地神。根據《字統》，殷滅亡之後，其社由亳社和殷社的住民祭祀。周時有豕社，各地也有其地的社神。社稷的稷是五穀。主要是粟、高粱（筆者附加）、麥（四川多稻，但因此處預設的區域為華北，多旱地，所以括號內是筆者附加的）。稷是穀神，周的后稷也是土地之神，與社神同在各地的城邑中被祭祀。齊的稷門，是宣王、威王之時，廣招天下學者以興諸子學之地，故稱為稷下之學。社神在歲時記的記載中，是被民間社會當成春秋二社祭祀著。在守屋美都雄的名著《荆楚歲時記》中，雖有春社的記錄，但秋社的資料則從《太平御覽》中補充。守屋博士順道補記並沒有在秋分時祀秋社的規定，《四民月令》記載“本月（八月）以祠泰社之日，薦黍豚”，但並未特別明載係在秋分之時。唐代以後，似乎亦無在秋分時舉行社祭的風俗。唐代在均田制之下，包含僧道在內的人民，不是和社神，而是和國家之間的關係纔是問題。盛唐時期，不要說秋社，就連春社好像也不舉行祭祀。

唐末，發生武宗會昌排佛之難，經五代到宋代，纔恢復春秋二社之祭。《東京夢華錄》記載北宋首都汴京（現在的河南省開封市）的繁盛景況。在此書中，專立秋社之祭的項目，而觸及秋社之日所行之事的末尾，則記錄了春社之日的行事。《夢粱錄》盛載南宋臨安（現在的杭州市）的繁華。在此書的“二月”項下論及春社，但無關於秋社之記載。譯者梅原郁教授在該條“注”中記道：“立春與立秋之後的第五個戊日，為祭土地神之日。”然而在明清的地方志中，則有多處春秋二社的記載。

“土地神”就如同民間版的“地祇”一般，包含春秋二社的土地神在內，都有著各自的管理區域（如鄉村的區域、房屋的地點、墓田

等等),如墓田的土地神,是冥界神“太山(泰山)”的下級神。(見墓田文書)此系統土地神之上的太山神,是形成於五代左右的“十王神”之一。

《道教的歷史與文化》所收菊地章太氏的《李弘與彌勒——在天師道的改革與中國佛教中成立的救世主信仰》一文,是廣為搜集海內外學者研究,特別是歐美研究以進行六朝時代的道教史研究。其研究的六朝時代的道教史較之筆者所著的道教史,在搜集歐美研究這點上是遙遙領先的。筆者的道家・道教史研究,是以儒教與道教信仰做為客體,有相同的天、地及宗廟神(祖先神)為最高神,不管是儒教或是道教,都是民族宗教,且是支撐政治體制的宗教。雖然大體上是以儒經道緯的形式,但在六朝到唐末期間,則是以道主儒從的共偶關係來支撐政治體制。菊地的論文並未留意此問題,更別說考慮到在六朝時期道教中的神仙道所扮演的角色。

第二章 關於老子道德經的各種問題

——老莊思想的社會意義與“神”意識的問題

一、“神”意識的發祥

有關戰國時期道家的代表思想，許多學者會提起老子與莊子之間差異的問題。^① 差異之一是在《老子》書中並沒有宗教的“神”

① 關於老子與莊子的年代及其思想的差異，中、日、歐美的學者之間有很多討論。最近，因金谷治教授的指教，閱讀了以下論文。

H. G. Creel, “What is Taoism?” *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 76, No. 3, pp. 139 ~ 152. Sept. 1956.

因這篇文章，所以得知了戰前、戰後的歐美與中國學界關於老莊及莊子的神仙論之相關學說。而這與現在日本學界一般的學說相異，不用說也與筆者本文所說呈現明顯的差異。

我認為《老子》及《莊子》的內篇和外、雜篇等，有某些部分在戰國時代末期即已存在，《老子》著成較早，但《莊子》則晚出（日本學界一般亦持此看法）。《老子》《莊子》文本的譯本，主要使用戰前由武內義雄博士譯注的《老子》（岩波文庫），以及戰後由金谷治博士譯注的《莊子》（岩波文庫）。關於神僊說，身為道教研究者，我係從戰國時代以前的方僊道來考量。但是，日本學界則認同完全未涉及方僊道的津田左右吉先生的神仙說。對於方僊道，福井康順博士曾在學會中主張，認為此研究是必要的，是現在日本學界必須研究的課題。

這種概念，而《莊子》却有。六朝時期，對於外來的佛教，道家・道教做為中國人的民族宗教，得到來自中國王朝在法政上的明確宗教確認。因為“道教”的中心哲理與思想是道家的，因此道家宗教“神”意識之肇端（於《莊子》），是研究道家史極其重要的問題。

本論文，係站在戰國時期老子與莊子的哲理與思想，以及與其相關的思想家們所處的社會、政治的生活基礎之立場上，所進行與社會實態有關之歷史學的研究。而且道家“神”意識的發祥，是在“方僊道”的影響下，於《莊子》中所見。正如福永光司博士所提出的墨子思想，是與六朝初期的道教（神仙道）連在一起敘述一樣。我對老子哲理的中心，是以形上學存在論做為解釋“道”與“自然”思想的方法，係受到戰後物理學家但關心老莊思想的湯川秀樹博士對於道家・道教研究者以及科學哲學研究者所提出的問題而得到的啓發。

二、道法自然與“神”的存在

《老子・道經》上，第二十五章有以下敘述：

有物混成，先天地生，寂（兮）寥（兮），獨立（而）不改，周行（而）不殆，可（以）為天下母，吾不知其名，（故）字之曰道，強為之名曰大……故道大、天大、地大、王（亦）大，域中（有）四大，而王居其一（焉），人法地、地法天、天法道、道法自然。

以上敘述，認為（1）道是天地（人）天下（萬物）生成之母。（2）道是獨立不變的，周行不間斷的。（3）“道”與“大”同義。（4）人、地、天存在的終極根據，是道與自然。“道法自然”，指道是獨立不

改的，周行不斷，而且是萬物生成之母（不動之動者）。因而，道是自然而然的。此處老子的論旨，堪與希臘哲學理論相對照。^① 在亞里士多德的形而上學存在論中，因萬物（存在）而來的最終之處，具有存在的“第一原因”，也是存在本身。而這也是所謂的“不動之動者”，是生成、運動，產生萬物的本體。在《老子》中，所謂萬物生成的不動之動者，是道、是自然；而萬物存在的最終之處，“第一原因”是道和自然，亦即萬物存在的最終處所也就是“第一原因”本身。

《老子·德經》下第四十二章有：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。

道是萬物生成的根源，道生一的“一”，是萬物實在的根源，因為是唯一的實在的，故以“一”稱之（希臘哲學亦稱為“一者”“Das Eine”）。

《老子·德經》下第三十九章，有關於以“一者”思想而展開的敘述：

昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下正。

上述文章，以老子本來的天、地、人、萬物的論理方式來說的話，若在“天得一以清，地得一以寧，（人得一以聖，）神得一以靈”中

① 關於《老子》的“道”“一”思想，將之與亞里士多德的形上學存在論相對比，係參考科學哲學的專門學者——筑波大學名譽教授永井博博士的指教而作出的敘述。

增附如括號中的文句，這種方式是很容易說得通的。天、地、人之中，人的世界有“生”地的人及“死”地的人鬼（神）之區分，我認為前者即是指與前者相關而在括號內省略的句子。^① 與敘述“道”和“一”是萬物生成根源的《老子》第四十二章之文相對應的是第三十九章所說的天、地、人、萬物得“一”之說，“一”和“道”是天、地、人、萬物存在的“第一原因”，第四十二章的“道”和“一”即“不動之動者”。

亞里士多德認為萬物存在的終極處所為“不動之動者”，即希臘神，是以宙斯為最高神的希臘衆神，而不是猶太教或基督教的神。老子的“道”與“自然”，是由萬物而來的終極之處，也不是中國的天神、地祇及其習俗文化之中鬼神的神，當然更不是後來成立的道教信仰中的客體化的神明。老子的“道”和“自然”與希臘所認為存在最終之處的神是完全不同的情況，正如《老子》第三十九章中的文字所說的，“道”即是“一”，神得此“一”即“靈”，然後確認了本有神的存在。在此思考模式下，神的存在處所，也是和天與地存在之處相同的“一”，也就是指“一”即是“道”之意。老子所言“神得一以靈”之神，並非《論語》中上下神祇（天神、地祇）的神，而是在《老子》中經常出現的天、地、人之中的人進入死地之後的鬼神。雖然在《論語》中也出現上下神祇的神，與人的鬼神之神兩種神，但《老子》完全未提及天神地祇中的神，祇提到“道”所存在之處的天與地而已。因此，在《老子》中，神祇以人的鬼神之神的狀態出現，而且這個神，如前所述，是存在於“一”即是“道”之處的神，是完全

① 《老子·德經》下第五十章中，有“出生入死。生之徒，十有三；死之徒，十有三；人之生，動之於死地，亦十有三”等句出現。

不帶有宗教性的神。總之，我認為在《老子》完全看不到宗教性的神意識。^①

《老子》說的天、地、人三才之中，天最高，覆蓋著地和人。而老子所說的天之下的地和人的具體形象，是在家族和鄉村社會以及施行政治的領域，也就是形成家、鄉、國的區域。《老子》一書所談論的人間社會與政治世界，是人遵從“道”來行動以實踐道德的場域。對於《老子》來說，就是經由實踐“道”之德的家—鄉—國，進而成立的小國寡民之世。《老子·德經》下第五十四章及第八十章中，即敘述如何以（身—）家—鄉—國（—天下）作為修煉“道”之德的場所，或是實踐“道”之德的家、鄉、國以成為小國寡民之世。

與戰國初期《老子》之“家、鄉、國”的政治社會結構相對照，春秋時期的孔子所處的社會結構，是由家、鄉，以及實踐言必信、行必果之道德的“游俠社會”（參照《論語·子路第十三》）所構成。《老子》所主張的“小國寡民”的聖人之世，是與孔子所在的春秋戰國社會的結構——以華北農業和工商末業地區所形成的“游俠社會”無關的，在排除了一點也不存在的“游俠社會”現象後，纔是老子所謂的“家、鄉、國”所組成的世界。《史記·貨殖列傳》敘述了楚國的經濟及社會風俗，末尾有如下記述：“潁川、南陽，夏人之居也。夏人政尚忠朴，猶有先王之遺風。潁川敦愿。秦末世，遷不軌之民於南陽。南陽西通武關、鄖關……俗雜好事業，多賈^②，其任俠，交

① 在《老子》中，若有神秘的宗教思想的話，應是在論述人的生死的語句部分。

② 譯者注：此處句讀應為“俗雜好事，業多賈”。後面引用此文時亦同。楊家駱主編：《中國學術類編》，見《新校本史記三家注並附編二種》，臺北鼎文書局1987年版，第3269～3370頁。下引此書簡稱《史記》。

通潁川，故至今謂之‘夏人’。……總之，楚越之地，地廣人希，飯稻羹魚，或火耕（而）水耨……不待賈而足，地勢饒食，無飢饉之患，以故眚窳偷生，無積聚而多貧。是故江淮以南，無凍餓之人，亦無千金之家。”潁川之地，即從現今安徽省潁川府開始，至潁北境接北方河南省東部的地區，是淮河支流潁水的流域地帶，也是“老子學派”的生活圈。在潁州府北部的是亳州，亳州西方，是河南省東部的鹿邑縣。南陽是河南省的西南部地區，係與湖北省相連的交通要衝。雖然不如江淮或江南富庶，但潁川在華北地區，自古以來即是非常珍貴的高農業生產力的水稻田區域。《史記·貨殖列傳》記載，潁川、南陽地區，在春秋戰國時期即受所謂末業的流通經濟所滲透，商人與游俠非常活躍，自鄉黨社會脫離之民在此營生，背離至治之世（聖人之世，烏托邦）的不軌之徒也在此生存，這些人都是在秦末時被移集至南陽這個交通衝要的地方。而遷末業與不軌之徒，均可見於秦始皇與漢武帝所施行之“七科謫”的移民政策。因此，老子學派生活圈的潁川地區，是老子思考小國寡民聖治之世所參考的社會經濟條件的地區。即如火耕水耨，水田地帶的土地生產力仍然比旱田地帶要高。這是老子自給自足（不待賈而足）生活圈的可能實行地區。

三、莊子之“道”與“神”意識

在《莊子》的思想中，“道”是如何被描述的呢？在《莊子·內篇·大宗師》中又是如何被述說的呢？

《莊子·內篇·大宗師》：

夫道有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見；

自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地……先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。^①

此文可與《老子·道經》上，第二十五章的有物混成，先天地生“可以爲天地母……字之曰道……道法自然”相對比。祇是新加上不同的文句而使文意相左。

道即“自”體，自“本”自“根”，“自古以固存”。所謂“固”的說法，在《莊子·內篇·齊物論》有“物固有所然，物固有所可”；在《莊子·內篇·養生主》則有“依乎天理”“因其固然”的相同說法。意味著超越人爲而必然的存在，是自然而然的。在《莊子·內篇·德充符》論及“道”與“天”時，說“常因自然”，這是以《老子》“自然而然之物”的自然，置於《莊子》中成爲“自然而然”的必然之物，是具有絕對意味的指稱。（金谷治譯注《莊子》）。若通盤思考《莊子》此處所說之義，則“道與之貌”的“道”，是因乎自然的，也就是自然本身。

對於《老子》所說的“一”，《莊子·內篇·大宗師》有“萬物之所係而一化之所待”的句子。此處出現的“一”，在莊子中的說法似乎多半將老子所說“得一”的“一”，以“道”來代替。（以下爲例證）

在本節開始曾引用《莊子·內篇·大宗師》的文本中，加入了《老子·道經》上第二十五章所沒有的相異之句，即“神鬼神帝”之句。“神鬼神帝”在《大宗師》，意指“道”神化了鬼，也神化了帝。此句是與《大宗師》中的“得道云云”的長篇大論相連的。在《大宗

① 《莊子》原文的日譯，係根據金谷治教授譯注的《莊子》（岩波文庫）。以下同。

師》中的“得道云云”的長篇大論，應該是與《老子·德經》上第三十九章“昔之得一者——天得一以清，地得一以寧，神得一以靈……萬物得一以生……”的文章相對比的文字。祇是在《老子》中，“道”與“一”並沒有宗教的意義，但在《莊子》中的“道”，如前所述，是具有必然的絕對的具體意義，雖未達到含有宗教信仰的客體、宗教的神的意義，但也相去不遠了。

在《大宗師》有以下言論。

夫道……神鬼神帝……狶韋氏得之，以挈天地；伏羲氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；堪坏得之，以襲崑崙；馮夷得之，以游大川；肩吾得之，以處太山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禺强得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。

上述文章中的“神鬼神帝”，不待言，是以絕對的道，將鬼和帝當做信仰客體的“鬼神”和“上帝”來敘述的。這個鬼神，蓋為《論語》中所見的鬼神，而“黃帝”則是由受了鄒衍的陰陽五行學說影響的道家所產生，並為道家所崇奉的聖帝。

在《莊子·外篇·繕性》第十六，除黃帝之外，還加上伏羲、神農。與其說（《論語》中提及上下神祇的天神）上帝是人間的天神，不如說《史記·封禪書》中引用的《尚書》，或《史記·五帝本紀》中帝舜所祠之“上帝、六宗”中的上帝纔是實際的天神，王朝祠祀之天神，即（皇）上帝。狶韋氏、伏羲氏、黃帝和顓頊，是傳說中原始的古

代帝王。伏羲氏、黃帝和顓頊，是（三皇）五帝傳說中的帝王，黃帝、顓頊和彭祖，都記載在《史記·五帝本紀》中；《史記·殷本紀》則可見殷帝武丁及宰相傅說。《莊子》的敘述，與《史記》對這些帝王、宰相們所書的事迹無關，而是敘述了《史記》所未記載的，與宗教性的神意識有關的帝王或宰相。而且這篇文章也記載了堪坏、馮夷、肩吾、禺强、西王母等人，入山、游大川，成為具有超人靈性之人。

在《莊子·內篇·大宗師》這篇文章中，“維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息”的部分，與《老子·德經》下第三十九章的“天得一以清，地得一以寧”的論述方式類似。此文“黃帝得之，以登雲天”的部分，與戰國時代“方僊道”方士所說“黃帝僊登於天”的意思相同。而“堪坏得之，以襲崑崙……肩吾得之，以處太山……西王母得之，坐乎少廣”云云，也是與“方僊道”所說海上三神山有僊人居之的思想有關的產物。

《莊子·內篇·逍遙游》中，可看到至人、神人、聖人等語，在《莊子·內篇·大宗師》中，也可看到真人一詞。金谷教授引用成玄英疏，說明至人、神人、聖人是相同的（《莊子》，岩波文庫，第27頁），附注神人與至人、真人相同，是理想中的人（同上，《莊子》，第140頁）。①《莊子·內篇·齊物論》中，有王倪言“至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍（凍）而不能寒，疾雷破山、飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而游乎四海之外，死生無變於己”等所謂本人即神的說法。《莊子·內篇·大宗師》有“何謂真人？……若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也若

① 福永光司教授所著的《莊子》（中公新書三六 1964 年版）中，業已解說：“真人即社會中最高尚的人，因其為至高至上的人，故亦稱為至人。至人與真人乃同質異稱……至人和真人，有時也稱為神人和聖人……”

此。古之真人，其寢不夢，其覺無憂……真人之息以踵，衆人之息以喉……”的記載。此處關於至人與真人的敘述，與戰國末期神僊說中關於僊人的說明類似。何況《大宗師》的“登假”，即是神僊說的“登霞”。

《莊子·內篇·逍遙游》對於神人有如下的敘述：

藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，綽約若處子；不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而游乎四海之外。

此敘述，與戰國時期（燕）齊的方僊道所謂“海上三神山有僊人居之，有不死之藥”之說有關。方僊道的僊人，是《莊子》一書至人、真人、神人中的神人。服食不死之藥，長生成神，高升成僊等事，均為方僊道的方士所論。其僊人，如《莊子》一書所敘述，是不老不死的年輕樣貌，透過與不死之藥有關的各種方術，成為具有超人的神靈能力。在《逍遙游》這篇文章，可看到受方僊道的神僊說之影響。“方僊道”的神意識，是以齊的“八神”為基礎的。此八神是以天主、地主為中心，是自西周以來即可見的天神、地祇的齊地化的神明，以及其他自戰國以前即有的齊地民族的民間諸神。

《老子》的“道”和“一”，完全不帶宗教的意義，但在《莊子》中可看到宗教的神意識。“道”之為物，並非將之神格化，而是經由“得道”而被神格化的客體纔具有神的意義。在《莊子》中所出現的神，從國家、朝廷所祠的天神、皇上帝，到諸民族的民間天神、地神以下諸神（以方僊道的天主、地主、山神等為主）均包含在內。而且《莊子》的記述也涉及鬼神，因此也承認巫所侍奉的民間鬼神。“莊

子”徒裔，經由與方僊道的交流，在道家中納入神僊思想。

四、陸上的方僊道

海上的方僊道，在漢代成為陸上的方僊道，而方士公孫卿則確立了神僊道。

方僊道為何？公元前4世紀，齊威王、宣王之時，鄒衍之徒活躍於稷下的學界。約莫同時，齊的山東半島面向渤海灣的區域亦興起方僊道。齊威王、宣王以及燕昭王，相信方僊道方士所言，為求取在三神山上諸僊人及不老之藥，派人入海（渤海灣）以登方僊道所說的蓬萊、方丈、瀛洲三神山。鄒衍之徒所論說的終始五德之運，秦始皇時因齊人上奏而為始皇帝所采納。當時燕人宋毋忌、正伯僑、羨門子高等人，為“方僊道”“形解銷化”，以巫祝依於鬼神之事做為宗教神的信仰基礎。^①雖然當時鄒衍以“陰陽主運”之說顯於戰國諸侯，然燕齊海上方士傳其術而不能通。齊的八神之中有陰主、陽主。似乎是與鄒衍的陰陽說交流之後，纔將齊的“三山”信仰與“之罘山”信仰，改為陰主、陽主之名。既而齊人徐市等上書秦始皇云：“海中有三神山，名曰蓬萊、方丈、瀛洲，僊人居之。請得齋戒，與童男女求之。”^②於是始皇帝（二十八年，稱始皇帝的第三年）乃遣徐市發童男女數千人，入海求僊人。後四年（三十二年），始皇帝使燕人盧生求羨門、高誓。此羨門、高誓，應為前述《封禪書》中的羨門子高。

春秋戰國時代，“醫經”“經方”之學（經絡、本草系的醫、藥

① 《史記·封禪書》。

② 《史記·秦始皇本紀》，二十八年條。

學),及以冶鐵(中國發明以千度高溫來鑄鐵的技術,較西歐諸國要早十幾世紀)為中心的冶金術非常發達。以此中國科學技術^①為基礎的民間方術於焉誕生。為了形解銷化和成僊,從而產生步引(禹步與導引的略語)、按摩、導引、芝菌、黃冶等諸方術,方僊道即是用此諸方術論說不老長生與成僊的宗教集團。不老之藥是置於中國科學技術的基礎之上,並根據這些方術而做成的藥物。其製作素材,在中國所產多本草,但深受重視的礦物原料如丹(砂)和黃金,在中國很少,日本很多。因此從山東半島地區,經由海流及季節風往倭國的交易航綫,早在春秋戰國時期即已展開,就是基於倭國有相當多此類礦物資源的判斷而形成的。^② 故認為尋求海上三神山的不老之藥的傳說背景,應是出於古代交易業者曾於山東半島渤海灣沿岸購買礦物資源的活動使然。進入西漢後,在史料《鹽鐵

① 《史記》卷一百五,《扁鵲倉公列傳》上有“上古之時,醫有俞跗,治病不以湯液醴灑,鑱石(經絡)橋引案扞毒熨,一撥見病之應。(索隱,鑱音士咸反,謂石針也……)”《大漢和辭典》(諸橋辭典)卷五,第385頁有以下釋文。鑱為“石之針”,(經絡)橋引是“道家導引術,按摩屈伸肢體,使強壯之事”。因而,“鑱石橋引”可知即為“以石針刺(經絡),然後導引”的意思,是上古時期道家的體育學術。在《漢書·藝文志》中,“醫經”(經絡)、“經方”、“神僊”與“步引”(禹步導引)、“按摩”、“導引”等是相連的。

② 關於“倭”的知識,在東漢時期纔具體化。((《三國志》卷三十《魏書·倭》、《後漢書》卷八五《東夷列傳·倭》)在《後漢書》中所附關於倭的記述,記載著始皇帝時的徐市傳說:“始皇之時,遣方士徐福在會稽海外(《史記·始皇本紀》為齊人徐市,在渤海)入海求蓬萊神仙而不得……”(譯者注:原文為“會稽海外有東鯁人,分為二十餘國。又有夷洲及澶洲。傳言秦始皇遣方士徐市將童男女數千人入海,求蓬萊神僊不得……”作者引用時,隱去有東鯁人至澶洲這一段文字)據《三國志·魏書·倭》記載:“倭產白珠(真珠)青玉(翡翠),其山有丹。”(參照松田壽男博士,《丹生的研究》,1970年)這些礦物,特別是“丹”,戰國以來即被稱為是不死之藥。《史記·封禪書》等記載,戰國末期方僊道的方士求神僊、不死之藥,即說到丹與黃金等事。

論》中，記載“秦始皇使盧生求羨門高、徐市等人海求不死之藥。當此之時，燕、齊之士，釋鋤耒，爭言神僊。方士於是趣咸陽者以千數，言僊人食金飲珠，然後壽與天地相保。（始皇）於是數巡狩（五嶽、濱海之館），以求神仙蓬萊之屬”。又述及燕齊的方士捨棄農業，追求不死之藥，是為工商末業之徒。^①

在《老子》中未見的宗教“神”意識，在《莊子》中可明確看到；同時，經由和方僊道的交流，也可看到神飛升成僊而長生不死，成為神人、真人（僊人）的神僊說。戰國時期，從公元前4世紀持續到3世紀，在齊的稷下學宮，鄒子之徒與燕齊方僊道，以及道家莊子之徒之間進行相互的交流。莊子之徒的生活圈，與儒家和鄒子之徒以及方僊道的地域是相同的，都是周民族的民間信仰流行的區域。因此莊子之徒，從方僊道道士“不死之藥”的論說中，接受了可成為長生不死，飛升成僊的神僊說，使莊子理想中的真人、至人、神人，與方僊道的僊人具有相同的性質。約與戰國時期的鄒子、方僊道、莊子三者交流現象同時存在的是，道家老子之徒亦進行著與法家接近的事實。

五、工、商末業的發達與游俠社會

從《老子》與《莊子》二書，可看出對於戰國時期社會狀況的相關記述，二者是有些差異的。如上所述，《老子》的思想是以水田（旱田）地域為主，是土地生產力極高的區域（水田在火耕水耨的土地上，稻苗的分蘗度也極高），以自給自足的農業社會做為其思想根基，批判工商業發達與商人活躍的社會。《莊子》在農業社會之

① 《鹽鐵論》卷六《散不足》第二十九。

外，同時也對工商業、商人、游俠及盜賊的社會進行客觀的闡述。在此先對春秋戰國時代中國各地貨殖的情況做一概括的敘述。

春秋戰國時代的社會，是以父權制的家族為基礎，以發達的農工商業經濟為背景，形成一個由“豪族、強宗”“農本經濟為中心的鄉黨社會”，以及由“俠士”“俠客”所掌握脫離自“豪族宗族”社會和“鄉黨”社會民衆（“亡命”“無賴”）所形成的“游俠社會”。因此春秋戰國以來，中國的經濟基本上是農本業與商工末業合並的狀態而商工末業又分別為“本富”“末富”“奸富”三種經濟體制。^①“本富”是農本業的經濟利得，“末富”是工商業的經濟利得，“奸富”則是以不法奸惡的手段，而且是經由非經濟的手段而獲得的財富。盜賊所奪取的財貨，當然就是所謂的奸富。豪族、強宗是因本富與末富經濟的發達而形成。鄉黨社會，則是以獨立的家族（父權家族）地緣集合體為基礎，經由農本富經濟的發達所形成。至於包含盜賊集團的游俠社會，則是統合亡命無賴的民衆，經由奸富經濟而形成。

若依前述，從中國人本身來考量中國古代社會與經濟論的話，可看出老子出身地——楚國苦縣，是春秋戰國時期最典型的獨立自主之農本經濟體制的區域；而莊子的出身地——宋國蒙縣，則是上述本富、末富、奸富三種經濟體制的複合區域，因此是“豪族強宗”“鄉黨社會”“游俠無賴社會”並存的地區。

《史記·貨殖列傳》開頭引用了《老子》第八十章的文章：“至治之極，鄰國相望，雞狗之聲相聞，民各甘其食，美其服，安其俗，樂其業，至老死不相往來。”在晚近之世，即使想實現老子所言的至治

① 參考《史記》中的《平準書》及《貨殖列傳》等。

之極的盛世，却不能掩蓋人民的耳目以隱藏政治混亂之實，故其所述幾乎是不可行之事。《老子》第八十章的文章中，在前述《史記》引用文之前，竟然還附有與至治之極的世界相反，對當時周代各邦國大致的貨殖情況具有批判意味的文章。也就是因工商末業的繁盛，製造了名為“什伯”的新器具，因此農工業的生產力提高，其結果就是農本經濟所支持的家族崩壞，子孫離鄉背井，移徙遠方，無法以禮祭祀父祖之亡。因工商末業發達，製造了權充交通運輸機器的舟車，末業之徒即乘舟車移動。如前述的貨殖情況，在各邦國領域內日益顯著，各邦國彼此爭雄，以至於對陣互陳“甲兵”（武器）。而聖人的極樂治世，不存在因末業之盛而致人民移徙以及家族崩壞之事，人民務農，確保獨立自由的經濟生活，保持家族父祖鬼神之祀。安居於鄉里，未有乘舟車移徙他鄉或他國之事。同時亦無侵略他鄉、入侵他國，以至互陳甲兵之陣。此種至治之極，猶如創造了結繩人間的太古聖人之世，人民足於食，美其服，安其居，樂其業，與鄰鄉相接，和鄰國相望，鷄犬之聲相聞，人民至老死不相往來。此即《老子》第八十章內容的意義。如此小國寡民的至治之極，在《史記·貨殖列傳》的記述中，究竟可找出怎樣的邦國與地域呢？

《史記·貨殖列傳》敘述了西楚、東楚、南楚的經濟及社會風俗，在其末尾有如下記述：

潁川、南陽，夏人之居也。夏人政尚忠朴，猶有先王之遺風。潁川敦愿。秦末世，遷不軌之民於南陽。南陽西通武關、鄖關……俗雜好事，業多賈。其任俠，交通潁川，故至今謂之“夏人”。

此處所指的潁川之地，即是從現在安徽省潁州府開始，在潁北

境接北方河南省東部的地區，是淮河支流潁水的流域地帶。在潁州府北部的是亳州，亳州西方，是河南省東部的鹿邑縣。南陽位於河南省的西南部地區，是與湖北省相連的交通要衝。潁川雖然不如江淮或江南富庶，但在華北自古以來即是非常珍貴的水稻田區域。《史記·貨殖列傳》所記載的潁川、南陽之地，原為夏人居住的區域，尚忠實素樸、溫厚篤實之風。在春秋戰國時代，此地亦受末業的流通經濟所滲透，商人與游俠非常活躍，自鄉黨社會脫離之民在此營生，背離至治之世（聖人之世）的不軌之徒也在此生存，這些都是在秦末時被移集至南陽這個交通衝要的地方。將脫離自家族、鄉黨社會的亡命無賴之徒，與商人、末業移往邊境開拓，可見於秦始皇與漢武帝所行的“七科謫”之民的移徙政策。南陽在戰國時代以後，是以發達的工商末業和流通經濟的發展為背景，成為具有強勢豪族、豪傑勢力的區域。而南陽也是戰國時代以後，因商工末業發達的關係，自然成為新興社會勢力集中的地區。因此移徙不軌之民一事，也有隨著社會經濟的變化而使不軌之民自然集中在此區域的意味。同樣的，夏人的居住地，也依戰國時期貿易變化的情況，使潁川相對而言保有了至治之世的形態，猶見先王遺風；但南陽則與華北的其他地區一樣，成為豪強和工商末業、游俠並存之地。

六、《莊子》與自恣自得說

莊子的出生地是宋國的蒙縣，約今日的河南省商丘縣。關於宋國蒙地，《史記·貨殖列傳》有如下的記載：^①

① 《貨殖列傳》的譯文，係根據加藤繁譯注《史記平準書·漢書食貨志》（含《史記·貨殖列傳》）（岩波文庫）。

夫自鴻溝^①以東，芒、碭以北，屬巨野（山東鉅野縣），此梁、宋也。陶（山東定陶縣之地）、睢陽（河南商丘縣）亦一都會也。昔堯作（於）成陽（山東定陶縣），舜漁於雷澤，湯止于亳。其俗猶有先王遺風，重厚多君子，好稼穡，雖無山川之饒，能惡衣食，致其蓄藏。

上述的芒、碭以北為現在的定陶和鉅野地區，在山東省曹州府，約為戰國時期梁國之地。這個地區是黃河南北流（戰國時期是北流）分歧點以南的區域，經常受洪水之害，相反亦因洪水而增加地力。梁國南鄰為宋國，是以河南商丘為中心的地區。此區域雖較老子出生地潁水流域地帶獲得較少的農業經濟利益，但是受東北鄰齊、魯地區發達的末業經濟影響的地區。《莊子·內篇·人間世》有“宋有荆氏者，宜楸柏桑（此種木材，民間的要猴藝人求之、欲建榮華高屋者求之，‘貴人富商之家’亦求之）^②”的記載，可知在宋國，除一般平民，也有欲建造榮華大屋的豪族和貴人富商。雖然貴人和富商連稱，但此處的貴人不是貴族，而是與富商相提並論的豪族、強宗。而文後亦確實記載了宋國巫祝的角色。這樣的社會，即是戰國時期豪族、強宗、工商富者、豪傑游俠所存在的社會。春秋戰國以後的漢代，巫祝參與豪傑（因任俠無賴社會而產生的豪族）游俠社會的宗教行事多過參與國家王朝的行事。《史記》卷六三

① 秦始皇所開鑿的運河，從黃河南北流分歧點的地區開始，往東南方取水，延伸至潁水中游的運河（根據郭沫若主編《中國史稿地圖集》上冊，1979年版）。

② 譯者注：原文為“其拱把而上者，求狙猴之杙者斫之；三圍四圍，求高名之麗者斫之；七圍八圍，貴人富商之家求禪傍者斫之”。

《老子韓非列傳》云：“（莊子）作漁父、盜跖、胠篋，以詆訛孔子之徒。”《漁父》等諸篇，並不在《莊子·內篇》之中（《胠篋》在《外篇》，《盜跖》《漁父》在《雜篇》），因《史記》特別記載，故此諸篇應為戰國末期所作。《胠篋》《盜跖》兩篇多記錄與盜賊有關之事。^①

《胠篋》中，提及古代的齊國，原有如《老子》第八十章所說的“鄰國相望，雞狗之音相聞”般如聖人所標榜之世。但田成子殺齊君而盜其國，不僅盜其國，也盜走了聖治之法，因此田成子即有盜賊之名。由於他一併盜走了聖治之法，故安處於聖人堯舜之位，保有齊國十二世。^② 其次述及如盜跖般的大盜，若不能遵守聖人之“道”（身為盜賊應守之道）的話，那也不能做盜賊了。然後一反敘說古時齊國所具有的聖人之世而做以下陳述：

昔者容成氏……軒轅氏……伏羲氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之。甘其食，美其服，樂其俗，安其居。鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已（以上主要是引用《老子》第八十章的小國寡民至治之世的文章）。今遂至使民延頸舉踵，曰：“某所有賢者，贏糧而趣之，（戰國時期，存在氓民在賢君諸侯的太平邦國中移徙的現象^③）則內棄其親（脫離家族），而外去其主之事（背離身為農民該做之事），

① 《胠篋》篇之中，闡述盜跖之徒應守之“道”以及聖、勇、義、知、仁（均分的意識）五德。其中（仁）均分意識也成為後世永遠的民衆道德意識。

② 譯者注：原文為“田成子一旦殺齊君而盜其國，所盜者豈獨其國邪？並與其聖知之法而盜之，故田成子有乎盜賊之名，而身處堯、舜之安。小國不敢非，大國不敢誅，十二世有齊國”。

③ 氓之民的現象，可參照筆者《中國史上的氓與流氓》（野口鐵郎編：《中國史中亂之結構》，1986年版）。

足迹接乎諸侯之境(逃到諸侯之境),(運用交通運輸的手段)車軌結乎(由於工商末業的發達,發展了流通經濟)(交流及於)千里之外。^①

儘管齊國在古時亦曾有《老子》第八十章所說的聖人至治之世,然而如今却因工商業發達,以致形成自家族、宗族和鄉黨社會脫離的游俠(無賴)社會。

《盜跖》云:“盜跖從卒九千人,橫行天下,侵暴諸侯。穴室樞戶,驅人牛馬,取人婦女。貪得忘親,不顧父母兄弟,不祭先祖(破壞了家族、宗族的秩序,不行祭祀祖先之禮,鬼神處在巫祝之祠)。所過之邑,大國守城,小國入保,萬民苦之。”在戰國時代出現如此大的盜賊,一點也不奇怪。如上所述,自家族、宗族與鄉黨社會脫離的亡命無賴之徒很多,他們被俠士、俠客所掌握,從而形成游俠社會。游俠社會的經濟基礎是奸富經濟。正因為是亡命無賴的集團,代表它是奸富經濟程度極高之武力集團化的大盜賊集團。莊子的生活圈所屬的社會,即是傳說有著盜跖之名的盜賊集團所存在的游俠社會。莊子及其徒裔,在工商末業發達的豪族強宗與鄉黨社會、游俠社會的結構中,應屬於游俠社會中的豪族、鄉黨的父老階層。在諸子百家爭鳴的時代,莊子得以展開道家自恣自得的論說,應屬於社會與經濟的上層。《史記》卷六三《老子韓非列傳》中“莊子”條記云:“其言洸洋,自恣以適己。”即是指這種情況吧。

① 根據金谷治教授注《莊子·外篇》之譯文,括號內為筆者所加入。

第三章 鄒衍・方僊道

前章曾論及方僊道的情况，在《史記》卷二八《封禪書》中有一系列的敘述：“秦始皇遂行禮祠名山大川及八神，求僊人羨門之屬。”其後記敘有關齊的八神，然後接著論道：“自齊威宣之時，騶（鄒）子之徒，論著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門子高，最後皆燕人，爲方僊道，形解銷化，依於鬼神之事。騶（鄒）衍以陰陽主運顯於諸侯，而燕齊海上之方士，傳其術不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒，自此興，不可勝數也。自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者，其傳在渤海中，去人不遠；患且至，則船風引而去。蓋嘗有至者，諸僊人及不死之藥，皆在焉。其物禽獸盡白，而黃金銀爲宮闕。未至望之，如雲；及到，三神山反居水下。臨之，風輒引去，終莫能至云。世主莫不甘心焉。”^①根據

① 譯者注：此段句讀與鼎文書局版《史記》略有不同，如羨門子高，鼎文版爲羨門高；“未至望之，如雲”，鼎文版爲“未至，望之如雲”；而“然則怪迂阿諛苟合之徒，自此興”與“諸僊人及不死之藥，皆在焉”兩句則不加逗點。見該書第1368～1370頁。

以上《封禪書》的記載來看，應可思考齊的八神祭祀與方僊道之間，以及方僊道與鄒衍學說之間具有怎樣的關係。關於後者，佐中壯教授根據《漢書》卷三六《楚元王傳》所記載的劉向傳云：“上（宣帝）復興神僊方術之事，而淮南有《枕中鴻寶·苑秘書》。書言神僊使鬼物爲金之術，及鄒衍重道延命方。”認爲鄒衍似乎通曉煉金之術。而從煉金術長壽法這個問題，則可看出其與方僊道之間的關係。況且《抱朴子·遐覽》收錄的道書目錄有《鄒生延命經》。但以上記述鄒衍曾著延命術著作的各種文獻，均是距離鄒衍年代甚遠之著作。因此，欲使佐中教授論說方僊道與鄒衍之間的關係得以成立，不能僅論鄒衍的延命方，而是必須從其他的學術說明來補充佐中教授之說。

一、鄒衍

鄒衍（前 305—前 240）爲齊臨淄（山東省益都縣）人。《史記》卷七四《孟子荀卿列傳》中云：“自騶（鄒）衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事……慎到，趙人。田駢、接子，齊人。環淵，楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其指意。”鄒衍以下，會集了稷下先生如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭等人，各人著書立說，言治亂之事。稷下先生當中，趙人慎到，齊的田駢、接子，楚的環淵等，皆學黃老道德之術，發明並敘說老子《道德經》的形上學思想。此事指出鄒衍等人受中國最初的形上學思想老子《道德經》的強烈影響，從而理論化鄒衍等人的思想，發明陰陽五行說，統合了五行（土、木、金、火、水）、五色（黃、青、白、赤、黑）與五方（東、西、南、北、中央），將五行說立體化，並創生了“黃帝”。黃帝是老子學派諸子與鄒衍等人相接應下，於

稷下學宮所創生置於五帝之首的聖帝。儒家與道家自此時起，便確立了五帝思想。根據《呂氏春秋》卷一三《有始覽》二《應同》，也說鄒衍在五行說中創生了黃帝之宮，（黃帝曰：）土黃、木青、金白、火赤、水黑，將五行五色統一起來。而且“黃老道德之術”的“黃老”（“老道德”為《老子》，“黃老道德”與“黃老”同指），是上述“黃老”一詞的首次出現。在孔子的《論語》與《墨子》《老子》中，並未見“黃帝”一詞，亦無“陰陽五行說”。但《莊子》成書後，不管是“黃帝”或是“陰陽五行說”均可見到。《老子》一書大體上不用“陰陽”，而是主張“牝牡”。然而《老子·道經上·檢欲》第十二中，有“五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽”的文字；而《老子·道經下·道化》第四十二中，也有“道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和”的語句。這些五色、五音、五味與陰陽之說，應是《老子》原書所沒有的部分，是在鄒衍的陰陽五行說影響下，於戰國末期左右附加的。

鄒衍在陰陽五行說之外，亦主張廣大宇宙論與赤縣神州論。在《史記·孟子荀卿列傳》中有如下的敘述：“儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州，赤縣神州內，自有九州，禹之序九州是也。”

“黃老”一語在戰國時期出現，從戰國持續發展到西漢、東漢（做為宗教的黃老是在此之後）。《老子》一書雖僅論及形上學理論，但亦論及生死論之神秘主義的宗教思想（處世思想）以及小國寡民的政治思想層面。與老子書中所論的兩個層面相同，“黃老”亦論及宗教思想與政治治術兩個面向。《史記·老子韓非列傳》云“申子之學，本於黃老而主刑名”，韓非者，“喜刑名法術之學，而其歸本於黃老……”申不害與韓非子在《漢書·藝文志》

中，入於法家。關於申不害與韓非子有如上所記之事，可知黃老與刑名法術的關係很深，此事也具體敘述了“黃老”中具有法家思想的層面。黃老在漢初於政治治術方面有許多表現，之後次第展現其宗教的面向；到東漢時更加强其宗教層面，在東漢初與傳入的佛教並稱為黃老浮屠，可看出黃老完全變化為宗教的歷史軌迹。

關於“黃老”，淺野裕一教授曾作《黃老道的成立與展開》這部巨著。此書在《創文》志《書評》的論文中，享有極高的評價。但筆者認為“黃老”一詞雖已出現於戰國時期的文獻中，但黃老道（道家的宗教）的成立，是在東漢時期纔開始所謂明確的“發展”。由於淺野教授幾乎沒有涉及（筆者所論的黃老）這個問題，故筆者尚未拜讀這部大作。儘管從《書評》中可得知淺野教授的著作似乎也論及“黃老”一詞的發祥，但經由《書評》的介紹，可推知作者與筆者所論相異。而且有關“黃老”的討論，中國學者卿希泰教授的《中國道教史》第一卷，已經有大致的記述。況且，山東大學的丁原明也有《黃老學論綱》，丁氏論綱較卿教授所論更多。雖然丁氏引用史料大多與筆者相同，但與筆者不同的是，其論述時代以戰國為主。此外，在日本的楠山春樹、金谷治兩位博士，以及法國的安娜·塞德爾（又譯名為索安）博士（《道教研究》第三冊收錄其日譯文）在有關“黃老”的論著中所論，同樣亦未參考筆者的研究。

本章開頭引用《史記·封禪書》記載“自威宣之時，騶（鄒）子之徒，論著終始五德之運”。這部鄒衍的著作，在《史記·孟子荀卿列傳》中，被形容為“怪迂之變，終始大聖之篇十餘萬言”。而在《漢書·藝文志》陰陽家項下“陰陽二十一家三百六十九篇”，其中列出

鄒衍的著作有“鄒子四十九篇，鄒子終始五十六篇”。《封禪書》中的“終始五德之運”與《漢書·藝文志·陰陽家》的書名相似。鄒衍的著作現在已不能得見，但漢代時似乎仍存在。鄒衍接觸《老子》，受《老子》中最初的中國形上學的強烈刺激，確立其陰陽五行思想的理論，最後創生了“黃帝”。有關論及黃帝之名的著作，《漢書·藝文志》陰陽家二十一家三百六十九篇之中，除“鄒子四十九篇，鄒子終始五十六篇”外，尚有“黃帝泰素二十篇”。泰素是《老子》書中所說的“一者”，在漢代指“泰一（太一）”，所以泰素即泰一。也就是說，泰素是因《老子》的關係而產生的名詞。因此，《黃帝泰素（孟子）》的書名，是與“黃老”有關的書名。雖然道家利用黃帝之名作成諸多著作，然而，《漢書·藝文志》的道家部分所著錄者僅有《黃帝四經》四篇、《黃帝銘》六篇、《黃帝君臣》十篇、《雜黃帝》五十八篇等書。而冠有黃帝之名的書名，在《漢書·藝文志》的小說家中，有《黃帝說》四十篇。小說家，據《漢書·藝文志》的定義：“小說家者流，蓋出於稷官，街談巷語，道聽塗說者之所造也。”可知在漢代民間的街巷社會中，也流傳著對於“黃帝”的道聽塗說。附有黃帝之名的著作，還存在於兵家陰陽十六家、天文二十一家、曆十八家之中。而五行三十一家六百五十二卷之中，也有《黃帝陰陽》二十五卷、《黃帝諸子論陰陽》二十五卷（與鄒衍的陰陽五行說有關係的文獻，在《漢書·藝文志》中，“陰陽家”和“五行家”是分開著錄的）。

雜占十八家中，有《黃帝長柳占夢》十一卷；醫經七家二百一十六卷中，有《黃帝內經》十八卷；經方十一家二百七十四卷中，有《泰始黃帝扁鵲俞拊方》二十三卷；房中八家百八十六卷中，有《黃帝三王養陽方》二十卷；神僊十家二百五卷之中，有《黃帝雜子步引》十

二卷、《黃帝岐伯按摩》十卷、《黃帝雜子芝菌》十八卷、《黃帝雜子十九家方》二十一卷。醫經、經方、房中、神僊各家的文獻，對道教史的研究而言，是極為重要的文獻。

二、關於方僊道

方僊道、僊人、神僊道中的僊字，自戰國以降至西漢（至《史記》《漢書》為止）皆以僊字通行。但到東漢，“僊”字即變為“仙”。關於僊字，白川靜博士的《字統》有以下解說：“僊的聲符是𠂔。僊為死者他遷之意，被遷之人稱為僊。僊在《說文》三上有‘高升之意’；在《說文》二下有‘登’之意。將死當做永生來考量，係莊子學派的產物，他們以顛死者為真，稱達到存在的本源者為真人……是為羽化登僊之人。僊與遷是同一系的文字。”《莊子·天地》第十二云：“千載厭世，去而上僊。”〔《莊子》此語很明顯是受到方僊道的影響。金谷治博士所解釋的意譯是“（追求不老不死）千年亦生，若厭棄人生，則去此世，往天帝所居的理想之鄉”〕《史記·封禪書》也有“黃帝僊，登于天”之語。

中國與日本之間，自原始時期以來，即依黑潮暖流與季節風進行文明的交流。日本的繩文時代末期，即趁暖流自長江三角洲及華北、朝鮮半島運送稻米（粟稻）。中國的戰國時期，河北、山東（燕、齊）等地沿岸的貿易活動繁盛，當時貿易的中心，即是自日本輸入方士追求的黃金、銀、水銀、丹等物，因此支持貿易業者的宗教是方僊道。據《三國志·魏書·倭》條，倭國產真珠、青玉及丹，因此當時中國（魏）已知倭國出產水銀與丹。關於方僊道與老莊道家的關係，在第二章業已敘述，此處將根據《史記》《漢書》《後漢書》的記錄，以探討方僊道的方士，曾航往存在僊人與不死藥的蓬萊、

方丈、瀛洲三神山之事。

本章開頭即引用《史記·封禪書》中有關方僊道的敘述，其後續部分如下：

及至秦始皇并天下，至海上，則方士言之不可勝數（數）。始皇自以爲至海上而恐不及矣，使人乃齋童男女入海求之。船交海中，皆以風爲解，曰未能至，望見之焉。其明年，始皇復游海上，至琅邪，過恒山，從上黨歸。後三年，游碣石，考（考校）入海方士，從上郡歸。後五年，始皇南至湘山，遂登會稽，並海上，冀遇海中三神山之奇藥。不得，還至沙丘崩。

《史記》卷六《始皇本紀》二十八年：

齊人徐市等上書，言海中有三神山，名曰蓬萊、方丈、瀛洲，僊人居之。請得齋戒，與童男女求之。於是遣徐市發童男女數千人，入海求僊人……三十二年，始皇之碣石，使燕人盧生求羨門、高誓。……三十五年……始皇……悉召文學方術士……徐市等費以巨萬計，終不得藥，徒奸利相告……三十七年……並海上，北至琅邪。方士徐市等入海求神藥，數歲不得，費多，恐譴，乃詐曰：“蓬萊藥可得，然常爲大蛟魚所苦，故不得至。”……上病益甚……七月丙寅，始皇崩於沙丘平臺。

根據以上敘述，始皇三十七年，方士徐市等因入海求三神山的神藥，數年不得，恐獲處罰，乃詐言蓬萊神藥可求，但因大蛟魚的妨礙，所以不得至三神山。

《後漢書》卷八五《東夷列傳·倭》在(建武)中元二年(57)條,記述了卑彌呼的事迹,自女王國東“度海千餘里至拘奴國”,拘奴國人雖皆倭種,但不屬於女王國。

自女王國南四千餘里至朱儒國……………自朱儒東南行船一年,至裸國、黑齒國,使驛所傳,極(國境)於此矣。會稽海外有東鯤人,分為二十餘國。又有夷洲及澶洲。傳言秦始皇遣方士徐福將童男女數千人入海。求蓬萊神仙不得,徐福畏誅不敢還,遂止此洲,世世相承,有數萬家。人民時至會稽市,會稽東冶縣人有入海行,遭風流移至澶洲者,所在絕遠,不可往來。

根據以上所記,較女王國更北的地方有同為倭種的拘奴國,但它不屬女王國。此即《後漢書》倭國條所記內容,若循所記各國的方向來推測,大致如下:拘奴國為伊豆諸島;朱儒國為吐噶喇群島、奄美群島。裸國、黑齒國為小笠原諸島。會稽海外有東鯤二十餘國及夷洲、澶洲,是指琉球列島。而徐市亡命時首先定居的地方,也許是琉球列島的沖繩本島。《後漢書》倭國條所載三神山求仙藥的傳說,大部分近於事實。也就是說,徐市往目標三神山(蓬萊、方丈、瀛洲)出航的場所,最初是燕、齊(河北、山東)的沿岸地區,因徐市等人到達不了三神山,乃偽稱是因大鯨魚的阻礙,所以始皇帝纔往會稽地區南巡,從而移到南會稽地區的航行區域。相應於當時商業貿易圈從北方往南方的擴展,徐市等人的三神山之行的出航地,也從北方往南方擴展,所以造成自會稽沿海地區出航的結果。《後漢書》即採用了以上傳說。

日本各地也有徐市傳說。根據吉元昭治博士著《日本神話傳

說傳承地紀行》(2005 年版),日本存在徐市傳說之地,在鹿兒島縣有一處、佐賀縣有三處、福岡縣一處、宮崎縣一處、京都府一處、和歌山縣二處、三重縣有一處、愛知縣一處、山梨縣一處、青森縣一處。其中特別以和歌山縣新宮市附近最為有名。新宮市的仲田玄氏曾送筆者一本《徐福與建國的遺迹——來航二千二百年記年特集》,雖然此書引用老子《道德經》,將老子的思想與神武天皇建國的傳說,以及徐市來航等傳說,進行仲田氏流的關連性解說,但從歷史學角度來看,無法評論。

較海上方僊道稍晚一點,陸上的方僊道亦開始活動。《史記·封禪書》與《漢書·郊祀志上》都記載了戰國時期的方僊道“形解銷化”之術。“形解銷化”在《漢書·郊祀志上》的注云:“服虔曰,尸解也;張晏曰:‘人老而解去,故骨如變化也。’”因此“形解銷化”這句話,是與人的死亡(解去)有關的語句中,邁向“神僊”之途的初步階段。戰國時期方僊道的形解銷化之術,應是漢代“神僊道”思想的起源。

陸上的方僊道,首見於向漢武帝進言的衆多方士之活動。而其上奏,亦存在與道家有關的言論。

根據《史記·封禪書》與《漢書·郊祀志》,方士李少君對武帝上奏“祠竈穀道却老方”。

少君言上:“祠竈皆可致物,致物而丹沙可化為黃金,黃金成以為飲食器則益壽,益壽而海中蓬萊僊者乃可見之,以封禪則不死,黃帝是也。臣嘗游海上,見安期生,安期生食巨棗大如瓜。安期生僊者通蓬萊中,合則見人,不合則隱。於是天子始親祠竈,遣方士入海求蓬萊安期生之屬,而事化丹沙諸藥齊

爲黃金矣。久之，少君病死，天子以爲化去不死也。

武帝認爲病死的少君係化去不死，也就是成爲不死的神僊。秦始皇採用鄒衍的終始五德之運時，雖然方僊道也論說形解銷化（尸解僊）之術，但到漢武帝時，方士化去不死是透過天子承認其爲不死的神僊。因此漢代的神僊道，是從方僊道衍生出來的。闡述這種神僊道的道教者，在《漢書·藝文志》中共有十家（詳後）。

李少君死後，亳人謬忌，上奏武帝以“祠泰一方”。《老子》一書雖提到“一”，但並無“太一”，亦無“黃帝”。《莊子》中有“大一”“太一”，“黃帝”則如前所述，因鄒衍的陰陽說受《老子》形而上學思想的刺激與影響，乃創生黃帝做爲（五行說）“五帝”之首（神）。《莊子》書中經常記載著《老子》所無的“黃帝”一詞。言歸正傳，謬忌的出身地亳，位在老子故鄉——楚的苦縣附近。在《老子》思想影響範圍內之亳人謬忌，其主張的“泰一神”，就是《老子》的道，即“一”者，戰國末期成爲“太一”，是神格化後的產物。武帝接受謬忌的“祠泰一方”，命太祝於長安城東南郊祠泰一神。謬忌上奏後，其他道教者亦上書道：“古者天子三年壹用太牢祠神三一：天一、地一、泰一。”武帝受其言，於謬忌的泰一壇上祠三一神。

齊的方士少翁以“鬼神方”上奏武帝。碰巧武帝所愛王夫人卒，少翁以方術，於夜間致王夫人及竈鬼之貌。武帝乃以此爲契機授少翁爲文成將軍，賞賜甚多，並以客禮禮之。文成奏武帝曰：“上即欲與神通，宮室被服非象神，神物不至。”乃作畫雲氣車，及各以勝日駕車辟惡鬼。“又作甘泉宮，中爲臺室，畫天、地、泰一諸鬼神，而置祭具以致天神。”然而即使如此，神亦不至。文成乃作帛書以飯牛，言此牛腹中有奇。殺牛視其腹中有書，書言甚怪。武帝知爲

文成詐僞，於是誅文成將軍。武帝罹病之時，召巫（醫）居甘泉宮。巫於夜間傳壽宮神君最高位“太一神”之言，傳言予祓而入室的武帝。又置壽宮、北宮，張羽旗，設供具，以禮神君，並使人書記神君所言，曰“畫法”。以上為武帝相信方士李少君、少翁文成將軍的巫祝之方。

一方面，武帝基於太史公與祠官寬舒之議，立后土，行“郊”之儀；但另一方面，樂成侯也上書推薦樂大。樂大，是與少翁文成將軍師出同門的方士，同時也學習與齊的八神祠有關的巫祝之方，曾任膠東王的尚方（掌管藥劑配伍之官）。武帝雖誅文成，但仍依戀於少翁（文成）之方，及見樂大乃大喜。（樂）大對武帝言曰：“臣嘗往來海中，見安期、羨門之屬。”“臣之師曰：‘黃金可成，而河決可塞，不死之藥可得，僊人可致也。’然臣恐效文成，則方士皆掩口，惡敢言方哉！”武帝曰：文成食馬肝而死，非誅殺耳。子誠能修其方，我何惜金寶、祿位，將予之矣。樂大乃對武帝舉其“方”之成果，以便能自武帝求得種種措置。對其“方”深懷期待的武帝，拜其為五利將軍，月餘，予其五利將軍、天士將軍、地士將軍、大通將軍四印。又封其為樂通侯，予樂通侯及天道將軍玉印，共計佩帶六個大印。樂大自言“有禁方，能神僊”。其間，雖然樂大著羽衣立白茅上，為天子導天神，但神終不至，所集者為百鬼。其後，樂大即東入海，求其師而去。

同年夏六月中，汾陰之巫（錦）得特大之鼎，公卿大夫與有司議此寶鼎為太帝神鼎之一。……黃帝作寶鼎三，象天地人。……夏、商、周相繼，周亡，此鼎亦淪沒，伏而不見。而今此鼎復現，因此齊的方士公孫卿即上書曰：齊人申公與僊人安期生，同受黃帝言。申公予公孫卿書云：黃帝得寶鼎，可通神，封於泰山而登僊。申公亦

言漢主亦應封而登僊。上（指武帝）若封禪即可登天，升為僊人。公孫卿因此又言黃帝之時不僅封泰山，亦封華山、首山、太室（譯注：應為太室，嵩山）、東萊，以與神通。將封禪說與方僊道的登僊說巧妙結合。武帝聽了公孫卿的上書，自認可與黃帝相比擬，乃任公孫卿為“郎”（擔任郎官之職）祠東方太室（嵩山）山神，武帝郊祀於雍，幸甘泉宮，令祠官寬舒等具泰一祠壇〔設具祠壇，於十一月朔旦冬至日（與黃帝同時）早朝〕，以天子之尊始為郊祀泰一神。另一方面，因五利將軍的方術已盡，且不見實效，乃誅殺五利。其後，武帝與公卿、諸生，共議封禪之事。武帝遵從公孫卿的黃帝封禪泰山、華山、太室（嵩山）等山之說，遂登東方中嶽太室山（嵩山），以三百戶封為太室奉祠，命曰嵩高邑。又東上泰山，令人立石泰山頂。東巡海上，行禮祠八神。……

方僊道，原是戰國時期為求不老長壽而采用經絡、醫藥方術等而發展起來的（海上方僊道主張三神山上的不老不死神藥，即是與醫藥方術的發達有關），例舉延年益壽的實效，因此方士公孫卿根據此說，結合儒家的封禪郊祀之禮，以黃帝封禪說為媒介，變化成為神僊道。也因為此事，即使與被誅殺的少翁、樂大同為方僊道的道士，但公孫卿因以黃帝封禪說為媒介，將儒教的祭祀與方僊道相結合而有其貢獻。陸上的方僊道自公孫卿時起，即成為以農本業為生的庶民階層為社會基礎的神僊道，開啓了漢代社會富裕階層的神僊道、道士之途。神僊道在東漢時，從豪族的一部分逐漸走向（入山修業的）神僊道。以上即是通過公孫卿的事迹，略述漢代自方僊道往神僊術與神僊道發展的情況。

受老子《道德經》中最初形而上學思想的刺激與影響，鄒衍的陰陽五行說理論成立了，創生黃帝為（五行）五帝之首。黃帝因此

成為道家主要的同時也是儒家信仰的客體。此時所產生的“黃老”，同時具有宗教思想與政治治術兩個方面。這也是破壞了老子《道德經》所具有的思想與政治治術兩方面狀態的原因。東漢末，在“道教”的成立過程中，“黃老”成為其主要的宗教思想，黃老等於老子。西漢的神僊道到東漢成為（入山修業的）神仙道，這或許是因為登僊於天神殿宇之道士，多入山而成仙之故。

漢代主張神僊道的有十家。在《漢書·藝文志》的“神僊”項中，有“神僊者，所以保性命之真，而游求於其外者也。聊以盪意平心，同死生之域，而無怵惕於胸中（因恐慌而無法安心）。然而或者專以為務，則誕欺怪迂之文彌以益多，非聖王之所以教也。”性命為宋代以後內丹派所追求的問題，同死生之域，即指化去不死，成為不死的神僊。“神僊”十家之中，冠以黃帝之名的方術多矣，《黃帝雜子步引》（步引為禹步和導引）十二卷、《黃帝岐伯按摩》十卷、《黃帝雜子芝菌》十八卷、《黃帝雜子十九家方》二十一卷。也有冠以泰壹（太一）之名的方術，如《泰壹雜子十五方》二十二卷、《泰壹雜子黃冶》三十一卷，此泰壹即為太一，已述其源為《老子》的“一”。此外，關於神僊（仙）道的聖山、崇拜的山，在《風俗通義·山沢第十》有如下的記錄：

說苑辨物篇，五嶽者，泰山東嶽也，霍山南嶽也，華山西嶽也，常山北嶽也，嵩高山中嶽也。《尚書》，歲二月東巡狩，至於岱宗、中嶽嵩高也。

〔附記〕

道教的儀禮

神僊(仙)道的神意識,是戰國時期方僊道與“黃老”的宗教面向,於東漢時成為對“老子”的信仰。這也是五斗米道、太平道神僊觀念的展開。總而言之,是以《老子》神格化為主軸,展開名為道教的宗教。實踐道教神信仰的手段即是道教儀禮。另一方面,作為實踐儒教神信仰手段的儀禮則是王朝的祀典之禮。

丸山宏氏收錄在坂出祥伸編《道教的大事典》中的《道教科儀與經典編纂的歷史》一文中寫道:“科儀代表的是道教社會的實體;若無科儀,則作為社會現實具體化的道教,將無法建構其積極的形貌。”筆者此處要附帶說明的並不是“所謂科儀即是道教的社會實體”,而是要將之修正為“科儀乃道教社會實體之表現”。丸山宏氏在臺灣留學時期,於丁煌教授的指導之下,因為曾跟隨熟練的老道士(筆者附記:老是尊敬之意)實際參與科儀,並就科儀中各式各樣的作為與文書內容提出疑問而獲得老道士精闢的解答,因此丸山氏關於科儀的言論,是饒具意義的。丸山氏還有如下的言論,認為科儀大概有以下幾項構成要素:“精神心理的要素”,道士根據秘密教導而記憶的秘訣進行存思,想象道壇成為神聖的天庭,並召喚實體化所呼出的神將,伴隨這種多彩的冥想即是秘密科儀必須具備的要素。其次還要有“道德戒律的要素”,進行科儀前數日,道士與信徒必須遵守斷絕肉食、謹言慎行、保持身體潔淨等規範。如此纔能在不犯神怒之下進行,保證科儀的效果。(筆者附記:齋具有禳的意義)科儀的“身體演技要素”,是指在道士的科儀演示中,其一

舉手、一投足的演技。包含各種禮拜、舞蹈跳行的風格、行進的方式、稱為“手訣”的手指組合、禹步和步罡的運足方式等。作為道士，必須要求身體健全，面貌豐潤，以及能夠表現適當而優美的演技。後面還述說了“聽覺藝術的要素”“言語文獻的要素”等。以上即是有關臺灣道教的科儀。

日本真正從事道教科儀的研究，最初始於大淵忍爾與直江廣治兩位教授在實地調查上的成果。中國道家、道教史的發展過程中，吸收了《漢書·藝文志》的醫經（包含鑱石橋引的系統）、經方（包含本草的系統）與神僊中的步引（禹步和導引）科儀。葛洪的《抱朴子·內篇》記述了金丹道外丹派的科儀。根據《抱朴子》的記載，護身驅邪的符咒、九字咒文與四縱五橫的咒符（葛洪的時代）已形成了。根據戰國時期出土的“醫書”，這種後世成為反閉儀禮的四縱五橫的科儀及符形，似乎在戰國時期即有其源。^①在五嶽的中心嵩山修煉神僊（仙）道的寇謙之，批判了舊五斗米道的偽俗化並創立新的天師道。六朝時期，江南的孫恩、盧循亂起，後為劉宋的劉裕（高祖猛皇帝）所平定；華北則有北周武帝進行的“法難”。而道教經陶弘景集上清派大成、包含靈寶派，以及經孫恩、盧循之亂，江南、華北次第平定，而華北在北周的佛教衰微之後，纔有隋代以後道教的發展。

