

平乡论道

太平道研究论丛
(一)

主 编/谢路军
副主编/王孟保

齊魯書社

责任编辑/许允龙 赵自环
装帧设计/宋 悌 刘羽珂



ISBN 978-7-5333-3422-2



9 787533 334222 >

定价：32.00元

平乡论道

太平道研究论丛（二）

主 编/谢路军
副主编/王孟保

齊魯書社

图书在版编目(CIP)数据

平乡论道——太平道研究论丛(一)/谢路军主编.
—济南:齐鲁书社,2015.11

ISBN 978-7-5333-3422-2

I. ①平… II. ①谢… III. ①太平道—文集
IV. ①B956.1—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 258660 号

平乡论道——太平道研究论丛(一)

谢路军 主编 王孟保 副主编

主管单位 山东出版传媒股份有限公司

出版发行 齐鲁书社

社 址 济南市英雄山路 189 号

邮 编 250002

网 址 www.qlss.com.cn

电子邮箱 qilupress@126.com

营销中心 (0531)82098521 82098519

印 刷 山东德州新华印务有限责任公司

开 本 880mm×1230mm 1/32

印 张 7.5

插 页 4

字 数 154 千

版 次 2015 年 11 月第 1 版

印 次 2015 年 11 月第 1 次印刷

标准书号 ISBN 978-7-5333-3422-2

定 价 32.00 元

首届中国太平道学术研讨会合影

2014. 6. 28 河北平乡



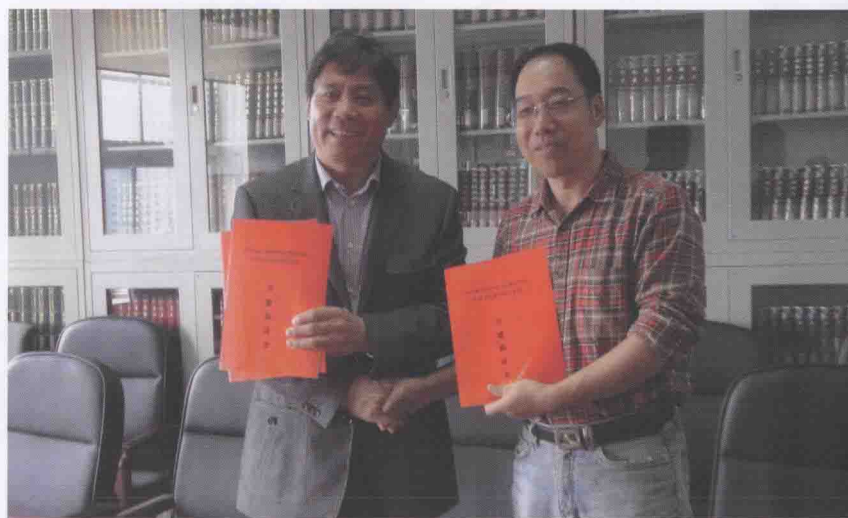
首届中国太平道学术研讨会会议合影



2014年6月29日，首届中国太平道学术研讨会在河北省平乡县举行



2013年8月，中央民族大学在河北省平乡县考察太平道



2013年10月，中央民族大学和平乡县人民政府
签订《太平道文化教学研究基地共建协议》



太平道文化教学研究基地揭牌



河北省平乡县玉皇宫



平乡县梅花拳始祖殿



河北平乡县东岳天齐庙



序 言

道教是中国固有的土生土长的宗教，但是道教的发展现状并不是很理想，在道教学研究方面有许多问题还有待于深入研究，如对早期道教的研究就存在很多搞不清楚的问题，其中最令人感到迷惑不解的是早期道教教团之一的太平道究竟是什么样的历史状况？

研究早期道教的历史，太平道的存在和历史影响是一个不可回避的学术问题。傅勤家的《中国道教史》（1937年版）、四川大学卿希泰先生主编的《中国道教思想史》（人民出版社2009年版）、任继愈先生主编的《中国道教史》（上海人民出版社1989年版，中国社会科学出版社于2001年出版增订本）、牟钟鉴先生的《中国道教》（广东人民出版社1996年版）等道教史著作中都涉及了太平道的问题，说明太平道在道教史上地位之显赫和重要。但是，太平道中还是有很多问题令人费解，如《太平经》和太平道究竟是什么关系？太平道和五斗米道到底是什么关系？太平道的三张（即张角、张宝、张梁三兄弟）与五斗米道的三张（即张陵、张衡、张鲁祖孙三代）到底是什么关



系？两者发生的时间相同、姓氏相同；在崇奉的经典上也有共通之处，张陵尊崇《太平洞极经》，张角尊崇《太平清领书》，而它们实际上都是《太平经》的不同版本，《太平经》的又一版本是《天官历包元太平经》；两者还都尊崇《道德经》，将该经看作是最基础的理论经典；两者又都在道教中属于符篆派道教，重视画符念咒。而在地域上看，则是一南一北：一个发生在四川成都附近的青城山、鹤鸣山；一个发生在河北邢台的平乡县。所以，太平道作为早期民间道教的一支有重要的研究价值和意义。

“法不孤起，仗缘方生。”一个偶然的时机，平乡县宗教局的领导找到了中央民族大学哲学与宗教学学院，希望我们能够配合他们展开太平道的挖掘和研究，以扩大当地文化的宣传和提升地域的知名度，为推动平乡的经济文化建设贡献力量。于是，在双方领导的积极推动下，我承担了双方的联系和协调工作，曾三次前往平乡做实地的调研和考察工作，受到了当地政府和道教界朋友的热情接待和支持。中央民大的副校长马文喜先生和哲宗学院的院长刘成有先生都对这项工作给予了大力的支持和帮助，平乡县领导从县委书记杨宪春先生，县长贾芳女士，县委常委、县委办主任、统战部长史风杰先生，政府县级干部王孟保先生，副县级干部孙春海先生到宗教局局长李风森、副局长刘中军等领导都对这项工作给予了极大的关心和推动。尤其值得一提的是平乡县道教协会会长王存巧大姐，待人真诚热情，是一位虔诚的道教信仰者；可以说，她为这次会议的召开起了很大的推动作用。



在一次双方领导共同参加召开的太平道研讨会上，我提出了几点建议，第一条建议就是办一次全国性的太平道学术研讨会，这一建议得到了与会领导和专家的一致赞同。在双方的积极努力下，这次会议终于在2014年6月28日至29日在平乡县召开。我邀请了中国社会科学院、四川大学、中国人民大学、北京师范大学、中央民族大学、北方工业大学等院校的二十多名专家学者齐聚平乡，与平乡本土的道教专家探讨太平道的起源、传承与发展；还邀请了中国民族报、政协报、道教之音、河北电视台、邢台日报等新闻媒体的记者朋友参加了这次盛会。

研讨会上确立了平乡县“张角故里”“太平道发源地”“道源圣地”的历史地位。与会专家学者认为，太平道在平乡有深厚的群众基础，在很多的民风民俗中可以窥见当年太平道活动的痕迹和影响，如平乡东岳天齐庙存留的三官殿，反映了早期道教信仰的天、地、水三官的遗迹；在道教的大型活动仪式中农民头戴黄头巾，则反映了太平道信奉中黄太乙神的遗风；抬皇杠等大型表演，再现了当地老百姓为支援黄巾军而送粮食的场面；“太平道乐”被誉为世界道教音乐的“活化石”，是国家级非物质文化遗产，其表演，更让人感到震撼和难忘，让人遥想到当年太平道的发展波澜壮阔，彰显出民族宗教文化借助于音乐的形式发展的精神魅力。这种种的历史留存，表明了太平道在当地的历史影响，经过几千年的沉淀，大浪淘沙，变成了平乡最宝贵的文化资源和非物质文化遗产。所以开展对平乡太平道的研究，应充分挖掘当地的道教文化资源，形成自己独特的文化旅游特色。



这次会议研讨的主题有太平道的信仰特征、思想构成、度亡法科、早期起源和历史影响等问题；还有的学者专门探讨了《太平经》中的文艺美学思想，毛泽东关于太平道和五斗米道的批语与解读，“道法自然”与生态文明的关系问题，太平道与平乡民风民俗的关系问题等等，这些讨论都具有很高的学术价值，为道教的研究提供了新的视角和思路。

呈现在读者面前的这本《平乡论道》，就是这次会议的集体智慧的结晶。尽管其中还有不足之处，有些问题值得进一步商榷，但这为太平道的研究迈开了第一步，一定会起到“抛砖引玉”的积极作用。太平道的研究还将进一步深化和拓展，所以这本太平道论文集定名为《平乡论道》（一），紧接着还将有《平乡论道》（二）出现。今年10月23日，河北省第一届道教论坛暨“论道平乡”《太平经》学术研讨会即将召开。我们期待着有新的太平道学术研究成果，也盼望着《平乡论道》（二）早日问世！

谢路军

（中央民族大学哲学与宗教学学院教授、博士生导师）

2015年10月13日



目 录

序言	谢路军 1
老子思想与平乡	王孟保 1
简论《太平经》文艺美学思想	潘显一 12
道教中的“自然”思想与生态文明建设	刘成有 37
论太平道的信仰特色	谢路军 43
太平道刍议	佟 洵 68
世俗化与民间化：道教信仰与宋代社会	游 彪 81
对毛泽东关于太平道与五斗米道批语的解读	张雪松 105
浅谈常态时期的“太平道”	刘咏斯 122
从“宗教四要素”看太平道的历史承启	张志明 145
浅论《太平经》对谭峭《化书》的影响	李 伟 157
汉魏太平道与五斗米道产生、发展演变及其原因分析	李 娜 171
从宗教人类学视角初探太平道	刘雅稚 181
张角的“卡里斯玛”气质与太平道	董 琳 191



外国人眼中的太平道	马丽姗 204
太平道文化对历史发展的影响	邓元富 209
太平道与平乡民风民俗	王化民 220
论太平道度亡法科习俗	王明林 227
一个平乡老人对《道德经》的感悟	张清连 231



老子思想与平乡

王孟保

春秋战国时期的思想家、哲学家、道家学派创始人老子所创立的道家思想，两千多年来渗透到了中国社会方方面面，深深地影响了中国文化的面貌，乃至浸润影响了世界思想文化的进程，因而老子被列入了影响人类历史进程的一百位名人和世界百位文化历史名人之列。在德国，每四户家庭就有一本老子的《道德经》；在俄国，大文豪托尔斯泰称老子对他的影响巨大；在美国，《纽约时报》有一个统计数据：世界最受欢迎的十部著作，老子的《道德经》居于首位；在日本，各阶层人士都对《道德经》有所研究，著名日本学者窪德忠在《道教入门》一书中说：“我以为研究中国人的最有效手段，是研究中国固有的道教。”

本人由于对中国传统文化的热爱，近年来对老子及发源于平乡的太平道进行了研究，发现老子思想与平乡、与中国的道教、与《太平经》及太平道有着诸多的联系，现班门弄斧缀叙如下：



一、老子论道东岳天齐庙

老子，姓李，名耳，别名老聃，公元前 571 年出生于春秋时期的楚国苦县（现河南鹿邑），较多的说法是卒于公元前 471 年。（民间传说其于公元前 471 年羽化成仙变成了太上老君）当老子西出函谷关时，函谷关令尹喜见关谷中有一股紫气从东方冉冉飘移而来，知是圣人将至，急忙前往跪拜而迎，定要老子高筑法坛、讲经论道，方才放行。老子受缠不过，一蹴而就写下了五千字八十一章的《道德经》，尹喜读后，深深陶醉，弃关令一职而不做，随老子一起去了西域传经布道。好多好多年之后人们还曾在西域流沙那儿见过仙风道骨的老子和尹喜，更有的说老子西出函谷去了印度，后来到了迦毗罗卫国，迦毗罗卫国的圣贤乔达摩·悉达多闻讯前往向老子问道，得老子点化，顿悟成佛。

当然这多是传说，而在平乡，则流传着老子来平乡的故事。距县城东南二十公里，有一村庄叫河古庙，现在是平乡县经济最发达的乡镇、中国乃至世界自行车零配件的集散地、世界童车之都，据说那里就是老子曾讲经论道的场地所在。

春秋晚期战国初期，社会处于大变革大动荡时期，人们的思想比较活跃，道家、儒家、阴阳家、兵家、墨家、纵横家等应运而生。各家为了展示或宣扬自己学派的观点，四处奔走传道，周游列国，宣扬自己的观点、学说，以期受到人们的接纳。平乡历史上属于殷商，那时属晋，沃野平川，林茂粮丰，尚未



立县。老子久慕强大的晋国，于某日骑了青牛自南边的楚国前往访晋。经过千山万水到达漳河源头时，恰逢暴雨，河水陡涨，阻其去路。于是老子沿着发源于山西的弯弯曲曲的漳河顺流而下，以期有所收获。几日后，来到了一座美丽的村庄：树荫蔽日，鸡鸣犬吠。于是就下了青牛，走进村中。老子登上这个小村的最高处，放眼四望，见周围丘陵起伏，形貌奇特，大有九龙聚水之势，感到这里是一块风水宝地，就住了下来，开始筑坛论道、答疑解惑。老子的思想、老子知识的渊博，很快就折服了这个村的群众，于是一传十、十传百，使老子在这一带声名鹊起。周边的百姓纷纷前来听老子讲道，老子道家思想自然也就浸淫到了人们的心中。老子在此逗留月余，之后又骑青牛云游他乡。人们为了纪念他，修建了一座庙宇以延续和继承道家的思想和香火。

东汉末年，道人于吉来此，见这里有着几百年的古庙，且为老子在河北的第一道场，所处的位置又是帝王、官宦东去泰山的必经之路，就将其定名为东岳天齐庙。又因有古庙和漳河，随将村名定为河古庙。于吉何许人也？在这里也该有个交代。于吉（？~200），又称干吉、干室，史书对于于吉有两种说法：（1）《太平经》作者。《后汉书·襄楷传》：“顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师干吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素朱介青首朱目，号《太平清领书》。”（2）认为其乃三国时道士，《三国志·孙策传》注引《江表传》：“时有道士琅邪于吉，先寓居东方，往来吴会，立精舍，烧香读道书，制作符水以治病，吴会人多事之。”后为孙策所杀。东岳天齐庙现有残碑仍能



依稀可见于吉之事，说于吉曾来东岳天齐庙，并与张角一起谋划起义事宜。这故事是原河北省道协常务理事、代理邢台市东八县教务、东岳天齐庙原住持姚教文所讲，老人已于去年羽化，我至今还记得老人讲到这个故事时的神情。另据东岳天齐庙现住持姚教朋说：东岳天齐庙原有七十多统碑，对这些都有记载，但“文革”时尽毁，现只能给人们留下无尽的遗憾。

老子在平乡期间，除讲经论道外，亦施展道法给人看病。丁周天村有个已故老中医傅英杰（字拔萃，号老拔）说，平乡有二百五十三个村，其中有八个村叫周天，即丁周天、李周天、杨周天、郑周天、段周天、徐周天、姜周天、耿周天。这几个周天原来叫大周天，周天一名的由来就源于老子练周天。大家知道老子一贯主张道法自然、天人合一。其在故乡河南鹿邑就已练成了“周天”，名为“长林却病”。说的是在一个名叫长林的地方，“致虚极，守静笃”、“专气以致柔”，眼瞅一朵桃花使自己身体轻松自然下来，然后微闭双目，达到极为虚空境界。其把意念聚集在上丹田，慢慢地、缓和地、轻松地顺着身体经络往下想，到中丹田处停一下，接着顺经脉往下想，到下丹田处停一下，接下来让意念继续走，经下鹊桥往上去在督脉的尾闾关处停一下，再经命门到夹脊关处停一下，然后让意念经玉枕穴又到上丹田，为一个周天。气机运行，周而复始，人们有病的身体会悄然痊愈，无病的自会强身健体。据傅先生说，那一年秋季，恰好疫病横行，老子除给乡民符咒治病外，又身体力行教乡民练习周天却病术。很快使病人身体康复，老子因此受世人称道。于是这一带的人们为纪念老子的功德，将村名



改成了周天，后按姓氏又分为八个周天，一直叫到今天。傅老拔是当地方圆百里有名的老中医，医术高明，人缘颇好，强记博闻，德高望重，他的说法可信度也较高。

另外，对于东岳天齐庙还有不少说道。唐太宗李世民为了便于统治，掩饰其鲜卑拓跋部后裔的身份，提高李氏宗族门第，自称是先哲老子的子孙，追封老子为“太上玄元皇帝”，命百官研习《老子》，科考贡举加试《老子》。唐太宗闻知东岳天齐庙是块风水宝地，老子到过这里讲经布道后，特将其小女亲送至庙内修炼坤道，还敕令大臣尉迟敬德于贞观十五年重修东岳天齐庙，并留下了重修东岳天齐庙碑。庙内的老道士和河古庙村六十岁以上的老人都所说过，并常对此津津乐道。

综上所述，可以看出老子思想与平乡是有着千丝万缕联系的，近两千年前的太平道发源于平乡，是有着很深的思想基础与群众基础的。

二、太平经与太平道

写下这个题目后，又觉得有必要先谈一下老子思想与《太平经》的关系。

《太平经》又名《太平清领书》，成书于东汉年间，其主要内容有四个方面：一是重新构筑了早期道教的神学思想体系，即“天人合一”思想，提出了神仙不死、身中神、求长生等观念。二是以阴阳五行学说为理论基础，为帝王治太平提出了一套统治术，提出“无为而无不为”的治国方针。三是提出了辟



谷、食气、服药、养性、返神、房中、针灸、占卜、堪舆、禁忌等修身养性的方术，同时，还重视符咒，宣扬服符能驱邪求福，治病长生，要求信徒斋戒、首过、祈禳、叩拜、诵经等。四是提出了善恶报应观念，指出人们只有信修正道，方可断除灾异而得道成仙。

而此四点正是老子《道德经》中或多或少所写的，如“天人合一”，老子在《道德经》里说“人法地，地法天，天法道，道法自然”等，很明确地说出了“天人合一”的观点，《太平经》里不过是又按庄子的说法进了一步而已。老庄，老庄，老子与庄子本就是一脉相承的；第二条“无为而无不为”即出自《道德经》三十七章：“道常无为而无不为。”意思是说，道本意是无为的，但是只要遵循规律来治理国家，自然会成就所有的事。第三个观点所论，除夹杂了一些黄老学说外，就是庄子《逍遥游》中所说的“不食五谷，吸风饮露”，说的是人食五谷杂粮，要在肠中结成粪便，产生秽气，阻碍成仙的道路。又像《黄庭内景经》所云：“百谷之食土地精，五味外美邪魔腥，臭乱神明胎气零，那从反老得还婴。”第四点，关于善恶，老子在《道德经》里曾不止一次说过，第二章云：“天下皆知美之为美，斯恶已，皆知善之为善，斯不善已。”二十章：“唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去若何？”还有十八章及三十八章，皆提及善恶的概念。可见《太平经》一书，基本上是以早于其五百多年的《道德经》为主旨，又融入了黄老道的神仙术混杂而成，且不是一人一时成书。

下面说说《太平经》与太平道。张角（？~184），东汉末



黄巾起义首领。钜鹿（今平乡县）西南人，创太平道，自称大贤良师。据《后汉书》《三国志》及清康熙十九年版的《平乡县志》记载：张角少年学医，入山采药时，遇一自称南华老仙的长者，授他一部天书，要其代天宣化，这部书就是《太平清领书》，亦称《太平经》。张角得此书后，昼夜攻习，尽得其中玄妙。

适逢东汉末年，宦官专权，横征暴敛，豪强、地主疯狂兼并土地，大量失地农民抛家舍业，背井离乡，流离失所，成为流民。得了《太平经》神书的张角与其弟张梁、张宝在民间以念咒画符、针灸治病的手段广施恩泽，笼络人心，建立起了秘密组织——太平道教。太平道以宗教救世为己任，以《太平经》为理论指导，以原有州域为组织基础，利用百姓群众的宗教观念和政治倾向，大力发展教徒，十余年间徒众达数十万之多。在此基础上，广为传播“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”的谶语。并把有太平道教徒的青、徐、幽、冀、兖、豫、荆、扬八州的徒众按古代阴阳学分为三十六方。大方一万多人，小方几千人，每方立一个首领叫“渠帅”。按照老子“天地人”的说法，张角自称“天公将军”、张宝自称“地公将军”、张梁自称“人公将军”，剑指东汉王朝，密谋起义。东汉 中平元年（184）是甲子年，他们约定于三月五日举行起义，派大徒弟马元义进京联络已是太平道徒的中常侍封谡、徐奉做内应，准备一举推翻东汉王朝。不料义军内部一个叫唐周的人背叛义军，向朝廷告密。东汉朝廷得知情况大吃一惊，立即派人捕杀马元义，并大肆在京师搜捕太平道徒。张角闻情况有变，



忙派人星夜通知各方渠帅，提前举事。因起义军皆“著黄巾为帜，世人谓之‘黄巾军’”，史称“黄巾起义”。

《后汉书》记载说，起义爆发后，黄巾军“燔烧官府，劫略聚邑，州郡失据，长吏多逃亡。旬日之间，天下响应，京师震动”，东汉统治者十分恐慌，在调集大批将领围攻黄巾军的同时，也在多地招募乡勇参与围剿，刘备、关羽、张飞就是被招募的队伍之一。这一年的八月，张角病逝，张宝、张梁也相继战死，黄巾军主力经历了九个月的英勇斗争，终被剿杀。但其余部仍继续战斗，最长的坚持了二十年之久，沉重打击了东汉政权的统治，导致了延续将近二百年的东汉王朝的土崩瓦解、支离破碎。

就此看，不难得出一个结论：因为老子早年来过平乡，平乡民间有一定的道教基础，而又在《太平清领书》的影响下，方出现了太平道教首领平乡人张角，进而有了太平道教，发生了以道教为宗旨和组织形式的史无前例地推翻一个封建王朝的黄巾起义。而不像某些人所说的太平道不是正宗的道教，是民间组织。中国的道教发源地，应该就在平乡，而不是其他地方。因为黄巾起义的时间是184年，而五斗米道要晚二十年，更何况在184年前，张角所创的太平道教应已具雏形。假如184年前形不成太平道教，想来也不会有184年的黄巾起义。如果说，中国道家的鼻祖应该是老子，那么中国道教的鼻祖应该就是太平道创始人——平乡人张角，不知此推论对否，还请各位专家、学者不吝赐教。

至于为什么说黄巾起义之后的太平道在社会上销声匿迹、



一蹶不振，天师道却以道家鼻祖自尊，独行天下，原因在于黄巾起义被镇压的同时，太平道教也遭到了官府的剿灭和封杀，道观被拆毁，道徒被驱散，经文、书籍、碑记被损毁殆尽，平乡庙观几成废墟。太平道比五斗米道早这么多年，为什么在中国道教史上却少有表述，这就是依据之一，确也成了中国道教史上的一大遗憾。

三、太平道与张角及太平乡

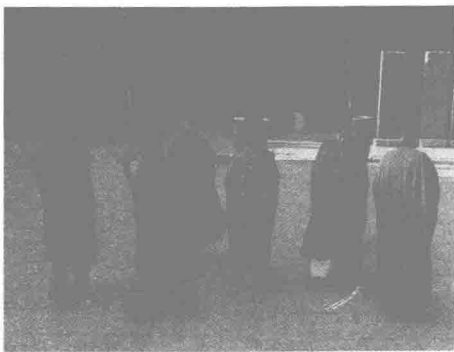
太平道发源于平乡，是因为张角是平乡人。那么太平乡是什么地方，太平道与太平乡是什么关系，这也是我要与各位专家学者一起探讨的一个问题。

张角是平乡人，现已成定论。那么具体说，张角是平乡哪个村的，张角在平乡又有哪些传说故事呢？关于张角是何村之人，平乡有多种说法：一说是张二町人，依据是南京陆军学校1984年使用的由翦伯赞编纂的历史教科书上记述：“张角是钜鹿（今平乡镇）西北11.2公里人。”经今人多次测量判定，应为现油召乡张二町一带。据张二町村民介绍，十几年前，村里打井时在六米多深处挖到一汉墓，市县文保部门经反复考察、研究、分析，认定是张角墓。一说是后张范村人，笔者于2013年到该村考察极具道教色彩的民间祭冰神活动，谈到张角故里时，一些老者纷纷斩钉截铁地说，张角就是后张范人，并指着眼前的大坑说，这个坑叫张飞坑，当年张角与张飞打仗，将张飞围进了苇坑，险些要了张飞的命。另外，关于张角是何村之人，还



有大老营说、节固说等。关于张角的墓地有两种说法：一说在油召乡张二町村，前面已谈到不再赘述。一说在东岳天齐庙，庙南与现在的高速路北有一片道士墓地，当地人称此地为道士坟。据说此墓地始于张角，张角当年葬于此，后道士羽化后追随祖师都葬于此。

另外，在平乡一带的民间，一些风俗习惯都与黄巾起义有关，如人们每逢打醮或举行重大祭祀活动都要演奏《太平十八番》《朝天子》《玉芙蓉》等曲子，这些都是太平道乐。还有头裹黄巾的抬黄杠、



法事活动上演奏太平道乐

太平鼓、划旱船等民间文艺活动，处处显示着道教文化。平乡民间还流传着许许多多的黄巾起义故事，我最近搜集了一些民间故事，准备结集出版，二百多个故事中约三分之一与黄巾起义有关。

我还想谈一下太平道与太平乡的问题。平乡作为县域地名，据说在中国县域名里不能说是最好的，但可以说是比较吉祥和的。平乡地名是如何来的？据《平乡县志》和《走进平乡》介绍，平乡原不叫平乡，因县域内丘陵连绵，遍布沙丘，后改为廙陶。廙陶设有四乡，分别为崇教、仁风、善化、太平。公元前9年又置广平郡，后封广平国。“广平国，户29784，口



198558，县16：广平、南和、斥举、崇教、仁风、善化、太平。公元前九年增置广平郡，随又封为曲周、曲梁、平乡……”显然，据此已有平乡县，距今已有两千多年。据考证，因襄陶县城被丈余深大水所淹，随将县城迁至所辖的太平乡，自此县名改为平乡。取意于《毛诗传》所说：“土治曰平，水治曰清”，又说：“神之听之，终和且平。”县名自此始，延至今天。

虽然太平乡是因襄陶所辖一个乡的名字而来，那么发生在公元184年的黄巾起义，以至于再早的太平道又与太平乡有没有关系？我总觉得应该有一定的关系和联系，但考察了好长时间，截至目前无论从文献记载上还是民间传说中都找不出任何线索，可冥冥之中，我依然觉得发生在基本相同时间节点的太平道与太平乡应该有些联系，是因为太平乡才叫的《太平经》、太平道呢，还是因《太平经》、太平道才叫的太平乡呢？这里面应该有些联系，并且是不少的、千丝万缕的、剪不断理还乱的关系。此事也期望各位专家学者一起共同挖掘、研究和探讨！

总之，今天我想说三个观点：中国道家鼻祖老子的思想深刻影响了中国道教的创始人张角，中国道教发源于平乡，中国道教与平乡有着千丝万缕的联系。

就此而已，所说不妥之处，敬请各位专家学者批评指正。

（本文作者系作家、高级编辑）



简论《太平经》文艺美学思想

潘显一

内容提要：《太平经》作为早期道教经典，其文艺美学思想的多样与丰富特别值得研究。它对“真文正文”的推崇，对“邪文巧伪”的反对，都在思想上树立了旗帜鲜明的艺术原则；它对“乐盛刑绝”的阐述，又从艺术作用的社会性上强调了自己的宗教价值观；它关于“音声”为“乐之语谈”的探索，构成了秦汉以来音乐美学新的宗教性拓展。《太平经》的带有民间气息的文艺美学论述，值得我们更深入地探讨与发掘。

关键词：《太平经》 文艺美学 文史价值

《太平经》虽然是早期民间道教经典，但其思想内容和表达形式并不那么粗浅简单，反而全面地体现了新兴宗教思想文化的创新和来自民间的积极精神。在其以“道”化人活动中，《太平经》自觉地强调文艺美的必要性和重要性，将儒家传统的“文一道”“文一德”观吸收改造为道教的文艺美学观点，将文艺美作为体道之途、弘教之器、化人之大音。这恰恰说明它不



但超越了“自然宗教”的鬼神形象，也超越了先秦道家以“神仙”形象论“道”的美学逻辑，已经具备了自己的美学意识和美学思想。而宗教美学的自觉，正是它作为“神学宗教”的标志和身份证明。本文仅以四题集中勾勒《太平经》的文艺美学思想。

一、“真文正文”：得天心、平理治之“良药”

从文艺美学的角度理解，《太平经》所说的“文”，是指以“文字”传达的“经文”，包括“文艺”和非文艺之“文”在内一切文章、文学。因此，它主张的“出真文”以及“真文正文”的“得天道”“得太平”的内容的要求，实际上就成为一个重要的文艺美学原则：

欲得天道大兴法者，取诀于拘校众文与凡人诀辞也。
欲得良药者，取诀拘校凡方文而效之也。欲得疾太平者，
取诀于悉出真文而绝去邪伪文也。欲乐思人不复杀伤女者，
取诀于各居其处，随其力衣食，勿使还愁苦父母而反逆也。
欲除疾病而大开道者，取诀于丹书吞字也。欲知集行书诀
也。如其文，而重丁宁，善约束之。行之一日，消百害损
人心，一旦转而都正也，以为天信。^①

^① 《太平经·太平经钞》第七卷庚部，上海古籍出版社1993年版。



可见，“出真文”是与太平道的“天道大兴法”“得良药”“太平世界”“乐思人而不复杀伤女者”“除疾病而大开道”“消百害谄人心”等重大的宗教理想和具体的救人度世的种种计划相关联的大问题，也是作为达到“太平”世界的前提条件提出。这不可谓不重要了。

什么是“真文”呢？《太平经·核文寿长诀》说：

文书满室，中有能得天心、平理治者，真文也，其余非也。^①

从个体讲，“真文”能“增寿”“益命”“安身”，是一种有助于、有利于修道的文本；从其内容看，“真文”是“得天心”的，且有“平理治”作用，有助于理顺政治、社会关系。“真文”所运载的“真”理，也就是《太平经》教理之核心的至美的“至道”，其作用和效果是十分巨大、周全的。如在《去邪文飞明古诀第六十七》中，以“上皇神人”答“六端真人纯”问的形式说，如果要“求真”，“欲使天地平安，阴阳不乱，常顺行，灾害不得妄生，王者但日游冶，为大乐之经”等，诀窍何在呢？神人说，你应该致力于“进至道而退去邪文”，使“帝王能力用吾书，灾害悉已一旦除矣，天下咸乐，皆欲为道德之士；后生遂象先世，老稚相随而起，尽更知求真文校事”，“如是天地凡事，各得其所，百神因而欢乐，王者深得天意，至道往佑

^① 《太平经》第九十八卷，上海古籍出版社1993年版。



之，但有日吉，无有一凶事也”^①。“求真”，也就是“求真文校事”，即用“神人”所说的“吾书”来教化天下、指导王者政治，所以要推崇“至道”，远斥“邪文”。说穿了，“真文”就是体现和宣扬“至道”的“神”造经书，包含的是能使天下“太平”“欢乐”“各得其所”的至理名言。

《太平经钞》也有对“真文”之“真”的解说。它模拟“神人”语气说，“吾之为文也，乃与天地同身同心同意同分同理同好同恶同道同路。故令德君案用之，无一误也；万万岁不可去，但有日章明，无有冥冥时也；但有日理，无有乱时也；但有日善，无有恶时也。故号为天之洞极正道。乃与天地心相抱，故得上诀者可老寿，得其中诀者为国辅，得其下诀者可以常自安”，这就是“正言正文正辞，乃是正天地之根，而安国家之宝器父母也，而天下凡人万物所受命也”^②。这里，“真”即“至道”，是天下万事万物的本质和总体规律。而至道是至美的，这个“真”，就是一种有别于世俗涵义的宗教“伟大”“崇高”之美。《太平经》的确也是这么说的，（真文）“书凡事之至意，（故）天地阴阳之文，略可见矣。其头足皆具，上系下连，物类有自然，因共安其意；各书其辞善者，集成一说，是以圣人欲得天道之心意，以调定阴阳，而安王者；使天下（太）平，群神遍悦喜。故取众贤荣贯中而制以为常法，万世不可易

① 《太平经》第五十卷，上海古籍出版社1993年版。

② 《太平经·太平经钞》第六卷己部，上海古籍出版社1993年版。



也”^①。这也是说“真文”是体现“道”之本质美的一种“形式”。古汉语“真”“正”相通，“真文”也就是“正文”。所以，其《校正邪正法》就说：“（正文）真得天心，得阴阳分理，帝王众臣共知其真，是乃后下于民间，令天下俱得诵读正文。如此，（则）天气得矣，太平到矣，上平气来矣，颂声作矣，万物长安矣，百姓无言矣，邪文悉自去矣，天病除矣，地病亡矣，帝王游矣，阴阳悦矣，邪气藏矣，盗贼断绝矣，中国盛兴矣，称上三皇矣，夷狄却矣，万物茂盛矣，天下幸甚矣，皆称万岁矣。”^②这就将这部道经关于“真文”至高至大之美的观点，通过它的周详而巨大的作用展现出来了。当然，我们在这里不是说《太平经》已经将“真文”美学观点阐释得多么清楚透彻，而只是说，它是最早提出这一观点的道教经典之一。因而，它在道教美学思想上的开创性，在中国古代美学思想发展史上的代表意义，是应该得到重视的，也是值得认真研究、深入探讨的。

“出真文”的哲学渊源或美学渊源，很容易在《庄子》中发现。这说明道教（包括早期的太平道）在美学思想上与道家的“血缘”关系。《庄子》中有一段话，简直就是对道教“真文”观点的理论铺垫，它说：

① 《太平经》第五十卷《去浮华诀》第七十二，上海古籍出版社1993年版。笔者作了必要的文字校订。

② 《太平经》第五十一卷《校文邪正法》第七十八，上海古籍出版社1993年版。



真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人……真在内者，神动于外，是所以贵真也。其用于人理也，事亲则慈孝，事君则忠贞，饮酒则欢乐，处丧则悲哀……礼者，世俗之所为也；真者，所以受于天也，自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗。^①

庄子的“贵真”，与老子的“信言”（即《道德经》第八十一章所说“信言不美，美言不信”和第六十二章所说的“美言可以市，尊行可以加人”）又是一脉相承的。老、庄讲的内在之“真”“信”，到了道教美学思想里，就成为对“道”的“精诚”之心的高扬，对修道人排斥物欲甚至排斥物质之美的鼓励。

二、“邪文巧伪”：乱经、乱家、乱国之根源

与“真文正文”相对应，道教艺术美学还提出反“邪文”“伪文”“巧伪文”的主张。《太平经》几乎每一涉及文风、文品之处，都要旗帜鲜明地大反“邪伪文”。除前文所引外，激烈的还有“吾书本道德之根，弃除邪文巧伪之法”“按行真道，共却邪伪”等说法。^②《太平经》认为，不反“邪文”，就无法排斥奸灾、奸伪、邪恶东西对人心的侵蚀。它以主、客作比，论

① 《庄子·渔父》，《道教三经合璧》，浙江古籍出版社1991年版。

② 《太平经》第九十七卷《妒道不传处士助化诀》，上海古籍出版社1993年版。



证“邪文”“邪言”与“奸伪”（即假恶丑）的关系说：“夫邪文邪言，乃是奸灾之主人也；夫正文正言，乃遂（逐）邪奸恶之吏也。文已正，言已正，奸伪无主人，则无干止宿也。夫邪文邪言为奸主人，比若盗贼有主舍止宿者。主人已死亡，盗贼无缘复得来止息也。”^①《太平经》将“邪文邪言”作为假恶丑的外在“形式”，认为只要将其“弃除”，假恶丑的“内容”就没有存身之地，也就无法产生作用。也就是说，反对“邪文邪言”，目的在于反对它所运载的假恶丑。

《太平经》基于古已有之的“天人感应”的宗教理论，不但反对道经之外的“邪文巧伪”，而且反对道经之内具有“邪文乱道”内容的东西。它说：

夫邪言邪文以说法经道也，则乱道经书。道经乱，则天文地理乱矣。天文地理乱，则天地病矣。故使三光风雨四时五行，战斗无常。岁为其凶年，帝王为其愁苦，县官乱治，民愁恚饥寒。此非邪文邪言所病邪。……夫邪文邪言误辞以治国也，日日得乱，……臣为之枉法而妄为，民为之困穷，共污天地之治，乱天官，大怒日教不绝也，人哭泣呼冤，亦不绝也。夫邪言邪文误辞以治家也，则父子夫妇乱，更相憎恶，而常斗辩不绝，遂为凶家。^②

① 《太平经·太平经钞》第六卷己部，上海古籍出版社1993年版。

② 《太平经·太平经钞》第六卷己部，上海古籍出版社1993年版。



按照《太平经》的说法，“邪文”要是进入道教经书，将会引起道教思想的混乱，还会进而造成“天文地理”的混乱，天灾人祸将由此产生，社会将会动乱，统治者和老百姓都将深受其害。要是遵照这种“邪言邪文误辞”办事，治国国乱，治家家乱，以至于不可收拾。这也是从“文”之“用”的角度论证“邪文”的非正统性。它进一步讨论，“浮华伪文”一旦以宗教形式出现，将会对政治、社会、伦理产生重大负面影响，将造成许多恶果。它说：

非真要德。是故夫下愚之师，（以之）教化小人也，忽事不以要秘真德敕教之，反以浮华伪文巧述示教凡人。其中大贤得邪伪巧文习知，便上共欺其君；其中中贤得习伪文，便成猾吏，上共佞欺其上，下共巧其谨良民；下愚小人得之，以作无义理，欺其父母，巧其邻里，或成盗贼不可止，贤不肖吏民共为奸伪，俱不能相禁绝。睹邪不正，乃上乱天文，下乱地理，贼五行所成，逆四时所养，共欺其上，国家昏乱，其为害甚甚，不可胜记。^①

而且，对于个人来说，注意防止和克服“邪伪文”的坏影响，是修道人在“道德”方面达到善、美，进而多“正气”、“多寿”之必须。它说：

^① 《太平经》第九十七卷《妒道不传处士助化诀》，上海古籍出版社1993年版。



真道德多则正气多，故人少病而多寿也；邪伪文多，
则邪恶气多，故人多病而不得寿也。^①

总之，“伪文”之害已经远远超出了文风范畴，而成了是否得真道以治天下、天下是否太平的政治、社会的问题了。“伪文”所运载的，必然是“伪道”，而《太平经》所指“伪道”，实际上是远远超过宗教思想（包括其美学思想）斗争的、意识形态之间的冲突。

《太平经》反对“邪文”，还注意了解其根本和来历。所以，《太平经》还探讨了“伪文”的根源问题：

今念从古到今，文书悉已备具矣，俱愁其集居而不纯，
集厕相乱，故使贤明共疑迷惑，不知何从何信，遂失天至
心，因而各从其忤是也。使与天道指意微言大相远，皆为
邪言邪文。书此邪，致不能正阴阳，灾气比连起，内咎在
此也。^②

这是说，“道”教之外来“邪言邪文”，虽出于“文书”，但其结果和效用是灾难性的。这还不是最可怕的，最大的危险和威胁来自于内部，即打着“道”教旗号的“浮文外学”。本

① 《太平经》第四十七卷《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》第六十三，上海古籍出版社1993年版。

② 《太平经》第五十一卷《校文邪正法》，上海古籍出版社1993年版。



来,“真道”之教已有成法,照办就行了。但掌握这一“真道”法又并非人人都能做到。稍不留心,就会学“道”不成,转入“浮华”“外学”去了。它模拟“神人”的口吻说:

吾之道法,乃出以规阳,入以规阴;出以规行,入以规神;出以规众书,入以规众图;出以消灾,入以正身;出以规朝廷之学,其内以规入室,凡事皆使有限。努力好学者各以其材能,反失其常法,外学则遂入浮华,不能自禁;内学则不应正路,反入大邪也。夫诸学者乃常有大病,不能自知也。其好外学,才太过者,多入浮华,令道大邪,而无正文,反名为真道,更以相欺诒也;内学才太过者,多入大邪中,自以得之也。……今古文众多,不可胜限也,凡学乐得其真事者,勿违其本也。^①

从读书学习角度说,这实际上是要求读书要有所选择,要有意识地排斥那些包含假恶丑内容的东西。

《太平经》还从“文”(形式)与“意”(内容)的关系上,要求不能只重“章句”,而应求得真道之“要意”。它说:

夫学之大害也,合于外章句者,日浮浅而致文而妄语也;入内文合于图讖者,实不能深得其结要意,反误

^① 《太平经·太平经钞》第五卷戊部,上海古籍出版社1993年版。



言也。^①

拨开其宗教的说教的外衣，这句话可以说相当深刻地揭示了“文”（广义即文艺作品），应该以内容的上达为要的美学观点。真“文”，应该为传播真“道法”而作，而不只要求写得漂亮，否则就可能成为只有“浮华”“章句”的“浮浅”之文，甚至可能脱离传道的写作目的，变成“大邪”的“妄语”。这说明，《太平经》重视“文”的内容甚于其形式，重视文艺的教育作用更甚于其美感作用。它说：

学凡事者，常守本文而求众贤说以安之者，是也；守众文章句而忘本事者，非也，失天道意矣。使人身自化为神者，是也；神无道而不成神，自言使神者，非也。但可因文书相驱使之术耳。^②

强调得“天道意”的追求，否定只讲“章句”的做法，在那个时代是有积极意义的，也与同时代的“魏晋文风”合拍。以此观之，《太平经》批判的“浮文”，不但是空洞的，更是假恶丑的。它反复告诫说：

今愚人日学游浮文，更迷为忤，以相高上，不深知其

① 《太平经·太平经钞》第五卷戊部，上海古籍出版社1993年版。

② 《太平经》第七十卷《学者得失诀》，上海古籍出版社1993年版。



为大害，以为小事也。安知内独为阴阳天地之大病乎哉？
天下不能相治正者，正此也！^①

将“浮文”之害，提到了是否以“真道”治世的高度，可见这部早期道经对于“文”（艺）美学问题的重视和认识的深刻程度。这也使我们联想起现当代中国文艺美学中，曾经出现过的将文艺与政治和社会问题直接挂钩的做法，原来是有其历史文化的思想渊源的！

《太平经》这种“除邪文”观点，对后世道教文艺美学思想的发展变化影响很大，如在后世与佛教的多次辩论和“斗争”中，道教其实就依托了“除邪文”思想的批判锋芒和决绝态度。这里，《太平经》实际上开了以“文”为政治思想武器的宗教文艺美学观的先河。

三、“乐盛刑绝”：文艺社会作用的宗教化阐发

《太平经》文艺美学价值论的核心，就是对文艺美的社会教化作用的认识和强调。这是道教文艺美学的强烈“时代意识”和时代感的自然流露。作为一种土生土长的宗教，道教在萌芽初期，就具有强烈的“参与意识”和政治意识。太平道、五斗米道不约而同地将民间宗教组织政治化甚至军事化，绝不是偶然。从外部看，当时动乱的社会，需要一种能够凝聚民众的组

^① 《太平经》第五十一卷《校文邪正法》，上海古籍出版社1993年版。



织，即使是宗教组织；从内部看，太平道、五斗米道是应运而生的，其宗教思想中必然包含社会运动思想因素，必然反映民众以“宗教”形式干预社会、参与政治的需求。这种内在需求，反映在道教的文艺思想中，就必然将古代的“诗言志”的传统思想扩展一步，转变成以文艺（主要指道教之“文艺”）来团结民众、教育训练信徒、推广教义的理论工具。《太平经》说：

