



# 神格与地域

汉唐间道教信仰世界研究

刘屹 著

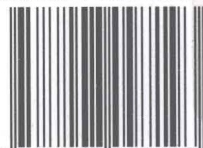
上海人民出版社





上架建议：宗教文化

ISBN 978-7-208-09719-3



9 787208 097193 >

定价：45.00元

易文网：www.ewen.cc

# 神格与地域

汉唐间道教信仰世界研究

刘屹 著



上海人民出版社



图书在版编目(CIP)数据

神格与地域:汉唐间道教信仰世界研究/刘屹著.  
上海:上海人民出版社,2010  
ISBN 978-7-208-09719-3

I. ①神… II. ①刘… III. ①道教史—中国  
IV. ①B959.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第245334号

责任编辑 李伟国

封面设计 王小阳

神格与地域

——汉唐间道教信仰世界研究

刘屹著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 23.5 插页 3 字数 320,000

2011年3月第1版 2011年3月第1次印刷

ISBN 978-7-208-09719-3/B·853

定价 45.00元

# 前 言



2005年4月,在我博士论文基础上修改完成的《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》一书,在北京中华书局出版。博士论文原本设想好了一个宏大的历史背景,准备讨论的问题很多,实际上大部分问题最终都没有涉及。不过,正是因为设计论文时就有着宏大的背景作依托,所以其中很多具体问题的研究,都是放在绵长的历史发展脉络下逐次展开论证,因而看问题的角度和视野多不同于既有的研究。而那些虽然设计到,却没能真正深入或有效展开讨论的部分,实际上也对我自博士毕业以来的研究有重要的提示和启发作用。

正是由于在写《敬天与崇道》时触及到一些材料和论题,使我对“中国中古时期的信仰世界变迁”这个题目产生了极大兴趣。我为此论题所做的最初设计,几乎涵盖了我当时能想到的古代信仰世界的一些主要方面问题,如生死之间、天地之间、正神与俗神等等。而这个所谓的“信仰世界”,按我原来的设想,应该主要是指在佛教传入和道教兴起之前,中国就已形成的相对固定和自成体系的本土宗教信仰传统。这一宗教传统当然也在佛、道教并起之后,仍然沿着自己的固有发展轨迹延续发展下去。所以,我最初的立意是要研究儒、佛、道教之外的那个“中国本土信仰世界”。

这个宗教信仰系统也许难以和现代的“宗教”概念完全吻合,但它呈现出来的却是一个具有鲜明中国本土文化特征的、体现中国古代人们的精神信仰的世界,是一个由各种光怪陆离的思想意识和行为仪式所组成的奇异世界。这个信仰世界在中国历史上往往表现为信仰主体的多层次、信仰对象和信仰方式的多样性、信仰行为的交叉性等特点。如历代王

朝赖以立国和确保政权合法性的“君权天授”理论，是古代思想世界中普遍存在的关于天人关系理念的一种典型体现。国家祀典通过规定和展示一整套象征天人关系的礼仪制度，把上天与帝王及黎民之间生生相系的基本观念反复地灌输并强化。社会各阶层人则为谋求一己之福，解决生老病死富贵贫贱等等人在生存中面临的问题，把自己的命运托付给各种各样的神灵——无论是国家祀典所宣扬的正神庙鬼，还是民间淫祠邪神恶灵。还有那些制度性宗教的虔诚信徒，他们通过各种固定的宗教观念、组织、仪式和经典，如道教和佛教，希望提供给自己或他人关于此岸与彼岸、有限与无限、苦难与解脱等等人生难题的最终解决方案。

如果现在要对这一中国传统的信仰世界做出全面且准确的现象描述，或是透彻而精当的理论概括，都还为时尚早。因为学术界对于这个信仰世界的很多具体内容都还处在逐步摸索的状况，对很多具体的事例都还缺乏恰如其分的解读和阐释。所以在这个领域的研究中，首先要做的是尽力梳理历史记录，尽可能搞清历史事实，然后才有条件去建构理论框架。在我的这项研究中，就首先需要对一些基本史料做重新的解读，对一些基础认识做重新评估。这些工作就占去我很大部分时间，而且还有愈做愈多、欲罢不能的态势。所以，最后呈现在读者面前的这部小书，与我自己最初的课题设计相比，在题目和结构上又都已有了很大的变化。我只能对此领域中我比较感兴趣的部分论题做一些尝试性探讨，因而实际上仍然没有脱离开我既有的对道教研究的惯性思维，主要考察对象变成了“道教的信仰世界”。这实在是不得已而为之，绝非从一开始就准备要“挂羊头卖狗肉”。本书虽然也不幸地无法完成最初设定的所有论题，但自觉较之前作，至少多了一些从容和细致。

## 二

学术研究最终要靠所谓的“学术成果”来体现其价值。不能把没有新观点和新想法、空洞无物的东西拿出来示人，这是学术研究的基本准则。

然而,新观点和新想法却不一定会绝对地推进学术向前发展。学术进步是靠学术观点的相对“准确”而不是绝对“新颖”来推动的,更不能为了刻意求新而剑走偏锋。有了与前人不同的“新”观点,并不一定就意味着自己离历史真相比前人更近一些。这是我经常提醒自己的一个基本看法。但在自己的实际研究中,我还是经常会不经意地提出一系列的“新论”来。就中国古代信仰世界这个研究领域来说,一是很多的论题以前没有被深入地讨论过,所以那些填补空白之论,其价值自然是毋庸置疑的。二是有些问题前人虽有研究,但大都是依据各种搭摆浮搁的、来源混杂的史料,直接描述某种历史现象而得出的结论。我现在所做的是对这些结论所依据的材料进行重新审察,如果证明这些材料不能直接拿来就用,自然也就又要重新考虑原先那些定论的可靠性;有时还能发现这些材料背后蕴含着远比现有的解说更多、更曲折的历史信息。这些工作中,虽然“准”是追求的目标,但通常都是以“新”为手段和途径,有时甚至会无法兼顾到“准”。

然而,谁又有资格来评判这些新观点的“准”与“不准”呢?我总觉得对学术成果做客观公正的评估,不是同时代人能做的,这应该是留给学术史和后来的学者做的事情。我们要做的就是尽量给后人多留一些继续深入研究的基础,或是开拓新领域,提出新论题,或是启发不同的思考路向。学术研究越做得深入,也许越会感觉到研究者在自己那个领域的学术史上,通常没有绝对不变的位置可言。一个学者如果在自己研究的论题上“前不见古人,后不见来者”,则读者对其学术成果的价值和意义就难免会产生疑虑。“古人”值得尊敬,但不能畏惧;“来者”值得信任,但无法期待。若时刻想到“前要见古人,后要思来者”,明了自己在学术传承中的定位,很多不必要的苦恼也就无从谈起了。如果我的研究成果,能够在趋于接近历史真实的学术动向中起到承前启后的作用,我就感觉很心安理得了,而并不期望自己的立论一定能成为新的“定论”。我更希望将来有人在考虑到并解答了我对这些基本材料所提出的质疑之后,仍能理智地选择原来的、传统的结论。这至少说明前人的结论是经得起推敲的,是驳不倒的。所以,本书各篇章论题的主要学术论点,绝大部分都是在重新解析基

本史料的基础上得出的新认识，并没有主观上去人云亦云地照搬所谓“权威”的“定论”。在严守现有的“定论”、自创新的“定论”、深化问题的讨论这三种情况中，我更倾向于做有益于深化问题讨论的努力，而不是盲从旧定论或急于创立新学说。这是本书所有论题的一个基本出发点。

这本小书中的各个论题，乃至我到目前所做的那些看似具体而微的文本或文献考证等等“基础工作”，无一不是有意识地要联系到相关的历史大背景去考虑。就本书而言，无论做什么样的看似细枝末节的考证，最终都是要为描述中国古代信仰世界这个大目标服务的。这样的研究思路应该是没有问题的。此外，我在每一个具体的论题中都尽可能地搜集和评述了国内外相关研究史和学术史，这部分内容的学术价值，也许并不低于我自己提出的某些新观点。容易引起争议的，可能会是我在研究中采用的分析材料的方法。简单地说，我是以历史演进的一般规律为指导思想，逐步“解构”呈现在我们眼前的这些前人用而不疑或疑而未决的材料。我相信古代人的思想观念从简单到复杂是一个基本发展定律，而现存的反映古代人思想观念的材料，相当多的部分都是经过“层累”才形成的。在很多情况下，是可以将一代代古人有意无意中层层复加上去的東西，再一层层剥离开来，以供检视其从原初到定型状态的发展历程。在这个过程中，就会发现很多有意义的历史信息。我用这种方法来重新检视那些人所共知的史料，往往得出与前人的结论相差很大的新看法。或许有人会说这种处理材料的方法太简单化：一是没有考虑到思想观念的发展中，有时会出现特定历史时空下思想的跳跃式甚或是逆向性发展的特例；二是如果太过看重时间先后的顺时性次序，也许会忽略空间上的共时性差异。就本书所讨论的这些材料来看，似乎这两方面的担心不是没有道理，但却不见得比我现在的处理方式更有说服力。到目前为止，这些担心还只是存在理论上的可能性，而没有得到具体事例和具体材料的支撑。当然，这样处理材料的方式，也许在我目前以道教信仰为中心的研究范围内是适用的，却一定不会完全适合于其他课题研究中所面对的各种不同性质与来源的材料。换句话说，我目前处理材料的方式在大多数情况下是

能自圆其说的；而对这种方式质疑的意见，却还没有提出任何一例反证。所以，我到现在还坚持自己处理材料的方式。当然不排除今后自己意识到这种方法存在的问题时，会做出必要的修正。

### 三

本书是我 2005 年一项科研立项的最终成果。2005 年初，我先获得北京市教委项目资助（项目号：sm200510028007），同年 5 月获得全国哲学社会科学规划办 2005—2008 年的资助（项目号：05BZS026）。于 2008 年 5 月申请结项，都获得通过，并在同年 12 月获得全国哲学社会科学成果“优秀”的评级。在吸取了规划办反馈给我的几位评委意见和建议后，我对本书的题目、内容和结构都做了修改。在此特向全国哲学规划办、北京市教委和各位评委表示感谢！

本书的篇章结构分为上、下两篇、四章、十五节。每一节就是一篇专题论文，内容相关的几节都围绕某个较大的论题而构成一章。四章又从不同的角度集中讨论了中古道教信仰世界中的两个主要论题，即神格和地域问题。这两个论题在既有的研究中，似乎还没有人明确而集中地加以讨论。本书除第四章第一节外，其他各篇节都是围绕“汉唐间中国信仰世界变迁”这一主题而在最近三年内完成的，有的还没有来得及正式发表。此次将这些已刊、未刊论文组织成书时，对一些明显的错误做了改正，也增加了一些新的研究信息。以下分别介绍各篇章节的内容。

上篇《主神与辅神：汉唐信仰世界的神格研究》，分为两章。

第一章讨论的是传统宗教的主神。传统宗教是以“敬天”为信仰核心的，而“天帝”的信仰自商周以降就延续不断，到汉代有了一些波折，这就是来自南方楚地的太一信仰曾经一度取代周秦传统的天帝信仰。关于这方面的情况，我在《敬天与崇道》一书的相关章节中已经有论述。但当时只论述到汉末，略微涉及魏晋时期的太一。本章对传统宗教神格的研究，主要即围绕曾经作为天帝之一的太一而展开。要准确理解太一在汉代信

仰世界中的主神地位，首先要辨析太一与盘古的关系。盘古神话的来源与出现时间，是学界争论很久的老问题了。我利用史源学的方法，对盘古神话的一些关键性史料进行辨析，认为关于盘古神话的基本材料，有些并不像学者一直用而不疑的那样时代早和可靠。而在汉代信仰世界中，承担开辟天地、创生万物的大神就是太一，汉代是太一和天帝信仰笼罩的时代，盘古成为开辟大神，至少在汉代人的普遍观念中是不太可能的。因此第一节实际上是排除盘古神话对太一神格的影响，确立太一在汉代无可动摇的神格地位。第二节利用汉代文本与图像的资料，参考国外学者的意见，试图说明太一在汉代信仰中具有多面性的表现，不同地域文化中对他的认知和接受以及表现形式都会不同。特别希望能对目前所掌握的汉代画像资料中的太一图像进行甄别。第三节则是延续汉末以后太一神格地位的升降变迁，主要体现为太一从汉代的北极星神变为六朝的道教修炼身中神。又因为《老子中经》是太一从星神变成道教身神的重要环节，故而第四节专门为《老子中经》定年。通过以上四节的论证，希望能够描述汉代太一的独尊神格，而到魏晋时期，其地位下降，新兴的六朝道教也没有再延续其神格地位，而是对其进行了很大的改造，在道教新的万神殿中，太一已经不具备主神的资格了。从太一神格变迁的个案研究，也可清晰地印证我在《敬天与崇道》一书中提出的关于中古道教的形成过程，也就是信仰核心从“敬天”向“崇道”转变的过程。这应该也是上古信仰世界向中古信仰世界转变的一个标志。

第二章讨论的是中古经教道教的主神和辅神。中古道教有元始天尊、太上大道君和太上老君这三位至上尊神，我在《敬天与崇道》中对这三位主神神格地位的形成有过初步的研讨。这里重点讨论的是在道教经教传统中比较固定化的主神元始天尊的神格。关于元始天尊出现的时间，学界通常都认为是古灵宝经的“元始旧经”中才出现，而“元始旧经”一直被认为是葛巢甫在隆安末年所造构。但我最近一系列的研究都表明：“元始旧经”的作成应晚于“仙公新经”，是晋末宋初时才作成的，因而元始天尊神格的出现要比以往的看法晚一些。不仅是元始天尊神格出现时间

需要考虑,还应看到“元始旧经”刻意塑造元始天尊来建构经教体系方面的作用和意义。第一节讨论的是元始天尊在被塑造出来以后,道教中人如何将其逐步与佛陀相比拟,不仅元始天尊的相和好、说法的场景、说法的内容与佛陀相似,甚至也像佛陀一样有了“涅槃”的经历。但在这种表面看来元始天尊不断的“佛陀化”背后,又始终保存着道教自己的立场和特色。这既可看作是道佛融合的表现,也是道教如何吸收佛教因素,又不忘本来立场原则的极好诠释。第二节和第三节都是围绕天师张道陵的讨论。第二节是以东晋时期的张道陵传说,与传为顾恺之所作的《画云台山记》所描绘的张天师及其弟子的传说相对照,再结合中国山水画发展史的背景,判定《画云台山记》应该不是东晋顾恺之所作。同时还提出关于早期天师道历史上的一个重要命题,即“天师家族教团”与“天师弟子教团”的区分问题。道教学界对张天师的<sup>1</sup>研究很多,但因为六朝时期材料有限,专论六朝时期张天师的论著不多。我在《敬天与崇道》第五章就曾大胆怀疑张道陵天师的事迹,在那以后,仍然没有停止这种质疑。我有一个基本的看法始终不曾动摇:六朝时天师张道陵的形象是道教出于建立经教体系目的而有意塑造出来的,与其在历史上原本的形象已经相去甚远。切不可以六朝隋唐乃至更以后的史料来说明东汉<sup>2</sup>中后期三张的历史。第三节就是通过分析六朝时期张天师的神话,揭示出他的事迹如何被逐步层累形成的过程。第四节是专论一个道教的神仙“子明”,如何从汉晋仙道传统中的陵阳子明变成中古经教道教传统中的窋(豆)子明,这个虚幻仙人名号、形象、修道方式和修道地点的转变,都反映出中古道教史变迁的大问题。

下篇《东西与南北:中古道教历史的地域视野》,分为两章。这也是我自己观察中古道教史的一个独特视角。

第三章专讲早期道教史上的东部传统和西部传统问题。这是由我正式提出来的道教史上新命题。“西部传统”是指五斗米道的传统,这是目前道教史上讲得比较多的一个方面。“东部传统”则是我特意强调的与五斗米道同样重要的另一条早期道教史发展线索。陈寅恪先生关

于“天师道与滨海地域”的提法，虽然现在看来有一些比较明显的局限，但他在当时能够看到除了巴蜀汉中外，东部滨海也是道教一个重要发源地，这就是很了不起的看法。只可惜他把东部滨海的这条原本独立的发展线索，最后也归到了西部巴蜀地区的五斗米道。第一节讨论的是五斗米道“传入”江东的几个问题。在分析了几条关键性史料和几位关键性人物后，我认为早在永嘉之乱前，江东地区就有“天师道”组织的存在。而其时其地的“天师道”未必是从巴蜀汉传来的“西部传统”五斗米道，而很可能是东部滨海地区旧有的传统，即“东部传统”。第二节则重点分析了晋宋时期所谓“奉道世家”的材料。可以明显看出：那些高门士族的道教信仰与次等士族的道教信仰具有一些明显的不同，从而推测高门士族的“天师道”来自战国以降东部滨海地区的仙道传统，而江东土著士族和晚渡伧荒士族的道教信仰，则应来自东部地区既有的民间信仰传统。这两节的内容再结合上一章关于张道陵的研究，可以想见六朝时，早期道教的东部传统与西部传统应该是在江东地区实现融合之后，才逐渐造就了“五斗米道即天师道”的观念。第三节是讲西部的五斗米道传统如何继承东部的《太平经》传统。可以明显看出，在东晋时，天师道是排斥太平传统的。但从刘宋开始，道教对《太平经》的态度逐步转好，乃至到南朝后期成立“四辅”时，还单独为《太平经》设立了“太平部”。汉代《太平经》应该被看作是传统宗教的代表，而非道教的经典；经过六朝时期的排拒与容纳，最终成为经教道教体系中重要的组成部分；但其实际影响力有限，六朝道教之所以保留《太平经》，更多只是一种对传统的象征性继承而已。

第四章讲的是道教史上的南方传统与北方传统问题。这个命题的提出，也是我在读硕士研究生时受到中古史学界关于“南朝化”争论的启发而得来的。第一节是在我1997年硕士毕业论文的基础上删改而来的。需要说明的是，这篇12年前的学位论文，并没有作为我2008年课题结项成果的一部分来凑数。现在将其纳入本书，主要有两方面的考虑。一是全书结构调整后的需要。因为我多年来对中古时期道教南北关系的一些

基本看法,都来源于这篇硕士论文,至今没有大的改变。二是这篇论文没有正式发表过,至今在学位论文的数据库中也没有收录。但当年曾赠给几位同行参考,他们也在自己的论著中使用了我的部分观点和材料,近来还有国外学习道教的学生向我询问此文。我自己也觉得此篇至今看来还有一点学术价值。既要尊重学术史,又要改掉一些明显错误和我现在已经放弃的观点和表述,所以主要做的是删除多余的工作。第二节讨论的是《姚伯多碑》。关中道教应该属于北朝道教,但却在5世纪末、6世纪初就已经明显受到南方道教经教的影响,这是以往学者多已指出的。我对碑文的内容,特别是姚伯多家族的历史,和姚伯多碑所反映的南朝经教因素的来源提出的自己的看法。提出姚氏家族并非以往学者认为的是后秦羌人姚氏,而很可能是从南方迁来北方的汉人。从而对重新理解碑文的民族和宗教属性提供了新的解读途径。第三节是关于《笑道论》引用道典的研究。由于甄鸾征引道书很不规范,所以《笑道论》中经名、品名不分,有的又用简称,以至其中征引道典的情况长期混乱不清。本节对甄鸾提到的道典逐一辨析源流,不仅搞清了《笑道论》引用道典的真实情况,而且从这个结果还可看出在6世纪末的北朝道教,已经多么深地受到南方经教的影响。第四节是根据《本际经》来反映南北朝末年到唐初南北道教混融的一个侧面。本章的第二至第四节,都可在我原来的硕士论文中找到原初论题的影子,也都是在考虑过十多年后,才陆续将原本很小的题目放大来做。此外,我最近几年从南北道教关系的角度考察《昇玄经》、《本相经》等敦煌道经的系列论文,受篇幅所限,不能收入本书,拟另组织成书。故有关南北道教关系的问题,除了本书外,还请参看我有关敦煌道经研究的论集。

## 四

在本书中,我是以历史学的角度和方法探讨古代思想和信仰世界的。对任何一个专题所涉及的史料,都首先进行史源学的辨析,然后再尽可能

深入地探寻史料中所蕴含的每一个历史信息。我希望自己能在对史料实证研究基础上,再对历史现象进行解释。古代“信仰世界”是一个与现实的历史世界平行存在的世界,我则以观察历史世界的态度和方法来观察这个信仰世界。其中的得失,希望读者批评指正!

# 目 录

## 前言 1

## 上篇 主神与辅神：汉唐信仰世界的神格研究 1

### 第一章 传统信仰世界的神格研究 3

#### 第一节 太一与盘古 3

#### 第二节 “象泰壹之威神”——汉代太一信仰的文本与图像表现 25

#### 第三节 从星神到身神：汉晋间太一神的内在化 52

#### 第四节 《老子中经》的成书时代 78

### 第二章 中古经教道教的主神与辅神研究 95

#### 第一节 道教主神元始天尊神格的确立 95

#### 第二节 《画云台山记》与东晋的张道陵传说 113

#### 第三节 神话与历史：六朝道教对张道陵天师形象的塑造 137

#### 第四节 道教仙人“子明”论考 157

## 下篇 东西与南北：中古道教历史的地域视野 171

### 第三章 东部与西部：早期道教史的地域考察 173

#### 第一节 六朝江东天师道的来源 173

#### 第二节 晋宋“奉道世家”研究 190

第三节 排拒与容纳——六朝道教与《太平经》关系的考察 221

第四章 南方与北方：中古道教的“经教化”与“南朝化” 245

第一节 南朝经教道教的形成及其对北方道教的影响 245

第二节 5、6 世纪之交南北道教的交汇——以“姚伯多碑”为中心 281

第三节 《笑道论》引用道典研究 303

第四节 《本际经》的“续成”问题及其对南北道教传统的融合 347

## 上 篇

# 主神与辅神： 汉唐信仰世界的神格研究



# 第一章 传统信仰世界的神格研究

## 第一节 太一与盘古

### 一、引言

《历史研究》2002年2期发表了王晖先生《盘古考源》一文,提出盘古是上古中国土地神“亳”的音变,并否认盘古神在古代神话序列中最晚出现,而被积薪式地列为时代最早、地位最高的创世主神的说法<sup>①</sup>。此文在提示我们从中国本土文化中找寻盘古神话的根源,以及重新将盘古神话纳入史学考察的范围等方面,具有启发意义。

正如王文中所归纳的,历来关于盘古来源的讨论可大体归结为“本土说”与“外来说”两种主要观点<sup>②</sup>。持“本土说”的学者主要从两方面立论。

---

① 王晖《盘古考源》,《历史研究》2002年2期,3—19页。

② “本土说”除了王晖的新论,多有主张盘古是“盘瓠”的音转,盘古传说出自苗民盘瓠神话者,如清人苏时学《爻山笔话》、李慈铭《越缦堂日记》乙集、民国夏曾佑《中国古代史》、闻一多《伏羲考》等。茅盾认定盘古神话本发生于南方,见《中国神话研究ABC》,1928年初版,此据氏著《神话研究》,天津:百花文艺出版社,1981年,163—165页。杨宽认同盘古与盘瓠的音转关系,却否认其出自苗民神话,认为出自北方或西北,见氏著《中国上古史导论》,1938年初刊,此据《古史辨》7册上编,海口:海南出版社,2005年,94—96页。主张盘古来自《山海经》中烛阴(烛龙)神话者,有顾颉刚、杨向奎《三皇考》,《古史辨》7册中编,333—335页。刘起钎《开天辟地的神话与盘古》,1988年初刊,此据《古史续辨》,北京:中国社会科学出版社,1991年,74—91页等。“外来说”除极少数主张来自巴比伦文化外,更多主张盘古传说来自印度婆罗门神话,然也各有不同。有主张盘古原型乃阿耨 Ātman 者,如明人马欢《瀛涯胜览》;有主张盘古为 Brahṃā 的音译,如何新《诸神的起源——中国远古太阳神崇拜》,北京:光明日报出版社,1996年,240—249页。高木敏雄氏于1904年出版的《比较神话学》一书,提出盘古为吠陀神话中原始巨人布路沙之说。此说最足重视,惜只见叶舒宪《中国神话哲学》,北京:中国社会科学出版社,1992年,323—329页对其说有引证。此外,认为盘古神话乃通过汉末魏晋间佛经汉译而得传布者,见吕思勉《盘古考》,《古史辨》7册中编,255—258页。饶宗颐《安荼论与晋吴间之宇宙观》,1965年初刊,此据《饶宗颐史学论著选》,上海古籍出版社,1993年,347—366页。同氏《围陀与敦煌壁画》,《敦煌吐鲁番学研究论文集》,上海:汉语大词典出版社,1990年,16—26页等。

其一，多将“盘古”与“盘瓠”相联系，然盘瓠本是神犬，而盘古是巨人；且盘瓠最初并无开辟天地、创生万物的神迹。或如闻一多、常任侠等先生认为盘古即是伏羲的音转，李福清已辨其非<sup>①</sup>。这些都是基于所谓音转的证据，而事迹却往往不相符合，故结论很可怀疑。其二，多有用近世乃至现当代搜集的民族学、民俗学材料来论古代盘古来源者，这种方法面临的挑战更多。而持“外来说”的学者则大都没有正面回答：如果三国以前没有盘古神话，中国本土文化传统中又是如何解释天地生成的？谁又是开辟和创世的大神？此外，双方学者在使用基本史料时，对史料来源追查不深，使原本有限的史料，定年不清，意涵发掘不够，直接影响了对盘古神话传衍历程的正确理解。本节的思考就是要从关于盘古的几条最基本史料开始。

## 二、所谓汉末“盘古图”质疑

传统认为盘古神话始见于三国吴人徐整的《三五历纪》。然近年来有不少学者根据《唐益州学馆庙堂记》的记载认为：汉献帝兴平元年（194），益州太守高颐在成都所修周公礼殿，其壁上就绘有盘古、李老等神的图像，由此认为盘古之名在汉末已有，则盘古神话最迟亦产生于东汉<sup>②</sup>。但此说令人生疑。

唐永徽元年（650）所立《益州学馆庙堂记》，碑阴由贺遂亮撰，残文见《八琼室金石补正》卷三十五，《唐文拾遗》卷六十一据以收录，台北中央研究院有此残碑拓本。称：

（上缺）文翁为蜀郡守，始趋文学，（缺十六字）堂（缺）初闻。时逢百六，烈火□灾，堂及□□一一（缺七字）唯石室独存。至东汉兴平元年岁（缺），名堂为周公礼殿。其堂壁上图画上古盘古、李老、□□历

① 李福清《从比较神话学角度再论伏羲等几位神话人物》，2001年初刊，此据《古典小说与传说（李福清汉学论集）》，北京：中华书局，2003年，168—208页。

② 饶宗颐《盘古图考》，《中国社会科学院研究生院学报》1986年1期，75—76页。同氏《述宋人所见东汉蜀地绘“盘古”的壁画》，《中央民族学院学报》1989年2期，8—9页；两篇合并收入《饶宗颐二十世纪学术文集》卷一《史溯》，台北：新文丰出版公司，2003年，278—282页。并参何新《盘古之谜的阐释》，1986年初刊，此据氏著《诸神的起源》，236—239页。（法）勒莫瓦纳《盘瓠是否盘古》，《中央民族学院学报》1989年2期，5—7页。王晖前揭文，3页等。

代帝王之像；梁上画仲尼及七十二(缺)中，益州刺史张收所画<sup>①</sup>。

碑文虽残损过甚，但仍可看出：东汉末年，益州(成都)有座“周公礼殿”，堂壁上绘有盘古、李老和历代帝王之像；梁上又画孔子及七十二弟子之像。贺氏谓这些图画都出自“益州刺史张收”之手。

北宋黄休复《益州名画录》云：

《益州学馆记》云：献帝兴平元年，陈留高朕为益州太守，更葺成都玉堂石室。东别创一石室，自为周公礼殿。其壁上图画上古盘古、李老等神，及历代帝王之像；梁上又画仲尼七十二弟子、三皇以来名臣。耆旧云：西晋太康中，益州刺史张收笔<sup>②</sup>。

黄氏所言“《益州学馆记》”应即贺遂亮的《益州学馆庙堂记》。黄氏明确指出：周公礼殿是汉末兴平元年(194)益州太守高朕所修，但梁、壁上的图画却是西晋太康年间(280—289)的益州刺史张收所画。饶宗颐先生考证出此“张收”应即西晋人张载的父亲，曾为蜀郡太守。据《晋书》记载，张载为安平人，曾在太康初年赴蜀地省父<sup>③</sup>。则张收为成都的周公礼殿作画，应是西晋太康年间之事，不可能是东汉末年。

张收之前的周公礼殿，其梁、壁上是否就已图画了盘古、李老等神？关于两汉时代文翁石室和周公礼殿建筑的变迁，南宋洪适《隶释》收录的《益州太守高朕修周公礼殿记》，言之甚详<sup>④</sup>。据此也可明了贺遂亮、黄休复所未加详述的相关背景。兹摘录此碑文如下：

汉初平五年仓龙甲戌旻天季月，修旧筑周公礼殿。始自文翁，应期凿度，开建畔官。……至于甲午，故府梓潼文君，增造吏寺二百余间。四百年之际，变异蠹启。……烈火飞炎，一都之舍，官民寺室，同日一朝，合为灰炭，独留文翁石庙门之两观。……郡将陈留高君，节

① 此据陆心源辑《唐文拾遗》卷六一，《全唐文》附录，中华书局影印本，1960年，页11055c。

② 黄休复《益州名画录》，北京：人民美术出版社，1964年，61页。

③ 《晋书》卷五十五《张载传》云：张载“父收，蜀郡太守。”张载“太康初，至蜀省父。”见中华书局标点本，1516页。

④ 亦可参施蛰存《水经注碑录》，天津古籍出版社，387—400页。

符典境，迄斯十有三载。……兴复第馆……

洪适对此碑的按语则云：

右《益州太守高联修周公礼殿记》，今在成都。献帝初平五年正月朔，已改元兴平矣。此碑书九月事尚用初平者，天下方乱，道路阻隔，置邮到蜀稽晚也。碑云“始自文翁，开建畔官”者，西都蜀郡守也。又云“至于甲午，故府梓潼文君，增造吏寺”者，建武中益州太守文参也。又云“烈火飞炎，一朝灰炭”者，《华阳国志》云：安帝永初时，讲堂火灾，独存石室也。又云“郡将陈留高君”者，高联也。……联再作石室，在文翁石室之东。又东，即周公礼殿。……自兴平甲戌至于乾道丁亥，千有三年，殿宇岿然如故。由唐显庆以来，以孔子为先圣，今礼殿无周公像矣。政和中，郡守席贡有请，诏封文翁为庐江伯，高联为陈留伯，在从祀之列云<sup>①</sup>。

西汉景、武帝时（公元前2世纪中期），文翁在成都始建石堂以传布儒学于西蜀；至东汉初年（“甲午”为光武帝建武十年，公元34年），益州太守文参在文翁石室周围增造吏寺二百余间；东汉安帝永初年间（107—113年），以石室为中心的官民建筑遭火，只余文翁石室庙门的两观；从文翁开始历经四百年到东汉末，天下扰乱。高联为益州太守时，于献帝初平五年（实为兴平元年，194年），在文翁讲堂遗址之东，重建石室；并在新建的石室之东，再增建周公礼殿。因此，文翁讲堂和周公礼殿本是两座不同的建筑，周公礼殿是在高联时才兴建起来的。东汉以后的人们逐渐将两者混淆，一般以文翁讲堂代称石室和礼殿。

从西汉开始，文翁讲堂就是儒家地方官学场所。东汉末新建的周公礼殿，显然也是祭祀儒家先圣周公的礼仪场所。高联时期在礼殿的梁壁上图画了怎样的图像，现在已经很难确知。西晋张收一度在此画了盘古与李老等神，此后却并没有形成定制。如晋宋间任预《益州记》

<sup>①</sup> 此据洪适《隶释》卷一，中华书局1985年影印本，17页。并参叶程义《汉魏石刻文学考释》，台北：新文丰出版公司，1997年，164—166页。

载：文翁学堂经高联修复后，“皆图画圣贤古人之像，及礼器瑞物。”<sup>①</sup>梁代李膺《蜀记》（《益州记》）亦云：学堂“壁上悉图古之圣贤，梁上则刻文宣及七十弟子。”<sup>②</sup>这些后世的记载都没有提到高联时就有盘古图。自高联以后的历代成都地方长官，都曾重修讲堂，并在其梁、壁上图画儒家所认可的三皇五帝和古圣先贤之像。但盘古、李老是儒家之外的神祇<sup>③</sup>，即便在西晋时偶然被画在讲堂和礼殿壁上，也终究与其建筑本身鲜明的儒家特色和功能难以相融。西晋以后，历代重妆时也已未必再画盘古、李老之像。故《益州学馆庙堂记》和《益州名画录》关于成都学堂或周公礼殿壁上绘有盘古图像的记载，只能说明西晋张收曾经在此绘画盘古和李老等神像，却不能证明盘古神话出现的时间可以提早到东汉末年高联的时代。

### 三、盘古神话的原初形态

《盘古图》虽不一定是东汉末年就有，但盘古神话在汉末三国时似已经流传开来。曹魏黄初三年（222）的《魏大飨记碑》，有残碑文云：

千秋万代，（缺二字）主重居外，天地始（缺），至里（缺）文，王大簠之。（缺）皇（缺）高（缺），徒集有（缺）之魁，万名（缺）。一据东西南（缺），术（缺）复歌，叹丽（缺）建。起尚盘古，罗天（缺）焉<sup>④</sup>。

不知“起尚盘古，罗天□焉”是否意味着时人已将盘古作为天地开辟之神来看？既然曹魏官方飨祀仪式中出现了“盘古”，则盘古传说不应该是当时才刚出现的。因此，在东汉末确有可能已经出现了盘古传说。其时盘

① 此据《太平御览》卷五三四《礼仪部》一三《学校》，中华书局影印本，页2424c；《艺文类聚》卷三八《礼部》上《学校》，上海古籍出版社，1982年，692页引《益州记》。

② 此据李吉甫《元和郡县图志》卷三十一《剑南道》上，中华书局点校本，1983年，768页。

③ 盘古不见于汉以前的儒书，有王充《论衡·谢短》为证，详见后文的引述。而将李老（老子）与盘古并列为神祇，也与汉末人们普遍的老子神格化观念不符，详见刘屹《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》的第三章《汉代老子神格化考论》，北京：中华书局，2005年，301—423页。

④ 碑文见录于洪适《隶续》卷四，页312c—313a。并参严可均《全三国文》卷五十六，《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局影印本，页1361c。叶程义《汉魏石刻文学考释》，187—189页。

古神话的原初形态如何？以往学者都认为徐整《三五历纪》所载就是最早的盘古神话，其实不然。

唐代高僧释澄观(737—838)在780年代作成的《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第四十二中说：

韦昭《同记》曰：世俗相传为：盘古一日七十化，覆为天，偃为地，八万岁乃死。然盘古事迹，近为虚妄，既无史籍，难可依凭，但是古来相传虚妄耳<sup>①</sup>。

韦昭(204—273)是三国吴末的学者，与徐整的时代相去不远。所谓“《同记》”，当作“《洞纪(记)》”，《隋书》和两《唐书》都有著录<sup>②</sup>。《隋志》云：《洞纪》“记庖牺已来，至汉建安二十七年。”《吴书·韦曜传》记韦昭自云：“寻按传记，考合异同，采摭耳目所及，以作《洞纪》，起自庖牺，至于秦、汉，凡为三卷，当起黄武以来，别作一卷，事尚未成。”<sup>③</sup>《洞纪》虽记事起自伏羲，但其佚文有言：“自天地剖判，君世、宰人可得而言者，唯庖牺画卦、神农作稼、黄帝舆服，最为昭显，其余非书记所述，难可纪焉。”<sup>④</sup>这段话可与释澄观的引述相印证，说明韦昭认为当时世俗相传的盘古事迹，荒诞不稽，不值得作为信史记入《洞纪》。但《洞纪》确实已经提到了盘古的传说，这是以往学者大都未曾注意的。

《洞纪》对盘古的记述为：“盘古一日七十化，覆为天，偃为地，八万岁乃死。”“一日七十化”之说，在汉代本来是指女娲的。如《淮南子·说林训》云：“黄帝生阴阳，上骈生耳目，桑林生臂手，此女娲所以七十化也。”<sup>⑤</sup>东汉中期王逸注《楚辞·天问》说：“传言女娲人头蛇身，一日七十化。”<sup>⑥</sup>

① 《大正藏》36册，页320c。

② 《隋书》卷三十三《经籍》二，中华书局标点本，961页，作“《洞纪》四卷，韦昭撰”；《旧唐书》卷四十六《经籍》上，1995页，作“《洞记》九卷，韦昭撰”；《新唐书》卷五十八《艺文》二，1465页，作“韦昭《洞纪》四卷”。

③ 《三国志》卷六十五《吴书·韦曜传》，1462—1463页。

④ 此据《太平御览》卷七十六《皇王部》—《叙皇王》上，页356a引“韦曜《洞纪》”。

⑤ 此据何宁《淮南子集释》，北京：中华书局，1998年，1186页。

⑥ 洪兴祖《楚辞补注》，北京：中华书局，1983年，104页。

《山海经·大荒西经》云：“有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野，横道而处。”西晋郭璞(276—324)注云：“女娲，古神女而帝者，人面蛇神，一日中七十变，其腹化为神。”<sup>①</sup>此前，已有学者指出女娲与盘古作为“身化万物”的开辟大神的相似性<sup>②</sup>，而《洞纪》中盘古“一日七十化”之说，无疑为这种关联增添了新的证据。但如果说女娲就是盘古的原型<sup>③</sup>，则是把问题简单化了。因为女娲只用腹肠化为神，盘古则是用全身各部位化生出山川江河与动植万物。更重要的是，女娲神话中并没有出现其如何造立天地的情节，而盘古神话从一开始就与天地的形成有关。“覆为天，偃为地”，意即盘古俯面朝下时为天，仰面朝上时为地。这是很独特的一种解释天地形成的方式，目前还没有发现这种说法的更早来源。

与韦昭《洞纪》的只言片语相比，徐整《三五历纪》是现存最早有关盘古神话的详细记录。徐整，字文操，江西豫章人。《隋书·经籍志》著录“《毛诗谱》三卷，吴太常卿徐整撰”<sup>④</sup>。《经典释文》序录《郑玄诗谱》二卷下云：“徐整畅，太叔裘隐。”<sup>⑤</sup>可见徐整是个儒家学者，精于诗礼之学，曾官至东吴太常卿。《三五历纪》见于两《唐书》的著录<sup>⑥</sup>，还见于唐宋时代的类书征引。其中有关盘古的部分云：

天地混沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地；盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地；天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。数起于一，立于三，成于五，盛于七，处于九，故天

① 袁珂《山海经校注》，成都：巴蜀书社，1993年，445—446页。

② 顾颉刚、杨向奎《三皇考》，155—158页。萧兵《楚辞与神话》，南京：江苏古籍出版社，1987年，337—359页。

③ 王鲁昌《盘古神话探源》，《中州学刊》1995年3期，92—94页。

④ 《隋书》卷三十三《经籍》一，916页。

⑤ 此据吴承仕《经典释文序录疏证》，中华书局，1984年，92页。另，严可均《全三国文》卷七十三，1445页下栏，有徐整的小传和所作《答问大夫子降服》的佚文，出自《通典》卷九十三。

⑥ 《旧唐书》卷四十六《经籍》上，1996页，作“《三五历记》，二卷，徐整撰。”《新唐书》卷五十八《艺文》二，1465页作：“徐整《三五历纪》，二卷。”

去地九万里<sup>①</sup>。

未有天地之时，混沌状如鸡子，溟滓始牙，濛鸿滋萌。〔岁〕在摄提，元气肇始。又曰：清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人。故天地含精，万物化生<sup>②</sup>。

此中的“混沌”、“溟滓”、“濛鸿”，以及“阳清为天，阴浊为地”等，乃是沿袭先秦以降中国传统的宇宙生成论。《洞纪》云盘古“一日七十化”，与《三五历纪》的“一日九变”相同，都是来自中国传统的变化观念<sup>③</sup>。这种“变化”并非后世所传盘古垂死身化，尸体化作万物，而只是说盘古的身躯每日都在增长。更有一、三、五、七、九之《易传》天数概念，和天地人三才之论，都是出自中国本土传统无疑。《洞纪》所载“覆为天，偃为地”这种独特的天地生成方式，正因为与中国传统说法不符，才被目为怪诞。至于其来源自本土还是域外，现在很难探查清楚。而《三五历纪》所言天地生成，却仍然是由阳气清而上升为天，阴气浊而下降为地。事实上，《三五历纪》并没有说天地是因为有盘古才得以分裂开来而形成的，盘古只是随着天地的分开才得以长成为巨人的。所谓盘古持斧劈开天地，乃是出于唐宋以后人的演绎。《三五历纪》甚至都没有提到盘古之死，也就更不存在盘古身死化成山河万物之说。其中还明确说到：万物的产生并非盘古身死所化，而是“天地含精”所致，这也是符合中国本土说法，却与后来的盘古神话迥异。因此，《三五历纪》中的盘古，只是一个随混沌初开而诞生的原初巨人，既无“开天辟地”，亦无“身化万物”之神迹。

或可认为，原初形态的盘古神话至少包含两个主题：开辟和变化。“开辟”主要指的是天与地的形成，但《洞纪》的“覆为天，偃为地”在《三五历纪》中就被“中国化”了，即采用中国传统的气化宇宙生成论来取代盘古

① 此据最早征引《三五历纪》的《艺文类聚》卷一《天部》上《天》，上海古籍出版社，1965年，2—3页。

② 此据《太平御览》卷一《天部》—《元气》所引，中华书局影印本，1960年，页1a。

③ 关于汉晋时代变化观念，见刘屹《敬天与崇道》，390—409页。

创立天地之说。而其“变化”的主题——这时还主要指盘古随着天地的形成而形体不断膨胀——则被保留下来。徐整的儒家官员身份，决定了《三五历纪》所载盘古神话，未必还是原初形态，反而体现出很明显的中国本土观念影响。其所言天地的形成和万物的滋生，都还与盘古无关，这是以往学者没有充分注意到的。反倒是韦昭《洞纪》所不愿正面记载的只言片语，可能更接近盘古神话的原貌，也更值得我们重视。但显然，《洞纪》的说法对后世的影响远不及《三五历纪》。

总之，《大魏脩记残碑》、《洞纪》和《三五历纪》这三条三国时代的盘古史料说明：三国并非是盘古神话的初传时期，盘古神话似应产生于东汉中后期。其最初形态中可能混入了女娲等中国传统神灵的神迹，但造立天地却是盘古所独有的。而其与本土传统不符的说法，在徐整将其收入《三五历纪》时，已经进行了“本土化”处理。

#### 四、盘古神话中的外来因素

《洞纪》的盘古神话是否含有外来因素，我们不得而知。《三五历纪》虽已力图将盘古神话本土化，但仍流露出某种外来文化影响的痕迹。饶宗颐先生指出：《楚辞·天问》、《淮南子·原道训》《天文训》等典籍所载中国本土的观念，仅述宇宙之初鸿蒙混沌之状，未有以某种物象比拟之者。而将混沌比喻为鸡子，应该是来自古印度的观念。印度佛教有所谓外道“安荼论”师者，实即婆罗门之思想。安荼即梵语 *anda* 音译，义为鸡卵。吠陀经典谓鸡子为宇宙外壳，而有神我（*ātman*，音译为“阿特曼”，意译为“神我”、“最高我”）居其中。故安荼论师鸡卵说，应由来华的僧徒介绍给吴晋间江左学术思想界，从而影响到徐整的《三五历纪》<sup>①</sup>。

早在明初，随郑和下西洋的马欢，在其所著《瀛涯胜览》里即说：“（锡兰国）王居之侧，有一大山，侵云高耸。山顶有人脚迹一个，入石深二尺，

<sup>①</sup> 饶宗颐《安荼论与吴晋间之宇宙观》，347—366页。中国以鸡子比喻天地之初的浑天说，始见于张衡《浑天仪图注》。而汉代纬书《春秋元命苞》中也出现了鸡子说，然其文字与《浑天仪图注》相近，未知孰先孰后。张衡《西京赋》也已体现出佛教影响的迹象。说明来自印度的文化因子，在东汉前期就已在中原的洛阳地区传播了。

长八尺余。云是人祖阿聃圣人，即盘古之足迹也。”<sup>①</sup>所谓“人祖阿聃圣人”，阿聃即 ātman 的音译。可见明代已有人指出锡兰的人祖阿聃圣人，即中国的盘古<sup>②</sup>。然“阿特曼”、“阿聃”与“盘古”，在读音上显然不能直接对应。且《三五历纪》中的盘古只是天地分离后的第一个巨人而已，他并没有什么特别的神迹，也更不是什么“神我”或“最高我”。因此，还不能将《三五历纪》中的“盘古”直接比定为吠陀中的“阿特曼”。

更早在唐代，就已有人指出盘古与印度教的三大主神十分相似。此即释澄观在《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第四十二中引述了《三五历纪》和《洞纪》对盘古的记载后说：

断曰：诚如所言，亦依稀西域梵天、韦纽等<sup>③</sup>。

释澄观说盘古的事迹很像西域的梵天、韦纽。“梵天”即大梵天(Brahmā)，“韦纽”即毗湿奴(Visnu)，又称遍入天，还有湿婆(Śiva)，又称自在天，此即公元6世纪以后印度教的三大主神<sup>④</sup>。印度教认为这三大主神都是同一个最高实在——“梵”的不同具体形态，因而是三神一体的：毗湿奴象征创造的力量，湿婆代表破坏的力量，梵天则是二者之间的平衡者。

唐、明时代的先人屡次将盘古与印度神祇对应起来，这不是偶然的。何新先生认为：“盘古”原型应为古印度大梵神(Brahmā)。在吠陀哲学中，大梵即阿特曼，汉译为“梵摩”，“盘”、“梵”、“古”、“摩”汉字古音相近<sup>⑤</sup>。吠陀思想中的“梵”，是世界的本原和世界的主宰，哲学的最高本体，产生并包罗万象万物。梵创造了世界，也创造了人。因此，人的小宇宙与梵所创造的大宇宙是相通的，人与梵在本质上是等同的。这种等同的依据就在

① 冯承钧《瀛涯胜览校注》，上海：中华书局，1955年，35—36页。

② 马欢的这一说法影响到明清时代多种著作，如巩珍于1434年作成的《西洋番国志》，黄省曾于1520年前后完成的《西洋朝贡典录》，明天启年间包汝楫撰的《南中纪闻》，清初的《明史·外国传》，及袁枚《子不语》等等。

③ 《大正藏》36册，320页下栏。

④ 参见刘安武《印度神话中的三大神》，《东方研究论文集》，北京大学出版社，1982年，193—205页。郭良鋆《印度教三大主神的形成》，《印度文学研究集刊》四辑，上海译文出版社，1999年，81—94页。

⑤ 何新前揭书，240—248页。

于人体内蕴藏着与梵完全一致的绝对精神存在——阿特曼。此阿特曼既是个人的灵魂，又是万物内在的神秘力量及宇宙共有的基本原理，故阿特曼与梵可以是完全等同的<sup>①</sup>。到后来，梵又是毗湿奴、湿婆和梵天这三大主神背后的绝对存在。故释澄观说盘古似是梵天或毗湿奴，马欢说阿耨（阿特曼）是盘古，其实它们都是梵的不同表现形式，而梵最初就是被“金卵”或宇宙之卵包裹着的<sup>②</sup>。故从《三五历纪》所载盘古神话有“鸡子之喻”来看，三国时的盘古神话确已有来自印度吠陀影响的痕迹。

前文所述原初形态的盘古神话两大主题“开辟”和“变化”，在后来的传衍中都有了新的意涵。首先是见于《洞纪》的天地形成，被《三五历纪》加以“中国化”处理，遂使得盘古造成天地的事迹，长期不太彰显，要到宋明时代的人们才又把将天地分开的功劳重归于盘古。其次，在《洞纪》和《三五历纪》中都还是中国传统的“变化”，真正意义上的“垂死身化”见于传为梁代任昉（460—508）所作《述异记》。今本《述异记》的“盘古氏”和“盘古国”条云：

昔盘古氏之死也，头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。秦汉间俗说：盘古氏头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为北岳，足为西岳。先儒说：盘古氏泣为江河，气为风，声为雷，目瞳为电。古说：盘古氏喜为晴，怒为阴。吴楚间说：盘古氏夫妻，阴阳之始也。今南海有盘古氏墓，周三百余里。俗云：后人追葬盘古之魂也。桂林有盘古氏庙。今人皆祝祀。南海中盘古国，今人皆以盘古为姓。昉按：盘古氏，天地万物之祖也。然则生物始于盘古<sup>③</sup>。

后世所传盘古通过肢体分解而造立世间万物的神话，主要是从今本《述异记》的记载而来。即便这样的记载中也没有说盘古开天辟地。持“本土

① 关于奥义书中“梵”与“阿特曼”的哲学意义，见伊利亚德（Mircea Eliade）《宗教思想史》，1976年法文初版，此据晏可佳等中译本，上海社会科学出版社，2004年，204—206页。方广钊《渊源与流变——印度初期佛教研究》，北京：中国社会科学出版社，2004年，41—46页。

② 详见蒋忠新译《印度教伦理规范——摩奴法论》，北京：中国社会科学出版社，1986年，3—4、6页。

③ 此据中岛长文《“任昉述异记”校本》，《东方学报》，京都，73册，2001年，376—377页。

说”的学者，通常都会引用《述异记》的这些文字来说明盘古神话是“秦汉间”就有的“古说”。然清代学者就已指出今本《述异记》内容有记任昉死后之事，个别条目甚至是抄自中唐时不知撰人的《灌畦暇语》，故今本当为中唐以后人所伪托<sup>①</sup>。李剑国先生虽然认为任昉确曾著《述异记》，但亦承认今本个别地方确有唐人改窜之处<sup>②</sup>。中岛长文氏则再度以翔实的证据说明，今本《述异记》应为中唐以降至北宋初形成<sup>③</sup>。并且很有可能，今本《述异记》对盘古记载的史源，就是来自《灌畦暇语》。

中唐时佚名的《灌畦暇语》云：

旧说磐古氏之死也，头为五岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。又云：头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为北岳，足为西岳。又云：泣为江河，气为风，声为雷，目瞳为电。又云：喜则为晴，怒则为阴。

老圃曰：信斯言也，则是磐古氏未死以前，未有海岳、江河、草木于下也；未有日月、风云、雷电于上也；未有晦明、阴晴于中也。然则磐古氏何所运其想而生？何所植其足而立？何所注其耳目而为视听？何所取其甲子而为春秋？为说如此，是谓大有茫洋，而不近事之情。无已，则假为之词，犹之可也。其意若曰：磐古氏天地万物之祖始也。覆焘祐袒广大，虽不可以为量，要其大形，实无以异于一人之身。岳海之辽绝，亦尻背之间耳。故曰：无已，则假为之辞，犹之可也<sup>④</sup>。

“老圃”是这位佚名作者的自称。今本《述异记》至少有三条是抄自《灌畦暇语》的，“盘古氏”即其中一条。两者间文字最大不同之处是：《灌畦暇语》对盘古的记载并无“秦汉间俗说”、“先儒说”等字样。如果老圃之前已

① 《四库全书总目》卷一四二《子部·小说家类》三，中华书局影印本，1965年，页1214b-c。

② 李剑国《唐前志怪小说史》，1984年初版，此据其修订本，天津教育出版社，2005年，426—435页。

③ 中岛长文《“任昉述异记”考》，《东方学报》，京都，73册，2001年，317—373页。

④ 此据《四库全书·子部》十《杂家类》三，上海古籍出版社影印本，页490a-c。

经有“昉按”这样现成的结论，老圃似不应再说“其意若曰”云云。另，释澄观在《大方广佛华严经随疏演义钞》中引述了《三五历纪》（藏经本误作“《三王历》”）的文字，其后也列举了盘古身死，身体各部位化成日月星辰、山川湖泊、动植物和十干等等<sup>①</sup>。这部分盘古身死而化的内容，与前引较早的《三五历纪》版本有明显矛盾之处，故应该是唐人增添的部分。值得注意的是，释澄观并没有把盘古身死而化的内容归于《述异记》。同样地，日僧观静在《孔雀经音义》卷下中列举盘古身死后尸体分解而创世时，只说其根据的是“《大唐历帝记》”，也没有提及《述异记》<sup>②</sup>。由此似可证明，唐人似乎并不知道当时的《述异记》有盘古身死而化的内容。

这部分比较晚出的“垂死身化”，更充分说明盘古神话含有外来因素。除了“阿特曼”和“梵”，吠陀经典中原本还有一个更值得与盘古相比较的巨人，却被大多数持“外来说”的学者们所忽视。“老圃”对盘古的事迹是表示怀疑的，他问：“盘古氏何所运其想而生？”他不能理解：盘古氏怎么会通过思维而产生出来？而在古印度神话中，恰好有个原人，正是由阿特曼通过思维而产生的。

吠陀经典中传世最早的《梨俱吠陀》（The Rig Veda）之《爱多列雅奥义书》（Aitareya Upanishst）云：

太初，此世界唯独“自我”也。无有任何其他睽眼者。彼自思惟：“我其创造世界夫！”彼遂创造此诸世界：洪洋也，光明也，死亡也，诸水也。洪洋在天之彼面，天为其基。两间，诸光明也。地，死亡也。地之下者，诸水是也。彼自思惟：“吁！此诸世界也，我其创造护持世界者乎！”——彼遂直由诸水取出一真元体而形成之。

彼遂以思虑凝集之。以其受彼思虑之凝集也，口遂分别而出焉，如卵。由口生语言，由语言生火。鼻遂启焉，由鼻生气，由气生风。眼遂开焉，由眼生见，由见生太阳。耳遂张焉，由耳生闻，由闻生诸

① 《大正藏》36册，页320c。

② 《大正藏》61册，页799c。

方。皮遂现焉，由皮生毛发，由毛发生草木。心遂出焉，由心生意，由意生月。脐遂露焉，由脐生下气，由下气生死亡。肾遂分焉，由肾生精，由精生水<sup>①</sup>。

此处的“自我”即阿特曼，徐梵澄先生指其义为“神灵”或“精神”，应即先于宇宙存在的抽象的绝对精神，但又被人格化了。早期吠陀经典更多强调阿特曼而非“梵”的创世神格，认为宇宙世界是由阿特曼创造的，阿特曼先后创造了海洋、光明、死亡和诸水，又从诸水中创造了护持世界的“真元体”。此“真元体”梵文为“Puruṣa”，音译“普鲁萨（布路沙）”，意译为“原人”。原人的概念，是很多印欧民族宗教神话中所常见的，如琐罗亚斯特教神话中的凯尤马尔（Kayūmars）、摩尼教神话中的“初人”（汉译“先意”，即琐罗亚斯特教的大神霍尔莫兹德 Hormozd）等等<sup>②</sup>。所谓“彼遂以思虑凝集之”，“彼”是阿特曼，“之”是真元体原人。以下所言各种化生，都是从原人身体生出，而非从阿特曼所出。以往持“外来说”的学者，大都没有注意到这个“原人”与大梵和阿特曼的关系。可以认为：“原人”是抽象和精神形态的大神阿特曼创造的宇宙间第一个兼具物质与精神特质的“人”，但还不是人类的直接祖先，故曰原人。他来自阿特曼，又不完全等同于阿特曼。阿特曼将其毁灭后，天地和万物才得以创造，人类才得以诞生。

吠陀中将原人分割献祭而产生世间万物的具体描绘，还见于《梨俱吠陀》的《原人歌》：

布卢沙（人）有千首，有千眼，有千足；他从各方包围了地，还超出了十指。……当天神们举行祭祀时，以布路沙为祭品；……当他们分解布路沙时，将他分成了多少块？他的嘴是什么？他的两臂？他的两腿？他的两足叫什么？婆罗门是他的嘴；两臂成为罗闍尼耶（王者）；他的两腿就是吠舍；从两足生出首陀罗。月亮由心意产生；太阳

① 《梨俱吠陀》产生于公元前 1500—1000 年间，其现存形态则约形成于公元前 800 年左右。此处引文据徐梵澄译《五十奥义书》，北京：中国社会科学出版社，1984 年，20 页。

② 见元文琪《二元神论——古波斯宗教神话研究》，北京：中国社会科学出版社，1997 年，266—268、339 页。

由两眼产生；由嘴生出因陀罗(天神)和阿耆尼(火)；由呼吸产生了风。由脐生出了太空；由头出现了天；地由两足；四方由耳；这样造出了世界<sup>①</sup>。

这种以原初的巨人为牺牲，用其身体各部位创生世间万物的观念，也是印欧语民族雅利安人的神话传统<sup>②</sup>。因此，盘古神话中讲他如何分身散体以化成世界万物之说，来自印度吠陀传统影响的可能性极大。但将其直接比定为阿特曼或大梵神，都还不很贴切；盘古神话的这个部分更有可能来自吠陀中的原人——普鲁萨的影响。当然，这种影响是如何产生的，是直接采自吠陀经典，还是通过佛教的转述而来？目前还没有直接的材料说明。

《三五历纪》并没有盘古肢体分解化生万物的记载，六朝道书《葛洪枕中书》所记述盘古真人，也没有肢体分解之说<sup>③</sup>。因此很可能，有关盘古死后肢体分解的传说，只是在六朝末至唐前期才被加入盘古神话的。这是继“鸡子之喻”后，盘古神话第二次受到明显的吠陀神话影响。同时，盘古神话也继续被中国化，如“喜为晴，怒为阴”，本是《山海经》中烛阴(烛龙)的特征。如前所述，这种“中国化”的历程，从《三五历纪》就已经开始了。今本《述异记》很可能是假冒了任昉的名义，抄袭了《灌畦暇语》的文字，并加入了南海、桂林等地的盘古神话。至于“盘古氏夫妻”、“盘古氏墓”和“盘古氏庙”等，都应该是唐代以降民间将盘古神话进一步中国化的产物。

如果今本《述异记》真的是在中唐以后才形成的，则所谓“秦汉间俗说”

① 此曲共 16 颂，此处摘引自金克木《比较文化论集》，北京：三联书店，1984 年，9—12 页。另参魏庆征《古代印度神话》，太原：北岳文艺、山西人民出版社，1999 年，24—25 页。巫白慧《印度哲学：吠陀经探义和奥义书解析》，北京：东方出版社，2000 年，49—50、149—150 页虽只选译其中 9 颂，但其对此曲的解义值得参看。

② 关于印欧人的宗教，参见伊利亚德《宗教思想史》，中译本，160—208 页。关于印欧宗教中以巨人的天性分割作为宇宙起源，分别见于古印度、日耳曼、古俄罗斯神话的情况，见林肯(Bruce Lincoln)著，《死亡、战争与献祭》，1991 年英文初版，此据晏可佳中译本，上海人民出版社，2002 年，10—14 页。

③ 《葛洪枕中书》有说刘宋前成书，有说齐梁间成书。分别参见石衍丰《〈枕中书〉及其作者》，《宗教学研究》第 2 期，1986 年，47—49 页。柳存仁《道教前史二章》，1993 年初刊，此据氏著《道教史探原》，北京大学出版社，2000 年，6—14 页。相关文字见《道藏》3 册，页 269b-c。

和“先儒说”更有可能是抄袭《灌畦暇语》的人所加上的。不但据此认为盘古神话在“秦汉间”业已流传是不可信的，就是在梁代也未必就有如是记载。而无论将《述异记》的盘古神话看作是梁代，还是中唐以后的说法，都不会妨碍我们从盘古神话中看到婆罗门神话中原人“普鲁萨”的影子。

## 五、《五运历年记》的时代

明人董斯张《广博物志》卷九引《五运历年记》云：

盘古之君，龙首蛇身，嘘为风雨，吹为雷电，开目为昼，闭目为夜<sup>①</sup>。

清人马驊(1621—1673)撰《绎史》引《五运历年记》云：

元气蒙鸿，萌芽兹始，遂分天地，肇立乾坤。启阴感阳，分布元气，乃孕中和，是为人也。首生盘古，垂死化身，气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地里，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎甬<sup>②</sup>。

很多学者认为《五运历年记》与《三五历纪》同出徐整之手。但茅盾指出：《五运历年记》较之《三五历纪》多有增饰，且解释天地创造的过程也与《三五历纪》有矛盾<sup>③</sup>。何新认为：《三五历纪》所述盘古故事接近于印度神话中的原型，当为较早出；而《五运历年记》所记，已按照中国《易经》哲学观念作加工，当是晚出<sup>④</sup>。他们都认为《五运历年记》未必是徐整之作，而应是较晚出现的佚名作品。可惜这样的观点却没有得到足够重视。

《广博物志》卷九在前引《五运历年记》文字之前，也有与《绎史》盘古“垂死化身”以下相同的文字，董斯张却云出“《元气论》”。北宋前期(1019年以后)编成的道教类书《云笈七签》，收有佚名的《元气论并序》，其起始

---

① 此据《四库全书·子部·类书类》，286册，页178a。这些文字基本见于前述释澄观对《三五历纪》的引文，说明在唐代，它们还没有被认作是《五运历年记》的内容。

② 此据王利器整理本《绎史》卷一《开辟原始》，北京：中华书局，2002年，2页。

③ 茅盾前揭书，163—166页。

④ 何新前揭书，247页。

部分的文字,正与上引马骕所见《五运历年记》基本相同<sup>①</sup>。此《元气论》引及唐玄宗时道士罗公远的《三岑歌》,并多引《阴符经》、《仙经》等道经。有说此《元气论》为唐道士吴筠(?—778)所作,然吴筠与罗公远大体同时,且传世著录的吴筠著作中并没有此篇。故《元气论》很可能是中晚唐至宋初的道士所作<sup>②</sup>。而前述道书《葛洪枕中记》表明,从六朝前期起,道教就已经接纳了盘古,当然是将其转化为道教的神真,唐代道教更是将盘古视作是老君的一个化身。因此,道教中一直保留着盘古神话的传统并不奇怪。

清乾隆时人阮葵生(1727—1789)在1771年前所作的《茶馀客话》中说:

按《帝王五运历年记》:道经云:元气蒙鸿,萌芽兹始,遂分天地,肇立乾坤。启阴感阳,分布元气,乃孕中和,是为人也。首生盘古,垂死化身(后略)<sup>③</sup>。

阮葵生所引《帝王五运历年记》文字皆同于《绎史》所引《五运历年记》,二者应为同一书。而《帝王五运历年记》对盘古的记载则是引自某部“道经”。现在或可将此“道经”认定为就是《元气论》。果如是,可知《五运历年记》应是宋明间人从道典《元气论》中摘录而成的。目前所见最早征引《五运历年记》的已是明清人的著作,且都未言徐整所作。故《五运历年记》并非徐整的另一部著作,其史源应是道教徒的《元气论》,而其反映的已是中晚唐至宋初人观念中的盘古神话了。揭出《五运历年记》来自道书《元气论》的意义在于:宋以后的盘古神话尽管更加详尽地描述了盘古如何垂死化身这一最具印度原型特点的部分,但因为是被牢牢地安置在中

① 《云笈七签》卷五十六《诸家气法》之《元气论并序》,此据李永晨点校本,北京:中华书局,2003年,1216页。

② 中嶋隆藏认为此《元气论》或为裴澡在9世纪前半叶所作,见氏著《云笈七签的基础的研究》,东京:研文出版,2004年,314—360页。

③ 阮葵生《茶馀客话》,北京:中华书局,1959年,714页。又,宋人高承撰、明人李果订《事物纪原》卷一中也引用《帝王五运历年记》,但未言出自“道经”。见《丛书集成初编》本,中华书局,1985年,2页。

国传统的元气论体系之中，因而盘古神话从此就是不折不扣的“中国化”的产物。

## 六、盘古与太一

东汉中后期的盘古神话原貌现在还难以彻底明晰，《洞纪》所载的盘古神话，或有其中国本土的根源，但也是在正统宇宙生成论之外的一种异说。真正对后世产生影响的盘古神话是从三国时代开始定型的，因其中有“鸡子之喻”（见《三五历纪》），可确认是受到了印度思想的影响。到隋唐时，盘古“分肢解体”的特点才凸显出来（见《灌畦暇语》和今本《述异记》）。这两个方面，都足以说明盘古神话与印度吠陀中“原人”的相似性。因此，三国以后的盘古神话，的确含有某些外来文化的因素，其远源甚至可追溯到印欧神话中的“原人”观念。但这样的看法并不否认我们现在看到的盘古神话最初的材料已经具有明显的本土色彩。柳存仁先生指出：说《西游记》里面的猴孙悟空有《罗摩衍那》里的哈奴曼做他的影子，可信的程度要比说别的猿猴大得多。不过哈奴曼究竟不是孙悟空，这里面需要一些改写。即要做出符合中国本身的生活环境、制度、信仰和习惯的改写<sup>①</sup>。同样地，盘古神话显然也是经过不同时代的中国人对印度因素进行了吸收、扬弃和选择后才逐渐定型的。

然从另一方面考虑，在中国本土传统中，是否真的就没有产生盘古神话的土壤？如果是这样，三国时代又为何会出现盘古神话？难道仅仅是印度文化输入这一单方面原因所致？

王充（27—约100）《论衡·谢短》云：“五经之前，至于天地始开，帝王初立者，主名为谁？儒生又不知也。”<sup>②</sup>可见到东汉初年，儒家还没有关于某位大神主导天地始开之说。在儒家理性主义传统中，只承认作为上古帝皇的伏羲、神农和五帝的人格，不会认可某位大神（包括伏羲、女娲）开

① 柳存仁《神话与中国神话接受外来因素的限度和理由》，1996年初刊，此据《道家与道教：和风堂文集续编》，上海古籍出版社，1999年，140页。

② 黄晖《论衡校释》，北京：中华书局，1990年，555页。

天辟地的神话。《论衡·谈天》又云：“说《易》者曰：元气未分，浑沌为一。儒书又言：溟滓蒙溷，气未分之类也。及其分离，清者为天，浊者为地。”<sup>①</sup>这样的观点，从班固（32—92）《白虎通义·天地》<sup>②</sup>，到东汉末年郑玄（127—200）注《易纬·乾凿度》<sup>③</sup>，都还一直坚持着。儒家传统不讲人格化的开辟大神，并不是有意回避天地如何形成的疑问。因为中国古人很早就对此问题有了明确而固定的答案，即宇宙最初是一片混沌之气，继而在某个时刻，清气上升为天，浊气下降为地。故汉代儒家所讲宇宙的诞生和日月五行的成立过程，始自混沌之气，又历经太易、太初、太始、太素等几个阶段，天地就是在这样的阶段中，由清浊之气分离而成，阴阳、万物皆由气化而来。在其中，原本没有人格化的大神参与或影响这一进程。

不只是儒家，战国末期道家的《庄子·大宗师》认为：是先天地而生、自本自根的绝对存在——“道”生出了天地。此“道”有情有信，神鬼神帝，为其后来的人格化和神格化埋下伏笔<sup>④</sup>。“道”生成天地的具体过程可见西汉前期《淮南子·天文训》的描述<sup>⑤</sup>。

儒家和道家关于宇宙生成的理论差别在于：儒家只从三气、四始开始讲起，对于混沌从何而来，并不作答。道家则认为三气、四始之前还有最根本的本源——“道”。这些都只是知识分子的哲理思索。而在民间信仰层面，哲学的阐述很容易被神学化，抽象的宇宙本源也被赋予至高无上的神格。当上述宇宙生成论中的哲学概念转化为信仰崇拜上的主神，中国本土的创世神话也就自然产生了。在战国至两汉，道的神格化就是太一。

“道”与“太一”等同，同为宇宙的本源<sup>⑥</sup>，这在郭店楚简《太一生水》篇

① 《论衡校释》，472页。

② 参陈立撰、吴则虞点校《白虎通疏证》卷九《天地》，北京：中华书局，1994年，421页。

③ 见安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994年，7—8页。

④ 郭庆藩《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，246—247页。

⑤ 何宁《淮南子集释》，165—167页。

⑥ 宇宙的元气生成论是两汉时代的普遍观念。饶宗颐先生指出：太一的第一个古义应为元气，其最初基本上是一个抽象的观念，见《“大一”古义及相关问题》，2001年10月在北京大学的演讲，收入《饶宗颐二十世纪学术文集》卷三《简帛学》之《简帛文数》，25—36页。

中得到充分展现。郭店1号楚墓被认为是公元前4世纪末(一般认为公元前300年前后)下葬,出于此墓的《太一生水》则应成书于战国中期。其文第一部分中明确说到“天地者,大一之所生也。”和前述中国传世古典中的宇宙生成论一样,这种生成论具有前后递次而成的特点,中间不能缺少任何一个环节。对于这里“太一”是哲学概念,还是神学概念,学者们各有理解<sup>①</sup>。多数学者将其认作是“道”,或是指元气,也有学者将其认作是星神太一。熟谙道家哲学和道教史的贺碧来(Isabelle Robinet)指出,“一”或“太一”等于“道”,是宇宙法则而不是神。在道家神秘主义传统中,原本没有神,太一可以是无处不在又不可言说的“道”,而“道”在当时还不是神<sup>②</sup>。

可见,最晚从战国中晚期开始,中国本土已经有了一个承担宇宙生成任务的观念之物——太一。其最初可能只是一个等同于“道”的抽象哲学概念,即一种绝对精神和理法,同时还具有宇宙万物本源——元气之意。汉初太一的图像,见于马王堆汉墓太一出行图和T形帛画等<sup>③</sup>,其时太一的形像还尚未完全人形化。最晚从汉武帝郊祀太一起,太一作为宇宙的创生者和最高的神祇之地位就已经确立起来。从汉代图像资料来看,太一具有掌控阴阳、凌驾在伏羲、女娲之上的崇高地位。两汉之际以后,一

① 详见戴卡琳(Carine Defoort)《〈太一生水〉初探》,《道家文化研究》,十七辑,北京:三联书店,1999年,348—352页。并参丁四新《楚简〈太一生水〉研究——兼对当前〈太一生水〉研究的总体批评》,同氏主编《楚地出土简帛文献思想研究》(一),武汉:湖北教育出版社,2002年,183—249页。

② 贺碧来《论太一生水》,《道家文化研究》十七辑,337—339页。并参艾兰、魏克彬主编,邢文编译《郭店老子:东西方学者的对话》,北京:学苑出版社,2002年,174页。对此问题的讨论,最近仍在进行之中。如Donald Harper(夏德安)著,池泽优译《郭店楚简〈太一生水〉における太一の性格——抽象的な宇宙の理法なのか、宇宙の至上神なのか?》,郭店楚简研究会编《楚地出土资料与中国古代文化》,东京:汲古书院,2002年,115—141页。石川三佐男《太一信仰の考古学的検討から見た〈楚辞〉の篇名問題——“东皇太一”》,同前《楚地出土资料与中国古代文化》,237—290页。Sarah Allan, “The Great One, Water, and the Laozi: New Light from Guodan”, *T'oung Pao*, vol. 89, 2003, pp. 237-285.

③ 罗世平《关于汉画中的太一图像》,《美术》1998年4期,72—76页提出马王堆1号墓T形帛画上部正中的人首蛇身像为太一。石川三佐男前揭2002年文中,也将此图像认作太一。

般民众信仰世界中的太一图像,其特点是:太一居中,伏羲、女娲或是分列左右,或是由太一左右双臂紧扣住伏羲、女娲二神。居中的太一神有的还是面目狰狞的怪兽,但多数已经彻底的人形化了。汉代这种太一图像目前至少已有十例之多<sup>①</sup>。这种太一居中,象征阴阳的伏羲、女娲二神分列左右,表明太一在当时民间信仰中就是统领阴阳的宇宙大神。然而从东汉后期开始,伏羲、女娲在图像特点上则是越来越脱离太一而独立,这一有趣的现象说明太一的神格地位在下降。这是因为在儒家礼仪的冲击下,太一先从西汉的国家祀典下降到东汉的民间信仰,再因汉末魏晋间社会的动荡、佛教输入和道教兴起等因素,遂使太一从六朝隋唐的民众信仰世界进一步淡出,以致后人竟淡忘了战国秦汉时人心目中原本有过这么一位最高神祇,其神职中本已包含了开辟和造物的功能。如此,在东汉后期以前的中国人观念中,既有太一,何需盘古?

从现存有关盘古神话的有限资料来看,其主要的神迹都有来自域外的原型可依,当然中国人一开始接受盘古,也就开始不断将其进行“本土化”。在东汉后期,因为原来掌管天地开辟的本土最高神太一地位逐渐下降,从而为一个新的开辟大神出现提供了空间。但中国古人在接受外来观念时,向来都是进行有选择的汲纳。汉末唐宋间的中国人接受吠陀经典中巨人尸体化生的神话后,并没有放弃本土原有的气化宇宙论。盘古神话虽出,盘古虽然逐渐挤掉太一成为开辟之神,但来自印度的宇宙论观念却始终不能够取代中国固有的宇宙生成论。自三国至唐宋,盘古

<sup>①</sup> 参见 Martin J. Powers(包华石),“An Archaic bas-relief and the Chinese Moral Cosmos in the First Century A. D.” *Ars Orientalis*, 1981, pp. 24-40, esp. 34-35. 刘弘《汉画像石上所见太一神考》,《民间文学论坛》1989 年 4 期,40—44 页。巫鸿《汉代道教美术试探》,1999 年初刊,此据氏著《礼仪中的美术——巫鸿中国古代美术史文编》,北京:三联书店,2005 年,474—475 页。Lydia Thompson(唐琪),“Demon Devourers and Hybrid Creatures: Trances of Chu Visual Culture in the Eastern Han Period”,《艺术史研究》第三辑,广州:中山大学出版社,2001 年,261—293 页。Donald Harper 前揭 2002 年文,128 页。这些图像的主神往往被认为是盘古或高禪。夏德安指出:汉画中以以往被中国学者认作是盘古的图像,其实都应该是太一。关于太一的图像问题,详见本书下一节的论述。

神话的文献记载之所以如此少见，且多见于“述异”之记、道典秘籍，或是文人戏谑之作，也应是其实际影响有限的一种反映。20世纪初被古史辨派戳穿的“自从盘古开天地，三皇五帝到如今”的神话，也许本就不曾是宋明以前人们的普遍观念。

（本节初刊于《中国史研究》2007年第1期，77—91页。）

#### 附记：

盘古神话的起源是“外来”还是“本土”的问题，是个现在仍然无法完全搞清的老问题。本节的立意并非是想完全站在“外来说”一方，彻底否定“本土说”。本节主要是想对几条大家都直接拿来就用的基本史料进行一些史源学的考察，特别是强调所谓“任昉《述异记》”和《五运历年记》的相关记载，其实细究之下都很值得怀疑。今后的讨论要注意处理好这些材料的前提下进行，才更有意义。

本文发表后，看到侯红良《是是非非话盘古：近代以来盘古神话研究述评》（《广西民族研究》2008年第1期，118—126页）提到本文的部分论点，并列举陈钧《中国神话新论》（桂林：漓江出版社，1993年）中的观点，认为《六韬·大明》中召公对文王之言中提及“盘古之宗”，而陈钧认为《六韬》是公元前5世纪前后的春秋末期成书，从而得出盘古神话出现在春秋末期的结论。此条材料的确是以往学者大都忽略的，而我在撰写此文时也确实没有参考到陈钧的著作，这是需要检讨的。但《六韬》一书，自宋代开始就被人怀疑是伪书，现在有了银雀山和定州古墓中发现了一些残篇断简，能与传世的《六韬》文本相对应。于是很多学者认为考古材料证明了传世的《六韬》一定是先秦古籍。但问题并不是如此简单的，详见李零《简帛古书与学术源流》（北京：三联书店，2004年），370—372页的论述。因此，传世本《六韬》的成书时代仍然是不能确定的，不能根据《六韬》来证明春秋末年已有盘古神话。

## 第二节 “象泰壹之威神”

——汉代太一信仰的文本与图像表现

### 一、引言

“太一”是中国古代哲学思想史、天文学史和宗教史上的基本概念之一,从20世纪初以来,中外学术界围绕“太一”的研究,大体可分为两个阶段。

首先是20世纪前期,津田左右吉<sup>①</sup>、钱宝琮<sup>②</sup>、顾颉刚<sup>③</sup>等中日学者,主要利用中国的传世文献,指出太一具有哲学抽象概念、天象学、神学意味。他们强调太一从先秦的哲学概念和地方性神祇,到两汉的星神、天帝,是经过一番逐步发展演变过程,太一从原本抽象的“道”演变到以星神为具象的总理阴阳的大神天帝,大约是在西汉初年的事情。

其次是最近十多年,随着地下文物和简帛佚籍的大量出土,“太一”在先秦两汉时代中国思想和信仰世界中的重要性和独特地位越来越凸显出来,因而学者们重新对“太一”产生了浓厚的兴趣。研究的论著层出不穷,研究则主要呈现两种路向。一种是针对某些具体材料中的“太一”概念而展开,如围绕郭店楚简《太一生水》的讨论就有很多<sup>④</sup>。另一种是跨时段的研究,即重新对先秦至两汉期间太一在哲学、神学、天象学和数学

---

① 津田左右吉《太一について》,《白鸟博士还历纪念东洋史论集》,东京:岩波书店,1925年。收入《津田左右吉全集》第十八卷,东京:岩波书店,1965年,571—576页。

② 钱宝琮《太一考》,1936年初刊,此据《钱宝琮科学史论文选集》,北京:科学出版社,1983年,207—234页。

③ 顾颉刚、杨向奎《三皇考》,1936年初刊,此据《古史辨》第七册中编,海口:海南出版社,2005年,259—407页。

④ 关于1998年5月,在美国达慕思大学“郭店《老子》国际学术研讨会”上,学者们对于“太一生水”之“太一”所作的哲学、宗教、占星学、军事和政治方面的解释,见戴卡琳(Carine Defoort)《〈太一生水〉初探》,《道家文化研究》十七辑,北京:三联书店,1999年,348—352页。丁四新《楚简〈太一生水〉研究——兼对当前〈太一生水〉研究的总体批评》,同氏主编《楚地出土简帛文献思想研究》(一),武汉:湖北教育出版社,2002年,183—249页。

方技理论,乃至王朝政治礼仪中所处地位的探讨<sup>①</sup>。不过,相当多的学者似乎不再认同前辈学者关于“太一”概念经过不同历史时期逐渐发生后再融汇一体的论述,认为“太一”从战国中后期一开始出现,就兼具多种意涵。这可能并不符合历史的实际。有部分学者已经反思这样的看法,认为“太一”神格的确立,至少应该不会与其哲学概念和天象极星的用法同时出现<sup>②</sup>。

我赞同 20 世纪初前辈学者们用历史演进的眼光看待先秦两汉时“太一”概念的演变,亦即说,太一的各种特性不应该是从一开始就都具备的<sup>③</sup>。由于材料有限,“太一”在汉代人思想和信仰世界中所处的地位,尚需进一步讨论,包括其在王朝礼仪和民间信仰、哲学思辨与数术理论、天文星象与神灵崇拜等不同层面的理论与实践,似乎不能简单化之。这样丰富的内容不是本文能够全面涵盖的。本节将重点探讨曾经作为西汉国家祭祀最高天神的太一,到东汉时期退出了国家祀典,又在民间信仰中具有怎样的地位和影响,以及太一在汉代信仰世界中是怎样被表现的。

## 二、东汉信仰世界中的太一：以文本为中心的考察

汉武帝从元鼎五年(前 112)十一月开始,正式将太一作为国家祀典中最高的天帝来祭祀,其后的西汉诸帝则在对太一的祭祀上屡有反复。到汉平帝元始五年(公元 5 年),“称天神曰皇天上帝泰一,兆曰泰畤”<sup>④</sup>。太一信仰源自南方楚地,皇天上帝则来自北方周秦政治传统。汉武帝时太一处于独尊地位,而西汉末年则通过将皇天上帝与太一合二为一的做法,事实上重新恢复了周秦政治传统皇天(昊天)上帝的地位,降低了太一

① 葛兆光《众妙之门——北极、太一、太极与道》,1991 年初刊,此据氏著《古代中国的历史、思想与宗教》,北京师范大学出版社,2006 年,12—47 页。李零《“太一”崇拜的考古研究》,1996 年英文初刊,此据氏著《中国方术续考》,北京:东方出版社,2000 年,207—238 页。冯时《中国天文考古学》,北京:社会科学文献出版社,2001 年,122—129 页。

② 如罗炽认为战国中后期的“太一”既是抽象的“道”,又是星辰北极,而对其的神灵崇拜则应晚于战国中后期,见《〈太一生水〉辨》,《湖北大学学报》,2004 年 6 期,658—664 页。

③ 详见刘屹《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》,北京:中华书局,2005 年,147—162 页。

④ 《汉书》卷二十五下《郊祀志》下,中华书局点校本,1268 页。

的地位。到东汉建国,国家祭典仍“采用元始中郊祭故事”,却是祭祀“皇天上帝、后土神祇”<sup>①</sup>,太一连与皇天上帝连称并举的资格也丧失了。这是因为直到西汉中后期,儒家势力才逐步真正影响到汉朝廷,他们欲求对原本并不完备的朝廷礼仪进行彻底的儒家化改造和规范。来自儒家传统之外的太一,从汉武帝时的独尊地位,到两汉之际走下国家祀典至尊神坛,就可看作是这种历史动向的一种必然结果<sup>②</sup>。

### 1. 汉赋中的太一

太一从两汉之际开始失去了国家祀典的最高神格,但东汉的儒家学者们并没有彻底否认太一,他们的很多作品都还提及被当时儒家传统所认可的太一。如班彪(3—54)的《览海赋》云:

余有事于淮浦,览沧海之茫茫。悟仲尼之乘桴,聊从容而遂行。……指日月以为表,索方瀛与壶梁。曜金璆以为闾,次玉石而为堂。莫芝列于阶路,涌醴渐于中唐。朱紫彩烂,明珠夜光。松乔坐于东序,王母处于西箱。命韩众与岐伯,讲神篇而校灵章。愿结旅而自诿,因离世而高游。骋飞龙之骖驾,历八极而回周。遂竦节而响应,勿轻举以神浮。遵霓雾之掩荡,登云涂以凌厉。乘虚风而体景,超太清以增逝。

麾天阊以启路,辟阊阖而望余。通王谒于紫宫,拜太一而受符<sup>③</sup>。

这是班彪在海边观海时心有所感而作,抒发其意欲驾乘飞龙,脱离俗世,畅游海中仙界的胸意<sup>④</sup>。班彪描绘了他到仙境后看到的众仙座次:赤松子、王子乔和西王母分东西落座,韩众和岐伯则作为长生不死仙术的传授者当众讲校神篇灵章。讲给谁听?当然应该是居中处于主位的人,而这个人正是想象中的班彪自己<sup>⑤</sup>。对世人企羡不已的神仙人物颐指气使的

① 《后汉书》志第七《祭祀》上,中华书局点校本,3157页。

② 《敬天与崇道》,162—197页。

③ 《艺文类聚》卷八《水部》上《海水》,上海古籍出版社,1965;1982年,152页。

④ 龚克昌等评注《全汉赋评注》,石家庄:花山文艺出版社,2003年,24页:此赋当写于建武十二年(36)班彪为徐令之后。

⑤ 刘屹《敬天与崇道》362页引用这条材料时,说居中而坐的是太一,现在需要改正。

气魄，是汉代辞赋的作者们从楚辞那里就继承下来的一种传统，特别是在以所谓“远游”和“游乎四海”为主题的辞赋作品中尤其如此。因此，班彪想象自己神游到海中仙境时，不仅有赤松子、王子乔、王母在下作陪，还有韩众、岐伯向他传授不死秘方。之后，他再飞升太清天宫之地，去见最高的天神——居于北极紫宫的太一。而此时他需要通过天阍和王谒的引路和通报才能得见太一，此太一居于紫宫，大有帝王之气派。最终，班彪从太一那里得受神符而归<sup>①</sup>。可见，在当时儒家眼中，对先秦以降民间流传的赤松子、王子乔、王母等神仙都是不太看重的。但对仍然居于北极紫宫的太一还是颇为敬重。然此太一是仙界之主，神界之王，与儒家所倡扬的国家祀典之皇天上帝还是不同的。

崔骃(?—92)在章帝时作《四巡颂》，其中《东巡颂》云：

伊汉中兴三叶，于皇惟烈，允迪厥伦。矩坤度以范物，规乾则以陶钧。于是考上帝以质中，总列宿于北辰。开太微，敞禁庭，延儒林以咨询岱岳之事。于时典司耆耄，载华抱实，迺尔而造曰：盛乎大汉，世增其德。此神人之所庶幸，海内之所想思。颂有乔山之征，典有徂岳之巡。时迈其邦，民斯攸勤，不亦宜哉！乃命太仆，训六驂，闲路马，戎师徒，于是乘輿登天灵之威路，驾太一之象车，升九龙之华旗，建扫霓之旌旄。哀胡耆之元老，赏孝行之畯农<sup>②</sup>。

《后汉书》崔骃本传谓“元和中(84—86)，肃宗始修古礼，巡狩方岳。骃上《四巡颂》以称汉德，辞甚典美”<sup>③</sup>。并谓章帝看到崔骃的《四巡颂》，很是欣赏，但还来不及提拔崔骃，章帝就于章和二年(88)春去世。故崔骃的

① 《太平经》卷九十八云“上从天太一，朝于中极，受符而行。周流洞达，六方八远，无穷时也。”正可与此赋相对照。

② 《艺文类聚》卷三十九《礼部》中《巡守》，701页。

③ 《后汉书》卷五十二《崔骃传》，1718页。严可均《全后汉文》辑有《四巡颂》的佚文，然《西巡颂》作“永平三年(60)”，《南巡颂》作“建初九年(即元和元年，84)”，《北巡颂》作“元和二年(85)”。证之《后汉书·章帝纪》，章帝于建初七年(82)冬十月西巡关中；元和二年(85)二月东巡“幸太山，柴告岱宗”；元和三年(86)二月北巡礼常山；章和元年(87)南巡至寿春。时间不合。惟《东巡颂》未记时间，应以帝纪所载为准。

《四巡颂》应该作于公元1世纪的80年代。而章帝“东巡”目的地是岱岳泰山。章帝在泰山举行的并非封禅大典,也不是要与太一神直接沟通,而只是祭祀岱宗。皇帝沿着天灵威路乘輿而上,这輿车则是“太一之象车”。所谓“象车”,应该是图画文采装饰图像之车,其具体形象难以考知。不过,既然此时的太一还被认为是天上的北极星,或许武梁祠中的“斗为帝车”图像有助于我们联想这“太一之象车”的形象。关于太一的车驾,早在佚名的《惜誓》中已言及:“攀北极而一息兮,吸沆瀣以充虚。飞朱鸟使先驱兮,驾太一之象輿。”<sup>①</sup>汉武帝时少翁曾言:“‘欲与神通,宫室被服非象神,神物不至。’乃作画云气车,……又作甘泉宫,中为台室,画天地泰一诸鬼神,而置祭具以致天神。”<sup>②</sup>扬雄(前53—公元18)《甘泉赋》中也有“配帝居之县圃兮,象泰壹之威神”句<sup>③</sup>。降至曹植的《黄帝三鼎赞》亦云:“鼎质文精,古之神器。黄帝是铸,以像太一。”<sup>④</sup>可见汉代的太一神是有具体形像的,不仅太一有“象”,太一的车驾衣服也都有“象”。汉代祭祀太一时,应该是对着其形像进行通神活动的。

张衡(78—139)《东京赋》云:

尔乃孤竹之管,云和之瑟,雷鼓鼙鼙,六变既毕。冠华秉翟,列舞八佾。元祀惟称,群望咸秩。扬樛燎之炎炀,致高烟乎太一。神歆馨而顾德,祚灵主以元吉。然后宗上帝于明堂,推光武以作配。辨方位而正则,五精帅而来摧。尊赤氏之朱光,四灵懋而允怀<sup>⑤</sup>。

史载张衡从永元中(89—105)开始,以十年之功作成《二京赋》。其对东京洛阳的描绘,特别是国家祭祀典礼活动的部分,是按照时令展开的,从“孟春元日”,直到“卒岁大雉”。以上这一段所描写的祭祀活动,也是在正月

① (宋)洪兴祖《楚辞补注》,北京:中华书局,1983年,228页。《惜誓》有说贾谊所作,然贾谊时代太一只是楚地地方性神灵,尚未成为国家祀典主神。王逸注“太一之象輿”为:“太一神象之輿”。

② 《汉书》卷二十五上《郊祀志》上,1219页。

③ 《汉书》卷八十七上《扬雄传》上,3526页。

④ 《艺文类聚》卷十一《帝王部》—《黄帝轩辕氏》,211页。

⑤ 《文选》卷三,中华书局影印本,1977年,59—60页。

举行的。这与汉武帝在十一月冬至之日、昧爽之时郊祀太一，从时间上就不相同。因汉武帝时太一是国家正典独尊的主神，是最高的天神。而东汉时，最高的天神恢复为上帝。从张衡的描述可见，太一与上帝在当时就是分开的两个神：太一与那些因路途遥远只能遥望祭祀的“群望”——通常都是山川神灵——等列同祀，大约是在露天的坛场上，故有“扬樵燎之炎炀”和“致高烟”之说；而对上帝的祭祀则在明堂中进行，并以光武帝配祀<sup>①</sup>。

## 2. 纬书中的太一

以上所论是太一在汉代儒家学者和国家祀典中地位的变迁<sup>②</sup>。东汉前期，仍受两汉之际儒家对王朝祭祀改造的影响，降低太一的神格，抬高皇天上帝（即昊天上帝，原型为苍茫之天）的地位。而东汉盛行的纬书所称的“天皇大帝”、“中宫大帝”，都明指为北极星，也就是太一。纬书中多处提及太一，名称和含义各有不同，具体例证此不赘举。其中有几例涉及这太一和天皇大帝的形貌冠服，或可作为今后考察汉画中太一形像的文字依据。如纬书《春秋合诚图》云：

天皇大帝，北辰星也。含元秉阳，舒精吐光。居紫宫中，制御四方。冠有五采。

宋均注：黄帝冠黄文，白帝冠白文，黑帝冠黑文<sup>③</sup>。

现存纬书大都是东汉初年由官方整理编定并宣布于天下的，故黄复山称之为“东汉定型图讖”<sup>④</sup>。宋均是郑玄之后、东汉末至西晋时的儒家学

① 这露坛很可能即《后汉书·祭祀志》中描绘的“于洛阳城南七里，采元始中故事。为圆坛八陛，中又为重坛。”见《后汉书》卷七，3159页。对比扬雄《甘泉赋》和张衡《东京赋》可发现太一在两汉祭天礼仪中的不同地位。西汉时太一与皇天同在甘泉泰畤的通天高台上以柴燎方式祭祀。东汉时，太一与上帝则在不同的场所以不同方式祭祀。参见曹胜高《汉赋与汉代制度》，北京大学出版社，2006年，184—191页。

② 这些汉赋所体现的就是当时的主流意识形态，是因为汉代的儒家就是官方认可的经学家，出现了赋家的经学家化，经学家的赋家化，见冯良方《汉赋与经学》，北京：中国社会科学出版社，2004年，55—73页。

③ 此据安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994年，767页。

④ 黄复山《东汉定型图讖中的“太一”星考》，《第二届儒道国际学术研讨会——两汉论文集》，台北：台湾师范大学，2005年，363—407页。

者<sup>①</sup>。《春秋合诚图》对太一形像的描绘,尤值注意的是“吐光”和“冠有五采”。因为太一是北极星,故星神会放光,这不难理解。而宋均注虽然只存黄帝、白帝、黑帝这三帝三冠的三种文彩,但太一冠有五采,是因为太一位居五帝之上,体现在太一头上的冠上,就兼有黄、白、黑、赤、青这五彩。关于太一制御四方,纬书《春秋汉含孳》云:“天一之帝居,左青龙,右白虎。”“太一之常居,前朱鸟。”“太一之常居,后玄武。”<sup>②</sup>四象环绕就象征了“制御四方”。当然,这种“四灵在旁”的格局,并非只有太一居中时才有,而是汉代信仰世界中一种非常普遍的构图方式<sup>③</sup>。

《春秋合诚图》又云:

大帝冠五彩,衣青衣,黑下裳,抱日月。日在上,月在下。黄色正方居日间,名曰五光。

注曰:正黄而名之曰“五光”者,盖以黄为质,而众彩就饰之,故曰五色。此大帝人象旁文也<sup>④</sup>。

这更清楚说明太一神是戴五采冠,上身青衣,下身黑裳。此太一地位是如此的崇高,甚至他可以揽日月于怀中。而“抱日月”实际上是“抱阴阳”,亦即《淮南子》所云“含吐阴阳”。又说“五光”即“五色”,是“此大帝人象旁文也”,意即在天皇大帝的人神形像之旁,有五彩之光的纹饰。对此,《春秋合诚图》又云:

五光垂采,天下大嘉。

宋均注:五光,五色之光、垂采,丽明也<sup>⑤</sup>。

可见,纬书描绘的天皇大帝太一神的形像,应是头戴五采冠、青衣黑裳的“人象”。此太一怀抱日月,四灵在旁,像旁还有五彩之光。但这种天皇大

① 《后汉书》有《宋均传》,此宋均是东汉初年人。然此宋均或为“宗均”之误。为纬书作注的宋均则是汉末人,详见李梅训《宋均生平著述考论》,《山东师范大学学报》2004年5期,90—93页。

② 《纬书集成》,814页。

③ 参见黄佩贤(WONG Pui Yin Marianne),“Power of Image: A Study of the Siling Combinations in Han Tomb Interiors”,《艺术史研究》第八辑,广州:中山大学出版社,2006年,163—198页。

④⑤ 《纬书集成》,766页。

帝太一的图像，在目前汉代的美术品（包括铜镜和画像石）中尚未发现可资对证的实例<sup>①</sup>。

在通常情况下，太一与国家祀典的皇天上帝是有区别的（原型一为北极，一为苍天）。但到东汉末大儒马融、郑玄那里，则将太一与国家祀典中的皇天上帝（昊天上帝）合而为一<sup>②</sup>。按照郑玄的看法，国家祀典应承认天有六帝，除了皇天上帝与天皇大帝相同外，还有五帝（即五方、五色、五行之帝），这六帝都是天上的星神。此即郑学的“六天说”。但很快到曹魏时，王肃提出：天只能有一帝，即只有苍茫之天为最高的天帝，此即王学的“一天说”。到唐代，王学最终取代郑学，太一星神彻底与儒家所奉最高天神绝缘<sup>③</sup>。

### 3. 民间信仰中的太一

除了儒家学者和纬书文献之外，在民间信仰中，太一又扮演怎样的角色？我在探讨汉代民间墓券中出现的“天帝”和“天帝使者”时，认为墓券中的“天帝”，就是从两汉之际国家祀典中逐渐淡出后转而被民间所尊奉的最高天神——太一。东汉国家祭祀的天神是以苍天为原型的昊天上帝或皇天上帝，民间信奉的则是以北极为原型的太一天帝<sup>④</sup>。故汉代民间的天帝是指太一而非苍天，这种区别很可能在汉代的确存在。汉以后特别是从唐代开始，因太一不再被视为天神，而只是星神，故民间信仰与国家礼仪中的天帝才统一共指苍天。太一天帝除了大量出现在墓券所反映的死后世界信仰之外，也出现在民间信仰的祭祀仪式当中。

① 林巳奈夫比定汉镜上华盖之下的神祇为天皇大帝，见《汉镜の图柄二、三について》，氏著《汉代的神神》，东京：临川书店，1989年，28—34页。但樋口隆康、巫鸿都对此表示怀疑。林氏依据的是华盖星覆盖天皇大帝北极星的理论，而没有顾及纬书的说法。

② 相关例证见刘屹《敬天与崇道》，191—194页。并参前揭黄复山文。

③ 关于郑学与王学之争，见章权才《魏晋南北朝隋唐经学史》，广州：广东人民出版社，1996年，62—70页。关于唐代最终确立王学一天说，见甘怀真《〈大唐开元礼〉中的天神观》，2001年初刊，此据氏著《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，台北：喜马拉雅基金会，2003年，177—198页。

④ 详见刘屹《敬天与崇道》，130—266页。《春秋纬》中明言：“太一为极天帝位。”见《纬书集成》，931页。

例如,延熹八年(165)在苦县(今河南鹿邑)老子故里所立的《老子铭》云:“世之好道者,触类而长之,以老子离合于混沌之气,与三光为终始。观天作讖,升降斗星。随日九变,与时消息。规矩三光,四灵在旁。存想丹田,大一紫房。”《老子铭》本身并非民间信仰活动的纪念,但其中“好道者”对老子的崇拜中仍然透露了民间信仰中太一的独特神格。同年立于蒙县(今河南商丘)的《王子乔碑》云:“于是好道之俦,自远来集,或弦琴以歌太一,或覃思以历丹田。”相同的文字还见于熹平四年(175)立于济阴成阳的《帝尧碑》<sup>①</sup>。这三碑分别是为纪念或祠祀老子、王子乔和帝尧而建立的。在对王子乔和帝尧的祭拜活动中,好道者都要通过“弦琴以歌”的形式来向这个太一致敬。汉武帝时对太一的祭祀也是“使童男女七十人俱歌,昏祠至明。”<sup>②</sup>《郊祀歌》亦云:“千童罗舞成八溢(佾),合好效欢虞泰一。”<sup>③</sup>此即“弦歌鼓舞”,即歌舞娱神。虽然一个是民间信仰的巫觋传统,一个是国家正统的祀典礼仪,但很可能,他们都是在对着某种具体的太一形像在进行歌舞礼拜。在这样的背景下,《老子铭》中老子要存想的太一神,也应该就是这个太一天帝,只不过老子不是直接面对太一的神像,而是通过“存想”来与太一沟通<sup>④</sup>。

汉末太平道起义时,黄巾遗书曹操云:“昔在济南,毁坏神坛,其道乃与中黄太乙同,似若知道。”<sup>⑤</sup>可见“中黄太一”也是太平道的崇拜主神。曹操“毁坏神坛”之举,本是为了禁止邪神淫祠,却无意中暗合了太平道废弃其他杂神崇拜、独尊太一的思想,故黄巾说曹操“似若知道”。青徐之地黄巾独尊太一的观念,正与本节所要讨论的汉代山东地区太一图像的流行,在地域上互相吻合。总之,在当时的民间信仰中,太一天帝具有至高无上的独尊地位。

① 关于《老子铭》、《王子乔碑》、《帝尧碑》,参见刘屹《敬天与崇道》,358—366页。

② 《汉书》卷二十二《礼乐志》,北京:中华书局点校本,1045页。

③ 《汉书》卷二十二《礼乐志》,1058页。

④ 《太平经》卷九十八有言“入室思道……乃上从天太一也。”可见存想思道的对象也是天上的太一星神。见王明《太平经合校》,北京:中华书局,1960年,450页。

⑤ 《三国志·魏书》卷一《武帝纪》,裴松之注引《魏书》,中华书局点校本,10页。

以上这些东汉时期关于太一的文本材料，包括从儒家学者到巫覡好道者的观念认知，从国家祀典到民间信仰的实践活动，可看出东汉信仰世界中的太一具有如下特点：

(1) 太一从战国末开始，就是有具体形像的一个神灵。

(2) 汉代太一的原型是北极星，但其形像并不仅仅表现为北极星，而是具有人形的神像。

(3) 太一在东汉大部分时间内，并不是国家所认可的最高天神。国家祭典中仍有太一，通常是作为星神，而非作为天神的太一。国家祀典以外的信仰世界中，太一就是汉代神界与仙界的最高主神，居神王之位。人们以歌舞祠神或存想思神的形式来祭拜太一，是东汉信仰世界的普遍情形。

### 三、汉代太一图像的判读

#### 1. 太一图像的判读

作为汉代国家祀典中的重要神灵和民间信仰中的最高崇拜，汉代信仰世界的太一神究竟是一种什么形像？“太一”最早见于公元前4世纪末、3世纪初战国中期的文献，而对战国中后期太一神的图像学研究，主要是围绕湖北荆门出土的所谓“兵避太岁戈”的研究开始。其上的“大字形”戎装神物，有学者认为就是战国时代的太一神，但学界对此还有争论<sup>①</sup>。关于汉代太一图像的研究，首先也是针对西汉初年马王堆汉墓出土的帛书和帛画上神像的解释而展开。如李零认定马王堆一号汉墓出土的《太一出行图》（或称《避兵图》）中间的“大字形”神物为太一，胡文辉则

<sup>①</sup> 详见李零《“太一”崇拜的考古研究》，1996年初刊，此据氏著《中国方术续考》，北京：东方出版社，2000年，219—220页。李零的看法得到夏德安的认同，见Donald Harper, “Warring States Natural Philosophy and Occult Thought”, *The Cambridge History of Ancient China*, Cambridge University Press, 1999, pp. 870-872. 唐琪(Lydia Thompson), “Demon Devourers and Hybrid Creatures: Trances of Chu Visual Culture in the Eastern Han Period”, 《艺术史研究》第三辑，广州：中山大学出版社，2001年，271—273页也遵从李零之说。但胡文辉否认这是太一，见《荆门“辟兵”戈考述》，氏著《中国早期方术与文献丛考》，广州：中山大学出版社，2000年，305—327页。

认为应是社神<sup>①</sup>。同墓所出著名的 T 形帛画,顶部正中那个人蛇合体的神像,罗世平和石川三佐男都认为应是太一<sup>②</sup>。值得注意的是,这样同出一个墓葬的两种图像资料,如果都是表现太一神像,其图像学特征却是明显不同的,可见这两种认定之间是无法彼此兼顾的。由于材料有限,目前似乎还不能对这些歧见做出合理而圆满的解答。因而战国至西汉前期的太一神像,事实上,现在还难有定论。

到东汉时期,除了前述各种文本资料外,还有比西汉丰富得多的画像资料,相对而言,更便于我们甄别当时的太一神像。在这方面,奠基性的研究是由包华石(Martin J. Powers)做出的。早在 1981 年,包华石分析了山东平邑公元 1 世纪末南武阳皇圣卿石阙上的一幅图像,认为在此图像中(见图 1a、b),左右两个蛇形人像已被沙畹等前辈学者比定为是伏羲和女娲无疑。他们既是阴阳的象征,也是东西两个方位的象征。他们的两侧各有象征北方的神龟玄武和象征南方的朱雀,因而

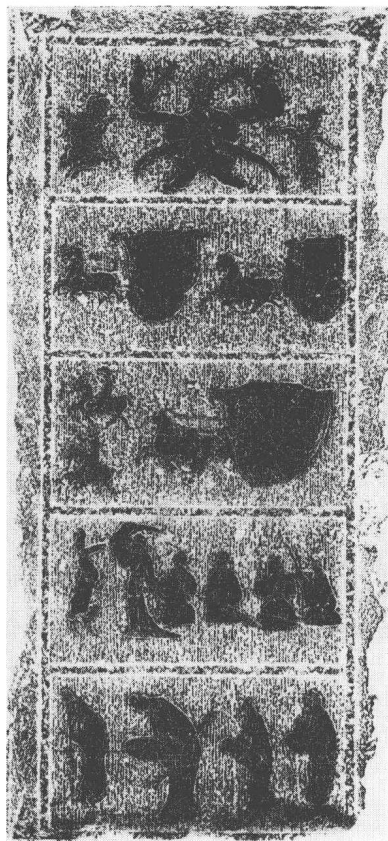


图 1a 山东平邑皇圣卿石阙,公元 86 年

① 李零之说见前揭文 224—226 页。胡文辉说见《马王堆〈太一出行图〉与秦简〈日书·出邦门〉》,胡氏前揭书,145—158 页。

② 罗世平《关于汉画中的太一图像》,《美术》1998 年 4 期,72—76 页。石川三佐男《太一信仰の考古学的検討から見た〈楚辞〉の篇名问题——东皇太一》,载郭店楚简研究会编《楚地出土资料と中国古代文化》,东京:汲古书院,2002 年,237—290 页。



图2 山东沂南北寨  
公元2世纪末汉墓图像

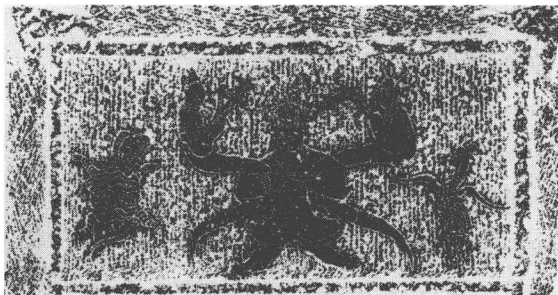


图1b 皇圣卿石阙局部

这四个形象象征了宇宙四方。在伏羲、女娲中间,亦即四方之中,有个神灵,也是蛇身,戴冠,头上呈现放射状的雕刻线条,身着长袖衣服,双臂紧抱着伏羲、女娲。包华石指出:这个神灵在目前所有的伏羲、女娲记载中都找不到踪迹,只能从其居于四方之中,掌控阴阳的这一意象表达来说明。他结合东汉时代儒家对宇宙和社会秩序进行礼仪性解说,认为此居中大神具有阴阳之祖始、万物之本源的超越性神格。而在东汉,这样的神格只可能是太一<sup>①</sup>。

1989年,刘弘也根据《淮南子·本经训》所言“太一者,牢笼天地,弹压山川,含吐阴阳,伸曳四时,纪纲八极,经纬六合”<sup>②</sup>。认为汉代普遍的观念是“太一化生阴阳,阴阳化生万物”,伏羲、女娲代表阴阳,因而以山东沂南北寨汉墓图像(图2)为代表的这一类图像里,居中的大神就应该是太一<sup>③</sup>。

1995年,李建首先指出南阳麒麟岗公元2世纪墓葬天井画像石

① Martin J. Powers, “An Archaic bas-relief and the Chinese Moral Cosmos in the First Century A. D.” *Ars Orientalis*, 1981, pp. 24-40, esp. 34-35.

