

刘绍云 著

# 宗教律法与社会秩序

——以道教戒律为例的研究

儒道释  
博士论文丛书



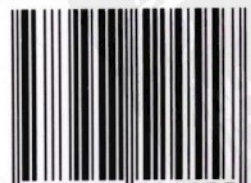
四川出版集团  
巴蜀书社



# 儒道释博士论文丛书

国家「九八五」工程四川大学宗教与社会研究  
创新基地项目·教育部人文社科重点研究  
基地四川大学道教与宗教文化研究所项目

ISBN 978-7-80752-455-7



9 787807 524557 >

定价：17.00元

刘绍云 著

# 宗教律法与社会秩序

——以道教戒律为例的研究

## 儒道释博士论文丛书

四川出版集团  
巴蜀书社

图书在版编目 (CIP) 数据

宗教律法与社会秩序——以道教戒律为例的研究/刘绍云著.  
—成都:巴蜀书社,2009.11  
(儒道释博士论文丛书)  
ISBN 978-7-80752-455-7

I. 宗… II. 刘… III. 戒律(道教)—关系—社会秩序—  
中国—古代—研究 IV. B953 B668

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 154830 号

ZONGJIAO LVFA YU SHEHUI ZHIXU

宗教律法与社会秩序

——以道教戒律为例的研究

刘绍云 著

责任编辑 侯跃生

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

网 址 [www.bsbook.com](http://www.bsbook.com)

发行 巴蜀书社  
发行科电话:(028) 86259422 86259423

经 销 新华书店

印 刷 四川五洲彩印有限责任公司  
电话:(028) 85011398

版 次 2009年11月第1版

印 次 2009年11月第1次印刷

成品尺寸 203mm×140mm

印 张 8.25

字 数 200千字

书 号 ISBN 978-7-80752-455-7

定 价 17.00元

本书如有印装质量问题,请与工厂调换



## 《儒道释博士论文丛书》编委会

主 编：汤伟侠（执行） 卿希泰（执行） 罗中枢

副主编：唐大潮 李 刚 潘显一 詹石窗

编 委（以姓氏笔划为序）：

尤汉基	邓锦雄	冯 杰	汤伟奇
汤伟侠	余孝恒	吴景星	李 刚
陈 兵	陈国超	张泽洪	张 钦
罗中枢	周田青	赵志铝	赵耀年
段玉明	段志洪	钦伟刚	卿希泰
唐大潮	翁永汉	郭 武	黄小石
梁赞荣	盖建民	詹石窗	潘显一

《儒道释博士论文丛书》由香港圆玄学院资助出版

圆玄学院  
PDG

## 《儒道释博士论文丛书》缘起

国家“985”二期工程四川大学宗教与

社会研究创新基地首席科学家

《儒道释博士论文丛书》

编委会主编 卿希泰

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

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

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

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

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



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

2005年8月5日于四川大学宗教与社会  
研究创新基地、道教与宗教文化研究所



## 序

作为特定观念的社会表达，秩序内在地决定着一个社会的攫能性。自古以来，宗教、伦理道德、教育、法律、社会舆论等都从不同角度发挥着社会控制功能，但宗教显然是其中浸润深远效能最著之社会控制机制。在一千多年的历史，道教戒律之于中国传统社会秩序，已成为一种“百姓日用而不知”（《易传》）的内在规定因素。因为道教源于古老的中国本土文化，表达着中国人自己的传统价值观、道德观和审美观，自然而然地为社会所产生、所信仰、所接受，其思想作用之深远亦于斯可知。正是出于这种思想文化背景，基于自己的学术积淀，在山东大学攻读历史学博士学位期间，绍云选择道教戒律与传统社会秩序之关系为题进行学位论文研究。当然，走向这样的选题和研究视角，亦有现代社会秩序架构形态及发展逻辑之推纵。

文化是观念支配着的复杂巨系统。对于现代人来说，传统的承载具有内在的不可逃避性。与此同时，传统的扬弃也是现代人无法逃避的责任——因为它本身就是每一代人引以为荣或以为耻的隐性判断依据。任何试图断弃传统、回避传统或一味复古的简

单愿望，都只会有害无益。传统文化的生存和发展，本身离不开现实社会；而现实社会机体内部则包含着传统文化——尽管在不同的时空环境下，这种“包含”的表现深度差异很大，那不过是表现方式或意识不足而已。今天，中国社会秩序之架构、驱动、控制模式，是否符合这种或隐或显、或觉或不觉的古老传统？这可能恰恰是决定社会秩序未来趋势、社会控制之有效性、民众“满意感”的关键因素。或许有些因素会追踪到某些传统宗教或深厚的乡风鄙俗，但这些可能正是源于某个没有谁能够改变的“根柢”。

作为社会意识之表达，在不同的历史阶段，宗教都与社会秩序的形成和变迁密切相关。宗教是人类自我控制的需要和重要方式。上古时代，习俗与宗教神学是最主要的社会控制力量，也是社会秩序建构的基础。当习俗中升华出法律、神学与政治逐渐分离，宗教的社会控制力便大为减弱，但并非就此消失。即使是在完全实现了政教分离的状态下，宗教仍以自己的方式参与社会秩序的建构，成为推动社会变迁的基本因素之一，宗教伦理便是实现此一功能的观念架构。

“中国根柢全在道教”（鲁迅语），因为它是中国传统生活方式之总和。这个民族曾经的苦难与快乐、期待与梦想，在这里几乎都得到了表达或应对。它以修道成仙之理想相牵引，“设生以赏善，设死以威恶”（《老子想尔注》），在功能上也曾扮演“暗助王纲”（明朱元璋语）辅帝王治国的角色。面对这一课题，作者基于宗教社会学、宗教伦理学、历史学等理论，综合运用资料考证、个例分析、综合比较等研究方法，以道教戒律为切入点，探讨在传统社会秩序的建构及其动态调节过程中，宗教伦理所发挥



的重要作用。作者的研究表明，在漫长的古代社会中，宗教不仅通过戒律建立神圣秩序来规范宗教团体内部生活，也对世俗社会的家族道德、经济伦理、法律制度等发生影响，深刻地参与到社会控制体系中，成为影响传统社会秩序的重要因素。

作者不仅以道教戒律为案例进行分析论证，同时考察其对中国社会的深刻影响，欲以“认识和把握传统思想文化发展的内在理路，明了中国人的思维与生活方式，更深刻地理解传统社会秩序结构的实质”；进而提出“古今各种文明的历史都是一个寻求合理秩序的过程，其建立起的秩序类型及调控机制决定了该种文明的特征。中国古代社会在寻求自己的秩序调控方式过程中，基于自身文化环境的特点，形成了独特的社会调控系统，它以宗教戒律为个体层，以家规为宗族层，以国法为社会层，以共同的道德价值为核心，构筑了一个多层次、强渗透、全方位的控制系统，综合了宗教、家族、社会、国家的诸种控制力，为传统社会秩序的长期稳定带来了基于制度而又超越制度的有力保障”（本书内文）。诸此之论，可睹见地之深。这项研究，在学术上对戒律史的综合梳理研究是一个新的推进，可补当前关于道教戒律研究之不足，对于探讨戒律的社会控制功能具有重要意义，并可增进对传统社会秩序结构特征及其形成过程的认识，为当代社会秩序结构模式之调谐提供自源的借鉴，正合处于“文化自觉”（费孝通语）中的现代中国对符合本土传统的社会秩序观念资源之需。虽然，中国社会已经进入现代历史阶段，但这个拥有十几亿人口的庞大社会生命体内部流动着的传统血液，仍以各种变幻着的方式或样态存在并发生着作用。因此当这种“文化自觉”浮现，即可看出其中许多古老浓重的传统气息。这也是我们的传统

文化研究对于当代中国社会发展具有重要意义的根本原因之一。

此书是绍云多年寒窗苦读的一个结晶，也是他的第一本专著，对于学术界则是一项令人鼓舞的新成果。书中提出和探讨的诸多问题及主要论点，值得关注。今将付梓，值得祝贺，故为序。

姜 生

2009年6月18日于泉城



## 目 录

序 .....	姜 生 ( 1 )
绪 论 .....	( 1 )
一 选题意义 .....	( 1 )
二 学术回顾 .....	( 4 )
三 理论方法 .....	( 7 )
第一章 道教戒律的产生发展及特点 .....	( 11 )
第一节 道教戒律的产生与发展 .....	( 14 )
一 汉魏时期道教戒律的萌生 .....	( 14 )
二 晋南北朝道教戒律的成熟 .....	( 22 )
三 隋唐宋元道教戒律的发展 .....	( 26 )
四 明清时期道教戒律的泛化 .....	( 31 )
第二节 道教制戒的哲学根源探析 .....	( 34 )
第三节 道戒形式与思想上的特点 .....	( 39 )
一 道教戒律的形式特色 .....	( 40 )
二 道教戒律的思想特色 .....	( 42 )



<b>第二章 道教戒律与道教徒的修炼及生活</b>	( 47 )
<b>第一节 戒律对道教徒修炼活动的规范</b>	( 47 )
一 持戒调心：对修行思想的控制	( 48 )
二 以戒制身：对修炼行为的控制	( 51 )
三 按戒行法：对斋醮仪式的控制	( 54 )
四 遵戒寻丹：对炼丹过程的控制	( 58 )
<b>第二节 戒律对宫观日常活动的规范</b>	( 62 )
一 戒律对道教徒生活起居的控制	( 63 )
二 戒律对道教徒饮食习惯的控制	( 66 )
<b>第三节 戒律对道教徒社会关系的规范</b>	( 69 )
一 道教戒律对观内关系的规范	( 69 )
二 道教戒律对世俗家庭的处理	( 72 )
三 道教戒律对世俗社会的态度	( 76 )
<b>第四节 道教戒律与道团秩序</b>	( 80 )
<b>第三章 道教戒律与传统家规的关系</b>	( 84 )
<b>第一节 传统家规及其宗教态度</b>	( 85 )
一 宗族特征与传统家规的衍生	( 85 )
二 传统家规中反映的宗教态度	( 89 )
<b>第二节 家规所受道教戒律思想的影响</b>	( 92 )
一 赏善罚恶——劝善报应思想	( 93 )
二 积功行德——阴鹭阴德思想	( 97 )
三 敬畏神天——神判天罚思想	( 101 )
<b>第三节 家规所受道教戒律内容的影响</b>	( 105 )
一 道教老君五戒对家规的影响	( 105 )
二 道教惜字纸律对家规的影响	( 109 )

三 戒律对家规内容的其他影响 .....	(116)
第四节 道教戒律所受家规的影响 .....	(118)
第五节 家规与道戒(劝善书)的融合 .....	(121)
一 家规将道教善书等延列为内容 .....	(121)
二 家规执行方式等方面的戒律化 .....	(123)
三 家规与道戒(劝善书)的合一 .....	(127)
四 家族化——道教与家族的结合 .....	(138)
第六节 道戒伦理与家族道德 .....	(140)
第四章 道教戒律与传统经济伦理的关系 .....	(143)
第一节 淡财贵生——道戒的财富观念及其伦理意义 .....	(145)
一 道教戒律淡财而贵生的财富理念 .....	(145)
二 淡财贵生财富观的经济伦理意义 .....	(149)
第二节 无为而富——道戒的经营思想及其伦理意义 .....	(151)
一 道教戒律无为而富的经营管理思想 .....	(151)
二 无为而富经营理念的经济伦理意义 .....	(154)
第三节 仁义为利——道戒的义利之辨及其伦理意义 .....	(156)
一 道教戒律以仁义为利的义利思想规范 .....	(156)
二 仁义为利观念的形成及经济伦理意义 .....	(160)
第四节 重契守信——道戒的经济责任观及其伦理意义 .....	(162)
一 道教戒律重契守信责任规范的形成 .....	(162)
二 重契守信经济伦理规范的实际意义 .....	(165)

第五节 疏财济世——道戒的社会经济观及其伦理意义 .....	(168)
一 道教戒律疏财济世的社会经济观念 .....	(168)
二 疏财济世的践行途径及其实际意义 .....	(171)
第六节 道戒伦理与经济秩序 .....	(174)
第五章 道教戒律与传统法律的关系 .....	(178)
第一节 道戒与传统法律伦理价值观的一致性 .....	(179)
第二节 道戒与传统法律内容规定上的相关性 .....	(182)
一 道戒时节禁忌对传统法律的影响 .....	(183)
二 关于道教戒律的类法律化等问题 .....	(187)
第三节 道戒精神约束对法律刑罚约束的弥补 .....	(194)
第四节 历代官方关于道教的主要法律与规范 .....	(198)
一 道教法律地位的基本规定情况 .....	(198)
二 历代管理：机构、度牒与道籍 .....	(210)
三 保护道教经籍圣像等相关规定 .....	(216)
四 关于道教徒须遵从礼俗的规定 .....	(218)
五 对道教徒违法的特殊处罚情形 .....	(223)
第五节 道门戒律与世俗法规 .....	(229)
第六章 宗教律法与社会秩序 .....	(233)
参考文献 .....	(240)
后 记 .....	(247)

## 绪 论

### 一 选题意义

人类是一个欲望充斥的群体。一方面，人类文明的历史得益于欲望的推动，人异于它物之处，在于他不断地寻求存在的意义，寻求更大的支配与控制力，并总是努力获取更高的生活方式，而不是只限于本能层次地穿梭在自然生长与消亡的简单生命过程中，人永远在追求超越。另一方面，人的历史发展也受限甚至受害于欲望，欲望造成人与人、人与自然之间的分化对抗，甚至造成自我本性的迷失，所谓“人心惟危，道心惟微”<sup>①</sup>，何其不谬！无论是为了消弭分歧还是为了获得更大的发展，人群都需要维护内部的团结稳定，需要价值认同，需要建立规则和秩序。当人类在更大程度上进行联合的时候，他就需要在更大的范围内形成秩序。秩序是社会存在的基本条件。

---

<sup>①</sup> 《尚书·大禹谟》，四部丛刊本。

社会秩序是个复杂的动态系统，它不是由单一因素单一维度所构成，而是具有多种因素多种维度，包括法律制度、政治制度、风俗习惯、社会道德以及宗教伦理，等等。中国古代是伦理本位的社会，伦理秩序是传统社会整体秩序的基础之一。中国传统伦理价值观及伦理秩序的建构是以儒家伦理为主体的，同时也以其他一些来源为辅助，这其中就包括制度化的宗教伦理，即以戒律清规为核心的宗教律法体系。宗教律法对中国传统社会秩序起着何种影响？又是通过何种途径实现的这种影响，具体表现是什么？道教是中国本土宗教，最具代表性，本书即以道教戒律为切入点来对此问题加以研究探讨，揭示作为一种制度化宗教伦理体系的道教戒律，在历史上是以何种途径、何种方式，在何种广度与深度上参与到社会秩序的建构及其动态调节过程中去的，以期更全面地理解和揭示中国传统社会秩序结构的特征及其形成。

本书的选题对道教史研究有重要意义。戒律化是宗教发展的一般规律，世界各大宗教的历史都与戒律的发展紧密相关，如犹太教的发展就是一个以律法的建立为开始的过程。道教的历史也同样遵从这一规律，随着道教的发展，其戒律历史地产生并逐步完善。道教戒律体现着道教的思想信仰，规范着道教徒的生活方式，协调着教内教外的关系，凝聚着道教发展的成果，它是道教不可分割的一部分。所以，对于道教的整体研究来说，戒律的研究是不可或缺的内容，但作为一个独立的研究对象，这方面的研究目前还十分薄弱。

本书的选题更是思想文化史、社会史研究的需要。道教戒律是在一个立体的文化生态环境下产生出来的，并在其中存在与发展。戒律的思想、内容和形式的形成与演化，都既有道教自身的



内在逻辑，又与儒家、佛教等文化体系有着深刻、复杂的关联，更与社会现实紧密相连。这种关联是传统文化内部各体系之间互动发展的一个部分，是社会发展的—种表象。戒律的分析应该是了解儒、佛、道关系的一个很好的视角，是解读中国传统思想文化发展历史轨迹（内在线索与驱动机制）的一个很好的途径。道教戒律是以宗教信仰为本位的、产生于宗教团体内部生活的思想行为规范，但它同样有着重要的社会学意义。首先，道戒严格地控制着道教团体的秩序，直接对社会秩序系统发生作用；其次，道戒对家庭伦理、经济伦理等传统社会道德有深刻影响，与一般民众的生活方式有一定关联；再次，道戒与传统法律发生过诸多间接甚或直接的关系，对社会秩序的制度调节有过不可忽视的作用。故此，道教戒律具有重要的思想史、社会史的研究价值。

本书的研究也有一定的现实借鉴意义。近代以来的中国经历着巨大的历史转变，随着传统文化与传统社会的现代转型，社会秩序结构及其模式选择也成为备受关注的现实问题。由于历史和文化的延续特性，传统社会秩序对当代中国社会秩序的形成必然有一定直接或间接的影响。揭示传统社会调控体系的形成与结构，不仅有助于加深对古代文化与社会发展内在驱动机制的理解，也可为当代中国社会秩序结构选择提供借鉴。

总之，宗教戒律是人试图规范自我、诠释自我的一种努力及其文化表达，它虽指向成仙、获救、解脱的终极关怀，却以回答在现实中“人应当做一个怎样的人”为落脚点，体现着曾经存在过的思想价值观念和生活方式选择。故戒律乃是一个重要的思想文化载体，戒律的历史乃是宗教史、社会史、思想史、风俗史的一体化发展。与戒律的发展、变化、传承与流布相伴随的，正是

一个文化传统自我生长、嬗变的过程。循此，可以从一种角度认识和把握传统思想文化发展的内在理路，明了中国人的思维与生活方式，更深刻地理解传统社会秩序结构的实质。

## 二 学术回顾

本书以宗教原典为出发点，并以相关的可信资料为基础进行研究。《道藏》及《藏外道书》等是研究道教最基本的文献，其中的戒律类及威仪类等相关经典是本书的最直接资料，其他经典中的相关内容也是重要依据。正史中的部分纪、传、志，系列制度史，法典，族谱家规，相关田野调查结果，以及有相关内容的类书、丛书、文集等，皆是本书所依据的基本资料。在早期道教经典中对戒律鲜有集中、系统论述者，且戒律经典的增造者每每有意模糊年代，托名神降以获取神圣性，这为研究带来极大的困难，这正是道教戒律史研究进展困难的一个重要原因所在，但本书力求以宗教原典为根本，并广泛参考其他相关历史文献、考古调查资料及学术界的最新研究，搜缺补遗，谨为考证，克服困难，以期获得最为充分的资料支持。

国内学术界及国外汉学研究中道教戒律的研究一直较少，基本没有整体性的研究，其中日本汉学界的相关研究相对多一些。近两年，关于戒律的研究渐受重视，但总体上仍处于十分薄弱的状况。而从戒律出发研究中国思想文化史的，一般仅限于分析其伦理思想特征，对其广泛的社会、文化影响缺乏系统、深入的分析。现有研究相对集中在劝善书、功过格上，对戒的研究较

零散，对律及清规关注较少。总之，与佛教戒律及基督宗教律法的研究状况相比，关于道教戒律的研究在世界范围内都是较为薄弱的，正如福井康顺等所说：“关于道教的戒，似乎还没有综合性的论著。”<sup>①</sup> 至今进展不多。与本书论题直接相关的研究更少，以姜生教授的成果最为重要，大略情况如下：

姜生教授在《宗教与人类自我控制——中国道教伦理研究》<sup>②</sup> 一书中指出，宗教是社会的产物，它的使命之一就是维护社会的秩序，其作用方式就是把外在的社会控制转化为内在的自我控制，而这种控制的实质就是伦理。传统的中国道教便具备这种自我控制的性质。修道派的道德前提论确立了戒律的权威；戒律具有引导与威慑的双重控制性；劝善书与功过格是宗教控制人们观念行为的极好证明；道教戒律有类法律化的发展特征，并产生重要的社会控制功能。他在《中国道教科学技术史》<sup>③</sup> 中对道教戒律出现的社会历史背景、守诫修道模式的形成等问题提出了创新观点。他还在《明清道教伦理及其历史流变》<sup>④</sup> 一书中深入分析了明清劝善书与功过格的盛行及其思想特点。

日本学者福井康顺等在《道教》<sup>⑤</sup> 中分析介绍了道教三归、五戒、八戒、十戒等基本戒律，认为道教戒能维持教团秩序、教化庶人，其思想受到儒家较多的影响。该书通过比较，认为道教

---

① 福井康顺、酒井忠夫等修《道教》（2），朱越利等译，上海古籍出版社，1992年，第48页。

② 姜生：《宗教与人类自我控制——中国道教伦理研究》，巴蜀书社，1996年。

③ 姜生、汤伟侠主编《中国道教科学技术史·汉魏两晋卷》第八章、第九章，科学出版社，2002年。

④ 姜生：《明清道教伦理及其历史流变》，四川人民出版社，1998年。

⑤ 福井康顺、酒井忠夫等修《道教》（2），朱越利等译，上海古籍出版社，1992年。

戒受佛教戒影响较大，有较多沿袭。这是日本学界对道教戒研究较多较深的一本著作。

葛兆光《道教与中国民间伦理》<sup>①</sup>一文在对道教戒律与善书的形成与流传作概要介绍的基础上指出，从一开始，道教就有一种通过个人道德的规范来整顿人间伦理的愿望，道教戒律、善书是影响中国民间伦理的主要来源之一。道教思想中也有一种内在的合理主义，韦伯说道教阻碍资本主义精神发展是不完全公正的。该文还探讨了道教伦理在中国社会转型期中的影响与意义等问题。

美国学者包筠雅（Cynthia J. Brokaw）所撰《功过格——明清社会的道德秩序》<sup>②</sup>一书，对明清时期功过格的广泛传播情况作了仔细考察，并对功过格的社会道德秩序影响作了深入分析研究，这是关于道教戒律的社会学研究的一部重要著作。

王天麟的论文《天师道经系道教团戒律类经典研究》<sup>③</sup>认为，戒律类经典属于宗教伦理学范畴，包含三项基本问题：奉道者为什么要有道德、奉道者是否能有效地用道德规范自己、奉道者怎样走向道德的理想境界。六朝天师道经戒所揭示的伦理思想环绕着人性、罪、仙德、自律与他律等意义群，由此所构成的一套伦理思想极具本土性、创发性，对于当时社会与奉道者有重要意义，经戒固定化之后对中国社会有很深的影响。

① 《葛兆光自选集》，广西师范大学出版社，1997年，第51—84页。

② [美]包筠雅：《功过格——明清社会的道德秩序》，杜正贞等译，浙江人民出版社，1999年。

③ 王天麟：《天师道经系道教团戒律类经典研究——公元二至六世纪天师道经系仙道教团宗教伦理的考察》，台北，辅仁大学宗教学研究所硕士论文，1991年。

拙文《戒律、家规、国法与中国古代社会的秩序调控》<sup>①</sup> 初步论述了传统社会秩序控制的结构特征及其形成等问题，指出宗教戒律在传统社会秩序控制中具有重要的作用和地位。另外，拙作《试论道教戒律与传统社会道德关系》<sup>②</sup> 对道教戒律与传统社会道德秩序的相互关系作了初步分析。本书中继续对这些问题加以研究。

以上的研究已经初步涉及到了道教戒律与社会秩序关系的问题，主要是对道教伦理与传统社会道德的关系问题有较高的关注，特别是姜生教授的研究在理论上作了很好的开创。但是，关于道戒与社会秩序关系问题的大多数具体、重要的方面尚没有得到发现和重视，比如教团秩序、家庭伦理、经济伦理、法律制度等等。本书在学术界的现有研究基础上，利用宗教原典、史籍、考古调查资料，重点对此问题进一步进行更为全面、具体、深入的研究，同时也力图在戒律史等方面有所突破，以增进对于道教戒律的整体、全面研究。

### 三 理论方法

20 世纪二三十年代是中国近代宗教学研究的发端，也是国内外道教研究的伊始，国内有许地山、傅勤家等，国外有法国汉

---

① 刘绍云：《戒律、家规、国法与中国古代社会的秩序调控》，《理论学刊》2005 年第 10 期。

② 刘绍云：《试论道教戒律与传统社会道德关系》，《中国道教》2004 年第 6 期。

学家马伯乐 (Henri Maspero), 日本学者津田左右吉、小柳司气太等从事道教的专门研究。50 年代以前的道教研究主要是运用历史学方法对道教史、道教文献进行整体性的或具体问题的研究。其后的近半个世纪里, 国内的道教研究强调以马克思主义理论为指导, 多注重从阶级分析的方法研究道教的本质及其社会历史意义, 基本上是继承着列宁对马克思“宗教是人民的鸦片”观点的诠释<sup>①</sup>。与此同时的国外道教研究无论在研究人员还是研究方法上都有很大发展, 并取得了较多成果。20 世纪末以来, 国内的道教研究蓬勃兴起, 形成了一批重要成果, 对道教有了很多新的探索 and 认识, 这是由于在研究中大量引入新理论、新方法、新材料的结果, 其中之一就是对宗教社会学方法的重视。

宗教社会学形成于 20 世纪初, 是宗教学与社会学的交叉学科, 主要奠基基于法国社会学家涂尔干 (Emile Durkheim) 和德国社会学家马克斯·韦伯 (Max Weber) 等人的研究。“宗教社会学”的概念由涂尔干在 1898 年提出,<sup>②</sup> 根据他对社会学的分类,

---

① 马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》里说:“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现, 又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息, 是无情世界的心境, 正像它是无精神活力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片”, 鸦片之喻主要是指人民“以宗教为精神抚慰”的意思(《马克思恩格斯选集》(1), 人民出版社, 1995 年, 第 2 页)。列宁认为“马克思的这一名言是马克思主义在宗教问题上的全部世界观的基石”(《论工人政党对宗教的态度》, 《列宁全集》(17), 人民出版社, 1988 年, 第 388—389 页), 他在解释这句话时加上了“麻醉”一词, “‘文明的’资本力求使用宗教麻醉剂来愚弄人民”(《各阶级和各政党对宗教和教会的态度》, 《列宁全集》(17), 人民出版社, 1988 年, 第 408 页), “马克思主义始终认为现代所有的宗教和教会、各式各样的宗教团体, 都是资产阶级反动派用来捍卫剥削制度、麻醉工人阶级的机构。”“我们应当同宗教做斗争……这是马克思主义起码原则”(《论工人政党对宗教的态度》, 《列宁全集》(17), 人民出版社, 1988 年, 第 389、391 页), 由是引出了“宗教是麻醉人民的鸦片”的论点。

② 参见孙尚扬:《宗教社会学》, 北京大学出版社, 2001 年, 第 9 页。

宗教社会学属于社会生理学的分支<sup>①</sup>。尽管具体观点不同,宗教社会学的研究者无不认为宗教与现实社会间存在着紧密的关系。不同于马克思的宗教是“一种颠倒的世界意识”,是“人的本质在幻想中的实现”,是“人民的虚幻幸福”<sup>②</sup>的论述,涂尔干认为“就其自身存在的方式而言,任何宗教都是真实的”<sup>③</sup>,这是从不同的着眼点而产生的不同观点。就韦伯的观点而言,宗教则与人的生活秩序的理性化紧密相关<sup>④</sup>,而美国社会学家罗斯(E. A. Ross)也曾通察社会秩序的基础,令人信服地证明了与法律、风俗习惯、道德舆论等许多种社会控制工具一样,宗教在维持社会稳定与和谐中也发挥着不可替代的作用<sup>⑤</sup>。

宗教社会学重视的是经验的宗教现象的研究,而非宗教哲学所关注的那些东西;所采取的是力求价值中立的客观态度,而非宗教神学的信仰立场;它从思想行为及其社会意义的角度来研究宗教的起源与本质、社会功能等等问题,致力于解释宗教群体之间及宗教群体与一般社会群体之间的行为及其互动关系,尤其注重宗教与外部社会关系的研究。研究宗教的社会意义问题,宗教社会学的方法无疑是最适宜、最重要的方法。

在传统社会里,道教是许多人对人生与世界的一种理解和表

---

① [法] 涂尔干:《乱伦禁忌及其起源·社会学与社会科学》,上海人民出版社,2003年,第293页。

② 《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,《马克思恩格斯选集》(1),人民出版社,1995年,第1—2页。

③ [法] 涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海人民出版社,1999年,第3页。

④ 参见[德] 韦伯:《新教伦理与资本主义》(于晓等译,三联书店,1996)、《宗教社会学》(刘援等译,台北桂冠图书股份有限公司,1994)等著作。

⑤ 参见[美] 爱德华·罗斯:《社会控制》,秦志勇等译,华夏出版社,1989年。



达，也是他们的生活方式，曾对民众生活、对社会历史都产生过深刻影响。道教虽然标榜神学的彼岸，但其本质意义仍存在于现世，通过社会学的方法才能使我们真切地理解道教；只有回到社会历史的真实，回到民众的生活，才能准确全面地认识道教的本质及其社会意义，故本书主要是运用宗教社会学的理论和方法进行研究。

道教戒律可归于伦理范畴，事实上是道教伦理的一个极重要的子课题，故本书对道教戒律的研究也以学术界对道教伦理的研究为重要基础。另外，要厘清道教戒律的历史发展情况，及其社会学、思想史意义，需要从大量的宗教典籍、历史文献中作一番深入细致的资料钩沉爬梳工作，唯有基于历史学的考证方法，方可完成这一研究任务。故本书以可信资料为基础，以宗教社会学、宗教伦理学、历史学的理论为指导，综合运用资料考证、个案分析、综合比较等等研究方法，深入探讨道教戒律的社会学意义，并以此为基础，在一般意义上探讨宗教律法与社会秩序关系的论题。



## 第一章 道教戒律的产生发展及特点

世界上绝大多数宗教都有自己的戒律，戒律化是宗教发展的一般规律，戒律甚至被视为宗教的基本特征之一<sup>①</sup>。“戒”与“律”的概念在中国先秦文献中都有出现，《礼记·曲礼》中“斋戒以告鬼神”<sup>②</sup>的记载表明，“戒”与原始宗教信仰及其仪式相关；而“律”本是一个法学概念，亦指音律，都有准则、致谐之义。二者用作动词则指约束或警惕<sup>③</sup>。汉末道教已经用“诫”、“律”、“科”等来表示必须遵从的规则、神谕等，随着道教科仪的发展以及佛教戒律经典的翻译，“戒”、“律”逐渐成为了重要

---

① 季羨林先生提出宗教有四要素，其一就是戒约，参见《儒学？佛教？》，《文史哲》1998年第3期。

② 《礼记注疏》，汉郑玄注，唐孔颖达疏，影印文渊阁四库全书本。

③ 《说文解字》曰“戒”字“从升戈。持戈以戒不虞”，与“警”互训；“诫”与“敕”互训。（汉许慎撰，清段玉裁注《说文解字注》第105、93页，台北黎明文化事业股份有限公司，1985年增订版）

的宗教伦理概念<sup>①</sup>。

作为东方宗教的典型，中国道教有自己丰富而系统的戒律。道教戒律主要包括“戒”与“律”两部分，统称为“戒律”。“戒者，解也，界也，止也，能解众恶之缚，能分善恶之界，防止诸恶也。律者，率也，直也，栗也，率计罪愆，直而不枉，使惧栗也”<sup>②</sup>，“戒”是分别善恶的准则，是导人向善远恶的规范，重在启迪和防范；“律”是对具体行为进行衡量判断，并对恶的行为施以惩罚的规则，它以“戒”的善恶标准为根据，故“律者，终出戒中，无更别目，多论罪报宪法之科”，“戒生于因，律主于果；戒论防恶，律论与罪”<sup>③</sup>。道教戒律还包括宫观清规、功过格及部分道教善书。

道教戒律不仅是一套行为准则，由于包含着很多伦理规范之外的内容，它同时也是一个教义体系，一个法术修炼的教本，因此戒律是修道者体真人圣的凭借，乃“道之根本，法之津梁”<sup>④</sup>。若“有经而无戒，犹欲涉海而无舟楫，有口而无舌，何缘度兆身

① 早期道教经典中多用“科戒”等词统称“戒”、“律”等，间或也有用“戒律”概念的，如“身无戒律，不顺教令”（南朝宋陆修静《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第782页）、“凡诸戒律通应共行”、“故道学当以戒律为先”（北周《无上秘要》，《道藏》第25册，第158、165页），隋唐后道经中则常见。日本学者平川彰认为，在原始佛教“戒”（Sila）“重在个人决意，有自律意味”，“律”（Vinaya）或“律仪”（Samvara）则专指僧团成员必须遵守的规范，有他律性质，中日韩的佛教只通称“戒律”，是没有语源根据的（参见傅伟勋《从传统到现代：佛教伦理与现代社会》，台北东大公司，1990年，第236页）。

② 《洞玄灵宝玄门大义·释名第二》，载《道藏》第24册，第734页。（本经撰人不详，约出于隋唐之际。本书所引无明确作者的道经，一般在其第一次出现时注明其年代，年代断定主要根据施舟人《道藏通考》（2004），朱越利《道藏分类解题》（1996）、胡孚琛主编《中华道教大辞典》（1995）等，及作者的考证）。

③ 《洞玄灵宝玄门大义·释戒律第六》，《道藏》第24册，第738页。

④ 《太上虚皇天尊四十九章经·斋戒章第二》，《道藏》第1册，第768页。撰人不详，似出于隋唐。

耶”，故“道学当以戒律为先”<sup>①</sup>。奉守戒律不仅可以明心见性，体真悟道，还能够得到神灵的佑护，“受戒已竟，即有护戒威神随子左右，奉戒精专则保尔成道”<sup>②</sup>，“心存戒神，戒神卫己三重，妖魔鬼魅不敢近，福德恒随身，诸天善神各各拥护也”<sup>③</sup>。《洞玄灵宝千真科》更以五种详细的比喻来对戒律的多方面作用做出了形象的阐释<sup>④</sup>。作为中国文化传统中生长出来的宗教，道教的戒律有自己的产生发展历史，更有自己的形式和思想上的特色。



(采自《道藏》第31册，第567页)

① 《上清洞真智慧观身大戒文》，《道藏》第33册，第803页。早期上清派经典，约出于东晋南朝。

② 明·周思得编《上清灵宝济度大成金书》，《藏外道书》第16册，第673页。

③ 《上清洞真智慧观身大戒文》，《道藏》第33册，第803页。

④ “守持正戒有五种譬喻。一者喻如富贵之家忽生一子而无两目，经涉三月两目忽明，众家欢喜。无戒之人犹如无目。二者喻如磨镜渐渐增明，有戒之人念念功积。三者喻如婴儿细细长大，能持戒者以下之高。四者喻如饥人终念得食，不得食故必死无疑，不受戒人长轮盲道。五者喻如航能度大海，能持戒者必度生死苦海。”（《洞玄灵宝千真科》，《道藏》第34册，第372页。南北朝或隋唐道经）

## 第一节 道教戒律的产生与发展

由于道教戒律的发展与道教的整体发展是紧密相关的，故而学界大多根据道教的历史发展情况来大致判断道教戒律发展的历史总体状况，并提出了一些分期方法，如三阶段分法、四阶段分法等<sup>①</sup>。本书拟将道教戒律的历史发展分为萌生、成熟、发展与泛化四个时期。

### 一 汉魏时期道教戒律的萌生

上古时代神灵观念产生以后，人、神交涉成为最重要最神圣的事情，在探索人神交通仪式的过程中，“戒斋以告鬼神”的信仰形成，古老的斋戒仪轨正是道教斋戒的最重要历史渊源所在。东汉末年，五斗米道与太平道相继建立，此时的道教虽处草创，尚未形成系统成型的戒律，但为了贯彻信仰与教义，为了实施有组织的生活，一些宗教规范就自然地产生了。道教对这些规范及其宗教意义不断探索，在发展需求的促使下，道教戒律渐受重视，汉末曹魏成为道教戒律的萌生时期。

---

<sup>①</sup> 如丁常云的早期道教的戒律、全盛时期道教的戒律、明清时期道教的戒律三阶段法（丁常云《试论道教戒律建设的发展历程》，《中国道教》2004年第6期）。又如见见根据卿希泰先生的道教史分期提出的四阶段说，即张陵创教至魏晋南北朝创建和改造期、隋唐至北宋兴盛和发展期、南宋至明中叶宗派纷起和继续发展期、明后期至清代逐渐衰落期（见见《道教戒律的历史发展与特色》，《中国道教》2004年第6期）。

### 1. 《太平经》与《想尔注》的道诫意识

《太平经》是最早的道教经典之一，其中的道诫意识实为道教戒律得以确立的思想萌芽所在，值得关注。《太平经》是以“真人”和“神人”之间问答的形式展开的，是神降之语诫。王明所编《太平经合校》中，“戒”字使用约240处，“诫”字使用约50处。“戒”、“诫”在《太平经》中的基本用意，一为训诫之语，即“神人”的语诫，如“今若且觉而未觉，愿重问其教戒”，“畏死之人，不敢犯此诫文”，“受敕见戒，不敢余力而不进善也”<sup>①</sup>；二为动词，表示告诫，如“唯天师丁宁重戒之”，“今人幸蒙先师敕戒”，“善亦当惠成名，宜卒竟其功，是神常诫也”<sup>②</sup>；三为警戒、戒绝之意，如“戒之慎之”，“子诫慎之”<sup>③</sup>；四为当戒绝之事，如“真人问神人曰：‘受道以何为戒乎？’神人言：‘道乃有大戒，不可不慎之也’”<sup>④</sup>。《太平经》中诫、戒二字实相通为用，主要指神的训诫，其组词用法约达二十余种，如神诫、大诫、诫书、戒文、明戒、天戒、常诫、书诫、敕诫、神戒、重戒、教戒、敕戒、仁戒、性戒、道戒、禁戒、斋戒，等等。《太平经》每篇大体上表述一个主题的训诫，都是修道必知必遵的诀要、禁戒之意，如“守一入室知神戒”阐述守一之术的作用与方法，“不孝不可久生诫”强调恪守孝伦理对于修道致长生的重要性等。全书并未形成一个有严格逻辑的戒律系统，故还不是正式

① 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年，第105、602、536页。一般认为，今《道藏》本《太平经》造作于东汉后期，重编于六朝晚期。

② 同上，第56、244、609页。

③ 同上，第658、70页。

④ 王明：《太平经合校》卷七十一《致善除邪令人受道戒文》，中华书局，1960年，第285页。

的戒律，但这些训诫成为了后来道教戒律的滥觞，也可视为初期道教中零散的戒条。

在道教早期的经典中，《老子想尔注》的道戒意识也极为突出。《想尔注》中使用“诫”45处，作“诫”或“道诫”用的占42处，根据注文理解，“诫”或“道诫”的含义乃指道的准则与规律，如“人欲举动勿违道诫，不可得伤王气”，还用作约束自律的意思，如“勿令心动。若动自诫”<sup>①</sup>。一般用作“诫”或“道诫”，其它有守诫、诫慎、违诫、教诫等组词用法。《想尔注》要求人们信行“真道”，奉持“道诫”，“道”能够“设生以赏善，设死以威恶”，人们只有遵照道的准则与规律行事，方能“积善成功，积精成神，神成仙寿”，反之若“不行诫守道，道去则死”，因为“戒为渊，道为水，人犹鱼，鱼失渊去水则死”<sup>②</sup>。现存六朝《想尔注》残卷中记载道诫十余条，如“施惠散财”，“竞行忠孝”，“喜怒悉去”，“禁祭餽祷祠”，“不食五味以恣”，“知知足”，等等<sup>③</sup>。《想尔注》的道戒尚处于初创，零散而未成型，在此基础上直接形成了《想尔戒》等简约的戒律。隋唐以前，《想尔注》在道教中颇受重视，《太上老君经律》、《太上戒经》、《传授经戒仪注诀》、《传授三洞经戒法箴略说》等皆存录《想尔戒》，但在唐以后，随着戒律的成熟，《想尔注》及其戒已被超越和取代。

《太平经》、《想尔注》等初期道教经典中的诫（戒）的观念、

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第11、6页。《想尔注》为汉末道经。

② 同上，第25、16、46页。

③ 同上，第46、23、27、31、10、41页。



概念及其诫条，实为道教戒律的直接渊源所在，“戒律系由道诫发展而来”<sup>①</sup>。初期道教重戒的意识表明，道教一开始即有以自律内证而致外化成仙的倾向，此致善的仙德思想成为魏晋时期戒律权威确立的前提，其思想渊源在于先秦以德配天的观念以及姜生教授所指出的汉代“以德禳灾”的思想<sup>②</sup>。

## 2. 五斗米道、太平道所践习的戒规

《三洞珠囊》引《正一法文》称：“凡为道民便受护身符及三戒，进受五戒、八戒，然后受箓”<sup>③</sup>，而《陆先生道门科略》也称，太上“授天师正一盟威之道，禁戒科律，检示万民逆顺祸福功过，令知好恶”<sup>④</sup>，若据此，则五斗米道自创教之始，便已设立了禁戒科律，道教戒律随着五斗米道的创立便已经产生了。这些文献所言未便全可成立，但五斗米道重视戒律，并实行过一些戒律已是不诤之实。由现存文献中尚可窥见五斗米道实行过的一些戒律，如禁饮酒、春夏禁杀、诚信不欺、设立“义舍”、诵习五千文、崇奉老子等等<sup>⑤</sup>。每年都要举行三会日，会上宣讲科戒，教敕道民，道众朝会天师治，“俱拜伏地，听堂上主者宣令科戒”<sup>⑥</sup>。会上还要根据遵守戒规的情况、履行道职的情况对道官及道民进行功过考核。可见五斗米道已经形成了一些严格的戒

① 李养正：《道教概说》第十章“戒律及清规”节，中华书局，1989年，第272页。

② 姜生、汤伟侠主编《中国道教科学技术史·汉魏两晋卷》，科学出版社，2002年，第89—93页。

③ 唐·王悬河：《三洞珠囊》，卷六《清戒品》，《道藏》第25册，第326页。

④ 南朝宋·陆修静：《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第779页。

⑤ 《三国志·魏书·张鲁传》，中华书局，1982年，第253—254页。

⑥ 唐·朱法满：《要修科仪戒律钞》卷十《治屋》引《太真科》，《道藏》第6册，第966页。

律条规，进行经常性的传戒授规的宗教活动，并依律检核道众，这些规戒对巩固五斗米道的信仰、凝聚其庞大的教团起到了至关重要的作用。

早期道教的另一支太平道由河北巨鹿人张角创立。太平道首领称大贤良师，其组织单位为方，大方万人，小方六七千人，其为首者称大方、小方，道首持九节杖，以符水为人疗病。太平道创制过简单的戒律，如教徒须以叩头悔过之法原罪，且作为拥有大量信徒的教团，必然有一套共同遵守的严格的组织规范。太平道“以善道教化天下”<sup>①</sup>，其中也必当包括一些道德戒律。太平道信奉中黄太乙，起义后所过之处必捣毁其他神坛，这一行为表明太平道存在不祀它神的规戒。另外，张角曾读《太平经》，太平道当与《太平经》有一定关系，而《太平经》重视道诫，这对太平道当有所影响。

道教戒律的创设与太平道、五斗米道的兴起紧密相连，在这一现象的背后其实是一个社会失序导致社会规则异化的问题。汉末乱世，灾荒、流民并出，灾异论思想下产生的末世信仰流行<sup>②</sup>，成为道教兴起的现实刺激因素。面对失序的社会，宗教首领起而立教，以上天解除灾厄承负的思想因应民众的恐慌，以建立神圣秩序的方式统合流民信众，神戒成为召唤与统束数十万民众的最重要凭借，这是道教制戒的重要现实基础。五斗米道、太平道等早期道教的教团组织规范与初期戒律，为晋南北朝时期道教戒律的全面兴起创造了重要的理论与实践基础。

① 《后汉书》卷一一〇《皇甫嵩朱儁传》，中华书局，1965年，第2299页。

② 参见姜生：《原始道教之兴起与两汉社会秩序》，《中国社会科学》2000年第6期。

### 3. 《天师教戒科经》：初期的戒本

关于《正一法文天师教戒科经》的成立时间，刘宋末期说<sup>①</sup>、元魏说<sup>②</sup>都受到较多的质疑，而曹魏说则受到越来越完善有力的论证，如胡适先生认为《天师教戒科经》可能是张鲁嗣子张富的教戒或遗嘱<sup>③</sup>，持曹魏末年说的还有大渊忍尔、饶宗颐等等<sup>④</sup>。胡适的根据是，《家令戒》中“父死子继，弟亡兄荣”句符合张鲁家史，“必是张鲁少子为后，而后来嗣爵的张富为其兄”，大渊忍尔据《魏志》中材料复证之，饶宗颐先生指出经中“义国损颠”、“魏氏承天驱除”等语可证曹魏无疑<sup>⑤</sup>。张松辉文依据《家令戒》等篇中的思想主张、对曹魏政权的矛盾态度以及书中记载的有关历史情况等内证，认为本经成书于曹魏正元年间。马承玉文认为《家令戒》、《天师教》、《阳平治》应为魏晋之际驻洛阳的第四代天师张盛在正元二年正月七日三会日上发布的

① [日] 小林正美：《六朝道教史研究》，李庆译，四川人民出版社，2001年，第314页。

② 唐长孺：《魏晋期间北方天师道的传播》，载《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局，1983年，第218—232页。

③ 见饶宗颐：《老子想尔注校证》附二《有关大道家令戒之通讯》，上海古籍出版社，1991年。

④ 见[日]大渊忍尔《〈老子想尔注〉的成立》（《岗山史学》1967年第19号，第20页）；饶宗颐《老子想尔注校证》附二，以及陈世骧《〈想尔〉老子道德经敦煌残卷论证》（《清华学报》1957年第1卷第2期）、R. A. Stein “Religious Taoism and Popular Religion from Second to Seventh Centuries”（Facts of Taoism, p. 62 Note No. 38, p. 63, 1969）、Anna. Seidel “The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li-hung”（History of Religion, Vol. 19, 2—3, 1969/70）、马承玉《〈正一法文天师教戒科经〉的时代及与〈老子想尔注〉的关系》（《中国道教》2005年第2期）、张松辉《〈正一法文天师教戒科经〉成书年代考》（《世界宗教研究》1994年第1期，第20—26页）、吴相武《〈老子想尔注〉之年代和作者考》（《道家文化研究》第十五辑，三联书店，1999）。

⑤ 见饶宗颐：《老子想尔注校证》附二《有关大道家令戒之通讯》。

系列教戒。

张松辉、马承玉文皆能发前人所未发，对《天师教戒科经》的研究有所推进，进一步证实了其述作年代为曹魏末年的观点，但其文都一个共同的前提认定：该经所包含的五篇经文原是完整一体的，是同时被创作出来的。其实不然，这几篇教戒可能曾同时被宣讲，但未必作于一人、一时。饶宗颐先生就曾怀疑《天师教戒科经》各篇非为同一时期作品，认为《家令戒》、《阳平治》作于曹魏末期，前者出于张富，后者出于张鲁子弟或后人与天师道有密切关系者，《天师教》可能为汉末张鲁所作，而首篇及《牵三诗》则未能确定<sup>①</sup>。任继愈先生《中国道教史》认为“系由五篇天师道科戒合编而成，约成书于十六国北魏时。但其中《大道家令戒》、《阳平治》二篇则为曹魏末年张鲁后裔发布之教令”<sup>②</sup>。合编说有一定道理，但据本书下段，合编的年代应早于十六国北魏。

关于作者的探讨方面，张松辉文陷入了无法解释各篇经文口气不一致的困难，而他认为经中“吾”指的都是张陵或张鲁的看法也值得商榷。这里需注意一个问题，即要区分真实作者与经文假托身份的差异，二者之间可能并不一致，而假托的身份也不止一个，张文未能重视这一点。本书认为，就假托身份言，首篇及《牵三诗》出于张陵或某代嗣教“天师”，《家令戒》是假托于“大道”作的训诫，《天师教》、《阳平治》假托张陵。至于真实作者，若孤立地来看，《天师教》、《牵三诗》本身信息不足，难以

<sup>①</sup> 见饶宗颐：《老子想尔注校证》附二《有关大道家令戒之通讯》。

<sup>②</sup> 参见任继愈主编《中国道教史》（增订本），中国社会科学出版社，2001年，第46页注释。

判断。但若与《家令戒》、《阳平治》联系起来看，则容易理解，《牵三诗》是以祖天师张陵或其后的某位天师也或是以泛指的人格化“天师”口吻将守戒的思想、清整道教的时代任务总结成简单易诵的诗句，传授给道民，以便道民传颂记取，《天师教》与此相类，这是宗教中用以灌输思想信仰、修道诀要常用的方式和途径<sup>①</sup>，这就是为什么这两篇在体例上与其他各篇皆不相类的原因。五篇经文内容相应，主旨一致，首篇、《家令戒》、《阳平治》为主为实，而《天》、《牵》分别与之相配，为辅为虚，当由第四代天师或天师道骨干成员在相隔不长的时间内相继作成，并最后加以合编。

《天师教戒科经》的戒律思想上承《想尔注》，如《天师教戒科经》中“人不念道，道不念人，人之若鱼，道之若水，得水而生，失水而死，道去人虚，何望久生”<sup>②</sup>的语句是对《想尔注》“戒为渊，道犹水，人犹鱼，鱼失渊去水则死；人不行戒守道，道去则死”<sup>③</sup>句的袭仍，再如“以戒自检，行止举动爱欲之间守戒不违，心无邪倾。若见色利，以戒掩目；若闻好恶之言，以戒塞耳；若食甘香之美，以戒杜口；若愿想财宝，放情爱欲，以戒挫心；若趣向奸非，意欲恶事，以戒折足”<sup>④</sup>的戒规是对《想尔注》“不欲视之，比如不见，勿令心动。若动，自诫”，“自威以道诫，自劝以长生”<sup>⑤</sup>的继承，等等。《天师教戒科经》将《想

① 如《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》篇末载《太上智慧长乐颂》、《太上智慧苦神颂》二首，赞诸天福堂之乐，哀九幽地狱之苦。

② 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册，第234页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第46页。

④ 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册，第234页。

⑤ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第6—7页。

尔注》等的道诫思想发展成了戒律，形成了五戒等戒条，成为道教初期的戒本，总结了道教戒律萌生时期的戒律思想和主要戒律内容。

## 二 晋南北朝道教戒律的成熟

由上文论述可知，汉魏之时，随着道教的创立，道教戒律也萌生于其中，魏末已有《正一法文天师教戒科经》之类的初期戒本；根据文字内容特征，《赤松子中诫经》<sup>①</sup>也当为西晋以前的戒本。另外，《抱朴子内篇》中有“览诸道戒”<sup>②</sup>语，孤立地看，“道戒”未必就是指道教戒律之意，或也可为道之训诫解，但由段首“按《易内戒》及《赤松子经》及《河图记命符》皆云”<sup>③</sup>句可知，葛洪所览之“道戒”乃是《赤松子中诫经》之类道教戒律经典，并摘录了部分戒条；《遐览》篇又载“道士夺箒律”三卷，如此可以断言，在葛洪的时代道教中已经产生不少戒律经典，有了系统正式的戒律，因葛洪生于道教世家的丹阳葛氏，他广涉仙籍，又得郑隐、鲍靓<sup>④</sup>之器重，故能饱览当世道书，得见

① 该书假托黄帝与仙人赤松子对答来表达内容。晋代以后的道书中的主神多是道教自造的神，此书假托的是战国秦汉时流行的先祖神轩辕黄帝和仙人赤松子，崇尚黄帝表明作此书的人尚未完全脱离作为道教前身的黄老道的信仰遗迹，故此书当是晋以前作品。

② 王明：《抱朴子内篇校释》卷六《微旨》，中华书局，1985年，第126页。据《抱朴子外篇》自叙，葛洪于东晋元帝建武中（317—318）写定《抱朴子》内、外篇。

③ 同上，第125页。

④ 郑隐曾“以道家训教戒书不要者近百卷”示葛洪，见王明《抱朴子内篇校释》卷十九《遐览》（中华书局，1985年，第332页）。葛氏家族世传《灵宝经》，而陆修静编《灵宝经目》中戒律经典较多。当然，葛洪时这些经典未必已尽出。

诸种道戒<sup>①</sup>。

晋南北朝时期，随着道教的革新发展，道教戒律全面兴起。晋南北朝的道教革新，主要通过造作新经典、改造旧教派、创设新教派、发展新道术等途径进行，涌现出了一批重要的领袖人物，其中对戒律发展贡献最大的要数寇谦之和陆修静。寇谦之（365—448）先后造作道书《云中音诵新科之诫》、《录图真经》等，借助老君授天师位的神话，并凭借个人在道教界的影响，寇谦之取得了北魏政权的支持，顺利取得了天师道在北方的主教之权。所谓的神书《云中音诵新科之诫》正是他的宗教改革纲领。依据这一纲领，寇谦之实施了一场富有成效的道教革新，一是改造教义及道法，二是突出戒律建设。他以颠覆旧教权系统的方式来革新教义与道法，确立道戒的地位，他借老君之谕宣布：

自天师张陵去世以来，地上旷诚修善之人，无所师授。嵩岳道士上谷寇谦之，立身直理，行合自然，才任轨范，首处师位。吾故来观汝，授汝天师之位，赐汝《云中音诵新科之诫》……汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法、租米钱

---

① 姜生认为，原始道教在汉魏末期逐渐形成了教戒规范，为大规模教团的形成和发展创造了条件，魏晋道教以强调戒律进行清整改造，形成新的思想和信仰结构（姜生、汤伟侠主编《中国道教科学技术史·汉魏两晋卷》第九章《魏晋道教的理性化》，科学出版社，2002年，第122页）。也有学者认为道教戒律正式产生于晋后，如李养正说“道教之有正式戒条，乃两晋南北朝上清、灵宝及新天师道等道派所造作”（《道教概说》，中华书局，1989年，第273页）。卿希泰认为，在东晋末上清派、灵宝派创造的道馆（观）制度基础上“逐渐形成道馆（观）的管理制度和戒律制度”（《中国道教》（1），知识出版社，1994年，第82页），道馆制度于戒律发展确有重大推动作用，但并非是戒律产生的必要前提。小林正美认为“东晋、刘宋时期从道教史的全体来看，是极为重要的时期，道教的基础教理、经典、仪礼、戒律几乎都是在这一时期形成的”（《六朝道教史研究·绪言》，四川人民出版社，2001年，第6—7页），但由本书论述可知戒律在魏末以前的道教中已形成了正式的戒律，且颇具重要地位。



税及男女合气之术。大道清虚，岂有斯事。专以礼度为首，而加之以服食闭炼。<sup>①</sup>

一从吾乐章诵诫新法，其诈伪经法科勿复承用……汝好宜教诫科律法人治民，祭酒按而行之……受其治策诫之人，弟子朝拜之，喻如礼生官位吏礼法等同，明慎奉行，如律令。<sup>②</sup>

他的新道法的特点是专以礼度为首，并通过戒律的践行来实施。他主张臣忠子孝，夫信妇贞，兄敬弟顺，不贪富贵，以五常为德，以佐国扶命为责，他在道教规戒中突出这些忠德之类的伦理，是完成道教正统化发展的主要措施之一。《云中音诵新科之诫》之外，寇谦之可能还整理、造作过多种戒律<sup>③</sup>。

陆修静为早期道教完成理性化改造作出了里程碑式的贡献，也为道教律学发展起到了关键性的作用。他的律学建设工作贯穿在他对南方天师道的改造发展以及造作与整理道经等方面。因政治上的分裂，本就失去控制的天师道更加剧了魏末以来的混乱，南方天师道处于“纵横颠倒，乱杂互起，以积衅之身，佩虚伪之治策。身无戒律，不顺教令，越科破禁，轻道贱法。恣贪欲之

① 《魏书》卷一一四《释老志》，中华书局，1974年，第3051页。但“三张伪法”句当为不确之说。第三代系师张鲁卒于建安二十一年（216），至神瑞二年（415）《音诵诫经》之作已越二百年，鲁后数十代天师生卒年不详，但以每位天师嗣教五十年计，至寇谦之时，天师道系师至少已历七代，如此则北齐魏收《释老志》之“三张”当何指？其文似指陵、衡、鲁。又，考诸北周甄鸾《笑道论》乃频用“三张”之称，意指陵、衡、鲁，故推断“三张”为陵、衡、鲁。然此段《释老志》文对张陵是肯定的，若“三张”包括张陵，则《释老志》将自相矛盾；《音诵诫经》对张陵也是肯定的，且无“三张伪法”之说，盖为《释老志》之误。

② 《老君音诵诫经》，《道藏》第18册，第211页。

③ 陈国符认为《老君音诵诫经》系寇谦之作。参见《道藏源流考》（上），中华书局，1963年，第101页。

性，而耽酒食，背盟威清约之正教，向邪僻袄巫之倒法”<sup>①</sup>的戒律废弛状况。宋明帝欲倡道教，于泰始三年（467）召见隐修庐山的陆修静，请其入居崇虚馆。成为南方道教首领的陆修静由强化戒律规范入手改革道教，他发布《道门科略》等纲领，要求道众勤学严守戒律，“三宣五令，令民知法”，“科禁威仪教敕大小，务共奉行”<sup>②</sup>，“禁戒以闲内寇，威仪以防外贼”<sup>③</sup>；恪守三会日朝会制度，严格落实箓籍，以整顿天师道组织。他特别重视整理日益增多的灵宝经，使“灵宝之教大行于世”<sup>④</sup>，其《灵宝经目》中约录有戒律类道经七种。他制订完善道教戒律与斋醮仪式，在其所著道书中科戒类尤多，今《正统道藏》存有《太上洞玄灵宝众简文》、《洞玄灵宝五感文》、《陆先生道门科略》、《太上洞玄灵宝授度仪》、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》各一卷。

晋南北朝道教新经典的造作，不仅发展了道教的教义理论，更极大地丰富了戒律的内容，完善了戒律的理论。各道派的戒律也已形成，如三皇派奉持《十三禁》、《斋持八戒法》、《七百二十门要戒》等；灵宝派奉持的戒律颇多，如六情戒、上品十戒、十二可从、十善因缘上戒、十四戒持身之品，等等；晋南北朝上清经中包括较多戒律经典，今《道藏》洞真部戒律类所收《太微灵书紫文仙忌真记上经》、《太真玉帝四极明科经》，正一部所收《上清洞真智慧观身大戒文》等等，皆属此时期上清派戒律经典；天师道的戒律也更加丰富，如老君五戒、道德尊经戒、老君百八