太平气俱至，人民但当日相向而游，具乐器以为常，因以和调相化。上有益国家，使天气和调，常喜国家寿，天下亦被其德教而无咎。其乐得与不得，以何为明哉。和与不和，以何为效乎？……得天地意者，天地为和。人法之其悦喜；得天地人和悦，万物无疾病，君臣为之常喜。是正太平气至，具乐之悦喜也。^①

以《太平经》本身的宗教逻辑来讲，这样看重和推崇文艺的“德教”作用，是自然而然的，并非故意地夸大其词。《太平经》还分上、中、下三个层次来阐释文艺的作用，认为发挥文艺的最高级的作用，可使人得到守道诀窍而“度世”成仙；发挥文艺中级的作用，可使人得到太平美好的生活；即使仅仅发挥文艺最低级的作用，也可使人得到审美的快乐。对于社会人群来说，文艺的作用虽然有高下之分，但总的来说是正面的、

^① 《太平经·太平经钞》第七卷庚部《虚无自然图道必成诫》，上海古籍出版社1993年版。



积极的，统治者可通过文艺活动沟通、打动“神灵”；中等人群，可通过文艺使身中的“精”（精神）感到愉快；下层群众，也可通过文艺欣赏去愉悦自我。因而，要是全社会的人都得到文艺的熏陶，那就天下太平了，天上的上帝和地上的帝王会轻松得无事可干了。它说：

故举乐，得上意者，可以度世；得其中意者，可以致（太）平、除凶害也；得其下意者，可以乐人也。上得其意者，可以乐神灵也；中得其意者，可以乐精；下得其意者，可以乐身。俱得其意，上帝（帝）王可游而无事。^①

为什么以“乐”（音乐）为代表的艺术美，会有如此周详而巨大的作用呢？《太平经》按照自己的宗教哲学和美学价值观做出解释说：

乐起而刑断绝，精神相厌也。……乐者，太阳之精也；刑者，太阴之精也。阳盛则阴服，阴盛则阳服。故乐盛则刑绝也。^②

从这样的艺术美学价值论出发，《太平经》就必然会以“乐”（文艺）的政治的和社会的作用来区分艺术之高低：“上

① 《太平经》第一百十六卷《某诀》，上海古籍出版社 1993 年版。

② 《太平经》第一百十六卷《某诀》，上海古籍出版社 1993 年版。



士治乐，以作无为以度世；中士治乐，乃以和乐俗人以调治；下士治乐，裁（才）以乐人以召食。”而修道人“治乐”的根本目的，还是为了使天下回到“道”的规范和“道一美”的形态。所以它又说：“乐，则五方道德悉出；怒，则五方恶悉出也。乐，则天地道德悉出也；怒，则天地恶悉出也。故天地乐者，善应出也；天地不乐者，恶应出也。故五方乐而和者，五方善应出也；故五方不乐而怒者，五方恶应出也。是非小事也！”这部道经还进而详细分析说：“乐小具小得其意者，以乐人；中具中得其意者，以乐治；上具上得其意者，以乐天地。得乐人法者，人为其悦喜；得乐治法者，治为其平安；得乐天地法者，天地为其和。天地和，则凡物为之无病，群神为之常喜，无有怒时也，是正太平气至，具乐之悦喜也。”因此它认为，道教艺术美之作用的极致和理想是：

太平气俱至，人民但当日相向而游，具乐器以为常，因以和调相化，上有益国家，使天气和调，常喜国家寿，天下亦被其德教而无咎。^①

以“乐”治天下，以“乐”安国家，音乐的艺术作用和价值，已经被宗教和准宗教的美学思想加工成了远远超出其实际能量的“超级”意识形态。

^① 《太平经》第一百十三卷《乐怒吉凶诀》，上海古籍出版社 1993 年版。



由于重视文艺的社会价值,《太平经》进而提出“使用”文艺也必须慎重、得当。它说:

将太平者,得具作乐。乐者乃顺乐王气,平气至也。先以道之凶年者,不得作乐,不得无故兴乐。囚废之气,与天地反逆,故凶年凶事,不得作乐也。故王相之气,德所居也;囚废之气,刑所居也。故有德好生之君,天使其得作乐;无德之君,不得作乐也。^①

这就叫道教“德—乐”对应观,也就是“政治—艺术”批评方法的宗教形态。在太平道看来,艺术与“天时”也有感应,它说“乐”要与“天气”相匹配才能和谐,要“皆顺其气,如其数。独六月者,以夏至之日,并动宫音,尽五月、六月者,纯宫音也。又乐者,乃举声歌舞。夫王气者宜动摇,动摇见乐相奉顺见奉助也……故天之所向者兴之,天之所背者废之。是为知时之气,吉凶安危可知矣。”^②哲学思想上说,这自然是汉代流行的“天人感应”观点的翻版。不过,也要看到它对音乐理论本身的价值,因为它同时也强调说,“五音不足,不成歌舞之曲”^③。可见,仅仅从“政治—宗教”或“天人感应”的观点去分析,还是远远不够的,它的确还包含了比较丰富的艺术美

① 《太平经》第一百十六《某诀》卷,上海古籍出版社1993年版。

② 《太平经》第一百十六《某诀》卷,上海古籍出版社1993年版。

③ 《太平经》第一百十六《某诀》卷,上海古籍出版社1993年版。



学的内容。比如，《太平经》讲音乐艺术要符合“天”之“三气”中的“乐气”与“和气”：

天乃有三气，上气称乐，中气称和，下气称刑。故乐属于阳，刑属于阴，和属于中央。故东南阳乐好生，西北阴怒好杀，和气随而往来，一藏一见，主避害也。故乐但当以乐吉事、乐生事，不可以乐凶事、乐死事。自天格法如此，不可反也。^①

这“乐”，不仅是“乐气”（属东南之阳气），而且是可以操作的、演奏的欢快音乐，是可以用来表达快乐情绪、烘托吉祥喜庆气氛的艺术形式。从它对音乐（欢快音乐）的美感愉悦作用的理解来看，其观点基本上还是正确的。只是它将音乐同“天”和“三气”生硬地加以比附，自然会把它对音乐的正确理解，本末倒置地放置在它的宗教思想基础上去。当然，如果从《太平经》是强调音乐的社会价值方面去理解，那么，它实际上是在呼吁正确发挥音乐（特别是道教音乐）的社会教化作用或美育作用。

四、“音声者，乐之语谈”：艺术美规律之探寻

在重视艺术美思想内容的同时，《太平经》也重视艺术形式

^① 《太平经》第一百十六卷《某诀》，上海古籍出版社 1993 年版。



美，重视对于艺术本质和规律的探讨。虽然《太平经》里直接涉及艺术和美学的经、诀比较少，即使在涉及艺术和美学的经、诀中也总是将艺术和美学问题归结到宗教问题上，但是，其中论及艺术和美学的一些言论，在就事论事范围内的某些观点，也往往是富有启迪意义的。

对艺术和美感的根源或起源问题，《太平经》也有自己独特的看法，其逻辑很有特点。它说：“乐为乐善生，武为兴凶作”，“无为生乐，乐生无为。……乐生歌舞，歌舞生乐”^①。特别值得注意的是“无为生乐”“乐生歌舞”的说法，似乎含有“闲暇产生艺术”的意思。无为，作为一种生存状态，略相当于现代人所说的闲暇，中国人也称之为“闲适”。从“无为”状态中产生一种快乐、一种类审美愉悦的心理快感，实际上是人暂时摆脱人世烦恼的一种心理状态。在宗教，即为宗教体验之一种；在审美过程，即为审美或类审美愉悦。而从这种审美愉悦的排遣、发泄和表达需要，产生“歌舞”之类艺术活动，从艺术心理基础来说，也是合情合理的。但是，这种“无为”状态又是从哪里来的呢？《太平经》却用循环论证法将问题引向不可解，即“乐生无为”。这在它的宗教逻辑内也许是通顺的，但在宗教理论之外就显得荒唐了。当涉及具体的“岁”与“乐”“歌舞”的关系时，《太平经》对“社会心理”与艺术的关系的说法，就有相当的深度了。它说：

^① 《太平经》第一百十六卷《某诀》，上海古籍出版社1993年版。



夫上善大乐岁，凡万物尽生善，人人欢喜，心中常乐欲歌舞，人默自相爱，不变争，自生乐；上下不相克贼，皆相乐。故乐生于善以乐善，天使自然如此也……夫大凶年，凡物无一善者，人人皆饥寒，啼呼哭泣，更相克贼，默自生愁苦忿恚。心中不乐，何而歌舞？乐默自废绝。故凶年恶岁无乐，天使其自然无也。^①

虽然归根结底还是未能脱离“天人感应”的窠臼，但它将艺术的、社会的、社会心理的基础，分析得如此充分，还是让人惊异、感叹的。

《太平经》对审美过程中的形象思维特点，特别是以“类推”形式出现的“典型”认识论特点，也是虽然粗浅但很有价值的论述。《太平经》将那种完全符合“真道”的“文”（即广义的文艺作品），当作最美的审美对象，称为“道化美极也”^②。对这样的对象，读者或鉴赏者应该由此及彼地去领会其中真善美，而不要就事论事地停留在具体单个对象上。《太平经》说：

然宜拘校凡圣贤文，各以家类引之，出入上下大小，莫不相应。以一况十，十况百，百况千，千况万，万况无极。众贤共计，莫不尽得。故但为子举其端首，不复尽悉

① 《太平经》第一百十六卷《某诀》，上海古籍出版社 1993 年版。

② 《太平经》第五十卷《诸乐古文是非诀》第七十七，上海古籍出版社 1993 年版。



言之也。^①

这既可以说包含文艺“典型论”因素，又可作为古代的“类比论证法”的范例。从“接受”角度讲，即是说读者要“以一沉十”，以此类推，掌握这许许多多道书的“端首”（即范例、典型），不必去一个一个地逐一了解“端首”所包含的所有事物。“端首”和“圣贤文”中的“一”个，就代表和概括了无数的类似对象，“类引”之法完全可以将读者的经验转化成对“道”（即“道—美”）的整体把握。对象是无限的，而人们的认识（包括审美）是有限的。有限的认识力怎样掌握无限的对象，不靠“类推”或“典型”来认识是不行的。如果不计较这“类推”或“典型”的认识起点或基点，那《太平经》关于这个问题的说法是大致正确的，也是比较深刻的。

对艺术发挥作用的特点，道教从宗教教化意识出发，自然认为艺术美“教育”价值主要还是通过对“人”起潜移默化作用来实现。《太平经》说：

人安得生为君子哉，皆由学之耳。学之以道，其人道；学之以德，其人得（德）；学之以善，其人善；学之以至道善德，其人到老长，乃复大益善良……学之以恶，其人恶；学之以文，其人文；学之以伪，其人伪；学之以巧，其人巧。（人）学之，其中大贤者则巧言，其习书者则巧文，小

^① 《太平经》第一百十六卷《某诀》，上海古籍出版社1993年版。



人得之为猾民。^①

可见，“道”“善”“德”“恶”“文”“伪”“巧”等美与丑品格，都是通过“学”得到的。艺术的“文本”（即前述之“乐”与“文”），在这从“学”入“教”的转化中，起着桥梁和中介的作用。

与此相关，《太平经》从两个方面提出了类似“共鸣说”的观点。一方面，它认为艺术（音乐）是天地万物精神所“引动”的（即产生共鸣），艺术是“精神”的共鸣，“善”（真善美）来自于艺术与万物的相互“动摇”和“和合”。它说：

五音乃各有所引动：或引天，或引地，或引日月星辰，或引四时五行，或引山川，或引人民万物。音动者，皆有所动摇，各有所致，是故和合。其意者致善，不得其意者致恶。动音，凡万物精神悉先来朝乃后动，占其形体，故动乐音。^②

这是讲总的规律。另一方面，《太平经》还将这种互动关系，归结为“气同故相迎也”，“与天同气，故相承顺而相乐。主所言和同者，相乐也”^③。换言之，宗教哲学上的“同气相

① 《太平经》第九十七卷《妒道不传处士助化诀》，上海古籍出版社1993年版。

② 《太平经》第一百十六卷《某诀》，上海古籍出版社1993年版。

③ 《太平经》第一百十六卷《某诀》，上海古籍出版社1993年版。



求”，必然是艺术（音乐）哲学上的“同声相应”。而“休因死气皆欲安静，不欲见动摇，即不悦喜则战怒。战怒则生凶恶奸邪灾害矣。是乃自然于地之性格，万不失一也”^①。“死气”与快乐的乐曲之间没有共鸣，故“死气”宜“安静”，不宜演奏和欣赏鼓舞性的、欢快的音乐。否则，音乐的“乐气”与“死气”相反逆，相冲撞，就会有“灾害”性后果产生。如果将“死气”解释为一种心理状态或精神状态，那么，从“接受美学”角度讲，《太平经》以宗教用语阐发的，实际上是审美过程中主体的心理定式、文化积淀的重要意义。

《太平经》认为，艺术审美对具体个人来说是有差异的，同一个作品，不同的人可能有不同的感受，有不同的收获。因此，它强调审美主体的主观能动性，强调审美主体提高自身的美学修养和文化素质，才能“深知古今天地人万物之精意”。它说：“拘校上古中古下古道书者，假令众贤共读视古今诸道文也。如卷得一善字，如（卷）得一善诀事，便记书出之，一卷得一善，十卷得十善，百卷得百善，千卷得千善，万卷得万善，亿卷得亿善……因次其要文字而编之，即已究竟，深知古今天地人万物之精意矣。”^②在“谶纬之学”还很有市场的时代，它这样强调读经（道教的经）得“善”，也是有现实针对性的。既然“道”集真善美为一体，《太平经》要求接受者、鉴赏者应该从

① 《太平经》第一百十六卷《某诀》，上海古籍出版社1993年版。

② 《太平经》第四十一卷《件古文名书诀》，上海古籍出版社1993年版。



“道”的高度上去理解和掌握作品。它说：“书卷上下众多，各有事宜。详读之，更以相足，都得其意，已毕备；不深得其要意，言道无效事，故见变不能解阴阳战斗。吾书乃为仁贤生，往付有德，有德得之，以为重宝。得而不能善读，言其非道，故不能乐其身，除患咎也。”^①又设问：“今凡书文，尽为天谈，何故其治时乱时不平？”答案是读者自身的缘故：“能正其言、明其书者，理（治）矣；不正不明，乱矣。”^②在《太平经》看来，文艺发挥、产生正面或负面的作用，根基不但在于“文”（艺术作品）本身的客观的教育、鉴赏价值，而且在于读者、鉴赏者各自的感受、理解和解释。从今天“接受美学”的角度说，这是强调鉴赏主体在鉴赏“再创造”中的主观能动性。这与后世的“六经注我”观点，在文化归趋上有其共通性。

更为可贵的是，《太平经》已经注意到“文”（文学艺术）有其自身规律，有一种内在生命，有自己的无形的“规矩”。它说：

书卷虽众多，各各有可纪。

比若人一身，头足转相使。

一字适遗一字起，贤者次之以相补。

① 《太平经》第五十卷《却邪而致正文法》，上海古籍出版社 1993 年版。

② 《太平经》第五十一卷《校文邪正法》，上海古籍出版社 1993 年版。



合其阴阳以言语，表里相应如规矩。^①

这段话，不但涉及作品内容与形式的区别与联系问题，也涉及它们的主从关系和“表里”一致的问题，还提出文章（即文艺作品）自身规律问题。它使用的是诗体的、形象化的语言，但它想要表达的思想还是相当清晰的。因此，《太平经》在有些关于宗教艺术的经、诀中，直接讨论了好多有关艺术规律、审美规则、批评要点等方面的问题，有的甚至还是相当“纯粹”的艺术“形式”问题。比如，它这样论及“艺术语言”问题：

音声者，即是乐之语谈也。占远占近，皆当合之，日时姓字，分画境界，王相休废，更相取舍，以为谈语。精者听之无失也。^②

它提出的“音乐语谈”观点，至少从艺术学角度初步区分了形式与内容、“语言”与思想，认为形式、“语言”运载思想、内容，这在中国音乐理论史上应当有自己的地位。《太平经》还以宗教哲学阴阳对举为基础，建立音阶体系。它说：“为阴阳者，动则有音声，故乐动辄与音声俱。阳者有音，故一宫三徵五羽七商九角，而二四六八不名音也。”^③ 音阶，是音乐

① 《太平经》第五十卷《诸乐古文是非诀》第七十七，上海古籍出版社1993年版。

② 《太平经》第一百十六卷《某诀》，上海古籍出版社1993年版。

③ 《太平经》第一百十六卷《某诀》，上海古籍出版社1993年版。



“语言”构成的词汇，而《太平经》所说的“乐动辄与音声俱”，实际上是指乐曲是由“音”和“声”按照一定的规则构成的，而“一三五七九”所标志的“五音”，是其中最具实质性的音符。无论如何，作为一部非艺术专业的道教经典，在涉及音乐理论的部分能如此“内行”地阐述乐理问题，能如此和谐地将宗教理论融入音乐理论，使人不由地对它的文化、艺术水平发出赞叹。

《太平经》在道教史上具有特殊的意义，因为它是真正宗教目的的宗教文本；它在中国美学思想史上也有特殊地位，因为它是展示中国的“人为宗教”美学思想之最早、最集中、最丰富的文本。仅从上述四个方面，我们已经能够感受其文艺美学思想的丰富，也能判断其美学史的地位和价值。

（本文作者系四川大学道教与宗教文化研究所

教授、博士生导师）



道教中的“自然”思想与生态文明建设

刘成有

现代化、全球化，已经成为不可阻挡的时代大势。在世界范围内，空气、水系、植被等环境污染的压力日益加剧。在当前的中国，面临日益严峻的环境困境，除了积极投身于建设生态文明，减缓或制止破坏生态行为的发生外，汲取传统文明的智慧，反思人类破坏生态的内在动机，也是题中应有之意。生态与自然相关，也与人的观念和心态有关。在这些方面，道教中的自然思想，应该能够在当前生态文明建设中发挥积极的作用。

一、《道德经》中的“道法自然”思想

道教是中国土生土长的宗教，道教中许多丰富而深刻的思想，都内在蕴含着中国人的思维方式和生活方式。其中，“道法自然”，就是一个值得高度珍视的生存智慧。

“道法自然”一语，出自《道德经》，原文是“人法地，地法天，天法道，道法自然”。这种思想不仅贯穿于整部《道德



经》，而且也为后来所有的道教派别所遵循。

《道德经》的思想反映的时代是春秋五霸争雄的时期，所要解决的问题也是社会失序的严重问题。正如陈鼓应先生所说：老子的道论只是“迎合人生论的和政治论而建立的”。众所周知，老子《道德经》的核心思想是“尊道反礼”。老子为什么“反礼”？因为在他看来，当时社会中讲的“礼”已经变味，徒具“礼”的形式而缺乏实质性的内涵。“道德”的虚伪，已经成为社会中的普遍行为。所以《道德经》中反复强调：“大道废，有仁义”（十八章）、“上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无为而无以为，下德为之而有以为。上仁为之而无以为，上义为之而有以为，上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首”（三十八章）。换句话说，道（自然）、德（得也，合乎道）的阶段属于无为范畴，仁以下属于有为范畴。仁义是一种主观的内心修养，礼则是外部的规章制度。一旦人际关系要靠外在的规章制度来维持，就是“薄”，就会导致社会的混乱和动荡。当然，社会道德秩序混乱和动荡原因，在老子看来，更与社会上层的贪婪和腐败有关。《道德经》反复指出：“民之饥，以其取食税之多”、“民之轻死，以其上求生之厚”（七十五章），“朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余，是为盗夸。非道也哉”（五十三章）。统治阶层的头面人物，多为“盗夸”——强盗头子一般，又如何能够避免剥削、战争？有了“盗夸”们的示范，老百姓又会有什么样的行为？



面对这样的社会困局,《道德经》给出的指导思想,就是“遵道”：“道生之，德蓄之……万物莫不尊道而贵德。”（五十一章）放弃人心私欲掺杂的仁义礼智等“有为”，回复到“与道合一”的道德等“无为”。这就是“道法自然”的实质内涵。所以，老子强调：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”（十九章）郭店本《道德经》中的话则是：“绝智弃辩，民利百倍；绝巧弃利，盗贼亡有；绝伪弃诈，民复孝慈。”无论是对一般百姓，还是对于达官贵人，老子主张，可以“三宝”即“慈、俭、不敢为天下先”进行救治。此三者，亦可以概括为“无为、自然与不争”。这就是《道德经》中特别喜欢“水德”的原因：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。”（八章）在这里，水德，最符合自然之道。显然，将“仁义礼智”等“有为”的行为，赋予自然之“道”等“无为”的内容，应该是老子所致力重建人文道德、恢复理想的西周初年那样社会秩序的重要目的。

在这里，“道法自然”其实是一种心态，是一种思维方式和生活方式。在《道德经》中，道不仅具有“道生万物”等本源性的意义，也有“道之为物惟恍惟惚”（二十一章）等无形无象的自然性特征。这样的“道”，更体现出无意志、无目的等自然“无为”——至诚无私的根本品性。“道”对于万物“生而不有，为而不恃，长而不宰”（十章）、“道常无为而无不为”（三十七章）、“天地不仁，以万物为刍狗”（五章）。深刻理解



了“道法自然”的内涵，就能够“等待万物”、无偏无私。“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为”（四十八章），在这个时候，残暴杀戮、财富争夺等，不仅在人与人之间会消除，而且在人与自然的相处中也将不复存在。“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复”（十六章），“道法自然”，可以导致“万物并作”的良好生态。这在《道德经》中有一个非常诗意的词汇——“和其光，同其尘”（五十六章）。

二、《太平经》中的“万物各宜”思想

在太平道中，《太平经》是一部十分重要的道教经典。在这部经典中，虽然讨论的重点是社会太平，但东汉时期盛行的气一元论思想，也使得天人一气、天人一体的观念深入人心。这表现在生态问题上，“万物各宜”等自然系统的太平思想，就比社会系统的太平更为根本，正所谓“天地失常道，即万物悉受灾”。《太平经》认为自然是万物的母体，而且自然事物的变化是自然而然的，因而要充分尊重自然。《太平经》中反复强调：“自然之法，乃与道连，守之则吉，失之有患。……天地之性，独贵自然，各顺其事，毋敢逆焉。”“天道不因自然，则不可成也。故万物皆因自然乃成，非自然悉难成。”只有尊重自然，才有可能天下太平。

人间的太平，实际上就是模仿天道的自然结果。《太平经》指出：“天地之性，万物各自有宜，当任其所长，所能为；所不能为者，而不可强也。……五土各取其所宜，乃其物得好且善，



而各畅茂，国家为其得富，令宗庙重味而食，天下安平，无所疾苦，恶气休止，不行为害。如人不卜相其土地而种之，则万物不得成，竟其天年，皆怀冤结不解，因而夭终，独上感动皇天，万物无可收得，则国家为其贫极，食不重味，宗庙饥渴，得天下愁苦，人民更相残贼。”对自然之性，一定要认识清楚，适性而为，如此方可天下太平；如果不明其性，逆性而为，则有可能灾祸相生，了无宁日。所以《太平经》中又明确认为：“上君子乃与天地相似，故天乃好生不伤也，故称君称父也。地以好养万物，故称良臣称母也。人者当用心仁，而爱育似于天地，故称仁也。此三者善也，故得共治万物，为其师长也。”天、地、人与君、臣、民一一对应，唯有秉承自然、顺势而为，方可天地位焉，万物育焉。这也是《周易》中反复强调的“天行健君子以自强不息”“地势坤君子以厚德载物”的延续。

当然，人间的失序，反过来也会影响到自然的生态。比如，不孝之子常常会做出伤害天地父母的事情，对这种不孝之子的恶行，天地也会予以处罚。《太平经》中说：“人乃甚无状，共穿凿地，大兴起土功，不用道理，其深者下着黄泉，浅者数丈。母内独愁悲，诸子大不谨孝，常苦忿忿悃悃，而无从得通其言。……故天地最以不孝不顺为怨，不复赦之也。”所谓的天灾，大多都是人为的结果。无尽的掠夺式开发，极大地伤害了大地母亲的同时，天地就没有一点儿怨气吗？天地何以宣泄怨气？纵然是21世纪的今天，我们似乎也还在承受着这样的魔咒。这不是“无稽之谈”的善恶报应，而是真真切切的“因果不空”。

在现代化、工业化的进程中，经济社会的快速发展，不断



激发出人类的贪欲和残忍，掠夺式的开发、殖民不胜枚举，进而使得人类的行为不断制造出大量的“环境债务”——蓝天天数的减少、空气质量的衰减、地表水系的干涸、地下水系的污染、植被的过度砍伐等，由此引发的沙尘暴、泥石流、雾霾等日益频繁的“天灾”。既然是“债”，“还债”就是必需的。在这个“还债”的过程中，我们相信，儒释道等中国传统思想能够给予我们丰富的启迪。

（本文作者系中央民族大学哲学与宗教学学院
院长、教授、博士生导师）



论太平道的信仰特色

谢路军

内容提要：太平道作为道教早期教派之一，在历史上留下了深远的影响，尤其是其信仰特色更值得研究与挖掘。概括言之，其特色表现为以《太平经》和《道德经》为传法依据；以“符咒行医”为传法手段；以“阴阳术数”为传法理念；以“大贤良师”为传法纽带；以“太平道乐”为传法辅助。

关键词：太平道 平乡 信仰特色

在目前我国流行的五大宗教（佛教、道教、伊斯兰教、天主教、基督教）中，只有道教是中国固有的土生土长的宗教。但是道教在中国的发展并不理想，离人们的期望值尚有一段很大的距离。那么，道教作为中国的本土宗教如何在新的形势下更好地发挥其积极作用呢？这是我们每一个中华儿女都要认真思考的问题。

首届太平道会议的召开无疑对弘扬中国固有的道教文化有极大的推动意义。



道教始源于黄帝。黄帝立为天子十九年后，去崆峒山问道于广成子，广成子曰：“至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。”（《庄子·在宥篇》）之后，传说黄帝修道成功，乘云驾龙升天，被立为道家始祖。

至少在夏、商、周三代时已设有专门巫吏，举行各种各样的巫术祭祀典礼活动。中国文化两大宗派道家、儒家都与古代的“巫”文化有着千丝万缕的联系。

春秋时老子作《道德经》，先秦道家诸子们宗黄老之道，倡扬其说，形成了道家哲学理论。道教在形成的过程中则吸取了儒、佛、墨、阴阳、星相等各家思想，融合进医学、武术及民间祀神、健身、养生等方法，建立起博大精深的道学理论体系。

河北邢台平乡县历史文化积淀深厚，数千年的沧海桑田，留下了丰富的文化遗产。钜鹿郡（今平乡）张角，于东汉末年创立了太平道，尊老子为教主，设有教职人员、宗教仪式、宗教禁忌、宗教思想，尊奉《太平经》为核心经典。

太平道是早期道教派别之一，酝酿时间较早，如以于吉弟子宫崇上《太平清领书》算起，则肇始于东汉顺帝时（126～144）。但当时尚未形成教团，直至东汉建宁、熹平（168～178）年间，钜鹿人张角始创太平道。

东汉后期政治黑暗，豪强兼并，小农破产，加以自然灾害频仍，社会矛盾极其尖锐。张角顺应时势，据《太平经》“以善道教化天下”之宗旨，开始以“跪拜首过”向神忏悔的方式布道，用“符水咒说”为下层民众治病，备受欢迎。



但在《后汉书》中，仅称张角“奉事黄老道”“以善道教化天下”，并无“太平道”一词。在《三国志·张鲁传》注引魏郎中鱼豢所撰《典略》中，始有“光和中，东方有张角，……角为太平道”等语。

实际上，太平道之名源于《太平经》，文中有“太平道，其文约，其国富，天之命，身之宝”和“急教帝王，令行太平之道”等句子。《三国志·孙坚传》载：张角“以善道教化天下，而潜相连结，自称黄天太平”，表明“太平道”又是张角“潜相连结”起义时的自称。

张角在创教过程中同时准备武装起义，十余年间，徒众发展至数十万，遍布青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之境。张角以“方”为单位组织教徒，大方万余人，小方六七千人，共建立三十六方，每方设“渠帅”统领，准备就绪乃命大方马元义等调集荆州、扬州数万人，北上冀州邺城，准备在邺城发动起义。

由于叛徒唐周告密，朝廷车裂马元义，京城洛阳一千多太平道徒被杀，原定于甲子年三月五日起义被迫提前于二月发难。张角自称天公将军、弟张宝称地公将军、张梁称人公将军，八州太平道徒同时俱发，燔烧官府，劫略聚邑，州郡失据，长吏多逃亡；旬日之间，天下响应，京师震动。经过十个月的激烈战斗，在东汉王朝重兵围剿下，黄巾主力被歼灭，中平五年（188），中原地区黄巾余部再次发动起义，其中青、徐两州黄巾军竟发展至百万之众。在黄巾起义中，大批太平道骨干多在战斗中牺牲，太平道组织无形解体，残余的信徒大都融入五斗米道中。



太平道虽然以失败而告终，但是其信仰特色却在历史上影响弥久而深远，主要表现在以下方面：

（一）以《太平经》和《道德经》为传法根据

中国人自古就有追本溯源的尚古传统，如儒家崇尚三代（夏商周）时期的文化。道家也以此为人类的黄金时代，庄子就曾经说“自三代以下者，天下莫不以物易其性矣”；也就是说，三代时期的人是很淳朴的，是人类的理想时期。

中国人追本溯源的第二个表现就是对古代经典的推崇备至。如道家就是以《道德经》为其创宗立派的一部宗经，儒家也是以《孝经》作为立论的根据；中国佛教更是以印度的某部经典作为创立宗派的依据，如华严宗的出现就是以《华严经》作为创宗的文字依凭，天台宗以《妙法莲华经》作为创宗的基本经典，净土宗则以佛教的“三经一论”（《佛说阿弥陀经》《无量寿经》《观无量寿经》和《往生论》）作为创立宗派的根据。

那么，作为早期道教的太平道的出现，也离不开这一中国人“尚古尊经”的传统。太平道所尊奉的经典就是《太平经》和《道德经》。

在东汉道教史上，《太平经》是一部举足轻重的要籍。它既是道教初起阶段的主要代表性文献，又是不同历史阶段的道教徒传习、发挥和指导自己的宗教实践的经典。只有认真研究这部书，才能窥见初期道教的“庐山真面目”；也只有认真研究这部书，才能为道教史上的许多问题的解答提供历史的依据。

据记载，汉代名《太平经》的书共有三本，一是西汉成帝



时齐人甘忠可的《天官历包元太平经》，二是东汉顺帝时问世的《太平清领书》，三是顺帝时张陵所得的《太平洞极经》。

《太平经》原有一百七十卷，葛洪《神仙传》则记作一百五十卷，明代白云霁作《道藏阙经目录》卷下也列了《太平经》，《道藏》本《太平经》残卷为现存的唯一版本。

据《汉书·李寻传》记载：“成帝时，齐人甘忠可诈造《天官历包元太平经》十二卷。”《抱朴子·内篇·遐览》著录《包元经》，或即此书，但作一卷，可能残缺。著名道教学者陈樱宁先生推测一百七十卷的《太平经》可能从甘忠可的十二卷经书发展而来。

那么。《太平清领书》与甘忠可的《天官历包元太平经》到底是什么关系呢？

华东师范大学的道教学者刘仲宇教授推断说：“从地域关系看，甘忠可齐人，得《太平清领书》的于吉是北海人，得书之处为曲阳（今江苏省邳州），与甘忠可原籍接壤或相近。《太平清领书》对甘忠可之书有所继承是可能的。更重要的是二者在内容上精神上多有相通之处。”^①

至于《太平经》与《太平洞极经》的关系，也值得讨论。唐孟安排《道教义枢》中曾言及两种《太平经》，宋张君房辑《云笈七签》亦沿袭了孟安排的说法。卿希泰主编的《中国道教史》卷一中则认为，《太平清领书》与《太平洞极经》仅是一

^① 刘仲宇：《〈太平经〉与〈周易参同契〉》，摘自牟钟鉴、胡孚琛、王葆玄主编《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社1991年11月版。



书二名，因传本不同，而致卷数有异。^①

从以上论述，说明《太平经》是长期酝酿而成的，并非一个人的作品。

不管考证结果怎样，了解《太平清领书》与《太平洞极经》的出处和内容对于研究太平道与五斗米道的关系，是十分重要的。因为《太平清领书》为太平道所奉，而张陵创五斗米道前也曾得《太平洞极经》，足见两者之间有很深的渊源关系。由此亦可见，《太平经》的确是东汉符箓派道教理论的奠基之作。

我认为，黄巾军打着太平道的旗号起义，除了受到《太平经》的追求“太平”盛世思想的重大影响之外；还在很大程度上受到了老子思想的影响，尤其是老子的“替天行道”的思想的渗透。

《道德经》中有着明显的“以百姓心为心”的“民本主义”思想；也就是说，老子的思想是在为老百姓的悲惨生活喊冤鸣不平，如《老子》第七十四章说：“民不畏死，奈何以死惧之？若使民常畏死，而为奇者，吾得执而杀之，孰敢？常有司杀者杀，夫代司杀者杀，是谓代大匠斫。夫代大匠斫者，希有不伤其手矣！”其中的“民不畏死，奈何以死惧之？”的话，表明了老子的“民本”思想。

老子还将老百姓造反的原因归之于统治者的苛捐杂税太多、“有为而治”和“求生之厚”。《老子》第七十五章说：“民之饥，以其上食税之多，是以饥；民之难治，以其上之有为，是

① 卿希泰主编：《中国道教史》卷一，四川人民出版社1996年12月版。



以难治；民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。夫唯无以生为者，是贤于贵生。”可见，老百姓造反实出于无奈。

老子的《道德经》第五十三章还将统治者比喻为“盗夸”，即强盗的头子，文曰：“使我介然有知，行于大道，唯施是畏。大道甚夷，而人好径。朝甚除，田甚芜，仓甚虚；服文采，带利剑，厌饮食，财货有余，是为盗夸。非道也哉！”在这里，老子通过对比的方式宣泄了对统治者的不满。

老子在《道德经》第七十七章中明确将老百姓造反比喻为“替天行道”，文曰：“天之道，其犹张弓与；高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下？唯有道者。是以圣人为而不恃，功成而不处。其不欲见贤。”

在《太平经》中也有部分反映劳动人民利益的思想，如说积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，则罪不可除也；又说此财物乃天地中所有，以共养人也；还将聚敛财物的人比作仓中之老鼠，文曰：“此财物乃天地中和所有，以共养人也。此家但遇得其聚处，比若仓中之鼠，常独足食，此大仓之粟，本非独鼠有也；少内之钱财，本非独以给一人也，其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当有之，不知乃万户之委输，皆当得衣食于是也。爱之反常怒喜，不肯力以周穷救急，令使万家之绝，春无以种，秋无以收，其冤结悉仰呼天，天为之感，地为之动。不助君子周穷救急，为天地之间大不仁人。”^①

① 杨寄林译注：《太平经今注今译》，河北人民出版社2002年4月版。



这些思想反映了农民朴素的平均主义和平等思想，因而原始道教多活动于下层劳动者中间。

原始道教的组织也非常严密，有些学者甚至认为原始道教常常采取类似军队的组织形式，如太平道的三十六方组织和将军称号，五斗米道的二十四治组织和祭酒称号等。^①

佛教徒道安攻击道教时就说：“先受治录，兵符社契，皆言军将吏兵，都无教戒之义。”^② 这些特点，使得原始道教多与历史上的农民起义相结合。

东汉末年的黄巾起义，东晋时的孙恩、卢循起义，十六国时期北方“李弘”起义等，都是以原始道教为口号而发动的。下层道民利用道教组织，以李弘（太上老君的化名）名义发动起义的事件很多。寇谦之在《老君音诵诫经》中说：现在世人多作恶事，修善者少；世间诈伪，攻错经道，惑乱愚民；都说老君当出来治理社会，所以天下出现了很多叛逆的人，正所谓称名李弘（太上老君）起义者，岁岁有之。从322年到416年前数年，前后不到一百年，东起山东，西至四川、陕西，南到安徽等地，均有人以“李弘”名义组织农民起义。

以上说明《道德经》和《太平经》的确有“民本”思想，在民间有深远的影响。

据民间传说，老子曾经来过平乡并有一定的群众基础，在

① 葛兆光：《中国思想史》第一卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，复旦大学出版社1998年版。

② 道安：《二教论》，《广弘明集》卷八，上海古籍出版社1991年版。



平乡的河古庙有老子《道德经》的碑文，说明老子的思想在当地产生了深远的影响；进而《太平清领书》又作为道教经典在平乡流传，所以才在该地区发生了以道教为宗旨和组织形式的史无前例的推翻东汉王朝的黄巾大起义。

（二）以“符咒行医”为传法手段

道教中有“十道九医”的说法，即反映了道教与养生长寿的关系十分密切。而张角的太平道就是运用了道教的这一特点进行宣传教化和吸引信众。人吃五谷杂粮难免生病，但是古代的医疗条件太差、水平太低，这就为张角以符咒为人治病提供了条件。太平道用符咒治病的传道手段，说明了太平道属于符篆派道教的特点。

张角约在东汉灵帝建宁年间（168～171）开始其布道传教活动。他通过为人符咒治病的方式广泛地在社会上活动，大收徒众，发展力量，扩大影响。

《后汉书·皇甫嵩传》说：初，钜鹿张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。

太平道以阴阳五行、符篆咒语为根本教法，与《太平经》所谓奉天地、顺阴阳五行而杂以巫术的思想基本吻合；它的传教方式是“师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道；其或不愈，则为不信道”^①。

^① 《三国志》第1册，注引《典略》，中华书局1959年版。



在张角看来，天以至道为行，地以至德为家，共以生万物，人之过是违天犯过所致。太平道认为天是看得见人间行为、听得懂人间语言的，向天地跪拜就是请求天神地祇宽恕自己，解除自己的罪过与痛苦。

太平道教人“叩头思过”的治病方法在《太平经》中有所描述，文曰：“今欲解此过，常以除日于旷野四达道上四面谢。叩头各五行，先上视天，回下叩头于地。”^①（卷九十七）即认为人有过失，天必有所明察而施加惩罚；要得到天神宽宥，可在旷野四达道上叩头，气候之神便会将其所请上通于天，下通于地，而得免罪。

画符和存思治病的方法在《太平经》中也有阐述，文曰：“以丹为字，以上第一。次下行。将告人，必使沐浴端精，北面、西面、南面、东面告之，使其严。以善酒如清水已饮，随思其字，终古以为事，身且曰向正平，善气至，病为其除去，面目益润泽。或见其字，随病所居而思之，名为还精养形。”^②（卷九十二）

此处的“以丹为字”即以朱笔书写的神符，为一种笔画屈曲、似字非字的图形；“随病所居而思之”即后来道教的所谓“存思法”的由来。

《太平经》卷一百八卷还提出了“吞字”“吞符”治病的方

① 杨寄林译注：《太平经今注今译》，河北人民出版社2002年版。

② 杨寄林译注：《太平经今注今译》，河北人民出版社2002年版。



法。文曰：“欲除疾病而大开道者，取决于丹书吞字也。”^①

太平道认为符是天神的文字，饮“符水”则天神的命令人体中，神使心正自觉，便可除病去疾，与《太平经》所载如出一辙。

所谓“符水疗病”就是把神符焚烧成灰，用酒或水和合饮下，即为吞符。吞符就是使符存于心中，心有所思，符的神力就随之发出，神力发出，百病被驱散，人就会恢复健康状态，精神饱满。

《太平经》卷五十《神祝文第七十五》中又强调了咒语的作用，称咒语为“神祝”；文曰：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓之‘神祝’也。祝也，祝百中百，祝十中十，祝是天上神本文、传经辞也。其祝有可使神佐为除疾，皆聚十中者，用之所向无不愈者也。但以言愈病，此天上神讖语也。”^②

意思是说，上天之神的命令通过语言的方式传达给世人，也就是把上天之气运用到世人身上，世人得到这种秉气的语言，就叫作“神祝”。这种“神祝”非常灵验，可谓百人求百人灵验、十人求十人灵验，乃是上天之神下达的文辞旨意啊！这种文辞旨意可以用来治病，没有不灵验的。从治病的角度看，这也可以理解为上天的“讖语”啊！

“讖”是“诡为隐语，预决吉凶”的一种带有神秘主义色

① 杨寄林译注：《太平经今注今译》，河北人民出版社2002年版。

② 杨寄林译注：《太平经今注今译》，河北人民出版社2002年版。



彩的预测。那么，在这里“讖语”则是上天之神为人治病疗伤的神秘性语言。

《后汉书·襄楷传》注引《太平经》这段话说：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏，应气而往来也，人众得之谓神咒也。咒百中百，十中十，其咒有可使神为除灾疾，用之所向无不愈也。”即是说张角的疗病方法就是对病人念咒，咒文的本子叫“祝讖书”。这种“祝讖书”是神言要语，具有无上的法力；念一念神咒，百病就可以消除。

从这些记载可以看出，张角的传道活动主要是以“叩头思过”“符水”“符咒”为人治病和吸引信徒，同时还派遣弟子八人奔赴四方以“善道”教化天下。

从张角“符咒行医”为人治病的手段看，是典型的“符篆派”道教。

马端临《文献通考》中的《经籍考》云：“道家之术，杂而多端，先儒之论备矣。盖清静一说也，炼养一说也，服食又一说也，符篆又一说也，经典科教又一说也。”这说明道教文化在内容上虽然庞杂，但仍有自己的类别和系统，不同类别的内容存在着有机的联系，其中的“符篆又一说也”，显然指的是太平道和五斗米道。

刘勰《灭惑论》亦云道家之立法，有三品：即上标老子，次述神仙，下袭张陵。这里将道教进行了文化层次的划分，显然是将符篆派道教归入了最下等级。和尚道安在《二教论》中亦说，道优仙劣，鬼道当属最下等。此处也是将符篆派道教看作是画符念咒和最缺少理性而只讲信仰的派别。



以上从另一个侧面说明，道教神学大致是由宗教化了的道家学说、长生术和仙学理论、各种斋醮符篆杂术三个相互联系的文化层次组成的；也与生活中常说的道家、神仙、符篆三派相吻合。

道教在教团组织和布道活动上，一般分为上层神仙道教和下层民间道教。知识水平较高的上层神仙道教多诵读老庄、修长生法门、冶炼金丹；而下层的民间道士多在乡村为民众疗病去灾、祭神驱鬼和画符施法术。

从以上的分析可见，张角即是属于靠“符咒行医”为传法方式的、带有符篆派道教特点的、下层民间道教的范畴。

（三）以“阴阳术数”为传法理念

《太平经》是战国时代阴阳家邹衍学说的继承，秦汉之际燕齐方士们就把它作为传授的资料。关于《太平经》的内容，《后汉书·襄楷传》中说得很简单，仅说“专以奉天地、顺五行为本，亦有兴国广嗣之术”；又说其“多巫覡杂语”，说明《太平经》最早的确是作为一部有关阴阳风水的著作秘密在民间流传。

《后汉书·襄楷传》又说：《太平清领书》“其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。后张角颇有其书焉”。

