

季林

季羨林 主編

華 林 博 士 文 庫

4

# 敬 天 與 崇 道

——中古經教道教形成的思想史背景

劉 屹 著



中 華 書 局





# 历史系

本書分爲上、中、下三篇，以“敬天與崇道”爲綫索，力圖揭示道教歷史上早期的一次重大轉折，既強調“對天的禮敬”和“對道的崇拜”是兩種信仰基礎和核心，又揭示出二者間的並存與遞進關係，即道教是在“敬天”的基礎上更強調“崇道”。上篇《天道之變》主要對目前已知的漢魏六朝時期的墓券材料進行編年整理，中篇《敬天——漢代信仰世界的核心觀念》對漢代老子的神格化和仙道傳統進行分析闡述，下篇《崇道——經教道教信仰核心的確立》則重點討論漢末太平道和五斗米道的歷史源流及其影響。



華林博士文庫

ISBN 7-101-04387-9



9 787101 043877 >

定價：48.00元

責任編輯 梁彥  
封面設計 許麗娟

贈校圖書館

華林博士文庫

劉屹 2005.5.27

LY-5

1

B9

敬天與崇道——中古經教道教  
形成的思想史背景

劉 屹 著

中華書局



圖書在版編目(CIP)數據

敬天與崇道：中古經教道教形成的思想史背景/劉屹著．—北京：中華書局，2005

(華林博士文庫)

ISBN 7-101-04387-9

I. 敬... II. 劉... III. 道教史—研究—中國—古代  
IV. B959.2

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2004)第 092296 號

責任編輯：梁 彥

敬天與崇道——中古經教  
道教形成的思想史背景

劉屹 著

\*

中華書局出版發行

(北京市豐臺區太平橋西里 38 號 100073)

北京市白帆印務有限公司

\*

850×1168 毫米 1/32 · 24 3/4 印張 · 540 千字

2005 年 4 月第 1 版 2005 年 4 月北京第 1 次印刷

印數：1—1500 冊 定價：48.00 元

ISBN 7-101-04387-9/B · 405





# 導 言

## 一、道教起源諸說的歧見

自 20 世紀初以來，中外學人對中國道教的研究興趣逐漸增強，特別在近半個世紀裏，道教的研究更是取得巨大進展。施舟人（Kristofer Schipper）先生曾說：“20 世紀 80 年代以後，道教在中國由近代以來的衰微命運，轉而得以復興，這與國際道教學界研究工作蓬勃展開的推動作用不無關係；而道教在中國現代社會的逐漸恢復，不僅是道教研究者的光榮，也是人文科學的一大勝利。<sup>①</sup>”這番話不僅肯定了國際學術界幾代道教學者前赴後繼辛勤工作的成就，而且還將道教學研究的意義提昇到一個前所未有的高度。

然而，隨着對中國道教的關注逐漸增多，以及對道教的瞭解逐步加深，人們對於什麼是道教、道教史如何開端之類最基本的問題，並未得出相對一致和固定的看法，反而是越來越多地對此類問題產生各自不同的理解。傳統的道教史論著認為道教形成於東漢

---

<sup>①</sup> 施舟人 1999 年 3 月 17 日在北京大學舉行的中法學術系列講座之一《道教與近代中國變遷》的演講。

中後期，漢末的太平道和五斗米道運動是其走上歷史舞臺的標誌<sup>①</sup>。而近年來，從不同角度對此提出質疑的學者逐漸多起來。他們的觀點大體可分為三種傾向：

第一種傾向認為：如果從文化傳承的角度，而不是從歷史分期的角度來看待道教產生的歷史過程，就不必非要以某種特定的外在形式或標準——如教團組織是否形成，經典是否完備等方面來人為地定出道教形成的標誌。如盧國龍氏認為漢末民間道教運動祇是道教的一種非常規形態，道教的常規形態則是其文化形態。道教的文化內涵自先秦以下從未中斷，因而特意定出某個歷史時期或歷史事件作為道教形成的標誌是不妥當的<sup>②</sup>。的確，正是以往中國史學界對農民戰爭問題的偏好，纔在一定程度上導致了過分強調漢末兩大“道教運動”在道教形成史上的重要性，以及由此產生出所謂“早期道教的民間性”之認識偏差。

第二種傾向是把道教史的開端提前。如詹鄞鑫等不同意將東漢末年的太平道和五斗米道作為道教的起源，而提出道教起源於

---

① 卿希泰主編《中國道教史》1卷，成都：四川人民出版社，1988年，《導言》，1頁。任繼愈主編《中國道教史》，1990年初版，此據北京：中國社會科學出版社，2001年增訂本，8頁。胡孚琛、呂錫琛《道學通論——道家、道教、仙學》，北京：社會科學文獻出版社，1999年，254頁。

② 盧國龍《道教哲學》，北京：華夏出版社，1997年，69—71頁。



西漢說<sup>①</sup>。蕭登福等學者更把道教史開始的上限時間提早到先秦的春秋、戰國時代<sup>②</sup>。此類見解也有明顯的不足，即祇看到道教中某些要素起源甚早，卻沒有意識到這些要素在加入道教前後已經發生了一些性質上的變異。不能認為在後世被視作道教的東西，在其最初起源階段就一定已具有道教的屬性<sup>③</sup>。他們在強調自己新說的同時，對傳統說法的合理之處肯定不夠，有時甚至使人感到其別創新說的主觀意圖要遠遠強於其所能依據和提供的客觀論據。其論證也很少建立在切實而具體的史料考訂之上，更多是對一團團籠統而混雜的歷史現象和未加甄別的史料做出一種片面

---

① 詹鄺鑫《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，南京：江蘇古籍出版社，1992年，16—18頁。楊廣偉《“道教產生於東漢順帝朝”質疑》，《上海大學學報》1995年1期，88—92頁，認為西漢成帝、哀帝時期道教已經產生。李申強調黃老、道家即道教，也把道教的歷史提前到西漢初年。見其《黃老、道家即道教說論綱》，《道家文化研究》16輯，北京：三聯書店，1999年，50—56頁；《黃老、道家即道教論》，《世界宗教研究》1999年2期，23—32頁；並參氏著《道教本論（黃老、道家即道教論）》，上海文化出版社，2001年。

② 蕭登福《周秦兩漢早期道教》，臺北：文津出版社，1998年，認為道教不出自漢末三張，而是出於周秦時代的方士；由先秦、西漢迄於張道陵前的方士道和張道陵之道教，並無明顯區分。他主張將張道陵以前者亦稱為道教，而以東漢為界，周秦至三張稱為“早期道教”。本書的“早期道教”與蕭登福所指有所不同。韓秉方《關於道教創立過程的新探索》，《世界宗教研究》1999年2期，16—22頁，認為道教接續原始宗教而來，其成長歷史至少要上溯到東周的春秋時代。

③ 如巫鴻所指出，那種把西王母和太一崇拜視作道教信仰的看法是從其晚近的發展來推定其早期的屬性，不免犯了本末倒置的錯誤。見其《地域考古與對“五斗米道”美術傳統的重構》，巫鴻主編《漢唐之間的宗教藝術與考古》，北京：文物出版社，2000年，431頁。

的、單線的解說。這其中，祇有很少的幾位學者是例外。如張勳燎和王育成先生，他們研究的出發點本是遵循着傳統的“道教漢末形成說”，但當他們從漢代墓券和碑刻等一手的考古材料入手進行考察時，得出的結論卻是把道教歷史謹慎地提早到東漢前期，認為至晚在東漢和帝時期，已經存在漢末道教運動前身的早期道教教團<sup>①</sup>。這種觀點實際上是在傳統的“道教漢末形成說”與具體的地下出土材料所反映的歷史事實之間所做的一種折衷。儘管他們的研究對傳統定說的顛覆性相對較小，但因為是從堅實的一手材料出發，所以相對來講卻是最足以動搖“漢末說”的一種研究動向。他們對這批漢代材料的具體研究的確可以提供給我們很多有益的借鑒，我們所做的是要把他們據以考察這批材料的歷史背景之時限延長、空間放大一些，這樣就能在他們本已堪稱優秀的研究基礎上察覺到其中的些許不足，並把對相關問題的認識更加推進一步。所以，在以上各家說法中，張勳燎和王育成的研究對於本書的研究是具有重要啓示的。

---

① 張勳燎《東漢墓葬出土的解注器材料和天師道的起源》，《道家文化研究》9輯，上海古籍出版社，1996年，253—266頁。王育成《東漢天帝使者類道人與道教起源》，《道家文化研究》16輯，1999年，181—203頁。同氏《道教法印考實》，《中國社會科學院歷史研究所學刊》第1集，北京：社會科學文獻出版社，2001年，432—507頁。此外，臺灣的俞美霞氏雖然也利用漢代的考古材料進行早期道教的研究，但她把漢代畫像石歸結為道教墓葬思想的反映，甚至從《楚辭·天問》中看出道教思想來。這樣隨意貼“道教”標籤的做法，對於辨析道教源流可說並無益處。見其《畫像石與敦煌壁畫中的道教圖像》，《二十一世紀敦煌文獻研究回顧與展望研討會論文集》，臺中，1999年，104—158頁。並參其《東漢畫像石與早期道教發展之關係——兼論敦煌壁畫中的道教圖像》，臺北，南天書局，2000年。



第三種傾向是把道教史的開端拉後。如小林正美、福井文雅等日本學者就正式提出真正意義上的道教始於公元 5 世紀後期<sup>①</sup>。這種看法從一開始提出就在國際道教學界引起較大爭議，目前即便在日本也並未得到大多數道教學者的認可。這是因為當代的道教學者幾乎無一不是以信從道教的“漢末形成說”而開始自己的道教研究，因此可以想見當小林氏等人的觀點提出時，會在道教學界掀起怎樣的波瀾。但奇怪的是，人們寧願對把道教史開端無限提前的做法採取默許或是不予置評的態度，而對將道教史開端拉後的做法則反映強烈。遺憾的是，不僅最早反駁這種觀點的不是中國學者，而是國際道教學界那些從求學伊始就篤信“道

---

① 見小林正美《六朝道教史研究》，東京：創文社，1990 年；李慶中譯本，成都：四川人民出版社，2001 年。並參我對此書中譯本的書評，載《中國史研究》2002 年 4 期，134—142 頁。FUKUI Fumimasa(福井文雅)，“The History of Taoist Studies in Japan and Some Related Issues”，*Acta Asiatica*，68，1995，pp. 1—18；中譯文載《世界宗教研究》1996 年 1 期，129—140 頁。KOBAYASHI Massayoshi(小林正美)，“The Establishment of the Taoist Religion (Tao - chiao) and Its Structure”，*Acta Asiatica*，68，1995，pp. 19—36。小林正美《中國の道教》，東京：創文社，1998 年。小林正美《三洞四輔與“道教”的成立》，《道家文化研究》16 輯，1999 年，10—21 頁。

教漢末形成說”的歐美道教學者<sup>①</sup>，而且至今似乎也沒有國內學者以正式的文論針對日本學者的這種觀點做出回應。所以，本書在某種程度上也是要對這一看來並不過時的、國際道教學界爭論的焦點問題給予正面的回答。

總之，我們所面對的道教史開端問題的討論，從來沒有像現在這樣地複雜。而從另一角度來看，這些分歧意見客觀上也當然都有各自合理的成份存在。現在需要的不是簡單地否定哪一家之言，而是需要本着學術求真的立場，摒棄他們觀點中的不合理成份，融匯他們論說的合理成份，以求對此問題的認識能夠真正因這些爭論而更上一個層次。本書正是希望在這方面有所貢獻。讀者將會發現，本書的論證既有繼承和發揮中國學者（如張勳燎、王育成等）研討具體材料優勢的方面，也有承認日本（如小林正美、林已奈夫等）和歐美學者（如索安、柏夷等）各自論說合理性的地方，但這裏卻沒有一點是對前賢舊說的無條件盲從。實際上，本書將分別汲取以上諸說中的合理成份，而自有一條與衆說不同的線索貫穿全書。

---

① 柏夷(Stephen R. Bokenkamp)提交給1996年在北京舉行的國際道教學會議論文《天師道婚姻儀式“合氣”在上清、靈寶學派的演變》一文，正式發表於《道家文化研究》16輯，1999年，241—248頁。在此文中他有針對性地批評了那種“斤斤於規範道教研究的領域，或在道教的定義問題上吹毛求疵”的做法，但在其1997年出版的*Early Daoist Scriptures*一書第9頁，他也認為直到471年陸修靜完成《三洞經書目錄》為止，至少從概念上說，纔可以開始稱其為一個統一的道教。看來，沒有人懷疑晉宋時期對於道教史的重要意義，關鍵在於是視其為真正道教的開端，還是道教前後兩個發展階段的分界。



## 二、本書的基本立場

以上諸說產生意見分歧的最重要原因在於對“道教”定義的不統一。而這正是因為每個試圖定義道教的人,都在以自己的理解來為道教下定義,所以分歧的根源實際上祇在於研究者對道教的各自認知不同,而不完全是道教本身多麼不可捉摸。在這樣的情況下,研究者從何種角度入手,或以什麼視角觀察道教,都會直接影響到他對道教的理解和界定。因此,如果想先辨明什麼是道教,再依據這個標準展開道教研究,祇會憑添一種或幾種新的道教定義,最終還是於事無補。更重要的是,“道教”一詞在古人和今人觀念中存在很大的理解差異,如果用今人的概念來規範古代的“道教”,就要冒着削足適履的危險。例如,“道”字在古代有多種含義,僅舉常見而重要的詞義,至少有:道路;方法;宇宙萬物的本原、本體;政治主張或思想體系;道德、道義;仙術、方術等等。“教”字在古代則有:教育;教導;政教、教化;一種文體;宗教等多義。“道教”一詞在中國古代,雖然大多數情況下是指我們今天一般認為的張天師一系的道教,但其最早實際上是用來指儒教的,後來甚至也指佛教。

這樣看似混亂的用詞,實際是古今名詞概念變異所致。簡單說,古人所說的“道教”,最初是指周孔、老莊、佛陀這樣的聖人所說的真理(道)對人的教化(教),而非我們今天從西方學術界搬來

的“宗教”之意<sup>①</sup>。在中國古人看來，聖人的說教就是“道教”。我們在這兩個字中看到的祇是聖人和教化這兩層意思，當然聖人可以被神化為宗教的主神，聖人的說教也可以衍生出宗教組織和教規、教儀等現在被認為構成一種宗教所必須的種種要素。但就中國本土的道教來說，在其形成的過程之中，乃至其成型的初期，顯然對說教傳道之聖人的神聖性和權威性的塑造和確認，要高於對其信仰者自身的組織系統的規劃和建設。祇有可以崇奉的聖人，他所說的真理纔可被奉為經典而被信徒誦讀崇拜；祇有以聖人的說教為號召，纔有可能將信徒組織起來建成一個與迷信鬼神、娛神祈福傳統大不相同的新教派。研究中國古代的宗教，的確不應過分看重所謂宗教組織何時出現，而應根據中國宗教的特性選取適合的視角。在一定程度上可以說，聖人的塑造和神化，是中古經教化的宗教（含佛教和道教）與中國上古傳統宗教與歌舞祠神的民間信仰之間的首要區別。而這卻是目前道教研究中比較欠缺的重要一環。

道教研究發展至今，各種觀點中大都是你中有我，我中有你，不太可能輕易再出現一種與已有的觀點完全不同的新見解。所以，我既不想過多糾纏於道教的定義，也不想在上述諸種觀點中進

---

① 關於“教”字含義為教導教化而非宗教，見小林正美《三教交渉における「教」の觀念》，1977年初刊，收入《六朝道教史研究》，此據中譯本，486—514頁。甚至直到晚清民國，這種“教”的觀念仍然是當時的主流認識。如梁啟超，他最初對“宗教”的認識，也還是把“教”理解為“教學”、“文明”、“思想”，乃至“意識形態”，後來纔有西方宗教意義上的理解。參 Marianne Bastid - Bruguier 著，張廣達譯《梁啟超與宗教問題》，《東方學報》70冊，京都，1998年，329—373頁。



行簡單的取捨，而是要通過那些現在被認為是包含了道教因素或反映了道教活動的一手材料，最大限度地接近道教存在的社會和歷史背景，以此為前提和基礎去理解道教。這應該是最少爭議卻又最為重要的一種觀察道教的角度。實際上，柏夷先生已經致力於此項工作，他於1997年出版的力作《早期道教經典》一書<sup>①</sup>，就是要通過那些毫無疑義是由道教所造作出來的經典，反映早期道教是怎樣自己界定自己的。這比我們現在各自站在偏離甚至遠離道教的立場上替道教做出定義，再一廂情願地為道教尋找淵源，顯然要科學、合理得多。柏夷此書應是今後每個嚴肅的道教學者的基礎入門讀物，甚至可以說，沒有對《早期道教經典》一書中所譯介的幾種早期道典有一定程度瞭解的人，最好不要隨意談論道教定義和起源的問題。但是，我認為柏夷先生在對這幾種早期道典中某些關鍵性道書的定年方面，還是有值得商討的地方。這是因為他依從的大前提和背景還是道教的“漢末形成說”，而這一前提正是以上諸說所不斷質疑和衝擊的，同時也是本書所要重新考慮的。因而他在書中所揭示的那些真正道教的教義和內涵，或許有一些是需要放在新的歷史時代和背景下考慮，纔會更加凸現其工作的價值所在。

柏夷先生所做的工作無異於告訴人們什麼纔是“真正道教的東西”，而前述各位學者的紛紜衆說，其根源即在於對道教的某些本質特徵把握不足。我在本書中也同樣需要一個固定而明確的標

---

① Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, University of California Press, 1997. 蔡霧溪 (Angelika Cedzich) 對此書的書評論文見 *Journal of Chinese Religion*, No. 28, 2000, pp. 161—176.

準來衡量那些具體而繁雜的材料中是否已有“純粹道教的因素”，這對於探究道教定義與起源的問題具有重要的意義。但是，很多人，包括相當多的專門的道教學者，都忽視了中國古代宗教中的一個顯著特點，即如石泰安（Rolf A. Stein）先生所說：在中國，任何一種看來不像純粹佛教或純粹儒家的東西，都會被稱作“道教”<sup>①</sup>。這是人們認識上的錯覺，並非道教本身就是如此。索安（Anna Seidel）分析這種狀況產生的原因說：當歐洲傳教士初次來到中國時，他們不能分辨道教和民間信仰的區別，就把所有不是純粹佛教的宗教現象，都看作是曾經“純潔”的老莊哲學世俗化和墮落後的殘餘。這種誤解，由於中國的士大夫們所特有的維護儒教為本的思想，和歐洲傳教士們執着追求的淨化所有迷信並變之為基督教的信仰，而變得根深蒂固<sup>②</sup>。這使得西方學術界從一開始接觸道教就是着眼於道教的民間性、其無所不包的表象及其不登大雅之堂的迷信色彩。而在中國，特別是從明朝開始，士大夫階層對於儒

---

① Rolf A. Stein, “Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries”, *Facets of Taoism*, ed. by Holmes Welch and Anna Seidel, Yale University Press, 1979, p. 53. 並參王宗昱中譯文《二世紀到七世紀的道教和民間宗教》，載閻純德主編《漢學研究》4輯，北京：中華書局，2000年，345—369頁，特別是345頁。還可參呂鵬志中譯文，載《法國漢學》7輯，北京：中華書局，2002年，39—67頁，特別是39頁。

② Anna Seidel, “Chronicle of Taoist Studies in the West 1950—1990”, *Cahiers d'Extrême-Asie*, 5, 1989—1990, p. 226. 並參呂鵬志等譯《西方道教研究編年史》，北京：中華書局，2002年，1頁。關於第一批來到中國的傳教士們對於道教的誤解和偏見，參見榮振華（Teseoph Dehergne）著、耿昇譯《入華耶穌會士中的道教史學家》，《明清間入華耶穌會士和中西文化交流》，成都：巴蜀書社，1993年，149—161頁。

教的認同感越來越強，而對佛、道二教則十分排斥。這種以儒教爲本、排斥佛道二教的立場，直至 20 世紀前期還曾經直接影響到中國不少的文人學者。我相信總被道教學者徵引的那句魯迅先生關於“中國的根柢全在道教”之名言，實際上正反映了魯迅先生將道教等同於“民間信仰的大雜燴”這種不太準確的道教觀，實在不應再被過分渲染了<sup>①</sup>。因此，當道教學剛剛興起之時，那種把道教視作儒、佛之外一切民間信仰總和的觀念，自然成爲一種習慣性思維而或多或少地影響着中外學者對道教的認知。

這種對道教認識上的偏見，即使在今天也還會不時地限制着研究者的視線。其最顯著的表現之一是將各種民間信仰，或者是一切非官方的、非主流的宗教信仰都貼上“道教”的標籤。例如，在一個關於華南民間祖神崇拜的學術講座上，祖神崇拜產生的首要原因被歸結爲南宋民間道教的影響<sup>②</sup>。我曾當場詢問有什麼證據說那是道教的影響？得到的回答是：當地民間以“郎”爲名的“師巫”就是道士。當我進一步詢問當地可否有道觀和道經等明確的道教因素存在時，有人對我解釋說：民間道教是沒有宮觀、經典和出家道士的，你問的屬於正統道教的範疇。道教本來就容易

---

① 對此問題近來頗有議論，本書傾向的觀點是：劉仲宇《“中國的根柢全在道教”是肯定道教嗎？》，《香港道訊》17 期。邢東田《應當如何理解魯迅先生的“中國根柢全在道教”之說——與卿希泰先生商榷》，《學術界》2003 年 6 期，129—137 頁。

② 講稿發表在《法國漢學》4 輯，北京：中華書局，2000 年，394—395 頁。



被視為中國正統儒教之外的“異端”<sup>①</sup>，而其本身又被人為地分作所謂“民間道教”和“正統道教”，這樣的區分是否符合歷史的實際？“異端”與“正統”之間，“異端的正統”與“異端的異端”之間又靠怎樣的似是而非的條件來區別？其實古人對道教中人與巫醫之士的區別，向來是一清二楚的。劉宋時劉義慶《幽明錄》載：

（東晉）大元中，臨海有巫李，不知所由來，能卜相，作水符，治病多愈，亦禮佛讀經<sup>②</sup>。

南齊祖冲之《述異記》載劉宋元嘉年間豫章人胡庇之為武昌郡丞，有鬼怪作祟而致其全家得病，庇之“乃請道人齋戒，竟夜轉經。”鬼怪祇是不傷及“道人”及其經卷，但卻不能消除。“庇之迎祭酒上章，施符驅逐，漸復歇絕。”然仍不能根除，“鬼復來，劇於前。”最後庇之“請諸尼讀經”，“習經持戒，群邪屏絕。”<sup>③</sup>在胡庇之依次請來的道人、祭酒和尼衆中，祭酒和尼衆分屬天師道和佛教無疑。而一般認為，在南北朝時代，習慣稱佛教徒為“道人”，道教徒為“道士”<sup>④</sup>。但既然《幽明錄》的李巫身為巫師卻“禮佛讀經”，而胡庇

① 最明顯的例子如馬克斯·韋伯（Max Weber）直接將道教作為與儒教正統相對的異端，見《儒教與道教》，1915年初刊，此據洪天富中譯本，南京：江蘇人民出版社，1995年，199—255頁。

② 此據《太平御覽》卷七三五《方術部》一六《巫》下，北京：中華書局影印本，1960年，頁3258b。

③ 此據《法苑珠林》卷四十六，上海古籍出版社，1991年影印本，344—345頁。並參周叔迦、蘇晉仁校注《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2003年，1410—1411頁。蕭梁任昉亦著有《述異記》，但任書多記神話傳說、奇禽怪獸及靈異變化，而祖氏之書多記近世異事，是故魯迅《古小說鉤沉》將此條歸於祖氏之書而非任昉之書。

④ 鍾少異《道士道人考》，《中國史研究》1995年1期，109—115頁。

之最終還是請佛教諸尼誦經驅鬼成功，因此，胡庇之先前所請的“道人”既不應該是佛教僧人，也非天師道祭酒。《幽明錄》還有一條說：

巴丘縣有巫師舒禮，晉永昌元年病死，土地神將送詣太山。俗常謂巫師為“道人”。初過冥司福舍前，土地神問門吏：“此云何所？”門吏曰：“道人舍也。”土地神曰：“舒禮即道人。”便以相付<sup>①</sup>。

可見六朝時巫師也被稱為“道人”，則胡庇之先前所請之“道人”亦應即巫師者流。從六朝小說中可知，六朝時的巫與佛道僧侶都是判然有別的。“道人”既指巫師又指僧人，其關鍵在於這裏的“道”字是法術之意，正是在“術”的層面上，凡有法術之人都被稱為“道人”。據此可知，擁有法術並不是道教與佛教或巫醫的本質區別，反而是三者的共性特徵。不能因為道教的道士也會參與民間法術活動，就認為道教與巫醫之流是等同的。臨海李巫身為巫師而“禮佛讀經”，顯然是將傳統巫術糅入佛教因素；胡庇之所請的“道人”也是“竟夜轉經”，似乎都已不再是單純的巫術，但這祇是巫術向經教的主動吸取，也不能作為巫道不分的理由。及至南宋，這種巫醫與道教之間的分際仍判然有別。洪邁《夷堅志》記載：

臨安湧金門裏王法師者，平日奉行天心法，為人主行章醮，戴星冠，披法衣，而非道士也。民俗以其比真黃冠，費謝已

---

<sup>①</sup> 此條見引於《法苑珠林》卷六十二、《太平御覽》卷三七五，此據《太平廣記》卷二八三《巫》，北京：中華書局，1961年，2253—2254頁。

減三之一，故多用之<sup>①</sup>。

這位王法師，平日自己奉行道教的天心正法，衣冠一如道士，並替人行道教章醮之事。雖然其修行、衣服和法事與道士無異，但時人仍很清楚地認為他“非道士也”。類似的材料至少提醒我們兩點：一是南宋時人對於道士和法師（師巫）的區分是很清晰的，二者不可混為一談；二是民間的師巫顯然也要從正規的道教那裏襲取某些東西，而並非祇有道教從巫法中吸取有用之資。西方有學者還據此研究南宋道教如何兼容巫術。即便是在道教正式形成以後的千百年間，巫自是巫，道自是道，二者不能簡單等同。但長期以來，研究者卻往往祇看到道教與巫醫在法術上的共通性，而很少注意到兩者在經教義理上的區別<sup>②</sup>，由此造成了在認識道教之時，因太過偏重於道教“術”的層面而將道教與巫術牽連不分的局面。這不僅導致對民間信仰與道教之間界限認識不明，而且也是前述諸位學者一再提前道教史開端的主要原因之一。

雖然現在很少有專業的道教學者會同意將道教直接等同於民間信仰，但更多的人，尤其是那些非專業的道教學者，至少是在根據明清以降道教與民間信仰混合不分的情況來理解中古道教。近世的道教與民間信仰混雜不分，初期的道教當然也不可能徹底擺脫沉重的來自民間信仰的包袱。現在的道教研究傾向之一即強調道教從始具有的民間性，認為漢唐間道教歷史發展的總趨勢是從

---

① （宋）洪邁著、何卓點校《夷堅志》支戊卷第六，北京：中華書局，1981年，1101頁。

② 林富士有系列論文討論巫醫與早期道教的關係，氏著《疾病終結者——中國早期的道教醫學》，臺北：三民書局，2001年，62、88—89頁說明了巫醫與早期道教治病理念的不同。

民間走向社會上層，從非法的民衆運動到官方認可的宗教團體。從一開始就把道教本質定位在民間信仰的規整化上，認為道教就是不成體系、沒有規範的民間信仰的逐漸體系化、規範化的表現形式。這不僅限制住人們識別“巫”與“道”不同的努力，更忽視了道教之所以產生的那種特定且強烈的歷史衝動和需要。

對道教認識上的另一種偏差，是不加甄別地將神仙方術當作道教所獨有的標記，似乎神仙方術就是道教的代名詞，道教的內涵就是對永生不死的追求<sup>①</sup>。道教與仙學在一定程度上被認為是同一不二的，乃至人們一看到某種史料中反映了神仙思想，就會不假思索地將其歸之為道教的範疇。前述有的學者就是根據春秋戰國之際出現了不死神仙思想，而將道教的開端溯源於斯。的確，道教修行的主旨之一是要通過各種外在和內在的修道方式求得長生不老，或講求“白日飛仙”，或強調“尸解仙化”，總之都要儘可能延續修道者在人世間的生命。但是，研究者往往忽略了一點：道教中人用盡各種方法追求長生成仙，這祇是道教追求的一種外在形式而已，道教所追求的根本目標是所謂的“得道”。成仙祇是“得道”的象徵和表現之一，並非“得道”的全部內容。古來道教中人當然會有不少祇以成仙為自己最終目的者，但今之學者若還祇將“得道”

---

① 川勝義雄氏日譯馬伯樂著《道教》一書（東京：東海大學出版會，1966年）特意加了《不死の探求》之副標題，吉岡義豐氏著有《永生への願い——道教》（東京：淡交社，1970年），這兩書都曾產生極大的影響。而胡孚琛氏雖然說“道教的根本信仰是對道的信仰”，但他又說“長生成仙是道教修煉的根本目標”。分別見氏著《道學通論——道家、道教、仙學》，北京：社會科學文獻出版社，1999年，499頁；《道教與仙學》，北京：新華出版社，1991年，2頁。

等同於成仙，以為道教就是個人求仙之術，則無異於捨本逐末。其實，道教神仙思想，至少有兩個方面的淵源。一是養生之術，主旨未必是飛仙，祇要在人世間得到延年益壽；二是仙道方術，主旨是要像各種超越俗世的神靈或神仙一樣永生不死，求得在他世——至少是遠離人世的逍遙自由。區分養生之術與仙道之術也是必要的，因為養性延年和長生不死原本是兩個概念<sup>①</sup>。就現有的材料來看，養生與不死，各自出現在不同的歷史階段，甚至是不同的地域文化之中。不考慮兩者的不同，也就難以理解為何號稱與道教有着根本不同、注重來世和彼岸世界的佛教，也會有人熱衷於所謂的“神仙道法”，特別是在漢魏晉時期。如著名的敦煌僧人單道開：

欲窮棲巖谷，故先斷穀食。初進麵，三年後，服練松脂。三十年後，唯時吞小石子。石子下，輒復斷酒脯雜果。體畏風寒，唯噉椒薑。氣力微弱，而膚色潤澤，行步如飛。……日行七百餘里。絕穀七載，常御雜藥。藥有松脂、伏苓之氣。善能治目疾。常周行墟野，救療百姓。以其年（昇平三年，359）七

---

① 在日本學者集體編著的《道教》第一卷中就有這種區分的意向，如坂出祥伸撰有《長生術》一章，山田利明又撰有《神仙道》一章。此據朱越利中譯本，上海古籍出版社，1990年版。



月卒<sup>①</sup>。

如果拋開單道開僧人的身份，單看其修行的實踐和效果，不正是屬於所謂“神仙道教”辟穀、服食的範疇？不僅後世道教竭力將其拉入仙家之流，而且當時也確有很多人將其視為得仙道者。但單道開本人卻極力否認自己是修習仙道。《高僧傳》載其在後趙受到石虎禮遇：

時樂仙者多來咨問，開都不答，乃為說偈云：山遠糧粒難，作斯斷食計。非是求仙侶，幸勿相傳說<sup>②</sup>。

單道開連自己的修行方法是求仙方術都不肯承認，更遑論是否屬於道教修行。時人也不會明知單道開是僧人而卻要向其求教道教仙術。可見在時人觀念中，也沒有將神仙術與道教必然聯繫在一起。進而言之，僧人單道開所行的，祇是中國傳統的養生之術，如在馬王堆漢墓醫書所見的那樣。我們難道可以根據這些毫無疑義的養生術而說馬王堆漢墓體現了道教因素，單道開本人有道教傾向？至於永生不死的純粹神仙思想，直到漢魏時期還是以羽化昇仙為主。而早在商代大洋洲墓葬中就有玉雕的羽人出現，難道我

---

① 單道開的事蹟也被列入後世的道教仙傳，此外至少還有三見：一為南齊王琰入梁後所作的《冥祥記》，二為梁釋慧皎《高僧傳》，三為《晉書·藝術傳》。其中王琰所記應為現知最早的出處。唐釋道世《法苑珠林》中有三段單道開事蹟的引文，卷一九似為道世的概述，卷二七出自《冥祥記》，卷四七則出自《高僧傳》，故此處引文據卷二七，見上海古籍出版社，1991年影印磧砂藏本，頁203a—b。並參《法苑珠林校注》，843—844頁。

② 此據湯用彤校注《高僧傳》卷九《單道開》，北京：中華書局，1992年，361頁。關於單道開故事反映當時的宗教心態，見蒲慕洲《神仙與高僧——魏晉南北朝宗教心態試探》，1990年初刊，此據盧建榮主編《性別、政治與集體心態》，臺北：麥田出版，2001年，13—46頁。

們也要把道教的起源追溯到商代？看來，神仙思想祇是在特定的歷史時期成為道教的獨特招牌，而這是一個歷史的過程，忽略其歷史演變的特徵，就會把原本脈絡分明的發展線索混在一起，人為地造成認識上的障礙。

中國的儒家士大夫和歐洲的傳教士也許有足夠的理由忽視道教的特性，並將其混同於一般的民間信仰而加以貶抑和排斥。這除了士大夫和傳教士各自秉承的文化立場之外，很大程度還要歸咎於元代以後，特別是明清以降道教自身發展的狀況。神仙思想成為道教的代名詞，這背後也許有着某種至今不為人知的歷史轉折——至少我們知道，六朝隋唐時期道教所關注的絕不僅僅是個人的飛仙。那麼，道教在其初生之時的情況究竟是怎樣的？難道歷史上的道教，特別是中古時期的道教也像明清以降及至今日一樣，是在純粹的儒、佛之外的所有思想信仰的大雜燴？難道就沒有什麼可以被稱作是“純粹道教的東西”？難道道教自始至終都是一個祇追求個人成仙的利己主義的宗教？一定有某些東西是道教所獨具的，不同於儒家、佛教和民間信仰，並且這些東西在中古時期還有其存在的合理性<sup>①</sup>。

---

① 勞格文(John Lagerwey)在1997年10月的“中法學術系列講座”中有一講名為《中國宗教的合理性》，他說：“所謂的合理，指的是：我們準備描述一種典型的宗教行為，而這種宗教行為在過去上千年間是適合於絕大多數中國人的社會經濟狀況的。”他所說的“中國宗教”包括儒、佛、道教和巫教。見《法國漢學》4輯，北京：中華書局，1999年，339頁。本書所關注的“合理性”則是道教有何必要與儒教、佛教和巫教分立獨行？是什麼支持着道教能夠與其他宗教鼎足而立？

### 三、本書書名解題

本書的題目爲“敬天與崇道”，以此爲線索，本書力圖揭示早期道教歷史上的一次重大轉折。這一題目包含兩方面的意思。一方面，我用這兩個詞的本意是強調“對天的禮敬”和“對道的崇拜”是兩種彼此相聯卻又有必要加以區分的不同信仰基礎和核心。前面所說的應該重視“聖人說教”意義上的“道教”，及民間信仰與道教、神仙思想與道教的關係，都可從這兩者的區別中得到進一步的解釋。大略言之，中國上古以降的信仰傳統是“敬天”，而魏晉南北朝隋唐之中古經教道教的信仰基礎則是“崇道”。二者首先是一種前後遞進的關係，“敬天”在先，“崇道”後起，但卻絕不是簡單地由後者取代前者。另一方面，“崇道”出現後，“敬天”的思想依然存在，二者也可理解爲一種並存的關係。或許可以簡單地說是儒家繼續“敬天”，道教則在“敬天”的基礎上更強調“崇道”。與我用詞相近，但更能反映當時道教中人發自內心的深切感受的，是《想爾注》中反復強調的一種心態。即見於《想爾注》第二十六章注云：

天子乘人之權，尤當畏天尊道。

和第三十二章注云：

王者尊道，吏民企効，不畏法律，乃畏天神。

這還祇是六朝初期道教的觀念，到六朝後期，“尊道”就變得比“敬天”更爲重要了。這兩句話中都提到了對“天（或天神）”是“畏”的，對“道”是“尊”的。由此，本書題目也可理解爲“對‘天’的敬畏與對‘道’的尊崇”。這是漢魏六朝道教信仰者心中一種純粹而

真摯的宗教情感。用現代宗教學的觀點來看，就是對一種獨一無二的絕對真理和最高、最大的至上神祇的敬畏和尊崇。這是絕大多數真正意義上的宗教所必備的首要條件之一。因而，這個意義上的“敬天與崇道”對於考察道教形成歷史而言，無疑同樣具有非常重要的指導意義。但是，《想爾注》中“畏天尊道”觀念並不是從一開始就自然而成的。對“天”的敬畏和對“道”的尊崇，原本是兩個起源和學派歸屬都不同的概念。大體而言，似乎可以將對“天”的信仰歸於中原儒家文化傳統，而將對“道”的信仰歸於南方楚地的道家文化傳統。在先秦時代，“天”和“道”的信仰具有明顯的不同特徵，以至於有學者認為道家的“道”至高無上，自本自根，不僅宇宙萬物，就是“天”、“帝”也是它的派生物<sup>①</sup>。到董仲舒將“天”也賦予宇宙本原的意味，實際上是援引道家“道”的本原論來改造儒家傳統之天。從此，儒家之天纔真正成為國家宗教的信仰核心與基石。從國家宗教信仰的角度來說，“天”的信仰已經綜合了儒、道二家的理論。但當六朝道教再度舉起“尊道”和“崇道”的旗幟時，這時的“道”已經既不再是先秦道家之道，亦非完全等同於國家宗教的“天”。因此，纔有必要將“畏天”和“尊道”合稱並舉。總之，《想爾注》中“畏天尊道”的觀念是怎樣形成的，這對本書而言是具有關鍵性的論題。本書就是要既關注道教形成的歷史背景——從敬天到崇道的歷史演變，也關注可以被認作是“純粹道教的因素”——敬畏和尊崇天、道的觀念是何時及怎樣確立的。

### 1、天

---

<sup>①</sup> 牟鍾鑒、張踐著《中國宗教通史》（修訂本），北京：社會科學文獻出版社，2003年，190頁。

中國古代的“天”，有自然之天，有人格化的天帝或天神，佛教傳入後還有作為一般神祇的諸天，乃至中古時期西胡祆教的“胡天”<sup>①</sup>。就本書所討論的漢魏六朝時期中國本土宗教信仰而言，“天”還祇有前兩種意義。無論是自然之天還是人格化的“天”，都是三代以降中國信仰世界中最高、最大和最基本的存在之一。作為人格化的最高神天帝，其中也蘊含着其原型是蒼天還是星辰的不同，這些詳見本書正文的相關討論。

我之所以將道教的形成放在對“天”信仰變化的背景下，最早是源自翻譯索安一篇大作時所得到的啟示。她在論及六朝的“帝王師”時說：道教最先是把老子作為唯一的帝王師，但在天師道建立以後，帝王師的角色改由老子在人間的代理人，即天師道的天師來擔當，老子已成為道教的最高主神，不再直接降臨人世，參與凡事。就是說，隨着天師道（這裏指傳統觀點中的漢末三張天師道）的建立，“天師”由像老子那樣的聖人，變為老子派往人間的使者，祇對最高神老子負責<sup>②</sup>。那麼，此前的天師或帝王師是由誰派往人間的？他們對誰負責？索安在這裏的看法實際蘊含了比較初步的關於道教信仰核心由“天”向“道”轉變的觀念，但她祇注意到六朝時期天師道的天師與老子（已是“道”的化身）之間的主從關係，而沒有進一步指出：六朝以前的“天師”原本是天帝派遣到人間的

---

① 中國哲學範疇的“天”有多種含義，參見張立文《中國哲學範疇發展史（天道篇）》，北京：人民大學出版社，1988年，65—66頁。

② Anna Seidel, “Imperial Treasures and Taoist Sacraments — Taoist Roots in the Apocrypha,” M. Strickmann ed. *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, Brussels, 1983, pp. 291—371. 拙譯《國之重寶和道教秘寶》，《法國漢學》4輯，42—127頁。特別是81頁。



使者。道教的“天師”一稱，存在着從“天”之使者向“道”之使者的轉變。“天”之使者是天帝派往人間的使者，故稱“天帝使者”或“天帝神師”；而從三張天師道開始的道教天師，則是“道”或老子的使者和代表。雖然都是“天師”，但內涵卻大不相同。本書論及的“天”，是指三代以降的自然之天和人格化的天帝或天神。而對於宗教信仰來說，理應特別關注人格化的天帝和天神。特別是近來的研究對於漢代墓葬石刻史料中的“天帝使者”和“天帝神師”的認識有重大的進展，所以本書對“天”的研討亦從這個角度展開。

## 2、道

至於“道”，在中國古代更是意義繁多。最常見的就有道路、方法、準則、規律、道理以及老子言說的那種不可描述的形而上存在等等<sup>①</sup>。人們之所以對道教的範疇有越放越大的傾向，原因之一即在於“道”本身含義的無所不包。但是，如前所述，如不能對道教之“道”的涵義有相應合理恰當的界定，則道教就會淪為儒家和佛教之外東西所有的大雜燴。我們應該嘗試找到那些可以被視為是道教所獨有的東西，即所謂的“純粹道教因素”，這是談論道教定義和對其進行歷史分析的前提。

這樣的因素未必是唯一的，但對“道”的崇拜，也許可以被認為是其中最根本的一項。對“道”的崇拜是道教之所以被稱為“道教”的一個決定性要素。雖然沒有一本道教學著作否認對“道”的崇拜是道教最基本特徵之一，但是當人們稱呼某個宗教團體為

---

<sup>①</sup> 張立文前揭書 38—50 頁，總結了中國哲學範疇中“道”的八種主要意義。

“道教”，或某種信仰為“道教信仰”時，往往不自覺地忽略了這種團體之內的人在當時是否已經崇拜“道”，這種信仰的核心當時是否已是“道”。對此缺乏必要的區分所帶來的人為的混亂，在本書論述“天”和“道”信仰變遷時會得到突出的印證。

“道”的意義繁多，道教中人所崇拜的是哪種意義上的“道”？或者說“道”的哪種意義纔是道教作為一種宗教立教之本？顯然，祇有老子所講的那個不可言說但又真實存在的、生成萬物而又永存不滅的、宇宙間唯一的、絕對的“道”——我們最終還是祇能以“道”來稱呼它——纔是值得道教信徒頂禮膜拜的最高信仰。本書所講的“道”崇拜，就是指由哲學概念上的“道”轉化來的一種宗教神學概念。它的確立有兩個最簡單而又最基本的標誌：一是“道”已作為宇宙間最高的一種存在，即所謂的“絕對存在”和“終極真理”；二是“道”還人格化為宗教信徒所崇拜的主神，自然也是最高的神格。前者在老子以降的先秦道家那裏就有了，而後者則是道教從道家那裏繼承和發揚出來的專利。正因為“道”是非人格化的最高存在，先秦道家纔是哲學流派而非宗教；正因為“道”又變成了人格化的最高主神，所以中古道教纔成為真正的宗教而不能再與道家混為一談。本書所要討論的“道”，更多側重於宗教層面上的人格化主神的形成方面。

### 3、考察天、道之變的哲學史、思想史意義

郭沫若曾論述先秦天道觀的發展演變，對於本書建構天、道之變的思想史背景仍然很有幫助。郭氏說：天和天帝思想在周初和西周末曾經遭到兩次質疑，至春秋時，執政者已經有意要脫離天的羈絆，而諸子百家的智者也對天採取不信任的態度。但天的統治仍然如同周王擁有天子的虛位一樣維持着，所以春秋時代是個思

想矛盾的時代，也是超越和突破舊思想的時代<sup>①</sup>。老子取消了天的至上權威，建立一個超絕時空的形而上學本體，即“道”或“大一”。但老子雖然提供了一個解釋宇宙的新的根元，卻無法完全突破對舊宇宙觀的因襲，所以他祇能說宇宙的本原是“道”，但這“道”卻又是不可言說的。而孔子為首的儒家常常提到“天”和“命”，這已不是殷周時代的至上人格神之“天”，而是自然之天，或自然界的理法。孔子把老子的思想和殷周的傳統思想融合，將老子的“道”神化，並將“天”合理化。在孔子那裏，“道”即是“天”，具有自然理法意義。以後到了儒家的思孟學派，繼續將上帝看作是永恆不變的自然理法，是浩然之氣。道家的惠施、莊子又把“道”復歸為天地萬物的本體，並具有人格化特徵，儒道兩家的天道觀至此已幾乎沒有進一步發展的餘地了。至荀子則將儒道兩家的天道思想融合歸併為一體，把“道”看成是自然界中變化着的理法，同時把它看成神，看成天帝，還不主張再去探求自此以上的本原。於是先秦的天道思想至此而告一歸宿<sup>②</sup>。

但人們顯然不會停止探尋天道之上的更為終極本原的問題。春秋時代開始，天的地位下降，道雖然被提出，但還無法作為一個新的信仰來取代天。秦漢時期，經過秦皇的焚書和漢武的獨尊儒

---

① 關於諸子百家如何在春秋戰國時代突破和超越前代思想的束縛，成為世界範圍內古代文明世界的軸心時代之組成部分，余英時有長篇英文論文《論天人之際——中國古代思想的起源試探》，其專論“軸心突破和禮樂傳統”的部分，已被中譯刊於《二十一世紀》2000年4月號。

② 郭沫若《先秦天道觀之進展》，20世紀30年代寫成，1945年初刊於《青銅時代》，此據《郭沫若全集·歷史編》第一卷，北京：人民出版社，1982年，316—376頁。

術，大一統帝國中人們的思想也日趨歸於一統，天的理論經過董仲舒站在儒家立場上的重新修飾，再度獲得了統治階級的認可和重視，重又奠定了以天的信仰作為國家意識形態的基本理論之局面。雖有個別思想家對天道提出質疑，或嘗試以某種新的理論概念來替代它，但終究是人微言輕，無法與強大的國家意識形態相抗衡。這種狀況祇有到漢王朝的覆亡之時，天所護祐的中央朝廷終究敗亡的事實，使人們心目中被填塞誇大的天的信仰這一精神支柱轟然倒塌，出現了思想界新的矛盾和混亂的局面。六朝道教中人正是在這樣的思想背景下和相對寬鬆的政治文化環境中，纔會轉而重新抬出“道”，並給予其宗教神學的新解釋，從而將宇宙本原問題通過道教的“道”給出看似圓滿的解答。當然，這樣的解答同樣難以得到普遍的認可和接受。這是因為，一方面，傳統的天崇拜仍然會成為以儒家思想為正統的歷代王朝的官方意識形態；另一方面，六朝開始，佛教思想逐漸滲透到中國社會的各個層面，道佛二教貌似而實非的理論體系必然也使道教的“道”面對佛教理論的衝擊與挑戰。因此，道教對“道”的宗教化和神格化，祇是一部分人對中國哲學思想的局部貢獻。在中古社會三教並立的格局下，這種思想難以成為社會的主流意識。不過，中古道教對“道”的重新解說和界定，從哲學史和思想史來看，具有接續春秋戰國時代思想界探尋宇宙本原的歷史使命，這是當前的哲學史和思想史都沒有給予充分重視的方面。本書所論述的敬天向崇道的轉變，就是在這樣的思想史背景下展開的。

#### 4、考察天、道之變的宗教學意義

考察“道”崇拜的確立對於研究道教形成史究竟有多大的意義？宗教學大師埃里亞德（Mircea Eliade）曾強調說：“宗教最主要

的並不意味着對於上帝、諸神或者鬼魂的信仰，而是指對於神聖的經驗。”亦即“體驗神聖”。但他的意思並不是說神靈崇拜對於宗教來講是可有可無的，而是說神靈崇拜不是宗教普遍具有的最本質和最根本的基礎。因為有些原始宗教或非主流宗教不一定有完備的神靈信仰，但祇要使人“體驗到神聖”，就是宗教。埃里亞德甚至認為：“人類的生活本身就是宗教的行為。作為一個人，或更好說是成為一個人，都意味着有宗教信仰。”<sup>①</sup>呂大吉先生指出宗教要具有四個要素，即宗教的觀念、宗教的體驗、宗教的行為和宗教的組織與制度。這其中也沒有包括神靈崇拜。但他同時指出：宗教的感情和體驗邏輯上必須以對神或神性物的信仰為條件，祇是由於對神靈觀念的來源和本質問題面臨更大的意見分歧，纔在給宗教下定義時“祇限於說明一切宗教皆以信仰或崇拜神或神性物為中心和基礎這一基本事實。”所以他對宗教的定義是“關於超人間、超自然力量的一種社會意識，以及因此而對之表示信仰和崇拜的行為，是綜合這種意識和行為並使之規範化、體制化的社會文化體系。”<sup>②</sup>這當然是與現代西方宗教學十分相近的“宗教”的定義。對於道教來說，“道”就是那個“超人間、超自然的力量”，教義、經典和組織都既是為了對“道”的信仰和崇拜能夠“規範化、體制化”，但同時相當部分的教義和教規都是借“道”的口吻來發佈傳達的。凡此種種要素的“綜合化”，纔形成符合現代宗教定義的

---

① 參見埃里亞德《世界宗教理念史》卷一，1975年法文版初刊，此據吳靜宜、陳錦書中譯本，臺北：商周出版公司，2001年，26、29頁。

② 呂大吉《宗教學通論新編》，北京：中國社會科學出版社，1998年，78—87頁。



道教。因此，我們這裏討論的是作為一個正規宗教的中古經教道教形成的問題，而不是某種道教信仰發源和流傳的問題。湯一介先生認為真正的道教要有齊備的教義、經典、組織和崇拜神靈，這些都是構成一種正式的宗教所必備的要素<sup>①</sup>。因為本書的立場和方法從根本上說是歷史學的而非宗教學的，因此為論述方便，這裏祇採用湯一介先生的說法，而不拘泥於宗教學紛紜的理論。

基於前述關於道教史開端問題存在各種異說的情況，我認為相對明確一下宗教學上“道”崇拜確立的時間，或許會對取捨以上諸說有所幫助。不過，完整而詳盡地敘述“道”如何從哲學概念轉變為宗教概念，或是全面而直接地論證道教史的開端，都不是本書的目的。本書的各章將分別從各類具體材料入手，在對其中蘊含的一些重要概念或觀念進行力所能及地追根溯源，以及對某些有代表性的學術觀點進行辨析之後，再總結出這類材料與“道”崇拜的關係，從而加深對道教形成的歷史背景的理解。

不過，從“道”崇拜確立的角度考察道教史的開端，充其量祇是考察那些“純粹道教的東西”中的一種，並且祇是任何宗教所必備的四要素之一：崇拜的核心及其人格化的主神，這顯然並非界定道教史開端問題唯一的途徑。因而本書祇是以考察諸多影響道教形成的歷史背景中的一個因素，即以道教信仰和崇拜的核心——“道”的確立為主線，同時也會涉及相關的各種因素，如道教的經典和組織形成的狀況。但這畢竟是有限的考察，所以也不想僅據此就對存在爭議的問題做出全面的回答。

---

<sup>①</sup> 湯一介《論早期道教的發展》，1982年初刊，此據《中國傳統文化中的儒道釋》，北京：中國和平出版社，1988年，109—138頁。

## 四、本書的篇章結構

我將限定自己的考察時限為東漢到晉宋之際，這也正是傳統認為道教成立和初步發展的歷史時期。由於近來利用漢代考古與金石材料，如墓券來考察漢代道教形成的歷史已經取得了很大進展，所以本書的考察也將先從此類材料開始。

在前賢對這批墓券材料的考釋中，王育成先生在個案研究方面成績最大，張勳燎先生則在全面蒐集和解說方面功不可沒。他們利用這批材料主要還是對傳統的道教漢末形成說進行局部地修正。而在本書中，處理這批材料的前提和出發點是力圖先追溯到一個可能找到的更早源頭，然後導順源流向下層層推進。這樣可以將墓券信仰放在更為廣大的歷史背景下考慮，會牽涉到道教形成前後中國信仰世界中的諸多方面，也就因此更有可能看到道教信仰是如何在深厚而廣闊的傳統宗教信仰基礎上生發而出的。

本書的上篇《“天”、“道”之變》中，將首先對目前已知的漢魏六朝時期墓券材料進行編年的處理，從中發現一些不僅對於探討道教歷史，而且對探尋中國傳統信仰世界都很有意義的問題，如墓券性質和形式的演變、墓券所反映的死後世界信仰的源流、墓券中天帝、天帝使者的來源和形象，以及他們是道士，巫師，還是神靈？這是直接關涉道教形成的重要問題之一。排列這批墓券材料和重點分析其中一些重要觀念的原委，可以使本書從一開始就以具體材料為切入點。而從這一切入點得到的重要啟示，即漢魏六朝的信仰世界存在一個明顯的天、道之變，這恰恰是可以統貫全書的一條主要脈絡。

本書的中篇《敬天——漢代信仰世界的核心觀念》，主要從兩方面進行探討。首先是關於漢代老子的神格化。因為老子在道教中被賦予主神的地位，正是瞭解道教的聖人之教如何形成的重要方面，所以老子的神格化在相當程度上是道教是否形成的直接標誌之一。本書的相關討論建立在我幾年來對此問題進行系列考察的基礎上。對《老子聖母碑》和《老子變化經》，我在做博士論文前都已有單篇論文發表，因而在博士論文中祇重點討論了《老子銘》。現在爲了說明以往學者對漢代老子神化的認識多基於定年不當的材料，因此其結論或許頗有重新修正的必要，所以對已發表的論文有所增訂，特別是改正了一些前稿中明顯的錯誤，與對《老子銘》的討論放在一起。而這些論說的要點之一就是，漢代對老子的信仰仍未衝破天崇拜的藩籬，與六朝道教對老子的崇拜判然有別。其次，中篇還重點探討漢代的仙道傳統。這原本是基於另外一塊漢代重要的石刻史料——《肥致碑》，有學者直接把《肥致碑》解讀爲漢代道教的遺跡；而本書的觀點則不同，認爲把《肥致碑》放在漢代仙道傳統的背景上看，則其信仰的核心仍是“敬天”，肥致所實踐的是求仙道術，肥致與其弟子所組成的祇是漢代師徒私相授受的仙道小團體，而非道教的教團組織。由此涉及巫術、方術、道術和巫師、方士、道士之間的關聯與異同，神仙與養生的不同，求仙方技的地域性差異等等有意義的問題。更重要的是，中篇所考察的幾種重要材料本質上都還是在敬天的背景下產生的，由此反映出直到漢末，都沒有出現崇道的主神崇拜和正規化的道教教團組織。

本書的下篇《崇道——經教道教信仰核心的確立》，將重點討論一般認爲道教形成標誌的漢末太平道和五斗米道的歷史源流及

其對後世道教的影響。這也是在我試圖正式提出的關於中古道教的東部傳統和西部傳統的新命題引導下進行的新探索。原本計劃在修改舊稿時,大幅度地加入對以太平道爲代表的東部傳統的探討,即從太平思想的產生、《太平經》與太平道的關係,到太平道被鎮壓後道教的東部傳統不絕若線,乃至在六朝道教中都還有餘緒。但可惜由於時間和篇幅所限,這部分實際上仍祇是在博士論文原稿基礎上做了有限的補充,沒能單獨展開詳細論證。本部分的重點還是放在以五斗米道爲代表的西部傳統上。首先從史籍與道典中對三張家族世系記載不同所引出的疑點、張魯降曹後張氏家族的隱沒和在六朝隋唐的突然復興等等,試圖說明漢中五斗米道從本質上說還是巫術色彩頗濃的漢代夷漢混雜的民間宗教信仰之延續,還不具備真正道教的性質。其次,通過辨析幾種關於張道陵天師的材料,提出中古經教道教所尊奉的三張傳統,準確說來就是張道陵的傳統,是來自太上神授說的神話。太上就是中古道教所崇奉的“道”的人格化和主神化之產物,是與前章所論漢代普遍的對“天”信仰和崇拜的一種新發展。崇道信仰的確立,纔是經教道教形成的最重要標誌。而在崇道背景下出現的三張傳統,其實並非祇有巴蜀漢中米道這一個來源。張天師傳統的確立,是道教東部傳統與西部傳統在晉末宋初彙合的結果,而非完全是對漢中米道傳統的自然延續。尤其要注意的是:張天師傳統更多具有的是象徵意義,道教觀念之物的天師傳統與歷史真實之間,還是有很大的差別。無論如何,中古道教對道崇拜的確立,以及三張傳統的形成,也就意味着中古經教道教的正式形成。

最後是本書的總論部分。

本書承北京佛教文化研究所資助出版  
謹致謝意

華林博士文庫編輯委員會

主 編

季羨林

顧 問

饒宗頤 王永平

編輯委員

王邦維 葛兆光 湛 如 陳 明 李四龍

主辦單位

北京大學東方學研究院  
北京佛教文化研究所

## 總 序

季羨林

“博士”一名，古已有之，幾個朝代都使用過，指的是一種官名。現在我們使用的“博士”，則是舶來品，是英文 doctor（其它德、法等語也一樣）的翻譯，舊瓶裝新酒也。

歐美的教育制度，頗多不同之處。僅就我比較瞭解的德國而言，那裏不大有“畢業”這個概念。一般的情況是，一個學生經過小學、中學、大學十幾年的學習，最後在一個大學安定下來，選中了一個教授，參加了他的討論班，最後被教授認可，願意收為弟子，於是給學生一個題目，由學生自己去作。再經過幾年時間，論文完成，教授同意。於是確定時間，進行答辯。答辯的範圍共有四個：論文本身，一個主系和兩個副系，共有教授三人。主席照例是文學院長，因此答辯委員會一般都由四人組成。委員們巍然高坐，有如法庭。學生是審問對象。教授提問有極大的自由，上天下地，蒼蠅蚊子，無所不可。聽說漢堡大學一位中國學生以漢語為副系，不過圖省力而已。結果教授問：莎士比亞和杜甫誰早？學生答曰：莎士比亞。教授莞爾而笑，說道：“候補博士先生，對不起，你落第了。”我又聽說，十九世紀後半葉德國醫學權威 Virchow，學生答辯時，他捧出了一盤豬肝，放在桌上，問學生這是什麼。學生遲疑了半天，不敢答復。最後教授說：“這是豬肝。”學生說：“我也看着像豬肝。”



但是答辯會教授先生怎麼能拿猪肝出來呢？”最後教授說：“你做不了真正的科學家。既然認定是猪肝，為什麼不敢說出來呢？”類似這樣的故事，我還聽過很多。你從中可以悟出來研究學問的道理。

至於博士論文，這當然是獲得學位的主要根據。這是一個學子展示才華，顯露鋒芒的最佳的地方。德國教授對論文的要求不算太低。一篇論文必須有點新東西，有點原創性。原創性當然有高低之別。但是，不管是高是低，你必須有，則是不可逆轉的要求。否則東抄西抄，下筆萬言，也只等於一堆廢紙。德國這一點小小的經驗，很值得我們中國學習。

我們中國實行博士生制度，不過只有二十來年的歷史。但是，一實行，首先就碰到攔路虎，這一條虎就是教授膨脹。據報載，一個大學裏的一個系共有七十名教員，其中有六十八位教授。這是否是事實，我不敢說。全國教授的總數，我也不知道，反正其數量是極大的。每一個教授都招博士生，勢所不能。於是某一些人又充分發揮了創造力，製造了博士生導師，簡稱“博導”這樣一個詞兒。博導評審權最初掌握在國務院學位委員會手中。後來授權幾個大學自己評審。於是出了一個匪夷所思的笑話。某大學某系論資排輩，某教授應該擔任博導了，而該教授此時正想寫論文投到某一位博導門下當博士呢。

笑話歸笑話，我擔心的是博士論文的質量。近十幾年來，我讀的博士論文不多，總共也不過三四十篇。總的來看，質量當然會是參差不齊的。但是其中頗多優秀之作。這證明了我們實行博士生制度是成功的，對推進學術研究起了積極的作用。

對博士論文的作者這一群博士們來說，至關重要的問題是論

文的出版。試想一個青年人坐着冷板凳，開電燈以繼晷，恒兀兀以窮年，好不容易製造出一篇論文，結果只有幾個人看。他們鬱悶和失望，不是很自然的嗎？但是，出版又談何容易。哪一家出版社也不肯斥巨資出版很難有銷路的博士論文。十幾年前，海峽對岸主持文津出版社的邱鎮宗教授鼎力相助，在大陸同仁的協助下，賠錢出版“大陸文史哲博士叢刊”，出了百餘種後，無法持續下去，只好停刊。我個人認為邱教授這種善舉實在是功德無量，將永遠銘記在我們心中。

現在這樣功德無量的善舉又有人開始運作了。這是由兩個機構共同促成的，一個是上海龍華古寺的“華林獎學金”，一個是北京的中華書局。這真是天造地設的好搭檔。同這兩個機構我都有誠摯的友誼。上海的龍華寺，是一座佛教千年古剎，住持法師，操行冰霜，寺管會副主任王永平居士清明朗照，他們多年來關心當前我國人文科學的發展和研究工作，出版《華林》學術輯刊，舉辦學術講座，在北大等高校設立“華林獎學金”，不能不令人感到由衷的敬佩。北京中華書局一身正氣，我曾幾次稱之為“中流砥柱”，中華不出一本壞書，在出版界是難能可貴的，這非砥柱而何？我希望這砥柱不被蛀蝕而愈加堅固。在促成這一番功德無量的事業中起重要作用的幾位朋友中，有幾位我們無論如何也不應該忘記。“華林”方面是湛如博士，沒有他的努力，這一件事是成不了的。中華書局方面則是書局領導及漢學室的幾位編輯。沒有他們的支持，這一件事照樣是完成不了的。王邦維教授也做了許多推動工作。對以上幾位朋友，我必須表達我最誠摯的敬意與感謝。

由於衆所周知不言自明的原因，我們還不能把所有的博士論文都納入我們的文庫中。我希望，年輕的博士們，不管你的論文是

否已經納人文庫，都要更上一層樓，鍥而不舍，繼續鑽研，以便取得更新更大的成績。你們都不要忘記李商隱的詩句：“桐花萬里丹山路，雛鳳清於老鳳聲。”你們要亮出你們清越的鳴聲，與全國人民一起共慶昇平。

2003 年 1 月 23 日

# 目 录

導言 .....	1
一、道教起源諸說的歧見 .....	1
二、本書的基本立場 .....	7
三、本書書名解題 .....	19
四、本書的篇章結構 .....	28
 <b>上篇：“天”、“道”之變</b>	
<b>第一章 七世紀前民間鎮墓信仰與道教的關係</b>	
——以漢魏六朝墓券為中心(上) .....	3
<b>第一節 漢魏六朝墓券類材料的編年與簡介</b> .....	3
一、引言 .....	3
二、基本材料編年 .....	14
三、墓券的基本問題解說 .....	43
<b>第二節 七世紀前墓券發展的概觀</b> .....	61
一、第一階段：公元前二世紀至公元一世紀 .....	63
二、第二階段：公元二世紀至三世紀初 .....	80
三、第三階段：公元三、四世紀 .....	101
四、第四階段：公元五、六世紀 .....	116

## 第二章 七世紀前民間鎮墓信仰與道教的關係

——以漢魏六朝墓券為中心(下) .....	126
第一節 “天帝”信仰考源 .....	130
一、從上帝到天帝：昊天上帝與天皇大帝 .....	131
二、北極、道與太一：天文、哲學與神學的貫通 .....	147
三、漢武帝時太一神地位的確立 .....	162
四、太一神的逐漸淡出 .....	186
第二節 “天帝使者”與“天帝神師” .....	199
一、先漢時代的“天使” .....	201
二、漢墓中的天帝使者 .....	219
三、蚩尤與方相 .....	241
四、“天帝神師”與“天帝教” .....	259
第三節 黃帝與黃神 .....	267
第四節 天師與帝王師 .....	284
第五節 本章小結 .....	294

## 中篇：敬天——漢代信仰世界的核心觀念

第三章 漢代老子神格化考論 .....	301
第一節 《老子聖母碑》考論 .....	305
一、王阜和永興元年之辨 .....	307
二、從“李母”到“聖母” .....	309
三、老子、道君與道 .....	330
四、結語 .....	334
第二節 《老子銘》研究 .....	335
一、《老子銘》的著錄與研究 .....	335

二、《老子銘》碑文釋錄 .....	340
三、關於老子神格地位的辨析 .....	344
四、結語 .....	367
第三節 敦煌本《老子變化經》研究 .....	368
一、研究史概述 .....	369
二、原卷錄校初稿 .....	374
三、老子與“道”之等同 .....	383
四、漢晉間道家的變化觀 .....	390
五、成書年代考訂 .....	409
六、結語 .....	415
第四節 本章結語 .....	418
第四章 漢代的仙道信仰 .....	424
第一節 神仙信仰的形成 .....	425
一、神仙信仰的淵藪 .....	429
二、從“僊”到“仙”：從“天”到“山” .....	448
三、仙道技術與理念的現世化 .....	460
第二節 方術與道術 .....	489
一、後漢三國時的兩類方術之士 .....	490
二、漢代神仙家與道家的關係 .....	501
三、方術之“道”的含義 .....	509
第三節 《肥致碑》研究 .....	514
第四節 本章結語 .....	535
 下篇：崇道——經道教信仰核心的確立	
第五章 中古道教三張傳統的確立 .....	543

第一節 三張早期史料的新解讀·····	547
一、漢末魏晉間三張世系的初現·····	547
二、夷漢混雜的“五斗米道”·····	575
第二節 變動不居的張天師形象·····	602
一、張天師地位的不確定性·····	603
二、雜而多端的張天師事蹟·····	608
三、道教的東部傳統與張天師·····	628
第三節 “新出老君”與“新出”天師·····	635
一、“道”的人格化與主神化·····	635
二、新出“老君”與“天師”的意義·····	652
第四節 本章結語·····	664
總論·····	670
主要參考文獻·····	679
後記·····	737
補記·····	740

# **Revering Heaven and Worshipping the Dao: The Intellectual – Historical Background of the Formation of Medieval Canonical Religion Daoism**

## **Contents**

### **Introduction**

1. The Disputes on the Origins of Daoism. .... 1
2. The Basic Standpoints in this Book. .... 7
3. Explaining the Title of this Book. .... 19
4. The Structure of this Book. .... 28

## **Part One: From “Heaven” to “Dao”**

### **Chapter 1. The Relationship between the Popular Belief in Grave – Quelling and Daoism before the Seventh Century C. E. .... 3**

- I. A Chronicle of Grave – Quelling materials from the Han to the  
Six Dynasties Period .... 3
1. Introduction .... 3



---

2. A Basic Chronicle of the Materials .....	14
3. A Discussion of Basic Issues Concerning Grave Contracts .....	43
II. The Trends of the Developments of Grave Contracts before the Seventh Century. ....	61
1. The First Period: From the Second Century B. C. E. to the First Century C. E. ....	63
2. The Second Period: From the Second Century C. E. to the Early Third Century C. E. ....	80
3. The Third Period: The Third and Fourth Centuries. ....	101
4. The Fourth Period: The Fifth and Sixth Centuries. ....	116
<b>Chapter 2. The Relationship between the Popular Belief in Grave – Quelling and Daoism before the Seventh Century C. E. (continued) .....</b>	<b>126</b>
I. The Origins of Belief in Heavenly Emperors. ....	130
1. Form the Emperor on High to the heavenly Emperor: <i>Haotian Shangdi and Tianhuang Dadi</i> . ....	131
2. Polaris, Dao ang Taiyi: The Combination of Astronomy, Phi- losophy and Divinity. ....	147
3. The Taiyi's Position in the Pantheon, as Established during the Reign of Emperor Wu. ....	162
4. The Fading out of Taiyi. ....	186
II. The Envoy of the Emperor of Heaven, and the Holy Master of the Emperor of Heaven. ....	199
1. The Envoy from heaven before the Han Period .....	201

2. The Envoy of the Emperor of Heavenly in Han Tombs. ....	219
3. Chiyou and the <i>Fangxiang</i> . ....	241
4. The Holy Master of the Emperor of Heaven, and the Teachings of the Emperor of Heaven. ....	259
III. The Yellow Emperor and the Yellow Spirit. ....	267
IV. The Heavenly Master and Emperor's Master. ....	284
V. Conclusion. ....	294

## Part Two: Revering Heaven

### ——The Core Belief in Han Period Religion

#### Chapter 3. On the Deification of Laozi in the Han

Period .....	301
I. On the <i>Inscription on Mother of Laozi</i> .....	305
1. The Author and Date of the Inscription .....	307
2. From “ Mother of Li Family ” to “ Holy Mother ”. ....	309
3. Laozi, the Lord of the Dao, and Dao. ....	330
4. Conclusion. ....	334
II. A Study on the <i>Inscription on Laozi</i> . ....	335
1. The History of Studies on the <i>Inscription on Laozi</i> . ....	335
2. The Text of the Inscription. ....	340
3. The Deification of Laozi in the Inscription. ....	344
4. Conclusion. ....	367
III. A Study on the <i>Scripture of the Incarnations of Laozi</i> from Dun- huang. ....	368

1. The History of Study. ....	369
2. A Critical Text of the Scripture. ....	374
3. Laozi's Equival with "Dao". ....	383
4. The Concept of Transformation during Han and Jin Dynasties. ....	390
5. The Date of the Scripture. ....	409
6. Conclusion. ....	415
IV. Conclusion. ....	418

#### Chapter 4. The Belief in Transcendents during Han

<b>Period</b> .....	424
I. How the Belief in Transcendents Came About. ....	425
1. The Origin of Belief in Transcendents. ....	429
2. From "Xian" 僊 to "Xian" 仙: From Heaven to Mountains. ....	448
3. Transcendent Techniques and the Increasingly Commonplace Nature of the Transcendent Ideal. ....	460
II. "Fang" Techniques and "Dao" Techniques. ....	489
1. Two Types of <i>Fangshi</i> in the Late Han and Three Kingdoms Period. ....	490
2. The Relationship between Immortality Seekers and <i>Daojia</i> dur- ing Han Period. ....	501
3. The Meaning of "Dao" in the <i>Fangshu</i> Tradition. ....	509
III. A Study on the <i>Inscription on Feizhi</i> . ....	514
IV. Conclusion. ....	535

## Part Three: Worshipping the Dao

### ——The Establishment of the New Core Belief in Medieval Canonical Religion Daoism

#### Chapter 5. How the Tradition of Three Zhang Was

Established. ....	543
I. A Study on the Earliest Records on the Three Zhangs. ...	547
1. The Emergence of Three Zhang from the End of the Han to the Wei and Jin Dynasties. ....	547
2. The Dao of the Five Pecks of Rice: A Mix of Han People and Foreigners. ....	575
II. The Ever – Changing Images of the heavenly Master Zhang Da- oling. ....	602
1. The Instability of Zhang Daoling's Status. ....	603
2. The Multifarious Stories about the heavenly Master Zhang Da- oling. ....	608
3. The Eastern Tradition of Daoism and Zhang Daoling. ...	628
III. The Newly Emerged Lord Lao and Newly Emerged Heavenly Master. ....	635
1. The Personification and Deification of the Dao. ....	635
2. The Meaning of the Newly Emerged Lord Lao and Newly E- merged Heavenly Master. ....	652
IV. Conclusion. ....	664
General Conclusion .....	670

---

Bibliography .....	679
Postscript .....	737

# 上 篇

## “天”、“道”之變



# 第一章 七世紀前民間鎮墓 信仰與道教的關係

## ——以漢魏六朝墓券為中心(上)

### 第一節 漢魏六朝墓券類材料的編年與簡介

#### 一、引言

按照道教自己的說法,張道陵於漢順帝漢安元年(142)在蜀地鶴鳴山受太上老君之命,得受天師之位,創立天師道。這成為有組織的道教教團形成的標誌,更有學者直接以此作為中國道教創立之始<sup>①</sup>。由於道教歷代相傳的張陵、張衡、張魯祖孫三代天師世系的存在,把張陵的天師道與漢末漢中張魯的五斗米道等同起來也是很自然的事。於是道教源於蜀地的三張,在漢末稱為五斗米道或天師道,從東晉南朝開始稱為天師道或正一道的看法也基本

---

<sup>①</sup> 胡孚琛主編《中華道教大辭典》之“天師道”詞條,北京:中國社會科學出版社,1995年,55—56頁。索安也認為當張道陵假借太上老君之口宣佈新的天道時,至少從公元1世紀以來就已存在的一種民間的非官方信仰就正式變成了道教。見《西方道教研究編年史》中譯本,21頁。



成為定論。這是一種“五斗米道→天師道→正一道”的單線發展脈絡<sup>①</sup>。近年來，隨着大量反映漢魏六朝民間對神靈崇拜和死後世界信仰的考古材料，即早已為學界所知的所謂“買地券”和“鎮墓瓶（甕）”逐漸引起道教學者的注意<sup>②</sup>，利用這些漢代一手材料來考察當時的宗教信仰已經成為可能。一些學者從這些材料中得出這樣的印象：遠在傳統認為的張道陵在蜀地創立天師道之前，漢代民間信仰中已經有了諸如“天帝神師”、“天帝使者”之類的稱呼；張道陵“天師道”的“天師”之稱就是來自這種民間信仰的“天帝神師”。這樣，似乎在漢代民間對於死後世界的信仰當中，找到了張道陵在蜀地創立的天師道所產生和生存的土壤。甚至還有學者據此認為漢末三張的天師道就是源自買地券和鎮墓瓶盛行的中

---

① 代表性論述見潘雨廷《論五斗米道、天師道、正一道之異同》，此據氏著《道教史發微》，上海社會科學出版社，2003年，73—82頁。已有學者試圖對這種單線發展模式提出挑戰，見趙益《三張“二十四治”與東晉南方道教“靜室”之關係》，《東南文化》2001年11期，52—56頁。他從二十四治與靜室的關係對“道教興起的一種直線相承的關係”提出質疑。此外，認為寇謙之道教信仰來源並非漢中米道，從而對以往的道教單線發展模式產生懷疑，參拙文《寇謙之的家世與生平》，《華林》2卷，北京：中華書局，2002年，274—275頁。

② “買地券”是方形或長方形的銘刻，質地一般為石、玉、磚、鉛等；“鎮墓瓶”之外還有罐、甕、盆等，多為陶質容器。對這些器物上文字的稱呼很不統一，對前者一般稱為“墓券”、“地券”、“幽券”、“買地券”、“買地菑”等，後者則稱“鎮墓文”、“解注文”等。對其概述見《中國大百科全書·考古卷》，北京：中國大百科全書出版社，1986年，312—313、391頁；趙超《中國古代石刻概論》，北京：文物出版社，1997年，65—68頁。

原地區，然後再傳入蜀地<sup>①</sup>。由於天師道的創立又被當作道教史的開端，所以如果說對漢代買地、鎮墓類器物的研究已經涉及到重新評價道教形成歷史的重大問題，應該不是誇大之詞。

已有的研究似乎認為漢代墓券所反映的鎮墓信仰與三張天師道是一脈相承的，不僅在名稱、用詞上相近，而且信仰的人群也是基本相同的，所以漢末天師道的根源應該在漢代民間普遍存在的死後世界觀和鎮墓驅鬼的信仰之中。但這種認識還不能說是已經揭示出道教形成的一個重要基礎，而祇是提供了一個可以繼續努力探究的新方向。事實上，漢代民間信仰與漢魏六朝天師道的關係遠非前者是後者的基礎，後者從前者脫胎而出那樣簡單的事。欲想正確認識漢代民間信仰與天師道的關係，必須要對民間信仰和天師道分別進行深入考察之後再作比較。同時，在使用新材料時，如果一味固守某些未必確實的所謂“定論”，還要用舊觀點來解釋新材料，就難以充分揭示出新材料的價值。本書將力圖做到從具體的材料出發，而不是從任何先見的“定論”來考慮漢代的買地、鎮墓信仰與道教的關係。

在前賢的啟發之下，1998年，我提出：應該注意由“天師道”到“道教”的轉變，這可能會使我們對於道教的產生有新的認識<sup>②</sup>。當時我信從了關於漢代墓券中已經反映出“天師道”信仰的觀點，如果東漢初年就已經有了“天師道”，那麼到南北朝初年又正式出

---

① 見張勳燎《東漢墓葬出土的解注器材料和天師道的起源》，《道家文化研究》9輯，上海古籍出版社，1996年，253—266頁。王育成《東漢天帝使者類道人與道教起源》，《道家文化研究》16輯，北京：三聯書店，1999年，181—203頁。

② 劉屹《老子母碑考論》，《首都師範大學學報》，1998年4期，39頁。

現“道教”之稱，這樣一個歷史轉變是頗值留心的。後來我發現，漢代墓券中的所謂“天師道”與漢末三張的天師道很難說有什麼直接的淵源關係，不過兩者的共同點都是處在“天”崇拜的範疇之內。本書關於“道”崇拜確立問題的考慮，也正是從與漢代這些買地、鎮墓器物所反映的“天”崇拜相對照的角度提出的。從所謂“天師道”到“道教”的轉變，和從“天”崇拜到“道”崇拜的轉變是同步的，或可看作同一個巨大的歷史變遷在不同方面的表現。這將是本書一個中心論題。而這一論題的產生並非來自我的憑空臆想，其根據正存在於本章所進行的對這批漢魏六朝墓券材料的爬梳與論考之中。因此，本章對基本材料的介紹，不僅是本書所要考察的幾方面資料之一種，更是全書主要論題的切入點。

所謂“買地券”或“鎮墓瓶（甕）”，在古代就有發現，並得到很多文人學者的重視。唐·李匡乂的《資暇集》大約是目前所知最早討論墓券和道教符咒中“急急如律令”一語的文獻<sup>①</sup>。北宋仁宗下敕編成的《地理新書》有對墓葬中使用地券的專門記述<sup>②</sup>。以後，北宋·王楙《野客叢書》<sup>③</sup>，南宋·趙彥衛《雲麓漫鈔》<sup>④</sup>、陶穀

①（唐）李匡乂《資暇集》卷中“急急如律令”條，《叢書集成初編》據陽山顧氏文房覆宋本排印本，15頁。

②《地理新書》，北宋景祐三年（1036）至熙寧三年（1070）間編成，初為二十卷，金明昌壬子年（1192）重刊為十五卷。今藏於中國國家圖書館、北京大學圖書館和臺北中央圖書館。此據1985年臺北集文書局出版的中央圖書館藏金明昌抄本影印本《圖解校正地理新書》。

③（宋）王楙《野客叢書》卷十二“如律令”條，《叢書集成初編》據《稗海》本排印本，117頁。

④（宋）趙彥衛撰、傅根清點校《雲麓漫鈔》，北京：中華書局，1996年，87—88、125頁。

《清異錄》<sup>①</sup>，金·元好問《續夷堅志》<sup>②</sup>，元·周密《癸辛雜識》<sup>③</sup>，明·徐渭《青藤書屋文集》<sup>④</sup>，清·錢大昕《潛研堂金石文跋尾》和《十駕齋養新錄》等<sup>⑤</sup>都有相關的記載或評說。

近代以來較早注意到這些材料的是端方、葉昌熾和羅振玉等先生<sup>⑥</sup>。羅振玉最早提出應將墓券分為“買之於人”的真正土地買賣契約的“地券”，和“買之於神”的作為明器的“鎮墓券”兩種，提醒人們對於墓券的內容，不能完全信以為真。但早期對它們進行系統深入研究的學者，卻恰恰是從社會經濟史或法制史的角度着

---

①（宋）陶穀《清異錄》卷四“喪葬”之“土筵席”條，《叢書集成初編》據寶顏堂秘笈本影印本，343頁。

②（金）元好問撰、常振國點校《續夷堅志》卷三“王處存墓”條，北京：中華書局，1986年，61頁。

③（元）周密撰、吳企明點校《癸辛雜識》別集下“買地券”條，北京：中華書局，1988年，277頁。

④（明）徐渭《青藤書屋文集》卷四，《叢書集成初編》據海山仙館叢書排印本，30—31頁。

⑤（清）錢大昕《潛研堂金石文跋尾》卷二，陳文和主編《嘉定錢大昕全集》6卷，南京：江蘇古籍出版社，1997年，44—45頁；《十駕齋養新錄》卷十五，《全集》7卷，413頁。

⑥ 端方《陶齋藏石記》記錄了7件墓券；葉昌熾《語石》記錄2件；羅振玉則先後有《蒿里遺珍》、《地券徵存》、《貞松堂集古遺文》、《貞松堂吉金圖》、《蒿里遺文目錄》、《蒿里遺文目錄續編》等多種著作刊佈了26件墓券。

手,如仁井田陞<sup>①</sup>、何泗維(A. F. P. Hulsewe)<sup>②</sup>等。他們的研究雖然取得很大的成績,但由於埋入地下的墓券從本質上說是一種民間信仰層面的精神生活的產物,能在多大程度上反映現實世界的經濟生活是很有疑問的。還有一些學者甚至基本否定其在說明漢代現實經濟生活方面的價值<sup>③</sup>,本書在下面還將繼續討論這個問題。另有一些學者曾在探討《蘭亭序》真偽時,利用部分漢魏六朝墓券作為辨析六朝書體的重要參照物<sup>④</sup>。

目前國內的相關研究,主流仍是難以割捨用這類材料研究現實社會經濟問題的熱情,或是局限於對個別地區所發現的個別墓券做個案探討,或是試圖做一些斷代性質的研究,卻又缺乏相應的

---

① 仁井田陞先後有《唐宋法律文書の研究》,東京大學出版會,1937年初版,1983年再版;《中國法制史研究·土地法·取引法》,東京大學東洋文化研究所,1960年。

② A. F. P. Hulsewe, “‘Contracts’ of the Han Period”. In *Il Diritto in Cina*, ed. L. Lanciotti. Florence: Olsechki, 1978, pp. 11—38.

③ 如李壽岡《也談“地券”的鑒別》,《文物》1978年7期,79—80頁。

④ 1965年的《文物》月刊曾連續刊登多篇論辨《蘭亭集序》的文章,已收入《蘭亭論辨》,北京:文物出版社,1973年。其中利用墓券材料的主要是郭沫若《由王謝墓誌的出土論到蘭亭序的真偽》,5—32頁;徐森玉《〈蘭亭序〉真偽的我見》,83—90頁;于碩《東吳已有“暮”字》,93頁。並參華人德、白謙慎主編《蘭亭論集》,蘇州大學出版社,2000年。從書法角度的論說還有華人德《談買地券》,《中國書法》1994年1期,34頁。

歷史背景<sup>①</sup>。可以說，至今仍然沒有建立起一個適合的歷史平台來觀察墓券的發展變化。當然，社會經濟、書法藝術等方面都不再是本書所要關注的角度。現在是該重點考慮這批材料在理解道教形成和佛教傳入之前的漢代民間宗教信仰方面所具有的獨到價值的時候了。

根據這批材料對漢魏六朝民間宗教信仰進行考察的研究雖不能說剛剛展開，但卻仍有許多問題未得觸及。據管見所及，這方面

---

① 關於國內學界研究著錄買地券的綜述，參見曹岳森《買地券研究三題》，《四川文物》2001年1期，8—11頁；呂志峰《東漢買地券著錄與研究概述》，《南都學刊》2003年2期，6—10頁。此外還有一些分時代和地域介紹買地券的文章：蔣廷瑜《從廣西出土的南朝地券看當時的社會經濟狀況》，《廣西民族學院學報》1985年7期；陳柏泉《江西出土買地券綜述》，《考古》1987年3期；張均紹《唐代南巴縣令買地券考》，《廣東省博物館館刊》1988年創刊號；吳興安《安徽出土的歷代買地券研究》，《文物研究》1988年3期。李裕群《宋元買地券研究》，《文物季刊》1989年2期；王志高《六朝買地券綜述》，《蘇州大學學報》1996年2期，89—92頁；王志高、董廬《六朝買地券綜述》，《東南文化》1996年2期，49—54頁；曹岳森《四川出土買地券的初步研究》，《四川文物》1999年6期，9—17頁；張合榮《貴州古代墓葬出土的買地券》，《貴州文史叢刊》2002年4期，43—46頁等等。

主要已有原田正己<sup>①</sup>、石泰安(R. A. Stein)<sup>②</sup>、湯淺幸孫<sup>③</sup>、陳槃<sup>④</sup>、吳榮曾<sup>⑤</sup>、吳天穎<sup>⑥</sup>、祁泰履(T. F. Kleeman)<sup>⑦</sup>、索安(Anna

---

① 原田正己《民族資料としての墓券—上代中國人の死靈觀の一面》,《フィロソフィア》,45,1963年,1—26頁;《墓券文に見られる冥界の神とその祭祀》,《東方宗教》,29號,1967年,17—35頁;《中国人の土地信仰についての一考察》,《洪淳昶博士還曆記念論文集》,1977年,39—72頁。

② R. A. Stein, “Aspects de la foi juree en Chine”, *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, V Section – Sciences religieuses*, Paris, 1965—67; “Textes taoistes relatifs a la transmission des livres reveles”, *ibid.* 1967—68. “Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries,” 王宗昱中譯文, 345—369頁; 呂鵬志譯文, 39—67頁。

③ 湯淺幸孫《地券徵存考釋》,《中國思想史研究》4,1981年,1—34頁。

④ 陳槃《於歷史與民俗之間看所謂瘞錢與地券》,《中央研究院國際漢學會議論文集》,臺北:1981年,855—906頁。

⑤ 吳榮曾《鎮墓文中所見到的東漢道巫關係》,1981年初刊,此據氏著《先秦兩漢史研究》,北京:中華書局,1995年,362—378頁。

⑥ 吳天穎《漢代買地券考》,《考古學報》1982年1期,15—34頁。

⑦ Terry Kleeman, “Land Contracts and Related Documents,”《牧尾良海博士頌壽紀念論集・中國の宗教・思想と科學》,東京:國書刊行會,1984年,1—34頁。

K. Seidel)<sup>①</sup>、蔡運章<sup>②</sup>、王德剛<sup>③</sup>、劉昭瑞<sup>④</sup>、蔡霧溪 (Ursula - An-

---

① Anna Seidel, “Geleitbrief an die Unterwelt: Jenseitsvorstellungen in den Graburkunden der späteren Han Zeit.” *Religion und Philosophie in Ostasien*, ed. by Gert Naundor et al. Würzburg: Konigshausen und Neumann, 1985, pp. 161—183. “Traces of Han Religion In Funeral Texts Found In Tombs,” 秋月觀暎主編《道教と宗教文化》，東京：平河出版社，1987年，21—57頁。趙宏勃中譯文載《法國漢學》7輯，北京：中華書局，2002年，118—148頁。並參“Post - Mortem Immortality or: The Taoist Resurrection of the Body,” *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions*. Dedicated to R. J. Zwi Werblowsky, eds., S. Shaked, D. Shulman, and G. G. Stroumsa, Leiden E. J. Brill, 1987, pp. 223—237.

② 蔡運章《東漢永壽二年鎮墓瓶陶文考略》，《考古》1989年7期，649—652、661頁。

③ 王德剛《漢代道教與“買地券”、“鎮墓瓶”》，《文獻》，1991年2期，264—271頁。

④ 劉昭瑞《談考古發現的道教解注文》，《敦煌研究》，1991年4期，52—57頁；《太平經與考古發現的東漢鎮墓文》，《世界宗教研究》，1992年4期，111—119頁；《關於吐魯番出土隨葬衣物疏的幾個問題》，《敦煌研究》1993年3期，64—72頁；《“承負說”緣起論》《世界宗教研究》1995年4期，100—107頁。《妳女地券與早期道教的南傳》，《華學》2輯，廣州：中山大學出版社，1996年，303—313頁。



gelika Cedzich)<sup>①</sup>、小南一郎<sup>②</sup>、倪輔乾 (Peter Nickerson)<sup>③</sup>、范家

---

① Angelika Cedzich, "Ghosts and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy," *Taoist Resources* v. 4 nr. 2, 1993, pp. 23—36. 並參 Ursula - Angelika Cedzich, "Corpse Deliverance, Substitutue Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China," *Journal of Chinese Religions*, No. 29, 2001, pp. 1—68.

② 小南一郎《漢代の祖靈觀念》，《東方學報》，京都，66 冊，1994 年，1—62 頁。

③ Peter Nickerson, "Shamans, Demons, Diviners and Taoists: Conflict and Assimilation in Medieval Chinese Ritual Practice (c. A. D. 100—1000)", *Taoist Resources*, Vol. 5. 1, 1994, pp. 41—66. "Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China," Ph. D. Dissertation. University of California, Berkeley, 1996. Peter Nickerson 著、澤章敏譯《中國の中世初期における鬼神觀と官僚制——道教の宇宙論における六天について》，山田利明、田中文雄編《道教の歴史と文化》，東京：雄山閣，1998 年，197—210 頁。

偉<sup>①</sup>、張勳燎<sup>②</sup>、王育成<sup>③</sup>、饒宗頤<sup>④</sup>、連劭名<sup>⑤</sup>等前賢的成果問世。以上這些成果，有的重在解釋文字術語，有的偏重個案研究。雖然也有如張勳燎《道教考古》、王育成《道教法印令牌探奧》等力圖總

---

① 范家偉《六朝時代嶺南的天師道傳播》，《宗教學研究》1996年3期，32—37頁。

② 張勳燎前揭《東漢墓葬出土的解注器材料和天師道的起源》一文。他和白彬合作的《道教考古》一書即將出版。

③ 王育成《東漢道符釋例》，《考古學報》，1991年1期，45—56頁；《武昌南齊劉覬地券刻符初釋》，《江漢考古》，1991年2期，82—88頁；《洛陽延光元年朱書陶罐考釋》，《中原文物》，1993年1期，71—76、81頁；《徐副地券中天師道史料考釋》，《考古》，1993年6期，571—575頁；《文物所見中國古代道符述論》，《道家文化研究》9輯，1996年，267—301頁；《南李王陶瓶朱書與相關宗教文化問題研究》，《考古與文物》1996年2期，61—69頁；《略論考古發現的早期道符》，《考古》1998年1期，75—81頁；《東漢天帝使者類道人與道教起源》，《道家文化研究》16輯，1999年，181—203頁。與此相關的研究還有：《道教法印令牌探奧》，北京：宗教文化出版社，2000年；《道教法印考實》，《中國社會科學院歷史研究所學刊》第1集，北京：社會科學文獻出版社，2001年，432—507頁。《道教文物藝術與考古發現》，《法國漢學》7輯，2002年，596—626頁。

④ 饒宗頤《記建興廿八年松人解除簡——漢五龍相拘絞說》，《簡帛研究》2輯，北京：法律出版社，1996年，390—394頁；《敦煌出土鎮墓文所見解除慣語考釋》，《敦煌吐魯番研究》3卷，北京大學出版社，1998年，13—18頁。又見王素、李方著《魏晉南北朝敦煌文獻編年》，臺北：新文豐出版公司，1997年，“饒序”。

⑤ 連劭名《建興廿八年松人解除簡考述》，《世界宗教研究》1996年3期，116—119頁；《洛陽延光元年神瓶朱書解除文述略》，《中原文物》1996年4期，74—75頁；《漢晉解除文與道家方術》，《華夏考古》1998年4期，75—86頁。

結和做出全盤把握的力作，但由於利用這批材料進行宗教學的研究可以說剛剛步入正軌，現在的所有工作都祇能是奠基性的。因此，這方面還會有許多工作要做。

無論做怎樣性質的研究，當面對這批材料時，一個無法回避的問題就是：這批材料與道教究竟是一種什麼樣的關係？在已有的研究中，學者們或者直接把這批材料稱作漢代早期道教活動的遺物，或者說這祇是“原道教”的東西，還不是道教。實際上，儘管最明確反對把這些材料直接看作道教遺物的恰恰是一些專業的道教學者，但他們也很少能給出一種理論上的說明，即根據什麼來判斷它屬於道教，或是相反。例如，吳榮曾、索安、蔡霧溪、張勳燎、王育成等，他們都意識到這批材料對研究道教形成史的重要性，但卻分別得出不同的結論，詳見本章第二節。這一事實本身也說明，已有的研究還缺乏一種相對客觀而統一的標準，使得對此問題的討論不僅沒有如人所願地逐漸清晰道教形成的背景，反而給我們帶來更多新的困惑。因此，本章在他們的啟發下展開對這批材料的考察，主要目的也在於希望能夠正面回答如何給這批材料定性的問題，即它們究竟是否屬於道教信仰的產物，並且如何通過它們來理解道教形成的歷史。

## 二、基本材料編年

本節所用的材料主要是漢魏六朝墓葬中的出土物，包括告地

策、墓券和墓瓶、墓罐、木簡等<sup>①</sup>。之所以要把考察的時限上推至西漢，且下延至六朝，以及加入告地策等先於東漢買地、鎮墓器物的材料，是為了更好地理解這種信仰的源流和背景。率先對其中的墓券與墓瓶材料進行全面整理且其成果可靠性較高的是池田明（溫）先生，他曾先後兩次發表自己對中國歷代墓券的搜集考釋成果，為我們進行這方面研究提供了重要的基礎材料<sup>②</sup>。此後的一些出色研究也大多根據池田先生的成果<sup>③</sup>。此外，永田英正氏編的《漢代石刻集成》也收錄了一些墓葬中的石刻文字<sup>④</sup>。張傳璽先

---

① 張勳燎稱其收集到 79 件解注文器材料，其中陶容器 70 件，鉛磚券版 9 件；又稱解注瓶就有 200 件之多，見其前揭文 256、259 頁。但他未說明這些材料的時代範圍，也不知其中有多少是未曾公佈的。王育成稱在東漢文物考古資料中，與天帝使者類道人有關的解除文、道印、碑刻，不少於 150 件，見王育成《東漢天帝使者類道人與道教的起源》，182 頁。本節重點並不在於排列全部的材料，而是希望建構一種理解這些材料的背景。

② 池田溫《中國歷代墓券略考》，初刊於《東洋文化研究所紀要》86 號，1981 年；此據其修訂稿，見《アジアの社會と文化》I，東京大學出版會，1982 年，193—278 頁。

③ 如前引索安 1987 年文；韓森（Valerie Hansen），*Negotiating Daily Life in Traditional China – How Ordinary People Used Contracts, 600—1400*, Yale University, 1995。但她們所用的都是池田先生 1981 年的初刊稿。韓森相關的文章還有《宋代的買地券》，鄧廣銘、漆俠主編《國際宋史研討會論文選集》，保定：河北大學出版社，1992 年，133—149 頁；“Why Bury Contracts in Tombs?”，*Cahiers d'Extrême – Asie*, Vol. 8, 1995, pp. 59—66；《為什麼將契約埋在墳墓裏》，朱雷主編《唐代的歷史與社會》，武漢大學出版社，1997 年，540—547 頁。

④ 永田英正編《漢代石刻集成·圖版釋文篇·本文篇》，京都：同朋社，1994 年。

生主編的《中國歷代契約彙編考釋》是從研究古代社會經濟史的角度出發，雖然這實際上遠離了墓券的本來意義，但書中收錄的漢魏六朝墓券有一些是池田先生未收的<sup>①</sup>。而在他們的成果之後，又有一些新的考古發掘和考古報告發表，如李蔚然、羅宗真等書中都偶有介紹<sup>②</sup>。近來還有劉昭瑞先生蒐羅漢魏石刻文字，特意單列 74 件漢魏鎮墓文作為附錄<sup>③</sup>。白彬的博士論文重點探討六朝買地券，也對本書六朝部分材料的蒐集有補苴之功<sup>④</sup>。這些都使本書得以在前賢工作的基礎上再做整理和補充。當然，也一定還有一些已經刊佈而被我遺漏，或尚未公佈詳盡資料的相關出土器物，因而我下面的整理工作可能還很不完備。但我做此工作的主要目的不一定求全，而是首先要將從西漢到隋八百年間的墓券類材料進行編年的處理，以求反映出相關民間信仰基本的歷史背景和發展演變的脈絡。在此基礎上對體現出來的某些特點進行重點的解說。

---

① 張傳璽主編《中國歷代契約彙編考釋》，北京大學出版社，1995 年。其中共收漢魏六朝時期墓葬出土買地券 45 件，池田未收約有 10 件。

② 李蔚然《南京六朝墓葬的發現與研究》，成都：四川大學出版社，1998 年；羅宗真《六朝考古》，南京大學出版社，1994 年。

③ 劉昭瑞《漢魏石刻文字繫年》，臺北：新文豐，2001 年。其書收錄材料的時限為兩漢、新莽及三國。而他在書中引及的日本渡部武氏編《鎮墓文·衣物疏集成（初篇）》，稿本，東海大學，1999 年，則是我未得獲見的。

④ 白彬《吳晉南朝買地券、名刺和衣物疏的道教考古研究》，四川大學博士學位論文，2001 年 7 月。並參《南方地區吳晉墓葬出土木刺研究》，《四川大學考古專業創建四十週年暨馮漢驥教授百年誕辰紀念文集》，成都：四川大學出版社，2001 年，401—410 頁。

**表 1、漢魏六朝告墓、買地、鎮墓材料一覽表**

說明：本表力求儘可能多地反映每一件墓券類材料上所承載的歷史信息。除時間、地點、人名和神名等基本信息外，表中“性質”一項情況比較複雜，詳見下文的論述；“資料來源”一般指此材料最初或較早刊布之處；“參考出處”則指製作本表時主要參照的池田溫（簡稱“池田”）、張傳璽（簡稱“張”）、劉昭瑞（簡稱“劉”）等集中收錄之書和一些僅見於零散公佈或個案研究之出處，並儘可能提供其出處頁碼，以便讀者查核；“備註”則是提示此材料值得注意的信息。

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
1	173B. C.	文帝前元 七年	湖北江陵	燕	安都丞	告墓牘	《文物》, 1993/8, 12—20	《江漢考古》, 1994/2, 41	
2	168B. C.	文帝前元 十二年	湖南長沙	軟侯之子	主賊郎中、 主賊君	告墓牘			陳松長認為 此非告地策
3	167B. C.	文帝前元 十三年	湖北江陵	嬰遂	地下丞土 主	告墓牘	《文物》, 1975/9,	《文物》, 1977/ 12, 76	
4	153B. C.	景帝前元 四年	湖北江陵	張偃	地下主?	告墓牘	《文物》, 1974/7, 49		
5	140B. C.	建元元年		朱忠		買地券	仁井田陞《中國法 制史研究》卷二《土 地法·取引法》, 426	池田, 266 張, 58	疑偽, 吳天穎 判定為偽。
6	138B. C.	建元三年	廣州白雲山	宏光	天地、五行	買地券	《藝術叢編》冊五	張, 59	疑偽
7	71B. C.	本始三年	江蘇邗江	王奉世	土主	告墓牘	《文物》1981/11, 17、 18		
8	68B. C.	地節二年	四川巴縣	楊量		買地 刻石	陸增祥《八瓊室金 石補正》卷二	池田, 213 張, 32—33	疑偽, 趙超認 為非偽

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
9	49B. C.	黃龍元年		諸葛敬		買地券	劉體智《小校經閣金文》	池田, 266; 張, 60—61	干支有誤, 疑偽
10	A. D. 56	建武中元元年	山東	徐勝		買地券	《文物》1972/5, 60—61	池田, 267; 張, 61—62	干支有誤, 疑偽
11	A. D. 76	建初元年	浙江會稽	昆弟六人		買地摩崖石刻	《八瓊室金石補正》卷三	池田, 213 張, 43—44	池田列爲參考
12	A. D. 82	建初六年	山西忻州	武摩英		買地券	端方《匋齋藏石記》卷一	池田, 214	
13	A. D. 85	元和二年	河南洛陽	馬榮		買地券	錢存訓《書於竹帛》圖版 12A	池田, 267 張, 67—68	
14	A. D. 85	元和二年	山東莒縣	孫仲陽父		石闕	刻石	《文物》1965/5, 17、19	池田, 214 池田, 參考
15	A. D. 92	永元四年	陝西寶雞		天帝、北斗	鎮墓罐	《文物》, 1981/3, 55	劉, 177	天帝(星神)最早出現



序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
16	104	永元十六年	陝西長安		□皇□□	解除瓶	《文物參考資料》，1958/7, 64—65	吳榮曾, 363; 劉, 178	與下建和元年加氏同墓
17	122	延光元年	河南洛陽		丘丞墓	解除罐	《考古學集刊》，7, 1991.	劉, 178	生屬長安, 死屬丘丞墓
18	125	延光四年		李德		買地券	《文物》1964/12, 61	池田, 267 張, 62—63	技術鑒定為偽。
19	128	永建三年			□帝、丘丞墓伯	鎮墓瓶	《古器物識小錄》	吳榮曾, 363; 劉, 179	丘丞墓伯
20	133	陽嘉二年	陝西戶縣	曹伯魯	天帝使者、黃神	鎮墓、解除罐	《考古與文物》，1980年創刊號	池田, 270; 劉, 179—180	最早出現天帝使者、黃神越章之印
21			河南陝縣	2號墓	黃神	鎮墓瓶	《考古學報》，1965/1	劉, 181	祇可辨識“黃神越章”四字
22	135	陽嘉四年	河南陝縣	唐氏	天帝神師臣□	鎮墓瓶	《考古學報》，1965/1, 123	劉, 181—182	最早出現天帝神師

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
23	140	永和五年	遼寧蓋縣			鎮墓磚	《文物》，1977/9	吳榮曾, 363; 劉, 182—183	用庸數千, 死者魂歸棺槨
24	141	永和六年	陝西西安		天帝神師 使者、天帝 使者	鎮墓、解除 瓶	《書道全集》，卷三， 10—11	王育成 1999, 195; 劉, 183— 184	墓伯、墓丞 相、墓門亭長
25	147	建和元年	陝西長安	加氏	天帝使者、 司命司祿、 墓皇使者	鎮墓瓶	《文物參考資料》， 1958/7	池田, 270— 271; 劉 184— 185	鉤校、鉛人
26	147	建和元年	陝西長安	加氏	北斗君	解除瓶	《考古》，1998/1	王育成, 1998, 77; 劉, 185	與上件同出 一墓, 有北斗 星圖
27	147	建和元年	山東煙台			鎮墓 石人	《中國文物報》， 2000/3. 19—1	劉, 185	急急如律令
28	151	元嘉元年	山東蒼山		仙人、玉女 雷公、四神	畫像石 墓石刻	《考古》 1975/2, 126—127	池田, 214—215	池田, 參考
29	151	元嘉元年				鎮墓 鉛券	《貞松堂集古遺 文》，卷一五	劉, 185—186	如律令有符 文

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
30	152	元嘉二年	河南洛陽	許蘇氏	黃帝	解除瓶	《考古與文物》，1997/2	劉，186—187	合會神藥
31	156	永壽二年	陝西西安	成桃椎	天帝使者 墓中神靈	鎮墓瓶	《書道全集》，卷三，4—5	池田，271； 劉，187—188	丘丞墓伯、地下二千石
32	156	永壽二年	陝西西安	劉孟陵	縣官、五方 吏事	鎮墓瓶	《書道全集》，卷三，6—9	池田，272； 劉，189	縣官敢告
33	156	永壽二年	河南洛陽		天帝使者、 黃帝	鎮墓瓶	《考古》，1989/7，649—652	劉，190—192	大黃印章、風伯雨師、玄武
34	161	延熹四年	河南孟津	鍾仲游妻	黃帝、天帝 墓中神靈	買地、鎮墓 鉛券	《貞松堂集古遺文》，卷一五	池田，215	“天帝教如律令”
35	162	延熹五年	四川萬州	真道	天帝	買地、鎮墓 碑	《隸續》，卷十九	池田，216	池田，參考
36	163	延熹六年	山東嶧縣	□通本		墓誌類刻 石	《光緒嶧縣志》	池田，216—217	池田，參考

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
37	166	延熹九年	陝西西安			解除瓶	《考古與文物》， 1989/2	劉，192	除殃、復重
38	166	延熹九年	山西臨猗	韓祔興	墓中神靈	鎮墓瓶	《中國文物報》， 1993/11.7—3	劉，192—193	五部中都二千石
39	167	永康元年	河南洛陽				《中原文物》，1984/ 3	劉，193—194	蒿里
40	167	永康元年	河南洛陽		天帝、天上 使	鎮墓、解除 瓶	《中原文物》，1984/ 3	劉，194—195	絕鉤注重；神 藥
41	167	永康元年	河南洛陽			鎮墓、解除 罐	《中原文物》，1984/ 3	劉，195	不得相妨；有 符文
42	168	建寧元年	陝西潼關	楊氏	皇帝使者	鎮墓瓶	《文物》，1961/1, 59	劉，196—197	重復
43	168	建寧元年	陝西潼關	楊氏		鎮墓瓶	《文物》，1961/1, 59	劉，197	中央雄黃

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
44	168	建寧元年	浙江蕭山	番延壽		買地磚	王繼香《越中古刻九種》	池田, 217—219 張, 63	張, 疑偽
45	168	建寧元年		馬氏兄弟		買山磚	陸蔚庭氏原藏	《語石》, 卷五	墓磚
46	169	建寧二年	河南洛陽	王未卿		買地鉛券	《貞松堂集古遺文》 卷一五	池田, 219 張, 47—48	
47	170	建寧三年	河南洛陽		黃帝、青烏子	鎮墓、解除瓶	《洛陽燒溝漢墓》, 154	劉, 197—198	厭除、建除
48	171	建寧四年	河南洛陽	孫成		買地鉛券	《蒿里遺珍》、《地券徵存》	池田, 219—220 張, 48—50	
49	171	建寧四年	陝西西安		□帝	鎮墓瓶	《書道全集》卷三	劉, 198	五方之一 “南方”
50	172	熹平元年	陝西西安	陳叔敬	西冢公伯 倉林君、 武夷王	鎮墓 解除瓶	中村不折《書法源流考》	池田, 272; 劉, 198—201	共3件相同 分別告西、 北、東冢

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
51	173	熹平二年	河南洛陽	趙奇		買地 鉛券	北大圖書館藏拓片	張, 64	張, 疑偽
52	173	熹平二年	山東濟寧		五帝	刻石	《貞松老人遺稿》甲 《石交錄》卷一	劉, 201	五方五色帝
53	173	熹平二年	山西同蒲路	張叔敬	天帝使者、 黃神	鎮墓 解除缶	郭沫若《奴隸制時 代》, 92—93	池田, 273; 劉, 202—203	人參代生 鉛人代死
54	175	熹平四年		胥文台	天帝 墓中神靈	鎮墓瓶	《古器物識小錄》	池田, 273— 274; 劉, 203—204	
55	176	熹平五年	江蘇揚州	劉元台		買地磚	《文物》1980/6, 57	池田, 220; 張, 50—51	
56	177	熹平六年		某		解除 鉛券	《フイロソフイア》 45, 21	池田, 220	
57	179	光和元年	河南平陰	曹仲成	天帝	買地 鉛券	《書道全集》卷三, 15	池田, 220— 221; 張, 51—52	他如天帝律 令

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
58	179	光和二年	河南洛陽	王當	墓中神靈	買地鎮墓 鉛券	《文物》1980/6	池田, 221; 劉, 205—206	
59	179	光和二年	陝西西安	段氏	天帝神師 黃越章	鎮墓罐	《書道全集》卷三, 15	劉, 204—205	移映去咎, 太 白等星
60	182	光和五年	河北望都	劉公	□帝神師 墓中神靈	買地鎮墓 磚券	《望都二號漢墓》	池田, 221— 222; 劉, 206—207	解除咎殃
61	183	光和六年	安徽亳縣	戴子起	丘丞墓伯	買地鎮墓 鉛券	《文物研究》第三期	白彬, 2001, 126—127	
62	178—183	光和年間	陝西寶雞	王氏	黃神 北斗	鎮墓 解除瓶	《文物》, 1981/1, 53—54	劉, 207—208	黃□神藥
63	184	光和七年	河南洛陽	樊利家		買地 鉛券	《貞松堂集古遺文》 卷一五	池田, 222, 268; 張, 55—56	池田兩見, 一 處存疑
64	188	中平五年	河南洛陽	房桃枝		買地 鉛券	《貞松堂集古遺文》 卷一五	池田, 222— 223; 張, 57	

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
65	188	中平五年	河南洛陽	性侍郎		買地 鉛券	北大、書道博物館藏 拓片	池田,270 張,65	疑偽
66	190	初平元年	陝西臨潼	劉氏		解除瓶	《文博》,1989/1,41	劉,208—209	解諸句校、復 重
67	190	初平元年	陝西西安	孫氏	丘丞墓伯、 地下二千 石	鎮墓瓶	《文物》1987/6	劉,210—211	文末有符文
68	190	初平元年	河南洛陽			鎮墓瓶	《洛陽燒溝漢墓》, 154	劉,209—210	生死勿相擾
69	191	初平二年	河南洛陽		丘丞墓伯	鎮墓解除 瓶	《洛陽中州路(西工 段)》,134	劉,211—212	“付與道行 人”
70	194	初平四年	陝西西安	王氏	天帝使者 墓中神靈	鎮墓瓶	《文物》1980/1	池田,274; 劉,212—214	“轉要道中 人”
71	198	建安三年		崔坊	皇天后土	買地 鉛券	《小校經閣金文》卷 一三	池田,268 張,65—67	疑偽



序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
72		東漢後期	安徽阜陽	元延	天帝、丘丞、墓伯	買地鎮墓鉛券	《文物研究》第三期	白彬, 2001, 127	
73	150—200	東漢中後期		張氏	天帝使者、黃神	鎮墓瓮	《書道全集》卷三, 12、15	池田, 274; 劉, 231—232	黃神越章
74	150—200	東漢中後期	陝西寶雞	睢方	黃神北斗、墓神墓伯	鎮墓解除瓶	《文物》1981/3, 48—50	池田, 275; 劉, 217—218	葬犯墓神墓伯, 移別
75	150—200	東漢中後期	陝西寶雞	阿丘	黃神北斗、墓神墓伯	鎮墓解除瓶	《文物》1981/3, 48—50	池田, 275; 劉, 218—219	劉昭瑞疑阿丘即睢方
76	150—200	東漢中後期	河南靈寶	楊氏	天帝使者墓中神靈	鎮墓解除瓶	《文物》1975/11, 75—93	池田, 275—276; 劉, 216—217	兩墓共出 7 件相同朱書陶瓶, 有鉛人
77	150—200	東漢中後期	河南洛陽	劉伯平	天帝太山君	鎮墓解除鉛券	《貞松堂集古遺文》卷一五	池田, 223—224; 劉, 223	此與下例, 劉氏作兩件, 池田作一件
78	150—200	東漢中後期	河南洛陽	佚名	天帝	鎮墓鉛券	《貞松堂集古遺文》卷一五	池田, 223—224; 劉, 223	“天帝教如律令”

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
79	150—200	東漢中後期	河南洛陽	佚名		解除鉛券	《貞松堂集古遺文》卷一五	劉, 223	丹書鐵券
80	150—200	□平□年	河南洛陽	□孟叔		買地鉛券	《芒洛塚墓遺文四編》補遺	池田, 223; 張 67	張, 疑偽
81	150—200	東漢中後期			丘丞墓伯	鎮墓解除鉛券	《貞松堂集古遺文》卷一五	池田, 224	
82	150—200	東漢中後期	陝西戶縣			鎮墓瓶	《考古與文物》, 1980年創刊號	劉, 180—181	大陽之精
83	150—200	東漢中後期	陝西華陰	劉崎	□神越章	鎮墓罐	《考古與文物》1986/5	劉, 220—221	
84	150—200	東漢中後期	江蘇高郵	鬼名天光	天帝神師、北斗君	鎮墓木簡	《考古》, 1960/10, 21	劉, 215—216	同墓出“天帝使者”印
85	25—220	東漢	陝西韓城	間□□	黃帝使者 天帝	鎮墓瓶	《東南文化》, 1993/3, 59	劉, 221—222	重復之鬼

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
86	25—220	東漢	河南洛陽			解除瓶	《考古學報》1956/2	劉, 214	解注瓶, 百解去。
87	25—220	東漢	河南密縣	後土郭	黃帝	鎮墓瓶	《華夏考古》1987/2	劉, 219—220	生死不復交通
88	25—220	東漢	陝西長安		北斗三星? 七星	解除瓶	《考古與文物》1990/4	劉, 221	鉛人、雄黃、句伍重復
89	25—220	東漢	安徽壽縣	劉氏	天帝、五方 五色帝	解除 墓石	《貞松老人遺稿》甲 《石交錄》一	劉, 223—224	除惡氣; 另有 鎮墓石羊
90	25—220	東漢	河北定縣		金獅之精	解除 墓石	《居貞草堂漢晉石 影》	劉, 226—227	西岳神符
91	25—220	東漢	河北定縣		山精	鎮墓 墓石	《居貞草堂漢晉石 影》	劉, 227	天壙、天門
92	25—220	東漢	河北定縣		西南之精	解除 墓石	《居貞草堂漢晉石 影》	劉, 228	除百適(謫)

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
93	25—220	東漢	山東青州	遲氏		解除墓石	《匋齋藏石記》二	劉, 228—229	除百適(謫)
94	25—220	東漢	山東		大山、黃神 宗伯、土主	鎮墓 刻石	《北圖藏歷代拓本 彙編》冊一, 201	劉, 229—230	
95	25—220	東漢	陝西西安			解除瓶	《考古與文物》 1989/2	劉, 230—231	重復之鬼
96	25—220	東漢	山西	王氏	墓皇	鎮墓 墓石	中村不折舊藏	劉, 234	七字一句, 韻 語。
97	25—220	東漢			天帝	鎮墓瓶	《古器物識小錄》	劉, 234—235	生死異同
98	25—220	東漢			朱雀、火、 熒星	鎮墓瓶	《古器物識小錄》	劉, 235	南方赤
99	兩漢時代		陝西鳳翔		天帝、七神	鎮墓瓶	《文博》1980/4	劉, 214	天帝詰空亡

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與器形	資料來源	參考出處	備註
100	25—220	東漢	陝西韓城	閻□□，	黃帝使者 天帝	鎮墓瓶	《東南文化》，1993/ 3, 59	劉, 221—222	重復之鬼
101	25—220	東漢	河南洛陽			解除瓶	《考古學報》1956/2	劉, 214	解注瓶, 百解去。
102	25—220	東漢	河南密縣	後土郭	黃帝	鎮墓瓶	《華夏考古》1987/2	劉, 219—220	生死不復交通
103	25—220	東漢	陝西長安		北斗三? 七星	解除瓶	《考古與文物》 1990/4	劉, 221	鉛人、雄黃、 句伍重復
104	25—220	東漢	安徽壽縣	劉氏	天帝、五方 五色帝	解除 墓石	《貞松老人遺稿》甲 《石交錄》—	劉, 223—224	除惡氣; 另有 鎮墓石羊
105	25—220	東漢	河北定縣		金獅之精	解除 墓石	《居貞草堂漢晉石 影》	劉, 226—227	西岳神符
106	25—220	東漢	河北定縣		山精	鎮墓 墓石	《居貞草堂漢晉石 影》	劉, 227	天墻、天門

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
107	25—220	東漢	河北定縣		西南之精	解除 墓石	《居貞草堂漢晉石 影》	劉, 228	除百適(適)
108	25—220	東漢	山東青州	遲氏		解除 墓石	《匋齋藏石記》二	劉, 228—229	除百適(適)
109	25—220	東漢	山東		大山、黃神 宗伯、土主	鎮墓 刻石	《北圖藏歷代拓本 彙編》冊一, 201	劉, 229—230	
110	25—220	東漢	陝西西安			解除瓶	《考古與文物》 1989/2	劉, 230—231	重複之鬼
111	25—220	東漢	山西	王氏	墓皇	鎮墓 墓石	中村不折舊藏	劉, 234	七字一句, 韻 語。
112	25—220	東漢			天帝	鎮墓瓶	《古器物識小錄》	劉, 234—235	生死異同
113	25—220	東漢			朱雀、火、 熒星	鎮墓瓶	《古器物識小錄》	劉, 235	南方赤

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
114	226	黃武四年	江西南昌	浩宗	東王公、西王母	買地磚券	《蒿里遺珍》	池田, 224; 張, 104—105	
115	227	黃武六年	湖北武漢	鄭醜	東王公 西王母	買地鉛券	《考古》1965/10, 529	池田, 225; 張, 105—106	白彬作元年
116	245	赤烏八年	安徽南陵	蕭整	土主葉敦	買地鉛券	《考古》1984/11, 978	張, 107	從真人買地
117	252	神鳳元年	浙江杭縣	孫鼎	土公	買地磚券	黃立猷《石刻名匯》 一四	池田, 225 張, 128—129	張, 疑偽
118	254	五鳳元年	江蘇南京	黃甫	天帝、土伯	買地磚券	《文物資料叢刊》8, 1983	《南京六朝墓葬的發現與研究》, 49	從天買地, 從地買宅
119	254	五鳳元年	江蘇南京	黃甫	天帝、土伯	買地磚券	《文物資料叢刊》8, 1983	《南京六朝墓葬的發現與研究》, 49	從天買地, 從地買宅
120	257	太平二年	江蘇南京	張氏	天帝、土伯	買地磚券	《南京六朝墓葬的發現與研究》, 50	白彬, 2001, 15	從天買地, 從地買宅

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
121	257	甘露二年	甘肅嘉峪關			解讀瓶	《嘉峪關壁畫墓發掘報告》	劉, 237	殘基
122	259	永安二年	江蘇南京	陳重	天帝、土伯	買地 磚券	《考古》, 1998/8, 25	白彬, 2001, 15	從天買地, 從 地買宅
123	261	永安四年	江蘇南京	失名大女	天帝、土伯	買地 磚券	《考古》, 1998/8, 24	白彬, 2001, 16	從天買地, 從 地買宅
124	262	永安五年	湖北武漢	彭盧	東王公 西王母	買地 鉛券	《考古》1965/10, 529—530	池田, 225—226; 張, 107—109	
125	270	建衡二年	江蘇南京	徐林		買地 鉛券	《考古》, 1976/5, 322	白彬, 2001, 18	地三頃, 錢三 百萬
126	273	鳳凰二年	江蘇南京			買地 鉛券	《南京六朝墓葬的發現與研究》		無釋文、圖版 發表
127	274	鳳凰三年	安徽當塗	孟寶		買地 錫券	《文物》1987/4, 92	張, 109—110	



序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
128 275		天冊元年	江蘇南京			買地銅錫券	《東南文化》，1996/2,53	《中國文物報》1996年5月5日	從天買土，從地買宅
129 282		太康三年				買地鉛券	東京私人收藏	池田,268	疑偽
130 284		太康五年	浙江會稽	楊紹	土公	買地磚券	《徐文長文集》、《潛研堂金石文跋尾》	池田,226 張,110—111	錢大昕疑偽
131 285		太康六年	江蘇南京	曹翌		買地鉛券	《江蘇省出土文物選集》，圖132	池田,226—227 張,111—112	
132 285		太康六年	江蘇南京	王母		買地鉛券	《考古》，1992/8,738—739	白彬,2001,20	
133 293		元康三年	江蘇南京			買地鉛券	《六朝考古》，174		無釋文、圖版發表
134 295		元康五年	江蘇南京			買地鉛券	《文物參考資料》，1959/4	《東南文化》，1996/2,54	無釋文、圖版發表

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
135 297		元康七年		公孫仕		買地 磚券	《藝術叢編》冊三	池田, 227 張, 129—130	張, 疑偽
136 300		永康元年	江蘇句容	李達	東王公、西 王母	買地 磚券	《考古》1984/6	張, 112; 白彬, 2001, 21	從天買地, 從 地買宅
137 302		永寧二年	江蘇南京	侯氏	河伯	買地 鉛券	《文物》1965/6, 44	池田, 227 張, 113	
138 338		咸康四年	浙江平陽	朱曼妻	天帝、東王 公、西王母	買地 石券	《地券徵存》、《藝術 叢編》冊二	池田, 227—228 張, 114—115	從天買地, 從 地買宅
139 340		建興廿八 年	甘肅武威	王洛子	天帝使者	解除 木簡	《世界宗教研究》, 2 1996/3, 161	簡帛研究, 2 1996, 390—391	拘校、松柏人
140 361		升平五年	湖南長沙	周潘氏	東海童子	衣物疏	《考古學報》, 1959/ 3, 87—88		
141 366		泰和元年	江蘇鎮江	馮慶	東王公、西 王母、天 帝、土伯	買地 磚券	《東南文化》, 1989/ 2, 158, 134		從天買地, 從 地買宅

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與器形	資料來源	參考出處	備註
142		漢晉時代	青海西寧			鎮墓陶瓶	《上孫家寨漢晉墓》	劉, 237—238	“南方”、“中央”
143	390	太元十五年	江蘇蘇州	陸陋		買地磚券	《文物》1959/2	白彬, 2001, 24—25	醉酒命終
144	魏晉時代		甘肅酒泉	張氏	天帝	解除陶瓶	《文物》1996/7	劉, 238—239	
145	300—400			地程氏	墓中神靈	鎮墓鉛券	《書道全集》卷三, 1931, 15, 17	池田, 228—229	
146	408	高句麗永樂十八年	朝鮮平安南道江西郡			買地	朝鮮《歷史科學》1979/3	池田, 263	自稱“釋迦文佛弟子”
147	424	元嘉元年		袁孝劉		鎮墓鉛券	《貞松堂集古遺文》卷一五	池田, 229	背刻符篆, 白彬認作東漢年號
148	432	元嘉九年	江蘇徐州	王佛女	東皇公西王母	買地磚券	《貞松老人遺稿》甲四	池田, 229 張, 115—117	王子儁、女青律令

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與器形	資料來源	參考出處	備註
149	433	元嘉十年	湖南長沙	徐副	新出太上老君	買地鎮墓石券	《湖南考古學輯刊》第一輯	《考古》1993/6, 572	新出太上老君最早出現
150	436	太延二年	山西大同	荀頭赤魯		買地瓦券	于省吾《雙劍謠》卷下 器物圖錄》	張, 117—118	一說出自古肅靈台
151	442	元嘉十九年	廣東始興	妳女	黃神、墓中神靈	買地鎮墓石券	《考古》1989/6, 566	張, 118—119	“黃神”見於同墓殘券
152	442	元嘉十九年	廣東始興		黃神、后土	買地鎮墓石券	《考古》1989/6		地下女青律令
153	442	元嘉十九年	廣東始興			磚券	《廣東出土晉至唐文物》, 1985, 25	白彬, 2001, 32	僅存紀年
154	444	元嘉廿一年	廣東仁化		新出太上老君、墓中神靈	鎮墓磚券	《廣東出土晉至唐文物》, 25—26	劉昭瑞 1996, 《華學》2, 311	醉酒命終, 神歸三天, 身歸三泉
155	470	泰始六年	廣西桂林	歐陽景熙	王儁、赤松子	買地石券	林半覺舊藏拓片	張, 119—120	道民

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與器形	資料來源	參考出處	備註
156 472		延興二年	山西大同	申洪		石刻墓誌	《江上波夫教授古稀記念論集・民族文化篇》, 189—190	池田, 229—230	
157 473		元徽元年	江蘇揚州	高鎮	五帝使者墓中神靈	鎮墓買地	《匋齋藏石記》五	池田, 269	吳天穎判定為偽, 從之。
158 481		建元三年	廣東廣州	張氏	天地、五行	買地磚券	《藝術叢編》冊五	池田, 230 張, 59—60	張認作漢武, 池田認作南齊
159 485		永明三年	湖北武昌	劉覲	新出老鬼太上老君	鎮墓買地陶券	《考古》1965/4, 182—183	池田, 230—231 張, 122—125	
160 487		永明五年	廣西桂林	秦僧猛		買地石券	《廣西出土文物》, 155	池田, 231—232 張, 125—126	
161 499		永元元年			天帝趙公明	告墓	《真誥》, 卷 10, 20—550		此為範例, 非實用品。
162 506		天監四年	湖南資興		泰清三天無極大道	鎮墓買地磚券	《考古學報》, 1984/3, 355	白彬, 2001, 41	

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
163 507		正始四年	河北涿縣	張神洛		買地	《匄齋藏石記》六	池田, 232 張, 126—127	一說出陝西 長安
164 508		正始五年	河南偃師		天之神	鎮墓	《考古》, 1991/9, 823		
165 512		延昌元年		孫撫、妻		買地	《語石異同評》, 363		柯昌泗疑偽
166 519		天監十八 年	廣西融安	覃華		買地 石券	蔣廷瑜舊藏拓片	張, 127—128	
167 520		普通元年	湖南資興	何靖	泰清三天 無極大道	鎮墓買地 磚券	《考古學報》, 1984/ 3, 354—5	白彬, 2001, 42	
168 520		普通元年	湖南資興	何靖	泰清三天 無極大道	鎮墓買地 磚券	《考古學報》, 1984/ 3, 355	白彬, 2001, 42—43	女民, 尊奉太 上諸君教法
169 521		普通二年	江蘇南京	輔國將軍		買地 石券	《東南文化》, 1996/ 2, 44—45		原作墓誌, 一 說為買地券

序號	年代	年號	出土地	主人	神名	性質與 器形	資料來源	參考出處	備註
170 525		百濟 乙巳 年	韓國忠清南 道公州	斯麻王		買地 石券	韓國《武寧王陵》圖 版 13	池田, 263—264 張, 131—132	
171 525			河北無極	甄謙			《文物》, 1959/1, 44—45		原件年月漫 滅, 韓森繫於 525 年
172 528		永安元年	河南許昌	劉蘭訓		買地 鉛券	北大圖書館藏拓片	張, 130—131	
173 533		中大通五 年	廣西鹿寨	周氏	太上老君 墓中神靈	鎮墓 石券	《廣西文物》, 1987/ 3, 4, 77	白彬, 2001, 45	道民
174 552		天保三年		長孫卅九 娘		玉佩	《蒿里遺珍》	池田, 232	
175 574		武平四年	山東臨朐	高僑	天帝、山公	衣物疏	《匋齋藏石記》卷十 三	白彬, 2001, 147	觀世音、維摩 大士
176 610		大業六年	湖南湘陰	陶智洪	天地水三 官	鎮墓買地 陶券	《文物》1981/4, 43	池田, 277—278	道民

### 三、墓券的基本問題解說

在表一中，本書將目前收集到的西漢至隋近八百年間的告墓、買地、鎮墓、解除類及相關材料 176 件，完全按編年的方式排列在一起，這樣的處理方式在目前的研究和整理工作中尚不多見。而在使用這批材料進行論證之前，還有必要首先說明本書應用這些材料的一些基本原則和相關的幾個前提。

#### 1、墓券使用的普遍性和長期性

有部分學者認為，上表所列的墓券、鎮墓文、衣物疏等墓葬材料，祇是當時社會的中下層民衆在其簡陋的墓葬中使用的，墓券反映了“朝廷和文人圈之外的普通民衆的宗教信仰。”<sup>①</sup>實際上，墓券所反映的更可能是當時社會各階層人們關於地下神靈和死後世界觀念的共同和普遍信仰。這一點可以從漢以後直到宋代的情況得到間接的印證。正如韓森所說的，中國人使用墓券，從公元 1 世紀一直沿用到 20 世紀，現存數量較多的是 10—14 世紀的材料。而我們現在能夠看到和利用到的，還祇是得以保存下來和發表出來的很少的部分<sup>②</sup>。至少在四川，當地考古人員曾經對一位外國學者說：幾乎每個宋元時代的墓葬都會有墓券出土。但祇有那些保

---

① 索安，“Traces of Han Religion”，中譯文，《法國漢學》7 輯，122 頁。劉昭瑞也認為鎮墓文是“認識漢代底層社會民衆信仰的極可珍視的材料。”見《漢魏石刻文字繫年》，262 頁。

② 韓森，*Negotiating Daily Life*，149—150 頁。



存相當完好，且字跡清晰可辨的墓券纔會被著錄和發表，其他的都被扔掉了<sup>①</sup>。而韓森根據宋代的《地理新書》指出，宋代由國家出面編輯的《地理新書》號召人們奉行和使用標準的墓券和正確的喪葬儀式，以此證明國家和政府不僅要幫助其人民在今世活得長久，還要保證其死後在地下永得平安。宋朝的確也對朝廷高官的葬事予以資助和監督，包括使用墓券在內，還有一套嚴格的葬儀制度<sup>②</sup>。大批出土於宋元時代的墓券也印證了《地理新書》所製定的規範對當時墓券使用的普遍影響。而正確地使用墓券，祇是這一整套葬儀制度中重要的一環而已。宋元時代的國家尚且出面規範人們使用墓券的行爲，可見古人在對待生死大事上，特別對於葬事的重視，未必會有明顯的社會階層之分。當然會在具體的葬事活動中，不同社會階層人根據自己的社會地位和經濟狀況不同，會在墓葬用品的排場、品質、數量上有很大的差別，如社會上層人通常使用鐵、石制墓券，而下層民衆一般祇能使用木、紙墓券，因而後者存留下來的可能性就更小了。但他們所共同信仰的關於死後世界的觀念則不會有太大的出入。當然，也並不是每個墓葬都使用墓券。

宋元時代的情況尚不能完全解釋漢代墓券中買地、鎮墓類材料的此消彼長，需要就漢代的情況做更進一步的具體分析。不過，

---

① Ina Asim, "Status Symbol and Insurance Policy: Song Land Deeds for the Afterlife." In *Burial in Song China*, ed. Dieter Kuhn, Heidelberg, 1994, pp. 307—370.

② 見徐蘋芳《唐宋墓葬中的“明器神煞”與“墓儀”制度——讀〈大漢原陵秘葬經〉札記》，1963年初刊，此據氏著《中國歷史考古學論叢》，臺北：允晨文化，1995年，277—314頁。並參韓森，*Negotiating Daily Life*, p. 174。

在考察漢代情況時，不僅要把觀察的眼光從單單的鎮墓文移到買地、告地等相關材料，而且還要看到這些材料也都是構成漢代死後信仰世界的重要部分，應該將這些材料共同放置在漢代死後世界觀念這一更大的背景下纔能更好地理解。從這個角度來說，本書不認為現有的這批材料祇是反映漢代社會中下層民衆的信仰世界，而是將它們視作一個信衆遍及社會各階層的人們、延綿不絕縱貫於公元1—20世紀中國社會的一種普遍的、有關生死兩界的永恆信仰，在其形成階段的產物。

## 2、買地券的真實性問題

上表中的墓券按其內容側重來看，大體可分作買地、鎮墓和解除三類。鎮墓和解除兩類明確地反映了鬼神信仰，被認為是“迷信”色彩最重的一類，對此下文還將有具體說明。如前所述，最早利用墓券進行研究的學者，大多數都利用其中的買地墓券來進行中國古代社會經濟方面的研究，如探討古代契約的文書形式、術語及不同時代和地區的土地價格等問題。但買地墓券也不單純，有的不涉及鬼神，有的則涉及鬼神信仰。學者們挑選的就是那些看似與現實生活中的土地契約十分相似的買地墓券，認為這些墓券反映了沒有加入迷信色彩的真實生活。例如，在討論漢代地價時，很多學者都會利用表中的王未卿、樊利家、房桃枝等幾件買地墓

券<sup>①</sup>。其實，正如吳天穎所說，出土於墓葬的“買地墓券”，不論如何接近實在的土地買賣文書，墓券本質上都是隨葬的明器，而非土地契約本身<sup>②</sup>。其意是指即便有些墓券看來與真實土地契約無異，但刻寫在磚石契券上的墓券也祇是明器而非真實契約本身。但他的這個理解還不算徹底。因為他還在一定程度上承認，有些墓券確實是維妙維肖地仿照真實契約而來。而實際上，墓券中所有的買地契約都應該是虛構的，都不足以用來作為真實土地買賣的參考材料。

韓森書中提示了三個原因，使我們不能再相信這些墓券上所記土地買賣的真實性。第一，這些具有現實契約特點的買地墓券，有些在券尾畫有星辰和符文的符號，這是真實的契約所不應有的。第二，漢代買地墓券中還有幾例明確規定說在此墓死者下葬之前已經埋在此地的屍體，要被當作新入土者的奴婢。這也是現實契約所不可能有的規定（此點祁泰履先已注意到）。第三，地價完全是虛構的，幾乎沒有一例是可以相信的。除了明顯是虛數的99999錢之類，上表中最早的一例看似與現實生活所用契約相似的建初六年武靡嬰墓券，其中地價是“直錢十萬二千”。這102000錢，被韓森分析為9900和3000這兩個吉祥數字之和，也不是實際的錢數<sup>③</sup>。因此，今後應該避免直接用墓券材料來論證現實經濟

---

① 如李振宏《兩漢地價初探》，《中國史研究》1981年2期，37—47頁。楊生民《漢代社會性質研究》，北京師範學院出版社，1993年，64—65頁。宋傑《〈九章算術〉與漢代社會經濟》，北京：首都師範大學出版社，1994年，74—76頁。

② 吳天穎《漢代買地券考》，25頁。

③ 韓森，*Negotiating Daily Life*，pp. 149—153。

生活的問題。

### 3、擴大材料範圍的必要性

本書將目前發現的幾件西漢時期的“告地策”收入表中，將“告地策”與墓券放在一起考察，此前研究似乎還少有這種做法。本書之所以這樣做，是因為此舉即便不能有助於我們從西漢的“告地策”中找到後來買地、鎮墓、解除類文字的源頭，至少也可表明西漢時“告地策”所反映出的地下世界官僚機構，與東漢和六朝時期買地、鎮墓、解除類文字所見的地府世界，顯然是一脈相承的。進而，那些所謂純以“買地”為特色的墓券，其所提及的地下世界的神靈官吏，與鎮墓、解除文中所列的地下神靈官吏，其實都是同一套班子和人馬。這也是本書把已往分開來看的幾種材料放置在一起考察的原因。已往研究太過嚴格地區分出墓券中買地、鎮墓和解注的意味，而忽略了從本質上說，各有側重的幾類墓券，都是生人替死者與死後世界中的地府打交道的觀念之產物。從這個意義上說，西漢時的“告地策”與東漢買地類墓券有着明顯和緊密的聯繫。

目前所發現的幾件“告地策”都屬於西漢時期<sup>①</sup>。“告地策”可以追溯到的源頭，應該是戰國時代就有的“遣策”。表中這幾件“告地策”幾乎都是與同墓的“遣策”相伴隨出土的。“遣策”一稱見於《儀禮·既夕禮》：“書遣於策”。《儀禮》注云：“策，簡也，遣，猶送也。”“遣策”就是他人贈送物品助葬的登記冊。但目前考古所發現的遣策，大部分是他人贈物和自備物品的登記冊，或者完全是自備物品的登記冊。因而學術界一般把墓葬中登記隨葬物品的竹簡、木牘統稱為“遣策”，並認為“遣策”祇在大夫或大夫以上身份的死者墓中纔使用<sup>②</sup>。“遣策”雖然詳細記錄隨葬的衣物、車馬器、食器等物品名稱、數量、質地等等，但基本上祇是隨葬物品的清單而已。“告地策”雖然也有隨葬品清單的作用，而且基本與“遣策”所記相吻合，但已不像遣策那樣詳細地羅列陪葬物品。這是二者的明顯區別之一。其次，西漢時期突然在遣策的傳統中出現“告地策”這種新的形式，可以看作是遣策傳統具有了更為鮮明的

---

① 國內學者一般認為表中的前4條材料是“告地策”，但陳松長在《馬王堆三號漢墓木牘散論》，《文物》1994年6期，64—70頁，認為馬王堆三號漢墓的那一件不是直接發給地府，而是在下葬時向“主臧君”報告驗對隨葬物品情況的記錄。這個說法得到夏德安(Donald Harper)的認可。而大庭脩氏很早就將江蘇邗江王奉世那件認作是告地策，見《前往冥府的通行證》，1976年初刊，此據氏著《漢簡研究》，徐世虹中譯本，桂林：廣西師範大學出版社，2001年，246—250頁。夏德安也將此件按告地策討論。戰國與秦墓中都還沒有發現“告地策”，故現今發現的4或5件告地策，都是西漢時期的。並參李如森《漢代喪葬禮俗》，沈陽出版社，2003年，179—182頁。

② 詳見彭浩《戰國時期的遣策》，《簡帛研究》2輯，北京：法律出版社，1996年，48—55頁。戰國時期遣策目前僅有9處發現，其概述見馬今洪《簡帛：發現與研究》，上海書店，2002年，95—102頁。

宗教含義。西漢出現的“告地策”除了與遣策一樣具有隨葬物品清單的性質外，更有遣策所不具備的新的性質，即是以現實世界官吏的名義，向地下世界的官吏發出的模擬文書<sup>①</sup>。這反映了在西漢前期，從戰國以來單純記錄隨葬品目錄清單的遣策中，逐漸發展出一種希望通過地上和地下兩個世界的官吏之間的行政手續移交，可以使死者在冥界過着與生前同樣生活的觀念。這種觀念在本質上與後來的買地、鎮墓、解除是頗有相通之處的。所以，本書將這批材料也納入考察的範圍。

此外，表中還適當收錄了幾例並非出自墓葬而是地上的刻石、碑記，甚至個別的玉珮、衣物疏等資料，這是因為它們與墓券的性質和用途相近，在共同反映時人死後世界觀這一點上，頗有彼此參照的必要。

#### 4、不拘於器物分類之限

學界歷來是將這批材料按照器物類型分為“買地券”和“鎮墓文”，前者以書寫在平面的鉛、磚、竹木上的文字為主，後者則一般寫在瓶或罐的表面或內壁。這種考古器物學分類直接影響了人們對這兩種形式材料的認識。如池田溫《中國歷代墓券略考》將“墓券”與“鎮墓瓶”分開著錄和編號。王德剛前揭文的題目就明確分開“買地券”和“鎮墓瓶”。王仲殊對這批材料的概述也作如是之分<sup>②</sup>。劉昭瑞《漢魏石刻文字繫年》則明確表示祇收漢魏鎮墓文，

---

① 黃曉芬《漢墓的考古學研究》，長沙：岳麓書社，2003年，242頁說：遣策是記載墓中的隨葬品，告地策是給地下冥界之主發的通行令之類。

② 王仲殊《漢代考古學概說》，北京：中華書局，1984年，101—102頁。

而不收買地券類文字<sup>①</sup>。祁泰履把這些材料分為三類：“地券”、“鎮墓文”和“衣物疏”；索安在這三類之外又加上“符、咒、印”類。這種把衣物疏與買地券、鎮墓文聯繫起來考慮是頗有道理的。所以上表雖未詳列大批隨葬衣物疏，但在需要時也是要把這一類考慮在內的。

至於“地券”之稱，吳天穎鑒於各種稱呼的繁雜，建議用周密在《癸辛雜識》所記載的宋元時人習用的“買地券”來統一“地券”、“買地券”、“地菑”等叫法，韓森也是這樣做的。但從上表可知，最初的地券可能延續“告地策”的傳統而來，祇不過強調了“買地”的意義；但以後更多地券的內涵不僅是“買地”，還有“鎮墓”、“解除”之意。“買地”和“鎮墓”、“解除”並不完全是因器物上的差別，並非祇有瓶、甕、罐等器物上的文字纔有“鎮墓”、“解除”之意，或是祇有契券形製上的文字纔有“買地”之意。鎮墓、解注之文寫在瓶、罐等容器上是很普遍的狀況，但也有一些例外。這些例外雖然數量少，但卻反映了不同器物上面墓葬文字的共通性。

---

① 劉昭瑞的論述很有代表性，他說：“鎮墓文”一語是羅振玉最先在《古器物識小錄》一書中使用的，適合於以之區別一般意義上的買地券，現在基本上固定下來並為學術界所接受。所謂鎮墓文，是指墓葬中出土的反映死者及其親屬所具有的一定宗教意識及信仰的文字。其基本形式應該是在西漢時已出現的告地冊、買地券類文字的基礎上發展而來。延續到南北朝之末乃至隋唐時期，格式逐漸劃一且了無新意，融入到了虛擬的買地券中。但原始意義上的鎮墓文在某些地區延續到了唐代，如西北地區唐墓中所出。大多數鎮墓文書於陶器之上，雖從器物類型上看有陶瓶和陶罐之分，但書中統稱為陶瓶，而這是當時比較通行的做法。東漢時代的鎮墓文除了書於陶瓶上外，也有書於木券、鉛券、磚石、石羊乃至石人之上的。見《漢魏石刻文字繫年》，262 頁。

例如，上表中延熹四年鍾仲遊妻磚券，雖然被認作是“買地券”，但券文有“黃帝告丘丞墓伯、地下二千石”等等墓中神靈，末尾有“天帝教如律令”。這些神靈出現在那些鎮墓文當中，而券文本身也具有黃帝向地府發佈鎮墓律文的色彩。又如光和二年王當鉛券，同樣也是在買地之外兼具鎮墓、解除之意。降至六朝，如徐副和妳女墓券，更加明顯地是在一份券文上，兼有買地和鎮墓雙重意義。從韓森對宋元明時代墓券的深入研究可見，唐宋以後的墓券雖然再度突出了“買地”的意味，但從來不是單純意義上的“買地”，也兼有不同程度上的“鎮墓”之意。很可能，隨着時代、人群和社會經濟環境的變遷，從漢代既有“買地”又有“鎮墓、解除”功用的多種用途墓券，發展變化成宋元時期的“買地券”，這一過程應該放在中國古代墓券發展演變的歷史中來看。宋元時代凸現“買地”之意，未必整個墓券的發展過程中都以“買地”為首要目的。或者說，用宋元時代的“買地券”來概稱漢唐之間所有的墓券，未必妥當。應該用一個可以涵蓋不同時代和不同用途的代稱。

吳天穎又指出，現實生活中實用的土地契約也叫“地券”，也包括俗世政府頒發的現實生活中的土地執照。可見，“地券”之稱還不能突出這類材料用於墓葬的特點。相比之下，稱之為“墓券”可能更合適一些，不僅可以涵蓋“買地”與“鎮墓”兩層意義，而且也不受時代變遷的影響，更能凸顯出此類券書與現實生活所用的土地契約在性質上的不同。這是本書之所以用“墓券”來稱呼這批材料的原因。甚至在某些場合，還會忽略器物形制上的差別，把瓶壁、罐底的鎮墓解除文字也看作是平面書寫的墓葬文字。因為它們都是延綿千載、廣佈四方的同一死後世界信仰的產物，漢代尚處在這一傳統信仰的形成階段。



從目前的材料來看，券類的材料中會有買地和鎮墓兩方面內容混雜的情況，而瓶、罐、甕等器物上的文字則祇有鎮墓和解除兩種。這其中的原因最初可能確與器物形狀有關：現實生活中的契券多是刻寫在平面的介質上，因此墓券也多是刻寫於平面的墓磚、墓石之上；墓中的寫有解除文字的瓶、罐等器物，應該就是將死人的魂魄安置在其中，鎮墓或解除的目的就是不要讓死者的魂魄從墓中出來為害人間。祁泰履除了強調“地券”和“鎮墓文”是明顯不同類的，還注意到一個墓葬一般祇出土三類中的一種，而不會有一種以上出現。這種觀點在漢代墓葬中基本上可以得到印證，並且直到公元3—5世紀敦煌墓葬的情況，仍然是祇有鎮墓瓶而不見墓券和衣物疏，吐魯番地區墓葬也祇見衣物疏而不見其它兩類器物。但這應該理解為：從漢代開始相當長的時期內，關於死後世界這同一個信仰體系中，鎮墓、買地、解除這三種不同的訴求，還需要借助不同的形式和器物來表達。降至唐宋，這三類不同的訴求已經統一融匯在一個墓券之上，唐宋以降的一件墓券就涵蓋了漢晉南北朝時需要分在不同形製器物上的信仰需求。當然還會沿用一些傳統的器物，但祇是傳統的外在形式的延續。正如索安指出：在中原地區，鎮墓瓶祇存在於公元1世紀末至2世紀末的墓葬中<sup>①</sup>。純粹意義上的鎮墓瓶在漢代以後幾乎不再復見於歷代墓葬之中。但這並不是反映鎮墓信仰的消失，而是因為鎮墓解除之意已被歸併到墓券之上了。因此，本書的考察將不拘於考古學上的類型分

---

① 索安當然知道3—5世紀敦煌地區的墓葬仍然出土類似漢代的鎮墓瓶。此外，即便近年有正始五年（508）河南偃師的鎮墓罐出土，也祇是一種特例，索安關於鎮墓瓶祇盛行於公元100—200年的觀點是基本正確的。

類法，甚至將暫時忽略這批材料在物理外形上的不同，而更多注意其文字所反映的信仰觀念上的同一。

### 5、墓券反映的基本信仰

上表所列漢魏六朝墓券的主要功用，大致可歸結為買地、鎮墓和解除三種。三者之所以從最初各自分立、借助不同器物展現，到後來結合為一體，也說明彼此原是有著內在聯繫和共通性的。這種聯繫可能就在於這些墓葬出土的器物根本的意義有兩個：

第一，表明死者入地後像生前一樣繼續保有對土地（墓地）和其他財產（隨葬品）的所有權。表示對土地所有權的是“買地”墓券，表示對其他財產所有權的就是衣物疏。替死者向地府宣示其土地和財產所有權的目的，不僅僅是為了保證死者在地下世界的物質生活條件，更是為了使死者在地下不致因土地和財產所有權的糾紛導致“冢訟”，從而禍及地上的生人。

買地券的使用主要是為了防止來自兩個方面的對死者土地所有權的質疑乃至侵害。首先是神靈，因為人們相信：為死者建造地下墓穴，事先要向地下神明“買地”，要用買地券來證明死者對這塊墓地的使用權，已經正式獲得地下神靈的許可。而埋入地下的買地券，就是這一樁與神靈交易的憑證。值得注意的是上表中第60號光和五年河北望都劉公買地墓券，其中明確說到劉氏“自以家田三梁……廿八畝”作為墓地。可見買地墓券不是為證明這塊土地與其他生人交易的合法性，祇是向地下諸神宣告死者使用這塊土地的合法性。從這個意義上說，所謂“買地”，從本質上說，不

是人與人之間的交易，而是人與神之間的交易<sup>①</sup>。沒有這樣的買地券，不僅墓地得不到地下神靈的認可，死者本人也會在地府遭遇麻煩。其次，墓地也許會佔用先死之人已有的墓地，或者被後死者侵佔，乃至會有邪神惡鬼如在人世間常發生的那種無理侵奪。這一憑證也可保證死者在地下世界中免於將來因各種原因引起的土地所有權的糾紛。如果在葬事中沒有通過買地立契來表明葬事的合法性，就是“盜葬”，這是“大凶”之事<sup>②</sup>。不僅對埋入地下的死者不利，更重要的是會殃及死者在地上世界的家人。所以，買地券必不可少，而正確地使用買地券也至關重要。

根據韓森研究宋代《地理新書》所載的墓葬使用買地墓券的情況，有兩件內容相同的墓券，一件在葬禮儀式上要誦讀給神靈聽，然後將其埋在舉行葬禮的祭壇神像面前的地下。等葬禮儀式結束後的棺槨入土時，纔將第二件墓券埋入死者棺槨之前。這表明兩個墓券中，一個是獻給地下神靈的，另一個墓券則要留給地下的死者保存。這樣就在神靈和死者手中各自存有一件買地的契約，將來若有“冢訟”，墓券就是死者應得權利的憑證<sup>③</sup>。

所以，使用買地墓券，既是出於尊重死者、保證死者在地下生活富足，同時也不排除有對死者故意安撫，使其安於地下生活的目的。因為如果死者不能安心的話，就要出來為害世間活着的人。在漢魏六朝時期，大概地上生人所要提防的是包括自家死去的先

---

① 早期墓券中的買地還有似乎是人間的買賣雙方，神靈祇是充當見證。唐宋以後墓券中的買地就直接是向神靈買地了。

② 宋代《地理新書》云“買地不立券者，名曰盜葬，大凶”。見《圖解校正地理新書》卷十四，葉11b。

③ 參見韓森《為什麼將契約埋在墳墓裏？》，545頁。

人在內的所有邪鬼惡神。到唐宋時代以降，纔祇要想辦法防備自家先人之外的地下諸種邪鬼。這可能也是死後世界在中古與近世所發生的一個重要變化。爲了防止包括死去的先人在內的所有地下鬼魂危害生人，於是有第二個方面的意義：借用某種神靈的權威來震懾邪鬼，為死人或生人解除注病和罪過。此即“鎮墓、解除”墓券。

“鎮墓”是一種歷史悠久的喪葬傳統，早在漢代鎮墓類墓券出現之前，先秦墓葬中就有鎮墓器物。如被稱為“鎮墓獸”、出土於春秋末至戰國末楚地墓葬的器物。通常認為鎮墓的目的在於驅邪鎮惡、安寧墓主。不過有的學者指出：鎮墓獸的意義在於扼住死者屍體上的靈魂及附繫在那些隨葬品上的死者靈魂，以防止其出來遊蕩而產生對生者的傷害<sup>①</sup>。或者可以說，鎮墓的目的不祇是安寧死者，更主要的在於護衛生者。這是鎮墓觀念的核心，對理解漢

---

① 蔣衛東《“鎮墓獸”意義辨》，《江漢考古》1991年2期，44頁。關於鎮墓獸的研究，可參邱東聯《“鎮墓獸”辨考》，《江漢考古》1994年2期，54—59頁。松崎つ權子著，陳洪譯《關於戰國時期楚國的木俑與鎮墓獸》，《文博》1995年1期，20—31頁。吉村茑子著，賈曉梅譯《楚墓鎮墓獸的產生和展開》，《南京藝術學院學報》（美術及設計版），1997年3期，29—35頁；（續），4期，26—30頁。王子今《“鎮墓獸”原始》，《尋根》1999年6期，6—11頁。鄒芙都《楚器“鎮墓獸”形製內涵探源》，《湖南大學學報》2003年1期，24—26頁。王琳《也說楚墓出土的鳥架鼓鎮墓獸及其他》，《陝西師範大學繼續教育學報》2003年1期，41—43頁。楊怡《楚式鎮墓獸的式微和漢俑的興起——解析秦漢靈魂觀的轉變》，《考古與文物》2004年1期，54—60頁。並參皮道堅《楚藝術史》，武漢：湖北教育出版社，1995年，104—110頁。Constance A. Cook and John S. Major eds., *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, pp. 132—133.

代墓券也同樣具有重要意義。目前學界稱這些文字爲“鎮墓文”，器物爲“鎮墓瓶”，其根據是這些文字中有諸如“鎮安塚墓”、“鎮解諸咎殃”等“鎮”字，其意側重於以某種神靈的權威來震懾和威震邪鬼。但從陰陽喪事傳統看來，“鎮墓”是安鎮和鎮厭之意，往往通過墓葬中安置鎮墓石來達到目的。如北宋《地理新書》記“鎮墓法”云：

鎮墓古法，有以竹爲六尺弓度之者，亦有用尺量者。今但以五色石鎮之於塚堂內。東北角安青石，東南角安赤石，西南角安白石，西北角安黑石，中央安黃石。皆須完姪大小等，不限輕重。置訖，當中央黃石南祝之曰：五星入北，神精保佑，歲星居左，太白居右，熒惑在前，辰星立後，鎮星守中，闢除殃咎。妖異災變，五星攝授。亡人安寧，生者福壽，急急如律令<sup>①</sup>！

文中所言的“古法”未知何時，至晚漢代墓葬中已經使用五石鎮墓；《地理新書》所言“今以五色石鎮之於塚堂”已是唐宋以降的情況<sup>②</sup>。茅甘（Carole Morgan）對這種墓中的鎮石在唐代與道教靈寶經的關係、及宋代火葬盛行後對這種傳統鎮墓法的衝擊做了專門

① 《圖解校正地理新書》卷十四，葉 14a。

② 關於漢墓中的五石，王育成《東漢道符釋例》，《考古學報》1991 年 1 期，53—54 頁有過研究。亦可參李零《五石考》，1998 年初刊，此據《中國方術續考》，北京：東方出版社，2000 年，341—349 頁。劉衛鵬《“五石”鎮墓說》，《文博》2001 年 3 期，24—29 頁。漢代墓葬中，五石起到某種鎮墓的作用，而至晚到葛洪時代，墓中放置五石則是爲了保持屍體的五藏不腐朽，以便某時死者可以復生，見蔡霧溪，“Metamorphosis and Immortality,” *Journal of Chinese Religion*, 29, pp. 19—20.

研究<sup>①</sup>。其文雖然注意到唐宋鎮石與漢代鎮墓類器物的區別與聯繫，但顯然沒有注意到表1中象居巢劉君墓頂鎮石、河北定縣西岳神符和天墻刻石、山東青州遲氏刻石等等<sup>②</sup>這樣的材料對其論題的意義。但是由於漢代此類材料留存甚少，且文字殘泐較嚴重，祇能依稀看出除五方凶氣、除劾凶殃、除百謫等內容，故在此不能深入討論。這類安放在墓中的鎮石纔是古人所認可的“鎮墓”器物，而其中以“除”為主要內容，說明此類鎮墓器物與解除之法的緊密聯繫。而本書所說的“鎮墓”其實與“告地策”的作用相仿，都是以正式文告的形式通知地府官員接納死者入地，嚴格說來，這樣的鎮墓與古人所說的“鎮墓”意義略有差別。但本書按照約定俗成的用法，將通告地府接納死者的內容視為“鎮墓”。

“解除”是以某種行事企圖排除已發生或預防未發生的災禍，林富士把它作為漢代巫者主要的職事之一。他認為解除有兩種：一是祝移，即以咒術將一個人所遭罹的禍害轉移到他人身上；二是解土，即解除因動土功而可能觸犯“土神”而帶來的災禍<sup>③</sup>。“解土”是王充《論衡》里提到的解除法之一種而已，由此發展到後世

---

① Carole Morgan, “Inscribed Stones: A Note on A Tang and Song Dynasty Burial Rite,” *T'oung Pao*, 82, 1996, pp. 317—348. 楊民中譯文載《法國漢學》5輯，北京：中華書局，2000年，150—186頁。

② 這類鎮石文中有“天帝”告五方帝的內容，有“西南之精”、“西岳神符，金獅之精”等方位之精，當為與墓券、墓瓶所反映的鎮墓信仰有關但又不完全相同的信仰。劉昭瑞《漢魏石刻文字繫年》亦將這類石刻列入鎮墓文範圍。

③ 林富士《漢代的巫者》，臺北：稻鄉出版社，1988年，61—63頁。

成為正式的葬禮之後的“謝墓祭神法”<sup>①</sup>。但解土祇是解除觀念應用於墓葬信仰中的一個方面，上面所說的用鎮墓石除五方凶氣，除百謫等也都是解除的內容。所以，林富士的兩分法不如換作：用於人世生人之間的解除和用於墓葬地下世界的解除。而後者又可細分為解謝土神、解除凶氣、解謫和解注等等不同種類。解謝土神和解除凶氣已見前例，不贅言。歷代墓葬中較為普遍的狀況是隨葬有偶人（石人或柏人），其意義正在於將災禍轉移到這些偶人身上。常見於墓券的解除內容主要是解注和解謫。關於解除注病，如洛陽朱書鎮墓瓶上有“解注瓶，百解去，如律令。”有的學者遂專門以“解注器材料”稱呼全部的鎮墓瓶，並指出：“這些器物上的‘鎮墓文’，無論帶有‘注’字與否，文字較長的都應叫作‘解注文’，文字較短的也和解注有關，雖然在嚴格意義上不能叫作‘解注文’，廣義而言仍可歸入解注文的範疇。”<sup>②</sup>但顯然“解注”並不

---

① 《地理新書》卷十五載有“葬後謝墓法”，而上海博物館藏敦煌寫本“曹元深祭神文”經我考訂，應該是與《地理新書》所載一致的“清泰四年曹元深為父曹議金葬後謝墓祭神祝儀”，其中明顯繼承了王充所記的解土觀念，詳見拙文《上博本“曹元深祭神文”的幾個問題》，“紀念王重民先生誕辰 100 週年暨敦煌寫本文獻研究、遺書修復與數字化技術國際研討會”會議論文，北京，2003 年 9 月。

② 見張勳燎前揭文，1996，254—256 頁，他還解說了“解”、“注”、“鬼注”、“復注”、“考注”等概念。但至今大概祇有一件鎮墓瓶上有“解注瓶”字樣，而且如後所示，解注在鎮墓活動中並非唯一的目的。此外，吳榮曾《道巫關係》，363—365 頁解說了“解適”。劉昭瑞《考古發現解注文》，53—56 頁也說明了“解注”的涵義。連劭名《漢晉解除文》，75 頁解釋了“解除”，77—79 頁解釋了“解注”和“解適”，79—81 頁解釋了“重複”、“拘校”，並參饒宗頤前揭《敦煌出土鎮墓文所見解除慣語考釋》一文。

是所有墓券的唯一目的。如有的墓券更強調解謫，“謫”即過失、罪過，解謫即解除罪謫。鎮墓瓶文中更多見的是“為死者解謫，生人除罪過”、“為生人除殃，為死人解謫”等語，所以有的學者又將其稱為“解謫瓶”<sup>①</sup>。此種傳統甚至可以上溯到秦簡《日書》的時代，儘管當時可能還沒有“鎮墓”或“解除”之分<sup>②</sup>。

總的看來，鎮墓與解除（包括解謫和解注）大多數情況下是混雜在一起難以截然區分的，但為了更準確反映墓券的信息，上表中還是將所有墓券嘗試分為“買地”、“鎮墓”、“解除”三類。至於學術界對“買地”墓券一般分為甲、乙兩類：甲類被認為是摹仿現實生活中的土地買賣契約、還未加入鬼神信仰因素；乙類則因有鬼神的出現而被斥為“迷信物”，乃至有“迷信”色彩最重的丙類<sup>③</sup>。這種把此類材料分為甲乙丙三類，仍然是從與現實契約的關係着眼，並非是唯一可取的辦法。我在此嘗試不拘於某種固定不變的分

---

① 如孫機《漢代物質文化圖說》，北京：文物出版社，1991年，404—407頁。

② 《日書·詰咎》教人對付各種鬼神妖怪，包括致人疾病、死亡的鬼神。劉樂賢認為“基本上屬於古代解除之事”，見《睡虎地秦簡日書研究》，臺北：文津出版社，1994年，225—268頁。關於“詰咎”，還可參見夏德安（Donald Harper）“A Chinese Demonography of the Third Century B. C.” *HJAS*, 45, 1985, pp. 459—498. 關於《日書》中的鬼神致病論，見工藤元男《睡虎地秦簡日書における病因論と鬼神の關係について》，《東方學》88輯，1994年，1—21頁。Poo Mu-chou, “Popular Religion in Pre-Imperial China: Observations on the Almanacs of Shui-Hu-Ti”, *T'oung Pao*, 79, 4—5, 1993, pp. 225—248. 《日書》與漢代墓葬材料對比研究，本書暫不涉及。

③ 王志高、董廬《六朝買地券綜述》，《東南文化》1996年2期，49—54頁。



類，從器物類型上可將其分為“墓券”和“墓瓶（等）”兩類；從其文字內容分則有三類：“買地”、“鎮墓”、“解除”。有的地區祇有“買地”的內容，如六朝初期三吳地區；有的地區祇有“鎮墓”或“解除”的內容，如敦煌、吐魯番地區。當然，這樣的分類祇是爲了本書中討論方便，並不意味着要徹底否定已有的考古學分類的合理性。

### 6、疑偽材料的處理

本書將一些疑偽、甚至已經被判明爲贗品的材料，與大量的真實可靠材料一併編排，這是考慮到目前還很難說找到有效的驗證手段來判定疑偽材料的真實性。在有十足把握下一定論之前，最好還祇是存疑而不貿然排除。上表中收錄了幾件被學者懷疑的墓券<sup>①</sup>，有的已被證實為贗品，但其他的疑偽品卻並未得到明確的判定，好在其中的大部分並不具有特別重要的意義，因而也不會影響到本書根據衆多的真品得出的結論。以往懷疑墓券真偽的一個主要根據是干支紀日是否準確，這有很大的不確定性（吳天穎和宋格文都提到此點）。有個別例子是年號的歸屬判斷有誤，將原本真實的墓券當作了偽券。如“建元三年”廣州宏光墓券，歸之於西漢武帝建元三年則大可懷疑，歸之於南齊建元三年則未必爲偽。況且，不同地域和不同時代的不同知識層次人們使用墓券的方式和習慣不同，很難用某種單一的標準來判斷其真偽。本書把它們

---

<sup>①</sup> 對墓券真偽的鑒別，主要參見方詩銘《從徐勝買地券論漢代“地券”的鑒別》，《文物》1973年5期，52—55頁。李壽岡《也談“地券”的鑒別》，《文物》，1978年7期，79—80頁。方詩銘《再論“地券”的鑒別——答李壽岡先生》，《文物》1979年8期，83—89頁。袁祖亮《漢代徐勝買地券真偽考》，《鄭州大學學報》，1984年1期，86—89頁。

都放在上表中互相比較，也可以提供鑒別其真偽的必要背景。如那件所謂西漢武帝“建元元年”買地類墓券，放在表中幾例西漢“告地策”的背景下，從內容和格式來看，顯然是十分突兀的，其真實性自然大受懷疑。但判斷真偽並非本書排列這批材料的主要目的，除非特別需要，本書將儘量避開使用這些被“疑偽”的材料。

以上的考慮並不是從嚴格的考古學角度出發的，也許會存在很多問題，但希望這樣能使讀者更好地理解這些材料，也便於本書的敘述。

## 第二節 七世紀前墓券發展的概觀

在簡介了表1所列墓券等墓葬材料反映的具有共通性和持久性的信仰基礎後，本節將主要按不同時期分階段考察表中西漢至六朝末的八個世紀間墓葬出土材料，主要是墓券和墓瓶、墓罐等器物所反映的人們死後世界觀念、與鬼神交通方式和其中蘊涵的宗

教信仰要素的變遷<sup>①</sup>。本節將着重凸顯在不同時代和地域的條件下,在此種信仰的普遍性和共通性之外的、不應被忽視的差異性。既將直接展現這八個世紀中最純粹的中國本土信仰的方方面面,也將以此提供一個對考察中古經教道教形成也具有重要參照意義的歷史背景。況且,前文已述,已有的研究中有不少就是力圖從這個信仰中找到道教的源頭。因此,本節通過墓葬材料來展示八個世紀間中國人關於死後世界觀念的演變,也是回應將墓葬材料直接等同於道教信仰的那種並不罕見的看法。不過,本書認為,這些墓葬材料所反映的,祇是由之產生了中古經教道教的那個母體信仰的歷史變遷之重要方面,而這些有意義的變遷,也許會為我們提供追尋真正的道教信仰出現的蛛絲馬跡。

---

① 關於漢代死後世界觀念的討論較多,如魯惟一(Michael Loewe), *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*, London, 1979; Taipei, 1994. Anna Seidel, "Tokens of Immortality in Han Graves," *Numen*, vol. 24, 1, 1982, pp. 79—114. Michael Loewe, *Chinese Ideas of Life and Death: Faith Myth and Reason in the Han Period (202 B. C. —A. D. 220)*, London, 1982, pp. 25—37. 余英時《中國古代死後世界觀的演變》,1983年初刊,此據《中國思想傳統的現代詮釋》,臺北:聯經出版公司,1987年,123—143頁;“‘O Soul, Come Back’: A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in the Pre-Buddhist China”, *HJAS*, 47, 1989, pp. 363—395; 蕭登福《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》,臺北:文津出版社,1990年。蒲慕洲《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》,臺北:聯經出版公司,1993年,205—225頁;《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》,臺北:允晨文化,1995年; *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*, State University of New York Press, 1998。本文所依託的大背景仍是以上諸賢的論說,儘管在某些具體的問題上略有不同。

## 一、第一階段：公元前二世紀至公元一世紀

上表自第 15 號永元四年一件纔開始有鎮墓內容。以此爲界，此前 14 件大都是告墓、買地的材料，時間從公元前 2 世紀至公元 1 世紀末。這 14 件作為本節按時代分別討論第一組的對象。其中編號為 1、2、3、4、7 號的五件所謂“告墓”的材料，是經過現代考古發掘的絕對真品。其餘 9 件從內容看都是單純的“買地”，但祇有 12 號（山西忻州武摩英買地券）未被懷疑，其他 8 件中 6 件有疑問（即 5、6、8、9、10、13 號），2 件並非墓券（11 號本為浙江會稽摩崖石刻，14 號為山東莒縣的石闕）。這裏重點考察的是這 5 件真實無疑的“告地策”和 1 件“買地”墓券。

### 1、告地策出現的意義

在上列 5 件告墓策裏，長沙馬王堆 1 件是否屬於“告地策”尚有爭議，本書採取前揭陳松長和夏德安對此的看法，暫不將其列入“告地策”。含有“告墓”內容的簡冊木牘，一般與“遣策”一同出土。如前所述，遣策這種隨葬品清單，簡單說來應是後世“隨葬衣物疏”的前身，但其自身也有個演變的過程。遣策最初祇是他人助葬物品的清單，後來成爲隨葬品清單的通稱。現在沒有最早的遣策實例，不知道最初的遣策中如何體現死後世界觀念。至少可以想象，人們認爲隨葬的這些物品是死者在死後世界中仍然日用必需的，因此死者會在另一個世界有與其生前一樣地衣食住行等方方面面的生活需求。遣策所列的豐儉不一的隨葬品，就是要確保死者在陰間的物質生活得到保證。因此，一個與現世人間具有

很多共通和共同性的死後世界觀念，通過使用遣策及其所列日用物品而得到初步地體現，其基本的觀念即死者在地下世界的生活祇是其在地上人間生活的自然延續，生前與死後祇是生命中兩個彼此相連的不同階段而已。

目前所知在戰國晚期墓葬中已有遣策，時代最早的是公元前4世紀晚期。遣策在漢墓中也比較常見，這裏要討論的4件告地策也是與其各自同墓的遣策一起出土的。遣策與告地策的異同在上一節也已談到，可以將告地策的出現視作一種新的宗教觀念在遣策傳統中的體現。其“新”的特色即在於：告地策在遣策的基礎上更加突出了生人與死後世界之間直接交通的可能性；而且，值得注意的是，往往是由人世的官員來充當生死兩個世界之間溝通的媒介。而在上古時期，除了個別人可以在自己的夢境中與神相遇外，通常祇有巫者纔是人神之間直接溝通的靈媒<sup>①</sup>。這種變化說明了戰國以降逐步形成的官僚制度對人們精神生活領域的滲透。上表中的4件告墓牘關於告地的內容分別如下：

湖北江陵高臺18號墓：

七年（前173）十月丙子朔庚子，中鄉起敢言之：新安大女燕自言，與大奴甲、乙，（大）婢妨徙安都，謁告安都，受名數，書到，為報，敢言之。十月庚子，江陵龍氏丞敢移安都丞，亭戶手。

---

① 降至春秋時期，人們與鬼神的溝通主要還是在夢境中，或者通過巫者降神附體，祇有極少數人可以直接與鬼神對話。見陳來《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，北京：三聯書店，2002年，79—83頁。

## 江陵鳳凰山 168 號墓：

十三年（前 167）五月庚辰，江陵丞敢告地下丞：市陽五大夫遂自言，與大奴良等廿八人，大婢益等十八人，輜車二乘，牛車一兩，騶馬四匹，□馬二匹，騎馬四匹，可令吏以從事，敢告主。

## 鳳凰山 10 號墓：

四年（前 157）後九月辛亥平里五大夫張偃□（敢？）□（告？）地下□（丞？主？）：偃衣器物所以蔡（？）具（？）器物□令食（？）以律令從事。

## 江蘇邗江胡場 5 號漢墓：

卅七年（前 70）十二月丙子朔辛卯，廣陵宮司空長前丞□敢告土主：廣陵石里男子王奉世有獄事，已復。故郡鄉里遣，自致移詣穴。卅八年獄計承書，從事如律令。

這 4 件告地策中有三點值得注意之處：

第一，告墓者的身份可以是死者本人——鳳凰山 10 號墓的一件似乎就是以死者張偃的口吻直接向地下丞報告的，也可以是當地的地方官員——鳳凰山 168 號墓中的江陵丞和邗江胡場 5 號墓中的廣陵宮司空長前丞都是漢代的地方官無疑。

第二，凡告墓者是地方官員的，其告地策的文體格式很像漢代發給國內旅行者的身份證明，即榮、傳之類的文體。而從“敢告”、“敢言之”等一般在上行官文書中的用語，反映出地上的江陵丞和司空長前丞之類的地方官員，其身份、等級不及其所要敬告的地府官員。無論告墓者是死者本人還是由官員代勞，告墓的目的都是通過告地策通知地府的官員，死者某某要帶若干物品乃至奴婢入地，希望地府官吏予以接納放行。所以陳直先生曾說告墓牘與後

世的過所性質相似<sup>①</sup>。其實，告墓牘除了類似人間的過所文書，更重要的是體現了人神溝通的觀念。

第三，告墓者不盡相同，但告墓的對象則基本一致，都是“地下丞”、“安都丞”或“土主”這些地下世界的官吏<sup>②</sup>。可見，死者由陽世入陰間，就像從本地前往異地一般，或者由本人向官府提出申請，或者由官府出面代辦。個人的死後歸宿，也要履行世俗國家制度規定的一應手續，由地上官員與地下官員接洽。這似乎也反映出其時人們的觀念：祇要地上與地下的官僚體制一併運轉正常，祇要死者如生前一樣遵循國家行政體制的管理，他就會像在人間那樣永保其在陰間的權益。

## 2、地府的官僚化

先秦諸子基本上都反對人死後還有精神或魂魄存於另一個世界，所以從諸子著作中幾乎難以尋到死後世界的線索<sup>③</sup>。故曾經有學者認為中國祇是在佛教傳入中國以後纔形成以罪福報應為特色的“地獄”式的死後世界。其實，諸子的思想祇是當時社會上很少一部分理性思維者的看法，他們對生死的觀念和是否存在地上、

---

① 陳直《關於“江陵丞”告“地下丞”》，《文物》1977年12期，76頁。並參大庭脩《前往冥府的通行證》，前揭中譯文，247頁。

② 關於高臺18號墓中的“安都丞”，黃盛璋認作是安都縣地方的地下丞，並認為有一個死者在地府遷移戶籍的問題，見《江陵高臺漢墓新出“告地策”、遣策與相關制度發覆》，《江漢考古》1994年2期，41—44、26頁。但“安都丞”又見於下文所述5—6世紀的南方墓券，劉昭瑞認為安都疑為虛擬地名，意味平安之都，見其《妳女地券》，303—313頁。本書從劉說。

③ 余英時《中國古代死後世界觀的演變》，123—124頁。

地下兩個世界的看法，並不能代表當時社會民衆普遍的信仰世界。現在可以肯定地說，在兩漢之際佛教傳入之前，中國信仰世界早已有了地下世界的觀念，其特點不是像佛教的地獄那樣突出罪福報應、輪迴因果，而完全是一個人人在結束自己人間生活（此世）後再到地下世界繼續其另一階段的生活（彼世）。在佛教色彩的地獄出現以前，地下世界（彼世）就是中國人自然延續其人世生活（此世）的場所。

中國最早出現的地下世界之稱，是見於《左傳·隱公元年》的“黃泉”觀念，即公元前 721 年鄭莊公所說的“不及黃泉，無相見也。”穎考叔又以“闕地及泉，隧而相見”的方法使莊公母子重聚。但一方面此語是否真出自當時的莊公和穎考叔所言，是否真在公元前 8 世紀末就已經有了黃泉觀念？另一方面，當時的黃泉世界具體是何種情狀，也難以知之<sup>①</sup>。不過晚至公元前 1 世紀末，“黃泉幽深”似已成為當時人們對地下世界的一種普遍想象<sup>②</sup>。人們對地下世界的構想如何從最初的黃泉變成地府，由於材料的缺乏，是個雖有意味但在此不能深論的問題。

地下世界是從何時開始像人間一樣有一套分工明確、等級嚴明的官僚體系？目前所見，這套與人間職官體系相似的官僚體制，

---

① 馬王堆一號漢墓 T 形帛畫最底部被認為是對地下水府和黃泉的描畫，但那已是西漢初年的情況，見馬雍《論長沙馬王堆一號漢墓出土帛畫的名稱和作用》，1973 年初刊，此據氏著《西域史地文物叢考》，北京：文物出版社，1990 年，206 頁。不過，蒲慕洲認為“黃泉”的本意祇是掘地造墓時挖出地下水來，並不意味着冥間地府之意，見《墓葬與生死》，207 頁，及《追尋一己之福》，92—95 頁。的確很難想象最初的地府竟是在地下深處的一個水府。

② 《漢書》卷六十三《廣陵厲王傳》，2762 頁。



最晚在公元前4世紀末就已出現。具體實例即1986年出土於甘肅天水放馬灘的秦簡所記一個死而復生故事<sup>①</sup>。這個故事記載：秦昭王三十八年（公元前269年）名為“赤”的秦國邸丞向御史彙報：昭王七年（公元前300年），身為僕從的大梁人“丹”，在傷人後自殺身亡。三年後（前297年），因其主人“犀武”（見於史傳的魏國將軍）向地府的“司命史公孫強”求情，認為丹“未當死”，而使其復活。此“丹”復活後，還以其在陰間的見聞，告誡人們該如何正當地祠墓祭神。現在，“丹”就活生生地居住在邸丞所管理的“王里”。這個故事告訴我們三點：第一，最晚在公元前4世紀末前後，地下世界的官僚制度已經形成。儘管在這個故事中祇出現了專司人命的“司命史”這一位地府官員，但可以想見，此司命史背後定然有一個複雜完備的地下官僚體系。第二，史載犀武在公元前293年纔被殺，因此在與司命史打交道的公元前297年，犀武還活着。這反映了地上生人，尤其是有權勢的官員貴族與地府司命之間，是可以直接溝通的。第三，犀武靠什麼說服司命史並不重要，重要的是這個故事反映出，在地府形成之初，人們就覺得地府官員與現世官員一樣，很可能是官官相護的。人世權貴向地府官員的求情，足可以使已經死去三年的一個僕從起死回生，這充分說明了地府與人間官府的相似性。

---

① 見夏德安（Donald Harper），“Resurrection in Warring States Popular Religion,” *Taoist Resources*, 5, 2, 1994, pp. 13—28；此據陳松長、熊建國中譯文《戰國民間宗教中的復活問題》，《簡帛研究譯叢》1輯，長沙：湖南出版社，1996年，27—43頁。有研究者說此件的紀年是秦王政時期，參李學勤《放馬灘簡中的志怪故事》《文物》1990年4期，43—47頁。並參王輝《秦出土文獻編年》，臺北：新文豐，2000年，84—85頁。

為何人們會把地下世界也想象成由一套與人間相似的官僚體系來具體運作？為何官僚體制竟會如此地深入人們的精神世界？中國上古時代國家承認並予以祭祀的神祇，大體分為兩類。一類是由天地、日月、山川、五行、星辰等自然現象或自然之物轉變成的神靈；另一類是將人世間的英雄人物神化而成的神靈。前者最終會被人格化，後者則往往原本就是與民有功、造福一方之人。通常都是人民的領袖或管理人民的官員纔有機會成為這樣的英雄，所以上古時期神靈的人格化與官職化往往是相輔相成的<sup>①</sup>。《左傳·昭公二十九年》云：

夫物物有其官，官修其方，朝夕思之。一日失職，則死及之。失官不食，官宿其業，其物乃至。若泯棄之，物乃坻伏，鬱湮不育<sup>②</sup>。

意即天地萬物都由官吏職掌，因為官吏有掌控萬物的“方”，即法術。這種溝通萬物的地位，原本是由古代的巫者充當。也正因官吏有“方”，很早時候，人們頭腦中就有官吏萬能的思想，普通民衆是景仰和聽命於治理他們的官員的。及至漢代，為民衆祛除妖異甚至還是政府官員的要務之一<sup>③</sup>。另一方面，在上古時代職官系統影響下，神靈世界諸神也被稱呼為“公”、“伯”等爵位，並隨着祭祀者的等級貴賤分出了高下等級。

---

① 春秋時代神譜的人化色彩，見陳來《古代思想文化的世界》，127—131 頁。

② 《春秋經傳集解》，上海古籍出版社，1978 年，1576 頁。

③ 如《漢書》卷三十《藝文志》，1772 頁，著錄了“《請官除妖祥》十九卷”。在儒家理性主義思想影響官僚機構之前，官員們很可能就要承擔部分巫者的職能。

戰國時代各國的政治體制都在發生變革，職官系統由世卿世祿向食祿官僚體制轉變，神靈世界也開始大規模地仿倣人間官僚體制來建構和充實。降至秦漢，中國的官僚政治格局愈發變得牢固和完善。漢代宗教信仰與國家政治體制更是密不可分，宗教信仰中涵括了國家的管理制度，人們精神信仰世界的神靈們，也愈加明顯地官僚化。神靈世界從名號等級、行政程式和各種官場弊端等等，看起來都無一不是現實官僚世界的翻版<sup>①</sup>。但這並不等於說秦漢以降虛幻的神靈世界單單就是帝國時代人間官僚系統在神界的投影或鏡像。近來的研究認為可能恰恰相反，漢帝國的統治結構本身，就是奠基於此前就已存在很久的宗教模式之上<sup>②</sup>。最晚從戰國時代開始的神靈世界官僚化，又在相當程度上影響了秦漢時代人間官僚制度的建構。一個人生前受人間官吏的管理，死後也要在地下的地府機構登記註冊。這樣的觀念或許並非祇是出於保證死者在地下世界的生活安康那樣簡單的動機，而是因為從一開始，生死兩界、人神兩界在人們的信仰世界中就是連為一體的。有生必有死，主民生者亦必主民死事。治理民衆的政治體制，無論是世卿世祿制還是食祿官僚制，都要既應付得了地上生人，又能兼顧地下死者，纔算盡職和完善。王充《論衡·雷虛》云：

或論曰：鬼神治陰，王者治陽。陰過闇昧，人不能覺，故使

① 關於國家官員在民間信仰中的作用問題，森三樹三郎在《支那の神神の官僚的性格》，《支那學》11卷1號，1943年，49—81頁做過初步的概述。並參馬伯樂（Heri Maspero），*Taoism and Chinese Religion*，Tran. Frank A. Kierman, Jr.，Amherst, 1981，p. 92.

