

SICHUAN DAXUE ZHIXUE SHEHUI KEXUE XUESHU ZHUZUO CHUBAN JIJIN CONGSHU

四川大学哲学社会科学学术著作出版基金丛书



# 汉末魏晋南北朝 道教与社会分层 关系研究

钟玉英 著



四川大学出版社



封面设计: Book 视觉传达设计

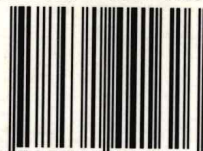


SICHUAN DAXUE ZHIXUE SHEHUI KEXUE XUESHU  
ZHUZUO CHUBAN JIJIN CONGSHU

# 汉末魏晋南北朝

道教与社会分层关系研究

ISBN 978-7-5614-4162-6



9 787561 441626 >

定价: 20.00元



SICHUAN DAXUE ZHIXUE SHEHUI KEXUE XUESHU ZHUZUO CHUBAN JIJIN CONGSHU

四川大学哲学社会科学学术著作出版基金丛书

# 汉末魏晋南北朝 道教与社会分层 关系研究

◎ 钟玉英 著



四川大学出版社

责任编辑:王会豪  
责任校对:王 冰  
封面设计:翼虎书装  
责任印制:李 平

### 图书在版编目(CIP)数据

汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究 / 钟玉英著. —成都: 四川大学出版社, 2008.10  
(四川大学哲学社会科学学术著作出版基金丛书)  
ISBN 978-7-5614-4162-6

I. 汉… II. 钟… III. ①道教-社会结构-研究-中国-汉代②道教-社会结构-研究-中国-魏晋南北朝时代  
IV. B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 159705 号

### 书名 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

---

著 者 钟玉英  
出 版 四川大学出版社  
地 址 成都市一环路南一段 24 号 (610065)  
发 行 四川大学出版社  
书 号 ISBN 978-7-5614-4162-6/B·191  
印 刷 郫县犀浦印刷厂  
成品尺寸 146 mm×208 mm  
印 张 8.25  
字 数 201 千字  
版 次 2008 年 10 月第 1 版  
印 次 2008 年 10 月第 1 次印刷  
定 价 20.00 元

---

版权所有◆侵权必究

◆读者邮购本书,请与本社发行科  
联系。电 话:85408408/85401670/  
85408023 邮政编码:610065  
◆本社图书如有印装质量问题,请  
寄回出版社调换。  
◆网址:www.scupress.com.cn



## 丛书编委会

主 任 杨泉明 谢和平

副主任 罗中枢 陈爱民 卿希泰 项 楚

委 员 (以姓氏笔画为序)

马 骁	王挺之	王东杰	文富德	石 坚
左卫民	冉光荣	刘亚丁	杜肯堂	何一民
李小北	李天德	李 刚	陈国弟	张晓舟
杨天宏	杨 江	赵昌文	教 凡	徐开来
徐玖平	唐 成	唐 磊	曹顺庆	黄宗贤
黄金辉	隗瀛涛	蒋永穆	潘显一	霍 巍

## 丛书序

四川大学（以下简称川大）是中国近代创办的最早一批高等教育机构中的一个。近十余年来，又经两次“强强合并”，成为学科覆盖面较广、综合实力较强的综合性大学。一百多年来，川大的人文社会科学在学校日益壮大的过程中，从国学研究起步，接受现代科学的洗礼，不同的学术流派融合互动，共同成长，形成了今日既立足于中国传统，又积极面向世界的学术特征。

作为近代教育机构，四川大学的历史要从 1896 年设立的四川中西学堂算起。但具体到人文社会科学研究，则可以追溯到清同治十三年（1874 年）由张之洞等人创办的四川尊经书院。在短短二十几年的办学历史中，书院先后培养出经学家廖平、思想家吴虞等一大批在近代中国学术思想史上影响巨大的学者，也因此使四川成为国内研究经、史、文章等中国传统之学的重镇。此后，在 20 世纪相当长的一段时间里，以国学为主要研究对象的近代“蜀学”成为川大人文社会科学研究的主流，拥有张森楷、龚道耕、林思进、向楚、向宗鲁、庞俊、蒙文通、刘咸炘、李植、李培甫、伍非百等一大批国内知名的学者。

近代蜀学在研究内容上以传统学术为主，在观念与方法上则立意求新。廖平经学思想曾经作为 19 世纪晚期变法维新的基本理论依据之一，知识背景上也不乏西学色彩。20 世纪 20 年代成长起来的一批学者如庞俊、刘咸炘等人，更是亲自参与了中国传



## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

统学术向现代学术的转变。其中，蒙文通由经向史，同时又广涉四部之学，在晚年更是力图从唯物史观的角度探索中国社会与思想的演进，最能代表这一学术传统包容、开放而具有前瞻性的眼光。

自 20 世纪 20 年代开始，现代社会科学的深入研究也逐渐在川大开展。1922 年至 1924 年吴玉章在此担任经济学课程，鼓励学生通过社会科学的研究，思考“中国将来前途怎样走”的问题。1924 年，学校设立了 10 个系，在人文社会科学 6 系中，除了延续着蜀学风格的中文系外，教育、英文、历史、政治、经济 5 系均着力于新的社会科学研究。这一科系的设置格局一直持续到 30 年代初的国立四川大学时期。

川大的另一源头是私立华西协和大学。作为教会学校，华大文科自始即以“沟通中西文化与发扬中西学术”为宗旨，而尤擅长于西式学问。其中，边疆研究最放异彩。1922 年创办的华西边疆研究学会（West China Border Research Society）及其会刊《华西边疆研究学会杂志》（*Journal of the West China Border Research Society*）在国际学术界享有盛誉。华西大学博物馆以“搜集中国西部出土古物、各种美术品，以及西南边疆民族文物，以供学生课余之参考，并做学术研究之材料”为目标，在美籍学者葛维汉（David Crockett Graham）的主持下，成为国内社会科学研究的另一基地。

华大社会科学研究的特点：一是具有较强的国际色彩，二是提倡跨学科的合作，三是注重实地踏勘，而对边疆文化、底层文化和现实问题更为关注，与国立川大校内更注重“大传统”和经典研习的学术风格形成了鲜明对比。双方各有所长，其融合互补也成为 20 世纪三四十年代两校人文社会科学发展的趋向。从 20 世纪 30 年代中期开始，华大一方面延请了庞俊、李植等蜀学传

人主持中文系，加强了其国学研究的力量；另一方面致力于学术研究的中國化。一批既有现代社会科学的训练，又熟悉中国古典文化的中国学者如李安宅、郑德坤等成为新的学术领袖。

1935年，任鸿隽就任国立四川大学校长后，积极推动现代科学的发展。1936年5月，川大组建了西南社会科学调查研究处，在文科中首倡实地调研的风气，也代表了川大对西南区域跨学科综合性研究的发端。此后，经济学、社会学、民族学、考古学等领域的学者组织了大量的实地考察工作，掌握了西南地区社会文化的第一手资料。在历史学方面，较之传统史学而言更注重问题导向和新材料之扩充的“新史学”也得到了蓬勃发展，并迅速成为国内史学界的重镇。20世纪30年代后期开始，川大校内名师云集。张颐（哲学）、朱光潜（美学）、萧公权（政治学）、赵人儁（经济学）、徐中舒（历史学）、蒙文通（历史学）、赵少咸（语言学）、冯汉骥（考古学、人类学）、闻宥（民族学、语言学）、任乃强（民族学）、胡鉴民（民族学）、彭迪先（经济学）、缪钺（历史学）、叶麀（文艺心理学）、杨明照（古典文学）等一批大师级学者均在此设帐，有的更任教终身，为川大文科赢得了巨大声誉。

在不同学术流派的融合中，川大人文社会科学形成了自己的特点：一方面具有传统学术通观明变之长，另一方面又具有鲜明的现代学术意识。1952年，在院系调整中，随着华大文科的并入，更使川大人文社会科学进入了飞速发展的新时期。半个多世纪以来，在继续保持传统优势学科如古典文学、语言学、历史学、考古学、民族学发展的基础上，新的学科如宗教学、理论经济学、敦煌学、比较文学、城市史等也成长起来，涌现出了一大批在国内外学术界受到极高赞誉的学者，为川大文科未来的进一步发展打下了良好的基础。



## —— 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

2006 年是川大建校 110 周年，为了继续发扬深厚的学术传统，推动人文社会科学研究的新繁荣，学校决定设立“四川大学哲学社会科学学术著作出版基金”，资助川大学者尤其是中青年学者原创性学术精品的出版。我们希望通过这套丛书的出版，有助于川大学术大师的不断涌现和学术流派的逐渐形成，为建设具有中国特色、中国风格、中国气派的哲学社会科学作出贡献。

## 内容摘要

宗教不仅是一种意识形态，更是跨世代存在的、对一般社会成员有着重大影响的文化资源，要真正理解宗教就必须将其放到社会系统中加以分析。而一个社会中的资源和权力分配从来就是不均等的，社会分层乃社会生活最重要的变量之一。研究道教与社会分层的关系问题不仅有助于探求社会结构、社会秩序对道教的影响和制约，也有助于透视道教对社会结构和社会变迁过程的形塑和整合。本研究旨在运用宗教社会学的理论与方法，利用汉末魏晋南北朝社会发展与道教发展的历史材料和经典文献，梳理道教与社会分层的互动事实，透视二者的互动关系。

本研究包括五个部分：第一部分为导言，介绍选题意义、研究思路和方法等。第二部分即第一章，论证指出汉末魏晋南北朝的社会分层受官、爵、门第影响分为两个阶级三个等级七个阶层。第三部分包括第二、三、四章，从微观角度分别对源自社会上等、中等、下等的道教信徒的信仰特点及其对道教发展的作用做了描述和讨论。第四部分包括第五、六章，是将社会分层与道教分别视作两个复杂系统，从宏观角度分析二者的相互作用关系。

最后的结论部分总结指出，社会分层对道教的影响就是社会生活条件对思想、态度和行为的一种基础性作用，是现实社会秩序对道教的制约和影响；道教对社会分层的反作用，即反映为文化资源、思想武器及其发动的组织行为对现实社会秩序、资源配置规则的巩固或干预。

**关键词：**汉末魏晋南北朝；道教；社会分层；互动；关系



## ABSTRACT

Religion is not only a kind of ideology but also a culture resource which exists beyond history, and influencees general peoples profoundly. So it's necessary to take religion into social system to understand it. Because social stratification is one of the most important variables in social life, the study on the relationship between Taoism and social stratification can not only help us to explore how the social structure and social order impacted upon Taoism but also help us to pierce how Taoism shaped social structure and the process of social change. So this dissertation targets to penetrate the interaction between Taoism and social stratification, even the relationship between Taoism and society and the relationship between religion and society, with the methods of the Sociology of Religion and by analyzing the historic materials and classics of social development and Taoist development in the period from later stage of Han Dynasty through the Northern and Southern Dynasties.

This study has five parts:

The first part is the introduction which introduces the study's motivation, targets, significance, literature-review, project and methods. The second part is the first chapter in which this dissertation points out that the social stratification of the late Han, Wei, Jin, Northern and Southern Dynasties was political

stratification including two class, three ranks and seven estates. The third part consists of the second , third and fourth chapters, which describes from the microcosmic view the devotional characteristic of Taoist believers from different social stratifications and discusses their influences to Taoism. The fourth part is made up of the fifth and sixth chapters, which researches from the microscopical view the interaction relationship between social stratification and Taoism when the two factors are regarded as complex systems. The last part concludes that the influences of social stratification on Taoism are the influences of social life condition on the thoughts, attitudes and actions; the counteraction from Taoism to social stratification is the effects of cultural resources and idea weapons to social orders.

**Keywords:** the late Han-Wei-Jin-Northern and Southern Dynasties  
Taoism social stratification interaction relationship

# 目 录

内容摘要.....	( 1 )
导言.....	( 1 )
一、研究的缘起.....	( 1 )
二、宗教与社会分层、道教与社会分层前期研究综述 .....	( 6 )
三、研究思路、方法和结构.....	( 17 )
四、创新和不足.....	( 21 )

## 上篇 汉末魏晋南北朝的社会分层

第一章 汉末魏晋南北朝的社会分层.....	( 27 )
第一节 社会分层的理论范式.....	( 27 )
一、“社会分层”理论 .....	( 27 )
二、与“社会分层”相关的几个概念.....	( 29 )
第二节 门品秩序——汉末魏晋南北朝的社会分层.....	( 32 )
一、影响分层的重要因素.....	( 33 )
二、已有研究对汉末魏晋南北朝社会分层的分析.....	( 49 )
三、改良型的汉末魏晋南北朝社会分层结构.....	( 54 )
四、主要的阶级阶层矛盾.....	( 59 )



# 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

本章结论	( 61 )
------	--------

## 中篇 汉末魏晋南北朝道教与 社会分层关系的微观研究

第二章 制度化推行者——上层的道教信仰及其特点	( 67 )
-------------------------	--------

第一节 皇室道教信仰及其主要特点	( 67 )
------------------	--------

一、皇室中信道人物利用道教治身的表现	( 67 )
--------------------	--------

二、皇室利用道教治世的表现	( 73 )
---------------	--------

三、皇室道教信徒对道教组织化的推动	( 77 )
-------------------	--------

第二节 高层士族的道教信仰及其主要特点	( 79 )
---------------------	--------

一、撰经行为较突出	( 85 )
-----------	--------

二、创设道团, 改革道教组织	( 91 )
----------------	--------

三、追求个人成仙和社会改良	( 94 )
---------------	--------

本章结论	( 100 )
------	---------

第三章 开创者——中层的道教信仰及其特点	( 104 )
----------------------	---------

第一节 源自中层的道教信徒	( 105 )
---------------	---------

第二节 中层道教信仰的主要特点	( 119 )
-----------------	---------

一、道教信仰行为上的特点	( 119 )
--------------	---------

二、利用道教治身、治世的特点	( 128 )
----------------	---------

三、对道教发展的作用	( 132 )
------------	---------

本章结论	( 139 )
------	---------

第四章 追随者——下层的道教信仰及其特点	( 141 )
----------------------	---------

第一节 下层道教信徒的信仰行为特点	( 142 )
-------------------	---------

第二节 利用道教治身治世方面的特点	( 148 )
-------------------	---------

第三节 对道教发展的影响·····	(157)
本章结论·····	(161)

## 下篇 汉末魏晋南北朝道教与 社会分层关系的宏观研究

第五章 阶层生活方式的道教化：社会分层对道教的影响 ·····	(165)
第一节 社会分层对道教的结构作用·····	(165)
一、对道教教义、戒律的影响·····	(166)
二、对道教神仙谱系的影响·····	(176)
三、对道教仪式行为的影响·····	(183)
四、社会分层与道教组织的分层·····	(185)
第二节 社会分层对道教的功能性影响·····	(192)
一、道教对于各阶层治身作用的异同·····	(193)
二、道教对于各阶层治世作用的异同·····	(195)
第三节 社会分层对道教发展的作用·····	(198)
一、各阶层信徒对道教发展的不同作用·····	(198)
二、阶级矛盾、阶层冲突对道教发展的影响·····	(200)
本章结论·····	(205)
第六章 消减差异与独立性成长：道教对社会分层的影响 ·····	(208)
第一节 道教对分层观念的批判·····	(208)
一、道教对等级分层观念的批判与突破·····	(208)
二、道教对士庶之隔与阶层歧视的批判·····	(215)

# 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

第二节 道教既是社会的兴奋剂又是镇静剂·····	(218)
一、道教是中下层反抗上层的斗争工具·····	(219)
二、改造后的道教成为上层调和阶级矛盾的思想武器 ·····	(221)
三、有道教色彩的农民起义促使统治阶级缓和阶级矛盾 ·····	(224)
第三节 道教对社会流动的影响·····	(225)
第四节 道教的超阶级性与独立性的成长·····	(229)
本章结论·····	(230)
结论·····	(232)
参考文献·····	(235)
后记·····	(246)

# 导 言

## 一、研究的缘起

本研究拟对汉末魏晋南北朝道教与社会分层之间的相互作用关系进行研究。之所以想要研究道教与社会分层的互动关系，有两个人的观点对我影响较大：一个是当代著名的历史哲学家、宗教哲学家和文化史学家道森，一个是鲁迅。道森认为宗教首先不是一种抽象的意识形态，而是一种文化传统或文化习俗，“真正对平民百姓和社会生活影响最大的还是文化习俗或宗教传统”<sup>①</sup>。这表明宗教不仅是一种意识形态，更是跨政治、跨世代存在的对一般社会成员有着重大影响的文化资源。那么要理解宗教就应该将其放到社会系统中去理解。一个社会中的资源和权力分配从来就是不均等的，这就是社会分层，它是社会生活中最重要的变量之一。这种分层的秩序结构会对社会成员的信仰态度、行为发生什么作用？社会成员的信仰意识和行为又会对社会分层起什么反作用呢？鲁迅说：“中国根柢全在道教，……以此读史，有多种问题可迎刃而解。”<sup>②</sup>“人往往憎和尚、憎尼姑、憎回教徒、憎耶

---

① 张志刚：《宗教研究指要》，北京：北京大学出版社，2005年版，第358页。

② 鲁迅：《致许寿裳》，见林非编：《鲁迅著作全编》，北京：中国社会科学出版社，1999年版，第486页。



## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

教徒，而不憎道士。懂得此理者，懂得中国大半。”<sup>①</sup>由此推测，道教对由不同阶层构成的社会一定有着重大影响。道教史中多处使用“下层民间道教”、“上层神仙道教”这样带有分层意味的语词来勾勒汉末魏晋南北朝道教发展线索的方式，也启发了我，何不从道教与社会分层的关系中透视道教与社会的互动关系，乃至宗教与社会的关系呢？

社会分层就是“社会成员因特定的社会关系和不同的面貌分属于社会结构的不同层面，并分为按社会地位的高低作等级排列的社会集团的现象”<sup>②</sup>。处于同一社会同等地位的人，便构成该社会分层结构中的一个“层”。种姓、封建等级、阶级和各种阶层，就是属于这样的“层”。社会分层体系是社会经济、政治、文化生活条件的综合反映，是社会结构的静态呈现。社会分层层级、地位的改变，即社会流动，是社会结构的动态反映。社会分层体系或制度某种意义上也就是一个社会对秩序的理解和追求，是资源分配的现实格局和既存规则。而道教作为一个文化系统，不仅是一种信仰、一种思想形式、一种意识形态，它还有自己的仪式行为、神仙谱系，还是一个组织实体。“社会生活中最重要的变量之一是社会阶级。虽然不是严格决定的，一个人的社会地位却明显地会影响其行为、态度和愿望——即是说，它会影响到一个人毕生所想的和所做的。”<sup>③</sup>“一定的思想、价值观和活动在一定社会中的制度化，反过来也会影响该社会的每一个阶级、阶层

① 鲁迅：《小杂感》，《而已集》，见林非编：《鲁迅著作全编》，第1018页。

② 袁亚愚：《普通社会学教程》，成都：四川大学出版社，1997年版，第125页。

③ 罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教》，成都：四川人民出版社，1991年版，第218～219页。

和群体。”<sup>①</sup> 道教的创立者、追随者、皈依者来自社会上不同的阶级、等级，不同的生活条件、生活方式定然会影响他们对道教产生不同的需求，不同等级的道教信徒利用道教所要达到的目的也可能不同。因此，从逻辑上看，道教与社会分层之间一定存在着某种相互作用的关系。不仅如此，在历史上，道教与社会分层间也存在相互作用的社会事实：道教创立于阶级矛盾激化的东汉末年；最早的道教经典《太平经》的撰写者既不是上层统治者，也不属于下层穷苦百姓；创立初期的道教首先被下层利用，于是有黄巾起义、托名李弘的起义等社会暴动；魏晋以后上层统治者采取了既压制又改造道教的宗教政策；出身低层士族的孙恩、卢循，利用道教发动了晋末中下层的起义；北魏太武帝登坛受箓；陶弘景本来仕途不顺却携道教背景获得“山中宰相”的雅称……这些历史事实及潜藏的疑问无一不在昭示道教与社会分层互动关系的重要性。

因此，如果不探讨道教与社会分层的关系，就无法说明道教与社会互动的微观机制；如果不透视道教如何满足不同等级信徒的需要，如何维护既存的社会分层秩序，又为何成为不同处境和生活样态的人们相互斗争的工具，就无法深刻揭示社会结构和社会客观环境如何催生了道教；如果不分析属于不同社会阶级、等级的社会群体在道教的产生和发展中各自起着什么作用，以及道教又如何构建一个独特的阶层，就无法揭示道教对社会分层秩序、对社会的反作用。所以研究这一问题不仅有助于探求社会结构对道教的影响，社会秩序对道教的制约，也有助于洞视道教对社会结构和社会变迁过程的形塑和整合，最后也有益于在一般层次上探讨宗教与社会的相互作用，为转型期妥善处理宗教与社会

---

<sup>①</sup> 托马斯·F·奥戴、珍妮特·奥戴·阿维德：《宗教社会学》，北京：中国社会科学出版社，1990年版，第110页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

的关系，构建和谐社会提供历史经验和理论依据。

考察道教与社会分层两者的互动关系理应放在整个道教史中进行，本研究之所以将考察的视野局限在汉末魏晋南北朝，是因为：①汉末魏晋南北朝是道教发生发展的第一个阶段。在中国历史上，汉末魏晋南北朝时期是一个非常特殊的时段。在这一时期，先是东汉末的黄巾起义，接着是群雄逐鹿、三国鼎立，西晋虽然统一却又昙花一现，八王之乱使惊魂甫定的人民再度流离失所，而永嘉之乱使中国重新陷入长期分裂割据状态，东晋十六国南北朝时期政权如走马灯似的更迭不断。民族矛盾和阶级矛盾交织在一起，社会极端动荡不安、战乱频仍、州里萧条、人民相食。这种大的灾难背景恰好为佛教、道教等宗教的滋生发展提供了合适的土壤。卿希泰先生指出，从东汉张陵创教开始，到魏晋南北朝为止，属于道教的创建和改造时期。<sup>①</sup>任继愈在《中国道教史》第一编引言中说，“在中国道教史上，东汉至魏晋南北朝是最初的重要发展阶段，即原始道教从民间兴起，并逐步演变发展为成熟的官方正统宗教的时期”<sup>②</sup>。创建和改造的这个阶段是道教发展历程中最初的重要阶段，厘清这一段道教与社会分层的关系对于完整透视两者关系具有十分重要的意义。②汉末魏晋南北朝对于研究道教与社会分层互动关系而言，是一个具有典型代表意义的历史时段。在这一历史时段，不论是撰写《太平经》的社会中层，还是最先利用道教发动起义对抗封建统治阶级的社会下层，抑或是稍后醒悟开始改造、利用道教的社会上层，都以各自不同的姿态和行动在道教发展史上留下了浓墨重彩的历史印迹。也只有在这个阶段，代表上层社会官方意识的神仙道教尚未

① 卿希泰：《中国道教史》（第一卷），成都：四川人民出版社，1988年版，第2页。

② 任继愈：《中国道教史》，上海：上海人民出版社，1990年版，第3页。

完全占据统治地位之时，在下层利用道教作为阶级斗争的思想武器和组织形式还未被上层统治者阻断之时，我们才可较为完整地观察到社会分层体系中上、中、下各层道教信徒的淋漓表现。<sup>③</sup>这一时段的社会分层制度具有一些独特性，道教与社会分层的互动关系也具有更特别的内容。在汉末魏晋南北朝，由于九品官人法的选官制度的实行，家世资历成为门阀士族定品为官的主要依据，门阀士族把持了仕进的道路。魏晋始，这个由东汉世家大族发展而来的门阀士族地主阶级掌握了政权，形成了独特的门阀士族政治制度。高门士族视寒门细族的庶族地主为草芥，耻于与之伍，“士庶之际，实自天隔”。社会分层体系从原来由官爵级别确定的政治等级地位体系变为由门第和官爵决定的血缘加政治特权的等级地位体系。这时的社会秩序实际就成了按门第分等的“门品秩序”，使一度曾与皇权分庭抗礼的高层士族门阀政治在东晋发展到高峰，南北朝开始衰落，随着隋唐科举制的兴起而逐渐瓦解。这也使得汉末魏晋南北朝的社会分层制度与其他历史时段相比而更具独特性。这种以门第为主导的分层制度对道教不仅起制约作用，门阀士族还直接主导和参与了对下层民间道教活动的镇压、对道教的仙道化改造。反过来，这一时期的道教，对于这种“门品秩序”也产生了独特的影响，既有巩固也有批判。最后，对汉末魏晋南北朝这个历史动荡期道教与社会分层关系的研究，可以为转型期社会妥善处理宗教与社会的关系、增进社会和谐和深度整合提供理论参考和经验启示。

由此可见，研究汉末魏晋南北朝这一特殊历史时段的道教与社会分层互动关系，具有特别重要的理论意义和研究价值。加之笔者精力、能力所限，只好选取该段先作局部研究，其他时段的研究留待以后逐步展开。

## 二、宗教与社会分层、道教与社会分层前期研究综述

对道教与社会分层的关系问题的研究具有重要意义,但对这一问题的研究在道教研究中还是个薄弱的环节。尽管宗教社会学已有部分关于宗教与社会分层的关系论述,但大多是以天主教、基督教、佛教等为研究对象,国内外的道教研究虽然对道教与社会分层关系问题有所涉及但缺乏系统的研究和成果。

宗教社会学关于宗教与社会分层关系的主要观点体现在马克思主义宗教观、韦伯的宗教社会学思想,以及托马斯·F·奥戴、英格、罗纳德·L·约翰斯通等人的宗教社会学著作中。马克思把“阶级”作为分层的标准,认为阶级社会中许多社会成员因占有生产资料的多少而被划分为两大对抗的基本阶级:统治阶级和被统治阶级,另外,还存在着一些非基本阶级,包括三类:中间阶级、前一社会残留的未完全消逝的阶级、新生的下一社会的基本阶级。<sup>①</sup>马克思、恩格斯认为宗教观念本质上是对支配人们日常生活的外部力量的幻想的颠倒的反映,在阶级社会中,宗教植根于人类物质生活过程尤其是现实的阶级社会之中。宗教社会学家罗纳德·L·约翰斯通认为:“按社会阶级对宗教功能的差异作出典型区分的是卡尔·马克思。”<sup>②</sup>马、恩对宗教与阶级关系的论述体现在三个论点中:①宗教是维护经济基础的上层建筑,本质上是历史上的统治阶级用来维护其统治秩序的工具;②

① 转引自袁亚愚:《普通社会学教程》,成都:四川大学出版社,1997年版,第131页。

② 罗纳德·L·约翰斯通:《社会中的宗教》,成都:四川人民出版社,1991年,第218页。



对于被压迫人民而言,“宗教是人民的鸦片”<sup>①</sup>。③宗教会为被统治阶级的反抗和斗争披上一层外衣。晚年恩格斯认识到,在历史上宗教也曾为被统治阶级利用达到自己的政治经济目的,从而提出了“宗教外衣论”,对马克思的宗教观做了修正和完善。<sup>②</sup> 马、恩在分析宗教与阶级的关系时以唯物史观作为基本理论和基本方法,始终坚持用社会存在决定社会意识的原理来说明阶级与宗教的关系,正确揭示了阶级社会中宗教得以存在和发展的阶级根源。他们的论述,主要是从宗教的社会功能切入的,例如,“宗教是历史上的统治阶级用来维护其统治秩序的工具”,“宗教是人民的鸦片”,“被压迫人民的一切反抗斗争都必须穿上一件‘宗教的外衣’”等,体现了功能主义的方法特色。但马克思主义关于宗教与社会分层的论述,也存在不足。尽管恩格斯晚年曾做过更全面的补充,但马、恩对宗教本质的揭示主要是将宗教当作一种特殊的意识形态,尤其是统治阶级的意识形态来分析的。这种观点和视角虽然有助于人们更清楚地认识到造就宗教的经济和社会力量,却一方面妨碍了马、恩把宗教看做一个包括观念、仪式、组织和情感的复杂体系去全面分析宗教与社会的关系;另一方面,也使马克思忽略了宗教对于被统治阶级的意识形态作用。马、恩一般只是把宗教视为统治阶级的统治工具,只看到宗教的政治功能,忽视了宗教作为一种社会文化形式在“保存、培育、

① 马克思说:“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,是无情世界的感情,正像它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”见《马克思恩格斯全集》第4卷,第218页。

② 恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中写道:“中世纪把意识形态的其他一切形式——哲学、政治、法学,都合并到神学中……因此,当时任何社会运动和政治运动都不得不采取神学的形式;对于完全受宗教影响的群众的感情说来,要掀起巨大的风暴,就必须让群众的切身利益披上宗教的外衣出现。”见《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年版,第1~2页。

包容诸文化因素”<sup>①</sup>时所具有的文化功能。马、恩在分析宗教与阶级的关系上，之所以存在上述不足，与他们作为革命家的批判精神有关，他们的批判重点和注意力转向了更为重要的方面，以致对宗教的研究并没有全面展开和持续深入，但这仍然无法掩盖马、恩宗教观对宗教学研究的理论光芒和独特贡献。

马克思·韦伯在其宗教社会学研究中专门论述了等级、阶级与宗教。韦伯以经济、政治权力、社会名誉或社会声望为分层依据，对社会成员结构进行阶级分层，并以基督教、犹太教、印度教、佛教、伊斯兰教、儒教、道教的文献为基础，分析了不同社会等级和阶级的人的不同信仰特点。韦伯虽然反对马克思所提出的经济和社会规范及价值（包括宗教）之间的关系只具单方面性质的观点，但他实际上也主张宗教对不同的社会阶级有不同的功能。韦伯认为，“各种宗教都曾不得不为各种不同的社会阶层作‘奉献’”<sup>②</sup>，例如小商人和手工业者都倾向于接受一种体现补偿伦理的合理性世界观；而农民则倾向于依靠巫术来左右非理性的和不可预见的宇宙力量；上流社会特权阶层和经济特权阶层所选定的往往是那种以使其现世生活模式和生活环境合法化为主要功能的宗教。<sup>③</sup>韦伯说：“我们并不主张：宗教特性只是阶层之社会状况的一个简单‘函数’。”“尽管某一社会阶层对宗教特性的影响从来不是完全绝对的……还是能指出某些阶层，其生活样式对于诸宗教而言，至少是主要的决定关键。”<sup>④</sup>托马斯·F·奥戴

① 吕大吉：《西方宗教学说史》，北京：中国社会科学出版社，1994年版，第594页。

② 马克思·韦伯：《经济与社会》（上卷），北京：商务印书馆，1997年版，第552页。

③ 马克思·韦伯：《经济与社会》（上卷），第526～552页。

④ 马克思·韦伯：《韦伯选集》卷二，第56～59页，转引自吕大吉《西方宗教学说史》第757页。

认为韦伯由此主要得出了两个结论：“第一，在基督教、犹太教、伊斯兰教、印度教、佛教、儒教和道教这些宗教的历史上可以发现，在社会地位与不同宗教世界观的接受倾向之间，存在着一种显而易见的明确的联系；第二，‘这绝非意味着任何形式的一成不变的决定论’<sup>①</sup>，社会分层并不能严格地决定宗教观。”<sup>②</sup> 韦伯的分析虽然比较中肯，但主要是基于基督教等西方宗教得出的结论，对道教的分析只是一笔带过，且依据的道教文献非常有限，缺少立足道教文献所作的系统、全面的分析论述。

美国宗教社会学学者托马斯·F·奥戴赞同韦伯的观点，并在1963年出版的《宗教社会学》中进一步指出：①人们的生活条件影响着人们的宗教倾向，而且 also 与社会分层有着重要联系。但是，一定的思想、价值观和活动在一定社会中的制度化，反过来也会影响该社会的每一个阶级、阶层和群体。②教会与社会之间以及教会的内部分层与社会内部分层之间的关系是错综复杂的。“在教会分层系统和一般社会分层系统之间，是存在着许多交叠重合之处的，高级神职人员主要来自上流社会……教会为那些身处社会下层而又出类拔萃的青年人提供过向上流社会流动的重要机会，但很有限，高级神职人员的身份是与贵族的血缘关系密切相联”<sup>③</sup> 的。③“宗教问题与社会问题是联系在一起的。宗教一方面可以使现行秩序及其领袖们的特权地位神圣化；另一方面，它也可以为反抗这种现行秩序及其领袖们的特权地位而提供相应的意识形态和领导角色……为新社会阶层的反抗活动提供辩

① Max Weber: *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press, 1963: 65.

② 托马斯·F·奥戴等：《宗教社会学》，北京：中国社会科学出版社，1990年版，第113页。

③ 托马斯·F·奥戴等：《宗教社会学》，第115页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

护基础。”<sup>①</sup>美国社会学家英格 1970 年在《宗教的科学研究》中也探讨了宗教与社会分层的关系，他认为“宗教既是由复杂社会中不同的分层系统构成的，又参与了对那些系统的抗议；既是镇静剂，又是激发活力的兴奋剂。宗教通过有意识地帮助每一个阶层确定自己的社会地位，可以给非常不平衡的社会形态增加巨大的稳定性”，但“在一个稳定的分层模式和一个动态的分层模式的社会里，宗教的作用是不同的”<sup>②</sup>。罗纳德·L·约翰斯通在《社会中的宗教》中，利用美国 20 世纪 30 年代和 70 年代的调查数据分析了宗教在社会各阶级中的意义与表现的差异，社会阶级不同的教宗归属关系、宗教群体的社会分层等问题，认为“依据人们的社会阶级出身和在社会分层系统中的终生地位，我们会发现，人们的生活会在许多方面受其影响……由社会的阶级地位产生的差异，可以从人们加入什么样的宗教群体、参加宗教群体活动的程度，对宗教的目的和作用的认知，参加并隶属于宗教群体的动机，对宗教知识的掌握情况等等的差别中看出来”<sup>③</sup>；“宗教在社会各阶级中的意义与表现具有差异性”；“因社会阶级而造成的宗教意义和表现的差异已反映在教宗的归属关系上……大部分由教宗表现出来的阶级差别是历史的产物。”<sup>④</sup> 该研究表明，对此问题的研究在研究方法上有了进一步发展。另外，社会学家戴维·格伦斯基在《社会分层》中分析了意识形态与社会分层的关系，间接涉及了这一问题。他认为：“统治阶级的思想在每一个时代都是占统治地位的思想，这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量。支

① 托马斯·F·奥戴等：《宗教社会学》，第 117 页。

② 孙亦平：《西方宗教学名著提要》，南昌：江西人民出版社，2002 年版，第 649 页。

③ 罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教》，第 218~219 页。

④ 罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教》，第 225 页。

配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产的资料。因此，那些没有精神生产资料的人的思想，一般地是受统治阶级支配的。”<sup>①</sup> 该观点注意到了统治阶级思想的地位，但却未看到受统治阶级在思想上不仅仅屈从统治阶级思想的支配，也会主动寻求适合自己的“精神生产资料”。

我国宗教社会学学者对宗教与社会分层的关系缺少直接的论述分析，其研究成果多为对西方宗教社会学思想的译介。总体看来，有关宗教与社会分层的关系问题，目前尚缺少系统性的研究和论证，更缺少利用道教资料，透过道教与社会分层的关系做出的一般性结论。

有关道教与社会分层的关系问题，国内外道教研究虽然涉及较少但也不是全然没有。法国著名学者马伯乐 1928 年在《近代中国的神话——民间宗教和三教》中指出近代中国万神殿的官僚政治结构，其实就是社会性的世界投影到了超自然现象中。<sup>②</sup> 石泰安 1963 年指出，道教教区官吏的头衔（“祭酒”、“主簿”）和次要的道教神祇的头衔（如“亭长”）都来自汉代晚期村庄一级的地方小官和乡村耆硕。<sup>③</sup> 与此相反，吉德伟 1978 年通过对商代的宗教信仰与官僚政治关系的研究发现，商代世俗官僚政治机构事实上模仿了商王给祖先分类所用的等级。<sup>④</sup> 这恰好反映出宗教不仅模仿、受制于世俗官僚政治结构和等级，也对后者发挥影

① 戴维·格伦斯基：《社会分层》（第 2 版），北京：华夏出版社，2005 年版，第 77 页。

② Maspero, Henri: *Mythologie de la Chine moderne—La religion populaire et les trois religions, Taoism and Chinese Religion*. Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1981: 75-196.

③ 石泰安：《论公元二世纪道教的政治——宗教运动》，载 *T'oung-Pao*, 50: 1-78。

④ Keightley, David: *The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture*, *History of Religions*, 17: 211-225.



## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

响，从而也为笔者研究道教与社会分层的互动关系提供了支持。索安通过分析皇家祭天和道教仪式在结构上的姻亲关系，指出道教对于皇帝的特别作用，即通过高道“受箓”的道教授职仪式来加强其统治的合法性。<sup>①</sup> 蔡雾溪、施舟人等学者对道教仪式的研究也涉及道教对于不同阶层的作用。蔡雾溪 1987 年在《早期文献资料所反映的天师道科仪》中谈到道教礼仪总是牵涉功德的获取和参与者神与人的加官晋爵。通过仪式，没有忏悔赎罪的死者的鬼魂得到超度和晋升，而道士和现世政权的合法性也得到神化。施舟人研究唐宋道教仪式与地方圣贤崇拜的关系时指出：新的地方权力精英（如新兴商会）利用道教仪式神化其领袖的职位。<sup>②</sup> 日本道教研究者酒井忠夫和福井文雅在《什么是道教》中提到了“民众道教”和“教会道教”的分类。他们认为道教是“农民和民众的一般信仰，是由神信仰结成的农民或民众的集团结社，及王朝认可的教团。当把农民或民众的社会集团作为主体来考虑的时候，我们决定称之为‘民众道教’”<sup>③</sup>。虽然将道教完全看做农民或民众的信仰有失偏颇，但这种分类却折射出不同阶层信众对宗教的不同偏好和选择。

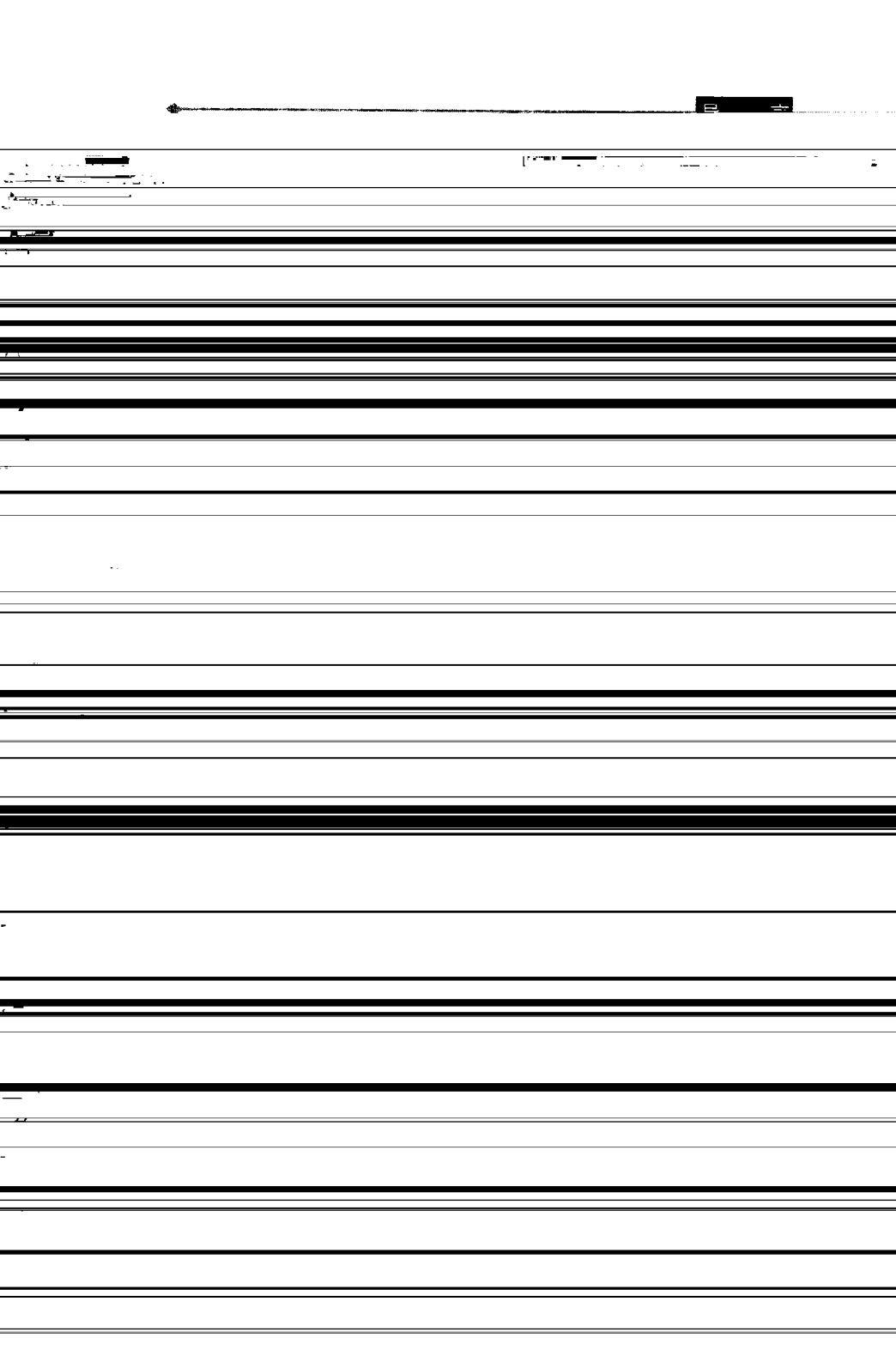
国内的道教研究在讲述道教发展史时，通常将道教分为民间道教和神仙道教两种形态，将道教信徒分作下层人民和上层特权阶级两类。王明先生在《中国道教史》序中谈到：“我国道教的

---

① Seidel, Anna: *Imperial Treasures and Taoist Sacraments, Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. II, M. Strickmann ed. MCB X XI, Bruxelles, 1983: 291-371.

② Schipper, Kristofer M.: *Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty, Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. III, M. Strickmann ed. MCB X XII, Bruxelles, 1985: 812-834.

③ 福井康顺等监修：《道教》第一卷，上海：上海古籍出版社，1990 年版，第 13 页。



## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

上并未分开)，这是接受者对文化‘发出者’的‘整合’。”<sup>①</sup> 将道教分为民间道教和神仙道教（或民间道教与士大夫道教）两种形态，并揭示出民间道教与下层、神仙道教与上层的高相关关系，一定程度上具有无可辩驳的合理性。但伴随着道教信众的层次被简化为上层和下层，并且具体提到上下层时又进行了再一次简化（上层往往指的是皇帝和士族，下层往往指的是农民），显然存在缺憾，从而无法很好回答以下问题：民间道教的信奉者都是下层百姓吗？那些出身庶族地主、富商巨贾、地方豪强的道教信徒该放在何种阶层地位进行分析？《太平经》的作者到底属上层还是下层？孙恩应属什么阶级？他领导的起义又属什么性质？王旭东就曾在《论道教形成于社会上层》一文中对道教史一般认同的“道教产生形成于社会下层”的观点进行批驳，认为道教形成于社会上层，然后由社会上层中不得志者或志愿者传到下层社会中间。<sup>②</sup> 笔者认为，之所以产生这样的分歧，是由于已有的一些道教研究，缺少对汉末魏晋南北朝历史中社会成员的等级分层作历史的把握，没有看到社会中间等级的存在和作用，并对上下层内部的细分缺少了解和反映。很可能在道教创生过程中起主导作用的既非上层又非下层，而是社会的中间等级。

王青曾在《东汉魏晋南北朝时期职业教徒的阶层分析》一文中，通过对比汉末魏晋南北朝佛教僧侣、道教道士阶级成分和入教动机，得出结论：东汉魏晋南北朝时期道士的出身普遍要高于僧侣。到南北朝后期，道教模仿佛教的寺院制度建立起自己的宫观制度时，佛道两教职业教徒之间的社会差异才渐渐缩小。“影响职业教徒的阶级构成的因素虽说是多种多样的，但其中最主要的因素是宗教的组织制度，其次是统治者的宗教政策，而宗教教

① 葛兆光：《道教与中国文化》，上海：上海人民出版社，1987年版，第7页。

② 王旭东：《论道教形成于社会上层》，《湖湘论坛》，1991年第5期。

义只是一个极为微弱的因素”<sup>①</sup>，宗教徒对不同宗教的选择并非完全取决于教义，这就反驳了马克斯·韦伯的观点<sup>②</sup>。虽然王青的研究仅涉及道教与社会分层关系中的道教信徒的分层，并未全面分析汉末魏晋南北朝的道教与社会分层互动关系，但他从宗教社会学的视角、根据历史文献以官阶、官秩区分职业教徒阶层归属的方法仍值得肯定和借鉴。然而他对僧侣、道士的阶级分层也只有一个模糊的大致的区分，如“寒门”、“高门”、“一流士族”、“次等士族”等，缺少完整的分层体系划分。

另外，李小光也曾在《论道教神仙信仰的社会分层》一文中，论及道教与社会分层的关系问题。李小光首先认为应该用文化标准区分中国古代社会不同阶层；其次，“道教神仙信仰在其历史发展的过程中，呈现出了明显的信众分层现象：在学者型道士和一般民众阶层，神仙信仰内涵并不一致，两者既有区别又有联系”<sup>③</sup>。在上层文化人眼中，道教的神仙是随着文化的演进而不断有所改变的，而在下层民众那里，神仙的数量虽然可以不断增加，但是，其形象却一直是以原始的人格化面貌存在的。李小光虽然也同意把道教神仙信仰划分为上层文化人的和下层民众的两个层次，但也指出“所谓的上层文化人本身是一个模糊的范畴”，“即使对上层文化人阶层也应有所区别和限制，才能更清晰地梳理出道教神仙信仰的不同内涵和影响”。

其他还有一些研究零散地涉及这一问题，如霍明琨的《道教

① 王青：《东汉魏晋南北朝时期职业教徒的阶层分析》，《中国史研究》，1997年第1期。

② 韦伯认为：在社会地位与对不同宗教世界观的接受倾向之间，有着一种显而易见的明确的联系。这种联系主要取决于接受者对宗教教义的选择。参见托马斯·F·奥戴等著，刘润忠等译《宗教社会学》，北京：中国社会科学出版社，1995年版，第110～115页。

③ 李小光：《论道教神仙信仰的社会分层》，《宗教学研究》，2002年第3期。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

的平民神仙》一文，以《太平广记》中的道教神仙小说为依据，勾勒了一群以身处社会底层、贫寒拮据、卑微低贱的小角色形象出现的平民神仙。“平民神仙不仅蔑视权贵、止暴安良，同样会令趋炎附势、看衣取人的人物自食恶果”<sup>①</sup>，帮百姓出一口怨气。另有李刚老师指导的周勇的博士论文《道教与政治关系论》<sup>②</sup>，从道教与政治的相互关系角度探讨了道教对于统治者、被统治者的不同作用，以及统治者对道教发展的影响。丁强的博士论文《早期道教教职的研究》<sup>③</sup>中对太平道、早期天师道和南北朝时道教教职作了考证和探讨，分析了各教职的职权大小，显示出教职的层级区分。

综观之，国内外已有的道教研究实际上还没有严格意义上用社会分层的理论和方法来分析道教与社会关系的专门成果。一旦缺少社会分层的视角，就难以说明道教与社会互动的微观机制。如果仅将社会简单分作上、下两层（统治阶级、被统治阶级；上层、下层；官方和民间等），就不能系统说明同一个国家不同层级的处境和样态，无法涵盖社会的复杂性和多样性，难以透视信徒社会职业、居住、生活形态的多样性与道教的对称性影响。分层视角的缺失导致学界对道教与社会的关系理解被简单地政治化了。也正是这样，个别综合性论著虽对道教与社会分层的关系问题略有涉及，但却较零散，缺少系统、全面的梳理，对一些有争议的问题缺少回应和较有说服力的论证。在研究方法上，因为缺少将社会史的材料和结论与道教研究相结合，缺少将宗教社会学的理论和方法用于指导道教与社会的关系研究，从而无法得出深

① 霍明琨：《道教的平民神仙》，《中国宗教》，2006年第5期。

② 周勇：《道教与政治关系论》，2001年，李刚指导，四川大学博士学位论文，四川大学图书馆藏。

③ 丁强：《早期道教教职的研究》，2005年，潘显一指导，四川大学博士学位论文，四川大学图书馆藏。

人的系统的结论。

鉴于此，本文的研究目的在于：运用宗教社会学的理论与历史分析方法，利用汉末魏晋南北朝社会发展与道教发展的历史材料和道教经典文献，从历史现象中梳理道教与社会分层的互动事实，从宗教与社会的互动视角出发透视道教与社会分层的互动关系，更将这种互动关系引向一般的层次，力求进一步揭示道教与社会、宗教与社会的互动关系，和对构建和谐社会的启示。

### 三、研究思路、方法和结构

笔者在展开本研究的过程中，主要坚持以下一些指导思想和研究原则：

一是以马克思主义辩证唯物主义和历史唯物主义思想作为指导，坚持经济基础决定上层建筑、社会存在决定社会意识的正确观点，在马克思主义宗教观的基础上，以辩证的、发展的视角研究道教与社会分层的关系问题。马克思主义解释宗教时以现象解释观念而非以观念说明现实的方法，“宗教本身既无本质也无王国”的观点及其强调阶级对立与阶级斗争的思想，以及对宗教作用于不同阶级的不同功能的揭示，都是对宗教社会学的重要贡献，也是本研究的重要指导思想。

二是以社会学关于社会分层的理论与方法为指导。根据成员占有社会资源情况的不同将其划分为不同的“层级”，并考察层级差异对社会意识、态度和行为的影响，是社会学特有的社会分层研究范式。本研究拟用此方法重新梳理汉末魏晋南北朝的社会分层体系，进而微观描述不同层级道教信徒的信仰行为特点，宏观分析社会分层与道教的对称关系，以达到透视道教与社会、宗教与社会的相互作用的目的。

三是以宗教社会学理论和方法作为指导。“宗教社会学研究宗教与社会的相互作用和关系，强调对宗教团体的研究和对宗教

社会结构、功能的探讨。”<sup>①</sup> 社会学鼻祖孔德认为宗教在社会各部分的协调和谐中发挥着决定性的作用。他在《社会静力学》中指出,“宗教应当同时具有精神、情感和活动,才能实现社会的统一性,简单的指导思想和哲学都不能实现社会的统一,只有宗教才能缔造社会秩序”<sup>②</sup>。斯宾赛提出社会有机体论,认为宗教就是社会有机体中一个不可或缺的部分。迪尔凯姆指出,“神不过是对社会的形象表达,……实际上强化的就是作为社会成员的个体对其社会的归附关系”<sup>③</sup>。韦伯认为不同的社会阶层对待宗教有不同的态度。彼得·贝格尔认为,“宗教是一种用神圣的方式来进行秩序化的人类活动”<sup>④</sup>,是使人类免于混乱和无意义之恐惧的屏障。受以上观点影响,本研究将社会分层、道教都当作社会系统中的要素,注意两者的相互作用与联系,不仅研究社会分层对道教的基础性作用,也探讨道教对社会分层的作用与影响。

四是以“宗教—文化观”<sup>⑤</sup> 作为指导。“宗教—文化观”强调宗教不再简单表现为精神信仰或意识形态,还有诸多层面的文化意蕴,要从文化整体及其历史进程中去理解宗教。道森等人站在文化史学与宗教学的交汇点指出:“宗教首先不是一种抽象的意识形态,而是一种文化传统或文化习俗,真正对平民百姓和社会

---

① 卓新平:《西方宗教学研究导论》,北京:中国社会科学出版社,1990年版,第61~204页。

② 转引自吕大吉《西方宗教学说史》,北京:中国社会科学出版社,1994年版;第724页。

③ 迪尔凯姆:《宗教生活的基本形式》,上海:上海人民出版社,1999年版,第297页。

④ 贝格尔:《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》,上海:上海人民出版社,1991年版,第33页。

⑤ 张志刚:《宗教研究指要》,北京:北京大学出版社,2005年版,第369~372页。

传统影响最大的还是宗教活动。”<sup>①</sup> 道森强调，宗教信仰作为一种文化氛围，对社会下层或平民百姓的影响尤为值得重视。本研究受此影响，将道教理解为一个包含教义、神仙谱系、仪式、组织各要素的文化系统，该系统对信徒而言是一种文化资源，是用以实现或维护理想的精神秩序、人生秩序和社会秩序的工具，只是不同社会层级的道教信徒利用这种工具所要维护的秩序可能有不同。

本研究的理论分析除了受以上思想的影响外，在具体论证方法上主要采用了历史分析法和文献法。宗教社会学的方法，除了注重调查研究与统计分析，通过发放问卷、访问座谈、抽样技术获取资料的社会调查法之外，历史分析法也是其常用的方法之一，该方法是“在宗教与社会历史之间寻找相互作用的规律或模式”，它比较“关注历史事件与宗教事件之间相关的模式或规律，其目的在于提出一种可以解释宗教与社会在最普遍状况之下的关系的概念或理论”<sup>②</sup>。在研究过去历史中某一时段宗教与社会的互动关系时，历史分析法优于社会调查法。因为社会调查法基于可能残缺不全的历史文献去做定量研究，抽样将很难找到准确的总体抽样框架，统计分析中的频率、比例、相关系数也会因为总体参照的缺失，而降低说服力。历史分析法则重在运用定性研究诠释过去的社会，德国社会学家、宗教社会学家马克斯·韦伯、美国当代的宗教社会学家斯达克都曾用此方法做出著名的研究成果。笔者也试图运用此方法从汉末魏晋南北朝社会发展的历史和道教发展的历史事实中，发现、梳理道教与社会分层之间既存的互动关系，主要通过现象来引发观念，而非用观念解释观念。

① 转引自楼宇烈：《哲学、宗教与人文》，北京：商务印书馆，2004年版，第291～292页。

② 张志刚：《宗教研究指要》，第274页。



## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

但是，历史分析法也存在不足，例如因历史材料的缺失而降低典型选取的可靠性、代表性。此一不足，笔者在研究中拟用文献法来弥补。笔者近两年来在搜集本研究所需文献材料的工作中，利用《世界宗教研究》、《世界宗教资料》各期所载的索引工具、《中国大陆宗教文章索引》（1949—1992年）<sup>①</sup>、人大复印资料宗教分册，以及电子数据库等检索工具，查阅了有关此研究主题的主要期刊论文、会议论文和学位论文，利用中国国家图书馆、四川大学图书馆、四川大学道教与宗教文化研究所资料室、四川大学公共管理学院图书馆、武汉大学图书馆、中山大学图书馆收集了包括两汉魏晋南北朝史、道教史、宗教社会学、道教研究著作等著作文献以及二十五史、《资治通鉴》、《道藏》等古籍，尽量寻找汉末魏晋南北朝社会发展史、道教发展史的典籍资料、权威文献，再在其中寻找比对有代表性、典型性的个案材料，先在微观基础上分析道教信徒的社会分层，然后在宏观视野上透视道教与社会分层的关系。

另外运用历史分析法，也容易出现只见树木不见森林，只有材料，缺乏理论透视的问题。为了避免该局限，笔者拟综合运用宗教社会学、社会史、道教学的理论观点来分析历史现象和规律，至于可能存在的以论带史的偏误，兹借用瞿同祖先生说过的一段话聊作安慰：“古代史料，极其零乱驳杂。只加以搜集条例，而不加以联串，最多只是一本流水式的帐簿。如果想构成一幅生动的图画，则主观的见解与系统必不可少，而偏见和谬误也在所难免。这是不可两全的。”<sup>②</sup>

---

① 王雷泉主编：《中国大陆宗教文章索引》（上、下册），台北：东初出版社，1995年版。

② 瞿同祖：《中国封建社会·自序》，上海：上海人民出版社，2003年版，第5～6页。

本研究的论证结构安排是：

首先，以二十五史、《资治通鉴》、社会史论著为依据，在第一章中，将汉末魏晋南北朝的社会分层划分为上、中、下三个等级，每个等级中又区分几个更细的阶层，并简要分析主要阶级、阶层之间的矛盾冲突。然后以此分层体系为基础，对汉末魏晋南北朝道教与社会分层的关系展开微观和宏观两种视角的研究。

其次，第二到第四章展开道教与社会分层的微观研究，主要是依据正史和道教经籍，将道教信徒分为上、中、下三个等级，并透过道教史中源自各等级的道教信徒典型人物，分析各等级道教信徒的信仰特点、利用道教治世及治身的特点以及不同等级信徒对道教发展的作用，实际上相当于汉末魏晋南北朝道教信徒的社会分层研究。

再次，第五、第六章对道教与社会分层关系作宏观研究。即将社会分层视作包含社会分层观念、社会分层体系、社会阶级矛盾和阶层冲突、社会流动在内的综合概念，将道教当作包含教义、经典、仪轨、神仙谱系、组织的一个文化系统，在微观研究的基础上，运用宗教社会学的相关理论，进一步结合历史文献和《道藏》、《广弘明集》等宗教文献，全面分析汉末魏晋南北朝时期两者的互相作用、互相影响关系。

最后的结论部分，除了对汉末魏晋南北朝道教与社会分层的微观、宏观研究的发现作出总结外，更将此关系引申向一般的层次，力图透视道教与社会乃至宗教与社会的互动关系，并为当今社会的和谐追求提供经验和启示。

#### 四、创新和不足

本研究试图在选题立意、理论观点、研究方法等方面有所创新：

选题与立意创新：分层是社会最重要的变量之一，已有研究

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

忽视了从这一视角探求道教与社会的关系，偶有涉及也多从道教与政治的关系出发，缺乏系统的宗教社会学研究成果。本研究拟弥补这一缺憾，通过对汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系的研究，透视道教与社会、宗教与社会的互动关系，并为在社会转型期构建和谐社会的进程中如何处理宗教与社会的关系提供历史经验和理论参考。

理论观点创新之一：突破传统的汉末魏晋南北朝的社会分层体系。社会史对这一时期的社会分层通常采用两个阶级（统治阶级和被统治阶级）、三个等级（贵、良、贱）、多个阶层（皇帝宗室、高层士族、庶族、个体小农、奴婢等）的划分方法。但由于士族内部分化很大、士族与庶族的对立、个体小农地位的低下，使得贵与良、良与贱的交界处模糊、重叠。本研究拟用上、中、下三等代替贵、良、贱三等的划分，并重新厘定各社会等级包含的阶层。而突破已有成说的社会分层体系本身也将是本研究所面临的一个难点。

理论观点创新之二：突破常规的道教信徒上、下两等分层，并着重分析源自社会中层道教信徒的信仰特点及其对道教产生、发展的作用。已有的道教史研究通常将道教信徒分为上层统治者和下层被统治者两个等级或层级，并将前者与神仙道教相联系，把后者与民间道教相联系。本研究认为这样的两分法不足以概括道教信徒社会分层的复杂性，事实上由低层士族、庶族地主、富商巨贾、地方豪强等构成的中间等级在道教的产生和发展过程中发挥了独特的作用。

