

丁  
强  
著

# 早期道教教职研究

儒道释  
博士论文丛书



四川出版集团  
巴蜀书社

# 儒道释博士论文丛书

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

ISBN 978-7-80752-258-4



9 787807 522584 >

定价：18.00元



丁强 著

# 早期道教教职研究

儒道释博士论文丛书

四川出版集团  
巴蜀书社

**图书在版编目 (CIP) 数据**

早期道教教职研究/丁强著. —成都: 巴蜀书社, 2008. 12

(儒道释博士论文丛书)

ISBN 978-7-80752-258-4

I. 早... II. 丁... III. 道教—研究 IV. B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 165137 号

**早期道教教职研究**

**ZAOQI DAOJIAO JIAOZHI YANJIU**

丁 强 著

责任编辑 周田青

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

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

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

经 销 新华书店

印 刷 四川五洲彩印有限责任公司  
电话: (028) 85011398

版 次 2008 年 12 月第 1 版

印 次 2008 年 12 月第 1 次印刷

成品尺寸 203mm×140mm

印 张 8.25

字 数 200 千字

书 号 ISBN 978-7-80752-258-4

定 价 18.00 元

本书如有印装质量问题, 请与工厂调换



## 《儒道释博士论文丛书》编委会

主 编：汤伟侠（执行） 卿希泰（执行） 罗中枢

副主编：唐大潮 李 刚 潘显一 詹石窗

编 委（以姓氏笔划为序）：

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

《儒道释博士论文丛书》由香港圆玄学院资助出版



## 《儒道释博士论文丛书》缘起

国家“985”二期工程四川大学宗教与

社会研究创新基地首席科学家

《儒道释博士论文丛书》

编委会主编 卿希泰

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

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

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

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

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

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

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



## 序

本书是对早期道教的教职进行系统探讨的专题性研究论著，主要以早期道教的历史发展为线索，考察了早期道教教职的来源、早期主要道教派别发展过程中所出现的主要教职情况。作者在已有研究成果的基础上，提出了自己的一些看法，从研究角度的系统性上看，本书中所述早期道教教职方面的问题，分为三个时期。首先，上溯道教初创时的教职人员的成分构成，明确作为早期道教神职来源的巫、阴阳家与方士各自的演变史、功能及与道教的关系；其次，就道教成立后（汉末至魏晋）出现的太平道、天师道、上清派与灵宝派的各派，结合其教团组织制度，分别对其所存在的教职情况加以论述，进而揭示这些教职的设立与其组织之间的互动关系，以阐明道团发展的特点；最后，以道教在改造和充实时期（南北朝）对道教组织形式的丰富和完善为入手点，具体探讨了道士入门、晋升所受的箴与戒律及道门中负责日常教务的教职名号及其职能。本书的研究视角，既可以从宏观上体现道教史发展的不同阶段的先后顺序，使文理线索清晰，又便于从微观上把握不同时期教职的具体情况，重点得以突出。这

与或单纯考察道教教职来源而不见其在道教史中的地位，或以贯通整个道教史而附带考察教职的研究，侧重点上有明显区别。

对教职的研究，有以下几方面：首先，关于道教神职的来源。如同道教来源的多元性，早期道教神职人员来源也很复杂。不同文化对道教的介入，也昭示着各种文化传播者的不同身份。早期的道职在其来源的成分构成上主要有巫、阴阳家与方士。本书在探讨各自的特点，指出他们与道教神职关系的基础上，着重明确了两个问题：一是方士为道教提供了炼丹这一修行手段，而这是巫术所没有的；二是巫、阴阳家和方士与道职之不同在于道职是以道教组织为依托而存在的，是组织化的产物。这样的阐释，使我们可以很清楚地把握早期道教神职的不同来源与道职之间的关系，从而加深对道教神职特殊性的认识，这是在较多探讨此问题的著作中未明确的。其次，早期的道教道职来自于巫、阴阳家和方士，这些道教前期历史中的神职人员在汇入道教前已通过多种渠道来发展自己，有的在民间影响民众的日常生活诉求，有的则逐渐深入到上层统治集团中，以自己较为拿手的方式去满足集团中重要人物在物质和精神两个层面的愿望，这一发展状况显示出这些神职人员已在当时社会的各个层面都有较强的活动能力，预示着在以后转变为道门从业人员后的发展趋向。虽然这前后的关系较为密切，但道教的成立却显示出前期的神职人员与转化为道门从业者的不同，由早期神职人员向道门从业人员的转变，实际上是早期这些流传于民间的巫术、阴阳家和方士文化在动荡性的社会中趋向社会表层，要求以有序化的方式争得一席之地表现，这也是本书所着意说明的一个问题。再次，在探讨天师道的教职时，对太平道的教职“大贤良师”、天师道的“祭酒”

的内容作了详细的分析。提出“大贤良师”这一太平道的教职，不仅是人间之师，亦为天上之师，身兼双重身份。这一观念使我们更加容易理解太平道这一神职所具有的特殊意义，是宗教意义与政治意义的结合体，使我们对太平道的组织性质的理解又多了一个视角。“祭酒”一职，虽然学界有其起源较早，为古代饗官的共识，但到底其称谓起自何时，未见专文给以详细考辨。本书在细致地考察了它的来龙去脉后认为，该名称实起于汉代司马迁的《史记》，其前绝无祭酒之称。从汉武帝至东汉，这一名称被普遍用于官僚体制中作为官职称号，虽作为称号但却并非为官职本名，多加于官职本名后作为敬称。至汉末，被天师道引为教职。这在天师道的道职名称中可以普遍见到。而在天师道的教职中，仍有许多是把祭酒放在职位之后，这一情况，可以作为这一道职的称呼与汉代官职联系的见证。再次，本书详细分析了东晋时期的天师道、上清派与灵宝派的师徒制传教形式下的教职特点。明确归纳出它与祭酒制的不同方面：一是传道地域的不同。二是传道中的师徒关系已与早期太平道与天师道所建立的半官民、半宗教的授受关系不同。三是传道的形式上，东晋时的道派为适应形势的需要，主要以秘密的方式传播。就其活动的场所来看，宗教活动多在私人的靖室中进行，是不公开的。就传教的内容上来看，所传的道法也都带有神秘性。就其传播的范围上来看，仅仅以家族为中心展开，波及范围相当有限。四是修道者的身份上，大多为上层官僚士族中的成员，他们既有心向道，向往生活的自由，又无法摆脱师道尊严的儒家伦理观念的影响，在心态上是较为矛盾的。这些特点决定了东晋时的道派并不具备如同天师道及太平道那样统一的教团建制及教团规模，其传教的目的



已发生了重大变化，即由早期具有的明确以宗教为社会变革的手段转变为宗教成为关注个体修行成道的媒介。最后，东晋时期道教各派先后出现了“种民”的观念，种民是指那些能够免于世纪末的劫灾的侵害，在劫灾过后仍然能够继续生存，并成为太平盛世的人们。这一观念大量的存在，是与当时社会的战事频仍，民众生活受到严重影响的社会状况分不开的，表明它是当时道教中一个非常普遍的认识。种民生活在世间，需要遵守世俗生活中的伦理规范，带有世俗化的一面，但另一方面他们又是太平盛世的候选者，因为候选，可通过修斋持戒从善向道，而享有着摆脱末世劫灾的宗教特权。东晋道教发展中的这一观念是基于统一的神的观念而引出的，这与当时没有组织化的道团形式，且各派奉神不一的情况形成了极大的反差。因此，本书认为种民的身份更接近于规范化道门中的神职人员。就现在对此问题的研究情况来看，这是一种较新而又不失依据的看法。

当然，本书也有很多触及而未充分展开的方面，如南北朝官观制建立时道职的设立情况，由于材料的时代性需要严谨的考辨后，方能现出其本来面目，文章作者在这方面还需要更进一步地努力。另外，对南北朝时期各派道徒入门至晋升诸环节所受的戒、箴问题，本书也只是浅尝辄止。本人真心希望作者在以后的研究中能够继续关注这些问题，逐一弄明白。

潘显一

2008年5月

## 目 录

序 .....	潘显一 (1)
第一章 绪 论 .....	(1)
第一节 早期道教的界定及教职研究的重要性 .....	(1)
第二节 早期道教教职研究回顾 .....	(5)
第三节 研究目的与方法 .....	(8)
第二章 早期道教信徒的来源 .....	(12)
第一节 道教前史中的神职 .....	(12)
一 巫 .....	(13)
(一) 巫及其历史 .....	(13)
(二) 巫与道教的产生及道术的来源 .....	(22)
二 阴阳家 .....	(33)
三 方士 .....	(40)
第二节 《太平经》的“种民” .....	(67)
第三节 小结 .....	(70)

第三章 汉末太平道与天师道教团活动及教职 .....	(72)
第一节 太平道 .....	(74)
一 太平道的教团及特点 .....	(74)
二 太平道的教职：大贤良师、三公、八使、渠帅 .....	(83)
第二节 天师道 .....	(89)
(一) 天师道的教团及特点 .....	(89)
(二) 天师道的教职：天师、祭酒 .....	(102)
第三节 三国魏时天师道道团的情况 .....	(128)
第四节 小结 .....	(129)
第四章 东晋时期的天师道、上清派与灵宝派道团 ——以家族为中心的师徒制传教 .....	(132)
第一节 天师道在士族中的传播 .....	(134)
第二节 上清派与灵宝派在师徒制下的传教活动 .....	(148)
(一) 上清派 .....	(148)
(二) 灵宝派 .....	(153)
第三节 小结 .....	(162)
第五章 种民——特殊的宗教群体 .....	(164)
第六章 南北朝道团与教职的系统化建设 .....	(172)
第一节 系统宗教管理制度的确立 .....	(173)
第二节 道教戒律、受箓 .....	(184)
(一) 戒律 .....	(184)
(二) 受箓 .....	(204)



---

第三节 道馆的建立与相关的教职 .....	(218)
(一) 道士 .....	(221)
(二) 宫观管理者 .....	(225)
第四节 小结 .....	(233)
第七章 结 论 .....	(234)
参考文献 .....	(238)
后 记 .....	(245)

## 第一章 绪 论

### 第一节 早期道教的界定及教职研究的重要性

就学界对宗教学理论方面的研究情况来看,以对某种超自然物的信仰且具备组织化的社会形式来对宗教这一社会现象给以学理上的界定,是为学术界的共识。其中,对超自然神灵的信仰,构成了宗教的精神层面;组织化的社会形态的存在,则构成了宗教的物质层面。由于宗教存在与发展的历史性、长期性、地域性,受到政治、经济等多种社会因素的影响,因而宗教现象也呈现出相当的复杂性,并非千人一面。尽管目前这一界定并不能完全涵盖所有的宗教现象,但对大多数宗教还是可以适用的。而道教的发展,在很大程度上也符合这样的发展规律。

一般认为,道教的产生,是以受到早期经书的影响并出现相应的道教组织为其发端的。对道教产生有显著影响的经书是《太平经》和东汉后期魏伯阳的《周易参同契》。道教组织,是指东汉后期,在西蜀创立的五斗米道与在东部兴起的太平道。道教从其产生时起,就带有反对当时社会政治压迫的意味,封建统治阶

级对这种带有政治意味的民间宗教，采取了镇压、限制与利用、改造相结合的政策。汉末太平道遭到残酷镇压而失败，从此销声匿迹。五斗米道的汉中政权也被摧毁，教民被迫北迁，五斗米道虽在北方得以传播，但由于失去了统一的领导，陷入组织涣散，教纪松弛的状态。

进入曹魏时期，道教内部逐渐分化，一部分向上层发展，接受统治者的利用和扶植。其中一些有较高文化素养的信徒，出于统治阶级的需要，开始对民间道教进行改造。改造的结果，使高级士族信奉道教的人数日益增多，出现了许多天师道世家。道教在上层化的同时，民间仍然流传着通俗形式的道教，并不断地发动反抗统治阶级的起义。如西晋道士陈瑞首先在巴蜀地区揭竿而起，继之而起的李特、李雄所领导的流民起义，与天师道有密切的关系。他们在天师道首领范长生的支持下，在成都建立了长达四十七年的成汉政权。和天师道有一定渊源的李家道，三国时从蜀中传到江南，并在江南地区广泛传播，从东晋初年开始的李弘起义，与这个道派有一定的关系。另外，在晋代，杜子恭一派的天师道，在江南也有较大影响。东晋末，孙恩、卢循利用这个道派组织发动了起义，并提出“诛杀异己”的口号，表明虽同为道教信徒，也会因阶级利益不同而互相对抗。南北朝时，北魏嵩山道士寇谦之以奉太上老君意旨清整道教的名义，改革天师道。其改革的总原则是“以礼度为首”，即凡是合乎儒家礼教的就保留、增益，违背儒家礼教的就革除废弃。在南朝刘宋时期，庐山道士陆修静，“祖述三张，弘衍二葛”，搜罗经诀，尽有上清、灵宝、三皇各派经典，遂“总括三洞”，汇归一流。又依据封建的宗法思想和制度，并吸收佛教修持仪式，广制斋醮仪范，以改革五斗

米道，“意在王者尊奉”，被称为南天师道。道教的教规、仪范经过寇、陆的修订之后，便逐步定型。在此基础上，陆修静的弟子陶弘景继续吸收儒、释两家思想，充实道教的内容，构造道教神仙谱系，叙述道教传授历史，主张三教合流，对以后道教的发展产生了相当大的影响。

民间道教发展至上层的那一部分，经过东晋至南北朝这样一个相当长时间的改造，其教理教义、斋醮仪范等都大大地得以充实和健全，脱离了早期道教原始的状态，逐步成熟起来，转化为上层化的为封建统治服务的士族贵族的宗教。

从整个道教史来看，道教由东汉末产生至魏晋南北朝发展，可以认为是道教初期发展的阶段。早期道教因所传经典不同而被分为不同的道流，<sup>①</sup> 这种情况一直延续到后世。早期道教所关注的问题，如以炼气、炼丹、存思等以达长生为目的的修行方式，符水、咒术为治病的方法，有关斋醮仪范戒律等的规定等亦为后世继承。尤其道教神仙谱系的建立、三洞四辅的道书分类方法，后来虽然在其具体内容上有适当增减，但就其形式来说，一直为后世所因循。道教早期的经书的造作，也大都是在这一时期。另外教团组织的成立、宫观制度的初步建立也是在这一时期。可以说道教由东汉至魏晋南北朝的发展，为以后道教的各方面展开，

---

① 陆修静在元嘉十四年（437）所记的《灵宝经目序》，其中有：“元嘉十四年某月日，三洞弟子陆修静敬启：‘诸道流相与同法，弘修文业，赞扬妙化，兴世隆福。’”（《云笈七签》卷四）陈国符《道藏源流考》：“上清经灵宝经，系经之总称。各统经数种或数十种。最初不过数十卷。后人据先出道经，敷衍增修，仍题以原名，卷帙遂因而增多。又据所统经文，修撰斋仪，仍编入此经，种数亦因而孳乳。……四辅经之孳乳亦类此。故三洞四辅经，端视其来源以为区分。”又“《正一经》，张陵一派所传经箓也。”似“派”之称为后人所追加。至于正一道后来分衍多支，皆视所传经典，以道流为其称呼，也许更为适当。

大致都奠定了一个基调。而对这一段时期道教发展情况的把握，也会直接牵涉到对以后道教发展中的诸多问题的探讨及对整个道教史的理解。因此，其在整个道教史研究中的地位也就显得相当重要。本书之所以选择这样一个论题，就是基于这个原因。

自东汉张陵创教至魏晋南北朝为止，是道教的创建和改造时期。本书将这一时期作为早期道教的历史分期来进行考察。这样界定，是把它纳入到整个道教史当中，作为整个道教史中的一个环节所做的思考。如上文所说，这一时期道教在各方面的发展，显示出与后世道教的发展有着极为密切的联系，甚至可以说，为以后道教的全面展开都奠定了基础。正是通过对早期道教情况的了解，才使我们以后道教兴盛衰变的来龙去脉的理解有了较为确切的前提。但是，就其所反映的道教方方面面的情况来看，仍属于道教发展的初期阶段。

宗教组织，作为社会组织的一种表现形式，是由具有共同的信仰和期望、感情和志趣的信教者，依据一定的行为规范和价值取向所结成的社会群体。作为社会组织中的一类，其组织化的程度可以通过多方面具体内容体现出来，如教内制度的设置（包括入教与退教有无固定手续、有无加强教众之间紧密联系的定期集会、教众对规定的戒条戒律遵守与否、程度如何，教职设置的疏密程度、教内有无针对教众的专门教育建置），信教者的人数、个体背景，教派分立情况，等等。在这些内容中，以教职设立的情况为反映其组织程度的基本方面。因为教职的设立，反映了信仰者为实现共同的信仰目标，在参与宗教活动中所承担着的、由教众共同认可的职能分工，它是宗教有序化发展的结果，其实质是宗教中的信仰者之间动态关系的具体体现。它的作用在于：使

得信仰的个体在宗教活动中能够获得群体的价值认同,并在实现其共同信仰目标的过程中,引发出与其他社会群体互动的社会意义。因此,教职作为宗教组织的有序化发展的结果,是宗教组织乃至整个宗教发展状况的直接表征。通过对宗教内部教职设立情况的考察,有助于我们了解某一宗教在一定时期的发展情况。正是基于这样一个想法,本书希望通过对道教的教职设置问题的研究,在明确其基本情况的前提下,来展现道教的发展脉络。

## 第二节 早期道教教职研究回顾

关于道教早期的教职情况,许多学者从不同角度对这一问题作过探讨。

卿希泰先生主编的《中国道教史》一书,对道教史的整个发展的脉络做了清晰的梳理,其中对于早期道教教团的发展,大都有专门的篇章加以探讨,如汉末太平道与天师道教团的组织形式与发展,太平道消失、魏晋南北朝天师道组织改革整顿的原因及改革的结果、影响,上清派、灵宝派组织的发展状况等。文中以相当翔实的资料展现了这些问题发展的过程,并在此基础上,做了较深入的阐发。这些问题的研究,对我们了解早期道教教职发展状况,具有相当重要的参考价值。

任继愈先生主编的《中国道教史》,也是以对中国道教的整个发展过程的研究来展开的。其中对于早期道教组织发展的各方面状况,如魏晋之际道教的传播与分化,魏晋丹鼎道派的情况,南北朝陆修静与陶弘景对道教教规、戒律、神职体系等问题,亦



有较多精辟的见解。且文约而简，提纲挈领。

刘琳曾以文本研究为基础，在对天师道早期的经典《正一法文经章官品》中所列的道教官君与汉代官制进行比较的基础上，撰成一篇专题式的讨论文：《〈正一法文经章官品〉初探》，这篇文章，证明了天师道早期的经典《正一法文经章官品》中，一些官君和汉代官制的关系。这一研究使我们可以较为清楚地了解到，早期天师道的教职设置与官僚机构的建制存在者某种关系。<sup>①</sup>

陈国符先生曾经在《南北朝天师道考长篇》一文中，通过对《道藏》所收录道经中记录的关于南北朝时期天师道的材料的整理，为我们展示了道教早期的组织情况，其中就涉及到道教的署职及授箓问题。<sup>②</sup>

柳郁仁先生在《栾巴与张天师》中指出，早期天师道经典《正一法文经章官品》和《太上三五正一盟威》所列官职，其中一些就与当时政府或宫中服役之职官的名称相同。<sup>③</sup>

葛兆光所著《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》一书，在第一章《从张道陵“军将吏兵之法”说起：道教教团从二十四治到洞天福地》一文中，认为早期道教的教团的组织形式，包括张道陵所建的二十四治、太平道的三十六方组织与将军的称号，都与当时政府、军队的组织方式和军官称号很接近，并

① 王宗昱，《〈正一法文经章官品〉初探》，载“早期天师道经典研究”会议（香港中大，2001年），第1页。

② 陈国符，《道藏源流考》（北京：中华书局，1985年）下册，第308—310页。

③ 李丰懋、朱荣贵主编，《仪式、庙会与社区——道教、民间信仰与民间文化》（台北，联经，1996年），“中央”研究院文哲研究所筹备处，第43页。

且得出这样的结论：早期道教的这些教团组织方式，即是现实政权的仿效，也是对想象中天上神界的模拟。同时还谈到了道教中道士的授箓情况及道教的上下等级之次第问题。<sup>①</sup>

陈耀庭著《道教礼仪》第八章“道教徒的称谓礼仪”分三个部分谈到“道士的称谓”、“宫观执事的称谓”、“仪坛执事的称谓”，对不同教职的称谓做了梳理，其中也提到早期道教中教职来源和发展的情况。<sup>②</sup>

小林正美所著《六朝道教史研究》一书从道教经典的考证入手，分别阐述六朝时期江南道教存在着天师道、葛氏道和上清派三大道流，其中对刘宋时期流行的终末论和种民观念，三师，及天师道、葛氏道、上清派道团组织演变过程等问题的探讨，都可以说在道教史的研究上有着相当重要的意义。<sup>③</sup>

关于早期道教教职情况的研究，还有一些，但以上所提到的尤为典型。这些学者的研究，有的是以整个历史中政治、经济、文化发展为背景，从道教通史的勾勒上，来涉及道教道团及教职的发展演变。有的是从道教断代史的层面，根据某一时期的道教自身的发展状况，来剖析当时道团的组织形态、教职称号。有的则以专题讨论的形式，就道教教职的基本状况，提出自己的看法。诸多研究成果，为我们较系统地认识和理解道教早期道团发展过程中，由组织形式的变化而造成的教职的变动，提供了丰富的、可资借鉴的材料，也使本文的写作有了可能。

---

① 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），第12页。

② 陈耀庭，《道教礼仪》（北京：宗教文化出版社，2003年），第279—290页。

③ （日）小林正美著，李庆译，《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001年）。

### 第三节 研究目的与方法

从道教自身的情况来看，道教创立于东汉末年，发展至明清，其间大致经历了这样几个阶段：一、道教产生前的孕育至汉末诞生的阶段。二、道教诞生至魏晋南北朝时期的改造和分化。三、隋唐时期，道教渐次发展至繁荣时期而体现为多方面展开。四、新道派的出现及内丹学的兴盛。五、明清时期，道教的内部教团腐化及失去统治者的崇奉扶持，是道教从停滞走向衰落的阶段。

在道教发展的整个过程中，道教从其创教时起，并未有一个集中而统一的教团组织，一些教派之间尽管存在着教义思想方面的相互借用，但总的来说，此一时期道教的状况仍表现为各教派分散、互无统属的状态，各教派保有着自己的发展轨迹。正如任继愈先生主编的《中国道教史》中指出的：

道教的前史特别长，其创教活动分散而缓慢，早期教派并非由同一途径、在同一地区和同一时期形成的，并且很长时间内没有一个统一的稳定的教团组织，因而中国道教史的上限极不易认定。<sup>①</sup>

早期教派的这种各自相对独立的发展情况，造成各教派在其教派管理的具体措施方面必然存在着较大的差异。就道教教团设

---

<sup>①</sup> 任继愈主编，《中国道教史》（北京：中国社会科学出版社，2001年）上卷，第7页。

立的情况看，既存在着从一开始产生就有明确的教职设置并建立了较具规模的教团组织的道派。如汉末太平道的三十六方、巴蜀地区创立的五斗米道的二十四治。也存在着完全没有教职设置并且没有明显教团建制的道派，如魏晋时期的灵宝派的前期状况。

从创立到魏晋时期，道教中的具体事务，如教团中教职的任免，入教的手续，等等，基本属于道教内部的管理活动，还未纳入统治者的官方管理体制下，虽然确实存在着道教向士大夫阶层逐渐渗透，部分士大夫以个体身份介入其中的情况。道教在经过魏晋南北朝的清整之后，民间道教逐渐趋于弱势状态，并终于消融在南北朝新道教中。<sup>①</sup> 伴随这一情况，在其他方面也产生了相应的变化，如新道派的产生，道观制度的建立及相应的道教戒律的制定等，这种情况发展到隋代，隋炀帝杨广执政时期，开始设置崇玄署这样一个专职的宗教管理机构，通过设置令、丞等官职，以专职人员负责宗教事务。隋唐以后，道教出现了繁荣发展的局面，这与统治者对道教发展进行规范化管理及其个人的崇道喜好是有着相当大的关系的。宗教组织管理的官方化、制度化使得道教教职的设置得以明晰化，具有了官方认可的名称和传承脉络。与此前的道教发展状况有了明显的不同。基于这样的原因，应该说，这一时期及其以后道教发展的教职设置情况，是比较容易把握的。而隋唐以前，自道教初创至南北朝之际道教教职的设置情况，由于并不显明，其基本状况如何，则是相当模糊的。一些道派的传承只局限在这一时期，魏晋以后的道教发展史上则不再见到。其教派存续期间所设的教职名称，也由此而只存

---

<sup>①</sup> 参见任继愈主编，《中国道教史》（北京：中国社会科学出版社，2001年）上卷，第4页。

在于这一时期。一些道派所设教职，发展到以后又有新的变化，而对这些新变化的了解，又必须以其最初的设置情况为参考。还有一些情况是，一个教派的教职为后来新出的另一教派所沿用，但又赋予了新的含义，等等。这样的涉及道教教职发展变化方面的、需要解决的问题还相当多。而这些问题的探讨，对于道教史的研究则是必不可少的。因此，对道教创始至魏晋时期教职发展的情况，作一个适当的整理，也就显得相当重要了。有鉴于此，本书即着眼于这一时期道教教职设立的情况。在明确各种道派（当然是建立有明确教团的）所设教职的名称、教职承担须受的经戒、代表教职的服饰、以及不同道派教职体系及其相互的交涉等问题的基础上，来展现道教发展的一个侧面。

需要说明的是，从教职的角度来考察道教发展的情况，主要侧重于道教内部发展情况的梳理，但由于道教自初创至魏晋南北朝时期，在教职的设立方面与当时世俗官僚制度内容有着一定的关系，因此，对此一时期所设教职的来源方面的考察，也会部分地涉及到这一方面内容，以期能够较完整地反映教职设置的前因后果。

以前面对过去学术成果的介绍来看，学者们对此问题的研究思路大致有二，一是侧重于研究道教教职的细节问题。或对道教自身教职流变的考察，但仅限于道教的内部，对影响道教教职情况的相关社会现象一般不予涉及。或注意到了影响道教教职建制的相关社会现象，力求阐明道教教职与其之间的互动关系，但对道教教职自身的探讨，似又嫌不足。二是在构筑道教历史发展的轮廓的前提下，涉及到对道教教职问题的思考。这样角度的探讨常常显得不够深入，使我们无法弄明白教职设置、发展中更多细

部的问题。有鉴于此,本文则以阐发道教历史的基本发展过程为前提,通过对早期道教各教团发展的特点的研究,来考察道教教职的衍生、流变情况,其中即注意到道教教职的设立、发展与其他社会现象所存在的关系,同时又尽可能地展现道教内部教职自身的状况与处境。以期能够较系统地把握道教早期教职的发展脉动。

由于早期道教涉及汉末至魏晋南北朝这样一个范围,其间基本处于社会变动的状况,只有西晋结束分裂,实现了短暂的统一。因此,时间跨度比较大,考虑到为体现文章线索的连贯性及写作的方便,本书拟以各时期道团发展状况为入手点,按历史发展的时间顺序,以各时期道团内教职情况为阐述对象这样一个基本思路展开。在史料运用方面,由于汉至魏晋南北朝史学发达,正史的介入则是必不可缺的方法,本书在正史方面的征引,主要参考《史记》、《汉书》、《后汉书》、《三国志》、《晋书》、《南史》、《宋书》、《南齐书》、《梁书》、《陈书》和《隋书》。然而以宗教发展和政治、社会、文化的关系,来作为研究的背景,正史方面的材料虽然涵盖较广,但于道教专论性的方面来说,仍稍嫌不足,因此《道藏》、《藏外道书》是必需的重要史料,史料的筹集与整理是撰述的准备工作,先广泛搜集原典资料及相关著述;其次进入资料的处理阶段。处理上以原典的解读、归纳、分析为初步工作,了解史料和道典中所记载的事实,并发现确立问题,接着尽可能地再现此问题的情境与历史文化脉络,来探求问题的起因及发展过程,再辅之以相关的佐证,逐渐理清各方面的内容。

## 第二章 早期道教信徒的来源

### 第一节 道教前史中的神职

我们知道，道教的来源主要有这样几个方面：一是来源于古代的宗教与巫术；二是来源于战国至秦汉的神仙传说与方士方术；三是先秦老庄哲学和秦汉道家学说；四是来源于儒学与阴阳五行思想；五是来源于古代医学与体育卫生知识。<sup>①</sup> 各种思想观念在汇聚进入道教中，并整合成道教神学理论的同时，各种思想的倡导者也不可避免的进入道教中来。加之道教的历史渊源可以上溯到相当久远的时代，道教的神职人员成分的构成，由此就显得相当的复杂。由道教产生时的情况看，构成早期道教神职人员的主要来源有：原始宗教中的巫祝，兴起于战国而传至秦汉的方士、阴阳家。以下，我们将通过考察这些构成早期道教的神职来源的性质、社会功能及其演变过程，展示他们与道教发展的关系。

---

<sup>①</sup> 任继愈主编，《中国道教史》（北京：中国社会科学出版社，2001年）上卷，第9—17页。

## 巫

### （一）巫及其历史

巫文化是原始、蒙昧的思想文化，它产生于人类的早期，是人类最初认识自然和社会所形成的各种思想观念和技能的复合体，是早期人类认识和控制周围环境与自身的可靠手段。巫作为一种社会现象和人文现象，是原始宗教的产物，也是原始初民崇敬的唯一能够与神灵相沟通的人物。在原始社会中，巫享有很高的威望，具有多方面的能力。早期的巫既长于歌舞，又能施展法术，同时又是部落的首领，一身而三职。这三种职能相辅相成，形成互补。相传颛顼是黄帝子昌意的后裔，被黄帝族征服的九黎族到颛顼时仍崇奉巫教，杂拜鬼神。颛顼下令禁绝巫教，强迫九黎族进行黄帝族的教化。那时的九黎族的巫在祭祀鬼神活动中，可能是企图唤起种族情绪，或以巫教维系种族思想，对黄帝族统治不利，因而遭到颛顼的禁止。

在中国早期的文化系统中，巫文化表现得相当丰富。在我国早期的文献及后来的出土文物中，都可以见得到。在《尚书》中就有巫的记载，《尚书·君奭》篇中有一段周公告诫召公的话，提到商代有六位很有名的大臣，分别是：成汤时的伊尹，太甲时的保衡，太戊时的伊陟、臣扈和巫咸，祖乙时的巫贤，武丁时的甘盘。<sup>①</sup>古字音近一般义多同，这其中的巫咸与巫贤可能是一种

<sup>①</sup>（清）孙星衍，《尚书今古文注疏》（北京：中华书局，1986年），第449—450页。



性质的官职。据《周礼·春官·龟人》“郑玄注”对巫咸的解释是：“巫咸作筮”，<sup>①</sup>是以巫咸为筮法的发明者。认为巫彭为医术的发明者。考巫彭一名古书少见，古代以医药养生著称者有彭祖，疑即巫彭。彭祖是以彭为姓氏，名铿。《史记·楚世家》集解、索引等书引《世本》佚文说，他是因受封大彭（今江苏徐州），为彭姓之祖，所以才被称作“彭祖”，彭祖受封本在商代，却被后来的神仙家渲染成历七八百年还健在的寿星。<sup>②</sup>巫彭与巫咸俱是有名的巫，《楚辞》中屡见“彭咸”之称，据顾颉刚先生考证，就是巫彭和巫咸的合称。<sup>③</sup>

除文献所记之外，殷墟卜辞也有不少关于“巫”字及行使巫术的记载，可作为文献记载的补充和佐证。“巫”字见于甲骨文已为学术界所公认。<sup>④</sup>卜辞人名有“咸戊”，地位甚高，罗振玉、王国维认为即古书中的巫咸，<sup>⑤</sup>已被多数学者认可。卜辞中还有对巫术的记载，如卜辞中有“帝巫”一词，饶宗颐先生认为此即是与后世所说的方向之祭有关。<sup>⑥</sup>在商代，巫已有了男女性别上的不同称呼，巫一般指女性，李零先生认为男性的巫多包含在被称作“𠩺”的称呼中，<sup>⑦</sup>似乎显示出男巫在地位上次于女巫。卜辞求雨还采用“舞”的形式，并有宁雨之词，据学者们估计也都

①（清）孙诒让，《周礼正义》（北京：中华书局，1987年），第1952页。

②（西汉）司马迁，《史记》（北京：中华书局，1959年），第1689页。

③ 顾颉刚，《彭咸》，载《史林杂识》（北京：中华书局，1963年）初编，第201—202页。

④ “巫”字见于甲骨文是唐兰先生首先认出的，见唐兰《古文字学导论》（济南：齐鲁书社，1981），第166—167页。

⑤ 罗振玉，《殷墟书契考释》，东方学会石印增订本（1927年）卷上，第13页。王国维，《古史新证》（北京：清华大学出版社，1994年），第51—52页。

⑥ 李零，《中国方术续考》（北京：东方出版社，2001年），第53页。

⑦ 同上。

是以舞来行事。<sup>①</sup> 另外卜辞中还有伐巫、取巫、用巫等记载，均被认为是与用巫为牲有关。<sup>②</sup> 文献与卜辞所记载的商代“巫”的情况，讲了巫的两种社会功能：一是巫与祀的活动有着密切关系，如以巫为牲、作舞求雨。二是巫可以行使治病的医者的功能。

在商代，巫的势力和影响，主要随政治斗争而消长。商朝时除巫以外，还有与其有密切关系的“史”官。巫、史虽都代表鬼神发言，指导或干预政治和国君行动。巫的职责偏重鬼神，史的职责则偏重人事。巫能歌善舞兼医治疾病，代鬼神传达意旨主要靠筮法；史能记人事，观天象和熟悉典故，代鬼神传达信息主要靠卜法。巫官和史官都争夺谁是代鬼神发言的权威，巫史之间总是处于一种较紧张的关系中。商朝时，商朝的建立者商汤站在史官一边，也下令禁止巫风。可见从原始氏族社会的颛顼时代到阶级社会的商朝时代，巫的境遇也是有所起伏的。但总的来讲，商人信鬼观念很重，所以巫风还是很盛行。

除此之外，商代还有一批专职的神职人员，即卜（贞人）和祝，他们都是“巫覡”一类的人物。

到了西周时期，相较于商代而言，“巫”在统治阶层中的地位已经开始下降，一方面，他们往日的职能一部分已经为其他世俗的官职所取代，另一方面，在巫师集团的内部，分工也较前代细密，所以就每一官职而言，其权力相应地缩小了。西周初年，担任公职的“巫”不但是世袭的，且从属于一定的土地和宗庙系统，专司祭祀之事。据《左传·定公四年》载，周初周公分封诸

① 李零，《中国方术续考》（北京：东方出版社，2001年），第53页。

② 同上。

侯时，其内容即包括：“土田倍敦，祝宗卜史，备物典策，官司彝器。”杜预注“祝宗卜史”曰：“大祝、宗人、大卜、大史凡四官。”<sup>①</sup>即使如此，巫在国家政治生活中的地位也曾受到质疑。据《六韬》讲文王与武王图商一事时说：“伪方异伎，巫蛊左道，不详之言，幻惑良民，王者必止之。”<sup>②</sup>虽然反对的是对国家政治生活不利的言论，但也表明王者对巫者的预言准确性表示怀疑，这种不信任所导致的结果，是后来原属巫专门司职的筮占之法也被“史”官占了去。据陕西岐山凤雏村出土的记载周穆王时占筮的“史懋壶”，壶上的铭文提到穆王命史懋“路筮”（一种露天举行的筮占活动）。其中的筮人是“史”而不是“巫”。<sup>③</sup>在《周礼·春官》中则把巫排在了“五祝”之后、“七史”之前。分为三类：司巫、男巫与女巫。《序官》说司巫是由中士二人担任，男巫、女巫的“师”是由中士四人担当，普通的巫则数量不限。可见地位不高。<sup>④</sup>王国维在《宋元戏曲考》中也说：

周公制礼，礼秩百神，而定其祀典。官有常职，礼有常数，乐有常节，古之巫风稍煞。<sup>⑤</sup>

史官代替巫官掌握祭祀，并且这种祭祀已有正式规定，减少了随意性。史官也兼作诗歌，巫的作用受到限制，这是西周的情况。到了春秋战国时期，巫与医又开始分业，破除了早期巫兼医的惯例。另外，在这一时期，由古文献中对巫的记载都比较少的

① （清）阮元校，《十三经注疏》（上海：上海古籍出版社，1971年），第2131页。

② 李零，《中国方术续考》（北京：东方出版社，2001年），第55页。

③ 同上，第57页。

④ 同上。

⑤ 王国维，《宋元戏曲考》（上海：上海古籍书店，1983年），第2页。

情况看，也说明巫的地位今不如昔。“巫”在政治上的势力萎缩，各国最活跃的“巫官”基本上只有卜人一种，也就是说，其职能仅集中在宗教的某一方面。巫比先前各时期的地位下降得多，影响缩小了，总的来讲是失势了。

殷商、西周巫覡掌握政治权力。至春秋战国时期，随着诸侯势力的扩张、新支配阶层的登场、思想家群体的出现、新官僚阶层的形成，巫覡中的大部分人逐渐脱离政治中心，向民间巫覡转化。<sup>①</sup>

关于夏商两周时代巫记鬼神的歌词，可惜全部失传，使我们无法窥见巫文化的整体，只能依据文献与出土文物的零星记载去想象当时的情形。

秦代的“巫”，由于材料较少，情况并不清楚。《史记·封禅书》记载了一些齐燕时的方士，他们或善于占候，或善方药，对秦始皇影响很大，虽与巫所行的技艺存在相似之处，但又有所区别。<sup>②</sup>可以想见，至秦始皇时，一部分民间的巫覡有可能已转变成方士。

巫由先秦发展至汉时，巫从业者的状态逐渐定型。当时的巫覡大体上可分为宫中巫官和民间巫覡两种。宫中巫官主要在宫廷里活动，民间巫覡则在民间发挥影响，他们在民间利用百姓的风俗、控制文化的规范，并掌握百姓的思维方向。在混乱时期则笼络动摇民心，对政府发挥其政治力量，有时又表示对政府的不满。这种巫覡的集体力量以宗教组织的形式表现出来，对民间的

<sup>①</sup> (韩国)文镛盛，《汉代巫覡的社会存在形态》，载《北京师范大学学报》1994年4期，第20页。

<sup>②</sup> 李零，《中国方术续考》(北京：东方出版社，2001)，第64页。

影响力也不断加强。汉代是这种影响力强化的一个时期。除了巫官之外，大多巫觋的社会身份乃属于庶民阶层。

汉代的巫大致可分为三类：宫中巫官、专业巫觋、兼业巫觋。

### 1. 宫中巫官

汉代，在宫廷机构里依然存在巫觋，并发挥着一定的影响，这是当时的政治需要和巫觋的固有性质相符合的结果。我们知道，汉代统治者以武力获得权力，为了维护这种权力，需要使人们确信他们的权力具有神圣性。这就给巫觋留下了活动的余地。如因为主持国家祭礼的需要，汉高祖刘邦于国家正式机构里设置“七巫”之职，隶属太祝，其职责是主管各种祭礼。祭祀只是一种形式上的典礼，统治者需要的是巫觋本身的能力，也就是利用他们所谓的交通鬼神的力量，并借他们之口，将自己的意志传达于百姓。这种祭祀的对象不只局限在唯一的天神身上，其范围由祈求目的决定而显得非常广泛，有人鬼、巫灵、帝神、社神等。

武帝元封二年（前 109）灭南越后，又增设了“越巫”，使官巫达到八种之多。然而，武帝以后，由于政治的原因，统治者对官巫的态度发生了一些变化，甚至还出现了主张减少祭礼的改革派。建始二年（前 31）成帝接受匡衡、张谭等的建议，罢黜长安旧祀 475 所、雍地 188 所，同时废除高祖所立的七巫中除河巫之外的六巫。孝武薄忌泰一、三一、黄帝、冥羊、马行、泰一、武夷、八神、蓬山、四时、玉女等，而且还遣还了方士等 70 多人。但到了哀帝，形势又有所改变，从前的诸神巫官大多恢复其位或官复原职。到公元 5 年，王莽再度重申祭礼的重要性与天命的象征意义及其与汉代制度的关系。相应地，巫觋所掌握

的权力又渐渐恢复，他们的重要性也被重新肯定。

## 2. 专业巫覡

专业巫覡是指那些以营业为目的的巫覡，他们不从事任何其他职业，活动地点大多在集市等人群聚居的地方。秦汉时期，民众的身份大致可分为“士”、“农”、“工”、“商”。其中“工”和“商”按照汉初惠帝、吕太后和文帝时期的官吏录用法，是不能入选的。此外，秦汉时期另设有对商贩入仕宦的身份限制，即设有“七科谪”，主要限制“有市籍者”之仕宦。市籍是于市区设置固定营业处以经营各种行业者，以及居住市区内的人员的名册记录，就是对“市井子孙”和“贾人”加以管理的名册。巫覡当中也有一批人因在市场营业而具有市籍。如王莽所制定的“贡法”中所言：“工匠、医、巫、卜、祝及它方技、商贩、贾人坐肆列、里区、谒舍，皆各自占所为于其在所之县官，除其本，计其利，十一分之，而以其一为贡。敢不自占，自占不以实者，尽没入所采取，而作县官一岁。”<sup>①</sup>将巫、卜、祝视为商人行为，与其他商人一样受到法律规定的限制。这些可能就是拥有市籍的专业巫覡。他们进行营业的场所一般在“肆列”（即城中的商业区），“里区”（即一般住宅区）、谒舍（即客舍）等地。