② 索安《西方道教研究編年史》，1991年初刊，此據呂鵬志中譯本，北京：中華書局，2002年，47—48頁。

鬼神主之<sup>①</sup>。

因陰間過於闇昧，不適合由生人直接治理，故鬼神與王者分理陰陽兩界。這解釋了為何會需要陰陽兩套管理體制。但顯然，這兩套管理體制在本質上是相通的，在形式上也是相近的。在一般情況下，無疑是在實實在在的人間官僚體制基礎上聯想派生出虛幻的地下官僚體制，但這樣的影響不是單向的。前引告地策所反映的地府官僚化，正是在此信仰背景下的兩種官僚體制互相交匯的產物。

### 3、地府諸神

關於“土主”，其在西漢時的形象和地位尚無直接的材料說明，但既然俗世官員可與之對話，估計已被相當程度地人格化。可與“土主”互相參照的是《楚辭·招魂》中的“土伯”，即在戰國楚人觀念中的死後世界“幽都”中主司執事的厲鬼。土伯的形象，據《楚辭·招魂》描述是：“土伯九約，其角觚觚些。”與土伯並列的還有“敦肱血拇，逐人駭駭些。參目虎首，其身若牛些。”並且這些神物“皆甘（嚙）人。”<sup>②</sup>東漢王逸注云：“土伯，后土之侯伯也。約，屈也。觚觚，猶狺狺，角利貌也。言地有土伯，執衛門戶，其身九屈，有角觚觚，主觸害人也。”孫作雲在馬王堆漢墓漆棺畫中找到了土

---

① 黃暉《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年，302頁。

② 陳子展撰述、杜月村、范祥雍校《楚辭直解》，南京：江蘇古籍出版社，1988年，340頁。並參黃永年《釋“土伯九約”》，1991年初刊，此據氏著《文史探微》，北京：中華書局，2000年，15—17頁。

伯食蛇以保護死者的圖像<sup>①</sup>，而何新指出此“土伯”的原型本是社神勾龍——鰐魚，其具體的形象可參見戰國曾侯乙墓棺上所繪的項生雙翼、有長尾和鱗甲的神怪<sup>②</sup>。這種滿身鱗甲、身體九屈的食人怪獸，在戰國時祇是守衛地府門戶的神怪，而非地府的最高主宰。不過其怪怖的形象，反映了當時人們對死後世界的恐懼。王逸還說：“幽都，地下后土所治也。”則名為幽都的地下世界的主治者是后土，土伯也是后土之侯伯。西漢武帝太初元年（前 104）曾“禪高里，祠后土。”<sup>③</sup>儘管有顏師古的否認，但“高里”還是被古今很多學者認為就是當時的地下世界“蒿里”。由此似亦可看出漢代地下世界的主宰，應該是與天帝相對的后土神。“土主”和“土伯”無論是否能夠等同，都應該是地下最高的后土神屬下負責具體執事的官員，而不是地府的最高神。

關於“地下主”，蕭登福認為是隨着戰國末期“蒿里”這一地下世界的出現而產生的<sup>④</sup>。但無論是“地下主”還是“蒿里”，目前所能見到的史料最早也是遲至西漢時期的，故蕭氏說早至戰國末就有，還祇是推測而已。余英時認為“地下主”就是由《史記·封禪

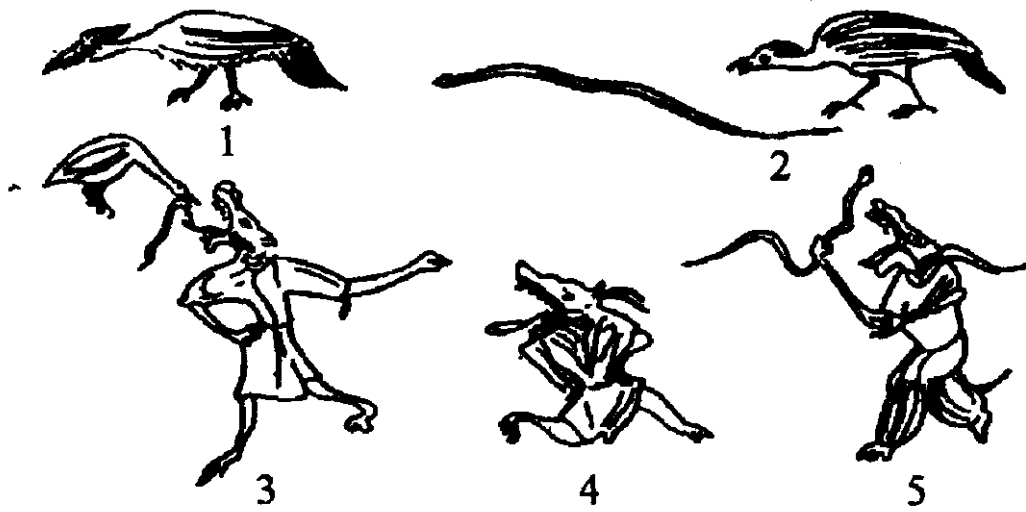
---

① 孫作雲《馬王堆一號漢墓漆棺畫考釋》，1973 年初刊，此據湖南省博物館編《馬王堆漢墓研究》，長沙：湖南人民出版社，1981 年，377—382 頁；又見《孫作雲文集》4 卷《美術考古與民俗研究》，開封：河南大學出版社，2003 年，130—143 頁。他認定的土伯形象尚可接受，但他認為土伯就是后土，就是大禹，似乎有些不妥。

② 何新《龍：神話與真相》，上海人民出版社，1989 年，258—261 頁。

③ 《漢書》卷六《武帝紀》，199 頁。

④ 蕭登福《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，35 頁。“蒿里”之稱，亦首見於《漢書》卷六十三《廣陵厲王傳》，2762 頁。



孫作雲將馬王堆漆棺畫中食蛇的神靈認作土伯。（採自《馬王堆漢墓研究》，377 頁。）



何新認定曾侯乙墓棺上神靈為土伯。這也是所謂的“大字型”神怪。（採自《龍：神話與真相》，260 頁。）

書》所記的齊地八神之二“地主”變來的，並說地下主是泰山府君出現之前的地府最高主宰<sup>①</sup>。如果細究，“地主”和“地下主”應該有所區別。齊地八神中的“地主”與八神第一位“天主”相對應，古代封泰山、禪梁父就是一祭天、一祭地，缺一不可的一套儀式。則齊地所祭的“天主”和“地主”，應該就相當於統一帝國形成後出現的皇天、后土。后土是土神，而與“天”相對的“地”，一般指地上或地面，這是后土或地主所掌管的範圍。而地面之下若干尺深的地下世界則是另一個世界，這個世界由誰來主管？目前尚未發現明確的文獻記載。後世葬儀祭祀諸神中與墓葬土地有關的神，位居第一位的是后土，但那時已將地面和地下墓葬諸神囊括在一起<sup>②</sup>。前引王逸注《楚辭》說明后土纔是地下諸神之主，則是否可以認為在最初的觀念中，后土所代表的“地”實際上就是包含地面和地下的？故如果齊地的“地主”即是后土神，就不應該等同於墓葬中的“地下主”，後者不會是地下世界的主宰。或許正因為其祇掌管三尺以下地府，纔被稱為“地下主”。這樣看來，“地下主”也祇是后土神之下地府的具體官員，而非后土本身。

至於其他地府官員，前引告地策中有“地下丞”，祇是這個地下官僚機構中的一員。這個“丞”應該不是秦漢時期丞相的“丞”，

---

① 見余英時《中國古代死後世界觀的演變》，聯經版，135、141 頁。及 HJAS, 47, 1989, pp. 388—389.

② 晉代巫者說地下三尺為神靈之地，唐代巫者稱平地之下一丈二尺為土界，又一丈二尺為水界。分別見《太平御覽》卷七三五引《江氏家傳》和《大唐新語》卷十三的記載，並參韓森，*Negotiating Daily Life*, pp. 155—156、158。關於后土在唐宋葬儀中土神之中的突出地位，見前揭拙稿《上博本曹元深祭神文的幾個問題》。

而是作為佐官的“丞史”，類似的地府佐官還有很多。他們在後面幾個世紀的墓券中會更多地出現。地府一整套的官僚機構都與肇興於戰國、完備於秦漢的帝國官制類似，但現在還沒有足夠的資料來復原這一地下官員體系。不過，地下丞和司命史，一個負責驗收死者物品，一個掌管生死大事，各司其職的地府官員應該遠不止這些<sup>①</sup>。

4 件告墓牘時代都在公元前 2—1 世紀的西漢，地點都是沿江的今蘇、鄂之地，“土主”、“土伯”之稱又較多地出現在南方文化地域之內，這些材料與《楚辭》共同反映的是具有南方地域特色的死後世界信仰。而放馬灘竹簡則表明，在更早的公元前 4 世紀末和 3 世紀初，西北的秦地已有了現世權貴與地府官員直接溝通的遺跡。從這一點上說，地府的官僚化並不是到西漢出現告地策纔開始的。並且，這樣的冥界信仰在南北不同地域，具有某種相通性。但同時，不能忽略不同地域間信仰的稍許差異。如進入秦漢，“泰山君”逐漸成為掌管冥界的新神。而泰山神最初應為山神，他與殷周以來的天帝有密切關係，他起初祇是北方地域性的神靈，約在漢初承擔了天帝治鬼的功能，成為主死的冥神<sup>②</sup>。泰山神的興起

---

① 漢代的“司命”是指星神，但夏德安前揭文把這個“司命史”認作地府官員也是有道理的：放馬灘秦簡中的司命史名叫公孫強，在《史記》，1573 頁也記有一個公孫彊。如果像夏德安所說二者是同一人的話，則竹簡中的司命史祇是位居地府的人鬼，不僅不同於漢代的星神司命，也與《楚辭》中的大、少司命不盡相同。因為先秦兩漢時代不止有一個“司命”神。

② 吳榮曾《道巫關係》，365—370 頁；蕭登福《冥界探原》，169—172 頁；余英時“‘O Soul, Come Back’”，p. 389 都討論了“泰山府君”。並參劉增貴《天堂與地獄：漢代的泰山信仰》，《大陸雜誌》94 卷 5 期，1997 年，1—13 頁。



與普遍化,可看作是北方冥界信仰逐漸成為冥界信仰主流的一個標誌,詳見下文的論述。

#### 4、買地券的宗教意義

其他9件有關買地的材料中,最沒有爭議的是12號“武靡英買冢田券”,可以把它作為公元1世紀北方買地券的典型。券文如下:

建初六年(82)十一月十六日乙酉,武孟子男靡嬰,買馬熙宜、朱大弟少卿塚田。南廣九十四步,西長六十八步,北廣六十五,東長七十九步,為田廿三畝奇百六十步,直錢十萬三千。東陳田比介,北、西、南朱少比介。時知券約趙滿、何非,沽酒各二斗。

它包含以下內容:時間;買賣雙方;地的四至、面積、價錢;交易的證人及約誓性的“沽酒”行動。吳天穎專門分析了此件,認為它尚未滲入任何迷信色彩,比後來的幾件更接近實在的土地買賣文書<sup>①</sup>。前文已經說到,即便是這件看似與真實買地契約無異的墓券,其實也是死後世界信仰的產物,其交易過程和地價都是不可信的。因為無論買賣雙方是否是真人,無論是否真有這樣一樁土地交易,埋入墓葬的墓券,其立契的目的不是在人與人之間確認交易的事實,而是為了向神靈宣告墓地使用的合法性。

嚴格說來,即便是漢代實實在在的契約文字,也是包含有神靈信仰的,特別是象徵契約成立的儀式——飲酒,更體現了一種潛在的宗教意味,儘管不是如同“告墓牘”那樣直接與地下神靈世界交

<sup>①</sup> 吳天穎《漢代買地券考》,25頁。

流。宋格文(Hugh T. Scogin)認為漢代契約中的飲酒行為並非是對證人的報酬,而是來源於更早的歃血盟誓。歃血盟誓無疑含有請神靈作證的意味。而漢代人認為自己的生活與自然和宇宙合為一體,所以在人與人之間的交易時,也不會忘記人與神靈的交流<sup>①</sup>。正是在這種思想基礎上,人們纔有生者的“此世”和死者的“彼世”原本是連貫為一體的觀念,也纔會用此世的契約在彼世表達同樣的觀念,並自然地接受與地上官僚體系相似的地下官僚體系對死者的管理。現實生活中的買地券上“飲酒”所蘊含的宗教意義,不是在與死後世界神靈的交流,而是在向神靈約誓履行現實交易中的權利與義務。這裏的神靈確是土地買賣過程中的證人,而不是死後世界認可死者地權的地府官員。從這一點來說,即便是純粹現實生活中的契約也是含有某種宗教意義的,正是這種宗教的信仰成為確保契約得以有效履行的力量之一。而買地墓券摹仿實在的土地契約文字,訂立契約行為本身即是要求地府神靈藉此保證死者權益,包括對墓地的合法佔有,這與人間的契約在性質上是一致的。

吳天穎將買地墓券的源頭追溯到鳳凰山漢墓與“告地策”一

---

① Hugh T. Scogin, “Between Heaven and Man: Contract and the Station Han Dynasty China,” *Southern California Law Review*, 63, 5, 1990, pp. 1325—1404。此據李明德中譯文《天人之間：漢代的契約和國家》，高道蘊等編《美國學者論中國法律傳統》，北京：中國政法大學出版社，1994年，154—211頁，特別是197頁。還可參謝和耐《敦煌賣契與專賣制度》，耿昇中譯文，《法國學者敦煌學論文選萃》，北京：中華書局，1993年，24—26頁。關於中國古代盟誓中的禮告神明的意義，參見李開元《漢帝國的建立和劉邦集團——軍功受益階層研究》，北京：三聯書店，2000年，181—190頁。

同出土的“簿土”<sup>①</sup>，這給了我們很大的啟示。早在這種必然的聯繫被建立之前，學者們已經認識到，將買地券埋入地下的目的，正是以契約文書形式向土地神稟告死者對安葬自己的墓地所享有的地權。在公元前2世紀的南方，死者除了向地下官吏彙報自己帶進地府的器物、奴婢之外，還有象徵自己對某塊土地（墓地）所有權的“簿土”。這等於宣告死者在陰間對於自己的動產和不動產兩方面的所有權。由此檢視廣州白雲山出土的公元前138年買地墓券，與同期江陵所出的“告地策”和“簿土”絕不相類，更值得懷疑。而到公元1世紀的北方，“簿土”所體現的對不動產的所有權作用就轉移到買地類墓券上。可見，儘管形式有所變化，但公元前2世紀就已出現向地下神靈彙報死者在陰間享有對動產和不動產所有權的傳統，到公元1—2世紀仍然是人們與地下世界溝通的主要內容之一。

但是如何恰當地理解從“告地策”到“買地墓券”的變化？向地府神靈直接彙報死者在陰間的所有權是源自南方的傳統，還是

---

① 吳天穎《漢代買地券考》，29頁。蒲慕洲接受吳天穎的追溯，並說“買地券”的出現是因為人們把世間的生活模式完全“複製”在死後世界中，這是漢人死後世界觀的轉變與發展的結果。見《追尋一己之福》，214—216頁。

南北方共同的傳統<sup>①</sup>？武庠嬰等北方或中原墓券中雖然沒有地下神靈的出現，但墓券本身仍然是向地下神靈表示死者的權益。11 號摩崖石刻出於浙江，14 號石闕出於山東，都沒有出現地下神靈，但顯然其目的都是宣告某塊土地或山地歸於某位死者所有，它們與武庠嬰墓券的主旨是一樣的。如果真的可以把它們與武庠嬰墓券一同考慮的話，是否反映了到公元 1 世紀，“告地策”加“簿土”的組合即使在南方也已逐漸消失？由於可靠材料有限，從“告地策”和“簿土”的組合如何發生變化、又是何時一變而成單一的“買地”墓券？這種變化是原來的北方傳統取代南方傳統，還是隨着帝國統一而出現了新的信仰表達方式的結果？這些都是有待新材料發現纔能解決的有意義的問題。

通過對第一組材料的檢視可知，儘管兩者所處的地理區域和文化背景不同，公元前 2 世紀南方的“告地策”和“簿土”，與公元 1 世紀北方的買地墓券之間，仍然有着某種內在的聯繫以及明顯的連續性。這是本書之所以把它們放在一起考慮的原因之一。更為重要的是，這樣做不僅有助於考察戰國至漢代不同地域人們死後世界觀的異同，在一定程度上也提供了理解秦漢統一帝國的文化

---

① 黃盛璋認為告地策祇發現於楚地，應和楚俗有關，見其前揭文 44 頁。羅森(Jessica Rawson)反復強調了在先秦時代不同地區的不同文化差異，見孫心菲等譯《中國古代的藝術與文化》，北京大學出版社，2002 年。故我們應時刻注意到地域性文化差異的存在。本書這裏所說的“南方傳統”與“北方傳統”祇是一種便宜的說法，因為李學勤在《東周與秦代文明》中將東周列國劃分為 7 個文化圈，而王子今《秦漢區域文化研究》，成都：四川人民出版社，1998 年則把秦漢區域文化分成 11 個基本文化區。就本書所涉及的問題而言，難以具體到如此程度。

融合過程之新角度。若把考察的時限略微放長遠一點，相信對此會看得更清楚一些。

## 二、第二階段：公元二世紀至三世紀初

第二組要討論的墓券是上表的 15—113 號。除 15 號是公元 1 世紀末外，其餘大體上都屬公元 2 世紀到 3 世紀初（以 220 年東漢滅亡為界）。從地域來看，絕大部分都出自北方中原地區，尤以今陝西、河南兩地為多。從內容來看，既有幾乎是突然冒出一批解除、鎮墓類，又有繼承了武庫英墓券的買地類，還有買地、鎮墓同在一券的混合類。因為被認作是道教史開端的太平道和五斗米道運動，正是在這個世紀內形成並在漢末爆發出來的，所以對這組材料的分析對於理解道教形成的歷史背景顯得尤為重要。

### 1、“天帝”出現的意義：

15 號是出土於陝西寶雞的一個永元四年（92）陶罐，可惜能辨認出來的字太少，其意思也難以貫通。但它卻有很大的標誌意義，即在本書所討論的墓葬所出材料中，以此件最早出現“天帝”和“如律令”等字句。表明至晚在 1 世紀末，以天帝權威來鎮墓的信仰已經出現在北方一些地區的墓券中。關於天帝信仰的源流與演變，是本書第二章第一節所要詳細說明的問題。在此祇強調這一最早出現在墓葬文字中的“天帝”對探討漢代地下世界信仰的重要意義。

首先，從永元四年陶罐可看出，此“天帝”與一衆星神具有極為密切的關係。如罐上殘存的文字有“北斗”、“天門”、“八魁九斗

(坎)”等字。關於北斗，王育成在研究南李王陶瓶朱書時指出：漢代解除文中常見“黃神北斗”之稱，而在1957年出土於陝西長安縣三里村的一件尚未公佈的朱書陶瓶上，有北斗君的圖像和文字。瓶上畫北斗七星狀，在斗魁中寫着“北斗君”三字，北斗圖像下面寫着“主乳死咎鬼，主白死咎鬼，主市死咎鬼，主星死咎鬼”，分別指夭折、自死、師死和刑死之鬼。而這四種咎鬼都屬北斗君所主<sup>①</sup>。北斗君主鬼，但北斗君不是天帝，應是天帝（原型為北極星）之下屬。另據張勳燎研究，“天門”不僅見於墓券文字，還見於四川地區的畫像棺飾銅牌。在漢代，“天門”就是指天帝所居的紫微宮門<sup>②</sup>。因北極星被認為是天帝的象徵，故圍繞北極的紫微垣15顆星就被形象化為天帝所居的紫微宮。而“八魁九坎”是星名則已成共識<sup>③</sup>。天帝（北極星）及其下屬的各種神靈大多是天上的星神，這是漢代墓券中天帝信仰的一個突出特點。表明漢代死後世界的信仰實際上已經將天上、人間和地下這三個世界連為一體。但這不是說生死兩界可以自由互通。此件的殘文還有“生人人彼，死人入此”之語，在鎮墓活動中，通常都會突出強調生人與死人從此分居兩地，不要彼此侵擾。這番話當然是以天上的星神口吻對着生人與死人說的，因此星神就是超越了人間和地下這兩個

---

① 王育成《南李王陶瓶朱書與相關宗教文化問題研究》，《考古與文物》1996年2期，62—64頁。

② 張勳燎《重慶巫山東漢墓出土西王母天門畫像棺飾銅牌與道教——附說早期天師道的主神天帝》，1999年日中會議論文，此據安田喜憲主編《神話、祭祀與長江文明》，北京：文物出版社，2002年，146—170頁。

③ 見劉昭瑞《談考古發現道教解注文》，53頁。饒宗頤《魏晉南北朝敦煌文獻編年·序》，2頁。

世界的神靈。

看來，西漢前期原本祇是由地府官員對死者的接納、死者向地府報到式的墓葬習俗，現在變成由天上諸多星神出面，既通告地府官員接納死者，又告誡生人與死者勿相往來的複雜活動。為何死者入葬這一原本祇關乎地下的事情，現在要出動這麼多的星神？地下世界是如何與天庭產生關係的？蕭登福指出：從三代至戰國，冥界起初是在天上，天帝為衆鬼神的主宰。這似乎可以直接解釋星神出現在鎮墓活動中的原因。但蕭登福接着說：到戰國末期，冥界移至地下的“蒿里”，出現專門掌管冥界的“地下主”和“泰山神”，他們也要受到天帝的節制。周世人以為人死之歸處有二：一為魂盛者昇天，一為魄盛者居地下<sup>①</sup>。人死後有上天和入地的不同歸宿，究竟是時代先後導致信仰變遷，還是由死者魂魄的強弱所決定？蕭登福關於從殷周以來人死上天的材料，都是古代聖賢或王侯貴冑之流，這些人死後自然是要上登天堂的。而當時普通人死後去往何處？史無明文。前引放馬灘秦簡的故事就說明，像“丹”這樣的普通人，他們死後顯然沒有資格上天，祇能是在地下世界找到自己的歸宿。余英時認為早在公元前6世紀的春秋時期，魂魄二元的靈魂觀已經正式形成，最終在戰國末年定本的《儀禮·郊特牲》中就確定了魂上昇天，魄下落地的觀念。按照此說，人死之後，原本附着於其軀體的魂魄會各自離去，天上和地下各有此人的魂與魄。這樣的觀念一直延續到漢武帝求仙活動為止。從此，天上專為神仙居住，人鬼祇能遷居地下。進而，原本分別上天

<sup>①</sup> 蕭登福《冥界思想探原》，11—21、32、35頁。

入地的魂和魄，在新的地府世界中又分別歸屬於泰山和蒿里<sup>①</sup>。

事實上，漢代墓葬材料所展示的是與這種魂魄二元靈魂觀不同的死後世界觀。使用墓券而在地下世界為自己爭取土地和奴婢，並要繼續享受生前生活的，與其說是死者那看不見、摸不到的魂和魄，不如說就是死者本身。買地、鎮墓和解除三類墓券文中都是以“死者”、“死人”為一個主體，而沒有區分死者的魂、魄各自該如何。偶有提及死者的魂魄，也並不按照經典所謂魂上歸天，魄下入地的說法。如遼寧蓋縣永和五年磚銘說“死者魂歸棺槨，無妄飛揚。”山西所出熹平二年張叔敬陶瓶云“黃神生五嶽，主生人錄；召魂召魄，主死人籍。生人築高臺，死人歸深自埋。”河北定州出西岳神符云“形魂以下葬，魄歸窈冥。”有幾例墓券中所列地下官員還有“魂門亭長”。這些都顯示死人的魂魄並未分別上天入地，而是齊聚地下，與死人的軀體在一起。也許並不像余英時所說的，魂魄在漢武求仙之後就遷居新地，反而很可能是到漢代，死者要保留着原有的軀體以開始新的地下生活，於是魂魄的歸宿問題反倒變得次要了。這種現象說明民間實際的生死信仰習俗與經典文獻所記之間的距離。用先秦以降冥界觀念自身的發展演變情況，似乎難以解釋清楚為何天上的星神會突然間大批地出現在東漢時期地下世界的鎮墓信仰當中。所以，這不是冥界觀念自然發展的結

---

① 余英時《中國古代死後世界觀的演變》，128—143 頁；HJAS, 47, 1989, pp. 369—395. 關於魂魄的討論，見池田末利《魂・魄考——思想の源起と發展》，1953 年初刊，此據氏著《中國古代宗教史研究・制度と思想》，東京：東海大學出版會，1981 年，199—215 頁。饒宗頤《說營魄和魂魄二元觀念及漢初之宇宙生成論》，此據氏著《中國宗教思想史新頁》，北京大學出版社，2000 年，44—51 頁。



果，而是人世間現實生活中的相關觀念發生了變化，從而觸動人們頭腦中那個冥界信仰世界也產生變化。

率先發生在此世、接着延及彼世的這個思想觀念的變化，也許就是：隨着中央集權政體從漢武帝開始的最終定型，一個高高在上的絕對權威（皇帝）及其下面層層設置的各級部署（官僚）所構成的政治體系，徹底征服了此世人們的頭腦，使人們視之為天然並加以坦然接受；由此滲透到人們的彼世信仰之中，也要在虛幻的神靈世界中指定一個最高的主神，並為其安置各級的下屬。人們總是對這個彼世充滿希望和幻想：此世的康樂將在彼世得以延續，此世的不公將在彼世得到補償<sup>①</sup>。在當時人觀念中，人間的皇帝是掌管此世的天子，虛幻的天帝就是監督皇帝，並能夠職掌連皇帝也無權過問的彼世的最高權威。基於天上、人間、地下一體相貫的古老觀念，天帝就是此世和彼世的共主，天上、地下與人間的最高權威者。因為天帝在很長時期內就是天上的北極星，天帝的臣屬也都是天上的星神，是故建構於人間集權政治體制觀念之上的神界，自然也會把天、地、人間視為一體。因此，天庭與地府並不是嚴格分開的，天神過問地府之事，既是天恩下達，也是人們面對此世的現實而祇能在頭腦中幻想的一種不可能的平等：在此世，皇帝過問每個人的生活狀況是難以想象的事情；而在彼世，即便不是天帝親自過問，也會是天帝使者親降，任何一個普通民衆的人葬除殃都會得

---

① 後世越來越發達完備的地府世界，為那些在人間不能得到公正判決的人提供了二次裁決的機會，這對於在人間受苦的人們提供了心靈上的滿足。地府是個可以還人公道的場所，雖然並不永遠能夠公平，雖然祇能是在地下世界。見韓森，*Negotiating Daily Life*，p. 221。

到天帝的垂青。所以說到底，是現世的政治文化觀念決定了信仰世界的變化。星神天帝出現在公元1世紀末的墓葬信仰中，其誘因不在於三代以降的天神信仰的自身演變，而是漢代集權政體最終確立後深烙在人們精神世界上的一個印記。

其次，從戰國楚地的鎮墓獸，到漢代以天帝和星神的權威來達到鎮墓效果的鎮墓罐，自然有一種器物形態上的變化，但更重要的是這也反映了人們死後世界觀念中另一頗具意味的轉變。無論是楚地的土伯還是齊地的泰山神，它們震懾邪鬼的威力來自其猙獰的面目和與人類迥異的體貌形象，或可認為這還是遠古時代自然神靈信仰的遺存。形成這種信仰的基礎是人類對自然神靈出於直觀感性的恐懼。而公元1世紀末開始出現的鎮墓罐等鎮墓器物所體現的對鬼神的震懾作用，則來自人格化的天帝的權威。如同地上國家的君主具有絕對權威一樣，天上天帝的權威也是不容置疑的。從某種角度說，天帝權威既是由地上君主權威派生出來的，同時也是對地上君主權威的一種保證。因而天帝信仰的基礎是來自人們對於世俗政治權威的理性的服從。由此可見漢代的信仰世界較之先秦時代，更顯理性和人性的色彩。

天帝信仰出現後，並未簡單地將原來帶有很大原始性的自然神靈崇拜取而代之，而是按照世俗政治體制的模式將其容納下來，形成一個以天帝為最高信仰的神靈系統。這個系統囊括了天上、地上和地下的所有神靈鬼怪，並且必然要對原有的某些神靈的地位與職權進行調整。如此前的土主、地下主之類，在天帝信仰體系下就變得無足輕重，因為隨之出現了大批新的神靈來充實這一新的信仰體系。其中，泰山神進入地下世界，就是個典型的例子。

## 2、泰山信仰的興起：

表1所列墓券中殘存文字中祇有4件提及“大山”。其中第54號熹平四年胥文臺陶瓶云：

上天倉倉(蒼蒼)，地下芒芒(茫茫)。死人歸陰，生人歸陽。生人有里，死人有鄉。生人屬西長安，死人屬東大山。樂無相念，□(苦?)無相思。大山將閱，人參應□(之?)；地下有適(謫)，蜜人代行。

還有第77號劉伯平鉛券中出現了“大山君”之稱<sup>①</sup>。而第56、81號也有“西屬長安，東屬大山”之語，但因殘甚，故不多引。胥文臺券文再度明確強調生人與死者要各歸其所，各安其鄉，自茲以後，互不往來。這主要是怕死者從地下回到人間會殃及生人。如果太山君要檢查死者，或是地府對死者的罪過有所謫罰，就用生人事先為死者準備的人參和蜜人來代替死者受罰。胥文臺券文中兩處出現“大山”，亦即太山，一為泰山地名，一為太山君神名。很多學者都認為“生人屬西長安，死人屬東大山”句，表明長安為生人之都，大山為死人之都。而以長安為生人之都，應該是西漢時期產生的觀念，說明泰山成為與長安相對的死人世界是在西漢時期。上引4例墓券文反映出太山是漢代死者的歸所，那裏有個太山君掌管死者。

為何以封禪聞名天下的泰山在漢代被認為是人死後的歸宿？泰山何時開始被認作是人死後在地下的歸宿？蕭登福認為泰山主

---

① 研究泰山信仰的論著很多，不少學者將墓券所見的“大山君”等同於後代的“泰山府君”，祇有劉增貴注意到，漢代墓葬文字中從來沒有“太山府君”而祇有“太山君”之稱，這是對山神的稱呼。

死說或許在漢初，甚或戰國末年楚地已經存在<sup>①</sup>。余嘉錫認為泰山治鬼說出於燕齊方士，起於漢初，盛行於東漢魏晉間<sup>②</sup>。余英時說因漢武求仙活動，導致天上世界被神仙獨佔，原本上天的魂便不能不另找去處，所以魂被迫轉歸地下的泰山，則泰山治鬼說興起於西漢中期以後<sup>③</sup>。顧炎武、趙翼、酒井忠夫等認為起於兩漢之交<sup>④</sup>。在這些論斷中，蕭登福的戰國末之說，是立足於《文選》所載晚出的宋玉對楚襄王問，可靠性不足。余英時漢武以後說則沒有注意到魂魄之說與民間實際的死後世界信仰並不完全相符。顧炎武等人兩漢之交說所引材料最早是兩漢之際的緯書，雖是最明確無疑的泰山主死說，但未必是最早的材料。不過，嚴格說來，現有的材料祇是證明漢初就有蒿里為地下死人聚集之地的觀念，而沒有出現明確的泰山治鬼說。祇因後來往往是泰山與蒿里二者連為一體，一為地下冥府所在，一為死者聚居之地。故而學者們把蒿里的出現就等同於泰山治鬼說的出現了。本書暫且接受泰山治鬼說出現於漢初的說法。

泰山即“太山”，亦即“大山”，而“大山”和“太山”最初都未必是指今山東境內的泰山。如近年公佈並引起學者矚目的公元前 3

① 蕭登福《冥界思想探原》，171 頁。

② 余嘉錫《積微居小學金石論叢序》，載楊樹達《積微居小學金石論叢》，北京：中華書局，1983 年，10 頁。吳榮曾也認為秦漢封禪導致泰山地位變化，成為冥司中最高一級。見其前揭文《道巫關係》，366 頁。

③ 余英時《中國古代死後世界觀的演變》，139 頁。

④ 顧炎武《日知錄·泰山治鬼》，趙翼《陔餘叢考》卷二五《泰山治鬼》，酒井忠夫《太山信仰の研究》，《史潮》第 7 年 2 號，1937 年，70 頁。

世紀後半期華山秦駟禱病玉版，就有祭祀“華太山”之語<sup>①</sup>。象華山這樣的大山可稱“太山”，類似例子還有山西境內的“霍太山”。前有學者說泰山信仰的源頭是霍太山信仰，大概就是惑於“太山”和“大山”之混用了。實際上，北方多大山，而北方民族有死歸岱山的傳統，所以“太山”最初就是“大山”之意，不同地域的“太山”不同，本無統一之稱。具體到山東境內的泰山，對其祭祀活動早在春秋戰國時代就已開始，並影響到包括楚國在內的東部地區。前述戰國時齊地祭祀八神之一的地主就在泰山梁父，不過當時祭天主卻不在泰山。到西漢初年，黃河與泰山河岱並舉，各為山川之長，泰山成為全國性的大山之首。秦皇漢武封禪，更使得泰山具有非同一般的特殊地位。封禪活動除了在泰山祭天，也要在泰山旁的小山祀地，因而泰山便成為上可通天，下可通地的神聖之山。

凡大山都各有山神，泰山神早在春秋時期就具有人格化特點，他應該是在北方地區地形、地貌的條件下產生的具有北方地域特

---

① 對此的研究論文有：李零《秦駟禱病玉版的研究》，《國學研究》6卷，北京大學出版社，1999年，525—547頁；收入氏著《中國方術續考》，北京：東方出版社，2000年，451—474頁。李學勤《秦玉牘索隱》，《故宮博物院院刊》2000年2期，41—45頁。連劭名《秦惠文王禱祠華山玉簡文研究補正》，《中國歷史博物館館刊》2000年2期，52—54頁。曾憲通、楊澤生、肖毅《秦駟玉版文字初探》，《考古與文物》2001年1期，49—54頁。王輝《秦曾孫駟告華大山神文考釋》，《考古學報》2001年2期，143—157頁；收入氏著《一粟集——王輝學術文存》，臺北：藝文印書館，2002年，559—586頁。李家浩《秦駟玉版銘文研究》，《北京大學中國古文獻研究中心集刊》2集，北京燕山出版社，2001年，99—128頁。周鳳五《〈秦惠文王禱祠華山玉版〉新探》，《史語所集刊》72本1分，2001年，217—232頁。並參王輝《秦出土文獻編年》，113—114頁。

色的山神。至於泰山神的形象，劉增貴發現：不僅鎮墓文中極少提到太山君，而且漢代衆多的墓葬器物（畫像石和畫像磚）中，泰山神也甚少出現。他祇找到三例可能為泰山神的圖像資料，其中山東滕州東漢的一例最為確切無疑，因為榜題中就有“太山君”字樣。其形象是太山君“冠服坐在四維輶車中，手執便面，御者駕一鹿”。而其他兩例泰山神則是一個“雙目圓睜，怒髮銳齒，手持一劍，直立於山上”的人形怪物，與楚地的“土伯”在以凶相震懾人鬼方面有相似之處<sup>①</sup>。但顯然坐在車中的確定無疑的太山君已具人形，冠服、輶車都寓示其已高度人形化，若非太山君與御者的面部刻畫誇張，此形象與漢代一般的官吏駕車出行的場面幾無二致。而立於山上的兩例形象還是兇醜的怪物，其與人形的太山君相去太遠，若說都是漢代的太山君，恐怕還有問題。單以那例乘車的太山君形象與戰國時楚地土伯形象比較，似乎可以說，漢代的太山君比此前的地府諸神在人形化和人格化上都更進一步了。

與這種“神怪人化”趨勢相伴隨的，是太山信仰從北方地域性信仰隨統一大帝國的出現而一度成為影響全國的普遍性信仰。泰山治鬼說無疑本是出自燕齊的地域性信仰。學者們較多注意到戰國時燕齊的方仙道傳統對秦皇漢武求仙活動的影響，其實太山信仰與燕齊方仙道，即使不是由同一批方士鼓吹，也是可以互為補充的兩種彼此相關的信仰理論。泰山、蒿里為普通人的死後世界，而海外蓬萊仙山則為羽化飛仙者的仙界，這構成了戰國以降東部濱海地區一整套的死後與仙界的觀念。而在三代，人們觀念中突出

---

<sup>①</sup> 劉增貴《天堂與地獄》，3—4頁。不過，他所認定的鄭州一例，有學者認為是“異形西王母”。

的是王侯貴族之流的死者纔會上天，對一般人則不太措意其死歸何所。到春秋戰國時期，地處中原的鄭國和南方的楚國，則突出了一般人死歸黃泉或幽都之類的地下世界，而相對淡化了天上的死後世界。戰國時開始的燕齊地方信仰傳統，到漢代已經明顯地將天上、地上、海外和地下的神界、人界、仙界和鬼界都含括在一起，也兼顧到社會各階層的人們或死亡或仙去的歸所。因而可以說，隨着秦皇漢武追隨燕齊方士傳統的求仙活動，泰山地府與蓬萊仙境一樣，都成為全國信仰世界中鬼界和仙界之主流信仰。

不過，籠統說泰山神是漢代地府的主宰可能並不完全符合實際。雖然兩漢之際出現的緯書中有“泰山，一曰天孫，言天帝之孫，主召人魂魄，知生命之長短。”<sup>①</sup>但余英時注意到人間的皇帝稱為“天子”，而主管地府的泰山神卻被稱作“天孫”，這可能暗示了泰山神的地位並不算高<sup>②</sup>。的確，漢代的太山君要親自過問檢閱死者的情況，這種具體執事者一般不會是地下世界的主宰者。降至六朝小說所見的泰山府君，雖仍然是地府主司檢閱死者的地府官員，但他早已不是什麼天孫貴胄了，不僅要禮敬釋迦佛，而且其周圍的胥吏都是俗人死後擔任；甚至在有的傳說中，泰山府君也是由世間俗人死後擔任的。由此可見其在神界的地位決不會很高。

---

① 《孝經援神契》作：“太山，天帝孫，主召人魂。”此據安居香山、中村璋八輯《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年，961頁。

② 余英時“‘O Soul, Come Back’”，pp. 389—390。六朝時期則有天帝是泰山府君的外孫之說，見《列異傳》“蔡支”，《古小說鉤沉》，《魯迅全集》第8卷，北京：人民文學出版社，1973年，259頁。這與其說是泰山神地位在六朝時期得到提高，不如說是其時天帝地位下降的寫照，這對本書的主要論點是一重要的旁證。

沒有證據表明漢代的太山君會比后土神更加重要。這也就是為何這個被認為是地府最高統治者卻很少在漢代墓葬器物或文字中出現，因為他本就是衆多地府官員中的一個而已。

### 3、不同類型墓券的地域分佈與時代差異：

永元四年(92)陝西寶雞的鎮墓罐雖然與前揭公元 82 年的武廉嬰墓券時代與地域都比較接近，但卻是兩種不同類型的墓葬文字。從前者殘存的文字中找不到一點與買地有關的內容，反而與後來的鎮墓、解除類墓葬文字多有重合。檢視上表所列第 16—113 號中陝西境內東漢時期的墓券 28 件，可以發現它們無一例外都是鎮墓、解除類文字，相應地在器物類型上不出瓶、罐等器具。而同一時期內，河南境內墓券 29 例的情況則較複雜。其中鎮墓、解除類有 17 件、買地類 8 件(含 2 件疑偽)、買地和鎮墓混合類 2 件，另有 2 件因殘缺過甚，無法判斷其內容。山東 8 件，但都是墓中的刻石，無一墓券或墓瓶之類器物。山西 3 件，都是鎮墓為主，分別是瓶、缶和刻石。河北 6 件鎮墓墓石，1 件買地、鎮墓墓券。安徽 3 件，2 件是買地鎮墓混和類墓券，1 件是解除墓石。遼寧 1 件鎮墓磚。四川 1 件買地、鎮墓石碑。浙江 1 件疑偽的買地磚。江蘇 1 件買地磚，1 件鎮墓木簡。這種情況可參下表：

表 2：公元 2—3 世紀初墓葬材料分佈的地域特點

	可辨識 內容者	鎮墓解 除類	買地類	鎮墓與買 地混和類	器物類型
河南	29	17	8	2	瓶、券



陝西	28	28			瓶、罐
山東	8	4			墓石
河北	7	6		1	墓石、墓磚
山西	3	3			瓶、缶、刻石
江蘇	2	1	1		磚和木簡
遼寧	1				墓磚
四川	1			1	石碑
浙江	1		1		墓磚
安徽	3	1		2	墓石、鉛券
合計	81	49	10	6	

大體說來,2世紀開始到3世紀初,鎮墓、解除類文字佔了當時墓券文字的大部分,而尤以今陝西、河南境內為最多。陝西境內全都是鎮墓解除類,頗值注意。而山東、河北、山西等地的鎮墓信仰的體現方式往往不與河南、陝西相同,山東就沒有一例鎮墓瓶或鎮墓券出現。其他地域也以墓券或鎮墓瓶、罐之外的形式來體現墓葬信仰。從墓券文字的主要內容及其文字載體形式來看,東漢時期全國的墓券使用情況並不統一,具有很強的地域性差異。

不僅如此,材料相對豐富一些的河南一地,既有鎮墓、解除類墓券,又有買地類墓券,還有買地、鎮墓混合類墓券。在2世紀前半期的5例都是鎮墓類文字,從2世紀中期開始則出現買地類,這是否說明買地信仰是後加入先有的鎮墓信仰的?特別是洛陽一地共有21件,隨着時代前後的不同就很明顯:公元169年前的5件

解除、鎮墓瓶、罐與 169 年開始的約 7 件“買地”墓券與形成鮮明對照。可見就是在一個特定地域內，墓券使用上也體現出明顯的時代差別。

山東境內至今尚未發現墓券或墓瓶，在表 1 中的墓券祇有一件，還是被疑偽的徐勝券，其餘幾件都不是墓券或墓瓶，而是石闕、畫像石、刻石等。這是值得注意的現象。很可能在共同的死後世界觀念下，山東地區有着與關中和河南不盡相同的表現形式。與墓券的缺乏形成對比的是山東境內多出與墓葬附着在一起的石闕、食堂等畫像石題記<sup>①</sup>。僅據《漢代石刻集成》一書所收就有 10 種之多<sup>②</sup>。這些題記的突出特點是沒有出現鎮墓或買地的內容，祇強調建造石闕、食堂的花費。如元和二年(85)莒南縣出土的孫仲陽父石闕題記有“作石闕，賈直萬五千。”永元八年(96)食堂題記有“為石食堂”，“直錢十萬”等等。這種強調造價的作法與買地墓券中強調地價的作法之間有何相通之處，是另外一個有趣的話題。大概這也是山東地區表達死後世界觀念的形式與關中和河南的不同之處，這背後蘊藏的深刻原因可能有很多，其中之一可能與“鎮墓的權威來自天帝”信仰的不突出有關，這提醒我們要充分注意“天帝”信仰的地域性特點。本書並不完全否定山東地區存在“天帝”信仰，祇是說表現的方式與關中、河南不同而已。這對下文所要討論的山東地區天帝信仰與黃帝信仰的關係也具有參考意

---

① 食堂即祠堂，關於漢代墓葬地上建築的祠堂和石闕，見楊寬《中國古代陵寢制度史研究》，1983 年初版，此據上海人民出版社，2003 年，124—133、136—141 頁。

② 見永田英正《漢代石刻集成》，26、28、30、32、72、80、94、102、134、144 頁。

義。

#### 4、墓券信仰的新發展

從 16—113 號這近百件東漢時期的墓葬材料中，可以看出進入公元 2 世紀，墓券信仰體現出一些新的發展變化。以下試舉幾例說明。

延光元年(122)陶罐是河南境內最早的一件鎮墓材料。現據王育成 1993 年錄文轉錄如下：

延光元年□□十四日，生人之死易(陽)解。生自屬長安，死人自屬丘丞墓。汝□干日生人，食三谷，無人。土生上，往□人。汝自祈。如律令。

王育成已正確地指出鳳凰山漢墓的“地下丞”就是此件中“丘丞墓”的前身。這表明了地府觀念的延續，也是與地下世界交通這種信仰的延續，儘管形式有所變化：原來寫在竹木簡或石磚券上的文字改為寫在瓶、罐等器物上。並且，與“告地策”明顯不同的是：告地策祇是俗世官員與地府官員為死人入地而進行接洽的形式，策文不涉及生人。而本件則是明確區分生人和死人，意在強調生死異路，死人勿擾生人。看來，這番話的對象已不是地府官員，而是對着死者。雖然永元四年和十六年兩件都殘缺不全，但它們的鎮墓作用，即強調生死異路，勿相煩擾的用意與本件是一致的。如果考慮到這三件時代相去不過三十年，或許可以說：此時，天帝的權威已經成為死人勿擾生人的保證。如果說西漢時“告地策”的“如律令”還是要遵循摹仿人間律令而成的地府律令的話，這時的“如律令”就是尊奉天帝的律令了，正如我們在以後的墓券中常常看到的那樣。顯然，這是一種新的信仰，據現有的材料說：這種最

初體現在墓瓶、墓罐上的鎮墓信仰之出現，當不晚於1世紀末、2世紀初。

陽嘉二年(133)陝西戶縣的曹伯魯鎮墓瓶則有另一種特別意義。錄文如下：

陽嘉二年八月乙巳朔六日甲戌，徐(除)。天帝使者謹為曹伯魯之家，移央(殃)去咎，遠之千里。咎□大桃，不得留□□至之鬼，所徐(除)□□。生人得九，死人得五。生死異路，相去萬里。從今以後，長保子孫，壽如金石終無凶。何以為信？神藥厭填，封黃神越章之印，如律令。

這是目前所知鎮墓材料中最早出現“天帝使者”和“黃神越章”的一例。對於前者，下文將詳加討論。至於後者，學界最初是把它作為一個神靈來看待<sup>①</sup>，劉昭瑞指出這是黃帝禁咒之術，而不是某個神格<sup>②</sup>。本書從劉說。文中的“徐”即“除”，意即“解除”之意。從內容來看，上件延光元年雖未出現“天帝使者”、“黃神越章”之類文字，但可以認為也是在與本件相同的信仰背景下，進行同一種解除活動的產物。陽嘉四年河南陝縣鎮墓罐上殘存文字不多，有“天帝神師臣□謹為唐氏……如律令。”同墓還出土另一陶罐，僅能辨認出“黃神越章……”。這是現知最早一件出現“天帝神師”的鎮墓材料。

建和元年陝西長安的加氏鎮墓瓶和永壽二年成氏鎮墓甕也都

---

① 吳榮曾《道巫關係》，371—373頁。方詩銘《黃巾起義先驅與巫及原始道教的關係——兼論“黃巾”與“黃神越章”》，《歷史研究》1993年3期。

② 劉昭瑞《論“黃神越章”——兼談黃巾起義口號的意義及相關問題》，《歷史研究》1996年1期，125—132頁。

有“天帝使者”出現，還有更多的地府官員。茲分別節錄如下：

建和元年……天帝使者謹為加氏之家別解地下……  
等汝名借，或同歲月，重復鉤校日死。或同日鳴，重復鉤校日死。告上司命、下司祿，子孫所屬，告墓皇使者，轉相告語。故以自代鉛人，……告於中高長、陌上游徼。……

永壽二年……天帝使者告丘丞墓伯、地下二千石。……

學界已有關於重復鉤校的討論，此不多論。“上司命、下司祿”在《周禮》中就被列入祀典，漢代緯書《春秋元命包》說：“西近文昌二星曰上臺，為司命，主壽。……東二星曰下臺，為司祿，主兵。”<sup>①</sup>可見這裏是指文昌宮的兩個星神。上告天上的星神之外，還要下告“墓皇使者”、“（墓）中高（蒿）長、陌上游徼”、“丘丞墓伯、地下二千石”等。從“游徼”、“二千石”等官職來看，這些顯然都是秦漢以來纔新加入地府的官員，是將秦漢官僚體制的新變化加入地府，大大豐富了漢代地府的構成。

元嘉元年山東蒼山畫像石墓的石刻題記記錄了該墓畫像的內容，使我們得以知道更多漢人對死後世界的設想，如有青龍、白虎、朱雀、狐狸、鳳凰、辟邪等神禽異獸，有仙人、玉女、雷公等神靈，有功曹、主簿、亭長、游徼、都督、賊曹等官員。題記未出現“天帝”、“司命”等天上星神，也未出現“丘丞墓伯”等地府官員的上層，祇是一些不甚重要的小官。這些場景所刻畫的應該是死者入地之後由神靈和低級地府官員簇擁和引領去見死後世界的真正主宰，而不是墓主人生前出行的情形。題記最後說：“閉壙之後不復發”，

<sup>①</sup> 《緯書集成》，648 頁。

研究者特別指出，意即墓室封好後，永不再發掘。這與鎮墓文用語相似，目的都是不要去煩擾死者或給死者家屬帶來不利<sup>①</sup>。

永壽二年鎮墓瓶有與“天帝使者”和“黃帝”一起出現的“風伯雨師”、“水神玄武”等，正可與蒼山畫像中雷公和青龍、白虎、朱雀相對照。這些都說明 1 世紀末至 2 世紀前半，在今天的陝西、河南（也可包括山東），流行大體相同的一種死後世界觀念：人死後要歸入地府，向地府官員報到，這是先秦以來的傳統觀念；但強調生人與死人互不侵擾，尤其是死者不要煩擾生人的鎮墓觀念，並且鎮墓的權威來自天帝，這應是新的信仰。

熹平元年陝西西安陳叔敬鎮墓甕上出現“北塚公伯、地下二千石、倉林君、武威（夷）王”等神靈。夏德安已將“武夷王”追溯到湖北九店楚簡公元前 4 世紀日書中的司兵者“武夷”<sup>②</sup>，顯然此種信仰是從南方地區起源後傳播北方的。此外的幾例鎮墓材料亦以陝西境內為主，多有天帝使者、黃神北斗之類。

延熹四年河南孟津鍾仲遊妻墓券文曰：

延熹四年九月丙辰朔卅日乙酉直閉，黃帝告丘丞墓伯、地下二千石、墓左墓右、主墓獄史、墓門亭長，莫不皆在。今平陰偃人鄉萇富里鍾仲遊妻，薄命蚤死，今來下葬。自買萬世塚田，賈值九萬九千，錢即日畢。四角立封，中央明堂，皆有尺六

---

① 李發林《山東漢畫像石研究》，濟南：齊魯書社，1982 年，71 頁。

② 夏德安著、陳松長譯《戰國時代兵死者的禱辭》，《簡帛研究譯叢》2 輯，長沙：湖南人民出版社，1998 年，30—42 頁。劉昭瑞前揭文《妳女地券》，305—306 頁也討論了“武夷王”。並參周鳳五《九店楚簡〈告武夷〉重探》，《史語所集刊》72 本 4 分，2001 年，941—959 頁。陳進國《福建買地券與武夷君信仰》，《臺灣宗教研究通訊》3 期，2002 年，101—117 頁。

桃券，錢布鈿人。時證知者，先世曾王父母，□□□氏知也。

自今以後，不得干擾生人。有天帝教如律令。

此件的買地和鎮墓內容都很簡單，但卻是目前所見首例買地與鎮墓的混合類。雖然這部分混和類的總數不多，但也足可以使本書將墓券和墓瓶、墓罐放在一起來考察。在這裏，與鎮墓內容在一起的買地內容已經祇具有象徵意義，連摹仿現實土地交易文書也省略了。值得一提的是，以上幾件鎮墓材料無論出於陝西還是河南，都是瓶、罐等容器，而本件的鎮墓內容則是出現在墓券上。另一件混合類墓券是光和二年河南洛陽的王當券。在買賣雙方、田土四至和證人之外，文略曰：

告墓上墓下中央主土（土主？），敢告墓伯、魂門亭長、墓主、墓皇……故立四角封界，界至九天上，九地下。死人歸蒿里，地下不得訶止，他姓不得名有。富貴利子孫……無責生人父母兄弟妻子家室，生人無責，各令死者無謫責。即欲有所為，待焦大豆生，鉛券華榮，雞子之鳴，乃與諸神相聽。何以為奠，鉛券尺六為奠。千秋萬歲，後無死者，如律令。

這裏的“墓上墓下中央土主”使人想到公元前2世紀江陵丞所告的那個“土主”，現在他已混列在衆多地下官員之中，並且墓的上、下、中央都有“土主”，可見其地位已不高。在看似與現實交易無異的土地買賣內容之後，把地界上至於九天，下至於九地，現實與虛幻緊密結合起來，其目的在於強調“地下不得訶止，他姓不得名有”的所有權。“生人無責，死者無謫責”正是要起到責令生死互

不相擾的鎮墓作用<sup>①</sup>。光和五年河北望都墓券也是混合類。還有安徽兩件東漢中後期的墓券，即表中的 61 和 72 號。前一件買地後告塚皇、丘丞墓伯等，強調生死異路、人鬼分離，若有地下塚訟，不要牽涉死者的妻子、兄弟和父母等地上生人。後一件買地意義並不突出，在列舉部分入葬的器物後，也強調要生死永隔，各不相妨，並依託於天帝的威權。這種買地與鎮墓混和在一起的墓券，從表 2 可見，大約祇有 6 件，並且內容相近的幾例分佈在河南、河北和安徽一帶。這樣的地域分佈，與下文所見 3—4 世紀東南地區較多出現的鎮墓、買地混合型墓券應該有前後的承襲關係。

2 世紀後半期，河南地區墓券除以上兩例混合類之外，更多的是買地類。如前文已提及王未卿、孫成券，還有曹仲成、樊利家、房桃枝等幾件沒有疑問的墓券。它們一般都繼承了建初六年武廡英券的特點，即仿照現實買地文書，買賣雙方、地價、四至、證人俱全。但是在天帝信仰的影響下，也在買地的內容上有所增加。如曹仲成券末尾一句為“他如天帝律令”<sup>②</sup>。

延熹五年四川萬州的一件，從殘存文字可知，也是摹仿現實土地買賣的文書，也有“天帝”出現，不過似乎天帝的威力主要在約束生人子孫不得爭地爭訟，與前幾例略有不同。是否川蜀地區雖有天帝信仰但與關中不盡相同，不得而知。

---

① 黃景春《王當買地券的文字考釋及道教內涵解讀》，《南陽師範學院學報》2003 年 1 期，16—21 頁對此件有專門的討論，他也質疑將買地券、鎮墓文的出現作為道教在東漢中期產生的標誌的做法。

② 曹仲成券據傳出土於西安，但券文說平陰人曹仲成向同縣人陳胡奴買地，則兩人交易應就在平陰。與王未卿、孫成、樊利家、房桃枝等券相比，此件中的“天帝”的確很醒目。



建寧元年浙江蕭山一件，買地的對象是“山公”，與關中、中原諸券相比這既是墓券中買地的內容進一步虛化的表現，也是以後江浙地區墓券向各種神靈買地的濫觴。也有基本仿自現實契約者，如熹平五年江蘇揚州劉元臺券。

總的看來，陝西出土的墓券以鎮墓為鮮明特色，特別是天帝信仰，幾乎見於我們所知的全部 28 件東漢時期的陝西墓券，這很可能是一種新的信仰；而在關中以外地區的“買地”墓券中，一般不出現天帝（鍾仲遊券和曹仲成券等個別墓券除外）。有學者認為天帝信仰可能源出關中<sup>①</sup>，從以上諸例可知，天帝信仰總是與鎮墓、解除的手段有密切關係的。這可能是一個秦漢關中民間信仰逐漸東移影響河洛民間信仰的過程。但本書現在還無法予以具體的說明。這也並不完全是“鎮墓”信仰取代“買地”信仰的問題，更多情況是兩種信仰的並存現象，無論是體現在同一墓券或墓瓶之上，還是同一地域不同的墓瓶和墓券。該如何理解這些墓券所反映的民間信仰在時代與地域上的差異？這種差異的存在至少說明：2 世紀時各地即便有了大體一致的死後世界觀念和喪葬禮俗，也還沒有相對統一的表現形式。墓券和墓瓶雖然在很廣的範圍內存在，並且內容和形式多有互通之處，但仍難以看作是一種“新興宗教出現後衆多信徒有組織的宗教活動的結果”，還是稱作各地自發的民間信仰為好。

---

① 周振鶴提出：戰國時期齊、秦文化的區別之一，反映在宗教信仰上就是與秦人集權制度相應，秦地出現天帝獨尊、祠祀集中，而齊地則衆神平等、神祠分散。見《中國歷史文化區域研究》，上海：復旦大學出版社，1997 年，290—292 頁。這與本文從墓葬材料中得出的關於天帝信仰首先出於關中的結論不謀而合。

### 三、第三階段：公元三、四世紀

表1中114—146號是本書要討論的第三組材料，其時代是公元3—4世紀，其中除121、139、142、144、146這5件外，其餘28件幾乎分佈於今浙、蘇、皖、鄂、湘等南方地區。討論這一地區墓券至少有兩個不利條件：一是有相當部分券文尚未公佈<sup>①</sup>，二是在考古發掘中有一部分買地券未被當作墓券而是當作墓誌來處理<sup>②</sup>。所以據現有的有限材料祇能得出一種大體的印象而已。然而，這種“大體印象”對本文主旨的闡述亦是十分有益的。

#### 1、西北地區對鎮墓、解除傳統的延續

首先，北方中原地區進入3世紀以後（具體說是在東漢結束以後的三國兩晉時期），原來那麼多的鎮墓、買地材料卻突然變得極為罕見。這不完全是收集材料的局限所致，而是反映某種更深刻的歷史原因。例如，考慮到漢末戰亂和人口遷移的歷史大背景，則2世紀流行的鎮墓、買地材料在3、4世紀的關中、中原地區幾近絕跡，就可能標誌着一種曾經普遍的信仰傳統隨着原本信仰人群的流徙，而在這些地區突然中斷；或是某種原因導致原有支撐這一信仰體系的一些基本理念被懷疑和摒棄。究竟是人群流徙將此信

---

① 白彬博士論文6頁注1中說：1949年以後，僅南京一地六朝墓葬中出土磚質買地券就有20方左右，惜文字殘斷不全，或因銹蝕過甚而模糊不清，發表出來的祇是少數。

② 這一看法見於章灣、力子《南京西善橋南朝墓誌質疑——兼述六朝買地券》，《東南文化》1997年1期，67頁。

仰帶往他方，還是留在原地的人們改變了原有的信仰？這關涉到如何評價漢末喪亂對於中原地區文化傳統的衝擊和破壞程度，並非能夠在此簡單地做一回答。不過至少有一點值得注意，曾經風靡關中和中原的以天帝權威震懾墓中邪鬼的信仰傳統，在相當程度上在3—5世紀的北方邊遠地區，如敦煌與河西地區，得以存在並繼續發展。可以說，到魏晉南北朝時期，與在中原地區幾乎不再復見鎮墓、買地墓券形成鮮明對比的是，鎮墓解除類墓葬文字在敦煌地區大行其道。

在本書之前，有65件敦煌地區的“鎮墓瓶、罐、鉢”，已被王素、李方在其前揭大著《魏晉南北朝敦煌文獻編年》中做了編年的處理，其時代在公元257—421年之間。敦煌墓葬所出這批材料，基本上都是屬於“鎮墓”的範疇，因而王素、李方將它們統稱為“鎮墓文”。對這批材料的研究以姜伯勤先生為最深入，他表列了54件鎮墓文，又引六朝道典《赤松子章曆》說明敦煌的鎮墓文是漢代方術的反映，而其中某些因素還直接被漢魏六朝道教所汲取<sup>①</sup>。而吐魯番地區出土的基本上都是隨葬衣物疏，但卻沒有一例如上表所列的“買地券”。約有33件公元600年以前的吐魯番地區隨葬衣物疏已被收入王素先生的《吐魯番出土高昌文獻編年》（新文豐出版公司，1997年），並附詳盡的參考文獻。我在此也無需重複。對吐魯番出土的隨葬衣物疏也因有過衆多的研究成果而暫不

---

① 姜伯勤《道釋相激：道教在敦煌》，此據氏著《敦煌藝術、宗教與禮樂文明》，北京：中國社會科學出版社，1996年，270—280頁。並參《道家文化研究》13輯，北京：三聯書店，1998年，29—40頁。

列入本書討論的範圍<sup>①</sup>。現借助王素、李方所做的基礎工作，將敦煌地區的鎮墓文整理列表如下：

表 3：魏晉南北朝敦煌出土鎮墓材料一覽表

---

① 關於吐魯番隨葬衣物疏與道教的關係，我比較傾向於鍾國發的觀點，見其《也談吐魯番晉—唐古墓隨葬衣物疏》，《新疆師範大學學報》1995 年 3 期，1—10 頁。

序號	年代	年號	主人	神名	性質	出土序號	器物形狀	頁數	備註
1	257	甘露二年	段清?		解適	72JXM1:9	陶質斗瓶	53—54	
2		265年前後	張氏	天帝	解除	93JXM6:1	陶質斗瓶	59	
3	276	咸寧二年	呂阿徵		解除	85DQM320:18	陶質斗瓶	61—62	
4	285	太康六年	頓霓兒	青烏子、北辰	鎮墓、解除	85DQM209:1	陶質斗瓶	63—64	
5	285	太康六年	頓霓兒	青烏子、北辰	鎮墓、解除	85DQM209:3	陶質斗瓶	64—65	
6	290	泰熙元年	呂阿豐	青烏子、北辰	鎮墓、解除	85DQM321:24	陶質斗瓶	65	
7	295	元康五年	□民仁	青烏子、北辰	鎮墓、解除	85DQM340:20	陶質斗瓶	66	
8	296	元康六年	實秉	青烏子、北辰	鎮墓、解除	85DQM210:8	陶質斗瓶	67	
9		300年前後	翟宗盈	八鬼九坎、太山	解注	佛爺廟東區 1001 號墓	陶質罐	69—70	
10		300年前後	翟宗盈	八鬼九坎、太山	解除	佛爺廟東區 1001 號墓	陶質罐	70	
11		300年前後	佚名		解注	佛爺廟東區	陶質盆	284	
12	304	永安元年	韓治	八魁九坎	解注	82DXM40 之一	陶質斗瓶	70—71	
13	309	永嘉三年	蘇治	青烏子、北辰	鎮墓、解除	82DXM4 之一	陶質斗瓶	71—72	
14	309	永嘉三年	蘇治	北辰	鎮墓、解除	82DXM4 之二	陶質斗瓶	72	

序號	年代	年號	主人	神名	性質	出土序號	器物形狀	頁數	備註
15	313	建興元年	呂來業	八魁九坎	解除	85DQM320:22	陶質斗瓶	75—76	
16	314	建興二年	呂軒女	八魁九坎	解注	85DQM319:12	陶質斗瓶	76	
17	316	建興四年	徐男□	八魁九坎	解注	85DQM364:11	陶質斗瓶	77	
18	321	建興九年	頓盈姜	青烏子、北辰	鎮墓、解除	85DQM208:29	陶質斗瓶	78	青烏子告北 辰
19	316	建興四年	佚名	青烏子、北辰	鎮墓、解除	85DQM208:12	陶質斗瓶	78—79	青烏子告北 辰
20	325	建興十三年	閻芝		鎮墓	87DXM135:1,2	陶質斗瓶	79	特殊
21	329	建興十七年	郭綦香		解注	87DXM187:10	陶質斗瓶	79—80	
22	329	建興十七年	佚名	青烏子、北辰	鎮墓、解除	82DXM67	陶質斗瓶	80	
23		330 年前	侯去疾		解注	85DQM351:24	陶質斗瓶	80	
24	330	建興十八年	郭邵子		解注	85DQM328:2	陶質斗瓶	81	
25		321—330 年間	壹官		解注	85DQM206:3	陶質斗瓶	81—82	
26		330 年後	阿平	八魁九坎、太 山	解注	85DXM21 之一	陶質斗瓶	82	
27		330 年後	阿平		解注	85DXM21 之二	陶質斗瓶	82	

序號	年代	年號	主人	神名	性質	出土序號	器物形狀	頁數	備註
28	331	建興十九年	李興初	青烏子、北辰	鎮墓、解除	87DXM176:1	陶質斗瓶	83	
29	337	建興五年	趙季波		解注	82DXM31 之一	陶質斗瓶	83—84	
30	338	建興廿六年	黑奴	青烏子、北辰	鎮墓、解除	82DXM33 之一	陶質斗瓶	84	
31	339	建興廿七年	傅長然	青烏子、北辰、 八魁九坎	鎮墓、解注	82DXM65 之一	陶質斗瓶	86—87	
32	339	建興廿七年	傅長然	青烏子、北辰、 八魁九坎	鎮墓、解注	82DXM65 之二	陶質斗瓶	87	
33	341	建興廿九年	佚名	青烏子	解除	85DQM218:4	陶質斗瓶	87—88	
34	341	建興廿九年	佚名		解注	85DQM218:19	陶質斗瓶	88	
35	342	建興三十年	佛女	青烏子	鎮墓、解除	三危山出土	陶質斗瓶	284	
36	343	建興卅一年	吳仁姜	八魁九坎	解注	85DQM356:12	陶質斗瓶	88—89	
37	343	建興卅一年	吳仁姜		解注	85DQM356:13	陶質斗瓶	89	
38	348	建元六年	魏得昌	青烏子、北辰	鎮墓、解除	85DQM371:5	陶質斗瓶	89—90	
39	348	建元六年	佚名		解注	82DXM20	陶質斗瓶	90—91	
40	349	建興卅七年	佚名		解除	85DQM351:10	陶質斗瓶	91	
41	358	建興卅六年	傅女芝	八魁九坎、太 山	解注	82DXM64	陶質斗瓶	92	

序號	年代	年號	主人	神名	性質	出土序號	器物形狀	頁數	備註
42	368	升平十二年	郭遙黃	青烏子、北辰	鎮墓、解除	85DQM349:3	陶質斗瓶	92—93	
43	369	升平十三年	汜心容			60DXM1:26	陶質斗瓶	93—94	五穀瓶
44	369	升平十三年	汜心容			60DXM1:27	陶質斗瓶	94—95	五穀瓶
45	369	升平十三年	汜心容		解注	60DXM1:4	陶質斗瓶	95	
46	375	咸安五年	姬令熊	八魁九坎、太山	解注	80DFM3:13	陶質罐	98—99	
47	375	咸安五年	姬令熊	八魁九坎、太山	解注	80DFM3:14	陶質罐	99	
48	375	咸安五年	姬令熊		解注	80DFM3:19	陶質鉢	99	
49	377	建元十三年	□子斗		解注	85DQM348:5	陶質斗瓶	101	
50	377	建元十三年	□子斗	青烏子、北辰	鎮墓、解除	85DQM348:6	陶質斗瓶	101—102	
51		368—377年間	蓋顏仲		解注	85DQM302:7	陶質斗瓶	102	
52	396	麟嘉八年	姬女訓		解除	80DFM3:6	陶質罐	103	
53	396	麟嘉八年	姬女訓		解注	80DFM3:15	陶質斗瓶	103—104	
54	398	神璽二年	□富昌		解注	85DQM310:15	陶質斗瓶	104	



序號	年代	年號	主人	神名	性質	出土序號	器物形狀	頁數	備註
55	398	神璽二年	佚名		解除	85DQM310:16	陶質斗瓶	104—105	
56	405	庚子六年	張輔	青烏子、北辰	鎮墓、解除	80DFM1:32	陶質斗瓶	108—109	
57	405	庚子六年	張輔	青烏子	解除	80DFM1:33	陶質斗瓶	109	
58	405	庚子六年	張輔	八魁九坎	解注	80DFM1:34	陶質斗瓶	109—110	
59	409	建初五年	畫虜奴	青烏子、北辰	鎮墓、解除	85DQM336:4	陶質斗瓶	112	
60	409	建初五年	畫虜奴	八魁九坎	解注	85DQM336:5	陶質斗瓶	112—113	
61	415	建初十一年	魏平友	青烏子	鎮墓、解除	85DQM369:9	陶質斗瓶	114—115	
62		420 年前	佚名			85DQM301:12	陶質斗瓶	119	
63	420	玄始九年	□安富	八魁九坎	解除	85DQM312:5	陶質斗瓶	120—121	
64	421	玄始十年	法靜	青烏子、北辰	鎮墓、解除	80DFM1:6	陶質斗瓶	122—123	
65	421	玄始十年	法靜	八魁九坎	解注	80DFM1:8	陶質斗瓶	123	

以上 65 例敦煌鎮墓文，依其內容大體可分兩類，一類以太康六年頓霓兒斗瓶爲代表：

大康六年三月己未朔五日癸亥，頓霓兒之身死。今下斗瓶、五穀、鉛人，用當復地上生人。青烏子、北辰，詔令死者自受其央，罰不加爾，移央傳咎，遠與他鄉，如律令。

斗瓶即鎮墓瓶。鉛人與後世的柏人、石俑作用相當，既有代死者受謫讓死者魂魄脫離苦境，不再成爲注鬼注害生人，也有代替生人受注，使生人免於注殃<sup>①</sup>。“復”的意思是回復、修復，則“用當復地上生人”表明在這裏的鉛人是代替生人解除注殃。青烏子是傳說中漢代的一位喪葬術士，傳其著有《青烏子葬經》，但恐爲魏晉以後人的偽託。北辰就是北極星，也就是在漢代墓券中常見的天帝。敦煌鎮墓文中祇有一例即表 3 中時代不明的 2 號云“天帝昭告張氏”，這還有漢代鎮墓文的形式。其餘各件祇出現北辰，而不稱天帝，這是因爲進入魏晉時期，所謂的天帝已經不再必然是天上的北極星了。所以青烏子也可排在北辰之前。這裏出現北辰，祇是繼承天上星神掌管人們生死命運的傳統而已。鎮墓文的意圖很明白，如果有災殃的話，應由死者自己承擔，不要傳給地上的生人。頓霓兒墓中出土兩件鎮墓文的文字基本相同，還有蘇治墓也出土兩件同樣同類型的鎮墓文。而上表中與此同類的鎮墓文大約有近 30 件。

第二類以建興二年呂軒女斗瓶爲代表：

---

<sup>①</sup> 張勳燎《試論我國南方地區唐宋墓葬出土的道教“柏人俑”和“石真”》，《道家文化研究》7 輯，上海古籍出版社，1995 年，312—322 頁，特別是 317 頁。

建興二年閏月一日丁卯，女子呂軒女之身死。適治八魁九坎，厭解天注、地注、歲注、月注、日注、時注，生死各異路，千秋萬歲，不得相注忤，便利生人。如律令。

八魁九坎亦是星名，原本在漢代墓券中是與天帝等星神一同出現的。此類突出了解注的特點，並強調生死異路，最終還是要便利生人。此類鎮墓文大約有不到 20 件。有個別鎮墓文是將這兩種文字合在一起的，如建興廿七年傅長然墓，同墓出土文字相同的 2 件斗瓶，其鎮墓文的前半部為第一類，後半部為第二類。敦煌這兩類墓券文字，雖在內容與前面所論漢代各種鎮墓文略有區別，但借助神靈力量安撫死者，護衛生者的實質仍是一樣的。因此，敦煌地區第一類和第二類鎮墓文都以鎮墓、解除（注）為主要目的，大體可以將其看作是同一類。

更值得注意的是，敦煌 341 年佚名墓、343 年吳仁姜墓、377 年□子斗墓、405 年張輔墓、409 年畫虜奴墓、421 年法靜墓等，都是同時出土這兩類鎮墓文。這說明 3—5 世紀的敦煌地區在使用這兩類鎮墓文時往往是互為補充的。除敦煌外，表 1 中在 3—5 世紀的西北地區還有 4 件，殘存文字顯示，也都屬於鎮墓、解除類。按照現有材料似乎可以說，漢代流行於中原和關中的鎮墓、解除和買地類墓券，到魏晉南北朝時代已經基本上在中原和關中地區絕跡，祇有河西地區尚保有鎮墓、解除的舊俗，買地類墓券則在北方地區看起來是一度消失了。

## 2、南方地區對買地信仰的延續

但是，進入 3 世紀，買地信仰卻在南方與東南地區變得頗為流行。從表 1 可見，“買地”成為相當於今天的蘇、浙、皖、鄂、湘地區

墓券的突出特點。這裏的人們似乎並不像漢代的關中、中原人那樣擔心死者與生人之間互相煩擾，似乎也不認為有必要借助天帝的權威來震懾邪鬼，所以這些地區墓券不太強調“鎮墓”之意<sup>①</sup>。為何會有這樣的差別？這也是個難於簡單作答的重要問題。至少表面看來，神靈觀念在南方、東南地區與在北方地區信仰中體現出不同的特點。

黃武四年(226)江西南昌券是南方較早且有代表性的一件，文錄如下：

黃武四年十一月癸卯朔廿八日庚午，九江男子浩宗以□月客死豫章。從東王公、西王母買南昌東郭一丘，賈□□五千，東邸甲乙，西邸庚辛，南邸丙丁，北邸壬癸，以日□月副時。任知券者，雒陽金僮子、鶴與魚。鶴飛上天，魚入淵。郭師、吳信。券書為明，如律令。

早期的漢代中原買地類墓券，看起來與現實的土地買賣文書無異，出現在買地券中的交易雙方也似乎是實有其人，到2世紀後半期纔有虛幻的成份出現。前文已述，建寧元年(168)浙江蕭山的那件(有疑偽之說，但未詳原因)就是向山公買地，而山公顯然是一個地方性的小神而非人類。可見在中原墓券中盛行模仿土地交易契約的同時，浙江已經有了向虛幻的神靈買地的先例。黃武四年此件不僅“賣主”和土地四至都是虛構的，而且作證的也無一真實人物，顯見並沒有真正的買地行動，祇是一種象徵。其意義在

---

① 表1中的82號為江蘇高郵出土的一件木片，因有“天帝神師”、“天帝使者”出現纔顯得與關中、中原鎮墓文有相似之處，但其格式、用語都與純粹的鎮墓券不同，墓葬時代約為東漢末期。

於獲取死者進入地下世界的一種憑證，這應該是較為久遠也較為純粹的傳統。如果浙江蕭山那例是真實的，則可說明並非是在中原地區的買地信仰衰落後，南方纔興起類似習俗，而是早在公元2世紀後期，南方的買地信仰就已出現，並一直延續到5世紀。

東王公和西王母在東漢時中原、四川、西北地區的信仰世界地位極高，他們的神聖地位，也是隨着東漢中後期開始的仙界從東方海中神山變為西方崑崙仙境這一歷史性轉變而形成的。東漢的墓葬中，東王公、西王母多見於墓葬中的壁畫、畫像石或畫像磚，而幾乎沒有出現在表1所列的漢代墓券中。崑崙成為東漢人死後登仙之所，東王公、西王母也成為新的死後世界的主管神靈（但當時的天帝仍然是最高主神）。在黃武四年這件買地券中，東王公、西王母卻充當了類似於“山公”的賣地者角色。這不是普通意義上的賣主，因為在人世間真實的土地買賣契約中規定，圍繞這塊土地所產生的糾紛，通常要由賣主來解決。故而買地券通常都是向神靈買地，意即將來若有地下塚訟發生，作為賣主的地下神靈就應該站在買主的一方替買主說話<sup>①</sup>。因此，買地券中請來任何神靈擔當賣主，都不僅僅是買主誇大之辭，而是這種信仰所決定了承擔義務者是賣主，越是位高權重且靈驗的神靈，就應該越有能力保證買方權益。此外，在湖北武漢黃武六年（227）、江蘇南京永安五年（262）、江蘇句容元康元年（300）、浙江平陽咸康四年（338）、江蘇鎮江泰和元年（366）等諸券中，東王公、西王母也都充當了“從天買地，從地買宅”這種虛幻交易的“證人”角色。

更為特別的是天帝在這一地區墓券中的作用。前文提到過延

<sup>①</sup> 韓森, *Negotiating Daily Life*, 173 頁。

熹五年(162)四川萬州買地碑中,天帝的權威祇體現在威嚇死者的後世子孫勿爭宅地。無獨有偶,五鳳元年(254)江蘇南京的墓券也出現了同樣職能的天帝:

五鳳元年十月十八日,大男九江黃甫年八十,今於莫府山后南邊起塚宅。從天買地,從地買宅,雇錢三百;東至甲庚,西至乙辛,南至丙丁,北至壬癸。若有爭地,當詣天帝,若有爭宅,當詣土伯,如天帝律令。

不過,此時天帝和土伯要充當仲裁的,是地下邪鬼對死者所有土地的侵害,而不再是死者在世的子孫爭奪地上的地權。這樣的例子還有同出於南京的太平二年(257)、永安二年(259)、永安四年(261)、天冊元年(275)、浙江平陽咸康四年(338)、江蘇鎮江泰和元年(366)等墓券。如果按照以天帝為主尊和以東王公、西王母為主尊來區分的話,則表1中114—146號墓券在三國西晉時可明顯分作天帝一類、東王公、西王母一類,而到東晉時期2件(338、366年)就出現了兩類的融匯,即當地下有人侵犯死者宅兆時,“當詣天帝”,同時由東王公、西王母充當證人。

漢代關中、中原地區的天帝是主宰天人生死的最高主神,其權威祇需“天帝神師”或“天帝使者”之類“執天帝下令”即可,天帝很少直接出現在鎮墓活動中。而在3世紀以後的南方,天帝的位置與土伯並列,是地下地權爭訟的調停者,天帝的權位明顯下降,越來越接近生人了。這與漢魏以降天帝觀念的變化有關,也反映出在當時的東南文化中,不僅諸神平等、權威分散,沒有高不可攀的“集權型”主神,而且人神關係也比較融洽,神明大至天帝、東王公、西王母,小至山公、土公、土伯都可參與到為一般人的生活服務之中。儘管“地下丞”、“土伯”之類的觀念南方早就有過,但在北

方墓券中常見的衆多地府官員，在這裏卻基本上是難得一見<sup>①</sup>。人們幾乎是直接與天帝和王公、王母這樣高貴的神靈打交道的。

除了以上這些混有大小神靈的、明顯的虛幻買地墓券之外，另一些買地墓券則似乎確有部分的真實性。如赤烏八年(245)安徽南陵的一件，交易雙方、證人看似都是實際的人物，祇是地積和地價有些誇張。但這也足以斷定這是一樁原本不存在的虛幻交易。此外還有建衡二年(270)南京券、鳳凰三年(274)安徽當塗券、太康六年(285)南京券等，也都真假參半——或許實有其人，但交易本身及目的都是基於純粹的死後世界信仰無疑。

看來天帝和東王公、西王母這些在漢代地位甚高、威權甚重的神界主宰，在魏晉時代的南方和東南地區人們的信仰世界中所起到的作用已經發生某種變化。天帝原本是北極星，其僚屬也都是天上的星神，但在三國兩晉時期的南方墓券中，基本上看不到作為星神出現的天帝如何展示其權威，連他下屬的天帝使者或天帝神師也不再復見。由於很多南方墓葬保存狀況不佳，不知道在使用買地券的同時，這些墓中是否還有其他用於鎮墓的器物。單從現存的買地券文字來看，似乎祇有純粹的買地活動，即通過向神靈買地，或延請神靈作為買地交易的證人來確保死者在地下享有一塊土地的所有權，這在漢代祇是墓葬活動的一部分。鎮墓、解除活動在中原地區消失，除了世道喪亂、人群流離的原因外，也與人們死後世界觀念的變遷有關。

2世紀流行於北方的“鎮墓、解除”和“買地”這兩種傳統，到

---

<sup>①</sup> 在這些墓券中，似乎祇有永安五年(262)湖北武漢的一件出現“墓伯、丘丞、南陌、北陌、地下二千石”等地府官員。

3—4 世紀在原來的地域竟然難以再覓蹤跡，前者在西北得到繼承，後者在東南得以延續。這或許也反映出“鎮墓、解除”類源出山西、關中，“買地”類源出山東、中原，在漢末開始的人口大遷徙中，分別隨着山西、關中人口的西遷，山東、中原人口的南徙而逐漸形成目前所見的這種分佈狀況。當然，漢末至西晉末的人口遷徙並非如此簡單，況且這也祇是影響信仰分佈的地域轉移之原因之一。不可否認的是，西北地區保留的鎮墓、解除的傳統，東南地區延續的買地的傳統，都已經與漢代原有的鎮墓、解除和買地的信仰有了些明顯的變化。這些變化中最突出的是神靈在墓券中所起的作用。敦煌地區的天帝已經恢復了北辰的原型，南方地區的天帝也直接插手人間的日常事務，這都是相對漢代的天帝而言比較明顯的變化。從 3 世紀以後南北方墓券中都可以看到，天帝權威在無可挽回地下降。

漢代的鎮墓活動祇是爲了正式通告地府接納死者，解除（注）活動則是爲了消除生死兩界的來往，斷絕死者危害生人的可能性。東南地區墓券反映了這一地域中人們對待神靈的態度與北方有所不同，首先是不太強調神靈的權威性，因而也就基本沒有繼承那套繁複的地府官僚系統；其次，也基本上摒棄了那種認爲死去的先人會轉注給地上的子嗣，使生人得病遭殃的觀念，從而不再在墓券中體現出鎮墓和解除的意圖。這或許也是後來的南朝與北朝政治特色各異的一個不可忽視的社會心理基礎，也與兩晉南北朝時期門閥世族勢力大盛，家族延綿數代不絕的社會現象互爲表裏。

總之，3—4 世紀東南地區的墓券反映出與 2 世紀北方不盡相同的特點，更多體現在對“買地”傳統的繼承。那麼北方在經歷這兩個世紀的一片空白後，在接下來的兩個世紀中又怎樣？南方墓



券是否仍然繼續着單一的“買地”類？

#### 四、第四階段：公元五、六世紀

第四組討論的墓券是表 1 中的 147—176 號。這一組墓券的內容包含豐富的歷史信息，值得繼續深入探討。雖然有近 30 件材料可供考察，但這些材料的時間跨度長達兩個世紀，地域分佈覆蓋今天南北十省，因而要做全面細緻地分析，還是有些捉襟見肘。這組材料出土的地域不再局限於東南，而是南北方都有，不僅有北方的關中、中原，而且從長江中下游向南延展到兩廣。墓券類型也恢復到 2 世紀時的幾種類型並存，不再單一。當然這不是簡單地回復到舊有傳統，而是包含了某些全新內容，對本書的考察亦尤顯重要。

##### 1、北方對買地傳統的復歸

先看北方地區，即表中 150、156、163、164、171、172 號。太延二年(436)苟頭赤魯買地瓦券說，苟頭赤魯從同軍(郡)民車阿姚買地五十畝，又從車高奧買地卅畝，分別顧(雇)布六匹和四匹，證人也都是諸如王阿經、苟頭昨和、王吳生、苟頭阿小、彭奧生等鮮卑人。這更像一件真實交易的契約。延興二年(472)山西大同墓誌，祇在申洪家世和生平簡介後加了一點買地的內容，嚴格說來也不算是墓券類。正始四年(507)河北涿州券、永安元年(528)河南許昌券大體都與苟頭赤魯券相同，比較接近於真實的土地買賣契約，有的還標明時價多少，買賣雙方和證人也應該都是實有其人。看來，經過 3—4 世紀的突然中斷後恢復起來的北方墓券，不僅沒

有延續2世紀墓券發展的趨勢，反而變得更加脫離漢代那種濃重的鬼神信仰和解注鎮墓手段。這顯然與人口的遷移有關，如苟頭赤魯等鮮卑人就不太可能完全繼承漢代的民間信仰。像山西、陝西、河北、河南這些地方，在南北朝時期的居民已經不再單純是漢人，而是混有衆多的少數族裔，因而信仰蕪雜多端，這些墓券也未必就是當時當地人們表現其死後世界信仰的唯一形式。但仍然可以說，北方墓券在5—6世紀出現了向買地傳統迴歸的跡象。

在這幾件北方墓券中，正始五年河南偃師的一件鎮墓罐顯得特別矚目。其殘文如下：

父正始五年六月廿二日未時，使□司州河南郡洛陽縣……生魂入墓……重為鬼……代敢告天之神……今送木人命還魂……以解無籍……如律令。

依稀可見漢代鎮墓罐的舊貌，不過是否還以天帝為鎮墓的最高神就不得而知了。這也祇能看作是漢代傳統的一種間接的殘留而已。此件和前述敦煌地區鎮墓文的出土說明，鎮墓傳統實際上並未在東漢以後徹底消亡，而是在北方特定地區如敦煌，或是個別地區如偃師，仍有零星的傳承，但顯然已經不佔信仰的主流。

山東臨朐的北齊武平四年(574)衣物疏對於理解當時北方地區墓葬信仰的歷史轉變也許有特殊的意義。現據白彬的錄文移錄如下：

齊武平四年歲次癸巳七月乙丑朔六日庚午，釋迦文佛弟子高僑敢告灑灣里地振□國土：高僑元出冀州渤海郡，因宦仍居青州齊郡益都縣灑灣里，其妻王江妃年七十七，遇患積稔，醫療無損，忽以今月六日，命過壽終。上辭三光，下歸蒿里。江妃生時十善持心，五戒堅志，歲三月六，齋戒不缺。今為戒

師藏公、山公等所使，與佛取花，往知不返。江妃命終之時，天帝抱花候迎，精神大權，□往接待靈魂。敕汝地下女青詔書，五道大神，司域之官：江妃所賚衣資雜物，隨身之具，所逕之處，不得訶留。若有留詰，沙訶樓陀，碎汝身首如阿梨樹枝。來時匆匆，不知書讀是誰，書者觀世音，讀者維摩大士。故福令(律)令。

顯然，除了人口遷徙，種族更替等原因之外，佛教、道教等宗教信仰在南北朝時代深入人心，也會對漢魏以降北方地區的喪俗產生重要影響。像佛教宣揚的火葬，必然對信徒的死後世界觀念衝擊不小。而武平四年的衣物疏雖未必是所謂“佛道兼修”的體現，但確是佛教信徒兼顧中國固有喪葬傳統的一種形式，最特別的是在傳統墓券中的證人，現在變成了觀世音和維摩大士。高僑可以直接敬告地下神靈，而在漢代，這一角色要由天帝使者或天帝神師來擔當。高僑還可警告“五道大神、司域之官”，如果不妥善安置自己的妻子，就會對他們施以“碎汝身首”的懲罰。而且天帝也放下至尊神格，對死者報花迎候。這與漢代的鎮墓信仰相比，無疑發生了重大的變化。

北方地區墓券發現有限，難以做出更多的分析，不過，人口移徙和佛道信仰的衝擊，應該是北方地區從東漢以後就少見漢代流行的鎮墓、解除類墓券的主要原因之一。

## 2、南方新型混合墓券出現的意義

在南方，這一時期墓券大體可分兩類。第一類是延續前兩個世紀的買地券。如元嘉九年(432)江蘇徐州券、泰始六年(470)廣西桂林券、建元三年(481)廣東廣州券、永明五年(487)廣西桂林

券、天監十八年(519)廣西融安券等券。其中廣州一件尚有疑問，而廣西3件彼此相似，具有明顯的地域性特徵。此類中最早的元嘉九年(432)江蘇徐州王佛女券云：

□元嘉九年太歲壬申十一月壬寅朔廿日辛酉，  
□□□□□□□都鄉仁儀里王佛女，薄命□□□□□下□黃  
泉。今為佛女占買彭城郡□□□北鄉垞城里村南龜山為墓田  
百畝，東至青龍，西至白虎，南至朱雀，北至玄武。雇錢四  
□□□。有丹書錢券，事事分明。時知者東皇父、西王母。任  
者王子僑，傍人張亢根。當□今元嘉九年十一月朔廿日辛酉，  
歸就后土蒿里，如女青律令。

從王佛女的名字看，她很可能是個佛教信徒，這可與前述高僑妻衣物疏所見相對照。為這樁虛無的土地買賣充當任知人的還是東王公、西王母，又多出了仙人王子僑。在泰始六年券中，王僑、赤松子、李定、張故都是交易的見證人。王僑、赤松子作為西王母仙境中的仙人出現並不奇怪，而永明五年券、天監十八年券的證知者都是李定度和張堅固，吐魯番地區衣物疏中也經常出現這二位。他們未必是仙人，祇是一種約定俗成的、將先前以人間真人充當的證人，變為虛幻的非神靈證人的泛稱<sup>①</sup>。王佛女券說佛女死後是“下歸黃泉”，泰始六年、永明五年、天監十八年券都說死者“歸蒿里”。黃泉和蒿里都是春秋至漢代地下世界的歸所，而廣西地區的這3例買地墓券到公元5、6世紀還保留着這樣的死後世界信仰，則這

---

① 黃景春《地下神仙張堅固、李定度考述》，《世界宗教研究》2003年1期，46—54頁，將這兩個象徵性的符號人物作為固定的兩個專職神仙來看待，似多此一舉。

一地區人們的信仰與漢魏傳統的關係值得注意。

最可注意的是王佛女券末句說“如女青律令”，這與漢代諸券的“如天帝律令”不同。其他3例廣西墓券結尾都祇說“如律令”，而在表1中149、151、154、162、167、168號都還提到了“玄都鬼律”，所以很難分辨他們要尊奉哪部律令。無論是“玄都鬼律”還是“女青鬼律”，其最初未必是道教的首創，而是道教形成以前就存在的民間咒鬼逐鬼之術。進入六朝，道教中人還根據已有鬼律編寫出了《玄都律文》和《女青鬼律》這樣的道書。故而墓券中出現“玄都鬼律”和“女青鬼律”在特定時期內可以看作是道教色彩的一種體現。王佛女墓券還不是地下出土實物中最早有“女青律令”的例子，在東晉永和八年(352)江西南昌出土的雷陔衣物疏中

就已出現了“女青詔書”<sup>①</sup>。可見最晚在公元4世紀中期，女青律令已經進入到南方墓葬習俗之中。雖然對此現象的解說還有繼續討論的必要<sup>②</sup>，但雷陔衣物疏的“女青詔書”和王佛女墓券中的“女青律令”，至少說明漢代的“天帝律令”在東晉南朝已經被“女

① 發掘報告見《文物》2001年2期，但文字的正確釋讀還要參見白彬博士論文113頁。“女青”之義歷來難解，劉昭瑞前揭文《隨葬衣物疏的幾個問題》，70頁認為是從“玉女”演變而來，屬於太上老君的麾下。白彬在博士學位論文83頁提出是“太玄女青真人”的簡稱。黃景春《早期道教神仙女青考》，《中國道教》2003年2期，39—41頁，認為女青是道教從佛教的青色女鬼借鑒來的，祇是望文生義而已。司馬虛認為“女青”可能應讀作“女精”，在漢代是一種草藥的名字，後來靈寶經中說女青設置地府官曹，成為酆都二十四獄之一。見 Michel Strickmann 遺著，ed. by Bernard Faure, *Chinese Magical Medicine*, Stanford University Press, 2002, pp. 80—81。據公元2世紀的《神農本草經》記載：“女青，味辛平，主治蠱毒，逐邪惡氣，殺鬼溫虐，闢不祥。”且此藥生於蜀地。相對而言，司馬虛的解釋是目前最有根據的。大多數研究者都認為墓券中的“女青律令”就是後來道教的《女青鬼律》，這也是將漢代墓券信仰與後世天師道直接聯繫起來的重要證據之一。但早在1992年，Thomas Peterson 在其碩士學位論文中就對二者之間的關係提出質疑，而黎志添最近論證了5世紀出現於墓券中的“女青詔書律令”與《女青鬼律》不能等同，見 Lai Chi-tim, “The Demon Statutes of Nüqing and The Problem of The Bureaucratization of The Netherworld in Early Heavenly Master Daoism,” *T'oung Pao*, 88, 2002, pp. 251—281。本書認同黎氏的觀點。宮川尚志考證《女青鬼律》成書於公元4世紀的東晉，轉引自朱越利《道藏分類解題》，北京：華夏出版社，1996年，34頁。小林正美考證成書於390年代，見《六朝道教史研究》，1990年初刊，此據李慶中譯本，成都：四川人民出版社，2001年，360—362頁。司馬虛在前揭書80頁也認為《女青鬼律》在4世紀末之前已經成書。

② 白彬的博士論文對本書討論的第三、四組材料進行了分析，認為其中絕大部分都是道教中人或道教信徒的遺物。本書對此持謹慎的態度。

青律令”所取代。聯繫到前面論及天帝的權威在北方地區從3世紀開始就已經在不斷降低，則這一變化絕非偶然。如果天帝的地位下降了，又是什麼樣的神靈出現在墓券中以取代天帝的主神位置？

這要從南方地區第二類墓券中找到答案。以上第一類買地類墓券還是少數，南方最突出的是逐漸多起來的“鎮墓、買地”混和類墓券。表中元嘉十年(433)湖南長沙、元嘉十九年(442)廣東始興、元嘉廿一年(444)廣東仁化、永明三年(485)湖北武昌、天監四年(506)湖南資興、普通元年(520)湖南資興、大業六年(610)湖南湘陰等近10件墓券都屬於此類。此類墓券其實在公元2世紀的漢代部分地區已經出現過，即前面徵引過的延熹四年河南孟津券、光和二年河南洛陽券、光和五年河北望都券、光和六年安徽亳縣券等。但公元5、6世紀出現在南方的此類墓券已經發生了新的變化，較之300年前同類墓券，不僅內容上大大豐富，而且有新的最高神靈和新的宗教因素出現。

元嘉十年湖南長沙徐副墓券是此類墓券的代表。以下結合王育成、倪輔乾、白彬等人的釋文轉錄如下：

宋元嘉十年太歲癸酉十一月丙申朔廿七日壬戌辰時。新出太上老君符敕：天一地二，孟仲四季，黃神后土，土皇土祖，土營土府，土文土武，土墓上墓下、墓左墓右、墓中央五墓主者，丘丞墓伯，塚中二千石，左右塚侯，丘墓掾史，營土將軍，土中督郵，安都丞，武夷王，道上游邏將軍，道左將軍，道右將軍，三道將軍，蒿里父老，都集伯偃，營域亭部，墓門亭長，天罡、太一、登明、功曹、傳送隨斗十二神等：荊州長沙郡臨湘縣北鄉白石里男官祭酒、代元治黃書契令徐副，年五十九歲，以去壬申

年十二月廿六日，醉酒壽終，神歸三天，身歸三泉、長安蒿里。副先人丘者舊墓，乃在三河之中，地宅狹窄，新創立此，本郡縣鄉里立作丘塚，在此山崗中。尊奉太上諸君丈人道法，不敢選時擇日，不避地下禁忌，道行正真，不問龜筮，今已於此山崗為副立作宅兆。丘丞營域，東極甲乙，南至丙丁，西接庚辛，北到壬癸，上及青天，下座黃泉，東阡陌，各有丈尺，東西南北地皆屬副。日月為證，星宿為明，即日葬送。板到之日，丘墓之神，地下禁忌，不得禁呵志訝，墳墓宅兆，營域塚郭，閉系亡者魂魄，使道理開通，丘墓諸神，咸當奉板，開示亡人道地，安其屍形，沐浴冠帶，亡者開通道理，使無憂患，利護生人。至三會吉日，當為丘丞諸神言功舉遷，各加其秩祿，如天曹科比。若有禁呵，不承天法，志訝塚宅，不安亡人，依玄都鬼律治罪。各慎天憲，明永奉行。一如太清玄元上三天無極大道、太上老君、地下女青詔書律令。

文中的“新出太上老君”、“祭酒代元治黃書契令”、“太上諸君丈人道法”、“三天”、“三會吉日”、“太清玄元上三天無極大道、太上老君、地下女青詔書律令”等都是明確無疑的道教用語。此墓主人徐副恰恰是個擁有教職教階的、不折不扣的道教徒。其他與此件十分相近的墓券也都被認為是道教徒或信道之人的墓券。而這批墓券之所以被人如此肯定地稱作是道教的遺物，這本身就說明它們具有一些與漢代同類墓券相比更加不容置疑的道教色彩。問題是，為何直到此時墓券中纔如此大量而集中地出現這些道教因素？此外，這批墓券中出現在原來敕命群神的“天帝”位置的是“無極大道、太上老君、地下女青”，即道教的主神“大道”和“太上老君”。太上老君為何會出現在此時的墓券當中？他的出現說明了什麼？



這裏祇要強調的是：道教尊神太上老君代替天帝出現在墓券中，是六朝與漢代的鎮墓、買地類混和券之間的最大差別<sup>①</sup>。這也是本節概述 800 年間墓券信仰發展演變過程的主要目的之一。

此類墓券發展到六朝，也可說是集先秦秦漢以來地府官僚體制之大成：既有“土主”（已經變成五方土主）、武夷王、安都丞等戰國簡冊中已見的地下神靈，也有秦漢纔有的“二千石”、“督郵”、“亭長”、“掾史”等官員。最為矚目的是墓券券尾刻的星象符，王育成指出這是北斗七星、文昌宮六星及房心諸星，意即召喚諸星，護衛死者及其家人。這使人想起漢代墓券中常出現的天帝（北極）、司命、司祿（文昌宮二星），聯繫到敦煌地區青烏子排在北辰之前的事實，不能不說這是因為東漢以後，北極為原型的天帝地位下降，逐漸等同於一般星神。

此外的兩例鎮墓券，即元嘉元年（424）袁孝劉券，券文很簡單，末尾有“如律令”三字，背面有符篆文字，應該是術士鎮鬼的符咒。還有中大通五年（533）廣西鹿寨券，都可看作是對這種鎮墓、買地混和類墓券的簡化。

總的看來，雖然 5—6 世紀的南、北方都再度有墓券出現，但墓券發展的總趨勢更多顯示的是對 3—4 世紀東南地區墓券特點的繼承，而與漢代北方墓券祇有間接的承繼關係。除了前面強調的天帝被大道和太上老君所取代這一歷史趨勢外，縱觀這七、八個世

---

① 天帝的地位逐漸由太上老君取代這一現象，劉昭瑞在《隨葬衣物疏的幾個問題》，64—72 頁和張勳燎前揭《重慶巫山東漢墓出土西王母天門畫像棺飾銅牌與道教》一文中都已經注意到了。但他們認為天帝是早期道教的主神，所以把天帝作主神的漢代稱作早期道教階段。而本書對於從天帝到太上老君變化的解說與他們這種看法不同。

紀的情況，如果對其時代和地域的差異性有了足夠的認識，就很難認為墓券在各地的出現是一種統一的、有組織的信仰或宗教影響下的結果。即便是在5世紀前半期有明顯的道教因素出現在墓券中以後，即便是在同為“道民”即同為道教信徒當中，墓券的使用也是不盡相同的，其所反映的死後世界觀念也是在變化着的。不過，漢代的天帝信仰何以到5世紀被“太上老君”、“太上大道”等道教主神所取代？道教因素何以到5世紀纔出現在徐副等墓券當中？何以這類墓券的地域分佈有明顯的規律可循？要回答這些問題，還是要先返回到漢代，去看看墓券所反映的人們死後世界觀念與道教究竟是何種關係。

## 第二章 七世紀前民間鎮墓 信仰與道教的關係

### ——以漢魏六朝墓券為中心(下)

本書第一章的任務主要是梳理基本材料,建立起理解這些材料的順時發展歷史脈絡。本章將選擇這批材料中的一些關鍵性名詞、觀念,進行追根溯源,以求更加深刻地理解這批材料所反映的人們的信仰世界,並試圖從更具體和充實的歷史和思想背景中考察這樣的信仰世界與道教的產生之間的關係問題。所選取的幾個關鍵性名詞、概念都是目前的研究中雖得到較多關注,但卻始終較少深入探尋的,如墓券材料中屢次出現的“天帝”、“天帝使者”、“天帝神師”、“黃神”、“天師”等,它們已經成為判斷這批材料性質的標誌性因素。

本來,最先刊布這些墓券類材料的是有關這些器物出土的考古發掘報告。在其中,考古學者往往會輕易而直接地將它們稱作“道教的”物品,與此相伴的另一慣用稱呼則是“迷信的”物品。這樣簡單化的處理在專業的歷史學者或道教學者眼裏是有失嚴謹的。正因此,有一些學者把這批材料與漢代道教的起源問題聯繫起來考慮,並各自提出對此問題的看法,應該說是找到了一條認識

這批材料真正價值的途徑。但無論這批材料本身，還是道教史方面，都還處在一個重新認識的過程之中，因而從現有的研究成果可以看到，學者們雖然大體基於相同的一批材料，又對同一個論題進行論說，但得出的結論卻彼此差異很大。對材料本身的釋讀基本沒有太大的歧義，關鍵在於將這些材料用於論說道教史時就出現了明顯的分歧。這一現象也許正反映出研究者各自所認定的判斷道教的標準彼此是不一的，有時甚至是相互矛盾的。直接啟發本書繼續利用墓券材料研究道教起源或早期道教史的研究成果，主要包括吳榮曾、索安(Anna Seidel)、蔡霧溪(Angelika Cedzich)、張勳燎、王育成等五位學者及其各自成果。他們的觀點也各有特色，互不相同。

吳榮曾是近年來最早利用墓券材料研究道教史的學者，在這個領域具有開創之功。他認為：鎮墓文中的“迷信”內容是屬於“巫”的範疇，還不是“道教”；執行這些法術的人是方士或巫覡，他們漸漸被視為“天師”，而“天師”即“天帝神師”的簡稱；道教繼續了某些巫鬼之道，並且在漢末，道教與鬼巫之術已被人們等同<sup>①</sup>。其觀點簡單說來就是這批材料所反映的信仰在開始還不是道教，祇是巫術，但道教形成後對這樣的巫術進行了吸收。

索安認為：這批墓券反映的信仰不是道教的，因為當時還沒有“道”的神格化和張道陵的教規，沒有太上老君和長生不死觀念；

---

<sup>①</sup> 吳榮曾《鎮墓文中所見到的東漢道巫關係》1981；1995年，373、375—377頁。林富士《漢代的巫者》，1988年，83—85頁贊成吳榮曾的觀點，並直接把鎮墓文看作是漢代巫者所為。詹鄞鑫《心智的誤區——巫術與中國巫術文化》，上海教育出版社，2001年，684—692頁將鎮墓解殃瓶和隨葬買地券都作為通鬼喪葬巫術。

但也不是簡單的巫術，而是一種遠在傳統認為的道教成立——即漢末的太平道、五斗米道之前，漢代民間就已存在着的有文字、有組織、以天帝為最高信仰主神、且自稱為“天帝教”的道教之原型；後來形成的道教則繼承了這種“天帝教”信仰的全部特色<sup>①</sup>。其觀點簡單說，即這些墓券材料反映的是道教正式產生之前業已存在的一種民間宗教組織，甚至可以說就是正式道教的前身，它幾乎祇是在漢末改換個名字，就形成了道教。

蔡霧溪認為：漢代墓券所反映的信仰與早期道教信仰之間有明顯的不同，甚至是發生了斷裂。她既承認了漢代民間信仰與早期道教信仰在天官和地府官僚體系方面的直接延續性，也特別強調了二者之間觀念上的差別：漢代墓券反映的是生死異路的觀念，通過鎮墓法術來使死者不能侵害生人；而早期道教則要以救世主義的情懷，通過禮拜誦經等儀式救度死者的靈魂<sup>②</sup>。

張勳燎認為：一方面，“解注”已經具有宗教理論色彩，而解注活動本身已經構成正式宗教活動。所以在將這些墓葬材料看作是有組織的宗教活動產物這點上，他與索安十分接近，也使用了“天帝教”的名稱來代稱這一宗教組織。但他更直接將這個有組織的宗教看作是早期天師道，進而認為天師道最初是在東漢和帝永元

---

① Anna Seidel, “Traces of Han Religion”, 1987, pp. 40—48。此外，Peter Nickerson 在其 1996 年博士論文中也稱這些材料反映的是一種“原道教”，即道教的前身。

② Angelika Cedzich, “Ghosts and Demons, Law and Order: Grave Quielling Texts and Early Taoist Liturgy,” *Taoist Resources*, vol. 4 nr. 2, 1993, pp. 23—36, esp. 27 指出：早期道教與鎮墓信仰至少在基本原則、教團組織和儀式這三方面形成明顯對比。

初年或稍前產生於以洛陽和西安為中心的今豫、陝之地，以後逐漸向東、西、南方向發展；張道陵創道於西蜀，祇不過是把中原早已形成的道教傳至該地，並因地制宜加以改造發展；五斗米道就是天師道由北方中原傳入蜀中後所增的一個新名稱<sup>①</sup>。他直接把這批材料看作是早期道教活動的產物，據此將“天師道”形成的歷史提前，也就把漢代道教的歷史提前了近一個世紀。

王育成將墓券中的“天帝神師”和“天帝使者”與《肥致碑》中的肥致聯繫起來考慮，稱他們為“道人”，認為這些“道人”就是最初的道士，他們的活動已經使早期道教信仰成為東漢社會的重要宗教信仰之一。祇不過他認為“天帝使者類道人”還祇是以師徒關係為紐帶的早期道教團體（如肥致師徒），張角、張陵的太平道和五斗米道正是在此基礎上組建了更大規模的教團<sup>②</sup>。此觀點雖然與張勳燎有相通之處，但在對這些“道人”組織形態的評估及其與三張道教的具體關係上仍有較大的出入。可見，索安、張勳燎和王育成三者的觀點互有重合，但又彼此不完全相同。

以上所列祇是專門就這批材料與道教關係所發表的不同意見，在研究這批材料時還有許多各式各樣的看法，白彬曾經總結出對這批材料性質判定的五種不同看法，在此不一一列舉<sup>③</sup>。看來，前賢對這批材料的解說各有異同，大都力圖要將這些材料直接與

① 張勳燎《東漢墓葬出土的解注器材料和天師道的起源》，1996年，255、259、262—263、264—265頁。白彬2001年博士論文就贊同張說。

② 王育成《東漢天帝使者類道人與道教起源》，1999年，187、196頁。

③ 白彬前揭博士論文，2001年，121頁總結學界對東漢鎮墓文性質的不同看法，計有“巫術”、“民間宗教”、“太平道”、“五斗米道”和“早期天師道”等5種。

道教史上的某個環節相對接。他們共同的地方是都承認這批材料與道教有密切的關係，但對反映了何種程度的密切關係則各有陳述。構成他們觀點的一個基礎認識是：這批材料所反映的信仰是漢末道教之前的一種已經成型的宗教活動，其中的“天帝使者”和“天帝神師”就是後來道教的道士和天師。因此，本書也將從這個角度入手，論證這樣一種認識是否符合實際，並以此揭示索安所說的沒有道的神格化和太上老君、而祇有天帝的“天帝教”究竟是怎樣一種宗教形態？看看“天帝使者”與“天帝神師”在漢代究竟是世間的“道人”還是神界的神靈，或是戴着神物面具的巫師？看看這種現在根據墓券材料而被追溯到東漢初年的信仰，還有沒有更早的源頭？如果有更早的源頭，道教的源起是否也要相應地更加提前？

## 第一節 “天帝”信仰考源

從第一章表 1 可知，大約在公元 1 世紀末的東漢中期開始，墓券中出現了星神“天帝”這一神格；而到公元 5 世紀初的南朝初年，又出現了“無極大道”和“太上老君”等純粹道教的神格，並且很明顯，在這部分墓葬信仰中，後來者取代了以前的天帝。毋庸置疑，這是一個對於道教史來說非常有意義的歷史轉變。欲認清這種歷史性變遷所蘊含的深刻意義，不能不先對“天帝”信仰做一番考源探流的工作；而釋清了“天帝”信仰的源流，也就在一定程度上接近了墓券所反映的公元 5 世紀以前民間信仰的核心，也為理解“無極大道”和“太上老君”這些純粹道教神靈的出現，建構了必

不可少的歷史背景。

## 一、從上帝到天帝：昊天上帝與天皇大帝

### 1、上帝与昊天上帝

“帝”的概念最早可以追溯到殷商時代，甲骨文中就有“帝”、“上帝”等字，商人以“帝”或“上帝”作為神靈的概念，二者在很多場合下是可以等同的。對於商人的宗教信仰，特別是其神祇信仰體系的研究，目前仍是爭議頗多的一個領域。大體而言，商人主要的神祇包括祖先神和自然神兩大類，但當時商人的“上帝”究竟是哪種性質的神，其來源或原型是什麼，以及其是否具有人格主神的



至尊地位等等，現在都還難有定論<sup>①</sup>。但學者們大都同意商代的上帝還不具有明顯的倫理色彩，其更多關注和管理的是自然界事務，對人世間的事務沒有太大的影響力。因本書探查後世墓券中“天帝”來源的需要，必須要對商代上帝的原型有所交待。故在紛紜衆說中，本書傾向於認為，商代的“帝”或“上帝”，其原型很可能

---

① 較有代表性的論述包括：郭沫若《先秦天道觀之進展》，20世紀30年代寫成，1945年初刊於《青銅時代》，此據《郭沫若全集·歷史編》第一卷，北京：人民出版社，1982年，316—376頁，認為上帝就是商人的至上神和祖先神。陳夢家認為商人的上帝是自然的主宰，並非祖先神，也沒有人格化，見氏著《殷墟卜辭綜述》，北京：科學出版社，1956年，580—582頁。晁福林認為帝是商代群神之一，而非群神之長，地位低於祖先神，實質還是自然之天，見《論殷代神權》，1990年初刊，此據氏著《先秦社會形態研究》，北京師範大學出版社，2003年，176—183頁。並參池田末利《中國古代宗教史研究·制度と思想》，東京：東海大學出版會，1981年，25—63頁。史華茲（Benjamin I. Schwartz），*The World of Thought in Ancient China*，1985年初版，此據程鋼譯《古代中國的思想世界》，南京：江蘇人民出版社，2004年，28—30頁。關於殷代的上帝是否已是至上神，及如何理解所謂原始思想中的至上神概念等，參見Robert Eno，“Was there a High God Ti in Shang Religion?”，*Early China*，vol. 15，1990，pp. 1—26。蔡家麒《論原始至上神》，《世界宗教研究》1995年2期，114—122頁。張榮明《殷周政治與宗教》，臺北：五南圖書出版公司，1997年。關於商人神靈系統的較新概述，見吉德煒（David N. Keightley），“The Shang”，*The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to B. C. 221*，Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy eds. Cambridge University Press，1999，pp. 252—255。

並不是自然之天<sup>①</sup>，而是以日神爲原型<sup>②</sup>。

周人正是不顧上帝對商人的眷顧纔敢於起而取代殷商的，因此周人沒有全盤地接受商人的上帝信仰，轉而抬出對“天”的信仰，以適合自己的統治需要<sup>③</sup>。具體說來，商代雖然已經有了“天”的概念，但似乎使用並不普遍。周初以周公爲首的政治家們先將商代的“上帝”和“帝”與周人的“天”的觀念結合在一起，形成天神的概念，並加入了新的、明確的道德倫理內涵，使得天神不僅具有鮮明的人格神特點，而且還以人民（當然是統治階級）的意志作爲自己宰理人世的意志，從而使商代的自然宗教轉變成了周代的倫理宗教<sup>④</sup>。周代雖然確立天神的至高地位，但卻沒有摻進神權

---

① 朱天順《中國古代宗教初探》，上海人民出版社，1982年，7—9頁說：古人最初觀察到的是日月星雲等天空中存在的東西，祇把天空當作神靈存在的世界，而不會把這個世界本身當作神來崇拜。此說有道理。

② 關於商代“帝”和“上帝”是日神，見張舜徽《解釋“帝”字受義的根源》，《中國史論文集》，武漢：湖北人民出版社，1957年，179—181頁。楊希枚《中國古代太陽崇拜研究（語文篇）》，1988、1989年初刊，此據氏著《先秦文化史論集》，北京：中國社會科學出版社，1995年，738—757頁。王暉《商周文化比較研究》，北京：人民出版社，2000年，18—35頁。

③ 一種意見認爲周人的昊天上帝就是商人的上帝，商、周天帝觀是一脈相承的。另一種意見認爲周代的“天”與商代的“帝”不是一回事。參見詹鄞鑫《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，南京：江蘇古籍出版社，1992年，48頁。安東尼奧·阿馬薩里《中國古代文明——從商朝甲骨刻辭看中國上古史》（修訂版），北京：社會科學文獻出版社，1997年，68—82頁。陳詠明《儒學與中國宗教傳統》，北京：宗教文化出版社，2003年，66—100頁。

④ 對此的奠基性論述見郭沫若前揭文《先秦天道觀之進展》，316—376頁。較新的論述則參見陳來《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，北京：三聯書店，1996年，161—223頁。

高於王權、王權必須服從神權的觀念。周人沒有把天神作為自然與人間的絕對至上權威，也沒有對此天神在神學理論上進行本體性的哲學論證，因而也就沒有把上天或天神論證為自然、社會的終極存在或最高精神實體<sup>①</sup>。同樣地，雖然從周代以後歷代王朝莫不敬天法地，皇帝自稱天子，歲時祭祀，形成一套莊嚴宏偉的祭祀禮儀體系，但這祇是對古來神聖性政治宗教傳統的一種保留方式，中國文化沒有因為保留這個形式上的最高神而走向宗教神權政治<sup>②</sup>。值得注意的是，在最終奠定“敬天”政治理論的漢王朝覆亡後，正是中古經教道教重新抬出的“道”，既具有絕對至上的神格地位，又將其在哲學上論證為宇宙萬物的終極存在和最高精神實體。從這個角度來說，中古經教道教的“道”崇拜是對周秦漢代的“天”崇拜觀念自然的補充和必然的發展。如果要在中國思想史上尋找與西方宗教主神崇拜相類似的神學觀念和宗教精神，大約中古經教道教的“道”崇拜在很多方面都足堪與之相比。

由於在商周時代信仰世界和信仰體系的研究中，很多問題都還沒有定論，因而想從殷周時代尋覓漢代墓券中“天帝”的源頭，將是十分困難的。而且現在也有理由懷疑這中間是否真有一條不曾中斷的線索貫穿而下。比如，如果商代的“上帝”原型果真是太

---

① 參見李向平《古中國天帝、天命崇拜的本質新探》，《世界宗教研究》1993年2期，64頁。並參氏著《王權與神權——周代政治與宗教研究》，沈陽：遼寧教育出版社，1991年。

② 陳來《古代宗教與倫理》，207頁。對於歷代王朝沿襲的國家宗教，目前較多人接受牟鍾鑒所提出的“宗法性傳統宗教”的提法，見氏著《中國宗法性傳統宗教試探》，《世界宗教研究》1990年1期；並參氏著《中國宗教與文化》，臺北：唐山出版社，1995年，82、139—140頁。

陽神，則此日神顯然很難與墓券中的星神天帝相對應。還有，周代的天神也未必還延續了商代日神的特性，卻轉而為自然莽蒼之天。這“天”也與墓券的星神天帝不符。但是，不少學者都認為商人的上帝就是後世的天帝，或是在論述秦漢時人的天帝信仰時，想當然地就將中國上古時代的“天”、“帝”、“上帝”、“天帝”等等，都看作是同一的。如有學者說先秦典籍所載的冥界主宰祇有一個，即天——天帝，但其引述的《左傳》、《楚辭》、《史記》等多條材料中或有“帝”，或有“天”，而無一例是“天帝”<sup>①</sup>。因而在討論“天帝”信仰源流時，十分有必要在“天”和“帝”之間做出相對精細的區分<sup>②</sup>。因為在戰國秦漢時期，不僅“天帝”的稱號不止一個，且其原型和來源也不同一，甚或還有不同地域或社會階層人信奉彼此不同天帝的情況。

首先，殷周政治傳統中的最高天神——無論商代是否曾經出現了以“天”為名的天神，其本義也許未必就是人們頭頂上的蒼天。王暉認為周人的天神崇拜實際上就是山岳崇拜。因為在周人的觀念中，上帝百神都居住在高山峻嶺之中<sup>③</sup>。這基於一種比較古老的觀念：自地以上皆為天。這樣的觀念與後世人們一般想象

① 蕭登福《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，1990年，32—36、220頁。

② 陳夢家《殷墟卜辭綜述》，579頁；朱鳳翰《商周時期的天神崇拜》，《中國社會科學》1993年4期，191—211頁都認為早期文獻中的“天”和“帝”不能簡單等同。李零亦持此說，見《考古發現與神話傳說》，《學人》5輯，南京：江蘇文藝出版社，1994年，130頁。

③ 《史記》卷二十八《封禪書》，1359頁云：“自古以雍州積高，神明之隩，故立時郊上帝，諸神祠皆聚云。”可見到漢代，雍州還因地勢高而被認為是神明所居之地，也是比較接近上帝的地方。

的天就是莽莽蒼蒼的天空之意不同，可能到戰國時代還並不罕見。這可從周初的一些文獻和先秦一些典籍中找到證據<sup>①</sup>。直到東漢許慎《說文解字》還說：“天，顛也，至高無上。從一大。”段玉裁注云：“顛者，人之頂也，以爲凡高之稱。”而同書釋“顛”義爲“頂”<sup>②</sup>。可見“天”未必從一開始就指日月星辰所運行的那個天，這個意義上的“天”是與大地之“地”相對的，似應稍後纔有。再將“人”納入天地之中的觀念應該更晚。總之，以高山爲“天”來表示至高無上之義，或許是先周或周朝剛剛建立的那幾年的傳統觀念。

但至晚從周公攝政時代開始，先周的天神與商代的上帝已被正式合而爲一，稱爲昊天上帝。“昊天上帝”之稱初見於《詩·大雅·雲漢》，而《大雅》諸篇被認爲大都是西周的作品，《詩經》中多處可見的“上帝”，即此“昊天上帝”的簡稱。《周禮·春官·大宗伯》載，昊天上帝在周代已是天子祭祀的最高天神。但《周禮》成書於戰國晚期，它記載的是戰國時的祭禮狀況，而不一定是周代就已實行的定制，故不能將《大宗伯》所記具體的祭祀儀式直接看作周代的原貌<sup>③</sup>。不過周初昊天上帝的至尊主神地位應該沒有人懷

---

① 詳見王暉《商周文化比較研究》，66—81 頁。並參陳詠明《儒學與中國宗教傳統》，66—70 頁。

② 《說文解字段注》，成都古籍書店，1981 年影印 1936 年世界書局本，1、440 頁。

③ 《周禮》作於戰國晚期之說，由錢穆先生提出，錢玄先生認爲“其說有力可信”，並說先秦祀天神祇有天（昊天），或稱上帝，見《三禮通論》，南京師範大學出版社，1996 年，31—33、489 頁。另，歷代儒生有說周代“昊天上帝”應讀作“昊天、上帝”，視爲二號，錢玄在《三禮通論》，486—488 頁已辨其非。

疑，故可認為周初確已將昊天上帝等同於天的人格化，並作為至上神來看待。《尚書·召誥》又稱其為“皇天上帝”，亦即《尚書·舜典》中“類於上帝”的“上帝”。《詩經》、《尚書》裏的“天”、“昊天”、“上帝”都是一個意思。“皇天”與“昊天”是對同一個“天”的不同異稱。值得注意的是，“昊”字本義是廣袤無垠的天宇，但其字形為天上有日，也有光明之意；“皇”字本義是“大”，但也有輝煌之意。所以有學者認為周初的上帝，即昊天上帝和皇天上帝，仍延續了商代上帝為日神的傳統，還是指太陽神。不過，也許周公等確立的昊天上帝和皇天上帝雖有延續商代傳統的一面，但更多還是周人自己創新的一面，即在多多少少繼承了商代太陽神上帝的同時，更側重於虛空天宇之意。亦即說，商代的太陽神上帝到周初就變為莽莽蒼天之昊天上帝，並且周代以後的歷代王朝祭祀昊天上帝或皇天上帝，都是視之為莽蒼之天，而非日神。如《周禮·春官·大宗伯》賈公彥疏說：

今《尚書》歐陽說曰：欽若昊天，夏曰蒼天，秋曰旻天，冬曰上天，總為皇天。《爾雅》亦然。故《尚書說》云：天有五號，各用所宜稱之。尊而君之，則曰皇天。元氣廣大，則稱昊天。仁覆愍下，則稱旻天。自上監下，則稱上天。據遠視之蒼蒼然，則稱蒼天<sup>①</sup>。

雖然對“天有五號”有兩種不同的解釋，而且這種全面的解說未必在周初就已完備，但不難想見，以上各種對“天”的稱號所指，

---

① 《周禮注疏》卷十八，《十三經注疏》，北京：中華書局影印本，1980年，頁757c；後一說又見於《尚書緯》，安居香山、中村璋八輯《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年，390頁。

既不再是日神上帝，也不再是以山岳崇拜為基礎的天神崇拜，而可以說就是以蒼天為原型的天神崇拜了。論者在解說漢末黃巾口號“蒼天已死，黃天當立”時，總未能取得一致的看法，而對“蒼天”一語含義的解釋更是難得要領<sup>①</sup>。其實“蒼天”就是流行於民間的對國家祀典所承認的祐護帝王天命的那個“天”的俗稱，其人格化的“帝”即昊天上帝。這是商人“上帝”崇拜與周人“天”崇拜結合的產物，而其或稱昊天上帝，或稱皇天上帝，實則同一。但要注意：昊天上帝和皇天上帝雖都可簡稱為“上帝”，卻未見可簡稱為“天帝”之用例。

至此，儘管對於殷周時代天和上帝最早的原型是什麼尚有不少異議，但從西周初年，具體說是周公時代開始，這昊天上帝就逐漸固定為人們頭上的那個莽莽蒼蒼的自然之天的人格化和神格化。正因為是人們頭上的蒼天，故而無論是昊天上帝還是皇天上帝，都強調的是其高高在人們頭上的“上天”位置，因而也纔可以都被簡稱為“上帝”。如西周青銅器銘文中常見的“其嚴在上”，

---

① 關於黃巾起義口號研討的概述，見卿希泰主編《中國道教史》1卷，成都：四川人民出版社，1988年，216—217頁。最近的研討應是劉昭瑞《論黃神越章——兼談黃巾起義口號的意義及相關問題》，《歷史研究》，1996年1期，130—132頁。他認為“蒼天”不是指漢王朝，而是另一位民間信奉的神靈名，這樣等於把“黃天”與“蒼天”的關係看作是不同民間信仰之間的競爭。王子今《漢代民間的“蒼天”崇拜》，《學術月刊》1998年6期，75—78頁；收入氏著《史記的文化發掘——中國早期史學的人類學探索》，武漢：湖北人民出版社，1997年，329—340頁。認為“蒼（倉）天或許可以理解為社會下層民衆普遍寄託社會公平與社會安定的希望的萬能的神。”這都是在忽視殷周以來敬天信仰的大背景下做出的臆測，更難以解釋黃巾運動對抗漢王朝的鮮明政治傾向。

“有嚴在帝所”等等，都是指周的先王死後會上昇天庭，在上帝左右。至於漢魏六朝墓券中的“天帝”是否即此昊天上帝，蒲慕洲說：“所謂‘天帝’到底是否與官方宗教中所崇拜的‘天’有任何關係，都是相當可疑的。”<sup>①</sup>他的懷疑不是沒有理由的，周天子所祭祀的“昊天上帝”是來自上層統治階級的政治觀念，其原型是自然之天；而民間信仰中驅神逐鬼的“天帝”，正如前章所列漢代墓券所見，其原型本是星神，兩者有明顯的差異。因此，不能把墓券中的“天帝”簡單等同於三代以來的“昊天上帝”或“皇天上帝”。

## 2、天帝与天皇大帝

以上所述，說明商周時代的“上帝”並不能簡單等同於後世的“天帝”。而到戰國秦漢，原型為蒼天的昊天上帝和皇天上帝之外，又出現了另一個原型為北極的“天帝”，二者也不能簡單地等而視之。但學界對此兩種必要的區別一直未有充分的認識，很多人認為作為神的“帝”一定就是“天帝”，將周代的昊天上帝直接等同於漢代民間的天帝，又將後出的天皇大帝與昊天上帝等同。事實上，“上帝”和“天帝”直到漢代文獻中纔明顯有可以互通相替的傾向，漢魏以後的注家註釋先秦古典時，也的確往往將“帝”釋為“上帝”或“天帝”。很多今之學者也恰恰就是根據漢代以降的材料，將漢以前文獻中的二者混為一談，認為周代的昊天上帝就是北極星，就是天帝。但無論從殷商卜辭還是《尚書》、《詩經》這些上古文獻以及周秦時代銅器銘文來看，都是祇見“天”、“帝”、“上帝”、“昊天”、“皇天”之稱，而不見單獨的“天帝”用例。

<sup>①</sup> 蒲慕洲《追尋一己之福》，1995年，214頁。



到諸子百家時代，理性主義思潮興起，對周代以來的上帝鬼神觀念產生了強烈的懷疑，儒家提到了具有人格化特徵的“天”，但不認為其具有神格性，反而是要復原其作為自然之天的原型；道家甚至取消了天神上帝的權威性，轉而在“天”之外開始大講“道”論。即便是被認為最接近中下層民間信仰的墨家學派，其《墨子》一書中也還是屢次提及“上帝鬼神”，而沒有稱之為“天帝”<sup>①</sup>。不過，傳世本《荀子》中確實出現了“天帝”之稱。

《荀子·正論》說到人間的天子被臣下敬畏之甚，視之“居如大神，動如天帝”<sup>②</sup>。這“天帝”與“大神”相對應，“大神”或有可能即“天神”，亦即昊天上帝之神，則“天帝”應該與之有別。《荀子》雖是公元前3世紀戰國末年的作品，但全書是否皆為荀子（公元前335？—前238）本人所作頗值懷疑。有學者認為《正論》此篇的大部分內容是荀子之文，也有部分後人竄入的內容。本書認為有“天帝”的這句話，恰恰可能不是荀子的原話，而是後人加筆。因為一方面，荀子提倡的是無為而治，且以德服人的王道，而《正論》中君臣關係則有似專制君主與臣下的關係，這與荀子的政治倫理相矛盾；另一方面，荀子所言之天為自然之天，他刻意駁斥的是認為自然有意識的有神論，並否定了意志的天和目的論。荀子

---

① 詳見郭沫若《先秦天道觀之進展》，316—376頁。並參史華茲《古代中國的思想世界》，中譯本，110—125、143—150、204—205頁。葛瑞漢（Angus C. Graham）*Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, 1989；此據張海晏中譯本《論道者：中國古代哲學論辯》，北京：中國社會科學出版社，2003年，19—24、59—63、276—282頁。

② 王先謙撰、沈嘯寰、王星賢點校《荀子集解》，北京：中華書局，1988年，336頁。

也提到了“天官”、“天君”之說，不過，這是對人的五官和心的擬人化，而非是指天神<sup>①</sup>。所以，將人君比擬為“天帝”的說法，恐非荀子的原意。

值得注意的是，早在春秋末年，《論語·為政》中記載孔子曾經說：“為政以德，譬如北辰，居其所而衆星共之。”<sup>②</sup>意即以德行施政，王者就會像北極星一樣穩坐自己的位置，別的星辰都環繞着它。這表明春秋末期的北辰及其周圍的衆星，已被喻為像帝王一樣位居中央，而群臣環繞四周。這既顯示了對北辰潛在的人格化和神格化傾向，也說明當時的北辰畢竟還沒有被神化，更還沒有被稱為天帝。這個原本祇是天上星宿的北辰，被進一步人格化為在昊天上帝之外與之並存的另一個“天帝”，這應該是《荀子》一書中“天帝”之稱的來源，祇是不必將其視作荀子時代的觀念。

此外，戰國時代還有幾條傳世材料中出現了“天帝”，需要辨析地看待。首先是《山海經》中出現的“天帝”，如《西山經》提到了“天帝之山”<sup>③</sup>。郭璞以下的注家都說《山海經》中的“帝”就是天帝。袁珂認為《山海經》所載未著主名的“帝”都應是“天帝”，而此“天帝”就是黃帝<sup>④</sup>。這可能都是用後世的觀念來作解說，未

① 馮友蘭《中國哲學史新編》上冊，北京：人民出版社，1998年，688—698頁。葛瑞漢《論道者》，中譯本，276—282頁。

② 《十三經注疏》，頁2461c。

③ 此據袁珂《山海經校注》，成都：巴蜀書社，1993年，34頁。關於《山海經》的成書時代，參見魯惟一主編《中國古代典籍導讀》，1993年英文初版，此據沈陽：遼寧教育出版社，1997年中譯本，382—383頁。比較普遍的看法認為《五藏山經》部分還是戰國時代之作。

④ 《山海經校注》，229、336頁。

必確然。想象天帝居於人間高山之上，這還是取“天”字比較原始的自地以上的“凡高之稱”之義，是從先周時代就有的觀念，並未隨着周公對“天”信仰的改造而徹底地消失。特別是《山海經》作成的地域也是爭論不清的問題之一，是否出自巴蜀或楚地的《山海經》作者延續了先周關於“天”的原始概念？或是在巴蜀或楚地民間仍然延續着以高山爲天的傳統？總之，《西山經》出現的“天帝”應該是山神的遺留，而非至上神意義上的“天帝”，也更不是後世墓券中天帝的源頭。

又有《戰國策·楚策》兩處出現“天帝”：一是江乙對荊宣王說的狐假虎威故事中的狐自稱“天帝使我長百獸”，一是蘇秦對楚王說“王難得見如天帝”<sup>①</sup>。這兩處所見的天帝，具有掌握操控生靈的權威和尊崇無比地位的威嚴，這種類似後世專制集權帝王的天帝，是否就是戰國時代的思想？《戰國策》最終是經西漢劉向編定的，而其文字，尤其是說客辨士之辭，很難說就是其所敘述的戰國時代流傳下來的。蘇秦說楚王之辭明顯是後託，而狐假虎威的故事還見於劉向所編的《新序》卷二，《太平御覽·詭詐》則引此故事作出《尹文子》<sup>②</sup>，都難以確認這就是戰國時代人的觀念。因此，應慎重對待《戰國策》中“天帝”的用例。

總之，到了戰國時代，一方面，周初以昊天上帝爲最高神的傳統，已經受到理性主義的諸子百家的不斷衝擊，並隨着列國紛爭而

---

① 《戰國策》，上海古籍出版社，1985年，482、538頁。但第二條材料有兩點要注意：一是在《藝文類聚》和《太平御覽》引文中，祇作“帝”而非“天帝”；二是史載蘇秦並沒有遊說過楚王，故有人懷疑這篇文章就是擬託的，見繆文遠《戰國策考辨》，北京：中華書局，1984年，148頁。

② 《太平御覽》卷四九四，北京：中華書局影印本，1960年，頁2261a。

再難以作為一種統一的國家意識形態出現；另一方面，知識界思想領域的變革也帶動了民間民衆思想意識的更新，信仰世界也開始有了社會上下階層的分裂狀態<sup>①</sup>。與周代強調道德性和倫理性不同，民間信仰中出現的上帝鬼神反而是非道德性和非倫理性的。從睡虎地秦簡《日書》所見的“赤帝”、“上帝”和“天”等神格來看，他們沒有道德倫理性，雖然不是民衆盡力驅趕鎮厭的邪鬼，但仍然與那些小鬼邪神一樣地被稱為“鬼”，祇是法力和階位比衆鬼要高，本質上則與衆鬼沒有明顯區別<sup>②</sup>。特別是幾乎沒有跡象表明他們的原型是天上的星辰。這裏已經顯現了天神上帝的世俗化和鬼神化，民間所言的上帝，不再是王者所敬奉的昊天上帝了。而這民間的上帝與“天帝”也幾乎祇有一步之遙了。或許有個別地域的人們還繼承着先周時代以高山為“天”，以山神為“天帝”的傳統觀念，因而也會有個別的“天帝”之稱出現。不過，這種意義上的天帝，與周初以降的昊天上帝和皇天上帝是不可同日而語的，也很難說與本書所要討論的墓券中的天帝有何瓜葛。

就可靠的文獻材料而言，“天帝”之稱較早地見於漢初馬王堆

---

① 蒲慕洲《追尋一己之福》，95—96 頁。

② 蒲慕洲《追尋一己之福》，103—105 頁。並參 Poo Mu-chou, “Popular Religion in Pre-Imperial China: Observations on the Almanacs of Shui-Hu-Ti”, *T'oung Pao*, 79, 1993, pp. 225—248.

帛書《五十二病方》，大約與“上帝”同義<sup>①</sup>。但此時的“上帝”已經不是昊天上帝了，因為隨着周王室天命的漸趨淪喪，昊天上帝的權威也逐漸下降，前引《墨子》所言的“上帝鬼神”已經很難說還是周代以來的昊天上帝。《五十二病方》的作成時代和地域說法不一，即便其是戰國末的作品，因其中的上帝和天帝都已淪為民間鎮邪驅鬼的神靈，早已失去了國家祀典中昊天上帝的威嚴。故這裏的“天帝”應該是“上帝”民間化和世俗化、非道德化和非倫理化的產物，是商周政治傳統中昊天上帝的變異。這說明最晚在西漢初年，上帝在民間也被稱為“天帝”，並有了驅策鎮厭鬼神的職能。但他仍然不是星神天帝，與墓券所見天帝還有一些區別。

“天帝”之稱更為集中地出現，是從西漢末年開始的。如《漢書》在記載西漢末期的史事時，就不止一次地出現了“天帝”：

成帝綏和二年八月庚申，鄭通里男子王褒……曰：天帝令我居此<sup>②</sup>。

成帝時，齊人甘忠可詐造《天官曆包元太平經》十二卷，以言漢家逢天地之大終，當更受命於天，天帝使真人赤精子下

---

① 詳見夏德安(Donald Harper), “Warring States, Qin, and Han Manuscripts Related to Natural Philosophy and the Occult”, *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*, ed. by Edward L. Shaughnessy, The Society for the Study of Early China, 1997, pp. 245—246. 並參同氏“Warring States Natural Philosophy and Occult Thought”, *Cambridge History of Ancient China*, p. 868.

② 《漢書》卷二十七下之上《五行志》下之上，中華書局點校本，1475頁。

教我此道<sup>①</sup>。

梓潼人哀章……作銅匱，爲兩檢，署其一曰：天帝行璽金匱圖，其一署曰：赤帝行璽某傳予黃帝金策書<sup>②</sup>。

是時爭爲符命封侯，其不爲者相戲曰：獨無天帝除書乎<sup>③</sup>？

這位“天帝”又稱“天公”，從漢家“當更受命於天”的輿論來看，此天帝就是天的人格化和神格化，也承擔着爲帝王授受天命的職責。此時如此頻密出現的“天帝”，也很明顯具有特殊的政治色彩。到東漢初王充《論衡》中更是多次出現了“天帝”之稱，似乎也是直接將周秦傳統的上帝當作天帝<sup>④</sup>，與鎮墓活動中出現的天帝還不能說是同一的。對此，下文還將有論述。

漢代鎮墓活動中出現的天帝與昊天、蒼天或皇天都不同，其明顯是以北極星神爲原型的。而且從漢晉到蕭梁時代的官方意識形態，都曾承認北極星（又稱北辰或天極）是昊天上帝之外的另一個天帝——“天皇大帝”，桓玄和梁武帝甚至在即位時都曾正式祭祀這一原型爲北極星的天皇大帝<sup>⑤</sup>。以北極星爲原型的“天帝”之稱，比起以蒼天爲原型的“上帝”（昊天上帝）之稱，似乎更強調此

① 《漢書》卷七十五《李尋傳》，3192 頁。

② 《漢書》卷九十九上《王莽傳》上，4095 頁。

③ 《漢書》卷九十九中《王莽傳》中，4122 頁。

④ 黃暉《論衡校釋》卷十五《變動篇》，北京：中華書局，1990 年，658 頁；卷二十二《紀妖篇》，916、917 頁。

⑤ 參見福永光司《昊天上帝と天皇大帝と元始天尊——儒教の最高神と道教の最高神》，1976 年初刊，此據李慶中譯文，載《道家文化研究》5 輯，上海古籍出版社，1994 年，353—382 頁，特別是 367—370 頁。

神是“天上星宿”之意。

之所以會有兩個最高的天帝，首先是因為他們兩個的原型各不相同：“昊天上帝”的原型最早可能是日神，但從周公時代開始就轉為蒼茫之天；“天皇大帝”的原型則為北極星。晚周秦漢人的信仰世界，出現了不少一個最高天帝。這其實並不值得驚奇。因為在秦始皇開始獨佔“皇帝”之號前，“皇”與“帝”都還不是唯一至高獨尊的稱號，而祇具有某種神格色彩。祇有到秦漢專制主義中央集權政體確立後，天有二帝的觀念纔使得人們覺得有必要在二者之間做出一種抉擇，或者是將二者合併，或者是存此而去彼。

出現兩個最高天帝的另一個重要原因是因為他們來歷明顯不同，更準確說這兩個最高天帝有可能是分別來自不同背景和地域的文化傳統。雖然“天皇大帝”之稱可能要到兩漢之際的緯書中纔正式出現<sup>①</sup>，但將其原型北極星作為人格化天神的用法卻不是遲至漢代纔開始的。前引《論語·為政》中已將北辰比擬為人間的帝王，即便《荀子》中“天帝”的原型還不是北辰，也不能否認戰國末年已有將北極星作為最高神格的觀念。或可認為，將北極與

---

① 《史記·封禪書·索隱》和《晉書·天文志》等都徵引《石氏星經》云“天一、太一各一星，在紫宮門外，立承事天皇大帝”。有學者據此認為“天皇大帝”之稱已見於戰國，而據科學史家的研究，現存的《石氏星經》已非戰國時的原文。席澤宗認為是東漢的作品，見《僧一行觀測恆星位置的工作》，《天文學報》4卷2號，1956年。而戴內清等日本學者認為《石氏星經》根據的是公元前1世紀前半期的天象觀測結果，所以應該是西漢的作品。見《漢代觀測技術和〈石氏星經〉的年代》，1969年初刊，杜石然中譯文，《日本學者研究中國史論著選譯》第十卷《科學技術》，北京：中華書局，1992年，1—36頁。

最高天帝等同起來，是從周秦到兩漢的北方政治傳統延續的一種體現。同時，將北辰視為至尊神的觀念，不僅僅出現在從孔子以下的這一北方文化發展脈絡之中，還有着非常鮮明的南方文化特色。在南方，北極星雖然也是最高神祇，但卻不是最高的“天帝”，而是被認作主神“太一”。

## 二、北極、道與太一：天文、哲學與神學的貫通

### 1、天文與哲學上的太一

《荀子·正論》的“天帝”究竟是不是《論語·為政》的北辰？從下文所引《淮南子》和《史記》的記載來看，西漢中期人的觀念中，天上的極星就是“太一”，就是“帝”。從這個角度說，《荀子》的天帝與《論語》的北辰相對應是沒錯的。與《論語·為政》相比，《淮南子》和《史記》這些西漢中期的作品，除了將天極星擬人化之外，還多出了一個新的名稱——“太一”。值得注意的是，《荀子》不僅提到了有可能來自北辰的“天帝”，同時也提到了“大一”，但此“大一”卻沒有天帝星神之意。

《荀子·禮論》云：

貴本之謂文，親用之謂理，兩者合而成文，以歸大一，夫是之謂大隆。

故至備，情文俱盡；其次，情文代勝；其下，復情以歸大一也。天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當，以為下則順，以為上則明，萬物



變而不亂，貳之則喪也。禮豈不至矣哉<sup>①</sup>！

荀子說在宗教儀式上，“文”和“理”要和諧一致，迴歸太一。這裏的“太一”有注家釋為“太古時代”，而《荀子》中還有“夫禮必本於天”，漢代成書的《禮記·禮運》則稱“禮必本於太一”，可見“太一”與“天”是同位的。因此，《正論》之“太一”雖有可能具有終極之意，但顯然不是北極星。那麼，太一與北辰天極是什麼關係？太一又是何時開始被認為是天極星的？

關於“太一”的系統研究，應以津田左右吉氏為最早，他指出“太一”有二義：一是陰陽之本元、宇宙之根柢；二是宇宙的太初<sup>②</sup>。但以傳世文獻結合科技史背景做出研究並產生較大影響的則是錢寶琮先生。他強調太一在先秦時代祇是指“道”的哲學概念，到漢代演變為星名，然後再發展為天神中的至尊者，並派生出其他概念和式法<sup>③</sup>。這種看似清晰的對太一概念演變的發生學論述，隨着近年來地下材料的發現，不斷受到質疑和修正。如葛兆光認為太一與北極、道和太極之間，應該是一種來源相同，因而可以互換互釋的現象<sup>④</sup>。李零則用考古實物證明：太一在先秦時代就已經是一種兼具星、神和終極物三重含義的概念；宇宙本體的道、原始創造力的太極、天象中的極星北極和天神中的至尊者太一天帝，在戰

① 《荀子集解》，352—355 頁。《禮論》亦可認為大部分為荀子所作。

② 津田左右吉《太一について》，《白鳥博士還曆記念東洋史論集》，東京：岩波書店，1925 年，632 頁。

③ 錢寶琮《太一考》，《燕京學報》12 期，1932 年，2449—2478 頁；又見《錢寶琮科學史論文選集》，北京：科學出版社，1983 年，207—234 頁。

④ 葛兆光《衆妙之門——北極與太一、道、太極》，《中國文化》3 期，北京：三聯書店，1991 年，46—65 頁。

國時代不僅是一種共時的現象，也是可以互換互釋的、同出而異名的相關現象<sup>①</sup>。看來，錢先生看重的是太一概念在不同時代的歷時性發生演變的過程，而葛兆光所強調的是太一概念從一開始就是兼具了宇宙終極的哲學概念、天文天象上的極星概念和宗教神學上的主神概念。李零則為葛兆光的說法提供了可導源至戰國中後期的考古實證。

其實，在天文學上，北極祇是個人們假想出來的固守不移的定點，人們把最接近這個假想點的星定為極星，而這個極星在實際的千萬年時段的天體運行中又是有所變化的。在距今 6000 年左右，當時北斗七星中的天樞距離假想的天極位置最近，所以在很長時期裏，北斗天樞就成為天極的象徵。考古所見先民對於北斗的觀測可直接上溯到距今 10000 年前，那以後的很多文化遺跡中都有被認為是與天象有關的遺物留存。在這方面，馮時等天文考古學家做出了許多重要的成績值得參考<sup>②</sup>。不過，他們對有些考古圖

---

① 李零《“太一”崇拜的考古研究》，1996 年英文初刊，此據氏著《中國方術續考》，北京：東方出版社，2000 年，207—238 頁。李零的觀點基本上被國際學界認可，見 Donald Harper, “Warring States Natural Philosophy and Occult Thought”, *The Cambridge History of Ancient China*. pp. 870—872. 同氏 “Early Worship of the Deity Taiyi”, “Taoism and the Arts of China”, symposium at the Art Institute of Chicago, December, 2000. Lydia Thompson, “Demon Devourers and Hybrid Creatures: Trances of Chu Visual Culture in the Eastern Han Period”, 《藝術史研究》3 輯，廣州：中山大學出版社，2001 年，261—293 頁。

② 馮時《星漢流年——中國天文考古錄》，成都：四川教育出版社，1996 年；同氏《中國天文考古學》，北京：社會科學文獻出版社，2001 年。同氏《出土古代天文學文獻研究》，臺北：古籍出版有限公司，2001 年；陸思賢、李迪《天文考古通論》，北京：紫禁城出版社，2000 年。

像的認定似乎還有進一步討論的必要。如馮時認為，距今 7000 年前的河姆渡文化中就有刻繪了太一和社神圖像的陶盆。距今 5000—4800 年前的良渚文化浙江餘姚反山墓地出土玉器上的神徽，是以豬為母題的圖像。按照他的解釋，豬是先民觀念中北斗的化身，而這樣的北斗星君圖像，就是太一神徽。如果按照這種說法，與北極相通的太一神至晚已經在良渚文化中出現了<sup>①</sup>。此外，也有人在考察《楚辭》的“東皇太一”時，根據古文字中“天一”和“太一”相通的用法，說戰國秦漢時期的太一原本是殷商人傳說自己的先王成湯大乙昇天成為天極星，從而將太一的源頭追溯到成湯那裏<sup>②</sup>。嚴格說來，河姆渡文化和良渚文化之時尚無明確的文字記載，那些圖案有可能象徵天象，但當時未必有“太一”之概念，若根據後代的概念而直接稱這些圖像為太一神徽，恐不妥當。而將成湯作為太一的原型，重要的證據之一來自實為後人偽託的

---

① 馮時《中國天文考古學》，122—124 頁。強昱就是根據馮時的說法，以北斗七星觀念的出現作為太一觀念出現的標誌，認為太一觀念的出現至少在七千年前，而太一的定名則距孔老的時代不遠。見《〈太一生水〉與古代的太一觀》，《道家文化研究》17 輯，北京：三聯書店，1999 年，356—357 頁。但關於良渚玉器上神徽的異說還很多，如張光直認為是巫踊形象，見《濮陽三踊與中國古代美術上的人獸母題》，1988 年初刊，此據氏著《中國青銅時代》，北京：三聯書店，1999 年，322—324 頁。林河則將其視作太陽神徽，見氏著《中國巫儼史》，廣州：花城出版社，2001 年，249—250 頁。

② 丁山《中國古代宗教與神話考》，上海文藝出版社，1988 年影印本，369—370 頁。李光信《〈九歌·東皇太一〉篇題初探》，《學術月刊》1961 年 9 期。王青《〈九歌〉新解》，《文學遺產》1991 年 1 期，1—6 頁；並參氏著《漢朝本土宗教與神化》，臺北：洪葉文化事業公司，1998 年，99 頁。王暉《商周文化比較研究》，54—66 頁。

《甘石星經》，這都是難以令人信服的。當然，到劉安、司馬遷的西漢中期，太一既是星神又是天帝，這是毫無疑問的。但若說太一從幾千年前先民觀測天象開始就是如此的一身而兼數任，恐怕並非如此。

從以上學者的研究可見，“太一”在漢代已經同時具有天文學、哲學和神學等多種內涵。其中最具體和直觀的應該是天文學上的極星觀念，最抽象和絕對的是哲學上的“道”的觀念，而具有人格化的最高天神天帝，則是居於二者之間，或說兼具二者特性的混和觀念。也有人認為神學概念應該早於哲學概念的發生。總之，從邏輯上講，天文學、哲學和神學這三個層面上的概念，應該有個發生學的先後問題。學者們看到漢代這幾個方面概念貫串在一起的情況，似乎不應該是這些事物最初的本來面目，這幾個概念應該是經過一段時期的彼此獨立發生、相互關聯，再到最後融為一體。雖然限於材料，這樣的過程還不可能很清晰地揭示出來，但即便是根據戰國中後期有限的材料，也可看出這幾個概念在當時尚未完全混成為一體。

首先是出土於公元前4世紀末（一般認為公元前300年前後）戰國郭店楚墓中被認為成書於戰國中期的千古佚籍《太一生水》篇云：

大一生水，水反輔大一，是以成天。天反輔大一，是以成地。天地〔復相輔〕也，是以成神明。神明復相輔也，是以成陰陽。陰陽復相輔也，是以成四時。四時復〔相〕輔也，是以成寒熱。寒熱復相輔也，是以成濕燥。濕燥復相輔也，成歲而止。故歲者，濕燥之所生也。濕燥者，寒熱之所生也。寒熱者，〔四時之所生也〕。四時者，陰陽之所生〔也〕。陰陽者，神

明之所生也。神明者，天地之所生也。天地者，大一之所生也。是故大一藏於水，行於時，周而又〔始，以己爲〕萬物母；一缺一盈，以己爲萬物經。此天之所不能殺，地之所不能埋，陰陽之所不能成<sup>①</sup>。

對於這個“太一”是哲學概念，還是神學概念，學者們各有理解<sup>②</sup>。多數學者將其認作是“道”，也有學者將其認作是星神太一。但熟諳道家哲學和道教史的賀碧來(Isabelle Robinet)卻指出，“一”或“太一”等於“道”，是宇宙法則而不是神。在道家神秘主義傳統中，原本沒有神，太一可以是無處不在又不可言說的“道”，而“道”在當時還不是神<sup>③</sup>。艾蘭(Sarah Allan)則強調說：在概念上，太一是天的中心，也就是位於天空中心的極星，其位置相當於北極星；這一中心可以同時理解爲一個抽象的概念和一個神，即極星之神。作爲一個神，它不能被命名；作爲一個抽象的概念，它被認爲是

---

① 此處引文據李零《郭店楚簡校讀記》，《道家文化研究》17輯，476頁。

② 關於1998年5月，在美國達慕思大學“郭店《老子》國際學術研討會”上，學者們對於“太一生水”之“太一”所作的哲學、宗教、占星學、軍事和政治方面的解釋，見戴卡琳(Carine Defoort)《〈太一生水〉初探》，《道家文化研究》17輯，348—352頁。並參丁四新《楚簡〈太一生水〉研究——兼對當前〈太一生水〉研究的總體批評》，同氏主編《楚地出土簡帛文獻思想研究》（一），武漢：湖北教育出版社，2002年，183—249頁。

③ 賀碧來《論太一生水》，《道家文化研究》17輯，337—339頁。並參艾蘭、魏克彬主編、邢文編譯《郭店老子：東西方學者的對話》，北京：學苑出版社，2002年，174頁。

“道”。這兩者是相互關聯的<sup>①</sup>。那麼，《太一生水》中的“太一”是否可以在等同於“道”的同時，還具有至尊的神格？這神格是否已經是“天帝”？

雖然《太一生水》究竟是否應該歸屬於純粹的道家學派似乎還有爭議，也有學者試圖用數術理論來解釋此篇，但《太一生水》講述的是一種宇宙生成論，其中並沒有明顯的神學意味<sup>②</sup>。不論那個時代的太一是否有神學意義，至少在這裏，太一祇是“道”的代名詞，這太一要化生為水，從虛無難名的狀態變成水的狀態，所以說“太一生水”和“太一藏於水。”這裏所講的太一通過形態的改變而產生萬物，很難說這是在描述一個人格化至高神祇化生萬物的過程。也很難想象在戰國中期，人們已經把宇宙天地萬物的生成歸於某一個人格化的至上尊神——前面說過，殷周以降的天神上帝也不具有哲學上的絕對本原地位。況且在同時代頻繁使用“道”和“太一”概念的諸子著作中，將“太一”等同於哲學意義上的“道”的現象的確是普遍存在的，但很難說有將二者作為人格化最高神祇的用法。

---

① 見《郭店老子：東西方學者的對話》，176 頁。並參氏著《太一·水·郭店〈老子〉》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民出版社，2000 年，529—531 頁；此外，2002 年 10 月 31 日，艾蘭在清華大學“簡帛講讀班”上作《太一與郭店老子》的專題報告，講到太一神的性別、太一與戰神等問題。她顯然是認同太一既是“道”又是神。

② 《太一生水》中“神明”一詞，衆說不一，有說是光明，有說是日月，有說是神祇或鬼神，有說是天地的功能和作用。Michael J. Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Harvard University Press, 2002, pp. 160—164 就很強調此太一生成天地和諸神的“終極祖先”的意味，似乎已經蘊涵了神格化和人格化的色彩。

與前述一些學者試圖從殷商文化甚至河姆渡和良渚文化中找出太一源頭的努力不同，有學者根據嚴格的文獻材料指出，“太一”一詞的出現，當在老子、孔子之後的戰國中期<sup>①</sup>。郭沫若曾經推測《老子》第二十五章“強爲之名曰大”中的“大”後奪“一”字，原文應爲“強爲之名大一”<sup>②</sup>。雖然這一推論沒有在郭店楚簡和馬王堆帛書本《老子》中得到印證，但仍不失爲一個極富啟發性的創見<sup>③</sup>。《老子》中的“大”，很可能就是戰國中期開始的“大(一)”在哲學上的根源所在，也就是說太一的本義就應該是“道”。

傳世文獻所見“太一”一詞，最早也是在戰國中後期。除了上引《荀子·禮論》外，還有《莊子·雜篇》中的《徐無鬼》云：“知大一，知大陰，知大目，知大均，知大方，知大信，知大定，至矣。大一通之。大陰解之。大目視之。大均緣之。大方體之。大信稽之。大定持之。”《列禦寇》云：“小夫之知，不離苞苴竿牘，敝精神乎蹇淺，而欲兼濟道物，太一形虛。”《天下》云：“建之以常無有，主之以太一，以濡弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。”<sup>④</sup>《莊子》的這幾篇通常認爲不是莊子本人之作，而是晚至戰國中期以後的莊子後

① 丁四新《郭店楚墓竹簡思想研究》，北京：東方出版社，2000年，87—88頁。關於“太一”，見同書91—98頁。

② 郭沫若《先秦天道觀之進展》，《郭沫若全集·歷史編》第一卷，351頁。

③ 周勳初認爲郭氏此說雖缺乏版本學上的根據，但按照《老子》的思想體系而言，此說可以成立。見氏著《九歌新考》，1986年初版，此據《周勳初文集》（一），南京：江蘇古籍出版社，2000年，67頁注3。本書亦認可郭氏之說。

④ 分別參見郭慶藩輯《莊子集釋》，北京：中華書局，1961年，871—872、1047、1093頁。

學所作，個別篇甚至可以晚至西漢。不過歷代注家對其中“太一”的解釋比較一致，都是指虛無的絕對精神——道。

公元前 239 年編寫的《呂氏春秋》被認為是先秦道家思想的集大成之作。其《仲夏紀·大樂》云：“音樂之所由來者遠矣。生於度量，本於太一。太一出兩儀，兩儀出陰陽，陰陽變化，一上一下，合而成章。渾渾沌沌，離則復合，合則復離。是謂天常。……萬物所出，造於太一，化於陰陽。”又云：“道也者，至精也，不可為形，不可為名，彊為之，謂之太一。”同書《勿躬》云：“是故聖王之德，融乎若月之始出，極燭六合，而無所窮屈；昭乎若日之光，變化萬物而無所不行。神合乎太一，生無所屈，而意不可障；精通乎鬼神，深微玄妙，而莫見其形。”這裏的太一很明確都是“道”的同義詞。而同書《有始》篇同時還提到“極星與天俱遊，而天極不移。”<sup>①</sup>可見在《呂氏春秋》裏，太一已經可以與《易·系辭》“太極生兩儀”的“太極”互換，因為太一與太極都可與“道”相通。但顯然，“太一”還不等於極星，也不具有至高神位。

如果說前引《荀子·禮論》中“大一”是帶有終極性質的抽象物而非北極星，而在與之同時且學術思想頗有淵源的《韓非子·飾邪》中也提到“太一”。此“太一”雖是星神，但卻與豐隆、五行、王相、攝提、六神、天河等星官同列<sup>②</sup>，屬百神之列，而非至高獨尊之神，顯然也非與“道”等同的太一天帝。《荀子》和《韓非子》中“大一”和“太一”的不同意蘊是值得重視的，說明戰國末年在北方

① 以上引文分別見陳奇猷校釋《呂氏春秋校釋》，上海：學林出版社，1984 年，255、256、1078、659 頁。

② 此據《二十二子》，上海古籍出版社，1986 年影印本，頁 1135b。



學派中，“太一”的概念還不統一，更非已是作為凌駕衆神之上的至尊神格。

被認為是“漢前”作品的《鶡冠子》之《泰鴻》云<sup>①</sup>：“泰一者，執大同之制，調泰鴻之氣，正神明之位者也。”又云：“中央者，太一之位，百神仰制焉，故調以宮。”論者以為《鶡冠子》的“泰一”接近老子的道，又有以泰一為至上神的說法<sup>②</sup>。對此的評價也不一致，即便這裏的泰一真有至上神的意味，這樣的觀念也不應該被當作是戰國末楚地的原貌，很可能摻入了秦人的理念。例如，李零就曾推測說“太”與“泰”，前者為楚地文字，後者為秦系文字<sup>③</sup>。據此，很可能《鶡冠子》中“泰一”已是楚地入秦以後的觀念。

## 2、神格化的太一

以上所舉戰國時代諸子著作中大都是以“太一”等同於“道”，兩者還都是哲學上的概念；也有將“太一”作為星神的，但顯然並

---

① 《鶡冠子》歷來認為是偽書，但近來很多學者認為非偽，如李學勤《馬王堆帛書與〈鶡冠子〉》，《江漢考古》1983年2期；同氏《〈鶡冠子〉與兩種帛書》，1992年初刊，收入氏著《簡帛佚籍與學術史》，此據南昌：江西教育出版社，2001年，84—96頁。認為鶡冠子是戰國晚期前半的人物，其書成於焚書之前。葛瑞漢認定《鶡冠子》為漢代以前的公元前3世紀的文言。見氏著《〈鶡冠子〉：一部被忽視的漢前哲學著作》，1989年初刊，《清華漢學研究》1輯，北京：清華大學出版社，1994年。並參蔡靖泉《楚文學史》，武漢：湖北教育出版社，1996年，497—506頁。戴卡琳《解讀〈鶡冠子〉——從論辨學的角度》，沈陽：遼寧教育出版社，2000年。

② 強昱《〈太一生水〉與古代的太一觀》，369—377頁。

③ 見李零《讀郭店楚簡〈太一生水〉》的“補記”，《道家文化研究》17輯，331頁。

非至高天帝。在與哲學意義上的“太一”同時的戰國中後期，也確實有了將太一作為最高神格的用法。並且，目前發現的這些以“太一”為神的例子，都來自戰國末的楚地。與郭店楚簡時代和地點都很相近的包山楚簡（前 323—前 316 年）裏，出現了以“大（太一）”為主神，以司命等為天神，以“地主”等為地祇的用法<sup>①</sup>。而“司命”與“地主”在前引漢代以降墓券中是十分常見的。前文還多次提到，墓券中的“天帝”與星斗有關，司命應與天帝同屬天上星辰之神。

在太一的圖像方面，王育成指出陽嘉二年（133）陝西戶縣曹伯魯墓券的尾部道符之一，即是由太一和天一組成的“太一鋒”<sup>②</sup>，李零進一步確認湖北荊門出土的戰國中晚期（與包山楚簡的時代相近）“兵避太歲戈”上的圖像就是此“太一鋒”<sup>③</sup>。而“太一鋒”本身就是一種“一星在後，三星在前”的星象結構圖。在後的一星即太一一星，相當於主神；在前的是天一三星，即天一、地一和太一。而天一三星中的太一並非太一一星，而是天一、地一的合題，是次一級的太一。這樣的構圖在“兵避太歲戈”上是戎裝神物（李零認

---

① 關於包山楚簡中“太一”的主神地位，參見李零《包山楚簡研究（占卜類）》，《中國典籍與文化論叢》1 輯，北京：中華書局，1993 年，438 頁。收入氏著《中國方術考》，1993 年初版，此據北京：東方出版社，2000 年，271—296 頁。並參連劭名《包山簡所見楚地巫禱活動中的神靈》，《考古》2001 年 6 期，63—69 頁。李家浩《包山祭禱簡研究》，《簡帛研究·2001》，桂林：廣西師範大學出版社，2001 年，25—36 頁。

② 王育成《東漢道符釋例》，1991，48—50 頁。最近一件新出土鎮墓瓶上所繪的相似圖像，見劉衛鵬、李朝陽《咸陽窯店出土的東漢朱書陶瓶》，《文物》2004 年 2 期，86—87 頁。

③ 李零《“太一”崇拜的考古研究》，219—221 頁。

作太一)左右手各握一龍,跨下還有一龍;在漢初馬王堆帛書《太一避兵圖》上,就是主神太一居上居中,亦即太一一星;其下有三條龍,青龍爲天一,黃龍爲地一,黃首青身龍即天一三星中的太一;而在曹伯魯墓券中則作四顆星呈Y字型佈局<sup>①</sup>。這樣,學者們通過“太一鋒”圖像而確定戰國中晚期楚地的太一神已經是星神,從而在“太一”與天極、主神之間架起了一道橋樑。然而,這幾例楚地太一崇拜中都還未見“天帝”之稱。



戶縣曹伯魯解謫瓶上的符圖,王育成認作是太一鋒。  
(採自《考古學報》1991年1期,46頁。)

<sup>①</sup> 李零《“三一”考》,1999年初刊,此據《中國方術續考》,239—250頁。但對於荊門兵闕太歲戈和馬王堆帛畫的性質和定名,仍有一些不同的意見。如俞偉超、李家浩認為兵闕太歲戈上的神像應是“太歲”而非“太一”,見《論“兵避太歲”戈》,《出土文獻研究》,北京:文物出版社,1985年,141頁。李學勤在將“太一”釋為“天一”的情況下,認為兩者都是“太歲”形象,見《“兵避太歲”戈新證》,《江漢考古》1992年2期,35—39頁。胡文輝認為馬王堆帛畫應為“太一出行圖”,中央大神並非太一,而是社神大禹的形象。而“闕兵戈”上的神像與馬王堆帛畫之神像本不相同,都不是太一神像。見胡氏《馬王堆〈太一出行圖〉與秦簡〈日書·出邦門〉》、《荊門“闕兵”戈考述》,見氏著《中國早期方術與文獻叢考》,廣州:中山大學出版社,2000年,145—158、305—327頁。



馬王堆《太一出行圖》，中間大字型神物或說太一，或說社神，下方三龍為三一。（採自《考古學報》1990年10期，926頁。）

公元前4世紀末至前3世紀初，《楚辭·九歌》中的“東皇太一”，也可說是明確無疑的神學意義上的“太一”。對這個“東皇太一”的具體所指，目前還是頗有異議。歷代注家或言其即國家祀典中的上帝，或言乃楚地不合禮典的巫俗所祠之神。關於太一的原型，有人認為是成湯大乙，而“東皇太一”本非楚地之神，是楚人

在與宋人交戰前祭祀對方崇奉之神以祈求戰事勝利<sup>①</sup>；也有人認為東皇太一的東皇是指太陽，太一原本是太陽神，至漢初纔變成了極星<sup>②</sup>。面對如此紛紜衆說，實難判斷孰是孰非。不過，林河根據《東皇太一》文意總結出此神的一些特點還是頗值注意：他是百神之上的最高神，喜歡吃魚、喝桂酒、椒漿，喜歡欣賞舞樂曲，喜歡女巫的美色<sup>③</sup>。這是一個貪吃好色的人格化主神，與北方傳統中道德倫理之上帝和昊天上帝判然有別。錢寶琮先生認為東皇太一與漢代所祭的太一神不同，現在很多學者都認為錢先生的這種區分是沒有太大必要的。然而，果真是戰國末楚地太一延至漢代被列入國家祀典，則其與北方傳統相悖的神格特點必然會有所更張。從這個意義上說，楚地的“東皇太一”至少是被人改造之後纔成為漢代祀典之主神的。

可見，按照時下學者的看法，最晚在公元前4世紀末的楚地，在將“太一”與“道”等同的同時，也明確賦予“太一”鮮明的神學

---

① 見前揭王青《〈九歌〉新解》，《文學遺產》1991年1期，1—6頁。他認為這是為公元前322—318年之間的宋楚戰爭而作。

② 丁山《中國古代宗教與神話考》，16頁。朱天順《中國古代宗教初探》，1982年，16頁。胡其德《太一與三一》，《東方宗教研究》新3期，1993年，82頁。林河則認為東皇太一比太陽神還高，是太一賜予太陽光明。見氏著《九歌與沅湘民俗》，上海三聯書店，1990年，101頁。

③ 林河《九歌與沅湘民俗》，106—119頁。

意義，並且“太一”的實體很可能從一開始就是指極星<sup>①</sup>。可是，這樣的情況，在上引從《莊子》、《呂氏春秋》到《鶡冠子》的著作中，都沒有看到。不能不說以太一為星神和主神，可能祇是戰國後期楚地地方信仰的一個特色<sup>②</sup>。《荀子》的“天帝”是在北方傳統的昊天上帝信仰影響下，直接將北辰人格化而來的最高主神；而諸子多將“太一”看作與“道”等同的哲學概念，卻沒有明顯地加以神化。這說明，諸子對於宇宙本源的探求大都止步於老子的“道”，而鮮有將“道”神格化和人格化的用法。相較而言，形象化的北辰反倒比“道”和“太一”更容易被神化為天帝，但卻不具有本原論意義。這樣的區別，不祇是學術思想與巫俗迷信之分，還有地域文化差異之背景。或者說，那種認為戰國時期道、太一、北極與太極這四個概念已經相通互換的觀念，可能祇是部分地適合於南方楚地的情況；而北方則祇是道和太一的混同，因為北方傳統中已有至高天神昊天上帝，其與道和太一在來歷和原型上都是格格不入的，難以統合，祇有天上的北極星相對容易與這個天帝相溝通。也可以認為：漢代墓券中“天帝”的名號原本是北方的傳統，而其具體的

---

① 這是就目前的研究狀況而言的，但仍有些令人生疑的地方。如：楚辭的東皇太一與楚簡的“大”、“大一”，以及楚地被比定為太一的各圖像之間，現在祇是名稱上的相通，而其來歷、背景、職能、角色等等問題，如果仔細考慮，未必都可歸於同一個源頭。至少，具象的極星和抽象虛無的“道”是兩個最初並不相同的來源。

② 當然對此仍有異說。如王青說太一是殷商遺民宋人的主神，周勳初認為太一是齊國的上帝，見《九歌新考·東皇太一考》，1986年初版，此據《周勳初文集》（一），47—52頁。王暉認為戰國時對於極星，有北方稱為北辰、北極，而南方楚地則稱為太一、太乙之分，見氏著《商周文化比較研究》，62頁。

神格、形象和職能則大都來自南方的太一神。墓券的天帝是南北文化混合的產物。而北方天帝與南方太一之所以能夠統合，是通過北極星這一媒介而達成的。那麼，從西漢中期劉安、司馬遷開始將太一等同於天極星，進而將天皇大帝等同於天極和太一的觀念又是怎樣形成的？這與秦和西漢初對周代祭天傳統的破壞，以及漢武帝時國家祀典的改革有關<sup>①</sup>。

### 三、漢武帝時太一神地位的確立

#### 1、從昊天上帝到四帝和五帝

秦帝國的出現，並非是戰國末年各國各地域的人們從內心“渴望統一”的必然結果。戰國時代甚至直到西漢前期，各地方還存在着比較明顯的文化心理與風俗傳統上的差異<sup>②</sup>。秦的短命而亡，不能不說與其急欲用一個原本祇適用於關中秦地的單一模式來統治地域廣闊、文化傳統各異的關東地區有直接關係。西漢前期也還沒有正式建立起全國一統、上下貫通的中央集權體制，甚至在一定程度上可以說是恢復到類似戰國時代秦與關東六國分立的

---

① 對這一過程的描述，亦可參見 Michael J. Puett, *To Become a God*, pp. 237—245, 300—315.