理论观点创新之三：强调道教对社会分层反作用的新观点。在道教与社会分层的互动关系中，不仅要重视社会分层对道教的作用，还要看到道教对社会分层的反作用。这种反作用不仅包括道教对社会分层的肯定或批判、对阶层冲突的影响、对社会流动的促进，还包括道教的超阶级性和共识所构建的跨阶层的阶层，

以及“职业道士”的独特阶层，这实际上是道教消减阶层差异和独立性成长的结果。

研究方法创新：本研究在重点采用宗教社会学的历史分析法的同时，综合运用社会学、宗教社会学、社会史、道教研究等理论视角和方法，特别是运用社会分层的理论与方法，并注意宏观与微观分析相结合，全面、系统地分析汉末魏晋南北朝道教与社会分层的互动关系，在一定程度上弥补过去这一研究主题上系统性研究成果少及研究方法单一的缺失。

具体论证中的独特性：将社会分层与道教分别视作两个立体的复杂系统去分析两者关系。社会分层不仅是指分层体系，还包括社会分层观念、各阶级、等级或阶层的矛盾冲突、分层地位的改变即社会流动等内容。道教也不仅是一种意识形态，而是包含教义、仪式、神仙谱系、组织的文化系统。因此需将两者视作两个立体的复杂系统，在此基础上去分析两者的相互作用关系，自然，两者的关系就不仅限于道教信徒的社会分层，而是包含了多对多的多种关系。具体论证中就是根据这一特点来安排第五、六章的逻辑结构的。

诚然，因这一选题少有前期系统性研究成果可资借鉴，研究难度较大，加之笔者能力所限，对宗教社会学的理论与方法理解上可能存在肤浅之处，运用中可能会有谬误；由于对道教的全部发展史仍有理解不够深刻之处，对汉末魏晋南北朝的历史文献掌握也不够全面，尤其是对博大浩瀚的《道藏》利用还不够系统和深入，研究可能存在以论带史的偏误，而未真正达到研究的预设目标。这些问题虽已蒙导师指出，自己也做了弥补，但不足之处依然不少，恳请各位方家不吝赐教，笔者定会在日后的研究中进一步完善。



## 上篇 汉末魏晋南北朝<sup>①</sup>的社会分层

汉末魏晋南北朝是道教创建和改造时期，当时各社会阶层对道教持何种态度，对道教的发展各自起了什么样的作用，道教对各阶层间矛盾的发展又起了什么作用，道教到底是产生于下层还是上层，道教改革上层化的动力是什么，与当时的社会分层体系有什么关系，要清楚回答这些问题，就必须了解汉末魏晋南北朝时期的社会分层情况，以此为背景展开深入研究。

---

① 本文之所以选择“汉末魏晋南北朝”而不是“魏晋南北朝”历史时段的社会分层加以分析，一方面是考虑到该时段对研究道教和社会分层关系而言是一个具有典型代表性的历史时段，另一方面则是考虑到要与道教史的分期保持一致。本研究中的“汉末”，即“通常称汉末从桓帝、灵帝算起，从桓帝建和元年（147）到曹魏黄初元年（220）只有七十四年”。参见唐长孺《魏晋期间北方天师道的传播》一文，载《魏晋南北朝史论拾遗》，北京：中华书局，1983年版，第225页。



# 第一章 汉末魏晋南北朝的社会分层

## 第一节 社会分层的理论范式

### 一、“社会分层”理论

“分层”原为地质学家分析地质结构时使用的名词，是指地质构造的不同层面。社会学家发现社会中存在着不平等，人与人之间，集团与集团之间，也像地层构造那样分成高低有序的若干等级层次，因而借用地质学上的概念来分析社会结构，形成了“社会分层”这一社会学范畴。<sup>①</sup>简言之，社会学所说的社会分层，指的是依据一定的社会属性，一个社会的成员被区分为高低有序的不同等级、层次的过程和现象。社会分层是“人们用以认识和剖析社会宏观构成的重要手段”<sup>②</sup>。

这个定义揭示了两点：①社会成员分属高低不同的层级，这是一种社会事实；②社会不平等是造成这种社会事实的主要原

---

① 中国大百科全书编纂委员会：《中国大百科全书》（社会学卷），中国大百科全书出版社，1991年版，第283页。

② 袁亚愚：《普通社会学教程》，成都：四川大学出版社，1997年版，第125页。



因。而社会差异又是不平等的根源。当然不是所有的差异都是不平等，只有其与外在的社会评价体系结合在一起时才意味着不平等。因此社会分层就是“以不同的差异表现和社会评价体系为基础的制度化的社会不平等”<sup>①</sup>。以金钱、政治权力不平等为基础的不平等往往就是社会分层的基础，而这种不平等又往往源于社会分配制度。

社会分层体系不仅是社会不平等体系的反映，实质上也是社会关系秩序的体现，社会成员对分层体系的认同与批判就是对既存社会秩序的认同与批判。

事实上，从很早开始，人类社会的先哲就注意到了社会分层的事实，并从宗教神学、哲学、经济学、政治学、社会学等角度对分层源于社会不平等这一问题进行深入分析，分别形成了保守主义和激进主义两种立场<sup>②</sup>。亚当·斯密是前者的支持者，马克思是后者的代表，比马克思稍晚的社会学家韦伯则表现了一种综合的努力。马克思主张用“阶级”来划分人们的层级，其“阶级”的内涵主要用生产关系标准来区分社会层级，整个社会的层级主要分为统治阶级与被统治阶级。韦伯主张用多维的标准综合区分人的社会层级，其标准包括经济（财富）、政治（权力）、社会（声望）三种，他是最早提出“社会分层”理论的社会学家。<sup>③</sup>到了20世纪，关于分层和不平等的观点又从保守主义与激进主义的对立演化为功能主义与冲突派的分野：帕森斯和戴维

---

① 毛寿龙：《政治社会学》，北京：中国社会科学出版社，2001年版，第261页。

② 格尔哈斯·伦斯基对西方和印度关于此问题的观点做了很好的梳理，但未考虑中国古代的观点。参见其《权力与特权：社会分层的理论》，杭州：浙江人民出版社，1988年版，第8~33页。

③ 马克思·韦伯：《社会和经济组织理论》，纽约：牛津大学出版社，1947年版，第152页。

斯站在功能主义的立场上,认为社会不平等是不可避免的,分层是社会的需要,并有独特的功能;米尔斯等站在冲突派的立场上,认为社会不平等是由于为争夺有限资源而展开的权力斗争造成的,分层就是冲突的结果。当代对这两种观点进行综合努力的代表是格尔哈斯·伦斯基<sup>①</sup>,他把“阶级”理解成较宽泛的含义,认为可以包含并替换等级、地位群体、身份、阶级(作为经济标准)、阶层(阶级内的层次)等概念,分层体系在他这里转换成了阶级分层体系或者就是阶级体系。他认为人们依靠权力争夺基本资源,此时遵循的是功能主义的原则;依靠特权争夺剩余资源,此时遵循的是冲突论的原则。

由上观之,对社会分层的研究范式应主要涉及:①分层的原因——分配制度与社会不平等;②分层的标准;③分层地位的获得途径;④分层地位的改变——社会流动;⑤分层体系的特点和性质——封闭或开放、橄榄型或金字塔型;⑥阶层矛盾与阶级斗争等。本章第二节在分析汉末魏晋南北朝的社会分层时,主要讨论汉末魏晋南北朝社会分层的标准和层级体系;在后面几章分析道教与社会分层的互动关系时将陆续探讨其余方面的问题。

## 二、与“社会分层”相关的几个概念

“社会分层”涉及的相关概念包括“等级”、“阶级”、“阶层”、“社会地位”、“社会不平等”等,只有清楚把握这几个相关概念,才能更准确地理解社会分层的内涵和外延。

1. 阶级。马克思主义认为,阶级是指在一定的生产关系中处于不同地位的社会集团,列宁指出,“所谓阶级,就是这样一些集团,由于他们在一定社会经济结构中所处的地位不同,其中

<sup>①</sup> 刘豪兴:《社会学概论》,北京:高等教育出版社,2003年版,第259页。

一个集团能够占有另一个集团的劳动”<sup>①</sup>。列宁还指出，阶级的本质是剥削。阶级划分虽然根源于社会的经济结构，但阶级间的对立和斗争，却更集中地表现在政治方面，所以“阶级和阶级斗争这个概念在更广泛的意义上讲，是一个政治概念、社会概念”<sup>②</sup>。任何一个阶级社会都是由基本阶级和非基本阶级组成的，例如在封建社会，地主阶级和农民阶级就是基本阶级，非基本阶级包括三类：中间阶级，处于两大对抗的基本阶级之间的各种阶级，如封建社会的自耕农、手工业者、商贾等小私有者、小生产者；前一社会残留的趋于消逝的阶级，如封建社会中的奴隶、奴隶主；新生的下一社会的基本阶级<sup>③</sup>。

在奴隶社会和封建社会中，其阶级的划分与等级的划分是联系在一起的，在资本主义社会中，所有公民在法律上一律平等，等级划分已被消灭，所以主要存在的是阶级划分。列宁说过，“社会划分为阶级，这是奴隶社会、封建社会和资产阶级社会共同的现象，但是在前两种社会中存在的是等级的阶级，在后一种社会中则是非等级的阶级”<sup>④</sup>。本文所使用的“阶级”概念采用马克思主义对这一概念的理解。

2. 等级。等级“是指一个社会的人口中合法地界定的一部分人，他们拥有由法律所确定的独特的权利和义务”<sup>⑤</sup>。熊德基

---

① 列宁：《伟大的创举》，《列宁全集》第二九卷，北京：人民出版社，1959年版，第382~383页。

② 《社会学概论》编写组：《社会学概论》，第137页，天津人民出版社，1984年版。

③ 袁亚愚：《普通社会学教程》，成都：四川大学出版社，1997年版，第131页。

④ 列宁：《俄国社会民主党的土地纲领》，《列宁全集》第六卷，北京：人民出版社，1959年版，第93页脚注。

⑤ 格尔哈斯·伦斯基：《权力与特权：社会分层的理论》，杭州：浙江人民出版社，1988年版，第97页。

先生认为“等级是资本主义社会以前，奴隶或封建国家根据经济条件和传统习惯等等从政治上法律上规定的权利和地位来划分的”<sup>①</sup>。所以马克思早期著作中把奴隶社会和封建社会的阶级称为“政治等级”，而把资本主义社会的阶级称之为“社会等级”<sup>②</sup>。

3. 阶层。阶层是指依据人们经济之外的其他社会属性如职业、教养、社会分工等划分的社会层级。马克思主义认为阶层有两种基本类型，一种是阶级内部的阶层，另一种是社会基本阶级以外的社会阶层。例如地主阶级内还可分为大、中、小地主，而知识分子阶层则可能分属不同的阶级。韦伯及其以后的社会学家在使用“阶层”这一概念时，采取了一种广义的理解，既可以是阶级内的分层，也可以泛指具有不同社会地位、可能超越某一阶级边界的群体。

4. 社会地位。社会地位是指“人们在社会关系网中所处的位置”<sup>③</sup>。通常是根据财富、声望、受教育的程度或权力的高低和多寡做出的社会排列。根据不同的标准，如政治地位、经济地位、职业地位、社会声望等，可以把人们的社会地位划分为不同的层级序列。人们在社会分层体系中分属哪一个层次，往往是综合考虑各种社会地位之后的结果。人类历史上，主要以政治、法律地位为分层标准的叫做“等级制分层制度”，主要以生产关系中的地位为分层标准的叫做“阶级制分层制度”。封建社会主要是等级分层制，资本主义社会主要是阶级分层制。

5. 社会不平等是对垂直分化所产生的各阶级、阶层之间关

① 熊德基：《六朝史考实》，北京：中华书局，2000年版，第234页。

② 马克思：《黑格尔法哲学批判》，《马克思恩格斯全集》第一卷，北京：人民出版社，1956年版，第344～345页。

③ 《中国大百科全书》（社会学卷），第279页。

系的集中概括,指的是各阶级、阶层对相对稀缺的社会价值物在占有量和获取机会上存在着差异性。“社会不平等现象,在资本主义社会以前,是以‘等级’的形式存在的。在古罗马,有贵族、骑士、平民、奴隶;在中世纪,有封建领主、陪臣、行会师傅、帮工、农奴,而且几乎在每一个等级内部还有各种独特的等级。到了19世纪,人们广泛使用‘阶级’和‘阶层’概念来描述社会中人们的地位等级。”<sup>①</sup>

阶级、等级、阶层、地位群体、社会不平等这些概念都从不同侧面反映了社会的差异和分化,与之相比,“社会分层”涵盖的内容更广更全,不但可以指阶级、等级和阶层的分层,而且还可以指阶级、等级、阶层之外的分层,不仅可以指阶级社会内的各种不平等分层,而且可以指无阶级社会里的种种序列分层。因此,尽管这一概念的首次使用晚于汉魏六朝,笔者在本研究中仍选择使用“社会分层”这一概念来描述当时社会成员的分化现象。

### 第二节 门品秩序——汉末魏晋南北朝的社会分层

汉末魏晋南北朝是一个社会大动荡时期,是各种社会力量比拼较量导致社会动荡不已的时代,因此社会阶层分化非常急剧而复杂,加上封建制时代等级和阶级关系混杂在一起,要想清楚地勾勒这一时段中国封建社会的社会分层结构,难度自然相当大。另外,事实上在“汉末魏晋南北朝”时期,汉末、三国、西晋、东晋、南北朝等各时段的社会分层结构又各有细微的差别和特

<sup>①</sup> 《中国大百科全书》(社会学卷),第283页。

点,要从这些差别中构建一个统一的分层模式,更是难上加难。所幸之处在于,魏晋南北朝这一时段在社会关系上具有大土地所有制、土族制度、封建依附关系等鲜明而突出的共性,东汉末年又是魏晋南北朝的社会关系和分层结构的前奏和萌芽时期<sup>①</sup>,在很多方面也具有连续性和一致性,故而为本研究的探索提供了事实基础。再则,关于中古史的已有研究中,也不乏将这一时段的社会结构、阶级结构作统一考察的论著<sup>②</sup>,这些成果,既是鼓励笔者探索汉末魏晋南北朝社会分层问题的基石,更是本研究可资借鉴的重要依据。最后,由于对汉末魏晋南北朝社会分层的描述,只是为本研究所讨论重点——该时期道教与社会分层两者的关系——提供背景,因此,此处只着力对该时期社会分层的标准、体系、主要的阶层矛盾作简要描述和分析,而不拟对汉末魏晋南北朝社会分层展开全面研究和深入剖析。

### 一、影响分层的重要因素

汉末魏晋南北朝战事频仍、政权迭移、人事杂乱,政治权力、财富、文化素养、血统、才能、功绩在形塑社会分层秩序上都发挥着作用,其中每一种因素不是单一地直接作用于社会分层,而是交织在一起,形成一些综合的因素,构建出汉末魏晋南北朝的社会分层结构。这些综合的因素主要有:封爵级别、官品

① 例如,唐长孺先生根据很多史实判断:“门阀专政的史实大概从汉末开始暴露,发展于魏晋而凝固于晋宋之间,以后渐趋衰落。”(参见唐长孺:《魏晋南北朝史论丛》,北京:生活·读书·新知三联书店,1955年版,第119页)

② 例如:唐长孺的《魏晋南北朝史论拾遗》、熊德基在《六朝史考实》中对魏晋南北朝时期阶级结构的分析、高敏《中国经济通史》(魏晋南北朝经济卷)第十三章、朱大渭在《六朝史论》中的“魏晋南北朝阶级结构试析”、曹文柱在《中国社会通史》(秦汉魏晋南北朝卷)的阶级阶层分析、冯尔康在《中国社会的结构》中对秦唐间社会等级结构的分析、王威海在《中国户籍制度》中对整个中国封建社会阶级阶层结构的分析等。

官班和门第，其中又以门第为最。政治权力、财富、文化素养、才能、功绩、血统等分层因素通过官爵、门第而综合体现，并在汉末魏晋南北朝形成了阎步克先生所称按“品位分等”的“门品秩序”<sup>①</sup>。

### （一）封爵级别

古代中国，官、爵级别决定着社会成员地位贵贱、政治权力大小以及相应的经济权益。“爵”本来是酒器，“古老的乡饮酒礼的齿位构成了最初的爵列、爵序”<sup>②</sup>，后用封“爵”以表示对皇室宗族及有功勋的臣子的赏赐。封爵者享有衣食租税、免除税役、有罪先请、减罪免罚的特权，如果不是有罪、无嗣，则其爵位、特权世代相袭。

春秋战国时期，“爵”重于“官”。直接以“爵”为等级之称，可能源自西周后期。<sup>③</sup>贾谊《新书·阶级》：“古者圣王制为列等，内有公、卿、大夫、士，外有公、侯、伯、子、男，然后有官师小吏。”公、卿、大夫、士所构成的内爵序列就是当时的官员等级。<sup>④</sup>爵位的高下，构成了各种官员的基本身份等差序列，贵族所任官职等级与“内爵”还存在着一定的对应关系<sup>⑤</sup>。内爵与官职的具体对应关系见表1-1：

① 阎步克：《品位与职位》，北京：中华书局，2002年版，第66~67页。

② 西嶋定生：《二十等爵制》，北京：国际文化出版公司，1992年版，第314~315页。转引自阎步克：《品位与职位》，北京：中华书局，2002年版，第73页。

③ 晁福林：《先秦时期爵制的起源与发展》，《河北学刊》1997年第3期。

④ 这种区分上、中、下的制度，应以春秋时代最为典型。见段志洪《周代卿大夫研究》，台北：文津出版社，1994年版，第9~14页。

⑤ 阎步克：《品位与职位》，北京：中华书局，2002年版，第75页。

表 1-1 西周爵位与官职对应表<sup>①</sup>

爵 位	官 职
卿	大宰（冢宰）
中大夫	小宰 司会
下大夫	宰夫 大府 内宰
上士	宫正、膳夫、医师、玉府、司书、职内、职岁、职币、内小臣
中士	宫伯、庖人、内饔、外饔、兽人、鱼人、食医、疾医、酒正、宫人、内府等
下士	亨人、甸师、鳖人、腊人、疡医、兽医、凌人、掌舍、冏人、掌次、染人等
	府、史、胥、徒、奄、奚、工、妃嫔、女官等

到战国时期，大夫、士开始向官僚演化，爵称渐渐含有了官职的意义，爵称开始从属于官僚制度<sup>②</sup>，并发展出了“士大夫”这种称呼<sup>③</sup>。秦国表现出从“爵重于官”到“重官不重爵”的演变趋势<sup>④</sup>。秦以功授爵发展出二十等爵制，爵位成为任官和升官资格，爵位较高者，就有资格担任较高的军职和官职。初时爵禄待遇优于官职俸禄，后随着职业文吏群体的崛起，官职及其禄秩等级的重要性上升。

汉代官爵进一步分离，“官重于爵”<sup>⑤</sup>。西汉设爵二等二级，至东汉王侯二等之爵已演变为二等四级，即郡王、县侯、乡侯、

① 阎步克：《品位与职位》，第76页。

② 刘泽华：《战国大夫辨析》，《史学集刊》，1987年第1期。

③ 之所以有“士大夫”之谓，盖因平民“学以居位曰士”，再由“士”而仕为大夫卿相。参见阎步克《品位与职位》，第84页。

④ 阎步克：《品位与职位》，第103页。

⑤ 陈直：《居延汉简研究》，北京：文物出版社，1986年版，第63页。



## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

亭侯。<sup>①</sup>但爵的身份特权受到限制，赋予官职的特权逐渐增多。“除了尚有较大意义的列侯和关内侯外，总体来说，是官秩而不是爵位，构成了汉代官员最重要的身份标志”<sup>②</sup>。

“自东汉中期以降，官爵又逐渐呈合一的趋势。……魏晋之际，官爵合一的过程已基本完成。”<sup>③</sup>各级封爵皆有相应的官品。并且，曹魏后期开始，父祖官爵对选官仕进的影响明显加强。三国时爵制多承汉制，西晋的封爵制度有较大变动，为王、五等爵、列侯三大系统。该制度也为东晋南北朝所继承。“名位不同，礼亦异数，所以殊等级，示轨仪。”<sup>④</sup>礼制级别反映的是官爵级别所决定的一种政治等级序列。魏晋南北朝时期爵级与官品的对应关系可通过西晋时不同官、爵对应的礼制等级得以大致反映。西晋封建礼制等级<sup>⑤</sup>如表1-2所示，由该表可见，一般来讲，魏晋南北朝无封爵的官员品级低于有封爵者，封爵者“在封建等级关系中处于高层”。“王公爵始终为第一品（北朝例外），即使是封爵的最低一级，官品也在第五。”<sup>⑥</sup>爵与官关系密切，相互影响甚至有对应关系，但官与爵不同，爵并不等于官。“爵”赋予人一种身份荣耀，可以凭爵而享受“爵禄”；“官”乃是一种职事，与务农、经商相类，凭官可享受“吏禄”。

① 杨光辉：《汉唐封爵制度》，北京：学苑出版社，1999年版，第4~8页。

② 阎步克：《品位与职位》，第109页。

③ 杨光辉：《汉唐封爵制度》，第160页。

④ 《魏书》卷五《高宗纪》。

⑤ 该等级关系是杨光辉依据杜佑《通典》中的史料整理出的。见杨光辉《汉唐封爵制度》，第173~174页。

⑥ 杨光辉：《汉唐封爵制度》，第12页。

爵级、官品		礼制等级
一、二品官，亭侯以上封爵		诸侯
三品官		上大夫
四、五品官		大夫
六品官		上士
七品官		中士
八、九品官		下士

## （二）官品官班

汉代的官职以官秩而不是以官品区分级别。阎步克先生在《品位与职位》中指出，“依汉代禄秩的基本精神，俸禄等级是与官位亦即职事联系在一起，同时其职亦有秩秩，且其职则从秩

# 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

颂系”<sup>①</sup>，表明官吏六百石以上有罪可减刑；两汉的“各种经济赏赐也是以六百石为界”<sup>②</sup>；“吏六百石以上，皆长吏也”<sup>③</sup>。这表明六百石可作为西汉东汉官职的一个界标，以上者为享有较多特权的贵族官僚<sup>④</sup>，相当于魏晋的门阀士族。

表 1-3 东汉官职—官秩表

官 秩	主要官职
秩万石	太师、太傅、太保三公
秩中二千石	自太常至执金吾九卿，河南尹
秩二千石	大长秋、将作大将、度辽诸将军、郡守（后改称太守）、国傅相
秩比二千石	司隶校尉、中郎将、诸郡都尉、诸国行相、中尉、内史、中护军、司直
秩千石	郎中令，太仆（后改曰仆），县令等
秩六百石	县令
秩四百石	县长、县丞、尉
秩二百石	县丞、尉
百石以下	斗食、佐史

① 此处的“颂”读“容”，即宽容，“系”即拘禁，“颂系”即指对特定的犯人在拘禁时不加刑具。参见《古代汉语词典》，北京：商务印书馆，1998年版，第1488页。引文出处见《汉书》卷二《惠帝纪》。

② 代继华等：《中国职官管理史稿》，北京：法律出版社，1994年版，第216页。

③ 《汉书》卷五《景帝纪》。

④ 冯尔康先生在分析秦汉社会等级时 also 认为汉代六百石以上官吏可划入贵族官僚等级。见冯尔康《中国社会的结构》，郑州：河南人民出版社，1994年版，第331页。

表 1-4 东汉官秩、官职与印绶级别表

官秩、官职	印绶礼秩
公、侯、将军	金印紫绶
九卿、中二千石、二千石、比二千石	银印青绶
千石、六百石	铜印黑绶
四百石、三百石、二百石	铜印黄绶
百石	青绶

魏晋南北朝官制的最主要特征就是以等级高低来区分官员职位级别，并据此规定官品地位的贵贱、权力的大小以及相应的经济权益。曹魏时创建了九品官制，将官品分为九等，后历两晋宋齐循而未变。<sup>①</sup> 晋沿魏制，其九品设置情况如表 1-5 所示。

表 1-5 晋朝九品官制简表<sup>②</sup>

官品	对应的主要官职、爵位
第一品	公，诸位从公，开国郡公、县公爵
第二品	特进、诸大将军、诸持节都督，开国县侯、伯、子、男爵
第三品	侍中、散骑常侍、尚书令、仆射、尚书、中书监、令、秘书监、光禄大夫、诸卿尹、太子保傅、太子詹事、司隶校尉、县侯爵
第四品	御史中丞、都水使者、州刺史、乡侯爵
第五品	给事中、给事黄门、散骑、中书侍郎、太子中庶子、郡国太守、相、内史、州郡国都尉、亭侯爵

<sup>①</sup> 《隋书》卷二六《百官》上：“魏、晋继及，大抵略同，爰及宋、齐，亦无改作。”

<sup>②</sup> 据《通典》卷三十七《职官》十九整理。

续表1-5

官品	对应的主要官职、爵位
第六品	尚书左右丞、尚书郎、治书侍御史、侍御史、诸博士、公府长史、廷尉正、监、平，秘书郎、著作郎、关内名号侯爵
第七品	殿中监、诸卿尹丞、符节御史、门下、中书通事舍人、尚书曹典事、县令、太中、中散、谏议大夫、议郎、关外侯爵
第八品	门下、中书主事、通事，郡国相内史、丞、长史
第九品	兰台令史、中书、尚书、秘书诸令史、诸县丞尉

晋宋齐三朝官品大致一脉相承，变化不大。梁天监初，朝廷开始将官员的品阶与俸秩结合起来。“武帝命尚书删定郎济阳蔡法度，定令为九品。秩定，帝于品下注，一品秩为万石，第二第三为中二千石，第四第五为二千石。”<sup>①</sup> 梁天监七年（公元 508 年）创建十八班官制，后亦为陈代所沿用，陈在十八班外又设流外七班。<sup>②</sup> “官班”取代过去的“官品”成为区分官员政治等级的标志，而官品变成禄秩多寡的标志。<sup>③</sup> 据《隋书·百官志》载，梁陈十八班诸官按其礼秩之别，约可分为三个等级层次：一是‘自十二班以上并诏授，表启不称姓’，等级最高。二是‘从十一班至九班，礼数复为一等’。三是自八班以下，礼数又等而决之。……梁官品与梁官班之间存在着一种大致的对应关系。即：十二班以上诸班次，略对应于官品一至三品；十一班至九班各班次，略对应于官品四至五品；而八班以下诸班次，则略对应于官品六至九品。”详见表 1-6。

① 《隋书》卷二六《百官》上。

② 《隋书》卷二六《百官》上。

③ 张旭华：《萧梁官品、官班制度考略》，《中国史研究》，1995 年第 2 期。

表 1-6 梁官品、官班、礼数级别对应关系表

官品	官班	礼数级别
一至三品	18~12 班	第一等
四、五品	11~9 班	第二等
六至九品	8~1 班	第三等

陈在“十八班”外，“又流外有七班，此是寒微士人为之。从此班者，方得进登第一班”<sup>①</sup>。北魏时在九品的每品之中又设有上中下三等<sup>②</sup>，孝文帝时简化为正从二等，北齐亦如是。

官品官班的级别高低决定着官员享有的政治特权、经济特权和俸禄的高低。比较典型的如西晋推行的占田制、荫亲荫客制，《晋书·食货志》载：

其官品第一至于第九，各以贵贱占田，品第一者占五十顷，第二品四十五顷，第三品四十顷，第四品三十五顷，第五品三十顷，第六品二十五顷，第七品二十顷，第八品十五顷，第九品十顷。而又各以品之高卑荫其亲属，多者及九族，少者三世。宗室、国宾、先贤之后及士人子孙亦如之。而又得荫人以为衣食客及佃客，品第六已上得衣食客三人，第七第八品二人，第九品及举犖、迹禽、前驱、由基、强弩、司马、羽林郎、殿中冗从武贲、殿中武贲、持椎斧武骑武贲、持钺冗从武贲、命中武贲武骑一人。其应有佃客者，官品第一第二两者佃客无过五十户，第三品十户，第四品七户，第五品五户，第六品三户，第七品二户，第八品第九品

① 《隋书》卷二六《百官》上。

② 具体情况见《魏书》卷一一三《官氏志》。

一户。<sup>①</sup>

将以上材料绘制成表，如表 1-7 所示：

表 1-7 西晋官品与占田、荫亲、荫客对应关系表

官品	占田数（顷）	衣食客数（人）	佃客数（户）	荫族
第一品	50	3	50	多者九族，少者三世。
第二品	45	3	50	
第三品	40	3	10	
第四品	35	3	7	
第五品	30	3	5	
第六品	25	3	3	
第七品	20	2	2	
第八品	15	2	1	
第九品	10	1	1	

上述材料表明，西晋各级官吏不仅可占有土地，还可荫庇亲属，接纳荫附的衣食客和佃客，而且依官品高低，所占土地和荫附人口的数量也不同。唐长孺先生根据西晋的这一规定认为“士人子孙”可以“荫族”，不仅确定了士人的荫族特权，更从而确定士之为族，士族的名称也就在此时开始出现<sup>②</sup>。

总之，官品官班不同，则权益有异，官品高低还与爵级高低一起影响魏晋门阀序列的高低。经固化的门阀序列又反过来影响士人的起家官和官位升迁。故对门阀士族来说，官品官班高卑不

① 《晋书》卷二六《食货志》。

② 唐长孺：《士人荫族特权和士族队伍的扩大》，载《魏晋南北朝史论拾遗》，第 67 页。

仅是权力的象征，名位的标志，也是他们享有各种封建特权、依法占有和分割农民剩余产品的重要工具和政治保证。

### （三）门第

“魏、晋、南北朝之世，崇尚门阀之风极盛。”<sup>①</sup> 唐长孺先生认为门阀制度源于两汉以来的地方大姓势力，这种地方势力是在宗族乡里基础上发育滋长起来的。

东汉末年，大姓名士处于左右政局的重要地位，他们在经济上政治上广泛地控制农村，文化上几乎处于垄断地位。东汉皇朝瓦解后，他们是各个割据政权的骨干，……他们是组成魏晋士族的基础。<sup>②</sup>

东汉的王公、百官、大姓、甲族、著姓、冠族、豪右等在社会上通常被认为是“上家”，而一般庶民则被视为“下户”。上家子弟在辟举选官时享有优先任用的权利，因而州郡大吏带有世袭性。汉代的“上家”相互联姻，还操纵影响选官用人的乡里清议，故具备了魏晋南北朝门阀士族的雏形。汉代的所谓“下户”，他们“累世无闻”，没有显赫的门资可供凭借，做官大多只能做郡县掾属。这些也被称为“庶族”、“单家”<sup>③</sup>的下户虽然社会地位远低于大姓冠族，但由于这时的门阀制度还处于萌芽状态，他

① 吕思勉：《两晋南北朝史》，上海：上海古籍出版社，2005年版，第858页。

② 唐长孺：《魏晋南北朝隋唐史三论》，武汉：武汉大学出版社，1993年版，第48页。

③ “单家”，唐长孺先生将其当作东汉末年与冠族、大姓相对的称谓（参见唐长孺《东汉末期的大姓名士》，《魏晋南北朝史论拾遗》，第25页）；熊德基先生将“单家”理解为比士族地主的下层即“寒士”地位更低的人，他们都为郡县佐吏，只有靠长官提拔才有仕进的可能。“单家”和“寒士”都属东汉的“下户”（参见熊德基《六朝史考实》第238页）。



们中个别人仍可能因“博通坟籍”或“天下服其德”<sup>①</sup>，而出任高官。

曹魏、西晋是门阀制度的形成时期。曹魏时制定的九品中正制和西晋开始的占田荫客制是门阀制度形成的关键因素。曹魏时制定“九品官人法”，设置郡中正品第郡人，吏部据其品第加以任用，品第等级共分为上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下九品。取得中正所定品级才具备选官资格。初立该制时，中正品第人才根据德、才、家世三项，到晋代家世成为最重要的标准，其情形如下所载：

汉末丧乱，魏武始基，军中仓卒，权立九品。盖以论人才优劣，非为世族高卑。因此相沿，遂为成法。自魏至晋，莫之能改，州都郡正，以才品人，而举世人才，升降盖寡。徒以冯藉世资，用相陵驾，都正俗士，斟酌时宜，品目少多，随事俯仰，刘毅所云“下品无高门，上品无贱族”者也。岁月迁讹，斯风渐笃，凡厥衣冠，莫非二品，自此以还，遂成卑庶。周、汉之道，以智役愚，台隶参差，用成等级；魏晋以来，以贵役贱，士庶之科，较然有辨。<sup>②</sup>

另据《晋书·卫瓘传》载：

魏氏承颠覆之运，起丧乱之后，人士流移，考详无地，故立九品之制，粗且为一时选用之本耳。其始造也，乡邑清议，不拘爵位，褒贬所加，足为劝励，犹有乡论余风。中间渐染，遂计资定品，使天下观望，唯以

<sup>①</sup> 曹文柱：《中国社会通史》（秦汉魏晋南北朝卷），太原：山西教育出版社，1996年版，第199页。

<sup>②</sup> 《宋书》卷九四《恩幸传》。

居位为贵。<sup>①</sup>

中正品第“二品”以上为“上品”，其下为“卑品”。中正品第高者初任官就高，日后更有望迁任高官。累世高官，则为士族，无世祚之资，则为寒门。魏晋时期，中正“计资定品”主要看当朝当政的官位权势，即父祖官爵，隔代远祖的官爵对定品高低影响不大。九品中正制保证了士族在政治上的世袭特权，并使魏晋当朝显贵家族成为士族。

东晋南北朝前期是门阀制度的鼎盛时期，以官位高低的“计资定品”在东晋以后逐渐演变为按血统来区分门第，“只要血统高贵即是门阀”<sup>②</sup>，门品开始决定官品。此时士族与庶族的界线变得越加森严和固化，其等级高低基本不受官位的有无或官位的高低等因素的影响而发生变动。于是东晋南朝时有些人利用婚姻改变血统以提高门第。<sup>③</sup> 门阀制度在北朝也得到广泛认同和推行。北魏时选拔官员仍用九品中正制<sup>④</sup>，并以当代官爵为主，兼顾先朝官爵和魏晋旧士籍定门阀为四等<sup>⑤</sup>。魏晋南北朝门阀士族的类别及其内部排序可从柳芳论氏族的言论<sup>⑥</sup>中窥知一二：

魏氏立九品，置中正，尊世胄，卑寒士，权归右姓已。其州大中正、主簿，郡中正、功曹，皆取著姓士族为之，以定门胄，品藻人物。晋、宋因之，始尚姓已。然其别贵贱，分士庶，不可易也。于时有司选举，必稽

① 《晋书》卷三六《卫瓘传》。

② 唐长孺：《魏晋南北朝隋唐史三论》，武汉：武汉大学出版社，1993年版，第51页。

③ 唐长孺：《士族的形成和升降》，载《魏晋南北朝史论拾遗》，第63页。

④ 何兹全：《魏晋南北朝史略》，上海：上海人民出版社，1958年版，第166页。

⑤ 唐长孺：《论北魏孝文帝定氏族》，载《魏晋南北朝史论拾遗》，第90页。

⑥ 《新唐书》卷一九九《柳冲传》。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

谱籍，而考其真伪。故官有世胄，谱有世官，贾氏、王氏谱学出焉。由是有谱局，令史职皆具。过江则为“侨姓”，王、谢、袁、萧为大；东南则为“吴姓”，朱、张、顾、陆为大；山东则为“郡姓”，王、崔、卢、李、郑为大；关中亦号“郡姓”，韦、裴、柳、薛、杨、杜首之；代北则为“虏姓”，元、长孙、宇文、于、陆、源、窦首之。“虏姓”者，魏孝文帝迁洛，有八氏十姓，三十六族九十二姓。八氏十姓，出于帝宗属，或诸国从魏者；三十六族九十二姓，世为部落大人；并号河南洛阳人。“郡姓”者，以中国士人差第阀阅为之制，凡三世有三公者曰“膏粱”，有令、仆者曰“华腴”，尚书、领、护而上者为“甲姓”，九卿若方伯者为“乙姓”，散骑常侍、太中大夫者为“丙姓”，吏部正员郎为“丁姓”。凡得入者，谓之“四姓”。又诏代人诸胄，初无族姓，其穆、陆、奚、于，下吏部勿充猥官，得视“四姓”。北齐因仍，举秀才、州主簿、郡功曹，非“四姓”不在选。

上述材料说明东晋的门阀士族分“侨姓”（即过江士族）和“吴姓”（即原江南士族），侨姓又在吴姓之上。北魏门阀士族分“郡姓”和“虏姓”，“郡姓是汉人门阀豪族，虏姓是拓跋氏及各胡族的门阀豪族。郡姓分为膏粱、华腴及甲乙丙丁四姓”<sup>①</sup>。除上述所指门阀士族外，事实上在其下还有“庶族”、“寒贱”等级。南朝后期，由于君主引用寒人典掌机要，门阀士族的实权旁落，职位日渐架空，门阀制度也开始走向衰落。

门第对魏晋南北朝，尤其是对东晋及南北朝前期的社会分层

<sup>①</sup> 何兹全：《魏晋南北朝史略》，第167页。

有重要影响，当时社会的等级秩序实际上是门阀品第的等级秩序。虽然门阀士族在土地、籍贯、婚姻、文化素养、财富等方面都具有鲜明特色或深受其形塑，但由于官职是政治、经济、文化等各种利益的综合反映，决定门阀士族的主要标准还是本家族成员担任的官职和占有的权势。<sup>①</sup> 尽管东晋以后士族的户籍皆标为“土籍”，但由于户籍文献的残缺及有冒充土籍的情形，在实际研究中，很多学者仍依据官职情况设定了一些判定士族的客观标准。例如杨光辉先生依据西晋官爵与礼制的对应关系、西晋“官品第五以上得入国学”等史料认为“官品第五”是区分士族与非士族的界标。<sup>②</sup> 田昌五先生也同意此一界标。<sup>③</sup> 毛汉光先生据《魏书》卷一一三《官氏志》所载定姓族的标准认定当时“凡称士族需合于二大条件，其一，累官三世以上，其二，任官需达五品以上者”。毛先生在研究中古统治阶层之社会成分时，将“累官三世”修订为“累官二世”<sup>④</sup>。

财富、文化素养也是影响汉末魏晋南北朝社会分层的因素，但都被涵盖在门第、官、爵这些综合指标中了。就财富而言，汉末魏晋南北朝实行的是封建土地私有制，地主与农民之间剥削与被剥削的关系是最重要的经济关系，地主与农民是当时社会的基本阶级。由于受门阀士族制的影响，地主分为士族地主和庶族地主，另外“佛教传入中土之后，随着其发展，逐渐定型为一个僧侣地主阶层”<sup>⑤</sup>。门阀士族大多是大土地占有者，加上爵禄、官

① 高敏：《中国经济通史·魏晋南北朝经济史》（下卷），北京：经济日报出版社，1998年版，第713页。

② 杨光辉：《汉唐封爵制度》，第204页。

③ 田昌五：《对魏晋士族制度的历史考察》，《学术研究》，2001年第1期。

④ 毛汉光：《中国中古社会史论》，上海：上海书店出版社，2002年版，第36页。

⑤ 高敏：《中国经济通史》（魏晋南北朝经济史）（下卷），第721页。

禄以及免税免役等特权，一般都属财富丰厚阶层；庶族地主一般情况下是中小地主，也有少数占有大土地的豪强、坞主，属于财富较丰厚阶层；另有一些富商巨贾、富裕农民也是富人，财富最少的是个体小农及各种依附民。由于当时的中国封建社会对“贵”的评价重过对“富”的评价，又或者“贵”、“良”、“贱”的等级划分涵盖了基于经济关系的阶级划分，虽然不是绝对对应，但“一般说政治上的贵贱决定经济上的贫富”<sup>①</sup>，贵则可富，而富未必贵，因此不属士族的富商巨贾，身份等级并不高。所以才会出现“一些寒门地主、商人……通过贿赂，改窜祖先爵位，使自己符合于士族条件”<sup>②</sup>的现象。

就文化素养而言，封建统治阶级垄断了文化资源，学而优则仕、累世居官则成士族，集贵族、官僚、富人、统治阶级于一身的门阀士族大多同时又是封建文化的精英和主要传承者，甚至家学本身也成了门阀士族的重要标志之一。<sup>③</sup>谷川道雄甚至认为“六朝贵族”是“教养贵族”，而非简单的官僚贵族。“他们所具备的学问，都是阴阳、天文、术数、律历、医方、卜相、风角等，……包含了可以称为生活科学的各种领域。”<sup>④</sup>但门第主要决定于官爵<sup>⑤</sup>，既有门第又反过来影响加官晋爵。总体来看，是门第、官、爵共同决定着汉末魏晋南北朝的社会分层。

---

① 冯尔康：《中国社会的结构》，郑州：河南人民出版社，1994年版，第355页。

② 唐长孺：《魏晋南北朝史论拾遗》，第73页。

③ 陈寅恪：《金明馆丛稿初编》，上海：上海古籍出版社，1980年版，第39页。

④ 谷川道雄：《中国的中世》，载刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》（第二卷），北京：中华书局，1993年版，第142~145页。

⑤ 参见田昌五先生在《对魏晋士族制度的历史考察》中的观点，载《学术研究》2001年第1期。

## 二、已有研究对汉末魏晋南北朝社会分层的分析

秦汉到魏晋南北朝是中国古代社会中等级特征表现得最为突出的时代。<sup>①</sup> 很多研究者对魏晋南北朝这一时代的社会分层进行过综合研究，其研究的起止时段稍有不同（高敏、熊德基、朱大渭明确以“魏晋南北朝”为对象；吕思勉以“两晋南北朝”为对象；曹文柱以“秦汉魏晋南北朝”为起止；冯尔康则以“秦至唐”为起止；另有王威海以整个封建社会为对象），但都涉及汉末魏晋南北朝的分层问题。已有研究多采用“社会等级”（如吕思勉<sup>②</sup>）、“等级序列”（如曹文柱<sup>③</sup>）、“社会等级结构”（冯尔康<sup>④</sup>）、“阶级结构”（如高敏<sup>⑤</sup>、朱大渭<sup>⑥</sup>、熊德基<sup>⑦</sup>等）、“阶级阶层结构”（如王威海<sup>⑧</sup>等）等概念指称社会分层现象。在这些已有研究中比较有代表性的分层结构是二级三等多层结构<sup>⑨</sup>，详见图 1-1。

所谓“二级”，指统治阶级和被统治阶级。“三等”指贵、良、贱三个等级。皇帝、宗室与高门士族地主属贵族，享有最多的政治法律特权；庶族地主（含地方豪强、寺院地主、富商巨

① 曹文柱：《中国社会通史》（秦汉魏晋南北朝卷），太原：山西教育出版社，1996 年版，第 605 页。

② 吕思勉：《两晋南北朝史》，第 858 页。

③ 曹文柱：《中国社会通史》（秦汉魏晋南北朝卷），山西教育出版社，1996 年版，第 213 页。

④ 冯尔康：《中国的结构》，第 41 页。

⑤ 高敏：《中国经济通史》（魏晋南北朝经济史）（下卷），第 713 页。

⑥ 朱大渭：《六朝史论》，北京：中华书局，1998 年版，第 103 页。

⑦ 熊德基：《六朝史考实》，北京：中华书局，2000 年版，第 223 页。

⑧ 王威海：《中国户籍制度——历史与政治的分析》，上海：上海文化出版社，2006 年版，第 268 页。

⑨ “二级三等多层”这个名词是作者对已有研究概括后提出的。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

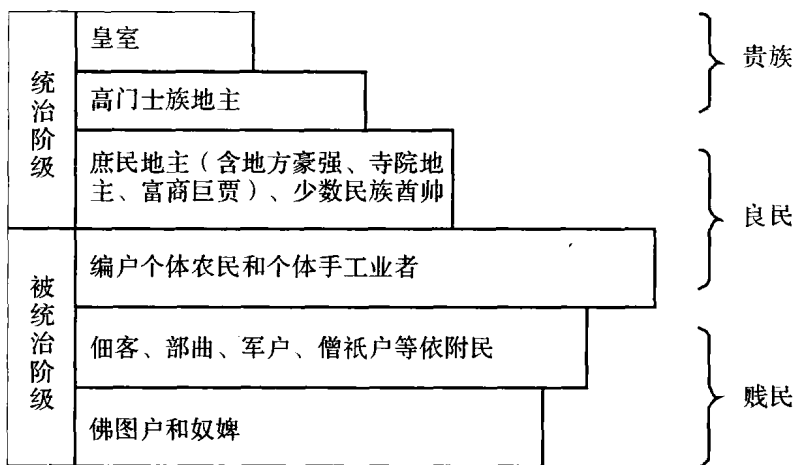


图 1-1 已有研究中汉末魏晋南北朝社会分层结构综合视图

贾、少数民族酋帅等）与个体农民、个体手工业者、金户、银户、盐户等属良民庶族等级，身份是自由人，但必须承担租税赋役义务；贱民即部分或完全丧失人身自由的人，包括半自由的佃客、部曲<sup>①</sup>、军户、吏家<sup>②</sup>、百工户<sup>③</sup>、杂户等依附民，以及完全无自由的官私奴婢。“多层”是指从皇帝到奴婢之间还可分为很多阶层。如：皇室、高门士族地主、庶民地主、编户个体农民和个体手工业者、依附民、佛图户和奴婢等阶层，大多概括为六层，也有概括为八层甚至更多的。

对汉末魏晋南北朝社会分层的已有研究表现出这样一些鲜明

① 部曲是军队编制的名称，后来用以指私兵。南朝后期私兵也用于农业生产。

② 吏家是为州郡县及其官员服各种散役或耕种郡县公田的民户。吏家终身服役且世袭。见朱大渭《六朝史论》，第 136 页。

③ 百工户是在官府手工作坊或某项营建工程长期服役的民户。见朱大渭《六朝史论》，第 137 页。

的特点：①描述分层的概念多而杂；②用于概括每一层级的名词、概念很多，同一层级有多个叫法。例如：“士族”又称“高门士族”、“门阀士族”；“庶族”又称“庶姓”、“庶民”、“素族”、“寒门”等；③同一个概念的使用有些是一致的，有些却互相对立。例如：有时用“士族”等同于“高门士族”，有时又包含“高门”、“次门”两种士族；有些人又将“寒门”等同于“庶族”，有些人将“寒门”视为次等士族，在“庶族”之上；④同一个研究者使用的分层概念有时前后矛盾。例如：有人既用“高门士族”指代士族，又承认士族内分为高门、次门。之所以有如此特点，笔者认为原因可能在于：这个乱世内部在不断涌现出很多不同的地位群体；史籍中对不同地位群体的称谓存在多义甚至混用的情形；现代以来对那段历史中的社会分层研究还有待深入。

尽管从共性上看，我们可以从已有研究提出的分层结构中抽出“二级三等多层”的结构，但各研究者所提出的结构之间仍有或大或小的差异，甚至是争论。这些差异或争论体现了汉末魏晋南北朝分层研究的难点和重点，也是后续研究者必须面对的问题。主要的争议点如下：

争议之一，“高门士族地主”阶层与“士族地主”阶层的关系问题。士族就等于高门士族吗？士族与庶族的对称是否可转换成高门士族与庶族的对称？实际上，该问题的实质是士族地主内部有无分层的问题。在曹魏、西晋士族制度初步形成时期，以当朝官爵五品以上为士族，那时的士族的确都是高门，对此唐长孺先生也作过考证，认为“高门士族”与“士族”可以互换使用，其对应的都是庶族。东晋及其之后士族的判定更多看门第、士籍、婚配，加上部分旧门阀的衰落、新门阀的涌现，士族内部的分化逐渐加大，过去高门士族即士族的情况转换为高门士族即士族中的上层。唐长孺先生在《士族的形成和升降》一文中提到南



朝宋代萧氏“虽挤入士族，并非高门”，“士族内部的高下序列仍有升降”<sup>①</sup>。田余庆先生在研究东晋门阀政治时就特别提到比“门阀士族”地位低的“次等士族”，并认为江南侨姓中的北府武将、旧的士族门户中的晚渡者、无缘入仕东晋的士族其他人物都应属“次等士族”。<sup>②</sup>毛汉光先生则使用“高门大族”和“次级大士族”来表达士族内的分层。<sup>③</sup>陈琳国则进一步将两晋士族分为高、中、低三层，并研究了各层士族的选官入仕途径。<sup>④</sup>另有熊德基先生谈到“高门与次门，即存在于士族内部不同的阶层”<sup>⑤</sup>，以及杨光辉的“高等士族”与“低等士族”<sup>⑥</sup>和曹文柱的“高门华族”与“次门寒士”<sup>⑦</sup>之分。由此观之，士族内部的确存在高下分层，因此分层中用“高门士族地主”指代“士族地主”是不恰当的。

争议之二，庶民地主是否属于统治阶级。曹文柱将庶族地主划入被统治阶级，因为其不享受任何特权<sup>⑧</sup>。朱大渭认为“庶民地主还在一定程度上参与封建政权，所以属于统治阶级，而非被统治阶级”<sup>⑨</sup>。熊德基先生认为：“从经济上而言，两者虽都是剥削者，但从政治上说，士族地主阶级是统治者，而庶族地主阶级是被统治者，法律上的待遇差别很明显。”<sup>⑩</sup>熊先生还进一步总

① 唐长孺：《魏晋南北朝史论拾遗》，第61~62页。

② 田余庆：《东晋门阀政治》，北京：北京大学出版社，1989年版，第332页。

③ 毛汉光：《中国中古社会史论》，上海：上海书店出版社，2002年版，第37页。

④ 陈琳国：《两晋九品中正制与选官制度》，《历史研究》，1987年第3期。

⑤ 熊德基：《六朝史考实》，第233页。

⑥ 杨光辉：《汉唐封爵制度》，第194~196页。

⑦ 曹文柱：《中国社会通史》（秦汉魏晋南北朝卷），第605页。

⑧ 曹文柱：《中国社会通史》（秦汉魏晋南北朝卷），第213页。

⑨ 朱大渭：《六朝史论》，第115页。

⑩ 熊德基：《六朝史考实》，第233页。

结，认为魏晋南北朝的地主阶级实际上有两个，即士族和庶族地主，农民阶级也有两个，即露户（小农）和荫户（田客）。<sup>①</sup> 在中国封建社会的其他时段，地主阶级相对农民而言，其作为经济上的剥削者和政治上的统治者的身份是重叠的，唯有魏晋南北朝是一个特殊的历史时段。由于门阀士族制度的兴盛，使血统、门第叠加在政治特权上决定人们的社会分层，地主阶级内部分成了享有荫族、免税役等特权的士族地主（也叫身份性地主）和不享有这些特权的庶族地主（非身份性地主）。因而庶族地主成为了既不同于士族地主又不同于个体小农的一个社会阶层。

争议之三，庶族地主与个体农民、个体手工业者等是否归入同一等级。曹文柱、王威海等人赞成将其归入同一等，而熊德基、朱大渭等人不赞成这一做法。熊德基先生认为在良民庶族这个等级中，一般地主、豪强、富人和小农、小手工业者、小商贩虽都是被统治阶级，但前者是剥削者，后者是被剥削者。<sup>②</sup> 高敏根据大量的魏晋南北朝经济史史料做了分析：个体小农“虽是自由民阶层，可是他们的地位极不稳定，经济上随时有破产的危险，身份上常常处于变化之中，很容易降低地位，朝卑微化身份发展，成为封建性人身依附关系下的依附民”<sup>③</sup>。因此虽然个体小农在法律上同官僚、地主是平等的，但实际生活中个体小农的地位低于一般的地主、富商，比依附民好不了多少。

后两个争议其实涉及魏晋南北朝社会分层中等级与阶级的不完全一致问题。也即是说，士族地主和庶族地主同为地主阶级，在政治法律特权上却分属两个等级；而同为良民庶族等级的庶族地主与自耕农却分属剥削阶级和被剥削阶级两个阶级。

① 熊德基：《六朝史考实》，第236页。

② 熊德基：《六朝史考实》，第233页。

③ 高敏：《中国经济通史》（晋南北朝经济史）（下卷），第731页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

以上三个主要的争议给我们的启示有：

1) 梳理汉末魏晋南北朝的社会分层结构时，应考虑到士族地主内部的分层。例如，可在士族中区分高层和低层，将世居低品官位的或当世不居官的士族当作士族的下层，其余列入高层。

2) 庶族地主中多数主要是剥削者，其中只有极少数人既是剥削者又是统治者，其独特性启示我们可尝试按统治者剥削者、剥削者、被统治被剥削者的线索划分等级层次，这样庶族地主就属于中间的层次。

3) 良民庶族中的个体农民、个体手工业者等虽然是自由民，却因生活困苦、地位低下，与半自由的依附民和不自由奴婢一样都是被统治被剥削阶级，因此可以考虑将他们当作同一等级看待。

4) 每一个等级之间的界限并不都是整齐分明、截然分离的，或许社会等级序列本来就是一个连续统一体，类别的划分只是相对的，每个类别之间存在过渡地带。可能贵族中的下层或低层士族就是贵与良的过渡地带，个体小农就是良与贱的过渡地带。而已有研究对贵、良、贱包含的具体阶层划分有混杂之处。

由此，笔者拟对“二级、三等、多层”结构稍作修订，提出一个改良型的汉末魏晋南北朝社会分层结构，并对如何更准确地划分社会成员的层级归属列出细化标准。

### 三、改良型的汉末魏晋南北朝社会分层结构

根据前面的分析，笔者把汉末魏晋南北朝的社会分层结构概括为“七层、三等、二级”型结构，详见图 1-2。

七层，指综合考虑政治、经济、文化资源占有情况划分的七个阶层，包括皇室（即皇帝及其宗室）、高层士族、低层士族、庶族地主、个体小农、佃客部曲、官私奴婢阶层。本研究中的“士族”包括郡姓、虏姓、吴姓，以及一切累世为官且三世中有

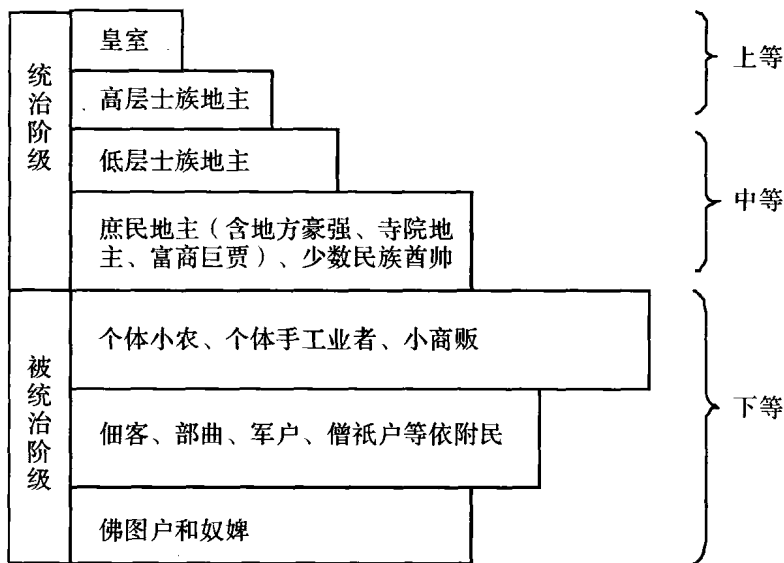


图 1-2 汉末魏晋南北朝社会分层结构综合视图

两世居官五品及以上的家族，另外也包括正史中提及的大族或士族<sup>①</sup>。东汉末期的“大姓、冠族是控制地方的力量，他们是汉末割据政权的阶级基础”<sup>②</sup>，地位类似于魏晋的门阀士族。判定东汉大姓、冠族时，除正史已载明者外，可用“三世中有两世官秩六百石以上”替换魏晋南北朝时期“三世中有两世居官五品以上”作为判断依据。与“二级三等多层”结构不同，本研究将士族地主细分成高、低两个阶层。低层士族指虽凭祖、父官爵列于士族但当世沉屈里巷未得出仕者，以及东晋时的北府武将、“晚

① 该标准参考了毛汉光先生的观点，详见毛汉光《中国中古社会史论》，第144~146页。

② 唐长孺：《东汉末期的大姓名士》，《魏晋南北朝史论拾遗》，第31页。

渡伦荒”<sup>①</sup>等等，东汉时远祖（超过三代以上）曾做高官但近几代已没落、间仕间歇者也类似于“低层士族”的地位。“庶族”在史籍中有多种含义，大多研究者认同的含义为与士族对称的“寒族”之义。因此本研究“庶族地主”中的“庶族”含义采用的不是史籍中“非宗室大臣”<sup>②</sup>士族的谦称的含义，而采用史籍中“寒门”、“寒族”<sup>③</sup>等含义，也有人称之为“庶民地主”<sup>④</sup>，但由于其多是聚族而居，故笔者仍用“庶族地主”一词。庶族地主阶层包括地方豪强<sup>⑤</sup>、富商巨贾、寺院地主和少数民族酋帅，东汉末期的“单家”也属这个层次。具体而言，祖辈从未仕宦、自己曾做五品（在东汉即为官秩六百石）以下官职者、父祖偶曾为官但都低于五品者均可视作庶族地主阶层<sup>⑥</sup>。个体小农、个体手工业者与小商贩阶层属于自由民，但要承担繁重的国家徭役。依附民阶层和奴婢阶层虽可免去国家徭役，但要承担所属主人家的劳役杂役。

① “晚渡伦荒”者，指东晋时过江较晚的旧士族，其先人一般与胡族政权有染，到东晋后往往被排挤，后辈难有出仕机会，门第的社会地位较低。参见田余庆《东晋门阀政治》，第311页。

② 祝总斌：《素族、庶族解》，《北京大学学报》，1984年第3期。

③ 陈琳国：《庶族、素族和寒门》，《中国史研究》，1984年第1期。

④ 朱大渭：《六朝史论》，第103页。

⑤ 此处的“地方豪强”，不完全等同于《后汉书》卷四九《仲长统传》中所说的“豪人”。秦汉以来的“豪强”，到东汉中后期开始逐渐分化为两个阶层：一部分具有较高政治法律特权和文化素养，逐渐形成士族地主，较易出仕，另一部分退居乡里，虽也拥有土地、奴婢，但在政治和文化上处于劣势，凭财多势众横霸乡里，但不易仕进，且必须应役，晋以后其地位渐在士族之下。（参见熊德基《六朝史考实》第78页，毛汉光《中国中古社会史论》第10页）本文此处的“地方豪强”即指后者。