关于巫覡从事营业的事例，史书中有记载。《后汉书》：“顺帝时，廷尉河南吴雄季高……雄少时家贫，丧母，营人所不封土者，择葬其中。丧事趣办，不问时日，巫皆言当族灭，而雄不顾。”<sup>②</sup>由于汉人相信死者的埋葬方法和日期对活人有影响，因

<sup>①</sup>（东汉）班固，《汉书》（北京：中华书局，1956年）卷九十九，第600页。

<sup>②</sup>（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤注，《后汉书》（北京：中华书局，1965年）卷四十六，第1453页。

而巫覡就自然成为丧家的主要求助对象。但吴雄不问丧葬时日和埋葬地点，随意进行丧葬，巫覡感到这是对自己营业的威胁，所以起而攻之。这是巫覡营业的反证，是巫覡势力强大的表现。从“巫皆言当族灭”一句可知巫覡集体活动的事实。关于巫覡在街头上从事巫业，见《盐铁论》：“世俗饰伪行诈，为民巫祝，以取厘谢，坚额健舌，或以成业致富。故悼事之人，释本相学，是以街巷有巫，闾里有祝。”<sup>①</sup>可见巫覡营业取利的实际情况。

### 3. 兼业巫覡

汉代除了以上特点的巫覡之外，还存在一种在从事其他行业的同时又施行巫术，或者本是巫覡出身，但有时脱离本业，兼营其他行业的巫覡，我们不妨称之为“兼业巫覡”。当时，不仅巫覡职业的分化现象已经明显，而且在“独尊儒术”的影响下，出现了脱离本行学习经学的现象。据《汉书》记载：“楼护字君卿，齐人，父世医也。护少随父为医长安，出入贵戚家，护诵医经、本草、方术数十万言，长者咸爱重之，共谓曰，以君彻之才，何不宦学乎，由是辞其父，学经典，为京兆吏数年，甚得名誉。”<sup>②</sup>楼护虽具有医经、本草、方术等学问，却仍不能仕宦。在进入官场时，他还要学习宦学，这宦学应是经学。楼护从小曾随父亲到长安行医，毕竟是一个医生，而他学习经学以后，就在京兆吏衙门里做了几年的小吏。但又有一些人自愿变成为占卜者。又如《后汉书》记载：“……文姬乃告父门生王成曰：‘君执义先公，

①（西汉）桓宽撰，王利器注，《盐铁论》（北京：中华书局，1956年）第二十九，第265页。

②（东汉）班固，《汉书》（北京：中华书局，1956年）卷一百二十四，第1432页。

有古人之节。今委君以六尺之孤，李氏存灭，其在君矣。’成感其义，乃将变乘江东下，入徐州界内，令变名姓为酒家佣，而成卖卜于市。”<sup>①</sup>可知当时因个人的需要，在放弃本行之后，从事其他行业的事情也比较频繁。但这是一时的改行，而不是完全脱离本行。

有些巫覡也脱离本行，学习经术而成为儒者。但他的身份还是巫覡。如后汉时期的隐士高凤，他少时就学习经学，家以农为业。但太守连召请他做官时，高凤自己说是巫从业者。

巫医也是兼业巫覡的一群。秦汉时期已有专业医者的出现，且有不同于巫术治疗方法的专门医药之术。巫覡和医者应属于不同职业群，且其治病方法也不同。但巫覡从事巫业的同时，仍然兼职从事医业。因而在史书出现医和巫并举之例。如《史记》说：“天子病鼎湖甚，巫医无所不致。”<sup>②</sup>如上巫医和医巫并举，究竟是本医者行巫术，还是本巫覡行医术，尚不清楚。不过，通过西汉楼护的事例可知医兼巫的事实。因他的父亲是医生，他的身世明确是医家。但他还诵医经、本草、方术数十万言。这方术应该是巫覡杂语，即占、卜、五行之类的。由楼护学习巫覡杂语的事实，可知巫覡和医者之间，至少有某种交流。因此，巫覡从事巫业的同时，又从事医业，这是无可怀疑的，这种兼业巫覡的存在和活动，显示了巫覡在秦汉社会扮演着多样角色及秦汉巫覡的活动力量，并表现了当时社会流动的特点。

①（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤注，《后汉书》（北京：中华书局，1965年）卷四十六，第2073页。

②（西汉）司马迁撰，《史记》（北京：中华书局，1959年）卷十二，第451页。



## （二）巫与道教的生产及道术的来源

从战国到秦汉，社会生产力总的趋势是向前发展的。但是统治阶级疯狂地掠夺土地，以致土地兼并越来越严重，这给百姓的生活带来极大的困难。而由于前汉中期统治阶级加重对百姓的剥削，再加上自然灾害，致使流民和盗贼大规模出现，终于引发了前汉末年的农民战争。到了后汉，由于社会的基本矛盾没有解决，社会危机更加严重，这时一些巫觋组织叛乱集团与政府对抗。

两汉四百多年，发生了数次农民战争，有巫觋参与或巫觋直接领导的农民战争就有新朝末年的赤眉起义、后汉光武帝时维汜等组织徒党对抗政府、灵帝时五斗米道和太平道起事等。赤眉军是新莽天凤年间（14—19）流民、“盗贼”起事。虽不是巫觋直接领导的，但军中的巫觋将赤眉军变成了政治性的团体。如《后汉书》说：“军中常有齐巫鼓舞祠城阳景王，以求福助，巫狂言，景王大怒，曰：‘当为县官，何故为贼？’有笑巫者辄病，军中惊动。……前及郑，乃相与议曰：‘今迫近长安，而鬼神如此，当求刘氏共尊立之。’六月，遂立盆子为帝，自号建世元年。”<sup>①</sup>在赤眉军中的齐巫不似被强迫参加的成员，似与赤眉军的领导达成某种默契的具有政治性的巫觋。

另外，后汉光武帝时，有两次农民的反政府活动也都是由巫觋直接领导的。一次是建武十七年（41），发生在皖城，另一次是十九年（43），发生在原武。前者由李广等领导，后者由单臣、傅镇等领导。他们都是维汜的弟子，属于同一个巫觋集团。他们

<sup>①</sup>（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤注，《后汉书》（北京：中华书局，1965年）卷十一，第481—482页。

的组织里有领导地位的弟子数百人，地域分布非常广泛，因而具有比较广泛的影响。

后汉末年，整个国家处在混乱之中，再加上天灾频繁，到处都有饥饿和疾病的民众。这时巫觋集团就组成叛乱组织，吸收遭遇灾难的流民，或进行秘密活动，或进行公开的反抗。因为这些组织是由巫觋所领导，组成人员大多是巫觋和流民，所以，可以说是巫觋群体意识的显露及巫觋对民间影响力的具体表现。《三国志》卷八《魏志·张鲁传》裴注引《三国典略》说：

熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民緇匿法，角为太平道，修为五斗米道。……使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。……及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。教民作义舍，以米肉置其中，以止行人。又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除。又依《月令》，春夏禁杀，又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉。<sup>①</sup>

五斗米道是后汉末年灵帝时期，变乱纷起的时候，巫觋在巴郡、汉中一带吸收遭遇灾难的流民所组成的一个民间政治宗教集团，势力非常大，管理方式也相当严格。他们不仅以收取五斗米的方式来拓展信众，而且以治病的方式扩大影响，扩张势力。其中张修直接被称为“巫人”，五斗米道又被称之为“米巫”。张角更自称“大医事善道”，他的财产竟超过王公贵族。甚至于当时的官吏，因害怕巫觋势力的扩张而竭力探索能使巫觋势力减弱的方法。可见当时巫觋所领导的民间组织的势力是多么的强大。

<sup>①</sup>（晋）陈寿撰，《三国志》（北京：中华书局，1965年）卷八，第243页。

巫觋之所以能够组织起大规模的对抗政府的政治活动，除了与当时社会的历史背景提供的外在条件有着较大关系，也与巫这一群体所担当的社会功能有关。巫取信于民的方式是通过实施各种巫术来实现的，如前所述张角创太平道、张陵创五斗米道，其最初均是通过符水治病的方式来解决人们现实生活中的问题而组织起的教团。

巫的基本功能是降神。《说文·巫部》：“巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。”<sup>①</sup> 王国维在《宋元戏曲考》中说：“巫之事神，必用歌舞。”<sup>②</sup>

巫者能降神通神，是自先秦至两汉常见的社会现象。《国语·周语上》：

十五年，有神降于莘，王问内史过，曰：“是何故？固有之乎？”对曰：“有之。……昔夏之兴也，融降于崇从其亡也，回禄倍于聆隧。商之兴也，桀机次于丕山；其亡也，夷羊在牧。周之兴也，我王鸣于岐山；其衰也，杜伯射王于。是皆明神之志者也。”<sup>③</sup>

其中的融、回禄、桀机等神明，应皆属附体于巫而降住在人间的。而且这些事迹，还有所谓的“明神之志”以记载之，由此可知这是一种被普遍接受和认同的现象。巫者降神最详细的记载则在《左传·僖公十年》：

①（清）段玉裁，《说文解字注》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第201页。

② 王国维，《宋元戏曲考》（上海：上海古籍书店，1983年），第2页。

③ 同上，第265页。

秋，狐突适下国，遇太子。太子使登，仆，而告之曰：“夷吾无礼，余得请于帝矣，将以晋畀秦，秦将祀余。”对曰：“臣闻之：神不歆非类，民不祀非族。君祀无乃殄乎？且民何罪，失刑乏祀，君其图之。”君曰：“诺，吾将复请。七日，新城西偏将有巫者而见我焉。”许之，遂不见。及期而往，告之曰：“帝许我罚有罪矣，赦于韩。”<sup>①</sup>

晋故太子第二次与狐突的交流，显然就是通过附体于巫者来完成的。

在早期道教经典的形成中，这种能够降神通神的本领也被引用进来，即是后来道教所说的“灵媒”，这些灵媒能够传达神的旨意，对道教经典的造作起到了很大作用。如道教早期的上清经，即是通过灵媒与神真相感通而产生的。据陶弘景《真诰·叙录》说，一位名叫华侨的人传授《上清经》：

华侨者，晋陵冠族。世事俗祷，侨初颇通鬼神，常梦共同享馔，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，便坐为之遣。侨忿患，遂入道，于鬼事得息，渐渐真仙来游。始亦只是梦，积年乃夜半形见。裴清灵、周紫阳至，皆使通传旨意于长史。而侨性轻躁，多漏说冥旨，被责，仍以杨君代之。侨后为江城县令，因家居焉。<sup>②</sup>

据此。《上清经》首先是通过灵媒华侨来传达的，但“侨性

①（清）阮元，《十三经注疏》（上海：上海古籍出版社，1997年），第1801页。

②《道藏》第32册，第174页。

轻躁，多漏说冥旨”被弃用，后又改用杨羲，传达仙真的旨意。杨羲在充当灵媒时，紫微夫人、南岳夫人、清灵真人等相继下降。紫微夫人降灵，杨君问她怎样传道：

六月二十四日夜，紫微夫人来降。因下地请问：“真灵既身降于尘浊之人，而手足犹未尝自有所书，故当是卑高迹邈，未可见乎？敢谘于此，愿海蒙昧。夫人因灵复坐，即见授令书此以答”。<sup>①</sup>

随后，紫微夫人讲了降笔的道理。认为：

至于书迹之示。则挥形纸札，文理曷注，粗好外著，元翰挺焕，而范质用显，默藻斯坦，行传尘浊。苟露有骸之物，而得与世进退，上玷逸真之咏，下亏有隔之禁，亦我等所不行，灵法所不许也……夫真仙之人，遇为弃本领之交迹，手画淫乱之下字耶？夫得为真人者，事事皆尽得真也，奚独于凡末之粗术淫浮之弊作，而当守之而不改，玩之而不迂乎？夫人在世，先有能书，善其事者，得真仙之日，外书之变，亦忽然随身而自反矣。真事皆祢者不复废，今已得之浊书，方又受学于上文，而后重知真书者也。鬼道亦然，但书字有少乖违耳。以灵笔真手，初不敢下交于肉人，虽时当有得道之人，而身未超世者，亦故不敢下手陈书墨以显示于字迹也。<sup>②</sup>

认为世间的“浊书”、“淫乱下字”本不配用来写真书，只为

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第182页。

<sup>②</sup> 同上，第184页。

成事不废，先繚乱写下，然后再用正书垂示世人，此见于《真诰》。“诰”者即是告，也就是仙人的降笔。

除了降神之外，巫还具备以下多种功能，而这些功能也为道教所采纳。

(1) 占梦、预言。在《左传·成公十年》中，就记载有巫的预言成为现实的例子：

晋侯梦大厉，被发及地，搏膺而踊，曰：“杀余孙，不义。余得请于帝矣。”坏大门及寝门而入。公惧，入于室，又坏户。公觉，召桑田巫。巫言如梦。公曰：“何如？”对曰：“不食新矣。”……六月丙午，晋侯欲麦，使甸人献麦，馈人为之。召桑田巫，示而杀之。将食，张，如厕，陷而卒。<sup>①</sup>

这则故事，讲的是晋景公梦见一大恶鬼，鬼自称是奉天地之命取他性命的，结果破门而入，把景公吓得要死，醒后召一位住在桑田的巫师询问此梦有何预兆，巫说他的病拖不过尝新麦，后求医不能救治而杀巫师，以为可以逃过，但没等到新麦入口，肚子发胀上厕所，跌进茅坑而死。

在道教中这种证验之事，也相当多，《云笈七签》卷一百一十七“道教灵验部”就有许多这样的故事。其中有一则是“南康王梦二构人告以将富贵验”，讲到：

南康王、太尉、中书令韦公皋，为成都尹相国张公之爱婿，而量深器大。举止简傲，不狎于俗。张家奕世相家，德

<sup>①</sup>（清）阮元校，《十三经注疏》（上海：上海古籍出版社，1997年），第1906页。

望清贵，张族皆轻侮于韦，以此见薄，亦未之悟也。忽梦二神人谓之曰：天下诸化，领世人名籍，吾子名系葛瓚，禄食全蜀，富贵将及，何自滞耶？勉哉行矣！异日半富贵，无以葛瓚为忘也。由是韦有干禄之志，谋于其室，室家复勉励之，以收奩数十万金，资其行计。既达秦川，属岁饥久雨，因知友所聘，署陇州军事判官。俄而驾出奉天，郡守奔难行在，皋率土客甲士，馈轮军储，以申扈卫。以功就拜防御使，复请赴阙行朝”，德宗望而器之。既平寇难，大驾还京，以功检校右仆射、凤翔节度使。恳让乞改西川，乃授西川节度，与张公交代焉。拥师赴任，张假道归阙，以避其锋。既而累年蜀境大穰，金帛丰积。南诏内附，乞为臣妾，威名益重，而贡赋不亏，朝廷倚注，戍蛮慑伏。由是请许南诏置习读院，入质子学生，习《诗》、《书》、《礼》、《乐》。公文翰之美，冠于一时。南诏得其手笔，刻石以荣其国，而葛瓚之争，久已忘矣。<sup>①</sup>

这位张公的发达，事先经过二神人托梦告知，而后张公的生活果然如梦中所言，这与上面《左传》中的记述如出一辙，所不同的只是预言者由人而换成了神。

(2) 驱疫。也称作驱鬼，是指巫师通过一定的方式，驱赶走造成疾患、驻留的鬼怪，以使事务恢复成原状所行的一种法术。驱鬼的巫师，依据一定的方位，设置法坛，手持桃木剑，念动咒语，并配以符水，以此种方式来完成驱鬼止难。在《左传》中就

<sup>①</sup> (宋)张君房纂辑，蒋力生等校注，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年），第738页。

记有以桃木驱鬼的事。《左传·襄公二十九年》：“楚人使公亲禴。公患之。穆叔曰：‘祓禴而禴，则布币也。’乃使巫以桃茢先祓禴。楚人弗禁，既而悔之。”<sup>①</sup>另外，驱鬼作为巫的一种功能与法术，在古文献的记载中随处可见。如《礼记·檀弓下》：“君临臣丧，以巫、祝、桃、茢、执戈，恶之也。”郑注：“桃，鬼所恶；茢，萑苕，可扫不祥。”<sup>②</sup>《周礼·男巫》：“冬堂赠，无方无算。春招弭，以除疾病。”<sup>③</sup>一般来说，巫术的驱鬼、驱役之事，多与治病有关。

驱鬼治病也是道教中所常见的法术。如《老子中经》第五十五：

经曰：子欲制百邪百鬼及老精魅，常持符、利剑、亭水瓮上，于中视其形影。凡行出入，卒逢非常怪物，于日月光中视其形影，皆可知也。以丹书制百邪符，旨于瓮水上。邪鬼见之，皆自然消去矣。请精鬼魅、龙蛇、虎豹、六畜、狐狸、鱼鳖龟、飞鸟、麋鹿、老木，皆能为精物。犯人音，符刻之斩之，付河伯、社令。常召今日直符使六丁神守之宿卫。左文字，在八十一首玄图六甲官四十九真中。亦有珠胎、七机、华盖、清观皆能制百邪。此四符者，恶秽人不可服也。当被服咸喜、巨胜、左契、右射、太极、太清、太金、阳章、参天、包元气、太虜，此大道也。可常被服，无

①（清）阮元校，《十三经注疏》（上海：上海古籍出版社，1997年），第2004页。

②（清）孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校，《礼记集解》（北京：中华书局，1989年），第245页。

③（汉）郑玄注，（唐）贾公彦疏，《周礼注疏》（上海：上海古籍出版社，1997年），第801页。



所不防，亦无禁忌也。上封文曰：皇天上帝，太上道君曾孙小兆王甲好道，愿得长生，所愿从心来，自在心也，不多言。上封文曰：皇天上帝太上道君天一太一北斗君、日月阴阳君、司命君、调录君，曾孙小兆王某好道，愿得长生，唯司命司录君削去死路，更营长生玉历仙籍，定为真人。臣某即日除为太一使者，再拜受命。上皇道君。中黄门子，再拜著契封符传，当清洁先解过，常以西四时除日及八节日，以酒脯于东流水上解过，南流亦可。<sup>①</sup>

经中认为，各种自然的生物皆可成精且常会干犯人事。若要制服，须持剑，书符。而若要长生，当符文向皇天上帝、太上道君等仙真祈求去死籍，著名长生玉历。

另外，如天师道把病看成是鬼神对罪过的惩罚，因此要治病，就必须请求鬼神的许可，为此，首先要反省告白自己所犯的罪过，此后通过符水和上章的咒力，得到善神之助，除去引起疾病的恶鬼。此即是通过咒鬼术为病人治病的例子。因此历史上许多巫觋对医药方面的知识多有掌握，而后来的道士精通医术者，更是数不胜数。如葛洪、陶弘景等。

(3) 祈雨止雨。呼风唤雨是巫的一大特长。《汉书·艺文志·数术略》杂占类有《请雨止雨书》，已佚，但《春秋繁露》有《求雨篇》和《止雨篇》，讲的就是此术。其请雨是用“舞雩”和“五龙术”；止雨用的是绝水、盖井、禁妇人行（认为妇人主

<sup>①</sup>（宋）张君房纂辑，蒋力生等校注，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年），第109页。

阴，利水）。<sup>①</sup>《周礼·司巫》讲：“掌群巫之政令。若国大旱，则帅巫而舞雩。”<sup>②</sup>即是巫“舞雩”以求雨的情况的反映。巫者求雨，有时要以生命为代价。《左传·僖公二十一年》：“夏，大旱，公故焚巫尪。”<sup>③</sup>其中的焚巫尪即是以巫师自身作为献祭祈雨的牺牲品。在道教中，早期道教即有以符致雨的记载。如《三洞群仙录》卷六记载：

道士宋元白，一日越州大旱，方曝尪撒龙以祈雨，久之亢阳愈甚。元白谓人曰：凡所降雨，须俟天符，非上奏无以致。于是止于元贞观，焚香上祝，经夕大雨告足。<sup>④</sup>

凡遇旱灾，常由官府出面或由民间自发延请道士作法求雨。一般都须设立法坛，上章奏，召神或龙神兴云布雨，以除旱情。

(4) 禳除灾异。禳灾，又称祈禳、禳解。是指行使法术解除面临的灾难，这也是巫术中较常见的一种。道教中禳灾的对象相当广。就自然灾害而言，有禳火、禳星、禳念、禳风灾、禳旱灾、禳地震等。就社会灾害来说，有禳官事、禳盗贼、禳虚耗等等。

(5) 相术。也称作相人术，是观察人的骨骼、形貌以判断性格、命运的方术。相术很早就有，据《左传》、《逸周书》、《吴越春秋》等史书的记载，表明在春秋时代社会上便流行谈相论面。

① “五龙术”是一种在甲乙日、丙丁日、戊己日、庚辛日、壬癸日，分别用苍、赤、黄、白、黑五龙，向东、南、中、西、北五方祈雨的一种巫术。

② (汉)郑玄注，(唐)贾公彦疏，《周礼注疏》(上海：上海古籍出版社，1997年)，第802页。

③ (清)阮元校，《十三经注疏》(上海：上海古籍出版社，1997年)，第2256页。

④ 《道藏》第32册，第167页。

《庄子》里记载了郑国有一个神巫，名叫季咸，善于相面，能断人生死祸福，非常准，郑国的人见了，都拔腿就跑。壶子的学生列子对他相当仰慕，回来跟壶子说：“从前我以为您的本事很大，现在才知道还有比您本事更大的人。”壶子说：“我刚教你一点皮毛，你就以为得道了吗？这就好比雌鸟无雄是不能下蛋的。你学点本事就想同别人较劲，不达目的誓不罢休，所以才让人一眼看穿。你把他叫来，让他给我相相面。”第二天列子带季咸来相面。季咸出来对列子说：“你的老师一脸晦气，必死无疑。”列子痛哭流涕，把话告给壶子听，壶子说：“刚才让他看的相，我是把生机隐藏起来，所以显得死气沉沉，你让他再来看看。”第二天，季咸又给壶子相面，出来对列子说：“你的先生有救了！我看他是把生机隐藏起来了。”列子又把他的话告诉壶子。壶子说：“刚才让他看的相，我是故漏生机，让他从脚跟往上冒。你让他再来看看。”第二天季咸又给壶子相面，出来对列子说：“你的先生精神恍惚，我没法给他看，等他稳定了我再来看。”列子又把他的话讲给壶子听，壶子说：“刚才让他看的相，我是生机死机各一半。我的相有九种，好像高深莫测，他看来看去才三种。你让他再来看看。”第二天，季咸又给壶子相面，人没站稳，撒腿就跑，壶子命列子去追，已经赶不上。壶子对列子说：“刚才让他看的相，那叫万变不离其宗。我不过是逗着他玩，让他自相矛盾，所以他逃跑了。”列子这才明白，自己啥也没学到。索性回家为妻子做饭喂猪，闭门思过，返璞归真。<sup>①</sup>

东汉王充《论衡》中专门有“骨相篇”对人之骨相进行了概

① 李零，《中国方术续考》（北京：东方出版社，2001年），第60页。

括，魏晋南北朝时相骨与相形并重，梁刘孝标《相经序》中对此有更详尽的论述，可以想见当日时尚。《三洞珠囊》卷八有“相好品”谓真人的上、中、下三个部位各具二十四相，合为七十二相。<sup>①</sup>

此外，从先秦到两汉，所存在的还有祝由、方向之祭、房中等行巫术的方式，也都可以在早期道教的教法中见到。

## 二 阴阳家

阴阳观念的产生是一个历史发展的过程。在早期，阳表示日光四射，凡日光照射之处便是阳；阴表示不见阳光或背光的地方。早期的阴阳观念只是人们对自然现象的观察，同把阴阳作为一种较抽象的属性，用来解释自然和社会现象的阴阳观念还有一定的距离。

从最早的以阳为日光照射之处，到阴阳联系起来讲向阳和背阳，再到以阴阳解释自然和社会现象，这种思维发展过程虽然很难说清。但至少春秋时期，阴阳观念已得到很多人的认同，谈阴阳的人也多了起来。《左传·僖公十六年》记载，这年春天发生了陨石怪象，被认为是天的谴告。宋襄公问周内史叔兴，“是何祥也？吉凶焉在？”叔兴在跟宋襄公讲了一通吉凶之后，退而告人曰：“是阴阳之事，非吉凶所生也。吉凶由人。”<sup>②</sup>叔兴其实并不认可这类现象能够昭示吉凶，即天象与人事并无必然的关联。

① 《道藏》第25册，第321页。

② （清）阮元校，《十三经注疏》（上海：上海古籍出版社，1997年），第2210页。

与伯阳父以阴阳解释地震的起因一脉相承，都是以阴阳为两种对峙的势力或气，阴阳的矛盾运动导致了某种自然现象的发生，不同之处则在于伯阳父由天象而推及人事，叔兴则否定天象和人事吉凶的关联，即从天象来推导人事的吉凶。但是，当人们也用阴阳来讲人事的成败得失和人生理的机能和疾病时，那么由阴阳而将人事与天象有机地联系起来，也就顺理成章了。

虽然《老子》、《庄子》及其他著作中都曾论及阴阳，但春秋战国时系统论述阴阳的则是《易传》。《易传》中不仅把阴阳的观念与气相牵连，而且把阴阳视为两种对峙互补的属性，如刚柔、健顺等，并认为这两种属性之间可以相互转化，其中包含着阴阳变易的法则。这种阴阳观念对此前的阴阳说有承接有突破，最关键的是阴阳说和占筮的结合，使阴阳的解释功能具体化而且成为可操作的东西；至此，阴阳观念也成为系统化的学说。

就五行学说来看，它主要着力于从功用方面阐释宇宙万物的构成元素和社会事务的依托，而这些元素的相互关系即后来所谓的相生相克没有得到充分的说明，而社会事务怎样和如何依托于五行则是机械的取象。而就阴阳学说来看，它则主要着力于从变易的角度揭示宇宙万物和人间事务的变化和推动的力量，而这种变易借以发生的要素和具体的存在之所则没有得到说明。阴阳与五行的结合使五行结构有了运转的动力，而不是机械的构成图式，阴阳则有借以发生和推动的所在。简言之，两者的结合，构筑了一个系统地解说宇宙、社会、人生的理论图式。

自汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”之后，作为一个独立学派的阴阳家自此消亡。其著作至修《隋书·经籍志》时也已全部亡佚，因而现在要系统了解阴阳家的学说是不可可能的。但阴阳家作

为战国后期的一个有影响的学派，其学说思想必然为杂家著作所收编。现存战国时期的杂家著作除《吕氏春秋》中有相当一部分属阴阳家学说外，《管子》中亦有阴阳家学说存在。战国后期为诸子百家激烈竞争和交融的时期，阴阳家的某些观点可能为其他学派所吸收，因而，其他诸家哲学著作中也可能有一些阴阳家思想的片断，如《庄子》、《礼记》、《易传》等书中均吸收了一些阴阳家的思想。经过秦朝的禁锢和高压，西汉前期的学者不得不将主要精力集中在对先秦哲学的继承整理之上，因而此时的哲学往往是综合性的、继承性的。汉初七十年间道家思想为正统，但此时的道家已非先秦的道家，正如司马谈在《论六家要旨》中所说：“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”<sup>①</sup>说明汉初道家是以先秦道家为思想核心，而兼采了阴阳家、儒家、墨家、名家、法家诸家长处的综合性思想体系，因而汉初道家著作中必有阴阳家学说存在，现存的《淮南子》中即收入了阴阳家学说。

阴阳家学说的一个最显著的特点是从谈天到论人。《汉书·艺文志》谓：“阴阳家者流，盖出于羲和之官。”<sup>②</sup>羲和，传说是尧时专门负责观察天象以确定季节的天文官员，《尚书·尧典》说：“帝尧……乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。”这说明阴阳家学说与天文及季节气候知识有关。《史记·孟子荀卿列传》亦云当时齐国人称邹衍为“谈天衍”，邹衍所谈的“天”不单纯指天空，而是指广大自然，说明自然知识在邹氏学

① 《西汉》司马迁，《史记》（北京：中华书局，1959年），第3289页。

② 《东汉》班固，《汉书》（北京：中华书局，1956年），第1210页。

说中有特殊的地位和作用。但阴阳家既不是天文学、也不是单纯的自然哲学。司马迁谓邹衍学说“然其要归，必止乎仁义节俭、君臣上下六亲之施，始也滥耳”，“言治乱之事，以干世主”。<sup>①</sup>说明阴阳家学说的立论宗旨在于论人事之得失宜忌，因而阴阳家学说的立论方式必然是始于论天而终于论人，从自然法则中引申出人事的法则，从自然关系中总结出人的伦理，从自然的历史中推论出人类社会的历史。这就是阴阳家学说最显著和最基本的特点。这个特点决定了阴阳家学说的结构必定是以自然法则为基质、以人事法则为归宿的系统。

早期民间道教即太平道和五斗米道与阴阳五行理论有很大的牵连。太平道是张角创立，后发动了黄巾大起义，黄巾起义之前，道教徒四处散布“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”的谶语，这条谶语的意思，有相当一部分人认为，这是根据“五德终始”说出来的，以黄代苍表示要以土德的黄巾代主火德的东汉王朝。根据汉代流行的五行生克说，五行木生火，汉主火德以木为根。“苍天已死”的“苍”即为木色，“苍天已死”，就是说汉王朝的气数已尽，不能长久。当然，也有学者纯粹从社会政治的角度解释这条谶语。太平道选择甲子年三月五日起义，也与阴阳五行相关。汉代流传“甲子大吉”的说法。甲子或是纪年，或是如纬书天元术中所言，十一月冬至表示一个新的开端。《太平经》中说：“潜龙者，天气还复初九，甲子岁也，冬至三日也，天地正始起于是也；凡物生者，皆以甲为首，子为本，故以上甲子序出之也。”<sup>②</sup>选择甲子年起义，包含着这大吉和更始的

① 《西汉》司马迁，《史记》（北京：中华书局，1959年），第2347页。

② 《道藏》第35册，第242页。

两层意思。至于日期定在三月五日，也与汉代谶纬中宣扬的“三五”说有关。“三五”之三是指天、地、人三正；五是指金、木、水、火、土五行。三五相包循环意味着朝代兴替。《太平经》中有“三五气和，日月光明，乃为太平”。<sup>①</sup>黄巾军虽然很难说是以为教典，但是这三正五行的说法对他们的影响还是很大的。如果把《太平经》看成是太平道的教典，那么以符水治病也与阴阳五行观念连在一起。

与太平道同时兴起的是五斗米道。五斗米道的创始人是张陵，后人称之为张天师，在五斗米道崇拜的神中，有“天官五行三五七九君”、“天官五行君”、“地官五行君”、“天五行平君”、“地五行君”、“太阳君”、“阳方君”等，把阴阳五行神灵化，当成是神来崇拜。五斗米道又称天师道、正一盟威之道、正一道，之所以称为正一道，与三五也有关。“正一”就是要除去“六天故气”而代之以“三天正气”；至于称“正一盟威之道”也因“三五失统，人鬼错乱，六气故气，称官上号”，太上老君看到这种情况，就传授天师正一盟威之道，以“荡涤宇宙，明正三五”。正一道以行符篆咒术为其重要教法。正一法篆名目繁多，但大都与阴阳五行观念相关。这种相似一方面是法篆之目的在于调和阴阳五行，以消灾去邪，去病等，另一方面是篆文直接依阴阳五行而制。如太上三五正一盟威太玄四部禁气篆。这四部禁气篆十分重要，“不受之者，奉章行符，禁制订术，神气不从，关启不闻。受之者，符章禁祝，莫不如言”。<sup>②</sup>四部是指太玄公、胡玄公、西玄公、壶公。四部气法是四公杂咒法中之一法，其中包括吞十

① 《道藏》第35册，第234页。

② 《道藏》第38册，第114页。



二时气法、思五方气法、思五脏气法、服五行气法。禁气，是指用四部气法禁咒五方君吏，驱逐天下邪气、毒虫、虎狼等。以达到“却邪保生，扶家助国”<sup>①</sup>的目的。吞十二时气法，于十二干支时辰起点时，在斋堂内步禹步，行三五飞步，同时运用调服天气法。思五方气法，即先思东方青气，次思南方赤气，西方白气，北方黑气，中央黄气；再思太岁二十四气，今日上气，今时上气，作调息吞气法。思五脏气法，五脏各有其气，青气归肝，属主青龙；赤气归心，中主朱雀，白色归肺，中主白虎；黑气归肾，中主玄武；黄气归脾，中主黄老君。服此五藏气，可以调五脏神。服五行气法，五行中木数为九、火致为八、水数为七、金数为六、土气为五。调吸木气可以禁咒保虫；金气可以禁咒鳞虫，水气可以禁咒羽虫，火气可以禁咒毛皮，土气可以禁咒甲虫。这四部气法，根本上用的就是五行与五方，五气五公的对应和五行生克之理。这也明显地表现在灵宝部和上清部所传的法箓中。

灵宝《五符序》中，有以五行配五帝、五方、五色、五气、五星及春夏秋冬四时的法则。《五符序》之“灵宝五帝将官号”中有：

东方灵威仰，号曰苍帝，其神甲乙，服色尚青，驾苍龙，建青旗，气为木星，为岁，从群神九十万人，上和春气，下生万物。

南方赤飘翥，号曰赤帝，其神丙丁，服色尚赤，驾赤龙，建朱旗，气为火旱，为荧惑，从群神三十万人，上和夏

① 《道藏》第35册，第205页。

气，下长万物。

中央含枢纽，号曰黄帝，其神戊己，服色尚黄，驾黄龙，建黄旗，气为土星，为镇，从群神二十万人，下和土气，上戴九天。

西八曜魄宝，号曰白帝，其神庚辛，服色尚白，驾白龙，建素旗，气为金星，为太白，从群神七十万人，上和秋气，下收万物。

北方隐候局，号曰黑帝，其神壬癸，服色尚玄，驾黑龙，建宅旗，气为水星，为辰，从群神五十万人，上和冬气，下藏万物。<sup>①</sup>

道教上清派也有存思五方之气，是修炼者在登斋入靖诵咏《大洞真经》之前的必修课。具体内容是：先向东冥心叩齿九通，诵《太帝君素语内咒》：“苍元浩灵，少阳先生，九气还肝，使我魂宁……。”<sup>②</sup>念完之后，“口引东方青阳之精，即青气，因闭气九息，咽气九过，使气布满肝腑之中，结作九神，青衣育冠，状如木星，下布肝内；然后南向冥目叩齿三通，暗诵《天帝君素语内咒》，念完后，口吸南方丹灵之精，赤气，因闭气三息，咽津三过，使之充布心腑之中，结作八神，赤衣赤冠，状如火星，下布心内；再西向冥目叩齿七通，暗诵《南极上元君素语内咒》，念完后，口引西方金魂之精，白气。因闭气七息，咽津七过，使之充布脏腑之内，结作七神，素衣冠，状如金星，下布肺内；再向北方冥目叩齿五通，暗诵《后内帝君素语内咒》，念完后，口

① 《道藏》第6册，第319页。

② 《道藏》第1册，第516页。

吸北方玄曜之精，黑气；因闭气五息，咽津五过，使充布肾腑之中，结作五神，黑衣黑冠，状如水星，上入绛宫，左三有二，分别入两膀胱之中，穿过尾闾穴，到上充布两肾之间。最后，正向本命上冥目叩齿十二通，暗诵《太微大帝君素语内咒》，念完之后，口吸中央高黄之精，黄气，因闭气一息，咽津十二过，使之充布脾腑之中，结作十二神，黄衮冕，状如土星，下布脾内<sup>①</sup>。这种将五行、五方、五神、五气及相对应的数配伍排列、依次修行，明显是受阴阳五行的影响，可以说在道教中相沿已久。

### 三 方 士

讲到方士，就必须涉及到方术。先秦时，方术指道术而言，即治道之法，《庄子·天下》：“天下之治方术者多矣。”<sup>②</sup>后来泛指方士所施行诸术。如医、卜、星、相等术，也称方技。《后汉书·方术传》把卜筮、阴阳推步之学、河洛之文、龟龙之图、箕子之术、师旷之术、纬侯之部、铃诀之符皆列入方术，并云“其流又有风角、遁甲、七政、元气、六日七分、逢占、日者、挺专、须臾、孤虚之术，及望云省气，推处妖祥”<sup>③</sup>等。刘勰《文心雕龙·书记》：“方者，隅也。医药改病，各有所立，专精一隅，故药书称方。术者，路也。算历极数，见路乃明，九章积征，故以为术。”唐欧阳询《艺文类聚》卷七十五“方术部”，再

① 参见《道藏》第1册，第516—518页。

② 〈清〉郭庆藩撰，《庄子集释》（北京：中华书局，1961年），第1065页。

③ 〈南朝宋〉范晔撰，（唐）李贤注，《后汉书》（北京：中华书局，1965年）卷八十二，第2703页。

有“养生”、“卜筮”、“相”、“疾”、“医”。宋李昉《太平御览》卷七百二十至卷七百三十七“方术部”，包括有“养生”、“医”、“卜”、“筮”、“相”、“占候”、“占星”、“占风”、“占雨”、“巫”、“厌蛊”、“祝”、“符”、“术”、“禁”、“幻”等。<sup>①</sup>后世医术从方术中脱离出来，成为一门独立的学科。而方术的内容则更为庞杂，几乎成为所有秘术的总称。而道教几乎继承了古代方术的全部内容，随着方术为道教继承，通晓各种方术的方士也有许多进入道教中来，一部分方士也随即转变成道士。另外在魏晋时期，一部分隐逸山林、不慕仕途的隐士，把注意力转移到研习长生延年的神仙方术上，并取老庄的隐士哲学为其志，这一部分人也与道教有着联系。以下将通过考察方士、隐士的历史，明确方士、隐士与早期道教的关系。

### 1. 方士、隐士及其历史

方士文化是在燕齐滨海地形特殊的地理环境与社会条件下产生的，兴起于前4世纪下半叶的齐威王、宣王时代。《史记·封禅书》说：“自齐威、宣之时，骀子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人称之，故始皇采用之。而宋无忌、正伯侨、充尚、羨门高最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。骀衍以阴阳主运显于诸侯，而燕、齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”<sup>②</sup>但若就方士一词的出现时间来考察，其渊源可以上溯到《周礼》一书所记述的时代。“方士”一词，最早记载于《周礼·秋官》，但那时方士是一种官

① 胡孚琛主编，《道教大词典》（北京：中国社会科学院，1995年），第697页。

② （西汉）司马迁，《史记》（北京：中华书局，1972年），第674页。

方职称，掌管王族、公卿级的狱讼，不是后世方士的正宗。春秋末，周地兴起一种具有宗教意味的方术，《史记·封禅书》说：“是时苾弘以方事周灵王，诸侯莫朝周，周力少，苾弘乃明鬼神事，设射狸首。狸首者，诸侯之不来者。依物怪欲以致诸侯。诸侯不从，而晋人执杀苾弘。周人之言方怪者自苾弘。”<sup>①</sup>讲到苾弘为周大夫，通晓鬼神之事，懂得一种专招不来朝觐的诸侯首领的方技，曾以方招诸侯，而招致诸侯的不满，结果引来杀身之祸。

春秋时周地方术是从古代巫术中发展起来的。这种方术后来又多为滨海方士文化所继承。如苾弘。“明鬼神事”，滨海方士也“依于鬼神之事”，周方士“言方怪”，滨海方士系“怪迂阿谀苟合之徒”。最为明显的是关于“致”的方术，苾弘主要的方术活动是“依物怪欲致诸侯”，滨海方士李少君祭灶致物、少翁以方致王夫人之魂与灶神、公孙卿在太室山致神等等。

在战国中期，滨海地区在自身传统与外来神话传说的基础上形成的神仙说也是方士文化的源头之一。春秋晚期与战国时代，中原、楚地均有许多关于神山仙人的传说，《山海经》、《庄子》中都有记载。随着齐威、宣之时大批士人会聚于燕齐地区，各地纷杂的文化以空前的规模流传进来，这些神话与传说自然也八方辐辏，纷至沓来，涌进这块开放的地带。与此同时，滨海地带自身的宗教与神话也在发展，如滨海地带的华夏族与东夷吴越各族本即盛行着各类原始崇拜。另外仙人思想也很早就有，如《左

<sup>①</sup>（西汉）司马迁，《史记》（北京：中华书局，1972年），第462页。

传·昭公二十五年》，齐景公问晏子：“古而无死，其乐如何？”<sup>①</sup>这反映了早期的长生观念。

这样，自前4世纪下半叶始，外来神话传说与燕齐自身的宗教神话在滨海地带大规模地混杂、交织起来，并在滨海环境下继续加以发展，融合成一种相当流行的学说——神仙家言。《汉书·艺文志》论神仙家言，言其多“诞欺怪迂之文”，可见神仙家言实为早期燕齐方士文化的主要内容。方士们在齐威王、宣王、燕昭王以及秦始皇、汉武帝时多次大规模入海求仙，则神仙说下的泛海求仙可说是燕齐方士的主要活动。

还需要注意的是，滨海地区发达的学术文化，如阴阳五行学、黄老学、儒学等，对滨海方士文化的最终形成，也起了极大的促进作用。如果仅仅在滨海神仙说的基础上加以发展，还不足以形成兴盛的方士文化，齐威、宣之际稷下学官的兴盛，致使阴阳五行学、黄老学等在齐地迅速发展，并北传至燕地，加之齐鲁地区固有的儒学传统，构成了发达的滨海学术文化。方士们从这些学术文化中大量吸取养分，给原始的粗陋的方术方说涂上一层混杂的理论色彩，从而促使了滨海方士文化的崛起。

与方士文化关系最为密切的是驺衍学说。驺衍学说主要为阴阳五行说。驺衍的贡献是把五行说发展成五德说，即“终始五德之运”与“阴阳主运”，是驺衍据各类海外传说加以创造的。驺衍，齐人，曾为齐稷下学官大师，又曾北仕于燕，受燕王尊崇，因此其说在燕齐一带最为流行，驺衍学说宏大不经，又有《迂怪之变》等篇，极易为方士所接受。不仅驺衍学说，驺衍论述事物