隋代道教所舉行的儀式，在《隋書》卷三五《經籍志》的道經部，有如下記載：

① [日]工藤元男：《禹步·天罡》，見坂出祥伸編集《道教的大事典》，新人物往來社1994年版。

其受道之法，初受五千文籙，次授三洞籙，次受洞玄籙，次受上清籙。籙皆素書，紀諸天曹官屬佐吏之名……並諸贊幣，以見於師，師受其贊，以籙授之……其潔齋之法，有黃籙、玉籙、金籙、塗炭等齋，為壇三成……又有諸消災度厄之法……如章表之儀……奏上天曹，請為除厄，謂之上章。……上章之儀，以奏之，名之為醮……又有諸服餌、辟穀、金丹……無上天官符籙之事，其黃帝四篇、老子二篇，最得深旨，故言陶弘景者……嵩山道士寇謙之，自云嘗遇真人成公興，後遇太上老君，授謙之為天師，而又賜之《雲中音誦科誡》二十卷，又使玉女授其服氣導引之法……其後又遇神人李譜，云是老君玄孫……後周承魏，崇奉道法，每帝受籙，如魏之舊，尋與佛法俱滅，開皇初又興……大業中，道士以術進者甚眾……自云：天尊姓樂名靜信，例皆淺俗，故世甚疑之（大業中道士的淺俗，是指賦予天尊姓名一事為淺俗，在世間甚受懷疑）。

隋代所行的受籙儀（首先是潔齋）。潔齋之儀（黃籙、玉籙、金籙、塗炭等齋），是為祈求消災度厄而上章的科儀。

《東方宗教》第一一三號，刊載了松本浩一教授對吾妻重二、二階堂善弘編《東亞的儀禮與宗教》一書的評論。

第一部分是李豐楙著、山田明廣譯《巡狩——一種禮儀性的宣示儀式》^①。臺灣南部地區的王爺廟所舉行之定期或不定期的祭典，也就是所謂的“代天巡狩”活動，是一種迎請王爺代替天帝巡迴

① 筆者附記：神的巡狩，應相當於筆者二戰時在上海郊外遇到的都天大帝之出巡。譯者注：原文發表在“為道屢遷：中國文人生活中的宗教/禮儀的實踐與創造”會議，臺北市，2007年6月29日。

視察的活動，李教授將這種活動代以古代的追儺儀式，對舉行“行瘟與送瘟”的王爺巡狩意義，進行多角度的論述。雖然臺灣的王爺是瘟神，但在中國本土，王爺並不是瘟神。期待將來能將本土的王爺巡狩，與筆者在上海郊外所見，也就是“出會”進行研究。要言之，在道教科儀中，有迎狩、出會般的公共民衆儀禮。而道教中道士所進行的宗教行事，即是丸山宏教授所說的道教科儀。

吾妻重二《儒教儀禮研究的現狀與課題——以“家禮”爲中心》一文，整理了儒教儀禮的關鍵問題，分別敘述了關於中國儀禮研究中(1)與古代宗教相關的研究，(2)經學、禮學的研究，(3)與國家禮制相關的研究，(4)與士庶階層儀禮有關的研究，(5)與民俗、禮俗相關的研究。和第(4)項有關的，是以朱子《家禮》爲中心，論述了以士庶爲對象的家禮在中國之繼承與發展。

第二部分，黃進興著、林雅清譯《解開孔廟祭典的符碼——兼論其宗教性》一文，論述了孔廟從私廟變成官廟的過程。孔子廟最初是孔家的家禮祠，隨著儒教的國教化，從私廟變爲官廟，到魏晉南北朝成爲政府舉行教化與科儀的場所。宋金時期，孔家私祭用的家廟，似乎具有公共的性質。前往參加祭祀的人也限於官吏與儒生，成爲與庶民無關，且不出統治者與士人階層範圍的信仰。其次是石見清裕《唐代的官僚喪葬儀式與開元二十五年喪葬禮》一文，根據《大唐開元禮》記載的王朝禮儀分析唐代官僚的喪葬儀式，探討王權與儀式的關係。最爲詳細的敘述，是圖示了三品以上喪儀的構成，將喪葬禮儀區別爲靈(吉)禮與尸(凶)禮，祀靈於尸側，之後，進行“委尸於后土神，執行以靈配祀祖靈的儀式行爲”。對於石見清裕教授以上論點，松本浩一教授可以理解將葬禮分爲凶禮與吉禮，但對於以前者爲公、後者爲私這點，則予以批判並存疑。

第四章 東漢時期的政局與 “豪族”“宦官”

東漢時期的政局，是由“外戚”、“宦官”和擁有“儒學教養”（儒術主義）而任官於中央和地方的士大夫們，及其底層的“太學生”和各地處士、書生所組成的清流派，與“宦官”以及依附於此而謀求奸富利得的濁流派閥，彼此為權力鬥爭而不斷循環的局面。關於這個問題，昭和初年的岡崎文夫博士業已於大作《魏晉南北朝通史》中指出，但戰後三田村泰助教授的《宦官》^①一書，則對此有完整的論述，同時在《宦官》的卷末附有詳細的年表。茲參考三田村教授《宦官》一書的論述，補充有關外戚說明的不足，並加上社會經濟的網絡論與豪族論，完成以下對東漢政局的描述。

儘管東漢光武帝為防止宦官介入政治，讓官僚亦可進入內廷，然而東漢時期却因內廷祇有宦官，使宦官易於形成宦官一族的局面。而且可輕易地在中央的內廷將與宦官出身地的聯絡綫整併為

① 發表於1963年1月，中公新書7。

全國的連絡網。在此連絡綫上，因擁有各交通運輸流通經濟的據點，使宦官勢力得以與全國的經濟網結合在一起。光武帝還將包括違反大逆不道罪及一切死刑犯的罪囚減刑一等，施以宮刑後成為宦官；正因如此，宦官一族乃混入凶惡分子。光武帝將皇帝秘書房“尚書房”的定額人員擴充至六名，首長尚書令的權限在此後較以往的宰相——太尉、司徒、司空三公的權限來得更為強大。而且光武帝也采用外戚不得擔任中央官職的政策，此一政策雖為明帝的皇后馬氏所遵守，但被第三任章帝皇后竇氏所打破。竇太后攝政的第四任和帝時，宦官即開始介入政治。總之，光武帝對外戚與宦官的對策，在和帝時開始有了破綻。茲簡單劃分三田村教授《宦官》一書的敘述，歸納整理出東漢政局如下。

東漢第三任皇帝章帝的竇皇后，其兄竇憲因征討匈奴有功而被任命為“大將軍”，其兄弟一族亦因之同為貴胄。此後外戚竇氏一族之勢力乃日益坐大，成為東漢外戚專權之嚆矢。第四任和帝時，因宦官鄭眾之謀，竇憲陷入自殺之境，竇氏一族也在安帝之時被降為庶民。安帝時清流派官僚領袖為宰相楊震，因拒絕外戚與宦官的要求而被濁流派逼迫去職，終至服毒自殺。“太學”在安帝時形同廢墟，安帝驟死之際，皇后與其兄弟及宦官江京、李閏等共謀，但就在秘密進行之時，任俠清流的宦官孫程，與同志 19 人同謀肅清宦官的幹部，首先是恢復被皇后與濁流派宦官所廢太子的皇位，此即順帝（125 年）。孫程通過清流派官僚彈劾宦官張防的貪污瀆職，於怒斥張防“汝奸臣”的同時，壓制了宦官派，進行了通過清流派官僚肅清政治的行動。此時晉用的諸多清流派官員的人才之中，也包括了後來在黨錮之禁時，與宦官勢力奮戰的清流派官員李膺、陳蕃等人。順帝為酬謝孫程等宦官的功勞，許諾讓彼等之養子

襲爵。這種世襲制確定了宦官為貴族的地位。在此制度之庇蔭下，三國時期魏國曹操的祖父曹騰，因為是順帝幼時的宦官學友，乃以宦官大臣的身份服侍順帝。

據《後漢書》卷三四《梁統傳》：梁統之子梁松，松之弟梁竦，少習《孟氏易》，弱冠能教授。後坐兄松事，以經籍為娛。性好施，不事產業。有三男三女，三女之中，二女送入宮廷，後生和帝，由於章帝竇皇后以和帝為養子，竇氏一族乃為外戚。梁商之子梁冀，也以此矜誇其與曹騰派宦官勢力結合之外戚權勢。三田村教授，誤以梁冀為梁貴。不堪外戚梁氏一族介入政治之桓帝，與反梁冀派宦官單超等五人相結，滅梁氏一族（159年）。因此功而成為貴胄之三名宦官，亦同樣嗜好政治，兄弟一族擔任地方長官，長期毒害天下。桓帝一死，皇后竇氏（與先前因專權而被宦官所滅的竇氏為同一族）殺桓帝愛妾，與父竇武共謀，自皇族中選靈帝即位（167年）。竇武拔擢受到三萬太學生支持之廉潔清流派官僚領袖陳蕃、李膺等人，也就是說，為對抗權勢達於頂點的中常侍宦官派，外戚與清流派官僚乃相互聯手。李膺嚴懲不正宦官，竇武欲藉武力一舉殲滅宦官，但其結果，竇氏一族反為宦官派所滅（159年）。大約七年後，宦官派將正義官僚李膺等人投獄，開始所謂的黨錮之禁（166年）。雖然半年左右即被釋放，但168年竇武等人誅滅宦官計劃失敗之時，翌年又再度進行大規模的彈壓，處死一百餘人，循此原則，對相關一族亦行禁錮令。黨錮之禁，在184年的黃巾之亂爆發時纔漸漸解除，可是應該為此彈壓而負政治責任的官僚士大夫階層，最後却捨棄東漢政府，結果造成王朝的政治力完全空虛，王朝乃趨於滅亡。

《後漢書》卷七八《宦者列傳》的《張讓傳》記載：

郎中中山張鈞上書曰：竊惟張角所以能興兵作亂，萬人所以樂附之者，其源皆由十常侍，多放父兄、子弟、婚親、賓客典據州郡，辜權財利，侵掠百姓，百姓之冤，無所告訴，故謀議不軌，聚為盜賊，宜斬十常侍，縣頭南郊，以謝百姓。

張讓上書，認為黃巾之所以起事為亂，完全是因為位居濁流宦官之頂的中常侍，將其眾多父兄、子弟、婚親、賓客安插至各州郡，典據要職，獨占財利，侵擾百姓之故。百姓無處投訴，乃加入黃巾之徒，成為聚謀不軌的盜賊。因此應斬十常侍，將其頭懸於南郊，以謝百姓。時因黃巾亂起，正值天下大亂之際，故能容許以上奏書。這在宦官厲行黨錮之禁的時期是無法想象的。

東漢王朝之創建乃因豪族而起。豪族，雖然是以強勢富裕的宗族為中心，並由其賓客、部曲、所屬庶民與奴婢所組成的社會集團，但在東漢中期時，擁有部曲階層的武力集團，兼併豪族的土地、人民（百姓），驅使所屬人民（百姓）與其他的豪族、庶民合併，然後又動員豪族本身所屬庶民（百姓），兼營農、工、商業。在這種社會變化的時代中，羌族的騷擾日益加劇，甘肅、陝西、山西、四川與華北各地的農民均受害不淺，祇好離鄉背井，流民波及四川及其他各地。除了因上述外戚、官僚士大夫階層（特別是其中的濁流派）和宦官所帶來的人禍之外，天災也為庶民社會帶來更大的損害。雖然沒有多少地震、風災、水害、旱害、蝗害等紀錄，但亦不得不正視經由河川中魚貝類寄生蟲的侵害^①，以及其他傳染性疾病所帶來的

^① 因宋代以前非常流行生食魚貝類，《後漢書》卷一一二《費長房傳》及其他地方，均有類似的記載。

危害。

由於上述天災人禍的緣故，農民深受其苦，糧食生產低下，食物不足，以致人民飢相食，飢民四處流徙。人禍之中，受宦官爲害最大的漢、唐、明代之中，東漢即爲其中之一。根據三田村教授的《宦官》一書，據聞宦官從周代以來即有其例，最初是因宮刑而來的產物。爲了成爲宦官必須進行手術，但手法高明的手術師，其費用相當昂貴，故有人因手術拙劣而死於尿毒等症。在宮廷中御用的服勤宦官數量，清末約有四百數十餘人，東漢時期亦約有數百人之多。其中大部分都是自宮的宦官。自宮宦官，是在民間隨便進行去勢而成爲宦官者，由於手術費用很高，因此在一般庶民之間，是在特定的區域集團與親緣關係的社會中進行資金的募集。地方特定集團社會的代表，再將自宮宦官送入宮廷。在地方與中央的聯絡綫上，多數是交通運輸和流通經濟幅輳之地，以致全國的流通經濟網與宦官一族的政治、經濟網相互聯結；然而這種型態的全國流通經濟網狀系統，也可能成爲各地被害農民進行農民運動的聯絡網。東漢中期以後天下的經濟網絡，雖是富賈（“末業”的商業資本）的網絡系統，但同時也是外戚及宦官族群的社會經濟網絡，以及爲對抗宦官的經濟主義之清流官僚勢力的關係網絡。

外戚一族在社會史上屬於豪族；宦官一族在社會史上亦同樣是豪族。中央與地方的官僚，其中大部分都是豪族出身，也就是所謂素習儒教的清流派。然而其中也有因末富、奸富而得官的濁流派。《後漢書》本紀記載了有關匈奴、鮮卑、羌族的對漢騷擾，特別在中末期的鮮卑和羌族的對漢騷擾紀錄中，與天災相關的紀錄非常多。受到外戚、宦官和官僚壓抑，以及因羌族對漢騷擾等天災人禍所害的農民，最後都成爲流亡的流民。

西漢時期的灾异思想，認為灾异（灾害、怪异）是天對人君的警告，這種灾异思想在東漢時期也具有重要的意義。天灾是因王朝失政與不德，故天神降其處罰，所以東漢朝廷經常“大赦天下”，對貧民與庶民進行減稅、賑恤，同時施行安頓流民的政策。

東漢時期的農民，可分為（1）在豪族支配下的農民，以及（2）在豪族支配之外的齊民農民，兩者皆受天灾與人禍之害。類型（1）是自豪族支配下脫離而成爲無籍的流民；類型（2）則多半是脫離本籍（放棄農本業）而成爲流民。東漢政權初期，實施“流人欲歸本（本貫）”，可以“還到”本貫而賑恤的政策。但在章帝建初元年（76）春正月，“詔……流人欲歸本者，郡縣其實稟（由郡縣施予實物旅費），令足還到，聽過止官亭（亭指亭傳），無雇舍宿（容許無償投宿在官方驛亭）。長吏親躬，無使貧弱遺脫，小吏豪右得容奸妄（由郡縣長吏自行實施賑恤政策，不得使貧弱者遺漏、使小吏豪右得逞其奸妄）。”

通觀《後漢書》本紀，可指出以下各點。

東漢王朝的創始，乃因宛人李通等人的圖讖預言，因此當東漢定都於洛陽的同時，亦決定與西漢同尚“火德”（色赤）。東漢末桓帝時，善品評人物的梁國睢陽縣人橋玄，給予當時年輕又默默無聞的曹操以極高的評價^①，大約自那時起，曹操出身地譙縣即出現曹魏勃興預兆的祥瑞。第一次是在桓帝建和元年（147）；第二次是在桓帝之後的靈帝熹平五年（176）。以東漢尚火德（色赤）來看，在曹操出身地譙縣出現黃龍一事，這是天下將成爲曹操所有之預兆。而黃龍出現一事，同樣出現在安帝的延光三年（124）十二月乙未

① 《後漢書》卷五一，列傳四十一《橋玄傳》。

條、延光四年(125)正月壬午條、桓帝元嘉二年(152)八月條、延熹八年(165)二月乙酉條和永康元年(167)八月等條。永康元年八月條下的李賢注云：“續漢志曰：時人……見沱水濁，因戲相恐：‘此中有黃龍。’語遂行人間，聞郡，欲以爲美，故上言之。時史以書帝紀，桓帝政化衰缺，而多言瑞應，皆此類也。先儒言：瑞興非時，則爲妖孽。而人言生龍，皆龍孽也。”渡邊義浩教授編《全譯後漢書》中作爲“補注”的《續漢書》志十七，五行五中有：“永康元年八月，巴郡言黃龍見，時吏傅堅，以郡上言……當見堅語云，時民天熱，欲入池浴，見池水濁，因戲相恐，此中有黃龍，語遂行人間……時史以書帝紀。桓帝時政治衰缺，而在所多言瑞應，皆此類也。”又先儒言（以下與李賢注文相同）所示的內容，明確顯示李賢注是自《續漢書》五行志而來。根據以上的考記，《桓帝紀》中的“黃龍見”，很明顯是爲掩飾桓帝政治衰頹而作的。《安帝紀》中的二例則意義不明。恐怕在同一年中，也出現黃龍以外的祥瑞，所以黃龍被當成單純的瑞兆之一而被記載下來。從赤色轉往黃色的讖緯思想，安居香山博士的《緯書的形成及其發展》^①第303頁列舉了“春秋緯”的六個例子中說道：“此類資料雖是預言漢亡與魏興的史事讖，但這些東西究竟在何時確實形成的呢？”安居博士認爲有疑問的“黃龍見”（漢鼎移魏的預兆）的讖緯書形成時期，從筆者以上的考證即可一目瞭然。

安帝末期的建光元年(121)是淒慘狼狽的一年，東漢王朝受鮮卑族與羌等騷擾，迎擊的王師敗北，乃將年號改爲延光(122)。延光元年，即使羌族與鮮卑族仍繼續騷擾，但悉數爲王師所擊敗，總

① 國書刊行會出版於1979年2月。

算保住東漢的顏面。因此翌年的延光二年(123)夏六月壬午,即有來自九真郡^①上奏“嘉禾生”的祥瑞。在此條的李賢注中云:“東觀記曰:禾(稻米)百五十六本,七百六十八穗(稻穗)。”表示九真郡的水稻田耕作區域的分蘖標準為“5 弱”。將“分蘖度 5 弱”當做是“嘉禾生”的祥瑞,依此推測,九真郡一年稻作的分蘖度一般大約在 2~3 左右。將此標準放在華北江淮地帶,以及西邊的巴蜀地區也是可行的。因此,對於“黃巾之亂(太平道)”“五斗米道”的研究,必須考慮到五斗米道的地區,是水田比旱田多的地方,其土地生產力很高,五斗米道的信徒多半為耕種水田的農民;而在華中(太平道)被動員的農民,則多是旱田耕作的農民。

前面已述及東漢時期的流民與王朝的流民安置政策,民間的宗教結社,特別是黃巾之徒、太平道及五斗米道所擁有的農民,大多數是流民。《三國志》卷八《魏書·張魯傳》的注,引用《典略》記載:“流移寄在其地者,不敢不奉。”表示五斗米道在各地所設的“治”,猶如“亭傳”一般,流移寄在其地者,皆奉五斗米道。《抱朴子·內篇》卷九《道意》亦記載著“張角、柳根、王歆、李申之徒”的宗教結社,其勢力已達“威傾邦君,勢凌有司”的程度,成為“亡命遁逃”的“窟藪”。

在五斗米道中,存在著騷擾中原並主要流移寄寓在巴蜀之地從事農業的羌族一支——氐族。關於“氐”族的記錄,《安帝本紀》永寧元年(120)三月條首次出現“沈氏羌寇張掖”的記載。此條李賢注云:“沈氏,羌號也。續漢志曰:羌在上郡西河者,號沈氏也。”《後漢書》卷八七的《西羌傳》中也記載著:“永寧元年春,上郡沈氏

① 現在的越南北部,水田稻作地很多的區域。

種羌五千餘人復寇張掖。”因為文中有“復”一字，故沈氏（種）羌在永寧元年以前即曾騷擾張掖。羌族之中，移寓在巴蜀的“氏族”，多數為五斗米道的信徒。

支持漢武帝以來王朝（國家）政治的（宗教）思想是儒教，並在東漢時期具體整頓國家制度層面並一舉完成作為支持政治體制的思想。關於東漢時期“黃老”“道家老子”等情況，《後漢書》本紀有如下的記載：

（1）光武帝紀末尾：“皇太子見帝勤勞不怠，承閑諫曰：陛下有禹湯之明，而失黃老養性之福，願頤愛精神，優游自寧。”

（2）桓帝紀，延熹八年（165）十一月壬子條：“使中常侍管霸，之苦縣，祠老子。”

（3）桓帝紀，延熹九年（166）秋七月條：“祠黃老於濯龍宮。”

（4）桓帝紀，末：“論曰：（東觀記）前史稱，桓帝……飾芳林而考濯龍之宮，設華蓋，以祠浮圖、老子。”

“黃老”是戰國時期鄒衍的陰陽學說受老子《道德經》的影響，在“五帝”之上創生出“黃帝”這個名詞以為五帝之首。因此“黃老”具有思想宗教面與政治治術面兩方面的意義。這是與老子《道德經》本身的宗教思想面和“小國寡民”的政治面相通的。黃老在西漢初年的政治治術面中強力竄出，同時在宗教思想面上亦愈益強勢。資料（1）中的“黃老”，擁有上述的兩個層面。資料（3）中的“黃老”，具有思想、宗教面，民間也在“老子”的出身地苦縣立廟祠祀。而在資料（2）中，（顯示信仰）自民間往皇帝（宮廷）移動。亦

即桓帝將“老子”“黃老”的信仰，帶入宮廷。雖然資料(3)中的“黃老”，變成資料(4)中的“老子”，但二者同時是道家宗教信仰的客體。也就是說，資料(3)中的“黃老”就是資料(4)中的“老子”。《後漢書》第十八《祭祀志》第八中有：“桓帝……延熹八年初，使中常侍之陳國苦縣，祠老子；九年，親祀老子於濯龍……。”資料(3)中的“黃老”，成為《祭祀志》中的“老子”。而民間將老子神格化為“太上老君”神，其出現應在此事之後。公元1世紀左右，佛教東傳，此後宮中也有人信仰佛教，因此在宮廷中形成佛教與黃老、老子的道家宗教亦即老子教(道教)並祀之事。

儒家·儒教與道家·道教，都是中國的民族宗教。兩者的最高神皆是天神、地祇、宗廟神(祖先神)。因此，儒家·儒教與道家·老子教在經緯表裏共偶的關係下，兩教的中心思想(做為信仰最高神天神、地祇、宗廟神之客體的宗教思想)，也是支持政治體制的宗教思想。由於佛教的傳入，故東漢末至六朝時期在儒道對抗佛教結構的三教交流情況下，透過由相同最高神宗教思想所支撐的(王朝)體制，進行佛道論衡。道教方面以中國最初的形上學思想老子《道德經》為中心而論爭，但佛教並未因之敗北。然而經由體制進行宗教彈壓，事實上遭受三武一宗法難的却是佛教。多數學者認為此時佛道一同遭受彈壓，這是不正確的。

第五章 黃巾之徒、太平道

關於“三張的五斗米道”，最早出版的是福井康順博士的論著。稍晚，大淵忍爾博士對福井博士的黃巾太平道研究提出批判，並公開自己的《黃巾的宗教結社——太平道的研究》一文，而且進一步整理《五斗米道的研究》，完成《道教史的研究》一書^①。大淵博士從政治、社會、經濟各方面，對黃巾之徒叛亂的起因進行論述，其中甚至也論及關於西漢以來的齊民農民社會中的父老—子弟的結構等不必要的事項，而且也觸及人口問題。“可是”，却未論及太平道流行的地區是以旱田爲主的區域這一問題。而且對於政治、社會、經濟等複合的網狀系統——也是“農民起義”的網絡系統等重要的問題，無絲毫論及。同時對於鮮卑、羌族的騷擾，及東漢中期以後

^① 1964年出版，後改訂爲《初期的道教——道教史的研究之一》，1992年刊行。

的黨錮問題、宗教的“黃老”在東漢時期扮演的角色，甚而是從赤德走向黃德，“黃龍”降現的祥瑞等，並未敘述任何見解。對於“可是”以後的有關事項，福井博士也有相同的情況。筆者對福井、大淵兩位博士所未論及的各種問題，業已於前章論述。在此基礎上，執筆寫就本章“黃巾之徒、太平道”。

二

《後漢書·靈帝紀》的中平元年(184)條：

中平元年春二月，鉅鹿人張角自稱“黃天”。其部師有三十六萬，皆著黃巾，同日反叛。安平、甘陵人，各執其王(安平王續，甘陵王忠)以應之。三月戊申，以河南尹何進爲大將軍，將兵屯都亭。置八關都尉官(李賢注：都亭在洛陽，八關謂函谷、廣城、伊闕、大谷、轅轅、旋門、小平津、孟津也)。壬子，大赦天下黨人，還諸徙者(李賢注：時中常侍呂強言於帝曰：黨錮久積，若與黃巾合謀，悔之無救。帝懼，皆赦之)，唯張角不赦。詔公卿出馬、弩，舉列將子孫及吏民有明戰陣之略者，詣公車。遣北中郎將盧植討張角，左中郎將皇甫嵩、右中郎將朱儁討潁川黃巾。庚子，南陽黃巾張曼成攻殺郡守褚貢。……夏四月……朱儁爲黃巾波才所敗……汝南黃巾敗太守趙謙於邵陵(汝南郡邵陵縣)，廣陽黃巾殺幽州刺史郭勳及太守劉衛。

以上敘述了朝廷方面對黃巾叛亂的防衛與討伐策略，但是最後反爲黃巾之徒所敗的始末。接著，《靈帝紀》有以下的記述：

五月，皇甫嵩、朱雋復與波才等戰於長社，大破之。六月，南陽太守秦頡擊張曼成，斬之。……皇甫嵩、朱雋大破汝南黃巾於西華（汝南郡西華縣）。詔嵩討東郡，朱雋討南陽。盧植破黃巾，圍張角於廣宗。宦官誣奏植，抵罪。（李賢注：植連破張角，垂當拔之，小黃門左豐言於帝曰：盧中郎固壘息軍，以待天誅。帝怒，遂檻車徵植，減死一等）遣中郎將董卓攻張角，不尅。……秋七月，巴郡妖巫張脩反，寇郡縣……八月，皇甫嵩與黃巾戰於倉亭，獲其帥（李賢注：其帥卜己也，倉亭在東郡）。乙巳，詔皇甫嵩北討張角。……冬十月，皇甫嵩與黃巾賊戰於廣宗，獲張角弟梁。角先死，乃戮其尸（李賢注：發棺斷頭，傳送馬市）。以皇甫嵩為左車騎將軍。十一月，皇甫嵩又破黃巾於下曲陽，斬張角弟寶。……癸巳，朱雋拔宛城，斬黃巾別帥孫夏。……十二月己巳，大赦天下，改元中平。

中平改元，是在黃巾賊幾乎全數被討滅之後。從以上《靈帝紀》的記載可知，討平黃巾賊的將領之中，以功升左車騎將軍的皇甫嵩最有貢獻。

三

《後漢書》卷七一《皇甫嵩傳》：

初，鉅鹿張角自稱“大賢良師”，奉事黃老道（以“黃老”為信仰中心的宗教結社），蓄養弟子，跪拜首過，符水咒說以療病，病者頗愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使於四方，以善

道教化天下，轉相誑惑。十餘年間，衆徒數十萬，連結郡國（網絡），自青、徐、幽、冀、荆、揚、兗、豫八州之人，莫不畢應。遂置三十六方，方猶將軍號也。大方萬餘人，小方六七千，各立渠帥。訛言“蒼天已死，黃天當立，歲在甲子，天下大吉”。以白土書京城寺門及州郡官府，皆作“甲子”字。

上引《後漢書》的記述之中，a. 關於張角自稱大賢良師一事，據班固的《序人九等之例》，賢分大賢、中賢，在老子還算不上是大賢的情況下，張角却自行升格為大賢。b. 黃巾之徒太平道的宗教結社為“黃老道”，也就是說必須考慮他們是以“黃老”為信仰中心的宗教結社。因此，文中所謂的“善道”就是指和“黃老道”相同的宗教結社。黃老道和善道的道，是和方僊道、神僊道、太平道、五斗米道等等的“道”相同，是因宗教結社的稱呼而附加的“道”。這些均是後來所謂儒道佛三教中“道教”系統的宗教結社。雖稱為“善道”，但並不能認為是與善惡的道德有關的宗教結社（任何一個宗教都有和勸善道德有關的教諭），東漢末期，“黃老”是做為信仰載體的“老子”，所以應從與老子《道德經》形而上學之“道”的關係，來思考“善道”之“道”的意義。如前所述，引文敘述的是天下有其政治、社會、經濟複合的網絡系統，是否也應思考黃巾之徒太平道在其擴張過程中所顯示出農民運動也可擴及“八州”的網絡聯絡系統。至於“蒼天已死，黃天當立，歲在甲子”並不是說將從蒼天轉向黃天，此處蒼天是指過去已死之天。張角自稱為“黃天”（《後漢書·靈帝紀》中平元年春二月條），故言“黃天當立，歲在甲子”。“歲在甲子”的“歲”星，是指木星。木星繞“天”而行一周要十二年，也就是一巡。“歲在甲子”就是指十干十二支六十年中最初那

年。歲星在“甲子”之年，那時將出現所謂“天下太平”的局面。而歲星在甲子那年，正好也是張角自稱“黃天”所立的那年。業已死去的“蒼天”，在五行五色中屬木（五行）、屬青（五色）。張角就是要從五行五色的“青”帶走業已死亡的“蒼天”。

《皇甫嵩傳》接著有如下敘述：

中平元年，大方馬元義等先收荆揚數萬人，期會發於鄴。元義數往來京師，以中常侍封諤、徐奉等為內應，約以三月五日内外俱起。未及作亂，而張角弟子濟南唐周上書告之^①，於是車裂元義於洛陽。……角等知事已露，晨夜馳敕（誡）諸方，一時俱起^②，皆著黃巾為標幟，時人謂之黃巾，亦名為“蛾賊”，殺人以祠天。角稱“天公將軍”，角弟寶稱“地公將軍”，寶弟梁稱“人公將軍”。所在燔燒官府，劫略聚邑，州郡失據，長吏多逃亡。旬日之間，天下響應，京師震動。詔敕州郡修理攻守，簡練器械，自函谷、大谷、廣城、伊闕、轅轅、旋門、孟津、小平津諸關，並置都尉。召群臣會議。嵩以為宜解黨禁，益出中藏錢、西園廩馬，以班軍士。帝從之。於是發天下精兵，博選將帥。以嵩為左中郎將，持節，與右中郎將朱雋，共發五校、三河騎士及募精勇，合四萬餘人，嵩、雋各統一軍，共討潁川黃巾。雋前與賊波才戰，戰敗。……會帝遣騎都尉曹操將兵適至，嵩、操與朱雋合兵更戰，大破之，斬首數萬級。封嵩都鄉侯，

① 唐周之上書告發，乃因濟南涵屬於統一三國的魏（曹操）之領域中，與擁有荆揚地盤的馬元義之間，有地域上的對立關係。

② 馬元義於黃巾中所扮演的角色，以及張角的一時俱起，均可明白看出政治、社會、經濟等複合的網絡關係。

嵩、雋乘勝進討汝南、陳國黃巾，追波才於陽翟，擊彭脫於西華（汝南軍西華縣），並破之，餘賊降散。三郡悉平。又進擊東郡黃巾卜己於倉亭，生禽卜己，斬首七千餘級。時北中郎將盧植及東中郎將董卓討張角，並無功而還。乃詔嵩進兵討之。嵩與角弟梁戰於廣宗。梁衆精勇，嵩不能尅，明日，乃閉營休士，以觀其變。知賊意稍懈，乃潛夜勒兵，鷄鳴馳赴其陣，戰至晡時，大破之。斬梁，獲首三萬級，赴河死者五萬許人，焚燒車重三萬餘兩。悉虜其婦子，繫獲甚衆。角先已病死，乃剖棺戮尸，傳首京師。嵩復與鉅鹿太守馮翊郭典攻角弟寶於下曲陽，又斬之。首獲十餘萬人，築京觀（李賢注：積尸封土於其上，謂之京觀）於城南。即拜嵩爲左車騎將軍，領冀州牧，封槐里侯，食槐里、美陽兩縣（兩縣悉屬扶風），合八千戶。

雖然皇甫嵩傳的內容與靈帝紀的敘述重複之處很多，但關於黃巾軍的人數，皇甫嵩傳是比較詳細的。討滅“人公將軍”張梁的黃巾軍時，獲首級三萬，入（黃）河死者五萬多人，恐怕有八萬人的家族婦人子女均被捕，但其行踪未記載下來。在此情況下，雖然他們應該都會成爲國家的奴隸，但在當時的政治局勢下，被收爲豪族奴隸的機會更大。在此情況下，男子經由豪族或商人，成爲勞動者；女子則成爲豪族的妾婢，或者豪族部曲（兵）的妻妾；婦女小孩也可能成爲部曲。也可能自豪族手中逃逸而成爲流民，或者投入賊寇勢力的懷抱，但筆者並未持有關於此類情況的史料。

《後漢書》卷三十《襄楷傳》有：

臣前上琅邪官崇受干（于）吉神書（李賢注：干姓，吉名也。

神書，即今道家太平經也。其經以甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸爲部，每部一十七卷也）。……前者官崇所獻神書，專以奉天地順五行爲本，亦有興國廣嗣之術，其文易曉，參同經典，而順帝不行，故國胤不興……初，順帝時，琅邪官崇詣闕，上其師干吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素朱介青首朱目，號太平清領書（李賢注……太平經曰：吾書中，善者悉使青下而丹目，合乎吾之道，乃丹青之信也。青者，生仁而有心；赤者太陽，天之正色也……）。其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語。有司奏崇所上妖妄不經，乃收藏之。後張角頗有其書焉。

由於神書《太平清領書》（《太平經》），自云“奉天地順五行”擁有興國廣嗣之術。以“陰陽五行”爲“家”，多巫覡雜語。不管是興國廣嗣之術，或是“巫覡雜語”，似乎可理解爲是同樣的事情。即使不是如此，則其宣傳興國廣嗣之術時，應該也加入了“巫覡雜語”。張角采用擁有這兩種特性的《太平經》，故其太平道使用誘民飲用符水以療癒疾病的巫覡之術，更因擁有興國廣嗣之術，故對缺乏王嗣的朝廷提出廣嗣之建言。太平道的大方馬元義，聯絡宮廷宦官的目的，主要是爲了滲入政治經濟網絡，而當時宦官爲強化其權力，故於左右政治權力之時，亦介入王朝廣嗣之事。張角有黃巾太平道之稱呼，係因《太平經》而來；而太平道也頗用《太平經》之理論。這種情況，與采用老子《道德經》的五斗米道相同。雖然黃巾太平道在一年多後即被剿滅，但《太平經》持續留存至後代，以致爲《道藏》所收錄。

關於《太平經》，以往小柳司氣太博士曾著有詳細的論文《後漢

書裏楷傳的太平清領書與太平經之間的關係》^①。《道藏》本收錄的《太平經》，在六朝道教發展的過程中，其巫覡雜語及興國廣嗣之術已被刪除，相反地可看到在東漢末期與原《太平經》無關的儒教思想。雖然在好幾個地方可看到代表儒教的“三皇五帝”，但不見五帝之首的“黃帝”，當然也看不到“黃老”。因為“黃老”、“黃帝”與“三皇五帝”無關，但在此思路下，“忠臣孝子”和“仁義禮智”屢屢出現。吉岡義豐博士在《道教與佛教第二》一書中，以敦煌本《太平經》為中心，將之與其他太平經（在其他書中引用的經文）進行對比。筆者主要以王明教授本來進行考究。敦煌本《太平經》有王明本所無的經文（如老子《道德經》的思想等）；相反的，吉岡本中所無的經文，王明本却有。王明博士將《道藏》中收錄的《太平經》與他書（注）引用的“太平經曰”佚文合併，著成《太平經合校》（中華書局 1978 年版）。

一方面，據王明博士所述，《太平經合校》開頭的經文，是《道藏》所收的《太平經鈔》，而《太平經鈔》據說是唐末閭丘方遠所編纂。開頭以“太平金闕帝晨後聖帝君師輔歷紀歲次平氣去來，兆候賢聖功行種民定法本起”為題，本文為“問曰：三統轉輪……”“善哉！子何為復問此乎？”的問答方式。在本文之中，有“天地混齋，人物糜潰，唯積善者免之，長為種民。種民智識，尚有差降……猶須師君，君聖師明，教化不死，積煉成聖，故號種民。種民聖賢長生之類也……寶經符圖……秘之玉函，侍以神吏……施之種民，不能行者，非種民也。……凡大小甲申之至也，除凶民，度善人，善人為種民……大道神人……委曲導之，勸上勵下，從者為種民，不從者

① 收錄在《東洋思想的研究》1942 年 10 月。

沉没……種民上善，十分餘一……大太平君定姓名者，李君也，以壬辰之年三月六日，顯然出世。乘三素景輿，從飛輶萬龍，舉善者為種民……憶識大神君之輔相，皆無敢忘，聖君明輔，靈官祐人，自得不死，永為種民，升為仙真之官，遂登後聖之位矣。”以上經文中的李君在壬辰之年三月六日云云，應與歷史上的具體事件有關，纔能寫出如此冗長的《太平經》經文。

關於種民，吉岡博士業已整理了包含前輩學者研究在內的論述^①。其書的第三章六朝道教的種民思想中，介紹了塚本善隆博士以及中國的陳寅恪、楊聯陞兩位博士的說法，認為種民是道教的理想信徒；而吉岡博士也介紹了敦煌文獻中的資料。記載種民一詞的文獻，全部不存在於北魏太武帝時寇謙之新天師道以前的文獻中。因此，當然也不是原《太平經》裏的東西。而且，原《太平經》流行時的政治情勢是在東漢末期的亂世，但在補充《太平經合校》的文獻中，有南北朝及隋唐等太平時期的文獻，其背景是即使在道佛論爭中佛教方面完全駁倒道教，但因支持政治體制的意識形態是“道”“儒”兩教表裏共偶關係的宗教思想，因此北周武帝的打壓佛（道），是在消除道教為具文的時代，因而產生如上所述，在原《太平經》中加入儒教的要素，以至於在道教展開的南北朝時期，道教纔會有那麼多的“種民”。

① 吉岡義豐博士著：《道教與佛教第三》，國書刊行會 1976 年版。

第六章 三張五斗米道

四川爲東漢時期的巴蜀之地，地形異於中原地區的大平原，河水清澈，漁業盛行，同時孕育著較低緯度的亞熱帶植物。土地生產力高（火耕水耨的水稻和旱田的粟麥等作物的分蘗度都很高），因此農業生產豐富。在農業產物中，水田耕作的稻米最多（東漢時代如此，現在也是），旱田（畑）耕作的粟、麥、豆等，也和稻米相同，都較中原地區的平均收穫量高。在中國，稱有殼穀物如稻、粟、麥等穀類去除外部皮質後的部分叫作“米”。“五斗米道”的五斗米，是指以稻米爲主的稻、粟、麥等“米”。因此五斗米道的信徒上繳的五斗之“米”，並非僅是稻米而已，而是旱作的粟、麥等去除皮質之後的“米”。能一次繳納五斗之“米”的農民，想必是相當富裕的。入五斗米道的農民信徒之中，已可確知，游牧民族“羌”族（藏族）中已農民化的“氐”族占有相當大的部分。據《後漢書》本紀的記載，即可明白確實有羌族變爲氐族一事。羌族騷擾中原，自有史以來即

存在，東漢時期亦同，特別是東漢中末期更為劇烈。進入四川的羌族，其滲入方式有兩個類型，一是自然進入農耕民化（成為氏族），以移流民的身份為五斗米道在各地區的亭傳——“治”以慈善之名吸收成為五斗米道的信徒——擔任各“治”交通運輸網絡的勞動者；另一部分則是割土與之，成為農耕化的農民。

學界中並沒有以上述思考方式來研究五斗米道的學者，儘管法國的石泰安教授，從廣泛的立場來論究五斗米道^①，但在其《關於公元二世紀的政治・宗教的道教運動》中，並未看到以上述思考角度來論述的內容。福井康順博士《道教的基礎研究》一書，雖然使用眾多的史料以考證並論述三張——張陵、張衡、張魯的事迹，但亦未看到以前述思考方式來論述。黃巾之徒太平道與四川是不一樣的，黃巾之亂是在旱田多、土地生產力低下地區的農民叛亂，約一年即遭到壓制。但誠如上述，由於《太平經》已多少改變了原《太平經》的樣貌而為《道藏》所收錄（參照前章末尾），而黃巾之徒的殘存分子，也被打著赤德轉往黃德的正統政權旗幟下生根的五斗米道（天師道）所吸收。此點大淵博士曾提及，他認為晉代的“天師道（宗教結社）”的實際情況，太平道的殘存分子應為其重要構成因素。五斗米道在成立之初，因氏族而開始與少數民族產生因緣。（詳見石泰安博士論文，他認為板楯蠻與氏族有密切的關係）故在五斗米道的發展過程中，因板楯蠻與賁的參與，乃滲透入北邊的鮮卑族社會。

二

《三國志》卷八《魏書・張魯傳》中，對於三張五斗米道有如下

① 見[日]吉岡義豐、[法]蘇鳴遠編輯《道教研究第二》。

的記載：

祖父陵，客蜀，學道鶴鳴山中，造作道書以惑百姓，從受道者出五斗米，故世號米賊。陵死，子衡行其道。衡死，魯復行之。益州牧劉焉以魯爲督義司馬，與別部司馬張脩將兵擊漢中太守蘇固，魯遂襲脩殺之，奪其衆。焉死，子璋代立，以魯不順，盡殺魯母家室，魯遂據漢中，以鬼道教民，自號“師君”。其來學道者，初皆名“鬼卒”。受本道已信，號“祭酒”。各領部衆，多者爲治頭大祭酒。皆教以誠信不欺詐，有病自首其過，大都與黃巾相似。諸祭酒皆作義舍，如今之亭傳。又置義米肉，懸於義舍，行路者量腹取足；若過多，鬼道輒病之。犯法者，三原，然後乃行刑。不置長吏，皆以祭酒爲治，民夷便樂之，雄據巴、漢垂三十年。

張魯傳的裴松之注云：

典略曰：熹平中，妖賊大起，三輔有駱曜。光和中，東方有張角，漢中有張脩。駱曜教民緬匿法，角爲太平道，脩爲五斗米道。太平道者，師持九節杖，爲符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之，得病或日淺而愈者，則云此人信道，其或不愈，則爲不信道。脩法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。又使人爲奸令祭酒，祭酒主以老子五千文，使都習，號爲奸令。爲鬼吏，主爲病者請禱。請禱之法，書病人姓名，說服罪之意。作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地，其一沉之水，謂之三官手書。使病者家出米五斗以爲常，故號曰五斗米師。實

無益於治病，但爲淫妄。然小人昏愚，競共事之。後角被誅，脩亦亡。及魯在漢中，因其民信行脩業，遂增飾之。教使作義舍，以米肉置其中以止行人；又教使自隱，有小過者，當治道百步，則罪除；又依月令，春夏禁殺；又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉。

臣松之謂張脩應是張衡，非典略之失，則傳寫之誤。

被引用的《典略》，其開頭云“漢中有張脩”的張脩應爲三張的第二代張衡，裴松之斷定應是《典略》之誤。雖然此事也有其他異說，但一般學者多認同裴松之的說法，筆者亦同。當時引用《典略》記述之誤者，係《後漢書》卷一百五^①《劉焉傳》的唐李賢注，雖也引用如上裴松之注所引的相同敘述，但其開頭是“漢中有張脩爲太平道，張角爲五斗米道”，犯了弄錯太平道與五斗米道之誤。

《後漢書》卷七五《劉焉傳》：

沛人張魯，母有姿色，兼挾鬼道，往來焉家，遂任魯以爲督義司馬，遂與別部司馬張脩，將兵掩殺漢中太守蘇固，斷絕斜谷，殺使者。魯既得漢中，遂復殺張脩而并其衆。……（焉）徙居成都，遂疽發背疽卒。……張魯以璋（焉之子）闇懦，不復承順，璋怒，殺魯母及弟，而遣其將龐羲等攻魯，數爲所破。魯部曲多在巴土，故以羲爲巴郡太守。魯因襲取之，遂雄於巴漢十

^① 譯者注：《劉焉傳》應在《後漢書》卷七五，酒井先生在文中有兩次（另一處在原書 105 頁）均云卷一百五，恐手寫之誤。

三年(酒井注:《三國志·魏書·張魯傳》作三十年,《三國志·魏書》正確)^①。……明年(建安二十年),曹操破張魯,定漢中。魯字公旗。初,祖父陵,順帝時客於蜀,學道鶴鳴山中,造作符書,以惑百姓,受其道者……(以下與前述《三國志·魏書》卷八《張魯傳》相同)

以上《魏書·張魯傳》的裴松之注,或是《後漢書·劉焉傳》中關於張魯傳的唐李賢注,都記載了五斗米道的修法,是由“祭酒”主導使都習“老子五千文”以及請禱之法。請禱之法即是施靜室使病者處其中思過,書病人姓名,說服罪之意,作三通,其一上之天,著山上,其一埋之地,其一沉之水,謂之三官手書。

在三張五斗米道的記述中,“道”字很多,“義”字也很多。而且還有“鬼道”這一語彙,此即問題之所在。鬼道一語係使用於張魯時期。鬼道雖也指張魯之母的鬼道,但張魯的鬼道和其母不同。雖也行使飲用符水的類巫術治病法,但此巫祝治病中,也有五斗米道所行的叩頭思過,與一般的巫覡道比較起來更具宗教性。張陵從沛作客於蜀(四川成都地區),恐怕是從貧富差距甚大的沛,流徙至有豐沃土地的蜀,從而在鶴鳴山中學“道”,作道書,然後遭官方指責為“誑惑百姓”。此“道”應是道家的“道”,說不定就是老子五千文的“道”。雖然此道的宗教性遭到非難,但這應是政治體制方面對宗教單方面的批判。因當時正值宮廷內祠祀老子之時,“惑百

① 譯者注:關於此處敘述,可能因酒井先生參考版本的關係,句讀有些疑誤。原文為“魯因襲取之,遂雄於巴漢。(建安)十三年……”巴漢與十三年非連續文字,而是分叙不同年份之事。見鼎文版第 652 ~ 653 頁,或第 2433 ~ 2434 頁。

姓”之叙述,表示官方無法掌握該集團。文中亦記載張衡亦行張陵所學之“道”。衡所行之“道”,即上述都習五千文與天、地、水三官手書。至張魯時期,設置義舍,並規定義舍之制與營運法則。而且各地的五斗米道支部——“治”的網絡系統也已形成。而義舍、義米肉的“義”,則是在制度上履行仁慈、慈善之意。張魯時期的五斗米道,既是宗教結社,又是擁有相當於豪族“部曲”武力階層且具有政治力量的宗教結社。五斗米道修法的中心文獻《老子》五千文的注釋似乎也開始進行。張魯時代的五斗米道是以“鬼道”教導百姓,其治頭大祭酒,皆教以誠心不詐欺。誠心不詐欺正是五斗米道強化結社凝聚力的倫理道德,同時也顯示五斗米道各治頭大祭酒之下的結社組織之特性。

三

《後漢書》卷一百五《劉焉傳》有如下的記載:

(1)韓遂、馬超之亂(中平四年,187),關西民奔魯者數萬家[在《三國志·魏書》卷八《張魯傳》中,韓遂、馬超之亂,關西民從子午谷奔之(魯)者數萬家]。時人有地中得玉印者,群下欲尊魯為漢寧王。魯功曹閭圃諫曰:“漢川之民,戶出十萬,四面險固,財富土沃,上匡天子,則為桓文,次方寶融,不失富貴。今承制署置,執足斬斷,遽稱王號,必為禍先。”魯從之。

(2)魯自在漢川垂三十年,聞曹操征之,至陽平,欲舉漢中降。其弟衡不聽,率眾數萬,拒關固守。操破衛,斬之。魯聞陽平已陷,將稽顙歸降。閭圃說曰:“今以急往,其功為輕,不如且依巴中,然後委質,功必多也。”於是乃奔南山。左右欲悉

焚寶貨倉庫，魯曰：“本欲歸命國家，其意未遂；今日之走，以避鋒銳，非有惡意。”遂封藏而去。操入南鄭，甚嘉之。（以上記述，在《三國志・魏書》卷八《張魯傳》中亦有）

不管是(1)或(2)皆記述了從赤色(漢王朝)走向黃色(曹操魏王朝)之運的識緯思想實現化時期，張魯選擇了避免成為漢寧王、不與曹操軍作戰的策略，而是選擇歸命於國家(魏王朝)。

第七章 道佛交流與佛道論衡

儒家儒教與道家道教俱為中國的民族宗教，因儒道有著相同的最高神——天神、地祇、宗廟神，故整個中國史，儒家儒教與道家道教是在相互共偶的關係下，支持著政治體制的宗教思想。1 世紀左右，佛教自西方傳入，約在東漢末期，則同時有來自南方交趾方面的佛教影響。外來的佛教經典，起初藉由道家道教的語彙譯經。以雜密系經典為主的“太山”信仰，論及天神時使用的“天曹”一詞。關於佛教的教義，在六朝至隋初的道佛交流中，隨著三論宗以“無生”思想為該派思想的同時，道家老子“無”的思想即影響了佛教。

一、關於無生思想

在道家“老”“莊”之中，並無“無生”一詞。故不能說“無生”是“老”“莊”對於佛教關係論議有著直接影響的產物。若硬要從《老子》書中找到與“無生”有關的語句，應是《老子》第七十五章的“無以生為者”。

三論宗所依據的經典為《中論》《百論》《十二門論》，《中論》等

經典經常出現“無生”一詞。在三論宗的形成過程中，“老子一僧肇一吉藏”中的吉藏，確實扮演著三論宗集大成者的角色。伊藤隆壽《僧肇與吉藏》^①一文，認為三論宗的集大成者吉藏之思想根柢，是與“老子一僧肇一吉藏”相連一貫之“道”的哲學。

鎌田茂雄博士認為，“無生”以佛教者的立場來說，指的是《泥槃經》所說的“無生無滅”的無生。以周公孔子（儒教）、老莊（道家）的立場為主，外來佛教為輔的東漢時期之儒教（道教）世界，“黃老”即指“老子”，追求的是不老不死（登僊）。顧歡事奉的“黃老道”與黃巾張角所事“黃老道”的“黃老道”相同，而在此之前的東漢明帝時，楚王英曾“誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠”，其黃老亦相同。因此，東漢到六朝時期的黃老，是與“老子”相同的道教信仰客體。（參照第五章）

著《夷夏論》的顧歡，事奉“黃老道”並注釋《老子》一書。在《夷夏論》有云：“佛號正真，道稱正一。一歸無死，真會無生。”（《南齊書》卷五四《顧歡傳》）顧歡將“無生”和佛教的關係連起來講。上述的“道”與“一”是指《老子》的“道”與“一”。

鎌田茂雄博士認為吉藏的時代，是從舊中國佛教過渡到新中國佛教的轉換期。慧遠即是這個轉換期的僧侶。

慧遠（334—416）在其《沙門不敬王者論》中，引用評價老子、莊子之語：“答曰……神也者，圓應無生，妙盡無名（無生和無名的無名，是出自老莊的用語）……莊子發玄音於《大宗》曰：大塊勞我以生，息我以死，又以生為人羈，死為返真，此所謂知生為大患，以無生為反本者也。”（收於《弘明集》卷第五）

① 收錄於《鎌田茂雄博士還曆紀念論集：中國的佛教與文化》。

南齊明徵君僧紹“正二教”(道士有爲《夷夏論》者,故作此以正之)中云:“論曰泥洹仙化,各是一術,佛號正真,道稱正一,一歸無死,真會無生。”(收於《弘明集》卷第六)謝鎮之《書與顧道士》云:“論始云,佛是老子,老子是佛,又以仙化比泥洹,長生等無死……正始之音,婁羅之韻,此俗禮之小异耳。”(不管正始的玄學,或是婁羅之韻,在俗禮中都祇是大同小异而已)(《弘明集》卷第六)。

釋惠通的《駁顧道士〈夷夏論〉》云:“又云泥洹、仙化各是一術,佛號正真,道稱正一,一歸無死,真會無生,無生之教除,無死之教切。”(《弘明集》卷第七)

朱廣之《疑夷夏論諮顧道士》中有“論云無生之教除,無死之化切,切法可以進謙弱,除法可以退夸强,疑曰無生即無死,無死即無生,名反實合,容得除切之別耶……”(卷第七)。釋道安《二教論》中的《仙异涅槃第五》,也被問及:“問:釋稱涅槃,道言仙化,釋云無生,道稱不死,其揆一也,何可异乎?”(《廣弘明集》卷第八)釋僧順《答道士假稱張融三破論》中道:“論云:泥洹是死,未見學死而得長生,此滅種之化也。釋曰:夫生生之厚至於無生……夫欲求無生,莫若泥洹,泥洹者無爲之妙稱。”(《弘明集》卷第八)《三破論》之中云:“欲求無生,莫若泥洹。”將“無生”與“泥洹”結合在一起,似乎是佛教方面對無生論所下的結論。佛教徒的“無生”,在《四庫全書總目提要》中,曾舉明末洪應明撰《仙佛奇踪》四卷爲例。此書前二卷記仙事;後二卷記佛事。《仙佛奇踪》在開頭記載著:“老子至張三丰六十三人,名曰逍遙墟,末附長生詮一卷。次載西竺佛祖自釋迦以下(牟尼至般若多羅)十九人,中華佛祖自(菩提)達摩(至船子和尚)四十二人,名曰寂光境,末附無生訣一卷。”

《仙佛奇踪》有《寂光境》《逍遙墟》《長生詮》《無生訣》,《無生

訣》所載人物爲僧侶。《續道藏》中收有《長生詮經》和《無生訣經》。

釋寶林《破魔露布文》云：“究無生之虛致，覽物化之樞機……經云：涅槃無生而無不生，至智無照而無不照，其唯如來乎！”（《弘明集》卷第十四）

在明徵君僧紹的《正二教論》（《弘明集》卷第六）一文，指正了老子化胡說之一的老子去天竺國，乘太陽之精進入晝寢中的國王夫人口中，變生釋迦，並向天云“天上天下，唯我爲尊”的說法；批駁“周代的孔老莊，誠爲帝王之師”（支持政治體制的經緯共偶關係的宗教思想是儒家儒教與道家道教）的主張。同時也對《夷夏論》中所言“道則佛也，佛則道也”一語論述道和佛的差異進行批判與指正。針對《夷夏論》“泥洹仙化，各是一術，佛號正真，道稱正一，一歸無死，真會無生”之說，論述“侯王得一而天下貞，莫議仙化，死而不亡者壽，不論無死……今之道家所教，唯以長生爲宗，不死爲主，其練映金丹，餐霞餌玉，靈升羽蛻，尸解形化……又稱其不登仙，死則爲鬼，或召補天曹……至若張葛之徒，又皆雜以神變化俗，怪誕惑世，符咒章劾，咸托老君所傳。而隨稍增廣，遂復遠引佛教證成其僞”。

釋玄光在《辯惑論》的序，批判“東吳遭水仙之厄，西夷載鬼卒之名，閩藪留種民之穢（批判江蘇福建的五斗米道等）”。在《辯惑論》的本文中，先批判方僊道方術之徒，然後批判張陵（天師）、黃巾、張魯，此處可看到把張魯當做張角之子的錯誤記述。對三張的天師道批判，最早始於五胡十六國時期的神仙道（以嵩山爲中心），這似乎影響到佛教方面對三張五斗米道的批判。同時也記述了五斗米道的塗炭齋爲教化氐夷之術等，可看到許多批判三張的注解。

二、從“一切衆生悉有佛性”到草木成佛說

根據鎌田茂雄博士(《中國佛教史》第六卷第 180 頁)的說法,佛性說是佛教思想中最重要內容之一。而最直截了當展開佛性說的是《大般(若)涅槃經》的中心思想“一切衆生悉有佛性說”。

《老子道經·法本章》第三十九中有“天得一以清,地得一以寧,神得一以靈……萬物得一以生”之句。《德經·戒強章》第七十六中也有“人之生也柔弱,其死也堅強;萬物草木之生也柔脆,其死也枯槁”的句子。《道經》言“萬物得一以生”,《德經》則云“萬物草木”得“一”以生。三論宗集大成者吉藏所倡導的草木佛性說,是指應熱衷於學習《老子》所云如活生生的萬物草木般之柔脆,而不要如死去之萬物草木般的枯槁。鎌田茂雄博士(在《中國佛教史》第六卷第 540 頁)引用藤井教公《慧遠與吉藏》(收錄於《三論教學的研究》)一文,對於吉藏的草木成佛說有如下的敘述:

若衆生有佛性的話,則草木亦有佛性……不僅衆生有佛性,草木亦有佛性……若衆生成佛之時,一切草木亦皆得以成佛……

自魏晉南北朝時代以迄唐末,支持政治體制的宗教思想是道家道教(與儒家儒教成經緯共偶的關係)。在此期間發生的佛教法難,如北周武帝及唐代會昌(武宗)法難,皆是排佛的法難,由道教中的精英道士整理王朝的道藏經典,至宋代完成了《道藏》的初期規模。儒教則完成了經學訓詁學的發展。在此期間同樣可看到,佛教因為王室的個人資助或貴族的捐助,以及比這個現象更重要

的經由精英僧侶自身而完成中國佛教各宗派的發展。各宗派之中，禪宗是老莊思想的佛教化，淨土宗也有發展，甚至也發展了禪淨一體的臨濟禪。這段期間發生的佛道論衡，起初是對五斗米道的批判，進而變成包含對老子化胡問題等道教全體的批判。其中關於化胡問題，道教理屈之情況屢屢可見。但在六朝到唐末期間，若不考慮支持政治體制的宗教思想是道教（儒教），而如多數學者般僅從儒家的立場處理政治體制的論爭問題，將無法得到正確的鵠的。

三、佛道論衡

根據《集古今佛道論衡卷甲》（收錄於“大正新修大藏經第五十二卷史傳部四”）的開頭“東漢明帝感夢金人騰蘭入維道士等請求角試事一”：

漢法本內傳云：明帝永平三年（60），上夢神人金身丈六，項有日光，飛在殿前，欣然悅之。明日，問群臣此何爲神，有通人傅毅曰：“臣聞天竺有得道者，號曰佛也。”……於是上悟，遣郎中蔡愔、郎將秦景、博士弟子王遵等一十八人，於大月支中天竺國，寫佛經四十二章。……時有沙門迦攝稱摩騰竺法蘭……承蔡愔使達天竺……帝問騰曰……廣說教義，帝信重之。暨永平十四年（71）正月一日，五嶽諸山道士，朝正之次，自相命曰：天子棄我道法，遠求胡教，今因朝集，可以表抗之。其表曰：五嶽十八山觀太上三洞弟子褚善信等死罪上言。臣聞太上無形無名，無極無上，虛無自然，大道出於造化之前。上古同遵，百王不易。今陛下道邁羲皇，德過堯舜，竊承陛下

棄本追末，求教西域，所事乃是胡神，所說不參華夏……臣等諸山道士，多有徹視遠聽，博通經典，從元皇已來，太上群錄，太虛符咒，無不綜練，達其涯極。或策使鬼神，或吞霞飲氣，或入火不燒，或履水不溺，或白日升天，或隱形不測。至於方術藥餌，無所不能，願得與其比校。

“太上群錄”以下的記述，是指西漢公孫卿以來的神僊道。

西漢公孫卿的神僊道，是從公孫卿在五嶽的中心嵩山修業而拉開序幕，接續其後的東漢神仙道，則逐漸強化“黃老”的宗教面，在老子廟中被祭祀的“老子”，東漢末期成為“太上老君”；“黃老”成為祭祀對象“老子”的神格化（黃老＝老子）。神仙道則是愈益側重太上老君的信仰，這種形態的神仙道，也培養了對道教舊天師道（三張偽法）的淨化力量。與公孫卿在嵩山修業相同，五嶽諸山（十八山）皆有道士進行神仙道的修業，這些道士即以神仙道的立場上書。此後東漢王朝，對於外來佛教（浮圖）的祭祀，將之與“太上無形、無名、無極、虛無、自然大道”（這些用語出自《老子》，老子的神格化——太上老君）“黃老”（“老子”信仰）合併，成為“黃老浮圖”一併祭祀的情況。^①

東傳的佛教，首先經由佛圖澄，然後是道安，在五胡十六國的區域漸次擴展。統一五胡十六國的國家是北魏，北魏是由東漢時進入中原的“鮮卑”拓跋部所發展起來的。拓跋五胡十六國時代，三張五斗米道道寇謙之，通過在漢人貴族寇氏莊園擔任雇傭的

^① 參照《集古今佛道論衡》卷中（載《大正藏》第五十二卷史傳部四，第364頁的部分，即可瞭解佛教界對於“神仙道”動態的認識。

謫仙人成公興的幫助，得以進入嵩山修神仙道，而獲得批判舊天師道、淨化舊天師道的能力。同樣是漢人貴族的崔浩（381—450），幫助寇謙之進行淨化舊天師道的道教運動。神格化的老子玄孫李譜文於嵩山降示，催促寇謙之對道教進行清整。崔浩精通經史，亦善天文陰陽之學，以實現儒家的政治社會為理想。同時也對與人事現象相關的天文現象進行指示、預言，並屢中其的，因此獲得北魏皇帝明元帝的信任，參與策劃軍國大事，成為朝中重臣之一。崔浩於明元帝初年擔任博士祭酒，授帝古典學有功。明元帝既歿（423），崔浩即因反對派而喪失地位。此時，正是淨化舊天師道、創立新天師道的寇謙之人都開始傳教之時。寇謙之的教法，係去除舊天師道中違反王法的偽法，納入一部分佛教科儀，試圖以新天師道作為國家宗教。崔浩之母盧氏，原與天師道有關，因之崔浩成為寇謙之的信徒。寇謙之與崔浩成功接近北魏太武帝，在群臣的反對下，使太武帝的軍國大事大獲成功，加崔浩以東郡公太常卿及撫軍大將軍之銜，終進位司徒，掌握國政的實權。崔氏致力於使太武帝信仰道教，進而使其完全成為新道教的君主（政治與道教一體化）。利用鎮壓蓋吳之亂之機，開始進行排佛政策，一時之間佛教乃轉趨地下化。就這樣隨著新道教成為國家宗教的同時，崔浩也實現了以樹立儒教秩序為理想的政策。當時，江南的政治體制是道教為表，儒教為裏，在道儒共偶關係的宗教思想下所支撐的政治體制。崔浩的政治體制運作與江南的政治體制相通，也就是北魏的政治體制。

寇謙之出生於五胡十六國地區的漢人貴族之家，自少時即有志於神僊道與張魯的天師道，進入嵩山修行神僊道的同時，即批判舊天師道，致力於新天師道的創立。此時寇謙之得太上老君降示，

授與天師之位和《雲中音誦新科之誡》。命其據此經誡，矯正三張天師道向信徒徵收租米、錢稅和教導男女合氣之術之過，進行道教的改革。又云大道應重清虛，重禮度（道德戒律），要求進行服食閉練（服藥、醫經的靜坐）的修行，會通服氣（呼吸法）、導引（步引 = 禹步導引）、辟穀（食餌法）等長生術。泰常八年（422），通過太上老君的玄孫——仙人李譜文，得其授予九州真師、治鬼師、治民師以及繼天師等四錄，給予包括神仙道中心嵩山在內方圓萬里的廣漢平原（中國）之宗教支配權，命其輔佐擁有現實政治權力的北魏皇帝（北方太平真君）。寇謙之因得上述漢人貴族崔浩的推舉，拜謁太武帝，受到皇帝的崇敬，乃著手推進以新天師道為北魏國教的行動。