② 關於秦漢時期各地風俗習慣上的差異與融合，見周振鶴《秦漢風俗地理區劃》，《歷史地理》13輯，1996年；《從“九州異俗”到“六合同風”——兩漢風俗地理區劃的變遷》，1997年初刊，此據《周振鶴自選集》，桂林：廣西師範大學出版社，1999年，129—148頁。他指出從西漢後期隨着中央集權的鞏固，纔有效地在各地移風易俗，全國大部分地區在東漢後期纔做到“六合同風”。

状态<sup>①</sup>，封國與中央之間政治上的對立，實際上也有着戰國以降地域文化差異尚未完全泯除的社會心理背景。“天帝”和“東皇太一”，在戰國末年很可能還沒有合成以北極星為原型的“天皇大帝”或“太一天帝”，而到西漢中期《淮南子》和《史記》成書時，則已經有了這一統合的跡象。從戰國末到西漢中期，應該是南北不同的學派與民俗之間進行文化、信仰融合的時期，而太一、北極與天帝這幾個觀念最終的搏成爲一體，似可看作是這一融合過程的象徵之一。

秦人早期崇奉的最高神祇應該與周人相同，都是昊天上帝或皇天上帝<sup>②</sup>。但因為祭祀昊天上帝是周天子的特權，秦人無權僭越祭祀最高天神。除了最高的“上帝”，秦人自有其他神祇崇拜。《史記·封禪書》、《漢書·郊祀志》載：秦襄公（前 770）“自以爲主少嗥之神，作西時，祠白帝。”秦文公時（前 756）改在鄜時祭白帝。秦宣公時（前 672）又作密時於渭南，祭青帝。秦靈公（前 422）作

---

① 田餘慶先生曾經指出秦漢間的國際關係，在很大程度上乃是戰國時代國際關係的重演與發展。見《說“張楚”——關於“亡秦必楚”問題的探討》，1989 年初刊，此據《秦漢魏晉史探微》，北京：中華書局，1993 年，1—27 頁。也有學者認爲漢初郡國體制中的漢朝和諸侯王國的關係，同戰國後期的秦與東方六國的關係有諸多類似之處。參見李開元《漢帝國的建立與劉邦集團——軍功受益階層研究》，北京：三聯書店，2000 年，113 頁。

② 秦國早期歷史時期的幾件簠和鐘上的銘文，頗有類似周人上帝觀念：“丕顯朕皇祖受天命，十又二公在帝之壤”或“十又二公不墜在上”，意即秦的先公與天上的上帝在一起，此上帝即昊天上帝。有人以“十又二公”比附天象上環繞中宮的匡衛十二星，如此則居中的天帝應該是北極星神。不過張政烺先生否認了這種可能，見《“十又二公”及其相關問題》，《國學今論》，沈陽：遼寧教育出版社，1991 年，80—83 頁。



吳陽上時，祭黃帝；作下時，祭炎帝。秦獻公（前 368）則作畦時祀白帝<sup>①</sup>。一般認為，白帝是少昊，是嬴姓的始祖；青帝是太昊，是風姓始祖，屬山東嬴姓的兄弟氏族。黃帝為關中地區土著姬姓始祖，炎帝為與姬姓通婚的姜姓始祖，四帝都是傳說中的始祖人君，被神化為帝，此即雍四時<sup>②</sup>。秦在春秋時代剛一開始就祭祀自己的四帝，並在早期的銅器銘文中透露出“奄有四方”的政治抱負。但陸續建立起來的對四帝的祭祀其實並不能算是對周朝祭祀皇天上帝權威的僭越。因為一方面，從《封禪書》可知，秦陸續建立的四帝祭祀的過程中仍然秉承着“上帝”的昭示，證明當時的昊天上帝仍然是秦人最高的信仰主神，且到戰國末年秦的《詛楚文》中仍然尊奉“皇天上帝”為秦楚共同的上帝大神<sup>③</sup>；另一方面，秦人所祭祀的四帝，都是由祖先神人君轉化而成神的，與周人的昊天上帝不同，甚至都未必代表天命。

《史記·封禪書》說：秦統一後曾整理天下祠祭，“唯雍四時上帝為尊。”可見至秦統一後，纔將最尊之神正式定為四時上帝，而

① 《史記》卷二十八《封禪書》，1358—1364 頁。《漢書》卷二十五上《郊祀志》，1194—1199 頁。

② 關於秦立雍四時的意義與五帝說的關係，見徐旭生先生《中國古史的傳說時代》（增訂本），北京：文物出版社，1985 年，197—215 頁。他認為秦四時所祭四帝是四位人君，劉邦受五行說影響而添為五帝。戰國後期五帝說已興，此概念最先出於齊魯文化，先有五帝概念，然後再找五位帝的名字來充實它。亦參李零《秦漢禮儀中的宗教》，《中國方術續考》，139—144 頁。

③ 被認為作於秦昭襄王時的《詛楚文》中反復出現“皇天上帝丕顯大神”等字樣，看來秦在名義上仍然尊奉周朝的皇天上帝。見姜亮夫《秦詛楚文考釋》，1980 年初刊，此據《楚辭學論文集》，上海古籍出版社，1984 年，159—193 頁。

非昊天上帝。秦統一前，“上帝”還是周人的昊天上帝或皇天上帝，雍四時四帝祇是作為宗族神和祖先神的“帝”，並非可以挑戰昊天上帝權威的新的“上帝”，更非“天帝”。因此，秦人的四帝祭祀在當時並沒有取代昊天上帝成為最高天神的跡象，也談不上僭越。春秋、戰國時的秦人很可能是在承認周人的昊天上帝和皇天上帝的前提下，再祭祀自己地域內的四帝。祇是到了周朝滅亡，特別是秦朝建立後，纔將雍四時所祭的四帝稱為“上帝”，使之正式取代周人的昊天上帝。

秦除了在統一全國以前陸續建立起對白、青、黃、赤四帝的祭祀，還在雍有“日、月、參、辰、南北斗、熒惑、太白、歲星、填星、辰星、二十八宿、風伯、雨師”等廟。秦始皇在統一後，還將渭南信宮更名為“極廟，象天極”<sup>①</sup>。看來秦所奉祀的北斗和天極都還是天象學意義，而不是人格化的至高天神。在秦地本身的傳統中，除了早期追隨周人而以昊天上帝為尊之外，似乎並沒有獨尊一帝的觀念。四個上帝併列的神位顯示此時的上帝中也沒有一個最高的天神，這一方面當然是對春秋以降秦人傳統的一種繼承。同時，值得注意的是，在秦朝建立後，始皇帝還有十多年的統治時間，但他並沒有刻意安排重構一個一神獨尊、衆神俯仰的神界新格局以對應自己在人間千古一帝的輝煌，而是用“皇”和“帝”這兩個原本指稱神祇的稱號，為自己創造了“皇帝”之號。看來，秦始皇是想自己

---

① 《史記》卷六《秦始皇本紀》，241 頁。

充當那個貫通人神兩界的獨尊大神<sup>①</sup>。在他眼裏，似乎祇有祖先和宗族神值得崇敬，昊天上帝這個曾經帶給周王室天命的無形之天，已經隨着周王室的破滅而變得不值一哂。相對而言，漢朝的皇帝們則懂得重建天上神界的重要性，也懂得皇帝權位得自於天這一理論的必要性。也許因為劉氏沒有顯赫的祖先可以崇拜，所以他們更不會、也不敢置“天”於罔顧之地。當儒家逐漸在漢朝朝廷上站穩腳跟後，也極力推動皇室重歸敬天之路。

漢二年（前 205），劉邦問臣下：“故秦時上帝祠何帝也？”對曰：“四帝，有白、青、黃、赤帝之祠。”高祖曰：“吾聞天有五帝，而有四，何也？乃待我而具五也。”乃立黑帝祠，命曰北時。可見，秦自己有四個上帝，而漢初也不存在唯一至上的“天帝”。劉邦加入的

---

① 西嶋定生早已指出，秦始皇使用“皇帝”之號，意謂煌煌上帝，即光明偉大的上帝，不僅是人間的最高統治者，也是宇宙的主宰者。皇帝本身就是上帝，而不是上帝在人間的代理人。而經西漢中期儒者改革，皇帝始失去神格而轉為天子之人格。詳見《中國古代統一國家の特質——皇帝支配の出現》，1967年初刊；《皇帝支配の成立》，1970年初刊，俱收入氏著《中國古代國家と東アジア世界》，東京大學出版會，1983年，51—92、376—394頁。羅森在《早期中國的藝術、考古及中國的統一》，5頁也指出：秦皇漢武都試圖將宇宙所有的神靈和力量供自己驅使。關於秦皇、漢武的自我神化，亦可參 Michael J. Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China* 中的相關論述。

黑帝，在當時應該是沒有人君原型的<sup>①</sup>，祇是按照五行五方五色的觀念纔補入而使之成為並列的五帝，即五個上帝，其中也沒有一個獨尊的主神。並且其祠祀之禮，一仍秦舊。有學者懷疑劉邦既是楚人，此時卻不以《楚辭》的東皇太一為主神，因而論證太一必非楚地之神。其實劉邦本人和他的功臣一般出身平民百姓，有些則是秦朝的地方小吏，這些人難有深厚的文化背景和豐富的禮儀知識，甚至連最基本的朝儀都需要從魯地請來叔孫通之類的儒生來擬訂，一開始祇能是照搬秦朝現有的禮儀制度<sup>②</sup>。因此，從楚地進入關中的劉邦，出於遵循已有秦制和尊重關中秦地信仰的實際需要，而其本身又不是楚地信仰的堅定代表，故而劉邦不用太一取代五帝祭祀，並不意味着太一就不是楚地信仰。況且，楚地的太一從戰國開始一直是民間巫俗信仰的主神，既然國家大典禮法要繼承

① 顧頡剛先生曾認為秦祇祭祀四帝，至劉邦始有五方五色帝的完整系統。而楊寬認為五方五色五帝說在《呂氏春秋》中就已完備，其中黑帝即是顓頊，並非是劉邦的發明。見《中國上古史導論》，《古史辨》七冊上編，246—251 頁。李零認為“五帝系”有兩種說法，一是太昊、少昊、黃帝、炎帝和顓頊，二是黃帝、顓頊、帝嚳、堯和舜。前者是秦帝系，後者是周帝系。見《考古發現與神話傳說》，128—131 頁。奇怪的是，秦在公元前 8 世紀前期至公元前 3 世紀末的漫長歲月中，纔陸續而成四帝祭祀，秦始皇在統一後也沒有根據秦人自己的帝系傳說一舉而備五帝祭祀。這說明《呂氏春秋》的五帝理論未必是秦四帝至漢五帝唯一的依據。前述徐旭生意見值得重視。

② Gopal Sukhu, “Monkeys, Shamans, Emperors, and Poets: The Chuci and Images of Chu during the Han Dynasty.” Constance Cook and John Major eds. *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China*, University of Hawaii Press, 1999, pp. 146—151. 也指出劉邦出身於楚地平民階層，起初更習慣於下層民衆的薩滿巫術和殺生血祠儀式，而對接受儒家的國家正統禮儀則頗為勉強。

周秦傳統，楚地信仰一時還不能直接進入國家祀典。直到漢文帝時，馬王堆漢墓《太一出行圖》，其中的太一神雖然具有很高的神格，但仍然不是上帝或天帝。文帝時的國家祭祀仍郊高祖所定的五帝，並始終稱其為“上帝諸神”。顯然，直到文帝時期，不僅楚地的太一信仰還不是國家祀典的主神，且周代的昊天上帝在秦和漢初已經被四帝和五帝所取代，似乎也不再享祠<sup>①</sup>。

## 2、漢武帝郊太一的過程和意義

這樣，在西漢前期，國家祭天大典面臨着三重的選擇。其一，周代原有的昊天上帝地位不顯，但這畢竟是周秦正統政治傳統的象徵，逐漸復歸正軌的國家禮儀制度對此是不能永遠棄之不顧的。尤其是奉《詩經》、《尚書》為經典的儒家，他們一俟時機成熟，必將導引國家祀典迴歸周代的傳統——更多是他們假託的周代傳統。其二，漢初實際實行的是繼承秦朝而來的以五帝祭天之禮，但秦本來就不是按照“天有五帝”的觀念設置此祭祀，而是奉祀自己部族和相關部族的祖先神，劉邦後來自作聰明地以“天有五帝”的概念加以改造，使得這一祭祀更顯得不倫不類，實有加以改革的必要。

---

① 《漢書·郊祀志》載王莽說漢文帝時已開始祭祀太一，王葆玹據此認為文帝時就在渭陽五帝廟祭祀太一，見《西漢國家宗教與黃老學派的宗教思想》，《道家文化研究》2輯，上海古籍出版社，1992年，195—198頁；又見氏著《今古文經學新論》，北京：中國社會科學出版社，1997年，315—320頁。蕭登福《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，371頁也說文帝時已祭太一，其地位在五帝之下。但一則新垣平建議文帝立渭陽五帝廟的目的是“祠上帝”而非太一，二則成帝時皇太后詔中也說是武帝最早祭祀太一、營建泰畤，所以本書不取文帝始祭太一之說。



東漢山東嘉祥武梁祠堂壁畫中的斗爲帝車圖。一般學者認爲車上的就是太一天帝，王育成認爲應爲北斗君，車下行禮的四人就是北斗君所主的四咎鬼。（採自《中國天文考古學》，91 頁。）

其三，很可能源出楚地信仰的太一神，在戰國時代已經不限於南方楚地之一地信仰，又隨着以楚人爲主的劉邦集團進入關中和中原，其地位在全國範圍內得以逐步提升，實際上影響頗廣，大有取代五帝和昊天上帝之勢。這樣的複雜局面，不僅在西漢前期的意識形態領域，而且在非官方的思想和學術界也有充分地體現。

公元前 139 年之前成書的《淮南子·天文訓》云：“太微者，太一之庭也。紫宮者，太一之居也。軒轅者，帝妃之舍也。”<sup>①</sup>這“太一”有“庭”有“居”，周圍星辰又被比之於“帝妃”，則已經把北辰太一稱為“帝”。《史記·天官書》開篇也說：“中宮天極星，其一明者，太一常居也。旁三星三公，或曰子屬。後句四星，末大星正妃，

<sup>①</sup> 劉文典撰、馮逸、喬華點校本《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989 年，93—94 頁。關於《淮南子》中的天一和太一同爲“天神之貴者”，太一就是太陰、青龍和天一，參見陶磊《〈淮南子·天文〉研究——從數術史的角度》，濟南：齊魯書社，2003 年，54—62 頁。

餘三星後宮之屬也。環之匡衛十二星，藩臣。皆曰紫宮。”又說：“北斗七星，……斗為帝車，運於中央，臨制四鄉。分陰陽，建四時，均五行，移節度，定諸紀，皆繫於斗。”<sup>①</sup>紫宮即北極所在的紫微，亦即中宮。《爾雅·釋天》稱：北極謂之北辰。這雖然都是在說星象，但將位居中宮的天極比擬作“帝”的意思是很明確的。司馬貞《索隱》引緯書《文耀鉤》云：中宮大帝，其精北極星。含元出氣，流精生一也。又引《春秋合誠圖》云：紫微，大帝室，太一之精也。可見，西漢中期劉安和司馬遷說到天象時，都認為天極星的所在，宛如帝王之宮庭，而天極星已被稱為“太一”和“帝”，是個人格化的至高神祇。至此，以極星為原型的“天帝”之稱已經呼之欲出了。到兩漢之際始興的讖緯文獻，太一就明確成為“大帝”，這時或許可說“大帝”就是天帝，而天帝、天極星、太一都是同一的。所以張守節《正義》云：泰一，天帝之別名也。劉伯莊云：泰一，天神之最尊貴者也。前述最晚在西漢初期，《五十二病方》就已有以上帝為天帝的例子。可見漢代文獻中的“天帝”之稱，實際上有上帝和太一兩個不同的來源。

漢代北辰太一的這種地位很可能還是在延續着楚地獨尊北極為原型的太一之傳統，已經擬人化為天上群神之主，也有了天上之“帝”的尊稱。不過，從秦代開始到漢武帝前期，國家祀典的主神一直是神格相當、神位平等的四位（五位）上帝。太一雖具有至上神格，但卻尚未正式被國家祀典所接納。事實上，以北極為原型的、國家祭祀所承認的太一“天帝”地位，要到武帝後期纔確立起來。

<sup>①</sup> 《史記》卷二十七，1289、1291 頁。

《史記·封禪書》、《漢書·郊祀志》載，漢武帝元光二年（前133），亳人謬忌奏祠太一方，說：“天神貴者太一，太一佐曰五帝。”太一神的地位大概就是根據《淮南子》所言的那種太一已是天上的“帝”，因而就是“天神”的理論。而在天象上，漢人尚未強調太一之下有所謂的五帝星；但五帝既是現實的國家祭祀對象，就不能一下子將其完全拋卻。於是謬忌試圖在漢初祭祠的五帝之上抬出更高的太一，這或許是為適應中央集權政治的需要而對祭祠系統所做的一種改造。因為專制主義中央集權雖然由秦始皇的絕對皇權肇端，但漢初從高帝至景帝實際上是一種“有限皇權”<sup>①</sup>。漢武帝通過徹底解決封國問題、以布衣丞相代替功臣丞相、以內朝取代外朝等一系列政治改革，纔算真正為自己確立了類似秦始皇的絕對皇權。而在國家意識形態領域，特別是祭天祠神方面，與地上皇權的絕對化相應地，神界也要有個超越五帝的絕對神權。五帝是取代周代的昊天上帝而來的，所以不能簡單地回復到昊天上帝那裏，而是要在周秦政治傳統之外尋找新的最高主神。這是太一神得以在漢武帝時期重新被重視的一個重要背景。但這個太一神地位的確立，卻並非是一帆風順和一蹴而就的。

學界通常將謬忌奉祀太一之議認作是黃老學派或儒家的宗教理論<sup>②</sup>。但事實上，在黃老最盛行的漢初，卻並沒有人抬出太一

---

① 見李開元《漢帝國的建立與劉邦集團》，249—251 頁。

② 王葆玟將其歸於黃老學派，見《西漢國家宗教與黃老學派的宗教思想》，198—206 頁；《今古文經學新論》，320—325 頁。李零認為太一之祭是出於齊地儒家古禮，而將其歸於儒家系統，見《秦漢禮儀中的宗教》，146 頁。劉厚琴《儒學與漢代社會》，濟南：齊魯書社，2002 年，172—174 頁則直接將謬忌之議作為獨尊儒術的一個事例。



神。而當西漢前期最後一個黃老思想的倡導者和庇護者竇太后死後，武帝已經正式放棄黃老思想，進行了以奠定儒家思想為主導思想的國家意識形態領域的更新。此時更不該是所謂黃老學派出面主張的太一祭祀。但祭祀太一也並非儒家所議，因為太一與昊天上帝明顯不同，且祭祀的時間和儀式都與周代以來的禮儀傳統不同。進而，在謬忌之後，還屢次有人向武帝建議祭祀太一，他們的背景和來歷也都不盡相同，武帝也是直到20年後纔正式接受郊祀太一的建議。所以，奉祀太一不應該是某一家、一派的主張。在武帝正式接受太一信仰之前，曾有幾種太一信仰的不同表現形式，處於不斷重組的過程中。太一信仰由謬忌提出到最終被武帝接受，不是某一學派的成功，而是幾種具有地域性差異的不同信仰統合為一的過程。即便如此，從中仍可看出太一信仰鮮明的南方文化特色。以下根據《史記·封禪書》和《漢書·郊祀志》的相關記載加以說明。

謬忌奏祠太一的理由是：“天神貴者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一東南郊，用太牢，七日，為壇開八通之鬼道。”此說確立了太一在天神中的至尊地位，並將秦和漢初以來所奉祠的五帝抑為太一的佐神。這樣的神系肯定是出於某種特定目的，人為地將太一凌駕在五帝之上的結果，而不是所謂古來神祠系統所原有的狀態。亦即說，秦和漢初祭祀五帝時，本沒有五帝之上還有個統領眾神的太一觀念，此太一顯然是從別的信仰系統中搬來疊架在五帝之上的。此太一從何而來？謬忌所遵循的又是何時的古禮？《周禮》的確要求在南郊祭天，但一般是在冬至日郊天，且

所郊之天為昊天上帝；魯禮則要求夏曆正月郊天以后稷配享<sup>①</sup>。看來謬忌所言無論是郊祀的時間還是主神，都與儒家古禮不符，他所代表的太一信仰應該來自周文化傳統以外，一般認為是繼承楚文化中的太一而來，因此太一纔會在西漢中期被普遍認為其原型是中宮天極星<sup>②</sup>。武帝果然按照謬忌所言，立祠於長安東南郊，奉祠如忌方。不過，顯然薄忌太一壇是祇有太一而沒有五帝，因為五帝的祭祀當時還是國家正典，若按照謬忌的建議，則太一就在事實上位居五帝之上，這在當時是不可能的。而且此時武帝祇是讓祠官主祭太一，自己並未參與。

謬忌之後，又有人上書說：“古者天子三年壹用太牢，祠神三一：天一、地一、太一。”這其實是要要求祭祀“三一”，而不僅僅是太一。至於“三一”，顧頡剛、楊寬等先生都認為秦代的“三皇”（天

---

① 詹鄺鑫《神靈與祭祀》，312—316 頁。亦參錢玄《三禮通論》，490—492 頁。

② 亳地在西漢時不顯，晉灼曰：亳縣屬濟陰郡；司馬貞《索隱》云為山陽郡的縣名，後之注家多從之，都把它認作是西漢山陽的薄縣，今之山東曹縣。前引周勳初、王青等學者認為太一本為齊地或宋地的主神，但似不能完全否認楚地也奉祀太一。齊楚在戰國時文化交流密切，甚至在泰山腳下還發現過戰國楚人祭於泰山的祭器。則謬忌所上或從齊地而來，但其根源應在周文化之外的楚地太一說。王暉認為，最先被認作極星的天龍座 3067i 在商初被稱作“天乙（天一）”，到商代中晚期，極星變成了天龍座 42 或 184，又以“大乙（太一）”來稱呼極星，都是根據商湯的廟號。所以謬忌所繼承的是殷——楚文化一系。見《商周文化比較研究》，55—62 頁。

皇、地皇和泰皇)即出自“三一”<sup>①</sup>。而“三皇”之稱大約首見於《呂氏春秋》。或許,天皇、地皇、泰皇的“三皇”說是出自秦地的信仰,則“三一”在一定程度上也可說與秦文化有關。從天象上看,“三一”即天一三星,前引李零的研究已將天一三星中的太一與太一一星即天極星太一區分得很清楚。“太一一星”是位於天極的太一,“天一三星”中的太一則位於天極之下和斗口上方,在天象上分別是兩顆星,在神學上也各有不同的神格。緯書中對天一和太一的區分也很明白。《春秋命曆序》云:

天一者,地皇之靈也。太一者,人皇之靈也,尤為尊星。俱在天上紫微宮門外,左曰天一,右曰太一。天一主戰鬥,知吉凶,太一主風雨水旱兵革饑疫災害,而遊行九宮<sup>②</sup>。

《春秋漢含孳》云:

天一之帝居,左青龍,右白虎。太一之常居,前朱鳥,後玄武<sup>③</sup>。

這裏與“天一”在一起的“太一”俱在紫微宮門外,可見不是指當時宮內的北極星。

從天象上看,在夏商之交到漢代的兩千年間,隨着宇宙星體運動的變化,先後有四個星被認作北極星。首先是在前兩千年初期(夏商之交),是現代天文學上的天龍座 3067i 星處於北極的位置;

---

① “泰皇”與“泰一”的關係,見顧頡剛、楊向奎《三皇考》,《古史辨》七冊中編,82—83 頁;楊寬《中國上古史導論》,《古史辨》七冊上編,175—182 頁。李零《“三一”考》主張“三一”早於“三皇”。王葆玹則否定秦的“三皇”與漢的“三一”之間的等同關係,見前揭文,204 頁。

② 《緯書集成》,877 頁。

③ 《緯書集成》,814 頁。

其次是前兩千年晚期(商周之交)是天龍座 42 或 184 處於極星的位置;第三,在前 1000 年前後則是小熊座  $\beta$  星處於北極的位置;第四,在漢代實際的天象中,居於北極的應該是鹿豹座 4339 星,但唯獨它還沒有被當作極星。戰國至秦漢時代,人們一直將小熊座  $\beta$  星作為北極,《史記·天官書》的“中宮天極星”就是此星。此前曾經作為極星的兩個星,分別作為“天一”和“太一”,成為在北極所在的紫宮之外“立承事”極星的輔星。就是說,秦漢天象實際的極星應該是鹿豹座 4339 星,但人們還遵從着以小熊座  $\beta$  為北極星的傳統。同時,天龍座 3067i 與天龍座 42 或 184 星,也還分別保有“天一”和“太一”的稱號。具體所指的天體不同,也是漢代不止一個“太一”出現的重要原因。可見,在謬忌之後提出祭祀三一,與先前謬忌建言的祭祀太一並不矛盾,反倒像是對祭祀天極星太一的補充,武帝令太祝照此說法也在謬忌的泰一壇上實行。所謂“古者天子”云云,如果不是假託之辭,也是如謬忌所言與儒家古禮不合,其來源現在已難釋清。

又有人建議說:“古者天子常以春解祠,祠黃帝用一梟、破鏡,冥羊用羊祠,馬行用一青牡馬,太一、澤山君地長用牛,武夷君用乾魚,陰陽使者以一牛。”<sup>①</sup>顏師古注云:“解祠者,謂祠祭以解罪求福。”所以,這個建議不是針對國家祭天大禮的改革,祇是說可以通過祭祀這些神靈而解罪求福。不過此太一與地方性山神澤山(嶧山)君地長或皋山山君(可能代表地)一起祭祀,且此太一位列

---

<sup>①</sup> “澤山君地長”,《史記·孝武本紀》“澤山”和《漢書·郊祀志》並作“皋山山君”。顧頡剛、楊向奎《三皇考》,83 頁認為應是嶧山。嶧山在今山東鄒縣東南。

衆神之中，沒有突出獨尊的地位，應該與前兩種天上的星辰太一有所不同。這個與嶧山山君一起祭祀的太一，可能是來自齊地的信仰，也有學者將其與齊地八神之天主聯繫起來。武帝又讓人照此祠太一於謬忌太一壇旁。可見此太一與謬忌太一略有差別，不可合二爲一。

兩年後，武帝寵信的方士齊人少翁告訴武帝說，要想通神，“宮室被服非象神，神物不至。乃作畫云氣車，及各以勝日，駕車辟惡鬼。又作甘泉宮，中為臺室，畫天、地、太一諸鬼神，而置祭具以致天神。”少翁所言的太一與天、地分列，也不像是獨尊的太一天帝。值得注意的是此太一已被稱作“天神”，暗示其應該是星神。其與“天、地”一起，又可能與作為“三一”之一的那種太一信仰有關，但明顯多了些鬼神巫術色彩，不似正統的國家祭祀禮儀，也可認為出自齊地方士的神鬼方術。

少翁被誅的第二年，武帝在鼎湖重病不愈，“巫醫無所不致，不愈。游水發根言上郡有巫，病而鬼神下之。上召置祠之甘泉。及病，使人問神君。神君言：天子無憂病。病少愈，彊與我會甘泉。”所謂“神君言”是上郡巫在通神附體的情況下說的話，要求武帝在病癒後去甘泉與神君相會。由於此上郡巫果然靠巫術治好武帝的重病，所以武帝也果真駕臨甘泉，並“置壽宮神君。壽宮神君最貴者曰太一，其佐曰大禁、司命之屬，皆從之。非可得見，聞其言，言與人音等。時去時來，來則風肅然。居室帷中。時晝言，然常以夜。其所語，世俗之所知也，無絕殊者。”上郡巫屬晉巫，而“壽宮”之稱亦見於《楚辭》。《楚辭》還有大司命、少司命，可見雖

然此太一信仰由晉巫做法來體現，但實際與楚地信仰關係密切<sup>①</sup>。壽宮祭祀的是以壽宮神君為首的群神，其中最貴者太一，應即謬忌所言的天神貴者太一。不過，這太一的佐神卻不是五帝，而是大（太）禁和司命之屬。太禁之神未詳所指，司命則是東皇太一之下和漢代墓券中常見之神。或許可以認為，謬忌正是將原本大禁、司命等群神輔佐太一的格局，偷樑換柱成五帝佐太一，從而將楚地太一傳統與周秦上帝傳統融合。而現在通過上郡巫，楚地以太一為首的一套神系得以完整地展現在壽宮之中。此太一的言語同於世人，表明其已經相當程度地人化了。且此神雖然也在白天講話，但大多數情況則是在夜裏活動，這表明此太一多半還是個夜間纔能出現的星神。人們對其祇聽其聲，未見其形，這與少翁所能夠圖畫出來的“天、地、太一諸鬼神”顯然不是同一套信仰系統。

可見，以上幾種太一崇拜各有特點，不應是某一學派獨家的主張，而應是齊、楚、秦、三晉等地戰國以來各自發展起來的太一信仰的幾種不同形式。它們相互之間雖有共通性，但差異也很明顯，否

---

<sup>①</sup> 王葆玟前揭文 1992, 204—205 頁也謹慎地提出壽宮神君與楚地信仰有關，但他認為楚地也是黃老學流行之地，仍將其歸結為黃老學派的主張。饒宗頤據《史記·封禪書》指出楚辭九歌的東君、雲中、司命實出自晉巫，見《歷史家對薩滿主義應重作反思與檢討——“巫”的新認識》，《中華文化的過去現在和未來》，北京：中華書局，1992 年，401 頁。有些學者指出這種情況可能是古代比較常見的祭祀敵方神以求保佑自己，故而晉巫熟諳楚地鬼神信仰不足為奇。

則就不會有這麼多人屢次提起太一崇拜<sup>①</sup>。但武帝雖將太一祠立於長安東南郊，卻仍然郊五帝以祭天，太一之祠並未立即與郊五帝之祭禮統合在一起。

直到元鼎四年（前 113）仍有人建議“五帝，太一之佐也，宜立太一，而上親郊之。”可見直到此時，西漢國家祀典所祭的仍是劉邦所定的五位上帝。而謬忌在 20 年前就已建議將五帝降為太一之佐，20 年來，武帝對太一的興趣越來越大，於是有人建議武帝將太一與五帝之祭合為一體。但武帝還是“疑未定”。其後，齊人公孫卿報稱得寶鼎，並由此引出一段黃帝登仙的故事，從而深深打動了武帝。因傳說黃帝曾“接萬靈明廷。明廷者，甘泉也。”又有方士說古帝王很多定都於甘泉。於是為了像黃帝那樣登仙與神靈交通，武帝開始命人在甘泉“具太一祠壇，祠壇放薄忌太一壇，壇三垓。五帝壇環居其下，各如其方，黃帝西南，除八通鬼道。太一，其所用如雍一時物。其下四方地，為醊食群神從者及北斗云。太一祝宰則衣紫及繡，五帝各如其色。”此前，已經有過少翁和上郡巫分別建議在甘泉建立的太一宮室。但前兩次都祇是為滿足漢武通神求仙之目的，基本沒有涉及國家祀典的改變。此次甘泉太一壇仿照謬忌太一壇而建成，實際上就是把謬忌的太一觀念從長安郊外那個祇得到部分體現的薄忌太一壇，真正完整地體現在甘泉太

---

① 張正明指出：西漢君臣大半是楚人，對太一的信仰應該是從戰國時代楚人那裏繼承下來的，見其《楚文化史》，上海人民出版社，1987 年，295—296 頁。這是西漢王朝促進楚文化在北方中原傳播的例子。不過如本章所示，漢初諸帝似乎並未輕易將太一信仰用於國家祀典。如果對於幾種太一信仰來源不同的分析可以成立，則太一信仰雖然有可能出自楚地老子道家之理論，但傳播開來就並非楚地所獨有，祇是楚文化中的“太一”影響更大些。

一壇上。之所以選擇甘泉，除了甘泉是黃帝傳說中明廷之所在外，也是源出楚地的太一信仰不僅影響了關東地區，也逐漸實現了關中地方化的結果。至此，甘泉太一壇正式體現出以太一為主，五帝為輔的位列。黃帝祇是青、白、赤、黑、黃五帝之一，原本居於五方帝的中央首位，但五帝之上既有太一之主神，中央之位祇能讓與太一，黃帝就被放置在祭壇的西南。黃帝所溝通之萬靈鬼神，也就是以太一為首的衆神。故而武帝雖然對黃帝登仙故事心嚮往之，但也要力爭能與黃帝之上的太一相溝通。因此也可以說，武帝之所以最終同意改革國家祭天大典，從祭祀五帝改為祭祀太一，追慕黃帝登仙通神是其不可忽視的動力之一。

元鼎五年（前 112）十一月冬至，武帝始正式在甘泉太一壇郊拜太一，亦即正式將國家祀典的郊天之禮從郊祀五帝改為郊拜太一，從而將太一作為國家承認的最高天神和天帝。甘泉太一壇之祭，應該是綜合了以上各種太一信仰之後得出的最佳祭祀方案。在冬至日祭天，既是遵從《周禮》，同時也標誌着正式用以北極星為實體的“太一”取代昊天上帝，成為國家承認的“天帝”，儘管當時可能還沒有正式將太一稱作“天帝”。舉行祭祀的具體時間是“十一月辛巳朔旦冬至，昃爽”，即冬至日黎明之前的黑夜，這也可看出武帝所祭一定是星神“太一”而非原來的昊天上帝<sup>①</sup>。《漢

---

① 葛兆光《衆妙之門》，53 頁說因為太一原型是北極星，祇能在夜間看到，所以對其祭祀祇能在夜間舉行。但對於在黃昏至黎明前祭祀太一，葉舒憲以之與印第安人迎接太陽升起的助日儀式相比，認為太一神是太陽神，見氏著《中國神話哲學》，北京：中國社會科學出版社，1992 年，3—12 頁。至於為何非要在黎明時分纔祭祀以北極星為原型的太一神，目前的確還是個未解之謎。



書·禮樂志》還載：“以正月上辛用事甘泉園丘，使童男女七十餘人俱歌，昏祠至明。夜常有神光如流星止集於祠壇。”亦可見對甘泉太一的祭祀是在夜間進行，因為祇有夜晚纔可看到北極星。所祭太一的附屬神有北斗等，說明群神中也是有星神的。值得注意的是，至少在成帝時，還曾以“金人”作為甘泉泰畤中的太一神像，亦即說曾鑄造了太一的銅像。揚雄（公元前 53—公元 18）《甘泉賦》描繪成帝時在甘泉泰畤的祭禮時說：“金人仡仡其承鐘鐻兮”，“配帝居之玄圃兮，象泰壹之威神。”<sup>①</sup>元鼎五年秋，武帝因伐南越而告禱太一，“以牡荊畫幡日月北斗登龍，以象太〔天〕一三星，為太一鋒。命曰靈旗，為兵禱，則太史奉以指所伐國。”聯繫到李零所辨識出的戰國末楚地“兵避太歲戈”上的太一鋒圖像，和馬王堆帛畫“太一避兵圖”，則很清楚地顯示武帝最終確定的太一，其原型應為天極星，其輔神亦為天上的星神。與其說此舉是有意復歸於楚地的傳統，不如說是為了適應重歸絕對皇權的政治現實而在國家祀典上所做的一種必然選擇——可供武帝選擇以取代地位平等五帝的最高天神祇有昊天上帝和太一神，非此即彼。昊天上帝是被

---

① 《漢書》卷八十七上《揚雄傳》，3526 頁。李零在《秦漢禮儀中的宗教》146 頁說這金人可能就是匈奴休屠王的祭天金人。不過，如他在同一篇文 164—169 頁指出，古文獻中講到“金人”共有七例，則金人祇是銅鑄像的通稱。既然西漢時的太一自有大字型的獨特形象，甘泉金人是否是以匈奴金人來當作太一像，似還有討論的餘地。匈奴休屠王的祭天金人，有說是佛像，姜伯勤先生在《中國祆教藝術史研究》（北京：三聯書店，2004 年，12—13 頁）則傾向於認為匈奴祭天金人是祆教祭天之像。匈奴休屠部很可能是來自西方的白種人，他們受到中亞祆教影響是十分可能的。關於金人的討論，還可參見王子今《金人十二之謎》，載氏著《史記的文化發掘》，169—200 頁。

秦始皇所拋卻的周代傳統，在漢初黃老思想瀰漫的氛圍下，昊天上帝也沒有重新抬頭之日。太一神屢次三番地被人提及，說明其時太一神的影響力遠比昊天上帝要大。而且太一源出楚地，對漢王朝來說也比昊天上帝更親切一些。不過，太一神信仰符合了武帝追慕通仙的願望，這也是武帝最終選擇太一而繼續放棄昊天上帝的主要原因。

但是，為何武帝在郊太一的問題上拖了20年之久而遲遲不下決斷？有學者指出最大的可能是有來自儒生的壓力，因為儒生一向視郊祭太一為不合經典<sup>①</sup>。不過，這可能過高估計了儒家在武帝朝的實際影響力。學界往往被漢武帝接受董仲舒建議而“罷黜百家，獨尊儒術”的表象所迷惑，其實“罷黜百家，獨尊儒術”這八個字是後人根據班固《漢書》里的記載所做出的概括。《漢書·武帝紀》說武帝“罷黜百家，表章六經。”《漢書·董仲舒傳》說董仲舒“推明孔氏，抑黜百家。”這裏很明顯，都是班固在事後評論漢武帝和董仲舒的話，不是武帝和董仲舒當時的原話。司馬遷和班固都沒有明確說過漢武君臣“獨尊儒術”。相反地，比《漢書》更早的《史記·龜策列傳序》則說漢武帝是“博開藝能之路，悉延百端之學，通一技之士咸得自效。”《儒林列傳序》則說武帝“絀黃老刑名百家之言，延文學儒者數百人。”所以“獨尊儒術”很可能並非武帝本人的主觀願望，更非武帝一朝的實際情況。

---

① 見王青《漢朝的本土宗教與神化》，104—107頁。Gopal Sukhu, “Monkeys, Shamans, Emperors, and Poets”, *Defining Chu*, p. 157. 也認為當時的儒家反對武帝祭祀太一，是因為害怕武帝獨享了皇帝與太一直接交通的特權，從而削弱儒家官員在朝中的地位。

此外，對於董仲舒在武帝朝的作用也有誇大之辭。元朔五年（前 124）董仲舒上“天人三策”，雖然深得武帝賞識，但並未將其留在中央，而是派往江都王那裏作相。董仲舒的思想真正被統治階層所接受，以及儒家真正對漢代意識形態產生深刻的影響，都是在武帝以後的西漢後期到東漢時期<sup>①</sup>。而在武帝時期，一方面，據李開元的統計，儒家出身的官員在武帝朝祇佔很小的部分<sup>②</sup>。因而儒生對武帝朝政治的影響極其有限，其對西漢政治產生影響是在元帝以後。另一方面，王葆玆指出：宣帝中期以前的儒家在郊祀封禪和宗廟之禮方面的理論闡釋極為貧乏，朝廷在這些方面的宗教活動或是沿襲秦代，或是聽從儒家之外的其他學派意見，儒家對武帝朝廷禮儀的影響也並不明顯。宣帝中期以後，儒家齊魯兩派在禮學領域中融合，纔完備了郊祀、封禪和宗廟之禮，並且得以在國家宗教領域中逐步實踐<sup>③</sup>。因此，將武帝對太一祭祀遲疑 20 年之久的原因歸於當時儒生的作梗，顯然是說不通的。

武帝在 20 年間對郊祀太一“疑未定”的原因，首先是從謬忌開始，陸續有幾種太一信仰被提出，有的直接試圖取代固有的祭天之禮，但祭祀五帝已經形成一定的政治傳統和禮儀傳統，茲事體大，定然不會一蹴而就。有的純粹是鬼神巫術，這就更難登大雅之

① 見《劍橋中國秦漢史》，中譯本，758 頁。

② 李開元《漢帝國的建立和劉邦集團》，59—73 頁。

③ 王葆玆《今古文經學新論》，282 頁。並參甘懷真《西漢郊祀禮的成立》，2002 年初刊，此據氏著《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，臺北：喜馬拉雅基金會，2003 年，33—77 頁，特別是 56—58 頁，指出先秦儒學欠缺國家祭祀制度的理論，西漢中期形成的后倉禮學填補了這一空白，但要到宣帝時的石渠閣會議以後，儒家經典地位纔得以正式確立起來。

堂。這幾種太一信仰互有關聯,但又各有特色,讓人無所適從。其次,與其說武帝面臨來自儒生的壓力,不如說是來自周秦政治傳統的阻力。太一崇拜的確立過程,反映了三代以來北方的政治傳統與南方楚地非正統信仰之間進行統合過程的矛盾。謬忌提出的太一信仰很可能是腰斬了楚地太一信仰,又將其與變種的周秦傳統嫁接,顯然意圖將楚地的太一推置最高天神地位,取代周秦傳統變異而出的五帝崇拜。五帝崇拜充其量是周秦政治傳統的一個變種,因為真正的周秦政治傳統是祭祀昊天上帝。昊天上帝是無色無臭,沒有具體形象的道德律本體,他高高在上、監察下民、賞善罰惡、威嚴無比。與之相伴的是人間帝王的祖先們,而不是源於自然界的各種奇異神靈,祭祀時也要以王室祖先來配享,昊天上帝還一直與象徵王朝合法性的神聖“天命”觀念緊密相連<sup>①</sup>。

而楚地的太一信仰則有不同。從考古發現的戰國時期楚地太一形象來看,他是一個“大”字型的戎裝神物,頭戴雙羽冠冕,身披鎧甲,雙手和胯下各有一龍,左足踏月,右足踏日。與之同出的諸

---

<sup>①</sup> 對中國古代宗教(主要是三代傳統)與倫理關係的全面探討見陳來《古代宗教與倫理》。關於三代上帝的性質,可參王志躍《略論三代的天神上帝觀念及其演變》,《世界宗教研究》1993年1期,93—100頁。

神也多半神半獸形象<sup>①</sup>。還有前引林河對東皇太一神貪吃好色的描述，而在《郊祀志》所載《郊祀歌十九章》中有言：“千童羅舞成八溢（佾），合好効歡虞（娛）泰一。”<sup>②</sup>可見西漢祭祀太一仍然不外歌舞和美食以娛神。這些都是周秦政治傳統中的天神所不應有的形象和特點。楚地極富想像力的神話容易使人追求超脫世外，而在瑰麗多姿的神靈世界中，人神關係的平易、親密，又會與周秦世俗社會所刻意維護的尊卑秩序禮法有所衝突<sup>③</sup>。武帝孜孜不倦的求仙活動，表明其個人稟性是要追求奇幻綺麗的事物，但三代以來的

---

① 見李零《太一崇拜的考古研究》所列舉的“兵避太歲戈”和“太一避兵圖”兩種“大”字型神物的圖像學資料。關於楚地文化傳統中神靈多為人獸混合形象的情況，見魯惟一（M. Loewe）“Man and Beast”，*Numen*, 25, 2, 1978, pp. 97—117。又收入氏著 *Divination, Mythology and Monarchy in China*，臺北：南天書局，1996 年，38—54 頁。此外，俞偉超先生將一件西周早期的青銅神面卣上的神像認定為周代的“天帝”形象，見《“神面卣”上的人格化“天帝”圖像》，1999 年初刊，此據氏著《古史的考古學探索》，北京：文物出版社，2002 年，144—150 頁。但其根據是“商周諸神信仰中只剩下天帝沒有着落了”，以排除法推斷此獸面紋為天帝，可能有不小的風險。首先，西周初期是否有“天帝”之稱？其次，周人的昊天上帝如何會以怪獸形象示人？本書對此說不敢苟同。

② 關於《郊祀歌》，參見張永鑫《漢樂府研究》，南京：江蘇古籍出版社，1992 年，163—167 頁。趙敏俐《漢〈郊祀歌〉十九章研究》，2002 年初刊，此據氏著《周漢詩歌綜論》，北京：學苑出版社，2002 年，398—417 頁。

③ 蕭兵概稱楚地神靈的特點是“原始性”與“世俗性”，見氏著《楚辭的文化破譯——一個微宏觀互滲的研究》，武漢：湖北人民出版社，1991 年，486—491 頁。原始性體現在其形象上的非人化，而世俗性則體現在其性格上的俗人化。

政治傳統又使他不能無所顧忌地投入其中，所以纔會多有遲疑<sup>①</sup>。因此，與武帝之後的西漢祭禮因為儒家影響力逐漸增強而屢起爭議不同，武帝時期對於將太一定為最高天神的遲疑不決，應該與需要一定時間來醞釀統合各種太一信仰，故而難於斷然取捨有關。而直接促成武帝下決心接受新太一觀的契機，還是公孫卿關於黃帝登仙的傳說。也祇有在武帝真正地擁有絕對皇權之後，他纔會心無旁騖、全力以赴地追求自己登仙的夢想。同時，其改革國家祀典的決心也纔可以得到堅決地貫徹執行。或可說，太一神地位的最終確立，是武帝獲得和鞏固其絕對皇權地位的一種昭告。

然而，武帝最終確定的以太一神為最高的祭祀體系，事實上遠遠背離了周代政治傳統對昊天上帝的崇祀。為了與政治上中央集權的改革相適應，在意識形態領域中也必然要確定一個超越衆神之上的新的至上神。之所以沒有選擇昊天上帝，是因為經過周朝的衰亡，特別是春秋戰國時代諸子百家的質疑詰問，昊天上帝已經在相當長時期內失去了人們心目中最高上帝的地位；而楚地太一獨尊的神格地位，因為有着天極星這一具象的象徵，反而更容易被人們所接受。也許，漢初的黃老思想盛行，也有助於人們接受已在戰國後期將“道”、“太一”和北極相等同的觀念，從而使太一神較

---

① 謝謙也注意到楚地與三代以來中原文化的差異，他說“楚國的宗教與禮樂文化同西周的三元（天、地、人）神宗教與禮樂文化傳統是有顯着差異的。試將《九歌》與《周頌》比較，我們就會發現，《九歌》的宗教色彩要濃厚得多，而其倫理色彩幾近於無，與《周頌》恰好形成鮮明對照。”見氏著《中國古代宗教與禮樂文化》，成都：四川人民出版社，1996年，183頁。他還認為漢武帝重建太一祠，與楚文化與漢文化的親緣關係有關，武帝祭祀太一及天地諸神的宗教之樂也多為楚聲。見同書221—222頁。

之周秦傳統天神更具有宇宙本原和絕對至上的意味。但是，楚地太一神的不雅馴的特點仍然爲其日後的衰落留下伏筆。尤其是在西漢後期儒家思想逐漸確立統治地位後，尊奉周孔遺教的真正意義上的儒生們，不僅要將這個不合禮典的太一神趕下神壇，同時也要極力恢復他們秉承的真正的周秦政治傳統的象徵——對昊天上帝的祭祀。

#### 四、太一神的逐漸淡出

##### 1、武帝之後郊祀太一的反復

昭宣之時，尚能繼續以太一爲上帝，在甘泉泰畤祭祀太一。漢元帝時，一開始還到甘泉泰畤祭祀太一，但史稱“元帝好儒，貢禹、韋玄成、匡衡等相繼爲公卿。禹建言漢家宗廟祭祀多不應古禮，上是其言。”所謂“古禮”當然是漢代儒家託古之說，這象徵着儒生的勢力真正開始對西漢國家祀典施加影響。

至漢成帝時，周秦傳統的昊天或皇天就已經與太一糾纏不清了。前引揚雄《甘泉賦》中說“燎熏皇天，招繇泰壹。”則皇天與太一兩個本不相同的至高神格共同出現在甘泉祭祀太一的儀式上。成帝時，匡衡等人借口武帝留下的祭祀點分佈範圍太廣，每次祭祀都要勞民傷財，皇帝也會行於危險之地，而“天隨王者所居而饗之。”因而建議把分在甘泉、河東的祭祀天（太一）、地（後土）之祠移至長安。此議引發爭執，據說 58 人中祇有 8 人建議維持原狀，於是遷徙之議已定。值得注意的是，匡衡此時也有意將太一與皇天上帝混同起來，他要求泰畤遷回長安的根據是《尚書》、《詩經》中所說的周代的天（即上帝）以文王之都爲居，而泰畤所祭的太一

顯然並非是《詩經》中的上帝。匡衡此舉寓示了儒家已經成功地將一度被廢止的蒼天之帝加入了原本殊途異路的太一神信仰。接着，匡衡又以“上質不飾”爲由，大肆銷滅泰畤等武帝祭壇的歌舞、飾物。又以秦以來的五帝祭祀不合古禮，而建議“建定天地之大禮，郊見上帝”。這些建議都被成帝接受。這樣一來，“郊見上帝”不是回到文帝和武帝前期的舊典，即祭祀五方上帝諸神，而是回復到周代對昊（皇）天上帝的祭祀。在武帝時幾經周折確立的太一神位，在相當程度上就被西漢後期的儒者再度偷樑換柱般地轉變爲昊天上帝之神。當然，昊天上帝之稱並不彰顯，多是以皇天上帝與太一連稱並舉。所以，“皇天上帝太一”的稱號雖然有可能是王莽時最終確定的，但皇天與太一混和不分的事實，至晚在成帝時就已出現了<sup>①</sup>。

儒生們的目的當然還不止此，遍及全國的候神方士使者之祠，幾乎一併罷廢。其中包括“孝武薄忌太一、三一、黃帝、冥羊、馬行、太一、皋山山君、武夷……之屬皆罷。”這就明確罷廢武帝時期建立的太一及其附屬諸神的祭祀。後因成帝無嗣，纔一度恢復甘泉泰畤等。但在成帝死後，“復南北郊長安如故。”哀帝則因久疾未愈，又“復甘泉泰畤、汾陰後土祠如故。”王莽在平帝元始五年（公元5年）不僅請“復長安南北郊如故”，還“頗改其祭禮”，依從

---

<sup>①</sup> 王葆玟《今古文經學新論》，326頁說“皇天上帝太一”之稱是匡衡等人在成帝時擬定的。



周禮，“稱天神曰皇天上帝泰一，兆曰泰畤”<sup>①</sup>，而把北辰、北斗作為群神以類相從，歸入中央之部。這樣，逐漸地，漢代祭祀的最高天神的實體又從武帝時確立的北極星神太一，迴歸到周秦傳統的、抽象的、非人格性的自然之天<sup>②</sup>。

對“太一”的祠祀在武帝之後幾經反復，三十七年間凡五次變更，至王莽時期纔確定下來一種相對固定的王朝祭祀天地禮制。在這一制度中所祭祀的“天神”，已非武帝時期所定的“太一”<sup>③</sup>。也許，從太一被漢武帝正式尊為天神起，其名號就註定要逐漸與其原型北極相分離。到西漢末新莽時期，周代的昊天上帝又以“皇天上帝”的面貌出現在國家祀典中最高天神的位置上，這可以認作是儒家真正開始影響王朝政治的一個象徵。從此，中國歷代王

---

① 《漢書》卷二十五下《郊祀志》下，1268 頁，將此讀作“稱天神曰皇天上帝，泰一兆曰泰畤”。本文遵從的是顧頡剛先生在《漢代學術史略》（此據北京：東方出版社，1996 年，104—108 頁）中的讀法，並參考了呂敏（Marianne Bujard）博士的意見。顧先生還認為太一之祠不合陰陽五行學說的方位配置，所以纔恢復南北郊之祠，這對解說武帝以後郊禮制度的變化原因仍然是一個值得重視的看法。他認為改造後的天神稱為“皇天上帝太一”，祇是後來逐漸將“太一”隱而不稱。並參顧頡剛、楊向奎《三皇考》，102—112 頁。

② 西漢後期圍繞郊祀禮的爭議與變動，詳見甘懷真前揭《西漢郊祀禮的成立》，56—75 頁。

③ 李零《太一崇拜的考古研究》認為最終確定的郊祀制度中，“皇天上帝”仍為“太一”。蕭登福《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，365—376 頁說：“不宜再以太一代表天帝，應直接以上帝、天帝、天稱呼之”；魯惟一在《劍橋中國秦漢史》（中譯本）708—710 頁提出：有一個漢朝皇帝的崇敬對象從五帝和太一轉到“天”的過程。似乎最終確立的祭天之“天”已非太一。福永光司前揭文《昊天上帝、天皇大帝與元始天尊》，363 頁則認為是對昊天上帝的祭祀從此形成制度。

朝所祭祀的最高天神都是以昊天上帝或皇天上帝為主體。而元始五年所確立的祭天之神，還是昊天上帝與太一天帝的合體。不過，“皇天上帝泰一”的稱號沒有持續多久，太一就不再與“皇天上帝”並稱了<sup>①</sup>。

## 2、太一神位的漸趨下降

在王莽篡漢的前夕，有人“作銅匱，為兩檢，署其一曰：‘天帝行璽金匱圖’；其一署曰：‘赤帝行璽某傳予黃帝金策書’。”大約從此時起，“天帝”和“上帝”就不再嚴格區分了，原型分別為蒼天與極星的兩個天帝就逐漸混為一談了。“赤帝”與“黃帝”本是天帝之下的五方帝，赤帝代表劉邦，而王莽自稱為黃帝之後，為此還“郊祀黃帝以配天，黃后以配地。”同時，王莽稱自己有“皇天上帝隆顯大祐”，“服色配德上黃，犧牲應正用白，使節之旄旛皆純黃，其署曰‘新使五威節’，以承皇天上帝威命也。”<sup>②</sup>此時雖然“皇天上帝”與“太一”不再連稱，但很可能祇是對複合而來的“皇天上帝太一”一稱的簡稱，並不意味着二者馬上就又分離開來。新莽始建國元年(9)，王莽派遣“五威將”班《符命》四十二篇於天下，“五

---

① 關於由王莽時的“皇天上帝泰一”之稱，到後來祇稱“皇天上帝”而不稱“泰一”，顧頡剛、楊向奎分析了兩個原因，一是“皇天上帝泰一”名字太長，簡化後就把“太一”去掉了；二是太一有許多猥鄙的故事，在儒家看來不太莊重，見《三皇考》，110 頁。所謂的“猥鄙”大概也包括源自楚地的太一本是半人半獸的形象和東皇太一貪吃好色的特點。王葆玆前揭文 1992 年，202 頁認為由“太一”改為“皇天上帝太一”，是由崇拜高於天地的神靈轉為尊天的趨向，此種趨向到東漢就去掉了“太一”。

② 《漢書》卷九十九上《王莽傳》上，4095 頁。

威將乘乾文車，駕坤六馬，背負鸞鳥之毛，服飾甚偉。每一將各置左右前後中帥，凡五帥。衣冠車服駕馬，各如其方面色數。將持節，稱太一之使；帥持幢，稱五帝之使。”<sup>①</sup>“五威將”即是五個太一使者，每個下屬又有五個五帝使者。可見這還是按照太一佐曰五帝的位序。但五威將又持有承自皇天上帝威命的“新使五威節”，則“太一”仍與“皇天上帝”具有同樣的神格。“是時爭為符命封侯，其不為者相戲曰：‘獨無天帝除書乎？’”則“太一”和“皇天上帝”也都是可以發出符命的“天帝”，似乎二者並未分開。不過，天鳳六年（19），王莽借用《紫閣圖》曰：“太一、黃帝皆僊上天。”“太一、黃帝皆得瑞以僊。”<sup>②</sup>這也是武帝時確立太一神地位的原因之一。而在西漢後期皇天上帝咄咄逼人的態勢下，太一的性質更多體現出神仙色彩，成為仙界和鬼神世界的最高主宰。太一的逐漸仙化，也寓示了其開始與皇天上帝有了一定距離，與國家政治宗教也漸行漸遠。

《後漢書·祭祀志》載：東漢建武元年（25）光武即位之禮即“採用元始中郊祭故事”，祭祀“皇天上帝、后土神祇”。在東漢之初，“皇天上帝”也不再與“太一”合稱。建武二年，制郊兆於雒陽城南，亦“採元始中故事。為圓壇八陛，中又為重壇，天地位其上，……其外壇上為五帝位。……其外為壇，重營皆紫，以像紫宮……日在東，月在西，北斗在北道之西，皆別位，不在群神列中。”可見，象徵北極的紫微宮，其位置已經不在重壇的最中間，而是被安排到週邊；北辰也如在元始年間一樣與眾星混同，不再有突出的地位。

① 《漢書》卷九十九中《王莽傳》中，4112、4115 頁。

② 同上，4154、4160 頁。

這表明星神的地位在國家祀典中無可挽回地下降了。

兩漢之際開始，雖然皇天上帝通常不再與太一連稱，但這並沒有影響到太一神在國家祀典中的實際地位。如張衡（78—139）《東京賦》就說：“元祀惟稱，群望咸秩。颺標燎之炎燭，致高煙乎太一。……然後宗上帝於明堂，推光武以作配。”<sup>①</sup>這與揚雄所記的“燎熏皇天，招繇泰壹”相比，還沒有太大的變化。後世也不乏類似的祭祀太一記載，但直接將太一視作最高天帝的場合並不算多；相反地，太一正式出現的場合往往不是作為最高神，而是衆星神之一<sup>②</sup>。

東漢緯書中雖然堅持北極就是最高天帝，即“天皇大帝”，但卻很少提到太一就是北極星。如《春秋合誠圖》云：

天皇大帝，北辰星也，含元秉陽，舒精吐光，居紫宮中，制禦四方，冠有五采<sup>③</sup>。

《春秋佐助期》云：

紫宮，天皇耀魄寶之所理（治）也<sup>④</sup>。

《春秋文曜鉤》云：

中宮大帝，其精北極星，含元出氣，流精生一也。

中宮大帝，其北極星下，一明者，為大一之先，含元氣，以

---

① 《文選》卷三，北京：中華書局，1977年，59—60頁。

② 如《晉書》卷十九《禮志》上，中華書局點校本，584頁，載晉成帝時郊天有六十二神為輔，其中就有混列於衆星神之中的太一；又見《宋書》卷十六《禮志》三，432頁。這如同《韓非子》中所見的太一，並非是曾經作為北極主神的太一。

③ 《緯書集成》，767頁。

④ 《緯書集成》，819頁。

斗布常<sup>①</sup>。

《春秋緯》云：

紫微為天帝<sup>②</sup>。

宋均注《詩含神霧》云：

北極天皇大帝，其精生人<sup>③</sup>。

看來東漢時緯書的作者們更喜歡天皇大帝的神格及其原型北極星，而對太一的神格和具象，則較少提及。

這種迴避太一的做法也是太一神地位逐漸下降的一種體現。東漢正統的經學家往往將北極天帝“天皇大帝”與蒼天之帝“昊天上帝”等同起來，有時偶爾也會提到太一。如馬融（79—166）在注《尚書·舜典》“類於上帝”的“上帝”說：“上帝，太一神，在紫微宮。天之最尊者。”<sup>④</sup>《後漢書·五行志》注引馬融說：“大中之道，在天為北辰，在地為人君。”<sup>⑤</sup>此“上帝”在《尚書》的時代原指昊天上帝，現在卻被等同於天皇大帝的原型“太一”。

馬融弟子鄭玄（127—200）折衷儒家經典中的昊天上帝和當時流行的緯書之天皇大帝說的態度更為明顯和直接，他對《周禮·春官·大宗伯》中“昊天上帝”注曰：“昊天，天也；上帝，玄天也。”又說：“昊天上帝，冬至於圜丘所祀天皇大帝。”<sup>⑥</sup>他注《爾雅》則說：“昊天上帝，又名大一常居，以其尊大，故有數名也。其紫微

① 《緯書集成》，662 頁。

② 《緯書集成》，910 頁。

③ 《緯書集成》，467 頁。

④ 《十三經注疏》，頁 126b。同句王肅（195—256）注云：“上帝，天也。”

⑤ 《後漢書》卷十七，北京：中華書局，3341 頁。

⑥ 《十三經注疏》，頁 757a。



西雅圖美術館藏三段式神獸鏡，上方右側神靈林巳奈夫定為天皇大帝。但樋口隆康、巫鴻等對此都有質疑。（採自《漢代の神神》，30頁。）

宮中皇天上帝，亦名昊天上帝。”<sup>①</sup>這是把昊天上帝和北辰星天皇大帝視為同一<sup>②</sup>。其注《易緯·乾鑿度》則說“太一者，北辰之神名也，居其所曰太一，常行於八卦日辰之間，曰天一，或曰太一。”<sup>③</sup>何休（129—182）也在注《春秋公羊傳》宣公三年時說：“帝，皇天大

① 《十三經注疏》，頁 757a。

② 福永光司前揭文，364—365 頁。

③ 《緯書集成》，32 頁。

帝，在北辰之中，主總領天地五帝群神也。”<sup>①</sup>後世國家祀典中鄭玄學派與王肅(195—256)學派的爭論，其核心問題之一就是最高的天帝是星神還是無色無臭的道德之天<sup>②</sup>。這樣的爭議在唐代有了最終的結果，《大唐開元禮》云：

所謂昊天上帝者，蓋元氣廣大則稱昊天；據遠視之蒼蒼然，則稱蒼天。人之所尊，莫過於帝，託之於天，故稱上帝。……天以蒼昊爲名，不及星辰之列。鄭康成云：昊天上帝即鉤陳中天皇大帝也。謹按，天皇大帝亦名耀魄寶，自是星中之尊者，豈是天乎？今於圜丘之上祀昊天上帝，又於壇第二等祀天皇大帝，則尊卑等列，確然殊矣<sup>③</sup>。

這是唐人的觀念，採納王肅之說而摒棄鄭玄之議，將蒼天之帝昊天上帝與極星之帝天皇大帝嚴格區分出高下尊卑，但漢人尚無此等明確的意識。那些出自儒家之手的讖緯和經書注疏，一方面反復強調北極星天皇大帝的神格地位，以天皇大帝爲最高的天帝；同時也很明確將昊天上帝等同於天皇大帝，泯除了來源和原型不同的兩個天帝之間的界限。不過在其中，太一的影子已經越來越難以見到。

在緯書和經學家的注疏之外，東漢碑刻，如永壽二年(156)

① 《十三經注疏》，頁2278b。

② 鄭玄與王肅兩學派圍繞昊天上帝祭祀的爭論，參見《舊唐書》卷二十一《禮儀》一，中華書局本，823頁。《通典》卷四十三《禮》三《沿革》三《吉禮》二，中華書局，1193—1194頁。

③ 《大唐開元禮》卷一《序列》上，北京：民族出版社，2000年影印本，13頁。並參甘懷真《〈大唐開元禮〉中的天神觀》，2001年初刊，此據氏著《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，2003年，177—198頁。

《魯相韓敕造孔廟禮器碑》有“孔制元孝，俱祖紫宮太一所授”之語<sup>①</sup>，《酸棗令劉熊碑》則稱其祖是“天皇大帝垂精接感篤生。”<sup>②</sup>這裏還是將太一、天皇大帝和北極星視為同一。而如《老子銘》、《王子喬碑》等反映民間信仰的碑刻中也有“太一”出現，這裏的“太一”還有至高的地位，也可以看作是被等同於“天帝”的主神，對此本書第三章還將有詳細論證。可見，在東漢時期，天皇大帝與昊天上帝是同一的，無論在上層文化階層還是民間大眾生活中，都應該是佔主流的看法。而太一的神格相對於皇天上帝與天皇大帝而言，在國家祀典中逐漸淡出而變得若隱若現了，但在民間信仰中卻轉而成爲一個統理陰陽，掌管仙界的至尊大神。



沂南漢墓中太一環抱伏羲、女媧；居中者也有認為是高禖神。（採自《漢代の神神》附圖2。）

有學者從兩漢之際開始的墓葬圖像中，辨識出當時的太一圖像。其圖像志特點是太一居中，左右雙臂緊扣住伏羲、女媧二神。居中的太一神有的還是面目猙獰的怪獸，但多數已經是非常的人

① 《金石萃編》卷九，北京：中國書店影印本，1985年，頁二；《漢代石刻集成·本文篇》，92頁。

② 《隸釋》卷五，中華書局影印本，64頁；《漢代石刻集成·本文篇》，284頁。



形化了。這樣的太一圖像與前述李零等認定的戰國末至漢初的太一圖像有些差別,可能是隨着時代演進,太一形象也在改變之中。漢代太一圖像目前至少見於王莽時期的河南南陽唐河的馮君孺人墓、王莽時期河南偃師辛村墓、公元1世紀末的南舞陽墓、公元2世紀末的山東沂南漢墓等<sup>①</sup>。伏羲、女媧象徵陰陽,而太一居中環抱二神,表明太一在當時是統領陰陽的宇宙大神。然而,西漢末和王莽時期對皇天上帝與太一的合流與改造,造成了太一神在國家祭典中地位實際上的下降。從東漢中期開始,山東地區再度興起了太一圖像,其特點是伏羲女媧越來越多地掙脫了太一的懷抱,自己變成創造陰陽、創生萬物的始祖,轉而與太一平等,甚至比太一更加突出。不過,太一大字型神物的形象特點,又逐漸與天帝使者蚩尤相混淆,乃至由蚩尤取代太一在墓中頻繁出現。這些都在相當程度上反映了太一神地位不僅在國家祀典,就是在民間信仰中

---

① 這四例可以被認為是太一的圖像中,最早被確認的是南舞陽墓中的一例,這是 Martin J. Powers 在 1981 年首先確認的,見“An Archaic bas-relief and the Chinese Moral Cosmos in the First Century A. D.” *Ars Orientalis*, 1981, pp. 24—40, esp. 34—35. 他的觀點得到 Donald Harper 的認同,並認出馮君孺人墓中的太一圖像。Lydia Thompson 則從沂南墓中找到類似的圖像。至於偃師辛村的一例,在賀西林《古墓丹青——漢代墓室壁畫的發現與研究》,西安:陝西人民美術出版社,2001 年,58—59 頁中認為是方相氏居中環抱伏羲和女媧。本書認為這一圖像也符合 Powers 等人認定的東漢墓葬中太一圖像特徵,故將其算作第四例東漢太一圖像。此外,周到、王曉著《漢畫——河南漢代畫像研究》,鄭州:中州古籍出版社,1996 年,78—79 頁將南陽一東漢畫像石上雙臂抱着伏羲、女媧的一個力士形象認作是盤古,在本書看來,這也可能是太一。

也處在不斷下降的趨勢之中<sup>①</sup>。

### 3、結語

看來，從兩漢之際起，國家祀典所承認的“天帝”實際上是“一體二面”的。即隨着原型為極星的太一與原型為“蒼天”的抽象的、非人格性的昊天上帝合二為一，兩者原本各自具有的道德倫理色彩和半人半獸的自然神異特色也被人為地組合在一起。其結果就是原本空無實體的昊天上帝，隨着與太一結合而有了實體，即北極；但出於維護國家祀典的正統與威嚴，儒家又要不斷地剔除太一天帝的原始性、自然性和世俗性。於是，將太一星神進一步神化和美化為“天皇大帝”，使之等同於昊天上帝，同為人格化和倫理化的天帝，又逐漸摒棄其半人半獸的原型。反映在東漢民間信仰的墓券中的“天帝”，應該就是天皇大帝與昊天上帝同一的這個“天帝”，其雖然有着不晚於西漢初年的、以上帝為原型的淵源，但兼有星神意味的天帝則正式出現在兩漢之際。祇不過由於其“一體二面”的特點，同一個“天帝”在社會不同階層眼中有着不同的功用和地位。國家祀典所承認的“天帝”更強調的是周代昊天上帝的道德本色，因為昊天上帝是被國家尊為正統的最高天神，他是應運王室為證明自己得受天命的需要而生的，其地位有王室勢力的保證，同時也服務於王室。而民間巫俗神祠和鎮墓信仰中的“天帝”，可能更多帶有其原型戰國楚地太一星神的本色，是民衆在驅鬼逐疫等日常生活中與鬼神世界打交道的寄託，與周代具有明顯倫理道德化、向周王室發送天命的那個“天帝”的含義不同。

<sup>①</sup> 見 Lydia Thompson 前揭文，275—276 頁。

民間信奉的“天帝”與國家祀典的“天帝”同體而異性，應該不會使人感到意外。王葆玆說：“由於這種典禮（指祭天禮）使皇天上帝與民衆隔離開來，民衆遂對本民族傳統宗教的至上神失去敬意，而去膜拜胡神、俗神如佛仙之類。郊禘之禮作為天子的特權，起着使民衆與天帝疏遠的作用。”<sup>①</sup>的確，天子祭祀所奉之神，未必就是民間信仰所奉之神。皇天上帝祇是天子 and 國家的最高神，未必是民衆心中的最高神。實際上民衆並非是要等到佛教傳入和道教興起後，纔會在皇天上帝之外另求膜拜對象，太一神就是他們在皇天上帝之外的最佳選擇。蒲慕洲說：“到了西周晚期，民間信仰中出現了一種新的因素，開始對舊有宗教中某些現象發生懷疑，就是天意是否公正。”他還指出，從秦簡《日書》所反映的社會中下層信仰中，已經可以清晰地看到民衆非道德性的鬼神觀念與上層道德性天命觀和神明具有賞善罰惡能力的鬼神觀之間的差別<sup>②</sup>。這種對上層統治者道德性天意的懷疑，繼續發展下來，乃至出現上層與民間同奉一個“天帝”之號，但卻各有不同理解的現象，看來是很自然的事。這也是漢末民間出現要以“黃天”取代“蒼天”運動的一個重要背景。很有可能，漢代民間對於戰國楚地半人半獸的太一主神的繼承是直接而簡單的，反倒是上層統治者經過了改造楚地太一的種種努力後，最終不得不回到昊天上帝的老路上來。不過，上層對民間的影響至少有一點是確定無疑的，即戰國的“太

① 王葆玆《今古文經學新論》，297、299 頁。

② 蒲慕洲《追尋一己之福》，85、108 頁。關於漢代國家宗教對“天”的崇拜體系與廣大民衆對“天”的實際需要之間的距離，參見張榮明《中國的國教》，北京：中國社會科學出版社，2001 年，198—200 頁。

一”經過進一步人格化變為“天帝”從而在民間長期紮根下來。考慮到墓券中最早一例“天帝”是在公元 92 年，或許可以說：把墓券中“天帝”出現的時間上溯到公元 1 世紀初的兩漢之交，已經足夠了。

總之，漢代墓券所見的“天帝”，並不是對殷周“天”和“上帝”觀念的簡單延續，而是從戰國楚地的“太一”信仰發展而來，其原型是北極星，且帶有很大的原始性。經過兩漢國家祭祀禮儀的改造，“太一”與皇天上帝合一而改稱“天帝”。在上層社會眼中，“天帝”具有昊天上帝的本色；在民間信仰中，“天帝”仍具有自然神異的鬼神色彩。並且，雖然“太一”主神改為“天帝”主神，但其下的很多輔神則是一直有延續性的。漢代墓券所見“天帝”的來歷，大抵如此。

## 第二節 “天帝使者”與“天帝神師”

如上所述，有的學者認為墓券中“天帝使者”和“天帝神師”就是漢代道人的自稱，正是他們在漢末形成了有組織的道教運動。在明瞭漢代民間的“天帝”原本是楚地“太一”神，經過幾個世紀的改造、融合，纔形成與傳統且正統的昊（皇）天上帝若即若離關係之後，更應該注意到國家祭祀的上帝與民間奉祠的天帝之間明顯的差別。有時，這種差別也體現在神祇的形象上。讀者對李零所認定的楚地“太一”形象的非人形特點一定留有深刻印象。本書也據此推測過武帝對郊太一的遲疑，多少與太一形象和特點不合三代傳統的上帝觀念有關。同樣，由不合傳統與正統的“天帝”所

派出的“使者”，是否也應具有非人形的、不雅馴的特色？這是非常可能的。事實上，早在 20 世紀 70 年代，林巳奈夫已經在沂南漢墓壁畫中找到了“天帝使者”的圖像學資料，它祇是一種神獸<sup>①</sup>。其後，索安根據林氏的研究解說了漢代墓券中的天帝使者，認為所謂的天帝使者就是民間信奉的戰神蚩尤<sup>②</sup>。而 Lydia Thompson 從圖像學角度對漢墓中神異圖像進行的研究，也將天帝使者與太一和蚩尤聯繫起來考慮<sup>③</sup>。可惜這些重要的結論還沒有得到國內相關學者的充分注意，仍然有人用“天帝使者是道人”的說法來重建道教早期歷史。如果按照這種思路進行下去，人們會逐漸發現，將早期道教歷史溯源於漢代的“天帝使者類道人”是遠遠不夠的，天帝使者有着至少從戰國以降的悠久的信仰傳統，漢代天帝使者信仰更多是對舊有傳統的繼承，而少有本質上的更新與發展，漢代天帝使者信仰與純粹的道教信仰仍然是判然有別的。

如果這“天帝使者”的原型果真是非人形的神靈，那麼漢代以“天帝使者”的名義進行鎮墓活動的應該是些什麼人？“天帝使者”的非人形特點，在漢代究竟是特例，還是普遍現象？它來自何

---

① 林巳奈夫《漢代鬼神の世界》，《東方學報》46 冊，1974 年，225—228 頁；此據氏著《漢代の神神》，京都：臨川書店，1989 年，129—132 頁。不過林氏並不認為所謂的天帝使者就是戰神蚩尤。

② 索安前揭文“Traces of Han Religion”，1987，pp. 34—39；《法國漢學》7 輯，126—129 頁。大淵忍爾雖未採用林巳奈夫的研究，但他利用鎮墓文討論張角“道法”中的神靈，也是把“天帝使者”和“天帝神師”看作是神靈而非道人，見氏著《初期の道教》，東京：創文社，1990 年，95—98 頁。

③ Lydia Thompson, “Demon Devourers and Hybrid Creatures: Trances of Chu Visual Culture in the Eastern Han Period”，《藝術史研究》3 輯，2001 年，261—293 頁。

種宗教信仰的傳統？漢代真的存在一個名為“天帝教”的宗教團體嗎？

## 一、先漢時代的“天使”

### 1、人形神性的天使

《淮南子·天文訓》說：“四時者，天之吏也；日月者，天之使也；星辰者，天之期也；虹霓彗星者，天之忌也。”<sup>①</sup>這裏以日月等自然現象為“天之使”，此“天”當然祇是自然之天。將自然之天擬人化而成的“昊天上帝”，已被賦予三代政治傳統中的道德倫理性格，其“使者”大概也少不了道德倫理色彩，至少要有雅馴的特點，因而不會與人的形象相去太遠。如《左傳·宣公三年》，鄭文公賤妾“燕姑夢天使與己蘭。”而此“天使”自稱是燕姑的祖先伯儵<sup>②</sup>。《左傳·成公五年》，趙嬰“夢天使謂己：祭余，余福女（汝）。 ”<sup>③</sup>《左傳》沒有描繪這兩位“天使”的形象，但燕姑的祖先肯定是人，而趙嬰夢見的“天使”所代表的，無疑是享受人間祠祀並給予回報的具有倫理道德性的昊天上帝。因此，這兩個“天使”都應具有某些人形的特點。

公元前6世紀末至5世紀初的趙簡子路遇當道者致帝命的故事，詳見《史記·趙世家》的記載<sup>④</sup>。趙簡子先是病中夢見自己

① 劉文典《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局點校本，1989年，84頁。

② 《春秋經傳集解》，上海古籍出版社，1988年，548頁。

③ 《春秋經傳集解》，675頁。

④ 《史記》卷四十三《趙世家》，1786—1788頁。

“之帝所”，病癒後出行時，“有人當道”自稱“臣野人，致帝命耳”。簡子所夢遊的“帝所”就是當時昊天上帝的天庭，而給簡子傳達天命的明確無疑是以人形人語示人的上帝之使，其神異之處在於自稱在“帝所”目睹了簡子的見聞，並將簡子的夢境說得分毫不差。而在傳命之後，馬上消失在簡子眼前，“遂不見”。從這個故事不難看出春秋時代昊天上帝及其使者與人極易溝通的特點。

王充(27—79)《論衡·紀妖篇》討論這一故事時說：“夫在天帝之側，皆貴神也，致帝之命，是天使者也。人君之使，車騎備具，天帝之使，單身當道，非其狀也。天官百二十，與地之王者無以異也。地之王者，官屬備具，法象天官，稟取制度。天地之官同，則其使者亦宜鈞。”<sup>①</sup>王充的時代，昊天上帝已經與太一神合併，因由皇天上帝與天皇大帝之稱而正式稱最高的天神為“天帝”，故此時的“天帝”實際上已經不再純是趙簡子時代的“帝”了。王充認為“天地之官同，則其使者亦宜鈞”，意即天界與人間的官職相同，天使既然應該是像人間官吏一樣，就不應是單身當道，來往也要“車騎備具”。在漢代畫像資料中也的確常見驂駕車馬的神靈，而這些神靈也都已經人形化了。因而“車騎具備”不僅是神靈的車馬同於人間，其駕乘者也必然是人形的，甚至也包括同於人類的服飾衣冠，當然也包括人形的外貌。王充雖然反對“單身當道”的天使傳說，但他同時認為天帝的使者應與人間使者無異，暗示了由昊天上帝而來的天使是具有人形特點的。

《史記·趙世家》還記載公元前5世紀中期，趙襄子家臣原過遇見的“霍泰山山陽侯天使”，雖然被稱作是“三人”，但他們“自帶

<sup>①</sup> 黃暉《論衡校釋》，卷二十二，北京：中華書局，1990年，916—917頁。

以上可見，自帶以下不可見。”<sup>①</sup>似乎暗示了他們祇具有半人形的非人特點。難以判斷這三位使者祇是霍太山神之使，還是昊天上帝之使。因為據《山海經》記載，有的神山上就居住着“天神”，其形象祇是神獸，未必是上天之神。此“天神”的形象頗似《史記·殷本紀》和《宋世家》所載的失德之君革囊盛血以像天神，並敢於以射天為樂。有學者指此“天神”應為混沌之神。還有認為天帝之類的天神在人間山岳也有居所，故而山上的天神就是天上的天神。對此，王暉認為先秦時期“天”應該不單單是指蒼天，而是有“自地以上皆天也”之意，所以他提出周代的天神崇拜實即嵩岳崇拜<sup>②</sup>。應該說，先秦時代確有些“天神”就是山神或混沌之神，而非天上之神，但不可否認“天神”在更多和更通常的情況下是指天上之神。霍太山的“天使”無論是山神之使還是上帝之使，都應該是半人半神的形象。

《史記·秦始皇本紀》載始皇三十六年（前212），始皇的使者在華陰路遇持璧人，說完“今年祖龍死”後“因忽不見”。這一故事在六朝時被傳說成：“秦始皇三十六年，使者鄭容從關東來，將入函關。西至華陰，望見素車白馬，從華山上下。疑其非人。……車上人曰：吾，華山使也。”<sup>③</sup>華山使之說出自六朝，很可能已經接受了王充的觀念，使者乘坐素車白馬，一副人間官使的氣派，但鄭容卻仍“疑其非人”，可見這種神使——無論是昊天上帝還是地上山神的“使者”——很可能都具有人形的一面，但他們同時又是“非

① 《史記》卷四十三《趙世家》，1794—1795 頁。

② 王暉《商周文化比較研究》，66—100 頁。

③ 干寶撰、汪紹楹校注《搜神記》，北京：中華書局，1979 年，48 頁。



人”的，因為他們都是具有神性的。

以上幾例先漢時代出現的“天使”，都是出自中原鄭地、三晉趙地和關中秦地，總之是北方傳統文化中神靈的形象，其特點是人形而神性，顯然符合以昊天上帝為代表的周秦政治文化的標準。這與下文要論及的以楚地為代表的南方文化神靈形象有着明顯的不同<sup>①</sup>。

## 2、鳥形天使：鳳鳥、赤鳥與句芒

連劭名認為漢代的“天帝使者”是巫師（人），同時認為“天帝使者”的原型是鳳凰或赤鳥<sup>②</sup>。確實，以神鳥為傳遞天命的天使說在中國古代更早出現，更準確說最早應是“帝使”。如殷商卜辭中有“帝使風（鳳）二犬”的記載，一般認為是“風（後演變成鳳鳥）”

---

① 魯惟一（M. Loewe）“Man and Beast”，*Numen*, 25, 2, 1978, pp. 97—117. 他總結先秦時期中國神話和宗教兩種不同類型的特點，說南方崇尚自然、浪漫、自由，北方崇尚正規、古典、約束。這至少在本書可得到部分地證實。

② 連劭名《建興廿八年“松人”解除簡考述》，《世界宗教研究》1996年3期，117頁。

為上帝的使者<sup>①</sup>。先秦典籍中多見這種在天上的上帝與地上的王者之間充當傳遞天命信使的神禽異獸。如《論語·子罕》載孔子感歎說：

鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫<sup>②</sup>。

孔子之所以感歎，是因為象徵聖王治世的鳳鳥和河圖都久已不見於世。《說文解字》釋“鳳”曰：

神鳥也。天老曰：鳳之像也。麐前鹿後，蛇頸魚尾，龍文龜背，燕頤雞喙，五色備舉。出於東方君子之國。翱翔四海之外。過昆侖，飲砥柱，濯羽弱水，莫（暮）宿風穴。見則天下大安寧<sup>③</sup>。

可見“鳳”是一種代表上天（昊天上帝）恩賜天下大治的祥瑞。鳳

---

① 這種說法見於郭沫若《卜辭通纂》，東京，1933年；北京：科學出版社，1983年，376頁，並為衆多研究者所遵從。如魏慈德《中國古代風神崇拜》，臺北：古籍出版有限公司，2002年。但詹鄞鑫《神靈與祭祀》，55頁認為，“使”字表示“使者”是春秋以後次產生的引申義，卜辭中“使”與“令”同義。關於鳳凰，還可參見桀溺（Jean-Pierre Diény），《鳳凰與長生鳥》，日文1988年初刊，此據孟華中譯文，《法國漢學》1輯，北京：清華大學出版社，1996年，289—302頁；同氏“Le Fenghuang et le Phénix”，*Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 5, 1991, pp. 1—13. 及何新《鳳之謎——鳳凰崇拜的起源與演變》，氏著《諸神的起源——中國遠古太陽神崇拜》，北京：光明日報出版社，1996年，340—353頁。陳勤建《中國鳥信仰——關於鳥化宇宙觀的思考》，北京：學苑出版社，2003年，181—214頁。

② 《十三經注疏》，頁2490b。此句是否孔子所言，尚有疑問，但不妨礙這裏的引證。

③ 《說文解字段注》，成都古籍書店據世界書局1936年版影印本，1981年，155—156頁。此說又見於屈守元箋疏《韓詩外傳箋疏》，成都：巴蜀書社，1996年，681—682頁。

鳥的出現，就是在傳達一種天命。類似的神鳥還有赤鳥。《墨子·非攻》云：

赤鳥銜珪，降周之岐社，曰：“天命周文王伐殷有國。”秦顛來賓，河出綠圖，地出乘黃<sup>①</sup>。

赤鳥（亦有作“赤烏”者）與鳳鳥的使命是一致的。這裏除了赤鳥外，乘黃是一種形似狐狸的神獸。也可認作是一種祥瑞。此外，《呂氏春秋·有始覽》曰：

及文王之時，天先見火，赤鳥銜丹書集於周社<sup>②</sup>。

先秦這種關於神禽異獸傳達天命的傳統在漢代緯書中得以繼續發展，又有黃龍、雙魚、玄龜等成為天命的傳送者。而到六朝，則經由寇謙之這樣的道教天師來直接向王者傳達天命<sup>③</sup>。這是一種值得注意的變遷。

鳳鳥或赤鳥這種北方文化傳統融匯了東夷民族的信仰，進而發展演變為人面鳥身的“句芒”<sup>④</sup>。《山海經·海外東經》云：

① 孫詒讓《墨子閒詁》，北京：中華書局 1986 年，139 頁。

② 陳奇猷校釋本《呂氏春秋校釋》，上海：學林出版社，1984 年，677 頁。

③ 索安對此有研究，見“Imperial Treasures and Taoist Sacraments -Taoist Roots in the Apocrypha”，*Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, M. Strickmann ed., Bruxelles, 1983, pp. 291—371. 拙譯載《法國漢學》4 輯，1999 年，42—127 頁。關於寇謙之向北魏太武帝傳達的道教天命觀與傳統天命觀從內容到形式上的異同，參見拙文《寇謙之與南方道教的關係》，《中國中古史研究》2 期，2003 年，71—99 頁。

④ 較近一篇對“句芒”與下面談及的“蓐收”的專論是 Jeffrey K. Riegel, “Kou-mang and Ju-shou”, *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 5, 1991, pp. 55—83. 下引 Riegel 之論皆出此文，不再出注。

東方句芒，鳥身人面，乘兩龍<sup>①</sup>。

可知戰國時句芒是一種半人半神的形象。其“鳥身”可能象徵其原型本為赤鳥或鳳鳥，其“人面”則來自其原本為遠古聖王後裔且是人間五官之一的傳說，並且也與少昊氏的鳥圖騰有關。最早出現“句芒”一詞的或許是《左傳》。《左傳·昭公二十九年（前513）》載晉國大夫蔡墨之語略云：

有五行之官，是謂五官。實列受氏姓，封為上公，祀為貴神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。少皞氏有四叔，曰重，曰該，曰修，曰熙，實能金木及水。使重為句芒，該為蓐收，修及熙為玄冥。世不失職，遂濟窮桑，此其三祀也<sup>②</sup>。

看來春秋時代句芒、蓐收還都是五行之官稱，並非半人半神的神祇。少皞氏中兩人分別擔當了句芒和蓐收之職。“重”為句芒，“該”為蓐收，顯然是遠古聖王之後裔充當了神職。《山海經·大荒西經》有云：“顓頊生老童，老童生重及黎。”<sup>③</sup>而顓頊和老童又是楚人祖先神，老童還見於包山楚簡<sup>④</sup>。從中還可看到句芒與楚地信仰的關係。

① 袁珂《山海經校注》，成都：巴蜀書社，1993年，314頁。

② 《春秋經傳集解》，1576頁。

③ 《山海經校注》，460頁。但同書452頁又說“顓頊生老童，老童生祝融”，祝融即“重黎”。顯然祝融與句芒是無法等同。注家以為傳聞不同而各異其辭。

④ 李零《包山楚簡研究（占卜類）》，《中國典籍與文化論叢》1輯，北京：中華書局，1993年，439頁。並見 Constance A. Cook, “Three High Gods of Chu.” *Journal of Chinese Religions*, 22, 1994, pp. 1—22.

蔡墨之語亦可證句芒神話很早就與五行觀念相結合，這在《呂氏春秋》、《淮南子》等書中表現得更為充分。五行觀念導出五方觀念，變成句芒居東，蓐收居西的固定格局。值得注意的是，湖北隨州擂鼓墩公元前5世紀後期的楚墓中已有了四象四神中東方青龍，西方白虎的觀念和圖像，而在五行觀念支配下作為東方神的句芒則是鳥身。也許可以籠統地說，五行觀念出自商周傳統<sup>①</sup>，而四象四神則出自南方楚地傳統<sup>②</sup>。這兩種觀念體系下東方神的形象不同，顯然是來自兩個不同地域的文化傳統。《楚辭·遠遊》有“吾將過乎句芒，歷太皓以右轉兮……遇蓐收乎西皇”句<sup>③</sup>，也將句芒和蓐收分作彼此對應的東西方兩個神祇。不過《遠遊》很可能出自漢代，這已經是比較靠後時代的神話了。

最能體現句芒“天使”職守的是《墨子·明鬼》下的記載：

昔者鄭（秦）穆公當晝日中處乎廟，有神入門而左，鳥身，素服三絕，面狀正方。鄭（秦）穆公見之，乃恐懼奔，神曰：“無懼！帝享女明德，使予錫女壽十年有九，使國家蕃昌，子孫茂，毋失。”穆公再拜稽首曰：“敢問神名？”曰：“予為句芒。”<sup>④</sup>

《墨子》成書在戰國，這裏所述春秋時代秦穆公的故事應該是戰國時——亦即句芒已經變成《山海經》描述的人面鳥身時代，而

---

① 殷墟卜辭中就有五方觀念，胡厚宣、陳夢家、丁山等都有論述，較近的成果見井上聰《先秦陰陽五行》，武漢：湖北教育出版社，1997年，143—169頁。

② 直到戰國中期楚地似乎仍然不流行五方和五行的觀念，如長沙子彈庫帛書將四方與十二季節相配，祇有四方四色而無中央黃色。

③ 陳子展《楚辭直解》，262頁。

④ 《墨子閒詁》，205—206頁。

非春秋時秦穆公時代的觀念。此外，《墨子·非攻》下說禹伐三苗時，“有神人面鳥身，若瑾以侍。”注家以為此即句芒。而對“若瑾”二字，疑為“奉圭”之誤<sup>①</sup>。果如此，則正可從句芒身上看到為文王銜來玉圭的赤鳥的影子。

曾布川寬在研究長沙子彈庫戰國中晚期帛畫《昇仙圖》時指出：所謂“人物御龍圖”中立於龍尾的鳥應為鳳凰，它象徵從天而降迎接墓主人昇天。同樣的龍鳳圖像還見於戰國中期的長沙陳家大山楚墓所謂“晚周帛畫”，其意義是相同的。而在討論著名的馬王堆1號墓西漢帛畫時，曾布川氏把鳳凰和乘“豹”的羽人稱為“從上界來的使者”，同時認定在璧的穗帶上停着的人面鳥身者，

---

<sup>①</sup> 《墨子閒詁》，135 頁。此外，楊寬認為鳳鳥即玄鳥，句芒即伯益，可互通。因而他把這個“人面鳥身，若瑾以侍”的神直接認作是禹的助手益。見《古史辨》七冊上編，388—389 頁。

就是主司人間壽命增益和福利的句芒<sup>①</sup>。大約在楚人觀念中，引導人增壽或昇仙的“天使”最先是鳳鳥，以後雖有人面鳥身的句芒出現，但仍保留了鳳鳥原型。同時可見從天而降的“使者”們並無一例是純粹的人形。

Jeffrey K. Riegel 認為“句芒”之“句”是吳越之地的敬語詞，句芒原義有日出之意，故在五方中被配於東方，這表明它可能最先出於東方沿海地區，而其鳥形也可與東夷吳越尚鳥習俗相符，所以句芒可能原本是吳越民中神靈，後被中原文化改造。再結合前面說到的句芒與楚地信仰的關係，可以說句芒是吳越和楚地兩種南方

---

① 曾布川寬《崑崙山への昇仙》，東京：中央公論社，1981年，63—139頁，此據劉曉路中譯文，載《簡帛研究譯叢》2輯，287—331頁。但曾布川氏把馬王堆1號墓帛畫上部中央人身蛇尾的女媧作為“天帝”，則有疑問。因為這與一般認為太一為楚地最高信仰不符，而且他同時承認：女媧身旁的5隻鳥是來自比天帝更高的天界最上層。本書認為畫中女像不應該是“天帝”。劉曉路在其《中國帛畫》，北京：中國書店，1994年，130—133頁認為，居中的神像是燭龍，就是後來的蚩尤與東皇太一，是楚人最原始的始祖神。此說也難以服人。魯惟一等則認為此女像是表示墓主人靈魂昇天的，見 *Ways to Paradise*, 1979; 1994, p. 59; 余英時《古代死後世界觀的演變》，368頁等。但此說受到索安的批評。魯惟一還認為帛畫中人面鳥身者既可能是北方的禺疆，也可能是東方句芒，考慮到與帛畫下部的南方玄龜相對，他主張這是禺疆，見同書40—43頁。但禺疆是海神，似乎並無迎奉人昇天的職能。關於從漢代喪葬儀禮的角度對馬王堆帛畫的重新解讀，見巫鴻(Wu Hung)“Art in A Ritual Context: Rethinking Mawangdui”, *Early China*, 17, 1992, pp. 111—144. 陳星燦中譯文載《考古學的歷史、理論、實踐》，鄭州：中州古籍出版社，1996年，404—430頁。其中對帛畫的部分內容提出與本書所採用的傳統解說不盡相同的見解，已經得到很多西方學者的認可，見 Cedzich, “Metamorphosis and Immortality,” *Journal of Chinese Religion*, 29, pp. 12—23。

文化與中原文化融合的產物。秦穆公見句芒的故事，說明句芒作為“天使”的出現是因為穆公的“明德”感動上帝，則此上帝應是昊天上帝<sup>①</sup>。

或許，句芒的鳥身與人面分別來自其在吳越和楚地的原型，而其納入五行說和成為昊天上帝的使者則體現了中原文化的特色。這樣的“天使”肯定還是人神雜糅的“非人”神物。句芒神話有個從赤鳥到人面鳥身、從五方神官到上帝之使的變化過程，這一過程體現了來自不同地域文化傳統因素在戰國時代的融合趨勢。Jeffrey Riegel 說：在戰國後期，特別是在公元前 3 世紀時，有一種將各地不同的文化和信仰傳統加以統一和協調，使之成為新的文化模式的趨勢。在這一過程中，南方吳楚之地的信仰和實踐加入中原文化體系。南、北不同地域的文化在戰國末已經開始了彼此融合、相互適應的改造活動。其中最引人注目的文化整合活動是試圖創建一個容納各地神靈、祖先神、自然神，以及南北方新舊神靈為一統的新的神殿。這一過程當然不會隨着秦帝國的統一就宣告完成，前述太一神在西漢時期地位的反復就說明這一過程的漫長和艱辛。不過，很多學者都注意到戰國楚地的神話和信仰世界，在秦和西漢時既有被周秦文化傳統改造和融化的一面，也有深刻影響

---

① 儘管袁珂認為穆公的“明德”是指他以五羊皮易百里奚和赦食駿馬肉的野人等故事，而 Riegel 認為“明德”更多體現在以豐富享祀滿足上帝，但顯然，這個上帝是有道德觀念、受人享祀的昊天上帝。



漢代文化的一面<sup>①</sup>。從東漢時期開始，楚地信仰更隨着中央朝廷政治權威的下降而在民間大有抬頭復興之勢。Lydia Thompson 等西方學者還將此現象解讀為統一帝國出現之前流傳下來的民間信仰，逐漸敢於挑戰日益衰微的中央政府政治權威的表現之一<sup>②</sup>。

### 3、獸型厲神：蓐收

通常與句芒一起成對被提到的另一“天使”就是“蓐收”。但他的出現遠不如鳳鳥、赤鳥和句芒那樣廣受歡迎。《山海經·海外西經》云：

西方蓐收，左耳有蛇，乘兩龍<sup>③</sup>。

同書《西山經》有云：

渤山，神蓐收居之。……是山也，西望日之所入，其氣員，神紅光之所司也<sup>④</sup>。

這可能暗示蓐收的本義是日落。這個蓐收是何形象和職守？《國語·晉語》二有關於它的記載，從中可見它與句芒形象和司職的不同：

---

① 如 Constance A. Cook and John S. Major eds., *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China*. 1999. 並參蔡靖泉《楚文化流變史》，武漢：湖北人民出版社，2001 年。後者專門講述了秦文化與楚文化、漢文化與楚文化的互動關係。

② Lydia Thompson, “Confucian Paragon or Popular Deity: Legendary Heroes in a Late Eastern Han Tomb.” *Asia Major* (3rd series) 12, 1999, 2, pp. 1—38. 並參同氏前揭文 2001 年，282—283 頁。

③ 《山海經校注》，273 頁。

④ 《山海經校注》，66 頁。郝懿行云“神紅光”亦為蓐收，蓋日落後的紅光象。

虢公夢在廟，有神人面、白毛、虎爪，執鉞立於西阿。公懼而走。神曰：“無走！帝命曰：使晉襲於爾門。”公拜稽首，覺，召史隰占之。對曰：“如君之言，則蓐收也，天之刑神也，天事官成。”<sup>①</sup>

秦穆公遇到句芒，得到的是上帝對其的嘉獎——賜壽十九年，且國家繁昌，子孫繁茂。而虢公夢見蓐收，得到的卻是凶訊——晉國將要攻滅其國。前引《左傳》已經表明蓐收在春秋時祇是與句芒同列的五方神官之一，尚無天使之職。《國語·晉語》諸篇當在公元前4世紀作成，也是反映戰國時人的觀念。則句芒、蓐收的天使之職，很可能都是到戰國時代纔有的。

按 Riegel 的說法，戰國以降，句芒與蓐收至少分別代表以下四種相對而又相輔的概念：文和武、東和西、日出和日落、生和死。同時，他倆在形象上也有如下區別：句芒是人面鳥身，素服，面狀正方，若有所持也應該是玉圭之類。蓐收雖也是人面，但“白毛虎爪”表明他更有可能是一種似虎的神獸，虎爪執鉞，象徵天帝賞善罰惡的威力。《楚辭·大招》有一個“豕首縱目，被發鬢止，長爪距牙”的怪神，注家認為這就是蓐收，也有認為是如同卜千秋墓中的豬頭方相氏。而按後世的說法，蓐收變成了少昊或炎帝的車夫，這也反映了蓐收孔武有力的神性<sup>②</sup>。從方位神的角度來看，蓐收在五行觀念支配下位居西方，同樣也會面臨四象四神觀念的挑戰。

① 《國語》卷八，上海古籍出版社，1978年，295頁。

② 如揚雄《河東賦》說“麗鉤芒與驂蓐收兮”，《漢書·揚雄傳》，3539頁。禰衡（173—198）《鸛鵲賦》說“少昊司辰，蓐收整轡”，《文選》李善注，北京：中華書局影印本，1977年，201頁。唐代《歲華紀麗》則稱蓐收為炎帝駕車。

但巧合的是，四象四神中位於西方的正是白虎，與蓐收的形象相同。

關於蓐收的來歷，連劭名將其溯源到甲骨文中的“夔”，認為“夔”的古音與“猻”（一種猴）相近，“蓐收”就是“夔”或“猻”在後世的雙音節讀音。這又使人想到《山海經·西次三經》中那個“其狀如人，豹尾虎齒而善嘯，蓬髮戴勝，是司天之厲及五殘”的西王母<sup>①</sup>。無獨有偶，蕭兵也將西王母的形象與“猻”和“夔”相聯繫起來，認為西王母氏族以猿猴為圖騰<sup>②</sup>。在此不擬探究西王母與蓐收之間可能有的某種關聯，但二者顯然無論是在方位、形象、還是司職上都有近似性<sup>③</sup>。如果蓐收的原型果真是猴，那麼它何時又有了虎的形象？論者推測這可能是以白虎配西方的五行觀念影響的結果，應該是戰國時人纔有的觀念。Riegel 認為蓐收居西方，商人也居西方，且蓐收持斧的形象也可能是商人信仰的遺俗。果如此，也可將蓐收認作是商周傳統的產物，它本來與楚地四象中的西方白虎是格格不入的，也許正是戰國時四象與五行觀念的混融，導致蓐收改變了形象。如此說來，蓐收的根源應在中原或西北文化中，他與句芒配成一對應是戰國時期中原與四夷文化融合的產物。

① 《山海經校注》，59 頁。

② 蕭兵《楚辭與神話》，南京：江蘇古籍出版社，1987 年，425—454 頁。何新則認為“夔”的原型是鱷魚，見《龍：神話與真相》，上海人民出版社，1989 年，197—203 頁。

③ 在 Riegel 前揭文的《附錄》裏，他討論了句芒、蓐收與東王公、西王母的關係，認為後者繼承了前者的職能。考慮到蕭兵對西王母的溯源，本書更傾向於認為這不是簡單地時代先後承繼關係，而是同一源頭下不同流變的並存。

他們作為上帝的使者，替上帝賞善罰惡，其神性與周代的昊天上帝一樣具有鮮明的倫理道德色彩。

至西漢，句芒與蓐收逐漸褪去原來上帝使者的形象，成為五行觀念下五方帝相對固定的佐神。《淮南子·天文訓》云：

何謂五星？東方，木也，其帝太暉，其佐句芒，執規而治春。其神為歲星，其獸蒼龍……西方，金也，其帝少昊，其佐蓐收，執矩而治秋。其神為太白，其獸白虎……<sup>①</sup>

而王莽在漢平帝元始五年改祭禮時，除了恢復對皇天上帝（昊天上帝）的祭祀外，還正式將句芒和蓐收納入對五方帝的國家祀典<sup>②</sup>。看來句芒和蓐收作為“天使”的使命至此已經正式結束，後世出現的人面鳥身之神大多用於墓中辟邪而已<sup>③</sup>。句芒、蓐收天使性格的消失，首先與秦和西漢末年以前他們所從屬的那個昊天上帝神格下降，甚至很久不再被人提起有關，因而秦漢時代的句芒、蓐收更多是以方位神的角色出現。而當兩漢之際昊天上帝神位重振之時，儒家勢力已經足以將戰國以來北方神話傳統中不雅馴的特色逐漸泯除，故而隨着新的上帝與太一合成的天帝出現，句芒、蓐收這些舊的天使也不再受到重視。其次，西漢末年西王母信仰突然大興，隨之出現了與其相配的東王公。Riegel 指出從兩漢

① 《淮南鴻烈集解》，88—89 頁。

② 《漢書》卷二十五下《郊祀志》下，1268 頁。

③ 《抱樸子內篇·對俗》有所謂“千歲之鳥，萬歲之禽”，在漢魏南北朝墓葬中也發現有旁題為“千秋”的人面鳥和題為“萬歲”的獸面鳥。這可能是句芒之類在後世演變的結果。見林巳奈夫《洛陽卜千秋墓壁畫に對する註釋》，《漢代の神神》，299—302 頁。並參王愷《“人面鳥”考》，《考古與文物》，1985 年 6 期，97—101 頁。

之際開始，句芒、蓐收原有的職守和內涵則分別改由東王公和西王母體現。也正因為西漢末有了可以取而代之的新神靈，句芒、蓐收二神纔可以完全地告別戰國時期的天使之職。

雖然循着殷周以降人獸混和類神靈的發展脈絡，追尋東漢墓券中“天帝使者”源頭的努力至此不得不中斷，但句芒和蓐收（尤其是蓐收）作為戰國時期影響頗大的“天使”，對本節要討論的“天帝使者”仍有很大啟示：中國古代充當天人交通的“使者”，多半是從其動物原型演變來的半人半神、人獸混合的形象。魯惟一說這種人獸混合型的神靈，來自對神話傳統中動物的擬人化，大約盛行於公元前5至4世紀的楚地，秦統一後一度衰落，到東漢時再度興起於民間<sup>①</sup>。至於其動物的原型，可以上溯到殷商時期青銅器上的各種動物紋樣。張光直指出：“商周青銅器上的動物紋樣有其圖像上的意義：它們是協助巫覡溝通天地神人的各種動物的形象。”“扮演了溝通人神世界的使者的角色。”商代巫師以動物作為牲器或犧牲，並且有些動物如龍和蛇，也是巫師借以昇天通神的工具<sup>②</sup>。

① 魯惟一，“Man and Beast”，p. 115。此外，李申從發生學的角度論述了中國古代神的觀念由實際的動物→變形或拼湊的動物→半人半獸→人→超現實的靈的演變過程，認為這是宗教觀念發展的幾個步驟。見《中國古代哲學和自然科學》，北京：中國社會科學出版社，1989年，4—32頁。而傅亞庶將這種半人半獸神完全歸結於從圖騰動物發展來的祖先神崇拜，見《中國上古祭祀文化》，長春：東北師範大學出版社，1999年，99—105頁。

② 張光直 *Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Harvard University Press, 1983；此據沈陽：遼寧教育出版社1988年中譯本，《美術、神話與祭祀》，51—52頁。但他對一些具體的紋樣所蘊含意義的解說卻還有待更多材料的驗證。

中國古代的巫術，或是靠巫者戴着各種神物的面具模擬神靈來與神溝通，或是通過迷離恍惚而又狂熱的舞蹈來誘發自身與神混融一體的幻覺，達到使降神附體的效果，神靈會在附體於薩滿時借薩滿來傳達神意。巫術不同，相應地巫師也可分為神靈附體巫師、主持祭祀祭司和各種專業性巫師等三種<sup>①</sup>。對於後兩類巫師來說，自己不能直接與神溝通，借助神異的動物顯然是重要的與神溝通的手段。張光直認為商代的巫師通常以音樂和歌舞來娛神，神降而不附體，主要通過神異的動物來作為神降和上陟的工具，即巫躡。陳來也說：商代的巫似乎主要不是明神附體，而是以歌舞侍奉神靈；其職能主要是祝禱祠祭神靈<sup>②</sup>。亦即說，商代的巫一般並不直接承擔代神宣言的角色<sup>③</sup>。大概正因當時的巫者不能直接代天傳言，纔導致對傳達神命或天命的神異動物一直都很依賴和重視。

另外，“使者”是相對於高高在上的權威神靈而言的，商代如果還沒有明確的一個最高主神存在，“使者”的角色就並不突顯出來，所以商代動物紋樣更多反映的是巫師通神的工具和手段，“帝使”之意並不突出。但兩周以降，特別是春秋戰國時期，天上有了高高在上威嚴無比的上帝，於是與地上的君王相對應的君主和使者的觀念也出現。正是為維護地上君王和天上神祇的威嚴和神秘

---

① 宋兆麟《巫覡——人與鬼神之間》，北京：學苑出版社，2001年，124—131頁。

② 陳來《古代宗教與倫理》，28、55頁。

③ 對此似乎也有不同看法，如說商代的“巫祝”就是通過舞蹈降神來傳達神意，見 Julia Ching, “Son of Heaven: Sacral Kingship in Ancient China”, *T'oung Pao*, 83, 1997, p. 13.

性，纔會有“使者”之類的官員或神物出現。因此，商周時期巫師所控制的神異動物，到春秋戰國時就逐漸變成了人神兩界交通的“使者”，祇不過這其中巫術色彩漸弱，人文宗教色彩趨強<sup>①</sup>。

至於其“半人”的特性，與其說他們是由遠古氏族的後裔神化而成神物，不如說是原本的神禽異獸為適合三代以來倫理道德色彩濃重的上帝觀而做的必要的人化改造<sup>②</sup>。看來，從上帝的使者（帝使）到天帝的使者（天使）的變遷，也就是在與神界溝通的靈媒中，由一種具有非人格人形因素的神靈充當主題，過渡到人格人形的因素逐漸增加，而漢代顯然並未徹底完成這一過渡，漢代的鬼神精怪世界仍然充斥着這樣人獸相混、人禽同體的神靈。而類似的神怪則明顯地淡出後世道教的神靈世界，道教的神靈一般都是充分人格化和人形化的。從戰國至兩漢，神靈世界的變遷也蘊含着中國文化自“軸心時代”開始人文精神進一步張揚的深刻意義。當然，對這一過程現在還不能夠截然劃分階段與時限，它也不是在各地文化之間同步進行的一種文化演進。這其中既有如三晉地區“天使”那樣有明顯的人形特點，也有象句芒、蓐收那樣，混合了中原與四夷文化而產生的，由動物原型“人化”而來的新的神靈。並

---

① 關於漢代人間的“使者”，見廖伯源《漢代使者考論之一——試論使者的封拜賞罰及溝通上下之使命》，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集·歷史與考古組》上冊，臺北：中央研究院，1989年，455—484頁。

② Riegel 前揭文 60 頁認為句芒和蓐收的“人面”表明他們都是從人變成的神靈。他沒有將句芒與赤鳥相聯繫，也就無從探究句芒原型為鳥的可能。而他在同意連劭名關於蓐收來源意見的情況下，仍然認為其原型為人，多少有些令人費解。楊寬在《中國上古史導論》中提出神話人物的歷史化趨勢，也是說古代神話中的神與物（動物）逐漸人化成為歷史人物。

且，這種過渡還一直延續到漢代以後。魏晉時期志怪小說如《搜神記》，仍有這種可以化為人形的“天使”之遺痕<sup>①</sup>。總之，從漢代以前的資料可見，所謂的“天帝使者”一直具有“非人”的特性，他們通常與巫師巫術密不可分。那麼，在漢代，糅合了星神“太一”和昊天上帝為一體的“天帝”，他派往人間傳達神旨的“使者”又是誰？其形象又該如何？



## 二、漢墓中的天帝使者

### 1、“天帝使者”圖像的確認

沂南漢墓中的天帝使者蚩尤像。（採自《中國佛教美術史の研究》，280 頁。）

1953 年發掘的山東沂南畫像

石墓，現已被認定為公元 2 世紀後半期的東漢墓葬。其前室北壁正中有一被四個神獸圍繞着的怪獸，1974 年，林巳奈夫首先將其比定為漢代墓葬中所常見的“天帝使者”。其根據是在石家莊東崗頭村曾出土一件銅帶鉤，雕有一神物，手持劍和盾，足握刀和斧，

<sup>①</sup> 在六朝時期，這種神靈之使即便具有人形，也還保留着鳥的原型，如《搜神記》卷四“戴文謀”條，講有“神”自稱天帝使者，最後化為大鳥飛去，見 53 頁；傳說漢時弘農楊寶在華陰救活一隻黃雀，化為黃衣童子，自稱“我西王母使者”。見《搜神記》卷二十，238 頁。



四周並有四神。還有一件出土地不明的類似帶鉤，兩者都是一個猙獰的神獸，手持五兵，周圍有四神環繞。而後者恰恰有“天帝使者”的銘文<sup>①</sup>。索安據此將沂南漢墓的那個“天帝使者”神獸描繪為“武裝到牙齒的怪獸”。她說：

從後世道教圖像學來看，人們也許會猜測這個向地府傳達天命的“天帝使者”，是一個頭戴冠，身披袍的嚴厲而尊貴的星官。感謝林已奈夫的研究，使我們得以知道：毫不誇張地說，它是一個武裝到牙齒的混和型怪獸。它身着鱗甲，左手舉戟，右手揮舞短劍。它那似爪的雙足也緊扣着刀劍，一面盾牌立在它長毛的兩脛之間。它的虎頭上頂着一張蓄勢待發的弩箭，它咆哮的大口露出長長的尖牙。特別是下垂的雙乳，使人懷疑這個威嚴的戰神形象是否是一隻雌虎<sup>②</sup>。

其實，早在 20 世紀 40 年代，中國學者就注意到漢代文物中這種持兵怪獸的形象，並做出一些奠基性成績。如 1941 年，姚鑒在為孫作雲的《蚩尤考》所作的“跋”中就指出：“漢器帶鉤有作怪獸

---

① 林已奈夫《漢代鬼神の世界》，此據《漢代の神神》，129—132 頁。對林已奈夫的這一比定，信立祥《漢代畫像石綜合研究》，北京：文物出版社，2000 年，172—175 頁提出完全否定意見，他說這種帶鉤是漢代儼神方相氏的形象。並認為“天帝使者”就是太平教的道士，而不是天上世界諸神，見同書 85—88 頁。其說本書不取。

② 索安“Traces of Han Religion”，p. 34；《法國漢學》7 輯，126 頁。此圖像的雌虎特徵值得深入探討。Mark E. Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*. State University of New York Press, 1990, pp. 191—193 不僅認可沂南漢墓中蚩尤就是墓葬的守護神，還討論了嫫母與蚩尤的關係。蕭兵《儼蜡之風——長江流域宗教戲劇文化》，南京：江蘇人民出版社，1992 年，44—49 頁也討論了女巫、嫫母與女性方相氏的問題。

持五兵之象者”應為蚩尤的圖像<sup>①</sup>。1942年，劉銘恕指出華盛頓的弗利爾博物館(Freer Gallery of Art)所藏的“持兵器怪物”(還曾被誤認為是“熊”)帶鉤與武梁祠畫像後室(現在“後室”已被定證為“左室”)第三石、第三層的獍猛怪物都是蚩尤像<sup>②</sup>。祇是他們當時無從得見那件有“天帝使者”銘文的帶鉤，因而也無法得出天帝使者就是蚩尤的結論<sup>③</sup>。

Lydia Thompson 列舉出 7 件天帝使者蚩尤的圖像資料。除了

---

① 姚鑒的《跋》見《中和月刊》2 卷 5 期，1941 年 5 月，57 頁。姚氏還較早認定武梁祠畫像中有以蚩尤為主角的大攤場面。這也是有很大啟發性的。《太平御覽》卷三五四《兵部》，頁 1629a 引《東觀漢記》云：“詔令賜鄧遵金蚩尤闢兵鉤一。”應即這種蚩尤闢兵鉤。小杉一雄《蚩尤の形象に就て》，1943 年初刊，收入氏著《中國佛教美術史の研究》，東京：新樹社，1980 年，255—268 頁，恰恰也認定了弗利爾和武梁祠這兩個圖像為蚩尤像。儘管他責備水野清一忽略其成果，以致在 11 年後還重複其論點（見水野清一《漢の蚩尤伎について——武氏祠畫像の解》，載《京都大學人文科學研究所創立廿五週年記念論文集》，1954 年，161—177 頁），但實則他也沒提及早他兩年的姚鑒的跋。

② 劉銘恕《漢武梁祠畫像中黃帝蚩尤古戰圖考》，《中國文化研究彙刊》2 卷，1942 年 9 月，341—366 頁。

③ 《漢金文錄》卷六之九著錄一件銘為“蚩尤避兵”的銅帶鉤，形象與上述各件大同，祇是多了類似車廂之物。現在還不能肯定是否銘文的不同取決於帶鉤圖像的微妙差別，還是說大體相同的圖像應用於不同的場合。即便今後的研究證明這些帶鉤和壁畫中的形象不一定是“天帝使者”，也不能降低這一件有“天帝使者”銘文的帶鉤對於理解墓券的重要意義。鄭德坤(Cheng Te-kün)“Chih-yu, the God of War in Han Art”, *Oriental Art*, n. s. 4. 2, 1958, pp. 45—54 曾對此“天帝使者”的銘文有懷疑，但索安認為這種擔心是不必要的，見索安前揭文，37 頁。



出土地點不明的天帝使者帶鉤，可能現藏 British Museum。（採自《中國佛教美術史の研究》，280 頁。）

以上論及的石家莊東崗頭村漢墓蚩尤帶扣、山東沂南漢墓、山東嘉祥武梁祠漢墓壁畫外，還有山東白莊漢墓、山東莒縣漢墓、河北昌黎水庫漢墓、及其新近認定的山東平陰孟莊漢墓中的畫像材料<sup>①</sup>。此外，林巳奈夫提及的那件出土地點不明的銅帶扣，可能就是 Thompson 所說的現藏於 British Museum 的那件。若將傳世的《漢金文錄》“蚩尤避兵”一件也算在內，則目前至少有 10 件天帝使者蚩尤的圖像資料（4 例帶扣，6 例漢畫）<sup>②</sup>，故其圖像的確認應該是沒有疑義的，其圖像志的特點基本上同於索安的細緻描述。

還可注意的是吐魯番阿斯塔那 303 號墓出土的那件久已為人熟知的所謂“道教符籙”。它黃紙朱書，有一神物，兩手分持斧鉞，下有咒語：“黃天帝神苛治煞百子死鬼。斬後必道。鬼不得來。近護令達若願

① Thompson 前揭文 2001，264—265 頁。

② 小南一郎《漢代の祖靈觀念》，《東方學報》，京都，66 冊，1994 年，51—52 頁認為梁臨川王蕭宏墓碑首刻畫的也是天帝使者蚩尤。



Freer Gallery of Art 所藏的蚩尤持五兵帶鉤。

(採自《中國佛教美術史の研究》,280 頁。)

上。急急如律令也。”此件原無紀年，王素先生辨識出一直被識作“令進”的兩字應為墓主人“趙令達”之“令達”二字，由此確認此符籙的時間為高昌和平元年(551)<sup>①</sup>。此件雖屢經國內外學者討論，但仍有需要澄清之處。例如，國內學者一直認為圖上所畫的就是黃帝或天帝，但索安指出此持兵的神物不是黃帝而是天帝使者，並認為此件不應被稱作“道教符籙”，而是“前道教”的漢代宗教的遺習<sup>②</sup>。圖像。(採自《中國佛教的確，畫面上的神物雖具人形，但面目



武梁祠中的蚩尤持五兵  
美術史の研究》,280 頁。)

① 王素《吐魯番出土高昌文獻編年》，臺北：新文豐，1997 年，156—157 頁，定年之外還列舉了 10 種有關研究。

② 索安前揭文 1987, 39 頁；《法國漢學》7 輯，129 頁。

猙獰，不應該是至高天帝或黃帝的形象；而其手持兵器的特點更反映其近似於沂南漢墓中的“天帝使者”。此神物有可能就是形象簡化的天帝使者，既非黃帝本人，也非自稱“天帝使者”的“道人”。從咒語出現“黃天帝神”來看，黃帝與天帝已經達到一定程度的融合，但這已是公元6世紀的情況了，不能據此認為漢代就已如此。此件表明，6世紀的吐魯番地區還在流行着類似漢代的鎮墓信仰，祇不過在主神上有所變更。

這種作為“天帝使者”的實物或圖像，目前祇出土於山東及其週邊地區，有學者據此認為蚩尤崇拜在山東境內足可與西王母崇拜相比。而有着“天帝使者”與“天帝神師”稱號的漢代墓券，目前可見於2世紀的關中、河南、山西地區。Lydia Thompson指出：在公元前31年，漢成帝在儒家鼓動下曾經禁止淫祠，包括蚩尤祠在內也經儒生改造兼併進入了國家祭典禮儀。但到了公元2世紀中葉，蚩尤像開始大量出現在山東地區的石刻當中，表明地方上對蚩尤的祭祀和崇拜再度得以公開<sup>①</sup>。墓券中出現“天帝使者”之稱和石刻中出現蚩尤圖像幾乎是同時的，祇不過目前所知的“天帝使者”的圖像與文字兩方面的材料，在地域分佈上略有差異，但這並不構成將鎮墓文中“天帝使者”比定為類似沂南神獸圖像的障礙。因為必須對古代中國地域文化上的差異有所認識，對天帝和天帝使者的信仰範圍很廣，但在不同地域中表現方式有所區別。在利用天帝使者鎮墓驅邪逐疫這一共同點上，關中、河南等地體現在鎮墓的文字上；而山東、河北等地體現在具體的形象上。或許可以說，山東地區正是因為有壁畫和帶鉤上的蚩尤像，所以纔不特強調

<sup>①</sup> Thompson 前揭文 2001, 264—265 頁。

在墓券文字中體現鎮墓的內容，因而目前幾乎沒有在山東地區發現帶有鎮墓解除性質的墓券。這將是一個有待深入考慮的話題。在墓葬壁畫中出現的神獸用於鎮墓，作為帶鉤等飾物的“天帝使者”則用以驅邪。他們共同的形象特徵是：面目猙獰、手執兵器、獸形神性。

## 2、蚩尤的多重神格

從前述早期中國學者的討論以及林巳奈夫和索安等人的研究，可以看出這個“天帝使者”就是大名鼎鼎的蚩尤。但遠古神話人物蚩尤，因何而成為漢墓中驅邪逐鬼的“天帝使者”？他在漢墓中出現有何特殊的意義？

“蚩尤”二字被漢儒解釋為“悖、亂、怪、異”，因而有學者稱蚩尤為“亂神”<sup>①</sup>，意即孔子所不願談及的“怪力亂神”之屬。蚩尤原本作為上古三苗或九黎部族的首領，在與黃帝的爭戰中失敗被殺，這在《史記·五帝本紀》、《山海經·大荒北經》等文獻中都有明確記載。但也有證據說明蚩尤可能源出於齊地信仰<sup>②</sup>。但追稽古典，蚩尤最早並非是與黃帝直接對立的。他作為南方三苗首領時就以暴虐而著稱，如《尚書·呂刑》中云：

蚩尤惟始作亂，延及於平民，罔不寇賊，鴟義奸宄，奪攘矯虔。苗民弗用靈，制以刑。惟作五虐之刑曰法，殺戮無辜。……方告無辜於上。上帝監民，罔有馨香。德刑發聞惟腥。

---

① 王孝廉《嶺南關雪——民族神話學論集》，北京：學苑出版社，2002年，217—219頁。

② 見景以恩《先秦兵主蚩尤考》，《管子學刊》1994年2期，42—48頁。

皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民<sup>①</sup>。

蚩尤最早的事蹟是作五虐之刑，而此時制裁蚩尤的是“上帝”和“皇帝”。前者自然是昊天上帝無疑，而後者有注家釋為舜帝，但可信仍然是“上帝”的同義語，應即指皇天上帝，所以最早的蚩尤傳說未必與黃帝有關。《逸周書·嘗麥解》云：

昔天之初，誕作二后，乃設建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤於宇少昊，以臨四方。司□□上天未成之慶。蚩尤乃逐帝，爭於涿鹿之阿。九隅無遺。赤帝大懼，乃說於黃帝，執蚩尤，殺之於中冀，以甲兵釋怒。用大正，順天思序，紀於大帝。用名之曰絕轡之野。乃命少昊請司馬鳥師，以正五帝之官，故名曰質。天用大成，至於今不亂<sup>②</sup>。

看來天之初所誕作的“二后”即是赤帝和黃帝。而蚩尤本是赤帝之臣下，後反叛赤帝，赤帝求救於黃帝，蚩尤再與黃帝決戰被殺。蚩尤戰黃帝的傳說很多，大部分是出於後人的構想。而關於黃帝殺蚩尤的傳說，今有馬王堆漢墓帛書又提供了一些久不為人所知

① 《十三經注疏》，頁247c。《呂刑》此篇據稱可定在公元前10世紀的周穆王年間。

② 此據《漢魏叢書》，長春：吉林大學出版社影印本，1992年，頁283c。並參黃懷信《逸周書校補注譯》，西安：西北大學出版社，1996年，315—316頁。一般認為，《逸周書》中有32篇核心篇目，大約編纂於公元前4世紀晚期或前3世紀早期，此外的一些篇章（含《嘗麥解》）的編定不會早於西漢中期。見魯惟一主編、李學勤等譯《中國古代典籍導讀》，中譯本，242—243頁。然編纂時間較晚，其內容卻不一定後出，李學勤證《嘗麥解》的內容應為周穆王初年，與《呂刑》作成時間相去不遠，並指這段引文中的“二后”疑即炎帝和黃帝，見《〈嘗麥〉篇研究》，1993年初刊，此據氏著《古文獻論叢》，上海遠東出版社，1996年，87—95頁。

的細節。其帛書《十六經·正亂》載黃帝在戰勝蚩尤後，剝下蚩尤皮作箭靶，以蚩尤頭髮作旌旗，以蚩尤胃充氣爲球以鞠，以蚩尤骨肉做成肉醬以食人，以此警誡敢於作亂者。這樣的記載還有更早的考古器物證明<sup>①</sup>。此外，歷代典籍中關於蚩尤被殺之地和其葬地有不同的記載<sup>②</sup>，也是有將其分屍各處以示懲戒之意。總之，在黃帝氏族看來，蚩尤是個“反義逆時”和“反義倍宗”的亂臣賊子，黃帝對他的懲處也是異常嚴酷的。蚩尤是亂神之首，這大概是北方中原文化區的傳統觀念。

蚩尤之所以能挑戰黃帝權威，並給黃帝造成極大麻煩的原因，大概是因爲他最早發明以銅鑄兵器，即蚩尤造五兵的傳說。對此，《路史》引《世本》云：

蚩尤以金作兵器。蚩尤作五兵：戈、矛、戟、酋矛、夷矛<sup>③</sup>。

《管子·地數》對此還有更詳細的說明：

葛盧之山，發而出水，金從之，蚩尤受而製之，以爲劍、鎧、矛、戟，是歲相兼者諸侯九；雍狐之山，發而出水，金從之，蚩尤

---

① 李零《考古發現與神話傳說》，《學人》5輯，115—150頁。其中134—136頁介紹一件山西渾源出土的公元前475年以前代國的魚鼎匕，其銘文有與帛書所載黃帝殘殺蚩尤事相對應者。可見春秋時期北方已有此類傳說。王志平對李零的這一研究有所補正，見《一則蚩尤傳說的新解釋——兼論神話傳說中的語源迷誤》，《中國典籍與文化》1999年4期，95—98頁。另參湯淺邦弘《馬王堆帛書『十六經』の蚩尤像》，《東方宗教》89號，1997年，40—54頁。

② 蚩尤被黃帝所殺之地就有多種說法，詳見袁珂在前揭《山海經校注》，414頁的說明。而蚩尤的墓地也不止一處，《皇覽》云在東平郡壽張縣，然後世文獻有說蚩尤塚墓有三處、四處，應即將其分屍各處以儆效尤。

③ 此據張澍輯本《世本八種》，北京：商務印書館，1957年，14頁。



受而製之，以爲雍狐之戟、芮戈，是歲相兼者諸侯十二<sup>①</sup>。

正因爲蚩尤發明銅兵器，勇而善戰，並且仗着自己強大的武力而兼併諸侯，故而他又被視作是戰神。不過，對於蚩尤作兵的傳說，《呂氏春秋·蕩兵》和《大戴禮記·用兵》則有不同的看法，認爲兇惡貪殘的蚩尤沒有資格作兵以增強其貪暴之力，因而蚩尤作兵之說祇是誤傳罷了<sup>②</sup>。這可能是從倫理化的道德觀立場上評論蚩尤傳說，並未改變蚩尤作爲發明銅兵器和勇力善戰的形象。故《史記·封禪書》記齊地所祠八神云：

八神將自古而有之，或曰太公以來作之。……三曰兵主，

祠蚩尤。蚩尤在東平陸監鄉，齊之西境也<sup>③</sup>。

看來蚩尤神話由來已久，將蚩尤作爲一個神靈來祭祀的傳統也很久遠了。但到戰國、秦漢時，人們普遍相信“氣化宇宙論”，認爲神靈都是元氣凝結而成的，並且與天上的星辰相對應。此即《管子·內業》所云“凡物之精，此則爲生。下生五穀，上爲列星。流於

---

① 此據《二十二子》，頁182b。《管子》成書在公元前5至公元前1世紀之間，《地數》篇通常認爲時代較晚，在西漢時。

② 參見湯淺邦弘《軍神の變容——中國古代に於ける戰爭論の展開と蚩尤像》（一），《島根大學教育部紀要》26卷，1992年；（二）《島根大學教育部紀要》，27卷，1993年。

③ 《史記》卷二十八《封禪書》，1367頁。《漢書》卷二十五上《郊祀志》上，1202頁。

天地之間，謂之鬼神。藏於胸中，謂之聖人。”<sup>①</sup>《說文解字》亦云：“萬物之精，上爲列星。”<sup>②</sup>因而幾乎所有的神靈都是由精氣所構成的，並與天上的星宿聯繫起來，太一如此，蚩尤也不例外。戰國末的《呂氏春秋·明理》提到了天象中的“蚩尤之旗”，《史記·天官書》解釋說：

蚩尤之旗，類彗而後曲，象旗。見則王者征伐四方<sup>③</sup>。

孟康注云“熒惑之精也。”熒惑即火星，大概因蚩尤又有火神之職，故以熒惑之精爲蚩尤。此即將地上的蚩尤神與天上的星辰相對應，其職司是司兵。蚩尤旗類似彗星，而非彗星。當天上有蚩尤之旗出現時，預示兵禍將興，也是王者用兵征討四方的最佳時機。漢武帝建元六年（前135），天上出現蚩尤旗之象，武帝遂出兵攻取河南，建置朔方郡。類似的事情在兩漢時期還曾多次發生。而西晉摯虞的《思遊賦》所云：“抗蚩尤之修旃兮，建雄虹之採旌。”<sup>④</sup>“修旃”即長長的赤色曲柄旗幟，這裏也是指天象上的蚩尤旗。

秦始皇曾在祭祀齊地八神時祭祀了蚩尤。劉邦則在起兵沛縣

① 《二十二子》，頁154c。《管子》諸篇成書時代一般認爲在戰國末到西漢之間，而《內業》等篇與馬王堆出土《老子》乙本之前的古佚書有相當近的親緣關係，參見《中國古代典籍導讀》，中譯本，262—263頁。關於《內業》篇所討論的精、氣、神在早期中國文化中的重要地位，見 Michael J. Puett, *To Become a God*, pp. 109—117.

② 《說文解字段注》，331頁。

③ 《史記》卷二十七《天官書》，1335頁。《漢書》卷二十六《天文志》，1293頁。

④ 《晉書》卷五十一《摯虞傳》，1422頁。摯虞不是在描繪天子出行，而是寫自己神遊天宇所見諸神的情況。

時“祠黃帝，祭蚩尤於沛庭。”<sup>①</sup>看來當時已經是將黃帝和蚩尤一起並祠，此中黃帝的神職尚不清楚，但與之同祀的蚩尤神是作為戰神和兵主則無可懷疑。定都長安後，劉邦還將原本盛行於關東地區的蚩尤信仰移植到關中，在長安為蚩尤立祠祭祀。《後漢書》還記載東漢時掌管武庫的官員也要祭祀蚩尤神<sup>②</sup>，顯然也是因為蚩尤當時仍然是國家祭典認可的兵主。《周禮·春官·肆師》鄭玄注云：

貉，師祭也。其神蓋蚩尤，或曰黃帝<sup>③</sup>。

兵主、司兵之星和師祭之神，都體現了作為戰神的蚩尤形象。從此義衍生而出的還有以蚩尤比喻戰士的勇猛，這是在漢代文學作品中常見的用法。如揚雄在漢成帝郊祠甘泉泰畤時作《甘泉賦》云：

八神奔而警蹕兮，振殷鑠而軍裝；蚩尤之倫，帶干將而秉玉戚兮，飛蒙茸而走陸梁<sup>④</sup>。

顏師古注曰：“殷鑠，盛貌也。軍裝，為軍戎之飾裝也。”這是在描繪天子與群臣列隊前往甘泉泰畤時的盛況，既象徵了人事與鬼神相通，也借着描寫神靈的盛裝來比喻天子儀仗的軍戎威嚴。故這裏出現的“蚩尤之倫”就應該是代稱護衛天子的勇猛士兵。同樣的用法還見於揚雄《校獵賦》：

於是天子乃以陽鼉始出庫玄宮，撞鴻鐘，建九旒，六白虎，

① 《史記》卷八和《漢書》卷一都記劉邦在沛起兵時同時祭祀了黃帝和蚩尤，而《封禪書》則祇提到祭祀蚩尤。

② 《後漢書》卷二十四《馬援附馬嚴傳》，859 頁。

③ 《十三經注疏》，頁 770a。

④ 《漢書》卷八十七上《揚雄傳》上，3523 頁。並參《文選》卷七，111 頁。

載靈輿，蚩尤並轂，蒙公先驅<sup>①</sup>。

古來注家有說“蒙公”是蒙恬，有說是神名，總之也是一個能征善戰的猛將，與蚩尤一起都是比喻天子儀仗隊中士兵的勇猛無敵。蚩尤、蒙公之類的猛士作為儀仗隊伍的先驅，這在神話傳說中也有所本。即《韓非子·十過》云：

昔者黃帝合鬼神於泰山之上，駕象車而六蛟龍，畢方並鎡，蚩尤居前，風伯進掃，雨師灑道，虎狼在前，鬼神在後，騰蛇伏地，鳳皇覆上，大合鬼神，作為清角<sup>②</sup>。

意即蚩尤等神為黃帝在前開路，後世人間天子也就仿效黃帝的排場了。同樣的用法還見於東漢張衡《羽獵賦》的“蚩尤先驅，雨師清路”<sup>③</sup>。在張衡《西京賦》裏還有一段描寫提及蚩尤時說：

於是蚩尤秉鉞，奮鬣被般（斑，李善注為虎皮），禁禦不若，以知神奸。魑魅魍魎，莫能逢旃。陳虎旅於飛廉，正壘壁乎上蘭。結部曲，整行伍<sup>④</sup>。

有的學者據此認為這是在描寫大儺的場面，而蚩尤就是漢代方相

---

① 《漢書》卷八十七上《揚雄傳》上，3545—3546 頁。並參《文選》卷八，132 頁。

② 此據《二十二子》，頁 1126b。類似的記載還可見於《論衡·紀妖篇》，此據《論衡校釋》卷二十二，910—911 頁。《風俗通義·聲音》，此據王利器校注，《風俗通義校注》卷六，北京：中華書局，1981 年，286 頁。此神話還是反映古代音樂與宗教鬼神觀念的重要材料，見 Roel Sterckx, “Transforming the Beasts: Animals and Music in Early China.” *T'oung Pao*, 86, 2000, pp. 1—46.

③ 《藝文類聚》卷六六《產業部》，上海古籍出版社，1965 年，1176 頁。

④ 《文選》卷二，45 頁。並參費振剛等輯校《全漢賦》，北京大學出版社，1993 年，417 頁。

氏的頭腦。其實這裏仍然描述的是天子在上林苑出獵的儀仗，“蚩尤秉鉞”，身披虎皮，仍是比喻武士的威猛。所謂“魑魅魍魎，莫能逢旂”是說天子威嚴整肅的儀仗隊，使得鬼怪望風逃避，而不是方相在驅邪。《西京賦》雖然在下文提到了“佺童”，但也不是指儼儀上的童子，應該不是在描繪大儼的場面，也沒有提到方相氏。及至曹植作《鞞鼓歌》之《孟冬篇》還講到了“蚩尤蹕路，風弭雨停。”<sup>①</sup>以及曹魏時韋誕《皇后親蠶頌》中的“命蚩尤而清衢”<sup>②</sup>等等，都是描繪儀仗隊中的威武猛士，與儼儀和方相無關。關於蚩尤與方相的區別，下文還將詳述。此蚩尤已是帝者的護衛前驅，而非叛逆者了。這或許是因為蚩尤還有另一種形象，也是與被黃帝殘殺完全不同的另一種關係，即他還是黃帝的六相之一。《管子·五行篇》云：

昔者黃帝得蚩尤而明於天道，得大常而察於地利，得奢龍而辯於東方，得祝融而辯於南方，得大封而辯於西方，得后土而辯於北方。黃帝得六相而天地治，神明至。蚩尤明乎天道，故使為當時<sup>③</sup>。

這又是說蚩尤曾臣服於黃帝，與前述黃帝殘殺蚩尤的傳說，顯然屬於不同的類型。因為蚩尤既被黃帝慘殺，就不可能再做黃帝的輔臣。故王博在論證《黃帝四經》出於戰國越地時認為：古代黃帝族和炎帝族對蚩尤的態度是不同的。前者視蚩尤為反義倍宗者，故

---

① 《宋書》卷二十二《樂志》四，628—629 頁。並參趙幼文校注《曹植集校注》，北京：人民文學出版社，1984 年，334 頁。

② 《藝文類聚》卷一五《后妃部》，279 頁。

③ 《二十二子》，頁 149b—c。

而渲染黃帝戰蚩尤的傳說；而後者則視蚩尤為英雄和黃帝六相之一<sup>①</sup>。顯然，目前所知諸種黃帝與蚩尤的傳說，並不能完全統合為一個完整而不相矛盾的、可以視作信史的歷史故事體系。並且，蚩尤神話流傳的地域也是頗為廣闊的。

根據各種先秦時代蚩尤傳說，以及漢魏六朝時期祭祀蚩尤神的人群分佈情況來看，涿鹿之戰在今河北，冀州之民在六朝時還挖得傳說中的蚩尤骨，並有“蚩尤戲”。太原地區村落亦祭祀蚩尤神。傳說蚩尤的墳墓在東平壽張縣，今山東陽谷境內，蚩尤還是齊地八主之一。劉邦起兵時在沛縣也祭祀蚩尤。總之，蚩尤神話至少在今天的河北、河南、山東、江蘇、山西和陝西等地流傳不衰。而蚩尤神話在這些地域的流傳中又似乎各有側重，並非完整固定的一個形態。大略言之，有兩種頗為不同的蚩尤形象。一是作為亂神的暴虐的叛逆者被黃帝慘殺的形象，二是勇武善戰、明乎天道但又與黃帝合作的英雄形象。這未必是黃帝、炎帝兩個氏族分別秉承的共時態的不同傳說，而是起源不同的諸種傳說各自獨立的形態。而將蚩尤視作英雄的看法，包括作兵、司兵、司火、前驅、輔弼等諸種角色，都可看作是南方楚越連帶齊魯之地的傳統。相對地，黃帝慘殺蚩尤，則是出自北方中原的傳統。令人矚目的是，漢代民間，特別是山東地區，更多遵循的是南方楚越之地的傳統，即認為蚩尤是黃帝的臣下；而被王朝意識形態所認可的北方中原傳統，即

---

① 王博《論〈黃帝四經〉產生的地域》，《道家文化研究》3輯，上海古籍出版社，1993年，226—227頁。並參饒宗頤《古史的二元說》，《首都師範大學學報》1999年4期，14—19頁。顧頡剛先生早在20世紀40年代就注意到有善惡兩種蚩尤形象，他認為這是“地域之東、西為判。”見氏著《史林雜識·初編》，北京：中華書局，1963年，185—188頁。

蚩尤的亂神形象，未必在當時居於民衆信仰的主流。這是因為南方楚越的傳統滲透到山東，即楚越文化與齊魯文化的合融，也是東漢時代表南方傳統的蚩尤信仰在山東地區重興的歷史背景之一。

至於蚩尤在圖像學上的特徵，《歸藏·啟筮》曾有一段描述云：

蚩尤出自羊水，八肱八趾疏首，登九淖以伐空桑，黃帝殺之於青丘<sup>①</sup>。

羊水，有說即洋水，又名巨洋水，即今山東的彌河水。“疏首”，王孝廉認為是分開的兩個頭，則這個蚩尤的形象就是八條胳膊、八個腳趾的雙頭怪物。袁珂則引《路史》認為商周以降青銅器上的饕餮即是蚩尤形象，其特點是“獸形，傳以肉翅”<sup>②</sup>。不過，此說缺乏更早的文獻對證。梁代任昉《述異記》載：

有蚩尤神，俗云：人身牛蹄，四目六手。今冀州人掘地得髑髏，如銅鐵者，即蚩尤之骨也。今有蚩尤齒，長二寸，堅不可碎。秦漢間說：蚩尤氏耳鬚如劍戟，頭有角，與軒轅鬥，以角觝人，人不能向。今冀州有樂名‘蚩尤戲’，其民兩兩三三，頭戴牛角而相觝。漢造角觝，蓋其遺製也。太原村落間，祭蚩尤神，不用牛頭。今冀州有蚩尤川，即涿鹿之野。漢武時，太原

---

① 徐堅等編《初學記》卷九《總序帝王》，北京：中華書局，1962年，205頁。《易緯坤靈圖》作“出芋水”，此據《緯書集成》，314頁。

② 見袁珂《中國神話通論》，成都：巴蜀書社，1993年，139—140頁。並參氏著《山海經校注》，430—432頁。

有蚩尤神畫見，龜足蛇首；首疫，其俗遂為立祠<sup>①</sup>。

這是後代追溯前代之說，不一定完全符合前代的實際，特別是其牛形的特點可能是後起之說。但其中“耳鬢如劍戟，頭有角”的特點，在相當程度上與沂南漢墓壁畫等天帝使者的形象相近。一種神靈的形象既受時代變遷，也受地域不同之影響，很難一成不變。在以上各種蚩尤形象中，蚩尤造五兵和蚩尤是戰神這兩個互有關聯的傳說，看來都是源出齊地，並流行於齊地及其週邊地區。而山東地區也是目前所發現“天帝使者”蚩尤圖像最集中的地區。因此，持五兵作為戰神形象的蚩尤，應該有着齊地傳統的深厚根柢，而這恰恰是“天帝使者”形象最突出的特點。

天帝使者蚩尤的虎形也會使人想起蓐收<sup>②</sup>，而成書於東漢的《越絕書》卷四《計倪內經》載：計倪對越王勾踐說：“炎帝有天下以傳黃帝。黃帝於是上事天，下治地。故少昊治西方，蚩尤佐之，使主金。”<sup>③</sup>這與前述蓐收居於西方且主金，確實相同。不過它們二者的職守是不同的：蓐收重在完成北方傳統的昊天上帝罰惡的使命，而蚩尤的使命則是替南方傳統的太一天帝驅邪逐鬼，安鎮塚墓。前述句芒、蓐收的天使神格在西漢末期就逐漸喪失，轉而讓位

---

① 此據《漢魏叢書》，頁 697b—c。關於“角觝”和“蚩尤戲”，參見 M. Loewe, “The Chüeh-ti Games: A Re-enactment of the Battle between Chih-yu and Hsüan-yüan?” 1990; *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, University of Cambridge Press, 1994; Taipei, 1996, pp. 236—248. Mark E. Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*, pp. 158—160, 187—190.

② 楊寬說“蚩尤之傳說與蓐收之神話實最相類。”見《古史辨》七冊上編，206—207 頁。但未見進一步說明。

③ 此據樂祖謀點校《越絕書》，上海古籍出版社，1985 年，30 頁。



給新興的東王公、西王母信仰。蚩尤在這一分際之前,似乎也還不具有天上帝君使者之類的神格。孫作雲認為古代蚩尤部族為蛇圖騰部落,也就是把蚩尤原型定為蛇。段寶林認為蚩尤部族是牛圖騰,王孝廉則有綜合兩說的新說,但都難以與漢代蚩尤像的虎形相對應,故不取<sup>①</sup>。本書更傾向從楚地太一之下的群神中尋找漢代天帝使者蚩尤的蹤跡。

李家浩在研究長沙馬王堆漢墓出土的《太一避兵圖》中“武弟子等四神題字”時,將位於中間“大”字型神物下方右內側的一神題字釋讀為“我虬裘,弓矢毋敢來。”並把它與蚩尤聯繫起來,認為“虬裘”即“蚩尤”的聲轉。從圖像上看,虬裘身穿豎斑紋衣服,跟

---

<sup>①</sup> 孫作雲《蚩尤考》,《中和月刊》2卷4期,1941年4月,27—50頁;5期,1941年5月,36—58頁。段寶林《蚩尤考》,《民族文學研究》,1998年4期,10—17頁。王孝廉認為:蚩尤原型是一條赤蛇,逐漸演化為人面蛇身、雙頭、龜足牛蹄、頭上長角的牛鬼蛇神,再逐漸神聖化為紅冠紫衣的半人半獸的苗民之神,最後再人格化為銅頭鐵額、鬚如劍戟、獸身人語的神武勇士。這是蚩尤神相的演變以及在南方成為黎苗君主的過程,也是神話中諸神由純動物到半人半獸,最後被人格化為人神的一個樣板例子。見其前揭書《嶺南關雪》,223頁。此說將不同時代、不同地域的不同蚩尤形象統合在一條順時性的線索上,還缺乏嚴格的文本批判的基礎。本書於認為:同一個蚩尤神在各個時代和各地人們心目中有不同的形象。

它右側的神所穿圓斑紋豹皮衣服比較，應該是虎皮<sup>①</sup>。這與前引張衡《西京賦》中“奮鬣被般”的蚩尤形象的確相近，故有一定的可信度。不過，此舉雖然直接替我們在楚地“太一”之下的群神中找到了漢代“天帝使者”蚩尤的原型，但由於對馬王堆《太一出行圖》的圖像和文字釋讀都還頗有爭議，故對這個證據應持謹慎的態度。

如果將漢墓中的“天帝”比定為由楚地太一神轉化來的那個天帝，而太一稱“天帝”的時間也不會早於西漢末年。隨着虎形的蓐收退出“天使”行列，隨着太一天帝的崛起，一個類似蓐收的虎形厲神重新出現在天帝的麾下，這就是蚩尤。太一從源頭上講應該是楚地信仰最高神，而蚩尤最早也是南方民族的首領，並且楚文化中常見虎的造型或母題，楚文化也存在虎圖騰崇拜的痕跡<sup>②</sup>，因而虎形神靈在楚文化中相當普遍。蚩尤的虎形除了取虎的威猛象徵義外，也許還有其來自楚文化的因素。前述在山東和山西地區信仰中的蚩尤形象都不太一樣，有的是牛蹄且頭生角，顯然是牛形；有的則是龜足蛇首。蚩尤的虎形則較多出現在東漢時期山東地區，這既是因為齊楚文化彼此交融很深，也因為民間信仰認為虎或虎形神靈可以驅除惡鬼。如緯書《春秋元命包》說：“蚩尤，虎捲

---

① 李家浩《論〈太一避兵圖〉》，《國學研究》1卷，北京大學出版社，1993年，277—292頁。將《太一避兵圖》中間上方的神像比定為太一是被很多學者接受的看法，但李建毛、胡文輝認為這並非太一而是社神，其原型是大禹。見胡文輝《中國早期方術與文獻叢考》，153—154頁。李零對此的解釋是：“社”字是指太一居中宮，當土位。見《考古發現與神話傳說》，123頁。不過，戰國與漢代太一神像的差別較大，是個不爭的事實，在未有合理解釋之前，還有進一步比定的空間。

② 蕭兵《楚辭文化》，北京：中國社會科學出版社，1990年，346頁。

威文，立兵。”<sup>①</sup>《論衡·訂鬼》說：

《山海經》又曰滄海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝間東北曰鬼門，萬鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰鬱壘，主閱領萬鬼。惡害之鬼，執以葦索，而以食虎。於是黃帝乃作禮以時驅之，立大桃人，門戶畫神荼、鬱壘與虎，懸葦索以禦<sup>②</sup>。

《風俗通義》云：

虎者，陽物，百獸之長也，能執搏挫銳，噬食鬼魅，今人卒得惡悟，燒虎皮飲之，擊其爪，亦能辟惡，此其驗也。

墓上樹柏，路頭石虎。《周禮》：‘方相氏，葬日入壙，馭魍象。’魍象好食亡者肝腦，人家不能常令方相立於墓側以禁禦之，而魍象畏虎與柏，故墓前立虎與柏<sup>③</sup>。

大概因為有虎可以噬食鬼魅的傳說，故民間信仰中的蚩尤是駭人的虎形。看來，畫虎、燒虎皮、在墓前立石虎以驅邪禦凶，已是漢代習俗。蚩尤原本就有披虎皮的特點，而虎所噬食的鬼魅又多在墓葬之中，故蚩尤能夠成為虎形的“天帝使者”出現在漢墓中。

Lydia Thompson 注意到漢代太一神的形象與蚩尤頗有相通之處，他們都是威武的戰神形象，都持兵器或由周圍的神靈持兵，都

① 《緯書集成》，596 頁。

② 《論衡校釋》，938—939 頁。今本《山海經》脫此文。《風俗通義》卷八《祀典》引作出“《黃帝書》”，見《風俗通義校注》，367 頁。亦見於蔡邕《獨斷》、《後漢書·禮儀志》劉昭注、《史記·五帝本紀》裴駟《集解》等。但裴駟《集解》“黃帝”作“天帝”。《河圖括地象》與此近似的記載中，“虎”被“金雞”代替了，見《緯書集成》，1098 頁。

③ 《風俗通義校注》，368、574 頁。

有風伯、雨師等純粹的動物型神靈輔佐。不過，這種認定的前提還是以戰國時大字型神物作為太一神像。而神靈張開雙臂，分開雙腿的形象，應該是最普遍的一種表現方式，似乎不能說大字型就是太一神的獨具特徵，其他神靈如果四肢開張就也是從太一神沿襲而來的。從戰國至西漢的太一神和東漢的蚩尤之間圖像上的變遷，似乎還是暗示了蚩尤就是太一在人世間的代表<sup>①</sup>。前已述太一在東漢就是民間信仰中的天帝，因此蚩尤作為太一的代表，也就是民間信仰中的天帝使者。

蚩尤是黃帝的輔相之一，其本身的形象已經令人生畏；又是曾被黃帝殘殺過的戰敗者，其慘酷的下場也平添了與之相隨的恐怖氣氛。蚩尤的形象雖然可怕，但真正對其恐懼的應是邪鬼惡靈們。蚩尤本無迎奉死人昇天的職能，它出現在墓中，一般是起到鎮護死者、利祐生人的作用。蚩尤能夠起到對惡鬼震懾作用的觀念，也許還與緯書《龍魚河圖》所反映的觀念有關，其云：

黃帝攝政前，有蚩尤兄弟八十一人，並獸身人語，銅頭鐵額，食沙、石子，造立兵仗刀戟大弩，威振天下。……蚩尤沒後，天下復擾亂不寧。黃帝遂畫蚩尤形象，以威天下。天下咸謂蚩尤不死，八方萬邦，皆為殄伏<sup>②</sup>。

可見，銅頭鐵額、善作兵，到漢代又身披虎皮的蚩尤，僅以畫像就可威伏天下，當然有足夠的威嚴震懾墓中的邪鬼。有學者認為黃帝就是漢代墓葬中的天帝，從前述吐魯番符籙中“黃天帝神”的稱呼來看，似乎也不能完全排除這種可能。不過，在漢代，出現在鎮墓

① Thompson 前揭文 2001, 275—277 頁。

② 《緯書集成》，1149 頁。

文中的黃帝或黃神，其告墓的口吻與天帝使者和天帝神師無異，應該反映其神格地位與天帝使者相似，因而很難說黃帝就是最高的天帝。在某些傳說中，蚩尤是黃帝的手下，但如果蚩尤和黃帝共有一個更高的天帝（如太一），則蚩尤就不僅是“黃帝使者”，自然也會被當作“天帝使者”來看待。

漢墓中的蚩尤除了是“天帝使者”外，還具有其他多種神格。如 Lydia Thompson 指出，山東平陰孟莊漢墓的蚩尤神除了要驅除墓葬不潔以保持清淨外，還充當了農業生產和人口增殖的保護神<sup>①</sup>。而早在西漢中期的《春秋繁露·求雨》裏，就有夏求雨，要在邑南門外築壇，祭祀蚩尤神之說<sup>②</sup>。這應該也是在國家承認的禮儀制度之中。由此顯示了蚩尤神不僅是戰神，也與民衆的日常生活息息相關。可見，漢代，特別是東漢時期的蚩尤，除了戰神、天帝使者之外，還兼具多種神格特徵。而蚩尤在漢代民間信仰中所承擔的職能，大都是從現存先秦兩漢文獻典籍中難以找到根據的，說明蚩尤在民間的這些職能也許並不全都能夠被當時的正統意識形態和文化精英階層所認同。但蚩尤的多重神格在東漢民間的勃興，表明原來被周秦傳統視為“反義倍宗”、亂臣賊子和不雅馴的南方神獸蚩尤，逐漸被上層統治者之外的廣大民衆所接受。蚩尤與太一這兩個儒家禮樂文化之外的神靈在東漢時期的流行，也許

① Thompson 前揭文，277—282 頁。並參 Mark E. Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*, pp. 183—200 描述了漢代蚩尤的多種神格和職能：他是無敵的戰神，又是一隻神獸；不僅是墓中的守護神，還是歲末蜡祭的主角；在墓中以虎或熊的形象出現；長着角和蹄，披着獸皮來驅邪。

② 見蘇輿撰、鍾哲點校《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992 年，431 頁。

的確從一個側面反映了東漢中期開始，中央政府的權威，以及從西漢後期開始得勢的儒家正統思想的影響力在民間不斷下降，從而無力控制帶有楚地文化特色的古老信仰在民間重興的現實。

此外，直到南北朝時代，天帝使者蚩尤仍然扮演震懾邪鬼和勇猛無畏的角色。如《搜神記》載丹陽道士謝非，為震懾鬼怪而對廟中鬼魅自稱是“天帝使者”<sup>①</sup>。而傳說姚萇臨死前曾夢見“(苻)堅將天帝使者，勒兵馳入萇營，以矛刺萇，正中其陰，萇驚覺，陰腫痛，明日遂死。”<sup>②</sup>其時苻堅已死，則祇能是苻堅的鬼魂帶着天帝使者衝入姚萇營中，此天帝使者一定也是個勇猛善戰的神物，而非凡人。

### 三、蚩尤與方相

索安認同林巳奈夫關於漢代“天帝使者”形象之考訂後，認為沂南漢墓中的天帝使者蚩尤扮演了漢代方相氏的角色<sup>③</sup>。學術界

---

① 《搜神記》卷十九“謝非”條，見233頁。

② 此事見於祖沖之《述異記》和《晉書·姚萇載記》。此據魯迅《古小說鉤沉》中的祖沖之《述異記》輯本，而《晉書》內容略詳於此，但“天帝使者”作“天官使者”，非是。見《晉書》2972頁。

③ 索安前揭文1987,34—37頁；《法國漢學》7輯,127—128頁。

也有認為蚩尤即方相氏，甚至說蚩尤是最古老的、漢代最大的方相氏<sup>①</sup>。Lydia Thompson 的新作也通過分析沂南漢墓中具有敘述性連續圖景的天帝使者蚩尤圖像，認為墓中上室牆壁上描繪了方士頭戴蚩尤的面具，進行清除墓中四隅的儀式<sup>②</sup>。那麼，天帝使者蚩尤與方相氏究竟是否可以等同？二者在墓葬儀式中各有怎樣的職能？

### 1、儒家古禮與王朝儀典中的方相氏

“方相氏”屬於儒家古禮，最早見於《周禮·夏官·司馬》：

方相氏狂夫四人。

方相氏掌蒙熊皮，黃金四目，玄衣朱裳，執戈揚盾，帥百隸而時難，以索室毆疫。大喪，先柩；及墓，入壙，以戈擊四隅，毆方良<sup>③</sup>。

這裏指明方相氏主要有兩種職能，其一是在“時難”，即歲時大儺之際，要“索室毆疫”；其二是在喪葬儀式中作為送葬隊伍的先導，

---

① 把蚩尤等同於方相氏，在研究古儺的學者中是常見的觀點。如陳多《古儺略考》，《中國儺文化論文選》，貴陽：貴州民族出版社，1989年，85—87頁。周華斌《中原儺戲源流》，庋修明主編《儺文化與藝術》，貴陽：貴州人民出版社，1993年，58—60頁。孫作雲《敦煌畫中的神怪畫》，《考古》1960年6期，31頁；《孫作雲文集》4卷《美術考古與民俗研究》，298頁說山東嘉祥武氏祠中“執五兵”者為打鬼的方相氏。

② Lydia Thompson 前揭文，2001，265—268頁。Mark E. Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*, p. 191 雖然沒有提及方相氏，但也是將此蚩尤的作用等同於《周禮》所記的方相了。

③ 《十三經注疏》，頁831c、851a—b。蕭兵認為在甲骨文中就有“方相”，見氏著《儺蜡之風——長江流域宗教戲劇文化》，109—111頁。

並在入壙之前，先進入墓室中，打擊四壁以驅除方良。

先看第一種職能，即方相氏在儺儀中的角色。上引文之後，鄭玄注云：“方相，猶言放想，可畏怖之貌。”又說“蒙，冒也。冒熊皮者，以驚毆疫癘之鬼，如今魃頭也。時難四時，作方相氏，以難卻兇惡也。《月令·季冬》：命國難，索廋也。難，注同毆。”《周禮·春官·占夢》云：“遂令使難毆疫。”鄭玄注云：“令，令方相氏也。難，謂執兵以有難卻也。難或爲儺。”<sup>①</sup>依鄭玄注，方相氏身披熊皮、手執兵器，是爲了以令人驚怖的面貌驚嚇驅趕疫癘之鬼。而“難”即“毆”，亦即所謂的“儺”。段玉裁注《說文》“儺”字云：“按此字之本義也，其毆疫字，本作難。自假儺爲毆疫字，而儺之本義廢矣。”<sup>②</sup>難、儺二字相通，又有敵、除、卻之義。魃頭，是醜陋的面具，逐疫時要有人頭戴魃頭，用意也與蒙熊皮相同，都是爲了驚嚇和驅趕疫癘。《周禮》所記方相氏狂夫四人，因是執兵的武夫，故爲司馬屬官。在舉行毆疫儀式時，一定是由人來戴着面具、身披熊皮來假扮方相氏，進行驅趕鬼怪的活動。

爲何要舉行毆疫的儺儀？方相氏主要驅逐哪些疫鬼？《周禮·夏官·司馬》賈公彥疏接着鄭玄注云：

云“時儺四時”者，按《月令》，惟有三時難。是以《月令·季春》云：“命國儺”。以季春日歷大梁，有大陵積尸之氣，與民爲厲，命有國者儺。《仲秋》云：“天子乃難。”時斗建酉，亦有大陵積尸之氣，此月儺，陽氣。陽氣至此不止，害將及人。惟天子得儺，諸侯亦不得。《季冬》云：“乃命有司，大儺。”言

① 《十三經注疏》，頁 808a—b。

② 《說文解字段注》，391 頁。



大，則及民庶亦儺。惟有此三時儺。鄭云“四時”者，雖三時亦得云四時，總言之也。若然，此經所儺，據十二月大儺而言，是以鄭引《季冬》為證也。《鄉黨》：“鄉人儺”，《郊特牲》云：“鄉人揚。”亦皆據十二月民庶得儺而言也<sup>①</sup>。

賈公彥這段話還需要徵引相關文獻纔能解釋清楚。首先是《禮記·月令·季春》云：“命國難，九門磔攘，以畢春氣。”鄭玄注曰：“此難，難陰氣也。陰寒至此不止，害將及人。所以及人者，陰氣右行。此月之中，日行歷昴，昴有大陵積尸之氣。氣佚則厲鬼隨而出行。命方相氏帥百隸，索室毆疫以逐之。又磔牲以攘於四方之神，所以畢止其災也。”孔穎達疏云：“以季春恐有難陽氣之嫌，故云難，難陰氣也。云‘陰氣右行，此月之中，日行歷昴，昴有大陵積尸之氣’者，天氣左轉，故斗建左行，謂之陽氣。日月右行，日月比天為陰，故云‘陰氣右行’。以此月之初，日在於胃，此月之中，從胃歷昴。云‘有大陵積尸’者，《元命包》云：‘大陵主尸’。熊氏引《石氏星經》：‘大陵八星，在胃北，主死喪。’”<sup>②</sup>大陵即太陵，屬胃宿，共八星，主大喪。是云季春之月（三月），太陽從胃宿運行至昴宿，會有導致厲鬼的大陵積尸之氣，因而要命方相氏驅逐疫鬼。

《禮記·月令·仲秋》云：“天子乃難，以達秋氣。”鄭玄注云：“此難，難陽氣也。陽暑至此不衰，害亦將及人。所以及人者，陽氣左行。此月宿直昴畢，昴畢亦得大陵積尸之氣。氣佚，則厲鬼亦隨而出行。於是亦命方相氏帥百隸而難之。”孔穎達疏略云：“季冬及季春，難皆難陰氣也。恐此亦難陰氣。故云‘難陽氣’，言陽

① 《十三經注疏》，頁 851b。

② 《十三經注疏》，頁 1364b。

氣至此不衰，害亦將及人也。秋涼之後，陽氣應退，至此不退，是涼反熱。故害及於人。云‘亦將及人者’，亦謂對季春言。季春之時，陰氣右行，日在昴畢之間，得大陵積尸之氣，故爲災。今此月陽氣左行，至於昴畢，亦得大陵積尸之氣，故云‘亦將及人’。云‘氣佚，則厲鬼隨而出行’者，大陵既爲積尸，秋時又得陽氣增益疾病，應氣相感，故厲鬼隨而出行。熊氏云：唯天子諸侯有國爲難。此云天子乃難，唯天子得難，以其難陽氣。陽是君象，則諸侯以下不得難陽氣也。”<sup>①</sup>是云此月（八月）太陽運行至昴宿和畢宿，亦得大陵積尸之氣，故亦需方相氏驅鬼逐疫。

《禮記·月令·季冬》云：“命有司，大難，旁磔，出土牛以送寒氣。”鄭玄注云：“此難，難陰氣也。難陰，始於此者，陰氣右行，此月之中，日歷虛危。虛危有墳墓四司之氣，爲厲鬼，將隨強陰出害人也。旁磔於四方之門。磔，攘也。出，猶作也。土牛者，丑爲牛，牛可牽止也。送，猶畢也。”孔穎達疏云：“此月之時，命有司之官，大爲難祭。今難去陰氣。言大者，以季春唯國家之難，仲秋唯天子之難，此則下及庶人。故云大難。”<sup>②</sup>是云十二月時，太陽運行至虛宿和危宿，又會有墳墓四司之氣化爲厲鬼害人，因而也要命方相氏驅逐疫鬼。雖然鄭玄說要“時難四時”，但《月令》祇有這三次舉行儺儀的記載。而這三次儺儀是略有區別的：三月爲國家之儺，八月爲天子之儺，十二月纔是全民的大儺。可見按照儒家禮典，每年三次的儺儀，主要是主政者爲了防備大陵積尸之氣和墳墓四司之氣

① 《十三經注疏》，頁 1374a—b。

② 《十三經注疏》，頁 1383c。“命有司大儺，旁磔，出土牛以送寒氣。”是《月令》襲自《呂氏春秋·季冬紀》之文。

化爲疫鬼危害人民而舉行的驅除疫鬼、保護生民的國家正典。

賈公彥疏還提到早在《論語》中就有鄉人舉行儺活動的記載，即《論語·鄉黨》云：“鄉人儺，朝服而立於阼階。”何晏《集解》云：“孔曰：儺，驅逐疫鬼，恐驚先祖，故朝服而立於廟之阼階。”<sup>①</sup>而《禮記·郊特牲》也引述《論語》這段話云：“鄉人禘。孔子朝服立於阼，存室神也。”鄭玄注：“禘，強鬼也。謂時儺，索室馭疫，逐強鬼也。禘，或爲獻，或爲儺。”陸德明《釋音》云：“禘，音傷，鬼名也。”<sup>②</sup>歷代注家還強調《論語》中的“鄉人儺”一定是在十二月舉行的全民大儺，因爲三月和八月那兩次是不能由民衆自己舉行的，以此突出儺儀在國家典禮中的嚴肅性和正統性。故知從先秦以降，就有以驅逐邪鬼爲主要目的的儺儀，而作爲政府職官的方相氏，是這一古老傳統儀式中的執行者和主持者。

關於“儺”，一般認爲在殷商時代已經出現，是一種驅逐疫鬼的巫術活動，以頭戴面具爲主要特徵。本來，研究儺儀的學者基本認可儺起源於中原地區，但近年來又有兩種不同的看法提出<sup>③</sup>。首先是林河認爲“儺”的本義是一種名叫儺的神鳥，後來代指崇拜這種神鳥的民族及其原始宗教活動，並將儺文化的根源歸於距今一萬年前長江流域的農業民族<sup>④</sup>。這種意見將古來所有對“儺”的

① 《十三經注疏》，頁 2495c。

② 《十三經注疏》，頁 1448c。

③ 參見劉錫誠《象徵——對一種民間文化模式的考察》，北京：學苑出版社，2002 年，279—316 頁。

④ 見林河《儺史——中國儺文化概論》，臺北：東大圖書公司，1994 年。同氏《古儺尋蹤》，長沙：湖南美術出版社，1997 年。同氏《中國巫儺史》，廣州：花城出版社，2001 年等論著。

解釋都當作次生之義，而把一種缺乏文獻根據的假想當作“儺”的本義，可能太過縱容自己的引申和聯想。同時，此說過分突出了儺儀的南方起源，較難解釋為何在先秦時代儺儀就成為中原儒家所認可的國家正統禮儀之一。其次，蕭兵認為“儺”原本是西北鬼戎集團祭祀晴神或驅除旱魃的雨旱之祭，最早是扮演猿猴圖騰神來驅逐方良的<sup>①</sup>。雖然蕭氏明確批評中原說，但即便將儺追根於西北部族，也無礙於其源出北方的判斷。事實上，在西北部族與中原部族相互融匯的歷史背景下，很難分清誰為本源，誰為末流。但本書不擬陷入“儺”字來源的討論，僅依據先秦以降傳世文獻中對“儺”字有據可查的記載，來說明方相氏與儺儀的關係。

承擔這種歲時逐疫驅鬼職能的方相氏以及這樣的儺儀，從漢至唐一直是正統王朝祭禮的一部分。如《後漢書·禮儀志》載：

先臘一日，大儺，謂之逐疫。其儀：選中黃門子弟年十歲以上，十二以下，百二十人為侏子。皆赤幘阜製，執大鼗。方相氏黃金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，執戈揚盾。十二獸有衣毛角。中黃門行之，冗從仆射將之，以逐惡鬼於禁中。夜漏上水，朝臣會，侍中、尚書、御史、謁者、虎賁、羽林郎將執事，皆赤幘陞衛。乘輿御前殿。黃門令奏曰：“侏子備，請逐疫。”於是中黃門倡，侏子和，曰：“甲作食殂，沸胃食虎（虐），雄伯食魅，騰簡食不祥，攬諸食咎，伯奇食夢，強梁、祖明共食磔死寄生，委隨食觀，錯斷食巨，窮奇、騰根共食蠱。凡使十二神追惡凶，赫女軀，拉女幹，節解女肉，抽女肺腸。女不急去，後者為糧！”因作方相與十二獸儺。嚙呼，周遍前後省三過，持炬火，

① 蕭兵《儺蜡之風——長江流域宗教戲劇文化》，120—183 頁。

送疫出端門；門外驪騎傳炬出宮，司馬闕門門外五營騎士傳火棄雒水中。百官官府各以木面獸能為儺人師訖，設桃梗、鬱橦、葦茭畢，執事陞者罷。葦戟、桃杖以賜公、卿、將軍、特侯、諸侯云<sup>①</sup>。

這是描繪東漢皇宮中舉行十二月七日大儺的情形。可知漢代所謂“大儺”，就是逐疫之儀。當時方相氏的裝扮仍同於《周禮》所記，但方相氏不是單獨承擔逐疫之任。儺儀中的人們帶着不同的面具，分別扮演方相氏及其所率領的甲作、𪚩胃等十二神獸，還有持鼓的百二十個小童。逐疫儺儀開始，由中黃門領唱，童子唱和，歌辭是威嚇疫鬼速速離去，並伴有方相與十二獸的舞蹈。如此三番，以騎士將象徵疫鬼的火炬送出宮門，再傳出司馬闕門，將火炬投入雒水，以示斷絕疫鬼復來的道路。皇宮之後，百官官府再施以驅逐之儀。描寫類似場面的還有張衡的《東京賦》：

爾乃卒歲大儺，毆除群厲。方相秉鉞，巫覡操茷。侖子萬童，丹首玄製。桃弧棘矢，所發無臬。飛礫雨散，剛瘡必斃。煌火馳而星流，逐赤疫於四裔。然後凌天池，絕飛梁，捎魑魅，斲獮狂，斬蜚蛇，腦方良，囚耕父於清泠，溺女魃於神潢，殘夔魑與罔像，殪野仲而殲遊光。八靈爲之震懼，況魑蜮與畢方。度朔作梗，守以鬱壘；神荼副焉，對操索葦<sup>②</sup>。

這樣的傳統到北朝、隋唐時期的國家禮典中還在遵循，詳見《隋書·禮儀志》、《唐六典》、《通典·軍禮》、《新唐書·禮樂志》、《百官

① 《後漢書·禮儀志》中，3127—3128 頁。

② 《文選》卷三，63 頁。並參《全漢賦》，444 頁。

志》的相關記載<sup>①</sup>。

方相氏第二種職能，主要體現在喪葬儀式中。首先是作為送葬隊伍的前導，即《周禮》所言的“大喪，先柩。”賈公彥疏云：“喪所多有凶邪，故使之導也。”《後漢書·禮儀志》載天子大喪時云：

太仆駕四輪駟為賓車，大練為屋幙。中黃門、虎賁各二十人執紼。司空擇土造穿，太史卜日。謁者二人，中謁者僕射、中謁者副將作，油緹帳以覆坑。方石治黃腸題湊、便房，如禮。大駕，大僕御。方相氏黃金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，執戈揚楯，立乘四馬先驅<sup>②</sup>。

這是說天子葬事時，專職官員自然是各有所職。而方相氏仍然如同其在驅鬼儺儀上的打扮，這副裝扮的目的還是為了驅逐邪鬼。在沒有人壙之前，方相充當的是送葬隊伍的前驅。漢末，曹丕為亡父曹操所作的策文中說到“鹵簿既整，三官駢羅。前驅建旗，方相執戈”<sup>③</sup>，就是說方相執戈在送葬隊伍的前面。而在漢魏晉時期太后、后妃一級的喪禮上，同樣也要以方相為前驅。如丁孚《漢儀》載：永平七年（64）陰太后崩，“太后魂車，鸞路，青羽蓋，駟馬，龍旂

① 《隋書》卷八《禮儀志》三，168—169 頁。《唐六典》卷十四《太常寺·太卜署》，北京：中華書局點校本，1992 年，413—414 頁。《通典》卷七八《禮》三八《沿革》三八《軍禮》三，中華書局點校本，1988 年，2123—2126 頁；同書卷一三三《禮》九三《開元禮纂類》二八《軍禮》二，3420—3422 頁。《新唐書》卷十六《禮樂志》六，392—393 頁；卷四十八《百官志》三，1246 頁。而《舊唐書》卷二十四《禮儀志》四和卷四十四《職官志》三都提到了歲中大儺，但未提及方相。

② 《後漢書志》第六《禮儀》下，3144 頁；亦可參卷九《獻帝紀》注引《續漢書》，391 頁，文字略有不同。

③ 《藝文類聚》卷一三《帝王部》，242 頁。

九旒，前有方相，鳳皇車。”<sup>①</sup>及至西晉時左芬爲晉武帝元楊皇后所作的誄文中講到“方相伋伋，旌旒翩翩”<sup>②</sup>，也是在說方相作爲送葬隊伍的前驅。這樣的規定在隋唐時代的凶禮中也依然存在<sup>③</sup>。

其次，當方相引領的送葬隊伍到達墓地後，方相要先進入墓室進行一番驅鬼儀式，即《周禮》所言的“入壙，以戈擊四隅，馭方良。”鄭玄注云：“壙，穿地中也。方良，罔兩也。天子之槨，柏黃腸爲裏，而表以石焉。《國語》曰：木石之怪，夔、罔兩。”<sup>④</sup>是云墓葬中的棺槨用木石製成，而木石的鬼怪就是夔和罔兩（即方良），故方相氏入壙要驅趕方良。關於方相、方良與罔兩，孫作雲認爲方相氏蒙熊皮是源於以熊爲圖騰的黃帝部族<sup>⑤</sup>，而蕭兵認爲漢代文獻中方相氏不僅蒙熊皮，也蒙虎皮，僅從所蒙獸皮上不能遽斷方相氏來源於熊圖騰。蕭兵提出方良與罔兩都是指一種山精或山鬼，原型是山魃之類的猿猴。而方相、方良本是一物，最初同指圖騰神猴，後因族團分化衝突，方相被尊爲神物，由巫酋來扮演；方良則異化爲惡獸，由方相來驅逐<sup>⑥</sup>。此說較好解釋了方良與罔兩的來歷，但方相氏如何從猿猴變爲熊或虎，這其間還有未通之處。

① 《後漢書志》第六《禮儀》下，3151 頁。並見《通典》卷六五《禮》二五《沿革》二五引應劭《漢官儀》，1819 頁；同書卷七九《禮》三九《沿革》三九，2141 頁。

② 《晉書》卷三十一《后妃》上，960 頁。

③ 《通典》卷七九《禮》三九《沿革》三九，2137、2143 頁。《新唐書》卷二十《禮樂志》十，452 頁。

④ 《十三經注疏》，頁 851b。

⑤ 孫作雲《詩經與周代社會研究》，北京：中華書局，1966 年，11 頁。

⑥ 蕭兵《儼蜡之風》，155—159 頁。關於方相與方良相通，原本都鬼怪之說，其書 167—178 頁還介紹了多位學者的相關論述。

值得注意的是，從漢至隋唐的國家禮儀正典中，方相氏無論是在儺儀還是在喪儀上，都是蒙熊皮的。前文已述張衡《西京賦》提到的“蚩尤秉鉞，奮鬣被般”，並非描繪儺儀上的方相氏，而是描寫天子儀仗隊的武士。此外，祇有東漢初光武帝時人衛宏《漢舊儀》的一條佚文，記載方相氏是“蒙虎皮”的<sup>①</sup>。《漢舊儀》的這條佚文很可能祇是孤證，再加上《西京賦》中披虎皮的其實並非作為方相氏的蚩尤，而歷代方相氏都以蒙熊皮為其特色，似不存在既可蒙熊皮，又可蒙虎皮的情況。所以，孫作雲認為方相氏來自熊圖騰部族的說法還是值得重視的。以熊為原型的方相氏，很可能是從古代北方中原部族的巫覡傳統發展而來，與前述以虎為原型的蚩尤來自南方傳統是有所區別的。

## 2、方相氏的變異

前引漢唐儒家對禮經的注疏中認為方相氏所要驅逐的疫鬼，主要來自天上星宿的疫氣所化之鬼，這恐怕祇是鄭玄那樣的大儒所津津樂道的天人相應的宇宙論。而漢代民間信仰顯然未必全盤接受這樣深奧複雜的理由。其實漢代民間流傳的關於疫鬼來歷的傳說更為直接和生動。前述衛宏《漢舊儀》中記載：

顓頊氏有三子，生而亡去為疫鬼。一居江水，是為虎（虐

---

① 《漢舊儀》主要記載西漢時的儀禮制度，原書已佚，今有孫星衍輯《漢官六種》所收。然細繹各處引文，祇有《文選》卷三，張衡《東京賦》李善注，63 頁言及方相氏“蒙虎皮”。其他如《後漢書志》第五《禮儀》中，劉昭注補引，3128 頁；《通典》卷七八《禮》三八《沿革》三八《軍禮》三，2123 頁；《太平御覽》卷二六《時序部》一一《冬》上，123 頁等處的引文都沒有涉及方相氏蒙何種獸皮，故李善注引《漢舊儀》方相氏蒙虎皮，應是孤證。



鬼)；一居若水，是為罔兩蜮鬼；一居人宮室區隅，善驚人小兒。方相帥百隸及童女(子)，以桃弧、棘矢、土鼓，鼓且射之，以赤丸、五穀播灑之<sup>①</sup>。

此段材料在《論衡·訂鬼篇》中稱引自“禮”，而《太平御覽》、《路史》等作引自“禮緯”，應即兩漢之際產生的讖緯文獻<sup>②</sup>。可知《漢舊儀》和《論衡》的相關記載都應是根據讖緯文獻而來的。此外，在《文選·東京賦》注、蔡邕《獨斷》、干寶《搜神記》等書中也有這個傳說的相似版本<sup>③</sup>。這一傳說，可能比在天道運行、天人相應的理論框架下解說疫鬼的產生，更能貼近民衆的心理。於是又會產生新的問題：如果民間認為疫鬼已經深入到宮室區隅，時常驚嚇小兒的地步，就不可能嚴格遵守祇有十二月七日纔能全民大儺的禮儀規定，應該是隨時有需要就會請方相氏來毆疫逐鬼。所以，民間流傳的顓頊三子為疫鬼之說，必然會對儒家禮儀每年三次的儺儀規定造成一定的衝擊。其結果就是國家祀典中的方相氏繼續沿襲周禮，一直到隋唐仍然如此。而民間對逐疫方相的需求會使得方相氏——也許是其他可以承擔方相氏職能的逐疫者，越來越民間化和平民化。或者說，當疫鬼並不祇在一年中固定的三個月出現時，毆疫逐鬼的方相就無可避免地要從王朝禮典中走向民間。

① 劉昭注補《後漢書志》第五《禮儀》中，3128 頁。

② 《論衡校釋》卷二十二《訂鬼篇》，935 頁。並見同書卷二十五《解除篇》，1043 頁。然此“禮緯”應為《禮稽命微》，而非《禮緯》，見《緯書集成》，512 頁。

③ 其中，“虐”字很容易訛為“虎”字，應以“虐”字為是。關於漢代虐鬼觀念的分析，參見范家偉《漢唐時期道教與虐鬼說》，《華林》2 卷，北京：中華書局，2002 年，283—304 頁，