<sup>①</sup>（清）阮元校，《十三经注疏》（上海：上海古籍出版社，1971年），第2328页。

的方法也为方士们所承袭。《史记·孟子荀卿列传》载驺衍事迹云：

其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其机祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。<sup>①</sup>

此后方士也多由小推大，宣扬其说。且引述符应，以成己说，在史籍中更是屡见不鲜。

此外，方士文化很大程度上也受到黄老学影响。黄老学者托名黄帝，吸取了道家学说的许多哲学思想，多言淡泊无为、养生之道。黄老学在齐地相当兴盛，田骈、接舆、慎到、环渊都是齐地稷下学官的黄老学大师，方士们很自然会从黄老学中吸取某些具有神秘意味的内容。安期生是早期滨海地带的方士，后又被视为长生不死的仙人，但安期生也是黄老学流传系统中的一个重要人物，他学黄老于河上丈人，又传授于毛翕，三传至于胶东盖公，从而使黄老学在齐地流传下来。道家《关尹子》一书，也被齐地方士持为方书，到了东汉末，黄老学与方士文化共同构成了早期道教的两个重要来源。

方士文化还杂糅了许多儒家文化的成分。儒家兴起于鲁地，很快传至齐地，至战国之世则以齐鲁最为发达。《史记·儒林列传》说：“天下并争于战国，儒学既绌焉，然齐鲁之间，学者独

<sup>①</sup>（西汉）司马迁，《史记》（北京：中华书局，1959年），第2343页。

不废也。”<sup>①</sup>整个西汉时代，齐鲁地区仍是儒家文化发展的重心之地。儒家文化作为显学，对滨海方士文化同样影响巨大。方士们喜以儒学为饰，秦始皇时召集了许多文学方士，其中多是方士化的儒生，或儒生化的方士。他们一方面寻仙求药，希冀博取重禄，另一方面又“皆法孔子”，以儒学为诸生、博士。后终因屡次出海无所收获，逃亡诽谤事发，为秦始皇所坑。所以“焚书坑儒”，实际上是“杀术士，燔诗书”。汉武帝以后，儒学与方士文化进一步结合起来，曾导致了汉代学术与政治的巨大变化。

方士文化兴起之后，迅速发展，秦始皇与汉武帝时代，方士文化在燕齐滨海地区达到了它的鼎盛。

秦帝国时滨海地带方士文化的兴盛，有着特殊的社会背景。战国之世，兼并剧烈，君权最需要的，是各种周急救世、富国强民的法术，或审时度利，纵横变诈的计谋，甚至鸡鸣狗盗之徒只要间或有用，皆可延为上宾。而方士们的神山仙人之说虚无缥缈，一无实用，因此其发展也很有限。但秦统一后，社会环境发生了很大变化，纵横之士走了下坡路，他们在统一局面下既无用武之地，又受到秦王朝的猜忌。而方士之学却大受统治者欢迎，在游说这块天地里，独擅其利，滨海地带下层士人见状则纷纷走进方士行列，致使方士文化迅速发展。此后秦始皇在滨海地带的多次巡游及其对方土方说的笃信，也促进了滨海方士文化的繁荣。秦始皇统一六国后，四次巡游至燕齐滨海地带，其最初是出自政治的考虑，但一接触滨海地带浓重的方士文化气氛，便立即沉迷于此。他不仅开展求仙活动，还重金优待并亲近宠信方士，

① （西汉）司马迁，《史记》（北京：中华书局，1959年），第3115页。



如徐市出海，前后所费以“巨万计”，燕方士卢生所进仙方，始皇一一言听计从。这更使滨海士民对方术方说趋之若鹜，方士之风越演越热，蔚为高潮。这一时期，较著名的方士有徐市、侯生、韩终、石生、卢生、安期生等。

徐市（福）。《史记·秦始皇本纪》记始皇二十八年首次东巡至琅琊。

齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。请得斋戒，与童男女求之。于是遣徐市发童男女数千人，入海求仙人。<sup>①</sup>

有关此事的前因后果，《史记·淮南王列传》载伍被之言尤详：

又使徐福入海求神异物，还为伪辞曰：“臣见海中大神，言曰：‘汝西皇之使邪？’臣答曰：‘然’，‘汝何求？’曰：‘愿请延年益寿药。’神曰：‘汝秦王之礼薄，得观而不得取。’即从臣东南至蓬莱山，见芝成宫阙，有使者铜色而龙形，光上照天。于是臣再拜问曰：‘宜何资以献？’海神曰：‘以令名男子若振女与百工之事，即得之矣。’”秦皇帝大说，遣振男女三千人，资之五谷种种百工而行。徐福得平原广泽，止王不来。<sup>②</sup>

侯生。据《史记·魏公子列传》卷七十七称，侯生是魏国的隐士。

① 《西汉》司马迁，《史记》（北京：中华书局，1959年），第223页。

② 同上，第3076页。

魏有隐士曰侯嬴，年七十，家贫，为大梁夷门监者。公子闻之，往请，欲厚遗之。不肯受，曰：“臣修身累行数十年，终不以监门困故而受公子财。”公子于是乃置酒大会宾客。坐定，公子从车骑，虚左，自迎夷门侯生。侯生摄敝衣冠，直上载公子上坐，不让，欲以观公子。公子执辔愈恭。侯生又谓公子曰：“臣有客在市屠中，愿枉车骑过之。”公子引车入市，侯生下见其客朱亥，俾倪也。故久立与其客语，微察公子。公子颜色愈和。当是时，魏将相宗室宾客满堂，待公子举酒。市人皆观公子执辔。从骑皆窃骂侯生。侯生视公子色终不变，乃谢客就车。至家，公子引侯生坐上坐，遍赞宾客。宾客皆惊。酒酣，公子起，为寿侯生前。侯生因谓公子曰：“今日嬴之为公子亦足矣。嬴乃夷门抱关者也，而公子亲枉车骑，自迎嬴于众人广坐之中，不宜有所过，今公子故过之。然嬴欲就公子之名，故久立公子车骑市中，过客以观公子，公子愈恭。市人皆以嬴为小人，而以公子为长者能下士也。”于是罢酒，侯生遂为上客。<sup>①</sup>

至秦，侯生在始皇朝中任职，其时，方士多得到重用，侯生与方士卢生多有交往，且对始皇朝求仙之事颇有微辞，据《史记·秦始皇本纪》中讲：

侯生卢生相与谋曰：“始皇为人，天性刚戾自用，起诸侯，并天下，意得欲从，以为自古莫及己。专任狱吏，狱吏得亲幸。博士虽七十人，特备员弗用。丞相诸大臣皆受成事，倚办于上。上乐以刑杀为威，天下畏罪持禄，莫敢尽

①（西汉）司马迁，《史记》（北京：中华书局，1959年），第2378页。

忠。上不闻过而日骄，下慑伏谩欺以取容。秦法，不得兼方不验，辄死。然候星气者至三百人，皆良士，畏忌讳谏，不敢端言其过。天下之事无小大皆决于上，上至以衡石量书，日夜有呈，不中呈不得休息。贪于权势至如此，未可为求仙药。”于是乃亡去。始皇闻亡，乃大怒曰：“吾前收天下书不中用者尽去之。悉召文学方术士甚众，欲以兴太平，方士欲练以求奇药。今闻韩众去不报，徐市等费以巨万计，终不得药，徒奸利相告日闻。卢生等吾尊赐之甚厚，今乃诽谤我，以重吾不德也。诸生在咸阳者，吾使人廉问，或为妖言以乱黔首。”于是使御史悉案问诸生，诸生传相告引，乃自除。犯禁者四百六十余人，皆坑之咸阳，使天下知之，以惩后。益发谪徙边。<sup>①</sup>

由于儒生与方士对于始皇所作所为的不满，进而引起始皇的反感，招致历史上焚书坑儒之祸。受此牵连的，还有部分被发配到边关服役。

韩终。在道教中，他被封为霍林仙人。《无上秘要》卷八十四载：“韩终，秦时人，为霍林仙人，得太清道人品名。”<sup>②</sup>但史书并未记载其为何地人，生卒亦不详，但据《史记·秦始皇本纪》称：“因使韩终、侯公、石生求仙人不死之药。”<sup>③</sup>韩终后来的情况不见于史载。据《抱朴子·金丹》篇记载，后世有《韩终丹法》，可知韩终当为早期炼丹术士。据梁元帝《洞林序》讲：“余幼观学星文，多历岁稔。海中之书，略皆寻究；巫咸之说，

①（西汉）司马迁，《史记》（北京：中华书局，1959年）卷六，第258页。

②《道藏》第25册，第165页。

③（西汉）司马迁，《史记》（北京：中华书局，1959年）卷六，第176页。

遍得研求。虽紫薇迢递，如观掌握；青龙显晦，易于窥览。羡门《五将》，亟经玩习；韩终《六壬》，常所宝爱。”<sup>①</sup>另据《三国志·魏志·杜挚传》注引《文章叙录》讲：“挚与毋丘俭乡里相亲，故为诗与俭，求仙人药一丸，欲以感切俭求助也。其诗曰：‘被此笃病久，荣卫动不安。闻有韩终药，信来给一丸。’”《六壬》《韩终丹法》，可能为后世方士伪托。但据此却可证明韩终在魏晋之际已成为术数家和金丹派方士称引的重要人物。

石生。是与韩终等一起求仙人不死之药的方士，《史记·秦始皇本纪》称：“因使韩终、侯公、石生求仙人不死之药。”石生在史籍中所记载的资料相当少，关于其生平事迹可考者不清楚。

卢生。据《史记·秦始皇本纪》载：始皇三十五年，“侯生、卢生相与谋曰：‘始皇为人，天性刚戾自用，……贪于权势至如此，未可为求仙药。’于是乃亡去”。出逃后据《淮南子·道应训》说是到了北海：“卢敖游乎北海，经乎太阴，入乎玄阙，至于蒙谷之上”。与高人若士经过一番对话之后：“若士举臂而竦身，遂入云中，卢敖仰而视之，弗见，乃止驾，秣治，悖若有丧也。曰：‘吾比夫子，犹黄鹄与壤虫也，终日行，不离咫尺，而自以为远，岂不悲哉！’”<sup>②</sup>

看来，这位卢生的最终归宿是隐居避世了。尽管卢生对后世没有什么影响，但与之对话的游方道士却成了后世道士所称引的重要人物，葛洪《神仙传》为其立传，《云笈七签》卷四《道教相承次第录》列其为道教第四代传人。

①（唐）欧阳洵撰，汪绍楹校，《艺文类聚》（上海：上海古籍出版社，1985年）卷七十五，第1286页。

② 何宁撰，《淮南子集释》（北京：中华书局，1998年），第829页。

至秦始皇二十五年，秦始皇大坑方术士，史称“坑儒”，燕齐方士受到了沉重打击。

汉初以清静无为为本，除文帝一度听信方士新垣平外，诸帝对方士之学都相当冷淡。但汉初大行分封，关东诸侯王力量强大。燕齐方士转而依附滨海地区及其周围的诸侯王，是这一时期滨海地区方士文化的发展特点。如齐地方士李少君，其游以方遍诸侯，他做过深泽侯舍人，又为武安侯座上客。齐方士栾大，曾为胶东王尚方，又与齐康王、乐成侯有着密切关系，而方士卫庆为衡山王谒者，淮南王刘安身边聚集的方术士至以千计，广川王刘越、燕王刘旦也都笃信方术，国内也云集着一批方士。

汉武帝时，燕齐滨海地域的方士文化再度掀起高潮。同秦始皇相似，汉武帝作为封建帝王，他的个人欲望大为膨胀，为了长生仙道，汉武帝对燕齐方士文化产生了浓厚兴趣。他在位期间，先后十一次巡游燕齐滨海地带，冀遇仙人，多次大规模派遣方士出海，寻求神山与长生之道。在汉武帝的提倡与需求下，燕齐滨海地区的方士显得异常活跃，汉武帝时以方术进身、显赫一时的方士很多，前后见于记载的有李少君、宽舒、少翁、栾大、公孙卿、丁公等。滨海地带的普通方士更多，动辄千计，甚至万数。如仅在元封元年与二年，汉武帝派出的寻仙求药的方士，每年都达数千人。可以说，汉武帝时滨海地带方士文化的兴盛，已臻至鼎盛。在这诸多的方士中尤以秦汉之交的方士安期生为最神秘。

安期生。据《列仙传》记载：

安期生者，琅玕阜乡人也。卖药于东海边，时人皆言千岁翁。秦始皇东游海边，请见，与语三日三夜，赐金印度数千万。出于阜乡亭，皆置去，留书以赤玉舄一双为报，曰：

“后千岁来，求我于蓬莱山下。”<sup>①</sup>

这些记载当然具有浓厚的神化色彩，难以视为信史。但安期生似乎是秦始皇时期方士群中的一员。

秦汉之交，安期生与蒯通相善，并参加过项羽的起义部队。据《史记》记载：

太史公曰：“甚矣，蒯通之谋，乱齐骄淮阴，其卒亡此两人。蒯通者，善为长短说，论战国之权变，为八十一首。通善齐人安期生，安期生尝干项羽，项羽不能用其策。已而项羽欲封此两人，两人终不肯受，亡去。田横之高节，宾客慕义而从横死，岂非至贤。余因而列焉。不无善画者，莫能图，何哉？”<sup>②</sup>

据传安期生是河上丈人的弟子。

“太史公曰：始齐之蒯通及主父偃读乐毅之报燕王书，未尝不废书而泣也。乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公。盖公教于齐高密、胶西，为曹相国师。”<sup>③</sup>

六传而至曹相国，时已至汉。武帝时，有叫栾大的人，据说也是安期生数传的弟子。栾大言神仙，也称安期生为其先师，

---

①（宋）张君房纂辑、蒋力生校注，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年）卷一百零八，第667页。

②（西汉）司马迁，《史记》（北京：中华书局，1989年）卷九十四，第2649页。

③（西汉）司马迁《史记》（北京：中华书局，1989年）卷八十，第2436页。

“上曰：‘文成食马肝死耳，子诚能修其方，我何爱乎！’大曰：‘臣师非有求于人，人者求之。陛下必欲至之，则贵其使者，令有亲属，以客礼待之，勿卑，使各佩其信印，乃可使通言于神人。神人尚肯邪不邪。致尊其使，然后可致也。’……其后治装行，东入海，求其师云。”<sup>①</sup>

由此，栾大也把安期生看作是自己的老师。除栾大外，称安期生为仙的还有齐国的方士李少君。据《神仙传》载：“李少君，少好道，如泰山采药，修绝谷、遁世全身之术，道未成而疾困于山林，遇安期先生经过，见少君。少君叩头乞活，安期生愍其有至心，而被病当死，乃以神楼散一匕与服之，即起。少君于是求随安期，奉给奴役使任，师事之。”他在觐见汉武帝时，向武帝介绍炼丹药服食之事时也曾提到过安期生。

少君言上曰：“祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。”于是天子始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之

<sup>①</sup>（西汉）司马迁，《史记》（北京：中华书局，1989年）卷二十八，第2438页。

属，而事化丹沙诸药齐为黄金矣。<sup>①</sup>

李少君虽然向汉武帝进呈服食长寿之方，也用传说来作证。但武帝终究未能得偿所愿。后来“居久之，李少君病死”。武帝又遣别的方士依方求蓬莱安期生，进而造成“海上燕齐怪迂之方士多更来言神事矣”的局面。<sup>②</sup> 比较这两则对安期生情况的传说式记载，可以看出李少君与安期生之间的传承关系。

① 《西汉》司马迁，《史记》（北京：中华书局，1989年）卷二十八，第1385页。赵翼《陔余丛考》：“世以安期生浮丘白皆为列仙之徒。《史记·封禅书》：‘臣尝往来海中，见安期生、羡门之属。’又郭璞诗‘左携浮丘袂，右拍洪崖肩’是也。然安期生，实学黄老之数者。《史记·乐毅传》：‘河上丈人以黄老教安期生，数传至盖公，为曹相国师，教相国以清静为治，而齐国大治。’《蒯通传》：‘安期生尝以策干项羽，羽不能用。授以官，安期生不就而去。则安期生盖隐君子也。’《汉书·儒林传》：‘申公少于楚元王交，俱事齐人浮丘伯，在长安，元王又遣子郢与申公从之，俱卒業。则浮丘伯实儒者也。’”[赵翼著，栾保群、吕宗力校点，《陔余丛考》（石家庄：河北人民出版社，1990年）卷三十五，第805页]。

② 《史记》卷二十八《封禅书》：其秋，上幸雍，且郊。或曰：“五帝，太一之佐也，宜立太一而上亲郊之。”上疑未定。齐人公孙卿曰：“今年得宝鼎，其冬辛巳朔旦冬至，与黄帝时等。”卿有札书曰：“黄帝得宝鼎宛胸，问于鬼臾区。鬼臾区对曰：‘帝得宝鼎神策，是岁己酉朔旦冬至，得天之纪，终而复始。’于是黄帝迎日推策，后率二十岁复朔旦冬至，凡二十推，三百八十年，黄帝仙登于天。”卿因所忠欲奏之。所忠视其书不经，疑其妄书，谢曰：“宝鼎事已决矣，尚何以为。”卿因嬖人奏之。上大说，乃召问卿。对曰：“受此书申公，申公已死。”上曰：“申公何人也？”卿曰：“申公，齐人。与安期生通，受黄帝言，无书，独有此鼎书。曰‘汉兴复当黄帝之时’。曰‘汉之圣者在高祖之孙且曾孙也。宝鼎出而与神通，封禅。封禅七十二王，唯黄帝得上泰山封’。申公曰：‘汉主亦当上封，上封能仙登天矣。黄帝时万诸侯，而神灵之封居七千。天下名山八，而三在蛮夷，五在中国。中国华山、首山、太室、泰山、东莱，此五山黄帝之所常游，与神会。黄帝且战且学仙。患百姓非其道者，乃断斩非鬼神者。百余岁然后得与神通。黄帝郊雍上帝，宿三月。鬼臾区号大鸿，死葬雍，故鸿冢是也。其后黄帝接万灵明廷。明廷者，甘泉也。所谓阊门者，谷口也。黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。鼎既成，有龙垂胡髯下迎黄帝。黄帝上骑，群臣后宫从者七十余人，龙乃上去。余小臣不得上，乃悉持龙髯，龙髯拔，堕，堕黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天，乃抱其弓与胡髯号，故后世因名其处曰鼎湖，其弓曰乌号。’”于是天子曰：“嗟乎。吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱骰耳。”乃拜卿为郎，东使候神于太室。



随着方士文化的兴盛，燕齐滨海地带各类祠庙也有很大发展。齐地祠庙数量已相当可观，与关中平原同为两个密集分布区，这与滨海方士的祠祀活动有密切关系。一方面方士们把齐地许多旧有的祠祀活动纳于方士文化的范围。如齐地的八神祠，起源远在方士文化之前。但自战国中期以后，就逐渐与方士文化结合起来，秦皇汉武巡游至齐，总要祭祀八神。另一方面，方士们还兴起更多的祠庙，方士兴建的祠庙大致分两种类型；一种由祀官所领，规模较大。汉武帝以前没有统计数字，这些祀庙仅有部分被记载下来，大部分今已无考。还有一种是方士自主的祀庙。这类祀庙规模小，存在时间短，随人设置，兴废无常。燕齐方士动辄万人，这类祀庙的数量在燕齐地区必相当可观，不过今天大都无法考实了。

从秦统一至汉武帝时代可说是燕齐滨海地带方士文化的繁荣时期，这一时期方士文化有两个主要特征：第一，方士文化的繁荣区域，主要集中在它的源区——燕齐滨海地带。虽然南部的淮南、吴越地区与西部的关中、巴蜀地区方士文化也有发展，但主要为燕齐方士集聚影响所致。这一时期著名方士基本出自燕齐，大规模的方术方说热潮也屡屡发生于这一地带。第二，这一时期的方士文化，是以宣扬海中神山、仙人、长生之药以及这种神话下的泛海求仙活动为其主要内容的。但除此之外，还有一些方士，如炼丹术、辟谷、导引，使鬼致神等也逐渐流行。炼丹术与泛海求仙都是以仙药为目的，由于泛海求仙无法验效，方士们便另辟蹊径，力图用自己的力量求得仙药。秦始皇时，已有不少方士从事炼丹活动，经过半个多世纪的发展，至汉武帝时，方士们把这两种方法结合起来。辟谷、导引战国时已出现，《庄子》一

书有导引的记载，鲁国方士单豹曾行辟谷之术。汉初张良也“辟谷，导引轻身”，他的方术很可能学于黄石公。黄石公的记载非常怪诞不经，后世又为道教所尊，他很可能是秦汉之际齐地济北郡的一个方士，以方术与兵法传授张良。此外，方士们还根据统治者的欲望与某些时代需求，随时臆造出一些新的方士文化的内容。如秦时匈奴族构成北方的威胁，方士卢生就造出“亡秦者胡也”的谶言。汉武帝时河决严重，方士栾大即声称“黄金可成，而河决可塞”，汉武帝“尤敬鬼神之祀”，方士们就造出从泰一、三一到封禅长生一整套祭祀体系。武帝以后，随着方士文化在其他地区的传播，这些形形色色的方术大大发展，而滨海地带特有的泛海求仙活动则逐渐浸微。

## 2. 方士与道教的关系

从方士的存在时间及其历史发展过程来看，方士尽管比巫出现的时间晚得多。但方士产生以后则与巫的发展并驾齐驱，在早期的方士文化中，方士几乎吸收了巫文化的所有内容，尤其是巫师所行的各种巫术，如：祈禳、祭祀、相术、占梦、预言等。但是方士所掌握的术数技能不能简单地等同于巫术，在吸取巫术文化的同时，并非只是停留在原有的术数上，而是在这一基础上，对术数的内容推陈出新。尤其是以后来兴起的炼丹术，为方士文化区别于巫文化的显著特点，而这一点则被道教继承，作为早期道士修行中重要的修炼方法。方士对道教的影响大致有以下几个方面：

（一）宣扬人能成仙的观念。汉武帝之后炼丹术兴起，方士的神的观念也发生了变化，以为仙人并非异类，修道便可成仙，东汉时方士们宣扬人能成仙的典型，便是淮南王刘安升仙的传

说。考淮南王升仙传说的形成，巫觋与方士起了重要作用，这个传说的形成大约分三步，淮南王自杀后，开始先由巫觋传说刘安之神迹，当地百姓起庙祭祀。淝水故渚北面有八公山，山上有淮南王刘安庙。《神仙传》记淮南王升仙，“鸡鸣天上，犬吠云中”，<sup>①</sup>颇有农村生活气息，说明这个传说源自民间，为巫觋传开刘安神迹之后。第二步就在民间形成仙话，被巫觋降神时用作演唱材料。《搜神记》卷一载有称为《淮南操》的歌谣，想必是由巫觋歌舞流传下来。第三步是方士们加工改编这个传说，成为仙人传记。葛洪曾记载魏晋间道士好作狂语，妄谈仙事，其中项翥都又继续编造刘安升天的神话，说“昔淮南王刘安升天见上帝，而箕坐大言，自称寡人，遂见嫡守天厨三年。”<sup>②</sup>以上是方士利用巫觋的材料编造神仙说的例子。

另外，著名方士死后，不仅社会上造出不少神仙传说，而且文人也尚奇异，将传说采入传记。例如《三国志》中裴松之注引《魏略》，讲到方士焦先的事迹，只说他于汉末战乱中避世，于黄河岸边结庐而居，太守访而不见，年八十九病死。而皇甫谧的《高士传》中，则讲焦先在黄河岸边结庐而居，野火烧庐，露天而寝，冬降大雪也露卧，百岁而死。葛洪《神仙传》就讲焦先年百七十岁，食白石，于黄河岸边结庵独居。野火烧庵，火中正坐，大雪倒庵，雪中熟睡，二百余岁仙去。从《魏略》到《神仙传》便由方士完全变成神仙了。其实，魏晋的道士，更喜欢把自己吹嘘成神仙。葛洪列举出了当时一些吹嘘仙事的道士，如术士

① 《神仙传》卷四，《道藏精华录》（下）守一子校正本（浙江古籍出版社），第138页。

② 王明，《抱朴子内篇校释》（中华书局，1980年），第321页。

古强、好道者蔡诞、“斥仙人”项曼都，托名白和者，都把自己修道遇仙的事迹编造得活灵活现。由此可知，汉魏两晋南北朝的神仙说，多是方士们编造和宣扬起来的。

方士不仅将巫覡的俗神信仰发展为神仙说，还把一大批巫术改造为方术。《晋书·夏统传》记载：

其从父敬宁祠先人，迎女巫章丹、陈珠二人，并有国色，庄服连丽，善歌舞，又能隐形匿影。甲友之初，撞钟击鼓，间以丝竹，丹、珠二人拔刀破舌，吞刀吐火，云雾杳冥，流光电发……入门，忽见丹、珠在中庭，轻步徊舞，灵淡鬼笑。飞油桃伴，酬酢翩翻。<sup>①</sup>

这段生动地描述魏晋时女巫作法的资料很重要。它说明：当时巫覡不仅为下层民众疗病、祛灾、祈福，上层社会祭祀先人等仪式也常请巫现场作法。巫覡的这些幻术，大多被当时的方士吸收过去。例如《神仙传》中左慈和葛玄的幻术就很惊人，孔元的倒立饮酒，类似于民间杂技的手段。据葛洪说：

变形易貌，吞刀吐火，坐在立亡，兴云起雾，召致虫蛇，合聚鱼鳖，三十六石立化为水，消玉为粘，溃金为浆，入渊不沾，蹴刃不伤，幻化之事，九百有余，按而行之，无不皆效。<sup>②</sup>

魏晋时士族权臣收养方士，使他们和统治阶级的人物广泛接触。当时不仅曹操聚集了大批方士，孙权身边也有不少方士。由

①（唐）房玄龄，《晋书》（北京：中华书局，1959年），第180页。

②《道藏》第28册，第310页。

于这些方士的活动，从而使神仙说和方术得到广泛传播，且给上层神仙道教的形成奠定了基础，

（二）炼丹与行气导引为重要的修行方式。汉代方士是神道职业者，作为职业从道者，虽然有着迷信的一面，但另一方面，在一定程度上，他们又是各种实际技能的操作者，是“科学人士”。他们一身二任。正如李约瑟博士曾经说过的：“在中国文化技术中。哪里萌发了科学，哪里就会寻觅到道士的足迹。”<sup>①</sup>因此，我们可以认为，在汉代文化中，哪里萌发了科学，哪里就会寻觅到方士的足迹。

在汉代，方士对以后道教修行可资借鉴的修行方式主要体现为两个方面：

（一）炼丹术。炼丹术又称炼金术、金丹术、黄白术，是指通过烧炼某种矿物以提取长生不死之药的一种冶炼技术。我国方士的炼丹活动最早开始于秦代，秦始皇对丹术特别感兴趣，只是，秦代方士炼丹活动的具体情况没有被记录下来。有关炼丹术最早的记载，出现在汉武帝时代。《史记·封禅书》：

是时李少君亦以祠灶、谷道、却老方见上。上尊之。……少君言上曰：“祠灶致物，致物而丹砂可化黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之封禅则不死。”于是天子始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹砂诸药剂为黄金也。<sup>②</sup>

①（英）李约瑟著，陈立夫等译，《中国古代科学思想史》（南昌：江西人民出版社，1999年），第34页。

②（西汉）司马迁，《史记》（北京：中华书局，1989年），第1359页。

这段记载是中国历史中关于炼丹术的最早记录，李少君是汉代第一个因鼓动帝王炼丹而留名史册的方士。在他的怂恿下，汉代的炼丹之风愈演愈盛，一发而不可收。

在汉代，大部分人炼丹的目的是为了服食，为了长生不死。之所以认为吃了黄金就能够达到这一目的，主要是因为他们对黄金的抗腐蚀性寄予了厚望。认为通过服食黄金，进而可以使自己身体吸收黄金的特性，从而也能够获得永恒不坏的魄力。那时的人，不仅相信且认真地在实践，加之炼金丹所需资费高昂，也不是普通人力所能及，故而其内容也相当富有神秘性。在方士看来，通过服食黄金，将它“不败朽”的性质转移到人身上，就能使人“寿命得长久”。这样，在方士那里，炼制不朽的金属——黄金，与追求尘世的人的生命不朽，便结合在一起了。汉代方士抱着长生不死的目的去炼丹，这种活动客观上积累了丰富的化学知识。李约瑟说，炼金术“是当时人们积累化学观察知识的体系”，“它发展了化学技术、处理物质的方法，并因而是近代化学之父”<sup>①</sup>。在大量的神秘丹方中，隐藏着许多化学反应的真实过程，保留了不少化学处方，叙述了许多化学药品的制法。因此，炼金以求长生虽属妄想，但炼金术本身却有科学思想的萌芽。

（二）行气导引。行气导引是以呼吸吐纳、俯仰屈伸来养神炼形的一种早期的方术，古人认为“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。”<sup>②</sup>“夫人本生混沌之气，气生枯，枯生神，神生

---

① （英）李约瑟著，陈立夫等译，《中国古代科学思想史》（南昌：江西人民出版社，1999年），第43页。

② （清）郭庆藩，《庄子集释》（北京：中华书局，1961年），第729页。

明。”<sup>①</sup>只有炼气化神，才能形神相获。作为行气之术，最早的见于战国时的《行气铭》，讲到了行气的顺序与行气的重要性，其文为：

行（气）：实吞则畜，畜则伸，伸则下，下则定，定则固，固则萌，萌则长，长则复，复则天。天其本在上，地其本在下。顺则生，逆则死。<sup>②</sup>

大意是说下吞吸气，使气积累，气聚则延伸，延伸则下行，下行则稳定，稳定则牢固，牢固则萌发，萌发则生长，生长则返行，返行则通天。天的根在上（对下行而言），地的根在下（对上行而言）。顺此程序则生，逆此程序则死。

从战国至两汉，行气导引之术相当盛行，在西汉的政治人物中，张良和方术的关系非常密切，他不但从黄石公受《太公兵法》，还因体弱多病，行辟谷导引，最后从政坛隐退，也是说“愿弃人间事，欲从赤松子游耳”。<sup>③</sup>完全是一派神仙家言。东汉通晓此术者亦不乏其人。在《神仙传》中，曾记载李少君、蓟子训、刘京、王真、郝俭一系传承行气之术。蓟子训与李少君同邑，自称尝受李少君受胎息胎食住年止之法。刘京师事蓟子训，子训授京《武帝灵飞十二事》、《神仙十洲真形》诸秘要，京以服玉泉法授皇甫隆，玉泉者，口中液，属于胎食之法。王真尝从《仙经》杂言得采薪歌诀，曰：“巾金巾，入天门，呼长精，翕玄泉，鸣天鼓，养泥丸。”其中“巾金巾”指行气驻颜，令皮肤光

① 王明，《太平经合校》（北京：中华书局，1960年），第739页。

② 李零著，《中国方术考》（北京：东方出版社，2001年），第342页。

③ 《西汉》司马迁，《史记》（北京：中华书局，1989年），第2034—2049页。

泽；“入天门”指吸气入口；“呼长精”指呼气转精；“翕玄泉”指漱咽唾液；“鸣天鼓”指朝起叩齿；“养泥丸”指炼形补脑。其术属于胎息胎食之法。王真也师事蒯子训。蒯俭善辟谷行气，能含枣不食达五年甚至十年。<sup>①</sup>在东汉，行导引之术较著名者为华佗，他根据多年的亲身实践，创立了五禽戏，是后世人所共知的有名的导引术。另外《神仙传》记有栾巴著书百章，发明道要，说“士大夫学道者多矣，然所谓八段锦、六字气。特别导引吐纳而已，不知气血寓于身而不可扰，贵于自然流通。”<sup>②</sup>

道教中对此术亦相当重视，认为导引行气可以延续、凝聚身中真气，消除各种疾病，使自身不衰老。导引的目的是使人的骨节中所有的邪气得以消散，使正气存流。如果能精诚勤奋地练习，就会使骨骼关节结实强壮，使各种疾病痊愈，达致延年益寿的效果。《抱朴子·别旨》中讲到了导引应自然为之，不可强求。

夫导引不在于立名众物，粉绘表形著图，但无名状也，或伸屈，或俯仰，或行卧，或倚立……或徐步，或吟，或息，皆导引也。不拘形式，自由为之。<sup>③</sup>

运则为导，动则为引，可以说葛洪深得导引之道。在南朝陶弘景的《养性延命录》中也曾谈到导引行气对却疾的重要作用。

偶有疲倦不安，便导引闭气，以攻所患。必存其身、头面九窍五脏四肢至于发端，皆令所在觉其气运行体中，起于

① 《神仙传》卷七，《四库全书》（上海：上海古籍出版社，1987年）第1059册，第287—293页。

② 《神仙传》卷五，《四库全书》（上海：上海古籍出版社，1987年）第1059册，第282—283页。

③ 《道藏》第28册，第251页。



鼻口，下达十指末，则澄和真神，不须针药灸刺。凡行气欲除百病，随所在作念之。头痛念头，足痛念足，和气往攻之，从时至时，便自消失。时气中冷，可闭气以取汗，汗出辄周身则解矣。<sup>①</sup>

行气与闭气虽然是养生的要诀，但是，应当首先明达掌握其理据。行气当宽松，不可以鼓胀。如果气机聚结、阻滞，不能够通畅。则会导致生疮。如同源泉一样，不能堵塞。凡要学习行气的，都应当循序渐进。

以上探讨方士对道教的影响，注重它不同于巫的方面。从方术的来源吸收了许多巫术来看，方术对道教的影响，应当包括许多被融入方术后，仍然对后来道教法术有着很大影响的巫术内容，在此也需要说明一二。如汉代方士的临床治疗，最有特点的是巫术疗法。方士用巫术治病，主要有三种方式：一是神符，二是神水，三是神咒。《后汉书·方术列传》载：“河南有魏圣卿，善为丹书符，劾厌杀鬼神而使命之。”又载：“费长房……为作一符。曰：‘以主地上鬼神。’”<sup>②</sup>《襄楷传》注引《江表传》说：“时有道士（即方士）琅玕于吉……制作符水以疗病。”《三国志·张鲁传》注引《典略》讲方士“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。”《后汉书·皇甫嵩朱雋列传》有方士张角“以符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之”的说法，《襄楷传》注引《太平经》记“天上有常神圣要语……人众得之，谓神咒也，咒百中百，十

<sup>①</sup> 《道藏》第18册，第481页。

<sup>②</sup> （南朝宋）范晔，《后汉书》（北京：中华书局，1965年）卷八十二下，第2729页。

中十……用之所向无不愈也。”等等。这些都是被吸纳进方术中而来而仍然起作用的巫术。基于前面已经对巫术的影响加以探讨过的原因，在此则不再重复。

另外，被后世道教纳入道典中，为道教徒认可的反映神仙事迹的小说，有一些可以确认为是由方士编撰的。这也反映出方士对道教文化影响的一个侧面。比如著名的《列仙传》，《四库提要》就认为是“魏晋间方士为之”。

方士和巫觋的活动在中国民间神权的建立和道教的传播中固然起了重要作用，隐士对道教发展的影响更是不可忽视。出于中国传统文化本质上是王权中心主义的文化，学问的重心在于如何为封建政权的专制政治服务。儒家文化就是这种王权中心主义文化的代表，古代中国的知识分子都要被迫接受儒家的思想教育。在那时的知识分子看来，为学服务于帝王，是天经地义的事。然而中国的家长制社会历来不允许知识分子有独立的人格和政治意识，君主十分重视加强知识分子的思想控制并限制和自己意见不同的“异端思想”。这样就使得一些热衷于向皇帝献富国利民之策的知识分子反而受到打击，家长制社会下，腐败的任用官吏制度也使他们对仕途心灰意冷。这种社会现实终于迫使一部分知识分子愤而脱离仕途，成为山林隐逸，传统文化中也因而出现和儒家文化分立的道家文化。需要指出，中国传统文化的不同分支之间，历来不是截然对立的，而是互补的。例如道家最初也是君王南面的政术，历代隐士大多对仕途恋恋不舍，常常身在山林，心怀魏阙。儒家文化的祖师孔丘在四面碰壁之后，也生浮海居夷之想；孟轲在政治上走投无路之际，亦有天下有道则见，无道则隐之意，在封建社会里，儒家文化是正统，道家文化是“异端”。

但道家的隐逸思想正好为失意的官僚提供了精神寄托。山林隐逸在中国历史有着悠久的传统。我国周代有伯夷、叔齐隐于首阳山的记载；春秋时荷蓑丈人等隐者亦见之于《论语》；战国时《孟子》和《庄子》中更有对逸民和隐者的描述。春秋战国之际“老子，隐君子也”；“其学以自隐无名为务”。<sup>①</sup>道家哲学可看作是在乱世出现的隐士哲学。而后秦代有商山四皓，汉代有郑子真、严君平，皆是著名的隐者。隐逸思想是知识分子在封建专制的压抑下思想畸形发展的产物。隐士虽然避开读书做官的道路和国家官吏制度的直接控制，但对社会的政治仍然有不可低估的影响。

汉代以来，山林隐士在社会上很受尊重。汉惠帝得商山四皓之助而不失太子之位，新莽时严光拒辟而王莽终败，而后光武帝又对严光特别推重，使汉代的隐逸之风日见兴盛。魏晋时期，社会上已经形成一种观念，即衡量一个政权是否远近归心，人才荟萃，通常要以隐士是否参与其中作为判断的标志。反过来说，一个王朝如果有名望的知识分子纷纷归隐，也是朝政败坏的标志。因此帝王深知其中厉害，故新皇登基，都要辟召隐士来装潢门面。中国自汉代形成以名教治国的传统，而隐士也可以获得高名，同时在人们心目中，隐士和贤才是两个密切相关的概念。曹操说：“孤始举孝廉，年少，自以非岩穴知名之士，恐为海内人之所见凡愚。”看来“岩穴”的隐士和“知名”有关。汉代隐士樊英、杨厚以方术授徒，受业者自四方而至，及被征去做官，朝廷待若神明。葛洪便对“元直起龙索之孔明，公瑾贡虎卧之兴霸”甚为赞赏，认为诸葛亮和甘宁的出仕，发挥了隐士的才能，

<sup>①</sup> 〈西汉〉司马迁，《史记》（北京：中华书局，1982年）卷六十三，第2141页。

使他们“美名垂于帝籍，弘勋著于当世”。<sup>①</sup>《晋书·隐逸传》中的郭文、孙登、朱冲、孟陋、谯秀、郭翻、陶潜等人，皆朝廷征召不就，甘栖山林，而时人重之。由此可知晋宋间社会上敬礼隐士之风甚盛。这些隐逸处士在特定历史条件下，天子加恩，给以官禄，并且经常有大官僚和豪门士族做后援，使这个阶层在社会上得以存在和发展。

魏晋南北朝时的乱世中，国家政权被少数受宠幸的权贵把持，他们“上蔽人主之明，下杜进贤之路，外结出境之交，内树背公之党”。<sup>②</sup>使得“豺狼当路，则麒麟蔑遁”，一些正直的知识分子耻于和他们同列，不得不纷纷归隐。这些脱离仕途的知识分子到山林中后，往往把精力转移到研习长生延年的神仙方术上，并取老庄的隐士哲学为其志。葛洪把山林隐逸当成修道成仙的必经之路，他说：“山林之中非有道也，而为道者必入山林，诚欲远彼腥膻，而即此清静也。”<sup>③</sup>又说：

故山林养性之家，遗俗得意之徒，比崇高于赘疣，方万物乎蝉翼，岂苟之大言，而强薄世事哉？诚其所见者了，故弃之如忘耳。是以遐栖幽遁，韬鳞掩藻，遏欲视之目，遣损明之色，杜思音之耳，远乱听之声，涤除玄览，守雌抱一，专气致柔，镇以恬素，遗欢戚之邪情，外得失之荣辱，割厚生之腊毒，谥多言于枢机；反听而后闻彻，内视而后见无朕，养灵根于冥钧，除诱慕于接物，削斥浅务，御以愉漠，

① 《道藏》第28册，第337页。

② 同上，第265页。

③ 同上，第207页。

为平无为，以全大理尔。<sup>①</sup>

这简直称得上一段“山林隐逸修仙赋”。实际上，古代传说的神仙，大多是神话了的隐士，而隐士也就是未神化的神仙。

魏晋时期，不仅一些名门士族知识分子由于不满现实到神仙道教中寻求精神寄托，寒门士族由于治经学做官的路走不通，也只能通过研习“内学”，以神仙方术猎取高名。其实在汉末战乱之中。一些逃散的太学生亦有做隐士和方士者。如《神仙传》中的阴长生、王烈、尹轨、孔元等，都是先通五经又习方术的。魏晋时的神仙道士也大都走出出儒入道，弃名教而就神仙的道路。就葛洪的金丹派神仙道教而论，其前辈则有左慈精于五经，郑隐本为大儒士，连葛洪自己也年十六便读《孝经》、《论语》，只是“不成纯儒”而已。他在《抱朴子·遐览》中的一段话道出了当时出儒入道的心理。

鄙人面墙，拘系儒教，独知有五经三史百氏之言，及浮华之诗赋，无益之短文，尽思守此，既有年矣。既生值多难之运，乱靡有定。干戈威扬，艺文不贵，徒消工夫，苦意极思，攻微索隐，竟不能禄在其中，免此垄亩；又有损于精思，无益于年命，二毛告慕，素志衰颓，正欲反迷，以寻生道。<sup>②</sup>

这段话显明地表达出晋代知识分子在当时社会环境中进取无路，因而回首求做神仙的思想状况。这样，魏晋时期的神仙道教，就以这批失意的知识分子组成的隐士和方士队伍为主体，逐

<sup>①</sup> 《道藏》第28册，第189页。

<sup>②</sup> 同上，第245页。

步形成和发展起来了。

## 第二节 《太平经》的“种民”

“种民”的观念是早期道教中对信道者的特殊称呼，种民观念在道经中主要存在于两处，一是在《太平经》中，一是在六朝时期的道经中。对于种民的出现起于何时这一问题，已有许多学者探讨过，且得出了较为确定的结论。本书则是仅对种民在《太平经》中的记载作一梳理，至于种民的性质则在后文中加以说明。