首先，太武帝以寇謙之為軍國之師，迎嵩山道士四十餘人入都，設天師道場，依寇謙之之請，太武帝於440年改元為太平真君，自詣天師道場，登壇受符，並將此設為北魏皇帝即位時必須遵行的科儀。北魏是由東漢時騷擾中原的“鮮卑”拓跋部發展而來並統一五胡十六國後建立的國家，並不是崔浩意圖中的儒教國家。由於北魏以具有道教天命意味的符籙授與取代了儒教的天命，新天師道乃成為北魏的國教。因北魏政權發起了廢佛運動，終於在太平真君二十三年（446）^①發布中國最初的廢佛詔敕，進行全國性的佛教彈壓。但後來先是寇謙之病死，崔浩又在國史編纂的問題上觸怒太武帝而被誅，及至太武帝歿，廢佛亦中止，佛教又恢復往日的隆盛。

① 譯者注：太平真君祇存在十二年（440—451），此處應為宋元嘉二十三年，太平真君七年（446）。

元魏君臨釋李雙信致有廢興故述其由事三

魏太祖道武皇帝，拓跋珪天興元年(398)下詔曰：夫佛法之興，其來遠矣。濟益之功，冥及存沒。……可於京邑建飾容範修整宮舍，令信向之徒有所居止。是歲始作五級佛圖……及須彌殿，加以飾續，別構講堂禪室……

魏世祖太武拓跋燾即位，亦遵太祖、太宗之業。雖有黃老不味其術，每引高德沙門與談玄理，於四月八日，與諸佛像行於廣衢……敬李術爲立道壇。司徒崔皓少習左道，猜忌釋門。既位居僞輔，尤不信有佛，謂是虛誕，見讀佛經，奪而投井中。……道士寇謙之，與皓款狎，遂奏拜謙(之)位稱天師。時有沙門玄高……太子晃事高爲師。……于時崔寇(皓)先得寵於燾，恐晃篡政有奪威權。又譖云：太子前事實有謀心……若不早除，必爲巨害。燾納之，即敕收高，於太平(從太平真君而來，但去除真君，真君爲道教用語)五年九月十五日，縊於平城之隅。太子又幽殺之，即宋元嘉之二十二年也。爾夜門人莫知其死，忽有光明繞塔入房。其光聲曰：吾其已逝……崔皓於此縱以奸心，每與帝言恒加非毀，以佛法無益於政、有傷民利，勸令廢之……道士寇謙(之)不從其毀，苦與皓爭，皓拒之。謙謂皓曰：卿從今年受戮滅門矣。燾惑其言，以太平七年遂普滅佛法，分軍四出，燒掠寺舍，統內僧尼，無少長坑之。其竄逸者，捕獲梟斬(自北魏太武帝時寇謙之立新天師道以來，即首開三武一宗法難之例，同時也開始了佛道論衡的首例)……時北園養虎……試以天師近檻，虎輒鳴吼。燾方知佛化高尊，黃老之所不及。……燾……遂感癘疾，通身發瘡，痛苦難忍。群

臣議曰：崔皓邪佞毀害佛僧，陛下所患必由於此。于時崔寇二人次發惡疾……以太平十一年乃載皓於露車，官使十人於車上更尿其口。行數里，不堪困苦……自古三公戮辱未之過此之甚。遂誅諸姻親門族都盡。宣下國中興復正法。俄而燾崩，孫濬襲位，大弘佛事，即高宗文成皇帝是也。見後魏書及十六國春秋高僧傳。^①

宋太宗文皇帝集群臣論佛理治致太平事四

文帝……聰睿英博雅稱令達。在位三十年^②……顧問侍中何尚之、吏部羊玄保曰：朕少來讀經，不多比日，彌復無眠，三世因果未辨厝懷，而復不敢立異者，正以卿輩時秀率所敬信也。范泰謝靈運常言：六經典文，本在濟俗，為政必求，性靈真奧，豈得不以佛理為指南耶。近見顏延之析達性論，宗炳難白黑論。明佛法汪汪，尤為名理，並足開獎人意。若使率土之濱皆淳此化，則朕坐致太平矣，夫復何事。尚之對曰：悠悠之徒，多不信法。以臣庸弊，更荷褒拂，非所敢當。至如前代群英，則不負明詔矣。……慧遠法師嘗云：釋氏之化，無所不可適。道固自教源，濟俗亦為要務。竊尋此說有契理奧……陛下所謂坐致太平，誠如聖旨。羊玄保進曰：此談蓋天人之際，豈臣所宜預。

① 崔浩的死因與上述佛教徒所言有異，非常明確是因上述的國史編纂問題觸怒太武帝而被誅。

② 譯者注：宋文帝在位期間 471—499，實際未足三十年。

魏明帝登極召沙門道士對論叙佛道先後事五

……時清道觀道士姜斌與融覺寺法師曇謨最對論。……
姜斌曰：老子西入化胡……敕語：道士姜斌論無宗旨，宜下
席……太尉丹陽王蕭綜……等一百七十人讀訖奏云：老子止
著五千文，更無言說。臣等所議，姜斌罪當惑衆。帝加斌極
刑。時三藏法師菩提流支諫乃止。配徙馬邑。

梁高祖先事黃老後歸信佛下敕捨奉老子事六

(略)

北齊高祖文宣皇帝下敕廢道教事七

昔金陵道士陸修靜者，道門之望，在宋齊兩代，祖述三張、
弘衍二葛。邠張之士，封門受籙，遂妄加穿鑿，廣制齋儀，糜費
極繁，意在王者遵奉。會梁祖啓運，下詔捨道，修靜不勝其憤，
遂與門人及邊境亡命，叛入北齊。又傾散金玉贈諸貴游，托以
襟期，冀興道法。帝惑之也。於(北齊)天保六年九月，乃下敕
召諸沙門與道士學達者十人，親自對校。于時道士祝諸沙
門……祝諸梁木或橫或豎。沙門曾不學方術，默無一對。士
女擁闥，貴賤移心。(高談自矜)並以靜徒爲勝也。諸道士等
雀躍騰倚，魚睨雲漢。高談自矜，誇衒道術。仍又唱言
曰：……沙門現一，我當現二。……帝命上統法師與靜角試。
上曰：方術小伎，俗儒耻之，況出家人也。[(下略)以上，《集古
今佛道論衡卷甲》]

《集古今佛道論衡卷乙》有如下各條目：

- a. 周高祖武皇帝將滅佛法有安法師上論事第一
- b. 周武平齊大集僧徒問以興廢慧遠法師抗詔事第二
- c. 周高祖巡鄴除殄佛法有前僧任道林上表請開法事第三
- d. 周天元皇帝納王明廣表開佛法事第四
- e. 隋文帝詔爲絳州天火焚老君像事
- f. 隋兩帝重佛宗法俱受歸戒事

周高祖武皇帝將滅佛法有安法師上論事第一

天和四年(569)歲在己丑三月十五日,敕召有德衆僧名儒道士文武百官二千餘人升正殿,帝御坐,量述三教優劣廢立。衆議紛紜,情見乖角,不定而散……安法師……《二教論》一十二篇,初歸宗顯本篇,略云:夫萬化本於無生,三才兆於無始。然則無生無始物之性也……儒釋,釋教爲內,儒教爲外。道無別教,宗結儒流……三張方……曹氏受命以黃代赤。

《蜀記》記載了張陵之事,以及三張偽法、班固的品人九條等。

《集古今佛道論衡卷丙》有如下各條目：

- a. 大唐高祖問僧形服有何利益琳師奉對事一
- b. 高祖幸國學當集三教問僧道是佛師事第二
- c. 道士李仲卿等造論毀佛法琳法師著辯正論以抗事第三
- d. 太宗下敕道先佛後僧等上諫事第四

- e. 皇太子集三教學者詳論事第五
- f. 太子中舍辛誥齊物論並净琳二法師抗拒事兩首第六
- g. 太宗文皇帝問沙門法琳交報顯應事第七
- h. 文帝幸弘福寺立願重施叙佛道先後事第八
- i. 太宗下敕以道士《三皇經》不足傳授令焚除事第九
- j. 太宗詔獎師翻道經爲梵文與道士辯核事

高祖武德四年，太史令傅奕者，先是黃巾，深忌緇服……乃上廢佛法事十有一條云：佛經詭誕，言妖事隱，損國破家，未聞益世，請胡佛邪教，退還天竺。……適有濟法寺沙門襄陽釋法琳憤激傳詞，側聽機候……即陳對曰：琳聞至道絕言……琳因謂衆人曰……乃著破邪論。其詞曰：莊周云：六合之內，聖人論而不議；六合之外，聖人存而不論。老子云：域中有四大，而道居其一……意在敬事君父……止在移風易俗，遂使三世因果……

法琳在此之後移至益部僧寺，因病而卒，時年六十有九。

《集古今佛道論衡卷丙》的“太宗下敕以道士《三皇經》不足傳授令焚除事第九”云：“據……國家檢田，令云：道士通《三皇經》者，給地三十畝。……道士通《道德經》者，給地三十畝，仍著令。”唐代的均田法，起初並不給予僧尼田土，給予僧尼田地是在開元十七年（729）以後。此後至開元二十六年（738）間爲止，依祠部格的發布施行。令云：道士通《三皇經》者，給地三十畝；道士通《道德經》者，給地三十畝。這種給予道士田地的措施，僅針對精英道士實施（此際，對於精英女尼、女冠，則給地二十畝）。

《集古今佛道論衡卷丁》有以下條目：

- a. 今上召佛道二宗入內詳述名理事第一
- b. 上以西明寺成召僧道士入內論義事第二
- c. 上以冬雪未降內立齋祀召佛道二宗論義事第三
- d. 上幸東都召西京僧道士等於彼論義第四
- e. 上在東都令洛邑僧靜泰與道士李榮對論第五
- f. 上在西京蓬萊宮令僧靈辯與道士對論第六
- g. 在司成宣范義頽宅難莊易義第七

以 e 條爲中心，整理如下：

顯慶三年四月，下敕追僧道士各七人入內論義。時會隱法師豎五蘊義，神泰法師立九斷知義，道士黃邈李榮黃壽等，次第論義……答曰：道經云：人法地，地法天，天法道，既爲天地之法，豈曰無知。……顯慶二年六月十二日……帝曰：佛道二教，同歸一善……顯慶五年八月十八日，敕召僧靜泰、道士李榮……帝問僧曰：老子化胡經述化胡事，其事如何？……聖旨問道士化胡經云：老子化胡爲佛，此事如何。靜泰奏言：老子二篇，莊生內外，或以虛無爲主，或以自然爲宗，固與佛教有殊，然是一家恬素。降茲以外制自下愚，靈寶創起，張陵吳時始盛。上清肇端，葛氏齊代方行。亦有鮑靜，謬作三皇被誅，具明晉史。大唐貞觀之際，下詔普焚此化胡經者，泰據晉代雜錄及裴子野高僧傳，皆云道士王浮與沙門帛祖對論每屈，浮遂取漢書西域傳，擬爲化胡經。搜神記、幽明錄等，亦云王浮造僞之過。道士李榮云：靜泰無知，浪爲援引。榮據化胡經云，

老子化胡爲佛。又老子序云，西適流沙，此即化胡之事顯矣。靜泰奏言：李榮重引化胡，靜泰前已指僞，縱令此經實錄，由須歸佛大師化胡經中。老子云：我師釋迦文，善入於泥洹。又榮引老子經序，竟無西邁流沙之論，但云：尹喜謂老子曰，將隱乎據。榮對詔不實，請付嚴科。又莊子云：老聃死秦失弔之。又西京雜記云：老子葬於槐里，此並典誥良證。又道士諸經，唯有莊老，餘皆僞誑，偷竊佛教安置縱橫……陛下秘閣亦有道經，請對三觀學士以定是非……李榮云：道人亦浪譯經。據白馬將經唯有四十二章，餘者並是道人僞作。近亦有玄奘，浪翻經論。靜泰奏言：李榮苟事往來，莫知史籍據。騰蘭初至此地，大譯諸經。其後支迦提之徒、康僧會之輩、曇摩提之屬、鳩摩羅之流，翻譯皆有年月，詳諸國史。亦有俗士聶承遠、謝靈運等，皆翻譯，備詳群錄，豈比汝之僞經。或云朱鳥味銜，或道青鳥吻噬，終散失於龍漢，卒改易於赤明，並涉憑虛，未聞崇有。又榮所云，近有玄奘亦浪翻經，竊謂不可據。玄奘久游五印，妙盡梵言，考之風雅，理無倫奪。又玄奘所譯，契我聖朝，漢二帝之天文，煥兩皇之宸照。無知祭酒輒事毀譽，案榮之罪已合萬死。李榮奏云：老釋二教並是聖言……靜泰奏言：榮自不能，泰即能矣。李榮重云：榮據道劫經云，道上於佛，佛還小道化胡之事，斷亦不虛。靜泰奏言：道士語稱檀越，已竊僧言。經引劫文，還偷梵語……李榮又轉語云：大道老君，皇帝所尚。

大慈恩寺沙門靈辯與道士對論第六

（龍朔）三年四月十四日，於蓬萊宮月陂北亭，與道士姚義玄等五人，西明寺僧子立等四人講論。其日晚……敕留僧靈

辯及道士二人，至十五日乃放還。初十四日，道士方惠長開老經題。靈辯問曰：向陳道德，唯止老教，亦在儒宗。答：道經獨有，儒教所無……易云：一陰一陽謂之道，此則已顯於儒家，豈獨明於老氏。答：自然之道爲本，餘者爲末。難自然之道，不攝在陰陽。老氏可爲本，陰陽亦苞於自然，周易豈爲末。答：元氣已來，大道爲本，萬物皆從道生，道爲萬法祖。難曰：道爲物祖，不异前言。老易同歸，若爲遺難。惠長不能答。因嘲之曰……上大笑，令更難……上又笑。重問曰：向云道爲物祖，能生萬象，以何爲體。答：大道無形。難：有形可有，道無形，應無道。答：雖復無形，何妨有道。難：無形得有法，亦可有形。是無法有形不是無，無形不有道。答：大道生萬物，萬法即是道，何得言無道。難：象若非是道，可使象外別有道，道能生於象。既指象爲道，象外即無道，無道說誰生。答：大道雖無形，無形之道能生於萬法。難：子外見有母，知母能生子。象外不見道，誰知汝道生。又前言，道能生萬法，萬法即是道。亦可如母能生子，子應即是母。又前言，道爲萬法祖……老子云：無名天地始，有名萬物母。母祖語雖殊，根本是一義。道既是無名，寧得爲物祖。惠長總領前語不得，因嘲之曰：既非得意，何爲杜默。已倒穀皮，答吞米賊。……難：象是質礙，道本虛無，有無性乖，若爲同體。惠長又無答。

五月十六日，於蓬萊宮，又與道士論難……至六月十二日，於蓬萊宮蓬萊殿論義。靈辯與道士李榮同奉見。上謂榮曰：襄陽道人有精神，好交言，無令墮其圍中。榮奏曰：孔子尚畏後生，況榮不如前哲。辯奏曰：靈辯誠爲後生，李榮故當是老（以榮住在蜀中故有此識）。上大笑曰：榮已被逼。榮開升

玄經題曰：道玄不可以言象詮。辯問曰：玄理本寂，思慮情智不可度量。妙道既絕言詞，若爲得啓題目。答：玄雖不可說，亦可以言說。雖復有言說，此說無所說。難：玄若可言詮，即當云可詮。如實不可詮，當云不可詮。何得向云不可詮，今復言可詮。榮領難不得，辯謂榮曰：求魚兔者，必藉於筌蹄，尋玄旨者，要資於言象。在言既其蹇，棘於理信亦迷矇，又更爲述前難。答曰：玄道實絕言，假言以詮玄。玄道或有說，玄道或無說。微妙至道中，無說無不說。辯曰：此是中論龍樹菩薩偈。偈云：諸佛或說我，或說於無我。諸法實相中，無我無非我。安得影茲正偈爲彼邪言，竊菩薩之詞作監齋之語。榮曰：佛道何殊！西域名爲涅槃，止是此處死滅。辯曰：螢光、日光不可一，邪法、正法安得齊。西域名涅槃，唐翻爲滅者，此乃玄寂之妙境，恬澹之虛宗。絕患累於後身，證無爲於極地。詎得以生死變謝而相擬乎！予聞涅槃亦是滅，生死亦是滅，兩滅即是齊。烏鵲亦有聲，鸞鳳亦有聲，二聲應可一，二鳥俱出聲，清雅猶來別。二法雖同滅，冥寂本不均。因呵曰：足下若不情昏菽麥目聞玄黃，何爲以至人涅槃，同庶類生死。上大笑曰：向者道士標章，今乃翻是道人豎義。令難問：玄理是可詮，可使以言詮。玄理體是不可詮，如何得言詮。答：曉悟物情，假以言詮，玄亦可詮。難：玄體不可詮，假言以詮玄，玄遂可詮者；空刺不可拔，強以手來拔，空刺應可拔。反問：空是玄不？反答：非是玄。反難：是玄可並玄非玄，若爲得並玄，正難：空既不並，玄空體非是玄。言既可詮玄，可並玄非玄，若爲得並玄。正難：空既不並玄，空體非是玄。言既可詮玄，言應得是玄。言雖不是玄言，亦可詮玄。空雖不是玄，何妨空並玄。答：玄

是微妙，妙何以空來並。難：玄是微妙，如何以言來詮？又汝玄理不可詮，玄理亦可詮。空雖不可並，空亦應可並。空體不可並，非並不得並。玄體不可詮，非詮不得詮。榮不能答，直抗聲曰：明王有道，致使番僧入貢。辯曰：日碑生於塞外，為忠臣於漢朝。道陵長自蜀中，作米賊於魏日。榮默然不答。又謂之曰：得嘲急解……榮曰：既得玄旨，所以杜默。辯曰：魚目不類明珠，結舌何關杜口。上大笑。令更難。難曰：玄理幽深，至人可測。道士庸昧，若為得知。答：玄雖幽奧，至人深知，凡則淺知。難：道士學玄理，至人能深知，道士得淺知。道士學仙法，仙人能高飛，道士應下飛……玄理有淺深，道士淺深俱不測。榮不能答，辯嘲之曰：老子兩卷，本末研尋。莊生七篇，何曾披讀。……榮未及對。

以上所記之長篇大論，為唐高宗時僧靈辯與道士李榮的論難內容及其問題之所在，論衡本身由政權主導，支持唐代政治體制的宗教思想是道教（道表、儒裏的共偶關係，是自六朝以來的產物），道士李榮理應知曉玄理的深淺，但由於淺知，故被譏為“不測”玄理深淺，李榮成為不讀老莊哲學的凡庸道士。很明顯地，不管唐高宗或是僧靈辯，都較道士李榮更通徹玄理（道教）。這是佛道論衡中，佛教優、道教劣的案例之一。支持唐代政治體制的宗教思想是道教，故主辦論衡的唐高宗，本應站在壓制佛教的道教立場，但因道士凡庸，反而與佛教站在相同立場以嘲笑道士李榮。

前魏時吳主崇重釋門，為佛立塔寺，因問三教優劣事（吳的孫權與沙門康僧會的問答）。

魏陳思王曹子建辯道論

夫神仙之書……乃云傳說。上爲辰尾宿歲星，降爲東方朔。淮南王安誅於淮南，而謂之獲道輕舉。……其爲虛妄甚矣哉。……世有方士……甘陵有甘始、廬江有左慈、陽城有郗儉。始能行氣導引，慈曉房中之術，儉善辟穀，悉號三百歲……若遭秦始皇漢武帝，則復徐福樂大之徒矣。桀紂殊世而齊惡。（批判神僊道）……陳思王曹植……魏武帝第四子也……植每讀佛經，輒流連嗟翫，以爲至道之宗極也。

晉朝孫盛撰《聖賢同軌老聃非大賢論》（論孔孟之儒教較老聃之道爲優）的論述中，提到箕文之事。此箕文或許是扶箕之語的首次出現。孫盛云“孔丘等爲上上……李耳等爲中之上”。孫盛又著《晉陽春秋》三十餘卷，評老子爲中賢之流。這是承襲東漢初班固的“序人九等之例”以孔丘等爲上上，李耳等爲中上的思想。

五斗米道、張角的太平道，先是受到葛洪的嚴厲批判，接著又受到來自寇謙之的非難。寇氏爲五胡十六國地區代表性的豪族，其清整道教運動得到同爲漢人豪族崔浩的協助。漢人豪族的寇謙之，得寇氏莊園雇傭成公興之助，入嵩山修煉，實際獲得了淨化天師道的力量。

佛道論衡之時，道士王浮，議論屢爲帛遠所屈。據聞王浮爲對抗僧人，乃著《老子化胡經》以批判佛教。王浮的論爭對手帛遠，被秦州刺史張輔所殺；帛遠的兄弟帛法祚，則爲梁州刺史張光所殺。鎌田博士認爲，這難道不是因爲張輔與張光對道教抱持善意嗎？（《中國佛教史》第一卷，第302頁）而且，據聞張光因無法討平漢中

賊寇，竟如其所言般的“登仙”而終。鎌田博士認為張光也許是神仙道初期的道教信奉者。筆者（酒井）要對鎌田博士此說提出異論。當時（從東漢末、六朝初以迄唐末）支持政治權力的宗教思想是道家道教（儒教與道教是儒道共偶的關係，道表儒裏），張光或張輔都是儒教官僚。正因是采行以道（儒）為主的政治體制，身為官僚，應當支持道教的立場。不管如何，《老子化胡經》是由道教方面所編寫，在佛道論衡的當時，道教經常利用此經作為批難佛教的立場。然其內容有各種增益，經名亦有《明威化胡經》《開天經》等名稱。透過化胡經來批難佛教，然後歷經宋代新儒教、新道教的興隆時期，到元代，《化胡經》即被擱置不用。元代，在華北有宋金以來禪教的僧、居士，與金、宋時期興起的新道教與全真教道士的論爭，其內容收入《至元辯偽錄》。此時，元朝也首次將道教的《化胡經》當做偽經而燒毀。^①

四、孫恩、盧循之亂

張魯降曹操後，往東南方流徙的是第四代張盛及為數眾多的天師道信徒。在這些徒眾之中，發生了自華中蔓延到華南的孫恩、盧循之亂。孫恩（？—402）是以微賤的出身得籍琅邪（山東），係孫泰之侄。

孫恩承繼在叛亂後被殺之孫泰的勢力，據有郁洲（當時在江蘇省北部的海島），得到相信孫泰未死而登仙的（天師道）信徒之援助，勢力大增。

公元399年，孫恩侵襲會稽（浙江紹興），殺郡守王凝之。王凝

^① 參照野上俊靜博士的《元史釋老傳的研究》，1978年1月發行。

之爲王羲之之子，信奉天師道。孫恩的信仰並非正統的天師道，他率領被貴族壓迫的貧苦大眾，攻擊郡守王凝之，殺害或驅逐江南八郡的地方官，又率領稱爲“長生人”的民衆（天師道系），自稱征東將軍，迫近國都建康。此時，孫恩軍中的婦女，爲準備戰爭，競將嬰兒投入水中，相信他們將成爲“水仙”。因孫恩是懂孤虛之術的兵法家，乃稱其教爲紫道。他以東海諸島爲根據地，抵抗劉裕（後來的劉宋武帝）和劉牢之的軍隊，襲擾沿海地方。然因在大本營的郁洲被擊潰，隨即衰敗，在臨海（浙江台州）投海而死。其軍及妓妾，因相信可與孫恩同爲水仙，亦一同殉死。取代孫恩的是繼續率領天師道徒達九年之久的盧循（？—411）。盧循是出身范陽（河北）儒學之家的望族，五胡亂華之際，因南渡較晚，故不見容於東晉的貴族社會。因信仰相通，盧循娶孫恩之妹爲妻。與肆無忌憚、冷酷殺人的孫恩相比，盧循是具有恩情的政略家。403 年被劉裕（之後的劉宋武帝）所追擊，率水軍循海道南下，占領廣州。當時，東晉剛平息桓玄之變，采取息戰的和平政策，乃任命盧循爲廣州刺史以爲懷柔。410 年，盧循認可妹夫徐道覆伐劉裕之議，自江州（江西）揮軍北上，令江州刺史何無忌戰死。又東下揚子江，正面攻擊建康不果，退走廣州；在始興（廣東）之戰又失去徐道覆，乃自廣州逃往交州，從曾受天師道教化的俚、僚、越等原住民中補充兵力。但因交州刺史杜慧度擊破被認爲是天師道信徒的土民李脱一族與盧循的殘兵部隊，盧循遂在龍編（河內之東）投海自殺。不過孫恩、盧循之亂仍然餘波盪漾。^①

① 以上係根據宮川尚志博士《道教事典》的記述。《道教事典》係宮川博士將其原本對孫恩、盧循之亂的著作，以最簡潔的文字所做的整理敘述。

李豐楙教授的《魏晉南北朝文士與道教之關係》(1978 年版)，是一部包含孫恩、盧循之亂的魏晉南北朝時期的道教史研究著作。最著名且對孫恩、盧循之亂做詳細論述的是陳寅恪博士《天師道與濱海地域之關係》一文。李豐楙博士係引用其他學者的研究並對其批判而著成以上這篇論文。李博士的這篇論文，與筆者的《道家·道教史的研究》，在論述魏晉南北朝時代的道教史關係上，優劣互見。因為筆者在魏晉玄學以外，並未論及文士、詩、楚辭、樂府、魏晉的文人、竹林七賢的其他人以及郭璞、陶淵明等人；但李豐楙博士之論文，關於老子《道德經》、黃老、黃帝、方僊道等方面的論述則多少令人感到不足。

五、上清派(茅山派)與靈寶派

上清派道教是一個信奉上清經典的道派，亦稱為茅山派。經梁代陶弘景對《真誥》《登真隱訣》兩書的編纂，上清派乃臻於大成。上清道派重視透過將元氣吸入體內，並排除體內不純之氣，使肉體改變成可與天地宇宙永遠共存的服氣之術，同時也經由將天上諸神的分身做為心中體內神的思維，使體內神可與天上諸神交感，讓肉體與諸神呈現同質性的存在以變成神仙的“內觀”“存思”之術。並將世界分成神仙界、人間界和幽冥界三個部分，論說其間雙向移動的可能性，確立包含死者在內的濟度衆生的理論。以往的神仙術(神仙道)，均將死者當做仙道的脫離者，置於救濟的對象之外；上清派充分瞭解這種神仙術的界限，認為不祇可經由生前的仙道修煉而升仙，同時亦詳述隸屬於死者世界之羅酆山的存在與組織，及死後再生和往仙界上升階段的過程。這樣一來，取代祇論述生者升仙的《黃庭內景經》，完成了企圖擴大宗教救濟範圍而加入對

於死者升仙祖先的追善供養等要素的《大洞真經三十九章》，並將此經作為上清派之基礎教義經典而加以重視。

中國禪宗的始祖菩提達磨，嘗入在嵩山少室山下的少林寺。北魏寇謙之亦在嵩山修業。嵩山可說是神仙道道士修煉的中心聖山。（以上有一部分內容係根據麥谷邦夫教授的論說）。

靈寶派是崇奉靈寶經典的道派。靈寶經由葛玄（仙公）傳授，然後由葛玄的弟子鄭思遠，經葛氏一族傳予葛洪。葛洪之後，又傳葛氏一族的葛巢甫。南北朝時期，傳予劉宋的陸修靜甚至是南齊顧歡、宋文明等人。馬伯樂認為靈寶古經典僅能上溯至 3 世紀，由於是宗教的儀式書，所以梁朝以後茅山派道教的集大成者陶弘景（上清派），並不重視當時靈寶派的經典《洞玄靈寶經》。

葛洪是金丹道外丹派的集大成者，論述入山之時必須佩帶避邪用的靈寶五符，以及可以入山的日期。（以上大體係依據砂山稔教授的論述）

陶弘景（上清派）與靈寶經（派）。思考上清派與靈寶派的關係時，必須考察在靈寶經系統裏具有重要地位的《靈寶五符經》。以《靈寶五符經》這一名稱被引用的經文，是否即指現行本（《道藏》）的《太上靈寶五符序》呢？可將之與《雲笈七籤》中所引用的經文作一對照。其次是陶弘景的著作中是以何種形式來引用的呢？因其內容有不同之處。我認為二者之所以不一致，應與《靈寶五符經》的原典有關。

陳國符曾考證現行道藏本的《太上靈寶五符序》即是古《五符經》。同時亦論及《三洞珠囊》和《上清道類事相》中引用的《靈寶五符經》經文做為現行本的疑問，以及靈寶五符是否可於入山時消滅邪氣等問題。

靈寶五符與五帝(以黃帝為中心)

| | | | |
|--------|----|------|---------|
| 緯書用語—— | 東漢 | 戰國時代 | 五色 五星 |
| 東方靈威仰 | 蒼帝 | 服色尚青 | 氣為木星 |
| 南方赤飄弩 | 赤帝 | 服色尚赤 | 氣為火星 |
| 中央含樞紐 | 黃帝 | 服色尚黃 | 氣為土星 |
| 西方曜魄寶 | 白帝 | 服色尚白 | 氣為金星為太白 |
| 北方隱侯局 | 黑帝 | 服色尚玄 | 氣為水星為辰 |

五帝在《真靈位業圖》的第四右位,此太清五帝自然(老子)之神

東方靈寶符命、西方靈寶符命、南方靈寶符命、北方靈寶符命、中央靈寶符命之圖

| | |
|-----------|--------------------|
| 奉請東方靈威仰 | 蒼帝君……東鄉諸靈官 |
| 奉請南方赤飄弩 | 赤帝君……南鄉諸靈官 |
| 奉請中央含樞紐 | 黃帝君……中央諸靈官 |
| 奉請西方曜魄寶 | 白帝君……西鄉諸靈官 |
| 奉請北方隱侯局 | 黑帝君……北鄉諸靈官 |
| 奉請降文命夏禹帝君 | 五嶽靈山真人、江河四瀆靈官……諸仙官 |

各經典引用的五符經

《抱朴子》[三十五歲,建武元年(317)完成]得道之法有二,一、金丹的製造服用;二、內修守一之法。

陶弘景的《登真隱訣》,系統且具體地說明守一實踐。

《抱朴子》與《靈寶五符》有關的篇章為《仙藥篇》《辯問篇》《登涉篇》。

《無上秘要》中與《五符序》相當的文句，是以《洞玄五符經》之名來引用。

《三洞珠囊》中……《洞玄五符經》是以“五符云”形式引用。

《上清道類事相》是王懸河的著作，引用《五符經》之處有四。

《要修科儀戒律鈔》有三處引用《五符經》。

六、陶弘景年譜：集上清派大成的陶弘景

關於陶弘景的年譜，麥谷邦夫教授著有《陶弘景年譜考略》上、下兩文（收錄於《東方宗教》第四十七、四十八號），茲參照麥谷教授優異的著作，完成以下敘述。

宋孝武帝孝建三年（456）四月三十日，生於建康東府城內的官舍。卒於公元 536 年，享年八十一歲。另說享年八十五歲（《梁書·墓誌銘》卷五一《處士傳》）。

陶弘景九歲（464）、十歲時即能讀《禮記》《尚書》《周易》《春秋》等，深得文章之意。

陶弘景十二歲（467），見《太清諸丹法》，即有志於煉丹。同年，顧愷之卒，年七十六（392 年生）。王玄謨卒，年八十一（東晉太元十三年，388 年生）

陶弘景十四歲（469）時，與其父貞寶隨劉秉同赴淮南鄉。

泰始七年（471），陶弘景十六歲時，陸修靜撰《三洞經書目錄》。母智湛卒（年五十三，宋元嘉九年，432 年生）。弘景為丁母憂，去職，尋授振武將軍。隨宜都王離開建康。母智湛為東海郝氏之女，是熱心的佛教徒。弘景對佛教知識的關心，係透過其母而形成。

在石頭——隨宜都王赴任途中，大病。年二十九（484），在石頭城忽得病，不知人事而不服藥、不飲食，經七日乃豁然自瘥……從此容色瘦瘁，言音亦跌宕闡緩，遂至今不得復常——對終其一生不作惡夢且剛毅大膽的陶弘景來說，七日不省人事時的種種幻影，可能帶來後遺症般的重病不藥自癒，是極為強烈又神秘的體驗。正因此有體驗，乃經由與神靈交通的現象，而得到異常能量的注入，直接轉換為搜集上清諸經典，並以此為基礎，集茅山派道教之大成。這個在石頭罹病、同死亡直接面對與恢復的神秘體驗，成為陶弘景確立道教信仰的轉捩點。從此以後，在孫游嶽門下的陶弘景，能力大增，嶄露頭角，不久即繼承孫游嶽的地位。

三十三歲〔永明六年（戊辰），488年〕首次到茅山，取得楊、許真迹。陶弘景在孫游嶽門下得到各種經典，對於感通上清經典的楊羲、許謐、許翺等人的真迹摹本，抱有非常大的興趣，遂以丹陽為據點成立了以上清經典為中心的道教。

弘景三十四歲〔永明七年（489）〕，孫游嶽卒（年九十一，東晉隆安三年，399年生）。

陸修靜於興世館搜集的三洞經典，以及經由受季真收藏在崇虛館的上清經典，在孫游嶽死後，由唯一的入室弟子陶弘景繼承。

弘景三十六歲（491）時，漸漸有意卸除奉朝請一職。乃因有感於被孤立於六朝門閥體制之外，遂決意辭去奉朝請而隱逸。

陶弘景作為不依存於官僚體制的一介平民，除了選擇大隱於市以外，別無他途。然而，六朝的貴族社會，大隱於市是必要的。貴族要求與隱逸者交流，並以此為榮譽。自武帝起，即常下詔贈予弘景布帛等眾多賞賜，是其與君主相互依存關係之始。陶弘景栖隱於句容之句曲山並號華陽隱居。句曲山一名茅山，是道教的第

八洞天金壇華陽洞天。漢時三茅君隱居於此，而且是楊、許因緣之地。陶弘景於茅山山系之中茅嶺上建華陽館而居。齊明帝邀請陶弘景詣諸名嶽，向天神地祇祈請天下太平，弘景接受此命，此後三年即游歷浙東五郡。永元二年（500）十一月，蕭衍舉兵襄陽，弘景斷絕與外界的聯繫，於茅山確修道場地。當時在茅山有許多奉靈寶經的先行教團，舉行稱為靈寶齋的法事，信徒集結者衆。在《真誥》卷一一，記載了這些教團中的道俗男女，狀如都市之衆。陶弘景必須與這些教團競爭，乃併行《真誥》與《登真隱訣》，進行整理教團的根本經典，而且陶弘景更進一步的成果是著成《本草經集注》等，推進與本草有關的著述，編纂處方書《效驗方》《百一方》等。在確立以本草學為科學的同時，也將之納入本身的道教體系之中，將以往道術以金石藥為中心的神僊方術藥學體系，置換為以草木藥為主體較為合理的藥學體系，成功的將道術附加上科學的要素。

東晉興寧二年（364），紫虛元君、上真司命、南嶽魏夫人等衆真，初次降於楊羲眼前，是為授經的發端；此後數年，經由楊羲與許謐感應而得到衆多的上清經典，以及由他們所抄寫的前代道經，之後，由許謐的第三子翮，翮之子黃民來繼承。更廣傳至京師和江東諸郡。這些真迹置於華陽館以經藏收藏，陶弘景將這些內容分門別類後，整理校定《真誥》七篇。

關於《真誥》的編纂時間，從卷一一《稽神樞》第一有關茅山記述的注解可知是在陶弘景隱居後的第七八年，即建武五年（498）到南齊的永元元年（499）。

在《登真隱訣》的序中，陶弘景將登仙理論彙集完成的同時，也完成了《真誥》的補充工作，並以之充當教團實踐指導書的角色。

在游歷完浙東五郡回山的五年期間，是陶弘景完成三部本草關係著作及《真誥》與《登真隱訣》等主要著作的時期，也是陶弘景生涯中最充實的時期。

齊和帝中興元年(501)，陶弘景四十六歲，上表予蕭衍，慶賀其前途。

梁武帝天監元年(502)四月，弘景四十七歲，梁朝建立。陶弘景引用圖籙，推算梁為應運之符，乃獻國號為梁。此後，國家有事之時，必事前諮問於弘景，故時人稱之為“山中宰相”。

天監二年(503)，陶弘景四十八歲。正月，沈約成為尚書左僕射，范雲為尚書右僕射。置大小道正，孟景翼為大道正(《太平御覽》卷六六引《道學傳》)。

天監四年(505)，弘景五十歲。正月，置五經博士，補入賀瑒、明山賓、沈峻、嚴植之。移居中茅山積金嶺東澗，開始煉丹。武帝為狂熱的道教信徒，自即位開始即與漢武帝相同，執著於不老長生之丹藥，乃命令弘景煉丹。陶弘景的道教，專注於與神仙之間的靈性交流，其道術亦著重在以草木藥為主的服藥思想，何以陶弘景仍積極的煉丹？這是甚啟疑竇的地方。

天監五年(506)，弘景五十一歲。著成《難均聖論》，此論是反沈約《均聖論》之作，沈約亦對其問難有所答復。沈約引用《莊子》注中的郭象注所展開的理論軌迹，認為中國的聖人或是印度的釋迦，都是體現佛法的人；對於其間並無所差異的主張，根據歷史和地理的限制進行反論，由是展開了儒佛論爭之風。

天監七年(508)，弘景五十三歲，改名王整，往永嘉綠嶂山。根據《陶弘景內傳》，此次改名與旅行，是為了找尋煉丹的合適地點。關於陶弘景的煉丹，《梁書》並未提及，雖然《南史》有“弘景既得神

符秘訣，以爲神丹可成，苦於無藥。帝給黃金、朱砂、曾青、雄黃等，後合飛丹……服之體輕，及帝服飛丹有驗，益敬重之”等傳說，但從陶弘景的道術是以草木藥爲中心來看，即使有煉丹的事實，我不認爲是像《南史》所說那樣係出自夙願。自此年開始到天監十一年（512）爲止的長期易名之旅，因武帝下詔催促還朝，花了一年多的時間纔返回建康，我想他可能是爲了迴避武帝煉丹的要求。

天監九年（510），弘景五十五歲，首次使用祖冲之的大明曆。同年，王遠知生。

天監十年（511），弘景五十六歲，往霍山。

天監十一年（512），弘景五十七歲，武帝遣使者召還弘景。

天監十二年（513），弘景五十八歲，詣鄧縣的阿育王塔受戒。弘景接觸佛教，肇端於其母智湛爲虔誠的佛教徒。我認爲他閱讀衆多佛經，主要目的是爲了吸收佛教醫學，即佛教是作爲求知欲的對象，而不是信仰的結果。之後，因受武帝信仰佛教、與沈約等人交際的影響，弘景乃於是年受戒。弘景的佛教信仰並未與其道教信仰矛盾。在《真誥》叙錄中，舉《上清經》《法華經》《莊子·內篇》，記述“此三道，足以包括萬象，體具幽明”，可知其具有相當程度的佛、道融合思想。翌年，弘景歸茅山，在武帝敕賜的朱陽館之東、西兩側，建立青壇（道）、素塔（佛），以表佛、道二教兼修之意。

天監十四年（515），朱陽館完成，移居於此。作《請雨詞》。周子良卒，年二十，生於齊建武三年（496）。作《周氏冥通記》。

天監十八年（519），陶弘景六十四歲，作《上梁武帝論書啓》。陶弘景的父親與祖父，俱皆能書，弘景自身亦於幼時即展露此方面的才能。《本起錄》中所見，長大後的陶弘景，對於書法燃起更高一層的熱情。在搜集楊、許真迹之背後，其實也含有對書法藝術的興

趣。在《論書啓》第二首中，弘景抒發個人情懷道：“昔患無書可看，乃願作主書史。晚愛隸法，又羨典掌之人。”陶弘景對書法的這種興趣，因與文人皇帝武帝一致，所以有一連串有關《論書啓》的答詔。

梁武帝普通元年(520)，弘景六十五歲，為蕭綱所招，赴京口談論。

普通四年(523)，弘景六十八歲，著《吳太極左仙公葛公之碑》，阮孝緒《七錄》。

梁武帝大通元年(527)，弘景七十二歲，三月，武帝幸同泰寺，捨身。獻善勝、威勝二刀予武帝。鏡與刀劍，對於跋涉深山幽谷的道士而言，是除魔不可或缺的靈器。由於製作此物必須具備的鍛鐵技術，是道士必須保有的一種道術，弘景應當具有相當深厚的知識與技術。署名為弘景著而流傳的《古今刀劍錄》(業經後人加工)中，記錄了普通元年(520)武帝命鑄十三口刀劍的事情。善勝、威勝二刀，即為依武帝之命而鑄造的。弘景的道術並不限於刀劍鑄造技術，而是從多方面傳遞出來。其道術的根柢，植基於豐富的科學技術知識。弘景具有科學家面向的部分，可於《南史》本傳的記載看出，他曾在曆學知識的驅使下，計算出東漢熹平曆之熹平三年(174)冬至時刻，較實際天象晚二日十二刻。基於對純粹天文學的興趣，驅使他觀測與高度數學的歷法計算。雖然在本傳中亦可見到他曾製作渾天象，但《本起錄》所傳達的內容，則是他將二十六宿的度數與七曜的循行軌道，配上明暗的中星等，可以自動吻合天象運轉的機械裝置。這是與宋元嘉十三年(436)作成的渾天象幾乎具有同一機械結構的作品，是具有精巧裝置的作品。而且他也製作了利用水力與此裝置平行的自動計時器。他將從來都以金石藥

爲中心的本草學，轉換爲更合理地以草木藥爲中心的體系，而且這也占據其登仙理論的中心，成爲其道教體系中更合理化的基礎。

大通年間(527—529)，曇鸞得陶弘景應許，來學本草、仙術而歸。弘景在此時，可能或多或少受曇鸞思想之影響。酈道元卒(527)。

梁武帝中大通元年(529)，弘景七十四歲。九月，武帝幸同泰寺，設四部無遮大會，因捨身，公卿次下，以錢一億萬贖回。

中大通三年(531)，弘景七十六歲。十月，武帝幸同泰寺講經，七日後歸朝。十一月，武帝再幸同泰寺講經，亦七日即歸。昭明太子蕭統卒，年三十一〔生於齊中興元年(501)〕。

中大通五年(533)，弘景七十八歲。二月，武帝幸同泰寺講經，七日後回朝。

梁武帝大同元年(535)，弘景八十歲。慧約卒，年八十四〔生於宋元嘉二十九年(452)〕，弘景作《草堂法師傳》(草堂寺慧約之傳)。周顒在鐘山雷次崇的舊館建草堂寺之時，慧約擔任寺主，是考察陶弘景與佛教關係的重要人物之一。

大同二年(536)，弘景八十一歲。“題所居壁。”《梁書》卷五六《侯景傳》云：“丹陽陶弘景，隱於華陽山，博學多識……”《南史》本傳云：“弘景妙解術數，逆知梁祚覆沒，預制詩云……”三月十二日，卒於朱陽館。贈中散大夫，諡貞白先生。同月十四日，葬句容雷平山。

陶弘景“著作著錄表”

1.《尚書序注》2.《毛詩序注》3.《三禮目錄注》4.《孝經集注》5.《論語集注》6.《帝王年曆》7.《草堂法師傳》8.《古今州郡

記》9.《三國志讚述》10.《真人水鏡》11.《握鏡》12.《太公孫吳書略注》13.《本草經集注》14.《注本草表序》15.《本草夾注音》16.《效驗方》17.《補闕肘後百一方》18.《弘景補闕肘後百一方(亡)》19.《名醫別錄》20.《靈奇奧秘術》21.《太清草木集要》22.《太清諸丹集要》23.《合丹節度》24.《服餌方》25.《練化雜術》26.《集金丹藥白要方》27.《服雲母諸石藥消化三十六水法》28.《服草木雜藥方》29.《天儀說要》30.《七曜新舊術》31.《占筮略要》32.《風雨水旱飢疫占要》33.《算數藝術雜事》34.《舉百事吉凶曆》35.《五行經序》36.《老子注》37.《抱朴子注》38.《真誥》39.《登真隱訣》40.《斷穀秘方》41.《消除三尸諸要法》42.《撰集服炁導引法》43.《集人間諸却災患法》(參考麥谷論文的“陶之科學成就”)

與陶弘景集大成之上清派相對的是靈寶派,其中心經典是靈寶經。據福井康順博士言,靈寶經的作者為東晉葛巢甫與(南朝宋)陸修靜。小林正美教授將靈寶經類分為“元始系靈寶經”和“仙公系靈寶經”;前者為葛氏道所作,後者是天師道以“元始系靈寶經”為基礎所作。對此神塚淑子教授提出不同的看法,大淵忍爾博士的解釋與福井說相同,認為是由陸修靜所撰。以上為《講座·道教》第一卷第二章“元始天尊與靈寶經系經典”(由山田俊主筆)注一之略說。山田俊從《抱朴子》中所見“靈寶符”之語,與《道藏》收錄的《太上靈寶五符序》中所見同其類似名稱的三種符來推察,認為係一種護身符。因而推測以《靈寶五符》為主軸的護身符,是當時江南地區“靈寶符”信仰背景下所持有的東西。4世紀末到5世紀,江南地區編纂這些經典(與葛氏一族有關),其編纂過程,與上

清派道教的密切接觸有關，同時也受到佛教思想的影響。根據砂山稔教授的看法，認為靈寶經之傳承是自劉宋的陸修靜開始，傳至南齊的顧歡、宋文明。馬伯樂教授則認為，靈寶古經典似乎是某種與宗教儀式程序有關的經典。這個靈寶集團的教義書，很遲纔出現，其中最重要的經典，是四五世紀之交的《元始無量度人經》。吉岡義豐博士也支持此說。關於靈寶派與茅山派的關係，福井康順博士認為茅山派集大成者（筆者附加：上清派的集大成者）陶弘景，似乎對當時的《洞玄靈寶經》並不尊重。當時在江南地區的道教，上清派為主流。況且，嵩山在西漢時期是創發神僊道（東漢以後為神仙道）的聖山，在此崇高聖山修業的神仙道道士（儒道共偶支持政治體制的宗教思想家），是批判舊五斗米道的先驅，較晚進入茅山的佛教對五斗米道的批判，不過是神仙道士的跟隨者而已。

第八章 中國史上的政教關係

一、政治體制對佛道兩教的管理

在中國，具有“宗教”(religion)意味的語詞，直到清末都不存在。相關的詞語如“迷信”，也是直到清代都不存在於中國的語彙中，而是代之以“迷惑”或“左道”之類的語詞。宗教和“信仰”是有所區別的。是否有“迷信”一語，與是否有“宗教”一語是彼此相關的。儘管沒有“宗教”這個用語，但宗教的實際情況產生在東漢到六朝時期的中國文化之中。外來的佛教在中國文化中成長並完全變化為中國佛教的過程中，曾受到政治體制(王法)的彈壓。但也因佛教的刺激，作為中國民族宗教的道教乃成立並有所發展。

雖然佛教(宗教)最早主張應將宗教(出世間法)自政治(王法、世間法)獨立出來(沙門不敬王者論等)，但此意見被駁退了。如以羅馬天主教會係以教皇為頂點的教權制度來看，想要超越俗權與皇帝權力以確立靈權教權，在中國是不可能的事。如同三武一宗法難所見，寺觀、僧道的財產被沒收，在僧道還俗的名義下，僧

道被迫歸入民籍。教權在實際上容易受到來自皇權的限制及壓抑，宗教必須為政治服務，為政治所利用，基本上宗教還是受到政治的支配與管制。如朝廷發行和販賣證明僧道身份的度牒，設置管理僧道的官方機構。以度牒證明僧道之籍的用意，是透過政治意志將他們編入民籍。對寺觀僧道的財產權、寺觀僧道的田土等產業的稅役免除權原本並不存在，全部都是通過皇帝與朝廷的恩惠，以及政治的意志來左右其存廢。

政治與宗教的關係，在中國思想和文化史上就是所謂的儒教・道教對佛教的三教關係。佛教在中國與儒教及道家・道教之間引起的文化摩擦，在皇帝的裁判下，進行所謂的“佛道論衡”。由皇帝主導並舉行佛道論法的主要目的，是希望佛道二教透過宗教上的辯論而儒教化[亦即使之成為適合支持(國家)宗教思想和皇權的儒教思想(包含儒家和道家)](元朝下的法論又另當別論)。北周武帝的第二次法難之後，由武帝推動的“通道觀學士”研修制度，即顯現了佛教的道教・儒教化政策。

唐宋時期，寺院經濟獲得極大的發展。寺院的莊園，因皇帝賜田和王公貴族以及富裕之民等的布施而大為增加。寺院利用王公貴族的力量，規避了對莊園和財產的課稅；而王公貴族為了使其所擁有的莊園免稅，即布施產業予寺院(如功德墳寺的事例)。對於寺院財產課稅，在強大的王權之下免除一部分是當然可行的原則，但當王權削弱、王公貴族與富人的力量強大時，出家出世間的寺院與僧尼，在免除世間法稅役的潛在意識下，通過利用寺院的王公顯貴及民間富者的保證與默認下，進行寺院的土地兼併，同時寺院也蓄積商工末業的利得。不過寺院經濟發達的背後，僧尼的素質低下，私度的僧尼增加，顯示既成教團的衰頹之兆。由此亦可知何以

政府必須屢屢施行彈壓佛教與明令僧尼還俗之令。

二、儒道對佛教的三教關係與廟會、歲時和定期市集

佛教、道教到唐代，成為以僧、道、寺、觀為中心的宗教。經唐宋變革期的宋代之後，雖然原來的僧道、寺觀的宗教仍繼續存在，但在此基礎上的民間和世俗性的宗教則愈益興盛，也就是指居士與居士的結社，包含與居士交流的僧、道的宗教結社，與有額寺院以外的地區民間團體結合的民間小寺廟等，甚至還有以農民、一般民衆為成員但被批判為左道的宗教結社等。這些新形式的宗教，具有強烈的三教兼修、三教混合的傾向。三教關係，如同佛道論衡所呈現的，是以儒為頂，佛道分立（儒為中心的三教鼎立）的形式存在，從居士（士人）、僧、道的立場來看，三教兼修的宗教是三教合一的形式，而且是經由皇權、王朝權力的強化而採取以儒教為中心的三教合一形式。進而在明末以後“庶民的儒教”成立時期，即進入“三教歸儒”的形式。在三教關係開展的情況下，可看到佛教、道家在宗教哲學理論的發展，以及吸收這些理論而展開的儒教哲理。

這些士、庶民間的佛、儒、道諸神（玉公^①、天公、地公、土地、社會、春秋二社、龍神、雷神、上元天官、中元地官、下元水官、北極佑聖真君、祠山真君、崔府君、護國普化真君、霍山張真君、梓潼帝君等），均載在歲時記中。在這些歲時記中所記載的寺觀主佛或主神的誕辰日，即舉行廟會。

① 譯者注：此神可能指玉皇。後面作者提到天公之前的神即為昊天玉皇。

作為儒教的“禮”而被記載在祀典的祭祀禮儀，和佛教、道教等宗教信仰客體的宗教禮儀之性質有所差異。儒教禮儀中祀典所規定的祭祀禮儀的客體，隨著三教關係史的展開而出現變化。大、中、小祀及群祀等一部分祀典，與道教信仰的客體一體化。而祀典所載的儀禮客體之中，道教信仰的客體被當成“禮”的客體而被納入祀典，而不是道教信仰的客體被納入祀典。例如從對象、客體來看的話，社（土地）、社公、春秋二社的社、城隍、關羽神、北斗文昌、山、川、龍神、雷神、天妃、北極佑聖真君等眾多被神格化的地方名賢英雄的神即為其例。相反的，被記載在儒教禮儀中的天神、地祇、山川等神，也可看成為民間道教或習俗信仰的客體化現象（如昊天玉皇、天公、地公、人公、龍神、雷神、上元天官、中元地官、下元水官、祠山真君、霍山張真君、梓潼帝君等）。

這些記載在歲時記中的寺觀主佛和主神的誕辰日，即是廟會舉行之日。廟會確實扮演著定期市集的角色。大約在唐末時期開始，原來的“市”制度崩壞後，即在城內或城外廣設店鋪，而且在各個區域內舉行定期市集。寺觀的廟會即是大型的定期市集。同時在鄉村中也出現許多被稱為鎮、市、店的小都市。這些小都市也開辦定期市集。在鎮市中，鄉村民眾販售個人生產品，然後購入個人必要的生活必須品，因此定期市集對鄉村民眾而言，是不可或缺的。宋代首先出現普及化定期市集的是江南地區，明清時期則將之擴及全國。元末因戰亂之故，華北的農村荒廢，即使明初新設定期市集，也不過是在州縣府治的城市市集而已。鄉村定期市集的新設與興盛，是在正德年間（1506—1521）；到嘉靖（1522—1566）、萬曆（1573—1620）期間，華北的定期市集已大為擴展。定期市集的擴大，與稅役採用銀本位制有關。鄉村民眾可以入手貨幣的場

所即是市集。以上與定期市集有關的記述，多半根據山根幸夫教授《明清華北定期市的研究》。

因廟會成功扮演大型定期市集的角色，使寺觀神聖的財產或世俗的財產均大為增加。

廟會是在寺觀的主佛或主神的誕辰日時舉行，而舉行廟會的日期會加入歲時記的年中行事之中。宋代以後的歲時記，均加註舉行定期市集的廟會之日。最早的歲時記——《荆楚歲時記》，並未見到都市的發展，在東漢末六朝初期以豪族為中心的社會，是以農本業社會的春秋二社開始歲時的基本記事，而與佛教有關的歲時亦一併被記載下來。經唐末五代變革期，宋朝建立後，創立了科舉制分為三階段的官僚社會，都市愈趨發達，農業社會的生產力大幅提高，加上商工末業社會發達，此時所作成的歲時記，首先是記錄北宋首都汴京（又名東京，之後的河南省開封）繁盛的《東京夢華錄》，接著是稱頌南宋首都臨安（今浙江省杭州府）繁榮的《夢梁錄》。

兩本繁昌記中所見諸神，可看出是與科舉、都市、農業和商工末業等有關的神，或是地方官僚被神格化後的神。這些神中大部分與人（信徒）之間有一種契約關係，也可看到人們對神獻上供品的寄庫制、預修寄庫制（可在十王經中看到）等。在書中也可看到寺院、道觀的主佛與主神之誕辰和士庶民間社會定期市集的關係。這些均發展成為明清時期寺廟、道觀的廟會（大型的定期市集）與鄉村地區的定期市集。上述兩本宋代歲時記之後，明清的歲時記所載諸神更多，如在《續道藏》（“冠下”冊）所收錄的《諸神聖誕日玉匣記》中所看到的，道教、佛教的諸神和諸佛的名號增加了。《諸神聖誕日玉匣記》合併了以十干十二支為“取日”記載每日吉凶禍

福的《許真君玉匣記》(明代編著)形式之歲時記,在民間廣為流布,是商人和民間主婦經常持有的“曆書”。

迄唐末為止,寺觀的財產,是寺觀及僧侶、道士個人所有的財產。五代十國之一的南唐,建國在擁有龍虎山道觀所在的區域,齊王時,賜水田予龍虎山道觀(大明《續道藏》收錄的《漢天師世家》中的記載)。在此之前,龍虎山道觀僅有土地(神聖的財產),但此時水田則成為龍虎山道觀的世俗產業(不動產),且在宋代成為被課稅的對象。而宋代為了應付對遼、金戰爭,舉行以戰勝祈禱為目的的祭祀,也會賜予有力寺觀莊園。對於寺觀擁有產業(不動產)的稅役問題,昔日道端良秀博士在其專著《中國佛教與社會間的交流》[1980年5月刊行]一書中已有所論述。宋朝為了能對寺觀課徵稅役,致力於掌握寺院擁有的產業。東洋文庫刊《宋史食貨志譯注(四)》(第104頁)中記錄了“撥賜宮觀等房錢(貨屋租金)田土之類……”等關於房錢、田土產業(不動產)的記載。自唐代以來,政府奪取了寺觀手中的度牒發行權;宋代以後,則對寺觀的各種世俗財產課以稅收,對僧、道個人則課以“徭役”,亦即對於神聖的財產也課以徭役了。

三、政、社、文化體制——僧錄司、道錄司與白蓮、無為宗教結社

悖離中國政治、文化、社會的體制者,將被斥之為異端;宗教也是如此,若違反社會、文化體制即被視之為左道,也會被當成是“迷惑”民衆的團體而處以刑罰。左道的宗教結社及其思想和宗教信仰上所依據的妖書、妖言、妖術,都會受到絕對的禁止。對於習俗中妖書、妖言、妖術的禁止,在宗教成立以前,即存在以排除諸子、

數術、方技系統的思想及咒術的異端左道之術爲目的而制定的刑律條文。宗教成立以後，以行左道妖術並成爲禁壓對象的宗教結社代表，自六朝末到唐宋期間爲彌勒教，元末以後則是白蓮教。儘管明末清初產生衆多的宗教結社，但作爲刑律條文中被禁壓的對象，“白蓮無爲”是最早將無爲教之名加在白蓮教之上而被列舉出來的新興宗教結社代表。姑且不論無爲教在其草創期（明末以降）如何，但從其與白蓮教交流〔史料上爲萬曆期間（1573—1620）〕開始，刑法即成爲無爲教需面對的問題。

宋代以後的宗教結社，即使是以文人居士爲中心而成爲三教兼修的僧道宗教結社者，並沒有成爲被打壓的對象。但明末以後三教歸儒之“庶民儒教”的文社及宗教結社發生受到來自朱子學中心的道統意識批判爲異端左道，而將代表結社的文人居士驅逐事件。明末以袁黃、李贄、林兆恩爲中心的文社兼宗教結社即爲其例。明末清初由祿宏、德清等四位大師所代表的佛教（宗教）復興運動，雖然是以寺院、僧侶爲中心的宗教革新運動，但也受到士人居士（社會中的鄉紳士人地主）爲中心的文社兼宗教結社運動的支持。宋元時代的宗教結社運動，多半與農民運動合體。明清時期，特別是明末以後的宗教結社運動，如白蓮教、大乘教及其系統的宗教結社等，除與農民運動合體之外，還有像無爲教和清門羅教那樣，出現了擁有參與流通經濟體系，或是和擁有新興的民衆共同體（幫會）運動合作力量的結社。

四、明太祖朱元璋的宗教政策和明清時期的佛教、道教

明太祖朱元璋，雖出身於元末的白蓮教，但在統一天下的過程中，渡長江並決定以金陵爲根據地之後，即斷絕與白蓮教徒的關

係，在優容江南儒學代表宋濂等人爲幕僚展開儒教政治的同時，也禁止了白蓮教（明律・禮律）。元朝爲優遇宗教（以喇嘛教爲中心的佛教等），寺觀、僧道可累積來自寺領的收入和商工末業的利得而致富。但也因此，宗教界的綱紀混亂，除於國都和大都市等建立大寺觀之外，在地方也建立不少官方或私人的中小型寺觀。在這個過程中，出現許多白蓮、白雲等民間宗教結社。明朝在彈壓宗教結社的同時，爲了整肅元末以來紊亂的宗教界，於洪武六年（1373）諭令“各府州縣止存大寺觀一所，併處其徒，擇有戒行者領之”（《大明會典》卷二二六僧錄司）。在洪武十四至十五年（1381—1382年），制定並實施以下全國僧道管理組織，亦即中央置僧錄司（初爲善世院），專管佛教之事。另置道錄司（初爲玄教院），專管道教之事。地方則於府設僧綱司（都綱一名，副都綱一名）、州設僧正司（僧正一名）、縣置僧會司（僧會一名），以管領該地方的僧侶。這些地方各司均隸屬於中央的僧錄司。於府置道紀司（都紀一名，副都紀一名），於州置道正司（道正一名），於縣置道會司（道會一員），管領各個地方的道士。這些地方各司均統屬於中央的道錄司。中央的僧錄司、道錄司則同屬禮部。僧錄司衙門最初設在南京的天界寺，永樂時設於北京的大興隆寺，之後又置於北京的大隆善寺，南京的僧錄司則一如其舊。道錄司置於南京的朝天宮，永樂以後，南京、北京兩京同時設置。（是否意味著兩京的道錄司同時置於朝天宮？）明以後的道錄司置於南方正一教的中心，因而道錄司的最高官員爲左右正一。

中央僧錄、道錄兩司的官員（左右善世、左右闡教、左右講經、左右覺義，及左右正一、左右演法、左右至靈、左右玄義，僧道官階皆從正六品到從八品），以精通經典、戒行端潔者爲之，但不像宋朝

有支給俸祿之制(《正德大明會典》卷二二六^①)。之所以有此規定,乃因被選任為僧道官的僧道,可獲得賜與寺觀田地田租的一部分做為其執行官職之支給,故不予支俸。僧、道錄司衙門下之僕從,以僧道及寺觀的佃戶充役。同時依前述洪武六年對府州縣寺觀人員全數整併至一個大寺觀的規定,地方的僧綱司以下、道紀司以下的處所,即設在這個大寺觀中(事實上,即使設在其他寺觀,這個設置僧道官的寺觀,也成為與地方官直接聯結的中心寺觀)。地方各司的僧道職(除從九品的僧綱司都綱一名、道紀司都紀一名以外,全都不是官職),實際上應該是僧道籍的職役。這個法令在洪武十四年(1381)由禮部發議,翌年的洪武十五年(1382)實施。十四年亦為制定賦役黃冊、里甲制的時間。由於僧道官職不像宋制那樣可以支俸,因此僧道籍職役視同里甲制的職役,是一種以民籍對應於里甲制,以僧道籍對應於宗教界的管理政策。至於對一般僧道的管理制度,明太祖也定下對於個別僧道不正者臨以嚴罰之令。據《御製大誥》(洪武十八年,1385年)的“僧道不努祖風第三十”規定,僧尼道士女冠若犯不努祖風、與世俗混同、結交官吏等不正之罪者,棄市。大誥的內容是較明律更嚴的即決嚴罰,有明一代均嚴守此律。大誥中所謂僧道觸犯不努祖風、與世俗混同、結交官吏等不正之罪將施以嚴罰之規定,表示元末大部分的僧道即是其刑罰的對象。

元代具有影響力的寺觀中,亦有兢兢業業戮力於發揚祖風的僧人與道士。明初王朝的政治,是以朱子學為中心的儒教思想,佛

① 譯者注:《正德大明會典》的僧錄司與道錄司設置資料在卷一七八,見山根幸夫解題:《正德大明會典》,第3冊,汲古書院1989年版,第534~536頁。

道兩教僧道，協助儒教，表示宗教界也成為輔助王綱的助力。然而宗教界中大部分的寺觀與僧道却不努祖風。元末民間的中小寺觀及與其有關的宗教結社，包含很多私度，或是半僧、半道的居士以及半俗的僧道在內，僧道數量達百萬以上。而且公認有額的有力寺觀，無異於莊園地主，因為經營租佃而得到豐裕的經濟能力，扮演收養來自周邊地域社會無賴游食之徒的社會設施之角色（這種現象自宋代以來即被認可）。衆所周知，朱元璋的青少年時期，也是因周邊社會過剩的勞動力，而為有力寺觀所收養，成為私度半俗的僧道和行脚僧道，並與民間的白蓮教等宗教結社分子交流。在明初的農民社會，里甲制的成立，必須從農民、民籍社會，及匠籍、軍籍社會，甚至是宗教界排除游食和徒食等無賴分子。如大誥所示的肅正不正僧道政策，從太祖的整體政治內容來看，可說收到相當大的效果。明朝不管對原本的僧道或是新發給度牒的僧道，都要求僧道本身必須精通經典、戒行端潔等，不及格者還俗於民，不發度牒，以肅正宗教界。