① 南朝宋·陆修静：《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第781—782页。

② 同上，第780页。

③ 南朝宋·陆修静：《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》，《道藏》第9册，第822页。

④ 唐·闾丘方远：《太上洞玄灵宝大纲钞》，《道藏》第6册，第376页。

十戒、太清阴戒、女青律戒、玄都律等都已出现。

总而言之，经过晋南北朝时期的长足发展，到北朝末期道教戒律已然相当成熟，这表现在其律学理论的成熟、戒律地位的确立、律典的丰富、戒律的系统化等几个方面。而《无上秘要》（卷四十五至四十七）则是这段时期戒律发展的总结性著作，它集中了戒律发展的成果，是道教戒律成熟的表现。值得注意的是，这段时期中国社会正经历着伦理与信仰危机，儒学价值观念受到质疑，社会秩序濒临崩溃，各地起义频仍。在此背景下，道教通过戒律的建设担负起了伦理重建的历史任务。他们以自身的宗教哲学为基础，吸纳融合传统伦理，在魏晋南北朝时期的伦理重建与秩序稳定中发挥了重要的作用。所以此时道教戒律建设的突出特点是对礼法与世俗道德规范的汲取，专以礼度为首，主张忠、孝、贞、顺，重视儒学，佐国辅命。因新兴道教对历史形势的这种把握，故在南北方都得到了政府的接受与支持，统治者一方面打击凭借旧道教所组织的民众起义，一方面则肯定和利用新兴道教。

### 三 隋唐宋元道教戒律的发展

隋唐宋元时期，道教戒律获得巨大发展，这表现在对旧有道教戒律的系统化整理以及随着新教派的产生而出现的戒律的新创设。

进入隋唐，道教更加重视戒律的授受，对日益增多的戒律也有意识地加以整理，如楼观道士王延曾“校讎三洞经法科仪戒律

飞符箓”<sup>①</sup> 八十余卷，其后对道教戒律整理总结工作做出重要贡献的主要有朱法满、张万福、张君房等，对固有戒律的严格化和系统化是这一时期里道教戒律发展的主要特点<sup>②</sup>。

朱法满为唐前期玉清观道士，他修撰了《要修科仪戒律钞》十六卷，以分类抄录道教科仪、戒律为内容，包括讲道诵经的科仪、弟子奉师的礼仪以及一千一百余条戒律、愿念，其所录戒律有三戒、五戒、六情戒、太上九戒、五种十戒、十二禁、十二可从戒、十四治身之法、三十六戒、四十五念、五十二愿、一百二十九戒、老君百八十戒、百病戒、观身三百大戒等，卷七《罪报科》另列三元罪戒品目一百八十条。《要修科仪戒律钞》以六朝至唐初道教科戒为根据，是研究六朝隋唐道教科戒仪轨的重要文献。

张万福为唐中期著名道士，他从道经中集录诸种戒律撰成《三洞众戒文》，又撰写《传授三洞经戒法箓略说》记载经戒授受仪轨，撰写《三洞法服科戒文》创设道教法服的等级、制作、穿着等方面的规制，撰写《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》录载道教参师的仪式，以及《洞玄灵宝道士受三洞经戒法箓择日历》等诸种律学著作。他重视戒律的授受，认为“凡人初入法门，先受诸戒，以防患止罪”<sup>③</sup>。他继承并发展了《玉清经》人与戒俱分三品的思想，认为人先天禀气清浊不同，后天亦有贤愚

① 元·赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷三十《王延》，《道藏》第5册，第273页。

② 隋唐戒律的发展促使了道士类别的新变化，“律师”成为三类道士之一：“道士修行有三号：其一曰法师，其二曰威仪师，其三曰律师。”（《唐六典》卷四《尚书吏部·祠部郎中》，影印文渊阁四库全书本）

③ 唐·张万福：《传授三洞经戒法箓略说》卷下《明科信品格》，《道藏》第32册，第193页。

之差，天尊因材施教，道分三乘，法开顿、渐，因人之多种而立种种之戒，“自浅之深，非无优劣，从凡人圣，各有等差”<sup>①</sup>，可见，张万福将三品戒的思想具体化了，并根据当时主要的道派和地位、修行者的功力等次而将原有戒律具体地系列化、层次化。

宋代著名道教学者张君房是对道教理论发展和经典整理做出重大贡献的人物，他从所编《大宋天宫宝藏》中撮取精要万余条编为《云笈七签》，其中卷三十八至四十为《说戒部》，对唐宋道教戒律作了重要记载，辑录了包括十戒、智慧本愿大戒、十善劝、太霄琅书十善十恶、定志经十戒、妙林经二十七戒、老君二十七戒、百八十戒、老君五戒、化胡经十二戒、百病百药、初真十戒、太玄都中宫女青律戒、太上黄素四十四方经戒、金书仙志戒、灵宝戒、八戒等等在内的众多戒律。除张君房外，南宋金允中编撰的《上清灵宝大法》卷八《戒律禁忌》也汇集收录了无上十戒、十二大戒、九真妙戒、玄宪科格等灵宝派各种戒律科格，对灵宝戒律的内容与传授状况提供了较好的记载。

金、元是新兴道派增生繁荣的时期，新生道派多重戒律，故伴随着新教派的产生也出现了大量新戒律的创设，此为金元时期道戒发展的特点。金初刘德仁订立教义和九条规戒<sup>②</sup>，并以此传教收徒，创立大道教，元宪宗时赐名“真大道教”。真大道主张安于贱贫，力耕而食，严于戒律，如刘德仁本人就“绝去嗜欲，

① 唐·张万福：《三洞众戒文·序》，《道藏》第3册，第396页。

② “一曰视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心；二曰忠于君，孝于亲，诚于人，辞无绮语，口无恶声；三曰除邪淫，宁清静；四曰远势利，安贱贫，力耕而食，量入为用；五曰毋事博奕，毋习盗窃；六曰毋饮酒茹荤，衣食取足，毋为骄盈；七曰虚心而弱志，和光而同尘；八曰毋恃强梁，谦尊而光；九曰知足不辱，知止不殆。学者宜世守之。”（明·宋濂《文宪集》卷二十八《杂著·书刘真人事》，影印文渊阁四库全书本）

屏断酒肉。勤力耕种，戒行严洁”<sup>①</sup>。由于戒行的严格，使得真大道教徒在动乱不安、风俗不振的时代里保持着良好的道德品行，并在一定的地域里为社会秩序的安定发挥了积极的作用，据相关碑文记载：“当是时，师友道丧，圣贤之学湮泯渐尽，惟是为道家者多能自异于流俗，而又以去恶复善之说以劝诸人，一时州里田野各以其所近而从之，受其教戒者风靡水流，散在郡县，皆能力耕作治，庐舍联络，表树以相保守，久而未之变也”<sup>②</sup>。

金初王重阳创立了全真道，他主张出家苦修，但未订立系统戒条；后丘处机采摭道教传统戒律，仿摹佛教沙弥、比丘、菩萨三戒之制创全真道《三坛大戒》，单传秘授，使全真道成为戒律严格的教派，并形成“全真律宗”<sup>③</sup>。元代全真道对戒律的另一重要发展是使清规成为道教宫观的重要规范，陆道和编辑的《全真清规》辑录有《教主重阳帝君责罚榜》十条、丘处机住持长春观时订立的《执事榜》三十六条，及元代全真道的其他一些戒规、礼仪等，如《指蒙规式》、《簪披次序》、《游方礼师》、《堂门戒腊》、《坐钵规式》、《钵室赋》、《三不起身》、《全真体用》等。清规不仅是警戒、规范性的条文，而且突出对违反戒律行为的严格惩罚，如《清规玄妙全真参访外集》所载《清规榜》中惩罚的方式有架火焚身、炙眉烧单、杖责革出、跪香、迁单、打斋、罚

① 《真大道宫殿真大道之碑》，参见杨浩、张琨：《山东东平发现的元代真大道教九祖玄应真人碑》，《中国文物报》2005年4月6日。

② 《真大道教第八代崇玄广化真人岳公之碑》，元·虞集《道园学古录》卷五十《碑》，四部丛刊本。

③ 参见清·王常月《钵鉴》。按：王志忠认为，“龙门派崇尚戒行精严的特征并非丘处机‘开创’龙门派时规定的，而是在秘密流传过程中逐渐形成的，到了明末清初，龙门派的传戒内容和形式才固定下来”（《明清全真教论稿》，巴蜀书社，2000年，第132页）。

香等等。

宋末元初，新生的净明道以倡导入世的道德修持为特色，因而也重视戒律创设，认为戒律之设是因为人贤愚不齐，故太上设律教人：“太上推好生之德，悯人生之不齐，不得不彰其法则，垂慈立教。夫法者，律也。律不善以归于善，律不仁以归于仁，律不忠不孝而归于忠孝净明也”，从道者“当守律勿失，仰之如神明，畏之如雷霆”<sup>①</sup>，“克心勉励，慎守戒科”<sup>②</sup>。净明道初期的戒律为八宝垂训，据《修真十书杂著指玄篇》知，西山许真君所述《垂世八宝》包括忠、孝、廉、谨、宽、裕、容、忍八个条目，乃是对早先灵宝道戒的继承发展<sup>③</sup>。南宋中期的《太上灵宝净明入道品》举受《净明法》者应遵守十项规则，是净明道戒的发展。南宋中后期，《太上灵宝净明飞仙度人经法》以八宝垂训为核心，创设了净明道“十戒”，中称“八宝”为“八极”，而鉴水、日录两条最体现净明道戒的特点，净明道徒须在“坐卧处常置一鉴、一盂水”<sup>④</sup>，时时提醒自我进行省察，“鉴者喻心，水者喻性”<sup>⑤</sup>；又须“置一小册，日录所为，其有欺心自不可形于纸

① 郭璞：《净明法说》，载元·黄元吉编《净明忠孝全书》卷二，《道藏》第24册，第634页。

② 《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷一《说戒具科目章》，《道藏》第10册，第559页。据考此书应为元代西山净明派道士所造。

③ 如《太上洞玄灵宝三涂五苦拔度生死妙经》载灵宝戒律“八行”：“八行者，一者孝行，二者仁行，三者贞廉，四者忠信，五者善忍，六者柔和，七者奉戒持斋冥心大道，八者平等接物无有冤亲。”（《道藏》第6册，第277页。撰人不详，应为南北朝或隋唐道士所作）

④ 《太上灵宝净明入道品》，《道藏》第10册，第524页。撰人不详，盖为宋元净明派道书。

⑤ 《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷一《说戒具科目章》，《道藏》第10册，第559页。

者是也，凡有似此，即速改之，则法书自灵，如或违之，则灾咎立至”<sup>①</sup>。这种目录省察方式的出现是功过格繁衍的前提。善恶量化、行分功过的思想在《太平经》、《赤松子中诫经》等经典中已经出现，但只有到了净明道提倡的这种目录的方式出现以后，二者相结合才促使完整的功过格产生。金朝道士又玄子于大定辛卯年（1171）撰成《太微仙君功过格》，律分功过，善恶量化，要求世人依律自检，逐日逐月自记言行功过，行持不辍，积功累德，成为元代净明道士奉持的主要戒律。

宋元时期道教善书的增衍成为道教戒律发展的一个新现象。“善书”一词初现于南宋真德秀《西山文集》，“劝善书”则出现于明代，徐皇后“作劝善书，颁行天下”<sup>②</sup>。道教善书的初步产生当在汉魏时期，《赤松子中诫经》称“自古英贤设教，留在《仙经》，皆劝人为善，知其诸恶，始乃万古传芳，子孙有福”<sup>③</sup>，这一《仙经》即当为一辑录善言善行的早期善书，而《赤松子中诫经》本身也是一部典型的劝善书。但道教善书崛起为一种独具影响的戒律与劝善作品实在宋代《太上感应篇》出现以后。

#### 四 明清时期道教戒律的泛化

在明清时期道教戒律进入了一个新的发展状态，其一，经过金元时期的增生繁衍之后，道教戒律重又进入一个稳定、总结的阶段；其二，明清时期，道教戒律向社会上泛化发展，道教善

① 《太上灵宝净明入道品》，《道藏》第10册，第523页。

② 《明史》卷一一三《后妃传》，中华书局，1974年，第3510页。

③ 《赤松子中诫经》，《道藏》第3册，第445页。



书、功过格的社会影响极度扩大。此时期里，戒律由繁入简，而宫观清规则由简入繁，都更受重视，作用更加突出。

对正一派道教戒律的总结作出重要贡献的当数张宇初。张宇初系第四十三代天师，江西贵溪人，明洪武十年（1377）嗣教，次年入朝受封正一嗣教道合无为阐祖光范大真人，撰有《岷泉集》、《道门十规》、《元始无量度人上品妙经通义》、《三十代天师虚靖真君语录》等著作。张宇初所处的时代，正值从元末动荡形势中恢复社会秩序的阶段。元末的乱世也导致了道教内部的衰落局面，亟须整顿发展；明初又实行严格的宗教控制政策，政府强调道教要律纪严明、有助教化，力图去除其不利于社会稳定的因素。在此形势下，道教面临着整顿的需要，身为道教领袖的张宇初为适应形势需要，以清整教内纲纪为己任，撰《道门十规》作为纲领，规范教内秩序，力挽“玄纲日坠，道化莫敷”之势。《道门十规》创立了十条戒律规范：道教源派、道门经箓、坐圜守静、斋法行持、道法传绪、住持领袖、云水参访、立观度人、金谷田粮、宫观修葺。这十条规戒化简御繁，以总结归纳往旧规戒为基础，“搜采前代定规、群师遗则，撰成道门十规”。张宇初突出恪守戒律的重要性，“其初入道，先择明师参礼，开发性地，恪守初真十戒”，“凡行持之士，必有戒行为先”，提倡通过戒律的践习，“收习身心，操持节操”。违戒者必要受到处罚，“轻则议罚，容以自悛；重则一遵戒条，下山除籍”。他甚至要求仿效全真道的方式“创立庵舍，把茅盖头，聊蔽风雨，风餐露宿，水迹云踪”，倡导出家绝俗，真功苦行，以操修戒行，磨砺身心<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 以上见明·张宇初：《道门十规》，《道藏》第32册，第146、147、148、151、149页。

《道门十规》不仅是正一戒律的重要发展，更是正一道教义法术的重要发展。

对全真道戒律作出中兴贡献的是清代龙门律宗第七代律师王常月。王常月号昆阳子，山西长治人，受戒于龙门六祖赵复阳。王常月所处时代的情势与明初张宇初类似，他深以玄风颓敝为叹。清顺治十二年（1655）任白云观方丈前后，他相继三次奉旨开坛说戒，度收弟子千余人；后又不辞年高，先后南下南京、杭州、湖州、武当山收徒传戒，广度弟子，使明末久衰的全真龙门派一度中兴。他管理白云观期间，严格清规戒律，整饬道门，使白云观发展成全真第一丛林。他的戒律著作有《碧苑坛经》、《初真戒律》等。《道藏辑要》所收《初真戒律》前有王常月顺治十三年自序，称“戒者禁止之辞，益善止恶，皈真舍妄之谓也”，“近代以来戒法日废，至于今日间有得传者万万一二矣”。故此，他提出“凡初入太上正宗法门，不问道俗，必先遵依太上金科玉律、三洞戒文”<sup>①</sup>。《碧苑坛经》是他在南京隐仙庵说戒的记录，也称《龙门心法》，详论修炼次第与方法，继承全真道先性后命的内丹法要，并以修性为本，而修性的关键是做到戒行精严，他提出以初真、中极、天仙三坛大戒为戒、定、慧的渐进之基，针对“元风不振，戒律多弛，道化颓靡，黄冠失教，屡屡受教羽流，多有违条犯戒”的现象，他要求道士誓愿“奋发奉真，痛守初真之戒。倘或再犯前律，生遭天谴，死堕丰都；如违向日之科，阳受极刑，阴埋无间”<sup>②</sup>。《碧苑坛经》直接影响了清代全真

① 清·王常月：《初真戒说》，《藏外道书》第12册，第13、17页。

② 清·王常月：《碧苑坛经》卷首《忏悔发愿文》，《藏外道书》第10册，第163页。

道修炼法门的转变，促使了内丹清修向重视戒行修持的转变，戒律被视为“入圣之基”，专信神戒即是“筑基炼己”<sup>①</sup>。

应该加以充分注意的是，在明清时期，道教戒律的影响大大超越了宗教团体，出现了向社会广泛扩散的现象，本书称为“戒律的泛化”。戒律泛化的表现，一是根据简单的律条泛衍出诸多的善书、功过格等本于戒律的东西，二是接触群体的极度扩大，戒律等大规模走入民间。“泛化”比“衰落”更能反映道教戒律在明清时期的实际社会影响，戒律思想、戒律语言为百姓所熟知，借助于文学的形式，倡导从善自律思想的功过格与善书广泛流传，像《太上感应篇》、《阴骘文》、《关圣帝君觉世真经》、《了凡四训》等等善书，不但融摄三教思想，亦为三教所共同推崇。故明、清善书既是儒释道会通的结果，更是佛、道教世俗化的产物，而在这样的阶段，佛、道戒律更产生了极大的社会秩序意义。究其原因，这是随着官方道教的衰落、民间道教的兴盛，戒律作为一种伦理载体与自律方式而产生了更广泛的社会控制作用。

## 第二节 道教制戒的哲学根源探析

在道教教义中，戒律绝不仅仅是一种行为规范，它实是关乎信仰与修行的根本物。戒律既是道教的伦理规范、组织规范，同时也是一个体现教义思想的理论体系，其中蕴含着道教的基本哲

<sup>①</sup> 清·王常月：《初真戒说》，《藏外道书》第12册，第16页。

学认识。从哲学认识根源上来看,道教对戒律的发生、本质和意义等问题主要存在着以下三方面的解释。

其一,戒律是帮助返本归性的工具,“戒者,虚心明道、修身格物之谓也”<sup>①</sup>。道教认为,人之天性本是净明无碍的,与道相合,在这种状态下并不需要戒律。但当人心受到诸种诱惑障碍之后就易迷失本性,原本全具的道也随之受到了亏损,为了节制人心由此所生出的贪欲情感,故设道戒以制之,以期返本归性,体道合真,故曰:“戒律者,乃初学之防范也。上古无戒,修道咸真;中古无律,悟真证道;后世人心为物欲所汨,天性为妄念障遮,由是戒律所由出也。”<sup>②</sup>这一思想继承了《道德经》第三十八章“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼”的认识,认为人的成长往往是向下堕落的,因为见闻触受等杂染使人变得心乱失道,故需以戒“自诫”,如此则“道去复还”<sup>③</sup>。在这种状况下,戒律是必不可少的控制手段,如果达到了返心复性的境界,则戒律就失去了意义,故对于得道的人来说,实际上并不存在什么戒律:“夫不见可欲,使心不乱,则犹待于戒也;及夫虽见可欲心亦不乱,则又何戒之有哉?”<sup>④</sup>“苟心明则一切无有,苟意诚则一切不犯”<sup>⑤</sup>。由此说来,戒律乃是帮助返本归性的工具,“所以检情伏性,离妄成真也”,“譬如履迷途者以戒为

① 明·周思得编《上清灵宝济度大成金书》,《藏外道书》第16册,第672页。

② 《无上玄元三天玉堂大法》卷二《真师戒律品》,《道藏》第4册,第3页(原不题撰人,据题跋考证应为宋道士路时中及其弟子翟汝文编)。清·龙起潜《初真戒律序》也曰:“上古垂拱无为结绳而治,后世人心日漓奸宄丛出,圣人设为律以防之。”(《藏外道书》第12册,第14页)

③ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991年,第6页。

④ 《无上玄元三天玉堂大法》卷二《真师戒律品》,《道藏》第4册,第3页。

⑤ 《上清灵宝济度大成金书》卷十九,《藏外道书》第16册,第672页。

灯，涉大川者以戒为筏，拯沉疴者以戒为药，济炎火者以戒为霖”<sup>①</sup>，“不持戒则智慧不通”<sup>②</sup>。

其二，戒即是道，奉戒即是成仙。成仙是道教的信仰，这种信仰源于人自我超越的冲动。道教对现实的人有很深的认识，现实的人存在着诸多的局限：人的生命力十分脆弱，一滴水一粒沙子都会结束人的生命；人的生命也十分短暂，只有几十年的光阴，在这短暂的生命过程中还充满了艰辛苦难，饥饿、疾病、寒暑风雨，人不得不时刻经受着煎熬。人总是期望超越这些局限，而且，人也不满足于生命只是一个匆匆过程，意识推动着人必须为自身的生命存在寻找到一个更合理、更有意义的诠释。长寿乃至不死，不惧饥寒疾病乃至无所不能，对生命价值、对生存时空有限性的超越冲动之下产生的一切愿望和设想渐渐汇集寄托在一种假设的形象中——仙。仙是在上古神灵观念基础上，结合人对生命的各种愿望和求索而形成的一种设想，一种中国人对于理想人的构设。道教正是一种以这种理想人为信仰追求的宗教。然而，要如何才能够达至这种理想的人？那就是得道。得道的途径又何在？这就是戒律的意义所在，因为戒就是道，奉戒即可成仙。《想尔注》注“是以圣人抱一为天下式”句曰：“一，道也。设诫，圣人行之为抱一也，常教天下为法式也”，注“载营魄抱一，能无离”句曰：“一者道也”，“今布道诫，教人守诫不违，即为守一矣。不行其诫，即为失一也”，可见道即是戒，故称“道诫”，守戒就是守道，神仙可成，“奉道诫，积善成功，积精

① 《上清灵宝济度大成金书》卷十九，《藏外道书》第16册，第681页。

② 唐·朱法满：《要修科仪戒律钞》卷四，《道藏》第6册，第937页。

成神，神成仙寿”，“人不行诫守道，道去则死”<sup>①</sup>。

其三，道戒是天地神人共遵之律，个体、社会、自然、超自然都必须遵从道教戒律。道教重视生态和谐，将人体内和谐、社会和谐及宇宙和谐视为密切相关的大和谐系统，并且认为这几者之间的和谐状态会相互影响。《道德经》第十二章说：“贵为身于为天下，若可以托天下；爱以身于为天下，若可以寄天下。”指出只有善于珍惜自己身体的人才可以担负天下的责任；葛洪进一步说：“一人之身，一国之象也……故知治身，则能治国也。夫爱其民所以安其国，养其气所以全其身。民散则国亡，气竭则身死。”<sup>②</sup>可见道教将人体的和谐健康与社会的至治视为密切相关的问题，二者既相似，又相连。道教还认为，宇宙与人事存在着相通相感的关系，例如，早期道教经典《太平经》以太平世界为理想，而太平世界的存在乃依据于“太”、“平”、“气”的兼备：

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，共养凡物，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

① 以上引文见饶宗颐《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第29、12、16、46页。《太上灵宝元阳妙经》也曰“从大道法出精进法，从精进法出忍辱持戒法”（卷二《圣行品下》，《道藏》第5册，第931页。撰人不详，约出于南北朝）。

② 王明：《抱朴子内篇校释》卷十八《地真》，中华书局，1985年，第326页。

以治，太平而和，且大大正也。<sup>①</sup>

地上事物与宇宙是紧密联系的，“交而为和”才能彼此得益，才能实现最和谐的“太平”世界。故人若不爱护自然，亦将破坏天地秩序，并最终使人类社会秩序被破坏，人将遭受灾难，“今人以地为母，得衣食焉，不共爱利之，反共贼害之……共穿凿地，大兴起土功，不用道理，其深者下着黄泉，浅者数丈……天地，人之父母也，子反共害其父母而贼伤病之，非小罪也”，“父母俱不喜，万物人民死”，“灾变怪万端并起”<sup>②</sup>。由此可见，道教的世界观具有整体和谐的观念前提，和谐乃是贯穿于天、地、人一体的有机机制，这显示出了道教重视生态的特色，道戒曰“道以冲和为德，以不和相克。是以天地合和，万物萌生，华英熟成；国家合和，天下太平，万姓安宁；室家合和，父慈子孝，天垂福庆。贤者深思念焉，岂可不和”<sup>③</sup>。因此，道教认为养生、求仙、齐家、治国、地运、天行都是与大道一体相通的，人的内在秩序与社会秩序、宇宙秩序是密切关联的<sup>④</sup>，这就是为什么个体、社会、自然都必须遵从于同样的道德戒律：

五戒者，在天为五纬，天道失戒则见灾祥；在地为五岳，地道失戒则百谷不成；在数为五行，五数失戒则水火相

① 王明：《太平经合校》卷四十八《三合相通诀》，中华书局，1960年，第148页。

② 王明：《太平经合校》卷四十五《起土出书诀》，中华书局，1960年，第114—115页。

③ 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册，第232页。

④ 闵智亭《道教的根本教理及其核心信仰》指出：“道教把《老子》哲学理论从整体宇宙观出发，然后将自然之道、治国之道、修身之道，三者归纳于一个共同的自然规律中。”（《中国宗教》2003年第4期）

薄、金木相伤；在治为五帝，五帝失戒则祚夭身亡；在人为五藏，五藏失戒则性发狂。<sup>①</sup>

戒在一身，一身无灾；戒在一家，一家免难；戒在一乡邑则一乡邑胥保安宁，不罹劫运。<sup>②</sup>

这就是道教哲学的认识，戒律是天地神人共同的规则，守戒失戒关乎个人的生死寿夭，关乎家国的治乱兴衰，关乎宇宙自然的有序失序<sup>③</sup>。故道教戒律不仅有在家戒、出家戒，还有亡者之戒<sup>④</sup>、鬼神之戒<sup>⑤</sup>等等。

### 第三节 道戒形式与思想上的特点

道教是一种原生宗教，在固有文化境域下诞生发展，带着自身的鲜明特色。其戒律也相应地具备诸种特色，这一是由于其原生性而致，二是由于在动态发展中融合改造它种因素而致，本书由以下几方面试作分析。

① 《太上老君戒经》，《道藏》第18册，第204—205页。原不题撰人，约成书于南北朝。

② 《九皇斗姆说戒杀延生真经》，《藏外道书》第4册，第21页。

③ 姜生指出，道教“设戒”有社会控制目的，《想尔注》重视道戒就是为了要求人们在社会行动中认真遵守，使得整个社会朝着有序化方向发展，“人一道一戒”在修仙实践中乃是一种统一的关系，《想尔注》的思想标志着守戒修道模式的形成。（参见姜生《中国道教科学技术史·汉魏两晋卷》第九章《魏晋道教的理性化》，科学出版社，2002年，第130—146页）

④ 如《九真妙戒》：“九真戒者，宣告亡灵，奉戒专心，克臻妙道。”（《道法会元》卷二十《玉宸经法炼度仪》，《道藏》第28册，第786页）

⑤ 如《灵文鬼律》、《鬼神十戒》等（《道藏》第六册，第608页；第31册，第650页）。



## — 道教戒律的形式特色

道教戒律形式上的特色首先在于它的灵活丰富，品类繁多。从名称上来看就有约二十种，如戒、律、科、愿、念、劝、格、行、品、忌、禁、规、清规、清约、式、诰、德、诀、病、药等等。戒、律最为常见，如《想尔戒》、《女青鬼律》等，其他如《太真文九条科》、《四十五念》、《太清五十八愿》、《十善劝》、《十三禁》、《紫文仙忌》、《太上天坛玉格》、《十四持身品》、《十药》、《十病》、《七百二十门要戒律诀文》、《道门十规》等等，名目之多，是其他宗教戒律所罕见的。“戒”又有多种分类方法，《太上大道玉清经》将戒分为上、中、下三品；《太上灵宝元阳妙经》提出二种戒，一者修心诸净戒，二者息世机嫌戒<sup>①</sup>；《太上一乘海空智藏经》提出“五种净戒”：道戒，圣戒，真戒，仙戒，众生戒<sup>②</sup>；《元始洞真决疑经》则始立有得戒、无得戒<sup>③</sup>，无得戒也即“无戒之戒”<sup>④</sup>，实即“身既无犯，亦无所持”<sup>⑤</sup>的上品戒，

① “修心清净戒者，谓行无点污，志不犯非；息世机嫌戒者，不作贩卖财宝以求福乐，不假他人形势以显己身，不求世间肉味以润饥虚，不乐华丽衣物以为眼用，不乐高广屋舍床席屏帟毛褥锦绸等物，如是之事并能除断。”（《太上灵宝元阳妙经》卷一《圣行品上》，《道藏》第5册，第918页。撰人不详，约出于南北朝）

② 《太上一乘海空智藏经》卷六《持戒品》，《道藏》第1册，第654页。原不题撰人，应作于唐初。

③ “有得戒者，三戒、五戒、八戒、九戒、十戒、二十七戒、百八十戒、三百大戒，止恶防罪，未达方便，名有得戒。止离三途及人中苦，未入道分，若戒诸法，毕竟空寂，是名正戒，无持无犯，开正观门，为道根本。”（《元始洞真决疑经》，《道藏》第2册，第9页。撰人不详，约出于隋唐之际）

④ 《太上一乘海空智藏经》卷六《持戒品》，《道藏》第1册，第655页。

⑤ 《太上大道玉清经》卷一《本起品》，《道藏》第33册，第283页。撰人不详，约出于南北朝。

这些都是从修行层次上来分的。从功用上分有斋戒与法戒之异。不同的道教宗派奉持的戒律也有所不同，上清派、灵宝派、正一道、全真道、净明道等等各有所主，而以全真道的戒律最为严格，由本章第一节的内容可略知各派戒律的梗概。

其次，道教戒律形式上的特色还在于它的繁简结合。道教戒律中既有条规简略的，也有内容繁复的，简略的如三归、五戒、六戒、七戒、八戒、九戒、十戒等等，其中《老君五戒》、《初真十戒》是最为广泛的戒律；繁复的如百八十戒、三百大戒、七百二十门要戒乃至千二百戒等等，前二者自始至终都是道教极重要的戒律。复杂戒律是以简略的戒律为基础展开的，其基本的思想和规范则是相同的。五戒的内容最为根本，可以说是最基本的戒律，但道教戒律内容复杂，五戒之外的方面还很多。各种戒律的繁简差异是适应不同的对象需要而设的，初入道门当习受简单的基本戒律，然后再习受更复杂更高层次的戒律，故戒律的受持也是与修道层次、道阶制度密切相关的，唐代道教授戒次第大约是：

始起心入道受三归戒，策生五戒、八戒，在俗男女无上十戒，新出家者初真戒，正一弟子七十二戒，男官女官老君百八十戒，清信弟子天尊十戒、十四持身品、五千文金钮、太清阴阳戒，太上高玄法师二十七戒、洞神三道要言、五戒、十三戒、七百二十戒门、升玄内教百二十九戒、灵宝初盟闭塞六情戒、中盟智慧上品大戒、大盟三元百八十品戒、上清智慧观身三百大戒。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 唐·张万福：《三洞众戒文·序》，《道藏》第3册，第396页。

全真道授戒次序是初真戒、中极戒、天仙大戒，受持天仙大戒后就可成为律师。可见道戒是分级别层次的，但各种戒律在本质上并无差别，故曰：“人有尊卑，戒无大小”<sup>①</sup>，“戒有多种，大小异门，究竟归根，同成正道。但三五六八，渐顿稍殊，识悟既明，终持一戒。一戒者唯戒于心，不起他念也”<sup>②</sup>。如此多的戒律造成了道教戒律经典的丰富，仅《正统道藏》戒律类经典中就收有四十部戒律著作。

## 二 道教戒律的思想特色

其一，养生意识。道教是在长生信仰基础上产生的宗教，它珍视生命价值，肯定人的现世生活意义，《想尔注》曰“生，道之别体也”<sup>③</sup>，将生化、生命视为道的根本。道教戒律，尤其是早期道教戒律，也以养生、长生为基本意识，这是其他宗教戒律所不具有的特点。《大道家令戒》说“故谚言‘死人不如生鼠’”<sup>④</sup>，六朝正一道士所奉持的《正一五戒》完全是以养生为立戒的根据，要求以健康的方式使用耳鼻口目身，色过则魂劳、音繁则魄苦、香溢则精流、味丰则神浊、体慢则志散脾伤，导致心乱、肾虚、肺损、肝困，“五者混暗则身灭命亡，五者净明则体

① 《洞玄灵宝千真科》，《道藏》第34册，第371页。撰人不详，约成书于南北朝或隋唐之际。

② 《三洞众戒文》卷下《七百二十门要戒律诀文》，《道藏》第3册，第401页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第33页。

④ 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》，《道藏》第18册，第238页。《三天内解经》则曰：“死王不如生鼠。”（《道藏》第28册，第416页。原题“三洞弟子徐氏撰”，系南朝宋五斗米道徒）

全年永，年永在于持戒，能持五戒，可以长生”<sup>①</sup>。《太上洞玄灵宝上品戒经》所载《六情戒》与此戒类似。又如洞神法师所遵的《十三禁》禁止淫欲施泄、忧愤思念、醉酒淫乱、愤怒佚乐、饥饱寒热、久视久听等等，“此十三禁者，人身之大祸也。奉之则生，逆之则死”<sup>②</sup>，体现出道教戒律以养生、长生、成仙为思想基础的特点。

其二是生态意识。道教认为宇宙是一个各部分相互关联相互影响的整体，和谐是事物发展的健康状态，人只有维护生态平衡才能使自身受益，反之则将使自身受害，此点在上一节中已有所论述。道教戒律禁止破坏或危及生态平衡的行为，要求尊敬自然，不得进行大规模改变自然状态的活动，“骂詈风雨是一病”，“尊天敬地为一药”<sup>③</sup>，“不得以火烧田野山林”，“不得竭陂池水泽”<sup>④</sup>；爱护生物，不得随意戕害物命，“守仁不杀，悯济群生，慈爱广救，润及一切”<sup>⑤</sup>，“不得便溺虫蚁上”，“不得无故采摘花草”<sup>⑥</sup>；从事渔猎耕伐等活动要遵守时令，不得“逆四时，违五行”，不得“春行杀伐，夏诛诸命，秋则见恶不改，冬则开掘地

① 《无上秘要》卷四十六《正一五戒品》，《道藏》第25册，第165页。

② 《无上秘要》卷四十九《三皇高品》，《道藏》第25册，第176页。

③ 《百病律》、《百药律》，载《玄都律文》（天师道戒，约出南北朝后期），《道藏》第3册，第457—458页。

④ 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第33—34页。（年代不详。全称《中极上清洞真智慧观身三百大戒》，是对《无上秘要》所载《观身大戒》的袭仍，原系上清洞真法师所须受持的规戒。据清·王常月《钵鉴》称，丘处机定初真、中极、天仙“三坛大戒”，未便为实）

⑤ 《太上洞真智慧上品大戒》，《道藏》第3册，第391页。古灵宝经，约成书于东晋末南朝初。

⑥ 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第33页。

藏”<sup>①</sup>，等等。道教戒律的生态意识超越了一般意义上的戒杀、仁爱等伦理意识，凸现了道教的宇宙整体观及和谐发展观，这是极珍贵的思想认识。

其三，三教合一思想。道教戒律有着开放的思维，不仅极广泛地吸取儒家和佛教的有益养分来丰富发展自己，而且愈益鲜明地主张三教融合。道教戒律大量地吸收儒家伦理来建构自己的伦理体系，如最早的道戒之一《想尔戒》，它主要是体现《老子》的思想，要求行无为、行柔弱、行守雌、勿先动、行无名、行清静、行知足等等，然而“行忠孝”一条却不同于《老子》<sup>②</sup>，忠孝伦理是为汉代《老子》所批判的儒家伦理<sup>③</sup>，在此戒中却被收为戒律，可见道教戒律的伦理建设建立在融合儒、道伦理的基础之上。《正一五戒》既以仁、义、礼、智、信为五戒，又结合道教的养生理论对之加以诠释，更体现出道教戒律儒、道融合的特色。

道教首领很多都是有儒学背景的人，张陵就曾为太学生，葛洪、陶弘景等儒、道兼治，陆修静少宗儒学，等等，可见儒学在汉末六朝虽衰，但仍居于正统学术地位并且深入民间，在此情况下，道教不可能脱离儒学而另立一套完全不同的伦理体系，道教必须是一种建立在现实基础之上的、符合中国人价值思维的宗教。

① 《赤松子中诫经》，《道藏》第3册，第446页。撰人不详，约出于魏晋。

② 《太上老君经律》，《道藏》第18册，第218页。原不题撰人，约成书于南北朝。

③ 简文《老子》曰：“故大道废，安有仁义？六亲不和，安有孝慈？邦家昏乱，安有贞臣？”而汉代被删改过的世本《老子》则曰：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”（《河上公章句》本）其差异反映出汉代初期之后的《老子》转向了批判忠孝伦理的方向。

与大量吸取儒家伦理相比，道教戒律对佛教戒律的借鉴则以形式方面为多。道教最初的戒律是想尔九戒、老君百八十戒之类，曹魏末年以后便出现了三归、五戒、八戒、十善十恶等等与佛教类似的戒律，如《正一法文天师教戒科经》中已有五戒之设，而这个时期正是佛教戒律传入并逐渐传播的时期，曹魏嘉平二年（250）“天竺沙门昙柯迦罗入洛，宣译诫律，中国诫律之始也”<sup>①</sup>，此时正是道教戒律的创设发展阶段，成熟的佛教戒律的传入给它带来了有益的借鉴。

道教戒律在内容上对佛教戒律也有所袭取，以五戒为例，《洞神五戒》<sup>②</sup>、《正一五戒》、《升玄五戒》<sup>③</sup> 是以《想尔戒》的戒律思想和道教的养生思想为内容的，而《老君五戒》<sup>④</sup>、《五录戒》<sup>⑤</sup> 等则都以杀、盗、淫、妄语、酒为戒，与佛教五戒完全相同，这就不是简单的巧合了。再以八戒为例，《无上秘要》卷四十六《洞神八戒》、《三洞众戒文》卷下《八戒文》、《太上洞玄灵宝三涂五苦拔度生死妙经》所载《八行》等都与佛教八戒完全不同，但陆修静所订《受持八戒斋文》则基本是对佛教八关戒斋的抄袭。故而，道教戒律渊源于中国固有的文化传统，并“与其长生神仙的信仰相联系”，“与中国固有的伦理道德观念相辅相成”<sup>⑥</sup>，而又吸取他种宗教长处，对佛教的某些内容及形式有所模仿借鉴。

① 《魏书》卷一一四《释老志》，中华书局，1974年，第3029页。

② 《无上秘要》卷四十六《洞神五戒品》，《道藏》第25册，第165页。

③ 《无上秘要》卷四十六《升玄戒品》，《道藏》第25册，第160页。

④ 《太上老君戒经》，《道藏》第18册，第202页。

⑤ 《太上灵宝元阳妙经》卷一《圣行品上》，《道藏》第5册，第918页。

⑥ 王卡：《中国道教基础知识》，宗教文化出版社，1999年。

道教戒律三教融合的主张在唐以后越来越明确,《太微仙君功过格·序》说“儒、道之教一无异也”<sup>①</sup>,《初真戒说》云“余观戒律者于三教典籍旨本一也,唤是道教恰是儒规,唤为道法即是王法”<sup>②</sup>,《除欲究本》中说的更直接:“我也好信僧,我也好信道,我也好喇嘛,我也信儒教,只要是明公,说话通玄妙,与我心有益,低头愿聆教”<sup>③</sup>。这既是道教戒律融合儒、佛深入发展的结果,也是唐宋以后三教融合趋势在道教戒律中的反映。

① 金·又玄子:《太微仙君功过格·序》,《道藏》第3册,第449页。

② 《初真戒说》,《藏外道书》第12册,第15页。

③ 清·董清奇:《除欲究本》卷一《五言》,《藏外道书》第28册,第110页。

## 第二章 道教戒律与道教徒的修炼及生活

### 第一节 戒律对道教徒修炼活动的规范

道教认为，道教徒的任何宗教认识、宗教践行都与其信仰的实现关系密切，都影响甚至决定着修炼者能否体道、得道。尤其是能否正确进行与体道、得道最直接相关的宗教修炼活动，更是决定着道教徒能否最终实现其信仰追求。因此，道教徒需要一套指导其正确进行修炼活动的规范。道教戒律正是这样的一套规范，故道教戒律在道教内自始至终都受到极高的重视，具有至关重要的地位。通过戒律的受持，道教徒在修炼中的所思所行才能够合乎教义，不违仙道，从而确保最终能够合道登真，“故道学当以戒律为先”，“有经而无戒，犹欲涉海而无舟楫，有口而无舌，何缘度兆身耶”<sup>①</sup>，若“不能与法戒相应，身心又无功德，欲求天福难矣”<sup>②</sup>。受戒弟子不仅能够得到戒律的引导，而且能

① 《上清洞真智慧观身大戒文》，《道藏》第33册，第803页。

② 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册，第232页。



够得到戒神的直接佑护，“受戒已竟，即有护戒威神随子左右，奉戒精专则保尔成道，如或懈怠，当获冥愆”<sup>①</sup>。具体来说，戒律对道教徒修炼活动的规范控制包括四个方面，即宗教思想、宗教践行、宗教仪式以及炼丹过程等。

### 一 持戒调心：对修行思想的控制

一种宗教，必有其核心信仰，对信仰的体认与持守乃是任何宗教最重要的事情。道教认识到，必须通过一定的强制性的体认，才能使人时刻保守道的持有，这就需要对修行思想施以控制，故而道教强调通过戒律的规范与约束来达致对信仰的认同与恪守。《老子想尔注》说：

不欲视之，比如不见，勿令心动。若动，自诚；□□，道去复还。心乱遂之，道去之矣……心者，规也，中有吉凶善恶。腹者，道囊，气常欲实。心为凶恶，道去囊空；空者耶（邪）入，便煞人。虚去心中凶恶，道来归之，腹则实矣。<sup>②</sup>

心会随着所见所闻而有所思，产生种种认识，而这些认识并非皆能合道，当心为杂思邪想所左右所迷惑的时候，人也就丧失了道。戒乃是通过主观意识的提醒，防止心陷于迷乱而导致道的丧失。故为道者必须时刻提醒自己加以警觉，不断自我告诫，告

① 明·周思得编《上清灵宝济度大成金书》卷十九，《藏外道书》第16册，第673页。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第6页。

诫、警戒正是“戒”的本意。道教将扰乱人之道心的杂想邪念比喻为“寇”、“贼”，戒的作用好比是防止内贼产生和外贼入侵的防卫，所谓“禁戒以闲内寇，威仪以防外贼”<sup>①</sup>。

因戒律对于持道合真最为关键，故道教所设戒律颇多，但《七百二十门要戒律诀文》认为，戒所有异，层次不一，但都是为了达至正道，殊途同归而已，如果能够领悟到戒律的本质精神所在，则所有的戒律都可简化为一条，那就是戒伏心念、杜邪归真，“一戒者，唯戒于心，不起他念也”<sup>②</sup>。七百二十门要戒为洞神三皇派的最高禁戒，视斋心持戒为最要，以调心摄意为宗旨，持戒才可防邪守寂，故为登真之门户，“外来曰动，内住曰寂……来不惊寂，去不劳动……为而无为，为道之最”，“变化无穷，由悟守一；守一须资，唯戒为急。持之不亏，邪不得入。百然混合，与道同真。由戒入道，故谓之门”<sup>③</sup>。

元代神霄派道士王惟一在其所撰《道法心传》一书中作《行持戒行图》（如下）并附图论。他之所以将十戒与心的关系表示成这样的图形，是以“万法从心起，万法从心灭。晓得起灭处，生死事方决”的认识为前提的；他认为心为一身之主，万法之根，修心即是修道，修道即是修心，而修心必资戒律以制心，“先持戒行为根本，次守天条莫妄为”<sup>④</sup>，故戒在外，心在内，修道须持戒制心。心制则戒成，心不制则戒枉设，二者是互为依存的。

① 南朝宋·陆修静：《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》，《道藏》第9册，第822页。

② 唐·张万福：《三洞众戒文》卷下，《道藏》第3册，第401页。

③ 同上。

④ 以上引文见元·王惟一：《道法心传》，《道藏》第32册，第420页。

## 行持戒行圖



（采自《道法心传》，《道藏》第32册，第420页）

因为戒与心的关系如此重要，故道教戒律十分强调“戒意”或“戒心”，如《升玄经·太清九戒》第二戒曰：“心不得兴恶想恶念，不得形想评想，贪欲务得，蒙冒财利，贪毒阴贼，谋议非法，淫邪偏辟，意不平等，嫉妒愚痴，自是狠戾，浊欲饕味，无有厌足。不知动人罪网，不能自觉心过之罪大无有极。不自心兴，不得教令于人。摄意持戒，终身奉行”<sup>①</sup>；《无上内秘真藏经》曰：“何谓九戒……二者戒意，意不妄贪，无犯诸恶……五者戒心，心忍如地，无有怨结”<sup>②</sup>。修道者心不可起非法邪乱的动机，而当多萌善念，并积极劝助他人培养善心，“心慈，常念

① 唐·朱法满：《要修科仪戒律钞》卷四，《道藏》第6册，第938页。

② 《无上内秘真藏经》卷七《妙德品》，《道藏》第1册，第481页。撰人不详，约出于唐初。

于善”<sup>①</sup>，“不得舍诸正念妄起非想，因以成趣与道相违，常当存神，炁海入彼妙门”<sup>②</sup>，“见人为恶，劝告人修善，若遇善人，敬而从之”<sup>③</sup>。

“清心谓之斋，克己谓之戒”<sup>④</sup>，戒律对于道教徒的首要作用就是克服一己之心欲，去除邪杂之念想，使心归于澄明正定。因此，戒律对道教徒修行思想的控制是首要的功能，历来教典与高道都谆谆告诫以戒制心的重要性，如清初王常月就将戒比喻为降魔杵等。

## 二 以戒制身：对修炼行为的控制

修炼者的一举一动无不关乎求真，每有施为当思合道，“人欲举动，勿违道诫，不可得伤王气”<sup>⑤</sup>。作为求道者，行无大小，言无轻重，处处要自觉地受戒律的约束，时时不违规矩。行止不当，便即损道，举手投足之处，一言一语之间，当念中规中矩。

《道德经》认为，感官认识对人的心智是一种强烈的干扰。感觉器官所获取的经验性认知是不全面、不可靠的，结果只能是导致迷惑心智而失道，“五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨”。故当取消对感官信息的依赖，与物同一，以心直悟，“不自见，故

① 《洞玄灵宝太上六斋十直圣纪经·九转仙行》，《道藏》第28册，第384页。约为隋唐道书。

② 宋·傅洞真撰《太上玄灵北斗本命延生真经注》卷一《七戒》，《道藏》第17册，第10页。

③ 《赤松子中诫经》，《道藏》第3册，第447页。

④ 《无上玄元三天玉堂大法》卷一《发明大道品》，《道藏》第4册，第1页。

⑤ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第10页。

明”，“塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同”<sup>①</sup>。更应当避免因见闻而导致非自然情绪的产生，喜怒哀乐皆于养生不利，为道者应心清体泰，克制情性，达到“情性不动，喜怒不发，五藏皆和同相生，与道同光尘也”<sup>②</sup>的状态。道教将耳目手足及精神等的活动称为六根，之所以叫做六根，是因为一切不合道的行为都是由于人的这些活动所引起和造成，有所见闻触受则有相应的情绪欲望，有情绪欲望则有邪想入侵，最终导致邪思邪行，去道害身。故对闻见触受的活动要警觉慎察：

六根者，一曰眼根，二曰耳根，三曰鼻根，四曰舌根，五曰身根，六曰意根。所以谓之六根，六根者能生诸业故也，犹如草木生诸华叶，子实辗转相生，故有六情、六欲、六染、六入、六贼、六尘、六识等也。而色、声、香、味、触、法，本来空寂，不动身心，众生执计，妄怀取舍，念念驰竞，烦恼缠身，以是因缘流浪生死。若能用智慧志审自思，惟悟此六根，则诸根皆尽。<sup>③</sup>

因此，“六情”入戒成为道教必然的要求，《正一法文天师教戒科经》已经初步提出了相应的规范：

唯道人执志，故能以戒自检。行止举动，爱欲之间，守戒不违，心无邪倾。若见色利，以戒掩目；若闻好恶之言，以戒塞耳；若食甘香之美，以戒杜口；若愿想财宝，放情爱

① 以上引文见《道德经》第十二、二十二、五十六章，四部丛刊本。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第6页。

③ 《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷十，《道藏》第6册，第127页。据考约出于南北朝末至隋唐之际。

欲，以戒挫心；若趣向奸非，意欲恶事，以戒折足；守之不废，可谓明矣。<sup>①</sup>

而东晋末年更有灵宝派初级弟子受持的《智慧闭塞六情上品诫》，系统地以戒律来控制视听举止：

第一诫者目无广瞻，乱诸华色，亡睛失瞳，光不明澈；  
第二诫者耳无乱听，混于五音，伤神败正，恶声啼吟；  
第三诫者鼻无广嗅，杂气臭腥，易有混浊，形不澄正；  
第四诫者口无贪味，脂熏之属，浊注五神，脏腑溃溃；  
第五诫者手无犯恶，不窃人物，贪利入己，祸不自觉；  
第六诫者心无爱欲，摇动五神，伤精丧炁，体发迷茫。<sup>②</sup>

约出于南北朝的《太上老君戒经》明确地指出“持戒制六情”的重要性，“若不检制，纵恣六情，生为世人所恶，死为鬼之所迫也”<sup>③</sup>，唐·张万福称：“持戒先制六情，六情恬夷，神道归也。故学士初入中乘，先须闭塞六情，然后渐阶一道，故以为次。”<sup>④</sup> 六情戒一直是道教的重要戒律，或稍有发展，如明代所修《灵宝无量度人上经大法》记载的“七禁”实即六情戒，只是将第六戒分作“意”和“思”，并解释说：“口不骂詈作秽言则咒法通灵，目不窥秽触则目可视真灵，耳不听淫声则耳能听法音，手不亲秽物则诀目可通神，足不履秽恶则蹶罡可飞升，意不起秽

① 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册，第234页。

② 《太上洞真智慧上品大诫·智慧闭塞六情上品诫》，《道藏》第3册，第392页。

③ 《太上老君戒经》，《道藏》第18册，第201页。

④ 唐·张万福：《三洞众戒文》卷下，《道藏》第3册，第399页。

识则可至真仙，思不起杂乱则存思致神明，是名七禁。”<sup>①</sup>

### 三 按戒行法：对斋醮仪式的控制

道教徒的一思一行都受到戒律的规范约束，不仅如此，作为神职人员的出家道士，他们做法事的过程也受到戒律的规范，行斋、设醮、作忏、传经等等，都须遵循一定的科仪程序。做法事的道士必须严格依照应有的方式执行，恪守相关戒规，否则将受到惩罚。法事重戒规是为了保持法事的规范性，同时也是为了体现和维护宗教仪式的神圣性，因为法事是通过特定的、严格的仪式来获得神圣意义的，如果法事本身不严格，则将破坏这种神圣意义的获得。故各项法事均有相应的仪规戒律，作法者当熟知谨守这些律规，以完成通神接真、祈福延年、禳灾祛魅的目的。

道士在未入神圣的道场之前，就需遵照戒律净洁身心，《太上大道玉清经》曰：“入斋戒道场之法，先当慈悲，第一不阴恶，第二不思色，第三不思淫，第四不思杀，第五不思肉，第六不思胜，第七不思欺。然后沐浴五香，荡除尘累，整其威仪而诣道场。”<sup>②</sup> 这是早期的临坛戒法，相对简单，后来的要求则变得更详细、全面和严格。《道门科范大全集》所载《临坛十戒》或可作为后来道场戒法的典型，对法事的整个过程都有规范控制，兹录如下：

第一戒者，不得扰乱形神，常怀专一，喜怒哀乐不萌于

<sup>①</sup> 《灵宝无量度人上经大法》卷三十六《祛妖拯厄品》，《道藏》第3册，第807页。明代道书，撰人不详。

<sup>②</sup> 《太上大道玉清经》卷一《说戒科品》，《道藏》第33册，第292页。

心，务致精明以格上圣。第二戒者，不得傲忽圣真，常怀恭敬，企仰尊像，心起精虔，天真大神浮空降接。第三戒者，不得轻慢灵文，常怀信重；三洞经典，玩味诵持；从吾成真，求证道果。第四戒者，不得诽谤法门，常当敬护；弘道明法，济度幽明，各令归依，广获受度。第五戒者，不得忤触道场，常怀精洁，斋戒沐浴，始近法坛；臭秽腥血，无求取祸；鸡狗禽畜，无使突来。第六戒者，不得放纵身心，呼叫喝骂，语笑欢哗，睡眠酗酒；昭事上真，如对君父。第七戒者，不得退转道心，常怀坚固，勿因小嫌便灭诚意，精进崇奉，福利无穷。第八戒者，不得减省法事，常怀勤恪，行道诵经，朝真拜圣，使功德满足，幽显沾恩。第九戒者，不得错误章奏，常怀精审，若卤莽灭裂，不加参对，则三天门下，有所遣却，图福反祸，深可震惧。第十戒者，不得商较财利，常怀谦施者；受者各得欢喜，无使怨恚，自损福田。<sup>①</sup>

斋法是有着古老渊源的宗教仪式，道教产生之初就有了相应的斋法，如五斗米道的涂炭斋、指教斋等。晋后道教斋法日渐成熟，以灵宝斋为突出，形成了系列斋法以及诸多固定斋时，如三元斋日，三会斋日、四始斋日、八节斋日、十直斋日以及正月、三月、五月、七月、九月、十一月等斋月。道教要求，行斋过程中必须持戒、护戒，严格遵守戒律，尤其要遵守专门为指导斋事而订立的斋法之戒。约出于东晋南朝的上清经典《洞真太上八素真经修习功业妙诀》记载了早期的一种《斋法十戒》：

<sup>①</sup> 《道门科范大全集》卷三十《誓火餉灾说戒仪》，《道藏》第31册，第828页。题三洞经策弟子仲励编修，似为南宋道士。



一者，不得食含血之物，有生炁并熏卒之属，唯菜非向生之月得食之。二者，平旦啜粥，日中则食，自是之后，有干肥美味一切不得复飧。昼则烧香，夜则燃灯烧香不乏须臾。坐起卧息，不离法则。三者，弃写因缘，唯道是务。四者，思经念戒，洗心精进。五者，慈孝一切，愍念悲穷，开示生道，以劝愚民。六者，悔谢罪过，求乞生活。七者，委舍荣华，所宾在道。八者，劳身苦体，为道驱使。九者，愿除众痛，十苦八难，免度厄世，为太平种民。十者，尊道贵德，心口相副，洗心精进，志求仙俦，承受经戒，不敢亏违。<sup>①</sup>

此戒指出，在行斋期间必须素食、燃灯、念戒、悔过、苦修等等，都是有代表性的斋仪规戒。

《赤松子章历》<sup>②</sup>记载汉魏六朝天师道章醮仪法，对各种章醮所需法器物件、对章醮吉凶时间的规定与选择，以及章符书写法式、章醮中的避忌与禁戒等均规定详明，如上章醮时不得食酒肉五辛，弟子不得杀生，上章家中大小鸡犬不得喧哗，大风雨不得章醮，上章宫曹请官不得越错，章醮信物不得假借于人，不得于治中烧诸臭秽，等等。道教清规产生以后，斋醮仪式中的清规也随之产生，如《天皇至道太清玉册》记载了《醮坛清规》三十五条<sup>③</sup>。

① 《洞真太上八素真经修习功业妙诀》，《道藏》第33册，第468—469页。另，约出于东晋的《洞神八帝妙精经》载《斋持八戒法》，也为早期斋法之戒（《道藏》第11册，第385页）。

② 载《道藏》第11册，第173—230页。撰者不详，据大渊忍尔、石井昌子合编《道教典籍目录》考订，应为唐代道士编集。

③ 见明·朱权撰《天皇至道太清玉册》卷四《清规仪范章》，《道藏》第36册，第391页。

关于斋事醮仪的种种规戒多记录在《道藏》威仪类经典及戒律类经典中，如《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》、《正一威仪经》等。《正一威仪经》假称太上授予天师张陵诸种正一道士威仪规戒，如受道威仪二十四条，包括初入道当诣师奉受卷契、治箬及三归、五戒，次受七十二戒、百八十戒等；正一受诫威仪三条，依法受持各种戒律，持戒之人不得与非持戒人同床共席，行住坐卧、饮食居止，衣服履屨，车舆几杖，皆宜异之，等等<sup>①</sup>，以及启奏威仪四条、讲经威仪八条、奉斋威仪九条、忏悔威仪二条、礼拜威仪三条、燃灯威仪三条、章奏威仪三条、醮请威仪五条、死亡威仪六条，等等。功过格中也有关于斋醮的戒律，如《太微仙君功过格·不善门》规定：“斋醮供圣镇信之物一物不备为一过，章词一字差错为一过，误违科律格式一事为一过，威仪有失一事为一过”<sup>②</sup>。

斋醮之中往往也包含着说戒、演戒和授戒的内容，对此唐代杜光庭《无上黄箬大斋立成仪》中所载甚多。道教忏悔仪式也是道教重要的法仪，与戒律的关系特别密切，其仪式一般都包含按照戒律检讨、反省自己所犯下的深重罪过，然后诚心请受相关的戒律，誓心守戒，发愿向善，乞求神真原罪赦过，如《太上灵宝朝天谢罪大忏》、《太上上清禳灾延寿宝忏》等。斋时往往是专门习诵戒律的时间，《太极真人说二十四门戒经》指出，十直斋、八节斋、三元斋、四始斋、三会斋“如此等日，同业共行修道戒，人或少或多，同居静室，清斋赞唱，念戒烧香。或在观中名

① 见《正一威仪经》，《道藏》第18册，第256页。撰人不详。从内容看应为南北朝或隋唐天师道经典。

② 金·又玄子：《太微仙君功过格》，《道藏》第3册，第452页。

为福地，扫洒房院，即是玄坛，能屈法师诵我妙戒，烧众妙香”<sup>①</sup>。斋时同时也是三界神官校戒之刻，其时“一切众神莫不森然俱至”，“有善功者上名青簿，罪重者下名黑簿”<sup>②</sup>。醮事完结后，后续事宜中仍当遵守一定的规范，依照张万福《醮后诸忌》，则需要守《七戒》七日以上<sup>③</sup>。

#### 四 遵戒寻丹：对炼丹过程的控制

道教练丹是具有宗教神学意义的仪式过程，它将原本是自然药物和合提炼的物理化学过程附入象征性的仪式，作出神秘化的阐释，使得物理化学过程的产物最终成为凝聚着灵性、象征着真道的神丹妙药<sup>④</sup>。这导致了炼丹与斋戒仪式的结合，使斋戒成为炼丹程序之一部分，至迟在西晋时这种结合已经产生了，《抱朴子内篇》载：

抱朴子曰：金液太乙……合之，皆斋戒百日，不得与俗人相往来，于名山之侧，东流水上，别立精舍，百日成，服一两便仙。若未欲去世，且作地水仙之士者，但斋戒百日

① 《太极真人说二十四门戒经》，《道藏》第3册，第412页。撰人不详，应为南北朝或隋唐道士所造。

② 《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》，《道藏》第6册，第883页。古灵宝经，约出于东晋南朝。