而民間的歲末儺儀也從最初的驅逐疫鬼，逐漸衍生出了送舊迎新之意。從漢至唐，歷代王朝所傳承的那套歲末大儺之儀，越來越祇有象徵意義了。例如，在唐末五代宋初的敦煌地區，歲末儺儀中已經不見了方相氏，其在儺儀中的職位被鍾馗所取代了<sup>①</sup>。宋代雖然宮廷也舉行大儺儀，但與漢唐時代相比，已經大相徑庭。宋以後，儺祭之風在中原地區逐漸衰微乃至失傳，反而是在邊遠山區的採集和農耕少數民族和部分漢族中得以保存和傳承下來<sup>②</sup>。

以上所論還祇是方相在民間儺儀中的角色，其在民間喪儀中的角色也逐漸掙脫了儒家古禮的束縛。首先，方相原本是由人戴着面具扮演驅邪的神靈，作為送葬隊伍的先導。但最晚到北朝時，方相已經成為喪事活動中的一個專職人員，甚至變成一種職業。《魏書·刁冲傳》載：

先是，冲曾祖雍作《行孝論》以誡子孫，稱：“古之葬者，衣之以薪，不封不樹；後世聖人，易之棺槨。其有生則不能致養，死則厚葬過度。及於末世，至蘧蔭裹屍，僇而葬者。確而為論，並非折衷。既知二者之失，豈宜同之。當令所存者棺厚不過三寸，高不過三尺，弗用繒綵，斂以時服。輜車止用白布為

---

① 艾麗白(Danielle Eliasberg)《敦煌寫本中的“大儺”儀禮》，1984年初刊，此據耿昇中譯文，載《法國學者敦煌學論文選萃》，257—271頁。並參李正宇《敦煌儺散論》，《敦煌研究》1993年2期，111—122頁。姜伯勤《沙州儺禮考》，1995年初刊，此據氏著《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，北京：中國社會科學出版社，1996年，459—476頁。

② 劉錫誠前揭書《象徵》，289頁。

幔，不加畫飾，名為清素車。又去挽歌、方相，並盟器雜物。”<sup>①</sup>刁氏祖籍勃海，曾隨晉元帝渡江，後因受劉裕打壓而投奔姚秦，以後入魏。刁雍所論應該是北方喪俗。這裏提到的方相還是指在喪車前的引領者。“盟器”即明器，就是隨葬品。刁雍提倡薄葬，將挽歌、方相和明器雜物一概全免。到北齊時，政府對喪事中使用方相還有明確規定。《隋書·禮儀志》載：

後齊定令，親王、公主、太妃、妃及從三品已上喪者，借白鼓一面，喪畢進輪。王、郡公主、太妃、儀同三司已上及令僕，皆聽立凶門柏歷。三品已上及五等開國，通用方相。四品已下，達於庶人，以魃頭<sup>②</sup>。

關於“凶門柏歷”，詳見清人翟灝《通俗編·儀節》中的解釋。大意即在人剛死之時，立木於庭中，上橫一柏木，如門，叫“重”。橫木下懸一盛着粥的鬲，即“歷”，意謂使死者之神暫時有所依憑。在安葬後再立起木製的神位，使死者之神可以長久依憑。魏晉以降，將“凶門柏歷”置於門外以表喪，與後世的喪事牌樓相似。但此種做法是儒家古禮中所沒有的，因而在南朝曾遭到批評，但至少在北

---

① 《魏書》卷八十四《儒林·刁冲傳》，1858頁；《北史》卷二十六《刁冲傳》，949頁。

② 《隋書》卷八《禮儀志》三，155頁。並見《通典》卷八六《禮》四六《沿革》四六，2326頁。

齊卻是合法合理的。同樣地，南朝似乎也並不在喪禮中使用方相<sup>①</sup>，而北齊則規定三品以上的高官可以在喪事中使用方相。這時的方相也仍然是喪儀先導和入壙驅邪的傳統職能。

北齊天統元年(565)，時為主書加員外郎的樊遜，“行遇輜車，嘸眉下淚，指方相曰：‘何日更相煩君一到？’數日而卒，僱方相送葬，仍前所逢者。”<sup>②</sup>輜車就是喪車。樊遜遇到別人出殯，心有所悲，對引領喪車的方相說：何日我死了還要煩勞您再來。過不幾日，樊遜就去世了。而在樊遜喪事上僱來的方相，正是他前日所遇之人。此故事說明當時方相已經是喪事中的專職人員，而且是可以被人僱請的，當然也可以像刁氏那樣根本不僱請方相，可見方相在民間喪葬中的活動早已不受國家制度所限。當然，此時的方相未必祇有從國家職官下降民間這一個途徑，民間原有的驅邪逐鬼之專職人士，往往是巫覡，因為他們專事操辦喪葬儀式，也許就逐漸地被稱為方相。這可以看作是古老的方相氏在中古時代一種職業化的傾向。

其次，由方相入壙擊鬼的傳統進一步演變，方相最初所具有的神性逐漸地被物化。久而久之，方相本身反而成為明器雜物之一

---

① 至少在傳世文獻中關於南朝禮儀方面的記載，尚未見到喪事中使用方相的規定。《荊楚歲時記》中記載：在傳統的十二月臘日之前舉行大儺之時，當地人改以扮作佛教的金剛力士來逐疫，見王毓榮《荊楚歲時記校注》，臺北：文津出版社，1988年，229—230頁。巫瑞書《南方傳統節日與楚文化》，武漢：湖北教育出版社，1999年，218—219頁則仍以典籍所載的方相大儺來解釋《荊楚歲時記》的臘日風俗。本書不敢輕言南朝絕對不再有方相氏驅邪之傳統，此問題還有待再探。

② 《北史》卷八十三《文苑·樊遜傳》，2790頁。

了。本來，按照儒家禮儀，方相氏入壙以戈擊四隅後，擊鬼的儀式就已結束，方相氏本不必，也無法長留在墓中。但漢代民間爲了長保方相對邪鬼的震懾，又用柏木和石虎以鎮厭。此即《風俗通義》所云：

俗說：凡祭祀先祖，所以求福。方者，興旭；相者，所以威厲鬼，毆罔像；方相欲以驚逐鬼魅。

俗說：亡人魂氣飛揚，故作魍魎頭以存之。言頭體魍魎然，盛大也。或謂魍魎頭為觸壙，殊方語也。

墓上樹柏，路頭石虎。《周禮》：“方相氏，葬日入壙，毆魍魎象。”魍魎象好食亡者肝腦，人家不能常令方相立於墓側以禁禦之；而魍魎象畏虎與柏，故墓前立虎與柏。或說：秦穆公時，陳倉人掘地，得物若羊，將獻之，道逢二童子，謂曰：“此名為蜃，常在地中食人腦，若殺之，以柏東南枝插其首。”由是墓側皆樹柏<sup>①</sup>。

看來漢代民間對方相和魍魎頭的解釋，與鄭玄這樣的大儒的理解有些差異。如方相二字各有所解，魍魎頭是爲了保存亡人的魂氣，這都與前引鄭玄的解釋不同，不過並不妨礙方相氏的職能就是以魍魎頭來驚嚇鬼魅。漢代墳墓上要種柏樹，還要豎立石虎。柏木和石虎的功能都是爲了防範魍魎象在方相氏撤離後還會偷食亡者的肝腦。因此，柏木和石虎就等於是方相氏的替代品。

關於柏木，因其耐久防腐，利於棺內尸身的長久保存，故有身份地位的死者，其棺槨一般要用柏木。《漢書·東方朔傳》云：“柏

<sup>①</sup> 王利器《風俗通義校注》，574 頁。

者，鬼之廷也。”顏師古注云：“言鬼神尚幽闇，故以松柏之樹爲廷府。”<sup>①</sup>上引《風俗通義》佚文卻說用柏樹枝可以殺死在地中食人腦的蠅，則柏木又是魍象和蠅這類邪鬼的剋星。這其實並不矛盾，因爲地下世界由松柏樹建成的廷府，是給那些善良的鬼神們居住生活的地方，不包括方相、柏木和石虎所要驅逐趕殺的方良、魍象和蠅等邪鬼。因此，從唐宋開始的墓葬，還有用柏人代形，或是替死者受謫，或是代生人受注<sup>②</sup>。關於立石虎的原因，已見於前引蚩尤作虎形的解釋，即“虎者，陽物，百獸之長也，能執搏挫銳，噬食鬼魅”云云。總言之，因民間認爲方相氏入壙驅邪祇是一時之計，故又用柏木和石虎來代替方相氏，以求持久地起到震懾邪鬼的作用。

從前引北齊時關於喪事中使用方相的記載來看，方相早已不是政府的職官，而且很有可能已經開始成爲與輜車、旌旗等同列的衆多喪儀物品之一。唐代司儀署掌凶禮之儀式及供喪葬的器具，方相、魍頭與“引、披、鐸、挽歌、纛、帳”等同列<sup>③</sup>。《新唐書》所記凶禮中還有“陳器用”，就要“陳布吉、凶儀仗，方相、誌石、大棺車

---

① 《漢書》卷六十五《東方朔傳》，2845 頁。饒宗頤先生指出：“柏”字應爲“魄”的同音借用字，見《說營魄和魂魄二元觀念及漢初之宇宙生成論》，《中國宗教思想史新頁》，49 頁。

② 參見張勳燎《試論我國南方地區唐宋墓葬出土的道教“柏人俑”和“石真”》，《道家文化研究》7 輯，312—322 頁。漢代墓葬中常以鉛人代替死者和生人，張勳燎認爲用柏人代形，當始於唐中期以後。亦見韓森《宋代的買地券》，《國際宋史研討會論文選集》，140—142 頁。

③ 《唐六典》卷十八《司儀署》，508 頁。

及明器以下，陳於柩車之前。”<sup>①</sup>顯然當時已經把方相作為“器用”了。同樣的情況還見於《唐會要·葬》對元和六年十二月和會昌元年十一月的相關記載<sup>②</sup>。而到宋以後的墓葬專書中，就明確將方相作為埋入墓中的明器之一<sup>③</sup>。

### 3、結論：蚩尤並非方相

至此，可以將方相與蚩尤做一比較。第一，方相氏蒙熊皮，而蚩尤是虎皮，顯示他們的來源不同：一個來自北方的熊圖騰部族，一個來自南方的虎圖騰部族。第二，方相氏執戈揚盾，蚩尤卻持五兵。《禮記·檀弓》說古代的巫祝在君臨臣喪時也是“桃列執戈”的<sup>④</sup>，顯見方相氏與巫祝應該是同一種人。第三，方相氏要由巫者戴着面具來扮演，其主要職能，甚至可以說唯一的職能就是驅邪逐鬼。無論是在國家正典所認可的儺儀和喪儀中，還是在民間日常的驅鬼逐疫活動中，頭戴面具的方相氏祇是爲了驚嚇走邪鬼。而蚩尤在漢代民間信仰中則具有多種神格和神職。第四，在漢代，很可能方相氏幾乎不管墓室封閉後的事情，在葬事結束封壙之後，留在墓中保護死者的不是方相氏，而是天帝使者蚩尤。第五，方相氏驅鬼逐疫主要是針對方良、魍象等精怪，而蚩尤在墓中則代行天帝

① 《新唐書》卷二十《禮樂志》十，451 頁。

② 《唐會要》卷三十八《葬》，上海古籍出版社，1991 年，813、816 頁。

③ 徐蘋芳《唐宋墓葬中的明器神煞與墓儀制度——讀〈大漢原陵秘葬經〉札記》，此據《中國歷史考古學論叢》，277—314 頁。關於大儺和方相氏的變遷，還可參楊景鶴《方相氏與大儺》，《史語所集刊》31 本，1960 年，123—165 頁。

④ 《十三經注疏》，頁 1302c。

之命，既有驅逐邪鬼之意，也有告知地下墓府百官善待死者，特別是要保證死者的鬼魂不要出來危害生人。這是方相氏所不具備的職能。第六，也是最重要的，方相氏驅逐邪鬼，屬於儒家認可的國家正統禮儀；而蚩尤震懾邪鬼，祇是漢代民間信仰繼承和重興楚文化傳統的一種表現，二者有着正統與非正統的本質區別。

總之，漢墓中出現的天帝使者蚩尤，並不就是王朝儀禮中的方相氏。方相氏的儼儀起源甚早，而天帝使者蚩尤出現在墓葬中的時間則相對較晚，大約在公元1、2世紀之交。正如 Lydia Thompson 等西方學者所看到的：天帝使者蚩尤在漢代民間喪葬活動中的出現，代表了一度衰落下去的楚地文化信仰在東漢時期再度興盛起來。這象徵了東漢王朝中央政府對地方控制力量的減弱。而天帝使者蚩尤的信仰則隨着人們死後世界觀念的不斷變化，特別是在佛教傳入和道教興起的衝擊下，沒有像方相那樣傳之久遠。在漢代，方相儼儀與蚩尤鎮墓應該有一種國家祀典承認的古禮和民間新生或重興信仰的區別，甚至在一定程度上也可以說，就是周秦儒家古禮與楚地傳統信仰在漢代各自產生不同影響的結果。

#### 四、“天帝神師”與“天帝教”

以上探討了先漢傳統和漢墓中“天帝使者”的來歷和形象，目的是要說明：“天帝使者”在漢代以前，從來都是具有神性的“非人”神物，漢代墓葬中的天帝使者也是一個神格。他如果不是蚩尤本身，也應該是以蚩尤為原型發展而成的手持五兵、面目猙獰的神獸，而不應該是人間的巫師或方士。把天帝使者當作早期道教中人不恰當的，把用天帝使者充當鎮墓角色的漢墓遺存看作是



早期道教的遺物和遺跡，也是需要重新加以考慮的。

墓券中經常與“天帝使者”一起出現的“天帝神師”，因為可資引證的材料相對較少，所以這裏祇能略作推論。如果像大多數學者認為的那樣，可以直接把兩者視為同一，則以上對“天帝使者”的探究應該基本符合於對“天帝神師”的考察。不過，“天帝使者”與“天帝神師”可以直接等同的證據仍然並不堅實，也還沒有發現可以將蚩尤稱作“天帝神師”的證據。

從“天帝神師”的“師”字本義來看，這不應是指神怪異物，因為“師”的本義為具有專門技能者，即如同天帝使者那樣專事鎮邪厭鬼的人，在民間也就是指巫師。在墓券中有時連稱並舉的天帝使者與天帝神師，會不會一個是天上的神獸，一個是人間的巫師？以目前所蒐集的鎮墓買地材料來看，並不都是以天帝使者或天帝神師的口吻來告墓的，除這二者之外，還有以天帝、黃帝、縣官甚至凡人的口吻來告墓。如河南洛陽劉伯平墓券是“天帝下令移”，但這種直接由天帝出面的情形屬於特例。延熹四年（161）鍾仲遊妻墓券是“黃帝告丘丞墓伯、地下二千石”云云。永壽二年（156）劉孟陵鎮墓文是“縣官敢告”五方吏事。連劭名對此件有研究，他指出，縣官是漢代習語，指官府；五方吏事即五官和五行之神<sup>①</sup>。河北望都光和五年（182）一件，券文中有“大□士謹為劉氏之家解除咎殃”，小南一郎推測“大□士”應即“大方士”，從而認為天帝使者

---

① 連劭名《漢晉解除文與道家方術》，《華夏考古》1998年4期，82—83頁。

與人間的方士相當<sup>①</sup>。初平元年(190)陝西臨潼一件則是“田(?)支奉謹爲劉氏之家”云云，或許是直接以凡人的口吻告墓。這說明，買地券和鎮墓文並非都以天帝的口吻告墓，故告墓的口吻和形式也不統一。但不論以何種形式告墓，其信仰根基則都在於天帝爲主管人鬼兩界的大神。

前章已經講到，地下世界是對地上世界的模仿，各種買地券文和鎮墓器物上的文字，都是有其在現實世界中的根據，但又絕不僅僅是現世文件的翻版。天帝使者告墓的行文，一般是按照漢代官文書的格式來寫的，因爲天帝和天帝使者都是來自天上的星神，他們代替死者與地府官員打交道，就相當於世間的這個官府與那個官府之間所做的行政交接。因此，鎮墓文極大程度地模仿了漢代官府之間官文書的形式和用詞。

按照漢代官文書的通例，起首是日期、發文者、收文者，接着是正文，最後還有結束語。這樣的體式和用詞，都可在墓券文字中得到體現。以天帝使者口吻所寫的鎮墓文較多，現僅以熹平二年(173)張叔敬鎮墓瓦盆上的文字爲例：

熹平二年十二月乙巳朔十六日庚申，天帝使者告張氏之家，三丘五墓、墓左墓右、中央墓主、塚丞塚令、主塚司命、魂門亭長、塚中遊徼等；敢告移丘丞墓伯、地下二千石、東塚侯、西塚伯、地下擊犢卿、蒿里伍長等：今日吉良，非用他故，但以死人張叔敬，薄命蚤死，當來下歸丘墓。黃神生五嶽，主生人錄；召魂召魄，主死人籍。生人築高台，死人歸深自埋，眉鬚以落，

---

<sup>①</sup> 小南一郎《漢代の祖靈觀念》，《東方學報》，京都，66冊，1994年，54—55頁。

下爲土灰。念故進上復除之藥，愆令後世無有死者。上黨人參九枚，欲持代生人；鉛人，持代死人；黃豆瓜子，死人持給地下賦。立製牡厲，闢除土物，各欲令禍殃不行。傳到，約令地吏，勿復煩擾張氏之家，急急如律令！

“告”、“敢告”、“移”、“傳到”、“如律令”等，都是漢代官文書常見的用詞。本來，在漢代官文書中，“告”是上級對下級的下行文書，“移”和“敢告”都是互不統屬的機構之間往來文書中使用中性詞，“如律令”則是上行和下行甚至平行文書都可通用的結束語<sup>①</sup>。“傳”即“轉”，猶如過所，這再度證明買地和鎮墓文都具有從這個世界轉往地下世界的通行證的意味。在光和二年（179）王當墓券文中，沒有出現天帝使者，但卻也是對墓上墓下、中央土主等用“告”，而對墓伯、魂門亭長用了“敢告”。如果可以認爲這種地下文書的製作者，一般也會熟悉人間官府實際應用的官文書程式，則從墓券文字還是可以看出天帝使者與地府官員的關係。從現有的材料來看，天帝使者對地府官員使用上對下的“告”口吻居多，但又因爲他（蚩尤）已是天上星神天帝的使者，本身也在星辰中佔有一席之地，其地位自然要高於地下世界的官員。故偶爾也會使用“移”和“敢告”等詞語，基本上是以上對下或平級的口吻發佈命令。但天帝神師的情況就不太一樣了。

目前最早出現天帝神師的文中稱“天帝神師臣……”云云，可

<sup>①</sup> 參見汪桂海《漢代官文書制度》，南寧：廣西教育出版社，1999年，48—49、71、103—105頁。李均明、劉軍《簡牘文書學》，南寧：廣西教育出版社，1999年，226—230頁。李均明《古代簡牘》，北京：文物出版社，2003年，175—176頁。

惜後缺。“臣”字在漢代官文書中通常是臣子對皇帝的謙稱，後世道教徒上章也稱臣，就未必是專對皇帝而言了。故“臣”字在道術祈告文傳統中應該是下對上的謙稱，不一定非要對天帝祈告時纔用。“臣”字後是否會出現凡人的名字，還是人們摹擬天帝神師的口吻，不得而知。至少說明這種用法與諸多天帝使者直接向地府官員發佈命令的例子不合。而其他為數極少的幾例天帝神師用例，除了一個用了“敢告”外，其他都難以辨識出這樣的關鍵詞來。王育成收集了 42 枚與本書所論漢代墓葬信仰有關的所謂漢代“道教法印”，其中有多枚“天帝使者”印，也有多枚“黃神越章天帝神之印”，卻祇有一件是單獨的“天帝神師”龜鈕銅印<sup>①</sup>。特別是“黃神越章天帝神之印”，明顯不是“黃神越章”和“天帝神師”的結合。“天帝使者”和“天帝神師”無論是在目前所知的法印還是墓券材料中，都是不成比例的，說明二者的使用範圍有一定的區別，但這種區別又不像是地域上的差異。很可能，天帝神師與天帝使者並不能等同，天帝神師就是以天帝為最高信仰的民間巫師，他們與天帝使者一起，共同承擔了向地下世界的官員和神靈傳達天帝之命的角色。祇不過有時人們直接借用天帝使者的威嚴，有時則靠作為天帝神師的巫師來告墓。

由於材料所限，以上對天帝神師的論述目前祇能是一種推測。但即便如此，也不能認為後世道教的“天師”就是完全從漢墓文字中的“天帝神師”簡化而來的。因為早在墓券中出現“天帝神師”之前，道家傳統中已經有了向古聖賢王講說治國和修身大道的

---

<sup>①</sup> 見王育成《道教法印令牌探奧》，北京：宗教文化出版社，2000 年，12—14 頁。

“天師”——如《莊子》、馬王堆《養生方》和漢代《太平經》中所見，這屬於先秦儒道兩家共有的“帝王師”傳統，中古經教道教形成時，道教的天師主要襲取的是後一種“天師”的傳統，又同時兼有一點民間巫師的傳統（詳見本章第四節的論述）。所以，漢代的“天帝神師”應該是如天帝使者那樣領受天帝之命來驅邪鎮墓的神靈的人格化，而不是某種宗教組織中的職位，更不能簡單等同於後世道教的天師。

當然，書寫鎮墓文和圖畫天帝使者形象的是凡人，相信天帝使者和天帝神師能夠鎮墓驅邪的也是凡人。誠如李家浩所說：《太一避兵圖》上諸神像旁的題字是以神自身的語氣寫的，因而在舉行避兵儀式時，這些神是由人扮演的<sup>①</sup>。同樣，在鎮墓活動中也必然是由巫師摹仿天帝使者和天帝神師的語氣進行活動。很可能“天帝使者”和“天帝神師”之稱，都是漢代民間的巫師借用天帝的名義進行喪事中的驅鬼逐邪活動，雖然二者可能有一些區別，但其共同點都是以天帝的權威和神異的怪獸形象來威震邪鬼。以後我們將看到真正的道教是如何通過道士自身，而不再是借助神禽異獸來與神靈交流和鎮壓鬼祟的。而在確定無疑的六朝道教傳統中，巫者的殺生血祠和神降附身，已經正式被視為邪道而加以反對。總之，天帝使者和天帝神師鎮墓驅鬼的信仰，因其明確無疑地還是在天帝信仰的氛圍中，仍然要以恐怖威猛的神靈形象來驅趕邪鬼惡神，故從本質上來說，還是屬於漢代民間的巫俗傳統。而漢

<sup>①</sup> 李家浩《論〈太一避兵圖〉》，1993年，289頁。

魏六朝時期巫俗與道教之間的區別，目前已越來越被人重視和強調<sup>①</sup>。因此，無論從天帝使者的原型是神獸而非道士，還是從這種信仰的本質來看，都不能把天帝使者和天帝神師看作是道教中人，也不能根據這些材料而將道教形成的歷史上限提前。

最後，因為目前至少有兩件墓券的鎮墓文中出現了“天帝教”字樣，所以索安和張勳燎都將墓券信仰稱之為“天帝教”，認為這是在道教成立以前民間一種有組織的宗教信仰。但這是對“教”

---

① 參見石泰安前揭《二至七世紀的道教與民間信仰》，1979年初刊，王宗昱中譯文，《漢學研究》4卷，2000年，345—369頁；呂鵬志中譯文《法國漢學》7輯，2002年，39—67頁。施舟人（Kristofer Schipper），“Purity and Strangers-Shifting Boundaries in Medieval Taoism”，*T'oung Pao*, Vol. 80, 1994, 61—81。他還有《道教的清約》，《法國漢學》7輯，149—167頁。勞格文（John Largewey）《詞彙的問題——我們如何討論中國宗教？》，1999年初刊，此據中譯文《法國漢學》7輯，北京：中華書局，2002年，260—270頁。黎志添（Lai Chi-tim），“The Opposition of Celestial Master Taoism to Popular Cults During the Six Dynasties.” *Asia Major*, 3rd, 11, 1999, 1—20。黎志添《六朝天師道與民間宗教祭祀》，黎志添主編《道教與民間宗教研究論集》，香港：學峰文化事業公司，1999年，11—39頁。劉屹《中古道教三道說》，《華林》1卷，北京：中華書局，2001年，283—293頁。王承文《東晉南朝之際道教對民間巫道的批判——以天師道和古靈寶經為中心》，《中山大學學報》2001年4期，8—15頁。林富士《試論六朝時期的道巫之別》，周質平、Willard J. Peterson編《國史浮海開新錄——余英時教授榮退論文集》，臺北：聯經出版公司，2002年，19—38頁。當然，也要注意到Peter Nickerson發現早期道教曾一度在墓葬儀式中排斥巫者傳統的卜問時日、選擇地理等巫術，但後來卻也逐漸有所接受的事實，見“Shamans, Demons, Diviners, and Taoists: Conflict and Assimilation in Medieval Chinese Ritual Practice (c. A. D. 100—1000)”，*Taoist Resources*, Vol. 5 n. 1, 1994, pp. 41—66。

字的誤解所致<sup>①</sup>。墓券信仰的主神是天帝，而道教信奉的主神是“大道”人格化而來的元始天尊、太上老君和太上大道君。兩者的信仰核心有着“天”與“道”的不同。即便是在漢代範圍廣布的天帝信仰當中，如果不對各地域文化之間的明顯差別視而不見，就很難說當時有一種統一的崇拜天帝的有組織的“教”（宗教）。或許，當時使用墓券的人的確自稱為“道中人”。如果必須給這種信仰命名的話，不如稱之為“天帝道”，即崇奉天帝，並在其名義下進行的道術活動。這裏的“道”更多是“術”的意思，而不是宗教“組織”之義<sup>②</sup>。漢代民間並不存在一個名為“天帝教”的宗教組織，即便是“天帝道”，也並非是後世道教的前身，因為二者的信仰核心不同。明瞭天帝使者、天帝神師和天帝教的內涵，應該可以使人確信：漢代墓券材料所反映的信仰並不能簡單地歸之於所謂的道教信仰，這還是戰國以降天崇拜氛圍下的傳統信仰的延續。

---

① 劉昭瑞《關於吐魯番出土隨葬衣物疏的幾個問題》，《敦煌研究》1993年3期，69頁已指出“所謂‘教’亦是漢代官府文書形式之一。”這是上對下的一種告諭文體，蔡邕《獨斷》中稱：“諸侯言曰教。”並參見前揭汪桂海《漢代官文書制度》，49—51頁。《文選》卷三十六就有劉宋人傅亮《為宋公修張良廟教》和《修楚元王廟教》兩篇“教”。因此，把“天帝教”的“教”理解為“宗教”之“教”是錯誤的。

② 王育成《東漢道符釋例》，《考古學報》1991年1期，53—54頁，專門解釋了“要道”一詞，認為是指道術而言的。

### 第三節 黃帝與黃神

有關黃帝的古史傳說多而雜亂，但卻很少有相關的傳世文獻可以解說漢代墓券中出現的黃帝。因而學者們在討論墓券中的黃帝時往往會得出近乎相反的判斷。如前賢有認為墓券中的“黃帝”或“黃神”即“天帝”的<sup>①</sup>，也有認為黃帝或黃神是“泰山君”或“天帝使者”的<sup>②</sup>。本節要解決的問題是：黃神和黃帝是何關係？他們在鎮墓信仰中究竟處於何種地位？黃帝雖然在某些場合是可以被認為是上帝的<sup>③</sup>，但在墓券中出現的黃帝或黃神是否就是“天帝”？黃神和黃帝與前節所論的以蚩尤為原型的天帝使者又是何

---

① 見索安“Traces of Han Religions”，28—29 頁；《法國漢學》7 輯，122—123 頁。張勳燎《解注器材料和天師道的起源》，1996 年，262 頁。此外，劉昭瑞《隨葬衣物疏的幾個問題》，1993 年，69 頁曾認為“黃帝與天帝在當時人心目中可能是一回事”，後來有所修正，認為“可能二者還是有些區別的”，見《論黃神越章》，126 頁。但以上諸說都未提供天帝與黃帝可以等同的直接證據。小南一郎《漢代の祖靈觀念》，53 頁認為黃帝與黃神具有創造天地的神性。顯然也是將黃帝、黃神作為最高神格看待。本書則認為黃帝和黃神不應該比天帝的神格更高。

② 吳榮曾稱“黃神越章即天帝使者”，還說“黃神或許就是天帝之孫泰山君”，見吳榮曾《道巫關係》，1981；1995 年，371—372 頁。此說被蔡運章接受，亦說黃神是天帝使者，見蔡運章《永壽二年鎮墓瓶》，1989 年，652 頁。

③ 楊寬對此做過系統論述，認為“黃帝”即“皇帝”，即上帝，本為皇天上帝，見《古史辨》七冊上編，195—199 頁。此說亦被郭沫若等採納。但御手洗勝對此有專門的駁論，見《古代中國の神神——古代傳説の研究》，東京：創文社，1984 年，265—269 頁。



種關係？

### 1、兩種五帝說中的黃帝

黃帝在中國古代神話和古史傳說中具有極其特殊的地位，關於他的來源與事蹟的討論也極多<sup>①</sup>。因牽涉甚廣，本書不擬對歷史傳說中的黃帝形象展開詳細論證。大體而言，傳世文獻和古器物銘文中出現確切的“黃帝”之稱，大約是在公元前5世紀末至4世紀的戰國時期<sup>②</sup>。關於黃帝傳說興起之地，一般有中原說（河南）和西部說（陝西）兩種，而其中又以西部說影響最大<sup>③</sup>。但同時，也不能忽視東部的齊地也是黃帝崇拜很盛的地區。有學者指出這是由於公元前5世紀前期，以黃帝為高祖的田氏之齊逐漸取代以呂尚為始祖的姜姓之齊，黃帝信仰遂在東部地區傳佈開來<sup>④</sup>。因此，在戰國時崇奉黃帝的地域，至少有關中本地的黃帝遺族，和在齊魯之地發跡的部分移民，以及在關中和齊魯之間的中原地區。要之，黃帝信仰應該算是一種北方地區較為普遍的信仰。

---

① 王仲孚《試論當代學者對於黃帝傳說的討論》，《中國上古史專題研究》，臺北：五南圖書出版公司，1996年，277—298頁。

② 傳世文獻以《左傳》、《國語》等為最早，古器物銘文以齊威王（前356—前320）時的《陳侯因資敦》為最早，見徐中舒《陳侯四器考釋》，1933年初刊，此據《徐中舒歷史論文選輯》，北京：中華書局，1998年，405—446頁。較近的帶有文本批判性質的關於黃帝的研究，見王青《漢朝的本土宗教與神化》，1998年，349—412頁。

③ 黃帝氏族和黃帝傳說起源陝西北部之說，見徐旭生《中國古史的傳說時代》，42—43頁。

④ 王孝廉《王權交替與神話轉化》，《民間文學論壇》1998年3期，8—14頁；收入氏著《嶺南關雪》，287—304頁。

徐旭生先生曾論說戰國秦漢時有兩套不同的五帝說，都包涵了黃帝在內<sup>①</sup>。其一即齊、魯學者推出的黃帝、顓頊、嚳、堯、舜系列，這是從有虞氏、夏后氏、殷商和周人這四國祀典中繼承而來的。其二則是本章第一節所論述過的：秦人原本祇有青、白、黃、赤四帝，分別代指太皞、少皞、黃帝和炎帝，後來由於劉邦受到戰國中後期興起的五行五方帝觀念影響，硬生生地加上了一位北方黑帝（後來被比附為顓頊），湊成了關中的五方帝說，並延及武帝之前漢初的國家祭祀之禮。徐旭生先生稱這是東、西部兩種不同的五帝說。李零則將這兩種五帝說分別歸於周系統和秦系統<sup>②</sup>。從黃帝到堯、舜，這一五帝前後相續的單線發展序列，蘊含了以黃帝為天下共同祖先的古史觀念，未必是春秋、戰國時代就能大行其道的說法。而相反地，近年來的研究表明，商代卜辭中已經出現了五方的觀念和五方之神名。並且，地下出土的新材料與部分傳世文獻結合，再度證實即便是在戰國時人的觀念中，在黃帝之前也還有過多位古帝王，黃帝祇是他們其中的一位，並非是唯一的始祖<sup>③</sup>。如果比較楚竹書《容成氏》與楚帛書《十六經》中的黃帝形象，足可體現黃帝在古史系統中地位逐步確立的痕跡。因此，從黃帝到堯、舜的五帝序列，果真出自春秋魯國展禽之口，也祇是局部地區和國家所認可的說法，不應該是當時各地域間普遍的觀念。

黃、赤、青、白、黑五帝被納入完整的五行系統，就現有材料來

① 徐旭生《中國古史的傳說時代》，204—208 頁。

② 李零《考古發現與神話傳說》，《學人》5 輯，1994 年，126—129 頁。

③ 見李零考釋《容成氏》，載馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書》（二），上海古籍出版社，2002 年，圖版，91—146 頁；釋文，247—293 頁。此批竹書出土地也在湖北荊門，其時代與郭店楚簡相近，也在公元前 3 世紀。

看，還應該承認是戰國時期齊地學者的做法。在五德終始說下的五方帝，也與黃帝戰勝炎帝乃至四帝的傳說格格不入。因為既然是五德終始循環，就沒有五帝中誰為最尊的觀念。這樣，以齊地鄒衍為代表的五德終始說觀念下相互平等的五帝說，就與銀雀山漢簡《孫子》佚文所言的黃帝伐四帝，“已勝四帝，大有天下”之類記載出現了矛盾。為何同為齊魯之地學者所造作，會有對黃帝地位的不同認識？

饒宗頤先生提出過從最早的五色帝簡化為黃、炎二帝之說<sup>①</sup>。在戰國時人，特別是田氏代齊以後的齊地學者對古史傳說的建構中，黃帝地位的確立，一是通過逐漸將黃帝之前的古帝王剔除掉，或是將其改造為黃帝的輔臣，如蒼頡就是從古帝王變為黃帝的臣下。二是使黃帝取得對五方帝中其他四帝的優勝地位，這樣纔使黃帝逐漸成為位列顓頊、帝嚳和堯舜之前的五帝之首。因此，兩種五帝說從另一角度觀察，也可說是從殷代開始逐漸形成的彼此平等的五方帝觀念下，隨着尊奉黃帝為部族始祖的關中部族的崛起，而逐漸將黃帝傳說凸現，產生了黃帝戰勝四帝，黃帝戰勝蚩尤和炎帝（從有的文獻可知，蚩尤有時就可認為是炎帝）而大有天下的故事。但原本不分高下的五帝說，首先在秦人那裏得到部分地重現，此即秦從春秋時代開始陸續設立的關中四時之祭。秦人的四時的確沒有受到五色帝說的影響，除了在黃帝和赤帝之間略作高下之分外，四帝之間基本上是平等的。這樣的安排來自秦人在東方的祖先東夷的傳統。而按照傅斯年先生頗有影響的“夷夏東西說”，

<sup>①</sup> 饒宗頤《古史的二元說》，《首都師範大學學報》1999年4期，15頁。

殷人本來就是來自東方<sup>①</sup>。這種東方的五色帝傳統在戰國中後期又得到子思、孟子及至鄒衍的再度宣揚，出現了五德終始說下的五帝說。《呂氏春秋》、馬王堆《五星占》、《淮南子》中五方、五行、五色、五帝、五星相配的體系，都是繼承這一傳統而來的。

總之，古史傳說中黃帝的地位，未必是自始即如此的，應該有一個逐漸取得的過程。但限於材料的缺失和現有材料的紛亂蕪雜，尚難準確描述其發展歷程。

## 2、黃帝、黃神與太一

如前面論述天帝信仰源流時所述，黃帝在春秋戰國時一直被秦人奉為從始祖神轉化而來的人神。到漢初，黃帝成為太一之下的五天帝之一。在整個西漢的國家祭典中，黃帝從來沒有處於至尊天帝的地位。漢代對黃帝的祭祀也經常混雜在對其他神靈的祭祀之中，如前述劉邦在沛是將黃帝和蚩尤並祀的。黃帝雖在漢武帝時得到極大的重視，也祇不過是因為傳說黃帝是得以完成封禪大典的古帝王之一，並且黃帝得仙的傳說深深打動了漢武帝。但這封禪和得仙的傳說都是建立在黃帝還是一位人間的古帝王的基礎上，他不是唯一天神，更不是最高天帝。在漢代國家祀典中，黃帝一直是作為比太一低的佐神而出現。《漢書·郊祀志》載：武帝時有人提議祭祀三一時附帶提及對黃帝的祭祀，是與冥羊、馬行、武夷君、陰陽使者等並提的。宣帝時曾“立五龍山仙人祠及黃帝、天神、帝原水，凡四祠於膚施。”成帝時受儒家壓力而罷廢高帝、

---

<sup>①</sup> 傅斯年《夷夏東西說》，1933年初刊，此據《民族與古代中國史》，石家莊：河北教育出版社，2002年，3—60頁。

文、武以來的神祠，也包括了兩個祭祀黃帝的神祠<sup>①</sup>。而漢代人又常以“黃老”連稱，黃帝和老子都是大聖賢人，而非至尊的天神。

漢初，馬王堆漢墓古醫方《五十二病方》和《養生方》都提到了“黃神”，《十六經·立命》還有“黃宗”<sup>②</sup>。《淮南子·覽冥訓》有云：“西老折勝，黃神嘯吟。”<sup>③</sup>班固《幽通賦》云：“黃神邈而靡質兮，儀遺讖以臆對。”<sup>④</sup>饒宗頤先生謂“黃神”、“黃宗”都是黃帝<sup>⑤</sup>。如果考慮到《覽冥訓》同篇前有“治天下”的人帝“黃帝”之稱，則與西老（即西王母）相對的“黃神”應為神靈之屬。值得注意的是，馬王堆帛書中，既有黃帝，又有黃神。與輔臣談論治天下之道的黃帝，也談及養生之道，但黃神卻祇見於養生之道或去除病殃的祝語之中。可見，漢代所崇尚的黃帝，在有的人眼中是古聖賢王，在有的人眼中就是神靈<sup>⑥</sup>。一般情況下，黃神就是黃帝的神格化，這是無疑的，而且越到後來，似乎神格和人格就越不太嚴格區分了。此

① 《漢書》卷二十五下《郊祀志》下，1250、1257—1258 頁。

② 《馬王堆漢墓帛書》（肆），北京：文物出版社，1985 年，72、163 頁；（壹），北京：文物出版社，1980 年，61 頁。

③ 《淮南鴻烈集解》，211 頁。

④ 《漢書》卷一百上，4214 頁；《文選》卷一四，209 頁引應劭注云“黃，黃帝也。作占夢書。邈，遠也。言黃神邈遠，無所質問，依其遺讖文，以胸臆為對也。”

⑤ 饒宗頤《道教與楚俗關係新證——楚文化的新認識》，《明報月刊》1985 年 5 月號，此據《饒宗頤史學論著選》，上海古籍出版社，1993 年，125—142 頁，特別是 130—134 頁。

⑥ 魯惟一指出，馬王堆漢墓黃老學著作裏的黃帝是一個神話人物，應與帝國崇拜中佔有一席之地之黃帝區別開來，見《劍橋中國秦漢史》，742—743 頁。

外，緯書《春秋命曆序》還提到一個未必是黃帝的“黃神”：

黃神氏，或曰黃襪，黃頭大腹，出天齊政，則有官統三百四十歲。狃神次之，號曰黃神。一曰：有人黃頭大腹，出天齊政，三百四歲。黃神次之，號曰皇神，出於長淮，駕六蜚羊，政三百歲，五葉千五百歲。神皇氏駕六蜚龍，化三百歲<sup>①</sup>。

由於缺乏其他資料對證，尚不知道這個黃神的來歷如何。

原本是人王的黃帝，作為太一之下的五天帝之一，按照平等的五帝關係，在漢初已經位列天上的星精。此即《史記·天官書》所云：

曆斗之會以定填星之位。曰中央土，主季夏，日戊、己，黃帝，主德，女主象也<sup>②</sup>。

填星就是鎮星，亦即土星，因其二十八年運行一週天，人們認為它正好每年安鎮二十八宿之一，故名鎮星。這可說是西漢前期的普遍觀念，如《淮南子·天文訓》也說：

中央，土也，其帝黃帝，其佐后土，執繩而制四方。其神為鎮星，其獸黃龍，其音宮，其日戊己<sup>③</sup>。

可見在西漢前期是把土星認作黃帝之神，其根據是五星、五行、五方相配之理論。但在《漢書·天文志》中述及“填星曰中央季夏土”時，就不再提及黃帝<sup>④</sup>。這是否因為東漢初年已經有了將黃帝轉而附為北斗的做法，尚不能肯定。不過，黃帝為土星的說法並沒

① 《緯書集成》，879 頁。

② 《史記》卷二十七《天官書》，1319 頁。

③ 《淮南鴻烈集解》，88 頁。

④ 《漢書》卷二十六《天文志》，1285 頁。

有消失。東漢前期的張衡《靈憲》云：

紫宮為皇極之居，太微為五帝之廷。明堂之房，大角有席，天市有坐。蒼龍連蜷於左，白虎猛據於右，朱雀奮翼於前，靈龜圈首於後，黃神軒轅於中<sup>①</sup>。

類似的說法還有緯書《詩含神霧》云：

黃帝座，一星在太微宮中，含樞紐之神，其精有四象<sup>②</sup>。

這樣的佈局，在唐初完成的《晉書·天文志》說得更清楚：

黃帝坐在太微中，含樞紐之神也。太微五帝坐明以光。四帝星夾黃帝坐，東方蒼帝，靈威仰之神也；南方赤帝，赤熛怒之神也；西方白帝。白招矩之神也；北方黑帝，叶光紀之神也<sup>③</sup>。

這說明《靈憲》所描述的太微五帝之庭，就是五星、五行和五帝相配的體系，其中被稱為“黃神軒轅”的黃帝，位居五帝之中。這都是延續着黃帝或黃神是五星之一的鎮星而來的，並且自漢至唐初，都是官方認可的天文定說。

除了將黃帝比附土星外，還有一種將黃帝置於北斗之中的做法。其淵藪可能也是源自《史記·天官書》的記載：

南宮朱鳥，權、衡。衡，太微，三光之廷。權，軒轅。軒轅，黃龍體。前大星，女主象；旁小星，御者後宮屬<sup>④</sup>。

這是說北斗七星在中宮天極星所居之南，其第四星名權，第五星名

① 《後漢書志》第十《天文》上，3216 頁。

② 《緯書集成》，466 頁。

③ 《晉書》卷十一《天文》上，292 頁。

④ 《史記》卷二十七《天官書》，1299 頁。

衡。衡爲太微，是前述五星五帝之所居；權爲軒轅，是後宮所居。軒轅，有說十二星，有說十七星，原本都不是一星。而此軒轅，在這裏未必就是黃帝或黃神。但軒轅和黃龍體，則很容易使人將其與黃帝聯繫起來。於是出於種種理由，爲了將五方五星五帝中的黃帝地位突出，逐漸將黃帝和黃神附着在北斗之中。這在兩漢之際的緯書就有了苗頭。如《春秋文耀鉤》云：“鎮，黃帝含樞紐之精，其體璇璣，中宿之分也。”<sup>①</sup>雖然還在說鎮星是黃帝之精，但其體已經不是黃龍而是璇璣了。對璇璣雖然有幾種不同的解釋，但都與北斗脫不開關聯<sup>②</sup>。於是緯書中多有將黃帝與北斗聯繫起來的說法。

緯書《河圖握矩記》云：

黃帝名軒，北斗黃神之精。母地祇之女附寶，之郊野，大電繞斗，樞星耀，感附寶，生軒，胸文曰：黃帝子<sup>③</sup>。

《河圖始開圖》也云：

黃帝名軒轅，北斗神也，以雷精起，胸文曰：黃帝子。修德立義，天下大治<sup>④</sup>。

按照緯書的說法，黃帝是天上的北斗黃神之精降附於附寶而生的，這是緯書神話中常見的古代聖王感生說。除了用感生說將黃帝與北斗聯繫起來，還有要繼續抬高黃帝地位的意圖。如《春秋元命包》云：

---

① 《緯書集成》，662 頁。

② 關於璇璣，參見陸思賢、李迪《天文考古通論》，北京：紫禁城出版社，2000 年，91—97 頁。

③ 《緯書集成》，1144 頁。

④ 《緯書集成》，1105 頁。



斗爲帝令，出號布政，授度四方，故置輔星以佐功。斗爲人君之象，而號令之主也<sup>①</sup>。

這是說北斗具有代替北極天帝發號施令的特殊地位，而且還是人君之象。《尚書中候》云：

黃帝軒轅觀攝提之像，配而行之，以長爲順，斗機爲政<sup>②</sup>。這是說黃帝已經依斗機行政了。《春秋緯》甚至說：

北極星，其一明大者，太一之光，含元氣，以斗布常開命，運節序，神明流精，生一以立黃帝<sup>③</sup>。

這是說黃帝不僅是北斗之精，他甚至還是太一之精。《尚書帝命驗》云：

天有五帝，集居太微，降精以生聖人。故帝者承天立五帝之府，是爲天府。黃帝含樞紐之府，而名曰神斗，斗主也，土精澄靜，四行之主，故謂之神主，周曰太室<sup>④</sup>。

這就調和了作爲土星的黃帝與作爲北斗的黃帝之間的關係。黃帝爲北斗之精說的來龍去脈，現在還不能做更深入和更全面的探討<sup>⑤</sup>，不過，這很可能是一種異於官方正統學說，卻能夠在民間產生很大影響的說法。如在前章的墓券列表中就可見到多例“黃神

① 《緯書集成》，647 頁。

② 《緯書集成》，400 頁。

③ 《緯書集成》，931 頁。

④ 《緯書集成》，367 頁。

⑤ 蕭登福《讖緯與道教》，臺北：文津出版社，2000 年，156—198、305—350 頁探討了讖緯中的北斗說與道教北斗崇拜，也提到了北斗之精感生黃帝，但他祇是把黃帝作爲五帝之一的人間帝王看待，沒有論及黃神北斗之稱的來歷。

北斗”連稱之例。無論此說是否代表又一種民間與官方正統意見的不合拍，其在五帝說基礎上抬高黃帝地位的做法都是顯而易見的。本書所要討論的漢代民間墓券信仰中的黃帝與北斗之關聯，大概就是從此而來的。

需要注意的是，《靈憲》所云的“黃神軒轅”，即在天上明堂居中的黃神，無疑具有崇高的地位。但因為明堂並非紫宮，黃神還是撼動不了位居紫宮的北極星神天皇大帝。即便黃帝承擔了“斗為帝令”的使命，即便“黃神北斗”之稱在民間徹底取代了黃帝為土星的說法，因為北斗畢竟不是北極，黃帝在天庭的地位，仍然處於太一之下。這大概因為黃帝最初是人王，並不就是天上的星神，而且是有可能起源於地上的黃土崇拜<sup>①</sup>。黃帝顯然是由黃土崇拜轉而為人帝後，又進而變為神帝的。這與太一一出現就具有神秘的獨尊地位有很大不同，故而在太一信仰尚未衰落的情況下，黃帝和黃神很難具有主神天帝的地位。

漢末黃巾移書曹操所說的“中黃太乙”<sup>②</sup>，亦即“中黃太一”。前述《淮南子·天文訓》中有五星、五行、五帝、五音等相配之說，如果說所謂“中黃”正是以黃帝在五方五帝居中之意，是有根據的。但漢末的“中黃”究竟是否可確指為黃帝，則還很難說。至少，中黃是與太一是不同的兩種神格。緯書《春秋合誠圖》云：

黃帝請問太一長生之道，太乙曰：齋戒六丁，道乃可成<sup>③</sup>。

---

① 蕭兵《黃帝為璜玉之神考》，《楚辭與神話》，南京：江蘇古籍出版社，1987年，397—403頁。

② 《三國志》卷一《武帝紀》注引《魏書》，中華書局點校本，10頁。

③ 《緯書集成》，763頁。

古文獻中還多見黃帝請教聖賢和輔相的傳說，但太一似乎應該不在一般的聖賢和輔相之列。前已述在天象上，太一居於天極宮，而黃帝祇是在北斗。相應地，這裏的太一也應是高於黃帝的主神。降至葛洪《抱朴子·極言》仍然說：

昔黃帝適東岱而奉中黃，……相地理則書青烏之說。按神仙經皆云：黃帝及老子奉事太乙之君，以受要訣<sup>①</sup>。

很明顯，中黃並非黃帝本身，而且黃帝和老子都以太乙為主神。看來，張角黃巾所奉的主神應該還是太乙（太一），而黃天（中黃）則是略低一等的、有鮮明東部地區特色的另一重要神靈。正因此，張角纔可以自稱為“黃天”，而非“太一”。亦即說，漢末黃巾的“中黃、太一”仍然可能是兩個神。

總之，如果在尊崇黃帝的東部地區民間信仰當中，直到漢末，太一也仍是最高主神，那麼在墓券中的黃帝或黃神就不應該被等同於主神天帝，黃帝祇是“斗為帝令”而已。

### 3、墓券中的黃帝與黃神

除了上引《抱朴子》提到黃帝在相地理時記錄了青烏子之說，多少與葬事有關，此外，以上徵引的文獻記載中，很難找到有關黃帝或黃神在死後世界具體司職所隸的直接證據。所以，必須根據墓券文字本身來說明。

如前賢已經注意到的，墓券中“黃神”的作用，在熹平二年（173）張叔敬鎮墓盆上說得很明白：“黃神生五嶽，主生人錄，召魂召魄，主死人籍。”可見在鎮墓信仰中，黃神是掌管人生死錄簿的

---

<sup>①</sup> 王明《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985年，241頁。

神。劉增貴認為在五行系統中，黃代表中央土色，黃神或黃帝又與后土密切相關，后土掌地，亦即掌管地府；而北斗亦為掌生死的神靈<sup>①</sup>。關於北斗在古人觀念世界中的重要作用，馮時已將對北斗的崇奉追溯到殷商甲骨之中<sup>②</sup>，而王育成發現的長安縣三里村出土陶瓶朱書上所寫的“北斗君”及其所主四種咎鬼，更直接提供了北斗主司地下咎鬼的明證，他還提出武梁祠畫像中的“斗為帝車”圖像，車上的人像為北斗君<sup>③</sup>。這個圖像有人認為是太一天帝，有人認為是黃帝，而從前引緯書所說的“黃神北斗”和“斗為人君之象”來看，他可能既是北斗君，又是黃神，二者並不矛盾。既是后土，又是北斗，所以黃神或黃帝能夠在反映死後世界觀念的鎮墓信仰中佔有一席之地。

黃神或作為黃帝的神格，在關中文化傳統裏長期以來都不具備成為主神的條件：秦時，黃帝是四帝之一；漢初，黃帝為五帝之一，武帝時又是在太一之下的五帝之一。但在關東的齊魯之地，無論是作為人王的黃帝，還是作為神靈的黃神，其地位都很崇高。如前引山東臨沂銀雀山漢簡《孫子兵法》有“黃帝伐赤帝”一節，說黃帝“已勝四帝，大有天下……天下四面歸之。”則東部地區的黃帝至少在戰國時期已是赤、白、黑、青四帝之上的最高之帝。再有所謂黃帝登封泰山等流傳在東部地區的傳說，所以黃帝在東部地區具有很高的地位。黃帝在東部地區的崇高地位一直影響到漢末。

① 劉增貴《天堂與地獄》，1997年，1—13頁。

② 馮時《出土古代天文學文獻研究》，臺北：古籍出版有限公司，2001年，167—170頁。

③ 王育成《南李王陶瓶朱書與相關宗教文化問題研究》，《考古與文物》1996年2期，62—64頁。

如漢質帝永嘉元年(145),九江馬勉自稱“黃帝”<sup>①</sup>,建和二年(148)長平陳景自號“黃帝子”舉行叛亂<sup>②</sup>。最著名的例子是黃巾起義時的“蒼天已死,黃天當立”口號,和張角自稱為“黃天泰平”<sup>③</sup>。蒼天如果是指皇天,其帝昊天上帝,則黃天應是祇在東部地區纔被作為天帝之一來崇拜的黃帝或是作為星神的黃神。但黃帝之所以能夠從聖王、星神一變而為天帝,似乎也離不開原型為太一的天帝信仰在東方的傳佈。黃天地位的突出,應該是東部傳統的影響。或許可以認為,由楚、漢文化結合而生成的太一天帝再與東方沿海的齊、越之地對黃帝的崇拜結合,遂產生這個被張角用來取代蒼天的“黃天”。

不過,所謂“黃天”如果可以被理解為“作為天帝之一的黃帝”的話,對這個“黃天”的信仰也未能衝擊到河南和關中地區對天帝的崇拜。墓券中黃帝“告”墓中神靈之例僅見於出於河南的鍾仲遊妻券,其他墓券出現的都是黃神。如黃神北斗“謹為……”之例見於光和年間王氏墓瓶,也有黃神北斗“主為葬者鎮解諸咎殃”的例子。從黃神北斗告墓的語氣可見,黃帝或黃神在墓券中的地位與“天帝使者”或“天帝神師”十分相似。延熹四年河南孟津鍾仲遊妻墓券略云:

黃帝告丘丞墓伯、地下二千石、墓左墓右、主墓獄史、墓門亭長、莫不皆在。……鍾仲遊妻,薄命蚤死,今來下葬;自買萬世塚田,賈直九萬九千……時證知者,先世曾王父母、□□□

① 《後漢書》卷六《質帝紀》,277 頁;卷三十八《滕撫傳》,1279 頁。

② 《後漢書》卷六《桓帝紀》,293 頁。

③ 《三國志》卷四十六《吳書·孫破虜傳》,中華書局點校本,1049 頁。

氏知也。自今以後，不得干擾。主人有天帝教如律令。

黃帝（黃神）出現在“天帝使者”的位置上“告”地府，語氣用詞也大體相同，這應該是黃帝（黃神）地位不高的表現。至少在此券中，黃帝說墓“主人有天帝教如律令”，可見黃帝不是天帝。黃帝、黃神、天帝神師和天帝使者都是作為太一天帝的下屬來鎮墓劾鬼的。

目前，尚未發現山東境內真正的墓券，也就無從探究東部的“黃天”對“天帝”信仰有何種影響。但從陝西、河南、山西等地出現黃帝和黃神的墓券來看，黃帝與黃神更多與具體的鎮墓手段如“黃神越章”相關，沒有跡象表明這些地域中的黃帝崇拜已經取代了天帝信仰<sup>①</sup>。關於“黃神越章”，雖然劉昭瑞的研究已經是相對可靠的，但他認為“黃神越章”是指黃帝的禁咒之術，特別是把“章”字理解為方士所用的祝辭和符咒，這可能還不準確<sup>②</sup>。陽嘉二年（133）陝西戶縣曹伯魯鎮墓文中說到“何以爲信，神藥厭填（鎮），封黃神越章之印。”這應該是說在陶罐中放置神藥，用黃神越章來封印罐口。《抱朴子內篇·登涉》略云：

古之人入山者，皆佩黃神越章之印，其廣四寸，其字一百二十，以封泥著所住之四方各百步，則虎狼不敢近其內也。若有山川社廟血食惡神能作福禍者，以印封泥，斷其道路，則不

---

① Lydia Thompson 前揭文 2001，認為是作為天帝使者之主的太一神在東漢中期的山東境內重新出現。但其文同時認為漢代的天帝就是黃帝，本書不取。

② 劉昭瑞《論“黃神越章”》，《歷史研究》1996 年 1 期，125—129 頁。另，王育成《道教法印令牌探奧》，14 頁指出，所謂道教法印是出於道士以泥封檢章奏的實際需要。

復能神矣。昔石頭水有大鼃，此物能作鬼魅，行病於人。吳有道士戴昞者，以越章封泥作數百封，乘舟以此封泥遍擲潭中，良久，大鼃浮出不敢動，乃格煞之，而病者並愈<sup>①</sup>。

現今所見的“黃神越章”和“黃神越章天帝神之印”都是印章，而非祝辭和符咒。葛洪所論有一百二十字長的黃神越章，估計在漢代尚未出現。漢代鎮鬼的印章上祇有簡單的“黃神之印”、“黃神越章”、“天帝使者”等字樣。當時的巫師除了用“黃神越章”或“黃神越章天帝神之印”等法印外，還有“黃神”、“天帝之印”、“天帝殺鬼”等等多種印章<sup>②</sup>。雖然這些印章不一定都用於墓葬中驅鬼，但其功用都是以天帝或黃神封印的方式來驅邪逐鬼。目前還不知道這種鎮鬼印章具體蓋在墓葬器物的哪個地方，或是也像那位吳地道士戴昞那樣，印章並不蓋在器物上，祇是將一塊塊封泥在墓室四處安置。

墓券和傳世印章中又有所謂“黃帝使者”之稱，其原型可能也是蚩尤。這當然可以從黃帝將蚩尤形象傳佈以震懾天下的傳說中找到根據，但更與蚩尤為黃帝前驅或輔相的傳說有密切關係。“天帝使者”和“黃帝使者”的原型同為蚩尤，祇是不同的傳說彙聚在一起的結果，這正說明當時各種背景和來源的神靈信仰聚合在一起時，尚未形成完全統一的信仰。如果探究這種差異產生的原因，地域文化的差異應是不可忽視的要素之一。由於目前墓券材料的不完全和殘破性突出，故現在想對墓券中黃帝、黃神、天帝等信仰做一種區域上的劃分，困難還很大。

① 《抱朴子內篇校釋》，313 頁。

② 參見王育成《道教法印令牌探奧》，12—14 頁的蒐集。

“黃帝”或“黃神”在六朝道教中地位並不突出，這可能與東部黃巾的失敗有關，也與老子神話大興而逐漸取代黃帝的地位有關，更與黃帝被歷代儒家尊奉為古聖賢王典範的“人”的形象有關<sup>①</sup>。而“太乙”在葛洪《抱朴子內篇》中卻仍然處於主神的地位。黃帝與太一在六朝時地位的變遷，或許正是戰國以降他們在各地信仰、崇拜的整合過程中所奠定的不同基礎所致。顯然，黃帝最終退出主要的神位，除了因他本就不具備主神的地位，更主要的原因是儒家要極力維護其古聖賢王的形象。唐人李德裕曾經上疏云：“道之高者，莫若廣成、玄元；人之聖者，莫若軒轅、孔子。”<sup>②</sup>而太乙（太一）之所以還能保持主神地位直到東晉，是因為他與“天帝”密不可分。這種狀況直到太一從其原本就具有的抽象哲學意義，演變成道教人格化的“大道”主神以後，纔有所改變。從此，道教尊奉的是“大道”衍化出來的元始天尊、太上大道君或太上老君，漢代的太一天帝或中黃太一都已不在話下了。

---

① 安居香山《道藏に於ける黃帝傳の考察——特に廣黃帝本行記を中心として》，《東方宗教》13、14 合併號，1958 年，49—64 頁。考察了《道藏》中黃帝的傳記，發現沒有將黃帝視為主神的，黃帝祇是一個好道、修道、得道的人間聖王形象。

② 《新唐書》卷一八〇《李德裕傳》，5330 頁。衛崇文提出：黃帝神話發端於戰國中後期方士之口，興盛於戰國後期至秦漢，兩漢以後，黃帝雖一度被道教奉為仙人，但很快就神性趨弱，人性趨強。見《黃帝神話新論》，《晉東南師範專科學校學報》2002 年 6 期，46—48 頁。其文雖缺乏充實嚴謹的論證，但對黃帝神話大體趨勢的把握是貼切的。



## 第四節 天師與帝王師

如前所述，研究墓券的學者大多認為漢末漢中三張米道的“天師”就是墓券中“天帝神師”的簡稱，因而漢魏晉時期的“天師道”與墓券所反映的信仰有密切關係。但是，當有的學者試圖用明確無疑的有“天師”之稱的《太平經》來解說墓券相關內容時，卻往往引起歧議<sup>①</sup>。本書雖然力圖證明所謂“天帝神師”也是如“天帝使者”那樣，是民間巫師借用非人形的神靈來鎮墓驅邪，但說到底，直接的證據不是很充分。本節將試圖直接尋找“天師”的源流，這也可以說是從另一方面繼續考察“天帝神師”。這種努力很大程度是受索安 1983 年《國之重寶》一文的啟發。在上述“天師”是“天帝神師”簡稱的觀點之外，饒宗頤指出：“天師”初見於《莊子·徐無鬼》；馬王堆《養生方》亦有“天師”，則秦漢之際，“天師”一名流行於楚地，且與黃帝有密切關係<sup>②</sup>。本節的討論亦從此展開。

《莊子·徐無鬼》載黃帝向牧馬童子問途，轉而求問治理天下之道，最後說：“黃帝再拜稽首，稱天師而退”<sup>③</sup>。馬王堆《養生方

---

① 借用《太平經》來解說墓券相關內容的主要是劉昭瑞《太平經與考古發現的鎮墓文》，1992 年。但至少還有張勳燎《解注器材料和天師道源起》，1996 年，和饒宗頤《鎮墓文所見解除慣語考釋》，1998 年等，對此有不同看法。

② 饒宗頤《天師道雜考》，《老子想爾注校證》，上海古籍出版社，1991 年，147—148 頁。又見饒宗頤《道教與楚俗關係新證》，1985；1993 年，141—142 頁。

③ 《莊子集釋》，833 頁。

·十問》云：“黃帝問於天師曰”，求教的內容則是食氣養生之道<sup>①</sup>。《黃帝內經素問·上古天真論》亦云黃帝就養生之道“問於天師”，注云“天師，歧伯也。”<sup>②</sup>看來，“天師”一詞初見於道家文獻，“天師”是向黃帝教授治理天下之道和養生之道的人。馬王堆帛書有黃帝與許多人的問答，內容亦不出治國與養生兩方面。這些人有力黑（即力牧）、閼冉、大成、曹熬、容成、左神等等。這其中，有的人已不可考，有的原本是黃帝之前的古帝王，現在則變成了黃帝的老師。除了前述的容成氏，還有天老。他本來在《易緯乾鑿度》裏是黃帝（公孫軒轅氏）之前的帝王<sup>③</sup>，但後來則從上天那裏接受“天籙”，成為黃帝重要的輔相。如《河圖錄運法》記有黃帝召天老問鳳凰何以不至，天老的回答即前引《說文》中釋“鳳”的內容。還有天老為黃帝圓夢，使黃帝得到籙圖等內容<sup>④</sup>。與力黑一起的還有風后，《詩含神霧》說：

大禹之興，黑風會紀。注曰：黑，力黑；風，風后也，並黃帝臣<sup>⑤</sup>。

這是說大禹也得到黃帝輔臣的幫助。據說力墨從上天那裏接受關於帝王的一切事物的準則，而風后則接受了“金法”。可見他們對黃帝或大禹等古聖賢王教授的內容主要得自天授。《春秋內事》云：

① 《馬王堆漢墓帛書》（肆），145 頁。

② 《二十二子》，875 頁。

③ 《緯書集成》，70 頁。

④ 《緯書集成》，1165—1166 頁。

⑤ 《緯書集成》，462 頁。

黃帝師於風后，風后善於伏羲氏之道，故推演陰陽之事<sup>①</sup>。

這些人不論被稱作“黃帝師”還是“黃帝臣”，他們都起到了輔佐、教導、建議像黃帝這樣的古聖賢王治國、養生乃至與上天交通的作用。這種帝王與帝師的楷模關係，是國家長治久安的基本保證之一，亦可說是儒家為中國古代政治所設想的理想狀態。這樣的帝王毫無疑問是得受天命的天子，這樣的帝師也絕非俗世人可以勝任，他們是上天派遣來輔佐帝王成就偉業並真正可以教授帝王“道”的“師”，所以他們在儒者眼中是“帝王師”。

索安注意到：天命最初是由諸如玄龜、赤鳥、龍魚等神奇的動物帶給古代的王者，但到後來轉而由聖人來完成這一使命。所以聖人的到來通常受到朝廷的高度重視與禮待，因為他們不僅帶來了象徵天命的寶物，而且他們本身也是王朝得受天命的象徵。這些聖人一般是作為帝王的臣下的，但當他們在某種特殊時刻或在某些方面的見識超過帝王時，他們就是理所當然的“帝王師”<sup>②</sup>。王者尊尚帝王師，是其贏得天下大治的保證之一。

關於賢能之士對王者的重要作用，早在《孟子·滕文公上》就提到了“王者師”，並強調“師”的重要性。《莊子》、《荀子》、《黃帝四經》、《鶡冠子》等書也都有類似的思想體現。其中，《荀子·大略》云：

故禮之生，為賢人以下至庶民也，非為成聖也，然而亦所

① 《緯書集成》，887 頁。

② 索安《國之重寶》，英文 1983 年，340—342 頁；並參中譯文，1999 年，76—80 頁。

以成聖也，不學不成。堯學於君疇（尹壽），舜學於務成昭，禹學於西王國<sup>①</sup>。

可見儒者最初認為堯、舜、禹這三位古代聖王之所以成就偉業，與他們能夠分別向賢能之師請教大有關係<sup>②</sup>。同時代的《呂氏春秋·尊師》則提供了最早一份相對完備的帝王師名錄：

神農師悉諸，黃帝師大撓，帝顓頊師伯夷父，帝嚳師伯招，帝堯師子州支父，帝舜師許由，禹師大成贊，湯師小臣，文王、武王師呂望、周公旦，齊桓公師管夷吾，晉文公師咎犯、隨會，秦穆公師百里奚、公孫枝，楚莊王師孫叔敖、沈尹巫，吳王闔閭師伍子胥、文之儀，越王句踐師范蠡、大夫種。此十聖人六賢者，未有不尊師者也。今尊不至於帝，智不至於聖，而欲無尊師，奚由至災哉？此五帝之所以絕，三代之所以滅<sup>③</sup>。

這是出於戰國末葉一份“帝王師”名錄。值得注意的是，道家色彩極重的《呂氏春秋》也把帝王的尊師與否和國家興衰的命運緊密相聯，認為五帝、三代之所以不復見於世，就是因為後世不知尊師，即後世帝王不注重帝師的勸諫。這“師”，雖然是儒者心目中的帝王師，不過從中還可看到道家“天師”的影子。這既反映了儒者對帝王師的重視，也是早期儒道思想共通的方面之一。此外，尊師的

① 《荀子集解》，489 頁。

② 關於古代聖王與帝師的關係，參見柳存仁《道家與道術》，《道家文化研究》15 輯，1999 年，5—7 頁。收入氏著《道家與道術——和風堂文集續編》，上海古籍出版社，1999 年，5—7 頁。李申《黃老、道家即道教說論綱》，《道家文化研究》16 輯，1999 年，53 頁。

③ 《呂氏春秋校釋》，204 頁。又見於劉向《新序·雜事》，《漢魏叢書》，頁 368a。

“十聖人、六賢者”包括了古代或近世的君王，許多都是真實的歷史人物，其神話色彩還不十分強烈。

第二個帝王師名錄產生於西漢初期，《韓詩外傳》云：

（魯）哀公問於子夏曰：“必學然後可以安國保民乎？”子夏曰：“不學而能安國保民者，未之有也。”哀公曰：“然則五帝有師乎？”子夏曰：“臣聞黃帝學乎大墳，顓頊學乎祿圖，帝嚳學乎赤松子，堯學乎務成子附，舜學乎尹壽子，禹學乎西王國，湯學乎貸子相，文王學乎錫疇子斯，武王學乎太公，周公學乎虢叔，仲尼學乎老聃。此十一聖人，未遭此師，則功業不能著乎天下，名號不能傳乎後世者也。”<sup>①</sup>

這裏強調的仍然是帝王師對“安國保民”的重要性。在這個名錄中，引人注目的是出現了“仲尼師老聃”的內容，這是老子進入帝王師行列的開始。這時老子還是諸多帝師之中的一位，以後我們將看到幾乎所有的帝師都成為老子的化身<sup>②</sup>。這無疑是一種具有標誌意義的變化。並且，出於儒者之手的《韓詩外傳》並不忌諱孔子師老子，究竟是一種特例，還是表明老子在當時尚未成為與儒者相對立的道者的代表？這裏出現的“祿圖”和“赤松子”還見於下面的名錄。

第三個帝王師名錄見於緯書《論語比考》：

黃帝師力牧，帝顓頊師籙圖，帝嚳師赤松子，帝堯師務成

① 《韓詩外傳箋疏》，499—500 頁。又見於《新序》卷五《雜事》，但師的名號有所不同，《漢魏叢書》，頁 368a。

② 詳見楠山春樹《老子傳説の研究》，東京：創文社，1979 年，349—372 頁。Livia Kohn, *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth*, Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies, 1998, pp. 217—234.

子，帝舜師尹壽，禹師國先生，湯師伊尹，文王師呂望，武王師尚父，周公師虢叔，孔子師老聃<sup>①</sup>。

索安已經注意到儒者所列舉的帝師，並不完全是儒家傳統的“師”，有幾個原本是作為向王者傳遞天命的神媒，如“籙圖”即“祿圖”，是天命河圖的別稱，這裏用作人名，顯示了有些帝王師迥乎尋常的來歷。還有赤松子，他在某些時候幾乎可以認作就是另一仙人“赤精子”，而後者據說在西漢末年曾帶着上天再續漢朝天命的神旨下凡<sup>②</sup>。

第四個帝王師名錄見於東漢末王符《潛夫論·贊學》：

黃帝師風后，顓頊師老彭，帝嚳師祝融，堯師務成，舜師紀后，禹師墨如，湯師伊尹，文武師姜尚，周公師庶秀，孔子師老聃。若此言之而信，則人不可以不就師矣。夫此十一君者，皆上聖也。猶待學問，其智乃博，其德乃碩，而況於凡人乎<sup>③</sup>？

這裏似乎又轉而強調凡人學師的重要性。在這種帝王師名錄中明顯可以看到兩種不同傳統的匯合：一是儒者的勸學尊師，二是王權天命的政治傳統，兩者結合產生出儒者的“帝王師”觀念，很大程度上可以等同於道家的“天師”。就目前看來，“天師”最初是由道家首倡的，如《莊子》和楚帛書，卻也頗受戰國末至漢代儒者的青睞，形成儒者獨特的帝王師傳統。雖然迄今並未發現道家有一個完整的帝王師名錄，但顯然儒者製作出的帝王師名錄，也吸收了黃

① 《緯書集成》，1067 頁。此名錄又見於班固《白虎通德論·辟雍》，此據陳立撰、吳則虞點校《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994 年，255 頁。

② 索安士《國之重寶》，中譯文，77—82 頁，已經對此名錄上每一帝師做了盡可能的探究。

③ 《漢魏叢書》，頁 518a。

老道家“天師”的諸多傳說。不知是否隨着專制皇權的加強，儒者的態度又有轉變，不再熱衷於宣傳帝主要向帝師請教的觀念。反而是道家方面繼承了天師的觀念和帝王師名錄的傳統，祇不過將其專門用於神化老子而已。

老子在漢代緯書中很少被提及，其偶爾的出場也不具有突出的地位，至多被看作是衆多帝王師之一。如《詩含神霧》說：

風后，黃帝師，又化為老子，以書授張良<sup>①</sup>。

在這裏，老子是風后化身之一，與後來所有帝師都是老子化身形成鮮明對比，關於漢代老子的神化，本書下一章還要有專門論述。最值得注意的是張良的出現，索安已指出幫助劉邦建立漢王朝的張良不僅被認為是經典和圖錄中的“帝王師”之一，而且他也是緯書與道教之間的中樞人物：據說他曾實踐赤松子的仙術，並且，後世的天師道聲稱他們的教祖張道陵即張良的後裔<sup>②</sup>。張良大概是傳統意義上最後一位以輔佐帝王成就功業而得稱“帝王師”的歷史人物，他畢竟是真正幫助劉邦取得天下，可以自稱為“帝者師”的最大功臣之一。他以後的“天師”則基本成為道教的教首，祇有帝王願意請他到王庭時纔可稱作“帝王師”，但這種“天師”所能教授帝王的，除了道教仙術符籙之外，幾乎不再可能以治國之道授與帝王了。例如張道陵，姑且不論他是否為張良後裔，就是他本人的歷史還籠罩在一團雲霧之中，他因為從未得到漢帝的垂青，所以實際也從未履行過“帝王師”的職能。倒是寇謙之，來到北魏王庭並得

① 《緯書集成》，462 頁。

② 索安《國之重寶》中譯文，79—80 頁。

到皇帝高度重視，其意見還在一定程度上影響了太武帝一朝的政局<sup>①</sup>。

認識到張良與衆多傳說中的“帝王師”並列，還可能有另外一個重要意義。劉昭瑞首次提出了在漢魏六朝時期大量託名“李弘”之外，還有托稱“張”姓，即托稱張良後裔的宗教領袖<sup>②</sup>。但對為何會託名張良的理由，他沒能充分說明。結合以上關於張良作為帝王師的論述，漢魏六朝諸多張姓領導的起義或叛亂，包括張陵的西部三張和張角的東部三張在內，如果其首領確是假託為張良的“張”姓，其中很多領導者大概正是受到張良作為“帝王師”的激勵。祇不過，他們中的大部分不再像張良那樣輔助漢朝，而更多的是想推翻它並取而代之。

現在再來看看《太平經》中的“天師”。《太平經》的最早出現可能是在西漢末甘忠可的《天官曆包元太平經》，至東漢時于吉再度將《太平清領書》獻上朝廷，仍未獲得重視。東漢末張角黃巾也據說曾奉《太平經》。然“太平”本是一種在亂世時的反思和對盛世的憧憬，從西漢末到東漢末，“太平”的主題相同，不必意味着這幾部經書的內容也完全一致或一脈相承<sup>③</sup>。今《道藏》本所存《太

---

① 陳寅恪《崔浩與寇謙之》，1949年初刊，此據《陳寅恪史學論文選集》，上海古籍出版社，1992年，190—223頁。馬瑞志(R. B. Mather)“K'ou Chien-chih and Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425—451”，Holmes Welch, Anna Seidel ed. *Facts of Taoism*, New Heaven, Yale University, 1979, pp. 103—122。劉屹《寇謙之的家世與生平》，《華林》2卷，271—281頁。

② 劉昭瑞《論黃神越章》，1996年，132頁。

③ 關於中國古代“太平”的理想，參見三石善吉著，李遇玫譯《中國的千年王國》，上海三聯書店，1997年。



平經》既非完帙，也不一定是漢代流傳下來的版本<sup>①</sup>。就以現存的《太平經》來看，其書體裁不一，但大部分是神人與真人的對話體。所謂“神人”與“真人”，是經中把人分為九等，即“無形委氣之神人”、“大神人”、“真人”、“仙人”、“大道人”、“聖人”、“賢人”、“凡民”、“奴婢”，神人和真人都是地位或階位較高的人等。“真人”即書中的“真人純”、“六端真人純”、“六方真人純”，似是一個名為“純”的真人。“神人”即“天師”，又稱“上皇神人”。他自稱是“天乃親自謁遣吾下為德君，更製作法也。”<sup>②</sup>並且“吾位職在天，真人位職在地。”<sup>③</sup>這裏的“天”當指天帝，而此“天師”既非某個具體的人物，亦非一般的世俗人，而是“位職在天”的神人。《太平經》號稱是“天師之書，乃拘校天地開闢以來，前後賢聖之文，河雒圖書神文之屬，下及凡民之辭語，下及奴婢，遠及夷狄，皆受其奇辭殊策，合以為一語，以明天道。”<sup>④</sup>《太平經》由“神人”作為“天師”來教導“弟子”和“真人”如何輔佐帝王治太平的內容，看來這正是得到了道家“天師”和儒者“帝王師”觀念的真諦。所以，《太平

---

① 關於《太平經》，自王明先生貢獻了《太平經合校》後，國內學者大都篤信除了《太平經鈔甲部》外，大體就是漢代《太平經》的原貌，然無論是歐美還是日本學者都注意到漢末以後《太平經》一度消失不傳，到南朝陳時纔由周智響重新獲得，故有“再出本《太平經》”之說。葛兆光提醒我們在這方面不能不參考國外學者的論述，見其《一個學者與一個時代的道教史研究——關於王明及其道教研究》，收入氏著《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：三聯書店，2003年，191—201頁，特別是196—199頁。

② 王明《太平經合校》，北京：中華書局，1960年，418頁。

③ 《太平經合校》，462頁。王明在《太平經合校·附錄》，757—758頁分析了經中出現的“神人”、“真人”、“天師”、“弟子”等名稱的含義，可參。

④ 《太平經合校》，348頁。

經》裏“天師”說教的內容多屬治國與養生之道，而與墓券中“天帝神師”鎮鬼驅邪的作用不同。就現有材料來看，還難以找到二者之間的共同性。

不過有時，民間信仰中的巫師也可以被尊稱為“天師”，如今四川洪雅縣有熹平二年（173）的《米巫祭酒張普題字》，其中就出現了“天師道法無極爾”。這裏的“天師”是否確指漢中三張天師是另一回事，但顯然漢末民間已有“天師”之稱。本書第五章第三節還將提到東晉和劉宋時期的巫師還被稱作“天師”。稱天師的民間巫師，與鎮墓信仰中的“天帝神師”不能說沒有一點關聯，但也不能將二者直接等同。這種巫師類的“天師”，更與《太平經》專講治國修身之道的“天師”不可同日而語。因此，用《太平經》來解漢代鎮墓信仰中的“天帝神師”也必然是行不通的。

應該注意到這樣兩種不同的“天師”傳統：一是民間的巫術傳統，一是儒道二家的帝王師理想。中古道教所繼承的既非單純的巫師傳統，也非純粹的帝王師傳統，而是將這兩種傳統成功地結合在一起；並且那時的“天師”已是人間凡人，如陸修靜和寇謙之等，這是一個很值得注意的變化。但在漢代鎮墓信仰中，卻祇有巫術傳統的“天帝神師”，而沒有作為帝王師的“天師”。學界對於《太平經》是否影響了張角的太平道運動存有爭議，其實太平道在本質上正是在對《太平經》輔佐帝王思想的反動；倒是西部的張魯，盤踞漢中數十年而不宣告反叛漢王朝。其原因正如索安所說：正統的道教（如天師道）對中央政府從未持反對立場，而對諸如太平

道等“異端”的救世信仰和均產思想卻極不贊成<sup>①</sup>。中古道教的“天師”既是《太平經》輔國佐政思想的忠實實踐者，同時也是各種驅邪逐疫、修養身命之術的傳承者，而最早將這兩種傳統結合在一起的，或許就是漢中的張魯。從此，漢中的張天師傳統就深深影響了中古道教。對此本書第五章將有專論。

墓券中的“天帝神師”不同於《太平經》和以上所論作為“帝師”的“天師”，還有一個很重要的理由，即它們所根據的“天”是不同的。“天帝神師”所奉的“天帝”是民間信仰的太一天帝，而“天師”所奉的“天”卻不完全是太一天帝。尹燦遠專門研究了《太平經》的“皇天”觀念，指出這個皇天即昊天、蒼天、上天和旻天，也就是商周以來上層統治者所尊奉的那個“天”<sup>②</sup>。說到底，《太平經》之“天師”與墓券中的“天帝神師”還是有着社會上、下階層信仰差異的背景，這種差異在漢末還沒有彌合的跡象。

## 第五節 本章小結

本章重點討論了漢代墓券中所顯現的一些民間信仰的特點，

---

① Anna Seidel, “The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-Tzu and Li Hung”, *History of Religions*, 9. 2—3, 1969—1970, pp. 216—247. 她在此文中還論述了“太平”觀念如何從最初的希望漢王朝復興的本義，轉而成為衆多叛亂者反對漢王朝的工具。因此，太平道實際上正是所謂的“太平思想的異端”，而漢中的五斗米道則與之有明顯不同。

② 尹燦遠《試論〈太平經〉中的“皇天”觀念》，《道家文化研究》16輯，北京：三聯書店，1999年，162—180頁。

對其中幾個基本概念做了力所能及的追根溯源。這不僅對認識這批墓券材料與道教的關係有益，而且也是真正探究漢代道教所存在土壤與環境的一種必不可少的努力。其中，“天帝”信仰是最根本的。

漢代民間信仰的“天帝”應該是由“太一”演變而來的，因為民間信仰往往需要有某種具體而有形象的神靈作為崇拜對象。在這一點上，“太一”因為可以被具化為北極星，故由此演變來的“天帝”就比三代以來的空虛無垠的昊天上帝，更易為民衆所接受。經歷了兩漢之際兩個天帝的分分合合，王朝祀典和民間信仰對天帝的理解和認同似乎注定要形成某種裂痕。在前者看來，即便承認天皇大帝與昊天上帝等同，也是以昊天上帝為根本；在後者看來，以太一為原型的天帝並不象昊天上帝那樣高不可攀，也不受祇能由少數上層統治者向其獻享的局限，不僅是可以傾聽民衆呼聲的公正天帝，而且也是具體關心民衆生活問題的平易的天帝。顯然，人們不會寄望帝王所尊奉的昊天上帝來為自己死去的家人在地府主持公道，也不會向昊天上帝及其臣屬提出諸如驅邪除殃之類的訴求。可見東漢時社會上層與下層民間所認定的天帝多少存在一定的距離。在一般情況下兩種信仰尚可相安無事，但在特殊狀態下，就可能成為導致雙方對立衝突的誘因。這不僅是理解漢代民間信仰的一個重要背景，或許也是認識中古社會民間與官方、正統與非正統信仰關係的一個重要根據。

墓券中“天帝使者”和“天帝神師”的來歷及其形象問題，是理解漢代墓券性質的關鍵之一。按本文的觀點，二世紀的“天帝使者”即便不能直接比定為蚩尤，但其原型還是非人形的神靈，並不是所謂的“道人”。同時，民間巫師以天帝的名義，借用“天帝使

者”的職能和形象來驅鬼逐疫，就可被視作“天帝神師”。他們所進行的鎮墓解除活動，從本質上說，還應該看作是民間巫術活動的範疇。當然，以“天帝神師”和“天帝使者”的名義進行巫術活動的祇能是世間的凡人<sup>①</sup>，但與神靈交通需要借助於半人半神或獸身人語的神靈，這仍可認為是一種古老巫術傳統的延續。《後漢書·法雄傳》記有永初三年(109)自稱“使者”的海賊張伯路叛亂<sup>②</sup>，“使者”之稱應該蘊涵了其是天上神靈在人間的代表這種意味。無論其是天帝使者還是黃帝使者，都可以將其放置在本章所討論的民間信仰背景下加以考慮。

黃帝或黃神雖然在某些情況下看似與天帝相似，但如果細究漢代民間之信仰體系，就會發現，無論是作為五天帝之一的黃帝，還是作為北斗星精之神的黃神，都還不可能取代太一成為新的天界主神。之所以有的地區黃帝與黃神信仰突出，正顯示了當時各地區域性文化和民間信仰的差異性。實際上，不祇是黃帝和黃神的問題，如果留心觀察，漢代似乎仍然存在着比較明顯的文化地域性差異。自戰國以來就已開始的中原文化與四夷文化的融合，到兩漢實際上仍未徹底完成。這是理解墓券信仰的又一重要背景，即：當時的廣大地域內，遠未出現一種能夠在主神崇拜、理論基礎、組織系統上達到完全統一的信仰，更難以出現遍佈各地的某種新的宗教組織形態。即便對天帝的信仰，也不是在社會上下階層和地域南北之間整齊劃一的。漢代民間信仰遠比我們現在所能想像

---

① 小南一郎《漢代の祖靈觀念》，《東方學報》66冊，54—55頁認為天帝使者就相當於方士。

② 《後漢書》卷三十八《法雄傳》，1277頁。

到的複雜得多。並且，這裏既有同一種信仰順時態的變化，也有不同地域的信仰在共時態下的交彙。這是需要今後更多關注的問題。

對“天帝神師”和“天師”關係的討論，可以看出兩種迥然不同的傳統，一種是民間驅邪鎮鬼的巫術，一種是協助帝王實現天下太平大治的雄偉政治抱負。誠然，後世的道教十分巧妙地一舉包涵了這兩種明顯不同的內容，但在漢代還看不出任何顯示兩者可以結合在一起的跡象。《太平經》裏的“天師”還是“神人”，如同墓券中的“天帝使者”一樣，很快就要有真實的凡人來充當他們的角色。東漢中後期開始有多起“妖賊”之亂，其首領皆稱“皇帝”、“黃帝子”、“太初皇帝”、“太上皇帝”，再加上張角之流的“黃天”。從這些稱號可見，他們所扮演的是黃帝（皇帝），而非天師的角色；他們自己要做帝王，而非帝王師，要對漢王朝取而代之。這裏似乎祇有漢中張魯是個例外，而恰恰是漢中的天師傳統得到了幾乎所有中古道教徒衆的一致承認。張魯除了有保境安民，在漢中力保“太平”的政治用心，還有教授徒衆仙術“道法”的職能。其後，同一地域另一有名的帝師是被尊稱為“天地太師”的范長生，唐長孺先生已經注意到他對於巴氏李氏據蜀所起的重要輔佐作用<sup>①</sup>。看來有必要區分太平道與五斗米道在漢末的不同政治態度，籠統地把它們都看作是道教的源頭是不合適的。

那麼，該如何界定墓券所反映的民間信仰？張勳燎據初平四

---

<sup>①</sup> 唐長孺《魏晉南北朝史論叢續編》，北京：三聯書店，1959年，155—162頁。並參 Terry F. Kleeman, *Great Perfection: Religion and Ethnicity in a Chinese Millennial Kingdom*, University of Hawaii Press, 1998, pp. 82—85. .

年王氏墓瓶有“轉要道中人”一語，說“道，就是道教”<sup>①</sup>。此說本書不取。因為夏德安曾說：“索安女士對東漢宗教的官僚化及其對道教形成所產生的影響做了研究，那些熟悉這些研究的人，將由此認識到索安的考察是非常適合於幾乎五百年前的戰國宗教的”<sup>②</sup>。亦即說，漢代墓券中的宗教觀念完全可以上溯到更早的戰國時期，這不僅超過了把漢代墓券信仰認作道教信仰，從而把道教的形成提前到東漢早期的學者的估計；對那些以為道教在西漢就已形成的人來說，也是出乎意料。不止如此，近來還有人提出東周時期已有道教的因素<sup>③</sup>。是否以後還會把道教形成的時間上限再提前呢？看來除了必須明確道教的源與流之外，還有必要在二者之間尋找一個關節點，縱不能簡單劃分此前為“源”，茲後為“流”，至少也有可提供一種前後對比的參照。總之，以墓券所反映的內容為道教信仰，無論是將其歸為道教的“源”還是“流”都是難以說通的。

---

① 張勳燎《解注器材料與天師道的源起》，261 頁。

② 夏德安《戰國民間宗教的復活問題》，中譯文，29 頁。

③ 羅泰(Lothar von Falkenhausen), “Sources of Taoism: Reflection on Archaeological Indicators of Religious Change in Eastern Zhou China”, *Taoist Resources*, Vol. 5, No. 2, 1994, pp. 1—12.

# 中 篇

## 敬 天

——漢代信仰世界的核心觀念





### 第三章 漢代老子神格化考論

本書上篇兩章，以漢魏六朝墓券材料為中心，揭示了一個很明晰的歷史轉變，即漢魏兩晉時代雖有些許差異，但墓券所反映的人們的信仰一直是以天帝信仰為核心；直到南朝之初的一些墓券，纔突然開始出現了明顯的以“道”的神格化為最高崇拜的現象。但因為墓券材料的局限性十分明顯，如何能夠保證前兩章所揭示的這一歷史性轉變，不會因為墓券材料的殘缺不全而影響對其價值和意義的認同？本章將從另一角度進行探討，即在漢魏六朝時人死後世界觀念之外的地上世界信仰中，是否還能體現出這種從“敬天”到“崇道”的轉變。

老子與道教的關係是一個永遠也說不完的話題，因為無論是老子其人其書，還是道教，到目前為止都還不是可以輕易下一結論的論題。但有一個事實不可否認，即先秦的道家代表人物老子，在中古道教中被神格化為道教的三清主神之一太上老君——在前舉南朝初期墓券中也經常出現。老子與道教之間至少有幾點關鍵性的聯繫：其一，老子所傳的《道德經》五千文，成為後世道教的基本經典之一。其二，老子迷離難測的身世及其莫知所終的結局，為他後世層出不窮的神話埋下無盡的伏筆，並成為其逐步神格化的基

礎。其三,《道德經》描繪的那個“玄之又玄”的“道”,成為道教之所以名為道教的根據所在;而在有的道教信徒眼中,老子本人甚至就是此“道”的具體體現。因此,講“道”的老子與“道”一樣,逐漸成為道教的標誌,這是道教神學理論上的一個顯著特色。

正因此,在傳統認為道教史開端的歷史時期,即東漢、魏晉時代,老子的神格化就不僅是老子個人事跡是否真實可靠的問題,而是牽涉到道教形成期道教神學如何發展與確立的一個重要歷史問題。從這個角度考察老子神格化問題的主要研究者有王維誠<sup>①</sup>、劉國鈞<sup>②</sup>、吉岡義豐<sup>③</sup>、索安<sup>④</sup>、楠山春樹<sup>⑤</sup>、Livia Kohn<sup>⑥</sup>、王青<sup>⑦</sup>、饒

---

① 王維誠《老子化胡說考證》,《國學季刊》4卷2號,1934年,1—122頁。

② 劉國鈞《老子神化考略》,《金陵學報》4卷2號,1935年,1—22頁。

③ 吉岡義豐《道教と佛教》第一,1959年初刊,此據東京:國書刊行會,1970年,6—15、32—40頁。

④ アンナ・サイデル,《漢代における老子の神格化について》,吉岡義豐、蘇遠鳴主編《道教研究》3冊,東京:豐島書房,1968年,5—78頁。Anna K. Seidel, *La divinisation de Lao Tseu dans le Taoisme des Han*, Paris, EFEO, 1969; 1992. Anna K. Seidel, “The Image of the Perfect Rule in Early Taoist Messianism: Lao-Tzu and Li Hung.” *History of Religions*, 9.2—3, 1969—1970, pp. 216—247.

⑤ 楠山春樹《老子傳説の研究》,東京:創文社,1979年。

⑥ Livia Kohn, *God of the Dao, Lord Lao in History and Myth*, Ann Arbor: The University of Michigan, 1998. Livia Kohn and Michael Lafarge eds. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, Albany: State University of New York Press, 1998, pp. 41—62.

⑦ 王青《老子神話的發展與演變》,《漢朝的本土宗教與神化》,臺北:洪葉文化事業有限公司,1998年,413—466頁。

宗頤<sup>①</sup>等，他們的論著至今仍然是關於老子神格化問題的最佳讀物<sup>②</sup>。但他們都有局限，即對所使用的材料，特別是幾條關於漢代老子神格化的關鍵性材料，或是缺乏必要的辨偽和懷疑，或是有所懷疑和辨析，但還不夠徹底。其主要原因是沒有能夠確定下老子神格化現象所依託的歷史和思想背景。這就難免會出現用時代較晚的、或是並不可靠的材料來進行關鍵性論證的情況。衆所周知，神話形成的特點一般是層層疊加累積而成的，如果不能將某一神話比較原初的面貌，及其產生後逐漸衍生的豐富內容——剝離開來，就容易將較晚期某個時代纔可能出現的觀念和思想，當作是其從始即有的，從而導致對這種神話理解上出現重大偏差。這樣的情況，在以往的漢代老子神格化研究中體現得尤為突出。

漢代老子神格化的諸多問題中，最直接關涉到理解道教形成史的一個重要問題，即敦煌本《老子想爾注》中出現的“太上老君”是不是漢末應有的觀念。因為太上老君已經很明顯是道教的主神之一，如果漢末果真出現了“太上老君”之稱，就意味着當時的道教不僅已經完成了對老子的神格化，而且已經確立了對原本虛無難名、原本不具有神學意味的“道”的崇拜，太上老君就是“道”的

---

① 饒宗頤《釋、道並行與老子神化成為教主的年代》，《燕京學報》新十二期，北京大學出版社，2002年，1—6頁。

② 此外，還可參看石衍豐《老子宗教化的探討》，《宗教學研究論集》，《四川大學學報叢刊》25輯，1984年，41—50頁；又收入李後強主編《瓦屋山道教文化》，成都：四川民族出版社，2000年，217—238頁。鄭傑文《漢代老氏學的流傳及其宗教化過程》，《世界宗教研究》1993年1期，38—44頁。鍾肇鵬《老子的神化》，《尋根》1996年2期，13—14頁。碣石《漢代老子神化現象考》，《宗教學研究》1996年4期，23—28頁。

人格化和神格化，這是中古道教神學理論形成的重要標誌。以往前賢的論述中，大都通過引述《老子聖母碑》和《老子銘》這兩種傳世文獻，以及敦煌所出《老子變化經》殘卷，與《想爾注》相印證，認為可以通過這三種材料證明漢末老子已經具有至高的神格地位，已經是當時道教的主神。但本書對此卻有不同的認識，故將在本章中專門對《老子聖母碑》、《老子銘》和《老子變化經》這三種歷來被認為是漢代老子神格化最有力的證據，逐一通過對文本進行基本的文獻學整理，繼而進行史源學的辨析，在考鏡源流、辨析史料的基礎上，為其各自找到適合的思想史背景，在這一過程中自然就會凸現出本書對漢代老子神格化問題的新觀點，而其結論自然也正好切合本書關於區分“敬天”與“崇道”的主題。

事實上，從前面墓券材料可以看出，漢魏晉時代的墓券中還從未出現過“太上老君”之稱，這一稱號要到南朝初年纔有。因此，時代明確的墓券材料不能不使我們對一直被擬定為漢末三張時代的《想爾注》之“太上老君”提出質疑。假如本章能夠將構成《想爾注》“外圍”支點的這幾條關鍵材料一一尋出破綻，將其各個擊破，是否也就允許對《想爾注》和漢代老子神格化問題提出某些新的認識？

## 第一節《老子聖母碑》考論<sup>①</sup>

《水經注》卷二十三《渦水注》云：

又北，渦水之側，又有李母廟，廟在老子廟北，廟前有李母冢，冢東有碑，是永興元年譙令長沙王阜所立。碑云：老子生於曲、渦間<sup>②</sup>。

這是北魏酈道元在記載渦水流經谷陽和陳留時，說到二城之間有傳為老子故里的瀨鄉。渦水先流經瀨鄉的老子廟，再流經老子廟北的李母廟。而李母廟前有傳為老子之母的李母之冢。此冢東立一塊碑，是永興元年譙令長沙王阜所寫。酈道元祇記錄了“老子生於曲、渦間”這一句碑文。而《太平御覽》卷一《天部》“太初”條稱：

王阜《老子聖母碑》曰：老子者，道也。乃生於無形之先，起於太初之前，行於太素之元，浮游六虛，出入幽冥，觀混合之未別，窺清濁之未分<sup>③</sup>。

由此，那塊李母冢東所立的碑刻，就被習稱為《聖母碑》，其下的文字也都被認為是酈道元所未及記錄的王阜所書寫的碑文內容。正是這一僅有隻言片語的《聖母碑》，歷來被學者認為是漢代道教神

① 本節部分內容曾以《老子母碑考論》為題，發表於《首都師範大學學報》1998年4期，34—41頁。收入本書時有大幅度的刪改增補。

② 此據酈道元注、楊守敬、熊會貞疏、段熙仲點校《水經注疏》，南京：江蘇古籍出版社，1989年，1945—1946頁。

③ 《太平御覽》卷一《天部》，北京：中華書局1960年影印本，2頁。

化老子的重要材料之一。其重要性在就於“老子者，道也”一句，把神話人物老子與抽象的哲學概念“道”合為一體，視作同一，這在道教神學發展史上具有重要意義。

但是關於此碑的作者和時代卻有不同的看法。如王維誠以《御覽》所引《聖母碑》文作為東漢末老子神化的證據，並指出《水經注》所載的李母冢東碑（以下簡稱“李母碑”）立於漢桓帝永興元年<sup>①</sup>。劉國鈞卻認為王阜是東漢明、章之際人<sup>②</sup>。楠山春樹更提出李母碑立於西晉惠帝永興元年<sup>③</sup>。此後，中外學人對他們的意見各有所執<sup>④</sup>。由此產生以下疑問：王阜究竟是漢朝人還是晉朝人？如果是漢朝人，又是東漢早期人還是東漢末年人？《水經注》中的永興元年是漢桓帝還是晉惠帝的年號？這是利用此碑文字時首先要解決的問題。

① 王維誠《老子化胡說考證》，6頁。

② 劉國鈞《老子神化考略》，6頁。

③ 楠山春樹《王阜聖母碑について》，1955年初刊，此據氏著《老子傳說の研究》，316—324頁。

④ 如譚戒甫《二老研究》，1935年初刊；此據《古史辨》六冊，1947年初版，上海古籍出版社1982年再版，500頁。吉岡義豐《道教と佛教》第一，24頁。他們都認為此碑為後漢時所立。大淵忍爾、砂山稔則同意西晉永興元年說，分別參見大淵的《道教史研究》，岡山：岡山大學共濟會，1964年，421頁；砂山稔《道教和老子》，《道教》2卷，1982年初版，此據上海古籍出版社1992年中譯本，10頁。小林正美亦採用西晉說，並認為以“道”為人格神的用法始見於東晉初期以後，而《聖母碑》中的“道”祇是生成天地萬物的始源和宇宙秩序的理法，並不是人格神，見《六朝道教史研究》，東京：創文社，1990年，320頁注13；李慶中譯本，成都：四川人民出版社，2001年，306頁。卿希泰主編《中國道教史》1卷，成都：四川人民出版社，1988年，72頁，則遵循劉國鈞的說法。

## 一、王阜和永興元年之辨

關於撰碑人王阜的爭論，源於清人嚴可均在《全後漢文》卷三十二中為《聖母碑》的作者王阜寫的小傳。文曰：

阜，《後漢·滇王傳》作追。字世公，蜀郡成都人。永平中，太守第五倫察舉孝廉，為重泉令。元和中，遷益州太守<sup>①</sup>。嚴可均是把《太平御覽》中的《聖母碑》作為《李母碑》來看待的，所以他是在為《水經注》中《李母碑》的作者王阜寫傳。但他寫的王阜傳卻與《水經注》中的王阜有很大的出入。首先，一個是長沙王阜，一個是蜀郡成都王阜。其次，一個是譙令，一個是重泉令、益州太守。第三，永平（58—75）、元和（84—87）是東漢明、章時期，此後最早一個永興元年也已是東漢桓帝之時，即公元153年，蜀郡王阜能否在當了益州太守之後，又過六、七十年去做譙令，並在譙令任內寫《李母碑》，實有很大疑問。

嚴可均為王阜寫傳，其根據主要是《華陽國志》卷十一《先賢士女總贊》<sup>②</sup>和《後漢書》卷八十六《西南夷列傳》<sup>③</sup>。《華陽國志》和《後漢書》對王阜（王追）的記載都取自《東觀漢記》，而現存的《東觀漢記·王阜傳》內容雖很豐富，卻對他寫《李母碑》之事並無

① 《全後漢文》卷三十二，中華書局1958年影印本，651頁。

② 此據任乃強校注《華陽國志校補圖注》，上海古籍出版社，1987年，535頁。

③ 《後漢書》卷八十六《西南夷傳》，2847頁。



記載<sup>①</sup>。可見，蜀郡王阜並不是《水經注》所記的長沙王阜。嚴可均把兩個王阜混為一人，以致後人討論《李母碑》的作者時，總被互相矛盾的兩種記載所困惑<sup>②</sup>。由於這個長沙王阜的記載，目前祇見於《水經注》，故祇能以這點有限的材料來認識這位《李母碑》的作者。

這位長沙王阜究竟是漢人還是晉人？在酈道元之前，共有五個永興元年，即東漢桓帝（153 年）、西晉惠帝（304 年）、冉魏冉閔（350 年）、前秦苻堅（357 年）、北魏明元帝（409 年）。由於兩個王阜混淆，多數學者就根據蜀郡王阜來定這個永興元年為東漢年號。在辨清蜀郡王阜與《李母碑》無關後，這個永興元年重又面臨着以上五種可能性。

但是，冉魏、前秦和北魏時期，譙已非縣，而改為郡，祇有東漢和西晉時譙纔為縣。王阜為譙令，必是在以譙為縣的漢晉時期。實際上，酈道元在《水經注》裏也已暗示了這個永興元年就是東漢桓帝的年號。在《渦水注》這一節裏，前後共出現 14 個漢晉紀年。首先出現的是元康八年，酈道元已先用“晉中散大夫胡均”七字指明這是晉朝年號。其後，《漢溫令許續碑》是延熹中立，以下依次有陽嘉四年、永元十一年、光和中、建寧元年、建和三年、永興元年、延熹三年、延熹九年、熹平六年，再後則出現“魏文帝以中平四年”云云，說明酈道元《水經注》中本已嚴格區分了不同朝代的紀年。

---

① 此據吳樹平校注《東觀漢記校注》，鄭州：中州古籍出版社，1987 年，500—503 頁。

② 熊會貞據《太平寰宇記》云“碑，漢桓帝永興元年譙令長沙王阜所建”，已指出嚴可均失考，見《水經注疏》，1946 頁。但他的結論未被重視，至今仍有學者將此碑認作是成都王阜所作。

永興元年處於一系列的東漢紀年之中而不特別標明“晉永興元年”，則是東漢紀年無疑。

說《李母碑》立於東漢桓帝時，也與那時的歷史背景相符合。漢桓帝熱衷於崇拜老子，延熹八年（165）兩次遣使去陳國苦縣老子故里祭祀老子<sup>①</sup>。王阜撰《李母碑》，應該看作是在桓帝正式祭祀老子活動十幾年之前，以地方官為代表的當地人崇拜老子的一種表現。

總之，東漢桓帝永興元年（153），譙令長沙王阜撰寫了《李母碑》。

## 二、從“李母”到“聖母”

### 1、李母傳說的構成

現存最早的老子傳記，《史記·老子列傳》略云：

老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。孔子適周，將問禮於老子。（老子）居周久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰：“子將隱矣，彊為我著書。”於是老子迺著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其脩道而養壽也<sup>②</sup>。

因為“莫知其所終”，遂使老子西行說不僅平添了極多的神秘色

---

① 《後漢書》卷七《桓帝紀》，313、316 頁。與桓帝祭祀老子相關的另一重要碑銘，即《老子銘》，請看本章第二節。

② 《史記》卷六十三《老子列傳》，2139—2142 頁。

彩，還為後來各種西行說的增衍預留了空間。其實老子（老聃）西行的傳說在《莊子》的《養生主》和《寓言》中已提及，說老子祇是西行到了秦地，卒於秦地，並葬於秦地<sup>①</sup>。老子出關的“關”，一般認為是函谷關，也有說是散關。東漢李尤（89—144）《函谷關賦》即在賦詠函谷關時提及老、尹的故事<sup>②</sup>。無論出函谷關或是散關西行，都還是西入秦地。可見直到東漢中期，老子西行入秦說仍有一定的影響。其後不久出現老子入戎狄之說。扶風人馬融（79—166）作《檇蒲賦》說：“昔有玄通先生，游於京都。道德既備，好此檇蒲。伯陽入戎，以斯消憂。”<sup>③</sup>而延熹九年（166），齊地人襄楷更上疏說“或言，老子入夷狄為浮屠。”<sup>④</sup>由此遂開“老子化胡說”之濫觴，西行化胡也成為老子神話中最重要的組成部分之一。不過，馬融與襄楷所說的老子西行地點都是戎夷狄之地，這是到東漢中後期為止，人們認為老子西行最遠之地。

《史記》之所以說老子或言有百六十歲，或言有二百餘歲，是因為西漢中期就有了老子通過修道而達致長壽的說法。這種修道養壽的觀念，到東漢初就得到進一步的發展。《論衡·道虛》云：

世或以老子之道為可以度世，恬淡無欲，養精愛氣。夫人以精神為壽命，精神不傷，則壽命長而不死。成事：老子行之，

① 《莊子集釋》，127—128、962 頁。

② 《函谷關賦》有四個本子傳世，分別見《藝文類聚》卷六、《初學記》卷七、《漢魏六朝百三名家集·李伯仁集》、《古文苑》卷六，但各本所錄文字有別，且《藝文類聚》本就無尹、老故事，此據費振剛等輯校《全漢賦》，北京大學出版社，1993 年，376—379 頁。

③ 原載《藝文類聚》卷七四，此據《全漢賦》，507 頁。

④ 《後漢書》卷三十下《襄楷傳》，1082 頁。

踰百度世，爲真人矣<sup>①</sup>。

王充批評當時有些人認爲老子可以恬淡無欲，養精愛氣，保全精神，故而得以長生不死度世。而長壽不死的老子在當時被視爲“真人”，“真人”在當時已被目爲仙人。《說文解字》云：“真，僊人變形而登天也。”段注曰：“此‘真’之本義也。”<sup>②</sup>可見，老子在東漢初被認爲是因保養精氣而得長生不死的一個仙人。截至漢末，西行化胡和長生度世就成爲老子神話中兩項最主要的要素。但人們雖然逐漸把老子視爲長生不死的神仙，卻似乎未曾考慮到老子從何而來的問題。楠山春樹認爲李母生老子的傳說，約起於東漢中期，是對老子傳說的附會之一<sup>③</sup>。

現存最早關於李母的材料大概就是永興元年所立的《李母碑》，其原初的內容，除了前述《水經注》和《太平御覽》所引之外，實難確知。但可以先看後世關於李母生老子的一些記載，從中能夠找到某些線索，來反觀其最原初的情況。《藝文類聚》引《神仙傳》云：

老子姓李，名耳，字伯陽，楚國苦縣賴鄉人也。其母感大星而有娠。雖受氣於天，然生於李家，猶以李為姓。又云，其母懷之八十一歲乃生。生時，剖其母左腋出，出而白首，故謂之老子<sup>④</sup>。

《初學記》引《高上老子內傳》略云：

① 《論衡校釋》卷七《道虛篇》，334 頁。

② 此據《說文解字段注》，407 頁。

③ 楠山春樹《老子傳説の研究》，321 頁。

④ 《藝文類聚》卷七八《靈異部》上《仙道》，1329 頁。

太上老君姓李氏名耳，字伯陽。其母曾見日精下落，如流星飛入口中，因有娠。七十二歲而生。於陳國渦水李樹下，剖左腋而生<sup>①</sup>。

《史記正義》引《玄妙內篇》等云：

李母懷胎八十一載，逍遙李樹下，乃剖左腋而生。又云玄妙玉女，夢流星入口而有娠，七十二年而生老子。又《上元經》云：李母晝夜見五色珠，大如彈丸，自天下，因吞之，即有娠<sup>②</sup>。

玄妙玉女之說是附會李母傳說而來的。最晚在東晉末年，道教已造出《玄妙內篇》一書，雖是對李母的進一步神化，但實質上仍然是對老子的進一步神格化之作<sup>③</sup>。《神仙傳》舊傳為葛洪所作，但現在已經難以區分哪些是葛洪時代最初的原貌，哪些是經過後人的增筆。與其徒勞地想證明《神仙傳》的某條材料是否出於葛洪之手，不如查看其最早被徵引於何時<sup>④</sup>。《上元經》、《高上老子內

① 《初學記》卷二十三《道釋部》，北京：中華書局，1962年，547頁。

② 《史記》卷六十三《老子列傳·正義》，2139頁。

③ 關於《玄妙內篇》，參見福井康順《玄妙內篇について》，《岩井博士古稀記念典籍論集》，東京，1963年，560—567頁；收入氏著《福井康順著作集》第二卷《道教思想研究》，京都：法藏館，1987年，285—291頁。小林正美《六朝道教史研究》，日文版，382—388頁；中文版，366—372頁。及拙文《〈玄妙內篇〉考——六朝至唐初道典文本變化之一例》，《敦煌文獻論集》，沈陽：遼寧人民出版社，2001年，614—634頁。

④ Robert Ford Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth: Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. California: University of California Press, 2002, pp. 194—211 將《老子傳》列為《神仙傳》中最早被徵引的材料之一，但很難確定是否出自葛洪之手。

傳》的準確成書年代難以考訂<sup>①</sup>，但大略都是南北朝時期的作品。從中可見李母的傳說實際包含了兩種不同的降生說。

無論是感大星還是感日精，是三氣變化還是流星入口，都是源於漢代緯書關於神人聖王的感生說，即認為五帝三王都是感受上天某些星宿之精或是元氣凝結而生<sup>②</sup>。這種觀念在前章講述漢人的神靈觀念時已經提及，如漢代的太一和蚩尤，都是上應星宿的。這樣的觀念在緯書中體現得更為集中。不僅如此，王充《論衡·命義》還充分肯定了那種星象決定人事之說：

國命繫於衆星，列宿吉凶，國有禍福；衆星推移，人有盛衰。人之有吉凶，猶歲之有豐耗，命有衰盛，物有貴賤。至於富貴所稟，猶性所稟之氣，得衆星之精。衆星在天，天有其象，得富貴象則富貴，得貧賤象則貧賤。天有百官，有衆星，天施氣而衆星布精，天所施氣，衆星之氣在其中矣。人稟氣而生，含氣而長，得貴則貴，得賤則賤。貴或秩有高下，富或貲有多少，皆星位尊卑小大之所授也<sup>③</sup>。

意即天上的星辰無數，人皆稟星精之氣所生所長。神靈和帝王將

---

① 《史記正義》引《上元經》的內容又見於高宗、武則天時道士王懸河《三洞珠囊》卷八《相好品》，《道藏》25冊，頁342c。具體指哪部經現在還未能確定。唐張萬福《傳授三洞經戒法錄略說》之《道德經目》中有“《高上傳》一卷”，見《道藏》32冊，頁186a。《舊唐書》卷四十六《經籍》上，2004頁著錄“《高士老君內傳》三卷，尹喜、張林亭撰。”很可能，《高士老子內傳》為假託尹喜所作的南北朝末道書，入唐後，逐漸從一卷擴展為三卷。

② 參見冷德熙《超越神話——緯書政治神話研究》，北京：東方出版社，1996年，97—102頁。

③ 《論衡校釋》卷二《命義篇》，46—48頁。

相上應那些有名的星宿，而芸芸衆生也上應“衆星”。所以，這種感星精而生的說法，不僅適用於神靈與帝王，也適用於一般凡人。這種觀念流行於東漢前期，李母生老子的傳說如果產生於東漢前期的話，首先應該受到中國本土關於人稟星精之氣而生而長傳統的影響。

以上諸書所記老子感生說的同時，又無一例外地記載了另一種降生方式——“剖母左腋而生”。顯然，這種說法受到了甚至早於佛陀太子降生故事傳入中國之前就已從印度傳來的“脅生說”之影響<sup>①</sup>。下面將要述及的《瀨鄉記》引《李母碑》也說：“老子乘白鹿下託於李母也”<sup>②</sup>，這是仿照古印度吠陀神話中大神因陀羅（Indra）從其母左腋出生，以及佛教中太子乘六牙白象入母胎之說。《瀨鄉記》還說：“老子廟中有九井，汲一井，餘井水並動。”<sup>③</sup>這是仿照佛陀太子生時，二龍吐水成兩池的說法。可見“投胎剖生說”和“感生說”是來源不同的兩種降生說。由於現存的記載都是兩說並存，所以很難說清它們被運用於李母傳說時孰先孰後，還

---

① 在中國古代也有過一種“脅生說”的記載，如《水經注》卷二十二《洧水注》引《世本》說：“陸終娶於鬼方氏之妹，謂之女嬪，是生六子，孕三年，啟其左脅，三人出焉；破其右脅，三人出焉。”見《水經注疏》，1839 頁。饒宗頤先生不僅指出“脅生之事，初肇自羌戎，後乃流傳入於中夏也。”而且認為鬼方的脅生傳說與印度吠陀一樣，其淵源極可尋味。見《中國古代“脅生”的傳說》，《燕京學報》新 3 期，北京大學出版社，1997 年，15—28 頁。這說明此說法極有可能來自古印度，又通過斯基泰人和鬼方作為中介而傳入中國。

② 《初學記》卷二十九《獸部·鹿》第十一，715 頁；並參《太平御覽》卷九〇六《獸部》十八，4018 頁。

③ 《初學記》卷七《井》第三，154 頁；並參《太平御覽》卷一八九《居處部》一七《井》，917 頁。

是大體同時。

認為《李母碑》應為晉碑的學者，一個主要論據是漢末三國纔開始有佛本起經的漢譯，所以有如佛陀託生摩耶夫人那樣的老子託生於李母觀念的《李母碑》，不應該早於漢末三國<sup>①</sup>。其實，受佛本起故事影響的李母傳說不必要等漢末三國纔出現。《三國志·魏志》裴注引《魏略·西戎傳》略云：

臨兒國，《浮屠經》云，其國王生浮屠。浮屠，太子也。父曰屑頭邪，母云莫邪。浮屠身服色黃。髮青如青絲，乳青毛，鈴赤如銅。始莫邪夢白象而孕，及生，從母左脅出，生而有結，墮地能行七步。昔漢哀帝元壽元年，博士弟子景盧受大月氏王使伊存口受《浮屠經》<sup>②</sup>。

《史記正義》也引《浮屠經》云：

太子生時，有二龍王夾左右吐水，一龍水暖，一龍水冷，遂成二池<sup>③</sup>。

如果把《浮屠經》作為傳入中國的第一部佛經<sup>④</sup>，則早在兩漢之際，佛陀太子降生的本起故事就已傳入中國。值得注意的是，現存漢

① 楠山春樹《老子傳説の研究》，320—321 頁。

② 《三國志·魏志》卷三十《烏桓鮮卑東夷傳》，859 頁。

③ 《史記》卷一二三《大宛列傳·正義》，3165 頁。

④ 關於伊存口授《浮屠經》是否可信，歷來有兩種相反的看法。這也是關係佛教初傳中國的重大問題之一，很多名家大師都有論說。較近的研究可參吳焯《佛教東傳與中國佛教藝術》，杭州：浙江人民出版社，1991 年，163—165 頁，認為伊存授經說不可信。而方廣錫《浮屠經考》，《國際漢學》1 期，北京：商務印書館，1995 年，247—256 頁，仍以此經為第一部漢譯佛經。認為此事可信的，還可參拙文《〈浮屠經〉小議》，《首都師範大學學報》2002 年 1 期，24—28 頁。



譯佛本起經中都說太子從母右脅出，祇有《浮屠經》是“左脅出”，這恰與老子從母左腋生相符。李母剖腋說或許正是仿效《浮屠經》而來也未可知。而在《浮屠經》中，乘象入胎、剖右腋出、雙龍吐水等情節已一應俱全。故東漢後期的李母傳說出現以上諸說亦不足為怪。

總之，永興元年所立《李母碑》，是出於神化老子的需要，內容上兼採中國傳統的聖賢感生說和印度傳來的投胎剖腋說。目的是解釋如老子這樣的人世間神奇人物的神秘降世，並不是用來解說宇宙生成的，因而在這兩種降生說中不應有把神話人物作為宇宙本源的觀念。《聖母碑》所云：“老子者，道也。”則是把老子等同於宇宙萬物的根源，這在聖賢感生說和投胎剖腋說中都找不到根據。

## 2、崔玄山的《瀨鄉記》

關於老子的生地，有各種異說，高亨曾對此做了詳盡考證<sup>①</sup>。自魏晉以降，道教內外人士皆稱老子出生地為“瀨鄉曲仁里”。《晉太康地記》云：“苦縣城東有瀨鄉祠，老子所生地也。”<sup>②</sup>然南北朝時苦縣已非縣治所在，而是劃歸其他縣管轄。南朝劉宋劉義慶（403—444）作《幽明錄》，記云：

---

① 高亨《史記老子傳箋證》，1934年初刊，此據《古史辨》六冊，1937年初版，1982年再版，441—444頁。近有李水海《老子國籍考辨》，《無錫教育學院學報》2002年2期，4—11頁；《老子縣籍考實》，《江南大學學報》2003年6期，28—32頁。力證老子出生時為陳人，後為楚人，出生地當時為相縣，後來改為苦縣，即今之河南鹿邑。雖其結論並未超過高亨，但兩文所配的三幅地圖還可參考。

② 《史記》卷六十三《老子列傳·正義》引，2140頁。

襄邑縣南瀨鄉，老子之舊鄉也。有老子廟，廟中有九井；能潔齋入祠者，水溫清，隨人意念<sup>①</sup>。

梁朝殷芸(471—529)的《小說》也記載：

襄邑縣八十里曰瀨鄉，有老子廟，廟中九井。或云每汲一井，而八井水俱動。有能潔齋入祠者，須水溫，即隨口而溫<sup>②</sup>。南朝劉宋時，譙郡下設有襄邑縣<sup>③</sup>，轄地包括了苦縣故城，故《幽明錄》依宋初的行政區劃，說瀨鄉在襄邑縣境是不錯的。但梁朝時，這一地帶已經被北魏奪取，故殷芸奉梁武帝之命作《小說》時，實際是照抄了《幽明錄》的記載。北魏在此設立陳留郡，下有谷陽縣。魏收在“谷陽”下注明：“有苦城、陽都陂、老子廟、樂城。”在同郡的“武平”下注明：“有武平城、賴鄉城。”<sup>④</sup>說明古來的苦縣瀨鄉，在北魏時已經分屬谷陽和武平兩縣了。因而前引酈道元《水經注》說瀨鄉是在陳留和谷陽之間，與《幽明錄》所記襄邑縣不同。《幽明錄》和《小說》都沒有提及李母和《李母碑》，北魏時專門記述老子神話的《瀨鄉記》則有對《李母碑》的進一步記載。

① 《初學記》卷七、《太平御覽》卷一八九引，此據魯迅《古小說鉤沉》，北京：人民文學出版社，1951年，198頁。對《古小說鉤沉》本《幽明錄》的探討，見王國良《六朝志怪小說考論》，臺北：文史哲出版社，1988年，157—172頁。

② 《郭子》和《說郛》引，此據《古小說鉤沉》，80頁。

③ 《宋書》卷三十六《州郡志》二，1083頁。

④ 《魏書》卷一六〇中《地形志》中，2541頁。

《瀨鄉記》完本今已不存<sup>①</sup>。《文選》李善注及《初學記》引稱“崔玄山《瀨鄉記》”，《太平御覽》引書目作“崔玄《瀨鄉記》”，應以“崔玄山”為是。崔氏為北朝著姓，尤袤《遂初堂書目》著錄為“魏《瀨鄉記》。”故崔玄山應該是北魏時人。而書中多引《李母碑》文，可能崔玄山和酈道元都曾看到《李母碑》，或許兩人的時代應相去不遠。但這時離東漢永興元年已有幾百年，《瀨鄉記》所錄《李母碑》文也不一定是漢碑原文，這是應注意的。

《瀨鄉記》云：

老子祠在瀨鄉曲仁里，譙城西出五十里，廣北二里李夫人祠，是老子所生舊宅<sup>②</sup>。

這裏的“譙城”即陳留郡下轄的小黃縣，也即陳留郡治所在。《瀨鄉記》比《水經注》更精確地記錄了李母廟（時稱“李夫人祠”）的位置。顯示崔玄山或可能親自到過瀨鄉，而且當時老子祠和李夫人祠都還立於此地。

《瀨鄉記》徵引《李母碑》的內容，除前引“老子乘白鹿下託於李母”外，還有：

《老子母碑》曰：老子把持仙籙，玉簡金字，編以白銀，紀

---

① 清人王謨擬對《瀨鄉記》進行輯佚，已列入其《漢唐地理書鈔》第三冊的計劃之中，但可惜其書祇完成了前兩冊，三冊以下一直未能刻出。見《漢唐地理書鈔·重訂本目錄》，北京：中華書局，1961年影印本，26頁。劉緯毅《漢唐方志輯佚》，北京圖書館出版社，1997年，30—31頁，輯錄《瀨鄉記》10條佚文。

② 《初學記》卷二十四《宅》八，578頁。

善綴惡<sup>①</sup>。

老子方口<sup>②</sup>。

老君厚唇<sup>③</sup>。

老子足蹈二五<sup>④</sup>。

以上幾例是《瀨鄉記》標明為錄自《李母碑》文者。但“老君厚唇”恐非漢碑原文，因為餘皆稱“老子”，僅此一條稱“老君”，又是出現在時代更晚的《太平御覽》一書，恐有訛誤。此外幾條都是描寫老子的異貌和老子持有天命的象徵物，這些內容可以在漢代緯書中找到根據<sup>⑤</sup>。因此把它們看作是東漢末《李母碑》的內容並無明顯不妥之處。

《瀨鄉記》還有一部分內容不是引自《李母碑》，而是來源於自北朝後期以降人們對老子的神化。事實上，老子的神話產生之後，一直在不斷變化。類似《瀨鄉記》的記載也隨時代變化而變化。如《藝文類聚》引《瀨鄉記》云：

老子祠在瀨鄉曲仁里，譙城西出五十里。老子平生時教化學仙故處也。漢桓帝修建屋宇，為老子廟。廟北二里，李夫

---

① 《文選》卷五六《新刻漏銘》李善注，777 頁；《太平御覽》卷六〇六《文部》二二，2725 頁。

② 《太平御覽》卷三六七《人事部》八，1693 頁。

③ 《太平御覽》卷三六八《人事部》九，1695 頁。

④ 《太平御覽》卷三七二《人事部》一三，1718 頁。

⑤ 見冷德熙《超越神話》，102—107 頁。

人祠，是老子舊生宅也<sup>①</sup>。

《初學記》引《瀨鄉記》云：

《李母碑》曰：老子乘白鹿下託於李母也<sup>②</sup>。

上引《水經注》、《瀨鄉記》、《藝文類聚》、《初學記》等對老子之母的稱呼，或曰“李母”，或曰“李夫人”；李母廟則逕稱“李夫人祠”，碑則逕稱“李母碑”或“老子母碑”。說明直到《初學記》編成的唐玄宗開元十三年（725），對瀨鄉李母、李母碑和李夫人祠的稱呼還沒有變化。此外，儘管老子出生的神話帶有佛教色彩，但他仍然是個“把持仙籙”的神仙形象。但是，《太平御覽》所引的《瀨鄉記》中，這個神話明顯又有了新的發展。

### 3、老子“聖母”的出現

《太平御覽》引《瀨鄉記》云：

李母祠在老子祠北二里。祠門左有碑，文曰“老子聖母李夫人碑”。老子者，道君也。始起乘白鹿下託於李氏胞中七十二年，產於楚國淮陽苦縣瀨鄉曲仁里。老子名耳，星精

---

① 《藝文類聚》卷六四《居處》四，1143 頁。此外，《藝文類聚》引《瀨鄉記》的內容還見於卷一七《人部》一，315、317 頁；卷一八《人部》二，341 頁；卷六二《居處》二，1116 頁；卷六三《居處》三，1130 頁；卷九五《獸部》下，1648—1649 頁。

② 《初學記》卷二十九，《鹿》第十一，715 頁。此句直到《初學記》纔被標明為《李母碑》文，故難以斷定其是否真為漢碑原文。此外，《初學記》引《瀨鄉記》還見於卷七《井》第三，154 頁；卷八《河南道》第二，169 頁；卷二十三《道釋部·仙》第二，549—550 頁。

也，字伯陽，號曰聃<sup>①</sup>。

與從《水經注》到《初學記》等文獻記載不同的是，李夫人之前加了“聖母”的稱號；比《太平御覽》引王阜《聖母碑》的“老子者，道也”句，也多了一個字，成了“老子者，道君也。”以往討論《聖母碑》的學者們大都未能注意到從“李母碑”到“聖母碑”這一名稱變化所蘊涵的歷史真相，也就更加難以關注到“道也”和“道君也”一字之差的微妙含義。實際上，這兩方面的變化幾乎可以稱得上是老子傳說從本質上發生變化的一種體現，是不應該被忽略不計的。

對研討此碑提供重要線索的是施鰲存先生，他首先注意到《老子聖母碑》並非漢碑<sup>②</sup>。原來，趙明誠《金石錄》裏有一條關於《老子聖母碑》的關鍵性材料，一直被大多數學者所忽視。《金石錄》著錄云：

第一千八十，唐老子聖母碑，李昇卿撰，呂獻誠八分書，開元二十二年九月<sup>③</sup>。

雖然《金石錄》對此碑祇有這一點記錄，不過這也彌足珍貴了。這說明，“老子聖母碑”是立於開元二十二年（734）九月的唐碑，已經不再是漢桓帝永興元年所立的漢碑了。

考“聖母”之稱，並非始自此碑所見的老子聖母。“聖母”最早是用來稱呼古代帝王之母的，如東漢延光二年（123）刻嵩高山《開

① 《太平御覽》卷三六一《人事部》二《產》，1663 頁。

② 施鰲存《水經注碑錄》，天津古籍出版社，1987 年，211—212 頁。

③ 此據《宋本金石錄》卷六《目錄》六，北京：中華書局影印本，1991 年，137 頁。

母廟石闕銘》殘存的碑銘中，就有“祀聖母塗山隅”句<sup>①</sup>。所謂“開母”，即“啟母”，亦即大禹之妻和夏啟之母塗山氏，因避漢景帝劉啟的諱而稱“開母”<sup>②</sup>。至於西周文王之母太任和武王之母太姒，在後世也被稱為“聖母”<sup>③</sup>。《隸釋》收錄的《李翊夫人碑》則說：“廣漢屬國侯夫人，節行絜靜，德配古之聖母。”<sup>④</sup>這是說李翊夫人的道德高尚，堪與古之聖母相比，但李翊夫人本人卻不能被稱為“聖母”，因為她不是帝王之母。這是第一種可以被稱為“聖母”的情況，即生育了聖賢君王，並且自己的德行足為後世女子示範的古代帝王之母。

第二種情況則是從漢代到六朝隋唐，民間有神異道術的女子，有時甚至就是女巫，也會被其民間信奉者尊稱為“聖母”。如西晉

① 王昶《金石萃編》卷六《漢》二，此據北京：中國書店 1991 年影印本，4—5 葉；又見《全後漢文》卷五十八，頁 794b—795a。

② 畢沅《中州金石記》云：唐崔融《啟母廟碑記》云：顧野王《輿地志》、盧元明《嵩高記》以為陽翟婦人。即《太平御覽》引《嵩高山記》：昔有婦女妊身三十月生子，五歲，便入嵩高學道，神明為母立祠，號開母祠者也。據此則非啟母。見《金石萃編》卷六，6 葉；並參葉程義《漢魏石刻文學考釋》，臺北：新文豐，1997 年，1206—1211 頁。因碑文中提及大禹治水傳說，故開母就是塗山氏無疑。所謂陽翟女子入嵩高山學道，神明為之立祠，是後出的說法，不是漢代之說。此外，熹平四年（175），漢侍中五官中郎將堂谿典曾來嵩高山開母廟請雨，有《開母廟石闕敘》碑銘傳世，相關考述和釋文，見葉程義前揭書，1366—1367 頁。

③ 楊守敬為《水經注·漢水》的“文母廟”作疏時，引《陝西通志》云太任、太姒二聖母祠在郃陽，見《水經注疏》卷四，298 頁。

④ 《隸釋》卷十二，此據中華書局，1985 年影印本，頁 143b—144a。並參《漢魏石刻文學考釋》，662—664 頁。又《隸釋》卷九，102 頁還收有熹平二年（173）立《廣漢屬國侯李翊碑》；並參《漢魏石刻文學考釋》，660—662 頁。

張華(232—300)《博物記》載：

女子杜姜，左道通神，縣以爲妖，閉獄桎梏，卒變形莫知所極。以狀上，因以其處爲廟祠，號曰東陵聖母<sup>①</sup>。

這位“東陵聖母”名曰杜姜，以“左道通神”，被官府目爲“妖”。在被關押時，以“變形”道術脫逃，因而被尊爲“聖母”。這個故事在《神仙傳》中有進一步詳細的描述：

東陵聖母，廣陵海陵人杜氏妻也，學劉綱道，坐在立亡，杜公不信，誣言聖母作奸，收付獄，聖母從窗中飛去，於是遠近爲立廟，甚有神驗。常有一青鳥在祭所，人有失物者，青鳥便飛集物上，路無拾遺<sup>②</sup>。

廣陵海陵即今之江蘇泰州。在《神仙傳》裏出現了杜氏並不支持和理解她的丈夫杜公。杜氏學劉綱的道術，可以“坐在立亡”，這也是一種仙道變形之術。杜公大概是嫉妒自己妻子的法術，或是太過恪守儒家的禮義之說，因此容不下杜氏，將妻子以“作奸”的罪名出賣告官。杜氏在獄中變形，從窗戶飛出逃脫，杜氏也因此神異而被尊爲聖母。以後常有一隻青鳥，似是聖母的代表。大約出

---

① 《後漢書》卷二十一《郡國志》三，3461 頁，記廣陵郡下之廣陵，有東陵亭，李賢注引《博物記》文。

② 見《藝文類聚》卷九一《鳥部》中《青鳥》，1578 頁；《太平御覽》卷九二七《羽族部》一四《青鳥》，頁 4120a。並參 Robert Ford Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth*, pp. 146—147 的英譯。Campany 認爲東陵聖母的內容是《神仙傳》最早被徵引的部分之一，但他也指出：最早被徵引的《神仙傳》文未必就是葛洪之作，最晚被徵引到的內容也未必一定不是出自葛洪手筆。總之，《神仙傳》與葛洪的關係已經難以釐清了。他還徵引了樂史《太平寰宇記》卷九十二關於東陵聖母祠的記載。



於唐代的《女仙傳》又為這個故事增加了一些新內容：

東陵聖母，廣陵海陵人也，適杜氏，師劉綱學道，能易形變化，隱見無方。杜不信道，常怒之。聖母理疾救人，或有所詣，杜恚之愈甚，訟之官，云聖母奸妖，不理家務。官收聖母付獄。頃之，已從獄窗中飛去。衆望見之，轉高入雲中，留所着履一雙在窗下。於是遠近立廟祠之，民所奉事，禱之立効。常有一青鳥在祭所，人有失物者，乞問所在，青鳥即飛集盜物人之上。路不拾遺，歲月稍久，亦不復爾。至今海陵縣中不得爲奸盜之事，大者即風波沒溺，虎狼殺之。小者即復病也。出《女仙傳》<sup>①</sup>。

《女仙傳》又加入了聖母治病救人和懲戒奸盜之徒的內容。這三個版本不同的“東陵聖母”故事，都描繪了這樣一位民間的女巫形象：她不僅自己具有易形變化的法術，而且還能治病救人，懲治奸盜，更重要的是在她變形飛去後，對其神祠的祭禱是“甚有神驗”的。亦即說，她已經從一個女巫變成了地方民衆通過祠廟來尊奉並祈求祐護的神祇之一。當然，她也成爲後世道教所標榜宣揚的著名女仙之一。

東陵聖母的信仰到唐代仍然有相當的影響。如唐代揚州還有東陵聖母廟，其廟主是位女道士<sup>②</sup>。還有東陵聖母宮，在重修聖母宮時立碑紀事，對東陵聖母的事跡又有增飾。可知這個故事到唐

① 此據《太平廣記》卷六十《女仙》五，北京：中華書局 1961 年新 1 版，374 頁。

② 此據段成式《酉陽雜俎》卷八《夢》，北京：中華書局，1981 年，83—84 頁。

代也還沒有停止其增衍<sup>①</sup>。民間信仰中此類既可通神，又有神異法術，並可以給人治病的聖母，還見於東晉末劉宋初的戴延之《西征記》所云：

邛山西匡東垣，互阜相屬，其下有張母祠，即永嘉中，此母有神術，能愈病，故元帝渡江時，延聖火（母）於丹陽，即此母也。今祠存焉<sup>②</sup>。

這是說原本在北方中原地區盛行對一位張姓聖母的崇拜，被晉元帝帶到了丹陽，也產生了不小的影響。可見這種民間的聖母崇拜，不祇海陵東陵杜姜一位<sup>③</sup>。這明顯屬於民間信仰世界中巫的傳統，與所謂“古之聖母”是殊途異路的。

但隨着“古之聖母”觀念的演進，現世帝王也開始用儒家古禮中的“聖母”來代稱他們自己的母輩。最晚從北魏開始，在現實政治禮儀制度中，“聖母”就可以作為當代帝王母后的尊稱。如北魏孝文帝尊稱馮太后為“聖母”；北魏末年靈太后胡氏臨朝時，也被稱為“聖母”<sup>④</sup>。這可以認為是從儒家理想中借用“聖母”之稱來表達對帝王之母輩的尊敬。甚至可以認為是“古之聖母”意義的現世化和通俗化。陳、隋之際，嶺南的冼夫人被當地民衆稱為“聖

① 見《全唐文》卷九九〇，10242 頁收闕名的《重修東陵聖母宮碑》。

② 《太平御覽》卷四十二《地部》七，頁 199b。

③ 《魏書》卷一〇六中《地形志》中，2557 頁，東彭城郡下屬的安樂縣，“有伊來山神、聖母祠”。但此地既非廣陵海陵，也非邛山或丹陽，可能是另外一位不知名的聖母崇拜的遺跡。

④ 孝文帝稱馮太后為“聖母”，見《魏書》卷一〇八之三《禮志》三，2782、2786 頁；《南齊書》卷五十七《魏虜傳》，991 頁。靈太后臨朝稱聖母，見《魏書》卷七十八《張普惠傳》，1733 頁。

母”，也是出於對女主的感戴和尊敬<sup>①</sup>。這當然也成為後來武則天號稱“聖母神皇”的根據之一。唐中期以後，皇太后稱“聖母”之例更是變得愈加平常起來。

第三種“聖母”之稱，在南北朝道教中也早已出現，這方面的情況比較複雜。首先，如前述原本是民間女巫的東陵聖母，在《真誥》中已經作為女仙之一，還有傳為東陵聖母的修道口訣。不過其內容顯然已是上清派所傳的存思內視之法，與其神異故事中所見的變形易貌之術大為不同<sup>②</sup>。其次，道經中還出現過號稱為黃帝之師的“聖母元君”，以及將漢中三張三師與他們的夫人通稱為“慈父聖母”的，這些是有具體所指的“聖母”。不過，六朝道經中所出現的“慈父聖母”或“聖父聖母”，通常還是泛指道教鬼神世界中的男女神官。類似的情況亦見於《隋書》所載隋文帝歷數楊秀罪惡時，說他欲以巫術妨害自己的父兄：

云請西嶽華山慈父聖母神兵九億萬騎，收楊諒魂神，閉在華山下，勿令散蕩。復云請西嶽華山慈父聖母，賜為開化楊堅夫妻，迴心歡喜。又畫我形像，縛手撮頭，仍云請西嶽神兵收楊堅魂神<sup>③</sup>。

“西岳華山慈父聖母”，可能也是從民間信仰的山神崇拜中被吸收進道教的，但楊秀這種做法本質上還是屬於巫術，而非道教的經教道法。

---

① 《隋書》卷八十《列女傳·譙國夫人冼氏傳》，1802 頁；並見《北史》卷九十一《列女傳·譙國夫人冼氏》，3006 頁。

② 《真誥》卷十《協昌期》第二，《道藏》20 冊，頁 553a。

③ 《隋書》卷四十五《楊秀傳》，1243 頁；亦見《北史》卷七十一《楊秀傳》，2470 頁。

當然，佛經中也稱降誕佛陀太子的佛母摩耶夫人為“聖母”，如《佛本行集經》、《地藏菩薩本願經》等。陝西蒲城縣有北周保定四年（564）佛教徒所立的《聖母寺四面像碑》<sup>①</sup>，此聖母寺應該就是一間以佛母摩耶夫人命名的佛寺，與老子聖母無關。

對照以上三種“聖母”之稱，首先，老子並非帝王，他祇是帝王師而已。按照班固看法，老子祇是“中上”等人，談不上賢聖<sup>②</sup>。其次，李母雖然有祠廟歷代相傳，但李母祠廟完全是為了紀念和神化老子，李母本人不是女巫，也不具有靈異神驗的法術，這一點與民間巫俗中的“聖母”也不同。第三，六朝道經中在談及老子之母時，在唐以前尚未見有直稱其為“聖母”的。除了前引幾部關於老子神化的道書外，劉宋初年的《三天內解經》略云：

（老子）至殷武丁時又反胎於李母，在胎中誦經八十一年，剖左腋而生，生而白首，又號為老子。反胎於李母者，自以空虛身化作李母之形，還以自胞，非實有李母也。世人不知，謂老子託胎於李母，其實不然也<sup>③</sup>。

按照道教的說法，老子的出生與古帝王不同，老子本身就是道氣（分化為玄、元、始三炁）所化生的，他不是凡人，故不需要一位真正的人間母親來生育他。所謂的託胎李母，祇是老子以氣化的自身，化作李母之形，並非世間真有李母其人。當然，這種說法不是

---

① 《金石萃編》卷三十六，5—7 葉。《八瓊室金石補正》卷二十三，145—146 頁。

② 《漢書》卷二十《古今人表》，926 頁。下文將要討論的邊韶《老子銘》中說：班固以老子絕聖棄知，禮為亂首，與仲尼道違，述《漢書·古今人表》，檢以法度，抑而下之，老子□與楚子西同科，材不及孫卿、孟軻。

③ 《道藏》28 冊，頁 413c—414a。

六朝所有道書都同意的。不過，六朝道教顯然已經意識到自己面臨的些微矛盾困境：承認有李母，就會降低老子神格化的影響力。出於老子神格化的需要，部分六朝道教徒甚至可以不承認李母的存在。因而從六朝道教的立場，李母也不會被稱為“聖母”。

如此看來，將老子之母尊稱為“聖母”，並不取決於李母地位的高低，而是由老子地位的高低所決定的。雖然李唐自高祖起即尊崇老子，但老子之地位，直到高宗時纔有了實質性的提昇。乾封元年(666)二月，高宗至亳州老子廟謁祭，為老子上尊號為“太上玄元皇帝”<sup>①</sup>。直到武則天在睿宗文明元年(684)下詔改元光宅，纔以老子已稱玄元皇帝，而“先母竟無尊位”為由，“可上尊號為先天太后”<sup>②</sup>。可見高宗時祇推崇老子，而未抬高老子之母的地位。是武則天在高宗去世之後，纔正式將老子之母尊稱為“先天太后”。這當然是武則天借由神化李唐皇室的遠祖老子及其母，來

---

① 《舊唐書》卷五《高宗紀》，90 頁；《新唐書》卷三《高宗紀》，65 頁；《資治通鑑》卷二〇一，6347 頁；高宗的《追尊玄元皇帝制》，見《唐大詔令集》卷七十八《典禮·追尊祖先》，此據上海：學林出版社，1992 年，399—400 頁，及《唐會要》卷五十《尊崇道教》，上海古籍出版社，1991 年，1013 頁，都祇提及上“太上玄元皇帝”號，而未及聖母和先天太后。但《全唐文》卷一二所收高宗《上老君玄元皇帝尊號詔》則有“聖母為先天太后”句。杜光庭在《釋老君聖唐冊號》中引用高宗詔令，也沒有提及聖母尊號為先天太后之事，見《全唐文》卷九四四，983 頁。但他在《歷代崇道記》中卻又記了聖母和先天太后之事。從此，宋代的《猶龍傳》和《混元聖紀》都在記高宗尊老子的同時，也尊奉了老子之母。

② 《唐大詔令集》卷三《帝王·改元》上，14—15 頁。

爲自己的聖母地位做鋪墊<sup>①</sup>。垂拱四年(688),一塊刻有“聖母臨人,永昌帝業”的瑞石在洛水被發現,武則天於是稱其石爲“寶圖”,自加尊號爲“聖母神皇”<sup>②</sup>。這顯然是比先天太后的聖母之稱更崇高的一種尊號,也是從上古以降,各種聖母之稱中最高的頭銜。不過,高宗時很可能已經開始將老子之母尊稱爲“聖母”而非“先天太后”。如儀鳳四年(679),尹文操奉敕編修的《玄元皇帝聖紀》,和他自己編撰的《樓觀先生傳》,雖然兩書今俱已佚,但都被宋代的《猶龍傳》和《混元聖紀》改編和徵引,裏面就都已經稱老子之母爲“聖母”。因此,楠山春樹曾認爲將老子之母稱爲“聖母”,較可靠的材料自唐初始<sup>③</sup>。不過他認爲在唐以前可能就有了將李母稱爲聖母之例,祇不過難以找到材料。現在看來,唐以前李母稱“聖母”的可能性應該很小。

《金石錄》還記有開元十八年(730)三月和開元二十二年(734)四月兩塊唐老子廟碑<sup>④</sup>。可見唐玄宗時,也曾不止一次爲老子修廟立碑,這與漢桓帝時多次祭祀老子相似。唐時對玄元皇帝的神化已與漢末不可同日而語,因此把《太平御覽》所引的《老子

---

① 雷家驥先生在《武則天傳》,北京:人民出版社,2001年,502頁指出,武則天此舉不是爲了尊崇老子之母,而是爲了使她本人獲得尊於和先於皇帝的地位。

② 《舊唐書》卷六《則天皇后》,119頁;《新唐書》卷四《則天皇后》,87頁。

③ 楠山春樹《老子傳說の研究》,346頁注8。雷家驥《武則天傳》,502頁注2中曾引及拙文《老子母碑考》,但認爲拙文秉承楠山春樹之說,主張李母稱聖母始於唐初,實可置疑。今所作之分析,也是爲了向雷先生釋疑。

④ 分別參見《宋本金石錄》,131、137頁。

聖母碑》文認作開元二十二年李昇卿所撰的唐碑，顯然比把它作為東漢王阜《李母碑》更符合實際。正是自《太平御覽》始，把唐人新刻之碑歸於初刻的東漢王阜名下，《太平寰宇記》等書又因循了這一錯誤，纔造成後來的許多混亂與矛盾。

總之，以《瀨鄉記》為代表的老子神話，在北朝後期至唐初已有不少增衍，這時的《李母碑》是否還是漢代初刻，已不可知。《水經注》和《瀨鄉記》所記的《李母碑》文，或許還有相當部分的內容保留了漢碑原貌，但也必定有南北朝時代老子神話的因素被加入其中。經過唐前期，特別是高宗、玄宗兩朝的尊奉，至唐玄宗時新立的《聖母碑》，則完全以唐人的觀念神化老子，與漢末的《李母碑》更是不能等同。因而在使用《聖母碑》文研究漢代老子神格化問題時，就要特別注意史料的時代性。

### 三、老子、道君與道

既然《聖母碑》是唐碑而不是漢碑，那麼“老子者，道也”是東漢人的觀念嗎？或者說東漢末人是否已把老子作為萬物之本源呢？楠山春樹和小林正美都已懷疑到“老子者道也”不似漢末人應有的觀念，這也是他們主張永興元年為西晉紀年的證據之一<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 楠山春樹《老子傳説の研究》，322—324 頁。小林正美認同楠山氏定永興元年為西晉年號。同時，為了論證東晉初期以前，沒有以“道”作神格的用法，他認為《聖母碑》中的“道”還沒有神格化和擬人化，見《六朝道教史研究》，中譯本，306 頁注 13。其實，將“道”等同於老子，無疑就是“道”的人格化；老子（道）生於無形，起於太初，具有化育萬物的功能，這明顯就是“道”的神格化。

但前文已證“西晉說”不能成立，而且他們也都未能注意到《李母碑》和《聖母碑》的不同。事實上，對“老子者，道也”句的理解，也並不是將《聖母碑》放在西晉永興元年（304）就可求得正解的。

《聖母碑》所言的“老子者，道也。乃生於無形之先，起於太初之前，行於太素之元，浮游六虛，出入幽冥，觀混合之未別，窺清濁之未分”，除了老子與道等同之意外，“生”、“起”、“行”、“浮游”、“出入”、“觀”、“窺”等這一系列的動詞性描述，毫無疑義地已將“道”徹底地擬人化和神格化了。碑文在此強調的是：老子就是道，就是宇宙的根本，萬物的根元。這樣的觀念，在漢代是否能夠產生？其實，這樣的老子，已非凡人，又怎能如酈道元所記《李母碑》那樣是“生於曲、渦間”的？

至於“無形”、“太初”、“太素”、“六虛”、“幽冥”、“混合之未別”、“清濁之未分”這些描述宇宙初創時狀態的詞語，與被譽為是古代中國最發達的宇宙生成論的《淮南子·天文訓》的開篇部分相比，要豐富和系統得多，《天文訓》中還祇見“太昭”、“虛霽”、“道”和“氣”等詞語<sup>①</sup>。《聖母碑》的這些詞語反而與南北朝末至唐代道書的語詞十分相近，對此，本章第二、三節將有詳細的論證。

關於“道”的神格化，有學者認為《太平經》已把“道”具化為元氣，並已有了把道人格化、神聖化的傾向<sup>②</sup>。但直到被認為是東漢中後期成書的《老子河上公章句》，在關於天地萬物生成過程的解釋方面，所遵循的仍是元氣自然論，道祇是元氣，而非老子。漢代道家思想一直是以道（元氣）為萬物的根本，是創造自然界中天

① 見葛瑞漢《論道者——中國古代哲學論辨》，中譯本，380—383頁。

② 李剛《漢代道教哲學》，成都：巴蜀書社，1995年，94—95頁。



地萬物的原動力<sup>①</sup>。“道”為無形的元氣，是宇宙的根源和根本，這是漢人的普遍觀念。

同時，東漢人多視老子為長生度世的神仙，這可從現存各種文獻材料中得到證明。除了前引東漢初的《論衡》外，延熹八年（165）八月，陳相邊韶撰《老子銘》，記載了“世之好道者”，“以老子離合於混沌之氣，與三光為終始，觀天作讖，□降斗星，隨日九變，與時消息，規矩三光，四靈在旁，存想丹田，大一紫房，道成身化，蟬蛻渡世，自羲農以來，世為聖者作師”<sup>②</sup>。這段話被很多學者引為老子已經成漢世道教主神的證據，其實，這仍然是在描繪一個作為神仙的老子。關於《老子銘》中的老子形象，詳見本章第二節的論述。

那麼，“老子者，道也”的觀念又是如何產生的？當道家思想的宇宙生成論與民間宗教的偶像崇拜結合時，需要在老子與萬物本源的“道”之間，找到一個具體的神靈崇拜對象作為中介。作為普通神仙的老子是無論如何也不可能被等同於“道”的。祇有當老子被尊奉為道教主神後，纔有可能將其進一步神格化為與“道”同一的最高神格，具有絕對之先的無上地位。在老子從神仙到主神，再被等同於“道”的過程中，獲得類似“太上老君”或“道君”之類的主神頭銜應該是其必經的一個階段。因為中古道教的三清主神都號稱是氣化而生的，他們雖具備主神的資格，但也並不就自然

---

① 參見小野澤精一等編著《氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開》，1978年初版，此據李慶中譯本《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》，上海人民出版社，1990年，171—195頁。

② 洪适《隸釋》卷三；此據陳垣編纂《道家金石略》，北京：文物出版社，1988年，3—4頁。

等同於道，因為他們祇是由表現為氣的“道”所化生為人格形象的最高主神。對他們來說，不僅“道”仍然是其根本，而且氣仍然是其本質。這樣的例子，可見於《三天內解經》講老子的化生過程。當老子具備道教主神資格之時，老子的神格化並未止步；再繼續發展下去，作為主神的老子，也就離成為“道”的具體體現相去不遠了。但在漢末的道教神學思想，是不可能發展到這一地步的。降至梁、陳間顧野王《輿地志》仍云：

老子祠，即老子所生舊宅。老子者，道君也。三皇之始，乘白鹿下託於李母。鍊體易形，復命胞中七十二年，生於楚國。李母，星名也，在斗魁中。老子，星精也。為人黃色美目，面有壽徵，黃額廣耳，大目疏齒，方口厚唇，額有三五達理，日角月角，鼻有雙柱，耳有三漏，足蹈二五，手把十文。十二聖師，各有三法，凡三十六法<sup>①</sup>。

這說明，在唐代《聖母碑》“老子者道也”出現以前，“老子者，道君也”的確是老子神格化歷程中不能不經歷的一個階段。《輿地志》說李母和老子都是上應天上的星辰，這還是道教用道氣化生主神理論之前的漢代舊說。還有老子的異貌，也是襲自漢代的傳統。“道君”之稱是否會在漢代出現還不能肯定，如果此“道君”是“太上大道君”的簡稱，則可能要遲至東晉中後期纔有。但是，說李母和老子是星精，則不能排除是漢代的普遍觀念，甚至也可能是無法確認的《李母碑》的一部分內容。不過，從漢唐典籍與道藏中鉤稽“老子→道君→道”的發展過程，卻不是本節要完成的任務。本節祇要說明：把老子等同於“道”或“道君”，都不是東漢末人應有的

<sup>①</sup> 《漢唐地理書鈔》，頁196a。

觀念。

#### 四、結 語

總之,《聖母碑》中“老子者道也”一句既非東漢末人的觀念,也非《李母碑》原文,用它說明漢代道教情況,特別是漢代老子神格化現象,都是不合適的。老子母碑(包括“李母碑”和“聖母碑”)實際上是老子神話的產物,故本節的核心問題是東漢末老子神化達到何種程度。這是一個需要重新審視的重要問題。如果說主神崇拜的出現可看作是一種成熟宗教正式形成的標誌之一,那麼漢代對天帝的崇拜是否就是道教信仰?如果把它看作是道教信仰,那又該如何看待此後在主神崇拜方面發生的明顯變化?例如,本書上篇在分析墓券材料時提出有個從敬奉天帝到崇拜老君和道君的轉變過程。當確指宗教意義上的“道教”一詞在不早於公元五世紀之際出現時<sup>①</sup>,道教的主神崇拜對象已明顯地由天帝轉為太上老君、太上大道君和元始天尊。這種主神崇拜的歷史性轉移,蘊涵着怎樣的歷史變遷?

此外,如果承認漢末還不具有以老子為萬物本源的觀念,那麼對現在被判定為東漢末年五斗米道經典的兩種敦煌道經就不能不產生懷疑:S. 6825《老子想爾注》已出現太上老君,他是道的人格化,道即太上老君,即老子,這恐怕不是東漢人能有的觀念。S. 2295《老子變化經》說老子:“為自然之至精,道之根蒂,為〔萬〕乘

---

<sup>①</sup> 酒井忠夫、福井文雅《什麼是道教》,《道教》1卷,此據朱越利等中譯本,上海古籍出版社,1990年,6—13頁。

之父母，為天地之根本，為生梯端，為神明之帝君，為陰陽之祖首，為萬物之魂魄。”這與《聖母碑》以老子為萬物之本的觀念同出一轍。說此經出於東漢末年也是大有疑問的。

以上針對《聖母碑》提出的質疑並未全部解決。下文將對另一漢代老子神格化重要材料之一、傳世已久的《老子銘》進行探究，這也將是從另一角度深化理解《聖母碑》的必要補充：如果老子不是漢末道教的最高神格，那會是誰？

## 第二節 《老子銘》研究<sup>①</sup>

### 一、《老子銘》的著錄與研究

延熹八年(165)春正月和同年十一月，漢桓帝曾分別派遣中常侍左綰和管霸到苦縣祠老子<sup>②</sup>。《水經注·過水注》載：

過水又北徑老子廟東，廟前有二碑，在南門外。漢桓帝遣中官管霸祠老子，命陳相邊韶撰碑<sup>③</sup>。

---

① 本節曾以《〈老子銘〉中的老子與太一》為題，發表於《漢學研究》21卷1期，臺北，2003年，77—103頁。收入本書時有增補刪改。

② 范曄《後漢書》卷七《桓帝紀》，313、316頁；《後漢志》卷八《祭祀志》中，3188頁。苦縣為今河南鹿邑縣。

③ 《水經注疏》卷二十三《過水注》，1944頁。邊韶事見《後漢書》卷八十上《文苑列傳·邊韶傳》，2623—2624頁。

杜甫詩中或曾提及此碑<sup>①</sup>。宋代尚存其拓片，故北宋歐陽修<sup>②</sup>、趙明誠<sup>③</sup>都有著錄。南宋洪适亦得以將碑文收錄在《隸釋》中，是為《老子銘》<sup>④</sup>。而後此二十年的謝守灝所編《混元聖紀》亦收錄此碑<sup>⑤</sup>。據《過水注》，邊韶撰此碑在管霸來祠的那一次。但史載管霸致祠在是年十一月，而碑文提到“延熹八年八月甲子”，桓帝夢到老子，故遣人致祠。在同年同月，桓帝還遣使祭祀了另一仙人王子喬，蔡邕撰有《王子喬碑》<sup>⑥</sup>。因《老子銘》作者邊韶在碑文中未及管霸，且未提及桓帝遣使，故很可能《老子銘》並非如酈道元所

① 杜甫《李潮八分小篆歌》有“苦縣光和尚骨立”句，宋人據此以為苦縣老子碑乃光和年間所立。洪适已有辨證。施鰲存對此亦有討論，認為不能確定杜甫所詠是否此碑，見《水經注碑錄》，天津古籍出版社，1987年，205—207頁。

② 歐陽修《集古錄跋尾》卷二，又見《隸釋》卷二十一。歐書還記錄了《老子銘》的作者可能為蔡邕之說，對此的討論見許理和(Erik Zürcher)《佛教征服中國》，1959年英文初版，此據李四龍等中譯本，南京：江蘇人民出版社，1998年，532—533頁，注31。

③ 趙明誠《金石錄》：“第一百 漢老子銘 延熹八年七月”，又見《隸釋》卷二十二，259頁。

④ 洪适《隸釋》卷三，北京：中華書局，1985年，36—37頁。此外，嚴可均校輯《全後漢文》卷六十二，813頁；陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補《道家金石略》，北京：文物出版社，1988年，3—4頁，都有此碑的全篇釋文，但所據皆為《隸釋》本。

⑤ 《道藏》17冊，文物出版社、天津古籍出版社、上海書店，1988年，頁848a—c。

⑥ 《王子喬碑》，見於《蔡中郎文集》卷一、《水經注》卷二十三、《太平御覽》卷三三、《隸釋》卷二十、《全後漢文》卷七十五、《漢魏六朝百三名家集》等。據《水經注》記載，《王子喬碑》立於蒙縣，即今河南商丘。

說是管霸致祠的那次所作。史載延熹八年桓帝兩次致祠苦縣老子故里，正月和十一月的兩次是由皇帝派身邊的宦官進行的，故得以載入正史；而八月的一次則由地方官員進行，為史籍所失載。

《老子銘》受到中外學者的高度重視，最初源於對老子神話的關注，以後纔用它來作為理解漢末道教的重要背景材料。1926年，武內義雄氏率先討論了《老子銘》，但偏重於日譯和與相關文獻的對比<sup>①</sup>。20世紀30年代，在“古史辨”派對老子的討論中，《老子銘》亦是主要論題之一<sup>②</sup>。

1934年，王維誠氏在論述“老子化胡說”的源流時專門討論了《老子銘》，這是管見所及對其進行的最早的現代學術意義的研究，且其成果至今仍值得重視。王氏提出“後世關於老子傳說和《化胡經》的內容，多本於此。而此銘文，且復雜合道佛二家之說，尤足注意。”<sup>③</sup>

1935年，劉國鈞氏也重點探討了《老子銘》對老子神話的重要意義，認為“老子字伯陽”之說最早出現於此碑，最可注意者為《老子銘》出現了“化身說”，並且老子已是“道”體，即等同於“道”。這一方面繼續了王維誠關於《老子銘》有佛教因素的觀點，另一方面也首次提出《老子銘》的老子是具有宇宙本源性的“道”<sup>④</sup>。

---

① 武內義雄《老子的研究》，1926初刊；此據《武內義雄全集》5卷《老子篇》，東京：角川書店，1975年，103—107頁。

② 如高亨《〈史記·老子傳〉箋證》、譚戒甫《二老研究》等，見羅根澤編著《古史辨》六冊，上海古籍出版社，1982年影印本。

③ 王維誠《老子化胡說考證》，《國學季刊》4卷2號，1934年，9—16頁。

④ 劉國鈞《老子神化考略》，《金陵學報》4卷2期，1935年，6—7頁。

1945 年之前，馬伯樂 (Heri Maspero) 已經完成了他關於中國古代宗教的系列研究，並於 1950 年由戴密微 (Paul Demiéville) 整理結集出版。1966 年，川勝義雄氏將其中關於道教的部分日譯為《道教》一書出版，其中就有馬伯樂對《老子銘》的介紹，也認為當時的老子具有極高的神格地位，且其神格化受到佛教因素的影響<sup>①</sup>。

1956 年，楠山春樹氏刊佈了一個由《隸釋》本、《混元聖紀》引文本和碑文拓本 (照片) 所彙校的《老子銘》文本，三者文字差異並不明顯，足證洪适錄文的可靠；並指出《老子銘》的老子已是無終無始、永遠不滅的最高神格<sup>②</sup>。這實際是繼承了劉國鈞之說，成為理解《老子銘》中老子地位的一種最具代表性的意見。

1959 年，吉岡義豐氏重點探討了《老子銘》所反映的佛老關係，亦認為老子是祭祀的主神，是“道”體；指碑中“遺體相續”是佛教輪迴說<sup>③</sup>。同年，大淵忍爾氏在研究《老子道德經序訣》時也涉

---

① 此據アンリ・マスベロ著，川勝義雄譯，《道教》，東京：平凡社，1978 年，192—193 頁。又見此書的英譯本 *Taoism and Chinese Religion*, Translated by Frank A. Kierman, Jr. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981, p. 394.

② 楠山春樹《邊韶の老子銘について》，《東方宗教》11 號，1956 年，41—60 頁；此據《老子傳説の研究》，東京：創文社，1979；1992 年，303—316 頁。大約在 1955 年 10 月，楠山春樹在日本中國學會大會上做了《老子銘》的專門論述，內田智雄氏向他提供了享保十六年 (1731) 刊近藤蘆隱氏《老子本義》，該書卷首有《老子銘》拓本的照片。但楠山氏追尋拓片的努力卻沒有結果。

③ 吉岡義豐《道教と佛教》第一，日本學術振興會，1959 年初刊；此據國書刊行會 1970 年版，21—27 頁。

及了《老子銘》，不過他更強調老子本質上還是人間性的神格，並非宇宙最高神格<sup>①</sup>。這是一種值得注意的看法，但似乎未被普遍接受。

1968年，索安(Anna K. Seidel)在研究漢代老子的神格化問題時也曾引《老子銘》為其主要論據之一，並以之與《聖母碑》、《變化經》等一起論證漢末老子已具有絕對神格地位<sup>②</sup>。

1982年，砂山稔概述道教與老子關係，亦認為《老子銘》中老子的形象已被神格化為與道教的神老君接近<sup>③</sup>。而東西方學術界關於老子神格化研究的最近成果，即 Livia Kohn<sup>④</sup> 和韓秉方<sup>⑤</sup>關於

---

① 大淵忍爾《老子道德經序訣の成立》(上)《東洋學報》42卷1號，1959年，38頁，注23。

② 索安《漢代における老子の神格化について》，吉岡義豐、蘇遠鳴主編《道教研究》3冊，東京：豐島書房，1968年，5—77頁。同氏 *La divinisation de Lao Tseu dans le Taoisme des Han*, Paris, 1969; 1992。法文版除在43—50、121—128頁等處譯釋、討論之外，129—130頁還影印了楠山春樹1956年的《老子銘》錄文。

③ 福井康順等監修《道教》2卷《道教の展開》，東京：平河出版社，1982年初刊；此據上海古籍出版社1992年中譯本，6—7頁。

④ Livia Kohn, *God of the Dao, Lord Lao in History and Myth*, Ann Arbor: The University of Michigan, 1998, pp. 40—41. 並參 Livia Kohn, “The Lao-tzu Myth”, in Livia Kohn and Michael Lafargue eds. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, Albany: State University of New York Press, 1998, pp. 45—46. 以及 Barbara Hendrischke, “Early Daoist Movements”, in Livia Kohn ed., *Daoism Handbook*, Brill, 2000, p. 147.