② 何宁《淮南子集释》,北京:中华书局,1998年,582页。

③ 刘弘《汉画像石上所见太一神考》,《民间文学论坛》1989年4期,40—44页。他共讨论和涉及了5例这样的图像。

(图3)所表现的四灵在旁、伏羲、女娲相对环绕的中间坐神,应该就是来自楚文化的太一神<sup>①</sup>。

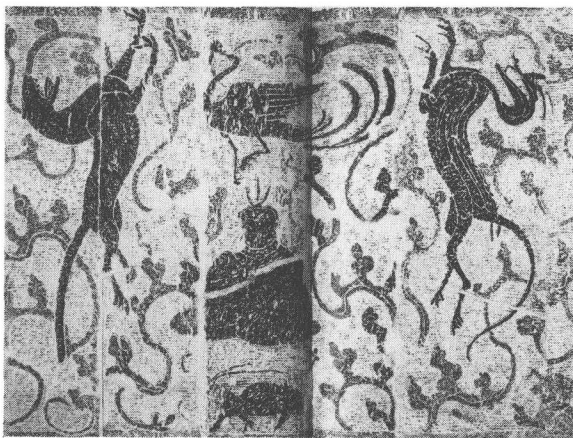


图3 河南南阳麒麟岗汉墓图像

2000年,夏德安指出河南南阳唐河针织厂出土西汉墓画中一立神紧抱伏羲、女娲的图像(图4)<sup>②</sup>。唐琪也赞同包华石与夏德安的看法。尽管

① 李建《楚文化对南阳汉代画像石艺术发展的影响》,《中原文物》1995年3期,22页。此说后被夏德安认同,见 Donald Harper, “The Nature of Taiyi in the Guodian Manuscript *Taiyi sheng shui*—Abstract Cosmic Principle or Supreme Cosmic Deity?”,载中国出土资料学会编集《中国出土资料研究》第5号,2001年,1—23页。并参池泽优日译文《郭店楚简「太一生水」における太一の性格——抽象的な宇宙の理法なのか、宇宙の至上神なのか?》,《楚地出土资料与中国古代文化》,115—141页。麒麟岗画像更多是以“星象图”或“天象图”而为人所熟知。学者一般认为此图居中的应是天帝或黄帝,其实东汉时民间的天帝就是太一。黄佩贤前揭文,179页认为:麒麟岗画像中居中的坐神是后土。在同文中,还列举洛阳金谷园新莽时期壁画中的一幅所谓“后土制四方图”。然此“后土”神格尚待确认,且同为“后土”,在两图中与四灵位置关系也不相同,故“后土说”证据不足。

② 夏德安对此例太一图像的比定,是在2000年芝加哥举行的“道教与中国艺术”研讨会上发表的论文。我没有看到原文,在此根据的是唐琪前揭文的转述。唐琪说夏德安比定的是出自南阳唐河新莽时期的冯君孺人墓的汉画(见唐琪前揭文,273—274页),而其文所附的图像实应出自南阳唐河针织厂汉墓。冯君孺人墓所出汉画图像,并没有此类构图。见南阳地区文物队、南阳博物馆《唐河汉郁平大尹冯君孺人画像石墓》,《考古学报》1980年2期,239—262页。我不知道是夏德安还是唐琪搞错了。这个错误也曾被我在《敬天与崇道》中延续,特此更正。

夏德安自己对这种比定还持谨慎态度,但有了前述这4例构图相近的汉画,我们还可以找到其他更多的例证,从而在汉代画像石所反映的信仰世界中,凸显出一种特殊的类型或模式。其图像特征为:首先是有相对容易辨识的伏羲、女娲,还有星斗或四象等要素。但在这类图像中,伏羲、女娲不是主角,因为他们通常被一个或坐或立的大神所环抱,而这一大神,很可能就是汉代的太一神<sup>①</sup>。

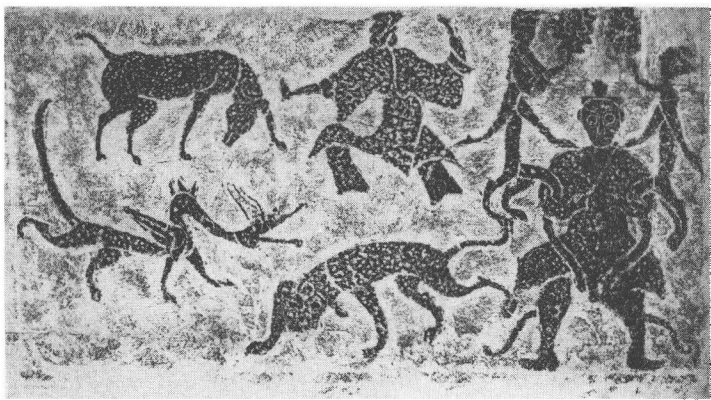


图4 河南南阳针织厂西汉晚期墓画像石

实际上,这类图像很早就被研究画像石的中国学者注意到了,但由于人们对太一在汉代信仰世界中所处的地位直到最近十几年才重新加以了解 and 探究,故以往对这种图像的解说就显得繁杂不一<sup>②</sup>。其中影响较大

① 居中大神为太一说,目前尚未得到学界的认可。如巫鸿《汉代道教美术试探》,1999年初刊,此据氏著《礼仪中的美术——巫鸿中国古代美术史文编》,北京:三联书店,2005年,455—484页。在文中,巫鸿列举了5例此类图像,并称此类图像为“三元”图像,认为居中的巨人为盘古、高谋、天帝、太一等说,都还难下定论。

② 中国学者一般推测居中大神或为西王母、或为高谋、或为燧人氏、或为巨人、或为黄帝、或为盘古。对此的概述参见曾祥委《盘古探源》,《广东民族研究论丛》十二辑,广州:广东人民出版社,2004年,377—412页。他列举了7例河南山东地区汉代墓葬中所见的这种图像,认为居中的大神都是盘古。我不赞同他关于居中之神为盘古的比定,但他搜集的这些图像,确实成为本节最基础的资料。还有一些汉画的伏羲、女娲之间或为童子,或为神龟。这些图像之间的关联尚待厘清。

的说法主要是两种：一是从伏羲、女娲象征婚姻和人类繁衍的角度考虑，将此大神比定为高禪；二是因其在画面中表现体型巨大，地位又高于人类始祖伏羲、女娲，因而将其认作是盘古。夏德安认为：这些被中国学者认定为高禪或盘古的图像，其实都应该是太一。我赞同这样的看法。因为高禪最早应该是女神，又和社神有关，女娲和女性始祖都是高禪，高禪很晚才被变为男神<sup>①</sup>。而在中国传统儒道两家的宇宙观中，也不可能有盘古作为创世大神的地位，中国最早的开辟之神或为女娲，而盘古应是东汉末年才出现在人们信仰世界中<sup>②</sup>。纬书《春秋运斗枢》还证明：汉人认为天地间万物都是从北斗七星演化出来的，与盘古无关<sup>③</sup>。

在仍然没有直接文字证据的情况下，还有没有可能为将这类图像中的居中大神比定为太一提供新的背景知识？这类图像除了包华石、刘弘、李建、夏德安所论的几例之外，目前所见还有多少？是否可以构成汉画像石中的一种独特的图像类型？这种类型图像的主要图像志特点是什么？它是一种一成不变的固定图像类型吗？它反映了汉代信仰世界哪些方面的变迁？

包华石根据汉代儒家，特别是董仲舒的理论，认为太一神是儒家所提倡的，这可能并不准确。因为董仲舒是尊“天”的，他并没有强调太一的神格。董氏所言之“天”，已经与先秦儒家所言之“天”有所不同，即已经是兼容百家学说之后的“天”，其中也包含了部分道家“道”和“太一”的特性<sup>④</sup>。本节前面也引述了几位东汉儒家学者对太一的描绘，似乎他们对太一也很认同。但追根溯源，太一是来自战国南方楚地的巫觋信仰，与北方中原

① 详参康德谟(Max Kaltenmark)《释高禪》，1966年法文初刊，此据赵克非中译文，载《法国汉学》第七辑，北京：中华书局，2002年，11—38页。

② 所谓东汉“盘古图”实际应是西晋的图画，而“盘古”最早见于记载是在曹魏初年。参见拙文《盘古神话：史料新读》，《中国史研究》2007年1期，77—91页。收入本章第一节。

③ 《纬书集成》，716—720页。

④ 参见徐复观《两汉思想史》第二卷，上海：华东师范大学出版社，2001年，221—259页。余治平《唯天为大——建基于信念本体的董仲舒哲学研究》，北京：商务印书馆，2003年，85—119页。

周秦儒家传统原本是格格不入的。因此才有西汉武帝前后围绕太一祭祀的种种争论，才有太一在两汉之际从最高天神下降为星神的变动轨迹。西汉末年，太一神既然已经进入国家祀典，儒家就不能将其轻易彻底抛却，故对太一神采取了儒家化的改造策略。东汉时的太一神信仰已经不再是其本来的面貌了，东汉儒家所认可的太一神也不再是战国末西汉时期的那个太一，而更多一些儒家伦理化的色彩。这一转变趋势也体现在太一神的图像上。

如包华石已经指出：南武阳图像居中大神头戴冠，身着长袖衣服的形象，是按照儒家礼乐制度来设定的，象征了宇宙的秩序性和道德性。在这一点上，汉画像石与前述纬书中关于天皇大帝的描绘是有相通之处的。还有纬书说太一居中制御四方，且“抱日月”，亦即抱阴阳。如果图中的伏羲、女娲更多象征阴阳，而非人类的婚配，则在太一环抱阴阳这一点上，也是与纬书相通的。前述纬书中对太一的描绘可归结为：衣冠、五采、居中、抱阴阳等几个特点。除了五采一项难以在画像石上体现外，其他几点都是可与南武阳石阙图像相印证的。但不可否认，《春秋合诚图》中太一的形像并不是直接和完全地反映在汉画像上。不仅太一如此，纬书中的伏羲、女娲，都是上古历史的古帝神王，既和汉画像中人首蛇身交尾的伏羲、女娲所表现的意义不同，也没有与太一的任何牵连。因此，纬书还不足以确定为确定此类图像提供直接的文本证据<sup>①</sup>。不过，根据现在对汉代信仰世界的了解，在排除了高谋和盘古等其他神祇的可能性之后，大概只有太一具有居中制御四方、凌驾和掌控阴阳的独尊地位。

若以上关于南武阳图像中太一神的比定可以成立，则刘弘、李建、夏德安等人比定的沂南北寨汉墓、南阳麒麟岗汉墓、南阳唐河针织厂汉墓等

<sup>①</sup> 施杰指出谶纬所体现的观念和思想体系，是了解汉画像的主要语境。见《意义、解释与再解释——谶纬语境与汉画形相》，《中国汉画研究》第二卷，桂林：广西师范大学出版社，2006年，60—198页。这的确是重要的一个指向。但还应看到，除了一些汉代信仰世界共通的主题和表现之外，具体到每一部纬书的内容，又与汉画像石所反映的汉代信仰世界之间存在着时间、地域、作者方面的明显差距。

几例类似构图的图像,其居中的大神也应该都是太一神像。同理,这种类型的构图都可以被认为是汉代太一神的图像。

## 2. 太一的图像志

根据我的有限知见,现将我搜集到的汉画中太一环抱伏羲女娲的这类图像列举如下:

(1) 河南南阳针织厂西汉晚期墓画像石(图4)<sup>①</sup>。此图最早是夏德安在2000年认定的。《南阳汉代画像石》说明为:唐河县针织厂汉墓出土“伏羲、女娲、人物、奇兽,79×143厘米”,“右刻伏羲、女娲、皆人首蛇身,手中各执仙草(或灵芝),相向而立,两者之间刻一人(或谓西王母),双手抱蛇躯(上部斗兽者或谓东公王公)。”该石现藏于南阳汉画像馆。针织厂汉墓一般认为是西汉晚期墓葬,也有认为是东汉的。值得注意的是此像身着衣裳,但脸、眼和鼻的刻画则太过夸张,足见当时太一神有着非同常人的怪异相貌。

(2) 河南偃师辛村新莽时期墓葬画像石(图5)<sup>②</sup>。据《洛阳汉墓壁画》121页“前室勾栏门上额壁画”文字说明云:“前室与中室勾栏上梯形门额壁壁画一幅。中央绘方相氏,虎头,双耳竖立,二目圆瞪,盆口利齿,脖后鬃毛如翼,其状凶猛。其左绘常仪托月,月中有桂树。常仪头戴黑冠,红色领衣,下部蛇躯,尾部有爪。其右绘羲和擎日,日中绘金乌。羲和束发,着短领上衣,下部蛇躯,为白底上涂紫蓝色。”方相氏主要在下葬前于墓中驱邪,并在岁末大傩时起到驱邪作用。其与伏羲、女娲之间没有什么明显的联系。故我在《敬天与崇道》中认定居中的怪兽应为太一像。这是新莽时期的太一像,还是明显的神兽面目,要到东汉时期的太一像才普

① 图见南阳市博物馆编《南阳汉代画像石刻》,上海人民美术出版社,1981年,图59。又见南阳汉代画像石编委会编《南阳汉代画像石》,北京:文物出版社,1985年,照片图版40,拓片图版42。及王儒林、李陈广《南阳汉画像石》,郑州:河南美术出版社,1989年,152—153页。《中国画像石全集》第六卷《河南画像石》,山东美术出版社、河南美术出版社,2000年,13页,图一六;图版说明,7页,疑为高媒神。

② 图见洛阳市第二文物工作队、黄明兰、郭引强编著《洛阳汉墓壁画》,北京:文物出版社,1996年,126页。

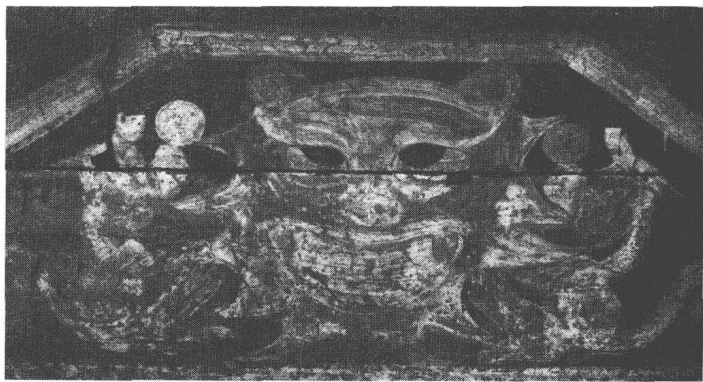


图5 河南偃师辛村新莽时期墓葬画像石

遍地“人形化”。林巳奈夫和俞伟超等都认为商周青铜器和玉器上的饕餮和兽面为当时“帝”或“天帝”的形像，而林氏更将此天帝和此图像直指为太一神像<sup>①</sup>。可见，太一神的凶恶神兽面相很可能渊源自先秦时代的饕餮和兽面。

(3) 山东嘉祥纸坊镇敬老院东汉早期画像第一石(图6)<sup>②</sup>。《嘉祥汉画像石》说：“原石纵111厘米，横约45厘米，画面分三层：第一层，刻一头戴山形冠，三角眼，阔嘴露齿，双足中间垂一尾的仙人居中而立。他一手抱女娲，一手抱伏羲。女娲、伏羲手中各持规矩，长尾向身后上方卷曲。上方空处刻两只相对而立的凤凰。”值得注意的是“山形冠”，在其他画像中有“周成王”戴这样的冠，故此冠暂被称为“王冠”，则戴此冠者必为王者<sup>③</sup>。正与太一在神界的地位相符。

① 林巳奈夫《中国古代の神がみ》，东京：吉川弘文馆，2002年，123—150页。同氏著《神与兽的纹样学——中国古代诸神》，2004年日文初版，此据常耀华等中译本，北京：三联书店，2008年，195—199页。俞伟超《“神面卣”上的人格化“天帝”图像》，1999年初刊，此据氏著《古史的考古学探索》，北京：文物出版社，2002年，144—149页。

② 图见朱锡禄编著《嘉祥汉画像石》，济南：山东美术出版社，1992年，87页，图版126；文字说明，138页。又见江继甚编著《汉风楼藏汉画像石选》，上海书店出版社，2000年，3页图版1，认作盘古。《中国画像石全集》第二卷《山东汉画像石》，107页，图一一五；图版说明，41页，认作高媒。

③ 孙机《汉代物质文化资料图说》，北京：文物出版社，1991年，232页。

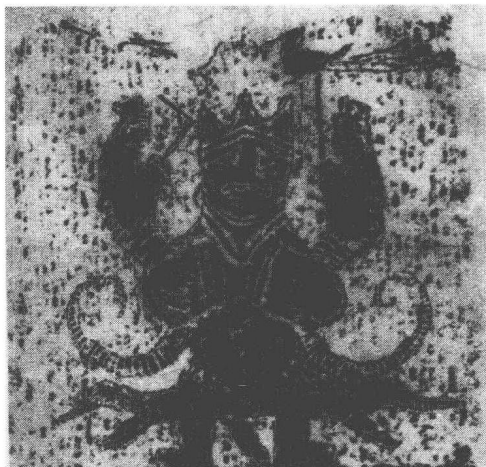


图6 山东嘉祥纸坊镇敬老院东汉早期画像第一石

(4) 山东嘉祥花林村东汉早期画像第二石(图7)<sup>①</sup>。《嘉祥汉画像

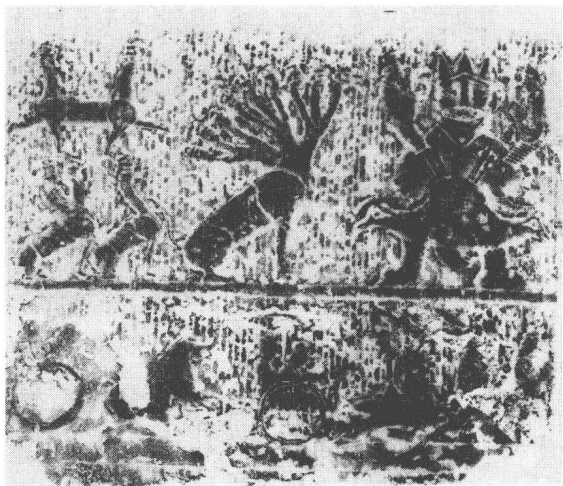


图7 山东嘉祥花林村东汉早期画像第二石

<sup>①</sup> 图见《嘉祥汉画像石》，78页，图105，文字说明，134页。又见《中国画像石全集》第二卷，116页，图一二九；图版说明，44页。信立祥《汉代画像石综合研究》，北京：文物出版社，2000年，148—152页，认为此神是高谋之神。

石》说：“原石纵 74 厘米，横 80 厘米，画面分两层：第一层，中间是九头人面兽开明，向右蹲坐。右方有一个戴山形冠的人，将伏牺、女娲抱在怀里。左方上面是一个身体前后各长有一个人头头的怪兽，下面两个怪兽，肩上各生着两个人头。”这里的太一虽然也戴山形冠，但面貌还明显是非人的。

(5) 山东嘉祥一残石(图 8)<sup>①</sup>。《嘉祥汉画像石》说：“此石早年出土于嘉祥，但具体地点不详。发现后，亦不知归于何处。”“拓本纵 72 厘米，横 38 厘米。右面残缺。画面分三层：第一层，中一怪人，左手抱伏羲，右手抱女娲。此怪人一说是盘古，一说是太一。”

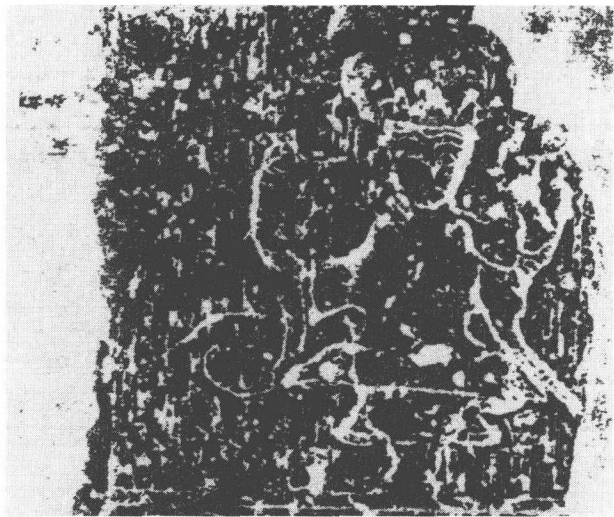


图 8 山东嘉祥一残石

(6) 山东平邑公元 86 年的南武阳皇圣卿石阙图像(图 1)<sup>②</sup>。《中国画像石全集》的说明为：“东汉章帝元和三年(86)，纵 153 厘米，横 59 厘

① 图见《嘉祥汉画像石》，32 页，图 37；图版说明，115 页。

② 此图最早经沙畹刊布，本文所据图版见《中国画像石全集》第一卷《山东画像石》，4 页，图八；图版说明 2 页。相关情况除前揭包华石文外，还可参王相臣、唐仕英《山东平邑县皇圣卿阙、功曹阙》，《华夏考古》2003 年 3 期，15—19，转 24 页。杨爱国《幽明两界：纪年汉代画像石研究》，西安：陕西人民美术出版社，2006 年，43 页。

米。1932年由山东省平邑县平邑镇八埠顶迁移至八埠顶小学内,平邑县文物管理所藏。画面四周边栏二重。画像自上而下分为五层。第一层,中一神人,双手拥抱人身蛇尾、手执规矩的伏羲、女娲,左有玄武,右有朱雀。”同在山东地区,嘉祥的太一像是戴冠立像,平邑的太一像则是不戴冠的坐像。这种细微的差别是有意义还是可以被忽略的,现在还难说清。

(7) 山东邹城郭里乡东汉中期画像(图9)<sup>①</sup>。《中国画像石全集》作“伏羲、女娲、东王公像”,说明云:“东汉中期(89—146),纵95厘米,横38厘米。1959年邹城市郭里乡黄路屯出土。邹城孟庙藏。”“此图为浅浮雕。画面上部刻东王公拱手端坐,两侧为伏羲、女娲,手举日轮,下部刻三鸟啄鱼。”图中的“东王公”冠戴整齐,在我看来,这里所谓的“东王公”,也应该可以被认作是太一。因为东王公原本就是根据西王母才想象出来的,一般和西王母共同构成阴阳和东西方位的象征。东王公自己并不具备掌控阴阳的地位和神格。这例太一像可能是儒家化比较彻底的,故已经看不出其神兽的本来面目。



图9 山东邹城郭里乡  
东汉中期画像

(8) 山东济宁市南张东汉晚期墓(图10)<sup>②</sup>。《中国画像石全集》作“珍禽、异兽、东王公画像”,说明:“东汉晚期(147—189),纵142厘米,横27厘米。1970年济宁市喻屯镇城南张出土。此图为浅浮雕。画面自上而下刻大鸟一只,周围

① 图见《中国画像石全集》第二卷,77页,图八四;图版说明,29页。

② 图见《中国画像石全集》第二卷,8页,图一二;图版说明,4页。

聚栖八只小鸟(一鸟残去)。东王公居中央,左右各一人首蛇身仙人交尾侍奉。四羽人戏耍,或正立或倒立。人面兽两只,长角兽一只,三首共身兽一只。”居中大神同样不应该是东王公。汉画中还有以西王母居中,伏羲、女娲分居左右的构图,如山东微山两城镇所出汉画<sup>①</sup>。巫鸿注意到:只有四川画像的西王母才是超越阴阳的一元神,而山东和中原地区 2 世纪的画像中,西王母只是象征阴阳对立中“阴”的一方<sup>②</sup>。不过,微山两城镇的西王母显然是一个特例。或许应该说:西王母在山东、河南地区的东汉画像世界中,通常是不具有太一那样掌控阴阳的独特地位的。到东汉末年,随着太一神地位的下降,才有西王母凌驾伏羲、女娲之上的图像出现。

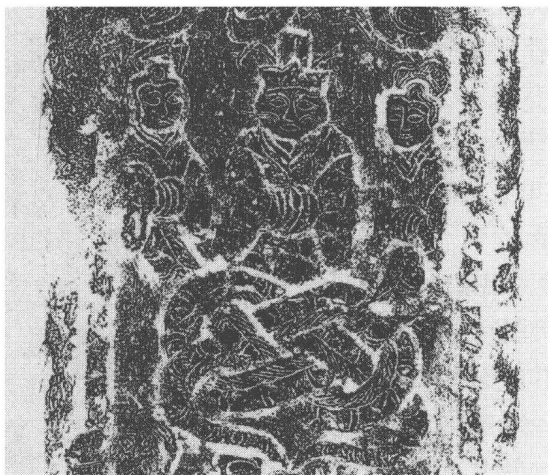


图 10 山东济宁市南张东汉晚期墓

(9) 山东沂南北寨村公元 2 世纪末汉墓(图 2)<sup>③</sup>。《中国画像石全集》云:“东汉晚期(147—220),纵 123 厘米,横 37 厘米。1954 年 3 月山东省沂南县北寨村出土。沂南北寨汉画像石博物馆藏。此图为浅浮雕。画

① 图见《中国画像石全集》第二卷,32 页,图四一;图版说明,13 页。定为“东汉中晚期(89—189)”,西王母有榜题。

② 巫鸿前揭《汉代道教美术试探》,472 页。

③ 图见《中国画像石全集》第一卷,134 页,图一八二;图版说明,59 页。

面上部刻一力士，以强壮的双臂拥抱人身蛇躯的伏羲和女娲，力士肩后有一规一矩。左右上角各缀一飞鸟。”此图早为学界所熟知，只不过对画面的解说歧义较多。此处的太一神像已经完全人形化了，但头戴的已经不是象征王者地位的“山形冠”，而是一种三角形的冠。这也与太一神地位在东汉后期进一步下降有关。

(10) 河南南阳麒麟岗汉墓图像(图3)①。此图也早为学界熟知。如果将居中神人认作是天帝，又与南斗和北斗星辰相联，则此天帝就应该是太一神。其头上所戴究竟是山形冠的变形，还是类似南武阳石阙上大神头上放射状线条(或许是“放光”)的简化表现？

(11) 河南南阳魏公桥汉墓图像(图11)②。《中国画像石全集》说明：“东汉(25—220)，高126、长32厘米。1933年河南南阳市区出土。河南省南阳汉画馆藏。左刻女娲，右刻伏羲，皆人首蛇身。中一神人，赤身裸体将二人抱在一起。神人即高谋神，是古代传说中主司婚姻之神灵。”此图因时代难以做进一步判定而放置在最后，但根据图像上巨人赤身裸体的形像，很可能是受儒家化影响不深的早期太一图像。

此外，还有明显是一神居中，伏羲、女娲左右对列的图像，也不排除居中之神应该是太一的可能性。如山东滕州市龙阳店出土的东汉晚期“伏羲、女娲画像”③、滕州市造纸厂出土东汉晚期的“东王公、人物拜见、车骑出行画像”④等等。由于我无法接触到一手的汉墓考古资料，故此处罗列的只是一些公布已久的图像资料，一定还有缺漏。不过以上这些图像应该可以作为汉画中的一种特殊模式来看待，即它们或许就是汉代信仰世界中太一神像固定化的构图模式，其源头可能与战国以降南方的操蛇神

① 图见《南阳汉代画像石墓》，郑州：河南美术出版社，1998年，143页，图25。《中国画像石全集》第六卷，102—103页，图一二八；图版说明，44页。

② 图见王建中、闪修山《南阳两汉画像石》，北京：文物出版社，1990年，图166，题“高谋”。周到、王晓《汉画——河南汉代画像研究》，郑州：中州古籍出版社，1996年，78—79页。《中国画像石全集》第六卷，170页，图二〇七。

③ 图见《中国画像石全集》第二卷，144页，图一五三；图版说明，53页。

④ 图见《中国画像石全集》第二卷，158页，图一六六；图版说明，57页。

怪有关<sup>①</sup>。

#### 四、结语

到目前为止，此类图像中还没有发现任何一例直接写有“太一”的榜题，故关于此类图像的居中大神为太一的论断，仍然只是一种推测。本节

不赞同有关高谋和盘古的推测，一是因为高谋和盘古在汉代信仰世界中的地位，其实比太一更难确定，更缺乏可靠的证据；二是考虑到此类图像是否要在墓葬中特意表现人类的婚配或天地开辟初始之意？恐怕还要与整个墓葬图像的构图和立意协调起来看，更多应该是体现当时人们普遍认可的一种宇宙观。包华石和刘弘已经从儒家思想影响下的汉代普遍的宇宙观角度，论证此类图像所表现的就是太一生阴阳，阴阳生万物的基本观念。而本节则遵循这样一个基本认识：如果汉代信仰世界中有一个可以掌控阴阳、凌驾于伏羲女娲之上的神格，那就应该是太一，而非其他各有专司的神灵。

假如以上这些图像可以被认作是汉代太一信仰的图像表现，则有几个问题值得注意。

首先，太一神像明显有个从狰狞神兽到衣冠人神的转变。

在以上这些太一图像中，大多数都是衣冠人神，也有如河南偃师辛村新莽时期墓葬中的那个神兽模样的(图5)，或是南阳魏公桥汉墓那个赤裸的巨人(图11)，就是唐河针织厂汉墓中的太一，虽

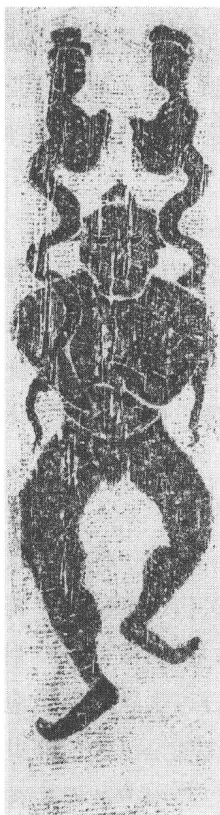


图 11 河南南阳  
魏公桥汉墓图像

<sup>①</sup> 施杰前揭文 143—147 页，注意到战国时代居中一人手执两蛇的图像，与汉代大神环抱伏羲女娲图像的关联，他还列举了唐河针织厂和滕州龙阳店的两例汉画，质疑说居中大神为盘古或高谋的做法。关于“操蛇神怪”，见吴荣曾《战国汉代的操蛇神怪及有关神话迷信的变异》，1989 年初刊，此据氏著《先秦两汉史研究》，北京：中华书局，1995 年，347—361 页。

然身着衣冠,却也是面目大异于常人。我觉得很可能在西汉末、新莽时期,太一的图像还没有完全摆脱其源自楚地巫觋传统的那种人神兽混合的形像。西汉武帝时图画以太一神像现已不可知,但从“象泰壹之威神”句,还可想象当时的太一神是能给人威慑感的,因此不排除太一神在西汉时还是一种面目狰狞的神兽形像。但在儒家礼仪化的改造下,太一的形像也在发生变化,即由兽形而人化。这种图像上的差异是由太一信仰本身所受的儒家礼仪化和伦理化影响的深浅而造成的。那些已经明显是衣冠人神的太一图像,也各自稍有不同。虽然都有衣冠,但有的还略带神兽的痕迹。如东汉早期的几例,太一神明显还是面目狰狞。到东汉中后期,则开始衣冠整齐,面目也越来越像人面了,以至于被认为是东王公。

其次,这些图像还反映了太一神格的升降沉浮。

夏德安和唐琪认为:汉代太一神格的地位就是在民间信仰世界也是不断地被降低,乃至到东汉后期,太一的神格地位和人们在信仰观念中的功能,几乎被等同于天帝使者蚩尤<sup>①</sup>。我不认为蚩尤能够与太一等同,但从图像中确实可以看出一种明显的趋势,即太一神格地位在东汉中后期的信仰世界中发生了一些变化。如从东汉早期戴山形冠到后来戴三角冠,其地位也可以被西王母所取代等等。到东汉末年武梁祠的伏羲、女娲图像,就已经不见了居中的太一神。而后世所传的伏羲、女娲图像,也都基本上脱离了太一的怀抱。当然,考古所见伏羲、女娲图像甚至要早于太一图像,如在西汉卜千秋墓中就有伏羲、女娲。在汉代,伏羲、女娲不与太一共同出现的构图也还有不少<sup>②</sup>,因而本节讨论的这类由太一和伏羲女娲共同构成的图像,具有明显的特殊性。从太一与伏羲女娲图像成为一

① 见唐琪前揭文,275—282页。

② 陈履生《汉画研究——论汉代神画中两对主神的表现》,《朵云》13期,1987年,106—137页。讨论了伏羲、女娲与东王公、西王母这两对在汉画中常见的主神。其所列资料中只提及唐河针织厂(文中作东汉墓葬)和沂南汉墓的两例图像,其他大量都是与太一无关的伏羲、女娲构图。还可参刘文锁《伏羲女娲图考》,《艺术史研究》第八辑,117—161页。文中所列举的众多汉画中的伏羲、女娲图像,也几乎没有一例涉及本文所论的这类太一图像。

种固定的模式，到最终伏羲女娲与太一又分道扬镳，这其间似乎隐含了某种有意义的历史观念变迁。早期汉画中以日月来象征阴阳，故有马王堆汉墓帛画大神居中，日月分立左右的构图。而以伏羲、女娲来象征阴阳，很可能也是受到儒家伦理化的影响之一。以人类始祖而非自然天象来象征阴阳二元，似乎更具有儒家人伦思想的色彩。

第三，此类图像出土的地域性值得注意。

从汉代信仰世界的背景来看，似乎只有将此类图像认作太一图像才更符合当时的信仰世界的特点。不可否认，目前不仅没有直接明了的“太一”榜题，也找不到太一直接与伏羲女娲有关联的文献证据。这说明以太一环抱伏羲、女娲的构图，很可能是没有经典（包括谶纬在内）依据的一种创造性方案。正因为此，它不仅不是一种汉代各地普遍遵循的构图方案，而且即便是同为山东地区的太一图像，也在衣冠、面貌等细部有明显的差异。目前此类图像只见于山东、河南地区，出土画像石数量巨大的四川、陕西、江苏等地都还没有发现这样的图例。而前引《王子乔碑》和黄巾遗书等文本材料，也都不出山东、河南地区。因而此图像的地域性特点是十分明显的，同样也许可以说：汉代太一信仰也是有地域性的。或许，只有那些既认可太一为神界最高主神，又承认伏羲、女娲为人文始祖的山东、河南之地的儒家，才会创造出太一环抱阴阳的构图。东汉时各地区间信仰世界上的异同，各地方上的儒家对于非官方主流的思想和观念如何进行接纳和吸收，以及这种儒家对非儒家思想的吸纳和改造，对汉代信仰世界的贡献和影响，或许可以引出另外一系列的重要话题。

第四，此类太一图像与六朝道教早期艺术形象的关联影响。

“太一”的神格来自南方楚地，又与道家哲学有密切关系，因而此类太一图像与后世道教艺术之间的关联，是不能回避的话题。已有学者将此类图像归为“汉代道教美术”的范畴，或认为后世道教的元始天尊即此太一的变异。但不容忽视的是，从战国到汉末，从神兽到人神，太一都是有具体形象的。而六朝经道教首先就反对以弦歌鼓舞和杀生血祠的方式祭拜类

似太一神这样的“六天故气”。其次则认为：“道至尊，微而隐，无状貌形像也；但可从其诫，不可见知也。今世间伪伎，指形名道，令有服色名字、状貌、长短，非也，悉耶伪耳。”<sup>①</sup>及至陶弘景时还是“道堂无像”。故六朝经教道教的主神，很可能并不是直接从太一转变过来的，而是将抽象无形的“道”逐步人格化和神格化而形成经教道教的主神。从本质上说，汉代的太一信仰是属于“天崇拜”的范畴，与六朝道教的“道崇拜”是不同的信仰核心。

太一原本与“道”有相通之处，都可以被认作是世界万物的本原。但经过两汉时代进入国家礼典和被儒家的改造，太一就从世界本原下降为具象的天神，再降为天神之下的星神。而从汉末六朝开始，太一在道家 and 道教眼中的重要性逐渐降低。虽在其后的个别时代一度又被重视起来，如唐玄宗时的“九宫贵神”祭祀和北宋的十神太一祭祀<sup>②</sup>，但其总的趋势是越来越远离王朝礼仪的最高神祇地位。“太一”这个概念在中国文化史上的变迁，也颇值得做一番全面的整理和探讨。而汉代，尤其是东汉时期与太一相关的文本和图像资料，对于认识太一的整个历史变迁，无疑具有最重要的意义。

<sup>①</sup> 饶宗颐《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，17页。

<sup>②</sup> 太一神在唐宋时期地位的升降变迁，见顾颉刚、杨向奎《三皇考》的相关章节。关于唐代重新祭祀太一，见吴丽娱《论九宫祭祀与道教崇拜》，《唐研究》第九卷，北京大学出版社，2003年，283—314页。

### 第三节 从星神到身神：汉晋间太一神的内在化

#### 一、引言

太一在战国、两汉的中国信仰世界中曾是一个承担开辟、创造之任的至尊无上神祇，但到六朝隋唐时，其地位已大大下降，宋以后更是一蹶不振。对这一耐人寻味的变迁，早在 20 世纪 30 年代，前辈学者在对太一作全盘性的研究时，就已经注意到了<sup>①</sup>。近年来，随着对战国秦汉地下出土简帛佚籍的研究成为新的热潮，太一的相关研究也再度成为热点之一<sup>②</sup>。在众多先辈与今贤大作的启发下，我也就太一与盘古神话出现的先后问题、汉代太一的文本与图像表现等问题发表过浅见<sup>③</sup>。现在要讨论太一神格演变过程中另一个细节的问题：太一如何从汉代的天上星神变为六朝道教存思术中的身中神？进而，弄清这样的变迁对于理解中古经教道教的形成又有怎样的意义？

对此，似乎只有顾颉刚、杨向奎先生在《三皇考》中，根据部分道典指出太一在道教中又作为身中神出现。但他们没有讨论太一是怎样从天上的星神变为人身中的神，且他们所使用的道典基本上没有经过定年和史源学的辨析。例如，他们所引用的道典大都比较晚出，虽然引用了几段《云笈七签》所收《老子中经》的文字，却没有意识到《老子中经》的重要性。事实上，《老子中经》对于考察太一从星神变为身神的过程是一项重要的早期资料。但由于此经的成书时代一直不太明确，故在既有的关于道教

---

① 钱宝琮《太一考》，1936 年初刊，此据《钱宝琮科学史论文选集》，北京：科学出版社，1983 年，207—234 页。顾颉刚、杨向奎《三皇考》，1936 年初刊，此据《古史辨》第七册中编，海口：海南出版社，2005 年，259—407 页。

② 葛兆光《众妙之门——北极、太一、太极与道》，1991 年初刊，此据氏著《古代中国的历史、思想与宗教》，北京师范大学出版社，2006 年，12—47 页。李零《“太一”崇拜的考古研究》，1996 年英文初刊，此据氏著《中国方术续考》，北京：东方出版社，2000 年，207—238 页。

③ 刘屹《盘古神话：史料新读》，《中国史研究》2007 年 1 期，77—91 页，收入本章第一节。《“象泰壹之威神”——汉代太一信仰的文本与图像表现》，收入本章第二节。

身神观念研究中<sup>①</sup>,或是基本没有对其着墨,或是在对其未必恰当的定年前提下展开论说。对《老子中经》时代的考察,学界有东汉、魏晋间和五世纪初这三种看法,我通过考察《老子中经》的文本源渊,倾向于认为此经应是在葛洪《抱朴子内篇》之后的东晋时期作品<sup>②</sup>。故在本节的论说中,是直接将《老子中经》作为东晋道书使用。同时,也希望本文能够提供新的背景和线索来支持《老子中经》的东晋成书说。

## 二、汉晋间身神观念的发展

中国古人对人身体的认识是由表及里的。杜正胜认为:大致上,殷周时代述及人身,多只关注体表部位。公元前8世纪前半叶,人体内部器官中,后世所谓“五脏”的个别名称已经出现。“五脏”之词在战国中期(公元前4世纪)以后已经通行。“六腑”出现得更晚,独见于《吕氏春秋·达郁》篇。战国时,“五脏”远比“六腑”普遍。内脏甚多,独取其五,或许也是五行学说系统化和神秘化以后的事。五脏再与精气观念互相配合,不可能早于战国前期<sup>③</sup>。可见殷周人还只能关注人的体表器官,战国到秦汉,人们才开始讨论人的体内器官,并意识到体内器官往往比体表器官要重要。如《淮南子·精神训》云:

---

① 关于道教身中神的讨论,见 Isabelle Robinet, Translated by Julia F. Pas and Norman J. Girardot, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, State University of New York Press, 1993. Livia Kohn ed., in cooperation with Yoshinobu Sakade, *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor, Center For Chinese Studies, The University of Michigan, 1989. 山田利明《洞房神存思考》,1989年初刊;《泥丸九宫说考》,1989年初刊,此皆据氏著《六朝道教仪礼の研究》,东京:东方书店,1999年。小南一郎《寻药から存思へ——神仙思想と道教信仰との之间》,吉川忠夫编《中国古道教史研究》,京都:同朋舍,1992年,3—54页。刘永明《医学的宗教化:道教存思修炼术的创造机理与渊源》,《兰州大学学报》2004年5期,38—43页。萧登福《试论道教内神名讳源起——兼论东晋上清经派存思修炼法门》、《道教及上清派守一修持法门之源起及其演变》,俱见《六朝道教上清派研究》,台北:文津出版社,2005年,152—184、345—417页。

② 详见刘屹《论〈老子中经〉的成书时代》,2008年6月,兰州大学敦煌学会议提交论文,收入会议论文集,并见本章第四节。

③ 杜正胜《由表及里的人体知识——五脏观念之确立》,见氏著《从眉寿到长生——医疗文化与中国古代生命观》,台北:三民书局,2005年,85—94页。

形体以成，五藏乃形，是故肺主目，肾主鼻，胆（脾）主口（舌），肝主耳<sup>①</sup>。

“主”乃主持、主管之意。这种由内部五脏主管支配外部五官的观念，已经蕴含有五脏各自具备主观能动的人格化倾向。《管子·心术上》则云：

心之在体，君之位也。九窍之有职，官之分也。耳目者，视听之官也。心而无与于视听之事，则官得守其分矣<sup>②</sup>。

将五脏之首的心比喻为君，九窍比喻为君主之下的臣子、官员，更具有将体内的五脏和体外的五官、九窍进一步人格化比拟为君臣的倾向了。这样的人体观也反映在汉代的医学中。《黄帝内经》云：“心者，君主之官，神明出焉。”“心者，五脏六腑之大主也，精神之所舍也。”认为心藏之神包括了人的精神、意识、思维、情感等心理活动，还具有对生命活动的主宰作用<sup>③</sup>。还将“十二藏”比喻为“十二官”，各有所司。不过，很难说《黄帝内经》中出现的“神明”或“精神”是具有神格的神灵<sup>④</sup>。而且，先秦汉代的仙道技术，并不完全基于同时代的医学知识。医家与神仙家对人体的认知，

① 何宁撰《淮南子集释》卷七《精神训》，北京：中华书局，1998年，506页。

② 黎翔凤撰、梁运华整理《管子校注》，北京：中华书局，2004年，766—767页。

③ 参见张登本主编《〈内经〉的思考》，北京：中国中医药出版社，2006年，205—222页。关于《黄帝内经》的成书时间，中国学者以往多认为是战国时代。自马王堆医书出土后，《黄帝内经》被认为并非出自一人一时之手，而是经由许多年代、许多医家的经验、心得和理论概括总成的。其基本内容在战国时就已形成，但其总编成书，应该在前1世纪的西汉时期。见《〈内经〉的思考》，3—4页。李经伟《中医史》，海口：海南出版社，2007年，48—51页。鲁惟一主编，李学勤等译《中国古代典籍导读》，沈阳：辽宁教育出版社，1997年，210页。还有认为更晚至东汉的意见，见山田庆儿《黄帝内经——中国医学的形成过程》，1991年初刊，此据氏著《中国古代医学的形成》，台北：东大图书公司，2003年，19—36页。相关研究的评论，见李建民《方术 医学 历史》，台北：南天书局，2000年，224—236，266—267、278—279页。

④ 戴思博(Catherine Despeux)《从秦代至唐代的中医经典理论》，《法国汉学》第六辑《科技史专号》，北京：中华书局，2002年，182—183页。认为今本《黄帝内经》只提到五种与五脏相连的神或精神实体，对其他身体神则缺乏详细的描写。她认为这也许是后人在儒家思想影响下对《内经》删改的结果。不过，《内经》所说的“神”究竟是否神祇之意，还值得怀疑。且五脏神的说法应为东汉普遍观念，汉代不一定会有五脏之外的身体驻满众神之观念。

也并不能完全一致<sup>①</sup>。

对早期道家的研究表明：早在先秦时代，道家的修炼方式中就有一种内倾性的神秘体验，即以微妙的调息、正静和一系列驱空意识内容的修炼实践，来获得无我和与虚道合一的体验。此即所谓的“内修”<sup>②</sup>。内修的阶段性实践中往往有很重要的一步即达致“神”的境地，这是一种修道者个人主观上得到的神妙感觉，而并非体验某种神格的存在。先秦至汉代，人们认识自然和人类自身的基本出发点是“气化的宇宙论”。气作为生命的基本因素，应该到战国中期完全确立了。气在人体内运行观念的产生，大抵不出于春秋末叶到战国中期<sup>③</sup>。在这样的观念下，人也是气聚而生，气散而亡。故所谓“精”与“神”，最初都是指人体内气的状态之表现，而非神祇、神灵之意。如东汉初王充《论衡·论死篇》即云：“精神本以血气为主。”<sup>④</sup>在《道虚》篇，王充还批判了几种当时修道修仙的方法，如尸解、恬淡无欲、延寿度世、食气、导引、服食药物等，并没有提及存思身神的做法。可知在东汉初年，存思身神应该还没有成为一种有影响的修道方式。

一般认为，目前最早记录人身体之神的文献是纬书《龙鱼河图》。其云：

发神名寿长，耳神名娇女，目神名珠殃，鼻神名勇卢，齿神名丹朱。夜卧三呼之，有患亦便。呼之九过，恶鬼自却<sup>⑤</sup>。

《龙鱼河图》最早见引于贾思勰的《齐民要术》，其成书不会早于东汉初，也

① 关于仙道技术与医学的关系，参见刘永明前揭文，2004年；同氏《道教医学的早期传承与理论创造——以〈老子中经〉、〈黄庭内景经〉、〈太清中黄真经〉为核心》，《兰州大学学报》2005年5期，70—79页。在《汉书·艺文志》的图书分类中，“医经”、“经方”、“房中”、“神仙”四者并列构成“方技”，是对人体这一共同主题的不同认知学派。

② 罗浩(Harold D. Roth)《内修：早期道家的主要实践》，《道家文化研究》十四辑，北京：三联书店，1998年，89—99页。并参氏著 *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism*, New York: Columbia University Press, 1999.

③ 杜正胜《从眉寿到长生》，110页。

④ 黄晖撰《论衡校释》卷二十《论死篇》，北京：中华书局，1990年，871、875页。

⑤ 安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994年，1153页。

不能完全排除有六朝时才加入的因素<sup>①</sup>。不过其中提及人的头发、耳、目、鼻、齿这些外在的器官都有神，人知道这些神灵的名字，就可以通过呼叫神名而祛病除邪。这种掌握神灵的名讳就能够掌控和驱使之的观念，在中国是一种古老的传统，可以将其视作是东汉人的普遍观念。《龙鱼河图》同时还提供了五岳山神、五岳山君、五岳将军、四海河神的名讳，也是为了“呼之，令人不病。”“恒存之，却百邪。”“请之呼之，却鬼气。”<sup>②</sup>这时出现的有关人身体的神灵，主要还是体表之神。

西汉末成帝时，谷永上书中出现了“化色五仓(脏)之术”，西晋李奇注曰：“思身中有五色，腹中有五仓神；五色存则不死，五仓存则不饥。”<sup>③</sup>则在西汉末年，已经有五行、五色与五脏相对应的观念，但五脏有神观念似乎还不能看作谷永的原义，只能视为李奇时代人的观念。比较明确的“五脏神”之说，应该出现在东汉中期以后的道书中，且一开始也未必是五个各有名号的神灵。一般认为是作成于东汉中后期的《老子河上公注》对“谷神不死”的注释云：

谷，养也。人能养神，则不死。神，谓五藏之神。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，肾藏精，脾藏志。五藏尽伤，则五神去矣<sup>④</sup>。

“魂、魄、神、精、志”即道家所要谷养的“五脏神”，可见这里的“神”并非一个个具体的神灵，而仍然是气或精神之意。

《太平经》第三十三云：

真人问曰：“凡人何故数有病乎？”神人答曰：“故肝神去出游不时

① 陈槃认为《龙鱼河图》包含很多古已有之的内容，时代较早。见《古讖纬书录解題》（五），此据氏著《古讖纬研訂及其书录解題》，台北：国立编译馆，1991年，414—423页。安居香山、中村璋八为《重修纬书集成》的解題中认为《龙鱼河图》并非东汉初年官定《河图》系列纬书，而是后代的伪作。此据《纬书集成》，66—67页。黄复山认为今存讖纬大都是东汉初由官方纂成颁布的，故名为“东汉定型图讖”。见氏著《东汉讖纬学新探》，台湾学生书局，2000年。并参黄复山《东汉定型图讖中的“太一”星考》，《第二届儒道国际学术研讨会——两汉论文集》，台北：台湾师范大学，2005年，363—407页。

② 《纬书集成》，1151—1152页。

③ 《汉书》卷二十五下《郊祀志》下，1260、1261页。

④ 王卡点校《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993年，21页。

还，目无明也。心神去不在，其唇青白也。肺神去不在，其鼻不通也。肾神去不在，其耳聋也。脾神去不在，令人口不知甘也。头神去不在，令人眊冥也。腹神去不在，令人腹中央甚不调，无所能化也。四肢神去，令人不能自移也。夫神精，其性常居空闲之处，不居污浊之处也。欲思还神，皆当斋戒，悬象香室中，百病消亡。不斋不戒，精神不肯还反人也。皆上天共诉人也。所以人病积多，死者不绝。”<sup>①</sup>

这里提到“肝、心、肺、肾、脾、头、腹、四肢”，在“五脏”外，又有“头、腹、四肢”之神。这种对人体的比较表层的认知，在西汉董仲舒时就已存在<sup>②</sup>，而这些身体部位都有“神”的观念，则是《太平经》的新发展。《太平经》认为人体内的这些精神会离开人身体，导致人生病，故需要“悬像”存思它们。《河上公章句》的“五脏神”是当人不知养神导致五脏尽伤的情况下，才会离开人身。而《太平经》则说人身中的内神是经常出游人身之外的，他们不返回人身，才会造成人的疾病。故要人时常举行悬像存思的活动来保证“五脏神”不常离人身，人也就不会得病了。

《太平经》卷七十二《斋戒思神救死诀》进一步说明了五脏神的来历：

四时五行之气，来入人腹中，为人五藏精神，其色与天地四时色相应也。画之为人，使其三合，其王气色者盖其外，相气色次之，微气最居其内，使其领袖见之。先斋戒居闲善靖处，思之念之，作其人画像，长短自在。……此四时五行精神，入为人五藏神，出为四时五行神精。其近人者，名为五德之神，与人藏神相似；其远人者，名为阳历，字为四时兵马，可以拱邪，亦随四时气衰盛而行。其法为其具画像，人亦三重衣，王气居外，相气次之，微气最居内。皆戴冠帻乘马，马亦随其五行色具为……思之，当先睹是内神已，当睹是外神也。或先见阳神而后见内神，睹之为右。<sup>③</sup>

① 《三洞珠囊》卷一《教导品》引，《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年影印本25册，页303b。

② 苏舆撰、钟哲点校《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，356—357页。

③ 王明编《太平经合校》，北京：中华书局，1960年，292—293页。

原来人身中的五藏精神，是从人体外的宇宙间四时五行之气而来的，因此人的内神与体外的外神是对应的。《太平经》教人先斋戒，然后在修道的静室中，悬挂绘有体内神灵的画像，面对着画像来进行存思。这些内外神灵的画像，“作其人画像，长短自在”，“为其具画像，人亦三重衣……皆戴冠帻乘马。”显然是按照汉代官吏的形象来描绘神灵为衣冠人形。这种面对“悬像”存思之术，应该是较早的方法，与六朝时完全靠修道者个人的冥想在头脑中浮现神灵的名讳和形象的做法——如后文在《老子中经》所见那样——是不同的。

可见，仙道技术中的身神，首先是人体内外气化凝结而产生的，比较全面的身神系统，应该在东汉中后期产生。此外，战国、秦汉时，人们在“气化宇宙论”的基础上还普遍相信：神灵不仅是元气凝结而成的，还与天上的星辰相对应。此即《管子·内业》所云“凡物之精，此则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神。藏于胸中，谓之圣人。”<sup>①</sup>《说文解字》亦云：“万物之精，上为列星。”<sup>②</sup>因而几乎所有的神灵都是由精气所构成的，并与天上的星宿联系起来。正是在这样的观念下，汉代最高神太一的实体才被认定为是北极星。降至汉末、曹魏时，还有将传说中的历史人物传说神化为辰尾宿下凡、东方朔为太白星精（岁星）下降人间等说法<sup>③</sup>。这样的观念对于《老子中经》的形成也具有重要的影响。如《中经》说头发神有“七人，七星精也”，两目神是“六人，日月精也”等等。

在《太平经》的时代，身神以五脏神为主，且大都还没有各自的名号。到魏晋时期，人体各部位都有神，且不同的身神都有了自己的名号。各书

① 《管子校注》卷十六《内业第四十九》，931页。《管子》诸篇成书时代一般认为在战国末到西汉之间，而《内业》等篇与马王堆出土《老子》乙本之前的古佚书有相当近的亲缘关系，参见《中国古代典籍导读》，中译本，262—263页。关于《内业》篇所讨论的精、气、神在早期中国文化中的重要地位，除罗浩前揭书外，亦可参 Michael J. Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Harvard University Press, 2002, pp. 109-117.

② 《说文解字段注》，成都古籍书店1981年据上海世界书局1936年影印版，331页。

③ 分别见应劭撰、王利器校注《风俗通义校注》，北京：中华书局，1981年，108页。赵幼文校注《曹植集校注》，北京：人民文学出版社，1984年，187页。

所载一系列的身神名号,彼此还有很明显的继承性。为便于说明问题,下面主要将《太上灵宝五符序》、《太清真人络命诀》、《洞神经》、《老子中经》和《黄庭内景经》所载的身神名号做一简单比较,就可看出身神名号总的发展趋势是由简而繁。更重要的是,通过这样的比较,《老子中经》的身神名号应该处在怎样的位置,也就一目了然了。

五种道书所载身神名录对照表

	《五符序》	《络命诀》	《洞神经》	《老子中经》	《黄庭内景经》
头发神	七人,字寻长		字寻之	七人,七星精也,字禄之	苍华字太元
两目神	六人,字英明		字英明	六人,日月精也,左目英明,右目玄光	明上字英玄
头(项)上神	三人,东王父		字东王父	三人,东王父	
脑户神	南极君,字符先		字泥丸君	三人,泥丸君	精根字泥丸
眉间神	天灵君		字符光	三人,南极老人元光,天灵君	
两耳神	四人,字娇女		字娇女	四人,阴阳之精,字娇女	空闲字幽田
人中神			字太一		
鼻孔神	字通卢		字通卢	一人,名太一,字通卢,本天灵也	玉垄字灵坚
口中神	字丹珠		字丹珠	一人,太一君,字丹朱。	
口旁神				二人,厨宰守神也。	
颐下神				三人,太阴神也	
颈外神				二人,玉女君也	
舌神	字丹黄				通命字正伦
齿神	三十六人,字卫士				嵎锋字罗千
喉中神	字虎贲				
两眉神	字爵神				
两手(中)神	字魄阴			二人,太阳之精。字魂阴。	

(续表)

	《五符序》	《络命诀》	《洞神经》	《老子中经》	《黄庭内景经》
项中神				二人,字上间。	
上元神			字威成	字威成子	
中元神			字黄子	字中黄子	
下元神			字命光子	字明光子,一云字命光。	
肩背神			字朱雀	二人,少阴少阳之精也,字女爵。(又字朱雀)	
胸中神				二人,虎贲神也。	
两乳下				日月,各有大神一人,王父母也。	
两腋下				神二人,魂魄兆神也。	
小腹中神				二人,玉女也。	
两脾神			字隐		
阴神	字穷英		字穷史	三人,上将军,男子字穷英	
女子神	字丹精		字丹成	女子字丹城	
两膝神	字枢枢		字枢公	字枢公	
两胫神	字随孔子		字随孔子	二人,金木神也,字随孔子。	
两足神	字柱天力士		字戴天柱	二人,太阴之精也。字柱天力士。	
两(骨陞)神	字阴阴			二人,亦玉女也,字阴隐	
肝	字临临	蓝蓝	老子君	七人,老子君,蓝蓝	龙烟字含明
肺	字鸿鸿		太和君	八人,大和君,鸿鸿	皓华字虚成
心	字啍啍	啍啍	太尉公	九人,太尉公,啍啍	丹元字守灵

(续表)

	《五符序》	《络命诀》	《洞神经》	《老子中经》	《黄庭内景经》
脾	字裨裨	裨裨	子丹母	五人,玄光玉女, 子丹母,俾俾	常在字魂停
肾	字漂漂	漂漂	司徒司空 司命司录 司隶廷尉	六人,司徒司空 司命司录司隶校 尉廷尉卿,漂漂。	玄冥字育婴
胆	字获获	护护	太上道君	五人,太一道君, 居紫房宫,护护	龙曜字威明
胃	字沮沮	旦旦	谏议大夫	十二人,五元之 气 谏 议 大 夫, 旦旦	
脐	字玉灵子		太一	五人,玉灵子	
大肠	字沌沌		元梁使者	二人,元梁使者, 胴胴,或洞洞	
小肠	字梁梁		玄 谷 大 将军	契契	
虎贲神				二人,力士	
玄谷神				五 人, 大 将 军 司马	
丹田中神	字藏精			三人,人之根也。 藏精	
三焦			左社右稷 风伯雨师 雷公霹雳	六人,左社右稷 风伯雨师 雷电 霹雳	

在两晋之际的《抱朴子内篇》,可看到“太乙元君”(即太一)作为仙界的最高神,老子是他的弟子<sup>①</sup>。不过葛洪所言的太乙元君和老子,都还没有身神的意味。首先,太乙元君是“大神仙之人也,……犹自言亦本学道服丹之所致也,非自然也。”<sup>②</sup>亦即说在葛洪认为,太一神只是通过服丹成

① 详见刘屹《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》,北京:中华书局,2005年,635—639页。

② 王明《抱朴子内篇校释》,北京:中华书局,1985年,76页。

仙的仙道楷模，而非自然而生的，居于万道之先的绝对性、本源性的主神。《抱朴子内篇》提到有“老君真形”之说，其云：

但谛念老君真形，老君真形见，则起再拜也。老君真形者，思之，姓李名聃，字伯阳，身長九尺，黄色，鸟喙，隆鼻，秀眉长五寸，耳长七寸，额有三理上下彻，足有八卦，以神龟为床，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣，重叠之冠，锋铍之剑，从黄童百二十人，左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武，前道十二穷奇，后从三十六辟邪，雷电在上，晃晃昱昱。此事出于《仙经》中也<sup>①</sup>。

《仙经》是《抱朴子》成书之前汉魏时代的传统仙道技术书，可见葛洪在此依据的是此前的仙道传统。《老子中经》里也描绘了老子的身形：“衣青衣，长九分，把芝草，持青幡……思之长三寸。”<sup>②</sup>《老子中经》的老君因是体内神，故身長只有几寸几分，而《仙经》和《抱朴子》中的老君真形，不仅身長、体貌都与《中经》不同，而且还有众多的扈从，完全是一个体外神的模样。故所谓“老君真形”，可以肯定并不是像《老子中经》那样把老子作为身神来存想的。

《抱朴子》也讲到了存思，如云：

或用明镜九寸以上自照，有所思存，七日七夕则见神仙，或男或女，或老或少，一示之后，心中自知千里之外，方来之事也。明镜或用一，或用二，谓之日月镜。或用四，谓之四规镜。……用四规所见来神甚多。或纵目，或乘龙驾虎，冠服彩色，不与世同，皆有经图。欲修其道，当先暗诵所当致见诸神姓名位号，识其衣冠<sup>③</sup>。

可见这所谓的“思存”之术，实际上是通过镜子等法器，来想象众神。诸神各有名号衣冠，这些都见载于当时的“经图”之中。修道者若祈请某神，就要通过诵读和照镜子的方式来请其神降临——没有证据说明是要请神仙

① 《抱朴子内篇校释》，273—274 页。

② 李永晟点校《云笈七签》卷十八《三洞经教部》，北京：中华书局，2003 年，421 页。

③ 《抱朴子内篇校释》，273 页。

降临到修道者的身中。《抱朴子内篇》确实讲到了“身神”，如“带神符，行禁戒，思身神，守真一。”<sup>①</sup>葛洪对存思身神的态度是：

道术诸经，所思存念作，可以却恶防身者，乃有数千法。如含影藏形，及守形无生，九变十二化二十四生等，思见身中诸神，而内视令见之法，不可胜计，亦各有效也。然或乃思作数千物以自卫，率多烦难，足以大劳人意。若知守一之道，则一切除弃此辈，故曰能知一则万事毕者也<sup>②</sup>。

看来，葛洪的时代已经有“数千法”的“思存念作”、“思见身中神”等存思身神的法术，主要是通过存想身中诸神来达到“却恶防身”、“自卫”，也就是祛除邪鬼、强身健体的效果——即如在《龙鱼河图》所见的身神那样。但葛洪本人对这类道术却不以为然，认为“守一之道”才是关键。对此，下文还将讨论。可以肯定的是，直到葛洪的时代，存思身神主要还是一种祛邪养生的道术，而不是修道成仙的途径。《老子中经》的存想身神却明确以成仙为目的。至于葛洪所强调的“守一”，也并不是“守太一”，因为当时的太乙元君和老君都还是体外的神仙，《老子中经》的太一和老君则变成了体内神。这也可以证明《老子中经》应该是晚于《抱朴子内篇》的。

### 三、《老子中经》中的“太一”神

《老子中经》(以下简称《中经》)是以老子(老君)为第一人称口吻<sup>③</sup>，又引述《玉历经》、《历藏经》、《太上灵宝五符序》等魏晋时期的修道技术书之内容，依次为“第一神仙”到“第五十五神仙”。这并不意味着《中经》一共介绍了五十个供人存思的身神，而是指全书分为五十五个小节。每小节原本应该对应一幅供人存思想像的身中神图像——如《抱朴子》所说的“经图”——今图已不存。在《中经》系统的众多身神中，“太一”处在首

① 《抱朴子内篇校释》，243页。

② 《抱朴子内篇校释》，324页。

③ 敦煌本 P. 3784v《老子中经》残卷开篇有“老子曰”三字，正符合此经名为“老子中经”，即由老子所传的经法。而今存宋以后的传世道藏本中两种《中经》版本皆无此三字，说明敦煌本更接近于此经在唐以前原初的面貌。

当其冲的位置。不过,《中经》中多处提及“太一”,似乎是由不同系统的太一神融汇在一起的。故首先应该了解《中经》提到了几个太一神?其相互的关系如何?

### 1. 太一的神格地位

《中经》“第一神仙”云:

经云:上上太一者,道之父也,天地之先也。乃在九天之上,太清之中,八冥之外,细微之内,吾不知其名也,元气是耳。其神人头鸟身,状如雄鸡,凤凰五色,珠衣玄黄。正在兆头上,去兆身九尺,常在紫云之中华盖之下住。兆见之言曰:上上太一道君,曾孙小兆王甲,洁志好道,愿得长生<sup>①</sup>。

此神被尊称为“上上太一道君”,位居九天之上,又在每个修道者的头上九尺,其本质就是元气。“第一神仙”并没有说此神在人身中亦有,而强调他是存在于修道者身外的最高的太一神,甚至是“道之父”。但其实在“第九神仙”中说此神在人身中也有对应的身神。所谓“上上”,正是突出其至尊无上的神格地位,而“道之父”的说法,表明《中经》的作者认为这个太一比“道”更根本和重要。

《中经》“第二神仙”云:

经曰:无极太上元君者,道君也。一身九头,或化为九人,皆衣五色珠衣,冠九德之冠,上上太一之子也。非其子也,元气自然耳。正在兆头上紫云之中华盖之下住。兆见之言曰:皇天上帝太上道君,曾孙小兆王甲好道,愿得长生。……太清乡虚无里姓朱愚名光字帝卿,乃在太微勾陈之内一星是也,号曰天皇太帝耀魄宝。兆常念之勿忘也。人亦有之,常存之眉间,通于泥丸,气上与天连<sup>②</sup>。

此神既是至高无上的“上上太一”之子,也就不是地位最高的太一神。其被尊称为“皇天上帝太上道君”,又号“天皇大帝耀魄宝”,而且是“人亦有

<sup>①</sup> 《云笈七签》,418页。

<sup>②</sup> 《云笈七签》,418—419页。

之”的身神，在人的两眉之间，与头部脑中的泥丸相通。

“皇天上帝”与“天皇大帝”的称号，最早都不是来自道教的，而是来自汉代的国家祀典，原本是两个天帝。“皇天上帝”之称在周代就已出现，本来是“昊天上帝”的别称，到汉代成为儒家所尊奉的最高天神，也是历代王朝皇权的主要合法依据，苍茫浩渺的苍天是其原型。“天皇大帝”则是在汉代纬书中才出现的，其原型本来应该是北极星。汉武帝时祭祀的星神太一，最早是继承南方楚地太一信仰而来的，与儒家以苍天为原型的昊天上帝不同。但在武帝以后，儒家逐渐在汉朝廷上得势，逐步以“皇天上帝”来侵夺楚地太一的权威。至西汉末王莽时，星神太一被改称为“皇天上帝太一”，儒家礼制对楚地礼俗取得了胜利。在东汉纬书中，太一又被改称为“天皇大帝耀魄宝”<sup>①</sup>。汉末郑玄遍注群经时，把“皇天上帝”与“天皇大帝耀魄宝”等同起来，就是既考虑到太一星神在现实中的影响，又兼顾了儒家恢复皇天上帝权威的努力，而有意采取了一种折中之道。魏晋传统下形成的《中经》，自然也遵循着汉末以来对这两个天帝的认知，即将“皇天上帝”和“天皇大帝”看作是同一不二的最高天帝，但站在六朝早期道教立场上来看，汉代儒家和国家祀典认可的天帝，地位低于道教的“上上太一”也是很自然的。

《中经》说此神在天上是“太微勾陈之内一星”，劳格文(John Lagerwey)和李福(Gil Raz)都注意到：《中经》这种说法与《晋书·天文志》中的记载非常相似<sup>②</sup>。秦汉时期的天象中，离北极最亮的星是天枢(鹿豹座

① 参福永光司《昊天上帝と天皇大帝と元始天尊——儒教の最高神と道教の最高神》，1976年初刊，此据李庆中译文，载《道家文化研究》五辑，上海古籍出版社，1994年，353—382页。并参刘屹《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，130—199页。

② 《晋书》卷十一《天文》上，中华书局校本，289页：“钩陈口中一星曰天皇大帝，其神曰耀魄宝，主御群灵，执万神图。”参见 John Lagerwey, “Deux écrits taoïstes anciens” *Cahiers d'Extrême-Asie*, 14, 2004, pp. 139-171, 特别是 154 页。Gil Raz, “Imperial Efficacy: Debates on Imperial Ritual in Early Medieval China and the Emergence of Daoist Ritual Schemata”, in *Purpose, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*, edited by Florian C. Reiter, Harrassowitz Verlag, 2007, pp. 83-109, 特别是 89 页。

4339),是实际的北极星;但当时人眼中的北极星却是“帝星”(小熊座 $\beta$ 星),此星在汉代天文和谶纬文献中被称为“太一常居”、“太一之星”、“北辰”和“天帝”等,可以认为就是汉代“太一神”的具体所指。西汉以后,太一神在国家祭祀中的地位下降,同时在天象上,太一和天皇大帝所对应的星辰位置也发生了变化。如《晋书·天文志》将北极五星中的第二星作为“太乙之坐,谓最赤明者也。”<sup>①</sup>这颗“最赤明”的星仍然是“帝星”(小熊座 $\beta$ 星),也仍然是当时的北极星,但“天皇大帝耀魄宝”所对应的星,则变成了“勾陈一星”,即小熊座 $\alpha$ 星,并不是当时北极星。亦即说,汉代人以“帝星”(小熊 $\beta$ 星)为最高天帝太一的化身北极星,而魏晋时人的北极星没有变,却将天皇大帝耀魄宝改认作“勾陈一星”(小熊座 $\alpha$ 星)<sup>②</sup>。这实际上是将天皇大帝与太一进行了分割,太一逐渐成为了虚号,而天皇大帝的地位也被无形中降低了<sup>③</sup>。由此可知,《中经》所依据的天文学知识已经是魏晋时代的,其成书不应该早到东汉末年。

《中经》的“第三神仙”指东王父,“第四神仙”指西王母,都是在汉代文本和图像资料中常见的东汉信仰世界中重要神灵,但却不是最高主神。当时如果有最高主神的话,也还只有太一天帝具备这样的资格。在《中经》里的东王父和西王母分别是日月的化身,也就是阴阳的象征。《中经》“第五神仙”云:

经曰:道君者,一也,皇天上帝中极北辰中央星是也。乃在九天之上,万丈之巅,太渊紫房宫中。衣五色之衣,冠九德之冠。……老子、

① 《晋书》卷十一《天文》上,289页。

② 参钱宝琮《太一考》,216—221页。陈遵妫《中国天文学史》,上册,上海人民出版社,2006年,196—199页。冯时《中国天文考古学》,北京:社会科学文献出版社,2001年,87—88页。关于历代北极星的天文资料,参见张健、张培瑜《历代北极星位置》,见李广宇等著《夏商周时期的天象和月相》,北京:世界图书出版公司北京公司,2007年,385—397页。

③ 李福还注意到:在《太上灵宝五符序》中,因为作者反对郑玄的“六天说”,而将原本位居中央的“耀魄宝”变成了西方天帝的名号。《中经》成书晚于《五符序》,也不赞同“六天说”,却以一种不同于《五符序》的方式进行处理。看来将天皇大帝所对应的星辰与原来太一所对应的星辰相分离,可能也是对“六天说”修正的结果。

太和侍之左右。姓制皇氏，名上皇德，字汉昌。人亦有之，在紫房宫中华盖之下，元贵乡平乐里，姓陵阳字子明。……正在紫房宫中华盖之下。其妻太阴玄光玉女……在太素宫中养真人子丹，稍稍盛大，自与己身等也。子能存之，与之语言，即呼子上谒道君。道君者，一也<sup>①</sup>。

“道君”是“道”的人格化和神格化产物，“一”就是太一，“中极北辰中央星”，就是北极星。在这里，“一”，即北极星，即“皇天上帝”，这还是汉末人的观念，将其与“道”等同起来，则是魏晋道教对汉代思想的改造。这位太一神在天上和人身中的居所都是“紫房宫”，因而也被称为“紫房太一”。加藤千惠认为“紫房宫”指人的胆，则“紫房太一”或指位于胆脏的太一神<sup>②</sup>。《中经》“第三十六神仙”具体讲存思此道君<sup>③</sup>。其在天上是太一神，在人身中却成了陵阳子明。陵阳子明原本是与赤松、王乔一起常见的汉代神仙，现在却被用作太一身神的名号，这种用法应该在汉代以后才出现<sup>④</sup>。汉末的《老子铭》说老子“存想丹田，太一紫房。”意即老子也要通过存想太一而得道（详后）。《中经》说“老子、太和侍之左右”，说明老子是这位太一神的胁侍之一，这与汉末的情况也是相承相续的。“太和”作为太一的胁侍是否可以早到汉末，值得怀疑。但可以肯定的是，在汉代，太一就是独一无二、统领阴阳的最高大神，《中经》说此神在每个修道者身中都有，而且有妻名“太阴玄光玉女”，太一与“玄光玉女”显然是汉以后才被人匹配为一对的。如同汉代的西王母被匹配上东王公后地位下降一样，太一被好事者加了玉女配偶，其超越性的神格也就大打折扣了。当然，地位下降的只是皇天上帝北极太一，而非“上上太一”。也正是因为有了更高的“上上太一”，北极太一才不必坚守独一不二的主神地位，才可以被安排

① 《云笈七签》，420—421 页。

② 见加藤千惠《老子中经と内丹思想の源流》，《东方宗教》87 号，1996 年，37 页注 9。我对此持疑，详见后说。实际上，道教修炼中的一些术语，并没有固定不变的解释。如在比《中经》更晚一些的六朝上清经典中，紫房在脑顶直下一寸的位置。

③ 《云笈七签》，442 页。

④ 关于陵阳子明，见拙文《道教仙人“子明”论考》，刘进宝、高田时雄主编《转型期的敦煌学》，上海古籍出版社，2007 年，509—520 页。收入本书第二章第四节。

配偶。故《中经》的太一，那个汉代传统的太一北极星，地位是下降了；而那个新造出来的“上上太一”则是地位提升了。

“第五神仙”是皇天上帝北极星，在人身中的紫房宫，神名为陵阳子明；“第二神仙”是天皇大帝勾陈一星，在人的两眉间，神名为朱愚光，字帝卿。他们原本在东汉是同一个太一，但到魏晋时应该已经有了某种分化。因此，《中经》的天皇大帝耀魄宝应该与皇天上帝太一有所区别。不过，《中经》的作者对二者的区分是比较含糊的。我认为从“第二神仙”可以看出，《中经》还是将天皇大帝与皇天上帝看作是一个神，只不过全篇中天皇大帝的名号仅此一见，而更多使用的是皇天上帝的称号。可以说，皇天上帝太上道君，是“上上太一”之外的第二位太一神。

“真人子丹”是《中经》十分强调的一个概念，应该是继承自更早的《黄庭外景经》。加藤千惠认为“子丹”相当于后世内丹道法中的“圣胎”和“婴儿”，也就是内丹所要修炼的那个“丹”。与后世内丹法不同的是，这个“真人子丹”不是由阴阳交媾而产生的，而是自然而然地存在于人的胃管中，是由位于脾中的神太阴玄光玉女来养护而成的。《中经》的核心观念就是教人通过存思和行气的方式，使自己与子丹合为一体<sup>①</sup>。“第三十七神仙”即云：“老君曰：万道众多，但存一念子丹耳。一，道也。在紫房宫中者，胆也。子丹者，吾也。吾者，正己身也。道毕此矣。”<sup>②</sup>老君自称自己就是真人子丹，修道者存思保养子丹，就是存思保养老君。《中经》第五、十一、十二、十七、二十三、二十五、三十、三十六等神仙，都反复提到如何保养此“子丹”。

《中经》“第八神仙”云：

经曰：泥丸君者，脑神也，乃生于脑，肾根心精之元也。华盖乡蓬莱里南极老人泥丸君也，字元先，衣五色珠衣，长九分，正在兆头上脑中<sup>③</sup>。

① 加藤千惠前揭文，32—34页。她还在注14中列举了“子丹”在魏晋时期道书中出现的情况，可知这在当时道教修炼技术中是很常见和重要的一个观念。

② 《云笈七签》，443页。

③ 《云笈七签》，422页。

“泥丸”是指人头顶正中的百会穴，泥丸君为南极老人，字元先，《中经》的这种说法应是来自《太上灵宝五符序》所谓“脑户中神，南极君，字元先。”<sup>①</sup>关于此神，“第九神仙”云：

经曰：南极者，一也，仙人之首出也，上上太一也，天之侯王太尉公也。主诸灾变。国祚吉凶之期，上为荧惑星，下治霍山。人亦有之，在长吴乡绛宫中元里，姓李名尚，一名常，字曾子，衣绛衣，长九分，思之亦长三寸，在心中。……常思心中有华盖，下有人赤帻大冠，绛章单衣，名曰天侯，玉带紫绶，金印玄黄，子能见之，彻视八方。千日登仙时，侯视脑中童子见之是也<sup>②</sup>。

“第一神仙”说“上上太一”是元气，高高在九天之上，最近也要离人身九尺，这里却说“上上太一”又是“南极”，且在天为荧惑星（火星），人身中亦有之，位于心中。《五符序》和“第八神仙”都说“南极”在脑中，而“第九神仙”则云此“南极”既在心中，又可在脑中存想得见。《中经》“第二十五神仙”即具体讲如何存思南极老人元光太一君之法<sup>③</sup>。“第五十三神仙”中又说：

经曰：天都京兆合在勾陈之左端，号曰安德君，主与天太一北君共算计说，诸神主人魂魄会于南极，有录者延寿，众神共举之；无录者终矣，司命绝去之。人魂魄会于北极，有功德于人天地万物者，子孙富贵，寿考鲜明，身得封侯，复出为人<sup>④</sup>。

看来“北极”和“南极”都是人死后魂魄上升之所，其差别是，天上诸神在南极考索人的录籍，再决定其人是否该命终。而在北极则是通过查考人的功德，来决定其寿考<sup>⑤</sup>。“第八、九神仙”出现的“南极”就是“上上太一”，在人身中则位于绛宫心中或泥丸脑中。这样，上上太一在人身中就有两个对应的身神，分别对应于脑和心，一“上”一“中”，都是非常重要的部位。

① 《道藏》，6册，页321c。

② 《云笈七签》，422页。

③ 《云笈七签》，434—435页。

④ 《云笈七签》，452页。

⑤ 《搜神记》载管辖故事中有“南斗注生，北斗注死”的说法，而《中经》南北极在人的生死问题上似乎未做如此区分。

不过，在道家的行气道术传统中，最先有的是对脑部（上）和脐下丹田（下）这两个重要部位的认知，对于心（中）在修炼中重要性的认知可能稍后<sup>①</sup>。在《中经》成书的时代，既然已经有了对“中”的关注，则对“下”的重视也是必不可少的。

《中经》“第十三神仙”云：

经曰：璇玑者，北斗君也，天之侯王也，主制万二千神，持人命籍。人亦有之，在脐中。太一君，人之侯王也。柱天大将军特进侯也，主身中万二千神。中极乡璇玑里姓王名阳字灵子……太一君有八使者，八卦神也。太一在中央，主总阅诸神，案比定录，不得逃亡。八使者以八节之日，上对太一。故脐中名为太渊，都乡之府也。……太一不得妄上白事，不吉则凶，但八使者耳。……明日平旦复祝曰：太一北极君，敬守告诸神，常念魂魄安宁，无离某甲身形。此所谓拘魂制魄者也<sup>②</sup>。

这是说天上的北斗君，即是北极君，亦名太一君，其对应的身神位于脐中。“脐为太一君”的说法在《洞神经》中亦可见到<sup>③</sup>。此神之下有八使者，即

① 战国的《行气铭》有“天之本”和“地之本”，学者认为即指脑部和脐下的关键部位，其时未必有上、下丹田之称。至汉末则有《老子铭》、《王子乔碑》正式出现“丹田”一词。见李零《中国方术考》，北京：东方出版社，2000年，345—346页。《中经》第十七神仙专讲脐下三寸的丹田，这里是存想太一和保养赤子时，体内气流运行必经的重要场所，但其神名孔丘字仲尼，并非太一神所化。见《云笈七签》，428—429页。看来，《中经》认为脐中的位置比脐下丹田更重要。刘永明认为曹魏王图所撰《道机经》有三丹田说，而《中经》没有出现三丹田说，故应该是在《道机经》之前成书，见《〈老子中经〉形成于汉代考》，《兰州大学学报》2006年4期，60—66，特别是64页。但《中经》强调最高神太一分别居于脑部、心中和脐中，这事实上也是一种三丹田说。

② 《云笈七签》，425—426页。

③ 见梁丘子注《黄庭内景经》引《洞神经》，此据《云笈七签》，236页。关于此《洞神经》，似乎在现存《道藏》中难以找到与之对应的道经。劳格文指出今本《无上秘要》中出现了8次《洞神经》，都只有部分内容分别可与现存的《五符序》、《老君中经》、《洞神八帝妙精经》、《太上洞神行道授度仪》、《太上三皇宝斋神仙上录经》互有异同。见 John Lagerwey, *Wu-Shang Pi-Yao: Somme Taoiste du II<sup>e</sup> Siècle*, Ecole Française D'Extrême-Orient, Paris, 1981, p. 265。从此《洞神经》所载身神的内容看，应该比《中经》成书要早。不过梁丘子所引未知是何时的版本。

八卦神<sup>①</sup>，由八使者上告太一，负责人的命籍考课。此太一神所对应的外神是璇玑北斗君，又称“太一北极君”，身神则是脐中的太一君。“第五十三神仙”中又具体说到存思脐中太一的情形<sup>②</sup>。《中经》“第十四神仙”进一步描述了位于脐中的太一君，其云：

经曰：脐者，人之命也，一名中极，一名太渊，一名昆仑，一名特枢，一名五城。五城中有五真人，五城者，五帝也。五城之外有八使者，八卦神也，并太一为九卿。八卦之外有十二楼者，十二太子、十二大夫也，并三焦神合为二十七大夫。四支神为八十一元士。故五城真人主四时上计，八神主八节日上计，十二大夫主十二月以晦日上计，月月不得懈怠，即免计上事。常当存念留之，即长生矣。故太一常以晦朔八节日夜半时，五城击鼓，集召诸神，校定功德，谋议善恶。有录者延命，众神共举；无录者终亡，司命绝去生籍。故常以晦朔八节之日，夜欲卧时，念上太一、中太一、下太一、五城、十二楼真人，祝曰：天帝太一君，天帝太一君，敬存诸神，与之相亲。司录、司命，六丁玉女，削去某死籍，着某生文，皆当言长生<sup>③</sup>。

“太渊”、“中极”之称又见于“第五神仙”对皇天上帝的描述，亦可证此“脐中太一君”就应该是“第五神仙”北极星太一。前已述皇天上帝太一在身中的身神在紫房宫内，他的又一个对应身神就在脐中。“二十七大夫”是指太一、五帝<sup>④</sup>、八使、十二楼太子（大夫）和三焦神。不仅八使者，而且五帝、十二楼大夫也都要按时向太一上计，由太一召集众神裁决人的生死善恶。这里的“上太一、中太一、下太一”具体所指应该即脑部泥丸君、绛宫南极、脐中北斗君。但位于紫房宫的太一却没有包含在内。

① 此说也是对汉末观念的进一步发展，如郑玄注《易纬乾凿度》：“太一者，北辰之神名也，居其所曰太一，常行于八卦日辰之间，曰天一，或曰太一。”此据安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，32页。

② 《云笈七签》，453页。

③ 《云笈七签》，426—427页。

④ 《云笈七签》427—428页，“第十五神仙”，即具体讲五方五帝神与太一共同治度人命。

## 2. 关于“紫房太一”

通过上述析论，可知《中经》叙述的实际上只有“上上太一”和北极星太一这两位太一神。两个太一在人身中至少有三处对应的身神及居所：脑部（泥丸君南极老人，上上太一）、心中（绛宫太一，上上太一南极）和脐中（北极北斗太一君），亦即上、中、下三太一。当然，还有“第五神仙”皇天上帝太一所居的“紫房宫”。如果按照加藤千惠的理解，“紫房宫”就是胆脏，就会有以下的疑问：

第一，为何“紫房宫”太一不在上、中、下三太一之列？

第二，胆通常是和肝、肾、胃、脾、肺等相提并论的，其作用和地位，显然无法和脑、心及脐中相比。在诸多脏腑器官中，《中经》为何单单如此看重胆脏？

第三，说胆脏为紫房宫，就会与《中经》其他地方的描述自相矛盾。“第二十三神仙”云：“胆神五人，太一道君也，居紫房宫。”<sup>①</sup>此句很容易误读为胆神五人都是太一道君，他们的居所为紫房宫。但实际上太一道君只能有一个。“第三十六神仙”云：“紫房宫中有五人，太一君在其中，老子、仙人仲成子在左，太和、曲文子在右。”<sup>②</sup>第四十五神仙也说存思胆中有“道君在中央，左有老子仲成子，右有太和曲文子，凡五人是一也。”<sup>③</sup>原来是太一道君居中，老子等胁侍在两侧，共五个身神。依据这些描述，太一道君与老子、太和等似乎都应在胆中。然《中经》第六、七神仙分别叙述道君左右的老子、太和位序时，他们分别对应的器官应该是肝和肾<sup>④</sup>。如果把“紫房宫”认定为胆脏，把太一、老君、太和等五人都理解为位于胆脏的紫房宫，就与老子与太和在人体内分别位于肝和肾的说法相矛盾。那么，有太一常驻的“紫房宫”究竟应该是人体内哪个部位？

① 《云笈七签》，433 页。

② 《云笈七签》，442 页。

③ 《云笈七签》，447 页。

④ 第六神仙说老君字“蓝蓝”，第七神仙说太和字“漂漂”，他们分别是《中经》之前的身神传统中肝神和肾神的名字。加藤千惠认同老君为肝，但把太和认作肺，未知何据。

汉桓帝延熹八年(165)的《老子铭》云：

世之好道者，触类而长之，以老子离合于混沌之气，与三光为终始。

观天作谶，升降斗星，随日九变，与时消息，规矩三光，四灵在旁。存想丹田，大一紫房。道成身化，蝉蜕渡世。自羲农以来，世为圣者作师。

我在《敬天与崇道》中认为这里的“存想丹田，太一紫房”句，表明老子并不像研究者认为的那样是当时道教信仰世界的主神，他也要存想太一，太一才是主神。我也不同意时贤将此太一理解为身神的看法，而说“太一紫房”指的是天上紫薇宫的北极星太一<sup>①</sup>。现在看来，此太一究竟应该理解为是星神还是身神？或许并不是问题的关键，因为星神太一和身神太一是“月映万川”的关系，二者是不能截然区分的。问题的关键在于老子怎样存想这个太一神？根据《老子铭》此句，能否认为在汉末时，已经像《中经》这样除最高主神内化为身神外，还有大大小小的一整套身神系统存在？我对此至今仍持怀疑态度。“好道者”对汉末主神太一的崇拜活动，除了“存想”，更重要的是“弦歌鼓舞”的形式<sup>②</sup>。亦即说，星神太一是汉末信仰世界的主流信仰，而身神太一，并不是所有的好道者都能够体验的。所以，《老子铭》这句话意为：老子通过存想丹田的方式与主神太一进行沟通。在存想时，天上的“太一紫房”就在人的丹田之中。由于汉末的材料缺乏，无法确认当时的丹田是专指下丹田还是上丹田，不过在《中经》里，“紫房”位于下丹田，也是可找到蛛丝马迹的。如前引“第五神仙”说皇天上帝北极太一在天上的居所是“太渊紫房宫”，而“第十四神仙”说脐的各种别称中，正有“太渊”一名。因此，《中经》的“紫房太一”就应该是脐中的太一君，紫房宫应是下丹田的另一别称，皇天上帝北极太一既在紫房宫，又在脐中，实际上指的都是一个地方——丹田。

但为何《中经》会有不止一处表明紫房宫是胆脏？这可能是《中经》的作者在整编时没有彻底消化此前道书各种矛盾说法所致。如“第二十二

① 关于《老子铭》的校本和论述，详见刘屹《敬天与崇道》，335—368页。

② 参见《敬天与崇道》，365—366页。

神仙”云：

经曰：鼻人中神一人，名太一，字通卢，本天灵也。……口中神一人，太一君也，字丹朱<sup>①</sup>。

鼻神和口神在《五符序》和《无上秘要》引《洞神经》的身神名录中都有，且都只言“字通卢”和“字丹珠”，《洞神经》则说人中神“字太一”<sup>②</sup>。到《中经》则把这两个身神都加了“太一”的名号。这是《中经》对此前道书内容加以扩充和改造的地方。《中经》“第二十三神仙”云：

经曰：胆神五人。太一道君也，居紫房官，乘五彩玄黄紫盖珠玉云气之车，骖驾六飞龙，从官三千六百人<sup>③</sup>。

胆神在《五符序》中作“字获获”，《太清真人络命诀》作“护护”，两者相差不大<sup>④</sup>。《中经》“第二十六神仙”说“胆色正青，名曰护护。”<sup>⑤</sup>还可看到《五符序》和《络命诀》的影子，从身神的名号亦可看出，胆与肝、肾等身神并无明显区别。而《中经》关于胆神是“太一道君”的说法，很可能是受《洞神经》的影响而来的。《洞神经》的胆神作“太上道君”<sup>⑥</sup>。在《中经》作者的观念中，“太一道君”就是“太上道君”。故《中经》的作者既吸取了此前道书的内容，又按照《中经》的观念将原本的“太上道君”改为“太一道君”，遂造成了皇天上帝太一神位于胆脏的情况。

这样看来，《中经》至少应该有两套身神系统，一套是从“上上太一”开始，包括天皇大帝耀魄宝、皇天上帝太一、东王父、西王母、老子、太和、玄光玉女、孔丘仲尼等，即从头上到脐下丹田的一套身神系统，这些身神只

① 《云笈七签》，431 页。

② 分别参见《道藏》6 册，页 321c；《道藏》25 册，页 16b。

③ 《云笈七签》，433 页。

④ 分别参见《道藏》6 册，页 321c；《道藏》2 册，页 871c-872a。关于《太清真人络命诀》，历来少有研究，施舟人在《道藏通考》（Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon*, The University of Chicago Press, 2004）94—95 页认为此经时代在 3—4 世纪的西晋时期。

⑤ 《云笈七签》，435 页。

⑥ 《洞神经》的人中神和脐神都是太一，胆为太上道君，未知何据。见《道藏》25 册，页 16c。

存在于人的上半身各部位,应该是《中经》用新的观念重新诠释后力推的一些重要身神。对此,加藤千惠绘制了《〈老子中经〉神统图》,可参<sup>①</sup>。另一套则是《中经》借鉴和综合了《五符序》、《络命诀》、《洞神经》等先前道书中的身神系统,这些身神具体到人的五官、五藏、六腑和四肢,是一套比较原始的、遍布全身的身神系统。当这一套新观念的半身身神和一套旧传统的全身身神融汇在一起时,就导致目前《中经》的众神前后不一、重叠交叉的现象。因此,《中经》是一个新观念和旧体系的混杂体,其中既有汉代道术的传统,又有魏晋道教的新发展。具体到本节讨论的“太一神”而言,汉代太一神最高也只是北极星神和国家祀典的天帝,而《中经》则抬出了比星神太一更高的“上上太一”;且皇天上帝与天皇大帝在汉末还是等同的,到此时却已经分离。这都说明:《中经》的“太一”观念,不是汉代的,而应是魏晋以降的;《中经》不应该是汉代的作品。

#### 四、结语

以上概述了汉晋间对人体认知,以及在此基础上产生的身神观念的发展,再结合两汉魏晋时代国家祀典礼制的变迁,试图说明汉代的最高神天帝太一,起初只是天上的北极星,并没有被认作是人体内的身神。大约在东汉中后期道家修炼方式中出现了身神的观念,并在东汉末年有了存想太一的修道实践。魏晋时即便太一仍然作为星神,其神格地位自汉至晋,也是处在逐渐走低的态势。为何会在东晋时期突然出现了如此抬高太一地位的《老子中经》? 这其中的关键即在“守一”的观念。

通过前引《抱朴子》可知,葛洪认为当时所见的诸种存思之术,都不如“守一之道”有效。“守一”的概念早在先秦道家修行方式中就有,此后发展为“守三一”,即存守位于三丹田的“一”。在很长时间内,“守一”都不等于“守太一”。大体而言,“守一”在先秦是凝守精神魂魄,汉代则发展为如《太平经》所说的守人身之精气神,仍然不是存思身中神。魏晋以后则进

<sup>①</sup> 图见加藤千惠前掲文日文版 23 页。此图在《宗教学研究》1997 年 4 期上发表中译文时被省去。

而发展为存守体内神祇<sup>①</sup>。葛洪提倡要“守”的“一”，就已经具有充分的神格化和人格化色彩：

一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。此乃是道家所重，世世歃血口传其姓名耳<sup>②</sup>。

“一有姓字服色”，只有通过道家歃血秘传，才能知其名号。而《中经》对体内神的名讳，则几乎是没有任何禁忌地公开。《抱朴子》所言的“一”，并不是太乙元君（太一），而是抽象的“道”。而《中经》讲的是抽象的“道”具化为太一（皇天上帝北极星），还有太一之父（道之父，上上太一）。“一”在上丹田脑中、中丹田绛宫心中、下丹田脐下的所谓“三丹田说”，也可在《中经》看到深受影响的痕迹，只不过《中经》将原来的“一”分化成了两个太一。还可注意的是：《抱朴子》的“一”很可能是单数的，“或在”表明此“一”不是同时分居于三丹田，而是可理解为不固定地在三丹田中出现。而《中经》的两个太一分居三丹田，则是固定化的分布。这些都可看作是《中经》把《抱朴子》的“守一”观念进一步具体和发展的结果。

通过《抱朴子》和《中经》的对比，可以认为在两晋之际以前，“守三一”的“一”，已经相当程度地神格化了，但还没有被等同于太一<sup>③</sup>。直到《中经》的编成，“守一”被理解为就是“守太一”，“三一”被理解为太一在三丹田中的三个不同化身。从而导致了天上的星神太一，一变而成为每个修道者身中都有的身神。然而，《中经》之后的六朝道教存思术继续发展，在

① 萧登福搜集大量资料对此问题进行论说，见《道教上清派守一修持法门之源起及其演变》，氏著《六朝道教上清派研究》，345—417页。但他对一些关键材料的定年大有可商之处，如他将《五符序》、《仙经》定为汉代作品，则汉代守三一就成为存守三位神祇，我对此不太认同。除了这样的材料定年有争议之外，他描述的大趋势还是可以接受的。

② 《抱朴子内篇校释》，323页。

③ 被认为是汉末五斗米道经典的《老子想尔注》有“一”是否在人身中的讨论，并云“一散形为气，聚形为太上老君。”见饶宗颐《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，12页。从《老子铭》到《抱朴子》和《老子中经》，可证汉末至东晋的“一”，首先应该被具化为太一，而太一地位一直是高于老子 and 老君的。将“一”和“太上老君”直接等同，不应该是汉末的观念。

三丹田中“守太一”的观念,逐渐被上清派强调三丹田中的头部上丹田才是最重要的观念所取代;头部丹田又发展为头部九宫的观念,而所存思的“三一”也变成了雌一、雄一和帝一<sup>①</sup>。亦即说,《中经》对太一神的如此推崇,在六朝道教存思术发展史中只能看作是一个过渡性的阶段。在上清经典中,太一已经不再作为万道之先的本体和至高无上的主神了。太一之上还有“帝君”最贵,太一与无英公子、白元君、司命君、命门桃君等合称为“太一五神”,在上清派繁杂无数的众多身神中,其地位已经大大降低<sup>②</sup>。

鉴于汉代太一曾经有过至高无上和万物本原的性质,葛兆光和我曾经认为中古时期道教的主神元始天尊和太上大道君的原型都是太一<sup>③</sup>。现在看来,事实可能并非如此。因为太一是汉代“敬天”信仰世界的主神,而六朝道教转而强调对“道”的崇拜,所以在六朝道经中,太一在极少出现的场合中,大都只是元始天尊和太上大道君麾下众神中不起眼的神祇。从《老子铭》到《抱朴子》,太一地位由盛转衰,从《老子中经》到上清派的道经,太一地位再度由盛转衰。一个从战国时代就开始被人尊崇的大神,在七、八百年间经历了一次次地位升降的轮替,从中正可看出中古经教道教形成的过程中,“敬天”的汉魏仙道传统,与“崇道”的晋宋经教道教因素是如何混融和激荡的。

(本节初刊于《天问》第三卷,南京:江苏人民出版社,2010年,149—170页。)

① 关于头部九宫,可参山田利明和萧登福前揭书,并参垣内智之《头部九宫の存思と太一》,《东方宗教》91号,1998年,22—40页。

② 上清经中的身神及其中挂着“太一”名号的身神,见萧登福前揭书,189—284页所罗列的身神姓氏名讳。关于帝君与太一五神的关系,见张超然《六朝道教上清派存思法研究》,台北:政治大学中国文学系硕士论文,1999年,82—98页。

③ 葛兆光前揭文,46页认为元始天尊是太一的一个变异。我在《敬天与崇道》,640页认为汉代的太一发展为六朝的“大道”,又成为三清之一的太上大道君。

## 第四节 《老子中经》的成书时代

### 一、引言

明《道藏》收有《太上老君中经》上、下卷，《云笈七签》卷十八、十九则有《老子中经》上、下卷。老子被道教神化为太上老君，且两种经书在内容上也是基本相同的，故可视之为《中经》的两个不同版本。长期以来，学者们研究《老子中经》时，依靠的就是《道藏》中这两个版本。一般认为《云笈七签》本《老子中经》在文字上优于《太上老君中经》，故通常又以《云笈七签》本为底本。虽有研究者注意到敦煌道书中也有一件《老子中经》的残卷，即 P. 3784v<sup>①</sup>，但到目前为止，这一残卷并未受到足够的重视。

关于《老子中经》的成书时代，最早提及此经的马伯乐（Henri Maspero），指出《老子中经》是在《大洞真经三十九章》之前，道教存思术发展中的重要一环<sup>②</sup>。楠山春树则指出此经与《黄庭经》、《玉历经》、《历藏经》、《老子节解》、《老子内解》等属于同一脉络下的道经，且《老子中经》的成书要早于《老子节解》，应在 5 世纪初<sup>③</sup>。施舟人（Kristofer Schipper）将其推定为东汉作品<sup>④</sup>。前田繁树认为是 5 世纪初作品<sup>⑤</sup>。《道藏提要》

① 此卷正面为佛教的《祇园因由记》，详见王卡《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》，北京：中国社会科学出版社，2004 年，191 页。图版见《法藏敦煌西域文献》，28 册，上海古籍出版社，2004 年，56—57 页。

② アソリ・マスペロ著、川胜义雄译《道教》，东京：平凡社，1978 年，145—146 页；Henri Maspero, *Taoism and Chinese Religion*, Translated by Frank A. Kierman, Jr., The University of Massachusetts Press, Amherst, 1981, pp. 355-357.

③ 楠山春树《老子传说的研究》，东京：创文社，1979 年，141—142 页。楠山氏认为《老子节解》与《老子内解》同是六朝中期的作品。

④ Kristofer Schipper, “Le Calendrier de Jade; note sur le Laozi zhongjing”, *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, 125, 1979, pp. 75-80. “The Inner World of the Lao-tzu chung ching”, in Huang Chün-chieh & Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture*. Leiden: Brill, 1995, pp. 114-131. 另参《〈老子中经〉初探》，《道家文化研究》十六辑，北京：三联书店，1999 年，204—216 页。又收入氏著《中国文化基因库》，北京大学出版社，2002 年，101—116 页。还有他为《道藏通考》中《太上老君中经》所写的考证，见 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist*（转下页）

作者认为《太上老君中经》“盖出魏晋间”<sup>①</sup>。加藤千惠也认为在5世纪初成书<sup>②</sup>。《中华道藏》的编者认为“约出于魏晋”<sup>③</sup>。刘永明则力证此经形成于汉代<sup>④</sup>。劳格文(John Lagerwey)赞同施舟人的意见<sup>⑤</sup>，李福(Gil Raz)则倾向于认为此经是4世纪时作成<sup>⑥</sup>。我也曾对此经有初步的意见，认为此经似有在葛洪之后才有的观念，故应成书在《抱朴子》之后<sup>⑦</sup>。由于此经是现知比较早的明确反映太一神从天上的星神变为人身中之神的一部道典，是理解汉晋间太一神地位升降变迁的重要资料，因而对《老子中经》年代的判定就成为研究此经首先要解决的问题。

## 二、敦煌本与《道藏》本主要的文字差异

《道藏》本两种《老子中经》，都分上、下卷，从开始的“第一神仙”依次到卷末的“第五十五神仙”，也可说共分为五十五节。学者推测此经原来是配图的，每个“第某某神仙”，即每一节，对应一幅图，绘有供人存思的身中神，后来图画部分失传。P. 3784v《老子中经》残卷仅存全卷开头的一部分，即从“第一神仙”到“第七神仙”相对完整，“第八神仙”并未抄完。经与《道藏》两本相对，确有不少异文。但敦煌本自身的错误和疏漏也不少，故应谨慎地对待这些异文。敦煌本在仅存的开头部分有限文字中，有几

(接上页) Canon, The University of Chicago Press, 2004, pp. 92-94.

⑤ 前田繁树《〈老子中经〉觉书》，1988年初刊，此据氏著《初期道教经典の形成》，东京：汲古书院，2004年，265—294页。

① 任继愈主编《道藏提要》，北京：中国社会科学出版社，1991年，924页。

② 加藤千惠《〈老子中经〉と内丹思想の源流》，《东方宗教》87号，1996年，21—38页；中译文《〈老子中经〉与内丹思想的起源》，见《宗教学研究》1997年4期，40—47页。

③ 张继禹主编，李刚点校《太上老君中经》，《中华道藏》第8册，北京：华夏出版社，2004年，211页。

④ 刘永明《〈老子中经〉形成于汉代考》，《兰州大学学报》2006年4期，60—66页。

⑤ John Lagerwey, “Deux écrits taoïstes anciens” *Cahiers d'Extrême-Asie*, 14, 2004, pp. 139-171.