③ 唐·张万福：《醮三洞真文五法正一盟威箴立成仪·醮后诸忌》，《道藏》第28册，第500页。

④ [美]戴维·波普诺《社会学》认为，“所有宗教对人类生命周期中的主要事件：出生、青春期、结婚以及死亡都进行了注释，并围绕这些实践发展出了一套仪式体系，人类学家把它称做通过仪式（rites of passage）”（李强等译，中国人民大学出版社，1999年，第454页）；姜生等《中国道教科学技术史》（中华书局，2002年）认为，道教练丹术也是一种通过仪式。

矣。若求升天，皆先断谷一年，乃服之也。若服半两，则长生不死，万害百毒，不能伤之，可以畜妻子，居官秩，任意所欲，无所禁也。若复欲升天者，乃可斋戒，更服一两，便飞仙矣……

抱朴子曰：合此金液九丹，既当用钱，又宜入名山，绝人事，故能为之者少，且亦千万人中，时当有一人得其经者。故凡作道书者，略无说金丹者也。第一禁，勿令俗人之不信道者，谤讪评毁之，必不成也。郑君言所以尔者，合此大药皆当祭，祭则太乙元君老君玄女皆来鉴省。作药者若不绝迹幽僻之地，令俗闲愚人得经过闻见之，则诸神便责作药者之不遵承经戒，致令恶人有谤毁之言，则不复佑助人，而邪气得进，药不成也。必入名山之中，斋戒百日，不食五辛生鱼，不与俗人相见，尔乃可作大药。作药须成乃解斋，不但初作时斋也。<sup>①</sup>

由引文可知，丹药在炼制的期间是需要配合斋戒的，否则无效，而服食丹药的时候也是需要斋戒的。由“诸神便责作药者之不遵承经戒”句也可知，其时道教里已有针对合药炼丹的戒律。炼服丹药的规戒是随着丹药的炼服实践而发展的，如《枕中记·合仙药祭法》称“欲延年养生，求神仙之法，当祭太一君，不祭者作药多不成。纵成，服之无益，不能得仙。故祭者太一临之，或遣玉女来下。神气所加，令药神验。”<sup>②</sup> 其书所列斋戒之仪如下：

① 王明：《抱朴子内篇校释》卷四《金丹》，中华书局，1985年，第82—84页。

② 《枕中记》，《道藏》第18册，第473页。原不题撰人，当为唐·孙思邈所作。

凡欲合神药，先斋戒七日，入室沐浴著粉七日讫。具药物必须天晴明及开成除日，若寅日于中庭净地西北向以药物着地，安一高机，高机上以枣一升、酒一器、脯一胸，主人再拜长跪启曰：臣（某）天真之子，上皇之孙，上天医女至，奉上上太一君，左玉房仙官，臣（某）合药，服之延年，谨设醮再拜……

凡合仙药，先斋戒三日，煎药于幽隐处，勿使人畜见之，唯作药者自身临之。以木盖器上，勿露之。火唯净木，用心伺候。欲多作，任意。药成，纳密器中，勿泄之。万岁不败。

《枕中记·禁忌》又载服药所戒数条，如：“凡服食药物，不欲食蒜、石榴、猪肝、犬肉、猪肉，房中都绝为上。服神药勿向北方，大忌。”<sup>①</sup>

外丹丹戒多涉及时间、地点的选择等方面的禁忌，如约出于唐宋间的《天皇太一神律避岁经》就专门谈炼丹择日避秽之法。据该经，道士养生炼丹当遵禁忌，应避十二秽，即在某些时辰或地点“不可作丹”，“夫十二秽，皆道之所忌，值此辰为之，永劫不成丹也”，如“日月行道秽”，即逢日蚀月蚀不可作丹；“苍天神龙交会秽：天有赤云及龙形出者，不可作药”；“阴阳交会秽”，即春丁卯、夏甲午、秋庚申、冬壬癸，作丹忌之；又如古仙圣所居之地不可作丹，此为“天地流星秽”；在古墓中、产生室、古神祠等处所不可作丹，此为“府藏宝器秽”等等<sup>②</sup>。道教清规中

① 以上引文见《枕中记》，《道藏》第18册，第473、470、466页。

② 《天皇太一神律避岁经》，《道藏》第32册，第562页。撰人不详，似出于唐宋间。

也偶有关于炼丹的规范，如禁止将严肃神圣的丹术用于骗人牟利：“凡谈讲烧丹炼汞，哄骗迷人者，杖责逐出”<sup>①</sup>。

宋元以后兴起的金丹道以炼内丹为主，但炼内丹也有必须遵循的戒法，“若犯仙戒取次，必被罚也”<sup>②</sup>。“功行周施阴德足，三清自授真天箓”<sup>③</sup>，内丹修行不事药石烧炼，故其丹戒突出道德伦理等因素。南宋王庆升所撰《三极至命筌蹄》为内丹法杂著，中载《修丹十戒》：

一戒，遏恶；二戒，扬善；三戒，惩忿；四戒，窒欲；  
五戒，禁酒；六戒，绝茶；七戒，朝实；八戒，暮虚；九  
戒，高床；十戒，低枕（床三尺、枕三寸为宜）。<sup>④</sup>

此十戒即为道教内丹戒法的一例典型，它体现出内丹法术重视养生筑基、道德致真的特点。王庆升所著的另一部金丹法著作《爰清子至命篇》中，记录了名为《十善业》的道戒，当也可视为内丹之戒<sup>⑤</sup>。

丹戒是道教所独有的戒律类型，它严格控制着道士炼丹的过程，目的在于通过对炼丹过程的神圣化而使所得之丹药灵异化。故丹戒的仪式化功能是最主要的，此外，丹戒中也总结了一些实

① 清·闵小艮传述《清规玄妙全真参访外集·清规榜》，《藏外道书》第10册，第612页。

② 《真龙虎九仙经》，《道藏》第4册，第318页。原题“罗叶二真人注”，约成书于晚唐。

③ 《龙虎中丹诀》，《道藏》第4册，第323页。撰人不详，应为宋代道士所作。

④ 南宋·王庆升：《三极至命筌蹄》，《道藏》第4册，第945页。

⑤ “十善业者，一曰孝，二曰悌，三曰恕，四曰忠，五曰神圣，谓之五大，又谓之道，乃大道也；六曰智，七曰礼，八曰仁，九曰义，十曰信，谓之五常，又谓之德，乃常道也。”（见王庆升撰《爰清子至命篇·注沁园春》，《道藏》第24册，第201页）

际的炼丹经验，对丹术道士起着一定的技术指导作用。

## 第二节 戒律对宫观日常活动的规范

早期道教无出家修行的制度，太平道与五斗米道都只需归信而不必出家。五斗米道教徒需在家中辟设宗教活动场地，名为靖室；道官治所设有集体活动的场所，在固定的集会时间使用，也用于平时做法事或接受咨访。祭酒道官式的道教和家族世传方式的道教在南北朝时逐渐被宫观道教所取代，道士需要出家修行的制度建立起来。宫观成为道士修道、祀神和举行仪式的专门场所，而与宫观生活相应的规戒也随之建立起来，规范与控制着出家道士的日常活动。宫观的日常活动包括专门的修行活动和日常生活活动两部分，都与戒律关系密切，受戒律的指导和约束。修行活动与戒律的关系上文已经论述，此处主要阐述戒律与道教徒宫观日常生活活动的关系，这些活动涉及到个人的饮食起居等生活方式问题。这些虽属宫观日常生活活动，但也与修道密切相关。事实上，道教是将道教徒的整个生活过程都宗教化了，饮食冷暖之间都渗透着对道的认识和求索。因此之故，道教徒的日常生活也被视作修道的延续，也被纳入到戒律的规范之内。对宫观生活方式控制的日益严格化导致了威仪的严格和宫观清规的产生。

## 一 戒律对道教徒生活起居的控制

《正一威仪经》曰：“道士行住坐卧，皆当合道，正容敛色，端直其身，不得倾斜，失其仪相，威仪先首，可不慎之。”<sup>①</sup>可见道教信徒的生活起居都已经被戒律化了，坐卧行走都不可随便。“行住坐卧，出入有法”，这些都是修行入道的门阶，“欲行非足不步，欲进妙道非门不入。十事科戒，为道之门”<sup>②</sup>，因为这一则关乎道教徒的威仪，是出家人应有的行为规范；二则坐卧行走之中都关系到健康，都有养生的因素，坐卧行走之间也得避免有损健康的方式，要养成良好的习惯，“禁久立；禁久坐；禁久渴；禁久视；禁久卧；禁久听”<sup>③</sup>。因此之故，道教戒规延伸到了徒众的一言一行，约束着食宿起居等日常生活的各个方面，如全真道所立《规矩须知》中规定：

凡全真视听各有威仪戒忌；凡全真言语各有威仪戒忌；凡全真盥漱各有威仪戒忌；凡全真饮食各有威仪戒忌；凡全真出行各有威仪戒忌；凡全真起立各有威仪戒忌；凡全真坐卧各有威仪戒忌；凡全真作务各有威仪戒忌。<sup>④</sup>

① 《正一威仪经》，《道藏》第18册，第258页。撰人不详。从内容看应为南北朝或隋唐天师道经典。

② 《玄门十事威仪》，《道藏》第18册，第259页。撰人不详，从内容文字看，似出于隋唐。

③ 唐·朱法满：《要修科仪戒律钞》卷五《十二禁》，《道藏》第6册，第941页。

④ 载清·闵小艮传述《清规玄妙全真参访外集》，《藏外道书》第10册，第602—605页。



道教徒每天须得遵守宫观内的作息规律，起息出入须按观内规定：凡开静不起者，止静不吹灯闌单者，朝暮功课转天尊不到者，朔望圣诞大众朝贺云集不到者，公私出干灯火回者，夜寝言语惊众者，等等，都需跪香受罚<sup>①</sup>。道士出入宫观或世俗人家府第，不可随意：凡出门不告白、不领签者跪香<sup>②</sup>，女冠出入，无论远近，疑与不疑，必须逐伴相随，以避嫌疑<sup>③</sup>，凡经像及大人门户出入，勿向中门，必从边小门侧身进退<sup>④</sup>，等等。道士就坐起立当遵礼仪：“凡起坐法有尊有卑，若无上下秉承，与异类无别”<sup>⑤</sup>，若有师长在座，则应侍立，不得径自落座，尤其“弟子诣师不得专輒而坐，命坐方坐”<sup>⑥</sup>；在斋会众集之所不可随意起立出入，以免妨碍他人。道士遇到师长、访客当起坐，但也有三不起：打坐不起、诵经不起、赴斋不起。

道士在宫观内的居处物用当以简洁朴素为准，不得追求奢华：“道士居处，朴素虚净，内外开通，勿张帐幔、帘幌屏障之属，遮拥左右”，“单房小室，容身而已，不得高堂广屋，雕画赭垩，华丽显敞”，“布单布被枕石木屐，及裙襦衫袴，皆当缁布，染作荆黄”<sup>⑦</sup>。日常用具器物各需谨慎，“衣宜净，床宜端”<sup>⑧</sup>，“器用盥盘、众生食盘、注流澡盆……随事所宜，不可假借”，

① 《清规玄妙全真参访外集·清规榜》，《藏外道书》第10册，第613页。

② 同上。

③ 《玄门十事威仪》，《道藏》第18册，第260页。

④ 同上，第261页。

⑤ 同上。

⑥ 唐·张万福：《三洞众戒文》卷上《弟子奉师科戒文》，《道藏》第3册，第397页。

⑦ 《正一威仪经》，《道藏》第18册，第257页。

⑧ 《玄门十事威仪》，《道藏》第18册，第261页。

“道士食器三重，匙挟巾帕，并须如法，不得用金银宝玉，牙角雕镂，混杂凡器，常须清净”<sup>①</sup>。

道士洗漱须得讲究，一是为了卫生，二是为了礼貌：凡洗漱有四种，平旦漱、读书漱、食后漱、卧起漱，漱口并须三过；若食后须用杨柳枝汤水，一能洗秽，二除齿风；漱口洗面不得漱缩出声、鼻口泡出，不得扣打水器惊众；秽水不得喷于人前<sup>②</sup>。道士衣着法服规矩甚严：“不得泄慢法服，损道威仪”<sup>③</sup>，凡大众上堂公事俗衣小帽者跪香，凡上斋堂言语衣冠不正者跪香，凡常住赤体露卧、不穿小衣、不扎裤管者跪香<sup>④</sup>。《无上秘要·修道冠服品》、《三洞法服科戒文》等经文专门制定和总结道士法服的制作、穿戴等方面的规范。

道士对睡眠十分重视，禁忌与规范颇多，形成对睡眠的控制，如：卧莫燃烛，不得北首而卧，卧之勿留灯，令魂魄六神不安，多愁恐<sup>⑤</sup>；不得裸露三光，冒触神明，致招殃咎，虽居幽室，亦当回避<sup>⑥</sup>，等等。

① 《正一威仪经》，《道藏》第18册，第257页。

② 《玄门十事威仪》，《道藏》第18册，第261页。

③ 《太上洞玄灵宝出家因缘经》，《道藏》第6册，第137页。撰人不详，盖系隋唐道士所作。

④ 清·闵小艮传述《清规玄妙全真参访外集·清规榜》，《藏外道书》第10册，第612—613页。

⑤ 宋·张君房：《云笈七签》卷三十五《禁忌篇》，《道藏》第22册，第251页。

⑥ 宋·傅洞真：《太上玄灵北斗本命延生真经注》卷一《七戒》，《道藏》第17册，第10页。

## 二 戒律对道教徒饮食习惯的控制

世界各种宗教多有自己的饮食禁忌，这是出于其宗教信仰原因而对饮食产生的控制。在道教中更是重视日常饮食的控制，这主要出于养生与生态等方面的原因。道教用戒律的形式将一些认识成熟的饮食禁忌纳为规范，使养生戒律化，修道生活化。

道教重视节酒，酒戒是五戒之一，也是其他戒律中常见的条规。道教戒酒一是出于养生，醉酒伤身，减促年命，故需戒之；二是因为酒令智昏，减弱慧思，有妨行真；三是因为醉酒失礼，败坏法度威仪。故不得“饮酒迷乱，变易常性，狂悖无妨，不知官禁为忌，不知君父为尊，骂詈溢口”<sup>①</sup>，“不得酒食醉饱，作乐无厌，昏乱神炁，闭塞灵关。常须节约，以适其宜”<sup>②</sup>，“醉酒则形质沦坏，神真交错，魂忘本室，魄游邪宅，赤子飞飏，喉脑火竭”<sup>③</sup>，“不饮酒者，所以戒乱性也。盖酒本以行礼，浹洽和气，古人主宾百拜终日而不至醇，示有节也，后人嗜欲无厌，纵饮谋醉，遂至形骸颠倒，礼法丧失，或以致病，或以构祸，罔觉其非”。道教对酒禁而不绝，所要求的乃在于“不得饮酒过差”<sup>④</sup>，“非身病非法礼，皆不得饮”<sup>⑤</sup>，当“随平日酒量深浅减节饮之，

① 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册，第233页。

② 宋·傅洞真：《太上玄灵北斗本命延生真经注》卷一《七戒》，《道藏》第17册，第10页。

③ 《太微灵书紫文仙忌真记上经》，《道藏》第3册，第402页。早期上清派经典，约出于东晋南朝。

④ 以上引文见《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第404页。撰人不详，约出于唐初。

⑤ 《太上老君戒经》，《道藏》第18册，第203页。

不使过量”<sup>①</sup>。药酒不在所禁之列，有些法事中也需使用酒。

荤腥之禁也是道教的基本戒律。这—是因为生态的因素，食荤腥则必会杀生，为了满足口腹之欲而杀生害命，有违好生天德，从保护动植物的角度出发，道教戒律规定勿食含血之物<sup>②</sup>，不得杀害一切众生物命、不得啖食众生血肉、不得贪着滋味<sup>③</sup>；二是因为有些动物有功于人，或具有可贵的品质，故不当食，“牛之有功，犬之有义，雁之有序，鲤鳢朝斗，此等之肉，又安忍食之”<sup>④</sup>；三是出于其他的禁忌，比如勿食父命本命肉、勿食己身本命兽肉<sup>⑤</sup>。受佛教戒律影响，道教戒律也出现了“三净肉”、“五净肉”等概念，认为最重要的是在于心仁，只要不“食肉违禁”，在不方便的时候，则即使偶有食用也无妨，认为若“不起意杀、不下手杀、不眼见杀，三净，是则饮食随缘，又何杀生之有”<sup>⑥</sup>。

道教更多地是从养生的角度来作出饮食的禁忌与控制的。道教既有重视养生的特点，更有服食修炼的道术，对饮食与健康关系的认识十分深刻。唐代高道孙思邈说：“夫百病横生，年命横夭，多由饮食之患，过于声色。声色可绝之踰年，饮食不可废之一日，为益亦多，为患亦切。且滋味百品，或气势相伐，触其禁忌，更成酖毒。缓者积年成病，急者灾患而卒至也。”<sup>⑦</sup> 故饮食

① 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第404—405页。

② 《太上老君经律·道德尊经戒》，《道藏》第18册，第218页。

③ 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第31—32页。

④ 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第405页。

⑤ 《太微灵书紫文仙忌真记上经》，《道藏》第3册，第402页。

⑥ 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第404页。

⑦ 《枕中记》，《道藏》第18册，第466页。

不可不慎，要控制饮食的量和冷暖，不得过饥过饱，“禁大醉大饱”<sup>①</sup>，“勿饥饱寒热”<sup>②</sup>，“禁无大食，气肺闭；禁无大饮，膀胱急；禁无大温，消髓骨；禁无大寒，伤肌肉；禁无寒食，生病结；禁无咳唾，失肌汁”<sup>③</sup>。卫生也是饮食控制中的重要事项，道教徒既须注意洗漱，更须注意不食不洁净食物，不得食诸臭败、三厌五辛<sup>④</sup>，尤其是不得啖五辛，食（生）五辛之菜“则五脏恶臭，三华溃乱，神不正达，精胎下沦，魂魄生离，赤子烦顿，飞灵失守，眼光流逮”<sup>⑤</sup>。

也有出于敬畏的因素而作出的饮食规范，如不得以食物投水火中<sup>⑥</sup>，“断食荤腥，恐触身神”<sup>⑦</sup>，食五辛而诵经则“触犯神灵，忤秽真炁”，“而况朝真行事乎”<sup>⑧</sup>。在饮食本身之外，道教戒律对饮食礼节也有规定，如不得偏众独食、不得择美食、不得评论人家饮食好恶、不得以手搏食残咬众淆、与人同食当食其粗、与人同食当食止己前，等等<sup>⑨</sup>。

道教饮食控制的习惯对民俗也产生影响。民俗是退化的宗教，民间的不少食俗乃是接受宗教的某些禁忌与仪式规范而来

① 唐·朱法满：《要修科仪戒律钞》卷五，《道藏》第6册，第941页。

② 《无上秘要》卷四十九《三皇高品·十三禁》，《道藏》第25册，第176页。

③ 唐·张万福：《三洞众戒文》卷下，《道藏》第3册，第400页。

④ 宋·傅洞真：《太上玄灵北斗本命延生真经注》卷一《七戒》，《道藏》第17册，第10页。

⑤ 《太微灵书紫文仙忌真记上经》，《道藏》第3册，第402页。

⑥ 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第32页。

⑦ 明·周思得编《上清灵宝济度大成金书》卷十九，《藏外道书》第16册，第685页。

⑧ 南宋·宁全真授、王契真纂《上清灵宝大法》卷八《斋戒禁忌门》，《道藏》第30册，第718页。

⑨ 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第33页。

的，何物可吃何物不可吃，何时吃何时禁，以何种名义或何种方式吃等等，在心理上多有某种支配精神的制约，这种制约力部分地来自于道教戒律或其宗教神话。尤其是善男信女，其日常饮食、年节饮食、祭祀饮食、礼仪饮食都或多或少地受到这种控制。道教将饮食与养生相联系的饮食修行对传统食俗中食疗观念的形成影响甚深。民间食俗中某些受道教戒律影响形成的食规、食禁、食礼正是道教戒律影响世俗的例证之一。

### 第三节 戒律对道教徒社会关系的规范

道教徒并非是孤立于世外的存在者，他们不可避免地处在各种人际关系当中，其中既包括宫观内师徒及同门的关系，与异域修道者的关系，也包括如何对待世俗家庭的问题，如何认识 and 对待社会以及世俗政权的问题。对于这些关系的认识和处理影响到道教徒的生活，更影响到他们的宗教修行。他们或排斥这些关系，认为与修道相悖离而力图摆脱这些关系，或接受这些关系，并认为正确处理这些关系有利于其宗教修行，出世恰在入世之中。后者成为主流认识，但无论如何，道教徒对这些方面的认识和理解都总结到了戒律当中，而戒律又反过来规范着道教徒在这些关系上的认识和处理。

#### 一 道教戒律对观内关系的规范

宫观内的各种关系是与出家道士最密者，道戒要求道士严守

规戒，形成“上下和睦，尊卑信顺，如运手足”<sup>①</sup>的观内关系氛围。宫观内的关系涉及到师徒、同道、管理与被管理等等方面，而戒律对这些方面都有相应的认识和规范。

观内关系首要的是师徒关系。师傅是传经授道、引凡入真的人，没有师傅则无法体道开悟，故始起心入道即须归命法师、受三归戒：“三归戒者，天地之枢纽，神仙之根柢，发行之初门，建心之元兆”，“归之于道、经、师，若赤子归母，众物依地，不可须臾失戒”<sup>②</sup>。在这一最基本的戒律中，师徒的关系已经得到了定位，在此之上又有一套繁多的师徒规范，据《无上秘要》卷四十二《事师品》、《三洞众戒文·弟子奉师科戒文》等，师徒关系主要包括三个方面。其一，尊敬师傅，弟子事师皆当恭敬，不得傲慢无礼；弟子别师经月，皆冠带持简礼拜，长跪问讯；别师经宿，皆礼拜长跪，还亦如之；弟子不得犯师名讳，与师言不得高声大语；不得评论师长。其二，忠于师傅，“弟子事师皆当恩爱信实，不得犹豫二心”<sup>③</sup>；受师法业后立德成就，为人所宗，皆当谦下，存忆本师，勿忘先恩。其三，从师之命，不得违逆，不得擅自行事，弟子若出入及所营作，每先谘问于师，不得自专，弟子不得与师争口，忽忽哂意。不得恚怒师长、不得背师恩爱、不得富厚忘师、不得轻慢师尊违背盟师<sup>④</sup>。不得不依师旨，妄传非道之人<sup>⑤</sup>。师傅对弟子也当尊敬，不得轻慢、嗔恚弟子，

① 《正一威仪经》，《道藏》第18册，第258页。

② 唐·张万福：《三洞众戒文》卷上《始起心入道三归戒文》，《道藏》第3册，第397页。

③ 《三洞众戒文》卷上《弟子奉师科戒文》，《道藏》第3册，第398页。

④ 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第32页。

⑤ 《道法会元》卷一四一，《道藏》第29册，第722页。撰者不详，约成书于元末明初。

不得视弟子偏颇，也不得溺爱弟子<sup>①</sup>。

道教中师徒关系的特点之一是模拟世俗伦理，比照父子关系处理，据《正一威仪经·事师威仪》：旦夕法服持简，朝本师三师，如父母礼；若同居住，晨昏省觐，和颜悦色；远师百里，一月一省，二百里三月，五百里以上一年<sup>②</sup>。弟子事师，师年少弟子年高皆应恭敬，譬如官长二千石父母同等，不得自恃高贵轻忽于师<sup>③</sup>。这对世俗法律中关于宫观管理的规定产生影响，传统法律正是比照世俗关系来确定宫观内的权利与义务关系的，这将在本书第五章第四节中具体论述。

对同道关系的认识与处理中，戒律最强调的是交友应择贤，“不得交游非贤，居处杂秽，当慕胜己，栖集清虚”<sup>④</sup>。《初真十戒文》指出道友分三等，即云朋霞友、良朋知友、狂朋怪友。凡有志节、炼心地、究罪福、绝尘情、逍遥方外，同志相求，遂与为友，此等为云朋霞友；一起习学经书，高谈阔论，此等为良朋知友；那些不治心地，不习经典，不顾罪福，出语乖讹，作事狂横，触着一毫，便起争斗，夸强逞俊，恃力恃胜，欺压良善的人为狂朋怪友。这三等人中，云朋霞友能升入无形，游冥玉京，或为神仙，或为天官；良朋知友因尘心未尽，不能脱离人伦；其狂朋怪友则将或堕地狱，或堕旁生，轮回苦恼，故择友须慎。此外，当以诚心对待同道，不得訕谤道士<sup>⑤</sup>，不得欺诳同学，不得

① 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第32页。

② 《正一威仪经》，《道藏》第18册，第255页。

③ 《三洞众戒文》卷上《弟子奉师科戒文》，《道藏》第3册，第397页。

④ 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第404页。

⑤ 《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》卷上《十恶戒》，《道藏》第6册，第887页。东晋末南朝初道经。



嫉妒同学，与人同学冬亲汲水，与人同学当敬胜己先觉，当念教不懈，当请问先进，失物不得猜疑同学<sup>①</sup>，不得毁攻同学、欺诈新学<sup>②</sup>。宫观内的关系，还包括服从各层管理，尤其在宫观管理制度受国法限定的情况下，道士须得遵照法律，服从管理。

## 二 道教戒律对世俗家庭的处理

道教徒有在家修行者，也有出家修行者<sup>③</sup>，都与家庭有着密切的关系。道士都来自于一定的家庭，有一定的家庭背景，都面临着同样的问题：修道与家庭之间应该是什么样的关系，应该如何处理修道与世俗家庭、世俗亲情之间的关系？这是道教伦理的重要内容，也是道教戒律的重要内容。

道教内部，不同时期不同道派对于出家的认识是不同的。有的主张出家，有的主张不必出家。太平道与五斗米道都只需归信而不必出家，六朝道教似乎仍倾向于不出家，《无上秘要》所载《三元品戒》规定：“学士及百姓子离家别室罪”，“学士及百姓子

① 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第32、36页。

② 唐·朱法满：《要修科仪戒律钞》卷五《太上十戒》，《道藏》第6册，第940页。

③ 据《三洞奉道科诫》，道士可分为六种：“一，天真道士；二，神仙道士；三，山居道士；四，出家道士；五，在家道士；六，祭酒道士”（见《一切道经音义妙门由起·明开度》，《道藏》第24册第728页），《出家因缘经》则分道士为七阶：“一者天真，谓体合自然，内外淳净；二者神仙，谓变化不测，超离凡界；三者幽逸，谓含光藏辉，不拘世累；四者山居，谓幽潜默遁，仁者自安；五者出家，谓舍诸有爱，脱落器尘；六者在家，谓和光同尘，抱道怀德；七者祭酒，谓屈己下凡，救度危苦。”（《道藏》第6册第139页）《妙门由起序》说：“其天真、神仙、幽逸、山居、出家等，去尘离俗，守道全真，踪寄寰中，不拘世务。其在家、祭酒等，愿辞声利，希入妙门，但在人间，救疗为事。”（见《一切道经音义妙门由起》，《道藏》第24册，第721页）

父母兄弟别离各居罪”，“学士及百姓子观人不孝父母兄弟罪”<sup>①</sup>。但又似乎显示出一种选择上的矛盾，这由《无上秘要》所载《观身大戒》自相抵触的戒条中可以看出，其戒有“道学不得疏宗族”、“道学不得亲异姓”、“道学不得与父母别门异户”等，这是主张在家修行的；其戒中又有相反主张的戒条，如：“道学有家则三毒不灭，三真不居”、“学道当念居山林，幽静精思”<sup>②</sup>等，其矛盾性不言而喻。这反映出道教戒律在出家问题上处于认识过渡阶段，作为六朝戒律汇集的观身大戒，无意中折射出了这个情形。

主张出家修行的认为，世俗家庭、亲情有如牢笼，是修道之累，只有舍弃家庭，离诸爱欲，方能证真入道<sup>③</sup>，“去妻离子独与道游谓之寡”<sup>④</sup>，“若见居家妻子，当愿一切，早出爱狱，摄意奉戒”<sup>⑤</sup>。《太玄真一本际妙经》假托天尊之口阐释说，“家”有二种意，一指世俗亲情之家，又指整个世俗世界，是谓“诸有之家”，最终出离诸有之家，舍凡入真，才是真正的出家：

出家者义趣甚深，利益弘远。家有二种，一者恩爱，二者诸有。始学之人，既值明师，志能勤苦，执事奉承，餐受妙训。若在居家，父母妻子，埃累自缠，如处囹圄，不得自在。适志从容，远近随师，询请玄业，故求父母、请别妻子，舍离居室，远游山林，依凭精舍，弃俗服玩，黄褐玄。

① 《无上秘要》卷四十四《洞真三元品诫仪》，《道藏》第25册，第150、151页。

② 《无上秘要》卷四十五《玉清下元戒品》，《道藏》第25册，第153—156页。

③ 吕鹏志认为道教入世的原因一是人希望享受尘世的快乐，二是为了济生度死，宁国保民，三是行善积功可获福报或长生成仙。（吕鹏志《试论道教的人生态度》，载《宗教哲学》1999年第3期）

④ 《玄都律文·虚无善恶律》，《道藏》第3册，第456页。

⑤ 《太上经戒》，《道藏》第18册，第223页。撰人不详，约出于南北朝。

巾，舍世荣华，唯道是务，是名初出恩爱之家。既出家已，勤行斋戒，免离三途，信根已立，学静入空，离三界爱，登入九清，是名出离诸有之家。是名出家。<sup>①</sup>

全真道是完全主张出家修行的。全真道创教者王喆撰《重阳立教十五论》说明全真道立教宗旨及入门修炼准则，规定全真道士须出家住庵，奉守戒律。其后从全真七子到清代王常月律师，

<sup>①</sup> 《太玄真一本际妙经·付嘱品》，《道藏》第24册，第658页，为隋唐道经。宋代贾善翔《太上出家传度仪》也录此段文字。另《太上洞玄灵宝出家因缘经》曰：“出家者有三种义：一曰出家，二曰入道，三曰舍凡。何谓出家？家有二义，一者恩爱之家，谓父母恩爱，兄弟恩爱，姊妹恩爱，男女恩爱，眷属恩爱，共相缠缚，系念在心，造诸恶业，种种贪着，令生烦恼，不得自在。修正真道，令出此家，永断恩爱，常得自在，念道无为。二者诸有之家，谓我此身，五阴四大，聚集相成，处在世间，妄生染著，六根三业，广构诸尘，世境攀缘，造众恶业，色声香味，烦恼净心，弊秽既生，轮回生死，不能解脱，永劫沉沦，世世生生，受非人类，令知身非身，不净臭秽，脓血聚合，暂寄少时，一旦化消，百骸无主，譬诸泡幻，聚散须臾，万法参差，同一虚假，总非我有，与我自殊，妄系有无而生，染着秽识，神逐幽地狱，令出此家，永断烦恼，观身空假，诸境洞然，运想举心，皆归至道，体神入妙，炼质归无，不死不生，永证常乐，故曰出家。何谓入道？道有二种：一者道境，谓玄坛灵观，山林靖治，树下花园，清静无为，不交凡世，身登此地，面对真容，口诵灵文，无诸器杂，烧香礼拜，行道诵经，讲说大乘，专精守一，弃彼俗境，入此道场，陶炼心形，必至常乐，克成真圣，证果玉清，湛然常住。二者道体，谓端身静虑，观想内身，省察己形，远观诸物，同为有待，俱是空无……熟看世界，念念无常，好体我身，谁为真者，当知假合。既备因缘，聚散须臾，岂能常住，当须存三守一，炼质成真，长与道同，免其生死，常乐我净，证果道场，转此漏身，名为入道。何谓舍凡？凡有二种：一者凡境，谓天地日月、山河石壁、草木虫鱼，一切众生，皆是有物，暂生暂灭，即破即坏，消散少时，不可耽着，染秽我身，当知三界，悉为空假，并能舍弃，永绝贪求。二者凡身，谓我此身，眼、耳、鼻、口、身、肉、皮肤、手足、毛发，百骸九窍，总相聚合，名之为人。究竟寻求，人无有处，生老病死，念念无常，不净臭秽，暂时依倚，何须执着，而有是非。彼我杀生，偷盗邪淫，放荡嫉妒……种种攀缘，流浪色身，贪着香味，常聚金宝……一旦形化灰尘。今舍我身，息诸贪着，眼断诸色，耳断诸声，鼻断诸香，口断诸味，意断诸法，身断诸欲，乃至六根、六识、六欲、六贼、六人、六染、六尘，更相因起，三十六缘，诸恶根本，并皆弃舍，澄清一心，永断烦恼，故曰舍凡。凡总此三者，名为道士。”（《道藏》第6册，第138—139页。撰人不详，盖系隋唐道士所作）

都坚持出家苦修，戒行精严。正一道也逐渐倾向于出家，明张宇初说：“学道之士，以清静为本，睹诸邪道，如睹仇讎；远诸爱欲，如避臭秽。除苦恼根，断亲爱缘，是故出家之后，离情割爱，舍妄归真。”<sup>①</sup>

早期道教并没有严格的出家修行制度，也并不认为在家与修道相矛盾。由前文所引资料可知，六朝道戒甚至反对抛家别室，反对离群索居。唐宋后主张修道不必出家的以净明道为典型，相关道经论述说：

净明之道，不废人事，但当正心处物，常应常静也……入此教者，或仕宦，或隐遁，无往不可。所贵忠君孝亲，奉先淑后，至于夏葛冬裘、渴饮饥食，与世人略无少异。只就方寸中用些整治工夫，非必世俗所谓修行，殊形异服，废绝人事，没溺空无。<sup>②</sup>

道由心悟，玄由密证。得其传者，初不拘在家出家，但有志节，无不成就。何况日月二君传净明忠孝之道，不必废人伦、外名教、绝俗离群，而吾师玉真先生遇都仙，亦以在俗之身焉。<sup>③</sup>

可见，净明道强调忠孝神仙，对“长生”的涵义作了发展，认为提升道德，达到精神意义的不朽，即是人的“长生”的实现。甚至能够承担家庭责任、履行社会义务也是不朽之一种。

但不论出家的主张还是在家的主张，都同样没有否定家庭的

① 明·张宇初撰《道门十规·云水参访》，《道藏》第32册，第150页。

② 元·黄元吉：《净明忠孝全书》卷三，《道藏》第24册，第637、639页。

③ 元·黄元吉：《净明忠孝全书》卷六，《道藏》第24册，第652页。

世俗意义，都主张秉行孝悌伦理，自《太平经·不孝不可久生诫》而下，强调孝悌及其他家庭伦理一直是道教戒律的重要内容，《九真妙戒》曰：“二者敬让，孝养父母”<sup>①</sup>，《玉清经》十戒曰：“不得违戾父母师长，反逆不孝”<sup>②</sup>，“奉行诸善不孝吾亲，终为小善。奉行诸善能孝我亲，是为至善”<sup>③</sup>。道教戒律推崇孝悌敬睦的家庭伦理，既提倡居家修行者、世俗凡人遵行，也要求出家道士遵行。但若出家又如何行孝？“生则诱其亲以惜福向道，死则为之迁神福乡；共处己则离诸恩爱，息诸尘缘，专精一心，勤于学道，道功即就，则虽亿劫种亲皆得超度，上可以报四重之恩，下可以济三途之苦，乃出家之孝也”<sup>④</sup>。劝人行孝也是间接的奉行孝道，《十劝戒》曰：“劝诸男女孝养父母，恭敬亲疏，抚弱接强，爱下安上，见世受报，子侄贤良。”<sup>⑤</sup> 道教戒律对家庭伦理的这种肯定和重视一定程度上也是受到儒家的影响，体现出其本土文化的特色，说明宗教也是不可能真正脱离世俗的，其价值观念最终要受到固有文化观念的制约。

### 三 道教戒律对世俗社会的态度

一个向道慕仙者经过三归的仪式，五戒八戒的受持，则既在身份上获得了宗教的属性，更在心理思想上转向了对宗教的认同

① 《太上九真妙戒金箓度命拔罪妙经》，《道藏》第3册，第407页。撰人不详，约出于南北朝。

② 《太上大道玉清经》卷一《本起品》，《道藏》第33册，第283页。

③ 《文帝孝经》，《藏外道书》第4册，第304页。

④ 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第403页。

⑤ 《太上洞玄灵宝上品戒经》，《道藏》第6册，第867页。古灵宝经，约成书于南北朝。

和皈依，那么在此之后他对世俗社会应持何种看法，又该如何处理与世俗社会的关系？道教是典型的世俗情节浓厚的宗教，它一开始就保持了一种与世俗一体的状态，早期道教五斗米、太平道即是如此。太平道欲图致太平之世，五斗米道完全处在世俗之中，为人治病解罪，设立义舍。道教戒律也基本上秉承和体现了《道德经》和光同尘的思想，保持了在入世中出世的态度，如《虚无善恶律》要求做到“和光顺世”<sup>①</sup>。经过魏晋南北朝的发展，在继承汉魏道教济世倾向的基础上，道教戒律充分体现了当时强调济世、度世的教义理论，在戒律中加强济度世间、佐国扶命的诫约，持戒成为度世的必要途径：“凡人有心学求度世，先能持戒解而不滞”<sup>②</sup>。

道教戒律以“当念先度人后度己身”<sup>③</sup>为价值观念，要求修道者“发大慈悲，愍念一切，灾厄恼难，咸愿度脱，生死休泰，无复忧苦”<sup>④</sup>。道教戒律通过“教人行善不为非恶”<sup>⑤</sup>的劝助祈愿方式表达其期望人们以善相待、协调相处的立场：

一者愿舍身肉饲饿禽；二者愿身八脂泽烧灯续明；三者愿施力辍功济人负重；四者见贫穷裸露愿惠食济衣；五者值遇病人愿施汤药；六者见人所要愿济时需；七者忧苦之人随事令喜；八者狱囚杀戮身愿代刑；九者怀孕妇人早愿分解；

① 《玄都律文·虚无善恶律》，《道藏》第3册，第456页。

② 《无上秘要》卷四十六《洞神戒品·洞神八戒》，《道藏》第25册，第165页。

③ 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第37页。

④ 南朝宋·陆修静撰《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》，《道藏》第9册，第821页。

⑤ 《太上洞玄灵宝宿命因缘明经》，《道藏》第6册，第135页。古灵宝经，约成书于南北朝或隋唐。

十者边疆征镇早得归还。<sup>①</sup>

若见众人，当愿一切，推仁无争，怀道安世……若见恶人，当愿一切，弃凶即吉，不犯王法。若见贫人，当愿一切，损身施惠，后受大福。若见富人，当愿一切，救济万物，世世受禄。若见贵人，当愿一切，承其教旨，悉令典训。若见贱人，当愿一切，勤修匪懈，各得所为。<sup>②</sup>

愿世人崇品行，勿为浮薄欺君亲；愿世人警报应，勿谓天高听莫闻；愿世人淡情欲，勿以美色起淫心；愿世人轻货利，勿以贪污败令名；愿世人绝趋竞，勿以干求媚要津；愿世人须忍辱，勿以睚眦逞斗争。<sup>③</sup>

道教戒律指出了可以行善济世的种种具体功德行为，如“救疾治病，载度困笃”，“边道立井，植种果林，教化童蒙，劝人作善”<sup>④</sup>，等等，这些自《赤松子中诫经》等便已提出<sup>⑤</sup>。

道教戒律还提出了在社会上与人交往应当谨守礼节，懂得礼貌，如不得泄人阴私，不得妄求窥人书疏，不得说人亲长过恶，不得面誉世人阴毁善人，不得隔壁探人家室，不得妄受人礼敬，不得夺人所好物，不得任性自用，不得吐舌向人，不得以秽物戏人，不得怀怨思报于人，不得怒目视人，不得自骄自贵，所至之处必先问其禁忌，凡入人家必先问其家中尊长名讳等等。<sup>⑥</sup>

① 《太上洞玄灵宝上品戒经·十上愿》，《道藏》第6册，第867页。

② 《太上经戒》，《道藏》第18册，第223页。

③ 清·孙念劬辑《全人矩矱》卷三《劝戒汇抄·文帝宝训·七愿》，《藏外道书》第28册，第381页。

④ 《云笈七签》卷三十八《太霄琅书十善十恶》，《道藏》第22册，第267页。

⑤ 如“葺理义井、沟渠，修填道路”，“扶羸护弱，施恩济惠孤贫”等。（见《道藏》第3册，第447页）

⑥ 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第33—36页。

在对待世俗政权的态度上，道教戒律既主张敬国君、尊主权，又反对一般道教徒趋势谋政。首先，戒律要求道教徒在观念上牢固树立忠君、敬君的思想。在君主专制政体的古代社会，君主与国家往往是被视为一体的，故忠君与保国几同一意，道教在戒律中既发出祈祝的愿念：“劝助国王父母，子民忠孝，令人世世多嗣，男女贤儒，不经诸苦”<sup>①</sup>，又严格限制对君主不忠的思想行为，《太上大道玉清经》十戒称：“不得反逆君主，谋害家国。此戒最重……反逆君主者，死入地狱，万劫受苦，出生边地无主之域”<sup>②</sup>，不得“乱败家国”<sup>③</sup>。《初真十戒》要求：“不得不忠不孝，不仁不信，当尽节君亲，推诚万物”，而忠德的关键在于“不昧其心，至一物不欺”，此为大忠，“忠孝为诸戒之首，百行之源，学者之先务也”<sup>④</sup>。出家人处身俗政之外，又如何做到忠君助国？“致身事君，勤劳五事，所以答复庇之恩也……祝国延禧，除妖却害，化民为善，裨五化之所未及，乃出家之忠也”<sup>⑤</sup>，可见戒律提倡勤行法事，为国祈祷，祛夭存正，以善道教化于民，补王化之不足，以此尽修道者之忠。其次，道教戒律主张一般道教徒不得谋图参与国事，也不得攀附官宦贵族，但须对其保持尊敬，如《观身大戒》云：“不得求知军国事务，不得占卜军国事务吉凶，不得评论国事，不得设权变谋，不得无故见

① 《太上洞真智慧上品大诫·智慧十善劝助上品大戒》，《道藏》第3册，第393页。

② 《太上大道玉清经》卷一《本起品》，《道藏》第33册，第283—284页。又见载《太上戒经》。

③ 《太上大道玉清经》卷一《说戒科品》，《道藏》第33册，第292页。

④ 以上引文皆见《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第403页。

⑤ 同上。



王侯贵人，不得经常往来富贵之家，不得轻漫官长”<sup>①</sup>。

#### 第四节 道教戒律与道团秩序

在道教团体这一特殊社会单元内部，其秩序类型与维系方式也是特殊的，它主要依赖于道教内规——戒律。在对此岸与彼世关系、身心关系、修炼过程等的认识和处理，对道俗关系的认识与维持，以及对道团秩序的认识与构造等等方面，戒律都为道教徒提供了最重要的指导和准则。正因为如此，戒律与道团的整体素质直接相关，戒律的兴废密切关系着道教的整体发展状况。魏晋时期，道教首领即希望通过戒律的严格来整肃道教，并促成了六朝时期道教戒律的极大发展，为道教的勃兴奠定了内部基础。隋唐时期随着戒律的成熟，道教迎来了整体上的兴盛。明清时期，道教有所衰落，这与戒律的荒疏有着极大的关系，其时“玄纲日坠”<sup>②</sup>，“天下僧道多不守戒律”<sup>③</sup>，“戒法日废”<sup>④</sup>，“元风不振，戒律多弛，道化颓靡，黄冠失教，屡屡受教羽流，多有违条犯戒”<sup>⑤</sup>。面对如此形势，正一天师张宇初、龙门律师王常月都通过严格戒律来恢复道团秩序，努力通过振兴戒律来复兴道教，

① 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第33—35页。

② 明·张宇初：《道门十规》，《道藏》第32册，第146页。

③ 明·俞汝楫编《礼部志稿》卷八十九《僧道备考·僧道禁令》，影印文渊阁四库全书本。

④ 清·王常月：《初真戒律序》，《藏外道书》第12册，第13页。

⑤ 清·王常月：《碧苑坛经》卷首《忏悔罪业》，《藏外道书》第10册，第163页。

要求“凡行持之士，必有戒行为先”<sup>①</sup>，“凡初入太上正宗法门，不问道俗，必先遵依太上金科玉律，三洞戒文”<sup>②</sup>，他们的努力都取得了明显的成效。可见，戒律兴则道教易盛，戒律废则道教易衰。

戒律对道团秩序的维系是以对道教徒个体的控制为基础的。道教要求修道者严格地以戒自防，践行把握，时时警惕，“行持者何也？行者，进进不已之谓。人长生路，登真仙门，久而不倦也。持者，把握坚忍，有如手中持物，期于不坠也”<sup>③</sup>。这使得道教徒大多成为了自律性较高的个体。这种戒律约束是通过诱导与威吓两方面来达成的，学者曾指出，道教戒律对道教徒个体具有双重制约性，“一是引导，遵命者降之福；二是威慑，逆命者降之灾”<sup>④</sup>。这两种制约性的建立都基于道教对戒律的哲学诠释，即守戒方能得道，得道方可福寿无虞，“人不行诫守道，道去则死”<sup>⑤</sup>，“道在一身之中，岂在他人乎”<sup>⑥</sup>。由对这种精神约导的重视可见，道教是十分强调个体自律自救的。

在持戒自律之外，宗教首领的个人威信，以及日渐完备的层级化宫观管理系统也是道团秩序维持的重要途径。宫观的规模日渐扩大以后，家长式的管理方式已经不适应需要，而国家对宗教管理的制度化也从外部促成了宫观管理模式的转变。取法于世俗

① 明·张宇初：《道门十规·道法传绪》，《道藏》第32册，第149页。

② 清·王常月：《初真戒说》，《藏外道书》第12册，第17页。

③ 《无上玄元三天玉堂大法》卷一《发明大道品》，《道藏》第4册，第1—2页。

④ 姜生：《宗教与人类自我控制——中国道教伦理研究》，巴蜀书社，1996年，第106页。

⑤ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第46页。

⑥ 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》，《道藏》第18册，第237页。

管理方式，依据教团内部的特殊情形，一种层级化的宫观管理系统逐渐形成，但其执行的准则仍旧是戒律的东西，以及相应的宗教法规。戒律成为宗教团体内部运作的制度根据，戒律院是许多宫观寺院的最重要部分<sup>①</sup>，它保障着该教团的内部秩序和日常运作。

可见，教团秩序与戒律相依相存。在宗教团体内，无论是个体内在秩序的建立与维持，还是教团整体秩序的建立与维持，都有赖于戒律作用的发挥，故而道教戒律在教团内的秩序功能是至关重要的。汉末张鲁割据蜀中之时，其他地方动乱不定，而以五斗米道教徒为主体的蜀中地带却能够相对安定，“民夷便乐之”<sup>②</sup>，以道教信仰和规戒统合流民力量而建立起来的成汉政权情形也类似，这些正是道教团体在戒律约束下能够有效建立秩序的表现。历朝历代都有众多的道教信徒，构成社会中的一个重要信仰群体，唐宋元明时期道教尤为兴盛，据王永平估算，“唐代道观数4000—5700余所为基准，再以每观7名道士计算（这应该是一个较为保守的数字），那么总共应该有道士28000—39900余名”<sup>③</sup>；据成化年间的规模，明代官度道士约保持在二万人以上<sup>④</sup>。而除这些有正式教籍的道士外，尚存在数量巨大的没有正式教籍的道士以及数量更大的居士信徒。这样一个庞大的社会群体，对社会秩序的影响是不可忽视的，“宗教道德是规范亿万宗

① 因戒律地位的提升，隋唐时道教“律师”成为道士主要类别之一：“道士修行有三号：其一曰法师，其二曰威仪师，其三曰律师”（《唐六典》卷四《尚书吏部·祠部郎中》，影印文渊阁四库全书本）。

② 《三国志·魏书·张鲁传》，中华书局，1982年，第263页。

③ 王永平：《道教与唐代社会》，首都师范大学出版社，2002年，第198页。

④ 明·俞汝楫编《礼部志稿》卷八十九《僧道备考》，影印文渊阁四库全书本。

教信徒日常社会行为的伦理准则，因而它在社会生活中与世俗道德一起发挥着举足轻重的作用”<sup>①</sup>。道教戒律有效地维持了道教团体的秩序，而道教团体秩序的稳定则在局部实现了社会秩序的整体稳定。

---

<sup>①</sup> 吴倬：《宗教道德与世俗道德的融通与分殊》，载罗秉祥、万俊人编《宗教与道德之关系》，清华大学出版社，2003年，第41页。

### 第三章 道教戒律与传统家规的关系

作为宗教伦理载体的道教戒律与作为世俗伦理载体的传统家规，二者之间是否存在关系？存在何种关系？这种关系的实质是什么，它有何种意义？这是本章所感兴趣和将要探讨的内容。

考诸汉魏六朝的史实可知，中国道教戒律与传统家规是在大约相同的时期内兴起的。道教戒律初生于汉末三国，全面兴起于六朝，此阶段道教一方面改革教理，一方面加强制度与教规建设，通过戒律的完善来引导衰弱落后的道教质变为新型宗教，北魏寇谦之以新造《云中音诵新科之戒》等为依据的戒律创设，南朝宋陆修静所撰《陆先生道门科略》等系列斋戒仪范之书，都对促进道教戒律的系统化建设起到了极重要的作用。至北周时期，道教戒律已基本成熟，各派系的戒律体系相对形成，集道教戒律建设之大成的《观身大戒》等已被撰成，其详细情形均见本书第一章第一节的论述。由于政府废除父子异籍令，鼓励同产共居，数世同堂的大家庭在汉魏六朝迅速增多，促使源于古代家庭教育传统的家训族规在此时酝酿成熟，以《颜氏家训》等为代表的家规类作品明显增多，家规日渐成为传统伦理规范的重要部分。道

道教戒律与家规在同一时期兴起，并存于中国传统社会，发生过复杂的相互联系，成为传统伦理思想及其规范建设的重要内容。本章将从道教戒律与传统家规之间历史关系的具体考察出发，辨析以道教戒律为载体的道教伦理是如何以家规为主要途径而影响到传统家庭伦理的——这是考辨传统社会内在秩序问题的一个不可忽视的方面。

## 第一节 传统家规及其宗教态度

### 一 宗族特征与传统家规的衍生

“大邦维屏，大宗维翰，怀德维宁，宗子维城”<sup>①</sup>，尊祖而敬宗，封藩以建屏，这是西周宗法制政治形态的思想理论基础，它所产生的一个深远影响即在于形成了如此的事实：尽管形态不同，但中国古代社会始终是一个以家族为本位的社会。虽然秦在政统上彻底取代了周，也废除了贵族世袭、宗法分封而代之以官僚制，但在事实上却并未能脱离“宗族”的思维模式，天下被视为嬴姓私有，在“宗法”因素消退的同时，我们却在皇权独裁的背后隐约看到了父家长权威模式的思维，韦伯则称此一特征为“家产制”<sup>②</sup>。秦后，宗法政治历经多次反复，最终退出了历史舞台，然而家族则始终作为个人与国家之间的一个关键枢纽存在

① 《毛诗》卷十七，四部丛刊本。

② [德] 韦伯：《中国的宗教·宗教与世界》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社，2004年，第86页。

着，它在社会组织形态、国家政治、伦理价值观等等方面，都始终起着十分重要的作用。因此之故，在具有宗族特征的传统社会中，家族的社会秩序功能是不可忽视的。家族在社会秩序的形成方面除了组织性上的作用外，主要通过家训族规的思想教化与行为约束来实现。

家规的产生是在重视家庭教育和约束宗族成员的需求下产生的，源于古代父祖对子孙、家长对族众训示教诲的传统。家训的发展与家庭形态的变化密切相关，战国至汉初，“一夫挟五口”、“今农夫五口之家”<sup>①</sup>、“八口之家”<sup>②</sup>的个体小家庭是主流，这与生产力提升、宗法制瓦解有关，又与商鞅变法的推动有关<sup>③</sup>。《后汉书》中开始出现不少三世共财、规模较大家庭的记载，赵翼《陔余丛考·累世义居》认为汉末是义门兴起的时期。魏晋到隋唐累世同居家庭兴盛，最早晋朝济北氾稚春“七世同财”<sup>④</sup>，南齐武陵邵荣兴、文献叔八世同居<sup>⑤</sup>。据各时期正史孝感、节义、孝友统计，数世同居在南朝有16例，北朝及隋19例。唐代旌表的累世同居家庭增多，《新唐书·孝友传》40例，达九世；《宋史·孝义传》52例，十世以上达21例，多达十九世；《明史·孝义传》41例，六、七世同居者多；清代大家族以五世、

① 《汉书·食货志》录李悝、晁错语，中华书局，1962年，第1125、1132页。

② 《孟子·尽心上》，见朱熹《四书集注》，岳麓书社，1997年，第508页。

③ 商鞅变法推行小家庭政策，凡一户两子以上到立户年龄即须分居，以利于增加税收、丁役、兵源：“民有二男以上不分异者，倍其赋”（《史记·商君列传》，甘肃民族出版社，1998年，第427页）。

④ 《宋书·陶潜传》，中华书局，1974年，第2289页。

⑤ 《南齐书·孝义传》，中华书局，1972年，第961页。

七世同居为多<sup>①</sup>。家庭规模的增大，尤其是义门的大量涌现，与政府废除商君父子异籍令、鼓励子孙与父祖同产共居直接相关，隋唐法律明确禁止父子分产析户<sup>②</sup>，后代相沿不辍。

随着后汉大家庭的发展，家训的发展也随之加快，种类增多，如班昭《女诫》，诸葛亮《诫子书》，嵇康《家诫》，田畴的族规等等<sup>③</sup>。由第一章的论述知，此时以“诫”为称的道教戒律也在兴起，可见，道教戒律与家规具有某种同源性。此后，家训逐渐向着固定化、规范化发展，对象也发展为整个宗族，成为族人共同遵守的伦理准则、行为规范，在整个宗族及其每一个体与外界的关系中，族规成为一种协调准则。

六朝时代士族政治的发展带来了家训族规衍生的第一个高峰期，多数世家大族、有文化教养的大家庭都编有自己的家教作品。其中当以北齐颜之推所作《颜氏家训》最突出，该书对修身、治家、处世等问题进行了系统的论述，是历代家训典范之一，流传广泛。此后，著名的家训层出不已，如唐柳玭《家训》，宋司马光《家范》，陆游《放翁家训》，元郑泳《郑氏家仪》，明庞尚鹏《庞氏家训》，高攀龙《家训》，清孙奇逢《孝友堂家规》，朱柏庐《治家格言》，蒋伊《蒋氏家训》，王士晋《宗规》，等等。

① 以上统计数据见常建华《中华文化通志·宗族志》，上海人民出版社，1998年，第203—213页。

② “诸祖父母、父母在，而子孙别籍、异财者，徒三年”，“诸居父母丧，生子及兄弟别籍、异财者，徒一年”（《唐律疏议·户婚》“子孙别籍异财”、“居父母丧生子”条，中华书局，1983，第236页）。道教戒律一般以不与法律冲突为前提，由六朝道教戒律反对与父母族人分家、别居的规定可以推知，至迟在南北朝时期禁止或不鼓励分产析户的法律已经产生。

③ 《三国志·魏书·田畴传》：“为约束相杀伤、犯盗、诤讼之法，法重者至死，其次抵罪，二十余条。”（中华书局，1982年，第341页）



除士大夫、地方宗族与普通家庭积极制定家规外，封建君主也借用此种形式教育皇族，君王、皇后制规垂训者不乏其例，如唐太宗《帝范》，明仁孝文皇后《内训》，清康熙《圣谕广训》、《庭训格言》，等等。

在古代，没有“家训”的统一文体，家训类作品大多归于儒家类文献中，如《清史稿·艺文志》“儒家类”中所收大多为家规家训善书类作品。它们形式各异，内容差别也较大。在本书中，“家规”概念具有相对宽泛的内涵，它所包括的是以家训、家教、家诫、家规、家仪、家约、家禁、帝范、庭训、内训、族规、族约以及家书、乡禁等为名称的，以专门的家训、书信、规约等等形式制作的，以大家族成员为教育和约束对象的伦理规诫文献。总体上约可分两类：以单一家庭为主要实施单位的、主要用于修身处世教育的家训类，和以大家族为实施单位的、主要用于协调规范族众行为及关系的家法族规类。很多家谱中同时载有家训、家法、族规，其功能各有侧重，往往相辅而行。

家规以大家庭内的所有成员为对象，突出持身、治家、接世方面的内容。其社会调谐指向的特征十分明显，其对理想价值观念的认同，对合理社会秩序的遵从，对社会责任的自觉承担等等，都可以反映出其秩序整合与维系的基本功能，所谓“一家之教化，即朝廷之教化”<sup>①</sup>。家训的广泛性使得其社会协调意义在古代十分现实，《中国丛书综录》所列书目记载的“家训”类著作中，公开印行的有一百一十七种，其中明代二十八部，清代六

<sup>①</sup> 清·魏象枢：《寒松堂集》，转引自徐少锦等《中国家训史》，陕西人民出版社，2003年，第14页。

十一部，两代共占八十九部<sup>①</sup>。从族谱中也可以发现大量的家训，因为族规、家法是族谱的一个常规部分，特别是明清时，修撰族谱都照例要收入本族所遵行的家训规约。家训的主要宣示途径，一是教授习诵，一是在宗族祠堂悬挂刻写族规家训的牌匾，或于家中张贴。民国年间不但传承着历史上的诸种家规，而且仍有新家规的制定，如《甘氏家规》、《万福堂家规》等等，可见这一社会控制方式的惯性力之强大。

## 二 传统家规中反映的宗教态度

家规中所体现出的宗教观大约有三种，一种是彻底否定宗教，一种是完全肯定宗教，一种是基本肯定，但同时不良宗教风气加以批驳。

家规中反对佛、道教主要是出于维护儒家礼法的立场，如北宋文学家、史学家宋祁《庭戒》称“吾世为儒……吾没后，不得做道佛二家齋醮，此吾生平所志”<sup>②</sup>；元代郑涛《旌义编》更规定“子孙不得修造异端祠宇，妆塑土木形像”，反对偶像崇拜，“丧礼久废，多惑于释老之说，今皆绝亡，其仪式并遵文公家礼”。明姚舜牧也在家训《药言》中说：“丧事有吾儒家礼在，切不可用浮屠。”<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 参见上海图书馆编《中国丛书综录》(2) 儒学类“礼教之属”，上海古籍出版社，1982年，第750—768页。“礼教之属”中除家训类外，鉴戒类、蒙学类、妇女类及俗训类中也有很多属于家训。

<sup>②</sup> 包东波编《中国历代名人家训精萃》，安徽文艺出版社，1991年，第120页。

<sup>③</sup> 以上引文见周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第290、285、403页。