⑥ 毛汉光曾将中古统治阶层的成分分为士族、小姓和寒素（参见毛汉光《中国中古社会史论》第37页和146页），从其区分的标准来看，小姓和寒素相当于本研究中所说的“庶族”。冯尔康先生也有相同的理解，他将毛先生所说的小姓、寒素看成是“平民宗族”（参见冯尔康《中国社会的结构》第411页、435页）。

三等，指上等、中等、下等三个等级。上等包括皇帝及其宗室、士族地主中的高层。该等级拥有最大的人仕权、较高的官禄（分割税收）、地租（分割农民剩余价值）、免役免税权、荫客荫族权等。东汉时上等或社会上层具体指皇帝及其宗室、大姓冠族等，魏晋南北朝的上等则指皇帝及其宗室和高层士族；中等包括低层士族、庶族地主（含富商巨贾、地方豪强和寺院地主等）和少数民族酋帅，该等级只有部分人仕权、较少的官禄，较多靠地租或商业利润生活；下等包括个体小农等自由民、佃客等依附民以及官私奴婢等不自由民，他们几乎没有入仕权，更无其他特权，有的只是赋税徭役。之所以把低层士族划入中等，主要因为低层士族尤其是东晋以后的低层士族在士族中日益被边缘化，他们在做官等级、政治待遇方面远低于高层士族地主，从而日益与庶族地主接近，甚至在子女联姻上也日益与庶族地主联系紧密。<sup>①</sup>东晋后期，低层士族与庶族甚至联合起来反抗上层统治者。因此本研究将低层士族与庶族地主合起来称为中间等级。为什么把个体小农、个体手工业者、小商贩、部曲、门客、奴婢等归入同一个等级而当作下等等级呢？一是如前所述，作为人口最多的基本阶级个体小农、个体手工业者，与作为奴隶制社会残留阶层的依附人口、奴婢，都是被统治阶级，是社会的最底层；二是由本研究的性质使然<sup>②</sup>，本研究是考察道教与社会分层的关

① 《晋书》卷一〇〇《卢循传》载卢循娶孙恩之妹，陈寅恪在《天师道与滨海地域之关系》一文中说到，“以范阳卢氏之奕世高华，而联姻于妖寒之孙氏，其理殊不可解也”，实际上卢氏到卢循时早已没落，任职级别都较低，虽为士族，但已降至低层。田余庆在《东晋门阀政治》中又考证卢氏为“晚渡伧人”，可判定其为低层士族或次等士族。因此卢循娶孙恩之妹正可视为低层士族联姻寒族的例证。

② 格尔哈斯·伦斯基曾讲到：“很明显，每一个阶级都可被细分为更具有相似性的亚范畴或亚阶级，例如，富农和贫农、富商和穷商人。这一做法所能达到的程度很大程度上依赖于研究的性质。”（《权力与特权：社会分层的理论》，杭州：浙江人民出版社，1988年版，第96页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

系，这两个阶层在信道以及利用道教反抗上层统治的社会行动上具有同质性，因而可以放在一个等级加以考察；三是汉末魏晋南北朝历史上关于这个等级思想、活动的史料比较少，无法像研究上、中等级那样将其多分层次细加考察。由上观之，传统等级分层结构中的贵、良、贱三等已不能很准确地概括魏晋南北朝的等级分化情况，因此本研究改用上、中、下三等进行等级划分，将良民等级中的上层与贵族中的下层概括为中等，将良民等级中的下层与贱民合称下等。

二级，指统治阶级和被统治阶级。皇帝及其宗室、士族地主、庶族地主（含地方豪强、富商巨贾、寺院地主）、少数民族酋帅等属于统治阶级，个体小农、个体手工业者、小商贩、佃客、部曲等依附民以及奴婢等阶层属于被统治阶级。虽然庶族地主主要以剥削为主，只有少数可以获得低级官职享有免兵役等特权，但考虑到有钱人以势压人以及可凭资财“买官鬻爵”，他们凭借生产资料、财富甚至暴力，也如士族一样，疯狂地兼并土地、荼毒人民，所以仍将其归入统治阶级。至于庶族地主与士族地主在政治特权上的差异，则通过上等和中等的等级层次来区分。

事实上，当时的社会上还有一种“隐士”群体，关于汉末魏晋南北朝的很多分层体系并未涉及该阶层。高敏先生认为“隐士”是具备做官条件而不愿做官的个人或社会集团，他们“在整体上属于封建统治阶级和封建剥削阶级的范畴，在政治上却不同于封建统治的当权派，在经济上也不同于‘田为连于方园’的封建剥削阶级”<sup>①</sup>，他们接近于劳动人民，同情劳动人民，本身却又不是劳动人民。所以从他们不愿卷入政治潮流，不与封建王朝

<sup>①</sup> 高敏：《我国古代的隐士及其对社会的作用》，《社会科学战线》，1994年第2期。

合作的态度上看，应当将其视作中层或中间等级。因此，本研究也做类似处理。

#### 四、主要的阶级阶层矛盾

地主与农民、依附民的矛盾。从汉末魏晋南北朝生产关系上看，主要的阶级为地主阶级与农民阶级，地主阶级主要包括两类：士族地主和庶族地主。农民也有两类：露户和荫户<sup>①</sup>。露户就是指保有小块土地，成为封建国家的租税和徭役承担者的自耕农或个体小农，荫户指依附于士族、豪强、庶族地主的半自由佃客、部曲、衣食客等依附民，他们列入主家的登记簿，不在政府的户籍范围之内，不承担政府的徭役，但要对主家交纳地租、服徭役，所谓“荫附者皆无官役，豪强征敛，倍于公赋”<sup>②</sup>。还有一些因被卖或被掠而成官私奴婢，是一种残存的附属阶级。地主与农民之间是一种残酷的压迫与被压迫、剥削与被剥削的关系。据熊德基先生考证，汉末魏晋南北朝时期的小农仅可维持最低生活，而荫户所受的地租剥削更高，“高达百分之六十”<sup>③</sup>，但由于汉魏六朝政局动荡、征战频繁、兵役繁重，很多农民惧怕服兵役，所以依附于士族、豪强。承受不了繁重租调徭役的农民有些流亡叛散，有些避入道门，有的逃入深山，甚至蛮区<sup>④</sup>，直至最后揭竿而起，用武力反抗统治阶级的压迫与剥削。

除了地主与农民的阶级矛盾，汉末魏晋南北朝还有皇族与士族、高层士族与低层士族、士族与庶族的矛盾。

① 熊德基：《六朝史考实》，第236页。

② 《魏书》卷一〇《食货志》。

③ 熊德基：《六朝史考实》，第294页。

④ 《魏书》卷七三《高谦之》载：“频年以来，多有征调，民不堪命，动致流离，苟保妻子，竟逃王役，不复顾其桑井。”就反映了下层民众的惨境。



## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

“皇族与士族的矛盾，集中在对中央政府的控制权争夺上。”<sup>①</sup> 汉末的外戚宦官、魏晋南北朝的高层士族常常掌握宰辅之权，左右朝政，尤其在东晋，甚至形成了“王与马，共天下”<sup>②</sup> 的政治格局。南朝时皇帝还曾启用寒门庶族来打压士族的权势，复振皇权。

高层士族与低层士族的矛盾。士族内部也有高下之分。西晋灭吴后，对江南士族采取歧视政策，东晋时，吴姓本土士族又受侨姓士族压制。侨姓士族中过江较晚的“晚渡伧荒”，以及靠武功显名的北府武将也处于其中较低的位次，这些人仕途不顺，多数沉屈里巷不得仕进，或被排挤只能充任掾属，悒悒不得志，成为“次等士族”或低层士族，他们与独揽朝政的高层士族矛盾日益加深，以致东晋末年次等士族多次起兵反抗高层当权士族。杨佺期、卢悚、孙恩、卢循、刘裕等起兵都有次等士族反对门阀士族垄断政权的因素<sup>③</sup>。

庶族与士族的矛盾。魏晋南北朝时期，地主阶级内部的层次划分不是以占有土地或依附民的多少为标准，而主要以士、庶的政治地位为界限。士、庶的矛盾突出表现在出仕权和晋升权方面。“士庶分流早在汉代就出现了端倪”<sup>④</sup>，东晋时士族与庶族的界线越加森严。士族把持政府中、高层官职的晋升，庶族则费尽九牛二虎之力才可勉强充任低职浊官，士族子弟起家官一般都是六、七品，庶族则多充任掾属吏员，以致“上品无寒门，下品无势族”、“世胄蹶高门，英俊沉下僚”<sup>⑤</sup>。不仅如此，士族还歧视庶族，耻于与其交往同游，更不通婚联姻。“服冕之家，流品之

① 冯尔康：《中国社会的结构》，第432页。

② 《晋书》卷九八《王敦传》。

③ 此处参考了田余庆《东晋门阀政治》第318~319页的有关论点。

④ 曹文柱：《中国社会通史》（秦汉魏晋南北朝卷），第197页。

⑤ 《北史》卷三六《薛澄传》。

人，视寒素之子轻若仆隶，易如草芥，曾不以之为伍。”<sup>①</sup> 士族对庶族的排斥、限制使得两者的矛盾尤其严重，庶族越来越不满于被压迫被歧视的地位，不断向士族的权力挑战，用包括武装反抗<sup>②</sup>在内的各种手段同士族斗争，以争取政治上的权利。

除了以上一些主要的阶级阶层矛盾外，汉末魏晋南北朝还存在着皇族内部的矛盾、高层士族内部的矛盾等等，对此侯外庐先生曾有过精练的概括<sup>③</sup>，兹不赘述。

## 本章结论

汉末魏晋南北朝的社会分层是以政治等级分层为主的金字塔结构，具有政治分层<sup>④</sup>与社会分层的高度重叠性<sup>⑤</sup>。等级取决于政治特权大小，政治特权大小又取决于官、爵、门第的级别。社会分为两个阶级，即统治阶级与被统治阶级；三个等级，即上等、中等、下等；七个阶层，即皇室（即皇帝及其宗室）、高层士族、低层士族、庶族地主、个体小农、佃客部曲、官私奴婢阶

① [宋]李昉《文苑英华》卷七六〇，《寒素论》，中华书局，1966年胶印版，第3987页。

② 如广平李氏、灵丘罗氏、河北郡韩氏与马氏等土豪宗族等，见冯尔康《中国的结构》第435页。

③ 侯外庐等：《中国思想通史》（第三卷），北京：人民出版社，1957年版，第7页。

④ “政治分层”是指按政治权力大下区分的层级，主要的分层标准是官爵级别。

⑤ 在西汉前期，掌握政治力的皇帝和百官等政治阶层，与掌握社会势力的地方豪族等社会阶层之间的拉力是相当紧张的。东汉末地方豪族分化成凝结中的士族和地方豪强，魏晋南北朝随着士族被吸纳进官僚体系逐渐形成门阀士族政治，同时地方豪强地位降低到士族之下，官职越大社会层级越高，官职越小层级越低，社会分层也就与政治分层高度重合了。参见毛汉光《中国中古社会史论》第10页相关论述。

层。中国封建社会中，主要的阶级矛盾是地主阶级与农民阶级的对立，但在魏晋南北朝又加入了庶族与士族、高层士族与低层士族的阶层矛盾，尤其是东晋后期庶族与低层士族构成的中间等级与皇室、高层士族构成的社会上层的矛盾曾一度激化，中间等级甚至利用宗教资源组织武力斗争反抗上层，并最终瓦解了门阀士族政治。

汉末魏晋南北朝的每一个社会阶层、每一个社会等级，不仅在社会史和政治史上扮演着不同的角色，在道教发展史上也留下了各具特色的历史墨迹。接下来的第二、三、四章将以上、中、下等为线索微观描述汉末魏晋南北朝各层级道教信仰的主要特点，为后续研究提供事实基础和分析背景。

## 中篇 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系的微观研究

第二章至第四章不准备对汉末魏晋南北朝道教史作简单的复述，而是以社会等级分层为线索，描述各等级的道教信仰及其特点，为下篇宏观透视道教与社会分层的互动关系提供一个微观基础。出于行文通顺的考虑，加上“社会分层”的“层级”含义可以泛指阶级、等级、阶层等各种层次，所以第二到第四章在描述汉末魏晋南北朝源自“上等”、“中等”、“下等”道教信徒的信仰特点时，有些地方又用“上层”指代“上等”、用“中层”指代“中等”或“中间等级”、用“下层”指代“下等”社会成员。

要描述上等、中等和下等的道教信众的信仰特点，首先需要界定“道教信徒”或“信道者”这个概念。到底什么样的人算得上“道教信徒”或“信道者”呢？由于早期道教信徒的皈依缺少明确的界限，加上道教本身杂而多端，随着历史的发展，道教曾包含多种形态<sup>①</sup>，内容驳杂，到底信什么、信到什么程度才算是道教信徒也难以限定，因此本研究对汉末魏晋南北朝的“信道者”取一种宽泛的定义，即只要史籍中提到此人好道，不论是追求清静无为、内视存思，还是服食、炼养以求成仙，抑或符箓斋

---

<sup>①</sup> 关于“道教”的起源论说很多，本研究采用胡孚琛先生的说法：“先秦至西汉的方仙道，东汉的黄老道，以及秦汉以来民间和四夷流行的巫鬼道，实际上都是道教的前驱形式。”参见胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家、道教、仙学》，北京：社会科学文献出版社，1999年版，第296页。

醮以祛病避邪都被视作道教信徒。

确定了道教信徒的边界，接下来的问题是：该从什么角度切入来描述各层道教信徒的道教信仰特点呢？笔者认为描述某一等级道教信徒的道教信仰特点，可从三个方面入手：道教信仰行为、道教信仰目的、对道教发展的影响。

为什么考察道教信仰行为呢？道教是一个包含教理教义、神仙体系、仪式、炼养、法术、组织、宫观等在内的文化系统，至少也应如迪尔凯姆之说包含信念和仪式两个部分<sup>①</sup>，与道教信仰体验和内在意识相比，道教信仰行为具有外显性、可观察性，且道教信仰行为本身也是道教信仰意识的反映，再加上史籍上所能看到的材料也多是对信道者信仰行为的描述和反映，因此本研究选择将信道者的宗教行为作为角度之一来描述其道教信仰特点。那么道教信仰行为又可分为几类呢？梁刘勰“道家三品说”的分法，曾将道家道教分为“上标老子、次述神仙、下袭张陵”三品。<sup>②</sup>另有北周道安在《二教论》中也对道教作了三品区分，即“一者老子无为；二者神仙服饵；三者符箓禁厌”<sup>③</sup>。后又有宋马端临说：“按道家之术，杂而多端，先儒之论备矣。盖清静一说也；炼养一说也；服食又一说也；符箓又一说也；经典科教又一说也。”<sup>④</sup>可见道教信仰行为不仅包括清静无为、存神思远，也包括炼养、服食的神仙术，以及符箓斋醮等。因此在描述信道者

---

① 迪尔凯姆认为宗教现象可以分为两个基本范畴：信仰和仪式。信仰是意识状态，仪式则是某些明确的行为方式。这两类事实之间的差别，就是思想和行为之间的差别。参见其著作：《宗教生活的基本形式》，上海：上海人民出版社，1999年版，第42页。

② 参见刘勰《灭惑论》，载《弘明集》卷八，上海：上海古籍出版社，1991年版，第50页。

③ 《广弘明集》卷八。

④ 参见马端临《文献通考》卷二二五《道藏书目》条下。

的道教信仰行为时，笔者主要从以下几个方面入手：

(1) 与道教教义、经典有关的行为（如撰经、献经、造神等）；

(2) 与道教仪式<sup>①</sup>有关的行为（如斋醮、戒律、祈祷、符篆、图讖、法术等）；

(3) 与道教练养服食有关的行为（如炼丹、服食、呼吸导引等）；

(4) 与道教组织有关的行为（如授徒、创建或改革道教组织、发动信徒进行反抗运动等）。

关于道教信仰的目的，可简要分为治世、治身<sup>②</sup>两方面。治世即维持或反抗现有社会秩序，论证或否定皇权合法性，发挥道教教化于民和社会控制的作用。治身，这里取广义，既包括灵魂超脱，又包括肉体康健、长生久视。治身的途径既包括符篆斋醮，又包括服食炼养、呼吸导引。治世重在社会层面的伦理教化和社会控制，谋求社会秩序的良性发展；治身则更具个人修炼、个人发展的特点，谋求的是个人生理、心理的良性发展。

关于不同等级的信仰者对道教发展的作用，主要是看不同等级的道教信徒是推动了道教的发展还是抑制了道教的发展，这种推动或抑制作用是发生在道教创建时还是道教改革时。

① “宗教仪式”的含义，笔者采用吕大吉的定义和分类。他认为宗教仪式（也即宗教礼仪）的本质是宗教行为的规范化程序化和制度化，可以分为巫术仪式、禁忌仪式、献祭仪式和祈祷仪式四类。（参见吕大吉《宗教学通论新编》，北京：中国社会科学出版社，1998年版，第422页）鉴于此，本研究中有道教仪式的行为实际就包含了道教中的献祭、祈祷、巫术、禁忌等仪式。

② “治身”与“治世”，类似的称法有李申在《道教本论》中所称“治身”与“治国”，唐玄宗在《道德真经疏·释题》中所称“理身”和“理国”（见李申《道教本论》，上海：上海文化出版社，2001年版，第232页），本文所指含义与其类似，但不完全相同。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

在从以上三个角度描述三大等级中道教信徒的道教信仰特点时，笔者着重分析其最主要的特点，而不拟对每一等级都从各个维度均等描述。

## 第二章 制度化推行者——上层的道教信仰及其特点

汉末魏晋南北朝的上层即指上、中、下等中的上等等级，主要包括皇帝及其宗室和高层士族。

### 第一节 皇室的道教信仰及其主要特点

汉末魏晋南北朝的皇帝及其宗室中不乏信奉道教之人，其奉道在行为上比较注重道教服饵养生、飞升成仙术以及某些治病广嗣之术，但也有个别皇室成员信厌胜符咒之术；在奉道目的上有偏重治身的，即修道以求长生不死、永世享乐的，也有重治世的，即用道教进行皇权合法化论证、借道教道术争夺或巩固政治权力的；在对道教组织发展的作用方面则主要表现为修建精舍或宫观祠寺、捐赠道士，甚至任用道士为官等，但也有个别皇室成员因沉溺道教害人害己而给道教带来负面影响的情况。

#### 一、皇室中信道人物利用道教治身的表现

皇室中道教信徒利用道教治身主要表现在崇奉服食养生、飞升成仙术以及某些治病广嗣之术等方面。曹魏初期对道教实施“聚而禁之”的政策，将很多著名道士招到魏国并限制其活动。曹植《辩道论》提到：



## ■ 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

世有方士，吾王悉所招致，甘陵有甘始，庐江有左慈，阳城有郤俭。始能行气导引，慈晓房中之术，俭善辟谷，悉号三百岁。卒所以集之於魏国者，诚恐斯人之徒，接奸宄以欺众，行妖慝以惑民。<sup>①</sup>

该政策既限制了道教的发展，客观上也方便了魏国官吏跟随众道士学习辟谷饵茯苓、行气导引和房中之术。“曹操本人曾向招来的方士学习服饵养生及容成御妇人术。”<sup>②</sup> 魏明帝曹叡为祛除疾病，迷信道士治病符水，曾迎“寿春农民妻”入宫：“初，青龙三年中，寿春农民妻自言为天神所下，命为登女，当营卫帝室，蠲邪纳福。饮人以水，及以洗疮，或多愈者。於是立馆后宫，下诏称扬，甚见优宠。及帝疾，饮水无验，於是杀焉。”<sup>③</sup>

三国时孙权颇信道教，葛洪的《神仙传》记载说，孙权曾向介象学隐身术。<sup>④</sup> 为求长生不死之药，他曾派人去往亶洲（今台湾）：

遣将军卫温、诸葛直将甲士万人浮海求夷洲及亶洲。亶洲在海中，长老传言秦始皇帝遣方士徐福将童男童女数千人入海，求蓬莱神山及仙药，止此洲不还。世相承有数万家，其上人民，时有至会稽货布，会稽东县人海行，亦有遭风流移至亶洲者。所在绝远，卒不可得至，但得夷洲数千人还。<sup>⑤</sup>

孙权还迷信道士祈请之术，吕蒙病笃，“权自临视，命道士

① 《三国志》卷二九《魏书·华佗传》裴松之注引。

② 任继愈：《中国道教史》，上海：上海人民出版社，1990年版，第71页。

③ 《三国志》卷三《魏书·明帝纪》。

④ 汤其领《三国时期道教流布探论》，《史学月刊》，2004年第12期。

⑤ 《三国志》卷四七《吴书·孙权传》。

於星辰下为之请命”<sup>①</sup>。

东晋时晋哀帝也信道，为求长生而服食长生药，后中毒无法理政。史籍称：“帝雅好黄老，断谷，饵长生药，服食过多，遂中毒，不识万机，崇德太后复临朝摄政。”<sup>②</sup>

晋简文帝好道，与许迈等道士交往密切，并曾向道士求广嗣之术：

孝武文李太后，讳陵容，本出微贱。始简文帝为会稽王，有三子，俱夭。自道生废黜，献王早世，其后诸姬绝孕将十年。帝令卜者扈谦筮之，曰：“后房中有一女，当育二贵男，其一终盛晋室。”时徐贵人生新安公主，以德美见宠。帝常冀之有娠，而弥年无子，会有道士许迈者，朝臣时望多称其得道。帝从容问焉，答曰：“迈是好山水人，本无道术，斯事岂所能判！但殿下德厚庆深，宜隆奕世之绪，当从扈谦之言，以存广接之道。”帝然之，更加采纳。又数年无子，乃令善相者召诸爱妾而示之，皆云非其人，又悉以诸婢媵示焉。时后为宫人，在织坊中，形长而色黑，宫人皆谓之昆仑。既至，相者惊云：“此其人也。”帝以大计，召之侍寝。后数梦两龙枕膝，日月入怀，意以为吉祥，向齐类说之，帝闻而异焉，遂生孝武帝及会稽文孝王、鄱阳长公主。<sup>③</sup>

上条材料表明晋孝武帝司马曜及会稽王司马道子（东晋孝武帝之弟）从小便与道教有着特殊渊源，因此“后来司马曜虽崇信浮屠，但他对天师道信徒殷仲堪亦十分宠幸。司马道子虽曾听王

① 《三国志》卷五四《吴书·吕蒙传》。

② 《晋书》卷八《哀帝纪》。

③ 《晋书》卷三二《孝武文李太后传》。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

珣之言，将天师道徒孙泰流于广州，但不久又召还任用，并对道教的服食之术甚感兴趣”<sup>①</sup>。据《晋书》记载：

淮陵内史虞珉子妻裴氏有服食之术，常衣黄衣，状如天师，道子甚悦之，令与宾客谈论，时人皆为降节。<sup>②</sup>

北魏皇室中也不乏信奉道教的成员。北魏道武帝信奉道教，追求长生成仙，专门设“仙人博士”一职，令其负责煮炼百药供他服食，《魏书·释老志》有一条记载：

太祖好老子之言，诵咏不倦。天兴中，仪曹郎董谧因献服食仙经数十篇。于是置仙人博士，立仙坊，煮炼百药，封西山以供其薪蒸。令死罪者试服之，非其本心，多死无验。太祖犹将修焉。太医周澹，苦其煎采之役，欲废其事。乃阴令妻货仙人博士张曜妾，得曜隐罪。曜惧死，因请辟谷。太祖许之，给曜资用，为造静堂于苑中，给洒扫民二家。而炼药之官，仍为不息。久之，太祖意少懈，乃止。<sup>③</sup>

道武帝曾长期服食，后毒性发作竟至性情乖戾。《魏书·太祖本纪》载：

初，帝服寒食散，自太医令阴羌死后，药数动发，至此逾甚。而灾变屡见，忧懣不安，或数日不食，或不寝达旦。归咎群下，喜怒乖常，谓百僚左右人不

① 卿希泰：《中国道教史》（第一卷），成都：四川人民出版社，1988年版，第285页。

② 《晋书》卷八四《王恭传》。

③ 《魏书》卷一一四《释老志》。

可信。<sup>①</sup>

北魏明元帝也重服食仙丹，“素服寒食散”，后来“频年动发，不堪万机”<sup>②</sup>，最终因服食丹药而死。道武帝和明元帝信奉道教主要是为了个人的修仙长生，并无让道士敷导民俗之意，也不像后来太武帝以道教论证皇权合法性且一度以道教理国。

北魏太武帝一开始并不太信道教，在崔浩的引导下接受了寇谦之的宣教。“及得寇谦之道，帝以清静无为，有仙化之证，遂信行其术”。<sup>③</sup>太武帝还将寇谦之的弟子接来，在京城建造天师道场，以供寇谦之及其弟子作道教活动所用。

世祖欣然，乃使谒者奉玉帛牲牢，祭嵩岳，迎致其余弟子在山中者。于是崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行。……及嵩高道士四十余人至，遂起天师道场于京城之东南，重坛五层，遵其新经之制。给道士百二十人衣食，齐肃祈请，六时礼拜，月设厨会数千人。<sup>④</sup>

太武帝在征讨之事上也咨询寇谦之：

世祖将讨赫连昌，太尉长孙嵩难之，世祖乃问幽征于谦之。谦之对曰：“必克。陛下神武应期，天经下治，当以兵定九州，后文先武，以成太平真君。”<sup>⑤</sup>

太武帝也对服食仙丹感兴趣，《魏书·释老志》载：“时有京兆人韦文秀，隐于嵩高，征诣京师。世祖（北魏太武帝）曾问方士金

① 《魏书》卷二《太祖本纪》。

② 《魏书》卷三《太宗本纪》。

③ 《魏书》卷一一四《释老志》。

④ 《魏书》卷一一四《释老志》。

⑤ 《魏书》卷一一四《释老志》。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

丹事，多日可成。文秀对曰：‘神道幽昧，变化难测，可以暗遇，难以预期。臣昔者受教于先师，曾闻其事，未之为也。’世祖以文秀关右豪族，风操温雅，言对有方，遣与尚书崔嘏诣王屋山合丹，竟不能就。”<sup>①</sup>

梁武帝萧衍初期也颇好道教，与著名道士陶弘景交游密切，不仅在禅代之际采用陶弘景所献图讖之文命名国号为“梁”，即位后还问政不绝，并送黄金、朱砂、曾青、雄黄等物供陶炼丹使用。

故言陶弘景者，隐于句容，好阴阳五行，风角星算，修辟谷导引之法，受道经符箓，武帝素与之游。及禅代之际，弘景取图讖之文，合成“景梁”字以献之，由是恩遇甚厚。又撰《登真隐诀》，以证古有神仙之事；又言神丹可成，服之则能长生，与天地永毕。帝令弘景试合神丹，竟不能就，乃言中原隔绝，药物不精故也。帝以为然，敬之尤甚。然武帝弱年好事，先受道法，及即位，犹自上章<sup>②</sup>，朝士受道者众。<sup>③</sup>

由此看来，东晋以前皇室成员信道的较少，东晋南北朝皇室成员信仰道教已蔚然成风。尽管一直有个别皇室成员信服占卜、厌胜禁咒，到南北朝时有些皇帝还重符箓斋醮，但在汉末魏晋南北朝皇室的道教信仰行为中，占主导地位的还是通过服食草木、金丹以求长生久视，修习黄赤术、广嗣术来提升生活享乐。

① 《魏书》卷一一四《释老志》。

② 所谓“上章”是指道教中的一种“消灾度厄之法，依阴阳五行数术，推人年命书之，如章表之仪，并具赞币，烧香陈读。云奏上天曹，请为除厄”。参见《隋书》卷三五《经籍志》。

③ 《隋书》卷三五《经籍志》。

## 二、皇室利用道教治世的表现

皇帝及其宗室除了服食、炼养以求神仙或符箓斋醮以求祛病避邪等治身的原因崇信道教外，也常借助道教道术争夺或巩固政治权力，用道教论证皇权的合法性和至上性，以达到治世的目的。

西晋“八王之乱”中赵王司马伦就曾利用道教逐鹿权力。赵王伦是宣帝司马懿第九子，本是惠帝司马衷皇后贾后的亲信，后利用贾后废愍怀太子事，借为其复仇废贾后，并篡夺帝位。在篡夺帝位前，赵王伦和其谋士五斗米道徒孙秀<sup>①</sup>利用宗教迷信制造舆论，《晋书》记载：

伦、秀并惑巫鬼，听妖邪之说。秀使牙门赵奉诈为宣帝神语，命伦早入西宫。又言宣帝于北芒为赵王佐助，于是别立宣帝庙于芒山。谓逆谋可成。<sup>②</sup>

在遭到讨伐时，孙秀为求胜利和安抚部众，又利用厌胜之术祈请：

使杨珍昼夜诣宣帝别庙祈请，辄言宣帝谢陛下，某日当破贼。拜道士胡沃为太平将军，以招福祐。秀家日为淫祀，作厌胜之文，使巫祝选择战日。又令近亲于嵩山著羽衣，诈称仙人王乔，作神仙书，述伦祚长久以惑众。<sup>③</sup>

① 孙秀与孙恩为同族，世奉五斗米道，陈寅恪先生在《天师道与滨海地域之关系》一文中已有考证，见陈寅恪：《金明馆丛稿初编》，上海：上海古籍出版社，1980年版，第4页。

② 《晋书》卷五九《赵王伦传》。

③ 《晋书》卷五九《赵王伦传》。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

参加“八王之乱”的成都王司马颖，也曾依靠步熊<sup>①</sup>、黄道士<sup>②</sup>等的道术，帮助做出军事决策和奉惠帝回洛阳的决定。

利用道教争夺皇位的还有刘宋时的刘劭、刘濬。文帝太子刘劭及其姐东阳公主、弟刘濬（同浚）等，敬事天师道女巫严道育，利用厌胜之术逆谋篡弑。《宋书·二凶传》载：

有女巫严道育，本吴兴人，自言通灵，能役使鬼物。夫为劫，坐没入奚官。劭姊东阳公主应阁婢王鸚鵡白公主云：“道育通灵有异术。”主乃白上，托云善蚕，求召入，见许。道育既入，自言服食，主及劭并信惑之。始兴王浚素佞事劭，与劭并多过失，虑上知，使道育祈请，欲令过不上闻。道育辄云：“自上天陈请，必不泄露。”劭等敬事，号曰天师。后遂为巫蛊，以玉人为上形像，埋于含章殿前。……上惊惋，即遣收鸚鵡，封籍其家，得劭、浚书数百纸，皆咒诅巫蛊之言，得所埋上形像于宫内。道育叛亡，讨捕不得。<sup>③</sup>

此事之后，刘劭兄弟仍与严道育秘密往来，被文帝知道后欲“废劭，赐浚死”，刘劭兄弟得知帝意后，先行逆反，率人人宫弑杀了文帝，酿成了宫廷惨变。

南齐废帝郁林王也有利用厌胜之术以求皇帝早死自己速登帝位的行为，《南史》载：“又在西州令女巫杨氏祷祀，速求天位。及文惠薨，谓由杨氏之力，倍加敬信，呼杨婆。宋氏以来，人间

① 步熊喜好卜筮术数，门徒甚众，赵王伦招其而不致，后投靠成都王颖，做了他的掾属，在与惠帝军队的战争中，依靠占卜帮助成都王颖作出正确的军事决策并获得胜利。见《晋书》卷九五《步熊传》和《晋书》卷五九《成都王颖传》。

② 有人劝成都王颖奉惠帝回洛阳，颖犹豫不决，颖母程太妃求教于黄道士，并最终决定奉帝回洛阳。事见《晋书》卷四四《卢钦传》。

③ 《宋书》卷九九《二凶传》。

有杨婆儿哥，盖此徵也。武帝有疾，又令杨氏日夜祷祈，令宫车早晏驾。”<sup>①</sup>

除了利用道教争夺皇位外，随着道教自身教义教理、仪式、神仙体系构造的逐渐完成及其上层化趋向的发展，从北魏太武帝起，皇帝开始登坛受箓，更加明确地有意识地利用道教强化皇权的合法性和权威性。崔浩在一开始劝说太武帝接受道教时就明确指出了道教对于圣王受命的论证作用，也正是这一点打动了太武帝并使其对寇天师及其新道教刮目相看。《魏书·释老志》载有崔浩的上疏：

臣闻圣王受命，则有天应。而《河图》、《洛书》，皆寄言于虫兽之文。未若今日人神接对，手笔粲然，辞旨深妙，自古无比。昔汉高虽复英圣，四皓犹或耻之，不为屈节。今清德隐仙，不召自至。斯诚陛下侔踪轩黄，应天之符也，岂可以世俗常谈，而忽上灵之命。臣窃惧之。”世祖欣然，乃使谒者奉玉帛牲牢，祭嵩岳，迎致其余弟子在山中者。于是崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行。

公元440年，太武帝接受寇谦之的建议，改元太平真君，后又支持其建静轮天宫，并亲至道坛接受符箓：

真君三年，谦之奏曰：“今陛下以真君御世，建静轮天宫之法，开古以来，未之有也。应登受符书，以彰圣德。”世祖从之。于是亲至道坛，受符录。备法驾，旗帜尽青，以从道家之色也。自后诸帝，每即位皆如之。<sup>②</sup>

① 《南史》卷五《齐本纪》。

② 《魏书》卷一一四《释老志》。



## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

后孝文帝将原在城内之道坛迁至南郊。道坛后又迁至洛阳、邺城：

迁洛已后，置道场于南郊之傍，方二百步。正月、十月之十五日，并有道士哥人百六人，拜而祠焉。后齐神武帝迁邺，遂罢之。文襄之世，更置馆宇，选其精至者使居焉。后周承魏，崇奉道法，每帝受箓，如魏之旧……<sup>①</sup>

北魏政权之所以要利用道教论证其皇权合法性，因为“北魏政权是统一五胡十六国的游牧民族鲜卑族统治汉民族，是所谓征服王朝，用中国儒教传统的政治观念来衡量，不是应天命的正统天子，没有资格统治汉民族。因此，太武帝企图通过接受符箓，取代儒教天命，获得道教天命，确保自己统治汉土的正位天子的名分”<sup>②</sup>。由北魏太武帝建立的皇帝即位去道坛受符箓的制度，不仅为北魏诸帝所遵行，而且也由北周统治者继承了下来。这也促进了北方道教的发展，当时北方道教的重要派别“楼观道就是从北周起进入了它的鼎盛时期”<sup>③</sup>。

由上观之，汉末魏晋南北朝皇室信道从前期主要以个人“治身”为目的，到北魏太武帝后，又增加了维护皇权和现有社会秩序的“治世”目的。皇室道教信徒利用道教治身的途径主要是服食、炼养、黄白术以延年益寿、长生成仙。其治世主要通过登坛受箓，神道设教，借道教之神论证、增加皇权统治的合法性，也有个别皇室成员依靠厌胜符咒、占卜巫筮之术逆谋篡弑、夺取

① 《魏书》卷一一四《释老志》。

② 福井康顺等：《道教》（第一卷），上海：上海古籍出版社，1990年版，第38页。

③ 卿希泰：《中国道教史》第一卷，成都：四川人民出版社，1988年版，第430页。

皇权。

### 三、皇室道教信徒对道教组织化的推动

皇帝及其宗室道教信徒推动道教组织化的行为主要有修建精舍或宫观祠寺、捐赠道士等。汉末魏晋南北朝皇帝及其宗室中的信道者很多都有修建精舍、宫观、捐赠道士的情况。这些为道士修建精舍、宫观，修建敬神的祠寺，以及捐赠或资助道士服食炼丹的行为，对推动道教组织发展起到了积极作用。例如：

据杜光庭《历代崇道记》记载，光武帝刘秀“造观一百二十所，度道士一千八百人”，魏明帝曹叡“为武帝及先太后造观于五都，计一十三所，度道士一百九十人”<sup>①</sup>。

据《春明梦余录》记载，“赤乌二年，孙权在安徽芜湖修建城隍祠，这是历史上第一座城隍祠”<sup>②</sup>。《历代崇道记》上说“孙权还在天台山建桐柏观、富春建崇福观、建业建兴国观、茅山建景阳观，共计三十九座道观，度道士八百多名，后又在方山建洞玄观，让葛玄为其炼灵丹妙药”<sup>③</sup>。

南朝齐武帝和一些官员正式受上清经法，道士孙游岳得到齐武帝欣赏，“敕征为兴世馆主”<sup>④</sup>。齐武帝也支持陶弘景修道服食，曾“赐以束帛，敕所在月给茯苓五斤，白蜜二升，以供服饵。及发，公卿祖之征虏亭，供帐甚盛，车马填咽”<sup>⑤</sup>。梁武帝萧衍早期信道教，转信佛教后，仍厚待陶弘景，史载：

弘景既得神符秘诀，以为神丹可成，而苦无药物。

① 杜光庭：《历代崇道记》，《道藏》第11册，第1页。

② 汤其领：《三国时期道教流布探论》，《史学月刊》，2004年第12期。

③ 汤其领：《三国时期道教流布探论》。

④ 《三洞珠囊》卷二引《道学传》第十四，《道藏》第25册第306页。

⑤ 《南史》卷七六《隐逸·陶弘景传》。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

帝给黄金、朱砂、曾青、雄黄等。后合飞丹，色如霜雪，服之体轻。及帝服飞丹有验，益敬重之。<sup>①</sup>

北魏道武帝也曾资助仙人博士张曜，为其“立仙坊，煮炼百药，封西山以供其薪蒸。……曜惧死，因请辟谷。太祖许之，给曜资用，为造静堂于苑中，给洒扫民二家”<sup>②</sup>。道武帝还“于云中、太原及河朔造观计五十所，度道士六百余人”<sup>③</sup>。北魏太武帝不仅在京城建造天师道场，以供寇谦之及其弟子作道教活动所用，“给道士百二十人衣食，齐肃祈请，六时礼拜，月设厨会数千”，后来还支持寇谦之建静轮天宫。据杜光庭的《历代崇道记》记载，太武帝“敕令天下造太平观二百七十五所，度道士一千三百人”<sup>④</sup>。北周武帝宇文邕，赐道士韦节太元精舍<sup>⑤</sup>。

尽管前述中的一些皇室成员因炼丹服食花费过多，甚至因药发而亡，以及利用道教术掀起宫廷政变、制造逆谋篡弑惨剧等情况，也使时人对道教的评价趋于消极，甚至某种程度上阻碍了道教的传播与发展。但总体来讲，皇室成员尤其是皇帝崇道对道教的兴盛与扩展起着至关重要的推动作用。比如孙权崇道，当时的吴国就出现了道教广为传播的兴盛局面，先后出现了于君道、帛家道、李家道、并使得“自三国以来，江南道教的发展逐渐超过中原与巴蜀，成为后来道教复兴的基地”<sup>⑥</sup>。另如北魏太武帝崇道以及对道徒崔浩、寇谦之的宠信，使太平真君年间新天师道在北魏发展到了极盛。

① 《南史》卷七六《隐逸·陶弘景传》。

② 《魏书》卷一一四《释老志》。

③ 杜光庭：《历代崇道记》，《道藏》第11册，第1页。

④ 参见《道藏》第11册第1页。

⑤ 任继愈：《中国道教史》，上海：上海人民出版社，1990年版，第229页。

⑥ 任继愈：《中国道教史》，第57页。

## 第二节 高层士族的道教信仰 及其主要特点

汉末魏晋南北朝上层官僚或高门士族中也不乏道教信徒，东汉末年曹操对道教实施“聚而禁之”的政策，却推动了道教在高层的传播<sup>①</sup>；当时孙策的高级将领中也有信于君道者<sup>②</sup>，西晋武帝时巴蜀陈瑞的信徒中就有唐定等上层官员<sup>③</sup>，但表现最突出最具代表性的还是魏晋南北朝时期信道的高层士族及信道世家。东晋南北朝的高层士族或世家大族中有不少信奉道教的成员，如郗鉴、王羲之、鲍靓、殷仲堪、嵇康、许谧、崔浩等；有些甚至是奉道世家，如北方的清河崔氏、范阳卢氏、冯翊寇氏、京兆韦氏、天水尹氏，南方侨姓大士族琅邪王氏、高平郗氏、颍川庾氏、陈郡殷氏、阳夏谢氏、泰山羊氏、谯国桓氏、汝南周氏，吴地士族丹阳葛氏、许氏、陶氏、吴兴沈氏、晋陵华氏、会稽孔

① 其信道情况见曹丕《典论》：“……初，俭之至，市伏苓价暴数倍。议郎安平李覃学其辟谷，餐伏苓，饮寒水，中泄利，殆至陨命。后始来，众人无不鸱视狼顾，呼吸吐纳。军谋祭酒弘农董芳为之过差，气闭不通，良久乃苏。左慈到，又竞受其补导之术，至寺人严峻，往从问受。阉竖真无事於斯术也，人之逐声，乃至於是。光和中，北海王和平亦好道术，自以当仙。济南孙邕少事之，从至京师。会和平病死，邕因葬之东陶，有书百餘卷，药数囊，悉以送之。后弟子夏荣言其尸解。邕至今恨不取其宝书仙药。”见《三国志》卷二九《魏书·华佗传》。

② 据《三国志》卷四六《吴书·孙策传》云：“时有道士琅邪于吉，先寓居东方，往来吴会，立精舍，烧香读道书，制作符水以治病，吴会人多事之。策尝於郡城门楼上，集会诸将宾客，吉乃盛服杖小函，漆画之，名为仙人铉，趋度门下。诸将宾客三分之二下楼迎拜之，掌宾者禁呵不能止。策即令收之。”

③ 《华阳国志·大同志》载：“益州民有奉瑞道者，见官二千石长吏、巴郡太守唐定等，皆免官或除……”参见刘琳校注《华阳国志校注》，巴蜀书社1984年版，第609页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

氏、钱唐杜氏、吴郡顾氏、陆氏、张氏、孙氏等等<sup>①</sup>。大姓冠族或高层士族中产生过很多的著名道教信徒，例如：

魏伯阳（107年—？<sup>②</sup>），尽管正史未详载其家世，但据葛洪的《神仙传》记载：“魏伯阳者，吴人也，高门之子，而性好道术，不肯仕宦，闲居养性，时人莫知其所从来，谓之治民养身而已。”<sup>③</sup>另五代时后蜀彭晓说：“真人魏伯阳者，会稽上虞人也。世袭簪裾，唯公不仕。”<sup>④</sup>据两条材料中的“高门之子”、“世袭簪裾”来判断，魏伯阳应当属于高门士族之列。

魏华存（252—334年），《晋书》载魏华存的父亲魏舒晋武帝“太康初，拜右仆射。……加右光禄大夫、仪同三司。及山涛薨，以舒领司徒”<sup>⑤</sup>。其父亲官至一品，魏华存丈夫为太保掾，“太保”为三公之一，位在一品，太保掾属相当于五品官职<sup>⑥</sup>。鉴于此可将魏华存视为高门士族之列。

鲍靓（不详），《晋书》载：“鲍靓，字太玄，东海人也。年五岁，语父母云：‘本是曲阳李家儿，九岁坠井死。’其父母寻访得李氏，推问皆符验。靓学兼内外，明天文河洛书，稍迁南阳中部都尉，为南海太守（第五品）。 ”<sup>⑦</sup>《太平御览》引《神仙传》

---

① 参见陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》，载《金明馆丛稿初编》第1~40页，以及任继愈《中国道教史》第116页，卿希泰《中国道教史》第287~294页。

② 任继愈：《中国道教史》，第743页。

③ 《云笈七签》卷一〇九《神仙传》，《道藏》第22册，第741页。

④ 彭晓：《周易参同契分章通真义序》，转引自徐兆仁《道教与超越》，北京：中国华侨出版公司，1991年版，第23页。

⑤ 《晋书》卷四一《魏舒传》。

⑥ 参见代继华等《中国职官管理史稿》，北京：法律出版社，1994年版，第327页。

⑦ 《晋书》卷九五《鲍靓传》。

说鲍靓为汉司徒鲍宣之后<sup>①</sup>。

葛洪(283—343年),出身于江南士族高门,世代都有人在朝廷作高官。《晋书》载:“葛洪,字稚川,丹阳句容人也。祖系,吴大鸿胪(相当于三品官)。父悌,吴平后入晋,为邵陵太守(第五品)。”<sup>②</sup>葛洪自己曾被赐爵关内侯,食句容之邑二百户。先后做过将兵都尉、州主簿、司徒掾、谏议参军(相当于四品官职)等职,后葛洪以年事渐老,欲炼丹以求长生,“闻交趾出丹,求为句漏令。帝以洪资高,不许。洪曰:‘非欲为荣,以有丹耳。’帝从之。洪遂将子侄俱行。至广州,刺史邓岳留不听去,洪乃止罗浮山炼丹。……在山积年,优游闲养,著述不辍”<sup>③</sup>。

许迈(300—349年),据《晋书·王羲之传》载:“许迈,字叔玄,一名映,丹阳句容人也。家世士族,而迈少恬静,不慕仕进。”<sup>④</sup>《云笈七签》上记载:“许迈字叔玄,小名映,丹阳句容人也。世为胄族,冠冕相承。”<sup>⑤</sup>

许谧(305—376年),《云笈七签》称:“映(许迈)第五弟谧,小名穆,官至护军长史、散骑侍郎(按:第三品官),年七十二,舍世寻仙,能通灵降真。”据《真诰》卷二〇记载:长史名谧,字思玄,一名穆。……为奉车都尉许副第五子。少知名……出为余姚令,人为尚书郎、郡中正、护军长史、给侍中、散骑常侍。……有三子,少男名翊,字道翔,小名玉匠。”<sup>⑥</sup>

① [宋]李昉等:《太平御览》卷六六四,中华书局,1960年影印本,第2963页。

② 《晋书》卷七二《葛洪传》。

③ 《晋书》卷七二《葛洪传》。

④ 《晋书》卷八〇《王羲之传》附《许迈传》。

⑤ 《云笈七签》卷一〇六纪传部,《道藏》第22册,第728页。

⑥ 《真诰》卷二〇《真胄世谱》,《道藏》第20册,第608页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

许翊(341—370年),上清第四代宗师,许谧之子。《历世真仙体道通鉴》载:许翊生于咸康七年(341年)。“幼独褻挺,含真渊嶷,长史器异之。郡举上计、主簿,并不赴。”<sup>①</sup>居雷平山下,修业精勤。年三十去世。

王羲之也是东晋高层士族中崇信道教的名士之一。据《晋书·王羲之传》称:“王羲之,字逸少,司徒导之从子也,祖正,尚书郎。父旷,淮南太守。……起家秘书郎,征西将军庾亮请为参军,累迁长史。亮临薨,上疏称羲之清贵有鉴裁。迁宁远将军、江州刺史……羲之雅好服食养性,不乐在京师,初渡浙江,便有终焉之志……(按:永和11年即公元356年,王羲之叹己官职不如王述辞官)羲之既去官,与东土人士尽山水之游,弋钓为娱。又与道士许迈共修服食,采药石不远千里,遍游东中诸郡,穷诸名山,泛沧海,叹曰:‘我卒当以乐死。’”<sup>②</sup>

《晋书》还称王羲之的几个儿子都信五斗米道,次子会稽内史王凝之尤其笃信道教,“王氏世事张氏五斗米道,凝之弥笃。孙恩之攻会稽,僚佐请为之备。凝之不从,方入靖室请祷,出语诸将佐曰:‘吾已请大道,许鬼兵相助,贼自破矣。’既不设备,遂为孙所害”<sup>③</sup>。

寇谦之(365—448年),《魏书·释老志》载:“世祖时,道士寇谦之,字辅真,南雍州刺史(第四品)赞之弟,自云寇恂之十三世孙。早好仙道,有绝俗之心。”<sup>④</sup>关于其父的记载见《北史·寇赞传》:“寇赞,字奉国,上谷人也,困难徙冯翊万年。父修之,字延期,苻坚东莱太守(第五品)。赞弟谦,有道术,太

① 《历世真仙体道通鉴》,卷二四《许翊传》,《道藏》第5册,第238页。

② 《晋书》卷八〇《王羲之传》。

③ 《晋书》卷八〇《王凝之传》。

④ 《魏书》卷一一四《释老志》。

武敬重之，故追赠修之安西将军、秦州刺史、冯翊公。赐命服，谥曰哀公。诏秦、雍二州为立碑墓。”<sup>①</sup>

崔浩，出身于北方第一高门清河崔氏，他和他父亲历仕北魏初三帝，倍受宠信。《魏书·崔浩传》载称：“崔浩，字伯渊，清河人也。白马公玄伯之长子。少好文学，博览经史。玄象阴阳，百家之言，无不关综，研精义理，时人莫及。……初，浩父疾笃，浩乃剪爪截发，夜在庭中仰祷斗极，为父请命，求以身代，叩头流血，岁余不息，家人罕有知者。”<sup>②</sup>崔洁也修服食养性之术，寇谦之初献书给世祖太武帝时，“世祖乃令谦之止于张曜之所，供其食物。时朝野闻之，若存若亡，未全信也。崔浩独异其言，因师事之，受其法术”<sup>③</sup>。

陆修静（406—477年），《简寂先生陆君碑》称：“陆修静，字元德，吴兴东迁（今浙江吴兴县）人。三国吴丞相陆凯后裔，代为著姓。生于东晋安帝义熙二年（406年）。幼习儒书，笃好文籍，旁究象纬。但性喜道术……”<sup>④</sup>宋文帝使左仆射徐湛召他入内殿讲经，皇太后王氏对他执门徒之礼。宋明帝筑崇虚馆，供陆修静住，以收集整理道经。<sup>⑤</sup>

陶弘景（456—536年），出身于江东名门丹阳陶氏，据其从子邕所撰《华阳隐居先生本起录》称：“先生讳弘景，字通明，丹阳人也。……十三世祖超，汉末渡江，始居丹阳。七世祖浚，

① 《北史》卷二七《寇赞传》。

② 《魏书》卷三五《崔浩传》。

③ 《魏书》卷一一四《释老志》。

④ 《全唐文》卷九二六，吴筠《简寂先生陆君碑》。另见：《三洞珠囊》卷一《救导品》引《道学传》，《道藏》第25册，第297页。

⑤ 《云笈七签》卷五《宋庐山简寂陆先生》称“宋明皇帝袭轩皇淳风，欲稽古化俗，虔诚致礼，至于再三。先生固称幽忧之疾，曾莫降眄。天子乃退斋筑馆，恭肃以迟之，不得已而莅焉”，见《道藏》第22册，第27页。



## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

交州刺史璜之弟，仕吴为镇南将军，封句容侯，食邑二千户，与孙皓俱降晋，拜议郎散骑常侍、尚书。……祖隆，行参征南中郎军事，侍从宋孝武伐逆有功，封晋安侯，……父讳贞宝，字国重，司徒建安王刘休仁辟为侍郎，迁南台侍御史，除江夏孝昌相。”<sup>①</sup> 陶弘景“未弱冠，齐高帝作相，引为诸王侍读，除奉朝请。……家贫，求宰县不遂。永明十年，脱朝服挂神武门，上表辞禄。诏许之，赐以束帛，敕所在月给茯苓五斤，白蜜二升，以供服饵”<sup>②</sup>。由于官场的倾轧，仕途不顺，陶弘景三十六岁时，仍任六品文官“奉朝请”，心甚快快，遂隐居修道。可见陶氏入南朝后，“虽已不是怎样多财豪势的贵门，但仍属士族阶层，有许多上层显贵的社会关系”<sup>③</sup>。

韦节（497—569年），乃楼观派著名道士。据《历世真仙体道通鉴》载：“其族名家，藏书万余卷，节幼而好古，通经传子史，旁及占卜之术。”<sup>④</sup>《楼观传》与《高道传》记载：“韦节，字处玄，京兆杜陵人，出身于关中名门士族家庭，其家藏书万余卷。”他在魏明帝、庄帝时历任鲁郡、阳夏太守。三十八岁时弃官。师从赵静通，后居华山。<sup>⑤</sup>

以上所列虽只是一些道教史上较具代表性的高层信徒，但也足可以显示出身高门道教信徒的信仰特点。这些高层士族道教信徒在道教信仰行为上与皇室贵族一样，也是以服食炼养追求长生成仙为主，但他们还积极参与道教的理论构建和组织发展，成为改造道教提高其宗教品质、使其更易于为皇室和门阀士族服务从而巩固其统治地位的主要推动者。汉末魏晋南北朝高层士族

① 载《云笈七签》卷一〇七，《道藏》第22册，第731页。

② 《南史》卷七六《陶弘景传》。

③ 任继愈：《中国道教史》，第174页。

④ 《历世真仙体道通鉴》卷二九，《道藏》第5册，第266页。

⑤ 任继愈：《中国道教史》，第228页。

道教信仰行为的主要特点有以下几个方面：

### 一、撰经行为较突出

来自汉末魏晋南北朝大姓冠族、高层士族中的道教信徒，由于其文化水平和理论素养较高，多曾撰写或以受授为名增写道经，以提升、完善道教的理论体系、仪式体系和神仙体系，因此与道教教义、教理、神仙体系、仪式有关的撰经行为较突出。由于“道书述道经出世之源，多谓上真降授。实则或由扶乩，或由世人撰述，依托天真”<sup>①</sup>，故本研究将托名天真降授实则自己撰述或有增写的行为也纳入撰经行为予以考察。

魏伯阳喜好道术，善养身，是一名杰出的炼丹家，《旧唐书》著录有魏伯阳撰《周易参同契》2卷，《周易五相类》1卷<sup>②</sup>。《周易参同契》是继淮南《中书》八卷和《枕中鸿宝苑秘书》及言炼养术的河上公《老子道德经章句》之后，“一部用《周易》、黄老与炉火三者参合的炼丹修仙著作”<sup>③</sup>，是对以往炼丹术、养生术的综合性概括。“魏伯阳以此书饮誉千古，并因此被后人推崇为道教丹鼎派开山之祖、一代大师。”<sup>④</sup>

魏华存，被尊为上清派的开创者，撰有《黄庭内景经》定本<sup>⑤</sup>，该书被历代称为魏晋间道士养生之书，梁丘子注释叙说它是“学仙之要妙”，“羽化之根本”。实际上《黄庭内景经》不是一般的药物养身、术数延命之类，而是吸取当时的医学成就而造

① 陈国符：《道藏源流考》上册，北京：中华书局，1985年版，第8页。

② 卿希泰：《中国道教史》，第125页。

③ 卿希泰：《中国道教史》，第128~129页。

④ 徐兆仁：《道教与超越》，第24页。

⑤ 关于《黄庭内景经》的作者有很多说法，本研究采用王明先生的考证，即该经由魏华存撰为定本。见王明所撰《〈黄庭经〉考》，载《道家与道教思想研究》，北京：中国社会科学出版社，1984年版，第329~348页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

作的养生、修仙古籍，以七言韵语描述人体五官、五脏、六腑诸神，更推广至全身八景神及二十四真之形象与作用，宣称恒通神名及存思诸神形象，可以消灾祛病，不惮虎狼凶残，腑脏安和，去老延年，甚而登天升仙<sup>①</sup>。

许谧、许翊是上清派的重要成员，曾与华侨、杨羲等以假托降神方式炮制经典。《上清经》就是由他们合伙造作传播的。<sup>②</sup>《上清经》“是继葛洪之后道教神仙方术的又一次汇辑”，从金丹服食到导引行炁，从佩符投简到餐吸云霞，从踏罡步斗到召神伏魔，“应有尽有，而尤重存思守一，诵经念咒之术”<sup>③</sup>。《上清经》的问世及传布，为道教内部一个新的派别——茅山上清派的开创奠定了重要的基础。

发展了上清派并开创了茅山宗的陶弘景，学识渊博，一生著述甚多，撰有《真诰》和《登真隐诀》、《养性延命录》等大约80余种著作<sup>④</sup>。《真诰》内容都是描写仙真降临情景，记载仙真所授真诀。该书第一卷至第十八卷为杨羲、许谧、许翊手书，陶弘景注，第十九卷至第二十卷为陶弘景述。《真诰》记载了大量道教义理、神话、诗歌、神仙和古上清派以存神为主的修炼方术。书中吸收佛教、儒家及道家思想，劝人修仙，宣扬善恶报应，在述修持方术中吸收有古代医学知识<sup>⑤</sup>。

陶弘景还撰有《真灵位业图》<sup>⑥</sup>一书。该书不仅罗列了许多虚幻的神灵，还将历史上有名的帝王将相和思想家作为神灵排列

① 李养正：《魏华存与黄庭经》，《道教经史论稿》，北京：华夏出版社，1995年版，第103页。

② 参见陈国符先生的《上清经考证》，《道藏源流考》上册，第8页。

③ 任继愈：《中国道教史》，第138～139页。

④ 卿希泰：《中国道教史》，第502页。

⑤ 朱越利：《道经总论》，沈阳：辽宁教育出版社，1991年版，第80页。

⑥ 卿希泰：《中国道教史》（第一卷），第521页。

了进去。该书将道教庞杂的神仙群分别纳入七个系列，又从众多的神灵中抽出七个作主神，虽然没有突出一个最高神，但该书仍对道教神祇的系统化做出很大贡献。

葛洪在道教史上有很高的地位，南朝陆修静称“祖述三张，弘衍二葛（葛玄、葛洪）”，南齐明僧绍撰《正二教论》称“张、葛之徒”。葛洪的著作传世的有《抱朴子》内外篇70卷，《神仙传》10卷，《肘后要（备）急方》4卷等。“其《抱朴子内篇》20卷，言神仙方药鬼怪变化养生延年攘邪却祸之事，属道家言，对道教的发展有深刻影响。”<sup>①</sup>《抱朴子内篇》中的“《遐览》一篇所录道经书名，实际上是道教史上最早的教典经籍目录”<sup>②</sup>。葛洪不仅论述了神仙的存在和成仙的可能性，更详细说明了如何才能长生成仙，为魏晋南北朝神仙道教的系统化成熟化提供了重要的理论依据，使道教更易于为统治阶级所容纳，从而为道教的官方化打下了基础。

葛巢甫乃葛洪从孙，据陈国符先生考证，葛巢甫构造了《灵宝经》<sup>③</sup>。虽然《灵宝经》作为一个系列是多人不断构造的结果，但葛巢甫对其做了系统化的构造，也为以传经而得名的道教灵宝派奠定了理论基础。

陆修静是南朝时期改革天师道发展灵宝派的重要人物，他一生著作甚丰，已知不下30多种<sup>④</sup>，还撰写和阐释了大量灵宝经文，有关斋戒仪范者尤多。《太上洞玄灵宝众简文》1卷，收入明《正统道藏》洞玄部玉诀类；《洞玄灵宝五感文》1卷、《陆先生道门科略》1卷，收入明《正统道藏》正一部；《太上洞玄灵