根據《欽錄集》（收於《金陵梵剎志》卷二）所述，明朝成立以來的度僧制度，係依洪武十一年（1378）禮部郎中的建言施行。洪武十四年（1381）度僧一千名，悉數給予度牒。洪武十五年（1382）五月到十七年（1384）閏十月間，禮部所給僧道度牒達二萬九百五十四名之多。根據十七年（1384）閏十月二十九日禮部尚書所奏：至該年為止，度牒依聖旨三年發給一次。此三年一次，恐怕是後來宣德年間（1426—1435）改變為五年一次，甚至是十年一次發給度牒的張本。在《大明會典》卷二二六僧錄司項下的記載：度僧由禮部十年舉行一次，非明初以來故事，恐為宣德以後所變之制。

中央的僧錄司、道錄司，以及與二司有關的地方僧道管理諸

司，需作僧道冊籍。洪武二十五年（1392），命僧錄司作成給授度牒的僧人冊籍，名為周知冊；刊布周知冊作為寺院間相互周知之用。周知冊中編列排序在京、在外的寺院僧人，備載僧人之年甲姓名、字行及始為僧年月，所授度牒字號，並將之頒給天下僧寺以資備查。凡方行脚僧（其中多有私度僧道）到寺，依周知冊查驗，與僧籍不一致者，許獲送有司，解至京，治以重罪（《大明會典》卷二二六僧錄司條，及《欽錄集》洪武二十五年壬申條）。

洪武二十八年（1395），命僧錄司設上、中、下三科以試天下沙門（《欽錄集》洪武二十八年條）。此時，天下僧道赴京師考試，不通經典者，黜歸還俗。為了整頓素質低下的僧道，洪武二十四年（1391）出“申明佛教榜冊”，以清理天下諸寺僧人（《欽錄集》洪武二十四年條）。這等同於民籍庶人的“教民榜文”[洪武三十一年（1398）刊布]。在《欽錄集》洪武二十七年（1394）條中，有“邇年以來，踵佛道者，未見智人，但見奸邪無籍之徒，避患難以偷生，更名易姓，潛入法門，以其修行之道，不足以動人，一概窘於衣食，歲月實難易度，由於奔走市村，無異乞覓者，致使輕薄小人毀辱罵詈，有玷佛門”。特別記載了敕令禮部榜示僧行應行“條例”，並附載了“清教錄內禁約條例”二條。在洪武二十九年（1396）條中記載“天下僧道已前屢曾出榜曉諭，務要各遵本宗教法，不許混同世俗，干犯憲章。近來，僧錄司道錄司考試天下僧道，其中多有不通經典者，蓋是平日不遵清理榜諭，其於本教祖風茫然無知，以此不知趨善懲惡之方。恁禮部將以前出的榜文編集成書，頒示天下僧道寺觀，申明周知。三年後再來考試，不中者，發邊遠充軍”。雖然此文表面上看起來似大誥之文，也許亦有如大誥的嚴罰方針，但事實上並未達到徹底禁治的效果。

洪武帝的佛教道教政策，是否顯示實際的推行效果，雖然因社會、經濟及政治的變化而有嚴格、鬆弛的差別（如成化、嘉靖時期，為填補因北虜南倭侵擾等國難時期的財政，乃販售度牒），但其大綱是一以貫之的。對於遵守祖風，協助“王綱”，以及“通儒”的佛、道兩教則予以援助，南藏、北藏的刊行，正統、萬曆時期《道藏》《續道藏》的編纂與刊行，即為其證。

五、寺觀田土及其私財限制政策

擁有大量寺觀田土的寺廟，起初是以寺觀土地四至來記載所領田土，以此為基礎而記載收支內容的賬簿，稱為砧基簿。這本賬簿的管理者原本是僧道，但也有以寺觀田土的莊頭或地方上的有力者來擔任。洪武十九年（1386），敕天下寺院有田糧者，置砧基老（道）人，一應差役（出自《金陵梵刹志》卷二收錄的《欽錄集》）。根據《欽錄集》洪武二十六年條：對於各處寺院原設砧基道人對僧眾無禮之事，採取抑壓的態度。祇云今後若捕獲無禮砧基道人，將“杖一百，發邊遠充軍”。這恐怕是僧道以外的莊頭或奸佃無賴，與寺觀、僧道之間的鬥爭。

明初以來，擁有莊園的寺廟與其佃戶之間、或與不肖僧道之間的紛爭不絕如縷，明末時情況更加嚴重。因此，乃制定“各寺租額條例”，明確碑記每一大寺觀的法定稅額、官糧、寺觀雜費等內容（《金陵梵刹志》卷五十）。宋代一概對寺觀田土課以賦稅（根據黃敏枝《宋代佛教社會經濟史論集》等），對僧道也課以免丁錢。元代的寺觀田土幾乎免稅，末期則對宋代以來的舊莊園及朝廷賜田以外的田土課稅。明代與宋代相同，對寺觀田土徵收稅糧，因而纔會有前述設置砧基道人以任寺觀田糧等物納稅管理之役。

然而，寺觀田土中有來自皇帝或朝廷所給予的賜田，起初對此類田產有“欽賜租糧”之名，與宋代以來的寺觀莊園同樣都免除稅糧。萬曆時（1573—1620）“各寺租額條例”（《金陵梵刹志》卷五十）規定，關於天界、報恩、靈谷等寺賜田的課稅，“依照祖制之例，免予起稅”。但不久即變更爲需要課稅。根據《金陵梵刹志》收錄的“各寺租額條例”、《金陵玄觀志》卷一朝天宮“本宮租糧道規條例”，記載了每一莊園的稅額（租銀、租米額數）、官糧（官課）和盤費（銀）數額。扣掉由租額上繳的官糧、官課和盤費之後的剩餘數額，即爲寺觀的實際收入。對於龍虎山張天師教團的道觀莊園之課稅政策，基本上也同此原則。

僧、道擁有的私人田土、產業，在明代里甲制之下，其原則與民田的所有者相同，都必須登錄黃冊，課以稅額。與前述的大寺觀、僧道有別，唐末以後出現的衆多小寺廟之收入，相較於靠所有田土等產業所產生的營收，更加依賴來自地下經濟產業及末業（家庭工業與金融、緣日市場）^①之收入，甚至是來自宗教活動本身的收入來維持。不用說，此類收入大寺院也有，當然，是不用課稅的。這種情形，其性質並不像天主教教會教權、靈權優於政權、俗權的情況。

關於寺觀稅制關係，景泰三年（1452）令：各處寺觀田土，每所量存六十畝爲業，其餘撥與小民佃種、納糧。（《大明會典》卷二二六僧錄司）這使得寺觀田土課稅政策更進一步往開放寺觀田土爲民田化的政策推進。這個景泰三年的命令，並未收入《實錄》，是因當時正值“土木堡之變”後財政窘迫之際，爲增加財政收入，依當時

① 譯者注：緣日是與神佛有緣之日，如神佛的誕辰、顯靈誓願等日，亦是進行祭祀及奉養之日。緣日市場，即廟會時的定期市集。

官僚提議將僧道農民化的意見而采取的法令措施。儒教知識分子認為僧道與商工末技之徒同樣是徒食之人，以此可強制令其還俗歸農（《實錄》景泰四年三月乙丑條）。這種意見自唐末以來屢屢可見，明末也有類似現象，其中之一就是三教歸儒的庶民儒教代表人物——林兆恩的“六美條答”。林兆恩是主宰以福建莆田縣為中心的宗教結社兼文社的知識分子。

從政治與原來的寺觀、僧道的宗教關係來看清代的政教關係，可輕易看出與上述明代各種政策的連續性。祇是從清朝對漢族原本的佛道兩教態度，可看出最初采取的是與蒙、藏、回族宗教相似的政策，帶有征服王朝的性質。但是經入關到三藩之亂的時期以後，就採取以滿漢一體的中國王朝身份，用舊有的佛道兩教政策來對待漢民族。而對蒙、藏、回族的宗教，則是通過理藩院制度來考量其政策。以上是根據《清國行政法》叙述的大概情況。清朝王權掌握人民的手段，是透過稅制改革等手段進行階段性的推進。依康熙（1662—1722）初所制定的法例來說，想成為僧道，必須未滿十六歲，且戶有三丁以上，違例者治以罪。似此限制戶有三丁以上的法例，是清代以前所未曾制定的。清朝通過保甲制的徹底執行，在掌控人民上獲得很大的進展。在此情況下，私人的小寺廟和宗教結社中的半俗半僧的僧道，就是另外一個問題了。僧道由禮部發給度牒，度牒則依據師資相傳的規則，由師父讓渡其度牒予弟子，因此就沒有發給新弟子度牒之事，從而形成正式度牒的數量祇減不增的情況。清代即是以這種方法使正式的僧道數量減少，而減少僧道數量正是清朝的基本政策。所以在乾隆時代的寺觀僧道，與一般民戶相同，也編成保甲。僧道的管理也與明制相同，是以僧、道錄司來執行。除地方的道官之外，在道教本山龍虎山上清

宮，置正一真人以下的道官。王朝對於所管理的寺觀、僧道，在法律上應如以上所述進行，但實際上在由五台山或龍虎山所代表的佛、道教團勢力之下，是否真的按照上述的宗教管理規定進行，是很有疑問的。例如政府認可龍虎山上清宮的正一真人（道官）為世襲制，這是龍虎山正一派天師教團的世襲傳統為王朝所承認而將之納入道官制的結果。正一派教團內的受籙道士取得資格時的師父弟子關係，基本上也是世襲，並不是法令所規定的師徒牒照單一讓渡制。即使是教團所承認的僧、道，也不能得到禮部發給的牒照，亦即已登載僧道之籍，但事實上應該有很多並不是通過僧、道官來管理。從清律的宗教關係法律規定，與地方官的宗教、僧道取締，以及有清一代的指導新興宗教結社的僧道事例來看，即可明白整個情況。

清代寺觀所擁有的產業（田土、屋宇），大致沿襲明制，須向官府報告與登錄。而這些產業即成為課稅的對象。乾隆初左右，福建的寺田是在官府的管理之下，以寺田之租的四分歸於寺廟，六分歸官的方式施行。不僅是福建，各省寺觀皆行此制。可是後來此制改為寺觀所屬土地，與壇廟、學校所屬祭田均為免稅地〔各省社稷、山川、學校、先聖先師（先）賢廟、墓祭田、並一切祠墓、壇廟、寺觀等地，概不科賦〕。此制對於寺觀世俗財產予以免稅，聽起來完全像是教權對於俗權顯示其獨立性，如同明代景泰三年之制，整理寺觀田土，將多餘田土開放，可見得被狹小化的寺觀田，將如同壇田、學田一樣，施以官田化政策（與《清國行政法》第四卷第101頁之解釋不同）。以上的寺觀田政策，是針對向王朝登錄寺觀田土的土地而言，未登錄的私廟田及寺觀私田，實際上應該有相當多也是禁令實行的對象。不祇是對寺觀，對於僧、道個人的財產，清朝也

是采取限制政策。根據《清實錄》雍正十三年(1735)十一月辛丑條的上諭：“今僧之中，有號爲應付者，各分房頭，世守田宅，飲酒食肉，並無顧忌，甚者且蓄妻子。道士之火居者亦然。……著直省督府飭各州縣按籍稽查，收接名山古剎十方叢林，及雖在城市而頗受度牒，遵守戒律、閉戶清修者不問外，其餘房頭應付僧、火居道士，皆集衆面問，願還俗者聽之。願守寺院者亦聽之。……所有資產，如何量給還俗及守寺院者爲衣食計，其餘歸公，留爲地方養濟窮民之用。”（此解釋也與《清國行政法》第四卷，第102～103頁的解釋不同）。這個法令禁止僧道蓄積私有財產，但在大衆面前詰問，收養清修的僧道於嚴守清規的十方叢林等，將破戒的僧人交付大衆裁判處決，應是官方慣常采用的手段。剩餘資產歸公以爲窮民養濟之用，是大約始於宋代的民間寺院自發性的社會救濟活動，這應與地方官爲活化地方政治情勢有關而產生的歷史現象。

如上所述，清代對寺觀田土、僧道私人財產的限制政策，是爲了處理在一經登錄即爲官府所掌握的寺觀、僧道之中，也有蓄積超越限額田土與私產的情形；而多數未登錄的中小寺觀及應付僧、火居道士，也存在蓄積超過一等寺觀及清修僧道衣食經費所需以上的田土私財，制限策即是因應宗教界這種實際情況而產生的。康熙五十年(1711)上諭：“直省（各直省）創建寺廟，多占據百姓田廬（屋舍）（百姓的產業之意）。既成之後，愚民又爲僧道日用，糾集銀錢，購買田地給與，以致民田漸少。且游民充爲僧道，藏匿逃亡，罪犯，行事不法，實擾亂地方。向原行禁止，日久漸弛，著嚴命各督撫暨地方官，除原有寺廟外，其創建增造，永行禁止。”所謂既已申之法禁，即指清律中“凡寺觀庵院，除現在處所外，不許私自創造增置”一事。

後篇 宋代以後的儒教與道教

序 說

中國善書，指的是“民衆道教”的經典與經書。宋代以後，“新儒教”(Neo-Confucianism)和“新道教”(Neo-Taoism)開始發展。而與“新儒教”對應的民間——“庶民的儒教”，以及與“新道教”對應的民間——“民衆道教”亦同時展開。中國善書的編纂史，主要與“新道教”和“民衆道教”的展開有關，由於“天神”“地祇”是儒家和道家共同的最高神，因此與“新儒教”相對應的“庶民的儒教”亦有所發展。

中國人認為其信仰的天神、地祇會監視人們，並懲罰道德行為惡劣的人。古代的下級神中，有竈神及三尸。《抱朴子·內篇》卷六《微旨》記載：“天地有司過之神，隨人所犯輕重，以奪其算，算減則人貧耗疾病，屢逢憂患，算盡則人死，諸應奪算者有數百事……又言身中有三尸，三尸……魂靈鬼神之屬。欲人早死。……(三尸)每到庚申之日，輒上天白司命，道人所為過失。又月晦之夜，竈神亦上天白人罪狀。大者奪紀，紀者，三百日也。小者奪算，算者，三日也。”此三尸和竈神，自周代起即出現在文獻中。

《周易·上經·坤》有云：“文言曰……積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。”西周末期，氏族制崩壞，產生了家族、宗族，故有積善之家有餘慶，積不善之家有餘殃的說法。

由於天神、地祇和宗廟之神（祖先神）為儒家和道家共同的最高神，故實踐經世濟民的官吏，在整個“皇朝”時期，特別是宋代以後的官吏，以儒教勸善懲惡的意識來制約自己及人民。整個“皇朝”時期，官吏的功過，也以功過殿最來作為評價。因而宋代以後出現的“善書”，即與儒教有很密切的關係。《抱朴子》並未見到善書《感應篇》開頭所云“禍福無門，唯人所召”之說，但可見到古代社會儒家、道家的思想。《孟子·公孫丑》中所見“禍福由己”一語，係出自《春秋左傳》襄公二十三年。《淮南子·人間訓》中的“禍之來也，人自生之；禍之來也，人自成之”，則出自儒家、道家的古代典籍。祇是在古代社會的“自己”，與宋代以後“近世”社會中的“自己”，在社會史的意義上並不相同。前者指“豪族性”的自己，後者則是包含近世士、庶的“大眾性”的自己。

六朝時期道教的善惡功過思想之典型事例，可見於《抱朴子·內篇》（以下僅是《抱朴子》的記述）。《內篇》卷六《微旨》云：“欲求長生者，必欲積善立功。……（列記善行）如此乃為有德，受福於天，所作必成，求仙可冀也。若乃憎善好殺……（列舉不善行為）凡有一事，輒是一罪，隨事輕重，司命奪其算紀，算盡則死。”而《內篇》卷三《對俗》中更有“欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽復中行一惡，則盡失前善，乃當復更起善數耳”的語句，這種思想，否定了宋代以後善書《功過格》中，以“加減”來計算功過善惡的思想。這可說是與中國古代貴族豪族的中國式“位高則任重”（*Noblesse oblige*）的意識有關，想必與葛洪思想中“死生有命”（《抱朴子·內篇》卷三《對俗》）和“賢不必壽，愚不必夭，善無近福，惡無近禍，生無定年，死無常分”（《內篇》卷七《塞難》）等思想有關。

總之，《抱朴子》中以每個善惡功過的行為做為一事（點），就如

同宋代以後的善書《功過格》一樣，認為每個善惡功過都具有數值上的差異。因此，其功過的算法與計算每個數值相异的“功”之總值，再減去每個數值差異的禍之總計數值的算術計算法不同，若行一惡，則前積之善完全喪失，必須再次重新計算其善數。在漢末三國時期，古代儒教的道統斷絕（六朝到唐末時期，取代儒的是道家道教，成為支持政治體制的思想），取而代之的是使道學再興的宋代“新儒教”。道教也有相同的情況，相對於舊道教的天師道·正一教，“新道教”的淨明忠孝道有所發展，全真教、真大道教等教興起。民衆化的新儒教“庶民的儒教”開展了，新道教的民衆化現象“民衆道教”亦日漸發展。

陳垣博士的《南宋初河北新道教考》，是有關宋代新道教研究最重要的論著。此著作與金丹道教有關，似乎刺激了今井宇三郎的金丹道研究。

小田龍明《宋代的道教》^①和吉岡義豐氏的《道教經典史論》^②，均涉及“道家南宗”的金丹道教。受宮川尚志《關於劉一明的悟真直指》^③一文影響，今井宇三郎《關於道家南宗的系譜》^④一文，論述了關於金丹道教的南宗。翌年接著發表《金丹道教研究——南宋道士白玉蟾的思想》^⑤。今井博士，按照金丹南宗的系譜“遼的進士劉操—張伯端—石泰—薛道光—陳楠—白玉蟾—彭耜”來敘述內丹理論。南宗認為“一氣周流於百骸，自可與天地齊其長久”。

① 發表於《滿鐵調查月報》1942年8月。

② 發表於1955年9月。

③ 發表於《岡山大學紀要》三號1954年3月。

④ 發表於《魏晉文化》二號1961年。

⑤ 發表於東京教育大學文學部紀要1962年。

真一之氣會集之處稱為丹田，以丹田為中心，周流一氣於百骸。此乃長生久視之道也，以是知真息元氣，乃人身性命之根，深根固蒂，乃長生久視之道。人之有生，乃稟真一之氣而獲得生命。在母胎中時，透過臍蒂與母同呼吸；誕生之後，剪去臍蒂，人身的氣穴即為丹田。……天地之氣，一年一周；人身之氣，也是一日巡行人身一周……上入泥丸長元神，下入丹田通元氣而得還丹……即莊子云以踵為之之意。以踵進行深呼吸，是為深固金丹之道，真息自定，則人身入於無形，與大道同一，而得不老長生。^①

最近，福井文雅博士發表的《道教的歷史與構造》中的第九章《關於悟真篇的構成——禪與不老長壽之法》，因道藏《悟真篇》注疏本欠缺篇末一章，將之與《修真十書》本的《悟真篇》進行比對後，得出“《悟真篇》的作者張伯端（987—1082）在其篇末寫下歌頌禪宗最上一乘妙旨之詩曲”的結論。張伯端認為僅學道教金丹之術，無法習得超越三界“圓通”（悟道）的境地。透過佛教（禪宗）之教，可遠離迷妄，悟得佛教的真如實相之法，達到領悟無上“究竟”“空寂”本源的境地。宋代中期左右，張伯端所主張的金丹道內丹思想，被收入日用類書的《修身篇》中。《五車拔錦》卷三三《修身門》中，引

① 譯者注：此段引文出自《紫清指玄集·陰陽升降論》，因酒井博士按行文語氣而將部分原文調整，故仍按酒井博士所寫譯出。原文如下：“……天地之氣，一年一周；人身之氣，一日一周……此乃長生久視之道也。以是知真息元氣，乃人身性命之根。深根固蒂，乃長生久視之道。人之有生，稟大道一元之氣，在母胞胎，與母同呼吸，及乎降誕之後，剪去臍蒂，一點元陽，栖於丹田之中，其息出入，通於天門，與天相接，上入泥丸，長於元神，下入丹田，通於元氣。莊子云：衆人之氣為喉，聖人之息為踵。踵也者，深根固蒂之道。人能屏去諸念，真息自定，身入無形，與道為一，在世長年。由是觀之，道之在身，豈不尊乎？豈不貴乎？”

用了修真總錄、紫陽真人、張真人、悟真篇、呂純陽先生《末世詞》、羅念庵嘆世律等。《妙錦萬寶全書》（汲古書院版）卷二四《修真門》，引用呂純陽先生嘆世律、呂純陽先生末生詩、羅念庵先生嘆世律詩曰……馬真人規誠論、歌云、陳虛白規中指南、玄教大成、止念第一、采藥第二、識爐鼎第三、入藥起火第四、坎離交姤第五、紫陽真人曰、（乾坤交姤第六、）朗然子曰、攢簇火候第七、陽神脫胎第八、忘神含虛第九、內丹三要（玄牝、藥物、火候）玄牝圖、丹經子書列為隱語、火候圖、悟真篇云、（白）玉蟾曰、……神即火也、炁即藥也、海蟾翁、八段錦圖^①。

金丹道是主張經由金丹而成僊（仙）的道教教法，東漢末期魏伯陽所著的《周易參同契》，被視為是丹經之祖。《周易參同契》為金丹道內丹派的經典，相對於此的金丹道外丹派，是4世紀初《抱朴子·內篇》所言的金丹，即外丹。外丹派是透過金石草木等藥物之力，以求登仙或不老長壽。最先傳承宋代金丹道的是全真教南宗；元、明、清以降，全真教的南北兩宗，皆為內丹說的主流。集全真教南宗的金丹道大成者，為南宋道士白玉蟾。而全真道士趙友欽之丹法即襲自白玉蟾。^②

① 譯者注：此處引文，譯者懷疑酒井教授本欲有所發揮但未及論述，因自“止念第一”起至“忘神含虛第九”，均為陳虛白《規中指南》之內容，抄錄不少錯字，也漏列“乾坤交姤第六”；而“丹經子書列為隱語”和“玉蟾曰……神即火也，炁即藥也”，為標題下文字；“悟真篇云”原係玄牝項下之說明，似乎都語氣未完，意猶未盡。

② 譯者注：此處日文原文為：“白玉蟾は、全真教の道士趙友欽から内丹法を授けられた。”一般認為白玉蟾生存年代為（1194—1229）或（1134—1229），主要在南宋時期，但趙友欽生存年代為（1271—1335?）或（1279—1368），為南宋末至元末時人。因原文易致誤解，以為趙友欽授丹法予白玉蟾，譯者從年代先後考量，認為酒井先生欲表達者應為玉蟾授丹法予友欽。

北宋真宗時，編成《大宋天宮寶藏》，張君房亦撰成《雲笈七籤》。在民間則興起成立丹道內丹派的活動。丹道的外丹派，始自東漢末魏伯陽的《周易參同契》，至晉代葛洪的《抱朴子》，外丹說纔正式確定下來。《抱朴子》中記載為辟邪護身而舉行反閉科儀，行九字咒語。

庶民性儒教，闡述的是庶民（指相對於“鄉紳・士人＝地主・富商支配層”的“庶民”以及“士・庶”之別的“庶民”）生活文化之中的道德。庶民儒教與民衆道教合一，帶來“民衆文化”和“民間信仰”（宗教結社）的展開。

民衆道教則是闡述民衆社會中的民衆道德，後來形成民衆道教的經典——“善書”。另一方面，也引起農民社會之宗教結社的發展。（關於這些問題，將於本篇各章論究。）

新道教“淨明忠孝道”撰製了善書《太微仙君功過格》；宋代三教兼修、三教合一、歸一的“庶民的儒教”或“民衆道教”，則撰作了《太上感應篇》、明末編纂了《陰騭文》、清初則作《關帝覺世經》。此善書“三聖經”（《感應篇》《陰騭文》《覺世經》）的流通，造成《敬信錄》、《同善錄》、《感應篇圖說》、《陰騭文圖說》及清末《關帝明聖經》等的廣為流傳。對應於此的宋、明時期之善書文化者為《日用類書》^①，它

① 關於《日用類書》，請參照筆者所著《日用類書的研究》。譯者注：酒井先生對於中國日用類書的研究，係受仁井田陞先生的啓發與教導，1933年起，即參考引用中國明清時期日用類書中的法律史料發表論文。之後更廣為搜集日本各家所藏書，以酒井先生為監修，坂出祥伸和小川陽一先生編集，自1999年6月至2004年10月，由汲古書院陸續出版《中國日用類書集成》14冊。2009年夏季，酒井先生改寫並增補其舊稿《明代的日用類書與庶民教育》，原本欲列入著作集系列，之後因先生的視力與體力日衰，而未及完成，乃於2011年1月，由國書刊行會以《中國日用類書史的研究》為名，發行單行本。

代表的是迎接宋、明時期，特別是迎接明末極盛期的中國庶民（民衆）文化運動的興起。

宋、明時期包含士、庶在內的三教兼修、三教合一歸儒的庶民儒教以及民衆道教，撰製了多種的《功過格》。到了清末，則產生和流通因意識到外力侵略而作的善書。其中撰製了以八德（孝、悌、忠、信、禮、義、廉、恥）為細目的善書《金科輯要》（後述）。“孝、悌、忠、信、禮、義、廉、恥”八德，最早見於戰國末期的《管子》（參考金谷治博士譯注）。而大約在一千五百年後的元代末期，通過儒家《居家必用事類全集》的引用，而使《管子》所云之八德再度復活。

元末恢復科舉期間，當時的日用類書《居家必用事類全集》辛集《為政九要》的《圖書第一》，即敘述“教民農桑，始成其孝悌忠信。管子曰：禮義生於富足，盜賊起於貧窮”。也就是在儒教的孝悌忠信之道德中，提倡實施法家禮義（廉恥）思想的政治，興起了儒教以“孝、悌、忠、信、禮、義、廉、恥”為八德的思想。明太祖朱元璋在“洪武十五年制定學校規式”中揭示士子的要行，即以“孝、悌、忠、信、禮、義、廉、恥”八德做為士子教育的基本方針（皇明制書）。同時太祖朱元璋也以此八德做為人民教育、民治的基本方針，在《教民榜文》和《御製大誥》中，闡述了八德的實踐。其結果，八德成為明、清時期官僚民治政策的基本綱領。此後貫穿整個明、清時代，“孝、悌、忠、信、禮、義、廉、恥”的八德運動完全滲透民間社會，首先產生了以八德為綱目的善書《金科輯要》三十六卷。

《金科輯要》是以“孝、悌、忠、信、禮、義、廉、恥”為“綱”，以“官、士、農、工、商、役”為“緯”而編成的。由於翰林院侍讀學士丁善慶推薦此善書，民間乃興起了八德運動。至清末民國時期，江南

各地也撰製並流通了與八德有關的小型善書和功過格^①。(有關《金科輯要》書志學方面的研究,及其與曾國藩和丁善慶的八德運動之間的關係,將於第十四章中敘述)。

① 由樂善社所編而以王一亭為代表的《福壽寶藏》(善書叢書)之“八德類”中,有《八德指南》《八德淺言》《八德衍義》《八德白話講義》;在“功過格類”中,有《八德心意功過格》。

其中的《八德指南》附有“廣野山人滄洲子”在漢陽皇經閣所寫的“叙”。其內容是由滄洲子就八德所講的善書講釋文及偈文所構成。

《八德淺言》則是對八德淺言主文引用的儒、道、諸子、善書、歷史書的記事加以考證。附錄刊載的《身心性命淺言》的跋,有“先君趣園老人撰製《八德淺言》以為‘課子’之書”的字樣附錄的作者為吳興費隱子,費隱子的亡父為趣園老人。

雖知趣園老人、費隱子父子兩人為吳興人,但其經歷不詳。因跋的記年為“己巳”,故知《八德淺言》為民國十八年(1929)以前的著作。

《八德心意功過格》這本善書,係就與八德有關的具體行為以附加數量值的方式來表示其功過。其文體為文言文,與明清以來的功過格相同。在“序”中有“吾先年所傳八字天律”字樣。這本善書是小型善書類中最古老的,為清末時的作品。

這類小型的八德善書的作者,如趣園老人、費隱子、廣野山人滄洲子,均為隱者的姓名,大概是民國初年隱於江南的知識分子。在江南的隱士中,也包含了編輯《福壽寶藏》的樂善社同仁。

《八德衍義》為湖南省主席何鍵於民國二十年(1931)六月廿九日,七月六日,十三日、廿日、廿八日,八月五日、十一日、十九日、廿五日、卅一日(之後,日本發起“九一八事變”)所發表之十次演講的講義。當時在時局嚴重的情況下,仍提倡八德實踐的意義,向省內的國民黨員、知識分子徵求關於八德實踐意義的解答,本書即節錄了多數的解答,“附錄”則是解答中最優秀的范宋文的答案全文,將之附在何鍵演講之後,然後以《八德衍義》為書名。從六月廿九日最初演講“三民主義之精神與八德”中,敘述了從總理孫文的民族主義中所見的八德相關語,到“孝、悌、忠、信、禮、義、廉、恥”八德的轉變。此外,何鍵還在演講中作了如下敘述:“視察湖南省衡陽時,劉國逸君贈我《八德須知》一書。此書由福建塾師黃宗瑀所編,記錄與八德各字相關的故事二十四條,喚起塾堂學生對道德的重視,更進一步達到集團的實踐。衡陽人士以石印版加印此書,流傳各校。”何鍵有關八德關係的演講,應該對蔣介石的新生活運動有所影響。

蔣介石在一九三四年二月十九日於南昌行營發起“新生活運動”,並在江西地方獲得極大的成果。新生活運動是中國資本主義化的精神運動,使中國人民與國民之間,更進一步往孫文的三民主義道德運動推進。其基本理念,是讓禮義廉恥能在民衆日常生活中實踐,從而使民衆生活達到整齊、清潔、迅速、確實,使中國人民具備德性與智能,達到與外同等程度的精神運動。

第一章 關於反閉

關於反閉，原欲於前篇記述，然日本於室町（1338—1573）以後亦行此術，故置於後篇的第一章。在日本的陰陽道中，從中國傳來的符咒科儀之一為反閉，影響及於修驗道。在室町、江戸（1603—1868）時代的辭典中，存在關於反閉的說明；明治（1868—1912）以後的《古事類苑》方技部中，則彙整了有關反閉的史料。進入昭和（1926—1989）以後，發表的論文以民俗學界為主，但大約於十年前小坂真二氏發表了整理論考^①之後，有關反閉的詳細內容纔逐漸明確。在符咒文化的研究中，不僅祇是針對符本身，伴隨著符的符咒文言，甚至是明瞭了符咒的科儀之後，纔能對符咒文化的立體形象達到某種程度的瞭解。此處以反閉為論題，擬比較中國符咒文化對日本文化的影響，及其與日本固有文化間的關係，同時也考量日本文化對其容納與接受的情形。

室町前期（1444）完成的辭典《下學集》下的“態藝”條中，以

① 小坂真二《反閉》（《民俗與歷史》八，1979年版）。

“天子出御之時，陰陽家所行之事，又謂之爲禹步”來解釋“反閉”。江戶時代末期的《貞丈雜記》十六之神佛條中記載著：“所謂反閉，即拜神時之行事也。陰陽師之法也，可采三足之反閉，五足之反閉，九足之反閉……古代貴人出行之前，必請陰陽師行反閉之事，可於舊記中見之……”此兩種解說，是日本有關反閉的基本解釋。所謂反閉，即天子貴人出行之時，爲了祓除不淨，由陰陽師祭拜神明而舉行的禮儀之一。以足踏的動作爲主，視同中國的禹步。鎌倉時代(1185—1333)初期記載禁中行事的《禁秘御抄階梯》，在陰陽道的條目中有“按反閉爲六甲術是也，其作法由安賀兩家所傳習。……反閉行禹步，身固雖爲反閉之略法，實爲本朝之名目。……”^①的解說。這條解說認爲反閉是出自六甲術中的咒術科儀，而且指出反閉對應於日本固有習俗，即意味著陰陽道禁咒術中的“身固”之意，是很值得注意的解說。《貞丈雜記》十六神佛條云：解說身固之事云：“所謂御身固，即加持御身使其身心堅韌，爲陰陽師所爲之事也。古代將軍家的御身固，由加茂、安倍兩家所擔任，可於舊記中見之”。此解說中的身固，係受日本密教的影響，可從被稱之爲日本固有習俗禮儀的陰陽道來理解。而有關日本密教的影響，如後所述亦涉及反閉，在日本所行的反閉是與中國有所差異的。

《漢書·藝文志·數術·五行》中，可見到“風鼓六甲”“文解六甲”等六甲(神)。

反閉一語，在《隋書·經籍志》三之“五行”中載有《玉女反閉局法》三卷，這是此語首次出現。在此類中，記載了自後漢到六朝所出現各種與方術有關的典籍名稱，除反閉局法以外，尚載有《黃

① 譯者注：原文爲漢文，此處譯者按酒井先生日文意譯文譯爲中文。

帝陰陽遁甲》六卷、《遁甲九元九局立成法》一卷、《黃帝出軍遁甲式法》一卷等與“遁甲”術有關的經典。與“黃帝出軍”有關的典籍，在同書《經籍志》的“兵”類中，收錄《黃帝兵法雜要訣》一卷、《黃帝軍出大師年命立成》一卷、《黃帝蚩尤風后行軍秘術》二卷、《六甲孤虛兵法》一卷、《孤虛法》十卷（梁代有《兵法遁甲孤虛斗中域法》九卷）等。從書名可知，“六甲孤虛”之術，係於梁代時與遁甲術結合。《舊唐書·經籍志·五行》與《新唐書·藝文志·五行類》中，有很多與遁甲有關的書名，但無“玉女反閉法”的典籍名稱。然而《宋史·藝文志》的“五行類”中，有很多與六甲遁甲有關，同時又與“六壬”有關的方術書，其中即載有《遁甲玉女反閉局》一卷，反閉之術已與遁甲術相結合。《隋書·經籍志·五行》中的“玉女反閉局法”恐怕也是與遁甲術相互結合後的產物。

六甲、孤虛、遁甲等名詞，若據《後漢書·方術傳》的注釋來看，因“孤謂六甲之孤辰，對孤爲虛故云孤虛”^①“遁甲，推六甲之陰而隱遁也”，可知孤虛和遁甲均是從六甲術中派生而來的方術。在《方術傳》中，陰陽推步之學（“曆譜”系的方術理論）、鈐決之符（兵法）、風角、七政元氣、日者等，都是以遁甲爲主要方術。遁甲似乎爲東漢時自六甲派生出來的方術，之所以如此說，乃因《漢書·藝文志》的“數術”“五行”中，並沒有“遁甲”之名的書籍，但可見如《風鼓六甲》二十四卷、《文解六甲》十八卷等六甲的典籍名稱。六甲神爲甲子、甲寅、甲辰、甲午、甲申、甲戌六神，是東漢以後因宗教信仰化而由天文、曆譜的思想知識所產生的神。其他亦有六乙、六

① 譯者注：原文見《後漢書》卷八二上：“孤虛者，孤謂六甲之孤辰，若甲子旬中，戌亥無干，是爲孤也，對孤爲虛。”參考版本爲臺北鼎文書局，第2704頁。

丁之神。與六甲思想信仰化而產生的六甲神有關的數術、方術思想，可上溯至《漢書·藝文志》數術“五行”類中與六甲有關的書。東漢時，以六甲思想為基礎的宗教禮儀、咒術的方術興起，盛行作六甲符、役使鬼神、辟邪之符。同時亦出現伴隨著咒文而使用的符——六甲秘咒（後述）之名，乃至於誦咒等。

在《抱朴子》一書中詳細解說的禹步，是召役鬼神的宗教方術之一。禹步一詞，似乎是在方術盛行的東漢末產生的。但是最近自馬王堆漢墓及雲夢睡虎地秦墓中出土的資料，可發現其中的醫書及日書中有“禹步”之語，但很明顯的，禹步之語早在戰國末至西漢初左右即已被使用。然而這個秦漢之際的禹步，與東漢末的禹步，在文化史的意義上是有所不同的。如同在方僊道一節所提到的，自戰國至西漢初年這段時間，是巫祝的咒術宗教文化分化為學問的科學技術文化的過程。一方面，作為學問的科學技術成果的咒術文化，可視為是最高等的咒術技術。而利用咒術文化達成的科學技術成果，則與咒術共存。方僊道也同樣是既有巫咒的要素，亦有學科要素，二者共存。^① 扁鵲倉公的“醫方術”也是既有學問的要素，亦有“禁方”的要素，即是以醫經經方的要素為主，巫醫的禁方為從。^② 秦漢之際的禹步^③，是與夏禹治績有關的傳說中，以禹巡視九州治水、振興農漁物產之時，因勞身焦思而來的行步之術。這相當於士、大夫、官僚（因當時尚未考量一般民間生活文化中的行事例）既定行程的禮儀化產物（秦漢出土資料中的《日書》）。另一方面，也與方僊道有密切關係，若從為遠離巫醫禁方以加強其學問

① 酒井忠夫《咒術與道教》（《史境》八，1984年版）。

② 《史記》卷一〇五，扁鵲倉公列傳。

③ 譯者注：因此處注文較多，內容詳見篇後注。

化、科學化而努力的醫經方術家的立場來看，禹步就是以學問醫方術的立場解說傳說中致力於艱巨任務的聖王夏禹的行步之術。此即自漢墓出土的資料（五十二病方）中所見的禹步。戰國末年以後，方僊道的神僊家之間，宣傳黃帝的封禪與神仙化，開始了方僊道的神僊家與道家的結合。戰國時起即開始主張的黃老思想，也推進成為黃老道。黃老道可說是宗教的道教成立時最初的現象。東漢成立以後，讖緯思想與天文、曆譜、五行等數術，與方技的思想、技術，以及太一、北辰（天文）的思想，通過黃老道的信仰，成為以太一、北辰北斗信仰為中心的天神地祇的宗教客體，這是同時結合了先秦以來眾多的巫咒宗教信仰而成的，以至於在受外來佛教影響的六朝初期，形成了宗教的神曹。

在此情況下的兩漢時代，特別是受東漢時期宗教化現象發展的影響，包含民衆、豪族，以及太平道、五斗米道和豪族層為基礎的葛氏道成立了。葛洪的《抱朴子·內篇·登涉》中所記載的禹步，是為宗教道教（做為宗教的道教之正式成立，是在東漢時，特別是在其末期之時）的宗教儀禮之一，因此與秦漢之際的禹步，在文化史上具有不同的意義。秦漢之際的禹步，主要被視為是象徵實踐聖人、王道的政治行事之儀禮（同時也被視為是與醫方術有關的技法），但經過兩漢時期，因與傳統的巫祝、巫醫的咒術、禁方相結合，禹步就被視為是巫術了。因此東漢《法言·重黎》篇乃以“巫步多禹”作為和禹治水相關的記述。其實禹為治水，跋涉山川，因病足而致跛行，但被解說為可避鬼神猛獸侵害的咒術，及俗巫多習禹步。但從《法言》的解釋往上溯至秦漢之際的禹步，是不正確的。東漢末期成為道教咒術禮儀之一的禹步，是以北辰北斗作為神曹信仰的中心，其道術之士（即道士）所行的是稱為“踏罡步斗”之禹

步。《抱朴子·內篇·雜應》篇中也論及以瘟疫秘禁之法進行的七星北斗之祀，記載了“作七星北斗，以魁覆其頭，以罡指前”的步罡之法，而且也附述了“或禹步呼直日玉女……”。在《遐覽》篇中也記載《步三罡六紀經》以及禹步之符的《禹曉符》。

《遐覽》篇中也記載了上述的六甲法之符《六甲通靈符十卷》。在《抱朴子·內篇·登涉》篇中，也說到入山之符與方術，記載了有關入山之法禹步的說明。除禹步之外，行六甲術之時，還伴隨著誦咒的“九字”祝文：“臨兵鬥者皆陣列前行。”此九字稱為“六甲秘祝”，入山之時，若密咒稱此祝文，則邪鬼悉去，行道平安。此九字，從其文言判斷，可知應出自兵家的咒語。九字傳入日本（在日本，九字中的“陣”改為“陳”，末句為“陳列在前”）後，於修驗道和陰陽道等團體中施行，廣泛流行於民間。日本也解說此咒文係出自兵家（《修驗故事便覽》卷二，九字）^①。

① 《修驗故事便覽》卷二，九字條中述及“此咒原出自兵家”，解說係引用中國傳來的“三山施公子美撰《軍林寶鑑》上卷速用篇”的記述，此書為室町時代常用的兵書之一。《軍林寶鑑》是出自《內閣文庫漢籍分類目錄》第180頁“軍林兵人寶鑑，二卷，金施子美，室町寫”的書籍。恐怕是在室町時代，與其他儒、佛、道、醫有關的典籍——多為南宋、金、元、明初的漢籍——一起被帶入日本的其中一本兵書。當時被携入的典籍中，雖然亦在日本被翻刻成書，但多數是以抄寫的形式被閱讀，本書（指《軍林寶鑑》）即是以抄寫本形態在日本流通的其中之一。內閣文庫的《軍林兵人寶鑑》中，附有“貞祐壬午上巳同郡江伯虎序”。貞祐為金宣宗年號，自癸酉到丙子（1213—1216）〔譯者注：貞祐年號應自癸酉年九月至丁丑年九月，即1213—1217年。其中並沒有貞祐壬午年；壬午年為宣宗的元光元年（1222）〕。當時的金受到蒙古自北方的騷擾，與南宋有關係的著者施子美，也許是逃難至不知金的年號變化的地區。作序的江伯虎以及著者施子美的傳皆不詳。《修驗故事便覽》的引用文確實是《軍林寶鑑》原文。在《軍林寶鑑》的原文中，“九字”各字的解說，也被當成兵家之書而詳細敘述著。（《軍務第九》）

此處有必要論及兵家中所行的兵符。《史記·五帝本紀》中，“黃帝與蚩尤戰於涿鹿之野，遂擒殺蚩尤”^①的《史記》本文之注（唐張守節正義），引用《龍魚河圖》和《山海經》作如下的說明：“黃帝”以仁義不能“禁止”蚩尤，“天”遣“玄女”下授黃帝“兵（信神）符”，遂伏蚩尤。在《山海經》中，云黃帝令應龍攻蚩尤，蚩尤請風伯、雨師起大風雨。黃帝乃下“天女”曰“魃”以止雨，遂殺蚩尤。亦即以讖緯家等的“數術”五行，及“兵家”陰陽符咒思想，對黃帝與蚩尤之戰的傳說給予再次解釋。緯書中使用“兵符”“信兵符”之語，在《漢書·藝文志》的“兵家”陰陽之中有《黃帝》十六篇、《風后》十三篇、《力牧》十五篇、《辟兵威勝方》七十篇等；於“數術”五行之中有《風后孤虛》二十卷。風后、力牧為黃帝之臣，是傳說中的人物。在《隋書·經籍志》的“兵”項目中，則記載了《黃帝蚩尤風后行軍秘術》二卷等與上述黃帝蚩尤傳說有關的書。《後漢書·方術傳》的“矜決之符”，其注中記載了從一尺到三寸的兵符八種，這些被視為是符咒之屬。從上述的黃帝蚩尤傳說、兵家傳說等來看，東漢末左右，以六甲術為中心的數術體系之方術思想，與符咒信仰相結合而產生兵家的符咒；伴隨這種符咒的咒語，作成如《抱朴子》中稱為

① 以蚩尤的傳說而言，首先必須想到戰國時代齊國的巫祝信仰客體——齊的“八神”之一的“兵主”蚩尤。這個系統的傳說，在道教成立後的經典中，與行旅之神禹王並列的是被視為軍陣之神的蚩尤（禹王治道，蚩尤辟兵）。戰國時代產生了做為五帝之首的黃帝傳說，如同《史記·五帝本紀》所述，蚩尤背叛了黃帝，但其他戰國時代的法家系統，則出現了蚩尤為黃帝相臣的傳說。《陔餘叢考》卷十九“蚩尤為黃帝相”中，列舉了《管子》《韓非子》以降，至王充的《論衡》等資料來說明此事。黃帝的傳說，以及與黃帝有關的蚩尤傳說，都是背離齊的八神之中的兵主（蚩尤）為習俗中巫俗信仰下客體的性格，而將之組合在自西方傳入並為中國採納具有政治意義的“天”（中心為北辰、北斗）的信仰之下（將之置於宗教的道教的北斗、北辰神之下，是在東漢以後的事）。

“六甲秘咒”的九字咒語。自東漢末左右到六朝時期，與符咒法結合的兵家與六甲術結合後，即成為上述《隋書·經籍志》“兵”類中所列出的《六甲孤虛兵法》一卷的書名，亦可從“孤虛法”的注中，有“梁代作《兵法遁甲孤虛斗中域法》九卷”的書名來考量此事實。上述的六甲秘咒，九字之外其他的六甲、六丁關係的咒文，應是作於六朝以降至唐宋時期，特別是宋代時所作。其例為《太上六壬明鑑符陰經》（《道藏》洞神部方法類，履下字冊所收）。《太上六壬明鑑符陰經》的著成年代不明，但出現“真武”之名，從記述之中出現對北狄（金、元）戰爭下的內外情勢之語句（卷二“六甲厭式”，有“除國之黨臣，滅欺謀國君父母，不孝不忠賊叛之徒”等）來看，約為南宋至元代的作品。《太上六壬明鑑符陰經》卷四收錄九字咒語，其卷一也收錄了各祭式九字咒語以外的咒術文言文。也就是說關於“步斗罡”（禹步）這種祭式文中，可見到兵家之語。之所以作成這類包含兵家軍事關係用語的敘述文言，大概也是因為處在宋對金、元的民族戰爭的背景之故吧。

以上所說與六甲有關的九字咒語，首先傳入日本並被接受、容納的是前述《抱朴子》中所述的“九字”。接著這個九字咒語與反閉相結合，如後所述，成為隋代的《玉女反閉局法》和宋代的《遁甲玉女返閉局》，特別是後者傳入了日本。宋元時期另外新造的與九字相關的道書，在平安時代並不被容納，而是進入鎌倉時代纔成功融入日本。

《抱朴子》中的“六甲秘咒”也就是九字咒語，和“禹步”是有所區別的。禹步術是以北辰北斗信仰為基礎，大概在六朝末期左右，與同出北辰北斗信仰以六甲術的科儀為主的六甲術相結合，終至構成反閉科儀的主要部分。雖然《隋書·經籍志》最早記載《玉女反閉局法》之名，但新舊兩《唐書》中無反閉局法的書名，《宋史·藝文志》中則載有《遁甲玉女返閉局》。由於《隋書》的《反閉局法》與

《宋史》的《返閉局》均佚，故其內容不得而知，但是《隋書》的《反閉局法》所載的“五行”類中，則可看到數個與遁甲式有關的書名。《宋史》的《返閉局》所載“五行”類中，與遁甲有關的書名也很多，而且還有衆多與六壬式法有關的書名。六壬占法相關的書，均見載於《隋書》、《唐書》和《宋史》中，但《宋史》所載最多。此乃因自唐到宋，五行類的占法方術學很興盛，特別是六壬占法之學又是最常被提及的一項法術。所謂反閉咒術的科儀，雖也是針對自六朝到唐代以六甲、遁甲式法為主，但又加上自唐到宋的六壬式法而成。因而，若《宋史》的《遁甲玉女返閉局》和《隋書》的《玉女反閉局法》兩書間有所差異的話，應是前者加入了六壬式法之故。六壬式法的占法，雖是以天上的十二辰分野來運轉，但對應於地上的十二辰方位是一定不變的，從天上的分野和地上方位之間的關係來占卜吉凶。日本所接受的陰陽道所行之反閉，與其說是基於《隋書》的《反閉局法》的內容，不如說是基於《宋史》的《返閉局》所論^①。

① 流行於日本的“反閉局法”之具體內容，其中一部分已由小坂真二於引用《家秘要抄》時介紹出來。此外，《故事類苑》中所引用的是可上溯至江戶時期起即被廣為閱讀的明末天啟元年（1621）序刊本之《武備志》〔寬政四年（1664）覆明本刊行流通〕，其中所記述的反閉儀禮之內容已為衆所知。然而在《武備志》之前，道書中引用的反閉局法內容，已在鎌倉時期（1185—1333）左右被介紹至日本。《家秘要抄》中所記反閉之最古老的内容，是在長久四年（1043），應出自宋史著錄的《遁甲玉女返閉局》或是與其相關連的書籍。與其有關的反閉局法的資料，可於南宋、金、元前後的道書中見到。被認為著於南宋、金、元時期的道書《太上六壬明鑑符陰經》（本論文的正文中亦引用）（《道藏》洞神部方法類，履下字）卷四的《玉女反閉局》以及《十二局天門地戶玉女反閉立成》，顯示了反閉儀禮的具體內容，這些與《家秘要抄》中的資料相符之處甚多，不用說，也與《武備志》的資料相同。在《六壬明鑑符陰經》中記述的反閉儀禮的誦咒咒語九字，及九字的符形，也記載在同時代的其他兵書和道書中（本論文後述）。由於九字及九字符形盛行於鎌倉時代中期以後的日本（表示九字及九字符形的“反閉口傳”，在《家秘要抄》中認為是在鎌倉中期左右施行的），這些道書及兵書，至少在其有關反閉的記述內容中，都認為是在鎌倉中期以前傳入日本且為日本接受與容納。

抄錄陰陽道的反閉記事之《家秘要抄》中，收錄了“反閉口傳”，其中表示了對應十二支辰之日的“玉女在方”（方位），這些部分應是采入六壬占法的内容。而且在反閉局中所出現的玉女，首先敘述黃帝蚩尤傳說中所出現的天遣玄女予黃帝的所屬系統，應當就是在六壬占法中被黃帝所遣而助黃帝破蚩尤的九天玄女。禹步與九字咒語結合後，若如上述係在六朝末期左右的話，則伴隨禹步科儀的九字祝文和咒語，進一步成為“四縱五橫”的符形，大概要到南宋與金、元的民族戰爭時期。這是因為記載“四縱五橫”的符形記事資料文獻，無法追溯到南宋、金以前的緣故。此禹步九字的符形，恐怕是通過鎌倉時代五山學僧導入中國文化的潮流中，與儒、佛的書籍一同被介紹進入日本，在日本也形成流行之故。室町時代，如上述之其他道書也被帶入日本，與禹步九字有關的道書也被介紹進來，因此禹步九字的符形可明確指出是得到接受與容納的。雖然至今為止仍未在被帶入的道書中發現，但可預測會在此後出現。

與九字符形有關的宋、金時期的資料中，第一個被舉出來的是金朝施子美《軍林寶鑑》（上卷，速用篇）的記述。在《修驗故事便覽》卷二，所引九字條的敘述如下：

速用篇曰：𠄎正立門內，叩齒三十六遍，以右手大拇指先畫四縱，後五橫，訖即咒曰：四縱五橫，吾今出行，禹主（王）衛道，蚩尤辟兵，盜賊不起，虎狼不行，還歸故鄉，當吾者死，背吾者亡。急急如律令。咒畢便行，慎勿反顧。

此處的蚩尤為兵主（齊之八神，其兵主為蚩尤），相對於蚩尤，

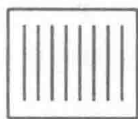
禹則成爲行神，此文敘述了在軍旅出行時，包含使用“四縱五橫”符形的咒語和科儀。被認爲是宋以後道書的《北斗治法武威經》^①（收入《道藏》洞神部方法類，薄下字冊）中，關於“禹步天罡”的意義記述著“玄女云，北斗九星，下關人間生殺禍福之司柄……凡五行術數、周易六壬、遁甲三奇、八門孤虛、一切兵法，皆從此去，衆莫並焉……歷代神仙秘受，凡傳教旨，非但興兵建國，可使興隆，而父子君臣可宜保守，施行之時，先禹步天罡……”而且更云：

天罡法云……行天罡法，先啓告北斗誦咒訖，念七星名字，以杖子畫地四縱五橫，禹步而行……禹步咒曰：四縱五橫，六甲六丁，禹王治道，蚩尤辟兵，遍行天下，曲戈反復，所有一切虎狼賊盜凶惡等，並赴吾魁罡之下，無動無作，急急如律令。

禹步法 四縱五橫



禹步印文



每臨起時安排諸事訖，誦咒畢，便行，不可回顧。

斗罡 (略)

上述引文記載了四縱五橫之形。

^① 在《北斗治法武威經》中，可見到“守天下兵戈起”“守天下大殃兵起”“守國有干戈”“守國天下大戈”“守國兵起中原”等文句。這些應是中國道教界在金、元民族戰爭中，爲了國家、天下，和抑避外敵所行的儀禮時，特別在祝咒文中加入的句子。這個時代兵家系的道書中，經常可看到這種傾向。

另,《太上六壬明鑑符陰經》(《道藏》洞神部方法類,履下字冊所收)卷四之“玉女反閉局”的“玉女咒”爲“玉女玉女,天神之母,護我保我,與我侍行……善我者福,惡我者殃,百邪鬼賊,當我者亡,千萬人中,見我者喜,急急如律令。(以刀畫地如後)律令律令,四縱五橫,萬鬼潛形……呵吾者死,叱吾者亡,惡吾者自受其殃,急急如律令”。同卷“十二局天文地戶玉女返閉立成”條之“欲行千里出門法”項下記載著“禹步開道,蚩尤避兵……當吾者死,向吾者亡,左右社稷,盜賊伏藏,行者有喜,留者有福……急急如律令”。兩本道書均與《軍林寶鑑》記載的禹王衛道,蚩尤兵主之事,以及(以指爲刀畫)四縱五橫、“當吾者死,背吾者亡”等咒語共通。

在生活文化中的習俗禮儀、行事,以及宗教的科儀中,對於人爲社會集團(包含共同體)的最高階層,向神明祈禱和祭祀時,必須進行使身體潔淨、安定的整備儀式。做爲日本古來習俗的神道禮儀(之後成爲宗教的神道禮儀亦同)中,拜神(上)祈禱的人,必須進行祓禊(濯於水邊以除不祥)、安定身體的儼技等,宣讀祝詞,奏樂(神樂)。儼在安定身心之同時,也擁有祓除不祥的力量。在儼中伴隨著以足踏地的動作,即爲安定身心、祓除災厄邪鬼意識的表現。在反閉中所包含的禹步,其以足踏地的動作,與日本儼技中伴隨的動作是相通的。從《書紀》所看到的傳說中“天鈿女命……於天石窟戶之前,巧作俳優”[(在《古事記》中)有“天宇受賣命……於天之石屋戶中,汗氣伏之,蹈轟……”的記載],所謂俳優,是指手舞足蹈地歌舞之意。有謂“神武天皇^①經歷秋津島……列舞攘

① 譯者注:是神話中日本第一代天皇,天照大神後裔,傳說他最早建立大和王權,爲日本開國之祖與天皇之濫觴。在位期間爲公元前 660—585 年。

賊”。另，天武天皇^①之時“絳旗糧兵，凶徒（淡海之軍）瓦解（平定凶徒）……卷旌收戈，舞咏停都邑”（《古事記》序文）等，這些均是作為固身拔邪儀禮動作之舞的事例。這個古來習俗的儀禮，都納入其後作為宗教的神道儀禮和修驗道的儀禮中。似此的日本固有傳統儀禮，與傳自中國包含禹步的反閉，呈現相對應與競合的狀態。直到平安後期（11世紀後期開始）伊勢神宮遷宮大典之時，神祇官人手持大麻，一邊讀“忌詞內外七言”，一邊走步的作法，“其儀，如反閉”。而且這個古來習俗的儀禮，還存活於神樂與相撲，甚至是民間的戲劇禮儀中。

拔邪固身的儀禮，在密教中，即中唐“純密”教團中的“護身法”。此法建立後，也為“雜密”所採用。護身主要是由“結印”、誦真言、“淨三業”（等同於日本習俗中的拔楔）所構成。這個密教的護身法是從平安初期開始傳入日本的。受密教影響很大的修驗道，其儀禮中也以“護身法”之名採用此法。例如江戶時代後期的《修驗深秘行法符咒集》十卷、《續集》二卷所見的許多行法中，最早出現的就是“護身法”。而且伴隨著“護身法”一起施行的“九字”行法也很多見。不用說，此九字即前述《抱朴子》所言六甲秘咒的九字，在六朝末期左右成為編入反閉儀禮中與禹步並行之九字咒語。這個反閉中的九字咒語，也為修驗道和日本密教所採用。而“四縱五橫”之九字符形，也如上述般，傳入日本並被接受與容納了。《修驗深秘行法符咒集》中，不僅九字“臨兵鬥者皆陳列在前”，連“四縱五橫”的符形也收錄在內。日本密教在與陰陽道和修驗道的競合關係上，也攝入了九字。然而，在日本純密教中所采行的是

① 譯者注：天武天皇，日本第40代天皇。在位期間自673—686年。

中國純密教典中的“九字”，與反閉禹步咒語所用的九字完全不同^①。雖然這與此處所提到的符咒文言的九字有所不同，但在這九字中，可看到與密教有關的道教的另一個面貌。

平安時代的陰陽道，受到反閉及其中所蘊含的禹步儀禮之影響，同時密教的護身法也傳入日本。與此相對應的，以固有的習俗儀禮“袂袂”所使用的頓足轟鳴為基礎，成為平安時代末期紀錄中看到的“身固”之名的儀禮。也就是說平安末期左右，陰陽道為補足反閉之缺憾，將外來的東西予以日本化後的咒術儀禮，以固有習俗的儀禮為基礎，而開始用“身固”之名的儀禮。

注：

關於秦漢之際禹步的史料，有出自雲夢睡虎地秦墓之出土資料的《日書》，以及出自馬王堆漢墓《五十二病方》中的紀錄。關於前者，工藤元男《被埋沒的行神》（《東洋文化研究所紀要》一〇六）一文的“中國古代文明之謎”，第126～128頁，將禹解釋為行神。關於後者，分別有村上嘉實《道教醫學中所見的禹步》〔《道觀》第一卷二、三、四號，昭和五十六年（1981）〕，以及山田慶兒編《新發現中國科學史資料的研究》（譯注篇）〔昭和六〇（1985）〕兩篇文章論及。此外，坂出祥伸《避災之用的走步法——禹步與道教科儀》（《日本大百科全書》月報，ニッポニカ通信一六卷一六號—1987年7月）一文，論及關於《抱朴子》的禹步，並上溯至《五十二病方》的禹步。在此之前，有關禹步的論說，一般均以道教成立過程中所使用的禹步一詞，來看道教成立以前的禹步，故導致以道教成立後被置於宗教儀禮位置的禹步，來解釋以巫術宗教為習俗基礎時期之禹步。中國的學者也傾向於拿東漢時期（道教成立過程）有關的

① 田中文雄《〈五輪九字秘釋〉背景思想之管見》（《豐山教學大會紀要》1984年版）。

禹步解說資料，來說明秦漢之際的禹步。這不就是在生活文化的發展中，考究宗教成立的過程時，不采行歷史學的方法而產生出來的學說嗎？若超越政治、文化的變化發展，直接將傳統的習俗儀禮、行事，以及政治制度中的行事，與宗教成立以後的宗教儀禮做結合的話，是不可行的。以儒家、儒教的立場而言，聖人聖王在歷史上的代表人物為夏禹。但之後新增堯舜（津田左右吉之說）及繼禹之後的湯（成湯，商）、文、武（周），這樣一來，即與戰國時期依據五行說，認為禹之前有黃帝至堯、舜的五帝說有別，另外制定了“三代聖王堯舜禹湯文武”的聖王系列。《管子》《墨子》等儒家以外的諸子亦反映了儒家學說，也記載了此一聖王系列模式。總之，在戰國時代，禹是儒家學說中所倡導的聖人聖王。但禹並非宗教信仰的客體，當時巫咒的咒術宗教的信仰客體，是於《墨子》中屢被述及的，以“上帝山川鬼神”“上帝鬼神”“鬼神”等語彙來表現的對象。若禹被視為具有宗教意味的話，以當時宗教的內容而言，因並不存在巫祝的咒術宗教以外的宗教，所以最能記述戰國時期巫術信仰的墨家，在其記錄中，禹應該是被採納的咒術信仰客體，但《墨子》一書所出現的巫咒信仰客體僅祇是上述的“上帝鬼神”而已，毫不考慮與禹的關連。在《墨子》一書中，禹是受儒教影響的儒教聖王之一。在周代，雖然也接受來自西方影響而納入具有政治意味的天神（以北辰、北斗為中心），但並未成為信仰的客體。祇是如同齊之八神所示，是通過齊的巫祝所祀的巫術咒術的祭祀客體，所以籠統的將之與天、地、日、月之神（主）並列。當時尚未出現漢代以後逐漸變化成為宗教信仰客體的北辰、北斗天神（《論語》中出現的北辰，與其說具有對人的宗教意義，不如說是具有天界的政治意義）。秦墓出土的《日書》，由於記載了巫和鬼神，可知是在當時的生活文化習俗之基礎上所產生的巫祝信仰和巫俗。儘管也有作為天文知識的星宿，以及以吉凶占卜為目的的天支曆日的記載，但尚無天的中心為北辰和北斗思想的出現，當然也沒有作為信仰客體的星和天的記載。六甲、六壬僅出現於用以表示干支曆日的情况，並沒有出現如六朝以後，含有宗教意味的六甲神般的六甲、六壬記錄。馬王堆漢墓出土的《五十二病方》，記載了作為巫術信仰客體的日和月，這與齊的八神中的日主、月主相

同，是巫祝進行祭祀的對象。在《五十二病方》中，不僅沒有東漢以後成為宗教信仰客體的北斗和北辰，連做為天文星宿的北斗和北辰的記載也沒有。儘管秦漢之際的禹是聖人聖王的代表人物，但並不是宗教信仰的客體，令人不得不認為以禹王之名而出現的禹步，不是像《抱朴子》以下各道書所記述的那樣是宗教的儀禮。有關聖人聖王的禹在春秋戰國時代的傳說，雖可在《尚書・禹貢》、《國語》以及《左傳》等書中看到，但根據《史記》（卷二夏本紀）中對其品人的描述，即可知其梗概：“禹為人敏給克勤，其惠不逮，其仁可親，其言可信。”禹之父鯀因功之不成而被誅，禹乃經歷“勞身焦思，居外十三年，過家門不敢入。薄衣食，致孝於鬼神”般的辛勞，終於巡行九州而開九州，完成其父未能達成的治水功績。記載中詳述其開闢九州，巡行各地治績的內容。《尚書》中有關禹的傳說，是與天、上帝（帝）有關係的。在《大禹謨》中，亦認為其與“鬼神”有關。上帝，在殷以前也許與帝的意義相近，但“天”很明確的是周代時纔由西方傳入的。鬼神為巫祝的信仰客體，一旦談及鬼神，則《大禹謨》中的鬼神，比《史記・夏禹本紀》中的鬼神，是根據更古老的傳說而被記述下來。在《夏禹本紀》中所謂“致孝於鬼神”之說，是建立在禹達成治水功績過程中的傳說，顯示周代自西方傳入的天思想為政治所接受的同時，也不能無視於周代現實生活文化中的巫祝信仰習俗。勞禹之身的治績遍及九州，“禹迹延及九州”（《左傳》襄公四年條），可知禹迹是以勞身步行而達及九州的。戰國時代的士、官僚出外行旅之時，為祈求行旅無事而求諸卜巫卜占，其中所行的一種技法即為施行禹步的作法與儀式。祈念的對象應該就是巫術信仰的客體（雖未明示），但禹並未成為信仰的客體。《五十二病方》中的禹步，與醫方術有關，是作為健康法與醫療術之用。