在民间文化中，五行相生说的次序是木、火、土、金、水。张角以土德自居战胜以火德自居的东汉。这一次序特别重要，土德尚黄色，所以太平道信徒头戴黄头巾和穿黄衣。

太平道三十六方的术数观念，也为后世道教所继承；后世



道士持九节杖、穿黄衣、戴黄冠，用符水、咒语等道术为人治病消灾等，也都承袭了太平道的规制。

太平道特别重视“三”，列了六组有关“三”的名词，即所谓气有三：“太阴、太阳、中和之气”；形体有三：“天、地、人”；天有三：“日、月、星”；地有三：“高山、洼地、平地”；人有三：“父、母、子”；治有三：“君、臣、民”。

太平道还特别重视“九”的数字，“九”乃数字中的最大，九与天是齐名的，所谓的“可上九天揽月”即是此意。张角传道，“师持九节杖为符祝”。九节杖即权杖之义，传道之具，也来源于《太平经》。

《太平经》卷四十二说：“治得天心意，使此九气合和，九人共心，故能致上皇太平也。”^①所谓“九人”，即“其无形委气之神人，职在理元气；大神人职在理天；真人职在理地；仙人职在理四时；大道人职在理五行；圣人职在理阴阳；贤人职在理文书，皆授语；凡民职在理草木五谷；奴婢职在理财货”^②。这九等人的职责各异，即神人的职责是理元气、大神人理天、真人理地、仙人理四时、大道人理五行、圣人理阴阳、贤人理文书、凡民理草木五谷、奴婢理财货。

《太平经》卷七十一说：“道有九度。……一事名为元气无为，二为凝靖虚无，三为数度分别可见，四为神游出去而还反，五为大道神与四时五行相类，六为刺喜，七为社谋，八为洋神，

① 杨寄林译注：《太平经今注今译》，河北人民出版社2002年4月版。

② 杨寄林译注：《太平经今注今译》，河北人民出版社2002年4月版。



九为家先。一事者各分为九，九九八十一首，殊端异文，密用之，则共为一大根，以神为使，以人为门户……其上三九二十七者，可以度世；其中央三九二十七者，可使真神吏；其下三九二十七者，其道多耶。”^① 也就是说，九节杖就是类似于权杖，既能招神又能劾鬼，持杖即职可理九人九气之事，可以统摄天地万物，可以度人得道。

从张角起义所选的甲子年三月五日的日子看，也充满了阴阳术数的观念。

太平道据《太平经》创教，亦据《太平经》组织黄巾起义。《太平经》卷三十九称：“甲子岁也，冬至之日也，天地正始起于是也。……凡物生者，皆以甲为首，子为本，故以上甲子序出之也。”^② 即冬至在道教中是元始天尊的诞辰。该经复有三（指日月星）五（指金木水火土）气和，日月光明，乃为太平的说法，可见张角选择甲子年（184）三月五日作为黄巾起义的日期，显然是受《太平经》的影响。

《太平清领书》一般都认为就是现在《道藏》中的《太平经》，脱胎于西汉时齐人甘忠可的《天官历包元太平经》。《汉书·李寻传》说，甘忠可诈造《天官历包元太平经》十二卷，传授夏贺良、丁广世、郭昌等人；但由于刘向反对，说他“假鬼神罔上惑众”，忠可因此死于狱中。哀帝时，由于李寻赞助，此书一度大行；后来夏贺良等也终以左道乱政罪名伏诛，李寻

① 杨寄林译注：《太平经今注今译》，河北人民出版社2002年4月版。

② 杨寄林译注：《太平经今注今译》，河北人民出版社2002年4月版。



亦获重罪。此书遂成为禁书，秘密地在民间流传。

从太平道尊奉的神灵和打的造反的旗号看，也充满了阴阳术数的原理。

据《三国志·武帝纪》注引王沈《魏书》称，东汉初平三年（192），青州黄巾军曾致书曹操：“昔在济南，毁坏神坛，其道乃与中黄太乙同，似若知‘道’，今更迷惑。汉行已尽，黄家当立，天下大运，非君才力所能存也。”观此文意，黄巾军是奉祀“中黄太乙”神的。“太乙”即“太一”。

秦汉时期，“太一”被看作在天中央主宰四方的最高神。在《黄帝内经》《周易参同契》《老子铭》等与早期道教有关的文献、碑铭中，亦出现“太一”信仰，并有“太一”位于中央的观念。太平道在“太一”信仰上加“中黄”二字，既与“太一”居中的观念有关，又与五行土居中，色尚黄，黄为大吉之色的意义相通。

张角所创立的太平道，其奉祀的神为黄老，也尊奉“中黄太乙”。

《史记·天官书》说太一居紫微宫北辰。由此可见，“中黄太乙”神就是道教四御中的“中天紫微北极大帝”。道教中的四御，即指昊天玉皇大帝、中天紫微北极大帝、上宫天皇帝、承天效法后土皇地祇。玉皇大帝是众神之王，正月初九是其“天诞”，腊月二十五号称“斋天”。天皇帝来源于对古代勾陈星的崇拜，其职责是协助玉皇大帝统御诸星，并主持人间兵戈之事。后土是来源于古代对土地的崇拜，与玉皇大帝配成“天公地母”，演变为女性神，其职责主要是掌握阴阳生育。中



天紫微北极大帝的神名来源于古代对北极星的崇拜。古人认为，北极星是帝王星，住在天上的紫微宫中。由此人间帝王的禁中被称作“紫禁城”，其职责是协助玉皇大帝掌管气候。因为农业生产与气候关系密切，所以太乙神在民间广受尊崇。

秦汉时期，“太一”被认为是紫微宫北极大帝，是天中央主宰四方的最高神。《史记·封禅书》说：“天神贵者太一，太一佐曰五帝。”

在《太平经》中也出现太一信仰，并有太一位于中央的观念。太平道在“太一”之前冠以“中黄”二字，当与五德终始说有关。东汉光武帝得赤符称帝，以火德自居。太平道以土为吉，信仰中黄太一，崇尚黄色，隐含着主运土德的张角太平道即将取代主运火德的东汉王朝，建立黄天太平社会的愿望。张角自称黄天，头裹黄巾，提出“苍天已死，黄天当立”的口号，奉“中黄太一”为尊神的原因就在这里。

（四）以“大贤良师”为传法纽带

孔子在教育上有三大创造和贡献，一是首开私人讲学之风。春秋时期王官之学衰微，孔子设杏坛讲学授徒，整理并以《诗》《书》《礼》《易》《乐》《春秋》“六经”为教材，以礼、乐、射、御、书、数“六艺”为教育内容。二是提倡“有教无类”。打破教育上贵贱贫富的等级，使人人享有受教育的平等权利，学生众多，史称“弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人”。三是主张尊师重道。儒家文化讲“三人行，必有吾师”，“一日为师，终身为父”。儒家的尊师重道的传统至今为人所称颂和沿



用。孔子是中国历史上的第一位职业教师，也是中国古代最伟大的教育家，他也由此被称为“至圣先师”“万世师表”。在中国古代历史上，孔子诞辰就是纪念教师的节日，全国各地孔庙都会举行庄严隆重的祭孔大典，以纪念这位人道的启迪者。儒家的这一尊师传统也自然会被生活在中原大地的太平道领袖张角所继承和弘扬。

张角所创太平道信奉的《太平经》中就有人活在世上要报“五重恩”的思想，即“天、地、君、亲、师”，其中的“师恩”被提到了显赫的位置上。“君、亲、师”当属于人伦之间的范畴，即如何处理君臣、父母子女、师生之间的关系，也可以算作社会的因素。“天地”则是属于人的生活的空间范畴，也可以算作自然的因素。当然，其中也包含了阴阳的问题，正所谓“天为阳，地为阴”。“五重恩”的思想是让人活在世界上要怀着感恩的心理，即“饮水思源”，勿忘天地的造化与先人的功德，这又与儒家的“慎终追远”的思想联系在了一起。所以，太平道的思想中打着很深的儒家文化的烙印，太平道是生长在中国土壤中的一棵结着道教果实的大树。实际上，太平道中的领导者的“三公将军”，即天公、地公和人公将军，乃张角、张宝、张梁三兄弟，也体现了儒家宗亲文化的特点。

《太平经》卷九十六说：“子不孝，则不能尽力养其亲；弟子不顺，则不能尽力修明其师道；臣不忠，则不能尽力共敬事其君，为此三行而不善，罪名不可除也。天地憎之，鬼神害之，人共恶之，死尚有余责于地下，名为三行不顺善之子也。常以月尽朔旦，见对于天主正理阴阳、是尊卑之神吏，魂魄为之愁，



至灭乃已。故自知不精，有过于师不除也。”^① 此处所谓的“三行不顺善之子”的说法，即指“不敬事其君”“不孝养其亲”和“不修明其师道”。经中认为这种人将会受到“天地憎之，鬼神害之，人共恶之”的惩罚，其中提到“不尊师”将会受到恶报的。

张角自称“大贤良师”亦来源于《太平经》。《太平经》卷九十：“今行逢千斤之金，万双之璧，不若得明师乎。……学而不得明师，知何从得发乎？治国欲乐安之，不得大贤事之，何以得一旦而理乎？”^② 意思是说，即使今天得到千金和价值连城的碧玉，也比不上遇上名师重要啊！学习而不师从师长的话，怎么知道道理的出处由来呢？就像治理国家，如果不遇到贤人的话，怎么能把国家治理好呢？这段话说明了“大贤良师”的重要性。老子也曾以碧玉来说明得道的重要性，《道德经》第六十二章曰：“道者，万物之奥，善人之宝，不善人之所保。美言可以市尊，美行可以加人。人之不善，何弃之有？故立天子，置三公，虽有拱璧，以先驷马，不如坐进此道。古之所以贵此道者何？不曰：求以得，有罪以免邪？故为天下贵。”

《太平经》卷九十八又曰：“众星亿亿，不若一日之明也。柱天群蛟行之言，不若国一贤良也。”^③ 张角把自己称之为“大贤良师”，目的就是要行大顺之道，以教救世赈民，实现天下

① 杨寄林译注：《太平经今注今译》，河北人民出版社2002年版。

② 杨寄林译注：《太平经今注今译》，河北人民出版社2002年版。

③ 杨寄林译注：《太平经今注今译》，河北人民出版社2002年版。



太平。

“大贤良师”的称号体现了太平道对师道尊严的推崇。当今的河北邢台地区仍有尊师重教的习俗，当与太平道的影响有一定关系。

（五）以“太平道乐”为传法辅助

宗教的传播往往借助于音乐的感染力和渗透力，每一种宗教都有自己的音乐文化，如佛教音乐、基督教音乐、伊斯兰教音乐等都在社会上产生了广泛的影响。道教的发展自然离不开音乐的辅助作用。作为早期道教的太平道乐可谓世界道教音乐的“活化石”和河北省的“非物质文化遗产”。

太平道乐是太平道活动中的“法式音乐”，又叫“道场音乐”，源于当时张角及其信徒诵经传道的过程中。太平道乐的曲谱吸收融合了比太平道创道早三四十年的“天师道”道乐，又吸取了当时地方戏曲和民间音乐的素材。

邢台民间音乐源远流长，有着丰厚的积淀。《史记》载，早在商代，商纣王就在这里设“酒池肉林”而“为长夜之饮”，“大聚乐戏于沙丘”，其中自然少不了歌舞声色，所以太平道乐表现出独有的地域特色；加之古邢台的广宗地区一带相对闭塞的地理环境，使太平道乐受外界文化影响较小，民间的斋醮科仪和超度亡灵等活动的开展都离不开音乐的配合，从而形成太平道乐浓郁的地方色彩。

太平道乐的演奏绝非易事，是要下一番苦功夫的。所以在民间有“冬练三九，夏练三伏”，才能达到炉火纯青的地步的说



法；还有出徒要“三年管子两年笙，笛箫天天起五更”的说法广为流传。在太平道乐的演奏者中有很多是从属于“童子功”练起的。

太平道乐由来已久，仍然保持着原有古朴的韵律。太平道乐的乐谱是传统的文字谱，即工尺谱。工尺谱相对比较简单，只记写了旋律的音高关系而没有时值和强弱拍的划分标记，所以只能靠师傅的口传心授。这就凸显了师傅的重要性，徒弟必须特别尊敬师傅才能得到真传。可见，太平道乐流传到今天是相当不容易的。

太平道乐不同于“正一派”和“全真派”道乐。目前，中国各宫观道院中的演奏非“全真”即“正一”道乐，而太平道乐则独树一帜，显示出其独特的魅力。

太平道乐是在农村产生和发展演变的，演奏者均是民间艺人，演奏技艺高超和富于生活化。邢台太平道乐演奏团能演奏演示七十多首曲子、八种道舞图案。现在流传下来的曲谱主要有《太平十八番》及“三仙曲”等。不但有音乐的演奏和流传，还有大型民间舞蹈《抬黄杠》等与之相配合。

太平道乐曲调变化多端，各具特色。如曲牌《朝天子》多用于庆典朝拜等大型场合，曲调欢快，表现出热烈欢快的气氛；《大开门》表达庄严肃穆的意境，听后有飘飘欲仙的感觉，不管哪种乐曲都表达得淋漓尽致。在道教活动中，演奏太平道乐成为道场活动的一种科仪形式。

太平道乐的演奏，大体分静乐和动乐两大类。静乐在演奏时或坐或立，基本上不离开原地；动乐是边演奏边行进，故又



称道舞。道舞的形式有“剪子股”“十字梅花”“三盏灯”“龙摆尾”“芝麻开花”等，其基本图形来自阴阳五行、步罡踏斗、太极等道教信仰。道舞的表演也比较多样，有单独表演，也有连贯表演，人数多少不定，但必须是奇数。

太平道乐的乐器主要有管、笙、笛、箫、坛鼓、云锣、铛子、铙、钹、磬等，多为自己制作。乐师们遵守师祖的传统，尽量不作变化，用天然的材料进行手工制作，这是借鉴了道家崇尚自然的观念。

中国历代帝王尊奉道教，把道教音乐引为宫廷音乐。据《广宗县志》记载：唐高宗得知道乐名曲多出自广宗道人潘师正之手，于是在洛阳召见潘师正。潘师正把谱写的太平道乐的精品之作《太常新曲》献给高宗，高宗听后龙颜大悦，并亲自把《太常新曲》御批更名为《祈仙》《望仙》《翹仙》“三仙曲”。

现在演奏的太平道乐把“三仙曲”分别称为《朝天子》《经堂乐》《玉芙蓉》，主要用于朝拜、祝贺、庆典等场合。

潘师正（586~684）是唐代著名道士，字子真，上清茅山派第十一代宗师。赵州赞皇人，另一说为贝州宗城（即邢台广宗）人，两地均属河北。出身仕宦之家，自幼熟读六经，并得母授老子的《道德经》。他长相奇特，脚板上有灵龟的纹路，双手过膝，更令人感到不可思议。潘师正五岁时，其父死于攻打南朝陈的战场上，家道由此衰落，其母鲁氏带着他回归老家，母子相依为命。年十三丧母，庐于墓侧，以至孝名扬天下。

隋大业年间，茅山道士刘爱道北上传道见到了潘师正，刘爱道当面赞扬潘师正说：“三清道上奔驰的良马，除了你还有谁



能够驾乘呢？”潘师正随即就要拜刘爱道为师，刘爱道没有接受这个徒弟，就带着他起身前往洛阳去拜王远知为师。

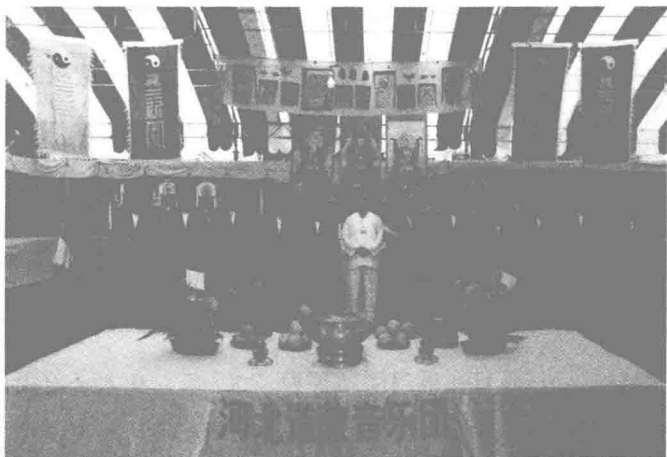
王远知将道门隐诀及符篆传授给潘师正，并带着他来到茅山修炼，居嵩阳双泉岭逍遥谷修道二十余年。后唐高宗巡幸东都，礼拜嵩山，召见潘师正。调露元年（679）高宗再祀嵩岳，迎师入居嵩阳观，敕于逍遥谷建崇唐观，于岭上别起精思院以居之。永淳元年（682）六月十六日上午，潘师正无疾而终，终年九十八岁。高宗及天后武则天追思不已，遂诏赠太中大夫，谥号“体玄先生”。

永隆二年（681），高宗在东都金阙亭第三次会见潘师正，殷勤致礼，诚挚询问三洞七真的奥义，潘师正一一作答，高宗特设御宴招待。而且允准封潘师正为“天师”，在太子府为他建宏道神坛，在老君寿宫建元元观。宏道坛和元元观，由潘师正取名，高宗亲笔题额。潘师正所传道教茅山宗，经高宗提倡，名噪天下。潘师正与高宗的这次问答录，经门徒作了系统整理，撰写成《道门经法相承次序》一书，后来刊刻流行天下。

潘师正在嵩山弘传道教五十年，使茅山宗以嵩山为中心，向中原迅速发展，根深叶茂。名师出高徒，他有两个著名的弟子，一为司马承祯，一为吴筠。他们都能承师之教，为一代有名高道。司马承祯撰写《坐忘论》，对道教从外丹转为内丹奠定了基础，成为宋元内丹学的先驱，被尊为茅山宗第十二代宗师；吴筠从师修正一法，撰《玄纲论》和《神仙可学论》，对后世影响很大。在他二人的推动下，茅山宗在中原地区走向了又一个顶峰。



1958年10月，周恩来总理观看了邢台地区的广宗县太平道乐演奏表演，给予称赞并和演奏人员合影留念。1998年邢台太平道乐演奏团参加了新加坡举行的亚洲道教节表演，受到新加坡首脑及各界人士的赞扬。



1998年2月，太平道乐赴新加坡表演

太平道乐的声腔韵调是由这一带的方言语调发音使然，一千八百多年来，这一音乐逐渐形成了一套由经乐和器乐组成的完整的太平道乐体系。

参考文献：

1. 《三国志》第一册，中华书局1959年版。
2. 道安：《二教论》，《广弘明集》卷八，上海古籍出版社1991年版。
3. 《太平经》，上海古籍出版社影印《正统道藏》本。



4. 杨寄林译注：《太平经今注今译》，河北人民出版社 2002 年版。
5. 刘仲宇：《〈太平经〉与〈周易参同契〉》，引自牟钟鉴、胡孚琛、王葆珏主编《道教通论》，齐鲁书社 1991 年版。
6. 卿希泰主编：《中国道教史》卷一，四川人民出版社 1996 年版。
7. 葛兆光：《中国思想史》第一卷，复旦大学出版社 1998 年版。

（本文作者系中央民族大学哲学与宗教学学院
教授、博士生导师）



太平道刍议

佟 洵

道教是中国土生土长的宗教，可以说是中华民族原始宗教信仰与先秦两汉时期黄老道家哲学智慧的伟大结晶。鲁迅先生说：“中国的根柢全在道教。”英国学者李约瑟在《中国古代科技史》一书中说：“中国人如果没有道，就像大树没有根一样。”道教与儒学和佛教共同构成了中国传统文化的三大支柱，成为我国传统文化和历史文化中不可或缺的重要组成部分。道教以道为核心的天人合一的思想就是中国传统文化的标志。

一、太平道产生的思想渊源

太平道是中国早期道教的一个重要派别，其产生的思想渊源是我国古代社会的鬼神崇拜、神仙方术以及黄老道，其思想渊源是“杂而多端”的。

古代先民认为万物有灵，进而产生了对自然的崇拜，图腾的崇拜，灵魂的崇拜，祖先的崇拜，慢慢发展到祖先与天神合一，成为至上神的雏形。鬼神崇拜早在原始社会时期便已存在。



先民们将日月星辰、风雨雷电、山川河岳，皆视为有神主宰，因而产生敬畏感，乃对之顶礼膜拜。那时先民们除了认为万物有灵而产生自然崇拜外，还认为人死了以后灵魂是不灭，因而又产生了对鬼神的崇拜，随之各种丧葬礼仪，以及祭鬼、驱鬼的仪式亦逐渐形成。如《竹书纪年》中载：黄帝崩，其臣左彻取衣冠几杖而庙飨之。《周礼》亦有对天神、人鬼、地祇三个系统的崇拜的记载，其记载：“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地示（祇）之礼。”中国古代对神仙的崇拜由来已久。

先秦古籍中有许多关于仙人、仙境、仙药等传说的记载。比如《庄子·逍遥游》中写道：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”司马迁在《史记·封禅书》中，描述仙人、仙境更达到了脍炙人口的地步：“蓬莱、方丈、瀛洲，此三神山者，其传在勃海中，去人不远，患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。未至，望之如云，及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。及至秦始皇并天下，至海上，则方士言之不可胜数。始皇自以为至海上而恐不及矣，使人乃骖童男女入海求之。船交海中，皆以风为解，曰未能至，望见之焉。”伴随着神仙之说的产生，社会上就产生了一个新的群体，即方士。他们宣扬长生不老，提出服食某种东西或祭祀就可以成为神仙。这些人利用当时的一些尚处于萌芽状态中的科学技术，披上宗教色彩，作为求仙的手段，在人世中蛊惑。方士所信奉的神仙说，成为以后太平道最基本的信仰与特征，



方士们的方术，比如祠灶、烧炼、求仙术等，后来也成为太平道所信行的方术。总的来看，先秦以来流传的神仙信仰，以及方术基本上都为早期道教的主要派别太平道所承袭。

两汉时期的黄老道是太平道的思想渊源之一。黄老道指的是由先秦道家演变而成的黄老学说。本来，黄帝、老子的学说是专就国家的政治而言的，讲的是一种“无为”而治的治国之术，这和西汉初年经济凋敝、民生困苦的社会情况有关。西汉初期虽然社会矛盾很尖锐，但是西汉统治者吸取了秦王朝被农民大起义的怒涛覆灭的教训而采取了“约法省禁”，以及“清静无为”的黄老之学来治理天下，并且与民休养生息。史学界称这一历史时期为“文景之治”，而世人则称其为“人君南面之术”。自此，黄老之学蔚然而兴。以至到汉武帝时期，虽然罢黜百家，独尊儒术，但是却不排斥对神仙的崇拜与信仰。是时，方士们便开始将神仙学与黄老学结合起来，并宣扬神仙者都托名于黄帝，使方仙道术逐渐与黄老学说结合，并向黄老道演变。

东汉时期，儒家学说出现宗教化倾向，谶纬学说亦随之兴起。在这种社会背景下，崇拜与信仰神仙的神仙家们为了摆脱因方术不灵而造成的声名狼藉的被动局面，便效法儒家，攀附当时在社会上有影响的黄老道，于是黄老学说出现宗教化的倾向。至东汉桓帝时（147~167），神仙学和黄老学相结合，正式形成黄老道。《后汉书·王涣传》记载：“延熹中，桓帝事黄老道，悉毁诸房祀。”是时，老子已经成为崇高的最高神灵。如《后汉书·祭祀志》记载：次年，又“亲祠老子于濯龙（宫）……设华盖之坐，用郊天乐也”。黄老道逐渐兴起，并成为太平



道产生的理论基础。

二、太平道产生的社会背景

太平道的产生不仅有其深刻的思想渊源，而且有着极其复杂的社会背景。可以说：太平道与五斗米道是汉代社会的产物。汉代是我国多民族统一国家发展的重要时期，统治阶级为了加强思想控制，巩固社会秩序，便大力提倡宗教神学和世俗迷信。这样，各种学说都发生了向神学转化的倾向，社会上弥漫着鬼神崇拜的神秘气氛。正是在这样的社会大背景下，道家思想和神道合流，开始向早期道教转化。其次，它和汉末混乱动荡的政治局面亦密切相关。汉朝末年阶级矛盾尖锐，社会动荡，广大贫苦农民无衣无食，处于深重苦难之中。在这种社会背景下，人们对汉朝统治阶级失去了信心，信仰民间宗教的民众日益增多，太平道正是在这种社会背景下应运而生的。当然，太平道的产生与统治阶级对神仙方术的过于追求，对统治阶级的统治思想失去了社会的信任，以及佛教传入后日益兴盛的刺激等都有着密切的关系。从太平道产生的社会历史背景来看，其主要原因如下：

（一）秦汉以来尖锐的社会矛盾

作为早期道教的主要派别，太平道的产生不是偶然的，是由秦汉以来严重的社会危机所决定的。中国封建社会由战国进入秦汉时期以后，在政治、经济和文化等方面都进入中国封建



社会高度发展的阶段。尽管如此，但由于秦汉封建社会的发展直接受封建生产方式的制约，无法解决土地兼并日益加剧的社会问题。当时社会出现了“富者田连阡陌，贫者无立锥之地”，“贫民常衣牛马之衣，而食犬彘之食。重以贪暴之吏，刑戮妄加，民愁亡聊，亡逃山林，转为盗贼，赭衣（囚徒）半道，断狱岁以千万数”的现象。^①由于农民阶级与地主阶级的矛盾日益尖锐，民不聊生，所以农民不断地起来反抗地主阶级的压迫，社会动荡不安。摆在封建统治者面前的一个迫切问题是：如何巩固自己的统治，如何才能对付农民的反抗。秦王朝以法家思想为指导，实行严刑峻法，对农民起义采取了暴力镇压的手段，同时在思想上又迷信神仙方士，大搞鬼神祠祀，寄希望于神仙和鬼神，企图以此实现江山永固的梦想。秦王朝的统治者所料不及的是竟在转瞬之间覆灭于农民大起义的怒涛之中。如此强大的秦王朝的覆灭，强烈地震撼了整个地主阶级，迫使继秦王朝而起的西汉王朝统治者不得不调整其“治国理民”的方略。

西汉统治者从始建之初“在思想上就推崇以‘清静无为’为特征，以‘无为而治’为原则的黄老之术，并把它作为统治术的指导思想。思想约法省禁与清静无为相结合的‘黄老政治’，以此来安定社会秩序”^②。随着这一政策的实施，西汉的社会经济得到了较快的恢复和发展，并随之出现了“文景之治”的繁荣景象，到汉武帝时期不但国家空前强盛、国力雄厚，而

① 班固撰，颜师古注：《汉书·食货志》，中华书局1997年版。

② 唐大潮：《中国道教简史》，宗教文化出版社2003年版。



且疆土扩大。但是西汉的强盛与社会的繁荣并未能使广大的农民离苦得乐，加之豪富横行乡里，肆意兼并土地，无所不为，使贫苦农民无以为生，逼迫的良民“转为盗贼”，封建社会固有的阶级矛盾却愈来愈尖锐，致使广大农民纷纷揭竿而起，使西汉王朝覆灭于农民大起义的浪潮中。西汉王朝与秦王朝的结局一样，在农民起义的打击下衰亡了。

继西汉王朝之后而建立的东汉的开国皇帝光武帝刘秀，是借用农民起义的成果而建立了东汉政权当上皇帝的。虽然东汉初期号称“光武中兴”，实际上整个东汉王朝只是在光武帝、明帝和章帝统治的时期政权较为稳定，自东汉和帝刘肇时期开始，东汉王朝整个社会就一直动荡不安。随着地方豪强和世家大族的势力迅速膨胀，以及外戚与宦官两大集团把持朝政，而地方官吏贪残专恣，不奉法令，随意侵冤小民，故东汉王朝的统治日益腐朽和黑暗，广大劳动人民痛苦不堪。东汉封建统治阶级为了维护自己的统治极力宣扬君权神授，企图利用宗教来缓解社会危机，化解日益严重的阶级矛盾。东汉广大贫苦人民虽然苦不堪言，但是由于受自给自足的自然经济的局限，加之科学知识十分匮乏，自然无法理解封建压迫所造成的人世苦难的根源，以及社会如此不平的所在。他们幻想着能够得到神灵的护佑，幻想着有一种超越人间的力量来拯救他们、帮助他们摆脱苦难。因此，宗教的产生就成了社会的客观需要，同时这也为太平道的产生提供了社会的客观需要。



（二）西汉封建统治思想的宗教化

秦王朝二世而亡，使后来的封建统治者认识到：单靠严刑峻法和暴力镇压的手段既不能解决社会矛盾，也不能治国安民，故西汉封建统治者在西汉王朝始建之初便在政治上奉行黄老之术，经济上推行休养生息的政策。西汉统治者所实施的这一政策虽然在一定程度上缓解了社会矛盾，但是并未能遏止封建社会地主阶级与农民阶级这一固有矛盾的发展，以至于在汉武帝时期农民以暴力反抗官府的事件接连不断。西汉统治者为了巩固自己的统治地位，他们鉴于历史上“圣人以神道设教而天下服矣的经验，企图借助鬼神的威力，加强‘文武并用’的‘长久之术’，以使黎民百姓成为规规矩矩的顺民”^①。如：汉武帝即位之后便采取了“罢黜百家，独尊儒术”的政策，但又崇信神仙之术。汉武帝不但重用董仲舒，而且“尤敬鬼神之相”。是时，董仲舒援引阴阳五行学说，重新解释了儒家经典，构建了以“天人感应”为核心的神学体系。他认为“天”具有无限的权威，是能支配一切的最高主宰。董仲舒宣扬“君权神授”，并“宣扬‘天’现符瑞为帝王受命之符，出灾异以表谴告之意的思想”^②。董仲舒这一“天人感应”的思想，实际上与“善恶因果报应”的思想同出一辙，是宗教思想的核心内容之一。董仲舒“天人感应”的思想既为封建专制主义中央集权统治提供了理论

① 卿希泰：《简明中国道教通史》，四川人民出版社2001年版。

② 唐大潮：《中国道教简史》，宗教文化出版社2003年版。



依据，而且也为宗教的产生奠定了思想基础。董仲舒在《春秋繁露》这一著作中，不仅以神秘的阴阳五行学说附会儒家经典，而且还创造了一整套求雨、止雨仪式，还亲自登坛祈祷作法，“使人分辨不出他是儒生还是巫师、方士”^①。董仲舒这一做法表明儒学已经宗教化，儒生与方士开始合流。自此，谶纬之学在西汉逐渐兴起。所谓“谶”，实际上是一种假托神意而制造出的一种预言，“诡为隐语，预决吉凶”^②。“大楚兴，陈胜王”的谶语说明早在秦朝时期就被使用。所谓“纬”，就是以神意阐释儒家经典，从而把儒家《诗》《书》《礼》《乐》《易》和《春秋》六经宗教化，将孔子神化为超人的教主和神人。“谶”和“纬”二者在形式上虽然不同，但是从其宗教神秘主义的实质来看是一样的。如《四库全书总目提要》所记载的：“迨弥传弥失，又益以妖妄之辞，遂与谶合而为一”，二者合称为谶纬之学。西汉末至东汉时期谶纬之学极为盛行，因东汉光武是靠图谶起家的，故其即位使谶纬之学成为官方之学。这种形势显然为太平道的产生，以及外来宗教的传入提供了极为重要的客观条件。

三、太平道的产生

太平道产生于东汉末，它与五斗米道的问世标志着中国道

① 唐大潮：《中国道教简史》，宗教文化出版社2003年版。

② 《四库全书总目提要》上册，中华书局1965年版。



教的诞生。

太平道酝酿时间较早，“太平道由西汉成帝时（前32 - 前7）方士齐人甘忠可初创”^①，并造作《天官历抱元太平经》12卷，遗憾的是该书已经亡佚。据卿希泰教授考证，该书的基本内容“是以传统的天人感应思想与神仙思想相结合，宣传阴阳灾异，论述统治吉凶，并假托天帝真人‘下教我此道’”^②，并认为其理论在随后出现的于吉《太平清领书》里得到了广泛的应用与发挥。于吉在《太平清领书》中提出了“一分为二”和“三合相通”的宇宙观，并且从“天人合一”的神学思想角度提出“承负说”，以及“长生久寿”的理论与修炼方法，提出并描绘了“太平世道”，以及幸福美好充满欢乐的神仙世界。但是有的学者认为于吉《太平清领书》的思想与理论只局限在书本里，没有理论的实践，因此太平道的诞生不能由东汉顺帝时（126 ~ 144）于吉弟子宫崇上《太平清领书》算起，其理由是当时太平道尚未形成教团。

学界认为太平道产生于东汉灵帝（167 ~ 189）时期。如卿希泰教授所说：“太平道是奉事黄老道的钜鹿（今河北宁晋）人张角于东汉灵帝（167 ~ 189年在位）时所创，因奉《太平经》而得名，并以之为主要经典，以‘中黄太乙’为其奉祀之至尊天神。”^③对此，《三国志》记载：“光和中，东方有张角……角

① 周高德：《道教文化与生活》，宗教文化出版社2004年版。

② 卿希泰：《简明中国道教通史》，四川人民出版社2001年版。

③ 卿希泰：《简明中国道教通史》，四川人民出版社2001年版。



为太平道。”^① 张角所创太平道以阴阳五行、符篆咒语为根本教法，“以善道教化天下”，有自己特定的宗教仪式。张角自称“大贤良师”，以“中黄太乙，符水咒说”为人治病的方式来传教。太平道的组织方式和活动情况如《后汉书·皇甫嵩传》中所记：“初，钜鹿张角自称‘大贤良师’，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。”张角借此逐渐建立起相应的传道组织，其自称大贤良师，应当是太平道早期的最高级别教职。张角传教时“持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道”^②。

东汉末年由于朝廷腐败，豪强横行，加之当时水灾旱灾等灾害频仍，疾疫流行，饿殍遍野，广大贫苦农民因向张角求治而入太平道者颇多。是时，灾情尤以冀州最为严重，故使张角在灾情特别严重的冀州传教首先获得了成功。张角在灾情特别严重的冀州布道成功之后，便派遣弟子八人到四方传教。十余年间，其教徒便达到数十万。对此，《后汉书·皇甫嵩传》中记载：“角因遣弟子八人，使于四方……十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。遂置三十六方，方犹将军号也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅。”^③ 由此记载可以看出：太平道共设三十六方，

① 陈寿撰，裴松之注：《三国志·张鲁传》，中华书局1964年版。

② 陈寿撰，裴松之注：《三国志》，注引《典略》，中华书局1959年版。

③ 范晔撰，李贤等注：《后汉书·皇甫嵩传》，中华书局1982年版。



大方多达万余人，小方亦有六七千人，每方设一渠帅为统领。太平道组织以“方”为单位，“‘方’犹将军号也”^①，这使太平道成为教军合一的组织。太平道不仅具有较为完备的组织体系，并且奉习《太平经》，成为其宗教活动或运动的神学理论依据。

太平道在发展的后期，还有“天公将军”“地公将军”和“人公将军”的设置。张角自称“天公将军”，其弟宝称“地公将军”，其弟梁称“人公将军”。太平道领导者“将军”职位的设置，使其领导者在宗教职位的基础上而演变为农民起义的政治、军事的领袖。在当时历史条件下，一个图讖，一条教义，都可以用来作为号召、发动群众风暴的煽动手段。^② 随着阶级矛盾的尖锐，太平道终于高声呐喊出“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”，并以白土书京城寺门及州郡官府，皆作“甲子”字。顿时“八郡同时俱发”，“天下响应，京师震动”。太平道的创始人张角最初的布道传教属于一般性质的宗教活动，但是到了后来随着社会局势的进一步紧张和恶化，则使太平道逐渐转变为农民起义了。

太平道于东汉中平元年（184）发动了起义。太平道大方马元义等首先收复了荆、扬数万人，期会发于邺。元义数往来京师，以中常侍封谡、徐奉等为内应，约以三月五日内外俱起……皆着黄巾为标帜。时人谓之“黄巾”，亦名为“蛾贼”。杀人以祠天。《三国志》对此亦有记载：“中平元年，黄巾贼帅张

① 范晔撰，李贤等注：《后汉书·皇甫嵩传》，中华书局1982年版。

② 李养正：《道教史略讲》，中国道教学院编印1997年版。



角起于魏郡，托有神灵，遣八使以善道教化天下，而潜相连结，自称黄天太平。”^① 东汉王朝统治者见状，随即采取了一系列军事、政治措施，对黄巾起义进行了残酷的镇压，致使大批的太平道教徒在与官兵的战斗中一一倒下，太平道组织亦随之无形地瓦解了。

以太平道为特征的黄巾军起义失败后，官方政府引以为鉴，对民间宗教活动加以限制和防范。黄初五年（224），魏文帝下诏：“叔世衰乱，崇信巫史，至乃宫殿之内，户牖之间，无不沃酹，甚矣其惑也。自今，其敢设非祀之祭，巫祝之言，皆以执左道论，著于令典。”^② 泰始元年（265），晋武帝下诏：“末世信道不笃，僭礼渎神，纵欲祈请，曾不敬而远之，徒偷以求幸，祆妄相煽，舍正为邪，故魏朝疾之。其案旧礼具为之制，使功著于人者必有其报，而祆淫之鬼不乱其间。”^③ 与此同时，统治阶级也开始认识到，对于宗教、对于农民起义仅仅依靠单纯镇压的方法是不可能从根本上解决问题的。对于利用宗教进行起义的农民运动应该因势利导，既要镇压、控制和防范，还要利用，逐渐实现和达到为我所用的目的。因此，一些统治者开始招揽方士，使道教逐渐演变为官方的御用工具。如：靠镇压黄巾起义起家的曹操，深知太平道可以成为贫苦民众举事起义的工具，特别是他汲取了东汉王朝的教训，故对五斗米道采取了

① 陈寿撰，裴松之注：《三国志·吴书》，中华书局1964年版。

② 陈寿撰，裴松之注：《三国志》，中华书局1964年版。

③ 房玄龄等撰：《晋书·礼志上》，中华书局1974年版。



利用与镇压、改造和限制相结合的政策。他一方面把有影响的方术道士从全国各地召集到京城，以防他们“挟奸宄以欺众，行妖隐以惑民”^①，另一方面对张鲁集团采取拉拢与劝降的政策，不仅拜张鲁为镇南将军，封阆中侯，邑万户，还将其五个儿子均封为列侯。此外，还将张鲁及其子女和臣僚以及汉中人民大量北迁，瓦解其根据地。但是，其结果客观上却促使“五斗米道”扩展到北方，在中原地区以及北京地区广泛传播开来。

（本文作者系北京联合大学民族与宗教研究所
所长、教授）

^① 陈寿撰，裴松之注：《三国志·华佗传》注引曹植《辩道论》，中华书局1982年版。



世俗化与民间化：道教信仰与宋代社会

游 彪

道教是中国土生土长的宗教，自从佛法传入中国后，儒家、道家、佛家三大派系之间的论争不绝于史书。就整个中国古代社会来说，虽然道教之影响远远不及儒教、佛教。然而，道教自成体系的学说依然占有极为重要的地位。

在宋朝，除了宋真宗和宋徽宗在位时期有过短暂时间格外崇奉道教以外，以皇帝为首的朝廷大体上采取两手政策，一方面，逐渐加强对道教的有效控制和管理，消除道教势力对朝廷的潜在威胁；另一方面，从宋朝开国以后，历代君主又适当地利用道教来为专制政权服务，充分发挥其神权的作用，进而从精神上束缚甚至消弭百姓的反抗意志。宋人王楙对宋初以来朝廷对道教的管理措施的演变作了以下评述。

黄冠之教，始于汉张陵，故皆有妻孥，虽居宫观，而嫁娶生子与俗人不异。奉其教而诵经，则曰“道士”。不奉其教不诵经，惟假其冠服，则曰“寄褐”，皆游惰无所业者，亦有凶岁无所给食，假寄褐之名，挈家以入者，大抵



主首之亲故也。太祖皇帝深疾之。开宝五年闰二月戊午，诏曰：“末俗窃服冠裳，号为寄褐，杂居宫观者，一切禁断。道士不得蓄养妻孥，已有家者，遣出外居止。今后不许私度，须本师、知观同诣长吏陈牒，给公凭，违者捕系抵罪。”自是宫观不许停著妇女，亦无寄食者矣。而黄冠之兄弟、父子、孙侄犹依凭以居，不肯去也，名曰“亲属”。大中祥符二年二月庚子，真宗皇帝诏道士不得以亲属住宫观，犯者严惩之，自后始与僧同其禁约矣。^①

从这一记载来看，首先，宋太祖时期，禁止道士、道姑婚嫁。开宝八年（975）以前，道士与世俗之人并无太大差别，只要“奉其教而诵经”，就算是道士、道姑了，他们虽然居住在道观之中，却与出家的僧人不一样，可以结婚生子，拥有家庭。更为严重的是，很多居住在道观的人只是穿戴道士的服装、冠帽而已，根本不是人道之人。宋太祖对这些现象深恶痛绝，于是下令加以“禁断”，同时勒令那些已有妻室的道士离开道观。其次，严禁“私度”道士，要成为道士，必须由师父、道观的观主一道去当地行政长官处申请，然后再由官府颁发“公凭”，否则就是犯罪行为。再次，宋真宗大中祥符二年（1009），又进一步下令禁止道士的亲属在道观居住，凡是违反规定者，都将受到严厉的惩罚。这些措施出台以后，道士与僧人一样，成为名副其实的出家人。

^① 《燕翼诒谋录》卷二。



这些措施对道教来说，显然有着划时代的意义。毫无疑问，受益最大的是道教本身。对于道观来说，清除了诸多闲杂人等，使之成为真正清静无为之地；而对求道之人来说，这些政策也能使道士、道姑们潜心道家的学问，专心致志地诵经修炼，进而纯洁了道士队伍，这对道教的发展无疑会产生巨大而深远的影响。然而，宋初以来的这些举措本质上是世俗权力控制道教的重要环节，事实上是将道教及其信徒纳入了规范管理的范畴，基本上取消了原来道教徒享有的种种特权，这就迫使道教徒更多地接受行政体制的管束，而不是道教上层人物的统治，因而大大削弱了道教的势力。应该说，宋朝政府对道教采取的策略大体上是一以贯之的，这也是宋代的“祖宗之法”之一个侧面。

在这种情况下，宋代道教在前代的基础上有所发展，其影响力在民间逐步扩大。因此，道教在民俗信仰中也同样具有非同寻常的意义。具体说来，宋代道教与人们的日常生活息息相关，其主要表现在以下各方面。

一、供奉道教神像

在信奉道教之人看来，谨慎侍奉道家神像会带来好运，或是可以逢凶化吉，或是能出现意想不到的结果。道观内道教神像庄严，自是不在话下，在此要说明的是民间供奉道教神的事实。其中有在外行走的道士，“绍兴初，湖州卞山之西，有沈崇真道人者，得真武灵应圣像，因结庵于彼奉事之，仍持符水治崇疗病，效验殊异。而民俗皆呼为真人。后增建一堂，买度牒