《太平经》的“种民”观念，在《太平金阙帝辰后圣帝君师铺历次岁次平气去来兆后贤圣功行种民定法本起》中说：

昔之天地与今天地，有始有终，同无异矣。初善后恶，中间兴衰，一成一败。阳九百六，六九乃周，周则大坏，天地混齏，人物靡溃。唯积善者免之，长为种民。种民智识，尚有差降。未同决一，犹须师君。君圣师明，教化不死，积练成圣，故号种民。种民，圣贤长生之类也。<sup>①</sup>

《太平经》认为，人性本有天地自然之性与神性，因此人有性本善之价值趋向，亦是《太平经》肯定人之所以为人的基本价值，从此种超验而形上之天赋发端，人秉此天赋，顺和阴阳五行、天地之道即可“得救”。然而若不爱惜此天赋本性而违逆天地之道，即是“罪人”，是无法被拯救的。

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第311页。

要成为《太平经》的种民，需要在行为上积极向善，即“唯积善者免之，长为种民”，在个人的行为上应该奉道行善，端身行善，并累积善功，才能除过。但积善除过的标准范围过大，因此《太平经》又讲：“种民智识，尚有差降，未同浹一，犹须师君。君圣师民，教化不死，积练成圣，故号种民。”<sup>①</sup> 经过积善成为种民者，智识不一，还应该由君圣师明教化不死的方法，学成者成仙之时，就是上选的种民。

《太平经》的种民思想，只出现在《太平经钞甲部》，近代学者王明先生认为《太平经钞甲部》是从《灵书紫文》抄录而来。若真如此，种民的概念则并非肇始于《太平经》。

《太平经》种民一词虽可能为后世奉道者补撰，但应有此补添之动机，否则难以将经文思想一以贯通。从《太平经》重人思想所整理出来的经文中，似乎可以看到后世添补“种民”这一观念的原因。卷四十九《急学真法第六十六》云：“人者，天之子也，当象天为行。”<sup>②</sup> 卷三十五《分别贫富法第四十一》：“人者，乃是天地之子，故当象其父母。”<sup>③</sup> 卷一百一十六《太功益年书出岁月戒第一百七十九》：“人者，最物之尊者，天之所子也。”<sup>④</sup> 卷四十五《起土出书诀第六十一》：“人乃天地之子，万物之长也。”<sup>⑤</sup>

以上这些经文都重复提到人和天的关系，所有人都是天之子，人的基本特征就是拥有共同的父亲，即均以天为父。同时，

① 《道藏》第24册，第311页。

② 同上，第425页。

③ 同上，第383—384页。

④ 王明，《太平经合校》（北京：中华书局，1960年）（下），第636页。

⑤ 王明，《太平经合校》（北京：中华书局，1960年）（上），第124页。

人和其他生物又有所不同，人能配天而行，有着他物所无法相比的优越性。卷五十四《使能无争讼法第八十一》：“人者，在阴阳中央，为万物之师长，所能作最众多。”<sup>①</sup> 卷一百三十七—一百五十三《太平经钞壬部》：“人者，万物之长也。”<sup>②</sup> 卷四十二《九天消先王法第五十六》：“夫人者，乃理万物之长也。”<sup>③</sup>

《太平经》的种民概念，认为人除了在天人关系中受到相当的重视之外，在人与万物的关系上，人还能运用智慧来管理万物，使万物能够尽情生长。并主张人生而得天地自然之性最多，和其他生物比较起来，人显得更加高贵。因此劝诫人当珍惜为人的荣耀。卷九十二《洞极上平气无虫重复字诀第一百三十六》：“夫天地之性人为贵，虫为至贱。”<sup>④</sup> 卷一百一十《大功益年书出岁月戒第一百七十九》：“但自惜得为人，依仰元气，使得蠕动之物，所不睹见灾异之属。人食五常之气，无所不秉，无所不依无所不行。我蒙恩得为人，与万物绝殊，天使有异，能言能语，见好丑，知善恶可不之事。”<sup>⑤</sup> 卷四十《努力为善法第五十二》：“人生乃受天地正气，四时五行，来和为人，此先人之统体也。”<sup>⑥</sup>

依照上述人性共同所特有之行为与自然趋向，表达人类与其他生物的不同，凸显人类的独一无二。应当可以理解到后人将“种民”一词填补于《太平经》的用意，撰者也深刻感受到“人”

① 王明，《太平经合校》（北京：中华书局，1960年）（上），第205页。

② 王明，《太平经合校》（北京：中华书局，1960年）（下），第710页。

③ 王明，《太平经合校》（北京：中华书局，1960年）（上），第88页。

④ 王明，《太平经合校》（北京：中华书局，1960年）（下），第379页。

⑤ 同上，第524页。

⑥ 王明，《太平经合校》（北京：中华书局，1960年）（上），第72页。



是《太平经》主旨与主体，并肯定人的优越性价值，进而不断为善、积善之下与修炼并进，享有成仙之超越性价值的实现就不远了。因此，肯定人的价值优越性是《太平经》种民思想的基础概念。

### 第三节 小结

巫覡、阴阳家、方士，他们都是依赖于某种特殊的技能来获取生活资料的特殊从业者。从历史上来看，早期的巫，是国家文化的掌握者，他们为神权服务，一身兼有天文历算、医药养生、占卜预言、祭祀祈祷等多种技能。由于他们的技能多游移在满足世俗之人的主观愿望所行的巫术与在此过程中形成的客观知识之间，因此随着社会的进步，社会分工的细化，职业分化的加深，以至于巫在现实社会中越来越处于尴尬的境地。巫自商代以来，社会地位逐渐趋于衰落，最具体的表现是统治阶级对其所具有的蛊惑力感到恐惧，常常加以禁止或限定。巫师也常因行巫术而造成对自己生命产生威胁。另外，方士一般是个体行动，缺少组织化的机构，个体的力量也较薄弱。这种来源于外在和自身两方面的问题是其转入道教而寻求自身安定的重要原因。从道教的思想渊源上来看，阴阳家是把朴素的阴阳、五行观念融为一体，进而成为道教宗教理论的重要依据。从道教创立后所施行的各种技能来说，方士可以说是当然的传承者。方士提供了各种修炼之术，如炼丹、房中、服食等，可以说方士是以往巫术、神仙观念、阴阳观念等多种技能和思想的复合产物，这也为以后道教的思想、

教法提供了许多可资参考的材料。

道教的诞生，以五斗米道、太平道的出现为标志，产生于东汉末年。考其渊源，它虽然奉老子为教主，以道家哲学为核心，但来源却相当庞杂，包括古代的自然崇拜、祖先崇拜、鬼魂崇拜、神话传说、巫术、神仙、方术、谶纬以及黄老之学等等，集合了早期文化的种种历史沉淀。道教的神祇大都与民俗信仰有关，有相当一部分来源于自然崇拜、鬼魂崇拜、神话传说及古代神仙，实际上是将那些虚幻、荒诞的观念加以偶像化，使之更为具体，上至天神地祇、风云雷电，下至龙王、牛王、马王都成了膜拜的对象。道教的斋醮仪式，主要是设坛祭祷、供斋醮神，目的是“以交神鬼”，实际是上古祀神、祈福的巫觋仪式的延伸，只不过更趋于程式化。道教的法术，如画符念咒、扶乩降神、卜筮抽签、占星解梦等，事实上都渊源于上古的巫术，同时吸收了谶纬之说。然而，道教毕竟不同于原始的巫，它有了教义和经典，有庞大的神祇系统与宗教组织，有教规、教律、道士和宫观，成为与儒、佛鼎足而三的一大宗教势力，并在民间拥有大量信徒。原初形态的巫文化，经过系统加工改造，再渗入道家哲理，面貌大不同前，而且宗教化以后，传播更为广远，对中国文化的各方面有着不可低估的影响。

另外，从早期道教神职人员的来源情况看，“种民”的观念与之比较似乎显得相当突兀。众多的研究者认为，“种民”是东晋至刘宋期间道教中产生的观念。是后世奉道者所补撰，认为在世界末日，只有此前奉道行善的信徒才可能获得拯救，而此得救者即为种民。

### 第三章 汉末太平道与天师道教团活动及教职

道教的产生，是以受到早期经书的影响并出现相应的道教组织为其发端的。对道教产生有显著影响的经书是《太平经》和东汉后期魏伯阳的《周易参同契》。道经的出现，为道教的产生提供了神学理论依据，而道教组织的出现则使道教的创立成为现实。

道教组织，就道教初创时期来看，是指东汉末年，在东部兴起的太平道与在西蜀创立的天师道，这是道教作为组织形态存在的重要标志。太平道因发动黄巾起义失败，此后销声匿迹，其后传的情况在史料中几乎找不到直接的记载。天师道并未发动武装起义，在传教的过程中，由于恰当地处理了与朝廷的关系，反而在汉中建立了政教合一的地方政权，持续时间达三十年之久，从而成为道教发展中的一支主流，随后又因教众北迁，其教遂向四面八方传播开来。两晋时期，天师道逐渐分化，一部分仍在民间

流传，一部分则向上层发展，在滨海地区天师道传播的地区与当地文化结合所产生的新道派，如上清派、葛氏道（灵宝派），即是天师道在上层发展的结果。至南北朝，道教呈现南北两支发展的态势，北方由寇谦之以儒家观念改革天师道，使北方统治者逐渐接受了道教；南方陆修静、陶弘景则注重道教内部的戒律仪范的修订与统合，使道教教规教义更趋于丰富和完善。

道教的早期，是以众多道流同时并存、相互交通，而又不完全统属为其基本的发展状况。根据早期的道教各自所传授的经典及修行的内容，存在的道流主要有：行符篆咒术，奉《太平经》的太平道；行符咒，习老子五千文的五斗米道（天师道）；<sup>①</sup> 炼气存思，传习《上清经》上清一系；服食炼丹，尊《太清丹经》、《九鼎丹经》、《金液丹经》的葛氏道。<sup>②</sup> 在早期这些道派中由于各派组织状况的不同，教派神职的设立并非等齐划一。下面将基

---

① 《后汉书·刘焉传》注引《典略》谓张修之法：“又使人人为奸令祭酒，主以老子五千文使督习。”又云张鲁：“自在汉中，因其人信行修业，遂增饰之。”据此，系师即使人习老子五千文。故《传授经戒仪注诀》内，太玄部有《老君道德经想尔训》两卷。唐玄宗《御制道德真经疏文》前有“道德真经疏外传”说：“道德经笺注有想尔两卷，三天法师张道陵所注。”又《真诰》卷十七有系师注《老子内解》。另据《茅山志》卷九《道山册》：“按《登真隐诀》‘隐居’认为：‘老子《道德经》有玄师杨真人手书张镇南古本。镇南即汉天师第三代系师鲁，魏武表为镇南将军者也。其所谓为五千文者，有五千字也。’巴黎所藏敦煌本《老子》二四一七卷，卷尾题识有云：‘太极左先公序，系师定，河上真人章句。’此系师当即系师张鲁。陈国符《道藏源流考》（上海：上海书店，1989年），据中华书局1949年版影印。民国丛书第一编13。按：早期五斗米道似乎对《道德经》相当重视，这一情况从张陵延续至张鲁，三代奉行。

② 葛氏道是指江南葛玄、葛洪的道流，该道流之名有福井康顺首先使用。福井康顺是在《葛氏道的研究》一文中最先使用这一称谓的。小林正美在其所著《六朝道教史研究》一书中，在探讨葛玄和葛洪一支的发展情况时延续了这一用法，本文这样称呼，即是从小林正美这本书中借用来的。参（日）小林正美著、李庆译，《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001年）。

于史籍及道书中的记载,考察这一时期道派的教团特点与教职设置的情况。

## 第一节 太平道

### 一 太平道的教团及特点

太平道因《太平经》而得名。<sup>①</sup>关于《太平经》的来历,《汉书·李寻传》:“成帝时,齐人甘忠可诈造《天官历包元太平经》十二卷。”<sup>②</sup>据《志林》所载:“初,顺帝时,琅玕人宫崇诣阙,上师于吉所得神书于曲阳泉水上,白素赤界,号《太平青领书》,凡百余卷。”<sup>③</sup>《后汉书·襄楷传》:

桓帝时,楷上书:“言臣前上琅玕宫崇受于吉神书,不合明听。”又“前者宫崇所献神书,专以奉天地,顺五行为

① 关于太平道与《太平经》的关系。《后汉书·襄楷传》在谈到《太平经》时说“后张角颇有其书”,可知太平道首领直接受过《太平经》的影响。由此,张角以“太平”二字命名其教,当然是情理之中。百衲本《二十五史》(杭州:浙江古籍出版社,1998年),第737页。

② 《太平经》系谶纬兴起以后,被造作出来的。(清)赵翼著、王树民校证,《二十二史劄记校正》:“谶纬起于西汉之末,张衡著论曰,汉以来无谶书。刘向父子领校秘书,尚无谶录,则知起与哀、平之际也。《汉书·路温舒传》,温舒从祖父受历数天文,以为汉厄三七之期,乃上封事以预戒。温舒系昭帝时人,则又在哀、平之前。”又其所引《汉书·李寻传》:“成帝时有甘忠可者,造《天官历》、《包元太平经》十二卷。”似认为“《天官历包元太平经》”为“《天官历》、《包元太平经》”两书。(清)赵翼著、王树民校证,《二十二史劄记校正》(订补本)上(北京:中华书局,1984年),第87页。

③ (晋)陈寿撰、(南朝宋)裴松之注,《三国志》卷四十六,百衲本《二十五史》(杭州:浙江古籍出版社,1998年),第1152页。

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”云云。又“缥白素，朱介，青首，朱目，号太平青领书。其言阴阳五行为家，而多巫杂语。有司奏崇所上不经，乃收藏之。后张角颇有其书焉。及灵帝即位，以楷书为然。”<sup>①</sup>

自后汉顺帝约历四十年，直至灵帝熹平年间，《三国志》卷八《张鲁传》注引《典略》说：“熹平中，妖贼大起。东方有张角，角为太平道。”<sup>②</sup>由前“张角颇有其书”可知，张角所奉道书即于吉所传的《太平经》。

太平道活动的情况，据《后汉书·皇甫嵩传》：

初，钜鹿张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、杨、兖、豫八州之人，莫不毕应。遂置三十六方。方犹将军号也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅。讹言“苍天已

① 陈国符，《道藏源流考》（上海，上海书店，1989），据中华书局1949年版影印。民国丛书第一编13。第82页。按：陈国符《道藏源流考》中所引《后汉书》中关于襄楷的记载于现在百衲本《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年）中的《后汉书·襄楷传》中的记载稍有出入，“桓帝时，楷上书：‘言臣前上琅玕宫崇受于吉神书，不合明听。’”百衲本中缺“桓帝时，楷上书，言”七字。见百衲本《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第737、738页。陈氏所引当出已佚之后汉书。

② （晋）陈寿撰、（南朝宋）裴松之注，《三国志》卷八，百衲本《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第1048页。“张角，冀州钜鹿（今河北平乡）人，生年不详，为“太平道”的首领。他布道约始于灵帝即位后的建宁年间（168—172年）”卿希泰主编，《中国道教史》（成都：四川人民出版社，1996年）第一卷，第207页。

死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”。以白土书京城寺门及州郡官府，皆作“甲子”字。中平元年，大方马元义等先收荆、杨数万人，期会发于邳。元义数往来京师，以中常侍封谿、徐奉等为内应，约以三月五日内外俱起。未及作乱，而张角弟子济南唐周上书告之，于是车裂元义于洛阳。灵帝以周章下三公、司隶，使钩盾令周斌将三府掾属，案验官省直卫及百姓有事角道者，诛杀千余人，推考冀州，逐捕角等。角等知事已露，晨夜驰救诸方，一时俱起。皆着黄巾为标帜。时人谓之“黄巾”，亦名为“蛾贼”。杀人以祠天。角称“天公将军”，角弟宝称“地公将军”，宝弟梁称“人公将军”。所在燔烧官府，劫略聚邑，州郡失据，长吏多逃亡。旬日之间，天下响应，京师震动。<sup>①</sup>

由这一段记载，张角事奉黄老道，以给人治病的方式传教，且建立起相应的传道组织，成立三十六方，各方均立渠帅为其领袖。张角布道约始于灵帝即位后的建宁年间（168—172）。<sup>②</sup> 在起初，其性质属于普通的宗教活动。但到了熹平年间（172—178），其势力则因当时社会情况的变化而转化为以起义推翻东汉王朝统治的军事组织。<sup>③</sup> 这可能即是其后来为统治者相当警惕、起义失败后不显于时的主要原因。

黄巾起义声势浩大，发动八州民众，《后汉书》记载，太平

①（南朝宋）范晔、（晋）司马彪撰，《后汉书》，百衲本《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第874页。

② 卿希泰主编，《中国道教史》（成都：四川人民出版社，1996年）第一卷，第207页。

③ 同上，第209页。

道于青、徐、幽、冀、荆、杨、兖、豫八州设方立渠帅，但其起义影响则远远超出了这八州的范围，几乎遍及全国，甚至达到当时的偏远之地，《后汉书·刘焉传》中就提到，汉灵帝时，益州也有对其的响应。

是时益州贼马相亦自号“黄巾”，合聚疲疫之民数千人，先杀绵竹令，进攻雒县，杀郗俭，又击蜀郡、犍为，旬月之间，破坏三郡。马相自称“天子”，众至十余万人，遣兵破巴郡，杀郡守赵部。州从事贾龙，先领兵数百人在犍为，遂纠合吏人攻相，破之。<sup>①</sup>

起义历时三十余年，其结果虽以失败告终。但于后世民间，似乎仍可以窥见其活动线索。至献帝建安中“时有琅玕道士于吉寓居东方，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>于吉之名实为后世太平道祭酒假托，<sup>③</sup>吴、会稽二郡属扬州，故灵帝时太平道已流布于此二郡。

太平道教团的基本特征，大致有这样一些内容：

一，就信仰对象而言，太平道信奉“中黄太一”之道。据史书记载，初平三年（192），青州黄巾军攻入兖州遇曹操，在黄巾写给曹操的劝降信中说：“昔在济南，毁坏神坛，其道乃与中黄太一同，似若知道，今更迷惑。”并指出：“汉行已尽，黄家当

①（南朝宋）范曄、（晋）司马彪撰，《后汉书》，百衲本《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第889页。

②（晋）陈寿，《三国志·孙策传》注引《江表传》，百衲本《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第1152页。

③ 陈国符，《道藏源流考》，载《民国丛书》第一编13（上海：上海书店），第83页。



立，天之大运，非君才力所能存也。”<sup>①</sup>

太平道中的“中黄”二字，其意当与秦汉社会上流行的阴阳五行说有关，中国先秦以来有五行土居中，尚黄色的说法。黄色，为大吉大利之色。对当时来说，中央黄色有天下之正位的寓意。太平道明确自己要易天下之色，表明要代汉而立。<sup>②</sup>黄巾奉侍“中皇太一”之道，崇尚“黄天”也可以从其服饰装束表现出来，故史书讲：“黄巾被服纯黄，不将尺兵，肩长衣，翔行舒步，所至郡县无不从，是日天大黄。”<sup>③</sup>个中虽有夸张之处。但头裹黄巾，身着黄服，当无疑问。

“太一”又作“太乙”。“太乙”最早见于卜辞，作人名用，指商汤。“太一”又为“太乙”、“泰一”、“泰壹”或“大一”，或指“道”或指天地未分的浑沌，或指“礼”之根本“天”，有时又与“太极”或“一”混用。秦汉之际，“太一”观念便从原始混沌宇宙说逐渐向神化、仙化的神秘思想演变。与此同时，还出现了另一意义，即天神“太一”。“太一”的观念，最早出自《庄子·天下篇》：

以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居，古之道术有在于是者。关尹、老聃闻其风而悦之，建之

①（晋）陈寿，《三国志·魏志·武帝纪》注引王沈《魏书》。参百衲本《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第1020页。

② 源于“五德终始”的说法。秦始皇尚水，汉初沿而不改，至汉武帝时推行五行相胜说，土克水，遂定汉为土德。后来王莽篡政，改汉土德为火德。东汉光武帝以火德自居，尚赤，直至汉末而未改，火德尚赤，土德尚黄，以黄为标志，便是表明代汉而立。见卿希泰，《中国道教史》第一卷，第216页。

③ 《后汉书·五行志》注引杨泉《物理论》，百衲本《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第991页。

以常无有，主之以太一。<sup>①</sup>

由此，大致有两义，一是作为与“道”、“太极”同意的万物之本源。《吕氏春秋·大乐》中有：

万物所出，造于太一，化为阴阳。

道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之名，谓之太一。<sup>②</sup>

《淮南子·诠言训》：“洞天洞地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。”<sup>③</sup> 一是指天神太一，《淮南子·本经训》：“帝者礼太一，王者法阴阳，霸者则四时，君者用六律。”<sup>④</sup>《文选》卷十九载宋玉的《高唐赋》说：“有方之士，羨门、高羨、上成、郁林、公乐、聚穀，进纯牺，祷璇室，醮诸神，礼太一；傅祝已具，言辞已毕。”刘良注：“诸神，百神也。太一，天神也。”<sup>⑤</sup>

作为太平道的“中黄太一”，则是道与神两者兼并，道神合一。太平道除了崇拜最高神“中黄太一”以外，还崇拜黄老和天、地、人三公。

就信仰观念的来源方面，除受道家、神仙家思想影响以外，东汉时盛行的谶纬观念也是其信仰形成的一个重要因素。东汉时社会上谶纬神学非常盛行，在天灾人祸的逼迫下，人心思变，要求“太平”。而谶纬和早期道教经典中的因“变”而达到“天下太平”的思想极为合乎人民的需要。人民在走投无路的情况下，

①（清）郭庆藩撰，《庄子集释》（北京：中华书局，1961），第1093页。

② 高诱注，《吕氏春秋》（上海：上海书店，1986），第46、47页。

③ 何宁撰，《淮南子集释》（北京：中华书局，1998年）（中），第991页。

④ 同上，第582页。

⑤ 顾颉刚，《古史论文集》（北京：中华书局，1996）第三册，第57页。

求救于神灵，幻想神明能带给他们“太平”。一部分受谶纬神学和早期道教思想熏陶的宗教活动家也对黑暗统治心怀不满，而对人民群众抱有同情，于是他们乃施其所长，吸引群众，而最能吸引百姓的莫过于造作符书，制造各种预言，让民众相信改朝换代的来临。

二，其宗教活动，是以崇尚巫术符咒，驱役鬼神，为人治病，为太平道传教的方式。据史料记载：“太平道师持九节杖，为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之。”“跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。”<sup>①</sup>太平道以符咒治病疗疾，也与《太平经》有一定的关系。《太平经》中这种记载，比比皆是，兹举一例。卷五十《丹明耀御邪诀第六十九》：

丹明耀者，天刻文字也，可以救非御邪。十十相应御者，天上文书，与神真吏相应，故事效也；十九御者地文书，与阴神相合；十八相应愈者，中和人文也。以此效之，其余皆邪文也，不可用也，所以拱邪之文也，乃当与神相应，不愈者皆误人，不能救死也。<sup>②</sup>

其中的“天刻文字”，即是符文，有着神奇的功效。除此之外，符文还有救死、解除劳顿、除却灾难、使死人获得阴间福祇等作用，可谓不一而足。由太平道活动的方式，可以猜想的到，太平道的组织者受道家、神仙家思想影响，相信“神化不死”，

<sup>①</sup>（晋）陈寿，《三国志·张鲁传》注引《典略》，百衲本《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第1048页。

<sup>②</sup>王明编，《太平经合校》（北京：中华书局，1960年），第172页。

本身就是一些道教色彩甚浓的方士。<sup>①</sup>

三,就其宗教组织情况来看,建立起了军教合一的组织。张角兄弟三人分别称“天公将军”、“地公将军”和“人公将军”,其三公将军的称号也来自汉代颇为流行的天、地、人三正的思想,<sup>②</sup>此思想也是《太平经》的核心观念。《太平经》讲:“元气恍惚自然,共凝成一,名为天也;分而生阴而成地,名为二也;因为上天下地,阴阳相合施生人,名为三也。三统共生,长养凡物名为财。”三公以下依次设有“八使”,“三十六方渠帅”等职。

四,张角所创立的太平道在传教的初期,基本上是侍奉黄老道,以治病救人的方式为基本传教内容,其性质仍属于普通的宗教活动。但是发展至后期,伴随着东汉王朝出现深刻的统治危机,太平道的传教目的,则逐渐转变为推翻东汉封建王朝的统治,意欲改朝换代的黄巾起义,并且明确提出了“苍天将死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉”的政治谶言。其吸收《太平经》

① 卿希泰,《中国道教史》(成都:四川人民出版社,1996年)第一卷,第207页。

② 三公虽然其来源有某些宗教神学的含义,但称谓的来源较早,封建政府将其正式作为官职称呼可以追述到西周。如西周以太师、太傅、太保为三公,其具体司职即是国君手下军政事务的最高长官。以三公作为国家最高长官在以后官僚体制的发展中被认可并逐渐固定下来,后世设官多有沿袭。如西汉以大司徒、大司马、大司空为三公,东汉至魏晋以太尉、司徒、司空为三公。

中的某些思想,提出“致太平”的政治理想。<sup>①</sup>《太平经》云:

真人问神人曰:“吾欲使帝王立致太平,岂可闻邪?”神人言:“但顺天地之道,不失铢分,则立致太平。元气有三名,为太阳、太阴、中和:形体有三名,为天、地、人;天有三名,为日、月、星,北极为中也。地有三名,为山、川与平土;人有三名,为父、母、子;治有三名,为君、臣、民。欲致太平也,此三者常当腹心,不失铢分,使同一忧,合成一家。立致太平,延年不疑矣。……阴阳者,要在中和。中和气得,万物滋生,人民和调,王致太平。……今三气不善相通,太平安得成哉?”<sup>②</sup>

《太平经》中不仅提出“致太平”的思想,而且还有不少反对社会分配不公,富人聚敛财物,主张自食其力和救穷周济的内容。如说:“此财务乃天地中和所用,以共养人也。”咒骂独占财务不分赐贫者为“仓中之鼠”。提倡“人有财相通”,“见人穷厄,

① 关于太平道是否采纳《太平经》中的观念作为其政治活动的指导思想,历来有着不同的认识。牟钟鉴先生所著的《中国道教》一书从《太平经》所宣扬的基本社会观念与太平道所发动的黄巾起义之旨趣的不同,认为:“太平道奉行的是暴力革命的路线,它不可能、事实上也没有采用《太平经》的基本社会思想。《太平经》宣扬忠君孝亲敬师和上下同心,太平道则要犯上作乱,改朝换代;《太平经》抑兵恶杀,太平道要诛暴杀官,两者的基本政治路线上针锋相对,不可调和。《皇甫嵩传》里说黄巾‘杀人以祠天’,所杀者官吏,所祠者黄天,黄巾军后来全力实行军事对抗,完全抛弃了《太平经》同心奉天的和平改良宗旨,是后者所不允许的。所以《太平经》后来为上层人士所重视,纷纷加以赞许,晋葛洪称‘治国者用之,可以长生,此其旨也’(《神仙传》),明白云霁称‘内则治身长生,外则治国太平’(《道藏目录详注》卷四);而太平军则遭到贵族武装联合一致的残酷镇压,终致彻底被消灭,太平道随之中绝,后世遂无传者。”牟钟鉴著,《中国道教》(广州:广东人民出版社,1996年),第31页。

② 《太平经合校》(中华书局,1960年)(上),第19页。

假贷与之，不责费息。”<sup>①</sup>等等。这些主张皆为太平道所吸取，并以此劝人行善道，教化天下。《三国志·孙坚传》记载张角“托有神灵，遣八使以善道教化天下。”<sup>②</sup>

综上，张角的太平道是民间巫术与黄老崇拜相结合的产物。太平道的特点是人多地广，规模巨大，而领导集团有武装起义的预谋，传道的目的在于借用宗教外衣为这一起义进行思想和组织准备。

后汉末期，太平道流布甚广，传世时间也比较长。太平道与《太平经》的关系，因为传述者所处的地域与时间的不同，说法不一，但总的来说，这些说法大都出自六朝，而为后来所转述。<sup>③</sup>魏以降，道派名称通常依其经典而定，因此太平道的开始酝酿，可以从于吉、宫崇一系的“太平青领道”算起。但就史书记载，到张角时，似乎才建立起道派组织。

## 二 太平道的教职：大贤良师、三公、八使、渠帅

在史书及道经中，对太平道的其他方面如信徒入教的手续、教徒所应遵守的教戒与教规等问题基本没有记载，这也使得我们今天无法对太平道加以更深入的了解。但就已有史料记载的内容，我们仍然能够对太平道教职的一些情况作一概览。在太平道早期，据《后汉书·皇甫嵩传》的记载：“初，钜鹿张角自称

① 《太平经合校》（北京：中华书局，1960年）（上），第247页。

② （晋）陈寿，《三国志·孙坚传》，百衲本二十五史（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第1150页。

③ 陈国符，《道藏源流考》，载《民国丛书》（上海：上海书店）第一编13，第88页。

‘大贤良师’，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。”张角自称大贤良师，这应是我们太平道早期所能见到的最高教职和最早的教职。师的观念来源相当早，在西周时期是专指职级最高的国家官吏而言。这种官职主要负责军事、教育、国家外交、王室礼仪方面的事务。春秋至战国，师的含义有了育人解惑的内容，后人对师的职能解释为“师者，所以传道、授业、解惑也”。师的职责相当的具体。秦汉以后，举凡能为人传道解惑之人，都冠以师的称号，师的内涵扩大了。在太平道中的师，当与《太平经》有着密切的关系。“师”或“良师”的意义有二：一为助人成道，一为疗人疾病。《太平经》认为：“夫人乃得生于父母，得成道德于师，得荣尊于君。”<sup>①</sup>又认为天上神谶语有“良师、帝王所宜用”。原因在“大医失经脉，不道死生重事，故使要道在人口中，此救急之术也。”<sup>②</sup>助人成道，疗人之疾，可以说是良师的两大职责。大贤良师是师中本领最好的。《太平经》中常见大贤、中贤、小贤的字眼，“得称大师”的，在于他通晓经书，“解天下文也”。《太平经》中的大贤良师，本是为帝王服务的人，而张角把它改变为面向普通民众了。既然是助人成道，又侍奉黄老道，以符水、咒术、疗人之疾，显然是以善道教化天下，而非聚众起事。由早期太平道的领袖自称大贤良师的情况分析，初期的太平道似乎应是一个较为单纯的宗教组织。

以上是关于人间师的作用的阐述，而若以张角自封的“大贤良师”来源于《太平经》来看，师似乎并非只有人间之师的含

① 王明编，《太平经合校》（北京：中华书局，1960年），第136页。

② 同上，第182页。

义，从《太平经》所论述的师的情况，师还有天上神真的老师即天师之意。《太平经》卷三十八为“师策文”，是一篇只有九十字的、以诗文形式传达的神人告诫真人之文，经中有：“师曰：‘吾字十一明为止。’”<sup>①</sup>《太平经》卷三十九是对此篇的解释。其中讲到：

师者，正谓皇天神人之师也；曰者，辞也，吾乃上辞于天，亲见遣，而下为帝王万民具陈，解亿万世诸承负之谪也。吾者，我也，我者，即天所急使神人也。<sup>②</sup>

师曰吾，吾为神人，由此天师当是自天上而下来传达天的旨意的使者。师即是神人。张角自称大贤良师。师对天而言，是禀承天的意志的、传达神意的使者，为神人，而对地上百姓来说，师又承担者教平民以善道的职责，为天师。这种双重位格是张角所借用的“大贤良师”的名称中所具有的含义。这样，一方面他可以通过行善道的柔和的方式劝诫天下人归心向道，另一方面，在前者不能达到预期的效果时，也可以凭借天师的身份对世俗的社会给以名正言顺的声讨，为其以后用武力来解决世俗社会的罪恶埋下伏笔。

除了“大贤良师”的称号以外，太平道在后来的发展中，还提到存在着“三公将军、八使、三十六方渠帅”这样一个领导起义的职级设置。这一职级设置应当就是太平道从初创到后来领导起义的宗教组织管理系统。

在张角弟子唐周上书告发之后，张角兄弟三人分别称“天公

① 王明编，《太平经合校》（北京：中华书局，1960年），第62页。

② 同上，第64页。



将军”、“地公将军”和“人公将军”。“角等知事已露，晨夜驰救诸方，一时俱起。皆着黄巾为标帜。时人谓之‘黄巾’，亦名为‘蛾贼’。杀人以祠天。角称‘天公将军’，角弟宝称‘地公将军’，宝弟梁称‘人公将军’。所在燔烧官府，劫略聚邑，州郡失据，长吏多逃亡。旬日之间，天下响应，京师震动。”<sup>①</sup>前期称作“大贤良师”，后期则由原来的宗教职位一变而为领导黄巾大起义的政治领袖。天、地、人三正思想流行于汉代，它也是《太平经》的核心观念。《太平经》说：

元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养凡物名为财。<sup>②</sup>

在汉代，“公”往往指神，如“社公”特指社神。东汉许慎《五经异义》案称：“今民谓社神为社公，故知社位上公。”<sup>③</sup>《礼记·郊特牲·正义》亦引此文；又引郑玄说：“令人亦谓雷为雷公，天曰天公。”天公”、“地公”和“人公”之名，在汉初伏生所作的《尚书·大传》中已经有之，其中说：“烟氛郊社不修，山川不祝，风雨不时，沍雪不降，责于天公；臣多弑主，孽多杀宗，五品不训，责于人公；城郭不缮，沟池不修，水泉不降，水为民害，责于地公。”东汉王充引此文后反驳道：“王者三公，各有所主；诸侯卿大夫，各有分职。大水不责卿大夫而击鼓攻社，

① 《后汉书》（北京：中华书局，1951）卷五十九，第1912页。

② 王明编，《太平经合校》（北京：中华书局，1960年），第305页。

③ 转引自《中国道教史》（成都：四川人民出版社，1996年）第一卷，第217页。

何知(如)?”<sup>①</sup> 据此可知,当指社神。但按郑玄的说法,则张角等人所谓“天公”、“地公”和“人公”可能泛指天、地、人三正之神;自称“天公”、“地公”和“人公”的“将军”,也就表明他们是“黄天”派下来的将军。从大贤良师到将军的称号,由以善道教化天下到杀人以祠天,教团前后的发展情况相去甚远,表明太平道的前、后期宗教组织的性质发生了很大的变化。

除以上所述之外,还设有三十六方的署职“渠帅”及“八使”的称号。而这也是模拟《太平经》中的神道组织而来的。《太平经》提到天上神道组织的时候,说天上“一师四辅……其余公卿有司仙真圣品大夫官等,三百六十一,从属三万六千人,部领三十六万,人民则十百千万亿倍也”<sup>②</sup>。张角署置三十六方,“大方万余人,小方六七千”,合计三十六万左右。这种组织无疑是据上引短文而来。将军在黄巾谓之“渠帅”。所谓“渠”,本意是指用来引水的通道,在此的借用,也是表示传达神意畅通的途径而已。《太平经》谓方为“大方正”之急能行“太平”之道,“其治即方且大正”。<sup>③</sup> 这种途径使得太平道的传播“十余年间,众徒数十万,连结郡国,自青、徐、幽、冀、荆、杨、兖、豫八州之人,莫不毕应”。因此,张角三十六方是宗教的部属,与行道有关。另外据《三国志·孙坚传》记载张角:“托有神灵,遣八使以善道教化天下。”<sup>④</sup> 《后汉书·皇甫嵩传》:“初,钜鹿张角

① 转引自《中国道教史》(成都:四川人民出版社,1996年)第一卷,第218页。

② 王明编,《太平经合校》(北京:中华书局,1960年),第6页。

③ 同上,第68—69页。

④ (晋)陈寿,《三国志·孙坚传》,百衲本二十五史(杭州:浙江古籍出版社,1998年),第1150页。

自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相逛惑。”上言的“八使”或许与八卦观念有关。纬书《易乾凿度》有所谓“太一取其数以行九宫”之说，此即数学史上著名的边三、中三、斜三均十五之数的幻方。<sup>①</sup>郑玄注云：“太一者，北辰神名也。下行八卦之宫，每四乃还于中央。”<sup>②</sup>后来道书《老子中经》载称：

大一君有八使者，八势神也。太一在中央，主总阅诸神，案此定录，不得谊亡。八使者，以八节之日上对太一。

八封天神，下游于人间，宿卫太一，为八方使者，主八节日上计，校定吉凶。<sup>③</sup>

《老子中经》所谓“太一君”亦名“太一北极君”，与《太平经》北极天君主神仙录籍之说吻合。

在史书与道书中，对太平道的组织内部以何种方式进行内务管理方面的直接记载相当少，三公将军、八使与三十六方渠帅之间在教务活动管理方面的互动关系是相当不清楚的。虽然太平道行符水致病，百姓病愈者甚众，颇信向之，但对于发动八州民众、起义势力遍及全国，且持续时间达至三十年这样的规模来说，以“百姓信向之”这样简单作结，是很难让人信服的。因此，笔者怀疑太平道的教内事务管理必然有相当重要的方式不为我们所知。由于材料的缺乏，也只能作如此的猜测。

① 参《钱宝琮科学史论文选集》（北京：科学出版社1983年），第229页。

② 《后汉书》，（北京：中华书局，1951）卷五十九，第1912页。

③ （宋）张君房纂辑、蒋力生校注，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年）卷十八，第98页。

## 第二节 天师道

### （一）天师道的教团及特点

汉末，与太平道同时出现的另一道派是五斗米道。五斗米道是东汉后期在巴蜀地区出现的民间道教派别。关于五斗米道之道术思想渊源，陈寅恪先生《天师道与滨海地域之关系》一文中指出，与滨海地域有关系，而其具体形态则受到巴蜀当地风俗的深刻影响，所以五斗米道杂糅进不少居住在蜀地的少数民族巫术的成分。三国人鱼豢在《典略》中大致记载了当时五斗米道的概貌。

角为太平道，修为五斗米道。……修法略与角同，加施静室，使病人处其中思过。又使人为奸令祭酒。祭酒以老子五千文，使都习，号为奸令，为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说悔罪之意。作表三通，其一上之天，著山上，其一埋之地；其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出米五斗为常，故号曰“五斗米师”。实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，竞共事之。后角被诛，修亦亡。及鲁在汉中，因其名信行修业，遂增饰之。教使作义舍，以米肉置其中，以止行人。又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除。又依《月令》，春夏禁杀，又禁酒。流移寄在其地

者，不敢不奉。<sup>①</sup>

五斗米道的创教者是汉顺帝时的张陵。据史书记载，张陵，沛国丰（今江苏丰县）人，张陵于顺帝时入蜀，造作道书，祖孙三代传习其道。<sup>②</sup>张陵所传的道，因入道者均须出五斗米以供道，或用五斗米酬谢道师，因而被称作为“五斗米道”。<sup>③</sup>历代道教徒都称张陵之道为“正义盟威之道”、“正一道”或“天师道”。<sup>④</sup>

五斗米道的教首，统治各地的教民，经过张陵、张衡、张鲁三代的苦心经营，的确在巴蜀、汉中等地的汉人和少数民族中，赢得了众多的信徒，形成巨大的、令中央和地方政权都不容忽视

---

①（晋）陈寿：《三国志·张鲁传》，百衲本二十五史（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第1048页。

②《后汉书·刘焉传》、《三国志·张鲁传》和《华阳国志·汉中志》均对其生平有记载。关于记载张陵生平的材料还有一些。《太平御览》引《上元宝经》说：张陵“本大儒，汉延光四年始学道，至汉末于鹤鸣山，仙官来降，授以正一盟威之教，施化领民之法，号天师”。晚出的道教传记《汉天师世家》则叙述得十分具体。见《汉天师世家》卷二，《道藏》第34册，第820—821页。宋濂在明洪武九年（1376）所撰《汉天师世家序》，还说张陵“破鬼城之事甚多，不能备载”。见《汉天师世家》卷二，《道藏》第34册，第815页。通常而言，道教的传记愈晚出，愈详细，神话色彩也愈浓重，因此，把《汉天师世家》当作信史看待是困难的。但是从中也可窥见早期天师传记内容的某些痕迹，如降授道法、炼制丹药等等，不过，又增益了不少内容。另外较早的道教传记，晋代葛洪的《神仙传》记述张陵的事迹虽然也有不经之谈，但有些内容却可备参考。见《神仙传》卷四，据湖南艺文书局清光绪二十年刊本。

③（晋）陈寿：《三国志·张鲁传》：“从受道者出五斗米，故世号米贼。”晋人常璩《华阳国志·汉中志》也认为：“其供道限出五斗米，故世谓之‘米道’。”可知，“五斗米道”实为俗称。百衲本《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第1048页。

④卿希泰先生在其主编的《中国道教史》中认为，历代道教徒都称张陵之道为“正一盟威之道”、“正一道”或“天师道”。从东汉遗传下来的资料中，已约略可见该派自称“正一道”和天师道的端倪。卿希泰主编，《中国道教史》（成都：四川人民出版社，1996年）第一卷，第159页。

的势力。在张鲁武装割据汉中的近三十年里，实行了一套政教合一的治理措施，并取得了相当大的成功，<sup>①</sup>使汉中在战乱频繁的汉末，享有了一段较为太平的时间，《三国志·张鲁传》中这样讲到：

（张鲁）以鬼道教民，自号师君。其来学道者，初皆名鬼卒；受本道以信，号祭酒，各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都于黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传，又置义米肉，悬于义舍，行路者皆量腹取足，若过多，鬼道辄病之。犯法者，三原然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。<sup>②</sup>