第二章 關於《太上感應篇》

在南宋真德秀的《感應篇序》中，有“感應篇者，道家做世書也。蜀士李昌齡注釋，其義出入三教……以儒家言之，則大學章句、小學字訓等書；以釋氏言之，則所謂金剛經注者。凡三刻矣。……顧此篇，指陳善惡之報，明白痛切，可以扶助正道、啓發良心。……伊川有言，曰……李氏首章注義，最爲近理，余故表而出之”等文句。此處所提之李氏，小柳司氣太博士等人認爲就是《宋史》列傳中所提到的李昌齡。李氏爲宋州楚邱縣人，太平興國三年（978）進士，歷任戶部相關的官職。如上所述，真德秀《感應篇序》中稱李氏爲蜀士，即四川人，雖被稱爲“士”，却是“道家”，可知其爲隱士。論證《感應篇》的作者爲南宋初左右的四川人李石（李昌齡）者爲吉岡義豐教授（吉岡著《道教研究》第二章）。（以下爲筆者附加）李石初爲儒家，參加四川成都府所舉行之科舉“解試”及第後，爲了到都城參加禮部的省試，自資州北上赴都城途中，宿泊於梓潼縣，參拜梓潼廟之梓潼神，祈求省試及第。時爲北宋末至南宋紹興初，李石夢見梓潼神授其《太上感應篇》。之後李石省試及第，爲進士。爾後

四度任官，因與上司意見相左，旋即辭官。在宋代以後的儒、道、佛三教交流以及三教歸儒的文化運動中，李石（昌齡）於南宋隆興二年（1164）編輯刊行了《樂善錄》十卷本。

《樂善錄》卷四記載了《太上感應篇》全文。在該篇之前記述了與感應篇有關的王湘與周箴的故事（紹興辛巳，1161）（載於《樂善錄》卷三）。因《感應篇跋》提及“今附刻於後”，可知，附加感應篇跋於感應篇本文之後的《太上感應篇》是在隆興二年（1164）時付梓印行（紹定本刊行於淳熙二年，1175）。

宋代程朱學者對《感應篇》的評價為：“其義出入三教”，而“可語凡民”，為“道家做世書”（真德秀《感應篇序》）。李昌齡是個被儒家視為道家的三教兼修之士，所以曾讀過道教的《抱朴子》。因此在《感應篇》開頭的文句中即有類同於《抱朴子》的文句，而有關善惡行為的文句也與《感應篇》類似。然而古代貴族豪族社會中的善惡行為，在《感應篇》中却成為宋代以後的所謂“近世”社會的士人（官僚）、凡民（庶民—農工商等庶民階層）等階層的善惡行為；而《感應篇》也加入了《抱朴子》中所沒有的近世官僚（士）、庶民（庶）的善惡行為。

《感應篇序》中所說的凡民，是指宋代以後的士（生員）、庶（民）的庶民；而宋代的庶民，在南宋初王日休《龍舒淨土文》卷六中，又區別為“公門（胥吏）、醫者、富者、僧、婦人、僕、妾、農、商賈、工匠、軍中人”等雜多的名稱。佛教徒這種區別庶民的方法，是在當時“佛”“道”交流興盛之時，其影響亦及於民眾道教。明清時期勸善書中所見“貴賤貧富”的身份別、職業別、男女別等眾多庶民社會階層的區別方法也是由此而來。南宋時期佛家（王日休）與道家（李昌齡）的交流，可從上述李昌齡《樂善錄》中編入王日休《勸戒

錄》一文以及《樂善錄》卷六引用王日休《龍舒淨土文》的記載略窺一二。而且此處應注意的是，勸善書中所見“官、民、士農工商、貴賤貧富”的區別意識，亦可見於古代王充《論衡》卷六的《福虛篇》。《論衡》所處的時代，正是古代確立豪族支配體制的時代。“賤”所指稱的是豪族支配下的“客、部曲、隸從民（奴隸等）”意味著低賤的階層。不過《論衡》的“官、民、士農工商、貴賤貧富”，却有所異於宋代以後“近世”社會中庶民的各種社會階層在社會史上的意義。

《感應篇》中有，而《抱朴子》所無的名句是“太上曰：禍福無門，唯人自召”。以吉（福）凶（禍）做為善惡行為的報應皆由行為者自招，是宋代以後流通於士、庶階層，且為“近世”士人與庶民行為者強調其主體性的文句。

可於《抱朴子》中見到，但不見於《感應篇》的內容，如同本論稿“序”中所述“欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽復中行一惡，則盡失前善，乃當復更起善數耳”。這種思想在《感應篇》中見不到。《感應篇》中僅有“欲求天仙者，當立千三百善”。

《抱朴子》與《感應篇》中可看到許多大致相似的善惡行為。全部大約一百七十條中，約有九十條是相同的。其中也有對井神、竈神信仰、三尸庚申信仰等自古迄今所流行的民間信仰。然而“謗訕仙聖”（《抱朴子》）與“謗訕賢聖”（《感應篇》）二語之比較，出現在《感應篇》者可能是近世儒教的用語。至於“受福於天”（《抱朴子》）與“福祿隨之”（《感應篇》）雖然同樣都是二書提倡的長壽與長生，但《抱朴子》僅云福壽，而《感應篇》則以福祿壽為一組。《抱朴子》的時代，雖然也有所謂的官秩和俸秩之類的名稱，如官員有秩，庶人和小吏有祿、俸，但像葛洪般過著退隱的神仙生活者，當然不會提及秩祿之語。

《抱朴子》中有“忠孝和順仁信”之語，是身為古代儒家的葛洪的道德用語，但《感應篇》的“忠孝友悌”，則是近世儒教的語彙。“友悌”意味著兄弟關係，“和順仁信”則不具有兄弟關係的意義。應注意的是，《感應篇》的“忠孝友悌”後來成為明末《陰騭文》中的“忠主孝親敬兄信友”（友悌與友敬）（明末儒教的德目）。

“取人長錢，還人短陌”^①（《抱朴子》）與“耗人貨財”（《感應篇》）語意上是有差異的。《感應篇》的語句，是在宋代以後的“近世”社會中所使用的通行性語句。除以上《抱朴子》和《感應篇》同樣可見的善惡行為事例之外，經常可見的記述是下列宋代以後“近世”社會的士（官僚）庶（凡人、庶民）的善惡行為。

《抱朴子》所無，而《感應篇》有的善惡行為，約可找出五十餘條，除《感應篇》開頭的“禍福無門，唯人自召”業已敘述外，茲列舉四十九條如下。

（1）“弗欺暗室。”根據宮川尚志教授的研究，“弗欺暗室”見於六朝梁簡文帝的文章，另亦見於《二程語錄》卷十六。可知宋代新儒教思想中可見到的內容，對民衆道教的經典《感應篇》是有所影響的。

（2）“又有三台北斗神君，在人頭上，錄人罪惡，奪其紀算。”《抱朴子》卷十九《遐覽篇》的經典目錄中有《三皇內文・天地人》三卷，此為展現老子思想中天地人神僊化的產物。北極並非指北斗的星神，也不是關於北辰信仰的經典；儘管有

① 酒井附記：依據《道教聖典》注：當時民間以一緡九十文與百文通用，謂之短陌。長錢則是指法定價格。譯者注：“陌”通“佰”，官用足陌，謂之長錢。

“玄武符”，但這並不是五行（黃帝、青龍、白虎、朱雀、玄武）符與北辰信仰之間的關係。三台北斗神君等北辰信仰為道教信仰所攝入的時間，較《抱朴子》的時代稍後，約於六朝時纔被納入。

- (3) 矜孤恤寡，敬老懷幼。
- (4) 宜憫人之凶，樂人之善。濟人之急，救人之危。
- (5) 見人之得，如己之得。見人之失，如己之失。
- (6) 不彰人短，不炫己長，遏惡揚善。
- (7) 推多取少。
- (8) 受辱不怨，受寵若驚。施恩不求報，與人不追悔。
- (9) 損人器物，以窮人用。見他榮貴，願他流貶。見他富有，願他破散。見他色美，起心私之。負他貨財，願他身死。
- (10) 千求不遂，便生咒恨。
- (11) 見他失便，便說他過。見他體相不具而笑之。
- (12) 見他才能可稱而抑之。埋壘厭人。
- (13) 恚怒師傅，抵觸父兄。
- (14) 用妻妾語，違父母訓。得新忘故。
- (15) 口是心非。
- (16) 貪冒於財，欺罔其上。造作惡語，讒毀平人，毀人稱直。
- (17) 棄順效逆，背親向疏。
- (18) 指天地以證鄙懷，引神明而鑒狠事。
- (19) 施與後悔。
- (20) 骨肉忿爭。男不忠良，女不柔順。不和其室，不敬其夫。每好矜誇，常行妒忌。

(21) 無行於妻子，失禮於舅姑，輕慢先靈。

(22) 作為無益，懷挾外心。自咒咒他，偏憎偏愛。

(23) 越井越竈，跳食跳人。

(24) 損子墮胎。

(25) 晦臘歌舞，朔旦號怒。對北涕唾及溺，對竈吟詠及哭。又以竈火燒香，穢柴作食。

以上極為具體的記述了宋代以後“近世”社會的庶民之善惡行為。而且，其中也有些通行於《抱朴子》的時代，同樣善惡行為的記述也見諸《抱朴子》。在善書《功過格》中記述的並不像《感應篇》般具體與詳細，在庶民社會儒教的規範裏面，對於善惡行為則以吉（福）凶（禍）作為報應，並以數值附記之。

(26) 非義而動，背理而行。以惡為能，忍作殘害。陰賊良善，暗侮君親。慢其先生，叛其所事。

(27) 誑諸無識，謗諸同學。虛誣詐偽。

(28) 攻訐宗親，剛強不仁，狠戾自用。是非不當，向背乖宜。

(29) 虐下取功，諂上希旨。受恩不感，念怨不休。

(30) 輕蔑天民（賢者），擾亂國政。賞及非義，刑及無辜。

(31) 殺人取財，傾人取位。誅降戮服，貶正排賢。凌孤逼寡，棄法受賂。以直為曲，以曲為直。

(32) 入輕為重，見殺加怒。知過不改，知善不為，自罪引他。

(33) 壅塞方術，訕謗聖賢，侵凌道德。（酒井附加：此處之

方術，並非古代的方術，而是指宋代以後，與“近代”的士、庶生活有關的學術、宗教方面的方術)

(34) 危人自安，減人自益。以惡易好，以私廢公。竊人之能，蔽人之善。形人之醜，訐人之私。耗人貨財，離人骨肉。侵人所愛，助人爲非。(酒井附記：士、庶共通的惡行爲)

(35) 逞志作威，辱人求勝，敗人苗稼，破人婚姻。(酒井附記：有底綫者，爲士、庶共通的惡行爲)

(36) 苟富而驕，苟免無耻。認恩推過，嫁禍賣惡。沽買虛譽，包貯險心。

(37) 挫人所長，護己所短。乘威迫脅，縱暴殺傷。

(38) 無故剪裁，非禮烹宰。散棄五穀，勞擾衆生。(酒井附記：士、庶共通的惡行爲)

(39) 破人之家，取其財寶。決水放火，以害民居。紊亂規模，以敗人功。

(40) 見他榮貴，願他流貶。

(41) 強取強求，好侵好奪。擄掠致富，巧詐求遷。賞罰不平，逸樂過節。

(42) 苛虐其下，恐嚇於他。怨天尤人，呵風罵雨。

(43) 門合爭訟，妄逐朋黨。

(44) 罵神稱正。

(45) 假借不還，分外(本分以外)營求。力上施設(能力以上的施設)，淫欲過度，心毒貌慈，穢食餒人，左道惑衆。(一部分庶民的惡行爲)

(46) 短尺狹度，輕秤小升。以僞雜真，采取奸利。

(47) 壓良爲賤，謾薦愚人。貪婪無厭，咒詛求直。嗜酒悖

亂。

(48) 違逆上命。

(49) 八節行刑。

以上(26)~(49)條,記錄了宋代以後的“近世”社會中,官僚(士)的惡劣行爲,也記述了一部分庶民主要的惡劣行爲,而其語句與古代《抱朴子》的語句相同。在這些“近世”的科舉官僚之惡劣行爲中,也有難於據之爲歷史現象而加以理解的內容。不過這些科舉官僚具體且雜多的惡劣舉止,後來被整理列入明末以後善書《居官功過格》的儒教道德行爲(善、惡)的格式中。

在《感應篇》的末尾,敘述了以下的文句:“如是等罪,司命隨其輕重,奪其紀算;算盡則死,死有餘責,乃殃及子孫。”(以下的記述,見之於《抱朴子》與《易經》)

“夫心起於善,善雖未爲,而吉神已隨之。或心起於惡,惡雖未爲,而凶神已隨之。其有曾行惡事,後自改悔,諸惡莫作,衆善奉行(佛教徒語句的影響),久久必獲吉慶。……”《抱朴子》並未討論心意的問題,《感應篇》中提到“心”的問題,應是受到宋代以後新儒教“心學”的影響。關於新儒教“理學”與“心學”的問題,容後再述。

第三章 劉宗周等人的善書運動

明代的鄉紳、士人，承襲宋代的《感應篇》進而作成《陰騭文》。佛教界則以明末清初的株宏、真可、德清、智旭四位大師為中心，發起了以佛教為主的佛、儒、道三教合一的新佛教運動。新佛教的三教（合一）中的道教，是指道家（莊子）、神仙道（內丹、素問）系統的道教（而非龍虎山系）。聲援此新佛教運動的居士，是包含袁黃（了凡）在內的江南鄉紳、士人與富商階層。新佛教四大師中的株宏，製作了善書《自知錄》；而援助新佛教運動的居士層中的袁黃（了凡），則是明末善書撰著高峰期的中心人物，所著善書為《立命篇》與《陰騭錄》等。王（陽明）學左派的知識分子（鄉紳、士人）促進了袁黃系善書的流通，而襲此傳統的陽明心學左派的泰州學派，所作善書則是《不費錢功德例》。集大成並總結前述明末袁黃流善書的著作，係成書於清初的《彙纂功過格》，筆者已於另書中詳述。

依朱子學派來看，袁黃與李贄同被批評為“異端”。明末善書極盛時期的袁黃之流的善書，受到來自劉宗周的批判，承此餘緒而於清初製成如下文所述的諸多朱子學系善書。

劉念台(宗周)《人譜》

崇禎七年(1634)編寫。集結於劉宗周門下之士人,結成“證人社”。宗周宣示了證人的規範,訓示門人學行一致之方,此即《人譜》之內容。在《人譜》續編中列舉“證人要旨”六條,逐條論述遷善改過之法。接著記載“紀過格”,列舉區分為微過、隱過、顯過、大過、叢過、成過等六條。但此非“證人要旨”的目的,而是類舉民衆道德的內容。即使數算過失,但並不計算每個過錯之數量。

證人社的《遷改格》

陶奭齡的門人秦弘祐,於崇禎七年(1634)模仿袁黃的功過格而成的著作。此書是“證人社”諸友爲了遷善改過,乃仿照《太微仙君功過格》、雲栖大師《自知錄》之內容,更改條例,並附之以大易之義,以作爲儒者達成“希聖達天”目的的作品。《太微仙君功過格》指的應是袁黃所作之格。

劉學憲《聖功格》

劉學憲(劉麟長)爲福建省泉州府晉江縣人,萬曆戊午(四十六年,1618)進士,任職浙江督學使時,編纂《浙學宗傳》,其中收錄向士人示範督學而作的《聖功格》。在其序言中有云:“欲進諸生爲聖賢之品……以鹿洞成規孝悌條款頒示,而復有《聖功格》之諭刻也……欲諸生將平日行己,細細點簡,守成規而盡孝悌,以證聖賢耳。”更述及論宋、明新儒教學者的功過格著述。《聖功格》分成讀書、孝順、和睦、存心、性行、慈教、寬下、救濟、交財、奢儉十格,並列各式各樣的功過。這種格的分類方式,與《迪吉錄》大同小異。

陳確菴《聖學入門書》(收入《記過齋藏書》)

陳瑚(號確菴),江蘇省太倉州人,明末,與同鄉陸世儀共組“經濟”講求會。崇禎十五年(1642)中舉,會試未及第。爲復社趙自新弟子,在民間踐行社學、鄉約,發揮明末士人階層的影響力。爲實踐《大學》及《小學》之道,乃整理實踐規範,著成記錄每日實踐的規範並記述其計算方法的文獻《聖學入門書》。該書末尾附錄“論日省善過”“敬怠紀法”“善過紀法”“總結法”等。每日分時計算敬、怠及功、過,每半月一結,進行一小比;年末進行一大比,齋戒告天,考核善過的多寡即自知罪福。規範各條僅有說明文,與一般的功過格相較,其未附數值的情況,與“人譜”相同。而其所謂的神,係指儒教天神地祇的天神。

陸桴亭《格致編》

陸世儀(號桴亭),爲陳瑚的同鄉同學。世儀修“經濟”之學,發表了許多有關鄉里政治“經濟”方面的政論。崇禎七年(1634)奉行袁黃(了凡)的功過格,崇禎九年(1636)即編輯《格致編》。陸世儀雖受袁黃三教合一的思想影響,但他並不滿足於雜取儒、釋二家之言而編成之《格致編》。因此,他雖考慮焚棄此書,但同學之中認爲此書的便利性適合作爲初學者的入門之書,故倖免於難而保存下來。約與編製《格致編》的同時,又作《孝德》《課業》二格,每日夜裏記錄當日所爲與所學之情況。當他見過張圻(後述)的功過格格式後,認爲與他的《格致編》相同,都是爲養成“《大學》之道”的工夫。

繼以上諸書之後,劉麟長之《聖功格》除與一般的功過格相同,在附記數值之外,完全祇列記“學·行”的規範而不計算數值。似

此僅列記規範和道德的形式，雖與善書《感應篇》和《陰騭文》等相同，但因《感應篇》等所記述的道德是針對民衆的道德，以上諸書所記錄的道德則是儒教道德。不過，儒教道德分爲功與過來計算，年末即可知己身罪福之形式，與一般善書“功過格”的形式相同。

承以上諸書系統，清初編纂了《彙編功過格》一書。《彙編》的內容格目分爲敦倫（父子、君臣、夫婦、兄弟、朋友、宗族親戚）、修身、存心、尊聖、讀書、勸化、救濟、交財等八類，個別又分爲捐款與過款。卷末附有“童蒙功過格”（亦分爲捐款與過款）“不敬字分類紀過格”。後者是與《彙編》作者胡振安同鄉，並爲《彙編》寫序的張圻所輯錄的作品。內容分爲“藏書、展卷、筆舌、檢身、訓蒙、塾館、行路、惜觀、功行、勸諭”十類。張圻是上述《格致編》中所提及的人物。與《彙編》不同系統的《彙纂》，亦引用張圻的“不敬字分類紀過格”。

《彙纂功過格》是在《彙編》（康熙十年序，1671）成書之後編纂的。《彙編》的現存本雖爲後世所出版，但《彙纂》的古版本，限於筆者所知，爲日本的內閣文庫所藏本。在內閣文庫本中，卷末有姚文然的《感應篇頌言》（順治十一年撰，1654），因引用了康熙十年序的《彙編》，故知其爲康熙十一年以後的版本。由於內閣文庫所藏本的卷末刊記中有“板藏青浦存誠堂”，亦可知其爲青浦地區所出的版本。根據陳錫嘏（康熙進士，官編修）所作《彙纂》“序”，《彙纂功過格》爲“雲間好義之家，聚衆力而成之者也”。“雲間”是松江府華亭縣的雅名。內閣本卷末的“捐梓姓氏”應即所謂“好義之家”。雲間接近青浦的東南方，在雲間初刻的《彙纂》，是由好義諸姓氏（鄉紳、士人及富裕之家）所捐梓，而由鄰近青浦的存誠堂（同善之士結社的出版書坊）刊行。若據《彙纂》卷首的“凡例”，《彙纂》起

初祇有大略的《太微仙君功過格》，後經先賢增補而成爲詳悉的功過格。《彙纂》的諸刊本中，與善堂刊本最爲精當。與善堂刊本之《彙纂功過格》，係彙考諸刊本而成，爲功過格的集大成者。

與善堂和青浦的存誠堂相同，是奉持刊行善書的民間讀書人同善士的結社，同類的善書結社書坊，除與善堂之外，《彙纂》的“注”中還有留餘堂、寶善堂等。

《彙纂功過格》（內閣文庫本）的卷首有《陰隲文》和《感應篇》，其本文內容如下：

盡倫格（父母、伯叔、兄弟、妻妾、子女、親友、婢僕）

修身格（致知、存心、行誼、言語、色慾、貨財、事神、惜福）

與人格（交接、救濟、勸化）

愛物格

伎術行功格

費錢行功格

閨門格

居官（事使、操持、興革、教化、刑獄、賦稅）

卷末則收錄明末清初有關善書與功過格的資料，如袁黃的《立命說》《俞淨意遇竈神記》；楊復所的《決科要語》……顏壯其的《因果七辨》《功過格緒言》等。

《彙纂功過格》的本文中，自“盡倫”至“愛物”是按照民衆道德來分類排列；“伎術”“費錢”“閨門”“居官”是特殊職業、富裕人家、婦女和官僚應該遵行的民衆道德（計算數量）。“伎術”謂醫士、卜士、星士、風鑑、堪輿家。這些在《功過格》中仔細記述的每個功行，

是除了《彙纂功過格》之外很罕見的。因為這些職業是與民衆生活習習相關的方術性職業，所以《彙纂》的簡約本可能自清代中期起即廣泛流通於民間。

清代初期，民間社會採用的《功過格》中，《彙纂功過格》是最詳細的一種。因其冊子為大冊本，為在民間社會流通，乃有簡約本的要求，因而製作了《彙纂》的簡約本——《功過格輯要》與《立命功過格》。前者為李士達所輯，根據卷首李士達於康熙丙午（五十五年，1716）所作識語，他因友人示以《彙纂功過格》，依格實行後獲得極大啓發，但因該書卷帙浩繁，欲悉行其內容有所困難，乃與數名同志（同善之士）謀定一冊本的十六卷輯要。在《彙纂》格本文的注中，雖然記述了“總論”“究明”“徵事”“增注”“廣義”等敘述，但僅祇採用總論部分的記述。日本的小柳司氣太博士與飯島忠夫教授所編的《道教聖典》（1923年發行）收錄《功過格輯要》的翻譯本。《立命功過格》中附載乾隆十二年（1747）錢塘徐本的原序、乾隆十三年（1748）長洲彭啓豐之原序、乾隆甲戌（十九年，1754）的錢塘俞亦臨的重刊序。本書為杭州府、蘇州府地區的同善之士所作。根據彭啓豐的序，此書為同邑（蘇州府長洲縣）的徐心畊、蔡靜菴所刊行，故其初刻地域為蘇州地區。此原刻本由俞亦臨自吳門携至武林，而於乾隆十九年重刊。

依《立命功過格》的“附言”所云：“因功過格的原本（最古的功過格為《道藏》收錄的《太微仙君功過格》）‘未詳所從來’（不詳其由來），故若言及功過格，則屬《彙纂功過格》《功過格輯要》《立命功過格》。《道藏》本的《太微仙君功過格》並不為民間所知。”《立命功過格》於乾隆四十五年（1780）亦在較遠的雲南省城刻行，可知其流通圈之愈趨擴大。

第四章 善書《陰騭文》的成書

南宋初在梓潼神(科舉之神)的信仰之下編寫了《太上感應篇》，明末則在梓潼帝君(科舉之神)的信仰之下編成《陰騭文》。明末《二顧先生語錄》中收錄《新刊完真妙諦》，其中有梓潼帝君陰騭文一條，此為《陰騭文》被記載之實。《完真妙諦》(天啓五年叙)(日本名古屋“蓬左文庫”藏)卷一有如下的記載。

梓潼帝君陰騭文(《完真妙諦》卷一所收)

吾一十七世爲士大夫身，未嘗虐民酷吏；救人之難，濟人之窮，憫人之孤，容人之過。廣行陰騭，上格蒼穹。人能如我存心，天必錫汝以福。於是訓於人曰：昔于公治獄，大興駟馬之門；竇氏濟人，高折五枝之桂。救蟻中狀元之選；埋蛇享宰相之榮。欲廣福田，須憑心地。行時時之方便，作種種之陰功。利物利人，修善修福。正直代天，行化慈祥，爲國救民。忠主孝親，敬兄信友。或奉真朝斗，或拜佛念經。報答四恩，廣行三教。濟急如濟涸轍之魚，救危如救密羅之雀。矜孤恤

寡，敬老憐貧。措衣食，周道路之饑寒；施棺槨，免尸骸之暴露。家富提携親戚；歲饑賑濟鄰朋。斗秤須要公平，不可輕出重入。奴僕待之寬恕，豈宜備責苛求。印造經文，創修寺院。捨藥材以拯疾苦；施茶水以解渴煩。或買物而放生，或持齋而戒殺。舉步常看蟲蟻，禁火莫燒山林。點夜燈以照人行；造河船以濟人渡。勿登山而網禽鳥，勿臨水而毒魚蝦。勿宰耕牛，勿棄字紙。勿謀人之財產；勿妒人之技能；勿淫人之女妻；勿唆人之爭訟；勿壞人之名利；勿破人之婚姻。勿因私仇使人兄弟不和；勿因小利使人父子不睦。勿倚權勢而辱善良，勿恃富豪而欺窮困。善人則親近之，助德行於身心；惡人則遠避之，杜災殃於眉睫。常須掩惡揚善，不可口是心非。剪礙道之荆榛，除當塗之瓦石。修數百年崎嶇之路，造千萬人來往之橋。垂訓以格人非，捐貲以成人美。作事須循天理，出言要順人心。見先哲於羹牆，慎獨知於衾影。諸惡莫作，衆善奉行，永無惡曜加臨，常有吉神擁護。近報則在自己，遠報則在兒孫。百福駢臻，千祥雲集，豈不從陰騭中得來者哉？噫！已上數事盡人可爲，若能行之，獲福無量。易曰積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。書曰作善降之百祥，作不善降之百殃，聖賢之言必無虛謬，世人不可不知也。又曰：忍一言免駟馬之難追，息一怒養身心之精神，饒一看廣陰騭之福田，退一步看噬臍之不及，行一善自百福之來臨。

《二顧先生語錄》爲“楚蘄八十九翁桂巖顧闕著”。楚蘄爲湖北蘄州，二顧先生或顧闕究爲何等人物？關於此號人物幾乎不曾見諸於史料。然而咸豐《蘄州志》卷二十中有二顧先生傳，據此傳略

知此翁生平梗概，茲記之如次^①：

自嘉（靖）隆（慶）距萬曆中，天下咸重二顧夫子云。二顧夫子蓋所稱日嚴、桂嚴先生者也。日嚴先生成進士，官止參知；桂嚴先生進士，官止憲副，然天下誦慕，乃在公卿碩輔之上……日嚴先生者諱問，字子承，蕪州人也……嘉靖戊戌（十七年，1538）進士，己亥（十八年，1539）除浙西壽昌令。俗生女多溺死，先生至，為之厲禁。……庚午（隆慶四年，1570），擢入閩參政……時弟桂嚴亦以南銓郎出為閩海鹽軍副憲（副總兵）。同地、同官、同時，海內嘖嘖。而桂嚴公竟拂衣焚檄以隱。……年三十九，（日嚴）九疏乞骸得報歸。歸則講學、養道。於時若念菴（羅洪先）、荊川（唐順之）……二耿（耿天台、耿楚侗）諸先生……竿牘相應，晤言相證……日長晝靜，無一雜念，自編“日程”以疏功過。……卒於萬曆辛卯（十九年，1591），行年八十有一。

桂嚴先生者，日嚴先生之胞弟也，諱闕，字子良，少日嚴先生十七年。……十七補郡諸生（府學的生員），志希聖賢，甚厭

① 譯者注：此處引文酒井先生意譯為日文，譯者依段落據《蕪州志》原文錄出。由於譯者手邊無咸豐版《蕪州志》，據以校對者為康熙三年（1664）與光緒八年（1882）刻本所附之傳記。康熙志該傳下注“督學高公世泰緝全楚總志”，而光緒志則注出自《三楚文獻錄》，雖出處不同，但二者內容完全相同，應是收錄湖北地區人物藝文的文集，因年代差距，經重修或不同人之輯錄等因素，故文集名稱不同。參照〔清〕王宗堯修，盧紘纂：《（康熙）蕪州志》卷十，葉八～十四，收錄於《國家圖書館藏清代孤本方志選》第一輯第24冊，北京錢裝書局2001年版，第530～541頁。〔清〕陳廷揚纂，封蔚仍修：《（光緒）蕪州志》卷二五，葉二十六～三十，收入《中國地方志集成》第23冊，江蘇古籍出版社2001年版，第512～514頁。

薄舉子業。……矍然屈首，帖括輒試高等。……蕲有一鄉……舊俗獷悍，格捕逋賦，數扞有司……先生（桂嚴）……偕門下數輩，申以孝悌……不踰時而咸若於訓。……旋移南銓部勳司郎，于時有蔡百貫者，倡教白蓮，實繁有徒，所司捕得餘黨數百人……爲之解曰“若輩豈盡爲左道誣民哉？或苦饑寒，抑迫脅而從之，驅無罪之民概從白刃，忍乎？”因得及于寬宥。當是時，公年僅三十有九。……稍遷至閩中憲副，卒告歸里。……朝夕從日嚴兄抵掌討論。……萬曆癸丑（四十一年，1613），先生年八十有六。……先生治六經，尤精詩易。所著有諸議諸說，而其要以社學社倉爲王道首務云。

以上爲《蕲州志》二顧先生傳之概要。根據該志卷十著述條，顧闕著有《楞嚴解楞伽解方外記》，另外其兄顧問著有關於衛生、祛病延年之書《養生約言》，似乎在當時頗爲通行，而爲日用百科全書《萬用正宗》卷二十五養生門所引用。根據上述傳記，可知顧日嚴爲正德六年至萬曆十九年（1511—1591）間人，顧桂嚴（闕）爲嘉靖七年至萬曆四十一年（1528—1613）之人。但是在《二顧先生語錄》中，署名“楚蕲八十九翁桂嚴顧闕著”。若爲八十九翁的話，與八十六歲卒之事不合。因《二顧先生語錄》很明顯的是明代版本，八十九歲即萬曆四十四年（1616）時仍存活於世之意。八十六歲說係出自其玄孫顧景星的家傳（《白茅堂集》卷四五），應確然無誤，祇是若據收入上述家傳中的《桂嚴公諸客傳》的話，桂嚴的客友中有如“五百歲翁”及“不知名姓翁”等年齡不明的人或長壽仙翁，因此從這些人的交往看，在士人彼此間對於年齡不確實言明的流風下，或許《二顧先生語錄》的編者也稟此意而籠統地記述八十九歲吧。而擔

任此語錄的編輯，也許對二顧先生的卒去並未確實知悉的情況下，又因在蕪州地方以外的地區刊行，故而迷迷糊糊地根據所傳而將年齡誤植了。二顧先生除以上所述之交游以外，亦與王龍溪、管志道等結交，此點可據《龍溪全集》卷十一以及管志道的文集《酬諮續錄》卷一所收的書信而知。依《蕪州志》之傳，顧闕在地方政治上，采取符合地方實際的政策而深得民心，同時對明中期以後地方官僚在現實政治中實施的社學、社倉等非常熱衷。另據《耿天台文集》卷五所收的資料來看，儘管顧桂巖家貲不足“數百金”，可是却不借官府與民力，獨自承擔幾達“數萬鍰”的築堤工事。因而他的社會立場與林兆恩有相似之點。爲了鄉土社會著想而拋棄產業行善，不好舉業，辭官以鄉土爲中心，謀求聖賢之道，均爲明末知識分子所應持有的理想及共通的意義。此外，他亦學兼三教，《二顧先生語錄》的卷頭中有“題究竟堅固卷”，其內容如下述：

大道宗旨，在究竟堅固一言。……方今海內知究竟者，無如管登之氏。謂佛之盡處，爲勝蓮花界，佛爲賢勝如來，以吾儒乾元統天，大明終始明敦化之體，以八卦六十四卦，三千三百隨物顯則者，明川流之用。合儒佛而一致之，蓋不兼三教，不謂究竟，不謂大佛也。地堅固者，予未見其人，大抵多燈前夜半，附耳促膝之微言，未易以聞。楞嚴謂，十種仙道皆以堅固得之，蓋堅固者金剛也，金剛者無欲也。至於實用力處，則亦莫知其秘。是故有儒之究竟，有佛之究竟，有仙之究竟，有合三教之究竟，其爲堅固亦然……

依上所言，三教兼修即可達成儒、佛、仙究竟（悟道之境地）之

境，並可堅固之。知此究竟者，祇有他和三教合一之摯友管志道。且儒、佛、仙三教各有其究竟，故為合此三教之究竟而達其堅固之域，祇有三教兼修之士纔能達成究竟堅固大道之宗旨。顧闕以三教之士的身份來解楞嚴經、楞伽經是有可能的。

又著錄其作的《二顧先生語錄》，事實上是收錄了明末金丹道典籍《完真妙諦》的書，這也證明他是儒仙兼修之士。如前所述，顧闕是以三教兼修之士的身份，從三教兼修的立場來倡導究竟堅固之說，並不僅祇是提倡單純的信仰或思想的真髓而已，他所倡的究竟堅固之說，從“題究竟堅固卷”的結尾文即可明白，與其說是以三教兼修的立場來使斯道興隆，毋寧說是出自為挽回大明國運之念願來得貼切。這是三教兼修的民間知識分子對明朝權力所表示的忠誠意識，同時也可說是明末清初在野知識分子的民族意識。上文之後出現如下之內容：

我朝國號大明，全臻此理者，深有望于今日。……際安恪守清規，靜觀性地，兼訪玄宗立命之說，言動取予，未有褻越，數十年如一日。以故宗侯薦紳庠序之士，多與之交。然亦自守太過，無度盡衆生之意。倘從此選勝結鄰，主盟三教，俾海內志士相與究竟而堅固之，以應斯道，大明之運則震岳為不失人，而予亦不為失言也。

以上的“此理”，係指在三教一致立場之上的究竟堅固之理。由於在前文討論此理時集中表現於“大明”國號，因此在大明國運傾圮之時，不要僅求自守，也應燃起濟度衆生之志，在三教一致的立場中結交海內志士，相與貫徹究竟堅固之理，若此道可行，則大

明之運即有無窮希望。采取三教一致思想與信仰立場的在野知識分子，通常對於中央的政治與國家的命運都比較消極，特別在金丹道中更是如此。可是上述引文對明朝命運的態度却是積極的。此文恐為顧闕晚年之作，據此可知他正苦惱於女真努爾哈赤之進攻和明朝內政之弊，可視為萬曆時期金丹道的三教合一之士對政治實踐應有的態度，《陰騭文》中“為國救民”“忠主孝親”等可能與此有關。

如上所述，二顧子之三教兼修立場是與金丹道相結合的。因此《二顧先生語錄》中幾乎所有內容均出自《完真妙諦》；也許姑且認為《完真妙諦》即為二顧子之著作亦無不可，不過以目前所知的程度而言，仍不能說二顧子即為該書的著者。總之，即使二書非同一著者，可以肯定的是二顧子受到《完真妙諦》極大的影響。《完真妙諦》是與金丹道有關的書，從其目次（除帝君陰騭文之外，還羅列了表示金丹道的語詞）的內容來看即可一目瞭然。在日本現存的圖書中，附有天啓五年（1625）的息機居士和麟毛伯的《鑄完真妙諦叙》，此為本書付梓刊行時所寫的叙，因此本書之文本係在天啓五年以前完稿。由此亦可知，《完真妙諦》在僅活至萬曆四十年代（1612—1620）為止的顧闕之《二顧先生語錄》中，以《新刊完真妙諦》之名被引用。在本書各卷的標題之處，出現“五龍本一道人冥了彙著，隱囂道人吉水南皋較錄”。“五龍本一道人冥了”為何等人物，並不清楚，祇是若依前述天啓五年叙所云：“本一道人蚤歲業儒，雖游學校，縛紵百家，後飄遙物外，遍歷名山巨都，訪至人上聖，頌玄妙真詮，潛攝真武山修道。於是編集完真妙諦並坐功法像三卷。”準此以觀，本一道人如同當時儒家所常有的形態，最初修習儒道，後來成為方外之士而學神仙金丹，是一位研修三教、儒仙一致

的人物。關於本書的著者，所知無法更詳。其校錄者為“隱囂道人吉水南皋”。吉水為江西吉安府吉水縣，南皋係鄒元標（1551—1624）的號，鄒元標鄉里為吉水，因而可知上述校錄者或許即為鄒元標。但是與鄒元標有關的史料，迄今為止並沒有發現《完真妙諦》。此外，鄒元標為三教兼修之士（《明儒學案》卷二三，鄒元標傳），在其著作中有《經驗集方》（日本內閣文庫中藏有鄒元標的《經驗集方》）一書。此書為流傳於明末的經驗醫術之書的集成。在明代，特別是明末，不管如何，儒、道、佛三教大多兼修經驗醫術，特別是三教兼修之士的人物多半有此傾向。而且又因神仙金丹道為自古以來的傳統，修習經驗方特別顯著。三教兼修的金丹道書《完真妙諦》，實際上也有多處解說衛生祛病醫法。因此，《完真妙諦》也出現《併附經驗奇方》之標題。精通經驗方且是三教兼修之士的鄒元標，的確有可能校錄《完真妙諦》。況且鄒元標是宦官魏忠賢在天啓初年於政治上進行講學打壓的最初犧牲者。他雖是陽明學派，却是一個從側面贊同東林黨的政治、社會活動立場的人物。他在政治社會上的角色，具有代表無數無名的民間知識分子之政治、社會立場的意義。從這個意義上講，也帶有與《完真妙諦》的著者相通的立場，采錄《完真妙諦》的二顧子的立場也因此而呼之欲出。

出現在以上考證中而彼此有關的知識分子（官僚），有耿天台、耿楚侗、管志道等泰州學派三人，以及陽明學派的人物王畿（龍溪）、唐順之、羅洪先、鄒元標（南皋）等人。因此可知《陰騭文》是由陽明學派的知識分子（官僚）所製成的善書。

《完真妙諦》中所錄出的“梓潼帝君陰騭文”之內容，如同該文卷首所言係連續十七世身為士大夫的經驗而產生的，傳達身為士大夫的理想善行的梓潼帝君之教，主要宣說的是官人、富豪以及士

人的善行。陽明學派，特別是王學左派的泰州學派，有許多都是傾向於研修三教或佛教（極左派為狂禪）的人物，故《陰騭文》中也加入了“奉真（君）朝（北）斗”、“拜佛（陀）念經（文）”、“廣行三教”、“印造經文”、“創修寺院”以及佛教的“放生”等德目。似此包含仙（道）、佛關係德目之事，是宋代善書《感應篇》中所不曾見到的。上溯至唐宋時代，梓潼神身為怨靈，屢屢顯現擁護政治體制的靈驗事迹，此事與《陰騭文》成為官人、士人的善書一事當有所關連。《陰騭文》的梓潼帝君與其他自天或星的信仰衍生而來的魁星、文昌、司命等，都是自古代起即已流行之信仰，梓潼與文昌結合，以至於也製作出《文昌化書》般的作品，並在明代成為形式明確的書。然而梓潼與文昌原本是個別的神，二者之合體，恐怕因其在宋代是與科舉有關的信仰，之後道家纔將梓潼和文昌合而為一。亦即梓潼神處理文昌司之事，司掌祿籍。在宋代祈求梓潼神而及第之事例很多，也就是《老學庵筆記》卷二中所指出的，《感應篇》的作者李知幾祈求梓潼神後科舉及第（參照後篇第二章），葉石林的《嚴下放言》（《陔餘叢考》所引）也述說蜀之兩位舉人至劍門張亞子廟，夜宿廟中，得告來年將中科舉之夢。依據吳自牧的《夢梁錄》，梓潼帝君受祀於南宋臨安吳山的承天觀（臨安之行梓潼帝君廟）。因相信此神為專掌祿籍之神，南宋末四方各地祈望科舉及第之士子，均祈之於各地的梓潼帝君廟（《養新錄》卷一九）。而南宋各地學校亦祀魁星，魁星與文昌均被尊為科舉之神（《養新錄》卷一九）。因宋代梓潼神對科舉的靈驗，使梓潼神與科舉、學問之神的文昌神相結合，梓潼神漸成文昌帝君化。到明代，梓潼帝君即文昌帝君，介入科舉而成為讀書人的信仰對象。

第五章 善書與儒教的關係

宋明儒教(儒學)的理論中有理學也有心學。宋學——程朱學(朱子學)中的心學,並未在理學的發展中獲得擴展,反而是在後來批判朱子學的陽明學派的心學中有所發展。心學是以儒教的理論層面來統合實踐層面的學問(知行合一)。自明末正德、嘉靖之變革期倡導陽明學以來,由於朱子學與陽明學的對立與競合關係,以及東林、復社(朱子學派)的知識分子(官僚)之政治活動(反閹黨鬥爭),原本即有理論與實踐分離傾向的朱子學,也加強了其實踐層面。

明末,儒家的知識分子(官僚)與鄉紳,除了貪官或“翼虎”的官僚和“鄉紳”之外,頗得名望與名聲的官僚(“鄉紳”),不論居官或居鄉,均活用儒教之說中的聖人之教以治民;不論身為“官長”或“鄉紳”,均以積功累行為理想。清朝建立後,清朝的統治者不得不承認以儒教的聖人之教作為統治原則,並且依據清朝“六諭”和“聖諭十六條”之教化人民政策,以及與之並行的獎勵誦讀《感應篇》的政策下,儒教的知識分子(官僚)與“鄉紳”,乃被要求設法在地域的

協同社會(行政的省、府、州、縣)中,實踐文昌帝君信仰的儒教之說。最後由身為明末官僚的三教合一儒教知識分子——袁黃(袁了凡),以及清議派官僚——“復社”之顏茂猷,編纂了居官功過格——《當官功過格》。顏茂猷的《當官功過格》(和以“宋學”的儒教立場出發針對官僚而作的“官箴”有所差異),是一部傾向於“明學”三教合一之庶民儒教立場或民衆道教的善書。

顏茂猷的《迪吉錄》,是由“官鑑”與“公鑑”(女鑑)構成的。前者是對官僚之鑑,後者為公共社會(庶民社會)之鑑。前者的末尾有《當官功過格》。功格與過格分開,功、過各自區別為一功(過)到千功(過)。而且功格中有無量功、三千功、二千功各一條;過格中有無量過一條。功過二者均有數量上的區別,類似於庶民社會中的功過格。但功過二者都有極大的數量,甚至有無量功者,極不庶民化,這應是身為官僚者,意識到自己需負的責任所致。

在清朝獎勵誦讀《感應篇》的政策之下,民間出現了《感應篇》的注解書。其中有徐天行的《太上感應篇註疏》。此書係依據浙江杭州府(武林)的士人結社(以徐天行為中心的結社),於順治十七年(1660)所作。在康熙三年(1664)刻板的《太上感應篇註疏》上中下三冊(日本內閣文庫藏),其封面之扉頁,載有“板藏江干閘口徐天行家,來請者,須發虔心,更祈裝訂成套,免滋遺散之罪”。此書應是以徐天行為中心,與不少的同善之士捐金刻板而成的作品。徐行志(天行)《太上感應篇註疏》卷末的“功過格”中,附錄孝順、和睦、慈教、寬下、勸化、救濟、交財、奢儉、性行、敬神、存心、循謹、廉守、吏治、戶治、禮治、兵治、刑治、工治、相業、君德、讀書等二十二格。二十二格之中,包含吏、戶、禮、兵、刑、工六部官僚,及相業、君德、讀書等宰相的“居官功過格”。此功過格也收錄在民間通行

的功過格，但《居官功過格》的計量方式，較顏茂猷《當官功過格》的極大數量計算而言可謂是少數量計算。

徐天行在《居官功過格》中，分為六部以計算官僚的功過之業，所思考的是為了使官僚在治理人民時，能對於實踐儒教教說的理想寄予深切的關心，乃調整功過格，將之分為六部以計算官僚之功行。

繼徐天行的《居官功過格》之後，被創作出來的是民間功過格的代表作《彙纂功過格》卷末的《居官格》。《彙纂功過格》卷首之“凡例”中，敘述了彙考明末清初諸本《功過格》而編成此《彙纂功過格》的經過。其中云：“頃閱徐氏家藏本，較諸刻本更詳。”這個徐氏家藏本，所指的即是徐天行的二十二格《功過格》。清代以後的功過格諸本，大半都是參照徐天行《居官功過格》的形式。

此處暫且不考察善書與儒教的關係，而先明三教〔儒、仙（道）、佛〕的交流以及儒家的三教兼修現象。儒、仙（道）、佛三教的交流，與儒家的三教兼修，始於宋代以後的新儒教，其後通過明學，特別是王學左派而發揚光大。《感應篇》的作者，南宋初的蜀士李昌齡（李石）曾編刊《樂善錄》。從《樂善錄》的勸善文章及其事例，可知此書係精選自道（仙）、佛、儒相關文獻而編纂的書籍。通過《樂善錄》，可看到南宋初三教交流，以及三教調和之風潮。伴隨著宋代以來的三教交流風潮，天下的寺觀中懸掛著釋迦、孔子、老子三聖圖或三教圖，各地也設置了以三教堂為名的廟宇。

根據收入明太祖朱元璋《御製文集》的《釋道論》、《三教論》、《宦釋論》及其他文章，太祖的三教論是以儒教為中心，以仙、佛二教為陰以輔儒之陽、暗助王綱之物；以儒為“主”，仙、佛二教為賓的

思想。太祖的三教論，影響了明學與陽明學，相對地，明學、陽明學的三教論，亦可上溯及“太祖高皇帝”的三教論而展開。

《明儒學案》卷三二泰州學案的總叙中云：“陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿（滿足）其師說，益啓瞿曇之秘而歸之師。蓋躋陽明而爲禪矣。”於此總叙之後半，也叙及陽明之學經泰州（王艮）、龍溪（王畿）以至與佛教（禪）混同之事。泰州派的“羅近溪入禪，王龍溪則兼禪（入禪）、老（仙之調息法）”。“二溪均習調息法”（《明儒學案》浙中王門學案二，王龍溪之條“調息法”同上注）。

泰州學派的人士，多爲研修三教的儒士。而王龍溪（畿）也是三教兼修的儒學之士。《明儒學案》所載的泰州學派士人中，除羅近溪外，趙大洲、焦竑、鄧豁渠、周汝登、方與時、管志道、陶望齡等人，均爲三教兼修的儒學之士。三教兼修的儒士，所提倡的是三教合一與三教一致。三教合一和三教歸一的“一者”指的是“儒”。李贄與林兆恩均公開發表宣示三教歸儒說的論著。李卓吾（贄）從“儒釋道之學一也”的三教合一思想寫就《三教歸儒說》（收於《續焚書》卷二）。而受陽明心學影響的三教先生林兆恩，爲闡述三教歸儒宗孔（孔子）的思想，而著成《聖學統宗三教歸儒集》。

上述《陰騭文》與陽明學派諸人有很大的關係。在以三教兼修、合一（歸一）的王學左派爲中心的陽明學派人士之中，有人在閱讀善書，進行知行合一的儒教實踐時，完全按照善書宣傳的條目做，並在日記中留下了關於自身每日行爲的善惡良否記錄（林春、周汝登等）；爲善書代表《感應篇》寫“序”的作者（楊復所、陶望齡等）當中，楊復所云：“感應篇所闡述之事，不悖儒教思想。”楊復所

寫的《決科要語》一文，收入清代初期的《彙編功過格》和《彙纂功過格》等書中。而李贄與焦竑均曾梓行《感應篇》。周汝登為袁黃的《立命篇》寫《序》。為《感應篇》寫《序》的陶望齡之弟陶奭齡，係周汝登弟子，受袁了凡的影響極大。而奭齡的門人秦弘祐，仿效袁了凡的《功過格》而作《遷改格》，並由奭齡寫“序”。

第六章 清代善書的編纂與流通

清康熙時期，儒教的三教合一、歸一者，將《感應篇》《陰騭文》及明末清初與善書有關的文章等集成《同善錄》（日本內閣文庫藏）。而屬於朱子學系的善書《全人矩矱》，則於乾隆五十五年（1790）刊刻。乾隆時期，除了《感應篇》和《陰騭文》，加上以《關聖帝君寶訓》（《關帝覺世經》）為中心的善書及相關文獻（《乩示》《寶訓》等）編著成《增訂敬信錄》。隨著《敬信錄》的流通，到了嘉慶年間，編成以《感應篇》《陰騭文》《覺世經》三聖經為中心的眾多善書文獻集成《暗室燈》。《全人矩矱》係朱子學系的善書，《暗室燈》則是以佛、仙為中心的三教合一的善書。道光庚子年（1840）的鴉片戰爭之後，列強開始侵略中國。接著太平天國運動（太平天國十五年戰亂）興起，清朝及總督巡撫（鄉紳）等擁護體制的勢力，視太平天國為反體制運動，認為其與列強侵略中國的舉動一樣會造成中國的危機。因此於同治初應時出現了新的善書《救生船》（係根據庚子以來浩劫愈演愈烈之時，由武聖帝君和孚佑帝君等神所乩示而成之書）。

此外，關於沿襲明初以來的孝悌忠信禮義廉耻八德運動，並於清末製作成的大型、小型善書，可參照第十四章。

李承福滙整了清代前半期的《同善錄》與《敬信錄》兩書內容，於道光十年（1830）左右編纂成《同善錄全書》。而光緒二十年（1894）左右，受清代考證學影響的知識分子吳引孫，則將包含衆多儒教文獻（家訓和訓戒書）的資料，製作成善書叢書——《有福讀書堂叢刻》。但這套叢書欠缺七八種明末、清初的善書代表作，所以其價值低於民國時期編纂的《福壽寶藏》（後述）。

康熙刊《同善錄》與乾隆刊《敬信錄》

日本的內閣文庫藏有清康熙五十七年（1718）刊的《同善錄》（乾隆修）。《同善錄》本文由春、夏、秋、冬四冊構成，春冊、夏冊收錄《感應篇注證》，秋冊、冬冊收錄《陰騭文》及古吳興衆信公輯的《同善錄、寶訓格言彙纂》，卷末附“吳興閔道敬跋”。“古吳興”指三國南北朝時期的吳興郡，明清時期則為浙江湖州府治。根據《同善錄》卷末的閔道敬跋文（略）之記述，此書為“吳興（湖州府）十餘名同道同心力行誦讀《感應篇》的衆信公輯”之善書集成。所謂“衆信公輯”，應指類似於清代常見的力行《感應篇》之士人結社，即信仰文昌帝君、孚佑帝君（呂祖）的地區性結社同人共同輯成。乾隆二十四年（1759），由同善堂同人所補刻刊行的《同善錄》（內閣文庫藏），其補刻部分，係根據雍正四年（1726）的“紫微大帝乩示”之內容。而將補刻部分刻入乾隆十一年（1746）的內閣文庫藏補刻版的杜自新，應是同善堂同人衆信的代表人物。因此同善堂同人衆信，即是“天官紫微大帝”信仰的士人結社。

第七章 關於《不費錢功德例》

在《同善錄》秋冊和冬冊的末尾《寶訓格言彙纂》部的“勸善篇”中，大致收錄了《袁了凡先生四訓》的原文，篇末則載《不費錢善事例》。此《不費錢善事例》是與收錄於《五種遺規》、《訓俗遺規》和《家寶全集》的熊弘備《不費錢功德例》相同的功過格。日本內閣文庫藏的《同善錄》藏本，與其他版本相較，其內容記述的更為詳細。如同以下即將述及的，淮安士人熊弘備所整理的《不費錢功德例》，是流行於江浙地區，由浙江湖州府（吳興）三教合一之士人結社所增補的。

宋明儒學，特別是陽明心學，是官僚把儒教的理論層面統合到經世濟民的實政之中的學問。宋明時期三教合一的儒教，完全滲透於庶民社會中，在此情況下，士大夫所學的儒教，也成為在庶民之間易於理解的庶民儒教。以至於在明末清初時，農、工、商與無業的庶民大眾，也和士大夫一樣理解庶民儒教的心學（受陽明心學的影響），達到以庶民儒教之“理”統合民衆道德的實踐場合之境。

受陽明心學的影響而完成的《不費錢功德例》，是即使貧窮的

庶民也能達成善功的功過格，亦即《不費錢功德例》可能是以庶民儒教的心學思想為基礎，然後整理而製成的善書、功過格。關於編著《不費錢功德例》的熊弘備，《牧令書》卷一“治原”記載：“熊弘備，字勉庵，江蘇淮安人，有勉善堂格言。”依《牧令書》的記載方式來看其配列順序，熊弘備之前有李紱[康熙己丑(四十八年,1709)進士]，後有王士俊[康熙辛丑(六十年,1721)進士]，則熊弘備應為康熙五十年代(1711—1720)初的士人。前述《牧令書》中所云熊弘備的《勉善堂格言》，應是與《不費錢功德例》有關係的著書。或許《不費錢功德例》係成書於康熙五十年代初，並流布於江浙地區的著作，但被增補成《不費錢善事例》而收錄於康熙五十七年刊的《同善錄》(日本內閣文庫藏)之中。

雖然前面已述及《不費錢功德例》係受陽明心學的影響而出現，但以下仍需考究熊弘備受泰州學派影響的事實。泰州學派的發祥地，是兩淮鹽場中的泰州安豐場。淮南鹽場的鹽，齊集於淮南大運河之要衝揚州，再經由新安(安徽)商人運送到長江流域。兩淮鹽場的淮安府以北之淮北鹽場的鹽，集中於淮北大運河的要衝淮安(淮河畔)，由新安商人向西南方經由洪澤、寶應湖等地區，運往安徽省江北地區。熊弘備為淮安人，發祥於淮南鹽場的泰州之陽明學泰州學派的心學思想，通過新安商人影響淮安人熊弘備是極容易的。泰州學派係泰州安豐場人王艮(心齋)所開創的學派。王艮最初學於鄉塾，但因貧乏而未能卒業。乃隨父行商(負販)於山東，經常置《孝經》《論語》《大學》於袖中而學習之，其學之頗受人推崇認為較王陽明的講學更為出色。但在與陽明相與辯難(論爭)之後，甘拜下風並自稱為陽明弟子。王艮提倡“百姓日用即道”“聖人之道無異百姓日用，凡有異者皆謂之異端”。由於王艮本身

爲平民出身，其弟子中有百姓出身的樵夫朱恕，以及陶匠韓樂吾等（《明儒學案》泰州學案一，處士王東崖傳、附傳）。1940 年左右，筆者所屬的東亞研究所，進行自兩淮鹽場到華北平原區域的“土鹽”調查工作，雖然有土鹽流入鹽梟之類的人，但基本上是鹽場地區的“百姓”“農、工、商賈”等人獲取土鹽這個地下經濟的利得，並因生活經濟之餘裕（“百姓日用”），從而得以學習“聖人之道”。朱恕爲泰州草堰（鹽）場人，雖爲樵夫，但靠著鹽場地區的土鹽經濟利得，獲得生活上的餘裕，乃於心齋講堂之階下學習“聖人之道”。陶匠韓樂吾爲揚州府興化縣人。興化縣位於淮南鹽場的大運河東方，靠近泰州安豐鹽場。因此，也得以通過土鹽等地下經濟利得獲得富裕的生活，並學習“聖人之學”。韓樂吾先從朱恕（“朱樵”）而學，之後卒業於王東崖（王艮之次子）處。韓樂吾席下有“農工商賈”從學者約千餘人。樂吾常於秋成農隙之時聚徒講學，講席流轉於村落之間。

受泰州學派思想影響的熊弘備所整理的《不費錢功德例》，將“百姓、農工商賈”區分爲更詳細的“鄉紳、士人、農家、百工、商賈、醫家、公門、婦女、士卒、僧道、僕婢工役、大衆”。由於“大衆”下的注解是“各種人俱在內，故曰大衆”，因此應是鄉紳至僕婢工役的十一種人的共通功德。鄉紳是官僚在家鄉士人社會中的稱呼。泰州學派人物（泰州出身）中，林春雖爲百姓出身，但後來成爲官僚，所以屬於泰州地區的鄉紳。而通過新安商人（鹽運商）受泰州學派影響的長江流域各地之泰州學派科舉官僚，在其鄉也被稱爲鄉紳。當然，泰州學派以外的陽明學者及朱子學者的官僚，在家鄉中的稱呼也是鄉紳。也就是說，在實踐功過格的情形下，民間社會的各種階層中，身份最高的即是所謂的鄉紳。因而《不費錢功德例》中的

“百姓”“農工商賈”等各種人或各階層，其開頭出現的就是鄉紳。因為有“不費錢”之名，所以此功過格是以陽明學派心學的“心律”為其基礎。因而儘管有十一種貴賤貧富、農工商、婦女等區別，但在各個類別之中可知是采用已確立的心律實踐（善事實踐）為主體，以作為超越十一種類別的齊一標準。以下是摘錄《不費錢功德例》中的鄉紳至僕婢工役等十一種人（階層別、職業別、婦女等）的代表性功德（善事）。

鄉紳

倡章義舉，正己化俗。有利地方事，盡心告白官長。里鄰口角，公道解紛。村衆逞凶，危言喝止。不評論女色，公舉節孝。主持公論。嚴禁子弟恃勢凌人，不許僕從倚勢生事。勸止人刻薄取財，夤緣功名。不侵占人田園，不謀買人產業（不動產）。不攙搭低銀，不謀奪風水，暨欺壓鄰傍風水損人。勸人重義輕利，不因僕從言，慢侮親友。論人和息詞訟，不强借人財物，不强賒店貨。鋤强扶弱，敬老恤貧。不多娶姬妾，不畜寵童。不貪重利，將婢配匪類殘廢人，不壓良為賤。

士人

忠主孝親，敬兄信友。以名節立身，以忠孝訓俗。敬奉聖賢典籍，盡心啓發生徒。敬惜字紙，講鄉約律法，勸戒愚人。不書誣揭，不寫呈稟。不扛幫打降，不傳演邪淫小說。編輯利濟為善書，不凌虐鄉愚。遇上智，講性理學；見愚人，說因果書。

農家

耕作以時，照顧蟲蟻。不唆田主謀買取方田地，不夥僕人盜賣主人穀粟。不藉主人勢縱放六畜殘鄰田禾苗，不諂奉主人耕占鄰田溝心岸界，不坪斷人墳墓左右前後風水，不耕占迷失墳墓。不攔唆主人故意阻塞水道，捐鄰田錢財。不私動主人種糧（恐臨期糝稗欺混，致損秋成）。不忌鄰田禾苗茂盛妄生殘害，不借口鄰田六畜殘毀禾苗唆主人詐害。不做工懈怠，荒人田畝。不以酒飯不厚，工錢短少，遂生怠惰做假生活。填墳墓穴洞，愛惜他人車具。驢牛豬羊食禾苗者，不輕刺戳。犁車牛路，不圖超近，踐人禾苗。不於戊日犁鋤田土，澆灌穢糞，污濁地祇。

百工

雕畫不褻瀆聖像，造物必求堅實，不因主人酒飯簡慢，輒生壞念。不行魘（以邪道祈求殺人）魔法，不攔哄人興造，不傳播主東（工匠的師父）家常隱微。不造礲薄假物，不耽延捱工。不圖帶買受謝，哄買假貨。不妄作淫污，不偷竊人材料，不輕費人材料，愛惜鋪墊遮蓋物件（以上工匠）。

橈錨防蹙人足，填塞橈錨洞。急流中代篙代緯，擠塞中讓竿讓緯。不因措索多資羈遲急事人登岸（以上舟子）。

商賈

討價不欺哄鄉愚，不高擡柴米價。貧人買米不虧升合，不賣假貨，出入不用輕重等秤小大升斗。不設計謀奪生意，不忌人生意茂盛，多方讒毀。交易公平，典鋪輕減利息，當銀錢足其等色。貧人

錢數分數，尤加寬恤，贖當少虧無補，諒情讓免，勿使不成，致恨沈沒。不齊行勒重價，貧人買夏帳棉衣被等，哀憐讓價，勿使不成。

醫家

施效驗良方，遇急病，請致即行，遲速時刻，生死攸關。診脉不輕率任意，不因貴藥，輒減分數；不因錢少，遲滯其往。不因錯認病症下藥，委曲回護。不因祈寒暑雨，憚於遠赴。不因飲酒譙樂，托辭不往。耐心替貧賤人診脉，遇貧病者，捐藥救治，不用反藥，遲其痊愈。病本易治，故反藥遲延，以圖厚謝。外科尤甚，壞良心，喪天理，不可不戒。不用霸道劫藥，求其速效，不乘人重病險瘡，措勒厚謝用。不賣假藥誤人病，不厭惡穢惡病人。不與同道水火，誤及病人。不圖省便，以相反藥。同氣浸漬，氣味相反，有妨病者。不用墮胎藥，不忌時醫，輒生毀謗。認病不真實，必令邀醫會議。請不邀，可以步行，不必輿舟費人財物，不待藥資然後發藥。

公門(書吏衙差之類)

不勒討兒賣女錢，不唆人興訟。不無中生有索詐，不撥制官長生事。不捺案，不妄引重律。牌票招詳字眼，不改輕爲重。不騙詐鄉愚，不生枝節，提人伺候^①。一夫到案，闔戶不寧。不唆盜賊拔讐家。不乘危索騙，不輕敗人體面，不受買囑，妄加鎖錮。不假公造語陷人，不洗補字眼入人罪，入罪不下死煞字語，杖笞不聚人一處。不因無錢恨刑，不杖人腿灣。不浪費人茶飯，不破壞人婚姻。不叨

① 譯者注：此處酒井先生原本加一“注”字，但後文並未見相關文字，故逕予刪除。

准呈稟，不輕送籤牌標判，不濫差人動衆，不輕拘婦女。不重備刑具，不誣害良民，不索鋪堂，不輕拿窩家。不輕寫票取人監鋪，不輕票取人物。不逼病人婦女到官，不使百工經紀折本。不壞人功名性命，不離人骨肉。不獻惡法橫徵酷比，不迎官意虐民。不使人饑餓，軫恤獄囚。已赦罪犯，勿復提起。已蠲錢糧，勿勒減銷。水旱請官早報災傷，設法賑濟。解到速請審，事屬曖昧，或關閨閫，稍可緩止，切勿送兇，多送正風俗興利除害告示。失節事無論貴賤，雖目擊，必爲辯解。節孝之名，不論低微，雖傳聞，必爲表揚。學役時常清潔聖殿兩廡，常稱人節孝德行。

婦女

孝敬公姑，和睦妯娌。不凌虐婢妾，不殘害妾生子女。不嫌憎丈夫，不欺哄丈夫。不竄謀婚姻，前妻子女，一樣看承。穢物穢器，勿暴露神前。及三老下，潔淨厨竈，愛惜燈火，不厭女淹溺。不入寺院燒香，不憤氣詈罵，甚及丈夫父母。不欺伯叔富有，不厭薄窮親戚，不笑妯娌貧乏。不倚父母家財勢，以傲夫家。不挑唆妯娌不和，不恃父母愛，欺凌哥嫂。不占強爭勝，不賣俏弄乖。不私留飲食，不暴殄衣飾。不毒口詈罵，不言人私情。嫡庶不相容，好言周全。家中口角嫌怨，公言解釋。不恃寵滅正，嫡庶不造言讒毀，子女不私心偏向。口不多言，身不出閫。常恤奴婢勞苦，看照奴婢衣食，常令奴婢愛惜子女，常令奴婢夫妻和好。