① 卿希泰：《中国道教史》（第一卷），第305页。

② 任继愈：《中国道教史》，第110页。

③ 陈国符：《道藏源流考》（上册），第395页。

④ 卿希泰：《中国道教史》（第一卷），第466页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

宝授度仪》1卷、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》1卷，收入明《正统道藏》洞玄部威仪类；《灵宝经目序》1卷，收入《云笈七签》卷四；《古法宿启建斋仪》，收入《无上黄箓大斋成立仪》卷一六，人有改订。<sup>①</sup>其他著作均佚。陆修静还收集整理各种道经，首创按洞真、洞玄、洞神三洞分类编目道经的方法，撰《三洞经书目录》，为道教经典的整理、编目和传承做出了独特贡献。

寇谦之是北魏时期对北方天师道进行改造、创立符合统治阶级利益的新天师道的重要人物。《魏书·释老志》载<sup>②</sup>：“嵩岳道士上谷寇谦之，立身直理，行合自然，才任轨范，堪处师位，吾故来观汝，授汝天师之位，赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷。”上述寇谦之托称老君降授的《云中音诵新科之诫》，也叫作《老君音诵诫经》，现仅存1卷。该经反映了新天师道的主要特色，即反对滥传房中术、服食仙方，强调要以戒律和斋醮礼仪为养生求仙之本。公元415年，寇谦之又托称上师李谱文降授《录图真经》60卷，从《释老志》转述其内容看，该经构造了最高神并比附人间等级关系重新安排了神仙谱系，还吸收了佛教的劫运观。<sup>③</sup>凭这些道经寇谦之为新天师道的官方化奠定了理论基础。

韦节是楼观派重要道士。楼观道兴盛于北朝后期，在各方面融合了南北天师道之长。奉行的主要经典有《老子化胡经》、《老子西升经》、《妙真经》等。出身士族的韦节曾为楼观派的重要经书《老子西升经》、《妙真经》作注<sup>④</sup>，还曾续写《楼观内传》，撰《三洞仪序》等书百余卷。任继愈先生评价其在北朝后期楼观

① 华颐：《陆修静生平与著述考略》，《中国道教》，1988年第3期。

② 《魏书》卷一一四《释老志》。

③ 任继愈：《中国道教史》，第211页。

④ 《历世真仙体道通鉴》卷二九《韦节传》，《道藏》第5册，第266页。

派道士中，“算是文化较高，著述最多的高道”，“对楼观道教义的发展及其官方化有重要贡献”<sup>①</sup>。

正是通过撰经，注疏旧经，高层士族的道教信徒对道教教义、教理进行了改造，以符合统治阶级需要，更有助于维护社会秩序、完成社会控制。例如葛洪不仅传承了魏伯阳等人的丹鼎道派，还特别提出和完善了“仙可学致”的仙道思想，打消了当时社会上层中对世界上有无神仙、不死成仙、凡人能修炼成仙的怀疑和顾虑。葛洪还提出修道与安邦治国可以两不误，“古人多得道而匡世，修之于朝隐，盖有余力故也。何必修于山林，尽废生民之事，然后乃成乎”<sup>②</sup>？修习仙道也不妨害封建统治，“求长生者，正惜今日之所欲耳”，“若委弃妻子，独处山泽，邈然断绝人理，块然与木石为邻，不足多也”<sup>③</sup>。从而为道教吸引来更多的上层信徒。南朝时陆修静等人阐发《灵宝经》，推动了道教从原来单靠个人养生以即身成仙，转变为既靠个人养生又靠济度他人轮转成仙。上清派、灵宝派、寇谦之的新天师道都是沿着神仙道教的轨迹发展，虽然有些强调服食草药炼服金丹、有些强调内视存思、有些强调符箓斋醮、有些强调济世度人，但其实这只是成仙证道的途径、手段的差异，长生久视、得道成仙的目的却是相同的。葛洪、陶弘景、寇谦之等人还整理和重构了神仙体系，葛洪在《抱朴子内篇》中将仙人分为三个等级层次：天仙、地仙和尸解仙<sup>④</sup>；陶弘景在《真灵位业图》中将神仙分为七个系列，并设七个主神；寇谦之在《录图真经》中明确称上界有三十六天，天各有一宫，宫有一神主之，并因此而构造了以“无极至尊”为

① 任继愈：《中国道教史》，第229～230页。

② 《抱朴子内篇》卷八《释滞》。

③ 《抱朴子内篇》卷三《对俗》。

④ 葛洪在《抱朴子》中讲道：“上士举形升虚，谓之天仙。中士游于名山，谓之地仙。下士先死后蜕，谓之尸解仙。”见《抱朴子内篇》卷二《论仙》。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

最高神的诸神系列，并对诸神的坛位、礼拜、衣冠、仪式等都作了各有差品的规定<sup>①</sup>。这些网络群神为其排定座次的规定，目的无外乎在于使修道者明白，超现实的仙真鬼神世界也像现实的封建社会一样，有着明确的等级秩序。正如陶弘景在《真灵位业图》中所说：“虽同号真人，真品乃有数；俱目仙人，仙亦有等级千亿。若不精委条领，略识宗源者……岂解士庶之贵贱，辨爵号之异同乎？”这说明，诸神的等级关系不过是世俗的门阀士族等级制度在天国的反映而已。道教对诸神的礼拜仪式显然借鉴了儒家的礼仪制度，这也从一个方面反映了高层士族道教信徒自觉不自觉地受其阶级立场的影响而改造道教，利用道教维护现有社会秩序和统治阶级的利益。

通过撰经和注疏，高层士族的道教信徒还对仪式、修行方法进行了梳理和改造，以符合统治阶级需要。例如陆修静撰写了大量有关斋戒仪范的经典，融合灵宝斋法，上清、洞神斋法，以及早期五斗米道的斋法制定了“九等斋十二法”的斋醮体系，从而使道教的斋醮仪式基本形成了完整体系，对后世影响深远，后世道教基本都是沿用该仪式体系<sup>②</sup>。另有北魏寇谦之借由《云中音诵新科之诫》表达了“清整道教，除去三张伪法、租米钱税及男女合气之术”<sup>③</sup>，反对滥传房中术，主张“专以礼度为首，而加之以服食闭练”的道教改革目标。寇谦之对一些具体的礼仪程序，如置办厨具、膳食、斋洁、入靖、焚香、礼拜、上章启奏等作了新的详细规定。“在斋仪上奏乐，大概也始于寇谦之。”<sup>④</sup>也

① 任继愈：《中国道教史》，第211页。

② 吴筠《简寂先生陆君碑》称赞陆修静“斋醮仪范，为将来典式焉”。《无上黄箓大斋立成仪》卷一七说：“盖自陆天师因《太极敷斋威仪经》，撰灵宝道士自修盟真斋立成仪，始自后相沿用之，所不可废。”

③ 《魏书》卷一一四《释老志》。

④ 任继愈：《中国道教史》，第209页。

正是在寇谦之的影响和建议下，太武帝至道坛受符箓，并改元太平真君，开启了借由道教之神论证皇权神授的制度，以后北魏历代皇帝即位，都要登坛受符箓。在这些高层士族道教信徒的推动下，汉末魏晋南北朝的道教仪式不仅日益去除粗俗的、不符合统治阶级胃口的仪式，还增加了皇权神授的仪礼，从而成为统治阶级主动利用的一种社会控制手段和资源。

## 二、创设道团，改革道教组织

汉末魏晋南北朝的高层士族不仅在撰写、注疏道经、整理仪轨方面起主导作用，也大力创建道团，建设和改革道教组织，产生了许多道团领袖和核心人物。这对汉末魏晋南北朝道教的组织发展起到了十分重要的推动作用。

汉末魏晋南北朝高层士族的道教信徒开始多参加某一道团，后开始自创符合上层口味的道团。如汉末三国之际江东孙策的将士中有多人信奉于君道，孙策正是因为诸将宾客对于君道的领袖人物于吉迎拜不止而冷淡了自己，才怒而诛杀于吉。<sup>①</sup>西晋时流传于北方的帛家道也吸引了很多士族。葛洪之师郑隐、鲍靓和葛洪本人可能原曾奉帛家道。《历世真仙体道通鉴》上讲曾为上虞令的刘纲师事帛君。陶弘景《真诰》说丹阳许氏家族许迈等“本属事帛家之道，血食生民”<sup>②</sup>，“华侨者，晋陵冠族，世事俗祷”<sup>③</sup>。另陶弘景的弟子周子良，“世为胄族”，也曾事帛家道。东晋时五斗米道世家钱塘杜氏家族开创杜子恭道团，杜子恭道团的创始人即杜炅（曷），《南史》载：“初，钱唐人杜炅字子恭，

① 《三国志》卷四六《吴书·孙策传》。

② 《真诰》卷四，《道藏》第20册，第513页。

③ 《真诰》卷二〇，《道藏》第20册，第610页。



## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

通灵有道术，东土豪家及都下贵望并事之为弟子，执再三之敬。”<sup>①</sup>可见杜子恭一派的天师道在江南的高层士族中曾拥有不少信徒。东晋还有魏华存、杨羲、华侨、许谧、许翊等人开创上清派，这些“开创人物均为士族出身，受过良好的封建教育，有较高的文化修养，和封建统治的上层人物有密切联系”<sup>②</sup>，从而吸引了很多上层人物信奉道教。后南朝陶弘景将上清派加以完善，与弟子在茅山一起披荆斩棘，苦心经营，开设道馆，招聚徒众，建立了茅山上清道团，所以上清派后来亦被称作“茅山宗”<sup>③</sup>，很多王公显贵都想作陶弘景的弟子<sup>④</sup>。任继愈先生更认为上清派的形成，“标志着自葛洪以来江南士族道教徒以神仙道教改造旧天师道团，创立官方化的正统道教的完成”<sup>⑤</sup>。东晋末年到刘宋初年，围绕由葛巢甫造构的《灵宝经》系的传承和信奉而发展出的灵宝派，信奉者日益众多，之后的陆修静又对灵宝经系进行了增修，补充制订了各种斋戒仪轨，从而完善和发展了灵宝派，一时大行于世。“上清派和灵宝派的出现，标志着道教组织的正式分化，代表上层封建统治阶级利益的道派已经形成，由此进一步促进了道教的改革和发展。”<sup>⑥</sup>另外，北魏寇谦之创立新天师道团，该道团重视奉守道诫、斋醮礼拜等宗教行为，吸引太武帝、权臣崔浩等上层崇信道教，新天师道更被太武帝推崇为国教，并在此后的北魏一直保持官方宗教的地位。

除了创建道团、道派，积极授徒之外，高层士族道教信徒还对道教组织的改革和制度建设做出了重要贡献。早期道教的组织

① 《南史》卷五七《沈约传》。

② 卿希泰：《中国道教史》（第一卷），第345页。

③ 任继愈：《中国道教史》，第185页。

④ 《华阳陶隐居内传》卷中，《道藏》第5册，第509页。

⑤ 任继愈：《中国道教史》，第186页。

⑥ 卿希泰：《中国道教史》（第一卷），第398页。

形式是祭酒制，由兼具道师和官吏身份的道官祭酒“领户化民”，三会制度、宅录制度、缴纳命信等制度维持着道师与道民的统属关系。“东晋的神仙道士，以及某些被称作世奉五斗米道的士族道教徒，他们实际并未参加天师道团的集体活动”，而主要通过经典和方术的传承，结成较为松散的师承关系。“某些道士采药服食，往来名山洞室，寻找仙馆，因此而出现了最早的道教馆舍。”<sup>①</sup>事实上，东晋南北朝的神仙道教推动了道教组织形式由祭酒制向师徒制再向道馆制的变迁。从东晋许迈“立精舍于悬禅往来茅岭之洞室，放绝世务，以寻仙馆”<sup>②</sup>，到许谧、许翊父子在茅山建宅，从陆修静在庐山构筑简寂馆，在京师修崇虚馆，到陶弘景在茅山建华阳馆，南朝时道馆已遍及江南各名山大都。除了“道馆制度的起源，与神仙道教有关”<sup>③</sup>之外，一些源自高层士族的著名高道，还对道教组织制度进行过重要改革。例如寇谦之，他主张废除三张时期的租米钱税制度，命令：“吾今并出新法，按而奉顺，从今以后，无有分传说愿输送，仿署治篆，无有财帛，民户杂愿，岁常保口厨具，产生男女，百灾疾病，光怪众说厨愿，尽皆断之！……唯听民户岁输纸三十张，笔一管，墨一挺，以供治表救度之功。”<sup>④</sup>他还改革道官祭酒父死子袭的旧制，实行“简贤授明”的新办法。又如陆修静，在其《陆先生道门科略》<sup>⑤</sup>中提出健全三会日制度，整顿改革天师道组织，加强“宅录”制度，整顿名籍混乱状况，禁止道官自行署职，健全道官按级晋升制度，从而在一定程度上消除了南方天师道组织混乱、道官鱼目混杂的危机。再如陶弘景，不仅率领弟子在茅山大兴道

① 任继愈：《中国道教史》，第169页。

② 《晋书》卷八〇《许迈传》。

③ 任继愈：《中国道教史》，第169页。

④ 《老君音诵诫经》，《道藏》第18册，第212页。

⑤ 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第780页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

馆，而且还修塘垦田，作为道馆的经济来源，由此形成了茅山宗在组织形式上以出家居道馆修炼为主的特点。

### 三、追求个人成仙和社会改良

高层士族的道教信仰在信仰目的上具有鲜明的两重性格：一方面追求个人解脱超俗，长生成仙，另一方面又追求佐时济世，治国安邦，为巩固封建统治服务<sup>①</sup>。对此，葛洪在《抱朴子内篇》中有明确阐释：“内宝养生之道，外则和光于世，治身而身长修，治国而国太平。”<sup>②</sup> 这种理解可以说是汉末魏晋南北朝高层士族道教信徒的共同心声。因此高层士族道教信徒利用道教以治身主要表现为追求个人成仙，而利用道教以治世则主要表现为在维护既有统治秩序的基础上，改良社会。

从个人角度而言，高层士族与皇帝一样，信道多半是追求服食炼养，长生久视。这个统治阶层在经济上享有优厚的特权，政治上垄断权位、生活上骄奢淫逸，精神上空虚无聊。加上汉末魏晋南北朝阶级矛盾、民族矛盾和统治阶级内部的权力斗争尖锐，社会动荡无常，天下战火纷飞，流血满地，哀鸿遍野，统治阶层中也经常弥漫着对生命短促、权位无常、生离死别的忧患情绪，因此梦想长生久视、长保享乐、追求精神超脱，成了魏晋统治者尤其是有文化根柢的高层士族关注的焦点。统治阶级的思想意识也由此发生大的转折，一时玄学风行。在新的思想环境中，经过改革的神仙道教为企图放任自由、逃避礼教拘束、追求精神自由超脱或纵情享乐的门阀士族提供了理论和实践工具，也为自己谋求到繁衍发展的空间和土壤。道教，尤其是神仙道教也确实适合

<sup>①</sup> 牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》，北京：社会科学文献出版社，2003年版，第354页。

<sup>②</sup> 《抱朴子内篇》卷八《释滞》。

高层士族的口味和生活模式。这些源自高层士族的道教信徒以养生度世为务，冀望通过服食炼养便能长生不死，羽化升天。他们闲散避世，采药名山，炼丹服食，怡神养性，清虚自守，内视存思，自足于怀。无怪乎王羲之会感叹：“我卒当以乐死。”<sup>①</sup> 尽管灵宝派后出<sup>②</sup>的《灵宝无量度人上品妙经》<sup>③</sup>已表现出神仙道教由度己到度人<sup>④</sup>的成仙途径转变，但以个人修炼为主，以自己成仙飞升为要仍是高层士族道教信徒用道教以治身的主要方面，这一点尤其鲜明地表现在以内视存思为重点的上清派信徒身上。李向平认为迷恋道教长生之术这种“私人信仰”是公共崇拜的一个极大的补充，尤其是对于文人士大夫而言，“这类私人性质的宗教关怀，恰恰为他们提供了一个最好的精神休憩空间，缓解了他们身处官场的精神压力”<sup>⑤</sup>。

高层士族道教信徒信仰道教、改革发展道教，除了以个人成仙为主的治身目的外，还有基于维护统治阶级利益而改良社会秩序的治世目的。葛洪在《抱朴子外篇》中针砭时弊，希求改革，特别对门阀贵族奢靡放荡、违礼败俗的生活方式进行了无情的揭露：“若夫贵门子孙及在位之士，不惜典型，而皆科头袒体，踞见宾客，既辱天官，又移染庸民。”“汉末诸无行，自相品藻次第。群骄慢教不入道检者，为都魁雄伯，四通八达。背叛礼教，

① 《晋书》卷八〇《王羲之传》。

② 据卿希泰《中国道教史》（第一卷）第390页称：“《度人经》的成书年代，约在东晋末年。”

③ 《灵宝无量度人上品妙经》宣扬“仙道贵生，无量度人”，见《道藏》第1册第5页。

④ 在《太上洞玄灵宝本行因缘经》中提到“子辈前世学道受经，少作善功，唯欲度身，不念度人，唯自求道，不念人得道”，因此只能得地仙而不能成天仙。见《道藏》第24册第671页。

⑤ 李向平：《信仰、革命与权力秩序》，上海：上海人民出版社，2006年版，第405页。

而纵肆邪辟。馋毁真正，中伤非党。口习丑言，身行弊事。凡所云为，使人不忍论也。”<sup>①</sup> 葛洪认为当时的社会急需加强儒家礼教，于是他将儒家的纲常伦理与道教的道戒融合为一，要求信徒必须遵守，他强调要想长生成仙，不能只靠内修外养等方术，还须积善立功，“以忠孝和顺仁信为本”<sup>②</sup>。为了使封建秩序神圣不可侵犯，他还企图假借鬼神的威力，来对人们实行严格的监督。他说：“天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算，算减则人贫耗疾病，屡逢忧患，算尽则人死。”“诸应夺算者有数百事”，包括“欺罔其上，叛其所事，……掳掠致富，不公不平，……不顺上命，不敬所师……”<sup>③</sup> 等等，这些禁忌多是为了维护封建统治秩序。不仅如此，葛洪还站在维护封建统治的立场，将早期主要流传于下层民间的道教称为“妖道”、“邪道”，对利用道教组织农民起义的张角、柳根、王歆、李申等人十分仇视，说其“假托小术，坐在立亡，变形易貌，诳眩黎庶，纠合群愚，进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业，遂以招集奸党，称合逆乱，……刺客死士，为其致用，威倾邦君，势凌有司，……复未纯为清省也，亦皆宜在禁绝之列”<sup>④</sup>。他大声疾呼请求封建统治者坚决禁止这些“妖道”：“淫祀妖邪，礼律所禁。然而凡夫，终不可悟。唯宜王者更峻其法制，犯无轻重，致之大辟，购募巫祝不肯止者，刑之无赦，肆之市路，不过少时，必当绝息，所以令百姓杜冻饥之源，塞盗贼之萌，非小惠也。”<sup>⑤</sup> 侯外庐先生对葛洪用道教以治世的目的曾有很好的总结：“他的玄学思想饱含教化之意，而谋以道反道。他站在地主阶级的立场，‘不在其位’，

① 《抱朴子外篇》《刺骄》，《道藏》第28册，第252页。

② 《抱朴子内篇》卷三《对俗》。

③ 《抱朴子内篇》卷六《微旨》。

④ 《抱朴子内篇》卷九《道意》。

⑤ 同上。

叹息农民道教猖狂，用求真正‘富贵’的玄道，作为压服农民战争的武器。”<sup>①</sup>

由上可知，葛洪所代表的高层士族道教信徒，虽然对现实社会有所不满，但并不希望像张角、柳根等人那样利用道教组织农民起义，完全站在反叛的立场改变社会统治秩序，而是冀望统治阶级自觉遵守礼法，调整言行，对民众善加管理等，实质上是基于维护现有秩序的社会改良主张。

寇谦之也是高层士族道教信徒不仅追求个人成仙，还试图用道教治国安邦的一个例证。早在寇谦之向成公兴学道时，成公兴根据多年观察对寇谦之叹息曰：“先生未便得仙，政可为帝王师耳。”<sup>②</sup>在寇谦之恳请崔浩为其补习儒学时，寇谦之自己也明确表达了要为帝王师的愿望，他对崔浩说：“吾行道隐居，不营世务，忽受神中之诀，当兼修儒教，辅助泰平真君，继千载之绝统。而学不稽古，临事暗昧。卿为吾撰列王者治典，并论其大要。”<sup>③</sup>寇谦之吸纳儒、佛，清整道教，除去为统治阶级所诟病的“租米钱税，及男女合气之术”，“专以礼度为首，而加之以服食闭练”，坚决制止利用天师道犯上作乱<sup>④</sup>，又借用佛教的戒律形式，吸纳儒家的伦常道德增订了道教戒律，要求道教信徒“不得违戾父母师长，反逆不孝”，“不得叛逆君王，谋害家国”<sup>⑤</sup>等。经寇谦之改革后的天师道，终于得到了北魏统治阶级的支持，以

① 侯外庐等：《中国思想通史》（第三卷），第70页。

② 《魏书》卷一四《释老志》。

③ 《魏书》卷三五《崔浩传》。

④ 寇谦之在《老君音诵诫经》中说：“今世人恶，但作死事，修善者少，世间诈伪，攻错道经，惑乱愚民。但言老君当治，李弘应出，天下纵横返逆者众，称名李弘者岁岁有之……诳作万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地，称刘举者甚多……吾大嗔怒，念此恶人，以我作乱者乃尔多乎？”见《道藏》第18册，第211页。

⑤ 《太上经戒》，《道藏》第18册，第222页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

致“帝至道坛，亲受符箓，备法驾，旗帜尽青”<sup>①</sup>。以后北魏历代皇帝即位时，都至道坛受符箓。寇谦之也终于实现了为“帝王师”的宏愿。

崔浩与寇谦之一样，是北魏道教改革和复兴的重要人物。崔浩不仅帮助寇谦之补习儒教经典，使后者得以兼综儒道改革天师道。也正是崔浩向最高统治者太武帝赞明其事，才使道教得到皇权的支持，在全魏境内显扬推行寇谦之改革后的新道教，甚至改元“太平真君”，俨然皇权神授，以新道教理国治民，遂使“道业大行”。太武帝和崔浩之所以推崇道教，重要原因之一是要利用道教打压崇信佛教的太子拓跋晃一派的势力，而崔浩之所以选中寇谦之的新道教，其原因在于由出身士族的寇谦之改造的新道教，已然是符合上层统治阶级需要的宗教资源，对此陈寅恪在《崔浩与寇谦之》中分析道：“浩之思想行为纯自社会阶级之点出发，其所以特重谦之者，以寇氏本为大族，不同于琅邪孙氏。又谦之所清整之新道教中，种民礼度之义深合于儒家大族之传统学说故也。”<sup>②</sup>

南朝陶弘景是上清派的重要传承人，虽因宦途不遂意而弃官入道，但他归隐后并未忘怀政治，不仅按士族政治立场弘扬上清派，仿造魏晋南北朝门阀士族等级制度排定神仙座次，还“站在士族知识分子的立场，积极为封建统治阶级出谋画策”<sup>③</sup>，当萧衍犹豫于是否篡夺齐政权时，他就“上观天象，知时运之变；俯察人心，悯涂炭之苦。乃亟陈图讖，贻书赞奖”<sup>④</sup>；当萧衍兵至新林时，又遣弟子戴猛之假道奉表，表示支持；后又援引图讖，

① 《魏书》卷四《世祖纪》。

② 陈寅恪：《崔浩与寇谦之》，《金明馆丛稿初编》，第140页。

③ 卿希泰：《中国道教史》（第一卷），第503页。

④ 《华阳陶隐居内传》卷中，《道藏》第5册，第504页。

助萧衍定国号为“梁”。萧衍称帝后，对陶弘景“恩礼逾笃，书问不绝，冠盖相望”<sup>①</sup>，“国家每有吉凶征讨大事，无不前以咨询。月中常有数信，时人谓为‘山中宰相’”<sup>②</sup>。

就连淡泊名利不愿出仕的陆修静，也表现出弘扬道教以使上下遵从、教化人心的愿望。《广弘明集》上说：“昔金陵道士陆修静者，道门之望，在宋、齐两代，祖述三张，弘衍二葛，郗、张之士，封门受策。遂妄加穿凿，广制斋仪，糜费极繁，意在王者遵奉。”<sup>③</sup>陆修静继葛洪之后，进一步搜集整理道经，从理论、仪轨和组织上改革道教，为刘宋政权唱赞歌，试图获得政府支持，扩展道教。经过刘宋政府和陆修静等高层士族道教信徒的努力，道教兴盛一时，起到了教化和控制社会成员的作用，这正如《佛祖统纪》卷三六所说：“帝闻庐山陆修静有道，筑崇虚馆以礼致之，顺风问道，朝野归心。”<sup>④</sup>

但是，汉末魏晋南北朝高层士族道教信徒利用道教治世，已完全不同于早期道教追求政教合一或推翻统治阶级、改变政治等级秩序的治世目的，而是站在与皇帝同为统治上层的阶级立场，利用道教资源，在维持既有封建秩序的基础上，以“润物细无声”的形式控制民心、辅助教化、改良社会而已。总体而言，上层信奉的道教更注重个体发展和精神满足，而不是教团性的集体活动和疾风暴雨式的社会变革。

概而言之，汉末魏晋南北朝高层士族道教信徒对道教发展的作用，集中表现在其推动道教教义、神仙体系、仪轨及修行方法朝着神仙道教的方向发展，并在教义、仪式、道教组织制度、道

① 《南史》卷七六《陶弘景传》。

② 《南史》卷七六《陶弘景传》。

③ 《广弘明集》卷四释道宣《齐高祖度道法诏》。

④ 转引自李刚《魏晋南北朝宗教政策研究》，成都：四川大学出版社，1994年版，第94页。



## ■ 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

教戒律等方面兼综儒佛，对道教进行了符合统治阶级利益需要的改革和重构，最终使得道教由早期主要为中下层民众利用，变为东晋南北朝时更多为上层利用——在个体层面，为上层道教信徒长生成仙、延年益寿的治身目的服务；在社会层面，为上层信徒巩固统治秩序、控制人心、敷导民俗的治世目的服务。大量有文化素养的高层士族加入道教信徒队伍，虽然客观上改变了道教信众的结构，提升了文化层次，并为道教的系统化、成熟化做出了重要贡献，但高层士族道教信徒在引导道教朝符合上层贵族口味的方向发展的同时，也借由皇权打压了下层民众偏重符水治病、祈请驱邪、厌胜禁咒等“粗俗”的道教信仰行为，而无钱无闲的下层民众又不可能像高层士族那样从事花钱费事的服食炼养，这就造成了一部分继续信仰道教的下层民众转入地下，以潜流<sup>①</sup>的形式继续利用道教这种宗教资源治身治世，一部分道教的下层信众则可能转而皈依佛教，成为佛教信众的重要来源。

### 本章结论

皇室和高层士族都是属于上层贵族等级的道教信徒，其信仰道教的行为特点大体相似，但又各有特色。

第一，在个人信仰层面，道教为皇族和高层士族信徒提供了治身的理论、方法和技术，皇族和高层士族中人信仰道教，也主要是为了延年益寿、长生不老，永保此世的享乐；另外也有传宗接代、繁衍子息的治身技术追求，例如前述晋简文帝求广嗣之

---

<sup>①</sup> 王明在《中国道教史》（第一卷）序言中曾说：“原来的五斗米道起了分化，或潜伏于民间，或转向上层传播。”（见卿希泰《中国道教史·序》第2页）笔者所说的“潜流”与王先生的“潜伏于民间”有相同的含义。

术，又如杜曷认为子孙皆短命希望其修习道教而不要追求仕进<sup>①</sup>。

第二，在成仙途径的选择上，上层大多雅好服食，兼及炼养，但并非全不涉及厌胜禁咒、符箓斋醮。皇室和高层士族受神仙道教的影响较大，因此大多相信服食草木、炼服金丹、呼吸导引可以达飞升成仙的目的，尤其是东晋以后，葛洪等人进一步完善后的神仙道教，更加吸引上层信众。但由于道教宣扬的成仙方法有很多<sup>②</sup>，加上巫鬼道、方仙道一直掺杂其中的影响，从汉末直至南北朝，上层中也有部分道教信徒同时崇信巫祝祈请、吞服符箓、厌胜禁咒等道术。例如晋赵王伦和孙秀、刘宋时的太子刘劭和严道育，以及高层士族道教信徒郗鉴之子郗愔<sup>③</sup>。

第三，上层信徒都有利用道教以治世的目的，皇族重在利用道教维护皇权统治，有些皇室成员也利用其夺取权力，而高层士族重在利用道教安邦治国、辅佐朝政、力图在维护现有统治秩序的基础上试图改良社会。但东晋以前的皇族崇信道教者较少，对道教多采取压制政策防止其侵犯皇权统治的权威，即使有个别皇帝崇信道教，也主要出于个人治身的需要，而非用其敷导民俗、维护皇权；东晋以后信仰道教的皇帝增多，开始突破仅用以治身的个人层面的神仙信仰，皇帝更在士族官僚的引导下，开始利用高层士族道士改造后的道教维护统治秩序，神化皇权，控制民

① 《云笈七签》载称：“桓冲欲引（杜）曷息（杜）该为从事，曷辞曰：吾儿孙并短命，不欲令进仕，至曾玄孙，方得吾福耳。”见《云笈七签》卷一一一，《道藏》第22册，第757页。

② 葛洪自己虽然提倡服食炼养，反对巫祝祈请、符箓禁咒，但在《抱朴子内篇·杂应》中仍研究了包括符箓禁咒、招神劾鬼、断谷辟兵等在内的多种道法，并认为在尚未得到金丹至要之道以前，不可不知这些小术。

③ 郗愔迷信符箓，常吞服之。据《世说新语》卷五《术解第二十》说：“郗愔信道甚精勤，常患腹内恶，诸医不可疗，闻于法开有名，往迎之，既来……合一剂汤与之，一服即大下，去数段许纸，如拳大，剖看，乃先所服符也。”

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

心。在利用道教以治世方面，皇族与源自高层士族道教领袖的关系更像“掌权者”与“祝圣者”的关系，“祝圣者”借由自己掌握的宗教资源帮助掌权者完成权力的圣化，也即权力的正当化过程<sup>①</sup>，掌权者又反过来支持道教领袖，使道教的发展获得世俗制度的支持和保障。

第四，汉末魏晋南北朝上层道教信徒对道教发展的作用典型表现在推动道教制度化、上层化方面。道教的制度化、上层化，主要是由皇室与士族共同推动完成的。为什么士族有如此动力，一个重要的原因在于：魏晋南北朝尤其是东晋，高层士族地主执掌朝纲，分享最高权力<sup>②</sup>，维护既有统治秩序也是他们的首要动机，加上士族地主中的知识分子引领着思想界，他们改造道教，并引导皇帝利用道教。

对道教的发展与兴盛，皇族和高层士族道教信徒都曾做过有力的推动，但具体途径略有不同：皇族是用其政权支持发展，用皇帝崇信的偶像示范吸引更多信徒推广道教，或支持兴修祠寺道馆，捐赠道士以推动道教发展。高层士族道教信徒则主要通过撰经、造神、修订斋醮仪轨、改革道教组织制度、创设道团等推动道教的理论化、系统化和官方化。但是皇族和高层士族道教信徒中部分人沉迷于服食炼丹，不仅常常导致自己药发而死，且对社会财富造成巨大浪费；部分人甚至企图利用厌胜禁咒篡夺权位，从而授道教反对派以口实，为道教的持续发展和推广制造了阻力和障碍。另外，大量高层士族投身道教，推动了道教的上层化，也使得道教越来越理论化、知识化、技艺化，离知识缺乏的下层

---

① 高宣扬：《当代社会理论》，北京：中国人民大学出版社，2005年版，第320页。

② 参见田余庆先生在《东晋门阀政治》中多处关于“王与马共天下”、“士族与皇权共治”等分析。

越来越远，使道教信众的阶层区隔明显化，自然也减弱了道教在下层民众中的传播和影响力，并延缓了道教改革发展出适合下层民众乃至一般大众的更高形态的信仰产品。

### 第三章 开创者——中层的道教信仰及其特点

如第一章所述，汉末魏晋南北朝的社会中层，是指底层士族、庶族地主（含富商巨贾、地方豪强、寺院地主等）和少数民族酋帅，也包括一些“隐士”。庶族地主只有部分入仕权，他们入仕后官禄较少，大多靠地租或商业利润生活，与拥有较大政治经济特权的贵族相比，他们属于平民等级，需承担国家的赋税劳役，处于社会的中间等级。在东汉三国时期，社会中层主要是指庶族地主、富商巨贾、地方豪强<sup>①</sup>和少数民族酋帅，晋以后由于门阀士族等级制度的盛行，不仅“士庶之际，实自天隔”<sup>②</sup>，士族内部分化也很大，那些虽凭祖、父官爵列于士族但当世沉屈里巷未得出仕者，东汉时远祖（超过三代以上）曾作高官但近几代已没落、间仕间歇者，以及东晋时的北府武将、“晚渡沦荒”等，沦落为底层士族，政治地位仅略高于庶族地主。凭借宗教资源获取土地、财物，剥削宗教信徒劳动而形成的“寺院地主”或“僧侣地主”，严格意义上讲，应该是南北朝时才凸显的地位群体。汉末魏晋时有些地方割据的政教合一领袖，如张鲁、李雄、范长

---

① 此处所说“地方豪强”，是指较小的或非官僚的地方豪强，与汉末既是大姓冠族、世代高官又割据一方的豪强地主不同，后者地位类似于魏晋南北朝的高层士族，属于上层。

② 《宋书》卷四二《王弘传》。

生等，身份比较复杂，张鲁、范长生既属地方割据豪强，又是宗教领袖，李雄、范长生还有流民领袖的身份，因此本研究将其都视作中间等级。

属于社会中层或中间等级的道教信徒主要有哪些，其道教信仰又有什么特点呢？

## 第一节 源自中层的道教信徒

汉末魏晋南北朝源自中层的道教信徒有很多，兹就道教史上较知名者举例说明如下：

### 1. 《太平经》的作者。

王明认为《太平经》“大抵是公元二世纪前期的作品”，“它不是出于一时一人的手笔，可以说是一部集体编写的道书”，“于吉大概是最先撰《经》并传《经》的人，宫崇是最早传受这部经书并加以增演的一人”<sup>①</sup>。熊德基也认为《太平经》是由于吉、襄楷等几个人先后写成的，并考证其中“问答体的经文，是襄楷作于延熹八年，上献于九年七月之后”<sup>②</sup>。任继愈先生在《中国道教史》中也判断“该书出自于吉、宫崇等道士之手”<sup>③</sup>，但又说“书中处处替统治者着想，坚决维护封建宗法制度，因此它应属于早期上层道教的著作”<sup>④</sup>。庄春波等人却认为“《太平经》很

① 王明：《论〈太平经〉的成书时代和作者》，《世界宗教研究》，1982年第1期。

② 熊德基：《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》，《六朝史考实》，北京：中华书局，2000年版，第5页。

③ 任继愈：《中国道教史》，第20页。

④ 任继愈：《中国道教史》，第19页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

大程度上体现了下层知识分子社会改革的要求”<sup>①</sup>。那么《太平经》的作者于吉、宫崇、襄楷等到底属于什么社会阶层呢？

于吉，据《云笈七签》载：

于吉者，琅琊人也。其父祖世有道术，不杀生命，吉精苦有逾于昔人。常游于曲阳流水上，得神书百余卷，皆赤界、白素、青首、朱目，号曰《太平青策书》<sup>②</sup>。孙策平江东，进袭会稽，见士民皆呼吉为于郎，事之如神。策招吉为客在军中。将士多疫病，请吉，水歃辄差。策将兵数万人，欲迎献帝，讨曹公，使吉占风色，每有神验。将士咸崇仰吉，且先拜吉，后朝策。<sup>③</sup>

该条材料表明于吉父祖皆有道术，自然具有一定的文化素养，加上于吉受聘于孙策，又与江东将士多有交结，孙策要杀他时，连孙策母亲都为他求情，由此分析其社会阶层应属于中层。

宫崇，《后汉书·襄楷传》载：“初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素硃介青首硃目，号《太平清领书》。”《历世真仙体道通鉴》中称：“宫崇者，琅琊人也，有文才，著书百余卷，师事仙人于吉。”<sup>④</sup>《三洞群仙录》载称：

抱朴子宫崇有文才，年数百岁色如童子，遇仙人于吉，得其书，多论阴阳否泰之事，“有天道焉，有地道

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

② 也称作《太平青领书》，见《历世真仙体道通鉴》卷二〇，《道藏》第5册，第214页。

③ 《云笈七签》卷一一一，《道藏》第22册，第755页。

④ 《历世真仙体道通鉴》卷二〇，《道藏》第5册，第215页。

焉，有人道焉。治国者用之以致太平，治身者用之以保长生，此其道也”。<sup>①</sup>

从这几条材料看，宫崇有一定文化素养，曾诣阙上书，敬献治国治身之道，是个“趋附统治阶级的方士”<sup>②</sup>，应可归入中层。

襄楷，《后汉书·襄楷传》载<sup>③</sup>：“襄楷字公矩，平原鬲阴人也。好学博古，善天文阴阳之术。”延熹九年（167年），“楷自家诣阙”，两次向桓帝上献《太平经》，但“帝以楷言虽激切，然皆天文恒象之数，故不诛，犹司寇论刑”。“及灵帝即位，以楷书为然。太傅陈蕃举方正，不就。乡里宗之。每太守至，辄致礼清。中平中，与荀爽、郑玄俱以博士征，不至，卒于家。”从这些情况看，襄楷有文化，能以臣子身份上书皇帝，被置罪后，还曾征为博士，正史中为其立传，应非社会下层人士可比。但他在皇帝面前谦称“人有贱而言忠”、“臣虽至贱”<sup>④</sup>，加上其因上书而被置罪，后虽征为博士但又拒绝等，综合这些因素来考虑，襄楷也非执权的上层，归入中层比较恰当。

因此可以判定，《太平经》的作者应属于当时社会的中层。之所以出现到底是属于上层还是属于下层的意见分歧，是因为大多数道教研究者所认同的分类模式，将社会成员只分为上层和下层，将道教派别仅分出上层神仙道教和下层民间道教两类，那些既非上层又非下层的道教信徒便常常被归入要么上层、要么下层的的分不当分类中。

① 《三洞群仙录》，《道藏》第32册，第254页。

② 熊德基：《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》，《六朝史考实》，第12页。

③ 《后汉书》卷三〇下《襄楷传》。

④ 襄楷第二次上书曰：“臣前上琅邪宫崇受于吉神书，不合明听。臣闻布谷鸣子孟夏，蟋蟀吟于始秋，物有微而志信，人有贱而言忠。臣虽至贱，诚愿赐清闲，极尽所言。”见《后汉书》卷三〇下《襄楷传》。



## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

### 2. 张陵、张衡、张鲁。

张陵(?—156),是五斗米道的开创者之一<sup>①</sup>,一名张道陵,字辅汉。《三国志·张鲁传》说张陵“客蜀,学道鹄鸣山中,造作道书以惑百姓,从受道者出五斗米,故世号米贼。陵死,子衡行其道。衡死,鲁复行之”<sup>②</sup>。《汉天师世家》对张陵的生平记载得较为详细,其上云:

祖天师讳道陵,字辅汉,沛丰邑人也。九世祖  
[张]良(按:汉高祖时封为留侯)。……[张道陵]永  
平二年二十五岁,以直言极谏科<sup>③</sup>中之,拜江州令<sup>④</sup>,  
谢官归洛阳北邙山。……和帝征为太傅、冀县侯,三诏  
不就。<sup>⑤</sup>

虽然张陵的九世祖时张家属于上层官僚贵族,但由张陵的七世祖张高至其父大顺似无甚官职,家道中落。为什么这样讲呢?《汉天师世家序》中详述了张良至张陵的谱系,有官爵者都详述其官爵名号,连其中另一个支系(由张良—不疑—典—默—金—千秋

---

① 关于五斗米道的创始人到底是张陵还是张修,史学家有争论。道教的传统说法和正史认为张陵是五斗米道的创教者;任继愈、熊德基、李申等则认为应是张修。“它的创始人和前期领袖是张修,前期性质与太平道同;后期领袖是张鲁,其性质与前期有根本上的不同。”(见任继愈《中国道教史》第34页)由于支持前一说法的史料更多,本研究采信传统说法,即认为张陵是五斗米道创始人,卿希泰《中国道教史》(第一卷)第154页、朱越利《道经总论》第55页也持同样观点。

② 《三国志》卷八《魏书·张鲁传》。

③ “直言极谏科”也称“贤良方正”科,是汉代选拔官员的科目之一。汉文帝时始诏举“贤良方正能直言极谏者”。参见孙永都等编《简明古代职官辞典》,北京:书目文献出版社,1987年版,第203页。

④ 《后汉书》卷三六《百官志二》载“属官,每县、邑、道,大者置令一人,千石”,县令的官秩约为一千石。

⑤ 《汉天师世家》卷二,《道藏》第34册,第820页。

一嵩共出宰相 17 人) 在唐时被列为四十三望族之一都曾述及<sup>①</sup>, 如果张陵所属一支中各代有出高官, 肯定不会不提及, 因为这是专为张陵张天师一系所作的家世传。张陵时家道已经中落, 更早的葛洪《神仙传》所载情况也可佐证:

张道陵, 字辅汉, 沛国丰人也。本太学书生, 博通《五经》, 晚乃叹曰: “此无益于年命。” 遂学长生之道。得黄帝九鼎丹法, 欲合之, 用药皆糜费钱帛, 陵家素贫, 欲治生, 营田牧畜, 非石所长, 乃不就。<sup>②</sup>

张陵因家贫, 想炼丹服食求长生而不能得。虽曾为县令, 但官职较低, 且其父祖无名, 由此推断, 张陵家的社会地位应相当于庶族, 属当时的社会中层成员。

张衡, 《云笈七签》云: “嗣师, 天师子也, 讳衡, 字灵真。为人广智, 志节高亮, 隐习仙业。汉孝灵帝徵为郎中<sup>③</sup>, 不就。以光和二年正月十五日己巳于山升仙。”<sup>④</sup>《汉天师世家序》则载称: “衡字灵真, 有长材, 诏征黄门侍郎<sup>⑤</sup>, 辞。隐居阳平山, 誓以忠孝导民。君子谓其有继宗开绪、纳俗安善之功。”<sup>⑥</sup> 这两条材料表明张衡志在修道, 虽被征为官但辞而未就。自然不能列入高门。

张鲁(? - 216 年), 是张陵的孙子, 据《三国志》记载:

张鲁字公祺, 沛国丰人也。祖父陵, 客蜀, 学道鹤

① 《汉天师世家序》, 《汉天师世家》卷一, 《道藏》第 34 册, 第 815 页。

② 《神仙传》卷四, 据湖南文艺书局清光绪二十年刊本。转引自卿希泰《中国道教史》(第一卷), 第 159 页。

③ “郎中”的官秩为比三百石, 见《后汉书》志二五《百官志二》。

④ 《云笈七签》卷二八引《张天师二十四治图》, 《道藏》第 22 册, 第 204 页。

⑤ “黄门侍郎”官秩为六百石, 见《后汉书》志二六《百官志三》。

⑥ 《汉天师世家序》, 《汉天师世家》卷一, 《道藏》第 34 册, 第 815 页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

鸣山中，造作道书以惑百姓，从受道者出五斗米，故世号米贼。陵死，子衡行其道。衡死，鲁复行之。益州牧刘焉以鲁为督义司马，与别部司马张修将兵击汉中太守苏固，鲁遂袭修杀之，夺其众。焉死，子璋代立，以鲁不顺，尽杀鲁母家室。鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号“师君”。……雄据巴、汉垂三十年。……汉末，力不能征，遂就宠鲁为镇民中郎将，领汉宁太守，通贡献而已。……建安二十年，太祖乃自散关出武都征之，至阳平关。鲁欲举汉中降，其弟卫不肯，率众数万人拒关坚守。……[及败]鲁尽将家出，太祖逆拜鲁镇南将军，待以客礼，封阆中侯，邑万户。封鲁五子及阎圃等皆为列侯。<sup>①</sup>

另据《后汉书·刘焉传》称：

沛人张鲁，母有姿色，兼挟鬼道，往来焉家，遂任鲁以为督义司马，与别部司马张修将兵掩杀汉中太守苏固，断绝斜谷，杀使者。鲁既得汉中，遂复杀张修而并其众。<sup>②</sup>

上两条材料表明张鲁初起时官职不高，且因其母而得官，后割据巴、汉三十年，汉末朝廷无力征讨，只好虚封其为“镇民中郎将”、“太守”（秩二千石）等职，虽有人劝他自立为王但他拒绝了，降曹操后更被赐封“阆中侯，邑万户”，但仅一年之后，张鲁即死。因此张鲁大半生应属起自庶族、割据一方的地方豪强，与其父祖相比，他的阶层地位虽有上升，仍应归入庶族，属中间等级。张鲁降曹操后，其子代皆封侯，代际地位又有提升，才可

① 《三国志》卷八《魏书·张鲁传》。

② 《后汉书》卷七五《刘焉传》。

谓真正进入上层。

### 3. 李特、李雄、范长生。

李特、李雄起义虽不是直接利用道教发动的起义，但由于他们所属部族素来信奉天师道，二人当也是道教信徒，而且起义过程中得到范长生道教势力的支持，故也将李氏纳入道教信徒考量。

李特，《晋书·李特载记》载：“李特，字玄休，巴西宕渠人，其先廩君之苗裔也。……巴人呼赋为賁，因谓之賁人焉。……汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賁人敬信巫觋，多往奉之。值天下大乱，自巴西之宕渠迁于汉中杨车坂，抄掠行旅，百姓患之，号为杨车巴。魏武帝克汉中，特祖将五百余家归之，魏武帝拜为将军，迁于略阳，北土复号之为巴氏。特父慕，为东羌猎将。特少仕州郡，见异当时，身長八尺，雄武善骑射，沈毅有大度。元康中，氏齐万年反，关西扰乱，频岁大饥，百姓乃流移就谷……”<sup>①</sup>李特兄弟子侄也随流民入蜀，后被推为流民领袖，举行起义。太安二年（303年）李特败亡。从这些材料看，李特祖辈是巴人，信奉张鲁天师道，李特的祖、父是少数民族将领，属社会中层。

李特败亡后其弟李流承继他的事业，在最艰难时得到范长生道教势力的支持，后李流病死，李特子李雄继立。李雄攻克成都，永兴元年（304）自称成都王。据《晋书·李雄载记》称，李雄十分尊崇道教领袖范长生，曾到“西山范长生岩居穴处，求道养志”，还“信巫觋者之言，多有忌讳”<sup>②</sup>，称帝后拜范为丞相。“范氏天师道实际就是成汉政权的国教”<sup>③</sup>。

① 《晋书》卷一二〇《李特载记》。

② 《晋书》卷一二一《李雄载记》。

③ 任继愈：《中国道教史》，第56页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

范长生（？—318年），西晋时蜀地道教领袖之一，曾对巴氏李氏的建国起过不小的作用。《华阳国志》卷九载：“（范）贤名长生，一名延久，又名九重；一曰支，字元，涪陵丹兴人。”<sup>①</sup>《晋书·周访附子抚传》称“初，贤为李雄国师，以左道惑百姓，人多事之”<sup>②</sup>。《晋书·李流载记》称：

三蜀百姓并保险结坞，城邑皆空，流野无所略，士众饥困。涪陵人范长生率千余家依青城山，尚参军涪陵徐攀求为汶山太守，欲要结长生等，与尚犄角讨流。尚不许，攀怨之，求使江西，遂降于流，说长生等使资给流军粮。长生从之，故流军复振。<sup>③</sup>

上条材料表明范长生曾资助陷入困境的李流军队，正是凭借这一重要援助，李流军队得以重整旗鼓，占领成都。关于范长生为什么要支持巴氏李氏，其家世身份究竟如何，唐长孺先生在《范长生与巴氏据蜀的关系》一文中考证认为：范长生的祖先在汉初为闽中的賁人首领，其族在公元250年左右因涪陵大姓徐巨造反的牵连，被徙于蜀，后发展为“世掌部曲的大姓”。范长生很可能就出于賁人部落。因此范长生与李特有同族的可能，且都信奉道教<sup>④</sup>。王家祐先生也认为“在成汉亡后，范贤尚能拥众万人也是民族与宗教的双重联系”<sup>⑤</sup>。范长生“是拥有部曲的地主武装首

① 《华阳国志》卷九，见常璩撰、刘琳校注：《华阳国志校注》，成都：巴蜀书社，1984年版，第663页。

② 《晋书》卷五八《周访附子抚传》。

③ 《晋书》卷一二〇《李流载记》。

④ 唐长孺：《范长生与巴氏据蜀的关系》，《魏晋南北朝史论丛续编》，北京：生活·读书·新知三联书店，1959年版，第156~159页。

⑤ 王家祐：《道教论稿》，第258页。

领，又是宗教首领”<sup>①</sup>，由于其所属为地方割据政权，从全局观之理应属于社会中层。

#### 4. 孙秀、孙泰、孙恩。

孙秀，乃孙恩先人。《晋书·孙恩传》称：“孙恩，字灵秀，琅邪人，孙秀之族也。世奉五斗米道。”<sup>②</sup>孙秀出身寒门，后跟随赵王伦由小吏做起。《晋书·赵王伦传》称：“秀起自琅邪小史，累官于赵国，以谄媚自达。既执机衡，遂恣其奸谋，多杀忠良，以逞私欲。”<sup>③</sup>《世说新语》曰：“孙秀字俊忠，琅邪人。初赵王伦封琅邪，秀给为近职小吏。”<sup>④</sup>孙秀经常被士族人物轻辱，《晋书·潘岳传》载：“初，芑（潘岳父亲）为琅邪内史，孙秀为小史给岳，而狡黠自喜。岳恶其为人，数挞辱之，秀常衔忿。”<sup>⑤</sup>由此看来孙秀一族当为庶族，虽然孙秀后来在赵王伦执掌朝政时官至三品以上，但终因煽动赵王伦发动宫廷政变引发“八王之乱”而被诛杀，其略有上升的家族地位应又降至庶族，无大改观。

孙泰，孙恩叔父，杜子恭的弟子。据《晋书·孙恩传》称：

恩叔父泰，字敬远，师事钱唐杜子恭。而子恭有秘术，尝就人借瓜刀，其主求之，子恭曰：“当即相还耳。”既而刀主行至嘉兴，有鱼跃入船中，破鱼得瓜刀。其为神效往往如此。子恭死，泰传其术。然浮狡有小才，诳诱百姓，愚者敬之如神，皆竭财产，进子女，以

① 唐长孺：《范长生与巴氏据蜀的关系》，《魏晋南北朝史论丛续编》，北京：生活·读书·新知三联书店，1959年版，第162页。

② 《晋书》卷一〇〇《孙恩传》。

③ 《晋书》卷五九《赵王伦传》。

④ 《世说新语·贤媛篇》注引傅畅《晋诸公赞》，见张万起，刘尚慈译注《世说新语译注》，北京：中华书局，1998年版，第672页。

⑤ 《晋书》卷五五《潘岳传》。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

祈福庆。王珣言于会稽王道子，流之于广州。广州刺史王怀之以泰行郁林太守，南越亦归之。太子少傅王雅先与泰善，言于孝武帝，以泰知养性之方，因召还。道子以为徐州主簿，犹以道术眩惑士庶。稍迁辅国将军、新安太守。王恭之役，泰私合义兵，得数千人，为国讨恭。黄门郎孔道、鄱阳太守桓放之、骠骑諮议周勰等皆敬事之，会稽世子元显亦数诣泰求其秘术。泰见天下兵起，以为晋祚将终，乃扇动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之。于时朝士皆惧泰为乱，以其与元显交厚，咸莫敢言。会稽内史谢輶发其谋，道子诛之。

这条材料说明孙泰：①信奉道教，是传承杜子恭道教的道士；②因道术曾迁太守（五品官职）；③欲利用道教起事，但被诛。因此综合考虑孙泰也应属社会中层。<sup>①</sup>

孙恩（？—402年），师从叔父孙泰学道，司马道子诛杀孙泰时，孙恩逃亡，“恩逃于海。众闻泰死，惑之，皆谓蝉蜕登仙，故就海中资给。恩聚合亡命得百余人，志欲复仇。及元显纵暴吴会，百姓不安，恩因其骚动，自海攻上虞，杀县令，因袭会稽，害内史王凝之，有众数万”<sup>②</sup>。据《宋书·谢方明传》称，孙恩曾为吴兴太守谢邕的舅子长乐冯嗣之和北方学士冯翊、仇玄达的“从者”<sup>③</sup>，而冯嗣之、仇玄达都是投奔谢邕的次等士族，孙恩乃为这些人的“从事”，可见其政治地位并不高。至于孙泰、孙恩

① 李刚在《魏晋南北朝宗教政策研究》第84页中也认为孙泰是“世奉五斗米道的乔迁低级士族”。低级士族属于社会中层，因此，孙泰也属于社会中层。

② 《晋书》卷一〇〇《孙恩传》。

③ 史载：“初，（谢）邕舅子长乐冯嗣之及北方学士冯翊仇玄达，俱往吴兴投邕，并舍之郡学，礼待甚简。二人并忿愠，遂与恩通谋。恩尝为嗣之等从者，夜入郡，见邕众，遁，不悟。本欲于吴兴起兵，事趣不果，乃迁于会稽。”见《宋书》卷五三《谢方明传》。

一族究竟属庶族地主还是低层士族，史家有不同意见。<sup>①</sup> 其实，孙泰虽曾居官五品，但后被诛杀，连一世都不曾维持，孙恩的仕宦级别则更低得可怜，不足以称为士族；而范阳卢氏之所以联姻于孙氏，一是因其都为五斗米世家<sup>②</sup>，另外，其时由于渡江较晚，卢氏也被侨姓高层士族所排斥，处于次等士族的地位，与孙氏的社会地位接近。笔者赞同陈寅恪的判断，即孙氏当属“妖寒”庶族。

#### 5. 卢悚、卢循、徐道覆。

卢悚，西晋末年彭城道士，曾为“徐州小吏”，《资治通鉴》记载：

彭城妖人卢悚自称大道祭酒，事之者八百余家。十一月，遣弟子许龙如吴，晨，到海西公门，称太后密诏，奉迎兴复；公初欲从之，纳保母谏而止。龙曰：“大事垂捷，焉用儿女子言乎！”公曰：“我得罪于此，幸蒙宽宥，岂敢妄动！且太后有诏，便应官属来，何独使汝也？汝必为乱！”因叱左右缚之，龙惧而走。甲午，悚帅众三百人，晨攻广莫门。诈称海西公还，由云龙门突入殿庭，略取武库甲仗，门下吏士骇愕不知所为。游击将军毛安之闻难，帅众直入云龙门，手自奋击；左卫将军殷康，中领军桓秘入止车门，与安之并力讨诛之，

① 任继愈认为孙恩祖上孙秀虽在西晋时起自琅琊小吏，曾参与赵王伦之乱，但孙泰官至太守，孙恩妹又嫁于卢循，所以“孙氏应属东晋侨姓士族集团成员，只是门第较低而已”。（见任继愈《中国道教史》第123页）田余庆认为孙秀在赵王伦时居中书令（三品官），足以使他的家族从寒庶地位上升。（见田余庆《东晋门阀政治》第310页）陈寅恪认为“南朝士族婚嫁最重门第，以范阳卢氏之奕世高华，而连姻于妖寒之孙氏”，盖因卢氏亦五斗米世家。（见陈寅恪《金明馆丛稿初编》第10~11页）

② 陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，《金明馆丛稿初编》，第10~11页。



## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

并党与死者数百人。<sup>①</sup>

又《魏书·司马叡传》记载：

徐州小吏卢悚与其妖众男女二百，向晨攻广莫门，诈言海西公还，由万春、云龙门入殿，略取三厢及武库甲仗。时门下军校并假兼，在直吏士骇愕不知所为。游击将军毛安之先入云龙门讨悚，中领军桓秘、将军殷康止车门入，会兵攻之，斩五十六级，捕获余党，死者数百人。<sup>②</sup>

由上两条材料观之，卢悚也是一个源自社会中层道教信徒。关于卢悚，陈寅恪先生根据史料还曾有这样的推断：“卢悚或即循同族。”<sup>③</sup>也即卢悚与卢循为同一族。

卢循为范阳卢氏卢谌之后，是孙恩妹夫，《三国志·卢毓传》裴注载：

（卢）谌善著文章。洛阳倾覆，北投刘琨，琨以为司空从事中郎。琨败，谌归段末波。元帝之初，累召为散骑中书侍郎，不得南赴。永和六年，卒於胡中，子孙过江。妖贼帅卢循，谌之曾孙。<sup>④</sup>

《晋书·孙恩传》载称：

卢循，字于先，小名元龙，司空从事中郎谌之曾孙也。双眸罔彻，瞳子四转，善草隶弈棋之艺。沙门慧远有鉴裁，见而谓之曰：“君虽体涉风素，而志存不轨。”

① 《资治通鉴》卷一〇三。

② 《魏书》卷九六《司马叡传》。

③ 陈寅恪：《金明馆丛稿初编》，第11页。

④ 《三国志》卷二二《魏书·卢毓传》。

循娶孙恩妹。及恩作乱，与循通谋。恩性酷忍，循每谏止之，人士多赖以济免。恩亡，余众推循为主。

据上两条材料看，西晋末年卢谡投刘琨，刘琨败后没于胡中，出仕后赵，死于永和六年。“卢氏子孙渡江，当在卢谡死、后赵王、中原乱之时，其为晚渡伧人，更无可疑。”<sup>①</sup> 由于祖辈曾仕胡族政权，自己过江又晚，卢循等人无缘进仕建康，自然当属低层士族。卢循娶孙恩之妹，并曾是孙恩之乱的主谋。王青也曾分析道：“后期领袖卢循是司空从事中郎谡之曾孙，显然也属于士族阶层。当然，他们在东晋一般只能算是次等士族，由于种种原因，被侨姓一流高门占据了原本属于他们的高层地位，因而只能在宗教中寻找权力欲的满足。”<sup>②</sup>

徐道覆是卢循姊夫，两家的社会地位应该接近。<sup>③</sup> 《魏书·刘裕传》称：“[卢循]党人琅邪徐道覆为始兴相（八品官）。”<sup>④</sup> 因此可推测徐道覆也属次等士族。

#### 6. 顾欢。

顾欢，南朝宋齐时人，整理上清派杨羲、许谧、许翊手写真经，著有《真迹经》<sup>⑤</sup>、《老子义疏》<sup>⑥</sup>，并曾撰《夷夏论》辨道教与佛教是非异同。据《南史·顾欢传》载称：