这种以神道设教，道民互助、政教合一、偏居于一隅的地方政权，颇有桃花源的色彩，也反映出此时的五斗米道仍然处于民间道教的阶段。

建安二十年（215），曹操率大军西征张鲁，张鲁教众虽有一部分据险抵抗，但张鲁自知力不能敌，遂率众降曹，被封为镇南将军，封阆中侯，邑万户，其五子及部将皆受封赏。随后，可能出于防止张鲁之众继续有不安分举动的考虑，曹操下令将五斗米道首领、骨干及汉中民众数万人，迁至长安、洛阳、邠城等三辅之地，分散其势力，以便加强控制。曹操的这一做法，确实对五斗米道以后的发展起到了遏制作用。而随着教众的北迁，又促使

<sup>①</sup> “汉末，力不能征，遂就宠鲁为镇兵中郎将，领汉宁太守，通贡献而已。”（晋）陈寿，《三国志·张鲁传》，百衲本《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第1048页。

<sup>②</sup> （晋）陈寿，《三国志·张鲁传》，百衲本《二十五史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第1048页。

五斗米道传向中原，进而留布四方。<sup>①</sup>

张鲁降曹后的第二年，即亡故，<sup>②</sup>张鲁的亡故，使五斗米道失去了世袭教首的统一领导，陷入了群龙无首的状态，导致原有二十四治各自为政、教戒松弛，甚至一些祭酒退至腐化堕落的地步。有鉴于此，出现了假借天师之名谴责这种情况、力图整饬当时混乱状态的改革者。《正一法文天师教戒科经·阳平治》：

吾从太上老君周行八极，按行民间，选索种民，了不可得，百姓汝曹无有应人种者也。但贪荣富钱财谷帛丝锦，以养妻子为务……不恤鬼神以忧天道，令气错乱。<sup>③</sup>

因此，他以张陵的口气告诫说：“吾不能复忍汝辈也！欲持汝辈应文书，颇知与不！”<sup>④</sup>

宗教组织由较严整的状态趋于松散，的确为五斗米道的发展带来很多的问题，如教众不再像以前那样，定期集中。进而信徒对教义教规，也不能自觉地遵守。但另一方面，却也正是由于这种变化，使它有了向四面八方传播开去的契机。在三国魏晋时期，五斗米道的传播大致有三条路径：

一是在巴蜀与汉中地区的继续传播。这一地区原是五斗米道的创教地区，有着良好的信众基础。原来所建的二十四治，仍然在发挥作用，各治祭酒也都努力维持其对教民的影响。因此，在张鲁降曹和大批教民北迁以后，巴蜀、汉中的五斗米道并未受到

① 《正一法文天师教戒科经》简要记载了这一时期的情况：“至义国殒殒，流移死者以万为数，伤人心志。自流徙以来分布天下。”《道藏》第18册，第237页。

② 陶弘景，《真诰》卷四第十四“许子从张镇南之夜解”条注说：“张系师为镇南将军，建安二十一年亡，葬邳东。”《道藏》第20册，第513页。

③ 《道藏》第18册，第243页。

④ 同上，第238页。

严重削弱。而西晋时期巴蜀、汉中地区陈瑞和李特的起义，就反映出在张鲁辞世后天师道的发展情况。

西晋咸宁三年（277），蜀地爆发了由犍为道士陈瑞领导的起义。据《华阳国志》卷八：

咸宁三年春，刺史浚诛犍为民陈瑞。瑞初以鬼惑民，其道始用酒一斗，鱼一头，不奉他神，贵鲜洁，其死丧产乳者不百日不得至道治。其为师者曰祭酒，父母妻子之丧不得抚殓入吊及问乳病者。……瑞自称天师，徒众以千百数。浚闻以为不孝，诛瑞及祭酒袁旌等，焚其传舍；益州民有奉瑞道者见官二千长吏巴郡太守犍为唐定等，皆免官或除民。<sup>①</sup>

另，《广弘明集》卷二十《决破傅奕废佛僧事》也对此事做了简要记载：“晋武帝咸宁二年（276），犍为道士以左道惑众，自号天师，徒附数千，积有岁月为益州刺史王浚诛灭。”<sup>②</sup> 陈瑞之道，也称作“鬼道”，为师者叫“祭酒”，陈瑞本人又自称“天师”。显然是天师道的后继者。陈瑞被诛的原因仅系“以为不孝”，显然是托词，实际是统治者防范利用宗教组织“犯上作乱”。

晋惠帝时李特领导的流民起义，与天师道也有直接的关系。永康元年（296），因连年的战乱与饥荒迫使略阳、天水等六郡数万人流亡益、梁二州就食，首领李特一家，为巴蜀少数民族賁人的后裔，是汉末从巴、汉北迁的五斗米道信徒。《华阳国志·李

①（晋）常璩撰，任乃强注，《华阳国志校补图注》（上海，上海古籍出版社，1983年），第439页。

②《广弘明集》卷八，《大正藏》（日本新修大藏经刊行会，1924—1934年）卷五十二，第60页。



特雄期寿势志》称：

李特字玄休，略阳临渭人也。祖世本巴西宕渠賸民，种党劲勇，俗好鬼巫。汉末张鲁据汉中，以鬼道教百姓，賸人尽信。值天下大乱，自巴西之宕渠移入汉中。魏武定汉中，祖父虎与杜、朴胡、袁约、杨车、李黑等移于略阳，北土复号巴人。<sup>①</sup>

后李特战死，其子李雄接掌义军领袖。于永宁二年（300）十二月攻入成都，到永兴二年（305）李雄自称成都王，建立成汉政权。在李雄转战巴蜀称王登帝的过程中，曾受到奉天师道的地方豪族范长生的帮助，而范长生与天师道有着较为密切的关系。<sup>②</sup>李雄拜范长生为丞相，称帝后加封其为“四时八节天地太师”尊号，封西山侯。所谓“四时八节天地大师”即天师的繁称，是道教首领的尊号。<sup>③</sup>史书称范长生为李雄的“国师”，又说雄信巫，从这些情况可以推想，范氏所崇奉的天师道当是成汉政权的国教。成汉政权在李雄统治时期，割据西南益、梁、宁三

①（晋）常璩撰，任乃强注，《华阳国志校补图注》（上海：上海古籍出版社，1987年），第483页。

② 据唐长孺先生《范长生与巴氏据蜀的关系》（《历史研究》第11期，1959年）一文的考证，范贤，名长生，字元寿，涪陵丹兴人，其先世可能是原涪陵少数民族大姓。范氏本人是一个“善天文、有数术”、“蜀人奉之如神的”道教领袖。

③ 按《后汉书·马援传》：“东汉初卷入维汜妖言称神，有弟子数百人，坐伏诛。后其弟子李广登宣言维汜神化不死，诬惑百姓，于建武十七年（41）共聚会党，攻没皖城，李广自称“南岳太师。”又《晋书·王嘉传》载，前秦时符登闻道士王嘉死，“设坛哭之，赠太师，谥曰文”。是为道士称太师之例。另东晋道教经典《洞渊神咒经》卷七云：“道士奉师当之如天，四时八节往来问讯安否。”可知，晋代道士已有“四时八节天地太师”之号。

州，国内安定，取得了张鲁据汉中时“民夷便乐”的政绩。<sup>①</sup>因此，在这一时期，天师道自然得到了保护和发展。

二是天师道向中原地区的传播。与张鲁降曹的同时，有一批汉中的五斗米道的信徒，被迁徙到关陇、洛阳和邺城等地。人数多达十万之多。这些流徙关陇和中原地区的教民，必然把天师道传播到迁徙地区。流布到中原地区的天师道，其教义教规必然会随着周围环境的变化而变化，这时的天师道的传播，也因为进入到政治中心出现了新的转折。一方面继续在下层民众中流布，保持天师道的民间性；另一方面，开始向上层渗透，希望得到权势的支持和庇护。关于在中原地区传播的情况，由于史籍所记的材料非常有限，故也有一些学者对天师道向中原地区的传播持怀疑态度。

三是天师道向江南地区的传播。汉末至三国两晋时，江南受战乱影响较少，北方连年的征战，使得老百姓纷纷向南转移，加之南方富庶丰饶，吸引了许多中原和巴蜀的民众。随着这一趋势，五斗米道也传入了江南。如三国时从巴蜀传入江东的民间道派有李家道。据葛洪《神仙传》记载，东汉三国之际，巴蜀地区有许多李姓方士，如李八百、李阿、李意期等。这些方士中多有参与创立五斗米道者。

依据史籍和道经，五斗米道的特点大致如下：

第一，五斗米道产生于巴蜀地区，具有鲜明的地域性，以符咒为主要道术的五斗米道带有浓厚的巫术色彩，这与巴蜀地区少数民族盛行的巫术有着密切的关系。正如卿希泰先生主编的《中

<sup>①</sup> 《晋书·李雄载记》：“由是夷夏安之，威震西土，时海内大乱，而独无事，故归之者相寻。”百衲本二十五史（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第200页。

《中国道教史》中讲到的：“据史载，巴郡南郡蛮‘俱事鬼神’，賸人（即巴人）‘俗好鬼巫’。而五斗米道也被人称为‘米巫’、‘鬼道’。《后汉书·灵帝纪》称巴郡（今四川重庆一带）五斗米道首领张修为‘妖巫’，《后汉书·刘焉传》说张鲁母亲‘兼挟鬼道’，《华阳国志·汉中志》也说张鲁‘以鬼道教’。正因为这里巫术流行，所以，‘汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賸人敬信’。这就说明：一方面，巴蜀地区少数民族盛行巫术，为方士活动和五斗米道创立提供了良好的土壤；另一方面，五斗米道采取‘鬼道’的某些方式传教，易为广大少数民族群众所接受，从而扩大了教势。向达先生认为，‘张陵在鹤鸣山学道，所学的道即氐羌族的宗教信仰，以此为中心思想，而缘饰以老子之五千文。’蒙文通先生亦认为，‘五斗米道，又称天师道……盖原为西南少数民族之宗教’。”又说：‘五斗米道，原行于西南少数民族。’这便说明，五斗米道的创立和传播，与巴蜀地区少数民族的宗教信仰是分不开的。”<sup>①</sup>

第二，与太平道有所不同，五斗米道的传教过程自始至终都表明了它是一种普通的宗教活动。张陵的传道行为并无反叛世俗政权、并取而代之的意图，全然从事的是宗教活动，虽然在正史中有“世号米贼”的称呼，在一定程度上也只是对五斗米道的人教程序的客观反映，显然不是出自道门自称，在五斗米道后来的发展过程中，确实曾因教规松弛，而一度出现了滥收租米钱税的状况。针对这一情况而言有可能出现此一称呼，但这也是后来的事情。

<sup>①</sup> 卿希泰，《中国道教史》（成都：四川人民出版社，1996年）第一卷，第164—165页。

第三,就信仰对象方面来看,五斗米道是一种具有主神崇拜特征的多神教。对五斗米道的信仰对象有着较多记载的道典《正一法文经章官品》所称的就有“百二十官”,天官神君,名目繁多。兹举例如下:

“玉女君”、“无上方官君”、“无上天君”、“九天君”、“九地君”、“在郡侯君”、“九玄察气君”、“无上万福君”、“北都君”、“北上君”、“北天君”、“太平君”、“六丁六甲玄天君”、“扶清太一公华盖君”、“赤天万灵君”、“盖天大考将军”、“玄都君”、“天公君”、“天官五行三五七九君”、“天官五行君”、“地官五行君”、“天五行平君”、“地五行君”、“八封玄天君”、“太阴君”、“阳方君”、“太黄太极君”、“大素太始君”、“太玄君”、“三冠阳元君”、“五千玉君”、“明堂降室君”、“解厄君”、“五谷君”、“万里君”、“骆绎门监市君”等等天君神官,皆各有所治,各有所主。<sup>①</sup>

但在多神的世界中,也还是存在着一个主要的信仰对象。基本上,在道经中出现频率较高的是太上老君,五斗米道称道传自太上老君,由太上老君下凡临蜀,立张陵为“太玄都正一平气三天之师”,赋予“正一盟威之道”,三天正法,并承受太上真经,制定科律。按《云笈七签》卷六云:

正一者,真一为宗。《太上所说正一经》,天师自云:“我受于太上老君,教以正一新出道法。”……汉末有天师张道陵,精思西山,太上亲降,汉安元年五月一日,授以三天

<sup>①</sup> 卿希泰,《中国道教史》(成都:四川人民出版社,1996年)第一卷,第173页。

正法，命为天师；又授正一科术要道法文。其年七月七日，又授《正一盟威妙经》、三业六通之诀，重为三天法师正义真人。<sup>①</sup>

第四，在创教的理论依据上，除前面提到的《太平经》外，《老子想尔注》也是五斗米道相当重要的一部经典，想尔注通过神化《老子》一书，为天师道的创立奠定了理论基础。《老子想尔注》一书传为张道陵所著。张道陵为了给道教制造理论依据，使用阴阳五行、灾异瑞应、因果报应、太平理想、吐纳导引、房中秘术等信仰注解《老子》，使其演变为符合道教宗旨的神学。《想尔注》的基本内容大致有以下几点：

一、神化《老子》的“道”。“道”是《老子》哲学的最高范畴，是世界万物产生的总根源及其变化的总规律，但又有含混不清的地方。张道陵夸大道的神秘性，使之成为玄妙莫测的最高精神本体。为此，《想尔注》首先使“道”人格化，赋予“道”以人的各种特性以及种种的社会功能。其次，使“道”神格化。《想尔注》明确宣告道有无所不能的神力。同时，《想尔注》还把道的威严同“天”统一起来，借天威以明道威。通过这样的解释，《老子》中本来属于客观、自然的道，就变成了主现有意意识的道，成了主宰人世的尊神。

二、建立以“道”为最高精神本体的神学思想体系。《想尔注》利用《老子》哲学因当时科学所限对宇宙生成说不清楚，而借助思辨和逻辑推理构想客观世界所带进的一些神秘性因素，解

<sup>①</sup>（宋）张君房纂辑，蒋力生等校注，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年），第32—33页。

“道”为“一”。

三、阐扬长生成仙说，论证彼岸世界的存在。《想尔注》认为，人经过长期修炼，通过“摄生”、“守诫”、“守一”，可以返本还原，进而达致神仙、长生久视的彼岸世界，为证实这一说法，《想尔注》通过曲解、附会《老子》原文字句的含义，借题发挥，论证了存在着一个可以通过人力就能达到的长生不死的境界，且有着与现实世界相通的桥梁。进而提出了“保形”、“炼形”与“食气”三条具体办法。

总之，《想尔注》一书，对宇宙的本质，人生的真谛，彼岸世界的存在，以致达到彼岸世界的途径等一系列重大问题，作出了明确的回答，建立起一套比较完整的神学体系，从而为天师道的创立奠定了所需的理论基础。

第五，天师道的教法。后汉时期五斗米道的教法，据日本学者小林正美先生的研究，主要有四个方面：

一、治病的方法。有两种，（1）思过（反省罪过），咽饮符水。这种方法是让病人进入净室，反省自己的罪过，此后，给他们饮符水以治愈疾病。（2）请祷法。这种方法，是作三官手书，书上写有病人的姓名，表示服罪之意，奉献给天地水三官，给天官的一封放在山上，给地官的一封埋到地下，给水官的一封沉入水中，即是三官请祷之法。这两种方法并非完全是个别地实施，也有在首过和符水无效的情况下再进行祈祷的。请祷之法，小林先生认为起初使用的是三官手书，但到后来，则代之以向千二百官以及其他神上章。

二、除厄法。大致是通过唱鬼神之名、用咒符、存神、行上章等一系列的行法方式，击退、役使鬼魅，从而达到为病人除病

解厄的功效。

三、黄赤房中术。又称为黄赤之道，混气之法，天师道积极实行房中术，基本上是进入东晋以后的事情。房中术在江南的葛氏道中，是作为行气和导引相并列的一种长生法，甚为流行，可能是在东晋时期，从北方南渡而来的天师教徒，接触到葛氏一系的教法，受其影响，摄取了房中术。房中术是一种在男女交接过程中通过还精补脑的作用而实现的长生修行法。因此它与治病除厄的咒鬼之术比较起来，在行法的意向上是有着显著区别的。

四、诵读老子的《道德经》。天师道中，从后汉张陵传教时起，就要求所有的信徒诵读《道德经》，虽然不清楚教徒诵读《道德经》是在何种意义上进行的，但却有着认为通过《道德经》的诵读可以长生不死。后汉以来的天师道，一直把《道德经》作为最高的圣典来供奉，这种情况一直延续到东晋。<sup>①</sup>

第六，设二十四制，各治置治头祭酒，化领民户。奉道者编户著籍，各有所属，每年三会，须付师治，校正命籍，祭酒宣示科戒。阳平、鹿堂、鹤鸣三治为最上。其教令各治皆应遵从。

第七，在教规教诫方面有如下规定。

交纳信米的规定。早期天师道教徒入教，需交纳信米五斗，家口命籍，系之于米。年年依会，十月一日，同集天师治，将米付天仓。后汉天师道教团中，祭酒们为了通行之人的方便，在路上建有义舍，其中有专门放置的米和肉，以备空腹之人充饥，但行路者需量腹取食，若过多，鬼道就会致人生病。这一规定至北魏寇谦之改革天师道后被废除。

<sup>①</sup>（日本）小林正美著，李庆译，《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001），第182—194页。

三会五腊的规定。三会即正月初五上会，七月七日中会，十月五日下午会。后又与三元三官相配，即正月十五上元天官会，七月十五中元地官会，十月十五下元水官会。其时，教徒集会，由天地水三官考校功过，受符篆契令经法，依日斋戒。呈章尝会，以祈景福。五腊日分别是：正月初一天腊，五月五日地腊，七月七日道德腊，十月一日民岁腊，十二月五日候腊。此五腊日为校定生人延益之良日，可斋戒沐浴，祠先人，朝真行道。

设靖室的规定。奉道之家，设靖室。其室不与他屋相连，屋内清虚整洁，不陈杂物。唯置香炉、香灯、章案、书刀四物，是道德思过致诚之所。

请贤设厨的规定，家有疾厄、公私设厨。名曰饭贤。但请德贤道士三人、五人、十人以上不等，须设立坛，先三日清斋，后三日言功。供食一如斋食，不得有浑秽之物。犯者以五行论。且严禁饮酒。顺月令，春夏禁杀戮。

在早期记载天师道的文献中，提到天师道为管理本教内部事务，曾设有二十四治的组织系统。<sup>①</sup>在张陵所创立的天师道组织中，张陵号为天师；初学道的人，名为“鬼卒”；道徒中的骨干，称为“祭酒”。以“治”为传教点。设治的目的是为了更好地管

<sup>①</sup> 据晋南北朝时的道书说，张道陵设立了二十四治。《云笈七签》卷二十八说：“太上以汉安二年正月七日中时，下二十四治。上八治，中八治，下八治，应天二十四气……付天师张道陵奉行布化。”“道陵方亲授太上质敕，当步纲躐纪，统承三天。……依其度数，开立二十四治。”张道陵所设置的二十四治，绝大多数在四川境内。首治为阳平治，由张道陵及其子孙担任首领（称都功），其余有二鹿堂治，三鹤鸣治，四滴源治，五葛瓊治，六庚除治，七秦中治，八真多治，九昌利治，十隶上治，十一涌泉治，十二稠梗治，十三北平治，十四本竹治，十五蒙秦治，十六平盖治，十七云台治，十八尽口治，十九后城治，二十公慕治，二十一平冈治，二十二主簿治，二十三玉局治，二十四北邙治。但这些治在《三洞珠囊》卷七、《蜀中广记》卷七十一、《云笈七签》卷二十八等书中略有不同。



理道民、加强宗教组织的自身建设。早期天师道形成了天师、都功、祭酒、鬼卒或萌生这样一个管理系统，史料中对都功、鬼卒或萌生的内容偶有提到，材料很有限，难以连缀成篇。因此以下论述着重于“天师”与“祭酒”两教职的探讨。

## （二）天师道的教职：天师、祭酒

### 1. 天师

考“天师”之名，出于庄子的寓言。《庄子》：“黄帝又问，小童曰：‘夫为天下者，亦奚以异于牧马者哉，亦去其害马者而已矣。’黄帝再拜稽首，称天师而退。”<sup>①</sup> 整个寓言讲的是黄帝因迷路而向牧马童子询问，以小童识途来比喻治理天下，故黄帝以天师称之。此证天师之名与黄帝有关，汉代的黄老道早已用之。今于《抱朴子·遐览篇》中著录其师郑隐所收藏的道书，内有《天师神器经》、《小僮经》、《小童符》等可证。

上所谓“天师”，及黄帝与天师问答的著书形式，为其后道教经书之所本。最早的道教经典《太平经》就是如此，其中大部分的篇幅皆是以围绕着黄帝与天师问答的形式展开。张道陵曾依据《太平经》造作《老子想尔注》，在创教之初，自称天师是有所据的。张道陵伪称老君降命封他为天师，实际上是自称天师。由于张道陵自称天师，故其所创立的道教从一开始就叫做天师道。有的学者认为，张道陵创立的道教在汉魏时期只称“五斗米道”，天师道之名是后世道教徒改称的，此说不符合实际情况。《太平经》中不仅屡见“天师”之词，且出现“天师道”一词。卷九十一说：“暗昧之人固固，心结聪明犹不达，不重反复见晓

<sup>①</sup> （清）郭庆藩，《庄子集释》（北京：中华书局，1961年），第818页。

救者，犹朦朦冥冥，复乱天师道，故敢不反复问之也。”<sup>①</sup>还说：“原得天师道传弟子，付归有德之君能用者。”<sup>②</sup>张道陵称其教为天师道，不仅有《太平经》作为依据，而且时文亦有记载。《三国志集解·魏志》卷八《张鲁传》引钱大昕曰：

熹平二年三月一日，天表鬼兵胡九口口，仙历道成，玄施延命，道正一气，布于伯气，定召祭酒张普、萌生赵广、王盛、黄长、杨奉等谕，受《微经》十二卷，祭酒约施天师道法无极耳。

后世出土了一块东汉熹平二年镌刻的《米巫祭酒张普碑》，其文与《三国志集解》所引完全一致，因此张道陵以天师命名其教，可信度很高。熹平是张道陵去世后张衡执掌其教的时期，这里在对初入教的胡九进行传授时，明确说要“祭酒约施天师道法”，可见在张衡之前就已称其教为天师道了，否则米巫祭酒张普题字就不会有这样明确的称呼。

天师职位的传承，是通过世袭的方式，并非由道民推选产生，这是因为天师一职的来历与众不同，据《云笈七签》记载张道陵被授予天师之名的由来，是这样讲的：

道陵奉行布化。张天师，沛园丰县人也。讳道陵，字辅汉。稟性严直，经明行修，学道有方。永平二年，汉帝诏书，就拜巴郡江州令。以延和元年三月十日辛丑，诏书拜为司空，封食冀县侯。以芝草、图经、历神仙为争，任采延年药饵金液丹，以汉安元年丁丑，记书迁改，不拜。遂解官入

① 王明《太平经合校》（北京：中华书局，1960年）第357页。

② 同上，第82页。

益州部界。以其年于蜀郡临邛县渠亭山赤石城中，静思精至，五月一日夜半时，有千乘万骑来下至赤石城前，金车羽盖，步从龙虎鬼兵，不可称数。有五人，一人自言，吾是周时柱下史也；一人自言，吾是新出太上老君也；一人云，吾是太上高皇帝中黄真君也；一人言，吾是汉师张良子房也；一人言，吾是佐汉子渊天师外祖也。子骨法合道，当承老君忠臣之后。今授子鬼号，传世子孙为国师，抚民无期。于是道陵方亲受太上质敕，当步纲躋纪，统承三天，佐国扶命，养育群生，整理鬼气，传为国师。依其度数，开立二十四治、十九静庐，授以正一盟威之道，伐诛邪伪，与天下万神，分付为盟。悉承正一之道也。<sup>①</sup>

张道陵勤修道法，且骨法合道，具有先天优势，故而感动神灵，得五位真神下降而授予鬼号“国师”，子孙可世代相袭，要其佐国抚命，养育群生，授道诛邪。由此表明天师之职是神意指定的，是天授神权。因此，除了天神以外，世间凡俗根本就没有资格去讨论天师一职的任免问题。

天师的任命，不仅有神圣的性质，得为天师的传道者，还必须须有取信于世间的信物，这就是剑和印。据《后汉书·刘焉传》讲：“陵传于衡，衡传子鲁。”<sup>②</sup>《汉天师世家》说：“衡字灵真，有长才，诏征黄门侍郎不就，袭教居阳平山，以经策授弟子，彰正一之道。汉光和己未年（179）正月，以印、剑付子鲁，于阳

①（宋）张君房纂辑，蒋力生等校，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年），第158页。

②（南朝宋）范晔撰，（唐）李贤注，《后汉书》（北京：中华书局，1969年），第2431页。

平山白日升天。”<sup>①</sup>张道陵嗣后，天师一职担当的信物剑、印也必须传于其后，作为继任天师的凭证。天师印、剑即天师法印、法剑，两者既是天师的凭证，又都是天师行其道法时所必不可少的器物。天师之印剑有两种：一曰官印、官剑。一曰私印、私剑。官印、官剑由历代帝王所赐予，私印、私剑则由张道陵所遗传。据传张道陵所遗之印有四颗。第一颗曰“阳平治都功印”，“祖遗玉刻阳平治都功印一颗，厚七分，横长各寸半方纽。治净室也，阳平，山名，考祖初居此。都功，经篆名，汉安元年，元元老君降赐云”。第二颗亦为阳平治都功印。第三、第四颗则为雷文印。

#### 附：汉末至魏晋南北朝天师世家系谱

天师道自张道陵创教以后，经魏晋南北朝的变革，世系相传。为便于了解，兹列历代天师之简传如下：

一代张道陵，字辅汉。东汉建武十年（34）生。永平二年，中极谏科，拜巴郡江州令，弃官，隐于洛阳北邙山，汉章帝、汉和帝屡征不就。与弟子王长游淮入鄱阳，溯信江入贵溪云锦山，炼九天神丹，丹成而龙虎见，山因以名。闻巴蜀疹气为害，遂入蜀，常为人治病。年123而卒。唐玄宗天宝七年，诏后汉天师张道陵册赠太师。僖宗中和四年，封“三天扶教大法司”。宋神宗熙宁时，加号“三天扶教辅元大法司”；元成宗加封“正一冲元神化静应显佑真君”。

二代张衡，字灵真。张道陵长子。初为黄门侍郎，汉章帝永

<sup>①</sup> 《道藏》第34册，第815页。

寿二年嗣教。居阳平山，以经箓摄弟子，克彰正一之道；元武宗时，赠“正一嗣师太消演教妙道真君”。

三代张鲁，字公祺。张衡长子。官至汉中太守，以道术教人，信从者众。《三国志》有本传。元成宗时，赠“正一系师太清昭化广德真君”。

四代张盛，字元宗。张鲁第三子。魏太祖封奉车都尉，散骑侍郎，加都亭侯。自汉中迁龙虎山。元至正年赠“清微显教宏德真君”。

五代张昭成，字通融。张盛长子。元至正十三年，赠“清微广教弘道真君”。

六代张椒，字德馨。张昭成子。晋安帝屡征不起，博通儒书。约百岁而卒。元至正十三年，赠“清微弘教元妙真君”。

七代张回，字仲昌。元至正十三年，赠“至清辅教弘济真君”。

八代张迥，字彦超。北魏太祖尝召赴阙问道，年 90 而卒，元至正十三年赠“玉清应化冲静真君”。

九代张符，字德馨。博览经传子史，经第箓尤显于时。年 93 而卒。元至正十三年赠“玉清赞化崇妙真君”。

## 2. 祭酒

在早期天师道的教职中，除了“天师”以外，还设有“祭酒”一职，是天师道较为重要的神职。治各有祭酒主持。祭酒一职在早期的道教文献中出现的频率很高，其名称在以后的道经中仍能够看见。本人对此一教职的出现比较关注，因为通过对它的来源的考察，使笔者认识到了一些学者所讲的道教中的一些神职与当时官制的联系，虽然这种考察，还不能完全清楚的说明道教

如何吸收这一官职为教职的过程。但对道教“祭酒”教职的理解还是有益的。

卿希泰先生在其主编的《中国道教史》第一卷中认为，祭酒本是中国古代宴飨时的主持者，通常由德高望重的长者充当，五斗米道借用此名以为教职。在五斗米道借用此为教职以前，祭酒作为一个官职，有着一个较长的演变过程，其内容也随之有所变化。

#### (1) 关于“祭酒”来源的说法

祭酒一词于文献中多有记载，最早记载见于司马迁所著《史记·孟子荀卿列传》中，讲到荀子在齐曾为祭酒，“齐襄王时，而荀卿最为老师。齐尚修列大夫之缺，而荀卿三为祭酒焉”。东汉班固《汉书》亦记有“赵况为齐稷下祭酒”、“苏武号为祭酒”。晋司马彪《后汉书》记有汉武帝时曾“选取五经博士一人人为祭酒”。唐欧阳询所撰《艺文类聚》、杜佑《通典》、宋李昉《太平御览》、清代所编纂的《清朝续文献通考》均对祭酒来历、出现的时间、及其发展演变的历史过程作了梳理。在这诸多的历史文献记载中，对祭酒来历的说明，大都以司马迁《史记》关于荀卿曾为祭酒一条为依据，认为祭酒一词来历可追溯至战国的齐国齐襄王时期的“稷下之学”，因荀子在当时德高望重从而被尊为学官长，称为“祭酒”，明代董悦撰《七国考》也依此认为战国时齐国确曾存在过这样一个被称为祭酒的官职。但是当我们翻开《史记·孟子荀卿列传》对于荀子生平的介绍，司马迁并未说明这一结论的出处。清梁章钜曾编撰过一本名为《称谓录》的著作，书中对历史上曾经出现过的称呼作了系统考察。其中也有对“祭酒”一条的解释。书中认为：

祭酒《叩钵斋官职考》：“汉吴王刘濞为刘氏祭酒，谓其齿长，执祭酒也。光武以名侍中、常侍之久次者。魏晋有军咨记室祭酒。晋始设国子监，祭酒掌之，遂定为制。”案：《史记》荀卿在齐为三老，称祭酒。胡广曰：“凡官名祭酒，皆一位之元长。古者宾得主人饌，则老者一人举酒以祭地，故以祭酒为称。汉之侍中，魏之散骑常侍，功高者并为祭酒，用其义也。”此当为祭酒得名之始。《晋·职官志》：“咸宁四年，武帝初立国子学，定置国子祭酒、博士各一人，助教十五人。”此为祭酒立官之始。<sup>①</sup>

在上面这段引文中，梁氏对于“祭酒”称谓的来源依据《叩钵斋官职考》中所记载的史料作了三方面说明，史料与其说明内容之间以“案”为界。关于“祭酒”之名由何而得，他认为最早可以追溯至战国时的荀子，因荀卿在齐曾担当三老一职而被尊为“祭酒”，以后西汉汉武帝时由于吴王刘濞在当时所封同姓诸王中因年长亦被赐号为“祭酒”，梁氏引用东汉安帝时胡广所述：古时宴饮，宾客接受主人给予的食物都会选一位年纪较大者以酒祭地而作为祭酒得名之始。这里关于祭酒的来源可以概括为三点：一、荀卿因担当三老一职而被尊为祭酒；二、吴王刘濞因年长而被赐号为祭酒；三、宾客年纪较大者以酒祭地而作为祭酒得名之始。前两点其实只能作为历史上曾存在“祭酒”这一称呼的证明，而非对“祭酒”因何而来的解释。第三点则讲明了祭酒作为称谓得名的缘由，但对祭酒称谓之名到底起自于何时或可能出现的时间并未给出，那么，到底祭酒之称谓起自于何时，又因何而

① （清）梁章钜，《称谓录》（北京：中华书局，1996年），第275页。

来？是司马迁《史记》中记载的那样还是如同胡广所说？这个问题还是需要进一步加以解释的。因此，本书希望以这些文献所出现的时代背景为依托，通过对这些文献材料加以重新梳理，找出反映与此一问题相关的历史材料，对其加以分析，希望能够对此问题的解答提供一定参考。

(2) 祭酒与师的关系——师为祭酒的前身

古有祭食之风，春秋时期，已有讲究。《礼记·曲礼》保留了关于孔子祭食的记载：“孔子食于少施氏，孔子祭，作而辞曰：‘疏食不足以祭也。’”<sup>①</sup> 对于祭食之说的含义，一般的解释是为了不忘最初造食者之功。《礼记·曲礼》：“主人延客祭，祭食祭所先进，殽之序，偏祭之。”郑玄解为：“祭，祭先也。君子有事，不忘本也。”<sup>②</sup> 《周礼·大宗伯·膳夫》郑玄注“膳夫授祭”云：“礼，饮食必祭，示有所先。”<sup>③</sup> 先祭的缘由则是不忘本。《论语·乡党》皇侃疏则更进一步解释：“祭，谓祭食之先也。夫礼食必先取食……置俎豆筵地，名为祭。祭者，报昔初造此食者也。君子得惠不忘报，故将食而先出报也。”<sup>④</sup> 明确食先祭者是为不忘“昔初造此食者”，郑注与皇疏二者之义完全一致。而“礼……祭乎其始食者也。”<sup>⑤</sup> 也是因循此义。食先祭非谓每食必祭。清孙希旦《礼记集解·玉藻》：“愚谓共食之礼，皆主人先祭而客祭，《曲礼》‘主人延客祭’是也。若侍君食，则不祭；若君

① (清)孙希旦，《礼记集解》(北京：中华书局，1990年)卷三，第54页。

② 同上。

③ (清)孙诒让，《周礼正义》(北京：中华书局，1987年)第一册，第244页。

④ 程树德，《论语集释》(北京：中华书局，1990年)卷二十一，第719页。

⑤ 同上，第717页。



客之，则命之祭，臣乃祭也。”<sup>①</sup> 另外按古礼“礼不下庶人”。但“庶人非是都不行礼，但以其遽物不能备之，故不著于经文三百，威仪三千耳。其有事，则假士礼行之……盖以其质野则于节文或有所不能习，卑贱则于仪物或有所不能备也。”<sup>②</sup> 经文三百，威仪三千，繁文缛节如此，王公士大夫尚且难以尽行，作为普通百姓，日日劳作于乡野山间，所接触的事物大多为触发性情之物，加上各种条件之限制，即无必要也不可能对其完全遵行，那么食非必祭的情况也就可想而知了。而用以祭食之物品，似乎所食之物均在其列，包括酒在内的如肉、肺、果脯、肉酱等。《仪礼·士冠礼》中讲到：“冠者升筵坐，左执爵，右祭脯醢，祭酒，兴，筵席末坐，啐酒，降筵拜。”<sup>③</sup> 《仪礼·有司》也有：“尸兴，左执爵，右取肺坐祭之，祭酒，兴，左执爵。”<sup>④</sup> 这其中就提到了“祭酒”一词，显然祭酒在这里只是礼仪活动其中的一个行为，即非司马迁《史记》中所讲的学官之尊号，也非晋以后的官职之称谓。

东汉蔡邕《劝学篇》认为早在西周时，就存在与后世祭酒之官相当的官职——师氏，“师氏居虎门，即今祭酒也”。<sup>⑤</sup> 东汉许慎《说文解字》就曾指出师是一种军队的编制单位：“师，两千五百人为师，”<sup>⑥</sup> 而作为军队之长的“师”即是由此义而来，段

① （清）孙希旦，《礼记集解》（北京：中华书局，1989年）卷二十九，第790页。

② 同上，第81—82页。

③ 扬天宇，《仪礼译注》（上海：上海古籍出版社，2000年），第25页。

④ 同上，第777页。

⑤ （清）梁章钜，《称谓录》（北京：中华书局，1996年），第275页。

⑥ （东汉）许慎，《说文解字》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第273页上。

玉裁《说文解字注》：“正、师、胥，皆长也。师之言帅也。”又认为师即“小阜也。”又阜可解为“堆”意，“其字俗作堆，堆行而阜废矣”。另阜亦有“众”意，“阜犹众也”。<sup>①</sup>师即为众之意。师为众之意还可见于《诗经·大雅·荡之什》“韩奕”：“溥彼韩城，燕师所完。”<sup>②</sup>其中的“燕师”指的就是燕国的众人。《尚书·洪范》有“卿士惟月，师尹惟日”的记载。孙星衍《尚书今古文注疏》：

按：师，《释诂》云：“众也”；尹者，《释言》云：“正也”。<sup>③</sup>王念孙《广雅疏证》认为：“师、尹、工，官也。”并多方引证：“师者，《周官》‘天官’注云：‘师犹长也’；‘地官’注云：‘师之言帅也。’”《尔雅》：“尹，正也。”郭璞注云：“谓官正也……”。<sup>④</sup>

故师表众，引申为众之长，进而为官职之称，官之正亦为官之长，因此从文献来追述师之官职的起源，最迟在西周就已出现。另外，在出土的西周铭文中及《周礼》一书中所记西周官职名中，亦有官职以正为名的，也可作为长、正同意的证明。张亚初、刘雨《西周金文官制研究》依据出土的周、商代铭文并结合文献，对于“师”这一职官的情况作了考证，认为从商代铭文中所记述的材料可以确定师的官职在商代就已经存在，在殷墟卜辞中师即是一种职官。从他们在卜辞中的活动看，主要是军事活动，恐怕在商代基本上就是军事将领。“西周铭文中的职官之师

①（东汉）许慎，《说文解字》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第730页。

② 周振甫，《诗经译注》（北京：中华书局，2002年），第481页。

③（清）孙星衍，《尚书今古文注疏》（北京：中华书局，1986年），第481页。

④（清）王念孙，《广雅疏证》（南京：江苏古籍出版社，2000年），第228页。

一般写作“师”，个别也有像殷墟卜辞那样写成的，西周之师与商代之师有一定的继承关系，但是在西周金文中师出现的次数远较商代为多。而且从其职掌和活动的情况看，内容相当复杂。所以师官在西周有了相当大的变化和发展。”据张亚初、刘雨《西周金文官制研究》对师官情况的研究，师氏之官在西周大致有三个方面的职能：“一是军事长官，具体内容是率领军队参加战争，为周王的禁卫部队长官，为王管理旗帜；一是行政长官，为王出入王命、巡视地方运作和在锡命礼中作傧右，为王之司士与司寇，为王管理王室事物；一是为王任教育之事。”“王若曰：‘师，在昔先王小学，汝敏可使，既令汝更乃祖考辞小辅。’这是师在贵族小学任职的记录，小辅即少辅，为师保类官。”<sup>①</sup> 这些表明，西周的“师”的职掌范围相当宽，他们是以管理军事为主，但是也有管理教育的师保类官。而在《周礼·大司徒》中，所记载的师是“师氏掌以征诏王，以三德教国子……教三行……”，孙诒让《周礼正义》“疏”：“以‘三德教国子’者，三德三行皆此官掌小学教国子之官法也。”<sup>②</sup> 比较铭文与文献中的记载，两者都明确指出，西周职官中确实存在过一种名为师的教育长官，其具体的职责是任职于小学以教国子。另外铭文中对师氏情况的记载也反映出现在我们所见到的《周礼》一书中对师氏一官的追述确有可信之处。说明《周官》一书虽为汉人所作，但它绝非向壁虚造，其中所记部分职官的情况应当与西周时期职官的真实情况相

① 张亚初、刘雨，《西周金文官制研究》（北京：中华书局，1986年），第4、5、7页。

② （清）孙诒让，《周礼正义》（北京：中华书局，1987年）第4册，第997页。

当接近。也表明蔡邕祭酒之来源于师氏的结论确是有理可据。“职官师某之称，习见于商和西周，在东周铭文中骤然减少。据目前所知，仅‘郑师原父鬲’等不多的几条材料，而且还是诸侯之师。”<sup>①</sup>就文献所载，从西周至春秋“师”字之意除表示众人、长正官职名外，还有为人效仿的对象或榜样之意，用作老师的通称，《论语》中就有：“温故而知新，可以为师也。”<sup>②</sup>教育之官称师，师当后来所说的“祭酒”，这自然让人想起司马迁《史记·孟子荀卿列传》中荀子在齐三为祭酒的记述，史书多记录荀子在齐稷下之学为学官之长，被尊为祭酒（祭酒之名似乎是西汉司马迁以后才用以称呼战国齐国的学官，至于自春秋至战国期间学官之称，仍不清楚，在此为方便起见，暂用其名）一事，联系西周铭文所记与蔡邕所述，被后世名为祭酒的教育之长官，历春秋至战国依然存在。由司马迁《史记》所载，还有一个问题需要说到，祭酒是学官之尊号，尊号自非其官职本名，如同汉有博士祭酒、祭酒文学从吏等，祭酒皆为尊号，博士、文学从吏为官职本名。因此，东周以后秦以前学官还可能另有其时之本名，鉴于资料缺乏，情况不详，在此仅提及。

### （3）“祭”与“酒”及“祭酒”的出现时间

据甲骨文所记，祭与酒二字原是分开使用，各有其独立的含义。对“祭”字的解释，一般认为它形似以手持肉之状，为殷商时期人向天、神祭献的五种方式之一。按《说文解字注》“祭，