士卒

無事勤習武藝，有事奮勇爭先。爲地方巡緝奸匪，遇水火竊盜，爭先救捕。出師不妄殺平民，不淫人婦女，不搶擄財帛。不乘

救火搶物，不因挾財不遂妄加毆殺。不拆毀人牆屋，不毀壞人家伙。不勒買貨物，不欺嚇鄉愚。不强索酒食，不踐踏人禾苗。不硬使低假銀，不重利盤剝小民。征剿不剝人衣裳，路途不扯人負戴。

僧道

謹守清規，嚴持戒律。不窺人婦女，不說污穢語，揭卷必先盥手，不使婦人入寺院。不賭博，不飲酒，不浪費施主銀錢。不苟簡神前香燭，不竊用神前油燭。祈禱必虔誠齋戒。募修壞橋湟路，募施冬夏茶湯，募施棺木，留養過路病人，掩埋無主枯骨。不可常往施主之家，神案整齊潔淨，不欹斜，不置穢褻器物。

僕婢 工役(奴隸人夫)

小心勤慎，潔淨飯餽。不搬弄是非，致主人骨肉不和。不傳說主人隱事，不背主向客。不背地咒怒主家，不誤主委托。不拋撒飲食，不糜廢主人柴米物料。不霉爛主人衣服損壞器皿。不偷盜財物飲食，不倚主勢，強買短價。不因讐恨激怒主人生事，不因主打罵妄生咒咀。不因主貧懦，便生玩侮。不因衣食不敷萌二心，不同輩擄害。不剋落錢財，不欺哄幼主。不奸巧躲懶，不見利忘恩，不播揚主短。

大衆(各種人俱在內，故曰大衆)

父母前解一怒，舒一憂。父母責怒順受。勸父母改一過，遷一善。不暴親短，不令老親任勞，不厭薄老病父母舉動。對親不疾聲厲色，友愛兄弟，聯屬親黨。存心依天理王法，作事畏天地鬼神。與人同事，不生異心。貧不思害富，富不可欺貧。不唆人離間骨

肉，不輕以壞事疑人。不暴殄天物，用等出入公平，用秤不捺分量。不言人祖父卑微，不談人閨閫（注：遇他人言及幼輩，可正言叱之；長輩等輩，則以他事阻斷之）。不行使低假銀，不强買計買，虧人命本。不恃乖愚拙，不毀人成功。全婦女貞節，不妒富欺貧。不恃強凌弱，不挑唆搬鬥。不許人陰私，不因隙咒咀。不見財毒害，不妄起淫心。不污人名節，不逞志作威。不口是心非，不彰人短，炫己長。勸人鄰里親戚和好。見漁獵屠戶，勸其改業。奴婢可怒不怒，且善教之。傳說因果方術，傳布感應善書。息人爭訟，不拋棄五穀。勸人不溺子女，當欲可染不染。不用有字紙張。見播人過者止之，見揚人善者助之。勸止人不嫖賭，不說欺誑語，不說尖酸語。不負財物寄托，不欺殘疾愚痴，及老幼病人。遇急病無人料理者，即代請醫調治。安貧守分，不生伎求。引過歸己，推善與人。婚姻未成者贊助之，伉儷將乖者勸和之。不忘人恩，不助人爲非。不謗僧道，流水尸骸，稟官撈起掩埋，道路死人，倡募棺木。地上遺骸，收聚掩埋。凡民有喪，匍匐救之。指引迷路行人，扶瞽目殘疾人，過危橋險路。剪道旁荆棘，免刺人衣；斷絕處架木板，黑暗中照人一燈，雨中借人雨具。時時察奴婢饑寒病暑，率鄉里，平升斗等秤，禁幼小子女，凌虐婢僕。不聽婦人言，疎殘骨肉。不窺人私書，不沈滯人書信。興造顧鄰人風水，受享知慚愧。贊成人好事，申雪人冤枉。禁無故宰殺，不侮弄老幼殘廢人。行路不踐人禾稼，不埋沒寄托子女姓氏。見人塚棺暴露以土掩之，不壞人義塚。不呵罵風雨，當與人財物，不遲時。不以祖父骨骸頻遷，妄希富貴。不說傷風化語，不乘火窺人婦女。不借救火携人物件。不傲慢尊長，不離間骨肉。常將不如己者，強自寬解。見諸聖像，瞻仰恭敬。不阻人爲善，不助人爲惡。不毀禽獸巢穴，不取鳥卵。三春不打鳥，義犬

不賣屠家(注:犬之有義,甚於人心,且其知覺,與人無二)。不食耕牛犬肉,不捐勒佃戶。見有當救者,勉力必救。凡可從寬者,勉力必寬。不沈匿借物,不因善人失意,自己貧困,遂退善念。不見惡人富貴,遂疑報爽。扶貧濟困,必先本宗,而後外族。凡事肯替別人想,凡物肯替別人惜。所欲必推,所惡勿施。勿以善小而不為,勿以惡小而為之。

在明末社會的“鄉紳”中,有頗招民怨而被稱為鄉里之“翼虎”者,但亦有被(《迪吉錄·官鑑》)評價為“國之望也”者。此處所示,當然是甚得名望而被視為國之所望的鄉紳之具體功德(善行)。根據“不侵占人田園”“不謀買人產業”的條目,可知鄉紳大多為土地、房屋等不動產的所有者或大地主。根據“僕從”“婢”之條目,亦可知鄉紳多數擁有奴婢。“有利地方事,盡心告白官長”一語,則顯示鄉紳(官僚即使致仕,仍舊按照卸任前的禮遇,所以包含現任或退職的官僚,在家鄉之士人社會中均被稱為鄉紳)對於省、府等知事長官,可站在對等的立場直言。而“倡章義舉”“正己化俗”“公道解紛”“公舉節孝”“主持公論”等情況,則顯示鄉紳在鄉土公共社會中擔任實際指導的角色。在“黃緣功名”“不攙搭低銀”“不强賒店貨”等情況,則顯示鄉紳中有人從事商業行為(僕從代行)。

在“士人”項目中,“忠主孝親”與“以忠孝訓俗”的忠孝具有相同的意義,但“忠主”的主,則與“農家”種類中的主人有相同的意義。

日本的忠君愛國之忠,在上述日本內閣文庫藏《同善錄》所收錄的《不費錢功德例》之“官長不費錢善事”,開頭即為“忠君為國”。但熊弘備的《不費錢功德例》則無長官這個項目。

明(清)時期,學校採用科舉取士,而接受科舉鄉試的必須是府、州、縣(學)的生徒,即生員。生員一般被稱為“士人”。由於明代士人所學的儒學是朱子學,所以“講性理學”也包含在功德的條目中。生員所敬奉的聖賢典籍是朱子學的典籍,生員可開設學塾以啓發學生。宋代以來,“敬惜字紙”是讀書人的道德標準,但在明(清)纔成為“士人”必備的道德而出現,而且就連下述“大眾”的條項中也包含此德目在內。“講鄉約律法”是指不做所謂士棍(與光棍無賴合伙的惡劣士人)之惡劣德行。“不扛幫打降”的打降是指打行。明末,除了宦官,在鄉里社會中,亦有為虎作倀、胡作非為而為民怨所訾之惡劣鄉紳,以及帶來社會經濟不公的地主和商人。因此當時的光棍無賴之徒中,存在一批為打倒以上對象而參加民變,直接訴諸暴力的職業分子(打行)。“不扛幫打降”這一德目,即指對於實踐功德例的鄉紳和商人等,士人絕對不做與打行協同合作之事。明太祖洪武帝的聖諭六言,亦即六諭,載於太祖的《教民榜文》第十九條,規定在里甲制之下,令木鐸老人每月持鐸向人們直言叫喚六諭六次。隨著里甲制的緩和,成化、弘治左右,《教民榜文》的捧讀,以及木鐸老人的六諭直言叫喚,亦一同廢弛了。進入嘉靖以後,捧讀《教民榜文》的活動再興,於鄉約的會所進行六諭的宣讀,取代了木鐸老人的六諭叫喚。以此為契機,官僚編寫了《道州鄉約集》(湖南省道州)等許多講解六諭的書。《道州鄉約集》記載在宣示鄉約時,將《聖諭演》《文公家禮》《大明律例》置於講桌上。《聖諭(六諭)演》的“毋作非為”演中,記載許多明末民間胡作非為之案例,宣傳一旦犯罪的話,將依《大明律例》治罪,並穿插民衆的“因果報應信仰”,以宣傳將被處罰的情況。“功德例”的“士人”項中的“不書誣謁”“說因果書”,即是與以上事項有關的道德。

此外，刊於明末之范鉉《六諭衍義》，直到清代仍廣泛流通於民間。范鉉在自序中云：“……收集（鄉約六諭中有關綱紀法度）的資料，編刻《六諭衍義》，並附以關於六諭中的每個諭的‘律例’。”編刻《六諭衍義》，相當於“士人”項目中的“鄉約律法”。“士人”項目中的“編輯利濟爲善書”，則是未中鄉試科第而仍保持“士人”身份的“生員”，將其出身的府、州、縣所實踐“興利濟恤”義舉之例編成善書（如服部宇之吉博士所舉出《康濟錄》之類的善書）的道德。興利是指在地方社會從事興利的義舉，包含農業的“區種”、“蠶桑”、“惜穀”、“捕蝗”、“治蟲”以及同業公會等項目（參照拙著《增補中國善書的研究》下）。

至於“僧道”項目的內容，則是倡導洪武十四年（1381）規定僧錄司、道錄司管理下的“僧道”（寺院的僧、道觀的道士）之道德。儘管“僧道”是小說中被批判嘲笑的對象，但亦存在與此相异的“謹守清規”“嚴持戒律”的僧道。“募修壞橋湟路，募施冬夏茶湯，募施棺木，留養過路病人和掩埋無主枯骨”各條，爲“僧道”應行之善事，也是屬於社會福祉的事。然而接下來却没有闡述戒殺放生的道德條目，這是何故呢？在明末清初，由於經濟發展的結果，民間產生了佛教的革新運動，這也是代表革新佛教的四大師株宏（1535—1615）、真可、德清、智旭（1599—1655）活躍的時代。株宏的《自知錄》（以佛教爲中心的三教思想功過格）中，提倡戒殺放生的道德。《不費錢功德例》的“僧道”即是上述僧錄司、道錄司管理下的傳統寺院、道觀的“僧道”，闡述的是這些“僧道”的功德（善事）。然而，如前所述，《不費錢功德例》是由陽明心學，特別是泰州學派的士人，以及以儒教爲中心的三教合一、三教歸儒的士人所編輯的功過格，所以不會倡導佛教的戒殺放生的功德。

關於“僕婢工役（工役是否即奴隸工人，亦即從事生產的奴隸？）”項下所提及的主人、主，即是奴隸的所有者，亦即鄉紳或富裕的工商業者（“商賈”）。雖然明末的江南曾發生奴變（奴隸叛亂），但泰州學派的發祥地（江北）未見奴變。奴隸對主人的反抗，似乎以咒詛為多（如“背地咒怒主家”“因主打罵妄生咒詛”）。

在“大眾”的項目中，收集了包含“鄉紳”以下至“奴僕工役”各階層普遍應行的總括式功德條例。“存心依天理王法”之天理，所說的是“士人”項目中的性理學之天理；王法相當於“士人”項目中的律法；“作事畏天地鬼神”之天地鬼神，應是天、地的神祇與人鬼（祖先神）。此處的鬼神，並非民間信仰的雜神，而是祖先神。“傳說因果方術”一語的因果方術，無異於“僧道”項目中的諸功德，指的是僧侶、道士對於因果的說法，以及佛家、道家日常所用的醫方書（如清代善書《敬信錄》卷末所附的文件）。“不拋棄五穀”為借穀之事；“不溺子女”乃為戒除溺女之陋習；“不用有字紙張”為始自南宋時期，至明清而廣為流行的惜字運動；“不謗僧道”的僧道是指“僧道”項目中所提倡謹守道德的僧侶和道士。而收埋尸骸倡募棺木，指引行人與扶瞽目殘疾人過危橋險路等，則是指“鄉紳”以及僧侶、道士所做的社會福祉方面的善事功德。“斷絕處架木板”，應是指放置善書等處架的版木^①。“察奴婢饑寒病暑”以及“禁幼小子女凌虐婢僕”二語的奴婢、婢僕，是指遵守功德例中“僕婢工役”項目道德的奴婢和婢僕。以土掩暴露塚棺和“不壞人義塚”，為對於義塚及他人墓地所行之社會福祉的功德。至於“不毀禽獸巢穴，不取鳥卵……義犬不賣屠家”諸語，指的並不是佛教的放生，而是民

① 譯者注：此處原文意義不甚明朗，相關討論見譯者序。

間愛護動物的功德。

關於“農家”項目中的主人，是指地主而言（主）。因而“農家”功德（善事）的大部分，都是佃戶人應守的道德。不怠惰做假的道德也是佃戶人應守的倫理，可是不坪斷他人風水，不耕占迷失墳墓、不忌鄰田禾苗茂盛，妄生殘害，愛惜他人車具，不刺戳食禾苗之牲畜，不踐人禾苗、不於戊日污濁地祇等，則是自耕農應守的道德。況且宋代的地主、佃戶間的關係，雖有主、僕之分，但《明律》中不分主、僕，佃戶的社會地位極高，約可與自耕農相比肩。“不夥僕人盜賣主人穀粟”的僕人係指地主的奴僕。

至於“百工”項目中，有主人、主東家等稱呼，主人應是指雇傭百工（工匠）的富裕工商業者（“商賈”）。“百工”項中所列的功德，幾乎都是工匠（富裕的工商業者所雇傭的工匠）應備的道德。

關於“商賈”一項，商賈包含了富裕工商業者、典當業者以及小商販。功德大多是商人應有的道德。清朝建立後，儘管曾出現中小農民的農商兼營之經濟現象，但明末清初的《不費錢功德例》的“商賈”項目中的功德，並未見上述的經濟現象，此乃因當時並未興起那樣的經濟現象。“商賈”項目中的功德，顯示的是工商業高度發展的明末清初時期的中國式經濟倫理。

就“醫家”項目而言，提倡的是明末清初高度發展的醫科功德。在注中可看到“外科”此一用語。在中國醫學史上，約自明代開始，出現“外科”或“女科”“男科”“兒科”等用語。傳統的經驗醫學、藥學，到明末有了高度的發展。當時提倡的是“醫家”的高度倫理。

關於“公門”項目，因公門（胥吏）參與民間裁判的事務極多，所以顯示很多當時這類的道德條目。由於胥吏以長官屬吏的身份處理案件的情況不少，故可適用於參與裁判的德目。而且胥吏還參

與了長官和鄉紳所行的興利賑濟之善事。但另一方面，胥吏似乎也發生了煽動長官，以及唆使盜賊傷害仇家的事件。

就“婦女”項目而言，闡述了婦女對“丈夫”擁有的妾及奴婢、妾生子女，以及奴婢子女的對待道德，並提倡與鄉紳及富裕的工商業者的婦女（正妻）有關的功德。“不入寺院燒香”的德目，是因在明末小說中批判“僧道”與入寺院燒香的婦女發生“不符倫理”事件的緣故，可參照“僧道”項目中的“不使婦人入寺院”。

關於“士卒”的項目，明朝的戶籍區分為軍、民、匠、竈，士兵指軍籍的衛所士兵。正統（明英宗，1436—1449）時期〔土木堡之變（1449）以後〕開始徵募民兵，謂之為民壯。民兵平素從事農耕，於農閑時接受軍事訓練，戰時再編入附近的衛所，與衛所的士兵共同參加戰鬥。《不費錢功德例》的“士卒”為明代後半期的“士卒”，包含衛所的士兵與民兵。自“無事勤習武藝”到“為地方巡緝奸匪”以下各條，有許多是與民兵有關的道德（其中多少有些是衛所兵士應具的道德）。而“不淫人婦女”與“不搶擄財帛”則是與（明太祖）朱元璋的紅巾軍之軍律有關的項目。

相對於《不費錢功德例》者為《費錢行功格》（收錄於《彙纂功過格》）。不管是《不費錢功德例》或是《費錢行功格》都是以錢為單位。根據經濟史的說法，明末以後銀的流通量大為增加，當時納稅或商業交易都是使用銀；可是在民間，生活經濟上主要使用的還是錢。因此在民衆宗教文化的善書（《不費錢功德例》和《費錢行功格》），當然是以錢為單位。費錢是對富裕階層（官僚—鄉紳、地主、富商階層）宣傳的，因而不見如《不費錢功德例》所列的階層、身份、職業性別、大眾等許多的類別名稱。

《彙纂功過格》輯錄了上述的《費錢行功格》，而且也輯收了

《伎術行功格》《閨門格》《居官格》。《彙纂功過格》的正文由盡倫格(父母、伯叔、兄弟、妻妾、子女、親友、婢僕)、修身格(致知、存心、行誼、貨財、惜福)、與人格(交接、救濟、勸化)、愛物格(戒殺、放生)所組成。《行功格》(伎術、費錢)僅記功行,並沒有過行;其他的格則為功、過一起記錄,並附記了各式各樣的數值(一功……百功、一過……百過)。廣泛流通於民間的《彙纂功過格》,附記功過行為的數值,但由陽明心學泰州學派製作的《不費錢功德例》祇有功行,而且也不附記功行的數值。《不費錢功德例》顯示出功行的主體者為鄉紳、士人、農家、百工、商賈、醫家、公門、婦女、士卒、僧道、僕婢工役、大眾的階層、身份與職業區別等名詞,《彙纂功過格》的正文則有類似於《不費錢功德例》的婦女、僕婢的名詞如“妻妾”“婢僕”(盡倫格)。相對於《不費錢功德例》是以婦女、僕婢為功行的主體者,盡倫格的妻妾、婢僕則隸屬於主人,是附在主人功過行為中的妻妾與婢僕。關於妻女,閨門格與《不費錢功德例》都敘述同類的功行。

在盡倫格的“婢僕”條中,勸說擁有婢僕的主人對於婢僕之功過行為,並附“家僕侍奉家主事項”,其中“家僕”的功過行(附數值的計算)之功(善)行,與《不費錢功德例》的“僕婢工役”項之功德行有相似的內容。閨門格的“妻女”和“家僕”都是功(善)行的主體者這一點也與《不費錢功德例》相同。“妻女”需遵行傳統的“女誠”。至於“家僕”能成為其功(善)行的主體者,應是受《不費錢功德例》的影響。

第八章 《敬信錄》的編輯與《關帝覺世經》

清初以來，作為人民教化的政策，清政府獎勵身體力行勸說民衆道德的善書《感應篇》，並實施《聖諭》的宣講。相對於此，民間則進行了以《感應篇》為中心，集成善書與善書文章的活動。康熙（1662—1722）時編輯了《同善錄》，乾隆（1736—1795）時期則編纂《敬信錄》。《同善錄》以《感應篇》和《陰騭文》為主要内容，《敬信錄》則是在《感應篇》和《陰騭文》之外，又加上清初編寫的《關帝覺世經》。《敬信錄》的流傳較《同善錄》廣泛。乾隆時期以後，善書的集成是以所謂的“三聖經”（感應、陰騭、覺世）為中心所完成的各種善書關係文書的集成。筆者所知的《敬信錄》古版本，是日本內閣文庫所藏的《增訂敬信錄》[乾隆己亥四十四年（1779）第二次重鐫，問心堂藏板]，此版本收錄了“乾隆十四年（1749）許雲鵬”的“初刊敬信錄原序”，《敬信錄》原本係乾隆十四年末由周鼎臣（心畊）所輯錄的善書。

以下列出內閣文庫藏《增訂敬信錄》的目錄。

大字勸善一頁

太上感應篇

禮誦 聖號一頁

感應篇讀法纂要附敬竈君篇

文昌帝君本願真經

陰騭文

勸孝文

救世文

救劫寶章

蕉窗十則

勸敬惜字文附敬焚字紙功過例

文昌帝君聖願附東嶽回生寶訓

斗姥勸世文

玄天上帝金科玉律

關聖帝君寶訓

魏元君勸世文

蓮池大師放生文附純陽祖師延壽育子歌

袁了凡先生立命篇

俞淨意公遇竈神記 文昌帝君序文

太微仙君功過格

呂叔簡(呂坤)先生居官戒刑八章

遏淫說 戒賭十條

勸戒溺女言

感應篇靈驗

陰騭文靈驗 損子墮胎異報

救急五絕良方

胎產良方 附經驗瘧疾方 不出天花經驗奇方

《敬信錄》中收錄了：《太上感應篇》及相關文章，《陰騭文》——《蕉窗十則》《勸敬惜字文》、《文昌帝君本願真經》及與文昌帝君相關的文章，《玄天上帝金科玉律》《關聖帝君寶訓》《魏元君勸世文》《蓮池大師放生文》《袁了凡先生立命篇》等，以及《太微仙君功過格》《呂叔簡（呂坤）先生居官戒刑八章》等，最後又收錄了《救急五絕良方》《胎產良方》等。其中除《感應篇》（南宋初）與《太微仙君功過格》（金大定十一年，公元1171年，南宋孝宗乾道七年）以外，其餘都是編纂於明末到清代的文章。最後的《救急五絕良方》和《胎產良方》（女科系），是善書附錄的藥方，應是從陽明心學者的同善之士同時又是藥方醫學專家，例如鄒元標的《經驗集方》等書所提供的內容，其內容不同於寺廟中附設的藥籤。

《玄天上帝金科玉律》應是受到明代盛行的太和山玄武神信仰的影響而編寫成的作品。

目錄中的《關聖帝君寶訓》，在《敬信錄》正文中成為《關聖帝君真經》，其內容與後來的《關帝覺世經》大致上相同。游子安博士的《勸化金箴》一書，記載了天理圖書館藏的乾隆庚寅歲（三十五年，1770）所刊的《關聖帝君覺世寶訓圖說》，該書是據《關聖帝君覺世寶訓》所作的圖說，可知文本之完成係在此之前。《關聖帝君寶訓》從《敬信錄》初刻之時（乾隆十四年末到十五年）即與《感應篇》和《陰騭文》一起被收錄了。

《關聖帝君寶訓》《關聖帝君覺世寶訓》《關聖帝君真經》《關聖帝君覺世真經》等經典，應該是鄭成功以臺灣為根據地，以抗橫清

人人臺時期(大約於 1650 年代),由浙江、福建交界地的三教合一之僧、俗士人們,以重視忠孝節義的關羽神信仰為中心,於明末製作出內容與《陰騭文》大致相同的善書。1650 年代,亦有浙江、福建的僧、俗士人,為躲避清軍而渡海遠赴日本的現象。如福建福州黃檗山萬福寺的隱元禪師(1592—1673),為逃避清軍而遠渡日本(1654)。浙江餘姚的朱之瑜(舜水),感到明室難以再興,乃亡命於日本(1659)。《關聖帝君覺世經》即是編纂於這樣的時代之中。

《敬信錄》經由善士善人的捐資、刊印和贈送,於民間廣為流布。日本內閣文庫藏《增訂敬信錄》卷末的“印送姓氏”紀錄,應是善書“印送姓氏”簿中最古老的紀錄。此印送名簿連續記錄了乾隆三十八年(1773)至乾隆五十年(1785)左右的發願、印送事例,茲依印送姓氏的籍(鄉)貫,分別整理如次:

江蘇——江寧十三、鎮江十二、常州八、蘇州九、松江十四、揚州十七、淮安三、南通州二十三、海州一
(徐海道)

浙江——紹興五、杭州二、湖州一、溫州一、寧波二

安徽——徽州十一、寧國三、和州一

福建——汀州六、漳州一、延平一、臺灣一

山西——太原三、平陽二、曲沃二、汾州一

陝西——三原二、西安一

北直隸——廣平一、天津一

江西——南昌二

湖北——天門縣一

廣東——廣州府順德縣一

山東——德州——

甘肅——甘肅——

在這些印送姓氏之中，認為是官僚與監生、生員的僅有二三例，其他全部是民間的商人等富裕人士。印送者多署名“○○堂”，應是善堂結社或善書書房之名（印送者為善堂、書坊的董事）。在江寧府溧水縣的印送者之中，有以“恒泰元記”店鋪為名，印送五百五十本的事例。江蘇省的南通州、松江府上海縣的十六鋪、蘇州、常州、鎮江、揚州、淮安，安徽的徽州、寧國，浙江的紹興、杭州、寧波，山西南部的解池鹽場中靠近平陽、曲沃等，都是商業、經濟流通的要地。在這些地域的印送者之中，多半是因商業利得而致富的資產家，所以積累費錢功德的人也多。此類印送者中有許多是富裕的資產家，也有些是富裕之家的婦女和孩子。印送善舉的目的，多半為祈願病體痊癒，也有祈願“先祖考妣”的“在陰極樂”，或“祖考父母”的“在陰超安樂”等事例。這類印送者少有三教兼修合一的儒教同善之士，多數是三教合一宗教信仰的富裕庶民。

《敬信錄》印送姓氏簿的記述之中，有數件是個別印送《感應篇》和《陰騭文》等善書的事例。《敬信錄》中收錄的主要是以《感應篇》《陰騭文》《關帝覺世經》三善書為主，乾隆後期以後，則多見以集成善書有關文件而作的善書。其中最能代表儒教者的善書為《全人矩矱》。劉念台（宗周）的《人譜》（將於後章敘述）亦收錄於矩矱一書，他在序中寫道：“合梓古今格言之可為勸懲者，名之曰全人矩矱。”《全人矩矱》的矩矱，是指儒教經書及善書，如先賢嘉言、文昌帝君、孚佑帝君等乩示善書的文中所提示的儒教道德以及民衆道德。較《全人矩矱》稍後，以《感應》《陰騭》《覺世》三善書為中

心,集成多數善書、文書作品爲《暗室燈》。相對於《全人矩矱》是偏向儒教者的善書,《暗室燈》則是偏向佛、仙三教合一的善書。嘉慶(1796—1820)年間,編寫了《關聖帝君明聖經》。這是以《三國志演義》記載的關羽活躍事迹爲主要材料,以闡釋民衆道德的善書,也就是說,《明聖經》的經文勸說孝悌忠信禮義廉耻八德(將於後章記述)。支持清代善書文化的鄉紳、士人、地主商人等富裕階層,以及庶民“大衆”階層,對鴉片戰爭以來的外力及太平天國起事產生了浩劫意識,乃作成有武聖帝君乩示之序的善書《救生船》。

進入光緒朝(1875—1908),由周漢領導的湖南長沙寶善堂,重刻《得一錄》。周漢也是仇教運動中的要角。

第九章 清代《感應篇註》的製作與 《感應篇》會講的現象

順治皇帝(1644—1661)將《感應篇》譯成滿文,令滿漢官僚、士人解讀。結果造成官僚、士人之間因注解《感應篇》而結社,於順治十七年(1660)著成《太上感應篇注疏》,並於康熙(1662—1722)年間在杭州府刊刻。當時,民間講讀《感應篇》時,也向道教神“天尊”和佛教“阿彌陀佛”進行祈禱和念誦。到康熙、乾隆(1736—1795)時期,除了上述之道、佛兩神,亦向道教五天尊與文昌帝君、孚佑帝君、關聖帝君祈願念誦。而以官僚(鄉紳)、士人為中心的民間結社,力行誦讀與講解《感應篇》,並整理其成果,乃於乾隆時刊行《太上感應篇直講》。所謂“直講”,即指為了使民衆易於理解,而仿效宋儒《朱子語類》的白話記述形式。與前述《敬信錄》的重複刻版印行現象相同,《太上感應篇直講》於清末道光(1821—1850)以後亦重複印行,廣泛流通於民間。

宣統辛亥年(1911),刊行呂海寰自序的《感應篇合註》。《感應篇合註》中提及上述的《感應篇》的注釋書,以及《感應篇》講讀等

情況，也記述了惠棟的《感應篇箋註》等書。

日俄戰爭時(1904)，受外來的萬國紅十字會影響，中國各地的鄉紳、富商階層乃結成慈善救濟會。呂海寰為慈善救濟會的領袖，他是宣統二年(1910)作成“中國紅十字會章程”，並呈現給宣統皇帝的中心人物，時任中國紅十字會會長兼慈善救濟會事。慈善救濟會是在日俄戰爭期間，對遭受兵災和水災的難民進行救濟的慈善救濟組織。善書中有慈善救濟的民衆道德，始於《太微仙君功過格》。對於公共社會而言，佛教的放生慈善和佛、道兩教的慈善救濟道德，均影響了善書中慈善救濟之民衆道德。這種慈善救濟思想，即是貫穿《感應篇合註》中所宣示的善書思想。呂海寰可說是將傳統的中國善書精神，植生於“中國紅十字會章程”之中的人物。

第十章 與善書有關的中國宗教 與民間信仰之關係

通過研究本章所提出的論題，可看見以下歷史現象的展開。在漢代以後的中國史上，適應政治正統體制的宗教為儒教（嚴格來說是“儒家”“道家”一體，都把天神地祇視為最高神的宗教）。相對於儒教，道教產生於後漢末、三國初期。最初的善書《太上感應篇》編纂於宋代，對於儒教而言，宋代相當於所謂“新儒教”（Neo-Confucianism）時代的前期；對於道教來說，自宋到明相當於新道教（Neo-Taoism）時期：

- a. 漢代的儒教（舊儒教）。
- b. 六朝到唐末的正統宗教為道家・道教，隋唐時期，除了道教以外，佛教也成為正統宗教。

唐初，《五經正義》等經學開始發展，但這僅是儒教經書的研究和注解，而非儒教的發展。

- c. 宋代以後的新儒教（符合政治正統體制思想的宗教）。

* 宋、明的新儒教——程朱學（朱子學）、陸王學（陽明學）。

* 宋代以後的民間宗教——新儒教往民間滲透——善書的出現。

d. 宋代以後的新道教(從東漢末至南北朝時期的道教開始→宋代以後的新道教)。

宋、明時期的淨明忠孝道(製作功過格善書《太微仙君功過格》)與宋代以後的全真教。

無論新儒教或是新道教,儒、道、佛三教均與其他二教有關係;宋代以後為三教鼎立、三經兼修;明代以後則成為三教合一、三教歸儒論。

民間信仰:

e. 基於古代以來的民間信仰,將生活中出現的習俗顯示在歲時記(如《荊楚歲時記》等)或年中行事之中。

f. 基於宋代以後的民間信仰和民衆意識而形成的民衆結社(如“水滸故事”中記載的民衆結社,《三國志演義》所記載的桃園結義結社)及宗教結社——南宗禪系宗教結社(明末以後的“無為教”結社,以及白蓮、無為、大乘教系的宗教結社等)。

g. 元末至清代的反胡族之中華主義儒教系農民、民衆運動。

h. 明末清初袁黃的善書及其他陽明心學系善書——清初劉宗周等批判《彙纂功過格》之善書運動(朱子學系)以及清初的《彙編功過格》等。

i. 起源於元末的八德(孝悌忠信禮義廉恥),成為明代治民的基本綱領,清代末期有以八德為基礎的大型善書,乃至於《八德演義》。

j. 清末至現代的新宗教結社(“普濟教團”“歸一道”“道院紅

卍字會”“一貫道”等)。

上述的 b 點,是筆者基於研究得出來的結果,更正以往大部分人(認為六朝至唐末的正統宗教為儒教的觀點)。c、d 是業已敘述的現象。民間信仰項下的 e、f、g 除一部分外,與“善書”編纂流通的現象沒有關係。關於 h、i、j 的現象,將於後章論述。

第十一章 民間信仰

殷周革命以後，即出現中國的最高神——天神、地祇及社神的信仰。春秋戰國時期，儒家和道家的最高神均為天神和地祇（在道家《老子》一書中，天、地並非“神”，而是將之置於形而上學的存在論中論述；但到《莊子》一書，如同“天地主神”一語所見，神的意識加強了，與《論語》相同的“宗廟”一語也出現了）。作為支持正統政治體制的宗教思想信仰，其內容主要是天神、地祇、宗廟的祭祀，而支持這種儒、道兩家共通的正統思想和宗教意識的社會——產生了家族和宗族。因此，當流通經濟發揮作用，原本以卿大夫士人階層、鄉黨、游俠所構成的社會，變成漢代以後由父老、子弟階層，以及（從子弟階層分出的）惡少年階層所形成的社會，並發展出較西漢末更為以有力的宗族為核心的豪族社會，而這個東漢時期的豪族階層，即成為支持正統政治體制的力量。其組成結構是“主、客、部曲、人民”。在六朝時期，豪族中世代為朝廷顯宦而成為貴族，此現象一直延續至唐代。唐末因黃巢之亂使貴族社會崩壞，經唐末五代到宋代以後，形成官僚（鄉紳）、士人和人民階層制的社會。

前述漢代以後順應政治、社會體制的儒家・儒教一道家・道教共有的正統思想與宗教意識，進入西漢末到東漢時期，即以緯書家思想中的“天皇”“地皇”“人皇”，作為對應儒教的天神、地祇、宗廟神明信仰的內容。這個儒教的天神、地祇、宗廟的神明信仰，即是舊儒教（漢代）・新儒教（宋、明的新儒教，即朱子學和陽明學）的宗教思想，此亦為支持漢代及宋代以後正統政治社會體制的要素。

以上為周代以後迄明清時期的王朝或皇朝時期之政治、社會、文化的歷史發展概觀。文化包含民間的生活文化，在生活文化中，編製了月令和歲時記。歲時記中可看到各式各樣的民間信仰神。由於善書的編寫並廣為流通係在宋代以後，故在此先看看宋代以後歲時記的代表作品。

吳自牧的《夢梁錄》係南宋首都臨安（現在的浙江杭州府）的都市繁盛記。《夢梁錄》二十卷的最初一至六卷，記載了臨安官方與民間的公私行事（梅原郁譯注《夢梁錄》的卷頭語）。以下，根據梅原郁教授譯注本，列出臨安一年中的公私行事（訂正了一部分有關道教的事項）。

正月元旦

大朝會 天子為人民向皇天祈願豐收。

元宵節 官衙設上元醮（道教的祭醮）。

正月十五日 上元，天官（道教天、地、水三官的天官）賜福之辰。

二月朔 中和節。

二月初戊日 社稷之祭祀。

二月初戊日 春社日 土地神的祭祀(祈願豐年)。

二月八日 祠山神的祭祀(祈願國家安寧)。

二月八日 杭州城内外的庶民向祠山神祈願,龍舟競渡。

二月十五日 花朝節。

二月十五日 太上老君誕生會,涅槃勝會。

三月

三月三日 北極佑聖神君誕辰(祈願庶民安樂)。

三月上旬 科舉省試。

三月 清明節。

三月二十八日 東嶽聖帝誕辰。

四月

四月十五日 開始“安居”。僧侶於禪・教・律各寺院安居,結制安居後,佛殿起楞嚴會(祈願國家與庶民的安泰)。

五月

五月五日 (端午)重午節,官中以裝有天師(道教的張天師)騎虎像的經筒符袋等,分賜諸閣,亦分賜宰執、親王。敕額官觀亦饋贈經筒、符袋、靈符(天師府等)等於貴冑。市井看經(佛教)道流(道教),亦分贈檀越施主以經筒、符袋、靈符等物。

五月一日至五日(端午之日) 杭都士庶之家的風俗,買桃、柳、葵、榴、艾,並以粽、水糰、瘟紙(瘟神畫)置於門前供養以求除厄。同時又將艾與百草所編成之天師(張天師)懸於門額上。士人之家書“五月五日天中節,赤口白舌悉消滅”之句,庶民則采百草,調製藥品,以為避瘟之用。焚午香。(以上為除厄之風俗)

五月五日 科舉殿試。

六月

六月六日 敕封護國顯應興福普佑真君(崔真君)的誕辰,敕使、貴人獻香。

七月

七月上旬 立秋日,天子行孟享之禮。

七月上旬 立秋日,婦女買楸葉插鬢。

七月七日 七夕節。

七月十五日 法歲周圓之日,解制安居(佛教)。

七月十五日 中元,地官(道教天、地、水三官之地官)赦罪之辰。官觀“設普度醮”,士庶(檀信施主)得喜捨,設祭壇以祭被孤魂。

七月十五日 佛寺設盂蘭盆會。

八月

八月上旬丁日 太學、宗學、武學、府州縣學,舉行釋奠之禮。

八月十五日 中秋節,觀潮(錢塘大潮)。秋社日,於社稷壇舉行祭祀。

八月十五日 科舉解試(鄉試)。

九月

九月九日 重陽節,士庶飲菊花(稱為延壽客)、茱萸(稱為辟邪翁)(以祓除陽九之厄)。

九月上辛日 三年一度的明堂大祀(禋)。

十月 小春 士、庶清掃墓地祭祖。

立冬之日 祀神州地祇與天神太乙(宋代)(祀地祇儀式,本在夏至時舉行)。

十月十五日 下元，水官（道教天、地、水三官之水官）解厄之辰。

十一月 冬至。

冬至 士庶進行贈答、慶賀或祭享祖先等活動，較其他季節隆重。

冬至 太史觀望雲氣，以占休祥。

冬至 朝廷於圜丘祀天。

十二月

臘日 由惠民局賜臘藥予宰執、親王、三衙、從官、內侍官、前宰執等。

十二月八日 臘八。大寺院送臘八粥予僧侶、檀家。

十二月二十四日 庶民（貧、富）祀“竈”。

十二月二十五日 士、庶家煮赤豆粥祀食神。

十二月末 紙馬鋪印製門神、桃符、鍾馗、財馬、迴頭馬等畫，饋送主顧。

道家者流，以交年之疏及仙求湯^①饋送檀施（檀信施主）。醫家則裝諸品湯劑於屠蘇袋內，贈予大主顧宅第。

臘月 街市中，貧者三五人一組，扮成神鬼、判官、鍾馗、小妹（鍾馗之妹）等形，敲鐸擊鼓，沿門乞錢，俗稱“打夜胡”。

在官中舉行大追儻之儀。

除夜 士庶之家，灑掃以除塵穢，換門神，掛鍾馗、桃符，貼

① 譯者注：應為仙木湯，出自《太平惠民和劑局方》卷十，主辟瘟疫，除寒濕，溫脾胃，進飲食。用乾薑、棗去核、杏仁、甘草、鹽、蒼朮等材料，研為細末，食前服用。常服延年、明目、駐顏、輕身不老。參考任繼愈、傅璇琮編：《文津閣四庫全書》，北京商務印書館 2005 年版，第 246 冊，第 236 頁。

春牌(春牌書吉祥的對聯),祀祖先。

夜半則祀諸神(民間信仰諸神)。

準備香花、供品,祈願新年的平安。

關於宋代以後的民間歲時(年中行事),《中國地方志民俗資料匯編》中有全國各省代表性的地方志民俗歲時資料,以下記述其中之二三。

《吳縣志》(蘇州府吳縣)民國二十二年蘇州文新公司鉛印本

正月

元日 歲朝,黎明起,長幼正衣冠,拜諸神祇及祖先。

五日 五路神誕。祀財神,商家爆竹開市。

九日 玉皇誕。

十三日 官府致祭劉猛將神。

十五日 元宵。

二月上丁 致祭文廟。

二月二日 土地神誕。大小官廨皆有祠,官府致祭(春社)。

三日 文昌帝君誕。道官、法院、會館、善堂供奉帝君像者,俱修“崇醮錄”,相傳帝主人間祿籍,謂之昌會(祀文昌帝君所舉行的祭醮之會)。

八日 張大帝誕。

十九日 觀音誕,僧尼建佛會。

二月二日 社日(春社),各鄉土穀神廟又有解天餉之舉。

郡城則解之圓妙觀。

三月 清明。

是日，府縣詣虎丘厲壇，祭無祀孤魂，府縣城隍神及十鄉土穀諸神，以次臨壇、主祭、陪祭。

十五日 玄壇神誕辰。

四月 立夏日

八日 釋迦文佛誕。僧尼爲“浴佛會”。其有持齋禮懺，結衆爲“放生會”者。

十二日 蛇王生日。進香者，焚香乞符，歸粘戶牖，能遠毒蛇。

十四日 神仙誕，醫家咸祠純陽。

二十八日 藥王誕。集衆爲會，釀金演劇，謂之藥王會。

五月，俗稱“毒月”，百事多禁忌。僧道先期印送文疏於壇越，填注姓氏，至朔日焚化殿庭，謂之“修善月齋”。

十三日 關帝生日，官府致祭於周太保橋武廟。吳城五方雜處，人烟稠密，貿易之盛，甲於東南他省。仕商各建關帝祠於城西，爲同鄉公議之所，號爲會館。

六月四日 比戶祀竈，以米粉作團，素羞四簋，謂之謝竈。十四、二十四日同。

六日 天貺節，曝書晾衣。

二十三日 火神誕。

二十四日 雷祖誕。是日又爲二郎神生日。

七月 立秋

七日 牽牛織女相會之辰。

中元前後，農人釀錢賽猛將之神，昇神於場，擊牲設醴，鼓樂以酬，云可避飛蝗災，謂之“燒青苗”。

祀田神，各具粉團、鷄黍、瓜蔬等，於田間十字路口，再拜而祝（向田頭樂社神）（七月十五日秋社），謂之“齋田頭”。

十五日 中元節日，各叢林建盂蘭盆會，祭無祀孤魂。

十五日 三官誕。三官大帝四字，懸於門首，云可解厄。是月持齋，謂之“三官素”。

晦日 地藏王誕。昏時“燒地香”“九思香”（九四，張士誠乳名也，士誠據吳，恩惠及民，故吳民思之，祀士誠）。

八月

三日 竈君生日。比戶具香蠟而祀之。

十五日 中秋節。作月餅而祀月，謂之“齋月官”。

九月

九日 食重陽糕。士夫爲登官之宴。

十月朔 下元節。居民皆祭其先。

十一月 冬至。前一夕，家無大小必具酒醴，祀先祖。

十二月朔 乞兒作男、婦裝，稱竈公、竈母，執竹杖噪於門，曰“保平安”（俗云“跳竈王”），至二十四乃止。又有塗面扮鍾馗逐鬼者，“除夕”乃止。

八日 爲“臘八”。居民以菜果入米煮粥，曰“臘八粥”。

十五日後 今吳中通例，皆於十五後掃舍宇日爲之。

二十三、四日 送竈神。

二十五日 玉皇下降之辰，察人善惡，各設香案迎之，曰“接玉皇”。

除夕 易門神，換桃符及春聯。

《如皋縣志》[清嘉慶十三年(1808)刻本][江蘇省通州(江北)如皋縣]

正月元旦 設糕果謝天地、宅神，祀祖像，拜家長，賀親友，與他方略同。

立春前一日，農民拾碎土布於田，以祝豐年。元宵前二夕試燈。

農家束薪作炬，燒田塍宿草，曰照麻蟲，以火色紅淡占水旱。

二月三日 士人祀文昌神。

春分前後 戊日爲春社。城市不甚矜尚，村人咸賽土神，以祈年穀。或云社酒治蠶。

十九日 婦女爲觀音誕會。

三月

清明，祀先展墓，亦與他方同。農人是日漬種。

四月 立夏日。田家布稻種於秧池。

五月 端午。懸艾貼符，以角黍相饋。

端午正午，修合辟邪丹藥，飲雄黃、菖蒲酒，送諸毒蟲。間有龍舟競渡。

十三日 官府、小民、市井、船戶無不作“關聖會”者。

六月六日 曝衣曬書，農家曬五穀。

七月七夕 士人祭魁斗。

中元節 士民祀先，僧設“盂蘭盆會”。

晦日 俗謂“地藏佛開眼”，南門外地藏廟前燈棚極盛。

八月 秋分前後，戊日爲“秋社”，報土神也。

十五日 中秋節，以月餅相饋遺。

（酒井附記：秋社八月與秋社七月之歲時，相異之事極多）

九月 重陽，市中作糖糕，剪五色小旗售之。

祀先展墓，與“清明節”略同，然是秋祭，須在十月朔前。

十月 朔日，祀先祖，如“清明節”。

十一月 冬至前一日，謂之“小至”。民間具酒醴祀先祖。

十二月 初八日，作“佛會”。

二十四日 夜用湯餅、紅豆飯，送竈神。

除夕，謝神祀祖，換桃符、門神。

至晚接竈，團爐“守歲”。

以上是爲了探討宋代以後的歲時記錄之內容，乃列舉《夢梁錄》、《吳縣志》和《如皋縣志》（江蘇省）的記述。

《夢梁錄》的歲時記錄中，以道教諸神及道教的儀禮爲主，並附記佛教與之有關的事物，亦即多爲關於道、佛二教的內容，可說是六朝以後的道教歲時記。但是，在正月元旦對“皇天”祈禱豐收，十月祀“天神太乙”與“地祇”；於二月祀春社（土地神）、八月祀秋社（土地神）；五月時編織艾與百草製作天師（咒符）懸於門額之上，並舉行其他各種祓除厄運的行事；官員在自己家裏，使用硃墨書寫

“五月五日(午時)天中節,赤口白舌悉消滅”的字句;十二月祀竈神,改換門神、桃符、鍾馗等的印製畫,皆為民間通行的習俗,這些也都記載在上述江蘇、河南的地方志中。

一般民間“歲時(風俗)”記載的天神地祇,也就是春秋二社以外的另一種形式的天神和地祇(如《吳縣志》的正月元旦拜神祇,《如皋縣志》的正月元旦謝天地,河南《虞城縣志》的春社日鄉民具禮祈答上帝),是周代以來的天神、地祇系統在民間的最高神,即天、地之神。民間春秋二社的社(土地神),是指社公、社母的夫婦神(除了北京的雙夫人土地廟之外),廣見於全中國。

記載了包含春社、二月二日(土地神誕)土地會社公、社母等歲時紀錄的地方志,有湖南的《澧州志》《醴陵縣志》《華容縣志》《巴陵縣志》,湖北的《雲夢縣志略》《石首縣志》,安徽的《績溪縣志》等。

土地神在客家地區稱為“三山國王神”或是“伯公”。“三山國王”的發祥地,是廣東省潮州府揭陽縣。直到民國時期,以廣東梅縣為中心的客家地區,還保留有祭祀伯公神(社、土地神)的歲時習俗。臺灣省的《雲林縣志稿》載:“二月二十五日,為三山國王之祭日。三山國王,係粵屬潮州府饒平縣(揭陽)之獨山、明山、巾山之三山神。粵屬移民奉之來臺,分祀各地。”《臺南市志》除“二月初二日土地公誕辰”外,也有“二十五日為三山國王祭日”的記載。實際上,現在臺灣南部有很多三山國王廟(會館)。《苗栗縣志》記載:“二月二日,本縣以是日為伯公生日。伯公者,土地神也,又稱土地公。”依據筆者的調查,馬來西亞有很多“三山國王廟”與“大伯公廟”。前者位於客家的農、礦工業地區,後者則多在檳榔嶼以及其他商業地區。

第十二章 宋代以後的民衆結社與宗教 結社・南宗禪系宗教結社

《水滸傳》是一本描繪北宋末宣和(1119—1125)初年,由宋江等人所代表的華北庶民階層人物,爲打倒惡劣官僚而起事的小說。《宋史》卷三五一《侯蒙傳》中,記載了侯蒙對宋江之亂的上書:“江以三十六人橫行齊、魏,官軍數萬無敢抗者,其才必過人。今青溪盜(方臘之亂)起,不若赦江,使討方臘以自贖。”由於侯蒙上書中確實言及宋江等三十六人,故其事近於史實。余嘉錫教授在其《宋江三十六人考實》(作家出版社 1955 年版)一文,對於宋江徒衆三十六人,以史籍記述爲本,特別詳論其中十四人的事迹。

依照小說《水滸傳》的記述,水滸英雄的出身階層如下:宋江爲押司、保正(里正)出身,由莊園的佃農莊戶構成的史家莊之莊園主史姓一族,即“里正”。史姓出身的史進,習十八般武藝,是農民武裝集團的統領。商人張順、張橫、李俊、李立、穆弘、穆春等人,其中的三霸(霸爲商人的勢力範圍)是指“富霸”穆弘、穆春和李立。雖是無賴但有優異武力之“強人”,也是其敘述的階層。“富霸”是指

宋代依商業末富而取得巨大利益之新豪杰（相對於古代的舊豪杰—獲得巨大末富利得的豪族）而言。水滸英雄的出身階層，是“新豪杰階層”，即農民和無賴階層的武裝集團“強人”、“莊園主”和“里正層”等。

水滸傳記述的是，水滸英雄們（出身於新豪杰層、強人層、莊園主、里正層者）齊聚一堂，指天地為父母，以平等的立場結義為兄弟，替天行道，順從天理，以行有道之事。似此“指天地為父母，結義為兄弟，替天行道”的民衆結社口號，是宋代以後整個皇朝時期民衆結社的口號，以至清代以來結成的幫會“天地會”（三合會）均是如此。“指天地為父母”的天地，是自古代以來的“天神”“地祇”；而“替天行道”的天，則是古代以來的天神地祇之“天神”，也就是“天公”。因而宋代以後民衆結社的口號，即是連結了古代以來祭祀天神、地祇之宗教儀式的產物。

宋江之亂以後，對於北方入侵的金人，岳飛指揮下的農民武裝部隊“義軍”非常活躍。岳飛麾下的“岳家軍”在對金戰爭中亦屢破金軍。南宋紹興（1131—1162）年間，“太行山忠義社梁興等百餘人，慕飛義，率衆來歸”。太行山忠義社是據守在太行山山寨的“河東”“河北”之農民民衆的武裝集團。岳飛乃“命梁興渡河糾合忠義社，取河東、河北州縣”。梁興受命，“會太行忠義社及兩河（河東、河北）豪杰等，累戰皆捷”。此處的豪杰，即上述水滸英雄中的“新豪杰”。

在對金戰爭中屢破金軍的岳飛，被秦檜所殺（紹興十一年，1141）；此後約二十年間，宋、金戰爭持續處在休戰狀態。待秦檜卒（1155），宋、金間的和平狀態即遭破壞，金軍於金大定元年（1161）大舉入寇，入侵江南的金軍，占領了江西省南昌府附近地區。位居江西省南昌府城與南昌府奉新縣之間的西山淨明忠孝道教團，在

其中心道觀玉隆萬壽宮會真堂，編纂了善書《太微仙君功過格》（金大定十一年，南宋乾道七年，1171）。當時的淨明忠孝道，可說是與全真教等共同為宋代新道教之一的教團。進入新道教時代，四川編纂了《感應篇》（已如上述），江西則編製了最初的“功過格”。

上述的明末江南四大師之新佛教，屬南宗禪的臨濟派。四大師的新佛教也擴及華北。相對於此，大約在成化（1465—1487）年間，出現了後來自華北遍及江南，在大運河航綫周邊展開傳教綫的庶民型臨濟禪無為教。無為教因受到宦官勢力的援助，故受到來自四大師的新佛教，以及萬曆（1573—1620）、崇禎（1628—1644）時期朱子學系的東林、復社的正統派官僚（鄉紳）和士人批判為異端。針對此一指責，為了默守無為教的正統性，無為教結社乃編製《開心法要》，自稱為“臨濟正宗”。入清以降，身為康熙（1662—1722）、雍正（1723—1735）以後的宗教（清門羅教），為順應清朝的漕運政策，該教領袖乃歸向五臺山，使中國禪宗的祖師自達摩以至慧能，與無為教（清代稱清門羅教）的開山祖師羅祖、乃至三祖，都並置於清門羅教的禮拜壇上。羅祖和三祖，也編入達摩、慧能以下南宗禪臨濟派的系譜之中。南宗禪的教義為禪淨一致之說。對於淨土教的“西方極樂”一語，無為教係使用“極樂家鄉”“淨土家鄉”等語，也使用道家所慣用的語詞“真空家鄉”。其教義中經常出現“家鄉”之語，此“家鄉”應與《老子道德經》的思想有關係。《老子》所說的小國寡民（第八十章）的理想之世中的“家鄉”，若以人民的立場來說的話，就是人民得以安居的“家鄉”。無為教經典《嘆世無為卷》中，勸說的是回心思念“家鄉”和“故里”。理想之世中的家鄉，是無為教宗教信仰的對象。“到家鄉……永無輪迴；到家鄉，無量壽。”無為教的“無為”即是道家思想的“無為”。擁有家道“無

極”思想之“無極聖祖”，在無為教的地位，如同道教中的“道君”，是宗教信仰的客體。無為教的經典《正信除疑無修證自在寶卷》，宣傳的是大慈大悲的無極聖祖救度衆生的故事。

無為教是以民間型的南宗臨濟禪為根本，並採納道家・道教思想和信仰，以及佛教的淨土教信仰而成的宗教結社。其經典五部六冊（四部經卷及《泰山卷》）中引用與佛教、道家道教和儒教有關係的文獻資料，全部是民衆化、通俗化的內容。

與佛教有關的經典是《金剛經》《（般若）心經》《華嚴經》《報恩經》《圓覺經》《彌陀經》《金剛經註解》等。五部六冊中與《善書》相對應的是佛教經典的通俗化讀物《寶卷》，包括金剛寶卷、圓覺卷、彌陀卷、香山寶卷、地藏卷（十王經卷）；作為通俗科儀的是金剛科儀、圓覺科儀，以及慈悲水懺等。而且還有《大藏經》的通俗類書《大藏一覽集》。有關庶民文化的經典，有日用類書《事林廣記》、善書《明心寶鑑》以及《慈心功德錄》。五部六冊的最終卷《泰山卷》引用周濂溪的《太極圖說》，也是《事林廣記》所引的內容。

五部六冊所引用的道家・道教有關的文獻資料，有《太上老子道德經》。但這並非《老子道德經》，而是《道藏》中的《太上老君說常清靜妙經》（洞神部、本文類）。《常清靜妙經》的注釋，最早的是五代後唐時期杜光庭所注的《道德真經廣聖義》，《道藏》還收錄其他五本宋、元人的注釋。由於此道經亦為宋代的新道教“全真教”所採用，故得以在民間廣為流布。無為教的開山祖師羅祖及其弟子，應是觀此《常清靜經》後，乃於五部六冊中引用。

無為教的開山祖師羅祖（羅清）的本籍地為山東華州府即墨縣。羅氏隸屬於軍籍，明代的戶籍分軍、民、匠、竈，故羅氏為軍戶，隸屬於軍戶中的“運軍”。明代的漕運以軍運為中心，由“運軍”來

承擔。羅祖的家世，似乎屬於即墨縣比較豐裕的地主階層（軍戶、民戶地主層），羅祖在五部六冊經卷中所顯示的明代那種庶民文化環境中，開創了無為教。因為羅祖的家庭為軍戶中的地主，即使是擔任運軍的工作，恐怕也不是單純的運軍旗丁，應是擔任漕運官及正式官員（漕運指揮使、千戶、百戶）中的下級官（百戶）。明代的宦官捐助新興宗教結社之事例極多，因之配置在漕運航綫要地的鎮守太監，多半為無為教的信徒。

無為教的四部經卷本《正信除疑無修證自在寶卷》（原書藏於日本大正大學“棗溪文庫”）的後記中，記述了師傅家（羅祖）在運糧目的地“密雲衛”的霧靈山悟道明心、說法度人的經過。漕運軍役一般到六十歲即除役，當時羅祖已六十七歲，所以羅祖在退了運糧軍役之後，仍在密雲衛地區布教，其弟子包含商人以及民戶階層。清建立以後，廢止了明代的衛所制度，漕運之事則沿襲明制，仍由運軍衛所承擔其事，在運糧千總等運官的指揮下，形成糧船幫，糧船的“旗丁”即自行以雇傭水手的勞動力從事漕運工作。雖然明代運軍的中心勞動力，是由軍士、運丁（旗丁）來擔任，但在明末時，因運丁（旗丁）不足，乃盛行以一般的民戶，甚至是以無賴充任勞動力的情況。入清以後，首先整治了明末混亂的運官—糧船幫旗丁之制，但自康熙末到雍正朝左右，因無為教（清代稱為清門羅教）在明末業已滲透於山東、河北、河南，因之擔任旗丁的雇傭水手中，有許多是來自下層農民戶及無賴層的無為教信徒。

清乾隆時期的紀錄中，記載了包含浙江運糧羅教幫三大教派的庵堂——錢庵、翁庵、潘庵——的創始者錢、翁、潘三祖，其中錢、翁二姓為密雲民戶出身的商人（是羅祖在密雲說法度人時的弟子）。三祖之一的潘祖為松江人，潘祖應是出身於松江地區與漕運

有關的民戶(地主兼商人)。

根據《臨濟正宗》(安懷堂印,因有“前清”字樣,應為民國以後印製)云:“先師翁、錢、潘三祖,昔於北方五臺山修道,奉師命於前清雍正年為我國運糧,創天庾正供、分幫立所之事。傳道收徒,謹遵鵝頭禪師,演派二十四字,各依班輩,次第定名”。鵝頭禪師所定的二十四字載於陳國屏著《清門考源》(民國二十二年自序)。因“清、淨、道德……大通悟(無)學(覺)”^①二十四字之首字為“清”,因此羅教所滲透的浙江、江南的糧船、水手的羅教幫,乃被稱為帶有“清門”字樣的“清門”或“清門羅教糧船、水手幫”。

所謂遵從明末鵝頭禪師二十四字輩的傳說,應係乾隆時期(1736—1795)所編造出來的產物。較接近史實的,應是雍正(1723—1735)年間,如三祖般與運糧有關的羅教結社之重要人物,為了確立運糧衙所糧船幫管理運行之制度,乃協助清朝漕運總督府的漕運行政官。根據《清門考源》的《翁·錢·潘三祖傳錄》云:“羅祖弟子三祖,在杭州聞陸祖之教,乃成其弟子,在師父的指示下參詣五臺山。其時康熙帝崩,雍正帝嗣位,陸祖對翁、錢、潘三人曰:清廷現下正苦於漕運尚無辦法,汝等下山投效清廷,聯合以往的糧米幫組織成一個大團體吧。時雍正二年(1724),雍正為辦理漕運,在各衝要掛榜招賢。翁、錢、潘三祖,乃至巡撫衙門揭榜。時河南巡撫為田文鏡,三祖乃見田巡撫,條陳漕運整頓辦法。田巡撫

① 譯者注:據陳國屏《清門考源》(河北人民出版社1990年版)所列二十四字為“清淨道德,文成佛法。能仁智慧,本來自性。圓明行理,大通無學”,並附記他人口述誤記之字輩,如以“能”為“倫”,“性”為“信”,“圓”為“元”,“行”為“興”,“無”為“悟”,“學”為“覺”,唯恐以誤傳誤,故據經典糾正之。見該書第212頁。

出身杭州(杭州布商),潘祖原籍亦同,田巡撫大喜,與漕運總督同本上奏,得雍正皇帝敕許。因此三祖乃在漕運總督張大有的管轄下,聽命於勘視河工欽差何國宗指揮,擔任漕運之事。三祖往清江浦(淮安府清河縣),會張漕台與何欽差。何、張二人命三祖監造糧船,並督理濬河修堤工程。造完糧船,三祖請何國宗用山東民夫十六萬五千人以開濬河道。在此情況下,三祖乃廣收徒弟。翁祖收徒八人,錢祖收徒二十八人,潘祖收徒三十六人,計七十二人。衆徒弟又收徒弟,遂立青幫。青幫的名稱為幫外的人所用的稱呼,當時青幫自稱為糧米幫。糧米幫以清門的宗教教義治理本幫,是以宗教的統率者老官為中心的宗教結社,糧米幫也就成為以老官為中心的羅教宗教結社。三祖在各個羅教結社之家廟內設置承運漕糧事務所,在公議後制定‘十大幫規’和‘香堂儀式’(宗教儀例)。翁、錢二祖將幫務委任於潘祖後,於五臺山訪師途中,在長城外之蒙疆即信息不明。潘祖為訪二祖,往行於五臺山途中,自陸祖口中得知二祖入寂之消息,乃歸杭州,葬二祖。因衆弟子懇請統轄翁、錢、潘三房,三祖運糧事務所乃合併。雍正十三年(1735)六月六日,糧船行至黃河的楓林閘下,天上忽起烈風,潘祖座船遭難,潘祖死亡。糧船的三分之一破損,死傷者約百名。各幫當家(領運千總)集結,共推潘祖所收三十六徒弟的首位王伊做為潘祖的後繼者。”以上為《三祖傳錄》的要旨。其中有關河南巡撫田文鏡、漕運總督張大有、欽差河工何國宗的部分,與《清史稿》中的田文鏡、何國宗之傳,以及漕運志中的漕運總督張大有的記事,幾乎沒有太大差異。因此,《三祖傳錄》記載的主要部分,是接近於事實的。

翁、錢、潘三祖的門弟是翁佑堂[翁祖(庵)系羅教結社]八大弟子(文字派字輩)、錢保堂[錢祖(庵)系羅教結社]二十八弟子

(文字派)、潘安堂[潘祖(庵)系羅教結社]三十六大弟子,全部成為糧船幫的當家(運官、領運千總)。改變了迄三祖為止隸屬羅教(臨濟禪)僧籍的狀況。三祖弟子的輩分排定後,糧船幫與羅教宗教結社即表裏分離,也就是說,以老官為中心的羅教宗教結社,改變為從事漕運的清門羅教幫。在雍正年間,通過旗丁雇傭而來的糧船水手,多為貧窮無賴,因此水手幫相互間的鬥爭,以及水手因進行奸富經濟活動,使清門羅教糧船幫的邪教事件屢起。清末由於太平天國起事以及義和團事件,大運河的漕運無法通行,清門羅教幫乃將沿襲多時的水碼頭時代,改換成設乾碼頭於家裏的時代。若依字輩來說的話,是在大字輩以後。同時大約自此時起,清門羅教幫也成為與“紅(洪)幫”相對的稱呼“青(清)幫”。大字輩以後的青幫人物的職業,也橫跨於商界、政界、船業(船行)、軍界、理門、戲劇、鏢行、殯葬、耕讀、國術、僧、道等。

傳統的青幫大字輩人物中最有影響力的是張仁奎。張仁奎為山東兗州府滕縣的民間武技集團的代表人物,屬於清門羅教結社。仁奎在清末即進入哥老會系的鹽梟土豪徐寶山部。辛亥革命後的1913年,因徐寶山被暗殺,張仁奎乃吸收徐寶山舊部入青幫。之後,仁奎師事鄉紳實業家張謇。仁奎經由與張謇的結盟,增強了對南通、上海地區的青幫諸勢力以及對上層社會的影響力。此結果,使得大部分加入張仁奎部的人,依青幫的傳統宗教儀禮繼張仁奎的大字輩之後開列為通字輩,一部分則成為張仁奎的門生和學生弟子。全面改變青幫字輩排列為門生制的是位居青幫末期的頭號大亨杜月笙(無字輩)。杜月笙為上海社會的代表性人物,他最有名的事迹,即是至死均以幫會的身份協助國民政府蔣介石政權。杜月笙的青幫,是與宗教無關的政治秘密結社。

第十三章 白蓮、無為大乘教 系之宗教結社

6世紀初的北魏時期，被壓抑的民衆以彌勒下生信仰為基礎，發起大乘教的叛亂以來，此後歷經隋唐至宋、元時期，均不時發生基於相同信仰而掀起的叛亂。另一方面，興起於南宋的白蓮宗，是受到東晉慧遠所發起的僧俗修習念佛三昧以及誓願往生彌勒淨土的白蓮社之流風影響所及而成立的，但被政治體制視為異端而遭受打壓。白蓮宗在元末且納入彌勒教的教義，終演成明、清時期的白蓮教運動。

元末農民叛亂的紅巾之徒，係用白蓮教系宗教結社之徒的名義，滅了元朝。但此農民運動的中心人物朱元璋（明太祖），在確立政權的過程中，斷絕其與白蓮教的關係，有明一代均視白蓮教為邪教而加以鎮壓。

隸屬山東運糧軍籍的羅氏所發起的無為教，是由沿著大運河航綫往北邊密雲衛的糧運軍組織（船幫）所組成的宗教結社。入清後，無為教糧運幫演變為運糧羅教幫，運糧羅教幫在清末又變化為