⑤ 韓秉方《〈老子銘〉考釋》，《江西社會科學》2002年1期，37—40頁。他在文中提出《老子銘》中所謂佛教輪迴轉世的觀念，祇是神仙方士與領受《參同契》之丹經道士者流的語言，與佛教無關。



此碑的論述，也基本上都是延續着傳統的看法。

總之，以往的研究大多認為《老子銘》中的老子具有最高的神格，其主要根據有二：一是碑文有所謂的佛教“化身說”，二是老子被等同於“道”體，是“道”的化身。類似大淵氏的看法並不佔主流。本節並不準備重複前賢關於《老子銘》對老子神化問題在文獻對證上的意義，而希望通過追尋其中幾種思想觀念的源流，構築理解《老子銘》的思想史背景。至於文本方面，楠山春樹 1956 年的錄文仍有多處錄校存在問題，故在此需要先對碑文重加校理。

## 二、《老子銘》碑文釋錄

本錄文以洪适《隸釋》本為底本，謝守灝《混元聖紀》本為參校甲本，楠山春樹 1956 年本為參校乙本。《全後漢文》、《道家金石略》本均依《隸釋》，故不引為校本。

老子姓李，字伯陽，楚相縣人也。春秋之後，周分為二，稱東西君。晉六卿專征，與齊楚並僭號為王。以大併小，相縣虛荒，今屬苦。故城猶在（乙本注《水經注》作“存”），在賴鄉之東，渦水處其陽。其土地鬱壘高敞，宜生有德君子焉。老子（自此以下甲本始。甲本“老子”作“老君”，恐為後世道徒改篡，乙本未校）為周守藏室史，當幽王時，三川實震，以夏殷之季，陰陽之事，鑒喻時王（甲本作“主”）。孔子以周靈王廿（甲本作“二十一”）年生，到景王十年，年十有七，學禮於老聃（甲本“生”字後，作“問禮於老聃”）。計其年紀，聃時以二（甲本作“一”）百餘歲。聃然，老旄之貌也（“聃然，老旄之貌也”，甲本無）。孔子卒後百廿九年，或謂周太史儋為老子，莫知其

所終。

其二篇之書，稱天地所以能長且久者，以不自生也。厥初生民，遺體相續，其死生之義可知也。或有浴神不死，是謂玄牝之言。由是世之好道者，觸類而長之，以老子離合於混沌之氣，與三光為終始。觀天作讖，昇（底本原缺，據甲本補）降斗星，隨日九變，與時消息，規矩三光，四靈在旁。存想丹田，大一紫房。道成身（甲本作“仙”）化，蟬蛻渡世。自羲農（甲本作“黃”）以來，世（底本原缺，據甲本補）為聖者作師。班固以老子絕聖棄知，禮為亂首，與仲尼道違，述《漢書·古今人表》，檢以法度，抑而下之，老子（缺）（底本“老子（缺）”，甲本無）。與楚子西同科，材不及孫卿、孟軻。（“材不及孫卿孟軻”，甲本無）二者之論（甲本作“論之”）殊矣。所謂道不同不相為謀也。

延熹八年八月甲子，皇上尚（甲本作“尊”）德弘道，含閔（甲本作“弘”）光大，存神養性，意在凌雲。是以潛心黃軒，同符高宗，夢見老子，尊而（甲本作“而尊”）祀之。於時陳相邊韶，典國之禮，材薄思淺，不能測度至人，辯是與非。案據書籍以為：老子生於周之末世（“生於周之末世”，甲本無），玄虛守靜，樂無名，守不德，危高官，安下位，遺孔子以仁言。辟世而隱居，變易姓名，唯恐見知。夫日以幽明為節，月以虧盈自成。損益盛衰之原，倚伏禍福之門，人（甲本作“天”）道惡盈而好謙。蓋老子勞不定國，功不加民，所以（“勞不定國，功不加民，所以”，甲本無，乙本未校）見隆崇於今，為時人所享祀，乃昔日逃祿處微（“昔日”，甲本作“其”），損之又損之之餘胙也（“之餘胙也”，甲本無，乙本未校）。顯虛無之清寂，云（甲本

無)先天地而生,乃守真養壽(甲本作“性”),獲五福之所致也。敢(甲本作“敬”)演而銘之。其辭曰:

於惟玄(底本原缺,據甲本補)德,抱虛守清。樂居下位,祿執(甲本作“執祿”)不營。為繩能直,屈之可縈。三川之對,舒憤散逞(甲本作“呈”)。陰不填陽,孰能滯並(“陰不填陽,孰能滯並”,甲本無)。見機而作,需郊出垌。肥遁之吉,辟世隱聲。見迫遺言,道德之經。譏時微喻,尋顯推冥(“見迫”至“推冥”,甲本無)。守一不失,為天下正(甲本作“平”)。處厚不薄,居實舍榮。稽(甲本作“楷”)式為重,金玉是輕。絕嗜去欲,還歸於嬰(乙本作“嬰兒”)。皓(甲本作“浩”)然歷載,莫知其情。頗違法言,先民之程。(“頗違法言,先民之程”,甲本無,乙本“程”作“和”)要以無為,大化(“化”,底本無,據甲本補)用成。進退無恒,錯綜其貞。以知為愚,沖而不盈。大人之度,非凡所訂(甲本作“評”)。九等之敘(乙本作“級”),何足累名。同光日月,合之五(“五”,底本原缺,據甲本補)星。出入丹廬,上下黃庭。背棄流俗,舍景匿形。苞元神化,呼吸至精。世不能原,仰其永生。(甲本作“知其死生”)天人秩祭,以昭厥靈。羨彼延期,勒石是旌。

對比《隸釋》本和《混元聖紀》本可知,後者所刪除的都是銘文中有可能降低老子神聖而崇高地位的語句。如起始部分說老子生於周之末世,這與唐宋時期老子已是萬物本源的“道”的化身,因而在道徒眼中是無生無死、無起無滅的觀念不符。再如,班固說老子材不及孫卿、孟軻,這在後世道教信徒那裏也是不能被接受的。

以往的研究認為銘文反映了漢末的三種老子觀:一是所謂“好道者”,他們認為老子“離合於混沌之氣,與三光為終始。觀天

作讖，昇降斗星，隨日九變，與時消息，規矩三光，四靈在旁。存想丹田，太一紫房。道成身化，蟬蛻渡世。自義農以來，世為聖者作師。”以及老子“先天地而生”，也可看作是“好道者”的觀點。二是班固在《漢書》中對老子的態度，認為老子“絕聖棄知，禮為亂首，與仲尼道違。與楚子西同科，材不及孫卿、孟軻”。班固因而將老子祇列為九等人中的第四等——中上。三是邊韶自己的觀點，認為老子是生於周之末世、長生且神秘的隱聖，曾諫喻時王，並教導孔子，以後則“莫知其所終”。

在以上三種觀點之外，還應有第四種老子觀，即漢桓帝的老子觀。因是桓帝下令祭祀老子，邊韶就不能不為桓帝崇拜和神化老子的祭祀尋找正當的理由，以此來與淺俗“好道者”尊奉老子的行為相區別。桓帝夢見老子是仿效殷高宗武丁夢得傳說的傳說，可見老子在桓帝眼中還是類似傳說的帝王師，而非一個崇高萬能的神主<sup>①</sup>。而老子作為帝王師，能夠教給桓帝的則是清靜無為和守真養壽。故促成桓帝祭祀老子至少有治國與養身兩方面原因，於是邊韶說老子雖然“勞不定國，功不加民”，但仍因“玄虛守靜，逃祿處微，同光日月，合之五星，苞元神化”云云而得以享祀。這種老子觀與“好道者”的老子觀區別在於：“好道者”認為老子是無始無終的終極自然存在，可以“先天地而生”，把老子作為一個神來

---

① 《後漢志》卷八《祭祀志》中，3188 頁記載延熹九年（166）桓帝“親祠老子於濯龍。文闕為壇，飾淳金扣器，設華蓋之坐，用郊天樂也。”有學者認為這是桓帝捨天帝和太一而祭祀老子。戴密微認為將老子與浮圖並祀的作法祇是桓帝個人的“非非之想”，見《劍橋中國秦漢史》，北京：中國社會科學出版社，1992 年中譯本，889 頁。本書亦認為桓帝祭祀老子祇是特例，並非漢末朝廷正規禮儀。

頂禮膜拜。而邊韶指出，之所以老子可以被說成是“先天地而生”，並不是老子天稟神異，而是因他“守真養壽，獲五福之所致也。”所以老子“先天地而生”並不是一種宇宙生成論的描述，而是強調得道的老子可以獨立於天地而存在。在邊韶看來，桓帝祭祀的是通過後天的守真守靜而得長生的帝師老子，是有始無終的神仙。因此，老子是否具有與生俱來的、本源意義上的絕對神性，是官方與民間對其崇拜的一個不小差別。

### 三、關於老子神格地位的辨析

#### 1、“遺體相續”與“世為聖者作師”

王維誠氏認為《老子銘》已含有“佛教因素”，並認為至少有兩處顯示了受到佛教影響。一是“厥初生民，遺體相續”句，二是老子“世為聖者作師”句。他認為這兩說在中國古籍無可稽考，而漢末佛教譯經已興，故很可能這兩句話分別受到佛教輪回轉世說和七佛說影響<sup>①</sup>。《老子銘》在老子神話中融入了佛陀神話，這是絕大多數學者認為老子已具有主神地位（像佛教中的佛陀一樣）的主要證據之一。其實，這種認識是將漢魏道家的“變化觀”與佛教“化身說”這兩種不同來源的思想觀念混為一談了。

《老子銘》說“其二篇之書，稱天地所以能長且久者，以不自生也。厥初生民，遺體相續，其死生之義可知也。或有浴神不死，是謂玄牝之言。”其“二篇之書”即《老子道德經》。“天地不自生”和“浴神不死，是謂玄牝”兩句都是《道德經》文。“厥初生民”見於

<sup>①</sup> 王維誠《老子化胡說考證》，12—15頁。

《詩·大雅·生民》的“厥初生民，時維姜嫄”句<sup>①</sup>，這些都有中國古典的根據。祇有“遺體相續”一句，其意義究竟如何，是困擾以往研究者的問題之一。本書在此也不可能對其做出完全無誤的解釋，祇是認為不必把此句與佛教觀念相連，且在佛典中也很難見到類似的輪迴轉世觀念的表達方式。此句在碑文中處於儒家經文和《道德經》文之間，如果說是表現佛教觀念則顯得十分突兀。此句應與那兩句《道德經》文關係密切，特別與“天地不自生”句的關聯更明顯。按歷代注家之言，天地因不為自己私利而生，故能長久。因有“死生之義可知也”一句，則“遺體相續”應該是指死的方面而言。所謂“生民”，是指天地誕養人民；而“遺體”之“遺”，《說文》作“亡也。”段注：“《廣韻》：失也；贈也；加也。按，皆遺亡引申之義也。”<sup>②</sup>則“遺”字的本義應為“丢失”之意；“體”則為人的軀體，意即人民會相繼死亡。“遺體相續”應與“天地不自生”相對而言，天地不因私利而自生，也不會自亡；民既然是有“生”的，也就自然會死亡，即“遺體相續”，這纔使人明白“死生之義”。故這並非是佛教輪迴轉世觀念。

而“世為聖者作師”明顯應該是中國傳統的帝師觀念與道家變化觀的結合，而不是佛教的轉世說和化身說<sup>③</sup>。如本書第二章

---

① 《十三經注疏》，頁528a。儒家歷代注疏解“生民”意為“尊祖”，即周人尊奉自己的始祖后稷。對“生民”之“民”的新解釋，見周清泉《文字考古——對中國古代神話巫術文化與原始意識的解讀》第一冊，成都：四川人民出版社，2003年，74—79頁。

② 《說文解字段注》，77頁。

③ 大淵忍爾《老子道德經序訣の成立》（上），39頁認為：“世為聖者作師”與佛教“三身說”不同，可能是神仙不死思想。但未能展開論證。

所述，中國古代的帝師觀念源自儒家的勸學尊師傳統和天命王權的政治傳統，《呂氏春秋·尊師》、《韓詩外傳》、《論語比考》、《潛夫論·贊學》等都有儒家的歷代帝王師名錄。而道家則將儒家原本不同時代的不同帝師，全部歸結為是老子一人的歷世變化<sup>①</sup>。儒家的帝師名錄並非因佛教的影響而突然變為“好道者”所宣揚的老子“歷世化現”，而是別有所據。

原來，在老子之前，中國已有歷世變化之人，其根據是來自中國本土的“變化”傳統。關於道家“變化”的觀念，本章第三節還將詳論，在此僅舉例說明。如東漢前期的緯書《詩緯·含神霧》有云：“風后，黃帝師，又化為老子，以書授張良。”<sup>②</sup>則老子最早還是其他古聖先賢的變身之一。東漢初《論衡》引世之俗言說，“東方朔亦道人也，姓金氏，字曼倩，變姓易名，游宦漢朝。外有仕宦之名，內乃度世之人。”<sup>③</sup>在這裏，東方朔的“變化”被歸結為“變姓易名”，而《老子銘》中，邊韶“以為老子……避世而隱居，變易姓名，唯恐見知。”可見老子與東方朔都是通過“變易姓名”而達致“變化”的，這是中國傳統“變化觀”的一個方面。

東漢末《風俗通義》說“俗言東方朔，太白星精，黃帝時為風

---

① 參見 Anna K. Seidel, “Imperial Treasures and Taoist Sacraments — Taoist Roots in the Apocrypha”, *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, M. Strickmann ed., Bruxelles, 1983, pp. 291—371. 拙譯中文載《法國漢學》4 輯，北京：中華書局，1999 年，42—127 頁。

② 《史記》卷五十五《留侯世家·索隱》，2049 頁。《詩緯·含神霧》的準確時代雖難以確知，但從下文引《風俗通義》中東方朔的傳說包容風后和老子來看，此說應為早於《風俗通義》的東漢前期。

③ 《論衡校釋》卷七《道虛篇》，332 頁。

后，堯時為務成子，周時為老聃，在越為范蠡，在齊為鴟夷子皮。言其神聖，能興王霸之業，變化無常。”<sup>①</sup>可知東方朔在漢末山東地區人眼中，不僅是天上的太白星精，而且也是一個歷世化現的帝王師。老聃祇被認作是東方朔的一個變身而已。在老子故里的《老子銘》，“好道者”則強調老子纔是可以化身為歷代所有帝師的最本源的帝師。從這個角度來看，東方朔與老子的地位是相同的。《老子銘》與《風俗通義》的時代相近，但對老子神格地位的認同卻很不一致，這至少說明在漢末，老子並不是惟一可以變化成歷世帝師的人物。因此，老子神格地位的地域性和局限性就是不能不考慮到的問題。

在此值得注意的是東方朔被認為是“太白星精”。在漢代緯書中，天上的星神可以感生為人間聖賢。而前已引《論衡》說明，漢人不僅認為神靈和帝王是上應星宿的，就是世間所有的凡人，也都是上應“衆星”的<sup>②</sup>。直到三國時的曹植（192—232）《辨道論》還說：“夫神仙之書，道家之言，乃云傳說上為辰尾宿，歲星降下為東方朔。”<sup>③</sup>傳說與東方朔都是天上的星精下降人世所化的人形，也都是典型的帝王師。不過，並不清楚傳說與東方朔的“上”與“下”是否需要如老子之母那樣的中介者。如果不需要，就意味着東方朔既可以從天上的星神直接下降人間，又可以通過“變易姓

---

① 《風俗通義校注》，108 頁。薛克翹《中印文學比較研究》，北京：崑崙出版社，2003 年，12—13 頁，認為這是印度輪迴轉世說的翻版，並認為這種說法在東漢以前的中國典籍中未見。本書不取此說。

② 《論衡校釋》卷二《命義篇》，46—48 頁。

③ 曹植著、趙幼文校注《曹植集校注》，北京：人民文學出版社，1984 年，187 頁。



名”來實現其“變化”。但如本章第一節所述，一般認為，漢代的老子是由其母感星精或日精而生的。老子不是直接從天上的星神轉變來的。老子在六朝時雖然也曾被當作星神，如前引顧野王《與地志》所言。但六朝時再將老子視作星神，那其實並不是抬高老子的神格，因為當時的老子早已是道教的主神之一。以星神視之，反而是滯後於當時老子神格化所達到的程度的。

總之，根據中國古典的變化思想和漢魏道家的變化觀念，老子完全可以通過“變化”而做到“世為聖者作師”。祇不過在《老子銘》中，邊韶說老子的“變化”是“變易姓名”，而“好道者”則認為老子的“變化”是“蟬蛻度世”，即經過體貌變化而得仙。無論哪種“變化”，都並非源自佛教輪迴轉世或化身說。其間的根本區別在於：道家的“變化說”是指形體上的物理性改變，甚至有時祇是變姓易名、變形易貌，基本不涉及生命胎生的重新開始<sup>①</sup>；而佛教的輪迴轉世無疑包含着此世生命的終結，與彼世新生命的重新開始。佛教“化身說”與道家“變化說”可能以英文中的“Incarnation”和“Transformation”來做區別會更好理解。對此，本章第三節還將做進一步說明。當然，道家的“變化說”隨着道家的仙化、道教的勃

---

① 關於道教尸解仙化的理論和各種實踐，參見蔡霧溪（Ursula-Angelika Cedzich），“Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China,” *Journal of Chinese Religions*, No. 29, 2001, pp. 1—68. 道教尸解不必重新投胎降生的例子，可見《無上祕要》卷八七引《洞真太極帝君填生五藏上經》，《道藏》25冊，頁248b—c記載的仙人趙成子的故事。當趙成子之屍體該重生之時，祇是“改形而起矣”。蔡霧溪認為直到六朝上清經中的尸解觀念，纔吸取了佛教輪迴轉世之說。

興，並與佛教交流的深入，也越來越兼具“Incarnation”和“Transformation”兩重意義，但顯然在東漢末年，兩者還有明顯差別。

從《史記》的記載開始，老子就已經是一位在人間長壽的得道者，其生命的縣長也是其能夠歷世不死的重要原因。如《論衡》說老子之術“恬淡無欲，養精愛氣”，可以“延壽度世”，“逾百度世，為真人矣。”他具體的修道方式，其實就是當時道家者流所修習的各種修道方式，包括：辟谷不食、食氣、吹呴呼吸、吐故納新、導氣養性、服食藥物等等<sup>①</sup>。這說明東漢初人認為老子本是凡人，是通過修道而成為真人的。漢末的《老子銘》說老子“道成身化，蟬蛻渡世。”同為老子的“度世”，卻有《論衡》的“寡欲養生”和《老子銘》的“蟬蛻”這兩種不同的途徑。前者無須贅言，而“蟬蛻”則亦以道家變化觀為基礎。大約先秦時代祇有人死之後纔能“變化”，而生人還不能“變化”；西漢時期已經有人可以在生前就產生形體上的突變性“變異”；到了東漢魏晉時代，人可以通過修道發生形體上的變化，從而達到變形增壽延年的目的。直到曹植《辯道論》仍然是這種“神化體變”之變化說。所謂“體變”，就是要有某些動物的外形體貌特徵，如人生羽翼等等。“蟬蛻”後來發展為道教的“屍解仙化”，即脫離原來的軀體獲得新生，很可能是一種晚於“變形延命”說的成仙說。

漢末三國佛教譯經中有類似道家“變化”的觀念，往往被簡單歸結為道教摹仿佛教的因素，這也是說《老子銘》中有佛教影響的主要出發點之一。表面看來，佛陀的“分身散體”、“隨時而現”與老子“世為帝師”有相似的地方，但索安已經指出，實際上是漢末

<sup>①</sup> 《論衡校釋》卷七《道虛篇》，334—338 頁。

的老子傳說影響到佛教譯經，而不是我們通常認為的相反過程<sup>①</sup>。漢末老子傳說與佛教的“化身說”貌似而實非，二者有着根本的區別。故而對於《老子銘》的老子“遺體相續”和“世爲聖者作師”的理解，完全可以從中國本土的傳統觀念中尋得根據，而不必非要探究所謂的佛教影響。更爲重要的是，這樣的傳統並不是因爲老子神格化的需要纔出現的，也不是祇被用於老子一人的神話中，而應該說是老子在被神格化時，借用了某種中國本土固有的傳統。在漢代，老子並非是這一傳統的唯一代表。

## 2、氣、道與老子

《老子銘》中的“好道者”還認為老子“離合於混沌之氣，與三光爲終始。”多數學者憑此認為漢末老子具有無始無終，永生不滅的最高神格。“三光”是日月星，是長存不滅的。“與三光爲終始”看似表明老子與日月爲始終，亦即無始無終，但實際上在漢代，這是一種比較通用的文學性語言。如漢末崔琰作《述初賦》就稱自己要“羨安期之長生”，“運混元以昇降，與三光爲終始。”<sup>②</sup>“混元”即“渾沌”，是宇宙初始的狀態。“安期”即仙人安期生<sup>③</sup>。崔琰欲追求神仙長生，他希望自己也可“運混元以昇降”，“與三光爲終始”。看來，隨混元昇降、與三光終始，都是當時對神仙在天地間永存不滅性格的文學性描寫，我們如果不相信崔琰修道慕仙是爲

---

① 索安“Imperial Treasures”，p. 347, n. 217；《國之重寶》，118 頁，注 217。

② 費振剛等輯校《全漢賦》，北京大學出版社，1993 年，749 頁。

③ 關於歷史人物和神話人物安期生，詳見王青《漢朝的本土宗教與神化》，183—186 頁。

了成為宇宙之大神，也就沒有理由說這樣的語句是專為老子神化所用的，象徵了老子具有獨尊的地位。

至於“混沌之氣”，既是指宇宙開闢之前的狀態，也指道家宇宙觀中天地萬物的根本和根元——道氣。學者們對“離合”二字的理解也是大不相同的，如馬伯樂大作的日譯本將“離合”譯作“附着”，而英譯本則作“holds to”；索安將“離合”譯為“created from”。可見對“離合”二字的理解尚無一定之規。“離合”之“離”，意為“去”，近去曰離。老子與混沌氣相離，則“合”字應為老子復歸於混沌之氣。無論如何，“離合”二字表明老子並不是“混沌之氣”，他與混沌各為一體，若即若離。從這裏實在無法得出老子就是“混沌之氣”的結論。而從“道氣說”的發展歷程來看，直到漢末，“道氣”也還沒有可以等同於某個具體人物的例子<sup>①</sup>。這既是理解《老子銘》中老子神格地位的一個關鍵，也是理解前節《聖母碑》中“老子者道也”不應該是漢代觀念的一個不能忽視的思想史背景。

《老子聖母碑》說：“老子者，道也。乃生於無形之先，起於太初之前，行於太素之元，浮游六虛，出入幽冥，觀混合之未別，窺清濁之未分。”被認為是漢末道經的敦煌所出《老子變化經》，亦云老子“生於無形之先，起乎太初之前，立於太始之端，行乎太素之原，浮游幽虛空之中，出入窈冥之先門，觀於混沌之未判，視清濁之未分。”很多學者憑此兩種材料作為理解《老子銘》的重要參照。既

---

<sup>①</sup> 關於漢代氣的思想，參見小野澤精一等編著，李慶中譯本，《氣的思想》，119—220頁。還可參見楊儒賓主編《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993年。

然《聖母碑》、《變化經》都說老子在太初、太始、太素和無形之前，則《老子銘》的離合混沌、終始三光也可認為是老子生於天地開闢之前，因而老子具有獨尊的本源性大神之地位。那麼，漢人的宇宙觀中是否有老子這樣一個大神存在？

在漢人的宇宙觀中，祇有宇宙之初為混沌、無形，宇宙的本源為“道”或“氣”的觀念，卻還沒有將道氣比擬為人，或是能夠想象在混沌、無形之前是何種狀態。關於“道”的本源性，戰國末期的《莊子·大宗師》有云：

夫道，有情有信，無為無形；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；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老<sup>①</sup>。

此“道”不僅先於天地，而且先於“太極”，也就是先於宇宙的渾沌狀態。這是從抽象的哲學意義上把“道”規定為萬物的本源。宇宙最本源的東西是“道”，渾沌則是“道”的一種具化的表現形式。這“道”，在漢代被普遍認為就是以“氣”的形態存在的，可以說宇宙創生的基元就是“氣”，人與萬物都由“氣”化生而來。日精和星精也是一種“氣”的形態。混沌和無形，在漢代又多以“太始”、“虛霸”、“惘象無形”等稱之。如《淮南子·天文訓》云：

天墜未形，馮馮翼翼，洞洞濁濁，故曰太昭。道始於虛霸，虛霸生宇宙，宇宙生氣，氣有涯垠。清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難。故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精

<sup>①</sup> 《莊子集釋》，北京：中華書局，1961年，246—247頁。

為萬物<sup>①</sup>。

這裏把宇宙的渾沌狀態稱作“太昭”，王引之因其他古籍未見宇宙初始有“太昭”之說，故疑“太昭”即“太始”之誤，此說良是。有注家據此認為“道始於虛霽”當作“太始生虛霽”，也頗有道理。因《淮南子》本質上是道家的作品，自然會以“道”為本源。其開篇《原道訓》即賦予“道”最大和最本源的地位，故而《天文訓》中說“道始於虛霽”很有可能是傳寫之誤。亦即說，在“太昭（始）”之前，“道”還是最根本的，是“道”始生“太始”，而非“道始於虛霽”。不過也有人認為“虛霽”即無形，說道始於無形也沒有錯。總之不能認為“虛霽”比“道”更根本。

班固(32—92)在《白虎通義·天地》中說：

始起之天，始起先有太初，然後有太始，形兆既成，名曰太素。混沌相連，視之不見，聽之不聞，然後〔剖〕判，清濁既分，精曜出布，庶物施生，精者為三光，號者為五行。（中略）故《乾鑿度》曰：太初者，氣之始也，太始者，形〔兆〕之始也，太素者，質之始也<sup>②</sup>。

班固所引的《易緯·乾鑿度》大約出於西漢末或東漢初，大體同時的《詩緯》以及曹魏太和(227—232)年間張揖的《廣雅·釋天》中也祇有太初、太始、太素這“三氣說”。此外，在東漢前期還有單獨

① 劉安著、何寧撰《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998年，165—166頁。關於《淮南子·天文訓》這段話，還可參看陶磊《〈淮南子·天文〉研究——從數術史的角度》，濟南：齊魯書社，2003年，204、209頁。

② 此據《漢魏叢書》，長春：吉林大學出版社，1992年影印本，頁173b。又參陳立撰、吳則虞點校《白虎通疏證》卷九《天地》，北京：中華書局，1994年，421頁。然句讀可能有誤。

使用“太素”一詞表示宇宙初始狀態，如張衡《靈憲》和王符《潛夫論·本訓》。他們都講到太素之前的混沌之氣是“道之根”<sup>①</sup>。最晚在東漢末年鄭玄(127—200)注《易緯·乾鑿度》時，《乾鑿度》的正文已經在“三氣”之前加入了“寂然無物”、“未見氣也”的“太易”階段，從“三氣說”正式變為“四始說”。而完整的“四始說”還見於時代頗有爭議的《列子·天瑞》：

夫有形者生於無形，則天地安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也。太初者，氣之始也。太始者，形之始也。太素者，質之始也。氣形質具而未相離，

---

① 詳見前揭《氣的思想》，中譯本，7—9頁。

故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也<sup>①</sup>。

這樣完備而明確的“四始說”，暗示了《列子》成書的時代雖然不會很晚，但肯定有一些後人加筆的地方。此後，西晉皇甫謐（215—282）《帝王世紀》中敘述天地開端又在“四始”之外加了“太極”，成為“五始”<sup>②</sup>，這些已越出本節所討論的範圍。至少可知：即便是在“五始”完備的西晉，“五始”就是人們對宇宙初始狀態的最終極描述，“五始”之前如何，誰又言說得出？

---

① 此據楊伯峻撰《列子集釋》，北京：中華書局，1979年，5—6頁。關於《列子》一書的時代頗有爭議，長期以來認為是魏晉間人偽造，持此意見之學者眾多，此不一一列舉。代表性的概述見T. H. Barrett執筆的《列子》，載魯惟一主編，李學勤等譯《中國古代典籍導讀》，英文版1993年初版，此據沈陽：遼寧教育出版社，1997年，316—327頁。然近來頗有一些學者為《列子》翻案，認為其書成於戰國中晚期，今本大部（包括《天瑞》一篇）還是先秦古籍，雜有後人填補。他們的論據尚難使人完全信服，但畢竟代表一種不可忽視的意見。管見所及有：許抗生《列子考辨》，《道家文化研究》1輯，上海古籍出版社，1992年，344—358頁；陳鼓應《論老子晚出說在考證方法上常見的謬誤——兼論列子非偽書》，《道家文化研究》4輯，上海古籍出版社，1994年，411—418頁；胡家聰《從劉向敘錄看列子並非偽書》，《道家文化研究》6輯，上海古籍出版社，1995年，80—85頁；陳廣忠《為張湛辨誣——列子非偽書考之一》，《列子三辨——列子非偽書考之二》，《從古詞語看列子非偽——列子非偽書考之三》，《道家文化研究》10輯，上海古籍出版社，1996年，267—299頁；胡家聰《〈列子·天瑞〉中天地人一體的常生常化論》，《道家文化研究》15輯，北京：三聯書店，1999年，151—162頁；馬達《〈列子〉真偽考辨》，北京出版社，2000年。本書從“三氣”、“四始”概念衍變史的角度來看，也覺得強調《列子》非偽書的同時，不能忽視其中的相關觀念頗有明顯晚出的痕跡。

② 此據徐宗元輯《帝王世紀輯存》，北京：中華書局，1964年，1—2頁。



在以上“三氣”、“四始說”中出現的“無形”、“寂然無物”等詞語，都可認為是對本源性的“道”的存在狀態之描述。它們共同隱含的一個前提觀念是“道”比“三氣”、“四始”更具有本源性<sup>①</sup>。漢人更多關注的不是“道”，而是“氣”如何化生出宇宙萬物，這時的“氣化宇宙論”還沒有過多摻入宗教神學因素。如鄭玄注《易緯·乾鑿度》的“太初”時說：“元氣之所本始，太易既自寂然無物矣，焉能生此太初哉？則太初者，亦忽然而自生。”<sup>②</sup>看來到漢末，人們對宇宙生成的認識，仍停留在“三氣”、“四始”等對宇宙初始狀況的描繪，祇能將太初等歸結為“忽然而生”，自然也不會想到“四始”之前的狀況，更不會出現“道”化身為老子開闢宇宙、化育萬物的觀念。

先秦至漢代雖早已有“道”是宇宙的本源，元氣化生為宇宙的觀念，但人們想象“道”的具象化還祇是“氣”，而非某個人格化的神靈。將老子神化為“道”，說老子是宇宙的本源，祇能是後世道教尊奉太上老君的結果。在漢末還不具備以老子作為宇宙本源、

---

① 陳麗桂《漢代氣化宇宙論及其影響》，《道家文化研究》8輯，上海古籍出版社，1995年，253頁說：漢代人在詮釋天地萬物的創生時，往往不再談“道”，而是以“氣”來詮釋。但“道”為本體，“氣”為“道”之發用，有了“氣”，“道”的創生作用纔能展開。故而雖不提及“道”，但“道”為根本是個不言而喻的前提。

② 安居香山、中村璋八輯《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年，11頁。

老子先宇宙而生的觀念<sup>①</sup>。所謂老子“離合於混沌之氣，與三光為終始”，應該理解為老子有着有始無終、永生不滅的神格，但並不能據此認為老子具有本源的特性，進而具有至尊的神格。況且，從其他漢代碑刻材料中可見到與《老子銘》“離合於混沌之氣”、“昇降斗星”、“隨日九變，與時消息”、“避世隱居”、“守真養壽”等描述老子十分近似的語句，如《仙人唐公房碑》說唐公房“上陟皇耀，統御陰陽，騰清躡浮，命壽無疆”<sup>②</sup>。《肥致碑》說肥致是“隱居養志，神明之驗，幾微玄妙，出窈入冥，變化難識，浮游八極，休息仙庭”<sup>③</sup>。可見《老子銘》中許多看似象徵老子至尊神格的語句，也可用來讚美和描繪其他成仙、修道之人，並非專用於讚美老子。老子與唐公房、肥致一樣，祇是由凡而仙，並非宇宙之大神。

大淵忍爾還認為“觀天作讖”與“存想丹田”兩句表明老子觀察天象製作讖語，顯然是在人間的活動，而老子還需要用存想丹田之類的神仙方術修煉，可見此老子還是人間的一個修仙之人，並非已經成為天上的至尊主神<sup>④</sup>。這的確是值得重視的意見。至於“規矩三光，四靈在旁”一句，“規矩三光”大概如同漢靈帝熹平

---

① 《老子河上公章句》解釋“象帝之先”說“道似在天帝之前，此言道乃先天地生也。”見王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993年，15頁。《河上公章句》一般認為是東漢中後期成書，則其時雖有“道為帝先”的觀念，但還要等老子等同於“道”纔會有老子為宇宙本源的觀念。

② 此據《道家金石略》，5頁。並參施舟人（K. Schipper）《歷經百世香火不衰的仙人唐公房》，林富士、傅飛嵐主編《遺跡崇拜與聖者崇拜》，臺北：允晨文化公司，2000年，85—99頁。

③ 詳見本書第四章專論《肥致碑》部分。

④ 大淵忍爾前揭文，38—39頁，注23。

(172—178)、光和(178—184)之間,由漢中太守南陽郭芝立於成固的《唐公房碑》中“統御陰陽”一樣是一種虛言。“四靈在旁”也不是什麼地位特別尊貴的標誌,漢畫中四靈的圖像十分常見,他們所環繞的未必是最高的神靈。如在第二章講到沂南漢墓中天帝使者蚩尤,和張衡《靈憲》所描述天上的星神、五方帝之一的黃帝時可見,他們周圍都是四靈環繞的。

### 3、老子與太一

如前所述,銘文中說到老子本人也要“存想丹田,太一紫房”,大淵忍爾從中看到老子本質上還是人間的修道者,而非最高的主神。山田利明氏指出這與邊韶所言老子“守一不失,爲天下正”相對應,即具體的“守一”之術<sup>①</sup>。其意指老子所“守”的“一”就是“太一”。也有論者將老子存想的對象“太一”看作是身中之神<sup>②</sup>。然而,在立碑時間和地點都與《老子銘》相近的《王子喬碑》中,也提到了“太一”,從中可知漢末的“好道者”是以何種方式敬拜這個“太一”的:

於是好道之儔,自遠來集,或弦歌以詠太一,或談思以歷

① 山田利明《六朝道教儀禮の研究》,東京:東方書店,1999年,36頁。

② 饒宗頤《老子想爾注校證》,上海古籍出版社,1991年,155頁。

丹田。是以賴鄉仰伯陽之蹤，關民慕尹喜之風<sup>①</sup>。

其中的“好道之儔”亦即《老子銘》所謂的“好道者”，“談思以歷丹田”也可與“存想丹田”相對證，則《王子喬碑》中“弦歌以詠”的“太一”顯然也應與《老子銘》的“太一”相對應。類似的碑文還可見於熹平四年(175)立於濟陰郡成陽縣的《帝堯碑》。其中也有“是以好道之疇，自遠方集，或弦琴□□□一，或譚□□歷丹田”句<sup>②</sup>。而在《王子喬碑》和《帝堯碑》中共同提及的“弦歌以詠太一”，顯然是與存思不同的、伴有歌舞絃樂的集體敬神、請神儀式。而且這種儀式在當時的民間宗教活動中還是很普遍的方式。

關於“太一”，本書第二章已經有過詳細的論述，知其本是楚地信仰的主神，在漢武帝時一度得以取代周秦傳統的昊天上帝成為國家祀典的主神。但在西漢後期，太一神的地位不被逐漸得勢的儒家所認可，於是先是將皇天上帝與太一連稱，繼而逐漸淡化太一而獨尊皇天上帝。不過，在墓券所反映出的漢代民間信仰中，太一天帝的影響顯然比皇天上帝要大得多。那麼，在《王子喬碑》、《帝堯碑》和《老子銘》中反復出現的“太一”，究竟是前章所論的那個太一天帝，還是道家存思術中作為存想對象的身中神？

---

① 此據《蔡中郎文集》所錄碑文。如前所示，此碑文不止一見，故頗有異文，如《隸釋》引此句作“於是好道之儔，自遠方集，或絃琴以歌太一，或譚思以歷丹田。”《全後漢文》則以“丹田”作“丹丘”，《水經注》諸刻本亦有作“丹丘”，有作“丹思”，皆屬傳刻致誤。關於此碑，可參見侯思孟(Donald Holzman) “The Wang Ziqiao Stele”, *Rocznik Orientalistyczny* 47, 2. Warsaw, 1991, pp. 77—83.

② 《隸釋》卷一，5—7頁。洪适已據《王子喬碑》將《帝堯碑》中間缺字補足為“或弦琴以歌太一，或譚思以歷丹田。”

首先，就在與前述三碑大體同時代的東漢末年，大儒鄭玄爲《易緯·乾鑿度》作注云：

太一者，北辰之神名也。居其所曰太一，常行於八卦、日、辰之間，曰天一，或曰太一。出入所遊，息於紫宮之內外，其星因以爲名焉。故《星經》曰：天一、太一，主氣之神。行，猶待也。四正四維，以八卦神所居，故亦名之曰宮。天一下行，猶天子出巡狩，省方岳之事，每率則復。太一下行八卦之宮，每四乃還於中央。中央者，北神之所居，故因謂之九宮。太一下九宮，從坎宮始。上遊息於太一、天一之宮，而反於紫宮。行從坎宮始，終於離宮<sup>①</sup>。

這裏又是對“三一”的另一種解釋了。似是說北極星神太一上下遊行時，或曰天一、或曰太一。居中的太一星神下行八卦之宮，是爲“九宮”。後世道教存思術中的“泥丸九宮”說，據山田利明的研究，應該是從東晉中期的上清經開始正式見於文獻<sup>②</sup>。而中古道教上清派存思術所講的九宮，正是從天九宮發展而來的<sup>③</sup>。亦即說，上清經的存思身中神，是繼承了漢代的星神信仰而來的。而截至東漢末年，九宮還是指天九宮，太一也通常還是指天上的北極星天帝。將太一視作存思想象中的身中神，至少不是漢末普遍的情況。

在漢末的宗教氛圍裏，雖不能說絕對沒有身中神的觀念，但主

① 《緯書集成》，32 頁。

② 山田利明《泥丸九宮說考》，1988 年初刊，此據氏著《六朝道教儀禮の研究》，331—337 頁。

③ 見山田利明前揭書，338—341 頁，並參垣內智之《頭部九宮の存思と太一》，《東方宗教》91 號，1998 年，22—40 頁。

要的神靈還是以天上的星神居多，這可從漢代墓券、碑刻和漢賦等多方面的材料中得到證實。《河上公章句》雖有存思法中的“神為五藏之神”說，也並未出現身中神太一<sup>①</sup>。《太平經》裏則明確提到了“思道”時要“上從天太一”，如《包天裹地守氣不絕訣》云：

入室思道，自不食與氣結也。因為天地神明畢也，不復與於俗治也。乃上從天太一也，朝於中極，受符而行，周流洞達六方八遠，無窮時也<sup>②</sup>。

最初的“思道”念神也是要思念作為星神的天太一，因為在漢代普遍的信仰世界觀念中，“天太一”就是如同鄭玄所說的那個北極星神太一，也就是漢代民間的太一天帝。在以外在的太一天帝為主神崇拜的情境下，道家的存思術也許尚未將天上的星神納入自己存想的對象範圍。六朝時太一成為身中神，是有其在當時的信仰崇拜中主神地位逐漸喪失的現實背景的。

其次，東漢碑刻，如前引永壽二年（156）《魯相韓敕造孔廟禮器碑》有“孔制元孝，俱祖紫宮太一所授”之語<sup>③</sup>，《酸棗令劉熊碑》則稱其祖是“天皇大帝垂精接感篤生”<sup>④</sup>。顯示天皇大帝太一星神在地方上的官僚階層也仍然是最高的天神。

又有漢賦，如傳為戰國宋玉作，但很可能出自漢代的《高唐賦》云：“有方之士，羨門高蹻，上成鬱林，公樂聚穀，進純犧，禱璿室，醺諸神，禮太一。”<sup>⑤</sup>說明“禮太一”作為燕齊之地神仙方士的

① 《老子道德經河上公章句》，21 頁。

② 此據王明《太平經合校》，北京：中華書局，1960 年，450 頁。

③ 《金石萃編》卷九，二頁。

④ 《隸釋》卷五，64 頁。

⑤ 《文選》卷一九，266—267 頁。

傳統，在漢代仍然被繼承着。至班彪（3—54）的《覽海賦》則云：“松喬坐於東序，王母處於西箱。命韓衆與岐伯，講神篇而校靈章。……通王謁於紫宮，拜太一而受符。”<sup>①</sup>這更清楚地說明在漢代神仙世界中，赤松子、王子喬與西王母都是主神紫宮太一之下的神仙。可見，在東漢時期，天皇大帝（太一、北極）與昊天上帝二者同一，就是當時最高的天帝。這無論在上層還是在民間，都應該是佔主流的看法。祇是國家祀典逐漸偏重皇天上帝的神格，而民間信仰始終偏重於天皇大帝太一的神格。

值得注意的還有《王子喬碑》和《帝堯碑》中“好道之儔”禮拜“太一”的方式，即所謂的“絃歌以詠”或“弦琴以詠”。《論衡·論死》云：

世間死者，令生人殄，而用其言；及巫叩元絃，下死人魂，因巫口談，皆誇誕之言也<sup>②</sup>。

林富士對“巫叩元弦”做了專門考釋，認為“元弦”即“弓”或“一弦琴”，是古代巫覡在舉行祭祀或通神儀式時所用的一種絃樂器。他指出在喪葬儀式中使用弓，似乎是荊楚一帶的文化傳統。並且，樂舞在中國古代社會具有召降鬼神的作用，而巫的主要職能即鼓舞降神和事神，這即便在《周禮》這樣的主流文化傳統中也是如此<sup>③</sup>。的確，“弦歌鼓舞”也是儒家禮儀所用的樂舞，如《墨子·非

① 此據費振剛等輯校《全漢賦》，252 頁。

② 《論衡校釋》卷二十《論死篇》，876—877 頁。

③ 林富士《“巫叩元弦”考釋——兼論音樂與中國的巫覡儀式之關係》，《新史學》7 卷 3 期，1996 年，195—218 頁。並參同氏《巫覡與樂舞》，收入氏著《小歷史：歷史的邊陲》，臺北：三民書局，2000 年，14—25 頁。及同氏《試論六朝時期的道巫之別》，《國史浮海開新錄》，2002 年，30—32 頁。

儒》就說晏子曾批評儒者“弦歌鼓舞以聚徒”、“弦歌鼓舞，習為聲樂，此足以喪天下”<sup>①</sup>，可見民間巫覡活動的樂舞，即弦歌鼓舞，與正統的儒家禮樂文化也是有一定關係的。或者也可說，漢代民間信仰中的歌舞祠神活動與儒家禮樂文化，本來就是出自一個共同的遠古巫俗之源<sup>②</sup>。《鹽鐵論·散不足》裏常被引用的一段話，足以說明鼓舞事神與正統禮儀的密切關係，卻又極易泛濫而越出其本義：

今富者祈名嶽，望山川，椎牛擊鼓，戲倡俳優。中者南居當路，水上雲台，屠羊殺狗，鼓瑟吹笙。……古者德行求福，故祭祀而寬，仁義求吉，故卜筮而希。今世俗寬於行而求於鬼，怠於禮而篤於祭……世俗飾偽行詐，為民巫祝，以取釐謝……是以街巷有巫，閭里有祝<sup>③</sup>。

這說明在民間巫祝活動泛濫成災的情況下，原本從禮儀中衍出的鼓舞事神已經是“怠於禮而篤於祭”了。東漢時期弦歌鼓舞的事例更多，如王符《潛夫論·浮侈》云：

起學巫祝，鼓舞事神，以欺誣細民，熒惑百姓<sup>④</sup>。

《風俗通義》記“鮑君神”說：

因為起祀舍，衆巫數十，帷帳鐘鼓，方數百里皆來禱祀，號

① 孫詒讓《墨子閒詁》，北京：中華書局，1986年，271、421頁。

② 李澤厚《美的歷程》，此據天津社會科學院出版社，2001年，22—26頁。並參同氏《說巫史傳統》，收入氏著《己卯五說》，此據北京：中國電影出版社，1999年，32—70頁。

③ 王利器校注《鹽鐵論校注》，北京：中華書局，1992年，351—352頁。

④ 此據《漢魏叢書》本，頁526a。



鮑君神<sup>①</sup>。

同書“城陽景王祠”則云：

自琅琊、青州六郡，及渤海都邑鄉亭聚落，皆為立祠……

烹殺謳歌，紛籍連日，轉相誑曜，言有神明<sup>②</sup>。

《三國志·魏書·李傕傳》引《獻帝起居注》云：

傕性喜鬼怪左道之術，常有道人及女巫歌謳擊鼓下神，祠

祭六丁，符劾厭勝之具，無所不為<sup>③</sup>。

《搜神記·賈佩蘭》略云：

戚夫人侍兒賈佩蘭，說在宮內時，十月十五日，共入靈女

廟，以豚黍樂神，吹笛擊筑，歌《上靈之曲》。既而相與連臂，

踏地為節，歌《赤鳳皇來》。乃巫俗也<sup>④</sup>。

足見“弦歌鼓舞”是漢末乃至魏晉間巫者降神事神所舉行的樂舞儀式<sup>⑤</sup>。而到晉宋之際，道教正是激烈反對這種以弦歌鼓舞和烹

① 王利器《風俗通義校注》，403 頁。

② 同上注，394 頁。《後漢書》卷十一《劉盆子傳》，479 頁記：“軍中常有齊巫鼓舞祠城陽景王，以求福助。”

③ 《三國志》卷六，184 頁。

④ 《搜神記》卷二，北京：中華書局，1979 年，24 頁。

⑤ 降至六朝時期還有所謂“神弦歌”，參見王運熙《神弦歌考》，《六朝樂府與民歌》，北京：古典文學出版社，1957 年，161—181 頁。李豐楙《六朝樂府與仙道傳說》，《古典文學》1 期，臺北：學生書局，1968 年，67—96 頁。侯思孟，“Songs for the God: The Poetry of Popular Religion in Fifth Century China,” *Asia Major*, 3rd, 3:1 (1990), 1—19; 王禮君中譯文，載樂黛雲、陳鈺、龔剛編選《歐洲中國古典文學研究名家十年文選》，南京：江蘇人民出版社，1998 年，67—87 頁。

殺六畜為主要特點的傳統巫俗祭祀<sup>①</sup>。賈佩蘭的故事中還說有疾病者要“就北辰星求長命，乃免”。表明其時星神太一仍然是巫俗信仰的主神。

因此，《王子喬碑》和《帝堯碑》所說“弦歌鼓舞以詠太一”，並不是“好道者流”個人在通過存思想象身中之神，而是在樂舞相伴下集體膜拜太一天帝。在這樣的儀式上作為引領者的，也一定是漢代民間的巫者。

《王子喬碑》也提到了老子，從中看不出老子比王子喬或尹喜地位崇高，他們都是時人所尊奉的成仙之人。當時老子的地位與王子喬和尹喜相同，都祇是民間尊奉的一個仙人而已。他還不是“道”的化身，因為王子喬所“應”的是“大道”，並不是老子。而《老子銘》中的老子也還要在“道成身化”之後，纔能“蟬蛻渡世”。老子被祭祀，有說始於兩漢之際<sup>②</sup>。但被祠祀並不意味着就已取得至尊的地位。老子在東漢時期又常與黃帝一起被稱為“黃老君”，其事著者即東漢初楚王英“誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠”和漢桓帝“祠黃老於濯龍宮”<sup>③</sup>。前文已述，東漢皇室對黃老的祭祀可能主要是對黃老神仙的祭祀，而非在天帝之外確立新的最高神。《後漢書·陳潛王寵傳》略云：

熹平二年(173)，國相師遷追奏前相魏愔與寵共祭天神，希幸非冀，罪至不道。愔辭與王共祭黃老君，求長生福而已，

① 詳見拙文《中古道教的“三道說”》，《華林》1卷，北京：中華書局，2001年，283—293頁。

② 盧國龍《道教哲學》，北京：華夏出版社，1997年，80頁。

③ 《後漢書》卷四十二《楚王英傳》，1428頁；卷七《桓帝紀》，317頁。

無它冀幸<sup>①</sup>。

有人說此例可證黃老君就是天神，也許正誤解了當時天神與黃老的關係。祭天神是皇帝的特權，諸侯王和國相私祭天神就要“罪至不道”，所以魏愔纔會辯解說自己與陳王所祭的祇是增福延壽的黃老君，而非天神。可見黃老君是不能等同於天神或天帝的，這與前面所說的直到漢末，人們心目中最高主神仍然是太一天帝，而不是老子的結論是符合的。

《王子喬碑》、《帝堯碑》中都出現的“太一”，正是在這個意義上被“好道之儔”以絃歌鼓舞、集體禮拜的方式而敬奉的；《老子銘》中的“太一”，會是這些普遍信仰與祭神儀式之外的特例嗎？有理由相信：《老子銘》所說的“好道者”也應該是通過“弦歌鼓舞”這種方式來溝通太一神的；甚至在其中，主要是以巫者、術士，而非道士，來作為通神的神媒。因而，《老子銘》並非是漢末道教徒活動的產物。

總之，直到漢末，民間普遍信仰的最高神仍然是太一天帝。太一在漢代或許兼有天神和身神之意，但前者的特色更為明顯和突出。漢末民間信奉的所謂天神，還是以星神為原型。故將《老子銘》的“太一”理解為是星神天帝，可能更為貼切。且銘文是說老子本人也要存想這個太一神，這裏顯然有神格主次和尊卑之分。與其說老子已是當時“好道者”尊奉的主神，不如說老子還是在漢代以“太一”為最高主神的仙道傳統氛圍下，與王子喬、尹喜、東方朔等等在地位和神格上並無太多區別的修學得道的神仙之一。

---

① 《後漢書》卷五十《陳潛王寵傳》，1669 頁。

#### 四、結 語

《老子銘》是目前有明確紀年的漢末老子神話的寶貴材料，而老子神格化又關係到中古道教主神形成衍化的一個重要方面。所以本節雖然討論的是《老子銘》所反映的老子神格化問題，實際也是在探尋中古道教形成過程中很有意義的一個問題，即老子成為道教主神之前，誰最有資格位居漢代信仰世界的主神之位？本節要得出的結論是：從中國傳統的變化觀、道氣論的發展，乃至太一天帝至尊地位的形成過程來看，漢末老子都尚不具備成為道教主神的條件，當時民間信仰的主神祇能是太一天帝。這對考察漢末道教形成的背景，應是非常重要的一个新認識。

在漢末，一方面是老子本身尚未被神化到足以等同於“道”的程度，神格化的老子在很多方面都仍然沒有跳出某些舊有傳統的窠臼，或者說與後世正式的道教對老子的神格化還相去甚遠；另一方面，太一天帝仍然是漢末人們心目中最高的主神，在大量的漢代墓券、碑刻和傳世文獻資料中出現的主神，通常都是作為天帝的太一，而不是老子或其他神靈。

這樣看來，《想爾注》中以“道”為人格神和“太上老君”作為主神的用法，是與漢末民間普遍的信仰背景情況不相符的。如果一定要說這種明顯的不符祇是在漢末普遍狀況下出現的某種特例，似乎並不比本節所做的努力來得容易。《老子銘》還是天帝崇拜階段的產物，它包涵了將老子神化為最高神格的可能性，但使老子成為最高神格還需要兩個關鍵步驟：一是“道”具備了像“天帝”那樣的主尊神格地位，二是老子可以等同於“道”，老子就是“道”

的具體體現。但至少在《老子銘》等漢代史料所反映的漢人信仰世界中，還看不到具備這兩種條件的跡象。

### 第三節 敦煌本《老子變化經》研究<sup>①</sup>

敦煌道書的發現，為我們瞭解中古時期道教的實況提供了許多全新的寶貴材料。近一個世紀以來，利用這些資料而極大地推動了中古道教研究者不乏其人，也取得了巨大的成果<sup>②</sup>。由於敦煌道書的抄寫和行用年代遠早於傳世的明正統《道藏》，很多道書寫本是唐前期，甚至早至六朝時期的抄本，與明《道藏》本相較，有不少明顯的差異；而且更有一大批敦煌道書是明《道藏》所失載的珍貴佚籍。故對瞭解漢魏六朝隋唐時期，道教形成與發展的歷史大有裨益。一般認為除了傳世的《太平經》外，《老子想爾注》（S. 6825）和《老子變化經》（S. 2295）是敦煌道書能夠提供給我們認識漢末道教的為數不多的兩種珍貴寫卷。但通過本章前兩節對《聖母碑》和《老子銘》的辨析與重新解讀，不能不對學界傳統認為的《變化經》的成書時代提出質疑。本節重點考察《變化經》中的幾

---

① 本節的內容曾分為兩部分發表：《敦煌本〈老子變化經〉研究之一：漢末成書說質疑》，《吳其昱先生八秩華誕敦煌學特刊》，臺北：文津出版社，2000年，281—306頁；《敦煌本〈老子變化經〉研究之二：成書年代考訂》，《敦煌研究》2001年4期，138—144頁。收入本書時做了刪改補充。

② 詳見拙文《論二十世紀的敦煌道教文獻研究》，《敦煌吐魯番研究》7卷，北京：中華書局，2004年，199—222頁。林雪玲《敦煌道經研究的回顧與展望》，《敦煌學》24輯，2003年，47—59頁。

個主要觀念，看它們是否可能在漢末就已出現，這比前賢直接通過經文中出現的漢代年號來推定其成書時代應該更可靠一些。

## 一、研究史概述

除翟林奈(Lionel Giles)之外，對英藏 S. 2295《老子變化經》較早的著錄可能要算 30 年代曾在英國見到原件的向達先生<sup>①</sup>。而最早對《變化經》發表研究性意見的當屬陳國符先生。1949 年，他在沒能見到原卷的情況下，推測敦煌本可能是《道藏闕經目錄》中的《太上變化經》和道藏本《老君變化無極經》<sup>②</sup>。1957 年，翟林奈的《英國博物館藏敦煌漢文文獻注記目錄》中又著錄了本件，其重新的編號即 G. 6838，並對原卷形態做了詳盡可靠的注記<sup>③</sup>。

1959 年，吉岡義豐氏率先討論了《變化經》的成書時代問題。他首先刊佈了《變化經》的圖版，並指出陳國符先生的推測是錯誤的，認為敦煌本是一部《道藏》未收的古佚道經；雖是隋代寫本，但不是隋代新出道經，而是傳承自以前的舊本。他把經文中出現的

---

① L. Giles, "Dated Chinese Manuscripts in the Stein Collection", *BSOS*, Vol. 8, No. 1, 1935, pp. 6—7. 任直氏曾譯此文的第一部分，發表於《史學消息》1 卷 7 期，1937 年，11—19 頁，但尚未涉及本經。向達先生的著錄見《倫敦所藏敦煌卷子經眼目錄》，《北平圖書館圖書季刊》新一卷四期，1939 年初刊；此據氏著《唐代長安與西域文明》，北京：三聯書店，1957 年，213 頁。

② 陳國符《道藏源流考》，北京：中華書局，1949 年初版；此據中華書局 1963 年，207 頁。

③ *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, London, 1957, p. 220.

最後一個年號，即漢桓帝永壽元年（155）作為成書的時間上限，認為此經成書於東漢末桓帝時期的155—165年前後，可能與四川的三張米道有關；並以之與《牟子理惑論》、《老子銘》等漢末材料相比較，認為《變化經》與後二者應為同一時代的產物<sup>①</sup>。由此奠定了《變化經》的“漢末成書說”。

大淵忍爾是另一個較早注意到本經的研究者。1960年，他在《敦煌道經目錄》中也著錄了此經<sup>②</sup>。1964年，他根據經文中在永壽元年之後還有“變化卅年”一句，提出《變化經》的時代應為公元175年左右<sup>③</sup>。1966年，他修正175年為185年，認為此經與《想爾注》的成書時代相前後，並且把此經也作為漢末五斗米道的產物<sup>④</sup>。到1991年，他再度認定漢末靈帝時成書（185年左右）是比較穩妥的看法<sup>⑤</sup>。

---

① 吉岡義豐《道教と佛教》第一，日本學術振興會，1959年；此據國書刊行會，1970年，6—15、32—40、249頁。又，吉岡氏編《スタイン將來大英博物館藏敦煌文獻分類目錄・道教之部》，東洋文庫，1969年，66—67頁，亦有著錄。

② 大淵忍爾在《老子道德經序訣の成立（上）》，《東洋學報》42卷1號，1959年，12—13、34頁注4中就已利用了《變化經》，當時他採用的是吉岡氏的研究成果。其著錄見氏著《敦煌道經目錄》，京都：法藏館，1960年，83頁。此後，他又在《敦煌道經・目錄編》，東京：福武書店，1978年，324—325頁；《圖錄編》，福武書店，1979年，686—688頁，再次著錄和刊佈了本經。

③ 大淵忍爾《道教史の研究》，岡山：岡山大學共濟會書籍部，1964年，355—356頁。

④ 大淵忍爾《五斗米道の教法について（上）》，《東洋學報》49卷3號，1966年，65—67頁。

⑤ 大淵忍爾《初期の道教》，東京：創文社，1991年，316、360—362頁。

1968年，索安(Anna Seidel)在《漢代における老子の神格化について》<sup>①</sup>中，首次譯釋了敦煌本《變化經》，也認為成書年代在185年以後。1969年，這篇研究老子神格化的名作在巴黎單行出版，至今仍是西方研究漢末道教的經典著作之一<sup>②</sup>。1970年，索安又利用敦煌本《變化經》討論了老子在漢末太平運動中的至善至上的真君形象，並指出《變化經》可能並不屬於三張五斗米道，而是與之不同的另一道派的產物<sup>③</sup>。

戴密微(Paul Demiéville)先生在70年代初曾寫了《漢隋間の哲學與宗教》一文，正確指出《變化經》中老子“變化”的思想可能是受到佛陀“化身”的啟發而來，但他誤解了索安關於《變化經》出於西部道教的說法，仍把它歸之於五斗米道。巴雷特(T. H. Barrett)氏替他糾正了這一錯誤<sup>④</sup>。不過，後來的學界較少注意到此《變化經》無法與已知的五斗米道歷史相切合的事實，仍有研究者將其歸於漢中米道的作品。

1971年，石井昌子在討論早期佛道的融合問題時涉及了《變化經》，她也同意大淵氏的定年，認為成書年代約為155年以後的

---

① 見吉岡義豐、蘇遠鳴主編《道教研究》3冊，東京：豐島書房，1968年，5—77頁。

② *La divinisation de Lao tseu dans le taoisme des Han*, Paris, 1969. 1992年，本書在巴黎再版，其中59—75頁為對本經的譯注，131—136頁為圖版。

③ Anna Seidel, "The Image of the Perfect Ruler in Taoist Messianism: Lao-Tzu and Li Hung", *History of Religions*, Vol. 9, No. 2—3, 1969. 11—1970. 2, pp. 216—247.

④ 戴氏此文收入《劍橋中國史》1卷，於1986年在劍橋出版，此據中譯本《劍橋中國秦漢史》，北京：中國社會科學出版社，1992年，881、882頁；巴雷特氏跋語見同書946頁。



半個世紀內，即公元 200 年前後。她還引《牟子》和《修行本起經》作為與《變化經》大體同期的佛教方面的參照<sup>①</sup>。

1979 年，楠山春樹氏在承認“漢末說”的前提下，指出《變化經》中至少有四點內容是在六朝時纔會有的因素，因而提出了漢末成書而又有六朝人加筆的新說<sup>②</sup>。

自此以後，《變化經》成書的“漢末說”似已成為學界定論，雖偶有個別學者對“漢末說”提出質疑，但都無法撼動這一定說<sup>③</sup>。絕大多數學者們仍然遵循“漢末說”。他們主要的不同意見祇是

---

① 石井昌子《道教と佛教の出會——老子變化の思想を中心に》，《東洋學術研究》9 卷 3 号，1971 年；此據氏著《道教學の研究》，東京：國書刊行會，1980 年，6—8 頁。

② 楠山春樹《老子傳説の研究》，東京：創文社，1979 年，328—332 頁。

③ 如吳受琚在《中國道教年表》的“612 年”下說：“敕修《老子變化經》”，顯然是認為《變化經》出於隋代新修。見胡孚琛主編《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社，1995 年，1814 頁。丁培仁《道教典籍百問》，北京：今日中國出版社，1996 年，50 頁，認為《變化經》的編定應在魏晉間。兩人都沒有詳細說明，且彼此的意見也相去甚遠。

在於究竟是取 155 年，還是 185 年來作為《變化經》成書的時間上限<sup>①</sup>。相對地，楠山春樹提出的“六朝加筆說”卻沒有得到應有的重視。另外，自吉岡氏以下的學者多感歎敦煌本《變化經》錯、漏字極多，難以順利解讀。除了索安在 20 世紀 60 年代末曾對敦煌本《變化經》做了法文的全文譯釋，還有蘇晉仁曾對部分經文做過疏證外<sup>②</sup>，至今仍未有一種完整的漢文整理本出現。因此，為便於討論，本節在對“漢末說”提出質疑之前，首先要對敦煌本《變化

① 如 Kristofer Schipper, *The Taoist Body*, 1982 年法文版初版，此據 Tran. By K. C. Duval, University of California Press, 1993, 113—129、236, n. 4. 山田利明《老子化胡經類》，塚本善隆等監修《講座敦煌》4 卷《敦煌と中國道教》，東京：大東出版社，1983 年，102—103、110—113 頁。石井昌子《道教の神》，福井康順等監修《道教》1 卷，東京：平河出版社，1983 年初版，此據上海古籍出版社 1990 年中譯本，102 頁。朱越利《道經總論》，沈陽：遼寧教育出版社，1991 年，59—60 頁。Isabelle Robinet, *Histoire du Taoïsme des origines au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1992; Tran. by Phyllis Brooks, *Taoism: Growth of A Religion*, Stanford: Stanford University Press, 1997, pp. 51—52. Livia Kohn, *The Taoist Experience: An Anthology*, Albany: State University of New York Press, 1993, p. 71. K. Schipper, “Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism”, *T'oung Pao*, Vol. 81, 1994, p. 64. OZAKI Masaharu (尾崎正治), “The History of Evolution of Taoist Scriptures”, *Acta Asiatica*, No. 68, 1995, p. 42. Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, University of California Press, 1997, p. 165, n. 25. Livia Kohn, “The Lao-tzu Myth”, in *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, 1998, pp. 47—49. Livia Kohn, *God of the Dao*, 1998, pp. 11—13. 馬承玉《敦煌本〈老子變化經〉思想淵源略考》，《宗教學研究》1999 年 4 期，9—12 頁。Livia Kohn ed., *Daoism Handbook*, 2000, p. 147、156、158、293。

② 蘇晉仁《敦煌逸書〈老子變化經〉疏證》，《道家文化研究》13 輯，北京：三聯書店，1998 年，130—155 頁。但蘇文在定年上也未超出吉岡氏的結論。

經》做一番文本整理工作。

## 二、原卷錄校初稿

敦煌本《變化經》存在許多錯字和漏字，使有的地方文意難以通解。這可能有兩方面的原因，一是抄手所據的原本就如此，二是抄寫水平太低所致。這些文字上的困難，不是現在就能完全解決的，本書在此也祇能提供一個初步的錄校本。因為到目前為止，有傳世文獻可以對照的部分，可以知道原卷肯定有錯漏的情況，並可以相應地做出改正。但還有大部分內容是沒有找到可資對證的文字，所以，這一工作祇能是不完全的。

S. 2295 原卷首部殘缺，現在有可能利用其他傳世文獻來對所缺的部分做出補葺。1982 年，施舟人 (Kristofer. Schipper) 在介紹此經時，提到可以參考《雲笈七籤》所引《混元皇帝聖紀》中的一段文字<sup>①</sup>。但首先要確知卷首部分缺了多少字。索安和大淵忍爾都

---

① 此據氏著 *The Taoist Body*, 1993 年的英譯本, 23 頁注 16。那段文字見於《雲笈七籤》卷一百二《紀·混元皇帝聖紀》，《道藏》22 冊，頁 690a。《雲笈七籤》點校本，2205 頁。關於《混元皇帝聖紀》，員半千《大唐宗聖觀主尹尊師碑》載：儀鳳四年（679），尹文操“奉敕修《玄元皇帝聖紀》一部，凡十卷，總百十篇”。唐中期以降成書的《齋戒錄》引《混元皇帝聖紀》的內容在同期成書的《至言總》中都作《玄元皇帝聖紀》，故而可以認為在唐中後期，“《混元皇帝聖紀》”與“《玄元皇帝聖紀》”同為一書，都是 679 年那部官修的老君聖紀。但稱老君為“混元皇帝”應自宋真宗時（1014 年）起，且《雲笈七籤》（1019 年以後不久成書）所引的《混元皇帝聖紀》在體例上已非 679 年的《玄元皇帝聖紀》，祇能是宋人在唐人作品基礎上的修改之作。

曾推算過原卷前缺字數的情況<sup>①</sup>，按敦煌寫經的規範，每紙 28 行，行 17 字，此卷第一紙今存 21 行，前應有 7 行的空缺，除去經題和空行外，應有 4—6 行正文文字，即 68、85 或 102 字的缺失。而施舟人所說的《混元皇帝聖紀》這段文字，從“長乎太始之端”開始至“消則為氣，息則為人矣”，多有可與《變化經》所存殘文的起首“立於太始之端”至“亡則為先，成則為人”相對應之處。既是《老子變化經》，該經的最高神格應是“老子”，則其經起首部分也應該是“老子云云”。而在《混元皇帝聖紀》“長乎太始之端”句前數 79 字，為“老子者，老君也。此即道之身也”句，似可作為經首開端之語。這與《變化經》殘存部分以老子為最高神格是一致的。然其中“元氣之祖宗，天地之根本也”共 11 字，在《變化經》殘卷 14—15 行有相似的說法：“為天地之本根，為陰陽之祖首”。如果將此 11 字按《變化經》的文序後移，則其餘 68 字正是 4 行正文的篇幅，恰可補足敦煌本《變化經》殘卷卷首殘缺的部分，從而使此經基本完整。

以下錄文 1—4 行，就是據《道藏》本《混元皇帝聖紀》補足的部分，仍按每行 17 字分行。第 5 行以下為敦煌本，按寫卷原貌分行。據傳世本補出的字以〔 〕表示，據傳世本改正的誤字在（ ）內出正字。

- 1、〔老子者，老君也。此即道之身也。夫大道玄妙，
- 2、出於自然，生於無生，先於無先，挺於空洞，陶
- 3、育乾坤，號曰無上正真之道。神奇微遠，不可

---

① Anna Seidel, *La divinisation de Lao Tseu*, p. 60. 大淵忍爾《敦煌道經·目錄編》，325 頁。

- 4、得名。故曰：吾生於無形之先，起乎太初之前，]
- 5、立(長)[於]太始[之]端，行乎太[素]之原，浮熬(遊)幽靈(虛)空之[中，出]
- 6、入窈冥之先門。親(觀)於皆(混)誌(沌)之未別(判)，和(視)清濁之
- 7、[未分，盼]仿佛之與(興)功(光)，古(窺)荒(恍)忽(惚)之廓然。閱托而之容
- 8、(像)，同門之先(無)邊，匝步宙天門。其生無蚤(早)，獨立
- 9、面(而)無倫，行乎古昔，在天地之前，乍(?)匿還歸，存
- 10、亡則為先，成則為人。恍惚天濁，化變其神。託
- 11、形李母胎中，易身優命，腹中七十二年，中見(現)
- 12、楚國李<sup>①</sup>。口序與肩，頰有參午大理，日角月玄，
- 13、鼻有雙柱，耳有三門，足蹈
- 14、二午<sup>②</sup>，手把天關<sup>③</sup>。其性無欲，其行無為，翊天輔
- 15、佐三皇，倚從觀之，匿見無常，本皆由此，彌歷
- 16、久長。國將衰，王道崩毀，則去楚國，北之崑崙，
- 17、以乘白鹿，訖今不還。此皆自然之至精，道之

① 吉岡 1959(1983), 8 頁與索安 1969(1992), 61 頁, 都將“李”與“口”相連讀, 誤。疑在“李”後脫“家”或“氏”。

② 《漢魏叢書》本《神仙傳·老子傳》謂老子“方口厚唇, 額有三五達理, 日角月懸, 鼻純骨雙柱, 耳有三漏門, 足蹈二五, 手把十文。”可與本經相對照。

③ “天關”, 索安 1968(1992), 61 頁疑為“天干”。

- 18、根蒂，為〔萬〕乘之父母，為天地之本根，為生梯端，  
 19、為神明之帝君，為陰陽之祖首，為萬物之魂  
 20、魄，條暢（暢？）靈無，造化應因，挨帝八極<sup>①</sup>，載地懸  
 天，  
 21、遊騁日月，回走星辰，呵投六甲<sup>②</sup>，□此乾坤，紀易  
 22、四時，推移寒溫。手把仙錫，玉簡今（金）字，稱以銀  
 23、人。善初鳳頭絕，聖父制物，屋命宜（？）父，為之生  
 24、焉。老子能明能冥，能亡能存，能大能小，能屈  
 25、能申（伸），能高能下，能縱能橫，能反能覆，無所不  
 26、施，無所不能，在火不焦，在水不寒，逢惡不疾，  
 27、解禍不患，厭之竿<sup>③</sup>，傷之無榮，長生不死，須滅  
 28、身形，偶而不雙，隻而不倚，附面不離，莫於其  
 29、無為也。莫能不隨世（之？）。此老子之行也。嚴誠  
 眇  
 30、矣，誠難知矣。  
 31、老子元生九重之外，形變化自然於知吾九  
 32、人何憂仙，夫為生道甚易，難子學吾生道，無

① 吉岡 1959(1983), 9 頁; 大淵 1964, 49 頁; 蘇晉仁氏 1998, 130 頁, 都認作“挨”, 但文意不通。索安 1969(1992), 62 頁, 據杜光庭《道德真經廣聖義》與此相近一句為“襟帶八極”, 不排除本經書手誤寫, 將“襟帶”誤作“挨帝”。

② 索安 1969(1992), 63 頁, 據《道德真經廣聖義》作“呼吸六甲”。則“呵投”或為“呼吸”之誤寫。

③ 大淵 1964, 49 頁, 疑“竿”為“不苦”兩字; 蘇晉仁 1998, 139 頁認為“厭之”後有一脫字。

- 33、如中止，卅日共月道畢滄。
- 34、第一姓李名老字元陽；
- 35、第二姓李名聃字伯陽；
- 36、第三姓李名中字伯光；
- 37、第四姓李名石字子光；
- 38、第五姓李名召字子文；
- 39、第六姓李名宅字子長；
- 40、第七姓李名元字子始；
- 41、第八姓李名願字子生；
- 42、第九姓李名德字伯文。
- 43、老子合元，汜元混成，隨世沉浮，退則養精，
- 44、進則帝王師。
- 45、皇苞羲時號曰溫莢子；
- 46、皇神農時號曰春成子，一名陳豫；
- 47、皇祝融時號曰廣成子；
- 48、帝顓頊時號曰赤精子；
- 49、帝嚳時號曰真子，一名瓠；
- 50、黃帝時號曰天老；
- 51、帝堯時號曰茂成子；
- 52、帝舜時號曰廓叔子，化形，舜立壇，春秋祭祀
- 53、之。
- 54、夏禹時老子出，號曰李耳，一名禹師；
- 55、殷湯時號曰斯宮；
- 56、周父（文？）皇時號曰先王國柱下吏；
- 57、武王時號曰衛成子；

- 58、成王時號曰成子如故。
- 59、元康五年，老子化入婦女腹中，七十二年乃
- 60、生。託母姓李，名聃，字伯陽，為柱下吏七百年，
- 61、還變楚國。而平王喬蹇不從諫，道德不流，則
- 62、去楚而西度咸（函）谷關，以《五千文》上、下二篇，授
- 63、關長尹喜。
- 64、秦時號曰蹇叔子；
- 65、大（入）胡時號曰浮慶（屠）君<sup>①</sup>；
- 66、漢時號曰王方平；
- 67、陽加元年，始見城都為鵠爵鳴山<sup>②</sup>；
- 68、建康元年，化於白祿山託葬澗；
- 69、大（本）初元年，復出白祿廟中，治崔號曰仲伊；
- 70、建和二年，於崩山卒，出城都左里城門，壞身
- 71、形為真人。漢知之，改為照陽門；楚國知之，生
- 72、司馬照<sup>③</sup>。
- 73、永壽元年，復還白祿山，號曰僕人<sup>④</sup>，大賢問，閉

---

① 吉岡 1959(1983), 11 頁認為《變化經》沒有提及老子化胡說，索安 1968, 71 頁注 83 和 1969(1992), 68 頁第一次提出“浮慶君”是“浮屠君”之誤。楠山春樹 1979, 330 頁又指出“大胡”是“入胡”之誤。則《變化經》中也是有老子化胡說的。

② 天師道經典記錄張道陵在鶴鳴山（又名郛鳴山）學道，接受太上老君的降神。此鵠爵鳴山則未見記載。

③ 大淵 1991, 360 頁，曾疑“司馬照”為“司馬昭”，但難以圓通。

④ 索安 1969(1992), 69 頁，讀為“僕人大賢”，其他學者多將“大賢”下屬。



- 74、口不言。變化卅年，建廟白鹿為天傳(傳?)<sup>①</sup>。
- 75、老子曰：吾處以清<sup>②</sup>，吾事以明，吾政以成，吾變
- 76、易身形，託死更生，周流四海，時出黃庭，經歷
- 77、渡口，踐履三皇，戴冒三台，被服無形，愚者不知。
- 78、死復更生，僦至為身，僮兒為群，外為亡仆，內
- 79、自為真。自屋(握)俱滌，自有精神，晝夜念我，吾不
- 80、忽雲(去?)。味夢想吾，我自見信。吾發動官漢，令
- 自
- 81、易身，愚者踴躍，智者受訓。天地事絕，吾自移
- 82、運，當世之時，簡滓(擇)良民<sup>③</sup>，不須自去，端質守身，
- 83、吾自知之。翁養文鱗，欲知吾處，讀五千文，過
- 84、萬遍，首自知身，急來詣我，吾與精神。子當念
- 85、父，父當念子。怡乎相忘，去之萬里。所治解(懈)台
- (怠)
- 86、神不為使，疾來遂我。吾絕剛紀，青白為表，黃
- 87、黑為裏，赤為生我。從一而始，中有黃氣，可絕
- 88、酒，教子為道，先當修己，帖(恬?)泊靜穿(寧)，檢其
- 滿乎？
- 89、無為無欲，不憂患谷(苦)道來附，身可度矣。精思

① 索安 1969(1992)，69 頁，疑“天傳”為“天傳”之誤，意為天子之師。

② 蘇晉仁 1998，150 頁，將“處”讀為“敖”，但意義難通。

③ 此句的“簡滓良民”就是“簡擇種民”之意。這對斷定本經的時代非常重要。因為小林正美認為東晉中期的上清派纔創立了“終末說”和“種民”觀念，見《六朝道教史研究》，日文版，403—481 頁；中文版，387—458 頁。如果承認《變化經》中有“種民”思想，就很難認為這是漢末的內容。

- 90、放我，神為走使。吾衡剛茅更勝負，生氣在左，  
 91、原氣在右，中有黃氣，元陽為上，通無極九宮。  
 92、僮子精之思之，可以成已。一黽道成，教告諸  
 93、子：吾六度大(太)白橫流，疾來逐我，南獄(嶽)相求，

可

- 94、以度厄，恐子稽留。立春癸巳，放縱罪囚，吾穀  
 95、驚起，民人有憂，疾病欲至，餓者縱橫，吾轉運  
 96、沖托(撞?)漢事<sup>①</sup>，吾民聞之，自有志乞(棄?)鄙。自

凍無姓

- 97、字，因漢自職，萬民見端直實心，乃知吾事。  
 98、今知聖者，習吾意耶？心良斥，謂我何人？吾以  
 99、度數出，有時節而化。知吾者少，非吾者多。  
 100、老子變化經

- 101、大業八年八月十四日經生王儔寫  
 102、用紙四張  
 103、玄都玄壇道士覆校  
 104、裝潢人  
 105、秘書省寫<sup>②</sup>

要說明的是，原卷大部分內容還是按照每行 17 字的規範抄寫

① 索安 1969(1992), 73 頁，疑作“撞”，大淵 1991, 361 頁，疑作“托”。

② 蘇晉仁 1998, 130 頁，認為這是經玄都玄壇道士覆校的隋秘書省標準官寫本。但原卷的“覆校”和“裝潢”下都未署名，表明這是一件未完成的官方寫經，是否因抄寫錯誤過多而未通過覆校？

的,有些地方是根據文意的停頓而沒有寫滿 17 字。但即便如此,也要其卷首 4 行嚴格地各抄 17 字纔能與現在試補的 68 字相吻合。但是,卷首試補的文字,不祇是一種大膽的嘗試,因為《混元皇帝聖紀》中這 68 字,與《變化經》下面的文字從文意上看,是連貫在一起的,是一個整體。《變化經》原卷殘存的開頭部分,其文意也可逆推到“老子者,老君也”句。所以,其卷首原文縱然不完全與這 68 字相合,至少也可說大體相符。或者說,卷首試補的這 68 字,祇是希望能夠錦上添花,而不會改變原卷現存的開頭部分,即以上錄校稿中 5—10 行的原意。而這部分,正是理解《變化經》中老子地位的關鍵所在。

在以往討論《變化經》的時代時,主要有兩方面原因使研究者認定“漢末說”。第一是經文中出現的一系列漢代年號,使人認為此經的作者必是活動於漢世。第二是經文中對老子的描繪大多可與漢末三國同期的傳世材料如道教方面的《老子銘》、《老子聖母碑》、《想爾注》等,以及佛教方面的《牟子理惑論》、《修行本起經》等相對應。本書試圖避開以往學者考慮此經的角度,不是單純地從經文字句表面的相近出發,而是特別注重經文所反應的觀念。例如,經文首部 1—10 行及 17—20 行,把老子置於天地構成之前,宇宙萬物都以他為根本和主宰,老子“萬乘之父母”、“天地之本根”、“陰陽之祖首”,甚至是“道之根蒂”,這表明老子至少具有與道同等重要的地位,甚至具有比道更根本性的地位;而 75 行以後的老子,又顯然是以一個道教教主的口氣向信徒布教,其宗教地位的崇高已毋庸諱言。

如本章第一節和第二節所示:《聖母碑》把老子等同於道,即老子成為宇宙萬物的本源,在這一點上是與《變化經》可以說是相

當一致的。但《聖母碑》並非漢碑，而是唐碑。那麼，《聖母碑》中以老子而不是以道為萬物本源的觀念，是祇能到唐代纔出現，還是在六朝時就已產生？歷來認為《老子銘》中好道者對老子的神化觀念，雖看似將老子視為萬物的本源，且其地位與道教的主神無二。但對比了《仙人唐公房碑》、《王子喬碑》、《帝堯碑》等漢末同時代碑刻可知，那些神乎其神的語句，並不是祇用於老子的神格化上，反而是當時仙道思想中通行的慣用語。並且，在祭祀老子、王子喬和帝堯時，都要通過歌舞祀神的方式與當時民間信仰的最高主神——太一天帝相溝通，因而老子在《老子銘》中也不具有至尊的神格。但這又如何解釋《變化經》中老子神變異化、歷世出為帝王師的形象？

前兩節得出的結論是本書對於漢代老子神格地位的重新認識的一個基點，而以上的疑問則正要通過本節具體分析《變化經》中老子就是道體觀念的形成、老子神異變化觀念的來源、以及老子傳說故事中的某個細節的轉變，從而獲得對《變化經》更深入的理解。

### 三、老子與“道”之等同

根據《混元皇帝聖紀》來為卷首補出的這4行文字，還可細分為三個來源不同的部分。先看“夫大道玄妙”至“不可得名”這段文字，與南北朝末期成書的《昇玄內教經》卷八《顯真戒品》的一段

話幾乎完全相同<sup>①</sup>。《昇玄經》卷八云：

夫道玄妙，出於自然，生於無生，先於無先，挺於空洞，陶育乾坤。號曰無上玄道太上三炁。三炁，玄元始也，無上正真道也。神奇微遠，不可得名<sup>②</sup>。

可見，擬補的《變化經》卷首這些文字，在《昇玄經》裏原是對“道”的描繪。而《昇玄經》卷八《顯真戒品》又云：“道言：吾以五氣，周流八極，或號元始，或號老君，或號太上，或號如來。”同經卷九《無極九誠品》云：“道言：吾昔命老子於天竺維衛教化胡人。”這“道言”的“道”，在《昇玄經》中就是太上大道君，其地位顯然比老子 and 老君要高。則《昇玄經》中老子的地位與《變化經》中的老子是大不相同的。故擬補卷首文字中的“老子者，老君也。此即道之身也”句，可以肯定不是出自《昇玄經》，這是值得注意的第二個部分，自有其與《昇玄經》不同的另一來源。擬補部分還有“故曰：吾生於無形之先，起於太初之前”，連接下面的“太始”、“太素”、“窈

---

① 關於《昇玄內教經》，是近來中日道教學者研究的一個熱點之一。其成書的時代，盧國龍認為是南朝梁陳間成書，見氏著《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993年，84頁。萬毅主張成書時間在570年以後大約四五年間，見《敦煌本〈昇玄內教經〉補考》，《道家文化研究》13輯，北京：三聯書店，1998年，286頁。他們都認為《昇玄經》是南朝道書北傳的範例。小林正美認為是在劉宋末年的470年代作成，見《〈昇玄經〉の成立とその年代編纂者》，2000年初刊；此據氏著《唐代の道教と天師道》，東京：知泉書館，2003年，169—206頁。山田俊認為是南朝梁代成書，並認為不存在北傳過程中加入北方道教色彩的說法。見《〈昇玄經〉の卷次と「内教」に就いて》，《熊本縣立大學文學部紀要》，8卷1號，2001年，37—46頁。

② 此據山田俊《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本際經〉の成立と思想》之《資料篇》，京都：平樂寺書店，1999年，208頁。

冥”、“清濁”等等，這些見於《老子襟帶經》和《老子聖母碑》等隋唐時代道教的經說，是獨尊老子的表現，可作為第三個部分。顯然，《昇玄經》與《老子襟帶經》<sup>①</sup>、《老子聖母碑》等對於老子的神格地位有不同的理解。如果《昇玄經》真的是出自不太注重老子崇拜的南朝道教傳統，則《變化經》就有可能是出自一貫尊崇老子的北方道教傳統。《變化經》很可能是綜合了南北道教兩種傳統：既直接承襲了漢代以降老子神格化的那些文字，如老子託生、異貌等內容；又用“老子即道之身也”一句，將原本對“道”讚美的文字，如南朝以降用來說明“道”在四始之前等等，也自然而然地轉成對老子的讚美。這就是目前擬補卷首的4行由三個來源不同部分組合而成的情況。

上面提到與《變化經》文字有相同之處的《昇玄經》、《襟帶經》、《聖母碑》和《混元皇帝聖紀》，這些都是南北朝末期至唐宋時期的道教作品。而敦煌本《變化經》寫本尾部有“大業八年(612)”的題記，可見這些可以互通的文字從南北朝末到宋代一直為道教所慣用。這並不一定表明它們彼此之間有任何直接的繼承關係，而是說它們有着某個共同的源頭，這就是對老子的神格化傳統。同樣的一段話，既出現在《變化經》中，也可用在《昇玄經》和《襟帶經》，以後又被《混元皇帝聖紀》所採用，這並不奇怪，也很難說就祇有這幾部道書會有這樣的文字。所以，用兩個時代相差約400年的文本放在一起，拼合出來的結果如果不一定正是《變化經》原本卷首的文字，也一定是個相對完整和固定的隋唐宋時期老子神

---

<sup>①</sup> 《老子襟帶經》已佚，此據先天年間史崇玄編《一切道經音義妙門由起》所引，見《道藏》24冊，頁725a。

化的模本。這樣做，祇是為今後的復原工作提供一個參考，然而對本書確定此經的年代卻也不失為一種提示：為何 612 年抄寫的《變化經》文字可與南北朝末至唐宋時期的道書文字相吻合，卻很難與傳統認為它成書的漢末道教的說法相接近？這對判定其時代有何啟發意義？

本章第一和第二節已經闡明：如果對現有的漢末老子神化材料加以辨析和重新定年，就會發現：幾條主要的材料或者不能確定為漢末所出，或者參照其他文獻可有不同的解釋。這樣做雖然否定了漢末老子已是最高主神的傳統看法，但並未能夠說明：如果不是漢末，那老子何時纔會成為道教的主神？或者說，《變化經》中老子的至尊神格地位是何時纔在道教中出現的？

即便拋開試補的 4 行文字不論，《變化經》中老子的至尊地位也是毋庸置疑的。這老子生於太初、太始、太素之前，是道之根蒂，萬乘之父母，天地之根本，還可“隨世沉浮，退則養精，進則帝王師。”以各種面目化生世上，教化八方。所以老子不僅是道教獨一無二的最高神格，還具有與“道”同體，甚或高於“道”的宇宙本源性質。這固然不可能是漢末的觀念，就是在南北朝時期的道書中也是不多見的。

因為從先秦時代起，“道”這一概念被提出；到漢代，人們普遍認為“道”是宇宙萬物的本源，而“道”又是“無”，又是氣，故“道”的本體是氣，而老子還是由人而仙的典範。道氣化生宇宙萬物，包括所有的道教神靈。這一觀念影響深遠。劉宋時期的《三天內解經》描述老子生成的經過可簡單示意為：道源本起，出於無先。由無生道，道生自然，自然生道德丈人，道德丈人生無極大道太上老君。又經數次轉生，出玄元始三氣，三氣相因生玄妙玉女，玄妙玉

女再生老子<sup>①</sup>。可見在南朝初年，“道”是宇宙萬物最根本的本源，太上老君和老子都祇是“道”在無數次轉化再生過程中的一次化身而已，都不具備本源和絕對之先的地位。

而在南北朝末年，道教仍然奉持着“道氣化生”的傳統說法。如前引的《昇玄經》卷八所言也祇是“道”為萬物之根本。570年甄鸞著《笑道論》專門批評道教的“氣為天人”說，甄鸞引道經云：“元始天王及太上道君，諸天神人，皆結自然清元之氣而化為之。”<sup>②</sup>577年開始編纂的《無上祕要》開篇為《大道品》，其內容已佚。然敦煌 P. 2861《無上祕要目錄》尚存文曰：“《大道品》，至道無形，混成為體，妙洞高深，彌羅小大。既統空有之窮名，復苞動靜之極目。故表明宗本，建品言之。”這是以“大道”為宇宙本源，是“宗本”，故列為全書的開篇第一品。其下為“《一氣變化品》，混成之內，眇莽幽冥，變無化有，皆從氣立。故次第二。”仍然以萬物皆由氣化生，列為第二品。這說明南北朝末期的道教，對於宇宙生成過程的描述還是《三天內解經》時代的道氣化生宇宙和諸天神人觀念。直到唐初釋法琳在 627 年的《辯正論》卷六批評道教的“氣為道本”，仍引道書略云：

敘道之本，從氣而生。所以上清經云：吾生眇莽之中甚幽冥，幽冥之中生於空同，空同之內生於太元。太元變化，三氣明焉。一氣清，一氣白，一氣黃。故云：一生二，二生三。案《生神章》云：老子以（玄）元始三氣，合而為一。陸簡寂、藏（臧）矜、顧歡、諸揉（揉）、孟智周等《老子義》云：合此三氣，

① 《道藏》28 冊，頁 413a。

② 《廣弘明集》卷九，此據上海古籍出版社 1991 年影印本，頁 151a。



以成聖體。檢道所宗，以氣為本，原道所先，以氣為體<sup>①</sup>。釋法琳列舉出的這五位道教義學大師，都是劉宋至陳朝的南方道士，他們固守的還是“氣為道本”的傳統說法。在他們眼中，老子固然可以被稱作太上老君，位列道教三主神之一，但卻以元始天尊和太上大道君，尤其是太上大道君為最高主神。太上老君在上清和靈寶經之初就不具有獨尊的地位，而元始天尊在六朝初期的靈寶經中曾經是絕對的主神；到南北朝後期，有的道書說元始天尊是過去世代的主神，現在世代的主神則是太上大道君，如《昇玄經》全經就是以太上大道君為唯一主神的。所以老子 and 老君在南方道教系統中基本上看不到其在《變化經》中這樣至高無上的地位。

北方道教從寇謙之時代就開始以明確崇奉太上老君為自己的特色，但同時也接受南方道教的經教化影響，並在5世紀末和6世紀前半期，已經顯現出比較高的南方經教化程度<sup>②</sup>。北朝道教造像中有造太上老君像者，但其發願文所歌頌的本源性的主神都是“大道”，老子和老君也是大道所化生而出的。如北魏太和二十年（496）《姚伯多造太上皇老君像碑》，太上皇老君就是太上老君。《姚伯多碑》稱：

夫大道幽玄，以妙寄為宗；靈教□微，以虛寂為旨。是以群方而無功不在己，生成萬物，不以存私為可稱。故能包羅六合而品類咸熙，纖介通微而感物不彫。經云：大道如昧而研之

① 《大正藏》52卷，頁536c。

② 關於寇謙之北天師道的歷史命運，參見拙文《寇謙之的家世與生平》，《華林》2卷，北京：中華書局，2002年，271—281頁；《寇謙之與南方道教的關係》，《中國中古史研究》2期，2003年，71—99頁；《寇謙之身後的北天師道》，《首都師範大學學報》2003年1期，15—25頁。

者明，至言若訥而尋之者辯。故真文彌梵，非高何以可宗；李耳和生，非玄教無以合空<sup>①</sup>。

碑文中的“大道”並非人格化的主神太上大道君，其中“經云：大道如昧而研之者明，至言若訥而尋之者辯”句，柏夷(S. R. Bokenkamp)說是出自《老子道德經》41章“明道若昧”和45章“大辯若訥”<sup>②</sup>。碑文下面還有“大道之要，清虛唯真”、“大道之本”云云。可見這裏的“大道”並非人格化的用法。“李耳和生”是說老子是由大道所化生的，所以連太上皇老君也是大道所化生，而非大道本身。大道作為人格化的太上大道君出現在北朝造像，目前所見似以北魏孝昌三年(527)龐雙造像碑為最早。其碑文中有“太上道君石像一軀”。不過大道自是大道，老子自是老子，二者還不可直接等同。西魏大統十四年(548)辛延智造大道如來像碑，碑文稱大道垂慈下降，託生李氏，這還是大道化生老子<sup>③</sup>。

可見，《變化經》中老子的絕對地位，是一種老子乃“道之體”的觀念。這不僅是漢末所不能有的，即便到南北朝時期，道教也還沒有明確地將老子與道體直接等同的說法。而在唐代，一則北方國家道教傳統的延續，二則李唐皇室對老子的尊崇，使得老子在南北統一道教中具有了獨特的地位。在漢末至南北朝時期見不到類

---

① 見張燕《北朝佛道造像碑精選》，天津古籍出版社，1996年，125頁。本書對此碑的文字釋錄和斷句與之略有不同。

② Stephen R. Bokenkamp, "The Yao Boduo Stele as Evidence for the Dao-Buddhism of the Early Lingbao Scriptures," *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 9, 1996—1997, p. 61, n18.

③ 《龐雙造像碑》和《辛延智造像碑》的碑文分別參見張燕前揭書，136、138頁。

似《變化經》的說法，而在唐代道書則可看到《變化經》以老子為“道之體”觀念的進一步發展。如高宗時《玄元皇帝聖紀》（宋代的《混元皇帝聖紀》）開篇即云：“太上老君者，混（玄）元皇帝也。乃生於無始，起於無因。為萬道之先，元氣之祖也。”<sup>①</sup>開元年間編成的十卷本《老子化胡經序》（S. 1857、P. 2007）也說“渾元未始，老君為先。”<sup>②</sup>這些都很清楚地把老子或太上老君排在“道”和元氣之前。可以看作是以老子為“道之先”，是老子神化觀念發展到極致的一種表現。從以大道為本源，到以老子為“道之體”，再到以老子為“道之先”，這是理解《變化經》中老子獨尊和絕對之先地位的一個重要背景。而這一系列的轉變祇可能在南北朝末至唐初纔逐漸發生。《變化經》或可看作是唐代《玄元皇帝聖紀》和《老子化胡經序》關於老子絕對之先地位的先聲，而非是漢末老子神格化的產物。

#### 四、漢晉間道家的變化觀

如前所述，《變化經》中“變化”的觀念，戴密微認為是受佛教“化身說”的啟發。從經文整體來看，是講老子作為宇宙萬物的本源和一個宗教教主在不同的時代應世降生輔佐帝王和教化信徒，其中的確有比較明顯的佛教色彩。經題中的“變化”二字，翟林奈

<sup>①</sup> 《道藏》22冊，頁689c。

<sup>②</sup> 詳見拙文《試論敦煌本〈化胡經序〉的時代》，敦煌研究院編《2000年敦煌學國際學術討論會文集·歷史文化卷上》，蘭州：甘肅民族出版社，2003年，264—288頁。

譯作 Incarnations, 而索安譯作 Transformations, 並且後一種譯法成為目前西文著作中對《變化經》通行的譯法。Incarnations 有某個宗教教主或神靈化身肉體、成為人形的意思, 而 Transformations 則為變形、變化、轉變的意思, 更多地是一種事物在形態上的改變。把“變化”譯作 Transformations 是直譯, 而這種直譯恰恰掩蓋了對《變化經》的一個非常重要的觀念, 即漢晉時代道家的“變化觀”的正確理解, 從而也影響到對本經定年的判定。事實上,《變化經》中的老子變化觀應該是南北朝隋唐時期, 來自印度的“化身說”與中國本土的變化觀念相結合的產物, 與漢晉時期道家尚顯單一和純粹的變化觀原本有很大的區別。

### 1、中國古代的“變”與“化”

要理解六朝以前的變化觀, 應注意“變”與“化”的區別。《周易》云: “乾道變化, 各正性命。”孔穎達《正義》云:

變, 謂後來改前, 以漸移改, 謂之變也。化, 謂一有一無, 忽然而改, 謂之為化<sup>①</sup>。

孔穎達意為“變”是漸變, “化”為突變。此外, 似還可將“變”理解為形變, “化”理解為質變。李約瑟 (Joseph Needham) 也分析了“變”與“化”, 他說:

在現代漢語用法中, “變”傾向於表現逐漸的變化、轉變或變形; 而“化”則傾向於表示突然和徹底的突變或改變 (如在快速化學反應中那樣)——但這兩個字之間並沒有嚴格的界限。“變”可以用於天氣變化、昆蟲蛻變或個性的緩慢轉

<sup>①</sup> 《十三經注疏》, 頁 14b。

變；“化”可以指溶解、液化、熔化等的過渡點，乃至於徹底的腐化。“變”傾向於與“形”相關，而“化”則與“質”相關。據宋代程頤的解釋，“變”係指內部變化，外部形態或形狀還全部或部分地保存着；而“化”則是根本的變化，連外表也改變了<sup>①</sup>。

基於此種認識，再看《老子銘》中“隨日九變”和“道成身化”兩句，應該可以體會到老子“九變”與“身化”的不同。關於“隨日九變”，可資對證的是三國間出現的盤古傳說，《三五曆紀》云：

天地混沌如雞子，盤古生其中。萬八千歲，天地開闢，陽清為天，陰濁為地；盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地；天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈。如此萬八千歲，天數極高，地數極深，盤古極長。後乃有三皇。數起於一，立於三，成於五，盛於七，處於九，故天去地九萬里<sup>②</sup>。

---

① 李約瑟著、王鈴協助《中國科學技術史》2卷《科學思想史》，科學出版社、上海古籍出版社，1990年，83頁。

② 《藝文類聚》卷一《天部》上《天》，2—3頁；《太平御覽》卷二《天部》二《天部》下，8頁。盤古傳說還見於《繹史》引《五運歷年紀》、《述異記》等。但後二種記載皆未提及及“九變”。

盤古傳說的來源一直有兩種說法<sup>①</sup>，但即便是追根溯源到記載其故事原型的佛經《摩登伽經》、《釋楞伽經》乃至更為古老的《奧義

① 主張盤古傳說出自苗民盤瓠神話的有蘇時學、夏曾佑、李慈銘、聞一多等，楊寬《中國上古史導論》亦持此說，見《古史辨》七冊上編，156—175頁。主張盤古傳說來自印度婆羅門神話的有馬歡、屠孝實、呂思勉等。饒宗頤《安荼論與晉吳間之宇宙觀》，1982年初刊，此據《饒宗頤史學論著選》，上海古籍出版社，1993年，347—366頁。葉舒憲《中國神話哲學》，北京：中國社會科學出版社，1992年，323—329頁等亦持此說。近來仍有對此的討論，如韓湖初《盤古之根在中華：駁盤古神話“外來說”》，《廣州師院學報》1998年2期，21—29頁；向玉堂《盤古神話之謎試釋：從“佛教文化入侵說”談起》，《晉東南師專學報》1998年2期，35—42頁；韓湖初《“盤古神話由印度傳入”說質疑》，《學術研究》2000年8期，119—121頁；韓湖初《聞一多“盤古即伏羲”說難以動搖——兼評盤古神話由印度傳入“已作結論”說》，《華南師範大學學報》2001年1期，46—51頁；吳曉東《盤古原型與苗族犀牛圖騰》，《中南民族學院學報》2001年4期，39—43頁等等。王暉《盤古考源》（《歷史研究》2002年2期，3—19頁）認為盤古是由土地神“亳”音變而成的，這可能對探索“盤古”之音的來歷有益，但卻不能解決盤古神話的開闢性質的來源問題。陳勤建《中國鳥信仰——關於鳥化宇宙觀的思考》（北京：學苑出版社，2003年，129—141頁）更以今日浙江民衆所傳盤古故事論證盤古神話的來源，認為盤古原型是雞。本書仍採用盤古神話“外來說”，因為用大神自己身體各部位來創造天地萬物的觀念，是印歐語系民族的傳統，與中國古典不符。見布魯斯·林肯（Bruce Lincoln）著、晏可佳譯《死亡、戰爭與獻祭》，英文版1991年，此據上海人民出版社，2002年，10—17頁。此外，關於盤古神話出現的時間，饒宗頤先生曾據《益州學館記》所載漢獻帝時成都玉堂石室別室壁上畫有盤古、李老等神像，提出盤古神話漢末就已出現，見《盤古圖考》，《中國社會科學院研究生院學報》1986年1期，75—76頁。查“《益州學館記》”即《唐益州學館廟堂記》，《金石錄》卷二十四有著錄，《唐文拾遺》卷六一《闕名》收錄此碑碑文，但殘損較多，並有拓本傳世，饒氏所據即為臺灣中央研究院所藏該碑拓本。（宋）黃休復《益州名畫錄》也據此碑提及畫室、畫像，言漢末新創一石室為周公禮殿，其壁上圖畫卻是“西晉太康中益州刺史張收筆”，見成都：四川人民出版社，1982年點校本，115—116頁。故石室立於漢末，而盤古、李老畫像應出於晉初。似不能據此否認三國吳徐整《三五曆紀》最早出現盤古神話。關於成都漢末的石室，即文翁學堂，參見《華陽國志》卷三《蜀志》的相關記載。

書》，都不見“九變”之說<sup>①</sup>。可見單就“九變”而言，這應是中國本土的觀念。但何為“九變”？以上《三五曆紀》並未說明，其他版本記錄盤古的四肢五體、眼目筋脈等如何變化為天地間的萬物，大都超過了“九”之數，且都是在盤古死後其身體的變化。其實在《老子銘》的時代，“九變”不能簡單理解為“九次變化”。因為“九”是虛指多數的，古人一般將“三”以上的數字統稱為“九”<sup>②</sup>。所以“九變”應該就是《三五曆紀》所說的“天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈”，亦即盤古在生前每日都在長大長高。這是一種“形變”而非“質變”，故稱為“變”。《老子銘》在“隨日九變”後，還有“與時消息”四字，這也是說老子隨時日而形變<sup>③</sup>。準此，則“道成身化”之“化”自當與“隨日九變”之“變”有所不同。其差異大概就是“道成身化”之後，老子再也不是世間凡人，而是神仙。這種由凡而仙的轉變，是否同時伴隨着形體的變化？《老子銘》沒有明言，但依照下文將要探討的漢代仙人普遍的形象，看來老子也免不了要變成背生雙翅的羽人。這纔是具有一定本質特性改變的意

---

① 對於印度古典中盤古故事原型的追溯，本書參考的是呂思勉《盤古考》，《古史辨》七冊中編，14—15頁。饒宗頤前揭文 1982；1993，351—354頁。何新《諸神的起源》，北京：光明日報出版社，1996年，240—249頁。他們都沒有特別關注到“九變”的問題。索安《漢代老子神格化》1968；1969；1992，92頁以下重點討論了“九變”，但用以解說的材料時代較晚。

② 何新也指出中國的盤古故事中，在觀念上已滲入了《易傳》的天數觀念。見其前揭書，246—247頁。但他未把“九變”作為這種觀念的事例舉出。

③ 老子的“九變”在漢末也應是一種虛指，但在六朝道經中則被理解為老子有九種名號，如《三天內解經》、《太上三天正法經》等。這對判定《老子變化經》的年代也是一個可資參照的背景。

義，故可稱為“道成身化”。

從科技史的角度對中國古代道家變化觀的論述，仍要以李約瑟的著作為代表<sup>①</sup>，而從方術和道術的角度對道家“變化”觀念的探討，應以前揭蔡霧溪（A. Cedzich）的近作為佳<sup>②</sup>。道家古代的變化觀是源於對自然的觀察而得出的。大體可分為自身變化和變化外物兩種。前者如變形易貌、化凡為仙、隨心隱現等，後者如興雲致雨、異類互變、使物有無等。這些變化都祇是 Transformations 而已。中國古代對“變化”的認識最先是基於物類的變化。如《莊子·逍遙遊》說“北冥有魚，其名為鯢。化而為鳥，其名為鵬”<sup>③</sup>。《夏小正》說九月“雀入於海為蛤”，十月“玄雉入於淮為蜃”<sup>④</sup>。這都是生物之間的變化。在春秋時期有“昔堯殛鯀於羽山，其神化為黃熊，以入於羽淵”的傳說<sup>⑤</sup>。《山海經·北山經》則有“精衛填海”的故事<sup>⑥</sup>，這似乎是最早的一批由人變為動物的傳說。但要注意的是，鯀是在死後其神化為黃熊，女娃也是在死後纔化為精衛，他們都不是在生前就可變化為動物的。春秋末期的趙簡子曾感歎

① 李約瑟《中國科學技術史》2卷《科學思想史》，83—96頁。此外，探討道教變化觀的有李豐楙《不死的探求——從變化神話到神仙變化傳說》，《中外文學》，15卷5期，1986年；此據馬昌儀編《中國神話學文論選萃》下編，北京：中國廣播電視出版社，1994年，389—415頁。

② 蔡霧溪（Ursula-Angelika Cedzich），“Metamorphosis an Immortality,” *Journal of Chinese Religions*, 29, 2001, pp. 1—68.

③ 《莊子集釋》卷一《逍遙遊》，北京：中華書局，1961年，2頁。

④ 此據《漢魏叢書》本，頁75a、b。

⑤ 《春秋經傳集解》，1294頁。“黃熊入淵”有悖常理，故有人認為“熊”為三足的獬“熊”。

⑥ 袁珂《山海經校注》，111頁。



道：

雀入於海為蛤，雉入於淮為蜃。黿鼉魚鱉，莫不能化，唯人不能<sup>①</sup>。

說明至春秋末，人在生前不能變化為其他物種，大概還是一種共識。戰國時期涉及變化的內容還是以各種物類的變化為主，而罕見人自身的變化。如《呂氏春秋》、《荀子》、《禮記·月令》等所記的變化仍不出《夏小正》的範圍。但在漢初，天地萬物都可變化的觀念也影響到人的變化。賈誼在《鵬鳥賦》中說：

天地為爐兮，造化為工。陰陽為炭兮，萬物為銅。合散消息兮，安有常則？千變萬化兮，未始有極。忽然為人兮，何足控搏？化為異物兮，又何足患<sup>②</sup>？

賈誼在此重複和發揮的是莊子順造化而外生死的思想<sup>③</sup>，他以“爐、炭、工、銅”來比喻萬物和人的變化無常。這雖不是講物類變化，但已開始透露出人也如同萬物一樣可以變化的觀念。至《淮南子·俶真訓》則有“牛哀成虎”之說：

昔公牛哀轉病也，七日化為虎。其兄掩戶而入覘之，則虎搏而殺之<sup>④</sup>。

這是明確無疑的生人可以變形為動物之說，不過，這還祇是一種人的變異狀態。真正被道家所接受並發揚的，是人通過變形易體而得長生成仙的觀念。漢魏道家的變化觀就有了人的自身變化之

① 《國語》卷十五《晉語》九，498 頁。

② 《文選》卷一三，199 頁。

③ 董治安《漢賦中所見〈老〉〈莊〉史料述略》，《道家文化研究》4 輯，上海古籍出版社，1994 年，93—94 頁。

④ 《淮南鴻烈集解》卷二，47 頁。

說，如《論衡·無形》云：

或難曰：人稟氣於天，雖各受壽夭之命，立以形體，如得善道神藥，形可變化，命可加增<sup>①</sup>。

看來在東漢初，已有通過“善道神藥”可以變形易體延命的觀念。此種觀念還延續到魏晉。《抱朴子內篇》引《神農四經》曰：“上藥令人身安命延，昇為天神，遨遊上下，使役萬靈，體生毛羽，行廚立至。”<sup>②</sup>意即服食上藥可以使人體生毛羽，昇為天神，即仙人。

中國古代最初的仙人形象，就是“體生毛，臂變為翼，行於雲，則年增矣，千歲不死”的羽人<sup>③</sup>，所以“變形延命”應是指成仙之人必要在形體上有所變化。這樣的仙人（羽人），在漢代的繪畫和詩賦中都很普遍。如《意林》引仲長統《昌言》云：“得道者生六翮於臂，長毛羽於腹，飛無階之蒼天，度無窮之世俗。”《古今樂錄》載傳為淮南王劉安所作的《八公操》中說：“公將與予生毛羽兮”<sup>④</sup>。而在漢代銅鏡上的一般仙人，甚至就是王喬、赤松這樣有代表性的神仙，也都是長着翅膀的形象<sup>⑤</sup>。可見在漢代，仙人與常人體貌不

① 《論衡校釋》卷二《命義篇》，59—60 頁。

② 王明《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985 年，196 頁。

③ 《論衡校釋》卷二《無形篇》，66 頁。魯惟一說，人可以變化為動物的觀念不知因何而流行，其基本的觀念可能來自那些熱衷於（人獸）混合型生物形象的藝術家之想象，見“Man and Beast”，p. 110.

④ 《樂府詩集》卷五八引《古今樂錄》，此據逯欽立《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983 年，98 頁。

⑤ 見林巳奈夫《漢代の神神》，24、36、135 頁的插圖。孫作雲《洛陽西漢卜千秋墓壁畫考釋》，1977 年初刊，此據《孫作雲文集·美術考古與民俗研究》，開封：河南大學出版社，2003 年，208—210 頁指出兩例人頭鳥身的王子喬圖像。

同，其明顯特徵之一即要生有羽毛。

## 2、漢代老子的神仙圖像

那麼，漢代藝術品中老子是什麼形象？以往研究較多注意漢代美術品中的佛教圖像<sup>①</sup>，卻很少能夠甄別出其中的老子圖像。不過，溫玉成提供了幾件公元1—3世紀所謂“仙佛模式”的圖像資料，其中與佛在一起的，就有被他辨識為老子的形象<sup>②</sup>。



孟津銀殼銅鏡，時代雖有爭議，但老子的羽人形象應該是漢代比較普遍的。

此中最早的一例（採自《敦煌研究》1999年1期，160頁。）老子圖像資料是出土

① 俞偉超《東漢佛教圖像考》，1980年初刊，此據《向達先生紀念論文集》，烏魯木齊：新疆人民出版社，1986年，330—352頁。並參Wu Hung, "Buddhist Elements in Early Chinese Art", *Artibus Asiae*, 47, 1986, pp. 263—352.

② 溫玉成《公元1至3世紀中國的仙佛模式》，《敦煌研究》1999年1期，159—170頁。

於河南孟津的永元五年(93)“老子浮屠銅鏡”<sup>①</sup>。該鏡背面中區的畫面是老子及其左側的帶有華蓋的六安車馬,以及浮屠及其左側的帶有華蓋的四安車馬。其中老子頭戴三角形小冠,大眼、大耳、張口、長髯、袖手,盤坐於橢圓形坐墊上。體外兩側有彎曲向上的條紋。溫玉成認為其體貌特徵符合文獻中對老子的記載,的確,長髯、大耳可以作為辨識老子形象的主要特徵之一。此外,關於老子體外的條紋,有人說是項光,溫玉成說是仙人特生的毛羽,這也是對的。這表明在1世紀末,人們眼中的老子是體生毛羽的神仙。關於六安車馬,溫玉成說這表示乘車者身份的高貴,車向左奔馳,表示老子向西而行。與此相對的則是浮屠祇有四安車馬,地位不及老子。這寓示了老子入夷狄為浮屠。

不過,前章提到王莽派出召告符命的“五威將”是“乘乾文車,駕坤六馬”。可見五威將所乘的就是六安車馬,但他們是傳達來自天帝的符命,他們本身並不具有高貴的地位。此外,六安車馬的車上有華蓋式頂棚,而前文提到漢桓帝曾在濯龍宮設“華蓋之坐”、“郊天之樂”以祠老子。華蓋之坐大約來源於王莽時期黃帝

---

① 此鏡的真偽目前還有爭議。此鏡於1984年被河南孟津縣文化館從民間徵集而得。1987年,蘇健指出此鏡或為唐代仿漢之作,見《文物》1987年12期。但在收入洛陽博物館編《洛陽出土銅鏡》,北京:文物出版社,1988年,圖版4,說明第1頁,則定為漢鏡。賈峨也認為是東漢之物,見洛陽市第二文物工作隊主編《河洛文明論文集》,鄭州:中州古籍出版社,1993年,352—363頁。孫機比較其他漢鏡上與此相同的題材,認為此件並非漢鏡,而是唐仿之作,見楊泓、孫機《尋常的精緻》,沈陽:遼寧教育出版社,1996年,293—297頁。溫玉成1999年前揭文再次確認此鏡為漢鏡。李淞則認為是仿漢之作,但圖像來源有漢之依據,見《藝術史研究》1輯,廣州:中山大學出版社,1999年,121—123頁。

登仙的傳說：“或言黃帝時建華蓋以登僊，莽乃造華蓋九重，高八丈一尺，金瑤羽葆，載以祕機四輪車，駕六馬，力士三百人黃衣幘，車上人擊鼓，輓者皆呼‘登僊’。百官竊言：‘此似輓車，非僊物也。’”<sup>①</sup>王莽所造的華蓋有九重高，也在六安車馬之上，雖然與永元五年銅鏡上的華蓋不同，但後者應該就是從王莽時期的華蓋轉化而來的。同樣，漢桓帝設“華蓋之坐”也是受此影響而來<sup>②</sup>。這幾種華蓋都表明了濃厚的神仙色彩，與華蓋有關的黃帝和老子也都應該被目為神仙之大者，而不是天帝那樣的主神。道教中祇有老子乘青牛板車西出函谷關的傳說，而沒有老子乘坐如此講究的車駕出關的說法，因此銅鏡上的六安車馬似乎並不是寓示老子乘車西去化胡，儘管整個畫面的確寓示了老子與浮屠的某種關係。六安車馬是否表示乘車者地位的高貴應該是相對而言的，但它可能更多地在表現一種神仙思想的氛圍。銅鏡上的這一構圖或是表示老子可以像天帝那樣派出某類使者傳達神命——不過對此還沒有任何證據；或是寓意老子是一種更高權威的代表——這也是難以證明的；或是表明老子本人具有像黃帝那樣的地位，可以乘坐華蓋之車——如前所述，黃帝是建華蓋而登仙的，王莽坐在華蓋之下

① 《漢書》卷九十九下《王莽傳》下，4169 頁。

② 巫鴻不贊同林巳奈夫將三段式神仙鏡上層右側形象認作天皇大帝，他認為天皇大帝主神應居中位，但銅鏡上卻是華蓋居中遮蔽着天皇大帝，故他根據漢桓帝以華蓋祭祀老子而提出華蓋代表了對老子的非偶像崇拜。見《地域考古與對“五斗米道”美術傳統的重構》，巫鴻主編《漢唐之間的宗教藝術與考古》，北京：文物出版社，2000 年，442—443 頁。其實，桓帝用華蓋祭祀老子自有淵源，至少可以追溯到王莽時的華蓋，而此時華蓋象徵的是黃帝登仙。故與其說華蓋象徵老子崇拜，不如說是登仙得道的一種傳統表現方式。

也是要登仙，所以這帶有華蓋的六安車馬應該表明老子是與黃帝一樣的神仙。

從圖像佈局上看，老子在構圖上是與浮屠的形象相對應的，而浮屠也是體外有毛羽的。按溫玉成的說法，東漢人將佛認作是神仙的一種，在構圖時通常將其安置在東南方的己位或正南方。無論是東南方還是正南方，佛的位置都是與其他方向的神靈相對應的，出現在這種佈局中的佛像並不是因為地位低下纔被安排在南方之位，反倒可以說佛與其他方位上主要的神靈並不存在地位的尊卑高下，他們依照一定的規則，和諧地構成全部圖像。所以此銅鏡所反映的老子與浮屠的關係，與其說是以老子為主、為尊，不如說是浮屠與老子並列為神仙。

如溫玉成所說，此銅鏡還表明東漢初年楚王英將黃老和浮屠並祠，其所祭祀的也應是作為神仙、生有羽毛的浮屠和老子。那麼在東漢末年，老子的形象又是怎樣的？是否還是羽人型的神仙？前章提及東漢晚期的山東沂南畫像石墓中室八角擎天石柱南面的圖像，依溫玉成之說，其上的立像，是一“仙佛”，即神仙化的佛像。中段有一帶雙翼的坐像，正是老子。其下有一龍，寓意老子之初形為龍。本書認為這個意見也是可以接受的。這表明甚至在晚於《老子銘》的漢末三國時代，大多數人觀念中的神仙還是要經過體貌的變化、體生毛羽後纔能成為仙人，老子也不能例外，他也還是一個帶有雙翼的羽人形象，是一個可與佛、東王公、西王母一起出

現的神仙之大者<sup>①</sup>。

《論衡》說老子之術“恬淡無欲”，可以“延壽度世”，“逾百度世，為真人矣”<sup>②</sup>。則東漢初年人們認為老子得以成仙，是因為其長壽不死。而漢末《老子銘》說老子“道成身化，蟬蛻渡世”。同為“度世”，卻有寡欲養生和“蟬蛻”之分。寡欲養生的結果大概就是發生體變，例如長出羽毛翅膀，纔能從凡人變成仙人。“蟬蛻”即後來的“屍解仙化”，就是脫離原來的軀體獲得新生，這是一種很可能晚於“變形延命”說的成仙說。也可說是在仙人就是羽人的觀念基礎上進一步發展而來：成仙不一定要改變人形，而是可以通過類似蟬蛻的形式保持人形而成仙。因而，蟬蛻與屍解很可能是從人形到人形的轉變，至少比最初的“神化體變”都更多保留了人形的特點，即便有毛羽等外在特徵，也主要是對傳統的延續。

### 3、魏晉道家的變化觀

東漢初年的王充在《論衡·無形篇》中批評了那種認為人可以通過“善道神藥”變形來增加壽命的說法<sup>③</sup>。可見那時的變化之術還祇是神仙長生的一種方術，大概因為其時的神仙還是與常人相異的“羽人”，故求仙長生就要變形易體。而到了東漢中後期，“變化”已成為形體與常人無異的神仙們的仙術了。如前節的《老

---

① 此外，溫玉成還認為這種“仙佛模式”的老子像還見於連雲港孔望山摩崖造像、日本熊本縣船山古墳出土的三種畫像鏡，而船山古墳的畫像鏡有晚至三國晚期者。對照下文提及的曹植與葛洪的說法，看來神仙是羽人的觀念，直到兩晉之交還是道教神仙思想的主要內容。詳見本書第四章所論。

② 《論衡校釋》卷七《道虛篇》，334 頁。

③ 《論衡校釋》卷二《無形篇》，59—64 頁。

子銘》說老子“隨日九變”、“道成身化”；《肥致碑》說肥致“變化難識”。東漢末曹植《辯道論》中有對求仙“變化”的論說，反映了漢末三國時代道家的變化觀。其云：

又世虛然有仙人之說。仙人者，儻獠猿之屬與？世人得道化為仙人乎？夫雉入海為蜃，燕入海為蛤。當夫徘徊其翼，差池其羽，猶自識也。忽然自投，神化體變，乃更與黿鱉為群，豈復自識翔林薄、巢垣屋之娛乎？牛哀病而為虎，逢其兄而噬之。若此者何貴於變化邪<sup>①</sup>？

曹植批評的，還是那種為求長生而變形易體的說法，甚至還是要由人變為動物的形體。可見這時的神仙變化說，在求仙長生方面與東漢初年相比變化不大。但其時道家的變化術又絕不祇限於此。曹植在《辯道論》中提到了左慈、甘始等神仙方士，而左慈為曹操取松江鱸魚和蜀中生薑的傳說，以及介象為吳王取生薑的故事，與本書第四章要探討的《肥致碑》中肥致為漢帝取蜀郡生葵有着驚人的相似，這也是神仙變化術的另一個重要方面<sup>②</sup>。

降至葛洪的《抱朴子內篇·遐覽》說：

其變化之術，大者唯有《墨子五行記》，……其法用藥用

---

① 《曹植集校注》，189 頁。關於曹植《辯道論》，亦可參見侯思孟 (Donald Holzman)《曹植的神仙思想》，1988 年初刊；此據楊民中譯文，《法國漢學》4 輯，北京：中華書局，1999 年，187—232 頁；並參黃曉鵬中譯文，樂黛雲、陳鈺、龔剛編選《歐洲中國古典文學研究名家十年文選》，南京：江蘇人民出版社，1998 年，88—127 頁。

② 將左慈的神仙方術與本文討論的道家變化觀聯繫起來的考慮，得益於現在印第安那州立大學攻讀宗教學博士學位的蕭為 (William Clarke Hudson) 的提醒，在此向他表示感謝。



符，乃能令人飛行上下，隱淪無方，含笑即為婦人，蹙面即為老翁，踞地即為小兒，執杖即成林木，種物即生瓜果可食，畫地為河，撮壤成山，坐致行廚，興雲起火，無所不作也。其次有《玉女隱微》一卷，亦化形為飛禽走獸，及金木玉石，興雲致雨方百里，雪亦如之，渡大水不用舟梁，分形為千人，因風高飛，出入無間，能吐氣七色，坐見八極，及地下之物，放光萬丈，冥室自明，亦大術也。……又有《白虎七變法》，……亦可以移形易貌，飛沈在意……<sup>①</sup>

其《黃白篇》也說：

夫變化之術何所不為。……及其倏忽而易舊體，改更而為異物者，千端萬品，不可勝論。人之為物，貴性最靈，而男女易形，為鶴為石，為虎為猿，為沙為黿，又不少焉<sup>②</sup>。

葛洪所反映的變化觀與漢末三國仍無大的區別，祇不過神仙方術的色彩更濃了<sup>③</sup>。似乎可以說漢晉間道家的變化觀雖有局部的改進，但主題與宗旨都沒有發生變化。《抱朴子》著錄有《十二化經》、《九變經》、《白子變化經》等，可惜它們的內容今天已不得而知，但可推想這些道書也都是記載道家方技變化之術。六朝時期大量出現的道經中，也不乏以“變化”為名者。如《上清變化七十

① 王明《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985年，337頁。

② 同上書，284頁。

③ 關於道教的變化法術，參見胡孚琛《魏晉神仙道教》，北京：人民出版社，1989年，166—185頁。劉仲宇《道教法術》，上海文化出版社，2002年，355—378頁。關於漢魏六朝志怪小說中的“變化”，參見 Robert F. Campany, *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China*. Albany: State University of New York Press, 1996, pp. 250—255, 351—353.

四方經》、《元始變化寶真上經》等。從這些六朝道經經文來看，其“變化”之意，仍不出存思、叩齒、佩符、行氣等道術範疇，極少涉及神靈們如老子那樣的隨世變化。其中《無上秘要》卷一〇〇《應變化品》引《上清元始變化元錄》記述了高上玉皇、上聖帝君、九天玉真皆稟氣自然而生，“元始變化之形，隨節改易”，而這個“節”是二十四節氣<sup>①</sup>。可見，漢晉以來的道教變化觀，始終是以神仙方術變化為主要內容的，他們所稱的“變化”並無主神化身的 Incarnations 之意。

現存較早揭示佛教“化身說”的是漢末三國時期的漢譯佛經。它們在描述佛陀時，有的也用了“變化”一詞。如竺大力、康孟詳《修行本起經》說釋迦文佛“上為天帝，下為聖主，各三十六反，終而復始。……得變化法，所欲如意，不復用思，能分一身作百作千，至億萬無數，復合為一。”吳支謙譯《佛說太子瑞應本起經》則說佛“壽盡又昇第七梵天，為梵天王。如是上作天帝，下為聖主，各三十六反，周而復始，及其變化，隨時而現，或為聖帝，或作儒林之宗，國師道士，在所現化，不可稱記。”此外，《牟子理惑論》的時代雖然衆說不一，但它的某些觀點反映了人們對早期中國佛教的一些基本認識。其中也提到了“佛乃道德之元祖，神明之宗緒。佛之言覺也。恍惚變化，分身散體，或存或亡。”論者已注意到“分身散

---

① 《道藏》，25 冊，頁 294a—c。

體”之說是中國以往沒有的觀念<sup>①</sup>，這是來自大乘佛教的法身、應身說。大乘佛教認為佛的法身長存，而應身（化身）無限，並可隨時隨地應機化現<sup>②</sup>。對照《變化經》中的老子形象，可以認為取得萬物本源地位的老子的“法身”是長存不滅的，而其九名以及自羲農以來的歷代化現都是他的“應身”。所以，戴密微說《變化經》有佛教化身說的特點是不錯的，但這一特點與同期的道家變化觀不同，也是在現存的漢末老子神話的材料中所看不到的。

前引應劭《風俗通義》中說：“俗言東方朔，太白星精，黃帝時為風后，堯時為務成子，周時為老聃，在越為范蠡，在齊為鴟夷子皮。言其神聖，能興王霸之業，變化無常。”<sup>③</sup>中國本土自有一種變形異貌的“變化”傳統，東方朔之變化，未必是受到佛教影響纔有的。東方朔的變化無常與漢末老子“代代出為帝師”如出一轍。前引王充《論衡·道虛篇》記載東漢初年“世或言東方朔亦道人，姓金氏，字曼倩。變姓易名，游宦漢朝。外有士宦之名，內乃度世之人”<sup>④</sup>。既然東方朔可以“度世”，完全可以認為他的各種“化身”祇是他的本身在不同時期“變姓易名”或“變形易貌”的結果，

---

① 《山海經·海內經》云：“帝俊生三身，三身生義均”，見《山海經校注》，532 頁。此“三身”的觀念，已由 Robert G. Henricks 做了探討，意思是帝俊派遣自己的三個兒子下降或降生人世，成為三個創世的英雄，而非化身說。詳見“The Three-bodies Shun and the Completion of Creation,” *BSOAS*, vol. 59, part. 2, 1996, pp. 268—295.

② 任繼愈主編《中國佛教史》1 卷，北京：中國社會科學出版社，1981 年，207 頁。

③ 王利器《風俗通義校注》，北京：中華書局，1981 年，108 頁。

④ 《論衡校釋》卷七《道虛篇》，332 頁。

即因其長生不死所以世世得見。前引曹植《辯道論》也說東方朔是星精降世，從中甚至可以看到一絲漢代緯書神話的影響，因而東方朔的變化更可能是中國本土神話的產物。由此再看《老子銘》中的老子，邊韶“案據書籍，以為老子……避世而隱居，變易姓名，唯恐見知。”可見老子與東方朔在漢末的變化還都是“變易姓名”而已。他因“與三光為終始”，也是一個長生不死之人，所以能“自羲農以來，世為聖者作師”。

《抱朴子內篇》還記載了一個自稱有四千歲的騙子古強，其事雖虛妄，但可有助於對這種因長生而歷世“變化”的理解。其略云：

昔有古強者，服草木之方，又頗行容成玄素之法，年八十許，尚聰明不大羸老，時人便謂之為仙人，或謂之千載翁者。……自言已四千歲，敢為虛言，言之不忤。云已見堯、舜、禹、湯，說之皆了了如實也<sup>①</sup>。

古強自稱見過堯舜禹湯，是因為有人相信他有四千歲的高齡。反過來，老子歷世為帝師，也最有可能是因為他有不死仙身而非每世都要重新降生。這種基於長生度世的“化”和“為”，本質上還是道家的“變化觀”，與佛教“化身說”是有區別的。而《變化經》中的老子本已是道之根蒂和萬乘父母了，卻還要“託形李母胎中”，這應該是佛教的化生說。但老子出生之後的歷次變化，如他的“九名”——顯然就是通過變姓易名而達成的，和其歷代帝王師的形象，則無需再一次次經過胎生。所以，《變化經》的老子形象是道家傳統的變化觀與佛教思想結合的產物。

<sup>①</sup> 《抱朴子內篇校釋》，347 頁。

現知最早記錄有與《變化經》相同“變化觀”的道經，已是劉宋時期《三天內解經》。該經說有道德丈人生於元氣之先，而後有太上老君，又由玄元始三氣化生老子（老君），老子帝帝出為國師等等。小林正美已注意到在該經中“大道”與“老君”還是兩個不同的神格<sup>①</sup>，說明到南朝初，與《變化經》相同的、摻雜了佛教化身說的“新變化觀”已經產生，但當時的道經中還不承認老子就是“大道”。

漢魏道家的變化觀應包含三個重要的方面：一是通過形體變化或變形易貌以成仙度世<sup>②</sup>；二是變姓易名，以賢聖形象歷世現身。這兩種變化是相輔相成的，歷世帝王師的形象就是通過同一個本身以不同的姓名和面貌示人。這實際也從一個側面反映了道教既求出世，又講入世的矛盾特性。三是學仙或成仙之人所具有的種種變化仙術，其中包括移形易貌等可以改換頭面的法術，正是道家自己的變化觀，造就了“世為帝師”的老子形象。

漢末雖已有了類似“化身”的“變化”，但這種變化與佛教的“化身說”是否有關還很難說，而且這種說法對老子神話的影響尚不明顯。反觀《變化經》中帶有明顯佛教色彩的“變化觀”，不僅與曹植和葛洪所述的道家變化觀不同，就是與《老子銘》相比，其差

① 《六朝道教史研究》，1990年，302頁。

② 凡人成仙，要在體貌上有所變化的觀念，可能與上古三代以來的神物多為人獸混合型有關。最早是以動物為原型，後來加入人的因素，成為人獸混合，以後則逐漸減弱動物的特徵而突出人的特徵，這一變化過程在此還不能詳說。另外，蔡霧溪在其2001年文中還指出，修仙之人變形易貌的目的有兩個，一是為了躲避現世權貴的迫害，二是為了逃避掌管着人的生死壽夭的神界三官，對其死亡錄簿的控制。

異也是很明顯的。因此，《變化經》的變化觀與漢末的情況不符，這是以往學者們所忽略的又一個重要問題。

以上對《變化經》的兩個最基本的觀念即：老子與道等同，具有被神格化爲絕對之先的傾向，以及老子“變化”的觀念進行了一番探討。如果承認這兩個觀念是本經核心思想的話，就難以回避這樣一個事實，即在漢末，不僅它們各自的發展還遠未充分，而且也不可能緊密地結合形成如本經中那樣詳盡和明確的思想體系。因而對《變化經》的定年實有重新考慮的必要，因爲，不僅是如楠山春樹所說的：經文中有一些六朝人加筆的現象存在，而且幾乎可以說本經的兩個最基本、最核心的觀念，都不是漢末所能有的。

## 五、成書年代考訂

楠山春樹氏曾指出《變化經》中至少有三處細節表明此經有過六朝人加筆<sup>①</sup>。第一是經文中有“元康五年，老子化入婦女腹中，七十二年乃生”。此“元康五年”他定為晉惠帝的年號，即公元295年。第二，經文有老子在“漢時號曰王方平”。他指出王方平是漢桓帝時人，漢代尚未成為著名神仙，祇有到六朝上清經裏，王方平纔成為著名的仙人。而丁培仁也認為此經若出漢末，斷不應直稱“漢時”云云。第三，經文說老子在周平王時去楚，西度函谷關。楠山氏認為老子平王時出關說不應產生在漢末，而是在南北朝末期。前面的論述已經說明：《變化經》的主要的和基本的觀念，都不是漢末人能有的觀念。如果拋開漢末成書的先入爲主之

<sup>①</sup> 楠山春樹《老子傳説の研究》，328—331頁。

見,這些所謂的“六朝加筆”,正是判定《變化經》成書時代的重要線索。

《史記·老子列傳》載,在孔子問禮於老子後,老子“居周久之,見周之衰,乃遂去。”孔子(前 551—前 479)歷經東周靈、景、悼、敬四王,則《史記》的“見周之衰”是指東周的衰亡。到北魏正光元年(520),道士姜斌與僧人曇謨最就老子與佛誰先誰後論爭,姜斌引《老子開天經》云:老子當周敬王即位元年(前 519)庚辰之歲,年八十五,見周德陵遲,遂與散關令尹喜,西入化胡<sup>①</sup>。也是把老子的活動時期定在東周,出關則在東周敬王時。但一來北魏明帝君臣支持佛徒,否定《開天經》的可信性;二來《開天經》將老子的時代放在東周,對道教一方與佛教爭衡佛老先後也是大為不利,故老子敬王時出關之說至少沒有被道教普遍接受,很可能在此次論爭之後道教就放棄了“敬王時說”。

《史記》以老子為東周時人,又將老子與西周伯陽父當作兩個人物分開來記載。到東漢末年的《老子銘》,則正式將“伯陽”作為老子的字,使西周幽王時因三川震盪而辭周隱去的伯陽父事蹟,也一變成了老子的事蹟。因而老子去周出關的時間除了東周敬王時說外,還有西周末年“幽王時說”。如劉宋初的《三天內解經》云:“至周幽王時,老子辭周而去。”<sup>②</sup>《笑道論》所引道經大都持老子幽王時出關說。如:

---

① 《破邪論》卷上,《大正藏》52 卷,481b。又見於《廣弘明集》卷一,上海古籍出版社,1991 年,頁 103a。對明《道藏》所收的《太上老子開天經》的譯注,見薛愛華(Edward H. Schafer),“The Scripture of the Opening of Heaven by the Most High Lord Lao.” *Taoist Resources*, Vol. 7 No. 2, 1997, pp. 1—20。

② 《道藏》28 冊,頁 413c。

《造立天地初記》稱：老子以周幽王德衰，欲度西關。

《化胡經》乃云：幽王之日度關<sup>①</sup>。

老子幽王時出關的說法還見於《玄妙內篇》和《高上老子內傳》等南北朝道書<sup>②</sup>，這看來是南北朝時期道教的普遍說法。

《笑道論》還引《道德經序》云：“老子以上皇元年丁卯下為周師，無極元年癸丑去周度關。”這“《道德經序》”即託名葛仙公的《老子道德經序訣》之第三段，此段文字雖有劉宋和南北朝末兩種不同的定年，但總之是南北朝時代的作品。其“無極元年癸丑去周度關”，又見於《三洞珠囊》引南北朝末期的《文始先生無上真人關令內傳》，雖明言是“周無極元年”，但未明言是周代何王時<sup>③</sup>。釋法琳《辯正論》則云：

案葛仙公《序》云：老子以上皇元年太歲丁卯二月十二日丙午為周師者，即桓王丁卯之歲也。又云無極元年太歲癸丑五月壬午去周西度關者，即是敬王癸丑之歲<sup>④</sup>。

在姜斌以後，道教是否還會堅持“敬王時說”頗值得懷疑，而釋法琳所說則是有意選取對道教不利的解釋，也未必是當時道教所通行的說法。在釋法琳《辯正論》後約30年，成玄英在《道德經開題序訣義疏》（P. 2353）裏就沒有提及敬王時說，甚至對幽王時說也提出異議：

---

① 《廣弘明集》卷九，頁150b、c。《三洞珠囊》引南北朝時期的《老子化胡經》開篇即云老子於周幽王癸丑年出關。

② 《道藏》24冊，頁725c。

③ 《道藏》25冊，頁350c、356a。

④ 《大正藏》52卷，522a。法琳還引585年姚長謙《年曆帝紀》云：老子於“敬王三十二年癸丑之歲五月壬午乃西度關”。



案《文始內傳》、《仙公序訣》皆云：老子以無極元年太歲癸丑五月壬午，去周西度。而解者多云是幽王時出關。此未可依準。何者？今檢幽王庚申年立，立十一年為犬戎所滅。十一年內，竟無癸丑。以前七年癸丑，乃是宣王之時。又《國語》云：幽王二年，三川震，岐山崩。伯陽父曰：周將亡矣，不過十年。若以宣王時出關者，則不應見三川震，岐山崩也。尋平王宜咎（白）東遷洛邑，以辛未歲立，立卅三年方次癸丑。案《玉緯》云：是此時出關也。

成玄英將《文始內傳》和《仙公序訣》所言老子“無極元年癸丑”出關的時間，從南北朝時通行的西周幽王時說後推至東周平王時。原因是幽王時沒有癸丑年，此前的宣王和此後的平王時各有一個癸丑年，而老子見到三川震盪纔出關，所以要取平王四十三年那個癸丑年作為老子出關的時間。成玄英還說“平王時出關”說見於《玉緯》。此《玉緯》應即梁武帝時道士孟智周所作的《玉緯七部經書目》，則“平王時出關說”可能源出自6世紀前半期的南方道教。但“平王時出關說”不像幽王時說那樣普遍和常見。除《玉緯》外，目前似乎祇有《三洞珠囊》卷九《老子為帝師品》引《太平部》卷第八《老子傳授經戒儀注訣》略云：

老子者，得道之大聖，幽顯所共師者也。生乎周初，文王之時，仕為守藏史。或云處世二百餘載。至平王四十三年太歲癸丑十二月二十八日，為關令尹喜說五千文也<sup>①</sup>。

《三洞珠囊》是王懸河在679—690年間編纂的道教類書，《老子傳

<sup>①</sup> 《道藏》25冊，頁354c。

授經戒儀注訣》據大淵忍爾考證為隋以前不久的南北朝末期作品<sup>①</sup>。而《道藏》中另外單行的《傳授經戒儀注訣》，同樣的這段文字，卻將“平王四十三年太歲癸丑十二月二十八日”改為“昭王二十四年太歲癸丑十二月二十八日”<sup>②</sup>。楠山春樹氏注意到：從此直到宋代，老子癸丑年出關說都採取昭王時說<sup>③</sup>。可見“平王時出關”說出現在南北朝後半期，在南北朝末期曾經正式進入道書中，但入唐後不久則很快被“昭王時出關說”所取代。因此具有“平王時出關說”的道書就應該出自《玉緯》（6世紀前半期）和《三洞珠囊》的時代（7世紀80年代）之間。

這樣，可以看到在南北朝末至唐初，由於《開天經》的“敬王時說”被否定，道教就主要採納兩種老子出關的時間，一是幽王時說，二是平王時說。前者從南北朝初年就很流行，很多道書都採用此說。而後者是在梁代纔開始出現的，應該算是南北朝後半期出現的“新說”。而《變化經》恰恰採用的是這一後出的新說。其經云：

元康五年，老子化入婦女腹中，七十二年乃生。託母姓李，名聃字伯陽，為柱下史七百年，還變楚國。而平王喬蹇不從諫，道德不流，則去楚而西度咸（函）谷關。

這段是講老子歷世應化過程中的一個部分。前面從伏羲開始到周文、武、成王，此後是“秦時”云云。若按楠山氏將此“元康五年”定

---

① 大淵忍爾《老子想爾注の成立》，此據《初期の道教》，東京：創文社，1991年，274—275頁，注1。

② 《道藏》32冊，頁170a。

③ 《老子傳説の研究》，373—392頁。

為西晉惠帝公元 295 年，則實在突兀不可解。如果考慮到敦煌本《變化經》抄寫錯漏之多，完全可以相信此“元康五年”為“周康王五年”之誤，這樣纔會與前面的周初三王和下面的周平王相連接起來。所以《變化經》是明確無疑的“平王時出關”說，則其時代應在《玉緯》和 612 年之間，即南北朝中後期。

還可注意的是，《變化經》說老子“為柱下史七百年”，此“七百年”說又見於《笑道論》引《化胡經》云：“為周柱史七百年。”<sup>①</sup>開元年間修成的敦煌本《化胡經序》，則說老子“為周柱史，經九百年”。這“七百年”和“九百年”的不同，對判定《變化經》時代也是一條重要線索。

570 年前後的《化胡經》沒有說明這“七百年”從何而來，從《變化經》卻可推知此“七百年”的來歷。依《變化經》，老子在西周康王五年（約前 1016）入胎，經七十二年，已是西周穆王二十八年（約前 945）前後，此時老子降生為周柱下史。此“七百年”的下限並非是在老子出關時，道書中說老子在出關以後，還多次返回中夏教化周朝諸王，如敦煌本《化胡經》卷一即是如此。故“七百年”應是說老子降生為周柱史，直到東周為秦所滅的前 256 年為止。由東周之滅年上推 700 年，是公元前 956 年左右，也正是西周穆王之時。可知《變化經》和 570 年前後的《化胡經》老子“為周柱史七百年”都是說老子在西周穆王時降生，從此一直為柱史，直到東周滅亡。而開元年間《化胡經》的“九百年”說則是講老子在殷末降生，經歷百餘年後殷亡，然後又經東西兩周共八百年時間，這樣算來是九百年之數。顯然，“七百年”和“九百年”暗示了老子神話的

<sup>①</sup> 《廣弘明集》卷九，頁 150c。

兩個不同的發展階段。不過，正可據此認為《變化經》的“七百年”與《笑道論》引《化胡經》的“七百年”是同一時代的說法<sup>①</sup>。

《變化經》與《笑道論》引《化胡經》雖大體處於同一時代，但仍可分出先後。《變化經》說老子平王時出關，而《化胡經》則說老子幽王時出關。前述“幽王說”出現在前，“平王說”出現在後；且《笑道論》所引諸經都不見有“平王說”，《笑道論》也不曾引及《變化經》，這是否說明 570 年《笑道論》作成時，《變化經》還沒有問世？前述老子的絕對之先地位，也在從《昇玄經》到《笑道論》、《無上祕要》等一系列南北朝末期文獻中所未見，是否可以認為《變化經》是出自這些北朝末期文獻之後？果如此，似可將《變化經》的成書時代定在 577—612 年之間。考慮到北周時《無上祕要》編成剛剛確立了一個經教體系，似不會馬上有象《變化經》這樣對於道體有新解釋的道經出現，故而很可能是到了隋代，玄都玄壇的道士們在南北朝末期各種道經的基礎上改編新出的一部道經。

## 六、結 語

敦煌本《老子變化經》歷來被認為是出於漢末四川地區與天師道並立的某個道派的作品，雖然對其成書時代有不同的看法，但佔據主流的意見還是“漢末成書說”。此說的主要證據，其實祇是因為《變化經》提到了幾個東漢末年的年號。最後一個年號是桓帝永壽元年（155），也有人根據其後有“變化卅年”句，將其時間下延至 185 年，作為此經成書時間上限，故有的說是公元 2 世紀中

<sup>①</sup> 參見前揭拙文《〈化胡經序〉的時代》，264—288 頁。

期,有的說是2世紀末期而已。再因《變化經》對老子的讚頌,與《老子銘》、《老子聖母碑》和漢末的佛教譯經文字相比,多有看似相仿之處。故認為此經是漢末道教的佚經,還用此經來說明老子在漢末道教救世主義運動中的地位和影響。然而,為《變化經》定年的這些參照物,其本身就存在着定年 and 理解的諸多問題,是故“漢末說”是建立在極不穩固的基礎上的。楠山春樹雖感到經中個別內容不可能出自漢末,但因無從重新確定其成書時代,故而提出了折衷的“漢末成書、六朝加筆說”。

按本書的看法,此經的基本觀念和對老子神格化形象的塑造,都不是漢末所能有的,其中最主要的一些觀念更是出自南北朝末年。經中雖然有對漢魏以來舊說的繼承,如老子的投胎託生和生而異貌,以及歷世應化等內容,這些都是各自原有所本的,而且是歷代所承襲不變的,對於此經的定年沒有特別的意義。但經中的“六朝因素”卻決不僅僅是偶爾顯露,全經正是以“六朝因素”為主體的,所以“漢末成書”或“六朝加筆”說都不能成立。通過考察《變化經》中老子等同於道體、老子歷世變化的觀念和老子出關的時間這三個具有典型意義的要素,否定“漢末成書說”應該不會有太多的疑問,而且在漢唐間老子神格化的背景下,定此經為南北朝末至隋代的作品,也應該是順理成章的結論。

但此經的問題並未全部解決。到目前為止,本書所討論的還祇是全經正文99行(加了試補的4行)中的前65行。從66行開始就是一連五個東漢皇帝的紀年,然後是老子對教徒的教戒。這部分內容提及的時代從陽嘉元年(132)到永壽元年(155),地域則是以成都為中心。在這個時間和這一地域,本應是與漢末的五斗米道相關,但經文卻顯然沒有涉及五斗米道和三張天師。其中還

透露出大劫將至(“天地事絕”),老子簡擇種民(簡擇良民)的“終末論”和“種民說”。這些都使我們不能輕易再將此經看作是反映漢末四川道教的情況。實際上,現在連漢中米道的情況都還有許多謎團未解,又怎能將其簡單歸為米道之外另一教團所奉習?

此外,為何這部隋代官寫道經會有這樣多的錯漏之處,卻還能流出秘書省,傳至敦煌?為何此經在尊奉老子的唐代反而不見了著錄和徵引?這些問題也還是不能完全解決。在這樣一部敦煌佚經面前,可以深切感到現有的道教史背景知識的欠缺,尚不足以對其做出全面細緻的研究。它既可能會提供給我們對中古道教某些全新的認識,如《變化經》與《想爾注》的關聯就很值得重新探討;同時也不能回避這樣的問題:這部錯誤極多、未經校對就流傳出來且又不見於唐代道書徵引和歷代著錄的隋代寫本,究竟在道教經典史上有多大的意義?又該把它放置在怎樣的道教歷史背景下加以考察?當然,這已不是本書所能回答的問題了。但是,即便最終證明《變化經》不是漢末道教的產物,也不能否認它對我們瞭解早期道教的重要意義。因為正是在對它的研討過程中,學者們深刻地認識到了早期道教中一些過去未曾考慮的問題。顯然,考慮這些問題的意義並不遜於判定《變化經》這樣的道教佚經的時代。而且以《變化經》為一個基點,與各種相關材料的對比研究,將有助於揭示由漢代民間宗教向六朝正規道教轉變過程中的一些重要問題。

## 第四節 本章結語

道教學者一般以東漢順帝漢安元年(142)張道陵在鶴鳴山神遇太上老君爲中國道教史的開端,然漢代“道教”的情況實際上是晦暗不清的。若以嚴謹的學術眼光審視,則確信無疑的漢末道教遺存材料實在少得可憐。當然可能還有相當數量的史料可歸於漢代道教,但現在乃至以後很長時期內,都還須做艱苦的甄別。因此,材料相對豐富而集中的漢代老子神格化問題,就成爲理解“漢代道教”的標誌性問題之一。簡言之,老子的神格化問題是衡量漢代“道教”發展階段和程度的一個重要標尺。張道陵漢安元年神遇時是否真有“太上老君”之稱號,現在很難鑿實。要知道,現有相關記載都是出於東晉南朝時期的道書。至於敦煌發現的《老子想爾注》殘卷,其中確有作爲道教主神的人格化的“道”和老子的神格化——“太上老君”,但《想爾注》的“漢末成書說”並非沒有明顯的漏洞。最近,就是原本堅定支持“漢末說”的大陸學者中,也開始有人承認《想爾注》的時代可能不會早至漢末<sup>①</sup>。因此,《想爾注》本身(主要是時代問題)仍處於尚未確定之中,它仍然是被審查的對象,自然也就不能用它來直接評判其他材料的可信與否。

關於漢代老子的神化問題,前賢有過許多精彩的論述。但依

---

<sup>①</sup> 王卡《敦煌本〈老子節解〉殘頁考釋》,《敦煌吐魯番研究》6卷,北京大學出版社,2002年,98—99頁。

本章的看法，對某些關鍵性材料的定年和理解上仍有重新考慮的必要。本章要得出的結論是：漢末時老子尚不具備成為道教主神的條件。這既可從老子本身的神化角度來看，同時也可從崇拜老子的“好道者”的角度來加以考慮。很可能，不僅老子神化尚未達到那種程度，而且崇拜老子的“好道者”也未必就是漢代的道教徒衆或是六朝道徒的前身。如果分析《老子銘》所處的思想史背景，那一定不是單一的道家或道教的背景，而是漢末多種思想文化的交織。從中既可看出上下階層、理性與非理性、正統與非正統之差別，也可尋到儒家與道家、方士與巫者的糾纏不清<sup>①</sup>。這對考察漢末道教形成的背景也應是非常重要的——一個認識。

太一天帝仍然是漢末人們心目中最高的主神，這不僅因為漢代墓券和碑刻等資料中出現的主神都是作為天帝的太一，而不是老子或其他神靈，還有一個非常重要的思想史背景不能忽視，即此時的漢代信仰世界仍然是以“敬天”為核心觀念的。

概言之，從先秦至秦漢，中國思想中的絕對觀念還是以“天”為主而非以“道”為主。從老莊到淮南子的道家一脈對“道”的描述固然豐富翔實，但更多停留在哲理探討的層面，其實際的影響除了施及樂道修仙之人外，似不能過高估計。“天”觀念的出現顯然

---

<sup>①</sup> 關於秦漢時期方士與儒家的關係，陳槃指出方士具有儒家思想，見《戰國秦漢間方士考論》，初刊《史語所集刊》17本，此據《古識緯研討及其書錄解題》，臺北：國立編譯館，1993年，179—256頁。蕭登福《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，臺北：文津出版社，1990年，311—312、326—327頁也注意到秦始皇時所謂的“諸生”是包括儒生和方士的，“坑儒”實際也包括方士在內，反映了方士與儒生的結合；而劉向則既是儒者之首，又是撰寫《列仙傳》並實踐黃白之術的方術愛好者。



早於“道”，並且“天”可以具象化為蒼天或極星，這很容易深入廣大民衆的內心。相比之下，虛無難測的“道”不僅不是這個時期，並且幾乎從來也不是支撐中國民間信仰的主要柱基。雖然《老子》已經把“道”賦予了在“天”和“帝”之前的絕對之先地位，但基本上還停留在哲理層面，既沒有成為一種社會各階層人的普遍共識，也沒有像“天”和“帝”那樣成為最高的人格化主神。實際上，完成“道”的神格化和人格化，是道教區別於道家的一個重要標誌。也正是從這個意義上說，道教形成的過程，就是從以“天”崇拜為核心的中國傳統宗教信仰中分化出一部分人轉而確立以“道”為核心的新型崇拜的過程。

對於先秦時代中國思想中的絕對觀念，王中江說：

在中國初民的思想觀念中，“道”作為解釋世界的根本範式尚未確立。換句話說，“道”還不是一個超越一切事物的具有普遍性、統一性和絕對性的觀念。雖然“道”字單獨使用時，已經帶有理則的意義了，但它仍限制在天的理則、人的理則這些具體的對象之中，並不是非對象化的任何事物都所具有的理則，更不是與具體事物、多樣性相對立並可以用來解釋一切的實體或本體。如果說中國初民具有超越性“實體”的話，這個“實體”就是“天”或“帝”。……“天”的使用率不僅高於“道”字，而且它的重要性也遠遠超過了“道”字，被神格化為一種決定一切事物的無限力量和超越者。（到了老子）“道”被提昇到高於“天”（包括“帝”）的位置，明顯成為優先

於“天”的範疇，成為解釋萬物的“普遍之道”<sup>①</sup>。

“道”的神格化和人格化，是道教區別於道家的一個重要標誌。雖然這個過程的完結很難給出一個確切的時間表，但至少在秦漢時代，這一歷程肯定尚未完成，甚至也未曾全面地展開。葛兆光在歸納秦漢時代普遍知識與一般思想時，他還認為：

外在的宇宙仍是判斷與理解的基本依據。當時人們普遍認定，“天”不僅是人類生存於其中的空間與時間，還是人類理解和判斷一切的基本依據，仿效“天”的構造，模擬“天”的運行，遵循“天”的規則，就可以獲得思想與行為的合理性。在人們心目中，凡是仿效“天”的，就能夠擁有“天”的神秘與權威，於是，這種“天”的意義，在祭祀儀式中轉化為神秘的支配力量，在占卜儀式中轉化為神秘的對應關係，在時間生活中又顯現為神秘的希望世界，支撐起人們的信心，也為人們解決種種困厄。不僅是一般民衆，就連掌握了世間權力的天子與貴族也相信合理依據和權力基礎來自於“天”，這種對“天”的崇敬與效法，成了一種不言自明的合理性的來源，在普遍和一般的知識與思想水平上的人們的心目中，“天”仍然具有無比崇高的地位，天是自然的天象，是終極的境界，是至上的神祇，還是一種不言自明的前提和依據<sup>②</sup>。

在這樣的背景下，秦漢時期祇有“天”及其人格化的神靈纔是至高

---

① 王中江《道的突破——從老子到金岳霖》，《道家文化研究》8輯，上海古籍出版社，1995年，4、7頁。

② 葛兆光《中國思想史》1卷《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，上海：復旦大學出版社，1998年，334—335頁。

的主神,《老子銘》也是這一背景下的產物,因而《老子銘》中太一是主神,老子祇是一個神仙。道教之所以稱“道教”,正是因為道教徒改以“道”作為“理解和判斷一切的基本根據”、“終極境界”和“至上神祇”,與這種轉變相伴隨的是主神崇拜,也由對“天帝”的崇拜,轉為以對“道”及其人格化的元始天尊、太上大道君、太上老君等的崇拜,這也正是本書力圖闡述清楚的一個歷史性進程。

最能體現這種主神崇拜變化的是南北朝末年成書的《文始內傳》,其云:

老子與尹喜遊天上,喜欲見太上。老曰:太上在大羅天玉京山,極幽遠,可遙禮闕。遂不見而還。

老子與尹喜遊天上,入九重,白門,天帝見老便拜,老(子)命喜與天帝相禮。老子曰:太上尊貴,克日引見。太上在玉京山七寶宮,出諸天上,寂寂冥冥,清遠矣<sup>①</sup>。

這很清楚地展示了在正統的道教信仰中,漢魏時期還是主神的“天帝”,到六朝時代,其地位已經居於老子和太上等道教主神之下了。有此參照,也許更能清楚地看到:《老子銘》還是天帝崇拜階段的產物,它包涵了將老子神化為最高神格的可能性,但顯然尚未將老子置於太一之上。而《變化經》和《聖母碑》中的老子,已經是“道”或“道之根蒂”,已處於超越太一天帝的地位。因而,它們都不可能是漢代的觀念。由此也可反觀《老子銘》這一確定無疑

---

① 引文見《廣弘明集》卷九,《大正藏》卷52,148、149頁。福井康順考證《文始內傳》的成書時間在520—570年之間,見《〈文始內傳〉考》,《東方學會創立十五周年紀念·東方學論集》,1962年,276—289頁;收入《福井康順著作集》第二卷《道教思想研究》,京都:法藏館,1987年,292—306頁。

的漢代碑刻，對《老子銘》實在有重新理解的必要。

討論《聖母碑》、《變化經》和《老子銘》，最終都是為判定《想爾注》中的“太上老君”是否屬於漢末的思想提供一個更廣泛的思想史背景。從這個意義上說，本書現在所做的這一系列工作，都是在為理解《想爾注》做“掃清外圍”的工作而已。當然，如果這樣的結論還可成立的話，也必然會對瞭解漢代民間信仰與道教的關係問題多少有些裨益。

## 第四章 漢代的仙道信仰

戰國至兩漢神仙信仰的普及是中古道教形成的重要背景之一，也成為界定道教範疇的一個最重要的標尺。對於仙道信仰在漢代的流傳與影響，考古資料是最有說服力的。俞偉超先生說，秦漢時期“意識形態的變化是神仙思想日益成為普遍的宗教信仰。這時，夾雜着羽人、仙禽、異獸的流雲紋突然流行起來；三峽至四川等西南地區到甘、青交界處一帶，又出現了很多往往含有羽人、西王母、佛像的青銅錢樹；山東、蘇北、河南、內蒙古、重慶、四川等地壁畫墓、畫像石墓、崖墓中，也屢見羽人、西王母、佛和菩薩等圖像；江蘇連雲港孔望山的太平道東海廟故址更出現了佛道信仰並存的摩崖造像，這些都是盛行神仙信仰的產物。”<sup>①</sup>由此可見漢代仙道信仰流布之廣、影響之大，並且是一種“普遍的宗教信仰”。羽人、西王母的圖像不僅在漢代，就是在魏晉南北朝時代的藝術品中也是常見的。很多學者不僅把魏晉以後的此類圖像當作道教的因素，而且還將漢代此類圖像認作早期道教的因素，這實際上也助長了將道教史的開端逐步提前的傾向。

---

<sup>①</sup> 俞偉超《秦漢時代考古》，宿白主編《中華人民共和國重大考古發現》，北京：文物出版社，1999年，231—232頁。

但是，在漢代如此廣袤的地域範圍內普遍出現的仙道信仰，是否已經形成一種信仰對象集中、組織聯繫緊密的宗教形態？究竟該在何種程度上把握仙道信仰這一“普遍宗教信仰”的特質？仙道信仰中的神仙觀念與求仙方式，對於後來正式形成的中古經教道教有何影響？道教是毫無保留地繼承和照搬了先秦兩漢的仙道思想嗎？道教形成以後，仙道信仰是否就完全被歸併於道教信仰之中？傳統的仙道信仰與經教道教的求仙思想有何區別和聯繫？這些就是本章所要着重探尋的問題所在。

## 第一節 神仙信仰的形成

對神仙思想的研究可說是道教研究的基礎之一，近百年來已

有大量的研究成果問世<sup>①</sup>。神仙信仰也一直被認為是道教思想的淵源之一<sup>②</sup>。然而,索安(Anna K. Seidel)在總結1990年以前西方道教研究時曾說:“研究道教而不以某種方式提及神仙的情況

① 關於先秦漢魏晉神仙信仰的總體性描述,本書主要參考的是:津田左右吉《神僊思想に關する二三の考察》,《滿鮮地理歷史研究報告》,一〇號,1924年初刊;此據《神僊思想の研究》,收入《津田左右吉全集》,十卷,東京:岩波書店,1987年第2版,172—333頁。許地山《道教史》,1934年初刊,此據上海:華東師範大學出版社,1996年,135—155頁。聞一多《神仙考》,收入《神話與詩》,1948年開明書店初版,此據臺中:藍燈文化事業有限公司,1975年,153—180頁。大淵忍爾《初期の僊說について》,《東方宗教》2號,1952年,23—43頁;收入氏著《初期の道教》,東京:創文社,1991年,439—462頁。余英時(Yü Ying-shi),“Life and Immortality in the Mind of Han China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 25, 1964—65, pp. 80—122. 魯惟一(M. Loewe), *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*, London, 1979; Taipei, 1994. Anna Seidel, “Tokens of Immortality in Han Graves (with an appendix by Marc Kalinowski),” *Numen*, Vol. 24, Fasc. 1, 1987, pp. 79—122. 山田利明《神仙道》,《道教》1卷,東京:平河出版社,1983年。此據上海古籍出版社1990年中譯本,270—305頁。宮川尚志《中國宗教史研究》第一,京都:同朋社,1983年。福永光司《道教思想史研究》,東京:岩波書店,1987年。胡孚琛《魏晉神仙道教——〈抱朴子內篇〉研究》,北京:人民出版社,1989年。蕭登福《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》,臺北:文津出版社,1990年。盧國龍《道教哲學》,北京:華夏出版社,1997年。胡孚琛、呂錫琛《道學通論——道家·道教·仙學》,北京:社會科學文獻出版社,1999年。Benjamin Penny, “Immortality and Transcendence,” *Daoism Handbook*, Brill, 2000, pp. 109—133.

② 卿希泰主編《中國道教史》1卷,成都:四川人民出版社,1988年,32—60頁。任繼愈主編《中國道教史》(增訂本),1990年初版,此據北京:中國社會科學出版社,2001年,11—13頁。

並不多見，但很少有對其做明確探討的論著。”<sup>①</sup>之所以如此，恐怕也是因為“神仙”一詞與所謂“道教”一樣，具有被無限擴大的內涵；同時，正是因為人們覺得對其再熟悉不過了，遂不願分心再去做“原始察終”的工作，以致無形中造成認識上的諸多盲點。

中國古典中最早先有的是“僊”字，其後纔有逐漸通用起來的“仙”字。“仙”字在英文中通常有兩種譯法，其一即“immortality”，其二是“transcendence”，分別對應的中文應該是“不死、不朽、永存”和“超越、超凡”。西方學者在使用這兩個詞來翻譯中國的神仙觀念時，有時會感到有必要做出一些微小的區別。如柏夷認為，中國的“仙”字應該被譯成“transcendent”，而非“immortality”<sup>②</sup>。R. F. Campany 贊同這個意見，並提出可以考慮用“ascendants”（英文原義為“上昇”，可理解為“飛昇”）來翻譯“仙”字<sup>③</sup>。但蔡霧溪（Angelika Cedzich）卻認為：“transcendence”比較適合於西方神學中對於神靈超越凡世的定義，還是用“immortality”更適合中國的神仙觀念<sup>④</sup>。從中可以看出對於“仙”的內涵側重不同，就會傾向於不同的譯法。余英時曾經指出：中國的神仙觀念包含了“長生”、“不死”、“保身”、“度世”、“登遐”、“成仙”等多種不同卻又相關的概念，也象徵了神仙思想不同的階段和層次。前三個詞彼此

---

① 索安著、呂鵬志等譯《西方道教研究編年史》，1991年初刊，北京：中華書局，2002年，35頁。

② S. R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 1997, pp. 21—23.

③ R. F. Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth*, 2002, pp. 4—5.

④ Ursula- Angelika Cedzich, “Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China,” *Journal of Chinese Religions*, Vol. 29, 2001, pp. 3—4.



相近，都是由對“長壽”的渴望而生出的；後三個詞纔是神仙信仰的核心觀念<sup>①</sup>。以上這些對“仙”的不同理解，根源就在於“仙”顯然是個層累疊加而成的概念，要想搞清“仙”的確切含義，還是要追尋其歷史的源頭。

不過，從概念發生學的角度來看待神仙思想的產生和發展，卻並不是每個研究神仙信仰的學者都會自覺去做的，而這對於理解中國神仙思想的起源<sup>②</sup>，和辨析仙道傳統與道教的關係卻是十分必要的。同時，已有的幾種對神仙信仰追根溯源的研究，也因為研究者角度不同而存在不小的認識上的差異。如津田左右吉和聞一多都是從構成神仙信仰的兩個基本概念：“不死”和“飛昇”，來分別探尋其思想淵源。余英時則從“worldly immortality”（即“世間不死”）和“otherworldly immortality”（即“超世不死”）這兩種不死觀的區分來看待神仙思想的形成歷史。津田和聞一多的做法可能更符合東方人對中國古典觀念的認識方式，而余英時的做法則顯然受到西方學界對神靈觀念理解的影響。這其中並沒有高下之別，應該可以互為補充。更多的人則是將中國古代的神靈與神仙等同，將道家全生保身的思想、養生家的延年方技與道教的求仙道術

---

① Yü Ying-shih, “Life and Immortality in Han China,” *HJAS*, Vol. 25, pp. 87—88.

② 曾有韓國學者認為戰國時燕齊方士入海求仙的思想觀念是來自古代朝鮮半島，從而提出神仙思想起源於朝鮮半島的說法。見都瑠淳《韓國的道教》，福井康順等監修《道教》3卷，1983年初版，此據朱越利等中譯本，上海人民出版社，1992年，44—63頁。中國學者郭武曾加以反駁，見《再論道教成仙信仰的形成——兼與韓國學者商榷》，《宗教學研究》1997年2期，33—38頁；又刊於《道教學探索》10號，臺南，1997年，59—67頁。

等同，使得“神仙”與“道教”這兩個詞的概念範疇都無限擴大，造成相關問題研究上的許多無謂的麻煩。本節就是要以歷史學的視角來考察神仙信仰是如何從原本各自不同的思想體系中，逐步演化結合而形成秦漢以降的仙道傳統。

## 一、神仙信仰的淵藪

### 1、“不死”的觀念

現代學者一般提及“神仙”，總是以“長生不死”為其主要特徵，進而把神仙思想作為道教思想的核心。道教徒修道的目標，也似乎就被局限在求得成仙不死這一條路徑上來。但嚴格說來，“長生”與“不死”原本是兩個不同的概念，前者就是延長生命，即“長壽”，並不否認最終的死亡。馬王堆出土的《戰國縱橫家書》中言：“天下人無不死也，久者壽。”<sup>①</sup>可見，當時有理性思考的人會意識到長壽之人終歸還有一死；用一個並無明確內涵也無法進行清晰界定的“久”字，就意味了“壽”。“不死”則是脫離了生死的羈絆，是有生而無死。“長生”和“不死”不僅在詞義上有所差別，在最初的實際應用中也是不能簡單等同的。如在西周中期以降的青銅器銘文上，“壽”是最常見的禱詞，人們經常向祖先和神靈表達希求長生的願望，但當時幾乎還沒有人會奢求“不死”。大約從東周（公元前8世紀）開始，“難老”、“毋死”之類的用詞纔出現於銅

<sup>①</sup> 此據《戰國策·附錄》，上海古籍出版社，1985年，1363頁。

器銘文<sup>①</sup>。當時雖有“毋死”之詞出現，但還與神仙說無關，祇是世間的人（主要是王侯貴族）對有限地延長生命，或是能夠順應自然壽夭規律希求的合理延伸<sup>②</sup>。故“不死”觀念最初並不就等同於後來的神仙說。從文獻材料來看，春秋時確已有了關於不死觀念的記載<sup>③</sup>。戰國至秦代銅鏡銘文中也常見諸如“千秋萬歲，延年益壽”、“眉壽永命”等詞句<sup>④</sup>。延年益壽至千秋萬歲之久，顯然就是一種永生不死的追求了。不過這在當時更多祇是一種祈福吉祥的套話，一般人都不會以此為自己實際生活中的奮鬥目標。戰國時代，承認人終有一死，畢竟還是最普遍的觀念。所以，周秦傳統中本來就有符合人類基本慾望的渴求長生延年之訴求。這是神仙思想中“不死”觀念的基礎所在。當真的有人試圖以種種手段達到這個目的時，永壽不死的願望纔能成為神仙信仰的第一個源頭，同時也成了神仙信仰的第一個顯著特點。

由於在現世中很難真正做到長生不死，所以人們就想象在遠離這個世界的某個地方，一定有可以達致不死的人和不死的國度。於是在戰國時代，特別是戰國晚期的文獻中，頻繁出現了在本土之

---

① 徐中舒《金文叢辭釋例》，1963年初刊，此據《徐中舒歷史論文選輯》，北京：中華書局，1998年，502—564頁。杜正勝《從眉壽到長生——中國古代生命觀的轉變》，《史語所集刊》66本2分，1995年，383—487頁。

② Yü Ying-shih, “Life and Immortality in Han China,” pp. 87—88.

③ 《左傳》昭公二十年（前522），齊景公曰：“古而無死，其樂若何？”《春秋經傳集解》，上海古籍出版社，1978年，1464頁。

④ 內野熊一郎《秦鏡背圖・背銘詩文に現われたる神仙・讖緯思想の源泉考》，安居香山編《讖緯思想の綜合的研究》，東京：國書刊行會，1984年，3—18頁。

外的與“不死”有關的各種事物：如《山海經》的《海外南經》有“不死民”<sup>①</sup>，《大荒南經》有“不死之國”<sup>②</sup>，《海內西經》有“不死樹”和“不死之藥”<sup>③</sup>，《海內經》有“不死之山”<sup>④</sup>。此外，《莊子·山木篇》提到“不死之道”<sup>⑤</sup>，《楚辭·天問》則有“何所不死？”、“延年不死，壽何所止？”等疑問<sup>⑥</sup>。《呂氏春秋·求人篇》也提到了“不死之鄉”<sup>⑦</sup>。總之，戰國末期，“不死”的觀念已經開始流行起來。但在如此集中地出現不死之人和物的《山海經》中，卻幾乎沒有說明他們是如何能夠不死的。推測這些方外異族的不死之因，不外乎服用不死藥和天生如此這兩種解釋。而這對於戰國時代的絕大多數人來說，都還是可望不可及的事情，祇能用來填充自己對長生理想念念不忘的想象空間而已。

但到戰國末，也確實有人不滿足於不死之地都要遠在方外，不死之人都是異於常人的羽人，遂開始出現由世間人號稱獲得“不死之藥”獻給楚王，和修習“不死之道”欲教授燕王的事蹟<sup>⑧</sup>，這顯

① 《山海經校注》，238 頁。

② 《山海經校注》，425 頁。

③ 《山海經校注》，350、352 頁。

④ 《山海經校注》，504 頁。

⑤ 《莊子集釋》卷七《山木》第二十，680 頁。此篇被認為出於莊周後學之手。

⑥ 《楚辭直解》，131、132 頁。

⑦ 《呂氏春秋校釋》，1514 頁。

⑧ 如《韓非子·說林》上，《二十二子》，頁 1141c；《戰國策·楚策》四，564—565 頁，記有人向荊王（約為楚頃襄王，前 298—前 263）獻“不死之藥”。《列子·說符》，《二十二子》，頁 221b；《韓非子·外儲說左上》，《二十二子》，頁 1156b，記有人欲將“不死之道”傳授給燕王。

示出一種要在現世達致不死的慾望。特別是對那些有條件心儀於此的帝王貴族，能在現世找尋不死之方，或是最終達成在現世的不死，肯定都是他們所喜聞樂見的。此道之興，也正是一些方士對上層統治階級的奢求投其所好而致。而在當時，“不死”的目的，看來主要通過“藥”與“道”這兩種方式來達成。對此，下文還將分別有更深入의 論述。

## 2、“飛昇”與“飛翔”的觀念

提到飛昇不死，似乎也成為後世道教神仙說的一個標誌性概念。飛昇是向上飛翔昇天之義，這很可能就是基於神靈可以自由飛翔往來於天地之間的觀念。如本書第二章中論及句芒和蓐收這兩種神物，句芒是鳥身人面，自然可以像鳥一樣飛翔；蓐收雖然是虎形，但他足下踩着兩龍，也是為了凸顯其能夠自由飛翔的神力。會飛翔的神靈，自然也包括那些肩生雙翅的羽人。目前最早的考古發現實例是江西新干大洋洲商晚期墓葬中所見的玉質羽人佩飾<sup>①</sup>。羽人是體貌異於常人的半人半神的神物，而玉又有永恆不壞之意，故商代出現的玉羽人，很可能就已蘊含了不死神靈飛翔的意義。祇不過在當時，這樣的羽人未必是可由現世之人變形而成的，其神性應該比人性更大一些。

這樣的羽人觀念到戰國時有了變化。《山海經·海外南經》有“羽民國”<sup>②</sup>，《大荒東經》也有“羽民之國”<sup>③</sup>，雖然這兩處都沒

① 參見《中華人民共和國重大考古發現》，171—175 頁。

② 《山海經校注》，228 頁。

③ 《山海經校注》，423 頁。

有說羽民國之人就是不死之人，但《呂氏春秋·求人篇》說到那“不死之鄉”就是“羽人、裸民之處”<sup>①</sup>。從而體現出一種在不死觀念和羽人之間的必然聯繫。這可能是因為古代的神靈通常都具有與常人不同的異貌，如半人半獸或半人半禽，正是這樣的神物往來於天地之間，溝通人神兩界。神靈當然是不死的，因而能夠飛翔天地間的羽人是因其神性而得以不死，又因其羽翅而得以飛翔。很可能羽人與不死觀念的結合，要比凡人變成羽人纔能不死的觀念要早得多。而最初的羽人，如商墓所見，就是一種神物，不具有完全的人性。不過《山海經》所記述的羽人或羽民，則是一種方外奇聞和域外異俗，即已經將羽人或羽民視作遠方國土的人民，而不再是神物。《呂氏春秋》更說這羽人裸民之處的不死之國，曾是禹跡所至的南方之地，更加將羽人之鄉納入與本土現世同處的一天之下了。

《史記·封禪書》記漢武帝賜予方士樂大“天道將軍”玉印時，“使使衣羽衣”，樂大也“衣羽衣”<sup>②</sup>。讓使者穿羽衣，顯然是沿襲上古時代溝通天地人間的天使多為可以飛翔的神物之傳統。而樂大自稱可與東方蓬萊三神山的神僊相往來，也是用身披羽衣來象徵自己如羽人一般可自由飛翔與神僊溝通。從中或可看出蓬萊仙島的僊人也應是羽人的形象。很可能是出自西漢人手筆的《遠遊》則云：“仍羽人之丹丘兮，留不死之舊鄉。”<sup>③</sup>袁珂先生正確地指出：《山海經》中的羽人和不死之地，都還是對殊方異類的想象，

① 《呂氏春秋校釋》，1514 頁。

② 《史記》卷二十八《封禪書》，1391 頁。

③ 《楚辭直解》，258 頁。

而不是神仙信仰的體現。故王逸用《山海經》中的羽人和羽民來注上引《遠遊》中的“羽人”，謂《山海經》之羽人和羽民就是《楚辭》中的神仙，這是不恰當的。王逸是東漢人，他是在用自己時代的觀念來註解《楚辭》中的羽人。而羽人這種異於常人的特殊體貌特徵，及其與不死觀念之間的一種必然關聯，在東漢初年就已經毫無疑問地與神仙說合為一體。此即《論衡·無形篇》所略云：

圖仙人之形，體生毛，臂變為翼，行於雲，則年增矣，千歲不死。海外三十五國，有毛民、羽民，羽則翼矣。毛羽之民，土形所出，非言為道，身生毛羽也<sup>①</sup>。

可見，當時所謂的“仙人”就是身體生出羽翼，能夠飛行雲端，並且千歲不死之人。王充反對仙人是羽人之說，他說遠方羽人國的羽民之所以形體生出毛羽，是因當地水土所致，並非是修道所致。這也透露出他所反對的那些人一定認為世間凡人可以通過“為道”而生出羽翼成仙不死。此亦即前章所論漢晉時期的神仙形象多作羽人形狀的原因所在。但是，從作為神物的羽人到作為凡人變形而成的羽人，此一觀念的逐步發展，還不是構成飛昇成仙信仰的唯一源頭。

聞一多先生曾說春秋時中原的不死觀念，不會直接產生出齊地入海求神山之類的神仙思想。他認為是齊人的祖先將西方羌戎之地的登遐觀念帶到東方，纔產生出燕齊之地的神仙信仰<sup>②</sup>。余英時已經指出：從長壽到長生不死之間，應該是一種很自然的觀念

① 《論衡校釋》卷二《無形篇》，66—67 頁。

② 聞一多《神仙考》，154—159 頁。

轉化，並不是非要羌戎的登遐觀念纔能引發燕齊之地的神仙信仰<sup>①</sup>。的確，如前所述，神仙信仰以長生不死為第一特點，而“不死”的源頭已經蘊含在周秦傳統意識之中。但聞一多先生注意到的羌戎登遐觀念，對於理解神仙信仰的形成，仍是一個極其重要的提示。《墨子·節葬》下云：

秦之西有儀渠之國者，其親戚死，聚柴薪而焚之，燻上，謂之登遐，然後成為孝子<sup>②</sup>。

義渠等西方羌戎的習俗用火葬，這與當時的周秦文化傳統不同，但也並非就是來自更遠西方的外來文化，如中亞或印度文化影響的結果。其火葬的意義在於：人在肉體死後，精神或魂魄會隨着火焰的煙霞而上昇天上。這還是基於很多古代民族和文化都具有的肉體與魂魄在死後分離的觀念。因為顯然不可能是已經去世的人的形體在火葬中登遐昇天，而祇能是人死後的靈魂昇天。這種觀念首先承認人要經歷死亡，之後，其靈魂纔能上昇天堂<sup>③</sup>。周秦文化

① Yü Ying-shih, "Life and Immortality in Han China," pp. 88—89.

② 此據孫詒讓《墨子閒詁》，北京：中華書局，1986年，171—172頁。同樣的內容還見於《列子·湯問》。《呂氏春秋·義賞篇》和《荀子·大略》都說氏羌之民實行火葬。岑仲勉《三伏日紀始》，1945年初刊，此據氏著《兩周文史論叢》，上海：商務印書館，1958年，178—180頁考證儀渠（義渠）的意義為“火”，因習俗拜火而得名。又參同書所收《春秋戰國時期關西的拜火教》，183頁。但目前學術界認可的拜火教傳入中國的時間大約在公元4世紀，故岑仲勉所言“義渠登遐”為火葬不錯，若歸之於拜火教則不妥。

③ 斯維至《神仙思想與兵馬俑的羌戎文化》，《陝西師大學報》1994年6期，35—41頁，自稱對聞一多《神仙考》一文有所闡明和補充。但他認為秦始皇陵兵馬俑是羌戎不死觀念的體現，值得懷疑。



傳統中還有“天王登假”的說法<sup>①</sup>，“登假”就是“登遐”，則周秦正統文化也是將死後周王的靈魂昇天稱作“登遐”，與義渠的“登遐”同樣出於西北地區。而且商周時代常說死去的先王是“上陟帝所”，也不可能是先王的形體上昇，而祇能是先王的靈魂昇天，祇不過商、周、秦歷代的葬式不像義渠羌戎那樣採取火葬罷了。義渠的火葬和周秦文化中的“天王登假”，都是一種形體與靈魂分離的觀念，其根基在於人的靈魂即“神”的不滅，而這很可能也是神靈不死觀念的根源所在。登遐的觀念雖然在後世通常在神仙昇天的意義上使用，但義渠羌人的“登遐”和周人的“登假”，都還不能說在當時就有了神仙信仰的色彩。不過，由人死後的靈魂或精神登遐昇天的觀念，至少是構成神仙信仰中“昇天”觀念的直接根據之一。進而，很有可能，這種上昇之義，纔是“仙”字的本義。

神仙的“僊”字，最早見於《詩·小雅·賓之初筵》的“屢舞僊僊”<sup>②</sup>，原義是“飛揚輕舞”。羌戎的死者火光中登遐，顯然也是其精神魂魄隨着煙霞飄飄而上，因而“登遐”與“僊”之間是蘊意相通的。很多前輩學者已經指出：“僊”的本義就是輕舞飛揚，而非不死。從最初表示舞蹈的動作，逐漸有了飛舞昇天之義。“僊”最初所飛昇的空間或目的地就是天際，並非人間。下文會講到，此觀念在漢代有了明顯變化，即不僅是人的靈魂“上僊”，人的形體也可“上僊”。但在先秦，“僊”除了翩翩舞蹈的本義外，大概還引申出了“飛昇”之義，都是表示動作的動詞用法。

“登遐”或“登假”，都還是肉體要破滅，靈魂纔可飛昇。本來，

① 《禮記正義》，卷四《曲禮》下第二，《十三經注疏》，頁1260c。

② 《十三經注疏》，頁486c。

人的“形滅而神不滅”已經基本解答了人們對於自己的形、神關係，和生命最終歸宿的疑問。但精神的不死對於世人來說誘惑不大，形體的不死纔是很多人夢寐以求的。因此在現世當中，總有一些人想要追求形與神共同的永恆不滅。而在實際中，千秋萬歲的延年益壽祇能是一種無法實現的願望，因為人們始終衝不破自己肉體的局限。面對生命的有限和慾望的無涯，人們或者想象在遠離當前世界的某個遙遠地方，有人可以衝破肉體的局限，可以長生，以此保持自己對於不死的憧憬與艷羨。或者認為可以通過服食所謂“不死之藥”，經過變形身化以達到長生，但這顯然要付出相當大的代價。因為當時已有一種普遍的觀念，就是認為即便可以達致不死，也不可能在人間獲得，而必須要飛昇天宇。這就形成了不死與飛昇觀念的初步結合。最初能夠飛昇的，祇是死者的精神魂魄，其後則可以是服藥變形後的生者的形體。但在西漢武帝時黃帝乘龍於鼎湖飛昇的故事出現之前，似乎還沒有人能夠以不變形的軀體來飛昇不死。因此，在戰國之末，“不死”祇有通過服藥纔能獲得，而服藥之後必要經過“飛昇”遠離人世或上昇天宮纔能不死。

此外，還有一些人，他們十分清醒地意識到：人終有一死纔是自然之道，因而既不想費力地去追求虛無縹緲的所謂變形飛昇，也不滿足於神滅形不滅的形神分離說，而是在關注保全現世形體的前提下，轉而強調如何能夠畢其天年、全其身形。這就是先秦道家的貴生全身思想，以及與之關聯甚密但又不能簡單視作同一的養生方技之道。

### 3、全生的觀念

《老子》講“谷神不死”，雖然也講不死，但卻是強調“神”的不死。至於前面提及的“不死之道”，《莊子·外篇·山木》將其解釋為一種無用之用的道家隱忍謙讓的處世態度，而非像服用不死藥那樣可操作的具體技術。但由於“道”字含義的複雜性，當時肯定不止這一種“不死之道”。例如，先秦時代比老子資格還老的著名長壽之人彭祖，在《莊子》中多處被提及<sup>①</sup>：《逍遙遊》說“彭祖乃今以久特聞”。如前所述，“久”即長壽，莊子在這裏是說世人每以壽長七、八百歲的彭祖為長壽的典範，殊不知以彭祖之壽，與五百年為春、五百年為秋的冥靈和以八千歲為春、以八千歲為秋的上古大椿相比，根本不值一提<sup>②</sup>。而《大宗師》則說明彭祖是因“得道”而可“上及有虞，下及五伯”的<sup>③</sup>。彭祖如何能夠“得道”？《荀子·修身》說：“以治氣養生則後彭祖，以修身自名則配堯禹。”<sup>④</sup>意思是說如果要通過治氣養生長壽，則無論如何也趕不上彭祖；但若以禮來修身，則名號可配堯、禹。荀子當然是站在儒家立場上，認為道家 and 養生家所提倡的治氣養生來求得生命的延長，始終不及儒家禮治道德高尚能使人的名號傳之久遠。不過，這也透露出彭祖的長生是通過“治氣養生”之類的方法而修得的。後世仙傳中則

---

① 《莊子》一書並非都是莊周一人之作，一般認為《內篇》是莊周作品，此外還有莊周後學以及秦末漢初人的作品。本書根據的是《中國古代典籍導讀》，中譯本，60—62頁的觀點。崔大華《莊學研究——中國哲學一個觀念淵源的歷史考察》，北京：人民出版社，1992年，67—103頁有對國內學者相關論述的總結。

② 《莊子集釋》卷一上《逍遙遊》，11頁。

③ 《莊子集釋》卷三上《大宗師》，247頁。

④ 《荀子集解》，卷一《修身篇》，21頁。

說彭祖是履行了導引、服氣、房中等方術而得道長生<sup>①</sup>。但在戰國時，彭祖顯然還不是對此諸道樣樣精通。與彭祖長壽情況相近的是廣成子，他們的“得道”之法也應該相同。《莊子·外篇·在宥》提到壽長千二百歲的廣成子回答黃帝求問“至道”時說：

至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知，女神將守形，形乃長生。慎女內，閉女外，多知為敗。我為女遂於大明之上矣，至彼至陽之原也；為女入於窈冥之門矣，至彼至陰之原也。天地有官，陰陽有藏，慎守女身，物將自壯。我守其一以處其和，故我修身千二百歲矣，吾形未嘗衰<sup>②</sup>。

廣成子說自己是因為得了“至道”而能夠長生千二百歲。而得“至道”的具體方法就是清靜守一。這比《山木篇》的“不死之道”要具體許多，但仍不出道家清靜無為思想的本義。這裏的“窈窈冥冥”和“入於窈冥之門”句，可與前章對老子的神格化用詞相聯繫，很明顯祇是對“道”和得道者的一種誇張的描述，而並不反映主神的至尊地位。最值得注意的是，廣成子在這段話中反復說到得道者可以“形將自正”，“神將守形”，“形未嘗衰”。“形”是人的形體，意即做到了清靜無為守一，修道者就可以神形兼具，以不衰之形達致長生。由此可以推想彭祖和廣成子的長壽，都是可以繼續保持

① 關於彭祖，坂出祥伸有《彭祖の傳説と〈彭祖經〉》，《道教と養生思想》，東京：ぺりかん社，1992年；此據高大倫的節譯文，載《宗教學研究》1994年4期，13—24頁。

② 《莊子集釋》卷四下《在宥》，381頁。此篇被認為有可能出於秦末漢初人之手。

人的正常形體，而無需變形後纔能長生。這是道家一系的得道養生說，與服藥變形以求不死觀念的明顯不同之處。

《莊子》中這種得道養生說，很容易被認作是神仙修煉之法。不過，《養生主》說：順從中道，“可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年”<sup>①</sup>。《人世間》說形體支離不全的人反而可以“養其身，終其天年”<sup>②</sup>。《繕性篇》則云隱士之“隱”是“存身之道”<sup>③</sup>。可見“全生”、“養身”和“存身”，可說是《莊子》那個時代道家比較普遍的一種養生觀念，即重在保全現世的生命與身形。同樣，《呂氏春秋》也有多處提及保全現世生命和身形：《孟春紀·本生篇》有“全性之道”<sup>④</sup>；《孟春紀·重己篇》有“長生久視”<sup>⑤</sup>；《仲春紀·貴生篇》有“貴生之術”、“完身養生之道”<sup>⑥</sup>；《仲夏紀·大樂篇》有“終其壽，全其天”<sup>⑦</sup>；《孟冬紀·節喪篇》則云：“凡生於天地之間，其必有死，所不免也。”<sup>⑧</sup>可見《莊子》到《呂氏春秋》的道家一脈原本十分明瞭：人生天地間，終究難逃一死；但卻可以通過體道和修道，最大限度地延長生命和保全身體。這種全身養生的思想，在戰國時代也已經形成一套具體的實踐方法，這就是《莊子·外篇·刻意》所說的：

① 《莊子集釋》卷二上《養生主》，115 頁。

② 《莊子集釋》卷二中《人世間》，180 頁。

③ 《莊子集釋》卷六上《繕性篇》，555 頁。此篇可能是漢代作品。

④ 《呂氏春秋校釋》卷一《本生》，21 頁。

⑤ 《呂氏春秋校釋》卷一《重己》，34 頁。

⑥ 《呂氏春秋校釋》卷二《貴生》，74、75 頁。

⑦ 《呂氏春秋校釋》卷五《大樂》，256 頁。

⑧ 《呂氏春秋校釋》卷十《節喪》，524 頁。

吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，爲壽而已矣。此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也<sup>①</sup>。

此篇作者在這段話前，還列舉了山谷之士、平世之士、朝廷之士、江海之士的各自行爲，道引（導引）之士與這些類型的人同列，並被排列在最後的位置。不僅如此，對這幾種類型人的作爲，作者顯然都不滿意。他在《刻意篇》中提出：能夠“不道引而壽”，纔是“天地之道，聖人之德也”。他認爲這些吹呴呼吸、熊經鳥申之類的治氣技術，實際上也是“得道”的羈絆，應該“純素之道，唯神是守；守而勿失，與神爲一；一之精通，合於天倫。能體純素，謂之真人”<sup>②</sup>。即靠守一純素之道，而使精神與形體合一，達到這種境界，纔是《莊子》所推崇的“真人”。亦即說，《莊子》所推崇的“真人”是連吹呴呼吸、吐故納新之類的技術也不需憑仗的，是一種絕對的自由之體。此即《呂氏春秋·季春紀·盡數篇》所言：“精神安乎形，而年壽得長焉。長也者，非短而續之也，畢其數也。”高誘注：“畢，盡也。平其無欲之情，不夭隕，故盡其長久之數。”<sup>③</sup>因此，《莊子》所言的全身全生，祇是一種通過安神養形來避免夭橫、全其天年的順應自然之道。莊子道家一系，並不迴避死亡；廣成子和彭祖之所以能夠長壽，也祇是因爲他們能夠“畢其數”，而不是在天命所定的年壽之外有所增加。

當然，並不是所有的道家人物都如莊子及其後學那樣講求精

---

① 《莊子集釋》卷六上《刻意篇》，535 頁。此篇時代也被認爲晚於莊子本人，有說是秦漢間的神仙家之言。

② 《莊子集釋》卷六上《刻意篇》，537、546 頁。

③ 《呂氏春秋校釋》卷三《盡數》，136、138 頁。

神的絕對自由無礙，視吹呶導引之術為得道之障礙。更多的修道者是相信通過這些方式能夠延年益壽的。如前章所論的老子，在漢人眼中就是靠這些技術來不死度世的。漢初馬王堆帛書和竹簡的內容，從整體看來，重點還是在傳授如何在人間延年益壽的養生術，而不是追求超越俗世的神仙術<sup>①</sup>。如《養生方》要“令人壽不老”。《十問》中多見“卻老復壯”、“可以起死”、“可以壽長”、“長壽生於蓄積”、“延年益壽，居處樂長”等話語，顯然教人追求的是在人間的壽樂長久。莊子所批評的也正是這種想通過種種具體技術來求長壽的做法，所以這些養生方技與純正的老莊之道就已經漸行漸遠，更遑論追求肉體飛昇不死的神仙術<sup>②</sup>？不過，從莊子的時代到《呂氏春秋》，再延及漢初，一直未曾中斷的養生方技傳統確實構成了與老莊之道若即若離的另一種不可忽視的傳承。其在漢代可能就成了所謂“黃老”道家的主要構成部分之一。但其實，這一派的理論根據既非純粹的老莊道家，也與神仙說的觀念頗為不同。

---

① 很多學者徑稱馬王堆帛書中的養生技術為神仙家言，他們忽視的一個重要背景正如李養正所強調的：神仙家與黃老學說在性質上本不相同，漢初黃老學說尚未與神仙家發生關係。見氏著《道教概說》，北京：中華書局，1989年，11頁。

② 許地山《道教史》，115、135頁早就指出：從長壽思想生出彭祖、喬松的故事，進而為不死藥的尋求、唱不死之道的結果便助長了神仙的思想。道家的養生思想，進一步便成為神仙思想。求神仙不死說與道家全天壽的見解並不調和。盧國龍《道教哲學》，443—446頁認為：《莊子》、《列子》等書中的神仙故事祇是寓言，不能說其作者具有神仙信仰。但本書認為至少《莊子》一書連有神僊思想也談不上。關於道家保全性命的貴己重生思想，參見《道教哲學》，450—464頁。

#### 4、“遊乎四海”的觀念

很多學者根據後世道教的神仙術中包含了《莊子》所提到的導引服氣之術，遂認定《莊子》已經開始在講神仙信仰了，這種誤解更集中體現在對《逍遙遊》中所描繪的“神人”的理解上。《逍遙遊》云：

藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外<sup>①</sup>。

認為《莊子》一書主旨在追求智慧超越的哲學史家，多認為《莊子》這裏所講的是一種超凡脫俗、逍遙無極的精神境界，而不是在講飛昇的神仙。但不少研究神仙思想的學者都會將神仙說的源頭之一，追溯到這位姑射山的神人。如余英時認為，《莊子》這段話表明在公元前4世紀晚期，超世的神仙觀念已經顯現<sup>②</sup>。蔡霧溪也指出：中國古代的精神和肉體從來是不能互相分離的，所以莊子這裏描繪的雖然是精神的無拘自由，但同時也不能與人的形體相分離，故這就是後來的神仙<sup>③</sup>。

然而，在《莊子》全書中，祇有“神人”、“至人”、“真人”和“聖人”之稱，卻沒有出現過“仙人”或“神仙”之稱。《莊子·外篇·在宥》有“僊僊乎歸矣”句<sup>④</sup>，《外篇·天地》云：聖人可以“千歲厭

① 《莊子集釋》卷一上《逍遙遊》，28頁。

② Yü Ying-shih, "Life and Immortality in Han China," *HJAS*, 25, p. 91.