为道士，其徒从之者数十辈。”^①所谓“真武”，又称为“北极佑圣真君”，是北方天庭的主宰。传说朱雀、玄武、青龙、白虎为分别掌管“四方之神”^②，宋真宗崇奉道教，为避讳而将玄武改为真武，玄武系北方之神，乃是道教的极为重要的神，一般的道观都设有供奉其神灵的真正武殿。宋真宗时期，“加号真武将军曰真武灵应真君”^③，于是成为官方认可的正神。相传真武君出生于阴历三月初三日，每年这一天，各道观都要举行纪念仪式。南宋时期，陈淳叙述民间真武形象居然是披头散发的人，“画真武作一人，散发握剑，足踏龟蛇”^④，只是脚下踏着龟、蛇而已。正因为真武在道教中享有崇高的地位，因而沈崇真才供奉其像，沈本人后来虽然买了朝廷的度牒，正式成为道士，但在他供奉真武像之时，仍然只是信奉道教的民间人士。

事实上，宋代民间供奉的道教神灵多种多样，并不是单一的。“江陵傅氏，家贫，以鬻纸为业，性喜云水土，见必邀迎，……舍后小阁塑吕仙翁像……朝暮焚香敬事，拜毕，则扃户去梯，虽妻子不许至”，此人生性对道教就极感兴趣，很显然，他供奉的是吕洞宾的神像。由于傅氏的真挚信仰，终于感动了神祇，“一日，有客方巾布袍入，共语曰：适有百金，邀傅饮，傅目昏多泪，客教用生熟地黄切焙，椒去目及闭口者，微炒，三物等分为末，蜜丸桐子大五十丸，盐米饮，空心下。傅如方治

① 《夷坚·卞山佑圣宫》。

② 《云麓漫钞》卷九。

③ 《续资治通鉴长编》卷九十二天禧二年六月己未。

④ 《北溪字义》卷下。



药，不一月，目明，夜能视物，年八九十，耳目聪明，精力如壮。”^① 显而易见，“布袍方巾”大概是宋代较为典型的道士形象。事实上，此人酷信道教乃是毫无疑问的，但并不是因为这个人是虔诚的道教信徒而得到了神灵的关爱，而是遇到了一位精于治疗眼睛疾病之人，对症下药，给他开了一剂有效的药方而已。无独有偶，“台州仙居民王三入市，逢乞子卖泥塑吕先生小像者，买归供事之，香火甚肃。小儿年十岁许，亦每日敬拜”。此人所侍奉的是泥塑的吕洞宾像，其子也同父亲一样每天虔诚地朝拜，后来居然亲眼见到了几乎无处不在、无所不能的吕仙翁本人，“尝牧牛山坡，见白衣道人过前，亟从牛背跃下，挽其袍，呼为吕先生。道人曰：‘汝安得以此见称，且何为识我？’儿云：‘你便是我家供养的，面目衣裳一般，只是身体长大不同耳。’道人笑，将一钱置儿手，戒之曰：‘汝要买物吃时，但用此，尽取尽有，惟不得向人说。’儿喜，归家，密白其父，开手示之，才用一钱毕，又有一钱在手。经月余，父忽起无厌之心，施竹畚于傍，命儿伸手拂之不已，钱随而坠下。至三日，所得十余千。明日，不复有矣”^②。王三之子的奇遇固然经不起任何推敲，无论多么高明的神仙也不可能有这等本事，但从中可见宋代民间供奉吕洞宾神像者不乏其人，甚至包括少不更事的孩童。

① 《夷坚志补·傅道人》。案：《夷坚志再补·治目疾方》亦记载了这个故事，谓源于“辛志”，除了题目有差异而外，文字大同小异，但远远不及此处详细，不知因何而补？

② 《夷坚志补·仙居牧儿》。



除了吕洞宾而外，也有供奉何仙姑神像的，“邢舜举者，大观间由武举入官，为虢州巡检。平生耽好道术，凡以一技至，必与之友”，其后外出遇一道姑模样的妇人，并赠送他“还少丹”仙药，于是“邢亟还舍，审厥象，盖所事何仙姑，道貌与适妇人无少异。怏怏自失，取水吞药，且如方治丹，谨服之，觉精力益壮，颜色润好”^①。邢舜举乃是一武官，平生嗜好道术，虽然延请了很多道士，但最后报答他的竟然是家中供奉的神像——何仙姑。这从一个侧面反映出宋代信奉道教之人所供奉的道教神因人而异，并不整齐划一。

在信奉道教之人心目中，供奉道教神灵或神像是能够得到回报的。毫无疑问，这是吸收了佛教之因果报应学说，并将其与道教教义结合起来，形成道教式的报应。就宋代来看，佛家之报应通常是虚无缥缈的，而道教的报应往往都是实实在在的利益。“常州天庆观真仙堂，塑吕洞宾象，有小儿卖豆，日过其前，见其仪状，敬仰之，每盘旋（至暮）不忍去。一日，瞻视叹息间，象忽微动，引手招之，持一钱买豆，儿不取钱，悉以畚中所贮之豆悉付之。象有喜色，以红药一粒授焉，使吞服，即觉恍惚如醉。还家，索纸笔作文章，词翰皆美，至于天文地理，无所不通，不茹烟火食，唯饮酒啖枣，如是岁余。”^②该儿童因为每天朝拜吕洞宾的神像，终于得到仙人所赐的“仙药”，服用后居然无师自通，天文地理，无所不通。虽然这不过是人

① 《夷坚丁志·邢舜举》。

② 《夷坚志补·真仙堂小儿》。



们的美好愿望而已，也是宋代社会重视“文章”的反映，但通过这种神话般的故事在民间广为流传，自然有利于道教的传播，大大增强了道教对民间的吸引力和影响力。

二、治病与驱鬼

在中国古代，由于人们对某些疾病的认识水平极为有限，更严重的是，古人对多数疾病的病因完全不了解，于是恶鬼邪神便成为导致人类生病的最重要原因。“德安府应城县集仙观，罹兵火之后，堂殿颓圯。乾道初元，南昌法录吴道士自淮南来领观事，用符水治人疾，不择贫富，不受饷谢。或持办施常住，则一切桩籍，专充修造，十年之间，里外一新。县民无不信悦，相率诣之，请为民建黄录大醮。”^① 吴道士为人治病所用者为“符水”，显然与道教的仙术有着密切关系，大概其医术应当还是比较高明，更难能可贵的是，该道士医德高尚，无论贫富贵贱，都能得到相应的治疗，因而得到了当地百姓的信赖，于是很快便将一所颓败的道观修葺一新。

的确，宋代不少道士精于医术，尤其在某些疾病方面有着过人之处，但他们所使用的药物及其配制方法往往被蒙上一层神秘的色彩。“南城毛道人者，不得其名。少年不娶，父母既终，翩然远引，三十年后乃还乡。……生时自言，因到济北，遇异人，授制雄黄成汁之法，炼为丹，可疗传尸痲瘵。今郡人

^① 《夷坚三志壬·集仙观醮》。



唯丘子安得之。”^①此道士离乡背井三十年，大概掌握了治疗“传尸痲瘵”的方法，但他自己却声称是“异人”所授，估计是为了抬高其身价。而且，其炼制药物的手法颇类似于道教传统，是以丹药的形式出现的，这大概是为了契合其道士出身的背景。

然而，在中国古代，巫术和医术乃是一对孪生兄弟，巫术之出现固然有其相应的社会背景，不可否认，面对人类自身生老病死，先民们无法理解，只能将其归入鬼神之影响所致。宋代亦是如此，当人们面对难以治愈的疾病时，便会以巫术取代正常的医疗。应该说，巫医是一种职业，而道士则是其中重要的组成部分。“京师安氏女，嫁李维能观察之子，为祟所凭，呼道士治之，乃白马大王庙小鬼也。用驱邪院法结正斩其首，安氏遂苏。越旬日复作，又治之。”^②其后，小鬼变本加厉，道士根本无法驱除。安氏女“病势愈炽”，实际上表明该道士已然江郎才尽，其掌握的医术看来不能治愈安氏所患之病，于是只好不辞而别。又如，“婺州浦江方氏女，未适人，为魅所惑。每日过午，则盛饰插花就枕，移两时乃寤，必酒色著面，喜气津津。女兄问其故，曰：‘不可言，人世无此乐也。’道士百法治之，反遭困辱，或发其隐慝曰：‘汝与某家妇人往来，道行如此，安得敢治我？’……近县巫术闻之，皆莫敢至。其家扫室焚

① 《夷坚三志壬·南城毛道人》。

② 《夷坚丙志·安氏冤》。



香，具为诉牒，遣仆如贵溪，告于龙虎山张天师”^①。方氏无疑是当地相当富有且颇具影响力的家庭，居然能打发仆人从婺州到信州去请有名的道士作法。经过张天师施行法术后，此女平安如常人。实际上，宋代社会有关“张天师”的传说甚多，相传他在贵溪龙虎山传道，“信州贵溪龙虎山，世为张天师传正一教箓之地”^②。很多宋人相信他道术精湛，能擒拿各种妖魔。然而，从历史的眼光来看，张天师很明显只是道教法力的化身之一而已，不太可能是同一个人，或许是冒牌货居多。

上述这两个故事存在某些共同之处，两个妇女都患上了怪病，传说都是由鬼魅所致，大概属于非常罕见的疾病，以当时的医学水平还难以认识。于是请来道士捉拿妖鬼，但普通道士法力有限，很难奏效。之后又请道行高明的道士，方才制服了小鬼。可能是某些道士医术更为精湛一些，能够对症下药，抑或由于其他原因，病人得以康复。显然，故事里的那些鬼神、法术都不存在，然而，人们对这些奇怪病患者身上出现的“奇迹”感到好奇，他们对此加以大肆渲染，便成为历史资料中医疗神话的源头。因而这些传说中既有巫医夸大其词的一面，更多的则是世人添油加醋的成分。

不仅道士如此，民间也有学习道教法术替人驱鬼治病的。“宗室赵善蹈，少时遇九华周先生传灵宝大法，行持多显效。奉化士人董松妻王氏，美而荡，为祟所凭。初于黄昏间，见少妇

① 《夷坚丙志·方氏女》。

② 《夷坚志补·董氏子学法》。



盛饰，从女仆张青盖自外来，稍近，则变为好少年，着皂背子，便出语相嘲戏。王氏倾挹之，自以为适我愿，与之同寝。……其家良以为苦，人教之备礼邀致赵君。赵至，王略无惧色，乃以法印印其胸，俄若醉醒，言方与少年共饮，忽赤衣使者持剑直前来，少年敛避，遂从使者归。是夜祟不至。越三日来，赵始筑坛行法，焚香禹步，令董家子弟于香烟起处熟视物象。盖其术能于烟中摄光景如镜，渐阔如箕，至极大如桌，鬼神器物悉现，可与通言语。”^① 作为赵宋宗室，赵善蹈年轻时期显然是跟从九华山道士学会了一些道术，估计他曾经使用过这些驱鬼之术，在当地算是较为知名的人物，具有相当的社会影响。因此，董氏之妻为鬼所困时，才会有人要他去请赵善蹈来作法驱赶，经过多次与鬼较量，才最终降服了这一从黑狗幻化出来的精灵鬼。又如，“福州海口巡检孙士道，尝遇异人，授符法治病，甚简易，神应响答。提刑王某之弟妇得疾，为物冯焉，斥王君姓名，呼骂不绝口。如是逾年，禳祀祷逐，无不极其至，不少痊。闻孙名，遣招之。孙请尽室斋戒七日，然后冠带焚香，亲具状投天枢院”^②。从记载来看，该妇人患有严重的精神病，经过多方求医问药，甚至“禳祀祷逐”等迷信活动，依然无效。于是只好邀请用“符法治病”的孙士道。显而易见，此处孙士道所用之法是道教的法术，但孙本人并非道士，而是一名低级武官。

① 《夷坚志补·天元邓将军》。

② 《夷坚丁志·孙士道》。



三、斋醮仪式

总体说来，宋代民间信仰是多元化的。虽然信仰道教的人数远远不及信奉佛教的多，道教势力绝大多数时候不如佛教强大，但大体说来，佛教、道教两种不同的宗教并存于民间。因此，宋代民间道教仪式也相当流行。宋代社会盛行各种类型的“醮”，又称为“斋醮”，既有佛法的，也有道教的，实际上就是举办斋会、法事。通常而言，官方主办的斋醮是僧人和道士混在一起^①，以各自的方式念经作法。而民间则通常是分开的，也有混合的。就斋醮场所来看，既有各道观主办的，“七月十五日，道家谓之中元节，各有斋醮等会”^②，也有如下所述在民间举行的斋醮。

就道教的斋醮而言，宋人真德秀作了这样的评价：“道家之法，以清静无为为本，修斋设醮，特教中之一事耳。然自汉以来，传习至今，不可废者，以其用意在于揀度生灵，蠲除灾厄而开人悔过自新之路故也。世之辟道教者或谓上帝至尊，惟国家可以郊祀，而以臣庶行之，则几于僭，或谓祸福有命，不可以求而致，不可以倖而免。今之斋醮，其名曰禳灾集福，是福

① 宋真宗在位时期，崇奉道教，因而斋醮式有时只用道教。《续资治通鉴长编》卷一百天圣元年二月庚申条记载：“初，自祥符天书既降，始建天庆、天祺、天貺、先天降圣节，及真宗诞节，本命三元用道家法，内外为斋醮，京城之内，一夕数处。”可知这些节日几乎都用道家之法进行斋醮。

② 《武林旧事》卷三。



可求，而祸可免也，则几于妄，此皆儒者正大之论，安得而非之？”^① 显而易见，真德秀是站在儒家正统立场上来看待道教斋醮的。在他看来，“修斋设醮”本身只是道教的教义之一，其目的是超度生灵，清除灾厄。而宋代的斋醮似乎受到了诸多士大夫的抨击，他们认为只有以皇帝为首的国家有权力和资格祭祀至尊的“上帝”，这从一方面说明道教之斋醮乃是祈祷上帝的仪式。更重要的是，宋代斋醮完全变成了一种“禳灾集福”的手段，这无疑是宋代社会实际情况的反映。另外，也有一些士大夫从浪费钱财的角度批判佛教、道教的斋醮。南宋后期，阳枋指出：“民俗之靡敝极矣，穷奢于寺观之金碧而莫为之节，极靡于斋醮之虚浮而莫为之节。”^② 可见，斋醮与建立金碧辉煌的寺庙、道观一样，是整个社会奢侈糜烂的重要表现之一。

然而，尽管遭到了很多士大夫的非议，但宋代民间依然非常盛行道教斋醮仪式。毫无疑问，宋人举行斋醮有着各种不同的目的，这不仅仅是迷信鬼神的重要表现，同时也是宋人真实感情之流露。咸平年间，宋真宗的次子赵祐生病，他于是下令多次设醮，以期其子尽快康复。“左卫上将军、信国公玄祐孝恪敏悟，上所钟爱，及被病，司天言：月犯前星、庶子星，上忧之，屡设斋醮祈禳。”^③ 姑且不论真宗的皇帝身份，作为一个普通人，举行斋醮无疑表达了炽烈的爱子之情，这是典型的为祈

① 《西山文集·代周道珍黄箓普说》。

② 《字溪集·上洪中书论时政书》。

③ 《续资治通鉴长编》卷五十四咸平六年四月辛巳。



祷而设醮，就连高高在上的皇帝都如此，民间百姓在遇到困难或无可奈何之际，自然也会邀请道士设醮祷告。“魏道弼参政夫人赵氏，绍兴二十一年十月十六日以病亡。至四七日，女婿胡长文延洞真法师黄在中设九幽醮，影响所接，报应殊伟，魏公敬异之。及五七日，复命主黄篆醮。先三日，招魂入浴。”^①这是办丧事过程中所设的斋醮，即所谓的“七七斋”，与佛教法事大概没有太大区别，只是主办丧事之家各自的好恶不同而已。“沈端叔，姑苏人也。年过三十，未有子，其家颇丰腴，求嗣之意弥切。数招道士设醮祷于天。”^②显而易见，这是富家为求子嗣而进行的斋醮，且是多次邀请道士作同样的法事，看来沈家是非常虔诚的道教信仰者，等等，不一而足。

上述所有这些事实都存在一些共性，主持斋醮的都是道士，可知宋代无论民间，还是社会上层，信奉道教之人并不在少数。通常说来，斋醮法事规模比较大，多数百姓是无力承担其费用的。如“华亭邬道士……有豪民邀诣其家启醮，邬令道童钟大有先往铺设，行次半道，为虎所食”^③。传说邬道士法力颇高，于是便有“豪民”请他去作斋醮，可知道教的斋醮仪式并非所有人都有能力为之的。另外一种情况是由所有居民共同出资举办，“淳熙元年，道州宁远县民萧淳礼与故吏欧阳暄等数人，共率邑里钱，就九疑观建黄篆醮。仍约以余资作钟楼坛屋，往往

① 《夷坚丙志·黄法师醮》。

② 《夷坚志补·姑苏颠僧》。

③ 《夷坚三志壬·华亭邬道士》。



虚数乾没，众莫得稽考。后五岁间，主事者多死”^①。可见这一仪式是当地人集资而举行的，但由于主事之人贪污了剩余的钱财，因而在阴曹地府遭到了报应，这也从反面证明了斋醮费用之浩大。

而且，斋醮持续的时间似乎有长有短，如前所引的吴道士在德安府应城县为当地百姓治疗疾病，深受爱戴，“县民无不信悦，相率诣之，请为民建黄箓大醮。吴深怖罪福，坚拒弗许。明年再请，乃勉从之。醮中百役，加意检勘，至六年甫就。遍访它郡邑黄冠有道行者十四员，到观清斋沐浴，课诵经文，两月之间，备极诚恉，及入醮筵，七日七夜始罢”^②。可知斋醮乃是相当浩大的工程，既要邀请数量不等而道行高洁的道士，还要建立相关的设施，仅仅道士诵读经文的准备时间就达两个月之久，而正式的斋醮仪式长达七天七夜，耗费之巨，不难想见。斋醮无非是道教最为重要的外在表现形式之一而已，其目的是祈求上帝“禳灾集福”。

四、丹药与长生

在中国古代，追求长生似乎成为人们永恒的主题之一，这当然是由于当时人们对生老病死的不解而导致的。然而，长生作为人生的理想状态，中国土生土长的道教却是将长生视为信

① 《夷坚支甲·舒嫩四》。

② 《夷坚三志壬·集仙观醮》。



奉之人的终极目标之一。为了实现这样的愿望，道教及其信徒可谓不遗余力，于是出现了炼丹术，虽然这只是道教追求长生手段之一，但炼丹术对中国古代社会无疑产生了极为巨大的影响。在他们看来，服食丹药对人有各种益处。宋人吴曾引述唐朝人慎微所著《证类本草》的记载，对丹砂的功能作了近乎神话的评价，“丹砂伏火，化为黄银，能重能轻，能神能灵，万斤遇火，轻速上腾，鬼神寻求，莫知所在”，在唐朝人看来，丹砂炼制成黄银以后，神奇异常，而宋人实际上是继承并沿袭了这样的观点，认为丹砂有着无与伦比的功效。更为不可思议的是，“丹砂、雄黄、雌黄，皆杀精魅、恶鬼、邪气”^①。可见丹砂等炼制出来的药物能杀鬼神，其作用之大，不难想象。而在古人心目中，“精魅、恶鬼、邪气”等是导致人患病、死亡最重要的原因，因而人们自然就会格外看重炼丹术。

在宋代，炼丹术相当发达，从事这个行业之人多为世俗之人，通常被称为方士或术士。“宣和中，蔡鲁公闲居京师，有方士持阴阳丹一两许，如弹子大，色正红，以献之。”此丹丸极为神奇，“置之水中，随十二时上下，六阳时则浮上，六阴时则沉。仍各准其方位，不差晷刻”^②。此方士显然是为了巴结蔡京而献了自制的丹药，并声称每服用一粒，就能延长寿命一百岁，面对这一巨大诱惑，蔡京最终还是不敢服用。这些人除了自己炼制丹药出售外，也受雇于人，那些有钱有势之人为了延年益

① 《能改斋漫录·黄银》。

② 《夷坚支癸·方士阴阳丹》。



寿，往往会雇佣或邀请一些炼丹之人。宋徽宗政和末年，王称担任殿中监一职，“眷束甚渥，少年贵仕，酒色自娱”，颇受徽宗赏识，“一日，忽宣召入禁中。上云：朕近得一异人，能制丹砂，服之可以长生，久视炼治，经岁而成，色如紫金，卿为试之”，徽宗非常青睐的“异人”炼制的丹砂自己却不敢服用，于是命令王称先服食，“忻跃拜命，即取服之，才下咽，觉胸间烦躁之甚，俄顷烟从口中出，急扶归，已不救，既敛之后，但闻棺中剥啄之声，莫测所以，已而火出其内，顷刻之间，遂成烈焰，室庐尽焚，开封府尹亟来救之，延烧数百家方止”^①。结果引起一场大火，烧毁数百户人家的房屋，损失之惨重，不难想见。上有所好，下必甚焉，连皇帝都有邀请“异人”炼制丹砂以求长生之举，宋代民间便可想而知了。“寇莱公准少尝为淮漕，有方士为治丹砂，用竹百二十尺而通其节，以器盛丹置其上，而立之半埋地中，于时才得六十尺，竹接而用之，始于岁之朔，且尽岁而止，丹已融而堕器矣。”^② 可知北宋一代名臣寇准至少年轻时曾经延请方士为其炼制丹砂，此处仅仅介绍了方士炼丹的方法，却不知寇准是否服用，这是宋代官员请人炼丹的例子。

那些稍微富裕的人家也有类似情况，也就是说，宋代普通人家同样存在不少炼制丹药的现象。“豫章杨秀才，家稍丰赡，有丹灶黄白之癖。凡以此术至，必款纳，久而无所成，则听自

① 《挥麈后录余话》卷二。

② 《后山谈丛》卷二。



去，由是方士辐凑。”^①此秀才看来并不是十分富足，但却是格外嗜好“黄白”之术，甚至成癖，凡是声称掌握炼丹技术的方士都可以受到接待，如若炼不成丹药，还可以自动离去，如此优厚的条件，自然会吸引众多方士前来。更有甚者，一些富人为了获得长生之灵丹妙药而倾家荡产，贵溪人桂缜对洪迈谈过其叔祖雇人炼丹的经历，此人“好道尤笃，常欲吐纳烟霞，黄冶变化，为长生轻举之计”，可见他对道教、道术之痴迷，“有客过之，自云能合九转大丹，信之不疑，尽礼延纳，倾身竭家，听其所取，费不可胜计。逾年，丹成，客举置净室，封以朱泥，外画八卦、列宿、十日、十二辰，极其严密。”^②从这一事实来看，桂缜的叔祖为了得到“九转大丹”而“费不可胜计”，耗费了巨额家产，这种情况在宋代似乎并非个别现象。当然，有些并不富裕的宋人也喜欢道教的炼丹之术。“梁野人名戴，长沙人。父兄皆以儒传家，戴独不事业，慕尚逍遥得铅汞修炼之术，自称野人。”^③梁戴本是书香门第，却沉溺于“铅汞修炼”之术。其后梁家生计无着，足见其家并不富裕，谣传是梁戴以所学道术买来了米粮，这些传奇般的说法自然难以置信。

除民间方士外，道士从事这一行当者更为常见。“饶州天庆观道士陈元龄，素有炉火癖好，无日不从事于斯。仅能得点茅一二小技，至于冶炼黄金，莫能测涯涘也。”^④诸如此类的资料

① 《夷坚支甲·宋道人》。

② 《夷坚丙志·桂生大丹》。

③ 《夷坚志补·梁野人》。

④ 《夷坚支庚·天庆观道人》。



尚有很多，此不一一罗列。

既然宋朝社会盛行炼丹之风，自然是因为存在社会需求，至少需要有相当的市场空间，即有很多人服食丹药，否则炼丹术是难以维持下去的。“张中书恂，壮时无日不服丹砂，暮归福州，身体充腴，饮啖加人十倍。家人困于供亿，独一侄与妇竭力祗事，张命以官，每中夜苦饥，但击床屏，亟以馒头至，非五十杖不饱，茹蔬必十盘，常食羊肉必五斤。经年之后，侄家为之枵空。”^①张恂为宋哲宗元祐六年（1091）进士，宋高宗赵构在位时期官至中书侍郎，^②这与洪迈所记完全吻合。《宋史》本传对这位宰相着墨不多，根据上述记载，张恂壮年时期每天都要服用丹砂，以至于到晚年仍然胃口奇好，居然将侍奉他的侄子家吃得“枵空”，这大概与张恂本人身体强壮有关。

严格说来，炼丹术从某种程度上对中国古代科技的发展起到了积极的推动作用，尤其在化学、医学等方面。丹药对某些疾病应该还是有治疗作用的。“豫章丐者李全，旧隶建康兵籍，绍兴辛巳之战，伤目折足，汰为民，而病废不能治生，乃乞于市。掖二拐以行，目视荒荒，索涂甚苦。每过王侍郎宅门，必与数钱，忽连日不至，谓必死矣。经半月复来，则双目瞭然，步行轻捷，自说：‘逢道人授药方，且戒我，服之有效，当货以济人，勿冒没图利，日得七百钱便足。问其姓，不肯言。我积所丐金，便成药，服之十日，眼已见七分，而脚力如旧矣。’即

① 《夷坚志补·张中书》。

② 《宋史·张恂传》。



用其方卖药，持大扇，书‘李家遇仙丹’，揭二拐于竿，服者皆验，然所得未尝过七百钱。”^① 这个故事应该具有相当强的真实性，所叙述的事实大体上符合宋代社会的实际情况。这个“道人”显然是一位精于医术的出家人，他为受伤士兵开出的药方非常有效。在自己的疾病被治愈后，李全依据原来的药方制成“李家遇仙丹”，明显有夸张甚至是虚构的成分，大概是为了吸引患者。由此可见，宋代道人研制出来的药物的确有着独到之处，这也从一个侧面证明了道教对中国古代医学之贡献。

然而，道教练丹术也有其弊端，由于道家的最终目的是追求长生，他们往往会用非常手段或是奇特的物质等来研制新的丹药，而且他们多是通过自己的想法去制作，限于当时的科技水平，所有这些都不可能得到科学的验证，因而炼制出来的药品具有相当的危险性，服用之后对人体会产生危害。宋代很多人也似乎认识到了这样的事实，叶梦得亲眼见到过两个士大夫服用丹药而送命。“士大夫服丹砂死者，前此固不一。余所目击，林彦振平日充实饮啖，兼人居吴下，每以强壮自夸。有医周公辅言得宋道方炼丹砂秘术，可延年，而后无害。道方，拱州良医也，彦振信之，服三年，疽发于胸，始见发际，如粟，越两日，项颌与胸背略平，十日死，方疾亟时，医使人以帛渍所渍浓血，濯之水中，澄其下，略有丹砂，盖积于中，与毒俱出也。谢任伯平日闻人畜伏火丹砂，不问其方，必求之服，唯恐尽，去岁亦发脑疽，有人与之语，见其疾将作，俄顷，觉形

^① 《夷坚丁志·李家遇仙丹》。



神顿异，而任伯犹未之觉，既觉，如风雨，经夕死。十年间，亲见此两人，可以为戒矣。”^① 林彦振、谢任伯二人均是因服用丹砂不当而送了命。尽管叶梦得记录这些事实的目的是要让后人引以为戒，但应该说，这两例仅仅是宋代类似事实的九牛一毛而已，很多人因误服丹药而导致身体出现各种不适症状，^② 或是严重损害身体机能，甚至于危及性命。

五、符水与咒术

符水、咒术是道教最重要的外在表现形式之一，早期道教即以此为病人治疗疾病，进而赢得民众的支持。“太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则云不信道。”^③ 太平道传播过程中，道士通常要进行“符祝”，同时让病人饮用符水，并以患者是否痊愈作为信奉道教与否的标准。后代的道教基本

① 《避暑录话》卷上。

② 《齐东野语》卷九《疽阴阳症》条记载，“族伯临川推官，平生以体孱气弱，多服乌附、丹砂，晚年疽发背，其大如扇，医者悉归罪于丹石之毒，凡菖粉、羊血解毒之品，莫不遍试，殊不少损。或以后市街老祝医为荐者，祝本疡医，然指下极精，诊脉已，即云：非敢求异于诸公，然此乃极阴证，在我法中，正当多服伏火、硃砂及三建汤，否则非吾所知也。诸子皆有难色，然其势已殆，姑尝试一二小料，而祝复俾作大剂，顿服，三日后始用膏药敷贴，而丹砂、乌附略不辍口，余半月而疮遂平，凡服三建汤二百五十服，此亦可谓奇工矣。”

③ 《三国志·魏书·张鲁传》。



上继承上述传统，因而符咒之术便逐渐发展成为道教的重要组成部分。

在宋代，无论是道教本身，还是民间，通常都相信符咒的神奇功效。在道教教义中，道士或其他人依据道教所画的符能够克制邪气、恶鬼等，而正是这些人们想象出来的因素影响抑或决定着人的生老病死。以下一例就是具有典型意义的事例：

刘道昌者，本豫章兵子，略识字。嗜酒亡赖，横市肆间。尝以罪受杖于府，羞见侪辈，不敢归，径登滕王阁假寐。梦道士持一卷书置其袖，曰：“谨秘此，行之可济人，虽父兄勿示也。”戒饬甚至。既寤，书在袖间，顿觉神思洒落，视其文，盖符咒之术。还家即绘事真武像，为人治病行醮。所书之符与寻常道家篆法绝异，凡所疗治，或服符水，或掬香炉灰，或咒枣，殊为简易。……以治牛疫，亦皆愈。郡人久而知敬，共作真武堂居之。……今其术盛行，而道书不可见，但以符十许道刻石云。^①

这一事实显然并不是信奉道教的道士施行“符咒之术”，而是一个士兵从道士处学到了画符的方法。按照上述说法，学会这种符术之人似乎要供奉道教神像，更为重要的是，道教符术的目的是为人“治病行醮”，治疗的手段包括多种，或是以画过

^① 《夷坚丁志·刘道昌》。



的符调制成水，或是用香炉灰，等等，患者饮过符水后便可治愈疾病。毫无疑问，这不可能是事实的真相。估计是受过杖刑的士兵离开军营后卧薪尝胆，学得了较为高明的医术，为了让人相信，他便杜撰出了神乎其神的求学经历，再经过民间不断添枝加叶，于是逐渐流传开去。但基本上可以肯定一点，刘道昌并非庸医，否则是难以长期欺骗民众的。通常而言，宋代此类神话故事基本上都是通过这种方式流传于民间的。为了说明问题，今不厌其烦地再引证一个类似的故事。

刘大夫子昂为赣州兴国宰，一子年十七八岁，尝出书馆中，见醉人酣寝于阶下，令掖出，则常日在市货药道人也。明日复然，疑其异人，命扶入斋舍，揖使坐，焚香作礼。……道人笑探布囊，取文字三卷，缄其二，皆长二寸许，仅如指大，坚紧若木石，悉以授之。戒曰：“谨守护，勿遗失，勿泄于人，先取不封一卷敬行之，余以次启视，书尽则事成矣。”丁宁反复乃去。刘大喜，退发其书，皆符策咒术也，依法稍行之，无不立验。咒一枣置水缸中，试饮病者，无新故瘥笃辄愈。请水者云集。父闻之，大以为忧，询小吏，得其实，索书欲观。子不敢隐，取以示，即命焚之。^①

① 《夷坚丁志·兴国道人》。



这个故事与上述所引刘道昌学道术有异曲同工之妙。只是结局不一样而已，在烧毁道书以后不久，刘子昂的儿子很快就死了。

除了普通百姓之外，不少官僚也学习道教的符咒法术。陈桷“天资好道”，仕途上为秦桧排挤，遂无意为官，于是在句容之大茅峰买田筑庐，“每岁春二月，大茅君生朝，士庶道流辐凑，凡宫观十七所，供醮无虚席，惟山北元符万宁宫香火最盛，陈日往致敬”，足见其虔诚，后来陈桷得到大名鼎鼎的道士吕洞宾指点，“因教以服气炼真、飞符治疾之法，且约三十年复相见。陈既寤，绝不茹荤饮酒，习行天心正法。奇祟异殃，得其符水立愈。又为人行持斋醮，效验甚多。山居历岁，步武轻健如飞，道俗翕然归重”^①。无论鬼祟，还是异殃，只要得到陈桷的符水，就能迅速治愈。以上数例都是道士将符咒术传授给他，还有很多是道士亲自画符施咒，这样的事实在宋代的史料中俯首即是，限于篇幅，此不一一罗列。

实际上，符水、咒术对疾病是不太可能起到治疗作用的，于病人而言，无非是心理慰藉而已。一个姓王的人擅长画符，并用道教的“天心正法”为他人治疗病患，“王君善书符，行天心正法，为里人疗疾驱邪”，大文豪苏轼“尝传此咒法，当以传王君”，“其辞曰：汝是已死我，我是未死汝，汝若不吾崇，吾亦不汝苦。”^② 姑且不管苏轼出于何种目的要将这一咒辞传授给

① 《夷坚支景·陈待制》。

② 《仇池笔记》，《说郛》卷二十八。



王君，但从中不难发现宋代道士、巫师、方士等使用的咒语居然是如此简单，无非是祈祷、祝愿的语句而已。很显然，上述咒语的言辞肯定对患者的疾病不会有任何实质性效果。

（本文作者系北京师范大学历史学院

教授、博士生导师）



对毛泽东关于太平道与 五斗米道批语的解读

张雪松

内容提要：1958年12月7日和10日，在中共八届六中全会期间，毛泽东先后写下两大段关于太平道、五斗米道的批语，对带有宗教色彩的农民革命运动中的群众性问题给予高度关注，对其中蕴含的“原始社会主义”因素给予高度评价，这是对传统的马克思主义经典作家的“外衣论”的重要突破，对于我们全面认识和正确评价宗教在历史上的社会功能和作用有重要意义。第二段批语下发后数日，在召开的第十一次全国统战工作会议和第五次全国宗教工作会议上，宗教五性论得到完整概括和系统表述。毛泽东关于太平道、五斗米道的批语具有重要的理论意义和现实意义，值得我们认真解读。

关键词：马克思主义宗教观中国化 太平道 五斗米道 外衣论 宗教五性论

马克思主义经典作家留下了大量对基督教的论述，成为马



克思主义宗教观研究的重要内容。特别是恩格斯晚年写作的《论早期基督教》一文，将早期基督教与现代工人阶级的社会主义运动相比较，认为早期基督教是当时“被压迫者的运动”：

在早期基督教的历史里，有些值得注意的与现代工人运动相同之点。基督教和后者一样，在其产生时也是被压迫者的运动：它最初是奴隶和被释放的奴隶、穷人和无权者、被罗马征服或驱散的人们的宗教。基督教和工人的社会主义都宣传将来会解脱奴役和贫困；基督教是在死后的彼岸生活中，在天国寻求这种解脱，而社会主义则是在这个世界里，在社会改造中寻求这种解脱。基督教和工人的社会主义都遭受过迫害和排挤，它们的信从者被放逐，被待之以非常法：一种人被当做人类的敌人，另一种人被当做国家、宗教、家庭、社会秩序的敌人。可是不管这一切迫害，甚至时常还直接由于这些迫害，基督教和社会主义都胜利地、势不可挡地给自己开辟前进的道路。基督教在它产生三百年以后成了罗马世界帝国的公认的国教，而社会主义则在六十来年中争得了一个可以绝对保证它取得胜利的地位。^①

恩格斯生前用德文将《论早期基督教》在《新时代》杂志1894年第1期和第2期上首发，1895年4月和5月在《社会发

^① 《马克思恩格斯全集》第四卷，人民出版社1995年版。



展》杂志第1期和第2期上还刊登过法文版，译者是马克思的女儿劳拉·拉法格。虽然现在学术界对早期基督徒的社会构成阶层，与恩格斯的看法有一定的差异，^①但恩格斯《论早期基督教》对宗教的社会作用和功能的一些判断，在今天仍然值得我们反思，基督教新教派别对于近代工人运动的影响，也引起了很多马克思主义史学家的关注和研究。^②

毛泽东生前对儒释道三教也有许多论述，在关于道教的论述中，有不少涉及东汉末年的太平道与五斗米道，涉及宗教社会功能的一些观点与恩格斯在《论早期基督教》中的主张十分类似，是我们今天研究马克思主义宗教观及其中国化问题的重要文献。

一、八届六中全会中毛泽东对太平道、 五斗米道的两段批语

1958年11月28日—12月10日，中国共产党第八届中央委员会第六次全体会议在湖北武昌召开。会议期间毛泽东批示印发《三国志集解》里的《张鲁传》。12月7日和10日毛泽东又分别写了两大段批语，在这两大段批语中，比较详尽地表达出其对汉末太平道与五斗米道的看法。稍后，毛泽东指示将10日

^① 参见罗德尼·斯塔克(Rodney Stark)著，黄剑波、高民贵译：《基督教的兴起：一个社会学家对历史的再思》，上海古籍出版社2005年版。

^② 例如，[英]E. P. 汤普森著，钱乘旦等译：《英国工人阶级的形成》，译林出版社2013年版。



写的批语印在《张鲁传》的前面，一同发给了与会者。

12月7日的批语：

（《张鲁传》）这里所说的群众性医疗运动，有点像我们人民公社免费医疗的味道，不过那时是神道的，也好，那时只好用神通。道路上饭铺里吃饭不要钱，最有意思，开了我们人民公社公共食堂的先河。大约有一千六百年的时间了，贫农、下中农的生产、消费和人们的心情还是大体相同的，都是一穷二白。不同的是生产力于今进步许多了。解放以后，人们掌握了自己这块天地了，在共产党的领导之下。但一穷二白古今是接近的。所以这个《张鲁传》值得一看。张鲁的祖父创教人张陵，一名张道陵，就是江西龙虎山反动透顶的那个张天师的祖宗，《水浒传》第一回描写了龙虎山的场面。三国时代的道教是遍于全国的、群众运动的。在北方有天公将军张角三兄弟最为广大的革命的群众运动，他们的口号是“苍天当〈已〉死，黄天当立”。苍天，汉朝统治阶级。黄天，农民阶级。于吉在东吴也有极大的群众运动，是那时道教的一派。张道陵张鲁是梁、益派。史称这派与北方派的路线基本相同。其后，历代都有大小规模不同的众多的农民革命斗争，其性质当然与现在马克思主义革命运动根本不相同。但有相同的一点，就是极端贫苦农民广大阶层梦想平等、自由，摆脱贫困，丰衣足食。在一方面，带有资产阶级急进民主派的性质。另一方面，则带有原始社会主义性质，表现在互助关系上。



第三方面，带有封建性质，表现在小农的私有制、上层建筑的封建制——从天公将军张角到天王洪秀全。宋朝的摩尼教、杨么、钟相，元末的明教、红军，明朝的徐鸿儒、唐赛儿、李自成，清朝的白莲教、上帝教（太平天国）、义和团，其最著者。我对我国历史没有研究，只有一些零星感触。对上述性质的分析，可能有错误。但带有不自觉的原始社会主义色彩这一点是就最贫苦的群众来说，而不是就他们的领袖们（张角、张鲁、黄巢、方腊、刘福通、韩林儿、李自成、朱元璋、洪秀全等等）来说，则是可以确定的。现在的人民公社运动，是有我国的历史来源的。我国的民族资产阶级没有来得及将农民中的上层和中层造成资本主义化，但是帝国主义与封建主义的反动联盟，却在几十年中将大多数农民造成了一支半无产阶级的革命军，就是说，替无产阶级造成了一支最伟大最可靠最坚决的同盟军。（毛泽东一九五八年十二月七日，在武昌）

12月10日的批语：

我国从汉末到今一千多年，情况如天地悬隔。但是从某几点看起来，例如，贫农、下中农的一穷二白，还有某些相似。汉末北方的黄巾运动，规模极大，称为太平道。在南方，有于吉领导的群众运动，也是道教。在西方（以汉中为中心的陕南川北区域），有五斗米道。史称，五斗米道与太平道“大都相似”，是一条路线的运动。又称，张鲁



等行五斗米道，“民夷便乐”，可见大受群众欢迎。张陵（一称张道陵，其流风余裔经千余年转化为江西龙虎山为地主阶级服务的极端反人民的张天师道，《水浒传》第一回有洪太尉误走魔鬼戏极神气的描写，一看使人神旺，同志们看过了吧？）、张修、张鲁祖孙三世行五斗米道。其法，信教者出五斗米，以神道治病；置义舍（大路上的公共宿舍），吃饭不要钱（目的似乎是招来关中区域的流民）；修治道路（以犯轻微错误的人修路）；“犯法者三原而后行刑”（以说服为主要方法）；“不置长吏，皆以祭酒为治”，祭酒“各领部众，多者为治头大祭酒”（近乎政社合一，劳武结合，但以小农经济为基础），这几条，就是五斗米道的经济、政治纲领。中国从秦末陈涉大泽乡（徐州附近）群众暴动起，到清末义和拳运动止，二千年中，大规模的农民革命运动，几乎没有停止过。同全世界一样，中国的历史，就是一部阶级斗争史。（毛泽东一九五八年十二月十日，于武昌）^①

中共八届六中全会，是中国共产党自“大跃进”运动开展以来，在毛泽东领导下，主动纠正工作中“左”的错误的一次重要会议。八届六中全会，召开在两次“郑州会议”之间，是与中共中央在武昌召开的政治局扩大会议连续召开的，1958年

^① 以上两段批语见毛泽东《读〈三国志集解〉批评》，中共中央文献研究室编：《毛泽东读文史古籍批语集》，中央文献出版社1993年版。



11月21日至27日先开中央政治局扩大会议，然后11月28日至12月10日召开八届六中全会。

八届六中全会由毛泽东主持，出席会议的有中央委员84人，候补中央委员82人，中央有关部门负责人和各省、市、自治区党委第一书记列席了会议。全会通过了由毛泽东主持起草的《关于人民公社若干问题的决议》，通过了《关于改进农村财政贸易管理体制的决议》《关于1959年国民经济计划的决议》和《同意毛泽东同志提出的关于他不作下届中华人民共和国主席候选人的建议的决定》。

人民公社是中共八届六中全会讨论的焦点问题之一，《关于人民公社若干问题的决议》对于纠正当时在理论上和实际工作中存在的某些错误倾向发挥了很大的作用。《关于人民公社若干问题的决议》重申了集体所有制与全民所有制、社会主义与共产主义的区别，批评了企图超越社会主义阶段而跳入共产主义的空想，着重指出在今后一个历史时期内，人民公社仍应保留按劳分配制度。“自八届六中全会之后，理论界对人民公社的制度及生产力和生产关系等问题的研究进入后一个时期。从研究内容上看，这个时期的研究和前一个时期有着明显的区别。前期许多文章盲目地积极主张加快集体所有制向全民所有制过渡。后期的许多文章则变为强调人民公社是社会主义的集体经济组织。”^① 薛暮桥在《学习〈人民公社决议〉后的一些体会》中指

^① 刘梦义、陶德荣：《中国当代哲学史稿（1949～1966）》，四川人民出版社1987年版。



出：“我国的人民公社，为从集体所有制到全民所有制的过渡，从社会主义社会到共产主义社会的过渡创造了最好形式。但是，是否可以因此就认为在建立了人民公社以后，我们便可以不顾生产力的发展程度，来迅速完成集体所有制到全民所有制的过渡，甚至可以迅速完成从社会主义到共产主义的过渡呢？显然，这样的想法是违反客观的经济规律的。高度发展的生产力是社会主义经济的必要的物质基础。”“不具备这些客观条件，企图仅仅根据劳动人民的‘共产主义觉悟’来提早实现共产主义，那是没有科学根据的。”^①