① 张亚初、刘雨，《西周金文官制研究》（北京：中华书局，1986年），第7页。

② 程树德，《论语集释》（北京：中华书局，1990年）卷一，第94页。

祀也（统言则祭祀不别也），从示，以手持肉。”<sup>①</sup>“示，天垂象。见吉凶。所以示人也。从二（古文上）。三垂，日月星也，观乎天文以察时变。示神事也。”<sup>②</sup>祭字的含义，当是以肉奉献给上天，望天垂象于人，从而能够掌握天地四时的变化，以利于人事。“酒”字有两种含义，一是似壶尊之象，作为名词来使用的由水制成的饮品，作酉，为酒食之酒。按《说文解字注》：“酒，就也，所以就人性之善恶，从水、酉，酉亦声。”<sup>③</sup>一是作为一种祭名，以为酒祭，也是人向天、神祭献的五种方式之一。赵诚在其所著《甲骨文简明字典》一书中认为商代的祭名多用作动词。罗振玉《殷墟文字类编》第十四提出“卜辞所载之酒字为祭名。考古者酒熟而荐祖庙，然后天子与群臣饮于朝”。由此，祭酒作为献祭的一种活动，早已存在。而作为这一活动称谓的祭酒之名，因其时有专行的以酒祭献的称呼，应还未出现。据陈梦家所著《殷墟卜辞综述》所列殷商的官职，也未见有以祭酒来命名的官吏。周时，先前所行的许多祭仪逐经取舍而被规范为礼仪，不仅如此，自西周以后，祭祀神与祖先的活动已多被称为“礼”，如《管子·幼官》“将心礼上帝”，其中的礼即是祭神祀祖。《论语·为政》：“子曰：‘生事之以礼；死葬之以礼，祭之以礼。’”<sup>④</sup>从生到死，已具备了相应的礼仪规范。伴随这种变化的是‘祭’也逐渐成为各种祭祀活动的通称。从《诗经》中所记述的周民为求得天、神及祖先的福佑以确保自己生活免于灾祸所行的祭祀活

①（清）段玉裁，《说文解字注》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第3页。

② 同上，第2页。

③ 同上，第747页。

④ 程树德，《论语集释》（北京：中华书局，1990年）卷一，第81页。

动中可以看出这一情况,《诗经·国风·豳风》“七月”记有“二之日凿冰冲冲,三之日纳于凌阴。四之日其蚤,献羔祭韭。九月肃霜,十月涤场。朋酒斯飧,曰杀羔羊。跻彼公堂,称彼兕觥,万寿无疆!”“献羔祭韭”之“祭韭”释为祭以韭菜,《诗经·小雅·谷风之什》“楚茨”记有“济济跼跼。絜尔牛羊,以往燕尝。或剥或享,或肆或将。祝祭于祊,祀事孔明。先祖是皇,神保是飧。孝孙有庆,报以介福。万寿无疆!”“祊”为古代称宗庙之门,亦指庙门内设祭之处,“祝祭于祊”就是在祖庙的庙门之外设祭。《诗经·小雅·信南山》则说:“中田有庐,疆场有瓜。是剥是蒹,献之皇祖。曾孙寿考,受天之祜。祭以清酒,从以騂牡,享于祖考。执其鸾刀,以启其毛,取其血膋。”<sup>①</sup>“清酒”是专用于祭祀之酒品。酒祭、韭祭及于庙门之外的祭祀均称为祭。《诗经》编成于春秋,以诗歌的题材记录了自西周初年至春秋中期近五百年的民风,其中祭用于各种祭祀活动之称者颇为多见,以上所举三例即可见一斑。李孝定所著《甲骨文字集释》中就明确肯定,殷商以后,祭成为祭祀活动的通名,已不再限于以肉行祭的专用献祭方式。各种祭祀活动称为“祭”,已相当普遍。另外祭虽作为祭祀活动之通名,但各种祭祀活动似仍保有其单独的内容,并未相互糅杂在一起,这在反映战国时期状况的文献中仍可见到。如《庄子》:“市南宜僚受酒而祭。”<sup>②</sup>《墨子》:“是以不

① 以上三条见周振甫著《诗经译注》(北京:中华书局,2004年),第217、343、347—348页。

② (清)郭庆藩,《庄子集释》(北京:中华书局,1961年)第四册,第850页。

共其酒礼粢盛牺牲之财，吾非乃今爱其酒礼粢盛牺牲之财乎。”<sup>①</sup>先秦文献中记有关于以祭来作为各种祭祀的活动的称呼非常多，但是以祭与酒连用为人之称谓的则见不到。

自商周至战国行酒礼的具体内容，我们现在已很难完全再现，只能从后世的记述中窥见其一鳞半爪。而关于祭酒的称谓若通过相关的文献加以考察，可能出现的时间大致是在西汉初期。

据《古籀汇编》：“古金文‘酒’字皆作‘酉’，二者本为一字，惟‘戊寅父丁鼎’中所载酒字亦是祭名，与卜辞正同。”<sup>②</sup>此说与赵成对各种祭名的解释颇为吻合。金文中确曾有表达祭酒之意的字，是为“奠”，又《金文诂林》：“酉为古之酒器，敛颈侈口而尖底，瓦质，可置灰火中以温酒，盛酒置架上以祭曰奠，……设酉以祭曰尊，动词。尊，乃尊卑之尊，从酉，尊声，小篆乃酒器之公名。”<sup>③</sup>另《金文诂林》引金祥恒所讲：“案，释尊为盛酒之器，乃名词，后起之义。用以待宾客或供祭祀，当言‘奠’，《说文解字》：‘奠，置祭也，从酋。酋，酒也。’”即是说奠当释为祭酒之意。<sup>④</sup>由此记载所述，金文中的“奠”本义是以酉盛酒置于架上来祭，已经有祭酒的含义，祭酒之意当源于此。后设酒以祭始称为“尊”，并渐渐有了尊卑的含义。大概此后用于人事之称，才有祭尊的称号。因此在金文中“奠”和“尊”极可能是最初表祭酒的本字。在小篆中，尊成为酒器的通用之名，

① 〈清〉孙诒让撰，《墨子间诂》（北京：中华书局，2001年）上册，第250页。

② 徐文镜编，《古籀汇编》（武汉：武汉市古籍书店，1980年）下册，第55—56页。

③ 周法高主编，《金文诂林》（香港：香港中文大学，1974年）第15册，第8356页。

④ 同上，第8424页。

小篆文的使用当在秦始皇时，而在秦时酒字已有了两种写法，一写作“酒”，一写作“酉”，此情况由睡虎地秦简中所记载秦时情况的文字中可以见到，睡虎地秦简所记录的酒字之两种并存极有可能是酉字向酒字之过渡的时期。<sup>①</sup> 我们知道，秦始皇统一度、量、衡后，书同文，车同轨，酒字之写法可能已固定于“酒”一字。但就现有出土材料及文献记载，都未见“祭酒”一词。而“祭尊”之称在西汉早期文献中则可见到。因此，祭尊之称号当出现得较早，祭酒之称谓应该不会早于汉以前出现。

汉贾谊《新书·时变》：“骄耻偏而为祭尊，黥劓者攘臂而为祭政。”<sup>②</sup> 贾谊是西汉文帝时人，所著《新书》自然在司马迁撰《史记》之前。汉自立国以来至汉景帝这一期间，分封大量诸侯为王，汉文帝时期，随着各侯王势力逐渐发展壮大难以控制，遂酿成以曾被尊为“祭酒”的吴王刘濞为首的七王之乱，中央始有削藩之意。文帝曾就七王之事征询贾谊，贾生在《新书》中的这两句话虽然是为总结秦亡国的教训而发，但其中的“骄耻偏而为祭尊”中的“祭尊”则似亦是针对吴王刘濞而言。意在提醒当朝者警惕秦亡的教训。据《史记·屈原贾生列传》，贾生少时“颇通诸子百家之书，文帝召以为博士”。孝文帝初即位，“诸律令所更定，及列侯悉就国，其说皆自贾生发之。于是天子议以为贾生为公卿之位”。另“文帝复封淮南厉王子四人皆为列侯，贾生諫，以为患之兴自此起矣。贾生数上书，言诸侯或连数郡，非古之

① 文献中所记之“酒”多作“酉”字，写作“酒”的只占少数。参见王辉，《秦出土文献编年》（台北：新文丰出版公司印行，2000年），第140、201、205、209、210、226、246、247页。

② （西汉）贾谊，《新书》（北京：中华书局，2000年）卷三，第97页。



制，可稍削之。文帝不听。”<sup>①</sup>贾谊为官，诸律列之制定多循古而行，及其述及七王之首刘濞之称，亦当然称其为“祭尊”而非“祭酒”。由此“祭尊”一称当早已有之。祭酒的称谓最早很可能起自于司马迁在《史记》中的使用。此为其二证。

宋王应麟《困学纪闻·小学》记有：“滴水李氏云，古印有文曰祭尊，非姓名，乃古之飨官也。”<sup>②</sup>据《说文解字注》：“印，执政所持之信也……季武子于周礼为守都鄙者，而以玺书达于鲁君，是古有印明矣。”<sup>③</sup>联系第一、二条所述，此则为较早仅有祭尊而无祭酒之又一证。

另“《说苑》载乡官，又有祭正，亦犹祭酒也。”<sup>④</sup>参《说文解字注》“尔”字释例中对“犹”的解释：“以今语释古语，故云犹。《毛传》云：‘纠纠犹繚燎也，掺掺犹纤纤也。是此例也。’”<sup>⑤</sup>其意为：犹前之字为古称，犹后之字为今称，以犹来说明，古今之语的不同，但其意义完全一样。这些均可证祭酒为称谓使用当不会很早就有。

综上，祭酒之最早来源可以追溯到西周时的教育之官师氏，虽然在司马迁《史记》中记载有“荀卿在齐为祭酒”，且此一说广为后来者所征引。但却难以找到在汉以前就有祭酒称谓的材

①（西汉）司马迁，《史记》（北京：中华书局，1959年）卷八十四，第2503页。

②（宋）王应麟，《困学纪闻》卷八，《四部丛刊》三编（子部），上海涵芬楼影印本，第13页。

③（清）段玉裁，《说文解字注》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第431页下。

④（宋）王应麟，《困学纪闻》卷八，《四部丛刊》三编（子部），上海涵芬楼影印本，第13页。

⑤（清）段玉裁，《说文解字注》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第128页下。

料，汉以前所存在的称呼多有“祭尊”、“祭正”而无祭酒之称。由以上的分析，可能的情况是司马迁把汉代对博士之首的称号“祭酒”放在了荀卿那里，因为荀子本人亦曾是战国时齐国稷下之学的学官长。与汉代博士祭酒的地位相仿。

#### （4）天师道中的“祭酒”

祭酒一职自西汉至东汉一直存在，由前述胡广所述可以为证。道教祭酒一职显然是对官方职名的引用，并有着自己的创造。据《三国志·张鲁传》注引《典略》说：

修法略与角同，加施静室，使病人处其中思过。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，主为病者请持。请祷之法，书病人姓名，说服  
罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一  
沉之水，谓之三官手书。使病名家出米五斗以为常，故号曰  
五斗米师。<sup>①</sup>

从这段史料中，我们可以看出，天师道在张修时的组织管理比张道陵时完善多了。在张修的宗教组织中，除了信徒外，已有神职人员和简单的教制，分管不同的教务。这些神职人员计有鬼卒、祭酒、奸令等。祭酒是一般的小头目；奸令祭酒是大头目，其主要责任是在教徒中宣讲老子《五千文》，有如牧师的布道。鬼吏是教中的巫师，施行符水疗病的法术。这种宗教组织形式明显带有政教合一的性质，后来张修就利用这种宗教和军事二位一体的组织形式发动了农民起义。

<sup>①</sup>（晋）陈寿撰，（南朝宋）裴松之注，《三国志·张鲁传》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），第1046页。

张修在汉中建立起宗教管理组织的同时，张鲁在蜀中，在教职设置方面也有了新的改革：“不置长吏，皆以祭酒为治。”“治”在张道陵时只有二十四治，张鲁时已扩大为四十四治，即增设了四品别治（冈互、白石，具山、钟茂），八品配治（漓源、利里、平公、公募、天台、胡乡、尊领，代元）和八品游治（峨嵋、青城，太华、黄金、慈母、河逢、平都、吉阳）。张鲁废除官吏，以祭酒、治头大祭酒来代替，是对既有的封建政治机构进行的一种带有宗教性质的改革。祭酒由鬼卒推举，大都是对本道坚信不移有资格和有威望的人。本来祭酒和鬼卒只是宗教组织关系，但张鲁把它推广为行政组织，即“祭酒各领部众”，使宗教组织和政权组织合而为一，即陆修静《道门科略》所说的：“天师立治置职，犹阳官郡县城府，治理民物。奉道者皆编户著籍，各有所属”。<sup>①</sup>

可以说从张鲁以后各治的管理者，除了阳平、鹿堂、鹤鸣三治的最高教职为都功以外，其他各治的职位从高到低都是祭酒，各治最高祭酒在奉道有功的情况下可升至都功一职，一位初入道的道民从最基础的箓生修起，晋升至祭酒一职，再到最高祭酒，最后升至都功，中间所经过的程序又是怎样的呢？

在道经《正一法文太上外箓仪》中明确讲到了这一问题，一般初入道者，受箓后，在组织中勤奋努力若干年，业绩可嘉的，可升为书吏，“谓已受某官箓，在治效勤若干年，得为书吏”。<sup>②</sup>书吏箓生，聪明睿智的，先修习如何保养身中之气，即散气，

① 《道藏》第24册，第780页。

② 《道藏》第32册，第211页。

“书吏箬生，慧解易悟，骨气合真，自然有分，先习散气”。<sup>①</sup>此法多为童男女所修，对于修习后所能够达到的程度，要求的并不高，只要“粗知终始”即可，便可进入下一阶段的学习，称为散化，此阶断，职级的晋升依据是学道者所受的箬。

散化《一将军箬》称散气童男童女祭酒。《一将军箬》称散官保气祭酒。《七十五将军箬》称散官持气祭酒。《百五十箬》称晞气祭酒。皆行符敕水，教训万民，章表奏文，济生救死。<sup>②</sup>

已受箬的称为祭酒，升为祭酒的在日常修道中当行符水救济民生，并积极传道。若能在行道中引人入道的，则可记为功德，“化得三人为一功，三功为一勤，三勤为一勋，勋者有德，仍得署治，内外星宿，随次受之”。<sup>③</sup>受《百五十箬》之后，化育万民，引人入道者则有勋德，“受《百五十箬》之后，有助德，仍得署治”。<sup>④</sup>正如《陆先生道门科略》所讲：“科教云：民有三勤为一功，三功为一德。民有三德则与凡异，听道署箬。受箬之后，须有功更迁，从十将军箬阶至百五十。”<sup>⑤</sup>修至此阶者，若仍能小心谨慎，一心向道，温故知新，方可以被正式授予道教中的神职“散气道士”的称号，职司宣化，授道育人。“若箬吏中有忠良质朴，小心畏慎，好道翹勤，温故知新，堪任宣化，可署散气道士。”<sup>⑥</sup>

① 《道藏》第32册，第211页。

② 同上，第212页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《道藏》第24册，第781页。

⑥ 同上。

此一阶段的道职人员称祭酒，似乎从此时修至都功阶，修行者一直被称作祭酒，如祭酒、治头大祭酒，级别虽有高低，但道职的名称中都带有祭酒的名号，是没有疑问的，故史书上所说的“不置长吏，皆以祭酒为治”，讲的可能就是此意。据史书，祭酒可领户化民，所谓领户化民似乎是说各祭酒分别负责自己传道区域中所接引入道的信徒的日常教务。化育民众、接引入道多的，根据领户信众的数量配以一定数量的书吏作为宣道工作的辅助。“臣案师法，领户十人以上署书吏一人，五十户以上署二人，三百户以上署四人，五百户以上署八人，千户以上署十二人，二千户以上以此为准。”<sup>①</sup>

可以看出，为祭酒的神职人员的晋升，需要经过相当长的时间才有可能进入最高治职。得为祭酒的神职人员，在晋升至都功任职的过程中，要经过别治、游治、配治、下八、中八、上八治的迁任署职，最后才能进入阳平、鹿堂、鹤鸣三气治职，在迁任的过程中，需谨守道规，救治万民，炼道气，精勤向道。

若散气中能有清修者，可迁别治任职。若别治中复有精笃者，可迁署游治任职。若游治中复有严能者，可署下治任职。若下治中复有功称者，可迁署配治任职。若配治中复有合法者，本治道士皆当保举，表天师子孙，迁除三八之品。先署下八之职，若有伏勤于道，劝化有功，进中八之职。若救治天下万姓，伏危济弱，能度三命，进上八之职。能明练道气，救济一切，消灭鬼气，始万姓归伏，便拜阳平、鹿

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第211页。

堂、鹤鸣三气治职。<sup>①</sup>

祭酒作为神职人员，司职教外民众的宣化作用，有着面向世俗的一面；但他毕竟是宗教职位，同时又有着与神沟通的一面。我们知道，天师道治是天师授气治民的产物，天师道二十四治对应于二十四节气。天师道讲三气，讲天地人的三才、三元观念，二十四治的观念即可说是天地人对应的具体体现。基于这样一个观念，各治祭酒与治、气也存在着对应关系。

据《太上三五正一盟威箓》所说的各治与气、祭酒的对应关系为：

镇阳平治左平气祭酒

镇鹿堂治右平气祭酒

镇鹤鸣治左长气祭酒

镇漓沅治右长气祭酒

镇葛瓚治左都领气祭酒

镇庚除治右都领气祭酒

镇秦中治左都领神气祭酒

镇真多治右都领神气祭酒

镇昌利治左都监气祭酒

镇隶上治右都监气祭酒

镇涌泉治左监神气祭酒

镇稠更治右监神气祭酒

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第781页。下治职任的说法，可能有问题。因为在天师道早期所立的治中只有别治、游治、配治、下八、中八、上八治的区分，未曾看到有“下治”讲法。

镇北平治左监察气祭酒

镇本竹治右监察气祭酒

镇蒙秦治左领功气祭酒

镇平盖治右领功气祭酒

镇云台治左监功气祭酒

镇湓口治右监功气祭酒

镇后城治左都气祭酒

镇公募治右都气祭酒

镇平冈治左贡气祭酒

镇主簿治右贡气祭酒

镇玉局治左察气祭酒

镇北邙治右察气祭酒<sup>①</sup>

各治中祭酒所能召请的神将、数量都有明确的规定：

阳平治 太上中气功曹平气大品将军一人

鹿堂治 太上中气大都功大品将军一人

鹤鸣治 太上中气右领兵大品将军一人

漓沅治 太上中气平五气大品将军一人

葛瓚治 太上中气左领功曹大品将军一人

庚除治 太上中气左领神气大品将军一人

秦中治 太上中气右领真气大品将军一人

真多治 太上中气右领监气大品将军一人

昌利治 太上中气左领行气大品将军一人

隶上治 太上中气左领白气大品将军一人

<sup>①</sup> 《道藏》第28册，第431页。

涌泉治 太上中气右监神气大品将军一人  
 稠稷治 太上中气右察气大品将军一人  
 北平治 太上中气东部行气大品将军一人  
 本竹治 太上中气南部行气大品将军一人  
 濛秦治 太上中气左领决职大品将军一人  
 平盖治 太上中气佐四部气大品将军一人  
 云台治 太上中气右领决职大品将军一人  
 涔口治 太上中气西部行气大品将军一人  
 后城治 太上中气右领行气大品将军一人  
 公慕治 太上中气执气大品将军一人  
 平冈治 太上中气左领神大品将军一人  
 主簿治 太上中气左察气大品将军一人  
 玉局治 太上中气右察气大品将军一人  
 北邙治 太上中气右领神大品将军一人<sup>①</sup>

除了天师、祭酒、都功、鬼卒等所设职位外，据《道藏阙经目录》卷下著录《正一法文三师设治职仪》，还记载了当时所存在的其他一些职位的设置情况。《三洞珠囊》卷七所述二十五职引《玄都职治律》第九云：

监天职，主监乱真戾正也。

都治职，主督察诸治正一师性行贪枉，不依师法。

贡气职，主选择男女官正一师，考察身体疮痍，行残，务得端严质素。

大都功职，主天下屯聚符庙，秦，胡，氐，羌，蛮，

<sup>①</sup> 《道藏》第28册，第470页。



夷，戎，狄，楚，越，攻击不正气，恶人逆鬼，尽当分明考录。

领功职，主天下五方，四海八极，十二州、百二十郡国一千二百县万二千乡亭市邑，屯沙聚石，五岳四渎，山川神祇之功赏直符，罚杀万鬼，尽当了之。

都功职，主功劳，录吏，散民，瓚，义钱，谷，金，银，玉，帛，六畜，米物，受取出入，管禽，仓，库，府，鬼神之物，礼信，及治殿，作舍，桥，道，楼，阁，神室，尽主之也。

领神职，主选择贤良，贬退伪善，对会诸气，诸有违犯，尽主之也。

监神职，主考素所犯，状结文书，开视利害，缚速谬误，化论戒敕。

领署职，主选署二十四职，名籍功赏，诸职文书次第，校投命籍。

察气职，主察四方诸气，府瑞征应。

平气职，主质天下之气，平均四方八级气候，主之也。

上气职，主收万鬼，分别正气邪精。

都气职，主三会吏民，请乞救治，分别年纪、郡县乡邑、所授官号。

威仪职，主教敕礼制，衣服，仪容，法则，起次位，谈邪正非，实行法礼。

领气职，主领五色之气，知其变易气候，并领知气职也。（一本无领气职）

领诀职，主鬼气男女，被气传语，领诀教分，别秦夷胡

戎狄氏羌真伪。

四气职，主诸治投言文书，对会诸治户籍口数，出死入生。

行神职，主布气宣化，显明道教。

道气职，主劝化凶逆，化恶为善。

圣气职，主质对文书，岁中功限，谓状言上者。

承气职，主承治医疗，著功之勋。

典气职，主典诸职高下次第。

廉平职，主监察廉邪，均平饮食。

行教职，主奉宣师教，劝化愚俗不知法者。

建议职，主表条功劳，助时伏勤，对应退也。<sup>①</sup>

在天师道中，教职的设置可以说涉及到许多方面。各种职位都有其负责的范围。从《三洞珠囊》记载的情况来看。有宣教者、监察者、选贤者等等，俨然一个宗教的王国。

另外，由于天师道发源于西南少数民族地区，并不歧视少数民族，故而信众中包括各种少数民族。在《正一法文天师教诫科经·天师教》中说：“今故下教作七言：……走气八极周复还，观视百姓交胡秦，不见神民但户民。”<sup>②</sup> 胡夷秦并立，这说明少数民族亦可入教。

① 《道藏》第25册，第335页。

② 《道藏》第18册，第238页。

### 第三节 三国魏时天师道道团的情况

天师道是始于后汉张陵的道派，也称作五斗米道。天师道在张陵以后，由其子张衡、孙张鲁先后继承，在张鲁时天师道在蜀地建立了天师道教团的宗教王国，统治该地近三十年。其统治的方法，是设二十四治，又有别治、配治、游治等，各治置治头大祭酒、祭酒这样的神官，统率信徒。

后汉末，曹操征伐巴蜀之地，张鲁在后汉建安二十年（215）投降曹操，曹操封张鲁为镇南将军，以客礼待之，张鲁的五子为列侯，其女嫁曹操之子。曹操厚待张鲁及其一族，是为了怀柔天师道。张鲁投降曹操后，曹操把蜀地的天师道信徒数万户强制地迁移到北边的长安及周围的三辅地区。置于政府的监视之下。在曹操、曹丕统治时期，严禁祷祝祠祀，可以推测，行章符请祷的天师道宗教活动当然也被限制。由于没有留下当时天师道教团事迹的确切记录，所以关于这一时代天师道教团的情况基本是不明确的。刘宋时期天师道编纂的《正一法文天师教诫科经》的《大道家令诫》中，可以看到在三国魏太和五年（231）以降，各自自行任免天师道神官的祭酒等职、教团秩序混乱的记载，由此可以推测，在三国魏时的张鲁执教期间，在蜀地所行的二十八治教团组织及神官制度接近于崩溃的状况，是不难想象的。

西晋天师道教团的情况也不明确，然东晋时期活跃的高官贵族中有王羲之、郗愔、郗昙、殷仲堪、孙恩那样的天师道教徒，

王羲之、孙恩一族是世奉五斗米道，西晋时期，天师道的信奉者仅在北方和蜀地，天师道似乎还未传到江南一带。<sup>①</sup>

#### 第四节 小结

太平道和天师道是最早的道教教团组织形式。太平道侍奉黄老道，初期太平道以行善道教化天下人，其所用的方式即是跪拜首过、符水咒语。后势力渐渐壮大，发展为黄巾大起义。在初期，领导人张角采取较为委婉的传教策略，自称“大贤良师”，设八使以安抚百姓，随着信众的增加，遂置三十六方，立渠帅，原有的普通传道组织逐渐转变为军政合一起义组织。从而原来颇具迷惑性的“大贤良师”也变成了“将军”的称呼。从黄巾起义绵延的时间及波及的范围来看。太平道应是一个有着较严密的组织系统的教团组织。但从正史那些较有蔑视语气的史料记载中，我们完全无法了解再多的情况。如教内的职级管理等问题，除非以后能够找到更多的材料，对这些问题的探讨只能暂时到这一步。

① 在江南地区跋涉寻求仙书的葛洪，于东晋建武元年（317）所著的《抱朴子》一书中，没有一点内容涉及到天师道，当是由于他没有和天师道接触的机会吧。如果有知道天师道的机会，当会以某种形式记述与之接触的情况。《抱朴子》以外，也没有发现涉及到西晋时期江南地区天师道的可靠资料。蜀地和北方的天师道教徒，也许有在西晋时期移住到江南地区者，但即使有也为数很少，还不到可以认为是在江南地区开始了天师道宗教活动的程度吧。江南地区天师道的实质性的宗教活动，始于因西晋八王之乱为契机的北方贵族和流民的南渡，与此同时天师道教徒由北向南方的迁移。江南出身的豪族中天师道的信奉者，都是东晋以后的归信之人。参小林正美著、李庆译《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001年），第180页。

天师道以祭酒进行管理的制度的实行有赖于一个原已存在的合法组织的支持，随着建安二十一年张鲁被击败，其合法的地方行政长官地位已经丧失。诸多教民迁徙北方，原有的地方行政机构不再存在，祭酒制实际上丧失了存在的基础。张鲁政权垮台，道民北迁，这不仅意味着政教的分离，同时也意味着原本行之有效的宗教体制的解体。汉中天师道中，在行政机构的约束之下，道民的信米收入乃归宗教集体所有，可以用于设置义舍、义米等宗教活动，从而招致更多的信徒而获得更多的收入，保证宗教组织的良性发展。一旦没有了行政约束，集体便宣告瓦解，信徒的赈济、施舍往往成为祭酒的私有财产，宗教活动成为祭酒牟取私利的手段。曹魏末年张鲁后裔发布的《正一法文天师教戒科经阳平治》一文指责当时的祭酒道官“但贪荣富、钱财、谷帛、锦绮丝绵，以养妻子为务。掠取他户民赋，敛索其财物，掠使百姓专作民户，修农锻私，以养妻奴。自是非他，欲得功名荣身富己。”<sup>①</sup>《老君音诵戒经》也提到一些道官祭酒任意取人金银财帛，“而治民恐动威逼。教人、愿匹帛、牛犊、奴婢、衣裳，或有岁输全绢一匹、功薄输丝一两，众病杂说（税）不可称数。”<sup>②</sup>由此可见，在失去了行政约束的情形之下，宗教教职成为道官营求一己之利的工具，从而导致信徒对各种宗教活动尤其是施舍不再热心，对职业道士缺乏尊重。《太上洞渊神咒经》卷八还为此威胁道：“道言，己卯、丙寅、丁亥之年，有八千人横死，坐不遵道法，天租不输，跪愿不还，许而不与，妄问鬼神，取人财物，不作功德，

① 《道藏》第18册，第238页。

② 同上，第211页。



## 第四章 东晋时期的天师道、上清派 与灵宝派道团

### ——以家族为中心的师徒制传教

东晋时期，天师道在北方的组织中，虽然还保留着祭酒的旧称，但在实际上，由于政治身份的丧失，职业道士与信徒之间的官民关系已不存在，它业已演变为另一类形式，即师徒制。这一情况可以通过魏华存在南渡之前的宗教活动看出端倪。

魏华存乃天师道祭酒。陶弘景《登真隐诀》卷下云：“正一真人三天法师张讳告南岳夫人口诀。”原注云：“天师于阳洛治教授此诀也。按夫人于时已就研咏洞经，备行众妙。而方便宣告太清之小术，民间之杂事者，云以夫人在世尝为祭酒故也。”<sup>①</sup>而魏华存在南渡之前的宗教传承很明显是师徒相承的形式：“夫人心期幽灵，精诚弥笃。二子粗立，乃离隔室宇，斋于别寝。后众真下降，而清虚真人王君为之师，授以《太上宝文》、《八素隐

① 《道藏》第6册，第618页。

书》、《大洞真经》、《灵书八道》、《紫度炎光》、《石精金马》、《神虎真文》、《高仙羽玄》等经。”<sup>①</sup> 据清虚真人王褒的传记，得知其师为西城王君，其云：“后隐洛阳山中，感南极夫人、西城真人并降，南极夫人乃指西城曰：‘君当为王子登之师，子登亦佳弟子也。’”<sup>②</sup> 从名号上分析，王褒之师西城王君应该为来自汉中或蜀郡的原天师道教徒。西城如指的是西城郡，那它原属于汉中，直到曹操灭张鲁后才分汉中为西城和汉中二郡。如果西城指西城山的话，那么西城山在益州，《茅山志》卷十云：“益州西城山，即西极总真之府。”<sup>③</sup> 两地均为天师道的大本营。由此我们可以知道，从西城王君与王褒开始，祭酒制已经演变为师徒制了。

魏华存为天师道祭酒，而后来又为上清派奉为本派的先师，说明天师道与上清派有着密切的关系。据陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》一文的考证，东晋南朝一些世家大族也信奉天师道，成为奉道世家，较著名的有琅玕王氏、高平郗氏、陈郡殷氏、泰山羊氏、会稽孔氏、吴兴沈氏、义兴周氏、丹阳葛氏、许氏、陶氏等。<sup>④</sup> 则表明后来的灵宝派的创教者葛氏一系与天师道也存在着一定的关系。

由此情况，反映出东晋时期，天师道开始在上层士族中得到广泛的传播，而原有的、旧的祭酒制中的祭酒，亦即职业道士，

① 颜真卿，《晋紫虚元君钦上真司命南岳夫人仙坛碑铭》，载《全唐文》卷三百四十，董浩等修，第3452页。

② 《道藏》第22册，第720页。

③ (台)王青，《汉朝的本土宗教与神话》(台北：台湾洪叶文化公司，1988年)，第289—292页。

④ 陈寅恪，《天师道与滨海地域之关系》，载《金明馆丛稿初编》(北京：三联书店，2001年)，第1页。



因失去了政权支持，也随之褪去了传道中道官的色彩，这种传道方式则完全凭借着传道者个体的能力，因此，个人魅力、方术技巧、和门第身份在传教中的作用就显得非常突出。

基于天师道与上清派和灵宝派的关系，以下将通过天师道传播来展现与这些世家之间的联系，进而考察上清派与灵宝派在师徒制传教形式下的具体传教活动的表现及特点。

## 第一节 天师道在士族中的传播

### 琅玕王氏

《晋书》详细记载了王羲之父子对天师道的崇信。王羲之与道士来往密切，常常共同交流修道的感受和经验。

羲之雅好服食养性，不乐在京师，初度浙江，便有终焉之志。会稽有佳山水，名士多居之，谢安未仕时亦居焉。……与道士许迈共修服食，采药石不远千里，遍游东中诸郡，穷诸名山，泛沧海，叹曰：“我卒当以药死。”<sup>①</sup>

又羲之爱鹅，为向道士求鹅，则写《道德经》以求之。重视《道德经》是天师道传统的道法，对笃信天师道的王羲之来说，当是得心应手的事，故《晋书》讲他：“欣然写毕，笼鹅而归。”<sup>②</sup> 此外，《三洞珠囊》载：“王羲之有病，请杜灵。灵谓弟

① （唐）房玄龄，《晋书》（北京：中华书局，1996年）卷八十，第2101页。

② 同上，第2102页。

子曰：‘王右军病不差，何用吾为？’十余日而卒。”<sup>①</sup> 杜炅即杜子恭，江南天师道团的重要领袖人物，王羲之重病请杜来救治，而杜未来，是杜氏认为王信道法，当可以自愈的表现。王羲之的次子王凝之也深信道教，并可说是因对道教法术的迷信而在孙恩之乱中丧生。《晋书》记载：“王氏世事五斗米道，凝之弥笃。孙恩之功会稽，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，贼自破也。’既不设备，遂为孙恩所害。”<sup>②</sup> 同时也记载于《资治通鉴》卷一百一十一《安帝纪》：

遂攻会稽，会稽内史王凝之，王羲之次子也，世奉天师道。不出兵，亦不设备，日于道室稽颡跪咒，官署请出兵讨恩，凝之曰：“我已请大道，借鬼兵诸津要，各数万，贼不足弃也。”<sup>③</sup>

对照上述两条史料，孙恩来攻，王凝之“入靖室请祷”、“借鬼兵”等，这些行为都是三张以来天师道道法的特点。王徽之与王献之也崇信道术，二人生病时曾约道士换寿命。“徽之后为黄门侍郎，弃官东归，与献之俱病笃。时有术人云：‘人命应终，而有生人乐代者，则死者可生。’徽之谓曰：‘吾才位不如弟，请以余年代之。’术者曰：‘代死者，以己年有余，得以足亡者耳。今君与弟算俱尽，何代也！’”<sup>④</sup>

王献之临死前亦以天师道道法上章首过来忏悔。“献之遇疾，

① 《道藏》第25册，第301页。

② 《唐）房玄龄，《晋书》（北京：中华书局，1996年）卷八十，第2103页。

③ 《宋）司马光，《资治通鉴》（北京：中华书局，1956年），第3463页。

④ 同上，第2104页。

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。”<sup>①</sup>

王献之所取所离之女为高平郗县的女儿，名道茂。陈寅恪认为从道茂的名字来看，是郗氏奉道的旁证，他观察六朝时代有一特殊现象，就是天师道信仰世家子孙之名常与其宗教信仰有关，六朝人虽重家讳，但“之”、“道”等字则不在避讳之列，此类代表宗教信仰之字，父子兄弟皆可取以命名。<sup>②</sup>

### 高平郗氏

高平郗氏和琅玕王氏皆是南渡的士族高门，郗王互结姻亲。陈寅恪认为西晋时，郗鉴叔父隆和孙秀俱为赵王司马伦的死党，加上东晋时郗氏父子崇信天师道，因此推论高平郗氏也为天师道徒。<sup>③</sup> 郗鉴二子愔与县俱事天师道。《晋书·何充传》卷七十七载：“于时郗愔及县奉天师道，而（何）充与弟准崇信释氏。”谢玄讥讽他们说“二郗谄于道，二何佞与佛”。<sup>④</sup>

又《晋书》卷六十七《郗愔传》曰：“会弟县卒，益无处世意，在郡优游，颇称简默，与姐夫王羲之、高士许询并有迈世之风，俱栖心绝谷，修黄老之术。后以疾去职，乃筑宅章安，有终焉之志。十许年间，人事顿绝。”<sup>⑤</sup>

另外，《世说新语·术解》也记载郗愔奉道精进的情形：

① 《唐》房玄龄，《晋书》（北京：中华书局，1996年）卷八十，第2106页。

② 陈寅恪，《天师道与滨海地域之关系》，载《金明馆丛稿初编》（北京：三联书店，2001），第157页。

③ 同上，第168页。

④ 《唐》房玄龄，《晋书》（北京：中华书局，1996年）卷八十，第2123页。

⑤ 同上，第2003页。

郗愔信道甚精勤，常患腹内恶，请药不可疗。闻于法开有名，迎之，既来，便脉云：“君侯所忌，正是精进太过所致耳。合一剂汤与之，一服即大下，去数断纸如拳大，剖看之，先所服符也。”<sup>①</sup>

《太平御览》卷六百六十六引《太平经》载郗愔：“心尚道法，密自尊行，善隶书，与右军相勒，手自写道经，将盈百卷，于今多有在者。”<sup>②</sup>他还抄写过道教的炼丹法术，抄写道经，被认为是一种修道的功德。由上可见，高平郗氏信奉道教注重向往神仙隐逸的生活，遇病厄时则以符水治之，并抄经积德等方面。

### 泰山羊氏

王献之的书法弟子羊欣，出自泰山南城羊氏，《世说新语·文学》载羊孚弟娶琅玕王讷之女，可知王羊之间姻缘关系。<sup>③</sup>《南史》卷三十六《羊欣传》云：

欣少静默，无竞与人，美言笑，善容止，泛览经籍，尤长隶书。（父）不疑初为乌程令，欣年十二，时王献之吴兴太守，甚知爱之。欣赏夏月著新绢画寝，献之入县见之，书裙数幅而去。欣书本工，因此弥善……素好黄老，常手书章，有病不服药，饮符水而已。兼善医术，撰药方十卷。<sup>④</sup>

①（南朝）刘义庆编，余嘉锡笺疏，《世说新语·术解》（江苏：上海古籍出版社，1996年），第708页。

②（宋）李昉，《太平御览》（北京：中华书局，1960年），第2104页。

③《世说新语·文学》，第241页。

④（唐）李延寿，《南史》（北京：中华书局，1975年），第435页。

有病不服药，只是饮符水，说明羊欣是个虔诚的天师道徒。《隋书·经籍志》卷三十四子部医方类载：“《羊中散药方》三十卷。羊欣撰。亡。”<sup>①</sup> 道教本为寻求延生、长生不老，为了达到此梦想，遂精通各种医药和养生术，奉道者多有精通医学者。此外，羊欣任新安太守期间，“在郡十三年，乐其山水，尝谓弟子曰：‘人生仕宦至两千石，斯可矣。’及是便怀止足。”<sup>②</sup> 这种悠游山水、淡泊名利的心境，与上述王氏、郗氏奉道者如出一辙。

### 陈郡殷氏

和羊欣同为天师道徒，且精通医术的士族还有陈郡的殷氏。在《太上洞渊神咒经》中神化殷仲堪是瘟疫流行地区的救命使者，是以殷氏具有高超的医术为背景的。<sup>③</sup> 《晋书》卷八十四《殷仲堪传》：

殷仲堪，陈郡人也……父师，骠骑谥议参军、晋陵太守、沙阳男。仲堪能清言，善属文，每云三日不读《道德经》便觉舌本间强。其谈理与韩康伯齐名，士咸爱慕之。……父病积年，仲堪衣不解带，穷学医术，究其精妙，执药挥泪，遂眇一目。……仲堪少奉天师道，又精心事神，不吝材略，而怠行仁义，嗇于周急，及玄来攻，犹勤请祷。然善取人情，病者自为诊脉分药。<sup>④</sup>

陈寅恪从殷仲堪伯父殷浩即以妙解经脉，仲堪又精于医术而

① (唐)魏徵，《隋书》(北京：中华书局，1973年)，第342页。

② (唐)李延寿，《南史》(北京：中华书局，1996年)卷三十六，第932页。

③ 《道藏》第6册，第26页。

④ (唐)房玄龄，《晋书》(北京：中华书局，1972年)，第432页。

推论陈郡殷氏应为天师道世家。<sup>①</sup> 而从《晋书》记载，殷仲堪读《道德经》甚勤，事神又精，遇难也是请祷求解，这些都是天师道的道法。又据《世说新语·文学》刘孝标注引殷氏谱曰：“仲堪娶琅玕王临之女。”<sup>②</sup> 这与郗氏、王氏和羊氏的联姻情形类似，宗教可以促成奉道者彼此形成婚姻联络。

### 陈郡谢氏

陈郡谢氏和道教的关系，并没有像琅玕王氏、高平郗氏在史料上有明确记载，而且受到谢安、谢灵运与高僧来往密切的影响，论者很少注意到谢氏和道教的关系。但《洞仙传》载：“晋太傅谢安，时为吴兴太守，见黄白光以问炳，炳曰：‘君先世有阴德于物，庆流后嗣，君当位及人臣。’”<sup>③</sup> 《洞仙传》中还记载谢玄向杜子恭询问战争之事，“苻坚未至寿春，车骑将军谢玄领兵罚坚，问以胜负，炳曰：‘我不可往，往必无功，彼不可来，来必覆败，是将军效命之秋也。’”坚果散败。<sup>④</sup>

“治”是天师道自三张以来的宗教组织，据陈寅恪的说法，谢灵运幼时寄养于杜家以求护佑，以“灵”字命名，乃从其信仰。<sup>⑤</sup> 《晋书·孙恩传》：

① 陈寅恪，《天师道与滨海地域之关系》，载《金明馆丛稿初编》（北京：三联书店，2001），第176页。

② 《南朝》刘义庆编，余嘉锡笺疏，《世说新语·文学》（江苏：上海古籍出版社，1996年），第157页。

③ 《宋》张君房纂辑，蒋力生校注，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年），第686页。

④ 同上。

⑤ 陈寅恪，《天师道与滨海地域之关系》，载《金明馆丛稿初编》（北京：三联书店，2001），第157—158页。

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，自海上攻上虞，杀县令，因袭会稽，害内史王凝之，有众数万，于时会稽谢鍼、吴郡陆瓌、吴兴丘廙、义兴许允之、临海周胄、永嘉张永及东阳、新安等凡八郡，一时俱起，杀长史以应之。旬日之中，众数十万。于是吴兴太守谢邈、永嘉太守谢逸、嘉兴公顾胤、南康公谢明慧、黄门郎谢冲、张琨、中书郎孔道、太子洗马孔福、乌程令夏侯惇等皆遇害。<sup>①</sup>

据《晋书·孙恩传》载，琅玕王氏和陈郡谢氏都是孙恩之徒攻击的目标，笃信天师道的王凝之，是早于谢邈一任的会稽内史，凝之的妻子为谢安兄谢奕女，字道蕴，《异苑》卷六有记载谢道蕴奉道祈请一事。谢邈一家，弟冲之子明慧，谢琰和两个儿子都被杀害。王谢二家即为姻戚，又同是天师道徒孙恩迫害的对象，因此，实在无法排除谢氏与道教有关。在信仰的表现方式上，除了上述与道法、道教组织有关的奉道行为外，也有隐逸尚道的表现方式。《晋书·谢安传》载：“寓居会稽，与王羲之及高阳许询、桑门支遁游处，出则渔弋山水，入则言咏属文，无处世意。”<sup>②</sup>