顾欢字景怡，一字玄平，吴郡盐官人也。家世寒

① 田余庆：《东晋门阀政治》，第312页。

② 王青：《东汉魏晋南北朝时期职业教徒的阶层分析》，《中国史研究》，1997年第1期。

③ 田余庆先生考证徐道覆可能与道教徒东海徐宁为同族，南渡后不得官宦，遂以传布道教为其职业，其为次等士族。见《东晋门阀政治》第315页。

④ 《魏书》卷九七《刘裕传》。

⑤ 胡孚琛：《中华道教大辞典》，北京：中国社会科学出版社，1995年版，第88页。任继愈《中国道教史》第194页也曾提到。

⑥ 任继愈：《中国道教史》，第194页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

贱，父祖并为农夫，欢独好学。年六七岁，知推六甲。家贫，父使田中驱雀，欢作黄雀赋而归，雀食稻过半。父怒欲挞之，见赋乃止。乡中有学舍，欢贫无以受业，于舍壁后倚听，无遗忘者。……同郡顾顗之临县，见而异之，遣诸子与游，及孙宪之并受经焉。年二十余，更从豫章雷次宗咨玄儒诸义。……母亡，水浆不入口六七日，庐于墓次，遂隐不仕。于剡天台山开馆聚徒，受业者常近百人。……齐高帝辅政，徵为扬州主簿。及践阼乃至，称“山谷臣顾欢上表”，进政纲一卷。时员外郎刘思艺表陈谗言，优诏并称美之。欢东归，上赐麈尾、素琴。<sup>①</sup>

《南齐书·顾欢传》载曰：

永明元年，诏征欢为太学博士，同郡顾黯为散骑郎。黯字长孺，有隐操，与欢俱不就征。欢晚节服食，不与人通。每旦出户，山鸟集其掌取食。事黄老道，解阴阳书，为数术多效验。<sup>②</sup>

由上述材料可知，顾欢家世寒贱，父祖都是农夫，相当于个体小农，后顾欢因学业精进，与上层人士多有交游，曾征为扬州主簿（八品官）、太学博士（八品官），虽母亲死后无意仕宦，以开馆授徒为业，但综合考虑，他仕宦之后家世应为庶族地主阶层。

另外，在汉末魏晋南北朝的道教信徒中，还有部分人隐居修道，属于隐逸之士。由于其家世、事迹鲜见史载，对其社会分层

① 《南史》卷七五《隐逸·顾欢传》。

② 《南齐书》卷五四《顾欢传》。

归属难以作准确的评判。“隐士”见“天下无道则隐”<sup>①</sup>，“不事王侯，高尚其事”。高敏先生认为“隐士”是具备做官条件而不愿做官的个人或社会集团，他们“在整体上属于封建统治阶级和封建剥削阶级的范畴，在政治上却不同于封建统治的当权派，在经济上也不同于‘田为连于方园’的封建剥削阶级”<sup>②</sup>，他们接近于劳动人民，同情劳动人民，本身却又不是劳动人民。所以从他们不愿卷入政治潮流，不与封建王朝合作的态度看，应当将其视作中层。这样的道教信徒包括孙登、董京、张忠、陶淡、孟钦、任敦、吴猛、许逊等人。

## 第二节 中层道教信仰的主要特点

汉末魏晋南北朝源自社会中层道教信徒，由于受自身所处社会阶层地位影响，其道教信仰在各方面都具有鲜明的特色。

### 一、道教信仰行为上的特点

1. 源自社会中层道教信徒，汉末三国时撰经、献经的行为较为突出。于吉、宫崇、襄楷等曾作《太平经》，宫崇和襄楷更是积极向皇帝敬献该经。在汉末统治危机非常严重的情况下，于

<sup>①</sup> 《南史》载有檀道济劝陶潜时的情形：“江州刺史檀道济往候之，偃卧瘠馁有日矣，道济谓曰：‘夫贤者处世，天下无道则隐，有道则至。今子生文明之世，奈何自苦如此。’对曰：‘潜也何敢望贤，志不及也。’”见《南史》卷七五《隐逸上》。

<sup>②</sup> 高敏：《我国古代的隐士及其对社会的作用》，《社会科学战线》，1994年第2期。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

吉、襄楷等人作为社会的中层、知识分子的下层<sup>①</sup>，企图托借天神之力，替天传道，改良政治和社会风气，克服汉家统治危机。但由于“其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语。有司奏（宫）崇所上妖妄不经，乃收臧之”<sup>②</sup>，未被皇帝采用。实际上《太平经》主要是承继黄老道及天神信仰，“运用神道设教的方式，宣扬天人合一及善恶报应思想，宣扬帝王统治艺术和封建道德观念，以实现封建的‘太平世道’为理想目标，……它在根本上是维护封建统治利益的，但也在一定程度上反映了贫苦农民的愿望”<sup>③</sup>。被皇帝拒绝采纳的《太平经》，由于其中具有追求平等、要求社会改革的内容，而被张角、张修等社会下层作为传道的经典和理论源泉，并利用其中的宗教资源构建出农民起义的口号<sup>④</sup>。王家祐先生认为：“黄巾起义具有下层人民反抗思想，然所用经典非反封建之书。《太平经》内容有平等互助的兼爱主张，但其主题仍是封建思想的改良主义。”<sup>⑤</sup>《太平经》既曾被黄巾军及张修等“妖贼”利用过，又被张鲁采用吸收入《老子想尔注》，成为天师道的理论武器。因此“它从来不是农民道教的经典，自然更说不上‘农民革命的理论著作’”<sup>⑥</sup>。究其实，《太平经》是一部社会中层“要求皇帝保国爱民的改良主义道德典训的综合论集，是初

① 庄春波等人认为“《太平经》很大程度上体现了下层知识分子社会改革的要求”。见庄春波《从〈太平经〉看东汉社会危机和早期道教的产生》，《烟台大学学报》，1990年第3期。

② 《后汉书》卷三〇下《襄楷传》。

③ 卿希泰：《中国道教史》（第一卷），第93～94页。

④ 张角自称的“大贤良师”、“天公将军”、“地公将军”、“人公将军”等称号，“黄天当立”、“岁在甲子”等口号都源于《太平经》，对此李养正先生曾有详细考证。参见李养正《道教概说》，北京：中华书局，1989年版，第34～36页。

⑤ 王家祐：《道教论稿》，成都：巴蜀书社，1987年版，第212页。

⑥ 熊德基：《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》，《六朝史考实》，第21页。

期道教两大派（正一、太平）的共同经典”<sup>①</sup>。

张陵是五斗米道的创教者，《神仙传》载称其“与弟子入蜀，住鹤鸣山，著作道书二十四篇”<sup>②</sup>。到目前为止，可以确定为张陵所作的有《微经》十二卷、《天官章本》和《黄书》<sup>③</sup>。饶宗颐在《老子想尔注校笺》后附“张道陵著述考”，列有《道书》、《灵宝》、《天官章本》、《黄书》，另存疑 10 种，如《中山玉柜神气诀》1 卷，《刚子丹诀》1 卷，《神仙得道灵药经》1 卷等。陈国符《道藏源流考》列有《太平洞极经》144 卷，又言：“汉张陵得《九鼎丹经》，以授弟子王长、赵升。”“《上清金液神丹经》3 卷。卷上正一天师张道陵序，经文，及作丹法。”<sup>④</sup>正是张陵所著的道书确立了五斗米道最初的教义、仪式和组织制度。

张鲁曾撰《老子想尔注》<sup>⑤</sup>。《传授经戒仪注诀》中说：“系师得道，化道西蜀，蜀风浅末，未晓深言，托构想尔，以训初回。”从而肯定了张鲁是《老子想而注》的作者<sup>⑥</sup>。《老子想尔注》是“五斗米（天师）道的重要秘典”<sup>⑦</sup>，它“把‘道’人格化，同时神化老子”<sup>⑧</sup>，“是第一部完全用神学注解《老子》，使之符合道教宗旨的作品”，“开创了道教徒系统利用《老子》的新时期”<sup>⑨</sup>。它重视奉道诫、炼养、积善成功、积精成神以致“仙

① 王家祐：《道教论稿》，第 220 页。

② 《云笈七签》卷一〇九，《道藏》第 22 册，第 741 页。

③ 卿希泰：《中国道教史》（第一卷），第 160 页。

④ 陈国符：《道藏源流考》（上册），北京：中华书局，1963 年版，第 89～90 页。

⑤ 李养正：《道教经史论稿》，北京：华夏出版社，1995 年版，第 110 页。

⑥ 《传授经戒仪注诀》，《道藏》第 32 册，第 169 页。

⑦ 李养正：《道教经史论稿》，第 112 页。

⑧ 丁培仁：《道教典籍百问》，北京：今日中国出版社，1996 年版，第 44 页。

⑨ 任继愈：《中国道教史》，第 38 页。

寿夭福”<sup>①</sup>；在社会政治思想方面强调要致太平、提倡封建道德、轻王重生、治国师道，“带有明显的黄老之学的痕迹”<sup>②</sup>，“是五斗米道在理论思想及教义方面的总体现”<sup>③</sup>。

顾欢曾撰《真迹经》、《老子义疏》、《夷夏论》等，唐杜光庭《老子道德经广圣义》评论说：“陶隐居、顾欢皆明治身之道。”“顾欢以无为为宗。”证明顾欢主要是以上清派无为养生之义解释老子《道德经》，他也“是《上清经》的重要传人之一”<sup>④</sup>。

以上所列虽然只是部分出身社会中层道教信徒的撰经情况，但已能看出源自社会中层道教信徒在撰经方面的一些鲜明特点：

(1) 从内容上看，早期道教的主要经书《太平经》和《老子想尔注》的作者都源自社会中层。《太平经》和《老子想尔注》“基本上概括性地阐述了道教的教理教义及方术；对道教的发展，有过重大的影响”<sup>⑤</sup>。虽然这两部道经都有反映社会中层治世要求的两面性和动摇性，但其中提倡平等、追求理想的太平世界、积极要求社会改革的呼声，仍表达了社会中层与社会上层不同的立场和取向，并对社会上层和社会下层都产生了奇特的影响。中层道教信徒这种激进的社会改良主义对于社会上层的影响在于：使皇室和高层士族意识到道教为社会改革派提供了有力的思想武器，要维持统治秩序，就必须改造社会改革派的这种思想武器，使其也可为上层所用。于是也才有了东晋及以后众多士族精英加入到道教改革队伍中的现象；对社会下层的影响在于：道教经典

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991年版，第16页。

② 朱越利：《道经总论》，沈阳：辽宁教育出版社，1991年版，第57页。

③ 李养正：《道教概说》，北京：中华书局，1989年版，第43页。

④ 任继愈：《中国道教史》，第194页。

⑤ 李养正：《道教概说》，第337页。

中的“更受命”、太平世道等正表达了自己所属的底层民众的心声，何不借用其作为革命的旗帜和口号揭竿而起？

(2) 从时间上看，东汉末年社会中层道教信徒有较突出的撰经行为，魏晋南北朝时撰经行为减少，更未见著名道经。这表明东汉末年社会中层道教信徒在撰经行为上占据主导地位，魏晋以后该主导地位被社会上层道教信徒所取代。这种创制教义教理的主导地位的转移，也旁证了上层社会对道教话语权的侵夺和掌控。南北朝时以顾欢为代表的社会中层道教信徒的撰经立场，已然失去阶层独特性，而接近社会上层的立场和取向。

2. 中层信徒的仪式行为中既有守一存真以求成仙之术，又有符水禁咒、驱邪祛病之术。《太平经》认为人人都可达到“不死成仙”：“奴婢贤者得为善人，善人好学得成贤人；贤人好学不止，次圣人；圣人学不止，知天道门户，入道不止，成不死之事，更仙；仙不止入真，成真不止入神，神不止乃与皇天同形。”<sup>①</sup> 在修炼方法上《太平经》主张“爱气养神重精”<sup>②</sup>，“守气合神”<sup>③</sup>；还有守气之法，其法为“入室思道，自不食与气结也”<sup>④</sup>；还有食气之法，“故上士将入道，先不食有形而食气，是且与元气合。故当养置茅室中，使其斋戒，不睹邪恶，日炼其形，毋夺其欲。能出无间去，上助仙真元气天治也”<sup>⑤</sup>；其他还有还反神气、习气养形等法及一些治病方术。这些讲求守气存神、呼吸导引的方法成为后来道教的重要修仙方法，也成为以中上层社会成员为主的上清派等道派着力发扬的求仙道法。张陵开

① 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年版，第222页。

② 王明：《太平经合校》，第728页。

③ 王明：《太平经合校》，第739页。

④ 王明：《太平经合校》，第450页。

⑤ 王明：《太平经合校》，第90页。



创的五斗米道也以长生成仙为最高目标<sup>①</sup>，《汉天师世家》曾载称：“[张陵]独与弟子王长从淮入鄱阳，登乐平雩子峰。……泝流入云锦山，炼九天神丹。丹成而龙虎见，山因以名。时年六十余，饵之益壮。”<sup>②</sup>其长生成仙的途径包括：由神仙除去死籍，消灭三尸，不让魂魄远离人身；服仙药<sup>③</sup>；行气、导引、房中术<sup>④</sup>等。张鲁在《老子想尔注》中则称要得长生除行气功、房中术外，还须“奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿，以此为身宝矣”<sup>⑤</sup>。

除了追求长生久视的道法道行外，汉末魏晋南北朝属于社会中层的道教信徒也大量实践符水禁咒、役使鬼神、驱邪祛病等道教法术及其仪式行为。《魏书·释老志》记载：“及张陵受道于鹄鸣，因传天宫章本千有二百，弟子相授，其事大行。齐祠跪拜，各成法道。……其书多有禁秘，非其徒也，不得辄观。至于化金销玉，行符敕水，奇方妙术，万等千条，上云羽化飞天，次称消灾灭祸。”<sup>⑥</sup>释道安《二教论·服法非老》称“三张之鬼法”有如下内容：“或禁经止价，或妄称真道，或含气释罪，或挟道作造，或章书代德，或畏鬼带符，或制民输课，或解除墓门，或苦

① 陆修静在《道门科略》中追述到：“若疾病之人，不胜汤药针灸，惟服药饮水，及首生年以来所犯罪过，罪应死者，皆为原赦，积疾困病，莫不生全。故上德神仙，中德倍寿，下德延年。”见《道藏》第24册，第780页。

② 《汉天师世家》卷二，《道藏》第34册，第820页。

③ 《正一法文经章官品》说：“山周君一人，官将一百二十人，治始生室，玉女、素女、五童致仙药神方，为小儿，黄衣。即食。玉女、月玄玉女千二百人，白衣，持神方，典治男女，被病人差愈。”这里虽是为了治病而求仙药，但也在某种程度上反映了张陵一派有炼丹成仙的企图。见《道藏》第28册，第538页。

④ 释道安说张陵“妄造《黄书》，咒籙无端，乃开命门，抱真人婴儿，回龙虎戏，备如《黄书》所说，三五七九，天罗地网”。见《广弘明集》卷八《二教论·服法非老》“含气释罪”条释道宣注。

⑤ 饶宗颐：《老子想尔注校笺》，《选堂丛书》香港自印本1965年版，第18页。

⑥ 《魏书》卷一一四《释老志》。

妄度厄，或梦中作罪，或轻作凶佞。”<sup>①</sup> 王家祐认为“张陵、范长生在氐羌的巫术基础上创立了道教初型的‘五斗米道’”<sup>②</sup>。《后汉书·刘焉传》说张鲁母亲“兼挟鬼道”<sup>③</sup>，《晋书·李特载记》说：“汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，人敬信巫覡，多往奉之。”<sup>④</sup> 可见三张所崇奉实践的道法、仪式主要是上章招神、符咒劾鬼等。创教初期还有涂炭斋等简单的斋醮仪式：“涂炭斋者，事起张鲁，驴转泥中，黄土涂面，摘头悬柳，埏埴使熟。”<sup>⑤</sup> 五斗米道还有首过的治病方式，即让病人自己思道悔过，若不愈，再上章请神杀鬼。还有令病人修复道路以解过等法。

可见，源自社会中层道教信徒在仪式行为上既有存神、炼丹服食的实践，又有符篆禁咒以驱邪祛病的实践。而正是前者深刻影响社会上层，并使其沿此方向进一步发展出了成熟化的神仙道教；后者则对社会下层影响颇大，并与巫术迷信、民俗等融合在一起成为下层人民的文化资源。这种仪式行为上的兼具性使社会中层道教信徒既区别于重视服食炼养的社会上层信徒，又区别于重视符水治病的社会下层信徒。

3. 源自中层的道教信徒在与道教组织有关的行为方面，创建道团、利用道教反抗社会上层的行为较突出。张陵、张鲁、范长生、孙泰、孙恩等都创建有自己的道团组织。张陵创五斗米道，葛洪《神仙传》载：“……陵受之，能治病。于是，百姓翕然奉事之以为师，弟子户至万数。即立祭酒，分领其户，有如官长，并立条制，使诸弟子随事轮出米绢、器物、纸笔、樵薪、什物等。领人修复道路，不修复者皆使疾病。……陵又欲以廉耻治

① 《广弘明集》卷五。

② 王家祐：《道教论稿》，第259页。

③ 《后汉书》卷一〇五《刘焉传》。

④ 《晋书》卷一二〇《李特载记》。

⑤ 《广弘明集》卷八。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

人，不喜施刑罚，乃立条制。”<sup>①</sup> 范长生也是一个小道团的道教领袖，《晋书》载“涪陵人范长生率千余家依青城山”<sup>②</sup>，“初，贤为李雄国师，以左道惑百姓，人多事之”<sup>③</sup>。孙泰、孙恩也曾构建自己的道教团体。在创建道团的过程中，正是张陵、张鲁等社会中层道教信徒，开创了祭酒制的道教组织形式。

张鲁、李雄还利用道教构建政教合一的地方割据势力范围。《三国志·张鲁传》载称：“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号‘师君’。其来学道者，初皆名‘鬼卒’。受本道已信，号‘祭酒’。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，县於义舍，行路者量腹取足；若过多，鬼道辄病之。犯法者，三原，然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。雄据巴、汉垂三十年。”<sup>④</sup> 李雄倚重道教领袖范长生，建立成汉割据政权。《晋书》载：“雄以西山范长生岩居穴处，求道养志，欲迎立为君而臣之。长生固辞。……范长生自西山乘素舆诣成都，雄迎之于门，执版延坐，拜丞相，尊曰范贤。长生劝雄称尊号，雄于是僭即帝位，……加范长生为天地太师，封西山侯，复其部曲，不豫军征，租税一入其家。”<sup>⑤</sup>

也有一些源自社会中层道教信徒，利用道教组织信徒反抗朝廷和社会上层。例如张鲁、李雄的割据，还有东晋穆帝时，范长生之子范贲曾组织道教信徒反击朝廷镇压。《晋书》载：

永和初，……抚击破蜀余寇隗文、邓定等，斩伪尚

① 《神仙传》卷四，据湖南文艺书局清光绪二十年刊本。转引自卿希泰《中国道教史》，第159～160页。

② 《晋书》卷一二〇《李流载记》。

③ 《晋书》卷五八《周抚传》。

④ 《三国志》卷八《魏书·张鲁传》。

⑤ 《晋书》卷一二一《李雄载记》。

书仆射王誓、平南将军王润，以功迁平西将军。隗文、郗定等复反，立范贤子贲为帝。初，贤为李雄国师，以左道惑百姓，人多事之，贲遂有众一万。抚与龙骧将军硃焘击破斩之。<sup>①</sup>

孙泰、孙恩、卢循等人也曾利用道教组织群众，反抗上层统治。《晋书·孙恩传》载：

子恭死，泰传其术。然浮狡有小才，诳诱百姓，愚者敬之如神，皆竭财产，进子女，以祈福庆。……太子少傅王雅先与泰善，言于孝武帝，以泰知养性之方，因召还。道子以为徐州主簿，犹以道术眩惑士庶。稍迁辅国将军、新安太守。王恭之役，泰私合义兵，得数千人；为国讨恭。黄门郎孔道、鄱阳太守桓放之、骠骑谘议周勰等皆敬事之，会稽世子元显亦数诣泰求其秘术。泰见天下兵起，以为晋祚将终，乃扇动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之。于时朝士皆惧泰为乱，以其与元显交厚，咸莫敢言。会稽内史谢輶发其谋，道子诛之。恩逃于海。众闻泰死，惑之，皆谓蝉蜕登仙，故就海中资给。恩聚合亡命得百余人，志欲复仇。及元显纵暴吴会，百姓不安，恩因其骚动，自海攻上虞，杀县令，因袭会稽，害内史王凝之，有众数万。<sup>②</sup>

孙泰通过传播五斗米道，在周围聚合了一批人，其中不乏“黄门郎孔道、鄱阳太守桓放之、骠骑谘议周勰等”上层人士，但还来不及正式起事，就因遭到中央执政者的疑忌而被杀。漆泽邦认为“孙泰的基本群众是地主阶级，而起兵的性质则是失意士

① 《晋书》卷五八《周抚传》。

② 《晋书》卷一〇〇《孙恩传》。

族和上层士族之间的争夺”<sup>①</sup>。孙恩为了替叔父孙泰报仇，与卢循一起在晋安帝隆安三年（399年）发动起义。由于当时上层统治者强征“乐属”<sup>②</sup>，激发了中下层对上层的矛盾，很多人纷纷参加孙恩的起事，汇集成大规模的武装起义，直到义熙七年（411年）失败，坚持斗争达十二年之久。最后虽然失败，却撼动了东晋的统治根基，东晋王朝随之垮台。

### 二、利用道教治身、治世的特点

源自社会中层道教信徒，在利用道教以治身方面有两重性，一方面利用符水禁咒的道法道术，为百姓祛除疾病、避鬼驱邪，吸引大量下层信众；另一方面，自己也守一存真、服食炼养、呼吸导引以求长生不死。这种特点既可在内容庞杂的《太平经》、《老子想尔注》中得到印证，也可在张陵、张鲁的宗教实践中看到实例。葛洪在《神仙传》中甚至将张陵身上的这种两重性解读为利用符水禁咒的道术从百姓处获取钱财，以买药炼丹：

（陵）遂学长生之道。得黄帝九鼎丹法，欲合之，用药皆糜费钱帛。陵家素贫，……乃精思炼志。……陵受之，能治病。于是，百姓翕然奉事之以为师，弟子户至数万。即立祭酒，分领其户，有如官长，并立条制，使诸弟子随事轮出米绢、器物、纸笔、樵薪、什物等。……陵乃多得财物，以市其药合丹，丹成服半剂，不愿即升天也。<sup>③</sup>

① 漆泽邦：《孙恩卢循起义浅析》，《西南师范学院学报》，1981年第3期。

② “又发东土诸郡免奴为客者，号曰‘乐属’，移置京师，以充兵役，东土器然，人不堪命，天下苦之矣。既而孙恩乘衅作乱。”参见《晋书》卷六四《会稽王司马道子传》。

③ 《神仙传》卷四，湖南艺文书局清光绪二十年刊本。转引自卿希泰《中国道教史》（第一卷），第159页。

虽然葛洪从神仙道教的立场出发，对张陵服食炼丹飞升成仙一事可能有夸张之辞，但也不失为参考之一。为什么张陵等道教信徒在利用道教以治身上有这种两重性呢？这与他们处于中间等级的社会分层地位有密切的联系。他们在智识水平上并不弱于上层贵族，也向往精神超脱和肉体飞升，但苦于炼丹服食的成本太高，只好要么依附权贵以获取资助，要么开辟更廉价的修仙得道途径，并从下层道教信徒身上募集道教活动资金。

汉末魏晋南北朝源自中层的道教信徒利用道教以治世，主要表现在：①用道教神学思想喻示皇帝应采取社会改革措施，并为其提供治理国家的方法对策，如于吉、宫崇、襄楷等编献《太平经》；②利用道教资源组织发动群众反抗上层统治，建立地方割据政权，如张鲁、李雄、范长生等；③利用道教口号组织团结中下层起义，以改变自己的社会地位和政治地位，如孙恩、卢循、徐道覆等。

从思想内容上看，与葛洪等上层道教信徒温和的改良主义相比，源自中层的道教信徒利用道教以治国治世的思想应算是激进的改良主义。《太平经》脱胎于《包元太平经》<sup>①</sup>，甘忠可在《包元太平经》中说道：“汉家逢天地之大终，当更受命于天。”<sup>②</sup> 宫崇、襄楷献《太平经》于帝前，以天象喻示皇帝应清整政治，精修道德，“夫天子事天不孝，则日食星斗。比年日食于正朔，三光不明，五纬错戾。前者宫崇所献神书，专以奉天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术。其文易晓，参同经典，而顺帝不行，故国胤不兴，孝冲、孝质频世短祚”<sup>③</sup>。《太平经》中更多处揭露当时社会的弊病，“人民云乱，皆失其居处，老弱负荷，夭死者半，

① 李养正：《道教概说》，第22页。

② 见《汉书》卷七五《李寻传》。

③ 《后汉书》卷三〇下《襄楷传》。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

国家昏乱迷惑，至道善德隔绝，贤者蔽藏，不能相救，是不大剧病邪”<sup>①</sup>？并提出应构建一个太平长治的太平世界，而要实现这个理想，必须做到君明、臣良、民顺“三气悉善”<sup>②</sup>，要以民为本、无为而治。有学者也明确指出：“《太平经》很大程度上体现了下层知识分子社会改革的要求。”<sup>③</sup> 秦家懿、孔汉思总结道：“《太平经》可能出于一群汉代道教改革派人士之手，他们试图借此经影响当时的皇帝支持改革。他们的失败带来了黄巾起义（184—215年）。……黄巾起义虽然没有成功，但道教的救世思想一直是历代政治反抗、起义运动的推动力。”<sup>④</sup> 张陵二十五岁是以“直言极谏科中之”，而拜江州令的，表明张陵早年对时政弊病有很准确深入的认识，才能作为“贤良方正能直言极谏者”而被选入官。《老子想尔注》也有站在道教立场批评当时的思想正统——儒家经学的内容<sup>⑤</sup>。就连隐居不仕的顾欢在被皇帝征召时，也曾上《政纲》一卷<sup>⑥</sup>。但激进的改良思想并不等于反叛思想，不仅张陵创教时并无反叛之意<sup>⑦</sup>，《太平经》和《老子想尔注》更提倡忠君，鼓励“贤人”学道出仕，为帝王良辅善吏，治国致太平<sup>⑧</sup>。《老子想尔注》认为不仅道士应行道，帝王也应行

① 王明：《太平经合校》卷五一，第188页。

② 王明：《太平经合校》，第730页。

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

④ 秦家懿、孔汉思著，《中国宗教与基督教》，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年版，第126页。

⑤ 《老子想尔注》云：“道甚大，教孔丘为知；后世不信道文，但上孔书，以为无上；道故明之，告后贤。”见饶宗颐《老子想尔注校笺》，第29页。

⑥ 《南史》卷七五《隐逸·顾欢传》。

⑦ 牟钟铉、胡孚琛等：《道教通论——兼论道家学说》，济南：齐鲁书社，1991年版，第387页。

⑧ 任继愈：《中国道教史》，第41页。

道。其云：“道之为化，自高而降，指谓王者，故贵一人，制无二君，是以帝王常当行道，然后乃及吏民，非独道士可行，王者弃捐也。”<sup>①</sup> 帝王行道，则“臣忠子孝，出自然至心”，若不怕君父、法律，也害怕天神，害怕不得仙寿，“故自至诚，既为忠孝，不欲令君父知，自嘿而行，欲蒙天报”<sup>②</sup>。这些材料表明源自社会中层道教信徒其治世思想虽有激进一面，但仍是在维护封建统治秩序基础上提出的改革建议，具有两面性和动摇性。

从时间脉络看，汉末魏晋南北朝的历史中，汉末三国时社会中层多采用献经、向皇帝进言等方式表达治世的愿望，希望皇帝利用道教<sup>③</sup>；由于总是为统治者拒绝，魏晋时期社会中层道教信徒开始采取行动，发动中下层起义反抗朝廷，自己构建一个以道教为指导思想的政教合一组织；南北朝时，经社会上层改造的道教占据主导地位，顾欢等社会中层道教信徒渐渐与上流融合，较少表现出反叛的姿态。但是，源自社会中层的汉末魏晋南北朝道教信徒，不论是进言还是反叛，都表现出妥协、动摇和两面性。例如张鲁，其割据前斗争性比较明显，其道教教义和仪式都表现出亲近下层的特点；而割据后则出现了上层化的趋势，降曹操后更为明显。因此任继愈认为：“张鲁的后期五斗米道，不再有反叛朝廷的行为，其性质已变为地方军阀割据一方的思想工具，它与朝廷官方神权的对立，不再表现地主阶级与农民阶级之间的冲突，而主要表现地方势力与中央政权之间的矛盾。”<sup>④</sup> 也是由于

① 饶宗颐：《老子想尔注校笺》，第47页。

② 饶宗颐：《老子想尔注校笺》，第28~48页。

③ 对此，汤用彤先生曾做过分析：“汉朝的襄楷上《太平经》给桓帝，就是要求当权的统治者来利用道教。但由于当权的统治者一方面还没有认识道教的作用，另一方面也因《太平经》内容庞杂，不完全适合当时统治者的需要，因此没有采用。”见汤用彤：《寇谦之的著作与思想》，《历史研究》，1961年第5期。

④ 任继愈：《中国道教史》第36页。



## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

五斗米道变得平和自守，才为统治者所容忍，并在上层士族中逐渐传播开去。另外，东晋末年的孙恩起义，虽然参加者主要是下层百姓，但也反映出低层士族与皇室、高层士族等上层统治者的矛盾和对立<sup>①</sup>。作为孙恩起义主谋的卢循更表现出社会中间等级的动摇性和妥协性，卢循出身北方范阳卢氏，在起义队伍中早就表现出动摇和妥协，他反对孙恩打击地主，“人士多赖以济免”<sup>②</sup>；攻下永嘉后，卢循接受桓玄所授永嘉太守和刘裕所授广州刺史之号，公元404年占领广州，执刺史吴隐之，囚而不杀；还对东晋地方官优礼相待，以王导曾孙王诞为平南府长史，后又释放吴隐之和王诞；卢循还和刘裕过从甚密，“（循）遗刘裕益智粽，裕乃答以续命汤”<sup>③</sup>；徐道覆劝其攻击刘裕时，卢循犹豫不决<sup>④</sup>，想寻万全之策，最后终败亡。这表明孙恩、卢循虽对门阀士族政治进行了冲击，以求改变自身的社会地位和政治地位，“但在精神上仍受门阀士族的束缚”<sup>⑤</sup>，在思想感情上与地主阶级有割不断的联系，具有社会中层不可避免的软弱性和妥协性，缺少坚决的反抗精神和持续的革命意志。

### 三、对道教发展的作用

源自社会中间等级的道教信徒，对道教的发展既有积极作用又有消极作用。其积极作用主要表现在以下几方面：

1. 开创道教。源自社会中层道教信徒是道教的早期开创者，不仅撰写了早期道教经典，将来源多端的道教思想系统化、

① 田余庆先生认为：“孙恩等的活动，客观上看来也是次等士族对门阀士族的一种反抗。”参见田余庆《东晋门阀政治》，第316页。

② 《晋书》卷一〇〇《卢循传》。

③ [宋]李昉等：《太平御览》卷九七二，北京：中华书局，1960年影印本。

④ 见《晋书》卷一〇〇《卢循传》。

⑤ 田余庆：《东晋门阀政治》，第316页。

宗教化，确立了道教教义和仪轨，还以祭酒制为基础构建了道教组织，使道教作为一种真正的宗教体系得以显世。由于吉、宫崇、襄楷等人编纂的《太平经》是早期道教的重要经典，它不仅概括性地阐述了道教的教理教义及方术，也表达了有一定文化素养的社会中层改革社会的思想和愿望。虽然几次献经都未被皇帝采纳，但其要求改革社会，建构以民为本、人人平等的太平世界的思想，却成为广大下层人民武装起义反抗上层残酷压迫的思想武器和革命口号。张角等人的太平道及其起义就是直接受其影响而出现的。《后汉书·襄楷传》载：“初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素硃介青首硃目，号《太平清领书》。其言以阴阳五行学家，而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。后张角颇有其书焉。”<sup>①</sup>有学者甚至认为正是《太平经》的出现与传播，标志着道教的形成<sup>②</sup>。与此同时，张陵在巴蜀一带开创的五斗米道也逐渐兴起，到张鲁时更行完备。五斗米道不仅有自己的经典教义，如《天官章本》、《老子想尔注》等，有自己的教规，例如不妄祀、有罪首过、符水治病、行黄赤之道等，还有独特的组织制度，即立二十四治（后增为二十八治）；置祭酒等道官管理各治，祭酒之官，父死子嗣；信徒交纳五斗米作为“命信”等制度。这种独特的祭酒制也成为道教早期重要的组织制度形式。因此可以说，源自社会中层道教信徒在道教初起时，担当了道教开创者的重要角色，是道教组织化的最初推动者。故道教不是起自下

① 《后汉书》卷三〇下《襄楷传》。

② 李养正：《道教概说》，第22页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

层<sup>①</sup>，也非起自上层<sup>②</sup>，而应是起自社会中层。只不过在道教发展初期，社会中层道教信徒的传道最先在下层民众中获得呼应和认同，并继而被下层民众用作文化资源和思想武器，发动了蔚为壮观的农民起义，使上层统治者对道教留下了错误的第一印象：道教就是下层反叛者的宗教。以致长时间对道教保持不信任、警惕、压制的态度和行为。

2. 在道教信徒的群众性运动中扮演过领导角色。这种领导角色表现在两方面：一是由汉末魏晋南北朝源自社会中层的神仙道教信徒撰写的道教经典曾经成为信徒反抗朝廷运动的重要思想源泉。例如，《太平经》是由于吉、襄楷等社会中层编纂的，旨在表达社会中层要求皇帝保国爱民的改良主义构想，虽然“它从来不是农民道教的经典，自然更说不上‘农民革命的理论著作’”<sup>③</sup>，但却“是初期道教两大派（正一、太平）的共同经典”<sup>④</sup>，为下层道教信徒的武装起义提供了指导，某些带出道教色彩的叛乱也从中获取动员力量、提取革命口号<sup>⑤</sup>。张角正是吸收《太平经》而创建了太平道（只不过他抛弃了《太平经》的和平改革路线，采取了暴力革命的形式），并在太平道基础上组织起“中国历史上规模最大

---

① 任继愈在《中国道教史》第一编引言中说：“在中国道教史上，东汉至魏晋南北朝是最初的重要发展阶段，即原始道教从民间兴起，并逐步演变发展为成熟的官方正统宗教的时期。”

② 王旭东认为，道教“与别的宗教的一个很大的区别，就是它不是产生形成于社会下层，而是形成于社会上层——社会统治者贵族阶层”。见王旭东《论道教形成于社会上层》，《湖湘论坛》，1991年第5期。

③ 熊德基：《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》，《六朝史考实》，第21页。

④ 王家祐：《道教论稿》，第220页。

⑤ 任继愈先生认为“太平道可能利用改造了《太平经》中‘太平’、‘平均’等口号，以及其中的巫现杂术，‘太平道’的名称也可能受启于《太平经》”。见任继愈《中国道教史》第33页。

的一次以宗教形式组织起来的农民起义——黄巾大起义”<sup>①</sup>。与此类似的还有张修领导五斗米道徒的起义等。二是汉末魏晋南北朝源自社会中层道教信徒直接担当了群众运动的领袖。如张鲁在汉中割据，以五斗米道教化人民，建立起政教合一的政权和“从鬼卒、祭酒、治头大祭酒直到师君的宝塔式教阶制”<sup>②</sup>。还有范长生率领道教信徒支持李雄的流民起义，直至建立成汉割据政权。孙恩、卢循也以道教为资源动员不堪王命的中、下层发动武装反抗运动。当然，中层所扮演的领导者角色，与源自下层的张角、张修、陈瑞等道教信徒扮演的领导者角色相比，不如后者革命性彻底，表现出明显的软弱性和妥协性。

3. 承上启下，既奠定道教的群众基础，又将道教的影响扩散到社会上层。源自社会中层道教徒对道教发展起到了承上启下的作用。由于吉、宫崇、襄楷、张鲁等社会中层编纂的《太平经》和《老子想尔注》等道教早期经典既有适合上层服食炼丹以求神仙的内容，也有适合下层符水治病的内容，既有治身的方法，也有治世的措施，在教义教理上做了承上启下的准备。张陵、张鲁领导的五斗米道、李雄领导的受范长生天师道指导的成汉政权，在实践中刑政宽厚、弱化等级、善道教化、以民为本，“力行诚信、廉耻、重生、归朴的教义。在汉末社会动乱不宁、人民饱经苦难的历史条件下，这些教义、做法起到了‘民、夷信向之’的作用”<sup>③</sup>，吸引了大量下层民众的归附和对道教的皈依。晋末孙恩以“诛杀异己”<sup>④</sup>为口号，也以极端的形式扩展了道教在下层的影响，从而为道教的发展奠定了较好的群众基础。另一

① 卿希泰：《中国道教史》（第一卷），第193页。

② 卿希泰：《中国道教史》（第一卷），第179页。

③ 卿希泰：《中国道教史》（第一卷），第192页。

④ 《晋书》卷一〇〇《孙恩传》。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

方面，张鲁在割据汉中后，引导五斗米道变得平和自守，尤其是投降曹操后，不仅警告信徒不要反叛朝廷，更对其进行威吓：“昔日开门教之为善而反不相听。今吾避世，以汝付魏，清政道治，千里独行，虎狼伏匿，卧不闭门。奸臣小竖不知天命顺逆，强为妖妄，造者辄凶及子孙。”<sup>①</sup>变化了的五斗米道逐渐得到魏晋上层贵族的信奉，发展出许多世奉五斗米道的世家大族，而这也是道教在晋以后全面进行神仙道教上层化改造的阶级基础。社会中层道教信徒对道教发展的“承上启下”的作用，是由其社会分层地位上的“承上启下”的性质所决定的。源自社会中层道教信徒很多出身于庶族地主或低层士族地主家庭，其社会政治地位低于皇室、高层士族等上层，又高于个体小农、依附民、官司奴婢等社会下层，在整个社会等级分层结构中，处于中间等级的位置。当上层统治者压迫过紧、国家政治危机深重时，这些中层就容易站在反对的立场批评吏治，要求改革，甚至与下层结盟并领导下层进行武装反抗；但当社会危机减弱、自己的境况改善时，他们就会抛弃与下层的联盟投向上层统治者怀抱。

以上所列为汉末魏晋南北朝社会中层道教信徒对道教发展的积极作用，其对道教发展的消极作用则主要表现在：

1. 利用道教干预现实政治的目的过于强烈，加上斗争行动的最后失败，几度使道教的发展陷入低谷，错过了大发展时期。不论是《太平经》的改良思想，还是张鲁、李雄、孙恩的反抗行为，都表现出社会中层急欲干预现实政治的治世目的。但随着曾受《太平经》影响的黄巾起义的失败，张鲁、李雄割据政权的败亡，曹魏、西晋的上层统治者对道教采取了严厉的打压政策，很长时期对道教不敢信任，道教发展进入了低谷。本来汉末魏晋，天下大乱，中央政权对全国失去控制，百姓困苦，正是宗教发展

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

的良好时机。道教在此时却被抑制，而佛教正是抓住这一大好时机，以适合中国传播的形式大力传教，扩大了地盘，在各阶层吸纳信徒，尤其是获得帝王、高层士族等社会上层的支持，才有了长足的发展。任继愈先生甚至说：“道教的命运不济，错过了大发展的机会，让佛教占先了一步。一步落后，步步落后，二千年来，一直没有能超过佛教。”<sup>①</sup>东晋末年孙恩起义的失败，对道教又是一次严重的打击。这次打击“主要是打击了鬼神道教干预现实政治的企图，打击了天师道发展集权主义教团组织的积极性，……这次打击反过来促进了注重个体发展和精神满足的仙道的流行，促使天师道向仙道靠拢、攀援”<sup>②</sup>。

2. 斗争行动上的软弱性，将由社会中层道教信徒领导、有大量下层道教信徒加入的起义引入投降或失败，使道教发展受挫。张鲁在汉中建立的政教合一政权，他既是五斗米道教首，又是割据政权的政治领袖，其信众多为下层百姓。当有属下劝他自立为王时，他选择保守立场，维持统治秩序拒绝称王；当曹操前来征讨时，他本欲立即投降，却担心被轻看而缓降，最后被拜“镇南将军，待以客礼，封阆中侯，邑万户”<sup>③</sup>，五子皆封侯。张鲁降后，“太祖拔汉中民数万以实长安与三辅”<sup>④</sup>，以后还有几次迁徙，汉中大批普通道民几乎全都迁到了北方，他们被迫离家，流移死亡，命运悲惨。孙恩起义，虽然其实质是处于社会中层的低层士族利用道教起兵反对高层士族和皇帝等上层的起义，但其中有很多都是贫困的普通道民，他们不堪沉重的赋役，追随教首起来反抗。而作为领袖的孙恩属于社会中层，其起兵开始是

① 任继愈：《中国道教史》序，第2页。

② 钟国发：《前期天师道史论略》，《中国史研究》，1983年2期。

③ 《三国志》卷八《魏书·张鲁传》。

④ 《三国志》卷一五《魏书·张既传》。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

为了复仇，后来想借下层起义民众的力量推翻现有统治阶级，自己当皇帝或成为地方割据势力，而未提出明确的农民革命目标或口号，斗争上具有较大的动摇性、软弱性，据《晋书·孙恩传》载：

初，恩闻八郡响应，告其属曰：“天下无复事矣，当与诸君朝服而至建康。”既闻牢之临江，复曰：“我割浙江，不失作句践也。”寻知牢之已济江，乃曰：“孤不羞走矣。”乃虏男女二十余万口，一时逃入海。<sup>①</sup>

该材料表明孙恩领导的这次起义，在战术上表现出消极逃跑，犹豫动摇，丧失了有利战机。孙恩被击败赴海自沉后，其妹夫卢循被推为领袖，卢循身上更鲜明地表现出社会中层道教信徒的软弱性和两面性，既希望改变自己社会政治地位，又不想彻底与上层统治者决裂，徐道覆曾叹曰：“我终为卢公所误，事必无成。使我得为英雄驱驰，天下不足定也！”<sup>②</sup>最终卢循还是落得个满门皆灭的下场。孙恩起义虽然沉重打击了东晋腐朽的门阀政治，导致了东晋的覆灭，但起义军也杀掉不少信奉五斗米道的士族官僚，参加起义的一些奉道家族也同归于尽。下层普通道民战死、饿死、被迫自杀的更难以计数，道教的发展再次遭到重创。

3. 思想上的动摇、妥协性，促使道教趋于分化。以《太平经》作者和张鲁为代表的源自社会中层道教信徒，思想上存在着既希望社会改良，又试图维护封建统治秩序的两面性，因此对社会上层的批评和反叛具有动摇性、妥协性。《太平经》中既有构建公正无私、相爱相通的“太平世道”的政治设想，又认为“天生人凡有三等”<sup>③</sup>，肯定贵、良、贱的封建等级秩序；“《太平

① 《晋书》卷一〇〇《孙恩传》。

② 《晋书》卷一〇〇《卢循传》。

③ 王明：《太平经合校》，第730页。

经》设计的神仙天国，向着少数上层人士开放，但也不使下层人民失望”<sup>①</sup>，“有天命者，可学之必得大度；中贤学之，亦可得大寿；下愚为之，可得小寿”<sup>②</sup>。因此可以说《太平经》为道教铺垫了分化之源。张鲁从张修手中夺过教权并割据汉中后，思想也发生了动摇，不断吸收儒家思想，维护封建等级秩序与纲常伦理。《老子》原本崇尚道德，轻贱仁义忠孝，《老子想尔注》则肯定仁义忠孝<sup>③</sup>。曹魏末年张鲁后裔发布的《大道家令戒》不仅为曹魏王朝歌功颂德、粉饰太平，还利用道教对敢于反抗统治者的下层道民进行威严重吓：“今吾避世，以汝付魏，清政道治，千里独行，虎狼伏匿，卧不闭门。奸臣小竖不知天命顺逆，强为妖妄，造者辄凶及子孙。”<sup>④</sup>可见五斗米道逐渐分化，一方面上层化，被很多世家大族信奉，成为维护封建统治的工具；一方面继续在下层中发展，但是组织涣散、科律废弛，教义、仪轨没有大的发展，处于相对停滞的状态。

## 本章结论

汉末魏晋南北朝的社会中层或社会中间等级，是指低层士族、庶族地主（含富商巨贾、地方豪强、寺院地主等）和少数民族酋帅。源自社会中层道教信徒主要包括《太平经》的作者、三张、孙秀、孙泰、孙恩、卢悚、卢循、徐道覆、顾欢等人。那

① 任继愈：《中国道教史》，第23页。

② 王明：《太平经校》，第289页。

③ 《老子》讲“大道废有仁义，六亲不公有孝慈，国家昏乱有忠臣”，《老子想尔注》讲“上古道用时，以人为名皆行仁义”，“道用时，家家孝慈”，“道用时，臣忠子孝，国则易治”。见任继愈：《中国道教史》，第39页。

④ 《正一法文天师教诫科经》之《大道家令戒》，《道藏》第18册，第237页。



## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

些不愿卷入政治潮流，具备做官条件而不做官、信奉道教的隐士，也属于中层。

在道教信仰行为上，源自社会中层道教信徒，东汉末年在撰经行为上占据主导地位，魏晋以后该主导地位被社会上层道教信徒所取代。早期道教的主要经书《太平经》和《老子想尔注》的作者都源自社会中层。社会中层道教信徒，仪式行为中既有守一存真以求成仙之术，又有符水禁咒、驱邪祛病之术。在与道教组织有关的行为方面，不仅创建道团，建立政教合一的割据政权，还利用道教反抗社会上层。

利用道教以治身治世。源自社会中层道教信徒，在利用道教以治身方面有两重性，一方面利用符水禁咒的道法道术，为百姓祛除疾病、避鬼驱邪，吸引大量下层信众；另一方面，自己也守一存真、服食炼养、呼吸导引以求长生不死。源自中层的道教信徒利用道教以治世，主要表现在：①用道教神学思想喻示皇帝应采取社会改革措施，并为其提供治理国家的方法对策，如于吉、宫崇、襄楷等编献《太平经》；②利用道教资源组织发动群众反抗上层统治，建立地方割据政权，如张鲁、李雄、范长生等；③利用道教口号和组织团结中下层起义，改变自己的社会地位和政治地位，如孙恩、卢循、徐道覆等。

源自社会中间等级的道教信徒，对道教的发展既有积极作用又有消极作用。其积极作用主要表现在：①开创道教；②在道教信徒的群众性运动中扮演过领导角色；③承上启下。消极作用主要表现在：①利用道教干预现实政治的目的过于强烈，加上斗争行动的最后失败，几度使道教的发展陷入低谷，错过了大发展时期；②斗争行动上的软弱性，将由社会中层道教信徒领导、有大量下层道教信徒加入的起义引入投降或失败，使道教发展受挫；③思想上的动摇、妥协性，促使道教趋于分化。

## 第四章 追随者——下层的道教信仰及其特点

汉末魏晋南北朝的下层，指位于由皇室、高层士族构成的上等和由低层士族、庶族地主构成的中等阶层之下的社会下等人，具体包括个体小农、个体手工业者与小商贩等自由民、佃客等依附民以及官私奴婢等不自由民，他们几乎没有入仕权，更无其他特权，有的只是赋税徭役。个体小农、个体手工业者与小商贩阶层属于自由民，但要承担繁重的国家徭役。依附民阶层和奴婢阶层虽可免去国家徭役，但要承担所属主人家的劳役杂役。源自这一等级的道教信徒，就是汉末魏晋南北朝下层的道教信徒。

汉末魏晋南北朝是一个动荡的乱世，社会危机重重，疾疫流行，流民遍野，死亡枕藉。处于下层的个体小农等自由民流离失所，还有那些依附主家的半自由民阶层，以及完全丧失自由的奴婢阶层，他们在对现实绝望而走投无路之际，纷纷投入宗教的怀抱，希望得到慰藉和力量，这时，涵盖了巫鬼崇拜又高于巫鬼崇拜的道教自然成为他们的优先选择之一。道教并非由下层创立，但却是最早在下层民众中得到认同、响应和追随的。早期太平道和五斗米道就是以下层民众为基础的，很多下层民众起义时也选择道教作为组织工具。

### 第一节 下层道教信徒的信仰行为特点

汉末魏晋南北朝源自下层的道教信徒，虽然在道教史上缺乏鲜明的个案分析和翔实的整体记述，但透过不多的史料和文献记载，仍可以对其信仰特点做一大致勾勒。

1. 仪式行为上较重献祭、祈祷、符水治病，具有形式粗朴、目的较功利现实的特点。与上层、中层相比，汉末魏晋南北朝源自下层的道教信徒，创设或增衍教义教理的撰经行为不突出，而祈祷禳病、符水禁咒的仪式行为则较突出。例如，参加张角太平道的多为下层信众，他们的道教信仰实践据史料记载：

初，巨鹿张角奉事黄老，以妖术教授，号“太平道”。咒符水以疗病，令病者跪拜首过，或时病愈，众共神而信之。角分遣弟子周行四方，转相诳诱，十余年间，徒众数十万，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。或弃卖财产，流移奔赴，填塞道路，未至病死者亦以万数。<sup>①</sup>

另据《后汉书》记载：

初，钜鹿张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。<sup>②</sup>

又据《三国志》载称：

<sup>①</sup> 《资治通鉴》卷五八《汉纪》五十。

<sup>②</sup> 《后汉书》卷七一《皇甫嵩传》。

熹平中，妖修贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民緇匿法，角为太平道，修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。<sup>①</sup>

上三条材料表明，太平道信众的道教实践是以符水疗病、跪拜首过为主要行为特点的。下层信众之所以奉事张角，其中一个很重要的原因是其以符水疗病，且颇有疗效。

张修五斗米道的信众也常常以请祷、忏悔之法治病，据《三国志》载称：

修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以老子五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，竞共事之。<sup>②</sup>

与张角相比，张修的信众增加了在静室思过以治病的行为，以及投“三官手书”以悔罪的做法。

张角、张修死后，张鲁在汉中继续传布道教。张鲁的教民中也有很多源自下层黎民百姓。“后角被诛，修亦亡。及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。教使作义舍，以米肉置其中以止行人；又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除；又依月令，

① 《三国志》卷八《魏书·张鲁传》裴松之注下引鱼豢《典略》。

② 《三国志》卷八《魏书·张鲁传》裴松之注下引鱼豢《典略》。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

春夏禁杀；又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉。”<sup>①</sup>张鲁在张修的基础上，增加“义舍”等设置，实行宽刑、禁杀、禁酒等措施，从而吸引大量贫困无依的流民、破产小农成为其治民和教民。

三国时期江南地区道教很活跃。《三国志》卷四六《吴书·孙策传》注引《江表传》载：“时有道士琅邪于吉，先寓居东方，往来吴、会，立精舍，烧香读道书，制作符水以治病，吴、会人多事之。策尝於郡城门楼上，集会诸将宾客，吉乃盛服杖小函，漆画之，名为仙人铉，趋度门下。诸将宾客三分之二下楼迎拜之，掌宾者禁呵不能止。策即令收之。诸事之者，悉使妇女人见策母，请救之。母谓策曰：‘于先生亦助军作福，医护将士，不可杀之。’”该条材料表明江南地区普通信众奉事于吉，也多是為了符水疗病。

葛洪在《抱朴子内篇》中提到李八百的信徒中也有很多“避役之吏民”的下层信徒：

后有一人姓李名宽，到吴而蜀语，能祝水治病，颇愈，于是远近翕然，谓宽为李阿，因共呼之为李八百，而实非也。自公卿以下，莫不云集其门，后转骄贵，不复得常见，宾客但拜其外门而退，其怪异如此。于是避役之吏民，依宽为弟子者恒近千人，而升堂入室高业先进者，不过得祝水及三部符导引日月行炁而已，了无治身之要、服食神药、延年驻命、不死之法也。吞气断谷，可得百日以还，亦不堪久，此是其术至浅可知也。<sup>②</sup>

① 《三国志》卷八《魏书·张鲁传》裴松之注下引鱼豢《典略》。

② 《抱朴子内篇》卷九《道意》。

当中提及“升堂入室高业先进者，不过得祝水及三部符导引日月行炁而已”，可见其宗教实践也多是符水禁咒。

西晋武帝司马炎咸宁三年（277年），西蜀天师道徒陈瑞信众的行为也反映了当时源自下层的道教信徒信道行为的粗朴特点：

咸宁三年春，刺史（王）浚诛犍为民陈瑞。瑞初以鬼道惑民，其道始用酒一斗，鱼一斗，不奉他神，贵鲜洁，其死丧产乳者不百日不得至道治。其为师者曰祭酒，父母妻子之丧不得抚殡入吊及问乳病者。<sup>①</sup>

东晋时下层民众对道教的信仰情况可从葛洪对民间道教的批判中窥知一二。葛洪在《抱朴子内篇·道意》中说：“凡人多以小黠而大愚，闻延年长生之法，皆为虚诞，而喜信妖邪鬼怪，令人鼓舞祈祀。”<sup>②</sup>“俗所谓率皆妖伪，转相诳惑，久而弥甚，既不能修疗病之术，又不能返其大迷，不务药石之救，惟专祝祭之谬，祈祷无已，问卜不倦，巫祝小人，妄说祸祟，疾病危急，唯所不闻，闻辄修为，损费不訾，富室竭其财储，贫人假举倍息，田宅割裂以訖尽，篋柜倒装而无馀。或偶有自差，便谓受神之赐，如其死亡，便谓鬼不见赦，幸而误活，财产穷罄，遂复饥寒冻饿而死，或起为刳剝，或穿窬斯滥，丧身于锋镝之端，自陷于丑恶之刑，皆此之由也。……愚民之蔽，乃至于此哉！淫祀妖邪，礼律所禁。然而凡夫，终不可悟。唯宜王者更峻其法制，犯无轻重，致之大辟，购募巫祝不肯止者，刑之无赦。”由此可见当时下层道教信徒比较信奉祝祭、祈祷、问卜以疗病的方术，葛洪称其为“淫祀妖邪，礼律所禁”，又将拥有这些方术的道士称为“巫祝小

① 《华阳国志》卷八，见常璩撰、刘琳校注《华阳国志校注》，成都：巴蜀书社，1984年版，第609页。

② 《抱朴子内篇》卷九《道意》。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

人”，建议统治者对“购募巫祝不肯止者，刑之无赦”。葛洪还提到：“又诸妖道百余种，皆煞生血食，独有李家道无为为小差。然虽不屠宰，每供福食，无有限剂，市买所具，务於丰泰，精鲜之物，不得不买，或数十人厨，费亦多矣，复未纯为清省也，亦皆宜在禁绝之列。”<sup>①</sup>这反映了道教献祭方式的变化，由杀牲献祭变为“精鲜之物”的“福食”献祭。

刘宋的陆修静在批评当时道教信众奉道混乱的情形时说：“若疾病之人不胜汤药针灸，惟服符饮水及首生年以来所犯罪过。罪应死者，皆为原赦，积疾困病，莫不生全。故上德神仙，中德倍寿，下德延年，而今之奉道，是事颠倒，无事不反。”<sup>②</sup>

汉末魏晋南北朝源自下层的道教信徒之所以在道教信仰行为上具有以符水疗病、祝祭祈祷为主的粗朴性、功利性特点，主要是由他们的社会经济条件决定的。下层人民不论在经济生活条件、政治特权，还是社会地位方面都处于弱势，他们贫困交加，成天挣扎在温饱线上，有病无钱医治，面对统治阶级的剥削、压迫，面对瘟疫、疾病、天灾和其他不幸的打击，他们没有其他的社会资源或文化资源可以凭借，只好求助于宗教，求助于鬼、神的力量，攘除祸患和疾病。对此，任继愈先生也曾解释道：“东汉的黄巾是内地道教，张鲁是巴蜀的道教，都以农村群众为对象。中国农村长期愚昧落后，缺医少药。以符水治病，驱妖捉鬼，祈福攘罪，与民间巫术、占卜星相图讖迷信活动相结合，成为道教传教活动的一部分内容。”<sup>③</sup>

2. 积极参与道团，缴纳命信，组织有较强的互助性。汉末

① 《抱朴子内篇》卷九《道意》。

② 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第779~780页。

③ 任继愈：《道藏提要·序》，北京：中国社会科学出版社，1991年版，第4页。

魏晋南北朝源自下层的道教信徒积极参与道团，缴纳命信，结成的道教组织具有较强的互助性，“甚至道教组织也成为了一个互相依赖以对付外在世界各种压力的弱势团体，普通民众甚至可以在这里找到生存的信心与意义”<sup>①</sup>。源自下层的道教信徒与上层的道教信徒注重师徒密授不同，他们更注重集体性，积极参与道团，并缴纳命信。例如加入张角道团组织的信众，“十余年间，徒众数十万，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。或弃卖财产、流移奔赴，填塞道路，未至病死者亦以万数”<sup>②</sup>。这体现了下层信徒由于自己力量弱小而选择投奔能保护自己的力量的取向。张修为其信徒用术治病时，“使病者家出米五斗以为常”，表明当时道教组织资金的一个重要来源是信徒的米贡。这也从另一方面反映了下层道教组织与上层道教组织经济基础的不同：后者有高层士族强力的经济支撑，不需信众缴纳命信；前者缺乏这样的经济基础，只能由下层信众共同集资。张鲁在汉中时，“因其民信行修业，遂增饰之。教使作义舍，以米肉置其中以止行人”。张鲁所设“义舍”，反映出处于弱势的下层信众，由于个体力量的弱小，不仅要共同集资结成一个有力量的集体，还在这个组织中求得互助，互相帮衬、互相温暖，才能更有效地应对艰难困苦的社会与人生。“义舍的经济来源大概是托名于‘供道’的租米制度，即由道民交纳一定数量的米肉诸物。这种租米制度，可从六朝时期的道书窥得一斑，至北魏寇谦之‘清整道教，除去三张伪法’之后废止。”<sup>③</sup>可见直到南北朝寇谦之、陆修静反对租米钱税制度时，下层道教信徒所结成的道教组织主要还是以租米钱税的方式共同“供道”，以维持道团的运转。

① 李小光：《论道教神仙信仰的社会分层》，《宗教学研究》，2002年第3期。

② 《资治通鉴》卷五八。

③ 卿希泰：《中国道教史》（第一卷），第179页。



## 第二节 利用道教治身治世方面的特点

### （一）利用道教治身的特点

汉末魏晋南北朝源自下层的道教信徒利用道教以治身，主要表现在祛病健身方面，也有人向道教神灵求子嗣、求长寿。太平道、五斗米道的下层道教信徒大多是为祛病驱邪而信奉道教的。“太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。”<sup>①</sup>“张角自称“大贤良师”，奉事黄、老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。”<sup>②</sup>三国时“道士琅邪于吉，先寓居东方，往来吴、会，立精舍，烧香读道书，制作符水以治病，吴会人多事之。”<sup>③</sup>张角、张修等道教领袖，也正是靠符水治病作为主要的传教方式，并进而组织起反抗统治者的群众运动。除了通过道士符水疗病外，下层道教信徒还通过向神灵鬼怪祝祷以祛病健身或询问吉凶。《搜神记》卷四载：