⑥ Gil Raz, “Imperial Efficacy: Debates on Imperial Ritual in Early Medieval China and the Emergence of Daoist Ritual Schemata”, in *Purpose, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*, edited by Florian C. Reiter, Harrassowitz Verlag, 2007, pp. 83-109, 特别是89—90页注21。

⑦ 刘屹《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》，北京：中华书局，2005年，641—642页。

处与《道藏》本不同，值得重视。

首先，比较三个版本的经题和开篇文字：

	P. 3874v《老子中经》	《云笈七签》本《老子中经》	《太上老君中经》
经题	《老子中经》	《老子中经》上一名《珠宫玉历》	《太上老君中经》卷上
正文	老子曰：第一神仙 经曰：上上太一君，□□ 道之父也。	第一神仙 经曰：上上太一者，道之 父也。	第一神仙 上上太一者，道之父也。

三本之间的异同有：

第一，《道藏》的两个版本《中经》都是分为上、下两卷的，敦煌本则没有分卷。下文将看到，六朝至唐初道教典籍中正式提及《老子中经》，都说是一卷本。可见敦煌本未分卷的情况，应该比较接近此经较早的状态。而两种《道藏》本都将一卷分为两卷，很可能是唐以后人的做法。

第二，《云笈七签》本经题下的小字：“一名珠宫玉历”，在敦煌本和《太上老君中经》经题下都未见。而在已有的研究中，有学者正是将此“珠宫玉历”作为推测《老子中经》成书过程的一个重要根据。看来，“珠宫玉历”也许并非《老子中经》原有的副题，很可能只是《云笈七签》本的特例。

第三，敦煌本在正文开始地方有“老子曰”三字，而《道藏》两本皆无。既然名为“老子中经”或“老君中经”，道教中人又号称此《中经》是老子出关前与五千文一起传给尹喜的，经文中就应该有显示老子说经的文字才对。但现在《道藏》两本在开篇都没有显示此经是老子所说。相较之下，还是敦煌本的开篇文字为优。《云笈七签》本没有“老子曰”，直接以“经曰”开始，让人搞不清“经曰”的内容和老子传经有何关系。而敦煌本有了“老子曰”，就表明此经是通过老子转述某部或某些“经”的文字而形成的。至于这里的“经曰”具体所指，下文还会讨论。

其次，比较敦煌本与《道藏》本在“第六神仙”和“第七神仙”中的细微文字差别：

	P. 3874v《老子中经》	《云笈七签》本《老子中经》	《太上老君中经》
第六神仙	老子者,天之魂也,自然之君也。常侍道君之左右。	老君者,天之魂也,自然之君也。常侍道君在左方。	老君者,天之魂也,自然之君也。常侍道君在左方。
第七神仙	太和者,天之魄也,常侍道君左右。	太和者,天之魄也,自然之君也。常侍道君在右方。	太和者,天之魄也,自然之君也。常侍道君在右方。

三本的差别在于:敦煌本说老子 and 太和“常侍道君左右”,而《道藏》两本都说老子常侍于道君左方,太和常侍于道君右方。从“不分左右”到“一左一右”,这样的差异是否有意义?下文还将继续讨论。

总的看来,敦煌本虽然残缺,但却很可能是现存三本中比较接近《老子中经》原初状态的一个版本。

### 三、《老子中经》的文本渊源

#### 1. 《抱朴子》未见《老子中经》

一般认为,之所以称此经为“中经”,是附会《老子道德经》分为上、下篇而来的。传说老子在出关西行前,向尹喜遗书五千文,即《道德经》上、下篇。此“中经”明显后出,遂假托当年老子不只向尹喜传授上下篇,还有这部“中经”。因此老子在出关时,除了《道德经》上、下篇之外还传给尹喜其他经典的说法何时出现?应是判断这部道经成书时代的第一个重要参考。

最早言及老子出关的司马迁云:“老子乃著书上下篇,言道德之意五千余言而去。”<sup>①</sup>直到汉末延熹八年(165)边韶《老子铭》还说:“其二篇之书”云云。《列仙传·老子》则称老子“作《道德》上、下经二卷”<sup>②</sup>。降至葛洪《抱朴子》仍然认为:“老子西游,遇关令尹喜于散关,为喜著《道德经》一卷,谓之《老子》。”<sup>③</sup>可见直到两晋之际,道教中人仍然认为老子传给尹喜的只有一部《道德经》而已。但此后到东晋,出现了一部《老子西升经》,讲老子出关前对尹喜的教化,其中讲到神仙内观法,与《老子中经》所讲的存

① 《史记》卷六十三《老子列传》,中华书局点校本,2141页。

② 此据王叔岷《列仙传校笺》,台湾中研院中国文哲研究所中国文哲专刊7号,1995年,18页。《列仙传》所反映的神仙思想,我认为不早于东汉。见《敬天与崇道》,470页注1。

③ 此文未见于今本《抱朴子内篇》,此据张守节《史记·老子列传·正义》引,2141页。

思术有相当大的关联<sup>①</sup>。但《西升经》却没有被列为与《道德经》上下篇并列的“中经”。故《西升经》与《老子中经》应该都是在将老子出关前所传经典扩大化的背景下产生的，二者时代应相去不远。

有学者认为《老子中经》已见于《抱朴子》的记载，故其成书在葛洪之前。葛洪在《抱朴子》中确实多处提到了“中经”，但所指并非是《老子中经》。如《杂应》篇云：“《老子篇中记》及《龟文经》，皆言药兵之后，金木之年，必有大疫，万人余一。”<sup>②</sup>王明先生还从《太平御览》中辑出一条佚文曰：“《中经》曰：钩吻狼毒，太阴之精气，主杀，故入口令人死。”<sup>③</sup>“《老子篇中记》”与“《中经》”的关系不明，但显然都与今本专讲存思身神和运气修行的《老子中经》毫不相关。《抱朴子》里还多次提及其他各种的“中经”：如《黄白》篇：“《黄白中经》五卷”。《登涉》篇：“《遁甲中经》”。《遐览》篇：“《牵牛中经》”、“《三五中经》”。《祛惑》篇：“《太清中经》”<sup>④</sup>。说明其时已有多种名为“中经”的道书，这些“中经”名字的来历还不清楚，但并不一定因为每部经都被分为上、中、下卷。“中经”之“中”似有其他意涵。

《遐览》篇著录一部“《老君玉历真经》”，而今本《老子中经》经题下云“一名《珠宫玉历》”，这使得有学者认为《老君玉历真经》就是《老子中经》。然此说未当。不仅因为“《珠宫玉历》”之说只见于《云笈七签》本，很可能并非《老子中经》原有的副题；还因为《遐览》篇同时还著录了另一部“《玉历经》”和一种“《玉历符》”<sup>⑤</sup>，说明葛洪所见以“玉历”为名的道书和道符不止一种<sup>⑥</sup>。

① 关于《西升经》，前田繁树《初期道教经典の形成》第三编有三章专论。并参刘屹《试论〈化胡经〉产生的时代》，《道家文化研究》十三辑，北京：三联书店，1998年，98—102页。

② 王明《抱朴子内篇校释》（增订本）卷十五，北京：中华书局，1985年，275页。

③ 《抱朴子内篇校释》，366页。

④ 分别参见《抱朴子内篇校释》，283、302、333、334、348页。

⑤ 《老君玉历真经》、《玉历经》见《抱朴子内篇校释》，333页；《玉历符》见335页。

⑥ 陈国符最早指出：《玉历经》有两种，《老君玉历真经》和《黄庭内景经注》所引的《玉历经》都是《云笈七签》所收的《老子中经》，而另一种《玉历经》已佚。见《道藏源流考》，北京：中华书局，1963年，80页。他的这一看法被施舟人和加藤千惠等人接受，但施舟人和加藤千惠对《老子中经》的成书时代却一说是东汉，一说是5世纪初。

何为“玉历”？加藤千惠认为“玉历”是长生成仙者的名簿，是相对于著录死者名簿的“死籍”而言的。《老子中经》中多处提到修道者希望通过存思身神而祈请掌管人生寿夭的神灵能够“削去某甲死籍，更着某甲长生玉历”或“玉历生录”、“长生神仙玉历”、“长生玉历仙籍”等，都是说修行了经书上所记载的各种仙技方术，就可以名列不死仙簿。最后一节“第五十五神仙”也说：“《神仙玄图》曰：《玉历》五十五章姓名符信，本在上皇金匱玉笈玉笥中，封之九重，兆得之慎勿妄传。”<sup>①</sup>从前引文可知，在这些道经文字中，“珠”和“朱”是相通的，故“珠宫”亦即“朱宫”。故所谓“珠宫玉历”者，是天上的朱宫所藏的“玉历”之意。施舟人根据《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》中对“玉历”的解释云：

玉历者，纪劫运仙曹之书也。《龟山元录》云：天尊结元洞之炁，为玉历之书。《天篆度人经·元洞玉历章》云：元始天尊命天真皇人，以玉历纪元洞混化之初，劫运流复之本，诸天分境，结元洞正阳之炁为玉历，以纪天真天民劫运功积升退之道，明九圣九品之阶是也<sup>②</sup>。

以“劫运仙曹之书”来解“玉历”，应该是六朝道教“终末论”影响下的经教体系建设中才出现的概念，且《解义》的作者董思靖是南宋道士，他的解释未必符合六朝前期道典的本义。“玉历”最初应该是一种动词性的用法，即详列体内神的名讳、位置、服色，供人逐一存想周遍，以后才从动词性的用法转变成作为身中神名录的“玉历”。而在葛洪的时代，“玉历”应该是一个比较常用的修道术语，不一定和老子有必然联系。

“中经”的“中”和“玉历”的含义，或许都与当时道教内修道术有关。“中”即是“内”。亦即说，“中经”在一开始并不是专指与《道德经》上、下篇相对应的篇序之意。甚至不排除这样的可能：先有一部“中经”命名的讲存思身神道术的道经，后来才将其附会为是老子出关传给尹喜的“中篇”之经。

<sup>①</sup> 《云笈七签》卷十九《三洞经教部》，455页。

<sup>②</sup> 《中华道藏》3册，页146b-c。

## 2. 《玉历经》与《老子中经》

唐初最终形成的《三洞奉道科戒》云：

《老子妙真经》二卷、《西升经》二卷、《玉历经》一卷、《历藏经》一卷、《老子中经》一卷、《老子内解》二卷、《老子节解》二卷、《高上老子内传》一卷、《皇人三一表文》。兼前，称太上高玄法师<sup>①</sup>。

显然，《玉历经》和《老子中经》是两部不同的经典。刘永明认为今本《老子中经》所言“经云”的部分，就是指《玉历经》的内容，而其他“师曰”、“老君曰”、“有注云”的部分，则是《老子中经》成书时在《玉历经》的基础上增加的部分<sup>②</sup>。这是很有启发性的一个看法，值得进一步申论。

所谓“《玉历经》”已佚，除前述《抱朴子》著录的《玉历经》、《玉历符》和《奉道科戒》中的《玉历经》一卷外，还能找到只言片语来部分地窥见其原貌。

被认为是唐后期作成道的书《至言总》卷四《运气》云：

《老子玉历中经》曰：养生之术绝俗事，约归清静养元气，和精蓄神还返生。审欲修道守自然，慎无导引劳尔形。辟谷不食饿子精，六甲阴阳勿扰倾。心狂意乱神去形，枯骨独立归黄泉。静处冥室养尔神，精熟思之道自然<sup>③</sup>。

“《老子玉历中经》”之名，最接近“《老子中经》，一名《珠宫玉历》”，但内容却全然相异：首先，《老子中经》是散文体，而《老子玉历中经》则是七言诗体。其次，《老子中经》主要提倡的是存思身神，而《老子玉历中经》则反对导引、辟谷之术，提倡遵从自然、清静以养元气。至少从仅存的这段引文中看不出有存想身中神之意。可见，《老子玉历中经》并不是《老子中经》。

《云笈七签》卷十一、十二中引到四处“《玉历经》”，都出现在唐代梁丘子和务成子对《黄庭内景经》的注文中。这也是陈国符、施舟人、加藤千惠

① 此据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四《法次仪》，《中华道藏》第42册，页19b；敦煌本见同书，页33c。

② 刘永明前揭文2006，60页。

③ 《道藏》22册，页863b。

等学者都认定《玉历经》就是《老子中经》的主要原因之一。但如果仔细比较两经的文字,还是能发现一些明显的不同。如《黄庭经》注引《玉历经》第一条引文云:

《玉历经》云:太清上有五色华盖九重,人身亦有之<sup>①</sup>。

这在《老子中经》中很难找到完全对应的语句。《老子中经》第一、第五神仙都提到类似的语句,意谓在天上的太清元气之中,有五色华盖,是某位神灵所居之住,这样的神灵在人身中也有。可见《玉历经》强调的是人身中亦有太清华盖,而《老子中经》强调的是天上的神灵与人身中神灵都在华盖之下——对应。

第二条引文云:

《玉历经》云:下丹田者,人命之根本,精神之所藏,五气之元也。

在脐下三寸,附着脊,号为赤子府。男子以藏精,女人以藏胎,主和合赤子,阴阳之门户也。其丹田中气,左青、右黄、上白、下黑<sup>②</sup>。

这段话在《老子中经》第十七神仙中有相近的语句作:

经曰:丹田者,人之根也,精神之所藏也,五气之元也。赤子之府,男子以藏精,女子以藏月水,主生子,合和阴阳之门户也。在脐下三寸,附着脊脊,两肾根也。丹田之中,中赤、左青、右黄、上白、下黑<sup>③</sup>。

语序有所不同,但主要区别在于《玉历经》作“下丹田”,《老子中经》作“丹田”。《玉历经》的“下丹田”,表明其秉承的是上中下“三丹田说”。《老子中经》只言“丹田”,经文中也没有明确出现“三丹田”字样。但其“第三神仙”中说:“念紫房太一、绛宫黄庭、太渊丹田”云云,“紫房”、“绛宫”、“太渊”实即上、中、下“三丹田”。因此也不能说《老子中经》就没有“三丹田”说。

① 《云笈七签》卷十一《三洞经教部》,208页。

② 《云笈七签》卷十一《三洞经教部》,226页。

③ 《云笈七签》卷十八《三洞经教部》,428页。

“丹田”一词，很可能最早并非出于汉晋医家对人体的认知，而是出于汉代道家内观修炼技术之中。如汉末《老子铭》即有“存想丹田，太一紫房。”此丹田指何处？是一丹田还是三丹田？“紫房”与天上太一所居的紫微宫相对应，《老子中经》也有“紫房太一”和“紫房宫”，都是头上丹田所在。如果《老子铭》的“太一紫房”是指人身中（头部）的太一神，就表明在汉末已经出现了上中下三丹田说，但目前还没有这方面的旁证<sup>①</sup>。如果结合同时代的《王子乔碑》所云：“或弦歌以咏太一，或谈思以历丹田。”可知当时的好道者存思丹田与歌颂太一，是两种并行不悖的修道方式<sup>②</sup>。《抱朴子·地真》的“三丹田说”云：

一有姓字服色，男长九分，女长六分。或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也<sup>③</sup>。

《玉历经》和《抱朴子》都说“下丹田”在“脐下”，可具体位置却不完全吻合。事实上，道教三丹田的具体位置从来就有很多不同的说法。值得注意的是，《抱朴子》明确指出“三丹田”分别位于脐下、心下和眉间之上，且当时道教最高的神“一”就在此三丹田中轮驻，故要修道者存想丹田之中的“一”，即“守三一”。《抱朴子》中外在的最高神是“太乙元君”，内在的最高神就是“一”，此“一”游走于三丹田中。《老子中经》仍然以“一”为最高神，却进一步将其神化为第一神仙“上上太一”。甚至还有子嗣，即第二神仙的“无极太上元君”。此神“常存之眉间，通于泥丸，气上与天连。”<sup>④</sup>即居于上丹田。且此神的原型应该是汉代的北极星神，而“上上太一”又以“南极”的面貌常居于人心，即中丹田<sup>⑤</sup>。如果说《老子中经》认为上丹田和中丹田都还有从“太一”原型发展来的新主神常居其中，下丹田却是有“神姓

① 一般认为，三丹田说始于魏晋以降。刘永明前揭文 2006，64 页认为目前最早出现三丹田说的是曹魏王图《道机经》。

② 见刘屹《敬天与崇道》，358—366 页。

③ 《抱朴子内篇校释》，323 页。

④ 《云笈七签》卷十八《三洞经教部》，419 页。

⑤ 《云笈七签》卷十八《三洞经教部》，422 页。

孔名丘字仲尼”的所居之处,并没有太一那样的主神居于下丹田。可见,《老子中经》的神格体系和“丹田说”都较之《抱朴子》有新的发展。

第三条引文云:

《玉历经》云:太阴玄光玉女,道之母也。衣五色朱衣,在脾府之上,黄云华盖之下<sup>①</sup>。

《老子中经》第十一神仙云:

《经曰》:……太阴玄光玉女,道之母也,正在脾上中斗中也。衣五色珠衣,黄云气华盖之下坐<sup>②</sup>。

太阴玄光玉女在脾府之上,说明《玉历经》确已有了身中神的观念。这两组文字分别对比之下,还是有一些细微的差别。最明显的不同是第四条引文:

《玉历经》云:老子者,天地之魂,自然之君,常侍道君左右,人身备有之也<sup>③</sup>。

前引《老子中经》第六、第七神仙云:

老君者,天之魂也,自然之君也。常侍道君在左方……人亦有之。

太和者,天之魄也,自然之君也。常侍道君在右方,人亦有之<sup>④</sup>。

如前所述,敦煌本与《道藏》两本《老子中经》的区别也正在于此:《玉历经》以老子为天地之魂,并随侍道君左右,而《老子中经》则以老君为天之魂,太和为天之魄,不仅魂与魄分开,而且两位神灵也分侍于道君左右。不难看出,敦煌本与《玉历经》的文字更相近,而《道藏》两本都已经是在《玉历经》和敦煌本基础上再进一步拆分细化的结果。

通过以上四条《玉历经》的引文,或许能更加印证刘永明的推论:《老子中经》应该是在《玉历经》的基础上改造而成的。所谓“经云”就是《中

① 《云笈七签》卷十一《三洞经教部》,246页。

② 《云笈七签》卷十八《三洞经教部》,423—424页。

③ 《云笈七签》卷十二《三洞经教部》,251页。

④ 《云笈七签》卷十八《三洞经教部》,421页。

经》引述《玉历经》等先前专讲存思术的道书的内容<sup>①</sup>。

如果《玉历经》确实早于《老子中经》，《玉历经》又该是何时成书？明确回答这一问题的是刘永明。他认为《玉历经》作于东汉中后期的桓帝之前，《老子中经》则在汉魏禅代之前。其根据之一是认为汉魏之际王图所作《道机经》出现的“三丹田”说，是在《老子中经》的“丹田说”基础上发展而来的<sup>②</sup>。然前已述《中经》未必就没有“三丹田”说，且前引《黄庭经注》中《玉历经》第二条引文，就已经出现了“下丹田”之说<sup>③</sup>。故只根据“三丹田”说的出现，还难以认定《道机经》与《老子中经》的先后。

《道机经》主要见于《抱朴子》所述：

时有知行气及断谷服诸草木药法，所有方书，略为同文，无一人不有《道机经》，唯以此为至秘，乃云是尹喜所撰。余告之曰：此是魏世军督王图所撰耳，非古人也。图了不知大药，正欲以行气入室求仙，作此《道机》，谓道毕于此，此复是误人之甚者也<sup>④</sup>。

葛洪说他所遇见的诸流移道士，大都是以“行气及断谷、服诸草木药法”，而《道机经》的作者王图也是以“行气”作为修道的最高法门。可见，存思身神在两晋之际还没有成为南北方道士们普遍施行的修道方法。然葛洪在《抱朴子》中已多处提及存想身神这一种修道方法<sup>⑤</sup>。《抱朴子》多次提及的《仙经》还强调说：“服丹守一，与天相毕；还精胎息，延寿无极。”<sup>⑥</sup>说明在葛洪之前，服食丹药和存思守一已经是道教修仙的两大法门了。但

---

① 从下文对《历藏经》的讨论可知，成为《老子中经》文本依据的道书，应该并不只有《玉历经》一种。刘永明《道教医学的早期传承与理论创造》，《兰州大学学报》2005年3期，70—79页，特别是70—71页，列举出6条《老子中经》引用《玉历经》的医学内容文字。他认为《中经》的“经云”都出自《玉历经》。但目前所能检索到出自《玉历经》的佚文，却只有我上列4条。

② 刘永明前揭文2006，64页。

③ 刘永明前揭文2005，74页也列举了这条材料，但在2006年文中，他却没有论及此条。

④ 《抱朴子内篇校释》，70页。

⑤ 如“思神守一”，112页。“带神符，行禁戒，思身神，守真一”，243页。“思见身中诸神，而内视令见之法，不可胜计”，324页。

⑥ 《抱朴子内篇校释》，47页。

葛洪说那些因战乱而从北方迁徙到南方的道士们大都是以行气、断谷、服食为主要修道方法的,而他从郑隐那里传下来的修道法门却有存思之术。这是否暗示了存想身神这种法术更多具有南方仙道技术的特色?从道术历史发展的逻辑来看,也应该是先有外在的神灵而后有体内神;体内神的出现也应该先有对体内气的认识,在行气导引过程中,才会产生气中有神,神居体内的想法。从现存《道机经》佚文看,它应该是纯讲行气的传统道术方法<sup>①</sup>,而《玉历经》则是专讲存思身神的新道法术。《玉历经》成于《抱朴子》之前,《抱朴子》还未提及《老子中经》,却记载了曹魏王图所作的《道机经》,故《玉历经》与《道机经》的年代应该相去不远,或许在曹魏、西晋时代作成,《老子中经》则应该在《抱朴子》之后成书。

### 3. 《历藏经》与《老子中经》的关系

《抱朴子》所见《老君玉历真经》已然不存,但前引《三洞奉道科诫》中除了《玉历经》外,还有一种“《历藏经》”值得注意。《老子中经》第二十六神仙云:“经曰:子欲为道,当先历藏,皆见其神乃有信。有信之积,神自告之也。”<sup>②</sup>“历藏”应即存思周遍脏腑内神之意<sup>③</sup>。980年成书的《太平御览》,有三处标明是引自这部《历藏经》。第一条引文云:

《老子历藏中经》曰:东父者,清阳之气,万神之先,衣五采衣<sup>④</sup>。

《老君中经》第三神仙云:

经曰:东王父者,青阳之元气也,万神之先也。衣五色珠衣,冠三缝之冠<sup>⑤</sup>。

① 目前《道机经》的引文只有三处得见:《抱朴子》的内容又见于《云笈七签》卷六十七;《至言总》卷二《养生》,《道藏》22册,页854b-c与《云笈七签》卷三十二引《养性延命录》,712页的内容相同。再就是梁丘子、务成子《黄庭经》注引,见《云笈七签》卷十一,205页。从这些有限的资料仍可看出,《道机经》应该不是讲存思身神的道书。

② 《云笈七签》卷十八《三洞经教部》,435页。

③ 《太清真入络命诀》云:“历藏,从头至足,存其神,养其根,行其炁,呼其名也。”《道藏》2册,页871c。

④ 《太平御览》卷六七五《道部》一七《衣》,中华书局影印本,页3010a。

⑤ 《云笈七签》卷十八《三洞经教部》,419页。

两者文字大致相同。第二条引文云：

《历藏经》曰：天王侯带紫绶金印<sup>①</sup>。

《老子中经》第九神仙云：

常思心中有华盖，下有人赤帻大冠，绛章单衣，名曰天侯，玉带紫绶，金印玄黄<sup>②</sup>。

考虑到《太平御览》摘抄时有可能只是节引，故暂不细究这两组对应文字之间差异。但第三条引文又有明显的不同：

《历藏中经》曰：昆仑山有金城九重，玉楼十二，神仙所治也<sup>③</sup>。

《老子中经》第四神仙云：

经曰：西王母者……下治昆仑之山，金城九重，云气五色，万丈之颠<sup>④</sup>。

“金城九重”之后的“玉楼十二”，不见于今本《老子中经》，说明后者对前者的内容有所取舍。《太上灵宝五符序》中有“五城十二楼真人”，《老子中经》也有“昆仑五城”和“五城十二楼”之说。可见，《历藏经》与《太上灵宝五符序》都有可能是《老子中经》文本的依据。

1027年成书的《云笈七签》也引用《历藏经》云：

《老子历藏中经》云：日月者，天地之司徒司空也。日姓张名表，字长史；月姓文，名申，字子光<sup>⑤</sup>。

类似的语句见《老子中经》第十神仙：

经曰：日月者，天之司徒、司空公也<sup>⑥</sup>。

最明显的区别是：《老子中经》的日月没有《老子历藏中经》所载的神的名

① 《太平御览》卷六七六《道部》一八《简章》，页3017a。

② 《云笈七签》卷十八《三洞经教部》，422页。

③ 《太平御览》卷六七七《道部》一九《楼》，页3022b。

④ 《云笈七签》卷十八《三洞经教部》，420页。P. 3784v的文字与《云笈七签》本基本相同。

⑤ 《云笈七签》卷二十三《日月星辰部》，525页。

⑥ 《云笈七签》卷十八《三洞经教部》，423页。亦见于《道教义枢》卷七《混元义》引《老君中经》云：日月者，天之司徒司空也。《道藏》24册，页829b。

讳,且《历藏中经》说日月是“天地”的司徒司空,《老子中经》说日月只是“天”的司徒司空。尤值注意的是,《历藏中经》的日神“姓张名表字长史”,月神“姓文名申,字子光。”而《老子中经》中与日月相对应的神灵是东王父和西王母。假如《中经》在前,《历藏经》是没有理由把鼎鼎大名的东王父和西王母换成名不见经传的张表和文申的。可见,应该是《老子中经》对《历藏经》规整化的结果。

#### 4. 《五符序》与《老子中经》的先后

《太上洞玄灵宝五符序》卷上有《食日月精之道》,其中有大段的文字与《老子中经》的部分章节可以对应。施舟人因认定《老子中经》作成于汉代,故他判断是成书于魏晋间的《太上灵宝五符序》抄了《老子中经》的内容<sup>①</sup>。前田繁树对《食日月精之道》与《老子中经》的相同文字部分做了详细的比较,得出的结论是:《太上灵宝五符序》在前,《老子中经》在后<sup>②</sup>。理由是:这段食日月精之道,据说是由角里先生口传于华子期的,则角里先生和华子期都还是人间的神仙。到《老子中经》,也提到角里先生,却已经是人身中的太和仙人。况且,如果《老子中经》在前,《五符序》也没有理由把已是老子所传的存思身神之术,改为是名头和影响都小得多的角里先生所传。还可补充的是,《食日月精之道》中教人存思时,分为九个步骤,其“第一先存五兽者,青龙、白虎、朱雀、玄武是也,中央黄麟。”<sup>③</sup>这种先存思五兽,实即五方神的做法,不见于《老子中经》,却见于《太清真人络命诀》<sup>④</sup>。《络命诀》教人存思只有五步骤,第一,存五兽;第二,历藏,即

① 施舟人《中国文化基因库》,108页。刘永明也认同此说,见前揭文,63页。

② 前田繁树《初期道教经典の形成》,282—286页。

③ 《中华道藏》第4册,页61c。关于今本《五符序经》的形成过程,小林正美有详细的考证,认为《五符序》中的《食日月精之道》并非是《抱朴子》著录的《食日月精经》,而是在从东晋中期到隆安年间的4世纪后半叶被增加到原本《五符经》中去的。见《六朝道教史研究》,1990年初版,此据李庆中译文,成都:四川人民出版社,2001年,69—75页。

④ 此经历来少有研究,施舟人在《道藏通考》94—95页认为此经时代在3—4世纪的西晋时期。他还指出《老子中经》第十二神仙的内容就是来自《太清真人络命诀》中的《神仙图》。

《五符序》中第二当召身中神云云；第三至第五则分别是守地一、人一和天一。《五符序》和《络命诀》在这五步骤上基本相同，但《五符序》又在《络命诀》的基础上从五步发展为九步。故《五符序》的内容有取自西晋时《络命诀》这样的道书，《老子中经》应该是从《五符序》中汲取有用之需，而非相反。

已有学者注意到：《老子中经》“第二十二、二十三神仙”人身中神的名录，与《无上秘要·身神品》所引的《洞神经》相似<sup>①</sup>。此外《老子中经》“第二十六神仙”的内容也与《五符序》有关。而与《五符序》身神相关的还有《太清真人络命诀》、《黄庭内景经》等，这几种道书中所载的身神名录见第三节所列《五种道书所载身神名录对照表》57—59页。从表中可见：

第一，《黄庭内景经》的身神名号与其他诸经相比，有很明显的规整化的迹象，这也可支持有关《内景经》较晚出的结论，故其所载的身神暂不在此进一步讨论。有些身神如口旁、颐下、两乳、两腋下之神，只见于《老子中经》而不见于《络命诀》、《五符序》和《洞神经》。说明《中经》的身神名录是三者中最全面的，而这很可能暗示了《中经》是最后成书的，才能够有先前道书所没有的新身神。

第二，凡三者共同有的身神，《洞神经》最简，只有神名；《五符序》除了有神名，还有人数；《中经》则在人数、神名外，还有神灵的属性，如“金木之精”、“太阴之精”、“阴阳之精”等。显示出《中经》的神名比《五符序》和《洞神经》更加规整化。再如两目神，《五符序》和《洞神经》都未分开左右两目，且都只有一个神名。而《中经》则分为左右两神，各有姓字。

第三，虽然《五种道书所载身神名录对照表》中罗列了几乎人体由上

---

① 关于此《洞神经》，似乎在现存《道藏》中难以找到与之对应的道经。劳格文指出今本《无上秘要》中出现了8次《洞神经》，都只有部分内容分别可与现存的《五符序》、《老君中经》、《洞神八帝妙精经》、《太上洞神行道授度仪》、《太上三皇宝斋神仙上录经》互有异同。见 John Lagerwey, *Wu-Shang Pi-Yao: Somme Taoïste du II<sup>e</sup> Siècle*, Ecole Française D'Extrême-Orient, Paris, 1981, p. 265。他也比较了《五符序》和《老子中经》身神的异同，见“Deux écrits taoïstes anciens” *Cahiers d'Extrême-Asie*, 14, 2004, pp. 139-171。

至下,由内至外的所有体内神,但这全套的身神并不是《中经》的重点。《中经》最在意的是人身体自丹田以上的上半身中最重要的身神,并教人如何通过存思运气来感知这些身神。所以,这些遍布全身的身神只是《中经》对旧有存思传统的继承,其主要的意图是强调存思上上太一、南极老人等这些在《五符序》和《洞神经》中都未出现的新的神灵。《中经》有将这新旧神名整合在一起的迹象。如肝神,《五符序》作“临临”,《中经》名“蓝蓝”,应该是字形相近而误写不同。如《五种道书所载身神名录对照表》,《中经》在“第二十六神仙”中是继承《五符序》之旧说,而在“第七神仙”中说人身中也有老君,此老君“金楼乡小庐里姓皮名子明字蓝蓝。”可见,原本在《五符序》和《洞神经》中分列的“临临”和“老子君”,到《中经》就组合在一起了。

第四,汉代传统的体内神应是以五脏神为主,魏晋时代以三丹田为主,同时也发展出全身各部位都有神的观念。故时代较早的《太清真人络命诀》除了有(心神)炯炯、肝神蓝蓝、胆神护护、脾神裨裨、胃神旦旦、肾神漂漂这样的说法外,还教人守天一(紫宫)、人一(绛宫)、地一(丹田)这“三一”<sup>①</sup>。《五符序》和《洞神经》都沿袭了这样的传统,既有五脏神,又有守“三一”,还有一些体表器官神。《老子中经》则不仅补充了一些新的人体器官神,更重要的是赋予这些体内神以新的神名和系统化的功能。

虽然《太清真人络命诀》、《五符序》、《洞神经》等诸经之间的先后关系还有待进一步考察,但从以上所述可以看出:《老子中经》应该是袭用了这些经典所代表的一种旧有的存思传统,并且又有自己的创新观念而形成的。

#### 四、结语

从以上《老子中经》与《玉历经》、《历藏经》及《太上灵宝五符序》和《洞神经》的引文对比可知:一方面,《老子中经》与《玉历经》和《历藏经》是各自独立的经书,这是毫无疑问的。但另一方面,《老子中经》与《玉历

<sup>①</sup> 《道藏》2册,页871c-872a。

经》、《历藏经》和《五符序》的文字上却有存在诸多关联。它们之间的关系并不是像“《玉历经》又名《老子中经》又名《珠宫玉历》”这样简单，应该是在《玉历经》、《历藏经》等基础上，增添规整新内容而作成的《老子中经》。所以《老子中经》“经云”之后的内容，并不一定都是袭自《玉历经》等旧经，肯定有《中经》作成时新加的内容。《玉历经》、《五符序》都早于《抱朴子》，《抱朴子》中未见到《老子中经》，故《老子中经》应该是在《抱朴子》之后作成的。提及老子同时还传给尹喜一部“中经”的说法，最早见于《三天内解经》卷上云：老子“授（尹）喜上、下、中经：〔《中经》〕一卷，《五千文》二卷，合三卷。”<sup>①</sup>可以相信到刘宋时，《老子中经》已经作成了。故《老子中经》应该在 4 世纪中期到 5 世纪初的东晋时期成书。

进而，《老子中经》的内外诸神，最高神为“上上太一”，还是汉代太一信仰的遗存变种，却没有上清系的“太上大道君”或灵宝经的“元始天尊”出现。说明此经的作成也许还可进一步明确为上清、灵宝风教大行之前的东晋前期。这对于考察汉晋时代道教主神信仰的变迁具有重要意义。

（本节初刊于《敦煌学与藏传佛教会议论文集》）

<sup>①</sup> 《中华道藏》第 8 册，页 545a。

## 第二章 中古经教道教的主神与辅神研究

### 第一节 道教主神元始天尊神格的确立

#### 一、引言

中古时期道教有三大主神：元始天尊、太上大道君和太上老君，亦即所谓的“三清”尊神。在这三大主神中，元始天尊具有至高无上、与“道”同体的崇高地位。在陶弘景的《真灵位业图》中，元始天尊居于道教万神殿的最高地位<sup>①</sup>。唐代经教道教的理论体系，也可以说就是围绕元始天尊的教化而展开的<sup>②</sup>。对于这样一个几乎是中古道教教理、教义核心与关键的重要神祇，道教研究者所给予他的关注不能说是少，但却还远远不够。很早就有学者关注到元始天尊，但因为缺乏道教史的专业背景知识而不能够深入<sup>③</sup>。目前也只有几位学者讨论过元始天尊在道教中的主神地位和象征意义。他们讨论主要集中在以下几个方面：

---

① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年影印本，3册，页272c。也有学者认为陶弘景在世时没有表现出对元始天尊的信仰，《真灵位业图》是经过唐末闻丘方远校定的，故有可能将元始天尊作为最高神并非陶弘景时代的观念。但实际上，晋宋以降道经中以元始天尊为最高神的观念比比皆是。故这种怀疑是不必要的。

② 麦谷邦夫《南北朝隋唐初道教义学管窥——以〈道教义枢〉为线索》，《日本学者论中国哲学史》，北京：中华书局，1986年，267—323，特别是271—274页。此文有作者最新的修订稿，见《〈道教义枢〉と南北朝隋唐期の道教教理学》，载氏编《三教交渉论丛》，京都大学人文科学研究所，2005年，99—185，特别是108—111页。

③ 周国亭《唐道教考中之元始天尊》，《经世战时特刊》，47、48合期，1939年，59—70页。

1. 关于元始天尊的来历。福永光司、索安(Anna Seidel)等都认为：“元始”一词来自中国古典，表示宇宙万物的初始；“天尊”则来自佛典中对佛陀的尊称，意即天上世界至尊之神<sup>①</sup>。这种观点有一定道理，但却有过分强调佛教对道教影响的嫌疑。实际上，正如王承文指出：道教的元始天尊很可能是取代汉代纬书中的至高神天皇大帝耀魄宝而来的<sup>②</sup>。这意味着，“元始天尊”之号，应该自有其中国本土信仰的渊源。这对于理解其在道教中的独特地位是一个重要的前提。

2. 关于元始天尊作为道教教主地位形成的时间。福永光司和石井昌子等日本学者一度认为，“元始天尊”作为道教主神，只是在陶弘景《真灵位业图》之后的事情，因此认为到公元6世纪时，道教才开始将元始天尊作为主神<sup>③</sup>。实际上，在东晋末刘宋初，亦即公元4世纪末、5世纪初时出现的“古灵宝经”中，就很可能已经明确有了“元始天尊”，也具有至高无上的主神地位<sup>④</sup>。因此，准确的说，“元始天尊”作为灵宝经中的主神，应

① 福永光司《昊天上帝、天皇大帝和元始天尊——儒教的最高神和道教的最高神》，1976年日文初刊，此据李庆中译文，载《道家文化研究》第五辑，上海古籍出版社，1994年，353—382，特别是361—362页。Anna K. Seidel, “Le sūtra merveilleux du Ling-pao Suprême, traitant de Lao-tseu qui convertit les barbes(Le manuscrit TH S. 2081)-contribution à l’étude du Bouddho-taoïsme des Six Dynasties,” in M. Soymié ed., *Contributions aux études de T’ouen-houang*, Vol. 3, Paris, 1984, p. 330.

② 王承文有几篇论文讨论到元始天尊，如《〈隋书·经籍志·道经序〉与道教主神元始天尊的确立》，《唐研究》第八卷，北京大学出版社，2002年，17—60页，收入氏著《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，北京：中华书局，2002年，631—691页。《灵宝“天文”信仰と古灵宝经教义の展开——敦煌本〈太上洞玄灵宝真文度人本行妙经〉を中心に》，2004年会议论文，载京都大学人文科学研究所编《中国宗教文献研究》，京都：临川书店，2007年，293—335页。《古灵宝经“五老帝君”与中古道教经教学说的建构》，《2006道文化国际学术研讨会论文集》，高雄：昶景文化事业有限公司，2006年，233—259页。《论中古时期道教“三清”神灵体系的形成——以敦煌本〈灵宝真文度人本行妙经〉为中心的考察》，《中山大学学报》2008年2期，34—59页。

③ 福永光司前掲文361—362页。石井昌子《道教的神》，载福井康顺等监修《道教》第一卷，1983年日文初版，此据朱越利中译本，上海古籍出版社，1990年，105—106页。

④ 神塚淑子《天尊像、元始天尊像的问世、流行与灵宝经》，载李淞主编《道教美术新论——第一届道教美术史国际研讨会论文集》，济南：山东美术出版社，2008年，67—78页。认为元始天尊最先在“元始旧经”中出现，但她不很肯定“元始旧经”作于4世纪末5世纪初的看法。

该是在公元 400 年左右就开始了<sup>①</sup>；而其成为整合后南北道教共同认可的经教道教的主神，则是在公元 6 世纪。

3. 关于元始天尊与佛陀的相似性。主要是柏夷(Stephen R. Bokenkamp)的研究。他认为元始天尊在 a. 具有人形, b. 历劫救世, c. 广宣教化, d. 辅神众多等几个方面明显受到佛陀形象的影响<sup>②</sup>。但他同时也提醒人们注意到由于佛教和道教基本教义不同所决定的元始天尊与佛陀之间的一些显著差异。如, 佛陀是由凡人而成“神圣”的, 元始天尊则没有这个“由凡入圣”的经历; 佛陀可以向世间一切含识说法传教, 而元始天尊则是高高在上, 并不直面和接近信众等等<sup>③</sup>。

但以上这些讨论, 或是只关注于传世史籍, 或仅局限于“古灵宝经”, 而对南北朝后期的道经, 如《升玄经》和《本际经》中元始天尊的地位讨论还不充分。如果全面地比较元始天尊与佛陀的异同, 细致地排比文献并分析这些异同产生的原因, 将是一件十分浩繁的事情。本节将侧重于利用道教方面的材料, 试图勾勒元始天尊在中古经教道教中主神和教主地位的产生及发展的大体脉络。更重要的是, 元始天尊的神格和事迹, 虽然看似模仿佛陀而来, 但在其“佛陀化”的表象下, 仍然有道教所一贯坚持的底线。这也可为我们考察中国本土文化对待外来文化时的立场和原则, 提供一种新的例证。

## 二、“元始天尊”的来历及其教主地位的确立

从传世史籍中可以看到一个明显的变化, 即 6 世纪中期的北方道教,

① 这里涉及灵宝经研究中的一个基础和关键问题: “元始系”和“仙公系”灵宝经孰先孰后? 一般认为“元始系”作成在前, “仙公系”作成在后。但我发现在“仙公系”灵宝经中, 只有作为普遍性尊称的“天尊”, 而无至上神“元始天尊”。这一现象耐人寻味, 元始天尊是否只是在“元始系”形成的时候才成为道教最高主神的? 果如此, 则其出现的时间或在公元 400 年以后。这还需要进一步的研究。

② Stephen R. Bokenkamp, “Sources of the Ling-pao Scriptures,” in Michel Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, Bruxelles, 1983, pp. 475-476.

③ Stephen R. Bokenkamp, “Some Questions Concerning the Highest God of the Lingbao Scriptures, the Celestial Worthy of Primordial Commencement,”《2006 道文化国际学术研讨会论文集》, 2006 年, 215—226 页。

还以“太上老君”为最高神，而到7世纪初的唐初，元始天尊取代太上老君成为道教的主神。如魏收《魏书·释老志》云：

道家之原，出于老子。其自言也，先天地生，以资万类。上处玉京，为神王之宗，下在紫微，为飞仙之主。千变万化，有德不德，随感应物，厥迹无常<sup>①</sup>。

这是说道教和万物的本原，都是来自老子，而“太上老君”即老子的神格。其后记述寇谦之在嵩山的神遇，也明显是将太上老君作为最高的神灵。魏收根据什么来写成《释老志》中道教部分的内容？这样的记述是否符合当时北方道教的实际情况？我认为他对北方道教情况的了解是有局限性的。实际上，《释老志》道教部分的内容，并没有涵盖北方道教的全貌。这可能是由于魏收只接触到寇谦之教团在北朝上层统治阶层中的余脉，故对寇谦之教团的情况比较熟悉，而对北朝民间道教的实态似乎并不很了解<sup>②</sup>。总之，《释老志》道教部分应该看作是北方道教上层教团观念的反映。在其中，太上老君是最高神。

但到唐初作成的《隋书·经籍志》，则转以元始天尊为最高神：

云有元始天尊，生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极。……天尊之体，常存不灭。每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人。……所度皆诸天仙上品，有太上老君、太上丈人、天真皇人、五方天帝及诸仙官，转共承受，世人莫之豫也。所说之经，亦禀元一之气，自然而有，非所造为，亦与天尊常

① 《魏书》卷一一四《释老志》，中华书局点校本，3048页。

② 就以最高主神为例，《释老志》以太上老君为主神，也没有提及元始天尊。但早在496年的“姚伯多造像碑”则反映出当时关中地区的道教已经大量接受来自南方的经教，特别是灵宝经，故关中道教信仰者，是早知有元始天尊的。详见 Stephen R. Bokenkamp, “The Yao Boduo Stele as Evidence for the Dao-Buddhism of the Early Lingbao Scriptures”, *Cahiers d'Extreme-Asie*, Vol. 9, 1996-1997, pp. 55-67. 刘屹《寇谦之身后的北天师道》，《首都师范大学学报》2003年1期，15—25，特别是18—20页。刘屹《五、六世纪之交关中道教的特点——以“姚伯多碑”为中心》，《中国中古史研究》第六期，台北：兰台出版社，2006年，1—22页，收入本书第四章第二节。

在不灭<sup>①</sup>。

按照《隋志》的说法,元始天尊在中古经教道教体系中的独特地位,至少可以从四个方面得到体现:a.元始天尊是宇宙间无始无终的绝对存在;b.元始天尊具有至高无上的神格,历劫度人<sup>②</sup>;c.太上老君等天仙上品,都是元始天尊弟子或再传弟子;d.元始天尊所讲说和传授的经典,都是禀气而成,永存不灭的。从《魏书》到《隋书》,不过八十年的时间,元始天尊就彻底取代太上老君成为包括北方道教在内的全国经教道教的主神。这样一种历史变迁,说明元始天尊在道教经教体系中的神格地位,完全可以通过历史学的方法来加以考察,并从中反映某些中古道教历史发展的特点。

关于“元始天尊”在道教中出现的时间,武则天时释玄奘《甄正论》卷上云:

近自吴蜀分疆,宋齐承统,别立天尊,以为教主。据其经论所说,天尊者,乃道法之宗匠,玄门之极位。天人所奉,故号天尊。源乎造化之先,本乎阴阳之始。生成天地,孕育乾坤。万物资之以立形,三光禀之以成象。据此所陈,天尊在于天地之先矣<sup>③</sup>。

因为释玄奘是叛道入佛,似乎他对道教的事情应该比较熟悉。但他写《甄正论》已经带有明显的偏向性,故《甄正论》中对道教的记述也并不一定都可信<sup>④</sup>。这段话再度证明了元始天尊在六朝道教经教体系中的不二地位,即先天地而独存,生成天地万物,故具有本原性和无上性。这里明确说道教中“天尊”的出现是在六朝前期的江南地区,更具体说即晋宋时代

① 《隋书》卷三十五《经籍》四,中华书局标点本,1091—1092页。《隋志》同时还提及北魏从太武帝时代起就“刻天尊及诸仙之象”,此“天尊”有可能是“元始天尊”。但这是唐初人追述二百年前的事情,目前也没有发现早到那个时代的天尊像。

② 关于元始天尊的“开劫度人”,见神塚淑子《开劫度人说之形成》,1988、1992年初刊,此据氏著《六朝道教思想の研究》,东京:创文社,1998年,361—414页。

③ 《大正藏》卷52,页559c-560a。

④ Antonello Palumbo, “On the Author and Date of the *Zhenzheng lun* 甄正论 An Obscure Page in the Struggle between Buddhists and Taoism in Medieval China,” *Annali Istituto Universitario Orientale*, Vol. 57, Fascicolo 3-4, Napoli, 1997, pp. 305-322.

的江东地区。这是符合道教历史的：在公元 400 年前后出现的“古灵宝经”，如《元始五老赤书玉篇真文天书经》，就正式出现了“元始天尊”的名号。

如前所述，“元始天尊”名号中的“元始”一词，学者们都承认是中国古典中表示初始之气的意思。道家 and 道教都认为所谓的“道”就是气，这是来自汉代普遍的气化宇宙论。气的发展有不同的历程和阶段，其中最根本和最初始的状态就是“元始”，也是“道”的最初体现。故“元始”二字，极言其根本和原初之意。魏晋佛教译经，如康僧会译《佛说无量寿经》、法立、法炬译《佛说诸德福田经》等中，曾经出现“天尊”一词，作为佛陀尊称的“世尊”之号的补充用法。但“元始天尊”的“天尊”之称，却并非简单借用汉译佛经的词汇，而应该是从中国传统的帝王名号发展衍变而来的。

现存“古灵宝经”中没有留存下来关于“元始天尊”这四个字的确切含义<sup>①</sup>。但在《元始五老赤书玉篇真文天书经》中，元始天尊被描绘为在天地初分之际，将同样先天地而生的“真文天书”，从道气混沌状态，凝练成赤书文字；并通过五老上真，将其传授给太上大道君、高上玉帝和十方至真等<sup>②</sup>。在道教观念中，本原性的道气，既可以神格化和人格化为大道之神，也可以物化为天文玉字。所谓“真文天书”，也不过是道气的一种表现形式。“真文天书”自身不能向天界仙真和世间道人自显，只能通过作为最高主神的元始天尊整理后，才能向太上大道君等神真层层递传。“真文天书”与“元始天尊”本质上都是原初的道气所化。大道的奥秘和度人救世的经教，就隐藏在“真文天书”当中，须由元始天尊向下传教。而在这种传教过程中，元始天尊从其一出世，就作为比太上大道君更高的神格。晋

① 初唐道士刘无待作《太上洞玄灵宝三元玉京玄都大献经疏》云：“元始天尊者，至圣之洪名，生成之大号。远穷溟滓，叹以为言。近寻教迹，方可立称。又元始者，言其最先。天尊者，语其高妙，故曰元始天尊。”见《道藏》6 册，页 267c-268a。故“元始天尊”之号，在中古道教徒看来，就是“最先”且“高妙”之意。

② 《道藏》1 册，页 774b-776b。

宋之际形成的“古灵宝经”，从一开始就给“元始天尊”赋予最高主神和道教本原的极致属性。而元始天尊的这一地位，无疑是由道教的基本教义，即气化宇宙论所决定的。在元始天尊的主神地位方面，道教无须借助于汉译佛经“世尊”或“天尊”的用词，因为佛陀在佛教中并不具有至高无上的主神地位。

学者们还注意到“元始天尊”与“元始天王”的关系。大体而言，“元始天王”出现的时间要早于“元始天尊”——一般认为是在葛洪晚年的《枕中书》中最早出现；“元始天王”出现在4世纪60年代开始“出世”的上清经中，“元始天尊”则出现在4、5世纪之交问世的“古灵宝经”中；“元始天尊”的神格地位要高于“元始天王”<sup>①</sup>。看来六朝道教先有“元始天王”，这是一个从溟滓鸿蒙中自然而成的宇宙大神，他在天地间孤独了十个劫期后，才遇到太元圣母，阴阳结合而化生众神和万物。值得注意的是“天王”一词，象征此神是天界独尊的最高神，如同人间的帝王一样。因为在周秦政治和宗教传统当中，“上帝”或“天帝”是王朝意识形态所认可的最高神，也是帝王权力和王朝政治合法性的保证人。而秦汉以降，“皇帝”又成为人间最高统治者的专有称号。道教把道气化成的开辟之神盘古真人奉为自己的大神，称其为“元始天王”，应该是为了避免和王朝政治及儒家意识形态发生“撞车”的一种有意的选择。“元始”象征其本原性，“天王”象征其至高无上的权威。如果《枕中书》真是葛洪晚年所作，则“元始天王”的观念应该在公元4世纪后半期之前就产生了。这也是许氏家族造作上清经的时候。现存多部上清经中都以元始天王为某些经典的最初传经者，故上清经最早大概也是把元始天王当作最高的主神。当上清、灵宝、天师

① 如王卡认为“元始天尊”是从“元始天王”转化而来的，见《元始天王与盘古氏开天辟地》，《世界宗教研究》1989年3期，61—69页；收入氏著《道教经史论丛》，成都：巴蜀书社，2007年，70—86页。柳存仁也认为“元始天尊”之名出现在“元始天王”之后，见《〈三洞奉道科诫仪范〉卷第五——P. 2337中金明七真一词之推测》，1986年初刊，此据氏著《和风堂新文集》，台北：新文丰出版公司，1997年，364页。亦参王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，634—637页。

道和其他道派的传统汇聚在一起产生融合时,就需要有一个能够凌驾在各家各派所尊奉的最高神之上的主神出现。“天王”之号,还是来自中原政治传统的具有世俗帝王权力印记的旧号。故4世纪末、5世纪初的道教中人,可能受到汉译佛经称佛陀为“世尊”的启发,在“帝”和“王”之外,又发现可以用“尊”来表达一种超脱在世俗理解的帝王名号之上,而且比帝王名号更具有玄奥深邃意义的特定称号。故将“元始天王”进行了“去王化”的改造,改称“元始天尊”<sup>①</sup>。

“元始天尊”具有比周秦汉魏儒家传统的上帝、天帝更加崇高和本原性的独尊地位,还可以从其与所谓“五老帝君”的关系表现出来。在汉代,天有五帝,五帝之上还有最高神太一。太一又被称为天皇大帝,与儒家所奉的昊天上帝逐渐合二为一<sup>②</sup>。天皇大帝在汉代又被称为“耀魄宝”,五帝为东西南北中五方帝。但到“古灵宝经”中,五方帝变为“五老帝君”,“耀魄宝”地位下降,成了五方帝中的西方帝君。“五老帝君”之上就是新出的元始天尊<sup>③</sup>。从这个角度也可看出,道教的“元始天尊”并不是对佛教佛陀的“仿制品”,而应是中国本土原有的至上神观念,结合道家固有的本原性哲学概念,在六朝道教新语境下再创造的产物。同时,“元始天尊”也不是对天皇大帝的简单“翻版”。因为“元始天尊”充当的是宇宙开辟者和传布道教教化的“尊师”角色,而不是高高在上、

---

① 探究“世尊”和“天尊”的语义或许是另一个有兴味的话题。通常来说,中国古代对年长者敬称为“尊”的情况比较普遍。还有对官秩高、地位高的人称“尊”,见《颜氏家训·风操》:“江南风俗,高秩者通呼为尊。”此据王利器《颜氏家训集解》(增补本),北京:中华书局,1993年,86页。不过,言“尊”者,通常是相对的“高”,而不是绝对的最高。如前述在“仙公系”古灵宝经中,“天尊”最初只是一种对比自己道行仙阶高深的神仙的尊称。在此基础上再赋予“元始天尊”的至尊无上的神格。而从根本上说,“道”才是绝对的本源。

② 周秦汉时期上帝与天帝观念的演变,详见刘屹《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》,北京:中华书局,2005年,130—199页。

③ 这样一种变迁,详见王承文《古灵宝经“五老帝君”与中古道教经教学说的建构》,242—249页。并参李福(Gil Raz),“Imperial Efficacy: Debates on Imperial Ritual in Early Medieval China and the Emergence of Daoist Ritual Schemata”, in Florian C. Reiter ed., *Purposes, Means and Convictions in Taoism: A Berlin Symposium*, Harrassowitz Verlag Wiesbaden, 2007, pp. 83-109.

由天界的文武百官簇拥的天上神王。相反地,那些在周秦汉魏传统中显赫一时的天神及其下属神官,却大都成为以元始天尊为首的道教新神教化的对象。

“元始天尊”的出现,是道教根据自己的立教之本,即“气为道本”的宇宙论和历史观,对其神学和教义进行经教化的重要一步。应该充分认识到“元始天尊”这一神格,更主要是从中国本土宗教思想传统中生发而来的。如果说昊天上帝、天皇大帝是属于周秦汉魏传统的“天崇拜”范畴,“古灵宝经”抬出元始天尊,则是以“道崇拜”为核心的六朝经教道教对“天崇拜”传统的一种背离和取代。这在中国哲学和宗教思想史上都是应该给予更多关注的一个重要历史变迁。

### 三、六朝前期元始天尊与佛陀的异同

“古灵宝经”在表达形式和概念名词等方面,明显而大量地借用汉译佛经因素,因而被称作是一种“佛道混融”的产物<sup>①</sup>。作为“古灵宝经”的最初和最高的传授者,元始天尊必然也在相当大的程度上具有“佛陀化”的色彩。

毋庸讳言,元始天尊说经传法的方式与场合、讲说经教的话语模式,乃至部分经教内容,很多都与佛陀有重合之处。根据许理和的研究,“古灵宝经”对汉译佛经中佛教因素的摄取,不是囫圇吞枣的照单全收,特别是与道教基本教义中最核心部分相左的那些佛教观念,大都没有被吸纳进来。灵宝经的作者在制造灵宝经时,头脑中并没有后来佛教与道教之间那样壁垒森严的分隔。相反地,在他(们)看来,佛教理所应当的是道教的一个分支,那些与道教基本教义相抵触的佛教观念,只不过是老子或太上针对与中国文化和礼俗不同的域外胡人所特设的教化。因此,他(们)很可能并没有做一些特意地挑选:汉译佛经中有可以丰富和发展道教教义的形式和内容,就尽管拿来用;那些与气化宇宙论

<sup>①</sup> 许理和(Erik Zürcher), “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *T'oung Pao*, Vol. 66, 1980, pp. 84-147. 以及前掲柏夷 1983 年文。

或成仙理论不合拍的佛教教理，本就是不适合中国礼俗的，也就没必要去辨析，干脆不提也罢。亦即说，看似“佛道混合”得有些“夹生”的“古灵宝经”，或许应该站在当时道教徒的立场来看，就是道教中人以道教基本教义为主体，吸取佛教教化的方便之处，来建构与汉魏宗教神学传统不同的教理体系的一种努力。灵宝经的教理和仪式，成为中古经教道教的主流教法仪范，是因为从东晋末年到唐前期，道教中人一直不断地致力于灵宝经的造作和完善。同样，灵宝经所推出的“元始天尊”这一新出的神格，也在这二百年间有了一些发展变化。这些变化，初看之下，似乎总是在模仿佛陀，但在这种“佛陀化”的背后，还应该有道教自身的坚持和立场。

“古灵宝经”中明确讲到元始天尊来历的经典，有属于“元始旧经”之一的《太上洞玄灵宝诸天灵书度命妙经》。其云：

（元始）天尊告太上道君曰：龙汉之时，我为无形常存之君，出世教化。……我过去后，天地破坏，……混沌无期，号为延康。逮至赤明开光，天地复位，……我又出世，号无名之君，以灵宝教化，度诸天人。……我过去后，一劫之周，天地又坏。……逮至开皇，灵宝真文，开通三象，天地复位，五文焕明，……我于始青天中，号元始天尊，开张法教，成就诸天。……至上皇元年，诸天男女，形改纯朴，心渐怠坏，……我过去后，半劫之中，来生男女，心当破坏。……今说是经，为诸来生，以度可度善心之人<sup>①</sup>。

依此，天尊在从龙汉→延康→赤明→开皇→上皇的每一劫期，除了延康外，都曾出世教化。早在龙汉之世，天尊就以“灵宝真文”教化天人。其后，“灵宝真文”则随劫隐现。每当天尊“过去后”，人心转坏，道法不行，“灵宝真文”遂隐归大罗之天<sup>②</sup>。天尊在过去劫中，曾经以“无形常存之

① 《道藏》1册，页803a-804a。

② 类似的说法还见于陆修静在元嘉十四年（437）作成的《灵宝经目序》，此据《云笈七签》卷四《道教经法传授部》，李永晟点校本，北京：中华书局，2003年，51页。

君”和“无名之君”的称号度世。可见,“元始天尊”之号始自开皇劫期,是天尊在历劫度人过程中最近的一次化现。现在,元始天尊将灵宝教法传给太上道君,由道君广布天人。相似的说法还见于另一部“元始旧经”——《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》卷上<sup>①</sup>。

被认为作成于5世纪20年代中期的上清经典《太真科》云<sup>②</sup>:

混洞之前,道气未显,于恍莽之中,有无形象天尊,谓无象可察也。后经一劫,乃有无名天尊,谓有质可睹,不可名也。又经一劫,乃生元始天尊,谓有名有质,为万物之初始也。极道之宗元,挺生乎自然,寿无亿之数,不始不终,永存绵绵<sup>③</sup>。

这是对以上“古灵宝经”中元始天尊历劫度世说的一种简括,证明上清经最晚在5世纪20年代也已经接受了灵宝经所宣扬的“元始天尊”历劫度人说。《太真科》也明确说元始天尊是“极道之宗元,挺生乎自然”,意即元始天尊是自然而生的。似乎给元始天尊的来历提供了圆满的解答。

元始天尊在龙汉以来的前几个劫期中如何传法度人的情况,不得而知。但每当他“过去后”,天人就逐渐不再遵守道法,天地与人心又都沦于颓坏。自开皇以来,元始天尊不再靠自己向天人亲传身受,而是通过太上道君来向世人传布灵宝天文真义。所以,在晋宋时代的“古灵宝经”,以及南朝后期至唐初,秉承了灵宝经传统而作的新出道经中,元始天尊和太上一大道君这样一对师徒关系,固定化地成为中古经道教主要的传经讲法主神。值得注意的是,佛教有劫期观念,佛陀有无数个轮回转世的“本生”故事;原本由道气自然化生的元始天尊,早在“古灵宝经”中就有了自己的

① 《道藏》6册,页886a-b。此经没有提及天尊有“无形常存之君”的名号。此经下卷中道君“历观世界,出游八门”的说法,见于早出的“古灵宝经”之一《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》。同样讲述元始天尊历劫度人的《诸天灵书度命品妙经》和《智慧罪根上品大戒经》,到底是谁因袭了谁?很可能涉及同一批“古灵宝经”出世的先后问题,值得关注。

② 关于《太真科》成书时间的考订,见大渊忍尔《道教とその经典》,东京:创文社,1997年,424页。

③ 此据《云笈七签》卷二《混洞》,19页。

前生今世<sup>①</sup>。这显然是对佛教的模仿,问题是,这种表面看来的“佛陀化”背后,道教还有没有自己的坚持?

关于道教的劫期观与佛教的关系,《魏书·释老志》说道经:“又称劫数,颇类佛经。其延康、龙汉、赤明、开皇之属,皆其名也。及其劫终,称天地俱坏。”<sup>②</sup>《隋书·经籍志》也认为道经:“说天地沦坏,劫数终尽,略与佛经同。……故有延康、赤明、龙汉、开皇,是其年号。其间相去经四十一亿万载。”<sup>③</sup>道教借用了佛教的一些名词,但并没有完全按照佛教的本义来界定道教的劫期说。如同样是“劫”字,本来是梵文汉译时的音译,在佛教中是表示较长时间的一个时间单位;而道教却根据“劫”字在中国语言中的原义,给予其“灾难”之意。

学者们已经注意到:在佛教传入前,中国本土已有天地崩坏的观念<sup>④</sup>;汉代思想中也已有宇宙周期性灾变的认识,如《三统历》和纬书等。六朝道教的劫运思想,就是一方面继承了西汉刘歆《三统历》中对阳九百六的岁灾思想,以及汉代纬书早就关注到的天地从开辟到崩坏的周期性规律;一方面也吸收了佛教认为天地可以在“崩坏——再生”的模式下无限反复地循环而形成的<sup>⑤</sup>。从“古灵宝经”所说的龙汉、延康、赤明、开皇、上皇等劫期来看,道教并没有拘泥于佛教的理论,认为每个世界都要经历

① 即“古灵宝经”之《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》中所述的乐净信与法解的故事。对此的研究,见神塚淑子《六朝灵宝经に見える本生譚》,麦谷邦夫编《中国中世社会と宗教》,京都:道气社,2002年,83—105页。王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,49—55、675—689页。柏夷前揭文,2006年,222—225页。

② 《魏书》卷一一四《释老志》,3048页。而延康、赤明等劫期之号,主要见于灵宝经。可见《释老志》作成时,北方道教确已接触南方传来的灵宝经。只不过寇谦之教团的余脉还在坚守太上老君的至上神格。

③ 《隋书》卷三十五《经籍》四,1091页。

④ 见福永光司《中国における天地崩坏の思想》,此据氏著《道教思想史研究》,东京:岩波书店,1987年,157—175页。指出中国有四种天地崩坏的观念,一是见于先秦老庄哲学系统,二是佛教传来所见,三是道教思想,四是宋以后的儒家对易学的发展。

⑤ 神塚淑子《六朝道教思想の研究》,361—376页。小林正美《六朝道教史研究》,中译本,成都:四川人民出版社,2001年,388—393页认为道教终末观与佛教劫灾说并不相同。并参李丰楙《六朝道教的终末论——末世、阳九百六与劫运说》,《道家文化研究》第九辑,上海古籍出版社,1996年,82—99页。

成、住、坏、空四期,才是一个完整的周期。相对而言,道教不关心每个劫期是如何产生和发展的,道教更多强调的是“劫终”之时。因为从汉末至晋宋之际,现实的世界就是战乱频仍、水旱不息、疫疾不断的严酷景象,给人一种大劫将至,末世将临的危机感。在这种情况下,道教原本单纯的追求成仙就遇到了挑战:如果劫运来临,天地崩坏了,即便成了仙,又能安身于何处?所以,以《度人经》为代表的灵宝经,一个突出特点是强调“度人”。即宣扬奉行灵宝正法的人,可以在大劫交周之时,得到天尊、太上的垂爱,在大道之神的护佑下不仅安然度过这个劫期,还能对未来的天地轮坏,泰然处之。因此,道教劫期说与其说是为了解释宇宙的生成和运行,不如说是为了强化信徒虔心奉道的危机感和紧迫感。与佛教的劫运说并不相同。

同样,元始天尊与佛陀不同的是:佛陀要随劫生灭,无限反复;每劫每世,都要以不同的身份和面目来救度世人。而元始天尊则具有超越劫运的神圣性,他无需像佛陀那样,每一世都要通过转世投胎,再通过一生的积累修行,才能获得正果。元始天尊基本上不需要转生,他自生自化,“永存不灭”。其职责就是将以“灵宝天文”为代表的道教正法,在传布人间。此前几个劫期中,他的传教都失败了。现在轮到这一世的人民,如果他们纯朴可信,真心奉习正法,就通过太上道君来传布经法。如果这一世的人民不能信奉道法,也就不能免于由善向恶的堕落,必然会随着天地沦坏而湮灭;元始天尊则还会在下一劫出世救人。

#### 四、六朝后期元始天尊与佛陀的异同

元始天尊是“道”体的人格化和神格化,无所谓生灭,并且是绝对的神格,这些甚至是道教信仰的先决条件。“古灵宝经”对元始天尊如何“得道”以及如何具有比太上道君还高的神位,并没有做出明确的解释。但随着中古经道教教像佛教一样也强调类似功德观念,“得道”的过程就是积累功德的过程。为给普通道士的修行树立榜样,南北朝后期的道经,开始把元始天尊和太上大道君都塑造为也是通过累世修行、积累功德而得至上尊位的典范。随之就产生了这样的疑问:既然元始天尊是自本自根的绝对存在,为什么他也要通过积累功德而得道?为什么元始天尊会具有这样至

高无上的法位？他又通过什么途径获得这样的独尊性和超越性？这是随着道教经教体系模仿佛教，而产生与自身原有教义相冲突的地方。

先作成于南朝、后流传于北朝的《太上洞玄灵宝升玄内教经》卷五《善胜还国品》(P. 2990+P. 3678)中说：

此经(《升玄内教经》)是往古元始天尊之所履行，由之而得无上至道。今见世十方天尊，无不履行此经而得道者<sup>①</sup>。

《升玄经》主要是通过太上大道君与张道陵、太极真人等仙真的问答，解说了“升玄内教”之义。“升玄内教”的观念，对“古灵宝经”中的某些观念有了重大的修正<sup>②</sup>。在“元始天尊”的地位问题上，《升玄内教经》一方面继承“古灵宝经”说元始天尊曾经在过去世代和劫期中就出世度人，他教化太上道君也是在以前的世代，所以说他是“往古元始天尊”<sup>③</sup>。另一方面，说元始天尊是通过“履行”《升玄内教经》才得“无上至道”，位居道教最高神位的，这就是对“古灵宝经”观念的一大修正。因为在前引“古灵宝经”中，元始天尊的地位是没有原因的先天性结果，因为他就是“道”的化身。但是在南北朝后期，元始天尊也必须通过奉习道经才能“得道”。但这样的回答似乎又对元始天尊至高无上的神性有所降低，道教徒继续设法想出一种两全其美的解释。

隋末至唐初陆续作成的《太玄真一本际经》<sup>④</sup>，其卷三《圣行品》中说，三天大法师正一真人张道陵心生疑问：“元始天尊，修何功德，行何观慧，遵奉何法，宗受何师，自能悬悟，成无上道？”其师虚皇太上大道君为之解

① 此据张继禹主编《中华道藏》5册，北京：华夏出版社，2004年，页93a。

② 关于《升玄内教经》研究的概况，以及“内教”观念与此前古灵宝经教法的不同，见刘屹《论〈升玄经〉“内教”与“昔教”的关系》，《敦煌吐鲁番研究》第八卷，北京：中华书局，2005年，45—70页。

③ 关于《升玄经》中太上道君与天尊和元始天尊的关系，见刘屹《论〈升玄经〉的文本差异问题》，《文津学志》第一辑，北京图书馆出版社，2003年，191—206页。

④ 释玄嶷《甄正论》说《本际经》是由隋刘进喜先作了五卷，唐李仲卿再续成十卷。但现存十卷本中哪五卷是先作，哪五卷是后续的，学界有不同看法，我认为卷三《圣行品》是原初的五卷之一。详见刘屹《〈本际经〉的“续成”问题及其对南北朝道教传统的融合》，《华学》第九、十辑合刊，上海古籍出版社，2008年，1061—1069页。收入本书第四章第四节。

答说：

元始天尊，初发道意，入定位来，甚为久远。……天尊发行，时节久远，所经劫数，不可得知。……行六度行，具四等心，舍身手足，头目髓脑，国城妻子，勤心布施，安乐众生，不可称计。习诸行法，精进勇猛，究竟终成，无有退转。护持禁诫，信行检敕，宁舍身命，细微不犯。忍辱容非，谦卑不诤，众来加我，志在不报。静定思微，安心宴默，想念雌柔，专一不散。离诸酒色，慧识明了。照悟空有，洞达真性。无生无灭，非有非无。清静毕竟，离一切法，绝言说道。平等无碍，慈仁一切，念与安乐。怨亲中人，平等无二。皆使具足，上妙安隐，悲愍在苦，方便救拔。如母爱子，必令免离。齐等其心，无偏异想。……度众生故，历指名岳，寻访明师。祈请要术，三洞妙文，天书玉字，云篆龙章，金篇宝秘，皆悉具受云云<sup>①</sup>。

道君所言元始天尊所修所证的无量功德还有很多，而元始天尊绝大部分修行和积累功德的活动，都不出“行六度行，具四等心”这两个佛教概念。“六度行”又称“广六度行”，即广施、广戒、广忍、广精进、广一心、广智慧。“四等心”即慈、悲、喜、舍四无量心。元始天尊是通过“修行”积累功德而达到至尊高位的。特别是提到元始天尊为广度众生，自己“历指名岳，寻访明师”，亦即说元始天尊也是靠明师指点才修行得道的。这实际上是用元始天尊做榜样来激励普通的修道者。虽然“六度行”和“四等心”来自佛教的观念，但对当时的道教来说，这些佛教的修行理念也早已融入道教经教当中。中古道教日常的修行活动，特别是布施、持戒、忍辱、慈悲、讲求功德等等，的确是与佛教有很大的相似性或共通性的。但这些都还没有动摇到道教的立教之本。

《圣行品》接着说，道陵又问：“不审元始天尊未得道时，宗祖所因，本根源起，其事云何？”道君回答说：

夫道也，无祖无宗，无根无本，一相无相，以此为源。了此源故，

<sup>①</sup> 《中华道藏》5册，页228b-c。

成无上道，而独能为万物之始。以是义故，名为元始。既称元始，何得复有宗本者耶？虽复运导一切，道为极尊，而常处三清，出诸天上。以是义故，故称天尊。亦曰高皇。……亦曰玉帝。……诸如此等，名称不同，随顺世间人君假号，引物归依，使重尊敬。总一切有，名曰世间，共所宝贵，号天尊也<sup>①</sup>。

虽然前面讲到元始天尊众多颇具佛教色彩的积累功德活动，但《本际经》没有忘记再回到道教的“道”本源上来：元始天尊就是“道”的化身，“道”是没有根本的，所以元始天尊也无本可宗，他就是最本源的“道”。这说明道教的“元始天尊”虽然看起来有一些“佛陀化”的表现，但还有些基本的东西，是道教所坚持不改的。

元始天尊既是无祖无师的“道”本体的人格化和神格化，又要通过包括寻访明师在内的修行，积累功德才能得道。为了解决这一看起来的矛盾，道教中人又采用佛教的“法身”观念来圆融元始天尊的形象<sup>②</sup>。元始天尊像佛陀一样具有法身、报身和应身，这在南北朝后期道经中就已经出现了。

《本际经》还讨论了元始天尊的“分身”问题。在很可能是后续而成的《本际经》卷八《最胜品》中，太微帝君问太上道君：“十方百亿分身天尊，与元始天尊云何差别？”道君回答：

等无有异。所以者何？同一真性，等如虚空，皆空寂相，故无异也。而亦有异，假因缘故，亦可说异。元始正身，因无数劫，久习妙行，报得此身。遍满道界，无穷无际，等法性身，周道界故，即名道身。诸分身者，是于报身起无碍用，遍于道界，显示奇特。教化众生，智慧威神，与本无异<sup>③</sup>。

像诸佛和菩萨为方便教化而分身化现一样，道教也讲有十方百亿个天尊，

① 《中华道藏》5册，页230b-c。

② 参见王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，686—689页。

③ 《中华道藏》5册，页253a。

他们都是元始天尊的“分身”。这与“古灵宝经”时代的元始天尊每个劫期才出世一次,又有很大的不同。太微帝君又问:“不审元始天尊,修何正因,得此殊特智慧神通,自在无碍,变现乃尔?”太上道君回答:

元始正身,非因非果,非修非得,等道界性,同虚空相。云何乃得问天尊正因?夫因生法,名之为果,本无今有,有必还无。是破坏相,非常住法。元始身者,非造作法,非生因生,亦非生果,无始无终,无生无灭,是常是实。以是义故,非因非果<sup>①</sup>。

这其实还是在回答元始天尊得道的原因,而这一问题本来在《圣行品》中已经借由张道陵与道君的问答解决了。可见这《最胜品》的确应该是后续而成,因此在立意上与《圣行品》有所重复。此外,《本际经》卷二《付嘱品》,本来说元始天尊在功成事遂、独返善寂妙一之源前,对太上道君以下诸神,做最后委诀之辞,故曰“付嘱”。而这部分是明显模仿佛经中关于佛涅槃前的情景记述。看来,元始天尊似乎都可以像佛陀一样“涅槃”了!其“佛陀化”应该说已经达到了极致。但卷八《最胜品》居然又说这位元始天尊在“付嘱”“入定”之后,再度现身向众仙真说法。道教对佛教因素的采用,竟至如此“变通”地步!可见,元始天尊虽然表面上看是深度地“佛陀化”了,但他作为道本论的象征却始终没有改变。道教吸收佛教的教义,并没有被拘泥和僵化在其中,而是始终保持自己的经教本色。

## 五、结语

以上所论,只是4世纪末至7世纪初几百年间,道教关于主神元始天尊的理论如何产生、发展和变化的一个简单脉络。“元始天尊”神格地位发展变化的一个重要方面,是他在不断的“佛陀化”。而这又是在不改变道教基本的道为万物之本、气化宇宙论的前提下才得以展开的。可以说,元始天尊的“佛陀化”并没有使他变成一个“道教的佛陀”,他还是道教的元始天尊。这些“佛教化”的内容,反而是极大丰富和发展了道教元始天

<sup>①</sup> 《中华道藏》5册,页253a-b。

尊的形象和教法。所以，六朝隋唐元始天尊的“佛陀化”，可以作为中国本土文化吸纳外来文化时，“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”<sup>①</sup>的又一鲜活例证。

同时，元始天尊的出现，又是中古思想界和宗教界一度摆脱汉魏“天崇拜”传统的努力。这在六朝道教思想观念中，无疑获得了成功。元始天尊高高在上，但却不是制御天民的天帝神王，他只是一个至尊本原性的传法尊师。但随着宋代逐渐对“玉皇”的推崇，特别是两宋之际中古道教传统彻底沦没，“新道教”的兴起，元始天尊在道教经教中的实际地位下降了。虽然后世道教也尊重“三清”的传统，但道士们所读之经却已经很多都不是得自元始天尊或太上道君所传。中古道教的“三清”尊神，更多是一种象征性的存在。儒家对昊天上帝上的迷恋以及专制皇权的加强，都影响渗透到宋以后的思想界和宗教界。“玉皇大帝”这一综合了三教特色，但更类似儒家昊天上帝角色的天上帝君，重新成为民间信仰的最高神。“元始天尊”曾经起到的对“天崇拜”传统的冲击作用被大大弱化了。从这一角度来说，导致元始天尊地位和形象最终发生变化的主因，或许并不是他吸收外来佛教观念而发生的“佛陀化”，而是中国本土的儒家观念和皇权至上思想的根深蒂固。而从六朝到宋以后，道教关于尊神观念的变化，当然也是中国历史从“中古”向“近世”的转型过程中，特定而具体思想和社会背景下的产物。对此还应给予更多的关注。

（本节初刊于香港大学《东方文化》第四十二卷一、二期合刊，2009年，75—91页。）

---

① 陈寅恪《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，1933年初刊，此据《陈寅恪史学论文选集》，上海古籍出版社，1992年，512页。

## 第二节 《画云台山记》与东晋的张道陵传说

### 一、引言

顾恺之是六朝著名画家,在中国艺术史上占有重要地位<sup>①</sup>。后人了解其艺术成就,除了一些关于他艺术创作的传闻、轶事外,主要通过两个方面。一是其画作,然顾氏真迹早已难觅踪迹,只有一些唐、宋人对其作品的摹本。就是这样的作品也是传世者极少,仅有《女史箴图》、《洛神赋图》、《列女图》等寥寥几幅。而《女史箴图》、《洛神赋图》最近还被怀疑根本不是顾氏所作<sup>②</sup>。二是唐代张彦远《历代名画记》卷五所收被归在顾恺之名下的《论画》、《魏晋胜流画赞》和《画云台山记》等三篇文字,这三篇画论在中国绘画史上同样占有重要地位。顾恺之也因此被称为中国现存最早的画论作家。但近年来,同样有学者不断质疑这三篇画论可能并非顾氏所作<sup>③</sup>。可见,无论是传统认为顾氏的画作,还是其画论,现在都面临重新认定的问题。这些疑问,不仅关涉到这些具体的画作或文章是否应该归属顾恺之名下,而且还会涉及中国美术史上的一些基本而重要的问

① 关于顾恺之在中国艺术史上的地位,见马采《顾恺之的艺术成就和美学观点》,载氏著《顾恺之研究》,1954年初版,1958年再版,此据氏著《艺术学与艺术史文集》,广州:中山大学出版社,1997年,213—242页。金维诺《顾恺之的艺术成就》,1958年初刊,收入氏著《中国美术史论集》,此据台北:明文书局,1984年,95—105页。

② 对《女史箴图》的怀疑,见杨新《从山水画法探索〈女史箴图〉的创作时代》,《故宫博物院院刊》2001年3期,17—29页。方闻(Fong, Wen C.)《传顾恺之〈女史箴图〉与中国艺术史》,《台湾大学美术史研究集刊》12期,2002年,1—33页。对《洛神赋图》的怀疑,见韦正《从考古材料看传顾恺之〈洛神赋图〉的创作时代》,《艺术史研究》第七辑,广州:中山大学出版社,2005年,269—279页。

③ 先有倜傥《〈画云台山记〉考辨》,《朵云》14期,上海书画出版社,1987年,78—85页,认为《画云台山记》未必是顾恺之所作。谢巍《中国画学著作考录》,上海书画出版社,1998年,18—19页,提出《魏晋胜流画赞》并非顾氏原文。韦宾《〈魏晋胜流画赞〉辨伪》,《美术观察》2003年11期,88—92页,也认定《魏晋胜流画赞》是中唐时无名画工所作,被张彦远收入《历代名画记》。韦宾还对《论画》和《画云台山记》的真实性提出质疑,见《〈历代名画记〉中顾恺之三篇画论皆伪》,《美术观察》2004年6期,89—91页。

题，如六朝时中国山水画究竟达到何种成就？《画云台山记》的山水画构思与通常认为东晋时代山水画尚未形成的矛盾如何解决？顾恺之是否还能称得上中国现存最早的传世画作和画论的作者？等等。

以上这些对顾氏画作和画论的不同意见，大多是由美术史学者从艺术史的角度展开的。我是这一领域的门外汉，本来对这样棘手的问题是没有发言权的。但近来因和道教学界同行讨论关于六朝道教对张道陵天师形象的塑造问题，涉及有关早期道教和张天师传说的一些问题<sup>①</sup>。有学者就以顾恺之《画云台山记》来证明东晋时已有张天师及弟子在蜀地云台山修道的传说，我在此前的研讨中也都是倾向于承认这种说法的。但近来愈发感觉事情并非如此简单。因为《画云台山记》这篇文字，关乎早期道教史上的一个被忽视已久的问题，即早期天师道历史上所谓“三张天师家族”与“王长、赵升教团”的关系问题<sup>②</sup>。这启示我尝试将早期道教史上关于张天师形象如何一步步被塑造出来的问题，与艺术史上的《画云台山记》的真伪问题——准确说是这篇画论是否应在东晋出现——这两个看似不同专业领域的论题结合起来考虑，或许能够互有启发。由于以往的相关研究都是从美术史角度而展开，故本节不揣陋昧，主要从早期道教史的角度对《画云台山记》内容的时代性试作一番考察。

## 二、《画云台山记》研究史概述

《画云台山记》全文 562 字，《晋书·顾恺之传》未曾提及，也不见于唐以前著录。最早见引于唐大中元年（847）成书的张彦远《历代名画

① 刘屹《神话与历史——六朝道教对张道陵天师形象的塑造》，柏林洪堡大学道教会议论文，2005 年 6 月。收入会议论文集 Florian C. Reiter ed. *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*. Harrassowitz Verlag, 2007, pp. 57-82. 并收入本章第三节。

② 我对此问题的思考，受益于张超然《人道与行道——赵升一系天师教团的黄赤教法》，《台湾宗教研究》3 卷 1 期，2003 年，49—88 页。作者注意到在天师道的黄赤之术传授历史中，丝毫没有提及张陵的子孙，即所谓的三张天师系统，反而更多是与王长、赵升这两位张道陵的弟子有关，显示早期天师道在三张的血缘系统之外，还有一个以王长、赵升为首的传承系统。作者对这两个传道系统都是认可，并信以为真的。

记》卷五。因此,治中国美术史的中外学者,大都把目光首先放在《历代名画记》本身,而对《画云台山记》的关注则是稍后才开始的。最早对《画云台山记》的整理和研究,应该是随着对《历代名画记》文本的研读而开始的<sup>①</sup>。但由于张彦远在收录顾氏三篇画论时自己也承认:“自古相传脱错,未得妙本勘校。”再加上《历代名画记》本身也存在错简和版本异同等问题,遂导致顾恺之的三篇画论在文字解读上就有很多困难<sup>②</sup>。

1931年,伊势专一郎根据《画云台山记》探讨了顾恺之的山水画论<sup>③</sup>。1934年,他又出版了一部中国山水画史,顾恺之及其山水画论仍是主要讨论内容<sup>④</sup>。他的研究在当时的中日两国美术史学界无疑具有开创性,但其论著中存在对中文史料明显的句读和解释错误,大大降低了其论著的学术水平。

1935年,傅抱石针对伊势专一郎书中的错误,提出了批评,认为顾恺之能否称得上中国山水画的始祖尚有疑问,并具体指出了日本学者对《画云台山记》一文的断句和解读错误,还初步考定《画云台山记》中的一些基

① 近藤元粹评订《萤雪轩丛书》卷四《历代名画记》,青木嵩山堂,1892年刊,应是近代以来最早对《画云台山记》的文字整理的工作。还有金原省吾《支那上代画论研究》,东京:岩波书店,1924年版,内有论顾恺之和《画云台山记》的专门章节。

② 关于日本学者怀疑《历代名画记》的错简和记述可信度的问题,见岛田修二郎《〈历代名画记〉疑议》,收入氏著《中国绘画史研究》,东京:中央公论美术出版,1993年,417—452页。其中译文见上海师范大学美术学院编《艺术史与艺术理论》,II,杭州:中国美术学院出版社,2004年,351—395页。岛田氏此文刊于1988年,但他说此文是基于30年前在京都大学的一次演讲,内容相差无几。故此文或应看作是1957年的作品。中国学者对此问题的讨论,可参看阮璞《画学丛证》(上海书画出版社,1998年)中有关《历代名画记》不可尽信的诸条。袁有根《〈历代名画记〉研究》下编《〈历代名画记〉考辨与读释》(北京图书馆出版社,2002年。)关于《历代名画记》研究的概述,见毕斐《〈历代名画记〉研究评述》,《〈历代名画记〉校笺与研究》下篇《导论》,杭州:中国美术学院博士学位论文,2003年;发表于《艺术史研究》第七辑,39—91页。并参氏著《〈历代名画记〉论稿》,杭州:中国美术学院出版社,2008年,1—54页。

③ 伊势专一郎《顾恺之の山水画论》,《东方学报》京都,第2册,1931年11月。

④ 伊势专一郎《自顾恺之至荆浩——支那山水画史》,东方文化学院京都研究所,1934年3月。

本问题。提出文中的“超升”二字有可能乃“赵升”之误，但当时还不肯定<sup>①</sup>。

1938年，小野胜年对《历代名画记》做了译注，虽然确认《画云台山记》所表现的是汉末张道陵天师在云台山传教之故事，但也没有解决“王良”、“超升”的问题。不过，此译注本仍成为很长时间内日本流传最广的注本之一<sup>②</sup>。

1940年，傅抱石发表其对《画云台山记》的专论文章，正式认定“超升”为“赵升”之误，而赵升是张天师的主要弟子之一，这对解读这篇文字是个重要的贡献；但对于“王良”则一仍其旧。值得注意的是，他指出《画云台山记》对于中国山水画史研究具有“冲过隋代”、上溯至东晋的重要意义，即改写一般认为山水画尚未在晋代形成的传统看法。同时，他还根据《画云台山记》的文字而推测制成了《画云台山记》设计图，进而绘成《画云台山记图卷》，从而证明这篇文字不仅可解，而且可画<sup>③</sup>。

1942年，小林太市郎根据包括《画云台山记》在内的一些晋唐宋山水画论，讨论了中国绘画理论中经营位置的观念和具体表现问题。他大约率先指出所谓“王良”应该是“王长”之误，而“全见室中”的“室”应为“空”字之误，从而确认这幅画的主题是表现张道陵和他的两个弟子王长、赵升在云台山成仙的传说<sup>④</sup>。

1942—1943年，米泽嘉圃在《国华》上连载了其《对〈画云台山记〉的研究》，认为文中“王赵趋”的“趋”应为“趯”之误，并指出《画云台山记》构图应

① 傅抱石《论顾恺之至荆浩之山水画史问题》，《东方杂志》1935年10月，秋季特大号；此据《傅抱石美术文集》，上海古籍出版社，2003年，54—61页。

② 小野胜年译注《历代名画记》，东京：岩波书店，1938年2月。

③ 傅抱石《晋顾恺之〈画云台山记〉之研究》，《时事新报》重庆版副刊《学灯》，1940年4月7日第117期、1940年4月14日第124期；收入氏著《中国古代山水画史的研究》，上海人民美术出版社，1960年，12—25页；亦载《傅抱石美术文集》，296—306页。设计图和图卷见《中国古代山水画史研究》所附图版1、2，亦见《傅抱石全集》第2卷，南宁：广西美术出版社，2008年。

④ 小林太市郎《支那画的构图与其理论》，《支那学》10卷1、2号，1942年。收入氏著《中国绘画史论考》，京都：大八洲出版株式会社，1947年，29—54页。

分为“取桃”和“投身”两个场景<sup>①</sup>。

1944年,堂谷宪勇出版《支那美术史论》,其中说到《画云台山记》中的张道陵和王长、赵升故事已经是人所共知的典故<sup>②</sup>。这表明在傅抱石、小林太市郎等中日学者的共同努力下,《画云台山记》的主角是张天师和王长、赵升两弟子,从那时起已经成为解读这篇难懂画论的共识与前提。

1947年,伍蠡甫讨论了《画云台山记》的问题,主要从山水画的画面设计和顾恺之受道教神仙思想影响等方面做了进一步的解说<sup>③</sup>。但他没有参考有关张陵七试弟子的道教故事,有些解说也明显是臆测。

1954年,马采就《画云台山记》的空间布局在中国艺术史上的重要意义发表专论,并根据《太平寰宇记》和《神仙传》等文献记载,进一步纠正了《画云台山记》中的几个关键性错字,指出它不仅是展示现实世界的空间结构,而且也是描绘道家理想的神仙世界的一个典型范例<sup>④</sup>。

1954年,苏立文(Michael Sullivan)在总结此前几种英文译注的基础上,对《画云台山记》重新做了译注,不过他对“王赵趋”和“全见室中”的理解似还未得正解。值得注意的是,他引用西雅图艺术馆收藏一件公元3世纪陶罐上的图案,认为与《画云台山记》的构图有相似之处,并推测有关张天师七试赵升的传说,在葛洪《神仙传·张道陵传》成书前的一个世纪

① 米泽嘉圃的系列文章后收入氏著《中国绘画史研究:山水画论》,东京大学东洋文化研究所纪要别册,1961年;东京:平凡社,1962年,37—84页。书中关于顾恺之《画云台山记》的一节专论,后被中文节译出,刊于《美术论集》第三辑,北京:人民美术出版社,1984年,237—258页。

② 1935—1939年,堂谷宪勇先后发表《顾恺之试论》和《〈历代名画记〉论考(其一错简考)》等文,后收入氏著《支那美术史论》,京都:桑名文星堂,1944年,261—282页。

③ 伍蠡甫《关于顾恺之〈画云台山记〉》,《谈艺录》,上海:商务印书馆,1947年初版;后以《读顾恺之〈画云台山记〉》为题,收入氏著《中国画论研究》,北京大学出版社,1983年,176—182页。并见《伍蠡甫艺术美学文集》,上海:复旦大学出版社,1986年,421—427页。

④ 马采《顾恺之“画云台山记”的空间结构在中国画学思想史上的意义》,《顾恺之研究》,1954年初版,1958年再版,收入前掲氏著《艺术学与艺术史文集》,243—258页。他还有《顾恺之〈画云台山记〉笺注》,《中山大学学报》1979年3期,收入《艺术学与艺术史文集》,295—304页。

已经存在于民间传说中<sup>①</sup>。

1962年，俞剑华等编著了国内第一部研究顾恺之的资料集，主要介绍顾氏的三篇画论和历代有关顾氏及其作品的论述资料。俞氏还对《画云台山记》做了详尽的校注<sup>②</sup>。

1962年，温肇桐提出：把《画云台山记》当作一幅山水画创作设计，是不合山水画艺术发展规律的，因而他强调这是一幅以人物为中心的道教故事画<sup>③</sup>。他后来还再度强调：“（《画云台山记》）这篇文章，不是单纯的山水画创作设计，而是道教人物故事创作设计，从而动摇了中国山水画形成于东晋的说法。”<sup>④</sup>可见，他深感将《画云台山记》作为东晋山水画的典范，是有很多疑点和矛盾之处的。

1962年，黄纯尧认为《画云台山记》的故事梗概见于葛洪《神仙传》，此书成于顾恺之以前，是设计《云台山图》唯一可靠的资料。他还重申“王赵趋”的“趋”为“越”字之误，“室中”为“空中”之误<sup>⑤</sup>。

1965年，中村茂夫接受小林太市郎和米泽嘉圃等人对“王赵趋”和“室中”为“空中”之误等一些关键词的看法，但否认“王赵趋”的“趋”是“趯”字之误的说法，认为“趋”也是讲得通的<sup>⑥</sup>。

1972年，Johnny Shek强调王、赵二人在画面中两次出现，不过他认

---

① Michael Sullivan, "On Painting the Yün-tai-shan: A Reconsideration of the Essay Attributed to Ku'Kai-chih." *Artibus Asiae*, Vol. 17, No. 2, 1954, pp. 87-103. 复见氏著 *The Birth of Landscape Painting in China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1962, pp. 93-101.

② 俞剑华、罗未子、温肇桐编著《顾恺之研究资料》，北京：人民美术出版社，1962年，71—104页。

③ 温肇桐《顾恺之〈画云台山记〉试论》，《文史哲》1962年4期初刊，收入氏著《顾恺之新论》，成都：四川美术出版社，1986年，52—61页。

④ 温肇桐《顾恺之研究五十年》，《艺苑》（美术版），1986年1期，23—27页，特别是24页。

⑤ 黄纯尧《顾恺之〈画云台山记〉研究》，1962年初刊，此据《黄纯尧美术论文集》，成都：四川美术出版社，2000年，49—63页。

⑥ 中村茂夫《历代名画记论考·顾恺之の画论》，《中国画论の展开 晋唐宋元篇》，京都：中山文华堂，1965年，3—23页。

为“室中”不误,“王赵趋”的“趋”是指二人离开“室”的动作<sup>①</sup>。

1974年,冈村繁从训诂学角度对《历代名画记》全书做了校注。对于《画云台山记》,他也认为顾恺之是根据葛洪《神仙传》的记载而构思此画;并认为“王赵趋”的“趋”意为“逐”,即王、赵追逐张天师跳下悬崖。他还注意到在有的史料中,“云台山”又作“灵台山”<sup>②</sup>。

1985年,卜苏珊(Susan Bush)和时学颜(Hsio-yen Shih)也将《画云台山记》英译,将“王赵趋”理解为王长、赵升二人疾步跟随天师跃下悬崖,其中一人已经跃身于空中。不过,书中将“全见室(空)中”的“空”字译为void,也似未得正解<sup>③</sup>。

1986年,陈传席出版其研究六朝画论的专著,从顾恺之的画论入手,并对三篇画论都有自己的点校注释。值得注意的是,他指出《画云台山记》的构图,一方面未完全脱离山水画初期的习惯,另一方面却出现了很多新的设想,完全脱离了六朝山水画的形式。在顾氏死后的很长时间内,他的很多设想在山水画创作中并无印证。直到北宋后期,复古风气极为浓烈时,他的“倒景”法、“凡天及水色尽用空青”法才出现在很多画家的作品中<sup>④</sup>。这说明《画云台山记》的构图手法相对于六朝山水画来说,具有一定的超前性。

1987年,恽倕大约最早大胆提出:《画云台山记》未必是恺之所作、彦远所收,并认为此篇并非是诸家都认可的画家在作画前的构思,而是画作完成后别人的评论<sup>⑤</sup>。其否定此篇为顾恺之所作的理由,大都系难以论

① Johnny Shek, “A Study of Ku K'ai-chih's *Hua Yün-t'ai-chih*,” *Oriental Art*, Vol. 18, No. 1, 1972, pp. 381-384.

② 冈村繁《历代名画记译注》,1974年日文初版,此据上海古籍出版社2002年中译本,290—297页。

③ Susan Bush and Hsio-yen Shih, *Early Chinese Texts on Painting*. Cambridge: Harvard University Press, 1985, pp. 34-36.

④ 陈传席《六朝画论研究》,南京:江苏美术出版社,1986年初版;此据台北:学生书局,1991年再版,1—45、81—97页。

⑤ 恽倕《〈画云台山记〉考辨》,《朵云》14期,78—85页。

证的推测之辞，但这种勇于怀疑所谓“定论”的魄力值得肯定。而其认为此篇是画作完成后的评论而非画前的构思，显然也难以得到绝大多数学者的认同。他还具体分析了有关天师和弟子的一段话，认为“王赵趋”的“趋”是衍字，还坚持“室”字不能改为“空”字，认为是王赵二弟子静修的场所等等。

1991年，袁有根也对《画云台山记》进行了考释，但他对原文多用添字、删字、换字的方法来解读<sup>①</sup>。梁敦睦针对袁有根文章提出一些具体意见，并对其解读的方法提出异议<sup>②</sup>。

2003—2004年，韦宾在与袁有根讨论《魏晋胜流画赞》等顾氏画论真伪时，明确提出《历代名画记》所收三篇顾恺之的画论都是伪作<sup>③</sup>。

2005年，袁有根等合作出版了《顾恺之研究》，对《画云台山记》也有长篇专论，专门辩驳了侗廋的观点，认定此篇的作者是顾恺之无疑；并仍然坚持“趋”字是衍字，理由是下文所说王赵的动态都不是“趋”的动态，显然对原文的理解有问题。可贵的是，作者对云台山做了实地考察，发现《画云台山记》描绘的山水，与被认为是张天师与弟子修道的四川苍溪云台山的实际山景山况有很大的差别，从而认为顾恺之笔下的云台山并不是苍溪云台山的影子，而是一个艺术化和理想化的仙境<sup>④</sup>。这对于理解《画云台山记》与东晋的张道陵传说，以及与汉末五斗米道真实历史之间的差异性，无疑是个重要的提示。

可见，中外学者百多年来对于《画云台山记》的研究，主要是围绕以下

① 袁有根《〈画云台山记〉的句读与考释》，缩写稿刊于《美术研究》1991年1期，全文刊于《朵云》三十期，1991年，增补稿收入氏著《〈历代名画记〉研究》，223—268页。

② 梁敦睦《〈画云台山记〉句读考释辨》，《美术研究》1991年4期，68页。

③ 韦宾《〈魏晋胜流画赞〉辨伪》，《美术观察》2003年11期，87—92页。袁有根《〈魏晋胜流画赞〉伪作辨》，《美术观察》2004年3期，89—92页；韦宾《〈历代名画记〉中顾恺之三篇画论皆伪》，《美术观察》2004年6期，89—91页。韦宾称其还有专文讨论顾氏三篇画论皆伪，应刊于2004年出版的《朵云》，但实际上并未刊出，我也就无从得知其怀疑《画云台山记》的理由和论证是否合理。

④ 袁有根、苏涵、李晓庵著《顾恺之研究》，北京：民族出版社，2005年，179—249页。同书261—288页，则是袁有根针对韦宾《魏晋胜流画赞》伪作论所作的论辩。

三个方面展开的。首先是疏通文字,特别是辨识出王长和赵升这两个天师徒弟子的名字,从而将画面所描绘的场景确认为张天师在云台山七试弟子,这是一个巨大的进步。一些研究者和画家还依照《画云台山记》的文字构想来描绘出图像画卷。其次是据此阐发顾氏的艺术理论,特别是发扬顾氏此篇画论对于中国山水画形成的意义。但如果此篇文字作成时代真的有问题,这方面的努力也就需要重新审视。第三则是围绕包括《画云台山记》在内的三篇画论究竟是否顾氏之作所展开的争论。这些争论主要是从文献的源流以及文体等角度立意,基本还没有结合道教史的背景来考虑这个问题。

在道教学界,我所知只有柏夷(Stephen R. Bokenkamp)、王纯五和施舟人(Kristofer Schipper)等注意到《画云台山记》与东晋天师道的关系<sup>①</sup>,他们都是从接受《画云台山记》为4世纪顾恺之所作的角度出发。由于顾恺之名字中的“之”字,也导致很多学者认定顾恺之就是天师道徒,因而传说他曾构思张天师在云台山教化弟子的图画,看起来也就是顺理成章的事情。

### 三、“取桃”与“投身”:《画云台山记》描绘的两个场景

如前贤已经确认,《画云台山记》所描绘的主要是天师张道陵在云台山绝崖上考验众弟子信仰的虔诚,只有王长和赵升两人通过考验,最终与天师一起白日飞升。限于我的知见和能力,本节不拟重点讨论那些描绘山水景致的文字,而更多关注其中展现故事情节的部分。《画云台山记》云:

画丹崖临涧上,当使赫嶷隆崇,画险绝之势。天师坐其上,合所坐石及荫。宜硎中,桃傍生石间。画天师瘦形而神气远,据硎指桃,回面谓弟子。弟子中有二人临下,到(倒)身大怖,流汗失色。作王

<sup>①</sup> Stephen R. Bokenkamp, "Into the Clouds: The Mount Yuntai Parish and Early Celestial Master Daoism." Unpublished manuscript. 王纯五《天师道二十四治考》,成都:四川大学出版社,1996年,222—233页。Kristofer Schipper, "The True Form-Reflections on the Liturgical Basis of Taoist Art." 胡军、孙尚扬主编《诠释与建构——汤一介先生75周年华诞暨从教50周年纪念文集》,北京大学出版社,2001年,400—422页。此文的完整文本,收入 Vincent Goossaert ed., *Sanjiao wenxian, Matériaux pour l'étude de la religion chinoise*, Vol. 4, Leiden, 2005.

良，穆然坐答问；而超升神爽精诣，俯眄桃树。又别作王赵趋，一人隐西壁倾岩，余见衣裾；一人全见室中，使轻妙冷然<sup>①</sup>。

这里除了“王良”、“超升”应为王长、赵升外，还有两个关键词。一是“王赵趋”的“趋”，很多学者都认为不好理解，故米泽嘉圃最早指出或为“趯”字之误，黄纯尧则认为是“越”字之误，冈村繁说是“逐”之意，伺糜、袁有根则说是衍字。二是“全见室中”的“室”字，小林太市郎最早提出应为“空”字之误，此点已逐渐为大多数学者所认同。解决了这几个关键词，就可明了画面首先描绘的是张天师坐在云台绝壁边缘，神气矍然，指着悬崖峭壁上的桃树，给众弟子出题考验。众弟子站在崖边向下望去，大都心惊胆战，不敢向前——画中以两个“倒身大怖”的形象来代表众多俗态未除的弟子<sup>②</sup>。只有入门已久的王长神情穆然，安坐不慌。而赵升则神采奕奕，俯视桃树，跃跃欲试，因为他相信天师不会置弟子于险境而不顾。画家正是选取这样的—个瞬间，使画面中人物的视线都指向峭壁中的桃树，增强了画面的统一性。并充分显示出天师的从容不迫和胸有成竹，王长的镇定自持和赵升的自信十足，以及其他弟子的胆怯畏缩之态。

此画面的构图正可与《神仙传·张道陵传》中的记述相符：

陵将诸弟子，登云台绝岩之上，下有一桃树，如人臂，傍生石壁。下临不测之渊。桃大有实。陵谓诸弟子曰：有人能得此桃实，当告以道要。于时伏而窥之者三百余人，股战流汗，无敢久临视之者，莫不却退而还，谢不能得。升一人乃曰：神之所护，何险之有？圣师在此，

① 此据秦仲文、黄苗子点校《历代名画记》，北京：人民美术出版社，1963年，119页。此本连“王良”、“超升”这样基本的错误都没有改正。但诚如米泽嘉圃所说：要订正《画云台山记》文字的错误，必须发现在整个体系上与《历代名画记》收录本不同的他本，而对此几乎已经没有什么希望了。毕斐以明嘉靖本为底本，参校金陵本、汲古阁本、照旷阁本及传世文献征引的《历代名画记》作出了目前最佳的校刊本，然这些版本中《画云台山记》这部分文字大同小异，错误都是一样的，见《〈历代名画记〉校笺与研究》，196—197页。故本文在此不刻意追求所谓的“善本”。

② 很多学者指出，这两个弟子实际代表了二百个弟子，就像敦煌壁画中五百强盗成佛图中只画五个强盗一样。而这个数字并非毫无意义的。详见下文。

终不使吾死于谷中耳。师有教者，必是此桃有可得之理故耳。乃从  
上自掷，投树上，足不蹉跌，取桃实满怀，而石壁险峻，无所攀缘，不能  
得返。于是乃以桃一一掷上，正得二百二颗。陵得而分赐诸弟子各  
一，陵自食，留一以待升。陵乃以手引升，众视之，见陵臂加长三二  
丈，引升，升忽然来还。乃以向所留桃与之<sup>①</sup>。

值得注意的是，这只是《画云台山记》所展现的第一个场景，画家还有另一  
构想的场景，即“又别作王赵趋”云云。“趋”是一个动作，除了疾行之意，  
还有趋向，奔赴之意。这里当然是指趋向悬崖，亦即飞身跳下悬崖。但并  
不是说王、赵二人都飞身下崖去取桃——《神仙传》说得明白：下崖取桃的  
只是赵升一人，而“取桃”本是张道陵七试赵升中的第七试。亦即说，第一  
个场景“取桃”主要反映的是张道陵对赵升的考验。这场考验已经随着张  
天师“引升”和“以向所留桃与之”而圆满结束了。

起初，学者们虽然意识到“王赵趋”是对另一个场景的构思，但对为何  
在画了王长安坐答问和赵升神爽精诣之后，又画“王赵趋”？对此颇有些  
费解乃至曲解。米泽嘉圃、马采、黄纯尧等较早注意到这其实是指《神仙  
传》在七试赵升结束后紧接着的另一个情节：

升食桃毕，陵乃临谷上，戏笑而言曰：赵升心自正，能投树上，足  
不蹉跌，吾今欲自试投下，当应得大桃也。众人皆谏，唯升与王长嘿  
（默）然。陵遂投空，不落桃上，失陵所在。四方皆仰，上则连天，下则  
无底，往无道路。莫不惊叹悲涕。唯有升、长二人，良久乃相谓曰：师  
则父也，自投于不测之崖，吾何以自安？乃俱投身而下。正堕陵前。  
见陵坐局脚床斗帐中，见升、长二人，笑曰：吾知汝来。乃授二人道  
毕。三日乃还。归治旧舍。诸弟子惊悲不息。后陵与升长三人，皆  
白日冲天而去，众弟子仰视之，久而乃没于云霄也<sup>②</sup>。

原来，在以“取桃”完成对赵升的第七试后，张天师也“自投”——纵身跳下

① 此据《太平广记》卷八所收《神仙传·张道陵传》，北京：中华书局，1961年，57页。

② 《太平广记》卷八，57—58页。

悬崖。众弟子大都惊叹悲涕，只有王长、赵升两人舍命从师，也跟着跳下崖去，最终也只有天师和王、赵两位弟子成仙而去。画面展现的第二个场景的主题是“投身”，即王、赵二人中的一人，半个身形还隐在西壁倾岩，只见衣裾；另一人则已经飞身跃起在空中<sup>①</sup>。为何画家会在同一个画面上描绘两个不同的场景？联系敦煌壁画等现存的南北朝绘画，学者们认为这是一种在南北朝时代盛行的复合构图法（又称异时同构法），即把连续一个故事情节在时间上相异的两个或多个场景描绘在同一画面中。因此，一般认为，《画云台山记》所表现的是将“取桃”和“投身”这两个连续的场景同构在一个画面当中，而非是一个瞬间场景通过两幅构图来表现。

#### 四、葛洪与顾恺之时代的张道陵形象

如黄纯尧等人的意见，似乎《神仙传·张道陵传》的成书早于顾恺之，因而顾恺之根据《神仙传》的内容构思《云台山图》是顺理成章的事情。上引《太平广记》所收《神仙传·张道陵传》，与《云笈七签》卷一〇九《神仙传·张道陵传》的文字，在有关云台山这部分是大同小异的<sup>②</sup>，都是北宋初年所见关于张道陵事迹最完整的记述之一。然而，此《张道陵传》是葛洪《神仙传》原有的内容吗？稍后于葛洪的顾恺之，他所了解的张道陵传说也是如此吗？

上引《神仙传·张道陵传》的文字，通常认为并不能确定就是出自葛洪的手笔。因为葛洪的《抱朴子内篇》中几乎从未正面提起过张道陵和有关天师道的组织、修行方式、经典、术语等等。因而《张道陵传》很可能不是葛洪《神仙传》最初的内容<sup>③</sup>。但康若贝（Robert Ford Campany）新近提

① 在此，“趋”并不是解不通的，正是因为“趋”，所以才有一人还在从西壁倾岩后跑来，另一人已经飞身空中。我意似不必非要改为“趯”或“越”，也不一定非要视为衍字才讲得通。

② 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本，22册，1988年，页746b-747a。并参李永晟点校本《云笈七签》，北京：中华书局，2003年，2381—2383页。

③ 李剑国《唐前志怪小说史》（修订本），天津教育出版社，2005年，329—340页考证葛洪《神仙传》作于318—321年间。并指出《四库全书》本《神仙传》来源较古，应为宋本的残本；而《广汉魏丛书》本《神仙传》则是杂凑之本。但即便是宋本之残，最多也是基本与唐初本相符合，却已经与葛洪原本《神仙传》相差很大了。关于此问题研究的概述，见拙著《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》，北京：中华书局，2005年，608—614页。

出几点理由,认为现存《张道陵传》应该就是葛洪《神仙传》原本<sup>①</sup>。他的论点可总结如下:其一,公元2世纪在巴蜀地区产生的五斗米道和天师道,随着其在3世纪向中原、4世纪向江南地区的传播,必然会影响到江南地区的信仰,从而影响葛洪。其二,葛洪的老师郑隐收藏道书颇丰,其中也多少会有一些关于天师道和张道陵的记载,如只知其名,不知内容的《鹤鸣记》和《天师神器经》。其三,葛洪对张道陵的形象已经做了一些改造,即除了创立教团,实施教法的张道陵形象外,还为张道陵的事迹中加入了炼丹术、传承灵宝五符、接受上清仙真授受等新的事迹和形象。

我认为,康若贝这些理由的前两点是无法得到确证的,因为这涉及对从五斗米道到天师道的历史重新评价问题<sup>②</sup>。为何博闻多学的葛洪单单对天师道和张道陵显得孤陋寡闻?是否在两晋之际原本就没有一个明确崇奉张道陵的天师道团存在,因而见多识广的葛洪才无从得知张道陵的消息?《鹤鸣记》与《天师神器经》完全可能只和某个张道陵之外的仙人或天师有关,即便真与张道陵事迹有关,也只是限于其在巴蜀创教的传说。但现存各种《神仙传·张道陵传》的内容,却都大大超出了这一张天师的基本事迹——正如康若贝所指出的,这个张道陵形象已经被人加工和修改了。

我们比较《四库全书》所收接近唐宋本的汲古阁本《神仙传·张道陵传》,与前述《太平广记》和《云笈七签》所见的《张道陵传》,就可发现:四库本《神仙传》只讲张道陵在四川鹤鸣山修道,得遇老君下降,最终炼成神丹,却没有把他当作是创立天师道的教主。而《太平广记》、《云笈七签》两书所录的《张道陵传》不仅讲到了张道陵的炼丹活动,还有其在鹤鸣山的

<sup>①</sup> Robert Ford Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002, pp. 349-356.

<sup>②</sup> 刘屹《敬天与崇道》第五章《中古道教三张传统的确立》已经就此问题做了初步尝试。

创教活动，特别是除了接受柱下史（老君）的下降神授外，还接受上清派仙真东海小童的神授。更重要的区别是：四库本《神仙传》没有提及王长、赵升，而“七试赵升”则在《太平广记》诸本中占了最大的篇幅。《太平广记》等本显然是将几种张道陵的形象综合在一起而撰作出来的。这些形象包括：在巴蜀创教的张天师、作为炼丹大师的张道陵、接受上清仙真传授的张道陵和严格考验弟子的张天师等。事实上，传说在 2 世纪中期巴蜀地区创教的张天师，在其原初的创教活动中，丝毫没有曾从事炼丹活动的痕迹，也不可能与上清仙真有任何师承关系。司马虚、施舟人都注意到，江南地区最早对张道陵的记载，并不强调其创立五斗米道的功绩，反而把他当作是一个炼丹的仙人<sup>①</sup>。因而张道陵从事炼丹活动与师承上清仙真，这两方面的事迹非常有可能是在与江南地区信仰融合后，才加入张天师传说的。《张道陵传》已将作为东部地区仙道传说人物的张道陵，与作为西部巴蜀地区创教教主的张道陵这两种形象紧密结合为一体，也可说是早期道教的东部传统和西部传统融汇的结果。而在东晋之初葛洪撰写《神仙传》时，这种融合不应该达到如此深的程度。如果张道陵已是葛洪所认可的炼丹大师，同样看重金丹术的葛洪是不会在《抱朴子内篇》中对其避而不谈的。故对于《神仙传·张道陵传》的内容是否属于葛洪时代所有，还是应该持怀疑态度。

一般认为，《画云台山记》是顾恺之在公元 380 年前后作成的。顾恺之父名悦之，父子名中都有“之”字，因而很多学者按照陈寅恪先生所论，根据名字而认为顾恺之父子与王羲之父子一样，同为东晋天师道世家。顾恺之更被视为道教徒画家，《画云台山记》也被称为道教绘画作品<sup>②</sup>。

① 司马虚 (Michel Strickmann), "On the Alchemy of T'ao Hung-ching", Holmes Welch and Anna Seidel eds., *Facets of Taoism*, New Haven and London: Yale University Press, 1979, pp. 167-168, n. 131. 施舟人《道教的清约》，《法国汉学》7 辑，北京：中华书局，2002 年，165 页，注 11。

② Stephen Little ed., *Taoism and the Arts of China*, The Art Institute of Chicago, 2000, pp. 19, 25, 43.