谢灵运不只徜徉会稽山水，相当有佛学造诣的他也是追求潜心于山水的自然之美，自适自得。《宋书·谢灵运传》载其移籍会稽，修营别业，过着傍山依江的日子。并作《山居赋》曰：“贱物重己，弃世希灵。骇彼促年，爰是长生。冀浮丘之诱接，

① 《唐》房玄龄，《晋书》（北京：中华书局，1972年），第427页。

② 同上，第2072页。

望安期之招引。甘松桂之苦味，夷皮褐以颓形。羨蝉蜕之匪日，抚云蛻其若惊。陵名山而屡憩，过岩室而披情。虽未阶于至道，且缅绝于世纓。”<sup>①</sup>

此外，谢灵运在其他的一些作品中也有类似的思想。这些都让我们忽略他的思想中受到的道教的影响。

### 会稽孔氏

孔氏支族繁多，其先世或托始鲁国，或世居梁国，与其奉道信仰无关，迁居会稽，始为其重要关键。浙江一代，晋世天师道治最盛。《晋书·孔愉传》云：“孔愉字敬康，会稽山阴人也。其先世居梁国。……曾祖潜，太子少傅，汉末避地会稽，因家焉。……愉迁于洛，惠帝末，东还会稽。”<sup>②</sup> 石冰之乱时，孔愉隐居新安山中，改姓孙氏，在乡里闻名，后忽舍去。皆谓为神人，百姓为愉立祠。

自孔愉以后，孔氏世代奉道。《南史·孔道微传》云：

孔道微，守志业不仕，与京产善，道微父佑，至行通神，隐于四名山……王僧虔与张绪曰：“孔佑，敬康曾孙也。古之遗德，道微少历高行，能世其家风。”<sup>③</sup>

又《南齐书·孔稚珪传》载：“孔稚珪字德璋，会稽山阴人。祖道隆，位侍中。父陵产，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，东出钱塘北郊，辄于舟中

① 《宋书》（北京：中华书局，1996年）卷六十七，第1754页。

② （唐）房玄龄，《晋书》（北京：中华书局，1972年），第643页。

③ （唐）李延寿，《南史》（北京：中华书局，1989年）卷七十五，第1881页。



遥拜杜子恭墓。”<sup>①</sup>

孔稚珪曾从褚伯玉学道法，并立有《褚先生伯玉碑》。<sup>②</sup>又曾与陆修静的弟子孙游岳结尘外之好。而且孔稚珪在朝，崇佛的萧子良曾致书孔稚珪，百般劝说其放弃道教信仰，孔稚珪则作《答竟陵王启》回应，孔氏在书中态度温和，但坚持不废家世信仰。到最后，萧不得不让步，尊重其家传信仰。

### 吴兴沈氏

《宋书》中，有沈约自序言其先祖沈警，先事杜子恭，后事孙恩。晋隆安三年（399）孙恩作乱，沈警子穆夫为孙恩的前部参军振武将军余姚令。之后，沈警与穆夫、仲夫、预夫、佩夫俱遭杀害。只有穆夫子渊子、云子、田子、林子、虔子获全，<sup>③</sup>这些幸存下来的沈氏后人，凭借沈氏在地方上的军事武力，随刘裕于丹徒起事，是刘宋的开国功臣，大大提升了吴兴沈氏在南朝的权位。沈约曾说“警累世事道，亦敬事子恭”，则其为信奉天师道之世家是十分明显。孙恩之乱后，沈氏奉道如故。沈约早年与茅山上清派陶弘景始终保持着亦师亦友的良好关系，<sup>④</sup>并曾退隐桐柏，与道士共同生活过一段时间。<sup>⑤</sup>这些情况都表明沈氏与道教有着千丝万缕的联系。

①（南朝梁）萧子显：《南齐书》（北京：中华书局，1989年）卷四十八，第835、840页。

②（唐）欧阳询：《艺文类聚》（上海：上海古籍出版社，1981年）卷三十七，第659页。

③《宋书》（北京：中华书局，1989年）卷一百，第2445—2446页。

④王家葵：《陶弘景丛考》（济南：齐鲁书社，2003年），第47页。

⑤陈垣主编：《道家金石略》（北京：文物出版社，1998年），第13页。

### 丹阳葛氏

葛氏本籍琅玕，后汉葛浦庐始迁居丹阳句容。葛洪从祖葛玄曾学道于左慈，葛洪曾先后从郑隐与鲍靓学仙道。据《抱朴子内篇·金丹》：

昔左元放于天柱山中精思，而神人授之金丹仙经，会汉末乱，不遑合作，而避地来渡江东，志欲投名山以修斯道。余从祖仙公，又从元放授之，凡受《太清丹经》三卷，及《九鼎丹经》一卷、《金液丹经》一卷。余师郑君者，则余从祖仙公之弟子也。<sup>①</sup>

葛玄是左元放的弟子，郑隐是葛玄的弟子，葛洪又学道于郑隐。当时东吴滨海一带神仙巫术思想流传已久，葛洪在家学与师承的双重影响下，从事仙道的修炼。葛洪的仙学体系得诸师传授，晚年隐居罗浮山炼丹，著述不辍。葛洪为葛氏一系的重要人物，并为道教建立理论体系，弘扬神仙思想，对道教发展有着很大贡献。葛洪以后，道业传授至葛巢甫，“造作灵宝，风教大行”。又据《真诰》说葛洪兄之孙葛万安，有女归许黄民，丹阳许氏也是有名的奉道世家。上清经也是由葛氏为中介传于陆修静，而后由陆修静敷衍的。<sup>②</sup>由此可见，葛氏人物不论对葛氏道，还是对上清派都有所参与，句容葛氏实为东晋南朝重要之奉道世家。

① 王明，《抱朴子内篇校释》（北京：中华书局，1980年），第62页。

② 《道藏》第20册，第609页。

### 丹阳许氏

丹阳许氏也是著名的奉道世家,《晋书·王羲之传》附《许迈传》:

许迈字叔玄,一名映,丹阳句容人也。家世士族,而迈少恬静,不慕仕进。……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。谓余杭悬雷山近延陵之茅山,是洞庭西门,潜通五岳,陈安世、茅季伟常所游处,于是立精舍于悬雷,而往来茅岭之洞室,放绝世物,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。初采药于桐庐县之桓山,餌术涉三年,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。……(王)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>

可知迈乃修道高隐之流,曾从鲍靓学道。而许迈之弟许穆、穆子许翊和翊子许黄民也曾习《上清经》。《上清经》是在东晋哀帝兴宁(363—365)年间扶乩降笔,由杨羲用隶字写出,以传许穆、许翊。且由许迈和天师道徒王羲之过从甚密,以及据《真诰》载许氏原师事天师道祭酒李东,“有云李东者,许家常所使祭酒,先生亦师之,家在曲阿,受天师吉阳治左领神祭酒”。<sup>②</sup>可见许氏本为信仰天师道。《真诰》载:“长史名谧,字思元,一

① (唐)房玄龄,《晋书》(北京:中华书局,1972)卷八十,第2106—2107页。

② 《道藏》第20册,第610页。

名穆，正生，少知名，儒雅清素，博学有文章，简文帝久垂俗表之显，与时贤多所结，少仕郡主簿，功曹史。……虽外混俗务，而内修真学，密授教记，遵行上道，挺分所得，乃为上清真人。”<sup>①</sup>

### 丹阳陶氏

丹阳陶氏也是奉道世家，其中著名的道教人物当推有“山中宰相”之称的陶弘景，陈寅恪据《华阳隐居先生本起录》中提到陶弘景七世祖濬是交州刺史陶璜之弟，再配合《晋书·陶璜传》的记载：“陶璜字世英，丹阳秣陵人，父基，吴交州刺史，璜仕吴历显位。”“自基至绥四世，为交州者五人。”<sup>②</sup>和“璜弟濬，吴镇南大将军、荊州牧。”<sup>③</sup>丹阳与交州皆临近滨海，应是道教徒众所居之地，因此容易吸收和传授道法，可见丹阳陶氏的道教信仰与滨海地域关系密切。<sup>④</sup>《华阳隐居先生本起录》载陶弘景的祖父隆“好学读书，善写，兼解药性”。<sup>⑤</sup>其父贞宝“善稿隶书，家贫，以写经为业，一纸值价四十”。<sup>⑥</sup>写经、善解药术皆是奉道行为的表现，受家传熏陶的陶弘景自小便有向道之志，十岁得葛洪《神仙传》，研读不舍昼夜，齐武帝永明元年（482）拜孙游岳为师，受道教符箓经法，六年得晋杨羲、许穆和许翊手书真迹，后又遍访名山道士。十年，陶氏辞官归隐江苏句容之句曲

① 《道藏》第20册，第608页。

② 同上，第1561页。

③ 同上。

④ 陈寅恪，《天师道与滨海地域之关系》，载《金明馆丛稿初编》（北京：三联书店，2001），第181页。

⑤ 《道藏》第22册，第732页。

⑥ 同上。

山，自号华阳隐居，自此未再出仕，传上清派、创茅山宗。到隋唐两宋，茅山派道教为道教主流教派。后来，梁武帝萧衍即位，亦屡征不仕，隐逸终老。陶氏性好著述，尚奇异，尤擅阴阳五行，风角星算，山川地理，方图产物，医药本草，一生致力于道教的改革，是南朝道教改革的集大成者。

从以上所考察的十个东晋南朝奉道有名的士族，从他们信道的情况来看，可归纳为以下特点：

(1) 在东晋江南地区的天师道，其传教的形式上多以家族为其中心，通过父子、婚姻、亲戚的关系传播。天师道教徒多为同一族和亲戚，如琅玕王氏王羲之是郗鉴的女婿，郗愔是王羲之的内弟，王献之娶郗昙之女，王凝之娶谢道蕴，殷仲堪娶琅玕王临之女，羊孚弟娶琅玕王讷之女，等等。这种宗教传播圈与婚姻圈相互重叠的现象也发生在他姓奉道者中，如许副娶葛洪姐，许穆娶陶威女，许黄民娶葛万安女。<sup>①</sup>

(2) 靖室为当时的宗教场所，与奉道者的生活也是息息相关。靖室这种宗教场所并非大众化的公共宗教活动场所，而是为一般信道的大族私人所有，因此许多士族在其私人靖室中所进行的宗教活动也并非公开化，从这个角度来说，宗教活动对于那些上层士族来说，基本上是个人的事情，是个体与神圣存在的交通，教徒与教徒之间松散的联系是可想而知的，因此，不可能存在像早期天师道和太平道那样的教团。如王凝之“入靖室请祷”、“于靖室稽顙跪咒”，谢灵运曾寄养于杜治，丹阳许氏师事天师吉阳治左领神祭酒李东，也与吉阳治有关。

<sup>①</sup> 《道藏》第20册，第299页。

(3) 都有隐遁之志。士族奉道者信道的原因一般是要么家族有信道的传统，要么是从从小就受到隐逸生活的熏陶，所以这些士族奉道者十分向往神仙般自适自得的生活，他们爱好山水，悠游自然。

正如小林正美先生所认为的那样，此一时期，天师道教团瓦解，传教多以家族的形式传播。“东晋时期天师道的教团瓦解，没有作为教团的组织性活动。后汉末张鲁降于曹操军门后，由于被移到北方居住的天师道教徒的组织宗教活动被禁止，或被严格限制，所以，在三国、西晋时代，天师道教团组织业已崩溃，可推测，信者和祭酒，是个人或家族式保持信仰的结合者。东晋时期江南的天师道教徒，是从北方逃难南渡的人们，当然并没有保持互相联系的教团组织，是一个个的信徒个人跟从亲近的祭酒，作为天师道教徒，进行宗教上的活动。如孙恩的叔父孙泰师事杜道鞠，或许迈师事天师道吉阳治左领神祭酒李东，天师道教徒自己选择适当的祭酒，通过该祭酒进行宗教活动。这是因为，信徒和祭酒的联系是任意的，信徒根据自身的兴趣和利害关系选定自己的情况较少。祭酒也不是像后汉张鲁的教团那样，作为统率各治信徒之人，经一定的手续被选出的，随意地自称为祭酒的人似乎很多。天师道再建教团组织，是到刘宋时期开始的，在东晋时期可以说还没有形成可称之为教团那样的组织。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 小林正美著，李庆译，《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001）。第182页。

## 第二节 上清派与灵宝派在师徒制下的传教活动

继东汉后期产生的五斗米道和太平道之后，到东晋中叶，又在江南地区出现了两个由士族知识分子创建的道派，即上清派和灵宝派。上清派是以上层士族为其主要信徒的一支道派。灵宝派的发展则可以分成两个阶段，即前期以炼丹为主要修炼方式，注重个体升仙，后期以重视符箓科教，劝善度人，救济一切众生为己任。

### （一）上清派

上清派的形成是以《上清经》的问世为前提，《上清经》以《上清大洞真经》为首，同时还包括其他数十种道经。有关《上清经》的成立，虽然未有定论，但据陶弘景《真诰·叙录》记载：

伏寻上清经出之源，始于晋哀帝兴宁二年（364），太岁甲子。紫虚元君、上清司命南岳魏夫人下降，授弟子琅玕王司徒公府舍人杨某。使作隶字写出，以传护军长史句容许某并其弟三息上计椽某，二许又更起写，修行得道。凡三君手书，今见在世者，经传大小十余篇，多椽写。真受四十余卷多杨书，长史、椽立宅在小茅后雷平山西北，椽于宅志写修用。<sup>①</sup>

这里讲到，上清派的创始人是杨羲、许谧、许翊等人，上清

<sup>①</sup> 《真诰》卷十九，《道藏》第20册，第603页。

派创始于晋哀帝兴宁二年(364)。《真诰·叙录》认为,在晋哀帝兴宁二年,魏夫人华存和众仙真下降句容许宅,授杨羲上清经,由杨羲用隶书写出,传与许氏父子,二许又另行抄写,以后在这批经书的转相传授中,逐渐形成了一个新派别,叫上清派。所谓魏夫人和众仙真降授上清经,显系假托,实际是杨羲等人利用扶乩降笔的手法制造了那批经书。东晋末年,杨羲、二许均已先后去世,许翊之子许黄民为躲避战乱,携带经文至浙江剡县。从此《上清经》开始在社会上广为传播,<sup>①</sup> 江东许多道士都曾参与传抄经典。在抄写中又多有伪造增益,使经书增至一百多卷。这些经书后来由南朝道士陆修静、陶弘景等人收集整理,现在大多还保存在《道藏》中。上清派创建以后,经过王灵期的增广和传播,渐渐在社会上产生了影响。到南北朝时,又经刘宋陆修静和梁代陶弘景对《上清经》的搜集、整理,其传播范围就愈来愈广。至陶弘景时,已经达到“京师及江东数郡,略无人不有”的程度。陶弘景在隐居茅山期间,曾对弘扬上清派作了很多工作,除广泛搜集、整理过上清经书外,又编撰了带教派史性质的《真诰》,对《上清经》的产生及其传授历史,作了系统的叙述;还对道教崇信的神仙,作了逐次的排位,写出《真灵位业图》一书。由于他的这些贡献,加上他在道士中的威望,使茅山实际成了上清派的中心。再加上自陶弘景之后,茅山的历代传人,都是

<sup>①</sup> 《上清经》的传世,也有认为是在魏华存时就已有一部分出世,“《上清经》出世的线索。学术界经过考证、分析后认为:魏华存时可能已有部分《上清经》出世,后为杨羲所得,并与许謐、许翊等依托魏夫人‘降授’,又从而增演之。据陶弘景《真诰·叙录》说,在杨羲之前还有一位名叫华侨的人传授《上清经》,但华侨这人‘性轻躁,多漏说冥旨’,而以‘杨君(羲)代之。’”郭武著,《道教历史百问》(北京:今日中国出版社,1995),第37页。



很有名望的道士，所以从陶弘景起，茅山就成了上清派的代表，世人也不再以上清派称呼他们，而径称他们为茅山派了。陶弘景实际成了茅山派的开派祖师。<sup>①</sup>自陶弘景创立茅山宗以后。历隋唐宋乃至元代，都很兴盛，特别是唐代的王远知、潘师正、司马承祯、李含光等几代，因受唐王朝的尊崇，更是名噪一时，茅山宗在他们的主持下十分兴旺发达，俨然成为道教的正宗。以后经两宋至元，传授不断，仍然不时出现有名的道士。

关于上清派的特征有以下几点：

第一，就上清派和灵宝派的道派渊源上来看，与五斗米道有着较密切的关系。以《上清经》为信奉之主要经典的上清派，是天师道演化的一种结果，魏晋时期，天师道已逐步向上层社会发展，士族中信奉者甚多。《真诰·叙录》中所提到的上清派创教人物原本皆为天师道的信徒。如被尊为上清第一代的魏夫人就曾经担任过天师道的祭酒。《登真隐诀》卷下关于“正一真人三天法师张讳告南岳夫人口诀”的注文中说：“云以夫人在世尝为祭酒故也。”<sup>②</sup>此南岳夫人指的即是魏夫人。原为许家灵媒并与许氏有姻亲关系的华侨，虽“世事俗祷”、“颇通鬼神”，<sup>③</sup>为巫术之辈，<sup>④</sup>但按《紫阳真人内传》末的《周裴二真叙》的记载，也

① 有学者认为，从杨羲至陶弘景之间这一段，实际上并没有真正形成一个宗派，《茅山志》所载的魏华存到杨羲到许谧……直至陶弘景之间，仅有经书传授的关系，而无组织接替关系，因此上清茅山宗作为一个宗派，实始于陶弘景。这种看法，颇有道理。日本的学者，如小林正美等就持此一观点。

② 《登真隐诀》卷下，《道藏》第6册，第618页。

③ 《真诰》卷十九，《道藏》第20册，第610页。

④ 林富士，《试论六朝时期的道巫之别》，收入周质平等编，《国史浮海开新录：余英时教授荣退论文集》（台北：联经，2002年），第19—38页。

曾“诣祭酒丹阳许治受奉道之法”。<sup>①</sup>可见后来也是改信天师道信仰的。《真诰》卷二十载杨羲为人工书画，少好学，读书该涉经史，有通灵之鉴，与许氏早结神明之交。在穆帝永和五年（349）受《中黄制虎豹符》，次年又从魏夫人长子刘璞受《灵宝五符》。按陈国符先生考证，今《太上灵宝五符序》卷上当出自张道陵之手。<sup>②</sup>据此，则杨羲的道学渊源乃与天师道有关。再者，依《真诰》卷二十载，许穆兄弟和世事张氏五斗米道的王羲之过从甚密，又师事天师道祭酒李东，因此，许氏与天师道信仰也有关系。由此，可以看出上清派与天师道的渊源。

第二，从上清派的思想与天师道的关系上看，上清派虽然在思想主张与修行道法方面保留有天师道的内容，不过，上清派毕竟是独立于天师道的道派，并没有停留在天师道原有的基点上，而是有所改变。上清派除继承天师道的符咒秘术、诵读经典之外，但更重视存神服气。认为人身各部位皆有神主，与天地诸神相通，存思自身之神，配以吟咏宝章、祝咒、服气、导引、服饵等方术，可疗病延年，若修炼不懈，则能登真成道。由于上清派建立了以存神为主的比较完整的修行方术，且对延年益寿有一定的效果，所以越发受到社会的重视，不断发展壮大。正如胡孚琛先生所提到的那样：“上清派把重点从符篆禁咒和烧炼金丹转移到人体精气神的修炼上，形成一套合医学、仙道、巫术为一体的以炼神为主的存想静功，通过存思身神和日月星辰等外景的方法调整人的意念，更适合江南士族社会知识分子个人修炼的习惯。

① 《紫阳真人内传》，《道藏》第5册，第548页。

② 陈国符，《道藏源流考》（上海：上海书店，据中华书局1949年版影印），第64页。

上清派在江南有隐士性格的知识分子中得到广泛传播。”<sup>①</sup>

第三，在传道方式上，主要采取师徒秘密传授，<sup>②</sup> 传经前要对弟子进行严格考察。对受书弟子当“审视形气，必慈仁忠信、耽玄注真、不毁真正、敬乐神仙者。乃可示耳”。若是“自非其才，是为漏泄”。尽管相当的谨慎，但并非没有灵活性，即使受经之人“谨量可按，亦诚难也”。比如对“人虽不可行保，或始勤而末怠，初善而后恶”的情况，也没有完全拒绝其入道门受经，“但本性既能慈仁惠信，耽玄乐仙，应当无复为过咎矣”。对于采取以上方式不能确定传授的情况，“又当先求感应，推讯虚灵者乃佳也。审可传者，亦将得梦以告悟。临时之宜，亦玄解于心矣”。弟子在接受道经时，要履行宗教仪式。“受者斋九日，或七日，或三日，然后受之。授者为师，受者奉焉。”另外，经书的授受还要由弟子交纳一定量的丝绸、金玉、珠宝等作为信物，以为献血盟誓勿泄之约，成了当时传经的宗教科仪。例如《上清黄庭内景经》的授受就规定：“受者斋九日或七日或三日，然后受之。授者为师，受者奉焉。结盟立誓，期以勿泄。古者盟用玄云之锦九十尺，金简风文之罗四十尺，金钮九双，以代割发献血勿泄之约。”<sup>③</sup>

① 胡孚琛，《魏晋神仙道教》（北京：人民出版社，1989），第59页。

② 胡孚琛先生认为“这种师徒秘传的布道方式显然和外来的佛教由法师当众讲经的习惯不同，它实际上是由我国汉儒传经的传统沿袭而来。盖因秦始皇焚书之后，民间经书无存，汉儒学经，只好千里拜师，由得过真传的经师口授，逐渐形成了这种师徒授经的传统。神仙道教沿袭了汉儒师徒授经的传统，加上一些宗教仪式，搞得更为神秘。魏晋时道经的授受要立坛盟誓，关键性的神仙方术秘诀并不写在道书上，而是采用师徒口授的方式。”参胡孚琛《魏晋神仙道教》，第69页。

③ 本段引文均出自（宋）张君房纂辑，蒋力生等校注，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年），第57页。

第四，在传播的范围上，上清派多在上层士族中传播，且其传播的形式以士族家族为中心展开。在《上清经》的创制和传播过程中，我们可以看到参与其事的主要是一批江东士族，以上清派早期的重要人物丹阳许氏而言，东晋南朝时的许氏家族在当时的官僚体制中都身居一定的职位，且从其婚姻关系来看，与同郡的不同姓氏，如葛氏、陶氏、华氏也多有联姻，在东晋南朝社会地位分明，讲究婚宦交游次序的社会中，这种家族之间的联姻关系，无疑为上清派的传播带来了很大便利。加之许氏、葛氏、陶氏、华氏皆为吴地奉道世家，上清派以一种家族信仰的形式来传播的情况也就可想而知了。

这里讲到了上清派道法所具有的特征，也特别提出上清派在知识阶层当中受欢迎的情形。由此可见东晋南朝时的道教，与汉魏时的不同，道流传播过程中的知识分量加强，而这应是一些士人信奉道教的结果，也是道教为适应时代发展所作出的改变。

## （二）灵宝派

关于灵宝派的创始者，依葛洪《抱朴子》的说法，是三国时的左慈，《抱朴子内篇》这样记载：“昔左元放于天柱山中精思，而神人授之金丹仙经，会汉末乱，不遑合作，而避地来渡江东，志欲投名山以修斯道。余从祖仙公（葛玄），又从元放受之。凡受《太清丹经》三卷及《九鼎丹经》一卷《金液丹经》一卷。余师郑君者，则余从祖先公之弟子也。又于从祖受之，而家贫无用买药。余亲事之，洒扫积久，乃于马迹山中立坛盟受之，举诸口诀不书者。江东先无此书，书出于左元放，元放以授余从祖，从

祖以授郑君，郑君以授余，故他道士了无知者也。”<sup>①</sup>

从中可看到左慈—葛玄—郑隐—葛洪的葛氏道系谱，以及可知金丹法是葛氏一系开始便已相当重视的仙术。葛洪以后师承的系谱，据《云笈七签》的记载：

时太极真人徐来勒，与三真人以己卯年正月降天台山，传灵宝经以授葛玄，玄传郑思远，思远以灵宝及三洞诸经付玄从弟少传奚。奚子护军悌，悌付子洪，洪即抱朴子也。又于马迹山诣思远盟而授之。洪又于晋建元二年三月三日于罗浮山付弟子安海君、望世等。后从孙巢甫，晋隆安元年传道士任延庆、徐灵期，遂行于世。<sup>②</sup>

葛洪以后，传弟子安海君、望世，又到葛洪的从孙葛巢甫，再到任延庆、徐灵期。

在葛氏一系的道法方面，除了金丹术外，房中、行气、服药也是自左慈以来就为其传袭的仙术。<sup>③</sup> 葛洪在《抱朴子》中说道：

“升仙之要，在神丹也。”<sup>④</sup>

余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣。<sup>⑤</sup>

① 王明，《抱朴子内篇校释》（北京：中华书局，1988），第62页。

② （宋）张君房撰，蒋力生等校注，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年）卷六，第29页。

③ 小林正美著，李庆译，《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001），第16页。

④ 同上，第173页。

⑤ 王明，《抱朴子内篇校释》（北京：中华书局，1980年），第61页。

欲求仙者，唯当得其至要，至要者，在于宝精行气，服一大药便足，亦不用多也。<sup>①</sup>

服药虽为长生之本，若能兼行气者，其益甚速，若不能得药，但行气而尽其理者，亦得数百岁。<sup>②</sup>

不得金丹，但服草木之药及修小术者，可以延年迟死而不得仙也。或但知服草药，而不知还年之要术，则终无久生之理也。或不晓带神符，行禁戒，思身神，守真一，则肯可令内疾不起，风湿不犯而。<sup>③</sup>

凡为道士求长生，志在药中耳，符剑可以却鬼辟邪而已。<sup>④</sup>

虽然列举了金丹法以外的各种仙术，如房中、行气、服药、存思、用符等，但都是小术，必须多种并用，总之，这些方法比起金丹大药来，后者对成仙显得更加重要。

小林正美先生称葛氏一系为“葛氏道”，他考证葛洪以后葛氏一系造作的经典，发现葛洪时被视为最高仙术的金丹法不大被说起，倒是认为次等的仙术，如存思、服饵、咒符、祭祀等受到了重视，以及强调诵读经典作为仙术。因此小林先生认为葛洪以后的道法中，咒术性的成分增强了，避开了难以实行的金丹术，而重视比较容易实行的草木仙药服食术，由个人精神性的心理的修养（存思），或者任何人都可实践的携带护符、用符的祭祀、经典的诵读等等方法，显示了葛氏一系在传播过程中传道内容的

① 王明，《抱朴子内篇校释》（北京：中华书局，1980年），第136页。

② 同上，第103页。

③ 同上，第221页。

④ 同上，第308页。

变化。甚至包括葛洪本人也不得不承认“九丹金液，最是仙事，然事大费重，不可卒办也”。<sup>①</sup>大量金丹试验内容和不易操作实行的局限的确难以拥有广泛的群众基础，所以在葛洪之后，对金丹信仰便逐渐不那么重视是可以理解的。

葛氏一系重视的《灵宝经》经典大致分为三类：<sup>②</sup>第一是《抱朴子》所引的古《灵宝经》，第二是葛洪从孙葛巢甫等道士造作的《灵宝赤书五篇真文》，第三是陆修静《三洞经书目录》中分类在洞玄部的《灵宝经》。小林正美先生认为第三类《灵宝经》形成于刘宋末年，并将之分为元始系和仙公系两种。元始系成于葛氏道之手，仙公系则是由天师道所编撰。鸠摩罗什大量翻译佛经以来，使佛教的大乘思想在中土广为流传，到东晋末，刘宋初，由于受到佛教大乘思想的影响，葛氏道的道士中出现了只对追求自己飞天升仙的不满，他们摄取了主张救济一切众生的大乘佛教的救济论，而造作出与早期灵宝经不同的经典，小林正美称之为元始系的《灵宝经》。仙公系的《灵宝经》特别重视《道德

<sup>①</sup> 《道藏》第28册，第450页。

<sup>②</sup> 关于《灵宝经》的来源，也是众说纷纭。陈国符先生在《道藏源流考》中有详细的辨析，以为《灵宝经》有古今之分，古《灵宝经》即《灵宝五符序》，亦称《五符经》。今之《灵宝经》即《灵宝无量度人上品妙经》，亦称《度人经》。从《五符经》到《度人经》是一个逐步繁衍的过程，它们虽出于不同时代，不同人之手，但彼此间存在着十分密切的关系，是在同样的理论基础之上发展起来的。卿希泰先生主编的《中国道教史》认为，今古《灵宝经》都与《五篇真文》有着密切的关系，而《五篇真文》的前身很可能就是汉时《太平经》中所提到的《无上灵宝谒》，并以为《度人经》大约出现于东晋末年。《正统道藏》卷首所录《灵宝无量度人上品妙经》有61卷，而南朝陆修静《灵宝经目序》则说只有55卷，这表明后世道徒还在不断地增造《灵宝经》。郭武著，《道教历史百问》（北京：今日中国出版社，1995年），第39页。

经》。<sup>①</sup>

小林先生的论点和分类法很值得参考，因为这样划分东晋末、刘宋初涌现的众多《灵宝经》经典，的确能符合佛教在中国的传播轨迹，以及各道派间相互融合又互相纷争的时代背景。而且就葛洪之后出现的《灵宝经》来分析，我们也能解释除了炼制金丹所需要的功夫和经费庞大，自然不易实施之外，葛洪后传之所以不再特别注重金丹术，还包括因为大量制造的经典中有些是天师道信徒的作品，以至《灵宝经》增至五十五卷之多。

“天师道徒”陆修静便将其中可信者三十五卷加以增修，而经陆修静所阐释的灵宝经文，大量是有关斋戒仪轨方面的。因此，葛氏一系在刘宋之后的发展，一是强烈受到天师道思想的影响，转而重视符箓科教和斋戒仪轨，已与早期重视金丹不同，二是受到佛教大乘思想的影响，注重劝善度人，宣称要普度救济一切众生。

在东晋南朝，葛氏一系造作传布的道经，除了《灵宝经》，还有《三皇经》、《洞渊神咒经》。《三皇经》是以《三皇文》、《五岳真形图》为主的一组道经。陈国符《道藏源流考·三皇文考证》说：

《三皇文》，三国帛和所得者为最古。又郑隐以授葛洪，其师授今不可考。至晋鲍靓所传，云于嵩山石室中得之，亦以传葛洪。《三皇文》即《三皇经》，后人增其他道经及斋

<sup>①</sup> 小林正美著，李庆译，《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001），第129—167页。



仪，编成《洞神经》。<sup>①</sup>

小林先生的说法是：葛氏道在东晋末，改编增补了《三皇文》，做成《三皇经》，刘宋的永初元年（420）前后，编纂了两卷本的《洞渊神咒经》，至元嘉十年（433）时，编纂了该书的四卷本，进而到刘宋中期，编纂了此经的十卷本。葛氏道制作的道典，这十卷本的《洞渊神咒经》为最后，刘宋末以降，就未再出现葛氏道系的道典。<sup>②</sup>

这里揭示出《三皇文》的传授与葛氏一系的关系。据《道教义枢三洞义》说：“晋时鲍靓学道于嵩高，以惠帝永康元年中，于刘君石室，清斋思道，忽有《三皇文》，成字。仍依经以四百尺卷告玄而授。后亦授葛洪子孙。按《三皇经序》，鲍君所得石室之文。与世不同。陆先生所得，初传弟子孙，后传陶先生，先生分枝析派，遂至兹也。”<sup>③</sup>

鲍靓将女儿嫁给葛洪，观《三皇文》造作流传的过程，是由葛氏一系完成的。《三皇文》、《五岳真形图》是一套符箓图书，葛洪十分重视《三皇文》、《五岳真形图》，据《抱朴子内篇·遐览》说：

或问：“仙药之大者，莫先于金丹，既闻命矣，敢问符书之属，不审最神乎？”抱朴子曰：“余闻郑君言，道书之重者，莫过于《三皇文》、《五岳真形图》也。古者仙官至人，

① 陈国符，《道藏源流考》（上海：上海书店，据中华书局1949年版影印），第71页。

② 小林正美著，李庆译，《六朝道教史研究》，第19页。

③ 《道教义枢》，参《道藏》第24册，第814页。

尊秘此道，非有仙名者，不可授也。”<sup>①</sup>

葛氏一系在南朝的发展，据《真诰·稽神枢》注说，在齐初，上清道士王文清曾在大茅山下建崇元馆，在二十年内，“远近男女互来依约，周流数里，廨舍十余坊。而学上道者甚寡，不过修灵宝及章符而已。”<sup>②</sup>又齐梁之际，赴茅山崇元馆学道者，居道馆周围数里，廨舍十余坊，皆修灵宝及章符，学《上清经》者寥寥无几。当时茅山每年三月十八日的鹤会，公私云集，车有数百乘，人将四五千，道俗男女登茅山作灵宝唱赞。由此可见灵宝道法传授之盛。陆修静之后修持《灵宝经》的信徒日益增多，灵宝之教大行于世。但那已不是原始的葛氏道，而是经天师道改造过的重斋仪符篆的灵宝之教。因此，刘宋编纂的《洞渊神咒经》为纯属于葛氏道造作的最后的道经，刘宋末以降，就再也未出现葛氏道系的道典。真正的葛氏道，到了刘宋末已退出了历史舞台。<sup>③</sup>

由此我们可以把灵宝派的发展过程分成两个阶段，一是刘宋以前以信奉金丹法作为唯一最高的神仙术的葛氏道。此一时期主要是以葛洪的神仙思想为代表，认为若得不死上天界成为神仙，

① 《道藏》第28册，第490页。

② 《真诰》，参《道藏》第20册，第558页。

③ 小林先生认为葛氏道到了刘宋末期从世上消失的原因，在于天师道对葛氏道的融合策略。葛氏道道士中的某些人，因为自己的经典、教理被天师道所包摄，而变为天师道徒。有些人则进入了上清派之流。见小林正美著，李庆译，《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001年）。第20、21页。王承文认为东晋建立后，随着天师道在南方上层社会中的传播并逐步成为南方道教的主流，葛氏道的传人已基本上放弃了与社会严重脱节的金丹信仰，而在相当程度上信奉了天师道教法。见王承文，《早期灵宝派与汉魏天师道——以敦煌本〈灵宝经目〉著录的灵宝经为中心》，参《敦煌研究》1999年第3期，第38页。

必须依靠金丹，除此以外的房中、导引、行气、服药、存思等方法，只是小术。认为对鬼神的祭祀对于成仙不起作用。在修行过程中，强调道德对成仙的重要性。否定通过经典的诵读可以达致长生不死的想法。二是刘宋以后，由于葛氏一系强烈受到天师道思想及佛教大乘思想影响的原因，已与早期葛氏道重视金丹的观念不同，转而重视符箓科教和斋戒仪轨，注重劝善度人，宣称要普度一切世人，救济一切众生。<sup>①</sup>这是刘宋以后发展起来的葛氏道，实际上也就是被许多学者所称作的灵宝派。<sup>②</sup>灵宝派重视符箓科教和斋戒仪式，加强了劝世度人的宗教功能。过去的神仙道教包括上清派都只强调个体修炼得道成仙，而灵宝派却要普度一切人，这反映了晋末道教从神学理论和宗教形式上都迅速向成熟的教会道教转化，由于东晋后期佛教的社会影响日益扩大，迫使道教不断吸取佛教的宗教形式努力提高自己的宗教素质。

东晋刘宋时期灵宝派和上清派의思想和系谱，确认了灵宝派和上清派分别作为独立道流活动的情况，灵宝派和上清派的道派

① 《洞玄灵宝说光烛戒罚灯祝愿仪》，《道藏》第9册，第824页。

② 任继愈先生主编的《中国道教史》与卿希泰先生主编的《中国道教史》中都有“灵宝派”的称呼，在这两本专著中，均认为《灵宝经》存在这样一个传授系统，即传自三真天皇，历帝昀、夏禹、閻闾、夫差、葛玄、郑隐、葛奕、葛悌、葛洪、葛巢甫，而至任延庆与徐灵期；就灵宝派的道法而言，均认为是受到佛教大乘思想的影响，以重斋戒科仪，劝善度人为灵宝派道法的显著特点。见任继愈主编，《中国道教史》（北京：中国社会科学出版社，2001年）上卷，第134—135、139页。另参卿希泰主编《中国道教史》（成都：四川人民出版社，1996年）第一卷，第392—395页。

名称，并非两派之人自己所用的称呼。<sup>①</sup>两派未使用道流这一词和自派道流之名，可能由于到东晋末，两派的信徒都未明确意识到自己与他派的明显区别，<sup>②</sup>这就表明灵宝派和上清派未形成教团组织。如果有教团存在的话，所属的信徒自然会有对教团的归属意识，就会产生相互属于同一教派的自觉。然而没有教团组织的话，各个信徒除了和自己之师的师门关系外，相互的连带感也较淡漠，也就难以培育出属于共同道派的自觉。东晋刘宋时期的

① “葛氏道和上清派的道流名，如上所述，是我们为了表示不同的道流而命名的，并非葛氏道和上清派自己所用的称呼。还有，道流这一词，也并非葛氏道和上清派之人所用，恐怕是在刘宋天师道教陆修静《灵宝经目序》中首次被使用，我们也就沿袭之，用作表示道教派别的用语。”小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001年），第33页。

② 另外一种可能是两派之间未有明显的交往，才会相互不作区分，但从当时两派的关系上，这种说法是不能成立的。据小林正美的《六朝道教史研究》一书的分析，东晋时代道教的主流，有和葛氏道并存的上清派与天师道，葛氏道与上清派的关系极为密切，据《真诰》卷五，记当时在世的、仅有的上清派的七部经典为：（1）八素真经；（2）九真中经；（3）初六天之文三天正法；（4）石精金光藏景录形；（5）飞步七元天纲之经；（6）大洞真经三十九篇；（7）曲素诀辞。这些经典的编纂时间大约在公元371年左右，由上清派通过华侨、杨羲两位灵媒所写成，上清派的实际形成也应在此时，而据《真诰》卷二十《翼真检第二》记载：“永和六年（350）庚戌，又就魏夫人长子刘璞受《灵宝五符》，时年二十一。”而《灵宝五符》一书是由东晋初期葛氏道编纂的，从杨羲受自魏华存的《灵宝五符》，可知他受到葛氏道思想的影响。还有从改变《抱朴子》所引的《黄庭经》，制作成为上清派经典的《黄庭内景经》中，也可以看到上清派在以葛氏道的思想为依据的同时，在其中加上新的要素而形成上清派独自思想的情况。在上清派的具体教义中也存在着对葛氏道成仙观念的有保留的吸收，《真诰》卷五《道授》中讲到如何成仙时说：“君曰：‘食草木之药，不知房中之法及行气导引，服药无益也。终不得道。若至志感灵，所存必至者，亦不需草药之益也。若但知行房中导引行气，不知神丹之法，亦不得仙也。若得金为神丹，不需其他术也，立便成仙矣。若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也。读之万过，毕便仙也。’”即是说，其他成仙之术多有缺陷，诵读《大洞真经》万遍，不用其他法也可立刻成仙。而这一点，是上清派异于葛氏道的地方，表明了上清派的仙术优于葛氏道，为成仙的捷径。另外，葛氏道的道徒在所学的道典中，也包含有葛氏道的道典。由此可以看出，上清派与葛氏道的交涉相当深入。小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001年），第26—27页。

灵宝派和上清派未形成教团组织，从显示教团内位阶序列的称号、教团成员当遵守的规则、教团全体在一定时期举行的祭祀礼仪和仪式等的形迹都不存在的情况中也可以推测。

### 第三节 小结

张鲁时代，在四川地区建立了宗教的王国，构筑了强有力的教团组织。那个时代的天师道教徒，在入信之际萌生了对道派的归属意识，通过参加教团的仪式和遵守规则，提高了作为道派成员的自觉性，然而，天师道教团在张鲁投降曹操后，开始崩溃，到东晋时，处于近乎瓦解的状态，所以天师道教徒对道流的自觉性也变得淡漠，教徒之间的连带感也薄弱了。即使如此，也和最初没有教团的情况不同，留有教团组织残迹的祭酒、道律、祭礼等还有一定程度的存在，所以通过这些，还保持着对道流的归属意识。因此，进入刘宋时期，天师道教徒相互协作，得以再建道团。天师道教徒陆修静在《灵宝经目序》中说：

元嘉十四年某月日，三洞弟子陆修静敬示：诸道流相与同法，弘修文业，赞扬妙化，兴世隆福，每欣一切遭遇慈泽，离彼恶道，入此善场，逍遥长乐。何庆如之。<sup>①</sup>

认为诸道派兴盛于时，要救济一切世人这一点是相同的，宣扬诸道派的目的一致，也就是在陆修静明确到自己所属的天师道

<sup>①</sup>（宋）张君房纂辑、蒋力生等校注，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年）卷四，第18页。

是一个道派的同时，承认灵宝派和上清派分别是独立的道派，主张在此基础上的三道派的融合。陆修静承认灵宝派和上清派是道派，是由于他自己有着强烈的对天师道这一道派的归属意识，反之，是他由于敏锐地意识到其他道派和天师道是不同的道派之故。像这样可把各个道派客观地对象化，也和陆修静是天师道教徒这一点有很大关系，刘宋时期的天师道教徒与灵宝派和上清派教徒相比，对道派的归属意识较强，所以常常自觉地意识到自己信奉的天师道是一个道派。东晋、刘宋时期的上清派也没有教团组织，但以对上清经的信仰为纽带，信奉者之间的关系较为密切，对自派的归属意识比灵宝派者较强，所以上清派得以存续，到了梁代，也形成了一定的教团。<sup>①</sup>