豫章有戴氏女，久病不差，见一小石形像偶人，女谓曰：“尔有人形，岂神？能差我宿疾者，吾将重汝。”其夜，梦有人告之：“吾将佑汝。”自后疾渐差。遂为立祠山下。戴氏为巫，故名戴侯祠。

《搜神记》卷四还载：

① 《三国志》卷八《魏书·张鲁传》注引鱼豢《典略》。

② 《后汉书》卷七一《皇甫嵩传》。

③ 《三国志》卷四六《吴书·孙策传》注引《江表传》。

益州之西，云南之东，有神祠，克山石为室，下有神，奉祠之，自称黄公。因言：此神，张良所受黄石公之灵也。清静不宰杀。诸祈祷者，持一百钱，一双笔，一九墨，置石室中，前请乞，先闻石室中有声，须臾，问：“来人何欲？”既言，便具语吉凶，不见其形。至今如此。

这些虽属神话，但仍可透视出当时下层人民苦于医疗技术被上层专享且费用高昂，无钱治病者，只好靠“神”治病，卜问吉凶，既方便又省钱。对此南朝刘宋周朗说得很清楚：“针药之术，世寡复修，诊脉之伎，人鲜能达。民因是益征于鬼，遂弃于医。”<sup>①</sup>因此下层所信仰的道教也就融合、保留了大量祛病驱邪的巫术、鬼神崇拜和民间俗神祝祷等成分。关于符水疗病以治身，前面在论述下层道教信徒在“仪式行为上较重献祭、祈祷、符水治病，具有形式粗朴、目的较功利现实的特点”时已有分析，此处不再赘述。另外，下层百姓也向道教神灵祈求获得子嗣、获得长寿。

## （二）利用道教治世的特点

汉末魏晋南北朝源自下层的道教信徒利用道教以治世，主要表现在两个方面：一是祭祀自己信奉的神灵，祈求神灵的保佑；二是利用道教组织反抗政府的群众运动。

1. 祭祀自己信奉的神灵，祈求神灵的保佑。祭祀实质上是向神灵敬献物质供品，来换取神灵的帮助和恩赐，祈求神灵的保佑。据《说文》，“祭”之字义，从月（同肉），从又（同手），从示（祀神）。意思是说，用手拿着肉（祭品），献给神享用<sup>②</sup>。因此祭祀的过程就是贡献牺牲，把人间事务禀告神灵，冀求神灵赐

① 《宋书》卷八二《周朗传》。

② 吕大吉：《宗教学通论新编》，北京：中国社会科学出版社，1998年版，第331页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

福的人神交流过程。费尔巴哈甚至认为“宗教的整个本质表现并集中在献祭之中”<sup>①</sup>。

古代中国非常重视祭祀，“国之大事，在祀与戎”<sup>②</sup>。但祭祀活动受制于个人所属的社会等级，古代的礼仪对不同社会等级的祭祀范围有严格规定。《礼记·王制》的规定是：

天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀，天子祭天下名山大川、五岳视三公，四渎视诸侯，诸侯祭名山大川之在其地者。

陆修静在《陆先生道门科略》中将这种祭祀规则说得更清楚：

唯天子祭天，三公祭五岳，诸侯祭山川，民人五腊吉日祠先人，二月八日祭社灶，自此以外不得有所祭。若非五腊吉日而祠先人，非春秋社日而祭社灶，皆犯淫祠。<sup>③</sup>

天子才可祭天，一般人只能在规定的日子祭祖、祭社、祭灶，否则，就视为淫祀。什么叫淫祀？石泰安曾将淫祀的特点概括为：①过度的和倾家荡产的花销；②祷告，杀生献祭，歌舞；③用巫觋宣示神谕；④治病的赎罪仪式；⑤不入典的诸地方小神<sup>④</sup>。源自下层的道教信徒不仅祭祀规定可祭祀的对象，还往往超出此范

① 《费尔巴哈哲学著作选集》（下卷），第462页。转引自吕大吉《宗教学通论新编》，第332页。

② 左丘明：《左传》成公十三年，《十三经注疏》下册，北京：中华书局，1980年影印本，第1911页。

③ 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第779页。

④ 石泰安：《二至七世纪的道教和民间宗教》，《法国汉学》，第七辑（宗教史专号），第42页。

围,不仅教徒人人可祭祀天、地、水三官,还祭祀“他鬼”<sup>①</sup>,被神化的先人、官吏、普通人,山、水、植物等都可能入祭祀之列<sup>②</sup>。当然并非只有下层人民才犯“淫祀”,中上层道教信徒中也有犯者,只不过以下层最为普遍。按自己的愿望祭祀鬼神,有助于源自下层的道教信徒表达自己对人生、社会的不满、愿望与要求,象征性地应对来自自然界、社会和自身疾病的打击和磨难,希望借由神灵的“力量”干预现实社会秩序。但超出范围和级别的祭祀,一者突破了虚拟的权力秩序,即只有天子才能直接与天神沟通,其他社会成员应按社会等级的不同,祭祀各自该祭祀的神灵,下层信众的“淫祀”自然侵犯了这种秩序安排;两者祭祀自己信奉的神灵,就意味着对神灵有特别的祈求和希望,通过神灵以表达对人世的不满和期待,甚至借由神灵表达自己对更合理的社会秩序的设想和追求,这会从意识形态方面影响社会秩序;三者祭祀的集体聚会和行动,容易成为情绪的集体宣泄场所,从而与叛乱骚动相伴相生<sup>③</sup>。

儒教的祭祀原则是按个人身份等级祭祀不同的神灵。民间道教的祭神范围不仅超出官方规定,还超越了等级限制,信徒人人

① “他鬼”,就是指被禁止祭祀的神。参见石泰安《二至七世纪的道教和民间宗教》,第46页。

② 梁满仓:《论六朝时期的民间祭祀》,《中国史研究》,1991年第3期。

③ 法国学者贝尔赛在《祭祀与叛乱》中说:“祭祀典礼与叛乱骚动相伴相生,在历史上是常见的事情,从一方到另一方,冲动与欢乐互相置换的事件屡见不鲜,……持续的平凡生活,产生了欲求难以满足与精神压抑的倾向,于是就有人说,典礼和叛乱的结合是寻求宣泄,在这种场合这两者的结合是由于偶然的契机;也有人说,这是瞬间的本能性的欢悦中产生的‘再生行为’。总之在这一瞬间,社会处于它的休息状态,度着它的假期……但是,与此不同的,在这两者的结合中,也总会有喷出火种引出破坏性结果的时候,既然祭祀是人的欲求之一,其中必然潜伏着被压抑的某种力量。”见葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,第37页。

都可祭祀天地，这就打破了天子对沟通皇天上帝的权力的垄断。这既是下层道教信徒挑战传统封建权力秩序的重要表现，也是招来上层统治者嫉恨而不断以“淫祀”之罪对其打击镇压的重要原因。曹魏文帝的诏令规定除郊社、宗庙、三辰五行、名山大川的祭祀之外，其他的祭祀都不受国家承认，属“非祀之祭”，“自今，其敢设非祀之祭，巫祝之言，皆以执左道论，著于令典”<sup>①</sup>。后来“晋武帝咸宁二年（276年），陈瑞以左道惑众，自号天师，徒附数千，积有岁月，为益州刺史王浚诛灭”<sup>②</sup>。代表上层道教信徒的葛洪在《抱朴子》中明确反对淫祀，“淫祀妖邪，礼律所禁。然而凡夫，终不可悟。唯宜王者更峻其法制，犯无轻重，致之大辟，购募巫祝不肯止者，刑之无赦”<sup>③</sup>。代表中层道教信徒思想的《太平经》、《老子想尔注》也反对淫祀。《太平经》“事死不得过生法”认为：“生人，阳也。死人，阴也。”“鬼神，乃阴也。”“事阴反过阳，则致逆气。”“竭资财为送终之具，而盛于祭祀，而鬼神益盛，民多疾役，鬼物为祟，不可止。”<sup>④</sup>“所有祠祭神灵，求蒙仙度。仙神案簿籍，子无生名，祷祭神不享食也。”<sup>⑤</sup>《老子想尔注》反对淫祀，认为“天之正法，不在祭餼祷祠也。道故禁祭餼祷祠，与之重罚。祭餼与邪通同，故有余食器物，道人终不欲食用之也”，“有道者不处祭餼祷祠之间也”<sup>⑥</sup>。

要之，源自下层的道教信徒，处于被剥削、被压迫的底层，他们没有更多的途径表达自己对现实社会的不满和对理想社会的

① 《三国志》卷二《魏书·文帝纪》。

② 《广弘明集》卷一二《辩惑篇》，上海：上海古籍出版社，1991年版，第178页。

③ 《抱朴子内篇》卷九《道意》。

④ 王明：《太平经合校》第49～53页。

⑤ 王明：《太平经合校》，第576页。

⑥ 饶宗颐：《想尔注校笺》，《选堂丛书》本第34页。

期待，因此借由道教这种宗教资源，通过对道教神灵的祭祀祈祷来增加生活的信心和勇气。

2. 源自下层的道教信徒积极参加反剥削反压迫的起义运动。汉末魏晋南北朝，自然灾害连续不断，其中以魏晋之世最为频繁。邓云特先生指出：“魏晋之世，黄河长江两流域间，连岁凶灾，几无一年或断。总计二百年间中遇灾凡三百零四次，其频度甚密，远愈前代。举凡地震水旱风雹蝗螟霜雪疾疫之灾，无不纷至沓来，一时俱见。”<sup>①</sup>在社会方面，又战乱频仍，封建统治者残酷压榨。在社会和自然双重灾难的压迫下，下层百姓极度缺乏安全感，生活艰难，他们不仅问卜求神，乞求得到神灵鬼怪的庇护，还积极参加各种反抗封建统治的武装起义，源自下层的道教信徒也是如此。张角的黄巾起义，就是在下层道教信徒的基础上发动起来的。据史料记载：

初，钜鹿张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、杨、兖、豫八州之人，莫不毕应。遂置三十六万。方犹将军号也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅。讹言“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”。……中平元年，……角等知事已露，晨夜驰敕诸方，一时俱起。皆着黄巾为标帜，时人谓之“黄巾”，亦名“蛾贼”。杀人以祠天。角称“天公将军”，角弟宝称“地公将军”，宝弟梁称“人公将军”。所在燔烧官府，劫略聚邑，州郡失据，长吏多逃亡。旬

① 邓云特：《中国救荒史》，上海：上海书店，1984年影印本，第12页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

日之间，天下响应，京师震动。<sup>①</sup>

对于为什么百姓会响应张角的起兵，郎中中山张钧曾上书曰：“窃惟张角所以能兴兵作乱，万民所以乐附之者，其源皆由十常侍多放父兄、子弟、婚亲、宾客典据州郡，辜榷财利，侵掠百姓，百姓之冤，无所告诉，故谋议不轨，聚为盗贼。宜斩十常侍，县头南郊，以谢百姓，遣使者布告天下，可不须师旅而大寇自消。”<sup>②</sup>只可惜皇帝并未采纳其建议，黄巾起义也就延宕了二十余年才告暂息。太平道因发动黄巾起义而遭到残酷镇压之后，从此销声匿迹。

张角黄巾起义期间，张修率五斗米道信众在汉中积极响应。《后汉书》卷八《灵帝纪》记载：“（中平元年）秋七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县。”西晋陈瑞的起义，李特、李雄领导的流民起义，孙恩、卢循的起义都有大量下层道教信徒参加。张昌反逆，“太安二年（303年），昌于安陆县石岩山屯聚，去郡八十里，诸流人及避戍役者多往从之。……群小互相扇动，人情惶惧，江河间一时姦起，竖牙旗，鸣鼓角，以应昌，旬月之间，众至三万，皆以绛科头，搢之以毛。……新野王歆上言：‘妖贼张昌、刘尼妄称神圣，犬羊万计，绛头毛面，挑刀走戟，其锋不可当。请台敕诸军，三道救助。’<sup>③</sup>”除此之外，汉末魏晋南北朝还有多人多次以“李弘”的名义组织下层道教信徒起义。《晋书·周札传》载：

时有道士李脱者，妖术惑众，自言八百岁，故号李八百。自中州至建邺，以鬼道疗病，又署人官位，时人多信事之。弟子李弘养徒潜山，云应谶当王。故敦使庐

① 《后汉书》卷七一《皇甫嵩传》。

② 《资治通鉴》卷五八。

③ 《晋书》卷一〇《张昌传》。

江太守李恒告札及其诸兄子与脱谋图不轨。时筵为敦谕议参军，即营中杀筵及脱、弘……<sup>①</sup>

另有《晋书·石季龙传》载：“贝丘人李弘因众心之怨，自言姓名应讖，遂连结奸党，署置百僚。事发，诛之，连坐者数千家。”<sup>②</sup>《晋书·桓温传》载，东晋穆帝永和十二年，桓温北征还军后，“又遣江夏相刘劭、义阳太守胡骥讨妖贼李弘，皆破之，传首京都”<sup>③</sup>。《晋书·海西公纪》载：“广汉妖贼李弘与益州妖贼李金根聚众反，弘自称圣王，众万余人，梓潼太守周虓讨平之。”<sup>④</sup>《晋书·姚兴传》下说：“兴寝疾，妖贼李弘反于武原，武原氏仇常起兵应弘。兴舆疾讨之，斩常，执弘而还，徙常部人五百余户于许昌。”<sup>⑤</sup>

下层群众利用道教进行的所谓李弘起义，不仅在晋代“岁岁有之”，南北朝及以后也屡见不鲜。《魏书》记载：“又仇池城民李洪<sup>⑥</sup>，自称应王，天授玉玺，擅作符书，诳惑百姓。”<sup>⑦</sup>又有《宋书》记载：“（玄谟）寻复为豫州刺史。准上亡命司马黑石推立夏侯方进为主，改姓李名弘以惑众，玄谟讨斩之。”<sup>⑧</sup>又《南史》载：“明年十月，巴西人赵续伯反，奉其乡人李弘为圣主。弘乘佛舆，以五彩裹青石，诳百姓云：‘天与己玉印，当王蜀。’季连遣中兵参军李奉伯大破获之。”<sup>⑨</sup>

① 《晋书》卷五八《周札传》。

② 《晋书》卷一〇六《石季龙传》。

③ 《晋书》卷九八《桓温传》。

④ 《晋书》卷八《海西公纪》。

⑤ 《晋书》卷一〇八《姚兴传》。

⑥ 此李洪当为李弘，因避北魏献文帝拓跋弘之讳，故将“弘”改作“洪”。

⑦ 《魏书》卷五一《封敕文传》。

⑧ 《宋书》卷七六《王玄谟传》。

⑨ 《南史》卷一三《刘季连传》。



## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

这些事实表明，在魏晋南北朝，以李弘名义起事者连绵不绝，但也引来上层道教信徒的指斥。寇谦之于神瑞二年（415年）<sup>①</sup>在《老君音诵诫经》里假托老君的话指责说：

今世人恶，但作死事，修善者少。世间诈伪，攻错经道，惑乱愚民。但言老君当治，李弘应出。天下纵横返逆者众，称名李弘，岁岁有之。其中精感鬼神，白日人见，惑乱万民，称鬼神语，愚民信之，诳诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地。称刘举者甚多，称李弘者亦复不少。吾大恚怒……<sup>②</sup>

下层道教信徒之所以频繁托名“李弘”起义，源于《太上洞渊神咒经》中描绘的理想世界：

真君者，木子弓口，王治天下，天下大乐。一种九收，人更益寿。三千岁乃复更易天地，平整日月，光明明于常时，纯有先世、今世受经之人来辅真君耳。<sup>③</sup>

人民对救世真君“李弘”的期待，反映了下层百姓渴望摆脱现实苦境、改变不合理的旧秩序、过上太平、安定的生活的心情。下层人民之所以利用道教发动起义，就“是因为宗教有利于组织、发动民众，建立群众基础；还因为农民被剥夺了学习和掌握文化知识的权利，缺乏本阶级系统的思想武器”<sup>④</sup>，道教的思想形式更容易成为农民的思想武器。戴维·格伦斯基认为“支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产的资料。因此，那些没

① 卿希泰：《中国道教史》（第一卷），第262页。

② 《老君音诵诫经》，《道藏》第18册，第211页。

③ 《太上洞渊神咒经》，《道藏》第6册，第5页。

④ 李桂海：《农民战争与宗教的关系》，《文史知识》，1985年第9期。

有精神生产资料的人的思想，一般地是受统治阶级支配的”<sup>①</sup>。下层信徒利用道教起义的事实表明，被统治阶级在思想上不仅仅被动屈从统治阶级思想的支配，也会主动寻求适合自己的“精神生产资料”，谋求理想的秩序。

因此，可以说在汉末魏晋南北朝，道教对于下层道教信徒而言，既是治病健身的技术，又是改变社会秩序、发动武装反抗的思想武器和组织力量。但随着社会上层对道教的改造和清整，下层道教信徒的祭祀活动和道教实践逐渐被约束到、引导到统治者划定的范围，利用道教发动起义的行为也受到上层更严密的监控和压制，致使南北朝以降下层道教信徒利用道教发动的反叛事件开始减少，但不曾断绝。

### 第三节 对道教发展的影响

道教对于汉末魏晋南北朝源自下层的信徒而言，既有治身的作用，又有治世的作用。而下层民众加入道教本身，也对道教的发展产生了独特的影响和作用。由于受教育程度低，下层信众在道教经典的撰写、道教教义的创设上贡献不大，但其独特的信仰需要和道教实践行为却深刻影响了道教的发展。

1. 传承、强化了道教的巫术鬼神和民俗性。源自下层的道教信徒受自己窘迫的社会经济条件限制，最大最直接的欲求是满足基本生活需要，避开天灾人祸、疾病瘟疫，因此其对神灵的祈求带有较强的功利性和现实性，巫术疗病、俗神请祷、鬼神祭祀等也就易在下层社会扎根，从而使得希望在下层传播道教的传道

<sup>①</sup> 戴维·格伦斯基：《社会分层》（第二版），北京：华夏出版社，2005年版，第77页。

者,必须提供符合这种信仰需要和特点的道教信仰产品。换言之,道教要想获得下层民众的支持和信奉,就必须包容、吸纳一直在民间传承的巫术、鬼神崇拜和众多的民间祭祀。张陵、张鲁的五斗米道、张角的太平道就是凭借符水禁咒、祛病驱邪之术吸引来大量的下层信徒的。下层百姓加入道教,又反过来传承、强化了道教中的巫鬼道成分,并推进了道教与民俗的融合。例如民间祭祀的很多神祇进入了道教的神灵谱系。南朝陶弘景的《真灵位业图》收入了五百多位神,大部分都是魏晋以前的民间俗神<sup>①</sup>。土地神<sup>②</sup>、门神<sup>③</sup>、灶神<sup>④</sup>、蚕神<sup>⑤</sup>等都成了道教的神灵。

道教的节日与民间的节日融为一体,成为民俗活动的重要内

① 中国社会科学院世界宗教所道教研究室:《道教文化面面观》,济南:齐鲁书社1990年版,第70页。

② 土地神,这种地方小神初称社、社公,后称土地。约成书于六朝时期的《道要灵祇神鬼品经社神品》曰:“《老子天地鬼神目录》云:京师社神,天之正臣,左阴右阳,姓黄名崇。本扬州九江历阳人也。秩万石,主天下名山大神,社皆臣从之。河南社神,天帝三光也,左青右白,姓戴名高,本冀州渤海人也。秩万石,主阴阳相运。”见《道藏》第28册,第385~386页。

③ 门神系道教因袭民俗所奉的司门之神。至南北朝,除托名葛洪的《枕中书》将其作为一神(蔡郁垒),列入道教神谱,称之为东方鬼帝(五方鬼帝之一),治桃丘山外,《玄中记》又记云:“今人正朝,作两桃人立门旁,以雄鸡毛置案中,盖遣勇也。”历南北朝至唐宋,记载神荼、郁垒者,代不乏人。南朝梁宗怀《荆楚岁时记》曰:“造桃板著户,谓之仙木。绘二神贴户左右,左神荼,右郁垒,俗谓之门神。”参见卿希泰《中国道教》第三编,北京:知识出版社,1994年版,第120页。

④ 《太上感应篇》注引《传》曰:“灶之为神,号曰司命,司人一家良贱之命。过无隐露,纤悉皆言。……月晦日诣天曹白人罪,大者夺纪,小者夺算。一云:灶有三十六神,能转祸为福,除死定生,驱逐妖邪,迁官益禄。”参见《道藏》第27册,第11页。

⑤ 蚕神在民间有蚕女、马头娘、马明王、马明菩萨等多种称呼,为中国古代传说中的司蚕桑之神。道教也崇奉蚕神,但称其为“玄名真人”所化。《太上说利益蚕王妙经》云:“有一真人名曰月净,……上白(灵宝)天尊曰:‘今见世间人民苦乐不均,衣无所得,将何救济?’天尊悯其所请,乃遣玄名真人化身为蚕蛾,口吐其丝,与人收什,教其经络机织,裁制为衣。”参见《道藏》第6册,第249页。

容。比如道教的三元节，北魏时的著名道士寇谦之杜撰了三元节神话<sup>①</sup>，而这又与兴盛于魏晋南北朝的三官大帝信仰密切相联，“三官大帝是早期道教尊奉的三位天神。指天官、地官和水官”，“旧时各地有三官庙、三官殿、三官堂。以正月十五、七月十五日十五为三官生日”<sup>②</sup>。清顾铁卿《清嘉录》卷一云：“遇三元日，士庶拈香，骈集于院观之有神像者。郡（指吴郡——引者注）西七子山有三官行宫，释氏奉香火，至日，輿舫络绎，香湖尤盛。归持灯笼，上御‘三官大帝’四字，红黑相间，悬于门首，云可解厄。或有人以小机插香供烛，一步一拜至山者，曰拜香。”<sup>③</sup>另据《二教论》说，道士“春秋二分祭灶祠社，冬夏两至，记（祭）祠同俗”<sup>④</sup>。而“道教的宗教节日与民俗的同化也正是道信仰延续至今的原因之一”<sup>⑤</sup>。

要之，下层人民粗朴、直接、现实的信仰需求和特点，形塑了早期道教的特点——融巫术、鬼神崇拜、民俗于一体，这样的道教吸引了大量下层信众的信奉。源自下层道教信徒的加入，又反过来传承和强化了道教中的巫鬼道成分，并推进了道教与民俗的融合。道教的这种特点历经多次道教清整、道教上层化而未消

① 寇谦之说：有一位名叫陈子涛的人，与龙王三公主结为夫妇，分别于正月十五、七月十五和十月十五生下了天官、地官、水官三兄弟，分掌赐福、赦罪、解厄三事，被称为三元大帝。故正月十五日为上元节，祭祀天官；七月十五日为中元节，祭祀地官；十月十五日为下元节，祭祀水官。人们只要诚心向三元大帝祈祷，就可得福、免罪、消灾。参见张承宗、魏向东等著《中国风俗通史》（魏晋南北朝卷），上海：上海文艺出版社，2001年版，第546页。

② 卿希泰：《中国道教》第三编，第36页。

③ 《笔记小说大观》第23册，南京：江苏广陵古籍刻印社，1983年版，第113页。

④ 《广弘明集》卷八《二教论》。

⑤ 中国社会科学院世界宗教所道教研究室：《道教文化面面观》，济南：齐鲁书社，1990年版，第83页。

除，并延续至今。

2. 推动道教教团化、组织化。兵荒马乱、灾疫横行、租赋徭役奇重的汉末魏晋南北朝，源自下层的道教信徒或为逃避赋税徭役<sup>①</sup>，或为求立足之地，或为求治病保命<sup>②</sup>，纷纷依附道教教首，以教首为中心形成大大小小的道团组织。这既促进了早期道教“军将吏兵”式军事化组织形式的构建（如张陵建二十四治、张角置三十六方），又曾是南北朝时开始形成的道教宫观组织的基础。“出家为僧为道，则可免除租赋徭役，这无疑对劳动群众具有吸引力。于是许多不堪生活重压，被迫出家的劳苦群众，就纷纷投入道馆、道观，从而使道馆、道观大大兴盛起来。”<sup>③</sup>

3. 起义失败对道教发展造成挫折和打击。汉末源自社会中层道教信徒要求统治者改良社会的呼声，没有在上层得到回应，却为社会下层武装反抗统治阶级提供了思想武器。汉末魏晋南北朝源自下层的道教信徒曾积极参加反抗封建腐朽统治的武装起义，汉末张角的黄巾大起义，晋末的孙恩、卢循起义，以及历次以“李弘”为名发动的起义，都曾有大量下层道教信徒的投身支持。随着这些起义的被镇压，道教与下层叛逆的高相关在统治者心中留下了深刻印象，于是社会上层开始采用压制和改造的两手策略来影响道教，道教的发展也遭遇了挫折和打击。这种挫折、打击表现在：①道教徒开始放弃治世的政治目标，转向追求

① 葛洪《抱朴子内篇·道意》中说：“后有一人姓李名宽，到吴而蜀语，能祝水治病颇愈，於是远近翕然，谓宽为李阿，因共呼之为李八百，而实非也。自公卿以下，莫不云集其门，后转骄贵，不复得常见，宾客但拜其外门而退，其怪异如此。於是避役之吏民，依宽为弟子者恒近千人。”

② 《云笈七签》卷一一〇《纪传部》载：东晋义熙年间“董幼者，海宁人也。兄弟三人，幼最小。早丧父，幼母偏念其多病，不能治家。年十八，谓母曰：幼病困，不可卒愈，徒累二兄，终不得活。欲依道门洒扫，以度一世。母许之”。见《道藏》第22册，第754页。

③ 卿希泰：《中国道教史》（第一卷），第556页。

个人长生。李申认为：“从陈瑞自称天师，到孙恩的失败，其间虽然有李雄的巴蜀政权，但从大体看来，这些斗争还是零散的和局部的。这些斗争不仅没有影响全国大局，也没能影响道教的主流。道教徒一步一步地放弃自己的政治目标，转向追求个人长生。”<sup>①</sup> ②部分下层道教信徒退回到巫鬼道信仰层面，阻碍了道教在下层信徒中的素质提升。“当道教遭受严重挫折之际，又会引起某种‘信任危机’，许多群众会放弃对‘道’的信仰，转而崇巫。道教本身的水平会降低，素质会退化，道巫界限趋向模糊，表现出向母体回归的趋势。”<sup>②</sup> 当下层构建属于自己的公共信仰的努力，被打击“淫祀”和镇压“叛逆”的力量阻断时，处于社会中层的天道教教首以及增衍教义、创设仪轨的有知识的道士产生了分化，一些人开始趋附上层，一些人弃绝人世，消极避世，留下本来就缺少文化启蒙的下层，自然无法提升道教的品质，其信仰的道教也只好更多停留在多神而非一神、功利而非超脱的巫鬼道的低级形态。

## 本章结论

汉末魏晋南北朝的下层，指个体小农、个体手工业者与小商贩等自由民、佃客等依附民以及官私奴婢等不自由民，他们位于皇室、高层士族构成的上等阶层和低层士族、庶族地主构成的中等阶层之下，源自这一等级的道教信徒，就是汉末魏晋南北朝下层的道教信徒。

源自下层的道教信徒虽然不是道教的开创者，却是最早的追

① 李申：《道教本论》，上海：上海文化出版社，2001年版，第152~153页。

② 钟国发：《前期天师道史论略》，《中国史研究》，1983年2期。

随者、响应者。其信仰行为，在仪式行为上较重献祭、祈祷、符水治病，具有形式粗朴、目的较功利现实的特点；在组织行为上他们积极参与道团，缴纳命信，结成的道教组织具有较强的互助性。

源自下层的道教信徒利用道教以治身，主要表现在祛病健身方面。利用道教以治世，主要表现在两个方面：一是祭祀自己信奉的神灵，祈求神灵的保佑；二是利用道教组织反抗政府的群众运动。

下层民众加入道教本身，也对道教的发展产生了独特的影响和作用：①传承、强化了道教的巫术鬼神和民俗性；②推动道教团化、组织化；③起义失败对道教发展造成挫折和打击。

## 下篇 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系的宏观研究

托马斯·F·奥戴认为：“人们的生活条件影响着人们的宗教倾向，而且也与社会分层有着重要联系。但是，一定的思想、价值观和活动在一定社会中的制度化，反过来也会影响该社会的每一个阶级、阶层和群体。”<sup>①</sup> 也就是说，社会分层会影响人们的宗教信仰倾向，宗教信仰倾向也会反过来影响不同阶级、阶层的人们。那么汉末魏晋南北朝的社会分层如何影响了人们的道教信仰，道教信仰又如何反作用于汉魏六朝的各社会等级及整个等级分层体系呢？

本研究的中篇在第二、三、四章中微观分析了汉末魏晋南北朝上层、中层、下层等各阶层道教信仰行为的特点，在下篇中，本研究拟从宏观角度总体分析社会分层与道教的互动关系，第五章探讨汉末魏晋南北朝社会分层对道教的作用与影响，第六章探讨汉末魏晋南北朝道教对社会分层的作用与影响。

---

<sup>①</sup> 托马斯·F·奥戴等：《宗教社会学》，北京：中国社会科学出版社，1990年版，第110页。





## 第五章 阶层生活方式的道教化： 社会分层对道教的影响

社会分层包括社会中的分层结构、各阶层的关系、社会流动等方面的内容。个人的社会分层综合反映了他的社会生活条件和环境。汉末魏晋南北朝的社会分层，从等级层次上可分为上、中、下三个等级层次，各等级所享有的政治特权、经济地位都各不相同。门第对社会等级层次的划分具有十分重要的作用，每个等级层次之间，边界相对封闭，流动性较小。道教作为一个文化系统，包括教义、神仙体系、仪式、炼养、组织等多种要素。需要追问的是，作为个体社会生活条件综合反映的社会等级分层，对道教的教义、神仙谱系、仪式、组织等结构要素及其功能发挥有没有影响？有什么样的影响？不同阶层对道教有什么不同作用？下面按照社会分层对道教的结构作用、功能性作用、对道教发展的作用等几个方面进行论述。

### 第一节 社会分层对道教的结构作用

社会分层对道教的结构作用，是指社会分层对构成道教各要素的作用。道教作为一个文化系统，包括教义、神仙体系、仪式、炼养、组织等多种要素。社会分层对道教的结构作用，就是指社会分层对道教教义、神仙体系、仪式、组织等结构性要

素的作用和影响。

### 一、对道教教义、戒律的影响

道教教义、戒律是道教信仰的核心构成要素，主要体现在道教的各种经典中。汉末魏晋南北朝社会分层对道教教义、戒律的影响，主要表现在：道教经典仿照社会等级分层对神、人进行等级划分；道教教义和戒律要求不同等级的人要各安天命，不得以下犯上；道教信徒应按等级高下、财富多寡交纳命信；道教教义将人们现实苦难归结为“婚姻非类”、不遵守尊卑等级之礼等原因。

#### （一）道教经典中的社会等级分层

汉末魏晋南北朝道教经典中所传达的教义教理，有对社会等级分层的肯定，对既存封建社会秩序的认同和维护。这表明世俗社会的等级分层所构成的社会秩序，也影响到了道教对社会秩序的理解，影响到道经编撰者对社会的认识和期望。例如《太平经》（即《太平清领书》），是道教早期经典，对太平道的创立和发展有重要影响，与天师道也有密切的思想渊源关系。《太平经》中将人分为三等的思想，体现了道教经典对汉末魏晋南北朝社会等级分层的肯定和认同。《太平经合校》卷一五四至一七〇补《太平经钞》癸部《救四海知优劣法》有云：

天生人凡有三等：第一天生，第二地生，第三人种类。受命天者为人君，受命地者为人臣，受命人者为民。君者应天而行，臣者应地而行，顺承其上；为民者属臣，转相事。凡是三气共一治，然后能成功。故上之安者，其臣良也。臣职理者，其民顺常。民臣俱善，其君明，其治长。太平者以道行，三气悉善，合乎章也，

怀道德不相伤也。<sup>①</sup>

要建构《太平经》中所谓的“太平世道”，就必须理顺君臣民的相互关系，只有“君导天气而下通，臣导地气而上通，民导中和气而上通”，才能“立平立乐，灾异除，不失铢分”<sup>②</sup>。由此可以看出，《太平经》将当时封建社会的人分为三等，第一等为君，即皇室宗亲；第二等为臣，即在朝廷为官的人；第三等为民，即一般平民百姓。进而又把君说成是天生，受命于天；臣是地生，受命于地；民是人生，受命于人。用天、地、人的自然关系做比喻，对君臣民做了高中低的地位排列。这显然是对当时社会分层体系和统治秩序的一种肯定和美化。

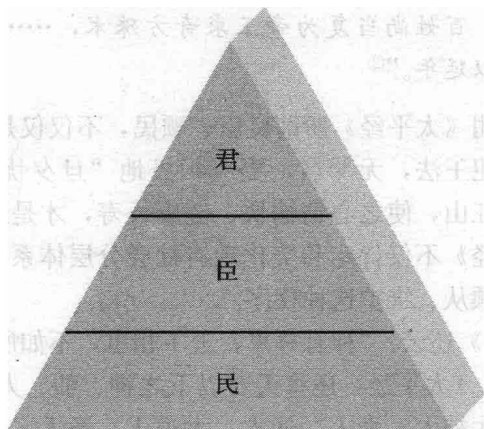


图 5-1 《太平经》中的社会分层体系

不仅如此，《太平经》还指出“君明、臣良、民顺‘三气悉

① 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年版，第730页。

② 王明：《太平经合校》，第152页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

善’，是太平长治的根本条件”<sup>①</sup>。何为“臣良”“民顺”？《太平经》卷四七《上善臣子弟为君父得仙方诀》提到天师与真人就这个问题的一席对话。

天师问：“凡为人臣子民之属，何者应为上善之人也？”

真人答：“今为国君臣子及民之属，能常谨信，未尝敢犯王法，从生到死，论未尝有重过，生无罪名也。此应为最上善之人也。”

天师曰：“子之所说，可谓中善之人耳，不属上善之人也。”“夫上善之臣子民之属也，其为行也，常旦夕忧念其君王也。……天地和合，三气喜悦，人君为之增寿益算，百姓尚当复为帝王求奇方殊术，……帝王得之，可以延年。”<sup>②</sup>

这段问答表明《太平经》所谓良臣、顺民，不仅仅是消极地循规蹈矩，不触犯王法，无罪名，更应积极地“旦夕忧念其君王”，帮助其稳坐江山，使之心情愉快、健康长寿，才是最好的臣民。可见《太平经》不仅肯定和美化现有社会分层体系和政治秩序，还要求人民顺从、维护这种秩序。

《太平经》还云：“神有尊卑，上下相事，不如所言，辄见疏记。”<sup>③</sup>另外，《太平经》还将天君以下之神、仙、人分为无形委气之神人、大神人、真人、仙人、大道人、圣人、贤人、凡民、奴婢九等，各有职责。《太平经合校》卷四二《九天消先王灾法第五十六》云：

① 卿希泰：《中国道教史》第一卷，成都：四川人民出版社，1988年版，第101页。

② 王明：《太平经合校》，第132~133页。

③ 王明：《太平经合校》，第212页。

夫人者，乃理万物之长也。其无形委气之神人，职在理元气；大神职在理天；真人职在理地；仙人职在理四时；大道人职在理五行；圣人职在理阴阳；贤人职在理文书，皆授语；凡民职在理草木五谷；奴婢职在理财货。<sup>①</sup>

卷五六至六四又将以上几等人与具体的事物做比拟，来显示其等级差异：

然神人者象天，天者动照无不知。真人者象地，地者直至诚不欺天，但顺人所种不易也。仙人者象四时，四时者，变化凡物，无常形容，或盛或衰。道人者象五行，五行可以卜占吉凶，长于安危。圣人象阴阳，阴阳者象天地以治事，合和万物，圣人亦当和合万物，成天心，顺阴阳而行。贤人象山川，山川主通气达远方，贤者亦当为帝王通达六方。凡民者象万物，万物者生处无高下，悉有民，故象万物。奴婢者衰世所生，象草木之弱服者，常居下流，因不伸也，奴婢常居下，故不伸也，故象草木。<sup>②</sup>

把神、仙、人分为九等，且为这九等人划定各自的职责，既是构建社会等级分层、等级制度的仿造与反映，又用职责划分固化了各等级的边界，限制了等级层次间升降流动的自由度和活跃度。

《三天内解经》<sup>③</sup>云：“夫人生体，上禀乎天，下象乎地……人则有贤愚之质、善恶之性、刚柔之气、寿夭之命、贵贱之位、

① 王明：《太平经合校》，第88页。

② 王明：《太平经合校》，第221~222页。

③ 按：《三天内解经》提到“宋帝刘氏是汉之苗胄，恒使与道结缘，宋国有道多亦”。（见《道藏》第28册，第415页）这表明《三天内解经》应是南北朝时的道教经典。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

尊卑之序。”<sup>①</sup>该处也表明道教对既有贵贱等级、尊卑序列的认同和肯定。

### （二）生各有命，不准以下犯上

汉末魏晋南北朝时期的一些道经，不仅受世俗社会分层的影响将人分为高低不同的等级，要求各个等级遵循孝忠顺的封建道德伦常，还宣扬这种等级的归属是上天的安排，是注定该接受的天命。

《太平经合校》卷七一《致善除邪令人受道戒文第一百八》借用真人和神人的对话，宣示说：人一辈子有没有官运，能成为神人、真人、仙人、道人、圣人还是贤人，都是命中注定的事，各自有命，“命贵不能为贱，命贱不能为贵也”。要求人各安天命，各守本分，不要指望等级的提升、改变。

真人言：“吾生有禄命邪，侥幸也，乃得与神人相遭逢。”

神人言：“然，六人生各自有命，一为神人，二为真人，三为仙人，四为道人，五为圣人，六为贤人，此皆助天治也。神人主天，真人主地，仙人主风雨，道人主教化吉凶，圣人主治百姓，贤人辅助圣人，理万民录也，给助六合之不足也。故人生各有命也，命贵不能为贱，命贱不能为贵也。”

.....

神人言：“子自若愚，为天命可强得也哉？”<sup>②</sup>

真人接着又问，既然天命不可强得，那学道的意义何在？神人回答说：

<sup>①</sup> 《三天内解经》，《道藏》第28册，第413页。

<sup>②</sup> 王明：《太平经合校》，第288~289页。

神人言：“然，有天命者，可学之必得大度，中贤学之，亦可得大寿，下愚为之，可得小寿。子欲知其效，同若凡人学耳。大贤学可得大官，中贤学者可得中官，愚人学者可得小吏。夫小吏使于白衣之民乎？以是言之，犹当勉学耳。”

真人唯唯，“吾为之，未尝敢懈也”。

神人言：“然，努力信道，天地之间，各取可宜，亦无妄也。”<sup>①</sup>

即是说，虽然命各不同，但学道对高低不同的人可有大小不等的效果和好处，“大贤学可得大官，中贤学者可得中官，愚人学者可得小吏”。即便是愚人，学道后虽然不能转变根本命运，但其社会地位可比以前略有提升。

各个等级的人要接受这种等级秩序安排，不能强求改变。《太上老君经律》之《道德尊经戒》云：“勿以贫贱强求富贵。”<sup>②</sup>尊卑有别，级别低的要尊重级别高的，遵从忠孝礼智信的儒教伦理道德，更不能以下犯上。

《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀第一百五十一》云：“子不孝，则不能尽力养其亲；弟子不顺，则不能尽力修明其师道；臣不忠，则不能尽力共敬事其君。为此三行而不善，罪名不可除也。天地憎之，鬼神害之，人共恶之，死尚有余责于地下，名为三行不顺善之子也。”又说：“比三事者，子不孝，弟子不顺，臣不忠，罪皆不与于赦。令天甚疾之，地甚恶之，以为大事，以为大咎也。鬼神甚非之，故为最恶下行也。”“人生之时，为子当孝，为臣当忠，为弟子当顺；孝忠顺不离其身，然后死魂

① 王明：《太平经合校》，第289页。

② 《太上老君经律》，《道藏》第18册，第218页。



魄神精不见对也。”<sup>①</sup>可见为人子、为人臣、为弟子者必须“孝忠顺不离其身”，否则“天地憎之，鬼神害之，人共恶之”。

《大道家令戒》云，传道者“晨夜周流四海之内，行于八极之外”，目的就是要使“君仁、臣忠、父慈、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺，天下安静”<sup>②</sup>。若男女老少信徒能做到“臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺，内无二心，便可为善，得种民矣”<sup>③</sup>。

《玄都律文》称：“律曰：宽和、忠孝、恭敬，朝修淡泊慈仁，畜孝笃信思义，所行不如律，罚算七纪。不得因鬼称神，诧名官号，诽师谤道，淫祀百鬼，反真乱正，自作法度，不如师法，违律者罪及害身，主吏罚五年也。”<sup>④</sup>

（三）信徒的社会等级不同，交纳法信多少也不同

《赤松子章历》是备列天师道各种章奏之信仪、章文与宜忌事项的经书，“约出于南北朝”<sup>⑤</sup>。《赤松子章历》<sup>⑥</sup>中提到，根据拥有物用财产的多少，世人可分为三等：天子、王公、庶人，他们“尊卑不同，品目各异”。世人给神明加纳的“法信”也要依照贫富等级差别而不同，不能混淆等同而无分别。贫穷的人家可少交法信，或由道士代交，“官高富足”的人家要多给，如果不多给而按贫穷人家的标准交纳命信，神明会怪责于他，降罪于他，且“殃延九祖”。

① 王明：《太平经合校》，第408页。

② 《大道家令戒》，《道藏》第18册，第236页。

③ 《大道家令戒》，《道藏》第18册，第237页。

④ 《玄都律文》，《道藏》第3册，第457页。

⑤ 任继愈：《道藏提要》，北京：中国社会科学出版社，1991年版，第443页。

⑥ 陈国符先生《道藏源流考》认为，《道藏》所收《赤松子章历》卷三至卷六所录章表，尚是三张古科。见陈国符《道藏源流考》第360页。朱越利先生《道经总论》也同意此说。见朱越利《道经总论》，沈阳：辽宁教育出版社，1991年版，第57页。

凡曰奏章，先须备信神明，鉴烛冀质诚心，若都无信，即神明不纳，责子有慙鄙不舍之心。又云章无的信，富饶者增之，贫穷者减之，或有官高富足之家，心希功德而吝惜财物，便效贫穷之人出信，如此也无益于有为。科云：有寒栖贫乏之人求情章醮，师为代出法信旧章，虽各具所用，大抵有三：天子、王公、庶人，且尊卑不同，品目各异，不可混淆而无分别。……天科严峻，犯者获罪于三官，殃延九祖，永为下鬼，可不慎之。今并次比具有条贯冀行之者，知次第焉。<sup>①</sup>

具体而言，三等人各应出多少法信呢？《赤松子章历》也有规定：

千二百官仪三百大章，章中虽各具质信，然教迹来久行之者，多有增减，所以尊卑雷同高下不等，今抄出三等约为准的：缯彩天子用紫纹（疋数），王公用本命色（丈数），庶人用纁缯（尺数）；镇钱天子用金钱，王公用银钱，庶人用铜钱；禄米天子三石六斗，王公二石四斗，庶人一石二斗；镇油天子一石二斗，王公六斗四升，庶人二斗二升；用香天子全斤，王公半斤，庶人三两五两；纸、笔、墨、朱砂，此物给主者书章起草，换易漏误，应是诸章悉须置办，不可暂阙，其余并依本例，色目不得谬滥，违减年算。<sup>②</sup>

可见，当时道教对信徒收取的章信是根据其等级尊卑而定的，天子、王公、庶人交纳的缯彩、镇钱的颜色各不相同，禄米、镇油、用香的数量也是天子比王公出得多，王公比庶人出得多。并

① 《赤松子章历》卷一，《道藏》第11册，第173页。

② 《赤松子章历》卷一，《道藏》第11册，第178页。

且明确规定各自该用的颜色、该纳的数量不得错谬，否则会受到减其寿命的惩罚。这也从一个方面体现了社会分层对道教的影响。

另外，魏晋南北朝的高层士族为了维护其特殊的政治地位和社会等级，保持其身份和家族势力的血缘延续，实行封闭的身份内婚制。即只与政治地位、社会声望、家族势力十分相近的高层士族通婚，并坚守“士庶不婚”<sup>①</sup>的原则。而汉末魏晋南北朝的道经中，也有魏晋门阀制度重视婚姻门户的记载，《三天内解经》卷上云：“今下古民人，年命夭横，尸骨狼藉，不终年寿，皆由所修失本，婚姻非类，混气乱浊，信邪废真，本道乖错。”<sup>②</sup>应该“婚姻嫁娶各正其类，奉事至道各专其真，不使杂错”<sup>③</sup>。

要之，汉末魏晋南北朝当时社会的等级分层观念，也影响到了道教，道教经典中不仅有对神、人等级的划分，对世间等级秩序的认同，还强调“命贵不能为贱，命贱不能为贵”的天命论思想，并把人民的现实苦难归因为“所修失本、婚姻非类”等原因，要人民各安天命，按门户对等的原则缔结婚姻。不仅如此，受社会等级分层观念和体系的影响，道教经典还规定，信徒应根据等级、尊卑、财富多寡交纳命信，不得混淆雷同无分别。

#### （四）不同社会等级对道教教义的偏好

在社会分层体系中，处于不同社会等级的人，偏好的教义是否也不同呢？根据对基督教的观察和研究，马克斯·韦伯指出：中下社会阶层有明确的救世宗教倾向，上流社会特权阶层和经济特权阶层，由于自身几乎不会感到有拯救的需要，很难形成或选

① 曹文柱：《中国社会通史》（秦汉魏晋南北朝卷），太原：山西教育出版社，1996年版，第132页。

② 《三天内解经》，《道藏》第28册，第413页。

③ 《三天内解经》，《道藏》第28册，第414页。

择救世宗教，他们所选的往往是那种以使其现世生活模式和生活环境合法化为主要功能的宗教。<sup>①</sup>对此，马克斯·韦伯还曾有两个重要的判断：①从基督教、犹太教、佛教、道教的历史中可以发现，在社会地位与不同宗教世界观的接受倾向之间，存在着一种显而易见的明确联系。②社会分层并不能严格地决定宗教观。<sup>②</sup>这些分析是否适用于汉魏六朝的社会分层与道教的关系呢？

应该说，汉末魏晋南北朝不同社会等级的道教信徒，某种程度上确实有不同的教义偏好，例如源自皇室、高层士族的社会上层道教信徒主张个人服食修炼，追求长生成仙、精神超越；反对下层道教信徒的“淫祀”、反对交纳命信、反对利用道教发动叛逆。源自社会中间等级的信徒则处于摇摆不定的位置。但教义与社会分层的这种对应不是绝对的，即社会等级分层不能严格决定道教教义的偏好。例如，汉魏六朝道教经典及教徒中也传递、弥漫着一种类似基督教救世论的“终末论”<sup>③</sup>信仰，但这种信仰并非只在中下层存在，上层信徒也不例外。小林正美在《六朝道教史研究》中曾对《太平经》中类似“终末论”的思想，以及东晋至南齐时的上清派、灵宝派、天师道、葛氏道等诸种“终末论”做过详细研究<sup>④</sup>，其内容表明不论下层还是上层信徒都传信过“终末论”。虽然道教的上层信徒不像基督教上层信徒那样拒绝救世论，但上层与下层信仰的道教“终末论”内容也不尽相同。经

① 马克斯·韦伯：《宗教社会学》，波士顿：1963年版，第95页～107页。

② 托马斯·F·奥戴等：《宗教社会学》，北京：中国社会科学出版社，1990年版，第113页。

③ 道教的终末论是这样的思想：认为在不久的将来这地上世界将发生大灾，天地崩坏，所有的恶人都要死灭，只有善人——种民和种臣才得以留存，才可看到在大灾后新的土地上出现的太平之世的圣君。（参见小林正美《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年版，第387页）

④ 参见小林正美《六朝道教史研究》，第387～451页。

过比较，小林正美认为：

上清派之人在终末后的太平世界中，希望成为统治种民的仙官，与此相对，天师道和葛氏道中认为，就是要成为种民也不容易，主要说的是怎么样才能被选为种民。<sup>①</sup>

为什么会有这样的差异？小林正美认为是“信徒层社会地位的差别”。上清派的信徒大多属上层；葛氏道虽然有神仙术，但也增加了祭祀性，并出于对抗上清派的考虑，其《灵宝经》中也考虑到对一般庶民的救济；“天师道的信徒中包含有众多的庶民”，所以前一道派追求成为仙官，后两派只希望被选为种民。

另外，道教经典与社会分层的对应关系也是比较复杂的。由于道教经典大多出自多人手笔，且经历了不同时代的增删，其内容繁杂，有些思想甚至前后矛盾，要将某一道经与其信徒的社会等级作严格对应是很困难的事情。最典型的例子莫过于《太平经》，它的撰写者大多属社会中层，它的信仰者却上、中、下都有，各取所需，不一而足。

综合看来，汉末魏晋南北朝社会分层与道教教义的选择偏好之间，有一定的相关性，即上层与下层偏好的教义在某些方面有明显差异，但这种关系不是绝对的对应关系。换言之，人们的社会分层地位会影响其对道教教义的偏好，但这种影响是相对的，远未主宰一切方面。

## 二、对道教神仙谱系的影响

汉末魏晋南北朝社会分层对道教神仙谱系的影响主要表现在两个方面：一是道教神仙的等级分层仿造世俗社会分层；二是神

<sup>①</sup> 小林正美：《六朝道教史研究》，第455页。

仙等级的升迁流动犹如世俗社会等级的流转升降。

### (一) 社会分层对道教神仙分层的影响

汉末魏晋南北朝道教的神仙谱系，也有等级之分，犹若世间的社会分层。“《太平经》的神仙系统是道书中最早出现的。”<sup>①</sup>在《太平经》中，最高的神叫“太平金阙帝晨后圣帝君”，号称“太平真正太一妙气、皇天上清金阙后圣九玄帝君”，亦叫“长生大主”，姓李，也称大太平君。他有一师四辅，即太师彭君、上相方诸宫青童君、上保太丹宫南极元君、上傳白山宫太素真君、上宰西城宫总真王君。

长生大主号太平真正太一妙气、皇天上清金阙后圣九玄帝君，姓李，是高上太之胄，玉皇虚无之胤，……后圣李君太师姓彭，君学道在李君前，位为太微左真，人皇时保皇道君并常命封授兆民，为李君太师，……后圣李君上相方诸宫青童君。后圣李君上保太丹宫南极元君。后圣李君上傳白山宫太素真君。后圣李君上宰西城宫总真王君。右五人，一师四辅。……其余公卿有司仙真圣品大夫官等三百六十一，从属三万六千人，部领三十六万，人民则十百千万亿倍也。常使二十四真人密教有心之子，皆隶方诸上相，不可具说。<sup>②</sup>

除了一师四辅，还有其余公卿有司仙真圣品大夫官等三百六十一，从属三万六千人，部领三十六万，人民则十百千万亿倍，以及帝使二十四真人，此外还有众多的天使、地使、中和使、身中神。实际上后圣地君就是老子，他的属官配置，几乎就是人间各级百官公卿的仿造。因此朱越利先生认为“《太平经》神系中透

① 任继愈：《中国道教史》，第22页。

② 王明：《太平经合校》，第2页。

露出人间帝王的影子”<sup>①</sup>。

《太平经》还将神、仙分为神人、真人、仙人、道人、圣人、贤人六等，神人言：“然，六人生各自有命，一为神人，二为真人，三为仙人，四为道人，五为圣人，六为贤人，此皆助天治也。”<sup>②</sup>且“神有尊卑，上下相事，不如所言，辄见疏记”<sup>③</sup>。如果待神不注意尊卑上下，则会被记为罪过。

魏晋时期神仙的品位虽然通过修行得来，但已渗透入很强的等级观念。葛洪在《抱朴子内篇》中也将神仙分为上、中、下的等级。他说：“朱砂为金，服之升仙者，上士也；茹芝导引，咽气长生者，中士也；餐食草木，千岁以还者，下士也。”<sup>④</sup>神仙等级不同，其地位也各不相同。他说：“上士得道，升为天官；中士得道，栖集昆仑；下士得道，长生世间。”<sup>⑤</sup>不仅等级不同，称谓也不同。他引《仙经》说：“上士举形升虚，谓之天仙。中士游於名山，谓之地仙。下士先死后蜕，谓之尸解仙。”<sup>⑥</sup>他又指出：“天上多尊官大神，新仙者位卑，所奉事者非一，但更劳苦，故不足役役于登天。”<sup>⑦</sup>这表明在神仙中，地位因新老资格的不同也有尊卑之别，位卑者必须奉事位尊者。等级森严的神仙世界正是人间俗世封建等级制度的反映和投射。“魏晋神仙世界中对仙人不同品位的划分，本质上是中国传统的儒教尊卑观念在天上的投影，也是人间门阀等级制度在神仙世界的颠倒反映。”<sup>⑧</sup>

① 朱越利：《道经总论》，第53页。

② 王明：《太平经合校》，第289页。

③ 王明：《太平经合校》，第212页。

④ 《抱朴子内篇·黄白》，见王明：《抱朴子内篇校译》，北京：中华书局，1980年版，第262页。

⑤ 《抱朴子内篇·金丹》，见王明：《抱朴子内篇校译》，第67页。

⑥ 《抱朴子内篇·论仙》，见王明：《抱朴子内篇校译》，第18页。

⑦ 《抱朴子内篇·对俗》，见王明：《抱朴子内篇校译》，第46页。

⑧ 胡孚琛：《魏晋神仙道教》，北京：人民出版社，1989年版，第133页。

灵宝派的经典《太上洞玄灵宝本行宿缘经》也曾提到：“仙者，迁也，自凡至圣之渐也。真者，坚也，更无败坏也。从仙修之以成真人，故仙人有阶级，真人有品次矣。”<sup>①</sup> 此处说得再明白不过，仙人也有阶级之分，真人也有品次之别。从凡人到圣人、仙人再到真人，都处于高低不同的等级体系之中。

南北朝时期，随着寇谦之、陆修静、陶弘景等人对道教的改革，以及北方新天师道、南方的灵宝派、上清派等道教教派的出现，“地上的道士有了严格的道阶，天上的神仙也由《真灵位业图》定出规范化的品级”<sup>②</sup>。

《真灵位业图》是南朝陶弘景所撰，该书“根据《元始高上玉检大录》、《真诰》、《登真隐诀》、《元始上真众仙记》等上清派道书仙传，将其中出现的近七百名神灵的名讳称号，以图谱的形式一一列出”<sup>③</sup>，对诸神考订品级、排定座次，构造了一个等级有序、统属分明的庞大神仙谱系。该谱系从上天至地下，分为七个阶层，每一阶层有一位主神排在中位，其余诸神则分列于左位、右位、散仙位和女仙位。其中：

第一阶是以中位主神“上合虚皇道君应号元始天尊”为首的玉清境三元宫诸天帝道君（共 29 名）；

第二阶是以“上清高圣太上玉晨玄皇大道君”为首的上清境诸神（共 104 名）；

第三阶是以“太极金阙帝君李弘”（即太平真君）为首的上清太极金阙诸神（共 84 名）；

第四阶是以“太清太上老君”为首的太清境诸神（共 174 名）；

① 《太上洞玄灵宝本行宿缘经》，《道藏》第 24 册，第 670 页。

② 胡孚琛：《魏晋神仙道教》，第 134 页。

③ 任继愈：《中国道教史》，第 192 页。



第五阶是以“九宫尚书张奉”为首的诸天曹仙官（共36名）；

第六阶是以“右禁郎定录真君茅固”（即中茅君）为首的诸位地仙（共173名）；

第七阶是以“酆都北阴大帝”为首的阴曹地府诸鬼官（共88名）<sup>①</sup>。

陶弘景之所以为群神排定座次，是因为他认为：“虽同号真人，真品乃有数；俱目仙人，仙亦有等级千亿。若不精委条领，略识宗源者……岂解士庶之贵贱，辩爵号之异同乎？”<sup>②</sup> 这表明陶弘景深受当时社会等级分层的影响，认为神仙也有等级之分，必须区分神仙的品目等级，就像社会区分士庶贵贱、爵号异同一样重要。于是陶弘景“搜访人纲，究朝班之品序；研综天经，测真灵之阶业”，“比类经正，饬校仪服。埒其高卑，区其宫域”。陶弘景仿照封建国家的“朝班品序”、借鉴六朝门阀士族制度安排鬼神世界的尊卑等级，还要求修道者必须时时记住尊卑贵贱之别，“祈祝跪请，宜委位序之尊卑；对真接异，必究所遇之轻重”。<sup>③</sup> 这实际上是从宗教神学的立场来证明和强化封建等级制度的合理性，肯定和维护既有的社会分层秩序。

魏晋南北朝道教的神仙谱系还见于《无上密要》<sup>④</sup> 的道人名品六层次说和《七域修真证品图》七层次说<sup>⑤</sup>，尽管每一层神仙

① 以上第一阶至第七阶的神仙名号、座次，参见《真灵位业图》，《道藏》第3册，第272~282页。

② 《真灵位业图·序》，《道藏》第3册，第272页。

③ 《真灵位业图·序》，《道藏》第3册，第272页。

④ 《无上密要》：据《续高僧传》卷二《释彦琮传》称北周武帝（宇文邕）平定北齐之后，自撰道书，号《无上密要》，故该道经应出于南北朝时期。另见任继愈《道藏提要》第888页。

⑤ 石衍丰：《道教神仙谱系的演变》，《道家文化研究》，第七辑，第90页。

的名号不尽相同，但其对神仙分层的思想都受到“人间等级制度的影响”<sup>①</sup>。《无上密要》的《众圣服冠品》和《天帝众真仪驾品》还提到不同层次的神仙也如同人间不同品位的官吏一样，有着不同规格的服饰和仪驾，并对此做了详细规定<sup>②</sup>。故而王明先生得出结论说：“神仙世界仙官的秩位如此繁多，等级如此森严，正是反映了两晋南北朝士族官僚的等级制、彼此爵号的异同以及士庶贵贱的区别。”<sup>③</sup>

除了神仙品级如世之官级，鬼吏官职也如是。陶弘景在《真诰》中为说明地府鬼吏官职的权力大小，特别用现世官职与之作比附，如说阴间侍帝晨八人“如世之侍中”，中郎直事四人“如世之尚书”，大紫晨二人“如今尚书令”，中紫晨则“如今之中书令监”<sup>④</sup>。