③ Cedzich, "Metamorphosis and Immortality," *Journal of Chinese Religions*, 29, p. 3.

④ 《莊子集釋》卷四下《在宥》，390頁。



世，去而上僊；乘彼白雲，至於帝鄉”<sup>①</sup>。這大概是《莊子》一書中僅見的兩處“僊”字。但“僊僊乎歸”和“上僊”，都是形容輕舉飛揚飛昇之意，還屬於“僊”字原初的本義或其最初的引申義，並沒有將其名詞化作為“僊人”。由此似乎可以認為，《莊子》中出現的“僊”字，並不是指一種超凡脫俗的人。莊子並沒有將“僊人”與“神人”、“真人”相並列，而能“上僊”的也是“聖人”，而非僊人。可以認為，“上僊”的飛昇者必要具有形體不死之特性，而追求形體不死，正違背了《莊子》一書求道全生以畢其天數的主旨。所以，莊子塑造姑射山“神人”形象的目的，還是在於展示道家所追求的最高精神境界，而非追慕神仙、祈求肉體永生。後世神仙家對肉體飛昇的孜孜以求，實際上正是對老、莊道家講“神人”和“真人”本義的悖離。

還可注意的是，此姑射山神人能夠“遊乎四海之外”，而他並不需要服藥變形為羽人就能做到。因為他祇是“乘云氣，御飛龍”而已。類似的說法還見於《莊子·逍遙遊》的“列子御風而行”<sup>②</sup>，《齊物論》講“至人”可以“乘云氣，騎日月，而遊乎四海之外”<sup>③</sup>。《大宗師》說商王武丁的輔相傳說“乘東維，騎箕尾，而比於列星”<sup>④</sup>。《在宥篇》言“鴻蒙方將拊脾雀躍而遊”<sup>⑤</sup>。這些能夠遊於四海者，大都不是通過變形為羽人，而是直接可以人的身形駕騎日

---

① 《莊子集釋》卷五上《天地》，421 頁。《在宥》與《天地》應該非莊子本人之作，而是漢初以前的作品。

② 《莊子集釋》卷一上《逍遙遊》，17 頁。

③ 《莊子集釋》卷一下《齊物論》，96 頁。

④ 《莊子集釋》卷三上《大宗師》，247 頁。

⑤ 《莊子集釋》卷四下《在宥》，385 頁。

月雲氣以飛行四方。這種“遊乎四海”的觀念，亦多見於屈原的《離騷》、《九歌》，並影響到以《遠遊》為代表的一批漢代詩賦作品，乃至魏晉時代的遊仙文學<sup>①</sup>。對《楚辭》和漢賦中這種驂駕龍馬，“遊乎四海”的觀念，霍克思（David Hawkes）說：

“遊歷”，即宗教儀式化的旅行——通常是宗教儀式化的環遊——目的是為了加強或獲得法力，或既是為了鞏固，又是為了獲得法力。這種“遊歷”觀念在中國傳統中是司空見慣的。其本質總是具有巫術性質。既可以是真實的，又可以是幻想的。遊歷者可以是一個術士，一個神秘之士，或者一個帝王。這種遊歷往往假定宇宙呈對稱形，統治着宇宙各部分的是各種的法力。這些法力對於憑借恰當的儀式接近它們的遊歷者，可能出於感動而表示臣服，或給予支持。這樣，在對整個宇宙做了一次完整而順利的巡遊之後，巡遊者就會成為宇宙的主人。假如他是一個術士，他就可以左右任何的法力；假如他是一個神秘之士，他就可以逍遙於天地之間，自在自得；假如他是一個帝王，他就可以憑借神聖的法力和名義，使一切

---

<sup>①</sup> 李豐楙在《憂與遊：六朝隋唐遊仙詩論集》，臺北：學生書局，1996年，4頁指出：遊仙文學正是源於《楚辭》中的《離騷》、《遠遊》等巫系文學；秦始皇時博士所賦的《僊真人詩》、漢武帝時司馬相如所上的《大人先生賦》，都是屬於與巫師、方士的神遊體驗有關的；再加上《九歌》與宗教儀典的密切關聯。因此巫系文學的系譜剛好可以接續東漢以來文士所競擬的樂府體遊仙詩、民歌體的《神絃歌》，及道曲體的《步虛詞》。

世俗與神靈的勢力屈服於他<sup>①</sup>。

由此不難理解秦始皇為何會如此熱衷於巡遊全國，因為當他周遊完帝國的四方，回到中央都城時，他統治天下的政權和統理天地的神權，就會得到進一步確認和加強。而這種觀念很可能是來源於早期薩滿巫術中“出神”和“神遊”的傳統<sup>②</sup>，與商周秦漢傳統中的羽人飛行的觀念來源不同。在大多數古代宗教中，能夠自由飛翔意味着進入一個超越凡人的生存模式，達到一個人能為所欲為的自由之境，也使靈魂達到一個最佳狀態<sup>③</sup>。《莊子》與《楚辭》正是在這一宗教背景下出現這麼多關於“遊”的描述，不過，莊子或屈

---

① David Hawkes, "The Quest of the Goddess," *Asia Major*, new series, 13, 1967, pp. 71—94. 此據丁正則中譯文《求宓妃之所在》，載尹錫康、周發祥主編《楚辭資料海外編》，武漢：湖北人民出版社，1986年，159—188頁，特別是169頁。李豐楙前揭書《憂與遊》6頁說：《離騷》、《遠遊》應是巫師的神遊，或是模擬巫師的昇天經驗，為世俗化的昇登仙界的神遊版本，在楚瑟的伴奏中曼聲詩詠，模擬一次虛空中的出神之遊。亦可參見小南一郎《遠遊——時間和空間的旅行》，載李豐楙、劉苑如主編《空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與闡釋》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年，285—293頁。

② 參見蕭兵《楚辭的文化破譯——一個微宏觀互滲的研究》，武漢：湖北人民出版社，1991年，1091—1050頁。他說：屈原雖然未必是巫師，但楚辭中“遊”的觀念卻很可能借鑒巫師在祭祀歌舞飲宴儀式上服食烈酒、毒劑、奇藥而導致的幻覺翔行和飛昇經驗。更可能直接或間接地承受民間巫師根據這種經驗、描寫這種幻覺的咒語祝辭。

③ 參見埃里亞德(Mircea Eliade), *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*, 1957年法文初版，此據王建光中譯本《神聖與世俗》，北京：華夏出版社，2002年，101頁。並參楊素娥中譯本《聖與俗——宗教的本質》，臺北：桂冠圖書公司，2000年，216頁。

子們都已經不再滿足於祇讓自己的神魂，而是在想象中也讓自己形神兼具之體“遊乎四方”了。從這點來看，羽人還要借助於背生雙翅，未必能夠像《莊子》、《楚辭》描寫的那樣“遊乎四海”，也就談不上真正的自由翱翔。從莊子、屈原到漢賦諸家，都是借用這一巫術傳統的主題，但卻表達不同的思想意願。如為漢帝作賦的文人所要表達的，就肯定與莊子、屈原追求精神絕對自由的思想不同。但更重要的不同是，這種“遊”原本是薩滿巫師想象自己能在宇宙八荒中任意飛行，但久而久之，這一想象中的遊歷就成了比羽人更受歡迎的神僊飛昇遨遊。因為這是不需要人的形體生出羽翅的，人可以直接駕御龍馬，驂車攬轡，顯然更進一步掙脫了形體的束縛。這也因此成為後世道教形體飛昇的重要根據之一。

以上討論了構成後世神仙信仰的幾種基本觀念。其中，“不死”和“飛昇”的觀念，是商周以降北方地區主流文化傳統中就有的，而且原本是彼此分立的不同概念，大約到戰國時開始有了初步的結合。養生與“遊”的觀念，目前看來，比較突出地展示在《莊子》和《楚辭》為代表的南方文化傳統之中。但在這四種觀念的流傳演變過程中，直到戰國時代，它們各自都還沒有標明自己是所謂的“僊”的信仰。因此，顧炎武有言：“仙論起於周末，三代以上無仙論也。”<sup>①</sup>這個結論還是可信的。

---

<sup>①</sup> 顧炎武《日知錄》卷三十《泰山治鬼》條，此據黃汝成集釋，秦克誠點校，長沙：岳麓書社1994年，1079頁。還可參蕭登福《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，219頁。

## 二、從“僊”到“仙”：從“天”到“山”

### 1、“方僊道”出現的意義

顧炎武所言的“周末”，就是戰國末年。正是從此時起，前述“輕舞飛揚”意義上的“僊”字，開始有了作為一種特定類型之人的名詞性用法，此即司馬遷《史記·封禪書》所云：

自齊威、宣之時，騶子之徒論著終始五德之運，及秦帝，而齊人奏之，故始皇採用之。而宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高、最後，皆燕人，為方僊道，形解銷化，依於鬼神之事。自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者，其傳在勃海中，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，而黃金銀為宮闕。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<sup>①</sup>。

值得注意的是，莊子生活於梁惠王（前370—前319）和齊宣王（前319—前301）時期，《莊子》一書雖然是從公元前4世紀到公元前2世紀陸續形成的，因而書中必然有些內容是出現在秦始皇求僊熱潮之後，但即便如此，也難說其所代表的道家思想中已經融入了神仙信仰。與莊子大體同時，即齊威王（前356—前319）、齊宣王、燕昭王（前311—前278）時，燕齊之地出現了“形解銷化”的所謂“方僊道”，其人以燕地方士居多，以入海尋僊人與求不死僊藥為主要活動特色。這一地帶的方僊道傳統，往往被認為是神仙信

<sup>①</sup> 《史記》卷二十八《封禪書》，1368—1370頁。

仰甚至是道教組織的源頭之一。

從《史記》有限的記載來看，僊人居於海中神山，島上還有不死之藥和毛色純白的禽獸、金銀光彩的宮闕。此時方僊道的“僊”字，與《莊子》中“僊”字相近，也仍然是取其飛舞輕揚之義，但已兼具不死之義，所以最早出現的海中“僊人”一定是不死的，並且是能夠任意飛行的人。這些海中的僊人從何而來？僅從《史記》的記載難以看出這些僊人是否包括天生神性的神靈。但至少，像宋毋忌、正伯僊、充尚、羨門子高、聚穀等一批燕地方士<sup>①</sup>，在經過“形解銷化”後，都從凡人變成了僊人。或者說，蓬萊仙島上的僊人主要就是指這些由凡而僊的人。因為如前面樂大的例子中所說，樂大自稱可與蓬萊的僊人安期生等相往來。並且，在後來漢代辭賦和《列仙傳》、《神仙傳》等仙傳中，安期生、羨門高等都是神仙的代表。因而可以相信，宋毋忌等人不祇是入海求仙的燕齊方士們的代表，他們也已經通過“形解銷化”而成為蓬萊仙島上的“僊人”，甚至可以說，他們是中國典籍中見於記載的第一批“僊人”。

對於燕齊方僊道的“形解銷化”，歷代注家和學者大都認為這就是指後世道教的“尸解”。但“尸解”一詞的正式出現要在《論衡·道虛篇》纔能看到。夏德安就對是否可以直接將二者等視齊觀有所保留。在馬王堆出土醫書《十問》中也有“形解”一詞，他認為

---

<sup>①</sup> “聚穀”，今本《史記》作“最後”，王念孫以為即《文選·高唐賦》裏的“聚穀”，見《讀書雜誌》三之二。轉引自顧頡剛先生《〈莊子〉和〈楚辭〉中昆侖和蓬萊兩個神話系統的融合》，《中華文史論叢》1979年2輯，上海古籍出版社，1979年，34頁。《史記集解》引韋昭曰“皆慕古人名效神仙者”，意即他們都是被後世燕人仿效其名的古代“仙人”。《封禪書》也說始皇帝“求僊人羨門之屬。”

應該是指形體的解脫，即經過修煉而使人的軀體像靈魂一樣獲得自由<sup>①</sup>。蔡霧溪最近也指出“形解”和“尸解”應該是不同的：形解是要使形體解化不存，而尸解則是要保留屍體以備日後的復活<sup>②</sup>。由於材料的缺乏，現在祇知道公元前4—3世紀的燕齊之地方僊道和公元前2世紀的馬王堆醫書都講到“形解”，一個出自方僊道的仙道變化說，一個出自養生方技，二者各自的確切含義，以及彼此是否可以等同，現在確實難以做答。不過，按照蔡霧溪的理解，“形解”的觀念與前述莊子道家所講的全身養形、形神兼修以求畢其天年的思想完全不同——方僊道看來並不追求形體在此世的保全。按照夏德安的理解，馬王堆醫書中的“形解”並不是解化形體之義。很可能不同的學派對“形解”的理解在當時就是不同的，從中可以看到方僊道與道家思想或養生方技仍不完全符合。

“形解銷化”當然可以理解為“形體銷解分化”，也或可理解為是“形解與銷化”，即“形體銷解後，發生實質性的變化”。如前章所述，“化”是表示從本質上發生改變的變化，這當然就是指由凡而僊的性質上的變化。但“形”為何一定要“解銷”後纔能“化”？如果形解就是放棄形體，難道海中仙島上的僊人就都祇是沒有形體的靈魂嗎<sup>③</sup>？顯然不是。如果那樣，就仍然停留在形神分離的舊說水平上，不會引起如秦皇漢武之類帝王的興趣。《史記》說方僊道除了“形解銷化”外，還“依於鬼神事”，這是因為方僊道就是

① 夏德安《戰國民間宗教中的復活問題》，1994年初刊，此據陳松長中譯文，《簡帛研究譯叢》1輯，38頁。

② 蔡霧溪，“Metamorphosis and Immortality”，pp. 10—11.

③ 卿希泰主編《中國道教史》1卷，50頁說形解銷化就是使神魂離開軀體。

由當時的方士所組成的<sup>①</sup>，方士必要展示其與鬼神溝通的神力或神變，故“形解銷化”或許祇是燕齊方士們搞的類似“坐在立亡”之類的騙人把戲。形體在此世凡間雖然消失，但卻可以在海外仙境以更高級的形態存在。因此，“形解”與其說是爲了成僊的目的而需要使形體消失，不如說是爲了表示即將進入成僊的狀態而將此世形體過渡到仙境的一種形式。經過形解銷化，其形體在此世凡間是消失不見了，而在仙境卻依然保有已經成僊的形體。

這樣看來，“形解銷化”並不是方僊道賴以成僊的手段，成僊與否的關鍵還在於能否服食“不死之藥”。戰國時方僊道向齊宣王和燕昭王的建議就是要入海求不死藥，而繼承方僊道而奉事秦始皇的方士，據說依然是“言仙人食金飲珠，然後壽與天地相保”<sup>②</sup>。可見戰國末至秦時得仙的前提是服食金珠為原料的仙藥，始皇帝也正因此而多次遣人人海尋藥。

關於不死藥，中國古代神話中最著名的“不死之藥”故事，大概就是羿從西王母處求得的不死藥，卻被妻子姮娥竊食而奔月<sup>③</sup>。

---

① 《高唐賦》裏對羨門高等仍稱“有方之士”。鎌田重雄認為“方士”之“方”為“神怪”之意，“方士”即實行神怪巫術的人，見《方士考》，《岩井博士古稀記念典籍論集》，東京：東洋文庫，1963年，167—173頁。

② 王利器校注《鹽鐵論校注》（定本）卷六《散不足》二十九，北京：中華書局，1992年，355頁。

③ 袁珂《中國神話通論》，成都：巴蜀書社，1993年，232—236頁認為《淮南子·覽冥訓》所記姮娥奔月神話的原本還保存在張衡《靈憲》引《歸藏》的舊文，而《歸藏》早見於《周禮》，有說殷代作品，有說成於戰國初年。但李立根據恆娥、姮娥與嫦娥名字的變遷，認為嫦娥奔月的神話產生在西漢初期，而《歸藏》所引，其輯錄的時間應該在東漢時期。見氏著《文化嬗變與漢代自然神話演變》，汕頭大學出版社，2000年，64頁。其說可信。



姮娥吃了這不死藥，為何不能留在人間長生不死，卻一定要飛昇月宮？這不完全是爲了躲避羿的追討，而首先是因爲服藥後的姮娥有了形體上的變化：她雖然因服此藥而得以由人成神，入主月宮，成爲月精，但因爲那時的神靈有着異於人類的體貌特徵，她實際上在服藥後就直接變成了蟾蜍<sup>①</sup>。也就是說，最早的月宮本來祇有姮娥所變的蟾蜍與桂樹，後來纔有了隻玉兔，再後來纔恢復了姮娥的人形體貌，將蟾蜍和玉兔都作爲姮娥在月宮的伴侶<sup>②</sup>。這是基於本書前章所論中國傳統的物類變化觀念，以及時人普遍觀念中關於神靈形象的理論。因此，姮娥的形變不僅象徵其得以不死，還象徵了她正式變爲天上的神靈。所以她再也不能生活在人間。此外，姮娥服藥後能夠飛昇月宮，此不死藥一定不是一般的草藥，而應該是丹藥之屬。《淮南子》說姮娥奔月後，羿顯得“悵然有

---

① 《淮南子·覽冥訓》沒有述及姮娥服藥奔月後的情況，而《歸藏》說她變成了月精，《初學記》卷一《天》一，4頁引《淮南子》也說：“託身於月，是爲蟾蜍，而爲月精。”《淮南子》還有一條相關的佚文是“月中有桂樹”。李立認爲這些就是此神話在西漢初年剛出現不久時的原始狀態。

② 西漢初年馬王堆一號漢墓帛畫頂部左上角的上弦月，就祇有一隻大大的蟾蜍和一隻小兔。很多學者認爲此月亮下的一個飛舞的人形，應該就是正在奔月的姮娥。不過，當時姮娥奔月的傳說是否興起，以及流傳廣度如何，都很值得懷疑。到西漢後期洛陽卜千秋墓中所繪的弦月圖像，仍然是祇用蟾蜍與桂樹來象徵月亮。到東漢前期，河南南陽出現的“嫦娥奔月”畫像上，嫦娥都是人身蛇尾，而月中則另有蟾蜍。圖像見閃修山、王儒林、李陳廣編著《南陽漢畫像石》，鄭州：河南美術出版社，1989年，160、161頁。並參王建中《漢代畫像石通論》，北京：紫禁城出版社，2001年，435頁。看來，姮娥從最初服藥後變爲蟾蜍，到東漢時纔多少恢復一點人形，但其形體變化爲半人半神，仍然是其飛昇不死的前提。

喪”——這倒不是因為痛心妻子的背叛，而是因為西王母沒有告訴他不死藥如何製成，他也就沒有辦法再製出不死藥。因此，後人也就無法分析這不死藥的成份。不過，服藥、變形與飛昇，圍繞達致不死目的，這四者幾乎是環環相扣地構成一個完整而固定的不死程式。最早的姮娥神話也許還是她直接變為蟾蜍，以後又讓她變為人身蛇尾，總之都要變形。前章已述，降至漢晉時代的道家變化觀中，修道者仍然往往要變形為肩生羽翅的羽人纔能成仙度世。因而，服用不死藥後，首先要經過變形，再經過飛昇，纔能贏得不死，這是漢人的普遍觀念。

不過，姮娥的故事中並沒有說她因飛昇而成仙，而祇是說她成為“月精”，這還是一種神靈。嚴格說來，姮娥是服藥飛昇為天上神靈的典型例子，還不是飛僊。前文講到：人們最早認為祇有神魂能夠不死，其後認為天地間的神靈，特別是有一種半人半禽的神物——羽人也是可以不死的。而在《山海經》力圖將具有神性的羽人拉入人間的遠方殊域後，下一步自然就是要將域外遠族的不死羽人變成現世凡人亦可追尋的目標，就是讓羽人進一步地現世化。羽人本已兼具了飛翔和不死這兩個特點，方僊道宣揚的蓬萊僊人實際上就是傳統羽人觀念的現世化。不難想象，宋毋忌等僊人也應該就是既保持着人的基本形體，又要長出羽毛翅膀以便飛翔的羽人。他們在成僊之前是凡人，而其由凡人僊的關鍵並不是“形解銷化”，而是服不死之藥。正是在服藥後，他們纔能以形解銷化的形式來象徵或表現自己完成了凡、僊之變；也正是因為服藥，他們纔能使形體發生某種變化，就是要長出羽翅來。

服藥屬於古代養生方技中服食的範疇<sup>①</sup>，然服食本屬養生之道，且服食對象不拘於丹藥一種。服丹藥以成僊的觀念，在服食中要算一種極端的表現，因為人們認為祇有服食丹藥纔可以成僊，其他草木之藥祇能延年益壽而已。由此亦可見養生論（不拘藥種）與神僊說（專講丹藥）起初並不可以等同。前文曾經推測姮娥所服的不死藥就應該是一種丹藥，因為一般的草木之藥太過易得和尋常，不足以使人成僊。而服藥的最初目的還不能說是為了成僊，而是為了不死；但不死又要經過變形，就是要變成羽人；變成羽人後纔能飛翔天際。這些都是基於神仙異於常人，祇有通過吃藥來使形體和內在發生變化，人纔能像神仙那樣不死並飛昇。如果說古老的姮娥飛昇傳說與新出的蓬萊僊人相比較，其相同之處都是要經過服食不死藥（丹藥）而從凡人獲得不死，其不同之處則在於姮娥的飛翔是一種上昇天宮，而僊人的飛翔則祇是其在天地之間自由無拘特性的一種表現。

如此看來，戰國後期出現方僊道和蓬萊僊人觀念的意義，至少有以下幾點：其一，安期生、宋毋忌等人可以由凡人變為不死的僊人，因之“僊人”就是一種特殊的“人”，而不是天生神性的“神”。其二，《山海經》中所有與不死相關的人、地和物，都還是在域外殊方；而海中三神山雖然也罕有人至，但畢竟是可以遠觀，可以企及，

---

① 李零《中國方術考》（修訂本），北京：東方出版社，2000年，302—306頁。饒宗頤《從出土資料談古代養生與服食之道》，此據氏著《中國宗教思想史新頁》，北京大學出版社，2000年，69—88頁。寧稼雨以是否人工煉製而成，將服藥分為服食石藥和丹藥兩種，見《從〈世說新語〉看服藥的士族精神》，《南開學報》2002年1期，此據氏著《傳神阿堵，遊心太玄——六朝小說的文體與文化研究》，天津：百花文藝出版社，2002年，381—405頁。

也畢竟有人號稱曾經到達。這就將不死之地拉近到中土之邊，但還是要與中土若即若離，讓人可望不可及。其三，“僊”字在此時第一次兼具了飛翔和不死兩種蘊意。雖然早有羽人既可飛行又可不死之觀念，但羽人最早是半人半禽的天生神物，他們不是通過變化而成的；即便在《山海經》中將其視作域外之民，也並沒有稱其為“僊人”。其四，從“僊”字的飛翔和飛昇之義來看，蓬萊僊人祇是可以自由飛翔天宇，在蓬萊神話中似乎未曾強調他們能夠像姮娥那樣飛昇天宮。這或許說明，安期生等蓬萊僊人雖然成僊不死，卻沒有像姮娥一樣位列天宮。如果不是他們階位不高，就是這些僊人並不看重所謂的天階職銜。因此，他們無需，或是不夠資格飛昇天庭。

總之，方僊道的出現，可以說是在確立不死目標的前提下，將姮娥之變形與羽人之飛行這兩種觀念交匯的結果，構成了服藥、變形、飛翔與不死諸觀念的一個綜合體。這種所謂“僊人”觀念的出現，無論是對比此前祇有精神不死，形體終究消亡的傳統觀念，還是對比此前祇有神性的羽人纔能飛行和不死的觀念，都應該視為一個巨大的突破。因為此時的“僊人”顯然是一種保有形體的實體，而非縹不可及的精神形態。故方僊道的理論應該是對以義渠登遐思想為代表的形神分離說的一種新發展，即不僅是精神可以飛昇，肉體也可以飛昇；不僅是神靈神物可以不死，凡人在理論上也可不死。對後世產生巨大影響的神僊說，至此纔算真正地開始確立起來。不過，此時的僊人實際上仍要受到形體的制約，他必須要經過變形為羽人後，纔能飛行和不死。在前述神僊思想的四個源頭當中，方僊道似乎還沒有明顯地將道家養生與薩滿巫術遊乎四海的因素加進去。

## 2、從“僊”到“仙”的轉變

方僊道雖以新穎誘人的海中神山之僊人形象，勾起燕齊諸王和秦始皇渴求長生的慾望，但對於這些帝王來說，如果他們的長生不死也要通過服藥變形而生出羽翅成為羽人，顯然是有失尊嚴體面的。方士們自己求僊可以不在乎是否要變形易體，但對於像秦始皇這樣的帝王來說，同為求長生不死，卻不能與一般人一樣地遵循由凡而僊的同一模式。於是方士們抬出了老莊道家原本用來比喻精神絕對自由境界的“真人”寓言：

盧生說始皇曰：“臣等求芝奇藥仙者常弗遇，類物有害之者。方中，人主時為微行以辟惡鬼，惡鬼辟，真人至。人主所居而人臣知之，則害於神。真人者，入水不濡，入火不爇，陵雲氣，與天地久長。今上治天下，未能恬佚。願上所居宮毋令人知，然後不死之藥殆可得也。”於是始皇曰：“吾慕真人，自謂真人，不稱朕。”<sup>①</sup>

盧生是燕人，是燕齊方僊道的人物，他本來應該追求的是所謂的“僊人”，而這種“僊人”是具有像羽人那樣的形體特徵，要借助羽翅纔能飛行。但盧生對始皇所言的卻不是方僊道追求的“僊人”，而是《莊子》中的“真人”，且這“真人”的特點完全是照搬《莊子》而來。《莊子·大宗師》所說的真人就是“登高不慄，入水不濡，入火不熱”<sup>②</sup>。前文說到《莊子》中的神人、真人都可以駕乘雲氣龍馬以“遊乎四海”，而盧生所言的“真人”也可“陵雲氣”，顯然是不

① 《史記》卷六《秦始皇本紀》，257 頁。

② 《莊子集釋》卷三上《大宗師》，226 頁。

需要羽翅的。而盧生認為始皇“未能恬佚”，也可看出受到道家學說影響的痕跡。總之，盧生用以說動始皇的神僊說，已經不再單純是戰國燕齊方僊道的觀念，而開始融入了南方道家的思想，從而將道家的全生思想與薩滿的神遊傳統也引入神僊說中。這一趨勢發展到西漢中期，連盧生本人也變成了一個可以遊乎四海的神僊，而他遇到的若士，則還保持着半人半禽的形象。《淮南子·道應訓》云：

盧敖遊乎北海，經乎太陰，入乎玄闕，至於蒙穀之上。見一士焉。深目而玄鬢，淚注而鳶肩，豐上而殺下，軒軒然方迎風而舞。顧見盧敖，慢然下其臂，遯逃乎碑，盧敖就而視之，方倦龜殼而食蛤梨<sup>①</sup>。

此盧敖，許慎注《淮南子》認為就是秦時的盧生。《道應訓》此條雖然祇是一則寓言，但盧敖的“遊”與若士鳥身龜殼的形象，仍可透露出神僊思想的兩個不同源頭。帝王們欣賞的自然不是盧敖如真人一般的自由翱翔四方，而不願意變成像若士那樣的半人半禽的怪物以換取長生不死。

除了為滿足帝王求僊需要對“僊”的思想做出修補外，秦漢時一般修僊者對“僊”字內涵的理解，也開始發生變化。如漢初陸賈（高祖至文帝初年人）就曾批評一些人：

乃苦身勞形，入深山，求神仙，棄二親，捐骨肉，絕五穀，廢

---

① 《淮南鴻烈集解》卷十二《道應訓》，406—407 頁。亦見《論衡校釋》卷七《道虛篇》，321—324 頁。

《詩》、《書》，背天地之寶，求不死之道，非所以通世防非者也<sup>①</sup>。

在此可以看到與燕齊方仙道不盡相同的另一種求仙方式，即捐棄人間世俗禮義和家庭社會關係的束縛，通過自我修行，而不是仰仗海外難求的仙藥。但“苦身勞形”顯然並不等於前述老莊道家全生畢數的思想，而是某種具體的養生方技。“絕五穀”應該可以被理解為是辟穀術，而一般認為辟谷等自我修行是楚地方士的養生術，所以陸賈所批評的應該是荊楚地區的神仙方士，而不是道家者流<sup>②</sup>。這說明在漢初，燕齊方僊道之外，以養生技術為主要求仙方式的另一種神仙信仰已經逐步興起，其特點是不特強調服藥，而偏重於個人的苦修。雖仍遠離人世，但畢竟已經開始試圖在人間求得成仙之道。

東漢初，神僊的觀念已經兼具了保全現世的身命和遊於世外這兩大主題。班固《漢書·藝文志》云：

神僊者，所以保性命之真，而遊求於其外者也。聊以盪意平心，同死生之域，而無怵惕於胸中。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<sup>③</sup>。

班固本人的多篇辭賦中也都有遊仙、飛昇的主題，可見他並不完全

---

① 王利器撰《新語校注》卷上《慎微》，北京：中華書局，1986年，93頁。但此篇是否陸賈本人之作，尚有疑問。

② 金谷治認為在陸賈的時代，並未把神仙家視為道家的別派，因為神仙思想與道家思想的結合沒有那麼早。見《漢初道家的思想派別》，1959年初刊，此據許洋主中譯文，《日本學者研究中國史論著選譯》第七卷《思想宗教》，北京：中華書局，1993年，33頁。

③ 《漢書》卷三十《藝文志》，1780頁。

排斥神僊思想。但班固站在儒家的立場上，認為對神僊的追求可以撫慰心意，開闊胸襟。這可能更多是贊同神僊逍遙物外、無拘無束的精神特質，但如果執着於通過具體的方技來求得肉體不死和形體的遨遊，班固則認為這樣做就難免陷入“誕欺怪迂”之中，不值得提倡了。

班固對“神僊”的理解還太多儒家理性化色彩。許慎(30—124)的《說文》釋“僊”字為“長生僊去”，釋“真”字則為“僊人變形而登天也”<sup>①</sup>。關於變形以登天，已有前面姮娥的例子，似無需多言。值得注意的是對“僊”的解釋：既要長生，則必要“僊去”，即翩翩飛舞地遠離人世，故“僊”又有“遷”之意。“遷”往的地方最初是天上的天宮神境，如姮娥的飛昇那樣，戰國、秦時又出現了蓬萊仙島這樣可望不可及的新的“僊去”之地。入漢以後，“僊去”之地則變成世間那些人跡罕至的名山孤島。求僊仙者固然可通過在這些名山中隱居修仙，神仙也未必就不能居於人間，但祇限於那些常人難以到達的高山孤島。所以也就不再特別強調“上僊”的意義。故東漢末劉熙的《釋名》在釋人之“長幼”時曰：“老而不死曰仙。仙，遷也。遷入山也。故其制字人傍作山也。”<sup>②</sup>當然，“老而不死曰仙”的觀念不是到漢末纔有的，至晚在西漢初年就已經把原來的長壽者王喬、赤松目為神僊。從東漢初年開始，“仙”字也逐漸

① 《說文解字段注》，406、407 頁。

② 此據王先謙撰集《釋名疏證補》，上海古籍出版社，1984 年，150 頁。



代替了“僊”字，意即“人在山上修仙”或“神仙居於高山之顛”<sup>①</sup>。從此，“僊”的飛舞輕揚之本義，逐漸被“仙”居於山中之義所取代；“僊”的強調飛昇之義又被“仙”的突出不死之義取代。人老而不死就可稱“仙”，寓示了神仙觀念的又一巨大轉變：從最初以僊人能飛翔天際，與人世隔絕為特徵——因而僊人多為居於神境、異於常人的羽人，轉而強調世間人能夠長生不老即為仙，仙人居於人間的高山，求仙要入山，實際上拉近了神仙與人世的距離。表明神仙思想開始更多關注凡人如何成仙，以及與神仙接觸的可能性問題，寓示了“世間不死”和“超世不死”觀念的結合。從“僊”、“仙”二字的演變來看，戰國至西漢的“僊說”，與東漢的“仙說”實有不小的區別。這種區別產生的過程，或可稱為神仙信仰逐步現世化的過程。

### 三、仙道技術與理念的現世化

#### 1、帝王求僊的特殊性

陸賈所說的求仙方式在漢武帝時又被司馬相如（前 179—前

---

<sup>①</sup> 山田利明前揭文，274 頁。如上引文所見，今本《史記》裏是“仙”、“僊”兩字並用的。津田左右吉認為在《史記》成書的西漢時代，應該都是用“僊”字。今本《史記》中的“仙”應該是後人傳刻時沒有注意到“僊”、“仙”之分所誤。到東漢初期以後，纔開始用“仙”，意即人要成仙需要居山林，遠離人世。從此仙人也多住在人間的山中。見《神僊思想の研究》，174—177 頁。此說頗值注意，但因兩字已經被長期混用，現在能看到的某些西漢人作品，其最早的也已是東漢以後用“仙”字的版本，故本書雖贊同其說，卻很難嚴格加以區分。

118) 提到：“相如以為：列僊之傳居山澤間，形容甚臞，此非帝王之僊意也。”<sup>①</sup>這是一批居於現世的山澤之中，靠煉形而修仙的養生者流，他們也被稱為“僊”。很明顯，帝王求僊是不會採取這樣苦勞神形的辦法的。但這種避世隱居，以導引、辟穀等方法求僊的人即便在秦皇漢武求僊活動的高潮之中，也仍然存在，祇不過在秦和西漢前期還不構成求僊技術的主流。他們是繼承《莊子》所批評過的養生方技傳統而來，重在煉形養身，在世間長生，而不求飛昇天外。

大淵忍爾指出：秦皇與漢武的求僊有一很大的分別，秦始皇時還祇是入海求僊，僊人都居於海外仙島，祇有服用仙島上的不死藥纔能不死飛行。而漢武帝時通過黃帝登僊說的影響，又加入了成僊可以飛昇天上的觀念<sup>②</sup>。此說應該就是專為武帝而提出的。因為漢武開始也是相信諸如樂大之流號稱與蓬萊僊人溝通的方士之言，寄望於在蓬萊求藥而得僊。但在僊藥屢求不可得的情況下，很可能受到齊地方士傳統影響的公孫卿又為漢武帝指出一條新的求僊路徑，即可以像黃帝那樣無需仰藥和變形，就可直接飛昇的捷徑。這成為後來白日飛昇成僊說的直接根據之一。在武帝時代，像黃帝那樣的乘龍登僊之夢，畢竟祇有武帝纔有資格去做，因為其

---

① 《史記》卷一一七《司馬相如列傳》，3056 頁。

② 大淵忍爾《初期の僊說について》，《東方宗教》2 號，1952 年初刊，23—43 頁。關於齊人公孫卿為武帝說黃帝乘龍昇天，見《史記》卷二十八《封禪書》，1393—1394 頁。

前提是要在泰山封禪<sup>①</sup>，即要武帝直接與天帝溝通。這絕不是一般求僊者可企望的。希求不死長生的願望並非帝王的專利，在秦皇漢武之外，更為普遍的求僊之道有兩種：或是希求服食不死丹藥變形成僊，或是寄望於通過在人間的隱居苦修成僊。前者為燕齊北方地區傳統的服藥變形，其在戰國末秦至漢武前期，都是求僊的主流。後者為南方楚地傳統的延年養生方技，這一派在陸賈、司馬相如看來有些苦行自虐的意味，因而被認為是不適合帝王的求僊意旨。

不僅如此，司馬相如的《大人賦》甚至對當時人人艷羨的不死之西王母的神仙生活也表示出不屑：

低回陰山翔以紆曲兮，吾乃今目睹西王母。矐然白首載勝而穴處兮，亦幸有三足鳥為之使。必長生若此而不死兮，雖濟萬世不足以喜<sup>②</sup>。

所謂“大人”就是指漢武帝。這是說此“大人”看到西王母滿頭白髮、穴居獨處的樣子，覺得如此而致“不死”，實在不值得欣喜和羨慕。此“大人”出遊的排場極大：他居於天下之中，卻仍然“悲世俗之迫隘兮，揭輕舉而遠遊”。出遊過程中又“使五帝先導兮，反大壹而從陵陽。廡征伯僑而役羨門兮，詔岐伯使尚方”。甚至還要“召屏翳，誅風伯，刑雨師”。到天帝所居之崑崙山，也敢“排闥闔而入帝宮兮，載玉女而與之歸”。可以說不僅是驅役諸神，就是對

---

① 漢武帝泰山封禪與黃帝成僊說的關係，見福永光司《封禪說の形成——封禪の祭祀と神僊思想》，此據《道教思想史研究》，207—264頁。盧國龍《道教哲學》，61—69頁。

② 此據《史記》卷一一七《司馬相如列傳》，3060頁；並參《漢書》卷五十七下《司馬相如傳》，2596頁。

太一和天帝這樣的主神也一樣地大大不敬。這樣的文學作品不是純粹信仰的產物，故作者敢對神界如此放肆不羈。不僅是司馬相如，西漢多位文學家筆下的神僊境界都是車駕盛容，仙靈環擁，飛騰凌雲，遨遊八極的超世景象，這樣的仙境本來是為帝王和上層知識階層的求僊需求而摹畫出來的<sup>①</sup>。帝王和文人們既不想通過苦修而得不死，又不想像西王母那樣的傳統神靈在穴居獨處中不死，他們想在人間既能享樂，又能不死。所以戰國以降的僊說，幾乎從其一開始接觸帝王貴族，就帶有出世和入世兩者既矛盾又統一的特性，這深深影響了漢代的仙道信仰。應對社會不同階層不同的不死需求，初期的僊說也在不斷地調整之中。

因此，漢代神僊信仰的一個顯著特點就是：求僊手段的多樣性，即成僊途徑大體有如上三種。在這三條途徑中，服不死藥是一

---

① 有學者指出漢代作出遊仙題材作品的文學家們，未必都想成僊，更多是像莊子那樣追求精神的自由翱翔。不過，很多作品祇是機械地模仿屈賦，或是為迎合皇帝求僊之作，其作者顯然談不上追求精神自由。關於漢代詩歌辭賦中的神僊思想，見澤口剛雄《漢の樂府における神仙道家の思想》，《東方宗教》27 號，1966 年，1—22 頁；澤口剛雄《漢魏樂府における老莊道家の思想（下）》，《東方宗教》42 號，1973 年，14—32 頁。Donald Holzman, “Immortality-Seeking in Early Chinese Poetry”, *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*, eds. W. J. Peterson, A. H. Plaks, Hong Kong: The Chinese University Press, 1994, pp. 103—118. 王宗昱《評漢人辭賦中的神仙思想》，《天津社會科學》1995 年 6 期，86—91 頁。錢志熙《唐前生命觀和文學生命主題》，北京：東方出版社，1997 年，134—161 頁。李炳海《漢代文學的情理世界》，長春：東北師範大學出版社，2000 年，402—493 頁。許東海《賦家與仙境——論漢賦與神仙結合的主要類型及其意涵》，《漢學研究》18 卷 2 期，2000 年，253—283 頁。

種仰仗外力的求僊之法，養生方技則是靠個人的自修。仙藥之所以對帝王有吸引力，就是因為服藥可以免除自修的辛苦。但這還不夠，帝王最欣賞的是如黃帝那樣立時的飛昇成僊。方士們為討好秦始皇而把服藥後變形的後果去掉了，似乎秦始皇服了仙藥就可以如“真人”一般不需羽翼而自由飛翔天宇。當仙藥仍然遍尋不得時，為了對漢武帝有個交待，也可轉移其注意力，方士們進而抬出了既不需要服藥，又用不着苦修的黃帝登僊說。按照此說，成僊與否，既不需仰仗外力，也不需自力苦修，基本上是由帝王的特殊身份地位所決定的。由此可見圍繞秦皇、漢武個人的求僊慾望，方士們的標準和觀念都發生了不小的變化。始皇服藥成真人和武帝封禪以登僊的夢想，在其當時都祇適用於他們自己的特殊地位和特殊情況；但在其身後，特別是到了東漢以後，則越來越普適於一般的求僊者。

## 2、養生方技的仙術化

除了秦皇漢武轟轟烈烈的求僊活動之外，秦與西漢更為普遍的還是前兩種求僊之道，也就是圍繞神僊信仰最初的兩個核心觀念而產生兩種不同的求僊手段：服藥飛昇和養生延年。從稍後於陸賈的馬王堆出土文獻來看，其中雖可能涉及到養生成仙<sup>①</sup>，但可

---

① 馬王堆文物中有文帝時的明確紀年，專家估計大部分帛書的抄寫年代在高祖至文帝時期，其中也有早至戰國秦時抄寫者，則成書年代應該更早，大體可視為先漢或漢初的作品。其中《天下至道談》有“可以壹遷”句，此“遷”字，整理者認為通於“僊”。但縱觀帛書的全部內容，都是講如何延年益壽，這個“僊”字實在突兀。本書認為：馬王堆帛書的內容很可能祇限於養生（身），而不涉及神僊說。

以認為其主旨祇是養生延年，而非飛昇成僊。《莊子》早就指出“吹欬呼吸，吐故納新，熊經鳥伸”的“道引之士，養形之人”，祇能求得彭祖那樣的高壽，而不能達到養生的最高境界，可見積極實踐這類養生（養形）方術的人，至少在莊子同時或之前就已存在，這類人極有可能就是陸賈所批評的楚地方士的前身。雖然遭到莊子的批評，但他們與荊楚早期道家的實踐活動仍然有着密切的關聯<sup>①</sup>。馬王堆養生技術與楚地隱居求仙者的關係可能更為密切，而不必是燕齊方僊道影響的結果。在帛書中出現的人物，如《十問》中的黃帝、王子巧父（一般認為即王子喬，亦有說是楚地方士者）、彭祖、巫成招（務成子）、容成、廣成子等，在漢初有的已經成為神仙，有的還祇是人間凡人；但在帛書中卻都還是世間凡人而非神僊。直到東漢末，他們纔幾乎全部由人而變成神仙，因為當時的觀念已是“老而不死曰仙”，因而能夠在人間久壽者就自然都是神仙。這說明在戰國末至西漢初，與追求能夠服食世外仙藥成仙同時並存的，或許一直還存在着因在人間的壽考而自然轉變為僊的可能性。因而養生家一派並不關心服藥飛昇，而祇關心養形延年。延年久壽，就是成僊。這正是周代以降，由希冀長生而追羨如天上神人般的不死，進而視“世間不死”為仙的思想自然發展的結果，同時也是養生方技能夠與神仙說產生關聯的一個重要前提。這似

---

① 學者們已經意識到：先秦道家不純是哲學派別，也有一些具體的實踐活動，見羅浩（Harold D. Roth），《內修：早期道家的主要實踐》，《道家文化研究》14輯，北京：三聯書店，1998年，89—99頁。並參同氏 *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoism Mysticism*, New York: Columbia University Press, 1999. 羅浩將行氣作為道家內修實踐的一種，但諸如辟穀、導引之類的實踐，在戰國時應該與老莊道家的內修出自不同的源頭。

乎表明荊楚地區的仙道思想是繼承周代的生死觀而來的，隨着起自楚地的劉邦集團的得勢而在漢初得以初顯頭角，並且越來越成爲構成漢代仙道信仰的一支主流。

隨着先秦時代一批原本在世間的久壽者一變而成爲神僊，這一來自南方養生的方技傳統也隨之而變爲正宗的仙道技術。體現這一轉變的頗具代表性的是著名的僊人王子喬和赤松子<sup>①</sup>。《列仙傳》說王子喬原是周靈王（前 571—前 545）的王子晉，即最初是一個世間俗人<sup>②</sup>。在秦昭襄王（前 306—前 250）時，就有“松、喬之壽”之說<sup>③</sup>，馬王堆帛書裏的王子喬（巧父）也需要向彭祖求問長生之道，可見他還不是神僊，而且他實踐的是行氣之類的養生之道。陸賈《新語》還有“以王喬、赤松之壽”之語<sup>④</sup>，可見在漢初，松、喬都還祇是人間長壽者。張良在功成名就後“欲從赤松子遊，乃學辟穀導引輕身。”<sup>⑤</sup>這也具體說到赤松子因何得以遨遊：他是通過辟穀、導引來達到輕身的目的，從而能夠飛翔成僊。到傳為賈誼（前 201—前 169）作的《惜誓》，作者說要與赤松、王喬同遊，“吸

---

① 王青《漢朝的本土宗教與神化》，199—226 頁詳細論述了赤松子神話與焚巫祈雨、王子喬神話與乘蹻陟神之間的關係。與本書所關注的角度不同。

② 《逸周書》卷九有《太子晉解》，記王子晉早慧而不壽，自知死期，見《漢魏叢書》，289 頁。王青認為王子喬並非王子晉，見《論齊楚兩大方士集團及其對道教的影響》，《世界宗教研究》1992 年 3 期，22 頁注 14。及其前揭書，217—218 頁。下文論及的《王子喬碑》也不提他曾是周王太子。

③ 《戰國策》卷五《秦》三，上海古籍出版社，1985 年，216 頁。

④ 《新語校注》卷下《思務》，163 頁。

⑤ 《史記》卷五十五《留侯世家》，2048 頁。

沆瀣以充虛”、“吸衆氣而翱翔”<sup>①</sup>。《淮南子·泰族訓》說松喬“去塵埃之間，離群慝之紛，吸陰陽之和，食天地之精。呼而出故，吸而入新。”<sup>②</sup>前文講到，行氣是早期道家修身養氣的實踐之道，本來其中不包括導引、辟穀等煉形之術。而在漢初，行氣已經與導引、辟穀之類養生方技結合在一起，共同成爲王喬、赤松得以由壽而僊、翱翔天際的保證。可見，至晚到武帝時，王子喬與赤松子已經完成了從世間壽者到超世神僊的轉變<sup>③</sup>。這寓示了“世間不死”與“超世不死”兩種觀念的融合，也是荊楚地區養生傳統與燕齊地區方僊道的僊人觀念相互結合的一種表現。

武帝之後的宣帝時，王褒作《聖主得賢臣頌》認爲聖主如果在賢臣幫助下可以做到“遵遊自然之勢，恬淡無爲之場，休徵自至，壽考無疆，雍容垂拱，永永萬年，何必僊叩詘信若彭祖，呬噓呼吸如僊、松，眇然絕俗離世哉！”<sup>④</sup>王褒沒有提到神僊，祇是針對帝王要長生永壽的欲求，提出不必如彭祖、松喬之流靠導引、行氣這些方技，也能達到永壽的境界。看來，松、喬仍是行氣、導引以求永壽的代表人物。成帝末年，谷永上疏論及當世神僊之說，曰：

臣聞明於天地之性，不可或以神怪；知萬物之情，不可罔

---

① 《賈誼集》，上海人民出版社，1976年，217頁。王逸說《惜誓》“不知誰所作，或曰賈誼，疑不能明也。”王青前揭文19頁認為是漢武帝時期的作品。

② 《淮南鴻烈集解》，676頁。

③ 《楚辭·遠遊》中王子喬、赤松子也是清塵脫俗的僊人，但許多學者都認為《遠遊》不是戰國屈原的作品，而是漢代作品。從王喬、赤松由人而僊的進程來看，本書也同意《遠遊》出自漢代。

④ 《漢書》卷六十四下《王褒傳》，2828頁；並參《文選》卷四七，660頁。



以非類。諸背仁義之正道，不遵五經之法言，而盛稱奇怪鬼神，廣崇祭祀之方，求報無福之祠，及言世有僊人，服食不終之藥，遙興輕舉，登遐倒景，覽觀縣圃，浮遊蓬萊，耕耘五德，朝種暮穫，與山石無極，黃冶變化，堅冰淖溺，化色五倉之術者，皆姦人惑衆，挾左道，懷詐偽，以期罔世主<sup>①</sup>。

谷永在此將所謂的“僊人”與“神怪”、“非類”相等列，並將其統統歸於奸人左道，表明儒者對於戰國以來服藥飛昇神僊說的徹底否定。而谷永所否定的神僊說，主要是那種服食玉石或金銀煉成的丹藥得以飛翔浮遊，這種方式在西漢末年，仍是得僊飛舉的主要途徑之一。王褒和谷永分別批判養生延年和服藥飛昇這兩種求僊之法，說明這兩種仙道技能在當時應該是頗有影響的。大約同時作成的桓譚（公元前23—公元50）《仙賦》云：

夫王喬赤松，呼則出故，翕則納新。夭矯經引，積氣關元。精神周洽，鬲塞流通。乘凌虛無，洞達幽明。諸物皆見，玉女在旁。仙道既成，神靈攸迎。乃驂駕青龍，赤騰爲歷，蹻玄厲之擢嶧，有似乎鸞鳳之翔飛。集於膠葛之宇，泰山之臺，吸玉液，食華芝，漱玉漿，飲金醪。出宇宙，與雲浮，灑輕霧，濟傾崖。觀倉川而升天門，馳白鹿而從麒麟。周覽八極，還崦華壇。汜汜乎濫濫，隨天轉旋，容容無為，壽極乾坤<sup>②</sup>。

① 《漢書》卷二十五下《郊祀志》下，1260 頁。

② 此據《藝文類聚》卷七八《靈異部》上《仙道》，1338 頁，並參《全漢賦》，248 頁。桓譚在《新論》裏又有“無仙道，好奇者為之”的話，與《仙賦》對待神仙的態度矛盾，余英時認為《仙賦》作於桓譚年輕時，年長後對神仙說有了新認識，見 Yü Ying-shih, “Life and Immortality in Han China”, p. 109, n. 115。

其中提及了服氣、導引、服食等術，這些技術在秦統一以前還是各自獨立分行的，秦統一以後也並非馬上就融為一體。最晚到西漢末，諸種求僊道術已經明顯地彼此融匯了。王喬、赤松已是行氣、導引之術的傳統代表，現在又兼有了服食和遨遊的特性。而這些不同的技術，也變得既是神僊的生活方式，也是求僊方士極力效仿的得僊方法。

漢代最著名也最常被提及的神僊就是王子喬和赤松子，他們原本主要實踐的是行氣、導引之術，東漢初則被認為是因辟穀而得仙<sup>①</sup>。他們的神僊形象被廣泛接受，象徵了在帝王的封禪得仙與仰仗外力服藥求仙之外，適應一般人修仙的種種個人修行，逐漸受到重視。到東漢初年談及神仙，那些自力修行的內容就明顯多了起來。如《論衡·道虛》所批評的修道方法就是以食氣、辟穀、導引等自力修行為主，當然服藥並未被完全取代。這種變化也可在漢代銅鏡中找到證據。流行於王莽及東漢前期的規矩鏡銘文，開始大量出現“仙人”之說，如“尚方作鏡真大好，上有仙人不知老，渴飲玉泉饑食棗，浮遊天下敖四海，壽如金石為國保。”“福熹進兮日以萌，食玉英兮飲灋泉，參駕蜚龍乘浮雲，白虎□兮上泰山，鳳凰舞兮見神仙，保長命兮壽萬年，周復始兮八子十二孫。”“上大山，見神人，食玉英，飲灋泉，駕文龍，乘浮雲，君宜官秩保子。”等等<sup>②</sup>。此前的銅鏡中很少有僊人出現，而此時大批出現的神僊已經綜合了山居修仙、遊乎四海、服食天地之精華等觀念。除了將僊人出沒

① 《論衡校釋》卷七《道虛篇》，335 頁。

② 孔祥星、劉一曼《中國古代銅鏡》，北京：文物出版社，1984 年，75—78 頁。

的仙境從海外仙島搬到陸上的深山外，服食和遨遊都是山上的僊人或神人成僊後的狀況，似乎已經不再特別關注如何成僊這個古老而艱難的話題了。因為服用不死藥已經不再是成僊的必要前提，行氣、導引、辟穀等養生方技就可使人延年益壽成為山中的僊人了。

### 3、《列仙傳》所見養生方技的仙術化

養生方技的仙術化過程到東漢時又有進一步的發展。主要體現在《列仙傳》一書所記的仙人和仙術上。關於《列仙傳》的成書時代，自南宋以後就有人提出是託名劉向之作，許多學者都認為它是後漢、魏晉方士所作。康德謨(Max Kaltenmark)認為：《列仙傳》在後漢就已流傳，而其是否真由劉向所作，則顯得並不重要<sup>①</sup>。因此，可以不必糾纏於《列仙傳》的作者是否劉向，而主要看其內容

---

① 康德謨的考證見《列仙傳譯注》(*Le Lie-sien tchouan: Biographies legendaires des immortels taoïstes de l'antiquité*. Peking, 1953; Paris, 1987.) 的《導論》，侯錦郎中譯文見《中國學志》第5本，東京：泰山文物社，1964年，63—77頁。此外，李劍國《唐前志怪小說史》，天津：南開大學出版社，1984年，187—190頁；福永光司《劉向と神仙——『列仙傳』の著作》，《道教思想史研究》，313—314頁，Robert Campany, *Strange Writing*, pp. 40—41, 166. 都認為劉向作《列仙傳》可信。蔡霧溪“Metamorphosis and Immortality,” p. 29 說其初始是公元前一世紀編成，但顯然經過了後人的改編。類似的看法還見於 Thomas Smith 著、山田俊譯《六朝における佛道論争と『列仙傳』の傳承》，山田利明、田中文雄編《道教の歴史と文化》，東京：雄山閣，1998年，145—166頁。王青《漢朝的本土宗教與神化》，191—198頁認為《列仙傳》在東漢時已經結集，其成書時代的下限不超過西晉。本書通過對《列仙傳》內容的分析，認為《列仙傳》反映的應該是不早於東漢的神仙信仰。

反映的是哪個時代的神仙信仰。

首先，《列仙傳》中祇有幾例描述仙人是“體生毛”的，其他更多的仙人因為生活在常人的社會之中，形貌似乎不應與常人有異，還有偶爾幾例透露出受到緯書中聖人異貌之說影響的痕跡。這亦可作為考慮《列仙傳》成書時代的旁證。看來，在《列仙傳》成書的時代，神仙的形象也正發生重大的轉變，即由與常人明顯不同，轉而逐漸與常人無異。當然這種變化也還不是徹底廢棄神仙原有的羽人形象，大約東漢魏晉時期的神仙，還是以有羽翅的形象居多。不過與西漢人所描繪的仙界和神仙狀況相比，《列仙傳》的確將仙道信仰更加現世化了，也使神仙更加貼近人間生活了。

其次，胡孚琛注意到：方仙道將方士安期生、羨門高、河上公，包括東方朔等都尊為仙人，開闢了由方士修煉為仙人的途徑<sup>①</sup>。祇有經過神仙信仰的現世化，方士們向世人揭示神仙可由世間普通人修習而得的道理，神仙信仰纔可能進一步發展，並吸引眾多的好道之徒。這應是神仙信仰在經歷秦皇漢武求仙無效後，最迫切解決的一個理論問題。《列仙傳》所記諸仙人有晚至西漢末年者，在他們當世，他們還不太可能被目為仙人，應該是東漢時的方士們將其神化的結果。而東漢方士們在神化自己前輩之後，也被自己的後輩們所神化：如同他們將前輩方士排入神仙行列一樣，他們也逐漸被後世的求仙者尊為仙人。下文所見的漢末一批方士如左慈、甘始、劉根等，在漢末還祇是人間的方士，到東晉時期就紛紛變成仙人而被列入《神仙傳》。於是先天“神人”的擴充比不上後天“真人”的猛增，神仙隊伍的構成在變得越來越有利於神仙信仰傳

<sup>①</sup> 胡孚琛、呂錫琛《道學通論》，270—271 頁。

播的同時，也變得越來越遠離其原本強調飛昇遠離俗世的核心內涵之一。

第三，這些原本是人間方士的凡人通過什麼方式得以修煉成仙？戰國時代首次出現的神仙說是與“不死之藥”密不可分的，秦和西漢前期要得仙不死，必要服食仙藥。而仙藥的取得，或者通過出海遠赴神山仙島求取，或者通過自己冶煉黃白而得，這都是依靠外力得仙。《淮南子》中雖有王子喬、赤松子這些著名仙人吸食精氣、吐故納新之說，但劉安卻不是通過這些養形煉氣的方法得仙。他是作為服食仙藥得仙的代表而傳世的。但從武帝以後的西漢後期開始，原本被目為苦行煉形的養生技術被納入求仙之法，仙道的主流由依靠外力轉而更多提倡自力修行，這在《列仙傳》中就有所表現。

《列仙傳》共有仙人七十餘，以下僅列與本節所討論的求仙方術有關的內容，列表如下：

《列仙傳》的仙人與仙術

仙人	體貌	師承	求仙術	法術	備註
赤松子		教神農	服水玉	入火自燒、隨風雨上下	神農雨師
寧封子		有人教之		積火自燒	黃帝陶正
馬師皇				診馬、治龍	黃帝馬醫
赤將子輿			不食五穀、啖百草花	隨風雨上下	堯帝木工

仙人	體貌	師承	求仙術	法術	備註
黃帝	有龍形			効百神、預知、自擇亡日、屍解而去	自為雲師
偃佺	形體生毛，長數寸	以松子遺堯	好食松實	能飛行、逐走馬	
容成公		黃帝師、老子師	善補導、取精於玄牝	發白更黑、齒落更生	
方回			煉食雲母		
老子			好養精氣、接而不施		著書《道德經》
關令尹喜			服精華，隱德修行，服巨勝實	見氣預知真人老子將至	著《關令子》
涓子		習“伯陽九仙法”	好餌術，接食其精	能致風雨	著《天人經》48篇、《琴心》3篇 <sup>①</sup>
呂尚			服澤芝地髓	預見存亡	《陰謀》百餘篇、《玉鈴》六篇
嘯父		以作火法傳梁母		不老	邑多奉祀之
師門		嘯父之弟子	食桃李葩	使火，山木皆焚	孔甲龍師

① 關於涓子和《琴心》，饒宗頤有《涓子〈琴心〉考——由郭店雅琴談老子門人的琴學》，《中國學術》1輯，北京：商務印書館，2000年，1—11頁。認為涓子即老子弟子楚人環淵，後來到齊國稷下，被目為齊人，工於鼓琴，《琴心》為樂書。

仙人	體貌	師承	求仙術	法術	備註
務光	耳長七寸		服蒲韭根	湯時自沉，武丁時復見	對湯講仁、義
仇生		咸共師奉之	食松脂	老而更壯	湯時木正
彭祖			食桂芝、善導引行氣	歷夏至殷八百餘年，禱請風雨莫不應	
平常生				數死復生、變形易貌	
陸通			食橐蘆木實及蕪菁子	世世見之，歷數百年	
范蠡		事太公望	好服柱飲水	變姓易名、世世得見	賣藥
琴高		學涓子、彭祖之術，自有弟子	行涓(子)彭(祖)之術	浮遊二百餘年、入水取龍子	諸弟子在水旁設祠祠之
寇先			食荔枝葩實	殺而復生	宋人家奉祠
王子喬		以浮丘公為師		乘白鶴駐山頭	
幼伯子	形貌歲異		冬着單衣，暑著襦袴	老而更壯，世世誠祐子孫	
安期先生				皆言千歲翁，住蓬萊	賣藥東海邊

仙人	體貌	師承	求仙術	法術	備註
桂父	面多變色	南海人見 尊事之	常服桂及葵， 以龜腦和之	累世見之	
任光			善餌丹	老而少顏	賣丹
修羊公			食黃精	化為白羊	景帝向其問道
稷丘君				髮白再黑，齒 落更生	太山下道士
崔文子		世好黃老 事	作黃散赤丸	以黃散救人 除疫	賣藥
赤鬚子			食松實天門 冬石脂	預言災害水 旱	
東方朔				疑為歲星精	賣藥
犢子			食松子、伏苓		
主柱			服神砂	能飛行	
園客			食五色香草 實		
鹿皮公			食芝草，飲神 泉		百餘年後賣 藥
昌容			食蓬蘽根	二百餘歲，如 二十許人	
溪父			食瓜子、芷實	能飛走，升山 入水	



仙人	體貌	師承	求仙術	法術	備註
山圖		山中道人 (五嶽使) 教之	服地黃、當 歸、羌活、獨 活、苦參散		
毛女	形體生毛	道士谷春 教之	食松葉	身輕如飛,長 生	
文賓		教老嫗	服菊花、地 膚、桑上松子	歷年不老	
商丘子胥		以道術授 人	食術菖蒲根, 飲水	歷年不老	
子主	其師毛 身、廣耳、 披髮				
陶安公			鑄冶、行火	承龍升天	
朱璜		以道士阮 丘為師	服藥	白髮更黑	傳《老君黃 庭經》
女丸		私寫仙人 之書	養性交接之 術	老而更少	《素書》五卷
陵陽子明		魚腹中得 書	服食五石脂		
玄俗			餌巴豆	形無影	賣藥

《列仙傳》所記諸仙人,就其來歷與出身而言,大體可分為兩類。一是古代傳說中的人物,如赤松子、寧封子、赤將子輿等等,他們的神性本來是先天的,不需通過修行就已經是神仙,其結局多為飛昇仙去,遠離塵世,他們是“神人”。二是近世以來降至漢武帝、

昭帝時期的人物，如毛女、任公、東方朔等等<sup>①</sup>。這些人原本都是世間的凡人，因為種種原因而後天成仙，他們是“真人”。其中大多都是隱跡於市井、山林的社會中下層人士。即便像范蠡、東方朔這樣曾經為帝王輔佐的人，其最終的歸宿也是匿跡於民間。看來，《列仙傳》的仙人已經明顯具有現世化的色彩。這是神仙信仰由戰國發展到西漢後期的一個新變化：神仙不再是遠離人世、遨遊天際的獨行者，求仙之人也不必非要到遙遠的東海仙島或昆侖神山，神仙就在當世人群之中；求仙也不必仰仗得自仙境的神藥，凡人就可以通過具體的技術修習得仙。這種神仙信仰的現世化傾向，是理解《列仙傳》，乃至整個東漢神仙信仰的一個重要背景<sup>②</sup>。它甚至還影響到東晉南朝道教神仙觀念的轉變。

在秦和西漢前期，這些自力之法尚局限於養生範疇，而在求仙方面則不如煉丹和出海入山求藥那樣吸引人。前文講到，從西漢後期開始，王喬、赤松被認為是通過這些自力養生之法而得仙。但

---

① 前章曾提及東漢初年的《論衡》說東方朔祇是變姓易名的道人，而漢末東部地區及至曹魏時期有過東方朔本為太白、歲星，下降人間的說法。《列仙傳》說東方朔疑為“歲星”顯然應該是東漢初年以後，較近漢末三國的說法。

② 關於戰國秦漢間神仙思想的轉化，山田利明在《道教》1卷，1990年中譯本，278—289頁認為：新神仙觀的特色是神仙方士吸收了道家養生法。具體說就是神仙從不食人間煙火的先天存在，轉為廣泛活動於人間，並以比求仙藥簡易得多的辟穀、卻老方等為主要求仙方術。這其中當然也包括因本書所依據的材料所限而暫不涉及的煉丹術。還可參考蕭登福《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，307—347頁的論述。他們都未正面提出神仙信仰“現世化”的問題。Yü Ying-shih, “Life and Immortality in Han China”, p. 119 則以“世俗性 (worldliness)”來概括戰國至漢代神仙觀念的發展變化。

似乎當時人所認可的神仙，總不出王子喬、赤松子、安期生、宋毋忌、鄭伯僑等等；這些仙人也主要出沒於西漢人所理解的傳統仙境：蓬萊和崑崙兩地<sup>①</sup>。漢初馬王堆帛書中所記錄的黃老道家養生技法，到東漢初《論衡》的時代就幾乎完全變成了求仙的自力修行之術。而《列仙傳》中的修仙方式就主要是這些自力修行，其聲勢甚至超過了煉丹服藥之術。故蕭登福有言：“蓋西漢神仙之說，重禱祀、海外求仙，與黃白術的修煉，曠日而耗財，非一般百姓所能耽玩；……但到了東漢後，神仙修煉之說，漸轉向辟穀、房中、符籙；禱祀則以治病劾鬼為主，費財較少，因而不再生囿限於貴族，士庶民群起仿效……”<sup>②</sup>兩漢間神仙信仰的變化，固然與冶煉求藥耗費巨大，一般人難以承擔有關，但如與神仙形象和求仙方技發生的變化聯繫起來考慮，可知這種變化也與神仙信仰的兩大傳統之一：南方傳統的復興有關。仙道信仰的現世化究竟在多大程度上可以被視為是戰國時代南方傳統的復興，目前還不好做準確的描述。但這一變化中或許的確存在一個從以燕齊方仙道為主流，到荊楚神仙

① 關於蓬萊與崑崙兩大仙境的主題，是本書限於篇幅不能再詳加討論的有趣話題，參見顧頡剛《〈莊子〉和〈楚辭〉中崑崙和蓬萊兩個神話系統的融合》，《中華文史論叢》1979年2輯，上海古籍出版社，1979年，31—57頁。他認為蓬萊仙境是東方燕齊方士傳統的代表，崑崙仙境則是南方荊楚方士傳統的代表，崑崙的出現早於蓬萊，到漢代兩個仙境融合在一起。魯惟一進而指出：秦和漢最初的一個世紀以東方仙境（蓬萊）為主，公元100年（東漢中期）起轉向西方仙境（崑崙）。見《劍橋中國秦漢史》，1986年初版，此據北京：中國社會科學出版社中譯本，1992年，775頁。或許，崑崙仙境逐漸佔據主流，也可看作是南方楚地信仰逐漸取代燕齊北方信仰成為影響最大的仙道信仰的象徵。

② 蕭登福《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，336頁。

傳統逐漸興起並成為新潮流的過程<sup>①</sup>。這一轉變有來自仙道信仰內部的動力：神仙信仰者不能總是為他人做嫁衣，自己成仙的願望也要滿足，所以纔要關注一般修仙者與神仙交通的可能性，並要為自己尋找成仙的捷徑。到了東漢，隨着養生方技更加普遍地被修仙者所實踐，在那些傳統的神仙之外，就有大批新的成仙者加入神仙行列，而他們活動的舞台已經從崑崙、蓬萊轉到了城邑市井。《列仙傳》所反映的無疑是在神仙形象和求仙方術乃至仙界構成方面都已經發生明顯變化的東漢魏晉時期神仙信仰的情況。因此從總體感覺上看，《列仙傳》並不是以反映西漢時期的仙道信仰為主，而應是東漢以降仙道思想的產物。

《列仙傳》的仙術主要不外以下三種。一是服食，這是最普遍的求仙術，全書共有 27 位仙人實踐此術。服食的對象主要是草藥或其他植物的果實和精華，兼有從礦物中煉取的丹藥等等<sup>②</sup>。二是補導玄牝的房中術，約有 3 人。三是導引、行氣，祇有 2 人。前文已述由西漢到東漢，主要仙術已經發生了由依靠外力為主向自力修習為主的轉變。當然這種變化不是絕對的，不是後者完全取代前者的過程。以上三種原本是荊楚方士和道家提倡的養生之

---

① 王青前揭文《論齊楚兩大方士集團及其對道教的影響》，21 頁指出：齊國方士集團直接影響了東漢早期道教，楚國方士集團對魏晉神仙道教的影響不可忽視。此說很有啟發性，儘管實際情況可能比這種簡單的概括要複雜得多。

② 徐欽鈿《〈列仙傳〉有關神仙和服食的討論》，《東方人文》2 卷 4 期，2003 年，27—48 頁將《列仙傳》中的服食分為植物類、礦物類和丹藥三類，並根據醫書列出每種藥物的藥效，可參。

法，現在都變成了相對簡便易行的自力修仙之道<sup>①</sup>。服食是廣義的服藥，也可以把它列入古代醫藥學中的食療學，祇是這“藥”不一定是治病方藥，還包括草木精華、玉漿醴泉等等自然之物。房中術淵源甚早，並可能很早就與老子發生聯繫<sup>②</sup>，亦可見房中術最初也非屬神仙術，而祇是養生之法。很明顯地，在西漢時被認為是可以養形長生得仙，並且是神仙主要生活方式的導引和服氣，反而在《列仙傳》裏是最少被用到的求仙術，這也可旁證《列仙傳》的成書不會早到西漢。不過，除了考慮到時代先後之別，同屬自力修行，導引、行氣卻沒有得到充分重視，這可能要歸結於《列仙傳》成書時所受到的地域性影響。

蒙文通先生曾提出：“古之仙道，大別為三，行氣、藥餌、寶精三者而已。”並認為求奇藥者，燕齊之術也；行氣一派，源於蜀地而屬之吳越；房中則可能初為秦中和楚地的傳統<sup>③</sup>。胡孚琛則將仙術的地域性更進一步明確為：燕齊一帶方士多以服食仙藥、煉製丹砂為主，師承安期生、羨門高；秦晉一帶方士傳房中御女之術，崇拜彭祖、容成公；南方荊楚、吳越、巴蜀一帶方士傳行氣、導引、吐納、

① 關於存思、導引、醫藥、服食、房中諸術的起源及概括性論述，參見《道學通論》，375—432 頁。並參李零《中國方術考》（修訂本）《下篇：方技考》。Ute Engelhardt, “Longevity Techniques and Chinese Medicine,” *Daoism Handbook*, pp. 74—108.

② 《列仙傳》祇有三人與房中術有關，即容成公、老子和女丸，前兩者還有師承關係。而容成子有說即廣成子。見饒宗頤《（傳老子師）容成遺說鉤沉——先老學初探》，《北京大學學報》1998 年 3 期，63—68 頁；收入氏著《中國宗教思想史新頁》，1—16 頁。

③ 蒙文通《晚周仙道分三派考》，初刊於《圖書集刊》8 期，1946 年；此據《蒙文通文集》1 卷《古學甄微》，成都：巴蜀書社，1987 年，335—342 頁。

冥想之術，祖述王子喬、赤松子<sup>①</sup>。但這也不是絕對的，也要考慮到個別方術流行的時代性，即不排除各個時代會側重不同方術的可能。例如房中術淵源甚早，但被引入求仙技術則晚<sup>②</sup>。在《列仙傳》裏，彭祖是靠服食兼習導引、行氣而得壽八百餘歲的，沒有提他實踐房中術；但在《神仙傳》裏，他在服食、導引、閉息之外，還兼習房中術，並且特別突出了“交接之道”對他成仙的作用。兩漢時期的彭祖傳說都是說他因導引、行氣而長壽，到東晉時期纔轉而突出了他是因房中術而得仙<sup>③</sup>。從下文將要討論的《後漢書·方術列傳》可看出，在《列仙傳》裏尚不多見的房中術，在《方術列傳》裏明顯增多起來。這可能說明了房中術要到漢末時纔在習仙者中更廣泛地流行起來。

在通過修習方術得仙之外，《列仙傳》還有一種值得注意的傾

---

① 見氏著《道學通論》，271 頁。涉及仙術地域性的描述還有福井康順等監修的《道教》1 卷，中譯本，289—291 頁。王青前揭文《齊楚兩大方士集團》，14—22 頁。

② 參見高羅佩(R. H. Van Gulik)著，李零、郭曉惠等譯《中國古代房內考——中國古代的性與社會》，上海人民出版社，1990 年。關於漢代房中術流派源流，見李零《東漢魏晉南北朝房中經典流派考》(上、下)，《中國文化》第十五、十六期，1997 年，141—158 頁；收入氏著《中國方術續考》，350—393 頁。

③ 關於彭祖，馬王堆帛書《十問·王子巧父問彭祖》中涉及不泄股氣之說，一般認為就是講房中術，但坂出祥伸認為這不是房中術，而是在講養氣。張家山漢簡《引書》中的“彭祖之道”則是講導引之法的。

向，即通過行善獲得善報而得仙。這或可稱作神仙信仰的“倫理化”<sup>①</sup>。如馬師皇為龍治病，龍“負皇而去”；子英捕獲赤鯉而養成飛魚，“上其魚背，騰昇而去”。下文將還將提到新莽年間的唐公房，亦是由於行善而得仙。在東漢時期，這種得仙的事例可能尚不普遍；但在中古時期，積累善功而得道，甚至變得比修習某種具體的求仙方技更為重要。

總之，《列仙傳》反映的是東漢以降仙道信仰一些基本情況。從中可以看到神仙信仰在兩漢之際所經歷的變化。其主要特點可以概括為是仙道信仰的現世化進一步加強，神仙不必一定要出沒於遠離世間的崑崙、蓬萊，而是就存在於市井人生之中；求仙方技也不再必須仰仗服藥，甚至都不必有具體的技術，求仙手段較之西漢進一步地多樣化和簡易化；多樣的求仙方技又反映了各地各種仙道思想的融合。仙道信仰可說大大地人間化了，神仙世界幾乎構成了漢人觀念中在天上的神界、地上的人間與地下死後世界之外的第四個世界。當然，這個新世界中也仍然是有等級高下尊卑貴賤之別，這種差別就直接體現在求仙手段的不同上。

### 3、服藥傳統的曲高和寡

養生方技的仙術化是漢代仙道信仰現世化的一大顯著趨勢。但是，服藥成僊作為一種傳統，也並沒有隨着養生方技納入求僊方法而失去其重要地位。對服藥傳統相當不利的現實是：漢武帝為

---

<sup>①</sup> Yü Ying-shih, “Life and Immortality in Han China”, p. 113 指出：《太平經》已有通過德行而成仙的內容。姜生《漢魏兩晉南北朝道教倫理論稿》，成都：四川大學出版社，1995年，45—53頁討論了倫理神仙化和神仙倫理化。

求仙使盡了種種手段，包括尋藥、祠祭鬼神、封禪泰山，甚至西征大宛以取天馬<sup>①</sup>，但終究沒有達成不死成僊的夙願——哪怕是後世的神話傳說也沒有把漢武帝納入神僊之列，祇是爲其編造了會見西王母的《漢武帝內傳》以聊解後人對其慕仙情結的感喟。爲了彌補漢武帝終未得仙的事實對仙道傳統的不利影響，仙道信仰者遂編造出一套被漢武帝殺掉的淮南王劉安成仙的故事，劉安後來反倒成了服食仙藥、白日飛昇的典範，這仍然是受到燕齊求藥變形之方僊道影響的結果。不過，淮南王劉安白日飛昇成僊的傳說，未必在武帝時就會出現。最早對其昇天成僊的記載已是東漢初的《論衡·道虛篇》<sup>②</sup>。《古今樂錄》載傳為淮南王劉安所作的《八公操》云：

煌煌上天照下土兮，知我好道公來下兮。公將與予生毛羽兮，超騰青雲蹈梁甫兮，觀見瑤光過北斗兮。馳乘風雲使玉

---

① 漢代《郊祀歌十九首》中有《天馬》，見《漢書》卷二十二《禮樂志》，1060—1061 頁。大意說太一賜下天馬，武帝騎乘天馬以登崑崙。關於武帝伐大宛以取天馬至少含有求仙的意圖，見張維華《漢武帝伐大宛與方士思想》，《學思》1 卷 4 期，1942 年，《中國文化研究匯刊》，3 卷，1943 年。並參魯惟一，*Ways to Paradise*, pp. 142—143, n. 171. 李成珪《漢武帝的西域遠征、封禪、黃河治水和禹、西王母神話》，臧振華主編《第三屆國際漢學會議論文集·歷史組·史前與古典文明》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2003 年，177—220 頁。

② 《論衡校釋》卷七《道虛篇》，319—320 頁。



女兮，含精吐氣嚼芝草兮，悠悠將將天相保兮<sup>①</sup>。

此詩真正的作成時代或許要晚至漢末。不過，對於理解漢代仙道信仰中服藥傳統的特性還是頗有助益。《八公操》明確說到八公與劉安都“生毛羽兮”，顯然他們都是經過了變形之後纔能飛昇。成仙後還要“超騰青雲”、“馳乘風雲”，看來他們生出毛羽的主要目的，還不祇是爲了昇天，也是日後遊乎四海的必要憑仗。從前引《論衡·道虛》可知，東漢初年人們還認為羽化是成仙的一個重要前提，而“八公”亦原為劉安招致的方術士，並非《八公操》所言從天上下降幫助劉安的僊人，八公與劉安都經過羽化變形而得以成僊飛昇。但如果靠行氣、導引之類的養生方技是無法做到變形的，《論衡》還說劉安和八公飛昇後，“仙藥有餘”，所以纔能雞犬昇天。史載劉安曾經招集道術之士編集了《鴻寶苑秘枕中書》，言神僊黃白之事，並鑄成黃白，以致白日昇天<sup>②</sup>。因此可以斷定，劉安的飛昇應該是服用丹藥的結果。東漢末還出現了傳爲魏伯陽（151—221）所作的關於冶煉金丹的理論著作《周易參同契》<sup>③</sup>。此書雖然在後世被道教尊爲“萬古丹經之祖”，《道藏》中也有大量對其的注

① 《樂府詩集》卷五十八《琴曲歌辭》二引《古今樂錄》，此據郭茂倩編《樂府詩集》，北京：中華書局，1979年，851—852頁。並參逯欽立編《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983年，98—99頁。《搜神記》卷一一“淮南八公”亦有與此文字不同的《淮南操》，見《搜神記》，北京：中華書局，1979年，6頁。淮南王羽化昇仙與“八公”之說，詳見《論衡校釋》，317—321頁。

② 《前漢紀》卷十二；並參《風俗通義校注》卷二《正失篇》，115頁。

③ 較近的研究參見蕭漢明、郭东昇《〈周易參同契〉研究》，上海文化出版社，2001年。Fabrizio Pregadio, “The Early History of the *Zhouyi cantongqi*”, *Journal of Chinese Religions*, No. 30, 2002, pp. 149—176.

疏之作，但如果將其放在仙道信仰的背景下看待，則其初成之時，未必就是道教經典，而祇是仙道技術理論化的產物。降至三國曹丕作《折楊柳行》云：

西山一何高，高高殊無極。上有兩仙僮，不飲亦不食。與我一丸藥，光耀有五色。服藥四五日，身體生羽翼。輕舉乘浮雲，倏忽行萬億。流覽觀四海，茫茫非所識。彭祖稱七百，悠悠安可原。老聃適西戎，於今竟不還。王喬假虛詞，赤松垂空言。達人識真偽，愚夫好妄傳。追念往古事，憤憤千萬端。百家多迂怪，聖道我所觀<sup>①</sup>。

大意是曹丕想象自己服藥變形飛昇後，雖然得以“流覽觀四海”，卻是“茫茫非所識”，沒有遇到可喜之事。進而對以彭祖、王喬、赤松這些以養生方技得仙的神僊頗有懷疑和微辭。事實上，雖然曹植在《辨道論》中批評左慈、甘始等靠行氣、導引之類養生方技求僊的方士之流，但三曹父子卻並不排斥服藥變形飛昇的得仙說<sup>②</sup>。如曹操《氣出倡》：“神仙之道，出窈入冥，常當專之。心恬憺無所悵欲，閉門坐自守，天與期氣。願得神之人，乘駕雲車，驂駕白鹿，

① 此據《樂府詩集》卷三十七《相和歌辭》十二，547 頁。並參《先秦漢魏晉南北朝詩·魏詩》卷四，393—394 頁。

② Donald Holzman, “Ts’ao Chih and the Immortals,” 1988 年初刊，此據楊民中譯文《曹植與神仙》，《法國漢學》4 輯，1999 年，187—232 頁；黃曉鵬中譯文《曹植的神仙思想》，《歐洲中國古典文學研究名家十年文選》，88—127 頁。侯思孟認為曹植早年晚年的境遇不同，對待神仙思想的態度也不同。他可能沒有注意到養生方技與服藥飛昇這兩種成仙途徑的不同。至少，他認為上引曹操、曹丕作品都是到最後而對整個神仙觀念懷疑和否定，如果與三曹其他樂府詩作比較就可發現：三曹固然不篤信求仙之論，但當他們需要神仙思想來慰藉心靈時，首先想到的是服藥，而對諸種養生方技則不感興趣。

上到天之門，來賜神之藥，跪受之，敬神齊。”《秋胡行》：“願登泰華山，神人共遠遊。經歷崑崙山，到蓬萊，飄飄八極，與神人俱。思得神藥，萬歲爲期。天地何久長，人道居之短。世言伯陽，殊不知老。赤松、王喬，亦云得道，得之未聞。庶以壽考。”<sup>①</sup>看來曹操也對伯陽、松喬這些因長壽而得仙的人表示懷疑。他認爲得道成僊要恬憺無欲，但不需那些養生煉形的方技，而需要僊人賜予的仙藥。曹植《飛龍篇》：“晨遊泰山，雲霧窈窕。忽逢二童，顏色鮮好。乘彼白鹿，手翳芝草。我知真人，長跪問道。西登玉台，金樓複道。授我仙藥，神皇所造。教我服食，還精補腦。壽同金石，永世難老。”<sup>②</sup>這說明直到三國時，服用仙藥後，身體必要生出羽翼，以便飛昇云遊的觀念仍在社會上層中普遍流傳。並且，在上層社會看來，服藥變形成仙仍然是比各種養生方技要有效得多。所以，儘管養生方技從漢武帝求僊高潮之後開始大行其道，但服藥變形飛昇的傳統則一直未曾中斷，偏好此道的多是社會上層的貴族階層。

當然，曹植早年也表達過對成仙必須要變形爲半人半禽形象的厭惡，顯然並非他一人對此心存芥蒂。兩晉之際葛洪《抱朴子內篇》就一方面再度高揚金丹大藥爲成僊之必須，而貶低其他養

---

① 此據《樂府詩集》卷二十六《相和歌辭》一，383 頁；卷三十六《相和歌辭》十一，527 頁。並參《先秦漢魏晉南北朝詩·魏詩》卷一，345、350 頁。關於國內學者對曹操遊仙詩的種種不同看法，見陳華昌《曹操與道教及其遊仙詩研究》，西安：陝西人民出版社，2002 年，305—347 頁。

② 此據《樂府詩集》卷六十四《雜曲歌辭》四，926—927 頁。並參《先秦漢魏晉南北朝詩·魏詩》卷六，421—422 頁。曹植共有十首與神仙信仰有關的樂府詩，詳見侯思孟前揭文的引證與分析。其中多篇都提到仙人的羽翼或羽衣。

生方技；另一方面，則已經開始反思和否定傳統的變形成仙之說：

余考覽養性之書，鳩集久視之方，曾所披涉篇卷，以千計矣，莫不皆以還丹金液爲大要者焉。然則此二事，蓋仙道之極也。服此而不仙，則古來無仙矣。

按《黃帝九鼎神丹經》曰：黃帝服之，遂以昇仙。又云：雖呼吸道引，及服草木之藥，可得延年，不免於死也；服神丹令人壽無窮已，與天地相畢，乘雲駕龍，上下太清<sup>①</sup>。

古之得仙者，或身生羽翼，變化飛行，失人之本，更受異形，有似雀之爲蛤，雉之爲蜃，非人道也。人道當食甘旨，服輕煖，通陰陽，處官秩，耳目聰明，骨節堅強，顏色悅懌，老而不衰，延年久視，出處任意，寒溫風濕不能傷，鬼神衆精不能犯，五兵百毒不能中，憂喜毀譽不爲累，乃爲貴耳。若委棄妻子，獨處山澤，邈然斷絕人理，塊然與木石爲鄰，不足多也。篤而論之，求長生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲於昇虛，以飛騰爲勝於地上也<sup>②</sup>。

葛洪所論與前引司馬相如《大人賦》的宗旨是何其相似！祇不過司馬相如祇是說出了漢武帝一人的心聲，葛洪則說出了魏晉時期所有求仙者追求在“地上”過“人道”神仙快活日子的心聲。不過，從公元前2世紀到公元4世紀，經歷大約五六百年後，皇帝一人的

① 《抱朴子內篇校釋》卷四《金丹》，70、74頁。

② 《抱朴子內篇校釋》卷三《對俗》，52—53頁。

奢求纔逐漸變成所有求仙者共同的願望<sup>①</sup>。這祇是漢晉五、六百年間，人們頭腦中關於皇權與神權觀念發生歷史性變化的一個側面而已。

而在漢代，通過服藥變形而成羽人，與通過養生方技延年益壽而成仙人，仍是兩種最普遍的成僊觀念。從漢代遺物中可見，大量的羽人形象出現在畫像石和畫像磚中，這些羽人大多數還是具有神性的無名神物。不過有些著名的神僊也具有羽人的形象，如西王母<sup>②</sup>。就連王子喬這一原型為世間凡人、且通過養生方技得仙者，也以羽人的形象出現<sup>③</sup>。如果前章所引溫玉成的比定不錯，漢代老子的圖像也多為羽人形象。但由於黃白之術實際上也是具有一定身份地位的上層人士纔能問津，故服藥，特別是服用被認為最

---

① 小南一郎《神仙傳——新神仙思想》，1978年初刊，此據孫昌武中譯本《中國的神話傳說與古小說》，北京：中華書局，1993年，166—231頁，特別是195頁指出：葛洪的神仙思想以知識階層的倫理價值觀否定了“永生”作為君主特權的古代神仙思想，是一種對任何人都提供了可能性的“新神仙說”。

② 西王母圖像在漢代有很明顯的地域性和時代性的區別，李淞認為從東漢初期開始，西王母圖像纔開始帶有羽翼，但這羽翼與中國傳統的羽人不同，羽人的羽翼是表示飛行，而西王母的羽翼則是表示神性。並且，他繼承並發揚巫鴻關於西王母圖像受到印度藝術影響的觀點，認為這是受到來自貴霜地區希臘化藝術的影響。見氏著《論漢代藝術中的西王母圖像》，長沙：湖南教育出版社，2000年，306—309頁。

③ 帶羽翼的東王公和西王母在漢代藝術品中十分常見，而王子喬、赤松子等形像可能相對少些。林巳奈夫《漢代の神神》，135頁有日本東急美術館藏一漢代獸帶鏡的摹圖，銘文是“王喬赤松□（搗）草藥”，其人形狀奇特，可能為羽人。同書附圖30是美國Freer Gallery of Art藏一漢鏡摹圖，銘文有“王喬馬”和“赤松馬”，則兩馬之間的兩個羽人應即王喬、赤松。

應該有成效的丹藥，一直都是漢晉時代中上層仙道實踐者的偏好。

總之，隨着從西漢後期到東漢時神僊觀念進一步地現世化，原本專為秦皇漢武提供的求僊理論，也逐漸變為一般求僊者都可以選擇和追求的目標。正因為從西漢中後期開始，各種不同來源的神僊思想逐漸彙集到一個共融的仙界觀念下，雖然求僊途徑依然多樣，但綜合各地域不同諸說的神僊世界已經逐漸固定下來。這個世界成為漢人在現實世界與虛幻世界之間的中間性世界。現實世界就是嚴酷的人間社會，虛幻世界包括傳統的天上神境（靈魂所歸之處）與陰冷的地下世界（形體所歸之處）。神仙世界的出現，成為一個漢人可以讓自己以形神兼備的狀態自由翱翔、超凡脫俗的理想境界。以“敬天”信仰為理論前提與核心而建構起來的這個神仙世界，體現了漢人欲求突破所謂死生有命，自有天數的傳統觀念，並使自己能夠在一定程度上擺脫“天”的束縛的自由和自主的精神。這為後來“道”崇拜的興起埋下了伏筆。

## 第二節 方術與道術

在漢代，對仙道傳統深信不疑，並身體力行地加以實踐和宣講傳布的，主要應該是哪些人？他們和後來道教的道士有何關係？仙道傳統與道教的關係又是怎樣的？一般認為，漢代求仙者主要是所謂的方士，方僊道也是因他們而得名。故以上問題的實質就是：如何理解漢代的仙道方士與後來的道教的關係。對於“方士”與道教的關係，也已有一些優秀的研究成果，但因為“方士”之名

的涵蓋也太過廣泛，已有的研究祇能是各有側重<sup>①</sup>。要充分瞭解漢代，特別是東漢時期方士實踐神仙方術的情況，主要有兩方面的材料。一是漢代關於某人成仙不死、並表現出某些神異能力事蹟的碑刻，張勳燎稱之為“仙跡碑”。這應是理解本論題的一手史料，但由於這類碑刻至今祇有幾例傳世，還構不成體系，所以要構建漢代仙道傳統的背景，還是要以一些基本的傳世文獻為主要的依據。除了前面討論過的《列仙傳》，正史中還有范曄的《後漢書·方術列傳》和陳壽的《三國志·魏書·方技傳》，此外還有漢晉人的相關文學作品等。本節將在以文獻材料理解漢代仙道背景下的方術與道術之後，再具體討論幾例“仙跡碑”。

### 一、後漢三國時的兩類方術之士

關於漢代方士，顧頡剛、陳槃等先賢已有重要論述，本書在此關注的是東漢三國時期“方術”一詞的具體含義，以及實踐這些方術的方士有何特點。所依據的主要是范曄《後漢書·方術列傳》

---

① 重要的成果包括賀碧來 (Isabelle Robinet), “A Study of the Relationship Between the Shang-ching Movement and the Tradition of the Fang-shih and the Seekers of Immortality”, Paper for the Third International Conference on Taoist Studies, Unterägeri, Switzerland, 1979. 索安 (Anna Seidel), “Imperial Treasures and Taoist Sacraments”, 1983, 劉屹中譯文《國之重寶與道教聖禮》，《法國漢學》4 輯，1999 年，42—127 頁。較近的概述見蔡霧溪，“Metamorphosis and Immortality”, *Journal of Chinese Religions*, 29, pp. 5—6, n. 12.

和陳壽《三國志·方技傳》(含裴注)<sup>①</sup>。范曄(398—445)《後漢書》雖然作於南朝劉宋時代,但目前所知其《方術列傳》中的部分內容,至少是有東吳人謝承的《後漢書·方術傳》和東晉人袁山松《後漢書》中的部分內容作為底本的,范曄又加入一些新材料。此外,還有孔喬、李曷、王輔等人的事蹟,亦見於謝承《後漢書·方術傳》,范書也提到他們,但沒有單獨立傳。故亦應將此三人事蹟與《方術列傳》中單獨立傳者同列。茲先將有關材料整理列表如下:

### 《後漢書·方術列傳》的方士與方術

姓名	學術背景	主要方術	結局	是否入仕	備註
任文公	天官風角秘要	占術、推數	卒	州從事、司空掾	
郭憲	師事王仲子	撰酒滅火	卒於家	博士、光祿勳	
許楊	少好術數	自解囚械	以病卒	酒泉都尉	起廟,圖畫形像,百姓祭祀。謝承《後漢書》有傳。
高獲	善天文、曉遁甲	役使鬼神	卒於石城	否	石城人共為立祠。謝承《後漢書》有傳。
王喬	有神術	化鶴來去	葬於城東	葉令	百姓立廟,好葉君祠

① 關於歷代正史中的方技、方士、術藝傳,參見坂出祥伸《方技傳的立傳及其性質》,1978年初刊,此據辛冠潔等編《日本學者論中國哲學史》,北京:中華書局,1986年,204—220頁。



姓名	學術背景	主要方術	結局	是否入仕	備註
謝夷吾	學風角占候	自言死日	懸棺下葬	郡吏、督郵、壽張令、荊州刺史、巨鹿太守、下邳令	謝承《後漢書》有傳。
郭鳳	好圖讖、善說災異	吉凶占應自知死期	終	博士	
楊由	少習《易》，並七政、	元氣、風雲占候	卒於家	相太守	
李南	明於風角	占候	終於家	病不行	謝承《後漢書》有傳。
李南女		自知亡日	如期病卒	否	
李邵	習父儒學、通五經、	善河洛風星	年八十，卒於家	幕門候吏、署戶曹史、尚書令、太常、司空、司徒	
段翳	習《易》、明風角	合膏藥癒合創口	終於家	隱居	
廖扶	習《韓詩》、《歐陽尚書》	明天文、讖緯、風角、推步之術	年八十，終於家	憚為吏	謝承《後漢書》有傳。
折像	通《京氏易》、好黃老言	自知亡日	年八十四，忽然而終	否	
樊英	習《京氏易》、兼明《五經》、教授圖緯	善風角、星算、《河洛》七緯、推步災異，漱水滅火	年七十，卒於家	初隱居，後被詔命	謝承《後漢書》有傳。
孔喬	學《古文尚書》、《春秋左氏傳》		卒於家	公車徵不行	謝承《後漢書》有傳。

姓名	學術背景	主要方術	結局	是否入仕	備註
李昂	習《魯詩》、《京氏易》		卒	州郡前後禮請不應，舉茂才，除召陵令，不到官，公車徵不行	謝承《後漢書》有傳。
王輔	學《公羊傳》、《援神契》	陳災異，甄吉凶有驗	卒於家	闕公府，對策拜郎中，拜議郎	謝承《後漢書》有傳。
郎宗	善《京氏易》、風角、星算、推步吉凶	占事	終於家	恥以占事就征，遁去	謝承《後漢書》有傳。
唐檀	習《京氏易》《韓詩》《顏氏春秋》	尤好災異星占	卒於家	舉孝廉、除郎中	
公沙穆	習《韓詩》、《公羊春秋》	《河洛》推步、明曉占候、以身禱雨	年六十六卒官	舉孝廉、遷繒相、弘農令、遼東屬國都尉	謝承《後漢書》有傳。袁山松《後漢書》亦有傳
許曼	善卜占	筮卦			
趙彥	少有術學	推遁甲			
樊志張	博學多通		病終	隱身不仕	
單颺	明天官、算術		卒於官	孝廉、太史令、侍中、漢中太守、尚書	
韓說	博通《五經》，尤善圖緯之學	占驗	年七十，卒於家	孝廉、侍中、江夏太守	

姓名	學術背景	主要方術	結局	是否入仕	備註
董扶	學圖讖	預言	年八十二，卒於家	侍中、蜀郡屬國都尉	
郭玉	學方診六微之技、陰陽隱側之術		年老卒官	太醫丞	
華佗	兼通數經	曉養性之術，精於方藥	被曹操殺害		年且百歲而猶有壯容，時人以爲仙。
吳普	從華佗學醫	導引、五禽戲	年九十餘，耳聰目明		熊經鴟顧，引挽腰體，動諸關節，以求難老
樊阿	善針術	服食	壽百餘歲		
冷壽光		房中術	死於江陵		
唐虞		言西漢時事	死於鄉里		
魯女生		說顯宗時事	莫知所在		
徐登	善為巫術	本女子，化為丈夫；禁溪水流，	物故		
趙炳	能為越方	枯樹生莢	被殺		人為立祠
費長房	師事壺公	醫療衆病、鞭笞百鬼、役使社公	失符，為衆鬼所殺		
薊子訓	有神異道	死而更生	不知所止		

姓名	學術背景	主要方術	結局	是否入仕	備註
劉根		令人見鬼	忽然而去，不知所在	隱居嵩山	
左慈	有神道	變化鱸魚、取蜀郡生薑，變形	莫知所取(去)		
計子勳		自言死期			
上成公		舉步昇仙			
解奴辜		隱淪，出入不由門戶，變易物形			
張貂		隱淪，出入不由門戶			
魏聖卿		丹書符劾，厭殺鬼神而使命之			
編盲意		與鬼物交通			
壽光侯		劾百鬼衆魅，令自縛見形			
甘始	房中術	或飲小便，或自倒懸，愛蓄精氣	皆百餘歲及二百歲	為曹操所錄，	
東郭延年	房中術	或飲小便，或自倒懸，愛蓄精氣	皆百餘歲及二百歲	為曹操所錄，	
封君達	房中術	或飲小便，或自倒懸，愛蓄精氣	皆百餘歲及二百歲	為曹操所錄，	
王真		行胎息、胎食之方、嗽舌下泉咽之。不絕房室房室	年且百歲，似未五十		
郝孟節		含棗核不食，閉息			謝承《後漢書》有傳。

姓名	學術背景	主要方術	結局	是否入仕	備註
王和平	性好道術		病歿、尸解		有書百餘卷，藥數囊

《後漢書·方術列傳》所列的方術之士，大體可分為兩類：一是自郭玉以上的諸人，他們大都研習天文曆算、星角風占、京易五經等，有的還出身於儒學世家，其方術正是以這些學問為理論基礎的<sup>①</sup>。他們主要方術實踐多為筮蓍占卜、推數災異，少有幾例涉及役使鬼神、漱酒滅火等法術。其最終的結局也大都如常人般病死家中。二是自華佗以下的人，華佗因其年且百歲猶有壯容，被時人目之為“仙人”，其弟子所傳習的導引和服食之術也是傳統的延年益壽以致不老得仙之養生技術。此外，自冷壽光以下諸人，范曄稱他們為“異術之士”。他們的特點是祇見其“術”而不見其“學”，方術更多地體現在千里取物、役使鬼神、死而更生、變易物形等法術上。這些法術的取得則是通過修習房中、胎息、服食、導引等方術，從而變得具有異於常人（即神仙化）的法力。他們的結局大都

① 這實際上是秦和西漢時方士與儒生結合關係在東漢時的一種遺存。方士與儒生的關係，見顧頡剛《漢代學術史略》，1935年初版，1955年更名《秦漢的方士與儒生》。陳槃《戰國秦漢間方士考論》，初刊《史語所集刊》17本，此據《古讖緯研討及其書錄解題》，臺北：國立編譯館，1993年，179—256頁。金谷治《秦漢思想史研究》，1960年初版，京都：平樂寺書店，1981年版，227—428頁。他們都指出秦和西漢前期的儒生不同於後世的儒家學者，而是與方士一樣積極參與民間巫術、神祠等迷信活動。大概從漢武帝立五經博士起，儒家博士與方士纔開始分途。見錢穆《秦漢史》，1931年的講稿，1957年初版，此據臺北：東大圖書公司，1985年，80—84頁。但官學之外的儒生仍然離不開方術傳統，因為那一套東西是秦漢社會一般的知識和思想的背景與根基。

不很明確，以莫知所終者居多。或者說，第二類方士的實踐多少都與神仙思想有關。范曄把這兩類明顯不同學術背景和操作實踐的“術”，都作為“方術”。但是對比謝承《後漢書·方術傳》，除了那位“為人質謹不妄言，似士君子”的郝孟節外，謝書沒有包括其他任何一位“異術之士”。

范曄在《方術列傳序》是這樣概括“方術”的：

仲尼稱《易》有君子之道四焉，曰“卜筮者尚其占”。占也者，先王所以定禍福，決嫌疑，幽贊於神明，遂知來物者也。若夫陰陽推步之學，往往見於墳記矣。然神經怪牒，玉策金繩，關扃於明靈之府，封滕於瑤壇之上者，靡得而闕也。至乃《河洛》之文，龜龍之圖，箕子之術，師曠之書，緯侯之部，鈐決之符，皆所以探抽冥蹟，參驗人區，時有可聞者焉。其流又有風角、遁甲、七政、元氣、六日七分、逢占、日者、挺專、須臾、孤虛之術，及望雲省氣，推處祥妖，時亦有以效於事也<sup>①</sup>。

按范曄之說，方術除了各種占卜（如筮占、望氣、星占、日者等等）和陰陽遁甲術外，還應包括圖讖之學<sup>②</sup>。在上表中亦有數例提及“教授圖緯”、“學圖讖”，或徑稱“河洛之學”，雖為數不多，但卻不能忽視。在兩漢時期，圖讖大行於世，許多方士參與其中，甚至引以為自己的主業，讖緯對當時社會的影響也非常大。《方術列傳》中沒有充分反映此點，大概是由於范曄也承認圖緯之事“奸妄不經”，所以《方術列傳》中“方術”的重點沒有放在圖讖之上。但這

① 《後漢書》卷八十二上《方術列傳》上，2703 頁。

② 陳槃《古讖緯研討及其書錄解題》，252 頁亦稱范曄《方術列傳序》稱方術而引讖緯，是以讖緯為方術之事。

並不說明圖讖對漢末道教的影響比不上占卜或陰陽遁甲等。恰恰相反，關於讖緯對道教形成的重要意義，索安已有出色的專論，故在此不擬贅言<sup>①</sup>。不過，很明顯，無論是謝承《後漢書·方術傳》，還是范曄對“方術”的概述來看，本都沒有包括以上“異術之士”的“異術”。

### 《三國志·方技傳》中的方士與方術

姓名	學術背景	主要方術	結局	備注	出處
華佗	兼通數經、曉養性之術	精方藥、針灸，醫術高超	被曹操所殺	時人以為年且百歲而貌有壯容	《三國志》
吳普	從華佗學五禽戲	治病		年九十餘，耳聰目明，齒牙完堅。	《三國志》
樊阿	從華佗學服食	善針術		壽百餘歲	《三國志》
郤儉		辟穀，餌茯苓		為曹操軍吏	《典論》、《辯道論》
甘始		善行氣，冶煉作金		為曹操軍吏	《典論》、《辯道論》
左慈		補導之術		為曹操軍吏	《典論》、《辯道論》
王和平	好道術		病死		《典論》、《辯道論》
杜夔	知音、善鐘律	創制雅樂	黜免以卒	為太樂令	《三國志》

<sup>①</sup> Anna Seidel, "Imperial Treasures", 中譯文《國之重寶和道教秘寶》，載《法國漢學》4輯，42—127頁。

姓名	學術背景	主要方術	結局	備注	出處
馬鈞	巧思絕世	改造綾機、連弩，造指南車、翻車和舞樂木人		接近魏明帝	《裴注引傅玄序》
朱建平		善相術、預言、相馬	建平黃初中卒	曹操召為郎	《三國志》
周宣		占夢	明帝末卒	郡吏、中郎	《三國志》
管輅		占筮、卜卦	正元三年（256）卒，年四十八	少府丞	《三國志》、《管輅別傳》

上表共列 12 位方技之士，生活時代大約都在漢末曹魏時期，其材料出典的成書先後應該是魏文帝（187—226）《典論》（還有同期曹植的《辯道論》）、管輅之弟管辰的《管輅別傳》、傅玄（217—278）記述的馬鈞事蹟、陳壽（233—297）《三國志》和裴松之（372—451）注。所以上表所列實際包含了對方技之士的五（六）種時代與來源不同的記述。這些方士顯然大部分都屬於范曄《方術列傳》中第二類的“異術之士”，即與神仙法術有關的方士。而在陳壽眼中（即上表中出自《三國志》正文的幾例），“方技”祇應包括醫術、音律、製造和占筮，並不包括養生求仙之術。如他對華佗的記述，就沒有“時人以爲仙”句。華佗、吳普、樊阿都是醫者，杜夔精於音律，馬鈞巧於製造，朱建平、周宣、管輅長於占筮、相術，他們的方技都不是養生延命、追求成仙；他們本人也都或被殺或病歿，沒有一個得以長生不死。因而陳壽顯然認為“方技”一詞，並不包括養生延命的神仙術（道術）。在這一點上，陳壽與謝承這兩個同時代人的看法是相同的。



但到裴松之時，他認為《典論》和《辨道論》所記諸“方士”（曹植稱甘始、左慈、郗儉等為方士）的“道術”（曹丕稱王方平“好道術”），是可以加入“方技”之中的。范曄與裴松之為同時代人，他們共同都把“異術之士”加入方術和方技之列，表明從漢末三國到南朝之初，人們對於道術與方技的觀念已發生了變化：在漢末三國，仙道之異術不能列入方術或方技；到南朝初期，這些技術就可以被等同於“方技”。對比以上兩表可見，《後漢書·方術列傳》的這些“方術之士”，其“方術”既有陳壽眼中作為“方技”的醫術和筮占，又有陳壽不認為是方技的求仙之術，並且多了些鬼神變化的法術色彩，而陳壽認可的“製造”與“音律”等則被范曄排除在外。這固然可以說是因為范曄本人接近講神鬼變異的天師道的結果<sup>①</sup>，但還是與魏晉南朝間“方技”與“道術”概念的變化直接有關，所以范書的《方術列傳》雖然有謝承《後漢書》的部分底稿，但其反映的卻是南朝初期人們對方士的看法。

謝承、陳壽的“方術”、“方技”概念內涵，與范曄、裴松之的理解不同，反映了魏晉南朝時期人們在學術分類上對“方術”與“方技”內涵界定的不同。早在西漢末，劉歆（？—23）的《七略》及其繼承者東漢初班固（32—92）的《漢書·藝文志》所呈現出的是現知最早一種古代學術分類方法。《漢志》有《方技略》、《數術略》兩大類，《方技略》包括醫經、經方、房中、神仙四家；《數術略》則有

<sup>①</sup> 如陳寅恪先生認為《後漢書·方士列傳》確實出自范曄之手，因為范曄本人與天師道有密切關聯，見《天師道與濱海地域之關係》，初刊於1933年，此據《陳寅恪史學論文選集》，上海古籍出版社，1992年，173—174頁。Peter Nickerson, “Shamans, Demons, Diviners and Taoists,” *Taoist Resources*, Vol. 5.1, 1994, pp. 41—66 在開篇也列舉了范曄與道教占卜的故事。

天文、曆譜、五行、蓍龜、雜占、形法等六家<sup>①</sup>。但到東漢末，謝承的“方術”與陳壽的“方技”都既包括了原來《方技略》的醫經、經方，又包括了原來《數術略》全部的天文、曆譜、五行、蓍龜、雜占、形法等等；他們卻單單把《方技略》中的神仙和房中二家剔除在外。而到范曄與裴松之時代，不僅神仙與房中二家重歸“方技”之列，而且《漢志》中“方技”與“數術”的分類也幾乎完全泯除了原來的界限。人之外的“天道”和人自身的“生命”學問，都統一在更高一級的學術類別之下，這就是雖然早在先秦時代就已使用，但卻被重新定義了的“道術”一詞之下。所謂的“方術”也完成了“方技”與“數術”的合流，被總稱為“道術”。

## 二、漢代神仙家與道家的關係

值得注意的是神仙家在漢晉間學術分類中的位置。《漢志》裏“神仙”祇是方技中的一種，“道家”類卻不包括養生和神仙技法，老子也與神仙方技無關。這與本章第一節論述的神仙思想與道家本不是共生的觀點正相吻合。學者通常認為黃老道家與神仙

---

<sup>①</sup> 李零說：中國古代研究“天道”的學問稱“數術之學”，研究“生命”的學問為“方技之學”。見《中國方術考》（修訂本），19頁。這可以看出“術”與“技”最初的些微差別。

信仰在西漢時期就已經結合<sup>①</sup>，但從前面的論述可知，常被舉為道家思想與神仙方技結合的證明，即馬王堆帛書中的方技內容，其究竟在多大程度上神仙說有關，實在值得懷疑。至少，應承認當時的養生方技與純粹的老莊道家有別，更與神仙說存在着追求“世間不死（實為長生）”和“超世不死”的差別。

關於黃老道家，近來學術界也有一些新的看法。如李零提出：

---

① 學界對西漢黃老道家與神仙方技家關係的表述很不一致，有說二者起初就是結合着的，如馮友蘭即認為黃老學之一派流為神仙家，秦漢的求仙活動使得黃老更為流行，見《中國哲學史新編》（中卷），北京：人民出版社，1998年，151—153頁。有說黃老學在兩漢之際纔與神仙養生學融為一體，見胡孚琛主編《中華道教大辭典》，45頁。王青前揭文《齊楚兩大方士集團》，15—17頁，也以安期生為齊地黃老道家與神仙方技結合的典型代表。本書並不否認個別道家人物或個別地域的道家學派會與神仙家有某種程度的結合，但從本書所涉及的材料來看，此種情況即便在東漢也並不普遍。況且，究竟是道家吸收神仙方技還是神仙家借用道家思想，如何纔算“結合”？這些都不可簡單論之。問題的關鍵還是在於如何界定“黃老道家”與“神仙家”，這顯然不是本書所要完成的任務。不過，如果道家與神仙家的“結合”並不像原來想像的那樣充分，魏晉神仙道教應該把秦漢的哪一家視為自己的前輩呢？大概既不是燕齊方仙道，也不是黃老道家，而應該是荊楚神仙方士。

“黃老”是“術”而不是哲學派別<sup>①</sup>。在馬王堆出土的漢初黃老道家文獻中，養身與治國之“術”的強烈色彩的確給人留下很深印象。通過前面的討論，可見漢初黃老所講的各種技術重在養生，志在人間的延年益壽，而非神仙飛昇，這與荊楚地區的隱居苦修者有近似之處，卻與武帝所豔羨的黃帝乘龍飛昇有較大區別。從老、莊思想的初衷來看，道家原本是反對追求肉體成仙的。老子不贊成有意識地追求長生，莊子講神仙更是為了強調“精神”絕對自由而不是為了追求肉體的長生不老，其“養生”之意莫過順應自然<sup>②</sup>。黃老道家雖轉而實踐各種具體的養生方法以延長生命，但也仍要遵循順應自然的老莊宗旨，並不以“不死登遐”為養生之終鵠。在

---

① 李零《道家與“帛書”》，《道家文化研究》3輯，上海古籍出版社，1993年，386—394頁；《說“黃老”》，《道家文化研究》5輯，上海古籍出版社，1994年，142—157頁。並參 Hans van Ess, “The Meaning of Huang-Lao in *Shiji* and *Hanshu*”, *Etudes chinoises*, vol. XII, 2, 1993, pp. 161—177。後者認為所謂“黃老”祇是司馬遷自己對漢初衆多政治觀點不同的大臣的分類，並不是客觀存在的一種學派。最近重新整理發表的蒙文通先生遺稿《略論黃老學》就強調：黃老之學並非是道家中的一派，而是由各種學派漸趨接近的結果；不是先有黃帝、老子之學，然後各家去學黃老，更不是由道家去吸取各家之長，而是各派都有人納入這一途。見《道家文化研究》14輯，北京：三聯書店，1998年，232—261頁。蔡霧溪“Metamorphosis and Immortality”，pp. 6—7, n. 16, 也有對“黃老”一詞的新理解。

② 道家對待神仙的態度，源於他們的生死觀，可參見朱伯崑《莊學生死觀的特徵及其影響——兼論道家生死觀的演變過程》，《道家文化研究》4輯，上海古籍出版社，1994年，63—76頁。金谷治《〈莊子〉的生死觀》，《道家文化研究》5輯，1994年，70—83頁。關於先秦道家與秦漢方士對神仙理解的不同境界，還可參見盧國龍《道教哲學》，449—450頁，他稱前者是神仙思想的“人道”，後者則是神仙思想的“神道”。

黃老最盛的漢初,《史記》說神秘莫測的老子祇有 160 歲或 200 餘歲,彭祖也祇有 800 歲的高壽,他們再長壽也終有一死,祇不過人們有意回避了他們的死亡結局。因而在司馬遷眼裏,老子等長壽者還不是神仙。在人間能得這樣的長壽,應是黃老學者與那些隱居苦行之士的共同追求,而且兩者的修仙方式還有很多相似之處。

從《漢志》可知,在兩漢之際被目為神仙家的著作包括了“步引”、“按摩”、“芝菌”、“黃冶”等,而醫經、經方、房中等最初都是與“神仙”同級並列的養生之法,它們既尚未歸於神仙術,則仍然是養生之術。這基本上還是兩漢之際神仙思想發生變化之前,養生與神仙分途的情況,與馬王堆方技重養生而不重神仙的特點正相符,說明從西漢初到兩漢之際,神仙家包括的是服食草木精華、導引行氣、黃冶等術。到東漢,由世間人通過服食等方法達到昇仙的觀念已變得十分普遍,原來的養生方技也更普遍地被應用於追求長生不死的神仙信仰,而徹底變成了求仙術。特別是如前所述,房中術從養生術變為仙術,應該在西漢以後。總之,《漢書·藝文志》的分類還在一定程度上反映了養生方技與神仙家之仙術彼此分立的狀況。或許,二者由分立到結合的過程正是與神仙信仰世俗化的發生互為表裏的,時間大約也是在兩漢之際。東漢中後期的“方術”則大體包括了醫藥、筮占和神仙這三類有具體操作性的“術”,和已經走向沒落的讖緯之“學”。其中原本屬於養生的醫藥一項,已經隨着養生歸入求長生的神仙術。大略言之,東漢“方術”不外求長生的神仙術與筮占、天象、陰陽等雜術兩大類。其中,神仙術又包括求仙之術和得仙後的法術兩類。求仙術包括行氣、導引、服食、餌藥、房中和黃冶之術等幾個方面。這些在《漢志》的分類中本屬不同的級層,在先秦或是仙人的生活方式,或是

原本與神仙無關的養生術，現在則統一在神仙方術之下，成了任何修仙方士都可實踐的求仙術。得仙後的法術則不外隱遁變化、役使鬼神、死而更生等諸多法術，這些則是基於道家的變化觀念。神仙家的崛起甚至改變了傳統的學術分類，這不能不說是漢代仙道信仰深刻影響社會的一種反映。

謝承與陳壽所認定的“方術之士”，有兩個明顯的特點。首先，他們的學術淵源更多在於《漢志》所載的自古相傳不歇的數術、方技，或其當世的儒學，而不是一般認為與道教有直接關係的黃老學（祇有折像一人是例外）。同時也可發現，那些明確對黃老學感興趣的人卻往往與這些“方術”無關。例如，據楊樹達《漢代老學者考》所做的不完全統計，在兩漢衆多的“好黃老之道”者當中，祇有兩三人（司馬季主、嚴遵、安丘望之）是研習黃老而兼做卜筮、巫醫之事；祇有一人（矯慎）習松喬導引之術，或可說與神仙信仰有關，餘者絕大多數是以黃老學來作為治國或養身的理論<sup>①</sup>。《山陽太守祝睦碑》說祝睦（延熹七年卒）“潛心耽學，該洞七典，探蹟窮神，無物不辯。……君惟老氏，名遂身得，色斯翻翔，紆精衡門，□□□道，□事諮度。……忠順闡道，常升紫微，平機衡統”<sup>②</sup>。《北軍中候郭仲奇碑》說郭仲奇（建寧四年卒）“修黃老之術，謙守

① 載《積微居小學金石論叢》（增訂本），北京：中華書局，1983年，275—282頁。很多學者正是頻頻列舉象安期生、矯慎這樣既習黃老又重神仙的例子，反而忽視其他大量與神仙方術無關的黃老學者的存在。

② 《隸釋》卷七，81頁。同書83—84頁有《山陽太守祝睦後碑》，說祝睦“修韓詩、嚴氏春秋，七典並立……漸心於道，通神達明”云云，未明言與老學之關係。並參葉程義《漢魏石刻文學考釋》，臺北：新文豐，1997年，1061—1065頁。

足之讓”<sup>①</sup>。他們雖習黃老，卻少見其有方術，特別是神仙方術色彩。文獻與碑刻資料都顯示出漢代黃老學者兼習方術的情況其實並不普遍。“黃老”在他們那裏可能更多是君人南面之術，或個人處世的人生哲理，而很少意味着具體的技術。可見漢代“好黃老”者仍然以研習學理為主，對方術，尤其是對神仙方術並未一舉蜂至。不僅如此，下文將會看到，直接實踐神仙方術的所謂“異術之士”與黃老學的關係也並不明確。看來，“術”的融合並不意味着實踐者“人”的合流，以上所述兩漢之際道家養生與神仙求仙的結合應該嚴格限制在“術”的層面去理解，還不能得出道家與神仙家就此完成結合的印象。在此所能看到的仍然是數術家與黃老學者、黃老學者與神仙方士的分立狀況。

其次，這類被目為方術之士的方術中顯然並不包括求長生的神仙術。他們大都在七、八十歲時自然死亡，生前不見實踐長生仙術，死後也無登遐輕舉之說。他們的特別之處更多在於生前利用各種雜術，包括占卜、觀天、風角、圖讖等等，對現世生活，特別是對他人生活施加了積極的影響。與隱遁山林獨自修煉的人相比，他們可算是具有“入世”的態度。這同樣也表現在他們中的大多數人都曾入仕，有的甚至做到三公的高位。能夠取得這樣的社會地位顯然並不能僅靠自己的一點點方術，實際上他們中的許多人都有家學傳統或直接得與當權者交通。這反映出他們中的多數還是屬於社會上層的文化精英階層，其活動對象亦是以上層為主。所以，這批有“方術”或“道術”的人，與一般意義上方士並不相同。可知漢代方士還有未淪於神鬼迷狂之說者，方術亦不專指奇方異

<sup>①</sup> 《隸釋》卷九，99 頁。並參《漢魏石刻文學考釋》，622—624 頁。

術。

此外，還有一些未被列入《方術列傳》，卻與他們有着相同學術背景的人值得注意。這裏主要引用幾例漢碑中常見的說法作為例證：

子孫承緒，履仁好義，耽樂道術，教授經業，雍徒帶衆，滋滋汲汲，誨人不倦，海內稱之曰儒術之宗。（《隸釋》卷一《濟陰太守孟郁修堯廟碑》）

紛紛令儀，明府體之；仁義道術，明府膺之。（《隸釋》卷一《北海相景君銘》）

總角好學，治《春秋嚴氏經》，貫究道度，無文不覩。（《隸釋》卷一《巴郡太守樊敏碑》）

耽道好古，敦書詠詩，綜緯河雒，底究群典。……耽樂道述，咀嚼七經。（《隸釋》卷五《漢成陽令唐扶頌》）

體明道術。（《隸續》卷三、卷十九《丹陽太守郭旻碑》）

祖考相承，招命道術，治嚴氏《春秋》馮君章句。（《隸續》卷三《嚴訢碑》）

這些身為太守、國相的官員何以有這麼多都與“道術”有關？“道術”之意義是指“黃老道家之術”還是某種具體的技術？

在先秦，一切道藝學說都可稱“道”、“術”和“方”，“道術”並不特指某一種學說或技能。而在秦漢時期，隨着“方士”形成一種社會影響，“道術”、“方術”之義，有時會縮小而特指那些有神異色彩的各項技能，也就是上文所說的神仙方術和各種雜術。再到後世，“道術”指道家或道教之術，“方術”指秦漢方士之術似乎已成固定的概念。但以上幾例漢碑中的“道術”，不僅不特指“黃老道家之術”，且可能與神仙方術也無明顯關聯。“道術”在當時就是



指上文所謂的數術類的“雜術”。這可通過對比漢碑與文獻而得到印證：以上幾位太守和國相並無實踐神仙方術的跡象，而他們的學術背景卻與謝承、陳壽眼中的方術之士相同。看來他們應是同類型的人：這些具有“方術”（“道術”）的人，出身社會上層，很多是儒學世家，並兼習儒學與數術類方術，與神仙方術的關係不顯。以上幾例漢碑也說明：謝承、陳壽承認的這類“方術之士”們習“雜術”而兼治經學的狀況，確為漢代真實而普遍的情況。他們有古代數術方技類的實踐活動，就被看作是“方術之士”。但其學術背景在漢代已經被稱為“道術”而非“方術”了。

范曄所說的“異術之士”，即以神仙長生術為主的方士，他們可以說與《列仙傳》裏那些出自社會中下層的仙人們是一脈相承的。其特點與前一類人相比，首先是有很多人的來歷和結局不明，這倒並不完全由於他們比前者更加需要神秘色彩，同時也說明他們原本就缺乏像前者那樣令人矚目的家世背景和崇高的社會聲望。或者說，他們的出身與社會地位原本是不足為外人道的。這決定了他們在被實權者徵召之前的活動空間，一般是在社會的中下層。因而他們所實行的方術除了諸如房中、導引、服食等個人求仙術外，還要有面向普通民衆的厭勝去邪、逐鬼逐疫等巫術色彩的法術，而像占卜、推數之類的方術也必然不可或缺。不過，求仙之術多為個人修習，甚至需要隱居養志，與當衆施法的法術活動原本殊途，此類方士二者兼有，多半出於謀生的需要。相對而言，這類方士纔有可能直接作用於民間道教的形成。

其次，這批方士的活動以操作性的“術”為主，而難見其理論基礎。幾乎沒有一例說這些方士與黃老之學有何瓜葛。這對理解漢代的仙道信仰與黃老學、神仙方士與黃老道家的關係也是一個

有意義的啟示。應該承認，至少從漢代起，養生方技的指導思想和理論基礎之一就是道家思想。有學者指出：漢初道家思想的流行，從某種意義上說，與其說是思想本身，不如說是伴隨思想產生的技術性內容的流行<sup>①</sup>。因此從對社會產生的實際影響角度來看，漢代道家的影響大概更多體現在“術”的層面上。神仙方士截取道家養生“術”而忽視其學理的現象也就是很自然的<sup>②</sup>。就是道家自己，一旦將養生術應用於實踐當中，其所依據的清靜無為、恬淡無欲也成了相對而言的東西，難以保持道家的本義。即便秦漢神仙家在理論基礎上對先秦道家與漢代黃老確有借鑒，其中人為的借用與刻意的曲解，也必然遠多於對其合理的繼承與發展。執於“術”則必然淡於“學”，耽於“神道”也必然遠離“人道”，這也是為何“異術之士”們通常祇有“術”而難見“學”的原因之一。此外，神仙方術原本雜而多源，並無一個共同的理論基礎，有的神仙術是純粹的操作技術，也不可能有成體系的理論。看來，神仙方術的思想根基並不同於道家思想本身，即便養生術與神仙思想完成了結合，神仙信仰也未必一定會歸依於道家思想。

### 三、方術之“道”的含義

在漢代，以上兩類方士，尤其是“異術之士”，通常被稱作“道士”或“道人”。如《列仙傳》有“道士浮丘公”、“太山下道士”稷丘

---

① 見福井康順等監修《道教》1卷，中譯本，283頁。

② 李零則看到道家養生術的術語和概念很多都是借自古代神仙方技，見《說“黃老”》，152頁。或許這原本就是一種雙向的吸收和借用。

君、“常山道人”昌容、“睢山道士”阮丘、“道士”谷春等。那麼，漢代方士們之所以被稱為“道士”或“道人”，這個“道”字何指？是否已經成為前章所說的作為“理解和判斷一切的基本依據”、“終極境界”、“至上神祇”？即方士之“道”與道教之“道”是否等同？

傳為戰國宋玉所作，但很可能出自漢人之手的《高唐賦》云：

有方之士，羨門高嶺，上成鬱林，公樂聚穀，進純犧，禱璿室，醮諸神，禮太一<sup>①</sup>。

這說明在漢代仙道傳統中，太一是仙界主神，“禮太一”也是燕齊神仙方士的傳統。至班彪(3—54)的《覽海賦》則云：

松喬坐於東序，王母處於西箱。命韓衆與岐伯，講神篇而校靈章。……通王謁於紫宮，拜太一而受符<sup>②</sup>。

這或可反映出在漢代神仙世界中，松、喬與王母都是主神紫宮太一之下的神仙<sup>③</sup>。延及東漢明帝時，與著名神仙王子喬同名的方術之士王喬也說：“天帝獨召我邪？”<sup>④</sup>三國曹植的樂府詩《仙人篇》

① 《文選》卷一九《高唐賦》，266—267 頁。

② 《藝文類聚》卷八《水部》上《海水》，152 頁；並參費振剛等輯校《全漢賦》，北京大學出版社，1993 年，252 頁。

③ 關於西王母的研究很多，但很少有涉及她與天帝的關係。在此僅舉與本文不同觀點，即認為她具有陰陽兩性共具、且支配天地的獨尊地位之兩種看法，如小南一郎著、孫昌武譯《中國的神話傳說與古小說》，中華書局，1993 年中譯本，98—115 頁。Anna Seidel, “Tokens of Immortality in Han Graves”, *Numen*, Vol. 24—1, 1982, pp. 103—104. 但西王母不太可能具有主神地位。

④ 《後漢書》卷八十二上《方術列傳·王喬》，2712 頁。同傳記光武帝時的許楊還說“天帝怒曰”云云，見同書 2710 頁。此王喬事蹟又見於《風俗通義校注》卷二《正失》，82 頁。

中說：“回駕觀紫微，與帝合靈符”。《五遊詠》：“徘徊文昌殿，登陟太微堂。上帝休西櫺，群后集東廂。”<sup>①</sup>可見直到三國時，仙界的主神還是位居太微天宮的“上帝”。雖名“上帝”，但因其明顯是星神的人格化，故仍然是有太一天帝的影子。總之，在兩漢三國時的仙道傳統和民間信仰中，始終以北極星為原型的“天皇大帝”，也就是本書第二章所討論的鎮墓信仰中的“天帝”，以及第三章中討論的《王子喬碑》和《老子銘》中的太一為最高主神。漢代銅鏡上也還多見這位又被稱為天皇大帝的太一天帝<sup>②</sup>。可見東漢神仙方士所尊奉的主神也一直是天帝（太一）。因此，方士之“道”看來還不是道教之“道”。

“道”的本義是“道路”，引申義有“方法、技能”、“規律、事理”、“思想、學說”等等<sup>③</sup>。在此已先排除了那些將“道”用如動詞等的例子，而祇專注於上述幾個引申義的用法。如果方術之“道”與道教之“道”的意義果然有區別的話，也應該是作為方法、技能的“道”與作為規律、事理甚至是終極真理之間的區別。道家以“道”為終極真理和追求的目標，而這“道”是道家與道教的最高範疇，是一種絕對的真知，雖不能感知但卻客觀存在，具有本源性和

---

① 分別參見趙幼文《曹植集校注》，北京：人民文學出版社，1984年，263、401頁。

② 林巳奈夫考察漢代銅鏡時，將漢末三國時期的三段式神仙鏡（即重列式神獸鏡）中華蓋之下的主神比定為天皇大帝，這樣的例子有很多，見氏著《漢代の神神》，28—34頁。不過這一比定有不少學者提出懷疑。

③ 關於“道”的各種涵義，參見《中國大百科全書·哲學》，北京：中國大百科全書出版社，1985年，121—122頁。王中江《道的突破》，《道家文化研究》8輯，1995年，1—17頁。

虛無性。道教之所以稱為“道教”，就是因為其教徒以“道”為最高崇拜和終極真理。要論漢代仙道是否具有了道教的性質，不可不對仙道之“道”的含義加以辨析。請看以下諸條與神仙方技直接有關的“道”字用例：

方回者，……為人所劫，閉之室中，從求道。（《列仙傳·方回》）

（務光）曰：智者謀之，武者遂之，仁者居之，古之道也。……無道之世，不踐其位。（《列仙傳·務光》）

隨之者不復還，皆得仙道。（《列仙傳·葛由》）

宋景公問其道，不告，即殺之。（《列仙傳·寇先》）

後以道干景帝，帝禮之，使止王邸中。數歲，道不可得。（《列仙傳·修羊公》）

稷丘君者，太山下道士也。武帝時以道術受賞賜。（《列仙傳·稷丘君》）

邑人多奇之，從受道，問其要。（《列仙傳·商丘子胥》）

（仙人）笑謂丸曰：盜道無私。（《列仙傳·女丸》）

天下有二道，出與處也。（《方術列傳·樊英》）

長房遂欲求道。……子幾得道。（《方術列傳·費長房》）

薊子訓者，……有神異之道。（《方術列傳·薊子訓》）

諸好事者自遠而至，就根學道。（《方術列傳·劉根》）

左慈……少有神道。（《方術列傳·左慈》）

王和平，性好道術，自以當仙。（《方術列傳·王和平》）

以上諸例，務光所言“古之道也”和“無道之世”的“道”是指古代的事理；《樊英傳》裏的“天下有二道”指的是方法，這都是古已有

之的普遍用法，與方術之道關係不大。其他諸例，有的是“求道”、“學道”、“問道”之類，而未說明“道”為何指。但這些人物都是以方術、神道見長的神仙方士，他們的“道”應該就是其法術和仙術的具體操作方法。明顯的例子是商丘子胥向邑人“言但食朮菖蒲根飲水”，而女丸所盜之“道”正是“養性交接之術”。其餘“神道”、“神異之道”、“道術”無疑也是泛指方法技藝而言。《論衡·道虛》批評了關於黃帝、淮南王、盧敖、項曼都、文摯、李少君、東方朔、老子等學道、修道得以成仙之說。從《列仙傳》可知，這些人或是神仙或是方士，他們的“道”無疑都是神仙方術，具體說就是《道虛》所批評的辟穀、導引、服食等五種被認為可以修習得仙的道術。《論衡》所謂的“道虛”，應該理解為當世人們所相信的通過具體修煉可以體道成仙的信仰是虛妄的，那些具體的方法是虛妄的，並不是說道家所信奉的“道”是虛妄的。

總之，從傳世文獻來看，東漢仙道傳統中的“道”還不是類似道家所言的“道”那樣抽象的終極真理，而主要是指具體的操作技術，即“方法、技能”之意，所以“道術”與“方術”在當時還是可以混通的。故陳槃說：“秦漢間方士，以方術為‘道’，而其徒亦稱‘道人’、‘道士’，即道術之士。”<sup>①</sup>這對理解漢代仙道信仰與道教的關係亦是一個重要提示。前文已述“道術”一詞在漢代的含義並不特指神仙方術，也不特指道家的養生術，其“道”的內涵還很寬泛，可以說“方術”（“道術”）之“道”與道教之“道”還無直接而必然的

---

① 陳槃《古讖緯研討及其書錄解題》，191—198 頁。

聯繫<sup>①</sup>。

### 第三節 《肥致碑》研究

1991年出土於河南偃師縣南蔡莊鄉南蔡莊村的東漢《肥致碑》是近年早期道教考古的一個重要收獲，已經引起中外學者的

---

① 盧國龍亦討論了“方仙之道及其精神旨趣”，他認為神仙方術之“道”，歸旨在於論證神仙存在並且可學而得。秦皇漢武時代的神仙信仰是“術”既淺陋，“道”亦未彰，漢末《參同契》的問世，纔使神仙方術首次具有完整的理論形態，從“術”的層面上昇到“道”的層面。見《道教哲學》，436—437頁。本書認為，仙道可學的歸旨也與道教之“道”大大不同，東漢時期神仙信仰之“道”仍然“未彰”。

廣泛關注<sup>①</sup>。雖然有人懷疑此碑的真實性<sup>②</sup>，但因其出自近年科學的考古發掘，且所謂的懷疑理由或是拘泥以往的舊知，或是不瞭解此碑所反映的漢代仙道背景，故這樣的懷疑目前還不能動搖此碑的真實性和可靠性。為便於說明問題，本節先參考能見到的各家校錄對此碑錄文如下，其中異體、別體字直接改作正字。

① 見河南省偃師縣文物管理委員會《偃師縣南蔡莊鄉漢墓肥致墓發掘簡報》，《文物》1992年9期，37—42頁。研究成果有：樊有升《東漢〈肥致碑〉》，1992年初刊；此據洛陽市第二文物工作隊編《畫像磚石刻墓誌研究》，鄭州：中州古籍出版社，1994年，168—171頁。東賢司《譯注〈肥致碑〉》，《大分大學教育學部研究紀要》，17卷1號，1995年。王育成《漢天帝神師使者類道人與道教起源》，1996年“道家文化國際學術研討會”論文，此據《道家文化研究》16輯，1999年，181—203頁。王育成《東漢〈肥致碑〉探索》，《中國歷史博物館館刊》1996年2期，34—41頁。Kristofer Schipper, “Une stèle taoïste des Han récemment découverte.” in *En suivant la voie royale. Mélanges en hommage à Leon Vandermeersch*, eds. Jacques Gernet & Marc Kalinowski, Paris, EFEO, 1997, pp. 239—247. 樊有升《東漢道士〈肥致碑〉初析》，《河洛春秋》，1997年1期，21—27頁。邢義田《東漢的方士與求仙風氣——〈肥致碑〉讀記》，《大陸雜誌》94卷2期，1997年，1—13頁。虞萬里《東漢〈肥致碑〉考釋》，1997年初刊；收入氏著《榆坊齋學術論集》，南京：江蘇古籍出版社，2001年，627—642頁。李訓詳《墓誌銘還是祠祀題刻？——讀〈肥致碑〉劄記》，《大陸雜誌》95卷6期，1997年，46—48頁。王育成《東漢道教第一刻石〈肥致碑〉研究》，《道教學探索》10號，臺南：道教學探索出版社，1997年，14—28頁。張勳燎《河南偃師縣南蔡莊鄉東漢墓出土道人〈肥致碑〉及有關道教遺物研究》，《四川大學考古專業創建三十五周年紀念文集》，成都：四川大學出版社，1998年，301—311頁。趙超《東漢肥致碑與方士的騙術》，《中國典籍與文化》1999年1期，102—106頁。劉昭瑞《論肥致碑的立碑者及碑的性質》，《中原文物》2002年3期，48—51頁。

② 王家葵《漢肥致碑考疑》，《宗教學研究》2001年2期，47—51頁。



**碑額：**

孝章皇帝太歲在丙子冊<sup>①</sup>。

孝章皇帝

孝和皇帝

孝和皇帝太歲在己丑冊。

**正文：**

1. 河南梁東安樂肥君之碑。漢故掖庭待詔，君諱致，字萇華，梁縣人也。其少體

2. 自然之恣，長有殊俗之操，常隱居養志。君常舍止棗樹上，三年不下，與道逍

3. 遙。行成名立，聲佈海內，群士欽仰，來集如雲。時有赤氣，著鐘連天，及公卿百

4. 僚以下無能消者。

5. 詔聞梁棗樹上有道人，遣使者以禮聘<sup>②</sup>君。君忠以衛上，翔然來臻，應時發算<sup>③</sup>，

6. 除去災變。拜掖庭待詔，賜錢千萬，君讓不受。詔以十一月中旬，上思生葵，君

7. 卻入室，須臾之頃，報兩束葵出。上問君於何所得之？對曰：“從蜀郡太守取之。”

---

① 碑額兩個“冊”字，樊有升釋為“崩”，虞萬里、邢義田皆釋為“冊”，王育成作“芳”，張勳燎作“萌”。

② “聘”，李訓詳、張勳燎作“聘”。

③ “算”，張勳燎作“策”。

8. 即驛馬問郡，郡上報曰：“以十一月十<sup>①</sup>五日平旦，赤車使者來發生葵兩束。”君

9. 神明之驗，譏微<sup>②</sup>玄妙，出窈入冥，變化難識，行數萬里，不移日時。浮遊八極，休

10. 息仙庭。君師魏郡張吳，齊晏子、海上黃淵、赤松子，與為友生，號曰真人，世無

11. 及者。功臣五大夫雒陽東鄉許幼，仙師事肥君，恭敬烝烝，解止幼舍，幼從君

12. 得度世而去。幼子男建，字孝萇，心慈性孝，常思想神靈。建寧二年太歲在己

13. 酉五月十五日丙午直建，孝萇為君設便坐，朝莫舉門，恂恂不敢解殆，敬進

14. 肥君，餽順四時所有<sup>③</sup>。神仙退泰，穆若潛龍，雖欲拜見，道徑無從。謹立斯石，以

15. 暢虔恭，表述前列，啟勸僮蒙。

16. 其辭曰：赫赫休哉，故神君皇又（父？）<sup>④</sup>有鴻稱，升遐見紀，子孫企予，慕仰靡恃<sup>⑤</sup>，故刊

17. 茲石，達情理，願時仿佛，賜其嘉祉。

① 虞萬里認為五月以午日直建，碑文云丙午直建，干支不誤，而五月十五日為丙辰，故“十”為衍文。

② “微”，樊有升、王育成、張勳燎皆作“徹”，李訓詳作“微”，從之。

③ 此句李訓詳讀作“敬進肥君餽，順四時所有。”虞萬里將“所有”二字下屬。

④ “父”，張勳燎作“文”。

⑤ “恃”，張勳燎作“特”。

18. 土仙者，大伍公，見西王母崑崙之虛，受仙道。大伍公從弟子五人：田僂、全□

19. 中、宋直忌公、畢先風、許先生，皆食石脂仙而去。

碑額提及的“孝章皇帝太歲在丙子”、“孝和皇帝太歲在己丑”分別是章帝、和帝即位改元年的干支，所以“崩”字絕不可取。至於“冊”字，虞萬里認為是指兩帝的即位，而張勳燎將其釋為有始發之意的“萌”字，也是基於這種理解。但邢義田認為“冊”是指肥致被召為掖庭待詔，不過他同時也注意到待詔這種卑微低職似乎用不到“冊”字，更不太可能由兩個皇帝各“冊”一次，他認為這是立碑者故意誇大肥致與兩位皇帝的關係。總之，碑額的含義雖有不同解釋，但肥致主要活動於東漢章、和二帝（76—105）時期應該是無疑的。

那麼，肥致的年壽有多高？因為碑文說明是許幼之子許建在靈帝建寧二年（169）為肥致設“便坐”，所以研究者最初是把169年作為肥致的卒年，由此上推至章、和二帝時期，肥致至少應為青年，則其出生當在東漢初年光武帝之時，因此最初學者認為肥致是一個壽齡115歲上下的得道高壽道人。但虞萬里、李訓詳、張勳燎都反對以建寧二年作為肥致的卒年，因為這顯然誤解了立碑的目的，而立碑的目的又是與碑的性質密切相關的。不過，即便是他們三人對此碑的性質也是看法迥異的。虞萬里稱此碑“已完全具備了墓誌銘的內容與形式”，而張勳燎則稱立碑的目的“與墓葬之事無關，可謂之曰仙跡碑”。李訓詳則指出《肥致碑》雖然出土於墓中，但不是墓誌，而是奉祠的石刻：此碑若是墓誌，自然應在肥致的墓葬中出現，並且應是隨死者一起入葬。果如此，纔可相信立碑的

建寧二年應當離肥致之死相去不遠。但是肥致原本居無定所，後來纔定居在弟子許幼家中，並死於許家，葬於許家墓中。具體說，是葬於許幼墓的側室，即許建為其設立的“便坐”。因此，嚴格說來，此墓葬應為許氏墓，碑主肥致並非墓主，墓主人應為許幼，故所謂“肥致墓”之稱並不恰當。

既然墓主不是肥致，而《肥致碑》又非通常意義上以頌揚墓主（許幼）生前業績的墓葬刻石，因此它不應該是墓誌銘。至於“仙跡碑”，雖然張勳燎還舉出《王子喬碑》、《張神君碑》、《仙人唐公房碑》等三碑為參照，但這三碑是立於地上而非埋入墓葬的，所以《肥致碑》與它們多少也是有些差異的。劉昭瑞提出墓是肥致及其弟子的合葬墓，而碑則是為合祭肥致師徒而立的神主刻石。本書比較傾向於李訓詳的說法，即建寧二年立碑的年份與肥致的卒年並無必然的聯繫，因為許幼奉肥致為師，使得許建也尊奉肥致。在肥致與許幼死後，許建把肥致葬於許幼墓的側室，並為祭祀父親的——同時也是自己的仙師而立此石碑，做日常的奉祠。當許建也死後，這種對肥致的崇信與祭祀不一定能夠再繼續下去，遂將碑石隨葬，以示許氏父子對肥致的永遠尊崇。這樣看來，《肥致碑》不是在肥致死後隨其入葬的墓誌銘之類，而是其徒子徒孫為紀念他而做的奉祠石刻。肥致主要活動於章、和二帝時期，既然他在和帝以後就不再活動，是否可以認為他卒於和帝時期？則他高壽七、八十歲還是基本可信的，這也可從下文所見東漢方士的一般年壽得到旁證。

這又帶來新的問題：如果肥致是一個活到七、八十歲的正常人，那麼當時人憑什麼信服他？又如何看待他的“死”？碑文中除了“少體自然之姿，長有殊俗之操”、“與道逍遙”等虛言浮誇之外，

還記載了兩個事例。一是肥致常居棗樹上，奉詔去除赤氣。關於“棗樹”，學者們已經注意到棗與秦漢以來神仙家和道人的密切關係。這反映了肥致在應詔之前的修道方式是以服食為主，其法術則涉及前章所述的“變化”之術。關於“赤氣”，一般認為是災異之象，也有認為是肥致即將出山的瑞徵。正是肥致“應時發算（策），除去災變”，所以纔蒙賜拜為掖庭待詔。在西漢成帝時期曾罷省郡國神祠，以致“候神方士使者副佐、本草待詔七十餘人皆歸家”<sup>①</sup>。可見以方術之士拜為掖庭待詔在西漢已有先例<sup>②</sup>。二是十一月取蜀郡生葵事。此事在情節上與後來《後漢書·方術列傳·左慈》、《神仙傳·介象》所載的事蹟有驚人的相似。有學者以為介象與左慈事蹟都是摹仿肥致而來。其實，如果不是《肥致碑》的發現，千古之下又有幾人知道肥致的名字與事蹟。與其說東漢初年一個根本不知名的肥致影響到漢末、六朝時期的神仙道教，不如說無論肥致還是左慈、介象，他們千里取物的法術都是來自另外一個共同的源頭，即秦漢仙道傳統中的變化觀念和法術，他們的事蹟都是對一個共同原型的摹仿。但現在有這樣一種錯覺，似乎《肥致碑》是新出土的漢代一手材料，而其上所記的取生葵事又比《後漢書》、《神仙傳》要早，所以就把肥致的取生葵事作為此類故事的最初原型。這涉及到如何理解碑文的可靠性問題，不可不特為說明。

① 《漢書》卷二十五下《郊祀志》下，1258 頁。

② 柳存仁《樂巴與張天師》，1996 年初刊；《漢張天師是不是歷史人物？》，載氏著《道教史探源》，北京大學出版社，2000 年，110—111 頁解釋“掖庭待詔”其實是地位低微的照顧宮廷彩女的太監。

《肥致碑》充滿了仙道色彩，不僅肥致的師友多為神仙，而且肥致本人也頗有仙術，其弟子們敬頌他是“神仙退泰，穆若潛龍”，追隨他的目的也是為了學仙。因此，應將《肥致碑》置於漢代仙道傳統的背景，考察肥致所歸屬的社會階層或團體，探究其修仙的方術與得仙的法術，從而更好地認識仙道傳統在道教形成過程中所起的作用。碑文對肥致的讚頌之辭還有“神明之驗，譏微玄妙，出竊入冥，變化難識。行數萬里，不移日時。浮游八極，休息仙庭。”這裏有很多是在漢賦中常見的用詞，並且還與前章所述對老子的讚美是何其相似！使人不得不懷疑二者是在極為相近的文化背景下之產物。從中可見肥致至少還具有神算先知、坐在立亡、逍遙無極等多種變化之術。肥致之師張吳已不可考，虞萬里根據“魏郡張吳”，認為魏郡置於漢代，張吳當為漢人，則肥致的師父也是世間修道的凡人。但肥致本人卻能與晏子、黃淵、赤松子為友。“齊晏子”是否即春秋時相齊的晏子亦不可考，“海上黃淵”可能即“東海黃公”，赤松子則是更為古老和著名的神仙，並且是漢代仙道傳統中與王子喬出現頻率最高的神仙之一。

肥致究竟是神話人物還是人間凡士？其事蹟究竟有多大的可信度？顯然，肥致的師父與弟子都是俗世凡人，他本人也最終“度世”而去，他是一個被其弟子神化了的普通修道之人。碑文中許多詞句都是弟子對他的溢美之辭，對此不能太過認真，否則就會把虛妄之事當作確鑿事蹟來加以研討。例如“取生葵”事，有的研究者據此以為肥致周圍必定有一個團體，其信徒遍佈於皇帝侍從、蜀郡太守處以及驛馬問郡的官吏中，他們的集體配合纔使肥致順利完成了“取生葵”的道術表演。並認為這體現了一個早期道團的組織力量和手段。其實完全不必對取生葵之事信以為真，地下出

土的碑石有時也會騙人的。本書更看重肥致在漢代仙道傳習氛圍中的普遍意義,而不是他的典型意義。亦即說,肥致祇是如同《列仙傳》所載漢代衆多修仙者中的一個無名之輩,他的事蹟具有普遍性,而不具有特殊性。象肥致這樣的道人,他們的事蹟都是根據一個固有的仙道傳統仿造出來的,而不是相反地——這個傳統因着肥致們的事蹟纔得以豐富。

現在應該回答肥致本人是一個什麼樣的人了:他本質上是一個如同《後漢書·方術列傳》中那些生為漢世凡人,卻又多少具有一些變化法術的方士。而如果他名氣更大的話,就完全有可能成為《列仙傳》中那些被後世企羨的仙人之一。但肥致畢竟沒有像王子喬、唐公房那樣順利已經完成由人而仙的轉化,他最終還是“度世”而去,這祇是其弟子對其死亡現實的一種隱諱而已。因而,肥致祇是現實生活中的“道人”,並非傳說中的神仙。祇有其弟子纔相信他的死是“度世”成仙,他也並未成為民間傳頌的仙人。《肥致碑》裏的肥致也與黃老道沒有直接關聯。顯而易見,他應該屬於《後漢書·方術列傳》中“異術之士”。從其出身來看,祇知他是梁縣人。從其仕途來看,也祇做到“掖庭待詔”之類的小官。從其修道方式來看,主要是“止棗樹上”食棗的服食術;“大伍公及弟子五人”則是服石脂,而他與之“為友”的赤松子主要的修道方術是行氣、導引、吐納、冥想之類,呈現出兩種仙術的融合狀態。其主要的法術如千里取物,更與漢末左慈、介象等同出一轍。且尤需注意的是,他“應時發算”、“神明之驗,譏微玄妙”,看來還具有了《方術列傳》中第一類方士的占卜術。可見,第一類方士雖然未必會向神仙術靠近,但第二類方士則必定會兼容前者的方術。所以在實際情況中,後者往往是兼有統稱為“道術”或“方術”的神

仙與雜術。至此，或許可以為《後漢書·方術列傳》再增補一位可能比左慈、甘始們更具代表性的東漢方士了。

明瞭碑主肥致的基本情況，再看其弟子，即許氏父子。這裏也有一點容易引起歧議，即碑文末尾說的“大伍公從弟子五人”。其中的“許先生”何指？一般認為就是許幼，但也未必。一是因為前文許建曾直呼自己父親的名字，並無敬稱；若欲敬稱也不應稱父親為“先生”。二是源於對“土仙大伍公”的理解。學者已指出“土仙”即“地仙”，證明當時修仙已有等級階次之分。而“大伍公”據虞萬里考證，是被東方朔引為知己的漢武帝時一個“善星曆”之人。大概借着與東方朔的因緣，而得以在東漢時期被目為地仙。則大伍公與肥致不是同一人甚明。把“許先生”看作許幼的學者，認為肥致與大伍公或有同門關係，因而許幼等五人是肥致弟子，而對大伍公來說則是“從弟子”。但首先，肥致與大伍公的關係完全是推斷；其次，“從弟子”有五人之多，他們不隨自己的師父肥致，而隨所謂的“師伯（或師叔）”一同“仙去”，不是很可怪嗎？所以，“從弟子”之“從”應該是“跟從、隨從”之意，意即五位弟子與師父大伍公一起服“石脂”而去，他們與肥致無關。那麼為何許建要在碑文末尾提到與肥致無關的大伍公等人？李訓詳解釋說，因為這是祠祀題刻不是墓誌，所以“土仙大伍公”等也是許建心目中的得道高人，故附記並附祠於此，不見得與肥致、許幼的度世有關。似乎可以認為，許氏父子耽於仙道，不僅對自家師父肥致崇奉有加，還對大伍公等以其他方式得道之人也加以信奉。當然還是以對肥致的崇信為主，所以能夠一年四季對其祭奠祈禱，並將紀念肥致的碑刻移入墓葬，在自己死後繼續對肥致的奉祀。

《肥致碑》展示出兩個漢代仙道方術的小團體：一是以肥致為



中心，上有師父張吳，下有弟子許幼、許建父子先後從學問道；二是大伍公及其五位弟子。如何理解這樣的道術團體的性質，對於考察漢代仙道信仰的性質是一種重要的參照。有學者指出：《肥致碑》說明早在東漢章、和帝時期，就已出現了以師徒關係為紐帶，以道教信仰為中心的早期道教團體<sup>①</sup>。如果前面對方術之“道”的考察可以成立，則可以說東漢時期這樣的仙道團體還難以使人相信他們已具有明確的道教信仰。那麼這種“以師徒關係為紐帶”的團體其性質又該如何界定？

本章第一節已經談到，經過兩漢之際神仙思想的變化，自力修行逐漸成為東漢修仙的主流方式，而各種自力修行都是針對個人而言的。這就決定了漢代的仙術通常不會採取集體修行的形式，而祇能是師徒之間的私相傳授。因而神仙信仰本身也不會招徠廣大徒眾，大量的“好道”徒眾祇是關心奉祠仙真能給自己帶來何種利益，真正具有神仙信仰並切身實踐仙術的人，祇能組成一個個規模不大的小團體。他們最初祇是祖述彭祖、赤松子等古代仙真，這既是為標榜自己所從事的某一類方術源遠流長，也是因為神仙信仰原本沒有實際存在的師祖可尊奉。以後隨着神仙信仰的發展，一些人間的方士轉變成了“仙真”，於是纔有了在人間可以從而問道的師父，仙道傳統纔逐漸發展起在人間的師承關係。《列仙傳》中涉及到師徒傳授關係的有 10 餘例，大體有兩種情況。一是周圍

---

① 見王育成《文物所見中國古代道符述論》，《道家文化研究》9 輯，上海古籍出版社，1996 年，283 頁；《東漢天帝使者類道人與道教起源》，《道家文化研究》16 輯，1999 年，196—197 頁。在後一篇文中，王氏把墓券中的“天帝使者”與“天帝神師”作為人間的道人，並將其與肥致及張角、張陵等作為同一信仰下不同歷史階段的代表人物。

的普通民衆共同尊奉某位仙真，如仇生就被人們“咸共師奉之”，商丘子胥被“邑人多奇之，從受道，問其要”。但這種公開的傳授的效果難以保證，而許多仙術屬於秘技，也不可能完全對外公開，商丘子胥就最終被懷疑“復有匿術”。因而這種公開講授必定不是仙道傳授的主流。二是師徒間私相傳授，如容成公為黃帝師，亦為老子師，老子為尹喜師，嘯父為師門師，浮丘公為王子喬師，谷春為毛女師等等，這纔是漢代仙道傳授的主要方式，而肥致及其弟子無疑也屬於這種情況。

前述在戰國時期已經有人研習長生不死之法並試圖傳授給國君，可以說從神仙思想一開始就與這種私相傳授相伴隨。但在秦和西漢，如同求仙是帝王貴族的專利一樣，有仙術的人或是自家世代相傳，秘不示人；或是更多地出入豪門依附權勢，祇向社會上層傳佈神仙思想和求仙的方術。因此在東漢以前，仙道人物組成仙道小團體的情況，在民間或許不一定普遍。民間仙道團體的出現，也是兩漢之際神仙信仰變化的結果之一。神仙可修習而得，又不必耗費過大，略有餘力的人都可加入其中，於是像許氏父子這樣五大夫出身的家庭也可從師求仙。在這樣的團體之中，習仙與否完全取決於個人對神仙信仰的態度，加入與退出這樣的團體也應該無成文的條規限制，可以說是一種建立在私人情感紐帶基礎上自由松散的非正式團體。而所謂“私人情感紐帶”，主要是指號稱得仙的方士與從而受業的弟子之間的師徒關係。

盧國龍在論及漢魏道教的教團組織時說：“漢魏晉南北朝時形成的道教教團，是春秋戰國以來‘私學’傳播發展的一種形式，與兩漢時的經學傳授，大體可以說是內容有所不同，而基本形式相當，即以師生關係為紐帶，傳授道教義理、教誡及神仙方術等內容

的宗教文化組織。”<sup>①</sup>他所說的是漢魏晉南北朝這樣一個大的歷史時期，包括了道教已經正式形成的階段。具體到本節所面對的漢代仙道小團體而言，本書認為還難以將其定性為“道教教團”，不如說是民間“私學”的一種特殊形式，即由於神仙信仰的特殊性，這種“私學”可能比儒家私學更具有神秘色彩，而且大多不是公開張揚、廣收徒衆的。但就其本質而言，還是可以將其視為一種廣義的“學術”團體。這樣的團體如果是一種宗教組織的話，首先要有自己特定的宗教信仰，對此似乎已毋須贅言。其次要有自己特定而明確的崇拜對象。而前文已述，漢代仙道傳統和民間祠祀活動仍然以“天帝”或“太一”為最高主神，還在延續着周代以來的天帝崇拜，也就仍然沒有徹底越出傳統宗教的藩籬。雖然《肥致碑》裏出現了西王母，但她祇是崑崙仙境的主宰，是漢代衆多仙真中較為重要的一位，並不是神仙世界的主神，這在前引班彪《覽海賦》中最為清楚。況且，連唐公房這樣的凡人成仙後都可“統御陰陽”，西王母即便有着陰陽兩性共具的獨特地位，也實在沒有什麼稀奇。再有，仙道團體中人與人的關係也不是宗教組織裏那種教主與信衆，或上級教職人員與下級徒衆的關係。肥致不是教職人員，更不是教主。許氏父子可以服膺於肥致，也可追羨以大伍公為中心的另一小團體。當時一定存在着許多以各個方士為核心的小團體，相互之間並無統屬關係，所修習的方術也各有不同，祇在追求仙道的目標上是一致的。至於其規模，如果說肥致祇有許氏父子這兩個弟子也不是沒有可能的事。而許建在自己死時要用日常供奉肥致的碑石隨葬，或許反映了對肥致的崇信已不一定還能在許氏家

<sup>①</sup> 《道教哲學》，71 頁。

族中繼續下去。至於大伍公師徒一併“仙去”，則這種仙道小團體的生命延續力亦可想而知。這些特點與正規道教教團相比，二者的差異是不言自明的。

值得注意的是在仙道傳授過程中已經出現了經典，如《列仙傳》載老子傳尹喜《道德經》；涓子學“伯陽（老子）九仙法”，又自著《天人經》四十八篇、《琴心》三篇，據說“有條理焉”；阮丘傳朱璜《老君黃庭經》，要他日誦三遍<sup>①</sup>；女丸偷錄仙人記錄養性交接之術的“素書”五卷等。《管輅別傳》的作者管辰說：“辰每觀輅書傳，惟有《易林》、《風角》及《鳥鳴》、《仰觀星書》三十餘卷，世所共有。……夫術數有百數十家，其書有數千卷，書不少也。”<sup>②</sup>可見在漢末，數術類書已多至數千卷。早在西漢就有各種記載求仙方術的方書流傳，如淮南王劉安“招致賓客方術之士數千人，作為《內書》

---

① 關於《黃庭經》的成書時代，王明先生認為“內景”與“外景”均出於魏晉時期，見《〈黃庭經〉考》，1948年初刊，此據《道家和道教思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1984年，324—371頁。《中華道教大辭典》、《道藏分類解題》等書皆從其說。虞萬里認為《外景》出於漢末張魯等人之手，見《〈黃庭經〉新證》，1987年初刊，收入《榆坊齋學術論集》，513—550頁。還有《〈黃庭經〉用韻時代新考》，同書551—580頁。李養正認為東漢末至曹魏的方士撰有《黃庭外景經》，見《魏華存與〈黃庭經〉》，1988年初刊，此據氏著《道教經史論稿》，北京：華夏出版社，1995年，100—107頁。楊福程亦認為“外景”出於東漢，見《〈黃庭〉內外二景考》，《世界宗教研究》1995年3期，68—76頁。楊立華推測最初的《黃庭經》即今本《外景經》，或竟出於漢代，見《〈黃庭內景經〉重考》，《道家文化研究》16輯，261—293頁。故不排除東漢已有《黃庭經》的可能，但對於“老君”一詞是否亦同時出現，本書仍持懷疑態度。因為前章已述，老子崇拜的代表物《老子銘》尚無老君之稱，其時已是東漢末年。並且，以誦經為修道之法，在漢代尚不普遍。

② 《三國志》卷二十九《方技傳》，827頁。

二十一篇，《外書》甚衆，又有《中篇》八卷，言神仙黃白之術，亦二十余萬言。”<sup>①</sup>《風俗通義》載劉安還有“鴻寶苑秘枕中之書”。而王逸注《楚辭·遠遊》時曾引用記錄了服食六氣之法的《陵陽子明經》<sup>②</sup>。

由於以上諸書大多未能傳世，所以不知其具體內容如何。早在漢初，養生方技借用道家學說，已經成為理論與實踐兼備的成體系學說，這為原本追求在世外仙境尋討現成仙藥的神仙方士，提供了極為方便的借用和曲解的前提。但如前所述，漢代黃老道家與神仙方士尚分屬於不同的學術背景和社會團體，道家主旨也與神仙家言有本質的區別，所以道家思想是否已經成為漢代仙道普遍的理論基礎與存在依據，還頗難斷言。西漢中後期，老學學者看重的是《道德經》清虛靜泊的道德修養說教；東漢前、中期，《道德經》清淡寡欲、隱身煉性的意義被極大宣揚<sup>③</sup>。這些都與仰藥昇仙的神仙信仰有很大區別。同時也應注意到，以老子思想指導具體方術的傾向早已出現，如上述容成公房中術和馬王堆帛書。此外，《論衡·道虛》說東漢初年的人們相信老子的“恬淡無欲，養精愛氣”可以“度世”，《列仙傳》裏的老子正是實踐房中術的“真人”，則《道德經》的意義很可能被仙道方士曲解為某種具體的方術理論，而對其形上的哲理棄之不顧。對黃老思想的借用與曲解，正反映了仙道傳統自身理論的貧乏。因此，縱不能說以上所及諸書全

① 《漢書》卷四十四《淮南王安傳》，2145 頁。

② 蕭登福《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，289 頁對《陵陽子明經》有所考證。

③ 鄭傑文《漢代老氏學的流傳及其宗教化過程》，《世界宗教研究》1993 年 1 期，38—44 頁，特別是 40—42 頁。

都是各項方術的操作記錄，至少也應承認它們中的大部分尚缺乏系統的理論根基，特別是仙道傳統自己獨有的理論創造。漢代仙道中雖已出現經典，但多為具體技術的經典化，尚缺乏可以將各種方術總和在一起的統一的理論基礎。這種尚停留在記錄技術層面上的經典，與中古經教道教經典的區別亦是顯而易見的，它們祇是“方書（方術之書）”或“道書（道術之書）”。這類經典的性質，與傳習它們的仙道小團體的性質是相對應的<sup>①</sup>。總之，肥致及其弟子所組成的仙道團體，還不具備成為道教組織的條件。

現在來看那幾例包括《肥致碑》在內的漢代仙道碑刻。張勳燎在研究《肥致碑》時指出了另外三例“仙跡碑”，即《張公神

---

<sup>①</sup> 對於漢末仙道活動，牟鍾鑒評價說：“這時的神仙方術還沒有與道家理論相結合，也沒有統一的教主和組織，祇有分散的神道活動。”見任繼愈主編《中國道教史》（增訂本），2001年，12頁。

碑》<sup>①</sup>、《仙人王子喬碑》<sup>②</sup>、《仙人唐公房碑》<sup>③</sup>。本書雖然在前文認為《肥致碑》埋入地下，與這三碑性質不同，但它們同為記錄某位仙人的行跡，立碑目的既為紀念碑主，也為宣揚神仙信仰。在這一點上，它們無疑具有共同之處。進而，難道《老子銘》不是這樣的碑刻？所以，現在至少有五例東漢後期的仙道碑刻，其中既有老子、王子喬這樣由歷史人物神化而成的神仙，也有唐公房、張公、肥致這樣近世，甚或當世人飛昇或屍解成仙的例子。

從《張公神碑》殘文來看，張公是一位有神跡並受到朝廷和民間奉祀的人物。碑文有“駕飛魚，往來倏忽”，“往來乘浮雲，種德收，福惠斯民，家饒戶富”，“乘輓輶兮駕飛龍，驂白鹿兮從仙僮，遊北巒兮與天通”等句。顯見這個張公是被當作神仙來看待的。他被立廟奉祠，因為人們相信祠祀這樣的神仙，官民都會得到祐護。

---

① 和平元年(150)立於黎陽(今河南浚縣)，碑文見於《隸釋》卷三，41—42頁，但文字缺損較多，故以往並未引起道教研究者的注意。

② 延熹八年(165)立於蒙縣(今河南商丘)，碑文見《蔡中郎集》，此據《道家金石略》，2頁。並參侯思孟(Donald Holzman)“The Wang Ziqiao Stele”，*Rocznik Orientalistyczny* 47, 2. Warsaw, 1991, pp. 77—83.

③ 碑立於四川城固，現存於西安碑林。據1994年版《城固縣志》記載，碑立於漢靈帝中期(168—188)，陳顯遠考證為熹平(172—178)、光和(178—184)年間，見《漢仙人唐公房碑考》，《文博》1996年2期。施舟人(K. Schipper)先有“Le culte de l'immortel Tang Gongfang.” *Cultes populaires et sociétés asiatiques*. eds. A. Forest, Yoshiaki Ishizawa, and Leon Vandermeersch, Paris 1991, pp. 59—72. 又有《歷經百世香火不衰的仙人唐公房》，載林富士、傅飛嵐主編《遺跡崇拜與聖者崇拜》，臺北：允晨文化實業公司，1999年，85—99頁。關於唐公房碑所反映的漢代神仙思想的變化，見Yü Ying-shih, “Life and Immortality in Han China,” pp. 107—108；福井康順等監修《道教》1卷，294—295頁。

象張公這樣的人死後受到祭祀的情況在漢代方士中並不少見，上表《列仙傳》中有三人，《方士列傳》中有四人。而漢碑中類似的奉祠更多。這從一個方面表明：漢代民間普遍的祠祀對象中有很多是帶有強烈地方性特色的神人或仙人，這些奉祠在得不到官方認可時就淪為“淫祠”。“淫祠”的流行在一定程度上反映了正規宗教信仰的不發達。“淫祠”與正規宗教的區別之一在於“淫祠”的各個奉祠之間並無共同的信仰系統，甚至每一個受祠者都有可能被其信徒無限膨脹成至高的神靈。這或許可以解釋以下幾例中，受祠者為何都具有非常玄虛的崇高地位。

《王子喬碑》和《老子銘》幾乎同時而立，地點也相去不遠，前章已對它們從主神崇拜的角度進行了一些比較，上文還涉及到王子喬由世間長壽而成超世神仙的變化過程。不過到目前為止，這個漢代著名神仙的來歷還是有些晦暗不明。蔡邕在《王子喬碑》中說，他曾就“上世之真人”王子喬的籍貫“博問道家，或言潁川，或言彥蒙。”但也有說在緱山的仙人廟是祭祀犍為武陽人王喬，而非王子喬<sup>①</sup>。王子喬的神跡主要有兩個。一是在永和元年十二月當臘之夜，在王氏墓前哭泣，鄰人看時卻祇有“一大鳥跡”，這還是神仙為羽人觀念的殘跡；二是“着絳冠大衣，杖竹策立塚前”，警告拾樵孺子不要採伐墓前樹木，“須臾，忽然不見”。正因此，縣令“乃造靈廟，以休厥神。於是好道之儔，自遠來集，或弦歌以詠太

<sup>①</sup> 《史記·封禪書·索隱》引《冀州記》，1369 頁。《風俗通義》也說葉縣的葉令祠是祭祀春秋的葉公子高而非仙人王喬。蒙縣屬梁國，葉縣屬南陽郡，緱山在偃師附近，又屬河南尹，可見漢世關於王喬的傳說漸多，出現有多所與王喬有關的神廟。仙人王子喬常與一些世間人物相混，其來歷在漢代就已不甚清楚了。



一，或談思以歷丹田。其疾病尪瘵者，靜躬祈福，即獲祚，若不虔恪，輒顛踣。故知至德之宅兆，真人之先祖也”。熹平四年（175）立於漢代濟陰郡成陽縣的《帝堯碑》中，也有“是以好道之疇，自遠方集，或弦琴□□□一，或譚□□歷丹田。□□□痾者，靜恭祈福，即獲祚。若不虔恪，輒赴癲。故知至德之宅兆，實真聖之祖也。”<sup>①</sup>這兩碑正說明“弦琴鼓舞”、禮拜太一、祈福治病等，是當時民間普遍的祭祠活動。“好道者”所好之“道”是能夠給他們帶來切身利益的某種具體的“道”，即道術和技術，而非後世道教所追求和崇奉的終極真理之抽象的“道”。好此“道”可以獲得所祠聖王和仙真的祐護，更有可以治病強身之類的效驗。從這個角度說，對王子喬和帝堯的信仰，在“好道者”眼中是沒有區別的。而有病者“靜躬祈福”的效果取決於其虔誠與否，這則使人想起張角、張魯為徒衆治病時的所宣揚的“信道則愈，不愈則為不信道”。看來，病者靠誠心禱告而治病在漢代本為通例，不特太平道與五斗米道如此。反倒可以說，從這一點上看，太平道與五斗米道是仿倣了當時的民間奉祠活動，而非自創。

碑文兩處說到王子喬是真人，還說正是因為“有銘表昭示後世”，所以“賴鄉仰伯陽之蹤，闢民慕尹喜之風”。看來老子、王子喬、尹喜在當時都是彼此類似的真人，他們都是由凡人修道而得仙的典範。碑文最後的辭曰：“伊王君，德通靈，含光耀，秉純貞，應大道，羨久榮，漂長風，棄世俗，飛神形，翔雲霄，浮太清，……匡流祉，熙帝廷，祐邦國，相黔民……”云云。對王子喬的贊辭如“通靈”、“光耀”之類，都是說王子喬天稟神異，而“飛神形”、“浮太

<sup>①</sup> 見《隸釋》卷一，13頁。

清”等則是其成仙後具有的飛昇神術。“純貞”可能多少有些老莊道家的意義，但是在濃厚的神仙方術色彩之中顯得並不突出。《老子銘》說老子通過“存想丹田、太一紫房”（即存思之術）而“道成身化”，則“道成”是老子修行的結果和成仙的前提。《肥致碑》說肥致在棗樹上三年時“與道逍遙”，也暗示了肥致通過服食之術而得道成仙。其實，類似“與道逍遙”的說法在漢代極為常見，如賈誼《鵬鳥賦》有“至人遺物兮，獨與道俱”、“真人恬漠兮，獨與道息”、“寥廓忽荒兮，與道翱翔”<sup>①</sup>。揚雄《覈靈賦》說黃公“精神養性，與道浮游”<sup>②</sup>。張衡《髑髏賦》云：“況我已化，與道逍遙。”<sup>③</sup>可證仙跡碑中關於“道”的說法承繼自漢代對“道”的一般認識，並不特指道家或道教之“道”。

《唐公房碑》說唐公房“上陟皇耀，統禦陰陽，騰清躡浮，命壽無疆”，而唐公房不過是一個由人世飛昇的神仙，這應當是地方信仰極度尊崇自己所崇拜的對象之結果。在他得仙過程中值得注意的是，他在不知道“旁有真人”的情況下，對真人能夠“從而禮敬之”，顯示了一種美德，正因此獲得真人的賞識而賜予仙藥。這種因善報而得仙的情況在《列仙傳》裏已經有過先例，由此開啟了後世道教講求通過行善積德而得道成仙的先河。不過此時的唐公房還是通過服用真人給予的仙藥而成仙，能夠“移意萬里，知鳥獸言語”。府君“欲從學道”，他卻“頃無所進”，最後舉家飛昇。碑文說到立碑的原因是“賢者所存，澤流百世。致使輦鄉春夏毋蚊蚋，秋

① 《文選》卷一三，199 頁。

② 此據《全漢賦》，217 頁。

③ 此據《全漢賦》，471 頁。

冬鮮繁霜，癘蠱不遐，去其螟蠹，百穀收入，天下莫知。斯德祐之效也。道牟群仙，德潤故鄉，知德者鮮，歷世莫紀”。看來唐公房是如何成仙的，在當時人眼中並不十分重要，人們關心的更多是唐公房對當地的祐護之功。這也是民間地方信仰的一個特點。碑文中的“學道”和“道牟群仙”，與以上幾碑中“道”的用法一樣，這裏的“道”也應該都是《王子喬碑》中的“大道”。它是一種有一定具象性且可以感知的東西。它不像是“好道者”和仙真們所追求的抽象的終極真理，而更像是一種得仙的方法或求仙的境界，祇有經過修習各種求仙術纔能達到這種境界，並進而飛昇成仙。此“道”不要說離終極真理之“道”相距甚遠，就是與先秦道家賦予神仙思想的原初旨趣也大大背離。

這樣看來，在漢代仙道傳統中，最大的理論問題是神仙是否可由世間人學而得之，這個問題已經隨着神仙思想在兩漢之際的變化而得到部分的解決。學仙之人下一步所要考慮的祇是通過何種方式來得仙而已。隨之產生出種種修仙之法，即“道”或“方”，這兩詞也還沒有被定格為神仙術的代名詞。因此，漢代方術之“道”是方法、技能之義，這個“道”還沒有成為一種信仰和崇拜的對象，因而也就不能簡單地認為漢代神仙信仰中已經包含了道教的理論內核。盧國龍說：“秦漢方仙者流固然是道教一大淵源，但不能成其為‘道教’，其中關鍵，當不在於是否組成教團，而在於是否具有作為信仰之理論依據的‘道’。”<sup>①</sup>從這個角度來看，漢代的仙道信仰的確不能簡單稱為正式的道教信仰。

<sup>①</sup> 《道教哲學》，161 頁。

## 第四節 本章結語

本章通過追溯先秦不死與飛昇觀念如何組合成秦漢時期流行的神仙思想，以及神仙思想在兩漢時期如何發生現世化的變遷，從而確立了與天上、地上與地下並存齊重的神仙世界。在漢代仙道信仰的歷史背景下，考察以《肥致碑》為代表的幾例漢代仙道碑刻，特別關注於當時仙道團體的人員構成，及其所組成團體的性質、所實踐的方術、所信奉的宗旨、所傳習的經典、所存在的理論基礎等方面。從而得出的一些對仙道傳統的總體印象。

第一，從事“墓門解除”的民間巫師與修習仙術的仙道方士之間可能並不存在必然的聯繫。

首先，二者信仰的基礎不同：鎮墓解除是在生死異路，懼怕死鬼為害生人的觀念指引下震懾死者，護衛生者，其生死對立之義，不言而喻；而仙道傳統則要泯除生死界限，視死亡為仙去，而非畏途。生死祇是個體生命延續着的不同階段而已。後漢方士薊子訓（疑即計子勳），

嘗抱鄰家嬰兒，故失手墮地而死，其父母驚號怨痛，不可忍聞，而子訓唯謝以過誤，終無它說，遂埋藏之。後月餘，子訓乃抱兒歸焉。父母大恐，曰：“死生異路，雖思我兒，乞不用復見也。”兒識父母，軒渠笑悅，欲往就之，母不覺攬取，乃實兒也。雖大喜慶，心猶有疑，乃竊發視死兒，但見衣被，方乃信

焉<sup>①</sup>。

這一故事正說明仙道方士與相信鎮墓解除的普通民衆，對生死大事的看法截然不同：嬰兒的父母還相信生死異路，所以當看到嬰兒復活時，竟充滿了驚恐。而薊子訓故意失手摔死嬰兒卻毫不在意，對生死的轉換簡直視同兒戲。

其次，二者的手段不同：前者是傳統的驅邪逐疫巫術，重在借助天帝及其麾下神靈的力量束縛惡鬼；後者則是自我修身養性，宗旨是不依外力的自力修行，希望借此而得仙道。在仙道方士中也有很多人具有召劾鬼神的法力，但這法力不再來自天帝，並且顯然這些鬼神也不祇是墓中的亡魂。例如費長房“主地上鬼神”和水神的符是得自其師壺公，而壺公則自稱“我神仙之人”。此外，劉根、麴聖卿、壽光侯等都具有“丹書符劾，厭殺鬼神而使命之”、“劾百鬼衆魅，令自縛見形”的法力。與鎮墓巫師明顯不同的是，這些仙道方士對鬼神可以任意驅使，儼然是鬼神的主人。而在鎮墓活動中，巫師幾乎沒有個人的性格可言，他祇是天帝及其麾下神靈權威的代言人。

復次，鎮墓活動所構建的死後世界以地下為主，其神靈世界還充滿長翅的羽人、半人半獸的天帝使者、各種怪異的神禽異獸，多神異色彩；仙道的世界則更多建構在遠離人世的天上、海中，或高不可攀的山上，那裏是由逐漸與世間常人無異的仙人為主宰的世

---

① 《後漢書》卷八十二下《方術列傳》下，2745 頁。

界，是習仙道者所追慕嚮往的天地之間的樂土<sup>①</sup>。或可說，仙道傳統的世界比鎮墓者信仰的世界增多了人的色彩，這可能是二者最根本的區別。當然，這裏所強調的鎮墓與仙道之種種不同，主要是為說明兩種觀念之間尚存在不可忽視的差異，這並不排除個別甚至是部分仙道方士仍會參與民間的鎮墓解除活動。但是即便如此，那種認為從事鎮墓的巫師與像肥致那樣的仙道方士同是一個新興宗教（道教）的成員——甚至就是同一批人，即所謂“道人”，且都以小團體為組織形式展開活動的看法似乎也仍然有重新考慮的必要。鎮墓與仙道這兩種信仰有着各自不同的源起，並在漢代有着各不相同的存在土壤，它們結合在一起共同構成一種新宗教的跡象還不明顯。

第二，漢代的仙道之所以能夠有更多“人的色彩”，皆源於大約發生於兩漢之際的那次神仙信仰的更新，這導致了東漢仙道信仰現世化傾向的發生，也使得仙道信仰得以在社會上有更為普遍的發展。現在難以說清的是：究竟是方士們開始注重自我在修仙中的地位 and 角色的自覺，引發了這次信仰的更新，還是信仰被迫的更新，使方士們不自覺地加重了自我個體在修仙過程中的作用。無論如何，神仙信仰現世化的確發生了：神仙在形象上逐漸開始褪

---

① 索安在評論魯惟一《通往仙境之路》一書時特別指出，作者應對死後世界的觀念和通過各種方技“卻老”、“不死”的觀念作出明確的區分，見 Anna Seidel, “Tokens of Immortality in Han Graves (with an appendix by Marc Kalinowski),” *Numen*, Vol. 24, Fasc. 1, 1987, pp. 79—122。的確，神仙信仰是肉體永生不死，戰國後期至馬王堆漢墓中反映的則是人死後昇天觀念，其理論基礎是靈魂不滅，不可將其簡單混同為“神仙思想”。嚴格說來，戰國末期墓葬中的“昇仙圖”之類稱呼也是不太合適的。

去原本一貫的半人形的神異色彩，轉而具有世間普通人的形象。神仙不再是遙不可及，需要登高山，入大海，歷經曲折也難得一見的世外虛影，而是隨時隱顯出沒於市井江湖，祇要有善心、誠心就可得見的實在人物。得仙的方法也不再局限於耗費巨大的冶煉合藥，注重自我修身養性，配合一定的方技和相對易得的藥餌，任何有心之人都可修習。若遇真人指引，還可大大加快成仙的進程。這不僅放開了方士的手腳，也在社會上吸引了大批神仙信徒。可以說，沒有神仙信仰的現世化，就不會有神仙信仰的普遍流行，也就不會為日後的道教招徠大批抱着求仙目的而加入的信徒。

第三，漢代的民間宗教與仙道信仰，乃至大批以儒學為根底的上層人士，他們的活動中都出現了一個“道”字，如仙道之“道”，民間的“好道者”，上層人士的“明於道術”等等。如果仔細分析這些“道”的涵義，可以看出：專指日後道教那種作為宇宙本源和萬物存在前提和終極真理的“道”的形而上用法，尚未明顯出現，更談不上普遍，這個意義上的“道”大概還祇存留在道家的書本之上。“道”在漢末不同的背景之下還是各具歧義的。具體到“仙道”之“道”，它更多是指“方法、技能”，還是可以等同於“方”的一種形而下之義。或可說，漢末能夠作為道教理論根基的終極真理之“道”，尚未成為仙道信仰的核心。這對理解仙道信仰的性質是極為重要的一點。

第四，總的看來，神仙信仰與前章所述的鎮墓信仰和對老子的崇拜一樣，都還處於傳統宗教的範疇之內。當然要指出，在對老子的崇拜和仙道信仰的演變之中都已蘊含了相對傳統宗教而言的“異質因素”，而這種“異質因素”一旦正式從傳統宗教中脫離出來，經教道教也就正式形成了。所謂“傳統宗教”，又稱“宗法性傳

統宗教”，牟鍾鑒說：“它以天神崇拜和祖先崇拜為核心，以社稷、日月、山川等自然崇拜為羽翼，以其他多種鬼神崇拜為補充，形成相對穩定的郊社制度、宗廟制度和其他祭祀制度，它是中國最正宗的國家民族宗教，在組織活動上與政權和宗法家族制度相結合，又形成宗教風俗，普及於民衆之中，近於全民信仰。”<sup>①</sup>

道教與傳統宗教之所以有區別，關鍵就在於信仰核心的不同。在傳統宗教裏面，信仰的核心之一是“敬天”，即對具有自然與人格雙重性格的“天”的敬畏，崇拜的對象還是以“天”為代表的一批人格化的自然神，最高主神是“天帝”。在本書目前已經具體討論的以上幾種信仰當中，“天帝”（或太一）仍然是最高主神。而道教卻轉而以“崇道”為信仰核心之一，信奉“道”的人格神元始天尊、太上大道君、太上老君。道教形成的歷史就應該是“道”崇拜確立的過程。當然這種轉變不是橫空出世的，即便是對“道”的崇拜，也可說部分地源於原本和“天帝”緊密相關的“太一”崇拜。但是，無論這種關聯怎樣緊密，對道教中人來說，崇拜的對象從“天”到“道”的轉移是確實存在的，道教學者也無一不承認道教是以“道”的信仰為本質特徵的。但是“道”的信仰是如何確立為道教信仰的？為何會有部分人從“天”崇拜轉向“道”崇拜？迄今為止似乎還沒有人試圖從這一角度考察道教的形成歷史。從以上的種種論述可以看出，那種籠統地說道家與道教因共有對“道”的信仰而一脈相承，或者簡單地說道教就是神仙方士吸收道家思想理論而形成的看法，顯然對回答這樣重要的問題沒有多大的實際意義。那

---

<sup>①</sup> 見牟鍾鑒等主編《道教通論——兼論道家學說》，《卷前語》，濟南：齊魯書社，1991年，5頁。



麼，是什麼原因使得一部分人失去了對“天”的敬畏，轉而尊崇原本虛無的“道”？被認為是道教史開端的漢末太平道和五斗米道運動是否已經實現了其崇拜核心由“天”向“道”的轉變？這些是本書下篇所要討論的問題。

# 下 篇

## 崇 道

——經教道教信仰核心的確立



## 第五章 中古道教三張傳統的確立

中古道教史上一個饒有興味的問題是：張陵、張衡、張魯家族不僅被認為是漢末漢中五斗米道的領袖，而且也幾乎如曲阜孔子世家被历代士林所承认一样地，為历代道教界所承認，儘管他們的世系傳承其實並不是清晰無疑的，甚至在六朝至唐代幾百年間還

顯得有些過於沉默無聞<sup>①</sup>。為何三張會在漢魏以後一度湮沒無聞，卻仍然被認作是中古道教的領袖？為何中古道教通常祇是把三張之首的張陵神化為張道陵，成為歷代所尊的天師之祖，卻又很

① 傳世的張天師世家譜系，從第一代張道陵至第六十三代張恩溥，中無間斷，參見張繼禹《天師道史略》，北京：華文出版社，1990年，184—215頁。張金濤《中國龍虎山天師道》，此據南昌：江西人民出版社，1994年，204—214頁。郭樹森主編《天師道》，上海社會科學院出版社，1990年，183—199頁也綜述了歷代天師的世家、房系和人物，並提及現在台灣的張源先為第六十四代天師。Ding Huang(丁煌)，“The Study of Daoism in China Today,” *Daoism Handbook*, p. 775 提到了第六十五代天師，勞格文(John Lagerwey)在對此書的書評中對此說法提出質疑，見 *Journal of Chinese Religions*, No. 29, 2001, p. 261. 可見目前為止，世所公認的張天師世系仍然祇傳至六十四代而已。一般認為，從第四代至第二十八代的天師世系都值得懷疑。很多學者認為現存的天師世系是後人編造出來的，如傅勤家《中國道教史》，1937年初版，此據上海書店，1984年，82—96頁。福井康順《道教研究の基礎的諸問題》，1965年初刊，此據《福井康順著作集》第二卷《道教思想研究》，京都：法藏館，1987年，3—25頁，特別是16—18頁。窪德忠《道教史》，1977年初版，此據蕭坤華中譯本，上海譯文出版社，1987年，99—101頁等等。亦可參松本浩一《張天師と南宋の道教》，1982年初刊，此據高致華中譯文，《臺灣宗教研究通訊》第二期，2000年，153—169頁。二階堂善弘《天師張虛靖のイメージについて》，2000年初刊，此據《臺灣宗教研究通訊》第三期，2002年，34—48頁。關於六朝時三張世系的探討，首見於陳國符《南北朝天師道考長編》，《道藏源流考》，1949年初版，此據北京：中華書局，1963年，320頁。關於張氏一族在漢魏間凸顯之後，一直湮沒無聞，到唐中後期纔重獲重視，到宋代纔逐漸正式確立張天師世系的情況，參見卿希泰主編、李剛執筆的《中國道教史》2卷，成都：四川人民出版社，1992年，145—151頁。並參 T. H. Barrett, “The Emergence of the Taoist Papacy in the T'ang Dynasty,” *Asia Major*, 3rd, I, 1994, pp. 89—106.