清門幫、青幫，其過程在本書的第十二章已略為敘述。羅氏所發起的無為教，之所以順應政治體制成為民間臨濟禪系的宗教結社，係因清代的清門羅教運糧（旗丁、水手）幫的潘、錢、翁三祖，隸屬於五臺山的禪教流派，此點已如十二章所述。明末至清初，由無為教文社所作的《開心法要》，也以“臨濟正宗”自稱。以下以號稱“臨濟正宗”的無為教經典（寶卷）“四部經卷”“五部六冊”中所引用的主要文獻，考察無為教在文化與宗教方面的思想。

道、佛、儒三教經典：如

（道經如）《道德經》《莊子》《南華經天運篇》《悟真篇》；

（佛經如）《金剛經》《華嚴經》《涅槃經》《般若心經》《法華經》《楞嚴經》《報恩經》《彌陀經》《智度論》《法苑珠林》《佛祖統紀》；

與禪宗有關的：《六祖壇經》《傳燈錄》《黃檗希運禪師》《宗鏡》《雪竇》《中峰》；

（儒教經典如）《孔子》《中庸》《禮記·月令》《易·繫辭》《性理大全》《周濂溪太極圖說》《邵氏》《朱文公注》；

與佛教、儒教有關的善書：《淨土指歸集》《慈心功德錄》《明心寶鑑》。

與佛教有關的類書、日用類書：《經律異相》《大藏一覽集》。

參考流通於民間綜合多方文化的民間日用類書：《群書類要》《事林廣記》。

以及與庶民佛教禮儀有關的《金剛科儀》《地藏科儀》《慈悲水懺》等。

還有與佛教、道教有關的爲數衆多的寶卷類。

在這些文獻當中，開頭所記的道教、佛教、儒教三教的經典、經書，以及經典、經書性質的資料，我認爲羅祖及其弟子們直接披覽的並不多。他們應是通過《大藏一覽集》及《事林廣記》等日用類書中所引用的經典、經書引文、語句來理解原典。而且所謂的老子《道德經》也不是道德經原典，而是將唐末五代時期與道德經有關的道書稱爲道德經。

無爲教的文化（宗教）思想中心，全表現在明末最盛行的庶民文化如善書、寶卷以及日用類書裏面。由於所有文獻均呈現對政治體制的順應，故未包括被政治體制批判爲左道邪教並禁止的白蓮教等彌勒下生信仰有關的內容。

明末，受到新興宗教結社代表無爲教創立的影響，興起不少新的宗教結社。茲錄示《明實錄》及明末文獻中所載此類宗教結社的主要內容如下。

[記載於《明實錄》萬曆(1573—1620年7月)、泰昌(1620年7月—12月)、天啓○年○月戊子等資料]

混元教孔文元[萬曆三(1575)·三·丙午];天地三陽會王鐸混元主佛三尊[萬曆七(1579)·正月·己巳];白蓮教、無爲教、羅(道)教[萬曆十五(1587)·正·庚子]、[萬曆三十一(1603)·十一·癸酉];白蓮教·白蓮趙撫民、孟化鯨……[萬曆二十八(1600)·二·辛巳][萬曆四十六(1618)·十二·戊寅];白蓮、無爲[萬曆四十四(1616)·七·戊子];白蓮、明宗、白雲[萬曆十九(1591)·閏三·己丑];白蓮、無爲、

南陽、明尊、白雲(《實政錄》卷五);白蓮道教[萬曆三十二(1604)·五·戊寅];趙一平、趙古元的妻王氏(白蓮教法)指南經;趙古元、孟化鯨推背、圖陣法圖[萬曆二十八(1600)·三·甲辰朔];趙一平、王氏、陳天龍[萬曆二十八·十一·壬寅];趙一平、趙古元、王氏、陳天龍指南經(《撫浙奏疏》卷十六、《野獲編》卷二十九、《湧幢小品》卷二);無爲教劉天緒龍華帝王、觀音、誌公[萬曆三十四(1606)·十二·壬子];紅封、涅槃之教[萬曆四十三(1615)·五·乙丑];涅槃教、紅封教、老子教、羅祖教、南無教、淨空教、悟明教、大成無爲教[萬曆四十三(1615)·六·庚子];白蓮、紅封[萬曆四十五(1617)·六·丙申];白蓮·紅封等教[萬曆四十七(1619)·三·戊戌];白蓮、無爲等教、紅封、大成等教[萬曆四十八(1620)·五·乙巳];無爲、白蓮、紅封、大乘[泰昌元(1620)·八·丙午],[《皇明詔制》卷十,萬曆四八(1620)·八·初一之條,天啓七(1627)·八·二十四之條];高真人香頭(高一奎)(錦衣衛籍武官)(紅封教首)[萬曆四十三(1615)·六·戊子];李英、潘文成、王普光、龍華會、沌元教(混元教?)[萬曆二(1574)·十一·己未][萬曆三(1575)·三·丙申];李英、王道玄龍華會,金科、馬永龍華會[《兩朝從信錄》卷二十二,天啓四(1624)·四·己丑條];聞香教(《康熙鄒縣志》卷二,災亂);王好賢,樂州石佛口聞香大教主[天啓三(1623)·一〇·戊戌];王好賢、徐鴻儒、王森、于弘志聞香教[《兩朝從信錄》卷二十一,天啓四(1624)·正·丁丑條];徐鴻儒、王森、王好賢、于弘志聞香教棒箠會、大乘興勝[《國權》卷八十五,天啓二年(1622)條,《明史紀事本末》卷七十];無爲、清寧等教(《王

惺所文集》卷三)皇極收元寶卷青穀簿(《丁清惠公遺集》卷一)。

明末有很多新興宗教結社,多半是屬於彌勒下生信仰的白蓮教、龍華會支系的結社,因此全部都被打入左道而成為法律所禁止的對象。《明實錄》萬曆四十三年(1615)六月庚子條禮部上奏“請禁左道以正人心”中,敘述因白蓮教已被鎮壓,為避諱白蓮之名,乃特意以涅槃、紅封、老子、羅祖、南無、淨空、悟明、大成無為等為教名,似此皆為左道,理當禁止。

禮部請禁左道以正人心。言近日妖僧流道,聚眾談經,釀錢輪會,一名涅槃教,一名紅封教,一名老子教,又有羅祖教、南無教、淨空教、悟明教、大成無為教,皆諱白蓮之名……

相同旨趣之內容又見於禮部右侍郎孫如游的上奏,見《明實錄》萬曆四十八年(1620)五月乙巳條。白蓮教被當成左道而成為取締的對象,乃是基於明律的“禁止師巫邪術”條中的“妄稱彌勒佛白蓮社、明尊教、白雲宗等會”(帶有元律的影響)的規定而來。

上述的(萬曆)泰昌、天啓時期的宗教結社之中,因與當時的政治、社會有關,故其所具有的重要意義,應是在閹黨的異端政權下,發生由紅封教和徐鴻儒(白蓮教)、王好賢(聞香教)聯合起來的農民叛亂。當時旱魃肆虐,夏作(小麥)秋作(稻)皆歉收,再加上因閹黨(宦官)政權下所課的礦稅等酷稅,使農民和民衆苦不堪言。《明實錄》萬曆四十五年(1617)六月丙申條,直隸巡撫劉廷元的奏文中有如下文字:

畿南亢旱異常，既失望於夏麥，又難有收於秋成，途中有掇樹草而啗者，有環室家而號者，有扶老襁幼而南奔者……邇來如白蓮、紅封等教，如極手竊盜，千百成群，若以奄奄待盡之，此輩誘而致之，雲谷響應，獐獐鹿麋，何所不至……

紅封教是以蘇州^①地方的莊田領主（勛戚、侯伯）所屬的佃戶為教徒組織而組成的宗教結社。明末，在宦官支配的廠衛（廠，東廠；衛，錦衣衛）制度下，為了管理賜與勛戚、侯伯們的莊田乃派遣內官、旗校〔錦衣衛官校（官，軍籍千百戶、總旗、小旗；校，民間無惡疾和無犯罪歷史的人，屬民籍）、旗校〕赴任。就紅封教而言，內官（宦官）是紅封教的護持者，旗校高一奎即是紅封教的教首。在這些佃戶組織中，由莊頭上錢糧給莊田領主。莊頭是擁有莊田永久佃作權的上級佃戶。高一奎即命莊頭以教徒組織來動員這些佃戶組織。這個紅封教也是萬曆四十三年（1615）“梃擊案”的發動者。

呼應天啓年間徐鴻儒農民叛亂的王好賢、于弘志之聞香教，在明末的莊田關係上與紅封教類似。王好賢之父王森開創聞香教後，即散其資財以糾集徒衆。直隸永平府昌黎縣石佛口的王氏，是諸王、勛戚莊田地域的有勢者，王森將自己所有的地獻給外戚永年伯^②作為莊田，因暗通派遣來管理莊田的內官，使胥吏免其產業（不動產）之徭役與賦稅。由於不須支付稅役，在所有地的“莊（佃）戶→莊（佃）頭→王氏地主”架構下，王氏乃積累其財富。永年伯的

① 譯者注：應為“薊州”，在直隸順天府。

② 譯者注：永年伯王偉，為神宗孝端皇后之父，萬曆五年（1577）封。

莊田之中，王森所獻的莊田部分，與民田無異。承繼父親王森之財產的王好賢，也以富人之姿，糾集惡少無賴[明、清以後，民田地區的社會架構，一般而言是“地主階層（鄉紳、士人、地主）—齊民自耕農—無賴惡少”]，作為叛亂的實動部隊（梃擊之梃、棒極會的棒、極，都是實動部隊的武器）。徐鴻儒黨的叛亂並不在莊田，主要是發生在民田區域的農民叛亂。與徐鴻儒黨聯合呼應的王好賢黨之叛亂，實際上是在莊田內的民田化區域所發生的農民叛亂。《明實錄》萬曆四十四年（1616）正月壬申朔條，記載提督凌應登“以謀反嚇取妖民王好賢四千金”之事。“以謀反”一事所指，不僅是叛亂行動而已，而是指身為莊田的管理者又兼地主（領主的地位）的王好賢，將收自莊（佃）戶所納之“租”據為私財的奸富行為。徐、王聯合的叛亂部隊焚掠各地，掠四十餘艘糧船以阻絕大運河，其黨徒號稱“巢有十數，兵十餘萬”。

明朝滅亡後，清朝沒收了明代的皇莊與莊田，明朝的王室、勛戚乃出逃而亡。被沒收的明朝王室、勛戚的莊田，當成配給清朝王公、宗室、高官旗人的莊、園。1644年清軍入關之時，為了使隨之入關的旗人有安定的生活，乃在北京周邊設置旗地（畿輔旗地）。由於畿輔旗地可免除徭役與賦稅，因此出現許多漢人帶地投充的情況（如石佛口的王氏一族的行為）。旗地的耕作最初依賴漢人俘虜，但漸漸變成依靠漢人佃戶。由於漢人佃戶頭的地位提高等原因，乃出現違犯法禁典賣（附帶買回條件的出售）旗地之事。儘管雍正（1723—1735）、乾隆（1736—1795）期間採取買回政策，但終究在咸豐（1851—1861）年間承認了旗、民之間的買賣事實（旗地的崩壞）。

清軍入關時，石佛口的王氏一族以漢族人民的身份留下來，王

氏一族的所有地乃以民田而免於沒收。當設置畿輔旗地時，王氏一族乃帶地投充而入旗籍。在旗地的佃戶組織，類似於莊田的佃戶組織，其上繳關係為“上錢糧→莊頭→對莊田領主、旗人上錢糧”。偶爾也稱為“上錢糧→莊(佃戶)頭→對莊田領主解(解送)錢糧”。

以旗人為教首的宗教結社(例如以旗籍的王氏一族為教首的宗教結社)，該旗地的佃戶組織，由佃戶→莊(佃戶)頭→旗人的結構，變成教徒佃戶→(上錢糧給)教徒佃戶頭→解錢糧給教首旗人。紅封教的情況則是：以派遣前來管理莊田的旗校為教首，在莊田將佃戶組織當成宗教結社的組織加以動員；若在以旗人為教首的旗地，則按原本的旗地佃戶組織結成宗教結社般的上繳架構。

清代前半期，以漢族旗人為教首的宗教結社叛亂(事件)，如白蓮、白陽、清水諸教之中的白陽教(乾隆三十六年，1771)教主，是直隸永平府昌黎縣石佛口王氏一族的王忠順。王忠順事件以前，發生在雍正十年(1732)的直隸大成教事件、嘉慶年間(1796—1820)的清茶門教，都是與加入旗籍的王氏一族有關的人物。

以下整理有關反體制性質的賣卷演化為順應體制型的善書現象。

明末，常出現所謂龍華教或龍華會事件的宗教結社紀錄。明末萬曆(1573—1620)以來，為順應東林黨或崇禎復社等反閹黨儒教官僚體制，乃將龍華教有關的經典，如《龍華經》《龍華寶懺》等進行賣卷(善書)化。(根據日本的淺井紀教授，以及中國的馬西沙教授等人的研究)自明末到清初，編纂出許多與白蓮、龍華教、大成教等新宗教結社有關的新賣卷。茲舉馬教授視為新賣卷代表的《皇極金丹九蓮正信歸真還鄉寶卷》為例。此一賣卷與羅祖無為教的

五部六冊《寶卷》相較，加入了無為教寶卷中所沒有的“三教應劫思想”與道教的“金丹派內丹思想”。三教應劫思想是在彌勒下生信仰中的佛教系三期末劫思想中，複合儒教、術數、道教的變化思想而成的劫變思想，比起彌勒教的反體制之三期末劫思想，對政治體制而言，因加入儒、道思想而使其成為順應體制之類型，是為反體制寶卷的善書化。入清以後，確立了以朱、王心學作為清朝政治的實政體制，明末以來的反體制宗教結社，不得不變更其教旨為順應體制型（善書化）。此宗教結社的順應體制化，也都為清末民初之諸宗教結社（見本書第十五章）所繼承。

東漢時期作為道教系冥界信仰的泰山信仰，與佛教的地獄信仰共同成為五代左右編纂的十王經（由變文、變相而來）之內容，而被佛教和道教所接受。明清時期，又有明末西大乘教的寶卷《泰山東嶽十王寶卷》，到清代中期〔嘉慶（1796—1820）〕被改成《玉曆鈔傳》，此後這類寶卷即以善書的形式流通。

入清以後，與旗地地區的王氏一族有關的宗教結社，已如上述。關於其他的在一般民田地區的宗教結社情況略述如下：（一）明末以來的華北宗教結社，可沿大運河航綫往南擴延至江淮、江南地區，或向西傳至河南、安徽、湖北、陝西、四川地區（嘉慶的白蓮教之亂），或經江浙、江西傳往福建、廣東及臺灣。其中白蓮、無為教系宗教結社往江西、浙江、福建方向擴延，在明末成為浙江趙古元（趙一平）與王氏的宗教結社，到清代則成為福建的老官齋宗教結社。無論是趙一平與王氏的宗教結社，或是福建老官齋的結社，都稱宗教指導者為“老官”。這個老官，與業已敘述的清門羅教水手幫的老官是一樣的。（二）與明末於長江三角洲地區擴張之白蓮教結合的無為教系宗教結社，入清後溯長江西上往四川、貴州地區擴

展。與此相反的是雲南鷄足山禪教的民間版西來教，則自雲南傳入四川、貴州，沿長江東下往江南三角洲地帶擴展。西來教在往四川、貴州擴展的過程中，改變其面貌為大乘教，與自華北向西的白蓮、大乘教的結社融合。因之西來教中同時存在著往江南三角洲地區擴展的順應政治體制型，以及變貌為大乘教的反體制型。

入清以後之諸宗教結社，一般說來均有彌勒和白蓮教的末劫思想，天地會·三合會洪門則可見到反清復明的（朱八）思想趨向。上述白陽教（吃白隊齋）及清水教亦是如此。清水教有稱為八卦教（本流）的清水教與王倫的清水教兩種。首先敘述後者。清水教是興起於山東省民田地區的宗教結社。根據最新的研究^①，清水教教主王倫於乾隆十六年（1751）加入被稱為八卦教的清水教（正宗）。乾隆三十六年（1771）招集弟子，僅三年時間即自立門戶並率眾起事、攻城掠邑。王倫的清水教與別稱為八卦教的本流清水教的差異，是其組織是由下層農民，也就是無賴階層所組成。依馬教授的說法，王倫的清水教幹部，有出身豪俠亡命、衙役書吏、鹽梟和馬販者。但依筆者的見解，王倫部隊的性質，應從對應於明清時期社會最下層的“亡命無賴階層”來看。王倫為山東兗州府壽張縣人，係中小地主之家，性凶狡，擅拳法，往來於兗州府、東昌府諸縣，招集各地無賴之徒為弟子。稱宗教（白蓮教）的煉氣弟子為文弟子，習拳棒弟子為武弟子，以弟子中之佼佼者為義子。作藥方書，為弟子治病，頗有效驗。由於明清時代的亡命無賴階層之活動資金來源，一部分來自末富與奸富，因之在他們活動的區域中，存在通過藥方書和治病所帶來的末富和奸富（掠奪財物）現象。王倫自稱由異人

① 馬西沙：《中國民間宗教史》第十七章，第 1025 頁。

授與符籙，乃作藥方書（處方籤），開藥鋪，藥鋪即成為教徒黨員活動的集結點（場所）。在清代授與符籙的道士或異人，可以為信徒出示藥籤治病，王倫也進行同樣的工作。王倫的宗教結社（清水教），使用天文讖緯和占卜之法，散播“入教者，可免慘死於水火兵災；不信者，浩劫難免”的妖言。讖語很容易讓人將其與佛教的劫度思想相結合，可是王倫的組織有關佛教系的劫度思想面少，反而多是傳統讖語方面的思想。乾隆三十九年（1774），王倫清水教的叛亂部隊，於八月二十八日（此日吉凶，乃透過占卜而決定）襲擊縣城。殺死知縣後，又攻陷其他縣邑。雖然清軍的精銳部隊鎮壓住叛亂，但農民軍分往臨清、東昌而走，占領漕運的要衝並大破清軍。王倫的農民軍，在包圍山東巡撫徐績所據守之臨清城一戰中敗北，王倫被逮，處以斬殺之刑（據史料為自焚），清水教徒乃四處逃竄。與王倫的清水教相異，別稱“八卦教”的（本流）清水教即是在日本學界很早即開始研究的“嘉慶白蓮教”之中心宗教結社。

王倫的清水教被鎮壓後，（本流）清水教，亦即劉松、劉之協的農民宗教結社混元教，乃乘機擴張該教的勢力範圍。

（本流）清水教即八卦會、八卦教，據馬西沙教授之研究，乾隆三十年代（1765—1774）的八卦教教首劉氏，為山東單縣一帶的大地主，“有田庄數處，地數十頃”“家道殷實”，教首劉省過乃靠捐納得官縣丞，至此，劉氏已三世捐納為官。從“土地數十頃”所上繳之租與錢糧數額，想必甚為巨大。八卦教的各卦卦首皆為富裕的地主。佃戶所納之租，即成為上給身為地主的八卦教教首及頭目的錢糧。八卦教的租或錢糧，稱為香花錢、根基錢、札根錢、跟根錢、種福錢、四季錢。《清實錄》自乾隆三十年代以後的上奏文，即可看到有關八卦教的記述。乾隆五十一年（1786）七月壬辰條中有“八

卦會會首係山東單縣人劉洪……頭目係廣平縣段文經、元城縣徐克辰”“八卦會會首劉洪，係邪教劉省過次子，伊三子三洪已賞給功臣爲奴……三洪係賞給何人”的記述。乾隆五十一年八月辛丑朔條中有“段文經、徐克展，以衙役而謀殺本官，尤爲可惡”“段文經係大名道皂頭，徐克展係元城縣快頭，該犯等私習邪教，糾合多人，圖謀不軌，私製刀槍器械……”的敘述。乾隆五十一年八月癸卯條的“諭”中，有“該犯等所習八卦會邪教流傳年久，且以八卦爲名，各分支派，愚民謂可以念經消災，受其煽惑者必多”的敘述。乾隆五十一年十月條中，也可看到八卦教中的震卦邪教的記載。《清實錄》嘉慶十七年(1812)五月戊子條，在被扣押的八卦教入教男女名冊中，記載了有關乾隆年間入教的資料：“乾隆年間，有二千二百餘人；嘉慶年間，有二千九百餘人。”嘉慶十七年七月壬申條有“董懷信等，傳習金丹八卦教，賣符惑衆，冊載入教男婦至五千一百餘人之多”的記述。《實錄》的記錄之中有八卦會“會首劉洪”，“頭目段文經、徐克展”均爲“衙役”。因“段文經”爲“大名道皂頭”，徐克展爲“元城縣快頭”，故頭目段文經和徐克展的身份，是低階的衙役和胥吏。以胥吏、衙役出身的段、徐二頭目，所擔任的即是“佃戶→佃戶首→地主”收租架構中之“佃戶首”的職務。隨著佃戶首的地位上升，乃出現繳給八卦教會首大地主租收中的(一部分或)大部分，實際由佃戶首即“頭目”所收的現象。由於八卦教的頭目爲胥吏，所以在八卦教的各卦地域社會，均發生流通經濟所衍生的問題。《清實錄》嘉慶十三年(1808)七月戊寅條的上諭中，引用給事中周廷森之奏疏，記錄了當時華北宗教結社的情況：

近日江南之潁州府、亳州、徐州府、河南之歸德府、山東之

曹州府、沂州府、兗州府一帶地方，多有無賴棍徒，拽刀聚衆，設立順刀會、虎尾鞭、義和拳、八卦教名目，橫行鄉曲，欺壓善良。其滋事之由，先由賭博而起，遇會場市集，公然搭設帳棚，押寶聚賭，勾通胥吏，爲之耳目……

根據給事中的奏折，八卦教等宗教結社是以胥吏爲中心所設立的，強調八卦教“頭目”所擔任的角色，宗教結社行事時的地點是開設在地方上的市場，公然設置棚帳，聚集衆人“押寶聚賭”（賭博）。爲了逃避來自州縣官衙的取締，因之以州縣官衙的胥吏爲耳目。但因八卦教的頭目本就出身於胥吏，故與官衙的胥吏聯絡爲理所當然之事。因此八卦教的會首與頭目，不僅得到地主本來的糧租收入，也有賭博等奸富的收入。宗教結社的會員和頭目在傳教時，即沿著上述所說的區域性流通經濟網進行傳教。以下討論教首劉松與劉之協等之間的聯絡，不僅應考慮本來即應對教首繳納的田租收入，也應涉及商業貿易的關係（後述）。

（本流）清水教即八卦教，也是混元教。以河南省鹿邑縣的樊明德爲中心的混元教，於乾隆五十年（1785）被鎮壓後，其再傳弟子劉松^①被發配至甘肅。劉松的弟子劉之協，乃造訪劉松，改混元教爲三陽教，採用彌勒下生信仰，在白蓮教的牛八（朱姓，明朝皇帝的姓）運動之下，宣稱劉松的四子爲彌勒轉生，可輔助牛八，以聳恿衆人、圖謀不軌〔《實錄》嘉慶五年（1800）七月乙丑條〕。

根據馬西沙教授的研究，與劉之協勾合的宋之清爲湖北襄陽

① 譯者注：原文作“高弟劉松”，意謂劉松係樊明德弟子，但實際上劉松師從王懷玉，爲混元教祖樊明德的再傳弟子。

人。乾隆五十四年(1789)正月,宋之清居於河南新野縣之族弟宋文高來訪。宋文高爲收元教教首孫貴遠弟子姚應彩之徒(孫貴遠→姚應彩→宋文高)。宋之清乃通過族弟宋文高入收元教。在此之前的乾隆五十年(1785),湖廣(湖北、湖南)當局鎮壓了孫貴遠的收元教,孫貴遠遭凌遲處死,姚應彩等則處以杖刑一百。此後到乾隆五十四年以後,即由宋之清整頓並率領收元教殘黨。乾隆五十四年到五十六年之間(1789—1791),自收元教教徒上繳而來的錢糧,由宋之清、齊林等收集後,數次將銀兩送到甘肅劉松住處。混元教的劉之協爲安徽省太和縣人,很早即加入混元教,於乾隆四十年(1775)以前拜劉松爲師。乾隆五十九年(1794),在湖北、河南、四川、陝西等處,收元教和混元教的活動非常興盛。湖北、河南、四川、陝西各省當局采取鎮壓政策,逮捕了各省的叛亂教徒。終於在乾隆五十九年九月末,陝甘總督飭令按察使馳赴(甘肅)隆德縣拿獲劉松。在劉松卧房炕下搜出藏銀約二千兩(宋之清、劉之協等所贈之銀兩)。

襄陽自西天大乘教(收元教)破案後,宋之清等人被凌遲處死。乾隆五十九年九月,被拿獲的劉之協,在解送途中逃逸。逃逸後,劉之協乃往湖北襄陽組織暴動。乾隆六十年(1795)二月,宋之清的徒弟姚之富等至湖北聚集教徒準備起事。劉之協與姚之富等商議,約定於嘉慶元年(1796)三月即(丙)辰年辰月辰日(辰時)四方形起事。可是湖北荊州府枝江、宜都的教徒在起事的準備過程中,爲官憲所察覺,不得已乃提前於嘉慶元年正月起事。各地教徒紛紛響應,襄陽地區在姚之富、樊人傑、張漢潮等人率領下揭竿暴動。湖北的教軍勢成燎原,從而造成川、陝、楚(湖北)、豫(河南)五省的農民大起義。清朝方面鎮壓農民叛亂的軍隊,於嘉慶五年(1800)

七月，逮捕“教匪首逆”劉之協（《實錄》嘉慶五年七月乙未條）。嘉慶五年七月甲子日，將劉之協凌遲處死（《實錄》嘉慶五年七月乙丑條）。之後清朝也陸續鎮壓各地的教軍，終於在嘉慶十年（1805）三月終止此農民起義（對清朝而言是叛亂）。嘉慶時期八卦教改名天理教，天理教之林清，於嘉慶十八年（1813）九月十五日發動衝入紫禁城事件。

此外，上述明末的“白蓮·無爲”“大乘（大成）教”在清代所展開的民間宗教結社，也銜接至民國時期的宗教結社。

第十四章 孝悌忠信禮義廉耻 “八德”與善書

元代的儒教知識分子，因科舉的恢復，故得以暢所欲言。元末士人在儒教的規範意識中，加入法家《管子》的規範意識，乃造成“八德”運動的萌芽（參照元末的《日用類書》）。此八德規範為明太祖“洪武十五年學規”的第二條所採用，規定國子監“在學生員當以孝悌忠信禮義廉耻為先”。即在明朝的學校教育政策中，明示八德實踐為第一要務。由於八德中的禮義廉耻，亦在《御製大誥》中倡導，而“八德”也是《教民榜文》中所勸說的内容，故可知“八德”已成為洪武時期（1368—1398）民政的基本規範。在《教民榜文》的第三十九條中記載著：“榜文內坐去事理，皆係教民孝悌忠信禮義廉耻等事，所在官吏、老人、里甲人等，當體朝廷教民之意，各宜……常川遵守奉行……”《教民榜文》隨著里甲制的弛緩而成為具文，至成化（1465）、弘治（1488—1505）左右已到廢弛之地。直到嘉靖（1522—1566）時纔再度於村落社會中推行奉讀《教民榜文》之策，且更為重視榜文中所具有的民衆教化意義。榜文中所勸說的

儒教道德，亦在明太祖的聖諭六言——“孝順父母、尊敬長上、和睦鄉里、教訓子孫、各安生理、毋作非爲”中提倡。此“六諭”載在《榜文》的第十九條，而且同條亦規定，由木鐸老人每月六回在鄉間巡行講念“六諭”。

“八德”起初祇在中央的國子監師生中宣傳，自洪武時期開始，也成爲地方府、州、縣學的規則。正統（1436—1449）時，提督府、州、縣學學政的儒學官應行事宜十五條的第一條，即提倡以八德教導生員。明末的林兆恩，亦可見其受八德思想的影響。明末日用類書《文林聚寶萬卷星羅》三十二卷奇策門的上欄“歷朝故事”項中，記載著“孝悌忠信禮義廉耻俱全”。明代的民衆文化中，也可看出受到八德文化的影響。而且以明末萬曆時期（1573—1620）的代表官僚呂坤之《實政錄》（錄集官僚治民時儒教實學的開展）爲主的著作，披露許多明末治民的實際內容。呂坤的政治規範，多顯示在其所著的《呻吟語》。該書卷六外篇“人情”條，即有“笞杖徙流死，此五者小人之律令也。禮義廉耻，此四者，君子律令也”的記述。此乃因明太祖以來的學校（士子）教育之基本綱領強調“八德”中的禮義廉耻，故亦表現在明末官僚自身的（八德）規範中。

清承明祚，代表清朝八德思想的是《清實錄》嘉慶十九年（1814）六月壬申條所舉出的《御製化民成俗論》。曰：“道者何？天經地義，日用倫常，皆道也。孝悌忠信禮義廉耻，國之四維，民之大用也。知者，則爲賢臣循吏孝子良民；不知者，則爲貪官污吏逆子亂民矣。”

八德在善書中的呈現，最早的例子是與前述嘉慶《御製化民成

俗論》同一時代成書的《太上感應篇圖說》。嘉慶九年(1804)的《感應篇圖說》八冊,卷首扉頁寫著“太上感應篇圖說八卷編次孝悌忠信禮義廉耻。”清朝獎勵鄉紳、士人誦讀《感應篇》。順應政治體制的官僚(鄉紳)士人,意識到明代以來用於治民的政治規範即是孝悌忠信禮義廉耻,因此乃按孝悌忠信禮義廉耻八德之序,編輯《感應篇圖說》八冊。嘉慶時期成書的關聖大帝《桃園明聖經》,在同治(1862—1874)以後的光緒朝(1875—1908)屢次重刊並廣為流布,其中亦勸說孝悌忠信禮義廉耻八德。

鴉片戰爭以來,面對列強對中國的侵略,清政府始終無法拿出適當的對策。可是中國的農民和民衆,對於政治或文化的外力,却展開排外和仇教的運動。支持清代善書文化的鄉紳、士人、地主、富商階層,以及庶民的“大眾”階層,意識到鴉片戰爭以來的外力及太平天國起事所帶來的浩劫,乃呼應農民、民衆的排外、仇教運動,展開新善書運動。乾隆末年以後,鄉紳、士人、地主、富商之間,在文昌帝君和武聖帝君信仰之下,出現了宣講聖諭六言十六條,以及“文昌帝君蕉窗十則”“孚佑帝君家規十則”等的結社。這些結社,在蜀地編纂了與文昌(梓潼)帝君有關的善書《救生船》(云“梓潼帝君訓世之心,名曰救生船”)。此本《救生船》,最終作於楚、蜀一帶,並未在全國流布,但同治甲戌(十三年,1874)經由濟顛禪師的乩示,諸信士乃於光緒元年、二年(1875—1876)捐金,使該書得以在北京重新刻版發行。根據重刻版《救生船》卷二的同治二年(1863)“武帝命序”云:“夫滔滔斯世,滅五倫、昧五常,摧殘其孝悌忠信禮義廉耻之八德,勢將墮落苦海……爰幸神聖仙佛,憫其陷溺……以五倫為舵,五常為櫓,以

孝悌忠信爲槩，以禮義廉耻爲橈。……駕是船以救墮落苦海之輩。”①同治二年“文帝命序”②云：“方今天下溺矣……幸神聖（仙佛）悲憫爲懷……作救生船，以救陷溺之人。覽是書者……弗迷於酒船花船，溯入（八）德之川流。”同治二年爲迎接太平天國結束的前一年，所以勸說八德的善書《救生船》，應成書於同治初年。此外，在光緒二年版卷末中列記的“印送芳名”與印送者各自不同的印送數量，計達二千九百部以上，印送者主要以京師地區爲主，另及於廣西、山西的官僚和善堂。

光緒十一年（1885），由於湖南長沙寶善堂（文社的善堂）的善舉，重刊了余治（1809—1874）編輯的《得一錄》。寶善堂的董事，即爲光緒朝有名的湖南仇教運動領袖周漢。寶善堂版《得一錄》的卷頭印有長沙的地域守護神“永鎮定湘王之神”的圖像。寶善堂應當是永鎮定湘王信仰地區的宗教結社。編纂《得一錄》的余治爲同治時期的代表性士人，是一個理解中下層農民立場的知識分子。馮桂芬（1809—1874）寫於同治八年（1869）的《得一錄》序道：“錫山（無錫）余君蓮村，善人也，既不中於有司，懷才無所用，而好以利濟爲心，遠近聞君名，無論識與不識，皆信爲當時善人。茲出其所輯《得一錄》，問序於余。余受而讀之，則皆郡（府）縣善舉行之已收成效者……”馮桂芬爲蘇州府吳縣的學者（經濟、文辭學）鄉紳，由於

① 譯者注：據以校訂之版本爲上海宏大善書總發行所印《救生船》卷二葉六，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻續編》，臺北新文豐出版社2006年版，第9冊，第50頁，篤信子序。

② 譯者注：同治二年（1863）的“文帝命序”有二，此處所引爲同治二年癸亥歲之午月握瑜子序，另一則是同治二年蒲月超然子序，見《救生船》卷一葉四，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻續編》，臺北新文豐出版社2006年版，第9冊，第7頁。

是蘇州無錫地方指導性的人物，故余治乃委托馮寫“序”（問序於余）。馮序文中的利濟，具有興利濟恤的意思，也就是前述《不費錢功德例》中“士人”項“編輯利濟為善書”的利濟之意。《得一錄》是余治依據其出身地郡縣之善舉（利濟）編輯而成的善書。

在此之前的 19 世紀前半期，鴉片戰爭後，在長江流域的中游，興起了信仰文昌帝君的儒教信徒和士人的文社活動。咸豐六年（1856），文昌帝君降於湖南省醴陵縣，依其乩示，製作了三十六卷的大型善書《金科（例誅）輯要》。《金科輯要》在卷頭收錄了“清文華殿大學士”李鴻章的《李文忠公進呈金科輯要奏摺》。因為此奏摺未列“皇清”的紀年，僅列記“清大學士李文忠公”，由此推測是李鴻章死後（1901），後人假托李鴻章之名的偽作。由於李鴻章為曾國藩的弟子，是實任同治中興以後清朝政局的人物，因此纔會被奉此善書的京師地區的文社所冒名。在這本署名李鴻章的《進呈金科輯要奏摺》中，謂《金科輯要》三十六卷，係“以孝悌忠信禮義廉恥為綱，以實踐八德地區社會的官士農工商役為緯”的著作。官士農工商役的役，所指應是胥吏與棍徒無賴階層。將此奏摺編入《金科輯要》的時間，應是同治元年（1862）此書於北京刊行之時。本書在北京刊印的時間是“同治元年春三月”，正值李鴻章為救援當時被太平天國軍攻擊下的上海，經曾國藩的推荐，被起用為江蘇巡撫，率淮軍攻擊太平天國軍之時。

這部大型善書甫出之際，正是“翰林院侍讀學士”丁善慶擔任湖南長沙“嶽麓書院”山長（1847—1868）之時，見此善書甚喜，乃以此書教弟子。而且購此善書二十部贈予書院，編入書院的藏書目錄中。如此一來，此部善書乃在兩湖、江西、福建、廣東及京師流布。受此流風所及，清末民初時，以八德為中心德目所作的功過

格，也在各地廣為流通。

乩示此善書的 1856 年，正值太平天國時期。由於湖南社會因太平天國起事而震蕩不已，為應付這種情況，湖南各地乃紛紛組織起鄉勇團練。當時歸鄉的曾國藩，乃統合各鄉勇團練組織成湘軍，於 1853 年以後對太平天國軍推進戰綫，並於 1854 年奪回被太平天國軍占領的武昌。在 1853 年占領南京的太平天國軍，亦陸續在 1855 年和 1856 年，一個一個被掃蕩出湖南、江西、安徽地區。編纂《金科輯要》的宗教文社的成員，應與討伐太平天國軍的鄉勇團練組織之幹部屬於同一階層。

推薦《金科輯要》並以之教育弟子的丁善慶（1790—1869），出身於湖南省衡州府衡陽縣的清泉山，是道光朝（道光三年，1823）的進士，官至翰林院侍讀學士。而出身於湖南省湘鄉縣、因鎮壓太平天國軍而為同治中興名臣的曾國藩（1811—1872），曾為丁氏寫《丁君墓志銘》（見《清代文集篇目分類索引》）。

民國時期，由王一亭（1867—1938）居士擔任監定人的樂善社，於民國二十五年（1936）在上海刊行善書《福壽寶藏》，在其三“八德類”中，有民國時期製作的《八德指南》《八德淺言》《八德衍義》《八德白話講義》；在其七“功過格類”中有《八德心意功過格》。

在以上勸說八德的善書中，《八德衍義》係湖南省主席何鍵（1887—1956）所作。何鍵為處理中國內外時局的嚴重性，在民國二十年六月二十九日、七月六日、十三日、二十日、二十八日、八月五日、十一日、十九日、二十五日、三十一日（之後，日本即發起“九一八”事變）進行了十次演講，闡述孫文的三民主義精神與八德之間的關係，敘說八德實踐的重要性。何鍵為了這十次演講，向湖南省的國民黨員與知識分子徵求實踐八德意義的解說文。之後乃節

錄這些紛至沓來的解說文，並且將其中最為優異的范宗文之答覆全文，附在自己的演講集之後，作成《八德衍義》。何鍵在其六月二十九日的演講中說道：“此前視察湖南衡陽時，劉國逸君贈我《八德須知》一書，此書係福建塾師黃宗瑀所編（此為業已敘述的湖南丁善慶之八德教化政策的結果。八德教化運動，是由湖南→江西→福建擴張，終有福建黃宗瑀所編之書），例舉關於孝悌忠信禮義廉耻八字的故事二十四條，引起塾堂學生重視道德的興趣，並期待將其實踐的教化性讀物。衡陽人士用石印版增印此書若干冊，分發各校廣為流傳。但此書僅引用故事，並未詳細且切實地說明八德與人生間的密切關係。一般人即使閱讀此書，也無法理解引證的人物是何等人物，為何要采取那樣的行動，對於激發民衆的天良，並使之覺悟八德之必要的力道極弱。”因此何鍵乃著手自己的八德講義，著作《八德衍義》，於湖南省推廣如上所述的八德實踐。

由於湖南、江西、福建已推行了《八德須知》的小善書，國民政府主席蔣介石應該瞭解其情況。故“九一八”後，當日本推進其侵略東北政策時，蔣介石在 1934 年 2 月 19 日，於南昌行營揭開“新生活運動”的序幕。“新生活運動”的基本理念，要求民衆在日常生活中實現“禮義廉耻”，使民衆在生活中做到整齊、清潔、簡樸、迅速、確實，“使中國民衆具備德性和智能，達到與外國並駕齊驅程度的精神運動”。新生活運動的“禮義廉耻”，是整個中國史，特別是明、清時期勸說孝悌忠信禮義廉耻八德的“善書”之基本德目，清末也製作許多大大小小的八德善書。因此國民政府湖南省主席何鍵的《八德衍義》，與國民政府主席蔣介石所推行的新生活運動的“禮義廉耻”能相互連結，是理所當然的事（關於與八德有關的小型善書，湖南省主席何鍵的八德相關內容以及蔣介石的“新生活運動”等，均已於序說中敘述）。

第十五章 民國時期的民間宗教結社

一、同善社

同善社於民國六年(1917)十一月在北京設立同善總社，經北京警察廳批准，移牒至內務部獲得認可後，逐漸往各省推行。經過十餘年，於民國十七年(1928)在全國設立同善社事務所，會員達一千餘名。根據臺灣學者王見川《同善社早期歷史(1912—1945)初探》(《民間宗教》第一期)一文，創立同善社的彭迴龍係出身於四川，並列舉當時為其門徒並出身四川的清代科舉人物八名。時值皖系軍閥段祺瑞擔任國務總理時期，同善社因受到各地官員的保護，故招致“五四運動”的知識分子陳獨秀作《闢同善社》一文加以批判。同善社的教義以“勸善規過”為正宗，以“正心修身”為要旨，以“靜坐養道”為工夫。在筆者收集的同善社相關文獻資料中，有北京同善總社的了因山人和果丹居士合編(民國十二年，1923)之《問道指南》，以及直隸同善社的民國(壬戌)十一年(1922)重訂宋玉蟾子《修道真言》。同善社將《問道指南》

當成善書來看待，冀其能廣為流布。《問道指南》之中有關其教義有如下記載：

同善社開辦以來，嚴定規章，以勸善規過為正宗，以正心修身為要旨，以靜坐養道為工夫。一不在外募捐，二不强人入社，三不設立乩鸞，四不妄談禍福，五不評說是非，六不爭長短，七不植立黨派，八不干與外事，自始至今，恪守不渝……

勸善規過為善書共通的主張，正心修身是為儒教，靜坐養道則為道家·道教（佛教）共通的東西。不在外募捐、不强人入社，表示與民衆沒有關係，僅限於特定的社員纔能入社，恐怕祇是由各地的鄉紳、士人和地主階層等所組成的結社。不設立乩鸞，應是針對“五四”文化革命知識分子的批判而作的決定。從這些教義來看，同善社與一般的宗教結社相異，因為沒有對外的募捐活動，也不强制他人入社，不設黨派，也不議論黨派的是非長短，努力專注於自我的內在規律。

清末，各地的同善堂、同善會和同善社持續活動，民國時期的同善社應是承清末同善堂餘緒的產物。

二、普濟宗教結社

清末，三教歸儒的民間宗教結社在各地成立，在此潮流之中，以《三教公書》為主要文獻的普濟宗教結社成立了。普濟宗教結社，係受到第十四章所述的孝悌忠信禮義廉耻八德運動的宗教結社潮流的影響，同時又受到清末五臺山南宗禪教的影響而成立的宗教結社。在《三教公書》開頭，由安平縣知縣阮恩光所寫的《三教

公書所作叙》中記載^①：

今直隸深州安平縣城西北，距城十里辛營村有一女，姓孫名蓮善者，因父母年紀將衰，胞弟殀殤，侄兒幼弱，弟婦再醮，家門貧苦，衣食僅給，上事下撫，身外無人，以此立志，誓不出嫁，勤儉持家，以盡孝慈。聊有餘力，績紡工織，自光緒十年其母去世，則有志立墓，以報親恩。生父伯姑，共相不許，於是在家設立牌位，日食三餐，香花供養，致敬三年，有如一日。其父生來樂修淨因，又因失偶，其心益篤，由是出家，進香五台，於極樂寺，削髮為僧。值光緒二十六年，洋兵作亂，苦不可言……手執穀刀，分心就刺……鮮血流朱，身倒在地，魂入九霄，誠可謂一念真誠，足以感動天地。其洋兵分散經過，未入村內，致闔村俱獲平安。……其村人莫不欣喜相感曰：一人有慶，兆民賴之，今闔村所俱獲平安者，實賴有孫蓮善之一人也。

引文的前半部分，係敘述孫蓮善的家族情況。由於自己是家中唯一的勞動力，所以決意不結婚離家，農耕之暇若有餘力，乃紡績織布以助家計。在華北的農村，不止農本業，還有靠紡績織布的家庭工業所帶來的末富收入。對於安平縣知縣阮恩光而言，孫蓮善是值得旌表的孝慈婦女，即所謂的節婦。值得旌表的孝慈節婦，指的是獲得三教歸儒且是明初至清代以來以八德（參照第十三章，

^① 譯者注：此處據以校訂的版本，為（臺北）世界宗教博物館“諸惡莫作，衆善奉行一善書寶卷數位典藏計劃”所收藏之民國十二年（1923）由天津華新印刷局承印的《三教公書》（原出版時間為民國八年，1919）上卷電子書。

儒家·法家合一的八德)治民及維持社會秩序綱領的區域社會共同體之鄉評的婦女。在光緒二十六年“叙”以下的部分,係叙述義和團事變時,蓮善以身守護鄉土社會(村)的經過。引文中段則是叙述蓮善的父親爲禪淨一致的南宗禪教的信徒,蓮善自此出家,進香於五臺山(普濟藥師)的極樂寺,並削髮爲僧^①。

根據日本的日比野丈夫、小野勝年兩位教授所著《五臺山》一書,清末五臺山的佛閣殿宇,因無清朝的保護布施而日趨衰微,此時挺身肩負復興重任的杰出僧侶即爲普濟禪師。普濟禪師出生於河北省寧晉縣,寧晉縣在清代轄屬直隸趙州,是夾在孫蓮善出生的深州安平縣以及同屬保定府的束鹿縣西南之鄰接縣。寧晉縣與安平縣處在同一個宗教文化區域內。普濟禪師生於咸豐元年(1851),十二歲時(1862)入五臺的日照寺修行,六年後(1868)移至南山寺,師事於教心大師。南山極樂寺爲普濟禪師的本寺,極樂寺是光緒帝對普濟所在的南山寺賜予之號。普濟於光緒十年(1884)重修極樂寺。普濟禪師死後(民國元年,1912),仍持續進行大整修。普濟禪師在光緒十年(1884)三十四歲時繼任爲臨濟宗第四十一代宗師。其後出五臺巡行於河北、山東以及東北地區,信徒頗衆,其中不乏協辦大學士、禮部尚書、直隸提督等大官。孫蓮善入五臺山南山極樂寺普濟禪師門下,約在光緒十三四年(1887—1888)左右,正是普濟禪師持續在河北、山東以及東北等地廣傳普濟佛教之際。在深州地區成立儒、道、佛(普濟佛教)三教合一的宗教結社大約十年後之光緒二十六年(1900),因義和團事變以致洋兵(各國聯合軍)入侵,以北京爲中心的華北各地,均因戰爭而深受

① 譯者對此處云蓮善出家一事有所疑惑,詳見譯者序。

其害。洋兵的進攻迅速而凶暴。此時，蓮善女曰^①：“人皆有死，（信無不立，）死生事小，失節事大（失節意謂洋兵對婦女的暴行），成仁取義，全在斯時。”言罷手執穀刀分心就刺，鮮血流朱，倒地之時，魂魄升天（死去）。誠以一念真誠，足以感動天地，目睹此景的洋兵分散經過，不入村（安平縣辛營村）內，全村得保平安。蓮善以身救護安平縣辛營村全村人免於洋兵之禍，她對家族展現孝慈之模範，成為世所旌表之人物。而後成為五臺山南山極樂寺普濟禪師之門徒，也使其成為鄉里中五臺山普濟佛教結社的中心人物。

三、《三教公書》的內容

孫蓮善的三教合一之宗教結社所編著的文獻為《三教公書》上、下兩卷。上卷開頭收錄了“己丑科舉人張青鑑批閱”的文章。己丑歲為光緒十五年（1889），此批閱文，應該是針對普濟禪師門下的孫蓮善在鄉里地區召開儒、道、佛（普濟佛教）三教合一的宗教結社時所寫的文章。《三教公書》下卷末尾“後附”有三教的經典與文獻，根據其文獻之一的“苑增福傳”，普濟化公在其歸西（死）前數日，對苑增福托以刊印《萬善同歸》^②和完成《三教公書》之事。依苑增福傳，其師承門下關係如次：

（上師）普濟化公 — 孫蓮善
 — 微立師（業師）— 苑增福

① 譯者注：應為蓮善曰，或女氏曰。

② 以下為《萬善同歸》的說明：民國八年（1919）印刷的《三教公書》下卷目錄末“後附”條末尾有朱字記錄之“至孝成佛”“大忠成聖”二項，這兩個項目，以《萬善同歸》的書名另外刊行。

在普濟禪師去世(民國元年)以前,因孫蓮善和微立師均已過世^①,所以直到民國八年印刷《三教公書》後,苑增福纔刊行《萬善同歸》。在《萬善同歸》卷末“悟空道人虛靈子”的跋文中,記載著三教合一的普濟佛教結社的興隆,實有賴於普濟公、孫蓮善和苑增福三人。

《三教公書》的上卷目錄,從文昌帝君勸孝文、百孝篇、太上感應經孝字解釋、孝悌忠信禮義廉恥智仁勇,至“天下至誠”等諸項目,完全沒有普濟佛教的要素。上卷最初的各個項目,是以儒家為主、道家為從的有關儒道歸儒的庶民儒教之內容,是在孫蓮善入五臺山普濟禪師門下以前,於安平縣地區奉行善書的宗教結社所編著的成品。下卷末尾的“後附”項中,列舉了“文昌帝君陰騭文、太上感應篇”。上卷之後所列諸項,為有關佛、儒、道三教的民衆性宗教結社,即普濟佛教結社的相關內容。下卷諸項為接續上述各項的內容。關於佛、儒、道三教合一的普濟佛教的道教內涵,是指《老子》《莊子》等道家及金丹神仙派,以及奉行陰騭文、感應篇的民衆道教,並沒有與天師道或新道教有關的內容。《三教公書》下卷末尾的“後附”中,有“五方道岸”“葫蘆歌”。“五方道岸”由苑增福所寫,是與“葫蘆歌”同在民國時期所寫的文章。《三教公書》中雖有與彌勒信仰有關的名詞和語句,却没有關於彌勒下生信仰的句子。

① 譯者注:原文為“普濟禪師西歸の時(民國元年)以前に既に孫蓮善、微立師は他界しているので”,但依阮恩光所作叙,蓮善並未在光緒二十六年死去,其文云“人皆知孫蓮善已死,乃不憶吉人天相,轉禍為福,竟未死而得生也”。又據《三教公書》所錄兵部尚書陸寶忠題詩之小字注解道“孫姑即孫蓮善也……值民國八年,衆善士捐資刷印,而行年五十五歲之時也”。因此,民國元年時孫蓮善仍存活於世。

明末以後經由扶箕宣傳教義的宗教結社很多，以下將述及的民國時期之宗教結社，多數也與扶箕有很深的關係，但《三教公書》沒有與扶箕有關的項目。因民國時期其他的宗教結社，多半受到施行扶箕的影響，故在普濟禪師卒後的普濟佛教結社中，似乎也有所改變，開始進行扶鸞降筆。據吉岡義豐教授的研究，自民國十九年（1930）至二十四年（1935）間，整理出版了作為北京普濟佛教會壇訓的《普濟皇壇寶訓》四冊。《萬善同歸》刊載了為刊行《三教公書》而捐資者的名簿，同時也記錄了捐獻的款項。苑增福一家共捐資五十元，是所有捐款者中最高的。而捐款者中，多半為夫婦共同捐款。

四、悟善社、救世新教與道德學社、萬國道德會

筆者曾於1930年代中期調查華北的宗教結社，其中之一為悟善社·救世新教。據悟善社的社刊《救世新教》，民國八年（1919）閏七月，河南的廣善壇信徒王錦渠、迕以增、鄭景樵三人，奉壇命前來北京，與北京信徒張恩壽、周學士、朱煥文等，共同開創悟善總社。當時五教教主正好降下乩示，命其應“依天意所寄托之重任，刊行勸世之文章”，乃依命編輯刊行收錄勸世文章的《靈學要誌》。民國九年（1920），京畿軍興（筆者附記：直皖戰爭開始），百姓因糧食不足而恐慌，乃向當局請願施行食糧救濟會，對地方施放急賑，並且募捐創設貧民栖流所、貧民工廠援廠以及貧兒院，其他還有對病者施藥、對死者施棺，給予鰥寡者以養老券，給赤貧者以月米，每到春冬，賑給北京城內外及四郊以棉衣米麵，每年均持續此項善舉。又對於滄州、鹽山縣等地的旱災，以及長辛店琉璃河的兵災，施以臨時賑濟。此類善舉的資金，先由同人自行捐助，不足額時再

補以募捐。經由悟善社所救濟的貧民，幾年來達數十萬人。辛酉歲（民國十年，1921）洪澇之害波及各省之時，悟善社發起“辛酉賑災聯合會”，聯合十三省的官紳，集資賑款達三百餘萬元。儘管此時南北政事尚未統一（筆者附記：孫文的廣東政府與北方的軍閥政府間對立），但賑務的處理是統一的，西南各省的賑款，即使最少的省份，也募得十二三萬元。由於民國十一年（1922）戰事又起（筆者附記：第一次奉直戰爭，張作霖宣布東三省獨立宣言），於是悟善社乃編成臨時救護隊，設置臨時收容所，以供應災民食宿。同時又派遣職員赴災區施放急賑，為因戰而死亡之兵民建立超度道場。從大明濠掘出的枯骨無數，亦由悟善社集資葬於龍泉寺之側，並誦經超拔。又親臨明代駙馬都尉梅殷之祭壇，寫有謝辭。一般說來，行善一事，僅祇是救劫而已，如何興創宗教，永久化解劫難纔是最重要的事，所以悟善社乃從慈善團體的身份往宗教團體方向改組，定名為“救世新教”。其後，“擇甲子年十二月十二日午時，做為救世新教成立之始期”。以上是在《救世新教》（江朝宗刻印）中記述有關救世新教創立的經緯。亦即先成立“悟善社”，到甲子歲（民國十三年，1924）纔成立宗教團體“救世新教”。

救世新教以五教教祖為教祖。救世新教亦與當時多數的宗教結社相同，經由扶箕以獲得神明的乩示。民國時期新興宗教結社所施行的扶箕實況，通過救世新教所進行的扶箕，即可被合理的理解。以下為五教教祖的乩示。

救世新教開始，諸子實為創教之主人，吾輩（五教教祖）與諸子猶是一人也，同為創教之人。……今共集一堂……明告諸子，吾輩（五教教祖 + 諸子）為教，實不能有離神道，“神道設

教，天下服之”語見於儒經，（然不僅儒教，）五教莫不然也^①。

在以上五教教祖的乩文中，五教教祖及在民國十三年（1924）改名爲“救世新教”的悟善社領袖諸子之宗教，是在儒教經典中可見的神道，亦即儒教；五教一同，則是論述五教歸儒論。

因此，悟善社的領袖諸子，不管是哪一個人，都是與五教教祖神平等，是支撐“救世新教”的人和神。因而任何一位悟善社的領袖諸子，都可以傳示儒道佛等五教教祖神之意志。如此一來，五教教祖的乩示，與悟善社領袖諸子的意向即可合爲一體。五教教祖的乩示，即是悟善社領袖諸子的共同意志。若合理解釋扶箕迷信的話，即是宗教結社領袖的共同意志，經由扶箕儀禮而以神的乩示表現出來。乩筆在砂盤上書寫的文字乩述，不外是宗教結社領袖的共同意志。而且筆者後來在澎湖島進行調查時，即瞭解到，持丁字型乩筆（此時持乩筆者爲一人）的兩端，以書寫正纂、裏纂的技術訓練，是在宗教結社領袖的指導下所進行的。雖然並未調查救世新教的扶箕乩示儀禮，不過已知降於救世新教乩壇的神，以五教教祖爲首，還有道德天尊、元始天尊、呂祖孚佑帝君、岳忠武王（岳飛）、關帝、觀音大士、五祖忍禪師、六祖、各仙人等衆多的神。與救世新教關係甚深的日本水野梅曉師的《中國新宗教的設立運動》之卷首，附有降於乩壇的孚佑帝君和關羽的法身照，同時還編入岳飛和孚佑帝君的乩書。

^① 譯者注：此五教教祖訓言，係癸亥年十一月十九日，由純陽道祖代宣。據以校對之版本爲哈佛大學漢和圖書館珍藏，天津華北印書館丙寅秋七月重印《救世新教教綱、教法彙編》，收錄於龍向洋編《美國哈佛燕京圖書館藏民國文獻叢刊》第五種，廣西師範大學2011年版，第428頁。

民國十三年創立的救世新教，於民國十四年三月二十六日，經北京政府內務部的批准，於北京和平門內呂祖閣東夾道的悟善總社內，組織了救世新教總會。其組織分為教院、修院、慈院、事院等四院。以各省、市的悟善社分社改組為救世新教分會。分會共有京兆、天津、哈爾濱、濟南、龍口、南京、常州、上海、燕湖、南昌、平江、福州、莆田、雲南、甘肅、貴州、寧南、巧家等十八個分會。此外還有五個支會。

救世新教的中心人物為江朝宗，參與擘劃救世新教的開創並給予援助的人有段祺瑞、錢能訓、陸宗輿、曹汝霖、吳佩孚、章宗祥等人。江朝宗（1863—1943）是北洋軍閥的軍人兼政客，出生於安徽旌德縣，係民國十年至北伐戰爭期間軍閥政權時代的皖系（安福派）政客。皖系軍閥的中心人物為段祺瑞（1865—1936），出生於安徽合肥，號稱為清末民初袁世凱之下的北洋三杰之一。進入民國後，1913年任國務總理，1914年為陸軍總長，因反對袁世凱帝制而下野；袁帝制失敗（1916）後，於1917年成為北京政府的國務總理。在日本的寺內內閣的援段政策下，皖系段祺瑞政府成為日本的買辦政權。段政權時期，江朝宗以代理國務總理身份，與康有為等人共同協助張勳於1917年7月發起的復辟運動，復辟失敗而辭任，其後在北京過著退隱的生活。“七七事變”發生後，又出而維持北平治安，成為北平市長。錢能訓在1918年9月徐世昌擔任大總統時，因段祺瑞被免職，而成為代理段氏的政客。陸宗輿是對抗直系而與安福派（皖系）合作的新交通系曹汝霖以及駐日公使章宗祥等同一集團的政客。他們是聯結日本與段祺瑞政府的中間人，即是西原借款的西原龜三、坂西利八郎，以及被稱為新交通系的曹、陸、章等政客的官僚集團。1919年5月4日，在北京舉行反帝反日游行

的數千名學生，襲擊曹、陸、章三省（譯注：應為三人）。曹汝霖為簽署二十一條時的外交次長，後任段內閣的交通、財政各總長，為西原借款的實際負責者。章宗祥為西原借款之際的駐日公使；陸宗輿為簽署二十一條的駐日公使。在捐助開創救世新教的諸人中，最主要的人物，多半是段祺瑞、江朝宗、陸宗輿等軍閥政界的皖系安福集團的人物。但是亦有其他軍閥如吳佩孚的直系人物存在。以上皖系安福派勢力，在北伐之後，於 1928 年與北洋軍閥諸派的沒落同趨衰亡。不過通過以安福派為主的其他軍閥支援下的救世新教，其後仍殘存於文化和宗教界中。

救世新教的教義，係承繼清代三教歸儒的民間信仰之潮流。“人之為善，則氣陽得神佑，而福報至。福報亦陽事也。為惡則氣陰逢鬼禍，災殃並至。災殃亦陰事也。”救世新教是本著“所謂神道，係以天神地祇以及先聖先烈諸神為信仰的對象”而成之宗教。又云“救世新教雖為五教合一的宗教，但五教之中最重視源流最古的道教，五教所出皆同源於道”^①。春秋戰國以來，支撐中國政治體制的意識形態是道·儒一體的天神地祇宗廟之神的信仰；六朝到唐末，支撐政治體制的是道家·道教；而整個中國歷史的其他時期支撐政治體制的意識形態皆為儒教。上述救世新教的教義，似乎暗合於中國古代以來儒·道一體的神祇信仰。救世新教也宣傳內修與外修。內修指宗教層面，外修則是慈善事業。此為民國時期多數的宗教結社所共通的特點。上述的同善社，以及下面將敘述的道院紅卍字會，都可見到這種主張。救世新教的慈善事業雖施

① 譯者注：此處所云，係出自《救世新教教義·明神之功》一節，乃詮注“夫鬼神之事，一氣之所化……因果之大概也”這段文字，分別在葉八左、葉九和葉十八左。

行於中國各地，但與道院紅卍字會的慈善事業相比，顯得十分單薄。

民國時期還有道德學社及萬國道德會。前者為三教混合的宗教結社，後者則是以儒教為中心的結社。道德學社的中心人物為段正元，段正元係四川省威遠縣人，同治三年（1864）生，十五歲時入峨眉山參禪，十八歲時入青城山修煉，四十歲左右著《陰陽正宗》，四十八歲時出成都設立“倫禮會”，但在四川並不成功。後經武漢、南京、上海，於民國四年（1915）到達北京創設“道德研究會”，由於入會者衆，其中也包含不少北京政府的高官及國會議員等。民國五年（1916）乃在北京創立“道德學社”，以王聘卿為社長，段正元為社師，總幹事為雷壽榮。民國十年期間，分別於南京、杭州、上海、徐州、天津等地開設分社。雷壽榮出身於日本士官學校，升任至陸軍中將；會員中也有海軍中將者。道德學社受到官僚軍人階層的支持。段正元的思想為儒佛道三教兼修類型，同時又接收外來的基督教與伊斯蘭教思想，成為當時流行的以儒教為中心的五教合一思想。該社出版的書籍中，多宣傳“政治大同”“永久和平”等主張，似乎受到康有為大同說的影響。根據民國二十三年（1934）的《中國國民黨年鑑》，該社供奉段正元的神像，神座之前則供奉太極圖，社員於陰陽朔望日集會，焚香跪拜，靜坐運氣，誦《大道歸元三聖經》及咒語，並且巧立名目歛錢。此份年鑑還收錄《中央日報》披露道德學社作為秘密結社的內幕，國民黨各地支部指責該教的邪教性質，乃勒令解散等消息。

表面上標榜儒教道德的宗教結社還有“萬國道德會”。筆者收集有關宗教結社的文獻中，有《萬國道德會創始記》（民國十年四月刊）、《萬國道德會發起人略歷》（民國二十九年三月再版）、《萬國

道德總會沿革事略》(至民國二十四年的事略止)、《會員須知》(萬國道德總會,民國三十年二月再版)、《萬國道德會宣言》等,以及戰後在臺灣的紅卍字會收集的《王鳳儀善人語錄》(1975年七月刊)。茲據以上文獻,略說萬國道德會之內容如次。

萬國道德會的發起人,是山東歷城縣人江壽峰(1875—1926)。他從十六歲時即潛心於研究聖學,日日講求道學,以孔子之道為己任。光緒二十年後(甲午戰爭後,1894年),因時局日非,在孔教愈趨衰微的情況下,乃著《尊孔大義十卷》,並持此書進謁孔子嫡裔,陳議提倡宗風。由於其他宗教如道教亦值衰微之運,江又著《道教正義》(筆者認為此書係整理老莊道家的思想),遣門人代壽峰赴貴溪,請求正一嗣師提振祖風。進入民國時期,在“五四”新文化運動排擊孔教論說正盛之時(以下壽峰議論之語句,係經筆者稍作修改),因各省宣傳摧毀孔廟,屢起撤去孔子像之事,江壽峰對此情勢無法坐視不管,乃開陳己說云:“中國之所以無法進化,乃因犯了墮入保守態度的誤謬所致。由於犯了政治、法律、物質方面保守態度之誤,以致無法進化,孔教倡說的道德並不是進化的障礙,別無他法。中國的道德為一,為聖道(筆者附記:儒教)。一即神道(筆者附記:道家道教)。聖道以孔子為宗,神道以老子為宗。道德存則國性存,國性存,即可臻政治、法律物質日新月異之境。”^①進入民國後,江壽峰雖戮力擁護孔教,但成效不彰。其次子江希張(字慕渠)生來俊秀,七歲時被康有為譽為“今之項橐(孔子之師)”。當時江希張隨康有為、陳重遠、父壽峰等人同赴曲阜出席孔教會,對(大會主席)陳重遠詢問,即席賦詩云:“鐵路輪船遍五洲,天教小子(張希