毛泽东关于太平道与五斗米道批语主要就是针对人民公社问题而写，有学者指出：“毛泽东的批语处处流露出他对早期道教史中原始社会主义的些许赞许，他从中找到了或更加明白了中国农民从东汉末年 1800 年来的理想追求。中国共产党领导下的‘人民公社’正是这种追求的继续和发展。中国农民群众‘一穷二白’的状况没有改变，历史积淀在他们心底的美好向往和追求也不会变。从秦末陈涉大泽乡群众暴动，到清末义和团运动，大规模的农民革命运动此起彼伏。因此张鲁的原始社会主义在当时‘民夷便乐之’，‘人民公社’在刚开始时也受到广大农民群众的欢迎。”^② 这一看法是有道理的。

① 薛暮桥：《学习〈人民公社决议〉后的一些体会》，《哲学社会科学动态》1959 年第 1 期。

② 曾传辉：《20 世纪 50 年代中国党政高层关于宗教和共产主义关系的讨论及其评析》，曾传辉主编：《马克思主义宗教观研究（2010 年专辑）》，社会科学文献出版社 2011 年版。



当然，毛泽东在批语中也承认“我对我国历史没有研究，只有一些零星感触。对上述性质的分析，可能有错误”，他将汉末太平道、五斗米道的一些实践与人民公社相比较，个别历史细节也确实存在一些值得商榷的地方，例如有历史学研究者指出：

张鲁原是东方的‘沛国丰人’，大约受了《太平经》的影响，或者倒是他“颇有其书”，在他取得天师道的领导权后，新增加的几项措施，很明显的是根据了《太平经》……事实上“及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。教使作义舍，以米肉置其中以止行人；又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除；又依月令，春夏禁杀；又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉”。（《三国志·魏志》卷八《张鲁传》注引《典略》）由此可知，张鲁增饰的第一项新措施是作“义舍”……具体做法是“诸祭酒皆作义舍，如今之亭传”。其性质明明是“官舍”，是舍“圣贤人”的，不是一般的“行人”。在当时的生产力和生产关系的条件下，有的同志把它美化作任何人吃肉吃饭不要钱的所在，是脱离历史实际的。^①

① 熊德基：《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》，《熊德基集》，中国社会科学出版社2008年版。原刊于《历史研究》1962年第4期。



而且，将太平道、五斗米道的一些做法与当时人民公社、大食堂进行比附，也存在不同意见，例如李锐认为：“显然，在小农经济基础上孕育、形成和发展起来的绝对平均主义思想传统，在中国源远流长，不仅被历史上无数次的农民起义当作旗帜，而且一直影响到近代中国的许多先进人物。”^① 据当事人回忆，八届六中全会分组讨论时，也对人民公社、大食堂等问题形成过争论：

对人民公社的分配制度，有人提出，现在人民公社不能“包”得太多，因为每个人的需要和爱好都不一样，特别是因为当前产品还不丰富，如果“包”多了，就会使生活搞得简单化，就不能刺激生产的发展。对“吃饭不要钱”的提法……华南组有人认为这个提法严格推敲起来，不够确切，容易使人误解为“白吃”，因农民自己劳动吃自己的，不是“不要钱”的问题。华东组有人认为这一提法不很准确，因为实际上是要了钱的。但不少人认为这句话很重要，不改为好。^②

毛泽东在对太平道、五斗米道批语中涉及的1958年大跃进中的人民公社运动、吃饭不要钱的公共食堂（“义舍”）、“群众

① 李锐：《“压缩空气：武昌会议和八届六中全会”》，张树军、齐生主编：《中国共产党八十年重大会议实录》下册，湖南人民出版社2001年版。

② 《中国共产党八十年重大会议实录》下册。



性医疗运动”、思想批判（“以犯轻微错误的人修路”）与劳动改造（“犯法者三原而后行刑”）、“劳武结合”（民兵）、重提阶级斗争等问题，在党史研究中早有公论；而且毛泽东本人在批语中也注意区分了“原始社会主义”与科学社会主义，“历代都有大小规模不同的众多的农民革命斗争，其性质当然与现在马克思主义革命运动根本不相同”，对此本文不做过多的展开；本文仅就批语中涉及的与宗教相关的内容进行探讨。

二、“外衣论”与中国共产党人对宗教社会功能的看法

新中国成立后，在很长一段历史时间内，我们对马克思主义宗教观有简单化倾向，比较片面地强调宗教的“鸦片论”和“消亡论”，即宗教是麻痹人民的鸦片，宗教是会消亡的，而且认为在社会主义社会中宗教已经丧失其存在的社会根源和阶级根源，仅是“过去社会生活的残余”，因此很快就会消亡。但是就在毛泽东撰写对太平道、五斗米道批语的五十年代末、六十年代初，也有不少学者对宗教的社会功能展开了有益的探索。

1957年6月，夏清洲在《光明日报》发表《试论宗教在人类历史上的积极作用》，提出宗教在不同历史阶段也曾起到各种积极作用，“在一定时期内，它（宗教）和人们生活中进步的事物相联系，于是又在一定程度上促进了进步事物的发展”。1959年7月牙含章在《红旗》杂志上发表《论宗教信仰自由》，指出：“在历史上，宗教有时也被劳动人民——奴隶或农民用来作为团结自己反抗压迫的旗帜，如太平天国革命运动就是一例。



那时由于群众的意识长期被宗教观念所支配，他们的革命思想往往只能是采取宗教的形式或隐藏在宗教形式之中。”^① 1960年9月杨宽在《学术月刊》发表《论中国农民战争中革命思想的作用及其与宗教的关系》，1961年1月15日在《文汇报》发表《再论中国农民战争中革命思想的作用及其与宗教的关系》，1961年3月16日在《光明日报》上发表《试论白莲教的特点》，在这些论文中，作者依据马克思列宁主义经典作家在阐释欧洲中世纪农民战争和宗教关系的论述，“群众的感情唯一是由宗教‘食粮’来滋养的，所以为了引起暴风雨般的运动，就必须使这些群众的自身利益穿上宗教的外衣”；“而一切革命的社会政治理论大体上必然同时就是神学异端。为要触犯当时的社会制度，就必须从制度身上剥去那一层神圣的外衣”，来探讨中国古代农民战争和宗教的关系，从而提出除了一般宗教而外，还有农民自己的宗教或是“革命的宗教”，强调白莲教等中国民间宗教中有“一套披着宗教外衣的朴素的平等思想”，“一种披着宗教外衣的农民革命的理论”。1964年3月，曾文经在《人民日报》发表《宗教和唯心主义》，认为在一定历史阶段，宗教曾经为社会进步提供意识形态的“外衣”。

在上世纪五六十年代，在关于宗教在历史上的作用的讨论

^① 这段话，作者在1979年再版时略做修订：“在历史上，宗教有时也被剥削阶级——主要是农民阶级用来作为团结自己，反抗地主阶级压迫的旗帜。这是由于那个时候人民群众的意识长期被宗教观念所支配，他们的革命思想往往只能是采取宗教的形式或隐藏在宗教形式之中。”（牙含章：《无神论和宗教问题》，上海人民出版社1979年版。）



中，“宗教是人民的鸦片”与“历史上存在过被压迫者的宗教”这两种观点逐渐形成对立。在“左”的观念下，宗教被视为落后、腐朽的东西，与迷信混为一谈，少数肯定宗教在农民起义中积极作用的文章，常常遭遇“商榷”：“宗教从来就是人民的鸦片”，“一贯阻碍着人类社会的前进”。研究者往往回避“革命”的农民阶级与“落后”的“迷信宗教”之间的关系。然而，毛泽东在关于太平道、五斗米道的批语中，并没有回避两者的关系问题，比较明确地涉及两者的联系。

以往马克思主义经典作家也常常论及农民运动与宗教关系的问题，但认为宗教只是农民运动的“外衣”，特别是在东方社会，在宗教外衣下的农民运动并不具有变革社会经济基础、推动社会进步的先进性。例如1862年，马克思在《中国记事》中评论太平天国运动时说：“在中国，在这块活的化石上，就开始闹革命了。这种现象本身并不是什么特殊的东西，因为在东方各国，我们经常看到社会基础不动而夺取到政治上层建筑的人物和种族不断更迭的情形。中国是被异族王朝统治着。既然已过了三百年，为什么不来一个运动推翻这个王朝呢？运动一开始就带着宗教色彩，但这是一切东方运动的共同特征。”^① 再如，1894年恩格斯在《论原始基督教的历史》中说：“所有这些在宗教的外衣下进行的运动都是由经济原因引起的；可是这些运动即使在获得胜利的情况下，也让原有的经济条件原封不

^① 马克思：《中国记事》，《马克思恩格斯全集》第15卷，人民出版社1963年版。



动地保留下来。这样，一切又都照旧，冲突就成为周期性的了。与此相反，在信奉基督教的西方的人民起义中，宗教外衣只是用来作为进攻陈旧经济制度的旗帜和掩盖物；陈旧的经济制度最终被摧毁，为新的经济制度所取代，世界向前迈进。”^①

在我国马克思主义宗教学研究，有所谓恩格斯“外衣论”（宗教是农民起义的外衣）之说。如果我们对比毛泽东关于太平道、五斗米道的批语与马克思经典作家关于“外衣论”的阐述，还是会发现一些侧重点的不同。毛泽东在论述带有宗教色彩的农民革命运动的性质时进行了比较详细的分析，区分了三种属性，资产阶级急进民主派、原始社会主义、封建性：“在一方面，带有资产阶级急进民主派的性质。另一方面，则带有原始社会主义性质，表现在互助关系上。第三方面，带有封建性质，表现在小农的私有制、上层建筑的封建制——从天公将军张角到天王洪秀全。”在这三个属性中，毛泽东认为原始社会主义最具进步意义，而在对原始社会主义属性的分析中，他又特别强调普通民众的作用，而不是起义领导人或宗教领袖的作用，“带有不自觉的原始社会主义色彩这一点是就最贫苦的群众来说，而不是就他们的领袖们（张角、张鲁、黄巢、方腊、刘福通、韩林儿、李自成、朱元璋、洪秀全等等）来说”。

由此我们可以体会到毛泽东在马克思主义宗教观中国化上的重要创新和发展。马克思主义经典作家比较强调的是宗教作为农民革命运动意识形态上的“神圣”附加物，小农们“好像

^① 《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社1995年版。



一袋马铃薯是由袋中的一个马铃薯所集成的那样”^①，起义领袖必须依靠宗教这一意识形态工作来发动群众、组织群众。而毛泽东不是从“领袖们”而是从“群众”角度出发，侧重群众性宗教运动中带有的自发形式的“原始社会主义”理想和实践方式。毛泽东对农民运动中宗教的群众性的强调，相比以往“外衣论”，更加明确地表达了对宗教在人类历史上积极作用的肯定。

解放初期，毛泽东等党和国家领导人对宗教的群众性以及其在历史上的积极作用，都有过论述。1956年5月30日，周恩来在同巴基斯坦伊斯兰教代表团和印度尼西亚伊斯兰教代表团谈话时说：“宗教在教义上有某些积极作用，对民族关系也可以起推动作用。”^②同年，毛泽东甚至说：“就是到了共产主义也还会有信仰宗教的。”^③上世纪五十年代，在统战和宗教工作中，逐渐形成了宗教具有五性的看法：群众性、民族性、长期性、国际性、复杂性。宗教五性论在1953年李维汉《关于过去几年党在少数民族中进行工作的主要经验总结》中已有雏形，但在当时中央文件中还没有形成对宗教五性论的完整表示。1957年“反右”运动开始后，大批宗教爱国人士甚至宗教界领袖遭到错误的打击。^④1958年“大跃进”运动“高潮”中出现否定宗教

① 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1995年版。

② 《周恩来统一战线文选》，人民出版社1984年版。

③ 《毛泽东文集》第7卷，人民出版社1993年版。

④ 参见段德智：《新中国宗教工作史》，人民出版社2013年版第二章第一节等相关部分。



五性论的“极左”思潮和做法。在八届六中全会后，1958年12月18日至1959年1月7日，在北京同时召开了第十一次全国统战工作会议和第五次全国宗教工作会议，在统战、民族、宗教工作上开始纠正“左”倾思潮。各省、自治区、直辖市党委（工委）统战部或副部长，民委主任或副主任（党员），主管民族、宗教工作的局、处长（党员）及自治州与自治区内的地委书记（州委书记）或统战部长，自治县县委书记以及中央各有关单位的人员，共四百六十六人出席、列席了会议。会议听取了中央统战部副部长、国家民委副主任汪锋关于八届六中全会精神的传达，学习了《关于人民公社若干问题的决议》；讨论了汪锋《关于少数民族整风情况和今后党在民族问题方面的任务》的报告，《全国民族工作规划大纲（草案）》和中央统战部副部长张执一《关于汉族地区宗教问题》的发言。汪锋在大会结束时的总结发言中，着重讲述了“关于宗教的五性问题”的专题。^①

宗教五性论是“改革开放”前中国共产党在宗教实际工作中得出的最重要理论成果。群众性是实行宗教信仰自由等一系列党和国家宗教基本政策的基础，不仅东汉末年张角领导的太平道有广大的群众基础，时至今日，我国五大宗教（佛教、道教、伊斯兰教、天主教和基督教）也都有众多的信徒，也都具

^① 参见任杰《宗教五性论：马克思主义宗教观中国化的一个标志性成果》，曾传辉主编：《马克思主义宗教观研究（2011）》，社会科学出版社2013年版。



有群众性，而对待群众性问题，必须采取审慎的态度，正如周恩来在《关于基督教问题的四次谈话》（1950年5月）所指出的“天主教有几百万教徒，这首先就是一个群众问题”；“既然宗教信仰是长期的，又有那么多信教的群众，我们就要做工作。”^①“马克思主义者对待群众性的宗教问题，从来是当作一种有历史必然性的社会问题和群众问题来处理的，从来是反对单纯地依靠行政命令简单急躁的办法来处理宗教问题的。”^②另一方面，我们也要看到在群众性的宗教实践活动中的积极因素，毛泽东在关于太平道、五斗米道的批语中突出了古代群众性宗教运动中“原始社会主义”的积极因素，说明宗教的社会功能和作用不一定是麻痹人民的鸦片，也完全可以正面、积极的。毛泽东关于太平道、五斗米道的批语具有重要的理论意义和现实意义，对研究太平道、五斗米道等古代民众道教信仰有重要的启发意义，也是马克思主义宗教观中国化历史进程中的重要文献，值得认真研究和解读。

（本文作者系中国人民大学佛教与宗教学理论研究所
副教授；香港中文大学宗教学博士）

① 《周恩来统一战线文选》，人民出版社1995年版。

② 《中共中央关于天主教、基督教问题的指示》，1950年8月19日。



浅谈常态时期的“太平道”

刘泳斯

内容提要：在东汉太平道研究中，以往学界比较关注太平道起义（黄巾起义）；而在184年太平道起义之前，太平道在河北等地有一个相对长的和平发展时期，不仅没有遭到镇压，甚至还得到地方官员的鼓励。太平道领袖张角将“道”神格化为高于天帝的太一神，并用低一等级的天帝去拟配太一神，建立起一套丰富的神学系统，完成了“道”的神格化工作，以神格化的“道”为崇拜对象的教团“太平道”最终得以建立，为道教的产生和发展指明了道路。因此说太平道并非仅仅是简单的巫术惑人、妖巫叛乱，其神学思想有深入挖掘和探讨的必要。

关键词：太平道 甘忠可 于吉 张角 中黄太乙

由于受到史料限制等诸多因素影响，太平道等众多民间教派的研究，常常只是农民起义研究的副产品，好像是“太平道”虽名为“太平”，但总是跟妖巫叛乱联系在一起，给人一种“太



平道”很不“太平”的感觉。作为和平时期或常态的民间教派研究相对匮乏，而这对于宗教学研究或社会史研究，更加具有学术价值。

公元二世纪后半叶，东汉灵帝（168～189）时期，河北钜鹿“太平道”崛起，其宗教领袖为张角，十余年间，发展信徒数十万人，遍及青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州。一般史书和学者研究多从农民起义角度，探讨张角领导的太平道起义（或称黄巾起义）；而笔者的学术兴趣点则在于探讨张角“太平道”在起义之前在河北等地多年的传教工作及其宗教思想建设与实践。

一、“太平道”的和平发展时期

现存关于太平道的史料，主要是围绕184年太平道起义展开的。《后汉书·灵帝纪》对太平道起义的全过程有概述：

中平元年（184）春二月，钜鹿人张角自称“黄天”，其部帅有三十六方，皆著黄巾，同日反叛。安平、甘陵人各执其王以应之。

三月戊申，以河南尹何进为大将军，将兵屯都亭。置八关都尉官。壬子，大赦天下党人，还诸徙者，唯张角不赦。诏公卿出马、弩，举列将子孙及吏民有明战阵之略者，诣公车。遣北中郎将卢植讨张角，左中郎将皇甫嵩、右中郎将朱儁讨颍川黄巾。庚子，南阳黄巾张曼成攻杀郡守褚贡。



夏四月，太尉杨赐免，太仆弘农邓盛为太尉。司空张济罢，大司农张温为司空。朱儁为黄巾波才所败。侍中向栩、张钧坐言宦者，下狱死。汝南黄巾败太守赵谦于邵陵。广阳黄巾杀幽州刺史郭勋及太守刘卫。

五月，皇甫嵩、朱儁复与波才等战于长社，大破之。

六月，南阳太守秦颉击张曼成，斩之。交阯屯兵执刺史及合浦太守来达，自称“柱天将军”，遣交阯刺史贾琮讨平之。皇甫嵩、朱儁大破汝南黄巾于西华。诏嵩讨东郡，朱儁讨南阳。卢植破黄巾，围张角于广宗。宦官诬奏植，抵罪。遣中郎将董卓攻张角，不克。

.....

八月，皇甫嵩与黄巾战于仓亭，获其帅。乙巳，诏皇甫嵩北讨张角。

.....

十月，皇甫嵩与黄巾贼战于广宗，获张角弟梁。角先死，乃戮其尸。以皇甫嵩为左车骑将军。

十一月，皇甫嵩又破黄巾于下曲阳，斩张角弟宝。湟中义从胡北宫伯玉与先零羌叛，以金城人边章、韩遂为军帅，攻杀护羌校尉儁征、金城太守陈懿。癸巳，朱儁拔宛城，斩黄巾别帅孙夏。诏减太官珍羞，御食一肉；厩马非郊祭之用，悉出给军。

十二月己巳，大赦天下，改元中平。^①

① 范晔撰，李贤等注：《后汉书》第2册，中华书局2012年版。



《后汉书·皇甫嵩传》对太平道起义全过程有更为详细的记述：

初，钜鹿张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。遂置三十六方。方犹将军号也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅。讹言“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”。以白土书京城寺门及州郡官府，皆作“甲子”字。中平元年，大方马元义等先收荆、扬数万人，期会发于邺。元义数往来京师，以中常侍封谥、徐奉等为内应，约以三月五日内外俱起。未及作乱，而张角弟子济南唐周上书告之，于是车裂元义于洛阳。灵帝以周章下三公、司隶，使钩盾令周斌将三府掾属，案验宫省直卫及百姓有事角道者，诛杀千余人，推考冀州，逐捕角等。角等知事已露，晨夜驰敕诸方，一时俱起。皆着黄巾为标帜，时人谓之“黄巾”，亦名为“蛾贼”。杀人以祠天。角称“天公将军”，角弟宝称“地公将军”，宝弟梁称“人公将军”。所在燔烧官府，劫略聚邑，州郡失据，长吏多逃亡。旬日之间，天下响应，京师震动。

诏敕州郡修理攻守，简练器械，自函谷、大谷、广城、伊阙、轘辕、旋门、孟津、小平津诸关，并置都尉。召群臣会议。嵩以为宜解党禁，益出中藏钱、西园厩马，以班



军士。帝从之。于是发天下精兵，博选将帅，以嵩为左中郎将，持节，与右中郎将朱儁，共发五校、三河骑士及募精勇，合四万余人，嵩、儁各统一军，共讨颍川黄巾。

儁前与贼波才战，战败，嵩因进保长社。波才引大众围城，嵩兵少，军中皆恐，乃召军吏谓曰：“兵有奇变，不在众寡。今贼依草结营，易为风火。若因夜纵烧，必大惊乱。吾出兵击之，四面俱合，田单之功可成也。”其夕遂大风，嵩乃约敕军士皆束苕乘城，使锐士间出国外，纵火大呼，城上举燎应之，嵩因鼓而奔其阵，贼惊乱奔走。会帝遣骑都尉曹操将兵适至，嵩、操与朱儁合兵更战，大破之，斩首数万级。封嵩都乡侯。嵩、儁乘胜进讨汝南、陈国黄巾，追波才于阳翟，击彭脱于西华，并破之。余贼降散，三郡悉平。

又进击东郡黄巾卜己于仓亭，生擒卜己，斩首七千余级。时，北中郎将卢植及东中郎将董卓讨张角，并无功而还，乃诏嵩进兵讨之。嵩与角弟梁战于广宗。梁众精勇，嵩不能克。明日，乃闭营休士，以观其变。知贼意稍懈，乃潜夜勒兵，鸡鸣驰赴其阵，战至晡时，大破之，斩梁，获首三万级，赴河死者五万许人，焚烧车重三万余两，悉虏其妇子，系获甚众。角先已病死，乃剖棺戮尸，传首京师。

嵩复与钜鹿太守冯翊郭典攻角弟宝于下曲阳，又斩之。首获十余万人，筑京观于城南。即拜嵩为左车骑将军，领冀州牧，封槐里侯，食槐里、美阳两县，合八千户。



以黄巾既平，故改年为中平。嵩奏请冀州一年田租，以贍饥民，帝从之。百姓歌曰：“天下大乱兮市为墟，母不保子兮妻失夫，赖得皇甫兮复安居。”^①

汉灵帝中平元年（184）春二月，太平道起义爆发，起义持续9个月就被镇压下去，但太平道此前至少有十多年广泛传播与发展的黄金时期。太平道起义后，因起义军“皆着黄巾为标帜，时人谓之‘黄巾’，亦名为‘蛾贼’”，可见“黄巾”之名晚出，是184年起义之后才有的，而且是外人（“时人”）的称呼，并非太平道信徒或起义军的自称。本文主要探讨起义之前太平道的传播，故不采取“黄巾道”之名。

张角“太平道”发迹的时间，《后汉书·皇甫嵩传》只言“初”，裴松之《三国志·魏书·张鲁传》注引《典略》，有比较明确的说法：“熹平中（173~178），妖贼大起，三辅有骆曜。光和（179~184）中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民缅甸法，角为太平道，修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以老子五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出米五斗

^① 范晔撰，李贤等注：《后汉书》第8册，中华书局2012年版。



以为常，故号曰五斗米师。实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，竞共事之。后角被诛，修亦亡。及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。教使作义舍，以米肉置其中以止行人；又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除；又依月令，春夏禁杀；又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉。臣松之谓张修应是张衡，非典略之失，则传写之误。”^① 按照《典略》的说法，公元二世纪七十年代，各地道派已经大兴，至八十年代初，太平道与五斗米道勃兴。这一说法，实际上还是以 184 年太平道起义为时间点，但起义之前，太平道至少已经酝酿发展了十多年。

《后汉书·襄楷传》：“初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师干吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素朱介，青首朱目，号《太平清领书》。其言以阴阳五行家，而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。后张角颇有其书焉。及灵帝即位，以楷书为然。太傅陈蕃举方正，不就。乡里宗之，每太守至，辄致礼清。中平中，与荀爽、郑玄俱以博士征，不至，卒于家。”^② 汉顺帝是公元 125 年至 144 年在位，也就是张角太平道所持经典《太平清领书》在公元二世纪上半叶已经诞生，并由襄楷献给朝廷，一开始并未引起朝廷重视，但亦未禁绝。到汉灵帝时（168～189 年在位）还一度认可了《太平清领书》，

① 陈寿撰，裴松之注：《三国志》第 1 册，中华书局 2011 年版。《典略》该段文字《后汉书·刘焉传》注也有引用，然有错漏。（见《后汉书》第 9 册）

② 范晔撰，李贤等注：《后汉书》第 4 册，中华书局 2012 年版。“干吉”亦作“于吉”，下同。



襄楷在中平年间（184~189）太平道起义被镇压之后安然去世，亦未遭到朝廷的迫害。

《后汉书·襄楷传》给我们透露出太平道在其发展过程中，很长一段时间并没有遭到朝廷迫害，其宗教典籍《太平清领书》也未遭到查禁，甚至还得到认可。但是，在以往的研究中，由于过于强调阶级斗争，强调太平道反抗汉王朝的革命性，对这段材料没有引起重视，或者认为张角太平道与襄楷所上干吉的《太平清领书》没有必然联系，如任继愈先生主编的《中国道教史》相关部分的论述为：

太平道的教义属于有神论，当然是荒谬的，但在当时条件下，它是一种与官方神学相对立的农民神学。“黄天”代表农民的利益，“苍天”代表着地主阶级的利益；“黄天”取“苍天”而代之，表达了农民夺取封建政权，实行改天换地的正义要求，所以太平道在封建统治者眼里成为“万恶不赦”的异端。应该承认，太平道在动员和组织民众起来造反的过程中，起了相当重要的作用，得到了那么多民众的拥护，实在是一桩了不起的业绩，它谱写了早期民间道教史上的光彩夺目的篇章，其进步性与历史意义应予充分肯定。太平道的革命性，不是从宗教教义中自发引申出来的，主要取决于宗教旗帜下实际的政治主张和革命行为。《后汉书·襄楷传》在谈到《太平经》时说：“后张角颇有其书”，有人据此便推断《太平经》是农民起义的经典，这是不能赞同的。诚然，太平道可能利用改造了《太



平经》中“太平”“平均”等口号，以及其中的巫覡杂术，“太平道”的名称也可能受启于《太平经》；但是张角的太平道不可能、事实上也没有采用《太平经》的基本思想。《太平经》宣扬忠孝和上下同心，太平道则要犯上作乱、改朝换代；《太平经》抑兵恶杀，太平道则要诛暴杀官，两者在基本点上针锋相对，不可调和。张角若以《太平经》为指导思想，只有放弃武装斗争，实行改良方案，而事实并非如此。太平道抛弃了《太平经》的和平改革路线，实行了暴力革命的路线。太平道的事件给了后来封建统治者一个严重的教训，即民间道教的民众性，包含着“聚众作乱”的可能性，因此他们总是对民间道教严加防范，避免道教为农民或异己的社会势力所利用。^①

以上论述并不完全与史实相符，实际上太平道在传播初期，也并未一开始就要实行“暴力革命的路线”。《资治通鉴·汉纪五十》光和六年（183）：

初，钜鹿张角奉事黄、老，以妖术教授，号“太平道。”咒符水以疗病，令病者跪拜首过，或时病愈，众共神而信之。角分遣弟子周行四方，转相诳诱，十余年间，徒众数十万，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，

^① 任继愈主编：《中国道教史（增订本）》上卷，中国社会科学出版社2001年版。



莫不毕应。或弃卖财产、流移奔赴，填塞道路，未至病死者亦以万数。郡县不解其意，反言角以善道教化，为民所归。

太尉杨赐时为司徒，上书言：“角诳曜百姓，遭赦不悔，稍益滋蔓。今若下州郡捕讨，恐更骚扰，速成其患。宜切敕刺史、二千石，简别流民，各护归本郡，以孤弱其党，然后诛其渠帅，可不劳而定。”会赐去位，事遂留中。司徒掾刘陶复上疏申赐前议，言：“角等阴谋益甚，四方私言，云角等窃入京师，觐视朝政。乌声兽心，私共呜呼。州郡忌讳，不欲闻之，但更相告语，莫肯公文。宜下明诏，重募角等，赏以国土，有敢回避，与之同罪。”帝殊不意为，方诏陶次第春秋条例。^①

太平道在起义前，于各地广泛传播，招抚流民，从者甚众，“郡县不解其意，反言角以善道教化，为民所归”，地方官甚至对张角太平道对百姓的教化功能给予肯定和赞扬，虽然张角太平道遭到司徒杨赐的弹劾，但未得到朝廷的赞同，“事遂留中”；后“司徒掾刘陶复上疏申赐前议”，但仍未引起汉灵帝的重视。应该说，在184年太平道起义之前，张角领导的太平道有相当长一段平稳发展时期，政治环境是比较宽松的。

“太平道的革命性，不是从宗教教义中自发引申出来的”的观点，也过于绝对。裴松之注《三国志·魏书·武帝纪》提到

① 司马光编著，胡三省注：《资治通鉴》第5册，中华书局2012年版。



太平道对“中黄太乙”的崇拜：

青州黄巾众百万入兖州，杀任城相郑遂，转入东平。刘岱欲击之，鲍信谏曰：“今贼众百万，百姓皆震恐，士卒无斗志，不可敌也。观贼众群辈相随，军无辎重，唯以钞略为资，今不若富士众之力，先为固守。彼欲战不得，攻又不能，其势必离散，后选精锐，据其要害，击之可破也。”岱不从，遂与战，果为所杀。（《世语》曰：岱既死，陈宫谓太祖曰：“州今无主，而王命断绝，宫请说州中，明府寻往牧之，资之以收天下，此霸王之业也。”宫说别驾、治中曰：“今天下分裂而州无主；曹东郡，命世之才也，若迎以牧州，必宁生民。”鲍信等亦谓之然。）信乃与州吏万潜等至东郡迎太祖领兖州牧。遂进兵击黄巾于寿张东。信力战斗死，仅而破之。（《魏书》曰：太祖将步骑千余人，行视战地，卒抵贼营，战不利，死者数百人，引还。贼寻前进。黄巾为贼久，数乘胜，兵皆精悍。太祖旧兵少，新兵不习练，举军皆惧。太祖被甲婴胄，亲巡将士，明劝赏罚，众乃复奋，承间讨击，贼稍折退。贼乃移书太祖曰：“昔在济南，毁坏神坛，其道乃与中黄太乙同，似若知道，今更迷惑。汉行已尽，黄家当立。天之大运，非君才力所能存也。”太祖见檄书，呵骂之，数开示降路；遂设奇伏，昼夜会战，战辄禽获，贼乃退走。）购求信丧不得，众乃刻木如信形状，祭而哭焉。追黄巾至济北。乞降。冬，受降



卒三十余万，男女百余万口，收其精锐者，号为青州兵。^①

太平道起义，宣扬“黄天”取代“苍天”之说，“汉行已尽，黄家当立”的说法，显然是从“中黄太乙”崇拜中引申而来的。

《太平经》的思想理论对张角太平道发展演变有着重要的意义与作用，太平道的思想渊源主要来自于《太平经》。太平道中许多名称亦与《太平经》有密切的关系，认为太平道与《太平经》无关或关系不大的观点是站不住脚的。李养正先生曾经进行过梳理，“太平道”之名，张角自称的“大贤良师”“天公将军”，张角弟张宝称“地公将军”，张宝弟张梁称“人公将军”，“黄天”“甲子”等概念，皆来源于《太平经》；持“九节”杖，“叩头思过”，符水咒说治病，亦皆本于《太平经》。^②

以往学术界关于《太平经》与太平道的关系，有不少争论，^③其中不少学者从《太平经》的内容出发，已经意识到《太平经》并非鼓吹“造反”的农民革命经典，因此认定《太

① 陈寿撰，裴松之注：《三国志》第1册，中华书局2011年版。

② 参见李养正：《道教概说》，中华书局1996年版。

③ 《太平经》与太平道的关系在二十世纪五六十年代学术界有过比较热烈的讨论，侯外庐（《中国封建社会前后期的农民战争及其纲领口号的发展》，《历史研究》1959年第4期）、杨宽（《论〈太平经〉——我国第一部农民革命的理论著作》，《学术月刊》1959年第9期）等人主张《太平经》是张角“太平道”的经典；而王戎笙（《试论太平经》，《历史研究》1959年第11期）、熊德基（《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》，《历史研究》1962年第4期）等人则主张《太平经》与张角“太平道”没有直接关系。



平经》与太平道没有直接的联系。而这一逻辑论证的一个前提是将“太平道”或“黄巾道”直接等同于农民起义，但实际上如果我们换一个角度认识这个问题，“太平道”若一开始并非意图造反，而是有一个相当长的历史时期是和平发展的，那么我们就没有必要否定张角“颇有其书焉”等大量相关史料，看到太平道与《太平经》的密切关系。

二、《太平经》与太平道的思想与实践

《太平经》在两汉有漫长的发展历程。《汉书·李寻传》已经提到《太平经》：

初，成帝时，齐人甘忠可诈造《天官历包元太平经》十二卷，以言“汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子，下教我此道。”忠可以教重平夏贺良、容丘丁广世、东郡郭昌等，中垒校尉刘向奏忠可假鬼神罔上惑众，下狱治服，未断病死。贺良等坐挟学忠可书以不敬论，后贺良等复私以相教。哀帝初立，司隶校尉解光亦以明经通灾异得幸，白贺良等所挟忠可书。事下奉车都尉刘歆，歆以为不合《五经》，不可施行。而李寻亦好之。光曰：“前歆父向奏忠可下狱，歆安肯通此道？”时，郭昌为长安令，劝寻宜助贺良等。寻遂白贺良等皆待诏黄门，数诏见，陈说：“汉历中衰，当更受命。成帝不应天命，故绝嗣。今陛下久疾，变异屡数，天所以谴告人也。宜急改元易号，



乃得延年益寿，皇子生，灾异息矣。得道不得行，咎殃且亡，不有洪水将出，灾火且起，涤荡民人。”

袁帝久寝疾，几其有益，遂从贺良等议。于是诏制丞相御史：“盖闻《尚书》‘五曰考终命’，言大运一终，更纪天元人元，考文正理，推历定纪，数如甲子也。朕以眇身入继太祖，承皇天，总百僚，子元元，未有应天心之效。即位出入三年，灾变数降，日月失度，星辰错谬，高下贸易，大异连仍，盗贼并起。朕甚惧焉，战战兢兢，唯恐陵夷。惟汉兴至今二百载，历纪开元，皇天降非材之右，汉国再获受命之符，朕之不德，曷敢不通夫受天之元命，必与天下自新。其大赦天下，以建平二年为太初元年，号曰陈圣刘太平皇帝。漏刻以百二十为度。布告天下，使明知之。”

后月余，上疾自若。贺良等复欲妄变政事，大臣争以为不可许。贺良等奏言大臣皆不知天命，宜退丞相御史，以解光、李寻辅政。上以其言亡验，遂下贺良等吏，而下诏曰：“朕获保宗庙，为政不德，变异屡仍，恐惧战栗，未知所繇。待诏贺良等建言改元易号，增益漏刻，可以永安国家。朕信道不笃，过听其言，几为百姓获福。卒无嘉应，久旱为灾。以问贺良等，对当复改制度，皆背经谊，违圣制，不合时宜。夫过而不改，是为过矣。六月甲子诏书，非赦令也，皆蠲除之。贺良等反道惑众，奸态当穷竟。”皆下狱，光禄勋平当、光禄大夫毛莫如与御史中丞、廷尉杂治，当贺良等执左道，乱朝政，倾覆国家，诬罔主上，不



道。贺良等皆伏诛。寻及解光减死一等，徙敦煌郡。^①

汉成帝公元前33至公元前7年在位，此时齐人甘忠可已经造作有十二卷的《太平经》宣扬汉代气数已尽，当变更天命；这种思维模式与近二百年后东汉张角太平道“苍天已死，黄天当立”的天命观十分类似，只是后者更为通俗。甘忠可的《太平经》传授给他的门人弟子贺良、丁广世、郭昌等人。刘向告发甘忠可“假鬼神罔上惑众”，甘忠可死于狱中，但其撰《太平经》思想还在流传。汉哀帝时（前7～前1年在位），虽然刘向之子刘歆强烈反对，但由于解光、李寻等人的支持，《太平经》的思想得到皇帝的重视。

这里我们需要注意的是“更受命于天”“苍天已死，黄天当立”这类观点一方面固然可以被诠释成造反起义、农民革命、改朝换代，但也可以被视为皇帝要实行改革，“宜急改元易号，乃得延年益寿，皇子生，灾异息矣”。《太平经》最初的设计其实是后者，所以才会有不断地向朝廷上书。汉哀帝也确实按照《太平经》的设计，下“六月甲子诏书”，进行了一系列的改革，以期“汉国再获受命之符”，改建平二年（前5年）为太初元年，改称呼为“陈圣刘太平皇帝”，甲子下诏，皇帝号中加入“太平”等举动，显然是直接受到《太平经》思想的影响，但在依《太平经》思想进行进一步改革时，遇到了严重的阻力，“贺良等复欲妄变政事，大臣争以为不可许”，最终贺良被杀，

^① 班固撰，颜师古注：《汉书》第10册，中华书局1962年版。



解光、李寻被流放敦煌，改革失败。这场欲借《太平经》思想进行改革的尝试，最终没有挽救西汉王朝覆灭的命运。

西汉末年出现的十二卷《太平经》通过天命变易思想，走的是“改良”而非“革命”的路线，故未被统治者完全禁绝。东汉时《太平经》思想不断发展演变，在一百多年的时间里不断丰富，到汉顺帝时（125～144年在位）《太平清领书》已经有一百七十卷之巨。唐代李贤注《后汉书·襄楷传》：“今润州有曲阳山，有神溪水；定州有曲阳山，有神溪水；海州有曲阳城，北有羽潭水；寿州有曲阳城，又有北溪水。而干吉、宫崇并琅邪人，盖东海曲阳是也。缥，青白也。素，缣也。以朱为介道。首，缥也。目，题目也。《太平经》曰：‘吾书中，善者悉使青下而丹目，合乎吾之道，乃丹青之信也。青者，生仁而有心。赤者太阳，天之正色也。’”……“《太平经》曰：‘天失阴阳则乱其道，地失阴阳则乱其财，人失阴阳则绝其后，君臣失阴阳则其道不理，五行四时失阴阳则为灾。今天垂象为人法，故当承顺之也。’又曰：‘天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人众得之谓神咒也。咒百中百，十中十，其咒有可使神为除灾疾，用之所向无不愈也。’”^①

西汉造十二卷《天官历包元太平经》的甘忠可是“齐人”，东汉传播一百七十卷《太平清领书》的干吉、宫崇都是琅琊人，由此可知，西汉末年到东汉中叶的一两百年时间里，《太平经》思想主要是在山东不断演变丰富的。几十年后，同样作为山东

① 范晔撰，李贤等注：《后汉书》第4册，中华书局2012年版。



人的襄楷（平原鬲阴人）在延熹九年（166）两次上书汉桓帝，其中提到“臣前上琅邪宫崇受干吉神书，不合明听”，“前者宫崇所献神书，专以奉天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术。其文易晓，参同经典，而顺帝不行，故国胤不兴，孝冲、孝质频世短祚。”^①干吉神书即指《太平清领书》，汉顺帝时宫崇神书未得重视，襄楷在汉桓帝时多次推荐《太平清领书》亦未达目的，而到汉灵帝时才以其说为然。襄楷推荐《太平经》的主要目的是斥退专权的太监等小人，为蒙冤的贤人平反，只有这样才能风调雨顺、国泰民安，皇帝广嗣，否则即李贤注中所引《太平经》中所云：“天失阴阳则乱其道，地失阴阳则乱其财，人失阴阳则绝其后。”

三国时吴时曾有一位自称琅琊于吉的道士，裴松之注《三国志·孙策传》：

《江表传》曰：时有道士琅琊于吉，先寓居东方，往来吴会，立精舍，烧香读道书，制作符水以治病，吴会人多事之。策尝于郡城门楼上，集会诸将宾客，吉乃盛服杖小函，漆画之，名为仙人铚，趋度门下。诸将宾客三分之二下楼迎拜之，掌宾者禁呵不能止。策即令收之。诸事之者，悉使妇女入见策母，请救之。母谓策曰：“于先生亦助军作福，医护将士，不可杀之。”策曰：“此子妖妄，能幻惑众心，远使诸将不复相顾君臣之礼，尽委策下楼拜之，不可

^① 范晔撰，李贤等注：《后汉书》第4册，中华书局2012年版。



不除也。”诸将复连名通白事陈乞之，策曰：“昔南阳张津为交州刺史，舍前圣典训，废汉家法律，尝著绛帕头，鼓琴烧香，读邪俗道书，云以助化，卒为南夷所杀。此甚无益，诸君但未悟耳。今此子已在鬼策，勿复费纸笔也。”即催斩之，县首于市。诸事之者，尚不谓其死而云尸解焉，复祭祀求福。

《志林》曰：初顺帝时，琅邪宫崇诣阙上师于吉所得神书于曲阳泉水上，白素殊界，号太平青领道，凡百余卷。顺帝至建安中，五六十岁，于吉是时近已百年，年在耄悼，礼不加刑。又天子巡狩，问百年者，就而见之，敬齿以亲爱，圣王之至教也。吉罪不及死，而暴加酷刑，是乃谬诛，非所以为美也。喜推考桓王之薨，建安五年四月四日。是时曹、袁相攻，未有胜负。案夏侯元让与石威则书，袁绍破后也。书云：“授孙贲以长沙，业张津以零、桂。”此为桓王于前亡，张津於后死，不得相让，譬言津之死意矣。

臣松之案：太康八年，广州大中正王范上交广二州春秋。建安六年，张津犹为交州牧。江表传之虚如志林所云。

《搜神记》曰：策欲渡江袭许，与吉俱行。时大旱，所在燠厉。策催诸将士使速引船，或身自早出督切，见将吏多在吉许，策因此激怒，言：“我为不如于吉邪，而先趋务之？”便使收吉。至，呵问之曰：“天旱不雨，道涂艰涩，不时得过，故自早出，而卿不同忧戚，安坐船中作鬼物态，败吾部伍，今当相除。”令人缚置地上暴之，使请雨，若能感天日中雨者，当原赦，不尔行诛。俄而云气上蒸，肤寸



而合，比至日中，大雨总至，溪涧盈溢。将士喜悦，以为吉必见原，并往庆慰。策遂杀之。将士哀惜，共藏其尸。天夜，忽更兴云覆之；明旦往视，不知所存。

案《江表传》《搜神记》于吉事不同，未详孰是。^①

已有学者指出：“此于吉当然不是顺帝时造作《太平清领书》的于吉，而又冒称于吉传道，时间又在黄巾起义之后，根据蛛丝马迹，可推断他必是太平道之一支，而又不敢以太平名之，史称‘于家道’。”^②因有前后两于吉（或于吉、于吉），后世道教仙传等文献演绎甚多，陈国符先生在《道藏源流考》中有比较详尽的史料整理，读者可以参考。^③

从甘忠可到于吉、宫崇、襄楷，《太平经》思想一直在山东地区部分传播，近二百年间传播者们常常志在其观点主张得到朝廷的认可和实行，因此不断献书上言。《太平经》思想的流传主要局限于部分在野的民间知识分子之中。而到公元二世纪七十年代，“颇有其书焉”的河北钜鹿人（今属邢台）张角，极大地改变了《太平经》的流传领域与社会影响力。《三国志·孙坚传》载：“中平元年，黄巾贼帅张角起于魏郡，诤有神灵，遣八使以善道教化天下，而潜相连结，自称黄天泰平。三月甲子，