然而,六朝人名中的“之”字,实不足以作为判定其宗教信仰的绝对依据<sup>①</sup>。

顾恺之的《嵇康赞》云:

南海太守鲍靓,通灵士也。东海徐宁师之。宁夜闻静室有琴声,怪其妙而问焉。靓曰:“嵇叔夜。”宁曰:“嵇临命东市,何得在兹?”靓曰:“叔夜迹示终,而实尸解。”<sup>②</sup>

鲍靓是葛洪的岳父,西晋时人,传为《三皇经》和《五岳真形图》的制造和传承者。他代表和传承的是江南三吴地区的地方信仰,与北方传来的天师道传统在开始时还并不融洽。故顾恺之所了解的道教信仰,更多是三吴地区的地方性传统,而非来自巴蜀和北方中原的三张天师道传统。

顾恺之曾为桓温的幕僚,347年桓温入蜀灭成汉,故有可能将巴蜀之地的道教信仰带回江东地区。顾恺之后来又曾为殷仲堪的参军,而晋末殷仲堪、刘裕先后主事的北府兵集团,因为大多由北方南渡的游民组成,也不排除其中有浓厚的北方天师道色彩。因而,顾恺之本人是有可能接触到天师道信仰的。但是,如果凭此就认定顾恺之是一位天师道徒,因而他的《画云台山记》描绘张天师在云台山考验弟子的内容,正是其宗教信仰的体现,这却是一种经不起推敲的判断。

实际上,顾恺之的天师道教徒身份是很难被确认的。东晋时北来的天师道,由于是北人南渡所带来的新宗教信仰,其与上清经、灵宝经为代表的江南地方信仰在起初是有一定的矛盾和隔膜的。直到晋末、宋初的古灵宝经中,才展现出灵宝传统与天师道传统的融合。具体说来,王羲之父子世奉五斗米道或天师道,是从其籍贯琅邪带来的北方道教信仰。而

<sup>①</sup> 陈寅恪说“之”字在六朝天师道信徒名中,是代表其宗教信仰之意。1950年代,胡适和杨联陞曾经通信讨论过这个问题,认为六朝天师道徒并不都以“之”字名尾,而名中有“之”的也不都是天师道徒,故“之”名与道教无关。见《论学谈诗二十年——胡适杨联陞往来书札》,此据合肥:安徽教育出版社,2001年,297—305页。可惜这个意见长期未得到足够重视。

<sup>②</sup> 《文选》卷二十一《五君咏》注引,北京:中华书局影印本,1977年,页303b。

身为吴地著姓的顾悦之、恺之父子，如果他们真的信奉道教，也应是前述鲍靓、葛洪为代表的三吴地区道教信仰的追随者。在顾恺之的时代，北来的天师道与吴地道教信仰，还没有形成一个统一而固定的天师道团，东晋时的张道陵还不是南北方道教共同尊奉的创教“天师”<sup>①</sup>。并且，晋末刘宋时代的“天师”，似还没有被专指为张道陵天师<sup>②</sup>。而《画云台山记》中的“天师”则已经被特指为张道陵，故必是在张天师地位完全确立之后的事情。

因此，从道教史的角度来看，葛洪是否知道并认可天师张道陵的事迹，顾恺之是否作为天师道徒来描绘自己的教祖，这些都很值得怀疑。故《神仙传》与《画云台山记》之间的关系，并不是东晋前期的葛洪《神仙传》自然成为东晋后期顾恺之《画云台山记》构图的文字依据那样简单的事情。

## 五、从“天师家族”到“王长、赵升教团”

前述《神仙传》把张道陵描绘成集蜀地创教、炼丹、各派仙真神授于一身的神仙，而成书时代明确的常璩《华阳国志》（348—355 年间）则只讲张陵在鹤鸣山创教的事迹，说明《神仙传》中张道陵的形象确应是比较晚出的集成之作。值得注意的是，从陈寿《三国志》到《华阳国志》，再到范曄《后汉书》，关于五斗米道的张陵和张鲁的记载，都是说张陵创教后，传子衡，再传孙鲁，这就是所谓“三张天师世家”的传承。这是晋宋时代史学家所知的张陵事迹——顾恺之也不应例外，可以名之为“天师家族”的世袭传承。

① 关于南北士族道教信仰从矛盾到融合，见 Michel Strickmann, “The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy,” *T'oung Pao*, Vol. 63, 1977, pp. 1-64. 都筑晶子《关于南人寒门、寒士的宗教想象力——围绕〈真诰〉谈起》，1988 年日文初刊，此据宋金文中译文，载《日本中青年学者论中国史·六朝隋唐卷》，上海古籍出版社，1995 年，174—211 页。关于古灵宝经体现天师道与江南道教信仰的融合，见小林正美《六朝道教史研究》，1990 年日文初版，此据中译本，成都：四川人民出版社，2001 年，165—168 页。

② 如《晋书》卷八十四《王恭传》和《宋书》卷九十九《二凶传》都提及当时的女巫仍被称作“天师”，而在张道陵的天师地位确立以后，巫觋称“天师”的例子就比较少见了。

现存较早反映早期天师道宇宙观和历史观的道教典籍中,有对这一家族传承世系的明确记述。如刘宋初建前后作成的《三天内解经》云:

汉安元年壬午岁(142)五月一日,老君于蜀郡渠亭山石室中,与道士张道陵将诣昆仑大治,新出太上。太上谓世人不畏真正而畏邪鬼,因自号为新出老君,即拜张为太玄都正一平气三天之师,付张正一明威之道,新出老君之制。罢废六天三道,时事平正三天,洗除浮华,纳朴还真。承受太上真经制科律,积一十六年,到永寿三年岁在丁酉(157),与汉帝朝臣以白马血为盟,丹书铁券为信,与天地水三官、太岁将军共约,永用三天正法,不得禁固天民。民不妄淫祀他鬼神,使鬼不饮食,师不受钱。……立二十四治,置男女官祭酒,统领三天正法。化民受户,以五斗米为信。……制作科条章文万通,付子孙传,世为国师。法事悉定,人鬼安帖。张遂白日升天,亲受天师之任也。天师之子张衡,孙张鲁夫妇俱尸解升天,故有三师并夫人。<sup>①</sup>

这里出现张道陵传说中两个重要的时间:首先是汉安元年,太上神降蜀郡渠亭山石室,并授予张道陵天师之位;其次是永寿三年,张道陵完成地上的创教、传教任务后,白日飞升。而其继承者则是张衡、张鲁夫妇。这样的家族传承还见于时代与《三天内解经》相近的《大道家令戒》:

老君授与张道陵为天师。……道以汉安元年五月一日,于蜀郡临邛县渠亭赤石城,造出正一盟威之道,与天地券要,立二十四治,分布玄元始气治民。……道使末嗣分气,治民汉中,四十余年<sup>②</sup>。

“使末嗣分气治民汉中四十余年”,就是指张鲁在汉中盘踞的历史。这说明晋宋时代的道书,在提及汉末巴蜀地区的道教历史时,主要强调的是张天师升天后,其子孙相继的事迹。在这些道书中,汉安元年至永寿三年这十六年,就是最初传为张道陵在蜀地创教的活动时间。然而,到南朝后

① 《道藏》,28册,页414b-c。

② 《道藏》,18册,页236b。

期,新出现一组道书,将在《三天内解经》和《大道家令戒》中还只是概称“二十四治”的地理位置,一一确定下来,并将张道陵的活动年代向下推延了四十年,于是出现了张道陵在建安元年(196)才在完成设立二十四治后飞升的新说法。6世纪初,佛教方面还有建安元年张陵被蟒蛇所吞,张衡假称张陵升玄的故事<sup>①</sup>。这都说明在与张道陵创教有关的活动中,起初只有张天师家族传承的存在,而没有张道陵与王长、赵升弟子活动的故事。

《三天内解经》中也的确提到了王长和赵升。在前引张道陵创教、传之子孙这些事迹讲述完毕后,早期五斗米道和天师道建立与发展的历史,本已画上了句号。但《三天内解经》又重新讲了一遍汉代以来的仙道传统,包括老子(河上公)传汉文帝,东方朔和西王母与汉武帝的来往,太上助光武帝在六月冻结河水以度军马等等。曾有这么多的仙道人物扶助汉帝,但汉帝却无一人得道,反而是汉世的民人得道甚多:

汉世前后帝王凡四百二十五年之中,百姓民人得道者甚多。汉室骄豪怠慢,不能升玄。故民人得之。天师三世夫妻,六人为三师之任。茅君兄弟三人为司命之任。自王长、赵升散仙之徒,乃有百数,非可悉名<sup>②</sup>。

所以,天师三世夫妻、茅君兄弟三人都是汉世民人得道的代表;至于王长、赵升这些散仙,也属于民人得道,更是不计其数了。如果看到这里将天师三世夫妻与王长、赵升这么近的排列在一起,很容易认为《三天内解经》同时认可“天师家族传承”和“王长、赵升教团”这两个不同的传统。但细究之下,可能未必。《三天内解经》在前面讲述天师道创教历史时,只关注天师家族世系;而在这里列举三张和王、赵时,重点强调他们的仙道角色,并没有将其作为天师道历史的一部分来讲述。不可否认,王长、赵升一直是

<sup>①</sup> 关于这一问题,我在《神话与历史——六朝道教对张道陵天师形象的塑造》中有详细说明,详见本章第三节。

<sup>②</sup> 《道藏》28册,页415b-c。

作为张道陵的弟子出现的,但要考虑的是,如前所述,张道陵作为天师道创教者,与其作为汉晋仙道传统的代表之一,这两个角色之间是有区别的。而且在现存的张道陵传授王、赵弟子的故事传说中,基本上没有合理地解决王长、赵升与天师家族传承的关系问题。有王、赵弟子,就没有张道陵的子孙;反之亦然。或可理解为:《三天内解经》中出现的天师家族世系和张道陵与王、赵的师徒关系,本就是来自于两个不同的神话故事传统。

施舟人将《画云台山记》所体现的张道陵与王长、赵升故事认作是“南方传统”,意即北方天师道之外的江南地区道教传统。我则认为不如将其看作是与西部巴蜀五斗米道传统不同的东部仙道传统。也就是说,七试赵升和云台山飞升的故事,是与强调三张家族世系的天师道传统不同的另一种仙道传统<sup>①</sup>。在这种传统中,张道陵并不仅仅是蜀地道教的创教者,更是一个在东部地区有代表性的炼丹仙人。被认为作成于南北朝后期的《元始上真众仙记》之《真记》云:

张道陵为三天法师,统御六虚,数侍金阙,太上之股肱,治在庐山,三师同宅。……王长、赵升二人,受书为庐山中正一三天都护<sup>②</sup>。

《元始上真众仙记》的时代,有说是在南朝齐梁之前,或在陶弘景之前,必不会早到东晋。“三天法师”和“三师”是属于“天师世家”传统。而张道陵的治所不在四川诸山,却在庐山,这很可耐人寻味。说明这里所说的张道陵和王长、赵升,都明显属于东部道教传统的系谱。前述苏立文根据一个3世纪陶罐上的图案,认为那可能就是赵升在云台山取桃故事的表现,这当然只是一种推测。也许东部地区比较早就有张道陵与赵升的故事流传,但显然,应该先有张道陵在四川创教的事迹,然后再被加入了诸如炼丹和考验弟子等来自东部传统的传说。而在汉末、曹魏、西晋时期,三张家族及其五斗米道部众,才是早期道教史的主角。故那个3世纪陶罐上

① 傅飞岚(Franciscus Verellen)指出,七试故事所反映的价值观念,与汉中天师道的道德诫律并不相符合,有些观念还受到佛教的影响。见《张陵与陵井之传说》,《道家文化研究》十六辑,北京:三联书店,1999年,221页。

② 《道藏》3册,页271b、c。

的图案即便就是赵升取桃故事，也还未见得与四川的云台山有关，很可能是有其东部仙道传统的原本。

说王长、赵升与天师故事出现的时间不会太早，还有一个重要的旁证。即在南朝齐、梁时代形成的一组天师道“正一法文”经典<sup>①</sup>，正式将王长、赵升作为张天师道法的继承者。其中犹以强调王、赵二人传承张天师的黄赤之法最具特色。对此，张超然已有专论。乃至到南朝后期至唐宋代道书中，一直都有以张天师对王、赵的师徒传授，取代最初的天师家族传承的倾向<sup>②</sup>。由此可知，天师道是从南北朝后期才开始对王长、赵升这一传统愈来愈重视的。这其中未必真有所谓阳平治的“天师世家”教权衰落后，云台治的“王长、赵升教团”才开始彰显的道教隐史，而应只是东西部两种不同的道教传说此消彼长的反映。换句话说，是故事、传说影响力的交替，而非真实的教团势力兴衰。对这一道教史上长期被忽略的有趣现象，应另作专文探讨。

前引《三天内解经》没有明说永寿三年张道陵是在哪里飞升的，但早期传说中张道陵飞升地点应在鹤鸣山，以后的道书则将这一年张道陵飞升的地点确定在云台山<sup>③</sup>。之所以将张道陵飞升之地确定为云台山，又与二十四治中云台治的确立紧密相连。可以认为，在南朝后期，当二十四治的具体位置被一一比对在巴蜀汉中各地名山之后，才有了张道陵带领众弟子上云台治修道的传说。例如，《无上秘要》引《正一炁治图》是现知最早将“设治”与“取桃”结合在一起的道书：

① 黎志添《南朝天师道〈正一法文经〉初探》，《道家与道教第二届国际学术研讨会论文集·道教卷》，广州：广东人民出版社，2001年，162—180页。他说：最早记载七部经目录的《玉纬七部书目》出自梁朝孟法师之手，而七部中的正一部经系也是在梁朝行世。

② 《道教义枢》卷二引梁代的说法：天师自云：我受太上老君教以新出道法，王长虑后世改易师法，故撰传录文，名为正一新出之仪，四十二卷。《道藏》24册，页815a-b。《云笈七签》卷六亦有大体相同而更详细的说法。见《道藏》22册，页37a-b。

③ 南朝道书中似没有将永寿三年作为天师在云台飞升的时间。宋代《犹龙传·度汉天师》云：天师永寿三年（157）九月九日于阆州云台化，日中时……与弟子王长赵升同升天。《道藏》18册，页25c。

云台治,上应胃宿。昔张天师将诸弟子三百七十人,住山治上教化二年,白日升天。其后一年,天师夫人复升天,此即赵升取桃之处是也。在巴西郡界<sup>①</sup>。

《正一炁治图》的成书时代暂不可考,而《无上秘要》成书在 574 年,故《正一炁治图》应是南北朝后期的作品。这里出现了“天师夫人”,却仍然没有提及张衡、张鲁。值得注意的是,《太平寰宇记》引北周时修撰的《周地图记》云:

灵台山,一名天柱山。汉末张道陵在此学道,使弟子王长、赵升投身绝壑,以取仙桃。长等七试已讫,九丹遂成,随陵白日升天<sup>②</sup>。

“灵台山”与“云台山”一字之差,似乎只是繁体字形相近而讹,但在《华阳国志》里,所记蜀地名山还只有“灵台山”而无“云台山”<sup>③</sup>,也说明汉末就有云台山治的可能性较小。而将“取桃”发生的场景说成是“灵台山”,也并不是孤证。《太平御览》卷四十四《灵台山》云:

《十道记》曰:灵台山,在县北,一名天柱山。高四百丈,即汉张道陵升真之所。《郡国志》曰:灵台山天柱崖下有一桃树,高五尺,皮是桃,心肉似栢。张道陵与王良、赵升试法于此。四百余年,桃迄今不朽<sup>④</sup>。

① 《道藏》25 册,页 64c-65a。《受箓次第法信仪》引号称张天师十三世孙的张辩撰《天师治仪》,详列二十四治的位置,但在云台治下却没有提及王长、赵升的事迹,可能反映了天师世家系统对于天师弟子传说的排斥。《三洞珠囊》卷七《二十四治品》引梁代《张天师二十四治图》说法与《正一炁治图》相似:云台山治,张天师将弟子三百七十人住治上,教化二年,白日升天。其后一年,天师夫人复升天。后三十年,赵升、王长复得白日升天。见《道藏》32 册,页 333c。《云笈七签》卷二十八《二十八治》引唐贞元时人令狐见尧《正一真人二十四治图》云:云台治,在巴西郡阆州苍溪县东二十里,上山十八里方得山足。去成都一千三百七十里。张天师将弟子三百七十人住治上教化二年,白日升天。其后一年,天师夫人复升天。复三十年,赵升王长复得白日升天。天师白日升天,万民尽见。《道藏》22 册,页 208c。而随张道陵上云台山的弟子数,南北朝时还是 370 人,唐宋以后的《神仙传》所载才变成 202 人,即除去王、赵二人,一般弟子共 200 人。显然,如果《画云台山记》果真以两个“倒身大怖”的弟子代表 200 人的话,与南北朝时的 370 人之说是不相符的。

② 此据王谟辑《汉唐地理书钞》,北京:中华书局影印本,1961 年,页 180b。

③ 见任乃强校注《华阳国志校补图注》,上海古籍出版社,1987 年,5、46 页。

④ 《太平御览》卷四十四《地部》九,北京:中华书局影印本,1960 年,页 211b。

因为《太平御览》卷四十四题为“关中蜀汉诸山”，故“灵台山”也在四川境内。但为何《周地图记》、《十道记》和《郡国志》都将“云台山”作“灵台山”？还是从“灵台山”到“云台山”的转变也蕴含某种历史信息？在此暂且存疑。《周地图记》说张道陵活动于“汉末”，就是取其在建安元年飞升的传说，因而也应是南北朝后期的说法，而非《三天内解经》等早期经典的说法。“七试”的对象、“取桃”和“投身”的主角都是王长、赵升两人。最终还是“九丹遂成”，师徒三人靠金丹而白日飞升。无论哪种说法，张道陵在云台山飞升，都被认为是在2世纪的东汉。“四百余年”后，应为6世纪，故此“《郡国志》”也应为南北朝末年之作，或是转述南北朝末年的说法。这是否说明到南北朝末年，张天师与王、赵二弟子在云台山的故事还没有固定下来：故事发生在云台山还是灵台山？投崖取桃的是王、赵二人还是赵升一人？张天师与王、赵二弟子是同时飞升还是相隔了三十年？这些要素显然都还没有定型化。那么东晋的顾恺之又根据其中哪种说法来构思《画云台山记》？

到唐初《艺文类聚》引《神仙传》云：

张陵，沛人也。弟子赵升就陵受学，陵以七事试之。第七试者，陵与诸弟子登云台山，绝岩上有一桃树，旁生石壁，下临不测，去三四丈，有桃大实。陵谓诸弟子曰：得此桃者，当告以道要。弟子皆流汗，无敢视者。升曰：神人所护，何险之有？乃从上自掷，正投桃树上，取桃满怀，而石壁峻峭，不能得还。乃掷桃树上，二百二枚，陵分桃赐诸弟子。余二枚，陵自食一，留一以待升。陵乃伸手引升，升忽已还，乃以向一桃与升<sup>①</sup>。

《艺文类聚》当然只是摘引相关文字，不能认为当时的《神仙传》就只有这些内容。但为何这里恰恰只有“取桃”这第一个场景？《太平广记》和《云笈七签》所收《神仙传》中都说张道陵虽然收了众多弟子，但“九鼎大要，唯付王长”，显然王长已得到天师肯定，无需再经受考验而已得神丹大要。

<sup>①</sup> 《艺文类聚》卷八十六《果部》上《桃》，上海古籍出版社，1965年，1469页。

之后才有从东方来投的赵升,从故事情节来看,“七试赵升”在“取桃”一幕圆满结束后就应告一段落了。故我怀疑王长、赵升“投身”舍命从师的情节,亦即《画云台山记》的第二个场景,或许是在唐代才明确成为在“取桃”之后的续貂情节。

因此,《画云台山记》作成之时,“取桃”与“投身”这两个情节已经连贯在一起,张天师飞升地点已经确定在云台山,王长、赵升成为天师道法的主要传承者,这些都不太可能是顾恺之时代张道陵传说所应具有的元素。故将《画云台山记》归于顾恺之名下,从道教史的角度来看,也的确有些令人生疑。

## 六、余论

如前所述,学者们已经发现《历代名画记》本身存在诸多的错简、错误和后入加笔情况,因而提出应该对《历代名画记》某些文字的可靠性保持警惕。这也使我们有理由认为《画云台山记》确有后人所作而假托于顾恺之的可能性存在。

更重要的是,从绘画史角度看,《画云台山记》作为山水画的构图,与六朝山水画的一般情况也不太相符。张彦远明确说:

魏晋以降,名迹在人间者,皆见之矣。其画山水,则群峰之势,若钿饰犀栉,或水不容泛,或人大于山。率皆附以树石,映带其地,列植之状,则若伸臂布指<sup>①</sup>。

这是说张彦远所见到的魏晋以降山水画作,在人物和山水的比例上很不协调,“人大于山”是那个时期山水画普遍而显著的特点。然而,无论哪位画家,根据《画云台山记》的文字所描绘出来的《云台山图》,都应该是一幅比较成熟的山水画作,山水人物的比例基本是协调的。这就存在《画云台山记》这一个案的特殊性与六朝山水画作特点的普遍性之间不可调和的矛盾。

事实上,很多研究者都注意到了这个矛盾,如从傅抱石到袁有根,都

<sup>①</sup> 前揭《历代名画记》卷一,15—16页。

认为《画云台山记》的人物造型设计绝不是“人大于山”的，故提出要根据《画云台山记》来改写张彦远对六朝山水画的评价。又如温肇桐，他也意识到《画云台山记》作为山水画来说，与六朝山水画发展的一般规律不符。但他的解决之道是把《画云台山记》当作是道教人物故事画而非山水画。他们都没有想到这篇文章及其反映的山水画技法，有可能原本就不是东晋时代的作品。现在或许面临一种选择：究竟应该用《画云台山记》这一时代可疑的特例来否定张彦远对六朝山水画的定论，还是反过来用六朝山水画的鲜明时代特征来质疑《画云台山记》的可靠性？

本节主要是以画面所表现的道教故事作为切入点，至于从画史角度探讨此问题，杨新对《女史箴图》、韦正对《洛神赋图》的重新考察，都应该同样适合于本论题。之所以质疑《女史箴图》、《洛神赋图》、《画云台山记》与顾恺之的关系，并不是要怀疑和否定顾氏本人的艺术成就和地位。事实上，如果最终证明这些画作和画论的确不是顾氏的作品，也不会贬损顾氏的伟大——因为正是依赖顾氏的大名，它们才得以留存于世——反而只会有助于人们更准确地把握中国山水画史上的一些基本而重要的问题。

最后要说明的是，我只是想从道教史的背景来说明顾恺之时代未必会有“取桃”和“投身”这两个情节具备的张道陵云台山传说，最多算是对传统旧说提出一点质疑。真正解决问题之道，恐怕还是要回归到画史研究本身。而这已经大大超出了本人的能力，只好留待能者了。不过，本节提出的道教史上“王长、赵升教团”的出现晚于“三张天师世家”的看法，或许会对早期道教史的研究提供一点新的思路。

（本节初刊于《艺术史研究》第八辑，中山大学出版社，2006年，29—51页。）

### 第三节 神话与历史：六朝道教对张道陵 天师形象的塑造

#### 一、引言

近年来,东亚宗教史研究中出现一种新的倾向,即越来越多的学者对以往建立在各教派自己追溯其宗派源流和系谱基础上的宗派史,开始持有强烈的怀疑态度。即便是对于宗派性比较强的日本佛教,阿部龙一氏(Ryūichi Abe)已经指出:日本平安时期空海的真言宗其实并不存在,空海本人没有有意去建立,事实上也没有真正建立起真言宗,真言宗的创立及传承历史很多都是后世层累而成的<sup>①</sup>。对于中国的禅宗,马克瑞(John McRae)氏更提出他的“禅宗研究四原则”,提醒人们在处理禅宗自己的传法记录和传承谱系时,既要注意它们不真实和错误的一面,又要能从伪托和谬误的记载中寻得其所以如此的原因和背景<sup>②</sup>。

类似的反思也在道教研究领域中出现,尽管现在看来还很很不彻底。例如,小林正美氏最近提出关于唐代道教其实只有天师道一派,唐代道士都是天师道士的看法,可说是对半个世纪以来学界关于唐代道教固定化描述的颠覆性意见<sup>③</sup>。他的观点这一次迅速在中国学术界引起了讨论<sup>④</sup>。学者们意识到:问题的关键在于如何界定唐代“天师道”的内涵。

① Ryūichi Abe, *Weaving the Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhism*, Columbia University Press, 1999.

② John McRae, *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, University of California Press, 2003.

③ 小林正美《唐代的道教与天师道》,东京:知泉书馆,2003年。其实早在1987年,前田繁树氏就对学界通行的道教“茅山派”的提法发出质疑,见《所谓「茅山派道教」に关する诸问题》,收入氏著《初期道教经典的形成》,东京:汲古书院,2004年,413—424页。

④ 张敬梅《正一之法与上清之法——兼论唐代道经与道派的关系》,《中国道教》2004年第4期,5—7页。葛兆光《攀龙附凤的追认?——从小林正美〈唐代的道教与天师道〉讨论佛教道教宗派研究的方法》,《唐研究》十卷,北京大学出版社,2004年,29—44页;刘屹对小林氏的书评亦载《唐研究》十卷,598—604页。

小林氏似乎认为所谓“唐代天师道”就是从汉末三张一脉传承下来的天师道，事实恐怕并非如此简单。要了解唐代道教的经典与教派关系，要重新审视唐代“天师道”的真实面貌，还是应回到天师道产生的源头上。而在早期天师道历史上，张道陵天师形象是如何确立的，是了解六朝隋唐间天师道历史的关键。

由于史料的阙如，关于张道陵的研究，目前学者们较为普遍的做法是，轻易地将道典中对张天师的记载当作信史看待，并主要依靠这类记载来复原早期天师道，特别是汉末五斗米道时期的历史。在我看来，这种做法模糊了历史真实和宗教神话之间的界限。我已经试图重新构建汉末张鲁时期的五斗米道在巴蜀地区兴衰的历史、地理及民族背景。也许不能算成功，但至少提供了一种与道典中的记载颇为不同的历史侧面<sup>①</sup>。几年来，我一直考虑一个新的命题：“中古道教三张传统的确立”，意即中古道教所遵循的其实并不是历史上真实的汉末五斗米道传统，而是在晋宋时代才确立起来的、以神话化的张道陵为代表的“三张传统”。这一传统与汉末五斗米道的实际历史有很大的距离。对此一重要的论题，拙著《敬天与崇道》有了初步的论说，但限于篇幅，未能深入讨论。本节将延续拙著中关于张道陵事迹的研究。

中古道教对张道陵天师的形象，从多角度和多方面进行了反复的塑造，本节将以道典中关于张道陵创立天师道的记录中关于张天师创教活动的时间为讨论中心展开讨论。希望以中国史学中的史源学方法，分析一批六朝史籍和道典中关于张道陵天师的记载，查考其史料来源，分析其成说的根据，以期揭示道典中对张道陵事迹记载本身的混乱和模糊，及其与历史真实之间的差距，进而廓清笼罩在早期道教史上的一些迷雾。

## 二、史籍的记载

六朝时期关于张道陵创教活动年代的记载有很多，归纳起来主要有

---

<sup>①</sup> 刘屹《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，北京：中华书局，2005年，543—602页。

四种：一种是出于可信度较高的传世史籍，它们记述的内容最简略，也是关于张陵最基本的历史记录。另有两种都是出自道典，内容比较丰富，可信度却很值得怀疑，而且可以明显看出它们属于前后两个不同的时期。还有一种是出自攻击道教的佛教徒的护教文献，其丑化和歪曲张道陵形象的用意自不待言。史籍中的“张陵”与道典中的“张道陵”纵不能严格区分开来，但在很多场合也最好不要混为一谈。如果说“张陵”是个历史人物，而“张道陵”则是个宗教神话人物<sup>①</sup>。不仅因为道典中对张道陵的描述几乎详尽到令人不得不怀疑的地步，而且即便是道典中关于张道陵活动年代的记载也不尽相同，甚至有互相否定和矛盾之处，显示它们各自有不同的来源。

传世史籍中关于张陵的记载，应以《三国志·张鲁传》为最早。《三国志》是陈寿(233—297)在蜀汉亡国入晋以后所写，大约作于280—297年之间的西晋前期。《魏书·张鲁传》云：

张鲁，字公祺，沛国丰人也。祖父陵，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>。

拙著《敬天与崇道》中曾分析过：180—190年间成书的刘艾《灵帝纪》最早只记载张修在巴郡起事；226年以后成书的鱼豢《典略》最早记录的是张鲁在汉中增饰张修之法，他们的记载都没有提及张陵。我们当然不能用“默证法”得出《三国志》成书之前一定没有张陵的记载，但从《灵帝纪》到《魏略》，五斗米道的首领由张修变为张鲁；再到《三国志》里出现张鲁的祖父张陵，这一过程仍然是耐人寻味的。

第二种记录张陵的史籍是东晋常璩(291—361)的《华阳国志》，书成于348—355年之间。其书《汉中志》略云：

① 这并不是说所有用“张陵”的材料就可信，用“张道陵”的材料就不可信。而是说，史籍中一般只称其为“张陵”，而道典中则几乎都尊称为“张道陵”。这反映了不同立场对这个人物的不同认知。

② 《三国志》卷八《魏书·张鲁传》，263页。

汉末，沛国张陵学道于蜀鹤鸣山，造作道书，自称“太清玄元”，以惑百姓。陵死，子衡传其业。衡死，子鲁传其业。其供道限出五斗米，故世谓之“米道”<sup>①</sup>。

常璩在此基本延续的是陈寿的说法，只是将张陵学道于鹤鸣山的时间说成是“汉末”。“汉末”这个时间概念很笼统。东汉立国 195 年（25—220），史学家一般将这近 200 年的历史分作三期：前期是光武、明、章帝时期，大约 64 年（25—88）；中期是一系列的小皇帝在位时期，大约 58 年（89—147），后期则是桓、灵、献帝时期，大约 73 年（148—220）。常璩这里所说的“汉末”具体何指，不得而知。但他说张陵自称为“太清玄元”则很可能是出于对当时道书的一知半解。

“太清玄元”是三种或四种道气的名称，道书中有“太清玄元无上三天无极大道”之称，是用来称呼最高神格的，因此不可能是张陵的自称<sup>②</sup>。常璩是蜀地人，其家乡江原县也离传说中的鹤鸣山不远，但他在《华阳国志》记载蜀地风物时，却没有提及鹤鸣山和张陵，只是在《汉中志》讲述张鲁五斗米道历史时才顺便提及张陵。或许，常璩是在由蜀入东晋后，才在江东地区看到了张陵传说和有“太清玄元”字句的道书，从而丰富了他对张陵的记载。

第三种关于张陵的记载，是范曄《后汉书》（424—445 年成书）：

鲁字公旗。初，祖父陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓。受其道者辄出米五斗，故谓之“米贼”。陵传子衡，衡

① 《华阳国志》卷二《汉中志》，此据任乃强《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社，1987 年，72 页。

② 陈国符《道藏源流考》，314 页说“太清玄元即是无上三天”。小林正美《六朝道教史研究》（中译本），471 页说“太清玄元作为表示三气之天之语而被使用”。他注意到“太清玄元”最早见于《灵宝五符序》中《仙人抱服五方诸天气经》，约出于东晋中期以后，隆安年间（387—401）之前。则出于东晋前期的《华阳国志》，应是“太清玄元”一词目前可考的最早用例。柳存仁说“太清玄元”本是太清、玄、元、始这四种气，为了符合中国语词通常为四个字的习惯而将“始”字省略掉了。见《汉张天师是不是历史人物？》，此据氏著《道教史探源》，北京大学出版社，2000 年，92 页。

传于鲁，鲁遂自号“师君”<sup>①</sup>。

范晔所说的“顺帝时(126—144)”应该属于东汉中期，而非“汉末”。他根据什么将张陵的活动时代从“汉末”精确到“顺帝时”？我以为范晔或许是受到刘宋初期《三天内解经》之类道书中关于张道陵在汉安元年于鹤鸣山遇太上老君降授天师之职说法的影响。因而其所记张陵事迹，已混入当时道教的说法，亦非纯然的历史记录。

总之，关于张陵的记载，从《三国志》到《华阳国志》到《后汉书》，基本内容没有多大变化，都是说张陵客蜀，在鹤鸣山学道，制造道书，诳惑百姓；受道者出五斗米，故称“米道”或“米贼”；还有张陵、张衡与张鲁的三张世系。不过，张陵活动的年代，却出现了“汉末”和“顺帝时”这两种不同的说法。这是因为记录者各有不同的根据，说明当时的张陵事迹还没有固定化。

### 三、道典记载之一：太上神授的意义

在早期天师道经典中，《三天内解经》的时代相对来说比较清楚，即东晋最后几年到刘宋建立的最初几年之间<sup>②</sup>。因而它对于探讨早期天师道的历史和教义都具有极其重要的价值。特别值得注意的是其中关于天师张道陵在蜀地活动年代的记载。其书略云：

太上以汉顺帝时，选择中使，平正六天之治，分别真伪，显明上三天之气。以汉安元年壬午岁(142)五月一日，老君于蜀郡渠亭山石室中，与道士张道陵将诣昆仑大治，新出太上。太上谓世人不畏真正而畏邪鬼，因自号为新出老君，即拜张为太玄都正一平气三天之师，付张正一明威之道，新出老君之制。罢废六天三道，时事平正三天，洗除浮华，纳朴还真。承受太上真经制科律，积一十六年，到永寿三年岁在丁酉(157)，与汉帝朝臣以白马血为盟，丹书铁券为信，与天地水

① 《后汉书》卷七十五《刘焉传》，2435页。

② Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, University of California Press, 1997, pp. 186-188.

三官、太岁将军共约，永用三天正法，不得禁固天民。民不妄淫祀他鬼神，使鬼不饮食，师不受钱。……立二十四治，置男女官祭酒，统领三天正法。化民受户，以五斗米为信。……制作科条章文万通，付子孙传，世为国师。法事悉定，人鬼安帖。张遂白日升天，亲受天师之任也。天师之子张衡，孙张鲁夫妇俱尸解升天，故有三师并夫人<sup>①</sup>。

史籍中的“张陵”在道典中变成了“张道陵”，一般被认为是道教徒对张天师的尊称。但实际上道教中却从来没有“张道衡”、“张道鲁”之称。这或许从一个侧面显示出道教所关心的并不是真正的“三张”天师，而只关心“张道陵”天师一人。道教徒对待三张为何会这样厚此薄彼？道典中的三张事迹是否能与史籍中的三张事迹吻合？

上引《三天内解经》明确的第一个时间是太上神授的日期。汉顺帝汉安元年(142)五月一日，老君带张道陵诣昆仑大治拜谒太上，张道陵受封为天师。这个年代后来成为道教中关于张道陵得天师之位的标准说法，有的道教学者甚至就以公元142年作为道教史的开端<sup>②</sup>。汉安元年太上老君授与张道陵天师之位，显然只是个宗教神话。现在的学者通常将此神话解读为：张陵在这一年假托太上老君神授而创立天师道。我以为，这并不是出于张陵的伪托，而应该是出自六朝天师道士所编造的神话。

首先，我已力图证明在汉末不太可能出现“太上老君”这样的神格，因为这与汉代老子神格化的普遍状况不符。在汉代，即便是到汉末三张时代，老子都只是个神仙而非道教的主神<sup>③</sup>。

其次，关于公元2世纪中叶太上老君在鹤鸣山向张陵神授的说法，目前所知的记载最早是在4世纪中叶至5世纪初的晋宋时代，这样明显的时间差是不能不被考虑到的。如果从2世纪中叶就有张道陵在鹤鸣山神

① 《道藏》28册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，页414b-c。

② 如胡孚琛主编《中华道教大辞典》，北京：中国社会科学出版社，1995年，55—56页称“张陵于汉顺帝汉安元年(142)在鹤鸣山声称受太上老君之命，创立天师道。是中国道教创立之始。”

③ 详见《敬天与崇道》第三章《汉代老子神化考论》。

遇太上的神话一直流传,就不会有陈寿所说的“鹤鸣山”和常璩所说的“汉末”这样不同的记载。这些歧说至少表明当时张道陵在蜀地学道的时间和地点还在不断变化中。

第三,虽然从晋宋时代开始,各种道典中关于汉安元年张道陵神遇太上、得受天师之职的时间基本上相同,然细节之处却颇多不同。例如,前引史籍中都说张陵是在鹤鸣山或鹄鸣山修道,也有道书称张道陵就是在鹤鸣山遇太上老君降临而得受天师之号<sup>①</sup>。《三天内解经》则明确说老君是从渠亭山带张道陵到昆仑大治受职,还有一批道书说是渠亭山,而非鹤鸣山或昆仑山,是张道陵神遇太上降授的地点<sup>②</sup>,渠亭山并不就是鹤鸣山<sup>③</sup>。鹤鸣山在六朝道书中也有其他仙人活动的记载,并不仅仅是张道陵静修神遇太上的圣山<sup>④</sup>。这说明太上神授张道陵天师之职神话中的地点,在六朝前期还没有固定化为鹤鸣山这一种说法。后世道士们习以为常的鹤鸣山神授说,应该是将早期几种不同说法统合、定型后的产物。

① 如《神仙传·张道陵传》、《无上秘要》卷八十四《得太清道人名品》、《道教义枢》引《正一经》等。

② 如《老君变化无极经》、《大道家令戒》、《云笈七签》引《张天师二十四治图》、《玄都律文》等。

③ 有学者认为《大道家令戒》和《三天内解经》里的“临邛县渠亭赤石城”和“渠亭山”就是鹤鸣山的别称。在道典中也有一丝证据,即《真诰》卷十四《稽神枢》引《剑经》称“栾巴昔作兵解,去入林虑山中,积十三年而后还家,今在鹤鸣赤石山中。”而《无上秘要》卷八十四作“栾巴,后汉豫章桂阳太守,修剑兵解之道,入鹤鸣山中。”似乎道典中认为“鹤鸣赤石城”即“鹤鸣山”。但据王纯五考察,渠亭当即青城天国山,与后来所指的鹤鸣山同为一脉、彼此相连。但天国山在深山之中,而鹤鸣山则地近平原。鹤鸣治的位置有个从早期深山中的临邛渠亭,逐步下降至接近平原的今大邑县鹤鸣山的过程。见氏著《天师道二十四治考》,四川大学出版社,1996年,107—128页。

④ 《无上秘要》卷八十三载唐公成为在鹤鸣山得道的地仙,卷八十四载栾巴曾入鹤鸣山修道。《紫阳真人内传》卷一和《云笈七签》卷一〇六都载鹤鸣山有仙人阳安君。《洞玄灵宝真灵位业图》卷一也说鹤鸣山有地仙赵公成,疑即唐公成。柳存仁氏根据栾巴仙传中记载他曾在蜀地二十年,而此期间正是传说中张道陵在蜀地活动时时期,因而推论栾巴必与天师道的创立有关。见其前揭文110—118页。但柳氏没有提及栾巴与张道陵同入鹤鸣山的记载。在我看来,唐(赵)公成、栾巴和阳安君,这些仙人都与天师道没有多大关系,鹤鸣山起初只是一座普通的仙山,是逐渐被固定化为天师道创立的圣山。

第四，天师道之所以选中“汉安元年”作为张道陵接受太上神授的时间，也许并不是因为这一年在道教史上确曾发生过什么，而是因为晋宋之际的特定历史时期，道教特别需要这个“汉安”的年号来表达某种特定的象征意义。这只要读《三天内解经》、《洞渊神咒经》等道书就可以明白：当时的道教徒为了向刘宋皇朝效忠和献媚，将南朝宋的刘氏视作是汉朝刘氏的后裔。道教徒极力标榜的是：太上老君原本是眷顾汉朝皇帝的，但以汉帝为首的人民逐渐不信真道，惑于伪道。太上被迫远离人世，将辅佐汉朝、传布真道的重任交给张道陵。张道陵接受太上老君神授，就是为了帮助汉朝皇帝从衰败中重兴。晋宋天师道正是从这个意义上特意选取“汉安元年”这个年号的。与后来道士们为张道陵编造出所谓姓张名陵，字“辅汉”一样，都蕴含了道教特有的、将其祖师塑造为佐国辅政的帝王师之意义<sup>①</sup>。有了这样的道教历史观，晋宋之际的天师道徒才可以堂而皇之地效法自己的教祖来为新的刘氏王朝效忠。为何要选择“五月一日”这一具体的日期？我以为或许与中国古代“五月俗称恶月”的习俗有关<sup>②</sup>。晋宋天师道士就是选取了“汉安”这一具有特殊象征意义的年号，以及“五月”这一通常给人以不安之感和灾疫丛生的月份，来作为太上神授张天师的具体日期。因为按照他们的历史观，在此年此月，太上老君授与张道陵正一盟威之道，从此天下就可遵奉三天正法而达致拨乱反正，正本清源了。

① 王见川氏指出：张道陵字辅汉之说，较早见于《三洞珠囊》卷七所收《张天师二十四治图》，可能为唐人作品。见《张天师之研究：以龙虎山一系为考察中心》，嘉义：中正大学历史研究所申请博士学位论文，2003年1月，18页。而今本《神仙传·张道陵传》虽也有张道陵字“辅汉”之说，却难以确定具体的年代。《神仙传》较早的版本中甚至只称其为“张陵”，更没有“字辅汉”之说。见 Robert F. Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, University of California Press, 2002, pp. 349-356。

② 详见王毓荣《荆楚岁时记校注》，台北：文津出版社，1988年，152—156页。并参夏日新《长江流域的岁时节令》，武汉：湖北教育出版社，2004年，135—136页。夏氏说：五月初夏，气温上升，在卫生和医疗条件不好的古代，正是疾病容易流传的季节。民间形成了许多与避疫驱邪相关的习俗。

《三天内解经》明确的第二个时间是张道陵升天的时间，即永寿三年（157）。“升天”即飞升成仙，亦即“永寿”之意，亦可见道典中张道陵事迹与特定年号之间的意涵相符之处。但为何非要说经过了“十六年”，到“永寿三年”？我目前还不能作答。所谓张道陵与汉帝朝臣以白马血为盟，显然是模仿汉高祖与群臣白马盟誓的向壁虚构，目的在于突显张道陵的帝王师角色，也是借此强调张道陵与张良之间并不可信的血缘关系（经文中提到“张良玄孙道陵”）。依《三天内解经》的文意，张道陵显然是在永寿三年设立二十四治的，当一切创教传道任务完成后，他还在这一年白日升天，去天上做真正的天师。这与下文所引多种道书说他在汉安元年于鹤鸣山接受天师之位后，于汉安二年设立二十四治，以及有些道书说二十四治是太上所立，传付道陵也不相同。这些歧说无疑显示了有关张道陵传说来源的复杂性。

值得注意的还有《三天内解经》对“五斗米道”的态度，其经云：

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。……自奉道不操五斗米者，便非三天正一盟威之道也。五斗米正以奉五帝，知民欲奉道之心。圣人与气合，终始无穷，故圣人不死。世人与米合命，人无米谷，则应饿死。以其所珍，奉上幽冥，非欲须此米也<sup>①</sup>。

“皆是六天故气，悉已被废”应该指的是“无为幡花之道”和“佛道”，并不是说“五斗米道”也属于“六天故气”。如前所引，《三天内解经》在讲张道陵受职，立二十四治时，说到“化民受户，以五斗米为信。”这里对“五斗米”的解释是：奉道者只有交纳五斗米作为信米（相当于会费），才能算是遵奉“三天正一盟威之道”。在汉末三国，刘艾《灵帝纪》、鱼豢《典略》都说“五斗米”是病人对张修或张鲁为信徒治病的酬劳。到陈寿《三国志》则说“从受道者出五斗米”，使“五斗米”开始有了会费的意涵。《三天内解经》具体

<sup>①</sup> 《道藏》28册，页415a。

回答了为何天师道徒需要交纳“五斗米”作为“信米”，说明当时的晋宋天师道，的确是要维护交纳信米的传统。这种传统虽然可以认为是从汉末张修和张鲁为首的宗教团体继承而来的，但归根到底还是中国古代民间结社活动中社人生活互助职能的体现<sup>①</sup>。

前引《三天内解经》及与之时代相近的《老君变化无极经》、《大道家令戒》等几部东晋中后期到刘宋末年的道典<sup>②</sup>，关于张道陵创立天师道的记载，都是以“太上神授”为主题。它们将张道陵的创教活动年代定为东汉中期，即 142—157 年之间。其共同的特征是：强调太上神授的时间为汉安元年，地点为临邛渠亭赤石城。张道陵被太上拜为天师，并设立二十四治——但这几部道书却无一详细列出二十四治的具体名称和位置；连 157 年张道陵飞升之地，《三天内解经》都还没有确定在哪里，到后来才有道书将其指定为云台山。这组道书应该是借描述张道陵天师职位取得的经过，重点来宣扬天师道的宇宙观和历史观，而不是为了缅怀其传说中的教祖创道的历程。这样做的最终目的有二：一是要为现实政治服务，即对教外的政治力量宣誓效忠；二是要在教内强调坚守张道陵从太上那里接受的三天正法的重要性。而这所谓的“三天正法”——也就是陆修静等道教改革家所宣扬的那一套东西——与其说是来自 2 世纪中叶的五斗米道传统，不如说是 4、5 世纪时天师道进行“托古改制”的产物。

《三天内解经》在记述太上神授张道陵后，也提及了张衡和张鲁。因为在历史上，张鲁确曾投降曹操并得到礼遇。这段五斗米道历史上难得

① 参见宁可《五斗米道、张鲁政权和“社”》，1987 年初刊，此据《宁可史学论集》，北京：中国社会科学出版社，1999 年，514—516 页。

② 《老君变化无极经》的时代考订见 A. Dudink, “The Poem Laojun Bianhua Wuji Jing”, *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, Leiden, 2000, pp. 53-147. 认为是在 357 年以后不久的东晋时期。《大道家令戒》的时代，柏夷认为是 255 年前后，小林正美认为是刘宋末期。前田繁树最近论证《家令戒》与东晋中后期的钱塘杜治有关，见氏著《初期道教经典的形成》，336—369 页。我也认为《家令戒》不会是曹魏时，这也可从本文的论证中侧面得到印证。

的光荣经历,正是晋宋时代天师道所需要借以极度渲染,来表明张氏家族不仅得到太上的垂青,也切实地实践了佐国帝师的使命。但道教显然对塑造张鲁的帝师形象没有太大的兴趣,而主要是借张鲁作为五斗米道首领受到曹魏礼遇的事实,来铺陈张道陵的帝师形象。使人因为相信张鲁事迹不虚,而不由得不相信张道陵的种种神话。然而,虽然很多学者将《大道家令戒》视作3世纪中期曹魏时代的作品,其中也确实涉及一些张鲁降曹后的情况,但其中的张鲁事迹在一些细节上却往往与史实不符,而且与大体同时代的鱼豢《魏略》相比,关于三张的记载也有明显的不同。因此在我看来,《大道家令戒》应该不是曹魏时张氏五斗米道的历史实录,或许也应看作是晋宋时代道教“托古改制”运动的产物。

张道陵就是这场“托古改制”运动中被晋宋道教所假托的“古圣先王”,他只是这场道教改革运动的一面旗帜和象征。所以,当我们面对这些道书中的张道陵事迹时,应该时刻警惕其强烈的神话色彩。正因为张道陵的太上神授说只是个赋有象征意义的神话,而非道教内部固定传承的实实在在的创教历史,所以在道士们需要的时候,又出现了一批新的道书,把张道陵升天的时间凭空拉后了40年。

#### 四、道典记载之二:设治与升天

到南朝后期新出现一组道书,专以太上和天师“立二十四治”为主题。这组道书目前已知的就包括:《太真科》、《天师治仪》、《正一炁治图》、《五岳名山图》、《张天师二十四治图》等<sup>①</sup>。可以认为在晋宋时代,神化张道陵的道徒强调的是他得受天师职位的原因和经过,以及天师遵从太上教化之后的布化事迹。而到南朝后期,专有一组道书来详细说明二十四治的具体名称、地理位置和设立的经过。天师道“二十四治”的体系也许就

---

<sup>①</sup> 《太真科》有两种,这里所引的与天师道有关的《太真科》成书时间,据大渊忍尔考证为440年代之前。《天师治仪》见引于《受篆次第法信仪》,傅飞岚(Franciscus Verellen)说其成书于552年左右,我以为应在540年代。《正一炁治图》见引于577年以后成书的《无上秘要》。《张天师二十四治图》是唐代道士令狐见尧所撰,《五岳名山图》见于《三洞珠囊》引,抑或是唐人之作。

是到南朝后期才逐渐完备起来的<sup>①</sup>。

前述以《三天内解经》为代表的一组道书，都只说太上授与张道陵天师之职，张天师自己设立二十四治。而这后一组道书则说：太上设立了上八、中八和下八，共二十四治，以应二十四气。到张道陵则增添了四别治，成二十八治，以应天上的二十八宿；张衡则增加了八品配治；张鲁又增添了八品游治。是故从最初的二十四治，一变而成二十八治，再变而成三十六治，最终成为四十四治。关于这四十四治逐步增加的过程，这组道书中一般都有详细的描述，文繁不具引。在此仅列出三张逐步设立四十四治的时间，来与前一组道典所记张道陵活动的时间相对比。

	太真科	天师治仪	正一 炁治图	张天师二 十四治图	五岳 名山图	三洞珠囊	云笈七签
太上立二十四治	汉安元年 立二十四治	汉安二年 正月七日	汉安二年 正月七日	汉安二年正 月七日	汉安元年	汉安二年 正月七日	
天师立四别治成二十八治		建安三年 (元)年正 月七日	汉安元年 七月七日	汉安元年七 月七日		建安元年 正月七日	建安元年 正月七日
嗣师立八品配治		建安元年 十月五日	建安二年 十月五日	建安三年十 月五日			
系师立八品游治		建安三年 十月五日	太元二年 正月七日	太元二年正 月七日			太元二年 正月七日

从上表所列诸道书中对天师、嗣师和系师逐步设立起四十四治过程的记述可见，张道陵祖孙三人的活动年代比《三天内解经》的描述要精确

<sup>①</sup> 赵益指出：二十四治的体系出自三张以后道士的理论化构想，见《三张“二十四治”与东晋南方道教“静室”之关系》，《东南文化》2001年11期，52—56页。傅飞岚指出：（二十四治）这个体系绝不是完全静止的，而是随时间而发展，且被故意重新调整。见傅氏著、吕鹏志译《二十四治和早期天师道的空间与科仪结构》，《法国汉学》七辑，北京：中华书局，2002年，212—253页。考古发现徐副墓券中的“代元治”，以及《真诰》中有天师道“吉阳治”，此两治都见于道典的记录，但我认为这并不能证明道书所记就是汉代三张时的情况，反而有可能是在晋宋时代，道教中人根据当时天师道治的实际分布情况加以总结，并假托为三张时代的产物。

得多,同时也有一些与前说明显不同的地方。

首先,《陆先生道门科略》中提及:“篆吏”中的优异者可提升为“散气道士”,由“散气道士”可逐次迁升为“别治职任”、“游治职任”,“下治职任”,“配治职任”;再从本治上迁三八之品,即“下八之职”、“中八之职”和“上八之职”;再高则拜为阳平、鹿堂、鹤鸣三气治职<sup>①</sup>。可见陆修静时代的别治、游治、下治和配治,上八、中八和下八,是从低级向高级递升的关系,与《正一炁治图》等所言二十四治再加别治、游治、配治的情形不符。陆修静时代已有“二十四治”的概称,但当时的阳平、鹿堂、鹤鸣等治(《道门科略》还提到了平盖、玉局二治)却是在上八、中八、下八二十四治之外的更高级别的治。应该是到南朝后期才逐渐改换成以上、中、下三八为二十四治,此外再有别治、配治和游治的完整体系。

其次,最初的二十四治不再是由张道陵在接受太上任职之后才创立出来,而是原本在神话时代即产生于天上,再由太上交付给张道陵。《五岳名山图》更云:“星宿治随天而立,历运设教。劫劫有受命为天师者,各各申明济世度人,以至太平。太平君出,更加有司,随其才德,进位大神也。”<sup>②</sup>将张道陵看作是无数次劫运当中、无数次发生的太上神授中的一位天师而已。

第三,太上设立二十四治的时间,有说汉安元年,有说汉安二年。前者遵循二十四治本是太上设于天上,到汉安元年才转付给张道陵的说法;后者或许是为对应汉安元年太上神授张道陵的传说,即元年神授天师之职,二年转付二十四治。同样地,张道陵接受二十四治并新添四别治的时间,也有汉安元年和建安元年这两种说法。“汉安元年说”有些可疑,因为《正一炁治图》和《张天师二十四治图》都说太上于汉安二年才转付张道陵二十四治,怎能在太上转付二十四治之前,张道陵就已经设置了四治以备二十八宿?或许这里的“汉安元年”应为“建安元年”

① 《道藏》24册,页781a-b。

② 《道藏》25册,页331b-c。

之误。但“汉安元年七月七日”与“建安元年正月七日”似乎是两个不应该被轻易搞混的日期。但显然，张道陵活动的年代，在这些道书中已经被下延至建安年间了。

第四，关于张道陵飞升的日期与《三天内解经》所说明显不同。在这组道书中几乎都没有明确提及永寿三年张道陵白日升天。有的在讲到云台治时，说张道陵带了 370 个弟子在云台山治教化两年后于此飞升<sup>①</sup>。而按照这组道书所讲述的二十四治形成过程，张道陵是在建安元年（196）飞升之前，才将自己设立的四别治交付嗣师张衡成为二十八治的。这就将《三天内解经》中永寿三年（157）定为张道陵飞升去世的时间后推了 40 年。

第五，在二十四治确立过程中张鲁的生活时代，更是明显违背历史真实。根据史籍记载，张鲁家族于 188 年在绵竹时开始与刘焉交往；190 年，张鲁进入汉中；215 年，张鲁降曹。依照最早记录张鲁去世的陶弘景的说法，张鲁很可能在 216 年就去世<sup>②</sup>。而这组道书中却说张鲁于太元二年（252 年，离“建安”最近的“太元”是孙权的年号，但从史实的角度无法解释这里为何要用孙权的年号。）升天前立八品游治；还有《犹龙传》说正始六年（245）为张鲁迁化之年，都是出自道徒的虚构。通过与较早的道书所记张道陵的活动年代，以及与相对确定的历史人物张鲁的活动年代相对照，可以明显看出关于二十四治设立过程中的三张天师事迹，已经大大脱离历史的真实，而完全沦为宗教神话了。

这批道书将三张天师陆续建立起二十八治和四十四治的日期，指定为某年的正月七日、七月七日和十月五日。而这三个日期，正是早期天师

---

① 宋代《犹龙传·度汉天师》云：天师永寿三年（157）九月九日于阆州云台化，日中时……与弟子王长赵升同升天。《道藏》18 册，页 25b。杜光庭《洞天福地岳渎名山记》中说张道陵在云台飞升是在永寿二年。但南朝道书中似还没有明确将永寿三年作为天师在云台飞升的时间。

② 《真诰》卷四《运象篇》，《道藏》20 册，页 514c。有学者设想张鲁降曹后留在巴地帮助曹操抵抗刘备，这是不可能的。曹操对张鲁“将还中国，待以客礼”，“将”是“带领”之意，而非“将要”。张鲁随曹操到邺城，216 年去世的可能性最大。

道特别看重的“三会日”<sup>①</sup>。对“三会日”较完整的解释见贾善翔《犹龙传》引《旨要妙经》曰：

又三会日以正月七日名举迁赏会，七月七日名庆生中会，十月十五日名建功大会。此三会日，三官考核功过，受符策契令经法者，宜依日斋戒，呈章赏会，以祈景福<sup>②</sup>。

说张道陵于汉安或建安某年“正月七日”飞升，正符合此日“举迁赏会”的意涵。是因为张道陵真的在此日飞升，才使得天师道开始重视正月七日的“举迁赏会”之意？还是相反地，因天师道先将此日定为“举迁赏会”之日，才将张道陵飞升之日确定在这一天？我认为后者的可能性更大一些。《道门科略》与《三天内解经》时代相近，都是只强调太上神授张道陵，而没有说明二十四治确立的具体过程。因而如果推测陆修静时只有天师道的三会日传统，而未必有张道陵正月七日飞升之说，也是很有可能的。事实上，天师道早期的经典如《旨要妙经》、《赤松子章历》等，都只提及三会日，而不言此日三张天师有何事迹。或可说，天师道的三会日并不是为纪念三张天师的飞升才设立的。可以想见，南北朝后期出现的这一组有关三张天师陆续建立四十四治的道书，应该就是将天师道传统的三会日拿来作为三张设治活动的具体日期的。

这一组专讲二十四治或四十四治设立经过的道书，是六朝天师道对张道陵进一步神话的产物。其影响除了将南朝天师道存在于现实中的某些“道治”归入神话中的二(四)十四治体系之外，还进一步确立了张道陵天师在蜀地创立天师道的传统(二十四治的大部分都在巴蜀)。但我们在六朝时代混杂的张天师事迹当中，还是能看出两个逐渐被掩盖起来的

① 关于三会日，见石泰安(Rolf A. Stein)“Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries”，1979年初刊，此据王宗昱中译文《二世纪到七世纪的道教和民间宗教》，《汉学研究》第四集，北京：中华书局，2000年，356页。并参小南一郎《中国的神话传说与古小说》，1984年日文初版，此据北京：中华书局，1993年中译本，47—52、242—249、328—335页。陆修静《道门科略》云：“令以正月七日，七月七日，十月五日，一年三会。民各投集本治。”

② 《道藏》18册，页25b-c。

细节：

其一，张道陵的籍贯为沛国丰县之说，是到曹魏时才见于史籍的。而王家祐和傅飞岚的研究都使人不禁怀疑张陵家族是否原本为蜀地的世家大族<sup>①</sup>。张陵究竟是从中原入蜀求道，还是原本就是蜀地土著，这仍是个有待考证的问题。

其二，有些记载则表明张道陵原本是东部地区的传说人物，甚至有的文献并不认可张道陵在鹤鸣山神遇太上之说。如南朝陈马枢《道学传·张天师》云：

张天师弃家学道，负经而行，入嵩高山石室，隐斋九年。周流五岳，精思积感，真降道成，号曰天师<sup>②</sup>。

再如南宋史能之撰《毗陵志》卷一五《洞》云：

张公洞……《风土记》云：汉天师道陵得道之地<sup>③</sup>。

毗陵即今江苏常州一带，而《风土记》或为西晋人周处，或为北宋单锡所作。看来东部地区一直流传着张天师在蜀地之外得道的传说。施舟人氏还指出在江南传统中，张陵最早被看作炼丹的仙人而非天师<sup>④</sup>。这些事实提醒我们：张道陵天师的传说并非只有汉末蜀地这一个源头，六朝天师道塑造的张道陵形象，应该是道教的西部传统和东部传统融汇的结果。而《正一炁治图》等这一组道书无疑强化了张天师于蜀地创教、传道、设治的天师道传统。不过，这样的传统应该追溯到汉代还是晋宋时代，则是需

① 王家祐《道教论稿》，成都：巴蜀书社，1987年，153—157页明指：张陵本蜀人。傅飞岚《张陵与陵井的传说》，《道家文化研究》十六辑，北京：三联书店，1999年，217—240页认为张陵在具有天师道创始者身份之前，主要是被视为四川地区古老文化的传承者，突出了张陵本是巴蜀古圣先贤的形象。

② 《三洞珠囊》卷五《坐忘精思品》、《长高品》，《道藏》25册，页321c、325a。并参陈国符《道藏源流考》，456页。关于《道学传》，见Stephan Peter Bumbacher, *The Fragments of the Daoxue zhuan: Critical Edition, Translation and Analysis of a Medieval Collection of Daoist Biographies*. Peter Lang, Frankfurt am Main, 2000, pp. 143-147.

③ 此据守屋美都雄《中国古岁时记的研究——资料复元を中心として》，东京：帝国书院，1963年，314页。

④ 施舟人《道教的清约》，《法国汉学》七辑，165页，注11。

要认真考虑的问题。

## 五、佛教的记载

无独有偶，张道陵与张衡活动于汉末建安年间的说法，还可从南北朝后期佛教方面的材料得到佐证。515—518年间由释僧佑编辑的《弘明集》引释玄光的《辩惑论》云：

张陵妄称天师，既侮慢人鬼，即身受报。汉兴平末为蟒蛇所噉。子衡奔寻无处，畏负清议之报讥，乃假设权方，以表灵化之迹。生縻鹄足，置石崖顶，谋事办毕，克期发之，到建安元年，遣使告曰：正月七日，天师升玄都<sup>①</sup>。

“兴平末”为195年，“建安元年(196)正月七日”正与《天师治仪》和《三洞珠囊》等书所记张道陵升天的时间吻合。道教认为在这一天，张道陵将传道重任交给张衡后升天。在佛教看来，是张衡讳言张道陵遭蛇吞而假称天师于此日升天。由此可知，当6世纪前半期张辩撰写《天师治仪》之前，有关张道陵在建安元年正月七日升天的说法，最晚在6世纪初已经流传开来，以至于佛教方面也将其拿来作为批判和嘲弄道教的话题。而这种说法的出现时间，较之《三天内解经》中永寿三年飞升说已经晚了近百年了。

《辩惑论》最初的记述主要是蛇吞和升天这两个情节。而其后的护教佛徒又为可怜的张道陵的事迹增加了一个并不新奇的情节。北周甄鸾《笑道论》(570年成书)云：

《蜀记》云：张陵避病疟丘社中，得咒鬼之术，自造符书以诳百姓，为大蛇所吞。弟子耻之，云白日升天。陵子衡为系师，衡子鲁为嗣师，以祖妖法，惑乱天下<sup>②</sup>。

相近的记载亦见于大约同年所作的释道安《二教论》，其云：

① 《弘明集》卷八，上海古籍出版社，1991年影印本，页49c。唐代释道宣《广弘明集》和《集古今佛道论衡》所收的释道安《二教论》，说蛇吞张陵在嘉平(应为熹平)末，即177年；张衡造假惑众在光和元年，即178年。

② 《广弘明集》卷九，上海古籍出版社，1991年影印本，页152b。《广弘明集》成书在664年。

李膺《蜀记》曰：张陵避病疟于丘社之中，得咒鬼之术书为是，遂解使鬼法。后为大蛇所喻，弟子妄述升天<sup>①</sup>。

甄鸾和道安都说李膺《蜀记》有张陵避疟丘社、被蛇吞的情节。然现存李膺《蜀记》(又名《益州记》)的佚文凡提及张陵的地方，都是比较中性的描述，没有贬损张陵的痕迹，故这些情节是否真的出自李膺《蜀记》很可怀疑。避疟丘社而得咒鬼之术的情节，在曹丕或张华所作的《列异传》及刘宋刘义庆(403—444)《幽明录》中都有类似的故事<sup>②</sup>。看来这是六朝志怪小说中比较固定的故事模式之一。张道陵的“避疟丘社”有可能是在晋宋时代志怪小说的基础上衍生出来的，并不是汉末道教的实际情况。至于是道教中人还是佛教中人率先将志怪人物的事迹加附在张道陵身上，以及“建安元年飞升说”是在志怪小说的启发之下才产生，还是道教传统与志怪传统共同塑造了建安元年飞升的新的张天师形象，现在都难有定论。

无论如何，萧梁和北周时的佛教徒对张道陵的攻讦，正好是对应6世纪初在道教中出现的关于张道陵在汉末兴平、建安年间活动的说法。这显然是与晋宋时代张道陵神话颇为不同的一种新说。相应地，张衡与张鲁的活动年代也都必然要向后推延。这时的三张事迹，已经完全是脱离历史真实的宗教神话了。

## 六、结论

关于张天师的事迹，学者们早就认识到，详尽如明代《汉天师世家》那样的记录是不可信的。但还几乎没有人注意到：南北朝时代的张道陵天师形象就已经是脱离历史事实很远的人工塑造的宗教神话。本节通过解析六朝时代对张道陵四种不同来源的记载，将原本迭加在一起的张天师事迹进行了初步地剥离、分置，结论即：

(1) 根据2—3世纪史书的记载，张陵确是五斗米道首领张鲁的祖

① 《广弘明集》卷八，页146a。

② 《列异传·汤蕤》，见《北堂书钞》卷八七；《太平御览》卷五三二和卷七四三。《幽明录·阳起》，见《太平广记》卷二九一；《太平御览》卷八八三。

父,但他究竟在五斗米道创教过程中起了怎样的作用?我们仅靠史籍是无法说清的。本节在此并不想强调作为历史人物的张陵事迹是否可靠,因史料不足征,再做过多的推阐无益而已。

(2) 汉末五斗米道最可靠的历史事实是张鲁盘踞汉中三十年,最终投降曹操,并得到很高规格的礼遇。但站在曹氏一边的五斗米道高层领导者,尤其是张氏家族,也必然随着曹氏被司马氏取代,而退出魏晋朝廷的统治阶层,陷入长期的沉沦和隐没时期。3世纪后期和4世纪,几乎很少看到从四川发源的张天师及其教团组织的记载。

(3) 张鲁受到礼遇的历史事实,激励了5世纪初晋宋的道教徒,开始大张旗鼓地借着张鲁的真实性而塑造超越历史真实的张道陵天师形象。那时塑造张道陵天师的重点是汉安元年的太上神授、天师的帝王师地位和作用——这使得张天师的年代开始被确定为汉顺帝前后的东汉中期。而将张道陵推崇为三天正法的代表和象征,实际出于晋宋时代道教改革家托古改制的需要。

(4) 到6世纪初,张道陵天师的年代从东汉中期下延至东汉末年。其教祖的形象也得到进一步塑造和充实,主要表现为晋宋时代还笼统而言的二十四治被逐一具体化,并加以扩充,形成了四十四治的庞大体系。事实上,这一体系不可能在汉末五斗米道的时代就已形成。

在传统的张天师事迹中,除了本节在此讨论的太上神授和二十四治设立这两个主题,还包括了张道陵如何先儒后道,从中原西入蜀地,如何在云台七试弟子等等。人们通常在讲到张天师创立天师道时,这些事迹就会作为一个前后有次、因果分明、体系完备的固定模式一股脑儿地涌现出来。但这样完整规划的张天师事迹,特别是与张道陵相关的一系列天师道创教神话,在我看来应该解读为是晋宋时代开始六朝道教观念产物,而非东汉中期或汉末五斗米道的真实记忆。这样的结论或许有助于我们重新考虑早期道教史上的一些基本问题。

当然,由于道典定年的困难性和复杂性,本论中涉及的诸种道书的年代并不都是确定无疑的。如《大道家令戒》,如果将其视作是3世纪中叶张

氏家族对天师道部众的训令，就会直接动摇本论关于汉安元年太上于蜀郡渠亭赤石城神授张道陵是 4 世纪中叶以降才出现的说法。不过，《大道家令戒》、《三天内解经》和《老君变化无极经》等彼此内容有内在关联，又都具有大体相同的太上神授说，它们应该是在相同或相近语境(context)下产生的。至少，成书时代尚无定讞的《大道家令戒》不应该是不可动摇的前提，对于它提及的两个曹魏年号，我们也应该像对“汉安元年”一样地保持警惕。

(本节初刊于 Florian C. Reiter ed. *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*. Harrassowitz Verlag, 2007, pp. 57-82.)

## 第四节 道教仙人“子明”论考

### 一、引言

敦煌道经《太上洞玄灵宝升玄内教经》和《太玄真一本际经》中都有道教仙人“子明”出场。

1946年,蒙文通先生根据明人曹学佺《蜀中广记》的记载,指出《云笈七签》引《升玄经》中的“仙人窆子明”启问三一之意,即重玄学义理,而窆子明为四川江油人,入圖山学道,故名窆圖山<sup>①</sup>。

1979年,康德谟(Max Kaltemark)先生认为:窆子明亦作“豆子明”,按《本际经》卷十的说法,他是太极真人徐来勒的弟子,前世是个富家小姐,因虔诚守戒而得转生男身;又因恪守徐来勒给他的三千三百“大戒”和千二百“威仪”,最终成为“西方素德天君”<sup>②</sup>。

1994年,姜伯勤先生指出:窆子明代表西南地区的道教;《本际经》中窆子明的反复出现,说明巴蜀道教在隋唐统一的道教中有不可忽视的地位;而有关窆子明致力于重玄之学讨论的传说,表明巴蜀道教界对重玄义门良有贡献<sup>③</sup>。

1995年,万毅师兄认为:《升玄经》中出现蜀地仙人窆子明,说明蜀地正一道家曾经影响到《升玄经》的撰成<sup>④</sup>。

---

① 蒙文通《辑校成玄英〈道德经义疏〉》,1946年初刊,此据《蒙文通文集》第六卷《道书辑校十种》,成都:巴蜀书社,2001年,342—552页,特别是368页。

② Max Kaltemark, “Notes sur le Pen-tsi king (Personnages figurant dans le sutra)” (关于《本际经》(中出现的人物)的笔记), M. Soymié, ed., *Contributios aux etudes sur Touen-houang*. Genève-Paris: Droz, 1979, pp. 91-98. 耿昇中译文《〈本际经〉人名考释》,载敦煌文物研究所编《敦煌译丛》第一辑,兰州:甘肃人民出版社,1985年,177—188页,特别是184页。

③ 姜伯勤《〈本际经〉与敦煌道教》,1994年初刊,此据氏著《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,北京:中国社会科学出版社,1996年,225—252页,特别是244页。

④ 万毅《敦煌本〈升玄内教经〉试探》,载荣新江主编《唐研究》第一卷,北京大学出版社,1995年,67—86页,特别是79页。

1999年,山田俊氏指出:寥子明不见于“古灵宝经”;在《升玄经》中,他是向太上道君、张道陵请教道法的神仙,《本际经》卷四还保留了这样的师徒关系;但《本际经》卷十却把他作为徐来勒的弟子,并有了“素德天君”的封号<sup>①</sup>。这无疑是个有意思的变迁过程。

2005年,我又提出:《升玄经》中的仙人寥子明,应该就是汉晋时代仙传中的仙人陵阳子明;他起初是东部地区仙道传统的代表人物,后来才被传说为在西部蜀地修道得仙<sup>②</sup>。限于篇幅,当时未作深论。

在前贤研究基础上,本节试图探讨以下几个问题:第一,寥子明是否就是陵阳子明?第二,寥子明和陵阳子明有何异同?第三,寥子明从何时开始被认为是四川地区道教人物?第四,做这样一个虚幻的仙人形象变迁的个案研究,对我们认识中古道教史有何帮助?

## 二、汉晋仙道传统中的陵阳子明

陵阳子明最晚到西汉时代就已经是一位著名的仙道人物<sup>③</sup>。战国末屈原《楚辞·九章·哀郢》中有“当陵阳之焉至今,淼南渡之焉如”句,东汉王逸《楚辞章句》云:“意欲腾驰,道安极也。陵,一作凌。”尽管有宋人洪兴祖《补注》云:“(陵阳),前汉丹阳郡,有陵阳仙人。陵阳,子明所居也。”<sup>④</sup>但此处的“陵阳”似乎还只是地名而非人名,将其释作仙人陵阳子明,恐怕是加入了后人的观念。

最早可以确认是指仙人陵阳子明的材料,大约是《史记》所载司马相如(前179—118)为汉武帝所作《大人赋》中所说的:“使五帝先导兮,反太

① 山田俊《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本际经〉の成立と思想》,京都:平乐寺书店,1999年,129—168页,特别是145—146页。

② 刘屹《论〈升玄经〉“内教”与“外教”的关系》,载《敦煌吐鲁番研究》第八卷,北京:中华书局,2005年,45—70页,特别是50页。

③ 萧登福认为陵阳子明是战国或西汉初人,见《周秦两汉早期道教》,台北:文津出版社,1998年,97页。后世方志中说陵阳子明是西汉元封年间(前110—105)的陵阳县令,不足为凭。

④ (宋)洪兴祖撰、白化文等点校《楚辞补注》,北京:中华书局,1983年,134—135页。关于此处“陵阳”是地名还是人名,历来有不同看法,见陈子展撰述、杜月村、范祥雍点校《楚辞直解》,南京:江苏古籍出版社,1988年,563—565页。

一而后陵阳。”裴骃《集解》引《汉书音义》云：仙人陵阳子明也。《汉书》此句作：“使五帝先导兮，反大壹而从陵阳。”颜师古注曰：“令太一反其所居，而使陵阳侍从于己。”<sup>①</sup>五帝在汉武帝时本是太一之下的神格，《大人赋》之意即当“大人”出游时，能够令使原属太一之下的五帝，脱离太一，转为“大人”先导，而使太一神孤零零地返回自己的居所；并使仙人陵阳作为“大人”的扈从。

传为西汉末刘向所辑的《列仙传》有《陵阳子明传》<sup>②</sup>，是现存最早关于这位仙人的传记。其文云：

陵阳子明者，铚乡人也。好钓鱼于旋溪。钓得白龙，子明惧，解钩拜而放之。后得白鱼，腹中有书，教子明服食之法。子明遂上黄山，采五石脂，沸水而服之。三年，龙来迎去，止陵阳山上百余年，山去地千余丈。大呼〔山〕下人，令上山半，告言溪中。子安当来，问子明钓车在否。后二十余年，子安死，人取葬石山下。有黄鹤来，栖其冢边树上，呜呼子安云：

陵阳垂钓，白龙衔钩。终获瑞鱼，灵述是修。五石溉水，腾山乘虬。子安果没，鸣鹤何求<sup>③</sup>！

从《列仙传》记载可知，“陵阳”是地名而非姓号，子明才是其名。铚乡，在今安徽北部的宿州西南。陵阳县，两汉时期皆属丹阳郡，在今黄山西北、九华山西麓。县中有山，因县而名陵阳山，一般认为具体位置在今安徽石台县北，也有说汉时陵阳山即今九华山。可见，子明虽是皖北铚乡人，但其垂钓之地的旋溪，以及成仙之地陵阳山，却都是在皖南的陵阳县附近。

① 《史记》卷一一七《司马相如列传》，中华书局点校本，3058页；《汉书》卷五七下《司马相如传》，2595页。

② 关于《列仙传》的成书时代，历来有不同看法，详见刘屹《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》，南京：中华书局，2005年，470页。《列仙传》有西汉时期的材料，所反映的仙道思想不晚于东汉，最终编定的时间下限应在魏晋。

③ 此据《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，5册，页75b-c。还可参《艺文类聚》卷九六和《云笈七签》卷一〇八引《列仙传》，文字与《道藏》本略有差异。

酈道元《水经注·沔水》云：

又东径安吴县，号曰安吴溪。又东，旋溪水注之。水出陵阳山下，径陵阳县西，为旋溪水。昔铨县人陵阳子明钓得白龙处。后三年，龙迎子明上陵阳山。山去地千余丈。后百余年，呼山下人，令上山半，与语溪中。子安问子明钓鱼所在。后二十年，子安死，葬山下。有黄鹤栖其冢树，鸣常呼子安，故县名取焉。晋咸康四年(338)，改曰广阳县<sup>①</sup>。

据《晋书·地理志·扬州·宣城郡》载：“陵阳，淮水出东北入江。仙人陵阳子明所居。”<sup>②</sup>又据《宋书·州郡·扬州·宣城郡》载：“广阳令，汉旧县曰陵阳，子明得仙于此县山，故以为名。晋成帝杜皇后讳‘陵’，咸康四年更名。”<sup>③</sup>两汉时的陵阳县，到东晋咸康四年，因避杜皇后的讳而改为广阳县，而安吴县则位于陵阳(广阳)的东北。可见，陵阳子明的垂钓、修行和得仙之处，都在今安徽南部的九华山、黄山一带。相对于西部巴蜀地区而言，可以将其视作东部地区仙道传统的代表人物之一。

《列仙传》所载陵阳子明是通过修行鱼腹中书所教的“服食”之法，具体说即服食“五石脂”而得仙，这也是东汉以前较为普遍的仙道修行方式。前述《楚辞》原文未必提及陵阳子明，但王逸的《楚辞章句》则引用了一种名为《陵阳子明经》的仙道方书。说明在王逸的时代(公元2世纪)，陵阳子明不仅是著名的神仙，还已经有假托其名的仙道经书传世。

《陵阳子明经》现在只有很少佚文传世，主要见于《楚辞·远游》王逸《章句》所引：

《陵阳子明经》言：春食朝霞。朝霞者，日始欲出赤黄气也。秋食沦阴。沦阴者，日没以后赤黄气也。冬饮沆瀣。沆瀣者，北方夜半气

① 此据〔北魏〕酈道元注、杨守敬、熊会贞疏、段熙仲点校《水经注疏》卷二九，南京：江苏古籍出版社，1989年，2433—2434页。

② 《晋书》卷一五《地理志》下，中华书局标点本，460页。

③ 《宋书》卷三五《州郡》一，中华书局标点本，1035页。

也。夏食正阳。正阳者，南方日中气也。并天地玄黄之气，是为六气也<sup>①</sup>。

及《文选·甘泉赋》李善注引张揖曰：

《陵阳子明经》曰：倒景，气去地四千里，其景皆倒在下<sup>②</sup>。

根据这些佚文可知，东汉时流传的《陵阳子明经》，本是讲仙道服食（含服气和服五石脂）法术之书<sup>③</sup>。

陵阳子明是汉代人传说中因服食而得仙的仙人，这种说法在魏晋到南北朝前期的仙道传统中仍有存留。如西晋傅玄（217—278）《云中白子高行》中云：“陵阳子，来明意，欲作天与仙人游。”<sup>④</sup>这里的“陵阳子”就是陵阳子明，是能够飞天的仙人。挚虞《思游赋》有云：“召陵阳于游溪兮，旌王子于柏人。”<sup>⑤</sup>用到“陵阳”与“游溪”典故，必是指陵阳子明无疑。郭璞（276—324，字景纯）《游仙诗》中有“陵阳挹丹溜，容成挥玉杯”句<sup>⑥</sup>。因容成氏是见于《列仙传》的另一著名神仙，故此处的“陵阳”也应该是指陵阳子明。

在两晋之际葛洪（283—343）所著《抱朴子内篇》中，也提及陵阳子明，但却将其作为求仙炼丹的必备原料——水银的代称。如《抱朴子内篇·黄白》称：“凡方书所名药物，又或与常药物同而实非者，如河上姁女，非妇人也；陵阳子明，非男子也。”<sup>⑦</sup>此“陵阳子明”又是“方书所名药物”。当时似乎已经不止一个号为“陵阳”的仙人。如《抱朴子内篇·仙药》云：“陵阳

① 《楚辞补注》，166页。另参饶宗颐《马王堆医书所见〈陵阳子明经〉佚说——〈广雅〉补正之一》，1983年初刊，此据《饶宗颐二十世纪学术文集》卷五《宗教学》之《道教探原》，台北：新文丰出版公司，2003年，119—123页。

② 《文选》卷七《赋·甘泉赋》，北京：中华书局影印本，1977年，页113a。

③ 萧登福《周秦两汉早期道教》，273—275页，只引用第一段佚文，说此经为陵阳子明所著，教人导引吸食天地日月六气。

④ （宋）郭茂倩《乐府诗集》卷六三《杂曲歌辞》三，中华书局点校本，1979年，921页。

⑤ 《晋书》卷五—《挚虞传》，1420页。

⑥ 《文选》卷二—《诗·游仙》，页308a。

⑦ 王明《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1985年，288页。王明先生校记中说：陵阳子明是水银的别称。唐代梅彪的《石药尔雅》记：水银一名子明，一名阳明子。

子仲服远志二十年，有子三十七人，开书所视不忘，坐在立亡。”<sup>①</sup>此“陵阳子仲”看来并非陵阳子明。不过，“陵阳子仲”流传并不广，一般所称“陵阳子”应该还是指陵阳子明。如葛洪还有一部失传的一卷本《四家要诀》，据说是集刘向、陵阳子、抱朴子、狐刚子所记炼丹事<sup>②</sup>。则魏晋以降人们认为陵阳子明的求仙手段，已经从单纯的服食而兼有了炼丹的内容。

大约成书于魏晋时代的《老子中经》里<sup>③</sup>，陵阳子明又被作为道士存思人身中之神的神名出现。如《云笈七签》卷一八《三洞经教部》引《老子中经》的“第五神仙”中说：

在紫房官中，华盖之下，元贵乡平乐里，姓陵阳，字子明。身黄色，长九分，衣五色珠衣，冠九德之冠、思之，长三寸，正在紫房官中，华盖之下<sup>④</sup>。

同书“第十二神仙”中云：

道子之也，人亦有之。……在太仓胃管中……，父曰陵阳，字子明，母曰太阴，字玄光玉女<sup>⑤</sup>。

这里的“陵阳子明”已经脱离其原有的含义，只是道教神名符号而已。

到南朝齐梁时代，陵阳子明还经常出现在时人的文学作品之中<sup>⑥</sup>。而在道教内部，直到6世纪前叶的陶弘景(456—536)时代，陵阳子明依然在南方道教神殿中占有一席之地。如陶弘景在公元499年完成的《真诰》卷

① 《抱朴子内篇校释》，208页。亦见《太平广记》卷四一四《服饵》，北京：中华书局标点本，3376页。

② 《抱朴子内篇校释》，391页。

③ 此经的成书年代，有从汉末到南北朝初各种说法，我认为成书于魏晋时代，详见本书第一章第四节的考证。一般认为，《道藏》单行本《太上老君中经》是从《云笈七签》中抄录的，故此处用《云笈七签》本。

④ 《道藏》22册，页133b-c。

⑤ 《道藏》22册，页134c-135a。

⑥ 如《文选》卷三〇《诗·杂诗》下，页430c，时为宣城太守的谢朓作《郡内登望》诗所云“山积陵阳阻”；《艺文类聚》卷七七《内典》下《寺碑》，上海古籍出版社标点本，1965年，1316页载梁元帝《荆州放生亭碑》中提及“陵阳垂钩”。两者都用的是陵阳子明的典故。

十六《阐幽微》第二载：辛亥子欲“偁陵阳于步玄”<sup>①</sup>。而陶弘景约在公元500年左右编纂的《洞玄灵宝真灵位业图》第三左位，就列有“东阳真人陵阳子明”，同时也把辛亥子收入仙列<sup>②</sup>。这说明直到南朝道教大师陶弘景的时代，仍然只有传统的神仙陵阳子明，还几乎看不到有“窆子明”的用例。

### 三、窆子明的出现

在陶弘景之后不久，梁、陈间顾野王(519—581)撰《舆地志》云：

陵阳令窆子明于溪侧钓鱼，一日钓得白龙，子明怜而放之。后数年，又钓得一白鱼，割其腹中，乃有书，教子明烧炼食饵之术。三年后，白龙来迎子明，遂得上升。其溪环绕山足，今有仙坛，醮祭不绝<sup>③</sup>。

这大约是现知最早出现“窆子明”的史料。看来所谓“窆子明”，不过是南朝人将汉代仙人陵阳子明的传说进一步增衍和转化的结果——铨乡人“子明”从此变为陵阳县令窆子明。但为何让子明姓窆，我现在还不明所以。值得注意的还有鱼腹中书，《列仙传》只言“服食之法”，而《舆地志》却云“烧炼食饵之术”，则汉代只讲服食之法的陵阳子明，已经正式变为兼顾烧炼丹药的窆子明了。

正是基于南朝末年人们对陵阳子明传说的新改造，窆子明作为一个新的道教仙人，开始出现在南北朝末至唐初的道书中。已有的研究指出：在东晋末、刘宋初年(5世纪初)形成的所谓“古灵宝经”中，并没有出现窆子明。在“古灵宝经”中，元始天尊、太上大道君和太上老君传授经教的主要对象，是太极真人徐来勒和葛仙公葛玄。但在南北朝末年成书的《升玄内教经》中，窆子明作为新经法的主要接受者之一而正式登场了。

① 《道藏》20册，页585b。辛亥子事迹又见南朝陈马枢的《道学传》第四，参 Stephan Peter Bumbacher, *The Fragment of Daoxue zhuan*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000, pp. 174-176. 又见《仙苑编珠》卷二。

② 《道藏》3册，页275a、280b。

③ 《太平御览》卷六七《地部》三二《溪》，中华书局影印本，页321a。王谟辑《汉唐地理书钞》，中华书局影印本，1961年，页200b，将此段文字归为顾野王《舆地志》的佚文，但文字稍有不同。关于顾野王及其《舆地志》，见华林甫《中国地名学源流》，长沙：湖南人民出版社，1999年，105—108页。

577年后不久编成的《无上秘要》，是现存最早征引到《升玄经》的文献，其中已明确有了蒯子明。如卷三十四《师资品》云：“太上告子明曰：学道之人闻法，如饥欲食。”<sup>①</sup>卷四十三《修道冠服品》云：“有一仙人蒯子明，着黄褐，戴玄巾，即前作礼行赞，绕太上七匝。”<sup>②</sup>《无上秘要》的这两条引文，都注出《升玄经》，说明有关蒯子明的内容，在《升玄经》成书后较早的版本中就已经有了。

值得注意的是，《无上秘要》卷八十四《得太极道人品》同时还载有“东极真人陵阳子明”的名号<sup>③</sup>，说明北朝道教在接受新出现的“蒯子明”的同时，也还保留了传统的陵阳子明的神格。而“东极真人”亦见于南北朝末、唐初的另一部重要道典——《太上妙法本相经》<sup>④</sup>。天津艺术博物馆藏敦煌本《太上妙法本相经》卷九即《东极真人问事品第九》（津艺289），可惜现存《本相经》的文字，没有说明此东极真人就是陵阳子明。由于《本相经》也是在北朝末年作成并流行，故《无上秘要》中的“东极真人”，应该就是《本相经》中“东极真人”的根据，尽管二者并不一定都指陵阳子明。看来在当时，“蒯子明”与“陵阳子明”这两个名异而实同的神仙，还处于并存的状态中。

这一事实或许可以引发一个并非无关紧要的联想：假如“蒯子明”真的可以看作是南朝末年人对汉晋仙道传统发展和改造的产物，或可认为

① 《道藏》25册，页113b。

② 《道藏》25册，页144c。

③ 《道藏》25册，页244a。

④ 关于《太上妙法本相经》，山田俊曾有三篇专论文章，即「道は人を度はず、人自ら道を求む」——〈太上妙法本相经〉の思想，《熊本县立大学文学部纪要》第一卷，1995年；「再论〈太上妙法本相经〉——以〈东极真人问事品第九〉为主」，《敦煌吐鲁番研究》第四卷，1999年；「三论〈太上妙法本相经〉——〈本相经〉卷第十と「种・类」の思想」，《熊本县立大学文学部纪要》第五卷一号，1998年。他最初认为此经为唐初作品。我在《〈广说品〉考》（载《首都师范大学学报》1999年6期）中指出570年的《笑道论》已经征引了属于《本相经》卷二十一的内容，故此经的成书应该提早到570年之前。山田俊认为，《笑道论》所引只是日后构成《本相经》的未详道典，《本相经》的作成仍然是在7世纪前半叶。见氏著《校本〈太上妙法本相经〉及び解題》，熊本县立大学文学部，2002年，6页。我有《〈太上妙法本相经〉的品题和成书问题》，载高田时雄主编《唐代宗教文化与社会》，京都大学人文科学研究所，2007年，67—85页，从《笑道论》中共考证出属于《本相经》的五品，似乎可以确认570年《本相经》已经成书。

它具有某些当时南方道教专属的特征。因此,用“甓子明”而不用“陵阳子明”的《升玄经》,也许真的就是南朝末年道教的作品,作成之后传到北朝,很快就被《无上秘要》所征引。而保留“东极真人”却未见“甓子明”的《本相经》,则很可能是出自北方道教之手。

《升玄经》残存的文字中并没有交代甓子明的来历,他似乎与正一真人三天法师张道陵有师徒关系,但张道陵谦虚地表示自己在某些方面的道行还不足以教导甓子明等仙真,所以要他们直接向太上道君请益道法。《升玄经》主要是通过太上道君和张道陵之间的问答来表述“升玄内教”之义,也有张道陵与甓子明之间的教义问答。而甓子明等仙真的问道,其实也是为了衬托张道陵的重要性。因此,甓子明在《升玄经》中实际上只是个配角。

尤值得注意的是,P. 2343《升玄经》卷五写本的末尾写道:“烧符咒曰,叩齿随方数。子明传思远同。”下段又云“又敕符咒曰:随方叩齿。子明传思远同,法兰异。”这两段关于符咒的话,我怀疑未必是《升玄经》的原文。但既然写在《升玄经》的卷尾,则此处的“子明”还是应该指卷中的甓子明。而“思远”即郑思远,是葛玄的弟子,葛洪的老师;“法兰”即传为三国时支谦曾从而受学的竺法兰道人,也被认为是葛玄弟子之一<sup>①</sup>。亦即说这套符咒是由甓子明传给郑思远和竺法兰的。但在晋宋时代的“古灵宝经”中,我们不止一次见到是葛玄将灵宝经教传给郑思远和竺法兰的记载<sup>②</sup>。很可能,《升玄经》推出甓子明,就是要刻意取代“古灵宝经”中葛仙

① 古灵宝经中的竺法兰,见许理和(Erik Zürcher)“Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *T'oung Pao*, Vol. 66, 1980, pp. 91-93. 王承文《敦煌古灵宝经和晋唐道教》,北京:中华书局,2002年,42—43页。神塚淑子《六朝灵宝经に見えぬ葛仙公》,载麦谷邦夫编《三教交渉论丛》,京都大学人文科学研究所,2005年,1—46页,特别是16—18页。

② 如《洞玄灵宝玉京山步虚经》末尾说:“太极左仙公葛真人,讳玄,字孝先,于天台山授弟子郑思远、沙门竺法兰、释道微、吴时先主孙权。”《太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀》末尾说:“太极真人称徐来勒,以己卯年正月一日日中时,于会稽上虞山传太极左仙公葛玄,字孝先。玄于天台山传弟子郑思远、沙门竺法兰、释道微、吴先主孙权。”《仙人请问本行因缘众圣难经》中有葛玄讲述自己前世经历,曾发愿来生为隐士,其侍臣,即释道微、竺法兰、郑思远和张泰等发愿为道士的故事。

公的地位和作用。说明南朝后期的道教经教传统，较之晋宋时代“古灵宝经”传统，已经有所变异。

如果说南北朝末的《升玄内教经》还只预示了南北道教即将融和的大趋势，那么，隋和初唐陆续完成的十卷本《太玄真一本际经》，则体现了将各道派、各传统都会聚在一起的努力。所以，《升玄经》没有提及的太上老君、尹喜和葛仙公等重要神真，《本际经》就将其全部囊括进来。由于《本际经》是陆续作成的，故不似《升玄经》那样在内容上前后照应和统一，其十卷本中只有两卷出现窦子明，其形象还很不一致。如卷四的窦子明保留了《升玄经》中与太上道君、张道陵之间的师徒关系。但卷十出现的“窦子明”则不再是《升玄经》中与太上和道陵论道的仙真，而是“西方素德天君”在无数劫中轮回转世中的一次化身。其前世曾为富家女子，虔诚通道守戒，功德圆满，进阶仙品，转生男身，即窦子明。又得太极真人的教导而得以成仙，最终获得素德天君之仙号。如此，窦子明的师父就是太极真人，而非张道陵。

总之，南北朝末年道书中出现的窦子明，是基于6世纪中叶以后南朝人对陵阳子明传说的新改造。也许由于《升玄经》欲图超越传统的上清、灵宝、三皇的三洞经教，故而其作者将原本在古灵宝经中占有独特地位的葛仙公弃而不用，转而用一个比葛玄的历史还悠久的历史来担当葛玄的角色。又由于《升玄经》、《本际经》和《本相经》等这些来源各不相同的道典，在六至九世纪一直共存流传，故窦子明和陵阳子明也在很长时期里一直是各行其是，没有统一为一个神仙。

#### 四、子明的入蜀

隋唐时期，陵阳子明和窦子明作为道教“东极真人”或“素德天君”的用法并不普遍，他（们）一直是作为仙道传统的神仙代表而知名。如《隋书·经籍志》著录“《陵阳子说黄金秘法》一卷”<sup>①</sup>。《旧唐书·经籍志》则著录“《陵阳子秘诀》，明月公撰。”<sup>②</sup>敦煌 S. 6030 写本，内容为通灵役鬼秘

① 《隋书》卷三四《经籍》三，中华书局标点本，1049页。

② 《旧唐书》卷四七《经籍》下，中华书局标点本，2051页。

术,且皆假托“陵阳曰”。被王卡先生拟名为《陵阳子说黄金秘法》<sup>①</sup>。看来,唐代“陵阳子明”和“窆子明”的用法仍不统一,但人们还是不忘将一些仙道秘炼之术归于“陵阳子”的名下。显然,这时的“陵阳子”已经就是窆子明了。

如李白(701—762)《登敬亭山南望怀古,赠窆主簿》诗云:

敬亭一回首,目尽天南端。仙者五六人,常闻此游盘。溪流琴高水,石耸麻姑坛。白龙降陵阳,黄鹄呼子安。羽化骑日月,云行翼鸳鸾。下视宇宙间,四溟皆波澜。汰绝目下事,从之复何难!百岁落半途,前期浩漫漫。强食不成味,清晨起长叹。愿随子明去,炼火烧金丹<sup>②</sup>。

诗中提到“白龙”、“陵阳”、“黄鹄”、“子安”、“子明”等,显然都是来自陵阳子明的典故。而此诗是赠与“窆主簿”的,李白在此巧妙地将诗中歌咏的仙人“子明”与这位“窆主簿”联系起来,正是因为时人已经接受了陵阳子明原本姓窆的观念。值得注意的是,敬亭山在当时的宣州,即今安徽宣城,已非汉晋时代的陵阳县陵阳山。陵阳(窆)子明的仙化之处从何时起,以及怎样与宣城的敬亭山发生关联,目前还不清楚。

李吉甫(758—814)《元和郡县图志·宣州·泾县》载:

陵阳山,在县西南一百三十里。陵阳子明得仙处<sup>③</sup>。

同书《池州·石埭》又载:

陵阳山,在县北三十里。窆子明于此得仙<sup>④</sup>。

此书虽然分别记录了陵阳子明和窆子明,又把陵阳山分记在两地,但实际

① 王卡《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》,北京:中国社会科学出版社,2004年,152页。

② 《全唐诗》卷一七一,北京:中华书局,1999年,1768页。

③ 李吉甫撰《元和郡县图志》卷二八《江南道》四,北京:中华书局,1983年,683页。《太平御览》卷四六《地部》——《陵阳山》,页221a引《宣城图经》曰:“陵阳山,在泾县西南一百三十里。”刘纬毅《汉唐方志辑佚》,北京图书馆出版社,1997年,357页认为《宣城图经》是隋人所作。

④ 《元和郡县图志》,690页。《太平御览》卷六七《地部》三二《溪》,页321a引佚名《郡国志》曰:“陵阳山,在石埭县北三里。”

上，泾县西南一百三十里和石埭县北三十里，方位基本是吻合的。即便不能肯定地说这两个陵阳山实际上是一座山，也应该相去不远，可以认为是以不同的县城为坐标中心导致的不同说法。李吉甫把汉晋传统中陵阳子明得仙的陵阳山——即唐代池州石埭的陵阳山，当作奚子明的得仙处，而事实上两座陵阳山很可能就是同一座山，也说明两个子明实际上已经等同起来。

活动于贞元、元和间(785—820)的朱湾有诗题为《同达奚宰游奚子明仙坛》<sup>①</sup>，也说明时人认为子明仙人姓奚。咸通年间(860—873)池州刺史霍总的《郡楼望九华歌》中说：“子明龙驾腾九垓，陵阳相对空崔嵬。”<sup>②</sup>意思仍是说子明在陵阳山驾龙飞升。因传统的陵阳子明得仙处在唐代的池州辖地，故霍总在此所指应该是石埭的陵阳山。看来在8、9世纪，两个“子明”本为同一人已经广为人们所接受，但对于子明得仙之处，有人坚持汉晋旧说，认为是在陵阳山，有人则提出敬亭山的新说。

但无论怎样，到此时为止，我们所看到的材料都是关于子明仙人如何在今安徽南部的两个不同地点得仙，却还没有一条材料涉及他如何进入蜀地。直到10世纪初的杜光庭(850—933)《录异记》卷六中才说：

绵州昌明县豆圖山，真人豆子明修道之所也<sup>③</sup>。

昌明县即彰明县，后世又有唐代彰明主簿奚圖隱居于此成仙，故得名奚圖山的说法<sup>④</sup>。看来，奚子明在蜀地修道说法的出现，或许不会早于10世纪初。先是有唐代彰明主簿奚圖在此山修道的故事，再因同为奚姓，而与奚子明事迹逐渐相混淆。而其时的“奚子明”，已经脱离了其“陵阳子明”的原型，单独成为一个著名的神仙。奚子明的“入蜀”，是在唐朝灭亡后，

① 《全唐诗》卷三〇六，3477页。然此诗又题作“同张明府游仙台”。

② 《全唐诗》卷五九七，6965—6966页。

③ 《道藏》10册，页874b；又见于《全唐文》卷九三四，杜光庭《奚圖山记》，中华书局影印本，9722页下栏。关于《录异记》，傅飞岚(Franciscus Verellen)认为作成于921—925年间，见《蜀——杜光庭〈录异记〉里的“圣地”》，载林富士、傅飞岚主编《遗迹崇拜与圣者崇拜》，台北：允晨文化出版公司，2000年，297—356页。

④ 见胡孚琛主编《中华道教大辞典》，北京：中国社会科学出版社，1995年，1680页。

全国统一道教崩溃,各地各自兴起道教复兴运动,纷纷背离中古道教的经教传统,而将某些著名神仙“本地化”的结果。至于后世的《蜀中广记》、《江油县志》、《龙门志》等方志所云窦子明在四川的种种仙迹,追其根源,都不会早于五代;这是因为五代开始的道教徒,已经不甚了解“窦子明”在南朝末至五代以前一直就是“陵阳子明”的这一段历史事实所致。

## 五、结语

至此,可总结如下:

第一,《升玄经》和《本际经》中的窦子明,应该就是汉晋仙道传统中的陵阳子明。只不过由于南北道教的分立,各道派的尊奉不同,这两个名异实同的神仙一直处在各行其是的状态,没能统一为一个神仙。

第二,汉代的陵阳子明到魏晋时代,其修仙方法已经从单纯的服食服气变为炼丹和服食兼顾,最终成为仙道法术的名家,而《升玄经》和《本际经》中的窦子明,却是靠恪守道戒、探究重玄义理而得以成仙,两者代表了不同的修道方式和取向,也是中古经道教与传统的仙道修炼最大的不同之处。

第三,从汉至唐,从陵阳子明至窦子明,一直都是东部地区仙道传统或江南地区经教道教的代表性神仙,只是到五代时期,窦子明修道之地才开始被移到西部的蜀地。从此被巴蜀道教奉为仙真。而在《升玄经》成书和流行的年代,似乎还不能将窦子明视作巴蜀道教的代表人物。

第四,这样一个在历史上未必真实存在过的道教仙人,其名号、形象和活动地点的演变,反映了汉晋隋唐间,道教从重道术向重经教发展演变的一个侧面。而窦子明这一中古经教道教在南北朝末时塑造出来的超越地域性的仙真形象,最终变为巴蜀地方性的神仙,也可看作是隋唐全国统一的经教道教传统逐渐淡化,五代宋以后地方性和世俗化道教渐兴的一种表征。

(本节初刊于刘进宝、高田时雄主编《转型期的敦煌学》,上海古籍出版社,2007年,509—520页。)



## 下 篇

# 东西与南北： 中古道教历史的地域视野



## 第三章 东部与西部： 早期道教史的地域考察

### 第一节 六朝江东天师道的来源

#### 一、引言

六朝时期是中国道教，特别是中古“经教道教”形成和发展的重要阶段<sup>①</sup>。中古道教经典的主要部分是在这时期造作的，中古道教经教体系的基本框架也是在这时期奠定的。经教道教形成和发展，是一个以“道崇拜”为核心，不断融汇东部和西部、南方和北方道教传统的过程，绝不是某个道派或某个区域的天道教传统一枝独秀、一线单传所能克就的。毋庸置疑，六朝道教信仰的承担者，是由上清经派、灵宝经派等主要的经典群和相应的经典奉持者，以及具有一定组织系统和规模的天师道信徒所构成。但长期以来，它们相互之间的关系却并不很清楚。其中，上清和灵宝经的造作，要迟至东晋中后期，它们是江南土著信仰的代表。天师道一般认为是从汉末五斗米道发展而来，源自巴蜀，流播中原，再从北方传入江东。由于在江南土著与南渡移民之间形成了政治、经济权益上的不平等，通常是江南土著处于被排挤和打压的地位，这在江南土著的宗教信仰想象世界中也得到充分反映<sup>②</sup>，甚至孙恩、卢循之乱也应该从这个角度去重新评

---

① “经教道教”概念，是我在1997年的硕士学位论文《试论南朝经教道教的形成及其对北方道教的影响》中率先提出来的，又在2000年博士学位论文《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》加以强调。博士论文已修改为同名专著，于2005年由北京中华书局出版。硕士论文修改后收入本书第四章第一节。“经”者，经典；“教”者，教法。这是针对5世纪以前侧重于仙道技术的“道术道教”而言的。

② 都筑晶子《关于南人寒门、寒士的宗教想象力——围绕〈真诰〉谈起》，1988年初刊，此据宋金文中译文，刘俊文主编《日本中青年学者论中国史·六朝隋唐卷》，上海古籍出版社，1995年，174—211页。

价<sup>①</sup>。因此，六朝时期“南”与“北”的互动关系，是了解此期道教历史的一个重要视角，以此为出发点，可以重新考虑六朝道教史上的一些基本问题。

本节所关注的是构成这一视角的一个基点，即：北方的五斗米道是何时以及怎样传入江东的？对此，唐代叛道入佛的释玄奘曾在《甄正论》中说：“晋武帝平吴之后，道陵经法始流至江左。”<sup>②</sup>然而，释玄奘的《甄正论》中关于道教的很多记述，都是不可靠的<sup>③</sup>。现在学者们大都认为：五斗米道是在永嘉之乱以后随南渡士庶传入江东的<sup>④</sup>。也有学者根据考古资料试图说明：至晚在东汉晚期，“天师道”就已经从中原经由安徽、江苏传入江南<sup>⑤</sup>。这种意见的前提是，“天师道”并不是东汉中期张道陵在巴蜀地区首创的，而是在东汉前期就已经存在于中原地区<sup>⑥</sup>。因此，这种意见所说的“天师道”，与今之学者通称三张五斗米道发展而来的“天师道”在定义上就存在不同，因而两种观点就很难产生交集。本节希望搜寻有限的文献资料，对这个道教史上的基础问题做出自己的解答。

## 二、葛洪所见的“流移俗道士”

江东以外地区道教信仰传入江南，见于记载的首先是一些仙道人物，

① Lai Chi-tim(黎志添), “Daoism and Political Rebellion during the Eastern Jin Dynasty”, *Politics and Religion in Ancient and Medieval Europe and China*, Hong Kong, Chinese University Press, 1999, pp. 77-100.

② 《大正藏》52卷，页561a。任继愈主编《中国道教史》(增订本)，北京：中国社会科学出版社，2001年，119页即据此说：“五斗米道从北方传入江南，大约始于西晋统一。”

③ Antonello Palumbo, “On the Author and Date of the *Zhenzheng lun* 甄正论 An Obscure Page in the Struggle between Buddhists and Taoism in Medieval China.” *Annali Istituto Universitario Orientale*, Vol. 57, Fascicolo 3-4, Napoli, 1997, pp. 305-322.