## （二）道教神仙等级的品级转迁

道教不仅仿效社会分层构造了位阶层次繁多的神仙体系，还仿效官品升降的进路设置了神仙等级的品级转迁规则。

陶弘景《真诰》卷一六为各种善人设立了死后层层升迁的“进补”制度：“夫至忠至孝之人既终，皆受书为地下主者，一百四十年乃得受下仙之教，授以大道，从此渐进，得补仙官，一百四十年听一试进也；……夫有萧邈之才，有绝众之望，养其浩然不营荣贵者既终，受三官书为善类之鬼，四百年乃得为地下主者，从此以进，以三百年为一阶；夫有至贞至廉之才者既终，受书为三官清鬼，二百八十年乃得为地下主者，从此以渐得进补仙

① 郭武：《论道教神仙体系的结构及其意义》，《道家文化研究》，第七辑，第104页。

② 参见《无上密要》卷一七至卷一九，《道藏》第25册，第38~47页。

③ 王明：《中国道教史·序》，卿希泰：《中国道教史》（第一卷），第6页。

④ 《真诰》卷一五，《道藏》第20册，第582~583页。

官，以二百八十年为一阶耳。”<sup>①</sup>

《无上密要》卷八三说：“右件一百三十九人地仙有姓名，此皆内为阴德外行忠孝，但世功未就不得上升三境，且为地仙之任升迁之科别有年限。”<sup>②</sup> 卷八十四说：“五岳君此职五百年一代，河侯河伯，又有河伯少女者，非必胎生者化附而已，此三条是得道人所补。”<sup>③</sup> “右件八十五人，系太清中真仙姓名，事迹粗显者，今亦应进登太极者。”<sup>④</sup> “右件九十三人，系太极真仙，今亦有进上清者。”<sup>⑤</sup> 这些内容表明地仙可经由地真，再升入太清、太极、上清等三境，有些神职可由得道人候补升入。

《无上密要》卷九《灵官升降品》还对犯错神仙的级别降谪做了规定：“高上玉清太真帝皇有犯明科之目，退编皇之录，降道散真皇治太清中宫，随格进号；上清仙人不勤仙事，在局替慢，亏废真任，漏泄宝诀，降授非真，皆退上真之录，充五岳都校之主千年，随格进号；……受太清仙人之号，不勤典局，稽替仙事，亏废真任或泄漏天科，传降非所，削真仙之录，退充五岳都校主者二千四百年，随勤进号。”<sup>⑥</sup>

“这个神仙体系中的各种神和仙有着不同的等级之分，其中又有一个统治众神仙的最高主神。这种等级差异的存在，使得整个道教神仙体系中的成员大致呈一种塔状结构而排列着。”<sup>⑦</sup> 这

① 《真诰》卷一六，《道藏》第20册，第586~587页。

② 《无上密要》卷八三，《道藏》第25册，第237页。

③ 《无上密要》卷八四，《道藏》第25册，第239页。

④ 《无上密要》卷八四，《道藏》第25册，第243页。

⑤ 《无上密要》卷八四，《道藏》第25册，第244页。

⑥ 《无上密要》卷九，《道藏》第25册，第26页。

⑦ 郭武：《论道教神仙体系的结构及其意义》，《道家文化研究》，第七辑，第

其实就是“道教神仙层层叠叠的权力金字塔”<sup>①</sup>，也是对世俗社会封建国家权力金字塔的仿造和投射。神仙的升降之阶也如世俗社会的官位升迁之途，反映出社会分层对道教神仙谱系的影响。建立等级森严的道教神仙谱系，不过是借助宗教神学的力量，为人间社会贵贱有别、尊卑有序的门阀士族政治制度提供合理存在的神性依据。

### 三、对道教仪式行为的影响

宗教社会学学者罗纳德·L·约翰斯通认为：“社会生活中最重要的变量之一是社会阶级。虽然不是严格决定的，一个人的社会地位却明显地会影响其行为、态度和愿望——即是说，它会影响一个人毕生所想的和所做的。”<sup>②</sup> 自然汉末魏晋南北朝人们在社会分层体系中的地位也会影响其道教信仰的仪式行为。社会分层到底会对道教信徒的仪式行为有什么影响呢？这种影响就是：源自不同等级层次的信众，仪式行为的特点也不同。

汉末魏晋南北朝源自下层的道教信徒，祈祷禳病、符水禁咒的仪式行为较突出，且具有形式粗朴、目的较功利现实的特点。源自下层的道教信徒之所以在道教信仰行为上具有以符水疗病、祝祭祈祷为主的粗朴性、功利性特点，主要是由他们的社会经济条件决定的。下层人民不论在经济生活条件、政治特权，还是社会地位方面都处于弱势，贫困交加，成天挣扎在温饱线上，有病而无钱医治，面对统治阶级的剥削、压迫，面对瘟疫、疾病、天灾和其他不幸的打击，他们没有其他的社会资源或文化资源可以

① 郭武：《论道教神仙体系的结构及其意义》，《道家文化研究》，第七辑，第110页。

② 罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教》，成都：四川人民出版社，1991年版，第218～219页。

凭借，只好求助于宗教，求助于鬼、神的力量，攘除祸患和疾病。

源自社会中层道教信徒在仪式行为上既有存神、炼丹服食的实践，又有符篆禁咒以驱邪祛病的实践。而正是前者深刻影响社会上层并使其沿此方向进一步发展出了成熟化的神仙道教，后者则对社会下层影响颇大，并与巫术、迷信、民俗等融合在一起，成为下层人民的文化资源。这种仪式行为上的兼具性使社会中层道教信徒，既区别于重视服食炼养的社会上层，又区别于重视符水治病的社会下层。这种兼具性也是由中层道教信徒的社会经济条件决定的。他们有一定的文化素养，有追求长生成仙、精神超越的渴望，但自己的经济条件时好时坏或过去好现在已衰败，不足以支撑其长期稳定地从事服食炼养的实践，有时还要靠符水治病来筹集资金，因此源自中层的道教信徒在仪式行为的实践上只能摇摆于上层与下层之间。

属于社会上层的皇室和高层士族受神仙道教的影响较大，因此大多相信服食草木、炼服金丹、呼吸导引可以达到飞升成仙的目的，尤其是东晋以后，经葛洪等人进一步完善后的神仙道教，对上层信众更具吸引力。尽管一直有个别上层社会成员信服占卜、厌胜禁咒，但在汉末魏晋南北朝上层的道教仪式行为中，占主导地位的还是通过服食草木、金丹以求长生久视，修习黄赤术、广嗣术来提升生活享乐。但由于道教宣扬的成仙方法有很多，加上巫鬼道、方仙道一直掺杂其中的影响，汉末直至南北朝，上层中也有部分道教信徒同时崇信巫祝祈请、吞服符篆、厌胜禁咒等道术。

虽然不是只有下层信徒才信行符水禁咒，也不只是上层信徒才实践服食成仙，但从主体上看，道教信徒社会等级层次与他们从事的仪式行为仍然存在着较强的关联性。

#### 四、社会分层与道教组织的分层

宗教群体的社会分层是宗教的一个不可分割的组成部分。“分层甚至还出现在群体自身之内。”<sup>①</sup> 汉末魏晋南北朝的社会分层也对当时道教组织的分层产生了影响，且主要表现在两个方面：一是社会分层对道教组织内部分层格局的影响，二是汉末魏晋南北朝道教各流派、各道团的社会分层归属。

##### （一）社会分层与道教组织内部的分层

汉末魏晋南北朝道教组织制度经历了三种形态：祭酒制、师徒制和宫观制。在道教组织内部，有高低不同的教职级别，它对应着高低大小不同的教权级别。道教还规定了不同层级间升降的规则和条件。汉末魏晋南北朝社会分层对道教组织内部的分层表现在以下几个方面：

1. 职业道士的等级设置仿效社会的等级分层。汉末太平道的教职包括大贤良师、三公、八使、渠帅等<sup>②</sup>。在以天师道为代表的祭酒制中，天师为教中首领，下有治头大祭酒、祭酒和鬼卒等各级教职。《三国志》卷八《魏书·张鲁传》载：张鲁“以鬼道教民，自号‘师君’。其来学道者，初皆名‘鬼卒’。受本道已信，号‘祭酒’。各领部众，多者为治头大祭酒。……不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之”。可见，由鬼卒，到祭酒，再到治头大祭酒，直至“师君”，构成了早期天师道组织内部的分层体系，“这一制度的特征是职业道士兼具道师和官吏两重身份，与信徒形成半宗教、半官民的关系”<sup>③</sup>。“道教特别是天师道一系，

① 罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教》，第234页。

② 丁强：《早期道教教职的研究》，2005年，四川大学博士论文（打印稿），第57页。

③ 王青：《东汉魏晋南北朝时期职业教徒的阶层分析》，《中国史研究》，1997年第1期。

不仅在神鬼的谱系方面，在其宗教的最初组织形式上，也恰恰基本是仿效人间社会的。”<sup>①</sup>但是，随着张鲁政权的败亡，天师道信徒的北迁，没有政权支撑和行政约束的祭酒制陷入“各各署职”的混乱，道教教职成为各级道官谋求个人私利的工具。“天师道在北方的组织虽然还保留着祭酒的旧称，但在实际上，由于政治身份的丧失，职业教士与信徒之间的官民关系已不存在，它业已演变为另一类形式，即师徒制。”<sup>②</sup>据王青对王褒、魏华存等人信道史的考证，从西城王君与王褒开始，祭酒制已经演变为师徒制了。东晋以后，道教借鉴佛教的组织形式，开始逐渐形成宫观制度<sup>③</sup>。根据现有史料，道馆之设，大概源于丹阳许氏家

① 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年版，第17页。

② 王青：《东汉魏晋南北朝时期职业教徒的阶层分析》，《中国史研究》，1997年第1期。

③ 宫观制度的前身据《广弘明集》卷一二唐释明《决对傅奕废佛僧事并表》称，始自张陵。其云：“李老事周之日，未有玄坛；张陵谋汉之晨，方兴观舍。故后汉帝中，有沛人张陵客游蜀土，闻古老相传云：昔汉高祖应二十四气，祭二十四山，遂王有天下。陵不度德，遂构此谋。杀牛祭祀二十四所，置以土坛，戴以草屋，称二十四治。治馆之兴，始乎此也。”而统治者道士立馆，我们可以上溯到魏武、孙权为道士所立的茅舍、静室。《魏武帝外传》载：“孟节为人质谨不妄言，魏武帝为立茅舍，使领诸方士。”《仙鉴》卷五载：“介琰，……暂过吴，吴主孙权礼之，为琰起静室。”（参见王青《东汉魏晋南北朝时期职业教徒的阶层分析》，《中国史研究》，1997年第1期）

族。<sup>①</sup>南北朝期间，道馆制度有了很大的发展<sup>②</sup>。卿希泰等人根据陈国符所辑《道学传》佚文作过一个统计，南朝有名之道馆共47个，其中宋代所建4个，齐代8个，梁代25个，陈代4个，不明时代者6个<sup>③</sup>。道馆内设有馆主、监斋，南朝陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中将道馆内仪坛执事分为：法师、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯等职<sup>④</sup>。任继愈先生认为“道馆中的馆主、监斋等高级道士是封建社会僧侣地主阶级的一部分”<sup>⑤</sup>。

2. 社会分层体系中等级地位较高的信徒，在道教组织内部也可能具有较高地位和等级，换言之，世俗社会中等级地位的高低与道教内地位的高低具有正相关。汉魏六朝是一个高度重视门第身份的社会，当时道教教首的门第身份对树立权威、培养教徒的信仰起着极为重要的作用。虽然从原则上说，祭酒身份的获得，主要是根据其在教的年资，但实际上，由于早期天师道以祭酒代长吏，道官也是民官，因此“长吏出身的教徒显然比一般教

① 具体论证参见任继愈：《中国道教史》，第169页。

② 据记载，刘宋时代即出现了一大批道馆（观），如陆修静于永明五年（461）在江西庐山建馆（后名简寂馆）。宋明帝刘彧于泰始三年（467）在京城建康北郊为陆修静建崇虚观，又于泰始中（465—471）在浙江绍兴为孔灵产建怀仙馆等。萧齐时代，出现了一大批新的道馆。如齐高帝萧道成于剡县为褚伯玉立状平馆，于茅山为薛彪之建金陵馆，于茅山为蒋负刍建宗阳观。齐武帝萧赜永明中（483—493），太守王亮、县令顾搢为李景游建栖真观，齐明帝萧鸾建武五年（498）于茅山为薛彪之建洞天馆等，梁陈时，梁武帝萧衍为陶弘景于茅山建朱阳馆，为许灵真于茅山立嗣真观，为天师十二世孙张裕于虞山建招真观。陈武帝为徐师子立崇虚馆等。（参见王青：《东汉魏晋南北朝时期职业教徒的阶层分析》，《中国史研究》，1997年第1期）

③ 卿希泰：《中国道教史》，第556~557页。

④ 《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》，《道藏》第9册，第825页。

⑤ 任继愈：《中国道教史》，第169页。



徒更有可能获得祭酒的位置”<sup>①</sup>。在师徒制下，虽然道教首领身份的获得决定于其方术技巧的高下、个人人格的吸引力，但由于汉魏六朝中社会地位较高的中、上层垄断了文化资源，他们更可能具备这些知识、技术和修养，因此门第较高的信徒也更可能成为教首。

托马斯·F·奥戴在分析中世纪欧洲的基督教时认为，“在教会分层系统和一般社会分层系统之间，是存在着许多交叠重合之处的，高级神职人员主要来自上流社会……教会的确也曾为那些身处社会下层而又出类拔萃的青年人提供过向上流社会流动的重要机会。但是这种流动毕竟是有限的……高级神职人员的身份是与贵族的血缘关系密切相联”<sup>②</sup>的。这种情形也可以在汉魏六朝的道教组织中看到。从第二章、第三章的分析中也可看出，作为道教的教首和精英，于吉、张陵、张鲁、孙恩、卢循等都属社会中层，魏华存、许谧、王羲之、葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景等都属社会上层。个人在道教中的地位与其政治、社会地位具有较强的同一性。

3. 道教信徒的道职晋升仿照世俗社会官位的晋升。道教内部的上下等级次第是很严格的，世俗信仰者要按照参与道教的深浅程度，分别称为“男人女人”、“户长”、“道弟子、天尊弟子、三宝弟子”、“清信弟子”等等，道教内部人士则要根据得到传授不同符篆的情况，分为不同等级的道教信徒。“这种等级落差是建立宗教组织的基础”，“因此它更易促成一种等级森严的宗教秩序”<sup>③</sup>。道教信徒的道职晋升也是对世俗社会官阶晋升的模仿和

① 王青：《东汉魏晋南北朝时期职业教徒的阶层分析》，《中国史研究》，1997年第1期。

② 托马斯·F·奥戴等：《宗教社会学》，北京：中国社会科学出版社，1990年版，第154～155页。

③ 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，第22页。

强化，陆修静在《陆先生道门科略》中写到：

民有三德，则与凡异，听得署箬，署箬之后，须有功更迁，从十将军箬阶至百五十。如箬吏中有忠良质朴、小心畏慎、好道翹勤、温故知新，堪任宣化，可署散气道士；若散气中能有清修者，可迁别治任职；若别治中复有精笃者，可迁署游治任职；若游治中复有严能者，可署下治任职；若下治中复有功称者，可迁署配治任职；若配治中复有合法者，本治道士皆当保举，表天师子孙，迁除三八之品；先署下八之职，若有伏勤于道，劝化有功，进中八之职；若救治天下万姓，扶危济弱能度三命，进上八之职；能明炼道气，救济一切，消灭鬼气，使万姓归伏，便拜阳平、鹿堂、鹤鸣三气治职。<sup>①</sup>

另外，陆修静还提到，级别不同的道士，所穿法服的颜色也是有区别的。

道家法服，犹世朝服，公侯士庶，各有品秩。五等之制，各有贵贱。故孝经云：非先王之法服不敢服。<sup>②</sup>

可见道教组织内部的分层也受到了世俗社会等级分层的影响。

## （二）社会分层与道教宗派的分层属性

不同的宗教派别也可因其教义主旨、仪式行为、主体信众的分层属性而归入不同的社会层级。罗纳德·L·约翰斯通观察欧美宗教后曾说：“因社会阶级而造成的宗教意义和表现的差异已反映在教宗的归属关系上。”<sup>③</sup> 道教的情形又如何呢？

① 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第781页。

② 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第781页。

③ 罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教》，第224～225页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

汉末魏晋南北朝是道教的创立和改造阶段，曾产生很多不同的道团和道派，如汉末的太平道、五斗米道，三国两晋间的于君道、帛家道、李家道、清水道<sup>①</sup>、杜子恭道团<sup>②</sup>（其中于君道、帛家道属于太平道支派，李家道、清水道、杜子恭道团属于五斗米道支派），东晋的上清派、葛氏道、灵宝派，南北朝的新天师道、天师道三洞派<sup>③</sup>等等。国内外道教史研究者大多将道派的阶层归属划分为两个大的层次或类别：一是注重符水疗病、祈禳驱邪的下层民间道教，一是注重服食炼养、飞升成仙的上层神仙道教。<sup>④</sup>王明先生曾指出：“神仙道教的主要目标是追求长生不死，维护社会上层特权阶级的利益，民间道教的活动崇拜鬼道，企图解除下层人民的疾苦，为群众造福，这是根本的区别。”<sup>⑤</sup>汉末的太平道、五斗米道，魏晋的于君道、李家道、分化后向下层发展的支派五斗米道等属于前者<sup>⑥</sup>；上清派、葛氏道<sup>⑦</sup>、灵宝派、新天师道等属于后者。这种层次划分实际上融合了两个维度的标准，一是信仰内容上是重符水还是重神仙，二是信徒主体是下层

① 《三天内解经》中提到：“今有奉五斗米道者，又有奉无为幡花之道及佛道，此皆是六天故事，悉已被废，又有奉清水道者，亦非正法。”参见《三天内解经》，《道藏》第28册，第415页。

② 任继愈：《中国道教史》，第57页。

③ 小林正美在《六朝道教史研究》中提到刘宋以后的南朝天师道中，有一派综合吸收《灵宝经》、《上清经》、《道德经》思想，将三经都尊奉的太极真人作为最高神，形成了天师道三洞派。参见小林正美：《六朝道教史研究》，第454页。

④ 下层民间道教、上层神仙道教这种分法广见于王明、任继愈、卿希泰、胡孚琛等道教学者的论文和著作中。

⑤ 王明：《中国道教史·序》，《世界宗教研究》，1987年第3期。

⑥ 胡孚琛认为，“魏晋时期，天师道分化为上层士族道教和下层民间道教两个较大的层次”。见胡孚琛：《魏晋神仙道教》，第54页。

⑦ 小林正美在《六朝道教史研究》中说“葛氏道是指江南葛玄、葛洪的道流。该道流之名，福井康顺开始使用”。（参见该书第13页）实际上这里所说的“葛氏道”涵盖了“灵宝派”。

还是上层。从汉末魏晋南北朝道教发展的总体历史看，一般下层信众较看重符水疗病、祈禳驱邪，上层信众较看重服食炼丹、存思内视的神仙术，中层信众居于两者之间。但是当具体到某些道派时，这两个维度的对应关系就变得复杂了。在东晋神仙道教教义、仪式成熟以前，道教大部分道团都是以较粗俗的民间道教形态出现，都较重符水禁咒<sup>①</sup>，包括有大量士族信徒加入的帛家道<sup>②</sup>、杜子恭道团<sup>③</sup>都是这种情况。东晋末年以后，神仙道教的理论改造已完成，并在社会上推广开去，因此上层与神仙道教、下层与民间道教的对应关系才更明显。

然而，即便在属上层神仙道教的那些道派道流里，其主要信众的阶层归属仍略有差异，而非整齐划一的都是上层。例如上清派的开创者大多属于社会上层士族，且该派“着重于个人精气、神的修炼，通过炼神来达到炼形，对于符篆服饵不甚重视”<sup>④</sup>，因此“上清派本质上是以士族知识分子为主体的道派”<sup>⑤</sup>，应属标准的上层神仙道教。而葛氏道或灵宝派，虽也是以高层士族葛氏为中心形成的，“但是该道流在思想上，继承葛玄、葛洪

① 任继愈先生在叙述“魏晋江南民间道教的传播”时，列举的民间道教流派包括于君道、帛家道、李家道、清水道、杜子恭道团、众多被称为“妖贼”的农民起义组织等等，就充分说明了这一点。参见任继愈《中国道教史》第57页。

② 据葛洪《神仙传》称，帛家道托始于帛和。《抱朴子·祛惑篇》称帛和懂冶炼术数，帛家道祭祀俗神，行血祭。沛国刘氏、丹阳葛氏、许氏、周氏、晋陵华氏等都曾信奉过帛家道。参见任继愈《中国道教史》，第61~62页。

③ 杜子恭道团，由五斗米道世家钱塘杜氏家族首创。据《云笈七签》称，其用章书符水治病济世，操米户数万。据梁沈约《宋书·自序》称：“初，钱塘杜子恭有道术，东土豪家及京邑贵望并事之为弟子，执再三之敬。”沈约的祖上吴兴士族沈警一家，“累世奉道，并敬事子恭”。会稽山阴豪族孔氏为五斗米道世家，也敬信杜子恭。东晋名流谢安、桓温、王羲之、陆纳、桓冲等均与杜子恭有来往。参见任继愈《中国道教史》，第122页。

④ 卿希泰：《中国道教史》（第一卷），第376页。

⑤ 胡孚琛：《魏晋神仙道教》，第59页。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

的神仙术的同时，进入东晋后，是增强了祭祀性、宗教性色彩”<sup>①</sup>，加上为了同上清派对抗，吸取了佛教的一些思想，“把救济十方一切众生这样的想法取入到道教世界”，包含了对一般庶民的救济思想，自然也吸引了一些中下层信徒加入。

由上可知，汉末魏晋南北朝道教教派的社会分层属性，不像基督教教宗教派与社会分层的对应关系那么清晰，只能大致按照下层符箓派（或民间道教）与上层神仙道教的维度分成两个大的层次，但这远不是一种严格的、绝对的对应关系。

### 第二节 社会分层对道教的功能性影响

社会分层对道教的功能性影响，是指社会分层级别影响道教的功能发挥。在社会分层体系中，道教对于源自不同社会等级层次的信徒而言，具有不同的功能，或者说道教对于信徒而言到底有什么作用，某种程度上取决于信徒的社会等级、社会地位。这正如马克斯·韦伯所说：“各种宗教都曾不得不为各种不同的社会阶层作‘奉献’。”<sup>②</sup> 罗纳德·L·约翰斯通也曾说过：“与社会阶级相联系的宗教意义存在着一些重要的差别。即宗教趋向于为不同阶级的人们至少完成某种不同的功能。”<sup>③</sup> 那么，道教对于汉末魏晋南北朝源自不同阶层的信徒而言，到底有什么不同作用呢？

前面的第二章、第三章、第四章，分别对汉末魏晋南北朝源

---

① 小林正美：《六朝道教史研究》，第455页。

② 马克斯·韦伯：《经济与社会》上卷，北京：商务印书馆，1997年版，第552页。

③ 罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教》，第218页。

自社会上层、中层、下层的道教信徒的信仰行为及其特点作了探讨，其中又从治身和治世（或治国）两个层面分析道教对于信徒的作用和意义。道教对信徒治身、治世这两个层面的作用，正如葛洪在《抱朴子内篇》中的阐释：“内宝养生之道，外则和光于世，治身而身长修，治国而国太平。”<sup>①</sup>虽然道教对于各层信徒而言都有这两方面的作用，但具体内容却不尽相同。

### 一、道教对于各阶层治身作用的异同

汉末魏晋南北朝源自下层的道教信徒利用道教以治身，主要表现在祛病健身方面。当时下层人民苦于医疗技术被上层专享且费用高昂，无钱治病者，只好靠祭神祀鬼以去祟治病，卜问吉凶，既方便又省钱。对此南朝刘宋周朗说得很清楚：“针药之术，世寡复修，诊脉之伎，人鲜能达。民因是益征于鬼，遂弃于医。”<sup>②</sup>因此下层所信仰的道教也就融合、保留了大量祛病驱邪的巫术、鬼神崇拜和民间俗神祝祷等成分。

源自社会中层道教信徒，在利用道教以治身方面有双重性，一方面利用符水禁咒的道法道术，为百姓祛除疾病、避鬼驱邪，吸引大量下层信众；另一方面，自己也守一存真、服食炼养、呼吸导引以求长生不死。这种特点既可在内容庞杂的《太平经》、《老子想尔注》中得到印证，也可在张陵、张鲁的宗教实践中看到实例。之所以有这种双重性，原因在于他们所处的中间等级的社会分层地位。他们在智识水平上并不弱于上层贵族，也向往精神超脱和肉体飞升，但苦于炼丹服食的成本太高，只好要么依附权贵以获取资助、要么开辟更廉价的修仙得道途径，并从下层道教信徒身上募集道教活动资金。

① 《抱朴子内篇》卷八《释滞》。

② 《宋书》卷八二《周朗传》。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

上层道教信徒利用道教治身多表现为追求服食炼养，长生久视的神仙方术。这些经济基础优厚、政治特权突出的上等人，他们闲散避世，采药名山，炼丹服食，怡神养性，清虚自守，内视存思，自足于怀。以个人服食修炼为主，以自己成仙飞升为要是源自上层的道教信徒用道教以治身的主要方面。

道教对汉末魏晋南北朝各阶层而言，其治身作用既有相同之处，也有不同之处。相同之处在于，道教为各阶层的人提供了一个共同的指导思想——求生恶杀、重生轻死、乐生厌死。《太平经》卷五〇说：“天道恶杀而好生。”卷九三说：“天下俱受天地之性，五行为藏，四时为气，亦合阴阳，以传其类，俱乐生而恶死。”道教这种强调生命价值、弘扬人类生存意志的伦理观，对汉魏六朝祸福不定、生死无常的各社会阶层都是一种鼓励和慰藉。因此各阶层的道教信徒追求健康长寿的心愿是共同的，但追求该目标的程度和手段则不尽相同。

不同之处在于，首先追求健康长寿的程度有差异：上层信徒不仅追求健康长寿，更希望长生久视、飞升成仙，永享富贵荣华；下层信徒则仅仅想增强体质、摆脱疾病的折磨，无暇顾及更多。其次在实现健康长寿的手段或途径上，也有不同。居于上层的皇室和高层士族道教信徒，大多靠服食金丹或草木精华、呼吸导引、存神内思等方法求取仙道。另外，一些皇室成员的道教信徒还利用道教获取广嗣之道，繁衍子息。还有一些上层信徒还修习道教黄赤之道提升其性生活质量，满足其享受性欲的需要。而居于下层的农民、依附民和公私奴婢等劳动者，他们挨饥受冻、灾疫凌身，却又无钱治病，缺医少药，能够满足最基本的生存需要是他们的最大愿望。符篆派道教廉价的符水治病为他们提供了现实的解决方案，因而成为他们追求健康长寿的重要途径。居于中层的庶族地主、低层士族地主或出身低级官吏的道教信徒，他们不满足于符水治病的低水平保生状态，但又没有资本服食炼

丹，只好要么通过自己掌握的符水治病技术从下层信众中获取炼丹所需的金钱积累，要么干脆选择比符水禁咒高级、又比服食炼丹花费低的方法和途径，如存思内视、呼吸导引等等，以此实现证取仙道的愿望。

道教在解决生死问题上不同于儒家、佛教的独特方案为其在中国文化宝库中赢得了独特的地位，它不仅为上层提供了服食炼丹的修仙途径，也为下层提供了符水治病的健身之道。由此也可看出，道教具备“全方位、多层次的社会文化功能”<sup>①</sup>。

## 二、道教对于各阶层治世作用的异同

汉末魏晋南北朝各阶层利用道教以治世的特点各有不同。源自下层的道教信徒利用道教以治世，主要表现在两个方面：一是祭祀自己信奉的神灵，祈求神灵的保佑。儒教的祭祀原则是按等级祭祀不同的神灵。民间道教的祭神范围不仅超出官方规定，还超越了等级限制，信徒人人都可祭祀天地，这就打破了天子对沟通皇天上帝的垄断。这既是下层道教信徒挑战传统封建权力秩序的重要表现，也是招来上层统治者嫉恨而不断以“淫祀”之罪打击镇压的重要原因；二是利用道教组织反抗政府的群众运动。道教对于下层道教信徒而言，既是治病健身的技术来源，又是改变社会秩序、发动武装反抗的思想武器和组织手段。下层信徒常常以民众集会的形式参加道教祭祀或“厨会”等仪式活动，这为下层民众的反抗情绪提供了相互激荡、共鸣、传递和强化的发酵场，加上教首借治病之机的直接动员和煽动，下层信徒很容易揭竿而起，去推翻反动腐朽的封建统治秩序。

源自中层的道教信徒在利用道教以治世，主要表现在：①用

<sup>①</sup> 牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》上册，北京：社会科学文献出版社，2000年版，第339页。



道教神学思想喻示皇帝应采取社会改革措施，并为其提供治理国家的方法对策，如于吉、宫崇、襄楷等编献《太平经》；②利用道教资源组织发动群众反抗上层统治，建立地方割据政权，如张鲁、李雄、范长生等；③利用道教口号和组织团结中下层起义，改变自己的社会地位和政治地位，如孙恩、卢循、徐道覆等。从思想内容上看，与葛洪等上层道教信徒温和的改良主义相比，源自中层的道教信徒利用道教以治国治世的思想应算是激进的改良主义。其虽有激进一面，但仍是在维护封建统治秩序基础上提出的改革建议，具有两面性和动摇性。

源自上层的道教信徒在利用道教以治世方面，皇族重在利用道教维护皇权统治，有些皇室成员也利用其夺取权力，而高层士族则重在利用道教安邦治国、辅佐朝政、立足维护现有统治秩序的基础上，以“润物细无声”的形式控制民心、辅助教化、改良社会；并利用道教影响统治阶级，望其自觉遵守礼法，调整言行，对民众善加管理等，实质上是基于维护现有秩序的社会改良主张。但东晋以前的皇族崇信道教者较少，对道教多采取压制政策，防止其侵犯皇权统治的权威，即使有个别皇帝崇信道教，也主要出于个人治身的需要，而非用其敷导民俗、维护皇权；东晋以后信仰道教的皇帝增多，开始突破仅用以治身的个人层面的神仙信仰，皇帝更在士族官僚的引导下，开始利用经由高层士族道士改造后的道教维护统治秩序，神化皇权，控制民心。尤其是北魏太武帝，企图通过接受道教符篆，取代儒教天命，获得道教天命，确保自己统治汉土的正位天子的名分。

道教对于各阶层而言，都是通过影响个体思想、社会人心，再通过思想作用于行为，从而影响社会秩序，达到治世的目的。但阶层不同，想要维护的秩序也不同，利用道教治世的方法、途径也不完全相同。源自社会中层道教信徒最先开始撰写道经（如《太平经》等），用温和进谏的方式，希望上层采纳道教思

想,改良社会,可惜遭到上层的漠视和拒绝。被上层拒绝的方案,却“一定程度上适应和满足了下层民众进行反抗斗争的政治需要”<sup>①</sup>,下层道教信徒开始在源自中下层的道教教首带领下,利用道教发动疾风暴雨式的反抗行动,来干预不合理的社会秩序,试图建立“太平世界”的新秩序。与此同时,抱持着改良社会的激情却被拒绝了的社会中层道教信徒,在与上层统治者矛盾激化和尖锐后,部分人也利用道教作为思想武器和组织手段,发动中下层反抗上层统治阶级,甚至张鲁、李雄等地方军阀也用道教作为笼络民心、割据一隅的政治工具。还有部分失意的社会中层道教信徒则退隐山林,回避政治,不与当权者同流合污。随着汉末、晋末两次大的利用道教发动的农民起义的发生,以及只有皇帝才能与神交通的权力被道教信徒侵犯,上层统治者开始重新审视道教,修正道教政策,一方面对道教保持警惕,采取压制的政策,一方面开始尝试修整道教教义和仪轨,使其更符合上层利益和口味,为其利用道教控制民心、维护旧秩序奠定基础。上层对道教改造的结果,使得南北朝之后下层利用道教发动的武装起义逐渐减少,“道教丧失早期鼓动民众造反的政治活力和生机,成为封建皇权政治的附庸或奴仆”<sup>②</sup>。

要言之,汉末魏晋南北朝的道教不是单属于某一个或某几个阶级或等级的,它以多元、丰富、包容的姿态和品格为各个阶级、阶层提供了可资利用的文化资源和思想武器。不论上层、中层还是下层都能在道教的思想宝库里找到自己所需要的东西。因此,道教对于汉魏六朝的人们而言,有多层含义和作用。

① 黄修明:《汉魏南北朝道教政治化略论》,《历史教学问题》,1992年第4期。

② 黄修明:《汉魏南北朝道教政治化略论》。

## 第三节 社会分层对道教发展的作用

社会分层对道教发展的作用，主要是指源自不同阶层、不同等级的信徒对道教产生、发展、改革、衰落的不同作用，以及各阶层之间的矛盾与冲突对道教发展变化的影响。

### 一、各阶层信徒对道教发展的不同作用

源自不同阶层、不同社会等级的汉末魏晋南北朝道教信徒，其加入道教的本身就是对道教推广、发展的促进，但他们对道教发展的具体作用还是因其阶级利益、等级地位的不同而有明显差异。

汉末魏晋南北朝的社会上层是道教制度化、官方化的主要推动力量，对道教的发展与兴盛起着关键性的作用。社会上层的皇族和高层士族道教信徒在影响道教发展的具体途径上略有不同：皇族是用其政权支持道教发展，用皇帝崇信的偶像示范吸引更多信徒推广道教，或支持兴修祠寺道馆，捐赠道士以推动道教发展。“封建帝王对道教的信奉尊崇，是道教官方化的最高政治标志”<sup>①</sup>，甚至可以说皇帝对道教的态度和政策是影响道教发展的首要因素。高层士族道教信徒则主要通过撰经、造神、修订斋醮仪轨、改革道教组织制度、创设道团等推动道教的理论化、系统化和官方化。也有些高层士族信徒通过向皇帝传教，影响皇帝对道教的态度和管理策略，来间接影响道教的发展。但是皇族和高层士族道教信徒中部分人沉迷于服食炼丹，不仅花费巨大，且导致自己药发而死；有人甚至利用厌胜禁咒企图篡夺权位，从而授

<sup>①</sup> 黄修明：《汉魏南北朝道教政治化略论》。

道教反对派以口实，为道教的持续发展和推广制造了阻力和障碍。另外大量高层士族投身道教，推动了道教的上层化，也使得道教越来越理论化、知识化、技艺化，离知识缺乏的下层越来越远，使道教信众的阶层区隔明显化，自然也减弱了道教在下层民众中的传播和影响力，并延缓了道教改革发展出适合下层民众乃至一般大众的更高形态的信仰产品。

源自社会中层道教信徒，是早期道教的实际开创者，他们对道教的发展既有积极作用又有消极作用。其积极作用主要表现在：①开创道教，源自社会中层道教信徒是道教的早期开创者，不仅撰写了早期道教经典，将来源多端道教思想系统化、宗教化，确立了道教教义和仪轨，还以祭酒制为基础构建了道教组织，使道教作为一种真正的宗教体系得以显世；②在道教信徒的群众性运动中扮演过领导角色，这种领导角色表现在两方面：一是由其撰写的道教经典曾是信徒反抗朝廷的重要思想渊源，例如，《太平经》，二是直接担当了群众运动的领袖，如张鲁、范长生、孙恩等；③承上启下，既奠定了道教的群众基础，又将道教的影响扩散到社会上层。消极作用主要表现在：①利用道教干预现实政治的目的过于强烈，加上斗争行动的最后失败，几度使道教的发展陷入低谷，错过了大发展时期；②斗争行动上的软弱性，将由社会中层道教信徒领导、有大量下层道教信徒加入的起义引入投降或失败，使道教发展受挫；③思想上的动摇性、妥协性，促使道教趋于分化。以《太平经》作者和张鲁为代表的源自社会中层道教信徒，思想上存在着既希望社会改良，又试图维护封建统治秩序的两面性，因此对社会上层的批评和反叛具有动摇性、妥协性，这也是造成道教分化的重要原因之一。

下层民众是道教最早的追随者和响应者，他们加入道教的本身，就对道教的发展产生了独特的影响和作用：①传承、强化了道教的巫术鬼神思想和民俗性。源自下层的道教信徒受自己窘迫

的社会经济条件限制,最大最直接的欲求是满足自己的基本生活需要,避开天灾人祸、疾病瘟疫,因此其对神灵的祈求带有较强的功利性和现实性,巫术疗病、俗神请祷、鬼神祭祀等也就易在下层社会扎根,下层百姓加入道教,又反过来传承、强化了道教中的巫鬼道成分,并推进了道教与民俗的融合;②推动道教教团化、组织化。源自下层的道教信徒或为逃避赋税徭役,或为求治病保命,纷纷依附道教教首,以教首为中心形成大大小小的道团组织。这既曾促进了早期道教“军将吏兵”式军事化组织形式的构建(如张角置三十六方、张陵建二十四治),又曾是南北朝时开始形成的道教宫观组织的基础;③起义失败使道教发展遭受挫折和打击。汉末魏晋南北朝源自下层的道教信徒曾积极参加反抗封建腐朽统治的武装起义,但随着这些起义的被镇压,道教与下层叛逆的高相关在统治者心中留下了深刻印象,于是社会上层开始采用压制和改造的两手策略来影响道教,道教的发展也遭遇了挫折和打击。

### 二、阶级矛盾、阶层冲突对道教发展的影响

社会分层对道教发展的影响不仅表现在各个不同等级分层对道教发展的不同作用,也表现在各种阶级矛盾、阶层冲突对道教发展的影响方面。

1. 统治阶级—被统治阶级间的矛盾与道教发展。统治阶级与被统治阶级矛盾尖锐化,是道教得以在东汉末年创生并在魏晋南北朝获得较大发展的重要原因。东汉末年,“五星失度,兵革横行,自虏反叛”<sup>①</sup>,“人民云乱,皆失其居处,老弱负荷,夭死者半,国家昏乱迷惑,至道善德隔绝,贤者蔽藏,不能相救,是

<sup>①</sup> 王明:《太平经合校》,第576页。

不大剧病邪”<sup>①</sup>？上层统治阶级与下层被统治阶级的利益冲突严重，关系异常紧张。“平民个体劳动、租佃劳动、雇佣劳动、依附劳动、奴隶劳动五种劳动力形态的有机组合，是‘古典经济’特有的劳动力结构，也是秦汉社会的劳动力结构。”<sup>②</sup>但是，东汉时这种结构已趋于解体，冠族豪强大量兼并占有土地，很多个体小农纷纷破产，变成相当于农奴的“部曲”、“客”、“奴婢”。《太平经》说破产小农“更为贫人，收无所得，相随流客”<sup>③</sup>，而流客则更惨：“时以行客，赁作富家，为其奴使。一岁数千，衣出其中，余可小视，积十余岁，可得自用还故乡。”<sup>④</sup>“客”被奴使的同时，奴隶逃亡成为新的“流客”。虽然农民是流民的主体，但天灾人祸也使得部分中层和极少数上层沦为流民。总之，大规模的土地兼并和小农破产所造成的经济危机以流民的形式爆发出来，成为东汉覆亡的重要原因。流民暴动成为自东汉后期至南北朝时期农民起义的主体，黄巾起义是由流民引发和推动的，后来西晋时期的李特、李流起义主体也是流民，孙恩、卢循起义也有很多流民加入。

早期道教符水治病、巫术驱邪的仪式和向往太平、主张均平无私、提倡救穷周急的教义吸引了大批处于被统治阶级地位的底层民众加入。因此黄修明认为“下层民众信道入教，与其说出于一种宗教信仰，还不如说出于一种迫切要求改变自身命运的强烈政治愿望或政治要求”<sup>⑤</sup>。而大量下层民众的入道，是推动道教后续发展的重要基础和力量。魏晋南北朝时期，门阀士族垄断政

① 王明：《太平经合校》，第188页。

② 庄春波、刘春明：《从〈太平经〉看东汉社会危机和早期道教的产生》，《烟台大学学报》，1990年第3期。

③ 王明：《太平经合校》，第575页。

④ 王明：《太平经合校》，第618页。

⑤ 黄修明：《汉魏南北朝道教政治化略论》。

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

治经济，统治阶层极端腐败，人民生活极端痛苦，不仅普通人民需要宗教的安慰，统治阶级内部也有很多人感到绝望，道教的信徒扩展到各种阶层。统治阶级的思想意识对民间道教的发展也发生了影响，增加了神仙道教的内容以迎合门阀士族的需要。

道教的祭天、署职、租税制和下层民众利用道教起事等行动触犯了汉末魏晋南北朝统治阶级的世俗权力秩序，加大了统治阶级对下层民众的仇视，导致了上层统治者对道教的警戒、压制和全面改造。早期民间道团的祀神祭拜活动常被视作“僭礼渎神，纵欲所请”的“淫祀”，官府也往往以“设非礼之祭”，“祭不在祀典”等借口对民间宗教活动予以取缔甚至镇压<sup>①</sup>。天师道以天师为首领，“署男女祭酒二千四百人，各领户化民”，“阴官称为策治，阳官号为宰守”<sup>②</sup>。刘勰在《灭惑论》中批判道教：“事合氓庶，故比屋归宗。是以张角、李弘，毒流汉季；卢悚、孙恩，乱盈晋末。余波所被，寔蕃有徒。爵非通侯而轻立民户，瑞无虎竹而滥求租税。糜费产业，蛊惑士女。运迳则蠹国，世平则蠹民。伤政萌乱，岂与佛同！”<sup>③</sup>《老君音诵戒经》也曾批评道教“称官设号，蚁聚人众，坏乱土地”<sup>④</sup>。道教对世俗权力的模仿，“很容易导致宗教权力对世俗政权有‘出位之思’而‘越俎代庖’，而这类组织、称号与权力象征物，更常常会刺激宗教权力的膨胀和政治力量的猜疑，这在古代中国这样一个世俗政治权力占有绝对控制力量的社会中，是很容易使宗教招致灭顶之灾的”<sup>⑤</sup>。道士于吉就是一个例子。孙策因愤恨于吉受众将士爱戴

① 程宇宏：《析魏晋南北朝道教基本信仰结构的构成》，《中山大学学报》，2002年第3期。

② 《要修科仪戒律钞》卷一〇引《太真科》，《道藏》第6册，第966页。

③ 刘勰：《灭惑论》，《弘明集》卷八，第52页。

④ 《老君音诵戒经》，《道藏》第18册，第211页。

⑤ 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，第23页。

而减弱了自己的权威，怒而杀之。《云笈七签》载其事曰：“策见将士多在吉所，因怒曰：吾不如于君耶！乃收吉，责数吉曰：天久旱，水道不通，君不同人忧，安坐船中作鬼态，束吾将士，败吾部曲，今当相除。”<sup>①</sup>孙策母亲曾为于吉求情：“‘于先生亦助军作福，医护将士，不可杀之。’策曰：‘此子妖妄，能幻惑众心，远使诸将，不复相顾君臣之礼，尽委策下楼拜之，不可不除也。’”<sup>②</sup>

也正是由于统治阶级与被统治阶级的利益冲突，上层统治者从魏晋以来开始不断对道教进行改造，使其符合上层士族地主的利益，削减民间道教的叛逆性，增加神仙道教的超越性，并将儒家伦理道德融入道教教义，使道教成为教化民心、劝导民俗的社会控制手段。

2. 其他阶层矛盾对道教发展的影响。除了统治阶级与被统治阶级这对主干矛盾之外，还有庶族地主、低层士族等中间等级与皇室、高层士族等上等贵族的矛盾，高层士族内部的矛盾，皇族内部的矛盾等其他阶层矛盾，也对道教的发展产生过独特作用与影响。

东汉时土地兼并、财富聚敛的规模速度都较西汉更大、更疯狂。宗室贵族、外戚、宦官、官僚、豪强、商人都加入了兼并队伍，这不仅加速了底层劳动者的破产，也加剧了剥削阶级及统治集团内部的矛盾和分裂。《后汉书》载“中家之弟为之保役，趋走与臣仆等勤”<sup>③</sup>，“中家”即剥削阶级的中下层，也在急剧没落。在政治权力争夺中，“（外戚）秉权，竖宦充朝，重封累职，

① 《云笈七签》卷一一一，《道藏》第22册，第755页。

② 《三国志》卷四六《吴书·孙策传》。

③ 《后汉书》卷二八《桓谭传》。



## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

倾动朝廷，卿校牧守之选布满天下”<sup>①</sup>。士大夫集团与外戚、宦官势力展开激烈斗争，“党锢之祸”爆发后，士大夫集团遭到镇压，一些知识分子落魄奔难，跌入中、下层，或沦为衣食客、或投迹深林，寻求宗教的安慰。早期道教的经典《太平经》实际就是这些中下层知识分子编撰而成的，他们以为民请命和反抗腐朽统治为宗旨，要求统治阶级改良社会。这种建议被上层拒绝后，却在下层民众中获得极大的响应，于是中层对上层的矛盾，与下层对上层的矛盾汇集起来，成为道教以反叛姿态兴起的重要动力。魏晋南北朝的等级制实际上是门阀士族占主导的等级制，到东晋时腐朽的门阀制度，使得士庶之隔更加凝固，庶族与士族的矛盾进一步加深。另外士族中部分人因遭受政治排挤、“晚渡荒伦”等原因，跌入低层士族，比高层士族的地位、特权低很多，逐渐与庶族地主靠拢，而反对上层统治者。孙恩、卢循利用道教发起的叛乱，实质上就是中间等级社会成员利用宗教资源反抗上层统治、谋求与门阀士族同等特权的典型例子。

高层士族内部也有矛盾，东晋统治集团内部，有侨姓士族与吴姓士族的矛盾，侨姓士族内也有矛盾。这些高层士族有些人信道教，有些人信佛教，正如《晋书》所说“二郗谄于道，二何佞于佛”<sup>②</sup>。在北魏，崔浩将寇谦之的新天师道推介给太武帝，试图用受儒教影响和改造后的道教抗衡同为上层的鲜卑贵族所信奉的佛教，以实现他“齐整人伦，分明氏族”<sup>③</sup>的政治理想。

皇室内的权力争夺也对道教发展有过影响。西晋“八王之乱”中赵王司马伦曾利用道教发动叛乱，刘宋时的刘劭、刘濬，利用道教占卜巫筮、厌胜之术争夺皇位，南齐废帝郁林王也有利

① 《后汉书》卷五四《杨秉传》。

② 《晋书》卷七七《何充传》。

③ 《魏书》卷四七《卢玄传》。

用厌胜之术以求皇帝早死自己速登帝位的行为，这些利用道教符箓禁咒之术企图篡夺权位的行为，授道教反对派以口实，为道教的持续发展和推广制造了阻力和障碍。另外，北魏太武帝的崇道灭佛，也与打压崇奉佛教的太子势力、防止太子夺权有关<sup>①</sup>。

要之，汉末魏晋南北朝各种阶级矛盾、阶层冲突为道教的兴起提供了社会土壤，为道教的改革提供了社会需求和动力，塑造了道教最初的基本品格，对道教的产生和发展有着重要影响。

## 本章结论

汉末魏晋南北朝的社会分层对道教结构、功能有着独特的影响，并对道教的发展产生作用。

1. 社会分层对道教的结构性作用。社会分层对道教的结构作用，就是指社会分层对道教教义、神仙体系、仪式、组织等结构性要素的作用和影响。道教经典仿造社会等级分层对神、人进行等级划分；道教教义和戒律要求不同等级的人各安天命，不得以下犯上；道教信徒应按等级高下、财富多寡交纳命信。道教神仙的等级分层仿造世俗社会分层；神仙等级的升迁流动犹如世俗社会等级的流转升降。源自不同等级层次的信众，仪式行为的特点也不同。在道教组织内部，有高低不同的教职级别，它对应着高低大小不同的教权级别。职业道士的等级设置仿效社会的等级分层。道教还规定了不同层级间升降的规则和条件。在社会分层体系中等级地位较高的信徒，在道教组织内部也可能具有较高地位和等级。汉末魏晋南北朝道教各流派、各道团也有社会分层

<sup>①</sup> 参见李刚《魏晋南北朝宗教政策研究》，成都：四川大学出版社，1994年版，第117页。

归属倾向。

2. 社会分层对道教的功能性影响。汉末魏晋南北朝社会分层对道教的功能性影响,是指在社会分层体系中,道教对于源自不同社会等级层次的信徒而言,在治身、治世方面具有不同的功能。源自下层的道教信徒利用道教以治身,主要表现在祛病健身方面。源自社会中层<sup>①</sup>的道教信徒,在利用道教以治身方面有两重性,一方面利用符水禁咒的道法道术,为百姓祛除疾病、避鬼驱邪,吸引大量下层信众;另一方面,自己也守一存真、服食炼养、呼吸导引以求长生不死。上层信徒则追求服食炼养,长生久视。因此各阶层的道教信徒追求健康长寿的心愿是共同的,但追求该目标的程度和手段则不尽相同。汉末魏晋南北朝各阶层利用道教以治世的特点,各有不同。源自下层的道教信徒利用道教以治世,主要表现在两个方面:一是祭祀自己信奉的神灵,祈求神灵的保佑。二是利用道教组织反抗政府的群众运动。源自中层的道教信徒则持较激进的改良主义思想,先是向皇帝力谏改革,被拒绝后发动下层反抗政府或搞地方割据。源自上层的道教信徒激烈反对下层利用道教改变现有秩序,通过改造道教使其向仙道靠拢并加入儒家伦理来控制民心、维护既定社会分层秩序。

3. 社会分层对道教发展的作用。社会分层对道教发展的作用,主要是指源自不同阶层、不同等级的信徒对道教产生、发展、改革、衰落的不同作用,以及各阶层之间的矛盾与冲突对道教发展变化的影响。源自不同阶层、不同社会等级的道教信徒,对道教发展的具体作用因其阶级利益、等级地位的不同而有明显差异。社会中层是道教的开创者,社会下层是最早的追随者,社会上层则是道教制度化、官方化的主导者。社会分层对道教发展的影响也表现在各种阶级矛盾、阶层冲突对道教发展的影响方面。统治阶级与被统治阶级矛盾尖锐化,是道教得以在东汉末年创生,在魏晋南北朝趋向上层化并获得较大发展的重要原因。道

教的祭天、署职、租税制和下层民众利用道教起事等行动触犯了汉末魏晋南北朝统治阶级的世俗权力秩序，加大了统治阶级对下层民众的仇视，导致了上层统治者对道教的警戒、压制和全面改造。除了统治阶级与被统治阶级这对主干矛盾之外，还有庶族地主、低层士族等中间等级与皇室、高层士族等上等贵族的矛盾；高层士族内部的矛盾；皇族内部的矛盾等其他阶层矛盾，这些也对道教的发展产生过独特作用与影响。

总之，汉末魏晋南北朝的道教以多元、包容的姿态和品格为各个阶级、阶层提供了可资利用的文化资源和思想武器，不同等级的生活条件、生活方式的分化也反映在道教信仰的分化中。因此，道教对于汉魏六朝不同层次的人们而言，有多层含义和不同的作用。社会分层从多个角度对汉魏六朝的道教发生作用，这种作用实际上体现的是社会生活条件对思想、态度和行为的基础性作用，是现实社会秩序对道教的制约和影响。

## 第六章 消减差异与独立性成长： 道教对社会分层的影响

汉末魏晋南北朝，道教处于创立和改造期，既经历了轰轰烈烈的社会革命和农民起义，又经历了上层对道教的压制和改造；曾积极干预政治、冀望社会改良，也曾退守个人修炼，矢志成仙。这样一种本土信仰究竟对当时的社会分层体系、阶层矛盾和阶级冲突、社会流动有没有影响？有什么样的影响？在一般的层次上，作为文化系统、思想资源的道教，对反映社会生活条件的社会分层，究竟有着什么样的作用或影响？

### 第一节 道教对分层观念的批判

#### 一、道教对等级分层观念的批判与突破

汉末魏晋南北朝的社会分层主要是一种社会等级分层。这种分层体系和分层观念影响过道教教义、神仙谱系、仪式和组织制度，但道教经典中也有对这种社会等级分层观念和制度的批判与突破，从而展现出道教对社会分层的反作用。

##### （一）主张平等、平均

社会分层是一种制度化的社会不平等体系，以金钱、政治权力不平等为基础的社会不平等往往就是社会分层的基础。人们对

不平等的批评，对平等的呼唤和渴望反映了其对社会等级分层制度的不满和批判。道教经典《太平经》中就有大量主张平等的思想内容，卷五六至六四云：“天乃无不覆，无不生，无大无小，皆受命生焉，故为天。天者，至道之真也，不欺人也，万物所当亲爱，其用心意，当积诚且信，但常欲利不害，不负一物，故为天也。”<sup>①</sup> 宣扬万物皆受天命而生，无所谓大小。卷九八又云：“夫太平之君治，乃当象天为法，不可若小国，但长于一界也。是故天之为象法也，乃尊无上，反卑无下，大无外，反小无内，包养万二千物，善恶大小，皆利佑之，授以元气而生之，终之不伤害也。故能为天，最称神也，最名无上之君也。今上皇气至，德君治，当象此为法。”<sup>②</sup> 意谓庇养万物的天，对万物一视同仁，无论善恶大小，都庇佑之。卷一一二《有过死谪作河梁诫》云：“常言人无贵无贱，皆天所生，但录籍相命不存耳。”<sup>③</sup>

这几条道经材料表明，道教强调万物平等，万物都应具有同等的生存权利，不论大小、尊卑，都应受到上天的公平对待。这种平等观念是对社会分层的基础——社会不平等现象和实质的有力批判。

除了强调生存权利的平等之外，道教也主张生活资料分配方面的平等、平均。《太平经合校》卷六七云：

此财物乃天地中和所有，以共养人也。此家但遇得其聚处，比若仓中之鼠，常独足食，此大仓之粟，本非独鼠有也；少内之钱财，本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当有之，不

① 王明：《太平经合校》，第219页。

② 王明：《太平经合校》，第445页。

③ 王明：《太平经合校》，第576页。

知乃万户之委输，皆当得衣食于是也。<sup>①</sup>

天下财物乃人所共有，不是独给一人的，财物匮乏的人都应该可以从中取用。该观点反对财物集聚在少数人手中，痛恨贫富悬殊的社会不公现象。这也反映了一种原始的共有、共享主义追求。

《太平经合校》卷一一二《有过死谪作河梁诫》云：

自天君曰，不忝朝廷旨，请寄之人，文书所上，皆自平均，无有怨讼者。各自身受恩分，赏罚有差，何有纷争者乎？……皆食天仓，衣司农，寒温易服，亦阳尊阴卑，粗细靡物金银彩帛珠玉之宝，各令平均，无有横赐，但为有功者耳。<sup>②</sup>

该条材料表明道教主张将天下财物，无论粗细靡物、金银彩帛、珠玉之宝，都平均分配，对有功之人才可格外多赐，这样就不会有纷争怨讼了。卷一一四《大寿诫》又云：

众万二千物皆生中和地中，滋生长大，……当入口者，皆令民食之。用其温饱，长大形容，子孙相承。……是天使奉职之神，调和平均，使各从其愿，不夺其所安。<sup>③</sup>

该处也强调天使应奉上天之神的命令，调和平均，使每个人得到他想得到的，而不应夺取他安身立命的基础。

### （二）人人都应劳动，反对剥削

道教主张人人都应该劳动，有些人不应该自己不劳动，还强占别人的劳动果实。《太平经》卷六七云：“天生人，幸使其人人自有筋力，可以自衣食者。而不肯力为之，反致饥寒，负其先人

① 王明：《太平经合校》，第247页。

② 王明：《太平经合校》，第579页。

③ 王明：《太平经合校》，第616页。

之体。而轻休其力不为，力可得衣食，反常自言愁苦饥寒。但常仰多财家，须而后生，罪不除也。或身即坐，或流后生。所以然者，天地乃生凡财物可以养人者，各当随力聚之，取足而不穷。反休力而不作之自轻，或所求索不和，皆为强取人物，与中和为仇，其罪当死，明矣。”<sup>①</sup>认为天赋予人筋力，肯努力劳作便可获得衣食，聚积财富；如果怠惰，休力而不作，便会遭饥寒。如果不仅不力作，还仗着有力去作盗贼，强夺人物，便是与天地为仇，罪当死。

卷四七中说：“或有大冤结，而畏之不敢言者，比若寇盗贼夺人衣服也，人明知其非而不敢言，反善名字为将军上君，此之谓也。或有力弱而不能自理，亦不敢言，皆名为闭绝不通，使阴阳天气不和。天之命人君也，本以治强助劣弱为职，而寇吏反以此严畏之威之也，乃以智诈惊骇之，使平气到，德君治，恐以是乱其正气，故以此示真人也。”<sup>②</sup>长吏的职责本来是治强助弱，如果反凭借其权力敲诈老百姓，等太平之世到来时，德君会处罚他们这些寇吏的。卷一一四云：“父母之年，不可豫知。为作储待，减省小费，岁岁有余，藏不见之处，勿使长吏及小吏闻知。因缘征发，尽人财产，为孝心未尽，更无所有。”<sup>③</sup>为了对老年的父母尽孝，必须把省吃俭用存下来的财物藏好，以免被长吏、小吏得知而搜刮走。这两条实际是对盗贼的揭露，是对经常敲诈勒索老百姓的长吏、小吏的揭露，他们都是一丘之貉，都是仗己之力而强夺人物的寇贼。

《太平经合校》卷一一二《有过死谪作河梁诫》中警告到：“爱之慎之念之，慎勿加所不当为而枉人，侵克非有。是天所不

① 王明：《太平经合校》，第242～243页。

② 王明：《太平经合校》，第144～145页。

③ 王明：《太平经合校》，第592页。



报，地所不养，凶神随之，不得久生乐生。”<sup>①</sup> 如果侵克非有，天地会惩罚他，凶神会跟随他，使其不得久生，更无法享受快乐生活。

以上诸条皆在说明一个道理：人人都应自食其力，不得剥削侵占他人劳动成果。这种思想是对封建社会中社会上层统治者、剥削者，依靠强权、土地所有权残酷掠夺农民、奴隶的有力批判，也是对平等的、无阶级剥削的理想社会的呼唤。

### （三）主张救穷周急，反对为富不仁

《太平经》卷六七中说：“积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也。或身即坐，或流后生。所以然者，乃此中和之财物也，天地所以行仁也，以相推通周足，令人不穷。今反聚而断绝之，使不得遍也，与天地和气为仇。”<sup>②</sup> “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；少内之钱财，本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当有之，不知乃万户之委输，皆当得衣食于是也。爱之反常怒喜，不肯力以周穷救急，令使万家之绝，春无以种，秋无以收，其冤结悉仰呼天。天为之感，地为之动，不助君子周穷救急，为天地之间大不仁人。人可求以祭祀，尚不给与，百神恶之，欲使无世；乡里祝固，欲使其死；盗贼闻之，举兵往趋，攻击其门户，家困且死而尽，固固不肯施