① 陈寿撰，裴松之注：《三国志》第5册，中华书局2011年版。

② 马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》上册，中国社会科学出版社2004年版。

③ 陈国符：《道藏源流考》，中华书局2012年版。



三十六方一旦俱发，天下响应。”^①《后汉书·五行志》：“熹平二年六月，洛阳民讹言虎贲寺东壁中有黄人，形容须眉良是，观者数万，省内悉出，道路断绝。到中平元年二月，张角兄弟起兵冀州，自号黄天。三十六方，四面出和，将帅星布，吏士外属，因其疲餒，牵而胜之”；“张角称黄天作乱”。^②张角等人将致太平的理想通俗化，以中黄太乙为号召，在流民中建立大小方、渠帅组织，崇尚忏悔符祝，为人祛邪治病。第一次将《太平经》的思想在广大民众中付诸实践，建立起“太平道”道团。

商周以来，中国逐渐有将“帝”“天”视为最高神的世界观，春秋战国时期以老子为代表的道家学派在以“天”“帝”为至上的世界观之外，另外提出了以“道”为核心的世界观。以道为核心的世界观，先秦两汉时期主要是在民间知识分子中传播，而以“天”“帝”为至上的观念，在“罢黜百家，独尊儒术”的汉代，仍然是主流意识形态，为王朝等级制度做辩护。东汉末年又是一个“礼崩乐坏”的时代，以“天”“帝”为至上的主流意识开始动摇，而以“道”为核心的新的世界观开始逐步神格化。在汉末民众信仰中，“天神太一”成为最高神明。关于“太一”的讨论，近年来学术界颇为热烈。关于太平道中太一观念的探讨，刘屹教授的看法值得重视：

① 陈寿撰，裴松之注：《三国志》第5册，中华书局2011年版。

② 范晔撰，李贤等注：《后汉书》第11册，中华书局2012年版。刘劭注云：“《物理篇》曰：黄巾被服纯黄，不将尺兵，肩长衣，翔行舒步，所至郡县无不从，是日天大黄也。”



汉末黄巾移书曹操所说的“中黄太乙”，亦即“中黄太一”。前述《淮南子·天文训》中有五星、五行、五帝、五音等相配之说，如果说所谓“中黄”正是以黄帝在五方五帝居中之意，是有根据的。但汉末的“中黄”究竟是否可确指为黄帝，则还很难说。至少，中黄是与太一是不同的两种神格。纬书《春秋合诚图》云：“黄帝请问太一长生之道，太乙曰：斋戒六丁，道乃可成。”古文献中还多见黄帝请教圣贤和辅相的传说，但太一似乎应该不在一般的圣贤和辅相之列。前已述在天象上，太一居于天极宫，而黄帝只是在北斗。相应地，这里的太一也应是高于黄帝的主神。降至葛洪《抱朴子·极言》仍然说：“昔黄帝适东岱而奉中黄，……相地理则书青鸟之说。按神仙经皆云：黄帝及老子奉事太乙之君，以受要诀。”很明显，中黄并非黄帝本身，而且黄帝和老子都以太乙为主神。看来，张角黄巾所奉的主神应该还是太乙（太一），而黄天（中黄）则是略低一等的、有鲜明东部地区特色的另一重要神灵。正因此，张角才可以自称为“黄天”，而非“太一”。亦即说，汉末黄巾的“中黄、太一”仍然可能是两个神。^①

在太平道中，“道”逐渐与“太一”神融合，同时也兼具

^① 刘屹：《敬天与崇道：中古经道教形成的思想史背景》，中华书局2005年版。



传统天帝崇拜的意涵，内容十分复杂，《太平经》卷九十八《包天裹地守气不绝诀》提到了“天太一”的概念，“入室思道，自不食与气结也。因为天地神明毕也，不复与于俗治也。乃上从天太一也，朝于中极，受符而行，周流洞达六方八远，无穷时也。”^①太平道中的“太一”观念，兼具“道”与“神”两种意涵，刘屹将“中黄太乙”视为两种神格是有见地的，笔者认为太平道将“太一”即神格化了的“道”视为至上神，而“天”的地位低于太一神（或道），苍天、黄天（中黄）都是拟配于太一或道的，只是现在天命所归是须用中黄天取代苍天来拟配太一或道而已。因此说道是至高无上的，而天可以轮转。张角自认为自己是黄天，正当膺符天命，故汉末的太平道崇敬“中黄太乙”。

张角之前，以道为核心的世界观以往主要是在民间知识分子中传播，而张角将“道”神格化为高于天帝的太一神，并用低一等级的天帝去拟配太一神，建立起一套丰富的神学系统，完成了“道”的神格化工作，“道”彻底神格化后，就不再是高深莫测的哲学，而能被广大民众掌握，以神格化的“道”为崇拜对象的教团“太平道”最终得以建立，为道教的产生和发展指明了道路。因此说太平道并非仅仅是简单的巫术惑人、妖巫叛乱，其神学思想有深入挖掘和探讨的必要。

综上所述，在 184 年之前，太平道有相当长的一段平稳发展时期，其思想来源主要依据《太平经》。太平道在汉末产生巨

^① 王明：《太平经合校》，中华书局 1960 年版。



大的社会影响，其思想渊源在两汉经过了长期的发展，肇始于西汉成帝时齐人甘忠可的十二卷《天官历包元太平经》，汉哀帝时甚至一度自号“太平皇帝”，利用《太平经》思想进行整治改革。至东汉后期于吉一百七十卷的《太平清领书》而集大成，于吉弟子襄楷向朝廷献书未果，而与此同时《太平经》思想经张角等人的努力，在下层民众得以广泛传播，形成具有广泛社会影响的“太平道”。

（本文作者系中央民族大学哲学与宗教学学院
讲师、香港中文大学宗教学博士）



从“宗教四要素”看太平道的历史承启

张志明

内容提要：道教的形成是学术界的一个焦点问题，传统思路大都寻找与此相关的典型事件。太平道由于其特定时期的出现和历史、社会影响而受到学者们的广泛关注。对太平道的研究，主要有道教产生的历史背景、道教形成的思想教义溯源以及所引发的历史影响等方面。本文认为太平道作为汉末的民间道教形态，具备宗教所具有的“四要素”，包括内在的思想观念、情感因素和外在的组织制度、行为活动等，并因其虽具完备特征却表现出非正统色彩，而对后世道教典籍的清整与仪轨的正统产生多重影响。

关键词：宗教四要素 太平道 影响

东汉后期，政治动荡、外戚专权，官府和权贵极尽其所能盘剥百姓，社会处于失范的无序状态，朝廷火德之政权也面临着合法性的危机，这给宗教的滋生提供了合适的土壤，太平道的产生与此社会历史背景密切相关。此外，学者们也从不不同角度



度对此作了深入分析。首先，有社会功能的视角，太平道的产生具有一定意义上的整合功能，为失范的社会提供一定的秩序和意义系统；其次，太平道也有着可资利用的思想资源，主要表现在《太平经》之中；再次，太平道有其实践活动和仪式；最后，太平道具有社会理想，表现为黄巾军起义。这几点对照后世道教产生了直接的影响。这几点也与《后汉书·皇甫嵩传》中的记载相印证：

初，钜鹿张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人，使于四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。^①

虽然不能就此说太平道是成建制的宗教，但它是道教产生的初始形态，具有原始的民间宗教性质，有着宗教的基本特质。我们拟从吕大吉先生的“宗教四要素”来分析太平道的发展状况及其历史影响。

一、“宗教四要素”说

宗教，无论是建制性的、民间宗教或者弥散型的，都可谓

^① 范晔撰，李贤等注：《后汉书》，中华书局1965年版。



是一种文化系统。由于宗教文化系统的复杂性，对其认识和定义也多种多样。

（一）宗教界定的多样性。从马克思主义角度来看，宗教是一种颠倒的世界观，是对现实世界的虚幻的反映，对人间的力量采取了超自然力量的形式来表达意愿和思想，这是从宗教的社会和物质根源角度而言。对太平道的发轫，学者们大都从这个角度进行论述。总的来说，对宗教的定义主要有三个方面：

第一是以超验观念或存在物为核心来对宗教进行定义，亦即把神灵放到定义的中心。如斯皮罗的定义：“宗教是一种由与在文化上得到规定的超人的存在物进行的在文化上得到规定的互动所组成的制度。”^① 这种定义说明了宗教文化的要义在于围绕超人的、超验的神的存在建构的文化系统。

第二是以人的情感和体验为核心的宗教定义。如施莱尔马赫认为，宗教的本质就在于“绝对的依存感”，而并非在于“思维或行动”；奥拓也论述过宗教与人的令人战栗的神秘感有关，这即是对神圣的畏惧感、崇高感和神秘感等。

第三是功能性的定义，如蒂利希说宗教是我们的终极关怀，贝拉也认为，宗教是将人与其终极的生存条件联系起来的一套象征仪式与行为。这是通过宗教对人、社会和历史的影响来加以界定的。

从上面可见，如果仅从每个单独的角度，并不能全面分析太平道的起源、特征及其影响力，也很难发掘其信仰质素的内

^① 转引自孙尚扬：《宗教社会学》，北京大学出版社2001年版。



在决定性。因为，太平道并没有一个神灵信仰核心，也少有丰富的宗教经验，倒是具有一定的社会功能。但这三者它又全部具备，并且，之后的道教清整也由此发端。因而，从系统研究的角度，“宗教四要素”说给我们提供了一个很好的理论视角。

（二）“宗教四要素”说。吕大吉先生在其《宗教学通论》对宗教的本质、基本要素等做了全面而详尽的分析。他认为宗教的核心与本质乃在于神或神性物的观念，以及由此而产生的情感体验；情之于内必发之于外，表现为宗教的行为和活动，以及在此基础上建构的制度化、物质感性的外在形态。^①

也就是说，作为一个较为完备的信仰体系的宗教，应该具备特定的基本要素，同时应可归应到类型学的分类框架之中。“宗教四要素”说将宗教的基本要素分为内在要素与外在要素，其中前者又分为宗教的情感与体验，思想和观念；后者又分为宗教的组织与制度，行为和活动。^②同时也给宗教下了定义：“宗教是关于超人间、超自然力量的一种社会意识，以及因此而对之表示信仰和崇拜的行为，是综合这种意识和行为并使之规范化、体制化的社会文化体系。”^③

虽然也有许多学者对此提出异议，如李申认为，“四要素”不适合做宗教的定义，而且四要素之前已经被其他学者研究过。但“宗教四要素”对宗教的本质和内在要素及逻辑关系做了较

① 吕大吉主编：《宗教学通论》，社会科学文献出版社1989年版。

② 吕大吉主编：《宗教学通论》，社会科学文献出版社1989年版。

③ 吕大吉：《宗教是什么？》，《世界宗教研究》1998年第2期。



好的理论建构，有助于我们分析历史上的宗教现象并对逻辑关系加以全面把握。

二、太平道的信仰要素

总的来说，太平道的创立，起初是从《太平经》中汲取具有神秘主义的文化成分，杂糅黄老、巫觋方术等，采用符咒进行治疗，以在群众中进行传布并吸引人们加入。这个过程类似于耶稣在加利利的传道方式。“太平”之名与《太平经》中的“平均”“均等”思想相符。后来以“此思想组成了太平道，以老子为教祖，以《道德经》《太平经》为教义经典，严密组织，制定科仪，于是宗教形式始行完备”^①。太平道既为“太平”，目的是为了“救穷周急”“以善道教化天下”。

（一）“中黄太一”的宗教观念。《太平经》是太平道思想和观念的来源，太一的观念较为古老，可以指太极，或者道，《太平经》中则更多地指天地神明。太平道的“中黄太一”则是道与神两则兼备，道神合一。^②同时《太平经》包含了秦汉以来的阴阳五行学说，中央戊己土尚黄色，黄为大吉之色。太平道受之影响，张角自称“黄天泰平”。黄巾起义的口号：“苍天已死，黄天当立。”青州黄巾军给曹操的信中也说：“汉行已

^① 《笔谈老子研究》，《求索》1986年第1期。

^② 马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，中国社会科学出版社2004年版。



尽，黄家当立，天之大运，非君才力所能存也。”^①在起义之际，太平道还充分利用了谶语在民众中的影响，这很大程度上是强化了宗教信仰，并增加了对民众的号召力。除了《太平经》中的一些主要信仰观念，太平道还崇拜黄老以及天、地、人三公。一方面是对传统的承续，另一方面与“致太平”的观念也相关。

如《太平经》曰：“真人问神人曰：‘吾欲使帝王立致太平，岂可闻邪？’神人言：‘但顺天地之道，不失铢分，则立致太平。元气有三名，为太阳、太阴、中和；形体有三名，为天、地、人；天有三名，为日、月、星，北极为中也。地有三名，为山、川与平土；人有三名，为父、母、子；治有三名，为君、臣、民。欲致太平也，此三者，常常当腹心。’……阴阳者，要在中和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。……今三气不善相通，太平安得成哉？”^②

与所有的中国传统宗教类似，太平道诞生伊始也是劝人行善道，教化天下。太平道为迎合广大下层民众，摈弃了《太平经》中维护封建帝王统治的内容，提出了“致太平”的终极理想，张角由此提出“黄天太平”的口号，正是要实现“治太平均”“无复不平”的理想。在这样的信念之下，“蓄养弟子”，然后“遣弟子八人，使于四方，以善道教化天下”^③，“诤有神灵，遣八使以善道教化天下，而潜相连结。”^④因而，太平道也

① 陈寿撰，裴松之注：《三国志》，中华书局1959年版。

② 王明：《太平经合校》，中华书局2002年版。

③ 范晔撰，李贤等注：《后汉书》，中华书局1965年版。

④ 陈寿撰，裴松之注：《三国志》，中华书局1959年版。



保持着神道设教的文化传统。

（二）巫术符咒治病的行为与情感。作为一种宗教，太平道须有在宗教观念支配下的行为活动，其直接目的是为了宣传信仰和吸纳信众。太平道创建伊始的主要方式和手段就是采用符咒巫术进行治疗，大力提倡教众参加崇拜和礼仪性的活动，张角起初也是以治病救人的“卡里斯玛”式的教主而崭露头角的。“太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。”^①太平道不但为生者治病，也为死者祈求“冥福”。太平道的师和道士，成了人神的中介，连接着神圣和世俗。

从宗教的行为活动和情感体验角度而言，此方式有两个作用，其一是通过治病显神通，达到神化教主、信仰和宗教合法性的直接目的，“符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之”；其二是在集聚的过程中，信众可以彼此倾诉，控告世间的不公、官吏们的施虐和宗教所许诺的未来世界。由此，可以达到了类似涂尔干所说的“集体的欢腾”，在宗教信念和治病痊愈的氛围中，个体加深了对群体的忠诚，也促进了信仰团体的凝聚与认同。

因而，太平道的行为与活动建立在其宗教观念的基础之上，通过符咒巫术的医疗手段，达到吸引大众的目的，这也符合无力把握自己命运的普通民众寻求安慰的内在需求和动机。在共同的信仰纽带中，大家战胜了现实的不满和不足，随着组织和

^① 陈寿撰，裴松之注：《三国志》，中华书局1965年版。



制度的不断进化，信仰本身对现实的反抗力度更大，革命与起义也在社会与现实、幻想与未来的交织中逐渐酝酿成型了。

（三）政教合一的组织制度。依托于巫术治病的方式，通过宗教观念的宣传和情感一致性的宣泄，张角传道的对象和范围急剧扩大。从对象而言，不仅仅包括底层的群众，也有上层人物。如张角起义的时候就有侍中郎为内应。在底层群众中的广为传播，主要是把传教、医疗和宗教活动信念等紧密结合起来，由此信众队伍日益壮大，而传播的地理范围也迅速扩张：“十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。”^①

从而，为统领众多信众，太平道置三十六方，大方万余人，小方六七千人，每方立渠帅。在此之外，还有置义舍、禁饮酒等。可见，“太平道”的宗教组织形式是“方”。张角“周编天下，置三十六方，各有所主”^②。“方”原指城厢，作为太平道的宗教组织，与东汉末年的社会状况密切相关。随着赋税的加重和土地兼并，大量农民流离失所，逐步向城镇边缘地带靠拢，在城乡结合部所形成的聚居点称为“方”。各方主要头目，名曰“渠帅”。平时负责传教治病，战时负责指挥，“方”是宗教、军事合一的组织。

“方”的形成与太平道的传播发展进程保持一致，如前所述，“方”是建立在农民流离失所的社会境况之下。张角在流民

① 范晔撰，裴松之等注：《后汉书》，中华书局1965年版。

② 范晔撰，裴松之等注：《后汉书》，中华书局1965年版。



中间传教、治病，争得拥护，然后逐渐把分散的、互不相连的流民集合统一起来，大起义前夕加以进一步军事改组，作为黄巾起义组织形式，随着形势的发展与变化，原先流民的“方”逐渐从宗教组织形式向军事组织形式过渡。^① 张角以其“卡里斯玛”的教主精神气质和非凡的组织才能把八州的流散民众聚集起来，编为三十六方。凝聚的力量更多地来自于宗教信仰，其中，《太平经》的平均主义起到了重要作用，这是对现实不公的直接反应和反抗。通过“致太平”的信仰精神，广大信众激发了推翻东汉王朝的强烈愿望和动机，并演化成了规模浩大的农民起义。当然，这种组织模式也有自身的缺陷，它不仅仅是一个军事组织，也是个生活团体，在进行军事行动时多有不便，这也是起义军失败的一个重要原因。

三、太平道历史承启的两条进路

从上文简要分析看出，太平道符合“宗教四要素”理论视角下所建构的社会文化体系。在当时的社会环境中，它发挥了自己的功能。在这个过程中，张角自觉地利用了《太平经》中的某些思想，发挥卡里斯玛教主精神气质，采用巫术治病和谶语，达到组织信众的目的，并为社会理想而付诸了实践行动。但放到道教产生的大背景之下，太平道起到了积极和消极的作

^① 刘旭初：《论黄巾起义与太平道》，《阜阳师范学院学报》（社会科学版）2001年第4期。



用，这却是充当了历史的不自觉的工具。无论如何，作为道教雏形的太平道具备了宗教的基本质素，它的产生对道教发展有很大影响。这个影响虽不应夸大，但也值得深思。

总体而言，太平道的影响主要体现在内外两方面，每方面也包含交互的因素。其一，就内在因素而言，对道教教义的清整与传统伦理的关系（主要是儒家）调整；其二，对道教组织、仪轨的正统性重塑，同时保持了民间信仰的革命性。

（一）内在因素的清整与调和。通过对比我们可以更清楚地看到，太平道的活动时间和佛教传入时间有交叠，按照学界的通常说法，佛教传入大致处于汉灵帝时期。这期间，道教刚开始萌芽，并以流民为信众；而支娄迦讖和安世高已来到洛阳开始了佛经汉译的事业，向社会上层和知识阶层传播。作为民间道教的太平道从宗教产生的社会环境而论，已然成型，但作为经典教义完备的宗教却相去甚远。这种混乱粗糙的宗教性组织，受到上流社会 and 知识阶层的轻蔑。至黄巾军起义之后，更是受到官方的镇压和取缔。因而，魏晋以后道教对自身的文化品格、道德伦理进行了自我批评与反省。当时，儒家的话语权占据主导地位，对主流意识形态的认同也在太平道之后成了当务之急。如据说是老君亲授的《老君音诵诫经》就对“三张伪法”进行了批判。寇谦之也传达神意“清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术”，同时指出道教应当“专以礼度为首，而加以服食闭练”^①。因而，有的学者将北方寇谦之的宗教改革

^① 魏收：《魏书》，中华书局1974年版。



与南方的葛洪、陆修静、陶弘景的宗教活动作为道教形成的标志。

(二) 外在规范与组织。太平道之后的经典化过程，表现为道教逐渐确立严格的仪轨，使得道教的行为规范符合传统的伦理道德。这有两方面的意义，首先是以一种良好的姿态与上层进行合作；其次是可以着手进行道教教团的整顿。太平道虽被认为是道教的雏形和起源，但是其组织的军事性特点、教义的混乱、知识技术的巫觋方术，使得后世道教的存在受到很大鄙视。有来自儒家、佛教等抨击。如北魏的寇谦之就“始窃道士之号，私易祭酒之名”，将容易与现行政权发生矛盾对立的太平道的组织方式转化为单纯的修行体制。这一点，五斗米道的影响是不如太平道的，因为它本身就比较松散，但与太平道类似的是它们在新的客观环境下都以各种方式向全国传布，并影响着正统道教的演进路径。因而，太平道以后，道教注意对规范的正规化处理，其仪轨的整理是为了使道教活动规范化，从而更好地与社会进行接洽，也可以对道教本身进行传承。

太平道激进的革命潜流则渗入到中国封建制社会的内在机理中。太平道之后的很多年间，以道教信仰的名义起义的很多。除了社会环境本身之外，农民与道教的密切关系也是激进的原因之一。太平道的起义旗号是借助于传统的“致太平”、阴阳五行、五德始终说，这对处于底层的人们而言有极强的现实诱惑力，之后的中国农民起义大都继承了这样的思想遗产，就是对于美好理想的追求和现实不满的抗议，虽然这样的精神武器有自身的缺陷，但在前进中不可或缺。



参考文献：

1. 陈寿撰，裴松之注：《三国志》，中华书局 1965 年版。
2. 范曄撰，李贤等注：《后汉书》，中华书局 1965 年版。
3. 王明：《太平经合校》，中华书局 2002 年版。
4. 马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，中国社会科学出版社 2004 年版。
5. 《笔谈老子研究》，《求索》1986 年第 1 期。
6. 吕大吉：《宗教是什么？》，《世界宗教研究》1998 年第 2 期。
7. 吕大吉主编：《宗教学通论》，社会科学文献出版社 1989 年版。
8. 魏收撰：《魏书·释老志》，中华书局 1965 年版。
9. 刘旭初：《论黄巾起义与太平道》，《阜阳师范学院学报》2001 年第 4 期。
10. 孙尚扬：《宗教社会学》，北京大学出版社 2005 年版。

（本文作者系首都经济贸易大学博士后）



浅论《太平经》对谭峭《化书》的影响

李 伟

内容提要：《太平经》产生于汉代，《化书》为晚唐五代道士谭峭所著，二者都是道教重要经典，在道教发展史上具有重要地位。本文从“尊道贵德，阴阳相和”“注重道法，道法双运”“以道入世，关怀现实”等三个方面进行了对比分析和评述，认为《太平经》对谭峭《化书》具有重要而积极的影响。

关键词：《太平经》 《化书》 道德 阴阳

《太平经》和谭峭的《化书》虽然产生于不同历史时期，但都是道教的重要经典，都有类似的时代背景和辗转流传经历，都在道教发展史上具有重大的理论创新意义。所不同的是，《太平经》是早期道教的重要经典，也是我国道教的第一部经典，《化书》则是道教发展壮大以后具有承前启后性质的一部重要经典，金元时期曾被列为“全真六经”之一，一度受到高度重视。就历史发展而言，任何思想或思潮都是有源有流，有根有本，有始有末的，而就其影响而言，也是有远有近，有深有浅，有



显有隐的，《太平经》和《化书》的关系也并不例外。下面，笔者从三个方面简略谈谈《太平经》对谭峭《化书》的影响。

一、尊道贵德，阴阳相和

1、尊道贵德

《太平经》认为“道”是宇宙的本原，宇宙万事万物都是由“道”所化生和受“道”所支配的，如《太平经》卷十八至三十四中说：“夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生也。”《太平经》宣扬宇宙间阴阳变化、四时更替、五行始终都是“道”的运用和体现，如卷十八至三十四中说：“道无奇辞，一阴一阳，为其用也”；卷四十二中说：“今是委气神人，乃与元气合形并力，与四时五行共生。”因此，总括起来说，《太平经》认为“道”是宇宙的本原和主宰者，宇宙万事万物莫不在“道”的支配之下变化发展。《太平经》还提出“元气”的概念，如《太平经钞·乙部》中说：“元气自然，共为天地之性也”，又说：“故元气乐即生大昌，自然乐则物强”，认为“元气”是天地的根本，又说：“元气行道，以生万物”“故元气守道，乃行其气，乃生天地”，此处所谓“元气”实际上是“道”的另一种表述。

《太平经》特别尊崇道德，经中“道德”的应用很广泛，因所谈问题范畴和性质不同，含义也有所不同，谈自然界问题则如卷九十三所说“道”为天，属阳、主生，“德”为地，属



阴、主养，“道”为阴阳、“德”为五行等；谈社会问题则“道德”又意指高尚的操守、境界、情趣和伦理风尚。《太平经》认为崇尚道德可使天地喜悦，阴阳中和，四时长吉，星辰不乱，日月不蚀，无灾异，安帝王，化愚人，天下治，少病多寿乃至为神真，从而把“道德”推崇为维系宇宙与社会纲纪的保证，突出强调封建社会伦理纲常，主张以之教化众人，去除邪猾伪巧，维护社会秩序，如卷六十九中说：“国有道与德，而君臣贤明，则民从也。国无道德，则民叛也”；卷九十二中说：“夫道德与人，正天之心也。比若人有心矣。人心善守道，则常与吉；人心恶不守道，则常衰凶矣；心神去，则死亡矣。是故要道与德绝，人死亡，天地亦乱毁矣”；卷九十六中说：“民一旦而转，皆守为道德，象天地，不复为四足之人行，人人道，人人德，故知其大乐至矣。”

谭峭在《化书》中指出“道”是宇宙万事万物运动、变化的根基，但是不同于《太平经》所提出的“元气论”，他在“道”的基础上又发挥出“虚”，认为“虚”是“道”的另一种表现形式，是宇宙万事万物的起源和终点，“虚”亦是道化演变过程的始点和终点，宇宙间一切事物的运动和发展均不会偏离“虚”的范畴，所以在《化书》中多次阐述“虚化神，神化气，气化形”及其逆向转化的过程，强调宇宙始终就是处于“化化不间”的循环往复之中，如在《道化·死生》篇中言：“虚化神，神化气，气化血，血化形，形化婴，婴化童，童化少，少化壮，壮化老，老化死。死复化为虚，虚复化为神，神复化为气，气复化为物。化化不间，由环之无穷。”谭峭同样肯定了德



的价值与作用，认为儒家孔子阐述的“德”是构筑国家政治道德伦理的主体理念，仁、义、礼、智、信，即“五常”是“德”的具体表现和反映，其《化书·得一》云：“道能自守之谓德，德生万物之谓仁，仁救安危之谓义，义有去就之谓礼，礼有变通之谓智，智有诚实之谓信，通而用之之谓圣。道，虚无也，无以自守，故授之以德。”

因此可以说，谭峭总体上还是尊崇道德的，他一方面继承了《太平经》的自然道德思想，如《化书·五行》云：“道德者，天地也”；另一方面又继承了《太平经》的社会道德思想，如《化书·大含》：“由此知之，虽丝毫之虑，必有所察；虽啾啾之言，必有所闻。唯大人之机，天地莫能见，阴阳莫能知，鬼神莫能窥。夫何故？道德仁义之所为”；《化书·墨鱼》：“夫大人之机，道德仁义而已矣”；《化书·知人》：“闻其琴瑟，则知其人之道德焉”；《化书·聪明》：“是以天下之主，道德出于人；理国之主，仁义出于人；亡国之主，聪明出于人”；《化书·馋语》：“藏于人者谓之机，奇于人者谓之谋。殊不知道德之机，众人所知；仁义之谋，众人所无。”难能可贵的是，谭峭针对唐末五代十国时期的社会动乱，对道德功能的有限性和道德的虚伪性也保持了一份清醒的认知，认为“德”未必总能体现出其慰藉人心和拯救社会的价值，如其《化书·大化》：“是以大人以道德游泳之，以仁义渔猎之，以刑礼笼罩之，盖保其国家而护其富贵也。故道德有所不实，仁义有所不至，刑礼有所不足，是教民为奸诈，使民为淫邪，化民为悖逆，驱民为盗贼”，又如《化书·弓矢》：“或曰：‘安危德也。’又曰：‘兴



亡数也。’苟德可以恃，何必广粟帛乎？”这就超越了《太平经》的思想范畴，无疑是重要进步，体现了谭峭对道德问题的深刻认识和思考。

2、阴阳相和

《太平经》认为“天道”之所以能够造化万物，主宰一切，就在于运用阴阳：“阳变于阴，阴变于阳，阴阳相得，道乃可行。”因此，不断地操纵阴阳，协调阴阳，便是宇宙一切事物变化的根由，如卷十八至三十四中说：“道无奇辞，一阴一阳，为其用也。得其治者昌，失其治者乱，得其治者神且明，失其治者道不可行。凡事无大无小，皆守道而行，故无凶。今日失道，即致大乱。故阳安即万物自生，阴安即万物自成。”据此提出阴阳之“和”的重要性，如卷三十九中说：“阴阳主和，凡事言阴阳气，当复和合天下而兴之也”；卷四十二中说：“元气不和，无形神人不来至；天气不和，大神人不来至；地气不和，真人不来至；四时不和，仙人不来至；五行不和，大道人不来至；阴阳不和，圣人不会来至…万物不和，凡民乱，财货少，奴婢逃亡，凡事失其职”，认为“和”是“万物无所伤，各乐得其所”、宇宙安宁、国家治平、人民安乐的基础，阴阳之道其要在合和，贵亦在合和，合和则吉祥，谬乖则灾异，也就是阴阳要调和均衡，如卷十八至三十四中说：“阴阳者，要在中和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平”；卷五十六至六十四中说：“天下凡事，皆一阴一阳乃能相生，乃能相养。一阳不施生，一阴并虚空，无可养也；一阴不受化，一阳无可施生统也。阳气一统绝灭不通，为



天大怨也。一阴不受化，不能生出，为大咎。天怨者，阳不好施，无所生，反好杀伤其生也。地所咎，在阴不好受化，而无所出养长，而咎人，反伤其养长也。天不以时雨，为恶凶天也；地不以生养万物，为恶凶地也。男不以施生为断天统，女不以受化为断地统。阴阳之道，绝灭无后，为大凶。比若天地一旦毁，而无复有天地也”。

谭峭对阴阳性质和作用的認識基本跟《太平经》一致，也认为天地分属阳阴，与五常相通，如《化书·神道》所云：“天地者，阴阳之神也”；《化书·五常》：“于是乎变之为万象，化之为万生，通之为阴阳，虚之为神明。”同时，谭峭也认为阴阳不是固定不变的，是可以加以运用和调和的，如《化书·云龙》：“小人由是知阴阳可以作，风云可以会，山陵可以拔，江海可以覆”；《化书·转舟》：“得天地之纲，知阴阳之房，见精神之藏，则数可以夺，命可以活，天地可以反覆”；《化书·阴阳》：“阴阳相搏，不根而生芝菌；燥湿相育，不母而生蝥蛴。是故世人体阴阳而根之，数燥湿而母之，无不济者”；《化书·动静》：“由是知阴阳可以召，五行可以役，天地可以别构，日月可以我作”。但同时，谭峭还认为阴阳也不是无所不能的，也有一定的局限性，比如《化书·大含》云：“唯大人之机，天地莫能见，阴阳莫能知，鬼神莫能窥”，意即对道德操守高超的圣人的心机，即使阴阳之神也不能知晓，这又是谭峭对《太平经》阴阳思想的超越，体现了他辩证的思维和创新的认识。



二、注重道法，道法双运

（一）守一之道

《太平经》中有近百处提到“守一之道”，并就具体入手方法、功能作用等问题进行了详细阐述和解释，如：“守一者，天神助之……故守一者延命”；“故守一之道，养其性，在学之也”；“以何为初，以思守一，何也？一者，数之始也；一者，生之道也；一者，元气所起也；一者，天之纲纪也。故使守思一”；“一者，其道要正当以守一始起也，守一不置，其人日明乎，大迷解矣”；“子知守一，万事毕……审能守一贤身，何害有身者”，认为守一既久，可使形化为神，神化气。

谭峭也在《化书》中提出了“守一之道”，如《化书·御一》提出：“王者皆知御一可以治天下也，而不知孰谓之一。夫万道皆有一：仁亦有一，义亦有一，礼亦有一，智亦有一，信亦有一。一能贯五，五能宗一。能得一者，天下可以治。其道盖简而出自简之，其言非玄而人自玄之。是故终迷其要，竟惑其妙。所以议守一之道，莫过于俭；俭之所律，则仁不荡，义不乱，礼不奢，智不变，信不惑。故心有所主，而用有所本，田行所本而民有所赖。”

其时，谭峭提出“守一之道”绝不是偶然的。《太平经》自黄巾起义失败后，就为统治者所禁止，隐于民间而秘密流传，到南朝陈宣帝时，道士周智响觅得《太平经》古本后公开讲习，



时人称他为“太平法师”，此后《太平经》又复行于世，至唐代有闾丘方远的《太平经钞》与《太平经圣君秘旨》。谭峭作为晚唐五代之道士，且长期游走于民间，很可能对《太平经》内容有所了解，因此他在《化书》中提出“守一之道”并不奇怪，只是《太平经》对“守一之道”阐述甚多甚细，谭峭讲“守一之道”则另辟蹊径，跟“俭”联系起来，提倡用俭均食，这无疑是有创新的，反映了当时穷苦人民的生活愿望。

（二）法术修炼

《太平经》中提出了辟谷、食气、服药、养性、返神、房中、针灸、占卜、堪舆、禁忌等诸般修习方术和修炼方法，对后世道教的影响是极为广泛、极为深刻的，特别是其中的辟谷、食气和服药。

谭峭作为五代时期的一位知名道士，尽管尊崇内丹炼养，但亦很重视道教法术的作用，主张以术辅道。而根据历史上诸多关于谭峭的传记和各类史料记载，大体可以推测出谭峭本人应当是当时一位修道有术、道法双运者。据南唐时人沈汾所撰《续仙传》载，谭峭离家奉道后，历游终南、太白、太行、王屋、嵩、华、泰岳诸名山，师嵩山道士十余年，得辟谷养气之术，夏日穿乌裘皮衣，冬日反穿着色单衫，或整日卧于霜雪之中，人皆以为已死，视之则呼吸如故，后居南岳，炼丹成，“服之，入水不濡，入火不灼，亦能隐形变化”，后入青城山，不知去所。又按《嘉兴府志》载，谭峭“尝著《化书》，宋齐丘欲窃为己有，醉之酒，缝革囊中，投之江，金山渔者得而剖之，



见峭方醒，张目曰：齐丘夺我《化书》，今藏形矣”。按此二则记载，可以想见谭峭的道功之深。《化书·术化》中有对法术比较抽象隐晦的表述，难为一般人所理解和把握，但也有比较具体生动的阐释，如云：“术有火炼铅丹以代谷食者，其必然也”，说明谭峭认识到了道教中炼丹术的重要性，认为若能练得仙丹则完全可以代替五谷用以自饱。《南唐书》曾记载谭峭“醺星宿，事黑煞神君；禹步魁罡，禁沮鬼魅，禳祈灾福，颇知人之寿夭”，另有记载曾有人于溪边建亭，大石横路，累工难平，“紫霄往见曰：‘斯固易也。’因以指捻诀，含水喂之，命锤其石，应手如粉”，由此可见谭峭是一位道功和法术兼于一身的高道，是一位出色的道教实践家。近来还有学者研究认为，谭峭与道教雷法派颇有渊源，对其法术大有借鉴和吸收。

三、以道入世，关怀现实

（一）强烈批判黑暗政治，深刻揭露社会问题

《太平经》的原本——《天官历包元太平经》，是在汉元帝、成帝的动乱年代，在黄老道及谶纬神学的基础上孕育产生的。至东汉时期，由于贵族豪强势力的扩张，统治集团外戚、宦官的相互倾轧与交替擅权，地震、蝗虫等灾害频仍，对内对外战争不断暴发，到汉安帝、顺帝时已造成政治分外腐败、黑暗，豪强骄纵，农民难以生活下去的悲惨社会局面，甚至出现了所谓“三空之厄”的现象，濒临崩溃的社会经济和政府暴政



使广大的劳动人民生活日益困窘，在死亡的边缘挣扎。在这样的历史状况下，出现了一百七十卷的《太平清领书》。从现存《太平经》内容看，它确实比较多且比较充分地反映和揭露了当时的社会问题，如其中大胆直接表露的对昏君佞臣的憎恨，卷十八至三十四：“帝王其治不和，水旱无常，盗贼数起，反更急其刑罚，或增之重益纷纷，连结不解，民皆上呼天，县官治乖乱，失节无常，万物失伤，上感动苍天，三光勃乱多变，列星乱行”；卷四十七：“其治理人不知，或有大冤结，而畏之不敢言者，比若寇贼夺人衣服也，人明知其非而不敢言，反善名字为将军上君，此之谓也”；卷五十一：“人民云乱，皆失其居处，老弱负荷，夭死者半，国家昏乱迷惑，至道善德隔绝，贤者蔽藏，不能相救”；卷九十二：“今那人多居位，共乱帝之治，今使正人不得其处，天地为其邪气失正”；卷九十八：“衰恶之君将凶，署置不以其人所任职，名为故乱天官，犯天禁，失天仪”。此外，《太平经》还对为富不仁者给予了入木三分的揭露和痛责，如卷六十七：“积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也”；又说：“积之乃亿亿万种，珍物金银亿万，反封藏逃匿于幽室，令皆腐涂。见人穷困往求，骂詈不予；既予不即许，必求取增倍也；而或但一增，或四五乃止。赐予富人，绝去贫子，令使其饥寒而死，不以道理，反就笑之。与天为怨，与地为咎，与人为大仇，百神憎之。”

谭峭生活在五代十国的动乱时期，战争频仍，攻伐不断，百姓流离失所，苦不堪言，他在《化书·战欲》中不但大胆揭露了五代战乱时期“民腹常馁”，人民生活朝不保夕的悲惨现



实，而且更敢于将一切社会罪恶的渊藪、将造成社会混乱的根源直指统治者，所谓“民腹常馁，民情常迫，而谕以仁义，其信乎？讲以刑政，其可畏乎？”意即老百姓时刻面临着饿死的危险，统治者却骄奢淫逸，过着花天酒地的生活，还满口胡说什么仁义道德，岂不是可笑之极。《化书·七夺》更是直言不讳地描述了农民含辛茹苦耕种却受到严苛盘剥：“王者夺其一，卿士夺其一，兵吏夺其一，战伐夺其一，工艺夺其一，商贾夺其一。道释之族夺其一，稔亦夺其一，俭亦夺其一。所以蚕告终而繰葛苧之衣，稼云毕而饭橡栲之实”，而统治阶级却不仅“上昏昏然，不知其弊，下恍恍然，不知其病”，并且还“王者之刑理不平，斯不平之甚也；小人之道救不义，斯不义之甚也”。此外，《化书》的《弓矢》《大和》《有国》《养民》等篇也痛切地指出，天下混乱的根源在于统治者为填满自己无尽的欲壑，底层人民的反抗是出于无奈，对统治者提出了严正告诫，对黑暗腐败现实进行了深刻揭露和无情批判。

纵观道教思想史，具有现实关怀倾向和浓厚人文精神的著作其实并不少见，但大都以含蓄隐晦的形式予以表述，表面上看主要是修身养性、修道成仙的内容，而像《太平经》和《化书》这样敢于大胆揭露现实社会问题和强烈批判统治阶级的著作实属罕见，因此不难体会出，《化书》的关注现实与批判政治的精神与《太平经》正是一脉相承的，明显受到后者的影响，而比后者却剖析更深，批判尤烈，这在当时尤其可贵，体现了谭峭思想认识的进步。



（二）均食省欲止贪，构建太平世界

纵观《太平经》，其社会理想是富家，政治理想是安国，企图构建一个各安其位、和谐有序、治太平均、无复不平的太平世界，如《太平经》卷十八至三十四：“元气有三名，太阳、太阴、太和。形体有三名，天、地、人。天有三名，日、月、星，北极为中也。地有三名，山、川、平土。人有三名，父、母、子。治有三名，君、臣、民。欲太平也，此三者常当腹心，不失株分，使同一忧，合成一家，立致太平，延年不疑也。”意即君臣民之关系若达到天地人之紧密关系，亦日月星、父母子、山川平土三者的紧密联系，则太平之世便能实现。再如《太平经》卷一百二十至一百三十六：“太平道，其文约，其国富，天之命，身之宝。近在胸心，周流天下。此文行之，国可安，家可富”；卷一百五十四至一百七十：“急教帝王，令行太平之道。道行，身得度世，功济六合含生之类矣。”其对“太平”的解释为：“太者，大也，言其积大如天，无有大于天者。平者，言治太平均，凡事悉治，无复不平”，这种解释，一定程度上反映了当时贫苦人民的均等主义思想；再如《太平经》还说：“人无贵贱，皆天所生”，又说：“此太仓之粟，本非独鼠有也；少内之钱财，本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当有之，不知乃万户之委输，皆当得衣食于是也。”“少内”即是少府管理的仓库，少府是掌天子钱财的，这里直接把独占者比为“愚人”和“独鼠”，反对一人独占，认为取之于民应当用之于民，这无疑是比较进步的，反映了当



时农民的心愿和呼声。

而谭峭在《化书》中则提出构建太平之业、建立太平世界的社会政治理想，与《太平经》一脉相承。谭峭认为，要使天下太平，百姓能够生活下去，统治者首先自己要做到“俭”，“俭可以为万化之柄”（《化书·化柄》）。只要做到俭而与民均食，仁义自在其中，太平之业自然实现：“俭者，均食之道也。食均则仁义生，仁义生则礼乐序，礼乐序则民不怨，民不怨则神不怒，太平之业也。”（《化书·太平》）又如谭峭在《化书·三皇》里提出，统治者要省欲止贪才能实现三皇五帝之治世：“天下知足所以无贪财，无竞名，无奸蠹，无欺罔，无矫佞，是故礼义自生，刑政自宁，沟壑自平，甲兵自停，游荡自耕，所以三皇之化行。”谭峭还在《化书·蝼蚁》里，借寓言蚂蚁王国，赞赏蚁王与蚁众无剥削压迫、同劳动享受的平均有序和谐的集体生活，认为如果现实社会没有贵贱贫富的差别，则可以消灭人与人之间争夺的根源，希望统治者做到“我病则众病，我痛则众痛”，表达了当时下层穷苦百姓的理想和愿望。

参考文献：

1. 谭峭：《化书》，中华书局1996年版。
2. 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版。
3. 刘向、沈汾著，李剑雄译注：《列仙传全译续仙传全译》，贵州人民出版社1999年版。
4. 马令：《南唐书》，商务印书馆1935年版。
5. 王一清：《化书新声》，明万历间刻本。



6. 刘仲宇：《五雷正法渊源考论》，《宗教学研究》2001年第3期。
7. 李养正：《〈太平经〉的天道观及其治平思想》，《中国哲学史》2000年第1期。

（本文作者系中央民族大学宗教学专业博士，
现在国家文化部工作）



汉魏太平道与五斗米道产生、 发展演变及其原因分析

李 娜

摘要：本文以汉为起点，魏为终点，从太平道与五斗米道的产生开始，论述了二者发展演变的过程，具体地分析了太平道为何没有发展壮大却融入了五斗米道，而五斗米道却发展成为中国道教主流的原因；认为主要是二者所依经典的差异、地域之间的差异以及对当时政治方向的选择和创教之初的环境和目的的不同所致。

关键词：太平道 五斗米道 发展演变 原因分析

太平道与五斗米道是中国道教的前期雏形。作为东汉后期迅速蓬勃兴起的两大民间道教团体，二者的起源及发展演变之轨迹有诸多相似之处，但其最终结局却迥然有别——黄巾军起义失败而衰落；而五斗米道却偏安一隅而得到了很好的发展，最终成为中国道教的主流之一——正一道。本文主要对汉魏太平道和五斗米道的产生发展进行论述，并分析其发展结局不同