家规肯定佛、道教，多是由于佛、道教有利于修身、养性、养生，如《颜氏家训·养生》认为：“神仙之事，未可全诬”，范中淹家戒说：“多著工夫看道书，见寿而康者，问其所以，则有所得矣”。明袁衷等《庭帙杂录》记述说：“母平日念佛，行、住、坐、卧皆不辍，问其故，曰：‘吾以收心也。常闻汝父言，人心如火，火必丽木，心必丽事，故日必有事焉。一提佛号，万妄俱息，终日持之，终日心事敛也’。”又如清孙奇逢《孝友堂家训》称其家“百年颂佛而不衰，正谓其谨厚而朴拙耳”，清蒋伊《蒋氏家训》要求“女子稍长，每月朔望，命其先礼佛，次谒见祖父母及父母……礼佛所以启其慈心也”<sup>①</sup>。家规肯定佛、道教也有很多是出于信仰的因素，《庭帙杂录》明确反对毁佛，甚至用报应思想论证不遵佛教的下场<sup>②</sup>。康熙《庭训格言》提出要以诚敬心礼神敬佛：“吾以凡事惟当以诚，而无务虚名。朕自幼登极，凡祀坛庙，礼神佛，必以诚敬存心。”<sup>③</sup>

家规是对家庭成员的道德训诫与约束，故对不良社会风气很敏感。许多家规既基本肯定宗教，但同时与反对陋俗联系在一起而对不良宗教风气加以批驳反对，如《颜氏家训》虽相信“神仙之事，未可全诬”，但又称“吾家巫覡祷请，绝于言议，符书章醮，亦无祈焉”<sup>④</sup>。唐宰相姚崇《遗戒》指出：

① 以上引文见周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第44、135、514、527、698页。

② “吾目中见毁佛、辟教及拆僧房、僭寺基者，其子孙皆不振，或有奇祸碌碌者姑不论，昆山魏祭酒崇儒辟释，其居官，毁六祖遗钵；居乡，又拆寺兴书院，毕竟绝嗣，继之者亦绝。”（周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第505页）

③ 周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第589页。

④ 包东波编《中国历代名人家训精萃》，安徽文艺出版社，1991年，第53页。

凡厚葬之家，例非明哲。或溺于流俗，不察幽明，咸以奢厚为忠孝，以俭薄为怪惜，至令亡者致戮尸暴骸之酷，存者陷不忠不孝之谗……吾亡后，必不得辄用余财为无益之佛事，亦不得妄出私物徇追福之虚谈。道士者，本以元牝为宗，初无趋竞之教，而无识者慕僧家之有利，约佛教为业，欲寻老君之说，亦兴道斋之文，又用僧例，失之弥远。汝等勿拘鄙俗，辄屈于家。汝等身没之后，亦教子孙依吾此法。<sup>①</sup>

姚崇的这一批判颇具代表性，宋陆游《放翁家训》同样认为“厚葬于存歿无益”，“近世出葬……僧徒引导，尤非敬佛之意”，“若云赖僧为福，尤为不然”。但陆游的家庭又是信奉佛教的，平时供佛礼佛，他在家训中嘱咐说：“余庆藏书阁……止为佛阁，略及岸安左右丞塑像可也。”可见他反对的只是妄用佛道斋仪追丧的陋俗而已。类似还有南宋宰相赵鼎《家训笔录》说：“远忌供养饭僧追荐，如平日，合族食素。”<sup>②</sup>清斋素食反映出其家遵从宗教信仰的情况，但又明确反对在丧事中重用佛事。一些僧、道或假称僧、道者不守规戒而欺诳世人、品行恶劣，家规往往规定杜绝与这样的人接近，如清王士晋《宗规》规定：

禁止师巫邪术，律有明条。一切左道惑众诸辈，宜勿令至门。风俗日偷，僧道之外，又有斋婆，尼姑、跳神、卜妇、女相、女戏等项，穿门入户，人不知禁，以致哄诱费财。甚有犯奸盗者，为害不小，各夫男须皆预防。察其动

① 周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第107页。

② 同上，第93、97、84页。

静，杜其往来，以免后悔。此是齐家最要紧事。<sup>①</sup>

虽然家规的宗教态度不一，但却大都在一定程度上受到佛、道戒律的影响，包括像《旌义编》这样明确排斥佛、道的家规也存在着一些受影响的地方。这是因为，与充满欲望和利益争夺的世俗大众相比，僧侣道士则大多能够清心寡欲、严于律己、慈爱万物，这种道德修养赢得了社会的广泛赞同。在僧侣道士成为一种道德标识的同时，约束、调整着他们生活的戒律及其思想也在不断地向社会播散，潜移默化地影响着社会伦理思想，尤其对传统家规的思想、内容和形式等方面产生着深刻影响。

## 第二节 家规所受道教戒律思想的影响

家训族规总体上是以恪守和宣扬儒家伦理纲常为思想特点的，与传统主流意识形态高度一致。但作为一家一族的自我规范，其制定和施行可以有自己的个性和选择，因而家规旁取了诸多其他方面的思想养分，体现出灵活性和思想来源的复杂性，其中的一个重要来源就是道教戒律。道教戒律的许多伦理价值观契合于民众的心理和需求，这在客观上为家规吸取戒律中的成分造成了可能，尤其在如下几个方面，家规受到道教戒律伦理思想的影响较大。

---

① 周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第656页。

## 一 赏善罚恶——劝善报应思想

早期道教已将积功行善视为修道成仙的前提，主张通过道德的提升来完成宗教修行，实现成仙不朽的信仰追求，因此，道教戒律要求诸恶莫作，众善奉行，“宁守善而死，不为恶而生……长斋奉戒，自得度世”<sup>①</sup>，持戒奉善体道合真成为戒律的基本精神。早期道教戒律中充满了劝善的内容，《抱朴子内篇》称：

览诸道戒，无不云欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，周人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，见人之得如己之得，见人之失如己之失，不自贵，不自誉，不嫉妒胜己，不佞谄阴贼，如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也。<sup>②</sup>

约出于魏晋的道教戒律经典《赤松子中诫经》也称，“自古英贤设教，留在《仙经》，皆劝人为善，知其诸恶，始乃万古传芳，子孙有福”<sup>③</sup>，早期天师道重要戒律《玄都律文》严厉批判“人不念作善，但行恶，事父母不孝，事师主不义，事君不忠”<sup>④</sup>的不向善现象。可见，劝善禁恶乃是道教制戒的基本目的之一，以成仙不死为信仰的道教戒律却甚至将善德看得比生命价值更

① 《洞玄灵宝天尊说十戒经》，《道藏》第6册，第900页。撰人不详，约成书于南北朝后期。

② 王明：《抱朴子内篇校释》卷六《微旨》，中华书局，1985年，第126页。

③ 《赤松子中诫经》，《道藏》第3册，第445页。

④ 《玄都律文·虚无善恶律》，《道藏》第3册，第456页。

高，要求人们“一戒不违，一律不犯，不肯为恶而生，宁可守善而死”<sup>①</sup>，这彰显出了中华文化的道德理性特征。

“修善得福，为恶得罪”<sup>②</sup>，为了使行善禁恶的戒律精神得到贯彻，道教设立了善有善报、恶有恶惩的“施一报”关系模式，宣称念善行善则有功，会受到神灵的嘉赏，思恶行恶则有过，并难逃神灵的惩罚，若“居世富贵，笑于贫贱，今报以贫贱；居世好杀，今报以伤杀；居世轻易，笑于丑陋，今报以丑陋；居世聪明，不教于人，今报以顽塞；居世常康，笑于困病，今报以滞疾”<sup>③</sup>，这正是天地“精神”的“赏善罚恶”<sup>④</sup>规则。

道教劝善、报应思想与先秦思想文化有着较大的渊源关系，如《易·文言传》中“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”的文句就常为道经所引用。汉代灾异论思想、天人感应思想对道教“善恶一报应”伦理也存有理论影响，《太平经》中的“承负”论就是对此的发展，该经说：“凡人所以有过责者，皆由不能善自养，悉失其纲纪，故有承负之责也。比若父母失至道德，有过于邻里，后生其子孙反为邻里所害，是即明承负之责也。今先王为治，不得天地心意，非一人共乱天也。天大怒不悦喜，故病灾万端，后在位者复承负之。”<sup>⑤</sup>“承负”论为道教戒律善恶报应思想的直接源头，后来在佛教轮回说的影响下而形成了道教的承负报应论，并贯彻于戒律之中。《赤松子中诫经》中的

① 清·王常月：《初真戒说·行持总说》，《藏外道书》第12册，第18页。

② 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册，第232页。

③ 《云笈七签》卷三十八《太上洞玄灵宝消魔宝真安志智慧本愿大戒》，《道藏》第22册，第265页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释》卷六《微旨》，中华书局，1985年，第125页。

⑤ 王明：《太平经合校》卷三十七《试文书大信法》，中华书局，1960年，第54—55页。

善恶报应思想也明显地有天人感应论的影响，如文中说：“天虽高其应在下，后土虽卑其应在上。天不言而四时行，地不言而万物生，人处其中恣心情欲。凡人动息，天地皆知”，“鬼神不欺物，示之以祸福恠异，灾祥是鬼神之信也”<sup>①</sup>。

道教戒律的劝善与报应思想对家规的影响很大，许多家规都引入了这一道德劝说方式，如《颜氏家训》称：“好杀之人，临死报验，子孙殃祸，其数甚多”，“夫信谤之征，有如影响；耳闻目见，其事已多，或乃精诚不深，业缘未感，时傥差闕，终当获报耳。善恶之行，祸福所归。九流百氏，皆同此论”<sup>②</sup>。为善难，从恶易，南宋李邦献《省心杂言》说：“为善如负重山，志虽确而力犹恐不及。为恶如乘骏走坂，虽不加鞭策而足亦不能制”；积善也不是一朝一夕的事，应该贯彻在日常生活之中，明高攀龙《家训》说：“善须是积，今日积，明日积，积小便大”，清白云上《白公家训》也称：“人生不愁无功名，只要真功工；不患无福寿，只要常积德。报应循环之理，丝毫不爽也。”善有善报，恶有恶果，这成为家训坚定的伦理价值观，清康熙《庭训格言》说：“凡人存善念，天必绥之福祿，以善报之”，“彼行恶者，子孙或穷败不堪，或不肖而陷于罪戾，以至凶事牵连，如此朕见多矣”<sup>③</sup>。道戒言：“为善者自天佑之，为恶者天必殃之”<sup>④</sup>，“为善降祥，为恶降殃”<sup>⑤</sup>，故行善远恶的法则必须遵守，清金子升

① 《赤松子中诫经》，《道藏》第3册，第445页。

② 《颜氏家训·归心》，影印文渊阁四库全书本。

③ 以上引文见周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第240、419、784、595、608页。

④ 《玄都律文·虚无善恶律》，《道藏》第3册，第456页。

⑤ 《太上老君说五斗金章受生经》，《道藏》第11册，第418页。撰人不详，似出于宋元。



《金氏家训》也类似地指出：“善则降祥，恶则致殃。咸系自取，戒惧须防”<sup>①</sup>。

对于现实中存在的一些为恶未受惩、为善不得福的现象，家训指出，这并非是报应论的失灵，而是一种更深的报应，《省心杂言》说：“善恶报应者，非天网疏，是欲成君子而灭小人也”。宋袁采《袁氏世范》详细分析说，对于那些挟势凌人、得意一时的恶人，“不必求以穷治，逮其稔恶之深，天诛之加，则无故而逢毁于宪纲，有计谋所不及救者。大抵作恶而幸免于罪者，必于他时无故而受其报，所谓天网恢恢，疏而不漏也”，而“凡人为不善事而不成，正不须怨天尤人，此乃天之所爱，终无后悔。如见他人为不善事称意者，不须多羨，此乃天之所弃，待其积恶深厚，从而殄灭之。不在其身，则在其子孙”。所以，“善恶报应难穷诘”，“人有所为不善，身遭杀戮，而其子孙昌盛者，人多怪之，以为天理有误。殊不知此人之家，其积善多，积恶少，少不胜数，故其多恶之人，身受其报，不妨福祚延及后人，若作恶多而享寿富安乐，必其前人之遗泽将竭，天不爱惜，恣其恶深，使之大坏也”<sup>②</sup>。这正是道教“承负”思想的发挥，在道经中此类表述甚多，如《太上洞玄灵宝本行宿缘经》说：“夫人见世行恶而不报者，是其先世余福未尽，福尽而祸至；见世行善而不报者，是其先世余殃未尽，殃尽而福至，或后生受报，不必在今世也。人能在今世大建善功，必以功过相补乃可免先世殃对，施恩

① 周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第942页。

② 同上，第240、207、187页。

望报则不报，阴阳必然矣”<sup>①</sup>。

由上可见，家训中的善恶伦理观念深刻地受到了道教戒律劝善报应思想的影响，并流变为一种根深蒂固的传统伦理道德思想。而且也显然可以看出，家训在话语表达上与道经有很大的类似性。

## 二 积功行德——阴鹭阴德思想

“阴鹭”一词源出《尚书·洪范》：“惟天阴鹭下民”，意指上天在暗中保佑着下界人民，后来在道教戒律的大力提倡和发展下成为了一个重要的宗教伦理概念。在道教戒律中，阴鹭又称阴功、阴德，包含两种意义，一指在人世间所做的而在阴间可以记功的好事，一指暗中做善事，不求人知。道教戒律称，行善事即使不能立即在现世得益，也一定会增加在阴间或来世的福报，道戒通过这种阴鹭的观念来劝人放弃现世中利害得失的顾虑，坚定为善终有福报的信念，一心行善，从而提高人的道德素质。

“非积善阴德不足以感神明”<sup>②</sup>，早期道戒已重视阴德的思想，如约出于南北朝的天师道戒律《百药律》称：“阴德树功为一药”<sup>③</sup>，在以后的道教发展中，阴德思想愈益受到重视和倡导。约出于唐初的《初真十戒》，为新出家道士所受，此后一直是道教的重要戒律，其第二戒即为“不得阴贼潜谋，害物利己，当行

① 《太上洞玄灵宝本行宿缘经》，《道藏》第24册，第666页。古灵宝经，约成书于东晋末南朝初。

② 王明：《抱朴子内篇校释》卷六《微旨》，中华书局，1985年，第124页。

③ 《玄都律文·百药律》，《道藏》第3册，第457页。

阴德，广济群生”<sup>①</sup>；宋代道书称：“功行周施阴德足，三清自授真天篆”<sup>②</sup>；约成书于元代的道教善书《文昌帝君阴鹭文》尤其倡导暗中积德，行阴功。《阴鹭文》以掌管文昌府和人间禄籍的文昌神梓潼帝君口吻劝人行善，广积阴德，声称久之则可得神灵福佑：

帝君曰：吾一十七世为士大夫身，未尝虐民酷吏；救人之难，济人之急，悯人之孤，容人之过。广行阴鹭，上格苍穹。人能如我存心，天必赐汝以福……欲广福田，须凭心地。行时时之方便，作种种之阴功……诸恶莫作，众善奉行。永无恶曜加临，常有吉神拥护。近报则在自己，远报则在子孙。百福骈臻，千祥云集，岂不从阴鹭中得来者哉？<sup>③</sup>

《阴鹭文》等在明清时期影响很大，几乎家喻户晓，为之注释者众多，出现《阴鹭文圆证》、《阴鹭文像注》、《阴鹭文图说》等代表作，以及《为善阴鹭》等同类作品，可见明清时期阴鹭思想广为流行，张三丰《大道论》说：“不拘贵贱贤愚，老衰少壮，只要素行阴德，仁慈悲悯，忠孝信诚，全于人道，仙道自然不远也”<sup>④</sup>，清初道人张清夜所作《玄门戒白》声称：“广行方便，多积阴功”<sup>⑤</sup>，晚期道教戒律《孚佑帝君治家十则》则将阴功定为十戒之一。

① 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第403页。

② 《龙虎中丹诀》，《道藏》第4册，第323页。

③ 《文昌帝君阴鹭文注》，清·朱珪石校、清·蒋予蒲重订，成都二仙庵《重刊道藏辑要》本，《藏外道书》第12册，第402页。

④ 《张三丰先生全集》卷三《大道论》，《藏外道书》第5册，第466页。原题明·张君宝撰，清·汪锡龄初编，清·李西月重编。

⑤ 清·张清夜：《玄门戒白》，清手抄本。

传统家训积极地吸取了道教戒律的阴鹭思想，戒律中相关的语句也广为家训所引用。宋代家训《省心杂言》称：“为善不求人知者，谓之阴德。故其施广，其惠博，天报必丰”<sup>①</sup>，此正如道戒所言：“（十戒之）七者，既已受度，当以慈悯为心，常行阴德。所谓阴德者，不令人知，默然自作方便之事”<sup>②</sup>。北宋宰相贾昌朝《戒子孙》说：“今海汝等：居家孝，事君忠，与人谦和，临下慈爱……一有滥谬，伤和气，损阴德，莫甚焉”；明姚舜牧《药言》说：“唯利是图，是损阴鹭”，“讨便宜处失便宜……盖此念才一思讨便宜，自坏了心术，自损了阴鹭，大失便宜即此处矣”，他还做了一副对联：“得此已过矣，敢萌半点邪思；求为可续也，须积有十分阴德”。明温以介《温氏母训》指出，不要只简单地将一般着意而为的施恩授惠视为阴德，那些毫不计较名利而在不知觉中给人带来帮助的事迹才真正是积阴德之举：“世人眼赤赤，只见黄铜白铁，受了斗米串钱，便声声叫大恩德。至如……这等大济益处，人却埋没不提，才是阴德”<sup>③</sup>。

正如道教规诫的要求：“记功记过，日行阴鹭”<sup>④</sup>，清末王士晋《宗规》和朱伯庐《劝言》都主张随时行善蓄德，“贫者恤以善言，富者恤以财谷，皆阴德也”，“行大善事，积大阴德”，不要等富贵有力量时才行功积德，而要意识到“步步是德，步步可积”；为官者掌握社会赏罚之权，尤当从阴鹭的角度恪于职守，慎重刑狱，《蒋氏家训》指出：“子孙有出仕者……慎刑察狱，宁

① 周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第249页。

② 《无上玄元三天玉堂大法》卷二十《生身受度品》，《道藏》第4册，第72页。

③ 以上引文见周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第132、406—408、435页。

④ 《石音夫醒迷功过格》，《藏外道书》第12册，第93页。

郑重，勿轻忽；严宽厚，勿刻薄，并不必好名，此事关系阴鹭不小”<sup>①</sup>。

家训认为，阴鹭既可以积累阴福，也可带来阳报，尤其会遗福子孙，反之则留恶后代，“固己尤紧要者多积阴德，以资冥福”<sup>②</sup>，清《张杨园训子语》说：“做人最忌是阴恶，处心尚阴刻，作事多阴谋，未有不殃及子孙者。语云：有阴德者，必有阳报”<sup>③</sup>。清光绪年间所修义门陈氏《家训》中主要的一条便是“存阴鹭”，该条吸收戒律善书来对阴鹭作出详细的解说：

积善必有余庆，作善降之百祥，天之报施善人不爽毫发耳。特恐有望报之心则非真阴鹭也。夫恻隐之心，人皆有之，富贵人诚能散财施惠，周人之急，救人之危，苏人之命，成人之美，不肆欲以戕物类，不逞势以压平民，则阴鹭不少矣。若贫寒之士，力有不及，惟忠厚为怀，遇人昏昧，片言省之，遇人危急，竭力解之，劳力而不费财，于人不无小补，不沽名，不求报，终身行之而不倦，其阴鹭亦不小矣。若有意为之，外貌仁慈，中怀叵测，则奸恶之尤者也，阴鹭云乎哉？为善无不报，即有时数出于理之外，究不失为天地间正人。为恶常不昌，故为机变之巧者，虽及身或免其祸，其报在子孙，有必然矣。天道好还，胡不广行阴鹭，以图厚报也。<sup>④</sup>

① 以上引文见周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第649、641、697页。

② 《四川绵竹方氏家训十九则》，清抄本。

③ 周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第620页。

④ 参见清·陈锡瑛、陈显等修《中湘陈氏族谱》卷二《家训》，光绪十一年颍川堂刻本，载《中华族谱集成·陈氏谱卷》（第12册），巴蜀书社，1995年，第57页。

值得注意的是，义门陈氏是以道教为家庭宗教的（详情参看本章第五节），其散财施惠、勿戕物类、善恶有报、广行阴鹭的思想和话语都有道教戒律的痕迹，上引文的思想与道经《力到行方便文》<sup>①</sup>也极类似。

### 三 敬畏神天——神判天罚思想

人的思想行为有善恶之分，善恶之不同也将产生结果的分殊。道教将人们的日常行为都加以神圣化，认为人的一言一行都能感应神天，关乎终极意义，以此使人对自己的任何思想言行都产生重视和责任感。对人之思想行为的善恶属性加以评判，并对其进行差别性决罚的力量也正来自于天神。道教戒律称，“天地有司过之神”<sup>②</sup>，人的一言一行时刻都处在神的监视之下，并进行善恶的记录和评价，而这些评价正是在一定时候施行赏罚的根据。

执掌善恶考录和功过决罚的天神很多。《赤松子中诫经》认为，地上凡人皆与天上某一星辰相对应，该星辰根据其人言行的善恶而施以祸福报应，主管其人的祸福生死：

生民炁炁，各载一星，有大有小，各主人形，延促衰盛，贫富死生。为善者，善气覆之，福德随之，众邪去之，神灵卫之，人皆敬之，远其祸矣。为恶之人，凶气覆之，灾祸随之，吉祥避之，恶星照之，人皆恶之，衰患之事，并集其身矣。人之朝夕，行心用行，善恶所为，暗犯天地禁忌，

① 《力到行方便文》，明·赵宜真：《仙传外科秘方》卷十一，《道藏》第26册。

② 《抱朴子内篇校释》卷六引《易内戒》、《赤松子经》及《河图记命符》，中华书局，1985年，第125页。

谪遣罪累，事非一也。人之朝夕为恶，人神司命，奏上星辰，夺其算寿，天气去之，地气著之，故曰衰也……天上三台、北辰、司命、司禄差太一直符，常在人头上，察其有罪，夺其算寿。<sup>①</sup>

更多的则是天神的监视，如四司五帝、天官、地官、水官、灶神、善恶童子及三界十方一切灵官等，都有考较男女生死罪福的职责。道教中还有独特的身神系统，其中也有专司人思想言行之善恶的：“凡人身中常有伺过之神，随时上下，白人善恶”<sup>②</sup>，“身中有三尸……每到庚申之日，辄上天白司命，道人所为过失”<sup>③</sup>。

道教称，天神会在某些特殊的时日对人实行清算，执行赏罚，如三元、八节等等，“三元校籍，善恶攸分”<sup>④</sup>，“庚申、甲子八节，太一八神下，司察人过咎”，“庚申日，人身中伏尸，上天言人罪过。本命日，受法人身神吏兵上天计人功过”<sup>⑤</sup>，“天尊敕诸善男子善女人：天上曹官每月一日令二童子降于人间，察其善恶，录人是非。行善者天曹上校其善簿，造恶者地府下注其恶名。命终之后，善者受福，恶者受殃”<sup>⑥</sup>。赏罚的方式有增减年寿、赐福降灾等等。“行恶事大者，司命夺纪，小过夺算”，“纪

① 《赤松子中诫经》，《道藏》第3册，第445页。

② 《太上洞玄灵宝宣戒首悔众罪保护经》，《道藏》第6册，第907页。撰人不详，约出于南北朝。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》卷六《微旨》，中华书局，1985年，第125页。

④ 《元始天尊说三官宝号经》，《道藏》第2册，第36页。撰人不详，似出于宋元。

⑤ 《云笈七签》卷三十七《说杂斋法》引《明真科》，《道藏》第22册，第260页。

⑥ 《太上洞玄灵宝上品戒经》，《道藏》第6册，第866页。

者，三百日也”，“算者，三日也”<sup>①</sup>，“时去筭尽，不周天年，更殃后代子孙，子孙流殃不尽，以至灭门”<sup>②</sup>。

这种天神监控和审判的思想充分调动起精神约束的力量，使得道德说教转化为个体的自我控制，而这种道德控制方式对社会产生过广泛的影响，部分地被吸收转化成了民俗和民间信仰，对家训也产生重要影响，《颜氏家训》即称：“世有痴人，不识仁义，不知富贵并由天命。为子娶妇，恨其生资不足，倚作舅姑之尊，蛇虺其性，毒口加诬，不识忌讳，骂辱妇之父母，却成教妇不孝己身，不顾他恨。但怜己之子女，不爱己之儿妇。如此之人，阴纪其过，鬼夺其算。”<sup>③</sup>

道戒称，神明的照察是无时无处不在的，“举头若有神明，暗室屋漏若十手十目之指视”<sup>④</sup>，家规则劝说：“报国孝亲，冥冥之中，自有监察也”<sup>⑤</sup>，故不可存在侥幸心理而为恶，《袁氏世范》说：“今有人为不善之事，幸其人之不见不闻，安然自肆，无所畏忌。殊不知人之耳目可掩，神之聪明不可掩”；故《药言》称：“高明之家，鬼瞰门户，凡事求无愧于神明，庶可承天之佑。否则，不觉昏迷，自陷于危立之辙也。天启其聪，天夺之鉴。二语时宜惕省”<sup>⑥</sup>。道戒曰：“是道则进，非道则退。不履邪径，不

① 王明：《抱朴子内篇校释》卷三《对俗》、卷六《微旨》，中华书局，1985年，第53、125页。

② 《赤松子中诫经》，《道藏》第3册，第445页。

③ 《颜氏家训·归心》，影印文渊阁四库全书本。

④ 元·陈坚：《太上感应篇图说》，《藏外道书》第12册，第99页。

⑤ 包东波编《中国历代名人家训精萃》，安徽文艺出版社，1991年，第390页。

⑥ 以上引文见周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第185、407页。



欺暗室。积德累功，慈心于物”<sup>①</sup>，道教重视的这种不欺暗室思想也深入到家训中，清王师晋《资敬堂家训》称：“暗室屋漏之中，有神明也”；康熙《庭训格言》的“天佑”观也正是这一思想的倡导：“凡人最要者，惟力行善道，能尽五伦，而一心笃于行善，则天必眷佑，报之以祥。若徒言善，而心存奸邪，决不为天所佑”<sup>②</sup>。

道教戒律称：“凡人逐日私行，善恶之事，天地皆知其情。暗杀物命，神见其形；心口意语，鬼闻人声”<sup>③</sup>，天地神明无所不在，时刻照察人间，故人必须礼敬神明，“敬天地，信鬼神”<sup>④</sup>，“不得不敬于天，不得谓天无神、呼地无鬼”<sup>⑤</sup>，“当念敬鬼神，不谄不慢”<sup>⑥</sup>。有些家训因此也提出礼敬神明的要求，既要敬神天心存敬畏，更要存善远恶，不得妄自为非，以免遭神罚天谴。清代刘阮在其家训《寻常语》中有较典型的论说：

敬天地，礼神明也。人心所想之事，父母、妻子都不能知道，只有自家知道，而不知天地神明早已经知道。圣人畏天命，只是一点不好念头，恐怕天地神明降殃。所以为善去恶，必须要敬神天。凡不好的事，念头一起，就想天地看见，神明监察，即刻斩断邪念。如此存心，久久念头都好，说话做事不愁不好了。<sup>⑦</sup>

① 宋·李昌龄注、郑清之赞《太上感应篇》，《道藏》第27册，第12—14页。

② 以上引文见周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第824、602页。

③ 《赤松子中诫经》，《道藏》第3册，第445页。

④ 《赤松子中诫经·序》，《道藏》第3册，第444页。

⑤ 《洞真太上八素真经修习功业妙诀》，《道藏》第33册，第470页。

⑥ 《中极戒》第230戒，《藏外道书》第12册，第37页。

⑦ 周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第814页。

另如《四川绵竹方氏家训十九则》中所述：

敬天地也。世人说天道高远，神明恍惚，纵心妄为，失却为人正理，沦为禽兽，而灾祸亦随及；不知天地万物父母，人在天地气化之中，如子在母腹中，一呼一吸，息息相通，故一念之起，人不及知，神天先知。凡人处心积虑，总要驱恶从善，常怕得罪天地神明，才是天地的良民，天地必然加福。

道教戒律天神监控理论的实质，是要通过神学的方式形成一种超越性力量，以促使人自觉地对自我的思想言行进行理性控制。很多家规都借鉴这种方式，宣扬敬神自律的信仰，以增强道德约束的有效性。

### 第三节 家规所受道教戒律内容的影响

#### 一 道教老君五戒对家规的影响

传统家规的内容中存在着戒律的因素，表明其曾受到道教戒律的影响。道教戒律的基础是五戒，而且与佛教相比，道教五戒有多种，其中《老君五戒》内容基本同于佛教，对家规的影响也最大。《颜氏家训》认为五戒与五常德完全一致：“内典初门，设五种禁；外典仁义礼智信，皆与之符。仁者，不杀之禁也；义者，不盗之禁也；礼者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信

者，不妄之禁也。”在“俗僧之学经律，何异世人之学诗、礼”<sup>①</sup>的观点下，《颜氏家训》对五戒是完全肯定的。五戒与五德的这一配比也存在于六朝天师道戒中，如《正一五戒品》<sup>②</sup>。虽然五戒与五德的内涵与外延上都存在实际的差异，但这种配比强调了二者的契合性，沟通了儒、道伦理，增强了道教戒规的世俗亲和性。传统家规中与五戒相同或相近的规定较多，其实是凭借戒律的神学特质来强化一些伦理规范，本书通过下面的表格作一些有代表性的撮列比较，以证其关联性：

道教五戒 <sup>③</sup>	佛教五戒 <sup>④</sup>	传统家规
第一，戒杀	第一，杀戒	<p>北齐《颜氏家训》：“含生之徒，莫不爱命；去杀之事，必勉行之。好杀之人，临死报验，子孙殃祸”<sup>⑤</sup>；</p> <p>明高攀龙《家训》：“少杀生命，最可养心，最可惜福”，“省杀一命，于吾心有无限安处，积此仁心慈念，自有无限妙处，此又为善中一大功课”；</p> <p>清纪昀《训子书》：“无故杀生，必受巨殃”，“生前口腹造孽，死后罚转轮回，投作猪羊鸡鸭，任人宰割烹调。故嗜食家畜，厥罪轻而不罹孽报，因系罚转轮回之物，当罹宰割者也”<sup>⑥</sup>；蒋伊《蒋氏家训》：“每月塑望放生，家中戒杀，勿食牛犬肉。祭祀婚丧及仕宦喜庆，俱市五净肉，不得特杀”<sup>⑦</sup>。</p>

① 以上引文出自《颜氏家训·归心》，影印文渊阁四库全书本。

② “能持五戒，可以长生。一曰行仁，慈爱不杀，放生度化，内观妙门，目久久视，肝魂相安；二曰行义，赏善伐恶，谦让公私，不犯窃盗，耳了玄音，肺魄相给；三曰行礼，敬老恭少，阴阳静密，贞正无淫，口盈法露，心神相和；四曰行智，化愚学圣，节酒无昏，肾精相合；五曰行信，守忠抱一，幽显放征，不怀疑惑，始终无忘，脾志相成，相成则名人正一。”（出自《正一法文》，见《无上秘要》卷四十六《正一五戒品》，《道藏》第25册，第165页）

③ 《太上老君戒经》，《道藏》第18册，第202页。

④ 《佛说优婆塞五戒相经》，南朝宋求那跋摩译，《大正新修大藏经》第24册，第1476页。

⑤ 《颜氏家训·归心》，影印文渊阁四库全书本。

⑥ 以上引文见包东波编《中国历代名人家训精萃》，第246—247、382、379页。

⑦ 周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第694页。

第二, 戒盗	第二, 盗戒	<p>唐《太公家教》:“他财莫愿”,“财能害己,必须远之”<sup>①</sup>;</p> <p>清胡氏《家规》:“为盗贼者,出”,《族禁》:“盗必干诛,窃亦罹罪,诱拐等事,均犯科条,辱宗甚大。族中子孙,不得有犯。违者,预行逐出,屏勿齿,谱削其名”<sup>②</sup>。</p>
第三, 戒淫	第三, 淫戒	<p>唐《太公家教》:“他色莫思”,“色能置乱,必须弃之”<sup>③</sup>;</p> <p>宋《省心杂言》:“声色者,败德之具”,“多声色者,残性命以斧斤”,袁采《袁氏世范》“好淫滥习博奕者,家富则致于破滥,家贫则必为盗窃”<sup>④</sup>;</p> <p>《范文正公训子弟语》“美色莫迷,报应甚速”“淫念莫萌,怕有报应”<sup>⑤</sup>;</p> <p>明高攀龙《家训》:“世间惟财色二者,最迷惑人,最败坏人”,“淫人妻女,妻女淫人,夭寿折福,殃留子孙,皆有明验显报”<sup>⑥</sup>;</p> <p>清朱伯庐《治家格言》:“见色而起淫心,报在妻女”;《蒋氏家训》:“宜戒邪淫”;刘德新《余庆堂十二戒》:“戒放荡”、“戒轻薄”、“戒宿娼”<sup>⑦</sup>。</p>

① 《太公家教》，见周凤五《敦煌写本太公家教研究》，台北明文书局，1986年，第13页。

② 安徽濉溪县《四铺胡氏家谱》。

③ 《太公家教》，见周凤五《敦煌写本太公家教研究》，台北明文书局，1986年，第13页。

④ 周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第268—269、194—195页。

⑤ 《范文正公训子弟语》，范氏大族谱编委会、冯阿水编《台湾范氏大族谱》，台中创译出版社，1970年铅印本。

⑥ 包东波编《中国历代名人家训精萃》，安徽文艺出版社，1991年，第245—246页。

⑦ 周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第644、695、889页。

第四, 戒妄语	第四, 妄语戒	<p>唐《太公家教》:“口能招祸, 必须慎之”<sup>①</sup>;          后唐范质《戒从子诗》:“戒尔勿多言, 多言众所忌, 苟不慎枢机, 灾厄从此始, 是非毁誉间, 适足为身累”<sup>②</sup>;          明《药言》:“经目之事, 犹恐未真, 闻人暧昧, 绝不可出诸口。一句虚言, 折尽平生之福。此语可深省也”<sup>③</sup>。</p>
第五, 戒酒	第五, 酒戒	<p>曹魏王肃《家戒》:“夫酒所以行礼, 养性命以为欢乐也。过则为患, 不可不慎”<sup>④</sup>;          唐《太公家教》:“酒能败身, 必须戒之”<sup>⑤</sup>;          后唐范质《戒从子诗》:“戒尔勿酗酒”<sup>⑥</sup>;          宋《袁氏世范》:“凡人生而饮酒无算, 食肉无度……家富则致于破滥, 家贫则必为盗窃”;          清《余庆堂十二戒》:“戒酗酒”;《示子弟贴》:“即家居, 酒肉亦须戒”<sup>⑦</sup>。</p>

家规内容与五戒相同或相似的部分未必尽是受戒律影响而产生, 通过跨文化的比较可以发现, 五戒伦理实具某种文化共通性<sup>⑧</sup>, 但家规至少在表达此种伦理的话语特征上, 在证明此种伦理规范合理性的途径上, 及强化此种伦理的力量使用上, 则毫无疑问地是受到了宗教戒律的深刻影响的。

① 《太公家教》, 见周凤五《敦煌写本太公家教研究》, 台北明文书局, 1986年, 第13页。

② 包东波编《中国历代名人家训精萃》, 安徽文艺出版社, 1991年, 第114页。

③ 周秀才等编《中国历代家训大观》, 大连出版社, 1997年, 第889页。

④ 同上, 第105页。

⑤ 《太公家教》, 见周凤五《敦煌写本太公家教研究》, 台北明文书局, 1986年, 第13页。

⑥ 包东波编《中国历代名人家训精萃》, 安徽文艺出版社, 1991年, 第114页。

⑦ 以上引文见周秀才等《中国历代家训大观》, 大连出版社, 1997年, 第194—195、889、757页。

⑧ 如基督教《摩西十戒》的后六戒也与佛、道五戒基本相同: 不可杀人, 不可奸淫, 不可偷盗, 不可作假见证陷害人, 不可贪恋人的房屋、仆婢、牛驴等一切(《圣经·出埃及记》, 中国基督教两会印发, 2003年, 第142页)。

## 二 道教惜字纸律对家规的影响

除五戒之外，其他道教戒律规条对家规也有影响，影响较广较深者之一为敬惜字纸的规定。在旧时的家教中，往往都教导要敬重带字的纸，视字纸为神圣之物，遇到有字的纸，要好好处理，不得糟蹋，若“己身不敬书文字纸，又不教训子弟敬惜，定遭恶疾夭折”<sup>①</sup>。家规中对此强调较多，如宋朝宰相范仲淹在其家训里要求：“字纸莫乱废”，“字纸莫弃，世间之宝”<sup>②</sup>；清代蒋伊所作《蒋氏家训》也要求“敬惜字纸，糊窗里物，不得用有字纸”；清康熙《庭训格言》列出了更为具体的敬惜字纸的要求：

字乃天地间之至宝……而不惜之糊窗粘壁，裹物衬衣，甚至委弃沟渠，不知禁戒，岂不可叹。故凡读书者，一见字纸，必当收而归于筐笥，翌日投诸水火，使人不得作践可也。尔等切记。<sup>③</sup>

童蒙家训与文化风俗中的这种敬惜字纸的传统是源自于道教戒律的。道教认为，文字、书籍乃是道的化生和体现，通过文字，无形无象的道才能为人所认知，而神灵也往往都是以降授神书的方式向人们传道的。因此，文字和书籍都是极为神圣的事物，道经云：

① 《劝世归真》卷四《孚佑帝君敬惜字纸善恶录》，《藏外道书》第28册，第73页。清代道书。

② 《范文正公家训百字铭》、《范文正公训子弟语》，范氏大族谱编委会、冯阿水编《台湾范氏大族谱》，台中创译出版社，1970年铅印本。

③ 以上引文见周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第694、602页。

道本无形，应感生象；大象无象，象妙难明；故见真文，结空成字，戒以吉凶……神、鬼、人、物，各有文字。<sup>①</sup>

忽有天书，字方一丈，自然见空。其上文彩灿烂，八角垂芒，精光乱眼，不可得看……其字宛奥，非凡书之体，盖贵其妙象而隐其至真也。

赤明开图，运度自然；元始安镇，敷落五篇；赤书玉字，八威龙文；保制劫运，使天长存。此之龙章也。<sup>②</sup>

文字是人了解天道的凭借，是人开昧增智的钥匙，没有文字人类便将常处愚黯，因此，“字诚天地之至宝，人生不能一日无者也”，“若天下无字，万古如长夜”<sup>③</sup>。

道教敬重文字的思想进而落实成要求珍重带字纸张的规范，形成较多的要求敬字纸惜字纸的戒律，自早期至晚期，道教戒律中都不乏这样的条规，如早期道教主要戒律《老君一百八十戒》规定“不得作草书与人”，“不得以书字之物自投埋于厕前”<sup>④</sup>；《观身大戒》规定“不得妄作书与人”，“不得投书潜人”，“不得以书字器物投埋秽处”<sup>⑤</sup>；《文昌帝君阴骘文》曰“勿弃字纸”<sup>⑥</sup>；

① 《洞真太上太霄琅书》卷四《智慧要科》，《道藏》第33册，第661、666页。约为南北朝上清经。

② 以上引文出《云笈七签》卷七《天书》、《龙章》，《道藏》第22册，第41、42页。

③ 《劝世归真》卷四《关圣帝君惜字说序》、《元皇帝君敬字说》，《藏外道书》第28册，第72、71页。

④ 《太上老君经律·老君一百八十戒》，《道藏》第18册，第219、220页。

⑤ 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第33页。

⑥ 《文昌帝君阴骘文注》，清·朱珪石校、清·蒋予蒲重订，《藏外道书》第12册，第402页。

《文帝十戒》第九戒“不敬惜字纸”<sup>①</sup>，等等。作于元代的道书《劝敬字纸文》更将敬惜字纸与赏罚报应相联系，其中所举事例在明清广为流传。清代则流行《文昌帝君惜字律》，有许多版本，差别较大，一般包括惜字功过格、惜字文、祸福应验故事等多种内容，如光绪十三年刻本《惜字律》包括“文昌帝君惜字律”、“敬字纸功例”、“慢字纸功例”、文昌帝君“劝惜字纸文”、“敬字十凡例”等<sup>②</sup>。今《藏外道书》第二十八册中收有《元皇帝君敬字说》、《孚佑帝君敬惜字纸善恶录》、《劝敬惜字纸文》、《文昌帝君劝惜字纸文》等十余种惜字纸律。

戒律规定的敬惜字纸方式很多，主要是对有文字的纸张一定要慎重妥善地处理，如《蕉窗十则》“戒废字”条包括有：

勿以旧书裹物糊窗，勿以废纸烧火拭桌，勿涂抹好书，  
勿滥写门壁，勿嚼草稿，勿掷文尾，于途中秽间尤宜慎。<sup>③</sup>

综合各种惜字律，主要有三个方面的要求，一是敬重字纸，不得轻贱，二是珍惜字纸，不管是自家的字纸还是他人他处的字纸，都要妥善处理，三是结社信字，刊写惜字书文，推广惜字等。具体做法如：“用银钱买字纸至家，使香水浴净，焚化收灰，送入清流或深埋净土中”，“刊刻惜字书文，遍传世人，或抄写敬惜字纸书文，劝世人敬重”，“见人作践字纸，急用素纸本换来，或用他物换之，莫任其作践”，“妇女样册不许用旧书旧账”，“不以书

① 清·孙念劬辑《全人矩矱》卷三《劝戒汇抄·文帝十戒》，《藏外道书》第28册，第381页。

② 参见辛德勇：《惜字律二种》，《中国典籍与文化》2000年第4期。

③ 清·孙念劬辑《全人矩矱》卷三《劝戒汇抄·蕉窗十则》，《藏外道书》第28册，第380页。



文放潮湿处霉烂，不扯碎踏践，不轻笔乱写”<sup>①</sup>，“倡立惜字会，或独立惜字社，或劝设惜字会”<sup>②</sup>，等等。尤其要“实有一种尊重之意，斯谓之敬；实有一种珍爱之心，斯谓之惜。徒泛泛视之，虽偶然捡拾亦与不敬惜者等”<sup>③</sup>。

不仅爱惜文字是惜字的要求，文字的内容合乎法度与道德也是惜字的要求，字的运用关乎人的生死荣辱，“字能生人、杀人、荣人、辱人、予人、夺人者也，可不郑重之乎”<sup>④</sup>。《惜字说》列有十八条慎用字的劝诫，包括关乎性命者、关乎闺闾者、关乎财产者、关乎阴私者，等等<sup>⑤</sup>。光绪十年刻本《惜字新编》中有《文昌帝君惜字真诠十二则》，每则并附有正反两个事例，劝戒文人下笔时不要伤害别人，而要为人谋福。在这里，“惜字律”的“惜”字，便成了慎重的意思。

道戒称，敬惜字纸与否会带来相应的报应，以促使人真正对文字保持敬重，如“不知敬重字文者多遭雷劫”<sup>⑥</sup>，“惟有敬惜字纸亦可回格天心，果报昭然在人耳目，如泸州杨百行坐经文而举家害癩，昌郡鲜于坤残孟子而全家灭亡，杨全善埋字纸而五世登科，李子才拾字纸而终身显达。若人能以字纸或埋于土，或焚于火，或以之而教习后人，或以之而播誉亲友，自然富贵康宁，多

① 《劝世归真》卷四《孚佑帝君敬惜字纸善恶录》，《藏外道书》第28册，第73页。清代道书。

② 《文昌惜字功过律》，清抄本。

③ 《劝世归真》卷四《元皇帝君敬字说》，《藏外道书》第28册，第71页。

④ 同上。

⑤ 清·孙念劬辑《全人矩矱》卷三《劝戒汇抄·惜字说》，《藏外道书》第28册，第396页。

⑥ 《劝世归真》卷四《孚佑帝君降劝世诗》训文，《藏外道书》第28册，第83页。

男衍庆，阴报昭昭，毫厘不爽”<sup>①</sup>。

道教敬重文字，神化文字，其戒律中要求敬字纸、惜字纸，这影响到了民众对书、字的认识和态度。又由于崇敬知识的因素及科举考试的推动，敬惜字纸遂泛化成一种文化风俗信仰。古人往往要专门起一座“字炉”或“惜字亭”，把垃圾分为有字类和无字类，有字的要投入炉中或亭内火化。山西省东部的历史文化名山冠山现存有敬惜字纸洞、敬化字纸池，与文昌阁、吕祖洞、真武庙等一起形成一个道教文化遗迹群。惜字宫为清代重要道教宫观类型，如嘉庆《华阳县志》卷十七《祠庙》载称：“惜字宫一名集圣宫，古禹庙也，治东北城书院。前殿祀仓颉，中殿祀禹王。明成化间建。国朝康熙五十九年按察使高其佩重修，乾隆十一年邑令安洪德增葺，嘉庆十五年重修。”惜字纸对一些人的生活方式形成了影响，他们往往终身践行，成为信仰，如清末张家玉“惜物戒杀，老而益笃。竹头木屑，残砖败纸，垒垒然藏之”<sup>②</sup>。

结社惜字的风俗也因道教信仰的流播而在传统社会里大量存在过，据《俞净意公遇灶神记》载：“明嘉靖时，江西俞公讳都字良臣，多才博学，十八岁为诸生，每试必高等。年及壮，家贫授徒，与同庠生十余人结文昌社，惜字放生，戒淫、杀、口过，行之有年”<sup>③</sup>。清·梁章钜《归田琐记》卷八谈敬惜字纸的事说：“近

① 《文昌应化元皇大道真君说注生延嗣妙应真经》，《藏外道书》第4册，第312页。此报应事例原出《劝敬字纸文》，载《清河内传》，《道藏》第3册，第290页。

② 《中华族谱集成·张氏谱卷》（第3册），巴蜀书社，1995年，第242页。

③ 《暗室灯·俞净意公遇灶神记》，清道光二十二年刻本，《藏外道书》第28册，第544页。

日浦城有敬惜字纸之会，诚盛举也”。清·王士俊《桂香祠惜字会记》则是道教惜字律在民间影响的典型记载，兹节录其文如下：

汴城桂香祠文昌阁，其原最古，余既为文志之于石，又敬念帝君垂谕世人惜字而人多不能恪遵宝训也，因复为之推广，曰：夫字之为用，犹人之有口腹而必资饮食，有身体而必资衣服也。饮食衣服之为用，人知其甚切于人而爱之重之，顾字独不知爱之重之乎……且夫字纸之贵，人视之为布帛菽粟，天视之为奇珍异宝也，故乾出天苞，坤流地符，造字之初，天雨粟，鬼夜哭，龙潜藏，盖泄两间之秘奥，开天下之文明，浚人心之智巧，为功最普，为效最神。天固有所甚不得已而仁爱下民，又不惜罄以予之也……而人之爱之者弗加珍惜，视犹草芥，夷诸泥涂，如已冠之弁髦，祭毕之刍狗，我见之闻之，有不忿然怒怒然伤者乎？以人情揆天意，而知不惜字纸者不免于天之怒且伤也。为天所怒且伤之人，偶免于雷霆之斧、牛鬼蛇蝎之口、纯火纯铁纯石之地狱亦已幸矣，又安望富贵福泽、康宁寿考，世世子孙能读书掇科第耶……余故就桂香祠偕藩臬监司诸君，立一惜字会，现捐俸日购买废字，计百觔给纹银五钱，聚而焚之，送其灰烬于大河之中，先行廓清之策，再行持久之策。拨官田一顷，每年租银三十六两交藩库转给僧人，专司收字之役，遴绅士二人董其事，月月焚送，岂以希福哉，揆之于理亦应如是也。于戏不能惜字，士大夫之罪较愚民而更甚矣……律以加等，谅非深文也。若夫毗隶贱夫、妇女孺孩不知惜字，或藉为糊窗壁、夹针线、作包裹种种，随手散掷，任足践踏等类，士大夫切须代为收拾，宁量为给资相易并详劝切戒，功德无量

也。更有一种奸商黠贾，将废纸广收，浸泡以水，俟其透入烂化，暴之烈日，加以锤炼如鞣，鞋纸底多藉为用……此等顽恶，曾有各受雷霆之斧者……余因推广帝君宝训，以明会之所由立者如此。<sup>①</sup>

文中“帝君宝训”盖指道经《文帝宝训》，内载惜字劝戒为主。由此篇记文，可知古代尤其是明清的官宦士绅等以各种形式推行惜字戒律的情形，甚至有官方的组织和经济保障，桂香祠惜字会就是由清代的封疆大吏河东总督王士俊等倡导建立的，参与者有河南省藩臬诸官，其经费由河南省财政专项支付。

佛教在唐以后也日渐受道教影响而重视敬惜字纸，视惜字纸为一种重要的积累功德的方式。佛经《缙门警训》记载有唐圭峰禅师“登厕规式”：“厕中不可画壁书字。每见尊宿老成，路逢字纸在地，即收置净处，或抛在水中，盖尊重字画，不忍狼籍。况书臭厕中，岂不折福”<sup>②</sup>。有学者撰文指出，佛教“拾字僧遍及各城各地……佛僧惜字、拾载有信息的字纸，是佛教的常规门风”<sup>③</sup>，他分析认为，敦煌石窟中收藏的诸种图书乃是当时遗弃在敦煌的各种“字纸”，由于僧道敬惜字纸，为消灾消难，普度众生，造福大众而加以收藏的结果。清《南泉寺新建惜字林记》记载了康熙年间南泉寺沙门“持顷筐拾字纸于道，月之朔望辄焚之，越三载结数椽于文昌阁下，扁曰惜字林。贮之有库。焚之有

① 清·王士俊：《桂香祠惜字会记》，《河南通志》卷七十九《艺文》，影印文渊阁四库全书本。

② 《大正藏》，台北中华电子佛典协会（CBETA），2004，T48，No. 2023，P. 1092a。

③ 桑良至：《中国古代的信息崇拜：惜字林、拾字僧与敦煌石窟》，《北京大学学报》1996年第3期。

炉”的惜字事例<sup>①</sup>。可见，唐宋以后，由于进一步受到科举考试的推动，道教敬惜字纸律已经成为一种普遍的文化风俗。

### 三 戒律对家规内容的其他影响

道教戒律在其他一些内容方面也对家规有所影响，如关于戒品的划定就对家训的人性观和教育观可能有一定的影响。以《道德经》中关于上士、中士、下士的论说及汉魏神仙三品说等思想为渊源<sup>②</sup>，《赤松子中诫经》提出人分三等：上智者、中智者和下智者<sup>③</sup>，约出于南北朝的道经《玉清经》继而提出“戒有多种，人亦多品”的思想，认为“上品之人，身先无犯，亦无所持。中品之人，心有上下，观境即变，以戒自制，不令放逸。如此之人，或受十戒、五戒，以自防护。下品之人，恶心万般，难可禁制”<sup>④</sup>。道戒划分戒律等次与人之等次目的在于论证持戒的必要性，因为一般的人都是属于中下层次的，而这样的人要获得解救，就必须受持戒律，以戒修身进而能够得道成真。在此同时也树立了最高的修持境界，即当经过严格的遵戒行事之后，自身素质提高到一定程度就能够不思而应，动止合道，此为“无戒之

① 清·朱彝尊：《南泉寺新建惜字林记》，《曝书亭集》卷六十七，影印文渊阁四库全书本。

② “上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。不笑，不足以为道。”《老子道德经》第四十一章，四部丛刊本。

③ 《赤松子中诫经》，《道藏》第3册，第448页。

④ 《太上大道玉清经》卷一《本起品》，《道藏》第33册，第283页。

戒”<sup>①</sup>。这对家训的人性论和教育思想产生了一定的影响，如宋代与道教渊源甚深的邵雍在其家训中便认为：“上品之人，不教而善；中品之人，教而后善；下品之人，教亦不善”<sup>②</sup>，与《玉清经》相类。

道教戒律在处理师徒关系中要求弟子当事师如父，这一伦理关系对家规有所影响。虽然尊师的传统源自先秦，事师如父的要求在《弟子职》中也已初露端倪：“先生施教，弟子是则……温柔孝悌，毋骄恃力”<sup>③</sup>，以孝悌的态度奉事师傅，隐含着视师若父的意识，但毕竟仍未正式提出。而南北朝的道教戒规则提出“为师之遵，如父如兄”<sup>④</sup>，“师有疾苦，弟子皆当侍近左右视气息，有如父母”<sup>⑤</sup>；唐初《初真十戒》更说“事师如事父母，所以答教诲之恩也”<sup>⑥</sup>。《弟子奉师科戒文》引《明真科》认为，即使弟子年高于师，也当视师如父：“弟子事师，师年少弟子年高皆应恭敬，譬如官长二千石父母同等，不得自恃高贵，轻忽于师。”<sup>⑦</sup>家训中明确出现事师如父要求的约始于敦煌唐写本蒙书《太公家教》：“弟子事师，敬同于父，习其道也，学其言语……

① 《太上一乘海空智藏经》卷六《持戒品》，《道藏》第1册，第655页。关于人性，儒家也有上中下“三品”说，但正式提出是在唐韩愈《原性》中。窃以为韩愈的三品说并非是纯儒家特质的论说，无论与孔子的上智下愚之说还是董仲舒的气质之性之论比较，都有极大差异。其三品论的形成值得另加探讨。

② 《郡康节戒子孙》，见周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第122页。

③ 《管子·弟子职》，四部丛刊本。

④ 《洞真太上太霄琅书》卷四《智慧要科·为师诀》，《道藏》第33册，第667页。

⑤ 《无上秘要》卷四十二《事师品》，《道藏》第25册，第140页。

⑥ 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第403页。

⑦ 唐·张万福：《三洞众戒文》卷上《弟子奉师科戒文》，《道藏》第3册，第397页。

一日为师，终身为父。”<sup>①</sup> 此后的家训中要求事师如父的更多，事师如父成为了普遍的伦理观念，此条家训规范与道教戒律的师徒伦理当存在一定的联系。

有些家规引用道教戒律为内容，或指定某些道戒为必须遵守的规范，则是戒律对家规内容的更直接影响，如《老君一百八十戒》第二十八戒规定“不得破人婚姻事”，受戒律影响较深的《蒋氏家训》则称“不得破人婚姻”；《老君一百八十戒》第十三戒规定“不得以药落去子”，《蒋氏家训》则规定“女人不得以多产故，溺杀子女，伤残天理”<sup>②</sup>。其他重要例证，参见本章第五节的论述。

#### 第四节 道教戒律所受家规的影响

道教戒律与家规的影响是相互的，道教戒律在一定程度上也受到了家规的影响，对家规有一些借鉴和吸收。在道教最早的戒律经典之一《赤松子中诫经》里，已经吸取家教的内容作为戒律规范了，例如下面的一段戒文：

又加筭倍多者，人能事君尽忠，事父尽孝，不傲慢，敬师长，开悟童蒙，光赞师傅，修身谦让，和睦上下，抚爱均平，不听谗邪，直心用行。妇人孝顺翁婆，敬顺夫婿，清贞

---

① 见周凤五：《敦煌写本太公家教研究》，台北明文书局，1986年，第13页。周凤五认为《太公家教》的年代大约在唐安史之乱以后、元和中兴以前。成书后风行，传至清初。

② 周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第696、699页。

洁行，饮气吞声，参省晨昏，和颜悦色，无私奉上，并蒙加算，延寿增禄，灾横消除，男女聪慧。人有折寿薄福者，臣弑君，子杀父，事师违背，业成忘师，悖乱无礼，不识亲疏，逞恣自我。妇人违背父母，不孝翁婆，轻贱夫婿，口舌诽谤，斗乱六亲，盗窃囫囵，比邻为恶，皆夺福寿，恶病缠身，生遭人憎，死堕地狱。<sup>①</sup>

很明显，此中有较多家训性质的东西，孝敬师长，童蒙教化，修身睦家，贞顺委从，这些都是家教的中心内容，而且此段尤为注重妇女在家庭中应该持守的道德规范。故《赤松子中诫经》无疑是吸收了家教的某些内容，而又附之以天神监控、善恶报应的宗教说教。

道教对东汉流行的“是非”、“曲直”之论也有所吸收，班昭《女诫》云：“夫事有曲直，言有是非。直者不能不争，曲者不能不讼。讼争既施，则有忿怒之事”，“勿得违戾是非，争分曲直”<sup>②</sup>，而早期的道教戒律亦云：“戒勿与人诤曲直，得诤先避之”，“勿以曲为直，以直为曲”，“勿以非为是，以是为非”<sup>③</sup>。《太上感应篇》中也参杂着家训内容的成分，如不得“违父母训”，“男不忠良，女不柔顺；不和其室，不敬其夫；每好矜夸，当行妒忌；无行于妻子，失礼于舅姑”<sup>④</sup>，等等。明代道士编撰的《洪恩灵济真君礼愿文》十分重视家规，文中频频强调家规的

① 《赤松子中诫经》，《道藏》第3册，第447页。

② 包东波编《中国历代名人家训精萃》，安徽文艺出版社，1991年，第6—7页。

③ 《太上老君经律·道德尊经戒》，《道藏》第18册，第218页；《玄都律文》，《道藏》第3册，第456页。

④ 《太上感应篇集注》，《藏外道书》第12册，第125页。



重要性，“诗礼淳淳过鲤庭，内助家法最严明；堂前且学莱衣戏，寿祝千春献兕觥”，“母氏勋劳不敢忘，至哉坤德合无疆；永遵慈训传家法，载咏思齐诗四章”，“上奉慈颜喜友于，满堂和气笑愉愉；尊卑有份传家法，稍似非冠不入庐”，“七篇女诫曲相从，惟舅惟姑父母同；佩帨藏兰如所赐，执勤妇德肃而雍”，等等<sup>①</sup>。

晚期道教戒律中出现了频繁引用家训的情况，说明道教戒律更加注重吸收家训的内容，更深地接受家规的影响，如《全人矩矱》卷三《劝戒汇抄》引《颜氏家训》、《劝世归真》摘录《朱子家训》、《全人矩矱》卷末《劝世诗歌》收入《王阳明训子歌》、《王文肃公本箴》，等等。《全人矩矱》卷四《功过格分类汇编》所收《敦伦格》、《修身格》、《闺门格》等则是类家训化的戒律。包含在全真道三坛大戒内的《女真九戒》<sup>②</sup>是专门为入道女冠制定的戒律，对传统女戒的吸收较多，如孝敬、柔和、不妒（七出之一）、贞洁等等，实是道戒与传统女戒的结合物。

以上情况说明，作为宗教伦理系统，道教戒律的伦理思想虽以宗教神学为基础，但它同时也具有世俗根源性，丰富的世俗伦理规范是道教戒律内容的基本来源之一。

<sup>①</sup> 《洪恩灵济真君礼愿文》，《道藏》第9册，第36页。

<sup>②</sup> “一曰孝敬柔和，慎言不妒。二曰贞洁持身，离诸秽行。三曰惜诸物命，慈悯不杀。四曰礼诵勤慎，断绝荤酒。五曰衣具质素，不事华饰。六曰调适性情，不生烦恼。七曰不得数赴斋会。八曰不虐使奴仆。九曰不得窃取人物。”见清·王常月：《初真戒说》，《藏外道书》第12册，第29页。