④ 如司马虚(Michel Strickmann), “On the Alchemy of T’ao Hung-ching”, Holmes Welch and Anna Seidel eds., *Facets of Taoism*, New Haven and London Yale University Press, 1979, pp. 167-169. 唐长孺《魏晋期间北方天师道的传播》，载氏著《魏晋南北朝史论拾遗》，北京：中华书局，1983年，223页。《钱塘杜治与三吴天师道的演变》，《魏晋南北朝隋唐史资料》，第十二辑，武汉大学出版社，1993年，1页。小林正美《六朝道教史研究》，日文版1990年初刊，此据李庆中译本，成都：四川人民出版社，2001年，180页。施舟人《道教的清约》，《法国汉学》第七辑，北京：中华书局，2002年，152页。

⑤ 张勋燎、白彬《中国道教考古》，北京：线装书局，2006年，978页。

⑥ 张勋燎《东汉墓葬出土的解注器材料和天师道的起源》，1996年初刊，此据《中国道教考古》，298—306页。

以及围绕对他们的个人崇拜所形成的小型道团。如所谓“于君道”、“帛家道”、“李家道”等，即分别以对于吉、帛和、李八百等人的崇拜为核心<sup>①</sup>。其中较早的一例，是在建安五年(200)被孙策杀死的于吉<sup>②</sup>。但这些道团从本质上说，仍属于后来天师道所反对和批判的“俗神”信仰范畴。如东晋末的《玄妙内篇》称信奉于吉的道团为“于吉太平支散之炁”<sup>③</sup>，而创制出上清经的丹阳许氏家族的许迈，也“本属事帛家之道，血食生民。”<sup>④</sup>陶弘景弟子周子通的家族，也被称为“周家本事俗神祷，俗称是帛家道。……子良祖母姓杜，为大师巫。”<sup>⑤</sup>可见，“于君道”、“帛家道”等，其实还只是血食生民的巫俗信仰，而非正统的道教信仰。因此，他们在江东地区的活动与传承，并不能看作是“天师道”或“太平道”的正式传入。

《真诰》中提及许迈得仙后在临海赤山中，“遇良友王世龙、赵道玄、傅太初者。此数子始以晋建兴元年(313)渡江，入东山中学道耳。”<sup>⑥</sup>还有“张祖常者，彭城人也。吴时从北来。”“平仲节，河中人。以大胡乱中国时来渡江，入括苍山。”注云“大胡乱者是刘渊、刘聪时也。石勒为小胡。”“赵广信，阳城人。魏末来度江。”<sup>⑦</sup>可见在汉末至两晋之际，北方人南渡来至于吴会之地修道者，不在少数。于吉、帛和等只是其中名声和影响较大者。从这个意义上说，大江南北的道教信仰交流，应该最晚在汉末就开始了。而这些从北方中原过江来修道的人，应该都是个人修仙之士，而非有组织的道派迁徙活动。

这种情况在葛洪《抱朴子》里也有反映。葛洪在 317 年左右作成的

① 任继愈主编《中国道教史》(增订本)，59—67 页。认为于君道、帛家道属于太平道支派，李家道属于五斗米道支派。

② 事见《三国志·吴书》卷一《孙策传》，裴松之注引西晋虞溥《江表传》，中华书局点校本，1110 页。

③ 详见《排拒与容纳——六朝道教与〈太平经〉关系的考察》，本章第三节。

④ 《真诰》卷四《运象篇》第四，《道藏》20 册，页 513b。

⑤ 《周氏冥通记》卷一，此据《道藏》5 册，页 522a。

⑥ 《真诰》卷四《运象篇》第四，《道藏》20 册，页 513a。

⑦ 分别见《真诰》卷十四《稽神枢》第四，《道藏》20 册，页 572a、574c。

《抱朴子内篇》中说：

往者上国丧乱，莫不奔播四出。余周旋徐、豫、荆、襄、江、广数州之间，阅见流移俗道士数百人矣。或有素闻其名，乃在云日之表者。然率相似如一，其所知见，深浅有无，不足以相倾也。虽各有数十卷书，亦未能悉解之也，为写蓄之耳。时有知行气及断谷服诸草木药法，所有方书，略为同文，无一人不有《道机经》，唯以此为至秘，乃云是尹喜所撰。……余问诸道士以神丹金液之事，及《三皇内文》召天神地祇之法，了无一人知之者。其夸诞自誉及欺人，云已久寿，及言曾与仙人共游者，将大半矣，足以与尽微者甚鲜矣。或有颇闻金丹，而不谓今世复有得之者，皆言唯上古已度仙人，乃当晓之。或有得方外说，不得其真经。或得杂碎丹方，便谓丹法尽于此也<sup>①</sup>。

“上国丧乱”指西晋末年的连年战乱，中原道术之士纷纷避难奔波江东。葛洪曾经在徐豫荆襄江广数州之地，遇到这些从中原避乱而出的“流移俗道士”。这些人的特点是：以求仙或自称已经得仙为名，荒诞不经；多有道书，大都是记载修仙道法的；其法斤斤于行气断谷之术，而对金丹大药不感兴趣。葛洪却认为只有金丹大药才可达致神仙。他还对信奉干吉、帛和、李八百的道术团体提出批评<sup>②</sup>。因为葛洪所见的道术团体大都是：“或自号高名，久居于世，世或谓之已三四百岁，但易名字，诈称圣人，诤于人间，而多有承事之者。……世人多逐空声，鲜能校实。闻甲乙多弟子，至以百许，必当有异，便载驰竞逐，赴为相聚守之徒，妨工夫以崇重彼愚陋之人也。”<sup>③</sup>这样的道术团体，显然都不是所谓的天师道组织。以至有学者认为：葛洪很可能并不知道有三张天师道，所以在《抱朴子》里面根本没有提及天师道的信息<sup>④</sup>。葛洪见多识广，他耳闻目睹的道团，分布于大江南北、巴蜀中原，其中也有三张米道从汉中迁移之地。但从葛洪的记

① 王明《抱朴子内篇校释》（增订本），北京：中华书局，1985年，70—71页。

② 《抱朴子内篇校释》，173—174、255—256、350—351页。

③ 《抱朴子内篇校释》，257页。

④ 小林正美《六朝道教史研究》，180页。施舟人《道教的清约》，152页。

述中，只能看到两晋之际从中原避难到江东的一批批道术之士，他们靠个人的神异和虚夸来招揽徒众，其修道的宗旨和方式，都与源出巴蜀汉中的五斗米道大相径庭。

然而，《法苑珠林》引《高僧传》及《旌异记》云：

西晋愍帝建兴元年(313)，吴郡吴县松江沪渎口，渔者萃焉，遥见海中有二人现，浮游水上。渔人疑为海神，延巫祝备牲牢以迎之，风涛弥盛，骇惧而返。复有奉五斗米道黄老之徒曰：“斯天师也。”复共往接，风浪如初。有奉佛居士吴县朱膺闻之叹曰：“将非大觉之垂降乎！”乃洁斋，共东灵寺帛尼及信佛者数人至渎口，稽首迎之，风波遂静。浮江二人，随潮入浦，渐近渐明，乃知石像。……还通玄寺，看像背铭，一名维卫，二名迦叶。莫测帝代，而书迹分明<sup>①</sup>。

此事之虚妄，自不待言。但关键是在西晋时，吴郡吴县是否会有“五斗米道”出现？“《高僧传》”即梁释慧皎《高僧传》。《高僧传》卷十三载释慧达（刘萨河）于东晋孝武帝宁康（373—375）中，在丹阳、会稽、吴郡采访阿育王塔像时，其所礼拜的一尊佛像，传为出自六十年前西晋建兴年间的松江沪渎口。《高僧传》载此事梗概，惟未见“五斗米道”字样，作“时有奉黄老者，谓是天师之神，复共往接，飘浪如初。”<sup>②</sup>“《旌异记》”则是周隋时侯白所撰<sup>③</sup>，是转引、增饰《高僧传》之文无疑。有学者径以《高僧传》的这条史料，举证西晋时江东吴县有东云（灵）寺和通玄寺这两个佛寺<sup>④</sup>。限于史料之缺，这两个寺庙是否在西晋时已经存在，无法做更多论证。不过，严耕望先生指出：吴地佛教在吴亡和康僧会死后，一度沉寂。西晋时期佛教，无疑以首都洛阳为中心，长安次之；其他关陇、河西走廊、大河南北，东至琅邪，南至汝南、淮阳（淮水之北），流布甚广；南方惟岭南、广州有疆梁

① 释道世《法苑珠林》卷十三《敬佛篇·感应缘》，此据周叔迦、苏晋仁校注本《法苑珠林校注》，北京：中华书局，2003年，454页。

② 此据汤用彤校注、汤一玄整理《高僧传》，北京：中华书局，1992年，478页。

③ 详见李剑国《唐前志怪小说史》（修订本），天津教育出版社，2005年，485—486页。

④ 颜尚文《后汉三国西晋时代佛教寺院之分布》，台湾《师大历史学报》十三期，1985年，24页。

委至译《十二游经》一事，至于淮南、江东，则绝无一人<sup>①</sup>。吴亡时江东的佛教中心还在建康，也只是一座建初寺见于史载。几十年后，西晋时的吴县是否能有至少两座佛教寺院，值得怀疑。“东灵寺帛尼”应是尼师，而据梁代释宝唱《比丘尼传》载，西晋建兴年间，洛阳的竺净捡尼为第一个出家的尼众<sup>②</sup>。可见，《高僧传》关于吴县松江沪渎口浮现两石像之事，只能作为南朝时佛教中人的神异故事，不能当作信史。因而据此说西晋吴郡已有“五斗米道”，是不足信的。

### 三、李东身份的再考察

在4世纪60年代上清经出世之前，丹阳许氏本来与一个名叫李东的人交往甚密。陶弘景注《真诰》云：

李东，曲阿人。乃领户为祭酒。今犹有其章本，亦承用鲍南海法。东才乃凡劣，而心行清直。故得为最下主者使。是许家常所使。

永昌元年，先生年二十三，就其受六甲阴阳行厨符<sup>③</sup>。

曲阿即今长江以南的江苏丹阳，可见李东原是江东土著。“鲍南海”即鲍靓（玄），他是西晋时南海（今广州）太守，也是葛洪的岳父和老师之一。鲍靓是《三皇经》的主要传承者之一。其经法有说得自阴长生，有说得自左慈，有说得自嵩山石室<sup>④</sup>。而这些都与汉中五斗米道的传统无关。李东为“许家常所使”，即经常为许家进行上章通神的活动。永昌元年（322），许迈23岁时，李东就已向许迈传授“六甲阴阳行厨符”。此符的具体情况不甚了了，然葛洪曾著录有“《六阴行厨、龙胎石室、三金五木防终符》合五百卷”<sup>⑤</sup>，或许与此有关，则《六甲阴阳行厨符》也是江东古老道符之一，而非天师道符箓。

① 严耕望遗著、李启文整理《魏晋南北朝佛教地理稿》，中研院史语所，2005年，13—14页。

② 此据释宝唱著、王骞童校注《比丘尼传校注》卷一《晋竹林寺净捡尼传》，北京：中华书局，2006年，1—2页。

③ 《真诰》卷十三《稽神枢》第三，《道藏》20册，页565c。

④ 《中国道教史》（增订本），130—131页。

⑤ 《抱朴子内篇校释》，335页。六甲为阳，六丁为阴，在早期道教中都是玉女和神女。见井上丰《六丁·六甲神的变容——初期道教と经典を中心にして》，《东方宗教》80号，1992年，15—32页。

陶弘景在《登真隐诀》的注文中也提及李东：

晋泰兴(318—321)中，曲阿祭酒李东章本辞事省直，约而能当。……李东既祭酒之良才，故得为地下主者。初在第一等，今已迁擢。此便可依按也。其昔常为许家奏章往来，故中君及之也<sup>①</sup>。

“中君”是三茅君中的老二茅固，三茅虽然是关中人，但对三茅君的崇拜却属于江南土著神仙信仰。“中君”在神谕中提及李东，连陶弘景也认可李东的上章章本，称赞其“辞事省直，约而能当”，说明当时道教上章的文本是比较简约的。李东在比永昌元年更早的泰兴年间，就已经为许氏家族承担了上章和授符的任务。其上章和传符中更多体现的是江东当地的道教信仰，而非来自北方中原的五斗米道传统。

《真诰》又云：

李东者，许家常所使祭酒，先生亦师之。家在曲阿。东受天师吉阳治左领神祭酒<sup>②</sup>。

“先生”是指许迈，当年许迈是以李东为师的。陶弘景说李东的身份是领户化民的“天师吉阳治左领神祭酒”，有学者正是以此为证据之一，认为李东是五斗米道的祭酒，许家和北来的三张天师道有交往，甚至认为上清派是从天师道分化而来<sup>③</sup>。

“吉阳治”见于南北朝时的《正一炁治图》中系师张鲁所立“八品游治”之列，并注明“在魏郡界”<sup>④</sup>，似乎与张鲁降曹后五斗米道迁居中原的背景相吻合。然唐代《张天师二十四治图》却云：“吉阳治在蜀郡界。”<sup>⑤</sup>可见所谓“吉阳治”在天师道的文献中原本就没有确定之地。许氏家居于“丹阳

① 《登真隐诀》卷下，《道藏》6册，页621b。

② 《真诰》卷二十《翼真检》第二，《道藏》20册，页610a。

③ 卿希泰主编《中国道教史》第一卷，成都：四川人民出版社，1988年，344页。

④ 《无上秘要》卷二十三《正一炁治品》，《道藏》25册，页65c。《受箓次第法信仪》所收萧梁张辩《天师治仪》云“吉阳治，在魏郡邺县。”《道藏》32册，页224a。《太真科》亦载“游治”中有“吉阳治，在蜀郡界。”见《要修科仪戒律钞》卷一〇，《道藏》6册，页966b引。大渊忍尔认为《太真科》在425年之前成书，但《要修科仪戒律钞》是唐代作品。《天师治仪》和《无上秘要》都晚于陶弘景。

⑤ 《三洞珠囊》卷七所收《张天师二十四治图》，《道藏》25册，页334b。

句容都乡之吉阳里”<sup>①</sup>，葛玄和葛洪的家族也居于此句容吉阳里。故吉川忠夫氏提出“吉阳治”是否得名于“吉阳里”的推测<sup>②</sup>，这是很有可能的。如果“吉阳治”果真得名于“吉阳里”，则其治名并不是来自巴蜀汉中五斗米道的二十四治传统，而是来自江南当地的乡里之名，透露出其来源于江南土著信仰的地方特色。《紫阳真人内传》所附《周裴二真叙》中说到神媒华侨：“背俗入道，诣祭酒丹阳许治受奉道之法。”<sup>③</sup>此“丹阳许治”应即吉阳治。可证吉阳治原本就是丹阳许家修道的场所，而非以祭酒李东为核心的五斗米道教团据点。还有很多类似的“道治”是没有被纳入二十四治体系的。如杜子恭称在咸安二年(372)叛乱的彭城(东晋侨置于晋陵的彭城)人卢悚(竦)是“协东治老木之精”<sup>④</sup>。“协东治”也应该是东部滨海地域道教信仰自有的道治之一，只因为卢悚被视作道教的异端，而没有被列入二十四治体系。

还有“祭酒”之号，本是很多传统宗教信仰团体都有的主事祭祀和传教的“师者”之意，而非仅仅是五斗米道和天师道的教团组织职衔。如卢悚亦号“大道祭酒”，又为“协东治”之主，但他本人和协东治都没有被列入天师道二十四治系统之中。前述丹阳许氏曾事帛家道，《真诰》载天、地、水三官各执丹简罪簿，质问许迈云：

汝本属事帛家之道，血食生民，逋愆宿责，列在三官，而越幸网脱，奉隶真气，父子一家，各事师主，同生乖戾，不共祭酒，罪咎之太，

① 见《华阳陶隐居集》卷下，《道藏》23册，页649a。《真诰》卷二十《翼真检》第二云许谧六世祖许光“以中平二年(185)乙丑岁来渡江，居丹阳之句容县都乡吉杨里”，见《道藏》20册，页607a。“吉杨里”即“吉阳里”。考古所见长沙出土东晋升平五年(361)潘氏随身衣物疏亦标明“荆州长沙郡临湘县都乡吉阳里周芳妻潘氏”云云。湖南湘阴出土大业六年(610)陶智洪地券中也称“长沙郡临湘县都乡吉阳里”。可见“吉阳里”作为里名是比较常见的。

② 见吉川忠夫《许迈传》，氏编《六朝道教的研究》，东京：春秋社，1998年，4页。

③ 《道藏》5册，页548a。

④ 《云笈七签》卷一一一引《洞仙传》，此据李永晟点校本，北京：中华书局，2003年，2424页。沈曾植读此作“协东治老木之精”，谓卢悚即《辩惑论》所谓“闽疆留种民之秽”者，见《海日楼札丛》卷六。亦参赵益《六朝南方神仙道教与文学》，上海古籍出版社，2006年，78页。东治为今福建闽侯，而卢悚被《通鉴》称为“彭城妖人”，曾为“徐州小吏”，这都应该指东晋侨置州郡，且还“逼突宫阙”，即于建康叛乱，卢悚应非“闽疆”道教信仰。

阴考方加。有如此积罪，亦无仙者，当可得欺太上之曹，使汝得名刊不死之紫篆耶①？

帛家道的创立者帛和应为三国末、西晋初人，约生活在公元300年前后。其道初在洛阳和河北传流，约在两晋之际传入江东。此道在江南士族，特别是丹阳的葛氏、许氏、周氏，晋陵华氏家族中流传甚广。许氏家族原本信奉的是帛家道，属于传统巫俗信仰，故需要杀生血祠，这就犯下众多罪责，已经在三官那里记录在案，早晚是要遭受惩处的。但许迈的信仰和修道与其祖先不同，故三官以其祖先的罪过来试探许迈。“三官”是天地水三官，负责监察人的善恶行为。这应该是战国末至汉晋时代普遍存在的观念，并非只有汉末五斗米道才有②。值得注意的是，这里提到了“父子一家，各事师主，不共祭酒。”许迈的祖上是在汉灵帝时从中原迁至江东的，其父许副，死于苏峻之乱(328)以后。许副前妻为晋陵华氏，也是前述帛家道的世代信奉者。《周氏冥通记》说：“周家本事俗神祷，俗称是帛家道。许先生被试时亦云尔。子良祖母姓杜，为大师巫，故相染逮。外氏徐家，旧道祭酒。”③许氏、华氏和周氏，原本都是帛家道的信奉者，后来有了上清神启，他们就纷纷舍弃旧道，加入上清神启的新道，即所谓“背俗入道”。显然，即便是“旧道”，也是有“祭酒”的。如华侨：

晋陵冠族，世事俗祷。侨初颇通神鬼，常梦共同飧餼。每尔辄静寐不觉，醒则醉吐狼藉。俗神恒使其举才用人，前后十数，若有稽违，便坐之为谴。侨忿患，遂入道。于鬼事得息，渐渐真仙来游。……华氏与许氏有婚亲④。

① 《真诰》卷四《运象篇》第四，《道藏》，20册，页513b-c。

② 宫川尚志认为：道教天地水三官和洞天的观念，出自西南巴人根据当地喀斯特地貌所产生的想象。见《天地水三官と洞天》，《东方宗教》78号，1991年，1—22页。但江南地区亦多河流湖泊和岩洞，自然也会产生天地水三官和洞天的观念。况且，早在战国末年华山秦骊玉版是向华山神祷告，秦昭襄王时的《诅楚文》，则被认为是分别向天、地、水神祷告。《诅楚文》的真实性虽存有争议，但仍然可信为真，见陈昭容《从秦系文字演变的观点论〈诅楚文〉的真伪及相关问题》，《史语所集刊》62本4分，1993年，569—621页。

③ 《道藏》5册，页522a。

④ 《真诰》卷二十《翼真检》第二，《道藏》20册，页610a-b。

华侨在事俗神，即信仰帛家道时，承担着通神的重任。这些俗神是要靠酒肉供祀的，而通神者和修习俗道者，也往往要通过饮酒来达致迷幻的境界，故华侨每次都要“醉吐狼藉”。可见在帛家道这样的俗神信仰中，也有专门通过掌管供给俗神酒肉的通神之人，也就是祭酒<sup>①</sup>。华侨实际上就是帛家道的祭酒，许氏、华氏、周氏等帛家道信仰者的祷神祈福等宗教活动，都是以祭酒为核心展开的。华侨后来“背俗入道”，也是“诣祭酒丹阳许治受奉道之法”。亦即说当华侨改奉上清真道时，许氏也就成了他的“祭酒”。从《真诰》可知，为许氏充当通神灵媒的先后有李东、华侨和杨羲，而这三人间的转承过程，也正是许氏从俗神信仰向“背俗入道”转变的过程。三官当然是《真诰》所能接受的上清神灵，传达三官神旨的杨羲也已是新道信仰的祭酒。许副所奉祭酒是谁，没有记载。从时间上看，很可能就是指李东。故所谓“父子一家，各事师主，不共祭酒”，应该是指许副以李东为祭酒，许迈、许谧兄弟后来却转以杨羲为祭酒。

总之，帛家道在4世纪10年代前后传入江东，从汉末移居江东的许氏很可能是从许副这一代开始接受帛家道。322年，许迈也还遵从家族传统信仰，以李东为师，接受江南传统的道符。到许迈和许谧兄弟长到壮年后，才纷纷改变了信仰。但在4世纪10年代至4世纪20年代这么短的时间内，许氏不可能刚刚接受了帛家道就又改投五斗米道，也不可能在奉养帛家道祭酒的同时，又奉养五斗米道的祭酒。因此，李东的身份有重新考虑的必要。首先，他本人是江东土著；其次，他的道教活动时间，见于记载的就在东晋刚建立之时，而其入道和成为祭酒的时间更会早于两晋之际；第三，他道教活动的具体内容，所传的章符，更多是来自鲍靓和葛洪所代表的江南道教传统；第四，“吉阳治”在最初很可能与天师道的二十四治体系无关。凡此种种，故陶弘景说李东是“天师吉阳治左领神祭酒”，并不能确证李东所传习的道法是从北方传来的五斗

<sup>①</sup> 此点赵益已经指出，见氏著《六朝南方神仙道教与文学》，79—83页。他认为民间教派以“祭酒”为名，完全是“奉酒”和“崇师”的遗存，非为一教一派之专利。

米道。

#### 四、杜子恭道教信仰的来源

杜子恭是江南天师道的重要人物，长期以来，学界对他已有很多研究，把他作为东晋天师道在江南的重要领袖，他的钱塘杜治也被认为是天师道在江南地区传播的重要据点<sup>①</sup>。但是，杜子恭的道教信仰是否就是五斗米道？钱塘杜治与五斗米道有何关联？这其实还是很值得探讨的。

目前研究杜子恭的史料主要有三种，一是《晋书》和《宋书》这样的官修正史，二是南陈马枢的《道学传》，三是南朝末至唐初人所作的《洞仙传》<sup>②</sup>。《晋书》关于杜子恭的史料来源是刘宋何法盛的《晋中兴书》，《宋书》成于梁代，故《晋书》和《宋书》反映的是宋、梁间人对杜子恭的认识。而《道学传》和《洞仙传》都是道教宣扬仙道之书，把杜子恭当作虔诚奉道并最终得仙的人物来刻画。因此，这三种史料对杜子恭形象的塑造，肯定是有差别的。以往研究中很少有人注意到这点，往往把一些道教的神话当作信史来用。

《晋书·孙恩传》云：

孙恩，字灵秀，琅邪人，孙秀之族也。世奉五斗米道。恩叔父泰，字敬远，师事钱塘杜子恭。而子恭有秘术，尝就人借瓜刀，其主求之，子恭曰：“当即相还耳。”即而刀主行至嘉兴，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<sup>③</sup>。

① 如宫川尚志《中国宗教史研究》第一，京都：同朋舍，1983年，227—243页。唐长孺《钱唐杜治与三吴天师道的演变》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第十二期，1—11页。前田繁树《杜子恭とその后裔》，2003年初刊，此据氏著《初期道教经典的形成》，东京：汲古书院，2004年，313—335页。钟国发《东晋江东天师道首领杜局考论》，《天台山暨浙江区域道教国际学术研讨会论文集》，杭州：浙江古籍出版社，2008年，251—260页。吴成国《论东晋时期的巫术与三吴天师道的传播》，同上书，13—25页。

② 关于《洞仙传》的成书时间，严一萍认为是梁陈间，见《道教研究资料》第一辑，台北：艺文印书馆，1976年，2页。李丰楙亦认为成书于梁陈时期，进而指出作者是与陶弘景之后的茅山道派有密切关系者。见《洞仙传研究——洞仙传的著成及其思想》，收入氏著《六朝隋唐仙道类小说研究》，台北：学生书局，1986年，187—224页。赵益则认为此书编在刘宋以后，陶弘景之前，见《六朝南方神仙道教与文学》，197—198页。

③ 《晋书》卷一百《孙恩传》，中华书局标点本，2631—2632页。

《晋书》的这段记载应该出自刘宋何法盛《晋中兴书》，文字稍有不同<sup>①</sup>。宫川尚志分析《晋书》所记杜子恭以鱼跃船还瓜刀的“秘术”，认为这则故事背后隐含的是对鄱阳湖、庐山神等民间祠庙的信仰<sup>②</sup>。这种淫祠房庙信仰，在《三天内解经》这样的天师道经典中是受到明确反对和批判的。说明杜子恭所依凭的江南民间信仰，与五斗米道的正规教法是有冲突的。

释玄光《辩惑论》中说：

夫五斗米教，出自天师，后生邪浊，复立米民。世人厌畏，是以子明、杜恭，俱困魔蟒<sup>③</sup>。

“子明”或指汉晋间仙人陵阳子明，到南北朝时被改名为“窆子明”，但目前还未见子明与蟒蛇的故事<sup>④</sup>。“杜恭”无疑是指杜子恭，但也没有看到有关子恭与蟒蛇的故事，不过却有张道陵被蟒蛇吞噬的故事<sup>⑤</sup>。蟒蛇是六朝时江南山神的化身<sup>⑥</sup>，这样的故事也透露了杜子恭与江南地方俗神信仰的牵连。通过《晋中兴书》、《晋书》、《宋书》乃至《辩惑论》等这些宋齐梁时人的记载，我们看到的杜子恭是一个与民间祠庙信仰有密切关系、靠一些神奇法术来吸引教众的教团领袖。

子恭的“秘术”不仅用来吸引普通信众，还用来交通王公贵戚。沈约在《宋书·自序》中追述其高祖沈警事迹时云：

初，钱唐人杜子恭通灵有道术，东土豪家及京邑贵望，并事之为

① 《北堂书钞》卷一二三，并参《太平御览》卷三四五《兵部》七六《刀》上，中华书局影印本，1960年，页1587a。《北堂书钞》引文，“秘术”作“内术”。《太平御览》引文，“五斗米道”作“北斗之道”。

② 宫川尚志《中国宗教史研究》第一，236—253页。吴成国前揭文称杜子恭还瓜刀，用的是交感巫术；并强调不能对杜子恭破除巫觋信仰的作用评价过高。

③ 此据《弘明集》卷八，上海古籍出版社影印碓砂藏本，1991年，页50a。

④ 详见刘屹《道教仙人“子明”考论》，本书第二章第四节。

⑤ 南北朝佛教徒传张陵为大蛇所吞，分别见释玄光《辩惑论》，《弘明集》卷八，页49a；甄鸾《笑道论》，《广弘明集》卷九，页152b；释道安《二教论》，《广弘明集》卷八，页146a。

⑥ 宫川尚志揭出《高僧传》安世高的传说中有庐山神为蟒蛇的说法。《真诰》卷五《甄命授》第一载闾成子也是被山神所化的大蛇所吞。见《道藏》20册，页518c。

弟子，执在三之敬。警累世事道，亦敬事子恭。子恭死，门徒孙泰、秦弟子恩传其业，警复事之<sup>①</sup>。

“通灵有道术”，意即可以通神，又有法术。子恭是靠“秘术”或“通灵道术”而为“东土豪家及京邑贵望”所重，纷纷以弟子之礼事之。《道学传》和《洞仙传》中提到子恭与多位东晋重臣的交往，如谢安、谢玄、桓温、桓冲、王羲之、陆纳等，还提及卢悚之乱。这些事迹主要发生在4世纪60—70年代。刘宋刘敬叔《异苑》和梁代钟嵘《诗品》，都有谢灵运寄养杜治的故事，应发生在388年左右<sup>②</sup>，其时子恭尚在。而《资治通鉴》载孙泰于隆安二年（398）被杀<sup>③</sup>。《晋书》、《宋书》皆云子恭死后，孙泰才继承其道业，并有几年的时间交通王侯，最终叛乱。故子恭应该在388—398年之间就去世了。由此推测子恭年少时最早也不过两晋之际，甚至会更晚，即子恭最早生于4世纪10—20年代。这对于考察五斗米道南迁无疑是个重要的时间段。

孙泰果真是五斗米道信徒，他果真是从琅邪渡江到江东，这才是比较明确的五斗米道南传线索之一。但孙泰到江东后，他自己并没有独立的五斗米道教团组织，而是以子恭为师，并在子恭死后，接掌杜治的教权<sup>④</sup>。孙泰的生卒年难考，不过他既然以子恭为师，又在子恭死后掌教，则其年龄应小于子恭。孙泰交通王侯，被流放广州，又被召回，还任新安太守等事，主要发生在孝武帝太元（376—396）和安帝隆安初，此时应为其壮年时期，否则似难以被东晋任命为徐州主簿、辅国将军、新安太守等职。推想

① 《宋书》卷一百《自序》，中华书局标点本，2445页。

② 见李雁《谢灵运研究》，北京：人民文学出版社，2005年，13—17页。前田繁树前揭文只推论出子恭主要活动于4世纪后半期，见《初期道教经典的研究》，320—322页。

③ 《资治通鉴》卷一百一十，中华书局点校本，3485页。

④ 从南北朝天师道对魏晋时代米道组织涣散的批评中可以看出，当时道教祭酒父子系的情况是比较普遍的。杜子恭自有子嗣，为何子恭不将杜治教权交付自己的子孙，而要交给孙泰？比较晚出的《洞仙传》载：桓冲曾欲引子恭的儿子杜该为从事，子恭辞以：“吾儿孙并短命，不欲令仕进。”此事约在桓冲任扬州刺史时的373—375年间。合理的推测之一是：子恭死时，杜该早亡，而孙子又小，故孙泰得以承接教权。孙泰死，孙恩逃入海，并没有接掌杜治的教权。杜氏子孙重又坚守祖业，到刘宋时，子恭重孙杜道鞠还“道业富盛”。

其出生应当在东晋建立以后的4世纪30—40年代左右。亦即说，孙泰并不是在永嘉之乱时从琅邪迁居江左的，而应该是孙氏南渡后的第二代，孙恩则是孙氏南渡后的第三代<sup>①</sup>。如此，所谓孙氏“世奉五斗米道”，其实从孙泰开始，就已经不再是单纯的来自北方的五斗米道了。所以，不能根据孙泰的信仰推定子恭所奉也是三张米道。

马枢《道学传》卷四载《杜炆》云：

杜炆，字子恭。及壮，识信精勤，宗事正一。少参天师治箓，以之化导，接济周普。行己（己）精洁，虚心拯物，不求信施。遂立治静，广宣救护，莫不立验也<sup>②</sup>。

这里说子恭“少参天师治箓”，壮年时“宗事正一”，亦即说他在少年时就领受天师治箓，长大后则尊奉正一道。虽然“正一道”的用法何时出现尚不能确定，但六朝时“正一道”是天师道的别称应无疑议。马枢的时代比子恭晚了200年左右，他说子恭从小就加入天师道，此说是否可信？

子恭与天师道的关系，在《洞仙传·杜曷》中又有进一步记述：

杜曷字叔恭，吴国钱塘人也。……早孤，事后母至孝，有闻乡郡，三礼命仕不就。叹曰：“方当人鬼殽乱，非正一之炁无以镇之。”于是师余杭陈文子，受治为正一弟子，救治有效，百姓咸附焉。后夜中有神人降云：“我张镇南也。汝应传吾道法，故来相授诸秘要方，典阳平治。”曷每入静烧香，能见百姓三五世祸福，说之了然。章书符水，应手即验。远近道俗，归化如云。十年之内，操米户数万<sup>③</sup>。

① 田余庆先生认为：孙氏并非乘永嘉之乱过江，过江后卜居吴会，直到太元末还默默无闻。像孙氏这样晚渡沦荒，没有政治资本，只能靠道术得幸于帝王。他还考证出孙恩妹夫卢循是卢氏渡江后第三代，也是晚渡士族。见《东晋门阀政治》，1989年初版，此据北京大学出版社，2005年第4版，258—260页。

② 此据《三洞珠囊》卷一《教导品》引，《道藏》25册，页296c。

③ 此据《云笈七签》卷一百一十一，2423—2424页。元代赵道一《历世真仙体道通鉴》卷二十二所收《杜曷传》，应是转引《洞仙传·杜曷》，文字稍异。见《道藏》5册，页224下栏至225上栏。李丰楙指出《洞仙传·杜曷传》记杜曷年少时的事迹，借鉴了已佚的《杜祭酒别传》，见《六朝隋唐仙道类小说研究》，206—207页。

《道学传》还把杜子恭作为一个修道有成就的凡人，而《洞仙传》则将子恭视作是最终得仙的仙人了。且《洞仙传》记载的子恭事迹不仅包括了《道学传》的内容，还更丰富，也更多细节之处。故《洞仙传》成书应该晚于《道学传》。

前已述子恭少年时最早不过两晋之际，《洞仙传》的“受治为正一弟子”显然是从《道学传》的“少参天师治箓”说而来的。“治”是天师道的基层组织单位，“受治”即领受修道者所归属的道治中的治职。而治职除了用名号、头衔来表现外，也主要通过授予其相应的符箓和经戒来体现。针对不同级别和程度的修道者，分别授予不同的法位和相应的经戒符箓。“治箓”就是所有这些经戒符箓中的最低的入门层级<sup>①</sup>。道教比较成熟和完备的法位经戒符箓授受制度，是在齐梁时代七部道书体制成立之后的事情。吕鹏志在研究天师道授箓科仪时指出：在东晋末和南北朝初以前，天师道授仙灵箓的活动就已经存在了。由此推测在东汉天师道创立之时，很可能已经有了授仙灵箓的制度<sup>②</sup>。由于授仙灵箓是天师道位阶制度中比较低的层次，适合于七岁到十九岁的未成年人，故授仙灵箓存在，也就意味着由低到高、层级递进的位阶制度，以及与之相配合的符箓授受制度已经存在。但我对这项制度能否早到汉末就有，仍存怀疑。目前也还没有见到能够证明两晋之际与东晋前期有天师道授箓的资料。所谓“少参天师治箓”和“受治为正一弟子”之说，应该是在完备的经箓法位体制建立以后才会有的说法。故杜子恭在少年时代就接受天师道经箓的说法，也是需要谨慎取信的。

《洞仙传》说子恭师从“余杭陈文子”，未知有何根据。假如真有这样一种师徒关系的存在，恰说明子恭的信仰来源，应该是江东当地的地方信仰，而非五斗米道。因为如果陈文子是五斗米道的道师，他以当地土著的

① 见小林正美《天师道的受法教程和道士位阶制度》，2001年初刊，此据李之美中译文，《天问》（丙戌卷），南京：江苏人民出版社，2006年，296—330，特别是297—301页。

② 吕鹏志《天师道授箓科仪——敦煌写本S.203考论》，《史语所集刊》77本1分，2006年，96—101页。

身份,从接受一种新传来的道法,到自己可以开门授徒,包括前述子恭“受治为正一弟子”的那一套经篆体制,都不可能在短时间内可以完成。依此,则五斗米道要在两晋之际以前就深入三吴之地,这从现有的材料是得不到印证的<sup>①</sup>。

《洞仙传》接着又说张鲁夜降传授给子恭道法要方,并让他掌管阳平治。阳平治是二十四治中地位最高的一个治,也是传说中三张天师的本治,应该只有天师的子孙、继任的天师才能够掌管阳平治。“张鲁夜降”的故事象征子恭从此接受正统的三张天师道的教法,杜治也具有了阳平治的地位。但这样的故事毕竟是出于较晚的记载,甚至也可认为是子恭道术原本并非五斗米道,通过“张鲁夜降”之事,才给子恭和杜治披上五斗米道的外衣。《洞仙传》还载有子恭靠道法神通而使上虞龙稚、钱塘斯神这两个巫覡归顺道治的故事,也象征了杜子恭一系的道法是有别于巫俗信仰的。但要知道这只是后世道徒美化杜子恭的仙传材料,实际上更有可能的是:杜子恭最初只是靠法术、秘术交通上层权贵的一个江东地方性宗教首领;南朝后期的道教中人,逐渐隐去其秘术的色彩,通过对他一系列的“去巫化”处理,才将其塑造为一个得受正统天师道经教的江南天师道一代宗师。因此,《晋中兴书》、《宋书》中的杜子恭,才是比较符合历史原貌的,而当时的他,并不能被看作就是天师道首领。

## 五、结语

要探讨五斗米道传入江东的历史,首先要搞清楚五斗米道和东部太平道系统的信仰之间的关系。龙显昭认为:汉中民众在张鲁降曹后,被迁居在关中、洛阳和邠城一带。特别是邠城一带的米道信众,因为地域关系以及米道上层多受曹氏重视等原因,从而与被曹氏从山东迁来的黄巾余

<sup>①</sup> 《中国道教考古》,941—945页,认为湖北鄂城东吴史倬墓出土名刺有“童子史倬再拜”,证明史倬是受“童子篆”的天师道道士。“童子”一词,并非道教所专用。道教中七岁以上的童子领受天师道入门的更令和将军篆等,应该自称为“篆生弟子”,而不该自称“童子”。况且,此墓的考古报告说这很可能是一座夫妻合葬墓,史倬如果是墓主,应该已经成年,为何称仍自己为“童子”?这些恐非能靠“童子篆”解释得清的。

众融合，逐步消化并取代了太平道。而赵魏之地仍保有太平道的影响直到西晋<sup>①</sup>。虽然他把很多道术之士甚至巫觋，也都当作五斗米道或太平道，但他看到太平道信仰并没有随着黄巾起义失败而彻底消失，这是很重要的一点。

的确，张角兄弟的太平道虽然被镇压了，但构成黄巾起义的民间信仰和社会心理基础，在东部滨海地区还长期存在着。北方人在永嘉之乱（307—313）开始南迁时，当时的移民并非是从关中、洛阳地区直接渡江到达江东的，江东最初所接纳的主要是来自山东、淮北方向的移民<sup>②</sup>。而这些来自东部滨海地区的北方人，他们自有产生了太平道的那个宗教信仰和社会心理基础，而不一定非要五斗米道传来。以上分析的几条与五斗米道南传江东有关的史料，看来那种认为在五斗米道传入江东后，江东才有道教的想法，或许值得重新考虑。因为很明显，从现有材料中看不出两晋之际出现过米道组织大规模南迁的迹象<sup>③</sup>；如果有，也应该先南迁到荆襄一带，而非直接到达江东。同时，江南土著也自有其传统的信仰，李东和杜子恭就都很可能是江南土著信仰的传承者和代表人物。所谓“天师”、“祭酒”和“静室”、“治”等通常被认为是西部米道专有的概念，汉末以降的东部道教传统也在使用。研讨汉晋南朝道教的历史，不应该忽视东部滨海地域固有的信仰传统这一条重要的脉络。六朝前期的江东道教，很可能不完全是由西部五斗米道“传入”才生发出来的。这对于早期道教史或许是一点重要的新认识。

（本节初刊于《庆祝宁可先生八十华诞论文集》，北京：中国社会科学出版社，2008年，195—207页。）

① 龙显昭《论曹魏道教与西晋政局》，《世界宗教研究》1985年1期，79—97页。

② 葛剑雄主编《中国移民史》第二卷，福州：福建人民出版社，1997年，307—375页。

③ 赵益也认为：五斗米道在晋平吴以后即流入吴地，没有确凿的材料可以证明。见《六朝南方神仙道教与文学》，73页。

## 第二节 晋宋“奉道世家”研究

### 一、引言

1933年，陈寅恪先生在其名篇《天师道及滨海地域之关系》中，一举揭出两晋南北朝时期的一大批“天师道世家”，并提出了天师道源自东方滨海而非西部巴汉的看法<sup>①</sup>。以我个人的浅见，陈先生此篇的论述有不很准确的地方，也有尚待进一步阐发的蕴涵精义之处。

首先，陈先生所言的“天师道”，与今之一般学者认为的“天师道”不同。他既承认天师道与张陵祖孙的传道有关，又认为天师道本起源于东方滨海地域，后来才由张陵传入巴蜀地区。故他所谓的天师道世家，乃是最初受到东部滨海地域传统信仰的影响，而非首创自巴蜀的三张米道教法。今之一般学者则认为天师道就是起源于汉末三张五斗米道，只有在张鲁降曹之后，天师道才从四川传到中原和东部滨海。故现今学界通常所言的天师道信仰，就等同于汉末三张米道。由于在这一出发点上与陈先生认识的不同，今之学人很少有人能赞同和理解陈先生关于道教信仰与滨海地域关系论述中的应有胜义。

我认为：汉代出于琅邪的《太平经》就有“天师”和“天师道”的用法，黄巾起义时的张角也曾自称“天师”，因而东部滨海地域自有所谓“天师道”传统也是很自然的事情。只不过人们通常认为太平道被镇压下去后，东部“太平信仰”中的“天师道”就此中断，见于史载的只有西部五斗米道传统，故把西部三张米道作为晋宋天师道的唯一源头。实际上，不应该否认或忽视在东方滨海地域还可能存在着不晚于汉末三张的早期道教的“东部传统”<sup>②</sup>。因

---

① 陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》，1933年初刊，此据《陈寅恪史学论文选集》，上海古籍出版社，1992年，150—189页。关于陈先生此篇大作在道教研究中的影响和争议，见王承文《陈寅恪的道教史研究论略》，胡守为主编《陈寅恪与二十世纪中国学术》，杭州：浙江人民出版社，2000年，407—433页。

② 关于这个早期道教的“东部传统”，见刘屹《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》，北京：中华书局，2005年，628—635页的初步论述。

此,陈先生关于天师道与滨海地域关系的论述,至今仍有尚待阐扬的价值。但前提是要重新界定“天师道”的内涵,并非只有张陵祖孙所传才是“天师道”。这恐怕是重新认识早期道教史一系列问题的一个前提。因为很可能,把张陵祖孙所传道教一系定为“天师道”正统的观念,只是在晋宋时代道教才固定下来的。

其次,陈先生判断某个家族是否属于天师道信仰的标准是比较宽泛的,凡与“道教”有关的蛛丝蚂迹,都被视为是“天师道”信仰的表现。在陈先生所论的这些世家中<sup>①</sup>,义兴周氏、丹阳葛氏、东海鲍氏、丹阳许氏、丹阳陶氏等,他们的天师道信仰并不明显,甚至在今天通常被认为不属于天师道信仰。其中葛氏传灵宝经、鲍氏传三皇经、许氏传上清经,陶氏时代稍后,他们的道教信仰融汇了江南道教新出经教与南迁的天师道传统,但其本身则并非纯粹的天师道信仰,视之为“天师道世家”则有以偏概全之嫌。此外,史籍中明确说某些世家“世奉五斗米道”或“天师道”,这样的家族有琅邪王氏(王羲之父子)、高平郗氏(郗愔兄弟)、吴郡(钱唐)杜氏(杜子恭祖孙)、陈郡殷氏(殷仲堪)和琅邪孙氏(孙泰、孙恩叔侄)。再就是家族中人有明显属于天师道的奉道行为,如会稽山阴孔氏(孔灵产);或与天师道有密切交往的,如会稽剡之孔氏(孔璪)、吴兴沈氏(沈警)等。因此,本节谈及晋宋时代的“天师道世家”,将主要讨论有关王氏、郗氏、殷氏、孔氏、沈氏和许氏、杜氏、孙氏等几个家族奉道的情况。

《南史》、《晋书》等官方正史中明言上列王氏、郗氏、杜氏、殷氏、孙氏诸家信奉“五斗米道”或“天师道”,是我们称其为“天师道世家”的主要依据。我曾怀疑这样的记载只是唐人而非晋宋时代人们观念的反映。今就可查考的史源视之,可知在刘宋至南陈时人的记载中就已如是,并非是唐

<sup>①</sup> 陈先生所举东晋南朝天师道世家为:琅邪王氏、高平郗氏、吴郡杜氏、陈郡殷氏、琅邪孙氏、会稽剡之孔氏、吴兴沈氏、义兴周氏、丹阳葛氏、东海鲍氏、丹阳许氏、丹阳陶氏等。王卡认为还应有:阳夏谢氏、泰山羊氏、谯国桓氏、汝南周氏、晋王室司马氏、长乐冯氏、晋陵华氏、吴郡顾氏、陆氏、张氏、孙吴后裔孙氏等等,见任继愈主编《中国道教史》,北京:中国社会科学出版社,1990年初版,2001年修订版,上册,119页。

人根据自己的观念改易旧史而来<sup>①</sup>。但这些记载都是在晋宋之际道教重构本教的宇宙论和历史观之后，天师道与五斗米道同一不二的观念已经开始大行于世<sup>②</sup>。汉末两晋时代的人们是否认同这种看法，仍然还需要其他材料证明。问题的核心不在于晋宋时代人们是否认可“天师道”与“五斗米道”是一回事，而在于“天师道”和“五斗米道”是否就只能是巴蜀汉中三张祖孙这一个源头。

这些所谓的“天师道世家”，又可依其社会地位分为高层士族和次等士族两种。前者即王氏、郗氏、殷氏、孔氏和沈氏。后者即杜氏和孙氏<sup>③</sup>。实际上，这两类“天师道世家”在看似共同的道教信仰方面所表现出来的奉道旨趣和修道方式都是各有不同的。本节即希望从这些家族道教信仰的异同入手，看当时所谓的“天师道”或“五斗米道”，究竟是一种怎样的存在形态，从而对晋宋道教的历史能有新的认识。

## 二、高门士族的奉道

### 1. 琅邪王氏

王羲之大约在永和十二年(356)左右称病去官，之后遂用心于山水仙

---

① 唐修《晋书》以南齐臧荣绪《晋书》为蓝本，兼采笔记小说，稍加增饰。今见刘宋何法盛《晋中兴书》云：“郗愔及弟昙奉天师道。”见《世说新语·排调》刘孝标注，此据余嘉锡《世说新语笺疏》，上海古籍出版社，1993年，814页。又云孙氏“世奉事五斗米道”。见《北堂书钞》卷一二三《武功部》十一《刀》三十五，叶六；《太平御览》卷三四五，中华书局影印本，1960年，页1587a作“北斗之道”，应为“五斗米道”之误。刘宋王韶之《晋安帝纪》云王凝之“事五斗米道。”见《世说新语·言语》刘孝标注，此据《世说新语笺疏》，131页；又云孙泰“事五斗米道”，见《世说新语·德行》刘孝标注，此据《世说新语笺疏》，49页。南陈马枢的《道学传》说殷仲堪“少事天师道。”见《三洞珠囊》卷一《教导品》，《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年影印本，25册，页298a。可见唐修《晋书》都遵从南朝人旧说，基本未有改易。

② 赵益认为“五斗米道”和“天师道”的用法在南朝时就已经混乱不清，以至于唐人修《南史》、《晋书》仍然将二者混同使用。他更认为“天师道”本是泛称，魏晋至寇谦之时代，原本没有所谓的“天师道”道派组织的存在。见《“天师道”名实论》，2002年初刊，此据氏著《六朝南方神仙道教与文学》，上海古籍出版社，2006年，337—341页。

③ 王氏等为两晋高层士族自不待言，孙氏为次等士族，杜氏本身未必出自高门，皆因其在东晋上层人物中影响甚广而得与高门同列。田余庆先生将孙恩、卢循之乱视为东晋次等士族以道术为手段取代东晋的一种努力，见氏著《东晋门阀政治》，北京大学出版社，1989年初版，此据2005年第4版，252—269页。

游，《晋书》本转载：

羲之雅好服食养性……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<sup>①</sup>。

“道士许迈”是上清经传人许谧之兄，许翔之伯父。王羲之父子都与许迈保持密切的关系。羲之与许迈在服食采药方面有共同的爱好，但服食采药却不是天师道或五斗米道的特点，而是来自战国以降的仙道传统。同时，羲之和许迈的道教信仰又并非单纯的仙道信仰，他们都在一定程度上与天师道信仰有关涉。关于许迈，下文还将详论。

隆安三年(399)，孙恩攻陷会稽，杀王羲之次子凝之。《晋书》云：

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，遂为孙恩所害<sup>②</sup>。

王韶之《晋安帝纪》云王凝之“事五斗米道”。魏收《魏书》亦称凝之事“五斗米道”。看来唐修《晋书》也应是沿袭南北朝史家的认识，目羲之父子所奉，皆为张氏五斗米道。“靖室”即“静室”<sup>③</sup>。鱼豢《典略》说汉末张修之法与张角之法相同，却“加施静室，使病者处其中思过。”<sup>④</sup>故静室历来被认作是五斗米道特有的思过场所。汉中米道时代的静室应该是一种开放

① 《晋书》卷八十《王羲之传》，中华书局标点本，2098、2101页。

② 《晋书》卷八十《王羲之附王凝之传》，2103页。《魏书》卷九十六，2106页载其事云：“会稽内史王凝之事五斗米道，恩之来也，弗先遣军，乃稽顙于道室，跪而咒说，指麾空中，若有处分者。官属劝其讨恩，凝之曰：‘我已请大道出兵，凡诸津要各有数万人矣。’恩渐近，乃听遣军。比兵出，恩已至矣。”《通鉴》卷一百一十一《晋纪》三十三，3497页亦载此事云：“会稽内史王凝之，羲之之子也，世奉天师道，不出兵，亦不设备，日于道室稽顙跪咒。官属请出兵讨恩，凝之曰：‘我已请大道，借鬼兵守诸津要，各数万，贼不足忧也。’及恩渐近，乃听出兵，恩已至郡下。”

③ 关于静室，见吉川忠夫《静室考》，1987年日文初刊，此据许洋主中译文，载《日本学者研究中国史论著选译》第七卷《思想宗教》，北京：中华书局，1993年，446—477页。并参赵益《三张“二十四治”与东晋南方道教“静室”之关系》，《东南文化》2001年11期，52—56页。

④ 《三国志》卷八《魏书·张鲁传》裴注引，264页。

的、供教徒思过的公共场所。按晋宋时代天师道规定，奉道之家应各有靖室，则是其家族专有的奉道场所。陆修静云：“奉道之家，靖室是致诚之所。其外别绝，不连他屋；其中清虚，不杂余物。开闭门户，不妄触突。洒扫精肃，常若神居。唯置香炉、香灯、章案、书刀四物而已。”这当然是理想化的状况，因为陆氏紧跟着就说：“而今奉道者，多无静室。或标栏一地为治坛，未曾修除，草莽刺天；或虽立屋宇，无有门户，六畜游处，粪秽没膝；或名为静室，而藏家什物，唐突出入，鼠犬栖止。以此祈尊妙之道，不已远耶？”<sup>①</sup>如此，则静室已非专为思过而设立，是晋宋天师道以家庭或家族为单位举行宗教活动时的场所<sup>②</sup>。这是晋宋天师道静室与汉末汉中米道静室的一大区别。天师道理想的静室是“致诚之所”，用以“祈尊妙之道”，即在此以虔诚来通神，而非仅用于思过。从静室所设仅有“香炉、香灯、章案、书刀”四物来看，道像还不在于静室的陈设之列，因为当时似乎还没有具体形象的道像。在静室中，道教信众不可能通过直接膜拜道像来通神，需要通过天师道祭酒以“上章”的形式来进行。可以说天师道的祭酒掌控了一般信众通神的特权。但凝之在“静室（道室）”则以“稽颡、跪咒”的方式由他自己直接上祈大道，似乎没有借助于祭酒的中介，这与《道门科略》所描述的天师道奉道之家在“静室”中举行的通神活动还是有明显区别。

凝之所祈的“大道”之称，不见于汉末三张米道，史书中反而有“张角伪托大道，妖惑小民”的记载<sup>③</sup>。张角时的“大道”是否人格神尚未可知。而王凝之此时请祷的“大道”则已经是人格化的道教主神无疑。汉末三张时代虽有“鬼卒”之称，但那是指入道的信徒，而王凝之所祈请的“鬼兵”则

① 《陆先生道门科略》，《道藏》24册，页780c—781a。在《道门科略》中，“靖室”和“静室”就是混用的。

② 《道门科略》在记述了三会日时道民应该奔赴本师所治，清静肃然地对校文书后说：“会竟，民还家，当以闻科禁威仪教敕大小，务共奉行。”可见有些宗教活动是以家庭为单位举行的，而家庭宗教活动的场所就是静室。

③ 《后汉书》卷五十七《刘陶传》，1849页。

应是如《洞渊神咒经》所见的那些虚幻的神鬼部众，应是来自江南地区的信仰，与三张时代的“鬼兵”不可等同<sup>①</sup>。

王羲之的少子献之临终前：

遇疾，家人为上章，道家法应首过，问其有何得失。对曰：“不觉余事，惟忆与郗家离婚。”献之前妻，郗昙女也。俄而卒于官<sup>②</sup>。

对此事不同的记载都提到王氏是按照“道家”上章首过的方式来为献之治病的。但这里明确说王氏似乎并没有通过道教祭酒，而是由其自家人直接上章通神的。与凝之祈请大道一样，献之也不需要通过天师道祭酒来进行通神。看来王氏家族的道教信仰，与《道门科略》所记普通天师道道民的确大有不同。

从以上有关王羲之父子这些典型的好道、求道方式来看，虽然静室和上章通常被认为就是天师道的特色，但作为高门士族的王氏家族，他们与普通天师道教徒家族的信仰显然是有一定差异性的。最显著的区别是：王氏族人可以自己直接通神，而无需借助基层天师道组织的祭酒。他们似乎不愿意与一般信众共享一个或某个祭酒通神的权利，因为他们自认为是有条件、有资格来自己通神的。王氏在通神上的态度，不仅与陆修静所述晋宋时代普通天师道教徒有差异，也与许迈所代表的丹阳许氏这样的江南次等士族形成对比；后文可知，许氏就是通过祭酒李东和神媒杨羲来通神的。

传世的王羲之《官奴帖》云：

官奴小女玉润，病来十余日，了不令民知。昨来忽发瘤，至今转笃，又苦头痛。头痛以溃，尚不足忧。瘤病少有差者，忧之焦心，良不可言。顷者艰疾未之有，良由民为家长，不能克己勤修，训化上下，多

<sup>①</sup> 宫川尚志《中国宗教史研究》第一，京都，同朋舍，1983年，274页认为“鬼兵”即道教信徒“鬼卒”，恐误。

<sup>②</sup> 《晋书》卷八十《王羲之传附献之传》，2106页。相关记载还见于《世说新语·德行》：“王子敬病笃，道家上章应首过，问子敬‘由来有何异同得失？’子敬云：‘不觉有余事，惟忆与郗家离婚。’”此据余嘉锡《世说新语笺疏》，40页。

犯科诫，以至于此。民唯归诚待罪而已。此非复常言常辞，想官奴辞以具，不复多白。上负道德，下愧先生，夫复何言<sup>①</sup>！

“官奴”即王献之的小名，“玉润”为献之女儿，羲之孙女。“民”是羲之的自称，虽有学者指出这有可能是“道民”的简称，但身为高门的王氏家族是否也被纳入天师道的组织而成为道民，是很可疑的。“民”也有可能只是王羲之对尊师或上神的一种谦称。吉川忠夫氏指这里的“先生”有可能是指许迈，并认为此帖不是王羲之为孙女治病上章的章文，而只是一封尺牍。真正的道教上章文本应该是《真诰》所收许翊为父兄祈祷祛病那样的文本<sup>②</sup>。不仅《官奴帖》并不就是羲之为孙女祷病上章的文本，而且羲之在此帖中表达出这样一种观念：孙女得病是因身为家长的他没有严守道教的科诫。这体现出一种和前述献之得病时通过上章来治病有很大不同的道教疾病观。不遵守道教“科诫”就会导致自己或家人染病，就要自己承担犯戒的罪责。这一观念的提出，较之汉末由神灵直接监督凡人的善恶，从而决定其或病或愈的信仰是一种新的发展。这应该是汉末到晋宋，道教逐步经教化的结果，而非固守汉中米道的旧传统<sup>③</sup>。以上几例都证明王氏父子对道教的信仰确实达到相当的程度。不过作为高门士族，王氏当然要与民间普通信众的道教信仰和实践有所区别。因此，“世事张氏五斗米道”的王氏父子，其奉道活动只是针对自己日常生活和精神世界的需求便宜行事，并不一定会严格遵照天师道的教规行事。

## 2. 高平郗氏

高平金乡（今山东西南部）郗氏的郗鉴，是王羲之的岳父，在东晋前期

① 《官奴帖》见于宋代米芾编的《宝晋斋法帖》。从道教内涵角度分析《官奴帖》，见吉川忠夫夫揭《静室考》中译文，471页。并参氏著《书と道教の周辺》，东京：平凡社，1987年。亦参氏著《中国人的宗教意识》，东京：创文社，1998年，92—100页。一般认为，此帖书法为后人摹本，但内容应是羲之原文。

② 《真诰》卷七《甄命授》第三，《道藏》20册，页530b-c。

③ 黎志添指出“奉道守戒”是南朝天师道新出的宗教伦理要求，见《六朝天师道与民间宗教祭祀》，载氏编《道教与民间宗教研究论集》，香港：学峰文化事业公司，1999年，11—39，特别是29—34页。

的政治舞台上曾扮演重要的角色<sup>①</sup>。郗鉴有二子，郗愔与郗昙。何法盛《晋中兴书》曰：“郗愔及弟昙奉天师道。”《晋书·何充传》亦云：

于时郗愔及弟昙奉天师道，而充与弟准崇信释氏。谢万讥之云：“二郗谄于道，二何佞于佛。”<sup>②</sup>

郗氏与王氏的奉道信仰应该是同一的，但史书却称王氏信“五斗米道”，郗氏信“天师道”，这种分别是有意的还是无意的？如果我们恪守“五斗米道”即“天师道”的认识，似乎不成为问题。但细究之下，二者还应有些细微差别。《晋书》本传云郗愔：

会弟昙卒，益无处世意，在郡优游，颇称简默，与姊夫王羲之、高士许询，并有迈世之风，俱栖心绝谷，修黄老之术<sup>③</sup>。

郗愔与王羲之和许迈一样俱重仙游，以清静、绝谷求道。这都是来自历史悠久的仙道传统，而非汉末才出现的五斗米道传统。此外，《真诰》收录九月六日紫微夫人喻作示许长史（谧）并与同学诗，陶弘景注云：“同学，谓郗回也。”又有九月九日，紫微夫人喻作因许（谧）示郗诗，陶注云：“郗犹是方回也。”<sup>④</sup>这里都是指郗愔。则郗愔与许迈之弟许谧等有过共同修道，迎接紫微夫人降真的经历。

南朝陈马枢的《道学传》云：

郗愔，字方回，高平金乡人。为晋镇军将军，心尚道法，密自遵行。善隶书，与右军相埒。手自起写道经，将盈百卷，于今多有在者<sup>⑤</sup>。

① 详见田余庆《论郗鉴》，见《东晋门阀政治》，32—85页。文中提及郗、王两族俱奉道，且两世姻亲。献之与郗昙女离婚，是王氏弃旧图新，攀援帝室，道义上有损，难逃内疚，故献之临死前上章为此悔过。

② 《晋书》卷七十七《何充传》，2030—2031页。相似的记载见《世说新语·排调》：“二郗奉道，二何奉佛，皆以财贿。谢中郎云：‘二郗谄于道，二何佞于佛。’”《世说新语笺疏》，814页。

③ 《晋书》卷六十七《郗鉴附郗愔传》，1802页。

④ 《真诰》卷三《运象篇》第三，《道藏》20册，页506a、b。

⑤ 此条记载见于《太平御览》卷六六六《道部》八《道士》，见中华书局影印本，页2974a。

《太平御览》在引此条之前的一条云“《太平经》曰”，本条接着云“又曰”，似乎上引文字应该出自《太平经》。然这段记载应出自《道学传》<sup>①</sup>。Stephan Peter Bumbacher 整理的《道学传》就收录此条，并认为郝悖所手书的“道经百卷”，应该是其与许氏家族共同奉道所获的上清神启<sup>②</sup>。但若由此得出“五斗米道信徒郝悖参与了上清经制作”的结论，则嫌引申太多。

郝悖奉道的具体情况，《世说新语·术解》云：

郝悖信道甚精勤，常患腹内恶，诸医不可疗。闻于法开有名，往迎之。既来，便脉云：“君侯所患，正是精进太过所致耳。”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<sup>③</sup>。

于法开是善西域耆婆医术的义解高僧<sup>④</sup>，郝悖以“服符”求道，结果导致内疾。郝悖服符的目的不是为治病而是为修道，但他服符的结果却是“致病”。郝悖病后不是通过道教的上章来治病，而是先找“诸医”，再求助于医僧，看来他可能并不相信道教的符水治病和上章首过之说。关于服符，在《列仙传》、《神仙传》这些汉晋时期的仙传中并不常见，也并非当时人认为成仙的主要和普遍的方式。但却容易使人联想起张角太平道和张修五斗米道所为：

太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以老子《五千文》，使都习，号为奸令，为鬼吏，主为病者请祷。请祷之

① 见王明《太平经合校》，北京：中华书局，1960年，758—760页。

② Stephan Peter Bumbacher, *The Fragments of the Daoxue zhuan: Critical Edition, Translation and Analysis of a Medieval Collection of Daoist Biographies*. Frankfurt: Peter Lang GmbH, 2000, pp. 342-343.

③ 《世说新语笺疏》，708页。

④ 《高僧传》卷四《义解》—《晋刻白山于法开》，此据汤用彤校注《高僧传》，北京：中华书局，1992年，167—168页。

法,书病人姓名,说服罪之意。作三通,其一上之天,着山上,其一埋之地,其一沉之水,谓之三官手书<sup>①</sup>。

看来,治病首先要由病人自己虔诚思过,这是东西部两大道教传统所共通的特点,也是汉代信仰世界中的普遍观念。而此外,太平道讲究饮符水,即服符;五斗米道讲究三官手书,即上章。这或可作为东西两大道教传统最初的一个显著区别。又据《三国志》裴松之注引《江表传》孙策时:

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<sup>②</sup>。

通过符水治病的于吉,是传说中传承《太平经》的重要人物,六朝道教也承认他的历史地位。虽然孙吴时的这个“于吉”未必就是汉顺帝时从曲阳泉水中发现《太平经》的那个“干吉”<sup>③</sup>,但他们之间无疑有一条由《太平经》连贯起来的传承线索,应该是早期道教东部传统的体现。到晋宋“古灵宝经”中,还有通过佩带和服用符咒而得道的说法<sup>④</sup>。看来在汉晋时代,对符的重视,是东部地区道教传统的鲜明特色之一。琅邪王氏与高平郗氏原本在地域上比较接近,两家又是姻亲关系,理应有着同样的道教信仰。但王氏偏爱上章,郗氏偏爱服符。这种细微差别,很值得玩味。

### 3. 陈郡殷仲堪

《晋书·殷仲堪传》云:

陈郡人也,……能清言,善属文,每云三日不读《道德论》,便觉舌本间强。其谈理与韩康伯齐名……父病积年,仲堪衣不解带,躬学医术,究其精妙,执药挥泪,遂眇一目。……仲堪少奉天师道,又精心事

① 《三国志》卷八《魏书·张鲁传》,264页。

② 《三国志》卷四十六《吴书·孙破虏讨逆传》,1110页。

③ 《后汉书》卷三十下《襄楷传》,1084页。

④ 山田俊《古灵宝经の得道论》,1995年初刊,此据氏著《唐初道教思想史研究》,京都:平乐寺书店,1999年,213—235页。

神，不吝财贿，而怠行仁义，啬于周急。及（桓）玄来攻，犹勤请祷。然善取人情，病者自为诊脉分药<sup>①</sup>。

陈郡治所即今河南淮阳。所谓“《道德论》”即《道德经》<sup>②</sup>，因为当时只有《道德经》才能成为谈玄论道的经典依据。殷仲堪读《老子》与张鲁在汉中组织米道信徒诵读《老子》的目的不同，殷仲堪是为了清言谈理<sup>③</sup>，米道信徒则是通过诵经来获取咒力。其父得病，仲堪自己学习医术，亲自为父亲熬药，乃至被药熏瞎一目。仲堪对其他病人也是亲自诊脉分药，看来他也并不认同五斗米道的首过上章或符水治病之法。但《晋书》又说仲堪少奉天师道，精心事神，特别是在桓玄来攻的时候，仲堪“犹勤请祷”，乃至败亡，简直和前述王凝之的情况如出一辙。从《晋书》本传可看到在治病和请祷事神这两方面，殷仲堪与王氏和郗氏各有异同。马枢的《道学传》对殷仲堪的记述与《晋书》有所不同。《道学传》卷十六云：

殷仲堪者，陈郡人也。为太子中庶子，少奉天师道，受治及正一〔经〕，精心事法，不吝财贿。家有疾病，躬为章符，往往有应。乡人及左右或请为之，时行周救，弘益不少也<sup>④</sup>。

《晋书》和《道学传》都说殷仲堪“少奉天师道”，看来此言应不虚。但是，《道学传》对殷仲堪的记述又有不可尽信之处。

“受治”之说，常见于道教科仪之书，因汉晋时代道教的基层组织单位是“治”，加入其中要有一定的资格证明。“受治”意即成为某个天师道治的成员。而所需的资格证明通常是“治箓”，即在举行归属于某个道治仪式时所获得的箓，也是天师道士所受入门法箓。得受治箓是其正式成为道士的标志。之后要根据他的修道级次深浅，授予不同级别法箓，与之

① 《晋书》卷八十四《殷仲堪传》，2192、2194、2199页。

② 《世说新语笺疏》242页作“三日不读《道德经》，便觉舌本间强”。

③ 一般认为“三日不读《道德论》便觉舌本间强”是一种比喻的修辞，有学者则认为这是说诵读经典有修炼身心的功效。见宫川尚志《中国宗教史研究》第一，273页。

④ 《三洞珠囊》卷一《教导品》引，《道藏》25册，页298a。“经”字为Stephan Peter Bumbacher所补。见*The Fragments of the Daoxue zhuan*, p. 274.

相伴随的是相应级别的经书。受治或受治箓是整个天师道经箓体系中最初级的一个层级<sup>①</sup>。与殷仲堪的情况相似的还有下文要详述的钱塘杜子恭，据说子恭年少时也曾“受治为正一弟子。”<sup>②</sup>然而，杜子恭少时为两晋之际，殷仲堪少时为东晋前期，当时天师道是否已经有从治箓开始的位阶制度还是很值得怀疑的。因为陆修静在《道门科略》中提及“受治”时提到了“小治”和“下治”，并说有的人“佩箓惟多，受治惟多，受治惟大，争先竞胜，更高上。”<sup>③</sup>所谓治有大小、上下之分，是因传说中张道陵设立的二十四治分为上八、中八、下八三等，如阳平、鹿堂、鹤鸣等治，就是大治和上治。陆修静说当时有道士贪图阳平、鹿台、鹤鸣等治的高阶位，受治就只受这些上治和大治，而不是依据其实际的道治归属来受治。而且一个人可以受很多治，似乎受治是可以累积的。看来直到陆修静时代的“受治”，还是按照二十四治的高下来区分的，而不是从正一治箓开始到上清经箓的这种位阶制度。杜子恭和殷仲堪如果真有所谓的“受治”，也只可能是受来自西部五斗米道传统的所谓二十四治的治箓。受治成为正一弟子或具有正一法位，这已是成熟的七部道书体制下位阶制度的产物，应该在东晋时代还未形成。故杜子恭和殷仲堪少时受治为正一道士之说，在我看来，都是值得怀疑的。

《晋书》载殷仲堪给人治病是“躬学医术”，而《道学传》则说殷仲堪治病是“躬为章符”。这两种在天师道那里也是互相抵触的。《三天内解经》说：“疾病者，但令从年七岁有识以来，首谢所犯罪过，立诸醮仪章符救疗。久病困疾医所不能治者，归首则差。”<sup>④</sup>《陆先生道门科略》云：“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。”又说“《盟威法》：师不

① 详见小林正美《天师道的受法教程和道士位阶制度》，2001年初刊，此据李之美中译文，《天问》（丙戌卷），南京：江苏人民出版社，2006年，296—330页。

② 《云笈七签》卷一一一引《洞仙传》，此据中华书局点校本，2423页。

③ 《道藏》24册，页781c。

④ 《道藏》28册，页414c。

受钱，神不饮食，谓之清约。治病不针灸汤药，唯服符饮水首罪，改行章奏而已。”<sup>①</sup>这两部道书的时代一前一后，都在刘宋时期，所述内容稍有区别。如前者说病者首过是首谢自己从七岁以来所犯罪过——天师道最小的人道年龄是七岁；后者说是反思病人从出生以来所犯罪过。前者说病者只要按照道教的醮仪章符，就是久病困疾医所不能治的也会痊愈，似乎强调的是医药总不如章符来得有效。后者则干脆说病者根本不要考虑汤药、针灸，只用服符饮水配合首过之法即可。可见，正统的天师道在治病时是明确排斥医术的。《三天内解经》说上古淳朴之世到了汉世，“群邪滋盛，六天气勃，三道交错，疠气纵横，医巫滋彰，皆弃真从伪。”<sup>②</sup>因为汉魏六朝时民间存在医巫不分的现象，天师道为了与巫觋划清界限，自然也连带对医术有排斥倾向。所以殷仲堪用诊脉医术为人治病，实际上是违背天师道《盟威法》的规定，显然他并不是个纯粹的天师道信徒。

《晋书》和《道学传》都说殷仲堪奉道是以“精心事神(法)，不吝财贿。”“事神”或“事法”也有区别。晋宋时代道教还不讲求偶像崇拜，也反对用牺牲和财物来奉神。前述王凝之所祈祷的“大道”也应该是无形无象的。《晋书》说殷仲堪以财贿事神，应该是以神灵崇拜为核心所进行的各种活动，而这正是天师道所反对的。《道学传》说他只是“事法”，即奉事道法，而按照陆修静的改革目标，奉事道法是不需要多费钱物的。前引《晋中兴书》说二郗(郗愔、郗昙)奉道，二何(何充、何准)奉佛，他们“皆以财贿”。而孙盛《晋阳秋》具体讲到何充的“财贿”是指崇修佛寺，供给沙门，征役吏民，功赏万计<sup>③</sup>。意即用大量的钱财来做佛教功德。天师道强调的是“清约”，反对道民给自己的祭酒和道治提供大量钱物。所以，二郗和殷仲堪“不吝财贿”的奉道行为，至少和陆修静根据《盟威法》所提倡的“师不受

① 《道藏》24册，页779c-780a、782a。

② 《道藏》28册，页414a。

③ 《世说新语笺疏》，814页。

钱,神不饮食”的天师道改革目标是相左的<sup>①</sup>。亦即说,王氏、郗氏和殷仲堪,他们虽然都与五斗米道和天师道有很深的关联,但其高门大族的社会地位决定了他们不可能完全遵从起自民间的西部米道和东部太平道传统,他们都是东晋时代天师道中的特例,也是非典型的、不彻底的信奉天师道的家族。以陆修静的标准衡量,这些高门大族的奉道行为,很多也是应该被改革的对象<sup>②</sup>。

#### 4. 会稽孔氏

《南齐书·孔稚珪传》载稚珪父孔灵产云：

父灵产,泰始(465—471)中,罢晋安太守。有隐遁之怀,于禹井山立馆,事道精笃。吉日于静屋四向朝拜,涕泗滂沱。东出过钱塘北郭,辄于舟中遥拜杜子公墓,自此至都,东向坐,不敢背侧。……颇解星文,好术数<sup>③</sup>。

孔灵产罢官后隐居于禹井山道馆之中,每逢吉日则在静屋中四向朝拜。《道门科略》也提及了“吉日”,即“五腊吉日”<sup>④</sup>。“静屋”即“静室”,但孔灵产此处的“静屋”又和《道门科略》中所说的“静室”不完全相同。《道门科略》所说的“静室”是道民生活起居房舍旁的附属建筑,而孔灵产在禹井山立馆,是脱离其世俗生活所居的屋宇而单独建立的修道馆舍。类似的情况还可见下文所述许迈在悬溜山所立的修道精舍,都已经具有后来的道

① 施舟人《道教的清约》,《法国汉学》第七辑,北京:中华书局,2002年,149—167,特别是161—165页。

② 钟国发认为:“这些高门士族一般只对天师道中个人修炼的内容或写经画符的书法艺术感兴趣,取之以发展个体自由,与谈玄的旨趣相似,而无意于在群体纲纪方面支持天师道的体制。放达不羁的士人的加入,不免更加助长了天师道组织的涣散化。”见《东晋江东天师道首领杜曷考论》,《天台山暨浙江区域道教国际学术研讨会论文集》,杭州:浙江古籍出版社,2008年,252页。

③ 《南齐书》卷四十八《孔稚珪传》,835页。

④ 《云笈七签》卷三十七云:“五腊日:正月一日,名天腊斋。五月五日,名地腊斋。七月七日,名道德腊斋。十月一日,名民岁腊斋。十二月节日,名侯王腊斋。五腊日,常当祠献先亡,名为孝子,得福无量,余日皆是淫祀,通前三元日为八解日,皆可设净供求福焉。”此据李永晟点校本,822—823页。

馆和道观性质<sup>①</sup>。孔灵产在朝拜时为何会“涕泗滂沱”？是因向神明痛切地反省自己的不端行为而愧不能已，还是类似于涂炭斋一样通过自虐身体来进行某种神圣的体验？目前还不能确知。孔灵产对于过世已久的钱塘杜子恭如此崇敬，也说明他与钱塘杜治为代表的江南地方道教的密切关联。不过，孔灵产“解星文，好术数”，根据星象来预占祸福，这是传统的术数，而《道门科略》就明确反对各种传统的数术，目之为妖巫之法。因此，按照陆修静的标准来看，孔灵产也不是纯粹的天师道士。

《道学传》卷十六《孔灵产》云：

孔灵产，会稽山阴人也。遭母忧，（居丧）以孝闻，宴酌珍馐，自此后绝。擅蔬布素，志毕终身。父（在京师，未之知也。后出都定省），见（有）过毁。惻然命具饌。灵产勉从父命，咽以成疾。父以人有天性，不可移，遂不复逼。深研道（要），几遍览仙籍。宋明帝于禹穴之侧立怀仙观（馆），诏使居之。迁太中大夫，加给事。高帝赐以鹿巾、猿裘、竹素之器，手诏曰：“君有古人之风，赐以林下之服。登泛之日，可以相存也。”<sup>②</sup>

此处描述的孔灵产是一个纯孝之人，其主要事迹是为母守孝而终身食素，也许前述孔灵产的“涕泗滂沱”也有他对母亲哀思的成分。他真正修道的活动只有“深研道要，遍览仙籍”而已。《南齐书》说灵产在禹井山立道馆只是他个人行为，《道学传》则说是宋明帝诏立，连齐高帝也相信孔灵产早晚会登遐成仙。《南齐书》和《道学传》都把灵产塑造为个人隐遁修仙的形象，这与晋宋天师道的宗旨差距不小。

<sup>①</sup> 关于道馆的建立，见陈国符《道藏源流考》，266—268页。任继愈主编《中国道教史》（增订本），中国社会科学出版社，2001年，175—176页。并参都筑晶子《六朝后半期における道馆の成立——山中修道》，《小田义久博士还历纪念·东洋史论集》，京都龙谷大学东洋史学研究会，1995年，317—351页。

<sup>②</sup> 《道学传·孔灵产》的佚文散见于《三洞珠囊》卷一和卷二，此据相对完整的《太平御览》卷六六六《道部》所引，页2975b。引作“《老氏圣纪》”，误。引文中（ ）内的文字是根据《三洞珠囊》文字所补。

## 5. 吴兴沈氏

《梁书·沈约传》云：

沈约，字休文，吴兴武康人也。……因病，梦齐和帝以剑断其舌。

召巫视之，巫言如梦。乃呼道士奏赤章于天，称禅代之事，不由己出。……（萧衍）及闻赤章事，大怒，中使遣责者数焉，约惧，遂卒<sup>①</sup>。

沈约本是力劝萧衍取齐祚而代之的人，也是他暗示萧衍最终杀害了退位的南齐末帝和帝。天监十二年（513），沈约因触犯萧衍而心怀恐惧，又在病中梦见齐和帝剑断其舌，遂先召巫者来给自己看病。巫者讲出沈约的病因正与他所梦一致。于是复召道士“奏赤章于天”。因此事被萧衍得悉，责难愈重，最终沈约忧惧而死。

沈约得病后，先请巫者来察看病因，这就已经违背了晋宋天师道尽量与巫觋划清界限的宗旨，也与前述《道门科略》要求天师道徒治病全靠首过章符的规定不符。故沈约也算不上真正的天师道信徒<sup>②</sup>。沈约已知自己得病是因齐和帝之鬼作祟，如果他按照天师道的方式，应该虔诚首过谢罪以祛病。但他自己请道士来上章，却并不勇于承认自己做过的事情，而是违心地推托，这显然不是首过之意。关于“赤章”，有不同的解释，如说“赤章”本指《赤松子章历》，后来成为一切章本的概称。或云道士将章辞写在赤红色的纸上，但其实道教章符用朱笔画写的情况可能更多。南北朝时的“赤章”可能还有某种特殊含义。

《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》卷四载受称“洞渊神咒大宗三昧法师小兆真人”者，要领受《洞渊神咒经》等一系列经咒法篆，其中有“黄神赤章”<sup>③</sup>。《黄庭内景经》中说道：“赤章斩邪篆，皆役使三五火兵。”<sup>④</sup>但从中

① 《梁书》卷十三《沈约传》，232、243页。《南史》卷五十七《沈约传》，1413页。

② 关于沈约及其宗教信仰，见吉川忠夫《六朝精神史研究》，京都：同朋舍，1984年，199—259页。并参孙昌武《愧悔与忧惧——沈约的宗教世界》，《华林》第一卷，北京：中华书局，2001年，225—238页。王家葵《陶弘景丛考》，济南：齐鲁书社，2003年，47—50页。

③ 《道藏》24册，页757c。

④ 此据《云笈七签》卷十二所收《上清黄庭内景经》，262页。

还是难知“赤章”究竟是用来干什么的。释玄光《辩惑论》攻击道教“畏鬼带符妖法之极”时说：“其经辞致姘慢鬼弊，云：左佩太极章，右佩昆吴铁。指日则停晖，拟鬼千里血。若受黄书赤章，言即是灵仙。”又说：“造黄神越章用持杀鬼，又制赤章用持杀人。”<sup>①</sup>“黄神越章”或即“黄神约章”<sup>②</sup>，本是民间驱神逐鬼的神师用类似官府文书的格式和语言，借用天帝黄神的权威向鬼神发号施令，责令他们不得侵害生人的一种符咒法术。其源起早在道教形成之前，后世道士只是继承了这种古老的驱鬼法术。依佛教的片面之词，“赤章”既是道士获得灵仙之位的标志，也是用来杀人的。这不免有些含糊其辞。后赵王度向石虎所上奏议中说：“黄书合气，士女淫行；赤章厌祷，幽明乱起。”<sup>③</sup>释僧顺《析三破论》中说：“唯闻末学道士，有赤章咒诅，发掘阴私，行坛被发。呼天叩地，不问亲疏，亲相厌杀。”<sup>④</sup>释道宣在《广弘明集》卷五中说：“黄书度命，赤章厌祝。”<sup>⑤</sup>可见，“黄书”是道教男女行合气术以求长生的，“赤章”是类似巫覡诅咒那样来“厌”，即“压”住、控制住对自己不利的神秘力量。而赤章所要“厌”的对象，往往是那些已死的鬼魂。因此，沈约的上章和前述王献之的上章不同：王献之上章是在承认自己对不起前妻郗氏的情况下，向天官首过告罪以求宽宥。沈约的“赤章”则首先向神明抵赖说逼齐和帝禅位之事，不是自己主动参与的，所以

① 此据《弘明集》卷八，上海古籍出版社1991年影印碛砂藏本《大藏经》，页50a、c。相近的记载还见甄鸾《笑道论》：“又案三张之术《畏鬼科》曰：左佩太极章，右佩昆吾铁。指日则停空，拟鬼千里血。又造黄神越章杀鬼，朱章杀人。”此据《广弘明集》卷九，上海古籍出版社1991年影印碛砂藏本《大藏经》，页155b。释法琳《辩正论》也引用此段，《广弘明集》所收作“道士畏鬼章符云：左佩太极章，右带昆吾铁。指日即停晖，拟鬼千里血。造黄神越章杀鬼，又造赤章法亦杀人。”见《广弘明集》卷十三，页191a。《大藏经》所收《辩正论》卷六则作“道士畏鬼符云”，见《大正藏》卷52，页533c。释道宣《集古今佛道论衡》卷二作：“或畏鬼带符者。符云：左佩太极章，右佩昆吾铁。指日则停晖，拟鬼千里血。若受黄赤章，即是灵仙诀。”“造黄神越章用持杀鬼，又造赤章用持杀人”，见《大正藏》卷52，页373a、b。

② 马啸《吐鲁番59TAM303墓所出道教符策考释》，《西域研究》2004年第4期，58—64，特别是60—61页。

③ 此据《广弘明集》，页131c。

④ 此据《弘明集》，页53c。

⑤ 此据《广弘明集》，页122c。

齐和帝的鬼魂向他报复是不应该的，他也就有理由采取更主动的方式去除齐和帝的鬼祟。沈约既不承认自己的过错，又要禳除齐和帝的鬼祟来治病，就只能用道士驱鬼的“赤章”了。

以上这些东晋南朝高门奉道世家的修道方式，不外：求仙（王氏服食采药；郗氏绝谷、服符；孔氏隐修）；上章首过治病（王献之、沈约）；静室请祷（王凝之、殷仲堪）这三类。小林正美根据史书记载和晋宋天师道经典的内容，总结出东晋天师道普遍的四种教法，即治病法（首过、符水、上章）；除厄法；黄赤房中术；诵读《道德经》<sup>①</sup>。两相比较，采药服食和丹药炼形求仙，为东晋天师道所无；而房中术和诵读《老子》，则是诸奉道世家修道时不曾广为实践的。房中术为社会高层所不齿，高门士族即便有人修习，也会秘而不宣。同样的情况还有，陆修静在《道门科略》整顿南方道教组织时也没有提及房中术，而事实上房中术确曾被南方道教所实践。诵读《道德经》而有神效的观念，自汉末张鲁米道以来即是如此，但却为士族子弟所鄙夷。如孔熙先和休先兄弟，“见《大洞真经》说云：‘诵之万遍，则能得仙。’大致讥诮，殊谓不然。以为仙道必须丹药炼形，乃可超举，岂有空积声咏，以致羽服。”<sup>②</sup>可见世家子弟对诵经的神效是嗤之以鼻的。由此不难看出，东晋南朝所谓奉道世家的道教信仰，与东晋时代天师道经典中所记述的教法之间，还是颇有距离的。进而更要看到，采药、炼丹、服食求仙的做法，来自中国悠久的仙道传统<sup>③</sup>；静室请祷除了有可能源自汉代的“请室”，也应有东部地区和江南地方宗教信仰的源头<sup>④</sup>；上章首过治

① 小林正美《六朝道教史研究》，中译本，182—194页。

② 《真诰》卷十九《翼真检》第一，《道藏》20册，页604a-b。

③ 见《敬天与崇道》第四章《汉代的仙道信仰》。我还认为所谓寇谦之的“少修张鲁之术”，也不可尽信。寇氏作为北方士族大姓，其仙道信仰来源不必非要从小张米道得来。见《寇谦之的家世与生平》，《华林》第二卷，北京：中华书局，2003年，274—275页。

④ 参赵益《三张“二十四治”与东晋南方道教“静室”之关系》，《东南文化》2001年11期，52—56页。

病除厄，其源头也至少可上溯到战国时代（如战国末年华山秦颉玉版）。这些都是在汉末三张米道之前中国已有的传统信仰。包括王凝之入靖室祈请的“大道”，最早也是出现在东部传统信仰之中，而非巴汉三张的首创<sup>①</sup>。因此，上列所谓“奉道世家”实践的各项道法，并没有确凿的证据是出自张陵、张鲁祖孙所传之术，完全可以从道教“东部传统”中寻得其来源。还有，这些天师道世家与五斗米道的教团显然没有什么组织上的关联。很难想象他们会隶属于天师道的某治，或参与民间天师道的三会吉日等组织活动。因此，“奉道世家”所奉的，并不一定就是巴蜀汉中兴来的五斗米道，也未必是民间所传的东部天师道。

### 三、次等士族的奉道

#### 1. 句容许氏

前述与王羲之父子在仙道信仰上一致的许迈，其出身是句容土著士族，在政治和社会地位上与琅邪王氏这样的高门大族可以说是无法比拟的，许谧和许翊父子虽然成为道教上清经的传人，但在当时的声望和影响也远不及许迈。许迈的特殊性在于，他虽然不是出自高门，却能够被“朝臣时望多称其得道”，乃至被时为会稽王、后为简文帝的司马昱咨询广嗣之术<sup>②</sup>。可见其游走于高门贵戚之间，远非其弟、侄辈可比。《晋书·王羲之传》后附《许迈传》云：

许迈，字叔玄，一名映。丹杨句容人，家世士族，……（郭）璞为之筮，……宜学升遐之道。时南海太守鲍靓隐迹潜遁，人莫之知。迈乃往候之，探其至要。父母尚存，未忍违亲。谓余杭悬溜山近延陵之茅山，是洞庭西门，潜通五岳，陈安世、茅季伟常所游处，于是立精舍于悬溜，而往来茅岭之洞室，放绝世务，以寻仙馆。朔望时节还家定省而已。父母既终，乃遣妇孙氏还家，遂携其同志遍游名山焉。初采药

① 《敬天与崇道》，634页。除了《后汉书》载汉末张角曾“假托大道”外，《通鉴》咸安二年（372）称卢悚“大道祭酒”。卢悚为徐州彭城人，亦属东部地域。

② 《晋书》卷三十二《孝武文李太后》，981页。

于桐庐县之桓山，餌朮涉三年，时欲断谷。以此山近人，不得专一，四面藩之，好道之徒欲相见者，登楼与语，以此为乐。常服气，一气千余息。永和二年(346)，移入临安西山，登岩茹芝，眇尔自得，有终焉之志。乃改名玄，字远游。与妇书告别，又著诗十二首，论神仙之事焉。羲之造之，未尝不弥日忘归，相与为世外之交。玄遗羲之书云：“自山阴南至临安，多有金堂玉室，仙人芝草，左元放之徒，汉末诸得道者皆在焉。”羲之自为之传，述灵异之迹甚多，不可详记。玄自后莫测所终，好道者皆谓之羽化矣<sup>①</sup>。

王羲之与许迈是因为共同好慕仙道而志趣相投。许迈的修行方式主要是在仙山立精舍，辞家修道，服气餌朮。其所提及的鲍靓、陈安世、茅季伟、左元放等也都是两晋时代人所共知的由人而仙的典范。

《道学传》卷二《许迈》云：

许迈，字叔玄，小时名映，后自改名远游。入新成道山，服苣蕒，断谷，常服气，一气千余息。晋永和二年，移入临安西山也。高平閻玄之、琅邪彭初，皆就远游受业。远游曰：“閻君可服气，以断谷。彭君宜须药，以益气。”遂教彭以餌朮，并委质伏事三年。远游曰：“君以解此，但当勤修之耳。专修矣。心如死灰，形如委骸，可各索清静处，以自精妙。”于是玄之往于潜，餌朮为务也。<sup>②</sup>

《道学传》较之《晋书》对许迈的记述要详尽得多，基本情节也大体相同，唐修《晋书》有可能参考了《道学传》的内容。许迈对辟谷、服气等传统仙道之术特别热衷，而他的弟许谧、侄许翊等人则发展出一套与传统仙道之术有明显区别的上清神启。这两种修道传统，都不是纯粹的天师道传统。但许氏家族又的确与天师道有密切的交往。

《真诰世谱》称许迈：

<sup>①</sup> 《晋书》卷八十《王羲之传》附《许迈传》，2106—2107页。

<sup>②</sup> 《三洞珠囊》卷三《服食品》，《道藏》25册，页316a。《道学传》所载许迈其他事迹大多同于《晋书》所记，见 *The Fragments of the Daoxue zhuan*, pp. 130-143.

清虚怀道，遐栖世外，故自改名远游。与王右军父子周旋。子猷乃修在三之敬。按手书授《六甲阴阳符》云：永昌元年，年二十三岁。则是永康元年庚申岁生也。……娶吴郡孙宏字彦达女，即骠骑秀之孙。既离好，无子归宗<sup>①</sup>。

许迈本娶孙秀（三国吴之孙秀）之孙女为妻，后因志向仙道，而不惜辞家，乃至与妇离婚。“子猷”即王羲之三子王徽之，可见羲之父子皆与许迈交情甚密。所谓“授六甲阴阳符”之事，陶弘景注《真诰》云：

李东，曲阿人。乃领户为祭酒。今犹有其章本，亦承用鲍南海法。东才乃凡劣，而心行清直。故得为最下主者使。是许家常所使。

永昌元年，先生年二十三，就其受六甲阴阳行厨符<sup>②</sup>。

“鲍南海”即鲍靓，则李东所传也有鲍靓的仙道之法，而这并非来自汉中米道的传统。永昌元年（322），许迈 23 岁时，李东就已向许迈传授“六甲阴阳行厨符”。可见许迈一人，实兼有天师道与士族仙道信仰，而他显然更倾向于仙道修行。

关于此“李东”，《真诰》又云：

李东者，许家常所使祭酒，先生亦师之。家在曲阿东，受天师吉阳治左领神祭酒<sup>③</sup>。

李东身份是领户化民的天师吉阳治左领神祭酒，但他好像比较固定地为许氏家族服务。具体的活动包括向许氏传授符箓，以及为许氏上章祈神等。“吉阳治”见于南北朝时的《正一炁治图》中系师张鲁所立“八品游治”之列，并注明“在魏郡界”<sup>④</sup>，似乎与张鲁降曹后五斗米道迁居中原的背景相吻合。然唐代《张天师二十四治图》却云：“吉阳治在蜀郡界。”<sup>⑤</sup>可见所

① 《真诰》卷二十《翼真检》第二，《道藏》20 册，页 608a-b。

② 《真诰》卷十三《稽神枢》第三，《道藏》20 册，页 565c。

③ 《真诰》卷二十《翼真检》第二，《道藏》20 册，页 610a。

④ 《无上秘要》卷二十三《真灵治所品》，《道藏》25 册，页 65c。《受箓次第法信仪》所收萧梁张辩《天师治仪》云“吉阳治，在魏郡邺县。”《道藏》32 册，页 224a。

⑤ 《三洞珠囊》卷七所收《张天师二十四治图》，《道藏》25 册，页 334b。

谓“吉阳治”在天师道的文献中并无确定之地。还可注意的是,许氏家居于“丹阳句容都乡之吉阳里”<sup>①</sup>,葛玄和葛洪的家族也居于此句容吉阳里。故吉川忠夫氏提出“吉阳治”是否得名于“吉阳里”的推测<sup>②</sup>。我认为这是很有可能的。如果“吉阳治”果真得名于“吉阳里”,或可反映当时的道教组织深深植根于乡里之中的实态,而这基于乡里组织的道教治所,很可能又不是只有巴蜀汉中五斗米道那一个源头,应该就是来自江南当地的乡里之名。《紫阳真人内传》所附《周裴二真叙》中说到神媒华侨:“背俗入道,诣祭酒丹阳许治受奉道之法。”<sup>③</sup>此“丹阳许治”应即吉阳治。也可证吉阳治原本就是丹阳许家修道的场所,本与天师道的二十四治系统无关。考古所见湖南长沙刘宋元嘉十年(433)徐副墓券中有“代元治”,前述天师道文献也有“代沅治”,然却云在“上党山”<sup>④</sup>。两地望相差甚远,恐怕也不能简单用《二十四治图》之类的文献与“吉阳治”、“代元治”相对证。

陶弘景在《登真隐诀》的注文中也提及李东:

晋泰兴中,曲阿祭酒李东章本辞事省直,约而能当。……李东既祭酒之良才,故得为地下主者。初在第一等,今已迁擢。此便可依按也。其昔常为许家奏章往来,故中君及之也<sup>⑤</sup>。

一般认为,五斗米道从中原向江南的传布是在永嘉之乱(307—313)以后。但当时的移民并非是从关中、洛阳地区直接渡江到达江东,江东最初所接纳的主要是来自山东、淮北方向的移民<sup>⑥</sup>。东晋泰兴中(318—321)已经有江南土著(曲阿,今江苏丹阳)的祭酒李东为句容的许氏家族承担了上章和传授符篆的任务。他俨然是一个上章传符的行家里手,而

① 《华阳陶隐居集》卷下,《道藏》23册,页649a。

② 见吉川忠夫《许迈传》,氏编《六朝道教の研究》,东京:春秋社,1998年,3—22,特别是4页。

③ 《道藏》5册,页548a。

④ 详见王育成《徐副地券中天师道史料考释》,《考古》1993年6期,571—575页。

⑤ 《登真隐诀》卷下,《道藏》6册,页621b。

⑥ 葛剑雄主编《中国移民史》第二卷,福州:福建人民出版社,1997年,307—375页。

非刚刚接受天师道信仰的新手。可见在两晋之际，江南土著已经是当地天师道信仰的主要承担者。未必是北人从中原带来天师道，江南土著士族才逐渐接受来自北方的天师道。李东的例子提醒我们，江南土著士族如许氏所接受和接触的天师道，很有可能不是永嘉之乱时才传入江南的五斗米道，而是有更早的东部地区的道教信仰来源<sup>①</sup>。

## 2. 钱塘杜氏与琅邪孙氏

如本章第一节所述，杜子恭是江南天师道的重要人物，长期以来，学界对他已有很多关注，把他作为东晋天师道在江南的重要领袖，他的钱塘杜治也是天师道在江南地区传播的重要据点。但是，杜子恭之后，教权落入孙泰、孙恩叔侄之手，最终酿成孙恩、卢循之乱。史称孙恩“世奉五斗米道”，故学界通常把这场变乱的性质定性为天师道的变乱。但也有学者提出应该更多看到这是一场南方土著次等士族反对北来南渡的高门士族的斗争，而非纯然是一场道教的叛乱。如果我们要理解孙恩的所谓“天师道叛乱”，就先要从杜子恭和他的“杜治”入手。

《晋书·孙恩传》云：

孙恩，字灵秀，琅邪人，……世奉五斗米道。恩叔父泰，字敬远，师事钱唐杜子恭。而子恭有秘术。……子恭死，泰传其术<sup>②</sup>。

沈约在《宋书·自序》中追述其高祖沈警事迹时云：

初，钱唐人杜子恭通灵有道术，东土豪家及京邑贵望，并事之为弟子，执在三之敬。警累世事道，亦敬事子恭。子恭死，门徒孙泰、泰弟子恩传其业，警复事之<sup>③</sup>。

“通灵有道术”，意即子恭可以通神，又具有法术，这也是正统的天师道所反对的。子恭是靠“秘术”或“通灵道术”而为“东土豪家及京邑贵望”所

① 关于天师道传入江南的时间早于永嘉之乱的看法，有学者根据三国吴时南方就有自称“道士”或“童子”的买地券来证明五斗米道或天师道很早就传入江南。我觉得这可能把问题简单化了。那些墓券所反映的应是江南当地土著信仰。

② 《晋书》卷一百《孙恩传》，2631—2632页。

③ 《宋书》卷一百《自序》，2445页。

重，纷纷以弟子之礼事之。关于子恭的“秘术”，在本章第一节已有讨论。前述许迈也是类似这样的人物，乃至王羲之还“自为之传，述灵异至之迹至多。”许迈和子恭同是江南土著道教人物，又都具有“通灵”、“灵异”之术，这正是江南地方信仰的特色。而释玄光《辩惑论》中说：“夫五斗米教，出自天师，后生邪浊，复立米民。世人厌畏，是以子明、杜恭，俱困魔蟒。”<sup>①</sup>大概“子明、杜恭，俱困魔蟒”，也是佛教中人为攻击道教宗师而编造的故事<sup>②</sup>。通过《晋中兴书》、《晋书》、《宋书》乃至《辩惑论》等宋齐梁时人的记载，我们看到的杜子恭是一个与民间祠庙信仰有密切关系、靠一些神奇法术来吸引教众的教团领袖。

服膺于子恭秘术和道术的既有“东土豪家”，又有“京邑贵望”，前者以江南土著士族为主，后者当以北来南渡士族为主。关于子恭与这些豪家贵望的交往，《道学传》卷四载《杜炆》云：

杜炆，字子恭。及壮，识信精勤，宗事正一，少参天师治篆。以之化导，接济周普。行已（己）精洁，虚心拯物，不求信施。遂立治静，广宣救护，莫不立验也。又云：陆纳为尚书令，时年四十，患疮。告炆云：“弈世短寿，临终皆患此疮。”炆为奏章，又与灵飞散。谓曰：“君厄命已过，可至七十。”果如其言也<sup>③</sup>。

又云：

杜炆，字子恭。为人善治病。人间善恶，皆能预睹。上虞龙稚，钱唐斯神，并为巫覡。嫉炆道王，常相诱毁。人以告炆。炆曰：“非毁

① 此据《弘明集》卷八，页50a。

② 宫川尚志氏揭出《高僧传》安世高的传说中有庐山神为蟒蛇的说法，故蟒蛇就是山神的化身之一，故能吞噬在巴蜀山中修道的张道陵。杜子恭作为江南道教的领袖，也被附会上了如同张道陵的悲惨命运。果如此，杜恭被困魔蟒之说，或许也与山神这种民间俗神信仰有关。《真诰》卷五《甄命授》第一中载：“昔闻成子少好长生，好学道。四十余年后入荆山中，积七十余岁，为荆山山神所试。成子谓是真人，拜而求道，而为大蛇所噬，殆至于死。”见《道藏》20册，页518c。闻成子误认为荆山山神是真人，从而求道，结果山神是大蛇，将其吞噬。

③ 此据《三洞珠囊》卷一《救导品》引，《道藏》25册，页296c。

正法，寻招冥考。”俄而稚妻暴卒，神抱隐疾。并思过归诚，灵为解谢，应时皆愈。神晚更病，灵语曰：“汝藏鬼物，故气崇耳。”神即首谢曰：“实藏好衣一箱。”登取于治烧之，豁然都差。又云：王羲之有疾，请杜灵。灵谓弟子曰：“王右军病不差，何用吾为？”十余日而卒<sup>①</sup>。

《道学传》是记述学道精勤，终获成功的一些典范人物，故杜子恭的这些事迹中很多与著名历史人物之间的交往，其实未必都真实可靠，而是为证明其道业精进的故事。尽管如此，还是有几处可堪注意。

首先，杜子恭对陆纳和王羲之的不同态度。编造此故事的本意当然是为了突显子恭的神异和神验，但陆纳是江东吴郡世家，并不是“奉道世家”；王羲之是北来南渡大族，通常认为应与子恭同属五斗米道信仰，子恭作为钱塘土著，似乎在对待这两人时有冷热不均、远近有别之嫌。这反映了东晋时期北来士族与江南土著之间的矛盾。反观王氏与同为江南土著的许迈的交往之密，恐怕许氏和杜子恭一系也并不同属于某个统一的道派组织。

其次，由杜子恭的传记中提到他与多位东晋重臣的交往，如谢安、谢玄、桓温、桓冲、王羲之、陆纳等，还提及卢悚之乱等。这些事迹主要发生在4世纪60—70年代。推测其年少时正处在两晋之际，应该是有道理的。如前所述，在这个时候，天师道的法箓位阶制度还没有正式建立起来。因而所谓子恭“宗事正一，少参天师治箓”的说法很可能是不可靠的。

第三，《道学传》说子恭立治静以救护百姓，巫覡斯神的一箱好衣也是拿到治中焚毁。子恭所立的治即钱塘杜治，也成为江南天师道的重要据点。但子恭少年修道在两晋之际，其时未必有米道组织系统地传入江东，故杜治本不属巴汉五斗米道的二十四治系统，而只是以杜子恭为核心的信道团体成员活动的场所。

第四，子恭吸引信众的手段是治病和预知吉凶善恶，这与正史所记子恭靠“秘术”和通灵道术闻名于时相比，已经有了改变。可以看作是《道学

<sup>①</sup> 此据《三洞珠囊》卷一《教导品》引，《道藏》25册，页301a-b。王羲之与陆纳事，亦见《太平御览》卷六六六《道部》八《道士》，中华书局影印本，页2974a。

传》对子恭事迹“去巫化”的一种处理。

第五，杜子恭降服龙稚、斯神两个巫覡的故事，反映了天师道对巫覡传统的兼并。但这故事中透露出善恶因果报应的观念，还出现了晋宋之际天师道才多次提及的“正法”、“故气”等，说明这些故事很可能出自南朝人之手，未必就是东晋时期的实录。

此外，学者多引《洞仙传·杜曷》来作为研究杜子恭的重要史料。其传略云：

杜曷字叔恭，吴国钱塘人也。……早孤，事后母至孝，有闻乡郡，三礼命仕不就。叹曰：“方当人鬼殽乱，非正一之炁无以镇之。”于是师余杭陈文子，受治为正一弟子，救治有效，百姓咸附焉。后夜中有神人降云：“我张镇南也。汝应传吾道法，故来相授诸秘要方，典阳平治。”曷每入静烧香，能见百姓三五世祸福，说之了然。章书符水，应手即验。远近道俗，归化如云。十年之内，操米户数万。……卢竦自称先生，常从弟子三百余人。曷以白桓温，竦乃协东治老木之精，衍惑百姓，比当逼揆官阙，然后乃死耳。咸安中，竦夜半从男女数百人直入官，称海西复位，一时间官军诛戮，温方叹服。后桓冲欲引曷息该为从事，曷辞曰：“吾儿孙并短命，不欲令进仕，至曾玄孙方得吾福耳。”曷曰：“吾去世后，当以假吾法以破大道者，亦是小驱除也，与黄巾相似，少时消灭。”素书此言，函封付妻冯氏。若有灾异，可开示子侄，勤修德自守。隆安中，琅邪孙泰以妖惑陷，咎及祸延者众。曷忽弥日聚集，纵乐无度。敕书吏崇桃生市凶具，令家作衣衾云：“吾至三月二十六日中当行。”体寻小恶，至期于寝不觉，尸柔炁洁。诸道民弟子为之立碑，谥曰明师矣<sup>①</sup>。

① 此据《云笈七签》卷一一一，2423—2425页。《隋书·经籍志·杂传》著录：“《洞仙传》十卷。”《旧唐书·经籍志·杂传》著录：“《洞仙传》十卷，见素子撰。”此“见素子”未知所详。前田繁树根据《洞仙传》所载人物最晚到刘宋文帝时代，推测成书在5世纪后半叶、最迟在南齐时成书。见氏著《初期道教经典の形成》，20页。又，元代赵道一《历世真仙体道通鉴》卷二十二所收《杜曷传》，应是转引《洞仙传·杜曷》，文字稍异。见《道藏》5册，页224c-225a。

《洞仙传》是把杜子恭当作最终尸解仙去的仙人来看待的，故除了有些表现其神异的故事如陆纳疗疮等与《道学传》相同外，还增加了一些新的内容，且记述的细节也比《道学传》要细致得多。如子恭少年时的情况，他师从陈文子以及张镇南（张鲁）夜降，特别还记载子恭预知孙泰之祸，并事先警告子孙，这显然既是为子恭与孙氏叛乱解脱干系，也是显示其料事如神的神验<sup>①</sup>。其中说到子恭自称“至曾玄孙方得吾福耳。”事实上，到子恭的玄孙杜京产（436—499）时，杜氏的声望才又再起<sup>②</sup>。可见《洞仙传》的作者应该是知道杜京产父子的，前田繁树氏说此书在南齐时成书，恐嫌太早。《洞仙传》的时代至少应该在《道学传》之后。

《洞仙传》先讲子恭师从余杭陈文子，受治为正一弟子。如果真有此事，则子恭少年时应应在两晋之际，当时还不太可能有米道组织系统地传入江南，他从陈文子所受的道法只能是来自东部传统。按照一般的理解，正一弟子就是天师道徒，天师道徒就是从三张一系传承下来的。受治之后要根据个人修习一级级地升迁到最高的法位。但《洞仙传》接着又说张鲁夜降传授给子恭道法要方，并让他掌管阳平治。阳平治是二十四治中地位最高的一个治，也是传说中三张天师的本治，应该只有天师的子孙、继任的天师才能够掌管阳平治。张鲁夜降的故事固然是象征子恭接受正统的三张天师道的教法，其杜治具有了阳平治的地位，但令人奇怪的是，子恭从陈文子那里所受的正一道法难道不是三张天师道之法？《洞仙传》的作者难道并不认为张天师还有后裔在接续阳平治的教权？如果钱塘杜治具有了阳平治的地位，那米道组织中真正的阳平治系统又将如何自处？所以，这些记载与现有的天师道历史多有矛盾之处。

---

① 学界对杜子恭去世的时间有不同意见，就是因为《晋书》和《宋书》云子恭死后孙泰才被诛，而《洞仙传》云隆安中孙泰犯事，子恭才自度死期。其实，了解了《洞仙传》的性质，就无祕怀疑正史的记载。

② 杜京产及子杜栖，事见《南齐书》卷五十四《高逸·杜京产传》，942—943页。唐长孺先生指出，到杜京产时代，杜氏已经脱离民间道教组织而沦为士族知识分子。见《钱塘杜治与三吴天师道的演变》，4—10页。

通过分析以上正史和道书中关于杜子恭的记载，至少有两点可资注意：

第一，研究杜子恭时，不应把史书和道书的材料混用。因为道书的记载，无论是《道学传》还是《洞仙传》，都要把子恭树立为一个学道、成仙的典范，其中很多故事是不能当作信史来用的。很可能，子恭最初只是靠法术、秘术交通上层权贵的一个地方性宗教首领；南朝后期的道教中人，逐渐隐去其秘术的色彩，才将其塑造为一个得受正统天师道经教的江南天师道一代宗师。

第二，子恭作为钱塘杜治的首领，拥有众多徒众，这都是可能的。但这个钱塘杜治与天师道，特别是西部传来的三张天师道之间的关系，恐怕不是仅靠一个时代较晚出的“张鲁夜降”的故事能够证明的。其实最能说明杜子恭教团的性质是否天师道的，反倒应该是孙恩、卢循的起义。

关于孙恩之乱，《晋书·孙恩传》云：

然(孙泰)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。……(孙泰被流放广州，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。……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。……会稽内史谢轺发其谋，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。于是会稽谢针、吴郡陆环、吴兴丘庭、义兴许允之、临海周曹、永嘉张永及东阳、新安等凡八郡，一时俱起，杀长吏以应之。旬日之中，众数十万。……恩据会稽，自号征东将军，号其党曰“长生人”，宣语令诛杀异己，有不同者戮及婴孩，由是死者十七八。……吴会承平日久，人不习战，又无器械，故所在多被破亡。诸贼皆烧仓廩，焚邑屋，刊木堙井，虏掠财货，相率聚

于会稽。其妇女有婴累不能去者，囊箠盛婴儿投于水，而告之曰：“贺汝先登仙堂，我寻后就汝。”……恩穷戚，乃赴海自沉，妖党及妓妾谓之水仙，投水从死者百数<sup>①</sup>。

《晋书》讲孙泰之所以能够“逛惑百姓”、“眩惑士庶”，靠的全是“养性之方”和“道术”、“秘术”。这与杜子恭几乎是相同的。在这一点上，孙泰不愧是子恭的继承者。孙泰被杀，孙恩复仇，杀王凝之，说明孙恩一党绝非王凝之的同道。而所谓“盛婴儿投于水”和“水仙”等，更非来自西部巴蜀地区的五斗米道的信仰。“水仙”这样的概念，显然应来自东方滨海地区。历来论及孙恩之乱的学者，往往拘于史书所载的孙氏“世奉五斗米道”，认定这是一场天师道的起义。其实从孙泰、孙恩叔侄具体的奉道活动来看，他们更多体现的是巫鬼方术和东部滨海地域性信仰，而与其后陆修静所揭示的晋宋之际天师道的变化很难对应起来。

#### 四、结语

通过重新分析陈寅恪先生列举的东晋南朝“奉道世家”，可引发出以下几点思考：

第一，这些所谓的“奉道世家”，很可能并不同属于一个信仰明确、组织严密、科戒完备的“天师道”团体。他们的具体修道活动，与正统的天师道科戒规范和宗教活动往往大有出入。所谓“世奉五斗米道”和“世奉天师道”的各世家，其实只是各取所需的“奉道”而不是“人道”。亦即说“奉道世家”，尤其是那些高门士族，大都并不是正式的天师道组织成员。此外，世家子弟个人的信仰选择，还具有相当程度的灵活性，他们并非真正意义上的祖父子孙相系、全家世代信道。如王献之的儿子跟随高僧慧远出家为道敬法师，郗愔与郗昙兄弟虔诚奉道，而郗愔之子郗超却奉佛，著有《奉法要》。可见，道教信仰在东晋士族那里首先是依个人志向、情操而定的，并没有某种固定的家传信仰和组织纽带在起作用。对个人成仙不

<sup>①</sup> 《晋书》卷一百《孙恩传》，2632—2634页。

死的期许也许是每个世族成员选择道教信仰的主要因素之一，再就是出于应对生活中种种苦厄疾病的实际需要。士族奉道者，真正领受道教治篆成为正式道教弟子的人很少，所谓“奉道世家”并非“道教徒世家”，更非“道士世家”<sup>①</sup>。这些“奉道世家”的情况，并不足以说明东晋天师道的主要组织形态和存在状况。

第二，高门士族与次等士族在奉道修道活动方面的差异还是很明显的。如高门士族重在追求个人身心的超越活动，而次等士族重在团体的组织与信众的维系。高门士族主要靠服食、服气、辟谷等仙道之术，次等士族主要依靠秘术、神异来吸引信众，这些都还是传统的仙道法术。但在这个时期，上清经、灵宝经、三皇经和一些天师道的经典在陆续产生，这些新经典没有因为大家共同具有“道”的信仰就更容易被高门和次等士族广泛接受。如《真诰·叙录》记述上清经出世后的辗转过程中，也有一些高门或次等士族接触到上清神启，但真正对其感兴趣并接受的，则是少之又少。说明当时的道教并没有一个统一的组织形态，还处在不同的道教信仰自行其是、各异旨趣的状态。晋宋以后的道教历史证明，最终还是以上清经所代表的经教传统成为中古道教的主要趋势。因而是从某种意义上可以说，东晋的“奉道世家”，无论是高门还是次等士族，都并不代表六朝道教发展的主流。他们只是道教信仰的“爱好者”，而非当时道教信仰的主要承载者和体现者。

第三，从“奉道世家”的角度来看，并没有多少明确来自汉末西部三张米道传统的存在，反而应该特别注意到东部滨海地区自有的道教信仰的影响。三张米道因由永嘉之乱而从北方中原传入江南是可能的，但更应充分重视：江东之地本来就有来自燕齐吴会地域的道教“东部传统”，甚至“天师道”之称也应该不只出于巴汉之地。所以应该注意到晋宋时代人眼

---

① 在2008年3月的一次会议上，胡宝国先生说所谓“世奉”不一定要理解为一家几代人都信奉。如果父子两代人信奉，那也是“世奉”。这对于理解东晋时的“奉道世家”应该是一个很好的提示。

中的“天师道”，绝不仅仅是指三张米道的西部传统。晋宋时期的史家对“五斗米道”和“天师道”的不同称谓，也许本来就蕴含了某种重要的历史区别。

第四，这些“奉道世家”的奉道行为，与《三天内解经》、《道门科略》、《老君音诵戒经》等道书所描述的5世纪初的天师道之间，显然有一种“错位”的感觉。这种“错位”完全是因为所谓社会上下阶层的差异造成的？还是这一现象隐含了东晋时的天师道与刘宋以后天师道之间存在的时代差异？上列这些道书所描述的天师道给人的印象是存在于民间乡里村社之中的，难道还有不同道教信仰存在空间与地域的差异？陆修静和寇谦之所极力规范化的天师道组织系统，在很大程度上具有独立于世俗政权管辖之外的特点，应该只有在特殊情况下才能得到统治者的默许，恐怕也不是晋宋天师道的普遍存在状态。因此，在“奉道世家”之外的那些存在于民间乡里村社的天师道信仰者，是今后另一个值得关注的论题。

总之，通过以上围绕东晋南朝“奉道世家”的考察，也许可以使我们对从汉末米道到晋宋天师道之间那种只有一线单传的历史观产生更多的反思。进一步认识到在三张米道之外，道教还应有“东部传统”的存在；晋宋天师道产生和存在的历史背景，远比我们现在所认知的情况要复杂得多。果如此，也算是本人对当年陈寅恪先生“天师道与滨海地域之关系”中应有胜义的一种不自量力的阐发。

（本节初刊于《天问》（丁亥卷），南京：江苏人民出版社，2008年，213—240页。收入本书有删改。）

### 第三节 排拒与容纳

#### ——六朝道教与《太平经》关系的考察

##### 一、引言

在道教史上,汉末东部地区的太平道和西部地区的五斗米道,通常被当作道教活动和道教实体出现的标志<sup>①</sup>。黄巾起义被镇压后,太平道似乎就销声匿迹;五斗米道反而随着张鲁降曹,得以从巴汉地区传到关陇和中原,后来发展为东晋南朝时的天师道。在现有的道教史中,主要强调的是从西部巴蜀汉中的米道到南北朝时代的天师道这样一条历史发展脉络。

事实上,以“太平”为名的经典早在西汉末年就已出现<sup>②</sup>,据说宫崇和襄楷又曾分别试图使东汉顺帝和桓帝接受一部“《太平青领书》”,即通常认为的“《太平经》”(详下文)。东汉末出现的《太平经》与明正统《道藏》所收的残本《太平经》之间的关系,至今仍然没有定论<sup>③</sup>。《后汉书》说“后张

① 任继愈主编《中国道教史》(增订本)上卷,北京:中国社会科学出版社,2001年,8页。

② 西汉成帝时有《天官历包元太平经》十二卷,已佚。通常被认为是东汉末《太平经》的前身。见《汉书》卷七十五《李寻传》,中华书局点校本,3192页。

③ 关于中国学者对《太平经》研究的综述成果,见黎志添《试评中国学者关于〈太平经〉的研究》,《中国文化研究所学报》新五期,1996年,297—318页。他提出中国学者不该执着于此经170卷都出自东汉的固定看法,而不充分吸收国外学者有关此经在汉以后到南朝还不断增加而成的说法。葛兆光《一个学者与一个时代的道教研究——关于王明及其道教研究》,此据氏著《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,北京:三联书店,2003年,191—201页也提醒国内研究者应该重视《太平经》在六朝末“再出”的事实。国外学者对此经的成书年代也是意见分歧。如日本学者很多都认为今本《太平经》是南朝末年的“再出本”。西方学者则意见不一,如 B. J. Mansvelt Beck, “The Date of the *Taiping Jing*”, *T'oung Pao*, Vol. 66, 4-5, 1980, pp. 149-182. 在分析了诸家观点后,认定今本《太平经》就是东汉的作品。而 Jens Østergård Petersen, “The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping Jing*”, Part 1, *ACTA Orientalia*, Vol. 50, 1989, pp. 133-171; Part 2, *ACTA Orientalia*, Vol. 51, 1990, pp. 173-216. 则力证今本《太平经》是经过不同时代一步步增衍而成的。Grégoire Espeset 在其2002年专论《太平经》的法文博士学位论文之后,又发表两篇文章,都是在赞同东汉说的前提下讨论《太平经》:“Criminalized Abnormality, Moral Etiology, and Redemptive Suffering in the Secondary Strata”(转下页)

角颇有其书焉”<sup>①</sup>，但张角黄巾与《太平经》的思想是否契合，恐怕在今本《太平经》的时代和成书经过被彻底搞清之前，很难得出明确的结论<sup>②</sup>。《太平经》最早出于两汉的山东齐地，“再出”于南朝江东之地，今本又明显经过南朝上清派人的重编<sup>③</sup>，从其出世和流传地域来看，主要在东部滨海地区。从时间上说，也比张陵祖孙的五斗米道信仰要早得多。太平道的余绪在魏晋时也不是完全无迹可查<sup>④</sup>。虽然在汉魏晋南北朝时期，似乎没有严密而清晰的《太平经》传承系统，但《太平经》却仍可看作是东部滨海地域道教信仰的显著标志。

东部滨海地域道教传统是一个值得加以专门探讨的道教史新论题。东部传统的存在，不仅体现在当西部米道传到江南地区时，与当

---

(接上页) of the *Taiping jing*”, *Asia Major*, third series, Vol. 15, Part 2, 2002, pp. 1-50. “Revelation Between Orality and Writing in Early Imperial China: The Epistemology of the *Taiping jing*”, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 74, 2002, pp. 66-100. 在西方最早以《太平经》为学位论文题目的 Barbara Hendrichske, 终于出版了她关于《太平经》的专书: *The Scripture on Great Peace: The Taiping jing and the Beginning of Daoism*. University of California Press, Berkeley, 2006. 她认为今本《太平经》的形成可以分为几个阶段, 虽经过东晋南朝道士的重编, 但经中的语言和主要内容所反映的都是东汉时期的观念。

① 《后汉书》卷三十下《襄楷传》，中华书局点校本，1084页。

② 汤一介《魏晋南北朝时期的道教》，西安：陕西师范大学出版社，1988年，84—87页；大渊忍尔《初期的道教》，东京：创文社，1991年，101—136页，都说《太平经》思想与张角教法相合。熊德基认为《太平经》与黄巾无关，见《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》，1962年初刊，此据氏著《六朝史考实》，北京：中华书局，2000年，1—34页。唐长孺认为张角等所受的应是西汉末《天官历包元太平经》思想的影响，而非宫崇所献的《太平经》。见《〈太平经〉与太平道》，《郑天挺纪念论文集》，北京：中华书局，1990年，119—128页。

③ 见王明《论〈太平经钞〉甲部之伪》，1947年初刊，此据氏著《道家道教思想研究》，北京：中国社会科学出版社，1984年，201—214页。李刚《也论〈太平经钞〉甲部及其与道教上清派之关系》，《道家文化研究》第四辑，上海古籍出版社，1994年，284—299页。并参氏著《汉代道教哲学》，成都：巴蜀书社，1995年，55—76页。

④ 建安年间，青州黄巾被曹操收编，徐州黄巾则成为臧霸等人部众，直到曹丕称帝还保有实力。见田余庆《汉魏之际的青徐豪霸》，1983年初刊，此据氏著《秦汉魏晋史探微》，北京：中华书局，1993年，89—118页。另参龙显昭《论曹魏道教与西晋政局》，《世界宗教研究》1985年1期，79—97页。他认为青州黄巾的家属被迁至鄆城附近屯田，在此与五斗米道产生融合。

地土著信仰，特别是吴会地区的传统信仰结合，逐步成上清、灵宝、三皇等经系，并最终融汇进入晋宋天师道的经教体系。而且，六朝天师道的很多因素，如静室、符水、道治等等，甚至包括“天师”和“天师道”的称呼，如果细究之下，很可能都并不只有西部米道这惟一的源头。六朝道教史应该是考察东、西部道教传统，如何从分立走向融合，并创生出新的经教体系的过程，而不应该只是米道如何发展为天师道的历史。在这样的大背景下考察源出于东部地区的《太平经》，就更具有重要的意义。

本节将着眼于从汉末到唐初有关《太平经》传统的文献，希望通过考察《太平经》的传承问题，反映经典流传背后的教派融汇与变迁问题。

## 二、于吉与《太平经》关系的确立

《后汉书·襄楷传》载，延熹九年(166)，襄楷上书桓帝云：

臣前上琅邪官崇受于吉神书，不合明听。

前者官崇所献神书，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>①</sup>。

唐李贤注指明此“神书”就是多达一百七十卷的“道家《太平经》”。学者们大都据此认为《太平经》在汉顺帝时由于吉从曲阳泉水上获得，经由其弟子宫崇献上朝廷，但未被采纳。襄楷似乎曾再度将其献上朝廷。在襄楷上书内容之后，范晔(398—446)又详细说到当年宫崇献书的情况：

初，顺帝时，琅邪官崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素，朱介、青首、朱目，号《太平清领书》。其言以阴阳五行成家，而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之<sup>②</sup>。

范晔说宫崇所上神书，即于吉所获的一百七十卷《太平清领书》，从襄楷疏中却得不出这样的结论。因为宫崇所献神书，虽然被有司视为“妖妄不

① 《后汉书》卷三十下《襄楷传》，1080、1081页。

② 《后汉书》卷三十下《襄楷传》，1084页。李贤注：“于吉、宫崇并琅邪人，盖东海曲阳是也。缥，青白也。素，缣也。以朱为介道。首，幪也。目，题目也。”

经”，但还是被朝廷收藏了。如果神书在顺帝时已被朝廷收藏，襄楷又怎能再度献上？且整部经书要用 170 卷之巨的缣素来缮写，这对于民间布衣身份的宫崇和襄楷来说，都不是可以随便上交朝廷或可随意誊写的。所以，襄楷说“前者宫崇所献神书”，又说自己“上琅邪宫崇受于吉神书”，这里是有矛盾的<sup>①</sup>。429 年成书的《三国志》裴松之注引东晋虞喜（281—356）《志林》曰：

初顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上师于吉所得神书于曲阳泉水上，白素朱界，号《太平青领道》，凡百余卷<sup>②</sup>。

虞喜只说《太平青领道》有“百余卷”，范晔则明确说神书有“百七十卷”。虞喜只讲宫崇在顺帝时献书，而没有襄楷在桓帝时献书之事。虞喜《志林》成书早于范晔《后汉书》，范书很有可能是根据虞书而进行了增衍。根据《志林》和《后汉书》，可知在东晋和刘宋史家的观念中，《太平青领书》有一百多卷，是于吉得自曲阳泉水，并被宫崇在顺帝时献上朝廷。

从水中得到天授神书，这本是周秦汉代“河出图，洛出书”的图谶传统之延续。原本在这样的场合，只需要有神禽异兽来传达天命和神启，神人是不必亲自出面来授予凡人天启的。于吉所得神书，写在青白色的缣上，朱书条目，并画有朱色界（介）栏。“青首”即青色的题签。“青领”可能是指包裹神书的经帙是青色的，则所谓“清领”应为“青领”之误。在这个有可能是《太平经》出世的最初传说中，于吉并不是通过神遇道教主神或天神降授而得此书的，此时的《太平经》本质上还属于汉代图谶传统的产物。汉末张角黄巾与这部《太平经》的关系是很难得到印证的，黄巾太平道有可能只是与宫崇所上的“神书”有关，但那时的“神书”未必就是后来的《太

<sup>①</sup> 吕思勉对此早有怀疑，见《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社，1982 年，774—776 页。楠山春树提出襄楷上书部分应是实录，而范晔加入的这段话应是六朝人的观念，见《讲座敦煌》第四卷《敦煌与中国道教》，东京：大东出版社，1983 年，124—125 页。对此做详细辨析的是 Jens Østergård Petersen, Part 1, 1989, pp. 133-140. Petersen 认为只有宫崇在顺帝时献书，襄楷并没有在桓帝时第二次献这部神书。

<sup>②</sup> 《三国志·吴书》卷一《孙策传》，中华书局点校本，1110 页。根据《志林》的记载，“于吉”即“于吉”。

平经》<sup>①</sup>。

在早于虞喜和范晔的记载中，于吉的事迹几乎和《太平经》没有任何关联。如裴松之注《三国志》引西晋虞溥《江表传》（322年前作成）云孙策时：

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。……策曰：“此子妖妄，能幻惑众心。”……即催斩之，县首于市。诸事之者，尚不谓其死，而云尸解焉，复祭祀求福<sup>②</sup>。

《江表传》说此于吉是琅邪人<sup>③</sup>，来吴会之地，立精舍作为修道场所，烧香礼拜，又读道书。此处的“道书”或许是记载修道技术和教诫之言的普通道书，而非被称为“神书”的《太平经》。他以符水治病，获得吴会之人，特别是孙策军中人的崇敬，导致孙策以其妖妄惑众而杀之。但信众仍视之为得道尸解仙去，在他死后还祭祀求福。不过，虞喜和裴松之都已指出过《江表传》的这段记载中有不实之词，原因之一是，如果宫崇在顺帝时献书，于吉在此前就已获得神书，到孙策杀于吉的建安五年（200），于吉已经有百岁高龄了。Petersen 也进一步指出，《江表传》中孙策忌妒于吉深得人心而杀之的情节，可能是模仿西晋张勃《吴录》中记载孙策杀高岱的故事<sup>④</sup>。因此，《江表传》有关于于吉故事细节的描写，并不可靠。后来道教人为于吉立传，也基本不采用《江表传》，而是用干宝《搜神记》的记载。

东晋干宝（？—336）《搜神记》记孙策杀于吉的故事云：

孙策欲渡江袭许，与于吉俱行。时大旱，所在燔厉。……见将吏多在吉许，策因此激怒，言：“我为不如于吉邪，而先趋务之？”便使收

① Petersen 的意见可能稍显极端，襄楷上书并不能证明当时已有《太平经》，东汉末也不存在 170 卷的《太平经》。见其 Part 1, 1989, pp. 133-141.