的原因。

一、太平道与五斗米道在汉魏的发展演变

不管太平道与五斗米道发源地之距离远近与否，也不管两者是同源异流发展还是异源同流发展，两者在发展过程中均有交集，同时也有分殊。交集在于教义有相同之处，如符水咒语治病救人；在反抗阶级压迫中相互呼应，共同反对汉末统治阶级的残暴统治。分殊之处在于太平道被张角利用来反抗统治者，如其口号及其兄弟的称号皆来自太平道；五斗米道在西南偏安一隅，汉末成为道教发展中的一支重要力量。

（一）太平道的发展演变

在《太平经》的产生及发展为《太平清领书》的过程中，太平道并未产生，但是具有教团组织，而这个教团组织据熊铁基先生考证为黄老道信仰；而且认为其一直与太平道、五斗米道同时并存。^①

太平道由张角于灵帝熹平（172～178）年间创立，奉《太平经》为主要经典，以“中黄太乙”为其奉祀的至尊天神；并常以符水咒语方式治病救人，其中记载的仪式为太平道师持九节杖符祝，教病人叩头思过，以符水饮之。后“角因遣弟子八

^① 熊铁基：《关于道教产生几个问题的再探讨》，《华中师范大学学报》（人文社会科学版）2012年第2期。



人使于四方，以善道教化天下”，故十余年间，徒众增至数十万，遍布青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州；并建立起以“方”为单位的教区组织，各设渠帅总领其事。^①

东汉中叶以后，封建统治者日渐腐朽，民生凋敝，张角顺应时势，按《太平经》天地人的“三统”思想，称自己为天公将军，弟张宝、张梁分别为地公将军和人公将军，按照“方”为单位组织教徒，教徒人数大的“方”万余人，小“方”六七千人，同时运用阴阳五行相生相克思想，发动了反抗封建地主阶级的起义，但因被告密以及组织自身的弱点和外部环境的变化而败。教众被分散，有的被俘虏编入军队中，有的流离失所，太平道受到极大重创。因此在后续的发展中逐渐转为民间秘密流行。汉末魏晋之后，太平道统一性组织不复存在，渐渐为五斗米道所融合。

（二）五斗米道的发展演变

五斗米道产生于东汉顺帝（125～144）时，为张陵在四川大邑鹤鸣山所创，^②后传其子张衡，张衡再传其子张鲁。张陵、张衡时代，五斗米道并未壮大，但是张陵在创教之初，“修道鹤鸣山中，造符书若干”^③。可见五斗米道在创教之初已做了许多思想上的准备。

① 杨万全：《太平道》，《宗教学研究》1983年第2期。

② 牟钟鉴：《中国宗教通史》，社会科学文献出版社2000年版。

③ 牟钟鉴：《中国宗教通史》，社会科学文献出版社2000年版。



张陵当初的活动范围是在成都及其周围蜀郡一带，当时还没有传至巴郡和汉中。后张修首次把《老子》五千言引入到五斗米道，使之作为道教徒的必修经典，^①并在仪式上做了进一步的修改。张修与张角生活在同时代，是巴汉一带五斗米道的早期领袖，他的宗教活动大致与太平道相同，都强调叩头思过、符水治病等。

牟钟鉴先生在《中国宗教通史（上）》做了考证认为：“在宗教仪式上，张修的五斗米道比太平道更为复杂一些，如请祷之法，病人要作三官手书，即写三份悔过书，分别祷于天、地、水三官。”^②“三官手书”在张陵执教时期就已产生。所谓“三官”系指天帝、地祇、水神三种神。古人认为，天官赐福，地官赦罪，水官解厄。张修的五斗米道还创立了“祭酒”的职位。《典略》说：“使病家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。”因此，张修行道时才开始有五斗米道的称呼。张陵时的五斗米道已经具有比较严密的组织和戒律，为张鲁在汉中实行政教合一提供了基础。至魏，张鲁掌管五斗米道，这时期五斗米道有了长足的发展，张鲁新设了“义舍”，给那些流离失所的人们提供米肉，并在他的治下为其安排住所，从而使五斗米道进入了兴旺发展阶段。

张鲁降曹后，官拜镇南将军，封阆中侯，邑万户。故张鲁集教主和封建地主于一身，万绳楠先生从广义角度考察道教产

① 牟钟鉴：《中国宗教通史》，社会科学文献出版社2000年版。

② 牟钟鉴：《中国宗教通史》，社会科学文献出版社2000年版。



生时也认为“五斗米道一开始就是地主阶级的宗教”^①，完全与封建政权紧密结合在一起。在混乱的朝代还具有相对稳定的社会环境，并与封建政权结合，五斗米道迎来了良好的发展机遇，为此在张鲁任上，他完成了以下三项内容：“一实行是政教合一，自号‘师君’，集教权与政权于一身，其下以祭酒行长吏职，有司法权；二是设置义舍，救济和吸引流民；三是用宗教推行教化，去鄙俗，淳风气。”^② 张鲁的五斗米道还吸收了儒家思想，从根本上维护了封建宗法等级制度和伦理规范。张鲁死后，五斗米道陷入混乱局面。另外，魏武帝曹操征服张鲁后，鉴于张角利用太平道起义的经验教训，对五斗米道实行限制和镇压政策，北徙道众，分别迁往长安、三辅、弘农、邺城等地，前后三次。北迁虽然分散了汉中的道教力量，但在客观上使五斗米道向汉中之外等地方传播，并且还向上层统治阶级传播。^③ 迁徙后的五斗米道由于生存环境的变化，组织、科仪戒律等也发生了改变，原来分设二十四治组织制度混乱不堪，人人可称治；严明的科仪戒律也因没有人监督而变得松散。

太平道与五斗米道两大流派在汉魏的发展是道教产生的基础，但因其初创之时的分殊而走向不同的发展趋势，太平道汉魏衰落后融入五斗米道，五斗米道由于获得封建地主阶级的支持而逐渐发展变化，成为道教以后发展的主要流派，并向全国

① 万绳楠：《“太平道”与“五斗米道”》，《历史教学》1964年第6期。

② 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版。

③ 周蜀蓉：《张鲁北迁及五斗米道的发展与影响》，《四川大学学报》（哲学社会科学版）2008年第5期。



广泛传播。

二、太平道与五斗米道的两种发展结局的原因

太平道与五斗米道初创时间同为汉代，前后相差不远，但地域相差较远。两者思想来源各不相同，但是因为其中有交集而具有相同的仪式内容。经过前述分析，两者最终的发展结局完全不同，究其原因，我认为主要有以下几个方面：

（一）经典的差异是根本原因

太平道主要依据《太平经》而传播，而五斗米道则依据《老子》和《老子想尔注》两部经典。

汉代名为《太平经》的书共有三本，一是西汉成帝时齐人甘忠可的《天官历包元太平经》，二是东汉顺帝时问世的《太平清领书》，三是顺帝时张陵所“得”的《太平洞极经》。

我们现在研究的《太平经》是《太平清领书》^①。《太平经》是流传至今的最早的道教经典，提出了天人相通的神仙系统，阴阳五行的天意说，神秘的气化说，承负报应说，养性与积德并重的修道方法，以及丹书吞字、叩头悔过、祝讖召神等“巫覡杂语”。这些早期的道教教义、理论与道术，对于太平道都有直接的影响。这些思想内容较为庞杂，没有形成系统，所以

^① 牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟主编：《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社1996年版。



《太平经》被认为：“虽是‘安王之大术’，毕竟不是官方正统神学，又对现实多有指摘。”^① 太平道也被认为是“民间巫术与黄老崇拜相结合的产物”^②，故封建地主阶级较为谨慎地对待太平道。

五斗米道早期主要是依据《老子》及《老子想尔注》进行传播的。《老子》是一部探讨宇宙哲学的著作，具有深奥的哲学理论。《老子想尔注》比《太平经》成书年代晚，它是对《老子》五千言的解读，“是第一部用神学注解《老子》，使之符合道教宗旨的作品，它的出现是老学与长生神仙说、民间信仰合流的最明显的标志”^③。

《老子想尔注》与《太平经》的关系极为密切，二者均提到天人感应、符瑞灾异，都以致太平、求长生为学道目的，以积精累气和行善积德为修道的主要途径，同时掺杂阴阳五行、宗法伦理及巫觋杂语，也都没有反叛朝廷的思想。

《太平经》强调为道要忠君、孝亲、敬长。《老子想尔注》也肯定忠孝仁义。因此，《老子想尔注》的思想与《太平经》的思想是相通的，它的宗教思想也是五斗米道政权的施政纲领。《老子想尔注》在解读《老子》的过程中也融入了一些儒家的思想，根本上是维护封建秩序的，“是五斗米道向上层道教转化的理论基础”^④。同时，《老子》也有在下层民间传播的基础，

① 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年版。

② 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年版。

③ 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年版。

④ 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年版。



所以，五斗米道能够广泛传播，和其崇信的经典具有密切关系。因此，五斗米道最终成为全国性的正宗道教。

（二）地域之间的差异及对当时政治方向的选择

太平道产生于东方，而五斗米道产生于西南，一个处在相对开放开阔的地域环境之中，各种文化相互碰撞，文化的多元性往往会削弱原文化的影响力，分散了主文化的权威性。同时，战争频繁也影响了太平道的发展，没有形成完整的固定的思想文化体系。而五斗米道“蜗居”于西南一隅，魏武帝曹操收复汉中之后并没有频繁发动战争，而是采用了“因俗而制”的政治策略，让张鲁继承封建地主的位置，因此，五斗米道获得了良好的发展环境，由此而取得了长足的发展。

宗教在顺应历史发展的过程中，政治力量虽然不是绝对的决定性因素，但也是重要的因素之一。依靠政治力量则顺利发展，但一旦政治力量发生改变，则整个状况将面临危险境地。太平道和五斗米道在政治问题的选择上的差异就导致了截然不同的结果。太平道教主张角因为社会环境的变化，采取了反对封建地主阶级的策略，举起农民起义的大旗，最后却因组织不够严密以及自身的因素而宣告失败，故此对太平道的发展产生了重大影响，汉魏后太平道逐渐消失而退出历史舞台。五斗米道则不同，由于采取了改良社会或维护封建统治的策略，其在传教过程中还逐步向上层阶级传播，因此而获得了生存发展机会。



（三）创教之初的环境和目的不同

太平道从其所依经典《太平经》中可窥见创立太平道主要是为解救苍生而来，“于吉时代，只有《太平经》而无‘太平道’，太平道是张角所创，其出现之初可视为一种直接表现农民和平民的要求的‘异教’”^①即是农民的宗教，张角黄巾军起义也是为推翻封建地主阶级统治而救民于水火。而五斗米道创立之初社会环境相对稳定，阶级矛盾相对缓和，经书多为张陵所创，部分吸收《太平经》的内容，且“取《太平经》东西则是消极的”^②，意为取了《太平经》中的有利于统治阶级的思想。所以，五斗米道从开始就与上层统治者结合起来，很好地满足了上层统治者的要求，魏晋后逐渐发展成为正统，许多中的人物也加入了五斗米道。

总的来说，虽然太平道在发展过程中逐渐融入五斗米道中，但它所崇经典的经典为五斗米道所吸收利用，是其后道教经典的重要摹本，是中国道教的重要来源之一，在中国道教史上具有重要意义。

参考文献：

1. 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版。
2. 卿希泰：《中国道教史》（修订本），四川人民出版社，1996

① 万绳楠：《“太平道”与“五斗米道”》，《历史教学》1964年第6期。

② 万绳楠：《“太平道”与“五斗米道”》，《历史教学》1964年第6期。



年版。

3. 牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟：《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社1996年版。
4. 周蜀蓉：《张鲁北迁及五斗米道的发展与影响》，《四川大学学报》（哲学社会科学版）2008年第5期。
5. 熊铁基：《关于道教产生几个问题的再探讨》，《华中师范大学学报》（人文社会科学版）2012年第2期。
6. 牟钟鉴：《中国宗教通史》，社会科学文献出版社2000年版。
7. 万绳楠：《“太平道”与“五斗米道”》，《历史教学》1964年第6期。
8. 杨万全：《太平道》，《宗教学研究》1983年第2期。
9. 牟钟鉴：《中国道教》，广东人民出版社1996年版。
10. 郭人民：《太平道五斗米道那个在先？张修张道陵是一个人或两个人？》，《新史学通讯》1953年第11期。

（本文作者系中央民族大学哲学与宗教学学院
中国哲学专业硕士研究生）



从宗教人类学视角初探太平道

刘雅稚

随着宗教人类学发展到现代，田野调查已经成为宗教人类学者的必修课，通过剖析地区宗教来发现宗教文化的普遍意义。美国人类学家格尔茨被誉为 20 世纪具有原创力和刺激力的文化人类学家，他凭借《文化的解释》一书享誉学界，此书是他凭借几次到印尼的巴厘岛和爪哇岛进行田野调研才得以完成的。格尔茨对宗教做出了“文化的解释”，并且提出了“深描”与“解释”的概念。

—

《文化的解释》一书的第三编第一节就提到了宗教问题，题目即为“作为文化体系的宗教”。顾名思义，格尔茨是将宗教作为一种文化体系的意义上加以探讨。他认为二战后的人类学宗教研究事实上处于停滞状态，而借助经典理论的细微变化可以使之获得重新启动，在这个假设的基础之上，拓宽社会人类学的传统，在涂尔干关于宗教性质的讨论、韦伯的“理解”方法



论、弗洛伊德关于个人仪式与集体仪式的比较、马林诺夫斯基对于宗教与常识之区分的探究的起点之上，他构建了自己的文化定义与宗教研究方法。

格尔茨所坚持的文化的概念，“既不是多所指的，也不是模棱两可的，而是指从历史沿袭下来的体现于象征符号中的意义模式，是由象征符号体系表达的传承概念体系，人们以此来达到沟通、延存和发展他们的知识的态度”^①。他认为，宗教的象征符号实际上组合成了一个民族的精神气质，即民族中的人群所认为的事物真正存在方式的图景和最全面的秩序观念。

我认为一种宗教长期在一个地区的发展，所传承下来的象征符号体系实际上也合成了这个地区一种特有的文化气质，而有了这个理论做指导，深入研究太平道的象征符号体系，势必也有利于了解邢台地区人民的生活方式及其蕴含在其中的民风民俗。

格尔茨进一步提出了宗教的定义：“宗教就是（1）一个象征的体系；（2）其目的是确立人类强有力的、普遍的、恒久的情绪与动机；（3）其建立方式是系统阐述关于一般存在秩序的观念；（4）给这些观念披上实在性的外衣；（5）使得这些情绪和动机仿佛具有独特的真实性。”^②

在对文化和宗教各自下了定义之后；格尔茨认为，对于一

^① 格尔茨著，纳日碧力戈译，王铭铭校：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版。

^② 格尔茨著，纳日碧力戈译，王铭铭校：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版。



个人类学家来说，宗教的重要性在于它作为世界、个人及两者间关系的一般而又独特的观念之源的能力。探求宗教的社会和心理作用，不仅是要发现具体仪式行为与世俗社会之间的相关性；还要注重理解人们关于“真正真实”的概念及由此引发的习性，是如何影响他们的合理观念、实践观念、仁爱观念及道德观念的。

基于以上，格尔茨认为宗教人类学的研究方法应该分为两个阶段：首先是对构成宗教本身的象征符号所体现的意义体系进行分析；其次是将这些体系与社会结构过程和心理过程相联系。格尔茨对当代的有关宗教的人类学研究不满意，就是因为其大多只涉及第二方面而忽视了第一方面，“结果是将最应阐明的东西当作了理所当然”^①。格尔茨的结论是：“我们现在已经对社会行为和心理活动进行了理论分析，只有当我们对象征行为也进行同样复杂的理论分析时，我们才可能有效地解决社会的和心理的生活的那些方面，正是在那些方面，宗教扮演着某种决定性的角色。”^②

为了做出宗教的文化解释，有效的途径在于“深描”和“解释”。在《深描：迈向文化的阐释理论》一篇中，格尔茨借用了英国哲学家赖尔的“深描”一词来表达作者对宗教人类学研究的要求。包涵感情意义的“深描”表明了眨眼与眼睛抽搐

① 格尔茨著，纳日碧力戈译，王铭铭校：《文化的解释》著，上海人民出版社 1999 年版。

② 金泽：《宗教人类学学说史纲要》，中国社会科学出版社 2010 年版。



有决定性的不同，格尔茨借用这一概念，说明所有的人类学家，都是在做“深描”这件事情，人类学家不仅要描述实际发生的事情，就是说不是为了田野而田野，而是要描述人们在发生的事情中所要达到的目的。“他们的任务是识别意义，揭示人们所作所为背后的意图，揭示其对整个生活的意义和他们的仪式、结构和信仰中的思想。”^①

格尔茨用四种眨眼来说明他的“深描”概念：无意的抽动，抽动眼皮；向密友投去的暗号，眨眼示意；对眨眼示意的恶作剧模仿；小丑在舞台上表演眨眼示意。格尔茨说这四种眨眼就构成不同的文化层面，包含了不同的文化意义，深描就是要区分这四种眨眼的意义。在这里的一个关键是格尔茨所坚持的文化意义的公共性，他的“深描”就是在某个社会所共有的文化上进行，人类学研究的目标也是对这些公共文化的解释。

通过深描，对一个地区的宗教做出“文化的解释”，由此形成了一种“地方性知识”，而在格尔茨看来，研究的终点并不是得到这种“地方性知识”，而是要在这些知识间进行比较研究。格尔茨自己在对巴厘岛的研究中，发现了“内部转换”的模式，从而关注到了地区宗教的纵向的历史演变，而《伊斯兰观察》中又表现出一种横向的比较，即以信仰同一种宗教的两个国家为例，展示出“宗教比较分析的一般框架”。这种比较是以一种对话的形式开展。因此，“文化的比较是一种想象、一种诠释、一种建构、一种转译。从转译的角度说，文化的比较是将一种

^① 金泽：《宗教人类学学说史纲要》，中国社会科学出版社2010年版。



意义系统放在另一种意义系统中，然后从其中的对话过程形成更深层的假设、了解或概念构架”^①。

格尔茨对于宗教研究的解释，我理解的就是一种“地方性知识”与比较宗教相结合的思路，就文化的比较而言，他“所把持的是一种沟通的态度，一种不同地方知识的沟通与对话”，这里的比较更多的是一种“文化诠释”，是其文化解释的一个组成部分，“所有的文化比较也就被视为整个诠释圈对话过程的一环”^②。

二

东汉灵帝时，钜鹿人（今河北邢台）张角得到《太平经》，此书内容丰富，既继承了《道德经》的思想，阐述了“道”的玄妙，又有养生成仙和巫覡杂语等内容，其社会理想是天下太平。张角自称“大贤良师”，奉《太平经》为经典，创立太平道，拜黄天为至上神，提出了“致太平”理想，这是太平道的基本教义和宗教理想。以跪拜首过、符水咒说为人治病，祛祸消灾，开始传教，十几年间道徒发展到数十万人，建置三十六方，大方万余人，小方六七千人，各方设军帅统领。太平道的开始，缘起于事奉“黄老道”，为早期道教的一支。由于当时社会腐败，政治黑暗，民不聊生，所以张角就顺势而起，提出了

① 金泽：《宗教人类学学说史纲要》，中国社会科学出版社2010年版。

② 金泽：《宗教人类学学说史纲要》，中国社会科学出版社2010年版。



“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”的口号，发动了黄巾大起义。在起义失败后，太平道也就基本上销声匿迹了。

现代对于太平道的研究不甚了了，而河北邢台作为太平道创始人张角的故乡，近年来对于太平道文化的研究日益重视。在当地，太平道的原始文献留存较多，且在当地群众中尚有很大的影响力。因此，我认为选择河北邢台作为田野调查地来研究太平道文化是最佳的选择。结合上述格尔茨关于宗教人类学研究的理论结构，可以对实践进行有的放矢的指导。在横向上来说，除了运用文献解读的方法，对太平道的历史进行更深入的挖掘之外，田野调查的方法则更有利于了解太平道在当今区域发展中的文化意义。把“深描”和“解释”的理论运用到实践之中，通过“地方性知识”和比较宗教的方法来更好地诠释太平道。我认为以宗教人类学的视角对太平道进行区域研究，是在凤毛麟角的太平道研究中的一个创新。

太平道作为早期道教的一支，在黄巾起义失败之后就衰败下去，相比当今道教界的主流正一派和全真派，其发展可以说逐渐向民间渗透，而邢台市的平乡县就可以说是这一宗教在民间发展的典型地区。在对太平道进行系统研究之前，我认为首先应该做到的是把太平道的宗教归属问题分析一下。

毫无疑问，按照宗教四要素说，太平道已经具备了宗教应该具备的基本因素。依托《太平经》构建了自己的宗教观念；在宗教预言的基础上，建立了宗教理想和宗教感情；通过符水、治病等方式传教和布道宗教行为，逐步建立了自己的宗教组织。但是发展到当代，经过历史的改变，太平道归属于道教还是民



间宗教却成为一个值得讨论的问题。学界对于这个问题，也有一定讨论，存在争议。中国道教协会的袁志鸿秘书长在《太平道与道教主旨异同》一文中指出，“张角以‘太平道’为殉葬成功地发动了‘黄巾起义’，但‘太平道’的方式绝非真正道教意义的方式。道教的教义主旨和宗教方式，源自于古老的天神、地祇、人祖认识和对生命常在的心理叙求，在历史发展的过程中获得各个时代不断地充实和发展；核心理念在于：关爱社会人生，抚慰人类心灵，促进人类强身健体，健康长寿；其教义价值和文化精神与中华民族重生和睦的传统文化理念同源共流。当然，‘太平道’表达的叙求和方式，曾为当时许多宗教领袖思考和实践。”^①

由此看来，太平道虽然是早期道教很重要的一支，但由于后来与农民起义产生联系，没有走上上层精英路线，加之道教本身与民间信仰民间宗教就有千丝万缕的联系，于是随着时间的推进，关于太平道归属的问题已经很难界定。

具体的理论为田野调查提供理论指导的框架，而宗教人类学本身就为宗教研究提供一个全新的视野。近年来的宗教人类学研究的热点正是民间信仰研究和道教人类学研究。

如果把太平道作为民间宗教的一种，介于民间信仰是民间宗教的基础的关系，可以借助民间信仰的研究方法进行讨论。在中国宗教人类学向前发展的过程中，金泽老师提出了研究民间信仰的“中层理论”，即将普遍理论与地方性知识相结合，在

^① 袁志鸿：《太平道与道教主旨异同》，《三联竞争力》2009年第5期。



此基础上再构建“世界体系”。金老师强调，这样的思路才是“既有世界宗教人类学已有理论在中国的印证，也有中国理论范畴之贡献的宗教人类学”^①。

“中层理论”是美国社会学家默顿提出来的，他使社会学的理论体系与社会实际之间有了学术上的衔接。中层理论介于社会系统的一般理论和对细节的详尽描述之间，是把抽象的理论与观察到的材料密切结合起来的，是结合在允许进行经验检验之中的。虽然中层理论是由社会学家提出的，但是从格尔茨整个理论体系的建构中我们也可以看出其对宗教人类学发展的重要性。金泽老师将中层理论的内核引入中国宗教人类学的建设过程，使得形而上的理论在日益繁多的田野资料中得以丰富完善；而对田野调查报告的梳理、比较、提炼和概括又能总结出一些新的命题及模式。民间信仰研究是研究不同地区和不同人群中所具有的不同宗教及社会生活方式，而民间宗教的研究也大可以借鉴，另外，以这些具有地方特色的民间信仰为核心，探索出一些宗教文化的生态模式、宗教运行机制的模式、宗教与其他社会文化形态的互动模式，也能够更好地解释区域宗教背后所反映的最终极的文化意义。从这一点上来说，就又回到了格尔茨的文化解释的领域。

如果把太平道放在道教范畴去研究，那么除了宗教人类学的普遍理论指导外，道教人类学鲜有的研究实践就显得尤为珍贵。台湾道教人类学的研究是比较深入细致的，其中刘枝万与

^① 金泽：《宗教人类学学说史纲要》，中国社会科学出版社2010年版。



李亦园两位前辈学者很富代表性。刘枝万延续了日治时代流传下来的全岛性宗教寺庙庵堂普查方法，继而转入道教建醮仪式的调查，独沽一味，针对道教派别与从业人员的分类，以及道教仪式的细腻描述，其方法学是依照日本民俗学的作法将调查对象巨细靡遗地描述以便完整保留。相对的，李亦园在战后从福建到台湾学习人类学，从台湾原住民宗教研究转入汉人宗教研究因而重视代表整体汉人文化的民间信仰，其研究特色是采取宗教人类学理论来涵盖性地检视汉人宇宙观与民间信仰包括祖先崇拜、风水信仰等的关系。其方法学是采取欧美人类学的田野调查法，具有重点性与选择性的深入观察。两位先生的研究代表了中西研究方法的差异，都值得深入研究。我认为将两者相结合揭示出此种宗教在现代的文化意义，应该是做好太平道地区研究的可借鉴之处。

参考文献：

1. 格尔茨：《文化的解释》，纳日碧力戈译，王铭铭校，上海人民出版社 1999 年版。
2. 金泽：《民间信仰的聚散现象初探》，《文史哲》2006 年第 1 期。
3. 金泽：《宗教人类学学说史纲要》，中国社会科学出版社 2010 年版。
4. 澜清：《深描与人类学田野调查》，《苏州大学学报》（哲学社会科学版）2005 年第 1 期。
5. 刘仲宇：《道教对民间信仰的收容和改造》，《宗教学研究》



2000年第4期。

6. 吕大吉：《宗教学纲要》，高等教育出版社2011年版。

7. 卿希泰、詹石窗：《中国道教思想史》（第二卷），人民出版社2009年版。

8. 如静：《当代台湾人类学宗教研究的二位典范学者：刘枝万和李亦园的研究特色及其方法学的相关检讨》，《世界宗教文化》2013年第3期。

9. 袁志鸿：《太平道与道教主旨异同》，《三联竞争力》2009年第5期。

（本文作者系中央民族大学哲学与宗教学学院博士生）



张角的“卡里斯玛”气质与太平道

董 琳

内容提要：在道教创立的过程中，太平道处于一个特殊的地位。它不但具有较为完备的组织、经典和具体的宗教实践，而且开展了规模宏大的农民起义，具有极强的革命性。这些特征与其创始人张角的“卡里斯玛”气质密不可分。张角在创教、传道以及实现宗教理想的过程中，通过“卡里斯玛”精神气质建立起了超越世俗的宗教权威和体制。在中国集权主义的政治氛围中，带领信众从压抑跨越到解放。本文通过对太平道的历史背景论述，张角的“卡里斯玛”气质及宗教实践比较分析，来阐释张角获取权威及合法性的原因，并从中得出太平道革命性的内在动因，是“卡里斯玛”力量的内在质素使然。

关键词：张角 卡里斯玛 太平道

对于道教的产生、太平道的历史地位以及《太平经》的作用，学者们的观点不尽一致。通常认为，《太平经》和太平道有密切关系，如《后汉书·襄楷传》记载：“初，顺帝时，琅邪宫



崇诣阙，上其师干吉于曲阳泉水所得神书百七十卷，皆缥白素朱介，青首朱目，号《太平清领书》。……有司奏崇所上妖妄不经，乃收臧之。后张角颇有其书焉。”^① 据此认为《太平经》和太平道有直接关系。但有的学者认为《太平经》与太平道无关，其经典应为《太平经钞·甲部》。^② 其他学者也多有论述，认为黄巾起义与《太平经》无关。（唐长孺，《中华文史论丛》）但无论如何，《太平经》的问世是道教产生的重要标志，^③ 且其内容与黄老学说和佛、道有一定关系。

但毋庸置疑的是，太平道作为道教的民间组织形态，其创始人张角。同时，它也采取了当时流行的黄老学说、巫觋方术以及灾异谶语等。在这个过程中，宗教领袖起到了重要的信仰支撑和信众凝聚作用，这得益于张角的克里斯玛精神气质。太平道所引发的黄巾起义也可以从“卡里斯玛”的视角进行诠释，亦即在社会现实的逼迫下催生的权威反抗和革命诉求。

一、“卡里斯玛”

（一）内涵及类型。“卡里斯玛”（Charisma）是源于基督教文化背景的一个概念，用来表明某人所具有的非凡的人格特质。

① 范晔撰，李贤等注：《后汉书》第4册，中华书局1965年版。

② 详见方诗铭：《黄巾起义的一个道教史的考察》，《史林》1997年第2期。

③ 赵建永：《汤用彤对〈太平经〉的考证研究》，《中国道教》2004年第5期。



后被韦伯引入到他的社会学研究范畴中来，作为社会权力结构和权威分析的一个类型。从此出发，韦伯对权力权威的合法性及支配性进行研究和阐释。“卡里斯玛”作为权威支配性合法来源的基础是“非凡异能”，“这类非凡异能基本上（虽然并不是绝对）即被冠之以‘mana’‘orenda’与伊朗语‘maga’（我们的‘magic’一词即源于此）等这类特殊的称呼。我们以‘卡里斯玛’一词来指称这种超凡异能。”^①虽然脱胎于基督教背景，韦伯的“卡里斯玛”分析有宗教信仰意义上的通用性，表现为卡里斯玛的泛灵主义特征，这是信仰的起源，是经验认知和超验能力的结合。

韦伯认为“卡里斯玛”可分两种类型：其一是某人本身天赋异禀，有着超验的特殊力量和资质，这种力量是超凡的，不是通过具体的手段而获取的；其二是某人蕴含“卡里斯玛”胚胎，但蛰伏起来，其超凡能力和气质通过巫术或宗教修行方法，如“禁欲”等加以“唤醒”。以此而言，我们可以分析张角创立太平道的过程细节，和他能达致广泛信众和宏大规模起义的内在质素。他的力量的来源借助了中国传统的灾异谶语和方术祝咒等，这类似于“唤醒”的“卡里斯玛”。

但韦伯的论述具有浓郁的基督教色彩，如他主要提出了宗教恩宠论和因善得救的教义。不过同时他指出，这样的观念依然存在于民间宗教的信仰质素中，包含着强烈的自然主义取向，

^① 马克斯·韦伯著，康乐、简惠美译：《宗教社会学》，广西师范大学出版社 2005 年版。



这就是对“卡里斯玛”权威的认可建立在可资验证的事实基础和传统习俗之上。太平道之经典《太平经》中大量论述了“承负”之论，“但佛家之因果，流及后身，《太平经》之报应，流及后世。说虽不同，而其义一也。……吾疑其亦比附佛家因报相寻之义，故视之甚重，而言之详且尽。”^①因而，张角的“卡里斯玛”的权威合法性的来源便具有了传统的信仰基础，由此也是他建立权威合法性的一个途径。后文我们将会分析其他因素。

（二）“卡里斯玛”核心及权威合法性来源。根据学者们的总结，“卡里斯玛”具有核心的一些要素，这是达成权威和控制的基础。主要表现为：第一，个体性。通常有作为领袖气质的人物出现；第二，非常性。具有异于常人的超凡能力；第三，使命性。在道德、历史的前行中起到引领的命运决定者；第四，反经济性。^②这一点太平道和五斗米道体现出了差异；第五，革命性和不稳定性。亦即反对传统和权威的合法性丧失。黄巾起义后的演化，曹操的收编、道教的清整等可资印鉴。之后，中国正统道教的权威合法性来源已将“卡里斯玛”视为反传统的异端了，不过它依旧沉淀于民间信仰之中，等待着社会危机时刻的呼唤，而产生积极或者破坏性的但都具有创造性的力量。

研究也表明，存在着不同的“卡里斯玛”传统，有英雄主

① 汤用彤：《汤用彤全集》第一卷，河北人民出版社1999年版。

② 宋兴无：《“卡里斯玛”与历史发展——马克斯·韦伯的“非凡理论”解读》，《烟台大学学报》（哲社版）2008年第2期。



义的权威来源；类似苏菲主义和基督教禁欲派的肉体和精神修炼而达成的创造性权威来源；亦有符咒式的医治方法的技能型权威来源。因而，“卡里斯玛”不是意味常规化，而是与常规决裂的传统。^①但共同的是，无论哪种“卡里斯玛”权威建立，渴望拯救和建立美好理想世界是与其相伴而生的。这些特征在张角及其创造太平道的过程中彰显明确。

二、社会危机催生“卡里斯玛”

与韦伯论述的基督教背景的“卡里斯玛”不同，中国的传统信仰中少有末世论的思想，也并不将理想放到来世，由此需要一个超凡的人物出来拯救世界。人们更多追求的是现世的直接诉求，如《太平经》的“承负”说也是源于现世的果报。因而，张角的“卡里斯玛”气质源于现实危机，最后也是为了解除之。

（一）政治社会危机的爆发。东汉末年的危机表现为社会失范的结构性变动，这与张角的日后起义相连。东汉时期的“党锢”之祸造成了统治阶层和皇家权威处于混乱之中，甚至分崩离析，突出表现在土地的大量兼并和财富的急剧分化，不但导致统治阶级集团内部的矛盾白热化，也使得中下层的劳动者加速破产。史载东汉巨室之门，“中家之弟为之保役，趋走与臣仆

^① 王斯福著，赵旭东译：《帝国的隐喻——中国民间宗教》，江苏人民出版社2011年版。



等勤”（《后汉书·桓谭传》）。所谓“中家”，即剥削阶级的中下层，也在急剧没落，“变卖财产，流移奔趋”（《资治通鉴》卷五十八），汇入流民行列之中。^① 流民的产生，既可谓宗教产生的群众基础，也是太平道军政组织的来源。

由此，从传播的地理范围而论，才能有“（张）角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应”^②，从而，在宗教信仰和旗帜的号召下，“周编天下，置三十六方，各有所主”^③。可见，张角不仅具备“卡里斯玛”的宗教旗帜，也具备超凡的组织才能。这只有在政治合法性遭遇极大危机时才能得到如此广泛的响应。

对于此社会状况，《太平经》有生动的描述：“今天地开辟，淳风稍远，皇平气隐，灾厉横流。上皇之后，三五以来，兵疫水火，更互竞兴，皆由亿兆心邪形伪，破坏五德，争任六情，肆凶逞暴，更相侵袭，尊卑长少，贵贱乱离。致二仪失序，七曜违经，三才变异，妖讹纷纶，神鬼交伤，人物凋丧，眚祸荐至，不悟不悛，万毒恣行，不可胜数。”^④ 从其所使用的语言可以看出，在社会和政治危机的背后，是统治思想的混乱和人们的精神危机，这使得东汉政权的合法性面临极大的挑战。《太平

① 庄春波，刘春明：《从〈太平经〉看东汉社会危机和早期道教的生产》，《烟台大学学报》1990年第3期。

② 范晔撰，李贤等注：《后汉书》，中华书局1965年版。

③ 范晔撰，李贤等注：《后汉书》，中华书局1965年版。

④ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版。



经》既有维护正统政治统治的一面，也有利用传统灾异讖纬来反对汉朝的统治的一面。

（二）思想危机和异端兴起。东汉末年的社会政治危机极为严重，造成了人们对正统思想，主要是儒学的信任危机，整个社会中普遍存在着“汉世已衰”的论调。黄老学说再次流行，也为道教的生产提供了信仰资源。同时由于顺帝时期正是天灾兵祸频仍的年代，灾异讖纬之说大肆流行，也是太平道发轫的观念来源。崇尚火德的东汉王朝气数已尽，在“五德终始”说影响下的太平道，提出了尚黄的旗帜，直指行将就木的东汉政权。因而，从张角创立太平道至黄巾起义，有着清晰的信仰观念和宗教动因脉络。

对此，汤用彤先生曾指出，《太平经》屡言太平气将至，大德之君将出，神人因以下降。故其所陈多治国之道。因而，由于东汉道教思想意识直接是从社会危机和现实苦难中产生的，所以决定了它早期道教运动的鲜明政治色彩和救世特征。但是，这个救世是指对现实政权的反抗，英雄主义的“卡里斯玛”呼之欲出。^① 面临危机时挺身而出的张角，在创立太平道和传道过程体现出了“先知”的特征，在对传统信仰略加改造的基础上形成自己的信仰体系。

他提出了“致太平”的社会理想，建立“中黄太乙”的信仰，将崇尚中央黄色和太一观念联系起来，形成具有系统性的宗教神学体系。有的学者考证曹操也对此有信仰，如据《三国

^① 金棣：《试论道教的起源》，《哲学研究》1988年第11期。



志·魏书·武帝纪》记载，青州黄巾给曹操写信曰：“……昔在济南，毁坏神坛，其道乃与中黄太乙同。似若知道，今更迷惑。汉行已尽，黄家当立。天之大运，非君才力所能存也”。张角亦曾以“黄天泰平”号召起义，“苍死黄立”是当时流行的谶纬五行观念，并具有相当的底层群众信仰基础。

太平道的创立，有着深厚的社会基础和文化信仰传统。但观念的信仰必须落实到具体的效用中来，否则，信仰只是一句空话，而且创教者难以建立起持久的权威和振臂一呼应者云集的号召力。因而，张角在传道的过程中也充分展示了他的“卡里斯玛”精神气质。

三、张角的“卡里斯玛”精神气质和权威

“卡里斯玛”（Charisma）指的是个人通过对众人福利的创造以获得声望，而具有一定的支配力量和尊严。它主要通过具体的救赎手段来体现超凡的特性。在“卡里斯玛”共同体中，权威的合法性来源于支配者本身的禀赋，特别是被支配者对“卡里斯玛”之承认与否^①，即“对个人及他所启示或制定的道德规范或社会秩序之超凡、神圣性、英雄气概或非凡特质的献身和效忠”^②。这就需要彰显奇迹，同时具有反经济和非常的使

① 李连军：《试析韦伯的“卡里斯玛”型权威》，《陇东学院学报》2009年第6期。

② 马克斯·韦伯著，简惠美译：《韦伯作品集》Ⅱ，广西师范大学出版社2005年版。



命性特征。

(一) 符咒治病的超凡性。对于早期道教与巫术的关系,许多学者做了深入探究。对巫术的使用,不是张角和太平道的专利,如“最初的天师道或五斗米道是中原太平道和四川少数民族巫鬼道的结合体”,“角为太平道,修为五斗米道……修法略与角同”。^①五斗米道诵习《五千文》、立“二十四治”、置祭酒,使用符水治病,且用章表与鬼神为誓约。所以,在早期传道的过程中,张角和张鲁同样表现出了“卡里斯玛”的气质特征。这是世界有建制性宗教,包括民间信仰发端的显著特点。但是从“卡里斯玛”内在的气质本身和它所信仰的坚定性来说,二者就相距甚远了。

对于太平道,《后汉书·皇甫嵩传》中记载,张角“畜养弟子,跪拜首过,符水咒说以疗病,病者颇愈,百姓信向之”。这是张角在传播太平道过程中利用巫医来彰显其“卡里斯玛”的主要手段。“太平道者,师持九节杖为符祝,教病人叩头思过,因以符水饮之,得病或日浅而愈者,则云此人信道,其或不愈,则为不信道。”^②五斗米道则“请祷之法,书病人姓名,说服罪之意”,而且还“加施静室,使病者处其中思过”。^③

“卡里斯玛”的超凡性更多在于其非理性的特征,它对于传统的拒斥,尤其对现实的科层制权威的直接对立。在新的信仰

① 胡孚琛:《魏晋神仙道教》,人民出版社1989年版。

② 陈寿撰,裴松之注:《三国志》,中华书局1965年版。

③ 陈寿撰,裴松之注:《三国志》,中华书局1965年版。



和超自然力量的支撑下实现自我的权威。五斗米道最终获取权威的方式与之相反，它接受了政府科层制的权威分配，却也导致了“卡里斯玛”超凡性的丧失。九节杖据考证是一种法器，通过它张角彰显其“卡里斯玛”特质，对于符咒治疗是否应验，则靠“信”，也即是信念。在此张角与张修则又有所差异。“卡里斯玛”是反理性的，五斗米道思过之法倾向于理性更多，它建立的军政组织是获取权威的主要手段。

（二）反经济的普济性。“卡里斯玛”作为反正统的巫师，或者说是先知，首先要济世救困、救死扶伤、教化天下。也就是说，“卡里斯玛”领袖必须是具有普济胸怀的超然品格的人，他不能过多地纠缠于世俗的事务，尤其是利用其巫术手段来加以获利，就其自身而言，他所要求的除了声望和信仰权威之外不应更多。在基督教背景中，这个很好理解，因为先知的到来不是为了现世，而是为了拯救灵魂获得永生。中国传统宗教少有如此超越性的信念，黄老道也表现为追求肉体长生，清净无为，追求俗世的利益就难以避免。从不同创教者的“卡里斯玛”气质来看，这在太平道和五斗米道的对比中是很明确的。

鱼豢《典略》记载：五斗米道“使病者家出米五斗以为常，故号曰‘五斗米师’”。这说明五斗米道的符咒治病是与经济挂钩的。李膺在《蜀记》中也说道：“受其道者，输米、肉、布、绢、器、物、纸、笔。”因而，张鲁追求之物远远超过了基本的物质生活需求，而是以敛财为目的了。与之相反，张角的太平道之信仰追求即是“太平”，直接表明了对现实的不满和反抗，也提出了解决之路。在张角符咒治病的行动中，至少目前还没



有发现有关经济目的的记载。如果疾病治愈，“但以言愈病，此天上神讖语也”^①。除了给活人治病，太平道还为死者书符，祈求“冥福”。可见，太平道的师，张角可谓是典型，是人神的中介，连接了两个世界的沟通，可谓是先知式的“卡里斯玛”。

张角的“卡里斯玛”气质也正如韦伯所说：“先知的预言是不图利的。服务是否免费，也是先知和祭司的差异之所在。典型的先知传道就只是为了‘道’本身，而非报酬，至少绝非任何明显的或规则化的报酬。”^②至此，张鲁的五斗米教和张角的太平道从“卡里斯玛”角度来看，分野很明显了。正因为这些因素的差异，也导致了二者在历史使命和革命性方面的差异。

（三）“苍死黄立”的使命性。太平道黄巾起义的口号是“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”。可见，“卡里斯玛”特质表现为肩负着历史命运抉择的责任。拥有“卡里斯玛”的超凡之人对自身的信任，对所得启示的狂热信仰和崇拜，使得其对自身的目标和能力深信不疑，对历史和人类的责任感和使命感深深嵌入其思想和行动之中。

但对这个口号的解读，历来也有不同意见，一般是从五德终始说来阐释。对于“黄立”的说法则没有太多异议，它是张角按照当时的讖纬观念，以土德自居，崇尚黄色，实现自身的信仰和历史使命，也就是以土继火的五行相克取代东汉政权。

① 《太平经合校》卷五十《神祝文诀第七十五》。

② 马克斯·韦伯著，康乐、简惠美译：《宗教社会学》，广西师范大学出版社2005年版。



但是按照五德终始说，苍天不能说是火，因其为青色。方诗铭认为，这个口号与正统的五德始终说毫无关系，而应从民间信仰的角度去理解，中黄太一信仰便是巫术、谶纬和天帝的使者黄神越章的杂糅。太平道时期的镇墓文常有“天帝使者”，“天帝”的使者是“黄神越章”，具有仅次于“天帝”的权力。张角之前的张伯路自称“使者”或“神上使”，是巫师们历来使用的惯技，即所谓“通灵”，此时，他们不再是凡间人物，而是“黄神越章”的神灵附体。^①