## 第五节 家规与道戒（劝善书）的融合

以《太上感应篇》的备受重视为标志，道教劝善书从北宋末日渐流行。宗教善书的流行是宗教戒律泛化和世俗化的结果，它以宗教戒律的伦理规条为核心，通过文学化的表现形式来宣传从善自律的道德观念。善书流行以后，迅速对家规产生深刻影响，家规对善书的认同、借鉴甚为普遍，二者之间出现了一定程度的融合。这是道教戒律与传统家规关系深度发展，在伦理价值观上不断趋同、在内容上日益相互借鉴吸取的结果。家规吸取戒律的因素，可以丰富思想理论和内容，也能增强约束力；而在道教世俗化的背景下，戒律融合家规则有助于扩大其教义思想在民间的影响。

### 一 家规将道教善书等延列为内容

很多家规采纳戒律或道教善书，将其正式延列为家规的内容，要求家族成员日常必读，言行谨遵。如宋代范仲淹的家戒中说：“多著工夫看道书，见寿而康者，问其所以，则有所得矣”；清代蒋伊在《蒋氏家训》中规定：“子孙有出仕者，宜常看感应、劝善诸书，及《臣鉴录》。慎刑察狱，宁郑重，勿轻忽；严宽厚，勿刻薄，并不必好名，此事关系阴鹭不小”；《资敬堂家训》也提到：“近时最服膺者，袁了凡《了凡四训》、张文端《聪训斋

语》”，“天气晴朗，以袁了凡四训付侄孙辈观看”<sup>①</sup>，《了凡四训》正是明清时期最重要的善书之一。清代石成金编撰的《石氏传家宝》中载有道戒《关圣帝君惜字说》，而《四川绵竹方氏宗谱》更将被称为“四圣经”的四部道教善书列为必读之书，要求族众时常抄袭温故，自幼至老毕生奉行：

谱中所列家戒家规，俱系家常日用之理，可法可传，为父兄者应时时讲说与子弟媳妇听之，使其知所效率。再有闲时，可将《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》、《关圣帝君觉世经》、《孚佑帝君治心经》所言，书在忠孝仁爱信义和平礼义廉耻十二字范围之内，以天理良心为主，以四圣经为标准，凡人自幼至老皆当奉此，实行吾愿，后世子孙遵崇之，所求子得子，求寿得寿，如愿两偿。<sup>②</sup>

明万历进士王演畴所定《讲宗约会规》要求族人开展常规性的集体学习，称为“期会”，道教的戒律善书与儒经、国法一同被列为平时期会学习的内容，其期会款式规定：

每月两会，或朔望，或初二、十六。先时约于洒扫，摆列书案座席，东西相向，两边各几层。宗人照班辈序齿分坐，案上各置所讲书。另设讲读之席于前，负前楹向中堂。定二人为约讲约读，择少年音声响亮，或新进秀才充之。中一棹设云板，命一人司之，为约警。所讲书，如《易·家人》、《诗·国风》、《大学·修身齐家》、《孝经》、《小学》，

① 以上引文见周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第135、697、830、832页。

② 《四川绵竹方氏宗谱·凡例》。

并将国家律法及孝顺事实、《太上感应篇》、善恶果报之类，每会讲几条。盖导之以经书典故，使知各当如此，惕之以法律、报应，使之知不得如此。庶几知所趋避，不为醉梦中人。<sup>①</sup>

道教戒律，主要是明清以后，也有将家规延列为内容的，如《颜氏家训》、《朱子家训》、《王阳明训子歌》、《女诫》等等，都曾被道教规诫所部分采用。而道教戒律内容的世俗化为传统家规吸取戒律内容更进一步提供了可能。道教戒律对世俗伦理的吸收转化使得原有的世俗伦理变得更加易于接受，并增加了宗教神学的解释，赋予了宗教神学的约束力量，增强了原有世俗伦理的渗透力、说服力。这也是世俗家规能够与戒律融合的主要原因所在。

## 二 家规执行方式等方面的戒律化

功过格是道教戒律独特的执行方式，起源甚早，由于宋元净明道的重视而流行。这是一种将思想行为加以善恶分类与功过量化的道教戒律，它要求持守者按一定的方法自我实施。金朝道士又玄子撰《太微仙君功过格》一卷，被收入《道藏》洞真部戒律类，在功过格中影响最大，包括《功格》三十六条与《过律》三十九条，并提出了功过格的执行范式：

凡受持之道，常于寝室床首置笔砚簿籍，先书月份，次书日数，于日下开功过两行，至临卧之时，记终日所为善

<sup>①</sup> 周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第430页。

恶。照此功过格内名色数目，有善则功下注，有恶则过下注之，不得明功隐过。至月终计功过之总数，功过相比，或以过除功，或以功折过，折除之外者明见功过之数。当书总记，讫再书后月，至一年则大比，自知罪福，不必问乎休咎。<sup>①</sup>

可见，功过格是将戒律的要求加以具体化，数量化，让执行者自己记录，自我检查，根据计算结果自知吉凶休咎，如此对自己每天的思想行为定性估价，定量计算，以为进一步的行为作出导向。自《太微仙君功过格》出现后，各类功过格日趋增多，功过格渐成道、佛砺德修行的重要手段，并为世俗家规所借鉴。元代郑涛在其先辈所作家规基础上编成的《旌义编》记载，其家“立劝惩簿，令监视掌之，月书功过，以为善善恶恶之戒，有阻之者，以不孝论”，“造二牌，一刻惩字，下空一截，用纸写贴，何人有何功，何人有何过，既上劝惩簿，更上牌中，挂会揖处，三日方收，以示赏罚”。很明显，郑氏家族改造了功过格的形式，用以对族人进行行为诱导和控制；在家长监督的同时，还引入了天神决罚的威吓：“拯救宗族里党一应等务，令监视置‘推仁簿’，逐项书之，岁终于家长前会算。其或沽名失实，及执不肯支者，天必绝之。”据明代王演畴所订《讲宗约会规》记述，其家族定期开会“周咨族众”，“此会不为空谈，又闻族中某人，有某善行，即对众称扬，兼书之纪善簿，以共相效法”，这也是对

<sup>①</sup> 金·又玄子：《太微仙君功过格》，《道藏》第3册，第449页。

功过格方式的采用<sup>①</sup>。再如清顺治进士张习孔所撰《家训》称：“吾家有《善过格》一册，吾尝奉持”<sup>②</sup>。《四川绵竹方氏家训十九则》中也明确要求，在对青少年子弟的教育中要积极践行道教功过格，以此作为砥德砺行的主要途径：

子弟七八岁时便读书习字，学恭敬勤苦等事，不闻邪语做邪事，端其蒙养。到十四五岁时更要加意防闲，第一勿犯色欲，盖人生自十六七岁至二十六七岁时，夭寿穷通都由此时所定，一犯邪淫则终身福泽皆为空花；次父母最当教戒之，至于言行心术，教之以宽厚仁慈谦让恭敬，力行《感应篇》、《功过格》，日日知非，日日改过，父母正身作则，又选明师益友熏陶之，久久习惯自然，便可少不肖矣。<sup>③</sup>

可见，家规将功过格的个人功过计算变为家族的计算，将自我监督与家族监督相结合，但同样采用了书记善恶的方式。家规之所以引入道教功过格，是因为这一方式最便于道德修持，它将监督的力量放在了个人自身，只有自我才能时刻监督自我，而善恶的分类有助于诱导形成向善远恶的品性，增强分辨是非的能力，功过的量化结果则无疑会给修持者不断带来鞭策和鼓励。功过格以道德计算的方式使得道德修炼具有了很强的可操作性，从

① 以上引文见周秀才等编《中国历代家训大观》，第278、287、430页。道教戒律称，天神掌握着记录人平日善言善行的青簿、记录恶言恶行的黑簿，或称善簿、恶簿，这是每个人的“罪福之籍”，到一定的时间，天神就会根据此簿考校功过，以定人之“寿夭吉凶，富贵贫贱，因缘罪福”。（参见《太上灵宝朝天谢罪大忏》，《道藏》第3册，第477页；《太上洞玄灵宝上品戒经》，《道藏》第6册，第866页；《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》，《道藏》第6册，第883页）

② 周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第579页。

③ 《四川绵竹方氏家训十九则》，清抄本。

而成为一种被广为借鉴的修持手段。

明清时期的家规，在制作形式上有一些类戒律化的现象，如明末清初王夫之所作家训名为《传家十四戒》，是在祖传“传家十四戒”的基础上制定的。清代刘德新制定的家规名为《余庆堂十二戒》，包括戒妄念、戒恃才、戒挟势、戒怙富、戒骄傲、戒残刻、戒放荡、戒豪华、戒轻薄、戒酗酒、戒赌博、戒宿娼等，完全采用了戒律化的形式，内容也多有类似戒律之处；又如，明徐三重《家则》中，所立规条“每条之后间引古人嘉言善行以证明之”<sup>①</sup>，这是善书的编辑方式。这些都是值得注意的现象。这一方式到民国年间仍有继承，如《万福堂家规》设有“戒规”一章。这是强化家规戒命性质的结果。相反地，以家规形式出现的律规、善书在清代也有所出现，如《女范十则》、《孚佑帝君治家十则》、《元皇帝君赌博十害》等等，这是道教世俗化趋势在戒律中的反映。

全真道中，只有先受戒然后才能取得出家者的正式身份，正一道虽以受箓为主，但受箓前先需受戒<sup>②</sup>，戒律授受都有严格的程序和仪式。家规一般在童蒙教育之中已经完成了传授，此后则又有经常性的学习，如定期宣讲、缮列粉牌悬挂祠堂等。据元代郑涛《旌义编》及郑泳《郑氏家仪》，郑氏家族每日清晨都由家长集合众人朝会，命子弟一人宣读男戒女训的家规，然后议事；

① 《钦定四库全书总目》子部三十八杂家类存目五，影印文渊阁本。

② “佩箓参法，禀经受图，乃为弟子”，“凡未受箓，乃得受经习戒建德，如说修行”，“斋竟授戒，授戒之后按仪传经”（《洞真太上太霄琅书》卷四、卷五，《道藏》第33册，第662、664、670页），“凡为道民便受护身符及三戒，进受五戒、八戒，然后受箓”（《三洞珠囊》卷六《清戒品》引《正一法文》，《道藏》第25册，第326页）。

清代蒋伊《蒋氏家训》载：“每月塑望，弟子肃衣冠，先谒家庙，行四拜礼，读家训。”类似记载在不少宗谱中都可见到。但某些家族还有授受家规的仪式，尤其是娶他姓女子入室之后，女方应正式接受男方家规，据《旌义编》：“娶妇三日，妇则见于祠堂，男则拜于中堂，行受家规之礼。先拜四拜，家长以家规授之，嘱其谨守勿失，复拜四拜而去。又以房匾授之，使其揭于房闼之外，以为出入观省。会茶而退”<sup>①</sup>，与道教经戒授受仪式有些类似。通过这种仪式，家规的地位得到了巩固。

### 三 家规与道戒（劝善书）的合一

宋代以后，尤其是明清时期，出现了一种现象：某些文献同时具有多种属性，它们可能既被视为家规，又被看作道书，主要是道教善书。虽然这与家规和道书在当时均无明确的概念范围有一定关系，但其交叉重叠乃至合一的现象仍是具有一定的深刻原因的。其内在实质上反映的是三教合一的文化趋变，其外在形式上则反映了戒律与家规的融合。本书通过以下几个例子的分析来说明这一问题。

#### 1. 宋李邦献《省心杂言》

《省心杂言》产生于宋代，自成书之后不久，就出现了作者之争，并有多种名称，主要有李邦献说、沈道原说、林逋说、尹焞说、佚名说等，迄于清末难有定论。南宋张鑑《仕学规范》、清黄虞稷《千顷堂书目》及《续通志》等皆云李邦献作；《永乐

<sup>①</sup> 以上引文见周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第699、284页。



大典》所载宋本《省心杂言》前有祁宽、郑望之、沈浚、汪应辰、王大宝五序，后有马藻、项安世、乐章、耆冈及李景初跋，此十人皆谓李邦献所作，后二人为李邦献四世孙，马藻则为李之门人，李曾“出所藏（《省心杂言》）以相付授”<sup>①</sup>。《朱子语类》称“《省心录》乃沈道原作”<sup>②</sup>，明宋濂《题〈省心杂言〉后》支持此说，认为“当以沈道原作为正”<sup>③</sup>；明邓伯羔《艺藪》也称“《省心录》，沈道原作”<sup>④</sup>。题林逋撰的刊本较多，在南宋有临安刊本<sup>⑤</sup>，明高儒《百川书志》载林逋“《省心论要》一卷”<sup>⑥</sup>，《徐氏笔精》称“世传林和靖《省心录》……天顺正德间刻本俱沿袭和靖，未之深考。近日陈眉公《续秘籍》亦作和靖著”<sup>⑦</sup>，《文渊阁书目》亦载林和靖《省心论要》一部。清莫友芝《邵亭知见传本书目》载有六种版本《省心杂言》：《林和靖集》附刊本，名《省心录》；《秘籍》本；《学海类编》本；聚珍本；函海本，以及嘉靖六年景隆刊本，名《省心论要》。收入今《藏外道书》的《省心录》为明代宝颜堂订正本，仍题宋林逋著。

据《四库全书》考证，沈道原未作是书<sup>⑧</sup>。就内容、文风而

① 宋·马藻：《省心杂言·跋》，《钦定四库全书》子部一，影印文渊阁本。

② 宋·黎靖德编《朱子语类》卷一三八，《钦定四库全书》子部一，影印文渊阁本。

③ 明·宋濂撰《文宪集》卷十二，《钦定四库全书》集部六，影印文渊阁本。

④ 明·邓伯羔撰《艺藪》卷上，《钦定四库全书》子部十，影印文渊阁本。

⑤ 耆冈：《省心杂言·跋》，《钦定四库全书》子部一，影印文渊阁本。

⑥ 见《浙江通志》卷二四五《经籍》，《钦定四库全书》史部十一，影印文渊阁本。

⑦ 《徐氏笔精》卷六，《钦定四库全书》子部十，影印文渊阁本。

⑧ “王昶所编《朱子语录续类》内有‘《省心录》乃沈道原作’之文，必有所据，当定为沈本”，“又考王安礼为沈道原作墓志，具列所著《诗传》《论语解》等书，并无《省心杂言》之名，足证确非道原作。宋濂遽因《朱子语录》定为道原，其亦考之未审矣。”（《四库全书总目》卷九十二，影印文渊阁本）

言，林逋作的可能性很小，他“少孤力学，不为章句。性恬淡好古，弗趋荣利……初放游江淮间，久之归杭州，结庐西湖之孤山，二十年足不及城市”<sup>①</sup>，林之所长在诗文，心性高旷。年轻时他即体弱多病，终生未娶，唯嗜梅鹤，“妻梅子鹤”<sup>②</sup>，如此半生隐遁的处士便无作训子语之可能，而其思想、文风也与“切近简明，不为高论，而多足以范世励俗”<sup>③</sup>的《省心杂言》不合，明初宋濂也有此疑<sup>④</sup>。尹焞（1071—1142）乃程颐得意门生，宋钦宗赐号和靖处士，而林逋（967—1028）死后仁宗曾赐谥和靖先生，尹焞说当因同号而误<sup>⑤</sup>。李邦献怀州人，官至直敷文阁，确切生卒年不可考，但其兄长李邦彦卒于1126年，则知其去林逋约百年时间，纵无林书传百年而复托名李邦献之理。且耆冈、李景初之跋，祁宽、王大宝等序皆言之凿凿，当可为信。李邦献“生于太平之世，富贵之家，老于南迁之后”<sup>⑥</sup>，一生历任多官，于世事中沉浮，因此集平时座右铭及箴规训戒之辞“著

① 《宋史》卷四五七《隐逸上》，中华书局，1977年，第13432页。

② 明·张大复：《梅花草堂笔谈》卷十；又见清·沈复：《浮生六记》卷三。

③ 清·永瑆等：《钦定四库全书简明目录》卷九子部一《省心杂言》条，影印文渊阁本。

④ “逋之所优者诗尔，至于法语格言可以垂世而范俗者，逋或未之有闻也”。见明宋濂《文宪集》卷十二《题〈省心杂言〉后》，《钦定四库全书》集部六，影印文渊阁本。

⑤ 按：且尹和靖弟子祁宽曾为《省心杂言》作序，内称《省心杂言》为李邦献之作。

⑥ 宋·项安世撰《省心杂言·跋》，《钦定四库全书》子部一，影印文渊阁本。

《省心杂言》一编以贻训子孙”<sup>①</sup>是合理之事。

在诸多版本中值得注意的是《省心诠要》的出现。元吴澄《省心诠要序》载：

道家者流任永全携书一编至，曰《省心诠要》。予观之，可以警悟人心，可以扶树世教，蔼然君子之言也。书无作者姓名，邈其所自，谓和靖处士林浦君复之书也……然予未能必其果出于林也。以其书之有益，而能尊之信之以垂世淑人者，诚可尚，乃为识其篇端。永全，升人也，字玄静，少学于儒，是以能然。<sup>②</sup>

可知元代此书在社会上流传甚广，且被隐去姓名作为道书在道教中流传。这是因为家训中含有道教戒律所需要的东西，道教戒律在积极地从家训类世俗作品中汲取营养，客观上则造成了戒律与家训的合一现象，而《省心杂言》在思想内容上多有道学成分，“实圣贤心法，所寓如老子之言道德”<sup>③</sup>，这些正是《省心杂言》从一本家训演变成道教善书的原因。

① 宋·马藻：《省心杂言·跋》，《钦定四库全书》子部一，影印文渊阁本。《四库全书》于此考订最确，定为李氏之书（参见《钦定四库全书》子部一《〈省心杂言〉提要》）。笔者认为，《省心杂言》起初本非一书，乃是李邦献平时杂录座右铭及训诫子弟之语的手稿，故名“杂言”，其孙普冈跋称幼年时曾见此一手稿。此手稿后为人所见，因其于修身范世励俗多有发明，故被辗转传抄以致刊印。因其本为一份较随意的手稿，故无正式书名，聊以“省心”为题。而“省心”实为常用之词，亦多见于其他书名之中，且抄印过程中或各有所取舍，以致造成了此书有多种名称、多种版本。各种传本在内容上各取所需，篇幅及次序差异较大，比较《四库全书》所录宋本与《藏外道书》所录明宝颜堂订正本即可得知。而抄印过程中亦必有略去作者的，便带来了佚名的情况，也产生了作者争论不定的结果。

② 元·吴澄：《吴文正集》卷十九，《钦定四库全书》集部五，影印文渊阁本。

③ 宋·马藻：《省心杂言·跋》，《钦定四库全书》子部一，影印文渊阁本。

## 2. 明袁了凡《了凡四训》

袁了凡本名黄，号了凡，嘉善人，万历丙戌进士，官兵部主事。他童年丧父，奉母命弃举业学医，不久遇到一算术极高的孔先生，称其乃仕路中人，便又投身科举。根据孔先生的卜算，他“某年考第几名，某年当补廪，某年当贡，贡后某年，当选四川一大尹，在任三年半，即宜告归。五十三岁八月十四日丑时，当终于正寝，惜无子”，且“自此以后，凡遇考校，其名数先后，皆不出孔公所悬定者”，“因此益信进退有命，迟速有时，澹然无求”。后来他躬行功过格，“所行善恶，纤悉必记。夜则设桌于庭，效赵阅道焚香告帝”<sup>①</sup>，结果科举考得第一名，得一子嗣，年寿也远远超过了五十三，这些都与原先他所相信的“命”不同。

由其经历可知，在功过格的伦理思想影响下，袁了凡的命运观曾经历过一次大的转变。起初是绝对的宿命观，相信命运前定，人只有消极地等待和听从命运的一切安排，故“不复营求”<sup>②</sup>。但接受《功过格》后，他产生了努力的念头。经过应验之后，命运观大有转变，他开始相信命运不是绝对的，世俗个体能够参与到命运的发展中去，命运是动态的，个体的努力能影响神天对一个人命运的安排。这样，个体的因素就被纳入到了个人命运的决定中去，个体的主观选择是有价值的，其思想行为对命运是有意义的。人生的命运、气数基本上由前生造因而定，但也可因今生的善念善行或者恶念恶行而有所改变，“若谓祸福惟天

① 以上引文见《暗室灯·袁了凡立命篇》，清道光二十二年刻本，《藏外道书》第28册，第542—543页。

② 清·赵吉士撰《寄园所寄》卷六《焚磨寄》。

所命，则世俗之论矣”<sup>①</sup>。这正是道教主张自律自救的道德致仙观念的内核。

袁了凡晚年将自己一生的经历与感受写成了四篇短文：立命之学、改过之法、积善之方、谦德之效，而总名之《戒子文》，用来训诫子孙，教育后辈，流传中又被称为《训子文》、《了凡四训》等。他还著有道、儒、佛融合的善书《祈嗣真詮》。《了凡四训》尤其倡导子孙用功过格的方式自我反省约束，对明清时代功过格的流行起到了重要的推动作用。《了凡四训》与一般家训的不同之处在于，它更像是一份劝善书，虽未假托神真降受，而以自身经历为根据作出，但其中宣扬的完全是功过格、劝善书的伦理观。这一特点使得这本书不但流传甚广，影响深远，而且使其同时具备了两种性质——既是一篇经典家训，又是一部重要的善书，这是在传播过程中自然形成的。《寿世慈航》、《暗室灯》等等道书中都收有或部分地收有《了凡四训》。《了凡四训》现象突出地说明了明清时代善书与家规的密切关系，是二者融合的代表。

### 3. 明仁孝皇后《劝善书》

对善书与家规的同等重视，自宋代便已开始，如南宋大臣、名儒真德秀既推崇善书，为《感应篇》作序，又作有家训《教子斋规》。后来更有人既制作家规又制作善书，使家规与善书相辅而行，形成家规与善书融合的一种形式，明成祖仁孝徐皇后《内训》、《劝善书》即是一个突出的例子。

明成祖仁孝皇后徐氏乃中山王徐达长女，她自幼聪颖，“幼

<sup>①</sup> 《暗室灯·袁了凡立命篇》，《藏外道书》第28册，第542—543页。

时诵书史，一过不忘”，而且心性贤善，于修身劝善的内容尤为留意，“每观书，得一善事，必一再思曰：‘奈何效之’”<sup>①</sup>。仁孝皇后于永乐三年“采《女宪》、《女诫》作《内训》二十篇”<sup>②</sup>，以加强内宫教育。因“平日喜读《女宪》、《女戒》书”<sup>③</sup>，又有很好的内宫管理经验，因此《内训》能补《女戒》之简略，去《女宪》之浅陋，成为一部出色的女教书，清初与《女诫》、《女论语》、《女范捷录》一起被合编为“女四书”。其书包括《德性》、《修身》、《积善》、《迁善》等二十篇，虽以儒家伦理为本，却深含报应、阴鹭的思想，修德劝善的意识突出，如其《积善》篇称：“吉凶灾祥匪由天作，善恶之应各以其类。善德攸积，天降阴鹭……天之阴鹭不爽，于德昭若明鉴。”<sup>④</sup>

仁孝皇后又“存心内典，复取道、释嘉言善行类编之，名《劝善书》”<sup>⑤</sup>，以与《内训》相辅。此书在思想和材料来源上三教兼采，尤受道教经典影响，“书成于永乐三年。其所采辑兼及三教”<sup>⑥</sup>。从《藏外道书》所影印之《大明仁孝皇后劝善书》残本来看，此书每卷先摘录同类主题的儒、释、道“嘉言”若干，其后附列相关“感应”故事，分类编撰，“言”“行”相配。残本所见三部分“嘉言”及其“感应”的主题分别为报应、戒杀、戒贪，所摘录道教戒杀嘉言为“彼死于枉，我偿其枉，是我杀人乃

① 清·毛奇龄：《胜朝彤史拾遗记》，香艳丛书本，人民文学出版社，1992。

② 《明史》卷一一三《后妃传》，中华书局，1974年，第3510页。

③ 明·吕毖辑《明朝小史》卷四《永乐纪》，江苏广陵古籍刻印社影印玄览堂丛书本，1986。

④ 明·仁孝文皇后徐氏：《内训》，影印文渊阁四库全书本。

⑤ 明·吕毖辑《明朝小史》卷四《永乐纪》，江苏广陵古籍刻印社影印玄览堂丛书本，1986。

⑥ 《四库全书总目》子部四十一，影印文渊阁本。

所以自杀也”，“持心好杀，死入九幽地狱”，等等；儒家嘉言中“好杀之人，临死报验，子孙殃祸，其数甚多”句来自《颜氏家训》<sup>①</sup>。永乐五年成祖特刊出《内训》、《劝善》二书，颁示天下，以“俾教于家”<sup>②</sup>。此二书且又流布外国，影响及于邻邦，如日本于永乐“五年、六年频入贡，且献所获海寇。使还，请赐仁孝皇后所制《劝善》、《内训》二书，即命各给百本”<sup>③</sup>。

在道教伦理影响增强的情况下，与民间流行善书相呼应，明清士大夫很重视善书，宫廷中也形成读、抄、刻印、编写善书风气，明永乐帝曾编刊《为善阴鹭》等，明后宫所编家训善书更多，“仁孝皇后著《内训》，又有《女诫》，至章圣皇太后又有《女训》，今俱刻之内府，颁在宇内。今上圣母慈圣皇太后所撰述《女鉴》一书，尤为详明典要”<sup>④</sup>；明慈圣皇太后曾命抄《宝善卷》一部，后成为明清皇帝御览、珍藏的书籍之一，该书对道教戒律十分重视，现藏中国社科院历史所图书馆<sup>⑤</sup>。又据《清史稿·艺文志》载：“《劝善要言》一卷，世祖御撰。《内则衍义》十六卷，顺治十三年，世祖御定。《圣谕广训》一卷。《圣谕》，圣祖御撰；《广训》，世宗推绎。《庭训格言》一卷，雍正八年，世宗御纂。”<sup>⑥</sup>可见，在明清宫廷，善书与家训成为相辅而行的教育材料，清康熙《圣谕十六条》、雍正《圣谕广训》等家训更都

① 见《藏外道书》第1册，第226页。

② 清·纪昀等撰《四库全书总目提要》卷九十三，影印文渊阁本。

③ 《明史》卷三二二《外国传》，中华书局，1974年，第8345页。

④ 明·沈德符：《万历野获编》卷三“母后圣制”条。

⑤ 参见潘素龙《〈宝善卷〉的刊印、传抄及其社会背景》，《中国史研究动态》2004年第9期。

⑥ 《清史稿》卷一四八《艺文志》，中华书局，1976年，第4325页。

被视为善书而在社会上广为流传<sup>①</sup>。明代时，皇家日常教育中引入善书的做法甚至被制度化，明中叶后设宗学，凡宗室之子年十岁以上俱入宗学，“诵习《皇明祖训》、《孝顺事实》、《为善阴鹭》诸书，而《四书》、《五经》、《通鉴》、性理亦相兼诵读”<sup>②</sup>，家训与善书是首要的学习内容，儒经尚为之次。

#### 4. 清《金科辑要闺范篇》

清朝咸丰六年时产生了一部新道书《金科辑要》，此书假托文昌帝君降授而出于湖南醴陵县擂鼓桥。这是一部规戒经典，“系玉帝所定律例”<sup>③</sup>，分例赏、例诛、特宥三部分。其中一篇为《闺范篇》，民国年间曾被抽出单独刊行<sup>④</sup>，分《闺范反求》、《特宥闺恶》、《例赏闺德》上中下三卷，合于《金科辑要》的体例。

① 道书《起生丹》中收入了《圣祖仁皇帝圣谕十六条》。据清赤阳子程恩来《南劝善坛序》，两种《圣谕》常被作为道教善书宣讲于鸾坛：“每到坛期，斋戒沐浴，先讲《圣谕》与《关圣帝君觉世真经》《文昌帝君阴骘文》，规正人心，至诚感神。”（载《劝世归真》，《藏外道书》第28册，第2页）同时，《圣谕》又是许多家训的制作根据，如《中湘陈氏族谱·家训》言：“《圣谕十六条》，剴切详明，四极八垓，咸知钦奉此而立训，特一家之训也。我族蕃居南省历数百年，恩不掩义，家法相承久矣。第训饬既著于前，则提撕必继于后，所定《家训》十六篇，或本先正名言，或从至性指点，固有可一览而心知其义者。每逢宗祠岁祀，少长咸集之期，恭宣《圣谕》毕，仍将家训宣讲，使秀朴咸知体会，庶家教明而家声振矣。”（《中华族谱集成·陈氏族卷（第12册）》，巴蜀书社，1995年，第50页）

② 《明史》卷六十九《选举志》，中华书局，1974年，第1689页。

③ 《金科辑要闺范篇·凡例》，乙丑仲春北京金科流通处印。

④ 姜生教授藏本。扉页题“乙丑（1925）仲春，北京金科流通处印”字样，线装版印，版心注“北京天华馆代印”。书前有壬戌（1922）三月北京金科流通处《敬刊〈金科辑要闺范篇〉弁言》，盖为初次印刷时间。《玉定金科》是清代较有影响的道书，韩国延世大学中央图书馆现藏有韩文全史字本《玉定金科三要辑略》及《玉定金科》（含《例赏辑要》、《例诛辑要》、《特宥辑要》三种，刻本，进修堂同治十三年重刊）；《李源喆文库》（韩国，1937）收有《玉定金科》三种；林洁祥主编的《道教文献》（台湾丹青图书有限公司，1983）收有《玉定金科例诛辑要》、《玉定金科例赏辑要》、《玉定金科例宥辑要》；日本东洋书库藏有《玉定金科例诛辑要》（三十六卷，北京金科流通处1926年排印）。



《闺范篇》实是以戒律形式写成的家训，它以传统女诫为内容基础，“专属赏罚妇女之条款”<sup>①</sup>，所不同的是附入了神学的特质，“定之上帝，颁示人间”，并借取了道教功过格的方式。民国年间的单行本正是作为家训来刊出的，因为“欲维系风化，必先自家庭始；欲整饬家规，必先自女教始。昔刘向作颂，班昭垂诫，类皆比事属辞，寓惩用劝”，故刊玉定天津《闺范篇》以“作闺帷之永式”<sup>②</sup>。

《金科辑要闺范篇》是明清时期戒律内容家训化、家训形式戒律化现象的代表，其他以道教神的名义制定的家训化戒律还有《孚佑帝君治家十则》<sup>③</sup>、《女范十则》<sup>④</sup>及《全人矩矱》所载《敦伦格》、《修身格》、《劝化格》、《闺门格》<sup>⑤</sup>等。此外，明清道书中也往往直接收入家训，如《寿世慈航》收入《朱子义方》等。

道教为什么要制作这样的戒律？考察道教戒律内容的历史发展可以发现，道教戒律的内容除了反映道教的信仰和修持法则外，始终都保持着一种开放性，始终都与世俗伦理有着密切的联系，这是道教的现世关怀所使然。道教出于济世而谋求劝世，而它能够参与和影响社会的，主要是在伦理道德方面，为此道教

① 《金科辑要闺范篇·凡例》，乙丑仲春北京金科流通处印。

② 以上引文见《敬刊〈金科辑要闺范篇〉弁言》，载《金科辑要闺范篇》，乙丑仲春北京金科流通处印。

③ “和睦为齐家之本。循礼为居家之本。读书为起家之本。力田为成家之本。殷勤为兴家之本。俭用为积家之本。安分为守家之本。肃闾闾为正家之本。积德为保家之本。修身为治家之本。”（《劝世归真》卷三，《藏外道书》第28册，第47—49页）

④ “孝事父母，孝奉姑舅，敬勉丈夫，义方训子，节烈不磨，宽仁不妒，和睦妯娌，□□推慈，勤俭治家，敦笃亲属。”（《寿世慈航》卷四，《藏外道书》第28册，第857页）

⑤ 《全人矩矱》卷四，《藏外道书》第28册，第427—447页。

戒律不断的吸取世俗伦理的东西，加进宗教的特质，又以此来影响社会，而家训族规正是典型的世俗伦理规范，故而形成了道教戒律与家训的这种趋同<sup>①</sup>。

也因此之故，道教戒律与善书总是具有一定的时代性，某个时代的新事物新现象往往在道教戒律中有所反映，如《照心宝鉴》卷一中所载的《鬼谷仙师劝戒烟歌》就反映了18世纪中期后因西方国家大量输入鸦片等物品而形成的吸毒广泛的现象，道教希望通过神谕诫命的约束来清除这一堕落的社会风气。再如《元皇帝君赌博十害》<sup>②</sup>明显地也是吸取了家规中普遍禁止赌博的规范而又反哺社会，将世俗的规范宗教化之后再用以劝化社会风俗。由此，道教戒律与善书具有很强的时代相关性，它针贬时弊，力挽俗陋，导迷劝俗，济世拯溺，这使得它的社会功能日益明显。而其宗教特色则增加了它的劝世优势，“助王政之禁律，益智者之善性”<sup>③</sup>，这也正是历代统治者重视宗教，扶植宗教，推广宗教戒律善书的最重要原因所在。

---

① 由敦煌文书来看，佛教戒律与家规之间也存在同样的现象，如《辨才家教》最为典型。此家训不仅由佛僧所抄写（该文书落款为“甲子年四月廿五日显比丘僧愿成（王保全）记”。参见周凤武《敦煌写本太公家教研究》附录《辨才家教研究》，台北明文书局，1986年，第139页），而且其内容也一定程度地宗教化了。敦煌僧侣道士所收藏的文书中有大量的家教、蒙学资料，这显示寺观教育与家庭教育间存在着一定关系。

② 《劝世归真》卷三《元皇帝君赌博十害》，《藏外道书》第28册，第49—50页。

③ 《魏书》卷一一四《释老志》，中华书局，1974年，第3035页。

#### 四 家族化——道教与家族的结合

道教伦理影响家族道德的途径也不仅限于家规，更直接的是通过信仰途径而发挥的。对于信教者来说，不管家族成员是全部还是部分地信教，宗教伦理都必然地要延伸到其家族内部。居家修行的火居道士或是一般民众信徒的存在，不可避免地会将家族生活宗教化，家族便成为一种宗教单元，而这种情形无疑是很多的。在这样的家族中，道教戒律不仅融入到了家庭规范中，而且是高于一般家庭规范，受到高度尊重并被严格遵循。

这种家族在早期道教中十分普遍，太平道的信徒往往是举家人入教，而五斗米道实行祭酒道官制度，一般民众都是居家信奉，道民与道官之间形成宗教与行政合一的状态。五斗米道在三会日中要宣讲戒律，道民回家后需向全家传达戒律内容。魏晋以后，祭酒道官制度衰落下去，却出现了很多天师道世家，如丹阳葛氏、陶氏，钱塘杜氏，琅邪孙氏、王氏、徐氏，吴兴沈氏，高平郝氏，陈郡殷氏，东海鲍氏，范阳卢氏，会稽孔氏等等。其中丹阳葛氏出自汉骠骑大将军、下邳侯葛庐，庐子矩任汉黄门侍郎，孙德儒官至尚书，素奉道法。德儒子葛玄为三国吴人，字孝先，人称太极葛仙翁，为早期道教重要人物，他精研上清、灵宝诸部真经，删集《灵宝经诰》，后世灵宝道士奉他为阁皂宗祖师。其侄孙葛洪为东晋道教学者、炼丹家，自号抱朴子。丹阳葛氏既是汉末魏晋显宦家族，也是一个与道教渊源极深的家族。在这样的家族内，道教戒律无疑地是构成了家族伦理的核心。

六朝以后，也存在很多一般家族与道教关系密切的情况，如

唐代末期时已经十世同居、聚众数百口的江州义门陈氏，其家自设道院，由少数成员专门入道焚修，修道者且担负为家国祈祷、为族中斋醮的责任。唐大顺元年（890）时，因家长御史大夫陈崇订立《陈氏家法》，此事得以被制度化：

道院一所，著作公修道之所，常令修整，有好道者令之焚修，一应斋祝委之。<sup>①</sup>

先祖道院一所，修道之子祀之。或有继者众遵之。令旦夕焚修。上以祝圣寿，下以保家门。应有斋醮事须差请者。<sup>②</sup>

据《宋史·孝义传》，宋真宗曾诏令将陈氏家法三十三条及家范十二则颁赐王公以下各一本，使知孝义之风。陈氏家族到宋仁宗时已经十六世同居，家口三千七百余。其家规虽定于唐代，但沿用不辍，上引《陈氏家法》皆载于清代所修陈氏家谱，可见此规在一定程度上一直被遵循着。

山东莱州至今还存在这样的家族，如莱州神仙洞王氏道教家族就是一个典型。莱州自古便有神仙传说，北魏时有道士活动，金元时期成为全真道的重要发源地，披云真人宋德方于全真勃兴之时在莱州寒同山开凿神仙洞，遂成一道教圣地。在神仙洞旁的大台头村有一个始自春秋时期的王氏家族，至今已传九十一代。该家族在北魏时便有人出家入道，据其现存家谱，至少自金元而后，其家每代人中都有专门的人出家做道士，但也安排一个人火

① 清·陈懋和修《毗陵双桂里陈氏宗谱》卷三《义门家法》，光绪六年忠节堂铅印本，载《中华族谱集成·陈氏谱卷》（第1册），巴蜀书社，1995年，第77页。

② 《义门陈氏大成宗谱》卷首《陈氏家法三十三条》。

居修道，以延后嗣，这一传统至今未变。现在的王氏第九十一代王永彬，其上代往上倒数有王教龙、王合林、王本生、王复兴、王来欣、王阳修、王—安、王清山等，其辈份顺排则为清、一、阳、来、复、本、合、教、永，正好与全真道龙门派谱系“道德通元静，真常守太清，一阳来复本，合教永圆明……”<sup>①</sup>符合，可见王氏家族是全真龙门世家<sup>②</sup>。

## 第六节 道戒伦理与家族道德

作为宗教团体内部规范的道教戒律，如何会与一般民众发生关系，成为其生活方式的一部分？通过本章的论述可知，道教戒律对传统家规存在过深刻影响，通过家规这样一个重要而独特的接受系统，道教戒律的伦理规范一定程度地融入了一般民众的价值观念，并对其生活方式产生影响。戒律对家规的影响，在本质上乃是宗教道德对家族伦理的涉入，无论是封建君主所作的帝王家训，封建官僚、知识分子所作的仕宦家训，还是一般家族所作的平民家训，它们有很多都曾不同程度地受到道教戒律这一特殊伦理规范的影响。通过家规对戒律善恶、报应等思想的引入，对戒律内容与约束方式的借鉴，宗教戒律深刻地影响了传统社会里民众的思想与生活方式，形成了世俗伦理规范与宗教伦理规范的

① 清·闵一得：《金盖心灯》卷一《赵虚静律师传》，《藏外道书》第31册，第176页。

② 叶桂桐对王氏道教家族有过调查报告，见牟钟鉴等《全真七子与齐鲁文化》，齐鲁书社，2005年。

互动关系。它们相互影响，相互促进，成为中国传统伦理思想与伦理制度发展史的重要组成部分，而其融合则成为传统社会后期儒、释、道三教合一的一种方式和途径。尤其是明清时代，劝善书在宫廷与士大夫上层及市间广泛传播，形成道教伦理对家族道德、社会伦理的强大影响。

道教戒律通过家规以及信仰的途径而对传统家族伦理产生影响，并渗透到家族秩序的建立中去。家齐而后国治，传统社会里家族伦理的培育对于社会秩序的实现是具有基础性意义的，道教戒律与家族伦理的关系使得它对社会秩序的形成具有一定的间接性作用，因为家族伦理的形成、认同和传输主要通过家训族规的受持，一是依据家规对家族成员进行思想教育，二是依据家规指导与限制家族成员的行为。在重视家族背景、强调尊祖孝道的古代社会，家训的控制作用不仅存在于对人的自我控制力加以塑型的蒙养阶段中，其对家族个体的控制作用是终身的。家训族规是统一家族思想的工具，也是确立家族权力系统的工具，它是家族内部的最高规范，在实质上是家族的法律。

首先，家族通过蒙养教育促使家族个体形成一定的社会秩序观，宋代司马光《涑水家仪》说：“凡为家长，必谨守礼法以御群子弟及家众。”<sup>①</sup> 清代孙奇逢《孝友堂家训》称：“士大夫教诫子弟，是第一要紧事。”<sup>②</sup> 家训族规的学习也不仅限于童幼，它是家族中所有成员必须进行的常规性学习内容。其次，家族通过家长、族长权利及家法族规的条例实现对家族个体的人身控制，

① 包东波编《中国历代名人家训精萃》，安徽文艺出版社，1991年，第134页。

② 周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第525页。

而且这种控制的效力是很强的。唐御史大夫陈崇《陈氏家法三十三条》规定,“立刑杖厅一所,凡弟侄有过必加刑责”,对于“不遵家法,不从家长令,妄作是非”的各种行为,分别施以十到五十的杖决<sup>①</sup>。至宋朝陈旭时,其家已“宗族千余口,世守家法,孝谨不衰,阖门之内,肃于公府”<sup>②</sup>。元代浦江郑氏“家庭中凛如公府,子弟有小过者,颁白者犹鞭之”<sup>③</sup>。除斥责、强令悔改和一般性体罚之外,违犯家规甚至要受到逐出家族、削名族谱的处罚。

在家族伦理的作用下,家族成员认同共同的秩序观,维护忠孝仁信礼义廉耻的伦理规则,因而也形成凝聚力很强的社会组织单元,从而影响了社会秩序的类型。家训族规在中国古代社会广泛存在,影响普遍,它以宗法性大家族为效率单位,以父权、族权为依托,发挥着长久而且深入的社会控制作用。由于道教戒律与家族伦理的密切关系,道教戒律因而也获得了社会秩序功能实现的一个重要途径,“对家庭这种社会设置而言,宗教在维护社会稳定方面的作用表现得尤为突出”<sup>④</sup>。故此,戒律、家规在传统社会的社会秩序调节中发挥着重要的作用,成为传统法律的有力支持,共同构成了中国古代社会控制系统的重要部分,显示出中国传统社会道德理性的文化路径特征<sup>⑤</sup>。

① 《义门陈氏大成宗谱》卷首《陈氏家法三十三条》。

② 《宋史》卷四五六《孝义传》,中华书局,1977年,第13392页。

③ 元·黄潜:《文献集》卷九下《青鞋居士郑君墓铭》,影印文渊阁四库全书本。

④ [美]戴维·波普诺:《社会学》,李强译,中国人民大学出版社,1999年,第457页。

⑤ 参见刘绍云:《戒律、家规、国法与中国古代社会的秩序调控》,《理论学刊》2005年第10期。

## 第四章 道教戒律与传统经济伦理的关系

魏晋以后，道教基本上保持着稳定发展，唐代以前宫观数和专业教徒人数都在持续地增加，据杜光庭《历代崇道记》载：

晋武帝于洛阳造通天、洞天、灵仙、灵宝四观，及诸州共二百所……（先魏武帝）乃令于所现处造告平观，即李宗之故居也。别度道士七人，并前后所度道士，共计四百七十二人……后魏道武帝于云中太原及河朔造观计五十所，度道士六百余人。太武敕令天下造太平观共二百七十五所，度道士一千三百人……隋高祖文皇帝迁都于龙首原，号大兴城。乃于都下畿内造观三十六所，名曰玄坛，度道士二千人。炀帝迁都洛阳，复于城内及畿甸造观二十四所，度道士一千一百人……从国初已来，所造宫观，约一千九百余所，度道士计一万五千余人。其亲王贵主及公卿士庶，或舍宅舍庄为观，并不在其数。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 唐·杜光庭撰《历代崇道记》，《道藏》第11册，第1—4页。



《崇道记》的记载并非尽确，据当代学者估算，唐代道士数量大约保持在 28000—39900 名左右<sup>①</sup>，而且这些只是持有祠部度牒的正名道士，此外尚有大量未录籍的道士。宫观拥有大量的田产，唐代道士可依法受田，“凡道士给田三十亩，女冠二十亩”<sup>②</sup>，“道士受《老子经》以上，给田三十亩”<sup>③</sup>。依唐律，一般人授田百亩而女子不授田，但却给予了女道士受田的权利，这是因为世俗女子在经济上依附于男丁，而女冠与道士各自独立，关系相对平等，从而对世俗法律产生了影响。授田之外，尚有对一些道教首领的封赐，对某些宫观的特别赐田、施舍，唐代有十多位公主入道，也皆获大量财物、田地、婢奴。明代授予宫观田地数有所减少，《续文献通考》载，明惠帝建文三年（1401），敕僧道田每人五亩。宫观有时也通过交易从农民手中获得土地。官度道士有免除差徭、兵役、赋税的特权，这是道教宫观经济的优势条件。

道教的宫观经济活动也较为丰富，通常包括租佃、经营田园、放债取息、商业、畜牧业等等。据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》载，道观内一般设有“净人坊、骡马坊、车牛坊、十方客坊、碾硃坊”等单位，进行“药圃、果园、名木、奇草、清池、芳花”等“种种营葺，以用供养”<sup>④</sup>。道观经营除下层道士为劳动力外，还有观户、奴婢、部曲等。如此可见，道教的宫观经济

① 参见王永平：《道教与唐代社会》，首都师范大学出版社，2002 年，第 198 页。

② 《唐六典》卷三《尚书户部》，影印文渊阁四库全书本。

③ 《白氏六帖》卷二十六《事类集》，文物出版社，1987 年影印本。

④ 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》，《道藏》第 24 册，第 745 页。原题“金明七真撰”，乃神仙名号，据考实应出于南北朝末或隋唐之际。

具有一定的规模与实力，分散在社会的各处，进行着广泛的经济活动，构成社会经济的一个单元。道教经济活动中贯彻着一定的经济思想和原则，这主要来自于戒律。道戒经济伦理思想与世俗经济伦理产生过相互影响，前者吸取了后者中的一些公认的价值观念和准则，同时也将自身独特的经济思想渗透到了社会经济伦理思想中去，在其经济实力基础上对社会经济发生着伦理性及实体性的双面影响。

## 第一节 谈财贵生——道戒的财富观念及其伦理意义

### 一 道教戒律谈财而贵生的财富理念

道教戒律视养生为本，而视财富为外物。人自身的生命价值是最根本的，财富无法与之相比，由此形成了道教戒律谈财而贵生的财富理念。除了守道奉戒能使人长生无虞外，包括财富在内的其他任何东西都无益于仙道，“教戒者，欲令人劝进长生，全身保命无穷。人皆能奉法不倦，何但保命，乃有延年无穷之福。此非富贵者货赂请求所能得通也，亦非酒肉祭祷鬼神所降致也”<sup>①</sup>。在满足维持生命最基本的物质需要之外，其他的财富追求都属于贪欲，是对世俗荣华富贵的沉溺，那只能是身心之累，实无意义。贪恋外财，放纵欲望，最终将导致远道背德，不得正真，若：

<sup>①</sup> 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册，第234页。

违背真正，不从教戒，但念爱欲，富贵荣禄，色利财宝，饮酒食肉，恣心快意，骄奢淫逸，岂复念道乎？人不念道，道不念人，人之若鱼，道之若水，得水而生，失水而死，道去人虚，何望久生也？

故而修道者当时时警惕，不见可欲，不贵难得之货，“若愿想财宝，放情爱欲，以戒挫心”<sup>①</sup>。

唐代以前的道教重视外丹炼养，而外丹炼养是需要一定的物质条件作为前提的，故经济基础于道教尚有重要意义，但也只被视为工具性条件而已。当外丹学衰落，内丹学渐盛的时候，道教对于经济的依赖和重视就更低了，故而全真道尤其主张清修苦行，断除酒色财气，对财富看得十分淡泊，自王重阳而下，论述颇多，如《盘山语录》载：“或问：‘初学修炼，心地如何入门？’师云：‘把从来私情眷恋，图谋计划，前思后算，坑人陷人底心，一刀两断着。又把所着底酒色财气，是非人我，攀缘爱念，私心邪心，利心欲心，一一罢尽’。”<sup>②</sup> 修仙道者须得性淡情空，以虚灵之心通真接神，财利之欲只能是修行的大碍，在道教的神学伦理中，信仰与财富的关系基本上是被如此界定的。

基于这种认识，道教戒律要求修道者淡泊财利，以养生为要，“学仙之法，欲得恬愉澹泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心”<sup>③</sup>，“不劳精思求财以养身，不以无功劫君取禄以荣身，不食

① 以上引文见《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册，第234页。

② 《修真十书盘山语录》，《道藏》第4册，第822页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》卷二《论仙》，中华书局，1985年，第17页。

五味以恣，衣弊履穿，不与俗争”<sup>①</sup>，“戒勿贪宝货”<sup>②</sup>，“愿世人轻货利，勿以贪污败令名”<sup>③</sup>。不应为财利之欲闭塞心智，而当去欲正心，以道节欲，“有道之士，常以道制欲，不以欲制道。以道制欲，神所以清，心所以静”<sup>④</sup>。应知财为外物，不可贪求宝货，于物仅取可足身用而已，求财亦必循之以道，不可邪取妄念，否则反致殃祸，“不得贪利财货。财货粪壤，随时而与，下古世薄，以财为宝，专念求利，买贱卖贵，伺候便宜，欺诬百姓。得所欲者心怀喜悦，不得所欲者怨恨毒心，或忿事多少刀兵相贼，违犯天禁，不从教戒，贪欲爱财。财者害身之雠，身没名灭，何用财为”<sup>⑤</sup>？

在最受关注的生命期限的问题上，道教持命定论的基本认识。道教戒律认为，人的生死寿夭，本有定数，《赤松子中诫经》载黄帝问仙人赤松子曰：“‘人生寿命合得几许？’对曰：‘人生堕地，天赐其寿，四万三千八百日，都为一百二十岁，一年主一岁，故人受命皆命一百二十岁，为犯天地禁忌，夺算命终。’”<sup>⑥</sup>人生是受命运限定的，而天神正是控制人的命运的力量所在，“人生受命，制之在天”<sup>⑦</sup>。在这样一种生命天定的认识基础上，财富自然也是命定的，戒律经典说：

汝耳目闻见，从古以来，富贵者久乎？财弃于地，身死

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年半，第10页。

② 《太上经戒·老君二十七戒》，《道藏》第18册，第227页。

③ 清·孙念劬辑《全人矩矱》卷三《劝戒汇抄·文帝七愿》，《藏外道书》第28册，第381页。

④ 宋·李道纯：《〈太上老君说常清静经〉注》，《道藏》第17册，第141页。

⑤ 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册，第233页。

⑥ 《赤松子中诫经》，《道藏》第3册，第445页。

⑦ 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册，第234页。

于市，以此观之，故谚言“死人不如生鼠”。得之在命，求之以道……为道当治身养生求福耳。<sup>①</sup>

人受命长短，善恶富贵，贫贱愚智，穷通吉凶，祸福乃至草木虫鱼，风云雷电，莫不由之于天。<sup>②</sup>

“得之在命”一语，典型地体现了财富天定的道教思想。财富天定这一理论设定的意义在于，它为控制修道者对于财富的欲望提供了思想上的诱导力，因为既然财富天定，那就意味着财富是不可勉强取得的，为财富而费尽心力是徒劳的，妄求财利恰恰将要失去财富，只有放下对财富的执著，静心修道才是正确的。“人生穷富，天已注定。今日取多，岂遂为多？今日取少，岂遂为少？”<sup>③</sup> 道教将财富的分配权力放到了神那里，同时也就在理论上消解了人对于财富的妄求之心。

命定论也并非道教戒律对于财富的唯一解释，人仍然可以通过天人感应对自己的财富前景施以影响。人的年命虽然有限，但人却可以通过自己的行为加以改变，行善积德，则可享受天年，甚至不朽成仙，而履恶为凶则天神记过夺筭，不得寿终正寝，甚至将殃恶遗留给子孙后代。人生财富也是如此，若能无欲而求，勤恳正取，“求之以道”，则“冥冥之中暗藏其禄”，<sup>④</sup> 天神自然赐之福禄。财富命定并不意味着某人一定清贫或富贵，而是指财富的最终实现掌握于天神之手。

① 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》，《道藏》第18册，第238页。

② 唐·张万福撰《传授三洞经戒法策略说》卷下《明科信品格》，《道藏》第32册，第194页。

③ 《太上感应篇集注》，《藏外道书》第12册，第131页。

④ 同上，第148页。

这种感应论是为诱导人们向善修德而设立的。如果天定论是唯一的，那人的存在、人的行为将全部失去意义，人所剩下的就只有机械、被动的等待。感应论将命运实现的过程交给了个体，天命论的含义不是说每个人的最终命运是早已定型的，而是指个体的命运最终是由天神来裁判的，而个体如何把握生命过程则正是这“末日审判”的依据所在。根据《大道家令戒》，断绝贪心，弃利去欲，远恶从善之人，“神明具自知之”<sup>①</sup>，终可被道君拣选为种民。

## 二 谈财贵生财富观的经济伦理意义

人的发展不能没有物质基础，但人的发展并不仅仅是物质上的发展，将物质追求等同于人的生命意义的追求，乃是对生命本质的狭隘理解。过于追求物质利益，必将会导致人的本性的遮蔽，也会导致诸多社会问题、自然问题的产生，比如人们就会唯利是图，杀人越货，就会一味开掘自然，破坏生态平衡，等等。所以，应该让财富回归财富的本位，正确地认识它，合理地对待它。只有在财富与人生、物质与社会、物质与自然的整体关系景象下定位财富，才能完整地理解它。而这种理解是关乎每个人的生活态度，关乎社会秩序、生态秩序的根本性问题。

生贵于物，淡泊财利，求之以道，得之在命，这正是道教戒律中体现出的对于财富的基本观念，它也是传统社会里经济伦理思想的一种基本观念。道教戒律的财富观，有其消极性的一面，

<sup>①</sup> 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》，《道藏》第18册，第237页。

比如它过于消解了人的物质欲望，漠视工艺理性，等等。但不可忽视的是，这种财富观在传统社会里曾对人们正确认识财富本质，树立合理的财富观念和人生态度，起到了重要的教育作用。

首先，道教戒律谈财贵生的财富观念对一般百姓的影响至为深远。财为身外之物，生不带来，死不带去，这样的财富观念在中国人的思想中是根深蒂固的。淡泊财富，不得一味妄求货利，而应重视人的自身生命价值与道德价值，这是传统社会中人们安身立命、训子诫孙、砥砺世俗的一贯准则，溯其所自，则受道教戒律的经济伦理思想影响甚深。道教戒律将财富放到从属于生命价值的位置来看待财富，将个体德性的完善看得高于对财富的追求，将物质的索取放在生态环境自然发展得以维持的前提下进行，这种财富观念随着戒律的传播而为民众所熟知，所认同，所袭取。

其次，道教戒律的财富观念也是官宦士大夫阶层财富思想形成的源泉之一，尤其是历代清官的廉洁思想源泉之一。历代清官在认识财富问题的时候，大多从道教中寻找到了理论根据，道教指导他们认清财富的本质，将人格价值置于物质利益之上，将社会公益置于个人私利之上，从而使他们能够树立正确的财富观念，在各种世俗的诱惑之中坚守节操，廉明公正。道教戒律中有许多是直接针对为官者的训诫的，寇谦之改革五斗米道祭酒职官的措施中就提倡“简贤投明”、“唯贤是授”，并有禁止道官向道民索取财物的律令<sup>①</sup>。戒律中提倡为官清廉的条文甚多，如“恬淡无欲为一药”，“廉洁贞信为一药”，“清廉贞分为一药”<sup>②</sup>；“当

① 《老君音诵诫经》，《道藏》第18册，第211页。

② 《玄都律文·百药律》，《道藏》第3册，第457—458页。

念无求无欲，清白守贞”<sup>①</sup>，“官幕秉公，不开贿赂之门，百功。差吏不受贿、不舞弊，百功”，“贪赃枉法，五百过。苛敛民财，五百过”<sup>②</sup>。后期道教还出现了专门针对官宦的戒律，如《当官功过格》、《居官格》，这类戒条直接以居官者为劝导和约束对象。

居官者往往也从道教理论中意识到，财富问题不单是个人的问题，同时也是国家的基本政策问题，不能正确处理则会带来巨大的社会矛盾，《道德经》曰：“民之饥，以其上食税之多，是以饥”，“民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死”，如果统治阶级一味满足自己的私欲，过重地剥削百姓，则将置百姓于死地，此时就要产生重大的社会动乱，“民不畏死，奈何以死惧之”<sup>③</sup>，道教据此而发出的诸多阐述推动了历代薄赋敛、轻徭役财富政策的形成。

## 第二节 无为而富——道戒的经营思想及其伦理意义

### 一 道教戒律无为而富的经营管理思想

无为而富是道教独特的经济思想，源于道家哲学。道家从“无为为本”，“道法自然”的哲学主张出发，以一种极为特殊的方式表达了爱民富民的思想：“我无为而民自化，我好静而民自

① 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第37页。

② 清·贺维翰：《八字功过格·廉》，抄本。

③ 《老子道德经》第七十五、七十四章，四部丛刊本。



正，我无事而民自富”<sup>①</sup>，一切都要顺应自然，反对任意干涉民众的经济活动。统治者应居高临下，把政策放宽到极限，营造出一种宽松、和谐的大气候大环境，使人们在其中自由发展，无为而富。道家尤其反对统治者过度的为自己牟利求富，认为“多藏必厚亡”<sup>②</sup>，财货越多，取祸越多。统治者如果通过无限攫取的方式满足自己的欲望，必将剥夺民众的利益，造成民众的贫困，追逐财利对统治者与被统治者都将是有害的。道教戒律完全继承了道家的这种思想，道教最早的戒律之一《道德尊经想尔戒》就将“行无为”视为“尊卑同科”的戒条<sup>③</sup>，并将之应用到经济问题的认识上，《老子想尔注》说：

彼有身贪宠之人，若以贪宠有身，不可托天下之号也。所以者，此人但知贪宠有身，必欲好衣美食，广宫室，高台榭，积珍宝，则有为。令百姓劳弊，故不可令为天子也。设如道意，有身不爱，不求荣好，不奢侈饮食，常弊薄羸行，有天下，必无为。<sup>④</sup>

无为实乃无欲，统治者无欲则不与民夺财，以此经营天下，则天下可富。河上公注《老子》“我无事而民自富”句曰：“我无徭役征召之事，民安其业，故皆自富”，注“法物滋彰盗贼多有”句曰：“法物，好物也。珍好之物滋生彰著，则农事废，饥寒并至，故盗贼多有也”；注“治人事天莫若啬”句曰：“啬，贪也。治国者当爱民，则不为奢泰”，“夫独爱民财、爱精气则能先得天