① 王明：《太平经合校》，第576页。

② 王明：《太平经合校》，第242页。

子，反深埋地中，使人不睹。……今愚人甚不仁，罪若此，宁当死不耶？中尚有忽然不知足者，争讼自冤，反夺少弱小家财物，殊不知止。”<sup>①</sup>

此处认为钱财是流通之物，富有者应当用其周穷救急，可是富有者反把钱财封藏起来，任其腐烂都不给予穷人，这样的为富不仁的富人，必将受到天地人的唾弃，百神憎之。这种对以帝王为首的富贵者的愤怒与仇恨，流露出下层民众对剥削者巧取豪夺、为富不仁的反抗，对社会等级分层的批判。

#### （四）主张阶级友爱，反对阶级冲突和阶级矛盾

《太平经》卷一二〇至一三六中说：“凡人家力强者，多畜私财，后反多贫凶，何也？神人言，此乃或多智反欺不足，或力强反欺弱者，或后生反欺老者，皆为逆。故天不久佑之。何也？然智者当苞养愚者，反欺之，一逆也。力强当养力弱者，反欺之，二逆也。后生者当养老者，反欺之，三逆也。与天心不同，故后必凶也。夫财者，天地之间盈余物也。比若水，常流行而相从，常谦谦居其下。得多财者，谦者多得也。故期者，天不佑之矣。”<sup>②</sup>《太平经》认为天之心是要天下人皆相爱、相利，而不相憎恶，有势力的富贵者，如果欺压弱者，就是逆天心而行的“逆者”，必将导致百神憎之、不复护佑的结局。人们在精神上、物质上都应彼此相爱相利，达到“天地阴阳万物，上下相爱相治，立功成名，使心治一家，使人不复相憎恶，常乐合心同志”。

《老君音诵诫经》中也提出，富贵之家应善待奴婢，称呼上要尊重，有过失也不能乱加责打，应在责打前对其晓之以理，这样才能平复奴婢的怨恨之心。其云：

老君曰：男女策生及道民，家有奴婢，不得唤奴婢

① 王明：《太平经合校》，第246~248页。

② 王明：《太平经合校》，第695页。

当呼字，若有过失，不得纵横扑打，但以理呼在前，语：“汝有此事应得杖罚。”令受之如责数。奴婢自当纠罪，无有怨恨之心。<sup>①</sup>

这里所注重的仍是各等级、阶级之间应和平相处、友爱互利。

在封建社会里，“地主阶级与广大农民的阶级矛盾与阶级斗争是客观存在，想调和阶级矛盾与阶级斗争，求得世人皆相爱利，这当然只能是一种幻想，对人民亦有模糊阶级意识的消极影响”<sup>②</sup>，但这对豪门霸臣、门阀士族及富有者欺压剥削人民的暴行，仍有一定的揭露、批评和谴责的作用。

### （五）主张学道可改变社会等级、社会地位

道教认为，虽然人分为贵、良、贱不同的社会等级，但通过学道勤修，人们可以改变自己的社会地位，上升到更高的等级去。《太平经合校》卷五六至六四云：

故奴婢贤者得为善人；善人好学得成贤人；贤人好学不止，次圣人；圣人学不止，知天道门户，入道不止，成不死之事，更仙；仙不止入真，成真不止入神，神不止乃与皇天同形。<sup>③</sup>

此处附《正一法文太上外箓仪》引《太平经》云：“奴婢顺从君主，学善能贤，免为善人良民，良民善人学不止成贤人，贤人学不止成圣人，圣人学不止成道人，道人学不止成仙人，仙人学不止成真人，真人学不止成大神人，大神人学不止成委气神人。”<sup>④</sup>

通过勤学道教，信徒可以由奴婢转变为良民，良民则可成为

① 《老君音诵诫经》，《道藏》第18册，第214页。

② 李养正：《道教经史论稿》，北京：华夏出版社，1995年版，第87页。

③ 王明：《太平经合校》，第222页。

④ 王明：《太平经合校》，第222页。又见《正一法文太上外箓仪》，《道藏》第32册，第207页。

贤人，直至成为委气神人。虽然从奴婢到委气神人不仅是道教对人划分的社会等级，更是修道精进的等级，但从其尊卑、高低的排列顺序，可以看出道教对社会分层秩序的理解。因此，宣扬道教信徒通过勤学苦练可从奴婢变成委气神人，实际上等于为信徒勾勒了一条向社会上层流动的可能途径，有助于处于较低一级的社会成员提升在社会上通过合法竞争以提高自己的社会地位的信心，也可间接缓解社会底层的绝望、反抗情绪。

以上分析表明，道教不仅被动接受社会分层制度的影响，肯定和认同封建门阀士族等级制，仿造社会等级体系构建神仙谱系，它也对固化的等级制度、贫富悬殊、等级、阶级之间的矛盾提出自己的看法和建议，其中不乏反对等级差别、剥削压榨和主张权利平等、财富均分、友爱互利的观念，这些观念是对不合理的等级分层提出的严厉批判，是对理想的太平世界的无限向往。尽管其中也有幻想的成分，但仍不乏真知灼见。

## 二、道教对士庶之隔和阶层歧视的批判

汉末魏晋南北朝时期主要是以门第、官爵高低来区分人的等级的，东晋以后，门阀士族或称高层士族在社会等级中高居在上，形成一种血缘、门第与政治特权相结合的独特的身份群体。士族地主的社会地位不仅远高于下层百姓，也高于庶族地主，他们只在士族群体内通婚、交游，根本不屑于与庶族同游。士族和庶族的边界相对封闭，身为庶族者很难上升为士族。

道教对士庶之隔的社会现象和地位高的阶层对地位低的阶层的歧视，也多有批判。《云笈七签》中曾记载了一个士族道教信徒郑又玄，因为鄙视身为庶族的富家子和穷人，而不能被神仙接渡到仙界的故事：

郑又玄者，名家子，居长安中。其小与邻舍閻丘氏子偕学于师氏。又玄性懦率，自以门望清贵，而閻丘子

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

寒贱，往往戏而骂之曰：尔非类，而与吾偕学，吾虽不语，尔宁不愧于心乎！闾丘默有惭色，岁余乃死。又十年，又玄明经上第，补蜀州参军。既至官，郡守命假尉唐兴。有同舍仇生者，大贾之子，年始冠。其家资产万计，日与又玄宴游，又玄累受仇生金钱之赂，然以仇生非士族，未尝以礼貌接之。一日，又玄置酒高会，而仇生不得预。及酒阑，友谓又玄曰：仇生与子同舍，子会宴，而仇生不预，岂其罪邪？又玄惭而召仇。既至，又玄以卮饮之，生辞不能引满，固辞。又玄怒骂曰：尔市井之氓，徒知锥刀，何僭居官秩耶！且吾与尔为伍，尔已幸矣，又何敢辞酒乎！因振衣起，仇生惭耻而退，弃官闭门，月余病卒。

明年又玄官罢，侨居濠阳，而常好黄老之道。闻蜀山有吴道士，又玄高其风，往而诣之，愿为门弟子。留之且十年，未稟有所授，又玄稍愠，辞之而还。其后因入长安褒城，逆旅有一童子，十余岁，貌秀而慧，又玄与语，机辩万变，又玄深奇之。童子谓又玄曰：我与君故人有年矣，省之乎？又玄曰：忘之矣。童子曰：吾生闾丘氏，居长安中，与子偕学，而子以我为非类，骂辱我。又为仇氏子作尉唐兴，与子同舍，受我厚赂，而谓我为市井之氓，何吾子骄傲之甚也！子以衣纓之家，而凌侮于物，非道也哉！我太清真人也。上帝以尔有道气，使我生于人间，与汝为友，将授汝神仙之诀，而汝轻果高傲，终不得其道。吁，可悲哉！言訖，忽不复见。又玄既悟其罪，而意以惭怍而卒矣。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《云笈七签》卷一一二，《道藏》第22册，第765页。

从这则材料中提到“名家之子”、“门望清贵”、“寒贱”、“非士族”、“侨居濠阳”等语判断，该事应发生在两晋时期。从中可以看出：①当时士族与庶族之间的阶层区隔是很严重的，不论是“寒贱”之子还是“大贾之子”，只要不是士族，都会遭到歧视和排挤。例如仇生，即便是“其家资产万计”，与郑又玄官职相同，郑又玄仍“以仇生非士族，未尝以礼貌接之”。②道教主张人人平等，各阶层应互相友爱，反对处于强势的上层歧视、辱骂地位低的人，如果对地位低的人高傲无礼，就不会被上帝选为种民，而授以成仙之诀，“终不得其道”。这则故事，也反映出源自庶族的道教信徒对士族的一种反抗和否定意识，并透过郑又玄不能得道的故事来警告、劝导其他渴望飞升成仙的士族道教信徒，必须尊重寒贱、庶族，对他们礼貌相待，否则必将被拒绝在仙界之外。

在唐代的一些道教神仙小说中，也有反映士族因歧视贫贱之人而触怒神仙的故事，可以作为上例的一种映衬。《太平广记》卷三六《拓跋大郎》中，“家本权贵”的扶风令“恃势轻物，宾客寒素者无因趋谒”，对“策杖携帽，神色高古”的不速之客拓跋大郎不恭，结果“忽中恶，气将绝而心微暖”，原来是神魂“被录去”，并被拓跋大郎“折桑条鞭之”数百<sup>①</sup>。卷四九《温璋》中，黄冠老人“老而且伛，弊衣曳杖”，混迹世间，却被温璋欺凌，老人现出“戴远游冠，衣九霞之衣，色貌甚峻”的真身后厉斥温璋：“君忍杀立名，专利不厌。祸将行及，犹逞凶威。”最终温璋没落得好下场，“饮鸩而死”<sup>②</sup>。

此外，道教还要求道士对信徒要一视同仁，不得因经济条件、社会地位的高低差别而对信徒差别对待。寇谦之的《老君音

① 《太平广记》卷三六。

② 《太平广记》卷四九。

诵诫经》中说：

道官祭酒修行之法，复历民间，东西南北，行来出入，直身直面，一向直去，不得左右顾盼，到民家不得妄有嗔怒有呵谴，食饮好恶，状席庐舍，众杂论说是非，不可得。先到贵豪富家，苦愿历民仪；先到寒贫家，教诲求福，使科约具备，明慎奉行如律令。<sup>①</sup>

这说明寇谦之要求道官祭酒“不仅应向富裕家庭，也应向贫户布教”<sup>②</sup>，到贫户家布道或作仪式时，态度上不得轻视傲慢斥责民家，也不得对其饮食好坏、家宅奢俭妄加评说。

道教对阶层歧视的批判有助于引导世俗道德风气，调节或缓和社会阶层矛盾，特别是用不能长生成仙作为象征性的惩罚，对那些以势压人、轻慢卑者的高层士族构成一种有效的威吓。

## 第二节 道教既是社会的兴奋剂 又是镇静剂

道教对汉末魏晋南北朝社会分层的影响还体现在道教对阶级斗争和阶层冲突的作用关系上。汉末魏晋南北朝的阶级矛盾和阶层冲突为道教的兴起、道教的改革提供了基本的社会土壤和社会动力，对道教的产生和发展有重要影响。汉末魏晋南北朝的道教也对当时的阶级斗争、阶层冲突有独特的作用。

马克思主义认为宗教对于统治阶级而言是维护统治秩序的工具，对被统治阶级而言是麻痹斗志的鸦片。后来又指出被统治阶

① 《老君音诵诫经》，《道藏》第18册，第214页。

② 福井康顺等监修，《道教》（第一卷），上海：上海古籍出版社，1990年版，第39页。

级发动的阶级斗争有时也“披上宗教的外衣”<sup>①</sup>。英格将这两层含义作了更明确的表达：“宗教既是由复杂社会中不同的分层系统构成的，又参与了对那些系统的抗议；既是镇静剂，又是激发活力的兴奋剂。”<sup>②</sup>这是说宗教既可能作为麻痹人民、延缓阶级斗争爆发的镇静剂，又可能成为激发阶级斗争、阶层冲突的兴奋剂。汉末魏晋南北朝的道教对当时的阶级斗争和阶层冲突也有类似作用。

### 一、道教是中下层反抗上层的斗争工具

汉末魏晋南北朝是一个动荡的历史时段，也是道教创立和不断改造的时期。三国西晋时期，封建统治阶级中信奉道教的人不多，道教在统治阶级中的影响还较小。此时的道教更多被中下层信徒利用，成为反抗腐朽统治、试图推翻上层统治阶级的斗争工具。东汉末期整个社会面临着严重的社会危机，使社会的经济结构、阶级结构、政治结构几近崩溃，《太平经》以其宗教语言描写和揭示了 this “总危机”<sup>③</sup> 的到来：

今天地开辟，淳风稍远，皇平气隐，灾厉横流。上皇之后，三五以来，兵疫水火，更互竞兴，皆由亿兆，心邪形伪，破坏五德，争任六情，肆凶逞暴，更相侵凌，尊卑长少，贵贱乱离。致二仪失序，七曜违经，三才变异，妖讹纷纭。神鬼交伤，人物凋丧，青祸荐至，

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第251页，北京：人民出版社，1995年。

② 见英格《宗教的科学研究》（1970年版），转引自孙亦平《西方宗教学名著提要》，南昌：江西人民出版社，2002年版，第648~649页。

③ 庄春波等学者用“总危机”一词来指代东汉末期面临的社会危机。见庄春波、刘春明《从〈太平经〉看东汉社会危机和早期道教的产生》，《烟台大学学报》1990年第3期。



不悟不悛，万毒恣行，不可胜数。<sup>①</sup>

东汉时冠族豪强大量兼并占有土地，很多个体小农纷纷破产，变成相当于农奴的“部曲”、“客”、“奴婢”。《太平经》说破产小农“更为贫人，收无所得，相随流客”<sup>②</sup>，而流客则更惨：“时以行客，赁作富家，为其奴使。一岁数千，衣出其中，余可小视，积十余岁，可得自用还故乡。”<sup>③</sup>客被奴使的同时，奴隶逃亡成为新的“流客”。虽然农民是流民的主体，但天灾人祸也使得部分中层和极少数上层沦为流民。总之，大土地兼并和小农破产造成的经济危机以流民的形式爆发出来，成为东汉覆亡的重要原因。流民成为东汉后期至南北朝时期农民起义的主体，黄巾起义是由流民引发和推动的，西晋时期的李特、李流起义的主体也是流民，东晋时孙恩、卢循起义时也有很多流民加入。

东汉末年土地兼并、财富聚敛的规模和速度更大、更疯狂。宗室贵族、外戚、宦官、官僚、豪强、商人都加入了兼并队伍，这不仅加速了底层劳动者的破产，也加剧了剥削阶级内部的矛盾和分裂。《后汉书》载“中家之弟为之保役，趋走与臣仆等勤”<sup>④</sup>，“中家”即剥削阶级的中下层，也在急剧没落。在政治权力争夺中，“（外戚）秉权，竖宦充朝，重封累职，倾动朝廷，卿校牧守之选布满天下”<sup>⑤</sup>。士大夫集团与外戚、宦官势力展开激烈斗争，“党锢之祸”爆发后，士大夫集团遭到镇压，一些知识分子落魄奔难，跌入中、下层，或沦为衣食客，或投迹深林，寻求宗教的安慰。早期道教的经典《太平经》实际就是这些中下层

① 王明：《太平经合校》，第3页。

② 王明：《太平经合校》，第575页。

③ 王明：《太平经合校》，第618页。

④ 《后汉书》卷二八《桓谭传》。

⑤ 《后汉书》卷五四《杨秉传》。

知识分子编撰而成的，他们以为民请命相号召，以反抗腐朽统治为宗旨，要求统治阶级改良社会。这种建议被上层拒绝后，却在下层民众中获得极大的响应，于是中层对上层的矛盾，与下层对上层的矛盾汇集起来，成为道教以反叛姿态兴起的重要动力。道教的兴起又为社会中层和下层提供了重要的思想武器和组织力量，为他们发动的武装反抗斗争穿上了道教的“外衣”。从黄巾起义到孙恩卢循起义，从张角起义到许许多多托名“李弘”的起义，都曾披上过这件“外衣”。

下层人民之所以利用宗教发动起义，是因为宗教有利于组织、发动民众，建立群众基础；还因为他们被剥夺了学习和掌握文化知识的权利，缺乏本阶级系统的思想武器，宗教的思想形式正好满足了这种需要。“正是因为农民在起义的准备过程中，也可以用宗教的预言来宣判统治阶级的死刑，宣布一个新的统治者的即将诞生，剥去统治阶级加在皇权上的灵光，所以历代统治阶级才对农民中产生的各种宗教预言，斥之为异端、邪说。”<sup>①</sup> 下层人民利用道教这层外衣发动武装起义也是出于同样的道理。但是，“宗教狂热的暂时性、宗教武器的落后性”易使农民战争归于失败<sup>②</sup>。

## 二、改造后的道教成为上层调和阶级矛盾的思想武器

东汉末年黄巾起义后，道教的强大力量逐渐被上层认识到，上层统治者开始一边压制道教，严禁下层百姓利用道教反抗朝廷，一边利用正统儒家思想改造道教，使道教出现了上层化的趋势。尤其是南北朝时期，源自上层的道教信徒对道教展开了全面改造。早期道教的教义多有反映下层人民对现实社会不公平、不

① 李桂海：《农民战争与宗教的关系》，《文史知识》，1985年第9期。

② 同上。

合理现象的不满和对社会的、自然的诸种灾难的恐惧，认为这是所谓“六天故气”作祟的结果，宣称要用“三天正法”代表“三天正气”去战胜“六天故气”<sup>①</sup>。这也往往成为下层民众发起反抗以求改变现实社会秩序的思想源泉。经上层改造后的道经大量宣传封建伦理道德和儒家纲常伦理，作为道教信徒必须遵守的行动准则。

《洞玄智慧定志通微经》说，道士“与人君言则惠于国，人父言则慈于子，人兄言则悌于行，人臣言则忠于上，人子言则孝于亲，人友言则信于交，人妇言则志于夫，人夫言则和于室，人弟言则恭于礼，野人言则归于农，道士言则止于道，异国人言则各守其域，奴婢言则慎于事”<sup>②</sup>。《洞玄智慧本愿大戒上品经》<sup>③</sup>也宣扬学道以忠孝为先：“夫学道之人也，先孝于所亲，忠于所君，愍于所使。”<sup>④</sup>《玄都律文·虚无善恶律》说：“事父母不孝，事师主不忠，……天必殃之。”<sup>⑤</sup>《明真科》<sup>⑥</sup>说：“谋逆虐君父，……死入汤镬煮。”<sup>⑦</sup>改造后的道经极力维护封建的尊卑贵贱制度，将贵族富人说成是前生行“善”的结果，而把卑贱贫穷说成是“恶”的报应。《玄都律文·虚无善恶律》说：“人有四十善，昌炽富贵；人有五十善，子孙富盛；……人有九十善，尊贵显荣；人有百善，天德降之珍宝；人有二百善，后世扬名天下；人有三百善，后世大富贵；人有四百善，后世出富贵。”相反，

① 刘琳：《论东晋南北朝道教的变革与发展》，《历史研究》，1981年第5期。

② 据《太平御览》卷六五九引。

③ 该经据任继愈先生《道藏提要》考证，属六朝古道经。见《道藏提要》，北京：中国社会科学出版社，1991年版，第261页。

④ 《洞玄智慧本愿大戒上品经》，《道藏》第6册，第159页。

⑤ 《玄都律文·虚无善恶律》，《道藏》第3册，第456页。

⑥ 该经据任继愈先生《道藏提要》考证，属六朝时灵宝派之经文。见《道藏提要》，第1120页。

⑦ 《明真科》，《道藏》第34册，第383页。

“人有九十恶，贫贱困极；人有二百恶，后世无姓族（按：即高门大族）；人有三百恶，后世受贫困；人有四百恶，后世没为奴婢”<sup>①</sup>。这种将人世行为的善恶等级与尊卑贵贱等级相对应的说教，逼引信徒积极服从封建等级秩序和统治秩序，顺从命运，努力向善，以求后世转为富贵等级。道经要求下层劳动人民安于贫困，忍受苦难，规规矩矩地做奴隶。《洞真智慧观身大戒》<sup>②</sup>说：“道学当忍人所不能忍，衣人所不能衣，学人所不能学，容人所不能容，受人所不能受。”<sup>③</sup>《洞玄智慧本愿大戒上品经》教人要“忍苦甘贫，悔往修来”。《玄都律文》则宣扬“劳苦不恨为一药”，“安贫不怨为一药”，又称“以劳自怨是一病”、“心不平等是一病”、“以贫妒富是一病”<sup>④</sup>。《正一法文太上外箴仪》<sup>⑤</sup>规定奴婢入道受箴之时要说：“先缘罪深，今生底下（地位低下），甘苦在心，不敢有怨。虫草有幸，得奉道门，闻见善事，诚欣诚跃。某虽卑顽，谬知谨慎，夙夜尽勤，小心敢懈，贪生愿活，伏事君郎（按：指主人），承顺大家，仰希道祐。”<sup>⑥</sup>这正如列宁所指出的那样：“对于工作一生而贫困一生的人，宗教教导他们在人间要顺从和忍耐，劝他们把希望寄托在天国的恩赐上。……宗教是麻醉人民的鸦片。”<sup>⑦</sup>

对于上层统治者而言，道教是他们麻醉被统治者、减弱其反抗性的思想工具，客观上调和了阶级矛盾，延缓了阶级冲突的

① 《玄都律文》，《道藏》第3册，第456页。

② 该经据任继愈先生《道藏提要》考证，属六朝时上清派之戒律。见《道藏提要》，第1079页。

③ 《洞真智慧观身大戒》，《道藏》第33册，第800页。

④ 《玄都律文·百药律》及《百病律》，《道藏》第3册，第457~459页。

⑤ 该经据任继愈先生《道藏提要》考证，约于六朝时已流传，主要供未能立治所之民间道士使用。见《道藏提要》，第983页。

⑥ 《正一法文太上外箴仪》，《道藏》第32册，第207页。

⑦ 《列宁全集》卷一〇，第62页。

爆发。

### 三、有道教色彩的农民起义促使统治阶级缓和阶级矛盾

中下层道教信徒利用道教作为旗帜发动起义后，对封建统治秩序造成极大的冲击。黄巾起义导致了东汉的覆亡，孙恩起义严重地打击了东晋王朝，使其不久后也崩溃瓦解。这些披上道教外衣的农民起义之后，继起的统治阶级一般会暂时减轻人民负担，缓和阶级矛盾。例如孙恩、卢循起义持续了十二年，有力打击了门阀制度，高层士族的军权被剥夺，政治地位开始下降，寒门庶族挤上政治舞台。低层士族出身的刘裕建立宋朝后，到宋文帝元嘉年间，进行了一系列改革措施，减轻了人民负担，稍稍缓和了土地问题，人民生活相对改善，一度出现“元嘉之治”。史载：“至于元嘉末，三十有九载，兵车勿用，民不外劳，役宽务简，氓庶繁息，至余粮栖亩，户不夜扃，盖东西之极盛也。”<sup>①</sup>“高祖起自匹庶，知民事艰难。……太祖幼而宽仁，人纂大业，及难兴陕方，六戎薄伐，命将动师，经略司、兖，费由府实，役不及民。自此区宇宴安，方内无事，三十年间，氓庶蕃息，奉上供徭，止于岁赋，晨出莫归，自事而已。守宰之职，以六期为断，虽没世不徙，未及曩时，而民有所系，吏无苟得。家给人足，即事虽难，转死沟渠，于时可免。”<sup>②</sup>另外，南北朝时下层利用道教起事的事例已大大少于汉末魏晋之时，这也从另一方面反映了阶级矛盾有所缓和。

① 《宋书》卷五四《孔季恭传》。

② 《宋书》卷九二《良吏传》。

### 第三节 道教对社会流动的影响

社会流动是指社会成员在一定的社会分层结构中位置的变动。这种变动既包括地位上升,也包括地位下降。人们的生活条件影响着人们的宗教倾向,而且 also 与社会分层有着重要联系。但是,一定的思想、价值观和活动在一定社会中的制度化,反过来也会影响该社会的每一个阶级、阶层和群体。宗教对人们的社会地位变动自然也会有一定的影响,只是这种影响对宗教神职人员和普通信众而言是不同的。宗教神职人员掌握着与神沟通的知识、技术,会被统治者看重,统治者为了获得神对其统治权力的承认和护佑,会和宗教神职人员形成交换关系,从而使后者的社会地位获得提升。普通信众则一般不会有因皈依宗教而发生地位改变的情况,除非因信仰政府明令禁止的异端邪说而被惩罚、诛杀。托马斯·F·奥戴分析天主教、基督教时,认为“教会为那些身处社会下层而又出类拔萃的青年人提供过向上流社会流动的重要机会”<sup>①</sup>。那么,汉末魏晋南北朝道教信仰对信徒的社会流动即社会等级地位改变到底有什么影响呢?

汉末魏晋南北朝的道教经典虽然有维护社会等级制的内容,但也不乏支持、赞成社会流动的观念。道教将所有人划分为奴婢、良民、贤人、圣人、道人、仙人、真人、大神人、委气神人九个等级,并且没有封死每个等级的边界,允许各层级的信徒通过努力学道升入更高的等级。《正一法文太上外箓仪》引《太平经》云:“奴婢顺从君主,学善能贤,免为善人良民,良民善人

<sup>①</sup> 托马斯·F·奥戴、珍妮特·奥戴·阿维德:《宗教社会学》,北京:中国社会科学出版社,1990年版,第155页。

学不止成贤人，贤人学不止成圣人，圣人学不止成道人，道人学不止成仙人，仙人学不止成真人，真人学不止成大神人，大神人学不止成委气神人。”<sup>①</sup> 这既是为道教信徒提升修道等级提供了流动途径，也是对信徒改变社会等级地位的鼓励。

六朝时的道教科律规定，奴婢也可以入道，只要老老实实顺从主人，甚至可以免为良民。《正一法文太上外箓仪》规定：“凡下人（奴婢）受箓之后，别立白籍，……有功德者善人放之，依良民也。”<sup>②</sup> 这些规定为奴婢等下层社会成员提供了一条现实的社会流动通道。不仅下层人可望通过学道而改变地位，一些属于中层的人，也往往会借助修习神仙道术曲线救国，获取官职。胡孚琛先生指出，魏晋时期，“寒门细族由于治经学做官的路走不通，也只能通过研习‘内学’，以神仙方术猎取高名”<sup>③</sup>。

道教对信徒社会流动的具体影响有哪些呢？

汉末魏晋南北朝人们的社会地位主要体现为等级地位，这是一种主要根据政治特权的大小来划分的层级体系，包括贵、良、贱三等，本研究中称为上、中、下三等；个人的社会等级地位主要取决于官爵、门第。因此，可从道教信徒涉政情况，如入道前后的仕宦情况、封号、反叛被诛等方面来间接观察分析道教信仰对信徒社会流动的影响。信仰道教对信徒社会流动的影响包括两个方面：信道后地位上升和信道后地位下降。

汉末魏晋南北朝道教信徒信道后地位上升的情形主要包括：因道术高明而被宠信、封号、封官等。被皇帝或王公贵族宠信的道士，常被礼聘进京，为帝王讲理说法，或为其炼丹疗病，礼遇

① 王明：《太平经合校》卷五六至六四第六，阙题，第222页。又见《正一法文太上外箓仪》，《道藏》第32册，第207页。

② 《正一法文太上外箓仪》，《道藏》第32册，第207页。

③ 胡孚琛：《魏晋前后社会上的巫祝、方士和隐士》，《宗教学研究》，1988年第21期。

甚厚，有些高道还常常被赐予封号或封官。封号是指皇帝、朝廷对著名道士封赐的道号。“在皇权时代，道教教内记载总是把封号作为一个显赫的‘著名’标志”，“封号即帝王或当朝政治对特定道教人格及其道教信仰模式的承认、支持或认同”<sup>①</sup>。陈昌文先生根据《中华道教大辞典》上所载汉末魏晋南北朝 222 位道教人物统计，其中有 54 人都曾被赐予封号<sup>②</sup>，有些人还曾多次受赐。有些道士因道名较盛，也会被皇帝招请封官，或被皇帝看重而受到延请，并以师礼待之。寇谦之被北魏太武帝重用，陆修静为宋文帝、宋明帝礼遇，陶弘景原本仕途不得意，修道后反成就了“山中宰相”的美誉。《三洞珠囊》卷二《敕追召道士品》载：“孔灵产，会稽山阴人也，深研道要，遍览仙籍，宋明帝于禹穴之侧，立怀仙观，诏使居焉，迁太中大夫，加给事。”<sup>③</sup>南朝的邓欲之，一名邓郁，深受梁武帝宠信，为帝合丹，帝起五岳楼以贮之供养，每逢吉日，帝亲往礼拜<sup>④</sup>。还有一些道士朝廷多次征召授官，都拒而不出。晚年的张陵如此，三国时的吴丹也拒绝曹操所封左奉驾郎，南朝的杜京产，朝廷多次征召，皆不赴京<sup>⑤</sup>。这样的例子还有很多，此不一一列举。

因信道而带来社会地位的提升，这种效果对于著名道士、一般道士、一般道教信徒而言，是不同的。一般而言，只有那些道行高深、道术高明、道名远播的知名道士，才更有可能引起朝廷的注意和重视，征辟其做官或敕给封号、钱物。所以，修道也许

① 陈昌文：《道教人格的社会形态》，成都：四川人民出版社，2004 年版，第 84 页。

② 参见陈昌文《道教人格的社会形态》，第 83 页图 9 “道教人物涉政事迹统计一览表”。

③ 《三洞珠囊》卷二，《道藏》第 25 册，第 306 页。

④ 《南史》卷七六《隐逸传》。

⑤ 《南史》卷七五《隐逸传》。



## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

为出身下层的青年才俊提供了一条上升的途径，但这种作用是有限的，只有少数优秀者可能成功。尽管如此，道教所蕴含的大量的与提升生活品质、增加人与自然和谐关系相关的知识、技术、技巧，以及对掌握这些知识、技能的鼓励，实际仍是对个体自我奋斗、追求成功和向上层社会流动的鼓励。

信道后地位下降的情形主要包括：信道而辞官隐居，利用道教反叛而被诛等。汉魏六朝一些官员仕途不顺，或不堪官场挤压，或从小就有志修道，遂弃官修道，隐居不出。《历世真仙体道通鉴》卷二〇称，刘文饶，仕为南阳太守，迁司徒上尉，遇青谷先生授杖解法，遂弃官隐于太华山。姚俊曾为交趾太守，汉末弃家人增城山中学道。西晋时安定人梁卢，仕为曹掾，因感世事浮云，乃弃官出家。西晋谢允，仕为罗县主宰，太康中弃官至武当山为道士<sup>①</sup>。看来，道教价值观也有让人淡泊名利的效果，道教信仰让一部分人从世俗社会的功名竞争中剥离出来，先从观念上减轻个人竞争动力，再从职位上减少社会竞争压力。

当然，信道并不必然导致辞官，葛洪在《抱朴子内篇》中特别论证过做官和修道这两者并不矛盾。所以有些人边做官边修道，如王羲之、鲍靓等人；信道辞官并不都导致地位下降，有些人年事较高而辞官入道，其社会地位已经奠定，不会因官俸的减少而影响收入。有些人出身士族，家族势力强大、根基雄厚，他本人为不为官，都不影响其社会地位。而张角、陈瑞、孙泰、孙恩、卢循、徐道覆等人，因利用道教起事，反叛朝廷，有些败亡，有些被诛杀，其社会地位尤其是后辈的社会地位会因此而降低。尽管利用道教反叛被诛可能导致地位下降，但与社会稳定时期相比，这毕竟是少数情形。

---

<sup>①</sup> 胡孚琛等：《中华道教大辞典》，北京：中国社会科学出版社，1995年版，第79页。

上所论及的四个方面，无论道教对等级分层观念、士庶之隔、阶层歧视的批判，还是道教对阶层冲突的作用、对社会流动的影响，都反映了道教对消减阶层差异、社会不平等的作用，体现了道教对社会分层的调整，对社会结构裂隙的弥补和整合。

#### 第四节 道教的超阶级性与 独立性的成长

以上的分析主要是基于道教作为一种多样性的生活方式，是信徒社会分层差异的投射，即不同层级的信徒力求在道教中寻求不同的意义和秩序。然而道教在处于社会分层体系不同层级的信徒中也谋求一种共性，达成信仰的共识，例如教义中的“尊奉自然”、“自然无为”、“长生久视”、“乐生恶死”，以及仪式行为、崇拜神仙、组织归属上的一致性等等。此时，道教本身跨越了阶级，过滤了阶层差异，构建出共同性。在这种意义上，所有的道教信徒或道教生活方式的实践者，不论统治阶级、被统治阶级，上层、中层或下层，实际上是构成了一个“阶层”，这个“阶层”横跨于各阶层之中，因拥有道教的文化资源并实践了道教生活方式而得以呈现。这种基于共识而生长出的“阶层”，实质上也有增进各阶层沟通、共识，进而减少阶层差异和阶层冲突的作用，因而也是道教反作用于社会分层的表现之一。

除了这种超阶级的想象的共同体之外，道教的独立性成长也在事实上构建了“职业道士”这个独特的阶层。在南北朝道馆兴起之前，构成这个阶层的主体是方士、隐士和在家道士，之后是出家道士。虽然我们可以依据道教信徒的家庭背景、职业、经济生活条件以及他们所享有的政治权力和文化资源将其分为源自上层、中层和下层几种情形；虽然依据社会存在决定社会意识的原

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

理可以判定，信徒不论在家、出家，不论信仰程度如何，都会表现出与其社会生活条件、社会地位一致的道教信仰行为，但这些都无法排除他们中的职业道士最初的身份地位与信仰生活方式的疏离，并形成与其他社会层级并列的新的独立阶层的可能性。然而，要给这样一个独立阶层确定地位层次和排序，却是一个有待进一步研究的难题。

简言之，道教的超阶级性和独立性成长不仅形成一个事实上跨阶层的阶层，也会构建“职业道士”这个独立阶层。前者可能消减阶层差异、否定社会分层，后者却又是对社会分层的发展和补充。

### 本章结论

汉末魏晋南北朝，道教处于创立和改造期，道教不仅被动接受社会分层制度的影响，肯定和认同封建门阀士族等级制，也对当时的社会分层体系、阶层矛盾和阶级冲突、社会流动都产生过作用和影响。

汉末魏晋南北朝的社会分层主要是一种社会等级分层。道教经典中主张权利平等、财富平均、人人都应劳动，反对等级差别、反对剥削，主张救穷周急，反对为富不仁，主张阶级友爱，反对阶级冲突和阶级矛盾等思想，是对当时社会等级分层观念和制度的批判与突破。道教对魏晋南北朝士庶之隔的社会现象，以及地位高的阶层对地位低的阶层的歧视行为，也多有批判。警告士族道教信徒，必须尊重寒贱、庶族，礼貌待之，否则必将被阻拒在仙界之外。道教还要求道士对信徒要一视同仁，不得因经济条件、社会地位的高低差别而对信徒差别对待。宗教既可能作为麻痹人民、延缓阶级斗争爆发的镇静剂，又可能成为激发阶级斗

争、阶层冲突的兴奋剂。汉末魏晋南北朝的道教对阶级斗争和阶层冲突也有类似作用。道教对汉末魏晋南北朝人们的社会流动也有一定影响。汉末魏晋南北朝的道教经典虽然有维护社会等级制的内容，但也不乏支持、赞成社会流动的观念。信道后地位上升的情形主要包括：因道术高明而被宠信、封号、封官等。信道后地位下降的情形主要包括：因信道而辞官隐居，利用道教反叛被诛等。

无论是道教对等级分层观念、士庶之隔、阶层歧视的批判，还是道教对阶层冲突的作用、对社会流动的促进，都反映了道教对消减阶层差异、社会不平等的作用，体现了道教对社会分层的调整，对社会结构裂隙的弥补和整合。

道教在处于社会分层体系不同层级的信徒中也谋求一种共性，道教的超阶级性和独立性成长不仅形成一个事实上跨阶层的阶层，也会构建“职业道士”这个独立阶层。前者可能消减阶层差异、否定社会分层，后者却又是对社会分层的发展和补充。

总之，道教不仅受社会分层制度和体系的影响，也对社会分层观念、体系、阶级斗争和阶层冲突、社会层级变化造成反作用。

## 结 论

综上所述，本研究得出以下结论：

1. 汉末魏晋南北朝的社会分层实际上是一种以政治特权为主导的等级分层，包括上等、中等和下等三个层次。等级取决于政治特权大小，政治特权大小又取决于官、爵、门第的级别。在皇室（即皇帝及其宗室）、高层士族、低层士族、庶族地主、个体小农、佃客部曲、官私奴婢阶层等七个主要阶层中，前两个阶层属于上等，中间两个阶层属于中等，后三个阶层属于下等。主要的阶级矛盾是地主阶级与农民阶级的对立，但在魏晋南北朝又加入了庶族与士族、高层士族与低层士族的阶层矛盾，尤其是东晋后期庶族与低层士族构成的中间等级与皇室、高层士族构成的社会上层的矛盾曾一度激化。

2. 汉末魏晋南北朝的道教信徒，按其所属的社会等级不应简单地分为上层和下层，而可以分为上等、中等和下等三个等级层次。源自上层的道教信徒主要包括皇帝及其宗室和高层士族中的信徒。源自中层的道教信徒主要指庶族地主、富商巨贾、地方豪强和少数民族酋帅，以及低层士族和隐士中的信徒。源自下层的道教信徒主要指个体小农、个体手工业者与小商贩等自由民、佃客等依附民以及官私奴婢中的信徒。上层信徒是道教制度化、官方化的有力推动者，中层信徒是道教的开创者，下层信徒是道教的先期追随者和响应者。

3. 社会等级分层秩序对道教结构要素、功能有着独特的影

响，并作用于道教产生、发展过程。汉末魏晋南北朝社会分层对道教结构性要素的影响在于：道教教义、戒律受社会分层观念影响，出现了许多维护封建等级制的思想和戒律；源自不同等级层次的信众，其仪式行为的特点也不同；道士按照世俗社会分层构造道教神仙谱系；职业道士的等级设置仿效社会的等级分层，道职晋升也有仿照世俗社会官位晋升的成分。社会分层对道教的功能性影响在于：治身方面，各阶层的道教信徒追求健康长寿的心愿是共同的，但追求该目标的程度和手段则不尽相同。治世方面，道教以多元、丰富、包容的姿态和品格为各个阶级、阶层提供了可资利用的文化资源和思想武器助其寻求人生意义和社会秩序。社会分层对道教发展的影响在于：不同阶层、不同等级的信徒对道教产生、发展、改革、衰落都有不同作用，社会中层道教信徒对道教的创生起主导作用，并在社会下层道教信徒中最早得到响应，社会上层稍晚之时也开始积极影响道教的发展。各阶层之间的矛盾与冲突对道教发展变化也有特别影响。

4. 道教不仅受社会分层制度和体系的影响，也对社会分层观念、体系、阶级斗争、阶层冲突以及社会流动形成反作用。无论道教对等级分层观念、士庶之隔、阶层歧视的批判，还是道教对阶层冲突的作用、对社会流动的影响，都反映了道教对消减阶层差异和社会不平等的作用，体现了道教对社会分层的调整，对社会结构裂隙的弥补和整合。道教在处于社会分层体系不同层级的信徒中也谋求一种共性，道教的超阶级性和独立性成长不仅形成一个事实上跨阶层的阶层，也会构建“职业道士”这个独立阶层。前者可能消减阶层差异、否定社会分层，后者却又是对社会分层的发展和补充。

5. 道教与社会分层的互动关系的实质：社会分层对道教的影响就是社会生活条件对思想、态度和行为的一种基础性作用，是现实社会秩序对道教的制约和影响；道教对社会分层的反作

用，就是文化资源、思想武器及其发动的组织行为对现实社会秩序、资源分配规则的巩固或干预。道教对社会结构的形塑和整合发挥着特殊的作用力。从这种互动关系中，也透视出汉末魏晋南北朝道教与社会、宗教与社会的互动关系。道教（宗教）为各阶层提供了一种文化资源，道教（宗教）的共同意识和超阶级性也会构建一个横跨各阶层的“阶层”。但两者间的这种相互作用关系，并不是刀割斧断般齐整划一，不能将其绝对化。

6. 启示：汉末魏晋南北朝是一个动荡的乱世，其间偶有短暂的平稳期，这一时期的道教不仅是一种整合社会结构的力量，也可能成为一种破坏社会秩序的力量，不仅是一种意识形态，也是一种生活形态、组织形态。在社会平稳期道教可能更多发挥调整伦理、凝聚人心、维护社会秩序的作用，在社会转型期或动荡期，道教或者宗教则更易成为要求改变秩序者的心理支持、思想武器和组织工具。因此在社会转型期：①要构建和谐社会，就必须在理论上充分认识宗教与社会的这种互动关系，理解宗教信仰对不同阶层可能发挥的不同作用，深刻理解“对平民百姓和社会传统影响最大的还是宗教活动”的含义，重视引导和建立宗教与社会主义相适应的良性关系；②要构建和谐社会，必须注意从根本上调节各阶层之间的利益矛盾，注意公平和效率的平衡关系，努力缩小各阶层之间的认识差距和文化差别，疏通各种意见通道，避免底层和弱势群体因文化资源的单一化，而不得不倚重宗教乃至诉诸于邪教寻求人生意义和干预社会秩序。

## 参考文献

### 一、典籍：

1. 班固. 汉书. 中华书局点校本
2. 范晔. 后汉书. 中华书局点校本
3. 陈寿. 三国志. 中华书局点校本
4. 房玄龄等. 晋书. 中华书局点校本
5. 魏收撰. 魏书. 中华书局点校本
6. 李百药. 北齐书. 中华书局点校本
7. 令狐德棻. 周书. 中华书局点校本
8. 李延寿. 北史. 中华书局点校本
9. 沈约. 宋书. 中华书局点校本
10. 萧子显. 南齐书. 中华书局点校本
11. 姚思廉. 梁书. 中华书局点校本
12. 李延寿. 南史. 中华书局点校本
13. 魏徵等. 隋书. 中华书局点校本
14. 司马光等. 资治通鉴. 中华书局点校本
15. 杜佑. 通典. 北京：中华书局影印本，1984
16. 十三经注疏. 中华书局影印本，1963
17. [宋]李昉等. 太平广记. 汪绍楹点校. 北京：中华书局，1961
18. 道藏. 文物出版社、上海书店和天津古籍出版社联合影印本，1988



19. 释僧祐. 弘明集. 上海: 上海古籍出版社影印本, 1991
20. 释道宣. 广弘明集. 上海: 上海古籍出版社影印本, 1991
21. 常璩撰, 刘琳校注. 华阳国志. 成都: 巴蜀书社, 1984
22. 葛洪. 神仙传. 湖南艺文书局清光绪二十年刊本
23. 杨明照. 抱朴子外篇校笺. 北京: 中华书局, 1991
24. 王明. 抱朴子内篇校译. 北京: 中华书局, 1980
25. 王明. 太平经合校. 北京: 中华书局, 1960
26. 余嘉锡笺疏. 世说新语. 上海: 上海古籍出版社, 1993
27. 张万起, 刘尚慈. 世说新语译注. 北京: 中华书局, 1998

### 二、著作:

28. 马克思恩格斯全集. 北京: 人民出版社, 1956
29. 马克思恩格斯选集. 北京: 人民出版社, 1995
30. 列宁全集. 北京: 人民出版社, 1959
31. 刘豪兴. 社会学概论. 北京: 高等教育出版社, 2003
32. 袁亚愚. 普通社会学教程. 成都: 四川大学出版社, 1997
33. 毛寿龙. 政治社会学. 北京: 中国社会科学出版社, 2001
34. 《社会学概论》编写组. 社会学概论. 天津: 天津人民出版社, 1984
35. 戴维·格伦斯基. 社会分层. 第2版. 北京: 华夏出版社, 2005
36. 格尔哈斯·伦斯基. 权力与特权: 社会分层的理论. 杭州: 浙江人民出版社, 1988
37. 高宣扬. 当代社会理论. 北京: 中国人民大学出版

社, 2005

38. 贝格尔. 神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素. 上海: 上海人民出版社, 1991

39. 罗纳德·L·约翰斯通. 社会中的宗教. 成都: 四川人民出版社, 1991

40. 托马斯·F·奥戴等. 宗教社会学. 北京: 中国社会科学出版社, 1990

41. 孙尚扬. 宗教社会学. 北京: 北京大学出版社, 2001

42. 包尔丹. 宗教的七种理论. 陶飞亚, 刘义, 钮圣妮, 译. 上海: 上海古籍出版社, 2005

43. 楼宇烈. 哲学、宗教与人文. 北京: 商务印书馆, 2004

44. 孙亦平. 西方宗教学名著提要. 南昌: 江西人民出版社, 2002

45. 陈荣富. 比较宗教学. 北京: 世界知识出版社, 1993

46. 吕大吉. 宗教学通论新编. 北京: 中国社会科学出版社, 1998

47. 吕大吉. 西方宗教学说史. 北京: 中国社会科学出版社, 1994

48. 李向平. 信仰、革命与权力秩序. 上海: 上海人民出版社, 2006

49. 马克斯·韦伯. 经济与社会. 上卷. 北京: 商务印书馆, 1997

50. 马克斯·韦伯. 社会和经济组织理论. 纽约: 牛津大学出版社, 1947

51. 马克斯·韦伯. 儒教与道教. 南京: 江苏人民出版社, 1995

52. 迪尔凯姆. 宗教生活的基本形式. 上海: 上海人民出版社, 1999

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

53. 秦家懿, 孔汉思. 中国宗教与基督教. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1997
54. 林非. 鲁迅著作全编. 北京: 中国社会科学出版社, 1999
55. 卓新平. 西方宗教学研究导论. 北京: 中国社会科学出版社, 1990
56. 张志刚. 宗教研究指要. 北京: 北京大学出版社, 2005
57. 侯外庐, 赵纪彬, 杜国庠等. 《中国思想通史》第3卷(魏晋南北朝思想史). 北京: 人民出版社, 1957
58. 吕思勉. 两晋南北朝史. 上海: 上海古籍出版社, 2005
59. 何兹全. 魏晋南北朝史略. 上海: 上海人民出版社, 1958
60. 陈寅恪. 金明馆丛稿初编. 上海: 上海古籍出版社, 1980
61. 赵翼. 廿二史札记. 北京: 中国书店, 1987年影印本。
62. 唐长孺. 魏晋南北朝史论丛. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1955
63. 唐长孺. 魏晋南北朝史论丛续编. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1959
64. 唐长孺. 魏晋南北朝史论拾遗. 北京: 中华书局, 1983
65. 唐长孺. 魏晋南北朝隋唐史三论. 武汉: 武汉大学出版社, 1993
66. 毛汉光. 中国中古社会史论. 上海: 上海书店出版社, 2002
67. 毛汉光. 中国中古政治史论. 上海: 上海书店出版社, 2002
68. 瞿同祖. 中国封建社会. 上海: 上海人民出版社, 2003
69. 熊德基. 六朝史考实. 北京: 中华书局, 2000

70. 曹文柱. 中国社会通史(秦汉魏晋南北朝卷). 太原: 山西教育出版社, 1996
71. 冯尔康. 中国社会的结构. 郑州: 河南人民出版社, 1994
72. 朱绍侯. 魏晋南北朝土地制度与阶级关系. 郑州: 中州古籍出版社, 1988
73. 高敏. 中国经济通史·魏晋南北朝经济史(下卷), 北京: 经济日报出版社, 1998
74. 田余庆. 东晋门阀政治. 北京: 北京大学出版社, 1989
75. 阎步克. 品位与职位: 秦汉魏晋南北朝官阶制度研究. 北京: 中华书局, 2002
76. 杨光辉. 汉唐封爵制度. 北京: 学苑出版社, 1999
77. 朱大渭. 六朝史论. 北京: 中华书局, 1998
78. 朱大渭. 魏晋南北朝社会生活史. 北京: 中国社会科学出版社, 2005
79. 王威海. 中国户籍制度——历史与政治的分析. 上海: 上海文化出版社, 2006
80. 许地山. 道教史(上). 上海: 上海书店, 1991
81. 饶宗颐. 老子想尔注校证. 上海: 上海古籍出版社, 1991
82. 饶宗颐. 老子想尔注校笺. 《选堂丛书》香港自印本, 1965
83. 王明. 道家与道教思想研究. 北京: 中国社会科学出版社, 1984
84. 任继愈. 中国道教史. 上海: 上海人民出版社, 1990
85. 陈国符. 道藏源流考. 北京: 中华书局, 1985
86. 卿希泰. 中国道教史. 成都: 四川人民出版社, 1988
87. 卿希泰. 中国道教. 北京: 知识出版社, 1994

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

88. 卿希泰. 乌尧集. 成都: 巴蜀书社, 1997
89. 李养正. 道教经史论稿. 北京: 华夏出版社, 1995
90. 李养正. 道教概说. 北京: 中华书局, 1989
91. 王家祐. 道教论稿. 成都: 巴蜀书社, 1987
92. 牟钟鉴, 张践. 中国宗教通史. 北京: 社会科学文献出版社, 2000
93. 牟钟鉴, 胡孚琛等. 道教通论——兼论道家学说. 济南: 齐鲁书社, 1991
94. 胡孚琛. 魏晋神仙道教. 北京: 人民出版社, 1989
95. 胡孚琛等. 道学通论——道家、道教、仙学. 北京: 社会科学文献出版社, 1999
96. 李刚. 魏晋南北朝宗教政策研究. 成都: 四川大学出版社, 1994
97. 朱越利. 道经总论. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1991
98. 朱越利. 道教学. 北京: 当代世界出版社, 2000
99. 葛兆光. 屈服史及其他: 六朝隋唐道教的思想史研究. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2003
100. 葛兆光. 道教与中国文化. 上海: 上海人民出版社, 1987
101. 李申. 道教本论. 上海: 上海文化出版社, 2001
102. 丁培仁. 道教典籍百问. 北京: 今日中国出版社, 1996
103. 中国社会科学院世界宗教所道教研究室编. 道教文化面面观. 济南: 齐鲁书社, 1990
104. 徐兆仁. 道教与超越. 北京: 中国华侨出版公司, 1991
105. (法) 索安. 西方道教研究编年史. 吕鹏志等, 译. 北京: 中华书局, 2002

106. 刘俊文. 日本学者研究中国史论著选译(第七卷宗教思想专论). 北京: 中华书局, 1993
107. 陈耀庭. 道教在海外. 福州: 福建人民出版社, 2000
108. 张承宗, 魏向东, 等. 中国风俗通史(魏晋南北朝卷). 上海: 上海文艺出版社, 2001
109. 陈昌文. 道教人格的社会形态. 成都: 四川人民出版社, 2004
110. 刘俊文. 日本学者研究中国史论著选译(第二卷). 北京: 中华书局, 1993
111. 福井康顺等监修, 朱越利等译. 道教(第一卷). 上海: 上海古籍出版社, 1990
112. 小林正美. 六朝道教史研究. 成都: 四川人民出版社, 2001

### 三、论文:

113. 曹文柱, 李传军. 二十世纪魏晋南北朝史研究. 历史研究, 2002(5)
114. 陈寅恪. 天师道与滨海地域之关系. 金明馆丛稿初编. 上海: 上海古籍出版社, 1980
115. 陈寅恪. 崔浩与寇谦之. 金明馆丛稿初编. 上海: 上海古籍出版社, 1980
116. 晁福林. 先秦时期爵制的起源与发展. 河北学刊, 1997(3)
117. 祝总斌. 两汉魏晋南北朝宰相制度研究. 北京: 中国社会科学出版社, 1998
118. 高敏. 我国古代的隐士及其对社会的作用. 社会科学战线, 1994(2)
119. 汤用彤. 寇谦之的著作与思想. 历史研究, 1961(5)

## 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

120. 汤其领. 三国时期道教流布探论. 史学月刊, 2004 (12)
121. 熊德基. 〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系. 历史研究, 1962 (4)
122. 陈琳国. 魏晋南北朝政治制度研究. 北京: 文津出版社, 1995
123. 庄春波, 刘春明. 从〈太平经〉看东汉社会危机和早期道教的产生. 烟台大学学报, 1990 (3)
124. 胡孚琛. 魏晋前后社会上的巫祝、方士和隐士. 宗教学研究, 1988 (Z1)
125. 王青. 东汉魏晋南北朝时期职业教徒的阶层分析. 中国史研究, 1997 (1)
126. 华颐. 陆修静生平与著述考略. 中国道教, 1988 (3)
127. 漆泽邦. 孙恩卢循起义浅析. 西南师范学院学报, 1981 (3)
128. 王旭东. 论道教形成于社会上层. 湖湘论坛, 1991 (5)
129. 陈耀庭. 道教仪式的结构. 道家文化研究, 第1辑
130. 郭武. 论道教神仙体系的结构及其意义. 道家文化研究, 第七辑
131. 石衍丰. 道教神仙谱系的演变. 道家文化研究, 第七辑
132. 李桂海. 农民战争与宗教的关系. 文史知识, 1985 (9)
133. 刘琳. 论东晋南北朝道教的变革与发展. 历史研究, 1981 (5)
134. 王明. 中国道教史·序. 世界宗教研究, 1987 (3)
135. 王明. 论《太平经》的成书时代和作者. 世界宗教研

究, 1982 (1)

136. 黄修明. 汉魏南北朝道教政治化略论. 历史教学问题, 1992 (4)

137. 程宇宏: 析魏晋南北朝道教基本信仰结构的构成. 中山大学学报, 2002 (3)

138. 李小光. 论道教神仙信仰的社会分层. 宗教学研究, 2002 (3)

139. 霍明琨. 道教的平民神仙. 中国宗教, 2006 (5)

140. 周勇. 道教与社会分层关系论. 2001 年, 四川大学博士学位论文, 未刊

141. 丁强. 早期道教教职的研究. 2005 年, 四川大学博士学位论文, 未刊

142. 石泰安. 二至七世纪的道教和民间宗教. 法国汉学. 第七辑 (宗教史专号)

143. 梁满仓. 论六朝时期的民间祭祀. 中国史研究, 1991 (3)

144. 钟国发. 前期天师道史论略. 中国史研究, 1983 (2)

145. 刘泽华. 战国大夫辨析. 史学集刊, 1987 (1)

146. 张旭华. 萧梁官品、官班制度考略. 中国史研究, 1995 (2)

147. 田昌五. 对魏晋士族制度的历史考察. 学术研究, 2001 (1)

148. 陈琳国. 两晋九品中正制与选官制度. 历史研究, 1987 (3)

149. 陈琳国. 庶族、素族和寒门. 中国史研究, 1984 (1)

150. 祝总斌. 素族、庶族解. 北京大学学报, 1984 (3)

151. Seidel, Anna: Imperial Treasures and Taoist Sacraments, *Tantric and Taoist Studies in Honour of*



## ■ 汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究

R. A. Stein, vol. II, M. Strickmann ed. MCB X XII, Bruxelles, 1983

152. Maspero, Henri: *Mythologie de la Chine moderne—La religion populaire et les trois religions, Taoism and Chinese Religion*. Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1981

153. Keightley, David: *The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture, History of Religions*, 17, 1978

154. Schipper, Kristofer M.: *Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty, Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. III, M. Strickmann ed. MCB X XIII, Bruxelles, 1985

155. Rolf A. Stein (石泰安): *Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries*//Holmes Welch & Anna Seidel ed. *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, New Haven&London: Yale University Press, 1979

156. Anna Seidel (石秀娜): *Imperial Treasures and Taoist Sacraments—Taoist Roots in the Apocrypha*//M. Strickman, ed., *Tantric and Taoist Studies*, Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1983

### 四、工具书:

157. 中国大百科全书《社会学》编辑委员会. 中国大百科全书(社会学卷). 北京: 中国大百科全书出版社, 1991

158. 国家宗教事务局宗教干部培训中心编. 马克思恩格斯列宁宗教问题著作选编及讲解. 北京: 宗教文化出版社, 2000

159. 王雷泉. 中国大陆宗教文章索引(上、下册). 台北:

东初出版社, 1995

160. 代继华, 等. 中国职官管理史稿. 北京: 法律出版社, 1994

161. 孙永都, 等. 简明古代职官辞典. 北京: 书目文献出版社, 1987

162. 任继愈. 道藏提要. 北京: 中国社会科学出版社, 1991

163. 朱越利. 道藏分类解题. 北京: 华夏出版社, 1996

164. 胡孚琛. 中华道教大辞典. 北京: 中国社会科学出版社, 1995

## 后 记

七年前念社会学硕士时，我在导师引领下开始接触宗教社会学，由第一次的川西藏区宗教之旅到现在的中国本土宗教——道教的研究，我对宗教、宗教学、宗教社会学、道教的兴趣也愈益浓厚。这最终促成我选择了现在的论题。

然而，从选题、收集资料到最后完稿，我仿佛经过了一次炼狱。一次次否定自己，又一次次鼓起勇气写下去……虽然最后的定稿还是离最初的目标有距离，却也让我在这一精神的洗礼中收获颇丰。翻阅二十五史及《道藏》，使我有机会又一次接近中国传统文化和古人的精神世界，体悟古文之美和古人思想之妙。研究这个题目，也使我得以将自己一直潜藏的对中国传统文化、中国历史的兴趣与社会学的训练结合起来，并看到将来努力的方向！为此首先要感谢导师陈昌文先生对这个特别选题的审视、支持和鼓励，以及老师不拘一格的培养方式！多年来老师的教诲铭记于心，将永远成为我前进的动力和指引！

能够顺利完成三年学业，还要深深感谢四川大学宗教所的各位老师，尤其是李刚老师、陈兵老师、唐大潮老师、张泽洪老师、郭武老师、陈霞老师在论文选题及课程学习上给我的指教和鼓励！感谢杨秀英、刘海燕老师在资料借阅上提供的帮助！感谢李小光、胡锐给我的意见和提醒！感谢04级博士班同学在学习、生活中给予的支持！感谢研究生王子敬给予的资料查阅中的支持！

还要特别感谢我的父母，是他们的陪伴与付出让我可以放下家事，安心读书！还有我的女儿三三，是她尽量克制自己不要大人陪伴独立玩耍、甚至拿起画笔想帮妈妈“写论文”的努力给了我最大的勇气！最后要感谢我的爱人邓春林，从帮我收集资料，到每一次我灰心时的心理按摩，是他朴实、包容而智慧的爱与关怀给了我绵绵的动力和不绝的信心！

感谢所有帮助过、支持过我的老师、同学、同事、家人和朋友！

钟玉英

2007年3月28日于锦府苑