② 《三国志·吴书》卷一《孙策传》，1110 页。

③ 于姓望出荥阳、颍川，于姓望出东海、南阳。《江表传》、《洞仙传》说于吉是琅邪人，《神仙传》说他是北海人，都在山东，地近东海，似应以“于吉”为其原本姓名，“干吉”为误传。

④ Petersen, Part 1, 1989, pp. 156-157.

吉。至，呵问之曰：“天旱不雨，……而卿不同忧戚，安坐船中，作鬼物态，败吾部伍，今当相除。”令人缚置地上暴之，使请雨。若能感天，日中雨者，当原赦，不尔行诛。俄而云气上蒸，肤寸而合，比至日中，大雨总至，溪涧盈溢。将士喜悦，以为吉必见原，并往庆慰，策遂杀之。

将士哀惜，共藏其尸。天夜，忽更兴云覆之。明旦往视，不知所在<sup>①</sup>。

其后还说孙策在杀于吉之后，总感觉于吉就在自己左右，后来孙策遇刺养伤时，忽在镜中看到于吉，惊崩箭疮而死<sup>②</sup>。总之也是因孙策的部众对于吉敬奉甚于对孙策，导致孙策的嫉恨，就找个借口非要杀掉于吉。将于吉捆绑后曝晒求雨，还是“暴巫祈雨”的传统，亦即说把于吉当作一个巫师来看待。《江表传》和《搜神记》关于孙策和于吉的记载都有明显的虚构成分，可知到汉末孙吴时，于吉只是一个靠符水治病的道术之士，信众对其生前和死后的敬拜，都不离传统的民间俗神崇拜信仰，而非道教信仰。此时的于吉也还不是道教神灵眷顾的对象，也就无从得授天启神书。

葛洪(283—344)在两晋之际作成的《抱朴子内篇》也提到了于吉：

于吉、容嵩、桂帛诸家，各著千所篇，然率多教诫之言，不肯善为人开显大向之指归也。其至真之诀，或但口传，或不过寻尺之素，在领带之中，非随师经久，累勤历试者，不能得也<sup>③</sup>。

“容嵩”应为“宫崇”，“桂帛”后来被道教中人分别作“桂君”与“帛和”，分别在《神仙传》中有传。葛洪在此说得明白：于吉这些人虽然著作了道书千余篇，但内容都是教诫之言——而《太平经》却并不是给普通信众的教诫之言。至于“至真之诀”，都是出于口授或短篇要领，没有长篇大论的经典。这说明，葛洪是承认有于吉这个人的，他也知道于吉的时代早于帛和<sup>④</sup>，但

① 此据李剑国辑校《新辑搜神记》，北京：中华书局，2007年，50—52页。并参《三国志·吴书》，1110—1111页裴注引。

② 同样的故事还可见《法苑珠林》卷七十九引颜之推(531—开皇末)《冤魂志》，此据王国良《颜之推冤魂志研究》，台北：文史哲出版社，1995年，45—46页。

③ 王明《抱朴子内篇校释》(增订本)，北京：中华书局，1985年，255—256页。

④ 于吉的时代比帛和几乎早了一个世纪，见 Petersen 1990, Part 2, p. 185. 尊奉于吉和帛和的道团分别称为“于君道”和“帛家道”，参任继愈主编《中国道教史》(增订本)，59—64页。

他并不知道于吉和宫崇有 170 卷之多的《太平经》。葛洪明明从郑隐那里看到过“《太平经》五十卷”、“甲乙经一百七十卷”<sup>①</sup>，但在葛洪书中，于吉和《太平经》之间好像是没有关系的。传为葛洪所作的《神仙传》中，虽然有于吉、帛和、宫崇、桂君等人的传记，但几乎都没有提及他们和《太平经》的关联，于吉和宫崇的师徒关系也没有被强调。其中，除帛和外，于吉、宫崇（嵩）和桂君的传记都还是比较晚出的<sup>②</sup>。看来，从西晋到东晋前期的虞溥、干宝、葛洪等人，都只知有个以道术感众的于吉，而不知于吉与《太平经》出世的关系<sup>③</sup>。从东汉末到东晋，与《太平经》有关的“干吉”和在吴会传道的“于吉”的事迹一直是分开的。到六朝后期的《洞仙传》，才把《太平经》出世和吴会传道事，同归于一个“干吉”名下<sup>④</sup>。

虞喜认为顺帝时的于吉和建安年间出现于吴会的于吉是同一个人，所以他才说孙策不应该杀害年至耄耋的老人。《志林》也是目前所知最早将于吉与《太平经》联系起来的记载。虞喜又依据了什么材料？不得而知。但很可能不是来自道教内部的说法，而只来自于汉晋方士与道术传统。所以《志林》和《后汉书》对于吉的记载都还属于方士传统，而没有明显的道教神话色彩。不过，或许可以说，至晚到东晋中期，于吉与《太平经》的关联才正式建立起来。

① 《抱朴子内篇校释》，333 页。“甲乙经一百七十卷”，王明说不是皇甫谧所撰的医经，而 Petersen, 1990, Part, 2, pp. 196-201 则试图证明当时《太平经》只有五十卷本，“甲乙经”则是医经。还有《牟子理惑论》中提及“神书百七十卷，长生之事”，但《牟子》的成书时代众说不一，故难以据之讨论。

② Petersen 详细分析了这些传记的内容和彼此的关系，并说：葛洪原本的《神仙传》既没有提及《太平经》，也没有于吉的传记。现在《神仙传》有《于吉传》，是后出的。见 Part 2, p. 173. 这个看法也得到了研究《神仙传》的康若贝 (Robert Ford Campany) 的认同，见氏著 *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, University of California Press, 2002, pp. 302-303.

③ 这种情况也有可能是：孙策所杀的于吉和顺帝时宫崇之师干吉，本就是两个人。如汤用彤认为孙策所杀于吉是假冒顺帝时于吉之名，见《读〈太平经〉所见》，《往日杂稿》，北京：中华书局，1962 年，68 页注 1。

④ 见《云笈七签》卷一一一引《洞仙传·干吉》，此据李永晟点校本，北京：中华书局，2003 年，2415—2416 页。

### 三、晋宋道教对“太平”传统的排拒与容纳

东晋末年的道书《玄妙内篇》云：

吾布絜罢废上清、清约、佛三道，下及干吉太平支散之炁，百官之神，天地水月三官，不正之炁。贪浊受钱，饮食之鬼，营传符庙，一切骆驿分罢。夫假称上清受(爰)及佛、干，支离偏见，执着自是，华炫之耶(邪)，皆应摆(罢)弃。况号俗神者乎？拾(舍)俗及诸诈文，求真宜寻本旨<sup>①</sup>。

《玄妙内篇》是讲老子神化的，故这里的“吾”是以老子的口吻。小林正美曾推测《玄妙内篇》出自东晋葛氏道之手<sup>②</sup>，但葛氏道尊奉的灵宝经并不认同老子的至上神格地位，故此书还应是东晋天师道的作品。老子要罢废“三道”，即上清、清约(无为)和佛道。其中除“佛道”指佛教无疑外，其他二道的含义都还不很明确。如“上清”应与东晋中期出现的上清经有关，有可能是指晋末王灵期伪造的那部分上清经。也可能是像《真诰·真经始末》所叙，天师道杜道鞠等人最初对上清神启“未知寻阅经法，止禀奉而已。”<sup>③</sup>总之表明东晋天师道对上清经还是一种尚未完全接纳的态度。而“清约”更让人不解，因为刘宋时天师道经典，如《三天内解经》、《陆先生道门科略》等，都强调“清约”是正統天师道的教法。难道东晋末和刘宋时代的天师道对待“清约”的态度差异如此之大？也许是因为当时有一些号称“清约”的道法，如《三天内解经》中提及的“清水道”，仍属天师道所反对的烧香跪拜的旧俗<sup>④</sup>。

老子要罢废的除了这“三道”外，还有“干吉太平支散之炁”<sup>⑤</sup>。既然

① 《玄妙内篇》的成书时间，见刘屹《〈玄妙内篇〉考——六朝至唐初道典文本变化之一例》，郝春文主编《敦煌文献论集》，沈阳：辽宁人民出版社，2001年，614—634页。

② 小林正美《六朝道教史研究》，1990年初刊，此据李庆中译本，成都：四川人民出版社，2001年，366—372页。

③ 《真诰》卷十九《翼真检》第一，《道藏》20册，页604a。

④ 对这“三道”内涵的分析，见刘屹《中古道教的“三道说”》，《华林》第一卷，北京：中华书局，2001年，283—293页。另参施舟人《道教的清约》，《法国汉学》第七辑，北京：中华书局，2002年，149—167页。

⑤ Perersen 对这里将干吉《太平经》传统列为要被罢废的“支散之炁”表示不理解。见 Part 2, p. 203, n. 149.

从虞喜的《志林》起，于吉就已经和《太平经》有了固定的联系，则此处的“太平”二字应该来自《太平经》，而非张角的太平道。不过，显然此时天师道对于吉和《太平经》的态度还不太友善。何为“支散之炁”？即“贪浊受钱，饮食之鬼，营传符庙”和“支离偏见，执着自是，华炫之耶（邪）”的民间传统巫俗信仰。晋宋之际天师道提倡的“神不饮食，师不受钱”的清约之道，也正是针对这些状况而发的。所以，《玄妙内篇》认为于吉的太平之道，从本质上说还是属于应被天师道罢废的民间巫俗信仰。从前引《江表传》等记载可知，于吉能够在吴会之地吸引众多信徒，甚至在他死后，还有信众向他祭祀求福，乃至《洞仙传》成书时，“世中犹有事干君道者”<sup>①</sup>。所以，能够构成足以与“三道”并列的“太平支散之炁”（干君道），首先应该有一定的信众基础和信仰传统，其中应该主要是基于对于吉的个人崇拜。从汉末到梁陈，对《太平经》的传习和信奉的线索一直是或隐或现的，应该不会存在公开尊奉《太平经》的道团活动<sup>②</sup>。从东晋中期开始，于吉与《太平经》的关系被明确起来，崇拜于吉就好像是在遵行太平道法了。也许正因为只有《太平经》之虚名，实际却是对于吉进行祭祀祈福等个人崇拜，故这支号称来自干吉太平道的信仰团体，就在东晋末年天师道眼中成了“支散之炁”，因而要被罢废和排拒了。

刘宋初年的《三天内解经》云：

老君因冲（中）和气化为九国，置九人，三男六女。至伏羲、女娲时，各作姓名，因出三道以教天民。中国阳气纯正，使奉无为大道，外胡国八十一域，阴气强盛，使奉佛道。禁诫甚严，以抑阴气。楚越阴阳气薄，使奉清约大道。此时六天治兴，三道教行，老子帝帝出为国师。……下古僭薄，妖恶转兴，酌祭巫鬼，真伪不分。太上于琅邪以《太平道经》付于吉、蜀郡李微等，使助六天，检正邪气。微等复不能

① 《云笈七签》卷一一一引《洞仙传》，2416页。这里的“事干君道”应该奉事干君的道法之意。

② 不排除个别高逸之士在修道时会读到《太平经》，如下文提及的南齐褚伯玉就“好读《太平经》”。

使六天气正，反至汉世群邪滋盛，六天气勃，三道交错，疠气纵横，医巫滋彰，皆弃真从伪，弦歌鼓舞，烹杀六畜，酌祭邪鬼，天民夭横，暴死狼藉。……三道交错，于是人民杂乱，中外相混，各有攸尚<sup>①</sup>。

这之后重点讲到太上在汉顺帝汉安元年神授张道陵的故事。《三天内解经》是晋宋天师道明确而集中阐述道教宇宙观和历史观的一部经典。其基本目的之一是要说明道教源自老子，老子是元气之化身，老子历代化现，分别教授尹喜、干吉、张道陵等。其中特别强调张道陵的作用，因为晋宋时代的天师道，包括陆修静等人对天师道的改革，就标榜要按照当年太上授予张道陵的“三天正法”来整顿教团。实际上是为自己的改革寻找神圣性与合法性的依据，其中有多少是真正的三张时代旧法则需要审慎看待。

《三天内解经》也继《玄妙内篇》之后继续提出了“三道”：“中国”奉无为大道，胡国奉佛道，“楚越”奉清约大道。与前引《玄妙内篇》中的“三道”相比，《三天内解经》对于吉太平道的传统在时间和空间上都有新的定位。如《玄妙内篇》的“三道”和“干吉太平支散之炁”很可能都是指在江南地区的不同教派，而《三天内解经》则将“中国”与“楚越”并举，分别指的是原来由汉晋王朝控制、现在沦为北方胡族之手的关中和中原等北方地区，和东晋南朝控制的淮河或长江以南的南方地区。这种以南北地域区分道教派别，而非以五斗米道、太平道区分的做法，很值得深思。在以后的道教“三道说”中，出自南方的“清约道”又被冠以“太平”之名，“太平清约道”和“无极大道”成为与“无上正真道”（佛道）并列的两个道派<sup>②</sup>。要注意的是，《三天内解经》这里提到“三道”时，是将其视作“六天故气”时代的产物，而其经主旨是要阐扬张道陵为代表的“三天正法”。所以，太上传授“太平道经”的时间是在西周幽王之后和西汉灭亡之前，干吉、李微等接受了《太平道经》，却没有能使其发挥应有的神效，反而带来疠气纵横、医巫滋彰、弃

① 《道藏》28册，页413b—414b。

② 详见刘屹《中古道教的“三道说”》，286—289页。施舟人前揭文，156页也说：“‘清约’概念的起源不在天师道，而在太平道。‘清约大道’实际上是太平道的一种别称。”

真从伪、酌祭邪鬼的糟糕局面，最终导致西汉的灭亡。所以，《太平道经》在《三天内解经》作者眼里，仍然是与巫俗邪伪的传统分不开的。这种态度似乎表明天师道承认有干吉太平道传统的存在，也承认太平传统早于张道陵的米道传统，却认为太平传统已经是历史上失效的太上教法，并不值得继承和效仿。从这个角度来说，《三天内解经》所代表的天师道，仍然是对《太平道经》采取一种消极否定的态度。

《大道家令戒》云：

道重人命，以周之末世始出，奉道于琅邪，以授干吉。太平之道起于东方。东方始，欲济民于涂炭，民往往欲通信。初化气微，听得饮食。阴阳化宽，至于父母兄弟，酌祭之神。后道气当布四海，转生西关。由以太平不备，悉当须明师口诀，指谪为符命。道复作《五千文》。……使张角黄巾作乱。汝曹知角何人①？

《家令戒》在处理太平道传统与张道陵米道传统的先后关系时，无疑采用了同样的历史观。说大道在“周之末世始出”，在琅邪向干吉传授道法，兴起了太平之道。太平道本来是遵循大道教法的，但后来“听得饮食、酌祭之神”，就是放宽了要求，导致“鬼神饮食”，而这实际上还是在为《三天内解经》、《陆先生道门科略》所提倡的“神不饮食”的改革目标作铺垫。《家令戒》的成书时代历来颇多争议，我倾向于认为这是不早于刘宋时期的作品，可能与《三天内解经》时代相去不远。就以《家令戒》中提及的于吉事迹为例，如果《家令戒》是在曹魏正元二年（255）之后不久成书，当时距于吉被杀只有几十年，还不可能把其时代从汉末孙吴时一下子提早到“周末”。再就是《家令戒》把张角的黄巾叛乱与干吉的太平之道区分得这样清楚，而在汉末曹魏时，太平道就是以张角兄弟为祸首，于吉与太平道之间也还没有关联②。从《玄妙内篇》到《三天内解经》和《大道家令戒》，天

① 《道藏》18册，页236a、b。

② 小林正美也讨论了《家令戒》中的《太平经》神话，见《六朝道教史研究》，中译本，326—332页。

师道对《太平经》的传统都是一种虽然不喜欢，但又不能不提及的态度。这是因为《太平经》是东部道教传统的标志，来自西部的五斗米道——天师道在发展过程中，不能对此传统的存在置若罔闻。

可以说，刘宋的天师道对于吉与《太平经》关系做出了一系列新的界定：首先，承认于吉而非张角才是东方太平道的代表人物。其次，把于吉按照方士传统的方式从水中获得神书，改编为得自天师道主神太上老子的亲传，使于吉变成了天师道的人物。第三，将于吉领受《太平经》和太平道法的时间，从东汉中期提早到周代或是西汉之前。第四，太平道法也是老君所传，但它已经过时，现在要尊奉的应该是老君传授给张道陵的“三天正法”。这些都可以看作是号称继承西部五斗米道传统的晋宋天师道，对东部（包括琅邪、吴会）太平道传统的一种有限度的容纳。

此外，东晋末刘宋初的“古灵宝经”中也提及《太平经》。相对而言，灵宝经的作者对《太平经》的评价较之上列天师道经典要高一些。“古灵宝经”“元始旧经”之一的《太上诸天灵书度命妙经》云：

大劫交周，天崩地沦，四海冥合，金玉化消。万道势讫，而此经独存，其法不绝。凡是诸杂法、导引、养生法术，变化经方及〔支〕散杂俗，并系六天之中，欲界之内，遇小劫一会，其法并灭，无复遗余。其是太清杂化符图、太平道经、杂道法术、诸小品经，并周旋上下十八天中，在色界之内，至大劫之交，天地改度，其文仍没，无复遗余。其玉清上道、三洞神经、神真虎文、金书玉字、灵宝真经，并出元始，处于二十八天无色之上。大劫周时，其文并还无上大罗〔天〕中，玉京之山，七宝玄台，灾所不及<sup>①</sup>。

这里把六朝前期的道法经书分为三类，并做了初步的“判教”：诸杂法、导引、养生法术，变化经方及支散杂俗，处于六天欲界之中，遇小劫即灭，是

<sup>①</sup> 《道藏》1册，页804a-b。历来把“元始旧经”的作成定在公元400年左右，但我近来发现“元始旧经”的作成时间应该重新加以考察。所以这里暂不把《诸天灵书度命妙经》看作是东晋末的作品。

最低级的道法；太清杂化符图、太平道经、杂道法术、佛教的《法华经》和《般若经》大小品，处于色界十八天之中，大劫之交亦复湮灭；唯有以《度命妙经》为代表的这批三洞神经、金书玉字、灵宝真经，是处于无色界二十八天之上的大罗天玉京山七宝玄台，大劫之灾也不能危及它们。可见，在“古灵宝经”作者眼中，“太平道经”虽然不如三洞神经、灵宝真经那样地位崇高，但也已经不是“支散杂俗”之列了，它比最低级的道法还是要高明一些。

#### 四、六朝末至唐初天师道对太平传统的包容

老子向于吉神授《太平经》，甚至到后来成为道神传经神话中一种固定的模式，即唐初释法琳所说的老子历世化现中有所谓“三隐三显”，传授于吉《太平经》就是其中的重要一环。如《辩正论》云：

开士曰：检诸史正典，无“三隐三显”出没之文。唯臧竞、诸操等《老(子)义例》云：为孔说仁义礼乐之本，为一时。赧王之世，千(千)室以疾病致感老君，授《百八十戒》，并《太平经》一百七十篇，为二时。至汉安帝时，授张天师正一明威之教，于时自称周之柱史，为太上所遣，为三时也<sup>①</sup>。

类似的说法亦见于南北朝时代的《化胡经》云：

迦叶菩萨云：如来灭后五百岁，吾来东游。以道授韩平子，白日升天。又二百年，以道授张陵。又二百年，以道授建平子。又二百年，以道授干室。尔后汉末陵迟，不奉吾道<sup>②</sup>。

这里的“迦叶菩萨”实际是指老子。老子在“化胡”之后东游，再度教化中土的说法也很常见。如《化胡经》又云：“幽王时出为帝师，号曰天老。复称老子，为柱下史。……复与尹喜至西国作佛，《化胡经》六十四万言与胡王。后还中国，作《太平经》<sup>③</sup>。”“韩平子”与“建平子”不见于它书，尚不知所以。由于南北朝时的《化胡经》已经难得原本，这样的《化胡经》内容，有

① 《辩正论》卷六，此据《大正藏》52卷，页525c。

② 《笑道论》引，此据《广弘明集》卷九，上海古籍出版社影印碛砂藏本，1991年，页153b。

③ 《三洞珠囊》卷九引，《道藏》25册，页355a。唐初王悬河所引的《化胡经》应该还是未经改写的南北朝旧本，但已没有了老子化身为迦叶菩萨的说法。

可能出自道教之手，但在被佛教征引时难免有节引和歪曲，以至于其具体内容现在不易分析。

老子“三隐三显”说，把于吉得受《太平经》当作天师道的主神太上老子历世化现传经中的一个环节，重点宣扬的不再是于吉获得神书，而是将其作为太上老子的神明教化之一。这种出自天师道的观念发展到后来，就出现老君也传授给张道陵一部《太平经》的说法。如孟安排《道教义枢》卷二《七部义》（应引自隋代的《玄门大义》）云：

《太平》者，此经以三一为宗，老君所说。按《甲部》第一云：学士习用其书，寻得其根。根之本宗，三一为主。然其卷数或有不同。今甲乙十部，合一百七十卷，今世所行。按《正一经》云：有《太平洞极之经》，一百四十四卷，此经并盛明治道，证果修因，禁恶众术也。其《洞极经》者，按《正一经》：汉安元年，太上亲授天师，流传兹日。若甲乙十部，按《百八十戒》云：是周赧王时老君于蜀郡授琅邪于吉。至汉顺帝时，官崇诣阙上其师于吉所得神书百七十卷，号《太平经》。帝不信之，其经遂隐<sup>①</sup>。

这里说有两部《太平经》，一部是老君在汉安元年传给张天师的《太平洞极之经》，这很可能是在东晋南北朝时，天师道并没有接受过一部完整的一百七十卷《太平经》，但又要兼顾既有的《太平经》传统，故而假称张道陵也获得过《太平经》。因为《正一经》是在南朝后半期才出现的天师道经典，这种晚出的记述对于早期《太平经》的传承历史，参考价值有限。虽然很多学者都据此认为《太平洞极经》是《太平经》的一个别称，或是曾经流传的《太平经》不同版本之一，但《太平洞极经》更可能完全就是假托而非实有<sup>②</sup>。另一部

① 《道藏》24册，页814c-815a。并参《云笈七签》卷六《三洞经教部》，101页。关于《玄门大义》与《道教义枢》的关系，见麦谷邦夫《〈道教义枢〉と南北朝隋初唐期の道教教理学》，《三教交涉论丛》，京都大学人文科学研究所，2005年，99—185，特别是101—107页。并参王宗昱《〈道教义枢〉研究》，上海文化出版社，2001年，21—32页。

② 很多学者认为存在过《太平洞极经》的主要证据之一，是《太平经》中自称“洞极之经”。然苏抱阳《〈太平经〉成书的几个问题》，《世界宗教研究》1992年4期，14—21页，否定了这种看法。怀疑《太平洞极经》存在的还有前田繁树《初期道教经典の形成》，52—54页。不过，姜守诚《〈太平经〉研究——以生命为中心的综合考察》，北京：社会科学文献出版社，2007年，10—76页则认为《洞极之经》反映了王莽时期的特点，是从西汉末到东汉《太平经》成书的中间环节。

才是传统的干吉所受之经，即百七十卷本。按《老君说一百八十戒序》，这百七十卷之书，是老君在东周末赧王时授与干吉的，顺帝以后就隐没不见了。而这种把《太平经》的出世提早到周末的说法，与前述《大道家令戒》是相同的，亦即说《家令戒》和《百八十戒序》都是按照南朝通行的《太平经》出世时间来讲述的。

南陈马枢(522—581)《道学传》卷六《褚伯玉传》说伯玉死(479)后，齐高祖在瀑布山下立太平馆，是因为“初，伯玉好读《太平经》，兼修其道，故为馆名也。”<sup>①</sup>若此事可信，说明南朝时《太平经》可能不只有一部，其传承也很可能不是一线单传的。从葛洪所见的“《太平经》五十卷”到褚伯玉所读《太平经》，似乎是一条在江南隐逸高士中秘传《太平经》古本的线索。传承《太平经》的信仰者在现实中的存在——并非教团集体尊奉形式，主要是个人秘传的形式——也是六朝天师道一方面对《太平经》表示出不屑态度，另一方面又不能不想方设法将其容纳进自己经教体系的原因之一。

《道学传·桓闾传》云：

桓闾，字彦舒，东海丹徒人也。梁初，昆仑山渚平沙中有三古漆笥，内有黄素写干君所出《太平经》三部。村人惊异，广于经所起静供养。闾因就村人求分一部，还都供养。先呈陶君。陶君云：“此真干君古本。”闾将经至都，便苦劳虐，诸治不愈。陶贞白闻云：“此病非余，恐取经为咎。何不送经还本处？”即依旨送，病乃得差耳<sup>②</sup>。

及至梁初，所谓“干吉古本”《太平经》再度现世，桓闾显然不是能够获得和传布《太平经》的恰当人选，故《太平经》给他带来的只有病患<sup>③</sup>。马枢《道

① 见《上清道类事相》卷一《仙观品》，《道藏》24册，页878b。《南齐书》卷五十四《高逸·褚伯玉传》，则未及《太平经》事，见中华书局点校本，926—927页。

② 《道学传》卷十五《桓闾》，此据《三洞珠囊》卷一《教导品》引，《道藏》25册，页302a。亦见《太平御览》卷六六六引《太平经》(应为《道学传》)，中华书局影印本，1960年，页2973b。

③ 大渊忍尔认为未经正当传授而擅用道经，就会遭受神灵的处罚，这是显著的上清派观念，见《道教とその经典》，539页。桓闾擅用《太平经》，与闾闾盗用《灵宝》一样都是这方面的典型例子，未必是上清派独有观念。见索安《国之重宝与道教秘宝——瀛纬所见道教的渊源》，1983年初刊，刘屹中译文，《法国汉学》第四辑，北京：中华书局，1999年，71—76页。

学传》中两度提及《太平经》，似乎《太平经》在齐梁时代并不是隐秘不可得见的。马枢曾经在 548 至 574 年间隐居于茅山<sup>①</sup>，对茅山上清派的事情应该是很清楚的。因此，褚伯玉和桓闾接触过《太平经》之事，应该不是空穴来风<sup>②</sup>。

《玄门大义》和《道教义枢》却并不这样认为：从汉顺帝时“其经遂隐”后，直到陈宣帝（569—582 年在位）时，“太平法师”周智响才成功地从海嵎山迎取到《太平经》：

近人相传云，海嵎山石函内有此经。自宋梁以来，求者不得。或往取之，每值风雨暝暗，雷电激扬。至陈祚开基，又屡取不得。每至山所，风雨如故。至宣帝立，帝好道术，乃命太平周法师讳智响，往取此经。法师挺素清高，良难可序。受请至山，清斋七日，将就取经。未展之顷，朝云暗野，晓雾昏山。师拜礼进趋，天光开朗。乃命从人数十，齐心运力，前跪取函。函遂不得开。法师敛气开之，乃见此经，请还台邑。帝乃具礼迎接，安于至真观供养。经放大光明，倾国人民，并皆瞻仰。帝命法师于至真观开敷讲说，利安天下，时称太平。自此以来，其文盛矣。帝因法师得此经，故号法师为太平法师，即臧靖法师之稟业也<sup>③</sup>。

《道学传》说梁初干君古本就已再度现世，而《玄门大义》和《道教义枢》却把这个时间推迟到陈宣帝时，并谓“自此以来，其文盛矣”。似乎从此，百七十卷的《太平经》才正式传布开来。很多学者也认为今本《太平经》就是

① Stephan Peter Bumbacher, *The Fragments of the Daoxue zhuan: Critical Edition, Translation and Analysis of a Medieval Collection of Daoist Biographies*. Frankfurt: Peter Lang GmbH, 2000, pp. 26-34.

② 覃江《褚伯玉与〈太平经〉》，《宗教学研究》2005 年 1 期，15—19、49 页。提出《上清道类事相》和《南岳总胜集》所载褚伯玉读《太平经》和立太平馆之事不可信。同时他也承认：虽然那两条记载不可信，但褚伯玉与《太平经》还是有很多关联。但他似乎不知道《上清道类事相》所引褚伯玉事出自《道学传》，且马枢与上清派有密切关系。

③ 见《道教义枢》卷二《七部义》，《道藏》24 册，页 815a。并参《云笈七签》卷六《三洞经教部》，101—102 页。

南陈时的这个“再出本”<sup>①</sup>。《道学传》作于南陈末年,《玄门大义》作于隋代,两者时间相差不远,但关于“再出本”《太平经》的出世时间,却是一个说在梁初,一个说在陈末。

《太平经》在南陈时的“再出”,可能是为了应合所谓的“壬辰之运”。陈宣帝时的壬辰年是572年,故周智响迎取《太平经》应该在这年或稍前<sup>②</sup>。此事发生之时,马枢尚在茅山隐修,他大概对这样的举动不以为意,所以在《道学传》中根本没有记载《太平经》以这种方式重新出世。实际上早在周智响之前,《太平经》应该已在茅山派人中重新流传了。因为所谓“壬辰之运”就是来自上清经的终末论,说在壬辰年金阙后圣道君将现世。所以,南陈时“再出本”《太平经》,应该已是经过上清派人加入有关金阙后圣帝君壬辰之运的本子,已非所谓干君古本。周智响所献的《太平经》,或许是与今本关系最密切的本子,但其“再出”的时间却不是在陈末,而最晚应在梁代。

《玄门大义》讲到干君古本《太平经》时,引用了《老君说一百八十戒序》,其原文为:

昔周之末,赧王之时,始出太平之道、太清之教。老君至琅邪,授道与干君。干君受道法,遂以得道,拜为真人。又传《太平经》一百七十卷甲乙十部。后帛君笃病,从干君授道护病,病得除差。复得道拜为真人。今琅邪有木兰树,干、帛二君所治处也。幽王时,老君教胡,还当入汉中,过琅邪,干君得见老君,老君谓干君曰:吾前授汝,助人救命,忧念万民,拜署男女祭酒云云<sup>③</sup>。

这篇序文将老子在周赧王时传授干吉《太平经》和在周幽王时出关化胡混在一起,还有时代先后错乱的问题(周赧王时事反在幽王时前),老君责问

① 福井康顺认为今本《太平经》的内容完全都是出自陈代的这次“再出”,这种看法已被放弃。日本学者大都承认今本《太平经》有汉代的内容,但已经过南朝道士的改编。我认为所谓“再出”,只是南朝道士改变了《太平经》的出世神话,而其170卷文本则没有明显改变。

② 吉冈义丰《道教と佛教》第二,东京:国书刊行会,1970年初版,1976年第二版,130—131页。

③ 《老君说一百八十戒并序》,有四个不同版本,详见前田繁树《初期道教经典の形成》,65—71页。此据《太上老君经律》,《道藏》18册,页218b。

干君的内容中还出现了“拜署男女祭酒”等明显属于南北朝天师道才有的特点，故此序应属晚出<sup>①</sup>。此序使得《太平经》有一百七十卷的观念在南北朝末期变得更加深入人心。值得注意的是，序中说“太平之道”和“太清之教”都是出自老君。如果这里的“太清之教”是指太清部的经典——因为太玄部是有关老子《道德经》的道书，不用说就与老子有关——那么此序实际上是说太玄、太平、太清三部，都是出自老君之授。天师道的正一部当然更是出自老君对张道陵的神授。故《百八十戒序》不仅应该出自七部道书形成之后，而且也很可能是按照七部道书的设想来界定“太平”和“太清”两部的意义。

### 五、《太平经》与太平部

历来研究《太平经》的学者，似乎较少将《太平经》的传承，与七部道书中的太平部的形成联系起来考察。关于太平部的最直接的资料，即敦煌本《太平部卷第二》(S. 4226)，因其中引用了《百八十戒序》，故其作成应在六朝极末或隋代<sup>②</sup>。其云：

《百八十戒序》云：赧王之时，出太平之道。老子至琅邪，授与干君。干君得道，拜为神人，作《太平经》。圣人应感出文，述而不作。凡夫弃故，不复识知。缘见维亲，顺情言作耳。帛君笃病，从干君受道，拜为真人。

干君讳室，涉乱迁移，易名为吉。寓居东方，往来吴会。周历躋幽，出入伊洛，教训后生，救厄治疾。顺帝之时，弟子官崇诣阙，上书言：师干吉所得神经于曲阳泉上，朱界青首，百有余卷。谓为妖讹，遂

① 前田繁树《〈老君说百八十戒序〉の成立について》，1985年初刊，此据氏著《初期道教经典的形成》，64—82页，认为《序》的部分在陈、隋之际作成。小林正美《六朝道教史研究》中译本，327—330页，大渊忍尔《道教とその经典》，517页都认为戒文与序都是5世纪初的刘宋时作成。但刘宋时天师道对干吉与《太平经》关系的认知，可见前引《三天内解经》和《大道家令戒》，与此不同。故本文取前田繁树说，即百八十戒有可能早在5世纪初就已出现，但《序》的内容到南朝末年才有。

② S. 4226 被判定为是公元6世纪90年代的写本，写本著录见 Lionel Giles, *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, London, 1957, p. 219. 叙录见王卡《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》，北京：中国社会科学出版社，2004年，213—214页。王先生提出此件或为《玉纬七部经书目》残卷，尚待确认。

不信用。帝君不修太平，其自下潜习，以待后会。贤才君子密以相传。而世伪人耶，多生因假，矫诡肆愚，疵妨正典。

《百八十戒序》云帛君笃病，拜从干吉治病。而《神仙传·干吉》却作干吉笃病，师从帛和得素书而病愈<sup>①</sup>。以帛和为干吉之师的观念，还见于隋唐之际作成的《太平经复文序》<sup>②</sup>。其中说《太平复文》是金阙后圣太平帝君所作，依次传授给上相青童君、西城王君和帛和，帛和再传干吉。从金阙后圣到帛和的传授系统，都是上清经的仙真，说明上清派人确曾参与了《太平经》的再编<sup>③</sup>。故干吉以帛和为师的观念，或许也是在上清派人介入《太平经》的再造之后才出现的。

《太平部卷第二》接着说：

《相尔》云：世多耶巧，托称道云，千端万伎，朱紫盘礴。故记三合以别真，上下二篇法阴阳。复出青领太平文，杂说众要，解童蒙心。复出五斗米道，（道）备三合。道成契毕，数备三道。虽万恶犹纷，猗公行私，窃号之正目。事乖真实，师之所除。

这里引用的《想尔注》，其时代也是颇多异论的一个话题。自“故记三合以别真”以下应是《太平部卷第二》作者的话。“三合”是早期天师道和《太平经》所共通的一个概念，即阴气、阳气与阴阳的中和气这三种气的合和<sup>④</sup>。这种强调“中和”的观念，在《正一法文天师教戒科经》、《太上灵宝中和经》和《升玄经》卷七《中和品》中是一脉相传又时有变化的<sup>⑤</sup>。这里的“记三

① 此据《三洞珠囊》卷一《教导品》引，《道藏》25册，页298c。

② 《道藏》24册，页598b-c。

③ 上清派何时与《太平经》发生关系，学者们的意见尚不一致。王明先生认为是唐代闾丘方远作成明显具有上清经因素的《太平经钞》甲部。李刚认为《经钞》甲部是东晋以后、陶弘景之前的上清派人所作。Petersen说是南朝后期的上清经传人作出了《太平经钞》，加入了明显的上清经色彩。杨立华强调上清经在东晋出世时就含有《太平经》的观念，见《论早期〈上清经〉的“出世”及其与〈太平经〉的关系》，1999年初刊，此据氏著《匿名的拼接——内丹观念下道教长生技术的开展》，北京大学出版社，2002年，202—215页。

④ 见饶宗颐《想尔九戒与三合义——兼评新刊太平经合校》，1964年初刊，此据氏著《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，103—113页。

⑤ 详见刘屹《中古道经的传袭、融汇与更新——以〈升玄经·中和品〉的形成为例》，2004年武汉会议论文，待刊。

合以别真”指的是《想尔注》，“上下二篇法阴阳”则指《道德经》。“复出青领太平文”无疑是指《太平经》。之后才是张天师系统的五斗米道，《想尔注》、《太平经》和五斗米道，这三者都“备三合”之义。显见到六朝末和隋唐初，天师道对《太平经》的看法已经彻底改变，也更加重视这部已经揉入上清经因素的《太平经》。

在前引《玄妙内篇》的内容之后，《太平部卷第二》作者又云：

案上清、清约无为、佛道，众圣大师，各有本经。干氏本部，自甲之癸，分为十帙百七十卷。玄文宕博，妙旨深长，品次源流，条诏如左。

即认为干氏的十部一百七十卷《太平经》，“玄文宕博，妙旨深长”，已绝非《玄妙内篇》所称的“支散之炁”。这反映了东晋末到六朝末，天师道对《太平经》态度已经发生彻底的变化。

所谓“太平部卷第二”，应是指七部道书体制中的“太平部”经典的目录。七部刚形成时的“太平部”，很可能除了整部《太平经》外，并没有其他经典<sup>①</sup>。直到唐前期，道教还是将一百七十卷的《太平经》单独作为七部中的一部<sup>②</sup>。关于“三洞四辅”这七部道书产生的时间，学界尚有不同的看法<sup>③</sup>。

① 这牵涉到如何理解“太平部卷第二”这几个字的含义。吉冈义丰认为太平部经典的目录就分为多卷，而楠山春树认为“卷第二”是指“四辅”中的第二部，即太玄部是第一，太平部是第二，故整个太平部只有这 170 卷的《太平经》。见楠山春树《太平经类》，《讲座敦煌》第四卷，132—134 页。又见氏著《道教思想と道教》，东京：平河出版社，1992 年，218—220 页。大渊忍尔赞同楠山氏的看法，详见《道教とその经典》，509—512 页。

② 例如，四川仁寿县唐天宝八载(749)的《南竺观记》中就明确说道：“太清三十六卷，太平一百七十卷，太玄二百七十卷，正一百卷。”这是唐前期“四辅”的经卷数。南朝末至唐初，“太平部”只有 170 卷的《太平经》，这对于《太平经钞》的成书时间应该是一个重要参考。

③ 如小林正美认为是在刘宋末南齐初，见《三洞四辅与“道教”的成立》，《道家文化研究》第十六辑，北京：三联书店，1999 年，10—21 页。并参氏著《中国的道教》，东京：创文社，1998 年，95—101 页。黎志添认为南朝道教的《正一部》经典是梁代行世的，同时也是七部分类法成立的时间。但将这七部称为“三洞四辅”的说法则是在唐初以后才有的。见《南朝天师道〈正一法文经〉初探》，《道家与道教·第二届国际学术研讨会论文集·道教卷》，广州：广东人民出版社，2001 年，162—180 页。我通过考察《南竺观记》，也得出与黎氏相近的看法，见刘屹《唐前期道藏经目研究——以〈南竺观记〉和敦煌道经为中心》，Poul Andersen and Florian C. Reiter eds., *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism: A Berlin Symposium*, Harrassowitz Verlag, 2005, pp. 185-214.

根据前述《太平经》在六朝传承的情况可知，从两晋到南齐时期，《太平经》可以认为只是处于秘传状态，也没有正式进入天师道的经典集成。最晚到梁代，已有上清派人参与了百七十卷《太平经》的重新造作。故梁代开始重新出世的《太平经》，正好被列入了当时形成中的七部之“太平部”。因此，在六朝时期《太平经》的传承线索并不很清晰的情况下，可以认为七部道书体制形成之时，也就是《太平经》结束秘传状态，作为一整部道典被六朝天师道正式接纳的时候。而这个时间比周智响迎取《太平经》要早得多。

学者们大都承认，南朝所出七部道书体制中的“正一部”，并不是七部中最低的一个部类，而是要以“正一部”总括七部，这明显体现了天师道为本的立场<sup>①</sup>。所以，七部道书体制的构想可以看作是南朝天师道的杰作，而正一部经典主要来自南朝后期梁、陈时代出现的一批以“正一法文”为名的“正一经”<sup>②</sup>。

据《道教义枢》引《正一经·图科戒品》云：

太清经辅洞神部，金丹已下仙品。太平经辅洞玄部，甲乙十部已下真业。太玄经辅洞真部，五千文已下圣业。正一法文宗道德，崇三洞，遍陈三乘<sup>③</sup>。

“甲乙十部”已经是百七十卷的部类了，亦即说当时的《太平经》就是百七十卷的。但前引《正一经》云有《太平洞极经》一百四十四卷，而实际上并不可能有百七十卷和百四十四卷两部《太平经》同时存在。故张道陵所传的百四十四卷为虚，假托于吉所传的百七十卷才是真正被天师道纳入七部体制的《太平经》。

① 卢国龙《中国重玄学》，北京：人民中国出版社，1993年，37—55页。

② “《正一法文经》”是一批南朝天师道在梁代或梁陈间制作的道经，见黎志添前揭文，169页。大渊忍尔《道教とその经典》，41—50页。施舟人主编《道藏通考》，132—133、278页指出《正一法文太上外箓仪》中有两处内容引自《太平经》。也可看作是梁代《太平经》重出之后，被七部道书中的正一部吸收的证据。

③ 《道藏》24册，页815c。同书同页引《正一（经）》云：太玄为大乘，太平为中乘，太清为小乘。这种分别与前述《度命妙经》的观点近似。

因此，南朝后期《正一经》形成之时，也是包含了正一部和太平部的七部体制形成之时，而太平部就是那一百七十卷的《太平经》。梁代对于《太平经》的历史是一个关键的时期：先是有上清派人对《太平经》的出世神话加以改造，增加了上清经的因素，再有天师道建构七部道书体制时，将这新出的《太平经》彻底融入自己的经教体系。与其说今本《太平经》是6世纪末的陈末才“再出”的，不如说是6世纪前期的梁代就已“再出”了。

## 六、结语

以上考察汉末至唐初《太平经》传承的历史，可以明显看出，《太平经》本身有一个从方士传统向道教传统，特别是天师道经教传统发展转化的过程。因此，在一定程度上可以说，《太平经》最早并不是一部“道经”。六朝天师道对《太平经》的态度，也经历了一个转变过程：从东晋末年视太平传统为邪俗“支散之炁”，必欲罢废而后快，到梁代建构七部道书体制而单独将《太平经》作为太平部，并给予其并非最低的判教位置。这或许对《太平经》文本的研究，也提供一种可资参考的历史背景。

学者们已经看到，现存本《太平经》的主旨就是教人如何“治国”与“治身”<sup>①</sup>，这本是汉代黄老道家的教旨。而进入中古时期后，经教道教自有一套新的理论框架来解决个人得道和救度他人的问题。汉代《太平经》的那套理论在后世道教中还有多大的实际意义，是非常值得怀疑的。陈国符先生注意到：自汉代以来无人为《太平经》撰注，自梁以来道士不需授《太平经》，无称“太平法师”者。《太平经》在全部道经中已无有地位<sup>②</sup>。这一论断提示我们：《太平经》文本的内容和时代固然是一个值得继续深究的课题，但更要看到《太平经》在道教史上究竟起了怎样的作用？无人撰注，说明《太平经》没有得到广泛流传。不需受授，说明《太平经》已与中古经教道教发展的大势不合。道教法位中没有“太平法师”之职，说明在

① 林富士《试论〈太平经〉的主旨与性质》，1998年初刊，此据氏著《中国中古时期的宗教与医疗》，台北：联经出版公司，2008年，87—125页。

② 《陈国符道藏研究论文集》，上海古籍出版社，2004年，368—370页。

七部形成的时候，已没有能够代表《太平经》和太平传统的道教势力存在。故天师道只是将《太平经》作为一种传统继承下来。

在本文得出的以上这些粗浅印象后，还应提出如下一些思考：

第一，《太平经》为代表的东部传统从汉末到南朝后期都是一直存在的。有时表现为“干君道”这样的传统道术崇拜团体，有时表现为对《太平经》的尊奉和传承。正是这些对《太平经》和于吉的信仰者的存在，才使得本来与之不同派别的天师道，对这个东部传统一直不能熟视无睹，置若罔闻。

第二，天师道对《太平经》的态度从排拒逐渐走向容纳，也是道教的西部传统和东部传统从初期的对立到逐渐融和的过程。这一融和过程在南朝后期的梁代已经基本完成，并形成一套新的经教体系。但这很可能只是反映南朝经教道教建设的成就，当隋唐统一后，还要做出适当的调整来融入来自北方的经教，以及随着道教发展而新出现的经典。这才有《太平经钞》和《太平经圣君秘旨》等加入“太平部”。

第三，上清派中人参与了《太平经》在南朝的“再出”，但上清经何时开始与《太平经》有关联，则是另一个有意义的话题。如果早在东晋中叶上清经出世时，《太平经》就已影响了上清经，说明《太平经》在汉晋时一直在江南土著信道士族中流传着。围绕《太平经》的很多问题，恐怕必须要将现存经文本身，与其在汉唐间的传承大势结合起来考察才能解决。

（本节初刊于郑开编《水穷云起集——道教文献研究的旧学新知》，北京：社会科学文献出版社，2009年，1—24页。收入本书时有重要修改。）



## 第四章 南方与北方：中古道教的“经教化”与“南朝化”

### 第一节 南朝经教道教的形成及其对北方道教的影响

#### 一、引言

东晋和南朝初期,是中国道教史上重要的历史时期之一。这是由早期道教向正规道教的过渡时期,也是真正意义上的道教形成的时期<sup>①</sup>。其总的特征之一是由“道术道教”向“经教道教”转变<sup>②</sup>。

所谓道术,主要指巫术和仙术,即汉末早期道教传习的叩头首过、符水治病、请祷除厄等巫术,以及自战国秦汉的神仙家以来的炼丹、合药、导引、行气、辟谷等求仙方术。这些道术行为,构成了早期道教活动的主要内容,并始终在后世道教的发展中占有一席之地。东晋中期开始出现上

---

① 参见刘琳《论东晋南北朝道教的变革与发展》,《历史研究》1981年5期,110—130页。汤一介《论早期道教的发展》,《世界宗教研究》1982年4期,此据《中国传统文化中的儒道释》,北京:中国和平出版社,1988年,109—138页。钟国发《前期天师道史论略》,《中国史研究》1983年2期,100—113页。小林正美《六朝道教史研究》,东京:创文社,1990年。汤一介《论道教的产生和它的特点》,《中国宗教:过去与现在》,北京大学出版社,1992年,136—149页。小南一郎《寻药から存思へ——神仙思想と道教信仰との间》,吉川忠夫编《中国古道教史研究》,京都:同朋舍,1992年,3—53页。KOBAYASHI Masayoshi(小林正美),“The Establishment of the Taoist Religion(Tao-Chiao) and Its Structure”. *Acta Asiatica*, No. 68, 1995, pp. 19-36.

② 目前的相关论著在描述东晋南北朝道教的历史变革时,多以“从民间道教向官方道教转变”作为其总的特征。我对“道术”与“经教”的认识,分别得自于田余庆《东晋门阀政治》(北京大学出版社,1991年版)和卢国龙《中国重玄学》(北京:人民中国出版社,1993年)中的相关章节,并认为本节这种概括不仅符合东晋南北朝道教发展的特点,也有助于我们认识隋唐道教发展的历史渊源。

清、灵宝等经典，开启了南朝经教道教的先声。从此，道教逐渐成为有经典可奉持，有教法可修习的经教道教。虽然在最初的经典与教法中，道术色彩还很浓厚，但随着它们与传入江南的天师道组织制度结合，南朝经教道教逐渐形成，并越来越淡化道术色彩而强调经戒科律的完备、重视教理教义的深化，从而构成中古道教的全新面貌。

道教之所以发生这样的变化，首先是因为在汉末以来的乱世之中，那些悲天悯人的道教人士，不再满足于追求个人升仙脱俗，而开始致力于拯救苍生于苦海的伟大抱负。这种“道教的大乘主义”未必源于佛教，而应是大多数宗教都具备的特征之一<sup>①</sup>。在此背景下，上层世家贵族的神仙道术与一部分民间巫术进一步融合，导致神仙道术的简易化和民间巫术的经典化。原来只有世家大族才有能力从事的炼丹升仙之术，变为相对简便易行的个人存思、佩带符箓等求仙避祸之术，成为广大信徒普遍修行之法。这些夹杂了民间巫术的简易化道术又被载入新出的道经中，成为道教的圣典。随着大乘佛教的兴起，造像写经、诵习经典、积累善功、普度众生也成为道教的主要活动和宗旨。于是新出道经中的神仙道术或经戒科律，都因其出自天庭的不容置疑性，成为道徒行为的规范而被严格地执行。但是在佛教精深的教义面前，在当时的知识阶层眼中，道教讲求的道术始终只能算是末流。佛道论争时，道术也往往最易受到讥讽。为此，道教人士一方面整理规范道术和教规、教仪，另一方面吸取源于魏晋玄学中的重玄学，不断精化道教义学，使道教成为具有严密体系的宗教。

从目前材料来看，东晋南朝是道教这一伟大转变的主要历史舞台。只有在江南特定的自然条件、历史背景和文化氛围下，道教才发生了这种历史转变。因此，中古经教道教的发祥地在江南。虽然南方的天师道一

---

① 小林正美认为道教的大乘主义的倡扬最早应在鸠摩罗什关中译经之后，即在弘始九年(407)以后，从而对历来认为葛巢甫在隆安(397—401)末就开始造作道教大乘经典灵宝经的之说产生怀疑。见《六朝道教史研究》，162—163页。我认为在注意到佛教对道教影响的同时，也要考虑到完全出于自身发展需要而产生的某些因素，虽然与佛教相似，但不一定都由佛教而来。

般被认为是由北方五斗米道传来的，但我们对寇谦之以前北方道教的情况却知之甚少。即便是显赫一时的寇谦之“新天师道”，也似乎只是昙花一现，在后世的道书和史籍中湮没无闻。以至索安(Anna Seidel)说：“随着隋帝国的统一，道教的北方传统中断了。相反地，正是由如此杰出的人物如陆修静和陶弘景使之成形并独立发展起来的道教南方传统，在隋唐帝国中达到了鼎盛。”<sup>①</sup>那么，什么是道教的北方传统？它又是怎样“中断”的？什么是道教的南方传统？为什么它能在隋唐时期得到充分的发展？着眼于经教道教的产生和发展来考察道教的南北关系，不仅是回答以上疑问的途径之一，而且也不失为探索唐前道教历史的一个新视角。

但是，迄今为止，我尚未见到专门论述六朝隋唐道教南北关系的论著。与此相关的研究，也多有受传世文献所限之弊<sup>②</sup>。本文试图依据考古材料和敦煌遗书，并与传世文献相结合，对南朝经教道教的形成及其北传做一大致勾勒，并在此背景下解释敦煌道经中灵宝经盛行的原因。这实际上也是对唐代道教的一种溯源。

## 二、南朝经教道教的形成

东晋中后期，江南地区存在着天师道、葛氏道和上清道三个教派<sup>③</sup>。

① Anna Seidel, "Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha", M. Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, Bruxelles, 1983, p. 366.

② 谈到道教南北关系的论著，多只限于南北朝中后期南北道教的交流与融合，并认为此前的南北道教关系处于相对隔绝的状态中。如任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社，1990年，229—236页；卢国龙《中国重玄学》，97—110页。

③ “葛氏道”最早由福井康顺使用，（见《葛氏道の研究》，载《东洋思想研究》第五，东京：岩波书店，1953年），指从三国时左慈以下，至葛玄、葛洪、葛巢甫等葛氏一族为中心传承的道派。这已为大多数国外道教研究者所采用。“上清道”指梁代陶弘景创立茅山宗之前的上清派。小林正美用源出陆修静《灵宝经目序》的“道流”一词，称呼六朝前期的江南教派，见《六朝道教史研究》，1页。对此，吉川忠夫认为“道流”并非“道派”之意，见吉川氏书评，载《东方宗教》78号，1991年，96—97页。而小林又把正规道教成立之前的阶段称为“道流阶段”，见 *Acta Asiatica* No. 68, pp. 26-27. 我也不认为“道流”有“道派”之意，但本文采用“葛氏道”和“上清道”之名，意在强调它们都不是严格意义的道派组织，这一点与小林用意相同。

它们各自尊奉特定的经典,实践特定的道术,信仰特定的神格。彼此间有一定程度的对立,又因共同活动于三吴地区而发生互相渗透和融合。在这三道之中,只有天师道有着传统的教团组织和教规、教仪,而葛氏道和上清道只是在各自的信仰小圈子内保持师徒间的个人情感纽带,三道之间缺乏共同的连带感和认同感,相互的交往也只限于私人友谊性质。所以江南道教的实体是天师道,它为南朝经教道教提供了现成的组织制度和信仰徒众,葛氏道和上清道则提供了新的道教思想观念和经典。

天师道本无奉习经教的传统,直到东晋中叶,钱塘杜治的天师道活动仍以言人祸福、符水祈祷治病为主<sup>①</sup>。当上清道的传人许黄民到钱塘杜治时,发现“于时诸人并未知寻阅经法,止禀奉而已。”<sup>②</sup>表明天师道对“经法”之类的东西并不感兴趣。但这里的“经法”也很可能仅指上清经法而言。因为上清经的求仙道法仍以个人求仙为目的,力图摆脱对炼丹寻药的依赖而强调个人精诚专一、存想身神。最初这种经法只是在很小的范围内传授,这决定了上清经法传布不广。与此相对照的是灵宝经法的广泛传播。

葛氏道在葛洪以后发生了一些明显的转变。如葛洪特重金丹法而反对符咒、祭醮等巫术。但东晋后期葛巢甫造作的灵宝经中,却避开了难以实现的金丹术,代之以比较容易施习的服食五芽、草木仙药、个人身心修养,或佩带护符、诵读经典等道术。由于求仙道术的简易化,灵宝道法得以被广大中下层道徒所接受,记录这些简易化道术的灵宝经也得以广泛流行。在葛氏道提供的思想和经典基础上,天师道大大发展了灵宝教法。历来认为灵宝经出自葛氏道之手,所以有学者径称葛氏道或奉持灵宝经的道派为“灵宝派”。但小林正美揭示的灵宝经形成的历史却表明:灵宝

① 见唐长孺《钱塘杜治与三吴天师道的演变》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第十二期,武汉大学出版社,1993年,4页。

② 《真诰》卷十九《翼真检·叙录》,《道藏》,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店,1988年,20册,页604。

经并非出自某一个特定的道派，葛氏道造作的最初的灵宝经流传开来，天师道也把自己新出的经典冠名为灵宝经<sup>①</sup>。所以，“灵宝派”不能作为某个道派的名称。灵宝经的流行，与其说是“灵宝派”的兴盛，不如说是灵宝经法的广播。对此，索安说：“尽管灵宝经发源于与上清经相同的某些南方贵族的背景，但灵宝经的天启仍然成为更为制度化的教团组织、道德准则、集体礼拜仪式。为国家祈福的祭仪、传授的组织和上层道士集团，取代了个人的存思冥想、长生实践和炼制丹药。”<sup>②</sup>在梁代的上清圣地茅山，也以“灵宝唱赞”、“灵宝斋及章符”为盛<sup>③</sup>，正说明南朝道教盛行的是灵宝教法，而不是灵宝道派。

随着灵宝经的出现，道教的教法由“小乘”向“大乘”转变。灵宝经的增衍，又明显受到大乘佛典的影响<sup>④</sup>。可以说大乘佛教的影响加速了经教道教的形成，甚至连经教道教的主神元始天尊的出现，也带有明显的佛教色彩。

在东晋中后期，天师、葛氏、上清三道还未形成统一的主神信仰。上清道的代表性经典《大洞真经》中有三十九位道君。虽然以高上虚皇君为第一位，但相互之间并无高下之分。只是到了陶弘景创立茅山宗时，上清道变为上清派，才把虚皇道君作为主神之一。天师道在没有受到葛氏道影响的东晋中期，尚以人格化的“大道”为其主神。东晋末年出现的太上老君，仍比“大道”神位要低。从刘宋中期开始，大道与太上老君逐渐同一，共同作为天师道的主神<sup>⑤</sup>。

灵宝经中的教主是元始天尊，他是集宇宙开辟、说经传法、授度度人

① 小林正美《六朝道教史研究》，138—179页。

② Anna Seidel, “Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990”, *Cahier d'Extrême Asie*, Vol. 5, 1989-1990, pp. 240-241.

③ 《真诰》卷十一《稽神枢》，《道藏》20册，557、558页。

④ Erik Zürcher, “Buddhist Influences on Early Taoism: A Survey of Scriptures Evidence”, *T'oung Pao*, Vol. 66, 1980, pp. 84-147. S. R. Bokenkamp, “Sources of Ling-Pao Scriptures”, *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, pp. 434-486.

⑤ 小林正美《六朝道教史研究》，299—306页。关于“太上老君”出现的时间，许多学者以《老子想尔注》(S. 6825)为最早。但把《想尔注》作为汉末张鲁的作品是值得怀疑的，至少应承认它有六朝道教因素的存在。

等如一身的道教新的最高主神。关于元始天尊出现的时间和来历，曾有不同的意见<sup>①</sup>。元始天尊的前身是首次出现于葛洪《枕中书》中、与开天辟地的神话人物盘古合而为一的元始天王<sup>②</sup>。吕思勉曾指出汉籍中对盘古的记载有受佛教影响的痕迹<sup>③</sup>。单就开天辟地这一神力来讲，就是汉民族神化的老子所不具备的<sup>④</sup>。只是到刘宋时《三天内解经》中，才出现了太上老君开辟之说，这显然是其时的天师道徒受到灵宝经的影响，模仿元始天尊而赋予他们的主神太上老君新的神力。《隋书·经籍志》中载道士“白云天尊姓乐名静信”<sup>⑤</sup>，这大概是遵循了六朝早期古灵宝经的说法。如《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》中说乐静信是天尊前世的化身之一<sup>⑥</sup>，与佛本生故事相似。从中亦可见元始天尊并不是老子李聃。在六

① 如福永光司认为元始天尊是由老子演化而来的，且只是在6世纪前半期的魏、齐、周交替之际才出现的。见《昊天上帝と天皇大帝と元始天尊——儒教の最高神と道教の最高神》，《文哲文学会报》第2号，1976年，1—34页；氏著《道教思想史研究》，东京：岩波书店，1987年，123—155页；此据李庆中译文，载《道家文化研究》第五辑，上海古籍出版社，1994年，373—378页。宫川尚志也认同元始天尊是由老子发展而来的，见《六朝史研究·宗教篇》，京都：平乐寺书店，1964年初版，1973年再版，147页。石井昌子认为到陶弘景《真灵位业图》时才出现元始天尊，见《道教的神》，福井康顺等监修《道教》第一卷，上海古籍出版社，1990年据日本平河出版社1983年日文版中译本，105—106页。砂山稔认为元始天尊之名起于齐梁之际，见《道教和老子》，同上书，第二卷，上海古籍出版社，1992年，14页。并参小林正美《六朝道教史研究》，165—167页。

② 参见石衍丰《道教的元始天尊和盘古神话》，《无神论与宗教研究论丛》，成都：四川大学出版社，1987年，349—360页。王卡《元始天尊与盘古氏开天辟地》，《世界宗教研究》1989年3期，61—69页。

③ 吕思勉《盘古考》，《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社，1982年，2页。并参饶宗颐《安茶论(anda)与吴晋间之宇宙观》，《选堂集林·史林》，香港：中华书局，1982年，311—328页。

④ 关于老子神话的研究，参见王维诚《老子化胡说考证》，《国学季刊》4卷2号，1934年，1—122页。刘国钧《老子神话考略》，《金陵学报》4卷2期，1935年，1—24页。孙克宽《唐以前老子的神话》，《大陆杂志》48卷1期，1974年，此据氏著《寒原道论》，台北：联经出版公司，1977年，21—57页。楠山春树《老子传说の研究》，东京：创文社，1979年。索安《汉代道教对老子的神话》，日文载《道教研究》第三册，东京：丰岛书房，1968年；法文作为PEFEO, No. 71于1969年初版，1992年再版。以上这些论著中某些关键性材料的定年与辨伪，似有重新考虑的必要。

⑤ 《隋书》卷三十五《经籍志》，北京：中华书局，1973年，1094页。

⑥ 《道藏》5册，888—896页。

朝早期的道经中,没有元始天尊和太上老君同一的说法,到南北朝后期至隋唐才有了二圣同体之说。可见,灵宝教主元始天尊与老子的神化有着不同的起源。而这两个最初不同的道教主神最终合而为一,既是不同的道派联合成为统一体的象征,又是不同教法合而为一的标志。这一过程,也就是产生于江南一隅的经教道教发展为全国道教主流的过程。

道派和教法的结合,首先开始于三吴地区。刘宋中后期,陆修静先是整理灵宝经,后又整理上清、灵宝、三皇这“三洞经书”,使天师道组织制度和新出道经全面结合,从而使天师道发展成为以奉持三洞经典科诫为特征的新道教<sup>①</sup>,开创了南朝经教道教的新局面。但是在三洞经书中,似乎还没有天师道经典的位置,甚至连《老子》也未列入其中。齐梁间七部道书体制的形成,则使天师道、葛氏道、上清道的思想经典在这个体制中各有位序,形成了神主、经教、修道阶次自成一系统的经教体制,互无统属的道派也形成一个道教整体<sup>②</sup>。在七部道书体制中,太玄、太平、太清、正一四辅之说,首先尊崇洞真、洞玄、洞神三洞,其次则以包含《老子》的太玄部辅洞真上清经,以天师道的正一部经典总括各部,显示了在七部体制中鲜明的天师道立场<sup>③</sup>。从中不难看出,天师道是南朝经教道教的实体。

道派与教法联合成一体,各派的主神也要重新安排位次。上清道素贬葛氏道和天师道道术为低级,它们有着与葛氏道和天师道不同的主神

① 任继愈主编《中国道教史》,147页。

② 参见卢国龙《中国重玄学》,23,37—38页。关于七部道书体制的形成,学界有不同看法,自陈国符起,一般认为“七部”之称始见于孟法师的《玉纬七部经书目录》,见《道藏源流考》,北京:中华书局,1963年,4—5页。此“孟法师”一般认为是孟智周,亦有推测为孟景翼者,如卿希泰主编《中国道教史》第一卷,成都:四川人民出版社,1988年,545—546页。但是对孟智周的时代也有不同看法,因为王悬河《三洞珠囊》引《道学传》中说孟智周是梁武帝时人,而他在《上清道类事相》引《道学传》中又说孟智周活动于刘宋。小林正美即根据后一说认定《玉纬七部经书目录》出于刘宋后期和萧齐,见 *Acta Asiatic*, No. 68, pp. 31-32. 卢国龙则认为在梁代孟智周《玉纬七部经书目录》前的南齐初年,即陆修静《三洞经书目录》之后不久,孟景翼在《正一经》中就已创立了七部道书体制,见卢书,42—51页。本文暂依卢说。

③ KOBAYASHI Masayoshi, *Acta Asiatic*, No. 68, pp. 31-32.

信仰。陶弘景时，“虚皇道君”即“太上道君”，是上清派自己的奉神<sup>①</sup>。但在《真灵位业图》中，居于第一位主神位置的“上合虚皇道君”却“应号元始天尊”，表明上清派对元始天尊的承认。太上老君只居第四位主神。这虽然是出自上清派之手的一个神谱，但它仍反映出作为灵宝经教主的元始天尊，随着灵宝经教在南方的倡扬，已成为南朝经教道教的代表性主神。

以上所述，只是活动于三吴地区天师道的情况。他们所处的江浙地区不仅是六朝政治、经济的中心，也是东南文化最发达的地区。正因此，天师道才会在接触了远比他们那套鬼神巫术高明得多的思想文化之后，利用他们原有的组织制度上的优势，融合上清、灵宝等没有组织和信徒基础的其他新的道教因素，成为南朝经教道教的开路先锋。但是，并不是所有的天师道组织都处在这样的文化社会背景之下，因而他们的发展程度也有明显差异。不仅北方，就是同属于江南的荆楚地区，也可能在一开始并不与三吴地区天师道的发展同步。

1977年夏，湖南省长沙市长沙县麻桥出土一块刘宋时的墓券<sup>②</sup>，现据有关研究，将其释文节录于下：

宋元嘉十年(433)太岁癸酉十一月戊辰时，新出太上老君符敕：  
天一地二，孟仲四季，黄神后土……荆州长沙郡临湘县北乡白石里界  
官祭酒代元治黄书契令徐副，年五十九岁，以去壬申年十二月廿六  
日，醉酒寿终，神归三天，身归三泉……遵奉太上诸君丈人道法……

① 虚皇道君即太上道君，见《金锁流珠引》，《道藏》20册，354页。陶弘景书墓碑上即有“太上道君之臣”一语，参见陈世华《陶弘景书墓碑铭文的发现及考证》，《东南文化》1987年3期，54—59页。麦谷邦夫《梁天监十八年纪年铭墓碑与天监年间的陶弘景》，砺波护主编《中国中世の文物》，京都大学人文科学研究所，1992年，291—314页。

② 长沙市文物工作队《长沙出土南朝徐副买地券》，《湖南考古辑刊》第1辑，长沙：岳麓书社，1982年。学者们对墓葬中出土墓券的定名尚有不同意见，见张勋燎《东汉墓葬出土解注器材料和天师道的起源》，《道家文化研究》第九辑，上海古籍出版社，1996年，256页。我认为墓券一般包含几项内容，但在不同时代、不同地域，其内容上的侧重不一，特点不同，应该区别对待，否则不易觉察出其蕴含的不同宗教文化意义。故本文只以“墓券”这一概念来称呼这种材料，具体的分类解说留待今后。

丘墓诸神，咸当奉板……若有禁呵，不承天法，志讶冢宅，不安亡人，依玄都鬼律治罪。各慎天宪，明永奉行。一如太清玄元上三天无极大道太上老君地下女青诏书律令<sup>①</sup>！

对墓葬中出土墓券的研究，最早是由社会经济史学者发掘其在经济史方面的价值<sup>②</sup>。其后，道教学者才逐渐对其宗教文化意义进行阐发<sup>③</sup>。但是像徐副墓券这样直接反映道教信仰的墓券，却还未得到充分的研究。王育成已通过券文中的“新出太上老君”、“祭酒”、“代元治”、“三天”、“三会吉日”等名词，确认此为天师道信徒的遗物。而本节将着重说明以徐副墓券为代表的这一类墓券在道教史上的意义。

江苏徐州出土的元嘉九年(432)王佛女墓券是与徐副墓券不同的另一类墓券：

□元嘉九年太岁壬申十一月壬寅朔廿日辛酉，□□□□郡(?)  
□□都乡仁义里王佛女，薄命□□□□下归黄泉。今为佛女占买  
彭城郡□□□北乡垞城里村南龟山，为墓田百亩。东至青龙，西至白  
虎，南至朱雀，北至玄武。雇钱卅九□□，有丹书铁券，事事分明。时  
知者东皇父、西王母。任者王子乔，傍人张亢根、当永令。元嘉九年  
十一月朔年日辛酉，归就后土蒿里，如女青律令<sup>④</sup>。

与徐副墓券相比较，不难看出在同一时代的不同地域，墓券内容有很大的差别。考古工作者已经注意到六朝墓券的地域分布特点。他们把墓券分为甲、乙、丙三类。认为东南地区，包括今天的苏浙皖，出土甲、乙

① 释文据王育成《徐副地券中天师道史料考释》，《考古》1993年6期，572页。

② 关于这方面的研究，可参见池田温《中国历代墓券略考》，《东洋文化研究所纪要》，86号，1981年；增订稿见《アジアの社会と文化》，I，东京大学出版会，1982年，193—278页。此文中收集的资料，可与张传玺主编《中国历代契约会编考释》（北京大学出版社，1995年）互为补充。

③ 从宗教信仰角度对这些墓券的研究，见 Anna Seidel，“Trances of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs”，秋月观暎编《道教と宗教文化》，东京：平河出版社，1987年，678—714页。

④ 此券原见于罗振玉《贞松老人遗稿》甲集《石交录》卷二，今据池田温1982年释文，229页。

类墓券；中南地区，包括今天的鄂湘粤，出土丙类墓券；广西地区只出土乙类墓券<sup>①</sup>。甲类是与现实生活中的地契十分相似的买地券。乙类即以王佛女券为代表，以东王公、西王母、王乔等传统神仙为知见人的买地券。丙类即以徐副墓券为代表，有着明显天师道色彩的墓券。

但是这种地域的划分，同时却忽略了时代的不同。如果我们以时代和地域结合起来考虑就会发现：第一，甲类只见于东吴时代相当于今天的苏浙皖地区；第二，乙类在东吴时代普遍见于南方各地，并在南朝时继续流行于除中南地区之外的其他地区；第三，鄂湘粤（也包括广西）等中南地区从东吴时代的乙类，过渡到南朝的丙类，特别值得注意的是，丙类目前只在南朝时期相当于今天的中南地区发现。这就使我们有必要把徐副墓券为代表的丙类墓券作为与众不同的一类给予特殊的关注。

在徐副墓券中，大量的神名和解注内容反映了一种浓重的鬼神信仰的色彩。而“代元治”据称是张陵所创的八品配治之一。“太清玄元”一词，据东晋常璩《华阳国志》卷二载，曾是张陵的自称。在墓券首尾出现的神格，也与传统的墓券不同。在汉晋墓券中，发布符敕的往往是天帝或黄帝，而在徐副墓券中，太上老君取代了天帝黄神的位置，黄神甚至成为太上老君宣敕的对象。所有丙类墓券反映出当地天师道信仰的特点有三：一是特重鬼神信仰，二是崇拜太上老君，三是保留五斗米道传统。与此相比，乙类墓券更多反映出一种神仙色彩。

自《汉书·地理志》到《隋书·经籍志》，都说荆楚地区信巫敬鬼、重祠祀。饶宗颐指出道教的兴起与楚地的鬼神崇拜不无关系<sup>②</sup>。此外还可注意到：晋末永嘉丧乱，北人南徙，两湖地区接纳了大量来自今天陕西、山西、河南地区的流民<sup>③</sup>。众所周知，曹操平汉中，五斗米道徒被迁往关中。

① 见王志高、董庐《六朝买地券综述》，《东南文化》1996年2期，49—54页。

② 饶宗颐《道教与楚俗关系新证》，1985年初刊，此据《饶宗颐史学论著选》，上海古籍出版社，1993年，125—142页。

③ 参见谭其骧《晋永嘉丧乱后之民族迁徙》，1934年初刊，此据氏著《长水集》上，北京：人民出版社，1987年，198—223页。

山西地区也曾发现过熹平二年(173)张叔敬镇墓瓦盆<sup>①</sup>,其中天帝敕约的神灵很多仍见于徐副等墓券。而河南地区则早在东汉时期就是崇拜老子的主要地区之一。东汉后期的王阜《老子母碑》和边韶《老子铭》都出自今之河南地区。因此,两晋之际的北人南徙,也许是造成荆楚及其以南地区神仙信仰淡化,鬼神信仰转盛的原因之一。这一地区发现的丙类墓券,就是北方传统的鬼神信仰和五斗米道传入荆楚后与南方地方信仰结合的产物。

总之,由于处在不同的文化环境中,荆楚和三吴天师道在晋宋时代呈现出不同的面貌:前者的鬼神巫术色彩更重些,后者则因逐渐吸纳上清、灵宝等新道教因素而迅速从道术道教向经教道教转变。由于三吴天师道创立了完备的经教体系,使道教发展成为一门真正成熟的宗教,取得了与佛教、儒教并立的资格,所以三吴道教处于南朝道教发展的核心地位,也代表了中古道教发展的方向。

### 三、北天师道与南朝道教的关系

与荆楚道教一样,在以寇谦之为首的北天师道中,太上老君处于独尊的地位。这和三吴经教道教的奉神情况形成了鲜明对比。《魏书·释老志》云:

道家之原,出于老子。其自言也,先天地生,以资万类。上处玉京,为神王之宗;下在紫微,为飞仙之主。千变万化,有德不德,随感应物,厥迹无常<sup>②</sup>。

《老君音诵诫经》中太上老君说:

吾治在昆仑山……天地人民鬼神,令属于我<sup>③</sup>。

老君的治所,在《音诵诫经》中说是昆仑山,而《释老志》却说是玉京山。昆仑山自先秦两汉以来就是北方与楚地民间流传的升仙之境。在《枕中书》

① 郭沫若《奴隶制时代》,北京:人民出版社,1954年初版,此据1973年版,94页。

② 《魏书》卷一一四《释老志》,北京:中华书局,1974年,3048页。

③ 杨联陞《老君音诵诫经校释》,1956年初刊,此据《杨联陞论文集》,北京:中国社会科学出版社,1992年,66页。

里，玉京山是元始天王的治所。以后，此神山更多出现在灵宝经中。《释老志》的说法，透露出北方道教受到南方道教影响的迹象。要探讨北天师道与南方道教的关系，就要从寇谦之本人说起。

《魏书·寇谦传》云：

寇谦，字奉国，上谷人，困难徙冯翊万年。……谦弟谦之，有道术。……姚泓灭，秦雍人千有余家，推谦为主，归顺。……其后秦雍之民来奔河南、荥阳、河内者，户至万数。拜谦安远将军，南雍州刺史、轵县侯，治于洛阳，立雍州之郡县以抚之<sup>①</sup>。

关于寇谦之的籍贯，陈寅恪承认寇氏为秦雍大族豪家，却怀疑寇氏自称的上谷原籍为假托，实由汉中米贼余党徙居冯翊<sup>②</sup>。于是今之学者对寇氏籍贯各执一说<sup>③</sup>。如果寇氏祖籍汉中，果为张鲁旧部，则谦之的道教信仰、修炼方术皆从五斗米道鬼神巫术而来；如果寇氏为上谷世家大族，则寇氏的道教信仰乃是汉魏世家所素习的仙道之术。所以寇氏的籍贯关涉到谦之道教信仰的渊源，不可不察。

今据北京图书馆所藏北朝墓志拓片中所见寇氏一族的 10 件墓志，皆云寇氏出自上谷昌平，谱系相同，可见北朝寇氏确为北方大姓之一<sup>④</sup>。但由于仅存自寇谦以下的材料，我还不忍遽断前贤所论为非，只是从寇氏的政治立场和谦之的道教改革来看，说他出自北方世族，也许更符合实际。

由《寇谦传》可知，后秦灭亡后，关中人大量东迁，寇氏一族很可能也

① 《魏书》卷四十二《寇谦传》，946—947 页。

② 陈寅恪《崔浩与寇谦之》，1949 年初刊，此据《陈寅恪史学论文选集》，上海古籍出版社，1992 年，193—194 页。

③ 如汤其领仍依据史料，以上谷昌平为寇氏祖籍，见氏著《汉魏两晋南北朝道教史》，郑州：河南大学出版社，1994 年，150 页。卿希泰主编《中国道教史》第一卷则遵从陈先生之说，见该书 402 页。任继愈主编《中国道教史》只称寇谦之为冯翊万年人，见该书 199 页。

④ 见北京图书馆金石组编《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》（以下简称《拓本汇编》），郑州：中州古籍出版社，1989 年，第 3 册，91 页；4 册，62 页；5 册，50、54、75、137 页；8 册，171—172、175 页；9 册，9、10 页等。

是因此机缘而由关中迁洛。但谦之出关入河内，却很可能早于此次寇氏举族之迁。《魏书·释老志》云：

道士寇谦之，字辅真，南雍州刺史谧之弟。自云寇恂之十三世孙。早好仙道，有绝俗之心。少修张鲁之术，服食饵药，历年无效。……（成公）兴乃令谦之洁斋三日，共入华山。……乃将谦之入嵩山<sup>①</sup>。

史称谦之“好仙道，服食饵药。”严格说来，这并非“张鲁之术”，而是魏晋神仙道教。谦之先入华山，后入嵩山，这在《大代华岳庙碑》和《中岳嵩高灵庙碑》中得到了印证<sup>②</sup>。《中岳嵩高灵庙碑》云：

有继天师寇君名谦之，字辅真，高尚素志，隐处中岳卅余年。

关于立碑的年代有四种说法<sup>③</sup>，因碑文中有太延年号，且《华岳碑》亦立于太延五年（439），故《中岳碑》应以立于太延年间为是。谦之离开嵩岳去平城，是在始光元年（424）<sup>④</sup>。无论是从立碑之时，还是从谦之离开嵩山算起，上溯三十年，早在417年寇氏迁居河南之前，谦之就已在嵩山求道多年了。以此为出发点，不难理解以下一个历史细节。《宋书·毛脩之传》云：

① 《魏书》卷一一四《释老志》，3049—3050页。

② 这两块碑立于寇谦之当世，文字大致相同，只将中间有关嵩、华的词句互相调换。《华岳碑》有丹徒刘鄂旧藏拓本石印传世。《中岳碑》则有多种拓本传世。如《拓本汇编》第3册，5页所收的乾隆年间拓本。但此本与《八琼室金石补正》卷十二、《道家金石略》8—11页所收艺风堂拓片的录文，皆缺字太多，难以连贯成文。幸有陈叔通旧藏明初拓本，存字最多，现已归北京故宫博物院收藏。该拓片刊布于《书法》1988年2期，38—57页。邵茗生于20世纪60年代据此拓本，参酌《华岳碑》及《释老志》补录释文，使文字基本通顺，贡献巨大。见《记明前拓北魏中岳嵩高灵庙碑》，《文物》1962年11期，21—27页；《明前拓北魏中岳嵩高灵庙碑补记》，《文物》1965年6期，46—47页。近年又有王卡、尹岚宁对此碑重作释文，见《唐以前嵩山道教的发展及其遗迹——中岳嵩高灵庙碑》，《中国道教》1989年1期，19—23页。本文所引《中岳碑》，仍据邵茗生1962年释文，下不具注。

③ 自赵明诚《金石录》以下著录此碑，多称立于太安二年（450）。邵茗生、王卡、尹岚宁认为立于太延五年（439）。王壮弘认为立于神䴥元年（428），见《北魏中岳嵩高灵庙碑及明初拓本》，《书法》1988年2期，58页。刘昭瑞认为立于始光初年（424—426），见《北魏姚伯多造像碑考论》，《道家文化研究》第九辑，313页。

④ 《魏书》卷一一二《灵征志》，2955页。

脩之不信鬼神，所至必焚除房庙。……时洛阳已平，即本号为河南、河内二郡太守，行司州事，戍洛阳，修治城垒……初脩之在洛，敬事嵩高山寇道士，道士为脩所信敬，营护之，故得不死，迁于平城<sup>①</sup>。东晋平洛，事在公元416年刘裕北伐关中的过程中。毛脩之在此战乱之际，奉事敌国刺史之弟，必有某种特殊原因。或许因为寇谦之久居嵩岳，颇有道名，而毛脩之又被认为是一个天师道信徒<sup>②</sup>，共同的道教信仰使寇、毛在短期内私交甚笃。果真如此，寇、毛的交往就不仅具有私人友谊性质，还可说具备了寇谦之与刘裕集团在政治上和与南方道教在宗教信仰上接触的多重意义了。

公元417年，刘裕派释法义到嵩山寻找他得天命的象征物，为刘氏代晋制造舆论<sup>③</sup>。在此前后，南方道教的《三天内解经》和《洞渊神咒经》等也都为刘裕篡晋张目。而417年仍在嵩山的寇谦之，不仅没有参与其事，反而采取了与南方道教截然不同的政治态度。在北魏占领嵩山地区的第二年，他北上投靠了太武帝。理解寇谦之政治选择的关键，仍要从他的家世分析。显然，作为北方世家子弟的谦之，无疑与崔浩有着相同的政治选择。最终决定谦之舍刘就魏、弃南从北的原因，恐怕政治因素要大于宗教信仰因素。

在嵩山隐处三十多年的寇谦之，完全有可能与南方道教有过某种程度的接触。有鉴于此，有必要对其改革北天师道时所吸纳的南方道教因素试作甄别。《魏书·释老志》云：

又地上生民，末劫垂及，其中行教甚难。但令男女立坛宇，朝夕礼拜。若家有严君，功及上世。其中能修身炼药，学长生之术，即为真君种民<sup>④</sup>。

① 《宋书》卷四十八《毛脩之传》，北京：中华书局，1974年，1428—1429页。

② 马瑞志(R. B. Mather)从毛脩之的名字推测他可能是道教徒，见《寇谦之与北魏朝廷中的道教神权》，此据酒井忠夫编《道教の总合的研究》，东京：国书刊行会，1977年，213页。英文载 Holmes Welch and Anna Seidel eds., *Facts of Taoism*, New Heaven, Yale University, 1979, pp. 425-451.

③ 《宋书》卷二十七《符瑞志》，784页。

④ 《魏书》卷一一四《释老志》，3051—3052页。

《老君音诵诫经》亦云：

其有祭酒道民，奉法有功，然后于中方有当简择种民，录名文昌官中<sup>①</sup>。

所谓“末劫垂及”和“真君种民”，乃六朝道教史上影响颇大的道教“终末论”的说法<sup>②</sup>。小林正美甚至认为前文所述东晋末刘宋时期神仙道术的简化，其最重要的原因就是自东晋中期开始在道教徒之间蔓延的“终末观”。由于要逃避即将来临的末日劫灾，而要采用简便道术在短期内成仙<sup>③</sup>。至于六朝时遍及南北的李弘起义，也是有着“终末观”中宣扬真君李弘降世救人为理论依据的。综合以上诸说，可知“终末论”最早是由东晋中期的上清经创始人在佛教劫灾说的影响下，结合汉代以来的周期性宇宙观而创立的。“种民”和“种人”这两个概念，也是东晋时上清经中最先出现的。所以，道教“终末论”最早产生于南方道教<sup>④</sup>。说寇谦之的种民思想来源于南方道教的“终末论”，恐不为过。

《魏书·释老志》又云：

太上老君谓谦之曰：“吾此经诫，自天地开辟已来不传于世，今运数应出。汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术。大道清虚，岂有斯事！专以礼度为首，而加以服食闭炼。”……授谦之服气导引口诀之法，遂得辟谷，气盛体轻，颜色殊丽<sup>⑤</sup>。

① 《杨联陞论文集》，65页。

② 关于“种民”的研究，见吉冈义丰《六朝道教の种民思想》，氏著《道教と佛教》第三，东京：国书刊行会，1976年初版，此据1983年2版，223—283页。关于道教的“终末论”和救世主义的研究，主要有Erik Zürcher, “Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Buddhism”, *T'oung Pao*, Vol. 68, 1982, pp. 1-75. Anna Seidel, “The Messianism”, *Numen*, 31, 1983, pp. 161-174. 小林正美《六朝道教史研究》，403—481页。同氏《东晋时期道教的终末论》，《世界宗教研究》1995年4期，82—90页。李丰楙《六朝道教的终末论》，《道家文化研究》第九辑，82—99页。

③ 小林正美《六朝道教史研究》，20—21页。

④ 今本《太平经钞甲部》有“种民说”，但这个甲部并不是汉代的原文。见李刚《也论〈太平经钞〉甲部及其与道教上清派之关系》，《道家文化研究》第四辑，上海古籍出版社，1994年，284—299页。

⑤ 《魏书》卷一一四《释老志》，3050—3051页。

这种经戒传授的方式和道经自开辟以来应运而出的说法，与早期天师道的传统说法不符，而使人想到上清经创始人与神灵沟通和灵宝经中的元始天尊开劫度人、灵宝经教应世而出的神话。一方面，寇谦之除去三张时代的浅陋道术，如房中术，同时又把服食闭炼、服气导引和辟谷这些求仙术传给了北天师道。这些道法与谦之年轻时修习的所谓“张鲁之术”相似，属于仙道而非巫道。这是作为北方仙道世家子弟的谦之带给民间旧天师道的新道术，推动了旧天师道由巫道、鬼道向仙道的转变。另一方面，通过《音诵诫经》，谦之把融合了儒家礼度和佛教戒律的“新科”经戒传给了北天师道<sup>①</sup>，使被天师道在戒律的“新科”之外，又加入了新的教规教律。在这些“新科”之中，也不乏南朝经教道教的因素。

如《老君音诵诫经》云：

天下经方，百千万亿。草药万种，万（石）药百数。后人乐道长生，循放无效者何？……自非斋功，念定通神，何能招致乘风驾龙，仙官临顾，接而升腾。……不降仙人，何能登太清之阶乎！而案药服之，正可得除病寿终，攘却毒气，瘟疫所不能中伤，毕一世之年。可兼谷养性，建功靖斋，解过除罪。诸欲修学长生之人，好共寻诸《诵诫》，建功香火，斋练功成。感彻之后，长生可克<sup>②</sup>。

寇谦之为旧天师道引入了服药、服气等求仙道术，同时他认为单凭服药只能“毕一世之年”，只有结合斋功，念定通神，招致仙人下降，服药才能有升仙之效。寇谦之所强调的斋功，有人认为是受到佛教的影响<sup>③</sup>。其实，中国儒家自古就有斋戒，而南北朝之初，佛教以小乘禅法为盛，大乘佛教的斋戒观念似还未能影响深远。所以有学者认为寇谦之的“斋功”观念，来自中国传统，但又有所发明<sup>④</sup>。此外，我认为还应进一步考虑到南方道教

① 参汤用彤、汤一介《寇谦之的著作与思想》，《历史研究》1961年5期，64—77页。

② 《杨联陞论文集》，76页。

③ 任继愈主编《中国道教史》，206页。

④ YAMADA Toshiaki(山田利明)，“The Evolution of Taoist Ritual: K'ou ch'ien-chih and Lu Hsiu-ching”，*Acta Asiatica*，No. 68，1995，pp. 73-75.

影响的存在。

刘宋时《三天内解经》云：

夫为学道，莫先乎斋。外则不染尘垢，内则五藏清虚，降真致神，与道合居，能修长斋者，则道合真，不犯禁戒也。故天师遗教，为学不修斋直，冥冥如夜行不持火烛。此斋直应是学道之首<sup>①</sup>。

可见南方道教是多么地重视斋功。这种注重清净身心，虔笃专注，齐一心志的自我修行，既是道术的改进，又是经教道教发展的前提：只有摆脱神鬼巫术的束缚，才能使道法求诸内心，从而发展精深的道教义学，为经教道教提供理论基础。所以，寇谦之在天师道推行斋功，也很可能有着他本人得以接触南方道教并受到一定影响的背景。前文已述，荆楚地区的道教与北方道教有着很深的渊源，而两地道教的交流也绝不是单向的。即便寇谦之不能直接从三吴地区道教受到影响，也必然会通过荆楚道教受到间接的影响。可以说，晋末宋初，南北道教都有着使自己摆脱神鬼巫术而转向经戒科律的愿望，这是寇谦之能够吸取南方道教因素的决定性条件。但是由于寇谦之处在北方特定的社会环境中，他对经教道教的探寻是不自觉和不彻底的，因而北天师道从一开始并未完全纳入经教化的轨道。

尽管寇谦之在改革中吸取了某些南方道教因素，但南北天师道除了在政治立场以外的其他方面，也还存在着明显的差别。如寇谦之除去租米钱税而特重厨会，陆修静则保留租米钱税而不重厨会<sup>②</sup>。此外，寇谦之借老君之口严厉批评了三张，而南方道教却在灵宝经中保留了张陵的“正一三天大法师”的显赫位置。谦之还借老君之口否定真君李弘的合法性，这与南方的《洞渊神咒经》中以李弘出世隐喻刘宋代晋也可说是针锋相对。可见，南北道教在魏宋对立时虽有交流，但不全面。寇谦之只是有选择地吸收了部分南朝道教因素。北方道教与南方道教在某些方面甚至是

① 《道藏》28册，416页。

② 《杨联陞论文集》，39—56页。

处于对立状态的。

造成北天师道未能在寇谦之时代实现经教化的原因是：北方道教不像南方道教处在活跃而繁盛的学术思想氛围中，因而也就限制了北天师道经教体系的形成。经教道教并非一人一时能够建立。南方经教道教的形成是经过从东晋中叶到刘宋中后期，从上清、灵宝经的初创者们到陆修静、宋文明及至孟景翼、孟智周、陶弘景等一代代道教法师的不懈建设才得以实现。而北方道教在寇谦之后，几乎没有能继承他的人继续推动这一事业。最主要的原因还在于北天师道处于特定的政治环境中，就是寇谦之本人也并未把道教的改革作为最高理想来实现。寇谦之的成功之处在于他适时地充当了北魏王朝与天神之间交通的神媒。他把从天神那里得来的神书、符箓，授予太武帝，通过道教的授箓仪式，宣告拓跋王朝的合法性。因而北天师道在北魏的政治地位是寇谦之以道术服务于王朝政治换取的回报。至于他的道教改革，只有在把旧天师道改造整顿为服从王朝统治的教团这一点上才显得有意义。

在《中岳嵩高灵庙碑》中，几乎没有涉及寇谦之对北天师道的改革。这反映了当时人们对谦之的评价与我们今天着眼于对他道教的改革很不相同。此碑首先描述中岳在天人之界中的特殊地位，即“地理土官之官府，而上灵之所游集，四通五达之都会也。”正因中岳是人神交通的圣地，所以上古帝王十分重视祭祀中岳嵩皇神。但由于“自周室衰微以来，天下丧乱，礼义大坏，秦汉转祀岱宗。”及至魏晋以降，中岳在国家祀典中的地位已大大下降，以至“祭非祀典，神怒民叛。”直接促成了王朝的衰亡。寇谦之受道教上神降临之命，“佐国符命，辅导真君，成太平之化。”尽管寇反对真君李弘，但他却把太武帝作为救世的太平真君来辅佐。因北魏重新树立起中岳嵩山在天人交通中的崇高地位，所以“征讨不庭，所向克捷。虽云人谋，抑有神祇之助。”这要归功于寇谦之，因为“师君弘道，人神对扬。明奉天地，布序五常。宗祀济济，降福襁襁。”可见，寇谦之在当时北魏人眼中只是一个人神之间的灵媒，并不是一个宗教改革家。

其实，道士利用图谶，号称沟通天人而制造天命来为统治者服务的传

统由来已久，寇谦之只不过是继承和发扬这一古老的传统而已<sup>①</sup>。经他改革之后的北天师道，更是以替帝王和国家祈福禳灾来作为他们发愿行斋的首要内容之一。这甚至可以作为北朝宗教特点之一。南方道教虽没有取得如北天师道那样高的政治地位，却反而给自己创造了相对宽松的发展环境，使其得以在江南相对自由、充分地发展自己的经教特色。唯其如此，南朝道教才成为中古经教道教的核心，才会使得处于政治高位的北方道教向南方道教不断学习和借鉴，并最终纳入南朝道教发展的轨道。从这个意义上说，南朝道教的发展道路，代表了中古道教历史的主流方向。

因此，南北道教之间的交往，至少应提早到寇谦之隐处中岳的时代，即东晋末南北朝初。其时，在江南造出不久并开始流行的道经，至少其中的“终末论”和“种民说”，以及重视斋功的观念，已经影响到寇谦之。这一点对于理解本论题具有重要作用。因为这表明，即便在因政治立场不同而需要与南方道教相区别的寇谦之时代，南朝经教道教正处在形成的过程中，所以谦之对南方道经的吸收还是有选择性的、不成系统的。当南朝形成一个成熟而完备的经教体系后，北方道教对南方道教的吸收也就更加是大势所趋了。

#### 四、经教道教因素的继续北传

寇谦之卒于公元448年。半个世纪后，在南方，齐梁间，七部道书体制形成，标志着南朝经教道教正式形成；而北方，与此大体同时的道教造像反映出了更多的南方道教色彩。

北天师道在寇谦之时代以太上老君为主神，南方经教道教则从晋宋之际开始就以元始天尊为教主。《魏书·释老志》中没有出现元始天尊，而《隋书·经籍志》却把太上老君作为元始天尊的弟子之一：

道经者云：有元始天尊生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极。所以说天地沦坏，劫数终尽，略与佛经同。以为天尊之体，

<sup>①</sup> 关于这方面研究，参见 Anna Seidel, “Imperial Treasures and Taoist Sacraments”.

常存不灭。每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人。……所度皆诸天仙上品，有太上老君、太上丈人、天真皇人、五方天帝及诸仙官，转共承受，世人莫之豫也<sup>①</sup>。

如果把“魏志”和“隋志”都看作是对当时全国道教情况的概述，很自然认为元始天尊只是在南北朝后期才出现的<sup>②</sup>。事实上，唐高宗时修成的“隋志”可以作为对全国统一道教的概述，代表了唐初人们对道教的认识<sup>③</sup>。魏收所撰的《释老志》却只能看作他本人对6世纪中叶以前的北方道教的理解。因为他几乎没有涉及内容丰富的江南道教，并且很可能只谈了关东地区的道教。从“魏志”到“隋志”，从以太上老君为主神到以太上老君为元始天尊的弟子之一，反映了一个北方道教主神神格逐渐降低，南方经教道教主神一跃成为全国道教主神的历史变化。这种主神地位的变化，正折射出南北朝中后期至唐初，南方经教道教对北方道教的决定性影响。这种变化也可从北朝道教造像中得到体现。但在利用道教造像说明这种变化之前，有必要先对北朝道教造像中的老君像与天尊像的区分，试作一点图像学的说明。

如果以上关于元始天尊和太上老君属于南北不同道教的主神之说得成立的话，那么不难想见，对二者的区分是有意义的。但在目前，无论是考古工作者，还是道教学者，似乎都还没有充分考虑到这种区分的重要性和必要性。例如，考古工作者往往只是依据造像发愿文来确定主尊，没有发愿文的道教造像则概名之为天尊像<sup>④</sup>。这可能是根据《隋书·经籍

① 《隋书》卷三十五《经籍志》，1091页。

② 除福永光司外，日本学者还认为道教在5世纪以太上老君为主神，到6世纪以元始天尊为主神。见湊德忠著、萧坤华译《道教诸神》，成都：四川人民出版社，1989年据日本平河出版社1986年版中译本，40页。古藤友子《道教の世界と神神》，坂出祥伸编《道教の大事典》，东京：新人物往来社，1994年，16—17页。

③ 见兴膳宏《隋书经籍志道经序的道教教理》，《京都大学文学部研究纪要》32期，1993年，1—44页。

④ 如韩伟、阴志毅在《耀县药王山的佛道混和造像》（《考古与文物》1984年5期，46—51，45页）、《耀县药王山的道教造像碑》（《考古与文物》1987年3期，18—26页）两文中，把没有发愿文的道像都认作天尊像，甚至把发愿文中明确称为“太上老君像”的也当作天尊像。

志》中关于北魏太武帝时代就有天尊像的记载<sup>①</sup>,但由于这是唐初对北魏早期情况的追述,所以有学者对此表示极大的怀疑<sup>②</sup>。有的道教学者认为南北朝时期的老君像和天尊像在图像学上没有区别,造像的样式与老君还是天尊作为主尊是无关的<sup>③</sup>。这很可能是受一种观念影响,即认为在北朝佛教造像中,愿目与主尊往往不符,这是由于造像者往往看重的是造像功德的实现,而不在乎尊像是什么佛<sup>④</sup>。但是因为道教主神形成的历史与佛教不同,忽略这种历史的不同,就很可能忽视某些有意义的历史现象。

我认为,至少隋以前的老君像和天尊像还是有区别的。这种区别最显著的一点是主尊的颌下是否蓄有长髯。太上老君是由老子转化而来的,保留了明显的老子形貌特征,即大耳长髯;而元始天尊最初是没有中国式的须髯的。这在目前所见到的一些主尊明确的老君像和天尊像上可得到证实。但是由于相当数量的道教造像还未公布,对已公布的没有发愿文的造像的甄别也有很多困难<sup>⑤</sup>,所以全面整理北朝道教造像还有待将来。

陕西泾阳出土北魏延昌二年(513)道士张相队造天尊像,是目前最早一例主尊明确的北方道教的天尊造像<sup>⑥</sup>,它反映了南方经教道教主神元始天尊,已经成为北方部分道徒信奉的主神。而在陕西临潼出土的正始

① 《隋书》卷三十五《经籍志》,1094页。

② 见福永光司前揭文,360页。神塚淑子《南北朝时代の道教造像》,《中国中世の文物》,228页。

③ 神塚淑子前揭文,245—246页。

④ 见佐藤智水《北朝造像铭考》,《史学杂志》86编10号,1977年;此据张韶岩、马雷中译文,载《日本中青年学者论中国史·六朝隋唐卷》,上海古籍出版社,1995年,86页。

⑤ 这些困难除了看不到原物或原物残损外,主要还有:第一,不能忽视大道(太上道君)像的存在。在某些道教造像中,大道和老君是不分的。如孝昌三年(527)庞双佛道造像碑,见张燕《北朝佛道造像碑精选》,天津古籍出版社,1996年,图版95—99页,释文135—137页。第二,不排除现在被认为是道像的,其实应该是佛像的可能。如始光元年(424)魏文朗造佛道像碑,历来认为是最早的佛道混和造像碑,而刘昭瑞认为应该是佛徒所造的佛像碑,见《道家文化研究》9辑,317页。另外,松原三郎在解说陕西佛教造像的“郿县样式”形成时,曾推测一些佛徒为避太武法难而躲在穷乡僻壤中假扮道徒,建造了看似道像的佛教尊像。佐藤智水认为这个观点饶有趣味,但尚不能成为定论。见佐藤氏前揭文,68页。

⑥ 《金石萃编》卷二十七;《拓本汇编》第4册,10页。

二年(505)冯神育等造像碑中出现了三个“三洞法师”<sup>①</sup>，这是南朝经教道教的法位阶制影响关中道教的有力证据。不仅如此，就是北方道教的老君像中，也透露出南朝经教道教影响的迹象。

北魏太和二十年(496)姚伯多造皇老君像，是目前可确知的最早一例北朝道教所造老君像。发愿者自称“道民”，这是《老君音诵诫经》中常出现的称谓。而造像主尊为皇老君，即太上老君，仍是北方道教奉神传统。甚至在发愿文中提到李耳、尹生“化治西域，流波东秦”的“老子化胡”故事，也可看作是关中道教传统之一<sup>②</sup>。至于此碑中反映出的南方道教因素，神塚淑子已指出：“上为帝王，下为七祖眷属”之类的祈愿文，不仅受佛教影响，而且也与南方灵宝斋文相似，而这一点早在寇谦之时代就已如此。同时，碑文中出现的“上升南宫”等词语，则是《灵宝度人经》、《长夜之府九幽玉匮明真科》等古灵宝经中所常见<sup>③</sup>。这表明，至少在5世纪末，以灵宝经为主的南方经教道教已传至关中，并对北方道教产生影响。据文献记载，北方楼观道士王道义在太和年间“自捐己力，令门人购集真经万余卷。”<sup>④</sup>研究者多以其所购集真经为南方道书。参合道教造像所反映的北方道教情况，这种南朝经教道教因素(包括南方道书)的北传，必然不限于个别道士收购南方经书的举动。只不过在寇谦之以后的半个世纪中，材料阙如，不能详知。

此外，碑阳造像记中有“当今世道教纷，群惑兹甚，假道乱真，群聚为媚”之句<sup>⑤</sup>。前述《中岳碑》也有“朱紫杂错，耶(邪)伪纷然，谣俗之或(惑)，浮图为魁”之语。在寇谦之时代，“邪伪”主要指佛教。而在《姚伯多

① 《拓本汇编》3册，83页。《北朝佛道造像碑精选》，图版50—57页，释文127—128页。

② 关于《化胡经》与关中道教的关系，参见刘屹《试论〈化胡经〉产生的时代》，《道家文化研究》十三辑，北京：三联书店，1998年，87—109页。

③ 神塚淑子前掲文，255—259页。

④ 《历世真仙体道通鉴》卷三十，《道藏》5册，272页。

⑤ 此碑阳释文见韩伟、阴志毅前掲1987年文，25页；神塚淑子前掲文，251—253页；张燕前掲书，125页。今参合三家释文，下不具注。

碑》中，与“伪道”相对立的“真道”是“大道之要，清虚为真。素为洁练身，剋修大道之本。”姚氏也以“清虚唯真”的大道与其他种种假道、邪道相区别。这种区别不再是佛道之间的区别，而更多是经教道教与民间淫祠巫术的区别<sup>①</sup>。

姚氏所褒扬的“清虚唯真”的大道，使我们想起寇谦之斥责三张伪法时说的“大道清虚，岂有斯事？”《三天内解经》中有“五藏清虚”之语。《陆先生道门科略》中说：“奉道之家，靖室是致诚之所。其外别绝，不连他屋。其中清虚，不杂余物。”<sup>②</sup>可见，“清虚”的特点反复被南北道教共同强调。《三天内解经》又说：“因出三道以教天民，中国阳气纯正，使奉无为大道。外胡国八十一域，阴气强盛，使奉佛道，禁诫甚严，以抑阴气。楚越阴阳气薄，使奉清约大道。”<sup>③</sup>敦煌本《太平部》卷第二(S. 4226)中引《玄妙内篇》云：“吾布炁罢废上清、清约、佛三道。”《文始先生无上真人关令内传》云：“(老子)演大道自然之气为三法。第一曰太上无极大道。第二曰无上正真之道。第三曰太平清约之道。”<sup>④</sup>敦煌本《天尊说济苦经》(S. 793)云：“一者无极大道，二者无上正真之道，三者太平无为清约之道。”等等。

在这三道中，“无为大道”即“无极大道”，亦见于前引天师道墓券。“佛道”即“无上正真之道”，早在《太子瑞应本起经》中，佛教就有此自称。只有“清约大道”，所指未详。陈国符先生疑为太平道或干君道<sup>⑤</sup>。柳存仁认为“金明一派”或即为此“清约大道”<sup>⑥</sup>。《真诰》中，范伯慈本来信奉淫祠巫术，得病后巫术并不能治愈他的病，后改奉“大道清约”，弃俗事，

① 关于中古时期道教与其他民间信仰的关系之变化，参见 Rolf A. Stein, “Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries”, *Faetes of Taoism*, pp. 53-81. Kristofer Schipper, “Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism”, *T'oung Pao*, Vol. 80, 1994, pp. 61-81.