① 《老子道德经》第五十七章，四部丛刊本。

② 同上，第四十四章。

③ 《太上老君经律》，《道藏》第18册，第218页。

④ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第16页。

道也”<sup>①</sup>。又注第五十三章曰，若统治者为自己广修高台榭宫，奢华好武，而使农事废不耕治，五谷伤害国无所储，民不足而君有余，则谓非道。可见，道家道教将无为而富视为基本的经济营运思想，而主要针对于统治阶层。如统治阶层能够实行薄赋敛、轻徭役的经济政策，且不与民争财，则天下自富。

无为而富的经营思想用于个人则指知足知止，不强求财富，《老子想尔注》解“不失其所者久”句曰：“富贵贫贱，各自守道为务，至诚者道与之，贫贱者无自鄙强欲求富贵也。不强求者，为不失其所，故久也”<sup>②</sup>，为者败之，持者失之，致富当遵循于道，强求者反而会失去，若“人能知止足，则福禄在己”<sup>③</sup>。河上公指出：“有为于事，废于自然；有为于义，反于仁”，“执利遇患，执道全身；坚持不得，推让反还”，“圣人不为华文，不为色利，不为残贼，故无坏败”，故道教主张无为致富，持道经营，不事强求<sup>④</sup>。

“无为”还包含着顺应天时，不得违反自然规律生产经营的意思。传统社会是农业型社会，农业生产受自然条件的限制较大，必须遵从自然规律，生产经营才能有效果。在农业经济基础上产生的道教经济理论，带着农业文明的深刻烙印，力主尊重自然生长规律，遵从时节禁忌，并要求维护生态平衡，不可采取杀鸡取卵方式的进行经济开发，河上公注《老子》“治人事天莫若嗇”句曰：“事，用也。当用天道，顺四时”<sup>⑤</sup>。道教戒律禁忌中

① 《老子道德经》第五十九章河上公注，四部丛刊本。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第42页。

③ 《老子道德经》第四十四章河上公注，四部丛刊本。

④ 同上，第六十四章河上公注。

⑤ 同上，第五十九章河上公注。

有很多相关的条文，五斗米道曾“依月令，春夏禁杀”<sup>①</sup>，《赤松子中诫经》禁止“涸绝池沼，捕采水族鼃鼃龟鱼”、“春行杀伐，夏诛诸命，秋则见恶不改，冬则开掘地藏”<sup>②</sup>；《玄都律文》称：“探巢破卵是一病”，“不烧山林为一药”<sup>③</sup>；《观身大戒》规定：“第六十五戒者，不得无故采摘花草。第六十六戒者，不得无故砍伐树木。第六十七戒者，不得以火烧田野山林。第六十八戒者，不得冬月发掘地中蛰藏”<sup>④</sup>，等等。

## 二 无为而富经营理念的经济伦理意义

道家道教无为而富的思想不仅被一般平民、商贾用于致富指导，在现实政治中更被演化为了休养生息的理论。纵观中国古代政治经济史，休养生息的决策原则几乎成为历朝开国皇帝的第一项理国富民措施，并大多能被承袭很长一段时间，对富民强国起到了极大的理论指导作用。汉高祖刘邦接受了陆贾等思想家提出的将黄老道家的无为思想引入政治决策的主张，休养生息政策由是成为既定国策，“汉兴，扫除烦苛，与民休息”<sup>⑤</sup>，力求造成一个宽舒的生产环境，而且收到了良好效果。从《汉书·刑法志》的一段记载中可以了解到，这一政策为后继的数代君王所因袭，成为汉代思想政治的一大特点：“当孝惠、高后时……萧、曹为相，填以无为，从民之欲，而不扰乱，是以衣食滋殖，刑罚用

① 《三国志·魏书·张鲁传》，中华书局，1982年，第254页。

② 《赤松子中诫经》，《道藏》第3册，第446页。

③ 《玄都律文》，《道藏》第3册，第458、457页。

④ 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第33页。

⑤ 《汉书》卷五《景帝纪》赞语，中华书局，1962年，第153页。

稀。及孝文即位，躬修玄默，劝趣农桑，减省租赋。而将相皆旧功臣，少文多质，惩恶亡秦之政，论议务在宽厚，耻言人之过失。化行天下，告讦之俗易，吏安其官，民乐其业，畜积岁增”<sup>①</sup>。学者指出，汉初轻徭薄赋的指导思想来自“黄老学的保民、爱民和养民理论”<sup>②</sup>，可见作为道教前身的黄老道对汉代经济政策的影响。

唐代初年，道教无为的经营管理理论也是统治阶层经济思想中的重要指导因素。贞观二年，太宗谓侍臣曰：“凡营衣食，以不失时为本。夫不失时者，在人君简静乃可致耳。若兵戈屡动，土木不息，而欲不夺农时，其可得乎？”“君无为则人乐，君多欲则人苦，朕所以抑情损欲，克己自励耳。”<sup>③</sup>可见太宗深谙道教无为的经济思想，对于简静、顺时、寡欲与经济发展之间的关系认识得十分清楚。贞观君臣在这一观点上认识基本相同，是相互支持的，贞观十一年，魏征上疏曰：

惧危亡于峻宇，思安处于卑宫，则神化潜通，无为而治，德之上也。若成功不毁，即仍其旧，除其不急，损之又损……君人者，诚能见可欲则思知足以自戒，将有作则思知止以安人，念高危则思谦冲而自牧，惧满溢则思江海下百川，乐盘游则思三驱以为度，忧懈怠则思慎始而敬终，虑壅蔽则思虚心以纳下，想谗邪则思正身以黜恶，恩所加则思无因喜以谬赏，罚所及则思无因怒而滥刑。总此十思，宏兹九德，简能而任之，择善而从之。则智者尽其谋，勇者竭其

① 《汉书》卷二十三《刑法志》，中华书局，1962年，第1097页。

② 丁原明：《黄老学论纲》，山东大学出版社，1997年，第326页。

③ 《贞观政要·务农》，上海古籍出版社，1978年，第237页。

力，仁者播其惠，信者效其忠。文武争驰，君臣无事，可以尽豫游之乐，可以养松、乔之寿，鸣琴垂拱，不言而化。何必劳神苦思，代下司职，役聪明之耳目，亏无为之大道哉！<sup>①</sup>

魏征虽非道教中人，但由其言论可知他对道教借鉴之深。唐代君臣崇道教、学道教者，其数甚多，通过这种途径，道教无为而富的经济思想得以对唐代的经济政策发生一定程度的影响。

宋初统治者积极采纳道士无为无欲治国的意见，既在施政中加以应用，也在生活中有所实践，对此学术界已有所论，兹不赘述<sup>②</sup>。明太祖朱元璋也以休养生息为安民富民的政策指导，他经常对臣下谆谆告诫，要爱惜民力，不可剥削过重。他曾用了个生动形象的比喻来向臣下阐述无为富民思想的重要性：“天下初定，百姓财力俱困，譬犹初飞之鸟，不可摇其羽；新植之树，不可摇其根，要在休养生息之”<sup>③</sup>。明初经济秩序之所以能够顺利恢复，是与道教无为而富的经济伦理思想有着密切关系的。

### 第三节 仁义为利——道戒的义利之辨及其伦理意义

#### 一 道教戒律以仁义为利的义利思想规范

义与利的关系是经济伦理中的一个基本问题，它集中表达了

① 《贞观政要·君道》，上海古籍出版社，1978年，第6、9页。

② 参见丁原明：《黄老学论纲》，山东大学出版社，1997年，第329—330页。

③ 《明史纪事本末》卷十四《开国规模》，影印文渊阁四库全书本。

人们对于道德伦理与物质利益之间关系的认识。道教戒律认为：“士以忠孝立身，商以仁义为利”<sup>①</sup>，可见在义利关系上，道教是持重义态度的。仁义为利是道教义利观的核心，它有多种含义，其一，义在利先，“推义损己”<sup>②</sup>；其二，不得以非正义的手段谋取利益，唯利是图是不允许的；其三，仁义可带来利益，是利益实现的途径。

首先，义在利先。道教在价值观念上将仁义置于财利之上，财利只是纯粹的物质关系，而人与人之间的相互尊重、相互友爱才是体现人之本质的东西，其重要性是物质利益无法相比的。以自我利益为重，以他人利益为轻，将个人利益置于他人利益之上，这种违背仁义精神的价值取向是为道教所反对的。在人我关系中，道教戒律要求将物质利益放在相互关爱之下，要尊重他人的经济利益，从积极的方面来说，要主动维护他人的利益，从消极的方面来说，则不要去损害他人的利益，不得损人利己，相反地，为了帮助他人，在一定的情况下应该舍弃自我的利益，道戒曰：“富人不占小贸便宜，让贫户租欠，百钱一功。不逼取贫债，十功。让债还遗，全人身家，各二百功。不取非义财，百钱一功。假银入手，弃不使行，百钱一功”<sup>③</sup>，“不得欺心窥求财利”<sup>④</sup>。

道教推崇义的品格，强调向品格高尚的人学习，“以义方教

① 《洪恩灵济真君礼愿文》，《道藏》第9册，第24页。

② 《太上九真妙戒金箓度命拔罪妙经》，《道藏》第3册，第407页。

③ 清·贺维翰：《八字功过格·廉》，抄本。

④ 《道法会元》卷一四一《太一天章阳富霹雳大法·传度朝仪》，《道藏》第29册，第722页。

训子女，十功”<sup>①</sup>，甚至对于能够体现义的品格的动物，道教也特别的加以尊重，比如不食有义的动物，“牛之有功，犬之有义，雁之有序，鲤鳢朝斗，此等之肉，又安忍食之”<sup>②</sup>。《太微仙君功过格》中救“无力报人之畜一命为八功，虫蚁飞蛾湿生之类一命为一功”，而“救有力报人之畜一命为十功”，此种差别正是体现对于义的推崇。《太微仙君功过格》中又有《不义门十条》，其中五条都是对经济思想和经济行为的规范，如“教人为不廉、不孝、不义、不仁、不善、不慈，为非作过，一事为一过”，“不义而取人财物，百钱为一过，贯钱为十过”，等等<sup>③</sup>。

其次，不可枉义牟利。人若将自我的物质利益看得高于一切，则将走上唯利是图、不择手段的歧途。若社会上这样的人多了，人与人之间就将充满尔虞我诈，人人都以实现自己的一己之私为是，人与人之间的相互关爱、社会的团结都无从谈起。这样的社会关系是道教所极力批判的，故道戒曰“亡义取利是一病”<sup>④</sup>，“不义而取人财物百钱为一过，贯钱为十过。欠人财物抵讳不还百钱为一过，贯钱为十过，因而谋害其过加倍”<sup>⑤</sup>，“仁义不可不行，施惠不可不作，孤弱不可不恤，贫贱不可不济，厄人不可不度……贪利不可不远”<sup>⑥</sup>。

凡是以不正当手段谋取财利的行为，道教戒律都是禁止的。其一是盗窃、抢劫，“第九戒者，不得窃盗人物。第十戒者，不

① 清·贺维翰：《八字功过格·礼》，抄本。

② 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第405页。

③ 以上引文见金又玄子《太微仙君功过格》，《道藏》第3册，第450、452—453页。

④ 《玄都律文·百病律》，《道藏》第3册，第459页。

⑤ 《太微仙君功过格·不义门》，《道藏》第3册，第453页。

⑥ 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册，第232页。

得妄取人一钱以上物。第十一戒者，不得图谋一切人物”<sup>①</sup>，“不得偷盗及怀偷盗想”<sup>②</sup>，“偷盗人财物或教人偷盗百钱为一过，贯钱为十过。若见偷盗不劝一过，赞助偷盗为五过”<sup>③</sup>，“不得横取人物”<sup>④</sup>；其二是欺诈，道戒反对“诈欺慢诞，诬调返说，无诚无信，指南作北，戾东为西”，“阿言谰语，常有争欺，治生贩卖，专为诳巧”，“取人长钱，与人短数；轻秤小升，狭幅短度；强持与人重秤，大斗专以取人”<sup>⑤</sup>，“欺诈盲聋暗哑之人，窃盗金帛”<sup>⑥</sup>，要求“买办者务得正大光明，勿欺暗室”<sup>⑦</sup>；其三是倚势取财，“威势逼勒是一病”<sup>⑧</sup>，不可“欺孤凌寡，败他成己，危他取安，借贷不还”<sup>⑨</sup>，若“倚势占人产业，二百过”，“乘利逼取贫财，百过”<sup>⑩</sup>；其四是损物益己，不得为了经济利益而毁伤物命，损坏环境，不得烧山林，不得非时渔猎，不得妄采地下资源，戒“贪婪过度，损物益己”<sup>⑪</sup>。其他凡是不正当、不公平的经济行为都是戒律所禁止的，比如“不得以粗物易人好物”<sup>⑫</sup>，等等。

① 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第32页。

② 《太上灵宝朝天谢罪大忏》卷九《无上十戒》，《道藏》第3册，第501页。撰人不详，应出于南宋。

③ 《太微仙君功过格·不义门》，《道藏》第3册，第453页。

④ 《云笈七签》卷三十九《老君说一百八十戒》，《道藏》第22册，第271页。

⑤ 《太上洞玄灵宝宣戒首悔众罪保护经》卷中，《道藏》第6册，第902页。

⑥ 《赤松子中诫经》，《道藏》第3册，第446页。

⑦ 《长春真人执事榜》，载清·闵小艮传述《清规玄妙全真参访外集》，《藏外道书》第10册，第610页。

⑧ 《玄都律文·百病律》，《道藏》第3册，第458页。

⑨ 《赤松子中诫经》，《道藏》第3册，第446页。

⑩ 清·贺维翰：《八字功过格·廉》，抄本。

⑪ 《太上洞玄灵宝三元玉京玄都大献经·十戒》，《道藏》第6册，第274页。

⑫ 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第32页。



再次，仁义生利。仁义是利益实现的途径，道教有天赐爵禄的观念，仁者天必赐之福禄。《太平经》说，贫富分别的产生，一是能否以自力更生的精神勤恳劳动，人生来就被赋予了劳动的能力，应当发挥这种天赐的能力，凭劳动致富，所谓“天生人，幸使其人人自有筋力，可以衣食者”，“夫人各自衣食其力”；二是能否行真道行仁德，“力行真道者，乃天生神助其化，故天神善物备足也。行德者，地之阳养神出，辅助其治，故半富也。行仁者，中和仁神出助其治，故小富也。行文者，隐欺之阶也，故欺神出助之，故其治小乱也。行武者，得盗贼神出助之，故其治逆于天心，而伤害善人也”<sup>①</sup>。这就是说，人应该靠自己的劳动，通过仁义的经营方式来维持生活，获取财富。互利相惠，可以生财，彼此争夺计算，则寡利甚至无利：“若计利则害义，寡取则不争，让则有余。”<sup>②</sup>

## 二 仁义为利观念的形成及经济伦理意义

道教戒律义利观的产生主要是来源于道教的教义。道教将个人道德品质的完善视为宗教修行的关键，在万物平等、救度一切的教义下，在以生为贵、以物为轻的观念下，道教戒律确立仁义为利的准则就是十分自然的事情了，无论是在物质上还是在精神上，人们都应互助互爱，“诸神相爱，有知相教，有奇文异策相

① 以上引文见王明：《太平经合校》卷六十七、卷三十五，中华书局，1960年，第242、36、31页。

② 元·陈坚：《太上感应篇图说》，《藏外道书》第12册，第102页。

与见，空缺相荐相保，有小有异言相谏正，有珍奇相遗”<sup>①</sup>，“士庶有道则相爱”<sup>②</sup>。道教戒律的义利观同时也与世俗社会的主流义利观基本一致，有一定渊源关系。在人我关系中重视他人利益，反对一己私利，这是带有普遍性的伦理观念，孔子曰：“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云”，宋陈祥道注曰：“贫与贱，人之所恶，不以其道得之不去也，故饭疏饮水，曲肱而枕，乐亦在其中。富与贵，人之所欲，不以其道得之，不处也。故不义富贵，于我如浮云。”<sup>③</sup>可见，儒家虽然对财富的意义是肯定的，认为富贵乃是人的自然期望，但也绝不主张枉道求之，反对弃义图利。

道教戒律的义利观与世俗价值观念基本一致，既是道教团体内的价值规范，也是世俗社会树立义利观的重要指导。中国传统义利观以道德理性为导向，强调互利的思想，对于人们财富观念的理性化起到了极重要的诱导作用。仁义与财利、欲望与理性，这是古今中外经济伦理的核心之一，西方的价值观念中也是主张理性地对待欲望、合理地实现欲望的，而这就必须对欲望适当地加以控制，17世纪英国著名哲学家、教育家约翰·洛克（John Lock）就曾说：“一切德行与价值的重要原则及基础在于：一个人要能克制自己的欲望，要能不顾自己的倾向而纯粹顺从理性所认为最好的指导，虽则欲望是在指向另外一个方向。”<sup>④</sup> 姜生教

① 王明：《太平经合校》卷一一〇《大功益年书出岁月戒》，中华书局，1960年，第539页。

② 《洞玄灵宝太上六斋十直圣纪经》，《道藏》第28册，第383页。

③ 以上引文见宋陈祥道撰《论语全解·述而》，影印文渊阁四库全书本。

④ [英] 约翰·洛克：《教育漫话》，傅任敢译，教育科学出版社，1999年，第19页。

授指出：“经营和谋利是可以接受的，它是人的生存方式之一，但任何试图赚取非分之利的行为都只能意味着自寻其咎。这就使贪婪地牟取暴利的行为受到一个隐藏的神秘之手的控制。”<sup>①</sup>而道教戒律正是为人们提供了一只看不见的手——基于神学意义的道德诫命。

## 第四节 重契守信——道戒的经济责任观及其伦理意义

### 一 道教戒律重契守信责任规范的形成

道教十分重视契约，这是继承上古时代符契制度而产生的思想。《道德经》曰：“圣人执左契而不责于人。有德司契，无德司彻，天道无亲，常与善人。”河上公注曰：

古者圣人执左契，合符信也。无文书法律，刻契合符以为信也。但刻契之信，不责人以他事也。有德之君司察契信而已，无德之君背其契言司人所失。天道无有亲疏，唯与善人则与司契者也。<sup>②</sup>

道教在其传道过程中引入了符契的制度，这表现在两个方面：

其一，天师道入道要受箓，受箓前受戒，箓乃是入道者与神的契信，是神对入道者登名仙籍的许可与证明，而持符箓者则要

<sup>①</sup> 姜生：《道教善书思想对明清商业伦理的影响——以〈感应篇集注〉为例》，《理论学刊》2004年第11期。

<sup>②</sup> 《老子道德经》第七十九章河上公注，四部丛刊本。

遵守对神的承诺，誓心从真，受戒则意味着接受神的诚约，“戒除情性，止塞愆非，制断恶根，发生道业，从凡入圣，自始至终，先从戒箴，然始登真”<sup>①</sup>，道士受箴后获职券牒文，以证所得之法职，明其所录之神界，如此则可通神达灵，此符契即“职牒”，“亦曰升天券，升天之日过天门地户，魔王主司以相按验，乃至神仙洞府、诸天曹局，悉皆堪会，如世之公验也”<sup>②</sup>。

其二，道教经戒传授仪式过程中引入了符契的制度，欲授受经戒，必先预备契信之物，“凡受上清宝经，皆当备信。信以誓心，以宝于道。准于割发歃血之誓。无信而受经谓之越天道，无盟而传经谓之泄天宝”<sup>③</sup>。据《传授经戒仪注诀》、《传授三洞经戒法箴略说》，经戒法箴传授时应具备之信物和盟誓契卷包括：七宝、金银、金环、金钮、龙璧、断发歃血、绛巾碧巾、命米、鱼雁、纸墨、契卷、盟、誓等等。其中绛巾（丹色，表征血）、碧巾（青色，表征发）是用以代替歃血断发的，其意义在于“割身自信，誓于神明”；契卷的意义在于：“受道之日，关奏天曹地府，四司五帝，一切神仙，以为监证，所以召七祖以监临，对五帝而结券，若后违盟犯约，背道轻师，则勘契合券，以自证检，亦犹世之交易，各持券契以相信也”；盟、契的作用是：“立约以契之”，“以言契心，告神盟也”<sup>④</sup>。

① 《云笈七签》卷四十五《秘要诀法·明正一箴》，《道藏》第22册，第318页。

② 唐·张万福撰《传授三洞经戒法箴略说》卷下《明科信品格》，《道藏》第32册，第195页。

③ 《太真玉帝四极明科经》卷五《太玄都中宫女青律文》，《道藏》第3册，第439页。早期上清派经典，约成书于东晋南朝。

④ 以上引文见《传授三洞经戒法箴略说》卷下《明科信品格》，《道藏》第32册，第194—196页。

可见，道教戒律中具有很重的契约意识。道教也将这种契约意识贯彻在经济思想中，主张在经济行为中要有责任意识，要重契约，守信诺，无食于言，毋欺人我。《太平经》要求人们“动作言顺，无失诚信”<sup>①</sup>，《老子想尔注》说：“人当常相教为善，有诚信。”<sup>②</sup>五斗米道在汉中时要求道民遵守“诚信不欺诈”<sup>③</sup>的戒律。《虚皇天尊初真十戒文》中说：“心既不诚而谓之道，是谓背道求道。”<sup>④</sup>《道门十规》中说：“尊经阐教，莫大于推诚”，又说“诚则有神”<sup>⑤</sup>。

道教戒律要求在经济活动中遵守交易规则，符合公平、公正的既定经营规范，“持心平等，不得自欺”<sup>⑥</sup>，不得“负债逃隐，违捍不还”<sup>⑦</sup>，不得“借换不还，欺诱万民”<sup>⑧</sup>，“换贷不还是我大病；出债长取大斗入小斗出、轻秤出重秤入是我大病”<sup>⑨</sup>，“穿窬墙壁，移号拆函，开封击锁，改换印章，私心隐匿，贷借不还，欺昧侵窃，皆谓之盗”<sup>⑩</sup>。违背市场既定的契约，亏义求利，违

① 王明：《太平经合校》卷一一二《七十二色死尸诫》，中华书局，1960年，第569页。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第11页。

③ 《三国志·魏书·张鲁传》，中华书局，1982年，第254页。

④ 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第404页。

⑤ 明·张宇初：《道门十规》之《斋法行持》、《住持领袖》，《道藏》第32册，第149、150页。

⑥ 南宋·金允中编《上清灵宝大法》卷一《本法戒律品·十戒》，《道藏》第31册，第356页。

⑦ 《太上洞玄灵宝宿命因缘明经·五恶》，《道藏》第6册，第135页。

⑧ 《无上秘要》卷四十六《洞玄戒品·洞玄十恶戒》，《道藏》第25册，第162—163页。

⑨ 《洞玄灵宝太上真人问疾经》，《道藏》第24册，第675页。撰人不详，从内容看盖系南北朝或隋唐道书。

⑩ 南宋·宁全真授，王契真纂《上清灵宝大法》卷八《戒律禁忌》，《道藏》第30册，第719页。

法营事者，不但要受到律法的制裁，还会受到神界的判罚：

或居市井，专事商贾，兴贩贸易，全亏仁义，欺恻取利，将粗揉精，饰伪乱真，误他适用，大秤小斗，种种百为，惟贿所覬，常怀诈欺。上来往业，当坠地狱，长劫受苦，苦尽复生，或为饿鬼，或为畜生，往复循环，百千万劫，报尽复还生于兹世。<sup>①</sup>

道教相信多言必多失、轻诺必寡信，为了做到言必信、诺必果，人们在经济行为中就应当慎言慎行，不能轻率地作许诺，也不要轻易地为别人做中保，避免因为别人的不守契约而导致自己的失信，故“不得为人作中保契卖交易”<sup>②</sup>。

## 二 重契守信经济伦理规范的实际意义

诚信是社会经济秩序和谐发展的基本规则要求。经济是在互动交流中存在的，没有诚实守信，便无法形成一个稳定健康的市场交流环境。重契守信的经济伦理规范无论对于以农业经济为基础的古代社会，还是对于以工业经济为基础的现代社会，都是极其重要的。道教以重契守信为戒律，既直接约束了道教徒的经济思想和行为，也间接地教育和规范了世俗社会的经济思想与行为，为良好的社会经济秩序的建立提供了一种规范模式。

世俗社会中的人，对于商业规范的遵从，一是迫于世俗法规

---

① 《太上上清攘灾延寿宝忏》，《道藏》第3册，第513页。撰人不详，约出于唐宋。

② 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第35页。

的强制约束，一是限于社会舆论的约束，但除此之外，尚且受到道教戒律所带来的价值观念的约束和心理上的约束。道教戒律称：“凡人逐日私行，善恶之事，天地皆知其情……故作违犯，则鬼神天地祸之也。”<sup>①</sup> 纵使人可被欺，然而天鉴之聪不可欺，天降之罚不可逃，这种思想在传统社会中影响到了很多人的经济行为，《袁氏世范》曰：“人之耳目可掩，神之聪明不可掩。”《省心杂言》说：“高不可欺者，天也；尊不可欺者，君也；内不可欺者，亲也；外不可欺者，人也。四者既不可欺，心其可欺乎？我心不欺，人其欺我乎？”故《药言》称：“凡事求无愧于神明，庶可承天之佑。”<sup>②</sup> 据《康对山集》载，陕西商人樊现曾经说：“谁谓天道难信哉！吾南至江淮，北尽边塞，寇弱之患独不一与者，天监吾不欺尔！贸易之际，人一欺为计，予以不欺为计，故吾日益而彼日损。谁谓天道难信哉！”<sup>③</sup> 这一源自宗教神学的经济伦理约束是种重要的规范力量，它的特点和优势在于“为此世的道德找到了宗教性的超越根据”<sup>④</sup>。从一些实际事例中，我们更可以看到这种宗教经济伦理的影响，如《太上感应篇集注》诠释“不欺暗室”句时所举的例证<sup>⑤</sup>，类似的事例又可见于它处，如清焦循《里堂家训》引明嘉靖间张志淳《南园漫录》云：

予郡有符、丁二姓相友善。丁后病，而有子支漫不事生产，丁乃以白金若干托符曰：“子支漫不事生产，恐身后即

① 《赤松子中诫经》，《道藏》第3册，第445页。

② 以上引文见周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第185、248、407页。

③ 明·康海：《康对山集·扶风耆宾范翁墓志铭》。

④ 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社，1987年，第558页。

⑤ 《太上感应篇集注》，《藏外道书》第12册，第128页。

耗，烦为密收，而训使治生，改则畀之，不改则君之物矣。”符许诺。日过其子，告以其父命之笃，子稍改悟曰：“恨无货以营生计。”符许借之，借而叩之，果不费，则勸之焉。逾时再询而叩之。曰：“恨少耳，若多假焉，生弥遂矣。”则再借之，如是者三，子曰：“若得若干，业可成矣。”符知其可也，则曰：“汝当具牲醴来，吾为汝转借。”其子如命往符，则以其牲醴置丁之灵几前，为文告曰：“君不鄙予，托予以子，而委我以财，今君之子克家矣。财凡若干两，尽以付君之子，君可以无虑矣。”遂归。时丁颇裕，而符更穷，财不相负，而又能忠诲其子俾其成，可谓难矣。郡人尽能道其事。<sup>①</sup>

此种经济行为体现的正是《八字功过格》等要求在经济交往中“不负人寄托”的自律原则。基于明清时期史料中这类事例较多的事实，学者指出：“这种基于宗教伦理而形成的经济伦理，在明清社会经济关系中显然是发挥了积极的作用的。”<sup>②</sup> 道教戒律重契守信的经济责任观对于传统社会里诚信经济秩序的建立和持守提供了重要的思想理论根据以及心理精神约束力量。

① 周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997年，第798页。

② 姜生：《道教善书思想对明清商业伦理的影响——以〈感应篇集注〉为例》，《理论学刊》2004年第11期。



## 第五节 疏财济世——道戒的社会经济观及其伦理意义

### 一 道教戒律疏财济世的社会经济观念

财富是个体生存的物质需要，但除此之外，它还有何种意义？对于保证自身生活所需之外的财富应该如何对待和处理？这是个人经济问题之上的社会经济问题。道教认为，经济的最终意义在于其社会性，经营的最终目的乃在于整个社会的福祉，而非一己之私利。道教不以物质享受为追求，故而其经营的目的指向在于济世，道教戒律体现了一种以社会为本的经济观，此种“社会经济”思想彰显出疏财济世、毋唯私利的特点。

《太平经》认为，财富本质上是社会所共有的，因为它是天地神真为整个社会所创设的，理应为整个社会所共同享有。现实中有的人会因为某种机缘而获得大量的财富，但并不能认为这些财富都是他个人所有，他应该将这些财富散疏于穷急，造利于公益。《太平经》说：

或有遇得善富地，并得天地中和之财，积之乃亿亿万种，珍物金银亿万，反封藏逃匿于幽室，令皆腐涂。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。所以然者，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（按：少当作小）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。<sup>①</sup>

《太平经》以这样一种财富天赐公有说来诱导人们以社会公益的思想来认识财富，对待财富，“人有财相通，施及往来”，若“积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也”<sup>②</sup>。

道教戒律严格地规范教徒、积极的劝导世人要怀着财物天下共有之心，尽己之力去帮助他人，“布施财力”，“大愿利人”<sup>③</sup>，“悯人之凶，乐人之善，济人之急，救人之危。见人之得，如己之得；见人之失，如己之失”<sup>④</sup>，“不得贪积珍宝，弗肯散施”<sup>⑤</sup>，“不得多积财物，不思散施”<sup>⑥</sup>。道教戒律将财富视为“度己度人”的经济实行途径，要求做到“善人如水，利人一切，功济如流，悉受其润”<sup>⑦</sup>。若不以济度之心对待财富，不能做到自利利他而一味积聚财富，贪图一己私利，则非但不是保财之方，相反会失去所有财富，道戒言：

① 王明：《太平经合校》卷六十七《六罪十治诀》，中华书局，1960，第246—247页。

② 王明：《太平经合校》卷七十三至八十五、卷六十七《六罪十治诀》，第307、242页。

③ 《洞玄灵宝太上六斋十直圣纪经·九转仙行》，《道藏》第28册，第384页。

④ 宋·李昌龄注，郑清之赞《太上感应篇》卷三、四，《道藏》第27册，第20—23页。

⑤ 唐·朱法满：《要修科仪戒律钞》卷五《太上十戒》，《道藏》第6册，第940页。

⑥ 《中极戒》，《藏外道书》第12册，第32页。

⑦ 《太上妙法本相经》卷中，《道藏》第24册，第864页。撰人不详，约出于南北朝末或隋唐之际。

积德为保家之本。从来多行方便者天赐之福，广积阴功者神益之寿。世之福寿双全者，非积功好义之家不能长享丰盈也。吾叹世人，柜有余财非加二加三不欲借，仓存余粟非借升还斗不能出。殊不知天理有循环，长之易者消之亦易；报应有早晚，悖而入者亦悖而出；总让你刻薄性成，定遭儿孙之耗散；不怕他机关用尽，难当妻女之养奸。何如细玩《阴鹭文》，句句行去，件件作来。疏财仗义，上格苍穹，庶几家资可保也。<sup>①</sup>

注重行善济世是所有道派戒律的共同主张，在家在俗，无论贫富，都须有济物利人之心，力到便行，“施惠穷困，救度危厄，割己济物，无有恡惜”<sup>②</sup>。净明道劝善书《力到行方便文》则指出，有经济力量的人更应该将财富用于社会的公益事项，因为赈救世道之事“富者易为功，贫者难为效”。该文说：“人在世间，方便第一，力到便行，蹉过可惜。富贵权势者，祸福及人甚易，临事以方便为心，宽一分则人受一分之赐，更力行好事，种种方便，毋问人物，推圣贤兼善天下之心，功德莫大。”其书提出了诸种将财富用于济度社会的方法，如：“平糶米”，有财者在收成之时广行收买，在年成歉收时原价卖出；“济人疾病”，制丹药施舍病者；“夏月施汤水，冬月施老病衣服，存恤鳏寡孤独”；“修桥补路，开井通渠，兴利除害”，等等<sup>③</sup>。

① 《劝世归真》卷三《孚佑帝君治家十则》，《藏外道书》第28册，第49页。

② 《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》卷上《十善因缘上戒》，《道藏》第6册，第886页。

③ 以上引文见明·赵宜真：《仙传外科秘方》卷十一《力到行方便文》，《道藏》第26册，第717—718页。

## 二 疏财济世的践行途径及其实际意义

道教宫观经济不以营利为目的，而将经济运营活动视为济世的一个途径，将盈利用于慈善，赈灾救贫。其疏财济世的途径与方式一般有以下诸种：

其一，经济布施。戒律提倡慈愍好善，随时助人，周穷救急，散施钱财，对于穷、残、老、弱、病者尤当尽力援助，给予衣食，甚至为其还债，“家富，提携亲戚；岁饥，赈济邻朋”<sup>①</sup>，“赈济鰥寡孤独穷民，百钱为一功，贯钱为十功。如一钱散施，积至百钱为一功，米麦币帛衣物以钱数论功，饶润穷民债负亦同此论”，“葬无主之骨一人为五十功，施地与无土之家葬一人为三十功”<sup>②</sup>，“矜孤恤寡，五十功。排难解纷，五十功。救人危难，百钱一功。助人嫁娶，百钱一功。点夜灯，一夜一功。施米施粥施药施棺，百钱一功。给袄被，百钱一功”<sup>③</sup>。

其二，致力公益事业。上文所列《力到行方便文》中的修桥补路、植树造林、凿井开源诸事，在《赤松子中诫经》中已经被提出，该经所列可以积功加筭的善事包括“葺理义井、沟渠，修填道路，不以小失其大，不以大弃其小”等等<sup>④</sup>。另如《太微仙君功过格》称：“平理道途险阻及泥水陷没之所，一日一人之功为十功；若造船桥济渡不求贿赂者，所费百钱为一功，一日一人

① 《文昌帝君阴骘文注》，清·朱珪石校，蒋予蒲重订，《藏外道书》第12册，第402页。

② 金·又玄子：《太微仙君功过格·救济门》，《道藏》第3册，第450页。

③ 清·贺维翰：《八字功过格·义》，抄本。

④ 《赤松子中诫经》，《道藏》第3册，第447页。

之功为十功。”<sup>①</sup>

其三，建观造像，印经布道。道教戒律曰：“修圣像坛宇、幢盖幡花、器皿床坐及诸供养之物，费百钱为一功，贯钱为十功。如施与人钱物修置，百钱为半功，贯钱为五功，或以什物一件为一功”<sup>②</sup>，或“印造经文，创修寺院”<sup>③</sup>等等亦可积功修德。

道教往往通过大量的因果报应故事来宣扬疏财济世的经济观念，唐末五代杜光庭所编《道教灵验记》中记载宫观、尊像、经文灵验事例甚多，目的在于宣扬道德之尊，劝人归道从善，建观造像，印造经文。《了凡四训》中也记载因散财施舍而得善报的多种事例，如：

莆田林氏，先世有老母好善，常作粉团施人，求取即与之，无倦色；一仙化为道人，每旦索食六七团。母日日与之，终三年如一日，乃知其诚也。因谓之曰：“吾食汝三年粉团，何以报汝？府后有一地，葬之，子孙官爵，有一升麻子之数。”其子依所点葬之，初世即有九人登第，累代簪缨甚盛，福建有无林不开榜之谣……常熟徐凤竹杖，其父素富，偶遇年荒，先捐租以为同邑之倡，又分谷以赈贫乏，夜闻鬼唱于门曰：“千不诳，万不诳；徐家秀才，做到了举人郎。”相续而呼，连夜不断。是岁，凤竹果举于乡，其父因而益积德，孳孳不息，修桥修路，斋僧接众，凡有利益，无不尽心。后又闻鬼唱于门曰：“千不诳，万不诳；徐家举人，

① 《太微仙君功过格》，《道藏》第3册，第450页。

② 同上。

③ 《文昌帝君阴骘文注》，《藏外道书》第12册，第402页。

直做到都堂。”凤竹官终两浙巡抚。<sup>①</sup>

道教戒律疏财济世的社会经济观念对于引导人们更全面地认识财富，更有意义地处理财富起到了积极的诱导作用。在古代，大户人家往往也都效仿宫观的做法，在灾荒之年，散财施食，或于平时出资修造宫观道像，葺桥补路，印发经文善书等，以积累功德，期冀阴鹭。据明代汪道昆《太函集》载，经商成功的汪通保平素性好仁义，颇信仙道，以处士自居，“尝梦三羽人就舍，旦日得绘事，与梦符，则以为神，事之谨。其后几中他人毒，赖覆毒，乃免灾”，他相信此“莫非神助”，后“乃就狮山建三元庙，费数千金”<sup>②</sup>。另有大商人阮弼，“崇事二氏，种诸善根”，出资修缮三茅宫，“饰诸神像，乐善而无所徼福，其费不貲”<sup>③</sup>。虽然人们往往带着功利的思想来做善事，但毕竟认同了疏财济世的经济思想和意义，也在一定程度上做出了很多有益于社会的实事。道戒疏财济世观念对于古代社会里民间慈善事业的形成和发展提供了一个重要的推动力量<sup>④</sup>。

财富在本质上是为社会全体而设，个人只应合理地占有、享用其中的一部分，这一思想对于促进社会公益事业、慈善事业的发展最有意义。有了这种财富认识，人们尤其是积聚了大量财物

① 《寿世慈航》卷三《袁了凡先生四训·积善之方》，《藏外道书》第28册，第788页。

② 汪道昆撰《太函集》卷十四《汪处士传》，明万历十九年（1591）刻本。

③ 同上，卷四十五《明赐级阮长公传》。

④ 王卫平认为，构成中国慈善事业思想基础的主要有四个：西周以来的民本主义思想、儒家仁义学说、佛教的慈悲观念与善恶报应学说、民间善书所反映的道教思想。（参见《论中国古代慈善事业的思想基础》《江苏社会科学》1999年第2期）。道教与民间慈善业发展的关系问题可参考梁其姿：《施善与教化：明清的慈善组织》（台北联经出版公司，1997）。

的人就不会随意挥霍财富，而将以社会为本的心态和认识去更合理地使用财富。道教鼓励世人散今世之财以为来世及后代谋阴鹭，这在客观上对社会财富的再分配产生了积极意义。

## 第六节 道戒伦理与经济秩序

社会经济秩序的构成，既有确立生产资料分配、基本交易规则等的法律制度因素，也有建立诚信和价值规范等的道德因素；社会经济活动也不仅仅是种纯粹的物质活动，在其背后还有人的致善追求，当代学者认为：“人类的经济行为与其道德行为在终极目的的意义上难以截然分开”，市场经济不可避免地具有“道



德之维”<sup>①</sup>。经济伦理甚至会成为经济发展的核心驱动力，或成为一种经济类型的内在精神气质，比如韦伯就认为，新教伦理是近代资本主义的催生物和精神特征。

道教戒律中的经济思想有很多是根源于世俗经济伦理的，比如仁义为利等，这些经济观念在道教产生以前，在世俗经济思想当中就已经存在了，道教戒律吸取了这些思想，但反过来又以自己的方式强化了这些经济伦理思想。还有一些经济思想是道教戒律所特有的，比如淡财贵生的思想，无为而富的思想，以及重契守信、疏财济世等等，这些经济思想是在道教的基本教义思想下产生的经济观念，其中渗透着修德意识、救赎观念、济世情怀，赋予经济行为以超经济的内涵，形成道教经济伦理的宗教化特征。这些特有的经济思想对世俗社会的经济伦理思想和实践产生

---

<sup>①</sup> 参见万俊人：《道德之维——现代经济伦理导论》（广东人民出版社，2000年，第11—12页）。这种致善也未必就是出于人的主观意愿。在经济活动中，人的本性基础到底是利他的善还是自私的恶，对此历来争论甚大，例如孟子曰“人之性善”，而荀子则认为“人性本恶，其善者伪也”（《荀子·性恶》），自私才是人的经济行为的人性基础。但即使根本上是自私的，却也能导向共同的善，人的理性使人走向“化性而起伪”（《荀子·性恶》）的选择，或如18世纪英国著名道德哲学家、经济学家亚当·斯密（Adam Smith）所认为的，主观上自私的经济行为会在某种自然秩序的自发调节下产生惠益公众的结果：“人类相同的本性，对秩序的相同热爱，对条理美、艺术美和创造美的相同重视，常足以使人们喜欢那些有助于促进社会福利的制度”，尽管富人的“天性是自私的和贪婪的，虽然他们只图自己方便……但是他们还是同穷人一样分享他们所作一切改良的成果。一只看不见的手引导他们对生活必需品作出几乎同土地在平均分配给全体居民的情况下所能作出的一样的分配，从而不知不觉地增进了社会利益”（亚当·斯密：《道德情操论》，蒋自强等译，商务印书馆，1997年，第230页），个人追求私利的动机总“被一只看不见的手推动着，去达到一个他无意追求的目的。虽然他没有任何这种意图，但他对社会并不总是更坏。在追求他个人的利益时，他时常比他真实地有意促进社会利益还更加有效地促进了社会的利益”（《国富论》，谢祖钧等译，中南大学出版社，2003年，第294页）。这“看不见的手”有类于先哲老子所说的“天之道”——“天之道，其犹张弓乎，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。”（《老子道德经》第七十七章，四部丛刊本）



过重大的影响，成为中国传统经济伦理思想中的一个重要部分，曾对许多社会个体发生过深刻影响，成为他们建立经济价值观念、实施经济行为的理论源泉，对于建构社会经济伦理秩序起到了不可忽视的作用。其对商人和商业伦理的影响更为明显，有学者发现，明、清商人当中存在着“晚年遁入道教或深信道教”的现象，相关研究指出：“相当数量的商人、从事经济管理的官吏，一方面在经济运营指导思想上受到了劝善书的启发，并自觉地将之运用于经济活动中，另一方面在生活方式上也深受劝善书思想的影响，走向宗教化的选择，故而明清商人在平素商业行为中表现出的重诺守义精神，均有其源自道教劝善书一类宗教伦理影响的一面，他们在晚年向道教的皈依，也正是长期接受道教伦理影响的结果”<sup>①</sup>。

道教戒律经济伦理思想的积极意义是主要的，它对于增强经济行为中的诚信公正意识，对于正确认识财富本质以及促进社会公益、慈善事业等，都发挥了重要的引导作用，但也存在一些消极的因素，如道教不主张最大化地实现经济利润，对财富持着根本的淡泊态度，这导致对经济利益追求动力的消弱，一定程度上消解了对于物质发展的激情。再如，有的学者认为，传统社会的义利观过于强调义而忽视利，导致了道德上一定程度的虚伪，等等。然而，一种理论能产生什么样的效果不仅决定于理论本身，还决定于人们如何去理解和把握它，合理的诠释和应用也能转弊为利。淡泊财富的观念主要是对于人们的求利之心的一种平衡，如果缺少这种平衡，整个社会都将走向唯利是图。姜生教授在其

<sup>①</sup> 姜生：《道教善书思想对明清商业伦理的影响——以〈感应篇集注〉为例》，《理论学刊》2004年第11期。

著作中指出，人是需要受到有目的控制的<sup>①</sup>，而对于利欲之心的控制无疑是最主要的<sup>②</sup>。对道德的重视并不会妨碍对于经济利益的求索，“求之以道”乃是必要的经济规则，我们很难想象一个规则缺乏的市场能够健康运转。事实上，经济越发展，对规则的依赖性越强。市场经济需要个体具备高度的商业道德素质，而恪守商业道德也能给经营者带来长远的利益。道教戒律的经济观念可以服务于经济秩序理性化的某些需要，可以为经济的良性发展培育一些基础性的东西，如节制、勤劳、诚信、自立、公正、自律、公益等等。

① 姜生：《宗教与人类自我控制——中国道教伦理研究》，巴蜀书社，1996年。

② 洛克曾说：“我们人类在各种年龄阶段有各种不同的欲望，这不是我们的错处。我们的错处是在不能使得我们的欲望接受理智的规范与约束。这中间的区别不在有没有欲望，而在有没有管束欲望的能力与不为所惑的功夫。”（〔英〕约翰·洛克：《教育漫话》，傅任敢译，教育科学出版社，1999年，第21页）

## 第五章 道教戒律与传统法律的关系

中国古代法律基本上是伦理型的法律<sup>①</sup>，与西方古代法律相比，它较少宗教的意味，然而正如相关学者所指出的，这并不意味着它就没有一点宗教气息，事实上它也具有一定的宗教性<sup>②</sup>。中国传统法律虽不是神降之法，但却以法天类物为法理基础，实乃神学之一种，因为此“天”并非自然之天，而为神圣之天。从现存法典来看，中国古代统治者惯用刑法来规范与宗教有关的一些问题，而且法律在诸多方面曾接受过道教等宗教的实际影响，也采纳过道教戒律等的某些因素。本章通过思想价值观、制度内容、约束机制等方面的探讨，来尝试揭示道教戒律与传统法律之间实际存在过的互动关系，并在此基础上讨论道教戒律在法律制

---

① 此点瞿同祖先生在《中国法律与中国社会》（中华书局，1981）一书中已有论述。

② 关于此问题，可参王立民：《古代东方的宗教与法律》（《法学》1994年第5期）、《中国古代刑法与佛道教——以唐宋明清律典为例》（《法学研究》2002年第3期）、李光昱：《浅谈中国古代法律的宗教性》（《中外法学》1999年第2期）、谷东燕：《古代中国的宗教与法律——从法律的宗教性角度谈》（《当代法学》2002年第12期）等文。

度层面上对社会秩序的形成与维护的参与情形。

## 第一节 道戒与传统法律伦理价值观的一致性

无论是世俗法律还是宗教戒律，本质上都是基于一定文化价值观的规范择拣的结果。作为封建统治阶层价值观体现的传统法律与作为道教内部主流价值观体现的戒律，都是在同一社会环境下诞生的，有着共同的社会基础和共同的文化境域，这使得二者涵蓄着近亲的价值特质。伦理价值的同源性与类似性应该成为分析道教戒律与传统法律间关系的一个基点。

中国传统法律的最大特征是儒家化和伦理化。自汉代以经注律、引经决狱开始，封建法律经历了一个漫长的伦理化过程，唐代则是这一过程的成熟阶段，形成“准礼制法”的中国传统法典《唐律疏议》。在立法理论上，传统法律接受儒家伦理的影响而反对重刑，强调宽仁慎刑，推崇以教辅刑。在内容上，汉律以孝治罪，一些直接体现和维护孝伦理的制度，如“亲亲得相首匿”的诉讼制度<sup>①</sup>，子孙代刑制、宽宥为亲复仇等司法制度，专门设立三老、司徒等官职推行孝教及以孝举官等行政法制度，都相继确立下来。晋律以五服制度为参照实行差别性的量刑原则，北齐继之立《五服制》。

凡是严重违背儒家基本伦理纲常的行为，都被传统法律特列为重罪，汉代有“不道”、“不敬”“大不敬”、“禽兽行”等条，

<sup>①</sup> 其适用范围在隋代扩大为“同居相为隐”，唐律承用之。

北齐律中正式提出“重罪十条”，隋《开皇律》提出了完整的“十恶”条目，至唐“十恶”罪名的法律设定最终完成并稳定下来：“五刑之中，十恶犹切，亏损名教，毁裂冠冕，特标篇首，以为明诫”<sup>①</sup>。“十恶”包括谋反、谋大逆、谋叛、恶逆、不道、大不敬、不孝、不睦、不义、内乱等，其主旨一是维护以忠德为核心的皇权至上的政治伦理秩序，二是维护以孝义为核心的家族伦理秩序。唐律称：“为子为臣，惟忠惟孝”，不忠不孝乃是“规反天常，悖逆人理”<sup>②</sup>，可见，忠孝仁义等儒家道德是传统法律的价值内核，而三纲五常的伦理规范则逐渐深化为传统法律的立法指导原则。

道教内部对于伦理价值存在两种倾向，一种是始于鲍敬言、承继发展于无能子的思想倾向，他们本于老、庄自然无为、返璞归真的哲学主张，否定世俗伦理及其价值，认为世俗道德规范不合人类的本质属性，只不过是“络马首、穿牛鼻”之类戕害本性的东西，主张摒弃伦理规范，恢复“相忘于江湖”<sup>③</sup>的自由；另一种倾向是始于《太平经》、承继发展于各主要道派的思想倾向，他们将世俗的伦理与出世的仙学思想协调统一起来，逐渐建立起道德与修真之间的一致关系，从而肯定并推崇、实践着世俗伦理道德。

肯定世俗伦理价值的倾向在道教内是居于主流地位的。随着道教的发展，世俗伦理观念越来越多地涉入戒律之中，产生于东汉末年的道经《太平经》重视孝亲与长生的联系，认为不孝不可

① 《唐律疏议·名例》“十恶”条，中华书局，1983年，第6页。

② 同上，第7页。

③ 《无能子·质妄》，《道藏》第21册，第710页。

久生，故有《不孝不可久生诫》，此外《太平经》也强调仁、义等伦理价值。晋代葛洪开始深入地将儒家伦理阐发为修道成仙的必要条件，《抱朴子内篇》说：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也”<sup>①</sup>，而《抱朴子外篇》则从天尊地卑论的世界观出发，坚持并发展了君臣父子的名教理论，坚定地认为儒家尊卑贵贱的人伦观是符合自然秩序的：“乾坤定位，上下以形。远取诸物，则天尊地卑，以著人伦之体；近取诸身，则元首股肱，以表君臣之序”<sup>②</sup>。

此后，道教戒律中开始大量融摄儒家伦理，约出于南北朝的《正一法文天师教戒科经》说“欲奉道，不可不勤，事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠……仁义不可不行，惠施不可不作”<sup>③</sup>，约出于唐初的《虚皇天尊初真十戒文》之第一戒即为“不得不忠不孝，不仁不信，当尽节君亲，推诚万物”<sup>④</sup>，而宋元时期的净明道则完全以忠孝为宗旨立派，倡“忠孝神仙”。其他道教戒律所体现的伦理价值取向也同传统伦理大体一致，如《正一五戒品》完全以儒家伦理核心的“五常”仁、义、礼、智、信来立戒。可见自早期始，道教戒律便援用儒家仁、忠、孝、悌、爱、惠、恭、和等伦理道德范畴来作为道德修真的信条，并用之作为协调各种人际关系的准则。

由上比较可知，道教戒律的伦理价值观既基于道教教义，也渊源于世俗伦理，其取向与传统法律存在着一致性，共同的指向

① 王明：《抱朴子内篇校释》卷三《对俗》，中华书局，1985年，第53页。

② 《抱朴子外篇》卷四十八《诰鲍》，《道藏》第28册，第331页。

③ 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册，第232页。

④ 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第403页。

都是以儒家伦理为核心的道德原则，“这两种社会控制规范的价值观基础以及这些规范的社会目的，具有共同一致的取向，某些规范甚至达到了完全一致”<sup>①</sup>。在传统社会中，道教通过戒律对传统法律形成强大的伦理信念支持，对传统社会伦理价值信条的稳定起到了巨大的支持功能，道教正是以此实现济世度人的宗教信念，实现其“助国扶命”<sup>②</sup>的宗教理想。宋元以后，道教更加注重道德修真和戒律约束，戒律开始向社会普化，并与文学形式相结合而形成劝善书，推动了劝善思想的广泛传播，这些都促进了法律价值观念基础的巩固。

## 第二节 道戒与传统法律内容规定上的相关性

中国古代社会中，君主始终掌握着最高的祭祀通神权，自“绝地天通”<sup>③</sup>以来，神权在事实上已被收为世俗权力加强统治的工具，因此，古代社会始终不曾产生出能与世俗政权相抗衡的宗教力量，没有出现古代西欧宗教与政治之间的那种关系模式，中国宗教的戒律也不曾上升为具有普遍强制力的法规，宗教法在古代中国基本上未曾出现过，故此中国古代宗教与法律的关系也往往不被研究者所重视。但从内容考察，道教戒律与传统法律之间是存在着一定关系的，二者间既有共通类似之处，也有相

① 参见姜生：《论宗教伦理向类法律型态的演变》，《世界宗教研究》1997年第1期。

② 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》，《道藏》第18册，第237页。

③ 《国语·楚语下》，四部丛刊本。

互吸收之处，这使道教得以戒律途径协助传统法律弘风阐化，安定秩序。

### 一 道戒时节禁忌对传统法律的影响

因自身的教义信仰和法术修炼思想，道教对时间有着独特的观念，无论是在其宗教活动中还是在其日常活动中，道教都有很强的时日选择的意识和相关规范，并由此形成了道教戒律中时节禁忌的内容，这也是传统社会里岁时风俗的主要根源之一。道教戒律中的时节禁忌内容也部分地涉入到了世俗法律中，成为法律规范与司法程序的内容，这主要有十直、三元、八节等等方面的影响。

《斋戒录》等道教戒律经典规定，每月有“十直斋日”，此斋戒时间至迟在隋唐已被纳入法律，如《唐律疏议》规定：“其所犯虽不待时，若于断屠月及禁杀日而决者，各杖六十”，禁杀日“谓每月十直日，月一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日，虽不待时，于此月日亦不得决死刑”<sup>①</sup>，可见唐律将道教的主要斋戒时间之一——十直日列为了司法与行刑的避忌时间，在此时间里不得执行死刑，因为道教在此时间严格戒杀，法律为尊重这一宗教精神，并体现好生之意，故不许在此时间内执行死刑，一般司法程序所产生出的判决结果必须结合这一规定进行，否则司法官将受到杖责六十至八十的严厉惩罚。除正律之外，唐代又经常以诏、

<sup>①</sup> 《唐律疏议·断狱》“立春后不决死刑”条疏议引《狱官令》，中华书局，第571—572页。



敕的形式强调遵守十直日，如高祖武德二年正月诏“自今以后，每年正月九日及每月十斋日，并不得行刑。所在公私，宜断屠钓”，玄宗天宝七载五月敕“自今以后，天下每月十斋日不得辄有宰杀”，肃宗乾元元年四月敕“每月十斋日及忌日，并不得采捕屠宰。仍永为式”<sup>①</sup>。

三元日是道教又一重要节日。道教认为，正月、七月、十月的每月十五日是天、地、水三官校对善恶、宣断奖惩的日子，在此三元日人们应当行斋守戒，检点行为，以免招怒天神，并祈求赐福。唐开元二十二年十月，玄宗发布《禁三元日屠宰敕》，其文曰：

道家三元，诚有科诫，朕尝精意，祷亦久矣，而初未蒙福，念不在兹。今月十四日、十五日是为下元斋日，都城内应省屠宰。宜令河南尹李适之勾当，总与赎取。其百司诸厨日有肉料，亦责数奏来。并百姓间是日并停宰杀渔猎等，兼断肉食。自今以后，两都及天下诸州，每年正月、七月、十月三元日，起十三日至十五日，兼宜禁断。<sup>②</sup>

唐玄宗以行政命令的方式推行道教三元斋日的戒规，甚至指定专门官员用政府资金大量赎生。其主要用意在于借此体现李唐王朝推行仁政的决心，将李唐皇帝打扮成仁圣君王的形象，以此获取民心，实是以宗教的方式达到贯彻儒家仁政的政治伦理。三元斋日也被唐代国家仪典所承认，《唐六典》曰：“三元斋：正月十五日天官为上元，七月十五日地官为中元，十月十五日水官为下

① 以上引文见《唐会要》卷四十一《断屠钓》，影印文渊阁四库全书本。

② 《唐大诏令集》卷一一三《政事·道释》，影印文渊阁四库全书本。

元，皆洁身自忏愆罪焉。”<sup>①</sup> 其功能主要被定为忏悔罪愆。另据敦煌写本文书 S. 6537V14 号——郑余庆奉宪宗命所订《大唐新定吉凶书仪》载，三元日律准休假，道教宫观须举行投龙简的法事：“上元准令格各休假三日，下元日休假一日，并宫观行道，设斋投金龙”<sup>②</sup>。

二十四节气中最重要的八个也被道教视为天神下降的日子，“四立、二分、二至为八节日也，皆诸天大庆吉会之日，检勾学者功过之辰”<sup>③</sup>，道教戒律规定，“勿以八节日行威刑”<sup>④</sup>，南朝陈律则规定：“当刑于市者，夜须明，雨须晴，晦朔、八节、六齐、月在张心日，并不得行刑”<sup>⑤</sup>。其他一些道教节日也被法律纳入规定，如二月十五日为玄元皇帝老子的“降诞日”，依唐律，这一天人们可以“休假一日行香”<sup>⑥</sup>；据《高上玉皇本行集经》、《搜神记》及《诸神圣诞日玉匣记等集目录》等载，正月初九为玉皇圣诞，武德二年正月唐高祖诏定每年正月九日不得行刑，官府及民间皆须断屠钹<sup>⑦</sup>。

可见，道教戒律时节禁忌内容对传统法律的影响主要在于两个方面，一是司法程序，二是断屠禁杀。尤其在断屠禁杀方面，因戒律的影响，法律禁杀的思想内涵发生过深刻的变化。道教戒

① 《唐六典》卷四《尚书礼部·祠部郎中》，影印文渊阁四库全书本。

② 见周一良、赵和平：《唐五代书仪研究》附录，中国社会科学出版社，1995年，第185页。

③ 北宋·陈景元集注《元始无量度人上品妙经四注》，《道藏》第2册，第197页。

④ 《太微灵书紫文仙忌真记上经》，《道藏》第3册，第402页。

⑤ 《隋书》卷二十五《刑法志》，中华书局，1973年，第703页。

⑥ 《大唐新定吉凶书仪》，周一良等：《唐五代书仪研究》，中国社会科学出版社，1995年，第185页。

⑦ 《唐会要》卷四十一《断屠钹》，影印文渊阁四库全书本。

律规定不得杀生，在斋戒等特殊时间里尤其要严格地守戒勿杀，“不得杀生屠宰，割截物命”<sup>①</sup>，“不得探巢破卵，伤胎堕子，非理枉横，截断生路”<sup>②</sup>，“不得杀害含生，以充滋味，当行慈惠，以及昆虫”<sup>③</sup>，这种珍视一般生命物的观念渐渐渗入到了法律中，唐高祖武德二年正月《禁正月五月九月屠宰诏》说：

释典微妙，净业始于慈悲；道教冲虚，至德去其残杀。四时之禁，无伐麋卵；三驱之化，不取前禽。盖欲敦崇仁惠，蕃衍庶物，立政经邦，咸率兹道。朕祇膺灵命，抚遂群生，言念亭育，无忘鉴寐。<sup>④</sup>