少提及張衡與張魯？如何理解三張世系對於中古道教的特殊意義<sup>①</sup>？

三張世系即張天師世系的存在，對於唐宋以後的道教來說，顯然具有極其重要的象徵意義。而學者們也基本認同唐宋以後張天師家族地位的確立，是源於歷代王朝的尊崇<sup>②</sup>。但在曹魏對張魯及其後裔的過分優待之後，兩晉至唐前期，在歷代王朝都沒有再正式承認張天師家世的特殊地位的情況下，還有相當部分道教中人卻十分看重張道陵的作用。不誇張地說，張道陵天師本人的地位和影響，在中古道教中相較其子孫和眷屬，顯得分外地突出。因而，中古道教對三張傳統的認同，很大程度上是對張道陵天師和所謂“漢中傳統”的認同。

---

① 關於三張傳統對於道教的意義，司馬虛（Michel Strickmann）曾認為所有的道教派別都承認張道陵天師對道教的奠基地位，他還把這作為道教的三個特徵之一，見“On the Alchemy of T'ao Hung-ching,” *Facets of Taoism*, Holmes Welch and Anna Seidel eds., New Haven: Yale University Press, 1979, pp. 164 – 167. 對此觀點的討論見柏夷（Bokenkamp），*Early Daoist Scriptures*, 1997, p. 14. 他不同意以 142 年張道陵的鶴鳴山神遇作為道教形成的標誌，並提示說：賀碧來和索安的研究都指出，六朝上清派和尊奉《老子變化經》的某個道派，並不認同張道陵的地位。上清經不看重張道陵的情況屬實，本章下文還將提及，而《變化經》則很可能並非是漢末四川與天師道並立的另一道派之作，詳見本書第三章第三節的論證。關於張天師及其家族，亦可參馬伯樂 1950 年初刊的“*Le Taoisme et les religions chinoises*”，此據 *Taoism and Chinese Religion*, Tr. F. Kierman, Amherst, 1981, pp. 397—400.

② 說見松本浩一前揭文，154 頁。王見川認為宋代以後，“天師之成為龍虎山張天師專稱，與當政者的態度、道教界的認知有關。”此據其《張天師之研究：以龍虎山一系為考察中心》，臺灣：中正大學歷史研究所博士論文，2003 年 1 月，7、23—25 頁。

“漢中傳統”是本書對於六朝道書中所見的“漢中舊典”、“漢中舊法”等的一種概稱。中古道教對“三張傳統”的追溯主要通過兩種方式：其一是直接溯源到張道陵及其弟子，其二則是抬出“漢中傳統”，但卻很少說到張魯，通常也將“漢中舊法”和“舊典”歸於張道陵的名下。而歷史的事實是：張陵並沒有在漢中傳道，是其孫張魯雄踞漢中近三十年之久。如果說這一套教法和經典都是張道陵傳下來的，就應該也直接溯源到張道陵在巴蜀傳道的時代。換句話說，不管是漢中張魯時代確實存在的東西，還是後世想當然地認為是張道陵時代的東西，幾乎全都歸於張道陵一人名下。這一事實本身就是個有意思的問題。所以，真正的“三張傳統”應該是指宋元以後影響及於今日的張天師世系，而本章所言的“三張傳統”具體說來，就是張道陵對中古道教的影響和意義所在。需要特別聲明：本書並不否認張天師世系的存在——儘管此世系中有很大的疑點，但這一世系在現代道教觀念中的存在則是事實；本書也不是要否認這一世系對於現今的道教延續傳統的重要意義。不過，本書同時亦主張，文化傳統的象徵符號與其歷史的真實情況之間，還是要有所區分。祇有儘可能還原歷史原貌，纔能更好地理解先民創造這樣象徵符號的用意和作用。

漢末五斗米道的歷史，作為中古道教史的開端，幾乎是任何一種道教史論著都要提到的。但是由於史料的缺乏，且有限的材料又多歧義，故以往的研究或是將有限的史料全盤容納，不加辨析；或是大膽質疑而多發聯想，這些都無益於清晰地描述漢末五斗米

道的歷史背景<sup>①</sup>。本章在材料上也不寄望於有什麼新發現，祇是力圖將目前所見的各種零星、分散的材料，分別加以史學方法的分析與檢驗，希望能夠從中得出某些新的認識。

## 第一節 三張早期史料的新解讀

### 一、漢末魏晉間三張世系的初現

#### 1、最早的記載

目前所知最早記載五斗米道歷史的是東漢末人劉艾於 180—

---

① 值得一提的研究包括：趙益《三張二十四治與東晉南方道教靜室之關係》，《東南文化》2001 年 11 期，52—56 頁，對學界一貫認為漢末五斗米道和南北朝天師道之間直線相承的關係提出質疑，認為二十四治之說是在張陵以後的東晉時期纔產生的；同氏《道教“祭酒”小識》，《中國典籍與文化》，1999 年 4 期，99—102 頁，認為道教的“祭酒”是繼承原始宗教奉酒祭祀的遺存，並非天師道一派所專有；同氏的《“天師道”名實論》，《古典文獻研究》5 期，2002 年，155—156 頁認為所謂張陵稱“天師”，是出於其後裔的偽託。這些觀點給人耳目一新的感覺。不過，堅持漢中米道歷史可信的學者也仍然大有人在。如柳存仁《樂巴與張天師》，載李豐楙、朱榮貴主編《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996 年，19—48 頁；同氏《漢張天師是不是歷史人物》，氏著《道教史探源》，北京大學出版社，2000 年，67—136 頁。王見川前揭博士論文《張天師之研究：以龍虎山一系為考察中心》，其中一部分以《張天師研究序說：成果回顧與相關史料辯證》為題，已刊於《臺灣宗教研究通訊》5 期，2003 年。他對趙益的觀點提出了批評。



190 年間所作的《靈帝紀》<sup>①</sup>。唐代章懷太子李賢在注范曄《後漢書·靈帝紀》中：“（中平元年）秋七月，巴郡妖巫張脩反，寇郡縣”句時，引《靈帝紀》云：

劉艾《紀》曰：時巴郡巫人張脩療病，愈者雇以米五斗，號為五斗米師<sup>②</sup>。

中平元年即光和七年，公元 184 年。是年二月，東部青冀有張角叛亂。七月，西部巴郡有張脩反，至同年十二月兩亂俱平，故改元中平。劉艾幾乎是在事件發生的同時做了記錄，所以其記載的史料價值是最可寶貴的。從劉艾簡短的記錄中至少可知以下幾點：一、張脩於光和七年七月在巴郡反亂。二、張脩以替人治病聚斂徒衆，病癒者交五斗米為酬謝。三、張脩被稱作“五斗米師”。

現在，學者們已經基本否定了裴松之關於《三國志》中“張脩”是“張衡”之誤的看法。更有學者注意到：應該是張脩而非張魯，作為最早的五斗米道首領出現於史籍，並據此對三張家族創立漢

---

① 關於劉艾的時代與著作，《隋書·經籍志》有“《漢靈、獻二帝紀》三卷，漢侍中劉芳撰”的記載，一般認為“劉芳”即劉艾之誤。古德曼（Howard L. Goodman）考證劉艾大約生於 160 年代前後，卒於 220 年以後不久，其《靈帝紀》約作於 180—190 年代，《獻帝傳》（即《獻帝紀》）大約著於同時。見“Celestial-Master Taoism and the Founding of the Ts'ao-Wei Dynasty: The Li Fu Document,” *Asia Major*, 3rd, 7—1, 1994, pp. 5—33, esp. 13—19; 並參氏著 *Ts'ao P'í Transcendent: The Political Culture of Dynasty-Founding in China at the End of the Han*, Washington: Scripta Serica, 1998, pp. 71—73.

② 《後漢書》卷八《靈帝紀》，349 頁。

中米道的傳統看法提出質疑<sup>①</sup>。以下還將看到，張脩作為五斗米道起事的首領還見於《典略》等較早的記載，因而其事蹟的真實性

① 呂思勉大約最早提出張脩事蹟信而有徵，張魯增飾其法，諱自所出，自謂受諸父祖。見《道教起原雜考》，初刊於《齊魯學報》1941年2期，收入氏著《秦漢史》，1947年初版，此據上海古籍出版社，1983年，830頁。又見《呂思勉遺文集》（上），上海：華東師範大學出版社，1997年，103頁。討論三張與張脩關係的還有福井康順《三張傳の検討》，《道教の基礎的研究》，1952年初版，此據《福井康順著作集》第一卷，京都：法藏館，1987年，11—34頁。宮川尚志氏也提出一個大膽的推測，認為張陵和張魯未必有血緣關係，祇是張魯為取代張脩在教中的影響而推出的一個象徵人物，但他對米道歷史的論述還是在承認張陵為實有人物的前提下展開的，見《六朝史研究·宗教篇》，京都：平樂寺書店，1964年，19頁。熊德基《〈太平經〉的作者和思想及其與黃巾和天師道的關係》，1962年初刊，此據氏著《六朝史考實》，北京：中華書局，2000年，1—34，特別是20頁，贊同呂思勉說，認為是張魯偽造祖父兩代歷史來代替張脩的歷史。任繼愈主編《中國哲學發展史·秦漢》，北京：人民出版社，1985年，686—687頁也贊同張魯偽造說。李剛提出張陵祇是初創米道，張脩纔是米道組織、經典和儀式的制定者，見《張脩在道教史上的地位》，《四川大學學報叢刊》25輯《宗教學研究論集》，1985年，60—67頁；又收入《瓦屋山道教文化》，2000年，277—293頁。牟鍾鑒主張三張世系是張魯為抹殺張脩的功績而製造出來的，見任繼愈主編《中國道教史》，上海人民出版社，1990年，34—37頁；修訂本，中國社會科學出版社，2001年，35—38頁。還可參見其在《道教通論》，濟南：齊魯書社，1991年，389—392頁的論述。“張脩”一名在記載東漢歷史的史籍中共有四種不同身份，本書同意李剛的看法，即“巴郡妖巫張脩”、“漢中張脩”和“別部司馬張脩”是同一個人，而“中郎將張脩”則是另一同名之人。目前對張脩與三張的關係眾說不一：一說張脩是張陵的弟子，在張魯成長起來之前代掌教權，此說除了李剛之外，還有楊皚《早期五斗米道的諸首領及他們之間的關係》，《華南師範大學學報》1997年5期，73—77頁。龔小平《張脩應為五斗米道初期的真正首領——張魯之道承諸父祖說質疑》，《四川教育學院學報》1999年4期，68—70頁。陳華昌《曹操與道教及其遊仙詩研究》，256—261頁。而卿希泰主編《中國道教史》1卷，178頁推測張脩為獨立於三張祖孫之外的另一系民間道教勢力，因教法相同而被世人統稱為“五斗米道”。胡孚琛則認為張陵創立天師道，張脩本為巫鬼道，在張陵死後將二者結合為五斗米道，至張魯又按天師道法對五斗米道做了增飾，見《道學通論》，280—281頁。

是無可懷疑的。關於張脩治病聚衆，從前章所引《帝堯碑》和《王子喬碑》可見，漢末民間奉祠神明、靜躬思過治病之事極為普遍，治病祇是民間宗教聚徒的一種方式<sup>①</sup>。太平道與五斗米道為人治病療疾的活動，都是來自民間宗教的一種久已有之的傳統，並不是他們的首創，因而也不能據此認為太平道和五斗米道之間有何特殊的關聯。至於“五斗米”之稱，現有三解：除了傳統認為是由治病酬勞演變為入道者交信米五斗說之外，還有五方星斗崇拜或五方神之說<sup>②</sup>，以及西南少數族族稱等說<sup>③</sup>。而張脩被稱作“五斗米師”，也見於《典略》的記載，因而也是值得特別注意的一個事實。

《典略》是目前所知第二個記載五斗米道早期歷史，並且可靠

---

① 關於治病療疾與民間宗教和早期道教的關係，詳見林富士《試論漢代的巫術醫療法及其觀念的基礎》，《史原》16號，1987年，29—53頁；《試論〈太平經〉的疾病觀念》，《歷史語言研究所集刊》62本2分，1993年，225—263頁；《東漢晚期的疾疫與宗教》，《歷史語言研究所集刊》66本3分，1995年，695—745頁；《中國六朝時的巫覡與醫療》，《歷史語言研究所集刊》70本1分，1999年，1—48頁；《頭髮、疾病與醫療——以漢唐之間的醫學文獻為主的初步探討》，《歷史語言研究所集刊》，71本1分，2000年，頁67—127頁；《疾病與“修道”：中國早期道士“修道”因緣考釋之一》，《漢學研究》19卷1號，2001年，137—165頁；氏著《疾病終結者：中國早期的道教醫學》，臺北：三民書局，2001年；《中國早期道士的醫療活動及其醫術考釋：以漢魏晉南北朝時期的“傳記”資料為主的初步探討》，《歷史語言研究所集刊》，73本1分，2002年，43—118頁等。

② 參見沈曾植《海日樓劄叢》卷六“五斗”，此據沈陽：遼寧教育出版社，1998年，214—215頁。卿希泰《中國道教思想史綱》1卷《漢魏兩晉南北朝時期》，成都：四川人民出版社，1980年，137—141頁。

③ 王家祐《張陵五斗米道與西南民族》，氏著《道教論稿》，成都：巴蜀書社，1987年，161頁。

性較高的史籍<sup>①</sup>。《隋書·經籍志》記：“《典略》八十九卷，魏郎中魚豢撰。”<sup>②</sup>魚豢還著有《魏略》一書，記有齊王芳之廢（254年），《隋志》稱魚豢為“魏郎中”，大概因其忠於曹魏，入晉後不仕<sup>③</sup>。《典略》所記的內容多有建安二十年（215）張魯降曹以後之事，還有稱曹丕為“文帝”者<sup>④</sup>，則《典略》成書應不早於曹丕時期。其時張氏及五斗米道已大舉內遷至鄴城，故魚豢所記有可能根據了米道中人的最初自述，其價值更為寶貴。429年成書的《三國志》裴松之注引其《典略》略云：

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，角為太平道，脩為五斗米道。（脩）使病者家出米五斗以為常，故號五斗米師。後角被誅，

---

① 《文選》卷四十四有題為陳琳（孔璋）作的《檄吳將校部曲文一首》，提及曹操平張魯，陳琳卒於建安二十二年（217），後於張魯降曹兩年，後於張魯卒一年，故此檄文理應為寶貴材料，但文中依荀彧（212年卒）口吻，且所及張魯之事不出史籍所載，疑點頗多，故本書不取。曹道衡、沈玉成《中古文學史料叢考》，北京：中華書局，2003年，55—56頁認為此篇是不晚於劉宋的文士擬作。

② 《隋書》卷三十三，961頁。馬伯樂認為《典略》成書於270年左右，見川勝義雄日譯本《道教》，平凡社，1978年，168頁；F. Kierman 英譯本，374頁。

③ 劉知幾《史通·外篇·古今正史》：“魏時京兆魚豢，私撰《魏略》，事止明帝。”然《魏略》實際記事則延至三少帝時期。關於《魏略》成書時間，日本學者認為在咸熙元年（264）至二年之間，見滿田剛《王沈〈魏書〉研究》，《創價大學大學院紀要》20，1999年，263—278頁；此據作者惠贈的《王沈〈魏書〉輯本》，電子版，專此致謝！

④ 《三國志》卷二十一《劉楨傳》裴注引，601頁。

脩亦亡。及魯在漢中，因其民信行脩業，遂增飾之<sup>①</sup>。  
熹平(172—177)年間的三輔騷曜之亂，因史料缺乏，學界祇有對“緬匿法”的種種推測<sup>②</sup>。所謂“光和中”，實即前述光和七年(184)一年內張角與張脩先後起事。不過《典略》所說“漢中有張脩”，與劉艾《靈帝紀》所記巴郡張脩反亂，存在地域上一南一北的差異。這或可理解為張脩起於巴郡，曾攻至漢中——儘管目前還沒有任何其他材料可以證明張脩在184年就進入漢中。但也有可能就是魚豢的誤記——因為張魯在漢中降曹，一般人就把漢中作為米道的發祥地<sup>③</sup>。這說明在曹魏史家記載的漢末四川地區歷史中，無論是巴郡還是漢中，最先起事的都是張脩而非張魯。實際上，張脩和張魯的主要活動區域有一個從巴郡到漢中的遷移過程，這對認識米道的歷史是很重要的一點<sup>④</sup>。

## 2、五斗米道的地域問題

有學者勾劃出傳說中三張的活動地域是今天四川的大邑、洪

---

① 《三國志》卷八《魏書·張魯傳》，264頁。

② 任乃強《華陽國志校補圖注》，上海古籍出版社，1987年，74頁注6說緬匿法“即緬述隱惡以求神，明悔必改之法。”諸橋轍次在《大漢和辭典》裏將“緬匿法”解釋為隱身術；蕭登福則以為是隱其小過，見《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，346—347頁。

③ 柳存仁認為《典略》說“漢中有張脩”，表明張脩先在漢中活動，失了地盤後，纔在稍南的巴郡活動，他攻打漢中太守蘇固是收復失地，見《道教史探源》，79頁。這祇是推測。

④ 高敏《漢末張魯政權史實考辨》，1980年初刊，此據氏著《秦漢史論集》，鄭州：中州書畫社，1982年，344—369頁，特別是345頁指出：張魯的活動地區有一個從據有巴郡擴大到據有漢中的變化發展過程。

雅、樂山、仁壽、彭山一帶，東漢時大體為蜀郡、犍為和廣漢郡，皆為當時的川西蜀地。這一結論主要是建立在後世被神化的三張傳說以及傳為張陵所設的二十四治地理分佈的基礎上，與最早的史籍記載並不相符。多種史料記載：張脩起於巴郡，而史稱張魯“部曲多在巴西”<sup>①</sup>；張魯的教法使“民夷便樂之。雄據巴、漢垂三十年”<sup>②</sup>。“巴”即巴郡，“漢”即漢中。而“民夷”在《華陽國志》裏指明為“巴、漢夷民”，同書更有“張魯居漢中，以鬼道教百姓，賓人敬信”之語<sup>③</sup>。賓人亦即巴人，又稱板楯蠻，主要分佈於東漢時川東的巴郡，今天的渠江和嘉陵江流域，閬中為其中心<sup>④</sup>。故知張脩和張魯所依憑的主力是川東的巴人力量；而川西蜀地的少數族則以羌人為主，特別在被認為是五斗米道二十四治比較核心的地帶，如廣漢和蜀郡，以白馬羌為主，蜀郡屬國則以青衣羌為主<sup>⑤</sup>。是否傳說中的張道陵已經通過五斗米道將川西和川東各族統合起來了？

---

① 《三國志》卷三十一《劉二牧傳》，868 頁；《後漢書》卷七十五《劉焉傳》“巴西”作“巴土”，2433 頁。

② 《三國志》卷八，263 頁。類似的說法還可見《三國志》卷三十二《蜀書·先主傳》880 頁，裴注引《獻帝春秋》載孫權遣使報劉備：“張魯居王巴、漢。”

③ 分別見任乃強《校補圖注》72、483 頁。

④ 巴人有兩大支，一即廩君人，居於今清江流域，即鄂西與川東；一即板楯人，主要分佈於川東與川中，見李紹明《論氏和巴、三苗的關係》，中國西南民族研究學會編《西南民族研究》，成都：四川人民出版社，1983 年，199—213 頁。並參彭萬廷、馮萬林主編《巴楚文化源流》，武漢：湖北教育出版社，2003 年，83—113 頁。

⑤ 冉光榮、李紹明、周錫銀《羌族史》，成都：四川民族出版社，1985 年，98—101 頁。

板楯蠻“其人勇猛，善於兵戰”。曾在安帝永初中（107—113）幫助東漢打敗進入漢川的羌人，使“羌死敗殆盡，故號為神兵。羌人畏忌，傳語種輩，勿復南行”。建和二年（148）白馬羌寇掠廣漢屬國，又是板楯蠻連摧破之。靈帝光和二年（179），板楯蠻在官吏侵逼下造反，寇掠三蜀及漢中諸郡，靈帝派兵連年討之不剋。程包向靈帝建議說：板楯蠻歷來對漢忠心，祇是苦於賦役和酷刑，投訴無門，祇要“選明能牧守，自然安集，不煩征伐也”<sup>①</sup>。可見，板楯蠻在川東巴地，羌人在川西蜀地，兩族固不能說是世仇，但東漢統治者常常利用巴人去打羌人卻是事實。就在傳說中張道陵創立五斗米道之後的幾十年，兩族還有激烈的戰鬥發生，從中看不出他們之間有某種統一的宗教觀念可以消弭紛爭。當時的巴人與羌人也許不能簡單認作是兩個彼此對立的民族，但至少在東漢統治者眼中，巴人與羌人是明顯分為兩股勢力的。如傳世的《巴郡太守樊敏碑》在描述漢末四川變亂時說：“季世不祥，米巫兇虐，續蠹青羌，奸狡並起。”<sup>②</sup>此碑今存四川西部的廬山縣，立於建安十年（205），

① 《後漢書》卷八十六《西南夷列傳》，2843 頁。

② 此碑見於洪适《隸釋》卷十一，128—129 頁。龍顯昭、黃海德主編《巴蜀道教碑文集成》，成都：四川大學出版社，1997 年，2—7 頁有校本。洪适稱碑立於黎州，約今四川漢源以北。但《輿地碑目》云在雅州，《墨寶》云在廬山縣。清人顧藹吉說“雅州，今隸四川廬山縣屬焉。《隸釋》云在黎州，非是。”見其《隸辨》卷八，中華書局影印本，1986 年，281 頁。清代廬山縣，約今之廬山縣。高敏前揭文，368—369 頁注 24 認為這是指 188—190 年間的巴郡形勢。黃海德《〈巴郡太守樊府君碑〉疏證》，此據《瓦屋山道教文化》，135—168 頁。其文雖說明“青羌”指集中在青衣江流域的青衣羌，但將“續蠹青羌”指為黃巾起事後，西部羌人所做的一系列響應，包括先零羌和馮翊羌的反叛，而這兩種羌人都非蜀地的青衣羌。還將中平五年巴郡板楯蠻的叛亂也納入“續蠹青羌”之列，顯然沒有注意到巴人與羌人的分別。

當時張魯已經佔據漢中與劉璋對峙。碑中的“米巫”指巴郡張脩和張魯先後率領的以巴人為主力的五斗米道，碑文特意將“青羌”與“米巫”並列，二者間的分別不言自明。

傳說中張道陵所創的二十四治大都集於山中，而有學者描述當時四川地區的民族分佈情況是：漢人自秦和西漢不斷有移民遷入，從漢中不斷擴展到川中地區和川南、川東的長江沿岸地區，且多分佈在城邑和交通要道沿線地區。東漢以後，除了川北渠江流域和川東的部分地區為賁人（板楯蠻）外，漢人已遍及四川盆地內和漢水谷地中。而當地留居下來的土著居民則隨着漢移民的不斷推進而不斷遷往山區<sup>①</sup>。亦即說，如果傳說中的張道陵在鶴鳴山和瓦屋山創道、傳道情況屬實，則他最初的信眾是以蜀地土著居民為主，除了漢族外，當以青衣羌等羌人為多<sup>②</sup>；而二十四治在當時

---

① 從漢代四川境內的民族分佈情況考察漢末五斗米道歷史，似應以石泰安（Rolf A. Stein）為早。他針對一些學者看到五斗米道中有羌人信眾，遂指道教是受了西藏本教影響而產生的觀點，專門分析了漢末巴蜀地區的民族分佈和構成情況，見，“Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II<sup>e</sup> siècle ap. J. C.” *T'oung Pao*, 50, 1963, pp. 1—78. 川勝義雄日譯《紀元二世紀の政治＝宗教的道教運動について》，吉岡義豐、蘇遠鳴主編《道教研究》2，1967年；此據朱越利中譯文《公元二世紀政治的宗教的道教運動》，載《國際漢學》8輯，鄭州：大象出版社，2003年，371—435、特別是387—401頁。此外，可參張橋貴《道教與中國少數民族關係研究》，成都：四川大學出版社，1998年。胡志佳《兩晉時期西南地區與中央之關係》，臺北：臺灣商務印書館，1988年，23—33頁。移民的情況見羅二虎《秦漢時代的中國西南》，成都：天地出版社，2000年，76—78頁。

② 張澤洪《青衣羌與瓦屋山道教源流》，《瓦屋山道教文化》，113—126頁；又見《洪雅瓦屋山道教與蜀中少數民族》，《宗教學研究》2000年3期，53—59頁；復見《青衣羌與瓦屋山道教》，《民族》2001年4期。



就主要是各有自己的信仰傳統，並且彼此互有糾葛的多種少數族的居住地<sup>①</sup>，他們還要共同面對漢人移民的步步為營。這樣複雜的民族分佈情況下，很難相信張陵能夠用漢族文化中的老子神格化而成的太上老君之教統合諸族。早期道教信眾中有大量少數族人參與，這已經是學界的共識，但傳說中張道陵時代的信眾以蜀地羌人為主，而張魯時代轉以巴地賁人為主，這其間的分際卻是以往道教史學者未加注意的。當然，在缺乏直接材料的情況下，本書並不完全否認張陵祖孫三人在川西蜀地創教傳道的可能性，但目前這種說法祇能暫且歸於傳說，而非信史。

張脩是從巴郡起事的，後來他攻取漢中，其活動地域即從巴郡移至漢中。張魯不僅在進入漢中前明顯是以巴郡為基地，而且在降曹之前，他還從漢中避至巴中（任乃強以為即閬中）。此舉可有兩種解釋：其一，在曹操大軍威逼之下，張魯自然要逃回其根據地所在的巴地。其二，由於其時川西蜀地的成都等地已經被劉備所

---

① 胡志佳《兩晉時期西南地區與中央之關係》，33—35 頁，根據文獻材料指出當時同為巴人的板楯蠻和廩君蠻就各有不同的神話信仰，但兩族“俱事鬼神”。蜀地信仰也是以“鬼神精靈”為主。柳存仁認為張魯到漢中以後纔行五斗米道，而張氏家傳的是“鬼道”，即治鬼之道；張魯所傳就是五斗米道與鬼道這兩個範疇的混合，見《道教史探源》，80—83 頁。關於“鬼道”的含義，下文再論。但張道陵若以治鬼之法傳教巴蜀，顯然與各族“事鬼神”的傳統信仰相衝突。而在後世的民間信仰中，張天師更是一個法力高超的殺鬼鎮鬼的典型法師形像。關於漢代四川地區內部文化和風俗上的差異，參見史建群《從〈華陽國志〉看巴蜀世風的演變》，《鄭州大學學報》1995 年 3 期，1—6 頁。藍勇《歷史時期四川居民個性特徵的地理分區及演變研究》，《中國歷史地理論叢》1996 年 3 期，219—233 頁。王元林《淺議巴蜀文化的地域差異》，《陝西師範大學學報》2000 年 4 期，103—107 頁等。

佔，而張魯“寧爲曹公作奴，不爲劉備上客”，故無法、也不會返歸蜀地。在張魯降曹後，他還被封爲閬中侯。可見巴郡閬中對於張魯的確有非比一般的意義。至少可以認爲：後世所傳的天師道二十四治中尤以漢代川西蜀地為多的情況，與漢末張魯的實際活動地域並不吻合<sup>①</sup>。

### 3、張魯的崛起與結局

184年7月，張脩在巴郡起事，在張角失敗後不久，即同年10月，張脩也戰敗逃亡。其時張魯何在，不得而知。如果前引“及魯在漢中”以下的確是《典略》原文的話<sup>②</sup>，很顯然，現存最早關於張魯的直接記載是說他在取得漢中以後，因爲民衆信從張脩的教法，故張魯增飾了張脩教法，而不是像後世所說的他是繼承自己祖父張陵的遺業。考慮到魚豢完全可能訪問過降曹後的米道高層人士，因而《典略》這種對張魯作用的評價和對張陵的忽視，同樣是值得特別注意的。不過，不能否認的是，張魯應該是從西部廣漢綿竹出發前往漢中的。

---

① 大淵忍爾也認爲張魯在據有漢中後，其活動地域主要是漢中和巴郡，所以他不同意在成都出土的“太平百錢”屬於張魯天師道行用的錢幣，因爲那時張魯的勢力顯然不及於蜀郡，見《初期の道教》，東京：創文社，1991年，50—51頁，72頁注56。關於“太平百錢”，參見陳顯雙《成都市出土“太平百錢”銅母范——兼談“太平百錢”的年代》，《文物》1981年10期，55—57頁。

② 其文徑稱張魯為“魯”，而《典略》在前文又未提及張魯，反倒像是裴松之自己接續《三國志》正文的口氣。但在未有確證說明裴注引《典略》已加入松之自己的補充之前，祇能仍將其作為《典略》原文。

184年，張脩又尋機復出，這個機會就是劉焉入川，需要拉攏當地有實力者，先後利用的勢力包括巴蜀黃巾餘黨、青衣羌和東州兵<sup>①</sup>。張脩就是在這樣的背景下得以復出，並成為劉焉的別部司馬，替劉焉進攻漢中。而張魯也正在此時纔得以正式嶄露頭角，這卻是得益於其母的作用。《三國志·劉二牧傳》云：

張魯母始以鬼道，又有少容，常往來焉家，故焉遣魯為督義司馬，往漢中<sup>②</sup>。

張魯之母史無別傳，祇有宋元間道士趙道一《歷世真仙體道通鑒·後集》卷二有張衡之妻盧氏的一個很短的傳記，云與張衡同在陽平山白日飛昇<sup>③</sup>。一般認為張衡在張魯母往來焉家時已經去世，且陽平山遠在漢中，張魯在雄踞巴漢之前，張氏勢力是否真能延及漢中，也是未知。故後世道書中的這個“盧氏”，未必就是史籍所載的這位“張魯母”。王家祐謂張魯之母就是巴郡妖巫，張氏居蜀勢力及道術半是來自母族巴人。此說並無確證，但至少可以肯定“鬼道”是指西南少數族傳統的巫術，張魯母確是一位女巫。不過，張魯母子與劉焉的交往卻不是在巴郡，而是在廣漢的綿竹開

① 詳見伍伯常《方土大姓與外來勢力：論劉焉父子的權力基礎》，《漢學研究》19卷2期，2001年，201—220頁。

② 《三國志》卷三十一《蜀書·劉二牧傳》，867頁。《後漢書·劉焉傳》云：“沛人張魯，母有恣色，兼挾鬼道，往來焉家。”《華陽國志》除了說“其母有少容，往來焉家”，還說張魯“以鬼道見信於益州牧劉焉。”則似是張魯也直接與劉焉打交道。

③ 《道藏》5冊，頁461b。並參柳存仁《張天師的妻女們》，收入《和風堂文集》，上海古籍出版社，1991年，672—676頁；並參《史籍與道籍：漢天師之眷屬》，1986年初刊，此據《和風堂新文集》，臺北：新文豐，1997年，383—386頁。

始的。

劉焉在拜為益州牧入川之時，正值馬相、趙祗等人自綿竹起事，自號黃巾，並攻破益州刺史所治的雒縣，殺刺史郗儉，戰亂延及廣漢、蜀郡、犍為三郡，事在中平五年(188)<sup>①</sup>。益州從事賈龍擊走馬相黃巾後，劉焉將州治從雒縣徙於綿竹<sup>②</sup>。亦即說，張氏往來的“焉家”，時在川西的綿竹。張氏與劉焉家的交通當始於此。不難理解為何曾為妖巫的張脩又變成了劉焉的別部司馬，因為劉焉入蜀顯然要借助於張脩和張魯母這樣的巫人勢力來對抗馬相黃巾。以此推論，張魯與劉焉的交往也應該始於劉焉徙治綿竹之時。然張魯在綿竹之前又在何處？綿竹屬廣漢郡，已經是川西蜀地；而後世所傳位居二十四治之首的陽平治，今人考之在當時的蜀郡繁縣，今彭縣西北，從地域上與綿竹相近。且張氏在成都是大姓，並非巴地的著姓。亦即說，張氏之家很有可能原本就在蜀地的成都或綿竹一帶，因而似不能絕對排除張魯曾經經營川西的可能性。但二

---

① 馬相黃巾之亂，《後漢書·靈帝紀》繫於中平五年，《華陽國志·二牧志》繫於中平元年。任乃強認為《華陽國志》的記載可信，並把馬相和張脩都作為張角三十六方之一，一並在184年響應張角起事，見《校補圖注》342—343頁注6、7。但據《後漢書》卷七十五《劉焉傳》，2431頁，劉焉拜為益州牧，事在并州刺史張懿、涼州刺史耿鄙遇害之後。而據《後漢書·靈帝紀》，中平四年四月，耿鄙尚有活動；中平五年三月，休屠各胡攻殺張懿。勸劉焉入主益州的董扶在劉焉拜益州牧後，求為蜀郡屬國都尉，裴注引陳壽的《益部耆舊傳》稱“扶出一歲而靈帝崩”，靈帝崩於中平六年(189)。因此，劉焉入川與馬相之亂都祇能在中平五年而非元年，亦即說馬相黃巾之亂未必是張角黃巾三十六方之一，東西部黃巾未必有組織聯繫。

② 《三國志》卷三十一《蜀書·劉二牧傳》，866頁。《後漢書》卷七十五《劉焉傳》，2432頁。

十四治之說畢竟後起，漢末五斗米道興起時是否存在二十四治的建置，尚有疑問。故張魯有據可考的歷史還應自綿竹始，當時其家亦應在綿竹。

《華陽國志·漢中志》在魯母“往來焉家”之後，又說“初平中，以魯為督義司馬住漢中，斷穀道”<sup>①</sup>。同書《二牧志》則將“遣魯斷北道”事繫於初平二年（191）劉焉擊敗任岐和賈龍，從綿竹徙治成都之前<sup>②</sup>。故知張魯與張脩進攻漢中，事在初平元年（190），張氏家族進入漢中亦當始於此時。而張魯之母、弟或許作為人質，皆隨劉焉入成都。其後，張魯殺張脩佔有漢中，開始叛離劉焉的控制。劉焉死後，劉璋繼立，以張魯不順服，遂殺留居成都的張魯母、弟。

張魯自190年佔據漢中，至215年降曹，共26年，即史載的“垂三十年”<sup>③</sup>。降曹後張魯被封為閬中侯，與其他米道高層人物

---

① 任乃強《校補圖注》，72頁。

② 同上書，340頁。

③ 高敏前揭文，356頁認為：188年巴郡五斗米道軍乘馬相於綿竹起事時攻克巴郡，是為張魯正式據有巴郡，由此至降曹的215年，共28年，堪合“垂三十年”之記載。但他沒有注意到張魯一家在綿竹與劉焉相通的事實。如果張魯在188年已經佔有巴郡，成為實力派，他就不必在綿竹通過其母的關係而受到劉焉的派遣而進攻漢中。

一樣被徙居鄴城，建安二十一年（216）即卒，葬於鄴東<sup>①</sup>。張魯雖早死，但在初降之時卻受到曹操的極度優寵，張氏子孫亦憑此躋入

① 此據陶弘景《真誥》卷四《運象篇》的記載，《道藏》20冊，頁514c。關於張魯的卒年及其是否被徙於鄴城，歷來有各種說法：《猶龍傳》卷五，《道藏》18冊，頁25c記載張魯在正始六年（245）於陽平化昇天；《三洞珠囊》卷七，《道藏》25冊，頁334b也說張魯在陽平山尸解，但時間應在太元二年（252？，非曹魏年號，而是孫權年號）之後。馬伯樂說張魯降曹後居於魏都，並經歷了220年的漢魏禪代，見 *Taoism and Chinese Religion*, p. 374。楊聯陞認為《大道家令戒》出現的太和五年（231）是張魯卒年。唐長孺《魏晉期間北方天師道的傳播》，《魏晉南北朝史論拾遺》，北京：中華書局，1983年，222頁，認為張魯家族隨同曹操東遷定居鄴城，並主張216年張魯即卒。司馬虛認為張魯徙居鄴城，卒於242年，見 *Le taoisme du Mao Chan*, Paris, 1983, p. 135。Goodman在指出馬伯樂和司馬虛的錯誤之後，認為張魯降曹後留居蜀地，替曹操抵禦劉備，但卒於216年。故當曹丕篡漢時，祇有張魯一班舊部賣弄圖讖來迎合並不太喜歡五斗米道的曹丕。見“The Li Fu Document,” pp. 22—27；並參 *Ts'ao Pi Transcendent*, pp. 73—78。柏夷認為《大道家令戒》是255年以張魯口吻所作，他說在降曹之後，張魯又活了40年也不是沒有可能的事。見其前揭書，151、161—162頁注8。本書認為216年之說可信。至於是否遷鄴，《後漢書·劉焉傳》說曹操拜魯為“鎮南將軍，封閭中侯，邑萬戶，將還中國，待以客禮”。此“將”字，Goodman理解為“was about to”即“將要”，並認為這裏祇是說曹操要回中原。其實此“將”字理解為“帶領”可能更合適。且Goodman推測張魯可能去其閭中封邑抵抗劉備，這也是不太可能的。從張飛、張郃等人傳中可知，張魯降曹後，二張即在巴郡展開爭奪戰，結果曹軍失敗，退回漢中。劉備取得巴郡，進而在219年奪取漢中。在此過程之中，並沒有張魯的任何消息。

曹魏統治集團的上層<sup>①</sup>。史稱張魯本人是“沈溺異道變化”的<sup>②</sup>，這“異道變化”應即漢魏傳統中的各種變化方技，亦即說是各種形解銷化、坐在立亡之類的法術。這或可與曹操父子羅致的甘始、左慈等方士的方術相仿，因而很可能張魯一方面是憑借着自己作為一方宗教首領的威望，另一方面再加上一些異道變化之術，從而使曹操父子不敢以尋常人視之，張氏家族和米道首領階層，纔得以降臣身份而倍受禮遇。可能是成書於曹魏後期的王沈（？—266）《魏書》（《太平御覽》引作“《魏志》”）一條佚文記載：

張廣，字嗣宗，魯第二子也。魯雅為魏武所寵，諸子未勝纓，並遣中使拜授官爵。《南鄭城碑》曰：位尊上將，體極人臣。五子十（千）室，榮並爵均，童年嬰稚，抱拜王人，命婚帝

---

① 詳見龍顯昭《論曹魏道教與西晉政局》，《世界宗教研究》1985年1期，84—87頁。張氏所受的恩寵的確非比尋常，以致連裴松之都認為“過矣”。其原因大概與陳華昌分析曹操視張魯為教主，故不能以凡人之禮待之有關，見《曹操與道教及其遊仙詩研究》，295—298頁。然曹操征漢中時曾稱張魯政權為“妖妄之國”，其間態度的轉變似還難以解釋清楚。

② 《三國志》卷二《魏書·文帝紀》，裴注引《獻帝傳》，62頁。

族，或尚或嬪<sup>①</sup>。

“勝纓”即戴冠，男子年二十始冠。“未勝纓”說明在張魯降曹時，其諸子都還年少，有的甚至還是嬰兒。則張魯其時大約也是壯年之時，或許其在公元190年前後正式登上歷史舞台時年紀也不會很大。看來在張魯降曹以後，曹魏史家留下的對張氏世系的最初記載都是從張魯開始的，他們對張魯及其子嗣的關注顯然遠遠超過了後世被奉為米道創始者的張陵。從前引張魯借助母力得以被劉焉派往漢中，以及他由合作轉而吞併張脩的事蹟，也難以讓人相信他的家族是創立、並三代經營五斗米道的最高領袖，反倒說是張

---

① 《太平御覽》卷五一八《宗親部》八《子》，中華書局影印本，頁2355a—b。此條記載不見於陳壽《三國志·魏書》，學者多以為是陳書的佚文。《太平御覽》引此《魏志》，位置排在《後漢書》之後，張廣之後的人物都以“又曰”連貫，似是同出此《魏志》。但這些“又曰”的人物卻都是晉人。此後再出現的是《宋書》，可知自張廣以後，都應該屬於《晉書》。本書認為此條應是早於《三國志》的王沈《魏書》之佚文。其書在《隋書·經籍志》著錄為“《魏書》四十八卷，晉司空王沈撰”，《晉書·王沈傳》載“正元中（254—256），典著作。與荀顗、阮籍共撰《魏書》，多為時諱，未若陳壽之實錄也。”成書時間大約在250—260年的曹魏後期。陳壽的《魏書》即在王沈《魏書》基礎上作成，則此條或為陳壽所棄用的王書原文。滿田剛的《王沈〈魏書〉輯本》沒有收錄此條。但他說王沈《魏書》在唐代尚存完本，五代以後纔流散，也沒有排除《太平御覽》直接參引王沈《魏書》的可能。不管此條是否屬於王沈《魏書》，《南鄭城碑》明為站在曹魏立場上讚頌張魯家族，南鄭為漢中治所，而在219年漢中被劉備所得，當漢中重歸曹魏時，米道已經基本失寵，似不會再為張氏立碑。故《南鄭城碑》或當立於215—219年之間。



魯從張脩手中奪取了五斗米道的大權，可能更符合實際<sup>①</sup>。張脩在劉艾和魚豢筆下是“五斗米師”，很可能也是五斗米道實際意義上的領袖，但在稍後於王沈《魏書》的陳壽《三國志》裏，張脩卻祇是與張魯平級的劉焉部下司馬，這是因為其時突然出現了五斗米道創立者張陵。

#### 4、張陵的出現

關於張陵的記載，目前以《三國志·張魯傳》為最早。《三國志》是陳壽(233—297)在蜀漢亡國入晉以後所寫，大約作於280—297年之間的西晉前期。《魏書·張魯傳》云：

張魯，字公祺，沛國豐人也。祖父陵，客蜀。學道鵠鳴山中，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。益州牧劉焉以魯為督義司馬，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”<sup>②</sup>。

祇有在張魯降曹之後，漢中米道的情況纔能被史家所詳知，故魚豢

---

① 學界在討論張陵至張魯事蹟時，還有兩個重要的假設：第一，張衡死後，張魯還年幼，教權被張脩掌握，故張脩先得以被史書記載。第二，在190年張魯與張脩入據漢中之前，五斗米道已經在漢中立足活動，故劉焉遣張魯和張脩攻佔漢中，祇是米道的收復失地，米道在漢中的歷史要比“垂三十年”更長。這兩點都有助於解釋目前史料和道籍中記載難矣相合的疑點。本書並不排除有這兩種可能性存在，不過，這兩點目前來說，都還是沒有任何可靠材料支持的假想。

② 《三國志》卷八《魏書·張魯傳》，263頁。

與陳壽的記載遠比劉艾豐富，這是很自然的事。而陳壽作《三國志》時受到漢晉時代追求簡略的學術風氣影響，行文簡潔是其著書的特點之一<sup>①</sup>，這也是造成記載米道早期歷史材料匱乏的一個重要原因。不過，如果仔細比較魚豢和陳壽的記載，仍不難發現一些微妙的變化，這些變化卻未必都能用陳壽著書力求簡潔而故意檢省文字來解釋。

張氏祖籍為“沛國豐人”之說是在西晉時纔首次見於史籍的。而有學者則主張三張一族實出蜀地而非沛國<sup>②</sup>。雖不能說張魯一族的祖籍沛縣是西晉時纔造作出來的，卻也不能完全排除這樣一種可能：降曹之後，受到曹魏統治者優待的張氏一族，由於受到曹氏沛國譙縣祖籍的啟發，從而在需要澄清自己家族源流之時，遂將

---

① 見胡寶國《漢唐間史學的發展》，北京：商務印書館，2003年，81—88頁。

② 《後漢書》卷三十六《張霸傳》載張霸為蜀郡成都人。其子張楷“性好道術，能作五里霧”，後世被目為神仙。其孫亦名張陵，在元嘉（151—153）時曾官至尚書。明代《漢天師世家》即將此張陵與三張之張陵等同。王家祐雖批評這種說法，但亦主張三張本出於蜀地，見氏著《道教論稿》，153—157頁。柳存仁也分析了這個張陵的事蹟，認為其事不可信，也不存在後人將此張陵事蹟移植到張道陵身上的情況，見《道教史探源》，71—73頁。傅飛嵐（Franciscus Verellen）《張陵與陵井的傳說》，《道家文化研究》16輯，北京：三聯書店，1999年，217—240頁分析了有關張陵與陵州（今四川西部仁壽縣）鹽井的傳說，認為張陵在具有天師道創始者身份之前，其實主要是被視為四川地區古老文化的傳承者，突出了張陵本是巴蜀古聖先賢的形象。雖然他選擇的這個張陵傳說顯然比較晚出，但仍透露出很明顯的把張陵當作四川當地人的意識。拋開各種傳說和誤解，據《華陽國志》卷三《蜀志》，成都四姓之一有張氏，見《校補圖志》，157頁。則張魯或為蜀地大姓之一，但其在蜀地有史可考的活動，卻仍以前述從綿竹為始。

自家的祖籍明確為沛國豐縣，從而使張氏不再是蜀地土姓，而與曹魏皇室同籍。《典略》和《魏書》是否記載了張陵及張氏的籍貫，不得而知。不過由於魚豢記載的是張魯如何增飾張脩之法，因而如果說《典略》根本沒有涉及到張陵，也不是不可能的事。

對巴郡和漢中五斗米道的稱呼，除了劉艾稱張脩為“妖人”之外，還有劉焉在遣張脩、張魯佔據漢中後，“斷絕谷閣，殺害漢使。焉上書言米賊斷道，不得復通”<sup>①</sup>。前述建安十年（210）所立《巴郡太守樊敏碑》稱“米巫凶虐”。曹操在建安十五年親征漢中的路上，還曾說張魯之國是“此妖妄之國耳”<sup>②</sup>。可見張魯降曹之前，無論是東漢中央朝廷，還是川蜀地方政權，乃至曹操本人，對五斗米道都是以“妖、巫”惡稱。降曹之後，魚豢仍稱張脩為“妖賊”，而對張魯則不以“妖賊”視之，這已是厚魯而薄脩的做法。至陳壽，則隻字不提最先率領米道起事的張脩，並對張魯之道復以“米賊”、“鬼道”呼之。這或許是曹魏與西晉政權對待漢中米道的不同態度所致，也是米道中人在曹氏與司馬氏爭權的鬥爭中多站在曹氏

① 《三國志》卷三十一《魏書·劉二牧傳》，867 頁。

② 《三國志》卷十四《魏書·劉曄傳》，445 頁。

一邊，故在西晉時張魯舊部大都不再得勢的必然結果<sup>①</sup>。大概出於穩固張氏漢中舊部的政治目的，曹操不但對米道的“妖妄之人”委以重任，還與張氏結成姻親。這當然與他素輕門第禮法的思想觀念有關，故而張氏在初降之時，未必就迫切感到使自己家世正本清源的必要性。至司馬氏專權，則風氣一變，儒家禮法又佔上風。陳寅恪先生關於曹氏與司馬氏分別代表漢末寒族閹宦和士大夫階級的論點，得到諸多著名學者的認同，可作為考慮此問題的參照<sup>②</sup>。因而在西晉時期，曾經備受曹魏優寵的張氏再度被目為“鬼、賊”也就不足為奇了。隨着司馬氏對曹氏的步步緊逼，站在曹氏一邊的一些原米道首領，甚至還因此而喪命，則張氏家族的榮耀史在西晉時期不會得到進一步的延續，也就並不值得奇怪。在此背景下，張氏可能尤需證明自己的家族並非妖巫鬼賊。史籍中

---

① 關於張魯降曹以後米道與曹魏統治者的關係，參見胡適、楊聯陞、饒宗頤等先生關於《大道家令戒》的通訊，載《老子想爾注校證》，162—166 頁。及胡適紀念館編《論學談詩二十年——胡適楊聯陞往來書札》，此據合肥：安徽教育出版社，2001 年，382—393 頁。唐長孺《魏晉間北方天師道的傳播》，218—232 頁。龍顯昭《論曹魏道教與西晉政局》，79—97 頁。Goodman 前揭文，5—33 頁；前揭書，82—84 頁。柏夷前揭書，150—155 頁。此外，繆鉞《陳壽與〈三國志〉》一文，指出陳壽有為司馬氏隱惡溢美的做法，見《讀史存稿》，北京：三聯書店，1963 年，9—18 頁。則陳壽站在西晉統治者立場上，轉而鄙視親曹的米道也就不足為奇了。

② 陳寅恪先生《書世說新語文學類鍾會撰四本論始畢條後》，《中山大學學報》1956 年 3 期初刊，此據《陳寅恪史學論文選集》，上海古籍出版社，1992 年，143—149 頁。亦見萬繩楠整理《陳寅恪魏晉南北朝史講演錄》，合肥：黃山書社，1987 年，1—13 頁。並參周一良《曹氏司馬氏之鬥爭》，《魏晉南北朝史札記》，北京：中華書局，1985 年，26—37 頁。何茲全《三國史》，北京師範大學出版社，1994 年，225—229 頁。

對米道首領稱號的變化,似也有一個從淺俗到文雅的過程。劉艾、魚豢都明確記載張脩有一個“五斗米師”的稱號,而張魯在漢中則轉而自號“師君”<sup>①</sup>。故“師君”與“沛國豐人”之說在西晉時的史書裏突然出現,不排除是張氏子孫在魏晉之際應對曹氏與司馬氏權勢變化的時局而刻意修飾的結果。

《大道家令戒》的成書時代目前還頗有爭議,但認為其是曹魏時期作品的意見恐佔多數。柏夷認為成書於高貴鄉公曹髦正元二年(255),柳存仁認為應在此年之後不久,則《家令戒》應該與《典略》的成書相去不遠。前引《典略》中記載的是漢中張脩起事,張魯在漢中延續張脩之法,而沒有提到張道陵。《家令戒》全篇是以第一人稱講述,而其中的“吾”就是人格化的主神“道”。其中提及直接與張氏家族有關的事情包括:(1)道使天授氣治民;老君授與張道陵為天師;道以漢安元年五月一日於蜀郡臨邛縣渠停赤石城造出正一盟威之道,與天地券要,立二十四治。(2)道使末嗣分氣治民漢中四十餘年。(3)吾(道)順天奉時,以國師命武帝行天下,七子五侯,為國之光,將相掾屬,侯封不少,銀銅數千,父死子係,弟亡兄榮,沐浴聖恩等等。

在此明確指出大道化身的老君,先授與張道陵天師之位,又在漢安元年五月,於蜀郡臨邛縣渠停赤石城立二十四治。按《家令戒》言,漢安元年也未必是張道陵創教歷史的開端,因為此前老君

---

① 石泰安《公元二世紀政治的宗教的道教運動》,中譯文,407—408頁認為漢初以降,君和神君意味着通過巫覡靈媒而現身的級別較低的神。“師”和“師君”除了可以理解為導師之意外,似乎在當時更多一些巫覡的味道。

已授道陵天師之職；而臨邛縣渠停赤石城，亦與史書中最早出現張道陵學道之處的蜀郡鵠鳴山不符。這裏的“末嗣”應指張道陵的後人，未必特指張魯。所謂“治民漢中四十餘年”也與史載張魯“雄據巴漢垂三十年”不符，張魯事實上對漢中的控制還不到三十年，這是《家令戒》與史實明顯牴牾之處。通篇沒有正面提及張衡和張魯，但“七子五侯、父死子係、弟亡兄榮、沐浴聖恩”卻是指張魯降曹後張氏所受的恩典。不過，前引《南鄭城碑》說張魯是“五子十室”，裴注也說是“五子皆封侯”，《家令戒》的“七子”之說，未知何據。《家令戒》很明顯地強調張道陵秉承大道和老君的旨意在蜀地創教的功績，張氏家族完全是以張道陵的後裔身份纔被提及的。這也不像是依照張魯的口吻而寫就，如果在250—259年真的已經存在從張陵到張魯的世系，則被認為與張魯有關的《家令戒》卻不涉及張衡，尤其是不涉及受到曹魏極高禮遇的張魯父子的具體情況——這裏提到的張魯相關情況不僅沒有比史書所記為多，反而頗有些與史書不符之處——這是很奇怪的。《家令戒》之後還有《天師教》和《陽平治》兩個短篇，都是以“天師”的口吻說教<sup>①</sup>。《陽平治》講到：“吾（天師）以漢安元年五月一日，從漢始皇帝王神氣受道，以五斗米為信。”漢安元年的時間雖然與《家令戒》相同，但事跡卻不同，尤其是以祭酒的五斗米作為信米的觀點，恐

---

① 柏夷對《天師教》有專論，見《〈天師教〉——天師教和早期道經中的七言詩》，“早期天師道經典”國際會議論文，香港中文大學，2001年11月。

非張脩時代五斗米的本義<sup>①</sup>。總之，若將《家令戒》視為曹魏時期（250—259）張魯或是張魯之子的作品，則與《典略》、《三國志》所記的三張歷史有不相符之處。

回到史籍的考察。到西晉時的《三國志》，張陵與張衡纔正式出現，從此史籍中纔有“三張”之稱——《家令戒》也沒有出現三張天師，而祇突出了張道陵一人。史籍中有關張陵入蜀，居於鶴鳴山的記載亦到此時纔見。陳壽在西晉時所稱的“蜀”，當已不特指蜀郡，而是泛指巴蜀地區，這在西晉以後可能也成為通例。鶴鳴山一般認為即鶴鳴山。但四川境內不止一個鶴鳴山，故其今地何在也有很大爭論。現在一般認為在今大邑縣（東漢屬蜀郡），也有說在劍閣或遂寧（在東漢皆屬廣漢郡）<sup>②</sup>。明代方志中還有張陵居於閬中鶴鳴山（東漢屬巴郡）的記載<sup>③</sup>。基於前文對張脩與張魯五斗米道主要活動地域的分析，本書傾向於認為張陵最初的活動地域在巴郡的可能性更大一些——如果張陵不是被米道信徒在降曹以後

---

① 施舟人在《道教的清約》文中指出：五斗米相當於入道者的會費，而非對男女祭酒的薪水或酬勞，見《法國漢學》7輯，北京：中華書局，2002年，150頁。然而，五斗米最初是作為對張脩之類治病的酬勞是無可懷疑的。西晉時陳壽認為這是對張道陵的酬勞，祇有到晉宋南朝之時，天師道經典纔開始淡化五斗米的酬勞之意，而突出其會費之意。

② 參見王純五《天師道二十四治考》，107—128頁。

③ 定陽子《蜀方志中有關張道陵的幾則資料》，《宗教學研究》1998年2期，61—62頁。

纔編造出來的話<sup>①</sup>。張陵一出現，劉艾、魚豢所記的張脩傳道活動就全轉歸張陵名下，張脩對五斗米道的貢獻從此不再被提及，五斗米道遂完全出自三張一家的首創。“五斗米”的來歷也由原來病者交給張脩的治病酬勞，變為全體信道者對傳道人張陵的供奉，以後又變成天師道的信米。至於張衡，後世有其登仙於漢中西縣白馬山的傳說<sup>②</sup>，反而在巴蜀之地幾乎沒有什麼確實的事蹟流傳。

東晉常璩(291—361)的《華陽國志》，書成於348—355年之間。其書《漢中志》略云：

漢末，沛國張陵學道於蜀鶴鳴山，造作道書，自稱“太清玄元”，以惑百姓。陵死，子衡傳其業。衡死，子魯傳其業。其供道限出五斗米，故世謂之“米道”。扶風蘇固為漢中太守，魯遣其黨張脩攻固<sup>③</sup>。

① 通常認為所謂張陵設立的二十四治應為其活動範圍，如卿希泰主編《中國道教史》1卷，173頁就認為張陵的活動範圍主要在今成都市及其周圍蜀郡一帶，即以鶴鳴山在今大邑縣為前提，再確定張陵的活動區域。牟鍾鑒則在同意此說之外，又補充道：“也許對其他地區有零星影響，但決然達不到巴郡和漢中。”見《道教通論》，388頁。顯然，依據傳說勾勒出的張陵活動地域，與確鑿無疑的張脩、張魯活動區域之間存在明顯的差異。

② 見任乃強《校補圖注》，74頁注2引諸地志所記。任氏認為張衡時米道已經從巴蜀移至漢中，這至少在史籍中得不到切實的印證。《三洞珠囊》卷七，《道藏》25冊，頁334b說張衡以建安三年(198)立八品配治，張魯以太元二年(252)立八品遊治，這與史籍所載張魯活動的時期相衝突。《猶龍傳》卷五，《道藏》18冊，頁25c說張衡在光和二年(179)於陽平化昇天，又與佛徒所言不符。可見後世關於三張記載的混亂，很難與現存史籍記載相吻合。

③ 《華陽國志》卷二《漢中志》，此據任乃強《校補圖注》72頁。



張陵入蜀的時間，陳壽還未提及，常璩則記為“漢末”。而“漢末”這一含糊不清的說法在後世佛教徒那裏被具體化為張陵於獻帝興平末(195)死亡，張衡於建安元年(196)妄稱張陵登仙<sup>①</sup>。依此說，則傳說中的張陵與張衡，顯然與史載張魯於190年前後登上歷史舞台並進據漢中的時代相重疊，不能不使人生疑。如果常璩的時代已經有了張陵學道的鶴鳴山即今大邑縣鶴鳴山的說法，則身為蜀郡江原縣(今大邑縣北)人的常璩，不會在《華陽國志·蜀志》的江原、臨邛兩縣風物故事中對此隻字不提，反而在《漢中志》裏纔述及三張。顯然，在論述漢中歷史時，常璩是以張魯為主角，張陵學道於鶴鳴山祇是作為一種傳說而順便提及。身為蜀人、長於記錄蜀地風物的常璩也沒有落實鶴鳴山的具體位置，這也是值得注意的一個事實。成書略早於《華陽國志》的葛洪(283—344)《抱朴子內篇》(約東晉初建時期成書)記載其師鄭隱(?—302)收藏的道書中有《鶴鳴記》，現在看來，也未必一定是記錄張陵在鶴鳴

---

① 《弘明集》卷八《辨惑論》，上海古籍出版社影印本，1991年，49頁。下文將論及，在南朝道教關於二十四治設立時間的記載中，正是認為張道陵祖孫三代都在建安年間以降活動的。佛教的說法看來不是空穴來風。後世道書中也有張陵漢末纔入蜀的記載，見《太平御覽》卷六七二引《上元寶經》。該經提及《真誥》，可見在6世紀以後道教中人還有持此說者。這說明南朝時已經有道教中人完全不顧史籍記載張魯的活動時代，而造作出道教史觀念中的三張活動時代。很多學者就是將史籍與道籍這兩個不同的記載系統混為一談了。

山的活動<sup>①</sup>。

關於“太清玄元”，“太清”一詞，大約最早見於《莊子·天運》，意為“天道”<sup>②</sup>。許慎注《淮南子·道應》云：“太清，元氣之清者也。”<sup>③</sup>漢賦裏亦常見“太清”，多為“天空”之意<sup>④</sup>。《抱朴子內篇·雜應》云：“上昇四十里，名為太清。”<sup>⑤</sup>也是指天空。後來“太清”與“玉清”、“上清”一起構成道教的“三清天”。“太清”是元氣或由氣構成的天空，似未曾有單獨作神名的用法。“玄元”一詞，可能來源於道家所說的“玄、元、始”三氣化生萬物，以後則以“玄元”作為“道”的代名詞。但在此，“玄元”還是元氣之意。《抱朴子·遐覽》則分別有《太清經》和《玄元經》。柳存仁認為是在《大道家令戒》中“玄、元、始”三氣上再加“太清”之氣，爲了適合中國語言中造詞習慣而把“始”字去掉，遂成爲“太清玄元”，仍然是太清、太玄、太元、太始四氣而已<sup>⑥</sup>。如此，太清玄元實際上是指四種道氣，如何能夠成爲張道陵的自稱？可能是常璩道聽途說，斷章取

---

① 王明《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985年，333頁。一般認為“鶴鳴山”必定與張陵有關，但在東晉南朝的江南道書中，張陵生於吳地天目山，治在廬山，而鶴鳴山卻是一個叫“陽安君”的仙人治所，詳見下文。所以《遐覽》中《鶴鳴記》一書未必確記張陵事蹟。

② 《莊子集釋》，503頁：“吾奏之以人，徵之以天，行之以禮義，建之以太清”。

③ 《淮南鴻烈集解》，378頁。

④ 如班彪《覽海賦》“超太清以增逝”，《全漢賦》，252頁。

⑤ 《抱朴子內篇校釋》，275頁。

⑥ 柳存仁《漢張天師是不是歷史人物？》，92頁。

義所致<sup>①</sup>。可見直到東晉前期，史籍中的確還未有張氏稱“天師”的記載，更無所謂太上老君降授之說。原本張脩在米道中的地位高過張魯，但在《三國志》裏則變得與張魯平級，同為劉焉部下司馬；至《華陽國志》則成為被張魯派遣的張魯部下。其在米道歷史上的地位與作用逐漸被張魯掩蓋了。而隨着張脩事蹟的徹底隱沒，張陵的事蹟則在逐漸增擴之中。魏晉史籍中以張脩、張魯為主，逐漸加入張陵的情況，與後來道典中一貫以張道陵為主，卻很少涉及張魯的敘述方式，形成一種耐人尋味的反差。

范曄《後漢書》(424—445 年成書)的相關記載如下：

沛人張魯，母有恣色，兼挾鬼道，往來焉家，遂任魯以為督義司馬，與別部司馬張脩將兵掩殺漢中太守蘇固。……魯既得漢中，遂復殺張脩而併其衆。……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。受其道者輒出米五斗，故謂之“米賊”。陵傳子衡，衡傳於魯，魯遂自號“師君”<sup>②</sup>。

張陵入蜀的時間，從常璩所言的“漢末”，到范曄所記的“順帝(126—144)時”，即東漢中期，這樣就合理解決了張陵、張衡與張魯活動時代重疊甚至衝突的問題——或許也有可能是與此相反，兩晉南朝前期逐漸將張道陵活動的時間從含糊不清的漢末定為順帝以降，而南朝後期則有不同派別的人偽造三張事蹟時又將三張

① 萬繩楠《魏晉南北朝史論稿》，合肥：安徽教育出版社，1983年，12—13頁把太清玄元等同於葛洪所言的太清元君，認為張陵自稱太清玄元，意即天師是老子之師，這更是極大的誤解。

② 《後漢書》卷七十五《劉焉傳》，2432、2435頁。

時代定在漢末。范曄從何而知張陵順帝時客蜀？他可能是得自《三天內解經》等劉宋時期的一批道經的啟發，那裏有如《家令戒》所見的順帝漢安元年（142）張道陵得遇太上老君降世傳誡約盟威之說。從此，儘管與二十四治創立的時間有衝突，但張陵在漢順帝時入蜀創立道教的說法幾成定論。同時，再也看不到在張魯之前領導五斗米道的那個張脩，而祇有被張魯殺掉的別部司馬張脩。范曄的記載總體上還是在因循陳壽與常璩的舊說，沒有充分反映出南北朝初期道教對張陵的種種神化，甚至都沒有提到老子與張陵的關係。

以上依據六種較早的記載，大體勾勒了三張世系在記錄五斗米道歷史的史籍中從無到有，並得以初步發展定型的過程。這祇是一種大體的印象，這裏並不排除有部分早期的事實到晚出的史籍纔被記載的可能。不過從劉艾《靈帝紀》到范曄《後漢書》，一些微妙變化還是頗值重視的。其中尤以“五斗米道”的來歷和教團首領稱呼的變化最堪注意。下面，本書將先對“五斗米道”之稱試作一番探源。

## 二、夷漢混雜的“五斗米道”

五斗米道與西南少數民族原始宗教有密切關係，這是許多前

輩學者都曾經指出，並且已被目前的道教史學者所公認的一個事實<sup>①</sup>。一般認為，三張家族創立的五斗米道在進入魏晉時期以後，因由三張被稱為“天師”而又稱“天師道”。因為漢末兩大民間宗教運動之一的太平道被鎮壓而消失，天師道卻因為種種原因在中古時期得以廣泛地傳佈，於是學界事實上是把漢中米道作為中古道教的唯一而直接的開端。這似乎導致一種傾向：在承認西南民族的原始宗教被三張改造為五斗米道的前提下，研究者更多關注的是五斗米道（天師道）向北方中原地區和江南傳播的歷史，而對產生五斗米道的土壤——西南少數族地區及其原有的宗教信仰，乃至在五斗米道產生以前和以後，仍然有與米道相似的宗教活動長期存在的事實，或者重視不夠，或者簡單地歸結為三張天師道的遺存。這不僅對五斗米道和天師道產生之“源”和傳播之“流”的理解造成許多不便，而且也直接影響到對漢中三張米道性質的理解，從而影響到對道教史開端問題的認識。實際上，五斗米道的根源不祇在於巴蜀地區的原始宗教信仰，還與荊楚乃至整個南方地區的巫鬼傳統有關係。並且，漢末雖然有“天師”之稱出現，但其

① 在這方面較重要的論述先後有：酒井忠夫《道教史上より觀たる三張の性格》，《支那佛教史學》1卷4號，1937年，46—78頁；向達《南詔史論略》，1954年初刊，此據《唐代長安與西域文明》，北京：三聯書店，1957年，155—194頁；石泰安《公元二世紀政治的宗教的道教運動》，1963年初刊，此據朱越利中譯文，《國際漢學》8輯，371—435頁；蒙文通《道教史瑣談》，初刊於1980年，此據《古學甄微》，成都：巴蜀書社，1987年，315—333頁；宮川尚志《道教成立期における非漢族の參加》，1980年初刊，此據《中國宗教史研究·第一》，京都：同朋社，1983年，114—131頁；王家祐《張陵五斗米道與西南民族》，《道教論稿》，151—166頁；任乃強《華陽國志校補圖注》；王純五《天師道二十四治考》等等。

時張氏未必就是天師，漢中米道也未必就已是“天師道”<sup>①</sup>。

### 1、張脩之法

如前所述，史籍中最早記載“五斗米”之稱來歷的，是前引劉艾《靈帝紀》所說張脩療病“愈者雇以米五斗”。張脩如何“療病”，見於《典略》的記載：

太平道者，師持九節杖為符祝，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，則為不信道。脩法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。又使人為奸令祭酒，祭酒主以老子《五千文》，使都習，號為奸令，為鬼吏，主為病者請禱。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為常，故號曰五斗米師。實無益於治病，但為淫妄，然小人昏愚，競共事之<sup>②</sup>。

關於“九節杖”，論者說明漢代方士多持節杖，並從漢代考古圖像中發現多例持節杖的形象，則持杖也是為了通神<sup>③</sup>。所謂“略與角

---

① 潘雨廷《論五斗米道、天師道、正一道之同異》，此據《道教史發微》，上海社會科學院出版社，2003年，73—82頁。認為在漢魏時，絕未見有天師道、正一道之名。亦可參曾召南《天師道名稱小議》，《宗教學研究》6期，1985年，39—43頁。趙益《“天師道”名實論》，《古典文獻研究》5期，2002年，144—156頁。

② 《三國志》卷八《魏書·張魯傳》，264頁。

③ 詳見巫鴻《地域考古與對“五斗米道”美術傳統的重構》，《漢唐之間的宗教藝術與考古》，北京：文物出版社，2000年，436—437頁。但他進而把四川地區墓葬所見的這種持節杖者認作是五斗米道的師或祭酒，則有待進一步確認。

同”的“脩法”，指的是要求信徒中的病人自己虔心思過，從道德自律角度反省自己的行為，尋找生病的原因，並靠心誠悔過來治病<sup>①</sup>。這裏值得注意的是，漢末人的觀念中使人致病的原因，在傳統的鬼祟為害之外，還與個人自身行為是否符合道德標準有直接關係。則其時鬼神已經具有倫理和善惡判斷的能力，為惡者就會受到鬼神帶來疾病的懲罰。這與先秦時代的《日書》中鬼神本身就無善惡之分，和前文所論鎮墓信仰中鬼神的猙獰可怖性格有了很大區別。隨之，驅除疾病的方式不再單純依靠巫師的法術驅逐惡鬼疾疫，如天帝使者、天帝神師和方相氏之類主要依靠天神權威和鬼怪的駭人形象，而是更多倚賴個人的道德修為。在這一點上，太平道和五斗米道是相同的。但要知道，不獨太平道和五斗米道如此，這實際也是漢末民間宗教活動普遍的一種趨勢，不能看作五斗米道的獨到之處。

至於三官手書，向達先生指出：直到唐代，本屬羌族的南詔還有三官手書的信仰活動。他還據此懷疑張陵在鶴鳴山所學的

---

① 日本學者對思過、首過是否來自佛教影響有不同意見，主張受到佛教影響的是福井康順《道教成立以前の二三の問題》，1938年初刊，此據《福井康順著作集》第一卷，124頁；《天師道と佛教との交渉》，1967年初刊，此據《福井康順著作集》第二卷，44—46頁；大淵忍爾《初期の道教》，159—163頁。認為其自有中國本土傳統的是山田利明《靈寶齋における齋戒の意義——懺悔と功德》，酒井忠夫編《臺灣の宗教と中國文化》，東京：風響社，1992年，283—300頁；土屋昌明《後漢における思過と首過について——自傳文學との関連を考えるために》，道教文化研究會編《道教文化への展望》，東京：平河出版社，1994年，271—293頁。

“道”即是氐羌的宗教信仰<sup>①</sup>。前章曾提及的戰國中晚期（前3世紀中後期）名為駟的秦國貴族為治病而在華山投告的兩件玉版，告文中亦有向神明祈求原諒自己的過錯，並奉上犧牲祭品，以求早日病癒。有的研究者指出這就是三官手書中投之於山的山簡，後世道教的投龍簡亦由此而來<sup>②</sup>。可見，向山川和天官投告以祈求病癒的傳統，至晚可上溯到戰國晚期。這似可認作是西部地區，特別是秦、巴、滇地區古遠的傳統，是張脩繼承漢代民間已有的宗教觀念和實踐，而非張氏祖孫的首創。但顯然不能因為道教投龍簡源於此道，遂謂秦駟玉版就是道教遺物。

在魚豢看來，張脩與張角的不同之處在於“加施靜室”。從《帝堯碑》和《王子喬碑》可知，在漢末的中原地區，好道者自四方涌來，在祭祀帝堯和仙人王子喬的靈廟裏“靜躬祈福”，並無單獨供其思過的靜室。在奉祠神明的靈廟之外，單立靜室以供信徒思

---

① 向達《南詔史論略》，171—175 頁。宮川尚志《六朝史研究·宗教篇》，111 頁注 4 認為“天地水”連稱，為北方和西方遊牧民族的信仰，唐代突厥《默棘連可汗碑》中亦有對天地水的信仰。

② 李零《秦駟禱病玉版的研究》，1999 年初刊，此據《中國方術續考》，451—473 頁。並參宮川尚志《天地水三官と洞天》，《東方宗教》78 號，1991 年，1—22 頁。黎志添《天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式》，“早期天師道經典”國際學術會議論文，香港中文大學，2001 年 11 月。王承文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局，2002 年，534—546 頁。



過，大約是張脩的首創，並被後世道教所沿用<sup>①</sup>。但病者在靜室思過，還是要通過祭酒的“請禱”纔能與神明溝通，這仍然透露出祭酒作為人神交通中介的巫覡色彩<sup>②</sup>。“奸令祭酒”之稱，一般認為是相對於“治頭大祭酒”的一種低級祭酒。馬伯樂則讀作“奸令、祭酒”，分別是“鬼吏”的兩個不同階位。“奸令”即“惡人或惡行的監督者”，主管病人的祈禱去病儀式。祭酒比奸令地位高，主管上祭供酒等物品<sup>③</sup>。“都習”之“都”，或可是“聚，彙集”之意，或可是“監督、督導”之意。那麼，究竟是祭酒督導信眾集體誦讀《老子》，還是祇有像祭酒這樣的骨幹分子纔要奉習《五千文》，而不一

---

① 吉川忠夫指出漢代的“請室”與道教的“靜室”似乎有某種聯繫，同時也承認兩者也存在明顯的差異。他對漢魏六朝道教靜室的論述，見《靜室考》，《東方學報》第59冊，京都，1985年初刊，此據許洋主中譯文，《日本學者研究中國史論著選譯》第七卷，北京：中華書局，1993年，446—477頁。並參石泰安《公元二世紀政治的宗教的道教運動》，427—429頁。趙益《三張“二十四治”與東晉南方道教“靜室”之關係》，《東南文化》2001年11期，52—56頁。

② 關於五斗米道的“祭酒”，詳見石泰安《公元二世紀政治的宗教的道教運動》，《國際漢學》8輯，405—412頁。對比了五斗米道的祭酒和漢代常見的祭酒用法，並指出漢中的祭酒是軍事、行政和宗教職能兼具的一種頭銜。並參大淵忍爾《初期の道教》，149—151頁。澤章敏《五斗米道政權の組織構造》，《道教文化への展望》，131—152頁認為宗教職銜祭酒與行政職銜的亭長和長吏相對應，五斗米道政權組織，就是進入漢中之前的宗教教團組織與漢中的地方行政制度巧妙結合的產物。趙益《道教“祭酒”小識》，《中國典籍與文化》1999年4期，99—102頁。認為道教的“祭酒”是繼承原始宗教奉酒祭祀的遺存，並非天師道一派所專有。

③ 見川勝義雄日譯本《道教》，160—170頁；Kiernan 英譯本 *Taoism and Chinese Religion*, pp. 375—376.

定要全體五斗米道信徒都奉習《五千文》？現在還難以斷言。

史書明載的米道奉習《老子》之事，也是學者們斷定《想爾注》非張陵即張魯所作的重要根據之一。但因為五斗米道信眾為巴、漢混雜之民，還有各地流徙漢中的流民，成份複雜，各有統屬，知識水平有限，不太可能要求他們全體誦讀《老子》以求能通其玄奧深義<sup>①</sup>。前曾言張魯是個“沈溺異道變化”之術的人，或可稱其為一個“道術之士”，他本人能有多深的老學修養，實在可疑。米道奉習《五千文》的做法應該別有所據。這種都習《五千文》之舉，應結合當時普遍的一種觀念來理解。在漢末，不僅佛經和《老子》具有咒誦的功能，儒家典籍也經常為了獲得咒術的效果而被誦讀。如漢末《風俗通義》載：“武帝時迷於鬼神，尤信越巫，董仲舒數以為言。武帝慾驗其道，令巫詛仲舒；仲舒朝服南面，誦詠經論，不能傷害，而巫者忽死。”<sup>②</sup>《漢獻帝傳》、《東觀漢記》並載：“尚書令王允奏曰：太史令王立說《孝經》六隱事，能消卻奸邪。常以良月，允與

---

① 這樣的懷疑非自本書始，福井康順《道教の基礎的研究》，1952年初版，此據《福井康順著作集》第一卷，京都：法藏館，1987年，129—130頁認為米道一般信眾是不可能理解《五千文》的奧義的，而祭酒主“都習《五千文》”可能是受到佛教誦經影響，實際是把《五千文》當作咒語來讀的。大淵忍爾《中國における民族的宗教の成立》也指出米道誦習《五千文》是受佛教誦經的影響，具有咒術的特點。此據《初期の道教》，東京：創文社，1991年，170—173頁。石泰安《公元二世紀政治的宗教的道教運動》，409頁說：唱誦經典具有法術和宗教的效果，這對於當時的人們是無可懷疑的。但他是贊同《想爾注》為漢中米道經典的，故他認為米道信眾不祇是誦經而已，祭酒也要向他們宣講淺顯易懂的關於道德行為的約束，如在《想爾注》中所見那樣。

② 王利器《風俗通義校注》卷九《怪神》，423頁。並參同卷郅伯夷的故事，427—428頁。

立人，爲獻帝誦《孝經》一章。”<sup>①</sup>《後漢書》載向栩：“恆讀《老子》，狀如學道。又似狂生，好被髮，著絳綃頭。會張角作亂，栩上便宜，頗譏刺左右，不欲國家興兵，但遣將於河上北向讀《孝經》，賊自當消滅。”<sup>②</sup>

董仲舒的故事具有很明顯的象徵意義，即巫者的詛咒是敵不過誦詠儒家經論力量的。身着朝服的董仲舒靠誦讀儒家經論而獲得道德上的正義感，來對抗巫者躲在陰暗角落中的咒術，這既可理解爲是對巫者咒術的對抗，又可理解爲是對巫咒之術觀念的發展和更新。因爲巫術中的“咒”即“祝”，也是一種語言的魔力<sup>③</sup>。如前章墓券所見的文字，廣義來說都可認爲是巫者語言的魔力。其特點是巫者借助神靈的權威來使令各種鬼神，似乎不大涉及倫理道德的觀念。而誦經則轉而借助人間聖賢的威名，更重要的是其道德的力量，來獲得與巫術咒語同樣的自我保護效果。典籍中似還未見有早於東漢末的有關儒家典籍也具有咒術效果的記載，故誦經能消災祛邪的觀念，一方面可能是受到漢末佛教誦經的影響，同時也有古代咒語巫術的根基。但在漢末，靠誦經來消災去禍的

① 此據《藝文類聚》卷六九《服飾部》上《簪》引《漢獻帝傳》，1204 頁；《太平御覽》卷七〇八《服用部》一〇《簪》引《東觀漢記》，頁 3154a。

② 《後漢書》卷八十一《獨行列傳·向栩傳》，2693—2694 頁。

③ 見詹鄞鑫《心智的誤區——巫術與中國巫術文化》，215—219 頁。

做法與傳統的巫術咒語剛剛結合，仍然帶有較強的巫術色彩<sup>①</sup>。

至於奉習《老子》一書，此前多為黃老學者的個人行為，作為宗教團體內部的集體奉習，似當以米道為最早<sup>②</sup>。已有前輩學者指出建安年間的石德林，從三輔避地漢中，“常讀老子《五千文》及諸內書，晝夜吟詠”。但這仍屬好道者的個人行為，而不能據此認為石德林因是米道信徒纔讀《老子》<sup>③</sup>。呂思勉先生以其為“邪教牽引老子”之例<sup>④</sup>。但這與起於巴郡的米道“都習”《五千文》，可能有着不盡相同的源頭。

## 2、張魯增飾之法

《典略》所記張魯在漢中對張脩之法的“增飾”包括：

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<sup>⑤</sup>。

---

① 蒲慕洲《漢代知識分子與民間信仰》，臧振華編輯《中國考古學與歷史學之整合研究》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1997年，597—598頁也列舉了董仲舒、鄧伯夷和向栩的例子，他據此把董仲舒視作大巫，認為這反映了知識分子具有的一些觀念與民間信仰心態相結合的情況。本書認為誦經與巫術還是應有所區別。

② 章太炎、陳世驥都注意到是張脩最早利用《五千文》說教，見饒宗頤《老子想爾注校證》，上海古籍出版社，1991年，151頁。

③ 《三國志》卷十一，裴注引《魏略》，365頁。

④ 呂思勉先生謂漢代神仙家與祠祭巫鬼者皆托老子，石德林和張脩之讀《老子》，是邪教即方士、神巫之所謂老子，非道術之士所謂老子也。見《呂思勉讀史劄記》，上海古籍出版社，1982年，771—774頁。

⑤ 《三國志》卷八《魏書·張魯傳》，264頁。

《典略》這樣清楚地分開記載哪些是張脩舊法，哪些是張魯的增飾，是很值得重視的。酒井忠夫謂“義舍”是巴氏少數族的部族制度與漢族的村社體制結合的產物；而在史籍中並未提及，但卻被後世人視為米道糟粕之一的男女合氣術，也應有着西南少數族原始部族制一妻多夫制的遺跡<sup>①</sup>。的確，漢中五斗米道有很濃厚的漢族村社組織特色<sup>②</sup>，但由於米道所活動的地域是漢族與巴蜀少數族混居之地，因而不可避免地要融入當地少數族部族制的特色。在漢魏晉時代，長江流域和嶺南的南方少數族多有“宗”、“里”、“甸”、“邑”、“都”等稱呼，都是原始社會氏族公社和農村公社的殘餘<sup>③</sup>。其中有的到唐宋之世還保留有很大的原始性。至於自隱

---

① 酒井忠夫《道教史上より觀たる三張の性格》，69—71 頁。前文已述學者以為房中術源於秦晉，漢代四川境內實亦流行男女合氣之術，見江玉祥《試論早期道教在巴蜀發生的文化背景》，《道家文化研究》7 輯，上海古籍出版社，1995 年，326—328 頁。川蜀地區房中術的流行，應該與其地少數族的社會生活狀況有關，後世對據稱為三張米道“偽法”的合氣之術的責難也正由此而生。石泰安《公元二世紀政治的宗教的道教運動》，416—417 頁，則對米道的男女合氣之術提出一種不同的認識：這是一種考驗信徒忍耐痛苦的手段，而並非完全是性狂歡。不過，他列舉的任永的例子卻很特別，任永雖然是犍爲人，卻不是米道信徒。不知是石泰安本人，還是日譯者或中譯者，對這段史料的理解也有問題，見《後漢書》卷八十一《獨行列傳·任永傳》，2670 頁。

② 將五斗米道放在先秦兩漢社邑源流背景下的討論，參見大淵忍爾《初期の道教》，174—202 頁；寧可師《五斗米道、張魯政權和“社”》，初刊於 1987 年，此據《寧可史學論集》，北京：中國社會科學出版社，1999 年，493—518 頁。

③ 見徐中舒《論巴蜀文化》，四川人民出版社，1982 年，47—66 頁；並參《徐中舒歷史論文選輯》，1058—1071 頁。

首過罪除、禁殺與禁酒，可能為張魯依據漢族傳統所制定，與張脩的都習《五千文》一樣，都是在原來西南地方巫術基礎上所加入的最初的經教色彩<sup>①</sup>。

《三國志》將“五斗米”的來歷從病者對張脩治病的酬勞，改為受道者對張陵傳道的酬勞，從此成為對“五斗米”一稱的正式解釋而固定下來，這是很值得注意的一種變化。或可說，從西晉前期開始，“五斗米”正式被視為天師道的信米，而從此與最初的巫鬼治病之術無關。對於張魯據有漢中以後的教法，陳壽徑以“鬼道”視之，曰：

其來學道者，初皆名“鬼卒”。受本道已信，號“祭酒”。各領部衆，多者為治頭大祭酒。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，縣於義舍，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，皆以祭酒為治<sup>②</sup>。

信徒最初被稱為“鬼卒”，學道達到一定程度就稱為祭酒，這是從宗教團體內部階位的角度所作的描述。但如果與西南少數族的部族制聯繫起來考慮，則在這種宗教組織制度的背後，還是能夠看到

---

① 學者們更多從中原傳統文化中尋找這些措施的依據，如宮川尚志從《太平經》裏找到禁酒和誠信不欺詐之依據，見《六朝史研究·宗教篇》，105頁。郭樹森等著《天師道》，34頁，認為春夏禁殺是根據《禮記·月令》和陰陽五行思想所作的省刑措施。王承文認為米道的廚會制度建立在古代村社鄉飲酒禮等古老習俗基礎上，張陵初創時並未禁酒，張魯時對酒量有限制，見其《早期靈寶經與漢魏天師道》，1999年初刊，收入氏著《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，336—341頁。

② 《三國志》卷八《魏書·張魯傳》，263頁。

很明顯的西南夷少數族的部族制遺跡。祭酒“各領部衆”，這“部衆”並不一定祇是以宗教信仰為紐帶而聚集起來的米道信徒，其中很多是以人身依附或是血緣關係為紐帶的部曲或部族成員，因而米道的“祭酒”很可能有相當部分就是地方豪強或部族酋長。《典略》記載建安十八年(213)，馬超在投奔張魯後即被魯“以為都講祭酒”<sup>①</sup>。馬超顯然不會去為部下講《五千文》，可見祭酒之稱對於馬超這樣自有部衆，而其部衆又不乏關隴少數族的將領來說，祇是在其原有的部族酋長或軍事豪強的實際意義上，再冠以米道宗教教職的頭銜。如果說祭酒原本是來自漢族村社傳統，當張氏以其為宗教職銜時，就必然會將其擴展到逐漸加入米道的少數族酋長和豪強，現在又被作為一種兼具行政和宗教職能的頭銜加給馬超，實際起到的是安撫和拉攏的政治作用，而不必再看重此職稱原有的宗教色彩。但魏晉時代的史家所提供的米道歷史，顯然已經淡化了部族制痕跡和獨立王國的政治色彩，轉而突出米道的宗教色彩。這究竟是漢中米道的實際情況，還是張魯及其子孫有意回避他們曾經在漢中建立獨立政權的事實？

陳壽所言的“不置長吏，皆以祭酒為治”，可能並不確切，因為張魯政權在祭酒之外，還有世俗官僚體制存在，如閭閻為功曹，李休為司馬等等。漢中米道的上層是否都是如馬超那樣兼具行政和

<sup>①</sup> 《三國志》卷三十六《蜀書·馬超傳》，946頁。《資治通鑒》卷六十六《漢紀》五十八，2123頁胡三省注云：“都講祭酒，位次師君。”可見張魯給予馬超僅次於自己的高位。關於此事的討論見石泰安《公元二世紀政治的宗教的道教運動》，中譯文，409頁；王承文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，485—486頁。馬超之外，張魯部下中至少還有程銀、侯選等漢人豪族首領“各有衆千餘家”。而巴人部族首領杜濩、朴胡則是張魯的死黨。

宗教職銜？或者說行政和宗教兩套體制是平行並立的，還是彼此交融合一的？本書傾向於認為這是平行並存的兩套體制，祭酒與功曹、司馬的並存，既是宗教與世俗體制的混合，同時也可能是夷漢傳統的兼顧。此外，張魯政權還十分重視符讖並遵從天命。史載張魯據有漢中後，將漢中改名為漢寧，並接受東漢王朝給予的漢寧太守之號——因此張魯實際有兩套職銜系統，一是五斗米道的教階制度，如都講祭酒、治頭大祭酒和祭酒；另一套則是漢王朝地方行政體制，如太守、功曹和司馬等等。而當屬下勸進張魯稱漢寧王時，張魯卻謝絕而拒不稱王。這應該是他懼於所謂天命不在己，因而不敢造次<sup>①</sup>。至少張魯沒有用《家令戒》中反映的大道之命來取代天命。這一事實也許表明，漢中米道並未在天崇拜之外另立新的主神崇拜。無論如何，如果不是史籍中還有關於五斗米道教法的記載，甚至可以把張魯視為漢末蜂起的衆多割據勢力中比較特殊的一例——他相當成功地在亂世的環境中，將一個雄霸一方近三十年的政治首腦和一種綜匯各族各種信仰傳統的宗教領袖這兩種角色兼於一身。有時很難把五斗米道的教法和張魯雄據漢中近三十年的政治活動完全統合起來。他顯然不是單純憑借巴郡賓人的宗教力量和行善祈禱的宗教教義得以雄霸一方的。在魏晉史家筆下的“五斗米道教法”中，有很多是巴蜀少數族的社會和宗教制度因素，張魯在佔有漢中之初應該是規整、統合了這些少數族的

---

① 關於張魯部下以祥瑞建言張魯舉號的記載，見《三國志》卷九《魏志·曹爽傳》裴注引《魏略》，290 頁。關於張魯死後其舊部利用讖語鼓噪曹丕代漢之事，見同書卷二《文帝紀》，62 頁。對此事件的析論，見 Goodman 前揭文和前揭書。



社會和宗教制度，並將其與中原傳統的政治體制和社會禮俗相結合。

### 3、“五斗米”與“鬼道”

《華陽國志》與《後漢書》對張魯在漢中教法的記載基本同於《三國志》，祇是《華陽國志》裏多出一句“其市肆賈平亦然”<sup>①</sup>。對於過多取義舍所置米肉，《三國志》記作“鬼道輒病之”，而《華陽國志》和《後漢書》皆作“鬼病之”。祇有人格化的神靈纔會根據人的行為判斷是否“病之”，所以這關係到米道很重要的一個宗教觀念，即是以“道”還是以“鬼”作為高高在上監視信徒活動的神靈？“鬼道”在以上幾部史籍中一直是一種宗教組織的代稱，人格化的神靈“道”前加“鬼”字，有些不倫不類。在秦漢至六朝時代，疾病多由鬼祟作怪是很普遍的觀念。因此，本書傾向於認為監視米道義舍的是“鬼”而非“鬼道”。亦即說在漢末張魯的米道之中，也還尚未出現以“道”作為人格化主神的現象。

劉艾和陳壽分別留下了關於“五斗米”來歷的兩種不同記載，南北朝初年的道書中仍然堅持着“五斗米”即天師道信米的說法。這也許符合張魯據有漢中以後需要維持行政體制運轉的情況——甚至可以說，也許正因張魯在漢中的確以某種方式來征取賦稅，所以“五斗米”纔順理成章地被理解為道教的信米。前文已述，張魯所部多為巴人，其政教一體的體制亦多雜有夷族傳統，漢中米道確實與西南夷族有着密不可分的關係。若將“五斗米”之稱放在西南地區民族雜錯的環境中去探尋其根源，也許還會有其他方面的

<sup>①</sup> 任乃強《校補圖注》，72頁。

理解。本書做這樣的理解，本無意否認五斗米是教徒交納信米的一般看法，而是爲了加強對於五斗米道中少數族特性突出的認識。

徐中舒、唐嘉弘在探討宋代斗夷的源流時指出：晉代的“五茶夷”，唐代的“勿鄧”、“多崗”，宋代的“五斗夷”，均為獋人族屬，和楚國貴族斗氏有密切源流關係。“五斗”、“五茶”之“五”，“勿鄧”之“勿”均為發語詞，相當於“阿”的一音異譯。“豆”、“茶”、“斗”、“鄧”、“多”等等亦為一音異譯，實即楚國貴族斗氏之“斗”<sup>①</sup>。他們的研究雖未涉及五斗米道之“五斗米”，但由此揭示“五斗”之稱亦可作為西南夷之族名，的確有很大的啟發意義。此後，王家祐在專論五斗米道時進一步提出：所謂“五斗米道”之“米”，即“彌羌”之“彌”，亦即《十六國春秋》所說：“宕渠，古賁國，姓𡗗。”然（五斗）後連為“𡗗”姓，則“五斗”初亦族別之稱呼。此呼“𡗗”姓，又涉及華夏、楚、越的融合<sup>②</sup>。蕭兵指出楚的𡗗姓、羌族自稱的彌以及苗、民等稱呼，皆為一音之轉，原義裏都含有“人”和“民”的成

① 徐中舒、唐嘉弘《宋代斗夷源於楚國令尹子文說》，見中國西南民族研究學會編《西南民族研究》，成都：四川民族出版社，1983年，73頁。他們所依據的一個重要證據是458年所立的《爨龍顏碑》，碑文追溯爨氏之祖至春秋楚令尹子文和漢代班固一族。但也有學者懷疑碑文所說的爨氏源流的可靠性，如呂思勉先生謂“其先出於楚令尹子文，未知孰是；要必中國人王蠻中者也”。見其《中國民族史》，北京：東方出版社據1934年上海世界書局版，1996年，264頁。方國瑜先生亦認為未見班氏分支為爨氏之說，爨氏應由河東遷來，見其《彝族史稿》，成都：四川民族出版社，1984年，160頁。雖然爨氏是否出自楚國貴族斗氏後裔值得懷疑，但他們依託於令尹子文之舉必然有着西南當地與楚地有密切關係的歷史背景。

② 王家祐《道教論稿》，161頁。

份<sup>①</sup>。則“五斗米”之“米”字，也不排除本是夷族自稱為“人”的“彌”或“𡗗”的轉音，外人不知而誤作“米”。所謂“五斗米”，會不會原本是對與楚文化有密切關係的西南夷族之人的泛稱？果如此，則無怪乎會有劉艾、魚豢所說病者出米五斗以酬謝張脩，和陳壽所言通道者出米五斗以報效張陵這兩種時間相近而內容卻相去甚遠的解說。他們之外，也許又可為探索“五斗米”之稱的含義添一新的解釋。當然，本書在此祇作為一種可以討論的假說提出，而非要確立某種定論。

“五斗”作為族稱當然不是在唐宋纔有。祇是漢末的“五斗”之號，因為與張脩和張魯的“五斗米道”緊密相連，一直被視為宗教組織，而非部族之稱。其實“五斗”之稱（包括各種轉音）在漢中米道之外的魏晉歷史中也仍然多有所見。如西晉太安元年（304）南中朱提大姓叛晉時，有“五茶夷帥”<sup>②</sup>。永嘉三年（309）在關中有“五斗叟”為亂<sup>③</sup>。學界一般將其稱之為三張五斗米道的餘緒，其實，這很可能祇是族名意義上的稱呼，未必是宗教組織的代稱，理應在三張米道之外另尋其更為廣厚的根基。後世關於西南夷以“五斗”或其轉音為號的記載，更是延至宋元仍不絕於書。“五斗米”的核心是一個“斗”字，即楚國斗氏，由於斗氏不是普通的楚國貴族，所以此問題的實質與其說是反映楚國斗氏一族與巴蜀諸族的關係，不如說是象徵了楚文化對整個巴蜀地區的影響。

① 蕭兵《楚辭文化》，北京：中國社會科學出版社，1990年，180頁。

② 《華陽國志》卷四《南中志》，任乃強《校補圖注》254頁。其中“茶”字有作“苓”者，任氏從《通鑑》卷八十五定為“苓”，恐應以“茶”為是。

③ 《晉書》卷五《孝懷帝紀》，119頁。饒宗頤《老子想爾注校證》152—154頁對此有專論。

關於古代巴蜀地區與楚文化的關係，學者已多有論述<sup>①</sup>。早在春秋戰國時代，楚的西境就已到達金沙江流域，勢力及於今桂、貴、滇等地。在吳起變法後，祇有楚王嫡系子孫和親信大臣在楚地留有封邑，其餘貴族被迫大量向外發展，西南地區遂成他們首選之地，斗氏就是在此背景下西遷入川的。其時巴蜀地區已有夔人，即濮人，一說即荊楚之人，至少也是與楚國有着密切關係的少數族。斗氏與夔人混居，分佈於犍為、牂牁、越嶲、益州等地，大體在漢代四川的中部與西南部，他們與巴人同屬百越族系。此外還有屬於氏羌族系的昆、叟、青羌、邛、笮等族，也分佈於四川西南部和雲貴地區。可見漢代的巴蜀地區，是來自西方青藏高原和北方關隴地區，與來自東方和東南方荊楚之地的各種少數族彙聚之地。這樣的背景下，楚文化所影響到的絕不僅僅是那些從楚地遷來的少數族。在這些民族當中，夔人文明程度較高，巴人和青羌則勇武善戰，這種民族性的差異可能是造成巴人而不是夔人更多顯露於張魯周圍的原因之一。前引《樊敏碑》云：“米巫凶虐，續蠹青羌。”可見漢末四川主要的反亂力量就來自巴人（米巫）和青羌。以上諸族雖然互有區別，但同在巴蜀之地繁衍生息，相互間在文化上並不截然對立。在領受了楚文化的影響後，逐漸形成兼有楚地與巴蜀文化特色的宗教信仰。很可能，張脩和張魯祇是在受到楚文化影響的巴蜀諸族（五斗米）宗教信仰基礎上加以改造和利用，形成漢

---

① 徐中舒、唐嘉弘《古代楚蜀的關係》，1981年初刊，此據徐中舒《論巴蜀文化》，成都：四川人民出版社，1982年，212—236頁。方國瑜《彝族史稿》，40—54頁。蕭兵《楚辭文化》，202—221頁。彭萬廷、馮萬林主編《巴楚文化源流》，38—113頁。

中米道。張脩稱“五斗米師”，或許本義就是受到楚文化影響的“巴蜀諸族之巫師”。

王家祐曾言：五斗米道既不是蜀道，也不是巴道，而是巴蜀族的合道。張陵是將巴人的鬼道和蜀人的仙道結合改造成道教的主幹天師道<sup>①</sup>。雖然根據前面的論述，本書對這種混同漢末巴蜀各族的認識角度有所保留，但王氏關於鬼道與仙道的提法是特別值得注意的。因為事實上，在張魯、張脩活動的漢中和巴郡之外的四川西部地區，顯然還存在另一種信仰的傳統。這種傳統無論從時間的延續性還是從空間的廣佈性來看，都無法使人忽視其客觀存在而祇專注於漢中米道。今四川陝縣（漢代屬蜀郡）有東漢順帝陽嘉四年（135）所刻的“延年石室”題字。簡陽縣逍遙山（漢代屬犍為郡）有漢安元年（142）的“會仙友”題字<sup>②</sup>。《華陽國志》載犍為郡武陽縣有仙人王喬和彭祖的遺跡，南安縣有峨眉山，傳有仙藥；巴郡郡治的江州縣塗山，有犍為太守張君得仙道昇度之處<sup>③</sup>。漢中成固則有《唐公房碑》。可見在漢代巴、蜀兩郡和犍為郡本有

---

① 王家祐《道教論稿》，161、166 頁。柳存仁則將鬼道和五斗米道分為兩個範疇，說張氏一家本是學鬼道的，張魯自漢中開始，纔將自家的鬼道與張脩的五斗米道合二為一，見《道教史探源》，80—83 頁。

② 以上兩石刻見《道家金石略》，1、2 頁。很多學者將這兩石刻作為漢中米道信仰的遺存，本書則持謹慎態度。

③ 《華陽國志》卷三《蜀志》，卷一《巴志》，此據任乃強《校補圖注》，175、30 頁。

濃厚的仙道氛圍<sup>①</sup>。從這些遺物、遺跡的地域分佈來看，就知道仙道和鬼道實際上並不是可以截然區分為巴地鬼道和蜀地仙道的。仙道對於漢族人來說是一種普遍的信仰，鬼道對於少數族來說也是一種普遍的信仰。可能從民族的角度區分比單純從地域上來講要更貼切一些。前述及張魯“沈溺異道變化”，也不排除就是一些仙道法術。總之，仙道信仰的存在，是漢中米道在“五斗米”的鬼道之外另一重要的信仰基礎。

#### 4、鬼道與仙道背景下的張普題字

在四川西部今洪雅縣（約漢代犍為郡武陽與南安的西境），有非常重要的祭酒張普摩崖題字，一般都將其視作三張天師道正式在蜀地形成的標誌。但考慮到本書前文對於漢中米道活動地域的分析，本書認為此題字不一定與三張有關。題字遺文如下：

熹平二年（173）三月一日，天表（喪？）鬼兵胡九□□，仙歷道成，玄施延命；道正一元，布於伯氣。定召祭酒張普、萌生趙廣、王盛、黃長、楊奉等，詣受《微經》十二卷。祭酒約施天

---

<sup>①</sup> 見江玉祥前揭文，323—337 頁，他論述了巴蜀神話和神仙方術傳統對道教產生的影響。巫鴻也具體涉及到這些考古文物和傳世碑刻資料，見《地域考古與對“五斗米道”美術傳統的重構》，《漢唐之間的宗教藝術與考古》，431—460 頁。他所考察的所謂“五斗米道”美術傳統，與其說是三張天師道的傳統，不如說是整個巴蜀地區各族信仰的不同體現。相比之下，施舟人“The True Form: Reflection on the Liturgical Basis of Taoist Art,” 載胡軍、孫尚揚主編《詮釋與建構：湯一介先生 75 週年華誕暨從教 50 週年紀念文集》，北京大學出版社，2001 年，400—422 頁卻更容易使人接受其所論藝術品的道教屬性。

師道法。無極才<sup>①</sup>！

福井康順曾因此刻字的字跡不雅而懷疑此題字的真實性<sup>②</sup>。蔡霧溪懷疑不應該是爲了胡九入道而刻石紀念，而應是祭酒張普等在胡九死後，送其進入死後世界時的刻辭；巫鴻更指明此題記應爲胡九的墓葬刻辭<sup>③</sup>。任乃強將“天表”讀作“天喪”，說道徒胡九死，天師召諸祭酒爲之誦經超度。而“詣受”二字則引發大淵氏聯想到祭酒張普招徠徒衆到“治”中，舉行一種伴有廚會的儀式。“天表”，或作“天喪”，或作“天卒”，大淵氏讀作“天老”，並推測是對“鬼兵”的美稱。但“天老”在傳世典籍中是黃帝的輔相之一，是天師之類的人物，不當與鬼兵有牽連。劉昭瑞謂“表”爲“彰示”意。但他說“天”爲“天師”的簡稱則可能不確。“天”應是天帝，這裏反映的還是題字者對天帝的崇拜。至於“道成”、“道正”、“道法”之“道”，有說已是人格化之“道”，但若祇限於題字這樣的隻言片

---

① 原文見《隸續》卷三，309頁，題爲“米巫祭酒張普題字”，並參葉程義《漢魏石刻文學考釋》，206—207頁。關於當地人惋惜原刻在農業學大寨時被炸毀之事，參見李振華《五斗米道初創地尋蹤》，《瓦屋山道教文化》，245—246頁。歷代有著錄作“張道陵碑”者，蓋誤以爲祇有張道陵纔能稱天師。本書所據的研究成果有宮川尚志《中國宗教史研究》第一，52、111頁。丁培仁《關於早期正一道的幾個問題》，《宗教學研究》1986年2期，40頁。任乃強《校補圖注》，442頁。卿希泰《中國道教史》1卷，148頁。饒宗頤《校證》，159—160頁。大淵忍爾《初期の道教》，41—45頁。劉昭瑞《論〈老子想爾注〉中的黃、容“偽伎”與天師道“合氣”說》，《道家文化研究》7輯，290頁。

② 福井康順《道教の基礎的研究》，此據《福井康順著作集》第一卷，65頁。

③ 蔡霧溪“Ghosts and Demons, Law and Order,” pp. 32—33. 巫鴻《地域考古與對“五斗米道”美術傳統的重構》，438頁。

語之字義的討論，恐難有定論，還是應該放在漢末民間信仰主神崇拜的實際情況之下考慮。因此本書傾向於認為這裏“道”字作人格化用法的意義不很明顯。“仙歷道成”、“延命”之語也透露出仙道信仰的色彩。而“玄施延命”一句，劉昭瑞已從具有巴蜀特色的房中術——合氣之術的角度做了解釋。“道正一元”的“一元”，劉昭瑞又從《關尹子》中找到根據，因此在這裏就不能讀作“正一”，也就不能以此作為“正一道”之例。“伯氣”，饒宗頤和巫鴻都指出即楚帛書裏的“百氣”，同指魄氣。至於“天師”，前章已述，除了齊地《太平經》中那種輔國佐政的天師之外，也有民間巫師被稱為“天師”的例子。此“天師”有《微經》十二卷，顯然已不是純粹的專司技術的民間巫師，而開始有自己的經典。早在《莊子》和馬王堆楚帛書裏的“天師”，就專門傳授養生之道，則題字中的“天師”應是傳授養生延年之道法的天師，祇是一種泛稱，而不一定是特指三張中的任何一位。

按魏晉史籍的說法，“鬼兵”即初來學道的“鬼卒”，“祭酒”即所謂已經信道的“鬼吏”。歷來以為“鬼吏”與“鬼兵”是史家對米道的惡稱，佛教徒還有說是張魯輕視氏夷信徒而故意稱之<sup>①</sup>。但“鬼兵”之稱在這裏是此題字者團體成員內部的自稱，顯非惡稱。《新唐書·南蠻傳》載兩爨蠻云：“夷人尚鬼，謂主祭者為鬼主。每歲戶出一牛或一羊就其家祭之，送鬼、迎鬼必有兵，因以復仇。”<sup>②</sup>《蠻書》也記載唐代東爨烏蠻諸部“大部落則有大鬼主，小部落亦

① 釋僧祐注釋玄光《辨惑論》云：“鬼卒、鬼民、鬼吏、鬼道，此是子魯輕於氏夷作此名也。”《弘明集》卷八，上海古籍出版社，1991年，頁50b。

② 《新唐書》卷二二二下《南蠻》下，6315頁。



有小鬼主。一切信使鬼巫，用相制服”<sup>①</sup>。可見直到唐代的西南少數族，仍然有“鬼主”、“鬼兵”之稱。而那時二者的關係顯然不是初入道者和已信道者的關係，而是主祭者和迎祭者的關係，他們實際上都是同一部族的成員。《新唐書》所載的情況並非是到唐代纔有，而是從漢魏以降一直存在的。《華陽國志》說南中之夷族（即僂人和夜郎等族）“夷中有桀、黠、能言議屈服種人者，謂之耆老，便為主。……其俗徵巫鬼，好詛盟”<sup>②</sup>。《後漢書》也在記載東漢哀牢夷時提及“耆老”<sup>③</sup>，可見漢代西南夷中就已存在耆老、鬼主一類的部族酋長身兼主祭的人物。而在中原傳統中，祭酒本是主持宴饗的德高望重之長者，他們與西南夷的耆老相似。則“祭酒”很可能是被借用來對“耆老”、“鬼主”的一種雅稱。

蒙文通先生謂“部落時代，政教雜糅，宗教領袖即政治領袖、宗教祭師即部落酋長。故每一部落皆有其鬼主，而較大部落之鬼主則稱大鬼主或都鬼主，皆從氏族社會中之‘長老’演變而來”<sup>④</sup>。這或可提供一種理解“五斗米道”被稱為“鬼道”的有益參照：所謂“鬼吏”、“鬼卒”、“鬼道”，在儒家文化熏陶下的史家那裏是惡稱和貶義，但放在西南少數族傳統的社會和信仰背景下考慮，這兩種稱呼是否在傳統史家所記米道的宗教學意義之外，還有其原有的民族學意義？很可能，“鬼道”之“鬼”實即“夷人尚鬼”之“鬼”，是

---

① 樊綽著、趙呂甫校釋《雲南志校釋》，北京：中國社會科學出版社，1985年，36頁。

② 《華陽國志》卷四《南中志》，任乃強《校補圖注》，247頁。

③ 《後漢書》卷八十六《西南夷列傳》，2848頁。

④ 蒙文通《論巴蜀文化的特點》，轉引自王家祐《道教論稿》，259頁。

西南夷原始宗教的巫鬼信仰<sup>①</sup>。所以題字裏的“祭酒”似乎也可理解為“鬼主”，在這一點上是與漢中張魯治下的祭酒相同的。考慮到西南夷多以主祭者（鬼主）為酋長，而前文亦透露出祭酒領民的特點，所以張普“祭酒”之號也可能來自其原為氐夷部族之酋長，而不盡然是五斗米道中的教職祭酒。東晉南朝時南方道書和墓券中常見的“種民”、“老鬼”、“人但信鬼不信道”等等，或許也有其本源自西南夷的傳統。因此，“鬼”未必就是惡稱，祇不過到東晉南朝經教道教逐漸形成時，轉而強調以對“道”的崇拜取代對“鬼”的信仰。

進而，西南夷信奉巫鬼也並非是其獨有的特色，而是整個南方，特別是楚地各少數族的通例。歷代典籍中關於荊楚地區信奉巫鬼的記載不絕於書，如《列子·說符》云：“楚人鬼而越人機。”<sup>②</sup>《呂氏春秋·異實》云：“荊人畏鬼，而越人信機（機）。”<sup>③</sup>《淮南子·人間訓》說：“荊人鬼，越人機。”<sup>④</sup>《漢書·地理志》說及楚地風俗為：“信巫鬼，重淫祀。而漢中淫失枝柱，與巴蜀同俗。”<sup>⑤</sup>《隋書·地理志》云：“大抵荊州率敬鬼，尤重祠祀之事。”<sup>⑥</sup>可見，荊楚地

---

① 胡孚琛稱此為巫鬼道，與方仙道、黃老道一起並列為道教的三大源頭。巫鬼道在漢代中原地區也很流行，包括帝王的巫祠，民間的弦歌鼓舞和鎮墓活動等，巴蜀地區是巫鬼道最流行的地域之一。見《道學通論》，274—275 頁。

② 《列子·說符》，《二十二子》，頁 220b。

③ 《呂氏春秋校釋》卷十，551 頁。

④ 《淮南鴻烈集解》卷十八，589 頁。

⑤ 《漢書》卷二十八下《地理志》下，1666 頁。

⑥ 《隋書》卷三十一《地理》下，897 頁。

區的巫鬼信仰自秦漢至隋唐源遠流長。在此雖不能準確地回答荆楚地區與巴蜀地區的巫鬼信仰有何異同,但是兩地巫鬼之道存在緊密的聯繫應該是毫無疑問的。這不僅因為有着前文所述楚人進入西南地區的歷史背景,而且在某些巫鬼信仰的細節上,也的確存在很大的相似之處。例如饒宗頤先生在從道教史角度首揭道教與楚文化關係的問題時,指出漢中五斗米道治病請禱類的活動,早在秦漢時期的楚地已是司空見慣的事,而符水治病更是楚巫之支流;馬王堆《五十二病方》應該是鬼道的前驅等等。因而道教之淵源“謂其繼承巴蜀,不若謂其接武荆楚之為也”<sup>①</sup>。此論不僅對認識漢中三張米道的來源,且對整個中古道教的源流都具有巨大啟發意義。

總之,“張普題字”是否可以簡單地歸結為三張五斗米道信仰的遺存,乃至將其定為三張天師活動於蜀郡的確證,本書以為是需要認真考慮的。其實,如果暫時放開被民間傳說、宗教迷狂和歷史記錄搞得十分混亂的五斗米道這一看似是巴蜀地區唯一的宗教信仰源頭,“張普題字”完全可以在廣佈西南和南方各族信仰的巫鬼和仙道傳統中找到適合的解讀方式和角度。題字裏雖然有“天師”之稱,但這一天師也有可能就是民間巫師之稱。因為目前除了認為傳說中張陵的鶴鳴山地近洪雅之外,還沒有證據表明這“天師”一定與張陵祖孫有關。最早的史籍所載米道的首領張脩被稱作“五斗米師”,張魯被稱作“師君”,直到常璩的時代,張陵還沒有被稱作“天師”。無論從地域上看,還是從具體道法上看,張

---

<sup>①</sup> 饒宗頤《道教與楚俗關係新證——楚文化的新認識》,初刊於1985年,此據《饒宗頤史學論著選》,上海古籍出版社,1993年,125—142頁。

普題字與漢中米道都是既有區別又有聯繫的。區別在於張普等人所尊奉的還是代表天帝意志，並非代表大道意志的“天師”；所施行的也是重在養生延命的“天師道法”，即天師的道法而非天師道之法。巴郡、漢中的米道，所尊奉的則是具化為張脩這樣的“五斗米師”和張魯這樣的“師君”——他們都沒有被稱為天師；所施行的則是一套治病行善之類的社會救濟措施。兩者的聯繫在於信奉者很可能都是西南少數族，信仰的基礎都是源自楚地的西南巫鬼道。實際上從地域來看，張普等人更應是受到楚文化影響的、不拘於巴郡漢中的廣義的“五斗米”信仰。按照他們自己的稱呼，他們的宗教也是“鬼道”。祇不過巴郡和漢中由於有規模巨大的米道運動，所以使人誤以為米道祇以川東巴人為信仰主體。特別是隨着後世對三張世系的不斷增飾，五斗米道的歷史更是以三張為唯一核心，這造成對巴郡、漢中以外的巴蜀地區普遍存在鬼道信仰這一事實的嚴重忽視。

辨清張普題字與巴郡、漢中米道的關係是十分重要的一點。如果本書的解讀尚可成立，就不難理解為何在張魯降曹、米道北遷之後，巴蜀之地仍然不斷有天師或鬼道的活動見於記載。因為事實上，廣佈於川中、川南和川西的獋人等少數族纔是巴蜀地區巫鬼道信仰的主流和主體，張脩和張魯的米道祇不過是這一主流信仰在巴郡、漢中的特殊地域內，特別是在張魯控制教權以後的一種特殊的變體。祇是由於某種政治原因，纔使得漢中的米道格外引人注目。

## 5、鬼道的餘緒

蜀漢建興元年(223)，益州大姓雍闓謀叛蜀漢，《三國志·張

裔傳》記云：“耆率雍闓……假鬼教曰：張府君如瓠壺，外雖澤而內實粗，不足殺，令縛與吳。於是遂送（張）裔於權。”<sup>①</sup>“耆率”應即耆帥，就是當地的耆老或鬼主，則雍闓所假的“鬼教”應即鬼道。其謀叛蜀漢欲執送張裔去東吳，還要假借鬼教的巫語。當時的益州郡治為滇池，即以今昆明為中心的地區。則雍闓所叛之地亦為僰人之地，其所假之鬼教實即西南地區普遍信仰的鬼道，而非一定要與漢中米道有關<sup>②</sup>。更著名的是西晉咸寧三年（277）“天師”陳瑞的叛亂：

刺史（王）濬誅犍為民陳瑞。瑞初以鬼道惑民。其道始用酒一斗，魚一頭，不奉他神。貴鮮潔。其死喪、產乳者，不百日不得至道治。其為師者曰祭酒。父母妻子之喪，不得撫殯、入弔，及問乳、病者。後轉奢靡，作朱衣、素帶、朱幘、進賢冠。瑞自稱天師。徒眾以千百數。濬聞，以為不孝。誅瑞及祭酒袁旌等，焚其傳舍。益州民有奉瑞道者，見官二千石長吏，巴郡太守犍為唐定等，皆免官或除名<sup>③</sup>。

很多學者見到陳瑞自稱“天師”，遂謂其為三張天師道在蜀中的遺留。其實，陳瑞是以“鬼道惑民”，其主要活動地域是在犍為郡和巴郡。陳瑞之道繼承的是鬼道傳統，而不是漢中米道傳統，故其具

① 《三國志》卷四十一《蜀書·張裔傳》，1011—1012 頁。相似的記載見於《華陽國志》卷四《南中志》，任乃強《校補圖注》，241 頁。

② 一般認為像雍闓這樣的大姓首領，本身未必是西南夷人，而是從西漢以來不斷進入雲南且逐步“夷化”的漢族大姓。見白翠琴《魏晉南北朝民族史》，成都：四川民族出版社，1996 年，468—469 頁。不論其族屬如何，其鬼道信仰來自當地夷族應屬無疑。

③ 《華陽國志》卷八《大同志》，任乃強《校補圖注》439—440 頁。

體做法與漢中米道頗有差別，也是很自然的事。師者為祭酒，同樣也是鬼主之例。至於“道治”與“傳舍”，現在實難說清是承自漢中米道還是本就屬巴蜀鬼道。與漢中米道明顯不同的，首先是陳瑞之道並不禁酒；其次是陳瑞自稱天師。常璩記錄了陳瑞的天師是“自稱”，卻說張陵是自號“太清玄元”，顯然在常璩的時代，並不是沒有人稱“天師”，而是確實還沒有三張稱“天師”之說。前述同在犍為郡的173年張普題字中出現的“天師”還沒有具體所指，到西晉時期陳瑞就已經自稱“天師”。如果說陳瑞的“天師”之號還有濃厚的巫師色彩，那麼西晉末年幫助巴氏建國的“天地太師”范長生<sup>①</sup>，也是一位“天師”，而且更符合《太平經》與楚地文獻所說的輔佐帝王治國修身的那種“天師”，儘管范氏所依靠的力量仍然是當地和本族的巫鬼道。陳瑞與范長生，還有源出蜀地卻流播江左的李家道，一般把他們看作是三張米道的餘波，本書則認為與其說他們是漢中米道的後繼者，不如說他們與漢中米道共同來源於巴蜀地區的巫鬼道。

這樣看來，所謂“五斗米道”，其基礎應是巴蜀諸族信奉的巫鬼道。張魯因所部多為巴人，必然要尊重他們的宗教信仰巫鬼道，於是形成了以西南夷的部族制和漢族的村社制結合、夷漢巫鬼信仰與初期經教思想結合，並融匯了漢族政治傳統和職官體制的政教合一、夷漢混合的一種獨特的文化景觀。隨着巴郡張脩和漢中

---

① 唐長孺《范長生與巴氏據蜀的關係》，《魏晉南北朝史論叢續編》，北京：三聯書店，1959年，155—162頁。任繼愈主編《中國道教史》（增訂本），北京：中國社會科學出版社，2001年，54—59頁。祁泰履（Terry F. Klee-man），*Great Perfection: Religion and Ethnicity in A Chinese Millennial Kingdom*，Honolulu: University of Hawaii Press, 1998, pp. 82—85.

張魯的米道在漢末歷史中得以凸顯，“五斗米道”被專指為漢中的米道，又成為中古時期三張天師道的前身。巴蜀的巴、獋等族，北接關隴諸氏羌，東連楚地和南方各少數族，其“鬼道”也成為這些少數族共同信仰基礎的一部分。這對理解為何北朝道教造像中有許多少數族信道者也是一個重要的背景：因為這些少數族的宗教觀念與自認為源出漢中米道的天師道信仰有共通之處。在張氏內遷之後，漢中米道隨之傳播於北方中原，並輾轉傳播到江南<sup>①</sup>。同時，李家道流傳江東的事例極為重要<sup>②</sup>，這顯示了楚地與巴蜀宗教信仰的交流是雙向的，說明巴蜀之地不祇是被動地接受楚文化影響，而是在形成了融匯楚地和巴蜀特色的巫鬼道後，又逐漸向江左傳佈巫鬼道。東晉南朝江南道教的發展與變化，實與此趨勢大有關聯。三張傳統的最終確立也與此密不可分。

## 第二節 變動不居的張天師形象

如前章所述，“天師”之稱是很早就有的，但張脩與張魯都不稱“天師”，說張陵在順帝時已稱“天師”，除了來自時代較晚的道書之外，還缺乏充足的可靠證據。“天師道”一詞最早見於《太平經》<sup>③</sup>，但這個“道”是“天道”之意。值得注意的是，范曄《後漢書》

① 對這一歷史過程目前最好的論述，仍然是唐長孺《魏晉期間北方天師道的傳播》，《魏晉南北朝史論拾遺》，218—232 頁。

② 關於李家道，參見任繼愈主編《中國道教史》（增訂本），64—71 頁。

③ 《太平經合校》，357 頁。

載張角“自稱黃天”，而司馬彪《續漢書》載“鉅鹿張角，自稱天師”<sup>①</sup>似乎說明在民間巫師意義之外，“天師”和“天師道”可能原本是來自東部地區的傳統。漢中米道在漢末曹魏時期被稱為“五斗米道”，並沒有確鑿證據說明米道自稱為“天師道”。那麼，三張天師的傳統是何時確立的？是在一種什麼樣的背景下確立的？此時確立的三張傳統與張魯的後裔是否有關？漢中米道是如何變為“天師道”的？道教自己的說法是在漢順帝漢安元年（142），太上老君下降於鶴鳴山，授予張陵“正一盟威之道”和“天師”之號。多數道教論著都是以142年作為天師道——實際也就是整個道教史的開端。但也有學者認為五斗米道之改稱天師道，是在張陵取得“天師”之名以後，即天師道之名是由張天師之名而來。而與三張有關的“天師”、“三師”之名，首見於東晉後期，故五斗米道改稱天師道，是在東晉時期。探討此問題的關鍵在於如何理解對張道陵形象的塑造。

### 一、張天師地位的不確定性

張陵是不是個歷史人物？柳存仁氏在史料短缺的情況下，從新的角度論證張陵的確是個歷史人物。其證據之一是提出張陵有可能與樂巴有過交往。然而，從《後漢書》對樂巴的記載中，很難看出樂巴有與張陵交往的可能。柳氏主要依據的是《神仙傳·樂巴》，而《神仙傳》的記載與《後漢書》不僅有不符之處，且按照

---

① 分別參見《後漢書》卷八《靈帝紀》，348頁。《太平御覽》卷六八七《服章部》四《巾》，頁3067a。



Campany 研究《神仙傳》的結論來看,《神仙傳·樂巴》未必就可早到葛洪之時。柳氏提到很關鍵的一條線索是道書中說太上遣八使“周行八極,按行民間”,而樂巴曾經位列被順帝分遣八方,按察民間的八使之一<sup>①</sup>。其實,這種“周行八極”之類的話語,十分類似楚辭、漢賦中“遊乎四海”的觀念,南朝道書中也很常見,以此論證道書是在暗喻樂巴行使民間之事,進而謂五斗米道早期經典中隱含了樂巴事跡,說明張陵與樂巴有過交往從而證明張陵的真實可信,則顯得有些牽強。本書並不否認張陵真的是張魯之祖父,或者張陵真的很早就在四川學道的可能性。歷史上也許的確有過作為張魯祖父的張陵,但此張陵是否如道書所言受到太上的垂降,創立天師道,乃至創立一系列教法,則是另一回事。

### 1、張道陵並非唯一的天師

很多學者已經注意到:晉宋時期,稱“天師”的不止張陵一人。但他們往往被先入為主的張天師觀念所拘束,認為其他的天師都是仿倣天師道的張天師而來的。其實,如果瞭解了天師之稱的歷史淵源(見本書第二章論天帝使者和天師神師部分),就會得出頗為不同的結論。

《晉書·王恭傳》載在太元年間(376—396)司馬道子的一次宴會上:

---

<sup>①</sup> 柳存仁前揭《樂巴與張天師》、《漢張天師是不是歷史人物?》,此據《道教史探源》,107—120頁。王承文已指出“八使”或與八節日之八神觀念有關,見《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,370頁。關於八史的詳盡討論,參見 Poul Andersen, “Talking to the Gods: Visionary Divination in Early Taoism (The Sanhuang Tradition).” *Taoist Resources*, vol. 5, n. 1, 1994, pp. 1—24.

淮陵內史虞珖子妻裴氏有服食之術，常衣黃衣，狀如天師。道子甚悅之，令與賓客談論，時人皆為降節。恭抗言曰：“未聞宰相之坐有失行婦人。”<sup>①</sup>

有學者以為司馬道子篤信天師道，所以裴氏所狀的“天師”祇能是天師張道陵。本書卻以為：一個“失行婦人”都可狀如“天師”，可見這“天師”的地位不高。裴氏很可能祇是一個女巫而已，當時“天師”在某種情況下確實是“天帝神師”，實即巫師。此事說明在東晉末年，雖已有了張陵是天師的觀念，但“天師”之號還遠未固定下來專指張天師。直到劉宋時期，還有女巫被稱為“天師”的事例。如《宋書·二凶傳》云：

有女巫嚴道育，本吳興人，自言通靈，能役使鬼物。……道育既入，自言服食，（東陽公）主及（劉）劭並信惑之。……使道育祈請，欲令過不上聞。道育輒云：“自上天陳請，必不泄露。”劭等敬事，號曰天師。後遂為巫蠱，以玉人為上形像，埋於含章殿前<sup>②</sup>。

這個“天師”更明確無疑地是一個女巫，巫蠱之術也屬於傳統巫術範疇。其向“上天”祈請則表明其信仰還屬於天崇拜範疇之內的傳統宗教。看來在東晉末到南朝初，雖然道書中已經有了張天師的說法，但“天師”還未專指張道陵，這應該是沒有疑義的。這說明當時張道陵的天師職位還沒有徹底從民間巫師的角色中擺脫出

<sup>①</sup> 《晉書》卷八十四《王恭傳》，2184 頁。此事的時間還可進一步確定為 385—390 年之間。

<sup>②</sup> 《宋書》卷九十九《二凶傳》，2424 頁。並參《南史》卷十四《宋文帝諸子》，386—387 頁。

來。

## 2、張天師世系的疑點

最能表現三張天師傳統的無疑是張天師家族的世系，但在努力追尋過兩晉南北朝時期張氏家族世系之後，就會發現：即便是使張陵轉變為“天師張道陵”這樣與張氏家族直接有關的行動，也未必是由確定無疑的三張後人來完成的。張魯父子降曹後，實際上已經放棄了作為民衆的宗教和精神上領袖之地位，轉而熱衷於躋身曹魏統治的上層。從張魯之子在曹魏享盡富貴（3世紀前半期）起，到劉宋時期有稱揚三張和張魯降曹事蹟的《大道家令戒》（5世紀中期），再到梁代有自稱某世天師的張氏出現（6世紀前期），這大概就是目前所知的魏晉南北朝400年間張氏後裔的主要活動<sup>①</sup>。而有關在此期間內張魯後裔南遷的各種傳說，無一例外都是容易引起懷疑的。

例如，元代的《歷世真仙體道通鑒》卷十九載張魯之子張滋在西晉永嘉中棄官南遊，至鄱陽郡居龍虎山。現在的研究則表明，把張氏與龍虎山聯繫起來的說法直到10世紀纔出現<sup>②</sup>。傳為梁簡文帝撰《虞山招真治碑》中說：“道士沛郡張君諱道裕，字弘真，即

① 參見 Barrett 前揭文，“Taoist Papacy,” pp. 91—95。

② 《道藏》5冊，頁209a、b。參見 Barrett 前揭文，“Taoist Papacy,” p. 95。及前引松本浩一、二階堂善弘、王見川等文。

漢朝天師陵十二代孫。天監二年(503)來至此柚”云云<sup>①</sup>。元代《茅山志》卷十五有梁普通三年(522)所立《九錫真人三茅君碑》，碑陰有所謂“齊梁諸館高道姓名”，中有“天師九世孫”、“十世孫”云云<sup>②</sup>。503年出現的張裕已是張陵的十二世孫，522年以後陸續在《三茅君碑》上題字的反而分別是張陵的九世與十世孫，顯然這兩個世系是錯亂不一致的。又因為這些九世和十世孫自稱來自蜀郡，使人不得不對當時的天師家族究竟在北方、江南還是在川蜀地區產生疑惑。大約在552年，自稱為“天師十三世孫”的張辯撰有《天師治儀》傳世<sup>③</sup>。在6世紀前期的幾十年間，張天師的五代子孫一同出現，不能不令人懷疑他們的可靠性。但是從另一方面來看，在此期間有這麼多人自稱張天師的後裔，即便不能作為張天師傳統——並非實際的血緣世系——最終確立的一種標誌，至少也是張天師傳統已經產生重要影響的一種結果。這樣，本書討論張天師問題時所面對可能就祇是一種信仰傳統的象徵，而不必非要將其與可能並不存在的張天師家族世系相聯繫。

---

① 此據《道家金石略》，28頁。此碑中有以老子為“聖祖”，故有人懷疑是唐人偽託。但張裕事又見於陳代馬樞的《道學傳》（佚文見《道藏源流考》，499頁）和唐代王懸河的《上清道類事相》卷一（《道藏》24冊，頁878b、c），看來張天師十二世孫在天監中至虞山立治的說法，在南朝後期已有。

② 《道藏》5冊，頁617c。

③ 張辯所撰的《天師治儀》，也是目前所知最早一部記載二十四治具體地理位置的道書，收入《受錄次第法信儀》，《道藏》32冊，頁222a—224b。而此書編撰時，張辯正在蜀地。關於《受錄次第法信儀》的時代，有學者認為是唐代。而有學者根據其中有“大明某年某月”的文字而認為是明朝。本書認為其內容與六朝隋唐時期同類道書相似，不會是明代。

## 二、雜而多端的張天師事蹟

### 1、《神仙傳》之張道陵

《神仙傳·張道陵》被認為是目前所知在史籍之外最早的張陵傳記。《抱朴子外篇·自敘》說《神仙傳》十卷在東晉初建以後始得著述，即四世紀前半期的作品<sup>①</sup>。所以葛洪《抱朴子內篇》與《神仙傳》一樣，成書都早於常璩的《華陽國志》。可是在《抱朴子內篇》中還沒有提及張陵，也無明顯與三張米道有關的內容<sup>②</sup>，而在今本《神仙傳》裏，卻有了張道陵稱天師的記載。據《四庫全書》收明代毛晉《汲古閣》本《神仙傳》卷五載：

天師張道陵，字輔漢，沛國豐縣人也。本太學書生，博採

---

① 這裏涉及葛洪的年壽，主要有八十一歲（283—364）和六十一歲（283—344）和不足六十歲等三說，王明在《抱朴子內篇校釋》，382頁有專門的分析，他主張葛洪年壽八十一。楊明照《抱朴子外篇校箋》（下），中華書局，1997年，795—806頁也討論了這三種說法，他認為六十一歲說最可信。大淵忍爾《初期の道教》，519—520頁，亦考證六十一歲說可信。《中華道教大辭典》，82頁也將葛洪卒年定為344年，故本書采六十一歲說。則《抱朴子》、《神仙傳》等都是葛洪在317—344年之間所著。

② 《抱朴子內篇校釋》334頁有“《天師神器（氣）經》”，但與前述《鶴鳴記》一樣，難以確認必定與張天師有關。對此當然有不同的認識：小林正美《六朝道教史研究》，中譯本，200頁注9認為《鶴鳴記》和《天師神器經》都未必和天師道有關。施舟人《道教的清約》，《法國漢學》7輯，152頁也認為葛洪並不知道張道陵天師的情況。柏夷、Campany和王承文則都相信葛洪書中已經提到了張道陵天師和天師道。見 *To Live as Long as Heaven and Earth*, p. 350. 和《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，330頁。

五經。晚乃嘆曰：此無益於年命。遂學長生之道，得《黃帝九鼎丹經》，修煉於繁陽山。丹成服之，能坐在立亡，漸漸復少。後於萬山石室中，得隱書秘文，及制命山岳衆神之術，行之有驗。初，天師值中國紛亂，在位者多危，退耕於餘杭。又漢政陵遲，賦斂無度，難以自安。雖聚徒教授，而文道凋喪，不足以拯危佐世。陵年五十，方退身修道，十年之間已成道矣。聞蜀民樸素，可教化，且多名山，乃將弟子入蜀，於鶴鳴山隱居。既遇老君，遂於隱居之所備藥物，依法修煉，三年丹成，未敢服餌。謂弟子曰：神丹已成，若服之，當冲天爲真人。然未有大功於世。須爲國家除害興利，以濟民庶。然後服丹即輕舉。臣事三境，庶無愧焉。老君尋遣清和玉女，教以吐納清和之法，修行千日，能內見五藏，外集外神。乃行三步九跡，交乾履斗，隨罡所指，以攝精邪。戰六天魔鬼，奪二十四治，改爲福庭，名之化字，降其帥爲陰官。先時蜀中魔鬼數萬，白晝爲市，擅行疫癘，生民久罹其害。自六天大魔推伏之後，陵斥其鬼衆，散處西北不毛之地，與之爲誓曰：人主於晝，鬼行於夜。陰陽分別，各有司存。違者正一有法，必加誅戮。於是幽冥異域，人鬼殊途。今西蜀青城山，有鬼市，並天師誓鬼碑石、天地石日月存焉<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 此據上海古籍出版社1990年影印文淵閣《四庫全書》本，29—30頁。土屋昌明《四庫本〈神仙傳〉の性格および構成要素》，《東方宗教》87號，1996年，39—55頁將《張道陵傳》、《樂巴傳》都歸入四庫本與漢魏本內容相差較大之列。

王見川注意到：張道陵字“輔漢”之說，較早見於《張天師二十四治圖》<sup>①</sup>。“輔漢”之蘊意，應與道書取“漢安元年”為老君降授之年，和張魯改漢中為“漢寧”的意涵一致，都是出於效忠漢室、為漢室祈福之意。為張道陵取這樣的字，也應該是在特定歷史背景下出現的特定觀念的體現。此傳中的張道陵是個先儒後道、或是儒道兼修的士人典型，除了煉丹服餌這種基本的道教徒特徵外，又有仙道變化之術。此不言張陵的“天師”稱號得自老君，老君教給他的也祇是煉丹之法。煉丹之法至少在前面分析的對米道歷史記載六種史籍中見不到一絲痕跡。至於說張陵在蜀中大戰六天大魔<sup>②</sup>，奪取二十四治等等，多半不會是漢末就有的觀念。如“六天”之稱與“三天”相對，較多出現在晉宋之際的道書中；而對魔、鬼與二十四治的描述，與前文所論“鬼道”的本義，及《家令戒》等云二十四治是由太上老君或張道陵初立的說法不同。

---

① 說見王見川《張天師之研究》，18 頁。《張天師二十四治圖》見於王懸河《三洞珠囊》卷七所收，《道藏》25 冊，頁 331c。陳國符謂《張天師二十四治圖》蓋即唐道士令狐見堯所撰的《正一真人二十四治圖》，見《道藏源流考》，330 頁。此《二十四治圖》與《神仙傳·張道陵》孰早孰晚尚難判斷。

② 司馬虛認為六朝道經中的“魔”字是來自佛教的 *Māra*，見氏著 *Chinese Magical Medicine*, p. 63. 這應是個來自佛教的概念。神塚淑子又指出“魔”本是悟道修行的妨礙，與中國古典中作為死者靈魂的魑魅魍魎之“鬼”字類似；道典中所見“魔”字用例，以《真誥》、《神咒經》、《度人經》等為最早，也是外在的邪惡精靈，乃至出現“魔王”之稱，以後則逐漸變為上清派內修時要排除而得道的內在觀念之物。見《魔の觀念と消魔の思想》，1992 年初刊，此據氏著《六朝道教思想の研究》，東京：創文社，1999 年，211—271 頁。另，羊華榮《道教與巫教之爭》，《宗教學研究》1 期，1985 年，35—42 頁認為此類傳說反映了張道陵與當地巫教的鬥爭。

《神仙傳·張道陵傳》目前至少有三種明顯不同的版本，除了上引《四庫》本有“天師”和“老君”之外，《太平廣記》（成書於太平興國三年，978年）卷八的《張道陵傳》亦出《神仙傳》，不過未見有“天師”之稱。其云：“人蜀住鵠鳴山，著作道書二十四篇，乃精思鍊志，忽有天人下千乘萬騎，金車羽蓋，驂龍駕虎，不可勝數。或自稱柱下史，或稱東海小童，乃授陵以新出正一明威之道。”以下是張陵在蜀地招徠徒衆，立祭酒治民等等與漢中米道教法相近的內容，以及張陵七試弟子趙昇<sup>①</sup>。對老子不稱“老君”而稱“柱下史”，與上清派的神真“東海小童”一起下降教授張陵“正一明威之道”，這顯然已不盡是漢末蜀中的情況<sup>②</sup>。《雲笈七籤》（成書於北宋天禧三年，1019年以後不久）卷一百九的《神仙傳·張道陵》則既無“天師”、“老君”，也無教民的道法，祇有七試的內容<sup>③</sup>。可見，目前所見三種《神仙傳·張道陵》所記張陵的事蹟主要有三方面內容：一是感遇天上神真下降，二是在蜀地創教傳教，三是七試弟子。但三種版本的內容又是如此地互不協調，同書同傳的內容竟相差如此懸殊，很難說它們是出自同一個原本而各有增飾。因而在使用它們時必須考慮到這些內容是否還是葛洪《神仙傳》的原貌。

非祇《張道陵傳》可疑，今本《神仙傳》本身的可信度也是一個

---

① 《太平廣記》卷八，中華書局1961年，55—58頁。《廣漢魏叢書》本《神仙傳·張道陵》亦根據此本。

② 關於東海小童即上清經中的方諸青童君，自東晉時道書始見，參神塚淑子《方諸青童君をめぐる》，1990年初刊，此據氏著《六朝道教思想の研究》，123—148頁。

③ 《道藏》22冊，頁746b—747a。並參李永晟點校《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003年，2381—2383頁。



爭論頗多的問題。今傳《神仙傳》主要有兩種版本。一是毛晉《汲古閣》本，亦即《四庫全書》本，收錄 84 人，一般認為此本最為接近六朝原本。二是《廣漢魏叢書》本，收錄 92 人。但這離唐人所說《神仙傳》收錄有 190 仙人之數，顯然都差很多。此外，自《博物志》和《三國志》裴松之注以下至唐代，還有多種典籍引用了《神仙傳》，但唐和唐前的引文與今本還是有很大的出入。所以今本與唐人所見之本已有很大不同，更不可能至明代反而出現比唐本更能反映六朝原貌的六朝本。因此，無論是否能夠接受今本《神仙傳》為唐以後所重編的觀點，或者能夠確認今本中還保存有六朝時期的原貌，都不能簡單地把這兩種今本視作葛洪原本<sup>①</sup>。一般

① 馬敘倫大約最早提出今本《神仙傳》並非葛洪原本，見其《老子校詁·序》，1924 年初版，1956 年再版。此據《讀書續記》卷二，北京市中國書店 1986 年影印本，十三至十四頁。福井康順氏提出葛洪原本已在唐代散失，今本為明代重編，卷次和內容上與六朝、唐初諸文獻所引的《神仙傳》已經不同。而《正統道藏》和《萬曆續道藏》都未收《神仙傳》，這對瞭解明代《神仙傳》存流的情況是重要提示。福井氏有多篇文章討論《神仙傳》的問題：《神仙傳考》，《東方宗教》創刊號，1951 年；《神仙傳考》，《宗教研究》131 號，1952 年；《神仙傳續考》，《宗教研究》137 號，1954 年，俱收入《福井康順著作集》第二卷《道教思想研究》，181—260 頁。並參同氏《葛氏道の研究》，津田左右吉編輯《東洋思想研究》第五，東京：岩波書店，1954 年，49—64 頁。但這並不排除今本中仍然留有東晉南朝時期的內容。小南一郎在文獻對勘的角度之外，更注重從神仙觀念變化的思想史角度考察，提出今本《神仙傳》與《抱朴子內篇》的思想本質實際上是性格各異的，今本所據的不是葛洪原本，而是在東晉末年以前形成的新本。見其《神仙傳の復元》，《入矢小川兩教授退休記念中國文學語學論集》，京都，1974 年，301—313 頁；《〈神仙傳〉——新神仙思想》，載《中國的神話傳說與古小說》，1984 年初版，此據孫昌武中譯本，166—231 頁；《尋藥から存思へ——神仙思想と道教信仰との間》，吉川忠夫編《中國古道教史研究》，京都：同朋社，1992 年，3—19 頁。可見，今本《神仙傳》至少已不是東晉初年剛剛成書時的原貌。

認為《抱朴子內篇》與《神仙傳》的內容有相通之處，而從《抱朴子內篇》幾乎不涉及三張米道的情況來看，如果說葛洪原本的《神仙傳》不一定會有作為漢中米道教首的天師張道陵傳記也是完全可能的<sup>①</sup>。

目前所能確知的最早一例《神仙傳·張陵傳》的引文出自《藝文類聚》(624年成書)卷八六，其書引《神仙傳》云：“張陵，沛人也，弟子趙昇就陵受學，陵以七事試之”云云<sup>②</sup>。但引文中祇有第七試，即在雲台山絕巖上命趙昇取桃的故事<sup>③</sup>，故《藝文類聚》祇是節選。“張陵”是未稱天師前的世俗姓名，“張道陵”則是作為道教

---

① 裴松之注《三國志》時已經引及4條《神仙傳》文字，但卻沒有在記述漢中米道歷史的部分引到這個《神仙傳·張道陵傳》。Campany在*To Live as Long as Heaven and Earth*得出結論是：既無法判斷最早被徵引到的佚文一定是葛洪所作，也無法認定最晚被徵引到的佚文一定不是出自葛洪之手。當然，他認為葛洪是有可能知道張天師的事蹟的，他對《神仙傳·張陵》的譯注見其書，349—356頁。

② 《藝文類聚》卷八六《果部》上《桃》，1469頁。《初學記》亦有此引文，見卷二十八《草木部·桃》嚴陸校宋本異文，中華書局，1962年，6頁。

③ 此故事在東晉顧愷之(348?—409?)《畫雲台山記》中已有記載，見張彥遠《歷代名畫記》，北京：人民美術出版社，1963年，118—121頁。並參岡村繁《歷代名畫記譯注》，1974年初版，此據俞慰剛中譯本，《岡村繁全集》第六卷，上海古籍出版社，2002年，290—297頁。袁有根《〈歷代名畫記〉研究》，北京圖書館出版社，2002年，223—268頁。而“七試”的地點，《歷代名畫記》、《藝文類聚》、《雲笈七籤》引文皆為“雲台山”，《四庫》本作“雲台絕巖”，葛洪《抱朴子內篇·登涉》已明確講到“蜀雲台山”，見《抱朴子內篇校釋》，300頁。說明東晉時確已有張陵在蜀地雲台山七試弟子之傳說。現在一般將此雲台山定位於四川三臺縣城南，相當於前文所說的東漢巴郡閬中附近，二十四治中的雲台治即在此。

天師的固定稱呼。今存三種《神仙傳》都稱為“張道陵”，祇有《藝文類聚》引文徑稱“張陵”而不稱“天師張道陵”，或許說明唐初所存的《神仙傳》裏對張陵祇以普通神仙視之，並不將其看作是從太上老君那裏得受神聖天職的道教天師。相比之下，前述張陵的三個主要事蹟裏，七試弟子一事內容豐富，或可獨立成章，所以有理由懷疑《神仙傳·張陵傳》最初的内容就是如《藝文類聚》所見以張陵七試弟子為主要内容，而有關天師的授職和張陵在蜀地的傳教都是後來加上的内容。傅飛嵐說“七試”所透露出來的一些價值觀念，和天師道王國（漢中米道）的道德誠律並不符合；有一些觀念甚至可以說是受到佛教的影響<sup>①</sup>，而通常認為葛洪的著作中並沒有佛教的影響<sup>②</sup>。因此《藝文類聚》所引有“七試”内容的《神仙傳·張陵傳》就已經未必是葛洪原本，明代重輯本《神仙傳》“天師張道陵”云云，更不可能出自葛洪之手。

總之，《神仙傳》對張道陵的刻畫，是否屬於葛洪時代的觀念尚有很多的疑問，更不應該被輕易地視為東漢中後期所謂的張道陵傳教時代的實錄。從中可以明顯看出將各種來自不同源頭的材料彙聚、整合的一些痕跡，它至少已經是張天師在經教道教中地位確立以後的事情。《神仙傳》中的張道陵事蹟祇可作為已經確立起來的張天師地位的一種展示，卻不是其地位之所以形成的原因所在。

① 傅飛嵐《張陵與陵井之傳說》，《道家文化研究》16輯，221頁。

② 王明《葛洪有無佛教思想的探討》，《世界宗教研究》1990年2期，此據《道家與傳統文化研究》，中國社會科學出版社，1995年，263—266頁。王承文認為葛洪已經接觸到佛教，見《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，45—49頁。

## 2、《蜀記》之張道陵

“李膺《蜀記》”是另外一種經常被引用說明張陵在漢末就已稱“天師”的史料，這其實是出於佛教單方面的記載。從史料學角度來看，這些佛教方面的材料幾乎都出現在南朝中後期（5世紀後半期和6世紀），所以其史料價值本不該過分看重。但很多學者就是根據這些後出的材料來論證漢末三張的情況，所以在此不能不先對其進行辨析。

北周甄鸞《笑道論》（570年成書）云：

《蜀記》云：張陵避病瘡丘社中，得咒鬼之術，自造符書以誑百姓，為大蛇所吞。弟子恥之，云白日昇天。陵子衡為係師，衡子魯為嗣師，以祖妖法，惑亂天下<sup>①</sup>。

漢人認為瘡病是瘡鬼所造成，得病時會採取“避瘡”的方式來躲避瘡鬼，故此事符合漢人的一般觀念<sup>②</sup>。但這裏的“係師”為張衡和“嗣師”為張魯，與通常認為張衡為嗣師、張魯為係師不同，正反映了這種來自佛教方面批判材料的不可靠。但既有係師和嗣師，則張陵為天師就是不言而喻的。相近的記載亦見於大約同年所作的釋道安《二教論》，其云：

<sup>①</sup> 《廣弘明集》卷九，上海古籍出版社，1991年，頁152b。

<sup>②</sup> 林富士《疾病與修道：中國早期道士修道因緣考釋之一》，《漢學研究》19卷1期，2001年，137—165頁，特別是148—149頁。范家偉《漢唐時期道教與瘡鬼說》，《華林》2卷，北京：中華書局，2002年，283—304頁，特別是295—296頁指出張陵故事與《幽明錄》中楊起的故事情節一樣，都是在社中避瘡而得解鬼之咒術，值得注意。這說明張陵社中避瘡而得解鬼咒術之事，應該來自一個固定的故事模式，張陵和楊起都是被套用在這一模式上，而不是因他們的事蹟纔有這一模式。

李膺《蜀記》曰：張陵避病瘧於丘社之中，得咒鬼之術書為是，遂解使鬼法。後為大蛇所噓，弟子妄述昇天<sup>①</sup>。

宮川尚志氏一直將所謂“李膺《蜀記》”作為信史來用<sup>②</sup>。王純五則將《蜀記》歸於漢桓帝時人李膺，顯然把他當作黨錮之禁中的名士李膺<sup>③</sup>。大淵忍爾氏早已正確地指出這個李膺並非漢末的李膺，而是南朝齊梁時期的另一李膺。此李膺於505年左右從蜀地到建康，著有《益州記》三卷，即此《蜀記》。大淵還對所謂《蜀記》關於三張內容的真實性表示懷疑<sup>④</sup>。其實從李膺《益州記》的其他佚文中，可以看到李膺對張道陵成仙傳說的認同，並無蔑視和貶損道教之意。如《太平寰宇記》卷七十四引其書云：

（北平山）張道陵得仙於此。陵有二十四化，此山是其一也。

《輿地勝覽》卷五十二引其書云：

---

① 《廣弘明集》卷八，頁146a。同書同頁“妄稱真道”之下有雙行小注，云“《蜀記》曰：張陵入鵠鳴山，自稱天師”云云，以下內容多同於下文所引的《辨惑論》文。許多學者以此為《二教論》原文，這可能應是《廣弘明集》的編者唐代釋道宣的注釋。故本書不引之。

② 宮川尚志《六朝史研究·宗教篇》，100—101頁。《中國宗教史研究》第一，95頁。

③ 王純五《天師道二十四治考》，40頁。

④ 見《初期の道教》，40—41頁。關於兩個李膺，分別參見《後漢書》卷六十七《黨錮列傳》和《南史》卷五十五《鄧元起傳》。

鶴鳴山，張道陵登仙之，嘗有白鶴遊其上<sup>①</sup>。

可見佛教方面引用的李膺《蜀記》的真實性的確值得懷疑。其實，甄鸞與道安所說的《蜀記》並不是來源於李膺的《益州記》，而是來自他們的護教前輩釋玄光的《辨惑論》。不過，釋玄光雖提及張陵被蛇吞噬的傳說，但卻沒有說這是出自李膺《蜀記》。《弘明集》引其文云：

張陵妄稱天師，既侮慢人鬼，即身受報。漢興平末為蟒蛇所噲。子衡奔尋無處，畏負清議之報譏，乃假設權方，以表靈化之跡。生縻鵠足，置石崖頂，謀事辦畢，剋期發之，到建安元年，遣使告曰：正月七日，天師昇玄都<sup>②</sup>。

“興平末”和“建安元年”就是前文提到的 195 和 196 年，其時張魯已經進取漢中數年之久，其違背史實之處，自不待言。下文還將會看到，說張道陵在建安年間活動，其實正是出自南朝道教中自稱張天師後裔的說法。而這裏的“正月七日”與《家令戒》提到的“正元二年正月七日”顯然有某種內在聯繫。正月七日是古代三會日之

---

① 此據劉緯毅《漢唐方志輯佚》，308 頁。關於李膺及其《益州記》的輯佚，還可參見鄧少琴《梁李膺〈益州記〉輯存》，《鄧少琴西南民族史地論集》，成都：巴蜀書社，2001 年，571—602 頁。鄧氏也未將甄鸞、道安所言列為《蜀記》原文。李膺《益州記》內容與其他蜀地方志文獻多有混淆的情況，見李巧思《〈益州記〉佚文考辨》，《四川師範大學學報》2002 年 3 期，141—144 頁。因此，上引兩條佚文是否屬於李膺原文，也還有討論的餘地。

② 《弘明集》卷八，上海古籍出版社，1991 年，頁 49c。唐代道宣注《廣弘明集》和《集古今佛道論衡》所收的《二教論》都明確把蛇吞張陵，張衡造假惑衆說成出自《蜀記》，但北周時甄鸞和道安卻祇把蛇吞張陵作為《蜀記》的內容。

一，也是早期天師道重要的節日之一，又叫作“人日”<sup>①</sup>。有學者說正月七日是天師的忌辰，但天師在此日昇天的可信度有多大？此日實為古已有之的一個固定節日，並不是因為這一天張天師昇天纔對道教具有特別意義。相反地，更有可能是道教因由傳統的節日而對這一天給予特別的涵義。如《太平廣記》收《神仙傳·張道陵傳》講趙昇就是在正月七日日中時分來拜訪張道陵，《無上祕要》引《正一治氣圖》則說太上以漢安二年正月七日日中時下二十四治等等，顯然都不能當作信史來看待。因此，《家令戒》提到的“正元二年正月七日”也許根本不應該看作是某個天師道歷史事件發生的確切日子。雖然這個日子對於道教的特殊意義還需做進一步探尋，但很明顯地，這個特殊日子已經形成某種固定模式，反復地出現在與天師道有關的道典中。因此並不能因為其精確到這一天就增加了其可信度，反而更應該提醒人們的警覺。

李膺作《益州記》應與釋玄光作《辨惑論》以及釋僧祐編輯《弘明集》（518年前成書）的時間相去不遠，都在六世紀初的二十年內，所以釋玄光也不可能將幾乎與之同時、且很可能原本沒有詆毀張氏內容的李膺作品中加入貶損三張米道的內容。但50多年後，釋道安與甄鸞卻明目張膽地將這些內容歸之於李膺《蜀記》，這樣的材料實難反映漢末米道的真實情況。不過，釋玄光《辨惑論》等攻擊、詆毀三張的書、論出現，與前面說到三張世系可疑的情況都

---

① 小南一郎《中國的神話傳說與古小說》，中譯本，47—52、328—335頁。並參葉舒憲《中國神話哲學》，245—255頁。李文瀾《先秦漢唐“人日”節俗的演變及其意義》（論文摘要），載《唐代的歷史與社會》，武漢大學出版社，1997年，390—396頁；全文刊於《長江文化論集》，武漢：湖北教育出版社，1995年。巫瑞書《南方傳統節日與楚文化》，52—70頁。

說明：到五世紀末、六世紀初，張道陵天師已經作為道教的創教者，漢中三張已經成為中古道教的教首而被道、佛二教普遍接受。

### 3、古上清經與古靈寶經中的張道陵

以上對最多被引用到的《神仙傳》和《蜀記》中張道陵事蹟可信度進行辨析，目的並不是要否認張天師傳統的存在，而是要說明張天師的這些事蹟至少不能被當作漢末的史實。實際上，早在葛洪之後不久，已有一些記載透露出來自漢中的道教傳統的存在。

與釋僧祐編輯《弘明集》大體同期，陶弘景搜集整理並編注了記載上清經流傳歷史的《真誥》和《登真隱訣》等書。其中有一些內容反映了四世紀中期上清經出現之時，就有五斗米道和張天師影響的痕跡。有的論著據此認為許氏原本是天師道世家，上清經是從天師道中分化出來的<sup>①</sup>。興寧二年（364），楊羲將魏夫人的扶乩降筆以隸書寫出，傳給許謐和許翺父子，是為上清經流傳之始。魏夫人即魏華存（252—334），後世道教稱之為“紫虛元君上真司

---

<sup>①</sup> 見卿希泰主編《中國道教史》第1卷，344頁。但吉川忠夫《許邁傳》、小南一郎《許氏の道教信仰——〈真誥〉に見る死者たちの運命》，俱載吉川忠夫編《六朝道教の研究》，東京：春秋社，1998年，3—22、23—53頁。他們都是從許氏作為江南土著中小士族的仙道信仰角度來討論的。



命南嶽魏夫人”<sup>①</sup>。

陶弘景在《登真隱訣》卷下《入靜》稱魏夫人曾為祭酒，謂張道陵曾在陽洛向她授法，並傳有所謂“《正一真人三天法師張諱告南嶽夫人口訣》”。但魏華存與張道陵屬於不同時代的人，這種說法顯然祇是傳說而已。魏華存的傳記中，並沒有記載她曾為天師道祭酒，祇說她是自己志慕神仙，以服食吐納之法修煉，贏得王褒等四真人下降云云。四真人並非出自五斗米道傳統，也祇有陶弘景在《登真隱訣》中注云“夫人在世嘗為祭酒。”而陶弘景後於魏華存已達 200 年之久，他完全可能是根據當時確已有的所謂張道陵傳與魏夫人的教法和口訣，在自己認同三張天師道的觀念影響下，遂將魏夫人與天師道連在一起。亦即說，原本自己求仙的魏華存也與張天師扯上關係，很可能是在張天師傳統已經確立之後的事情。《登真隱訣》入靜的祝辭裏還有“天師、女師、係師”等三師，而沒有

---

① 關於魏華存，見愛宕元《南嶽魏夫人信仰の變遷》，《六朝道教の研究》，377—395 頁。謝聰輝有《修真與降真：六朝道教上清經派仙傳研究》，臺灣師範大學國文研究所博士論文，1999 年，其中有專對《紫虛元君南嶽夫人內傳》的研究，認為這部魏華存的最早傳記應出自楊羲之手。此南嶽指霍山（赤城山）。

所謂嗣師之稱<sup>①</sup>。

《真誥》卷二《運象篇》有云：

清虛真人授書曰：黃赤之道，混氣之法，是張陵受教施化為種子之一術耳。非真人之事也。吾數見行此而絕種，未見種此而得生矣。百萬之中莫不盡被考罰者矣。千萬之中誤有一人得之，得之遠至於不死耳。張陵承此以教世人耳。陵之變舉，亦不行此矣<sup>②</sup>。

清虛真人是西漢人王褒（前 36—？）被道教神化後的人物。他說“陵之變舉，亦不行此”，不知是否說張陵最終是變形飛舉？總之是在否定張陵傳教黃赤之術在得道方面的功效。《真誥》的內容除了陶弘景的注文外，據信是四世紀中期上清經初傳者的真蹟，表明出自江南地方信仰的上清經傳承者們，曾否認張陵所傳的房中術，雖並不因此而鄙薄張陵，但也沒有尊稱他為“正一真人三天法師張道陵”之意。稱張陵是“受教施化”，卻並未說明張陵是受誰的教化，看來上清傳人也認可張陵作為漢中米道教首創教傳教的地位，卻並不是上清經派的天師。此外，《真誥》卷十三《稽神樞》

---

① 《道藏》6 冊，頁 618c—620b。在《口訣》之後是《漢中入治朝靜法》，陶弘景還提到“出官之儀本出漢中舊法”，顯然也與漢中米道有關。關於這一段的入靜、章符、請官中所反映的天師道教法和教義，詳參王宗昱著、土屋昌明譯《〈登真隱訣〉にみえる天師道》，《東方宗教》96 號，2000 年，19—37 頁。並參蔡霧溪（Angelika Cedzich），“Early Heavenly Master Sources in Tao Hongjing's Secret Instructions for the Ascent to Perfection: The Audience Rite from Hanzhong and Manual of the Twelve Hundred Office.”和王宗昱《〈正一法文經章官品〉初探》，都是提交給 2001 年 11 月香港中文大學“早期天師道經典”國際學術會議的論文。

② 《道藏》20 冊，頁 497a。

### 第三論及“地下主”李東時云：

李東，曲阿人，乃領戶為祭酒，今猶有其章本。亦承用鮑南海法。東才乃凡劣，而心行清直，故得為最下主者使，是許家常所使。永昌元年(322)，先生(指許邁)年二十三，就其受六甲陰陽行廚符。既相關悉，聊復及之耳<sup>①</sup>。

### 同書卷二十《翼真檢》第二云：

有云李東者，許家常所使祭酒。先生亦師之。家在曲阿東，受天師吉陽治左領神祭酒<sup>②</sup>。

### 《登真隱訣》卷下《章符》略云：

晉泰興中(318—321)，曲阿祭酒李東章本辭，事省且約而能當。(中略)李東既祭酒之良才，故得為地下主者。常為許家奏章往來<sup>③</sup>。

按陶弘景的記載，李東為三吳地區天師道的祭酒，而一般認為這“天師道”與漢中米道的傳統有關。曲阿即今之江蘇丹陽，則李東原為江東土著。吉陽治並非傳說中張陵最初所設的二十四治之一，而是傳為張魯所設的八品遊治之一。“吉陽治”和“左領神祭酒”都見於“天師十三世孫”張辯所撰《天師治儀》。但張辯記吉陽治的治所在魏郡鄴城，並非在江東<sup>④</sup>。還有劉宋元嘉十年(433)徐副墓券中出現的“代元治”，在《天師治儀》中作“代沅治”，卻未指明所在。《天師治儀》說“天師以建安元年十月五日日出時下八品

① 《道藏》20冊，頁565c。

② 《道藏》20冊，頁610a。

③ 《道藏》6冊，頁621b。關於《真誥》中的地下主，見神塚淑子《真誥について》，1986、1987年初刊，此據氏著《六朝道教思想の研究》，40—45頁。

④ 《道藏》32冊，頁224a。

配治付嗣師，嗣師傳付係師。”<sup>①</sup>前述佛教徒醜化張道陵時將其視為建安年間被蛇吞噬，張衡妄言其昇天云云。其中，至少建安年間的說法，看來並不完全出自佛徒的向壁虛構。在南朝時，並不是祇有史籍所載的張氏祖孫的活動年代那一種說法，像張辯《天師治儀》這樣出自號稱天師子孫之手的道典，實際上就是把張道陵看作是建安年間活動的唯一的天師。在當時，已經出現了與史籍所載不同的三張活動時代的新說，而這種新說已經全然不顧漢晉間史籍對米道早期歷史的明確記載，而純屬天師道宗教信仰的產物<sup>②</sup>。由此再看《正一法文天師教戒科經》中的“建安、黃初以來”、“正元二年正月七日”、“太和五年”等年號，也許正是根據這一南朝道教中新出的說法所提出的<sup>③</sup>。趙益指出張魯時代也許確實設治，但不會有二十四個之多，地域也沒有二十四治之廣；隨米道遷徙，西晉中期以後，設治擴展到南北方，逐漸完善成為二十四治的系統。此說雖然還欠缺詳細論證，但所提出的思路仍是值得重視的。不排除這樣的可能：現在看到的所謂天師諸治的具體地理位置，可能就是根據四、五世紀天師道實際的分佈地域所作，而

① 《道藏》32冊，頁223c。

② 傅飛嵐著、呂鵬志譯《二十四治和早期天師道的空間與科儀結構》，《法國漢學》7輯，212—253頁已經意識到二十四治的體系不是靜止的，而是隨着時間而發展，且被故意重新調整的。他還指出後世張道陵傳說充滿了矛盾和與時代不合之處。

③ 至少，由正元二年（255）正月七日上推一個甲子，正是興平二年（195）正月七日，南朝道教佛教都認為張道陵於此年月日飛昇。而太和五年既可能是231年，也可能是370年。也許《家令戒》出現的年號並不是真實歷史的寫照。

未必是二世紀中期張道陵所設立的。李東為天師道祭酒及其與許氏的交往事蹟，多出自陶弘景的記述，如果這些確是四世紀前期的真實情況，則證明上清經產生的環境中確實存在着來自漢中米道的影響，但這些因素並不能無條件地被直接歸之於漢末三張時代。

陶弘景整理上清經已是晚於上清經初傳 200 年後的事了，而陶弘景本人則是認可漢中傳統的，這在其自己的《登真隱訣》裏有過突出的表現。但在《真誥》中卻未必也如此。他或許忠實地記錄了上清經初傳者的文字，但顯然同時也加入了自己所處時代的某些觀念。如《真誥》卷十七《握真輔》第一有“覺題云許君”和“覺題云楊君”，文末都有“張生頓首”。陶弘景注云：“此並記夢見張天師書信。云張生者，即應是諱。今疏示長史，故不欲顯之。又見係師注《老子內解》，皆稱臣生稽首，恐此亦可是係師書耳。”<sup>①</sup>則陶弘景並不能確定此“張生”是指張道陵還是指張魯。其實《真誥》下文還記載着楊羲所夢見的四真人之一張誘世就被稱作“張生”<sup>②</sup>。故此處“張生”應為張誘世，而非張天師。陶弘景關於上清經傳人與天師和天師道有關的記述，或許未必完全符合東晉中期上清經派的實際情況。

同樣地，張道陵在古靈寶經中的地位，也遠非其在如《大道家令戒》和《三天內解經》等天師道經典中那樣顯赫<sup>③</sup>。奇怪的是，

---

① 《道藏》20 冊，頁 589c。關於係師注《老子內解》，見王卡《敦煌本〈老子節解〉殘頁考釋》，《敦煌吐魯番研究》6 卷，北京大學出版社，2002 年，81—100 頁。

② 《道藏》20 冊，頁 591a。

③ 關於張道陵在古靈寶經中的地位問題，見王承文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，321—354 頁的論述。

老君與張道陵這一被認為在漢末就已形成的太上與天師的組合，在上清經和靈寶經中幾乎沒有出現過。賀碧來(Isabelle Robinet)說在上清經系統中，張道陵沒有獲得值得尊敬的地位<sup>①</sup>。小林正美和山田俊都注意到張道陵在“仙公系古靈寶經”中的獨特地位<sup>②</sup>。因為太上老君在古靈寶經中地位不顯，故張道陵天師通常也不是作為太上老君的弟子而出現於靈寶經的。

仙公系靈寶經之一《洞玄靈寶玉京山步虛經》說：“太上太極五真人於會稽山虞山授葛仙公洞玄靈寶經。”這五真人即太上太極真人徐來勒、太上玄一第一真人郁羅翹、太上玄一第二真人光妙音、太上玄一第三真人真定光和“蓬萊正一真人無上三天法師張天師”<sup>③</sup>。五真人向葛玄授經的說法又見於仙公系之一的《太上太極太虛上真人演太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣上》(敦煌 P. 2452 寫本，擬名)，其中稱張陵為“太上正一真人無上三天法師張道陵”。但在《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》裏，卻祇有太極真人和太上玄一三真人，沒有正一真人張道陵。這不禁使人懷疑是否仙公系靈寶經中張道陵的出現，也經歷過一個從無到有的過程。

除了上述兩經外，還有《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要

---

① Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, PEFEO, Paris, 1984, pp. 72—74.