② 《道藏》24册，780页。

③ 《道藏》28册，413页。

④ 《三洞珠囊》卷九《老子化西胡品》，《道藏》25册，357页。

⑤ 陈国符《道藏源流考》，308页。

⑥ 柳存仁《三洞奉道科诫仪范第五——P. 2337 中金明七真一词之推测》，《汉学研究》4卷2期，1986年，530—531页。

病才痊愈<sup>①</sup>。《陆先生道门科略》中说：“盟威法，师不受钱，神不饮食，谓之清约。治病不针灸汤药，唯服符饮水首罪，改行章奏而已。居宅安冢，移徙动止，百事不卜日问时，任心而行，无所避就，谓约。千精万灵，一切神祇，皆所废弃。临奉老君三师，谓之正教。”<sup>②</sup>可见，“清约”之“约”，有“简约”之意。清约之教，就是陆修静时代前后，清简淡化鬼神巫术的南方道教的概称。在《洞玄灵宝五感文》中，陆修静又说：“指教之斋，以清素为贵。”<sup>③</sup>而塗炭斋的旨教斋法，被认为出自三张<sup>④</sup>。联系到上引《道门科略》中仍然保留了服符饮水的三张旧法，并奉“老君三师”，足见南朝道教虽清简旧道法，但仍继承和恢复了某些三张旧法。这与寇谦之对三张的态度形成了对照。总之，“清约大道”是相对于民间鬼神巫术而言的，应即是南朝的经教道教。三道关系的实质是北方道教、南方经教道教和佛教的关系。

无论是“清素”、“清约”还是“清虚”，南北道教都一再强调一个“清”字，这显然是相对于经教道教形成前，道教与各种血食祭祀等民间信仰混杂不清的“浊”的状况而言的。“清”或可作为经教道教与民间信仰和旧道法相区别的主要标志之一。北方道教自寇谦之时代起，就顺应道教历史发展的趋势，突出了“清虚”的特点。半个世纪后的姚伯多碑，更充分地体现了这个特点。中古道教“清”的特点，保证了南北道教性质上的同一性。

进入6世纪中期，关东与关中地区的道教，呈现受到南方经教道教不同程度影响的迹象。《魏书·释老志》在概述北齐道教的教理与教法时说：

至于丹书紫字，升玄飞步之经；玉石金光，妙有灵洞之说。如此之文，不可胜纪。其为教也，咸蠲去邪累，澡雪心神，积行树功，累德增善，乃至白日升天，长生世上。……斋祠跪拜，各成法道。……又

① 《真诰》卷十四《稽神枢》第四，《道藏》20册，575页。

② 《道藏》24册，782页。

③ 《道藏》32册，620页。

④ 陈国符《道藏源流考》，328页。

称劫数，颇类佛经。……及其劫终，称天地俱坏。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。故好异者往往而尊事之<sup>①</sup>。

这说明，第一，北齐道教已有“丹书紫字，升玄飞步之经”和“又称劫数，颇类佛经”的南方道经了。第二，北齐道教注重“蠲去邪累，澡雪精神”的个人身心修养，同时强调“积行增善”的功德观念。这些都有经教道教的色彩。第三，北齐道教依然奉行“化金销玉，行符敕水”的奇方妙术，道术色彩还很浓厚。

北齐文宣帝天保六年(555)九月下《废李老道法诏》云：

祭酒道者，世中假妄。俗人未悟，仍有祇崇。麴蘖是味，清虚焉在<sup>②</sup>？

诏令以李老为道教教主，称道教为“祭酒道”，又针对“清虚”发难，似乎可以认为其时北齐道教仍保留较多的北方道教传统。而这一次罢废道教的行动，也无疑更加限制了北齐地区道教与南方经传道教的充分交流。

反观北周地区，如前所述，从5世纪末6世纪初的关中道教造像中已窥测到关中道教的经教色彩。同时，北周道教也是最为显著地接受了南方道书，并使自己的教义紧随南朝道教而更新。除前文已述太和年间楼观道士大量收集南方道书外，魏周时期，具有南北融合特征的楼观道士已经主要诵习南方上清派经典了<sup>③</sup>。楼观道士属于道士阶层的上层分子，他们在周武帝主持下编纂《无上秘要》中也最多引用了上清经。但这并不说明上清经在民间最为流行。因为上清经法在七部道书体制中是最高的教法，并非广大徒众都能修习。而在公元570年，甄鸾《笑道论》引用的道书中，可看到与《无上秘要》完全不同的另一种情况：灵宝经占了绝对优势。我在京都大学人文科学研究所“《笑道论》注释班”所做工作的基础上

① 《魏书》卷一一四《释老志》，3048—3049页。

② 《广弘明集》卷四，上海古籍出版社影印本，1991年，117页。

③ 任继愈主编《中国道教史》，222—226页。

统计显示：在全部可考的 17 种道书中（另有 9 种未详），灵宝经在 10 种以上，上清经只有 1 种。而来自南方的道书则不少于 14 种<sup>①</sup>。

尽管《无上秘要》反映的经典流通状况有一定的片面性，但它在经道教史上却具有重大意义<sup>②</sup>。可以说，七部道书体制统一了江南各道派，而《无上秘要》则为南北道教的统一进行了极有意义的理论探索。这种探索的基础，正是北周道教的经教化。北周王族宇文弼撰《道教实花序》就充分体现了北周道教的经教色彩：

混成元胎，先天地而生。玄妙自然，在开辟之外。可道非道，因金篆以詮言。上德不德，寄玉京而闡說。……十善之戒，四極之科，金簡玉字之音，琮笈銀題之旨。升玄內教，靈寶上清，五老赤書之篇，七聖紫文之記。……無上大道，游于空洞之上，梵形天尊，見于龍漢之劫。……非有天尊之說，曾無大聖之言<sup>③</sup>。

砂山稔对此序做了开创性研究<sup>④</sup>。我在此只想说明，用此序与《释老志》相比，不难看出北齐和北周道教哪一个更明显接近于南方经道教。金篆斋为灵宝斋之一，玉京山为南方道教主神治所。“十善之戒，四极之科”是灵宝科诫经仪。“五老赤书之篇，七圣紫文之记”代表了灵宝经与上清经。特别是从灵宝经中分衍出的《升玄内教经》和《太玄真一本际经》，一起构成了南北朝末和隋唐时最为流行的道教新义学的代表性经典。

北周天和五年(570)周武帝御制《大周二教钟铭》中说：“波若无底，重玄有门。长开久暗，永拔沉昏。不求正觉，莫会天尊。唯全智海，先度黎元。”<sup>⑤</sup>

① 参见六朝隋唐时代佛道论争研究班《〈笑道论〉译注》，《东方学报》，京都，60 册，1988 年，481—679 页。

② 关于《无上秘要》对南北道教经教体系融合的意义，见卢国龙《中国重玄学》，24，124—136 页。

③ 《初学记》卷二十三《道释部·道》第一，北京：中华书局，1962 年，549 页。

④ 砂山稔《宇文弼の〈道教实花序〉について——北周武帝の无上秘要との关连を通して》，《佛教史学研究》，21 卷 1 期，1978 年；收入氏著《隋唐道教思想史研究》，东京：平河出版社，1990 年。

⑤ 《广弘明集》卷二十八，340 页。

表明源自南方道教的重玄学在北周宗教理论界的地位——堪与佛教般若学作为佛道二教的代表性义学。可见,不仅南方的经书成为北周道教所奉持的主要经典,而且南方道教新的义学,也经北周道教奉扬而广播关中<sup>①</sup>。周宣帝时,“初复佛像及天尊像。至是,帝与二像俱南面而坐。”<sup>②</sup>由此可推测,天尊像在北周地区有了进一步的普及。

还有一个值得注意的地区是巴蜀之地。《续高僧传·释慧宽传》云:

释慧宽,姓杨氏,益州绵竹孝水人。父名玮,元是三洞先生、五经博士。崇信道法,无敦释教。所以绵、梓、益三州诸俗,每岁率送租米投于玮,令保一年安吉,皆与章符而去,而车马拥门如市<sup>③</sup>。

可见在周隋时期,巴蜀道教一方面仍保持五斗米道的一些旧俗,另一方面也有了“三洞先生”之类传诵江南道书的教职人员。这种新旧教职合于一身的现象,反映了旧的五斗米道的经教化倾向。卢照邻《益州至真观主黎君碑》记开皇二年(582)益州所建至真观中“先有天尊、真人像。”<sup>④</sup>而四川地区现存最早的有明确纪年的道教造像是今绵阳市玉女泉大业六年(610)道士黄法□造天尊像,和潼南县大业六年的天尊像<sup>⑤</sup>。从以上情况来看,关中、四川道教应是大体相同的。由周入隋,关中——巴蜀——江南三地道教联为一体的态势,可说日渐明显了<sup>⑥</sup>。

可见,从寇谦之时代到5世纪末的北方道教,虽已开始吸收南方道教因素,但仍坚持以太上老君为主神。进入6世纪,元始天尊造像出现于关中,反映了南朝道教因素的继续北传,并已改变了北方部分道徒的主神信

① 北周道教对重玄学也有自己的新贡献,见卢国龙《中国重玄学》,97—110页。

② 《周书》卷七《宣帝纪》,北京:中华书局,1971年,121页。

③ 《续高僧传》卷二十《释慧宽传》,《大正藏》50卷,600页。此条材料系郑显文学兄检示,特此致谢。

④ 《全唐文》卷一六七,北京:中华书局影印本,1983年,1709页。

⑤ 见胡文和、曾德仁《四川道教石窟造像》,《四川文物》1992年1期,31、35页。

⑥ 这一时期荆楚及其以南地区道教材料仍很缺乏,1972年,在湖南省湘阴县出土隋大业六年(610)道民陶智供墓券,其中还有“天地水三官”、“女青”等天师道色彩,也有张坚固、李定度等传统神仙,却不见了太上老君。这是否暗示了这一地区道教的奉神已发生某种变化呢?由于材料不足,无法进一步说明。

仰。随着南朝道书、法位制度和教法、义学的北传，6世纪中期到6世纪末，关中和巴蜀道教很大程度上已经实现了经教化。相比之下，关东地区经教化的进程稍慢一些。总之，道教主神关系变化的背后，是南北道教关系的变化和北方道教不断经教化的历史进程。

## 五、南北道教的混同一体

《无上秘要》虽然为形成南北统一的经教体系奠定了基础，但它的神谱却未能恰当地反映出南北朝道教融合的情况。在《无上秘要目录》(P. 2861. 1)的“众圣称号品、真灵位行品、众圣本迹品”中，元始天王处于第一位。其下既无元始天尊，也无太上老君。从现存的《道藏》本《无上秘要》可知，元始天王和元始天尊是有区别的<sup>①</sup>。在卷八十四中，元始天尊位处太清，是西王母之师，地位并不是最高。太清道之上是太极道，而《无上秘要》卷八十五、八十六原缺，不能确知在这两卷中是否有元始天尊出现。对比《真灵位业图》中元始天尊的位置，太清、太极的层次位序也相同。可以说《无上秘要》卷八十三至八十六的神谱是受到《真灵位业图》启发而来的。只不过后者是由上而下的层次位序，而前者变为由下而上了。这实际上就在《无上秘要》本身中构成了矛盾：元始天王既处于众圣第一位的崇高位置，又处在第四层次中并不突出的神位。造成这种状况的原因在于《无上秘要》是在短期内人为地构建起来的一个经教体系，在此前后的《笑道论》、《二教论》对道教的攻击表明，其时道教教理体系是混杂的。《无上秘要》正是针对这种混杂局面而做的初步整理。它是一部按需要摘录各派道书的类书，因而不免顾此失彼。所以，《无上秘要》只是建构南北朝道教共同的经教体系的初步尝试。它未能充分反映元始天尊在经教道教中的地位和太上老君在南北融合过程中地位的变化。事实上，在民间造像中，太上老君并未完全被元始天尊所取代。在敦煌发现的南北朝后期至唐初的一些道书中，出现了由过去独尊太上老君到天尊、老君合而为一的

<sup>①</sup> 关于《无上秘要》中元始天尊和元始天王的关系，见柳存仁前揭文，524页。这是一个仍值得继续探讨的问题。

转变。

如《太上灵宝老子化胡妙经》(S. 2081)中说：“此经凡有三名：一名元始大圣，二名老子，三名天尊。”《天尊说济苦经》(S. 793)云：“天尊言：我道宽廓，无法不经，无物不度。若在胡国，称之恒河沙诸佛；若在汉地，名曰太上老君。”从开皇二十年(600)十二月的诏书中可知，隋的道教造像以天尊像为主<sup>①</sup>。但至晚到隋代，北方地区的天尊像与老君像出现了失去形象上差别的趋势。如山西运城柏口窑出土大业年间李通国造天尊像，天尊就蓄有长髯<sup>②</sup>。唐初释法琳《辩正论》中说天尊“鬓垂素发”<sup>③</sup>，已与老君形象相差无几了。这与上述道经中天尊、老子合为一体的说法相一致。

入隋以后，在关东地区，如河南洛阳<sup>④</sup>、河北河间<sup>⑤</sup>、山东博兴<sup>⑥</sup>等地，仍然以造老君像为主，反映了关东地区北天师道传统影响的深远。因此，把元始天尊和太上老君看作本源同一、同体异名，或许是北方道教的做法。这样就在认同天尊神格的同时，还为自己原来信仰的太上老君保留了名义上与天尊相同的位置。但这只是南北道教融合时代重新安排各派主神的尝试之一。

南朝末年问世的《升玄内教经》，其卷八(S. 4561)中道言：“吾昔命老子于域外天竺维卫教化胡人。”老子成为太上道君的弟子。太上道君地位之高，可以《升玄经》为例。这部经主要是以太上道君向张道陵说法传道为线索贯穿全经。万毅学兄已指出《升玄内教经》是巴蜀正一道、灵宝科仪、重玄思想的合一<sup>⑦</sup>。的确，从《升玄经》的主神和辅神来看，此经应是天师道、上清、灵宝和重玄思想的融合体。这里的天师道，应指巴蜀和江

① 《隋书》卷二《高祖纪》，45—46页。

② 见运城地区河东博物馆《山西运城柏口窑出土佛道造像碑》，《考古》1991年12期，1098页。

③ 《大正藏》52卷，523页。

④ 见谢新建《洛阳东马沟出土隋代石雕老君像》，《中原文物》1984年3期，108页。

⑤ 见王敏之、何占通《河北河间出土隋唐鎏金铜造像》，《文物》1991年2期，16页。

⑥ 见李少南《山东博兴出土百余件北魏至隋代铜造像》，《文物》1984年5期，30页。

⑦ 参见万毅《敦煌本〈升玄内教经〉试探》，《唐研究》第一卷，北京大学出版社，1995年，83页。

南地区的天师道。前文已述，在对待张道陵的态度上，南北道教存在明显的差别。在《太玄真一本际经》卷三(P. 2795)中，三天法师正一真人张道陵又以虚皇太上大道君为师，修“灵宝五篇，升玄内教。”这就不难理解《升玄经》中太上道君与张道陵的师徒关系。这种师徒关系与张道陵在南方道教中的地位相符合。相反地，老子在《升玄经》中只出现于卷八和卷九，其地位甚至还不如张道陵显得重要。这也从一个侧面反映了《升玄经》出自南方道教的事实。

而在隋代初成、唐代续成的《太玄真一本际经》，又可看到另一种情况。在《本际经》中，天尊、道君、老君都出场了。其中太上道君奉元始天尊为师，反映出元始天尊主神地位的不可动摇。姜伯勤先生指出《本际经》各卷出现的徐来勒、豆子明、张道陵、上相青童君等，兼顾了东西南北各派系<sup>①</sup>。尤其值得注意的是：老君传教只在卷五中出现，而其弟子则是文始先生关令尹喜。大概寇谦之对张道陵的态度深深影响了北方道教，以至于北方道教通常把跟随老子西去化胡的尹喜作为老子的忠实弟子，而极少提到老君和张道陵的关系。楼观道正是以尊奉老子和尹喜为其特点之一。在《笑道论》中，也征引了几部以老子和尹喜为主角的北方道书。因此，老君和尹喜的师徒关系，表现了北方道教传统。《升玄经》没有提及这一关系，是由于它出自南朝，且以经道教核心地位自居，不必顾及北方道教。而《本际经》的作者们特意保留了老子和尹喜的师徒关系，并为之单辟一卷，似乎也是把楼观道的影响考虑在内了。所以，《本际经》中道君与张陵、老君与尹喜这两种师徒关系的并存，正反映了南北道教在统一帝国下的融合态势。

《本际经》卷五中，老君对弟子们说：“吾受太上重任，方以大乘至法，化度八方。”“太上以吾恍惚，赐垂委任。”并要弟子们“丹心远感十方天尊、三清道君”等神灵。老君实际上仍处于太上弟子地位。太上道君以元始天尊为师，太上老君又以太上道君为师。这样一种三主神之间的师徒关

① 见姜伯勤《〈本际经〉与敦煌道教》，《敦煌研究》1994年3期，9页。

系，是调和南北道教主神位序的又一种尝试。而这其中，体现了以南方道教为主的倾向。

至唐代，元始天尊已成为全国道教的主神<sup>①</sup>。而尊奉老子为玄元皇帝的李唐皇室，显然也试图影响到南北道教主神的调和。出于挽救老子日益降低的神格之目的，他们采取了比较接近于北方道教的做法。唐玄宗初年奉敕撰写《妙门由起》的道士史崇玄就认为“所谓真身者，至道之体也。应身者，元始天尊、太上道君也。法身者，真精布气，化生万物也。化身者，堀然独化天宝君等也。……然元始天尊、太上道君、高上老子，应号虽异，本源不殊。”<sup>②</sup>这就使三主神在本源上达到了同一。他们只是“至道”的不同变化，本无高下之分。至此，道教的三主神的相关关系重新排定，南北道教主神调和可暂告一段落。虽然在李唐皇室影响下，太上老君地位有所回升，但及至唐末，最终被确认的还是三主神之间的师徒关系<sup>③</sup>。这当然无损于南北道教融合为一体的大局，只不过又一次显示出南朝经教道教成为隋唐道教主流的事实。

以灵宝教法为核心的南朝经教道教，实际上包含两方面的内容：一是道教义学，二是斋醮科仪。卢国龙先生指出宋文明对陆修静灵宝经法的继承和使之发展为独具一格的道教义学的重要意义<sup>④</sup>。的确，道教义学的弘扬只是几百年间极少数道教法师能做到的，而灵宝科仪的完善和发展则是代有其人。隋唐统一帝国下经教道教的繁荣，就更多地体现在后一点上。《隋书·经籍志》云：

推其大旨，盖亦归于仁爱清静，积而修习，渐致长生，自然神化。

① 关于唐人对元始天尊的信仰，见周国亭《唐道教考中之元始天尊》，《经世战时特刊》，47、48合期，1939年，59—70页。关于元始天尊在道教义学中的教主地位，参见麦谷邦夫《南北朝隋唐初道教教义学管窥——以〈道教义枢〉为线索》，《日本学者论中国哲学史》，北京：中华书局，1987年，271—274页。

② 《道藏》24册，721页。

③ 参见石衍丰《道教神仙谱系的演变》，《道家文化研究》第七辑，上海古籍出版社，1995年，94—95页。

④ 见卢国龙《中国重玄学》，82页。

或白日登仙，与道合体。其受道之法，初受五千文箓，次受三洞箓，次受洞玄箓，次受上清箓<sup>①</sup>。

“仁爱清静”是经教道教的显著特征之一。道教的修道方法也由最初的佩符避祸、服药飞升转变为“积而修习”。一个道士习受道法的次序，要由最初级的五千文箓起，一步步升到最高级的上清箓。这种在齐梁时代最终形成的箓位制，不仅把南方各道派安排到同一体系中，随后也逐渐把江南以外地区的道教融入其中。最初的灵宝经还有比较强烈的道术色彩，如“古灵宝经”中宣扬可以借助符、玉诀、经的威力，或通过遵守戒律，或由前世的因缘、宿对、愿等的决定而得道<sup>②</sup>。这是面向个人得道的小乘道法。以《灵宝度人经》为代表的又一批灵宝经则转而强调普度一切人的大乘教法。在《太上洞玄灵宝仙人请问本行因缘众圣难经》第十五(P. 2454)中，葛仙公在回答地仙们询问宿命所由、因缘根本时说：

子辈前世学道受经，少作功薄。志愿浅狭，惟欲度身，不念度人。自学不念教人，自求□□念人得道，不信大经弘远之辞，不务斋戒，不遵三洞法师，好乐小乘法，故得地仙尸解之道。……子欲使法轮速升，飞行上清诸天者，当更立功，救度国王、民人灾厄疾苦。大功德满，太上锡迎子矣。

这就批评了早期灵宝经和上清经中“度己不度人”的弊病，倡扬救度一切人的大乘道法。《太极左仙公请问经》(S. 1351)则提供了新的教法：

仙公稽首礼太上太极高上老子无上法师：“夫(何)为善功之法，修行等事？愿闻其旨。”法师答曰：“子之所问，要也。夫学道修德，以善功为上。然后当斋戒、吐纳元和、挹漱流霞、五华之英也。学道不勤修善功、斋戒，亦徒劳于山林矣。……其功德重者，惟太上灵宝斋也，但世希能学之矣。”

道教道教往往师徒隐匿于山林，秘相传授。在《三天内解经》中，就强调了

① 《隋书》卷三十五《经籍志》，1092页。

② 见山田俊《古灵宝经の得道论》，《东洋学集刊》73号，1995年，23—42页。

斋功为修道之本，降低了道术的作用。而在天师道参与造作的灵宝经中，不仅认为不修善功和斋戒，即便隐匿山林也是徒劳的，而且还把善功作为比斋戒更重要的修行。这就使灵宝教法从个人自省内修，变为积累功德，救度众生。亦即《释老志》所说的“积行树功，累德增善。”和《经籍志》所说的“仁爱清静，积而修习。”这种转变的动力之一，可能是受大乘佛教的影响，因而道教所讲的积累善功的方法也与佛教相似。

“古灵宝经”之外的《太上洞玄灵宝净土生神经》(P. 2383)中共有说法、布施、建立、救济、智慧五大功德。其中布施功德包括多种，如“修营灵观，造像写经，幡花钟磬，香油法具，斋戒常住，供养三宝”等等。建立功德包括“造诸灵观、圣真仙迹”，“造诸形象，三世十方天尊、太上圣真仙品”，“造诸经法，三洞七部，圣真仙传，符图方法，记颂讚述，纸素简碣，庄黄韬轴，勘校刊定，流通读诵，教化天人”等等。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》中则有“置观品”、“造像品”、“写经品”、“度人品”等<sup>①</sup>。这种功德，都是教信徒积累善功，度人度己的方法。随着全国道教的经教化，这些也必然成为各地道教徒共同施习的教法。

1978年，大渊忍尔统计当时收集到的496件敦煌道经写本后认为：上清、灵宝经典的数量相差悬殊，灵宝经有252件，在全部六大类道经中数量最多<sup>②</sup>。已有学者对此现象作过一些解释<sup>③</sup>。但如果把此问题放在本节所讨论的背景中来考虑，或许能得出比较适合的答案。灵宝经并非出自某个道派之手，而是葛氏道与天师道等各道派共同合作的产物。因而它也是任何道派都可奉持的必备道典。灵宝教法则是道教诸派都可采

① 《道藏》24册，744—752页。关于《三洞奉道科戒营始》的成书年代，吉冈义丰、秋月观暎、大渊忍尔、柳存仁等各有成说。大体可分为梁代和隋唐两派意见。小林正美《六朝道教史研究》，97—100页注8考订此书为梁末(536—549)成书。

② 大渊忍尔《敦煌道经·目录编·总说》，东京：福武书店，1978年，5页。

③ 分别见石井昌子《灵宝经类》，《讲座敦煌》第四卷《敦煌与中国道教》，东京：大东出版社，1983年，162—163页。尾崎正治《道教经典》，《道教》第一卷，90页。同氏《道教类书》，《讲座敦煌》第四卷，199—202页。李丰楙《敦煌道经写卷与道教写经的供养功德观》，台湾中正大学中国文学系所编《全国敦煌学研讨会论文集》，台北，1995年，141—142页。

用的日常教法。以灵宝经为核心的灵宝教法在南朝之初，填补了经教道教中斋醮科仪的空白，隋唐道教主要继承和发展了来自南朝的经教传统，因而灵宝教法也是唐代道教的主要道法。敦煌道教只是全国道教的一个缩影、隋唐经教道教的一个实例。正如姜伯勤先生指出：“在隋唐之际，灵宝道法是处于主流地位的道法。而敦煌道教之尊崇灵宝道法亦与当时中原道教之主流相一致。”<sup>①</sup>

敦煌道书反映出经教道教严格的法位阶梯<sup>②</sup>。现存材料表明，敦煌在709—757年间，至少有过五位三洞法师。敦煌灵宝经写本除了数量最多的《本际经》之外，尤其是那些见于“《通门论》卷下”(P. 2861. 2+2256)的古灵宝经<sup>③</sup>，全部属于《三洞奉道科诫营始》卷四所载的洞玄法师所要诵习的经文<sup>④</sup>。而且这些写本大多没有复本。由此我怀疑敦煌灵宝经写本中那些没有复本的古灵宝经，很可能是属于敦煌某个道观中的某位法师的。

此外，《本际经》虽然是重玄学的重要经典，但敦煌出现了103件《本际经》写本，并不完全是重玄义学在敦煌兴盛的表现。例如，唐玄宗时代就两次诏令天下诸观常转《本际经》<sup>⑤</sup>。至少有5件《本际经》的题记表明它们是由开元年间道士索洞玄在同一天“敬写”的。所以，数量如此众多的《本际经》有不少是被当作功德经来抄写和使用的。无论是功德经还是由法师诵习的经典，都反映了敦煌道教的经教性质。

综上所述，隋唐时期，以南方道教主神为主导、北方道教主神为辅从的中古道教三大主神位序最终形成，反映了南朝经教道教在全国道教中

① 姜伯勤《〈本际经〉与敦煌道教》，13页。

② 见施舟人(K. Schipper)《敦煌文书に見える道士の法位阶梯について》，福井文雅日译文，《讲座敦煌》第四卷，325—345页。英文载 *Religion und Philosophie in Ostasien*，1985，pp. 127-148。并参见姜伯勤《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，北京：中国社会科学出版社，1996年，298—300页。

③ OFUCHI Ninji(大渊忍尔)，“On Ku Ling-Pao-Ching”，*Acta Asiatica*，No. 27，1974，pp. 33-56。

④ 参见任继愈《中国道教史》，324—325页。

⑤ 《全唐文》卷三一，353页；卷三六，398页。

的主导地位。而灵宝教法强调度人,讲求功德,与大乘佛教一样面向广大徒众。不仅在南朝成为南方道教的主要教法,而且深深影响了北方道教,并成为唐代道教的主流教法。唐以前南北道教关系发展,以北方道教逐渐汇入南方经教道教,形成隋唐帝国统一道教而告终。

## 六、结语

南北朝隋唐道教历史发展的大趋势之一,是理论和实践都相对贫乏的北方道教不断从经典丰富、教法完备的南方经教道教中汲取有用之需。在南方道经中,灵宝经受大乘佛教的影响最深,教法面向广大中下层信众,因而在民间最盛行的也是灵宝教法,自然也就最流行灵宝经。敦煌灵宝经的盛行,正是中古道教经教化历史趋势的反映和结果。敦煌道经虽然残缺不全,但对研究唐前期道教的状况仍具有普遍意义。

唐长孺先生指出:“隋唐间南北文化的重新统一,南方文化占据着主要地位。”<sup>①</sup>北方道教在汉魏传统基础上吸取南方道教因素形成北方道教传统。这种传统的发展趋向是:汉魏旧因素逐渐被南朝新因素所更新。寇谦之北天师道和荆楚地区及以南地区道教的命运相同,并不是从历史上消失了,而是汇入南朝经教道教之中。

北方道教越靠近国家政权,也就越失去其宗教的独立性。南方道教得以相对自由地发展,形成了一条适合自己发展的道路。但是在唐代,道教与政权的紧密关系较北朝更甚,于是道教在唐代又逐渐失去了自己独立发展的机遇。唐代道教的兴盛在很大程度上是灵宝经教中斋醮科仪等机械繁琐的宗教仪礼的普及和推广。而另一具有生命力的道教义学重玄学却因要服务于皇帝的治道策略而逐渐偏离原来的发展轨道。从这个意义上说,北方道教传统仍然对唐代道教产生了深刻的影响。

本节重点在于讨论南北朝隋唐道教南北关系的大势。北方道教对南方道教的吸收是明显的。但在这一过程中,北方道教也有自己的创建。甚至在南北朝后期至隋唐时出现的一些灵宝经中,也不乏北方道教编造

<sup>①</sup> 唐长孺《魏晋南北朝隋唐史三论》,武汉大学出版社,1992年,490页。

之功。因此,进一步描述南北道教在这一两百年间的演化和融合,以及它们各自在这一过程中如何为形成全国统一的道教做出各自的贡献,是一个可以留待将来的有意义的问题。

(本节原为作者于 1997 年申请首都师范大学历史系敦煌学专业硕士学位的论文,收入本书时有删减。)

## 第二节 5、6 世纪之交南北道教的交汇

——以“姚伯多碑”为中心

### 一、引言

在道教史上，从 5 世纪前期寇谦之在北魏进行道教改革（425—448 年）开始，中经 5 世纪末楼观道的兴起，到 7 世纪初隋唐帝国统一道教的形成，这将近 200 年的时间内，北方道教的历史一直不甚清晰。以致索安（Anna Seidel）在专门研究了正史文献所记载的北朝皇帝即位时接受道教符箓的历史后说：

随着隋王朝的统一，道教的北方传统中断了。相对地，道教的南方传统在唐宋王朝中达到了兴盛。由于北方传统的终结，寇谦之的改革运动和在北方外族朝廷中的道教情况，在现存的道教文献中几乎找不到踪迹了<sup>①</sup>。

她在此提出了颇有意味的中古道教“北方传统”与“南方传统”问题。寇谦之改革以后至李唐崇道之前，这段北方道教历史因为材料不足，一直无法得到一个较为明确的印象。目前的道教史对于北朝道教的描述，几乎就只有寇谦之和楼观道这两个前后并不直接连续的孤立的“点”，缺乏对北朝道教普遍状况的“面”的认知。

近年来，随着北朝道教造像材料不断整理与公布，以及敦煌道书中一部分北朝道经的再发现，这种状况有望得到改变。现在已经可以从敦煌道经中辨识出一些有可能属于北朝道教造作的道经，它们与寇谦之或楼观道也都没有明显的关联，为我们提供了重新认识北朝道教的新途径和新角度<sup>②</sup>。北朝

---

① Anna Seidel, “Imperial Treasures and Taoist Sacraments”, *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, Bruxelles, 1983, p. 366. 此据刘屹中译文：《国之重宝和道教秘宝》，《法国汉学》第四辑，北京：中华书局，1999 年，93 页。

② 我最近有系列论文，证明敦煌本《太上妙法本相经》应该是出自 6 世纪前期的北朝道经，成书早于《本相经》的《太上元阳经》也是北朝道经。它们都与南方道经有明显的不同，且直接受到北朝佛教经典和义理的影响。此不赘述。

道教造像材料可以看作是理解北魏与隋唐之间道教历史的桥梁之一,在这方面,还有很多的工作要做。这两方面的研究都将丰富我们对北朝道教历史的认识。本节希望通过对早已公布的、且被很多学者做过研究的“姚伯多道教造像碑”做进一步的研读<sup>①</sup>,首先搞清碑文的真正意涵,为其找到在北朝道教历史上的正确定位;进而试图根据此碑来反映其所处的时代,即公元5、6世纪之交的北方关中道教一些主要特点。这些特点不仅对于理解5、6世纪之交以前的寇谦之道教改革,而且对于把握此后的北方道教历史发展走向都是有益的。或许也可以填补现阶段道教史相关论述的空白。

## 二、碑与碑文简介

造于北魏孝文帝太和二十年(496)的“姚伯多碑”,是现知北朝道教造像资料中有明确和可靠纪年的最早一座<sup>②</sup>,也是造像记文字最长的一座。碑石大约在民国初年于耀州出土,现存于陕西耀县药王山博物馆。此造像碑虽经学者反复介绍与讨论,但仍未完全揭出其研究价

---

① 关于“姚伯多碑”,我在《寇谦之身后的北天师道》,《首都师范大学学报》2003年1期,15—25页,特别是18—20页有过初步讨论。

② 一般认为,所谓“始光元年魏文朗佛道造像碑”是北朝道教造像最早纪年。始光元年是424年,其时太武帝刚刚即位,寇谦之也刚刚从嵩山北上平城,因而此碑理应受到高度重视。然一则此碑是否为道教造像尚有疑问;二则石松日奈子指出此碑的“始光”纪年十分可疑,造像样式风格不类5世纪初而与5世纪末6世纪初的北方造像相近,且在原地还有496年的“魏文胤造像碑”,疑“魏文朗”即“魏文胤”,两碑应同为5世纪末的作品。见《关于陕西省耀县药王山博物馆藏魏文朗造像碑的年代》,日文初刊于《佛教艺术》240号,1998年,此据刘永增中译文,《敦煌研究》1999年4期,107—117页。另有Stanley K. Abe(阿部贤次),“Northern Wei Daoist Sculpture from Shan'an province” *Cahier d'Extreme-Asie*, Vol. 9, 1996-1997, pp. 77-79认为496年“魏文胤造像碑”的铭文是摹仿424年造像而来,因而怀疑第二个魏文朗碑的真实性。近年来陕西新发现几例早于始光元年的佛教造像碑,因而石松氏的怀疑也受到新的冲击。见李淦《北魏魏文朗造像碑补考》,1994年初刊,此据氏著《长安艺术与宗教文明》,北京:中华书局,2002年,439—451页。石松氏较新的补论,见《耀县药王山博物馆魏文朗造像碑的制造年代——北魏始光元年题记的重新检讨以及新出相关作品的真伪问题》,见李淦主编《道教美术新论——第一届道教美术史国际研讨会论文集》,济南:山东美术出版社,2008年,79—88页。李淦对此的最新意见,参《对涉及三种宗教的三件耀县北魏造像碑的再探讨》,罗宏才主编《西部艺术考古》,上海大学出版社,2008年,135—144页。

值<sup>①</sup>。为讨论方便，现主要根据张燕所刊拓片，并参酌神塚淑子、张燕、胡文和、张勋燎等氏录文，将全碑文字释录如下。

其碑阳上部为三尊道像<sup>②</sup>，其下造像记曰：

夫大道幽玄，以妙寄为宗；灵教□微，以虚寂为能。是以群方而功不在/己，生成万物，不以存私为可称。故能包罗六合而品类咸熙，纤介通/微而感物不彫。经云：大道如昧而研之者明，至言若訥而寻之/者辨。故真文弥梵，非高何以可宗；李耳和生，非玄教无以合空。

① 此碑最早在1934年著录于《续修陕西通志稿·金石志》，其他著录见《中央研究院历史语言研究所藏北魏纪年佛教石刻拓本目录》，台北：中央研究院史语所，2002年，7页。介绍与研究的论著则有：石璋如《陕西耀县的碑林与石窟》，《历史语言研究所集刊》24本，1953年，145—172、特别是149页。耀生《耀县石刻文字志略》，《文物》1964年3期，134—135页有部分文字和拓片。韩伟、阴志毅《耀县药王山的道教造像碑》，《考古与文物》1987年3期，18、25—26页有介绍和全部的释录碑文。《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，郑州：中州古籍出版社，1989年，3册，26—29页有拓片图版和释文。周铮《读耀县药王山道教造像碑》，《北朝研究》1992年2期，8—11页，专门重录并讨论此碑。张砚《中国陕西省耀县的碑林》（二）《佛教艺术》211号，1993年，110—116页，也专论此碑。李淞《北魏姚伯多道教造像碑主尊之名考辨》，《中国道教》1995年3期，46—48页，说明主尊为皇老君。收入氏著《长安艺术与宗教文明》，353—357页。刘昭瑞《北魏姚伯多道教造像碑考论》，《道家文化研究》第九辑，上海古籍出版社，1996年，302—318页亦重录碑文，并以此怀疑寇谦之道教改革的效果。又见同氏《论考古材料中所见到的早期道教造像》，《论衡丛刊》第一辑，广州：中山大学出版社，1999年，229—243页。张勋燎《四川大学博物馆藏北魏姚伯多造像碑文拓片考释》，《宗教学研究》1997年2期，5—12页，利用川大博物馆所藏此碑出土不久的早期拓本，考释碑文。张燕编《北朝佛道造像碑精选》，天津古籍出版社，1996年，拓片9—38页；释文125—126页。以上中国学者的研究多局限于碑文的释录，几乎未及碑文所反映的道教思想。神塚淑子最早分析碑文中的道教用词，指出碑文中借鉴了南方灵宝经的观念和语词，见《南北朝时代的道教造像》，砺波护编《中国中世の文物》，京都大学人文科学研究所，1992年，251—259页。收入氏著《六朝道教思想的研究》，东京：创文社，1999年，497—506页。柏夷(Stephen R. Bokenkamp)“The Yao Boduo Stele as Evidence for the Dao-Buddhism of the Early Lingbao Scriptures”，*Cahiers d'Extreme Asie*，Vol. 9，1996-1997，pp. 55-67。此文在全面揭示碑文多采用南方灵宝和上清经词汇方面对本论题尤为重要，并把北朝佛道混合造像完全归因于南方灵宝经的影响。最近则有胡文和《中国道教石刻艺术史》，北京：高等教育出版社，2004年，35—38、207—211页。张勋燎《北朝道教造像的考古研究》，见张勋燎、白彬合著《中国道教考古》，北京：线装书局，2006年，686—753页。

② 我在此是根据大多数学者确定的碑阳和碑阴来处理的，罗宏才《从佛道造像碑面、组、位序之设定重新探讨姚伯多造像碑》，《道教美术新论》，106—121页，认为现在定为碑阳和碑阴的两面应该正好反过来才对，我觉得其说有一定道理。但碑阳、碑阴的确定并非本节主旨，故暂不照改。

郁陵齐/禅，以致其真。当今世道教纷，群惑兹甚，假道乱真，群聚为媚。大道之要，/清虚唯真。素为洁练身，克修大道之本[者]，有北地姚伯多兄弟等。承帝舜之/苗胄，珠紫弃世，仰论士爵，杳不可託。九族雍穆，贞素清洁。兄弟至孝，通/于神明。望矜青族，雅量渊廓。神心肃悟，发自天然。虽形寄时俗，超然远敬。乃自/克削，内怀欢心。于大代太和廿年岁在丙子九月辛酉朔四日甲子，姚伯/多、伯龙、定龙、伯养、天宗等，上为帝主，下为七祖眷属，敬造皇老君文石/像一躯。营构庄饰，极工匠之奇彫，隐起形图，宛若真容，现于今世。绮错/尽穷巧之制，修奉清颜，有若真对。非夫道协幽宗，理会上言，焉能若此者。/于时，奉敬之徒，钦太极以兴观；信悟之宾，望玄门而圣偶。不胜欣跃之至！/即而颂之。其辞曰：

茫茫太上，蠢蠢幽微，于矣皇老，诞精云湄。纯风/渐鼓，品物沾晖。非至非咸，孰启冥机？洸洸尹生，妙契玄理，远其城都，皓/变素起。微言既畅，万累都止。陈文五千，功不在己。冲虚缠邈，如昧俞（愈）深。不/知其谁，像帝先人。化治西域，流波东秦。至感无其（期），崇之者因。既建石像，/图澡灵仙。在轩云邈，岳峙霄间。庄丽严饰，妙观闲闲。仿佛神仪，式扬真/贤。济济川原，雍穆开开。俄俄风流，君子交齐。降生哲人，叙此熟/资。清（静？）为时范，动为世师。非唯立德，政化是妣。其妣唯何？唯政是匡。其政/唯何？柔而能刚。造立石像，德立弥章。唯我皇老，与日齐光。伯多、伯龙、/姚定龙、姚伯养、姚天宗之始供养，千载不忘。寿身舍身，道炁（？）自将。如此种福，/苾入天堂。子□□□，后更烦（繁）昌。后人见之，供养如常。若当不信（下残）。

碑阴上部亦为上下两组道像，下部的发愿文云：

（前溯）等人通道……/前则临长川，后□□□□□□□□/头各□慈娥并朝阳□□□□□□/舒。国土仍兴庆云，神仙□□□□。□□/曜虚空，神晖通鬼井。录生使有为道/主，从东上俎豆。礼既脩兼，复□□□□，/高坐喧真经。四面竞求，请诸

□□□□/越功伦，合郡茂族，伯多、伯龙……。/姚伯多者，轩辕之苗  
胄，虞舜□□高，风/气□□□假畅□□□□□□。今值/□□，君  
临万国，迁居北地。望闾四方，/□□万代。修人顺德，名显竹素。始  
祖□□□/元年，用(?)为皇越大将军、雍州刺史、司徒/公。姚和，晋  
时镇南大将军……。后，/晋时大中大夫、江夏太守。姚常石，使(吏)  
部/尚书、冠军将军、上谷太守。姚铨荫，姚(魏?)时/县都盟统、吉(?)  
阳保主、回州令。祖姚东，/魏邑□中大夫、□□北地□□，父姚……

碑左侧上部有六个男供养人画像及题名，分上下两组，云：

道民姚文迁供养(上一人像旁题字)

姚伯多供养/姚伯龙供养/姚定龙供养/姚伯养供养/姚天常供养  
(下列五人像下依次题字)

碑左侧下部发愿文云：

愿帝王国主，以物敷教，休问远彰；边夷/宾服，灾害自退；德流兆  
庶，善瑞臻祥；民乐贞信，臣/节忠良；道协灵应，族延未央；以道为基，  
与仙相望。/愿道民姚伯多，三宗五祖，七世父母，前亡后死眷属，/若  
在三徒，速得解脱，得远离囚徒幽执之/苦，上升南宫神乡之土。若更  
下生，侯王为父。当今伯/多父母、兄弟、妻息大小，约心同信，尊道为  
主，学以□/生，神仙为侣，福庆隆昌，子孙斯与，所愿克成，□□/□，  
如此种福，功德……

碑右侧上部与碑左侧第二组五人相对应，有一排五个女供养人形象。研  
究者认为此五女供养人之上或许原有与姚文迁相应的供养人像，但现在  
已经泐灭不存。五个女供养人像下题字依次为：

清信梁冬姬供养/清信胡女进供养/清信胡德女供养/清信牛妙  
姜供养/清信王职女供养

碑右侧下部发愿文云：

愿造功者就，修德者成。殖果有因，因中果生。善终□□，从明/至  
□。福来照果，果以琬荣。虚中游翔，梵音希声。神仙为友，历/观玉京。  
舍俗就道，贵在心精。愿星宿群寮，牧守令长，以德/导民，六条众备，处

物理均。善教既舒，民乐仰遵。邑景宁太，雅/咏日新。道能济物，信与宜纯。恒恒原隰，仁义可亲。左平右/太，北顾频山。众泉合流，注于兹川。洸洸济济，仁林侠边。稂稂/英儒，得生于间。神像功就，于兹有缘。安所仁理，不垂不偏。其/图玉莹，绮饰交连。既建岳峙，与山齐连。兆劫不移，往来/神仙。所愿□□，寿命长延。

1998年11月，我曾亲至耀县药王山博物馆看过此碑。原物虽存，但道像与文字都已基本磨泐不清，故只能依靠几种不同的拓本来释录文字。以上释文虽然参酌众家，但受条件所限，仅能与张燕所刊拓本对照，仍然难免有释读错误之处<sup>①</sup>。不过，大体仍能读懂四面碑文的主旨与意图。

碑阳是典型的道教造像记，如神塚淑子所言，可分为四个部分。第一部分颂扬大道之伟大无伦，第二部分表明姚氏兄弟造像的目的，第三部分是对太上皇老及其石像的赞美，第四部分则是姚氏兄弟的祈愿内容<sup>②</sup>。如果套用研究者总结佛教造像记的格式来看，包括了造像之道法意义，造像者身份，造像动机，造像对象，发愿对象，祈愿内容，造像时间等固定程序<sup>③</sup>。特别是最后的长篇颂辞，透露出来自中国本土仙道碑刻传统影响的痕迹。

如果说碑阳主要是颂扬大道和太上皇老君，表达造像者对道教的虔诚和对主神的崇敬，碑阴则主要是围绕造像者姚氏家族而展开。由于字迹泐损，原文识读比较吃力。但仍能看出碑阴文字大体分为三个部分。第一部分大约是颂扬北魏的国泰民安，故言“国土仍兴庆云”。周铮正确指出“鬼井”的分野为雍州，指造像所在的地理位置而言。故“神晖通鬼井”意思也是说雍州之地得到上天的眷顾。这些都是赞扬北魏国家顺应天命天时，才有姚氏家族的平安奉道。第二部分即“录生使有为主，从东上俎豆。礼既脩兼，复……高坐喧真经。四面竞求，请诸……”。“录生”又作“策生”，道教称七岁以上的男童初学道者为“录生”。此语在《老

① 本书定稿时，承蒙李伟国先生教示关于碑文释读的多条意见，大都采纳改写，特此致谢！

② 神塚淑子《六朝道教思想の研究》，499页。

③ 参侯旭东《五、六世纪北方民众佛教信仰》，北京：中国社会科学出版社，1998年，87—91页。

君音诵诫经》中就已出现。这里的“录生”就是辅助道士举行道教仪式的童子。“有为主”或即指专门的道士或道师。“俎豆”是中国传统祭祀仪式中使用的礼器。而在六朝道教斋仪中，似乎已经不再使用这些东西。所以，我推测这一细节，可能显示出北方关中地区的道教与南方道教的不同之处：南方道教已经形成道教自己的斋仪规程，而北方道教在一定程度上或许还保留一些中国传统祭祀的痕迹。紧接着是“高坐喧真经”，即道士们坐在高处，诵读道经。根据残存的文字，很难确定这个包含了道士步履方位的“上俎豆”和诵经活动的仪式，究竟是祭祀活动还是斋仪。不过，可以想见，举行这个仪式与“姚伯多碑”的建造应该是有直接关系的。还可推知，在条件许可的情况下，北朝关中的道教造像都是先举行一个仪式，然后再兴工修造的<sup>①</sup>。碑阴第三部分是姚氏家族的历史，这涉及对“姚伯多碑”的一些基本认识。对此，下文还将详论。

“姚伯多碑”无疑是属于家族造像，而非另一种常见的邑义造像。此点除了在造像记正文中只有姚氏家族人而未见别姓造像者出现外，也可从碑两侧的供养人像、记中看出。碑左侧上部有六个男性供养人像。姚文迁在上，姚伯多等五人在下。推测姚文迁为当时姚氏家族辈分最高的男子，伯多兄弟则是其下五个主要的子侄辈人。与碑左侧相应地，碑右侧有五个女供养人像，她们或许应是姚伯多兄弟五人的妻子。从其姓名来看，其中有胡姓女子，也有汉姓女子。姚文迁以下的男子称为“道民”，而五个女供养人则一律称“清信”。这种称呼也在寇谦之《老君音诵诫经》中可以看到。

关于碑两侧的发愿文，神塚淑子和柏夷都已指出：它们在文字上除了有与《老君音诵诫经》相符之处外，更主要的是与南朝道教斋仪的祈愿文内容相符<sup>②</sup>。柏夷还进一步指出：“姚伯多碑”中出现的诸如“三徒”、“南

① 除了发愿文外，有些造像还用图像来表现斋仪的场面。胡文和《中国道教石刻艺术史》，271—278页讨论了北朝佛道教造像碑所反映的天师道斋仪内容，认为其构图模式和发愿文核心内容，都可在《无上秘要》等记载的斋仪中找到根据。

② 神塚淑子《六朝道教思想の研究》，505页。Bokenkamp前揭文，59—60页。

宫”、“幽执”、“侯王”、“弥梵”、“郁陵”、“玉京”等词汇，显然不是来自某一部南方的古灵宝经，而是来自一整批的灵宝经<sup>①</sup>。亦即说，“姚伯多碑”体现的姚氏信道家族对南方道经的熟悉程度，绝不仅仅限于个别的灵宝经。

这样的结论，虽然直接支持了我一贯坚持的观点：北方道教从寇谦之时代起就一直不断地吸取南方经教道教因素，因而北朝道教史实际上是个“经教化”的历程<sup>②</sup>。但为何“姚伯多碑”会体现出如此明显而深厚的南朝灵宝经影响？姚氏对南方道经的熟悉程度，在当时的关中道教信众中，属于一般状况，还是特例？解决这些问题的关键，要从姚氏家族史入手。

### 三、姚氏家族史的相关问题

#### 1. 姚秦后裔说质疑

此碑文所见的姚氏家族，马长寿最早说：“南安姚氏为羌族大姓，唯姚伯多究系汉人，或系羌人，皆无法证明。”<sup>③</sup>但后来周铮、神塚淑子都根据碑阴中讲到“君临万国，迁居北地”之语，而推测姚伯多等人是建立过后秦的羌族姚弋仲、姚萇、姚泓之裔族<sup>④</sup>。耀县在十六国、北魏时期属北地郡，其时北地正是羌人聚居之地，姚氏确为羌中大姓之一。从姚弋仲、姚萇开始，汉化程度已高，并自称是虞舜之后。这与姚伯多家族自称轩辕、虞舜之后一样，都乃托称，不足为凭。与“姚伯多碑”时代相去不远的5世纪末、6世纪初关中北朝造像，无论是佛教、道教或是佛道混合造像，的确都有大部分是出自胡族胡姓信众之手。因而将“姚伯多碑”视作是北地姚氏羌族的造像碑，原本也是可以接受的一种选择。但是，细究碑文却发现，姚伯多一族很可能并非姚秦羌族之后。

姚秦皇族后裔在国破后仍有迹可寻者，在南在北皆有。417年刘裕

① Bokenkamp 前揭文，59—63页。

② 我对北朝道教历史的基本看法，见《寇谦之的家世与生平》，《华林》第二卷，北京：中华书局，2002年，271—281页。《寇谦之与南方道教的关系》，《中国中古史研究》第二期，台北：兰台出版社，2003年，71—99页。及前揭《寇谦之身后的北天师道》。

③ 见马长寿《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》，北京：中华书局，1985年，40页。

④ 分别参见周铮前揭文，11页。神塚淑子《六朝道教思想の研究》，500—501页。

攻入长安后，不仅姚泓被斩于建康，且“宗室子弟百余人亦降于裕，裕尽杀之，余宗迁于江南。”<sup>①</sup>投降刘裕而被迁于江南的姚氏“余宗”，当以姚万寿、姚道和父子为代表。史载：

（刘宋元徽三年，475）十二月乙丑，以冠军将军姚道和为司州刺史<sup>②</sup>。

（萧齐建元元年，479）太祖令有司奏道和罪，诛之。道和字敬邕，羌主姚兴孙也。父万寿，伪镇东大将军，降宋武帝，卒于散骑侍郎。道和出身为孝武安北行佐，有世名，颇读书史。常诳人云：“祖天子，父天子，身经作皇太子。”元徽中为游击将军，随太祖新亭破桂阳贼有功，为抚军司马，出为司州。疑怯无断，故及于诛<sup>③</sup>。

此支姚氏在道和之后就下落不明了。虽然这一支姚氏在时代上与“姚伯多碑”相近，但姚万寿和姚道和的仕宦经历却与姚伯多家族世系不符。

此外，后秦灭时，还有个别姚秦皇族逃亡至北魏，如姚黄眉。史载：

姚黄眉，姚兴之子，太宗昭哀皇后之弟也。姚泓灭，黄眉间来归。太宗厚礼待之，赐爵陇西公，尚阳翟公主，拜骠马都尉，赐隶户二百。世祖即位，迁内都大官，后拜太常卿。卒，赠雍州刺史、陇西王，谥曰献，陪葬金陵。黄眉宽和温厚，希言得失。世祖悼惜之，故赠礼有加<sup>④</sup>。

此姚黄眉还曾于始光四年（427）作为北魏军中专司攻城器械的将军之一<sup>⑤</sup>。其后裔想必世代为北魏效力，但具体情况如何，似也不再复见于史籍。姚黄眉生活于北魏太宗和太武帝时期的代北平城，而姚伯多一族活

① 《晋书》卷一百十九《姚泓载记》，北京：中华书局点校本，1974年，3017页。

② 《宋书》卷九《后废帝纪》，中华书局点校本，1974年，184页。

③ 《南齐书》卷二十五《张敬儿传》，中华书局点校本，1972年，473页。

④ 《魏书》卷八三上《外戚》上，中华书局点校本，1974年，1814页；亦见《北史》卷八〇《外戚》，中华书局点校本，1974年，2673页。

⑤ 《魏书》卷四上《世祖纪》上，72页。

跃于孝文帝时的关中北地，相隔大约半个世纪，地望也不相合，故这两支姚氏也难说有何牵扯。

已有研究者指出：“姚伯多碑”上出现的姚氏家族人物，基本上都不见于史书记载，故不可寄望于能从传世史书中找出姚伯多家族先世的线索。以上列举姚黄眉和姚道和二例，至少证明姚伯多家族与现知的姚秦后裔并没有直接的关联。还可进一步推测：姚秦后裔在国破之后已经散居南北，能留居关中羌地的姚氏，大都已非皇族之直系嫡亲了。事实上，现存碑文中看不出姚氏家族对自己家世族源的记述，也没有暗示自己与姚秦皇族的血缘关系。姚姓和羌地只说明姚伯多家族有可能为北地羌族，但却不能排除关中还有非羌族的姚姓存在。至于碑文中出现的轩辕、虞舜之后，如前所述，此乃假托而自高其门之辞，可以弃之不论。根据“姚伯多碑”文而得出姚伯多兄弟是姚秦族裔的结论，或许是持先入为主之见所致。

## 2. “君临万国，迁居北地”解

如何解读碑文中“君临万国，迁居北地”一句，是了解姚氏家族史的关键<sup>①</sup>。是谁“君临万国”？又是谁“迁居北地”？研究者大都将“君临万国”理解为姚苌建国称帝。但以“君临万国”来称姚秦立国之势，无论怎样看都嫌太过夸大其辞。因姚秦的疆土有限，与之并立的政权最多时有五、六个之多。大部分时间都是在北有强魏、南有东晋的强大威胁下于夹缝中生存，终至立国三十余年而国破家亡，怎堪其后代称为“君临万国”？若将“迁居北地”读作“迁民北地”，则主语也应是指姚秦一族。然姚秦时并未向北地迁徙羌民，盖因北地郡早在汉末西晋时已经是关中羌人聚居地之一。史载姚弋仲、姚苌一族，出自陇西南安赤亭的烧当羌。384年，姚苌在渭北起兵反苻秦时，确曾“进屯北地”，但姚秦时关中最重要的羌人据点是在泾阳的李润堡。因而北地郡既非姚氏发源地，亦非后秦时羌人的中

<sup>①</sup> “迁居北地”，此前的释文大都作“迁民北地”。从拓片来看，“居”字向下的一撇还是很明显的。

心聚居地。只不过是姚萇起兵曾临时驻扎于此。此一偶然之事，何足在百多年后仍为其后代艳称？故将这两句理解为姚秦立国并迁徙民众于北地，实大有未当之处。

在碑阴文字中，“君临万国”四字之前的几个字，研究者通常识作“今殖□□前”，碑文作者若要在如此有限的几个字中表达姚萇立国之意，几无可能。实际上，“今殖”应作“今值”，“前”字亦不敢肯定必是。既辨识出“今值”二字，再联系下文的“君临万国”，虽不能遽断“□□前？”究竟为何，但其意已可推测为：现在欣逢“□□前？”君临万国之盛世。故“□□前？”的位置，当为“大代”、“皇魏”、“圣朝”或“皇帝”等等，意即当朝皇帝或大代国家君临天下四方之意。而碑阴此行刻字，在“今值”二字之后，原本还有空地，或许因为敬空的原因而另起一行刻写，正是因为要对“君临万国”之前的“□□前（朝？）”表示尊敬。可资比照的是北魏神龟年间（518—520）“张安世造像碑”。发愿文中不仅有与“姚伯多碑”碑阳文字相仿的“夫大圣幽微，以虚寂为旨，生成万物，功不在己。纤芥通微，咸无不周。大圣如昧，而研之者明。至言若讷，寻之者辨”等词句，而且还有“当今皇帝御世，万邦斯顺”之语，也应当与“姚伯多碑”碑阴的“今值……君临万国”意义相近<sup>①</sup>。亦即说，“姚伯多碑”中的“君临万国”，应该指北魏统一北方而言。逢此盛世，姚伯多一族遂“迁居北地”。这样的理解或许也不失为一种值得考虑的意见。由于“今值”前的文字残损严重，故无法知道姚氏在轩辕、虞舜之后到北魏之间的情况，也就难以确知姚氏从何处迁往北地的。

### 3. 姚氏由南入北？

从碑文还可进一步推测，姚氏很可能原本居于南方，在北魏统一了北方之后，才迁居北地。其根据当然并不仅仅是以上讨论的“今值”二字而已，更主要是姚氏自叙的家族世系。可惜的是，这部分文字的底部泐灭较重，以致释读十分困难。其中一个关键词，即“晋时镇南大将军”、“晋时大

<sup>①</sup> “张安世碑”的释文，见《北朝佛道造像碑精选》，131页。《长安艺术与宗教文明》，377—378页。《中国道教石刻艺术史》，214页。《中国道教考古》，702—705页。

中大夫”中的“晋”字，以往学者都将其释作“留”。但若作“留时”云云，几无可解<sup>①</sup>。从拓片看，这两个字的写法一致，都是最上面是“一”，中间两个“口”，下面一个“田”。正因为下面是“田”，故被认为只能是“留”而不可能是“晋”。但最上面的“一”却很奇怪，因为“留”字上面有“一”的写法，目前只在唐代墓志中看到非常少的几例。历朝碑刻文字中出现的“留”字，绝大多数上面是没有“一”的。所以，我认为这个字还是应该识作“晋”。特别是将此“晋时”与最后一行出现的“姚(魏)? 时”、“魏邑”云云相较，则更无可疑了。从残存的碑文中仍可看出，姚氏的始祖某曾任“皇越大将军、雍州刺史、司徒公”。“皇越大将军”不见于史籍记载，“司徒公”却透露出有可能是指东汉时期<sup>②</sup>。这部分追述其祖先在汉晋时期仕宦的经历，很可能是出自姚氏的杜撰。始祖之后的几代人，曾任晋朝的镇南大将军、大中大夫、吏部尚书、冠军将军等职。而“江夏太守”一职，更表明姚氏曾在东晋辖境内为官。而从“姚铨荫”开始，才转为北朝的地方官，到“祖姚束”时，明确出现了“魏”字样。说明此姚氏家族，始祖发迹于汉代，近世以来则先仕晋，后仕魏。如此看来，姚伯多家族并不一定是世居关中的羌姓大族。

唐代林宝《元和姓纂》卷五记载姚氏源流云：

虞舜生于姚墟，子孙以姚为氏。《左传》，郑大夫姚句耳。汉有谏议大夫姚平。舜后胡公封陈，至敬仲仕齐，又为田氏。至田丰，王莽封为代睦侯，奉舜后。子恢，避王莽乱，过江居吴郡，改妣氏；五代孙敷，又立姚氏<sup>③</sup>。

可见姚氏的主要支脉从两汉之际就迁居江东。虽曾一度改妣姓，但五代之后就又改回姚姓。我们虽不能确认姚伯多的祖先就是姚敷的直系后

① 中国国家图书馆的史睿学兄告诉我：在古印章中，有将“刘”写作“留”，简化“金”旁而作“留”。故他认为有可能“留时”是指两汉或刘宋时。但这种用法目前还没有看到他例。

② 《通典》卷二十《职官》二，北京：中华书局点校本，1988年，515页云：（大司徒），建武二十七年，去“大”，为司徒公。建安末为相国。

③ 林宝撰、岑仲勉校记、郁贤皓、陶敏整理、孙望审订《元和姓纂》，北京：中华书局，1994年，557页。

代,但至少在东晋时江南地区有汉族的姚姓是无可怀疑的。这可和姚伯多碑上姚氏祖先曾历仕东晋南朝的情况相吻合。

碑阴所存文字说到了“始祖”、“祖姚束”和“父姚……”。在“祖”、“父”以上,追溯了四、五位姚氏的先祖,有可能是从始祖以下的四、五代人。姚伯多的祖先曾先后在汉、晋、魏三朝任官,从汉晋时期的中央重臣、太守、将军,到北魏时期的地方官、堡主、县令,可说是越做越小。伯多之父,即碑左侧的男性供养人“道民姚文迁”,碑文中不仅没有提及他的任何官号,而且姚伯多兄弟也没有自称其官职。这与他们辉煌的祖先形成鲜明对比。或许从姚文迁那一代开始,此姚氏一族就已经沦为北魏的平民了。这里有两种可能:一是姚氏原本在汉晋时为北方汉族世宦之家,一直在北方;但到北魏时已没落,被迁居北地。二是姚氏曾效力于东晋,很可能在姚铨荫时,姚氏从南方投北魏。在姚束时,姚氏再迁居于北地。总之,如果姚氏果真将自己的祖先追溯到汉晋时期,似不应该与姚秦羌族有任何瓜葛,而应该原本就是汉族。

无论姚氏是世居北方还是因某种原因从南方迁居到北地,必然面临如何融入当地羌人社会的现实问题。研究者指出:“姚伯多碑”上供养人刻像的服饰是典型的渭北胡服<sup>①</sup>。想来姚氏迁居北地至少已有三代,其渐受胡风熏习,亦属情理之中。从碑中所见姚氏男性及女眷姓名来看,姚氏男性用传统的汉人家族命名排行方式,而女眷姓名则亦胡亦汉。似也可说明其族本为汉族,久居羌地而必然实行胡汉通婚。则“姚伯多碑”或可作为北魏时期关中汉人家族在婚姻服饰上逐渐“胡化”、在思想意识上仍然坚持华夏本土道教信仰的一个例证。

#### 四、道教史的相关问题

如果以上推测大体不误,则“姚伯多碑”并不是北地羌人的造像碑,而是“胡化”了的关中汉人家族的道教造像碑。假如姚伯多的先世曾经有过从南方入北方的经历,则其家族在久居南方的时候,是有条件接触和接受

<sup>①</sup> 李湋《长安艺术与宗教文明》,340页。

江南道教经教的。是故碑文中所见的古灵宝经因素,放在姚氏家族由南入北的历史背景下去看,也就不足为奇了。5世纪末关中道教之所以得以继续熏习南风,除了寇谦之时代的影响外,也有类似姚伯多家族这样南来北往的信道家族于中承载和传播之功。说明关中地区道教吸收南朝经教因素的途径是多样的,程度是深广的。不过,姚氏迁居北地毕竟已过三代,“姚伯多碑”也不是纯粹的南朝道教的产物,其中还是反映出某些北朝道教的特点。

### 1. “太上皇老君”神格的再确认

“姚伯多碑”造像的主尊为谁?碑文中明称为“太上皇老君”,又云所造为“皇老君文石像”。最初,研究者将“老君”认作“先君”,“皇先君”则为不可考的道教神祇。其后,研究者逐渐厘清:所谓“先”字实乃“老”字,遂确定“太上皇老君”为此碑的主尊,应即道教的太上老君;而“文石像”则有可能是此碑的道像当年曾敷以彩绘<sup>①</sup>。近来又有学者对“太上皇老君”的神格提出质疑,认为“太上皇老君”并非老子李耳,而是属于楼观道的一个特殊神祇,常住西岳华山,是在西方接受道教影响后东向进入中国的外来道神<sup>②</sup>。这是把简单的问题复杂化了。

碑文中的“皇老”或“皇老君”,就是敦煌本《老子化胡经玄歌》卷十中出现的“太上皇老君”。《化胡经玄歌》是以老子为第一人称,其第三首说老子在天西看到西王母,又上天庭见到“皇老”。《尹喜哀叹五首》之第二首,说尹喜“朝宗九天主,太上皇老君。”《太上皇老君哀歌七首》之第一首开篇云:“三十六宫主,太上皇老君。”而“三十六宫主”之说,见于寇谦之第二次神遇所得的神书:“又言二仪之间,有三十六天,中有三十六宫,宫有一主。最高者无极至尊,次曰大至真尊,次天覆地载阴阳真尊,次洪正真尊”云云<sup>③</sup>。看来,天分三十六层,最高一层的三十六宫宫主名为无极至

① 见周铮前揭文10页。李淦《长安艺术与宗教文明》,353—357页。

② 《中国道教考古》,737—739页。

③ 《魏书》卷——四《释老志》,3052页。

尊，但他并不是道教的最高神。因为有太上皇老君既是三十六天宫之主，又是九天之主，位居天庭最高处，也就是天庭各宫宫主之上的最高主神。这种观念，从寇谦之时代一直到北朝末年的《老子化胡经玄歌》依然如此。到北朝后期，为表示对“太上老君”的崇敬，特加一“皇”字以示尊奉。以“太上(皇)老君”为道教最高神的观念，与南方道经中以元始天尊和太上大道君为主神的观念不符，应该看作是北方道教的特点之一。

“太上皇老君”与老子有何关系？从历史角度看，道教尊神太上老君即历史人物老子李耳的神格化；“太上皇老君”则是对“太上老君”的进一步神格化和尊称，本质上也应该是老子的神格化。但从道教徒的角度，却应反过来看：先有了主神太上皇老君，才有太上老君和老子。因为道教的元始天尊、太上大道君、太上老君这三大主神，从根本上讲，都是抽象的本源道炁所化生，但却以不同的面貌出现，承担不同的教化济世之任。因此，不仅《化胡经玄歌》中有老子在天庭遇见“皇老”的情景，而且在“姚伯多碑”明确以“太上皇老君”为主尊的情况下，却又在碑阳出现“李耳和生”。这都是因为道教通常把主神及其化身看成是不同的神格，并不因为其本源同一而将其视作一个神格。在“姚伯多碑”中，既有作为抽象本源的“大道”，又有作为众神至尊的“太上皇老君”，还有主神为权变教化而以化身出现的“李耳和生”。这在道教徒眼中是并不矛盾的。可资参照的有，耀县西魏大统十四年(548)“辛延智造大道如来像碑”说：大道“下降托民李氏”，又周行四方教化众生<sup>①</sup>，当是大道化生李耳(老子)说的延续。不同之处在于“姚伯多碑”的“大道”还是抽象的道炁，而“辛延智碑”的“大道”已是可与如来并肩的人格化主神。而后者正是南朝道教经教化进一步影响关中道教的结果。因此，“太上皇老君”并不是从西方来的道神，他就是寇谦之时代崇奉的太上老君，也就是老子。

<sup>①</sup> “辛延智碑”释文，见《北朝佛道造像碑精选》，137—138页。《长安艺术与宗教文明》，402—404页。

## 2. “尹生”、“城都”与“化胡”

碑阳的颂辞部分有云:“茫茫太上,蠢蠢幽微,于矣皇老,诞精云湄。……洸洸尹生,妙契玄理。远其城都,皓变素起。微言既畅,万累都止。陈文五千,功不在己。化治西域,流波东秦。”

“尹生”即关令尹喜,后称“文始先生”,老子出关化胡与遗文五千的传说,都与他有关。目前在北朝道教造像中,尹喜出现得并不多。北魏正光五年(524)“仇臣生造佛道像碑”,其发愿文中有“尹臣叩白驹而修礼,亦蒙神道之助。”<sup>①</sup>研究者认为“尹臣”即尹喜。但一则“尹臣”的“臣”与“仇臣生”的“臣”字写法不一,还有待进一步识别。二则“臣”一般用来自称,不应该用作代称。三则目前所知的尹喜故事传说中,还没有找到他与白驹的有关的故事。故此例中是否提及尹喜,值得怀疑。

比较明确提及尹喜的有两例。一例是北魏延昌年间(512—515)“吴洪灏兄弟造像碑”中,发愿文云:“张君、尹生,因精成显迹,钱米照像,成道乃止。”<sup>②</sup>另一例是现藏于芝加哥 The Field Museum of Natural History 的北魏景明元年(500)前后造像碑。其正面龕中阴刻三尊像,中央坐者,旁题名“元气太上”;其左侧立者,头戴项光,题名“尹先生”;其右侧立者,亦有头光,题名“张陵先生”<sup>③</sup>。看来,在北朝造像中,张陵和尹喜作为老子的两个最重要的弟子,通常情况下是共同出现的。

“姚伯多碑”中的“尹生”,主要是为突显老子出关“化治西域,流波东秦”的神绩。至于“远其城都”,已有的研究都没有能够指出:此“城都”,应即“成都”。原来,在完整的老子与尹喜化胡故事中,当尹喜强留老子著书五千文后,老子先独自出关西行,并与尹喜相约,待他精习五千文旨要后,

① “仇臣生碑”释文,见《北朝佛道造像碑精选》,135页。《中国道教考古》,707—709页。

② “吴洪灏碑”释文,见《长安艺术与宗教文明》,397—398页。《中国道教石刻艺术史》,218页。

③ 此造像碑,李淦前揭书488页有介绍,命名为“冯棖造道像”,未附图版。此据 Stephen Little with Shawn Eichman eds. *Taoism and the Arts of China*. The Art Institute of Chicago and University of California Press, 2000, p. 18 所刊拓片。

可在成都青羊肆中与老子相会。在青羊肆相见后，老子才和尹喜一道远行西域化胡<sup>①</sup>。看来，5世纪末关中的老子化胡故事，很可能已经如北朝后期《关令内传》那样地丰富定型了。

显然，“姚伯多碑”已具有比较明显的“老子化胡”思想。以往将姚氏认作是羌族，则出自非汉族之手的“姚伯多碑”自言老子化胡，也就显得十分惹人注目。现在将姚氏看作是逐渐“胡化”的汉族，而此碑的建造完全是姚氏一族之力，不似其他北朝道教造像有“合邑”男女，胡汉相间。因而，“化胡”思想在关中道教中的影响和作用，似有重新考虑的必要。至少那些非汉族的道教信众，是不会无所保留地接受那种刻意贬低夷胡和丑化佛教的“化胡说”的<sup>②</sup>。

查现存其他北朝道教造像记材料，除“姚伯多碑”外，明确涉及“老子化胡”的，可说非常罕见。前述西魏大统十四年（548）的“辛延智造像碑”，明言所造为“大道如来像”，参与造像的则有汉族和羌姓。其发愿文称：“故能思慈，下降托民生李氏，……南化则滨□启误心，西涉则胡主启颡，北训夷狄体善，东据则现生季俗。”意即太上大道为救度世人而托生于李氏，更于东西南北四方教化。这种说法在东晋时的《老君变化无极经》中就有，本来并不是特意突出老子对西方戎狄的“化胡”之意。但在两晋十六国时期，由于民族矛盾的激化，才将“化胡”的矛头直指胡夷和佛教。“姚伯多碑”出现的“化胡”故事，主要是老子和尹喜出关相约成都，再远赴西域，是比较传统的“化胡说”，还看不到对夷狄的丑化和贬损。到“辛延智造像碑”，也是一种相对缓和的“化胡说”。这可能是要因应关中地区复杂的民族关系的现状，不能，也没有必要宣扬那种容易引起佛道之间和华夷之间矛盾的“化胡说”。不过从另一方面来看，也可能是因为关中相当多的非汉族，在某种程度上也逐渐不把自己当作域外的

① 详见王悬河《三洞珠囊》卷九引《文始先生无上真人关令内传》和《老子化胡经》，《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，25册，页356a—b、358a—b。

② 寇谦之第二次嵩山神遇时，以佛为道教的延真宫主，并说“其弟子皆髡形染衣，断绝人道。”有明显的贬损夷胡和佛教之意。见《魏书》卷一一四《释老志》，3052页。

胡狄，而自认为就是可以接受老君教化的华夏之民。因为“化胡”理论的基础之一就是：老君的教化是天下唯一的正教，其适合华夏民族的部分是道教，适合蛮夷戎狄的部分是佛教。看来在佛教与道教之间的选择，不仅是个宗教信仰问题，也是个民族认同问题。

总之，关中北朝道教造像的确反映了当时有大量非汉族道教信众的事实。他们信奉道教的原因，可能有北魏政府在寇谦之时代协助推行道教的历史背景，也有各个家族和村寨不同的具体原因，是个值得另做探讨的问题。同样值得关注的是，“化胡”思想在关中，特别是在那些非汉族信道者当中，又产生了怎样的影响？关中众多非汉族信道者又是以怎样的心理来对待“老子化胡说”？在此不能赘言。

### 3. 所属“道派”的问题

由于寇谦之以后北朝道教史料的欠缺，而“姚伯多碑”在时间和地域上都恰可弥补这方面的缺憾。因此，研究者很容易将“姚伯多碑”与寇谦之的道教改革联系起来。又由于碑文中出现了老子和尹喜出关的“化胡说”，所以也有研究者将以“姚伯多碑”为代表的一系列北朝关中道教造像，归结为是楼观道派的影响。

例如，有学者根据碑文中“当今世道教纷，群惑滋甚，假道乱真，群聚为媚”句，认为所谓寇谦之“清整道教”之说言过其实，从“姚伯多碑”可知当时关中道教实际并无“清整”<sup>①</sup>。如前所述，关中地区出现大量非汉族民众信道造像的现象，很可能与北魏太武帝朝在“灭佛”的同时，着力推广寇氏“新道教”有关<sup>②</sup>。或许，北朝关中道教造像的存在与延续，正是寇谦

① 刘昭瑞前揭文，《道家文化研究》九辑，311—315页。

② 这方面尚无直接的证据来证明。不过，松原三郎认为：正是因为躲避“灭佛”运动的迫害，所以郿县地区的佛教徒才假装成道教徒来制造所谓的“道像”，实际是佛像。此即佛道混合造像的“郿县样式”。见氏著《中国佛教雕刻史论·本文编》，1960年初版，此据东京：吉川弘文馆，1995年，35—52页。果真如此，则在太武灭佛时，只有官方认可的道教才能成为民间佛教的保护伞。这也可以解释为何关中的非汉族信众会同时信奉佛教与道教的现象。

之在北魏前期进行道教改革所产生的后果之一。寇谦之去世后,他所组建的直接服务于皇朝的“中央道团”逐渐沉沦<sup>①</sup>,在民间的道教信仰就不再需要依靠寇氏及其道团的引导,转而以家族和邑义的组织形式来延续下去。“姚伯多碑”之所以说“当今世道教纷”,并不是说“道教”组织本身纷繁芜杂,而是说有多种与“道教”并列的教化与学说纷起,这些被道教视作“假道”的说教,自己都妄称“真道”。这里的“道”未必是“道教”之“道”,很可能是把佛教等道教以外的教法都视作“假道”。因而碑文强调的不是道教内部的杂乱,而是道教之外其他各种教法的杂乱。碑文强调说:面对如此杂乱的教法,姚氏兄弟仍然是笃信“清虚唯真”之“大道”的。

还有学者将碑文中的“不知其谁,像帝先人”句,与被认为是张陵或张鲁所作的《老子想尔注》联系起来,试图证明姚氏家族的道教信仰来自曹操迁徙汉中米道至长安三辅地区的遗存,《想尔注》也曾流行于关中地区<sup>②</sup>。显然“姚伯多碑”文和《想尔注》都是根据《老子》第四章“吾不知谁之子,象帝之先”这句经文敷衍而来,“姚伯多碑”与《想尔注》之间未必有直接的关联。根据“姚伯多碑”推测《想尔注》曾在北地流行,是缺乏根据的。《想尔注》是否汉末张陵或张鲁所作,目前还有很大的争议。即便《想尔注》真是早期天师道的经典,即便《想尔注》确曾在关中流行,也不能得出关中道教就是汉末张鲁米道遗存的结论。早在汉中南米道时代,道教就已杂糅夷汉文化风俗,不单纯是汉族一家的宗教<sup>③</sup>。且川汉地近氐羌世居的武都、天水、关中等地,从汉末起民族迁徙,胡汉杂居,遂至西晋江统有“关中之人,百余万口,率其多少,戎狄居半”之叹<sup>④</sup>。当初被曹操迁徙

① 北朝“中央道团”的兴衰,详见刘屹《寇谦之身后的北天师道》,16—18页。

② 刘昭瑞前揭文,《道家文化研究》九辑,308—311页。

③ 详见刘屹《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》,北京:中华书局,2005年,575—602页。

④ 江统对于关中胡汉比例的估计还相对保守,实际上,仅内迁氐族一族人口就远远超过了关中汉族,见蒋福亚《魏晋之际关中经济的恢复和氐族内迁的关系》,此据《首都师范大学史学研究》第一辑,北京:首都师范大学出版社,1999年,55—56页。

到关中、邠城和洛阳周围的汉中米道信徒，经过二三百年的战乱迁徙，此时早已流移殆尽。目前北朝关中道教造像很少提及汉末三张的传统，也象征着关中地区道教与汉中米道未必还有直接的继承关系。即便如前文所述，有的造像碑提到了“张陵先生”或“张君”，也不能遽断其道教信仰还是来自汉中米道。因为在中古道教中的张道陵天师，已经是个象征性的人物，不纯粹是汉末三张家族中的张陵。

研究北朝道教造像的学者，又往往轻易将北朝道教造像与楼观道联系起来，认为北朝道教造像的起源与兴盛，都是受到楼观道的影响<sup>①</sup>。其实楼观道的历史固然可追溯到魏晋，但其真正产生影响是在北朝后期，道教造像的出现略早于楼观道的兴起。研究者之所以将道教造像归于楼观道的影响，主要是在目前的道教史论述中，关于北朝道教的历史，除了寇谦之外，就是楼观道，再找不到可以解说北方道教的历史背景，而这绝非真正的道教史全貌。再就是看到造像中涉及的老子和尹喜“化胡”，这正是北朝末年至唐初的楼观道所宣扬的。其实老子与尹喜的故事在楼观道兴起之前就已存在，不能说楼观道提倡老子师徒的“化胡说”，所以凡有这种“化胡说”的就一定是楼观道的作为。关中道教造像碑之所以常常提及老子和尹喜的故事，实在是因为关中地区本来就是传说中这一故事发生的地域而已。

“姚伯多碑”反映的道教信仰属于什么道派？它并不属于某个特定的道派。在一定程度上，姚氏的道教信仰受到寇谦之清整道教的影响，但既不能简单归结为寇氏无疾而终的“新天师道”，也不能因为碑文中多处体现“古灵宝经”的观念，就将其视作“灵宝派”，更不能因为涉及了老子和尹喜的故事而归类为“楼观道”。在现有的道教史知识背景下，任何确定其道派归属的努力都是徒劳的。因为现有的道派划分标准本身就是有问题的。因此，不如就将其视作是“北方关中道教”。

<sup>①</sup> 张燕《北朝道教造像碑精选·序言》。张勋燎、白彬《中国道教考古》，730—750页。

## 五、结语

“北方道教”显然是要与“南方道教”相区别而提出来的。现有的道教史，往往将六朝和唐代道教人为地划分为上清派、灵宝派、楼观道、天师道、重玄派等等，这样的“道派”划分已越来越被发觉是不太符合道教实际情况的<sup>①</sup>。实际上，“姚伯多碑”本身的诸多问题，很明显是不能用现有道教史有关寇谦之与楼观道的相关表述来解答。可以说，现有道教史在很多情况下都难以解决新材料所提出的新问题。中国中古前期无论是政治史还是文化史，最重要的关系之一，无疑是南北关系问题，道教历史也不能脱离在外。因而提出中古道教史上的“南方传统”与“北方传统”问题，既是完善和修正道教史的重要新命题，也是符合中国中古历史发展大趋势的一个新的切入点。这也正是我近年来研讨中古道教史的重心所在。

所谓中古时期的“北方道教”又具有怎样的特点？这是一个需要通盘考虑的大问题。就本节对以“姚伯多碑”为代表的北朝关中部道教造像的初步考察，至少可以列出以下几点作为今后进一步研究的基础：

其一是北方道教的思想与经典根据，显然主要是来自南方经教道教，如“姚伯多碑”中无处不在的灵宝经因素。这是由于北方道教由于义学根基不深，经典造作比不上南朝经教道教发达，因而必然要大量吸取南朝因素。

其二是毫无疑问，从寇谦之时代开始，北方道教在吸收南方经教因素的同时，还保留有北方道教自身的特点。如对太上老君的尊崇，自有与南方不同的三十六天说及各宫宫主等等。

其三是道教信众的人员构成上，相较南方而言，处于多民族混杂状态。有的道教造像完全是胡姓家族或邑义道教活动的产物。因而也就更需理智地解决“华夷之辨”的问题。

其四是家族与邑义组织取代了国家教团组织成为维系道教信仰的主

---

<sup>①</sup> 近来这方面有代表性的论著主要是小林正美《唐代的道教と天师道》，东京：知泉书馆，2003年版。刘屹书评，载《唐研究》第十卷，北京大学出版社，2004年，598—604页。并参小林正美《道教三洞思想的形成及目的》，北京：中国社会科学院历史所讲演，2006年7月。

要纽带。

以上这些特点，主要是指 5、6 世纪之交的关中道教而言。进入 6 世纪以后，北方道教又有一些新的变化和发展，需要另作专文来讨论了。

（本节初刊于《中国中古史研究》第六期，台北：兰台出版社，2006 年，1—22 页。收入本书时有增补。）

### 第三节 《笑道论》引用道典研究

#### 一、引言

北周武帝天和四年(569)三月,“敕召有德众僧、名儒、道士、文武百官二千余人,帝御正殿,量述三教。以儒教为先,佛教为后,道教最上。时议者纷纭,情见乖舛,不定而散。”四月,“敕司隶大夫甄鸾详度佛道二教,定其深浅,辨其真伪。”天和五年(570)二月,甄鸾作成《笑道论》奏上,其书抄取道典中可笑之处,共三十六条,分为上、中、下三卷,以笑道教三洞之名。“五月十日,帝大集群臣,详鸾上论,以为伤蠹道法,帝躬受之不愠。本图即于殿庭焚荡”<sup>①</sup>。甄鸾《笑道论》虽作成不久即遭焚荡之厄,却被后世僧人收集其余,转换补充为完篇<sup>②</sup>,作为中古时期关于佛道论衡的重要篇章传世。

今之学者,大多已能摆脱中古佛徒偏见的限制,开始利用历史上佛教为攻击道教而留下的材料,来公正客观地了解道教。《笑道论》固然是站在佛教立场上丑化和贬损道教的产物,然其大量引用来批判和嘲笑道教的材料,却可为我们提供了解6世纪70年代前后道教经典造作和流传情况的宝贵资料。从这一角度对《笑道论》所作的专门研究主要有:

1982—1986年,以吉川忠夫氏为首的京都大学“六朝·隋唐时代の

① 释道宣《广弘明集》卷八《辩惑篇》,此据上海古籍出版社1991年影印宋碕砂藏本,页142a。

② 在甄鸾之后的北周释道安《二教论》十《明典真伪》章,与《笑道论》三十一章《道经未出言出》文字相似。《笑道论》之二十七章《随劫生死》、二十九章《偷改佛经为道经》、三十章《偷佛经因果》、三十一章《道经未出言出》、三十五章《道士合炁法》、三十六章《诸子为道书》,这六章的内容又与唐释法琳《辩正论》卷八《出道伪谬篇中》之《灵宝太上随劫生死谬》、《偷改佛经为道经谬》、《偷佛法四果十地谬》、《道经未出言出谬》、《道士合气谬》、《诸子为道书谬》等部分的内容相似。如果对照《笑道论》和《辩正论》内容相似的部分,可以发现《辩正论》的引文更完整,而《笑道论》则显得有些支离。因此,法琳著《辩正论》时,应该还能看到相对完整的《笑道论》,故能大量地引入其书。而道宣编辑《广弘明集》时,《笑道论》已经残缺,故道宣删改了《辩正论》对《笑道论》征引的内容,凑成了今本《笑道论》。亦即说,《辩正论》与今本《笑道论》相重的文字,比较接近《笑道论》的原貌。

道佛论争”研究班,以 seminar 的形式共同研读译注《笑道论》;1988 年,他们对《笑道论》日文译注的正式研究成果发表<sup>①</sup>。吉川氏在《解题》中介绍了有关甄鸾的生平材料,及其在天文、历数方面的贡献;并指出《笑道论》的价值不仅在于反映当时的佛道论争,更重要的是可以据以确认一批六世纪后半期确已存在的道典。最后还附有东京增上寺所藏高丽板《大藏经》中《广弘明集》卷八《周灭佛法集道俗议事》和卷九《笑道论》的图版,文字与《大正藏》稍有出入。

1993 年,曾经在京都参与《笑道论》研究班的科恩(Livia Kohn)开始发表部分对《笑道论》的英文译注<sup>②</sup>。1995 年,她出版了对《笑道论》的英文译注完本<sup>③</sup>。在导言中概述了产生《笑道论》的中古佛道论争的历史背景;除《笑道论》外,还简介了一批南北朝隋唐时佛道论衡的作品;并整理出《笑道论》所引的 42 种道典,作为其书附录二,按经书的音序排列,并附有对每种道书的解说。

1997 年,我在申请硕士学位论文中,仅能考知《笑道论》所引道书中的 17 种,认为其中灵宝经有 10 种以上,上清经只有 1 种,来自南方的道书占了绝大多数;而《笑道论》对灵宝经的征引多于对上清经的征引,这一现象与其后不久编成的《无上秘要》较多征引上清经形成了一种鲜明的对比<sup>④</sup>。

① “六朝·隋唐时代の佛道论争”研究班《〈笑道论〉译注》,《东方学报》,京都,60 册,1988 年,481—680 页。

② Livia Kohn, “Taoist Scriptures as Mirrored in the *Xiao dao lun*,” *Taoist Resources* 4, No. 1, 1993, pp. 47-69.

③ Livia Kohn, *Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press, 1995. 科恩认为甄鸾作《笑道论》的目的是揭露道教抄袭佛经而造成道经,而这部分只占《笑道论》全部三十六章中的六章,其余篇章都是在讲当时道教在很多方面都没有形成一个统一而固定的观点,组织和教义都是杂乱无章的。关于此点,见 Stephanie Collgreen 对科恩此书的书评, *Journal of Chinese Religions*, No. 28, 2000, pp. 218-219.

④ 关于《笑道论》引灵宝经多于上清经,见刘屹《试论南北朝经教道教的形成及其对北方道教的影响》,首都师范大学历史系申请硕士学位论文,1997 年,收入本章第一节。关于《无上秘要》引上清经多于灵宝经,见尾崎正治《道教の类书》,《讲座敦煌》四卷《敦煌与中国道教》,东京:大东出版社,1983 年,199—202 页。

此后,我一直将《笑道论》引用道书多出自南朝的现象,看作是南方经道教北传并影响北方道教的一种表现<sup>①</sup>。

2005年,李小荣在研究《弘明集》和《广弘明集》中所载的“化胡说”和古灵宝经与佛经的关系时,也讨论了多种《笑道论》引用的道书,并重点分析了这些道经对佛经的借鉴和模仿<sup>②</sup>。

就甄鸾所征引道典的研究而言,日本学者当年还留下不少没有解决的问题;科恩又是以日本学者所作的工作为基础,虽有很大进步,但仍有一些道书没有考证出来,甚至有一些遗漏和错误;李小荣对考订道典源流方面的贡献也有限。本节的梳理仍将以书志学的研究为主,以期为日后利用这些材料来反映北朝末年南北朝道教交流的道教历史提供某种研究的基础。

## 二、《笑道论》所引诸道典源流

科恩甄别出《笑道论》征引的42种道典的名称,本节最后所得道典数目虽然与之相同,但具体所指却颇为不同。科恩的工作有两个明显的缺憾,一是她确定《笑道论》是否征引经典的标准不一,二是有些经典在当时的研究状况下还无法考出。在此,我按这些经典在《笑道论》中出现的次序,逐一做出辨析。

### 1. 《太上老君造立天地初记》

《笑道论》中4次见引,或作“造天地记”、“造立天地记”、“造天地经”;成书于6世纪,已佚。

首先,此处的“太上老君”,在《大正藏》和高丽藏本中都作“太上道君”。因其后内容是讲老子与尹喜相约青羊肆及西去化胡的故事,而中古时期道教的太上老君即是老子李耳的神格化。中古道教一开始说太上道君是由气化而成,实即“道”的人格化与神格化;后来又说是道气寄于洪氏之胎,生而为太上大道君,故洪姓太上道君与李姓太上老君在中古时代道教中原本有所区别,到宋以后才因强调三清同出一气而将老君与道君混淆。是故此

① 刘屹《寇谦之身后的北天师道》,《首都师范大学学报》2003年1期,24页。

② 李小荣《〈弘明集〉〈广弘明集〉述论稿》,成都:巴蜀书社,2005年。

处应以宋碛砂藏本的“太上老君”为胜。其次，关于此书，楠山春树认为实际上不存在这样一部书，而是甄鸾根据当时各种道书寻章摘句伪造出来的<sup>①</sup>。科恩则认为《初记》可能是指北魏孝明帝正光元年(520)姜斌提到的《老子开天经》<sup>②</sup>，即《太上老君开天经》<sup>③</sup>；因姜斌在魏明帝面前与昙无最辩论失败，《开天经》亦遭禁；后来有《文始传》出现，遂取而代之。

我认为：既不能轻易否定《太上老君造立天地初记》曾是一部单独流传的道书，也不能确认《初记》就是《老子开天经》。所谓“太上老君造立天地”，并非是说太上老君如何创世，而是指老子与尹喜经过青羊肆之约后，一起西去化胡，在胡地为向胡王显示神通，“老子遂变形，左目为日，右目为月，头为昆仑山，发为星宿，骨为龙，肉为兽，肠为蛇，腹为海，指为五岳，毛为草木，心为华盖，乃至两肾合为真要父母。”<sup>④</sup>这种以大神身体各部位化作宇宙万物的神话，渊源起自印欧语系的原人神话。传入中国后，与中国本土神话结合形成盘古神话，然盘古神话中的分身散体之说却是较晚才出现的<sup>⑤</sup>。此时出现的老子变形化成万物说，未必是道教模仿盘古神话，而很可能是道教模仿自佛经转述的印度吠陀传统。《老子开天经》则是讲老子从混沌太初开始，如何代代降世传经，明显具有创世论的意味。此外，《初

① 楠山春树《老子传说の研究》，东京：创文社，1979年初版，此据1992年再版，430—433页。

② 事见《元魏孝明召佛道门人论前后》，载《广弘明集》卷一《归正篇》，页102c-103a。并参《续高僧传》卷二十四《护法·昙无最传》，此据上海古籍出版社1991年影印碛砂藏本，页303a；《集古今佛道论衡》卷甲《魏明帝登极召沙门道士对论叙佛道先后事》，此据《大正藏》52卷，页369b-c。

③ 《道藏》今存两种版本的《太上老君开天经》，一为HY1425，一为《云笈七签》卷二所引，内容一致，皆无老子化胡作佛的内容。参见Livia Kohn, *The Taoist Experience: An Anthology*. Albany: State University of New York Press, 1993, pp. 35-43. 薛爱华(Edward H. Schafer): “The Scripture of Opening of Heaven by Most High Lord Lao.” *Taoist Resources* 7, No. 2, 1997, pp. 1-20. 并参Kistofor Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Vol. 1, Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004, pp. 108-109.

④ 《广弘明集》卷九，页150b。

⑤ 关于盘古神话的渊源与流变，我有《盘古神话：史料新读》，《中国史研究》2007年1期，77—91页，收入本书第一章第一节。

记》讲老子的托生和与尹喜相约出关化胡，都是在西周幽王（前 781—770）时；而姜斌引《开天经》时所说老子的降生是在东周定王时（前 604），出关则是在东周敬王时（前 519）。因此，《初记》并不能等同于《开天经》<sup>①</sup>。

《初记》讲到老子与尹喜相约的青羊肆，大多数唐宋时代的道书都说是成都青羊肆，而此处却说是长安青羊肆；还提到老子与尹喜在首阳山隐修。首阳山具体地点说法不一，然与长安一样，都在北方之地，显示《初记》的作者更熟悉北方晋陕之地的地理，此书应该是出自北方道教徒之手的作品。

## 2. 《三天正法经》

《笑道论》4 次见引，全名《上清三天正法经》或《洞真三天正法经》，成书于 4 世纪，《道藏》本为 6—7 世纪的合编本。

关于此经，科恩认为其全称和完本即《道藏》本《太上三天正法经》（HY1203），这是不准确的。尾崎正治最先将《笑道论》的 3 条引文与《太上三天正法经》相对比，大体吻合，说明《笑道论》所引的部分确实见于今本《太上三天正法经》。但他同时注意到：《太上三天正法经》的前一部分可追溯到 5 世纪，后一部分则由六个小部分组成，明显不是早期上清经的传统，两部分结合在一起应是在 6 世纪或 7 世纪<sup>②</sup>。小林正美认为《三天正法经》最早的版本应该是 4 世纪 60—70 年代东晋的《除六天之文三天正法》，是专讲上清派末世论的。六朝隋唐时此经有不同的名称，如《洞真三天正法经》或《上清三天正法经》；从《无上秘要》和《三洞珠囊》分别对这两种书的征引内容来看，两者亦实为一书。而《太上三天正法经》只有部分内容同于《云笈七签》对《三天正法经》的征引<sup>③</sup>。贺碧来（Isabelle Rob-

① 李小荣《述论稿》180—183 页，即将此书与《开天经》分开讨论。关于老子诞生与出关时间的变化，及其背后蕴藏的时代变迁线索，参见楠山春树前揭书，330—331、373—392 页。并参刘屹《试论敦煌本〈化胡经序〉的时代》，《2000 年敦煌学国际学术讨论会文集·历史文化卷》上，兰州：甘肃人民出版社，2003 年，264—288 页。刘屹《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》，北京：中华书局，2005 年，410—415 页。

② 尾崎正治《〈太上三天正法经〉成立考》，《东方宗教》43 号，1974 年，13—29 页。

③ 小林正美《六朝道教史研究》，1990 年日文初版，此据李庆译，成都：四川人民出版社，2001 年，412—426 页。

inet)则直接将《太上三天正法经》认作是不早于7世纪的唐代改编之作<sup>①</sup>。亦即说,今本《太上三天正法经》的前半部分还保留着晋宋时代的部分内容,在《笑道论》成书时则名为《上清(或洞真)三天正法经》,但后半部分则很可能是《笑道论》成书时所没有的内容。因此,不能将《太上三天正法经》简单等同于“上清”或“洞真”《三天正法经》。

《笑道论》三次征引《三天正法经》的同一部分内容,都是讲“九气”。而《笑道论》首次出现此经时,作“《三天正法混沌经》”,或可理解为是《三天正法经》和《混沌经》两种。因其后的文字不见于今本《三天正法经》,故尾崎氏和科恩都未将其计作征引次数之一。实际上,这段引文是讲“混沌之始,清气为天,浊气为地”,而《太上三天正法经》中也有“清炁高澄,浊混下布”句。考虑到今本《太上三天正法经》肯定不是《笑道论》时代《三天正法经》的原貌,则所谓“《三天正法混沌经》”或许就应该是《三天正法经》;《笑道论》实际上引用了4条《三天正法经》的文字。

《除六天之文三天正法》是古上清经之一,小林氏认为应作于365—371年间。六朝时的《三天正法经》也被冠以“洞真”或“上清”之号,说明它一直被视作上清经之一种。上清经源自江南地区,故《笑道论》引用的《三天正法经》应该是南方北传的道经之一。

3. 《广说品》、《南极真人问事品》、《有无生成品》、《度国王品》、《度身品》——《太上妙法本相经》

《广说品》,《笑道论》2次见引。楠山春树曾推测《广说品》可能是某部《化胡经》中的一品,也可能是《太上妙法本相经》中的一品;因《道藏》本《太上妙法本相经》中没有《笑道论》所引的内容,故他没能判定《广说品》究竟属于《化胡经》还是《本相经》<sup>②</sup>。我发现敦煌道经写本S. 2122《太上妙法本相经》卷二十一的内容恰好可与《笑道论》所引《广说品》的内容相

① 见其为《道藏通考》所写的词条, *The Taoist Canon*, pp. 587-588. 并参贺氏所写的《上清大洞九微八道大经妙篆》条目,同书,602页。

② 楠山春树前揭书,452—461页。

符，而此写本尾题正好是“《太上妙法本相经广说普众舍品第廿一》”，由此证明所谓“广说品”就是《太上妙法本相经》的《广说普众舍品》<sup>①</sup>。专门研究《本相经》的山田俊氏只是部分地接受这一结论<sup>②</sup>。他还通过整理《本相经》的文本，发现《笑道论》引用的另两个只见品名的道典，也与《本相经》有着密切的关系——而我认为它们就应该属于《本相经》。

其一是《南极真人问事品》，《笑道论》中1处见引。山田俊发现《笑道论》的引文与敦煌P. 3091《本相经》写本可以对应，根据与传世道典引文的对证，可确认P. 3091是《本相经》卷十一；唯传世引文皆缺此卷的品题，《笑道论》的《南极真人问事品》正可弥补品题之缺。且《本相经》卷九为《东极真人问事品》，也可旁证《南极真人问事品》应该就是《本相经》卷十一的品题<sup>③</sup>。

其二是《有无生成品》，《笑道论》中1次见引。其文曰：“空为万物母，道为万物父。”敦煌写本P. 2388（卷二十三）和P. 2396（卷次不详）两种《本相经》写本中都有“道者万物之父，空者万物之母”句。故山田俊还不能判定《有无生成品》是《本相经》卷二十三或是某一未详卷次的品题。

以上三品，“研究班”和科恩都没能考出经名来。现在认定它们就是《太上妙法本相经》中的三品，应该同属一经。这三品的发现，不仅有助于了解《本相经》成书的时间，也为了解六朝末至唐初道典文本变化增添了一个新例。在我考证《广说品》为《本相经》之一品之前，山田俊认为《本相

① 刘屹《〈广说品〉考》，《首都师范大学学报》1999年6期，15—18页。

② 山田俊关于《本相经》的研究，先有三篇系列论文：《道は人を度はず、人自ら道を求む——〈太上妙法本相经〉の思想》，《熊本县立大学文学部纪要》1卷，1995年，227—250页；《再论〈太上妙法本相经〉——以〈东极真人问事品第九〉为主》，《敦煌吐鲁番研究》4卷，北京大学出版社，1999年，479—498页；《三论〈太上妙法本相经〉——〈本相经〉卷第十と「种、类」の思想》，《熊本县立大学文学部纪要》5卷1号，1998年，116—138页。并参氏著《唐初道教思想史研究》，京都：平乐寺书店，1999年，499—528页。以及氏著《校本〈太上妙法本相经〉及び解題》，熊本县立大学文学部，2002年。直到最近，山田俊仍然因为《笑道论》没有出现“《本相经》”的名称，故“《广说品》”等这几品都只是日后成为《本相经》基础的某部（些）六朝道典的品题，而不能认为570年时已有《本相经》。他坚持认为《本相经》的成书是在600年代，而今本则在630—680年代定型。李小荣《述论稿》，183—188页没有参考拙作和山田俊的研究，说《广说品》为刘宋至570年间一种未知名道典。

③ 山田俊《校本〈太上妙法本相经〉及び解題》，48—51页。

经》是唐代的作品。既然《笑道论》已经引用了《广说品》等三品，则《本相经》最晚在 570 年就已已经成书。但当时《本相经》是否已有二十三卷之多，还很值得怀疑。特别是唐代道典的征引，及敦煌写本《本相经》与《笑道论》所引，虽然内容上符合，但具体文字上却有明显不同，应该是唐代道士对六朝本又做了改编的结果。很可能，敦煌写本反映出《本相经》至少有 23 卷篇幅的情况，是在唐代才逐渐扩充而行成的。所以，《本相经》最早作成在公元 6 世纪后半期的六朝末年，至唐初才形成 20 多卷的形态；而在《道藏》本中，它只剩下三卷篇幅<sup>①</sup>。

除这三品外，还有《度国王品》，或作《度王品》，《笑道论》2 次见引；《度身品》，《笑道论》中 1 次见引。此两品，研究班、科恩、山田俊和李小荣都没有考证出经名来。《笑道论》引《度身品》云：“尼乾子于天尊所闻法，获须陀洹果。”<sup>②</sup>《上清道类事相》卷四引《本相经》云：“玄滋玉室，静老天尊在此为尼乾说法也。”“尼乾子”本是佛教所谓“六师外道”之一的耆那教创始人大雄，即尼乾陀·若提子<sup>③</sup>。或可认为，佛教外道之一的尼乾子和道教（静老）天尊这样一对特定传法关系，是《本相经》所独有的，因此《笑道论》引《度身品》实际上也是《本相经》中的一品。“度身”又与“度王”相对应，且《度国王品》中言“天尊告纯陀王”，“纯陀”之号，亦见于佛经，是佛陀生前所受最后一位供养者。还有前述的《广说品》之“愤陀力王（烦陀王）”，即佛典中的芬陀利，意为白莲花，与“尼乾”、“纯陀”一样，都是为宣扬“化胡说”而生吞活剥佛教用语。事实上，柏夷已经指出：《度国王品》就

① 劳格文(John Lagerwey)为《道藏通考》所写的《太上妙法本相经》条目，也注意到《笑道论》引用的文字可能是 6 世纪的《本相经》，而《道藏》本则成书于隋或初唐，见该书 523—524 页。

② 《广弘明集》卷九，页 156c。又见《辩正论》卷八，《大正藏》52 卷，页 545a。《辩正论》接着引到：“又玄中养于灵鹫山中说五部尊经，度人无量。又云：与太和先生于檀毒山中大度王民，号曰沙门。”敦煌 S. 2122《本相经》卷二十一写本中说：“玄中养，尔时号为玄中法师”，“檀毒山”应为“檀特山”，证明《度身品》与《广说品》关联甚密。

③ A. L. 巴沙姆主编《印度文化史》，英文 1984 年 2 版，此据闵光沛等中译本，北京：商务印书馆，1997 年，148—149 页。亦参伊利亚德著《宗教思想史》，1978 年法文初版，此据晏可佳等中译本，上海社会科学院出版社，2004 年，517—520 页。

是《本相经》的一品<sup>①</sup>。果如此,则《笑道论》至少引用了《本相经》中的五品。而《南极真人问事品》则暗示了同时应该还有东极、西极、北极真人《问事品》,看来 570 年时的《本相经》,确知的已有八品。从唐代引文和敦煌写本来看,《本相经》基本上是一品一卷的。因此,在《笑道论》征引时,《本相经》至少应有十卷左右的篇幅。

值得注意的是,《笑道论》对其他诸种道书的经名,或用简称,或用别称,只有对《本相经》诸品却一律省略其经名。或许是因为甄鸾引到其他的道典多为一至三卷本,很少有像《本相经》这样十卷上下的多卷本。这可能与《本相经》成书的背景有关。以往学者认为《本相经》是隋唐道教的作品,是因为到释法琳《辩正论》才正式出现《本相经》经名。这也说明《本相经》并非是江南道教传承久远的古上清经或古灵宝经<sup>②</sup>,其特点是宣扬“化胡说”和“夷夏之辨”,且经中出现的道教主神和外道鬼神之名,都与江南地区道教传统不符,故应该是北朝道教在 570 年前不久新造作出来的道典。甄鸾之所以只引其品名而略去其经名,正是因为此经出于北朝,为当时僧道二界人所共知<sup>③</sup>。

#### 4. 《道德经序》

《道德经序》,《笑道论》中 1 次见引。传世本和敦煌本都分为五部分,各自有不同的定年。许多学者对这五部分的成书时代提出各自不同的看法<sup>④</sup>,

① Stephen R. Bokenkamp, “Stages of Transcendence: The *Bhūmi* Concept in Taoist Scripture”, *Chinese Buddhist Apocrypha*, Robert E. Buswell, ed. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, pp. 119-147, esp. 130-132.

② 李小荣《述论稿》,593 页将《度国王品》和《度身品》认作是《灵宝经》,未知何据。

③ 《辩正论》最早出现《本相经》经名,其卷八也引用《度国王品》和《度身品》,文字较今本《笑道论》要完整,但仍只云“道经《度国王品》”。说明法琳在这一部分只是转引《笑道论》,甄鸾没有给出经名,法琳也没有补出。

④ 吉冈义丰《道教と佛教》第一,东京:国书刊行会,1959 年初版,1980 年再版,40—45 页;大渊忍尔《老子道德经序诀の成立》,1959 年初刊,此据氏著《道教史研究》,冈山大学共济会,1964 年,344—434 页。福井康顺《老子道德经序诀》,1959 年初刊,此据《福井康顺著作集》第二卷《道教思想研究》,京都:法藏馆,1987 年,128—150 页。楠山春树前掲书,134—137 页。

我在此倾向于小林正美对此序的分析<sup>①</sup>。

第一部分，神话老子。文中自称出自3世纪葛玄之手，但其中已经使用了佛教术语“十方”、“诸天”、“九阴”等，这些在东晋以前的道书中没有见到。还有说到老子是“起乎无因”，也与道教惯常主张“以自然为义”不同，应是仿效佛教因果论，故小林氏认为第一部分应该是5世纪晋宋时代的天师道作品。第二部分，讲河上公的传说，这部分与葛洪《神仙传·河上公传》的记载相似，但小林氏认为这部分比《神仙传》要晚出，他定第二部分为6世纪中期的梁代作成。第三部分，以灵宝经传承者葛玄之口讲老子化胡故事。小林氏强调这部分的意图是在《道德经》和葛玄之间建立联系，他认为应在420年左右成书，而《文始传》则是此序的扩充版。第四部分，用葛玄的弟子郑思远的话称赞《道德经》的经德。这种赞美最早是出现在灵宝经中。小林氏认为这部分也是出自天师道之手，他强调了这部分的仪式特征，在反复诵读《老子》后再念咒。第五部分，教导如何在诵读《道德经》时存思内视。学者们大都同意定为5世纪作成。因此，按照小林氏的看法，此序的第一、三、四、五这四部分，都是刘宋时天师道所作，第二部分则是梁末天师道所作，合为一体是在540—557年之间，目的是为宣扬《河上公章句》。因此，《道德经序》也是出自南朝道教之手。

### 5. 《老子序》

《笑道论》除在1处引及《道德经序》外，还有2处引及《老子序》。科恩和李小荣将这3条引文都看作是《老子道德经序诀》的文字。按照通常的理解，《老子序》和《道德经序》当然应该是一回事。然而，科恩也注意到：只有引作“《道德经序》”的这一条文字是讲老子出关的时间，见于传世本《序诀》第三部分，也与敦煌所见唐代流行的《道德经序诀》写本内容一致，证明所谓“《道德经序》”确是传世本《道德经序诀》无疑。然而另两处“《老子序》”的文字则既不见于《道德经序诀》的传世本，也不见于敦煌本。

<sup>①</sup> 小林正美《〈老子道德经序诀〉の思想と成立》，1986年初刊，此据《六朝道教史研究》，中译本，258—283页。

这两条“《老子序》”的佚文分别云：

阴阳之道，化成万物。道生于东，为木，阳也；佛生于西，为金，阴也。道父，佛母；道天，佛地；道生，佛死；道因，佛缘。并一阴一阳，不相离也。佛者，道之所生，大乘守善；道者，自然无所从生。佛会大坐，法地方也；道会小坐，法天圆也。道人不兵者，乃是阴气，女人像也，故不加兵役。道〔士〕作兵者可知。道人见天子、王侯不拜，像女人深官不干政也。道士见天子、守令拜者，以干政为臣僚也。道会饮酒者，无过也；佛会不饮，以女人饮酒，犯七出也。道会不斋，以主生，生须食也；佛会持斋，以主死，死不食。又以女人节食也。道人独卧，以女人等守一也；道士聚宿，故无制也<sup>①</sup>。

道主生，佛主死。道忌秽，佛不忌。道属阳，生，忌秽；佛则反之<sup>②</sup>。

科恩认为，如果这些内容是属于一个早期的《老子序》版本，也应该属于《道德经序诀》的第三部分。许理和(Erik Zürcher)认为这部分与《笑道论》引及另一段可能出自最早的西晋王浮本《化胡经》内容有关联，但时代要晚一些<sup>③</sup>。事实上，用这样浅俗的语言比较佛道二教，且明显地扬道抑佛的内容，不应该出现在《道德经》的序言里——传世本《道德经序诀》虽然隐含了吸收佛教思想的迹象，但却没有直接提及佛教。这里的“《老子序》”有两种可能：第一，它确曾是《老子道德经》的序，但必是在特殊时代背景下和特殊地域中流传的某种《道德经》的序言，这一版本并不普遍流行；第二，它本就不是《道德经》的序，而是某种以“老子”为经题的道书之序，最有可能是某种《老子化胡经》的序。而“道者，自然无所从生”的观

① 《广弘明集》卷九，页152b。

② 《广弘明集》卷九，页157b。

③ 许理和《佛教征服中国》，1959年英文初版，此据李四龙等中译本，南京：江苏人民出版社，1998年，512—513页。关于王浮本《化胡经》，我认为这是佛教徒在论辩时虚构出来的，现存《化胡经》的佚文都没有能早到西晋时代的，见刘屹《试论〈化胡经〉产生的时代》，《道家文化研究》十三辑，北京：三联书店，1998年，88—93页。李小荣对拙论的批评，见其书94页以下。

念，也与《道德经序》中“起乎无因”的观念不符，故《老子序》与《道德经序》应该不是同一篇。

这里用“道人”指佛教徒，“道士”指道教徒，这样明确区分“道人”与“道士”的用法，主要是在南北朝时期，特别是在寇谦之道教改革之后<sup>①</sup>。而认为道为阳，佛为阴；道为木，佛为金；道主生，佛主死等观念，还见于《笑道论》同时引到的《文始传》云：“道生东，木，男也；佛生西，金，女也。”此外，刘宋初年的《三天内解经》卷上有言：“老子主生化，释迦主死化。故老子剖左腋而生，主左，左为阳气，主青宫生策；释迦剖右腋而生，主右，右为阴气，主黑簿死策。是以老子、释迦教化，左右法异。左化则随左宫生气，使举形飞仙；右化则随右宫死气，使灭度更生。”<sup>②</sup>《三天内解经》的时代和产生地域相对明确，是5世纪初的晋宋之际南方天师道的作品，它将佛道之间的区别比喻为“左右法异”。而《文始传》和此“《老子序》”则将道佛之间的区别比喻为东和西、男和女、木和金的区别。这样的观念较之《三天内解经》应是相对晚出的。前述《太上妙法本相经·广说品》即有老子之妻化身为愤陀力王，最终成为佛陀的故事，正是这种佛道区别观念的具体展现。柏夷(Stephen R. Bokenkamp)在“古灵宝经”《太上洞玄灵宝真文度人本行妙经》中看到关于西方七宝金门皓灵皇老君的前生曾为女人，而此皇老君也曾寄胎于李氏，生于李树下，可能就是指老子的说法<sup>③</sup>。可见在南方“古灵宝经”传统中，并不忌讳道教主神的女人化身，这说明以道为男，佛为女的观念，可能是六朝后期北朝道教的概念。因此，“《老子序》”、《文始传》和《本相经》可能都是出自六朝后半期北朝道教的作品。

## 6. 《文始传》

《笑道论》共18处征引《文始传》，内容或有重复之处，也不排除甄鸾将其他道书内容窜乱其中的可能。磧砂藏本皆作“《文始传》”，《大正藏》

① 钟少异《道士道人考》，《中国史研究》1995年1期，109—115页。

② 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年影印本，28册，页415c。

③ Stephen R. Bokenkamp, "The Prehistory of Laozi: His Prior Career as a Woman in the Lingbao Scriptures," *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 14, 2004, pp. 403-421.