法律禁杀原本主要指人与人之间，而道教戒律“无伐麋卵”、“言念亭育”的戒杀好生思想促使俗法将禁杀的对象由人自身扩大到了一般生命物，对一般动植物的保护成为了传统法律的内容之一。武德三年四月《关内诸州断屠杀诏》再次严厉斥责“乌豢之畜靡供，肴核之资、胎卵之群莫逐蕃滋之性”的现象<sup>⑤</sup>，景龙元年曾遣使江淮，分道赎生，以所在官物充值，次年九月八日复敕：“鸟雀昆虫之属，不得擒捕，以求赎生。犯者先决三十，宜令金吾及县市司严加禁断”<sup>⑥</sup>。道戒称：“牛之有功，犬之有义，雁之有序，鲤鳢朝斗，此等之肉，又安忍食之”<sup>⑦</sup>，玄宗先天元年十二月《禁屠杀鸡犬诏》则称“犬以守御，鸡以司晨，有用于

① 《太上大道玉清经》卷一《本起品·十戒》，《道藏》第33册，第283页。

② 《太极真人说二十四门戒经》，《道藏》第3册，第413页。

③ 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第403页。

④ 《唐大诏令集》卷一一三《政事·道释》，影印文渊阁四库全书本。

⑤ 《唐大诏令集》卷一〇八《政事·禁约上》，影印文渊阁四库全书本。

⑥ 见《唐会要》卷四十一《断屠钓》，影印文渊阁四库全书本。

⑦ 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第405页。

人，不同常畜。好生之德，遍宜令及，自今并不得屠杀”，开元十一年又下《禁屠杀马牛驴诏》，令“州县及监牧使诸军长官切加禁断，兼委御史随事纠弹。”<sup>①</sup>可见道教戒律对于法律特质的某些影响。

## 二 关于道教戒律的类法律化等问题

当代学者认为，宗教伦理与法律均属人类社会控制手段，但各自所产生的社会控制功能则殊有不同，总的来看，上古人类社会宗教伦理和法律的关系十分密切，甚至达到了近乎一体化的程度，但随着宗教伦理的成熟和社会形态演进，宗教伦理的社会控制功能逐渐强化并迅速向类法律化的形态演变，“可以说，国家法典所规定的社会准则，在道教神学戒律中用信仰的手段不仅得到了保护，而且将在人们的灵魂深处产生强大的观念和行为控制效应。在这里，宗教伦理与国家法律走上了一条共通之路”<sup>②</sup>。根据这一理论进行考察可以发现，作为道教伦理载体的道教戒律有着突出的类法律化现象，这种现象以价值观念的趋同为主，也包括外在形式上的类似。

### 1. 道教戒律对传统法律某些思想、原则的袭取

无论是法律还是道教戒律，它们都服务于某种价值秩序，道教戒律的类法律化发展，首先即在于其伦理价值观念与传统法律的一致化，此点参见本章第一节的论述。此外，道教戒律对传统

<sup>①</sup> 《册府元龟》卷四十二《帝王部·仁慈》。

<sup>②</sup> 参见姜生：《论宗教伦理向类法律形态的演变》，《世界宗教研究》1997年第1期。

法律其他某些思想、原则也有袭取，例如以下两个方面。

其一，道教戒律对春夏庆赏、秋冬行刑传统司法观念的接受。受阴阳五行思想影响，传统法律具有一定的自然法的特征，将神圣化的自然规律视为法律准则的根源，向来重视月令与四时禁忌，春夏是万物生长勃发时节，象征着生机与生命，传统法律思想认为此时应该应天地长养万物的精神，推行庆赏为主的政策，以体现好生与仁慈，合乎天地自然之道，故春夏宜行庆赏；而秋冬时节万物肃杀，象征着天地主宰对自然的整饬，此时应严肃法纪，打击犯罪，清除恶患，故秋冬宜行刑，“刑德合于四时则福”，“德始于春，长于夏；刑始于秋，流于冬”<sup>①</sup>。春夏庆赏、秋冬行刑成为传统法律的重要理论，并实施成具体的制度，“刑罚威狱，以类天之震曜杀戮也；温慈惠和，以效天之生殖长育也”<sup>②</sup>，后魏“原稽周典，近采汉制，天下断狱，起自初秋，尽于孟冬，不于三统之春行斩绞之刑”<sup>③</sup>，南朝陈天嘉元年十二月诏曰：“自今孟春，讫于首夏，罪人大辟，事已款者，宜且审停”<sup>④</sup>，唐律规定“立春以后、秋分以前决死刑者，徒一年”<sup>⑤</sup>。道教戒律吸取了这种思想，并贯彻为戒律内容，《三国志·魏书·张鲁传》中已记载天师道“依月令，春夏禁杀”<sup>⑥</sup>的戒律，其后的戒律对此则一以贯之。

其二，道教戒律对传统法律贱讼思想的接受。古代对于民事

① 《管子·四时》，四部丛刊本。

② 《汉书》卷二十三《刑法志》，中华书局，1962年，第1079页。

③ 《魏书》卷六十二《李彪传》，中华书局，1974年，第1387页。

④ 《陈书》卷三《世祖纪》，中华书局，1972年，第52页。

⑤ 《唐律疏议·断狱》“立春后不决死刑”条，中华书局，1983年，第571页。

⑥ 《三国志·魏书·张鲁传》，中华书局，1982年，第254页。

类的纠纷称为“讼”，刑事类的纠纷多称为“狱”。对于通过狱讼途径实现纠纷协调的方式，自先秦便不重视，《周易》曰：“讼，终凶”，“以讼受服，亦不足敬也”<sup>①</sup>。《论语·颜渊》载孔子语：“听讼，吾犹人也。必也使无讼乎”<sup>②</sup>，不鼓励兴讼成为传统法律思想的重要内容。道教戒律完全接受了这种贱讼思想，并斥诸于戒律，规定甚多，如《道德尊经戒》曰：“戒勿与人诤曲直，得诤先避之”<sup>③</sup>，《初真十戒》曰：“不得阴贼潜谋”，“阴贼潜谋者，是暗中使人为非，教唆词讼之谓也”<sup>④</sup>，《太微仙君功过格》规定：“教唆人官门斗讼，死刑为三十过，徒刑为二十过，杖罪为十过，笞刑为八过”<sup>⑤</sup>，等等。

## 2. 道教戒律对传统法律形式的袭取

以《上清骨髓灵文鬼律》为例，此经由北宋天心派道士饶洞天、邓有功所作，收录“上天”法律科仪一百二十余条，它在形式上典型地模仿了国家法律，形成包括鬼律、玉格、仪、式四部分，其中上卷鬼律分为法道门、太甲门、太戊门、正一门、亡崇门、国祀门、飞奏门等七门。宋代的法典主要是宋太祖建隆四年（963）编成的《宋建隆重详定刑统》，简称《宋刑统》，其条文只是《唐律疏议》的翻版，篇目仍是12篇、502条，每条律令以“诸”字领起，但在每篇下设有门，合计213门，在律条后附以令、格、式、敕条和起请等法条。由此比较而知，《上清骨髓灵文鬼律》正是仿照宋律的形式制定的，分卷、分门，包含律、

① 《周易》“讼”卦卦辞及《象》传，四部丛刊本。

② 宋·朱熹：《四书集注》，岳麓书社，1997年，第198页。

③ 《太上老君经律》，《道藏》第18册，第218页。

④ 《虚皇天尊初真十戒文》，《道藏》第3册，第403页。

⑤ 金·又玄子：《太微仙君功过格·不义门》，《道藏》第3册，第452页。

格、式等部分，每一条条文也同唐、宋律一样，以“诸”字领起。其序言曰：“祖仙（饶）洞天以谓，天人虽异，理则一致，仿以国家法律，参校深得轻重之意，而定其刑罚之例”<sup>①</sup>，可见这种模仿是有意识地进行。

《上清骨髓灵文鬼律》还模仿了唐、宋律的五刑体系。传统法律的刑罚体系一般由笞、杖、徒、流、死五种组成，每种又各分数等，笞刑分十至五十五等，杖刑分六十至一百五等，徒刑分一年至三年五等，流刑分二千里至三千里三等，死刑分绞、斩二等。宋律还增加了刺字、充军、凌迟等刑种。《上清骨髓灵文鬼律》中设立了杖刑、徒刑、流刑和死刑，笞刑对于鬼神来说太轻，且“鬼神有影响而不可执著，无所施其鞭扑”，故此刑未设。但鬼律中却相应地增加了针对于鬼神特点的刑种，如“《九地律》云，无上灭形，则若世之处置也；《玄都律》云，分形散影即若世之法外也”<sup>②</sup>，鬼律以“灭形”之刑对应世之绞、斩死刑，以“分形散影”对应世间法律的法外酷刑，此外还有“针决”、“除箒”或“减寿”等刑罚，“诸正神抗拒正法者，分形”，“诸土地出游而分割良民者，针决，流八千里”，“诸正神妄受人间咒诅以至病于人者，处斩；损一人者，灭形”<sup>③</sup>，“诸法官弟子骂度师者，减寿半纪；知而故犯者，加一等”。此外，在刑等上《上清骨髓灵文鬼律》基本同于唐、宋律，但其他律文中却有变化，如《太上天坛玉格》中徒刑上限达到九年，流刑上限达到九千里。

① 北宋·邓有功撰《上清骨髓灵文鬼律序》，《道藏》第6册，第909页。

② 同上。

③ 《道法会元》卷二五一《太上混洞赤文女青诏书天律》，《道藏》第30册，第11页。

刑罚的适用方法上，道律也采用了俗律的两刑同罚，把两种刑罚同时适用于一种犯罪。唐律只在少数情况下使用，明、清律则广泛使用，如大明律规定“白昼抢夺人财物者，杖一百，徒三年”，将杖刑与徒刑配合施用，道律中两刑并用的情况较多，如“诸土地出游而分割良民者，针决，流八千里”，“法官非利害紧大崇不得轻召景阳宫四神，违者去寿一年，流一千里”<sup>①</sup>。

### 3. 道教戒律对传统法律概念、语言的承用

道教戒律对传统法律概念、语言的承用使得戒律语言呈现出类法律化的特点。道教戒律不同于佛教戒律的一个特点是大量借用法律的概念和语言，各种道教戒律中，除“戒”外，“律”、“令”、“格”、“式”、“科”、“诰”等概念都是来自于法律。“律”始于秦，商鞅改法为律，遂为国家基本大法之称，道教戒律以“律”为称者很多。汉代针对某类事的一个方面制定的法律文书称为“科”，曹魏以“科”取代汉律而作正律之称，《大唐六典》载：“魏武为相，造甲子科”，又载“晋贾充等撰律令，并删定当时制诏之条为《故事》三十卷，与律令并行。梁易《故事》为梁《科》三十卷，蔡法度所删定。陈依梁”<sup>②</sup>，自此至南朝都重视“科”。而此阶段正是道教戒律创设阶段，新出之戒律往往以“科”为名，如《正一法文天师教戒科经》、《太真玉帝四极明科经》以及北魏寇谦之新造《云中音诵新科之戒》、南朝宋陆修静所撰《陆先生道门科略》，等等。再如“格”，东魏时“格”开始取代“科”的地位，第一部最重要的“格”——《麟趾格》的出现使“格”上升到了独立法典的地位，唐代“格”与律、令、式

① 《道法会元》卷二六五《造令式》，《道藏》第30册，第627页。

② 《大唐六典》卷六《尚书刑部·刑部尚书》，影印文渊阁四库全书本。



共同成为四种主要的法律形式。金朝道士又玄子撰写了《太微仙君功过格》这部戒律经典，从而发展出功过格这一重要的道教戒律类型，此经包括功格三十六条（分为救济门、教典门、焚修门、用事门四类），过律三十九条（分为不仁门、不善门、不义门、不轨门四类），不仅使用了“格”的法律名称，也遵循了宋律的编制形式。除此之外，传统法律中的基本的术语如知情、同罪、赦罪、原罪、加一等、失入、失出、从轻、原情定罪等等，也都频频出现在道教戒律之中，使得道教戒律，尤其是“律”，体现出浓厚的法律语境，而这种语境的产生正是袭取法律概念与话语的结果，导致了道教戒律语言上的类法律化特征。

传统法律也存在袭取戒律之名的情况，比如“十恶”。道教戒律中有多多种十恶戒，但都出现于晋末以后，是在晋代佛教律典译入并传播的情况下模仿或袭取佛教“十恶业”的结果。约成书于东晋末南朝初的古灵宝经《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》载有《灭罪根十恶戒》，该戒摘取汉魏道教戒律内容而模仿佛教“十恶”戒形式，此戒又载东晋末《太上洞玄灵宝本行宿缘经》、北周《无上秘要》、唐《要修科仪戒律钞》等经，沿用较久。《太上经戒》等南北朝道经则直接袭取佛教以杀、盗、淫、贪、嗔、痴、妄言、绮语、恶口、两舌为主要内容的“十恶业”来丰富道教戒律，并进一步将佛教十恶与道教原有戒律相组合或融合，以发展戒律，如《太上老君大存思图注诀》将道教的早期

戒律“九行”与佛教“十恶”直接相组合<sup>①</sup>。传统法律将十类被视为最严重的罪行列入常赦不原的范围，并袭取自佛、道教戒律中的“十恶”之称以名之，但内容则实际不同。法律“十恶”是礼法结合的结果，它渊源于汉代“不道”、“不敬”等罪名，“汉制九章，虽并湮没，其‘不道’、‘不敬’之目见存，原夫厥初，盖起诸汉”<sup>②</sup>，北朝时《北齐律》中正式提出了“重罪十条”，基本上形成了“十恶”罪的雏形；西魏《大律》始立“十恶”之名，但还没有详细完整地规定“十恶”内容；隋《开皇律》继承了“十恶”之名，并完整地提出了“十恶”条目，“十恶”罪名的法律设定至此完成，唐后的诸代法律相延不辍。后期道教“十恶”戒也向法律“十恶”趋同，将作为“王法”的“十恶”纳入戒律：“不忠不孝，反逆父母，杀害君主，谓之十恶。生犯王法，死人地狱受考，永无出期”<sup>③</sup>。

故法律“十恶”虽袭戒律之名，但与道戒“十恶”有很大不同，其差异的产生在于宗教神律与世间俗律服务目的上的本质不同。道律服务于修道成仙的信仰，故视邪见与恶业产生的根源为十恶，颇受佛教戒律影响；俗律服务于社会权力结构的稳定，故视威胁皇权与宗法基础的不忠不孝为十恶，渊源于秦汉法律与政

① “行无为，行柔弱，行守雌，勿先动，此上最三行；行无名，行清静，行诸善，此中最三行；行无欲，行知止足，行推让，此下最三行。一者不杀，二者不盗，三者不淫，此三事属身业；一者不妄言，二者不绮语，三者不两舌，四者不恶口，此四事属口业；一者不嫉妒，二者不嗔恚，三者不邪疑，此三者属心业。右九行三业十事，常当存念，惊恐之际，急难之时，皆速思之，危即安也。”（《道藏》第18册，第718—719页。撰人不详，约出于南北朝）这里将道戒纳入存思范围，改变了原先主要以神、物等为存思对象的情况。

② 《唐律疏议·名例》“十恶”条，中华书局，1983年，第6页。

③ 见《洞玄灵宝道要经》，《道藏》第6册，第305页。撰人不详，从内容文字看似为隋唐道士所作。

治传统。不过，据本章第一节所述，法律“十恶”与戒律的整体伦理精神是一致的。

### 第三节 道戒精神约束对法律刑罚约束的弥补

法律也具备教育的功能，而且先教后刑、明刑弼教一直是中国传统法律思想的特征，但在现实中，法律的主要力量仍在于其刑罚威慑，故传统法律一方面以儒家思想为理论指导，强调宽仁慎罚、以教辅刑，但另一方面又保留了法家以刑禁奸、以刑去刑的思想，重视刑罚的强制性社会协调作用，“以刑止刑，以杀止杀。刑罚不可弛于国，笞捶不得废于家”<sup>①</sup>。它或者从以刑辅德的角度论述刑法的必要性：“爱待敬而不败，德须威而久立，故制礼以崇敬，作刑以明威也”<sup>②</sup>，或者从神道设教角度阐述刑法的合理性：“春夏以生长之，秋冬以杀藏之。斯则德刑之设，著自神道”<sup>③</sup>，其目的则都是为了“制死生之命，详善恶之源，翦乱除暴，禁人为非者也”<sup>④</sup>。而现实社会中层出不穷的恶乱和对等级礼制的频频威胁，更迫使统治者求助于严刑峻法，“大刑用甲兵，其次用斧钺；中刑用刀锯，其次用钻凿；薄刑用鞭扑”<sup>⑤</sup>，如宋初“承五季之乱，太祖、太宗颇用重典，以绳奸慝”<sup>⑥</sup>。

① 《唐律疏议·名例》疏议，中华书局，1983年，第1页。

② 《汉书》卷二十三《刑法志》，中华书局，1962年，第1079页。

③ 《魏书》卷一一《刑法志》，中华书局，1974年，第2871页。

④ 《隋书》卷二十《刑法志》，中华书局，1973年，第695页。

⑤ 《汉书》卷二十三《刑法志》，中华书局，1962年，第1079页。

⑥ 《宋史》卷一九九《刑法志》，中华书局，1977年，第4961页。

为了增强刑罚的约束力量，历代创设了诸多严厉的刑罚措施，希图以此建立起强大的威慑。秦朝设有戮、车裂、枭首、具五刑、髡、耐等酷刑。汉代设有枭首、要斩、弃市三种死刑，黥、劓、刖左右趾、宫刑等肉刑。族诛是中国古代因一人犯罪而诛灭其亲族的刑罚制度，汉、魏、晋有夷三族，北魏有诛五族，隋代有诛九族，明代甚或有十族之诛。隋唐大幅度改革刑制，确立了笞、杖、徒、流、死五刑体系，并废除了墨、劓、刖、宫等肉刑，只对个别重罪保留族诛，但其后不久酷刑又被采用，如五代时“凌迟”入律，宋、元、明、清司法史上均不乏其例，另外还有刺配、枭首、戮尸等肉刑的设立，刑罚又复酷滥。封建酷刑的发达及其废立的反复，其实都是刑罚约束存在局限性的结果。

与传统法律相比，道教戒律虽然也具有强制的约束性，但主要是通过信仰来调动人的精神自律而达到维护社会秩序的目的。“戒”是假借天神之意所作的劝说，是皈依教入道时立下的与神的约；“律”则是对违戒的惩罚，道教后期有更严格的清规、清约。戒律清规在道教内部有一定的强制性，但总体上说，仍是通过建立思想行为与信仰追求之间的联系来发挥精神约束力，也即充分利用基于厌死求生的神仙信仰来鼓励人向善，通过承负、轮回报应思想禁人为非，道戒说：“天师设教施戒，奉道明诀。上德者神仙，中德者倍寿，下德者增年不横夭也”<sup>①</sup>。而且，是否守戒不仅关乎夭寿灾福，也决定着人自身的存在意义，只有做到守戒合道才能使生命存涵具有意义：“不持戒行，假使长寿，犹如老树，有何殊别？若持戒行，死补天官，升仙自在”；道教告诉信

<sup>①</sup> 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册，第232页。

徒：天道平正，以生赏善，以死罚恶，守戒可以增福寿、登仙箓，破戒则要遭灾祸、夺年命，乃至流恶后代，“人之行恶，莫大于嫉、杀、贪、奢、骄、淫也。若此一在心，伐尔年命矣”<sup>①</sup>。

道教有完整的天官审判神学理论，认为神界中有专司人间善恶的大神，会在三元日、八节日等专门的日子下降，考录善恶，宣施奖惩。而身神说更使人时刻处在神的监控之下，使每个人的行为与结果之间都有着有效的关联，真是“善恶之报，如影随形”<sup>②</sup>，无可逃脱，故“宗教还为社会控制过程增添了超自然的‘侦查’力”<sup>③</sup>，弥补了只有在有人觉察并举报的情况下犯下越轨行为的人才会受到社会的惩罚的局限，如此，道教戒律便将社会的它律转化为信仰的自律，使约束力内移到了人的内心，后期道教的功过格更是自律自控的强化。另外，如戴维·波普诺所指出的，严格的斋戒可以洗罪，为越轨者提供了赎罪并重新加入社会的方法，从而缓解了社会紧张，使社会控制得以维持<sup>④</sup>。

戒律约束重视内心自律，强调主体自觉性，要求从意识根源上着手来祛除离道背德的思想行为，以绝恶于未萌，因此，戒律重视内心的检省和照察。世俗法律只是根据人的行为结果来进行判断和发生作用的，在事实上并不涉及也无法不限制人的“意识犯罪”问题，但戒律则不同，它是神律，具有神圣权威，神鬼的监视是深入人的内心的，人的精神活动也在戒律的规范之内，“意识犯罪”也将无逃于司戒神的监察和惩罚，故“阴律”较

① 《太上经戒》，《道藏》第18册，第225页。

② 宋·李昌龄注，郑清之赞《太上感应篇》，《道藏》第27册，第6页。

③ [美]戴维·波普诺：《社会学》，李强等译，中国人民大学出版社，1999年，第455页。

④ 同上，第455页。

“阳律”具有更深的控制性：

阳律多论迹，所以甚疏；阴律惟论心，所以甚密。但知治身口之恶而不知治意念之恶，逐末忘本，阳虽为君子，阴实为小人，譬之瓶花，香色皆备而根本实无，何由结果哉？故求福报者必修实行，欲修实行者必起实心，欲起实心者必祛妄念，而欲起实心、祛妄念者必考核于阴律。知阴律之轻重然后知立心之诚伪，知立心之诚伪然后知功行之虚实，知功行之虚实然后知福报之有凭无凭。<sup>①</sup>

宗教的目的在于通过内心的引导使人向着至善的境界接近，而法律则是道德的底线，它只能限定某些恶事是人们所不能做的，但却无法规定人们应该去做哪些善事，这是法律边域上的局限性。孟德斯鸠认为：“宗教和法律主要的倾向应该是使人成为好公民，所以如果其中有一方背离了这个目标，另一方就更应坚持。宗教的约束越少，法律的约束就应越多。另一方面，在法律力量微弱的时候，宗教是能够支持国家的。”<sup>②</sup> 道教依托信仰，将某些规范和价值观念神圣化，通过戒律调动人的内在自制力，发挥出精神约束的力量，以一种内在的方式完成了信仰与行为、个体于社会之间的协调，成为一种潜在的社会控制方式，既弥补了传统法律依靠刑罚约束的局限，更弥补了传统法律在边域上的局限。

① 《十戒功过格序》，《藏外道书》第12册，第41页。原署纯阳子（唐吕洞宾），盖为明末清初道书。

② [法] 孟德斯鸠：《论法的精神》（下），张雁深译，商务印书馆，1963年，第147、150页。

## 第四节 历代官方关于道教的主要法律与规范

历代政府对道教都有相关的管理法规，既有正律中的基本规定，又有更多临事而制的诏敕。官方对道教的管理涉及道教的方方面面，与道教徒的日常生活、宗教修行都有着紧密关系，成为道教徒必须了解和遵从的外部规范。道教戒律与此外部规范之间也存在着密切的关系，奉守国法是历代道教戒律的基本规定之一，法律因此成为与宫观内规相辅而行的道教规范之一部分，而国家法律对以戒律为主的道教内规也予以正式承认，这在制度上赋予了道教戒律一定的权威性，道教戒律在一定的范围中成为了法律的延伸。

### 一 道教法律地位的基本规定情况

#### 1. 道教（徒）法律称谓的界定

道教徒有两种：一种是神职教徒，即“道士”，《太霄琅书》曰：“人行大道，号曰道士”，“身心顺理，为道是从，从道为事，故称道士”<sup>①</sup>。另一种是一般在家信徒，即“居士”、“火居道”。“道士”之称原出自先秦，它初不指道教徒，如《春秋繁露》曰：“古之道士有言曰：将欲无陵，固守一德”<sup>②</sup>，《后汉书》曰：

① 唐·徐坚：《初学记》卷二十三《道释部·道士》引《太霄琅书》，影印文渊阁四库全书本。

② 《春秋繁露》卷十六《循天之道》，中华书局，1992年。

“初，道士西门君惠、李守等亦云：‘刘秀当为天子’”<sup>①</sup>。其时，“道士”含义并不确定，有学者认为主要具有三种义，其一泛指有道之人，意近君子、廉士、有德者，其二泛指有道术的人，即方士，其三指仙人，所论甚确<sup>②</sup>。

汉末六朝，“道士”兼用于指称佛、道教徒，用于佛教徒主要是在“有道之人”的意义上使用的，用于道教徒则往往兼具仙人、有道之人或有道术之人的意义。如《魏书》载：“太祖平中山，经略燕赵，所径郡国佛寺，见诸沙门道士，皆致精敬，禁军旅无有所犯”，北魏高宗诏称：“沙门道士善行纯诚，惠始之伦……其好乐道法，欲为沙门……听其出家”<sup>③</sup>，这些“道士”都是指称佛教徒的。早期所译佛经中，对信佛修行者也称道士。此时期以“道士”指称道教徒的，如《三国志》曰：“（孙）权自临视，命道士于星辰下为之请命”<sup>④</sup>，《三国志补注》引《太霄经》曰：“魏武帝为九州置坛，度道士三十五人。文帝幸雍，谒陈炽法师，置道士五十人”<sup>⑤</sup>，而《晋书》中“道士”指称道教徒的更多。其他道经、俗文如《抱朴子内篇》、《魏书》等中以“道士”指称道教徒者不乏其例。

六朝中后期，“道士”这一习语逐渐向道教徒专称转化，故陈国符先生认为“南北朝乃以道人称沙门，道士称黄冠”<sup>⑥</sup>，而

① 《后汉书》卷一下《光武帝纪》，中华书局，1965年，第86页。

② 钟少异：《道士、道人考》，《中国史研究》1995年第1期。

③ 《魏书》卷一一四《释老志》，中华书局，1974年，第3030、3036页。

④ 《三国志·吴书·吕蒙传》，中华书局，1982年，第1280页。

⑤ 清·杭世骏：《三国志补注》卷一《魏书·武帝纪》，影印文渊阁四库全书本。

⑥ 陈国符：《道藏源流考》附录二《道藏札记·方士道士术士》，中华书局，1963年，第258页。



对这一转化起了重要促进作用的人物是北魏寇谦之。太平道、五斗米道都没有采用“道士”作为专称，太平道首领称“大贤良师”、“天公将军”等，五斗米道首领称“天师”，基层道官称“祭酒”、普通道民称“鬼卒”。寇谦之改革天师道，在沿袭祭酒道官制度的同时，突出以“道士”作为道教徒的称号，北周释道安称：“自于上代，爰至苻姚，皆呼众僧以为道士，至寇谦之始窃道士之号，私易祭酒之名，曹简、姚书略可详究”<sup>①</sup>，此可为一证。据《资治通鉴》载，北齐文宣帝曾敕令道士皆剃发为沙门，“于是齐境皆无道士”<sup>②</sup>，北周武帝于建德二年（573）十二月癸巳“集群臣及沙门、道士等，帝升高座，辨释三教先后”<sup>③</sup>，则可能在北周以前的法令中已经以“道士”指称道教徒了。将道教徒的法律称谓正式界定为“道士”至迟发生在隋代，开皇二十年高祖诏曰：

沙门坏佛像、道士坏天尊者，以恶逆论。<sup>④</sup>

此诏令明确将“道士”作为道教徒专称，佛教徒的专称则为“沙门”<sup>⑤</sup>，又“大业中，炀帝因幸晋阳，遂祭恒岳，其礼颇采高祖拜岱宗仪，增置二坛，命道士、女官数十人于壝中设醮”<sup>⑥</sup>，则“女官”、“道士”分称男女教徒至迟在隋已产生。基于隋《开

① 北周·释道安：《二教论·服法非老九》，载唐释道宣《广弘明集》卷八，影印文渊阁四库全书本。

② 《资治通鉴》卷一六六《梁纪》，团结出版社，1997年，第1119页。

③ 《周书》卷五《武帝纪上》，中华书局，1971年，第83页。

④ 《隋书》卷二《高祖纪下》，中华书局，1973年，第46页。

⑤ 征之《魏书·释老志》“诸服其道者，则剃落须发，释累辞家，结师资，遵律度，相与和居，治心修净，行乞以自给。谓之沙门，或曰桑门”，可知佛教徒一直主要是以“沙门”为称的。（中华书局，1974年，第3026页）

⑥ 《隋书》卷七《礼仪志》，中华书局，1973年，第140页。

皇律》的唐律规定：“诸称‘道士’、‘女官’者，僧、尼同”<sup>①</sup>，将男性道教徒称谓法定为“道士”，女性道教徒称谓法定为“女官”<sup>②</sup>，《宋刑统》、《元典章》、《大明律》、《大清律例》均承袭此一规定。则隋代以后，道教徒的称谓已受法律限定，法律上将“道士”作为道教徒的专称和统称，或以“道士”专称男性道教徒，以“女官”（或“女冠”）称女性道教徒，这里的道士、女官主要指在满足一定条件下正式出家的道教信徒。正律以外的诏书敕令等法律文件中，也存在以“道”简称道士、女官的情形。

与“道士”称谓的变化类似，作为对道教整体称谓的“道教”最初也并非专指道教。先秦时，“道”指揭示天地人事道理的思想学说，用此育人开智、以道教之则为“道教”，故有“先王之道教”、“儒者以为道教”<sup>③</sup>之论。“道教”在汉魏六朝时或指佛教，或指道教，或指儒家，或指“道之教化”等，非为定称。大约为三国初期作品的牟子《理惑论》有“孔子以五经为道教”语，这里“道教”是“道之教化”意，非有宗教或学派含义，又如北魏高宗诏曰：“其好乐道法，欲为沙门……皆足以化恶就善，播扬道教”，这里“道教”也是指为了“化恶就善”的“道之教化”意，再如世宗永平元年（452）诏曰：“道教彰于互

① 《唐律疏议·名例》“称道士女官”条，中华书局，1983年，第143页。

② 由《玄都律文·制度律》“制道士女官道民籙生百姓所奉属师者，父亡子继，兄没弟绍，非嫡不得继”句知，道士、女官的称呼始于早期道教，法律吸纳戒律概念而将其正式化为法律称谓。

③ 《墨子》卷十一、卷九，清·孙诒让《墨子间诂》本，中华书局，1986年。

显，禁劝各有所宜”<sup>①</sup>，亦同此义<sup>②</sup>。魏晋南北朝时佛教称谓颇多，如浮屠、释教、灵教、圣教、神教、如来之教等，此外也被称为道教，如晋谢敷《安般守意经序》说：安世高“抱玄德而游化，演道教以发矇。”<sup>③</sup>。而“道教”用以指称儒家也不乏其例，如《三国志》载：“博士者，道之渊薮，六艺所宗”，为“显崇儒术”，“宜随学行优劣，待以不次之位，敦崇道教，以劝学者”<sup>④</sup>。

魏晋南北朝时道教则被称为老教、五斗米教、道家之教、黄老道、太平道、天师道、正一道等。道教非兴起于一时，早期没有统一组织，故也没有一定之名称。以“道教”作为统称始于《想尔注》：“世间常伪伎称道教”<sup>⑤</sup>，促使其成为道教专称的是北魏寇谦之，他在《老君音诵诫经》中借太上老君之口批判当时天师道的混乱，称有些道官“损辱道教”，“吾今以黄赤贪浊道教来久，无有正真”<sup>⑥</sup>，这是道教内部确切地正式以道教自称之始，此事《魏书》也载：北魏神瑞二年十月乙卯，太上老君降临嵩岳，命寇谦之“宣吾《新科》，清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术。大道清虚，岂有斯事。专以礼度为首，而加之以服食闭练”<sup>⑦</sup>。“道教”向道教专称转化逐渐成为事实，南朝齐著名道教学者顾欢所作《夷夏论》中说：“佛教文而博，

① 以上引文见《魏书》卷一一四《释老志》，中华书局，1974年，第3040页。

② 陈国符认为佛法传入后，人们以“道教”总称中国“本有之诸道术”（陈国符《道藏源流考》附录二《道藏札记·道及道教》，中华书局，1963年，第258页），依本句所引文，窃以为陈说未便为当。

③ 《出三藏记集》序卷第六，《大正藏》T55，no. 2145，p. 44，CBETA，2004。

④ 《三国志·魏书·高柔传》，中华书局，1982年，第686页。

⑤ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第22页。

⑥ 《老君音诵诫经》，《道藏》第18册，第211、216页。

⑦ 《魏书》卷一一四《释老志》，中华书局，1974年，第3051页。

道教质而精”<sup>①</sup>，已开始进一步将“道教”作为道教专称并与“佛教”对举。

《周书》载，北周武帝于建德二年（573）冬十二月癸巳，集群臣沙门道士辩三教先后，“以儒教为先，道教为次，佛教为后”<sup>②</sup>，据此，则可能在北周以前法令中已经以“道教”指称道教。将“道教”专用于道教法律称谓至迟也是在隋代，开皇二十年高祖诏曰：

佛法深妙，道教虚融，咸降大慈，济度群品，凡在含识，皆蒙覆护，所以雕铸灵相，图写真形，率土瞻仰，用申诚敬。<sup>③</sup>

此后，隋《开皇律》、唐《武德律》、《永徽律》及《宋刑统》、《元典章》、《大明律》、《大清律例》就一直以“道教”专称道教了，这促进了道教法律称谓的规范化，也意味着在法律上对道教基本地位的确立。

## 2. 崇道、抑道基本政策的变化

汉末，太平道的起义直接带来了其与政府的对抗性紧张关系，汉政府采取了武力镇压、完全取缔的政策。而对五斗米道则采取了安抚政策，一方面优待五斗米道上层领袖，一方面将其首领及部分道民迁离原地，置于政府的直接监视之下。这一政策导致了五斗米道的转变，魏晋南北朝，道教在这样一种宗教政策和宗教发展环境下，开始向着上层宗教发展，追求宗教与政治的和

① 《南齐书·顾欢传》引《夷夏论》，中华书局，1972年，第932页。

② 《周书》卷五《武帝纪上》，中华书局，1971年，第83页。

③ 《隋书》卷二《高祖纪下》，中华书局，1973年，第45页。

谐一致。曹魏末年道教首领开始提出“助国扶命”<sup>①</sup>的口号，是这一新型宗教与政治关系在道教内确立的表现，也成为此后一以贯之的主张。晋代道教与政治的密切关系，学者已经多有论述。南北朝时期，寇谦之、陆修静等继续沿着这一方向，并基本完成这一转化，其后道教与政治间的关系模式便稳定了下来。政府极力将道教置于控制之下，同时发挥道教的教化功能，借助道教来神化统治权力，而道教则自觉地将“助国扶命”作为一个根本使命，敬王者，佐教化，辅政权。

经过改革的新天师道受到较高的尊崇，北魏太武帝“崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行”，且在魏都建天师道场，“重坛五层，邀其新经之制”<sup>②</sup>，甚至亲至道坛受符箓，以寇谦之为国师，“这样一来，魏太武帝既是国君又是‘太平真君’，寇谦之既是天师又是国师。几乎使北魏政权变成了政教合一的道教王国”<sup>③</sup>。此后文成帝、献文帝等都曾照例从受符箓，为天师弟子。宋明帝也于京郊天印山筑崇虚馆尊礼陆修静，命其整理道教经籍。在此支持下，陆修静得以完成对道经的第一次整理，形成《三洞经书目录》等成果，并“大敞法门，深弘典奥，朝野注意，道俗归心。道教之兴，于斯为盛”<sup>④</sup>。这样，经过改革的道教为自身发展获得了一个全新的机会，政治地位空前提升，也使得道

① 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》，《道藏》第18册，第237页。此语被宗教首领继承为改革口号，寇谦之、陆修静等都十分强调，《老君音诵诫经》有“佐国扶命”语（《道藏》18册，第210页），《陆先生道门科略》有“助国扶命”语（《道藏》24册，第779页），其他道经中也不乏其见，值得重视。

② 《魏书》卷一一四《释老志》，中华书局，1974年，第3053页。

③ 卿希泰主编《中国道教》（1），知识出版社，1994年，第24页。

④ 唐·王悬河：《三洞珠囊》卷二《敕追召道士品》，《道藏》第25册，第306页。

教在社会管理方面发挥了更大的直接或间接的作用。

然而道教的发展并非就此一帆风顺，历朝对待道教的基本政策变化不定，这其中受到多方面因素的左右，如文化的因素、经济的因素、政治的因素、统治者个人的信仰偏向，等等，这些方面的综合作用导致道教的政治命运起伏不定。历代不同的道教政策，直接影响到社会的管理和控制，因为基本宗教政策对社会的信仰状况有着巨大的影响，最终会涉及到百姓的个人生活方式选择，如前文引《资治通鉴》知，北齐天保六年（555），世祖敕令道士皆剃发为沙门，这对当时民间的宗教信仰立即产生了冲击，导致了社会信仰的大调整，虽有信仰坚定者也转入秘密状态。再如《周书·高祖本纪》载，周武帝建德三年夏五月下诏初断佛、道二教，二教经、像悉毁，沙门道士并令还民<sup>①</sup>。

影响道教基本政策的一个因素是佛、道斗争。北魏时以寇谦之为首的新天师道获得了统治者的信任，如上文所述，北魏采取了尊崇道教的政策，同时成为佛教在北魏遭受打击的重要原因。北周武帝于建德二年（573）冬十二月癸巳，集群臣沙门、道士辩三教先后。以儒教为先，道教为次，佛教为后<sup>②</sup>。道教与佛教的相对法律地位之争一直是政治斗争中的一项重要内容。

杨坚在夺取政权的过程中借助了道教，道教在周、隋政权更替中扮演了一定的角色。据《隋书》：“时高祖作辅，方行禅代之事，欲以符命曜于天下。道士张宾，揣知上意，自云玄相，洞晓星历，因盛言有代谢之征，又称上仪表非人臣相。由是大被知

① 《周书》卷五《武帝纪上》，中华书局，1971年，第85页。

② 同上，第83页。

遇，恒在幕府。及受禅之初，擢宾为华州刺史”<sup>①</sup>，参与这个过程的道士并非张宾一人，据《隋书·来和传》：“道士张宾、焦子顺、雁门人童子华，此三人，当高祖龙潜时，并私谓高祖曰：‘公当为天子，善自爱。’及践阼，以宾为华州刺史，子顺为开府，子华为上仪司。”<sup>②</sup>可见在政局的变动中，杨坚和道教首领相互利用，杨坚通过道教首领的“符命”言论造成政权禅代的舆论，为这场政权的彻底转变制造神学上的合理根据。而道教首领通过这种政治投资，为道教在新朝代的发展某得了政治资本，参与杨坚夺权的道士们都受到了重赏、重用，也直接促使了隋代崇奉道教政策的形成。隋代的国家大事常被拿来和道士首领商讨，如焦子顺居皇宫近侧新立之五通观，受天师之尊，随时受到咨询，又“大业中，道士以术进者甚众”<sup>③</sup>。隋代的开国年号取自于道教经典，道教认为天地开辟转换之中经历过多次大的变化，每当新的天地开辟时，都有其年号，《隋书·经籍志》说：元始天尊开劫度人，“然其开劫，非一度矣，故有延康、赤明、龙汉、开皇，是其年号”<sup>④</sup>，隋以“开皇”为号，其用意再明显不过。

隋唐之际，道教再次参与到社会权力系统的重置过程中，道教首领积极地在舆论乃至经济等方面支持李渊集团，对李渊集团在隋末各支力量斗争中的胜出起到了一定的作用。而这也为道教在唐代的地位奠定了基础，唐代道教与政权的结合空前密切。除武周时期，唐代大部分时间里都执行了高度尊崇道教的政策。在

① 《隋书》卷十七《律历志》，中华书局，1973年，第420页。

② 《隋书》卷七十八《来和传》，中华书局，1973年，第1774页。

③ 《隋书》卷三十五《经籍志》，中华书局，1973年，第1094页。

④ 同上，第1091页。

法律上，继承开皇律确立了道教的法律地位；在政治上，给予道教首领很高的政治地位，并在各地兴建道教宫观；在经济上，将道士、女官纳入授田范围，并予以免税特权，使道教徒获得了稳固的经济基础。甚至官方文书在涉及道教时必须注意避讳<sup>①</sup>。尤其是在佛、地道位方面，多次确立道教的优先地位，道教的空前发展引发了佛教方面的强烈危机感，致使唐代佛、道斗争激烈，从而引起了政策方面的反复调整，乃至强制禁止佛、道互相排斥：

贞观十一年正月十五日诏：道士女冠，宜在僧尼之前。至上元元年八月二十四日辛丑诏：公私斋会及参集之处，道士女冠在东，僧尼在西，不须更为先后。至天授二年四月二日敕：释教宜在道教之上，僧尼处道士之前。至景云二年四月八日诏：自今以后，僧尼道士女冠，并宜齐行并集。<sup>②</sup>

又武则天圣历元年（698）正月诏：

佛道二教，同归于善，无为究竟，皆是一宗。比有浅识之徒，竞于物我，或因怱怨，各出丑言，僧既排斥老君，道士乃诽谤佛法，更相訾毁，务在加诸，人而无知，一至于此。且出家之人，须崇业行，非圣犯义，岂是法门？自今僧及道士敢毁谤佛、道者，先决杖，即令还俗。

可见，在统治者标榜“朕之本系，出于柱史”，并推行“敦

① 《道教及天地乾坤字须半阙制》：“大道先于两仪，天地生于万物，是以圣哲之后，咸竭其诚。今后应缘国家致命，表疏簿书，及所试制策文章，一事已上，语指道教之词，及天地乾坤之字者，并一切半阙。宜宣示中外。”（《唐会要》卷五十《尊崇道教》）。又见《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》。

② 《唐会要》卷四十九《僧道立位》，影印文渊阁四库全书本。



本”、“尊祖”<sup>①</sup>政策的唐代，道教的政治地位达到了顶峰。

宋、元二代也都比较尊崇道教。宋初大规模修复道观，如开宝四年（971）二月诏令“前代祠宇，各兴崇修”<sup>②</sup>。宋太宗太平兴国元年，诏普度天下童子凡十七万人，天禧三年普度道、释童行。宋代还发生过诏佛入道的事件，按《宋史·徽宗本纪》，宣和元年春正月，诏令佛改号大觉金仙，余为仙人大士，僧为德士，尼为女德，寺为宫，院为观<sup>③</sup>。元代放宽了出家人道的限制，一度取消了度牒制度；尤其重视全真道，促成了全真道的大发展。由于崇道政策的影响，宋元时期新兴道教派别孳生繁衍，形成道教发展的一个极重要阶段，清微派、神霄派、净明道、大道教以及全真道等都形成于这一时期。

明清时期对道教基本上采取了严格控制的政策。尤其是明代，这个借着宗教旗号起义而建立起来的王朝对宗教有着特别的敏感，“释道二教，自汉唐以来通于民俗，难以尽废，惟严行禁约，毋使滋蔓，令甲具在，最为详密云”<sup>④</sup>。因此，明朝在各个方面都加强了对道教的控制，《礼部志稿》记载明代洪武至隆庆共发布十余条僧道禁令，并多次榜示僧道禁约。明代恢复对度牒制度的重视，以便控制出家人数，永乐十六年“命礼部定通制，今后愿为僧道者，府不过四十人，州不过三十人，县不过二十

① 以上引文见《唐大诏令集》卷一一三《政事·道释》，影印文渊阁四库全书本。

② 《宋会要辑稿·礼》二十之一，中华书局，1957年影印本。

③ 《宋史》卷二十二《徽宗纪》，中华书局，1977年，第403页。

④ 明·俞汝楫编《礼部志稿》卷三十四《僧道》，影印文渊阁四库全书本。

人，限年十四以上二十以下”<sup>①</sup>，据成化年间的规模，明代官度道士约在二万人左右<sup>②</sup>，较前大为减少。对宫观的修建也严格限制，《大明律》卷四规定：“凡寺观庵院，除现在处所外，不许私自创建增置”<sup>③</sup>。洪武二十四年“令清理释道二家，凡各府州县寺观，但存宽大一所并居之，不许杂处于外，违者重罪。”<sup>④</sup>对宫观经济也加以限制，惠宗建文三年，敕限僧道田人五亩<sup>⑤</sup>。明朝取缔了天师之号，改授“真人”。对于不法道士严厉处罚，甚至四十三代天师张宇初、四十六代天师张元吉都受到严厉惩处。虽然明代皇帝多信奉道教，但在整体上是限制道教发展的。建立清朝的满洲贵族本以藏传佛教为信仰，对道教没有特别的热情，清代大体沿用着明代的道教政策，政府从社会控制的角度出发，一方面打击各种活跃的民间秘密宗教，一方面肯定并同时控制道教的规模，康熙五十年十二月，上谕礼部，除原有寺观外，其创建增修，永行禁止；乾隆五年，降天师二品为五品，道光年间则完全取缔了正一真人封号。

① 《礼部志稿》卷三十四《僧道·僧道禁例》。此数据遵从洪武十六年所定，“洪武十六年，定天下僧道府不过四十人，州不过三十人，县不过二十人”。（《礼部志稿》卷八十九《僧道备考·僧道禁令》）

② 明·俞汝楫编《礼部志稿》卷八十九《僧道备考·该度年例酌处》，影印文渊阁四库全书本。

③ 《明律》“私创庵院及私度僧道”条，《明会典》卷一三四，影印文渊阁四库全书本。

④ 《礼部志稿》卷八十九《僧道备考·僧道禁令》，影印文渊阁四库全书本。

⑤ 《古今图书集成》卷五十六神异典《二氏部·汇考二》。

“每观立三纲，以道德高者充”，<sup>①</sup> 宫观内的这种设置基本没有什么大的变化。

## 2. 度牒制度的兴废

在度牒制度产生前，出家人道基本上是自由选择的，只要有师傅授度，人们完全可以自己决定出家。后来政府对出家人道加以限制，正式出家人道需根据度道诏令，符合条件者获得入道凭证——度牒，然后方可成为合法的正式道士、女冠。度牒制度始于何时，难以精确考断，当是隋唐以前在道士户籍和控制私人道基础上产生的<sup>②</sup>。

超出政府限制而出家者为私度，北魏世宗熙平二年（517）春，灵太后下旨，私度为僧者犯罪，不但私度者、度之者有罪，且相关官吏也要承担责任，“自今有一人私度，皆以违旨论。邻长为首，里、党各相降一等。县满十五人，郡满三十人，州镇满三十人，免官，僚吏节级连坐。私度之身，配当州下役”<sup>③</sup>。唐律将私度罪纳为律条，道士女官“非是官度，而私人道，及度之者”则犯“私人道”罪，“诸私人道及度之者，杖一百（若由家长，家长当罪）；已除贯者，徒一年。本贯主司及观寺三纲知情者，与同罪”<sup>④</sup>。本贯主司即私人道人所属州县官司及所住观寺三纲，“私人道”罪的处罚不仅限于直接当事人，相关的政府管理人员与宫观负责人员也要承担连带责任，可见唐律对入道控制

① 《旧唐书》卷四十三《职官志》，中华书局，1976年，第1821页。

② 清代律学家薛允升《唐明律合编》称度牒之制始于唐天宝六年，近代学者田光烈则认为度牒制度也可能在唐代以前就存在了，因为南北朝时僧道已登录名籍。（参见田光烈：《佛教的仪轨制度》，台北佛教出版社，第33页）

③ 《魏书》卷一一四《释老志》，中华书局，1974年，第3043页。

④ 《唐律疏议·户婚》“私人道”条，中华书局，1983年，第235页。

黜了老子玄元皇帝尊号，崇玄署复归鸿胪寺，又于延载元年（694）令“天下僧、尼隶祠部”<sup>①</sup>，崇玄署专理道教，僧、道不再共管。唐玄宗即位以后，恢复道教隶宗正寺，又设崇玄学（天宝二年改为崇玄馆），置大学士一人，以宰相兼领，为宋代以宰相领管道观之滥觞。

宋代道教归礼部之祠管理，《宋史》载：“祠部郎中一人，员外郎一人，掌天下祀典、道释、祠庙、医药之政”<sup>②</sup>。据《元史·职官志》，元朝初年始设集贤院管理道教，路设道录司，州设道正司，县设威仪司。明代中央管理道教的机构为道录司，洪武十五年始设，“僧、道录司掌天下僧、道，在外府州县有僧纲道纪等司，分掌其事，俱选精通经典、戒行端洁者为之”，道录司左右正一二人（正六品），左右演法二人（从六品），左右至灵二人（正八品），左右元义二人（从八品），另有神乐观提点一人，知观一人，龙虎山正一真人一人，法官赞教掌书各二人，阁阜山三茅山各灵官一人，太和山提点一人，俱“设官不给俸，隶属礼部”<sup>③</sup>。各府设“道纪司。都纪各一员，副都纪各一员”，各州设“道正司，道正各一员”，各县设“道会司。道会各一员”<sup>④</sup>。清代道教管理机构和官吏设置基本与明代相同，属礼部祠祭清吏司掌理。具体宫观中的基层道官为三纲，《唐律疏议》曰：“观有上座、观主、监斋……是为三纲”<sup>⑤</sup>，《旧唐书》载：

① 《唐会要》卷四十九《僧尼所隶》，影印文渊阁四库全书本。

② 《宋史》卷一六三《职官志》“祠部郎中”条，中华书局，1977年，第3853页。

③ 以上引文见《明史》卷七十四《职官志》，中华书局，1974年，第1817页。

④ 《明会典》卷五《官制三·吏部四》，影印文渊阁四库全书本。

⑤ 《唐律疏议·名例》“称道士女官”条，中华书局，1983年，第144页。

## 二 历代管理：机构、度牒与道籍

### 1. 历代道教管理结构的设置

据《通典》记载，道教管理机构的设置始于北周，其后历经改革变化：

后周置司寂上士、中士，掌法门之政。又置司玄中士、下士，掌道门之政。隋初，置崇玄署令、丞，至炀帝，改郡县佛寺为道场，置道场监一人；改观为玄坛，监一人。大唐复置崇玄署，初，又每寺、观各置监一人，属鸿胪。贞观中，省。开元中，以崇玄署隶宗正寺，掌观及道士、女冠簿籍、斋醮之事。<sup>①</sup>

武后延载元年，以僧、尼隶祠部……天宝二载，以道士隶司封”。<sup>②</sup>

宪宗元和二年。诏僧尼道士隶左右街功德使。<sup>③</sup>

可知道教管理机构到唐时历经了司玄、崇玄署、司封、左右街功德使等变化。唐初袭仍旧制，以崇玄署领管道教事务，从属鸿胪寺，但鸿胪寺职在“宾客及凶仪之事”<sup>④</sup>，这与皇室尊崇道教的要求并不适应，故唐高宗始命道教隶归宗正寺，在政治意义上确认了道教为皇族宗教。武则天为在政治上贬抑李唐地位，废

① 《通典》卷二十五《职官典七》，影印文渊阁四库全书本。

② 《新唐书》志第三十八《百官三·崇玄署》，中华书局，1975年，第1252页。

③ 《古今图书集成》卷五十五神异典《二氏部·汇考一》。

④ 《新唐书》卷四十八《百官志》，中华书局，1975年，第1257页。

之严格。唐后基本同此。

度牒是适应控制出家教徒人数总量而产生的，它提高了禁止私度的可操作性，政府通过控制度牒的数量就可以大体控制道众的总体发展规模。它在唐代的出现与道教、佛教的迅猛发展直接有关，无论宫观寺院数量还是僧道数量，在唐代都达到了前所未有的规模，这样随之而来就产生诸多相应问题，国家的税源、兵源、役源都受到了较大的影响，宫观寺院的占地也数目巨大，而且都是免税的。这使得唐政府在奉行尊崇佛、道教的基本宗教政策的同时，又需要适当控制佛、道教的发展。唐肃宗时开始出现空名度牒，则又使度牒的控制效果逐渐丧失<sup>①</sup>。

《宋刑统》户婚第一五五条、《大元通制》第九八五条、《大明律》户役门第八十六条、《大清律例》户律户役门第七十七条均有禁止私入道的相关规定。如《大元通制》第九八五条：“诸弃俗出家，不从有司体覆，辄度为僧道者，其师笞五十七，受度者四十七，发元籍”<sup>②</sup>，明律第八十六条、清律第七十七条：“若僧道不给度牒，私自簪度者，杖八十；若由家长，家长当罪。寺观住持及受业师私度者，与同罪；并还俗”<sup>③</sup>。获得度牒后一般情况下即有了终身道士的资格，因犯法须出寺观者，或还俗及终年者，其度牒必须封还，不得转移。清初发给道者为“部照”，由礼部发放。随着度牒制度弊端的充分暴露，它已无实效，终于

① “肃宗至凤翔，明年，郑叔清议以天下用度不充，诸道得召人纳钱，给空名度僧道，则是空名度牒自唐肃宗始也。”（宋·高承《事物纪原》卷七《道释科教部》引唐《食货志》，影印文渊阁四库全书本）

② 《元史》卷一〇五《刑法志·禁令》所录，中华书局，1976年，第2684页。

③ 《明会典》卷一三四《明律》，《大清律例》卷八《户律》，影印文渊阁四库全书本。

走到了尽头，清乾隆三十九年（1774）诏谕：“僧道度牒，本属无关紧要，而查办适以滋扰。着永远停止”<sup>①</sup>，由此终结了度牒制度，僧、道受度仅由寺观给戒牒。

出家人道的各种限制性条件中，首先是年龄。唐律无明文限定出家为道的年龄，明律及清律均规定：“民间子弟，户内不及三丁，或在十六以上而出家者，俱枷号一个月，并罪坐所由。僧道官及住持知而不举者各罢职还俗。”<sup>②</sup>其次，家庭限制。出家须获父母尊长允许，并且要在人丁充足，有其他人能尽赡养父祖责任的情况下方可出家。《大元通制》第三七二条：“诸愿弃俗出家为僧、道，若本户丁多，差役不阙，及有兄弟足以侍奉父母者，于本籍有司陈请，促勘申路，给据簪剃。违者，断罪还俗”<sup>③</sup>。明律问刑条禁止户内不及三丁之人出家，又明宪宗成化二十三年诏令：“僧道有父母见存无人侍养者，不问有无度牒，许令还俗养亲”<sup>④</sup>。可见，法律限制出家人道的一个原因在于保证家庭责任、国家差役等得到实现，避免宗教发展削弱社会赖以发展的经济等基础。

### 3. 道籍制度的发展

道士户籍的制度起源甚早，汉末五斗米道就已经建立起道籍制度。在五斗米道的三会日中，祭酒道官要进行道民户籍登记的工作，道民要及时向道官反映自家人口变化情况，以便及时落死上生。南北朝时道籍制度更受到强化，陆修静的道教改革措施之

① 转引自萧一山：《清代通史》第4册，台湾商务印书馆，1976年，第1469页。

② 《大清律例》卷八《户律》，影印文渊阁四库全书本。

③ 《元史》卷一〇三《刑法志·户婚》所录，中华书局，1976年，第2641页。

④ 《明会典》卷一〇四《礼部·膳羞二》，影印文渊阁四库全书本。

一便是严格道籍登记，他在《陆先生道门科略》中强调：“奉道者皆编户着籍，各有所属，令以正月七日、七月七日、十月五日一年三会，民各投集本治师，当改治录籍，落死上生，隐实口数，正定名簿。三宣五令，令民知法。”<sup>①</sup> 鉴于当时“宅录”制度的废弛状况，他规定三会日的最后一日为核计宅录的最后期限，每个道民必在此之前经由本师注册。

汉魏的道籍制度主要是道教内部的，随着国家对道教徒出家人道控制的严格化、制度化，道籍制度也便转化成了国家的宗教制度。据《唐六典》，“凡道士、女道士、僧、尼之簿籍，亦三年一造。其籍一本送祠部，一本送鸿胪，一本留州县”<sup>②</sup>，《旧唐书》亦载：“每三岁州县为籍，一以留县，一以留州，僧尼一以上祠部，道士、女冠一以上宗正，一以上司封”<sup>③</sup>。道籍制度是唐后朝代的基本宗教制度之一，如明洪武五年令道录司“造周知册，颁行天下”<sup>④</sup>，这种经常进行数据更新的“周知册”即是道籍登记簿，明政府将这种册子印发给各地官司、观寺，以便随时查对道士身份。道籍制度的日益完善和严格，是国家对道教实施控制的需要，通过道籍资料，政府可以掌握道教徒的总量情况、地域分布情况等等，适应了对道教进行动态掌握和量化控制的需要。

① 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第780页。

② 《唐六典》卷四《尚书吏部·祠部郎中》，影印文渊阁四库全书本。

③ 《新唐书》卷四十八《百官志》，中华书局，1975年，第1252页。

④ 明·俞汝楨：《礼部志稿》卷三十四《僧道》，影印文渊阁四库全书本。



### 三 保护道教经籍圣像等相关规定

作为神真的形象体现，作为道法的文字传授，神仙的画像、雕像、塑像以及经典在道教内受到极高的尊重和崇拜，维护神像与经典的尊严，保护神像经典不受毁坏、盗窃，成为戒律最早的基本规定内容之一。《二十四门戒》曰：“不得毁拆尊像，偷窃幡花，自将供养充衣裳卧具，犯者过去受卧铁床地狱罪”，“不得不洗手漱口直进道场，侵触神像，秽污灵文，心不恭敬，多生傲慢，犯者过去受铁杖乱考地狱罪”<sup>①</sup>。毁辱经像会受遭到灾难惩罚，反之尊敬经像、供养经像则神灵会给予保护，《十劝戒》称元始天尊曰：“造天尊像供养，或有厄难或为死亡投苦遇灾皆当救护。”<sup>②</sup>《云笈七签·灵验部》记载了约四十则经像灵验故事。

作为对宗教的保护内容之一，维护造像的神圣不可侵犯成为传统法律的立法内容之一。据《北史·苏琼传》，北齐皇建中已有对盗窃佛像的特别处罚案例。考诸现存文献，保护佛、道造像最早入正律在隋<sup>③</sup>，开皇二十年十二月诏曰：

佛法深妙，道教虚融，咸降大慈，济度群品，凡在含识，皆蒙覆护，所以雕铸灵相，图写真形，率土瞻仰，用申诚敬。其五岳四镇，节宣云雨，江河淮海，浸润区域，并生养万物，利益兆人，故建庙立祀，以时恭敬。敢有毁坏、偷

① 《太极真人说二十四门戒经》，《道藏》第3册，第413页。

② 《太上洞玄灵宝上品戒经》，《道藏》第6册，第867页。

③ 程树德先生推测保护天尊佛像入律有可能始自南北朝。参见程树德：《九朝律考》卷六《北齐律考》，中华书局，2003年，第402页。

盗佛及天尊像、岳镇海渎神形者，以不道论；沙门坏佛像、道士坏天尊者，以恶逆论。<sup>①</sup>

常人盗、毁佛像或天尊像以“不道”论，属《开皇律》“十恶”之第五，沙门、道士坏佛像及天尊像以恶逆论，属“十恶”之第四。唐初沿袭隋律，将保护经像的规定入律，《唐律疏议》曰：“诸盗毁天尊像、佛像者，徒三年。即道士、女官盗毁天尊像，僧、尼盗毁佛像者，加役流。真人、菩萨，各减一等。盗而供养者，杖一百。”<sup>②</sup>这一法律规定既是对宗教财产器物的保护，更是对宗教的保护和尊崇。入律后，保护天尊佛像获得了法律强制力，不仅道教徒要敬重尊像，俗人也不得侵犯。《宋刑统》沿袭此律，其《贼盗律》“盗毁天尊佛像”门对凡人盗毁天尊像、佛像及道士、女冠盗毁天尊像的处罚与唐律同；《大元通制》不但规定毁盗天尊像、佛像有罪，其六六二条更规定盗塔、庙神像服饰者也须断罪。明、清律基本沿袭前制。