正如韦伯所言，“卡里斯玛”力量“奠基于对启示与英雄的信仰，对一种宣示——无论其为宗教的、伦理的、艺术的、学问的、政治的或其他各式各样的宣示——之意义与价值的情绪性确信，也奠基于英雄性——无论其为禁欲的英雄性、战争的英雄性、审判官之睿智的英雄性、巫术性施为的英雄性或其他各类的英雄性”，“由于人们的苦难、冲突或狂热，却可能在主观上或从内部改变人的心理取向。”^②

对于张角及太平道而言，在改造传统观念系统的过程中，“卡里斯玛”革命性逐渐显露，“苍死”是对传统的拒绝和反叛，是“卡里斯玛”的内在禀赋；“黄立”，作为信仰和力量，也是张角“卡里斯玛”的源头——它使得张角化身为神的使者——成为革命的口号和历史命运的终极目的。

① 方诗铭：《黄巾起义先驱与巫及原始道教的关系：兼论“黄巾”与“黄神越章”》，《历史研究》1993年第3期。

② 马克斯·韦伯著，简惠美译：《韦伯作品集》Ⅲ，广西师范大学出版社2005年版。



参考文献：

1. 陈寿撰，裴松之注：《三国志》，中华书局 1965 年版。
2. 范晔撰，李贤等注：《后汉书》，中华书局 1965 年版。
3. 王明：《太平经合校》，中华书局 2002 年版。
4. 马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，中国社会科学出版社 2004 年版。
5. 朱永龄：《笔谈老子研究》，《求索》1986 年第 1 期。
6. 《魏书·释老志》，中华书局 1965 年版。
7. 刘旭初：《论黄巾起义与太平道》，《阜阳师范学院学报》2001 年第 4 期。
8. 孙尚扬：《宗教社会学》，北京大学出版社 2005 年版。
9. 王斯福著，赵旭东译：《帝国的隐喻——中国民间宗教》，江苏人民出版社 2011 年版。
10. 马克斯·韦伯著，康乐、简惠美译：《宗教社会学》，广西师范大学出版社 2005 年版。
11. 赵建永：《汤用彤对〈太平经〉的考证研究》，《中国道教》2004 年第 5 期。

（本文作者系哲学博士，现供职于河南省社会科学院）



外国人眼中的太平道

[意大利] 马丽姗

所谓的“太平道”是一个复杂的话题，西方学者对其不仅从道教学本身的视角，也从不同的角度（如历史、社会学、政治和意识形态）进行过充分的探索。这些探索导致多种解释立场的产生，这些不同的研究角度有其相同因素，也有各自的独特性，由此激发了对“太平道”的一个相对完整并且多层次的理解。

我很高兴能利用这次会议提供的机会对“太平道”做一下简要论述，并着重介绍我印象深刻的几点。

公元二世纪发生了道教发展史上诸多重要事件，其中最重要的是，道教的组织形式形成了两个教派，一个教派是“太平道”或“黄巾”，主要在中国中东部；另一个是“天师道”或“五斗米道”，在四川一带。

太平道和五斗米道两者有很多相同之处。这些相同之处主要是：1. 时代背景相同，都出现在东汉末期。太平道主要活动地以河北邢台为中心，而五斗米道在以青城山为中心的四川一带。2. 均将张氏家族成员尊为创始人。3. 均以代表作品为基



础，太平道尊奉《太平清领书》；天师道尊奉《老子想尔注》。

4. 都靠给人治病吸引信徒。5. 都反抗腐朽的现实社会，具有追求太平的思想。

张角是太平道的创始人，并自称“大贤良师”，他和他的两个兄弟张宝和张梁领导了“黄巾起义”，自称“黄天道”“太平道”。兄弟三人各有分工，张角自称“天公将军”、张宝称“地公将军”、张梁称“人公将军”。“黄巾起义”利用道家思想，反抗汉王朝繁重的赋税，猖獗的腐败，加上饥荒和洪水，这些迹象表明，汉朝统治者失去天命。尽管如此，张角死后，起义军被打败并逐渐消亡。起义军所戴的黄色头巾代表土元素，他们认为这会成功地抵抗统治者所代表的火元素（红色）。这次起义打击了加速汉朝衰亡的专横的宦官制度。起义所信奉的经典称之为《太平清领书》，其中有不少内容来自《太平经》。

为了推翻汉王朝统治，该运动宣扬世界末日论，这与西方的千禧年主义类似。千禧年主义最初被描述为一个西方宗教现象，起源于琐罗亚斯德教，在公元前两个世纪蓬勃发展，特别是在犹太教环境中。这直接导致了耶稣的一系列传教活动，以及基督教的出现。千禧年主义的主要特征包括一个单一的创造和控制世界的神，由直接的个人启示，再到由选定的人代表的神，并存在善恶二元论。但在世界的时间接近尾声时，会有最后的审判，只有与恶相战斗的神的选民，才能得以生存。早期的道教思想与西方同时期的宗教思想有许多共同点，这为我们研究中国宗教和宗教组织提供了新视野。

好的和坏的时代的延续，形成了道德和政治决策的总体框



架。这是汉代的主流思想，但是这是和平年代的规律，汉代末期却是一段颓废黑暗的时期。早期的道教认同这个原则，他们也直接性地设定时间观，看到恶的普遍化已到了无法扭转的地步，人类文明即将结束。和传统的改革者相比，黄巾起义者更加迫切。

《太平经》中引入了“继承性的恶”（承负）这种历史观。这意味着公共的和个人的“恶”已经大量的集体累积，这很快会导致自然灾害和流行病，会扼杀生命。人类灭绝的危险迫在眉睫，这就要求传教人员和教徒走新的途径：他们组织了大规模的团体，并做反政府宣传、武装起义，甚至皇帝的更换也是一种明显的现象。根据贺碧来（Isabelle Robinet）的解释，这一运动为中国传统加入了一个新的元素，伟大的和平时期不在最近，而是在不久的将来。虽然在184年的甲子年，这次运动因泄密而提前举行，但他们仍然取得了初步胜利，当局者十分害怕。根据历史记载，“在十天的时间里，全世界都知道他们了”。虽然他们的主要力量在不到九个月的时间就失败了，但“黄巾”这一名号还是继续在不同地点的起义使用。

黄巾起义的一些独特的元素：初看起来，黄巾似乎有很多常见的早期运动的特征，包括他们的军事组织和巫术的内容，并具有…一个“教主”、黄老信仰和治病救人等特征。然而，也有独特的因素表明，黄巾起义不仅仅是一个区域性运动。政权的打压并没有削弱他们的力量，这不仅表明了社会的迅速解体，也表明了运动的规模、活力和连贯性。起义军必须具有卓越的组织能力。他们对大规模的进攻和控制方案进行了细化，社会



和宗教元素在其中结合。用宗教观点进行社会改革这种观点并不是最新的，至少在公元前一世纪就有了这种思想，但这次起义是一次新型的群众运动。

另一个重要的不同是，根据史料记载，张角已拥有了自己的经典。琅邪王氏的思想影响到了这部书。这表明黄巾军得到了朝廷内部志同道合官员的支持。《资治通鉴》中介绍张角的活动为“太平道”，他的相关活动与太平经的思想之间有相似之处。此外，在当时的朝廷之中也有张角的信徒，《资治通鉴》中也有所记载。官方对此并没有阻止，这可能是因为职业官员在权力斗争中遭到极大排挤，他们希望起义能削弱宦官的地位。

结论：西方学者认为，太平道（像其他道教运动一样）的前身是一个传统的群众运动，与前代一样，有军事组织要素、政治宗教活动和政治仪式的授权认可。在某些方面，他们比道家有更多的群众运动；它们的起因、形成、发展和仪式与先前的运动有一些相同的特征，用超自然的力量证明运动的合法性并含有太平盛世思想。虽然有指导思想的经书，也很难说这是道教组织在公元2世纪的初次出现，因为在其他运动中没有出现相同的信息。在这一点上，人们可以争辩说，道教产生了替代机构和组织，并主张思想和政治上的权威。

虽然一些学者把太平道运动和起义放在汉末政治、经济、文化的总趋势的框架中考量，但大多数西方学者的解释则集中在汉末道教获得了与佛教、儒家并驾齐驱的作为一个独立的学说的重大意义和大众的吸引力。这主要得益于在黄巾起义期间及后期，道教与佛教思想的相互交融使得道教作为一种宗教信



仰被民众所接受。

可以看到，西方学者为太平道的研究建立起了一套框架，而其能有助于人们理解、阐释太平道运动的复杂性。

（本文作者系意大利道教学者）



太平道文化对历史发展的影响

邓元富

一、太平经

《太平经》是《正统道藏》太平部的一部分，也是三洞四辅道经中最古老的一部。原书一百七十卷，现存不到五十卷（除《太平经钞》之外）。

上世纪初，涵芬楼影印本《道藏》面世，其才被专家学者发现，经过研究逐渐被重视起来。随着研究的深入，越来越多的史料证实，《太平经》在中华道教历史上的重要性十分明显。

《太平经》名“太平”，它却产生于并不太平的汉代早期的自然崇拜和鬼神信仰，是人类在自然社会面前无可奈何的精神慰藉，天神的威权、虔诚的信仰和尊道贵德的理论指导，是人们赖以生存的精神家园。

《太平经》以“太平”命名，其目的就是实现“太平”世界。何谓“太平”？卷四十八“三合相通诀”借天师问答真人关于“太平气”的问题时讲：“太者，大也。乃言其积大行如天，凡事大也，无复大于天者也。平者，乃言其治太平均，凡



事悉理，无复奸私也。平者，比若地居下，主执平也……气者，乃言天气悦喜下生，地气顺喜上养；气之法行于天下地上，阴阳相得，交而为和，与中和气三合，共养万物，三气相爱相通，无复有害者。太者，大也；平者，正也；气者，主养以通和也，得此以治，太平而和，且正大也。”以此引申为封建社会中君民关系，相互交融，相互作用而达到公平公正，大广而无私，祥和雍熙，无天灾人祸的理想家园，就是《太平经》所设想的“太平”世界。

汉代百废俱兴，黄老之术造就了“文景之治”，到武帝时达到了鼎盛。汉元帝时开始下滑，成帝时更加恶化。人民渴望清明的朝政，天下太平，寄希望于宗教。《太平经》的原本——《包元太平经》就是在这一历史时期，在黄老之学和谶纬神学的基础上孕育产生的。“包元”之名源于《春秋纬·元命苞》。

东汉时期，外戚专权，宦官干政，自然灾害频繁，四处灾害不断，在这样的历史条件下出现了一百七十卷的《太平清领书》。

《太平经》的内容既有被压迫者的叹息，也有被压迫者对现实苦难的愤怒抗争；既有对现实环境的绝望和悲叹，又有对理想生活的憧憬和挣扎；既有对神权的祈求，也有对统治者的屈从。桓、灵之时，以张角为首的黄巾军起义，就是以太平道作为发动和联系群众的精神工具，而《太平经》就是信教群众所崇拜的核心。

《太平经》的产生、隐现、演变，无不受到时代社会发展的影响。



文献记载：甘忠可，西汉齐郡（今山东临淄，东与寿光接壤）人。

于吉，东汉北海（今山东寿光东北近海处）人。得书于曲阳泉上，即今江苏邳州。

据此可以看出，于吉受传于甘忠可，而甘忠可又源于战国后期的齐国稷下学官学士邹衍，其思想体系一脉传承。

（一）太平经与太平道的关系

太平道是依据《太平经》的主要思想，为根本而集团结社的，面对社会的不安、动荡、腐败、颓废、民不聊生，民众向往理想化生活，《太平经》就是其理想追求的美好家园。先有《太平经》，后有太平道。

（二）《太平经》是道教的第一部经典

《太平经》出现于汉顺帝（126～144）时，初由于吉传宫崇，后襄楷、张角均曾有此书。因它是道教最早的经典，它的出现实际上即标志着道教的创立。这是道教创立的史实，说明《太平经》对道教创立的关键作用。道教的形成，大体经历了四个过程：一是方仙道，二是黄老道，三是太平道，四是天师道。前两阶段为萌芽期，后两阶段为创立和完成期。

（三）《太平经》和于吉、张角、黄巾起义

《后汉书·襄楷传》：“初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师于干吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷……号《太平清领书》”



……后张角颇有其书焉。”《三国志·孙策传》：“时有道士琅邪于吉，先寓居东方往来吴会，立精舍，烧香，读道书，制作符水以治病，吴会人多事之，趋度门下。”早期的太平道在传播时主要方法是医病、敬神、忏悔、修行、首过、向善、积德等。于吉乃因术而显，又因术而亡，民间之术士尔。有大志，无大才也。《后汉书·皇甫嵩传》：“初，钜鹿张角自称大贤良师，奉事‘黄老道’……遣弟子八人使于四方，以善道教天下，转相诳惑十数年间，众徒数十万……遂置三十六方……大方万余人，小方六七千人，各立渠帅……诸方一时俱起……旬日之间，天下响应，京师震动。”由此可以看出黄巾起义是在张角领导下依靠太平道，根据《太平经》而发展起来的。

二、太平道

（一）太平道历史起源

太平道创始于汉灵帝时钜鹿人张角。

《后汉书·灵帝纪》，“中平元年，春二月，钜鹿人张角自称黄天，其部帅有三十六方，皆著黄巾，同日反叛（公元184年）。”试想，天下构陷，动荡不安。其中，地方矛盾日起，人民生活无保障，角利用符水道篆治病，解民于水火，救民于倒悬，民心所向，为生存而起，为希望而起，遂成燎原之星，一呼而应，旬日之间，天下响应，京师震动，可谓势壮也！

《后汉书·皇甫嵩传》说：“初，钜鹿张角自称大贤良师，



奉事‘黄老道’，蓄养弟子跪拜首过；符水呪说以疗病，病者甚愈，百姓信向之。角派遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相诳惑，十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人无不毕应。”

《三国志·张鲁传》注引《典略》说：“张角为太平道。……师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅自愈者，则云此人信道；其或不愈，则为不信道。”《后汉书·襄楷传》说：“初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师干吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素朱介，青首朱目，号《太平清领书》，其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收臧之。后张角颇有其书焉。”

（二）太平道与黄巾起义、曹操、刘备的关系

张角三兄弟号天公、地公、人公将军，揭竿起义，自称黄天，著黄巾，称“黄巾起义”。一乱一治，朝廷组织人力平叛，招募贤良，曹操、刘备均是从此起家，割据势力，遂成气候。中平元年（184），曹操在皇甫嵩的领导下，攻打黄巾，博得东郡太守。初平三年（192），青州黄巾百万，攻入兖州，曹操以少胜多，出奇制胜，受黄巾降军三十余万，号青州兵，于是升为兖州牧。当时兖州所管辖，国三、城八十，人口百余万。建安元年（196），曹操进攻汝南颍川黄巾，收其降众数百万余，荣升镇东将军，封侯爵。以后步步高升，司空、丞相、魏公、魏王等。建安二十五年（220），曹操歿，曹丕称帝。继之公元221年，刘备于成都称帝，继之公元222年，孙权于吴称帝。天



下三分，从张角黄巾军起义到曹丕称帝，中间三十六年，到刘备称帝三十七年，到孙权称帝三十八年。曹氏称帝四十六年后，晋统三国，这一切都和太平道的发展有着千丝万缕的关系，可见，太平道对时代历史演进有着十分重要的意义。

三、太平道与五斗米教

（一）太平道传教方式

太平道以阴阳五行、符篆咒语为根本教法，与《太平经》所谓奉天地、顺阴阳五行而杂以巫术的思想基本吻合。它的传教方式是：“师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而自愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。”其教人“叩头思过”亦源于《太平经》卷九十七：“今欲解此过，常以除日于旷野四达道上四面谢。叩头各五行，先上视天，回下叩头于地。”认为人有过失，天必有所明察而施加惩罚，要得到天神宽宥，可在旷野四达道上叩头，气候之神便会将其所请上通于天，下通于地，而得免罪。

《太平经》卷九十二称：“以丹为字，以上第一。次下行将告人，必使沐浴端精，北面西面南面东面告之，使其严以善酒，如清水已饮，随思其字……随病所居而思之，名为还精养形。”卷一百八又称：“欲除疾病而大开道者，取诀于丹书吞字也。”太平道认为符是天神的文字，饮符水则天神的命令入人体中，神使心正自觉，便可除病去疾，与《太平经》所载如出一辙。



据《三国志·武帝纪》注引王沈《魏书》称，东汉初平三年（192），青州黄巾军曾致书曹操：“昔在济南，毁坏神坛，其道乃与中黄太乙同。似若知‘道’，今更迷惑。汉行已尽，黄家当立，天之大运，非君才力所能存也。”观此文之意，黄巾军是奉祀“中黄太乙”神的，这或许也是太平道奉祀的神灵。“太乙”即“太一”。《太平经》称：“天地之道所以能长且久者，以其守气而不绝也。……乃上从天太一也，朝于中极，受符而行。”秦汉时期，“太一”被看作在天中央主宰四方的最高神。在《黄帝内经》《周易参同契》《老子铭》等与早期道教有关的文献、碑铭中，亦出现“太一”信仰，并有“太一”位于中央的观念。太平道在“太一”信仰上加“中黄”二字，既与“太一”居中的观念有关，又与五行土居中，色尚黄，黄为大吉之色的意义相通。

（二）五斗米教传教方式

请祈之法，悔过为主，三符化之。火烧于山顶，埋于地下，沉入水中。修静室，使人独处思过，而后改之。

太平道、五斗米教都是教人思过反省，符水治病。

因《太平经》，被太平道黄巾起义所标榜，五斗米教言以五千言（道德经）立教，而不言《太平经》，但观其传播方式，与太平道同源也，同根同宗。于吉传《太平清领书》，张天师称《太平洞极经》，并是盛明治道，及证果、修因、禁忌、众术也。内容性质一样，再者，“天师”之来源皆自《太平经》。



（三）太平道和五斗米道的汇宗、合流

建安二十年（215），秋七月，曹操攻张鲁，拜镇南将军，阆中侯，邑万户，徙邳城（今河北临漳）。历史变迁近两千年，在河北这一地区还能看到，大型庙会之期，河北黄巾故里的风物人情，其信徒带上五斗米上供，并有专门祭祀太平道、张天师、嗣天师张鲁的法相，这便是最好的证明。

自盘古开天，两仪列宿，人伦始肇，中华民族乃三才文化为框架而衍化。《黄帝阴符经》讲：“天发杀机，移星易宿；地发杀机，龙蛇起陆；人发杀机，天地反覆。天人合发，万变定基。”在《太平经》中，也体现了这一传统文化的核心，敬天法地，遵循自然规律，君民同心合德，方是致太平的基础。特别是西汉时期，以黄老无为休养生息，无为大化为主导的治国方略，深契时局，到东汉时，汉武尊儒，而使得受到前朝文化影响的人才转到修炼、养生、乐天知命、道法自然的个体修炼上。由于天灾人祸等社会原因，民不聊生的大众对神仙信仰和趋吉避凶的方术及却病延年的医术重点关注，使得《太平经》的从事研究者都精通医术，以术演道，形成了有力的信仰组织，为后来的黄巾起义打下了必然的人脉基础。从先秦的扁鹊到后来的甘忠可、于吉、张角都是以符水祛病而显，有渊源也，也有传承。《后汉书·襄楷传》“于吉得书于曲阳泉上”，此书即《太平经》也。平乡河古庙（东岳庙）据传是于吉传道张角的道场。及至西蜀张天师道陵，建“五斗米”教也有符水治病的方法。且张陵天师祖籍沛国，和宫崇、于吉等属于一个地区，



其“天师”称号，也源于《太平经》。黄巾军起义，是当时社会条件下的趋势，《周易》讲“变则通”，揭竿而起，应运而生。曹操、刘备等均是此风云际会的时代英雄。刘关张聚众抗黄，曹操剿灭青州军而招降纳叛，以此起家，形成三国鼎立的割据版块，并在灭蜀后，迁天师张鲁北返，居邺城，官方化、合法化，使得北方备受压制的太平信仰假借天师道名义得以存在、传承，直到今天在华北地区依稀能看到“太平道”与“五斗米道”合流汇川的现象。公元441年，北魏太武帝在丞相崔颢的引导下，封寇谦之为国师，国号“太平真君”。据记载，崔颢，清河人氏，与寇谦之为表亲。当时的清河属钜鹿郡，可想“太平真君”和“太平道”绝不是没有关系的。公元627年，唐太宗的首辅宰相魏徵原籍晋州人，汉时属钜鹿郡，少小出家紫云观，此观敬奉的就是黄巾军三位领袖，其忠君爱民直谏犯上的铮铮铁骨深深地契合《太平经》倡导的核心理念。公元977年，北宋宋太宗国号“太平兴国”，太宗原籍涿州，汉朝时属钜鹿郡。成书于北宋的著名道藏典籍《云笈七签》所排的“三洞四辅十二类”当中，在“四辅”中就有太平之一。公元1851年的太平天国起义，不知是否和“太平道”有无渊源，相信绝非空穴来风，可以肯定《太平经》当中的致太平理念，则是一脉传承。公元1900年前后，声势浩大的义和团运动，发源地就是黄巾军的故里，誉满中外的梅花神拳组织和民间信仰及道教组织有着千丝万缕的关系，他们的字辈就是按丘祖龙门派所排。流传于黄巾故里的“打醮”活动所用之仪仗科仪、法事文书等都有浓郁的太平道痕迹。特别是历史文化名山——封龙山太平



庙供奉太上老君、张天师、张角三位祖师，每年的三次庙会中，成群结队的原钜鹿郡区划的信众仍然打着“义和香会”和“太平香会”的旗子虔诚地供奉“五斗米”，并义务维护道场，直到庙会结束，任劳任怨，不计报酬，充分反映了“太平道”和“五斗米道”的合流汇宗。

四、《太平经》中的积极成分

（一）自然方面：尊重自然生态的环保理念。

（二）社会方面：爱国敬业万世太平的和谐理念。

（三）天人感应：诚志格物表里如一的精诚理念。

（四）因果承负：扬善惩恶天道循环的积善理念。

（五）养生保健：长生久视摄生养颐的贵生理念。

（六）传统传承：文化、艺术、民俗、礼仪、科仪、音乐、武术、生理、心理等社科层面的内容。

五、《太平经》对当前社会的指导意义

遵道贵德，道法自然，男女平等，自食其力，选贤任能，以民为本，无为而治，敬天法地，利国利民，忠于祖国，国土神圣，法律庄严，万善同心，养生有术，利济大众，回报社会等，都具有非常现实的指导意义。

挖掘整理传统《太平经》当中，有利于当下发展的箴言，阐释开来，使人先通道，再立德，行不言之教，处无为之事，



和光同尘，与时偕行，以传统文化的博大精深的魅力，来助力中国梦的实现和历史赋予我们担当传承的神圣使命。

河北乃华北平原腹地、太平道发祥地，悠久的历史，丰富的资源，独具特色的历史物证，亘古永恒的致太平思想，陶冶着燕赵大地的一方人文，在盛世中华的世纪之初将会以全新的风格面貌服务于当下，造福于社会。

（作者系河北省道教协会副会长、石家庄市道教协会
名誉会长、石家庄鹿泉区道教协会会长）



太平道与平乡民风民俗

王化民

太平道始创于东汉末年，古钜鹿（今平乡）人张角创立，是中国道教最早的教派。太平道的主要经典是《太平经》，基本教义和宗教理想是“致太平”。太平道因迎合民心、顺应时代发展，迅速发展壮大，并产生了深远的影响。太平道的出现，有鲜明的时代特征，它是东汉末年社会发展的直接产物。后来，太平道遭到镇压，逐渐衰弱，转入民间传播，但至今，平乡及周边仍有太平道的在家修行者，尤其在每年的正月和二月，许多农村举行三天的醮会祭神活动，请在家的太平道修行者诵经祈祷。平时如有人去世，也会请太平道修行者超度诵经“渡桥”。平乡民风民俗中的太平道遗迹，具体从以下“五多”表现。

一、平乡大地道观多

平乡民众历来深受黄老思想影响，信奉神灵，积极参加和开展各类道教科仪活动，太平道及道教发展传承对民众的思想、



生产、生活影响很深。

信众多，活动多，活动场所也就多。据《平乡县志》等有关资料记载，平乡历史上的道教活动场所所有玉皇庙、三皇庙、城隍庙、元帝庙、真武庙、龙神庙等 20 余处。平乡旧城（现平乡镇）的玉皇阁，曾被誉为平乡县八大美景之一。县志记载：“北城建有玉皇阁，藉培风水，保佑全城平安。”据说玉皇阁高五丈，共三层，八角亭塔式楼阁，方木结构，宏伟壮观，非常晶美华丽。阁内供奉玉皇大帝，坐像，汉白玉雕刻。登玉皇阁最上层，打开西北两窗“遥望北阁远山”，美不尽言。

现在，平乡有政府批准的道教活动场所 8 处，规模较大的有东岳天齐庙、玉皇宫、泰山圣母神祠、三霄圣母宫、关帝庙、真武庙等。其中被誉为道教祖庭的东岳天齐庙传说始建于战国时期，东汉末年，高道于吉任住持，收张角为徒，秘传《太平清领书》（《太平经》），张角在这里创立太平道教，发动黄巾起义。明永乐年间，姚姓从山西洪洞迁至此地，因西邻漳河，东邻东岳庙，故名河古庙。村内道徒最多，为当时闻名的道士村。泰山圣母神祠碧霞圣母是东岳泰山天齐仁圣帝君之女，谥号天仙玉女碧霞老君，据现存重修石碑《万历八年庚辰年征修岱岳碧霞玉仙圣母庙记碑记》记载，院内东侧有望乡台一座，石塔刻有魏青龙年号，据此推断宫观至少有 1700 多年的历史。

韩中友好交流协会秘书长张浩来我县参观时指出，在仅有 400 平方公里、30 万人口的平乡，竟有如此多的道教活动场所，尤其是有东岳天齐庙这样的皇家道观实属罕见，这足以证明道教文化在平乡大地源远流长，对今天民众的影响依然显著。



二、平乡民众信仰多

平乡有梅花拳、女娲、冰神、玉皇、老母（观音）、龙王及三霄圣母、三官、七圣、福寿等诸多民间信仰活动场所，几乎村村有庙宇，家家供神像。这些信仰都与太平道或道教有关。每年春节前后是各类民间活动最频繁的时期，很多村庄组织开展祭祀、祭拜等活动。如农历二月十九日是老母（即慈航道人或观音菩萨）诞生日，一些村庄从二月初就开始自发组织人员制作老母及花轿。老母坐在花轿中，制作原料主要是纸和作物秸秆，工艺是绑架、裱糊、剪纸等。老母制作好就开始“演老母”。“演老母”是由四个抬老母轿的人、一两个诵经的人、三四个敲锣打鼓的人、四五个举着旗或幡的人组成一队走街串巷为农户或街边摊贩祈福送平安，农户或摊贩们要提前摆好供桌、供品、香炉，全家或几家跪等。祈福结束，诵经者要为老母收取少量供品。

平乡县有些人家供奉三仙神像，过年过节还要搭建三仙棚。三仙是指太平道的创立者张角及张宝、张梁三兄弟，神像上写着“天地三公，十万真宰”八个大字。1800多年后的今天还有人供奉他们，足以证明太平道在当时及后代的影响。关羽由于其忠义和勇武的形象，多次被后代帝王褒封，备受历代推崇，多被民众尊称为关公。但在平乡一带不仅不供关公，甚至憎恨关公，原因是关公曾在平乡一带围攻黄巾起义军。五月十三日张角病死，从此以后平乡人的俗语说：“恨董卓，骂曹操，更恨关公磨大刀。”老天见关公杀了张角，伤心流泪，俗语还说：



“大旱不过五月十三，五月十三好下大雨。”五月十三家家户户包饺子，为的是祭祀张角。

三、平乡民间活动多

平乡有很多民众自发组织的舞蹈队、乐队，如太平杠、太平鼓、太平船、太平车、太平驴队等。演员们头扎黄巾，抬着太平杠（给黄巾军送给养的箱子），推着太平车，冲着太平船，赶着太平驴排成一队，打着太平大鼓或扇鼓，扭着八字步，抬杠的人嘴里还唱着：“抬皇杠，送黄粮，黄巾吃了打胜仗，打倒苍天建黄天，太平世界万年长”；推太平车的人嘴里念着：“推黄车，送粮饷，黄巾吃了打胜仗……”冲太平船的人嘴里念着：“冲黄船，送粮饷，黄巾吃了打胜仗……”赶驴的人嘴里念着：“赶黄驴，送黄粮，黄巾吃了打胜仗……”这支给黄巾军送粮饷的队伍兴高采烈，劲头十足，表现出了希望黄巾军打胜仗、盼望太平世界早点到来的急切心情。



平乡县黄巾遗风——抬皇杠



四、平乡民居瓦房多

平乡一带居民建筑可谓历史悠久、风格独特，其房顶建筑多为木架构起脊式瓦房。据本县考古发现，在地下的文化层中，到处都可以见到大量的破砖碎瓦，并在埋深4~5米的地下，还发现了隋唐时期居民生活区，其文化层的上部也多有一些烂砖瓦，其下有炉灶、房基和一些生活用的盆盆罐罐。在平乡盖瓦房是祖祖辈辈流传下来的营建风俗，过去不论家庭穷富，每家的正房全部都是瓦房，富裕之家盖砖瓦房，四梁八柱，有钱的人家还要前出抱厦，木料要用松木梁、榆木檩、杨木方椽，雕梁画栋，房山上镶嵌砖雕花饰，山墙与前房檐处雕有各种吉祥饰物或文字，房脊讲究“五脊六兽吉星楼”，更有建成进二进三的宅院，建造可谓豪华美观、富丽堂皇。贫穷之家盖不起砖瓦房，也要盖土瓦房，房脊也少了五脊六兽等饰物。瓦房建筑形似道教庙观，将自己居住的地方模仿着庙观殿堂来建造，足见道教文化对平乡人的影响之深。

五、平乡庆典黄色多

张角及太平道信奉“黄老道”，“黄”指黄帝，“老”指老子，以老子思想宗旨，认为黄帝时代是太平世界，这或许也是黄巾军扎黄巾为其标志的原因之一。今天的平乡人仍崇拜黄色，以黄色为吉祥色，在逢年过节和重大节庆日举办的仪式庆典及



修醮祭拜等宗教活动中多用黄纸、黄布及涂黄色的物品。每逢春节或修醮时，不少手巧的妇女给小孩衣袖上系“黄鸡”，“黄鸡”是用黄布加填充物缝制而成的。系“黄鸡”一方面是求平安吉利，另一方面“黄鸡”与黄巾起义有关。张角的夫人是一个聪明伶俐、手巧心灵的女人。她得知丈夫和信众们要起义推翻东汉王朝的腐朽统治，十分赞成，帮助他们做了许多事件。起义初期，张角夫人为了鼓舞起义军斗志，预祝起义胜利，和其他家属赶做了好些黄布公鸡，缝在孩子们的袖子上，拉着孩子们去为战士送行。“鸡”和“吉”谐言，是预祝义军出师大吉大利，所向无敌。义军战士们看到孩子们袖子上的黄鸡，个个欢欣鼓舞，士气高昂，果然打了好多胜仗。

另外，“平乡人，三大怪，扎毛巾，吃野菜，老头叼着旱烟袋”，这句顺口溜在平乡广泛流传。扎毛巾说的是农村的老百姓不分男女头上都扎戴毛巾，这种风俗是从黄巾起义中黄巾军头上扎戴黄巾遗留演变而来的。扎毛巾成为平乡人的一个显著特征，要是在外地，如果遇到扎毛巾的，不用问他是哪里的，肯定是平乡人。

一千八百多年过去了，太平道历遭磨难传承至今，深深影响着平乡人，平乡的民风民俗中处处留有太平道的痕迹。现在，越来越多的专家学者开始关注研究这一历史文化现象。2005年，黄巾文化被河北省确定为“十大历史文化抢救工程”之一，太平道教是其重要组成部分。平乡县委、县政府认真研究部署，不断加大人力、物力、财力投入，成立专门组织，全面开展了挖掘整理工作。在各界人士的帮助下，经广大专家学者的不懈



努力，太平道的传承及对道教形成的作用意义必将全方位展现在世人面前。

（作者系河北省平乡县宗教文化研究会副会长）



论太平道度亡法科习俗

王明林

太平道度亡法科是中国道教传统道场中唯一的古传承超度法科，代代相传，历史悠久，传承纯真。

现在平乡县百姓家中若有老人亡故，第一时间即下帖拜求道士做超度法事，在白事中这是最重要的，显现出一种对死者追悼和传承孝道的理念。

一般出殡前一天上午，各法师（二十四名）到位，先是立坛请神，奉设太乙救苦天尊神主设摆香岸，有斗、秤、弓、箭，红绶蒙宫，焚香设供叩首礼拜。之后，众道士按长幼见礼，由掌坛师开排分工：高功法师三名，盂磬师二名，鼓乐师九名，剪纸二名，书写二名，司事二名等。度亡各法科用一天半至两天的时间完成。

第一天上午先是安神，包括天地、财神、灶神、火神、监斋、监坛等神位。然后法师在亡者灵前诵升仙文偈：今日修经立忏，拔荐亡灵升仙，空度幽冥在黄泉，仗凭长力追荐，文奏东岳大帝，表达救苦青玄，十王判断早升仙，免去三曹对案。升仙文偈同声应和：天尊符命下丹台，救苦真人施大斋；甘露



洒出炉灰冷，祥光照破玉门开；金童对对来接引，玉女双双此地排；惟愿天尊来救苦，请师才把法筵开；升仙得道不可思议功德。

下午高功法师着冠戴持法器，请灵开经，拜十王忏，诵救苦经、聚魂经，孝眷跪叩祈神度亡。

晚上，敕设施食座（施食科仪）敕立，救苦法坛，鬼王圣座，法师诵经，卷帘上座，文曰：雨露垂科功高万范，束迷演教感召十方；先当秉见以行敕，干不馨香而谒帝；一声赞咏，升座如法。法师头戴五老冠，身披八卦衣，敕令而行，超度经文一一诵念（三炷香、请五老、聚魂、东宫主、黄箬斋筵、吾今悲叹、稽首礼、五供养、叹苦楼、遍地花、召请、刀兵偈等），音韵悲惋凄然，笙管笛随之悠然伴奏，无不令人心生悲切之意。高功法师撒施化米资度孤魂，批符扎罡，更有鼓钹乐相随，具备巨大威慑力，惊天地，泣鬼神，无限妙法神功。

这意味着孝子贤孙以施食斋筵资度三界十方，四生六道，魑魅魍魉，一切孤魂滞魄，得饱暖而脱化超升，并以此功德符于亡灵之身以至赦罪赐福，免去三曹对案审判，免遭炼狱之苦刑，过关度城早登道岸，脱化逍遥，早升人天。道场形式，经文、经韵，包括法师法身动作，踏罡步斗，持令批符，严谨有序，代代传承绝无更改，整个过程无不体现神威昭章，鬼魅尊行，肃穆庄严。

第二天上午先是求疏，孝眷人等一一叩请法师诵经呈《救苦文疏》，以此赦亡灵罪过，免于惩戒。

中午或下午，当街高设金银法桥两座，高驾于奈河之上，



人死后要过奈河，善者可逍遥而行，作恶者则奈河中受荆棘、刀枪、冰山、火海之苦，经曰：“奈河滚滚、池水滔滔，渺渺万顷之洪波，浩浩千层之巨浪，是水也；其有深有浅，其色有黑有黄，河面上刀枪森列，剑戟交加，铜蛇钻脑，铁狗净吞，更有异然抢心兽，食魂飞鸟。河边一树名曰狼牙，春不发花，秋后已死枯，枝头千条绦罗上边垂，万条锦缎上边挂，王侯将相无不悲号彻天，士孙公卿无不哭声震地，听者尚且心酸，见者无不胆寒。亡灵到此无桥梁怎能通，更无舟楫而怎渡？今有道众建就法桥二座，度亡灵而能通。”“亡灵来到奈河边，痛哭千声莫可言；恐怕亡魂失迷路，前边高举引魂幡。”

届时，孝子手执引魂幡，怀抱灵牌，手拄哀杖，身着麻孝，随高功法师，登桥受度，各桥上有榜。

银桥榜文：

冥途沙漠，局路沉沉，奈河滚滚以无边，地狱千层焉有漏，凭法力建立法桥，忏玄科而超度亡者，家亲外祖，永离沉沦，三魂七魄，自此早登道岸。

故榜 年 月 日

奉道修经孝眷：XXX 携合府人等

金桥榜文：

幽关万里，冥路千条，昏昏地狱全凭法力以能通，滚滚奈河不置金桥而怎渡，以经典拔度亡者而过金桥，宣演真科，亡魂自此以登道岸。

故榜 年 月 日

奉道修经孝眷：XXX 携合府人等



金桥银桥文偈由法师引灵受度法桥时诵念。经文曰：“上金桥行几步，望见刀山并剑树。铁城巍巍万丈高，亡灵不敢抬头观。叹亡灵归去路，举目无亲心恐怖。行善之人别无路，亡灵过了金桥路。过金桥路不迷，遥望瑞气正仙衣，手执花幡传妙法，三千礼仪尽皈依。”过桥后赴至阴都，焚化车马轿夫，金银纸钱，西送亡灵，道众诵唱，升仙文偈（丰都神咒）。

而后，灵前三点茶：经曰：一点茶，李老君白发似银，烧柴炼丹费辛勤，留下金木水火土，难免五行；二点茶，文宣王满腹文章，三千弟子列两旁，留下仁义礼智信，难免五常；三点茶，出家僧雪山修行，盘腿打坐苦用功，留下生老病死苦，气化青云。

至此送神完毕，度亡法科结束。

（作者系河北省平乡县道教协会

副会长、平乡县关帝庙住持）



一个平乡老人对《道德经》的感悟

张清连

平乡县是东汉末年农民大起义领袖张角的出生地，是“太平道”的发源地，是老子《道德经》的落地生花地。河古庙有老子《道德经》的碑文。《道德经》滋润着平乡县的每一个人。平乡自古以来就有学习老子《道德经》的习俗。1987年，我在经贸大学学习时，有位教授讲，他留法毕业时到一位英国同学家做客，遇上其弟正在攻读老子《道德经》。当时我的思想受到很大触动，为什么远隔重洋的英国人对《道德经》如此热衷？从而引起我对老子《道德经》的更大兴趣和学习热情。我和所有的平乡人一样，对老子《道德经》感悟颇多，其中最主要的是其修身积德的思想。我认为《道德经》对平乡人民在修身方面的影响有四点非常值得关注。

第一是《道德经》的“慈爱”的思想。文曰：“我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”慈的意思中包含了爱人和宽容。《道德经》的慈爱思想成为中华民族的传统美德，也是我们党和政府执政为民思想的体现。1963年，平乡县发生了三百年一遇的特大水灾，洪水滔天，房屋倒塌殆尽。



危急关头县委常委各押滏河大船一艘，冒险抢救灾民到安全地带，全县没死一个人。事后，又向上级求援，从全国各地调来捐献和支援的粮食、蔬菜、衣服、布匹等救济款物。政府豁免了1963年以前的全部贷款，并帮助百姓重建家园，全县人民感受到了党和政府对老百姓的关心和爱护，也感受到了《道德经》的慈爱思想在平乡的影响和魅力所在。

《道德经》的慈爱思想深入平乡人心，所以当地的民俗、民风醇厚朴实，积德行善的例子不胜枚举。平乡停西口的老干部薛庆生平喜欢《道德经》，每天都要读诵一遍五千字的经文，而且将理论运用到生活中，关心乡邻疾苦，每到年节便把全村困难户“数道”一遍，针对情况自费逐户送钱及生活用品，保证困难户过好年，吃上饺子；田庄村有个孤儿，老大成人，没有房屋，娶不上媳妇，薛庆生主动帮助他盖了三间瓦房，帮助他娶了媳妇、成了家。村里人为薛公立了慈善碑。

第二是《道德经》的“俭”德。“俭”者，啬也。老子曰：“治人事天，莫若啬。”新中国初建，就提出了勤俭建国方针。三年恢复建设既快且好；继后又进行了反贪污、反浪费、反官僚主义运动，清正廉洁之风延续了多年。老子曰：“圣人为腹不为目”，即只求填饱肚子，不贪纵声色之欲。老子的节俭思想影响着代代平乡干部。草根县长丁群德，勤俭一生，粗布衣、家做鞋、白毛巾、旱烟袋，吃饭大食堂，住宿在机关，常年深入基层，晴天一身汗，雨天一身泥，政府开支坚持节约、从俭。在任期间，县政府财政宽裕。对比之下，《平乡县志》卷一记载，历史上的商纣王帝辛也是在平乡这块土地上，奢侈腐化，



大聚欢戏于沙丘苑台，以酒为池，悬肉为林，男女裸体相逐其间，为长夜之欢娱，导致全国民怨沸腾。后来武王伐纣，殷商六百年江山土崩瓦解。老子说：“甚爱必大费，多藏必厚亡。”今天反腐败的诸多例证，说明贪污腐化、讲排场、比阔气都是不符合大道，就没有好结局。

第三是《道德经》的“不敢为天下先”的谦让精神。《道德经》载：“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。是以圣人抱一为天下式。不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长；夫惟不争，故天下莫能与之争。”老子认为，事物在对立中产生，人们对事物的两端都应当观察，从正面去透视负面的状况；对于负面的把握，更能显现出正面的内涵。事实上，正面与负面并非是截然不同的东西，而是经常互相转化的关系。故此，凡事我们不要为天下先，利用矛盾转化的哲理，采取退让的办法，静观以待其变，然后采取行动实现目的。坚持高调做事，低调做人，谦虚谨慎。《道德经》说：“天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。”

第四是《道德经》的民本思想。老子在《道德经》诸多篇章中，以讽谏和警示的方式，正告执政者如何洁身自重，如何治国，如何理政，如何亲民和稳定政权。这突出表现在四个方面：一是平均思想。《道德经》载“损有余而补不足”，然而社会法则则是减不足而奉有余。有道的人有所作为而不占有，有所成就而不居功，也不愿显示自己的聪明和才智。二是反暴政。老子说：“民不畏死，奈何以死惧之？”其寓意是暴政、酷刑、滥杀百姓，官逼民反，势必震动政权。秦始皇施行暴政，焚书



坑儒，短短十五年就覆灭。秦始皇在最后一次出巡中病死在沙丘，即今天平乡县的王固岗这片土地上，平乡县王固岗村碑文有明确的记载。三是反苛税。繁重的经济剥削和压迫，会导致老百姓铤而走险，揭竿而起。《道德经》第七十五章载：“民之饥，以其上食税之多，是以饥。”意思是苛捐杂税繁重，人民就要挨饿，而让利于民会国民两利。四是反战。战争是残害人类的怪物。老子说：“师之所处，荆棘生焉；大军之后，必有凶年。”说明战争会给人类带来灾难。《道德经》又说：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”统治者发动战争，殃及百姓。八年抗战，日本帝国主义残暴、贪婪，实行烧光、杀光、抢光政策，给中国人民造成了巨大灾难，南京大屠杀一次就是杀害三十万无辜百姓。中国人民进行了英勇的抵抗和斗争，最后日本帝国主义投降。今年刚好是抗战胜利暨反法西斯战争胜利七十周年。在这种历史背景下，《道德经》的思想尤其显得重要和有意义。

（本文作者系平乡县政府办公室退休人员）