本则有2处作“《元始传》”，疑误“文”为“元”<sup>①</sup>。科恩指出其全称为《文始先生无上真人关令内传》，作成于6世纪；并认为即隋唐书志中著录的鬼谷先生撰“《关令尹喜传》”<sup>②</sup>。唐代道士王悬河编纂的《三洞珠囊》卷九《老子化西胡品》中有《文始先生无上真人关令内传》的引文，虽然较长，但仍非全貌<sup>③</sup>。《笑道论》的引文约有5条可与《三洞珠囊》本相符；又有约5条可与其他唐宋文献征引的《关令内传》、《真人关尹内传》等相符；《三洞珠囊》卷八《诸天年号日月品》还引到“《文始内传》”，其内容也与卷九的《文始先生无上真人关令内传》相符<sup>④</sup>。这都说明《文始传》与《文始内传》、《关令内传》等是同一部书。但《笑道论》引文也有些是不见于其他文献征引的，如前述关于“道东、木、男也”等，可能北朝末年和隋唐时代的版本又有所不同，这是应该注意到的<sup>⑤</sup>。

之所以称为“《文始传》”，是因为书中主角尹喜被认为就是春秋时代的早期道家代表人物之一关尹子，关尹子曾著有《关尹子》一书，已佚，今本是唐末五代人所伪造。其思想主要见于《庄子》、《吕氏春秋》等书的转述。因其名与老子出关传说中的“关令尹喜”相近，遂被比附为尹喜。后世道徒认为尹喜从老子那里得受“文始先生”的封号，其书也因此唐代被尊为《文始真经》。较早能证明尹喜被称为文始先生的材料，见《抱朴子

① 这两处的引文都很短，也没有与《文始传》其他内容相符的特征，都是讲善入天堂，恶入地狱。也不排除“《元始传》”是另外一书的可能。

② 《隋书》卷三十三《经籍》二作“《关令内传》一卷，鬼谷先生撰。”《旧唐书》卷四十六《经籍》上作“《关令尹喜传》一卷，鬼谷先生撰，四皓注。”《新唐书》卷五十九《艺文》三作“鬼谷先生《关令尹喜传》一卷，四皓注。”

③ 《道藏》25册，页355b—357b。

④ 《道藏》25册，页350c。

⑤ 此书成书的时代，福井康顺《文始内传》，1962年初刊，此据《福井康顺著作集》第二卷，292—306页认为作于《开天经》被禁之后的北魏末年、梁武帝之时，即6世纪前半期。山田利明《「文始先生无上真人关令内传」の成立について》，《历史における民众と文化——酒井忠夫先生古稀祝贺纪念论集》，东京：国书刊行会，1982年，221—235页认为《文始内传》是在《尹喜内传》的基础上于北朝末年作成，而《三洞珠囊》本则是将《文始内传》和《关令内传》在隋末唐初整编后形成的。许理和认为其中加入了6世纪后半期的内容，见《佛教征服中国》中译本536页注56。李小荣的讨论见其书188—200页。

内篇·遐览》著录的《文始先生经》，应即假托关尹之名讲仙道修炼之术的道书<sup>①</sup>。

战国时有另一道家人物尹文子（约前 360—280），著有《尹文子》一书，他与老子的事迹本来没有什么瓜葛。释僧祐在 6 世纪初编成的《弘明集》所收佚名的《正诬论》却说：“有异人者诬佛曰：尹文子有神通者，……尹文子即老子弟子也。”<sup>②</sup>把跟随老子化胡的关令尹喜说成是尹文子，其原因未必只是由于宣扬“老子化胡”的道教中人素养太低所致，而可能是因为尹喜已被称为文始先生，故被简称为“尹文子”；若然，则《正诬论》的“尹文子”就不是战国时代的那个尹文子。

《文始传》很明显地尊奉老子和尹喜，宣扬“化胡说”，这是北朝隋唐时关中楼观道派的特点之一<sup>③</sup>。因此，《文始传》也可被认作是北朝后期北方道教造作的道书之一<sup>④</sup>。

## 7. 《化胡经》

《笑道论》共 14 处引及《化胡经》。科恩认为存在三个不同版本的《化胡经》，最初是公元 300 年左右王浮所作，此本已经失传；其次是公元 6 世纪的本子，即《笑道论》和《三洞珠囊》所引见；第三是 8 世纪的十卷本，在敦煌发现部分残卷。但她认为《笑道论》中出现的《化胡经》，全称为“《老子西升化胡经》”，这却是从敦煌发现的唐代写本的题目，应是唐开元年间才编成的十卷本《化胡经》的经题，北朝末年未必如是。关于《化胡经》的研究成果有很多，以往学者搜罗相关文献比较完备，但疏于对史料的时代

① 王明《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1985 年，334 页。

② 此据《弘明集》卷一，上海古籍出版社影印碛砂藏本，1991 年，页 7a。关于《正诬论》成书时代，一般认为是东晋初年，但其中引用了《老子西升经》，我认为应该是晋末宋初之作。释僧祐在编集《弘明集》前编成的《出三藏记集》卷十二《杂录》中有《宋明帝敕中书侍郎陆澄撰法论目录》第六帙，就著录《正诬论》。宋明帝于 465—472 年在位，应即《正诬论》成书的时间下限。

③ 张炜玲《关令尹喜神话研究》，《道教学探索》3 号，1990 年，21—74 页。同氏《北朝之前楼观道教修行法的历史考察》，《道教学探索》4 号，1991 年，67—117 页。

④ 科恩亦将《文始内传》列为北方天师道经典，见 Livia Kohn ed. *Daoism Handbook*, Brill, 2004, pp. 294-295.

性和可靠性的甄别,且对敦煌残卷的研究还不够。我近年有系列论文对“化胡经说”在汉唐间的传承流变过程多有新的阐述<sup>①</sup>。

在我以往的研究中,对于汉魏、晋宋、隋唐时代“化胡经说”的关注较多,而对《笑道论》所见6世纪的《化胡经》则讨论较少。主要是因为受前辈学者看法影响,认为《笑道论》引用的《化胡经》有庞杂甚至混乱矛盾的内容,显然不是同一种版本,使人感到了无头绪,无从下手。当时很可能佛教方面也有自己的《化胡经》,且道教方面的《化胡经》也不止一种<sup>②</sup>。但最近发现,其实《笑道论》引用的《化胡经》有可能是出自同一版本,并不存在佛、道二教《化胡经》混杂于《笑道论》中的现象。

在全部14条引文中,可以分为两种情况。第一种情况是:这些引文在隋唐“化胡经说”中仍然被保留,当然会在一定程度上被删改,特别是去除了那些特别浅陋无稽的内容,但仍可看出不同时代《化胡经》文相互关联和明显承继之处。如老子历代为国师,周朝时降诞且出关,关于“南无佛”和“优婆夷”、“优婆塞”的浅陋解说,以及《老子化胡歌》一首等内容,基本上还可在唐代十卷本中找到痕迹。第二种情况是不见于现存唐代十卷本的。这又可能有三方面原因:其一是有些《笑道论》引文

---

① 我关于《化胡经》的论文,除前揭《试论〈化胡经〉产生的时代》外,还先后有:《敦煌十卷本〈老子化胡经〉残卷新探》,荣新江主编《唐研究》第二卷,北京大学出版社,1996年,101—120页。《唐代道教的化胡经说与道本论》,荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》,上海辞书出版社,2003年,87—127页。《试论敦煌本〈化胡经序〉的时代》,敦煌研究院编《2000年敦煌学国际学术讨论会文集·历史文化卷上》,兰州:甘肃民族出版社,2003年,264—288页。《论汉晋间的“化胡经说”》,《首都师范大学史学研究》二辑,北京:中国文史出版社,2004年,40—55页。《化佛与化胡:晋宋道教眼中的佛道关系》,《首都师范大学史学研究》三辑,北京燕山出版社,2005年,139—153页。《唐开元年间摩尼教命运的转折——以敦煌本〈老子西升化胡经序说〉和〈摩尼光佛教法仪略〉为中心》,《敦煌吐鲁番研究》第九卷,北京:中华书局,2006年,85—109页。

② 如隋代释法经《众经目录》卷二著录:“《正化内外经》二卷,一名《老子化胡经》。《传录》云:晋时祭酒王浮作。”唐代释道安《大唐内典录》卷十《疑伪经论录》和释明佺《大周刊定众经目录》卷十五《伪经目录》都移录《正化内外经》和《老子化胡经》。说明佛教方面最晚在北朝末年有伪经《正化内外经》,也是讲老子化胡。道教方面除了名为《化胡经》者外,还有本文讨论的《消冰经》,乃至《本相经》、《广说品》和《文始传》等,也都可归入“化胡经类”。

的内容只是因为现存唐代十卷本的残缺而无法证实其是否仍被沿袭。如佛法及于三十三天、道法则上至八十一天，还有对昆仑山的描述，以及三皇时代出粟五斗为信等内容。其二是有些激烈抨击佛教的内容，与唐前期的国家的三教政策不符，可能会被删掉，如“王化不平，皆由佛乱”之类的内容。其三则是那些曾被认为是佛教方面所作《化胡经》的内容，主要是关于老子化身为迦叶的一系列事迹，和“供养千佛身”、“不见释迦文”等偈语。

这其中的“天下大术，佛术第一”句，甄鸾说是出自《化胡经》，而其后不久的北周释道安《二教论》则说出自《老子西升经》。故此句是否 6 世纪《化胡经》文，还需存疑。再有老子化身为迦叶的两段文字：

迦叶菩萨云：如来灭后五百岁，吾来东游，以道授韩平子，白日升天。又二百年，以道授张陵。又二百年，以道授建平子。又二百年。以道授干室。尔后汉末陵迟，不奉吾道。至汉明永平七年甲子，岁星昼现西方。夜，明帝梦神人，长一丈六尺，项有日光。旦问群臣。傅毅曰：西方胡王太子成道佛号。明帝即遣张骞等穷河源，经三十六国，至舍卫，佛已涅槃。写经六十万五千言。至永平十八年乃还<sup>①</sup>。

老子化鬲宾一切奉佛。老曰：却后百年，兜率天上，更有真佛，託生舍卫白净王宫。吾于尔时，亦遣尹喜下生从佛，号曰阿难，造十二部经。老子去后百年，舍卫国王果生太子，六年苦行成道，号佛，字释迦文。四十九年欲入涅槃。老子复见于世，号迦叶。在双树间，为诸大众启请如来，三十六问论，佛便涅槃。迦叶菩萨焚烧佛尸，收取舍利，分国造塔。阿育王又起八万四千塔<sup>②</sup>。

许理和与科恩等都认为这两段是受到佛教篡改的《化胡经》文。但应该注意到：老子化身为迦叶的说法，是道教一方自己承认的。如刘宋初年的《三天内解经》中说：

① 《广弘明集》卷九，页 153b-c。碛砂藏本文字优于《大正藏》。

② 《广弘明集》卷九，页 154b。碛砂藏本文字优于《大正藏》。

道眼见西国胡人，强梁难化，因与尹喜共西入酈宾国，神变弥伽大人，化伏胡王，为作佛经六千(十)四万言。王举国皆共奉事。此国去汉国四万里，酈宾国土，并顺从大法<sup>①</sup>。

有学者认为这里的“弥伽大人”，有可能即“迦叶大士”的误称。虽然柏夷认为“弥伽”在佛经中是自在国咒药城的一名良医，与老子化胡故事牵扯不上任何的关联，因而他不同意将“弥伽”比定为“迦叶”<sup>②</sup>。但晋宋时代先有宣扬佛遣三圣教化东土的一批伪经，如说到：“吾今先遣弟子三圣，悉是菩萨，善权示现。摩诃迦叶，彼称孝(老)子；光净童子，彼名仲尼；月光儒童，彼号颜渊。”<sup>③</sup>这些佛教伪经，与《三天内解经》的时代相去不远，说法互有相通之处。可以说将老子和迦叶联系起来，是晋宋时代道教、佛教共同的做法。但二者的立场显然不同。佛教伪经说迦叶是佛为教化东土而派遣的三圣之一，而《三天内解经》则认为老子是宇宙根源之道的化身，他之所以在酈宾“神变”为迦叶，是为了能够降伏强梁难化的胡人，以便传布佛法。至于迦叶自称在佛灭度后东游中土，教化韩平子、张陵、建平子和干室等，乃至讲到汉明求法云云，也与《三天内解经》和《大道家令戒》中大道随世变化的内容相近。

南北朝末期的佛道二教，又都把佛弟子阿难看作尹喜化身。这应该是在佛教伪经中的三圣教化说之后产生的新说——在三圣中儒家的孔子、颜渊为师徒，才把尹喜拉进来与老子形成儒道相配的两对师徒关系。这并不全是佛教所为，除了前引《化胡经》文外，在南北朝末至唐初的《天尊说济苦经》中也有“阿难者，尹喜先生身是”的说法。因此，看来道教是在一定程度上接受迦叶为老子、尹喜为阿难之说的。只不过道教仍然坚持以“道”为本位。《笑道论》引《化胡经》也很明显具有这样的意思：释迦如来和佛法都是

① 《道藏》28册，页414a。

② Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, University of California Press, 1997, pp. 226-227.

③ 这批佛教伪经包括《清净法行经》、《须弥四域经》、《老子大权菩萨经》、《空寂所问经》、《须弥像图山经》等，此据《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》，东京：大东出版社，1996年，13—14页的《清净法行经》图版录文。

一时一世的，而大道和老子、尹喜则可以历世化现不息的。

许理和、李小荣等都认为《笑道论》引的《化胡经》文有出自王浮本的内容<sup>①</sup>。而我认为西晋王浮造《化胡经》之说，是梁代佛徒将原本分立的两个故事拼凑而成的，王浮事迹并不可信。故而“王浮本”也就无从谈起。《笑道论》引用的《化胡经》佚文，目前所能追溯的源头只能到5世纪初的晋宋之际，还无法确认哪些内容是4世纪初的西晋时代。

#### 8. 《罪根品》

《笑道论》中共4处引用，分别作“灵宝”、“灵宝罪报(根)品”、“智慧罪根品”和“罪根品”。科恩指出此经全名为《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》，属于“古灵宝经”中的“元始旧经”之一<sup>②</sup>。4条引文皆可在今《道藏》本中找到。经云太上道君请元始天尊讲法，天尊讲到自己在四个劫运之期：龙汉、赤明、开皇、上皇的随世度化。强调要人修十善、十四自持、一百八十戒等。此经出于南方道教，在南北朝末已经在北方流传开来。《笑道论》之后的《无上秘要》也引用此经文，表明北方道教比较熟悉这部“古灵宝经”。

#### 9. 《神仙传》

《笑道论》2处引及《神仙传》。《神仙传》托称是葛玄所作，现存最早引文见于429年成书的《三国志》裴松之注。很多学者都已注意到今本《神仙传》很难说就是葛洪的原本，而要分清哪些内容是葛洪时代就有的，哪些是出自后代的加笔，也是十分困难<sup>③</sup>。但即便如此，仍不应该忽略对

① 许理和认为有两段《化胡经》文可能是王浮本的内容，一段出自释法琳《辩正论》，另一段出自《笑道论》，见《佛教征服中国》，中译本，504、512页。李小荣则从《笑道论》中找出7段佚文认为是王浮本，见《述论稿》112—114页。

② 科恩认为此经作于5世纪，《道藏通考》，223页称此经约作于公元400年左右。李小荣《述论稿》599—603页分析《笑道论》和《辩正论》所引此经。认为经中的戒律既有来自儒家的影响，也受到佛教的影响。

③ 主要研究成果参见福井康顺《神仙传考》，1951年初刊，补订稿1955年，此据《福井康顺著作集》第二卷，181—215页；并参同氏《解题神仙传》，1983年初刊，此据《福井康顺著作集》第二卷，216—260页。Benjamin Penny(裴凝)《〈神仙传〉之作者与版本考》，英文1996年刊于《东方文化》34卷2期，此据卞东波中译文，南京大学古典文献研究所主办《古典文献研究》第十辑，南京：凤凰出版社，2007年，391—420页。Robert Ford Campany 康若贝，*To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. University of California Press, 2002.

《神仙传》文本的时代性做出必要的审察。

例如,《笑道论》的两处引文都透露出与今本《神仙传》不符之处,值得注意。第一条引文作:

葛洪《神仙(传)序》中具说前圣人既出,匡救为先<sup>①</sup>。

这是说《神仙传》序文中讲到:书中所列诸仙,都以匡救世人为第一要务。然今本《神仙传》的《序》文却没有此意。第二段引文是关于沈羲成仙的故事,其中说到:

吴郡沈羲,白日登仙,四百年后还家。说云:初上天时,欲见天帝。天帝尊贵,不可见。遂先见太上。在正殿坐,男女侍立数百人<sup>②</sup>。

《沈羲传》在四库本的《神仙传》已经不见,只见于《云笈七签》卷一百九《神仙传》。故事情节比《笑道论》所引要丰富得多,且云:“说初上天时云:不见天帝,但见老君。”<sup>③</sup>此处的“老君”即《笑道论》所引的“太上”。甄鸾所见的《神仙传·沈羲》还是说天帝尊于太上,而后来的《沈羲传》则云在天上见不到天帝,只见老君。从道教立场来说,自然认为道教的主神太上和老君,地位比传统的天帝要尊贵。故甄鸾所见的《沈羲传》,应该还是比较原始的《神仙传》文本,即还认为天帝比太上尊贵;至于说天上“不见天帝,但见老君”,就突出了道教主神的地位。其实甄鸾同时引到的《文始传》就已把天帝贬为太上之下,而甄鸾也正是用《文始传》之矛来攻《神仙传》之盾。这正说明南方与北方道书的相互矛盾之处,成为甄鸾所嘲笑和攻击道教的把柄。

#### 10. 《太上三元品》

《笑道论》4处征引,或作“三元品”,全称为《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》。4条引文基本都可在《道藏》本中找到。此经亦属“古灵宝经”中的“元始旧经”之一<sup>④</sup>。

① 《广弘明集》卷九,页150c。

② 《广弘明集》卷九,页154a。

③ 此据李永晟点校本《云笈七签》,北京:中华书局,2003年,2367页。

④ 科恩认为此经成书在4世纪,《道藏通考》,230—231页只说此经出自六朝。并参李小荣《述论稿》,603—606页。

内容为元始天尊向太上道君讲法，天地水三元三官，各有中央官府，主管人的生死。列有三元的一百二十官员，并告诫学道之人的六十种罪，及三元各自的各种惩罚措施。此经在《无上秘要》中亦有征引。也是源出南朝道教，并在6世纪末期在北方比较流行的一部道经。《笑道论》同时引到“三元大戒”和“三元戒”的文字，却是属于另一部道书，详下文。

#### 11. 《度人本行经》

《笑道论》中5处引用，科恩指出全称为《太上洞玄灵宝真文度人本行妙经》，“古灵宝经”中“元始旧经”之一。除《无上秘要》、《云笈七签》有征引外，不见于明《道藏》收录。内容为太上道君和五方帝君随劫度人救世。有敦煌写本P. 3022v，题为“太上洞玄灵宝真文度人本行妙经第八”。王卡又从敦煌吐鲁番遗书中比定出另5件此经的残片<sup>①</sup>。则此经亦属源出南朝而流行北朝的道经之一。

#### 12. 《消冰经》

《笑道论》中3处引及，或作《老子消冰经》，应为全称，引文只见于《笑道论》。科恩认为作于4世纪，理由是《辩正论》卷六《十喻篇》引一段与《老子消冰经》相似的文字，却说出自《化胡经》，故《化胡经》与《消冰经》应该十分近似。但《笑道论》有一处引到《消冰经》时是和《化胡经》并列的，二者明显是两种经书。且《消冰经》主要是讲老子与尹喜化胡，尹喜化胡说的出现，似不能早到4世纪。福井康顺认为两《唐志》都著录有《老子消水经》，“消水”即“消冰”之误，且“消冰”或“消水”的意义都不明确，故推测“消”为“升”之误，“冰”或“水”为“玄”之误，或即《老子升玄经》<sup>②</sup>。此说也不足为凭，因为《老子升玄经》并不是一种单行的道书，或即《老子西升经》，其中有尹老师徒关系，却没有老子鬲宾化胡说；或即《升玄内教经》，虽见于释法琳《破邪论》征引，内容却是天尊与张道陵的师徒关系。敦煌

① 详见王卡《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》，北京：中国社会科学出版社，2004年，96—98页。并参李小荣《述论稿》，577—581页。

② 福井康顺《道教的基础的研究》，1952年初刊，此据《福井康顺著作集》第一卷，京都，法藏馆，1987年，283—284页。

有唐代流行的十卷本残卷，其中也没有尹喜和老子出现<sup>①</sup>。

《笑道论》引及《老子消冰经》的一段文字，讲老子为考验尹喜求道是否诚心，而令其“去五情”、斩杀父母妻子等七亲，此内容除见于释法琳《辩正论·十喻篇》外，敦煌十卷本《老子化胡经玄歌》卷十中的《尹喜哀歌五首》之一说“遇见老君身，难我以父母。”这或许是唐代《化胡经》继承和改编南北朝旧说而来的。而《玄歌》中的内容多有被认为具有北朝的背景，故老子以杀亲试尹喜的情节，或许也是出自北朝后期楼观道之流，虽然到目前仍不知经名的“消冰”具体所指——或许是老子在颍滨化胡时向胡王和胡人展现神通——但这也应是一部北朝道教的作品。

### 13. 《玄妙篇》

《笑道论》中3处引及，或作“玄妙内篇”、“玄妙经”，引文内容大体相同。科恩认为全称为《玄妙玉女元君内篇》，但这个名称是比较晚出的，北朝末年似只称为《玄妙内篇》。关于此经，我考证为东晋中后期成书，早于417年前后成书的《三天内解经》；且在六朝本与唐初本有了重要的变化，这些结论已得到学界认同，故在此不赘言<sup>②</sup>。甄鸾所见的《玄妙内篇》，应是尚未经过文本改写的南朝旧本。

### 14. 《五炼经》(含《女青文》)

《五炼经》，《笑道论》1处引及，全称为《太上洞玄灵宝灭度五炼生尸妙经》，属“古灵宝经”中的“元始旧经”之一<sup>③</sup>。内容是记述道士通过上章，并将刻有云篆文字《诸天内音玉字》和女青文的五色石，在墓葬五方中掩埋，以保护尸体和魂灵，并使之再生的仪式。唐宋墓葬中多有这类五色

① 关于北朝到唐初《升玄经》文本的演变，见刘屹《论〈升玄经〉的文本差异》，《天津学志》第一辑，北京图书馆出版社，2003年，191—206，特别是195页。

② 刘屹《〈玄妙内篇〉考——六朝至唐初道典文本变化之一例》，郝春文主编《敦煌文献论集》，沈阳：辽宁人民出版社，2001年，614—634页。并参饶宗颐《释、道并行与老子神化成为教主的时代》，《燕京学报》新十二期，北京大学出版社，2002年，1—6页。李小荣《述论稿》，151—160页。

③ 科恩说作于5世纪，《道藏通考》，230页说出自六朝。并参李小荣《述论稿》，606—608页。

石的考古发现，茅甘(Carole Morgan)结合考古与文献分析了墓葬刻石的实际运用与《五炼经》文之间的关系，也讨论到《笑道论》所引的这段文字<sup>①</sup>。《五炼经》也是源自南朝而流行于6世纪北方的一部古灵宝经。

《女青文》，《笑道论》中1处引及。科恩认为即《道藏》本《女青鬼律》，并认为作成于4世纪。这段“女青文”紧跟在前面的《五炼经》引文之后，即：

《五炼经》云：灭度者，用色绶：天子一匹，公王一丈，庶民五尺。上金五两，而作一龙；庶民用铁。五色石五枚，以书玉文。通夜露埋，深三尺。《女青文》曰：九祖幽魂，即出长夜，入光明天，供其厨饭三十二年，还其故形，而更生矣<sup>②</sup>。

今查甄鸾引《五炼经》的内容，在《道藏》本《太上洞玄灵宝灭度五炼生尸妙经》和敦煌P. 2865写本中，都没有可直接对应的文字，但两者都有飞天神人引用《明真科》的话：“天子用信，匹数；公王国主则用丈数，悉用纹绶、上金，以法天象之。庶人则用尺数、铁，以准金宣告诸天人民。”<sup>③</sup>《明真科》在《无上秘要》中征引作“《洞玄明真经》”，也有与上引飞天神人所言比较接近的话<sup>④</sup>。而《女青文》的内容则见于《道藏》本《灵宝炼度五仙安灵镇神黄绶章法》和P. 2865的后半部，文字亦基本相同。大渊忍尔注意到：南北朝隋唐时佛道双方的文献引用《五炼生尸经》的文字，大多见于敦煌抄本的后半部。亦即说，南北朝隋唐时期的《五炼经》，就是前后两部分合在一起的，唐以后才将前后两部分各自成篇。所以，甄鸾所引的《五炼经》和《女青文》，在当时都是《洞玄灵宝灭度五炼生尸经》这一部道经的经文。

① 茅甘《论唐宋的墓葬刻石》，1996年英文初刊，此据杨民中文译，见《法国汉学》五辑，北京：中华书局，2000年，150—186，特别是154—164页。她还指出此经的敦煌写本应该是6世纪中叶至7世纪初叶，已非古灵宝经原貌。敦煌写本P. 2865的前半部对应《道藏》本《太上洞玄灵宝灭度五炼生尸妙经》，后半部对应《道藏》本《灵宝炼度五仙安灵镇神黄绶章法》（《道藏通考》581页认为是唐代作品）。

② 《广弘明集》卷九，页152a。

③ 《道藏》6册，页265b。敦煌本文字稍异。

④ 《道藏》25册，页115c。

科恩将这里的《女青文》认作《女青鬼律》的做法是不对的。这不仅因为甄鸾所引《女青文》的这段话不见于六卷的《道藏》本《女青鬼律》，而且因为《女青鬼律》主要教人如何镇压邪鬼，而不是如何救度死者。从《女青鬼律》中所列的众多邪鬼名字、行为表现和确切的位置可知，这部《鬼律》并不是用于丧葬方面事宜的，而是教人通过呼叫鬼神的名字来召唤和控制日常生活中所遇到的鬼神。因此，并非所有与女青相关的“女青文”都是《女青鬼律》。此处的《女青文》是《五炼经》中所载的要埋入墓中的五色石上的文字，并非征引《女青鬼律》。

“女青”一词对于道教研究者来说，至今仍是个未解之谜。《道藏》中除了《女青鬼律》外，还有《太上太玄女青三元品诫拔罪妙经》，但两书的时代都难确定<sup>①</sup>。还有相当一批道书中出现女青的名号，如前述《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》等。东晋永和八年(352)江西南昌出土的雷陵衣物疏中出现的“女青诏书”，是目前所知最早的考古实物中所见的“女青”用例。至于“女青”的来历，我目前倾向于司马虚(Michel Strickmann)的意见，即“女青”本是汉代一种草药的名称<sup>②</sup>。但仍有学者试图提出新的看法。

#### 15. 《诸天内音》

《笑道论》2处引及，科恩指出其全称为《太上灵宝诸天内音自然玉字》，为“古灵宝经”中“元始旧经”之一。《灵宝经目》著录为两卷，《道藏》本已分为四卷。经中列举了三十二天(四方各八天)的名号和诸天各自所藏的自然玉字(八字)，共256个玉字。这些天文玉字具有救度信道者及其祖先的神力。全经就是以天真皇人对这些天文玉字进行解说的形式展开。

这两段引文大体可在《道藏》本中找到对应。其中第一段，《笑道论》引作：

<sup>①</sup> 《道藏通考》127—129页认为《女青鬼律》或为3世纪作品，而很多学者都认为其出于4世纪。同书570页认为《女青三元品诫经》是唐代作品，而有的学者认为出于六朝末。

<sup>②</sup> Michel Strickmann, Bernard Faure ed., *Chinese Magical Medicine*, Stanford University Press, 2002, pp. 80-81.

《诸天内音八字文》曰：梵形落空，九灵推前。天真皇人解曰：梵形者，元始天尊于龙汉之世号也。至赤明年，号观音矣<sup>①</sup>。

这段文字在《道藏》本中作：

玄明恭华天中有自然之音八字曰：“梵形落空，九灵推前。”天真皇人曰：……上真梵元始，形化观妙音。……梵形者，元始天尊也。

开龙汉之劫，登赤明之运，号曰元始上皇<sup>②</sup>。

由于敦煌本 P. 2431 只是《诸天内音自然玉字》卷上，而这段文字见于《道藏》本的卷三，即两卷本的卷下，故无法确知《诸天内音自然玉字》较早的版本中是否真有元始天尊号观音的说法。不过，很可能是甄鸾抓住天真皇人的偈语中“形化观妙音”一句，捏造出元始天尊自号观音之说。六朝佛教伪经中有伏羲化身为宝应声菩萨，亦即观世音的说法<sup>③</sup>，似还没有说元始天尊为观音。道教也不可能主动把自己居于开创地位的主神元始天尊当作佛教的观音。至于天真皇人，道教认为他是前劫修真极道之人，黄帝曾在峨眉山向他求道。“古灵宝经”中的天文玉字及元始天尊之法，亦多由天真皇人传布<sup>④</sup>。他可说是源自江南的灵宝经中有代表性的神真之一，而《诸天内音》也是南朝“古灵宝经”北传之例。

#### 16. 《灵宝大诫》

《笑道论》5 处引及，分别作“灵宝大诫”、“观身大戒”、“三元大戒”、“三元诫”、“大戒”。科恩指出其全称为《上清洞真智慧观身大戒经》，简称《大戒经》，作于 6 世纪<sup>⑤</sup>。《三洞奉道科诫仪范》将其著录于《上清大洞真经

① 《广弘明集》卷九，页 152a-b。

② 《道藏》2 册，页 551a、b。李小荣《述论稿》608—613 页重点讨论了第二段引文。

③ 见许理和《佛教征服中国》，中译本，526 页。

④ 关于“天真皇人”，见神塚淑子《六朝灵宝经に見える本生谭》，麦谷邦夫编《中国中世社会と宗教》，京都：道气社，2002 年，84—95 页。宫泽正顺《天真皇人について》，1990 年初刊，此据氏著《曾慥的书志的研究》，东京：汲古书院，2002 年，200—220 页。王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，北京：中华书局，2002 年，691—739 页。谢世维《道教传经神话的建立与转化：以天真皇人为核心》，《清华学报》新 38 卷 2 期，新竹，2008 年，291—326 页。

⑤ 此经名为上清经，却不属于东晋中期出世的最早的一批上清经，《道藏通考》，210—211 页也认为出于 6 世纪。

目》内，归属上清经。这5条引文基本都可在《道藏》本《大戒经》中找到。一般认为，此经是模仿灵宝经中的戒律书《太上洞玄灵宝三元品诫》而作成的上清经中的戒律书，而两者又都参考了被认为是天师道戒律书的《老君一百八十戒》。这也说明了为何此经会被称作“灵宝大诫”，因为灵宝和上清的戒律来源本是相同的，但两经中的戒条形式与文字不同，且《大戒经》多出一些要道士“念”，即存想自己游历天宫会见仙真的戒律，这应是上清经的特色。

灵宝和上清两种戒律书都以“三元”为名。“三元”为正月十五日上元，七月十五日中元和十月十五日下午元，是个不分道派、佛道通用的概念。灵宝经《三元品诫》中的三元是上元一品天官、中元二品地官、下元三品水官，而上清经《大戒经》的三元是指玉清智慧下元戒品、中元戒品和上元戒品，分别针对初级、中级和高级道士。《大戒经》较晚出，为了自夸经德而说道：“元始天王曰：《大洞真经》诵咏之万遍，云驾下迎。灵宝洞玄经有度劫之文，其人修之，而或不仙，及金丹灵液不成，何也？故由不得修奉《智慧观身戒》耳。”<sup>①</sup>意即仅奉持灵宝经是不能得仙的，必须要修奉这部后出的《智慧观身大戒》才能得仙。这里面有上清与灵宝两派竞争之意。但正像《笑道论》引《大戒经》却作“灵宝大诫”一样，《无上秘要》卷四十四征引《洞玄灵宝三元品诫》时，称之为“《洞真三元品诫》”<sup>②</sup>，说明“洞玄”与“灵宝”、“洞真”与“上清”并不是十分严格地对应关系。特别是在北朝末年，北方道教吸取南朝经书时，似已不再严格按照南方经书原本相对鲜明的经派特色来划分，而常常将洞玄灵宝与洞真上清相混淆。

#### 17. 《济苦经》

《笑道论》中4处引及。《济苦经》在《道藏》本有《太上洞玄灵宝天尊说济苦经》，科恩认为或出于6世纪<sup>③</sup>。敦煌道书中有《济苦经》的7件抄

① 《道藏》33册，页802c。

② 《道藏》25册，页149a-152a。紧接其后的卷四十五征引的《玉清三元戒品》即《洞真智慧观身大戒戒品》的内容，见同书，页152b-157c。

③ 中国学者也将其看作是南北朝末成书，然劳格文在《道藏通考》，561页将其作为唐代道书，似对《笑道论》已引及《济苦经》经名的事实有不同的理解。

本残卷，并有两个不同的经题：《洞玄灵宝天尊说济苦经》和《灵真戒拔除生死济苦经》，而经文则完全相同<sup>①</sup>。不过，敦煌本中有关“化胡”的内容文字，在《道藏》本中已被删除，其中就包括前文引及的尹喜先生化作阿难之说。现存《道藏》本主要是天尊教人如何得道：需救度世人、遵守戒律，祈祷十方大道，写经造像、供花等等。还说每日诵此经三遍，可解脱罪过云云。

然而，日本学者和科恩都已注意到，《笑道论》所引的《济苦经》文字，与这部《天尊说济苦经》没有丝毫的关系，反而都是出自另一部道书——《运度劫期经》，其全称为《洞玄灵宝本相运度劫期经》<sup>②</sup>。关于《运度劫期经》，Hans-Hermann Schmidt 认为：它与 6 世纪成书的《太上妙法本相经》密切相关，因为两经都使用诸如“三元九阕”、“声闻”、“十仙”、“天景大混自然文字”等术语，甚至连仙真问道法问答的形式也是一样的。Schmidt 还发现：《运度劫期经》特别强调《洞渊神咒经》的《誓魔品》和《咒邪品》这两卷的解厄度难的功效，并说日常书写诵读《灵宝度人经》、《大洞真经》和《道德节解》等，都可济人厄难<sup>③</sup>。这说明《运度劫期经》已具有融汇上清、灵宝、道德和洞渊诸部道书的意图。从这一点来看，《运度劫期经》融汇各道派的特色较之《本相经》现存其他各卷要明显得多，故其成书或在《本相经》之后，很可能是 6 世纪后半期的作品<sup>④</sup>。

但是，为何甄鸾会把《劫期经》的文字说成是来自《济苦经》？如果 570 年时已经存在单行的《运度劫期经》，甄鸾怎么会犯这样明显的错误？

① 详见王卡《敦煌道教文献研究》，129—131 页。

② 李小荣《述论稿》，593—599 页则没有注意到此点，直接将《笑道论》的《济苦经》认作《天尊说济苦经》。

③ 关于《运度劫期经》与《太上妙法本相经》的关系，劳格文在《道藏通考》，523 页指出两书或者最初属于同一部道书。而 Schmidt 认为《运度劫期经》很可能是在《妙法本相经》的基础上作成的，见《道藏通考》，247—248 页。山田俊则直接将道藏本《运度劫期经》作为《本相经》卷二十，见前揭《校本「太上妙法本相经」及び解題》，53—61 页。

④ 科恩和 Schmidt 都认为《运度劫期经》出于 6 世纪。而 Schmidt 还认为《笑道论》引用《济苦经》的文字只是与《运度劫期经》“惊人的相似”，并不认为就应该是出自《运度劫期经》。

《笑道论》引用道书的确不很规范，除了前面讨论过的对《本相经》的多品只引品名而不引经名外，还有下文会讨论到的将《西升经》误作《升玄经》的情况。对此，科恩认为：《道藏》本《运度劫期经》中以天尊与仙真炎明对话的形式，讨论到劫运发生时的情况，也用到了“济苦”二字，可能就因此被甄鸾误为“《济苦经》”，实际还是指《运度劫期经》。有的学者也并不认为甄鸾所引的《济苦经》就是敦煌本和《道藏》本的《天尊说济苦经》。但是，如果《劫期经》是一部独立的道经，甄鸾又怎么会仅仅因为其中有“济苦”之意，就不用其现成的经名，而称其为“《济苦经》”？考虑到《本相经》与《劫期经》的紧密关系，再有直到唐初释法琳《辩正论》、王悬河《上清道类事相》、朱法满《要修科仪戒律钞》等佛、道教书中，凡与《劫期经》相同的文字，都只云出自《本相经》卷二十，无一云引自《劫期经》的情况。似可说明《劫期经》从《本相经》中单立出来，不是在北朝末年，而是在初唐以后。

因为多卷本的《本相经》不是凭空作成的，而是汇集、改编了多种先前的旧经而成。故这里有两种可能：其一，在 570 年时，这些“《济苦经》”的文字尚未被收入《本相经》，而是属于一部单独的道经。因其主旨是天尊教人济苦救度（即今《劫期经》前半部的内容），故亦被称为“《济苦经》”，只不过此“《济苦经》”既非敦煌本和《道藏》本所见的《天尊说济苦经》，也还没有叫作《运度劫期经》。若如此，则甄鸾并未搞错。唐初以后，这部经书转而被强调其后半部的运度劫期部分，遂被改称《运度劫期经》，并单行于世。其二，570 年时，原本单行的《济苦经》或《劫期经》，已被改编进《本相经》。虽然这部分内容当时在《本相经》中未必就是后来的第二十卷次，但《本相经》却很可能采用其原有的经题作为品题。山田俊说《本相经》卷二十的“品题未详”，有可能这一卷的品题就是《济苦品》。若如此，则甄鸾只是误“品”为“经”而已。相对来说，前一种可能性似乎更大。

总之，《笑道论》引用的这 4 条“《济苦经》”文字，似还不能说是直接来自《道藏》本的《运度劫期经》——570 年时应该还没有这样一部经典，而只有其“前身”——所谓的“《济苦经》”。当然，要解决这个问题，还需要考察敦煌本《天尊说济苦经》的内容是符合南北朝末年道教的特点，还是符

合唐代道教的特点。但无论如何,《笑道论》所引的“济苦经(或品)”的文字,与《本相经》一样,都应属于北朝末年北方道教新造作的道经的内容。

#### 18.《度人妙经》

《笑道论》中1处引及<sup>①</sup>,《道藏》本全称为《灵宝无量度人上品妙经》,简称《度人经》,属“古灵宝经”中的“元始旧经”之一。此经六朝时只是“古灵宝经”比较晚出的一种,初为一卷本<sup>②</sup>。主要列举三十二天诸天名讳,称道士诵读此经和诸天名讳,就可飞升南宫,救度七祖。因此经“度人”思想符合道教劝善度人的理想而渐受重视。北宋末年更被提升到整部《道藏》第一经的首要地位,并从一卷本扩充至六十一卷本<sup>③</sup>。因而《笑道论》所引还是六朝时代的一卷本《度人经》。《无上秘要》中也多处征引《洞玄无量度人经》,此经无疑亦属出自南方而被北方道教广泛接受的经典之一。

#### 19.《五符经》

《笑道论》中3处引及,一处误作“五府经”。科恩指出,其经全称为《太上灵宝五符序》。此经最初只有一卷,号称由乐子长得自霍林仙人,始传布世间,到葛玄手中时变为二卷,以后又变为三卷,即今道藏本。整个“古灵宝经”都是基于所谓“灵宝五符”传授而衍化出来的,故此经虽在陆修静《灵宝经目》中位列“元始旧经”之外的“仙公新经”之一,但其最初一卷本的传承甚至比“元始旧经”中《五篇真文赤书》还要早。目前的三卷包含了几个不同的部分,许多学者都研究了这些部分是如何整编会聚成现

① 科恩根据《笑道论》两处出现“度人妙经”,认为甄鸾两次征引此经。但李小荣《述论稿》586页指出,甄鸾的第一处引文不见于《度人经》,而与《度命妙经》文字相仿,应该是误“命”为“人”所致。本文采纳李小荣意见。

② 相对于古灵宝经中《五符经》和《五老赤书真文》等以五行思想为基础的道术道教经典来说,《度人经》等则重视斋戒科教、劝善度人,应该是前后不同时期作成的。见陈国符《道藏源流考》,北京:中华书局,1963年,70—71页。任继愈主编《中国道教史》,1990年初版,此据增订本,北京:中国社会科学出版社,2001年,138页。对此经较近的研究见 Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, pp. 373—404.

③ Michel Strickmann, “The Longest Taoist Scripture”, 英文1978年初刊,此据刘屹中译文,载《法国汉学》七辑,北京:中华书局,2002年,188—211页。王承文对此的意见参《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,736—738页。

在样子的<sup>①</sup>。虽然其中关于灵宝五符图的部分可能早到4世纪作成,但小林正美认为其最终形成三卷本的时间应在410年左右。经中也包含了与汉代纬书和《太平经》相符的传统。说明六朝道教继承了汉代谶纬和仙道传统,也反映了以《太平经》为代表的早期道教东部传统,并没有随着太平道被镇压而彻底消亡,而是渗透入上清和灵宝两大经教传统中去。故《五符经》应该是4—5世纪的南方道教灵宝经派的代表性经典,在南北朝末年也已被北方道教所熟知。

## 20. 《洞神三皇经》

《笑道论》中1处引及。《三皇经》传说是曾经统治上古黄金时代的天皇、地皇、人皇所用的符图的集成,3世纪时首次出世,后经鲍静传葛洪,与《五岳真形图》一起被“葛氏道”所传承。5世纪时,从三卷增至四卷,名为《洞神经》。6世纪中期,增加了八帝(八方之帝?)的经文,增至十一卷。隋末唐初形成了十四卷的洞神部《三皇经》<sup>②</sup>。流传至今的《三皇经》只有一卷,即《道藏》本的《洞神八帝妙精经》,但现存内容中基本没有涉及“八帝”,仍然是以“三皇”(分为初三皇、中三皇、后三皇,实际共九皇)为主。这应是拾掇六朝时几种洞神部经文之余所构成,已非《三皇经》最初的样子<sup>③</sup>。科恩指出,《笑道论》的引文就见于《道藏》本的《八帝经》。《无上秘要》卷四十三亦征引“《洞神三皇经》”中三皇道士法服的内容。说明南北朝末年,将十一卷的《三皇经》统称为“《洞神三皇经》”,当时应该还没有单独

① 见陈国符《道藏源流考》,62—66页。康德谟(Max Kaltenmark),“*Ling-pao: note sur un terme du taoïsme religieux.*”1960年法文初刊,此据杜小真中译文,《法国汉学》二辑,北京:清华大学出版社,1997年,1—27页。山田利明《「灵宝五符」の成立とその符瑞的性格》,安居香山编《谶纬思想的综合的研究》,东京:国书刊行会,1984年,165—196页;同氏《「五符序」形成考——乐子长をめぐる》,秋月观暎编《道教と宗教文化》,东京:平河出版社,1987年,122—135页。小林正美《六朝道教史研究》,中译本,43—97页。

② 关于《三皇经》的传承衍变,参见陈国符《道藏源流考》,71—78页。大渊忍尔《道教史的研究》,298—317页。王宗昱《〈道教义枢〉研究》,上海文化出版社,2001年,151—160页。王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,220—229页。

③ 《道藏通考》,266—269页,Poul Andersen指出:《无上秘要》卷二十五开篇部分很可能是来自较早的鲍静时代的《洞神经》。

的《洞神八帝经》。此经也是南朝道经北传之例。

## 21. 《九天生神章经》

《笑道论》中1处引及。科恩指出，其全称为《洞玄灵宝自然九天生神章经》，为“古灵宝经”中“元始旧经”之一。《道藏》中除了两种篇幅长短不一的一卷本经文外，还有三种对此经的注解<sup>①</sup>。一卷本的经文又分为三个部分：第一部分题为《三宝大有金书》，讲述道教关于宇宙生成的神话：玄元始三炁化成三宝君（天宝、灵宝、神宝），各自统领天宫。第二部分是元始天尊传授“三宝章”，以便在即将到来的甲申年大劫之时救度种民。第三部分则是由太极真人传诵的“九天章”。《道藏》还有《灵宝自然九天生神三宝大有金书》一卷，其实就是《九天生神章经》的前两部分。小林正美认为今本是由前后两个阶段陆续作成的，首先是《九天章》，这部分约在420年作成，出自葛氏道之手，并成为“古灵宝经”的一部分；其次是《三宝章》，大约在430年左右被天师道加入。因而此经就是以灵宝经融汇天师道传统，不仅是天师道，也是当时各道派都奉持的经典<sup>②</sup>。《笑道论》所引的这处文字是一种概述性的说法，提及太上所在的玄都宫，以及更高的玉清宫和何童宫。但“何童宫”之名并不常见，灵宝经中三十二天中有“何童天”。《道藏》本中的主神是元始天尊和三宝君，不仅没有出现“何童宫”，且玉清宫和玄都宫的位次也与三宝君的天宫阶位不同。是甄鸾引书有误，还是其所见与今本不同？难下定论。不过，《无上秘要》中4处引用《洞玄九天经》，2处引用《洞玄九天生神章经》，其文字都见于今本《九天生神章经》。似可说明当时《九天生神章经》的文本已经相对固定，只是简称不同。因此，甄鸾在此误引的可能性更大一些。不过，这并不影响《九天生神章经》这部南朝道书在南北朝末年被北方道教所熟知。

① 详见《道藏通考》，220、221、725—726页的解说。

② 小林正美《六朝道教史研究》，中译本，205—228页。并参王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，170—185页。

## 22. 《大有经》

《笑道论》中1处引及。科恩指出，即《道藏》中的《洞真太上素灵洞元大有妙经》，简称《素灵经》或《大有经》，是六朝前期出现的上清经之一<sup>①</sup>。此经的《道藏》本分作九个部分，分别为三洞、九宫、三一、三九素语内咒文、九真科等部分。其中有些部分在《道藏》中也有独立成篇的情况。《笑道论》此处的引文不见于《道藏》本《素灵经》，而《太上灵宝五符序》卷下引相同的文字云出“《大有音》”<sup>②</sup>；《三洞珠囊》卷三《服食品》亦引相同的文字，云出自“《大有经》”<sup>③</sup>。《无上秘要》多处征引“大有妙经”、“太上素灵洞玄妙经”、“洞玄素灵大有妙经”等，基本是出自《道藏》本的最后几部分。说明此经源出南朝上清经传统，后来又被归入“洞玄”部，亦属南方道书北传之例。

## 23. 《玄中经》

《笑道论》2处引及，一作“玄中精经”。科恩指出，“玄中经”之名，没有在其他现存的道教文献中见到，因此她没有做深入探讨。这两处引文为：

道士受戒，符箓置五岳位，设酒再拜<sup>④</sup>。

道士执简者，用金玉，广一寸，长五寸五分。执之，为况中古王执朝师君。下古金玉隐，执杂木，长九寸，名为手简。执以去慢，诫于道士。若入王宫、聚落、人室，在舍外十步，着巾帔，执简而入。勿有侧背。出舍外，脱巾帔，着素服行。勿自显，损道法。若入俗家，整威仪，执简坐。勿使俗怪。道士行百里外，执杖、巾帔、香炉、铜罐、钵盂，出家之具自随。威仪具足，得十种功德<sup>⑤</sup>。

这两段引文，一是讲道士受戒时，要将符箓置于五岳方位，并以酒拜谢仙真。另一段则讲道士执简的来历和功能，以及有关道士出入宫舍时

① 科恩认为是在5世纪，贺碧来(Isabelle Robinet)在《道藏通考》，187—188页的解说中认为此经的出世早于灵宝经的大量造作，约在5世纪初期。

② 《道藏》6册，页342c。

③ 《道藏》25册，页308b。

④ 《广弘明集》卷九，页154c。

⑤ 《广弘明集》卷九，页157b。“执简而入”，《大正藏》本作“执况而入”。

的法服、威仪之种种规定；并说具备了这些威仪，也就积累了功德。受戒时设酒来拜谢仙真，应该是从上古盟誓中的“歃血”演变来的，目的是为了对神灵表示答谢，而这恰恰是南方经教道教所反对的。似乎天师道，包括所谓五斗米道和寇谦之的北天师道，都对酒戒的态度相对宽松，这也影响到部分“古灵宝经”对酒戒的态度。“古灵宝经”之一的《自然真一五称符》就讲到道教仪式上仍然还用酒饌。而陆修静为代表的晋宋道教则主张禁酒，特别讲求“清约”，反对以酒肉祭祀鬼神。古上清经中还说，为了避免歃血割发这些需要杀生和有损于身体发肤的传统盟誓方法，道教在传授经箓时，特意用黄金和青帛来代替歃血和割发。亦即说，黄金已经起到了用血食或酒肉答谢神灵的作用了。因此，《玄中经》所讲道士要在受戒仪式上的“设酒”，可以认为与南方道教的主流传统不同。而出现“出家”道士，且强调遵守威仪以积累功德，这些应该是南北朝后期道教的观念。

《玄中经》的得名，或许与道教中的“玄中法师”有关。“玄中法师”在六朝前期的古灵宝经中还指河上真人，但在前述《本相经·广说品》中，清和国王闻天尊说法而升天，得以为“玄中法师”，后化生李氏，即西去闾宾化胡的老子，则北朝末期的道教又将老子作为“玄中法师”。此处的《玄中经》没有透露出到底是与河上真人，还是与老子有关。不过，甄鸾在第二段引文之后，马上用出自南朝的《自然经》（“古灵宝经”之一，下详）来攻击《玄中经》的说法。看来，《玄中经》很可能是出自北朝道教的一部道经，它在以南方经教道教为主流的隋唐道教中没有得以流传下来。

#### 24. 《老子百八十戒》

《笑道论》<sup>1</sup>处引及，作“《老子百八十戒》重律云：吾戒大重，向树说之则枯；向畜说之则死。”科恩认为即《老君说一百八十戒经》。此经在《道藏》中没有单行本，《太上老君经律》、《云笈七签》中各引用一个完整本，敦煌本 P. 4731 和 P. 4562 只有其前半部，《要修科仪戒律钞》只有后半部分。一般认为“百八十戒”的内容比较早，至少在 5 世纪的刘宋时就已经存在了。而

记述老君将此戒律传给干吉的《序》，则被认为是出自南朝道教之手<sup>①</sup>。

《百八十戒》通常被认为是天师道的戒律，详细规定了道士日常生活的方方面面，具有明显佛教影响的色彩。但《笑道论》所引这一处的文字却不见于今本的《百八十戒》。“重律”二字见于《道藏》本《百八十戒序》的部分，故此处引文或为《老君说百八十戒序》的佚文。不过，以“树枯”和“畜死”来显示老子大戒之重，如同前述《老子消冰经》中老子要尹喜断七亲之首一样，立意不高，手法粗俗，不像南方有学养的道士所作。亦即说，现知《百八十戒序》应该出自南朝道士之手，但很可能在北朝还有另外一个版本的《百八十戒序》。

#### 25. 《畏鬼科》

《笑道论》1处引及，未见现存其他道典征引。科恩并没有把“畏鬼科”作为甄鸾征引的道书。引文作：“《畏鬼科》曰：左佩太极章，右佩昆吾铁。指日则停空，拟鬼千里血。”甄鸾指明此为“三张之术”，应该是一种天师道所传的驱鬼符咒之术。

#### 26. 《十戒十四持身经》

《笑道论》中1处引及，作“《十戒十四持身经》云：北方礼一拜。北方为始，东向而周十方，想见太上真形。”科恩认为即《道藏》本《洞玄灵宝天尊说十戒经》。《道藏》中不止一种道书列有“十戒”，如“古灵宝经”的《太上洞真智慧上品大戒》、《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》、《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》都有大体相同的“十戒”。“十戒”中既有佛教的“五戒”，又加入了保持家室和谐，帮助不幸的人等五戒。“十戒”

<sup>①</sup> 前田繁树《「老君说百八十戒序」の成立について》，1985年初刊，此据氏著《初期道教经典的形成》，64—82页，认为《序》的部分在陈隋之际作成。小林正美《六朝道教史研究》中译本，327—330页认为戒文与序都是刘宋时作成。并参 Benjamin Penny, “Buddhism and Daoism in *The 180 Precepts Spoken by Lord Lao*.” *Taoist Resources*, Vol. 6 No. 2, 1996, pp. 1—16. 前田繁树日译文《老君说一百八十戒における道教と佛教》，山田利明、田中文雄编《道教の历史と文化》，东京：雄山阁，1998年，91—113页。并参 Barbara Hendrischke and Benjamin Penny, “*The 180 Precepts Spoken by Lord Lao: A Translation and Textual Study*”, *Taoist Resources*, Vol. 6, No. 2, 1996, pp. 17—29. 也有学者认为《百八十戒》甚至可以早到3—4世纪。

之外,还有“十四持身之品”,最早亦见于《智慧罪根上品大戒经》,后被《太极左仙公请问经》转引<sup>①</sup>。“十戒”与“十四持身品”原本是各自独立的,大约在6世纪时两者被合编在一起<sup>②</sup>。接受“十戒十四持身之品”的道士就可称为“清信弟子”。在道士的受法位阶次序中,“十戒”是比较低的入门级别,敦煌道经中就有多件清信弟子接受“天尊十戒十四持身品”的盟文写本<sup>③</sup>。甄鸾所引的这些文字,不见于《洞玄灵宝天尊说十戒经》,也不见于其他几种有“十戒”的“古灵宝经”,应该是法位传授仪程的文字,而非戒文本身。故直接将其比定为《洞玄灵宝天尊说十戒经》似也不妥。“十戒”本是南方道教初传,有关“十戒十四持身品”的传授亦应源出于南方道教,当然不排除这里的佚文是北方道教在行用时所加入的仪程说明文字。

#### 27. 《洞玄东方青帝颂》

《笑道论》1处引及,作:“九五不常居,天地有倾危。大劫终一椿,百六乘运回。”科恩认为出自《道藏》本《上清诸真章颂》。惟《道藏》本此颂属于《步虚忧乐慧辞》,且“九五”作“九炁”<sup>④</sup>。《上清诸真章颂》被认为是唐代抄撮不同时期的上清经和灵宝经中的章颂文字而形成的道书<sup>⑤</sup>,亦即说,在6世纪70年代,未必存在《上清诸真章颂》,故还是应该保留“洞玄东方青帝颂”的原题。而“洞玄”和“五方帝”还是南方灵宝经的传统,故此颂仍应属南方道经。

#### 28. 《度命妙经》

《笑道论》2处引及<sup>⑥</sup>,科恩指出即《太上诸天灵书度命妙经》,为“古灵

① 王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,101—102页。我认为这两经的前后关系还有待重新考察。

② 《道藏通考》,575—576页。

③ 施舟人《敦煌文书に見える道士の法位階梯について》,《讲座敦煌》四卷《敦煌と中国道教》,东京:大东出版社,1983年,325—345页。并参小林正美《唐代的道教と天師道》,东京:知泉书馆,2003年,65—131页。

④ 《道藏》11册,页146b-c。

⑤ 见贺碧来在《道藏通考》625—626页的提要。

⑥ 《笑道论》文中只有一处出现“《度命妙经》”,但李小荣《述论稿》586页指出甄鸾引《度人经》的第一段文字应该出自《度命妙经》,应是。

宝经”中的“元始旧经”之一，其中标明出自《度命妙经》的一段文字为：

大劫交周，天崩地沦，欲界灭无。太平道经、佛法华、大小品，周游上下十八天中，在色界内。至大劫〔之〕交，其文乃没。其玉清上道、三洞神经、真文玉字，出于元始，在二十八天无色界上，大罗玉京山玄台，灾所不及。故自然之文，与运同生同灭，能奉之，七祖生天，转轮圣王，代代不绝<sup>①</sup>。

这段文字在《道藏》本《太上诸天灵书度命妙经》中作：

大劫交周，天崩地沦，四海冥合，金玉化消。万道势讫，而此经独存，其法不绝。凡是诸杂法、导引、养生法术，变化经方及〔支〕散杂俗，并系六天之中，欲界之内，遇小劫一会，其法并灭，无复遗余。其是太清杂化符图、太平道经、杂道法术、诸小品经，并周旋上下十八天中，在色界之内，至大劫之交，天地改度，其文仍没，无复遗余。其玉清上道、三洞神经、神真虎文、金书玉字、灵宝真经，并出元始，处于二十八天无色之上。大劫周时，其文并还无上大罗〔天〕中，玉京之山，七宝玄台，灾所不及<sup>②</sup>。

这里把六朝前期的道法经书分为三类，并做了初步的“判教”：诸杂法、导引、养生法术，变化经方及支散杂俗，处六天欲界之中，遇小劫即灭，是最低级的道法；太清杂化符图、太平道经、杂道法术、佛教的《法华经》和《般若经》大小品（后世道徒删除了“法华”，将“大小品经”改为道法的“诸小品经”），处于色界十八天之中，大劫之交亦复湮灭；唯有以《度命妙经》为代表的这批三洞神经、金书玉字、灵宝真经，是处于无色界二十八天之上的大罗天玉京山七宝玄台，大劫之灾也不能危及它们。

值得注意的是，葛洪《抱朴子内篇·遐览》所著录的道书，大多是属于“诸杂法、导引、养生法术，变化经方”的，在“古灵宝经”看来，这些都是最

① 《广弘明集》卷九，页156a。并参《辩正论》卷八，《大正藏》52卷，页543a。

② 《道藏》1册，页804a—b。李小荣分析《度命妙经》中所受的佛教影响，见《述论稿》，581—585页。但他认为这段引文不见于《道藏》本。

低级的道法。这表明葛洪之后半个多世纪内，江南道教从重道术向重经教的转变是何其迅速！而将太清杂化符图、太平道经、佛教的《法华经》、《般若经》大小品来并列，很像《玄妙内篇》及《三天内解经》等所言将佛教与南北朝派并列的“三道说”<sup>①</sup>。在晋宋时代的佛道关系中，佛教并不是被道教排斥的对象，而是将其纳入道教的体系，只不过相对于三洞真经稍低一级。《无上秘要》卷三十一也征引了这段文字，其中还保留了“大小品经”，而“大小品经”在六朝前期就是指《般若经》<sup>②</sup>。表明直到北朝末年所行用的《度命妙经》，还没有隐讳把佛经与道经并列的事实<sup>③</sup>。

#### 29. 《神仙金液经》

《笑道论》中2处引及，分别作：

《神仙金液经》云：金液还丹，太上所服而神。今烧水银，还复为丹，服之得仙，白日升天。求仙不得，此道徒自苦耳。注云：烧丹成水银，烧水银成丹，故曰还丹<sup>④</sup>。

《金液经》云：太一者，唯有中黄丈夫及太一君，此二仙，人主也。

饮金液升天为天神，调阴阳矣<sup>⑤</sup>。

科恩认为此经全称为《抱朴子神仙金液经》，专讲黄金炼养。分为三卷，上卷为《金液经》及注，经文作于汉代，注文作于六朝。中、下两卷则袭自《抱朴子内篇·金丹》。从其经以太一君为“仙人主”来看，的确是产生在经教道教的三清主神尚未出现之前，并与《抱朴子内篇》所反映的道术道教特征相符。故此经属于汉晋时代仙道传统。两段引文基本仍可在《道藏》本《抱朴子神仙金液经》中找到。

① 刘屹《中古道教的“三道说”》，《华林》第一卷，北京：中华书局，2001年，283—293页。

② 见王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，55—56页。他对《度命妙经》这段文字的分析，见58—59、193—194页。

③ 释道世《法苑珠林》卷五十五《妄传邪教》载，北周道士“但见甄鸾笑道之处，并改除之。”此据周叔迦、苏晋仁校注本，北京：中华书局，2003年，1659页。但既然《无上秘要》还保留“大小品经”，则主要的改写应发生在唐前期。

④ 《广弘明集》卷九，页156a。

⑤ 《广弘明集》卷九，页156b。

## 30. 《妙真》

《笑道论》中 1 处引及，即“《妙真》偈云：假使声闻众，其数如恒沙，尽思共度量，不能测道智。”科恩指出，应即《老子妙真经》，约作于 5 世纪，已佚。六朝时的《妙真经》应有两卷，唐代仅剩一卷，宋以后基本不再提及。此经在六朝隋唐时通常是与《道德经》、《西升经》和其他几部与老子相关的《太玄部》经典在一起。从前存的辑佚本来看，其内容包括政府的德政和自我的救度，包含儒家的道德伦理观念，如何使家庭和社会和谐，怎样谨言慎行和避免五种感官的罪恶，如何保持身体健康，保持精神在体内平和状态等<sup>①</sup>。其最初具有明显佛教色彩的语句都被删除了。而甄鸾引用的还是尚未改写的旧本，保留着对佛教的“抄袭”。《无上秘要》中曾 11 次引及此经，也是南朝道经北传之例。

## 31. 《玄都经目》

《笑道论》中 2 处引及，科恩认为即 570 年作成的《玄都观经目》<sup>②</sup>。由于甄鸾在这里两次引及北周道士所上的经目，都与 471 年陆修静的《三洞经书目录》做了比较，并记载了卷数和“见在”与否的不同，因而具有重要的价值。这两段文字分别作：

玄都道士所上《经目》，取宋人陆修静所撰者。《目》云：上清经一百八十六卷，一百一十七卷已行。始清已下四十部，六十九卷，未行于世。检今《经目》，并云“见存（在）”。乃至洞玄经一十五卷，犹隐天官。今检其目，并注“见在”<sup>③</sup>。

① 前田繁树《「老子妙真经」小考——附「老子妙真经」辑佚稿》，1987 年初刊，此据氏著《初期道教经典の形成》，243—261 页。关于《妙真经》成书的时代，小林正美认为在 406—470 年之间，更可能是在刘宋中期至末期，见《六朝道教史研究》，中译本，332—334 页。前田繁树则认为是在东晋前半期至刘宋末期。科恩则认为有可能在 520 年围绕《开天经》论辩之后，道教对《妙真经》做了改写。

② 关于此经目，见陈国符《道藏源流考》，108—112 页。吉冈义丰《道教经典史论》，1955 年初版，此据《吉冈义丰著作集》，东京：五月书房，1988 年，27—30 页。王卡认为敦煌残卷 S. 6140，或为《玄都经目》抄本的残片，见《敦煌道教文献研究》，221—222 页。

③ 《广弘明集》卷九，页 156c-157a。释法琳《辩正论》卷八，《大正藏》52 卷，页 545b 也有这段文字，且较《笑道论》完整。

《玄都经目》云：道经、传记、符、图、论，六千三百六十三卷，二千四十卷有本，须纸四万五千四百张。其一千一百余卷，经、传、符、图；其八百八十四卷，诸子、论；其四千三百二十三卷，陆修静录有其数，目及本并未得。臣鸾笑曰：道士所上《经目》，陆修静《目》中见有经书、药方、符图，止有一千二百二十八卷，本无杂书、诸子之名。而道士今列“二千余卷”者，乃取《汉艺文志》目八百八十四卷为道之经论。……去年七月中，道士所上经目止注诸子三百五十卷为道经，今云八百余卷，何以前后不同<sup>①</sup>？

原来，陆修静《三洞经书目录》共著录当时的道经（含经书、药方、符图）共1228卷，其中已行于世的有1090卷，仍藏天宫的有138卷<sup>②</sup>。陆修静著录的上清经共186卷，有117卷已经行世，还有始清以下的69卷，未行于世。灵宝经共有36卷，其中行世的21卷，还有15卷深藏于天宫而未行世。除了上清和灵宝未行于世的共84卷外，还应有其他54卷道经属于“有目无本”的“未行于世”者。玄都观道士的《经目》在道经总数上骤增至6363卷，但有4323卷是连目录和文本都还不知道的，只有2040卷“有本”。其中包括诸子论，884卷；经传符图，1156卷<sup>③</sup>，较之陆修静时代的1090卷，只多出了66卷。甄鸾说陆修静当年还“未行于世”的上清经和灵宝经共84卷，到570年都已被道士们造作为“见在”，而实际上行世道经的总数只比陆修静时代增加了66卷。这样看来，甄鸾所言不一定准确，考订一些“古灵宝经”和古上清经年代时，也不能完全依赖甄鸾的话。对于道教授引诸子著作入《道藏》，甄鸾还揭发说：天和四年七月，道士们所上的《经目》中，作为道经的诸子还只有350卷，现在则增至884卷<sup>④</sup>。

① 《广弘明集》卷九，页157c-158a。并参《辩正论》卷八，《大正藏》52卷，页546c。

② 这个数字来自《法苑珠林》卷五十五《破邪篇》，此据《法苑珠林校注》，1663页。

③ 《玄都经目》的6363卷总数，除去“目及本并未得”的4323卷，即“有本”的2040卷，而其中有884卷是诸子论，故“经传符图”的“一千一百余卷”应该可以精确为1156卷。

④ 这个数字如何得来的，还不得而知。至少不是《汉书·艺文志》现成的数字，其《诸子略》共著录“诸子百八十九家，四千三百二十四篇”，见中华书局点校本，1745页。

《玄都经目》应该与《无上秘要》有密切的关联，同为北周武帝为寻求政治上的统一，而在文化统一方面所做的准备。周武帝废除佛教，尊崇道教，想通过融合南北道教经教体系，创造出一种可以应付统一帝国政治需要的教化<sup>①</sup>。因此，《玄都经目》虽然有道士浮夸的成分，但毕竟是以北方道教为主体进行融汇南北道教经教传统的一种尝试。而相对于陆修静时代多出的 66 卷道经，其中也一定有完全出自北方道教之手的作品，或许就如《本相经》、《文始传》等。

### 32. 《自然经》

《笑道论》2 处出现“《自然经》”之称，只有一段引文：

《自然经》云：道士巾、褐、帔，法褐长三丈六尺，三百六十寸。法年三十六旬，年有三百六十日。一身两角，角各有六条；两袖，袖各六条，合二十四条，法二十四气。二带法阴阳，中两角，法两仪。乃至冠，法莲华巾也<sup>②</sup>。

科恩指出，此即《真一自然经诀》。全称为《太上太极太虚上真人演太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀》，另一简称为《灵宝威仪经诀上》，为“古灵宝经”之“仙公新经”之一。《道藏》失收，现有敦煌写本 3 件<sup>③</sup>。这段引文不见于敦煌本。《无上秘要》卷四十三《修道冠服品》引《洞玄真一自然经诀》作：

太极真人言：受道执经法衣巾褐：褐皆长三尺六寸，三十二条。若鹿皮巾褐至佳，皮褐无条数也。黄裳对之，足下草履，皮履强可着耳<sup>④</sup>。

可见，《笑道论》与《无上秘要》所引应该来自同一出处，只不过甄鸾可能故意夸大其辞，如把法褐三尺六寸说成三丈六尺之类。南朝道教以徐来勒为太极真人，认为他是传给葛仙公灵宝经诀的主要仙真之一。则《自然经》亦属南方道经北传之例。

① 详见卢国龙《中国重玄学》，北京：人民中国出版社，1993 年，111—136 页。

② 《广弘明集》卷九，页 157b。

③ 叙录见王卡《敦煌道教文献研究》，104 页。图版见大渊忍尔《敦煌道经·图录编》，东京：福武书店，1979 年，116—118 页。录文见《中华道藏》，第 4 册，97—101 页。王卡指出：陆修静编制道教斋醮仪轨，多依据此《真一自然经诀》和《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》。

④ 《道藏》25 册，页 144a。

## 33. 《敷斋经》

《笑道论》中1处引及，引文为：

天尊令右玄真人曰：释迦文以转轮生死法化世；使天老右玄真人以仙度之道，不死之大法<sup>①</sup>。

科恩指出，其全称为《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》，是“古灵宝经”中的“仙公新经”之一，记录灵宝斋戒威仪，包括祈愿、向十方供奉、燃灯、斋食和经典的传授。强调《道德经》、《大洞真经》和《灵宝经》（可能特指《五篇真文赤书》）的重要性，并说诵咏《道德经》可长生和七祖升天。今《道藏》本中并无天尊和右玄真人出现。不知是甄鸾误引，还是北朝末年的《敷斋经》的确有这样的内容。

## 34. 《西升经》（《升玄》）

《笑道论》中1处引及，作：“《升玄》云：吾师化游天竺。”科恩认为“《升玄》”即《太上洞玄灵宝升玄内教经》的简称。她同时也指出，这句引文实际上出自《老子西升经》而非《升玄内教经》。研究《升玄经》的学者一般认为，《笑道论》此处提及“《升玄》”并不是指《升玄经》。因为释道安《二教论》中有与此句相近的文字，却作“《西升玄经》云”。故此处的“升玄”完全是《西升经》之误。

《升玄经》是6世纪末的南北朝末期被造作出来，并在隋唐时期十分流行的一部十卷本道经。《道藏》本只收有其中的一卷，而敦煌道经写本中却有20多件此经的写本，虽仍不能完全复原十卷本的原貌，但全经大部文本已知<sup>②</sup>。《西升经》则是在东晋时期作成<sup>③</sup>，《道藏》中收有几种此

① 《广弘明集》卷九，页157b。

② 文本见山田俊《校本〈升玄经〉》，1992年初刊，此据氏著《唐初道教思想史研究》，《资料篇》，169—278页。《中华道藏》5册，82—140页。敦煌写本的叙录，见王卡《敦煌道教文献研究》，120—124页。较新的研究状况见刘屹《敦煌本〈升玄经〉经箴传授仪式研究》，《敦煌学》25辑，2004年，465—486页。

③ Livia Kohn, *Taoist Mystical Philosophy: The Scripture of Western Ascension*. Albany: State University of New York Press, 1991. 前田繁树：《老子西昇经の研究》，此据氏著《初期道教经典の形成》，155—242页。刘屹《试论化胡经产生的时代》，《道家文化研究》十三辑，98—102页。

经的注疏。两经产生时代不同，所宣扬的修道主旨也不相同。《西升经》以老子出关、尹喜强留著书为背景，除了阐发《老子》哲理外，还将神仙内观法与佛教的早期禅法相结合，强调的是个人通过“内观”来得道；而《升玄经》则以太上大道君向张道陵传授大乘教法，即强调只有遵守大道戒律的“内教”之法才能得道。因此，《西升经》本质上还属于道术范畴，而《升玄经》则属于经教范畴。《西升经》和《升玄经》都出自南朝，而《西升经》有北周道士韦节等为之作注，《升玄经》则最早见于《无上秘要》征引。这都说明南北朝末年南北道教交融的情况。

### 35. 《符子》

《笑道论》<sup>1</sup>处引及，作：“老氏之师，名释迦文。”科恩没有列出此书。此书亦非道经，而是道家著作，作者是由前秦投降东晋的苻朗。被认为是自西汉《淮南子》之后，东晋时出现的一部重要道家著作<sup>①</sup>。但这样的文句是否会出现于《符子》书中是值得怀疑的。

### 36. 《道斋经》

《笑道论》中<sup>1</sup>处引及，作：“此《道斋经》又云：称仙梵天，称佛隐文。外国读经，多是梵天，道士所好，梵即佛也。”未见他处征引。但甄鸾这段话前面引用过《敷斋经》，这里说“此《道斋经》又云”，或许其本意仍是指《敷斋经》，只是传写误为《道斋经》。则《敷斋经》和《道斋经》或为同一经，只是这两段文字在今本中都已找不到了。

### 37. 《真人内朝律》

### 38. 《真人内礼律》

### 39. 《道士礼律》

此三种道书，《笑道论》中只出现了“《真人内朝律》”和“《道律》”的名称，引文为：

<sup>①</sup> 对此书的研究，主要是胡道静《晋代道家书〈符子〉的成书年代及其他》，《纪念顾颉刚学术论文集》，成都：巴蜀书社，1990年，947—953页；又收入氏著《中国古代典籍十讲》，上海：复旦大学出版社，2004年，442—454页。

《真人内朝律》云：真人曰：礼，男女至朔望日，先斋三日，入私房，诣师所，立功德，阴阳并进，日夜六时<sup>①</sup>。

《道律》云：行气以次，不得任意，排丑近好，抄截越次。又玄子曰：不鬲戾，得度世；不嫉妒，世可度。阴阳合，乘龙去<sup>②</sup>。

科恩根据释法琳《辩正论》，先给出《道律》的全名为《真人内礼诣师家行道律》，又把《道律》和《真人内朝律》分为两种道书，还将“玄子”列作甄鸾征引的道书之一。其实，这两段文字是在《笑道论》文本散佚后，用《辩正论》所引用的《笑道论》文字来补足，应是道宣有所删节。《辩正论》的引文更完整和清晰：

《真人内朝律》云：真人曰：礼法，男女至朔望之日，先斋三日，入朝师，入私房，来诣师，立功德。阴阳并进，命听许立，功讫，出。日夜六时，常立功德。又案《真人内礼·道家内侍律》称：不得失内侍之序；不得贪外道，失中御之教；不得好外交接，失内养之礼；不得好在前，失内修之事。……又《真人内礼·诣师家行道律》云：行气以次，不得任意，排丑近好，抄截越次。又《道士礼律》云：玄子曰：不鬲戾，得度世；不嫉妒，世可度；阴阳和合乘龙去。赤松子曰：木升仙，开生门，真人紫府开肠户<sup>③</sup>。

《辩正论》提到的《真人内朝律》、《真人内礼·道家内侍律》、《真人内礼·诣师家行道律》和《道士礼律》，应该分别是三种有关天师道合气仪式的失传道书，都只在《笑道论》和《辩正论》中提及，未见他处征引。其中，《真人内朝律》是单独一种，《笑道论》和《辩正论》所引基本相同。而今本《笑道论》中所谓“道律”，实为《真人内礼(律)》中的一个篇章，即对《诣师家行道律》的不恰当简称，与《道家内侍律》同属《真人内礼律》。《真人内朝律》和《真人内礼律》都是具体讲天师道合气仪式规范的，而《道士礼律》则是征引仙道传统中关于阴阳合气杂说的道书。因此，虽然《隋书·经籍志》中

①② 《广弘明集》卷九，页157c。

③ 《大正藏》52卷，页545c-546a。

著录了五卷本的《玄子》，但这里的“玄子”应该与赤松子一样是仙道传统中的仙人名，而非道书名<sup>①</sup>。或许甄鸾原文中引到了三种关于天师道合气的道书，而今本《笑道论》则只有两种了。

以上 39 种道书，《笑道论》都征引过其文句。此外还有几种道书，甄鸾只提到书名，而没有引用经文。如《黄庭经》、《元阳经》和《黄书》。科恩只把《黄书》列入其讨论的范围，指出应即天师道合气手册《洞真黄书》，现存本为上清经派融合天师道法的产物<sup>②</sup>。《黄庭经》的情况比较复杂，分为《黄庭内景经》和《黄庭外景经》，二者孰先孰后，目前还没有统一的定说<sup>③</sup>。《元阳经》是指《太上元阳经》，亦为南北朝末期作成。原经十卷，《道藏》除保留一个不完整的十卷本外，还有《元阳经》的缺卷一卷。敦煌写本中有 5 件此经抄本<sup>④</sup>。总计《笑道论》征引和提及的道书共 42 种。

### 三、结语

本节在前贤工作基础上，进一步对《笑道论》引用诸道典的源流进行逐一地探寻。使得《笑道论》引用道典的情况较之以往更加清晰，也更接近于北朝末年道典流通状况的原貌。受篇幅所限，这里所作的主要还是书志学的研究，接下去要做的则是一种历史学的研究，即通过这些道典来反映南北朝末年南北道教交流与融合的状况，特别是要从中鉴别出一些

① 《隋书》卷三十四《经籍》三，中华书局标点本，1002 页著录“《玄子》五卷。”而《玄子》系北齐人李公绪所著，几于甄鸾同时，见《北齐书》卷二十九《李浑传附李公绪传》，中华书局标点本，396 页。

② 王卡《〈黄书〉考源》，《世界宗教研究》1997 年 2 期，65—73 页。葛兆光《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：三联书店，2003 年，57—95 页。并参施舟人为《道藏通考》写的提要，129—130 页。

③ 不过，越来越多的学者相信《外景经》早于《内景经》。《道藏通考》，96—97、184—185 页分别有施舟人所写的《太上黄庭外景玉经》和《太上黄庭内景玉经》提要，认为《外景经》在汉末曹魏时已出，《内景经》则出于东晋。还可参杨立华《〈黄庭内景经〉重考》，《道家文化研究》十六辑，北京：三联书店，1999 年，261—293 页。

④ 详见王卡《敦煌道教文献研究》，116—117 页。《道藏通考》，244—245 页有劳格文所写提要，指出《元阳经》最早见于释道安《二教论》批评此经抄袭《法华经》。《二教论》的文字与《笑道论》很相似。

北方道教所独有的特点，从而丰富我们对于南北朝时期道教的北方传统与南方传统两者间影响互动历史的认识。

（本节初刊于《天问》（丙戌卷），南京：江苏人民出版社，2006年，257—295页。收入本书时对研究信息略有增加。）

## 第四节 《本际经》的“续成”问题 及其对南北道教传统的融合

### 一、引言

道教经籍的研读与一般历史文献研究的一个相似之处是：人物关系是构成经典的主要框架结构，人物的背景成为理解经典内涵的重要参照。循此思路，我们可用看待历史文献中历史人物的眼光，来审视道教经典中的神格仙真。对道经中的神格仙真的考察，可从经典叙述的表象，探寻其原型所在，以及这一神格形象产生和演变的过程，并从中展现道教发展的历史和社会背景。这应是今后整理和研究道教经典的一个可行途径。

《本际经》(全称为《太玄真一本际妙经》)是隋代至唐初陆续编成的一部十卷本道经，也是唐前期最流行的道经之一。从20世纪40年代，蒙文通先生首揭中古道教重玄义理的重要意义之后<sup>①</sup>，《本际经》一直是哲学界和道教学界热衷讨论的焦点道经之一，大家关注的也主要是经中的道教重玄义理。多年来，只有很少的学者注意到看似荒诞无稽的道经神格背后蕴含的丰富历史信息，并对《本际经》中的神格做出选择性的、个案性的研究<sup>②</sup>。这些研究对本节的思考具有重要的启发意义，而本节重点要考察的是：《本际经》十卷的形成，正处在隋和唐初的重要历史时期，也是中国的政治和文化传统从南北分裂走向全国统一的关键时刻。这样的历

① 蒙文通《辑校成玄英〈道德经义疏〉》，1946年初刊，此据《蒙文通文集》第六卷《道书辑校十种》，成都：巴蜀书社，2001年，342—552页。

② Max Kaltemark, “Notes sur le Pen-tsi king (Personnages figurant dans le sutra)” (关于《本际经》(中出现的人物)的笔记), M. Soymié, ed., *Contributios aux etudes sur Touen-houang*. Genève-Paris: Droz, pp. 91-98. 耿昇中译文《〈本际经〉人名考释》，敦煌文物研究所编《敦煌译丛》第一辑，兰州：甘肃人民出版社，1985年，177—188页。姜伯勤《〈本际经〉与敦煌道教》，1994年初刊，此据氏著《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，北京：中国社会科学出版社，1996年，225—252页。山田俊《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本际经〉の成立と思想》，京都：平乐寺书店，1999年，129—168页。刘屹《道教仙人“子明”论考》，《转型期的敦煌学》，上海古籍出版社，2007年，67—85页，收入本书第二章第四节。

史转变,在《本际经》这样的道经中是否也得到充分体现?或者说《本际经》是如何应顺南北统一的大趋势的?这是否也是其成为唐前期最流行的道典的原因之一呢?

## 二、《本际经》的成书过程

关于《太玄真一本际经》的作者和成书经过,武周时叛道入佛的释玄嶷作《甄正论》云:

至如《本际》五卷,乃是隋道士刘进喜造,道士李仲卿续成十卷<sup>①</sup>。

一般学者都据此认为,十卷本的《本际经》是由隋代道士刘进喜和唐初道士李仲卿各作出五卷,分两个阶段形成的<sup>②</sup>。但对释玄嶷这段话的理解也有不同意见,如山田俊认为:《本际经》不应是刘、李二人之作,而是出于众手,故释玄嶷关于《本际经》作者的话,不可尽信<sup>③</sup>。由于刘进喜其人其书的相关史料十分有限,李仲卿的思想更是只有只言片语留存下来,故如果仅凭《本际经》的观念与现存刘、李二人的论述观点不符,就否定他们是《本际经》的作者,恐怕还需要慎重考虑。因为刘、李二人有可能只是将其各种当时已有的道经资源统编而成《本际经》,故《本际经》并不一定完全是这两个人道教思想的直接和完整的体现。因此,在史料不足的情况下,本节不拟深究《本际经》的作者究竟是不是刘进喜和李仲卿的问题。

释玄嶷说《本际经》最初只有五卷,后来才续成十卷,这却是一个学者

① 《甄正论》卷下,《大正藏》卷52,页569c。但白安敦认为释玄嶷《甄正论》关于道教的部分,有很多不值得信赖的记述。见Antonello Palumbo, "On the Author and Date of the *Zhenzheng lun* 甄正论: An Obscure Page in the Struggle between Buddhists and Taoists in Medieval China" *Annali*, Vol. 57, Fas. 3-4, Napoli, 1997, pp. 305-322.

② 卢国龙《中国重玄学》,北京:人民中国出版社,1993年,220页。大渊忍尔《道教とその经典》,东京:创文社,1997年,240页。

③ 山田俊《唐初道教思想史研究》,185—192页。但砂山稔对此说提出批评,见《再び道教重玄派を论ず——山田俊著〈唐初道教思想史研究〉批判——》,《东方宗教》,96号,2000年,68—76,特别是69—73页。山田俊的答复见《砂山稔氏の书评に対して》,《东方宗教》98号,2001年,75—81页。

们普遍都接受的看法。不过,关于目前所见唐代流行的十卷本《本际经》(主要指敦煌所见的十卷本)当中,哪五卷是最初的,哪五卷是后续的,这个问题似乎并没有完全解决。有的学者依据《本际经》各卷有“异称”的现象:如卷二《付嘱品》又称《太上决疑经》或《元始洞真决疑经》,卷八《最胜品》又名《太上洞极最胜无等道集经》,卷九《开演秘密藏品》则名《太上洞玄灵宝开演秘密藏经》<sup>①</sup>,卷十《道本通微品》亦称《太上帝本通微妙经》等,遂怀疑这四卷是最初五卷本之外“续成”之作<sup>②</sup>。是故认为卷一、四、五、六、七为最初五卷,卷二、三、八、九、十为后续五卷<sup>③</sup>。然现在可知,《本际经》卷一曾被改编为《太玄真一三善行法发愿经》,卷三也有“异称”为《天师请问经》。可见,有“异称”的卷次并不只有五卷;而且,也不能完全确认这些有“异称”的卷次与《本际经》的前后关系。亦即说,只有确认这些有“异称”的卷次,原本是各自单行的,后来被编入《本际经》,使五卷本成为十卷本,才可称为“续成”之卷。而现在却发现,有的以“异称”单行于世的卷本,反倒是根据《本际经》改编而成的。因此,各卷的“异称”问题与是否“续成”,并不肯定有必然联系。

还有学者根据《本际经》各卷的内容和体例,认为现存本的卷一、四、六、七、八为《本际经》最初五卷,卷二、三、五、九、十为后续的五卷<sup>④</sup>。但

① 在现存《本际经》各卷中,卷六和卷九都是缺品题的。吴其昱先生根据 P. 2467《诸经要略妙义》节抄的《本际经》,定卷六“净土品”,卷九为“秘密藏品”。见 WU Chi-Yu (introd), *Pen-Tsi King 太玄真一本际经, Livre du terme original: Ouvrage taoïste inédit du VIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1960, p. 14. 万毅遵从其说,见《日本天理图书馆藏卷敦煌本〈本际经〉论略》,《华学》第一期,广州:中山大学出版社,1995年,167页。并参其《道教〈本际经〉的造作及其异名与续成流行的关系》,《论衡丛刊》第二辑,成都:巴蜀书社,2002年,275—302,特别是282页。王卡将卷九称为“开演秘密藏经”,见氏著《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》,北京:中国社会科学出版社,2004年,204—205页。

② 见砂山稔:《〈本际经〉のテキスト問題について——〈本际经〉の异称と卷九・卷十の连续問題——》,1983年初刊,此据氏著《隋唐道教思想史研究》,东京:平河出版社,1990年,232—244页。万毅前揭文1995年,167—169页。

③ 万毅《道教〈本际经〉的造作及其异名与续成流行的关系》,294页。

④ 山田俊《唐初道教思想史研究》,35—41、169—174页。

做出这个结论的前提还不太牢靠：一是不能根据现存《本际经》的文字来判定那些自称为“《本际经》”的卷次，一定就是最初的各卷，而没有自称“《本际经》”的就必定有“续成”的嫌疑；二是在对《本际经》中神格人物关系尚未十分清晰的情况下，有些体现各卷彼此关联的线索就被忽略掉了。而以上两种方法都还没有深入到《本际经》的内在理路去探寻各卷之间的关联。因此，“续成”问题还需要从新的角度进行考察。

一般认为，刘进喜和李仲卿两人的生活年代大约是 560—640 年间，都是隋末唐初的道士，也都参与了 621 年傅奕的反佛之议。从现有的传世文献来看，最早提及《本际经》的是 627 年左右成书的释法琳《辩正论》卷八，共提及《本际经》的三个品题。即：

《太玄真一本际经·护国品》卷第二：是时元始天尊，成就五方国土，度一切人<sup>①</sup>。

《圣行品》有三达、五眼、六度、四等、五浊、六通等语。

《道性品》有正定、七小劫、三有、四魔、四趣、五道、六根、六尘、六识、三途等语。复有七十二相、八十一好、四摄、四辩、非因非非因、非果非非果之说<sup>②</sup>。

在敦煌十卷本《本际经》中，《护国品》为卷一，《圣行品》为卷三，《道性品》为卷四。这说明，释法琳所见的《本际经》这三品，应该属于最初由刘进喜造作的五卷本。因为在十卷本中，《护国品》已经变成卷一，而非卷二了。释法琳在此列举了《本际经》中大量出现的对佛教词汇概念的借用，将上引三品的文字对照现存十卷本《本际经》，可发现这些词汇几乎都还能找到。这说明《本际经》并没有因为有来自佛教方面的批评，就在从五卷本变为十卷本的过程中，对经中的佛教用语部分做出相应

① 现存《本际经》卷六《净土品》中有一句与此非常类似的话：“天尊成就五方净土，度一切人。”这里有几种可能：一是五卷本和十卷本文序大变，原本属《护国品》的文字被改编进《净土品》。二是释法琳征引有误。三是这句话在道经中比较常见，如《道教义枢》卷九也征引此句，云出“灵宝经”。具体是哪种可能性，在此无法过多推论。

② 《辩正论》卷八，《大正藏》卷 52，页 544a、b。

的改写<sup>①</sup>。这可能主要是因为《本际经》对这些佛教词汇概念的应用已经比较纯熟,它们已经被深嵌进道教的理论体系中,已经是“道教化”的佛教词汇了。

此外,敦煌本中有首残尾全的《本际经》卷四《道性品》,现藏安徽省博物馆,题记云:“显庆元年(656)十二月”,抄写和校定于长安城安定坊的五通观。还有《本际经》卷二《付嘱品》(S. 3135),末有“仪凤三年(678)三月廿二日”的尾题<sup>②</sup>。而这两卷都已是现存十卷本的卷次了。说明《本际经》从最初的五卷本变成十卷本,就发生在从627—656年的30年间。如果考虑到李仲卿的生活年代大约截止到7世纪40年代,这个时间还可进一步确定为627—649年的20多年间,亦即唐太宗时期。

### 三、《本际经》的叙事结构与其“续成”问题

在这20—30年间,《本际经》发生了怎样的变化而形成现在的十卷本?为什么要加入另外五卷凑成十卷本?这势必又要回到《本际经》“续成”的问题上来。为便于本节的论说,兹先将《本际经》十卷的神格与叙事结构以表格方式展示如下:

《本际经》的神格与叙事结构

	主 尊	所 在	辅 神	主要情节
卷一护国品	元始天尊	西那玉国郁察山浮罗之岳长桑林中	左玄真人法解、普得妙行、正一真人三天法师。	天尊讲说此经经德,可护国免灾。法解咨问法性有无;普得妙行问护持世界;张道陵问传授法。
卷二付嘱品	元始天尊、太上大道君	协晨灵馆	太极法师真人徐来勒、天真真人、上相青童君。	天尊功成事遂,独返善寂妙一之源前,对太上道君以下诸神,做最后委诀之辞,故曰付嘱。徐来勒问十二法印;天真真人问十行;上相青童君问师友等。

① 如所周知,在6世纪前期和7世纪前期,佛道论争的结果不止一次导致道教被迫改写道经中佛教色彩甚重的词汇和语句。但是哪些经典被迫做了改写?哪些经典没有被改写?为何有些经典在改写之后仍然保留大量的佛教因素?道教删改自己经典中佛教语汇的原则是什么?这可能是个需要另做专门探讨的题目。

② 详见王卡《敦煌道教文献研究》,201、197页。

(续表)

	主 尊	所 在	辅 神	主要情节
卷三圣行品	太上道君、元始天尊	繁阳大治	三天大法师正一真人张道陵、纪法成	太上道君为张道陵解答元始天尊因何功德而成无上道。
卷四道性品	太上道君	真多治	正一真人张道陵、豆子明、纪法成	豆子明、纪法成等以张道陵为师，张道陵接引众仙直接向太上道君问法。
卷五证实品	老君	碧海之东，扶桑之野，青元宫中	无上真人文始先生、扶桑太帝、孟德然	老君受太上(道君)重任，以大乘至法化度人民，与文始先生周游宛利天下，受扶桑太帝之请，为孟德然等小乘下仙说法，以文始先生为众仙传经法师。
卷六净土品	太上道君、元始天尊	繁阳治	普得妙行、上相青童君、太极法师来勒、三天法师张道陵、太微帝君	普得妙行问太上道君净土品类，青童君问道君道法三乘，道君讲元始天尊化度西方多恼国故事，传法徐、张后，升于金阙，朝谒天尊。
卷七譬喻品	太上大道君元始天尊	繁阳大治	太微帝君	太上道君为太微帝君等仙真讲说六个譬喻故事
卷八最胜品	元始天尊、太上道君	繁阳大治？	太微帝君、太极真人	元始天尊在人定后再现身，称赞道君后，复还金阙。道君为太微帝君等解说十方百亿分身天尊。太极真人为太微帝君讲解兼忘、重玄。
卷九开演秘密藏品	太上大道君	太微帝君处	太微帝君	太上道君向太微帝君讲法。
卷十道本通微品	元始天尊	龙罗世界净明国土善积山中	东方青元君达相、南方丹霍天君无碍、西方素德天君窆子明、北方玄德天君	四方天君各领眷属前来元始天尊所在听法

前文已述，《护国品》、《圣行品》和《道性品》肯定是原初五卷本《本际经》的三品，亦即三卷，则五卷本剩余的两卷应该是十卷本中的哪两品？

先从已知的这三品入手分析:《护国品》从原来的卷二被提升到卷一,有可能是因为在“续成”重编各卷时,为赢得唐王朝的支持而特意渲染《本际经》的“护国”神效,故而将其提置卷一的位置。这三品还有一些共通之处:首先,表面看来,说法的主神既有元始天尊又有太上大道君,如《护国品》是以元始天尊为主神说法,《圣行品》虽然出现了元始天尊,但这是在太上大道君解答张道陵询问元始天尊功德时,介绍天尊在过去世的种种圣行,说法主神还是太上大道君而非元始天尊。《道性品》则完全以太上道君为说法主神。元始天尊和太上道君在“古灵宝经”中的很多场合都是一同出场为仙真传法的,但在《本际经》这里却并不是对“古灵宝经”的简单重复,这是理解《本际经》叙事情节的一个关键所在。其次,这三品中主神说法的场所都是不同的,分别是元始天尊的治所、张道陵的繁阳大治和真多治,而后两者都在传说中天师道二十四治之列<sup>①</sup>。第三,这三品中间法和听法的辅神中有几个人物是重复出现的,《护国品》有左玄真人、普得妙行、张道陵,《圣行品》有张道陵和纪法成,《道性品》有张道陵、豆子明、纪法成。这些人物或神真,构成五卷本《本际经》最可靠的一组辅神神格,也成为辨别原初本其他两卷的重要依据。

为何在原初五卷本中,说法主神有元始天尊和太上大道君的不同?原来,在晋宋“古灵宝经”时代,元始天尊是太上大道君的师父,两位神格经常共同出场教化众生。但到南北朝后期,道教受到佛教“三世佛”和“三身佛”观念的影响,努力把元始天尊塑造为像佛陀那样有法身、应身和报身三身,而道教主神也分为过去、现在和未来三世不同主神,故而有《升玄经》所谓“十方天尊”和《本际经》的“百千亿分身天尊”之称,进而有元始天尊是过去世主神,太上大道君是现在世主

<sup>①</sup> 真多治见于各种有关二十四治的记载。繁阳治,则不直接见于二十四治之列。据杜光庭《录异记·繁阳山麻姑洞记》载,繁阳山麻姑洞,即二十四治第一大治阳平治的别名,在繁水之阳,因以为名。故繁阳治应即阳平治,与真多治都属上品八治。然敦煌本《升玄经》残卷Ⅱx. 901中,太上道君对张道陵说:“如卿诸治,繁阳在后,而得为大者,功渐高故。”若繁阳治即阳平治,似不应说“在后”,因阳平治历来是第一大治。此问题尚待进一步考论。

神的说法。这样的观念，在《本际经》之前的《升玄内教经》就已经出现了。《升玄经》提及元始天尊时，称之为“往古元始天尊”，而其认可的现世主神则是太上大道君，此大道君在往昔无数劫中得遇元始天尊始成就道业。元始天尊在《升玄经》中几乎没有正式出场<sup>①</sup>。到五卷本《本际经》，却既让元始天尊在《护国品》中率先作为说法主神出场，又在《圣行品》与《道性品》中把太上道君作为主神。这其中的关键情节就在目前的卷二《付嘱品》上。

有学者认为，卷二《付嘱品》不仅有“异称”，而且从全经叙事结构上也很怪异。因为“付嘱”的含意就是：元始天尊在此世功德圆满，即将入定回归虚寂之源，遂将教化众生的责任委托给太上道君，并向众真最后一次解答道法疑难。这样的情节，无疑是模仿佛经中关于佛陀涅槃之前的最后活动的记述而来的，甚至用词和术语也都直接可与佛经相对应。按照常理，主神与众仙“临别赠言”似的情节，通常应该放在全经的结尾处<sup>②</sup>，因而十卷本《本际经》卷二就出现“付嘱”的情节，显得十分突兀，必然是后加的。但是在佛经中，可与《付嘱品》相对应的《大般涅槃经·寿命品》（北本）或《哀叹品》（南本）都不是在全经结尾之处。因此不能想当然地认为“临别赠言”就一定只能在全经末尾出现。正是因为《付嘱品》中，元始天尊将道法和教化之任“付嘱”于太上大道君，才能有《圣行品》和《道性品》中太上道君作为主神的说法情节。且《大般涅槃经》中也有《如来性品》和《圣行品》，正与《本际经》的《道性品》和《圣行品》相对应。这也许更

① 关于《升玄经》中的元始天尊与太上道君的关系，详见刘屹《论〈升玄经〉的文本差异问题》，《文津学志》第一辑，北京图书馆出版社，2003年，191—206，特别是194—199页。

② 《太上元阳经》最后的卷十《升大罗品》，就说元始天尊在入定前将道法“付嘱”老君。我认为《元阳经》出自6世纪初北朝道教之手。正因为出自北朝，故天尊付嘱的对象是老君而非道君。鎌田茂雄指出：《元阳经》这部分内容是抄袭自《大般涅槃经》卷二《哀叹品》第三。见氏著《中国佛教思想史研究·附录》，东京：春秋社，1968年，152—170页。但《哀叹品》是《涅槃经》南本的品题，而南北本《涅槃经》其实内容无差别。故我认为，如果说《元阳经》这个部分是抄袭自北本《涅槃经》的《寿命品》，可能更准确一些。

能说明《付嘱品》、《道性品》和《圣行品》，本就是仿照《大般涅槃经》的相应各品而造出来的，因而它们原本是互有关联的一个整体叙事结构，理应是同时作成的。果如此，则现存十卷本的卷一至卷四，都应该是原初五卷本的内容。

明了《本际经》中元始天尊和太上道君这两个主神的关联，再看十卷本后六卷的主神和辅神情况。卷五《证实品》突然转而以老君为说法主神，辅神中的文始先生、扶桑太帝等也与全经其他各卷毫不对应，应该是在与原初五卷不同的背景下后续而成的。卷二《付嘱品》本已说明，元始天尊在付嘱传法已毕后，“即登玉舆，升于太空。”即说天尊并不是像佛陀那样入灭，而是飞升太空，回到道之本源的天界最高处，不再现世。而卷八《最胜品》却说元始天尊在入定三天三夜后重又现身世间，并在称赞道君之后，“亦还金阙，物莫能知。”这显然与《付嘱品》的叙述相悖，也应是后加的。卷八讲到天尊重新现身后，复还金阙，卷六《净土品》的最末也说到太上道君在讲法完毕后“升于金阙，朝谒天尊。”天尊究竟是在《净土品》时已经还归金阙，还是在《最胜品》时才返归金阙？这在次序上给人前后错乱的感觉。如果认可《付嘱品》为最初内容，则《付嘱品》已说明天尊飞升太空即还于金阙了，则《净土品》说太上道君升于金阙，朝谒天尊就是合情合理的，故卷八应该是后续的。而且，在前四卷之外，只有卷六中出现的众多辅神与前四卷所见大体相同，故而卷六很可能是原初五卷本的最后一卷。卷七至卷九的说法情节主要都是太上道君对太微帝君，显示这三卷应该是在相同的背景下作成的。卷十再度由元始天尊直接出场，接受四方天君率众问法。而其中北方玄德天君和西方素德天君的前生分别为婁子明和郁丹世界玄丘国土大臣宰辅之子，这样的本生故事，与《本际经》卷四、卷六中出现的豆子明等仙真的来历不同<sup>①</sup>，也显然是后加的部分。

① 万毅前揭文 1995 年，170 页已经注意到这点。

若以上推测不误，则最初的五卷本《本际经》应包括今十卷本的卷一、二、三、四、六，而卷五、七、八、九、十才是“续成”的。

#### 四、《本际经》对南北道教传统的融汇

中古前期的道教，由于西晋以后政治上混乱和南北分治，在不同地域出现不同的道教发展路向，呈现不同的历史发展特点。从寇谦之时代开始，北方道教就与南方道教既有关联，又有区别<sup>①</sup>。总的趋势可以简单概括为：北方道教因为欠缺义学根基而不得不在经典和教义上大量吸收南方道教因素，但又保持自己的一些特点；南方道教凭借经典和理论的优势，在隋唐统一帝国中成为全国道教的主流。南北道教之间的差别，可以通过北方的《太上元阳经》、《太上妙法本相经》系统，与南方的《太上业报因缘经》、《升玄内教经》系统相比较而看出端倪。这是需要另做专门论述的题目。《本际经》的原初五卷作成在隋末，续成各卷是在唐初，正处在南北归一的大历史背景下，必然体现出一种承续和融汇南北道教传统的努力。在此，只从《本际经》的神格方面来说明。

首先，元始天尊和太上大道君，都是从晋宋“古灵宝经”时代就成为南方经教道教的主神，《本际经》依然以天尊和道君作为全经的说法主神，就是对南方经教传统的一种尊敬和遵循。因为在北方道教中，在寇谦之时代，原本是以老子即太上老君为主神的，后来才逐渐接受南方经教道教的天尊和道君的观念。不过，从《元阳经》可知，虽然经中的主神是“元始天尊”，但其自有北方特色，而不尽然是南方道经中的那个元始天尊<sup>②</sup>。在《本相经》中，更是出现一个在南方道经中从未见过的“静老天尊”，也号称曾经以元始天尊为师，则其地位应相当于太上大道君。总之，北方道经虽

① 参见刘屹《寇谦之的家世与生平》，《华林》第二卷，北京：中华书局，2002年，271—281页。《寇谦之与南方道教的关系》，《中国中古史研究》第二期，台北：兰台出版社，2003年，71—99页。《寇谦之身后的北天师道》，《首都师范大学学报》2003年1期，15—25页。

② 关于《元阳经》中的元始天尊与南朝经教道教的主神的不同点，见刘屹《敦煌本〈太上妙法本相经〉所见南北道教传统之异同》，《出土文献研究》第八辑，上海古籍出版社，2007年，199—212页。

然接受元始天尊为主神，但却自有一套与南方传统不同的仙真体系。《本际经》的主神仍然以南方传统的元始天尊、太上大道君为主，象征了南方经教传统在《本相经》中占有支配性的位置。

其次，《本际经》各卷出现的辅神，大都是来自南方经教传统。如左玄真人法解，是“古灵宝经”中天尊的两个重要辅神之一。天真皇人也常见于“古灵宝经”。太极真人徐来勒，在“古灵宝经”中也是太上道君的得力弟子。上相青童君是上清经系统中的重要神真。纪法成、孟德然这些低级仙真，也见于“古灵宝经”和上清经。普得妙行和豆子明都是见于《升玄经》的主要问法仙真<sup>①</sup>。《本际经》还有很多地方几乎就是对《升玄经》的直接延承，如《道性品》关于“真一”、“太一”的论述；《净土品》说到普得妙行回忆当初在蓬莱负局之舍听闻太上道君说《灵宝升玄妙经》之事；道君告诉众仙真，传授《本际经》需要“盟（灵宝）五篇及升玄内教”；道君说净土世界分为四品，“言中品者，如多喜世界。”而《升玄经》恰有“西方多喜国”等等。这些都可看作是《本际经》对从“古灵宝经”到《升玄经》的南方经教传统的毫不掩饰地继承。

虽然《本际经·付嘱品》有可能是直接袭取《涅槃经·寿命品》或《哀叹品》而来，但如前所述，《本际经》重要的前身《升玄经》关于元始天尊和太上道君的关系，并没有“付嘱”的情节，反倒是出自北朝的《元阳经》卷十有仿照佛经而来的元始天尊付嘱太上老君的情节。因而也不排除这样的可能：《本际经》的作者虽然以继承《升玄经》处理元始天尊和太上大道君的关系为主，但正是受到《元阳经》的启发，才特意加入了元始天尊“付嘱”太上道君的情节。从而为元始天尊如何成为过去世代的主神，太上道君如何成为现在世代的主神提供了圆满的解答。

《本际经》最明显融汇南北传统的举措是对目前卷五《证实品》的处理。这一卷在全经中显得很特别，因为主神突然变成了老君，还特意强调

<sup>①</sup> 关于《本际经》神格与“古灵宝经”、《升玄经》所见神格的关系，详见山田俊《唐初道教思想史研究》，129—168页。

文始先生尹喜是老君弟子。本来，在晋宋时代道教塑造天师张道陵形象时，通常假托张道陵是受到太上老君的降授而创立天师道，设立二十四治，传正一盟威之法。张道陵可以说是受到太上老君的委任才得到天师之位的，因而太上老君与张道陵是理所应当的一对师徒关系。但在大多数后出的南方道教经典中，张道陵通常是作为太上道君的弟子而出现，太上老君反而在南方道经中并不占有突出地位。这种情况在《升玄经》中得到充分体现：《升玄经》主要情节是围绕太上道君与张道陵之间问法与说法而展开的，老君只是被顺便提及而已。《本际经》在原初五卷的四卷中出现张道陵，且都是作为太上道君的弟子。因而在继承太上道君与张道陵的师徒关系上，《本际经》与《升玄经》也是一脉相承的，都是对南方经教传统的一种延续。

而在北方道教，最初是太上老君地位最高，南北朝后期北方道教逐渐接受了来自南方的天尊和道君，通常承认天尊的主神地位，却常常以老君或其他新造的神格来取代道君的地位。即如前述《元阳经》说元始天尊付嘱的对象不是太上道君，而是太上老君那样。故在南北朝时期，太上老君的神格地位是北方道教所承认和坚持的。楼观道更是大力宣扬太上老君与尹喜的师徒关系，因为他们将尹喜推崇为这一道派的祖师。而楼观道在魏、周、隋、唐各朝，都对皇室信道起到相当重要的作用。因此，《证实品》中老君和尹喜的师徒关系，应该反映了来自北方道教的影响。在一定程度上可以说：太上道君与张道陵的师徒关系，代表了南朝经教道教的传统；太上老君与尹喜的师徒关系，代表了北方道教的传统。两者共同出现在《本际经》，正可看作是《本际经》努力融汇南北道教传统的充分体现。刘进喜和李仲卿都是活跃在隋末唐初的长安道士，他们将体现楼观道神真传统的老君与尹喜师徒加入《本际经》，也是很自然的事情。

## 五、结语

从数量上说，《本际经》的写本在敦煌道经写卷中为数最多，结合传世文献的记载，可知此经不仅是唐代最流行的道典之一，也是中古道教非常

重要的一部道典。以往学者多看重其在道教义学上的重要意义，这当然是不可否认的。但李唐皇帝下令天下道观普遍转读《本际经》的理由，是看重其可以“富国安民”的神效；敦煌民众大量抄写《本际经》作为功德经，也不说明普通信众可以完全接受其中的重玄深义。那么，是什么原因使得这部经书既保有相当高的义学思辨水平，又能得到上起帝王下至黎庶信众的普遍垂青？或许不能不说与其在7世纪前期的大历史背景下，能够巧妙融汇道教南北传统的特点有关。

《本际经》对南北道教传统的取材和取舍，几乎也就决定了南方道教和北方道教两种传统在唐代的不同命运。例如，尽管北方道教曾经造出了十卷本的《元阳经》，以及从十卷本扩展为至少二十三卷的《本相经》等经典，从篇幅上看不输于南方的《业报因缘经》、《升玄经》系列；但真正在唐代道教历史上产生影响的，毕竟还是义学根底深厚，能够巧妙混融佛教因素的南方道教传统诸经典。那些没有被《本际经》所吸纳的北方道教传统，相当部分就逐渐消失在唐代道教的主流之外了。这是需要进一步深思的问题。

（本节初刊于《华学》第九、十辑合刊，上海古籍出版社，2008年，1061—1069页。）