② 小林正美《六朝道教史研究》，中譯本，164—165 頁認為仙公系靈寶經的特徵之一即特別尊重張陵和老子五千文。並參山田俊《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本際經〉の成立と思想》，京都：平樂寺書店，1999 年，140—143 頁。

③ 《道藏》34 冊，頁 627c—628a。

訣》，其中稱張道陵作“正一真人三天法師”，太極真人謂張道陵在昇天之前制定“飯賢”制度。《太極左仙公請問經》(S. 1351)中作“三天法師天師”，葛仙公說他傳授“三天齋法”名為“旨教經”，悉在《靈寶五稱文》中。還有《太上洞玄靈寶本行宿緣經》中作“正一真人”，太極真人稱張道陵道成之後，乃撰《靈寶五稱文》，出齋法為旨教經。從“仙公請問經上下兩卷”來看，傳統認為是三張舊法的旨教經、塗炭齋，也許是根據《靈寶五稱文》而來的。這反映出一個重要的問題：在仙公系靈寶經裏顯露的張道陵天師的教法，未必完全是來自二世紀末的漢中米道的傳統，而是有了來自四世紀以降的靈寶傳統<sup>①</sup>。

以上諸經都沒有說明張道陵如何取得在仙公系靈寶經中比葛玄還高的地位，祇有同為仙公系靈寶經的《洞玄靈寶本行因緣經》中對此作了解釋，其略云：

仙人請問曰：近登崑崙玄圃宮侍座，見正一真人三天法師張道陵降座鄴都，伺迎三界，稽首諸天。先世何功德，故是得道，其獨如是乎？願聞之。（仙公）答曰：天師本行所歷，亦彌劫勤苦，齋戒讀經，弘道大度，高範玄真，耽味希微，轉輪求道，尤過於吾，不可具（說）。其志大，經行大道，故得三天法師之任、太上正一真人之號矣，豈不大乎<sup>②</sup>？

葛玄在道經中通常向太極真人等仙真問道求法，而太極真人自稱

---

① 王承文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，332—381 頁也具體討論了這幾件古靈寶經中的張道陵及相關教法。他對這些道經中張道陵事蹟的可信度的認同程度，與本書有所差別。

② 《道藏》24 冊，頁 673b。

為太上大道君的弟子，所以在古靈寶經中，葛仙公和張道陵也都屬於太上大道君一系的師承關係。在晉、宋之際的靈寶經裏，是通過葛玄之口來肯定張道陵地位的。考慮到張道陵在靈寶經中地位的不確定性，這種肯定是必要的。同時也說明來自漢中傳統的張道陵進入靈寶經，並非像葛玄或徐來勒那樣來自江南土著神話人物那般理所當然，三者彙合在一起，可能是出於某種特殊原因將張道陵後加入的。在南北朝後期，融匯了靈寶經和天師道教義的《昇玄內教經》，則是由太上大道君親自解答衆仙對張道陵功德與地位的疑問<sup>①</sup>。其時張道陵天師已是太上大道君的首要弟子，其地位是十分突出且穩定的，這與古靈寶經裏的張道陵地位是不可同日而語的。

總之，在古上清經和古靈寶經裏，天師道經典中反復宣揚的張道陵與太上老君之間直接的關係並不明顯。即便在最多出現張道陵的古靈寶經中，太上老君本來就不佔有重要地位，反而是元始天尊和太上大道君成為靈寶經的主神。於是古靈寶經中的張道陵，在當時也更多是以太上大道君，而非太上老君的弟子出現。而與張道陵有關的道法，雖然也會被追溯到漢末，但這些已經是與靈寶經法融合之後的產物。古靈寶經提及張道陵，是將其作為天師道的象徵人物而納入靈寶經的，是天師道法與靈寶經法結合的體現。但這種結合卻無論如何不可能在漢末漢中米道時期就發生，應該是靈寶經的造作者打着張道陵的旗號來將天師道法融入靈寶經法。

---

<sup>①</sup> 見敦煌寫本 P. 2445《昇玄經》殘卷，並參拙稿《論〈昇玄經〉“內教”與“昔教”的關係》，即刊。



### 三、道教的東部傳統與張天師

通過以上的分析,可得出這樣的印象:漢中米道的影響在四世紀中後期的確存在於江南地區,並且米道信徒也必然會張大他們的教首張陵的聲勢。但張道陵未必會得到其他道派,尤其是江南當地土著家族新興教派上清和靈寶經派的認可,因而他也還沒有取得作為道教天師的絕對地位,這是導致這一時期關於張道陵的各種傳說和道典記錄彼此矛盾不一的一個重要原因。此外,還有一個容易被忽視的重要原因,即張道陵的傳說其實並非出自巴蜀一地。從東晉和南朝初期的道書中可以看到,張道陵在某些場合裏,並不一直作為蜀地天師道的創教者而出現,並且與其“天師”稱號有關的神靈也未必總是以太上老君為最高神格。猶為值得注意的是,在張氏出自沛地之外,還有張陵生於吳地之天目山,並與弟子王長、趙昇於廬山等東部地區活動的說法。這很可能是一種漢中米道傳統之外,來自東部地區的張陵傳說<sup>①</sup>。

南朝陳的馬樞《道學傳·張天師》云:

張天師棄家學道,負經而行,入嵩高山石室,隱齋九年。

---

① 丁煌《漢末三國道教發展與江南地緣關係初探——以張陵天師出生地傳說、江南巫俗及孫吳政權與道教關係為中心之一般考察》,《成功大學歷史學報》13期,1987年,155—208頁。施舟人也注意到:在江南地區古代神話裏,張道陵原來不是張天師,而是一位煉丹的仙人,見《道教的清約》,《法國漢學》7輯,165頁,注11。

周流五嶽，精思積感，真降道成，號曰天師<sup>①</sup>。

“棄家學道”和“入嵩高山石室”之說是前引《神仙傳》所未見的，“周流五嶽”還是在巴蜀之外的名山云遊，則其天師之號也未必是來自鶴鳴山神遇太上纔有的。可見，到南朝末年，有關張陵在巴蜀以外廣義上的東部地區活動的傳說仍然有不小的影響力。這寓示了張道陵天師地位的取得，未必祇有巴蜀五斗米道這一個源頭。

前章對“天師”一詞的追溯，說明其作為帝王師意義上的用法，最早出現於東方的齊楚文化中；而民間巫師意義上的用法則未必能追尋到確切的源頭。無論從楚地的簡帛遺書，還是從齊地的《太平經》來看，“天師道”一詞最早應是“天師的道法”或“天師代行天道”，並非一種宗教組織的名稱。確定無疑作為宗教組織名稱的“天師道”，目前所知最早見於劉宋時期成書的《晉中興書》<sup>②</sup>。梁劉孝標注《世說新語·排調》引其書云：

郗愔(312—384年)及弟曇，奉天師道<sup>③</sup>。

《晉書·郗愔傳》還說郗愔“與姊夫王羲之、高士許詢並有邁世之風，俱棲心絕谷，修黃老之術。愔事天師道”云云<sup>④</sup>，則郗愔與許詢、王羲之所修的道法應該相同。許詢與王羲之二人同許邁交往

① 《三洞珠囊》卷五《坐忘精思品》、《長齋品》，《道藏》25冊，頁321c、325a。並參陳國符《道藏源流考》，456頁。

② “《晉中興書》七十八卷起東晉，宋湘東太守何法盛撰。”見《隋書·經籍志》，955頁。

③ 此據余嘉錫箋疏《世說新語箋疏》（修訂本），上海古籍出版社，1993年，814頁。《世說新語·術解》還有郗愔奉道服符的記載，見《箋疏》，708頁。

④ 《晉書》卷六十七《郗愔傳》，1802—1803頁。

甚密，許邁則是上清經傳人許謐之兄，並且《真誥》中還有傳為紫微夫人給許謐之子許穆和郗愔的詩，並稱郗愔與許穆為“同學”<sup>①</sup>。可見郗氏與王羲之所奉的，應同為與上清經密切相關的貴族求仙道法。

《晉書》記載王羲之父子奉道的情況時說：

（羲之）又與道士許邁共修服食，採藥石不遠千里。……王氏世事張氏五斗米道，凝之彌篤。孫恩之攻會稽，僚佐請為之備，凝之不從，方入靖室請禱，出語諸將佐曰：“吾已請大道，許鬼兵相助，賊自破矣。”既不設備，遂為孫恩所害。獻之遇疾，家人為上章，道家法應首過，問其有何得失<sup>②</sup>。

《晉書·孫恩傳》云：

孫恩，字靈秀，琅邪人，孫秀之族也。世奉五斗米道。恩叔父泰，字敬遠，師事錢唐杜子恭<sup>③</sup>。

按《晉書》所言，東晉時期的五斗米道已經和天師道等同起來。若追尋唐修《晉書》的史源，或可謹慎地認為最晚在劉宋時，這種結合已經固定化了。許多學者據此認為漢中米道在東晉時期已經深入社會上層，並把王氏等東晉世家大族的信仰一律歸到巴蜀的米道傳統。米道自張魯降曹後北遷中原，又隨永嘉之亂而播遷江南，

① 《真誥》卷三《運象篇》第三，《道藏》20冊，頁506a、b。並參《世說新語箋疏》，709頁注3。

② 《晉書》卷八十《王羲之傳》，2101、2103、2106頁。王氏奉五斗米道之說，現知最早出自王韶之《晉紀》。“《晉紀》十卷，宋吳興太守王韶之撰。”見《隋書·經籍志》，958頁。

③ 《晉書》卷一百《孫恩傳》，2631頁。孫氏奉五斗米道，最早見於劉宋裴松之的《晉紀》。

這是事實。不過，東晉高門世所奉習的天師道，除了有來自蜀地的米道信仰之外，還應有其東部傳統的特色。如王羲之與許邁服食採藥，顯然有追求服藥飛昇的貴族仙道色彩，而這種仙道信仰的傳統甚至比米道神話自己的歷史還要早得多。王獻之以上章首過治病，以及“靖室”與“鬼兵”之稱，實際上都不能看作是漢中米道的獨有特色。王凝之祈請大道許以鬼兵禦敵，則是崇拜人格化的“大道”，這更非漢中米道的傳統。東晉時的天師道，尤其是高門士族所奉習的天師道，應該是道教的西部傳統與東部傳統融匯的結果。

衆所周知，出於瑯琊的《太平經》在漢末影響了整個東部地區，張角的太平道正是由此而發。孫氏與王氏同出瑯琊，首先接受的應是本地的東方太平信仰而不應是來自西部的五斗米道。但是在史家看來，似乎張角領導的太平道運動在漢末被鎮壓而消亡，太平道的信仰也隨之消失了。這是把整個東部的太平信仰簡單等同於張角的太平道，未必符合歷史事實。從孫恩、盧循之亂的記載來看，他們的信仰有很鮮明的濱海地域特色，如投水登仙等等<sup>①</sup>，這顯然不是巴蜀“五斗米道”的特點。孫恩叔父孫泰參與西晉趙王

---

① 水仙的概念，最早亦出自東漢王逸注《楚辭》，古籍中提及水仙都非巴蜀信仰，見津田左右吉《神僊思想の研究》，《全集》10卷，183頁。關於孫恩、盧循叛亂，以往學者多認為就是道教徒的起義，黎志添提出孫恩確實受到道教終末論的影響，但起義的性質主要是身居下層的土著士族不滿來自北方的高門大族的壓抑，其士族內部鬥爭的性質要遠大於其宗教屬性。見 Lai Chi-tim, "Daoism and Political Rebellion during the Eastern Jin Dynasty", *Politics and Religion in Ancient and Medieval Europe and China*. Hong Kong, Chinese University Press, 1999, pp. 77—100.

倫之亂，趙王倫部下張林本為黑山黃巾張飛燕之後，道士胡沃則被拜為“太平將軍”。陳寅恪先生指出：“其行事如此，非天師道之信徒而何？”<sup>①</sup>陳先生認為張道陵是受了東方太平道的影響後，纔入蜀創立蜀中天師道的。張陵事蹟多為後世所增飾，已經很難判定其是否受到東部傳統的影響。不過，東部地區自有源於瑯琊、行於東方濱海的“天師道”傳統，非待巴蜀米道轉遷中原後纔開始興起天師道。

關於孫泰敬奉錢塘杜子恭一事，唐長孺先生有專論，認為錢塘杜治作為三吳地區天師道的重鎮，很可能是永嘉亂後隨着南渡士庶而傳入。並且通過與東晉神仙道教的接觸，在孫恩亂後，天師道逐步與上清和靈寶兩大神仙道相結合<sup>②</sup>。在這結合過程中，有一件事是最具有典型意義的，這就是《太平經鈔甲部》與上清經的關係問題。王明先生證明《太平經鈔甲部》不是漢代《太平經》原本，而混有晉代上清經的內容。但他認為《甲部》竄入上清經內容是在唐代的事<sup>③</sup>。李剛則認為甲部的作偽者是東晉末到陶弘景之前這段時期內上清派道士，從而揭示出東晉南朝時期，上清派與《太

---

① 陳寅恪《天師道與濱海地域之關係》，初刊於《史語所集刊》第三本第四分，1933年，此據《陳寅恪史學論文選集》，154頁。

② 唐長孺《錢塘杜治與三吳天師道的演變》，《魏晉南北朝隋唐史資料》12輯，武漢大學出版社，1993年，1—11頁。並參前田繁樹《杜子恭とその後裔》，《東方宗教》百二號，2003年，42—60頁。

③ 王明《論〈太平經鈔〉甲部之偽》，初刊《史語所集刊》18本，1947年，此據《道家和道教思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1984年，201—214頁。

平經》的微妙關係<sup>①</sup>。楊立華更闡明早期上清經中的存思形象和諸神正諱等觀念都源於《太平經》和漢代緯書，可以說上清經從一開始就與《太平經》有至密的淵源關係<sup>②</sup>。他們的見解不僅對解釋《太平經鈔甲部》的形成有意義，更重要的是能重新引發人們對《太平經》在漢末太平道消亡以後命運的關注。可以想見：《太平經》所代表的東部濱海地區的道教傳統，並未隨着張角黃巾的失敗而銷聲匿跡，上清經的初傳者許氏周圍的“天師道”氛圍，完全可能是東部太平信仰的遺存。同樣，王氏、郗氏等東晉世家大族的道教信仰更多也應是東部道教傳統的延續。也正是在太平信仰的影響之下，“終末論”纔成為東晉末期和南朝上清經與靈寶經中的一個重要主題，而這一主題最早也並非來自漢中米道的傳統。

至於東部道教傳統是否可以被稱作“天師道”，卒於西晉惠帝末年的晉宗室司馬彪撰《續漢書》云：

鉅鹿張角，自稱天師，弟子數十萬人。始起兵，皆着黃巾以相識別，故世謂“黃巾賊”<sup>③</sup>。

此條史料的價值並不亞於《三國志》和《後漢書》中對張角的記載。雖然張角稱“天師”的記載僅此一見，但聯繫到《太平經》裏的天師觀念，太平道出現“天師”之稱，也是很自然的事。則“天師”與“天師道”在東部地區作為一種傳統而在漢魏六朝一直延續下來，也

① 李剛《也論〈太平經鈔〉甲部及其與道教上清派之關係》，《道家文化研究》4輯，1994年，284—299頁。

② 楊立華《論道教早期上清經的“出世”及其與〈太平經〉的關係》，《北京大學學報》1999年1期，116—123頁。

③ 此據《太平御覽》卷六八七《服章部》四《巾》，頁3067a。並參周天遊輯注《八家後漢書輯注》，上海古籍出版社，1986年，502頁。

是順理成章的。故而東晉世家大族信奉的天師道應該是以來自東方濱海的傳統為主，當然不排除其中的確摻有了漢中米道的影響。

東部天師道傳統的確認當然並不僅是張角稱“天師”那麼簡單的事。史載張角起事時，自稱“黃天”、“黃天太平”、“大賢良師”等<sup>①</sup>。前文已述黃巾所奉主神為“中黃太一”，則張角稱“黃天”也包含了對“中黃太一”的崇拜。值得注意的是《後漢書·劉陶傳》說：“張角偽託大道，妖惑小民。”<sup>②</sup>漢末是否有“大道”的人格化出現是值得討論的，不僅因為前章所見漢末民間信仰以“太一”為主神是普遍情況，而且下文將看到《抱朴子》一書中也仍然未出現“大道”的神格。雖然“太一”與“大道”從本質上說是同一的，在道教徒眼裏，他們都是由作為宇宙萬物本源的一種終極物所化生的人格化主神，但他們的行用時代顯然是有先後分別的。這“大道”也就是王凝之所祈請的“大道”。因而從主神崇拜上看，漢末黃巾與東晉的天師道徒也是一脈相承的。並且頗有意味的是，在目前所知最早的張陵稱天師的記載中，如《大道家令戒》、《三天內解經》、《女青鬼律》等等，張陵也正是這個“大道”的麾下。

重新認識到道教東部傳統的存在，就可以回答為何東晉南朝會有不以張陵為“天師”的“天師道”，並對世家大族所奉的“五斗米道”有新的瞭解，從而對陳寅恪先生關於“天師道”源於東方濱海的卓見有更加深刻的理解。具體到本章所要討論的主題，則可以將視野從所謂張天師傳統自漢末一直延續至東晉南朝這樣簡單

① 分別參見《後漢書》卷八《靈帝紀》，348 頁；《三國志》卷四十六《吳書·孫堅傳》，1094 頁；《後漢書》卷七十一《皇甫嵩傳》，2299 頁。

② 《後漢書》卷五十七《劉陶傳》，1849 頁。

的認識中解脫出來，關注到某些以前被忽視了的細節。

### 第三節 “新出老君”與“新出”天師

在以上討論晉宋時代各種各樣的張天師形象時，已經涉及到道教人格化的主神“大道”。按本書的觀點，“道”作為人格化主神出現，不僅是道教與以“天”和“天帝”崇拜為特徵的傳統宗教的主要區別之一，也是道教與以玄虛無形的“道”為萬物本源和終極真理的先秦道家的重要分際之一。至晚在東晉時期，“大道”已從漢魏時的“太一”脫胎而成一個新的神格，並進而演變為後世道教三主神之一的“太上大道君”。那麼，六朝隋唐道教的另外兩位主神“元始天尊”和“太上老君”又是如何出現的？他們的出現與“道”崇拜的確立有何關係？道教這些新主神的出現，對中古道教所尊奉的三張傳統有何影響？準確而全面地回答此問題，需要對六朝道典作一番徹底的清理工作，但這恐非本書所能完成。因而在此祇能依據已有的研究——其中相當部分研究成果還帶有很大的爭議——來大致勾勒一下這三位道教主神地位的形成與中古道教三張傳統最終確立的關係。

#### 一、“道”的人格化與主神化

##### 1、從“太乙元君”到“太上大道君”

前述《華陽國志》所言的張道陵自稱“太清玄元”，萬繩楠氏說“太清玄元”就是“太清元君”雖然不確，但他將“太清元君”與《抱



朴子》裏的“太乙元君”，也就是“太一元君”聯繫起來的看法仍值得重視。這也是理解從漢魏的“太一”到東晉“太上大道”的關鍵之一。《抱朴子內篇》中的太乙（元君）約七見，分別如下（引文皆據王明《抱朴子內篇校釋》，祇注出篇目和頁碼）：

《漢禁中起居注》云：少君之將去也，武帝夢與之共登嵩高山。半道，有使者乘龍持節，從雲中下。云太乙請少君。（《論仙》，19 頁）

抱朴子曰：復有太清神丹，其法出於元君。元君者，老子之師也。元君者，大神仙之人也，能調和陰陽，役使鬼神風雨，驂駕九龍十二白虎，天下衆仙皆隸焉，猶自言亦本學道服丹之所致也，非自然也。（《金丹》，76 頁）

抱朴子曰：金液，太乙所服而仙者也。老子受之於元君。（《金丹》，82—83 頁）

合此大藥皆當祭，祭則太乙元君、老君、玄女皆來鑒省。（《金丹》，84 頁）

按神仙經，皆云黃帝及老子奉事太乙元君以受要訣。（《極言》，241 頁）

昔秦漢二代，大興祈禱，所祭太乙五神。（《勤求》，256 頁）

凡作黃白，皆立太乙、玄女、老子坐醮祭。（《黃白》，292 頁）

看來在《抱朴子》成書的兩晉之際，太乙又稱太乙元君，其原型也就是漢武帝開始在五帝之上所祭的“太一”。東漢以降，太一的神格地位本已經開始下降，從“太一”到“太乙”也寓示了此神至少已非完全是漢代太一的原貌。此太乙甚至要靠學道服丹纔能成為

“大神仙之人”，其神格不是先天的和絕對的。其住於嵩高山，是衆仙之主，似乎就是當時的神仙世界中最高的神格了。住嵩高山，應該是來自太一居中的觀念，則與漢末東部道教傳統的“中黃太一”觀念也顯然有關。太乙還是老君（即老子）之師，並是道士冶煉黃白之前必須要祭祀的尊神。這顯示此神界最高神格，在當時還祇是如葛洪這樣的煉丹道術之士所恭奉的主神，而非經教道教道士信仰的主神。這兩者之間還是頗有區別的，如老君祇是太乙的弟子而非由其所化生，這與後來道教以人格化的“道”作為主神、道教諸神幾乎都由道氣所化就明顯不同。凡此都表明此太乙元君的主神性格是相對的，這當然與其神格地位在兩漢時代歷史性地衰落有關，從那以後，太一就很難再作為最高的絕對主神了。“元君”一詞，後世道教專指女仙，而在東晉時似還未專指女仙。從太乙元君與老君、玄女並列的情況來看，老君為陽，而玄女為陰是無疑的。太乙元君應該超凌陰陽之上，也可能是陰陽兩性共具，這似乎又與漢魏的西王母信仰有關，在此不能詳論。《抱朴子》中也曾出現“太上”一詞，如“太上自然知之，其次告而後悟，若夫聞而大笑者，則悠悠皆是矣。”（《塞難》，141 頁）這顯然不是把“太上”作為人格化主神的用法，而是取其“最上”、“最佳”之意<sup>①</sup>。或可認為，《抱朴子》的神靈世界主要還是漢魏神仙傳統的延續，祇有衆仙之主，並未出現“太上”之類欲圖統率一切神鬼萬物的絕對主神。這反映出葛洪所處時代的道教信仰與東晉中期以後的道教

<sup>①</sup> “太上”的這種用法見於《左傳》、《老子》和馬王堆帛書《十六經》等先秦古籍。以“太上”為人王的用法見於《漢書·淮南厲王傳》，已是東漢時期，但仍與道教無關。

信仰有很大的差別。

《抱朴子》裏老君的地位也是耐人尋味的。從他與太乙元君的關係來看，老君無疑在太乙之下。“得道之高，莫過伯陽。”（《對俗》，52 頁）“老子，得道之聖也。”（《塞難》，138 頁）“得道之聖人，則黃老是也。”（《辨問》，224 頁）可見老子在兩晉之際仍祇是“得道之聖人”，而非道教之神格。到《抱朴子》時代，太乙和老子還分別是“大神仙”和聖人，這也可支持前章所論在《老子銘》時代以太一為主神，老子祇是神仙的說法。但《抱朴子》的老子神格化，較之《老子銘》已經很明顯地進一步，即老子被稱為“老君”。“老子”、“老君”在《抱朴子》不同篇章中與太乙元君和玄女的序列中是等同的，還有所謂“老君真形”，“思之，姓李名聃，字伯陽”云云（《雜應》，273 頁），說明“老子”即“老君”是確定無疑的。有學者將老君歸之於巴蜀之地的彭祖<sup>①</sup>，但在《抱朴子》裏，老子與彭祖的分別是很清楚的。如“至於彭老，猶是人耳，非異類而壽獨長者，由於得道，非自然也。人有明哲，能修彭老之道，則可與之同功矣。”（《對俗》，46 頁）這“彭老”是指彭祖一人還是彭祖與老子二人？書中有“昔赤松子、王喬、琴高、老氏、彭祖、務成、鬱華，皆真人。”（《明本》，186 頁）“若彭祖、老子，止人中數百歲。”（《勤求》，254 頁）“彭祖為大夫八百年，然後西適流沙；伯陽為柱史。”（《釋滯》，148 頁）可見“彭老”是兩人而非一人，《抱朴子》明確區分了彭祖和老子，他們祇是在作為得道而長壽的典型人物時纔被並列

<sup>①</sup> 如劉國鈞《老子神化考略》，《金陵學報》4 卷 2 期，1935 年，8—9 頁，認為彭祖與老子的傳說在漢魏之間混而為一。王家祐說“蜀人神仙宗彭祖，彭祖即蜀人之老君”，見《道教論稿》，165 頁。

起來。明確此點的意義在於：應該可以把漢代的老子、漢末的黃老君、魏晉的老君、東晉南朝的新出太上老君和南朝以後固定下來的太上老君放在同一發展序列上考察，這對道教主神太上老君的形成，以及與之相關的某些重要經典的成書時代之判定都是很重要的一點<sup>①</sup>。

一般認為成書時代不晚於公元四世紀末的《女青鬼律》略云：

律曰：天地初生，元氣施行，萬神布氣，無有醜逆祿邪不正之鬼。自後天皇元年以來，轉生百巧，不信大道，五方逆殺，疫氣漸興。大道不禁，天師不敕，放縱天下，凶凶相逐，唯任殺中民，死者千億。太上大道不忍見之，二年七月七日，日中時，下此鬼律八卷，紀天下鬼神姓名，吉凶之術，以敕天師張道陵，使敕鬼神，不得妄轉東西南北。

天師稽首：敢承先王之道，制民敕鬼。今當以盟威正一之氣，女青鬼律，役使天下邪魅妖殃，助道興化，使天下道氣宣佈，邪逆賓伏<sup>②</sup>。

---

① 在1999年11月與萬毅學兄的一次探討中，他要我考慮是否存在這樣一種可能：漢末，老子還是神仙，同時已有了太上老君，而後者未必一定從老子演變而來。雖然我現在對此問題的回答暫時否定了他的假設，但還是要感謝他的好意提示。

② 《道藏》18冊，頁239c、246b。宮川尚志認為成書於4世紀的晉代，司馬虛認為在4世紀末已經行世，小林正美認為在390年前後，見《六朝道教史研究》，中譯本，360—362頁。Peter Nickerson在*Daoism Handbook*，pp. 266—268也認為《女青鬼律》約作成於四世紀晚期。黎志添在“The Demon Statutes of Nüqing and the Problem of the Bureaucratization of the Netherworld in Early Heavenly Master Daoism,” *T'oung Pao*, 88, 2002, p. 253認為《女青鬼律》不晚於公元四世紀末。

《女青鬼律》或可作為目前所知最早一部記載張陵稱天師的道書<sup>①</sup>。很明顯，張天師敕令鬼神的法力最初來自太上大道，而非在《女青鬼律》裏也已同時出現的老君（當時還不是太上老君）。老君能夠役使鬼神也是漢魏傳統觀念之一。例如東漢王延壽作《夢賦》就說：“老子役鬼為神將，傳禍為福永無恙。”<sup>②</sup>而在《抱朴子內篇》裏，卻鬼驅邪的符被認為出於老君。可見，漢魏晉時期，在道教新的主神出現之前，老子或老君在役使鬼神方面無疑是最主要的神明，而《女青鬼律》中驅鬼逐邪的使命則轉為張道陵天師來承擔。隨着太上大道的出現，張道陵也直接與人格化的主神“大道”相聯繫，不是作為太上老君，而是作為太上道君麾下的天師。而這“大道”與前章所述漢代的“太一”又有極大關聯。甚或可以說，六朝時期的“大道”，原本就是由漢魏的“太一”轉化而來的，而未必是從老子逐步神化而來。前文還曾把“太一→大道”歸為道教的東部傳統，因此“大道”及由其變來的“太上大道君”代表的是東部

---

① 另有《正一法文經章官品》一書，與前述《登真隱訣》徵引相似，也有“三師”、“天師”之稱。劉琳認為這是漢中米道原始典籍《千二百官儀》的節抄本，見《三張五斗米道的一部重要文獻——〈正一法文經章官品〉》，《古籍整理與研究》第4期，北京：中華書局，1989年，35—41頁。小林正美《六朝道教史研究》中譯本，373—383頁認為《千二百官儀》原本或為張陵、張魯所作，但《登真隱訣》所引何種程度上傳承了原本則不清楚。朱越利認為這是南朝所出的“正一法文”之一部分，見《道藏分類解題》，194頁。還可參看蔡霧溪和王宗昱在“早期天師道經典”國際學術會議，香港中文大學，2001年分別提交的兩篇相關論文。王宗昱認為今本已是北宋晚期對六朝原本的修訂本。故《章官品》似不能直接當成是漢中米道文字。

② 《全漢賦》，534頁。並參 Donald Harper, “Wang Yen-shou’s Nightmare Poem.” *HJAS*, 47, 1, pp. 239—283.

地區的道教傳統。在《女青鬼律》裏出現的張天師，還是以劾鬼敕神為主，這與裴氏和嚴道育那樣的天師是一樣的。繼而，當張天師世系在六朝隋唐一度消沉時，還有鍾馗作為新的驅鬼的天師來取代張道陵。可見，歷代民間的天師，一直有傳承自漢代“天帝神師”的驅鬼逐邪之意義。《女青鬼律》雖然有“盟威正一”之說，但張道陵所承奉的是“先王之道”，並非太上老君的教化。也沒有二十四治、六天與三天之說。這與下文所見太上老君向張道陵授職的說法明顯不同。

在《抱朴子》的“太乙元君”和《女青鬼律》的“太上大道”之間，今本《老子中經》很可能是一個重要的過渡性階段。施舟人考證《老子中經》的成書在後漢時代，指出此書通過想像人體內存在一個宇宙，以此觀察天地境界<sup>①</sup>。該書描述的宇宙是由環繞同一軸心的幾個階次構成的。這些階次主要有三：南極、中極和北極。三極之上是更高的一極：無極；其上還有最高的一極，它在天地之外，也在天地之先。它們各自的中心都是“太一”，或簡稱“一”。“太一”是最高的，又是最基本的從元氣演變而來的神。在《老子中經》裏，太一已經與“道”聯繫起來，甚至已有了“道君”和“太上帝君”之稱。如其中的第一神仙“上上太一者，道之父也。”第二神仙“無極太上元君者，道君也。”第三、第四神仙分別是東王父和西王母。第五神仙“道君者，一也。皇天上帝中極北辰中央星是也。”並有“老子、太和侍之左右。”第六神仙“老君者，天之魄也，自

---

① 施舟人在1979、1995年分別有法文和英文的兩篇文章研究《老子中經》，此據其中文本的《〈老子中經〉初探》，《道家文化研究》16輯，1999年，204—216頁。

然之君也。常侍道君在左方。”第七神仙是太和。第八神仙泥丸君，亦即南極老人。第九神仙南極者，又是“一”，諸如此類。道士的祝辭則要念“皇天上帝太上道君”<sup>①</sup>。其中，第二神仙“無極太上元君”很可能就是以太乙元君為原型，而在此已有了“道君”之稱。如果不是還有個“道之父”，這個太上元君肯定是諸神中最高和最主要的。在此可以看到的，不僅是太一直接等同於道或道君，而且道或道君還有父母，這顯然與《抱朴子》的太乙元君為最高的觀念不符。《抱朴子》的確提及《老子中經》的另一名稱為《老君玉歷真經》，但今本《老子中經》或許已非《抱朴子》之前的原本。本書目前祇能提出兩個懷疑的理由：一是今本《老子中經》的體內神和體外神的觀念顯然比《抱朴子》更豐富和複雜，應該是在葛洪之後進一步發展的結果。二是在漢末三國時期，三吳之地流行一種“重列式神獸鏡”，上有南極老人，中有東王公、西王母，下有天皇大帝。這種構圖所反映的，與上面所述《老子中經》的宇宙觀十分相似，但顯然也是比《中經》要簡單得多<sup>②</sup>。因此，《中經》也許就是在這種三吳地區流行的宇宙觀影響下產生的，也未可知。《中經》還處於“太一”和“太上道君”混用的階段，老君和老子同為道君之佐輔，表明老君和老子也是同一而混用的。

在葛洪《抱朴子內篇》之後，楊、許製造上清經（364—370 年間）之前，還有所謂“諸真傳”傳世。其中《紫陽真人內傳》就是在

---

① 見《雲笈七籤》卷十八、十九，《道藏》22 冊，頁 132c—147b。並參《雲笈七籤》點校本，418—456 頁。

② 見林巳奈夫《漢代の神神》，42—59 頁。孔祥星、劉一曼《中國古代銅鏡》，120—121 頁。

楊羲之前充當神媒的華僑所撰。書中提到太極帝君、金闕帝君、太微帝君、清虛小有天王、東海小童、太極真人等六朝道書常見的道教神靈，但尚未提及太上大道君之類的主神。書中說紫陽真人周義山遊歷各大名山，得遇各山仙人授予仙經。其中登嵩高山遇中央黃老君，其左有無英君，右有白元君，並且中央黃老君還是太極四真王之師老；登九嶷山遇李伯陽，受《李氏幽經》；登鶴鳴山，遇陽安君，受《金液丹經》、《九鼎神丹圖》云云<sup>①</sup>。說明其時中央黃老君佔有與上面提到的同居嵩高山的太乙元君同樣的重要地位，這仍然是漢末東部地區“中黃”觀念的餘波。《抱朴子內篇》有“中黃仙人”（《金丹》，80 頁），並將“黃老”分為黃帝和老子（《明本》，188 頁），可見其時“中黃”與“黃老”已是兩個概念。《內傳》裏的“中央黃老君”應該由“中黃”發展而來，祇是一個神靈，並非黃帝、老子兩人。特別是同時還有“李伯陽”出現，可見事實上黃老君已經不再指黃帝與老子。因此，“中央黃老君”的原型祇是漢代的五方五色帝中最重要中央黃帝，而不是後漢的黃老君。這也反映出“中黃”與“太一”至晚在東晉時肯定是分開兩個不同的神格了。與上清經有着很深淵源的華僑，在提及鶴鳴山時，並不認可張道陵在鶴鳴山學道的傳說，這與清虛真人授書時批評張道陵的黃赤之道一樣，反映了四世紀中期的上清經傳人對張道陵評價不高的態度。

---

<sup>①</sup> 見《道藏》5 冊，頁 545a。《紫陽真人內傳》，內有隆安三年（399）紀年，應是抄寫的時間而非成書時間。陳國符先生考證見《道藏源流考》，8—9 頁。並參《道藏提要》，226—227 頁。



## 2、元始天王與元始天尊

上清經雖在東晉中期就已被造作出來，但其真正流佈江左還是在東晉末年。從楊、許造出的最早一批上清經來看，元始天王大概具有最高的地位，比玉晨太上大道君還要高，同時還有太素三元君（左無英君、中央黃老君、右白元君）、五方、五老帝君、金闕後聖帝君、九天丈人、方諸青童君等神靈<sup>①</sup>。而在從東晉隆安年間（397—401）至劉宋元嘉十四年（437）之間陸續造構出來的靈寶經當中<sup>②</sup>，元始天尊最高、太上大道君地位次之也幾乎成為固定的道教神界格局<sup>③</sup>。同時，五方帝和五老上帝、三十二天帝君、妙行真人、太極真人、天真皇人、諸君丈人、左仙公等等，也都是靈寶經中常見的神靈。上清經與靈寶經雖然在很多稍次一級的神靈上多有不同，但卻在最主要和最高的兩個主神上出奇地一致，表明元始天

---

① 對這批最早的上清經的鑒別，本書根據的是劉琳《楊羲與許謐父子造作上清經考》，《中國文化》8期，北京：三聯書店，1993年，104—110頁的考證。

② 《真誥·敘錄》云葛巢甫在隆安末造構靈寶經。傳統認為他所造的是一整批靈寶經，即由“元始舊經”和“仙公新經”兩部分組成的“古靈寶經”。但小林正美認為祇有《靈寶赤書五篇真文》一書出自葛巢甫，古靈寶經的其餘諸經在劉宋時期纔陸續撰成，並提出古靈寶經中的元始舊經後出，仙公新經先出的觀點。大淵忍爾雖然反駁了小林關於新經先出，舊經後出的說法，但認為元始舊經出於隆安年間，而仙公新經出於元嘉十四年以前，實際上接受了靈寶經不是集中出自東晉末年葛巢甫一人之手的看法。王承文在《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，14—18頁綜述了國際道教學界對此問題的爭論。

③ 小林正美《六朝道教史研究》，中譯本，162—165頁分析了靈寶經中的神格，且其結論得到山田俊的支持，見《唐初道教思想史研究》，129—130頁。

尊(或元始天王)和太上大道君已經成為維繫兩大經派的信仰紐帶之一。而這兩個主神,其根源都與“道”的人格化有關。可以說,道教確立這兩個“道”的人格化主神並固定下來,是中古經教道教確立對“道”崇拜的關鍵步驟之一。

太上大道君是由“大道”轉化而來的,似乎已毋須贅言。關於靈寶經裏的元始天尊,宮川尚志氏認為是由老君即老子演化而成的道教最高神格,並且到陶弘景《真靈位業圖》時元始天尊的地位纔確定下來<sup>①</sup>。福永光司氏則將道教三清主神的演變歸結為:太上老君→太上大道君→元始天尊的先後次序,並認為元始天尊出現在六世紀中期以後<sup>②</sup>。石井昌子和砂山稔也都認為元始天尊的稱號不早於齊梁時代<sup>③</sup>。這實際上是基於老子在漢代就已被三張神化為主神的傳統看法,所以他們認為(太上)老君最早出現,太上道君和元始天尊都是其後的變化。小林正美因深信元始舊經是在劉宋時纔出現的,所以他把元始天尊出現的時間也推到了劉宋。實際上,無論在元始舊經還是仙公新經之中,都已有元始天尊,如果承認靈寶經自隆安末年開始造作,那麼元始天尊的出現時間應在東晉末年。

---

① 宮川尚志《六朝史研究·宗教篇》,147頁。

② 福永光司《鬼道と神道と真道と聖道》,1980年初刊,此據《道教思想史研究》,425—427頁。還可參《昊天上帝、天皇大帝和元始天尊》,李慶中譯文,359—362頁。這種觀點還見於古藤友子為坂出祥伸編集《道教の大事典》,東京:新人物往來社,1994年,16—17頁寫的相關詞條。可見此說直到近年還有一定影響。

③ 分別參見石井昌子《道教的神》,《道教》1卷,上海古籍出版社中譯本,105—106頁。砂山稔《道教和老子》,《道教》2卷,同上中譯本,14頁。

至於元始天尊的來歷，小林正美與福永光司都認為是中國古典中早有的“元始”與曹魏漢譯佛經中出現的“天尊”一詞結合而成道教的新主神<sup>①</sup>。王卡認為道教的元始天尊是融合了元始天王、太上道君與佛教世尊名號及神格而形成的尊神<sup>②</sup>。這其中蘊含了東晉時期道教先以太上道君（大道）為主神，以後又將元始天王及由其轉化成的元始天尊推為主神的一個微妙變化<sup>③</sup>。大淵忍爾也指出靈寶經裏的元始天尊是從上清經的元始天王發展而來的，表明靈寶經的形成受到了上清經的影響。但他不認為“天尊”一詞來源於佛教譯經，而認為這祇是出於對“天王”的改稱<sup>④</sup>。柳存仁則指出《無上祕要》引書中多見元始天王，但其他道書則有元始天王跪白元始天尊、元始天尊告元始天王之說，顯見是元始天尊之名在元始天王之後纔出現，但後來居上，地位獨尊，故纔有元始

---

① 小林正美《六朝道教史研究》，中譯本，155—157 頁。

② 王卡《元始天王與盤古氏開天闢地》，《世界宗教研究》1989 年 3 期，61—69 頁。文中還指出東晉後期到南朝，是從元始天王到元始天尊演變的時期，此期有二者混用的過渡階段。南朝中期以後，元始天王的地位甚至低於天師張道陵。

③ 把“元始天尊”出現的時間放在靈寶經形成之時雖然是很自然的事，但本書對此卻仍然存有很大的疑慮。因為從元始天王到元始天尊、從以太上大道君到以元始天尊為主神，似乎應該有一個演變的過程。並且在下文也會引到某些晉宋道書，其中祇有太上大道君與太上老君，而無元始天尊。是道教神譜原本就是如此混亂？還是因為今天面對的已不是六朝道典的原貌？

④ 大淵忍爾《道教とその經典》，109—113 頁。

天尊高於元始天王的位序<sup>①</sup>。無論如何，“元始”一詞為中國古典所有，並在意味着“本原”之意上與“道”同義，這使得元始天尊和太上大道君也可以在最根本的意義上變得可以相同起來。

最早記載“元始天王”的《元始上真衆仙記》中《真書》（即《枕中書》）略云：

昔二儀未分，溟滓鴻濛，未有成形。天地日月未具，狀如雞子。混沌玄黃，已有盤古真人，天地之精，自號元始天王。在天中心之上，名曰玉京山。復經二劫，忽生太元玉女，號曰太元聖母。元始君經一劫乃一施太元母，生天皇十三頭云云<sup>②</sup>。

關於盤古的來歷，前章已述，此前的中國古典似乎未見這種人格化的、以自己的身體化作萬物的、在天地開闢以前的絕對存在，故應

---

① 柳存仁《〈三洞奉道科誠儀範〉卷第五——P. 2337 中金明七真一詞之推測》，1986年初刊，此據氏著《和風堂新文集》，364頁。

② 《道藏》3冊，頁269b—c。《元始上真衆仙記》分為《枕中書》和《衆仙記》兩部分，亦即“真書”和“真記”，託稱葛洪所作。石衍豐氏考證《真書》出現於劉宋之前，不排除為葛洪所作，《真記》為葛洪之後人所撰。見《〈枕中書〉及其作者》，《宗教學研究》第2期，1986年，47—49頁。王卡也認為《枕中書》是葛洪的作品，而《衆仙記》晚於葛洪，早於陶弘景，約出於晉宋之際，見其前揭文。他後來則徑稱該書為南北朝上清派所作，見《中華道教大辭典》，256頁。小南一郎認為《元始上真衆仙記》出於東晉後半期，但他似乎沒有將其區分為兩種書來考慮，見《尋藥から存思へ》，21頁。關於《真書》所述的神話，還被視為道教的“《創世紀》”，參看柳存仁《道教前史二章》，1993年初刊，此據《道教史探源》，6—14頁，認為《真書》是道教為了彌補本土宗教中缺乏創世神話的缺憾而在南北朝齊梁之前出現的。亦可參饒宗頤《論道教創世紀及其與緯書之關係》，1996年初刊，此據《中國宗教思想史新頁》，89—100頁。

該從外來文化因素中尋找盤古的來源。後來道教的主神則都無一例外地被神化為在天地開闢之前的、人格化的、可以化生萬物的絕對存在。雖然他們或以元始天尊,或以太上道君,或以太上老君的不同名號和形象出現,但在最根本的一點上他們又可以同一,這就是作為宇宙萬物生成的本源,也就是本質上為氣的“道”。“太元聖母”與《抱朴子》裏的“太乙元君”有何種關係還有待探究,而元始天王在歷史上的出現略晚於太乙元君,所以在道教神話中也就把他推到改頭換面的太乙元君之前。反映在上清經和靈寶經裏,就分別形成了元始天王與玉晨太上道君、元始天尊與太上大道君各為主次的關係。

### 3、太上老君

東晉末期的上清經與靈寶經中兩位主神分別可以簡稱為“天尊”和“道君”<sup>①</sup>,那麼,被認為在漢末就已出現的“太上老君”的情況又如何?這也是關係三張米道在江南道教中地位的一個重要問題。至少目前所見,在較早的一批上清經裏,幾乎沒有發現太上老君處於何種哪怕是相對重要的地位,祇在個別經中偶爾提及“老君”而已。在《上清元始變化寶真上經》中還說,玉晨太上大道君“春三月,則變形為老子”。這固然可以說是道君與老子同一,但卻反映了以道君為主體,老子為化身的觀念。

---

<sup>①</sup> 在此,“天尊”和“道君”祇是作為道教兩大主神的簡稱來用。但本書懷疑:在最初使用這兩個詞時,或者說它們在分別作為“元始天尊”和“太上大道君”的簡稱之前,“天尊”與“道君”自有其本來的原義。如,可稱河上公為“道君”,又可稱葛玄或太極真人作“天尊”,這顯然都是一種敬稱而非簡稱。不過,目前還難以通過文獻對證來證實這種懷疑。

在靈寶經中，“高上老子”之稱見於《太極左仙公請問經上》（敦煌本 S. 1351），是葛仙公禮敬問法的對象，其全稱為“太上太極高上老子無上法師”。但如果與該經下卷《太上洞玄靈寶本行宿緣經》中葛仙公所禮敬的“太極真人高上法師”相對照，可知此高上老子所處的也還是“法師”級別的地位，而不是主神的神格。

“太上老君”之稱在《靈寶經目》所載諸靈寶經中凡五見，其中《丹水飛術運度小劫經》因為在《靈寶經目》中還是“未出”，因而肯定不是東晉末至劉宋期間所出，故可暫時排除不論。《洞玄靈寶長夜九幽府玉匱明真科》與《洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》都是所謂“元始舊經”，一般認為出於東晉末。《太極隱注玉經寶訣》和《太上洞玄靈寶真文要解》兩書屬於“仙公新經”，按大淵氏的說法出於 437 年以前。在這四種不同時期的靈寶經中，太上老君都不是作為一個可以與天尊和道君相對的第三主神而出現，他總是出現在一系列神名之中。如“虛無自然元始天尊、無極大道太上道君、太上老君、高上玉皇、已得道大聖衆”云云，“無極天尊十方聖衆、三十二天帝、飛天神王、高上玉虛至真大神、無極大道、太上老君、諸君丈人”云云，“太清玄元上三天無極大道、太上老君、太上丈人”云云。祇稱“老君”之例則見於《靈寶真一五稱符經》和《太上靈寶五符經序》卷中。在敦煌本《靈寶真一五稱經》（P. 2440）裏，“老君”是寫作“老子”的，可見還未被神化為太上老君。並且老子（老君）說：“是故萬物芸芸，以吾為根，以我為門。何以為根門？吾有靈寶文，詣蓬萊府，謁為真人。諸天中央，入明堂，歷璇璣，登無極紫宮，拜為道君，下治萬物，來入中原，秘於勞山之

陰。”<sup>①</sup>此老子與靈寶文有關，與《太上靈寶五符序》卷中的出現老君是一致的。老子之所以是萬物之根門，祇是因為握有靈寶文，他還要在蓬萊府得到真人之號，在無極紫宮得到道君之號（這裏的道君也非太上大道君的簡稱）。在較早的靈寶經中，老君雖然有了“太上老君”之稱，但其並非從一開始就作為中古道教三清主神之一。比較一下《抱朴子》裏老君的地位，則這種現象其實是很自然的事。

對漢末是否出現“太上老君”之稱的懷疑最早是圍繞《想爾注》的討論展開的<sup>②</sup>。小林正美則首次試圖正面回答“太上老君”最早出現的可能時間：約在《太上正一咒鬼經》、《三天內解經》和寇謙之嵩山神遇的時代，即東晉末和劉宋初年<sup>③</sup>。小林氏考證為400至410年間成書的《太上正一咒鬼經》略云：

天師曰：吾上太山謁見黃老君，教我殺鬼，語我神才。上呼玉女，收捕非殃。登天左契，佩帶印章，頭戴華蓋，足躡魁罡。左扶六甲，右扶六丁，前有黃神，後有越章。神師誅伐，不避豪強。先殺邪神，後滅遊光。

① 《道藏》11冊，頁632c。

② 福井康順《〈老子想爾注〉考——校箋を主題として》，1967年初刊，此據《福井康順著作集》第二卷，95—127頁。而一貫主張《想爾注》為漢末作品的大淵忍爾，也早注意到從漢代到葛洪時代都祇有“老子”和“老君”，因而認為《想爾注》裏的“太上老君”是後人抄寫時加入“太上”之稱，這其實也是在懷疑漢末出現“太上老君”的可能性。見其《五斗米道の教法について》（上），《東洋學報》49卷3號，1966年，64頁注6；並參《初期の道教》，358—359頁注5。

③ 小林對“太上老君”、“新出老君”、“太上新出老君”的考訂，見《六朝道教史研究》，中譯本，291—294、314—321、342—344頁。

太上敕下天曹，應咒斬殺之，如《玄都鬼律》，不得相於。奉天師神咒，急急如律令。臣重啟太上大道君、太上老君、太上丈人、天師、嗣師、系師等三師、文書事、門下君將吏兵等，稽首再拜云云<sup>①</sup>。

經文中還有“正一真人告諸祭酒弟子”之語，雖然經文中並未出現三張的名字，但已足以說明其中的“天師”就是指張道陵。張天師在《咒鬼經》裏還是以驅鬼為首任，而這驅鬼的“天師”又稱“神師”，很可能就是前章所論漢魏六朝墓券中的“天帝神師”或“天帝使者”。似乎可以認為：張道陵的天師之稱最先是繼承漢魏民間驅鬼的天師而來，所以在《女青鬼律》裏，太上（大道）直接將鬼律授予天師張道陵，而沒有先授予張道陵的天師之職位——因為張道陵本來就是驅鬼的天師。經文中自稱為“臣”的人無疑是尊奉此經的天師道道士，這“天師道”也還是從張道陵所扮演的驅鬼天師角色而來。老君原本是負責驅鬼的最高神格，此時的“太上老君”也許如同其後的“太上丈人”一樣，祇是在原有的名號前加上“太上”，並不意味着他就此獲得了太上大道君之外的第二主神地位。如前所述，老君這種有“太上”之名而無“太上”之實的情況，在靈寶經中依然如此。雖然小林氏利用時代尚未完全考訂的道書而將太上老君出現的時間定在晉末宋初，在很多學者看來是頗具風險的一個結論，但本書從漢末老子神格化的角度來看，卻基本上支持他的看法。當然，根據目前時代不明的有限材料，祇能說太上老君至晚在晉末宋初的道典中確實已經出現了；至於其最初出現

---

<sup>①</sup> 《道藏》28冊，頁367c、368c—369a。《道藏分類解題》，99頁說此經為兩晉天師道系經典。



的時間，本書並不認為晉末宋初就是不會被突破的上限，但也不應該無條件地將其追溯到漢末漢中米道那裏。畢竟，晉末宋初說是有多種時代相近的道典內外材料為根據的，而漢末說則是基於時代尚有很大爭議的《想爾注》，更難令人放心。

在晉末宋初之前，老子已被稱為“老君”，張道陵也開始在驅鬼逐邪意義上被稱為“天師”。但是，在晉末宋初，道典中有所謂的“新出老君”、“太上新出老君”之稱，其“新出”之意體現在何處？又會對張道陵的天師職位產生怎樣的影響？

## 二、新出“老君”與“天師”的意義

老君與張天師地位的徹底改變，是在晉宋王朝交替的政治歷史背景下發生的。東晉王朝在孫恩、盧循叛亂之後迅速地衰亡，並最終被劉宋王朝所取代。這對於中國歷史來說，祇是很平常的一次改朝換代，而對於中古道教史卻是一個重要的歷史變遷。孫、盧之亂和眾多打着李弘旗號的叛亂，是否可以簡單歸結為道教運動是可以繼續討論的。不過，正是這些與道教多少有些牽扯的、層出不窮的反亂運動，使得晉宋之際的道教必須選擇適當的方式來與民間反亂劃清界限，並為新統治者的上臺進行宣傳和鼓譟。這樣的道書至少有《三天內解經》和《洞淵神咒經》最初的幾卷，而最值得注意的是《三天內解經》。

### 1、《三天內解經》

劉宋初期的《三天內解經》稱劉宋皇室是繼承漢室而興，因而會得膺天命，並得到上天庇祐。這正是道教面對這種歷史背景而

做出的回應<sup>①</sup>。其書略云：

道源本起，出於無先。溟滓鴻濛，無有所因。虛生自然，變化生成。道德丈人者，生於元氣之先，是道中之尊，故為道德丈人也。因此而有太清玄元無上三天無極大道、太上老君、太上丈人、天帝君、九老仙都君、九氣丈人等百千萬重道氣，千二百官君，太清玉陛下。今世人上章書太清，正謂此諸天真也<sup>②</sup>。

道教所奉之“道”，無先無因而生，因而是宇宙絕對的本源。這或可比附於道家所說的“道”，但又與先秦漢魏道家由道化生元氣，元氣化生萬物的模式不同。此“道”又變化成為人格化的神靈，由他們來完成宇宙開闢和創立天地生人的使命，這則是道教所專有的發明了：

從此之後，幽冥之中，生乎空洞，空洞之中，生乎太無。太無變化玄氣、元氣、始氣。三氣混沌相因，而化生玄妙玉女。玉女生後，混氣凝結，化生老子。老子者，老君也。變化成氣，天地人物，故輪轉而化生。老君布散玄、元、始氣，清濁不分，混沌狀如雞子，中黃因而分散，玄氣清淳，上昇為天，始氣濃濁，凝下為地，元氣輕微，通流為水，日月星辰，於此列布<sup>③</sup>。

---

① 關於《三天內解經》的成書時間，學界都認為這是在劉宋時期所作，祇不過吉岡義豐認為在450年左右，見《道教と佛教》第三，東京，1976年初版，此據1983年版，59頁。小林正美則認為出於劉宋建立的最初一段時期，見《六朝道教史研究》，中譯本，315頁。柏夷認為成書於417年與420年代最初的幾年之間，*Early Daoist Scriptures*, p. 4.

② 《道藏》28冊，頁413b。

③ 《道藏》28冊，頁413b。

在上面一系列神靈之後，又有氣化生成的玄妙玉女凝氣而生老子（即老君），並由老君代替三國時已經出現的盤古來扮演在混沌中開天闢地的角色。玄妙玉女與《元始上真衆仙記》裏的太元聖母一樣，是道教用來強調陰陽二氣中陰氣的代表。此老君不僅開闢自然萬物，還造立生人：

老君因沖和氣化為九國，置九人，三男六女。至伏羲、女媧時，各作姓名，因出三道以教天民。中國陽氣純正，使奉無為大道，外胡國八十一域，陰氣強盛，使奉佛道。禁誡甚嚴，以抑陰氣。楚越陰陽氣薄，使奉清約大道<sup>①</sup>。

這裏出現的“三道”，是將佛教列入其中的，其餘二道則很可能分別指北方道教和南方道教。此三道並不是按照天師道、上清道和靈寶派來區分的，這對於認為魏晉時道教各派彼此獨立的傳統看法是一種挑戰。這種容納佛教的三道觀念，在古靈寶經中也有反映。在敦煌本古靈寶經中，多可見道教把自己與佛教等列齊觀的現象，這在最初恐怕未必就是出於排擠佛教的目的。這老君開天闢地造立人倫，並且下文還說“三道”齊出於太上老君，所以道、太上、老君、太上老君都是同一的。經文接着說：

下古僭薄，妖惡轉興。酌祭巫鬼，真偽不分。太上於瑯琊以太平道經付于吉、蜀郡李微等，使助六天檢正邪氣。微等復不能使六天氣正。反至漢世，群邪滋盛，六天氣勃，三道交錯，

<sup>①</sup> 《道藏》28冊，頁413b—c。關於這三道的不同解說，見陳國符《道藏源流考》，308頁。劉屹《中古道教的“三道說”》，《華林》1卷，北京：中華書局，2001年，283—293頁。施舟人《道教的清約》，《法國漢學》7輯，156頁。

癘氣縱橫，醫巫滋彰，皆棄真從偽，絃歌鼓舞，烹殺六畜，酌祭邪鬼，天民夭橫，暴死狼籍。太上遣真人及王方平、東方朔，欲輔助漢世。漢帝不信，以為妖惑。是故漢室衰破，王莽執治。從漢光武之後，世俗漸衰，人鬼交錯。漢明帝遣人入西國寫取佛經，因作佛圖塔寺，遂布流中國，三道交錯，於是人民雜亂，中外相混。致天氣混濁，人民失其本真<sup>①</sup>。

太上在瑯琊傳授《太平經》給于吉（即于吉）和李微，又說欲輔助漢世，這都表明此書繼承的還是東部地區的太平傳統<sup>②</sup>。這裏已經有意將東、西兩大道教傳統融匯到太上這一個主神之下。經文說因為漢世屬於下古之世，民人棄真求偽，殺生血祠，崇信醫巫，不奉真道，而漢帝又不信太平正真之道，所以會有王莽篡權；又因漢室帝胤不當絕，故而光武得以中興。不過，隨着漢明帝把原本祇適於胡國之地的佛教引入中國，給漢朝又帶來新的危機。經文接着說：

太上以漢順帝時，選擇中使，平正六天之治，分別真偽，顯明上三天之氣。以漢安元年壬午歲（142）五月一日，老君於蜀郡渠亭山石室中，與道士張道陵將詣崑崙大治，新出太上。太上謂世人不畏真正而畏邪鬼，因自號為新出老君，即拜張為太玄都正一平氣三天之師，付張正一明威之道，新出老君之制。罷廢六天三道，時事平正三天，洗除浮華，納樸還真。承受太上真經制科律，積一十六年，到永壽三年歲在丁酉（157），與漢帝朝臣以白馬血為盟，丹書鐵券為信，與天地水

① 《道藏》28冊，頁414a—b。

② 關於于吉，見前田繁樹《六朝時代に於ける于吉傳の變遷》，《東方宗教》65號，1975年，44—62頁。

三官、太歲將軍共約，永用三天正法，不得禁固天民。民不妄淫祀他鬼神，使鬼不飲食，師不受錢。立二十四治，置男女官祭酒，統領三天正法化民。受戶以五斗米為信。製作科條章文萬通，付子孫傳，世為國師。法事悉定，人鬼安帖（貼）。張遂白日昇天，親受天師之任也。天師之子張衡，孫張魯夫婦俱屍解昇天，故有三師並夫人<sup>①</sup>。

這裏明確說張道陵的昇天是在永壽三年之後，法事悉定已畢，而沒有說會延至建安年間。《三天內解經》提到的“三天”與“六天”兩個概念學界已有深入的解說<sup>②</sup>，此不贅言。簡略地說，因為老君最初開創的六天治氣已被下古民人所破壞，所以老君不得不廢棄六天舊法而轉行三天正法。關於漢安元年太上神授之事，目前所知可能比《三天內解經》時代更早一些，並涉及到太上老君與三張關係的描述，還見於《老君變化無極經》中的一段話：

（老君）隨時轉運西（向）漢中，木子為姓諱口弓，居在蜀郡成都宮；赤名之域出凌陰，弓長合世建天中，乘三使六萬神崇。冥列三師有姓名，二十四治氣當成，分符券契律令名<sup>③</sup>。

① 《道藏》28冊，頁414b—c。

② 分別參見小林正美《六朝道教史研究》，中譯本，463—483頁。柏夷 *Early Daoist Scriptures*, pp. 188 - 194; 王宗昱《道教的“六天”說》，《道家文化研究》16輯，22—49頁。

③ 《道藏》28冊，頁372a。關於《老君變化無極經》的年代，見 Adrianus Dudink, “The Poem Laojun Bianhua Wuji Jing”, *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, Leiden, 2000, pp. 53—147. 他認為成書在357年後不久的東晉時期。此處引文參考了 Dudink 文111頁的譯注。

“赤名之域出凌陰”句，一般認為就是講張道陵在赤石城神遇老君。根據 Dudink 對《無極經》所作的出色校注，所謂的“赤石城”就是青城山，卻不是鶴鳴山或鵠鳴山<sup>①</sup>。在《老君變化無極經》裏祇有“弓長合世界天中”是暗指張道陵的，還有一處提到“師君”，Dudink 認為是指張魯。《無極經》主要內容是講老君化身李弘，在四方現身救度世人，張道陵的事蹟明顯是陪襯而已。李弘是老子或老君在人間的化身，象徵太平之世的到來。道教的救度傳統中有一個重要轉折，即最初是太上親降人世救濟四方，後來太上隱退天宮，而由天師代行太上救度人世的職權<sup>②</sup>。前文已述：張道陵在東晉和劉宋時期，並非是唯一的天師。他很可能是在李弘地位有所降低後，纔被抬高起來成為道教普遍接受的天師。總之，從東晉中後期的《老君變化無極經》，還很難看出完整而清晰的太上鶴鳴山神授張道陵的神話。且《無極經》祇說明了老君神授的地點而沒有提及具體時間<sup>③</sup>。

《三天內解經》說張道陵最初被太上拜為“太玄都正一平氣三天之師”，既非“正一真人”，也非“三天法師”，他是在完成了匡扶

---

① 柏夷根據龔煦春《四川郡縣志》，認為《大道家令戒》和《三天內解經》裏的“臨邛縣渠亭赤石城”和“渠亭山”就是鶴鳴山的別稱，見 *Early Daoist Scriptures*, p. 183. 據王純五考察，渠亭當即青城天國山，與後來所指的鶴鳴山同為一脈、彼此相連。但天國山在深山之中，而鶴鳴山則地近平原。見氏著《天師道二十四治考》，107—128 頁。則漢安元年的太上親降之地，原本有個從天國山向鶴鳴山的轉變過程。後人徑以渠亭赤石城為鶴鳴山，也許正忽略了一個有意義的微妙變化。

② 索安《國之重寶和道教秘寶》，中譯文，《法國漢學》4 輯，81 頁。

③ 拙文《寇謙之與南方道教的關係》，《中國中古史研究》2 期，2003 年，81—85 頁，初步探討了關於早期的太上神授說的幾種不同記載。

三天正法的使命後昇天之時，纔得以領受“天師”之職。如此，“天師”的含義已經發生了深刻的轉變：張道陵稱“天師”不再是因其充當“天帝使者”或“天帝神師”之類的驅鬼巫師角色——現在，與這種角色等同的“醫巫”正是太上所要罷廢的——而是因為張道陵代表了新的至高主神來行使正一盟威之道。這至高主神就是不同於原來天帝、由“道”化生而來的“新出太上”或“新出老君”。並且，太上對張道陵的“天師”任命，不僅是授與其道教內部的一種教職，還是得到漢朝皇帝認可，並要通過張氏子孫世代延續下去的一種“國師”的政治角色，這無疑又回到了《太平經》中天師蘊涵的傳統——《大道家令戒》也提到了“國師”，兩經之間的共同性又增一例。這就是本書要說明的與道典中意涵明確的“新出老君”相對應的“新出”天師之意。三張中真正與帝王最接近並得到統治者認可的祇有張魯一人，但經中卻對張魯一帶而過——如同《家令戒》提及張魯子孫受到優待，但卻連張魯的名字也沒有提及。本經的作者對張魯事蹟的漠不關心，表明他關注的並非張氏家族的歷史，而是張道陵在代表太上以三天正法取代六天故氣中的象徵意義。也就是通過張道陵受太上之命，施行三天正法，從而把道教與民間傳統的巫鬼道徹底分開，把道教引向脫離淫祀巫鬼、走向輔國佐政的重要地位。因而，《三天內解經》無疑是理解中古道教所奉的三張傳統得以形成的一個重要標誌，它表明到劉宋初建之時，三張傳統，更確切說應是被賦予新內涵的張道陵天師傳統，已經正式確立起來。

## 2、《大道家令戒》

前面提及的《大道家令戒》，其成書時間已經成為與《想爾注》

的定年直接相關的一個重要問題。認可《想爾注》為漢末作品的學者，一般就把《大道家令戒》看作曹魏時代作品；而視《大道家令戒》為晚出的，也必然接受《想爾注》為六朝作品的看法。對《家令戒》年代的研究，也是歷經半個多世紀而至今仍未獲得徹底解決的一個難題。這是在使用《家令戒》文字之前不能不面對的一個困境。關於此書的時代問題，本書不能在此展開詳論，但卻傾向於認為《家令戒》並不像目前多數人想象得那麼早。

1956年，楊聯陞最早提出《正一法文天師教戒科經》名義上說的是曹魏，而實際指的是拓跋魏，他所說的《正一法文天師教戒科經》實際所指就是《家令戒》的文字<sup>①</sup>。1957年，胡適在寫給楊聯陞的信中談及《家令戒》，認為此篇時代較早，應該就是曹魏時期；楊聯陞覆信表示贊同曹魏說<sup>②</sup>。同年，陳世驥也認為《家令戒》為曹魏時作品<sup>③</sup>。1961年，湯用彤和湯一介也將《正一法文天師教戒科經》與《老君音誦誡經》等都看作是北魏寇謙之時代的作品<sup>④</sup>。1964年，吉岡義豐還依據楊聯陞舊說，認為《家令戒》是北

---

① 楊聯陞《〈老君音誦誡經〉校釋》，1956年初刊，見《楊聯陞論文集》，北京：中國社會科學出版社，1992年，50—53頁。

② 兩人的通信，見胡適紀念館編《論學談詩二十年——胡適楊聯陞往來書札》，382—393頁。

③ 陳世驥《〈想爾〉老子道經敦煌殘卷論證》，《清華學報》新一卷二期，1957年，56頁。

④ 湯用彤、湯一介《寇謙之的著作與思想》，《歷史研究》1961年5期，64—77頁；並參湯用彤《讀道藏札記》，《歷史研究》1964年3期；湯一介《魏晉南北朝時期的道教》，西安：陝西師範大學出版社，1988年，202—214頁。



魏時作成而託名曹魏時<sup>①</sup>。此後，大淵忍爾歷經多年而堅持論證《家令戒》為曹魏時作品<sup>②</sup>。柳存仁、饒宗頤在1969年分別與楊聯陞的通信中，也都表示贊同《家令戒》的曹魏說<sup>③</sup>。柳存仁後來又認為《戒科經》實在駁雜，《家令戒》所言情勢為張魯時代，但其作成應在張魯時代之後不久<sup>④</sup>。1983年，唐長孺先生指出《家令戒》或為苻秦、姚秦或北魏初的作品<sup>⑤</sup>，此說也得到相當部分中外學人認可<sup>⑥</sup>。而後來麥谷邦夫認為《家令戒》為北魏寇謙之新天師道之作，則應者不多<sup>⑦</sup>。小林正美又論證《家令戒》為南朝劉宋末成書，看似有些道理<sup>⑧</sup>。總之，將《家令戒》看作是張魯本人或其後不久

---

① 吉岡義豐《六朝道教の種民思想》，1964年初刊，此據《道教と佛教》第三，東京：國書刊行會，1976年，247—248頁。

② 大淵忍爾《老子想爾注の成立》，1967年初刊，此據氏著《初期の道教》，263—279頁；並參同書《續老子想爾注の成立》，301—308頁。

③ 饒宗頤《老子想爾注校證》，上海古籍出版社，1991年，162—167頁。然饒宗頤認為《戒科經》（他稱為《正一經》）與《家令戒》為不同時期所作。

④ 柳存仁《想爾注與道教》，1992年初刊，此據《和風堂新文集》，281—337頁。

⑤ 唐長孺《魏晉期間北方天師道的傳播》，《魏晉南北朝史論叢刊》，224—232頁。

⑥ 如任繼愈主編《中國道教史》，上海人民出版社，44頁註釋2和3說：《戒科經》約成書於十六國北魏時，而其中《家令戒》和《陽平治》二篇為曹魏末年張魯後裔發佈的命令。Howard L. Goodman, "The Li Fu Document." pp. 30—31.

⑦ 麥谷邦夫《老子想爾注についで》，京都：《東方學報》57冊，1985年，99—102頁。

⑧ 小林正美《大道家令戒の成立について》，1985年初刊，收入氏著《六朝道教史研究》，中譯本，314—341頁。

的曹魏時代天師道文獻的學者不在少數。這方面最近有代表性的成果是柏夷(Stephen R. Bokenkamp)的《早期道教經典》一書,主張《家令戒》是張魯所作,並由其子嗣傳布,作成時間在公元255年<sup>①</sup>。吳相武還針對麥谷和小林的論說展開反駁,試圖再度確認曹魏說<sup>②</sup>。持曹魏說的學者們,很重要的一個根據就是經文中出現的正元二年和太和五年這兩個曹魏年號,認為全篇是在曹魏時期的某個特定歷史背景下所作出的。其實,根據前文的討論,這兩個時間是否能被當作信史記錄來看待,很值得懷疑。

在《三天內解經》中,老君是“太上”,是由“道”輾轉而化生的,老君與“道”等同的地位還不直接和明瞭。到《大道家令戒》裏,這種將“道”等同於“新出老君”的關係就十分清楚了:

大道者,包囊天地,係養群生,制御萬機者也。無形無像,混沌沌,自然生百千萬種,非人所能名。自天地以下,皆道所生殺也。道授以微氣,其色有三,玄元始氣是也。玄青為天,始黃為地,元白為道也。三氣之中,制上下為萬物父母,故為至尊至神。自天地以下,無不受此氣而生者也<sup>③</sup>。

這裏的“大道”也就是《三天內解經》裏的“道”,雖說無像無形,混沌沌,但卻有着係養和生殺群生的功能,實際是一個人格化的主神。《家令戒》又云:

下古世薄,多愚淺,但愛色之樂,淫於邪偽。道乃世世為

① Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, pp. 150—155.

② 吳相武《〈老子想爾注〉之年代和作者考》,《道家文化研究》15輯,北京:三聯書店,1999年,249—258頁。

③ 《道藏》18冊,頁235c。

帝王師，而王者不能尊奉，至傾移顛殞之患，臨危濟厄，萬無一存。道重人命，以周之末世，始出奉道，於琅琊以授于吉太平之道，起於東方。東方始欲濟民於塗炭，民往往欲信道。初化氣微，聽得飲食。陰陽化寬，至於父母兄弟，酌祭之神。後道氣當布四海，轉生西關<sup>①</sup>。

道乃世世出為帝王師，顯然是與老子神話有關，實際在此書中，這個“道”也就是老子或老君。這裏還明確提到“道”是先在東方傳佈太平之道，以後纔轉向西部的。其下緊接的內容是“道”（老子）西出關前傳給尹喜五千文，隨後西去化胡。接着：

漢世既定，末嗣縱橫，民人趣利，強弱忿爭。道傷民命，一去難還，故使天授氣治民，曰：新出老君。言鬼者何？人但畏鬼，不信道，故老君授與張道陵為天師，至尊至神，而乃為人之師。道以漢安元年五月一日，於蜀郡臨邛縣渠停赤石城，造出正一盟威之道，與天地券要，立二十四治，分佈玄元始氣治民<sup>②</sup>。

這裏說在漢世末嗣縱橫的情況下，道“使天授氣治民，曰新出老君”，可見“道”可以使令“天”，已經成為“天”之上的最高存在。（新出）老君直接授予張道陵“天師”的稱號而沒有其他的頭銜。與《三天內解經》相比較，儘管在細節上略有不同，但兩書顯然是在同一歷史時期，遵循同一種道教的宇宙觀而形成的，祇不過《大道家令戒》的某些說法更直接。因此，本書傾向於認為《大道家令戒》不是曹魏時期的作品，至少應該在《三天內解經》之後；從正元

① 《道藏》18冊，頁235c—236a。

② 《道藏》18冊，頁236b。

二年(255)與興平二年(195)的微妙關係來看,它甚至可能是基於如梁代《張天師二十四治圖》中所謂張道陵建安年間昇天的新說法纔形成的,當然不是在《二十四治圖》之後。而太和五年就未必是曹魏年號,或許應該是東晉廢帝的年號也未可知。但在這裏不能詳論。經過《三天內解經》和《大道家令戒》之類的天師道道書宣揚,從此,張道陵的天師職位得自中古道教三主神之一的太上老君,並在蜀地傳行而形成天師道的看法逐漸固定下來。

這樣看來,太上老君與張道陵天師在蜀地神遇和神授的關係,實際上是在東部傳統的影響下得以確立的。由此也就不難理解為何《元始上真衆仙記》之《真記》云:

張道陵為三天法師,統御六虛,數侍金闕,太上之股肱,治在廬山,三師同宅。(中略)王長、趙昇二人,受書為廬山中正一三天都護<sup>①</sup>。

“三師”即漢中的三張祖孫,但他們不住在蜀地卻都住在廬山。在劉宋昇明二年(478)冬,延陵縣季子廟沸井中出一木簡,上書:“廬山道人張陵再拜,詣闕起居。”<sup>②</sup>可見在南朝初年,天師張道陵住在廬山之說仍很盛行。張道陵為“太上”肱股,這“太上”是誰?在《真記》成書的晉宋之際,太上大道君可以稱“太上”是無疑的。在《洞淵神咒經》裏,這個太上大道君也自稱為“道”。張道陵作為三天法師的天師之職是太上老君所授,而太上老君也可等同於“道”,因而也是“太上”。此時太上老君“太上”地位的取得,是將

<sup>①</sup> 《道藏》3冊,頁271b。

<sup>②</sup> 《南史》卷四《齊本紀》,114頁。段成式《西陽雜俎·前集》卷十《物異》,北京:中華書局,1981年,95頁作“齊建元初”、“廬山道士張陵再拜謁”。

老子神化為“道”的結果，還是大道吸納原來的老子傳說的結果？似乎是後者的可能性更大些。所以《真記》中的“太上”雖然既可以是太上大道君，也可能是太上老君，但他們實際都是從東部傳統“道”的崇拜而來的。張氏三師住於廬山，以及前述張道陵在東部地區活動的記載，也許正是因為他們天師家族的地位來自這種東部傳統。

#### 第四節 本章結語

道教研究中一個令人費解的情況是：漢安元年的張道陵神遇太上說，明明祇是一個宗教神話，卻成為相當多數學者認可的道教史標誌性的開端。張道陵是否是歷史人物不好斷言，但任何不帶宗教信仰眼光的理性思維大概都不會拒絕承認太上老君的虛無性。如果太上下降之說是出於張道陵的假託，他為何要假託太上老君？太上老君的神格地位是何時形成的，不正是一個首先要解決的前提嗎？不僅道教史的開端是以一個宗教神話為根據的，而且道典中與張道陵相關的描述，不論其彼此間多麼的混亂與矛盾，不論與張道陵交通的神靈多麼的變化多端，卻常常都被拿來作為史料看待，甚至還以此種記載來作為判定一些道經年代的主要根據。

這其實涉及到研究道教史的方法論問題：道教史的研究必須深入道典，但在道典材料的運用上，也必須具有歷史學審查史料和史源的嚴謹性和批判精神。否則，對道教歷史的研究，必然會在相當程度上被道教神話所遮蔽。本章就是基於這樣的認識，試圖對

五斗米道、張天師與天師道等這些基本的道教歷史概念做出一番與一般理解不同的解釋。目的並不是要樹立起本書與眾不同的新說，而祇是在傳統舊說之外提供一個可供讀者選擇的新的觀察角度和方式。要知道，運出道典中混雜的天師道史料來建構早期天師道歷史已經是一件非常吃力的事情，本章卻試圖要證明這些混雜的天師道史料大多不是學者們用以描述的那個時代的直接產物，很大程度上是晉宋南朝時期道教為了一個共同宗教傳統的確立所做努力的結果，因而可以說，這些道典中的早期天師道情況，在很大程度上是出自晉宋南朝道教的觀念之物。這並不是說這些道書中記載的具體教法或道法都是憑空想象出來的，應該確實有一些是從漢晉時代普遍的民間信仰中傳承下來的，但絕不是祇有漢中米道這一個源頭。這些教法或道法原本有着屬於各自不同的來源和傳承，但是在晉末宋初，在某種特殊的歷史背景下，道教需要把各種不同的來源共同歸結為是對漢末三張米道傳統的繼承。這也是當時道教統合過程中一個十分重要的方面。

本章試圖論證的第一個觀點是：漢末三張的世系原本就是張魯或其子孫逐步增飾出來的。因而本章所討論的所謂“三張傳統”問題從一開始就祇是一種象徵意義。但這絲毫不會減損此論題的重要性，因為正是這種象徵意義的存在，使得虛實不定、真假參半的“三張傳統”，比實實在在的天師世系對於中古道教所起的作用更大。雖然本書試圖理清一條被人們無意中搞亂的線索，一條關於三張家族故事如何增衍豐富的線索，但依據目前這樣有限的材料來重新評價這樣重要的一個問題，仍免不了陷入捉襟見肘的困境而帶來更多新的疑問產生。或許張陵是確實存在的，或許三張最初活動的地域確實可以到達今成都周圍地區。不過，若要

證明這兩點，也許並不比本書懷疑這兩點來得容易。至少可以得出一個原本就該鮮明的印象：張氏家族最終是作為王朝顯貴而非宗教領袖消失於歷史長河之中的。蒙在漢末三張歷史上的面紗一旦被揭去，也許可以會發現：古樸而簡單的三張歷史，可能更符合漢末的歷史風貌。

本章的第二個觀點是：五斗米道很大程度上是巴蜀地區少數族普遍的宗教信仰，這種宗教信仰實際是融匯了西北、西南和南方諸多少數族的宗教信仰傳統，還沒有完全脫離原始宗教的色彩。所以，與其把漢中米道看作是漢族張氏的一家之學，不如視其為以少數族信仰為主體，加入某些漢文化因素的政治體制、社會風俗、宗教信仰的綜合體，這實在不是一種完整意義上的宗教。張氏在其中所起的作用，可能更多在於一種組織上的維繫，而並非獨創出多少教義與教法。漢末的五斗米道遠沒有人們想象那樣遍及當時的巴蜀之地，巴郡、漢中以外的宗教信仰並不能以“五斗米道”來一言以蔽之，更不能認為漢中米道就可以完全代表當時巴蜀地區的宗教信仰。特別是要注意到：降曹後漢中民衆的內遷，並不代表巴蜀地區類似米道、而非張氏米道的本地信仰也全都內遷。這其實祇是研究視角的問題，而不是難以證實的事實。

在對三張家族和五斗米道做出重新評價之後，或許可以進一步認為，中古道教確立三張傳統的原因，並不是由於中古道教與漢中米道在從二世紀末、三世紀初到五世紀初這 200 多年間一直是一脈相承那樣簡單的事。實際上，張氏帶給漢中米道多少真正可以算得上是宗教制度或儀式的內容？究竟有多少漢中的舊法或教義值得中古道教去繼承？現在被認為是所謂“三張舊法”的天師道教法，有多少是來自漢魏民間普遍的信仰，又有多少是東部濱海

地區和江南地區當地的道法？降曹、內遷以及魏晉時期人口的大遷徙，的確使漢中米道廣泛傳佈於中原和江南，由此還和原本存在於東方的太平信仰傳統相結合，形成了東晉時期的天師道<sup>①</sup>。但在葛氏道和上清經傳人眼中，天師道仍是粗鄙的舊道法，還沒有得到這些最早造作真正意義上的道經的江南土著家族之認同，這主要是因為三張傳統仍然停留在巫鬼道的信仰層面上。在葛洪和常璩之後的東晉後半期，張道陵已經有了“天師”之稱，可是直到東晉末年，張道陵仍然保留着類似民間巫師的“天師”稱號，還沒取得道教“正一真人三天法師”這樣的天師地位。所謂太上老君向張道陵授職天師的說法很可能在當時還未出現，張道陵更多作為東部傳統的主神太上大道的弟子出現，其職能仍以劾神救鬼為主。

這種狀況的改變發生在晉宋交替之際。為了與民間的反亂和巫鬼傳統相區別，道教中人，首先是融匯了東、西兩大道教傳統的天師道中人，痛陳民間弦歌鼓舞等淫祠活動的低級和可鄙，並決心與之決裂。他們希圖扮演王朝天命的傳遞者和守護者——這種佐國濟世的偉大抱負，甚至是當時促成中古經教道教最終形成的主要動力之一。經歷了兩漢以來社會的巨大變遷，天帝的權威已經不再能夠令所有的人篤信不疑。從道家的“道”推衍出宇宙生成和萬物繁衍規律的道教人士，轉而信奉比天帝更高的權威和神靈，這就是“道”，及其各種人格化的主神。在體現他們的政治抱負方面，曾經與黃帝並列為“黃老”的老子顯然比空虛無形的大道更容易引起帝王的認同，而且也正符合老子世為帝師的傳說。不過，與漢代黃老思想不同的是，不再由老子親自降世為帝王師，而是由老

<sup>①</sup> 此說見於蒙文通先生《道教史瑣談》，《古學甄微》，317頁。



子委任天師張道陵來傳達天命，代其治世。老子不再出世，是因為他已被神化為與道同一的太上老君，於是張道陵就成為道教認可的溝通天人之間的最重要媒介。天師道這種與民間巫鬼道劃清界限的行動，以太上老君傳授張道陵天師道法為標誌，逐漸得到靈寶經派和上清經派的認可。正是在這個意義上，或許可以說，中古道教所確立的三張（更準確是張道陵天師）傳統，並非完全是漢末三張時代的教法，而是晉宋之際的所謂“三天正法”。而這實際上是當時的道教中人為醞釀重大改革而設計的新教法，所以在陸修靜的道教改革中，較多地保留了所謂的“三張傳統”也就不足為怪了。因為那時的江南道教自詡為繼承三張的傳統而來，其實祇是打着三張的旗號，摒棄真正的三張舊法而已。

關於道教起源的地域，有兩種截然相反的觀點<sup>①</sup>。在相信六朝天師道就是漢末漢中米道在東部地區的轉化，並相信三張的天師世系是自張道陵以下一直傳續下來的前提下，把天師道的根源追溯到川蜀地區的漢中米道的做法是很自然、也很輕鬆的事。但是，通過張道陵來自沛國豐縣的傳說，和個別教法的相似性來論證五斗米道與太平道的關聯，不僅在嚴格的史料辨析面前會露出破綻，而且也往往是空洞無據的。有時人們更願相信隨着太平道的消亡，東部地區的道教信仰祇能等待西部的五斗米道傳入纔能得以復興。於是，東、西部道教傳統的異同往往被人為地忽視，道教起源的問題成了非此即彼的單一選擇。其原因可以部分地歸結於

---

① 施舟人“Purity and Strangers”一文，就把陳寅恪的天師道東方起源說，與日本學者的漢中米道西南少數族起源說對列，並由此討論道教究竟是不是源於中國本土的宗教。見 *Young Pao*, Vol. 80, p. 61.

對“天師道”和“天師”這兩個名詞缺乏歷史的考察，把五斗米道簡單等同於天師道，因而難以解決“天師道”名實錯位的問題。

陳寅恪先生關於“天師道”發源於東方濱海地域的宏論，雖然確有需要補正的地方，但其揭示的道教東部傳統的存在，確實對理解中古道教的形成具有很重要的啟發意義。本書認為，有必要在重新界定所謂“天師道”名稱與內涵的前提下，重新認識陳寅恪先生關於天師道與濱海地域關係之論所蘊涵的未盡之意。實際上，認識到陳寅恪先生揭示道教東方傳統的意義同時，也不是要否認漢中米道傳統的實際存在，以及其的確有很多與東部不同的西部道教傳統特色的事實。東、西兩大道教傳統都不可能隨着某種政治事件或社會的變遷而輕易消亡，因而在關注漢中米道東遷的同時，也不能忽視東部地區原有宗教信仰仍然存在的事實。魏晉以後的天師道歷史絕不祇是三張米道的變遷史，而是東、西兩大宗教傳統在江南地區交匯重組，最終正式形成中古道教的歷史進程。

## 總 論

本書並不是為了正面回答關於什麼是道教，或道教史應從何時開始之類複雜的問題，而祇想通過考察在傳統認為道教形成的歷史時期中的某些具體而直接的史料，來加深對道教形成的歷史背景之瞭解。所以主要考察的對象是漢魏六朝墓券和與此相關的東漢一些重要石刻。選擇這些史料是因為它們都是關於這一時期宗教信仰的原始史料，並且現在越來越多的學者正試圖利用它們直接解答道教形成的某些關鍵問題。

漢魏六朝墓券的價值首先體現在可以提供給我們一個重要的時間參照，即真正的、純粹的道教因素何時出現在鎮墓信仰之中。體現人們生死觀念和鬼神觀念的鎮墓信仰屬於傳統宗教信仰的範疇，在此範疇之內突然出現某種真正可以算作道教的因素，必定有其深刻的原因。從另一方面看，我們對於傳統宗教信仰與新出的道教因素之間的關係，似乎也可從中得到某些啟示。故以 433 年徐副墓券為代表的幾例出土於中南地區公元五世紀的墓券，不僅對於瞭解古代的生死觀和鎮墓信仰有意義，而且對認識道教的形成也是寶貴的材料。當然，對於公元五世紀開始出現的這些有純粹道教信仰的墓券，是不能完全依照已有的道教史背景來加以說

明的。甚至可以說，至今還沒有找到一種更有效和恰當的理解途徑。為何目前所發現的這幾件有道教主神崇拜的墓券都是在南方？為何其他地區的墓券在此時幾乎是一片空白？難道在那個時代，祇有純粹的道教徒纔留下這樣的墓券嗎？這些疑問將涉及到對當時道教組織形態的更深層的瞭解。

例如，這些墓券中的確反映了有祭酒、黃書契令、代元治的組織系統，和三天、女青以及一連串的道教神靈崇拜，但當時的道教具有很明顯的社會性和家庭性，信道的的基本單位是家庭，組織系統與民間的村社的社邑組織互為表裏。而新出現的對“道”和“太一”的神格化和主神化，也都可以在先秦兩漢的楚地信仰中找到根據。因此，在目前所發現的地域中分佈的這幾例有純粹道教信仰的墓券，與其說是作為完整宗教形態的道教信仰的遺物，不如說是已經發生了從“敬天”向“崇道”轉變的部分民間信仰的體現。或者說，在當時，它們就是這些地區中一般民衆的死後世界觀念的體現，而未必說明死者都已是真正意義上的道教徒。南朝道教的上層建築固然建構於陸修靜、陶弘景對於三洞經教的整理，但其在民間的基礎卻正是這些墓券所反映出來的南方新的信仰體系。也許，陸修靜所提倡的對天師道的改革，主要就是基於這些墓券所反映的民間信仰，而不全是從漢中米道沿襲下來的固定傳統。因此，本書利用這些墓券所要說明的，並不是真正意義上的道教出現的時間，而是在一脈相承的地下世界觀念演變過程中，從“敬天”向“崇道”的轉變發生的時間。至於本書所討論的六朝以後，乃至明清時代還有類似的以太上老君為鎮墓主神的墓券出現，那就更祇是對傳統的一種延續，而不能說有太上老君、女青鬼律的墓券就一定是道教徒的遺物。

在明確了公元五世紀這樣一個標誌性的時間之後，我們自然要考慮到這樣一個標誌性時間是否祇是因墓券材料的特殊性而造就的？還有沒有其他方面的材料來支持這個標誌性時間的提出？它究竟有多大的代表意義？五世紀以前的鎮墓信仰與五世紀以後的道教是何關係？

在對墓券中的“天帝”、“天帝使者”、“天帝神師”、“黃神”等幾個主要觀念進行力所能及的追根溯源之後，我們發現：漢魏六朝的鎮墓信仰源遠流長，它實際上是由中國傳統宗教中多種信仰和觀念組合而成的，其源頭至晚可以上溯到戰國時期，某些要素甚至還可溯源於三代。從公元一世紀末開始出現的帶有天帝信仰特色的墓券，與此前的告墓信仰，除了形式上的不同以外，更多則是實質上的延續。所謂的“漢末道教運動”的確與這種鎮墓信仰有很大的關聯，即它們都是傳統宗教“天”或“天帝”崇拜下的產物。因此，東漢的墓券信仰與先秦以來人們生死和鬼神觀念相比較，二者的差異並不比“漢末道教”與五世紀以後中古道教之間的差異更明顯。如果認為東漢墓券已經出現道教的因素，在某種程度上說，等於要把道教的某些因素導源于中國文明之初，這恐怕有將道教的範疇無限擴大之嫌<sup>①</sup>。

同時，對墓券中“天帝”觀念的探究，也樹立了我們考察道教“道”崇拜確立的一種參照。如果說直到漢末，民間宗教信仰仍然

---

<sup>①</sup> 與此相反，“有限制”地使用“道教”一詞似乎也正成為國際道教學界的一種潮流，參見 Timothy Barrett 為戴密微《漢隋間哲學與宗教》一文的《跋》，見《劍橋中國秦漢史》，中譯本，945 頁。他認為“有限制地使用道教一詞”，表明人們對那個時期的中國人理解此詞意義的方式越來越明白了。

以對“天”的崇拜為核心，那麼必然要回答漢末是否已經出現“道”和“太上老君”這樣的道教主神之間難。漢末老子的地位之所以會成為一個重要的問題，是因為直接關係到漢中米道是否可能會在“天”崇拜之外新立“道”崇拜。本書認為，以往研究所得出的結論是建立在有問題的材料之上的，即或是因對敦煌發現的殘經定年有誤，或是所根據的傳世文獻已非漢末原貌。直到漢末，“道”還不是一個人格化的主神，老子也還沒有被神化為“太上老君”。如果本書對以上三種材料分別進行辨析後得出的結論仍得不到充分的支持，那麼祇能解釋為我們所看到的“天”崇拜還不能算作漢末民間的普遍信仰；或者是那些仍被認為屬於漢末的材料，其實都是當時普遍情況中的例外。但這兩種可能性都需要更多的證明。

選擇《肥致碑》進行討論，是因為神仙信仰歷來被認為是道教的最基本特點之一。特別是這一新出土的寶貴材料與墓券一樣，也是很多學者用以說明東漢中前期所謂“早期道教”教團活動的證明。不過，本書考察的結果是：《肥致碑》雖然是在東漢時期神仙信仰得到更新之後的產物，但東漢的神仙信仰依然屬於傳統宗教的範疇。神仙世界還是“天”崇拜下的神靈世界，“道”還祇是虛無之氣。在這樣的前提下，漢代的神仙信仰者更多依靠外力修仙，而確立了“道”崇拜的中古道教對成仙的追求則更多仰仗內力自修和功德行業。更為重要的一點是，漢代神仙信仰的傳承還祇是私學的一種形態，並未出現真正意義上的教團組織。此外，雖不排除部分信仰者會有重合，但神仙信仰從本質上說與鎮墓信仰是不能簡單聯繫在一起的，兩種信仰在當時也不太可能形成大規模的有意識的統一的宗教組織系統。

由於以上討論的材料以東漢時期為主，並且它們共同反映出

東漢的民間宗教信仰仍普遍處於“天”和“天帝”崇拜的範疇。因而一個無法回避的問題就是如何看待漢末兩大“道教運動”在道教形成過程中的地位，特別是一貫被認為是後世道教源頭的漢中三張米道。本書對漢中三張的歷史進行了大膽的懷疑，但這並不是目的。本書並不想就張陵是否真實存在，或“五斗米”是否祇有從民族學角度的解釋纔最正確之類的問題做出肯定的回答，也許這些都是最終也無法澄清的問題。在明確區分“天”崇拜和“道”崇拜之後，也許本書對漢中米道和三張傳統做出這樣的解釋是自有其合理性的，至少可以解決一些在以前的研究中無法解釋的矛盾現象——除非是對這些矛盾視而不見。如果能夠說明傳統的五斗米道——天師道的單線發展歷史認識，未必就是對中古道教形成歷史唯一合理的解釋，也就達到本書的目的了。假如三張傳統真如本書所推測，是在晉宋之際纔被賦予新的內涵而最終確立起來，那麼我們又回到了墓券所反映的那個標誌性時間——公元五世紀，也就是中古道教醞釀着把自己從傳統宗教中脫胎而出的時期。

我們在此不得不重新面對道教史的開端問題。看來，在各種說法當中，祇有“把道教史開端拉後”的觀點，最與本書種種非正面的探討所得出的觀點相近。實際上，這也並非是什麼新奇的觀點，如陳國符先生早就指出：

道者，道術也。總括中國本有之諸道術，謂之道教。至南北朝稍仿佛教而改變之，然後蔚然為中國三教之一<sup>①</sup>。

這可能是較早意識到道教的“道術”與“經教”之別的論述。本書

<sup>①</sup> 陳國符《道藏源流考》，259頁。

所說的“中古道教”，也正是在三教意義上所說的道教，因為祇有進入中古時期，佛教與道教作為兩種宗教的對立關係纔逐漸凸顯。有學者提出真正具有三教意義上的“道教”一詞出現於五世紀後期，如果單憑一例語詞語義的變化來斷定一種宗教產生的時期當然是不可取的。但本書認為這也祇是在五世紀道教發生本質性變化的多方面體現之一，如同墓券所揭示的那個標誌性時間一樣。

公元五世紀對於道教史來說是一個非常重要的時期，相信任何道教學者都不會否認此點。但究竟應該把這個時期看作是早期道教向正規道教的過渡時期，還是真正的道教形成時期？如前引陳國符先生所說，在南北朝正式的道教形成之前，各種“道術”也被稱作“道教”。這裏實際包含了現代人對道教的兩種不同理解：說道教在南北朝時纔形成，是慮及道教作為一種宗教所要具備的經典、組織等要素，是狹義的道教；說此前的各種“道術”也都是道教，則是從文化角度對道教的一種的理解，是廣義的道教。而在先秦兩漢到魏晉時期，人們心目中很可能是沒有作為一種宗教而存在的“道教”概念的。亦即說，祇有在中古時代，古人對道教的理解纔和我們今天狹義的道教理解相近。

本書既不贊同一刀切式地把道教史的開端劃在公元五世紀，也反對把漢末五斗米道作為道教史唯一的開端。在提出道教起源並不僅僅是西部一源說之後，不把漢末的兩個“道教運動”看作是真正意義上的道教應該是可以理解的。但是對於四世紀就已出現的天師道、葛氏道以及上清經和靈寶經來說，不承認它們屬於道教範疇也是難以說通的。而《三天內解經》對於邪俗和詐偽之道的態度，也許可以幫助我們理解這一難題。“邪俗”指“天”崇拜下的各種傳統宗教形態，而“詐偽”是自東晉以來有經書傳承的“諸



道”。“邪俗”是“道”崇拜之外的，而“諸道”很多已屬於“道”崇拜範疇之內。祇有張道陵的三天正法纔是“真道”，“諸道”祇有經過三天正法的改造後，纔正式成為中古道教所尊奉的“真道”<sup>①</sup>。所以，我曾提出可以稱五世紀以前的道教為“道術道教”，與之相對的則是經過陸修靜改革之後的“經教道教”<sup>②</sup>。這從另一角度來說也許更為接近歷史實際：道教的形成是一個歷史的過程，“道術道教”時期還是“道”崇拜逐漸確立的過程，或者說是由傳統宗教向道教的過渡階段，而“經教道教”則已完全確立了對“道”的崇拜。

本書所表述的“天”崇拜與“道”崇拜的關係，並非是後者完全取代前者。可以理解為是在原來“天”崇拜的人群當中分化出一部分人轉而確立“道”崇拜。在“道”崇拜正式確立以後，對天和天帝的信仰仍然存在。在某種意義上說，道教確立“道”崇拜是為了更好地解決先前的“天”崇拜下滋生的種種問題。本書所強調的五世紀墓券中出現道教因素，這一事實本身就說明了道教並非徹底拋棄了原有的民間信仰，儘管“邪俗”和“詐偽”在道經中是要明確罷廢的。徐副墓券等顯然是結合了傳統的鎮墓信仰和新出的道教因素，祇不過由於荊楚及其更南的地區巫鬼信仰特別興盛，纔會出現祇有中南地區獨有此類墓券的現象。所以本書認為：雖然出土的墓券十分有限，但仍可認為這一標誌性時間是很具有代表性的。因此，雖然道教的形成不能輕易劃定某個歷史時期或時間來界定，但公元五世紀所發生的一系列變化，對於崇拜“道”的道教，

① 詳見拙稿《中古道教的“三道說”》，《華林》1卷，283—293頁。

② 劉屹《試論南朝經教道教的形成及其對北方道教的影響》，首都師範大學碩士論文，1997年。

即中古道教來說，應該具有劃時代的意義。同時，“道”崇拜的確立意味着對漢魏“天”崇拜傳統在一定程度上的背離，也應是漢魏六朝社會所發生的深刻變化在思想領域的一種反映。

柏夷先生在其《早期道教經典》(*Early Daoist Scriptures*)一書中曾說：

我在此並不想說明什麼不是道教——或是更糟的，什麼是“原道教(proto - Daoism)”——而祇想指出翻譯在這裏的早期道教經典所蘊含的道教最初的教義，或許可以用這些道教自己定義的教義來指導我們的道教史研究<sup>①</sup>。

但很不幸，本書所做的所有努力，在客觀上都還是在說明“什麼不是道教——或是更糟的，什麼是原道教”，本書無意中陷入了一個很多學者都不願再在其中耗費精力的專題領域。不過，如果本書的努力真的可以算作是在說明什麼不是道教，或什麼是“原道教”的話，接下去的問題自然就是什麼纔是真正意義上的道教？而這正是類似《早期道教經典》這樣的論著從正面回答的問題。祇不過，本書是把《想爾注》、《大道家令戒》等這些含有“道教自己定義的教義”放在“道”崇拜的背景理解的。因此，看來，所有問題的關鍵，其實仍然在於對關鍵性道典的定年上。

---

① Stephen Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, p. 24, n. 8.



## 主要參考文獻

### 一、史料及其整理本

(除正史外,以書名音序排列)

《史記》、《漢書》、《後漢書》、《三國志》、《晉書》、《宋書》、《南齊書》、《南史》、《北史》、《隋書》、《新唐書》、《舊唐書》、《資治通鑑》等,均用北京中華書局點校本和標點本。

《八家後漢書輯注》,周天遊輯注,上海古籍出版社,1986年。

《巴蜀道教碑文集成》,龍顯昭、黃海德主編,成都:四川大學出版社,1997年。

《白虎通疏證》,陳立撰,吳則虞點校,北京:中華書局,1994年。

《抱朴子內篇校釋》,王明,北京:中華書局,1985年。

《抱朴子外篇校箋》,楊明照,北京:中華書局,1997年。

《北朝佛道造像碑精選》,張燕,天津古籍出版社,1996年。

《曹植集校注》,趙幼文校注,北京:人民文學出版社,1984年。

《初學記》,〔唐〕徐堅等編,北京:中華書局,1962年。

《楚辭直解》,陳子展撰述,杜月村、范祥雍校,南京:江蘇古籍出版社,1988年。

《春秋繁露義證》,蘇輿撰,鍾哲點校,北京:中華書局,1992年。

《春秋經傳集解》,〔晉〕杜預,上海古籍出版社,1978年。

- 《大唐開元禮》，北京：民族出版社，2000年影印本。
- 《道家金石略》，陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補，北京：文物出版社，1988年。
- 《道教法印令牌探奧》，王育成，北京：宗教文化出版社，2000年。
- 《帝王世紀輯存》，徐宗元輯，北京：中華書局，1964年。
- 《東觀漢記校注》，吳樹平校注，鄭州：中州古籍出版社，1987年。
- 《二十二子》，上海古籍出版社，1986年影印本。
- 《法苑珠林》，〔唐〕釋道世編，上海古籍出版社，1991年影印本。
- 《法苑珠林校注》，周叔迦、蘇晉仁校注，北京：中華書局，2003年。
- 《風俗通義校注》，〔漢〕應劭著，王利器校注，北京：中華書局，1981年。
- 《高僧傳》，〔梁〕僧祐著，湯用彤校注，北京：中華書局，1992年。
- 《古小說鉤沉》，《魯迅全集》第八卷，人民文學出版社，1973年。
- 《國語》，上海古籍出版社，1978年。
- 《漢代石刻集成·圖版釋文篇·本文篇》，永田英正編，京都：同朋社，1994年。
- 《漢唐地理書鈔》，王謨輯，北京：中華書局，1961年影印本。
- 《漢唐方志輯佚》，劉緯毅，北京圖書館出版社，1997年。
- 《漢魏叢書》，長春：吉林大學出版社影印本，1992年。
- 《漢魏石刻文學考釋》，葉程義，臺北：新文豐，1997年。
- 《漢魏石刻文字繫年》，劉昭瑞，臺北：新文豐，2001年。
- 《弘明集廣弘明集》，〔梁〕僧祐、〔唐〕釋道宣，上海古籍出版社，1991年影印本。
- 《華陽國志校補圖注》，〔東晉〕常璩著，任乃強校注，上海古籍出版社，1987年。

- 《淮南鴻烈集解》，〔漢〕劉安著，劉文典撰，馮逸、喬華點校，北京：中華書局，1989年。
- 《淮南子集釋》，〔漢〕劉安著，何寧集釋，北京：中華書局，1998年。
- 《金石萃編》，〔清〕王昶，北京：中國書店影印本，1985年。
- 《荊楚歲時記校注》，〔梁〕宗懷著，王毓榮校注，臺北：文津出版社，1988年。
- 《老子道德經河上公章句》，王卡點校，北京：中華書局，1993年。
- 《隸釋·隸續》，〔宋〕洪适，北京：中華書局，1986年影印本。
- 《列子集釋》，楊伯峻撰，北京：中華書局，1979年。
- 《呂氏春秋校釋》，陳奇猷校釋，上海：學林出版社，1984年。
- 《論衡校釋》，〔漢〕王充著，黃暉校釋，北京：中華書局，1990年。
- 《馬王堆漢墓帛書》（壹），北京：文物出版社，1980年；（肆），1985年。
- 《墨子閒詁》，孫詒讓，北京：中華書局，1986年。
- 《秦出土文獻編年》，王輝，臺北：新文豐，2000年。
- 《全漢賦》，費振剛等輯校，北京大學出版社，1993年。
- 《山海經校注》，袁珂，成都：巴蜀書社，1993年。
- 《上海博物館藏戰國楚竹書》（二），馬承源主編，上海古籍出版社，2002年。
- 《十三經注疏》，北京：中華書局影印本，1980年。
- 《世本八種》，張澍輯本，北京：商務印書館，1957年。
- 《世說新語箋疏》（修訂本），〔劉宋〕劉義慶撰，余嘉錫箋疏，上海古籍出版社，1993年。
- 《釋名疏證補》，王先謙撰集，上海古籍出版社，1984年。
- 《水經注疏》，〔北魏〕酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，南

京：江蘇古籍出版社，1989 年。

《說文解字段注》，成都古籍書店，1981 年影印 1936 年世界書局本。

《宋本金石錄》，〔宋〕趙明誠，北京：中華書局影印本，1991 年。

《搜神記》，〔晉〕干寶撰，汪紹楹校注，北京：中華書局，1979 年。

《太平經合校》，王明，北京：中華書局，1960 年。

《太平御覽》，北京：中華書局影印本，1960 年。

《唐大詔令集》，〔宋〕宋敏求，上海：學林出版社，1992 年。

《唐會要》，王溥，〔唐〕李林甫等撰，上海古籍出版社，1991 年。

《唐六典》，北京：中華書局點校本，1992 年。

《通典》，〔唐〕杜佑，北京：中華書局點校本，1988 年。

《圖解校正地理新書》，臺北：集文書局，1985 年影印金明昌抄本。

《吐魯番出土高昌文獻編年》，王素，臺北：新文豐，1997 年。

《緯書集成》，安居香山、中村璋八輯，石家莊：河北人民出版社，1994 年。

《文選》，〔梁〕蕭統編，李善注，北京：中華書局影印本，1977 年。

《先秦漢魏晉南北朝詩》，逯欽立輯，北京：中華書局，1983 年。

《新語校注》，王利器撰，北京：中華書局，1986 年。

《荀子集解》，王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，北京：中華書局，1988 年。

《鹽鐵論校注》（定本），王利器校注，北京：中華書局，1992 年。

《夷堅志》，〔宋〕洪邁著，何卓點校，北京：中華書局，1981 年。

《逸周書校補注譯》，黃懷信，西安：西北大學出版社，1996 年。

《藝文類聚》，〔唐〕歐陽詢，上海古籍出版社，1965 年。

《酉陽雜俎》，〔唐〕段成式，北京：中華書局，1981 年。

- 《樂府詩集》，〔宋〕郭茂倩編，北京：中華書局，1979 年。
- 《越絕書》，樂祖謀點校，上海古籍出版社，1985 年。
- 《雲南志校釋》，樊綽著，趙呂甫校釋，北京：中國社會科學出版社，1985 年。
- 《戰國策》，上海古籍出版社，1985 年。
- 《莊子集釋》，郭慶藩輯，北京：中華書局，1961 年。

## 二、研究論著

（依本書所見作者中文名字音序排列）

埃里亞德(Eliade, Mircea)

- 1957 *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*, 此據王建光中譯本《神聖與世俗》，北京：華夏出版社，2002 年。並參楊素娥中譯本《聖與俗——宗教的本質》，臺北：桂冠圖書公司，2000 年。

- 1975 《世界宗教理念史》卷一，此據吳靜宜、陳錦書中譯本，臺北：商周出版公司，2001 年。

艾蘭(Allan, Sarah)

- 2000 《太一·水·郭店〈老子〉》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民出版社，524—532 頁。

艾蘭(Allan, Sarah)、魏克彬(Williams, Crispin)主編

- 2000;2002 此據邢文編譯《郭店老子：東西方學者的對話》，北京：學苑出版社。

艾麗白(Eliasberg, Danielle)



- 1984;1993 《敦煌寫本中的“大儺”儀禮》，耿昇中譯文，載《法國學者敦煌學論文選萃》，北京：中華書局，257—271 頁。

安東尼奧·阿馬薩里

- 1990; 1997 《中國古代文明——從商朝甲骨刻辭看中國上古史》(修訂版)，北京：社會科學文獻出版社。

安居香山

- 1958 《道藏に於ける黃帝傳の考察——特に廣黃帝本行記を中心として》，《東方宗教》13、14 合併號，49—64 頁。

白彬

- 2001 《吳晉南朝買地券、名刺和衣物疏的道教考古研究》，四川大學博士學位論文，2001 年 7 月。
- 2001 《南方地區吳晉墓葬出土木刺研究》，《四川大學考古專業創建四十週年暨馮漢驥教授百年誕辰紀念文集》，成都：四川大學出版社，401—410 頁。

白翠琴

- 1996 《魏晉南北朝民族史》，成都：四川民族出版社。

柏夷(Bokenkamp, Stephen R.)

- 1983 “Sources of the Ling - pao Scriptures.” *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, pp. 434—485.
- 1997 “The Yao Boduo Stele as Evidence for the Dao - Buddhism of the Early *Lingbao* Scriptures,” *Cahiers d'Extrême - Asie*, Vol. 9. pp. 55—67.
- 1997 *Early Daoist Scriptures*, University of California Press.

- 1999 《天師道婚姻儀式“合氣”在上清、靈寶學派的演變》，  
《道家文化研究》16輯，241—248頁。

坂出祥伸

- 1978 《方技傳的立傳及其性質》，此據辛冠潔等編《日本學者論中國哲學史》，北京：中華書局，1986年，204—220頁。  
1992 《彭祖の傳説と〈彭祖經〉》，《道教と養生思想》，東京：ぺりかん社；此據高大倫的節譯文，載《宗教學研究》1994年4期，13—24頁。

Barrett, Timothy. H.

- 1994 “The Emergence of the Taoist Papacy in the T’ang Dynasty,” *Asia Major*, 3<sup>rd</sup>, I, pp. 89—106.

布魯斯·林肯 (Bruce Lincoln)

- 1991 晏可佳譯《死亡、戰爭與獻祭》，上海人民出版社，2002年。

Bastid – Bruguier, Marianne

- 1998 張廣達譯《梁啟超與宗教問題》，《東方學報》70冊，京都，329—373頁。

蔡靖泉

- 1996 《楚文學史》，武漢：湖北教育出版社。  
2001 《楚文化流變史》，武漢：湖北人民出版社。

蔡霧溪 (Cedzich, Ursula – Angelika)

- 1993 “Ghosts and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy,” *Taoist Resources*, vol. 4 nr. 2, pp. 23—36.

- 2001 “Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China,” *Journal of Chinese Religions*, No. 29, pp. 1—68.

蔡運章

- 1989 《東漢永壽二年鎮墓瓶陶文考略》，《考古》1989年7期，649—652、661頁。

曹道衡、沈玉成

- 2003 《中古文學史料叢考》，北京：中華書局。

Campany, Robert F.

- 1996 *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China*. Albany: State University of New York Press.
- 2002 *To Live as Long as Heaven and Earth: Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. California: University of California Press.

岑仲勉

- 1958 《兩周文史論叢》，上海：商務印書館。

晁福林

- 2003 《先秦社會形態研究》，北京師範大學出版社。

陳國符

- 1949; 1963 《道藏源流考》，北京：中華書局。

陳華昌

- 2002 《曹操與道教及其遊仙詩研究》，西安：陝西人民出版社。

陳來

1996 《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，北京：三聯書店。

2002 《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，北京：三聯書店。

陳麗桂

1995 《漢代氣化宇宙論及其影響》，《道家文化研究》8輯，上海古籍出版社，248—266頁。

陳夢家

1956 《殷墟卜辭綜述》，北京：科學出版社。

陳槃

1993 《古讖緯研討及其書錄解題》，臺北：國立編譯館。

陳勤建

2003 《中國鳥信仰——關於鳥化宇宙觀的思考》，北京：學苑出版社。

陳松長

1994 《馬王堆三號漢墓木牘散論》，《文物》1994年6期，64—70頁。

陳寅恪

1933;1992 《天師道與濱海地域之關係》，此據《陳寅恪史學論文選集》，上海古籍出版社，150—189頁。

1949;1992 《崔浩與寇謙之》，此據《陳寅恪史學論文選集》，190—223頁。

1956;1992 《書世說新語文學類鍾會撰四本論始畢條後》，此據《陳寅恪史學論文選集》，143—149頁。

陳詠明

- 2003 《儒學與中國宗教傳統》，北京：宗教文化出版社。
- 池田末利
- 1981 《中國古代宗教史研究・制度と思想》，東京：東海大學出版會。
- 池田温
- 1981;1982 《中國历代墓券略考》，修訂稿，《アジアの社會と文化》I，東京大學出版會，193—278 頁。
- Ching, Julia
- 1997 “Son of Heaven: Sacral Kingship in Ancient China”, *T'oung Pao*, 83, pp. 3—41
- Cook, Constance A. and Major, John S. eds.,
- 1999 *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China*, University of Hawaii Press.
- 崔大華
- 1992 《莊學研究——中國哲學一個觀念淵源的歷史考察》，北京：人民出版社。
- 崔瑞德(Twitchett, Denis)、魯惟一(Loewe, Michael)主編
- 1986;1992 《劍橋中國秦漢史》，北京：中國社會科學出版社中譯本。
- 大庭脩
- 1992;2001 《漢簡研究》，徐世虹中譯本，桂林：廣西師範大學出版社。
- 大淵忍爾
- 1960 《敦煌道經目錄》，京都：法藏館。
- 1966 《五斗米道の教法について(上)》，《東洋學報》49 卷 3

號,318—346 頁;(下)49 卷 4 號,97—129 頁。

1978 《敦煌道經・目錄編》,東京:福武書店。

1979 《敦煌道經・圖錄編》,東京:福武書店。

1991 《初期の道教》,東京:創文社。

1997 《道教とその經典》,東京:創文社。

戴卡琳(Defoort, Carine)

1996 《〈太一生水〉初探》,《道家文化研究》17 輯,北京:三聯書店,340—352 頁。

丁四新

2000 《郭店楚墓竹簡思想研究》,北京:東方出版社。

2002 《楚地出土簡帛文獻思想研究》(一),武漢:湖北教育出版社。

董治安

1994 《漢賦中所見〈老〉〈莊〉史料述略》,《道家文化研究》4 輯,上海古籍出版社,91—102 頁。

杜正勝

1995 《從眉壽到長生——中國古代生命觀的轉變》,《史語所集刊》66 本 2 分,383—487 頁。

段寶林

1998 《蚩尤考》,《民族文學研究》,1998 年 4 期,10—17 頁。

Eno, Robert

1990 “Was there a High God *Ti* in Shang Religion?”, *Early China*, vol. 15, pp. 1—26.

二階堂善弘

2000;2002 《天師張虛靖のイメージについて》,此據《臺灣

宗教研究通訊》3期,34—48頁。

樊有升

1992;1994 《東漢〈肥致碑〉》,此據《畫像磚石刻墓誌研究》,鄭州:中州古籍出版社,168—171頁。

1997 《東漢道士〈肥致碑〉初析》,《河洛春秋》,1997年1期,21—27頁。

范家偉

1996 《六朝時代嶺南的天師道傳播》,《宗教學研究》1996年3期,32—37頁。

2002 《漢唐時期道教與瘡鬼說》,《華林》2卷,283—304頁。

方廣錫

1995 《浮屠經考》,《國際漢學》1期,北京:商務印書館,247—256頁。

方國瑜

1984 《彝族史稿》,成都:四川民族出版社。

馮時

2001 《中國天文考古學》,北京:社會科學文獻出版社。

2001 《出土古代天文學文獻研究》,臺北:古籍出版有限公司。

馮友蘭

1998 《中國哲學史新編》上冊,北京:人民出版社。

福井康順

1952;1987 《福井康順著作集》1卷《道教の基礎的研究》,京都:法藏館。

1987 《福井康順著作集》2卷《道教思想研究》,京都:法藏

館。

福井康順等監修

1983;1990 《道教》1 卷,東京:平河出版社,此據上海古籍出版社中譯本。

福井文雅(FUKUI Fumimasa)

1995 “The History of Taoist Studies in Japan and Some Related Issues”, *Acta Asiatica*, 68, pp. 1—18; 辛岩中譯文載《世界宗教研究》1996 年 1 期,129—140 頁。

福永光司

1987 《道教思想史研究》,東京:岩波書店。

傅飛嵐(Franciscus Verellen)

1999 《張陵與陵井的傳說》,《道家文化研究》16 輯,北京:三聯書店,217—240 頁。

傅勤家

1937;1984 《中國道教史》,1937 年初版,此據上海書店影印本。

傅斯年

1933;2002 《夷夏東西說》,此據《民族與古代中國史》,石家莊:河北教育出版社,3—60 頁。

甘懷真

2003 《皇權、禮儀與經典詮釋:中國古代政治史研究》,臺北:喜馬拉雅基金會。

高敏

1980;1982 《漢末張魯政權史實考辨》,此據氏著《秦漢史論集》,鄭州:中州書畫社,344—369 頁。



葛瑞漢 (Graham, Angus C. )

- 1989; 2003 *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, 此據張海晏中譯本《論道者：中國古代哲學論辯》，北京：中國社會科學出版社。

葛兆光

- 1991 《衆妙之門——北極與太一、道、太極》，《中國文化》3期，北京：三聯書店，46—65 頁。  
 1998 《中國思想史》1 卷《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，上海：復旦大學出版社。  
 2003 《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：三聯書店。

工藤元男

- 1994 《睡虎地秦簡日書における病因論と鬼神の關係について》《東方學》88 輯，1—21 頁。

宮川尚志

- 1964 《六朝史研究・宗教篇》，京都：平樂寺書店。  
 1983 《中國宗教史研究・第一》，京都：同朋社。

Goodman, Howard L.

- 1994 “Celestial – Master Taoism and the Founding of the Ts’ao – Wei Dynasty: The Li Fu Document,” *Asia Major*, 3rd, 7—1, pp. 5—33.  
 1998 *Ts’ao P’i Transcendent: The Political Culture of Dynasty – Founding in China at the End of the Han*, Washington: Scripta Serica.

顧頡剛、楊向奎

1936;1982 《三皇考》，《古史辨》七冊中編，20—282 頁。

顧頡剛

1935;1996 《漢代學術史略》，此據北京：東方出版社。

1963 《史林雜識·初編》，北京：中華書局。

1979 《〈莊子〉和〈楚辭〉中昆侖和蓬萊兩個神話系統的融合》，《中華文史論叢》1979 年 2 輯，上海古籍出版社。

郭沫若

1945;1982 《先秦天道觀之進展》，此據《郭沫若全集·歷史編》1 卷，北京：人民出版社，316—376 頁。

郭樹森主編

1990 《天師道》，上海社會科學院出版社。

郭武

1997 《再論道教成仙信仰的形成——兼與韓國學者商榷》，《宗教學研究》1997 年 2 期，33—38 頁；《道教學探索》10 號，臺南，59—67 頁。

韓秉方

1999 《關於道教創立過程的新探索》，《世界宗教研究》1999 年 2 期，16—22 頁。

2002 《〈老子銘〉考釋》，《江西社會科學》2002 年 1 期，37—40 頁。

韓森(Hansen, Valerie)

1992 《宋代的買地券》，鄧廣銘、漆俠主編《國際宋史研討會論文選集》，保定：河北大學出版社，133—149 頁；

1995 *Negotiating Daily Life in Traditional China - How Ordinary People Used Contracts, 600—1400*, Yale University

Press.

1995 “Why Bury Contracts in Tombs?” , *Cahiers d' Extrême—Asie*, Vol. 8, pp. 59—66;

1997 《為什麼將契約埋在墳墓裏》，朱雷主編《唐代的歷史與社會》，武漢大學出版社，540—547 頁。

Hawkes, David

1967;1986 “The Quest of the Goddess,” *Asia Major*, new series, 13, pp. 71—94. 此據丁正則中譯文《求宓妃之所在》，載尹錫康、周發祥主編《楚辭資料海外編》，武漢：湖北人民出版社，159—188 頁。

何新

1989 《龍：神話與真相》，上海人民出版社。

1996 《諸神的起源》，北京：光明日報出版社。

何茲全

1994 《三國史》，北京師範大學出版社。

賀碧來 (Robinet, Isabelle)

1991 *Histoire du Taoïsme des origines au X<sup>IV</sup>e siècle*, Paris.

1997 *Taoism: Growth of A Religion*, Tran. by Phyllis Brooks, Stanford: Stanford University Press.

1999 《論太一生水》，《道家文化研究》17 輯，332—339 頁。

賀西林

2001 《古墓丹青——漢代墓室壁畫的發現與研究》，西安：陝西人民美術出版社。

Henricks, Robert G.

1996 “The Three – bodies Shun and the Completion of Crea-

tion,” *BSOAS*, vol. 59, part. 2, pp. 268—295.

侯思孟 (Holzman, Donald)

- 1988 “Ts’ ao Chih and the Immortals,” *Asia Major*, 3<sup>rd</sup>, vol. 1, n. 1, pp. 15—57. 黃曉鵬中譯文《曹植的神仙思想》，載樂黛云等編選《歐洲中國古典文學研究名家十年文選》，南京：江蘇人民出版社，1998年，88—127頁；楊民中譯文《曹植與神仙》，《法國漢學》4輯，1999年，187—232頁。
- 1990 “Songs for the God: The Poetry of Popular Religion in Fifth Century China,” *Asia Major*, 3<sup>rd</sup>, 3:1, pp. 1—19; 王禮君中譯文，載《歐洲中國古典文學研究名家十年文選》，67—87頁。
- 1991 “The Wang Ziqiao Stele,” *Rocznik Orientalistyczny* 47, 2. Warsaw, pp. 77—83.
- 1994 “Immortality – Seeking in Early Chinese Poetry”, *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*, eds. W. J. Peterson, A. H. Plaks, Hong Kong: The Chinese University Press, pp. 103—118.

胡寶國

- 2003 《漢唐間史學的發展》，北京：商務印書館。

胡孚琛、呂錫琛

- 1999 《道學通論——道家·道教·仙學》，北京：社會科學文獻出版社。

胡孚琛

- 1989 《魏晉神仙道教——〈抱朴子內篇〉研究》，北京：人民

出版社。

1991 《道教與仙學》，北京：新華出版社。

1995 《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社。

胡適紀念館編

2001 《論學談詩二十年——胡適楊聯陞往來書札》，合肥：安徽教育出版社。

胡文輝

2000 《中國早期方術與文獻叢考》，廣州：中山大學出版社。

胡志佳

1988 《兩晉時期西南地區與中央之關係》，臺北：臺灣商務印書館。

黃景春

2003 《地下神仙張堅固、李定度考述》，《世界宗教研究》2003年1期，46—54頁。

2003 《王當買地券的文字考釋及道教內涵解讀》，《南陽師範學院學報》2003年1期，16—21頁。

2003 《早期道教神仙女青考》，《中國道教》2003年2期，39—41頁。

黃盛璋

1994 《江陵高臺漢墓新出“告地策”、遣策與相關制度發復》，《江漢考古》1994年2期，41—44、26頁。

黃曉芬

2003 《漢墓的考古學研究》，長沙：岳麓書社。

黃永年

1991；2000 《釋“土伯九約”》，此據《文史探微》，北京：中華

書局,15—17 頁。

吉川忠夫

1985;1993 《靜室考》,此據許洋主中譯文,《日本學者研究中國史論著選譯》7 卷,北京:中華書局,446—477 頁。

1992 《中國古道教史研究》,京都:同朋社。

1998 《六朝道教の研究》,東京:春秋社。 卅

吉岡義豐

1959;1970 《道教と佛教》第一,東京:國書刊行會。

1976;1983 《道教と佛教》第三,東京:國書刊行會。

江玉祥

卅

1995 《試論早期道教在巴蜀發生的文化背景》,《道家文化研究》7 輯,上海古籍出版社,323—337 頁。 卅

姜伯勤

1996 《敦煌藝術、宗教與禮樂文明》,北京:中國社會科學出版社。 卅

2004 《中國祆教藝術史研究》,北京:三聯書店。

姜亮夫

1980;1984 《秦詛楚文考釋》,此據《楚辭學論文集》,上海古籍出版社,159—193 頁。 卅

桀溺(Jean - Pierre Diény),

1988;1996 《鳳凰與長生鳥》,此據《法國漢學》1 輯,北京:清華大學出版社,289—302 頁。

1991 “Le Fenghuang et le Phénix”, *Cahiers d' Extrême—Asie*, Vol. 5, pp. 1—13.

金谷治

卅

1959;1993 《漢初道家的思想派別》，許洋主中譯文，《日本學者研究中國史論著選譯》7 卷《思想宗教》，28—50 頁。

1994 《〈莊子〉的生死觀》，《道家文化研究》5 輯，1994 年，70—83 頁。

津田左右吉

1924;1987 《神僊思想に關する二三の考察》，此據《神僊思想の研究》，收入《津田左右吉全集》，十卷，東京：岩波書店，172—333 頁。

井上聰

1997 《先秦陰陽五行》，武漢：湖北教育出版社。

酒井忠夫、福井文雅

1983;1990 《什麼是道教》，《道教》1 卷，此據朱越利等中譯本，上海古籍出版社，6—13 頁。

酒井忠夫

1937 《道教史上より觀たる三張の性格》，《支那佛教史學》1 卷 4 號，46—78 頁。

1937 《太山信仰の研究》，《史潮》第 7 年 2 號，70—118 頁。

康德謨 (Kaltenmark, Maxime)

1953;1987 *Le Lie - sien tchouan: Biographies legendaries des immortels taoïstes de l' antiquité*. Peking; Paris.

1964 《〈列仙傳〉與列仙——〈列仙傳〉法文譯本序文》，侯錦郎中譯文見《中國學志》第 5 本，東京：泰山文物社，63—77 頁。

Kohn, Livia

1993 *The Taoist Experience: An Anthology*, Albany: State University of New York Press.

1998 *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth*, Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies.

2000 *Daoism Handbook*, Leiden, Brill.

Kohn, Livia and Lafarge, Michael eds.

1998 *Lao - tzu and the Tao - te - ching*, Albany: State University of New York Press.

孔祥星、劉一曼

1984 《中國古代銅鏡》，北京：文物出版社。

勞格文 (Lagerwey, John),

1999 《中國宗教的合理性》，《法國漢學》4 輯，北京：中華書局，338—354 頁。

1999; 2002 《詞彙的問題——我們如何討論中國宗教？》，中譯文，《法國漢學》7 輯，北京：中華書局，260—270 頁。

雷家驥

2001 《武則天傳》，北京：人民出版社。

冷德熙

1996 《超越神話——緯書政治神話研究》，北京：東方出版社。

Lewis, Mark E.

1990 *Sanctioned Violence in Early China*. State University of New York Press.

黎志添 (Lai Chi - tim)

1999 “The Opposition of Celestial Master Taoism to Popular



Cults During the Six Dynasties.” *Asia Major*, 3<sup>rd</sup>, 11, pp. 1—20.

1999 《六朝天師道與民間宗教祭祀》，黎志添主編《道教與民間宗教研究論集》，香港：學峰文化事業公司，11—39 頁。

2002 “The Demon Statutes of *Nüqing* and The Problem of The Bureaucratization of The Netherworld in Early Heavenly Master Daoism”, *T'oung Pao*, 88, pp. 251—281.

李炳海

2000 《漢代文學的情理世界》，長春：東北師範大學出版社。

李發林

1982 《山東漢畫像石研究》，濟南：齊魯書社。

李豐楙

1986; 1994 《不死的探求——從變化神話到神仙變化傳說》，此據馬昌儀編《中國神話學文論選萃》下編，北京：中國廣播電視出版社，389—415 頁。

1996 《憂與遊：六朝隋唐遊仙詩論集》，臺北：學生書局。

李剛

1985; 2000 《張脩在道教史上的地位》，收入《瓦屋山道教文化》，277—293 頁。

1994 《也論〈太平經鈔〉甲部及其與道教上清派之關係》，《道家文化研究》4 輯，284—299 頁。

1995 《漢代道教哲學》，成都：巴蜀書社。

李家浩

1993 《論〈太一避兵圖〉》，《國學研究》1 卷，北京大學出版

社,277—292 頁。

2001 《包山祭禱簡研究》,《簡帛研究 2001》,桂林:廣西師範大學出版社,25—36 頁。

2001 《秦駟玉版銘文研究》,《北京大學中國古文獻研究中心集刊·2》,北京燕山出版社,99—128 頁。

李劍國

1984 《唐前志怪小說史》,天津:南開大學出版社。

李均明、劉軍

1999 《簡牘文書學》,南寧:廣西教育出版社。

李均明

2003 《古代簡牘》,北京:文物出版社。

李開元

2000 《漢帝國的建立和劉邦集團——軍功受益階層研究》,北京:三聯書店。

李立

2000 《文化嬗變與漢代自然神話演變》,汕頭大學出版社。

李零

1993 《道家與“帛書”》,《道家文化研究》3 輯,上海古籍出版社,386—394 頁。

1994 《說“黃老”》,《道家文化研究》5 輯,上海古籍出版社,142—157 頁。

1994 《考古發現與神話傳說》,《學人》5 輯,南京:江蘇文藝出版社,115—150 頁。

2000 《中國方術考》(修訂本),北京:東方出版社。

2000 《中國方術續考》,北京:東方出版社。

2004 《簡帛古書與學術源流》，北京：三聯書店。

李紹明

1983 《論氏和巴、三苗的關係》，中國西南民族研究學會編《西南民族研究》，成都：四川人民出版社，199—213頁。

李申

1989 《中國古代哲學和自然科學》，北京：中國社會科學出版社。

2001 《道教本論（黃老、道家即道教論）》，上海文化出版社。

李淞

2000 《論漢代藝術中的西王母圖像》，長沙：湖南教育出版社。

李蔚然

1998 《南京六朝墓葬的發現與研究》，成都：四川大學出版社。

李向平

1991 《王權與神權——周代政治與宗教研究》，沈陽：遼寧教育出版社。

1993 《古中國天帝、天命崇拜的本質新探》，《世界宗教研究》1993年2期，61—70頁。

李學勤

1990 《放馬灘簡中的志怪故事》《文物》1990年4期，43—47頁。

1993;1996 《〈嘗麥〉篇研究》，此據氏著《古文獻論叢》，上海遠東出版社，87—95頁。

2000 《秦玉牘索隱》，《故宮博物院院刊》2000 年 2 期，41—45 頁。

2001 《簡帛佚籍與學術史》，南昌：江西教育出版社。

李訓詳

1997 《墓誌銘還是祠祀題刻？——讀〈肥致碑〉劄記》，《大陸雜誌》95 卷 6 期，46—48 頁。

李養正

1989 《道教概說》，北京：中華書局。

1995 《道教經史論稿》，北京：華夏出版社。

李澤厚

1999 《己卯五說》，北京：中國電影出版社。

2001 《美的歷程》，天津社會科學院出版社。

連劭名

1996 《建興廿八年松人解除簡考述》，《世界宗教研究》1996 年 3 期，116—119 頁；

1996 《洛陽延光元年神瓶朱書解除文述略》，《中原文物》1996 年 4 期，74—75 頁；

1998 《漢晉解除文與道家方術》，《華夏考古》1998 年 4 期，75—86 頁。

2000 《秦惠文王禱祠華山玉簡文研究補正》，《中國歷史博物館館刊》2000 年 2 期，52—54 頁。

2001 《包山簡所見楚地巫禱活動中的神靈》，《考古》2001 年 6 期，63—69 頁。

林富士

1988 《漢代的巫者》，臺北：稻鄉出版社。

- J. 1996 《“巫叩元弦”考釋——兼論音樂與中國的巫覡儀式之關係》，《新史學》7 卷 3 期，195—218 頁。
- 2000 《小歷史：歷史的邊陲》，臺北：三民書局，2000 年。
- 2001 《疾病終結者——中國早期的道教醫學》，臺北：三民書局。
- 2002 《試論六朝時期的道巫之別》，周質平、Willard J. Peterson 編《國史浮海開新錄——余英時教授榮退論文集》，臺北：聯經出版公司，19—38 頁。

#### 林河

- 1990 《九歌與沅湘民俗》，上海三聯書店。
- 1994 《儺史——中國儺文化概論》，臺北：東大圖書公司。
- 1997 《古儺尋蹤》，長沙：湖南美術出版社。
- 2000 《中國巫儺史》，廣州：花城出版社。

#### 林巳奈夫

- 1989 《漢代の神神》，京都：臨川書店。

#### 林靄玲

- 2003 《敦煌道經研究的回顧與展望》，《敦煌學》24 輯，47—59 頁。

#### 劉國鈞

- 1935 《老子神化考略》，《金陵學報》4 卷 2 號，1—22 頁。

#### 劉樂賢

- 1994 《睡虎地秦簡日書研究》，臺北：文津出版社。

#### 劉琳

- 1989 《三張五斗米道的一部重要文獻——〈正一法文經章官品〉》，《古籍整理與研究》4 期，中華書局，35—41

頁。

- 1993 《楊羲與許謐父子造作上清經考》，《中國文化》第8期，104—110頁。

劉銘恕

- 1942 《漢武梁祠畫像中黃帝蚩尤古戰圖考》，《中國文化研究彙刊》2卷，341—366頁。

劉錫誠

- 2002 《象徵——對一種民間文化模式的考察》，北京：學苑出版社。

劉曉路

- 1994 《中國帛畫》，北京：中國書店。

劉屹

- 1998 《老子母碑考論》，《首都師範大學學報》1998年4期，34—41頁。
- 2000 《敦煌本〈老子變化經〉研究之一：漢末成書說質疑》，《吳其昱先生八秩華誕敦煌學特刊》，臺北：文津出版社，281—306頁。
- 2001 《敦煌本〈老子變化經〉研究之二：成書年代考訂》，《敦煌研究》2001年4期，138—144頁。
- 2001 《玄妙內篇考——六朝至唐初道典文本變化之一例》，《敦煌文獻論集》，沈陽：遼寧人民出版社，614—634頁。
- 2001 《中古道教三道說》，《華林》1卷，中華書局，283—293頁。
- 2002 《〈浮屠經〉小議》，《首都師範大學學報》2002年1期，

24—28 頁。

- 2002 《寇謙之的家世與生平》，《華林》2 卷，北京：中華書局，271—281 頁。
- 2003 《寇謙之與南方道教的關係》，《中國中古史研究》2 期，71—99 頁。
- 2003 《寇謙之身後的北天師道》，《首都師範大學學報》2003 年 1 期，15—25 頁。
- 2003 《上博本“曹元深祭神文”的幾個問題》，“紀念王重民先生誕辰 100 週年暨敦煌寫本文獻研究、遺書修復與數字化技術國際研討會”會議論文，北京。
- 2003 《試論敦煌本〈化胡經序〉的時代》，敦煌研究院編《2000 年敦煌學國際學術討論會文集·歷史文化卷上》，蘭州：甘肅民族出版社，264—288 頁。
- 2004 《論二十世紀的敦煌道教文獻研究》，《敦煌吐魯番研究》7 卷，北京：中華書局，199—222 頁。

#### 劉增貴

- 1997 《天堂與地獄：漢代的泰山信仰》，《大陸雜誌》94 卷 5 期，1—13 頁。

#### 劉昭瑞

- 1991 《談考古發現的道教解注文》，《敦煌研究》，1991 年 4 期，52—57 頁。
- 1992 《太平經與考古發現的東漢鎮墓文》，《世界宗教研究》，1992 年 4 期，111—119 頁。
- 1993 《關於吐魯番出土隨葬衣物疏的幾個問題》，《敦煌研究》1993 年 3 期，64—72 頁。

- 1995 《“承負說”緣起論》《世界宗教研究》1995 年 4 期, 100—107 頁。
- 1995 《論〈老子想爾注〉中的黃、容“偽伎”與天師道“合氣”說》,《道家文化研究》7 輯, 284—293 頁。
- 1996 《論“黃神越章”——兼談黃巾起義口號的意義及相關問題》《歷史研究》1996 年 1 期, 125—132 頁。
- 1996 《妳女地券與早期道教的南傳》,《華學》2 輯, 廣州: 中山大學出版社, 303—313 頁。
- 2002 《論肥致碑的立碑者及碑的性質》,《中原文物》2002 年 3 期, 48—51 頁。

劉仲宇

- 2002 《道教法術》, 上海文化出版社。

柳存仁

- 1996 《樂巴與張天師》, 李豐楙、朱榮貴主編《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》, 臺北: 中央研究院中國文哲研究所, 19—48 頁。
- 1997 《和風堂新文集》, 臺北: 新文豐。
- 1999 《道家與道術——和風堂文集續編》, 上海古籍出版社。
- 2000 《漢張天師是不是歷史人物》, 氏著《道教史探源》, 北京大學出版社, 67—136 頁。

龍顯昭

- 1985 《論曹魏道教與西晉政局》,《世界宗教研究》1985 年 1 期, 79—97 頁。

盧國龍



1993 《中國重玄學》，北京：人民中國出版社。

1997 《道教哲學》，北京：華夏出版社。

魯惟一(Loewe, Michael)

1979;1994 *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*, London, 1979; Taipei, 1994.

1982 *Chinese Ideas of Life and Death: Faith Myth and Reason in the Han Period*(202B. C. —A. D. 220) London.

1993;1997 《中國古代典籍導讀》，此據沈陽：遼寧教育出版社中譯本。

1994;1996 *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, University of Cambridge Press; Taipei.

Loewe, Michael and Shaughnessy, Edward L. eds.

1999 *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to B. C. 221*, Cambridge University Press.

陸思賢、李迪

2000 《天文考古通論》，北京：紫禁城出版社。

呂大吉

1998 《宗教學通論新編》，北京：中國社會科學出版社。

呂思勉

1934;1996 《中國民族史》，北京：東方出版社據 1934 年上海世界書局版。

1947;1983 《秦漢史》，上海古籍出版社。

1997 《呂思勉遺文集》，上海：華東師範大學出版社。

羅二虎

2000 《秦漢時代的中國西南》，成都：天地出版社。

羅浩(Roth, Harold D.)

1998 《內修：早期道家的主要實踐》，《道家文化研究》14輯，北京：三聯書店，89—99頁。

1999 *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoism Mysticism*, New York: Columbia University Press.

羅森(Rawson, Jessica)

2002 孫心菲等譯《中國古代的藝術與文化》，北京大學出版社。

羅泰(Lothar, von Falkenhausen)

1994 “Sources of Taoism: Reflection on Archaeological Indicators of Religious Change in Eastern Zhou China”, *Taoist Resources*, Vol. 5, n. 2, pp. 1—12.

羅宗真

1994 《六朝考古》，南京大學出版社。

馬伯樂(Maspero, Henri)

1950 *Le Taoisme et les religions chinoises*

1966 川勝義雄氏日譯《道教》，東京：東海大學出版會。

1981 *Taoism and Chinese Religion*, Tran. Frank A. Kierman, Jr., Amherst.

馬承玉

1999 《敦煌本〈老子變化經〉思想淵源略考》，《宗教學研究》1999年4期，9—12頁。

馬達

2000 《〈列子〉真偽考辨》，北京出版社。

馬今洪

2002 《簡帛：發現與研究》，上海書店。

馬瑞志(R. B. Mather)

1979 “K’ou Ch’ien – chih and Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425—451”, Holmes Welch, Anna Seidel ed. *Facts of Taoism*, New Heaven, Yale University, pp. 103—122.

馬敘倫

1986 《讀書續記》，北京市中國書店影印本。

茅甘(Morgan, Carole)

1996; 2000 “Inscribed Stones: A Note on A Tang and Song Dynasty Burial Rite”, *T’oung Pao*, 82, pp. 317 – 348. 楊民中譯文載《法國漢學》5 輯，北京：中華書局，150—186 頁。

蒙文通

1946; 1987 《晚周仙道分三派考》，此據《蒙文通文集》第 1 卷《古學甄微》，成都：巴蜀書社，335—342 頁。

1998 《略論黃老學》，《道家文化研究》14 輯，北京：三聯書店，1998 年，232—261 頁。

繆文遠

1984 《戰國策考辨》，北京：中華書局。

繆鉞

1963 《讀史存稿》，北京：三聯書店。

牟鍾鑒、張踐

2003 《中國宗教通史》(修訂本)，北京：社會科學文獻出版

社。

楠山春樹

1979 《老子傳説の研究》，東京：創文社。

倪輔乾 (Nickerson, Peter)

1994 “Shamans, Demons, Diviners and Taoists: Conflict and Assimilation in Medieval Chinese Ritual Practice (c. A. D. 100—1000) ”, *Taoist Resources*, Vol. 5. 1, pp. 41—66.

1998 澤章敏譯《中國の中世初期における鬼神觀と官僚制——道教の宇宙論における六天について》，山田利明、田中文雄編《道教の歴史と文化》，東京：雄山閣，197—210 頁。

寧稼雨

2002 《傳神阿堵，遊心太玄——六朝小說的文體與文化研究》，天津：百花文藝出版社。

寧可師

1987;1999 《五斗米道、張魯政權和“社”》，此據《寧可史學論集》，北京：中國社會科學出版社，493—518 頁。

潘雨廷

2003 《道教史發微》，上海社會科學院出版社。

彭浩

1996 《戰國時期的遺策》，《簡帛研究》2 輯，北京：法律出版社，48—55 頁。

彭萬廷、馮萬林主編

2003 《巴楚文化源流》，武漢：湖北教育出版社。

## 皮道堅

1995 《楚藝術史》，武漢：湖北教育出版社。

## Pregadio, Fabrizio

2002 “The Early History of the *Zhouyi cantongqi*,” *Journal of Chinese Religions*, No. 30, pp. 149—176.

## 蒲慕洲

1990;2001 《神仙與高僧——魏晉南北朝宗教心態試探》，此據盧建榮主編《性別、政治與集體心態》，臺北：麥田出版，13—46 頁。

1993 《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》，臺北：聯經出版公司。

1993 “Popular Religion in Pre – Imperial China: Observations on the Almanacs of Shui – Hu – Ti ”, *T' oung Pao*, 79, pp. 225—248.

1995 《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》，臺北：允晨文化實業股份有限公司。

1997 《漢代知識分子與民間信仰》，臧振華編輯《中國考古學與歷史學之整合研究》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，561—603 頁。

## Puett, Michael J.

2002 *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self – Divinization in Early China*. Harvard University Press.

## 祁泰履 (Kleeman, Terry F.)

1984 “Land Contracts and Related Documents”，《牧尾良海博士頌壽紀念論集・中國の宗教・思想と科學》，東京：

國書刊行會,1—34 頁。

- 1998 *Great Perfection: Religion and Ethnicity in a Chinese Millennial Kingdom*, University of Hawaii Press.

錢寶琮

- 1932;1983 《太一考》,《錢寶琮科學史論文選集》,北京:科學出版社,207—234 頁。

錢玄

- 1996 《三禮通論》,南京師範大學出版社。

錢志熙

- 1997 《唐前生命觀和文學生命主題》,北京:東方出版社。

強昱

- 1999 《〈太一生水〉與古代的太一觀》,《道家文化研究》17 輯,353—379 頁。

卿希泰

- 1980 《中國道教思想史綱》1 卷《漢魏兩晉南北朝時期》,成都:四川人民出版社。  
1988 《中國道教史》1 卷,成都:四川人民出版社。  
1992 《中國道教史》2 卷,成都:四川人民出版社。

冉光榮、李紹明、周錫銀

- 1985 《羌族史》,成都:四川民族出版社。

饒宗頤

- 1986 《盤古圖考》,《中國社會科學院研究生院學報》1986 年 1 期,75—76 頁。  
1991 《老子想爾注校證》,上海古籍出版社。  
1992 《歷史家對薩滿主義應重作反思與檢討——“巫”的新

- 認識》，《中華文化的過去現在和未來》，北京：中華書局，396—412 頁。
- 1993 《饒宗頤史學論著選》，上海古籍出版社。
- 1996 《記建興廿八年松人解除簡——漢五龍相拘絞說》，《簡帛研究》2 輯，北京：法律出版社，390—394 頁。
- 1997 《中國古代“養生”的傳說》，《燕京學報》新 3 期，北京大學出版社，15—28 頁。
- 1998 《敦煌出土鎮墓文所見解除慣語考釋》，《敦煌吐魯番研究》第 3 卷，北京大學出版社，13—18 頁。又見王素、李方著《魏晉南北朝敦煌文獻編年》（新文豐出版公司，1997 年）的“饒序”。
- 1999 《古史的二元說》，《首都師範大學學報》1999 年 4 期，14—19 頁。
- 2002 《釋、道並行與老子神化成為教主的年代》，《燕京學報》新 12 期，北京大學出版社，1—6 頁。
- 2000 《中國宗教思想史新頁》，北京大學出版社，2000 年。
- 2000 《涓子〈琴心〉考——由郭店雅琴談老子門人的琴學》，《中國學術》1 輯，北京：商務印書館，1—11 頁。

任繼愈主編

- 1985 《中國哲學發展史·秦漢》，北京：人民出版社。
- 1990 《中國道教史》，上海人民出版社。
- 2001 《中國道教史》（增訂本），北京：中國社會科學出版社。

Riegel, Jeffrey K.

- 1991 “Kou – mang and Ju – shou”, *Cahiers d' Extrême – Asie*, vol. 5, pp. 55—83.。

森三樹三郎

- 1943 《支那の神神の官僚的性格》，《支那學》11 卷 1 號，49—81 頁。

山田俊

- 1999 《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本際經〉の成立と思想》，京都：平樂寺書店。
- 2001 《〈昇玄經〉の卷次と「内教」に就いて》，《熊本縣立大學文學部紀要》8 卷 1 號，37—46 頁。

山田利明

- 1999 《六朝道教儀禮の研究》，東京：東方書店。

閔修山、王儒林、李陳廣

- 1989 《南陽漢畫像石》，鄭州：河南美術出版社。

神塚淑子

- 1998 《六朝道教思想の研究》，東京：創文社。

施蟄存

- 1987 《水經注碑錄》，天津古籍出版社。

施舟人 (Schipper, Kristofer)

- 1982; 1993 *The Taoist Body*, Tran. By K. C. Duval, University of California Press.
- 1994 "Purity and Strangers – Shifting Boundaries in Medieval Taoism", *T'oung Pao*, Vol. 80, pp. 61—81.。
- 1999 《〈老子中經〉初探》，《道家文化研究》16 輯，1999 年，204—216 頁。
- 2000 《歷經百世香火不衰的仙人唐公房》，林富士、傅飛嵐主編《遺跡崇拜與聖者崇拜》，臺北：允晨文化公司，



85—99 頁。

2002 《道教的清約》，《法國漢學》7 輯，149—167 頁。

石井昌子

1980 《道教學の研究》，東京：國書刊行會。

石泰安 (Stein, Rolf A.)

1963;2003 “Remarques sur les mouvements du tao? sme politico – religieux au II e siècle ap. J. C.” *T'oung Pao*, 50, pp. 1—78. 朱越利中譯文《公元二世紀政治的宗教的道教運動》，《國際漢學》8 輯，鄭州：大象出版社，371—435 頁。

1979;2000;2002 “Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries”, *Facets of Taoism*, ed. by Holmes Welch and Anna Seidel, Yale University Press. 王宗昱中譯文，閻純德主編《漢學研究》4 輯，345—369 頁。呂鵬志中譯文，載《法國漢學》7 輯，39—67 頁。

石衍豐

1986 《〈枕中書〉及其作者》，《宗教學研究》2 期，47—49 頁。

1984;2000 《老子宗教化的探討》，李後強主編《瓦屋山道教文化》，成都：四川民族出版社，217—238 頁。

史華慈 (Schwartz, Benjamin I.)

1985 *The World of Thought in Ancient China*. 此據程鋼譯《古代中國的思想世界》，南京：江蘇人民出版社，2004 年。

司馬虛 (Strickmann, Michel)

1979 “On the Alchemy of T'ao Hung – ching,” *Facets of Tao-*

ism, eds. Holmes Welch and Anna Seidel, New Haven: Yale University Press, pp. 164—167.

2002 ed. by Bernard Faure, *Chinese Magical Medicine*, Stanford University Press.

Smith Thomas

1998 山田俊譯《六朝における佛道論争と『列仙傳』の傳承》,《道教の歴史と文化》,145—166 頁。

松本浩一

1982;2000 《張天師と南宋の道教》,1982 年初刊,此據高致華中譯文,《臺灣宗教研究通訊》2 期,153—169 頁。

宋格文(Scogin, Hugh T. )

1990 “Between Heaven and Man: Contract and the Station Han Dynasty China,” 此據李明德中譯文《天人之間:漢代的契約和國家》,高道蘊等編《美國學者論中國法律傳統》,北京:中國政法大學出版社,154—211 頁。

宋兆麟

2001 《巫覡——人與鬼神之間》,北京:學苑出版社。

蘇晉仁

1998 《敦煌逸書〈老子變化經〉疏證》,《道家文化研究》13 輯,北京:三聯書店,130—155 頁。

宿白主編

1999 《中華人民共和國重大考古發現》,北京:文物出版社。

孫機

1991 《漢代物質文化圖說》,北京:文物出版社。

孫作雲

- 1941 《蚩尤考》，《中和月刊》2 卷 4 期，27—50 頁；5 期，36—58 頁。
- 1966 《詩經與周代社會研究》，北京：中華書局。
- 1973；1981 《馬王堆一號漢墓漆棺畫考釋》，湖南省博物館編《馬王堆漢墓研究》，長沙：湖南人民出版社，377—382 頁。
- 2003 《孫作雲文集》4 卷《美術考古與民俗研究》，開封：河南大學出版社。

索安 (Seidel, Anna K.)

- 1968 《漢代における老子の神格化について》，吉岡義豐、蘇遠鳴主編《道教研究》3 冊，東京：豐島書房，5—78 頁。
- 1969；1992 *La divinisation de Lao Tseu dans le Taoisme des Han*, Paris.
- 1970 “The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao - Tzu and Li Hung”, *History of Religions*, 9. 2—3, pp. 216—247.
- 1983 “Imperial Treasures and Taoist Sacraments——Taoist Roots in the Apocrypha,” M. Strickmann ed. *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, Brussels, pp. 291—371. 劉屹中譯文《國之重寶和道教秘寶》，《法國漢學》4 輯，42—127 頁。
- 1987 “Tokens of Immortality in Han Graves (with an appendix by Marc Kalinowski),” *Numen*, Vol. 24, Fasc. 1, pp. 79—122.

- 1987 “Traces of Han Religion In Funeral Texts Found In Tombs”, 秋月觀暎主編《道教と宗教文化》，平河出版社, 21—57 頁；趙宏勃中譯文載《法國漢學》7 輯, 118—148 頁。
- 1987 “*Post – Mortem* Immortality or: The Taoist Resurrection of the Body,” *Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions. Dedicated to R. J. Zwi Werblowsky*, eds. , S. Shaked, D. Shulman, and G. G. Stroumsa, Leiden E. J. Brill, pp. 223—237.
- 1991 “Chronicle of Taoist Studies in the West 1950—1990”, *Cahiers d’ Extrême – Asie*, 5, 1989—1990, . 並參呂鵬志等譯《西方道教研究編年史》，北京：中華書局, 2002 年。

湯淺邦弘

- 1997 《馬王堆帛書『十六經』の蚩尤像》，《東方宗教》89 號, 40—54 頁。

湯一介

- 1988 《中國傳統文化中的儒道釋》，北京：中國和平出版社。
- 1988 《魏晉南北朝時期的道教》，西安：陝西師範大學出版社。

唐長孺

- 1983 《魏晉期間北方天師道的傳播》，《魏晉南北朝史論拾遺》，北京：中華書局, 218—232 頁。
- 1993 《錢塘杜治與三吳天師道的演變》，《魏晉南北朝隋唐史資料》12 輯, 1993 年, 1—11 頁。

陶磊

- 2003 《〈淮南子·天文〉研究——從數術史的角度》，濟南：齊魯書社。

田餘慶

- 1993 《秦漢魏晉史探微》，北京：中華書局。

Thompson, Lydia

- 2001 “Demon Devourers and Hybrid Creatures: Trances of Chu Visual Culture in the Eastern Han Period”, 《藝術史研究》3 輯, 廣州: 中山大學出版社, 261—293 頁。

漙德忠

- 1977; 1987 《道教史》，此據蕭坤華中譯本，上海譯文出版社。

萬繩楠

- 1983 《魏晉南北朝史論稿》，合肥：安徽教育出版社。  
1987 《陳寅恪魏晉南北朝史講演錄》，合肥：黃山書社。

汪桂海

- 1999 《漢代官文書制度》，南寧：廣西教育出版社。

王葆玟

- 1992 《西漢國家宗教與黃老學派的宗教思想》，《道家文化研究》2 輯, 上海古籍出版社, 193—208 頁。  
1997 《今古文經學新論》，北京：中國社會科學出版社。

王博

- 1993 《論〈黃帝四經〉產生的地域》，《道家文化研究》3 輯, 上海古籍出版社, 223—240 頁。

王承文

- 2002 《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局。
- 王純五
- 1996 《天師道二十四治考》，成都：四川大學出版社。
- 王德剛
- 1991 《漢代道教與“買地券”、“鎮墓瓶”》，《文獻》，1991 年 2 期，264—271 頁。
- 王國良
- 1988 《六朝志怪小說考論》，臺北：文史哲出版社。
- 王暉
- 2000 《商周文化比較研究》，北京：人民出版社。
  - 2002 《盤古考源》，《歷史研究》2002 年 2 期，3—19 頁。
- 王輝
- 2001;2002 《秦曾孫駟告華大山神文考釋》，《考古學報》2001 年 2 期，143—157 頁；收入《一粟集——王輝學術文存》，臺北：藝文印書館，559—586 頁。
- 王家葵
- 2001 《漢肥致碑考疑》，《宗教學研究》2001 年 2 期，47—51 頁。
- 王家祐
- 1987 《道教論稿》，成都：巴蜀書社。
- 王見川
- 2003 《張天師之研究：以龍虎山一系為考察中心》，臺灣：中正大學歷史研究所博士論文。
- 王建中
- 2001 《漢代畫像石通論》，北京：紫禁城出版社。

## 王卡

- 1989 《元始天王與盤古氏開天闢地》，《世界宗教研究》1989年3期，61—69頁。
- 2002 《敦煌本〈老子節解〉殘頁考釋》，《敦煌吐魯番研究》6卷，北京大學出版社，98—99頁。

## 王明

- 1984 《道家和道教思想研究》，北京：中國社會科學出版社。
- 1995 《道家與傳統文化研究》，中國社會科學出版社。

## 王青

- 1991 《〈九歌〉新解》，《文學遺產》1991年1期，1—6頁。
- 1992 《論齊楚兩大方士集團及其對道教的影響》，《世界宗教研究》1992年3期，14—22頁。
- 1998 《漢朝的本土宗教與神化》，臺北：洪葉文化事業有限公司。

## 王維誠

- 1934 《老子化胡說考證》，《國學季刊》4卷2號，1—122頁。

## 王孝廉

- 2002 《嶺南關雪——民族神話學論集》，北京：學苑出版社。

## 王育成

- 1991 《東漢道符釋例》，《考古學報》1991年1期，45—56頁。
- 1991 《武昌南齊劉覬地券刻符初釋》，《江漢考古》1991年2期，82—88頁。
- 1993 《洛陽延光元年朱書陶罐考釋》，《中原文物》1993年1期，71—76、81頁。

- 1993 《徐副地券中天師道史料考釋》，《考古》1993年6期，571—575頁。
- 1996 《東漢〈肥致碑〉探索》，《中國歷史博物館館刊》1996年2期，34—41頁。
- 1996 《文物所見中國古代道符述論》，《道家文化研究》9輯，267—301頁。
- 1996 《南李王陶瓶朱書與相關宗教文化問題研究》，《考古與文物》1996年2期，61—69頁。
- 1997 《東漢道教第一刻石〈肥致碑〉研究》，《道教學探索》第10號，14—28頁。
- 1998 《略論考古發現的早期道符》，《考古》1998年1期，75—81頁。
- 1999 《東漢天帝使者類道人與道教起源》，《道家文化研究》16輯，181—203頁。
- 2001 《道教法印考實》，《中國社會科學院歷史研究所學刊》1集，社會科學文獻出版社，432—507頁。
- 2002 《道教文物藝術與考古發現》，《法國漢學》7輯，596—626頁。

王運熙

- 1957 《神弦歌考》，《六朝樂府與民歌》，北京：古典文學出版社。

王志平

- 1999 《一則蚩尤傳說的新解釋——兼論神話傳說中的語源迷誤》，《中國典籍與文化》1999年4期，95—98頁。

王志躍



- 1993 《略論三代的天神上帝觀念及其演變》，《世界宗教研究》1993 年 1 期，93—100 頁。

王中江

- 1995 《道的突破——從老子到金岳霖》，《道家文化研究》8 輯，上海古籍出版社，1—17 頁。

王仲孚

- 1996 《中國上古史專題研究》，臺北：五南圖書出版公司。

王仲殊

- 1984 《漢代考古學概說》，北京：中華書局。

王子今

- 1997 《史記的文化發掘——中國早期史學的人類學探索》，武漢：湖北人民出版社。
- 1998 《秦漢區域文化研究》，成都：四川人民出版社。

王宗昱

- 1995 《評漢人辭賦中的神仙思想》，《天津社會科學》1995 年 6 期，86—91 頁。
- 1999 《道教的“六天”說》，《道家文化研究》16 輯，22—49 頁。
- 2000 土屋昌明譯《〈登真隱訣〉にみえる天師道》，《東方宗教》96 號，19—37 頁。

尾崎正治

- 1995 “The History of Evolution of Taoist Scriptures”, *Acta Asiatica*, No. 68. pp. 37—53.

魏慈德

- 2002 《中國古代風神崇拜》，臺北：古籍出版有限公司。

溫玉成

- 1999 《公元 1 至 3 世紀中國的仙佛模式》，《敦煌研究》1999 年 1 期，159—170 頁。

聞一多

- 1948;1975 《神話與詩》，此據臺中：藍燈文化事業有限公司。

巫鴻(Wu Hung)

- 1986 “Buddhist Elements in Early Chinese Art”, *Artibus Asiae*, 47, pp. 263—352.
- 1992 “Art in A Ritual Context: Rethinking Mawangdui”, *Early China*, 17, pp. 111—144. 陳星燦中譯文載《考古學的歷史、理論、實踐》，鄭州：中州古籍出版社，1996 年，404—430 頁。
- 2000 《地域考古與對“五斗米道”美術傳統的重構》，巫鴻主編《漢唐之間的宗教藝術與考古》，北京：文物出版社，頁。

巫瑞書

- 1999 《南方傳統節日與楚文化》，武漢：湖北教育出版社。

吳焯

- 1991 《佛教東傳與中國佛教藝術》，杭州：浙江人民出版社。

吳榮曾

- 1981;1995 《鎮墓文中所見到的東漢道巫關係》，此據《先秦兩漢史研究》，北京：中華書局，362—378 頁。

吳天穎

- 1982 《漢代買地券考》，《考古學報》1982 年 1 期，15—34

頁。

伍伯常

- 2001 《方土大姓與外來勢力：論劉焉父子的權力基礎》，《漢學研究》19 卷 2 期，201—220 頁。

西嶋定生

- 1983 《中國古代國家と東アジア世界》，東京大學出版會。

夏德安 (Harper, Donald)

- 1994;1996 “Resurrection in Warring States Popular Religion”, *Taoist Resources*, 5, 2, pp. 13—28; 此據陳松長、熊建國中譯文《戰國民間宗教中的復活問題》，《簡帛研究譯叢》1 輯，長沙：湖南出版社，27—43 頁。
- 1997 “Warring States, Qin, and Han Manuscripts Related to Natural Philosophy and the Occult”, *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*, ed. by Edward L. Shaughnessy, The Society for the Study of Early China, pp. 245—246.
- 1998 陳松長譯《戰國時代兵死者的禱辭》《簡帛研究譯叢》2 輯，長沙：湖南人民出版社，1998 年，30—42 頁。
- 1999 “Warring States Natural Philosophy and Occult Thought”, *Cambridge History of Ancient China*. pp. 813—884.。

向達

- 1957 《唐代長安與西域文明》，北京：三聯書店。

蕭兵

- 1987 《楚辭與神話》，南京：江蘇古籍出版社。  
 1990 《楚辭文化》，北京：中國社會科學出版社。  
 1991 《楚辭的文化破譯——一個微宏觀互滲的研究》，武漢：湖北人民出版社。  
 1992 《儼蜡之風——長江流域宗教戲劇文化》，南京：江蘇人民出版社。

蕭登福

- 1990 《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，臺北：文津出版社。  
 1998 《周秦兩漢早期道教》，臺北：文津出版社。  
 2000 《讖緯與道教》，臺北：文津出版社。

蕭漢明、郭東昇

- 2001 《〈周易參同契〉研究》，上海文化出版社。

小林正美

- 1990;2001 《六朝道教史研究》，東京：創文社；李慶中譯文，成都：四川人民出版社。  
 1995 “The Establishment of the Taoist Religion (Tao - chiao) and Its Structure”，*Acta Asiatica*, 68, pp. 19—36.。  
 1998 《中國の道教》，東京：創文社。  
 1999 《三洞四輔與“道教”的成立》，《道家文化研究》16輯，10—21頁。  
 2000;2003 《〈昇玄經〉の成立とその年代編纂者》，收入《唐代の道教と天師道》，東京：知泉書館，169—206頁。

小南一郎

- 1984;1993 《中國的神話傳說與古小說》，孫昌武中譯本，北京：中華書局。

- 1992 《尋藥から存思へ——神仙思想と道教信仰との間》，吉川忠夫編《中国古道教史研究》，京都：同朋社，3—19 頁。
- 1994 《漢代の祖靈觀念》，《東方學報》，京都，66 冊，1—62 頁。
- 2002 《遠遊——時間和空間的旅行》，載李豐楙、劉苑如主編《空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與闡釋》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，285—293 頁。

小杉一雄

- 1980 《中國佛教美術史の研究》，東京：新樹社。

小野澤精一等

- 1978;1990 《氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開》，李慶中譯本《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》，上海人民出版社。

謝和耐 (Gernet, Jacques)

- 1957;1993 《敦煌賣契與專賣制度》，耿昇中譯文，《法國學者敦煌學論文選萃》，北京：中華書局，1—76 頁。

謝謙

- 1996 《中國古代宗教與禮樂文化》，成都：四川人民出版社。

信立祥

- 2000 《漢代畫像石綜合研究》，北京：文物出版社。

邢義田

- 1997 《東漢的方士與求仙風氣——〈肥致碑〉讀記》，《大陸雜誌》94 卷 2 期，1—13 頁。

邢東田

- 2003 《應當如何理解魯迅先生的“中國根柢全在道教”之說》，《學術界》2003 年 6 期，129—137 頁。

熊德基

- 1962;2000 《〈太平經〉的作者和思想及其與黃巾和天師道的關係》，《六朝史考實》，北京：中華書局，1—34 頁。

徐蘋芳

- 1963;1995 《唐宋墓葬中的明器神煞與墓儀制度——讀〈大漢原陵秘葬經〉札記》，此據氏著《中國歷史考古學論叢》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，277—314 頁。

徐欽鈿

- 2003 《〈列仙傳〉有關神仙和服食的討論》，《東方人文》2 卷 4 期，27—48 頁。

徐旭生

- 1985 《中國古史的傳說時代》（增訂本），北京：文物出版社。

徐中舒

- 1982 《論巴蜀文化》，成都：四川人民出版社。  
1998 《徐中舒歷史論文選輯》，北京：中華書局。

許地山

- 1934;1996 《道教史》，上海：華東師範大學出版社。

許東海

- 2000 《賦家與仙境——論漢賦與神仙結合的主要類型及其意涵》，《漢學研究》18 卷 2 期，253—283 頁。

許理和 (Zürcher, Erik)

- 1959;1998 《佛教征服中國》，李四龍等中譯本，南京：江蘇人民出版社。

薛克翹

2003 《中印文學比較研究》，北京：崑崙出版社。

楊福程

1995 《〈黃庭〉內外二景考》，《世界宗教研究》1995年3期，68—76頁。

楊泓、孫機

1996 《尋常的精緻》，沈陽：遼寧教育出版社。

楊景鶴

1960 《方相氏與大儺》，《史語所集刊》31本，123—165頁。

楊寬

1941 《中國上古史導論》，《古史辨》七冊上編，65—421頁。

1983；2003 《中國古代陵寢制度史研究》，上海人民出版社。

楊立華

1999 《〈黃庭內景經〉重考》，《道家文化研究》16輯，261—293頁。

1999 《論道教早期上清經的“出世”及其與〈太平經〉的關係》，《北京大學學報》1999年1期，116—123頁。

楊樹達

1983 《積微居小學金石論叢》，北京：中華書局。

楊希枚

1995 《先秦文化史論集》，北京：中國社會科學出版社。

葉舒憲

1992 《中國神話哲學》，北京：中國社會科學出版社。

尹燦遠

1999 《試論〈太平經〉中的“皇天”觀念》，《道家文化研究》

16 輯, 162—180 頁。

余英時 (Yü Ying-shi),

1965 “Life and Immortality in the Mind of Han China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 25, pp. 80—122.

1989 “‘O Soul, Come Back’: A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in the Pre-Buddhist China”, *HJAS*, 47, pp. 363—395.。

1983; 1987 《中國古代死後世界觀的演變》，此據《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版公司，123—143 頁；

2000 《軸心突破和禮樂傳統》，《二十一世紀》2000 年 4 月號。

俞偉超

1980; 1986 《東漢佛教圖像考》，此據《向達先生紀念論文集》，烏魯木齊：新疆人民出版社，330—352 頁。

2002 《古史的考古學探索》，北京：文物出版社。

虞萬里

2001 《榆坊齋學術論集》，南京：江蘇古籍出版社。

御手洗勝

1984 《古代中國の神神——古代傳説の研究》，東京：創文社。

垣內智之

1998 《頭部九宮の存思と太一》，《東方宗教》91 號，22—40 頁。

原田正己

1967 《墓券文に見られる冥界の神とその祭祀》，《東方宗



教》，29 號，17—35 頁。

袁珂

1993 《中國神話通論》，成都：巴蜀書社。

澤口剛雄

1966 《漢の樂府における神仙道家の思想》，《東方宗教》27 號，1—22 頁。

1973 《漢魏樂府における老莊道家の思想（下）》，《東方宗教》42 號，14—32 頁。

曾布川寬

1981；1998 《崑崙山への昇仙》，東京：中央公論社；劉曉路中譯文，載《簡帛研究譯叢》2 輯，287—331 頁。

曾憲通、楊澤生、肖毅

2001 《秦駟玉版文字初探》，《考古與文物》2001 年 1 期，49—54 頁。

曾召南

1985 《天師道名稱小議》，《宗教學研究》6 期，1985 年，39—43 頁。

詹鄞鑫

1992 《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，南京：江蘇古籍出版社。

2001 《心智的誤區——巫術與中國巫術文化》，上海教育出版社。

張傳璽主編

1995 《中國歷代契約彙編考釋》，北京大學出版社。

張光直

1983;1988 *Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Harvard University Press. 此據沈陽:遼寧教育出版社中譯本,《美術、神話與祭祀》。

1999 《中國青銅時代》,北京:三聯書店。

張繼禹

1990 《天師道史略》,北京:華文出版社。

張金濤

1994 《中國龍虎山天師道》,南昌:江西人民出版社。

張立文

1988 《中國哲學範疇發展史(天道篇)》,北京:人民大學出版社。

張榮明

2001 《中國的國教》,北京:中國社會科學出版社。

張勳燎

1995 《試論我國南方地區唐宋墓葬出土的道教“柏人俑”和“石真”》,《道家文化研究》7輯,312—322頁。

1999;2002 《重慶巫山東漢墓出土西王母天門畫像棺飾銅牌與道教——附說早期天師道的主神天帝》,此據安田喜憲主編《神話、祭祀與長江文明》,北京:文物出版社,146—170頁。

1996 《東漢墓葬出土的解注器材料和天師道的起源》,《道家文化研究》9輯,上海古籍出版社,253—266頁。

1998 《河南偃師縣南蔡莊鄉東漢墓出土道人〈肥致碑〉及有關道教遺物研究》,《四川大學考古專業創建三十五周年紀念文集》,四川大學出版社,301—311頁。

張正明

- 1987 《楚文化史》，上海人民出版社。

張政烺

- 1991 《“十又二公”及其相關問題》，《國學今論》，沈陽：遼寧教育出版社，73—107 頁。

趙超

- 1997 《中國古代石刻概論》，北京：文物出版社。  
1999 《東漢肥致碑與方士的騙術》，《中國典籍與文化》1999 年 1 期，102—106 頁。

趙益

- 1999 《道教“祭酒”小識》，《中國典籍與文化》1999 年 4 期，99—102 頁。  
2001 《三張二十四治與東晉南方道教靜室之關係》，《東南文化》2001 年 11 期，52—56 頁。

鄭傑文

- 1993 《漢代老氏學的流傳及其宗教化過程》，《世界宗教研究》1993 年 1 期，38—44 頁。

鍾國發

- 1995 《也談吐魯番晉—唐古墓隨葬衣物疏》，《新疆師範大學學報》1995 年 3 期，1—10 頁。

鍾少異

- 1995 《道士道人考》，《中國史研究》1995 年 1 期，109—115 頁。

塚本善隆等監修

- 1983 《講座敦煌》4 卷《敦煌と中國道教》，東京：大東出版

社。

周到、王曉

- 1996 《漢畫——河南漢代畫像研究》，鄭州：中州古籍出版社。

周華斌

- 1993 《中原儺戲源流》，庋修明主編《儺文化與藝術》，貴陽：貴州人民出版社，54—70 頁。

周勳初

- 2000 《周勳初文集》（一），南京：江蘇古籍出版社。

周振鶴

- 1997;1999 《從“九州異俗”到“六合同風”——兩漢風俗地理區劃的變遷》，此據《周振鶴自選集》，桂林：廣西師範大學出版社，129—148 頁。

- 1997 《中國歷史文化區域研究》，上海：復旦大學出版社。

朱伯崑

- 1994 《莊學生死觀的特徵及其影響——兼論道家生死觀的演變過程》，《道家文化研究》4 輯，63—76 頁。

朱天順

- 1982 《中國古代宗教初探》，上海人民出版社。

朱越利

- 1991 《道經總論》，沈陽：遼寧教育出版社。

- 1996 《道藏分類解題》，北京：華夏出版社。



## 後 記

本篇論文現在的樣子，離我自己最初的設計和導師的要求都還相距甚遠。但這已接近我目前能力的極限，因而可以說，我已經盡力了。

或許是受司馬遷“原始察終”思想的影響，我雖然以隋唐史為專業，但從來沒有把視野局限在隋唐時期。因為要理解唐代道教，必須搞清六朝道教。1997 年的碩士論文儘管很不成熟，卻使我對南北朝前期道教歷史變遷有了自己初步的認識，可以說基本達到了尋找產生唐代道教歷史背景的目的。1998 年末，我向寧可、郝春文兩位導師提交了對博士畢業論文的初步設想，計劃分為九章，從漢末一直要寫到唐初。就是要接續我 97 年碩士畢業論文的思路，重點放在六朝至唐初道教的經教化進程，希望利用敦煌道書來探討一些帶有中古道教發展趨向性的問題。兩位導師都認為我的設計不是建立在嚴謹切實的基礎工作之上，而是頗多空想成分，且一篇博士論文也難以容納這麼多的內容。他們建議我把這個設想作為自己今後十年內的研究計劃，不要急於一時。由於我對傳世文獻之外的“新材料”有着特殊的興趣，覺得可以根據漢代的金石碑刻資料，對漢末的情況進行更深入的挖掘。所以我在聽取導師的意見之後，還是決定從頭做起，探尋漢末道教形成的歷史背景，

這是為了進一步搞清六朝道教產生的歷史背景。相信這些努力對我日後理解唐代道教會多有裨益。

誰知一旦開始做了，纔發現把漢代作為“始”也還是遠遠不夠的！同時，對某些原來設計好的主要論點，也隨着論述的展開而不斷產生懷疑，甚至最終推翻。因而本文並沒有嚴格按照最初設想的框架展開。我目前所做的祇不過是原來九章計劃中的第一章和第二章的一部分而已。這在整體佈局上就難免有不合理的地方。現在這篇論文給人的感覺好像還沒有寫完，“破”的過多，“立”的太少。這一是由於我還難以將微觀考證和宏觀論述這兩方面的工作天衣無縫地結合起來。原本設想祇做具體的個案研究，儘量少涉及道教史存在爭議的問題，到後來卻又沒能堅持這一原則。二是因為我從未寫過這麼長的文章，而經過將近一年時間的寫作，我到最後已經無心無力再開闢新的篇章了。好在現在可以堂而皇之地把那些“立”的東西推到某個“十年規劃”之中。

在本文完成之際，我要向幾年來給我最多提攜與幫助的諸位師友和學長致謝！

導師寧可先生多年積勞，身體多病，年逾七旬仍擔負着很重的教學、科研任務，我的論文也自始至終得到他的悉心指導；另一位導師郝春文先生雖遠在英倫，仍設法審閱了我的論文初稿，並提出了重要的修改意見。沒有這些，我不可能完成這篇論文。對兩位先生幾年來在生活 and 學業上的關懷與指導，我會終生感念！

北京大學的榮新江先生博學多識，在道教史方面也對我有過重要啟發。關於國際學術界的很多資料信息都是得自他像對待自己學生一樣無私的指教。在此也要致以深深的感謝！

中山大學的姜伯勤先生早在 1995 年就提示我注意漢代的墓

券材料。本文對漢代墓券的關注，可以說是直接源自姜先生的教示。而他的兩位高足王承文和萬毅博士正好都是道教研究的同道，我與他們曾就本文涉及的一些問題進行過討論。王承文博士還惠贈了部分海外資料。

1997年下半年至1998年上半年，我有幸旁聽了中國社科院宗教所幾位優秀的道教學專家——馬西沙、王卡、盧國龍等先生開設的道教史課程。他們的課程使我得以略窺正規道教學研究的方法和理論之門徑。王卡先生還惠賜了部分重要圖書資料。

此外，我還要向英年早逝的索安(Anna Seidel)女士致以深深的敬意！儘管我祇是在她辭世以後纔開始知道她，並讀到她的部分大作。雖然我在本文中有幾處與她不同的觀點，但是，沒有她那些傑出成果的啟發，我對漢代宗教信仰的理解絕對達不到目前的認識水準。進而，在本文中出現的所有論著，即便是我與之意見相左的學者，他們的研究也無一不曾啟發過我的思路，在此也都對他們致以謝忱！

在圖書資料方面幫助過我的還有：美國印第安那州立大學宗教學系的蕭為(William Clarke Hudson)博士，他與我同在社科院聽課，歸國後又數次寄來我需要的圖書資料。意大利那不勒斯東方學院的白安敦(Antonello Palumbo)博士，他在滿足我對西文資料的奢求方面，與蕭為博士一樣地有耐心。法國遠東學院的呂敏(Marianne Bujard)博士和杜德蘭(Alain Thote)研究員，他們在我翻譯索安一篇大作時給了我最大的幫助，我論文中部分觀點和材料，也曾得到他們的指教。呂敏博士還慷慨地讓我在她的藏書中挑選我需要的資料。

同門之中，國家圖書館的史睿學兄，不僅和我是多年的同窗，



也是對我從不計較得失的摯友；任士英學長不以我年輕少知，在學業上不斷給我鼓勵，在生活上給予更多關懷，他們的情誼使我得到了比完成論文更有意義的收穫！

最後，我要感謝參加論文評議的湯一介、白奚、王卡、李斌城、王宗昱、榮新江、王永平諸先生，和由湯一介、寧可、郝春文、王卡等先生組成的答辯委員會。他們在學術上的嚴格要求和對我這個年輕的道教初學者的寬容，是我今後繼續前進的基礎和動力。

2000年6月

## 補 記

本書是在我2000年申請博士學位的論文基礎上改定的。這次修改，雖然刪掉了近2萬字的篇幅，可總篇幅卻仍然比原來多出了一倍還多。我本想還要在第五章之外新寫第六章，專論道教的東部傳統問題。但是現在，大部頭的“磚頭”之作是很惹人厭煩的，既然原有的五章就膨脹到這個地步，就祇好放棄開闢新章的打算。不過，可喜的是，經過了四年多的沉澱後，我對自己當初的基本觀點並沒有很大的改變，反而通過這次刪改擴充工作得到進一步的確認和加強。如果這個基礎打得扎實了，以後開闢新的篇章應該就是順理成章且水到渠成的事情。本書第五章的內容實際上是承前啟後的，以前還覺得到此戛然而止有些意猶未盡，現在則覺得接下去的篇章肯定是另一番天地，還是到此暫告一段落比較合適。

雖然過去了四年，但博士論文的修改工作其實主要集中在2003年上半年“非典”期間的兩個月，和2004年上半年的四個多

月時間。這要感謝北京大學湛如博士、中華書局柴劍虹老師熱心和耐心的督促，以及本書的責編梁彥先生細心的工作，否則我可能至今也交不出這部書稿本。

本書作為自己十年學習（1994—2004）的一個階段性小結，也許並不會是最好的著作，所以請原諒我在此沒有一一列舉這些年來幫助、愛護和提攜我的其他衆多師友的名字。但不論本書將來的學術命運如何，我在此都要向他們致謝：

寧可師近年來體弱多病，但仍然關心我的生活和工作情況。郝師春文先生在特別需要人手投入其偉大的釋錄工作時，仍肯放縱我埋頭修改自己的書稿；並且，雖然他總有堆積如山的文稿，他也仍是最先通讀完我書稿的人。而本書之所以這樣盡力地搜尋研究信息，正是得自郝春文先生和榮新江先生的言傳身教。我至今仍記得，郝師為審查我的第一篇習作，專門到北圖去查閱和複印相關的中日文論著；榮師則特意為我從香港複印了長達 122 頁的王維誠文章的全文。從此，我纔開始懂得如何自己蒐集和積累研究信息和資料。還要特別感謝時為臺灣中正大學中國文學所研究生的龔敏先生，他為我提供了很多在大陸難得見到的研究資料和信息。蕭為（William Clarke Hudson）博士幾年來一直為我提供西文論著，特別是 2004 年 5 月底來京時，他自己隨身攜帶而不是通過郵寄，送來大批西文書刊，祇是為了能讓我儘早利用到這些資料。有時我也會感喟：為了搜尋學術資料，不僅自己辛苦，還要累及師友。但願我能證明他們為我所做的這一切都是值得的。當然，本書中一切錯誤和可能由此帶來的批評，都要由我個人來承擔。

2004 年 6 月

於花園村居所