对道教经典的法律干预以唐代为突出，其表现之一是将道经引入科举考试中，武则天上元二年（675）诏：“加试贡士《老子》策，明经二条，进士三条”<sup>③</sup>，仪凤三年（678）复命：“自今以后，《道德经》并为上经，贡举人皆须兼通”<sup>④</sup>，玄宗天宝元年（742）诏命在科举中增设老、庄、文、列四子科。表现之二是通过政令形式推行辅经行道，唐太宗《令诸州寺观辅经行道诏》曰：“神道设教，慈惠为先，元化潜通，亭育资始……京城

① 《隋书》卷二《高祖纪》，中华书局，1973年，第45—46页。

② 《唐律疏议·贼盗》“盗毁天尊佛像”条，中华书局，1983年，第353页。

③ 《新唐书》卷四十四《选举志》，中华书局，1975年，第1163页。

④ 《旧唐书》卷二十四《礼仪志四》，中华书局，1976年，第918页。

及天下诸州寺观，僧尼、道士等七日七夜转经行道。每年正月七月，例皆准此”，又玄宗《令天下诸观转本际经敕》曰：“朕每念黎庶，无忘餐寐，冀其家给人足，富而且寿。宏济之方，莫如道教，大圣垂范，微言粲然。遵而行之，其应何速？况时将献岁，万物发生，既协阳和，或存惠养。宜令天下诸观，起来年正月一日至年终已来，常转《本际经》。其四大斋日，每百官斋之日，常令讲诵。庶泽及无外，称朕意焉。”<sup>①</sup> 这样通过政令促使宫观转经行道，主要目的是为天下祈福。表现之三是对道经的改造整理，如玄宗下令将《道德经》分为上、下经，天宝元年（742）诏封《庄子》为《南华真经》、《文子》为《通玄真经》、《列子》为《冲虚真经》、《庚桑子》为《洞虚真经》，等等。大型的道书整理活动也在官方政令组织下顺利进行，从《一切道经》到《开元道藏》，《道藏》的编辑工作在唐代获得了长足的进展。

#### 四 关于道教徒须遵从礼俗的规定

##### 1. 道教徒须当礼拜尊亲

据道教教义，出家之人即是离绝了世俗亲情，无怀父母，而念神真，故“出家”之义中包括了出恩爱之家的内涵。但这一倾向又必然与世俗长幼尊卑之义、孝敬父母尊亲之道相违。道士、女冠是否应致拜在家父母？这一问题自南北朝时已产生争论，但传统法律以礼治为内核，最终倾向了服从礼治，使宗教徒必须礼拜尊亲成为律令。唐太宗贞观五年（631），诏令僧、道必须致拜

<sup>①</sup> 以上引文见《全唐文》卷九、卷三十六，中华书局，1983。

父母，玄宗开元二年（714）闰二月三日再次敕令僧道拜父母：

夫孝者，天之经，地之义，人之行。故自天子下至庶人，资于敬爱以事父母，所谓冠五帝之表称百行之先。如或不由，其何以训？如闻道士、女冠、僧、尼等有不拜父母之礼，朕用思之，茫然罔识。且道释之教盖惩恶而劝善，父子之仪岂缘情而易制，安有同人代而离怙恃哉？哀哀父母，生我劳瘁，故六亲有不和之戒，十号有报恩之旨，此又穷源本而启宗极也。今若为子而忘其生，傲亲而徇于末，日背礼而强名教，伤于教则不可行。行教而不废礼，合于礼则无不遂，二亲之与二教，复何异焉？自今已后，道士、女冠、僧、尼等并令拜父母。丧纪变除，亦依月数。庶能正此颓弊，用明典则，罔亏爱敬之风。<sup>①</sup>

僧、道须按礼俗敬拜父母成为定律，“行教而不废礼”也成为确定的认识，为后世法律沿袭，《金史·章宗本纪》载，明昌三年三月章宗下敕，令释、道拜父母，其礼数一准常仪。《明律·礼律·仪制门》“僧道拜父母”条规定：“凡僧、尼、道士、女官，并合拜父母、祭祀祖先；丧服等第皆与常人同”，<sup>②</sup>《大清律例》卷十七“僧道拜父母”条同此。

与此相应的另一个问题是，世俗父母是否应该拜出家的子女？道士、女冠是否能受在家父母之拜？出家道士乃是三宝之一，与经书神像一样常受到信徒的礼拜，但若子女为道士，父母

<sup>①</sup> 《令僧尼道士女冠拜父母勅》，《唐大诏令集》卷一一三《政事·道释》，影印文渊阁四库全书本。

<sup>②</sup> 《明会典》卷一二九《刑部四·明律》，影印文渊阁四库全书本。

拜之则与常礼不合，为解决这一信仰与礼俗的基本冲突，唐高宗显庆二年二月颁布《僧尼不得受父母拜诏》规定：

释典冲虚，有无兼谢，正觉凝寂，彼我俱亡，岂自尊崇，然后为法，圣人心主于慈孝，父子君臣之际，长幼仁义之序，与夫周孔之教异轸同归，弃礼悖德，朕所不取，僧尼之徒自云离欲，先自贵高，父母之亲，人伦已极，整容端坐，受其礼拜，自余尊属，莫不皆然，有伤名教，实教彝典，自今已后，僧尼不得受父母及尊者礼拜，所司明为法制，即宜禁断。<sup>①</sup>

在这一问题上，同样是以维护礼制为结果，可见礼制是传统社会最根本的秩序规则。

## 2. 宫观内关系比照世俗人伦

传统法律在对道教宫观内的人际关系进行认定的时候，采取了与法律对世俗人伦关系的认定相比照的方法，其中包括了观内人际关系性质的界定、权力与责任的确认、财产的处断等等方面。

首先，观内人际关系性质的界定方面。传统法律重视宗法关系，将原属礼制的亲等关系在法律中加以确认。古代亲属关系是根据丧服制度来划分的，从周代开始，将凶服分为五等，即斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻，合称“五衰”，即“五服”，五种服饰的形制和质料都有区别，着丧时间也由三年至三月不等，五服之内的为五服亲，之外的为袒免亲，即九族宗亲之内的无服

<sup>①</sup> 《唐大诏令集》卷一一三《政事·道释》，影印文渊阁四库全书本。《通典》卷六十八为八月诏。

亲，齐衰亲又称期亲。西晋《泰始律》正式将丧服制度引入法律，并被沿用至清代法律。传统法律在界定道教宫观内的人际关系性质时，也引入了五服制度，《唐律疏议》曰：

诸称道士女官者，僧尼同；若于其师，与伯叔父母同；其于弟子，与兄弟之子同；观寺部曲、奴婢于三纲，与主之期亲同；余道士，与主之缌麻同。<sup>①</sup>

由此条分析，其中规定师傅对于徒弟的关系相当于世俗伦理中伯叔父母，而徒弟对于师傅则与子侄等同，即比照期亲以上亲等；道观内蓄养的部曲、奴婢等劳力对于观内主要管理者比照期亲；而一般道士与观内三纲等首领的关系则比照缌麻亲。其中期亲即齐衰亲，包括妻、出母、嫁母、祖父母、伯叔父母、姊妹、兄弟、侄、在室的姑、曾祖父母、高祖父母等。可见，唐律通过比照世俗人伦关系的方式来界定道观内的人际关系。唐律是以《开皇律》为根据制定的，则以上的法律规定至迟在隋代已经确立。《宋刑统》完全依照唐律，明、清律删去了有关部曲奴婢的规定，其余相同，如《明律》及《大清律例》规定：道士女冠“若于其受业师，与伯叔父母同；其于弟子，与兄弟之子同”，道士“丧服等第皆与常人同”<sup>②</sup>。

其次，比照五服关系量刑。西晋《泰始律》确立了一个新的量刑原则，即将亲属关系与行为人的法律责任划分相联系，在实

① 《唐律疏议·名例》“称道士女官”条，中华书局，1983年，第143—145页。

② 《明律》（《明会典》卷一二七）及《大清律例》卷五《名例律》“称道士女冠”条；《明律》（《明会典》卷一二九）及《大清律例》卷十七《礼律》“僧道拜父母”条，影印文渊阁四库全书本。

体法上实行亲属相犯“准五服以制罪”<sup>①</sup>，成为传统法律延而不辍的原则。亲属相犯在定罪判刑时，是否有罪或论罪轻重，必须考察他与对方当事人的亲等关系，亲族有犯，必须“视服等差定罪之轻重”<sup>②</sup>。宗法关系对于刑法的适用至关重要，服制不确定就无法定罪量刑。特点是：尊亲对卑幼权力大而责任轻，反之亦反，呈现逆向的递增或递减，卑犯尊则加重，尊犯卑则减轻，“随着亲等的不同而决定从轻或从重的程度，表现为一种轻重加減的双向趋势”<sup>③</sup>。

这一法律原则也被应用到对道教的管理中，唐律根据服制关系的比照来确立道教宫观内的权力、义务以及刑事责任关系，如：“依斗讼律：冒伯叔父母者，徒一年。若冒师主，亦徒一年。余条犯师主，悉同伯叔父母”，又曰：“师主于其弟子有犯，同俗人兄弟之子法”<sup>④</sup>，若师主因嗔竞毆杀弟子，依《斗讼律》尊长毆杀兄弟之子徒三年的规定，则师主当处徒三年之刑。又如依《斗讼律》主毆杀部曲，当徒一年，则若三纲毆杀观寺部曲也合徒一年。相反，若弟子毆杀师主、部曲毆杀三纲则必定死罪。由此可以推知，唐律之所以将师徒关系、观主与奴婢关系比为期亲，而将一般道士与观主间关系比为缌麻亲，不是因为认为前者关系更密切更重要，后者关系更疏远，实在是因为根据实际的权力义务和量刑取向而定的。因为关系越是亲近，权力与责任度的差别就越大。

① 《通典》卷一六三《刑》，影印文渊阁四库全书本。

② 《明史》卷九十三《刑法志》，中华书局，1974年，第2283页。

③ 参见刘绍云：《儒家伦理思想对唐律的影响》，山东大学硕士学位论文，2003年。

④ 《唐律疏议·名例》“称道士女官”条，中华书局，1983年，第144页。

再次，比照对世俗家庭财产关系的处断原则确立观内财产关系。宫观内财产关系的处理也同样参照世俗家庭内部财产关系处理，唐律确立了世俗家庭中父家长掌握财产的权力，家长具有经济上的所有权和处断权，卑幼不得私自动用和占有，“子孙无所自专”，“卑幼不由尊长，私辄用当家财物者，十疋笞十，十疋加一等”<sup>①</sup>，子孙不经父家长的许可而私自动用家庭财产的行为，被法律视为对父家长权力的侵犯，是一种违法的行为，将受到与所动用财产数量相应的笞刑惩罚；如果子孙分割财产、另立门户的话，那将是更为严重的罪行：“诸祖父母、父母在，而子孙别籍异财者，徒三年。”<sup>②</sup> 法律同样赋予了师主对宫观财物的处断权力，疏议曰：“其有同财弟子私取用者，即同同居卑幼私辄用财者，十疋笞十，十疋加一等，罪止杖一百。若不满十疋者，不坐”<sup>③</sup>。在宫观财产制度上，十方丛林与子孙庙不同，十方丛林之庙产为共有，凡道教徒都有权利在此挂单居住，但主持依法有处断权；子孙庙则属于私产，主持不仅具有处断权，更有所有权。总之，传统法律基本上是比较世俗家庭内部的财产关系来处断宫观内的财产关系的。

## 五 对道教徒违法的特殊处罚情形

### 1. 适用于道教徒的特殊刑罚和法规

传统法律的刑罚体系一般是由笞、杖、徒、流、死等五种刑

① 《唐律疏议·户婚》“同居卑幼私辄用财”条，中华书局，1983年，第241页。

② 《唐律疏议·户婚》“子孙别籍异财”条，中华书局，1983年，第236页。

③ 《唐律疏议·名例》“称道士女官”条，中华书局，1983年，第145页。



罚所构成，但针对道教等的宗教属性，传统法律提出了一些适用于宗教徒犯罪的特别刑罚，如还俗、苦使等。“还俗”是用法律的强制力迫使违戒或违法的教徒不得再继续其正式宗教徒身份，剥夺其信仰自由的惩罚措施。这一惩罚措施六朝时便已入律，《魏书》载，世宗永平二年（452）冬沙门统惠深奏：“僧尼浩旷，清浊混流，不遵禁典，精粗莫别……或有不安寺舍，游止民间，乱道生过……若有犯者，脱服还民”，诏从。此“脱服还民”也即还俗的初始提法。高祖太和十年冬，有司奏：“前被敕以勒籍之初，愚民侥幸，假称入道，以避输课。其无籍僧尼，罢遣还俗。重被旨，所检僧尼，寺主、维那当寺隐审。其有道行精勤者，听仍在道；为行凡粗者，有籍无籍，悉罢归齐民。今依旨简遣，其诸州还俗者，僧尼合一千三百二十七人”，奏可<sup>①</sup>。可见，北魏时期还俗已成为处理宗教问题的实际法律措施了。

隋唐后历代正律都采用了“还俗”的刑罚。“还俗”适用于多种情形，如不着法服者，“依格，道士等辄着俗服者，还俗”<sup>②</sup>；不守戒律者，道士、女冠等“不能精进，戒行有阙者，不堪供养，并令罢退，各还桑梓。所司明为条式，务依法教，违制之事，悉宜停断”<sup>③</sup>；犯奸淫者，“诸僧、尼、道士、犯奸，断后并勒还俗”<sup>④</sup>；违律婚娶者，“凡僧道娶妻妾者，杖八十，还

① 以上引文见《魏书》卷一一四《释老志》，中华书局，1974年，第3040—3041、3039页。

② 《唐律疏议·名例》“除名比徒”条，中华书局，1983年，第66页。

③ 唐祖武德九年《沙汰佛道诏》，《全唐文》卷三，中华书局，1983。

④ 《元史》卷一〇四《刑法志》，中华书局，1976年，第2654页。

俗”<sup>①</sup>；不拜父母、不祭祀祖先、不遵丧服等第者，“杖一百，还俗”<sup>②</sup>；私入道者，“若僧道不给度牒，私自簪度者，杖八十……并还俗”<sup>③</sup>；不通经典者，“洪武二十八年奏准：天下僧道，赴京考试不通经典者，黜还俗”<sup>④</sup>，等等。还俗有时单独使用，有时则与其他刑罚联合使用，“僧道犯罪，曾经决罚者，并令还俗”<sup>⑤</sup>。苦使主要在唐代被使用，《唐律疏议》曰：“依《格》：道士等有历门教化者，百日苦使”，若道士实不教化而枉被诬告，则反坐诬告者，“苦使十日比笞十，百日杖一百”<sup>⑥</sup>，若应断苦使而官司判放或不应苦使而官司枉入者，各依此反坐之法。

专对宗教实行立法是传统法律发展中的重要现象，且古代的宗教立法一般是佛、道并包的，此即隋唐律所正式确立的“诸称道士、女官者，僧、尼同”<sup>⑦</sup>的原则。北魏高祖太和十七年，诏立《僧制》四十七条<sup>⑧</sup>，此为传统法律宗教立法之始。唐太宗时曾命有关官员综合戒律和国家相关律令，专为出家人制定行为规则：“依附内律，参以金科，具陈条制，务使法门清整”<sup>⑨</sup>，高宗《停敕僧道犯罪同俗法推勘敕》再次确认这一条制，并确立了僧

① 《明会典》卷一四一《明律》及《大清律例》卷十《户律》“僧道娶妻”条，影印文渊阁四库全书本。

② 《大清律例》卷十七《礼律》“僧道拜父母”条，影印文渊阁四库全书本。

③ 《明会典》卷一三四《明律》及《大清律例》卷八《户律》“私创庵院及私度僧道”条。

④ 明·俞汝楫编《礼部志稿》卷三十四《僧道·僧道禁例》，影印文渊阁四库全书本。

⑤ 《明会典》卷一二七《明律·名例》“除名当差”条，影印文渊阁四库全书本。

⑥ 《唐律疏议·名例》“除名比徒”条，中华书局，1983年，第66页。

⑦ 《唐律疏议·名例》“称道士女官”条，中华书局，1983年，第143页。

⑧ 《魏书》卷一一四《释老志》，中华书局，1974年，第3039页。

⑨ 《全唐文》卷五，中华书局，1983年。

## 道内律在司法中的地位：

道教清虚，释典微妙，庶物藉其津梁，三界之所遵仰。比为法末人浇，多违制律，且权依俗法，以伸惩戒，冀在止恶劝善，非是以人轻法。但出家人等，俱有条制，更别推科，恐为劳扰。前令道士、女道士、僧、尼有犯依俗法者，宜停。必有违犯，宜依条制。<sup>①</sup>

唐律中还有专门适用于道教等的法规《道格》，开元二十九年（741）正月，河南采访使汴州刺史奏请依《道格》专理道教徒犯罪：“伏以至道冲虚，生人宗仰，未免鞭挞，孰瞻仪型？其道士、僧、尼、女冠等有犯，望准《道格》处分。所由州县官，不得擅行决罚，如有违越，请依法科罪”<sup>②</sup>，敕旨宜依。元代大德元年夏六月，诏定僧道禁制<sup>③</sup>，《礼部志稿》载明代洪武至隆庆共发布十余条僧道禁令<sup>④</sup>，这些都是针对宗教的专项立法。

### 2. 法律对道教徒恪守戒律的强调

对于统治者来说，道教的最大意义在于其范世励俗的教化功能，从这一角度来说，道教徒能否保持良好的操行与道德形象就不仅仅是其个人问题了。戒律正是促使宗教徒保持本色的基本规范，故历代统治者大都强调道教徒应当恪守戒律，乃至用律令强制戒律的实行。据《陈书·后主本纪》载，南朝陈后主在太建十四年（582）夏四月发布诏书，其中有整饬佛、道教的内容，规

① 《全唐文》卷十四，中华书局，1983年。

② 《唐会要》卷五十《尊崇道教》，影印文渊阁四库全书本。

③ 《古今图书集成》卷五十六神异典《二氏部·汇考二》。

④ 参见明俞汝楫编《礼部志稿》卷三十四《僧道·僧道禁例》、卷八十九《僧道备考·僧道禁令》。

定天下道士、僧尼不依经律者，并皆禁绝。唐高祖也曾专令道教徒严守戒律，其于武德九年（626）所下《沙汰佛道诏》说：“诸僧、尼、道士、女冠等，有精勤练行，守戒律者，并令就大寺观居住，官给衣食，勿令乏短。其不能精进，戒行有阙者，不堪供养，并令罢退，各还桑梓。所司明为条式，务依法教”<sup>①</sup>。唐太宗时则命官员依据戒律、国法制定出僧尼、道士应该遵守的规则，从而使国法渗入到宗教内律中。景云元年（710），睿宗敕令出家人专心修持，严守戒律，不得扰乱社会秩序：“真如设教，理归清净；黄老垂范，道在希微。僧、尼、道士、女冠之流，并令修习真寂，严持戒行，不得假托功德，扰乱闾阎”<sup>②</sup>。

针对现实中不断地存在的一些道教徒荒废戒律的现象，统治者也不断地强化戒律，唐玄宗《禁僧道不守戒律诏》令州县官吏严查不守戒律的僧人道士，使得行政和司法的力量介入到了道教戒律的施行中，“緇黄二法，殊途一致，道存仁济，业尚清虚。迺闻道僧，不守戒律。或公讼私竞，或饮酒食肉，非处行宿，出入市廛，罔避嫌疑，莫遵本教。有一尘累，深坏法门。宜令州县官严加捉搦禁止”<sup>③</sup>；宋景德四年诏命京城贩卖酒肉者应距离寺观百步之外，以立法手段为僧、道遵守戒律创造条件<sup>④</sup>。元代加大了对不持戒律的僧、道的处罚力度，将不持戒律行为纳入到了剥夺正式教徒身份的“还俗”处罚范围，至元七年七月敕，僧、

① 唐·释道宣《广弘明集》卷二十五，上海古籍出版社，1991年。

② 《全唐文》卷十九《申劝礼俗敕》，中华书局，1983年。

③ 《全唐文》卷二十九《禁僧道不守戒律诏》，中华书局，1983年。

④ 此为前朝敬重佛、道教举措之滥觞，如北魏世宗神龟元年尚书令王澄奏曰：“其庙像严立，而逼近屠沽，请断旁屠杀，以洁灵居”，奏可。（《魏书·释老志》，中华书局，1974年，第3046页）

道、也里可温有家室，不持戒律者，占籍为民<sup>①</sup>，元泰定四年（1327）七月又令罢僧、道有妻者为民。明洪武年间榜示僧道禁例，“僧道有妻妾者，许诸人赶逐，兼容隐者罪之，愿还俗者，听”<sup>②</sup>。永乐十年，明成祖在给礼部的谕旨中斥责：“天下僧道多不守戒律。民间修斋诵经无诚心。甚至饮酒食肉，游荡荒淫，又有无知愚民妄称道人，鼓惑男女，杂处无别，败坏风化，悉禁之。”<sup>③</sup>明景泰六年，复敕令“僧道务要持行修洁”<sup>④</sup>，嘉靖四十五年，又令“在京厂卫、衙门及五城御史，将京城内外地方大小僧寺严加巡缉，有指称受戒奸淫不法者，访拏重治”<sup>⑤</sup>，弘治十三年“奏准僧道官、僧人、道士有犯挟妓饮酒者，俱发原籍为民”<sup>⑥</sup>。可见历代国家法律对僧、道内律的极度重视和维护。

道士的有些破戒行为不仅要受到内律的惩处，同时也会受到世俗法律的制裁，而既破戒又违法的行为则会受到远远重于一般人违反同一法律所受的处罚，比如奸盗等罪，唐律说：“道士、女官、僧、尼犯奸盗，于法最重”，“道士、女官奸者，加凡人二等”<sup>⑦</sup>。唐律凡奸处徒一年半，加二等即徒两年半，此外还要按律强令还俗。《全唐文》记载了一则处罚不守戒律道士的案例，此案判词说：

① 《古今图书集成》卷五十六神异典《二氏部·汇考二》。

② 明·俞汝楫编《礼部志稿》卷三十四《僧道·僧道禁例》，影印文渊阁四库全书本。

③ 《礼部志稿》卷八十九《僧道备考·僧道禁令》，影印文渊阁四库全书本。

④ 《礼部志稿》卷三十四《僧道·凡僧道给度》，影印文渊阁四库全书本。

⑤ 《礼部志稿》卷三十四《僧道·禁止戒坛》，影印文渊阁四库全书本。

⑥ 《礼部志稿》卷三十四《僧道·僧道罪犯》。此条收入《大清律例》卷三十三“犯奸”条条例。

⑦ 《唐律疏议·名例》“称道士女官”条，中华书局，1983年，第143—145页。

本是樵童牧竖，偶然戴帻依师。不游元牝之门，莫鉴丹田之义。早闻僭犯，苟乃包容；作孽既多，为弊斯久。常住钱谷，惟贮私家。三盏香灯，不修数夕。至于婢仆，遍结亲情；良贱不分，儿女盈室。行齐犬马，义悖清廉。恣伊非类之徒，负我无为之教。贷其死状，尚任生全。量决二十，便勒出院。别召精洁玉守，务在焚修。<sup>①</sup>

此案犯人为金华观道士盛若虚，他不务修行，却将道观财物占为己有，蓄奴养妾。这些都是破戒甚至违法的行为，本案主判陆长源处其杖责二十还俗，这些处罚符合唐律的基本规定，即对不守戒规的道士立案判刑，并勒令其还俗，收回度牒，剥除教徒身份。类似案例还有许多，如《元典章》中便有不少记载。

## 第五节 道门戒律与世俗法规

道门戒律是以戒律清规为核心的宗教伦理制度系统，它与世俗法规之间存在着很大的相关性。从渊源上来说，宗教伦理规范本就与世俗法规关系密切。英国法学家 H·梅因曾指出，在初民社会里，法和宗教从来都是相互依存、缠结在一起的，无论在东方还是西方，法律都曾经与宗教的、非宗教的以及纯道德的规范相混合<sup>②</sup>。但即使在法律与宗教分化为完全不同的领域之后，

① 《全唐文》卷五一〇《断金华观道士盛若虚判》，中华书局，1983年。

② [英] H·梅因：《古代法》，沈景一译，商务印书馆，1959年。类似的观点见于[美] E·A·霍贝尔：《初民的法律——法的动态比较研究》，周勇译，中国社会科学出版社，1993年。

也并非意味着二者的毫不相干，道门戒律在核心伦理价值观上就与法律保持着一致性，内容上也存在较多的相关性。法律与道门戒律又有相互借重和支持的方面，道门戒律的精神约束对刑法的强力约束构成弥补，道教通过自己的神学解释赋予了世俗法律以神圣性，而“法律必须被信仰，否则它便形同虚设”<sup>①</sup>，这正如姜生教授所说，国家法典所规定的社会准则，在道教神学戒律中用信仰的手段不仅得到了保护，而且将在人们的灵魂深处产生强大的观念和行为控制效应，在这里，宗教伦理与国家法律走上了一条共通之路<sup>②</sup>。宗教则从法律中获得支持和保护，所以“古代东方的法律与宗教的关系，主要体现在宗教对法律的影响和法律对宗教的保护两个方面”<sup>③</sup>。

道门戒律与世俗法律之间存在的这种深刻关系，促使了二者的密切结合。首先是，道门戒律对世俗法律予以积极的承认和严格的遵守。奉守国法是历代道教戒律的基本规定之一，法律因此成为与宫观内规相辅而行的道教规范之一部分，道教戒律称世俗法律为王法、国法、王律、阳律等，认为人若“生犯王法，死入地狱受考，永无出期”<sup>④</sup>，“世间王法律例，犯则招刑”，故特别要求“格遵国法，敬奉王章”<sup>⑤</sup>，“或见恶人，当愿一切，弃凶即吉，不犯王法”<sup>⑥</sup>。其次，世俗法律在一定范围内也承认道教内

① [美] 伯尔曼：《法律与宗教》，梁治平译，三联书店，1991年，第28页。

② 参见姜生：《论宗教伦理向类法律型态的演变》，《世界宗教研究》1997年第1期。

③ 王立民：《古代东方的宗教与法律》，《法学》1994年第5期。

④ 《洞玄灵宝道要经》，《道藏》第6册，第305页。

⑤ 《碧苑坛经》卷上《戒行精严》、卷中《报恩消灾》，《藏外道书》第10册，第169、188页。

⑥ 《太上经戒》，《道藏》第18册，第223页。

律的效力，这在制度上赋予了道教戒律以一定的权威性，道教戒律在一定的范围中成为了法律的延伸。北魏世宗永平元年秋诏曰：“缁素既殊，法律亦异，故道教彰于互显，禁劝各有所宜。自今已后，众僧犯杀人已上罪者仍依俗断，余犯悉付昭玄以内律僧制之”<sup>①</sup>，这是政府承认宗教内律法律效力的开始；唐高宗《停敕僧道犯罪同俗法推勘敕》更正式承认了内律的法律效力。再次，部分内律乃由国家制定，既是内律，也是国法，北魏孝文帝太和十七年曾诏立《僧制》四十七条，此为传统法律专为宗教立法的开始；唐太宗时又曾依据戒律和国家律令制定僧道条制，“依附内律，参以金科，具陈条制，务使法门清整”<sup>②</sup>，这使戒律与传统法律有了直接关联。此外，在某些历史时期，还对道士的某些犯罪采取了寺观处罚与司法处罚相结合的方式，如明律及清律俱规定，僧、道、尼姑、女冠有犯奸淫者，先于本寺观庵院门首枷号一个月，然后再依法发落。

总之，道门戒律与世俗法规之间有着密切的关系，因为二者在本质上虽有差异性的一面，但却也有相同性的一面。二者都是使人返本归性的导引，都是建立社会秩序的范则，本质上都服务于人的自我控制需要，故道经《初真戒说》云：“戒律者于三教典籍旨本一也，唤是道教恰是儒规，唤为道法即是王法。人能受持者非仅欲人尽心尽性，抑且欲人知命知天，出世于入世之中，达身于省心之内。实有佐于王化，绳人于众善也。法中之戒，即正心诚意之学；戒中之法，即治国齐家之化，不过欲人循文归

① 《魏书》卷一一四《释老志》，中华书局，1974年，第3040页。

② 《全唐文》卷五《度僧于天下诏》，中华书局，1983年。



正，借此知玄。”<sup>①</sup> 作为一种制度化的宗教伦理，道门戒律与国家法律之间所存在的诸多直接和间接关系使得它在社会制度层面上实际发挥着一定的社会秩序控制功能，这是它的社会秩序意义得以实现的一个重要途径。

<sup>①</sup> 《初真戒说》，《藏外道书》第12册，第15页。



## 第六章 宗教律法与社会秩序

人类之所以能够从自然界中异化出来，并形成高度文明的社会，是因为其文化创造。文化是一个群体的创造过程，而绝不是个人行为所能达到的，故自先秦荀子就认识到，群体性乃是人类文明的基础<sup>①</sup>，亦或如马克思所说，人的本质在现实性上乃是“一切社会关系的总和”<sup>②</sup>。然而要维持群体的持续与协调存在，就需要从思想到行动的协调统一机制，换言之，自人类诞生之初起，便产生了对秩序的需求，正是人类的群体性及其自觉的秩序倾向将蒙昧的人类导向了文明。由此而言，古今各种文明的历史都是一个寻求合理秩序的过程，其建立起的秩序类型及调控机制决定了该种文明的特征。中国古代社会在寻求自己的秩序调控方式过程中，基于自身文化环境的特点，形成了独特的社会调控系统，它以宗教戒律为个体层，以家规为宗族层，以国法为社会层，以共同的道德价值为核心，构筑了一个多层次、强渗透、全

---

① 《荀子·王制》：“人力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。”（清王先谦《荀子集解》本，中华书局，1988）

② 《马克思恩格斯选集》（1），人民出版社，1995年，第56页。

方位的控制系统，综合了宗教、家族、社会、国家的诸种控制力，为传统社会秩序的长期稳定带来了基于制度而又超越制度的有力保障。

上古时代，习俗与宗教神学是最主要的社会控制力量，也是社会秩序建构的基础。当习俗中升华出法律、神学与政治逐渐分离，宗教的社会控制力便大为减弱，但却也并非就此消失。即使是在完全实现了政教分离的状态下，宗教仍能以自己的方式参与社会秩序的建构，成为推动社会变迁的基本因素之一，宗教伦理便是实现此一功能的最重要途径。宗教伦理是服务于信仰的，但同时也具备社会学意义<sup>①</sup>。宗教伦理的主要载体是戒律，它虽以宗教徒为主体，但在传统社会的中后期，宗教戒律向社会泛化，并产生形式上的衍变，戒律的思想、戒律化的自我约束方式广泛地为社会所接受。从道士、僧侣到居士、俗人，从普通百姓到缙绅士大夫，都受到律法的重大影响，宗教律法成为他们调适自身价值观与生活方式的重要依据。通过向家规的渗透、与法律的互动配合、对经济伦理秩序的参与等等，道教戒律广泛地影响到传统伦理及相关制度，对社会秩序的建构与调节控制起到了自发而积极的作用，由此可见，“在中国社会历史上，道教伦理的作用十分重要”，它以“信仰文化的精神大一统，维护着中华民族内在的统一”。<sup>②</sup> 这是政治或军事手段都无法做到的。

在古代乡村社会的结构与基层权力运作中，以宗祀与族规为

---

<sup>①</sup> 姜生认为，宗教伦理的本质正是在于人类自我控制的需求。参见姜生：《宗教与人类自我控制——中国道教伦理研究》，巴蜀书社，1996年。

<sup>②</sup> 姜生：《传统伦理的批判继承与现代伦理重建》，《西南师范大学学报（哲社版）》1999年第5期。

核心的协调方式一直具有重大的实际意义，家训族规在事实上成为了家族的法律<sup>①</sup>，故家训也多有称家法者。这种以家族为凝聚、协调单位的历史影响至今犹存，从当今乡村基层民主选举中所存在的一些典型问题，我们可以明显地看到这种历史影响的存在<sup>②</sup>。明清时期，家法族规的普遍性进一步提高，成为普遍存在的教育与规范系统，明清时期修撰族谱的新体例是，要将家训、家规（家法）、乡约等家族规范列入其中。家训族规的普化使得家族的社会教化、管理与控制功能更为突出和有效。道教戒律等宗教律法对家规的渗透使得宗教伦理成为影响家族道德秩序的一个不可忽视的因素。

有人认为，中国传统社会推崇德政，倚赖人治，对法律并不重视，故法律亦不发达，这些看法是值得商榷的，已受到法学界的普遍质疑。谭嗣同称中国“二千年来之政，秦政也”<sup>③</sup>，不论其本人对此评价如何，但却揭示了一个事实：自秦以来，法家思想指导下的制度建设成果是得到了很好的继承与发展的。放到历史的情境下相比较而言，古代中国的法制建设一直受到重视，法律也相对完善，属世界几大法系之一，影响及于周边，成为东方

① 梁治平等认为家训属于民间法的范畴。见《中国法律史上的民间法》，《中国文化》1997年第15—16期。

② 梁治平曾指出1980年代以来乡村社会中出现了“旧事物”的回潮，包括家族组织的复苏、宗教仪式的再现等。这显示当代民间非正式制度的存在，梁先生将此现象概括为“秩序的多元化”（梁治平《乡土社会中的法律和秩序》，载王铭铭、王斯福主编《乡土社会的秩序、公正与权威》，中国政法大学出版社，1997年，第416—467页）。刘作翔认为，“法治秩序”与“礼治秩序”、“德治秩序”、“人治秩序”、“宗法秩序”等组合而成的“多元混合秩序”结构的存在是当代中国社会的一个现实存在。（《转型时期的中国社会秩序结构及其模式选择》，《法学评论》1998年第5期）

③ 《谭嗣同全集》，中华书局，1981年，第337页。

法的典型代表。在传统社会的大多数时间内，国家行政运转是顺利的，社会调控是有效的，其主要一个因素就是得益于法制的建设。在传统社会中，法律的社会调控作用强而有力，它是国家组织社会、管理社会的基本依据，是实现社会控制的最基本手段，所谓“刑者，制死生之命，详善恶之源，翦乱除暴，禁人为非者也”<sup>①</sup>。道教戒律与法律的关系表明，制度化的宗教伦理与作为社会基本控制手段的法律制度是有着深刻复杂的关联的。

道德垂训、宗教戒律与法律制度，在人类各大文明传统寻求社会内和谐方式的历程中，这三者成为共同的选择。但中国传统社会将道德垂训渗透、依托于宗教戒律、法律制度之中，并由宗法制社会的特点出发，生发出了家规这样类法律形态的调谐范式。戒律、家规、国法本有不同，戒律直接服务于宗教信仰，家规用于整齐家风、兴门旺族，国法用于协调社会各阶层、多方面的关系，这是三者之间的差异之处。然在社会学意义上，三者都从不同的方面具备社会控制功能，共同构成了传统社会里协调控制系统的主要手段与形式。戒律以信仰为主导，以个人为本位；家规以血亲为主导，以家族为本位；国法以权力为主导，以社会为本位，分别发挥自律与他律的约束力。国法居上，高于戒律、家规；戒律、家规居于两脚，为基础和支撑，形成从个人到家族到国家社会的不同层次的社会调控系统，内在一致，各有优势，相互配合，成为一个自适应系统，使传统价值观念无处不在，渗入每个角落。这一系统大致出现于魏晋，成熟于唐宋，发达于明清。这正是中国传统社会里独特的社会控制系统的情形。

<sup>①</sup> 《隋书》卷二十五《刑法志》，中华书局，1973年，第695页。

道戒曰：“戒在一身，一身无灾；戒在一家，一家免难；戒在一乡邑，则一乡邑胥保安宁”<sup>①</sup>，这既是对《老子》“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于邦，其德乃丰；修之于天下，其德乃普”<sup>②</sup>思想的继承，也是对《大学》修身、齐家、治国、平天下思想的继承。儒、道本同一道<sup>③</sup>，并由社会的自觉演绎实现于诸种途径，即戒律、家规、国法。故此三者同为传统道德所依托的形式，在价值深层相通、一致，共同以儒家伦理道德为核心。循此，似乎可以理解三教合一何以会成为传统社会中后期思想文化的趋势：价值核心的一致决定了中华文化各分支殊途同归的理路，由同一文化土壤酿生或改造的思想体系必然形异而实同，理一而分殊。

“有效的社会控制意味着法律、道德、宗教诸领域的基本一致。换句话说，有效的法律控制，必定有宗教、道德和教育的充分支持”<sup>④</sup>，中国传统社会在寻求合理地建立与应用社会控制方式的过程中，很好地运用了诸种方式与规范，既重内在自律，又重外在约束，因社会自身的特征而建立起适合的调控体系。这也许可以成为中国传统社会秩序稳定、长期延续的一种解释。而对诸种调控方式的综合运用，不仅是由于政权方的重视，也是由于社会各种主体的自觉。比如宗教界在认识并发挥自身社会调谐功能方面的意识上，自魏晋时期随着早期道教的理性化革新便开始

① 《九皇斗姆说戒杀延生真经》，《藏外道书》第4册，第21页。

② 《老子道德经》第五十四章，四部丛刊本。

③ 参见姜生：《论儒道本同一道》，《自然·和谐·发展——弘扬老子文化国际研讨会论文集》，中州古籍出版社，2006年，第153—156页。

④ 梁治平：《法辨——中国法的过去、现在与未来》，贵州人民出版社，1992年，第206页。

了，他们提出专以礼度为首，自觉走向“助国扶命”<sup>①</sup>的历史角色，并越走越深入，所谓：“明有王法，幽有道法，道律治己，王律治人，二者表里以扶世教……仙佛之戒与王纲之律，治己治人，其理一也”<sup>②</sup>，这正是宗教内部对其社会角色性的自觉意识。大小家庭、宗族积极以共同的伦理价值规范为准则，建立各自的族规家训，这更是一种社会主体自觉参与社会调控体系建立的表现，因为他们认识到：“一家有教，一国观感，而仁让兴焉”<sup>③</sup>。

揭示这种社会秩序调控体系的形成与结构，有助于加深对古代文化与社会内在驱动机制的理解，并为当代中国社会秩序结构选择提供借鉴。近代以来，中国经历着两个大的历史转变，一是传统文化的现代转型，二是传统社会的现代转型，两者紧密相关。现在这两种转型都还没有彻底完成，中国社会秩序结构及其模式选择成为当代最受关注的问题之一。历史和文化具有延续特性，传统社会秩序对当代中国社会秩序的形成必然有一定直接或间接的影响，费孝通等曾指出：“中国正处在从乡土社会蜕变的过程中”<sup>④</sup>，“传统中国社会的‘礼治秩序’仍在现实中发生着影响”<sup>⑤</sup>。在当今，传统社会控制模式既具积极意义的一面，更有负面影响的一面，因为它所依存的社会基础已发生深刻改变。自然经济已历百年解体过程，随着就业区域局限的彻底打破、人口流动性的增强，家族的存在与影响已退守到农村基层社会。而传

① 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》，《道藏》第18册，第237页。

② 《初真戒说》，《藏外道书》第12册，第15页。

③ 清·于成龙：《于清端公治家规范》，见包东波编《中国历代名人家训精萃》，安徽文艺出版社，1991年，第330页。

④ 费孝通：《乡土中国》，三联书店，1985年，第58—59页。

⑤ 刘作翔：《转型时期的中国社会秩序结构及其模式选择》，《法学评论》1998年第5期。

统社会控制模式中的某些观念也与当代不符，如等级意识、权威主义等等。我们既要传统社会控制模式进行彻底改造，清除其负面影响，又要注重以本土文化底蕴为基础，建构符合当代中国物质文明与精神文明实情的，能够应对全球化发展、面向未来的社会控制与协调系统。





## 参考文献

1. 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合影印本，1988
2. 《老子道德经》，河上公注本，四部丛刊本
3. 王明《太平经合校》，中华书局，1960年版，1985年第三刷
4. 王明《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局，1985
5. 胡道静、陈耀庭等主编《藏外道书》，巴蜀书社影印本，1992—1995
6. 饶宗颐《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991
7. 《弘明集·广弘明集》，上海古籍出版社，1991
8. 《大正新修大藏经》，中华电子佛典协会（CBETA），2004
9. [唐] 吴兢《贞观政要》，上海古籍出版社，1978
10. [唐] 长孙无忌等撰《唐律疏议》，刘俊文点校，中华书局，1983
11. [唐] 张九龄等撰《唐六典》，影印文渊阁四库全书本
12. [唐] 杜佑《通典》，影印文渊阁四库全书本
13. [宋] 朱熹《四书集注》，岳麓书社，1997
14. [宋] 王溥《唐会要》，影印文渊阁四库全书本
15. [宋] 宋敏求编《唐大诏令集》，影印文渊阁四库全书本
16. [宋] 司马光编《资治通鉴》，团结出版社，1997
17. [宋] 窦仪等撰《宋刑统》，中华书局，1984

18. [元] 吴澄《吴文正集》，影印文渊阁四库全书本
19. [元] 黄潜《文献集》，影印文渊阁四库全书本
20. [元]《大元圣政国朝典章·刑部》，山西古籍出版社，2004
21. [明] 俞汝楫编《礼部志稿》，影印文渊阁四库全书本
22. [明] 徐溥等撰《明会典》，影印文渊阁四库全书本
23. [明] 仁孝文皇后徐氏《内训》，影印文渊阁四库全书本
24. [明] 沈德符《万历野获编》，中华书局，1980
25. [明] 吕毖辑《明朝小史》，江苏广陵古籍刻印社影印玄览堂丛书本，1986
26. [清]《金科辑要闰范篇》，北京金科流通处刻本，1925年
27. [清] 彭定求编《道藏辑要》，吉林人民出版社，1995年影印本
28. [清] 董诰等纂《全唐文》，中华书局，1983
29. [清] 徐松等辑《宋会要辑稿》，中华书局，1957年影印本
30. [清] 陈梦雷、蒋廷锡等编《古今图书集成》博物编《神异典》，故宫版
31. [清] 陈梦雷、蒋廷锡等编《古今图书集成》明伦编《家范典》，故宫版
32. [清] 允禔等撰《大清会典》，影印文渊阁四库全书本
33. [清] 三泰等纂、刘统勋等续纂《大清律例》，影印文渊阁四库全书本
34. [清] 毛奇龄《胜朝彤史拾遗记》，香艳丛书本，人民文学出版社，1992
- 35.《台湾范氏大族谱》，台中创译出版社，1970年铅印本
- 36.《中华族谱集成》，巴蜀书社，1995
37. 程树德《九朝律考》，中华书局，2003
38. 瞿同祖《中国法律与中国社会》，中华书局，1981
39. 陈国符《道藏源流续考》，台北明文书局，1983
40. 陈国符《道藏源流考》（上、下），中华书局，1985
41. 卿希泰《中国道教思想史纲·汉魏两晋南北朝时期》，四川人民出版社，1980
42. 卿希泰《中国道教思想史纲·隋唐五代北宋时期》，四川人民出版社，1985
43. 卿希泰主编《中国道教》（1—4），知识出版社，1994

44. 沈善洪、王凤贤《中国伦理学说史》（上、下），浙江人民出版社，1985/1988
45. 周凤五《敦煌写本太公家教研究》，台北明文书局，1986
46. 朱勇《清代宗族法研究》，湖南教育出版社，1987
47. 余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》，台北联经出版公司，1987
48. 汤一介《魏晋南北朝时期的道教》，陕西师范大学出版社，1988
49. 杨知秋选注《历代家训选》，广西人民出版社，1988
50. 郑志明《中国善书与宗教》，台北学生书局，1988
51. 陈垣等编《道家金石略》，文物出版社，1988
52. 陈其南《家族与社会》，台北联经出版公司，1990
53. 包东波选注《中国历代名人家训精萃》，安徽文艺出版社，1991
54. 濮文起《中国民间秘密宗教》，浙江人民出版社，1991
55. 乔继堂《中国岁时礼俗》，天津人民出版社，1991
56. 徐扬杰《中国家族制度史》，人民出版社，1992
57. 吴重庆《儒道互补：中国人的心灵建构》，广东人民出版社，1993
58. 罗竹风主编《人·社会·宗教》，上海社会科学出版社，1995
59. 姜生《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》，四川大学出版社，1995
60. 周一良、赵和平《唐五代书仪研究》，中国社会科学出版社，1995
61. 龙敬儒《宗教法律制度初探》，中国法制出版社，1995
62. 袁啸波编《民间劝善书》，上海古籍出版社，1995
63. 姜生《宗教与人类自我控制——中国道教伦理研究》，巴蜀书社，1996
64. 武树臣《中国法律思想史概论》，中共中央党校出版社，1996
65. 周秀才等编《中国历代家训大观》，大连出版社，1997
66. 梁其姿《施善与教化——明清的慈善组织》，台北联经出版公司，1997
67. 王铭铭、王斯福主编《乡土社会的秩序、公正与权威》，中国政法大学出版社，1997
68. 常建华《宗族志》，《中华文化通志》第4典，上海人民出版社，1998

69. 徐梓《家范志》，《中华文化通志》第5典，上海人民出版社，1998
70. 费成康主编《中国的家法族规》，上海社会科学院出版社，1998
71. 吕大吉《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1998
72. 游子安《劝化金箴——清代善书研究》，天津人民出版社，1999
73. 张晋藩总主编《中国法制通史》，法律出版社，1999
74. 圣严《戒律学纲要》，台北法鼓文化，1999（第2版）
75. 劳政武《佛教戒律学》，宗教文化出版社，1999
76. 牟钟鉴、张践《中国宗教通史》，社会科学文献出版社，2000
77. 任继愈《中国道教史》（增订本），中国社会科学出版社，2001
78. 孙尚扬《宗教社会学》，北京大学出版社，2001
79. 王永平《道教与唐代社会》，首都师范大学出版社，2002
80. 王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，中华书局，2002
81. 徐少锦等《中国家训史》，陕西人民出版社，2003
82. 王日根《明清民间社会的秩序》，岳麓书社，2003
83. 唐代剑《宋代道教管理制度研究》，线装书局，2003
84. 李养正《新编北京白云观志》，宗教文化出版社，2003
85. 荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》，上海辞书出版社，2003
86. 罗秉祥、万俊人编《宗教与道德之关系》，清华大学出版社，2003
87. 胡孚琛、吕锡琛《道学通论：道家·道教·丹道》，社会科学文献出版社，2004
88. 闵智亭《道教仪范》，台北新文丰出版公司，2005
89. 王天麟《天师道经系道教团戒律类经典研究——公元二至六世纪天师道经系仙道教团宗教伦理的考察》，台北辅仁大学硕士论文，1991
90. 周勇《道教与政治关系论》，成都，四川大学博士论文，2001
91. 何淑娥《魏晋南北朝灵宝经派戒律研究》，新竹，玄奘大学硕士论文，2002
92. 程志强《道教与明代社会》，华东师范大学博士论文，2002
93. 林西朗《唐代道教管理制度研究》，四川大学博士论文，2005

94. 伍成泉《汉末魏晋南北朝道教戒律规范研究》，华中师范大学博士论文，2005
95. 许怀林《江州义门与陈氏家法》，《宋史研究论文集》，河北教育出版社，1989
96. 彭耀等《中国封建社会中宗教与王权政治的关系》，《世界宗教研究》1993年3期
97. 府建明《试论中国古代宗法制度的宗教意义》，《江海学刊》1993年3期
98. 王立民《古代东方的宗教与法律》，《法学》1994年5期
99. 姜生《论宗教伦理向类法律型态的演变》，《世界宗教研究》1997年1期
100. 胡旭晟《东方宗教法概观——以法律伦理学和历史的理论逻辑为视角》，《比较法研究》1997年3期
101. 梁治平《中国法律史上的民间法》，《中国文化》1997年15—16期
102. 游子安《明末清初功过格的盛行及善书所反映江南社会》，《中国史研究》1997年4期
103. 丁常云《道教劝善书与现代精神文明》，《中国道教》1998年4期
104. 黄心川《论中国历史上的宗教与国家的关系》，《世界宗教研究》1998年1期
105. 王卫平《论中国古代慈善事业的思想基础》，《江苏社会科学》1999年2期
106. 李光昱《浅谈中国古代法律的宗教性》，《中外法学》1999年2期
107. 张国刚《唐代世俗家庭的宗教生活》，《中华文史论丛》1999年3期
108. 王立民《中国古代刑法与佛道教——以唐宋明清律典为例》，《法学研究》2002年3期
109. 谷东燕《古代中国的宗教与法律——从法律的宗教性角度谈》，《当代法学》2002年12期
110. [德] 蔡雾溪《早期文献资料所反映的天师道科仪》，维尔茨堡大学博士论文，1987

111. [日] 酒井忠夫《中国善书研究》，东京弘文堂，1960
112. [法] 孟德斯鸠《论法的精神》（下），张雁深译，商务印书馆，1963
113. [荷] 艾士宏《论宋朝对释道所持的法律立场》，莱顿，E·J·布里尔出版社，1968
114. [日] 秋月观暎《中国近世道教形成：净明道的基础研究》，东京创文社，1978
115. [日] 洼德忠《道教史》，萧坤华译，上海译文出版社，1987
116. [美] 爱德华·罗斯《社会控制》，秦志勇等译，华夏出版社，1989
117. [美] 伯尔曼《法律与宗教》，梁治平译，三联书店，1991
118. [日] 福井康顺等《道教》（1—3），朱越利、徐远和译，上海古籍出版社，1990/1992
119. [德] 马克斯·韦伯《宗教社会学》，刘援等译，台北桂冠图书股份有限公司，1994
120. [德] 马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义》，于晓等译，三联书店，1996
121. [美] 包筠雅《功过格：明清社会的道德秩序》，杜正贞等译，浙江人民出版社，1999
122. [美] 戴维·波普诺《社会学》，李强等译，中国人民大学出版社，1999
123. [法] 爱弥尔·涂尔干《宗教生活的基本形式》，渠东等译，上海人民出版社，1999
124. [日] 小林正美《六朝道教史研究》，李庆译，四川人民出版社，2001
125. [法] 索安《西方道教研究编年史》，吕鹏志、陈平译，中华书局，2002
126. [法] 爱弥尔·涂尔干《乱伦禁忌及其起源》，汲喆等译，上海人民出版社，2003
127. [美] Livia Kohn, *Cosmos and Community: The Ethical Dimension of Daoism*, Three Pines Press, Cambridge, Massachusetts, 2004.
128. [德] 韦伯《中国的宗教·宗教与世界》，康乐等译，广西师范大学出版社，2004

129. [日] 小林正美《教团的组织和教徒的生活》，载《中国的道教》，东京创文社，1998
130. [日] 船山彻《陶弘景和佛教的戒律》，《六朝道教的研究》，东京春秋社，1998
131. [法] 施舟人《道教的清约》，《法国汉学》(7)，中华书局，2002



## 后 记

这本小书是在我的博士毕业论文的基础上形成的。出版它的目的，一是与学术界进行交流，希望得到更多专家学者的指教；二是促进学习，鞭策自己做一个知性的人，一个勤于思考的人。囿于学术基础的薄弱，理论水平的有限，以及研究此问题存在的一些客观困难，本书的研究只能是抛砖引玉，尚未能很好地解决这个问题。目前，全世界信仰各种宗教的信徒占人口总数的比例超过百分之八十，宗教之与社会的关系不容忽视。通过传统宗教与传统社会互动融合关系的考查，可以为正确认识和妥善处理当今的宗教问题带来一些启发。学术界现今对此方面的研究越来越重视，期待着更多更有价值的成果出现。

在此，诚挚地感谢导师姜生教授对我的学术引导，以及在本书修撰过程中给予的悉心指导。导师是一个勤勉于学术开拓的学者，从不须臾驻足于已得的成就，真正传承了道家“上善”的超越精神。注重理论、方法是导师的优点，我只能慨叹未能得其一二。学术研究的灵魂在于创新和发现，故导师曾言：“学问是荒原野草，自本自根，求之不得。”此语道出了一种治学境界，也



为求索于学术边缘的我作了最好的点化。然而思之惶恐的是，有苗而不秀者，有秀而不实者！故创作之中，战战兢兢，深恐有负师望。书中若能有一二值得肯定之处，则不辱先生三载谆谆之教诲矣！

拙作的完成，得益于诸多专家学者和朋友们热心帮助，而本书能得以出版，则要特别感谢《儒道释博士论文丛书》编委会的专家们，尤其是卿希泰先生的大力支持。在此致以恳切的谢意！

刘绍云谨志

2009年6月20日



## 《儒道释博士论文丛书》已出书目

### 第一批(1999 年)

- |           |      |
|-----------|------|
| 道教斋醮科仪研究  | 张泽洪著 |
| 道教练养心理学引论 | 张 钦著 |
| 道教劝善书研究   | 陈 霞著 |
| 道教与神魔小说   | 苟 波著 |
| 净明道研究     | 黄小石著 |

### 第二批(2000 年)

- |                   |      |
|-------------------|------|
| 神圣礼乐              |      |
| ——正统道教科仪音乐研究      | 蒲亨强著 |
| 魏晋玄学人格美研究         | 高华平著 |
| 明清全真教论稿           | 王志忠著 |
| 佛教与儒教的冲突与融合       | 彭自强著 |
| 经验主义的孔子道德思想及其历史演变 | 邓思平著 |

### 第三批(2001 年)

- |              |      |
|--------------|------|
| 宋元老学研究       | 刘固盛著 |
| 道教内丹学探微      | 戈国龙著 |
| 汉魏六朝道教教育思想研究 | 汤伟侠著 |
| 般若与老庄        | 蔡 宏著 |
| 刘一明修道思想研究    | 刘 宁著 |

- |         |      |
|---------|------|
| 晚明自我观研究 | 傅小凡著 |
|---------|------|

### 第四批(2002 年)

- |                 |      |
|-----------------|------|
| 近现代以佛摄儒研究       | 李远杰著 |
| 礼宜乐和的文化思想       | 金尚礼著 |
| 生死超越与人间关怀       |      |
| ——神仙信仰在道教与民间的互动 | 李小光著 |
| 近现代居士佛学研究       | 刘成有著 |
| 生命的层级           |      |
| ——冯友兰人生境界说研究    | 刘东超著 |

### 第五批(2003 年)

- |                 |      |
|-----------------|------|
| 中国佛教僧团发展及其研究    | 王永会著 |
| 实相本体与涅槃境界       | 余日昌著 |
| 斋醮科仪 天师神韵       | 傅利民著 |
| 荷泽宗研究           | 聂 清著 |
| 精神分析与佛学的比较研究    | 尹 立著 |
| 太虚对中国佛教现代化道路的抉择 | 罗同兵著 |
| 终极信仰与多元价值的融通    | 姚才刚著 |

### 第六批(2004 年)

西学东渐与明清实学 李志军著  
上清派修道思想研究 张崇富著  
北宋《老子》注研究 尹志华著  
相国寺

——在唐宋帝国的神圣与凡俗  
之间 段玉明著

熊十力本体论哲学研究 郭美华著  
关于知识的本体论研究

——本质 结构 形态

昌家立著

明代王学研究 鲍世斌著

中国技术思想研究

——古代机械设计与方法

刘克明著

朱熹与《参同契》文本 钦伟刚著

中国律宗思想研究 王建光著

### 第七批(2005 年)

元代庙学

——无法割舍的儒学教育链

胡 务著

牟宗三“道德的形而上学”研究

闵仕君著

隋唐五代道教美学思想研究

李 裴著

宋元道教易学初探 章伟文著

杜光庭《道德真经广圣义》的

道教哲学研究 金兑勇著

天台判教论 韩焕忠著

杜光庭道教小说研究 罗争鸣著

魏源思想探析 李素平著

泰州学派新论 季芳桐著

《文子》成书及其思想 葛刚岩著

傅金铨内丹思想研究 .. 谢正强著

### 第八批(2006 年)

汉末魏晋南北朝道教戒律规范

研究 伍成泉著

两性关系本乎阴阳

——先秦儒家、道家经典中的性  
别意识研究 贺璋琬著

陈撄宁与道教文化的现代转型

刘延刚著

扬雄《法言》思想研究 郭君铭著

《周易禅解》研究 谢金良著

明清道教与戏剧研究 李 艳著

王弼易学解经体例探源

尹锡珉著

唐代道教管理制度研究

林西朗著

四念处研究 哈 磊著

天人之际的理学新诠释

——王夫之《读四书大全说》思  
想研究

周 兵著

### 第九批(2007 年)

晚明狂禅思潮与文学思想研究

赵 伟著

先秦儒家孝道研究

王长坤著

## 致良知论

——王阳明去恶思想研究

胡永中著

伍守阳内丹思想研究 丁常春著

贝叶上的傣族文明

——云南德宏南传上座部佛教

社会考察研究 吴之清著

朱子论“曾点气象”研究 田智忠著

二十世纪中国道教学术

的新开展 傅凤英著

道教与基督教生态思想

比较研究 毛丽娅著

汉晋文学中的《庄子》接受

杨 柳著

马祖道一禅法思想研究 邱 环著

道教自然观研究 赵 芃著

## 第十批(2008年)

王船山礼学思想研究 陈力祥著

王船山美学基础

——以身体观和诠释学

为进路的考察 韩振华著

马来西亚华人佛教信仰研究

白玉国著

《管子》哲学思想研究 张连伟著

东晋佛教思想与文学研究

释慧莲著

北宋禅宗思想及其渊源

土屋太祐著

早期道教教职研究 丁 强著

## 隋唐五代道教诗歌的审美管窥

田晓膺著

道教与明清文人画研究

张明学著

道教戒律研究

唐 怡著

## 第十一批(2009年)

驯服自我

——王常月修道思想研究

朱展炎著

道经图像研究 许宜兰著

阳明学与佛道关系研究 刘 聪著

清代净土宗著述研究 于海波著

宗教律法与社会秩序

——以道教戒律为例的研究

刘绍云著

老子及其遗著研究

——关于战国楚简《老子》、《太  
一生水》、《恒先》的考察

谭宝刚著

汉唐道教修炼方式与

道教女性观之变化研究

岳齐琼著

宋元三教融合与道教发展研究

杨 军著

都市佛寺的社会交换研究

——以成渝两地都市佛寺为样点

肖尧中著

早期天台学对唯识古学的

吸收与抉择

刘朝霞著