① 此段文字譯者並未找到原文,僅按字面語譯。

張)再周流,基回道佛同開化,魯雨鄒風滿地球”;回覆孔教何以與各教並列之質問,云:漢宋因係小康時代,故排斥各教獨尊孔教;今後為大同時代,信教自由,故不可排斥。況孔教六通四關,容納各教,孔教益大。據說這些均是慕渠七歲時所發生之事。民國三年(1914)第一次世界大戰爆發,他即著《息戰論》,認為世界之所以有戰爭和殺戮,皆因世界不是(一個)大國故也;世界不是(一個)大國之所以故,全因道德淪喪故也。所以要提倡萬國道德,消滅萬國的戰爭殺戮,以謀萬國的大同。民國七年(1918),依《息戰論》中所宣示的內容,於濟南開設萬國道德會籌備總處。民國九年(1920),於濟南的籌備處要求各官、廳、道長官及地方士紳、碩學鴻儒參加,召開討論會,軍政商學各界出席者達二百餘人,其中有山西督軍閻錫山、山東省長屈文六、旅長趙次隴及劉福航等人的推進與贊成。由於閻錫山發信給各省的軍政長官及各道德機關,使會務大有進展。因此奉天的張巡閱使、兩湖的王巡閱使、河南的趙督軍、山東的田督軍、新疆的楊督軍、江蘇的齊督軍、陝西的陳督軍、浙江的盧督軍、吉林的鮑督軍、廣西的李省長、湖北的劉省長、雲南的顧總司令、貴州的盧總司令、公府顧問王上將、察哈爾的張都統、熱河的姜都統、綏遠的馬都統等,均來信贊成,其他各道尹、縣長,以及各(慈善)團體、名人等均贊成之。民國十年(1921)八月,於泰安召集萬國道德會成立大會,席上江慕渠發表本會宗旨,其後經由會眾的推戴,以衍聖公孔德成為會長,康有為和李佳白(Gilbert Reid,美國人,雖為基督教徒,但致力於各教的統一。反對美國參加第一次世界大戰,因其立場與江慕渠一致,該會亦以同志相待)為副會長,並由江壽峰監理。民國十年的第一次大會,是萬國道德會的最盛期,1922年(二月,九國條約)以後,即逐步走向衰微之途。其間雖亦施

行救濟中外(如日本的關東大地震等)的慈善事業,但數額遠較紅卺字會爲少。民國十五年(1926),江壽峰死。十六年(1927)二月,慕渠出游歐洲。三月,康有爲卒。慕渠自巴黎歸國後,任杜紹彭(延年)爲理事長。在理事長杜紹彭的努力下,於東北享有高名之王鳳儀入會,本會會務乃漸行好轉。

五、道院・紅卺字會

道院的發祥地爲山東省濱縣。根據林占鼇的《濱縣小志》(《禹貢》三-二,民國二十四年三月),以及《秦台與濱縣地理》(《禹貢》三-六,民國二十四年五月)所載,濱縣位於利津縣的西鄰,南臨黃河。縣總面積約四千平方華里,人口十九萬,人民幾乎全部務農,曾因蒙元的虐政而荒廢,現在大部分的人民係明初來自河北棗強縣的移民,少部分爲經海上而來的浙江、福建的漁民後裔。其土質是黃河的衝積層,大部分爲白砂土,與山東各縣相同,因土地貧瘠,作物除五穀、棉花之外,別無農產物。濱縣的東部爲鹽碱地,縣內的貧民居住該地,以煮鹽爲業。黃河下游橫貫河北、山東、河南等地廣泛生產私鹽,所謂土鹽即指本區域所產。民風質樸儉素,全縣並無擁有二百畝以上的大戶,亦無貧無立錫之地者。縣內土地雖然平坦,縣城東十八里處,有高二十丈許被稱爲秦臺之丘,其上有廟,相傳係秦始皇所築。此說應不足爲信,此臺恐怕爲唐代以後所設,推測應是爲軍事及航行上的目的觀測海風之用。從渤海灣遠眺,可看見古來即已出現的海市蜃樓,居住此地的居民也因此種風土特性而懷有一種神秘信仰,從宣傳神仙(筆者注:正確的說,是方僊道)思想發生的意義來看,或許是因秦始皇與方僊道方士的關係而產生秦臺之名(筆者的推測)。

依據上述的論說，仍有值得思考之處。若依戰時筆者所屬的日本東亞研究所調查的《中國農業基礎統計資料》作一些補充的話，華北各省人民總戶數的80%以上為農戶。據1932年的調查，山東省全體總戶數之中的農民戶數比率為88.9%，濱縣的農民戶數比率為83.4%，也就是說，濱縣與山東省其他縣份比較，非農民戶較多，與商工業（即所謂的“末業”）有關的戶數也較多。濱縣的農田與華北各省、各縣的農田都同樣是旱田，其他省、縣多少還有些水田，但濱縣完全沒有水田，因此全農田畝數與全農民戶數的比例為平均每一農戶擁有的面積約為15.5畝。但若與下面將敘述的一貫道發祥地濟寧農民每戶平均約有農田20畝相比較，濱縣農民所擁有的平均土地面積較少。土地面積雖少，但土地的生產力與他縣相比較高，此乃因旱田生產的小麥、高粱、大豆、棉花等每畝數的產量較他縣為多的緣故（參照統計資料）。所以濱縣的代表經濟作物棉花的生產量，並不劣於山東全省中耕作面積多之縣份，約居於山東省境內各縣棉花生產量最高順位中的第三、第四位。上述農民的土鹽收入，與黃河下游沿岸的河北、山東、河南各地區農民的土鹽收入（農民的地下經濟收入）相同，是嘉惠濱縣貧困農民的經濟物產。以上敘述係基於北伐後南京國民政府成立初期的1932年之統計資料所作。

道院的初期

民國五六年間，劉紹基（安徽省鳳陽縣人，道名福緣）為濱縣的駐防營長，吳福林（江蘇省武進縣人，道名福永）為濱縣的知事，縣公署還有洪士陶（江蘇如皋人，道名解空）、周德錫（河南商城人，道名吉中）。他們在公餘之暇，參拜縣公署內之大仙祠，設乩壇，通過扶乩以請示有關公務的訓示。在縣公署內設置乩壇，在當時的

中國社會並不罕見，像他們那樣的官僚階層進行這樣的活動，亦是很明確的事實。乩壇的主壇者是稱為尚仙的宗教客體，在後來道院成立之時，即成為道院的“統壇掌籍尚真人”。服侍乩壇者，對於尚仙行弟子之禮，每人均獲其授與道名，平時的信敬之禮猶如師弟子般。在尚仙的乩壇中也有其他如呂祖（孚佑聖）、濟祖（濟佛）、鶴神劉慧仙、文中子等垂示乩訓。當時有人叩問衆神佛中最高最尊之神，尚仙即乩示“太乙老人為最尊，吾不敢降請此神……”在壇諸子即尊稱此神為老祖（移到濟南道院本部的是老祖）。依筆者《道家·道教史的研究》，衍自《老子道德經》的形上學之道、自然、無、“一”思想而來的神名，在漢代為“太一”，“太一”即“太乙”，“老人”一語是對尊崇的神予以擬人化之意。道院最高神為太乙老人，太乙老人也稱為老祖。道教的最高神，開始是與儒教相同的“天神地祇”，漸漸地有“太上老君”（老子的神格化）、“天地水三官”、“天皇·地皇·人皇”、“太上道君”、“元始天尊”等神，“老祖”並不是最高神。雖然在道院中稱“老祖”為最高神，但道教中並無“老祖”一名的神，但這並不能說道院不是道教系的宗教結社。道院紅卍字會正式成立後，老祖又變成禮拜對象“至聖先天老祖”。

在濱縣處於萌芽期的這個宗教結社，是以神仙道系的道教為主，並采入庶民的儒教道德，以及三教合一的佛教信仰。因濱縣有名為龍泉寺的寺廟，故有來自龍泉寺方面的影響。道院在濱縣的創始期中，以官公署的官吏為中心的人會者中，有許多曾加入當時盛行的“同善社”，因民國初年的新知識分子流行排擊同善社的運動，同善社的修法遭到批判，所以自同善社加入道院者似乎不少。由於濱縣宗教結社中心的濱縣地區公署的官吏，在民國六年（1917）底左右調任至濟南，而濟南是山東省的政治經濟中心，所以

至民國十年(1921)爲止,道院增加許多不僅來自華北,還有來自商工業興盛的華中地區之有力者入社。民國九年(1920)濟南道院本部有力社員共四十八人,其鄉貫分別是江蘇十五人、山東十四人、安徽七人、河北五人、浙江三人、河南二人、湖北一人、不明者一人。其中華中區域出身者爲二十五人,過半數。顯示道院已不是在濱縣時期以地方官僚爲基礎的結社,而是通過官僚出身的同鄉團體聯結,或沿著流通經濟網絡來擴大教團的發展。乘著福建—山東—大連的海路流通經濟之潮流,道院的擴充也往東北地區推進。籍貫隸屬山東者達十四人,乃因濟南爲山東省的經濟中心都市,爲了對抗來自華中各地的各種同業團體之流通貿易,所以在濟南成立各種同業團體。總而言之,道院是以濱縣時期的地方行政社會爲基礎,通過同鄉同業團體爲媒介,在濟南這個政治經濟都市爲中心所成立的宗教結社。

道院在民國十年、十一年之交正式成立,取得了道院基本經典《北極真經》等的版權和道院設立之合法程序(上述四十八人爲共同責任者)。

民國十年秋,以濟南道院代表人杜默靖(江蘇淮安人,道院經壇掌方)之名,向內務部提出《真經》的版權申請請願書,民國十一年一月,向內務部提出制定院章十二條,經徐素一(大總統徐世昌的弟弟徐世光)的斡旋,獲得內務部批准,允許在各省設置道院。院章中明訂“謹守道德慈善之範圍,毫無政治黨派之關係”,也就是說道院紅卍字會表明自己是道德慈善團體,纔較容易獲得內務部之認可。

民國十一至十七年間,道院紅卍字會各地得到發展,從山東開始擴大至黃河南北各省縣及長江流域,進而達東北、冀察、綏遠

等地，民國十三年（1924）更在日本流布，與日本的大本教建立聯絡關係。

民國十三年，因濟南道院的統掌杜默靖歸道（修煉者的死去），藉此契機，創設北京總院。杜默靖為江蘇淮安人，諱秉寅，原係擔任山東省道台等職的官僚。於真經傳授期時入道院，杜氏在服侍經壇的四十八人之中，以最高長老身份擔任掌方，待濟南道院設立，即成為統掌。杜默靖死後，直至民國十二年，由大總統徐世昌的弟弟徐素一為濟南道院的統掌。北京總院創立時，由當時任濟南、北京、天津、上海、漢口五道院之特別責任統掌的錢能訓玄機為北京總院的統掌。在總院的正式成立籌備大會上，亦有前述江朝宗的悟善社社員參加。北京總院的統掌錢能訓，如前述悟善社、救世新教項下所述，1918年9月，徐世昌擔任大總統，日本的買辦政權皖系軍閥段祺瑞被免職，錢能訓即為其代理人，與江朝宗（悟善社）同樣是軍閥政權下的軍人政客。道院與江朝宗的悟善社之間亦有交流。

紅卍字會的創立

宗教結社是具有宗教與社會兩面的文化複合體。道院是其宗教面，紅卍字會則是其社會面（慈善事業）。民國十一年四月，上海道院成立，此時，宴請上海各界知名之士，於席間宣布道院創設紅卍字會的宗旨。在各界知名人士之中也有商界與紅十字會的人，所以道院紅卍字會乃述說其濟世救人之宗旨，以輔助紅十字會不及之處，希望得到各界人士的贊助。上海社會在清末紅十字會成立時具有重要地位[受到光緒三十年（1904）萬國紅十字會的影響，上海也組織“滬紅十字會”]，而且也是近代中國的經濟中心都市，因之上海道院獲得紅卍字會創立中心的地位，與上海社會是中國

經濟的中心有關。很明顯地，上海財界在 1930 年代協助了紅卍字會的慈善活動。

民國十一年(1922)九月一日，以濟南的皖江公所為會場，召開紅卍字會籌備大會(會長為錢能訓玄機，副會長為杜秉寅默靖、徐世光素一等)。與會者約有二十六道院社的代表約一百人，以會長玄機為主席。三天的會議通過了世界紅卍字會大綱，以及世界紅卍字會中華總會細目等重要議案。

民國十一年(1922)的華盛頓會議，締結了九國條約，在奉直戰爭末期，大總統黎元洪治下是軍閥政權之官僚內閣；翌年(民國十二年，1923)，發生第二次直奉戰爭，該年的十月，孫文以鮑羅廷為顧問，在此情勢下，北京政府承認了道院紅卍字會。另一方面，南京國民政府則未認可道院的宗教團體，後來由軍閥政權時代的前國務總理熊希齡(世界紅卍字會中華總會代理)等提出申請，纔於民國十七年(1928)十一月獲得行政院內政部的批准。

自民國十一年紅卍字會召開總會至民國二十年為止，在國內大約設置了 250 個以上的紅卍字會分會與支會。接著又在東三省、日本、香港、東南亞(以新加坡為中心)等地設置分會。根據《民國二十八年南洋年鑑》，關於新加坡分會的設立，記載著“創立時期 1936，責任者吳勝鵬、梅光恩、羅承德，會員 200 人，每月費用 300 元”。新加坡道院紅卍字會的“南洋主院”，在新加坡分會設立時，相繼於馬六甲、吉隆坡、怡保、檳城設立分會。中華人民共和國成立後，因 1950 年的朝鮮戰爭，反革命會與道門分子乃趁機活動；1951 年 2 月，公布了懲治反革命分子條例，被歸類為反革命分子的會與道門有一貫道、九宮道、同善社、道德學社等，也有軍閥時期的北京政府所認可的道院紅卍字會；中國內地的道院紅卍字會各分

會，從 1949 年以前，即開始移往香港和東三省等地；1950 年以後，殘存在大都市之中的道院，也退避於香港。戰後，筆者在 1970 年代末從事東南亞（新加坡、馬來西亞）的宗教結社與會館之調查，根據當時搜集的資料《世界紅卍字會新加坡總主會新建大廈徵信錄》，可知紅卍字會的新建大廈在 1973 年開始建設，1975 年改稱“新加坡道院世界紅卍字會新加坡總主會”，翌年 10 月 31 日（歲次丙辰九月初九），舉行新大廈的開幕落成大典。落成儀式中，有來自香港、臺灣、日本、泰國、吉隆坡、怡保、檳城、馬六甲，以及美國的代表與會，人數達 280 餘位。捐獻建築新大廈的款項總計達 1307951.61 元（新加坡元，星幣），新加坡總主會的男女會員捐助額為 1202946.74 元（新加坡元，星幣）。

六、一貫道

一貫道的萌芽，始於山東省濟寧。萌芽期的路中一所招集的一貫道道衆，是農商兼業—依靠土鹽爲中心的地下經濟以維持生計的中、小農民階層（與清末在四川及長江上游流域地帶的農商兼業—“單幫”的地下經濟—的中、小農民層類似。參照筆者著《中國幫會史的研究·紅幫篇》序說）。（以上文章中的底綫爲筆者所附加）濟寧一貫道在路中一的萌芽期即已分裂，路中一死後的 1930 年，張光璧（天然子）以一方首領之姿，自濟寧往濟南傳道（濟南是較濟寧發達的經濟都市，是通過各種商人的流通經濟而發展的都市），傳道一年有餘，一貫道即大爲擴展。從張光璧以濟南這類的大城市爲活動中心地來看，結社道衆的構成已與上述在濟寧的一貫道不同，多爲都市中的各種商人以及文化水平較高的知識分子，他們成爲推進道務的中心力量。“七七事變”以後，日本帝國主義

的侵略急速加劇，使億萬的人民遭受戰火之害。此事件為一貫道提供了擴展的舞臺。一貫道吸取明末以來各宗教結社以白蓮教的三期末劫思想為教義，宣傳在末劫之世入社的話，即可避免災厄，死後且得以超升天堂。靠著這種思想，一貫道的傳導勢力更進一步的擴展了。其勢力從濟南往天津、北京發展，更延伸到江南、華北一帶。1935年3月，張光璧在南京傳教，儘管途中遭遇許多困難，但以此為契機，開始了與國民黨政治勢力的聯繫，得到國民黨政權的默許。此後，1938年張光璧在天津擴張教勢，1939年北京的道長張福五也計劃擴張教勢，在濟南總壇的道長也在濟南設立“道德研究院”訓練道首，於大同、包頭、寧夏、綏遠、開封等地設立一貫道的祭壇，致力於教勢的擴展。^①戰後，李世瑜教授發表了一貫道的研究，其後路遙教授亦發表《山東民間秘密教門》第九章“一貫道”；後者是在宗教與社會的關聯上進行歷史學的研究，對筆者而言，很值得參考。以上對以張光璧為中心的一貫道擴展所作的敘述，主要是節略了路遙教授研究的內容。以下則從社會經濟史的立場來討論以濟寧為基地的路中一之萌芽期的一貫道，以及以濟南為基地的張光璧的一貫道之擴展現象。

路遙教授認為，將原來一貫道的源頭——南宗禪十六代劉清虛（民間的南宗禪—三期末劫思想）之道，傳播於廣大的農村下層民衆並使之成為一貫道信徒者，是從十七代路中一之時開始的。路中一為山東濟寧人，因家貧而成為雇傭勞動者，1880年代初進入軍隊（騎兵），退伍後，帶著多年的積蓄一百兩紋銀，向山東青州府

① 筆者當時雖以濟南為中心進行宗教結社的調查，但因僅得到一份來自東研北京支所所長所贈之一貫道小文件，故日本過去並沒有一貫道的相關知識。

益都縣的劉清虛學道。大概在 1909 年以後，路中一離開青州返回故鄉濟寧。起初在濟寧未推行道務，而是與糧幫聯絡。經由糧幫的介紹，路中一在河南省傳教數年。在此期間其師劉清虛於 1918 年去世，中一乃歸濟寧，以濟寧為傳教的基地，推行道務。之後路中一自稱為彌勒的化身，受彌勒佛下生的天命以普度衆生。一貫道傳道最初的基地是山東省濟寧州，此地為山東省南部沿大運河的交通運輸要地。而擔任糧船幫勞動力的清門糧船水手幫（清幫），因太平天國起事，大運河的糧運杜絕，青幫的頭領乃將水碼頭轉向旱碼頭，即轉向大運河流域要地的軍界、政官界、商界和幫會發展（參照筆者所著《中國幫會史的研究——青幫篇》），而軍界和政官界，是民國初期軍閥政權的下級組織。

根據日本東亞研究所之《中國農業基礎統計資料》，濟寧州的農田畝數為 1336（千畝），平均一戶農民的耕作農田約 20 畝。如上所述，1930 年身為一貫道一方首領並擴展一貫道勢力的張光璧為濟寧出身，張氏所有田畝數為二頃，是當地平均田畝數的十倍。張光璧在父親死後，於 1919 年賣掉二頃的土地經營雜貨店失敗，與青幫的地方頭目楊桐海結識，因兄弟道徒均一同與楊桐海結盟（恐怕是因幫會的奸富收入）而變得更有實力。楊桐海之名在《清門考源》中記載的清門幫（青幫）“近代”各幫派的大字派、通字派中均不見其名。浙江的糧船幫之一嘉白幫的大字派四十五人中，鄉貫為山東的人物有二十三人；在此二十三人中，濟寧有六人，其中二人（楊錫恩與劉子餘）進入“道門”，一人（劉長慶）入商界，一人務農，其他二人則進入“學界”和“政界”。與一貫道有關係的楊桐海，與進入“道門”的楊錫恩、劉子餘，以及進入“商界”的劉長慶，是有著相同排行的小頭目，因之可推測此三人的徒弟應有通字派的人

物。然而《清門考源》中清幫人物進入佛教界或道教界時，多注記“僧門”或“道教”。在民國初年，宗教結社中多半以“××道”和以道字為名的情況下，記錄為“道門”者應是指一貫道。若果真如此，楊桐海在道門的排行次於楊錫恩，亦可推知是通字派的小頭目。浙江的糧船幫，還有個杭三幫。杭三幫濟寧出身的大字派人物，全部都不是該幫的小頭目，杭三幫的通字派中，也沒有濟寧出身者。總之，張光壁與濟寧地區的清幫人物結盟一事，是很值得注意的。

1930年與張光壁結婚以前的孫素貞，雖是由路中一認可成為單縣的一貫道領長，但那全是因其與單縣的警察施繼五勾搭，獲得警界的援助之故。孫素貞的表兄孫鴻勛，因當兵鬱悶而成為密售鴉片者，故可知圍繞在孫素貞周圍的有警界人物、潰兵匪賊以及商人（鴉片買賣者）。孫素貞的一貫道在單縣獲得末富與奸富組織的支持。張光壁的一貫道因得到濟南的警界、鹽務緝私隊長的援助得以在濟南發展。在濟南成為壇主的人是官僚、商人等，與道院紅卍字會的幹部類似。“九一八”以後，一貫道在1934—1935年間，往天津、北平發展。

戰後的一貫堂

由於一貫道的一部分在抗日戰爭期間，與“日僞”勢力相勾結，故國民政府乃於1946年下令將其解散。一貫堂改名為道德會或道德慈善會，終於在1947年1月，經國民政府社會部批准而成立。1947年張光壁死後，實權轉至孫素貞手中，一貫道乃改名為“中道”。中華人民共和國成立以後，依鎮壓反革命條例彈壓一貫道，孫即逃亡海外。

民國三十五年（1946）初，由天津、寧波、上海等地往臺灣發展，從基隆開始，沿著縱貫鐵路往南傳播。“內政部”依1953年2月10

日“查禁民間不良習俗辦法”，以一貫道為邪教而加以禁止。1958年4月19日，“內政部”再次加強對一貫道的取締。1963年，治安當局以“(1)一貫道為白蓮教餘緒；(2)利用迷信，以詭秘手段逃避取締；(3)對信徒使用咒術，使其懷抱恐懼心理而加以控制；(4)一貫道干預政治；(5)宣傳反戰，攻擊政府”等理由，宣布取締一貫道。在臺灣還有“中國佛教會”反對一貫道。1964年成立的“中國道教會”(理事長為趙家焯)，亦在《中央日報》上刊載一貫道徒回歸道教的勸告。趙家焯死後(1982年8月)，中國道教會與佛教會聯合起來批判一貫道，“中國孔教會”也攻擊一貫道。

但另一方面，也有對批判一貫道持反對意見的人，此即1980年高雄地方法院推事蘇鳴東對一貫道的辯護。蘇鳴東因之被當局監視，通過國民大會代表王蘭女士的調停協商，纔解除當局對蘇鳴東的監視。宋光宇著《天道鉤沈》(1983年刊)，從文化(人類)學的立場來研究一貫道。王蘭女士也在1978年將調查報告送往當局，聲明一貫道並非世人所言的邪教。一貫道的文化人類學的研究調查，應是促成了在臺一貫道的自新運動。因此1987年，“在地下傳教三十年”的一貫道乃“化暗為明”，在當局的宗教自由政策下被容忍與認可了。

一貫道在日本的流傳似乎在1950年以後，但並非直接由大陸傳入，而是自臺灣流傳而來。受一貫道在臺灣被稱為“天道”的影響，日本也稱之為“天道”。自臺灣赴日的周兆昌(已故)在神戶市生田區山本通四丁目，設立“天道日本總天壇”，作為一貫道在日本的大本營，以神戶為中心往各地發展。一貫道係采用很多明末以後的白蓮、無為、大乘教(彌勒下生三期末劫思想)，以及寶卷類的宗教結社之教義，所以周兆昌向筆者借用並影印所藏的羅祖四部

經卷的首卷以及各種寶卷的膠卷，他是熱心於研究的人。通過周兆昌所著的《天道講釋》（1953 年刊）可瞭解一貫道（天道）的教義。同時，周兆昌以天道日本總天壇的名義，於 1955 年出版《老母真書》（《家鄉信書》的翻譯），附《十二時上香經》。此書的原書係出自中國一貫道，即李世瑜教授著作第 121 頁的“一貫道經典提要”之（七十二）《家鄉信書》。

筆者訪查了神戶的天道日本總天壇後，也訪問了東京吉祥寺來自臺灣的一貫道支派“明德會館”，但此派並非周兆昌天道（一貫道）的分支。

戰後，陳榮捷教授全面討論了清末以後至中華民國時期、中華人民共和國初期為止的中國諸宗教情況，包含儒、佛、道三教自古迄今的歷史，以及伊斯蘭教與基督教傳入的歷史等。陳教授的論述，是在戰後的 1948—1949 年間，於中華民國國民政府治下的中國大陸各地區收集到有關中國各宗教結社的情報及資料，基於其對中國宗教的深厚認識，整理成現代中國諸宗教結社的足跡（動向）著作《現代中國的宗教趨勢》[Wing-tsit Chan（陳榮捷），*Religions Trends in Modern China*, Columbia Univ. Press, 1953, 日譯本為福井重雅譯《近代中國における宗教の足跡》，1974 年 6 月，金花舍刊行]。陳教授這本著作，雖然以中國佛教為論述主軸，但對於與道教有關的內容，首先論述了傳統宗教結社的發展，如在理教、白蓮社、歸一道等；其次論及清末以後至民國時期的宗教結社，如萬國道德會、道院紅卍字會、同善社、悟善社等。關於後者的各宗教結社，筆者在拙著《近現代中國的宗教結社研究》中，有相關論述。至於在理教，除戰前的平山周（日人）外，戰後也有許多學者發表文章。筆者也在“青幫”幫會的早碼頭時代，討論過進入在理教的大

字輩青幫人物，儘管筆者對此現象很感興趣，但因所藏有關在理教的資料遺失，故拙著《宗教結社研究》中並未涉及此教。陳教授對於在理教有以下敘述：“在理教又稱為理教或理門，由明清之際的山東人楊存仁所創。楊存仁是一個具有高級文官資格的道教徒……但此結社的擴大，是在楊存仁的弟子——於天津布教的第二任教祖尹岩生開始……”由於開始在天津布教，“在理教教勢之得以擴大，這與天津為工商業都市，位居流通經濟、交通運輸的網絡中心有關。在理教最有名的是以禁煙禁酒為教旨。施行禁煙、禁酒運動的在理教徒為庶民社會的民衆，可是在理教的領袖則是因工商業發達而致富的階層。清末，因鴉片成為鴉片戰爭的起因，故禁止鴉片煙的運動，也變成具有近代化中國民族主義性格的運動。不管禁煙或禁鴉片煙，對於在理教徒而言都是相同的。在林則徐實施禁鴉片煙政策的時代，在理教勢大為發展。如同前述一般，在理教的領袖（宗教結社的領袖）是社會上的富裕階層”。（以上引號內的内容，係筆者對在理教研究的基礎認知）戰後，李世瑜教授對天津在理教進行學術上的調查（《天津在理教調查研究》，《民間宗教》第二輯，1996年）。李世瑜教授敘述了關於在理教源流（有關開祖楊萊如）的四種說法，在第四說中，指出在理教與清代其他宗教結社同樣是從白蓮教演化而來，認為在理教的禁煙禁酒運動，是與明清時期無為教、天理教、大乘教、八卦教等的禁煙禁酒等有相當的關聯。並敘述在理教公所的實際活動。公所的“當家”都是“年高德重”的人物。敘述在理教的宗教儀式時，認為承辦宗教行事的人，都是地方上有聲望的人物。其次也敘述了在理教的信仰和修煉規範（四規八戒）。除此外，也一併詳述在理教的開祖羊祖和尹祖的履歷，以及在理教“道統”，分為“八渡弟子”“十位坐

山師”二系並詳細敘述各自的後繼者。再者，在理教主張經常念“真言”（五字真言＝觀世音菩薩五字）即可“諸事順遂”。這五個字具有“一心滅滿清”“努力滅滿清”“反清保大明”的內涵，構成明末清初羊祖的“反清保大明”思想。李世瑜教授的調查記述，是以上述各項為本而作的長篇文章，係在理教相關論文中最為詳盡者。在理教在中國各地廣為傳布，擴展了該教勢力，但李教授並未就在理教教綫延伸的社會經濟背景作說明，亦即未從“天津市為明末清初的工商業都市，位居華北流通經濟與交通運輸的網絡中心，是與在理教教勢擴大有關的歷史學考述”這一觀點（此為筆者關於在理教教勢擴大的思考方式）來著手。

後 記

本書的著者酒井忠夫先生於2010年2月19日以九十七歲高齡去逝。本書為全部六卷的著作集中所留下的最後一卷，雖然是由先生親自進行校正工作，但非常遺憾地先生並未在生前看見此卷之完成出版。2009年12月，本人在酒井先生宅邸與先生作最後會面之際，儘管當時先生精神矍鑠，但斜躺在床上，感覺身體並不好。由於親自進行校正有所困難，在力不從心的情況下，乃要我接續進行校正工作。雖然我在國書刊行會擔任本書編輯的力丸英豪君之照應下進行校正工作，但仍舊是意想不到的費時，對於未能及早將之呈現於先生靈前感到非常慚愧。校正工作的方針，僅能以酒井先生業已校正的校樣內容進行忠實的校正，留心引文分量較多的重要出處，以及確認與原典之間的文字無誤。雖然已儘可能順著這個方針做最大限度的努力，但恐怕仍有掛一漏萬之處。

個人在酒井先生晚年構思執筆寫這份大作並搜集史料的數年期間，因影印論文和致送史料的同時，亦對先生就相關問題在學會中的研究狀況進行說明，因此，對於本書將如何書寫與呈現，都有

著近距離觀察的強烈感受，對我而言，包含校正工作在內，都是非常珍貴的體驗。

本書是酒井先生自道教形而上的議論，探索至現實的經濟基礎為止，進行從古迄今既深且廣的考究成果。處理的課題橫跨如下的多個面向：在主要處理迄唐為止的道家・道教史研究的前篇中，首先回顧歐美和日本的道教研究，提出儒教與道教是共偶關係之重要學說，強調二者的最高神是一致的。又探求老子的神意識，同時也論述了方僊道的意義與背景。對東漢時期投以極大的關注，將太平道和五斗米道當成真實的勢力進行歷史性的描述。從無生思想觀察佛道交流的同時，也注意到佛道論衡，並以陶弘景為主軸論及道教上清派與靈寶派。從政治體制和財產管理的面向，概論對佛教道教管理的應有狀態。在咒術儀禮方面，也涵括日本的事例，考證了關於反閉的內容。在主要處理宋代以後研究的後篇中，先生論及自己創始的民衆道教概念包含的善書、民間信仰和宗教結社等問題。雖然此處所論業已在既刊的著作集中有過個別詳細的考察，但在本書中，所記述的內容較該專著更為簡約，而且把握了迄今為止的民衆道教的大致演變，並進行可能的排列與整理修正。

接觸酒井先生的學問後，本身獲得非常多的啓發。在這篇跋的最後，想寫一下酒井先生所說其學問的目標是立體的研究一事。在本書前篇的序論末尾處，先生指出“筆者的道家・道教史研究，是三次元‘立體’的研究”。此“立體”（由道教的思想、與道教有關的社會、經濟要素所構成）的“要素”，是以道教有關的社會經濟的內容為主。然而最近一兩個世代年輕學者的研究（中略），雖然在“思想要素”方面有很多體認的研究，但僅為二次元的研究，從筆者

歷史學的三次元立場來看,有很多難以理解的面向”,我認為先生對所敘述的現象,有非常沉重的批判。先生的研究,例如當其論述特定的宗教結社的發生區域時,其以考究為特徵的手法會詳細調查至該地穀物的分蘗率,同時將之與該地區所展開的商業網絡等社會經濟現象作結合。同時在以倫理的行動精神為原理的宗教思想上,不僅對於思想本身抱持深切的關心與造詣,發掘並解讀該宗教本身所印刷的大量書籍史料,而且將社會經濟現象融入道家・道教史以達成其考察工作,我想這就是酒井先生學問表現出絕大魅力之緣由。

筑波大學大學院教授 丸山宏

附錄一

弔悼酒井忠夫先生

野口鐵郎

2010年2月19日夜幕初降之時，曾任本學會第四任會長一職的筑波大學名譽教授酒井忠夫先生，靜靜的踏上旅途了，足齡97歲又11個月。雖然我來不及請教先生旅程的目的地是桃源鄉或是游仙窟，但在屆滿七七四十九日並完成首次盆歸的今日，想必先生業已習慣了新的世界，並與繁子夫人等諸位前輩再度聚首了。

酒井先生應該很不甘心上天對他的安排。之所以如此說，乃因1982年自立正大學教授一職屆齡退休，離開最後的教育崗位以來，經過十多年的深思熟慮，預計每年發行一卷的《酒井忠夫著作集》（國書刊行會）於1997年1月第一次刊行之後，直至今日最後一卷的校定方纔接近尾聲。此著作集的出版，是先生秉持著自視八十八歲米壽之心情，企圖總結自己工作的成果，但如今祇餘無限的追思。憶及數月之前，先生與我談及“若不能再假我三年，則計劃中的事將無法完成”。由於先生投注大量心血於著作集，故急於勉力完成。正如這句話所欲傳遞的訊息，先生以學術的探求自命，

策勵自己勤勉不輟並保有旺盛的研究心態；但在檢校著作的有限時間中，却仍舊耗費時日加入新的見解，有時且反覆推敲著置換成可能連讀者都難以理解的艱澀字眼，並且從不以此為滿足。這也是著作集的刊行較預定時間延遲的主因，最後一卷也遺留了大量準備檢校的筆記，在等待校對出刊之際，即蒙北斗召喚而去了。

畢業於東京文理科大學的同時，即留任母校擔任助手一職，是先生邁向研究道路之始。由於先生原已對十王和泰山信仰展現出研究興趣，因此赴任東亞研究所上海支所一職後，乃傾心於研究接近中國民眾信仰的樣貌，也就是與民眾息息相關的宗教結社動態之研究。因而，這也成為先生學問研究的最大主軸，並占據此後 75 年間所涉及的研究生活之基礎。在上海調查研究成果的一部分，雖然早於 1944 年即出版《近代中國宗教結社的研究》（東亞研究所），然而以紅幫・青幫為主要調查對象的相關研究成果，不計單篇發表的雜誌論文，終於在著作集的 3、4 中披露其成熟觀點的全貌。在這本描繪流民一方面處在被權力及與其緊密聯繫之壓力所脅迫的同時，一方面亦展現出追求自我救贖的卑微願望之力的大作中，隨處可見被稱為“酒井史學”學風的影子。為了尋求一個民眾滙流乃至形成幫會活動的根源，可追溯至古代帶有任俠性質的社會；而在以明清時期為主題之研究成果，討論則向下探求直至革命時期，酒井先生可說是此領域之研究先驅，確實擁有他人無法企及的價值。

先生的研究態度，是對同一個課題進行長時間的思考，不但不會中途放棄，就連問題意識也不會改變。不僅如此，一旦注意到隱藏在大動脈流出至末梢血管之間的關聯事迹，就會刺激其開拓相關議題的心志，將新課題置於自己的研究體系之中，而且總是在不

久之後即給予解答。久而久之，不但補強了主動脈，因此而形成新器官的也不在少數。

例如，當時除了一部分的有識之士，一般認為道教祇與奇風異俗有關，但這種與民衆緊密關聯的信仰，就是酒井先生研究的對象。同時酒井先生也未遺漏與民衆相對的多數鄉紳等知識階層，以及因應民衆立場所寫成的功過格、陰騭文等勸善書以及其周邊問題的關注。

先生的道教研究，不僅不滿足於經典的解釋或是教團的消長等問題，對於孕育道教的民衆意識與行動也視之為重點。可以說是將視野傾向於以民衆史為主軸的道教研究。這並不是將道教視為單純的宗教體之狹隘見解，而是基於道教是在底層支持中國文化並孕育中國文化的極大要素與絕大動力來源這樣的史觀而發展出來的見解。在所見的論證中，除運用當時手邊所得史料和資料，亦絕不忽視歷史學的考證，這種歷史學研究法亦大有裨益於後學。此種手法在與善書有關的研究中亦發揮得不遺餘力，和善書著述有關的鄉紳階層的意識、出版善書的意義、流通於日本和東南亞並對當地社會的影響等相關見解，毫無疑問都是酒井史學金字塔中應該被繼承的一部分。

我忝為先生教場末席之時，記憶中先生的講義並不一定是與道教或秘密會社有關。在 B4 大小 400 字的稿紙上寫滿密密麻麻的內容，偶爾一邊將難解的語句寫在黑板上，一邊從容的述說，幾乎沒有玩笑或閒聊之時。有時講述明末東林黨有關的文人事迹，有時又述說中國早期的啓蒙思想，但其內容很少出版，這些或許是先生為補強研究大動脈的相關問題成果之一端，不肖弟子如我等，很遺憾的再也無法提出任何疑問了。

先生與日本道教學會的創立密切相關，從最初任理事開始，特別是自 1978 年開始的四年期間，以學會長的身份致力於道教學的發展所展現出來的成果，可說是不勝枚舉。其中 1971 年初秋於長野縣茅野市蓼科湖畔，召集中、美、歐重量級學者所主辦的第二回國際道教學研究會議的一周期間，給予國內外學者很大的刺激，其原因固然是本學會的全面支持，但也是因為先生名氣高的緣故。先生以冠有首任以後日本道教學會會長之名所編的《道教》1~3（平河出版社），是日本最早有關道教的綜合性著作。雖說是當時三十歲的日本道教學會會員積極參與的結果，但蓼科會議的舉辦，絕對是先生一手促成的。

此外，在我們記憶中依舊鮮明的是去年秋天於日本道教學會最後一次見到先生神采奕奕，對於道教及其研究執著的模樣。因此，當學會的運作不合理時，先生即無所忌憚地吐露意見，甚至拂袖而去的情況亦不稀奇。雖然在 1990 年代即已退出學會，並置身事外十餘年，但因發生某事件之機，在 2002 年又以名譽理事之名再度加入，於東京近郊舉辦的年度大會中，即見到先生以輪椅代步，不吝指導後進的模樣。每當閉上雙眼，就好像可以聽到先生在類似場合中的聲音。

年過花甲的先生曾邀請我一起到新加坡和馬來西亞調查華人社會一整個夏天。我們漫步在炙熱的街頭，三輪車搖搖晃晃的自身邊經過，當時先生的身影，仿佛我在戰前於上海調查時所見的姿態。同樣的情景，也曾在之前的沖繩縣石垣、宮古島的調查中體驗過。

時至今日，眼不能復見棗溪酒井忠夫先生之身影，耳不復聞其聲。然而，對於先生一面保持相信真理的立場，一面毅然的面對問

題的研究態度,是我們即使無法學會,却是打從內心想模仿的事。因此,不久後若能與先生在同一世界相會,即使祇有隻字片語,我也想得到先生的些許讚美。

2010 年 7 月 23 日

(東方宗教第 116 號/2010 年 11 月/第 119 ~ 122 頁)

附錄二

書評：酒井忠夫著《酒井忠夫著作集 5 道家・道教史的研究》

山田俊

逝世於 2010 年 2 月的酒井忠夫博士（以下稱“作者”）《著作集》的最後一卷《酒井忠夫著作集 5 道家・道教史的研究》，由國書刊行會出版了。自 1997 年開始刊行以來，經過了 14 年的歲月，終於完結。由於已刊卷在《東方宗教》上並無介紹，故此處重新介紹全卷。^①

著作集 1 增補 中國善書的研究（上）（1999 年）

① 介紹《著作集》的文章，有片岡一忠《酒井忠夫著作集第四卷〈中國幫會史的研究——青幫篇〉》（《社會文化史學》三十七號，1997 年）；渡邊惇《酒井忠夫著作集〈中國幫會史的研究〉第三篇〈紅幫篇〉・第四篇〈青幫篇〉》（《史境》四十九號，2004 年）；夫馬進《酒井忠夫著 增補中國善書的研究 上・下》（《東洋史研究》六一卷一號，2002 年）等。同時，關於立正大學任職期間的主要研究成果，也參照了大川富士夫《敬送酒井忠夫先生》（《立正大學文學部論叢》七十三號，1982 年），以及野口鐵郎《弔悼酒井忠夫先生》（《東方宗教》第一一六號，2011 年）。

著作集 2 增補 中國善書的研究(下)(2000 年)

著作集 3 中國幫會史的研究——紅幫篇(1998 年)

著作集 4 中國幫會史的研究——青幫篇(1997 年)

著作集 5 道家・道教史的研究(2011 年)

著作集 6 近現代中國的宗教結社研究(2002 年)

《著作集 1・2》雖是舊著《中國善書的研究》(弘文堂,1960 年)的增補版,但論述明代的舊著完整收錄在《著作集 1》,加上論述清代的《著作集 2》,其份量即達舊著的二倍以上,可說是整個明清時期“善書”版本學、社會史的研究,以及資料集成的最終版本。《著作集 6》也是增補二戰時的舊著《近代中國宗教結社之研究》(東亞研究所,1944 年),但 300 頁的舊著以《著作集 6》出版時却超過 500 頁。該卷論述了基於“三教歸儒”傳統的民國時期之諸宗教結社如同善社、悟善社等,特別是花費不少篇幅介紹最有勢力而且以世界宗教為目標自許的道院紅卍字會。相對於這些順應新社會體制的宗教結社,研究也觸及以繼承明清時期傳統自居的一貫道。之後則論述國民黨與共產黨的宗教政策,以及時移勢轉後,因國民黨與共產黨的政策改變,而不得不解散、改名,或撤退到香港、國外的宗教作結。^①《著作集 3・4》是以作者在戰爭中的現地調查為基礎,論述在近代中國社會、政治的變化發展中,被視為具有極重要影響的最大幫會(所謂“秘密結社”)紅幫和青幫。在《著作集 3》可看到作者於獨自建立的“本富・末富・奸富”經濟類型之同時,也

① 本卷最初是以《民衆道教的成立與道教的宗教結社——附中國庶民文化與日用類書研究》為題,但後來取消“日用類書”的相關經過,在酒井忠夫《中國日用類書史的研究》(國書刊行會,2011 年)所收的小川陽一“校正終了”一文中有所提及。

修訂上海紅幫係吸收長江流域哥老會之流派的農民組織，以取代過去以天地會和三合會為中心的舊說。在《著作集4》中，以明末的無為教為始，論其如何由清門羅教如何過渡到近代青幫之青幫史的實際情況。^①

《著作集5》當初好像是計劃以《中國人的宗教與道教的成立》為題，由“前篇 道家道教史”與“後篇 宋代以後的儒教與道教”二部構成。在前篇的“序論”中以“若提到中國民族的宗教，當指儒教與道教”（原書第11頁）一文開始，表示不限於二教固有之思想，在本書中以一貫所主張的儒教與道教的“經緯共偶的關係”（以下省略為“關係”）作為基礎的觀點，確認其以中國人的宗教與道教的主軸。這就是原來前篇“第一章 天神・地祇・宗廟・社・社稷”的主題，所謂“天神・地祇・宗廟神是儒家與儒教的最高神，也是道家・道教的最高神”（原書第52頁）。在儒教與道教有相同最高神的觀點下，總結為“六朝以後迄唐末為止，有著相同最高神的儒教與道教，在相互經緯共偶的關係下，成為支持政治體制的宗教思想”（原書第53頁）。基於這個立場，在“序論”中也評價了聯結儒教與道教而說及“善書”的小柳司氣太的研究成果（原書第13頁）。也批判馬伯樂的研究成果對道教衰微的討論，並未論及與儒道的關聯，亦不認為漢代至六朝的道教神與西周諸神有關。（原書第14, 16, 20頁），同時也批判缺乏“關係”視野的康德謨之研究成果（原書第37頁）。“第四章 東漢時期的政局與‘豪族’‘宦官’”也是以此“關係”為主軸（原書第113頁）來論述東漢的“黃老”問題；

① 關於這個領域，筆者已出版作為歐亞文化史選書的《中國民衆與秘密結社》（吉川弘文館1992年版）。

“第五章 黃巾之徒、太平道”，以“關係”為主軸，觀察到北周武帝的佛（道）鎮壓運動中，排除道教祇是徒具形式的事實。而且也論及《太平經》中加入儒教要素的社會背景（原書第 123 頁）。在“第七章 佛道交流與佛道論衡”中，在其開頭再次提示此“關係”（原書第 133 頁）。批判過去的解釋並未考慮六朝到唐末支持政治體制的宗教思想是道教（儒教）的事實，而從儒家的立場來處理政治體制的論爭問題（原書第 138 頁）。^① 因此，在 5 世紀當時的江南政治體制，即為此“關係”所支持的政治體制；而北魏崔浩所欲推行者，也是基於此“關係”以實現儒教秩序的樹立（原書第 141 頁）。在“第八章 中國史上的政教關係”中，解釋“所謂的佛道論衡”“通過佛道二教在宗教上的辯論，其主要目的是為了使其成為適合於支持國家宗教和皇權的儒教（儒家·道家）思想（儒教化）”（原書第 174 頁），而“通道觀學士”的研修制度則是“佛教的道教·儒教化政策”（原書第 174 頁）。這種“儒教（儒家·道家）”的理解根底，當然也是基於兩者的“關係”而來的。

作者所說的“關係”，是以往與福井文雅博士合著《什麼是道教——道教·道家·道術·道士》一文的成果^②，可窺見作者一貫所采取的史觀，在《著作集 5》的後篇也可看到以此觀點來貫通各章。如同在前篇曾經觸及的（原書第 53 頁），後編的“序說”，也是在此觀點下，認為“新儒教（Neo - Confucianism）”與“新道教（Neo - Taoism）”一連串現象的發展，造成民衆化的“新儒教”——“庶民儒教”，與民衆化的“新道教”——“民衆道教”之展開（原書

① 此處所批判的，或許是原書第 15 頁所言及的馬伯樂的研究，以及采取同樣立場的日本的早期研究。

② 《道教的綜合研究》（國書刊行會，昭和五十二年，第 431 頁以下）。

第197頁)。從而指出主要與“新道教”“民衆道教”有關的中國“善書”，與儒教的關係亦非常深厚(原書第196頁)。此外，此處所云之“庶民的儒教”，指的是“與‘鄉紳·士人=地主·富商支配層’相對的‘庶民’，以及‘士、庶’之別中的‘庶民’”在其生活中“勸說的庶民道德”，“庶民的儒教”帶來與民衆道教一體的“民衆文化”和“民間信仰”(宗教結社)的展開(原書第200頁)。後篇第十二章的論述，即為與此有關的內容。

從這樣的立場出發，論述後篇各章如“第二章 關於《太上感應篇》”“第三章 劉宗周等人的善書運動”“第四章 善書《陰騭文》的完成”“第五章 善書與儒教的關係”“第六章 清代善書的編纂與流通”“第七章 關於《不費錢功德例》”“第八章 《敬信錄》的編輯與《關帝覺世經》”“第九章 清代《感應篇注》的製作與《感應篇》會講的現象”等，猶如成為《著作集1·2》的簡潔版。然後在“第十章 與善書有關的中國宗教與民間信仰之關係”中，根據後篇的考察總結於前篇中業已敘述的“漢代以後至皇朝時代末期的清朝為止，儒道兩教是支持政治體制的宗教思想”內容(原書第55頁)，再度確認至清代為止的一貫思想史觀點，再將之與各式各樣的宗教結社活動相結合，以展開後來與宗教結社有關的論考。“第十一章 民間信仰”是以吳自牧《夢梁錄》所記載的年中行事為材料而整理出來的民間生活文化內容，這些“士庶民間的佛教、儒、道教的神祇，均記載於歲時記。這些歲時記中記載的寺觀主佛、主神的誕辰，即舉行廟會”(原書第176頁)。如同作者在前篇所述，這些均與庶民的三教問題有連帶關係。而在“第十二章 宋代以後的民衆結社與宗教結社·南宗禪系宗教結社”，將《水滸傳》的“結義兄弟”，或者是以天地會為代表的清代以降民衆結社“天地會”，

與“古代以來的天神・地祇祭祀中的宗教儀禮”(原書第312頁)做聯結。

而且,在後篇的論述中,與《著作集》的既刊卷相關的敘述更多,多半是既述內容的補充與修正,或者是簡潔的整理內容。歸根到底,就是將既刊內容改置於作者史觀中的位置,並期望能彼此互相觀照。

其他,如著眼於五斗米道地區多水田耕作區,而相對的加入太平道者則多旱田耕作農民,由此又考量到“嘉禾生”的祥瑞意義(原書第111頁)。發現太平道約一年即被鎮壓的原因是因為旱田地區生產力惡劣之故(原書第126頁),如丸山宏氏在“後記”(原書第379頁)中所指出的,體現了筆者考察宗教問題與社會經濟問題不可分之“三次元的‘立體’”之歷史觀。因此,當評論者在他卷看見論及“天道・天理・道理”時記述著:“從此幫民衆所認知的道理得知,這也是中國史上其他的宗教結社和農民・民衆集團各自據以為準的天道・天理和道理”(《著作集3》原書第9頁)對單綫式僅憑文字資料作為材料而研究這些概念的評論者而言,是非常重要的提示。

當然,有許多段落希望作者能給予更多說明。例如“天神・地祇・宗廟神”是儒家儒教與道家道教均有的最高神祇,《老子》的“天・地・人”被視為是與“天神・地祇・宗廟神(祖先神)”相對應的東西(原書第52頁),但就《老子》本身來看,兩者究竟是以怎樣的形式對應著?似乎需要再進一步說明。又,對於馬伯樂敘述“進入7世紀後,唐代的平和,不管在精神或行政上,均回復到儒教的秩序”這段話,作者以“五經正義的選出,因與經學的展開有關,所以支持唐代政治體制的宗教思想是道教(表面為道教,但內裏是

儒教)”作為批判。(原書第15頁)這種觀點,在後篇也提到“唐初可見到‘五經正義’等‘經學’的發展,但這些是儒教經書的研究和注解,並不是儒教本身的發展”(原書第293頁)。如果站在筆者所謂儒教與道教“關係”的立場,或許可以如此理解,但想就教於作者的是:在其三教史的框架中,“五經正義”的編纂究竟置於怎樣的位置?或者有些非常細微末節,似乎會受到作者叱責的問題,例如“道士李榮,是一個未研究老莊哲學的凡庸道士”(原書第152頁),此語對於以研究道教思想為主的評論者而言,是難以遽然接受的見解。

如上所述,《著作集5》是筆者基於長年以來在紛雜多歧的研究內容中,以儒教和道教的“關係”為主軸,將各種宗教現象進行再整理而俯瞰出來的內容,可說是扣著《著作集》全卷的整體面貌而與之相應的一卷。

限於篇幅的關係,最後再列舉一些未能介紹出來的章節。前篇:“第二章 關於老子道德經的各種問題”“第三章 鄒衍・方僊道”“第六章 三張五斗米道”。後篇:“第一章 關於反閉”“第十三章 白蓮、無為大乘教系之宗教結社”“第十四章 孝悌忠信禮義廉耻‘八德’與善書”。

(《東方宗教》118號/2011年11月/第86~92頁)

附錄三

原書勘誤表

酒井忠夫著作集 5——道家・道教史の研究

東京：國書刊行會，2011 年 1 月，共 379 頁

勘誤表

| 原文頁數 | 錯誤行數 | 錯誤文字 | 正確文字 |
|------|-------------|----------|------|
| 4 | 8 | 廬循 | 盧 |
| 22 | 7 | 陰無鬼篇 | 徐 |
| 42 | 4 | 蜂谷邦夫 | 屋 |
| 68 | 倒數 2 | 而游于四海之外 | 乎 |
| 71 | 6 | 燕人蘆生 | 盧 |
| 89 | 9 | 真球 | 珠 |
| 89 | 倒數 2 | 不可勝教 | 數 |
| 90 | 8 | 始皇崩於沙丘乎臺 | 平 |
| 90 | 倒數 3 | 行船一年至裡國 | 裸 |
| 91 | 第 3 行 | 東鯤二十餘國 | 鯢 |
| 93 | 第 3 行、第 7 行 | 臺の人謬忌 | 毫 |

(續表)

| 原文頁數 | 錯誤行數 | 錯誤文字 | 正確文字 |
|------|------------|--------------|------|
| 93 | 第 3 行 | ‘祠泰一方’を上泰な | 奏 |
| 95 | 倒數 7, 5, 1 | 太宝(嵩山) | 室 |
| 96 | 第一行 | 太宝(嵩山) | 室 |
| 97 | 4 | 而無怵惕於胸中 | 怵惕 |
| 98 | 2 | 五年末道 | 斗米 |
| 99 | 倒數 3 | 神僊(仙)道 | 僊 |
| 100 | 8 | 真人威公興 | 成 |
| 106 | 2 | 禁固令 | 錮 |
| 109 | 3 | 聽過正官亭 | 止 |
| | 8 | 陳國睢陽縣 | 梁 |
| | 倒數 1 | 桓帝政化衰欠 | 缺 |
| 110 | 4 | 桓帝政代衰欠 | 缺 |
| 115 | 1 | 博士が論著を出し | 論 |
| 116 | 二的第 2 行 | 其部師,有三十六方 | 萬 |
| | 二的第 5 行 | 還諸徒者 | 徙 |
| | 倒數 3 | 敗太守趙謙於郡陵 | 邵 |
| 117 | 倒數 2 | 路拜首過 | 跪 |
| | 5 | 其帥卜已也 | 己 |
| 119 | 倒數 5 | 寶弟梁 | 梁 |
| 120 | 2 | 封嵩都鄉侯 | 侯 |
| | 3 | 擊彭脱於西華 | 彭 |
| | 4 | 黃巾卜已於倉亭,生禽卜已 | 己 |
| | 5 | 角弟梁 | 梁 |
| | 9 | 季賢注 | 李 |

(續表)

| 原文頁數 | 錯誤行數 | 錯誤文字 | 正確文字 |
|------|-------|---------------------|--------------------|
| 123 | 6 | 以 <u>至</u> 壬辰之年三月六日 | 冗字 |
| 127 | 8 | 教以誠信不 <u>詐</u> 欺 | 欺詐 |
| 128 | 最後一行 | 徒居成都 | 徙 |
| | 最後一行 | 閭 <u>閭</u> | 儒 |
| 129 | 11 | 巫 <u>覷</u> | 覷 |
| 130 | 倒數第三行 | 魯功曹閭 <u>閭</u> | 閭 |
| 131 | 2 | 閭 <u>閭</u> 說曰 | 閭 |
| 135 | 倒數第一行 | 失欲求無生 | 夫 |
| 136 | 3~4 | 供 <u>應</u> 明 | 洪 |
| 137 | 2 | 符咒章 <u>効</u> | 効 |
| | 最後一行 | 其死也枯 <u>槁</u> | 槁 |
| 140 | 倒數2 | 適 <u>僊</u> 人成公興 | 謫仙 |
| 141 | 1 | 老子的玄孫李 <u>蒼</u> 文 | 譜 |
| | 倒數2 | 道・儒の共 <u>隅</u> 關係 | 偶 |
| 142 | 5 | 醫經的靜 <u>座</u> | 坐 |
| 143 | 1 | 太平真君二十三年(446) | 應爲“宋元嘉二十三年,太平真君七年” |
| 146 | 5 | 歲在 <u>巳</u> 丑 | 己 |
| 149 | 倒數6 | 青鳥吻 <u>噬</u> | 烏 |
| 150 | 最後一行 | 襄陽道人 | 襄 |
| 156 | 倒數6、7 | 孫恩蘆 <u>循</u> | 盧 |
| 161 | 5 | 振武 <u>軍</u> を授けられる | 振武將軍 |
| 162 | 倒數4 | 襄陽に舉兵 | 襄 |

(續表)

| 原文頁數 | 錯誤行數 | 錯誤文字 | 正確文字 |
|------|------------|--------------------|-------------|
| 162 | 3 | 爰李真によつて崇蘆館 | 爰季真、崇虛館 |
| 164 | 8 | 嚴楯之 | 植 |
| 169 | 陶弘景著作表 | 44 集人間諸却灾患法 | 43 |
| 169 | 倒數 2 | 陶弘景色 | 冗字 |
| 198 | 6 | 彭相 | 耜 |
| 199 | 6 | 柴陽真人 | 紫 |
| 199 | 8 | 羅念菴先生嘆律詩 馬真人規識論 | 嘆世律詩 規識論 |
| 199 | 9 | 上念第一 識爐第三 | 止念 識爐鼎 |
| 199 | 10 | 措簇火候第七 | 攢 |
| 202 | 2 | 丁義慶 | 善 |
| 203 | 2 | 樂義社 | 善 |
| 206 | 倒數 6 | 見固のこと | 身固 |
| 209 | 倒數 2 | 禁力 | 方 |
| 216 | 5 | 太上六壬明鑑不陰經 | 符 |
| | 5 | 玉女反閉曲 | 局 |
| 224 | 注 8 第 1 行下 | 宋國有干戈 | 干 |
| 225 | 倒數 4 | 解試に乃第して | 及 |
| 228 | 1 | 千二百善 | 三 |
| 229 | 注 3 第一行 | 狐を矜み | 孤 |
| 238 | 倒數 2 下 | 郭倫 | 敦 |
| 243 | 倒數 6 | 應行陰陽 | 廣 |
| 244 | 倒數 7 | 千祥雲來 | 集 |

(續表)

| 原文頁數 | 錯誤行數 | 錯誤文字 | 正確文字 |
|------|------------|-------------|------|
| 252 | 倒數 2 | 岩下放完 | 言 |
| 256 | 倒數 3 | 損金刻板 | 捐? |
| 258 | 倒數 7、5、3 | 王幾 | 畿 |
| 261 | 倒數 1 | 孝悌忠信禮飛廉耻 | 義 |
| 269 | 農家項第 1 行 | 不籍主人勢 | 藉 |
| 271 | 公門項第 4 行 | 杖蒼不聚人一處 | 筭 |
| 272 | 士卒項第 1 行 | 過水火竊盜 | 遇 |
| | 士卒項第 2 行 | 不折毀人牆屋 | 拆 |
| 273 | 僕婢項第 1 行 | 小心勸慎 | 勤 |
| 274 | 9 | 過急病無人料理者 | 遇 |
| 281 | 4 | 不費錢公德例 | 功 |
| 292 | 5 | 佛道兩救 | 教 |
| 304 | 第一行 | 主人間錄籍 | 祿 |
| 306 | 十二月朔條第 2 行 | “徐夕”乃止 | 除 |
| 308 | 4 | 二二月,祀竈神 | 十 |
| 309 | 倒數第 6 | 貨容縣志 | 華 |
| 313 | 1 | 被秦檜所殺(1741) | 1141 |
| 315 | 倒數 4 | 漕運使揮使 | 指 |
| 325 | 倒數 5 | 蘇州地方 | 薊 |
| 331 | 倒數 2 | 西馬沙教授 | 馬西沙 |
| | 倒數 1 | 教首劉省 | 劉省過 |
| 332 | 9 | 且以八卦爲君 | 名 |

(續表)

| 原文頁數 | 錯誤行數 | 錯誤文字 | 正確文字 |
|---------|------------|-----------------------------------|------|
| 333 | 5 | 亳州 | 毫 |
| | 6 | 斯壓善良 | 欺 |
| | 7 | 公然搭設長棚 | 搭 |
| | 8 | 綵事中 | 給 |
| 334/342 | 1/倒數 7 | 安徽 | 徽 |
| 335 | 7 | 教匪道逆 | 首 |
| 337 | 7 | 皆係教民 | 教 |
| 338 | 9 | 笞杖徒流死 | 徒 |
| 347 | 2 | 辛堂村 | 營 |
| | 2 | 父母年紀將衰 | 衰 |
| | 5 | 施是在家 | 於 |
| | 7 | 谷力 | 刀 |
| | 7 | 魂魄九靈 | 魂入九靈 |
| | 8 | 分散經過 | 頭 |
| | 倒數 4 | 孫達善 | 蓮 |
| 348 | 9 | 先緒十年 | 光 |
| 349 | 倒數第 2,4 行 | 萬善回歸 | 同 |
| 350 | 正文第三行 | 萬善回歸 | 同 |
| 351 | 8 | 仏教會の <u>坦訓</u> が“普濟皇 <u>坦實訓</u> ” | 壇,壇 |
| 354 | 倒數 1 | 安徽旌德縣……北代大革命 | 徽,伐 |
| 355 | 第 1 行、倒數 6 | 安徽派,曹陸章三省を襲撃 | 徽,人 |
| 357 | 4 | 道德學者 | 社 |

(續表)

| 原文頁數 | 錯誤行數 | 錯誤文字 | 正確文字 |
|------|-----------------|----------|------|
| 358 | 2 | 日日に道學を購じ | 講 |
| | 3 | 尊孔大戰十卷 | 義 |
| | 8 | 情勢を坐祝する | 視 |
| | 最後 1 行括號 内小字 | 江起張 | 希 |
| 359 | 倒數 3、倒數 1 | 江募渠, 江募渠 | 慕 |
| 360 | 4 ~ 5 | 江募渠 | 慕 |
| | 6 | 王鳳儀 | 鳳 |
| 361 | 5 | 方倦道 | 僊 |
| 362 | “道院の初期” 第一行 | 安徽省風陽縣 | 青 |
| 364 | 10 | 民回十年 | 國 |
| 365 | 6 | 真經傳授時 | 授 |
| 367 | 6 | 中幸人民共和國 | 華 |
| 368 | (六)一貫道第 4 行 | 路中の一貫道 | 路中一 |
| | 倒數 2 | 未劫の世 | 未 |
| 369 | 7 - 8 | 李世瑜教授 | 授 |
| 370 | 倒數 2 | 大學派, 通學派 | 字 |

叢書後記

《道教學譯叢》於 2005 與 2006 兩年，翻譯出版了三本。出版那三本時，叢書叫做《海外道教學譯叢》。現在出版的仍然是這套叢書，改名為《道教學譯叢》。去掉叢書原名中的“海外”二字，意味着變單向翻譯為雙向翻譯，準備增加將中文道教學著作翻譯成外文出版的工作。鄭國強教授首倡此議，獲得廣泛回應，香港青松觀董事會亦毫不遲疑地表示大力玉成。的確，向國人介紹海外道教學的成果，和向世界介紹中國道教學的業績，都是增進學術交流的有意義的事，義不容辭。但願早日實現名副其實。

前三本，即秋月觀暎著《中國近世道教的形成——淨明道的基礎研究》、吉川忠夫與麥谷邦夫編《真誥校注》和蜂屋邦夫著《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》，翻譯出版後，不斷得到海內外各界人士的鼓勵。特別是那些對日語不很熟悉的道教學者和其他領域感興趣的讀者，非常歡迎。時有海內外人士索購這三本譯著。翻譯工作就是為了彌補讀者外語知識的不足，也為了幫助那些沒有條件找到原著的學者。

抱歉的是我們做得太慢了，三年之後，新的譯著纔與讀者見面。

從第四本開始，《道教學譯叢》改由齊魯書社出版，不再分輯，改為譯著排序。另外，叢書名譽主編和名譽副主編人選作了調整，編委會增加了新成員，包括聘請了幾位學術造詣很深、聯絡能力很強的外國編委。我們相信，在香港青松觀董事會始終一貫的支持下，有齊魯書社的通力合作，有編委會的精心組織，叢書的工作會做得更好。

謹向給予過本叢書各種幫助的海內外所有朋友表示衷心感謝！

原書版權頁

酒井忠夫さかいただお ちよさくしゆう著作集 5

道家・道教史の研究どうか どうきようし けんきゆう

二〇一一年一月二五月初版第一刷印刷

二〇一一年一月二五月初版第一刷発行

著者 酒井忠夫

発行者 佐藤今朝夫

発行所 株式会社国書刊行会

東京都板橋区志村一―三―一五

電話〇三(五九七〇)七四二一 FAX〇三(五九七〇)七四二七

印刷 (株)シナノパブリッシングプレス

製本 (有)青木製本

ISBN978-4-336-03905-7