就宗教组织形式上来看，上清派、灵宝派与太平道、汉末天师道的主要区别就在于：太平道和天师道为传播其教，建立了政教合一或军教合一的宗教组织，而从道教经典及相关史料中我们很难寻觅到关于上清派和灵宝派在东晋出现后的教团组织发展情况。在太平道和天师道中宗教组织设立了管理教内事务的各级教职，而关于东晋上清派与灵宝派教内职级设立方面的材料更是无法见到。这也正说明了上清派和灵宝派是以家族为中心展开的较为隐秘而难于见到的师徒制传教形式。

---

<sup>①</sup> 小林正美著，李庆译，《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001年），第34页。

## 第五章 种民——特殊的宗教群体

在六朝道教文献中，有许多关于种民的描述，种民是指那些能够免于世纪末的劫灾的侵害，在劫灾过后仍然继续生存，并成为太平盛世的人们，虽然这些人们是在后世生活的“民”，但他们却并非一般的普通民众，他们是由道教所赋予的、具有宗教意义的特殊群体。他们在太平盛世到来之时，由于信教奉道，不仅可以免于灾祸，亦能证真升仙。在六朝时期的上清派、灵宝派和天师道中，这种观念大量存在，表明它是当时道教中一个非常普遍的认识，那么，这一观念是如何产生的呢？种民又是通过何种途径可以避免末世劫灾而能够留存后世的呢？

东晋后半期，当时江南地区政治上和社会上都处于混乱不安定的状况。各地战事的频仍，家庭离散，生产所需的劳动力不足，造成农事荒废，百姓生活受到严重的影响，加之连年的自然灾害，更是十室九空，民不聊生。道经中也有对这一时期情况的记载。

在《定六甲旬内灾福祈恩品》中有借元始天尊之口表达了由甲子年至癸亥年将会出现于各地的末世灾祸，借以警告世人；当

诚心奉诵道法，以求消劫趋福，身保平安。这一卷中对不同年分的农事与灾疫的情况所作的描述，非常具体，应该说在一定程度上，反映了当时社会的状况。

甲子秋：耕民怀苦忧，禾苗不成实，灾厄害田畴，但看入秋后，高田不可守，辛苦临冬春，父子离乡走，兄弟成路人，妻子单糊口，万姓悉灾遁，民随千里走。

乙丑春：瘟灾害万民，夏首灾疫起，遍伤楚鲁人，家类悉糊口，吴地又分张，民奔千里外，六畜悉逢殃。高田但种植，低处伤苗秀，灾疫如去年，不得归家守。

庚午首：水旱俱应有，船行陆路中，牵马湖中走，夏早忧百日，秋遭三六九，禾定出高田，秋收早冬首，晚刈必逢灾，兵革起飞久。

辛未年：种植近山边，初春有大水，夏中必旱然，吴地应无事，荆楚被灾缠，夏首虽微旱，秋泉遍满源，不免病灾起，家价被率牵。

甲戌中：春首被灾虫，夏景逢灾旱，秋冬又被洪，高田虚种植，必定见蒿蓬，欲知灾厄地，燕魏及山东。

丁丑改：田夫难自在，春初虽种植，秋首成河海，牛马被灾伤，京兆最惊忙。

己卯到：高处田苗好，春初虽乏水，秋夏连江浩，楚鲁受其灾。

庚辰至：燕魏人灾起，畜类亦如然，田苗被虫死，山际好施功。

癸未中：一井五家同，春夏逢兹瘁，秋来又被洪，但看吴楚地，并及在山东，向西荒灾起，田父但施工。



丙戌年：秋来枯井泉，夏首虽然水，向后地焦然，此岁云龙起，稻出无湖边，中高徒种植，必定被灾缠。

丁亥余：吴分好安居，高低通见熟，荒欠在洪庐，泗城皆厄难，燕楚最荒虚，岁中虽薄稔，灾水在春初。

己丑者：灾殃遍天下，瘟黄害郑地，田夫船作马，六畜悉逢殃，种植中高野。鬼行诸般病，著着难解谢。

丙申年：高低未可迁，五湖堪种棘，来去并皆然，若见当灾处，斗米值千钱，欲知安乐处，江东最可怜。

丁酉侧：高低徒种植，三家共一井，湖底生荆棘，江东并出乡，齐鲁皆逐食，西陇濠楚忧，东南未休息。

戊戌木：江南丰稻谷，燕魏定饥荒，三载留空屋，男子被兵牵，亦有归门哭，妻子见分张，各自相追逐。

己亥间：江南最可怜，不必看高下，通熟满山川，灾临西部地，饥荒似去年，边隅多扰扰，后更见忧煎。

庚子末：居家无定活，禾苗被害多，亲戚相期夺，糊口并无余，妻子单眠活，江南虽得熟，向后亦哭号，灾殃则应逢，处处唯空屋。

辛丑于：灾临定不虚，吴越炎千里，当之是夏初，但看入秋首，虫蝗处处有，饥殍死他乡，畜类多灾咎。

癸卯岁：晋魏逢灾害，值旱隔三秋，向应成两载，田畴多乏水，高低失准拟，人物竞喧争，厄据中城里，

壬戌中：高低尽不同，春夏应遭旱，江南船不通，秋冬定有旱，低地好施功，高田徒种植，终是见蒿蓬，欲知受灾

处，扬楚及江东。<sup>①</sup>

这样的社会状况，在道教中就反映为末世劫灾的观念，在《云笈七签》卷二中，认为天地是通过天纲地机的运转运行的，天运称为阳勃，地转称为阴蚀，由于阴阳勃蚀，天地的气运就会反转，而这种天地气运的反转，就称之为小劫，小劫经过九千九百周遂为大劫，大劫末期，天地就会发生变乱，其结果即是“当此之时，万恶绝种，鬼魔灭迹，八荒四极，万不遗一”。<sup>②</sup> 终末时的劫灾，所有的恶人和鬼魔被绝灭，以后它们的生存将完全不可能。

上清派的陶弘景在《真诰》卷六中借仙人之口，描绘了此终末之世的状况：

于是紫霞霭秀，波激岳颓，浮烟笼象，清景遁飞。五行杀害，四节交掷，金土相亲，水火结隙，林卉停偃，百川开塞。洪电纵横而岫沸，雷震东西而折裂。天屯见矣，化为阳九之灾。地否阂矣，乃为百六之会。亢悔载穷于乾极，群龙流血乎坤野。尔乃吉凶互冲，众示灾咎。<sup>③</sup>

这里说到此世的终末时，阴阳五行将失去调和，河川泛滥，山岳崩坏，雷电裂空，流血染地，会带来各种灾难。但经历天地崩坏后，太平之世将会出现：

既及太平，则四杰含融，天纬荐生，灾烟消灭，五毒匿

① 《道藏》第6册，第64页。

② （宋）张君房纂辑，蒋力生等注《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年），第7页。

③ 《道藏》第20册，第521页。

形，二辰恒察，万物自成。<sup>①</sup>

《真诰》描绘了太平之世的样子。认为在太平之世，一度崩坏了的天地宇宙的秩序会再次恢复，灾厄全都消灭，变成平稳的状态。

这里所表现出的现世为末世的危机意识，天师道也对此表示赞同，在《女青鬼律》中认为天地运行而必然要发生终末的大灾，必然导致终末之世的混乱，在卷五的开头说道：

天下愤愤，常如浮云。君图其臣，妇谋其夫。荧惑太白  
 变作人，专作苟语小儿边。走作邪伪相交连，扑子喉咽不得  
 吞。治进道路更相传，念子死亡不出年。一则大乐后相恐，  
 天地运会故令然。<sup>②</sup>

《女青鬼律》中，借天师之口描绘了末世的情况：

天师曰：“自顷年以来，阴阳不调，水旱不适，灾变屡  
 见者，皆由人事失理，使其然也。……末世废道，急竞为  
 身，不顺天地，伐逆师尊，尊卑不别，上下乖离，善恶不  
 分，贤者隐匿，国无忠臣，亡义违仁，法令不行，更相欺  
 诈，致使寇贼，充斥净辱，中华万民，流散荼毒，饥寒被死  
 者半，十有九伤，岂不痛哉，岂不痛哉。”<sup>③</sup>

对于这种情况的出现，道教的终末论者并不认为可以通过自己的政治性或社会性的活动去改变这种状况的想法，认为末世状

① 《道藏》第20册，第522页。

② 《道藏》第18册，第248页。

③ 同上，第249页。

况是由天地运行而引起的，用人力无论如何都难以改变，所以期待的只是逃过末世时的大灾，生存到太平之世的出现，成为种民。而要成为种民，采取相应的措施就是必要的。

在道教的终末论中。所谓种民、种人、种生、种臣，就是指在终末时的大灾中不死灭而生存着，即还不绝灭地保持着自己的“种”，成为太平之世的人民或官僚的人们。也就是说，种民，是保持着自己之“种”之民的意思，换句话说，就是不死之民的意思。这一种民的意思，在灵宝派和天师道的终末论中都是相同的。

要成为种民，最重要的条件是行为向善。正如天师道的《女青鬼律》中所说：“乱不可久，狼子宜除，道运应兴，太平期近，令当驱除，留善种人。男女祭酒，一切生民，急相核实，搜索忠贤，恭慕道德，按名列言。自然者寡，督厉宜勤。”<sup>①</sup>要选忠贤之人和有道德之人为种民。还可见于刘宋时期天师道的《正一天师告赵升口诀》中：“求清贞慈孝忠信朴实之人，以充种民。”<sup>②</sup>《大道家令戒》：“臣忠子孝，夫信妇贞，兄敬弟顺，内无二心，便可为善，得种民矣。”<sup>③</sup>葛氏一系的《九天生神章经》中有曰：“大运将期，数终甲申，洪流荡秽，凶灾弥天，三官鼓笔，料别种人，考算功过，善恶当分。”<sup>④</sup>从种民的择选基准是所做功过（善恶）的多寡可知，道德上的善是被选为种民的条件。

要得到成为种民的资格，除了积善行之外，还要求各种各样

① 《道藏》第18册，第249页。

② 《道藏》第32册，第593页。

③ 《道藏》第18册，第237页。

④ 《藏外道书》第1册，第121页。

的修道。

(1) 存思：《真诰》卷九《协昌期第一》有：“不存二十四神，不知三八景名字者，不得为太平民，亦不得为后圣之臣。”<sup>①</sup>不存思体内二十四神，不知三部八景之神的名字，不能成为太平之世的种民，也不能成为金阙后圣帝君的种臣。由此可知，东晋时期上清派的体内神存思也是为了成为种民或种臣的修道法。

(2) 房中术：东晋时期的天师道中，如《女青鬼律》“子之长生出于心，三五七九一为亲，唯气大正为种民”<sup>②</sup>所说，认为实践三五七九的长生术（房中术），体内气正，则可为种民。

(3) 护符、持经：《正一天师告赵升口诀》中说到，如持有九光万称符这样的护符，可以成为种民。《五老赤书玉篇》也认为身佩元始五老三元玉符，灵宝玉篇真文、九天玉真长安神飞符、三天真生神符等护符，宗奉《灵宝经》修斋持戒，是能成为种民的条件。《洞渊神咒经》卷一中说：“道言，大劫垂至，疫鬼流行。汝等道士，勤化愚人，令闻此经，令受此经。契受者大水将来，九龙迎之，不有厄也。”<sup>③</sup>受持《洞渊神咒经》，可以从终末的洪灾逃脱，所以要成为种民，就必须受持此经典。

而被选为种民的人，当登记在册，以为证实，这名册被称之为生箓。在道教的终末论中，认为被选为仙官和种民的人，需记录在天界的名册中，只有被记录的人，才能在劫灾中不死灭，生存到太平之世。《女青鬼律》卷六中曰：“诸欲著名生录，为种民

① 《道藏》第20册，第537页。

② 《道藏》第18册，第248页。

③ 《道藏》第6册，第4页。

者，按此文书，随病呼之。”<sup>①</sup>名簿中所能载的种民人数似乎很有限度，如“三官主者择种民，取合气者万八千，从来至今有几人，大限未足子勤身”<sup>②</sup>所说，表明能为种民的人数相当有限。

另外在《元始五老赤书玉篇真文天书经》：“凡是修斋持戒，宗奉天文，皆为五帝所举上天右别，书名‘玉历’，记为种民。”又：“上帝即除为监天领地上鬼神王者，书名玉历，长为真人。”<sup>③</sup>讲到记载种民和真人之名的名簿，称为玉历。

由以上可以看出，作为种民，他们生活在世间，要遵循世俗生活中伦理道德的约束，带有世俗化的一面。而另一方面，他们又是太平之世的候选者，虽历末世劫运，却又被授予摆脱劫运的方法，即修斋持戒，从善向道，有着非世俗民众所能享有的宗教关怀和宗教特权，从这种意义上看，他们的身份更接近于道门中的神职人员。

① 《道藏》第18册，第250页。

② 同上，第248页。

③ 《道藏》第1册，第797页。

## 第六章 南北朝道团与教职的系统化建设

魏晋南北朝，天师道为适应新的形式，进行了相应的变革，变革的主要内容是使天师道进入了一个建立在官方支持基础上的繁荣和创新的重要阶段，具体来讲就是促进了天师道的官方化，并因此带来组织形式上的发展和教规教仪的充实。组织形式的发展体现在两个方面：组织管理制度的发展和道馆的兴起。

道教是以长生成仙为基本信仰的宗教。它主要分成丹鼎派和符篆派两大支。丹鼎派起源于秦汉以前的神仙方士，其修养方式注重于炼食金丹和隐修独居，因此在他们之间没有形成较稳定的宗教组织关系。从某种意义上讲丹鼎派信徒还不是完全意义上的宗教徒。以天师道为主脉的道教符篆派则不同，它有着稳定而严格的组织管理体系，教徒之间的稳固关系被确定，教区的管理者与教区道士之间的上下级关系为宗教集团所确认。

张道陵创立的天师道组织制度为天师、祭酒、道徒三级管理体制。但张道陵原是个隐修之士，其组织制度也只是为了推行其教而设立的传道机构，以传教治病为宗旨。至汉末三国初年，张修和张鲁对此进行了改进，建立起政教合一的组织管理制度。首

先是把张道陵的三级体制改成一个较系统的管理制度，划分为天师、治头大祭酒、奸令祭酒、祭酒、鬼吏、鬼卒等若干等级管理体制。其次，扩大教区，在二十四治基础上扩大到四十四治。第三，天师、祭酒的世袭固定化。第四，把宗教与政、军结合起来，建立了政教合一的管理制度。但是，张鲁投降，天师道政教合一的组织制度被破坏，三国两晋时天师道组织陷入长期的涣散和无组织状态。这种状况，无论是寇谦之、陆修静，还是天师后裔都是无法容忍的。他们怀着不同的目的，对天师道重新整顿，确立教徒与宗教管理者之间稳定的领导与被领导的关系。而且随着南北朝社会关系的变化，天师道已由民间宗教逐步走向官方化。为了更好地适应新的要求，必须使天师道更趋系统和细致，在组织形式上做很大的变动也就势所必然。

### 第一节 系统宗教管理制度的确立

这套宗教管理制度是在三张旧制的基础上发展起来的。原来的治、祭酒制仍然沿用下来。但治的性质和机构设置及祭酒的分级分权等有了新的变化。旧天师道时，张道陵设二十四治，张鲁增设为四十四治，经魏晋变迁，北魏寇谦之已另设新的名号，不再用蜀土名号，但南朝陆修静则继续以治为宗教管理机构，统管道民。南天师道沿用旧天师道治之名称。只是在治的机构设置和分别等级上作了新的发展。

#### 1. 确立治的等级。

道士因信道的虔诚程度而依等级提升。居于统领地位的治所



是阳平、鹿堂、鹤鸣三治，而以阳平治为首。以下为张道陵二十四治，二十四治又分上八、中八、下八三个等级，这二十四治又称为正治。正治之次为下治，再次为游治，再次为别治。以别治为最低。其次健全了治的机构设置。南朝天师道兴盛，一治所领民户数很多，于是作为管理机构的治的建设也越来越复杂庞大。据唐张万福《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪阳平治都功治箓》记载：

言治典，二十四治，治有二十四人，官有二十四职，取有二百四十军，军有二十四百将，将有二万四千吏，吏有二十四万兵；男官女官二十四官，男职女职二十四职，男气女气二十四气。<sup>①</sup>

不仅治的设置更加细化，且各治均配有仙官以为统属：

治中虎贲威仪铃下五百将各二十四人 治中校尉百二十人 治中功曹二人 治中主簿二人 治中千佐十二人 治中金刚童子十二人 治中小吏十二人 治中部章督邮十二人 治中从事十二人 治中使者十二人 治中通章二人 治中典治君十二人 治中考召吏二十四人 治中左右阴阳二十四生气吏 治中建节监功大将军二十四人 治中前步效功吏二十四人 治中后步效杀二十四人 治中驿亭丞二十四人 治中监章从事二人 治中按章从事二人 治中篆章从事二人 治中校章从事二人 治中呈章从事二人 治中铃下百鬼中王二十四人 治中定章从事二人 治中斋章从事二人 治中御章

① 《道藏》第35册，第77页。

从事二人。<sup>①</sup>

另外治中还有正治、内治、外治的区分，以明确其次第关系。《洞真太上八素真经修习功业妙诀》云“星宿正治”。《云笈七签》卷二十八引《太真科》曰：“星宿治二十八，名为上治，一名内治，又名大治，又名正治，是正治内治无别。”<sup>②</sup>此说与《旨教经》之说有异。故《老君音诵诫经》云：“正治祭酒，宿治祭酒。此二十八星宿治，又名内治，则余治当称外治。”故《老君音诵诫经》云：“外治祭酒。”<sup>③</sup>

治是天师道独有的组织设置，是汉末至南北朝天师道的组织机构，上清派道士大都出家。隋唐之后道士基本上以道观、道宫为基地进行宗教活动，治和祭酒之机构则逐渐消失了。

## 2. 祭酒的分类分等。

祭酒是旧天师道的基层管理者。魏晋以后，其名称和职务很混乱。南北朝时期，天师道又进行了整顿，设立不同等级和名称的祭酒，还设置了一些领取俸禄但无实际职权的祭酒之职。这些祭酒是根据领户化民具体情况而设置的等级有别之职。首先是正治祭酒与外治祭酒。正治即张道陵所立二十四治，后加四治以应天上的二十八星宿，所以又称星宿正治。《云笈七签》卷二十八引《太真科》说：“星宿治二十八，名为上治，一名内治，又名大治，又名正治。”<sup>④</sup>则正治又可称为大治、内治、上治、宿治。

① 《道藏》第35册，第90页。

② （宋）张君房纂辑，蒋力生等校，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年），第158页。

③ 《道藏》第18册，第147页。

④ （宋）张君房纂辑，蒋力生等校，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996），第161页。

而二十八星宿内治之外的便称作外治。

与此相应，各治的管理者祭酒，也有其相应的称号。首先是正气祭酒的规定，《老君音诵诫经》说：“中官正气宿治祭酒，得授人职箴诫。其箴生之人，不得妄授人箴箴。若不领民户，受中治箴者，当受中治箴者，当受中治散气祭酒职。若上灵官不领民户，受外官散气祭酒职。”<sup>①</sup> 又有称“中官治民正气祭酒”，“中官宿治散气祭酒”，“外官散气祭酒”。《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》曰：“大小中外祭酒”，陆先生《道门科略》曰“内外道士二千四百人”，盖指中官外官。《老君音诵诫经》曰：“若灵箴外官，不得称治号。”<sup>②</sup> 既不得称治号，是外官未受治职也。其次为散气祭酒的规定。在南北朝天师道祭酒制中，祭酒大都是领户化民的，但也有些只受治职而不领民户者，领户化民者称为正气祭酒，不领民户，则称散气祭酒。另外尚有散气童男女祭酒、散官保气祭酒、睚气祭酒等祭酒职位的设立，依次得做睚气祭酒者经若干年修炼勤德，才可置以治职。《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》云“各治有宣威祭酒舍”、“典司察气祭酒舍”，是各治有宣威祭酒、察气祭酒。又云：“其余小舍，不能具书。”<sup>③</sup> 这些祭酒可能与祭酒所主持的宗教祭祀、礼仪等活动有关，是职位祭酒延伸为事务性祭酒的一种情况。

革除祭酒父死子继的弊端。北朝祭酒官吏，父死子系。寇谦之清除这一陋习，认为这种传承的方式，不利于道门选贤任能，使道业荒废，进而影响道教的正常发展。《老君音诵诫经》曰：

① 《道藏》第18册，第217页。

② 同上。

③ 《道藏》第6册，第966页。

“有祭酒之官，称父死子系。使道益荒。诫曰：‘道尊德贵，为贤是授。若子胤不肖，岂有继承先业。……诸道官祭酒可简贤授明，未复按前父死子系，使道教不显’。”<sup>①</sup>但这种革除的措施，也并非绝对化，对于祭酒后代有明达干练的，也可以承袭父位。“祭酒之官，迁功之后，子孙清澈聪明，闲练鬼事，可就明师授署治箴符诫，承继父后。若子孙用行颠倒，与俗不别，不顺科约者，诸官平处，表奏天曹，听民更授。”<sup>②</sup>

3. 在正治治头祭酒之上设立监察之官，以防止祭酒滥用权利。《正一法文天师教诫科经》说：“教谢二十四治五气中气，领神，四部行气，左右监神，治头祭酒，别治主者，男女老壮散治民。”<sup>③</sup>《要修科仪戒律钞》卷九引《旨教经》也说：“坐起，五气上，中气，次正治，次内治，次别治，散气。”<sup>④</sup>可见在正治祭酒之上还设有二十四治之正气、中气、领神、四部行气，左右监神等监察之职。这种设置或许是宗教首领为管理日益庞大的宗教组织机构的一种新措施，这些监察之官成了宗教首领的有力助手。

针对当时组织混乱、科律废弛，道官祭酒管理上存在的道官自行署职的情况，严格了道官按级晋升制度。但教徒总有老少弱壮之变化，生老病死虽名之为升仙、尸解等等，毕竟存在更新换代的情况，再者道徒信道，如果只有做鬼卒之分而无升迁的希望，则其信仰将很难维持长久，宗教集团的约束力将大大下降。

① 《道藏》第18册，第211页。

② 同上，第212页。

③ 同上，第238页。

④ 《道藏》第6册，第963页。

陆修静在《道门科略》中再次讲到了这个问题。他说：

今人受策无此德，受治无此才。或都无师籍，或有师无籍，或虽有师籍而无德。于时受策之日，越诣他官，既不归本，又不缘阶，妄相置署，不择其人。佩策唯多，受治唯多，受治唯大，争先竞胜，更相高上。进乃身受下治，署人上品；或自荷白板，而加板于人。纵横颠倒，乱杂互起，以积蚌之身，佩虚伪之治策，身无戒律，不顺教令，越科破禁，轻道贱法。咨贪欲之性，而耽酒嗜食，背盟威清约之正教，向邪僻祓巫之倒法，把持刀笔，游走村里，遇通违之民，婴考被灾。<sup>①</sup>

说明在科律废弛以后，许多道官祭酒任非其人，他们违科犯戒，干出种种不法事情来，这种情况无疑对天师道的发展是有害的，因此陆修静主张对道官祭酒进行认真的整顿。整顿的根本办法，就是恢复和健全天师道过去的依功受职和按级晋升的制度。他指出：“科教云‘民有三勤为一功，三功为一谡。民有三德，则与凡异，听得署篆，受篆之后，须有功更迁，从《十将军篆》阶，至《百五十》。若篆吏中有忠良质朴，小心畏慎，好道翹勤，温故知新，堪任宣化，可署散气道士；若散气中能有清修者，可迁别治任职；若别治中复有精笃者，可迁署游治任职；若游治中复有严能者，可署下治任职；若下治中复有功称者，可迁署配治任职；若配治中复有合法者，本治道士皆当保举，表天师子孙，迁除三八之品，先署下八之职；若有伏勤干道，劝化有功，进中八之职；若救治天下万桂，扶危济弱，能度三命，进上

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第782页。

八之职；能明炼道气，救济一切，消灭鬼气，使万姓归伏，便拜阳平、鹿堂、鹤鸣三气治职’。”<sup>①</sup> 总之，道官祭酒的升迁是按他本人的德行（当然以宗教作尺度来衡量），而且是逐级提升，一级一级地从下面进行提拔。这样做了，自然可以保证道官的质量，不致所任非人。所以陆修静强调要严格执行这种依功受职、按级升迁的制度，以克服当时道官祭酒鱼目混杂的局面。强调必须“精察施行功德，采求职署，勿以人负官，勿以官负人”。

同时认为，宗教等级中的诸官位号，即是仙化的等级位号，而升迁的标准则取决于教徒修行的情况。《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》说：“学久积德，受命为天师署男女祭酒二千四百人，各领户化民。阴官称为篆治，阳官号为宰守。”<sup>②</sup>《正一法文太上外篆仪》说：“臣按师法，领户十人以上署书吏，五十户以上署两人，三百户以上署四人，五百户以上署八人，千户以上署十二人，两千户以上依此为准。”<sup>③</sup> 并明确规定，已受某官篆者在治效勤若干年，可得为书吏之官。另外还有：“书吏篆生，慧解易悟，骨气合真，自然有分，先习散气。散气者，童男童女，谕问生气不死之方，粗知始终，便进散化。散化，《一将军篆》称散气童男童女祭酒。《十将军篆》称散官保气祭酒。《七十五将军篆》称散官持气祭酒！《百五十篆》称晞气祭酒。皆行符赦水，教训万民、章表奏闻，济生救死。化得三人为一功，三功为一勤，三勤为一助，勋者有德，乃得署治，内外星宿，有次受

① 《道藏》第24册，第781页。

② 《道藏》第6册，第966页。

③ 《道藏》第32册，第211页。

之。”<sup>①</sup>即按升至可受《百五十箴》之后，如有功勋、德行者，乃得署治。又据《正一法文传都功版仪》说：

正一道士，奉道有功，应补治职，随功举迁，不得叨妄，极于阳平。德业渐升，教化逾博，奉佩符箓，昼夜勤修，驱役吏兵，拯救验效，直心守法，终始非逾，正念师尊；岁寒无替，而鬼神畏敬，人天信用，堪为化首，永世作师，可署都功，宣传道要。<sup>②</sup>

#### 4. 就道官祭酒严禁私纳钱税的问题作出了严格限制。

私纳钱税是魏晋天师道徒在组织涣散之后的普遍现象，一些祭酒利用道教的影响和符水治病之法，向来求治病者索要财物。租米钱税，统由祭酒（天师道各级首领）征收和处理，俨然为一个独立王国。这在封建统治阶级看来，是大逆不道的。在教门中人看来，和原来天师道的收取信米维持宗教集团的生活和宗教活动的需要相违背，被认为是不符合教规的部分。刘勰在《灭惑论》中即说：“张角、李弘毒流汉季，卢循、孙恩。乱盈晋末，……爵非通侯，而轻立民户，瑞无虎竹，而滥求租税。”释玄光在《辩惑论》、释道安在《二教论》中，皆对此进行了攻击。寇谦之站在与他们同一立场上，宣布其为“三张伪法”之一，是必须按“新科”加以革除的内容。<sup>③</sup>经寇谦之和陆修静改革以后的新天师道组织，得到了帝王的支持和资助，不需要再依靠米来维持宗教的活动了，私纳钱税等事也就随之被禁止。在新形势下他

① 《道藏》第32册，第211页。

② 《道藏》第28册，第490页。

③ 见卿希泰主编，《中国道教史》（成都：四川人民出版社，1996年）第一卷，第407页。

们制定了新的规定。这些新规定就是：“惟有校藏，三分收一，即其民市买计，厨会就家解散，易复可诣师治。民有病患，生命有分，唯存香火，一心章表，可得感彻。惟听民户，岁输纸三十张，笔一管，墨一挺，以供治表求度之功。若有道官，浊心不除，不从正教，听民更从新科正法清教之师。明慎奉行如律令。”<sup>①</sup>

#### 5. 整顿名籍混乱状况，加强“宅录”制度。

在维系道官、道民统属关系上，除“三会日”制度外，还有一个“宅录”制度也很重要，所谓“宅录”，类似于后世的户口簿。即道民入道，须把全家的男女口数，登记于册，名曰“宅录”。以后凡有生聚添口，或死亡减口，都须赴本师治所（大都在三会日）进行登记或注销。每年三会日，治官祭酒都须与道民一起对此宅录进行核对，使之与实际情况相符合。道民凭此宅录向道教组织缴纳“命信”，道教组织即派守宅之官予以保护。很显然这也是道教组织管理道民的一个重要方法。但是在三张之后，这项制度也完全废弛了。《陆先生道门科略》说：“今人奉道，或初化一人，至子孙不改；三会之日，又不投状。家有生聚添口，不去登记；家有死亡减口，又不去注销。”结果造成“或死骨烂，籍犹载存；或生皓首，未被纪录；或纳妻不上，或出嫁不除”，<sup>②</sup>即是只在出生时和童年时作了登记，以后不再继续去核实口数、岁数，因此到百岁时，仍只存有几岁时的记载，造成“百岁童男，期颐处女”的谬误。所以一本宅录完全成了一笔“存亡混谬，有无不实”的糊涂账。这就使得道教组织无法确实

<sup>①</sup> 《道藏》第18册，第212页。

<sup>②</sup> 《道藏》第24册，第780页。



掌握自己所统领的道众；很难对道众进行管理。因此陆修静主张彻底清理宅录，规定以每年三会日之最后一日，作为登记、审核宅录的最后期限，限定在那一天每个道民都须到本师治所，由本师给以注籍。

#### 6. 整顿组织系统，健全三会日制度。

我们知道，三张时期天师道的根本组织系统是“立治置职”，让道官、祭酒“领户化民”。而要真正体现和不断加强这种道官、道民之间的统属关系，还要靠一些制度来保证。“三会日”制度就是其中的一项重要制度。它规定，凡三会之日，每个道民都须到本师治所去进行宗教活动。“三会日”的具体日期，诸书记载略有出入。《赤松子章历》卷二谓：“三会日，正月五日上会，七月七日中会，十月五日下午会。《旨要妙经》说：“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。”《太真科》说是正月七日、七月七日、十月五日。《陆先生道门科略》亦谓“会以正月七日，七月七日，十月五日，一年三会”。在这三会日中进行什么活动呢？《赤松子章历》卷二说：“右此日宜上章言功，不进疾风暴雨，日月昏晦，天地禁闭。……此日上章受度法策，男女行德施功，消灭散祸，悉不禁制。”《旨要妙经》说：“此三会日，三官考核功过，受符篆契令经法者，宣依日斋戒，呈章赏会，以祈景福。”《太真科》说：“十月五日清旦，朝会天师治，列行集入治堂前，北向，俱拜伏地，听堂上主者宣令科戒。不得私资杂食诣治门，秽损真正。十月五日言上生籍。七月七日中会，度生命籍，考进中外法气合会之功。正月七日众官举迁次会，劝赏迁职。”《陆先生道门科略》说：三会日，“民各投集本治师，当改治录籍，落死上生，院实口数，

正定名簿。三宣五令，令民知法。其日，天宫池神咸会师治，对校文书。师民皆当清静肃然，不得饮酒食肉，喧哗言笑。会竟，民还家，当以闻科禁威仪、教敕大小较大小，务共奉行。”总之，主要活动有：道民向本师申报家口户籍，登记出生者，注销已死者，以“隐实口数，正定名簿”；道官向道民宣令科戒，“三宣五令，令民知法”，民还家，还要以所闻科禁威仪，向未去会的老小传达，以求共同奉行；上章言功，听候“三官考核功过”，决定受符篆契令的等次。可见这个“三会日”是很重要的，是道官联系道民，向道民宣讲科戒，传达指令的重要途径和方法，是体现和不断加强道官、道民之间的统属关系的重要桥梁。但是这个重要的制度在三张之后逐渐废弛了。《陆先生道门科略》说：“今奉道，多不赴会。或以道远为辞，或以此门不住。”甚至“告背本师，越诣他治。唯高尚酒食，更相炫诱。明科正教，废不复宣，法典旧章，于是沦坠。元纲既弛，则万目乱溃”。就是说，这个根本制度一松弛，整个组织系统都瓦解了。陆修静对此状况十分不满，训斥道：“如此之师，则灭后绝种；如此之民，则天横破丧。”决心把这个“三会日”制度重新建立和健全起来，以期扭转已经混乱的组织状况。<sup>①</sup>

另外在北朝天师道改革中，寇谦之增订戒律和斋仪。即主要增加儒家思想，如忠、孝、仁、义等。寇谦之所写的《老君音诵诫经》二十卷，主要就是讲戒律的书，当不乏这方面的内容。如上面所说的不准利用天师道犯上作乱，废除租米钱税制度，就是为维护封建国家的统一性，这也就是儒家所讲的“忠”，那些造

<sup>①</sup> 卿希泰主编，《中国道教史》（成都：四川人民出版社，1976年），第470页。

反者之所以被指责为“恶人”，也就是说他们“父不慈，子不孝，臣不忠”。因此他认为必须用忠孝这些儒家的道德规范作为道士主要的行为准则。《老君音诵诫经》二十卷现只残存了很少一部分，不能窥其全貌，但与它同时所出的其他道教戒律书，即充满着这方面的内容。如《太上经戒》中之“十戒”，即明确订有“不得违背父母师长，反逆不孝”，“不得叛逆君王，谋害家国”<sup>①</sup>等条文。可见增加儒家思想内容，是当时道教戒律的总趋势。

天师道的改革，从天师道的发展所应遵守的基本原则出发，到具体的教徒日常所应遵守基本戒律及教门神职人员所应遵循的行为规范，可以说一应俱全，这对天师道的发展应该说是具有很强的校正作用，对整个天师道能够再回到正轨有着相当重大的意义。进入刘宋时期，天师道教徒对瓦解的教团开始重建，正是伴随着这一重建的过程，陆修静、寇谦之二人的改革，对整个天师道教团的重建工作无疑起了很重要的指导、规诫的作用。从刘宋初到中期的这一段时间，天师道教徒自己改革教团的组织，改订教团的规则，提高祭酒和信徒们的道德，通过努力，到了刘宋末期，天师道教团的秩序恢复，制度也开始安定。

## 第二节 道教戒律、受箓

### （一）戒 律

道教认为，戒律是防止道门中人恶心邪欲、乖言戾行的规

<sup>①</sup> 《道藏》第18册，第222页。

戒，是道士入道必须遵行的一种宗教行为规范。

戒，有劝诫、教戒之意。《洞玄灵宝玄门大义》讲：“戒者，解也，界也，止也，能解众恶之缚，能分善恶之界，防止诸恶也。”<sup>①</sup>律，指条律、律令。律与戒常合为戒律，并作一解，其实在教门内，二者还是有区别的。戒是戒条，它规定哪些是教徒所不当行之事，主要以防范为目的；律是律文，规定犯戒后给予何种处罚使人有所畏惧，主要以惩罚为手段。

道教十分重视戒律的作用，认为防非止恶，进善登仙，戒是关键。学道者不循戒律，就会六情染著，五欲沉迷，内浊乱心，外昏秽境。只有受戒矜持，方能获得解脱。早期道教已有戒律，《太平经》中有“不孝不可久生戒”、“贪财色宰胞中戒”等。《老子想尔注》则认为：“戒为渊，道犹水，人犹鱼。”要人“奉道戒、积善成功，积精成神，神成仙寿”。<sup>②</sup>均是劝人遵守道戒的说教。魏晋南北朝时期，道教在吸收儒家纲常礼教与佛教戒律的基础上，形成了正式的戒律条文和经典。正一派有女青鬼律、玄都律文；上清派有上清大洞戒、三元品戒、观身大戒；灵宝派有十正神通戒、十善劝助戒、本行十戒、闭塞六情戒，等等。陆修静就曾说过，受道之人，内执戒律，外持威仪，依科避禁，遵承教令。道士不受戒，其身无德，则非道士。道学当以戒律为先，此是道教之宗尊。道教认为有法而无戒，犹如欲涉海而无舟楫，绝不可能获得济度。

道教的戒不仅是初入道门的弟子所持守的基本行为规范，对入教已久的弟子来说，更是证真成道所必须遵循的修行途径，由

① 《道藏》第24册，第734页。

② 饶宗颐，《老子想尔注校笺》（上海：上海古籍出版社，1972年），第12页。

汉末道教产生至魏晋南北朝，道教有多个教派存在，每个教派对本教弟子，从其入教时起均有各自的戒律。除此以外，道教对凡俗之人也规定有相应的、应当遵守的基本要求。这些共同构成了道教早期戒律的整体，由于戒律数量繁多，限于篇幅，兹举较显著者，加以介绍。

较早记载道教戒的文献，大致有这样几部：

《无上秘要》卷四十四至卷四十六。是辑录戒文中最早的一种。

《三洞众戒文》二卷。唐中宗、玄宗时（700年前后）道士张万福传。其首先就持戒的意义叙述众家之说，然后收录主要的戒。

《要修科仪戒律钞》卷四至卷六。唐道士朱法满（年代未详）撰。在全十六卷中，上述三卷与《三洞众戒文》相同，即先述持戒的意义，其次收载主要的戒文。

《传授三洞经戒法箓略说》戒目条。与《三洞众戒文》同为张万福撰。列举自“三归戒”至“智慧观身三百大戒”的戒目十六条，其下记受戒道士的称号。

《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四《法次仪》，金明七真撰。成立年代有诸种说法，尚无定论，大致可认为是六朝末至唐初的著作。列记道士的称号之后，记各阶层应受的经、箓、戒。此处亦参考了其中有关戒的记事。

上述文献中，《法箓略说》在列举戒目后记载道士的称号，而同是张万福所撰的《三洞众戒文》序则与此相反，载戒目于道士的称号之后。但作为同一作者的著作，记事内容即使有详略之别却不会不同。然而，将《科戒营始》所记道士的称号和戒目与上述二书比较，两者的记述似乎并不一致。这说明，即使在被认

为道教改造的六朝末至唐初的这一段时期，受戒的顺序次第也没有固定的章程。因此，以下的叙述也只不过是大概的推测。

### 受戒

在《三洞众戒文》序里，首先叙述受戒的意义是：“戒者，令道士诵习，防非止恶，以制六情，进品上仙，远超三界。”<sup>①</sup>其次，在这种诵习中，“自浅之深，从凡入圣”是必要的，故而诸戒“各有差等”。其内容大致是始起信入道，受三归戒。某生受五戒、八戒。在俗男女受无上十戒。新出家者受初真戒。正一弟子受七十二戒。男官女官受老君百八十戒。清信弟子受天尊十戒、十四持身品。五千文金纽受大清真阳戒。太上高玄法师受二十七戒。洞神受三道要言、五戒、十三戒、七百二十戒门。升玄内教受百二十九戒，灵宝初盟受六情戒。中盟受智上品大戒。大盟受三元百八十品戒。上清受智慧观身三百大戒。道教中道士的层级，自起信至上清，十分复杂，各自所受的戒目也繁多。

五斗米道较早期的戒条为“想尔九戒”，<sup>②</sup>其基本内容为：“行无为，行柔弱，行守雌，勿先动。行无名，行清静，行诸善。行无欲，行知止足，行推让。”<sup>③</sup>五斗米道曲解经文，神化老子。此九戒的内容全由《道德经》而出，告诫信徒当行有所依，清静无为，从善知足。是为初入道门的弟子所必须持守的基本信条与戒条。

后来信徒据此九戒，逐渐衍生，发展出“老君二十七戒”。

① 《道藏》第3册，第396页。

② “想尔九戒乃天师道早期之戒条，即自《道德经》撮要意而成，尚未渗入佛家戒律之痕迹。”见饶宗颐，《老子想尔注校笺》（上海：上海古籍出版社，1991），第105页。

③ 同上。第104页。

行无为，行柔弱，行守雌，勿先动。此上最三行。行无名，行清静，行诸善，此中最三行。行忠孝，行知足，行推让，此下最三行。

有九行，二篇八十一章，集合为道舍，尊卑同科。九行备者神仙，六行备者寿，三行备者增年。

戒勿费用精神，戒勿食含血之物，乐其美色。戒勿伤王气。戒勿贪宝货。戒勿忘道。戒勿为妄动。戒勿枝形名道。戒勿杀生。戒贪功名。此上九戒。

戒勿为耳目鼻口所娱，戒常当谦让。戒举百事详心，勿惚恫。戒勿学邪文，戒勿资身好衣美食。戒厌求名誉。戒勿贪高荣强求。戒勿轻躁。戒勿盈溢。此中九戒。

戒勿与人诤曲直得失，避之。戒勿为诸恶。戒勿厌贫贱，强求富贵。戒勿多忌讳。戒勿称圣人大名。戒勿强梁。戒勿祷祀鬼神。戒勿自是。戒勿乐兵。此下九戒。

右二十七戒，二篇共合为道渊，尊卑同行，上备考神仙。持十八戒备者，寿，持九戒备考。增年，不横夭矣。<sup>①</sup>

凡入道门者，当谨言慎行，恪守戒律，将持戒作为自身的行为规范，以指导自己的日常生活与修炼。对于世俗的美食、资衣、名利应避之如害。只有如此才有可能增寿成仙。比起九戒来，老君二十七戒的内容更趋于实际、生动。便于信徒日常行为的把握。

三国时期，随着张鲁的辞世，大批道民的北迁，天师道原有

<sup>①</sup>（宋）张君房纂辑、蒋力生等校注，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年）卷三十八，第215—216页。

的教团组织遭到破坏，出现了组织纪律涣散、教戒松弛的状况。

据《云笈七签》记载了当时的混乱状况：

而自顷以来，吾遥从千万亿里观之，诸男女祭酒，托老君尊位……憎恶同道，妒贤嫉才，骄恣自大，禁止百姓，当来从我，我道最正，彼非真也。皆不当尔，故来相语。千吉稽首，再拜伏地，叩头百下，唯唯告曰：“太上从今日已去，不知当何由去？请男女祭酒之重罪，令祭酒辈空活，既蒙道祐，可得升仙，寿终之后，不入九地下牢之苦。非但祭酒，复其万民。万民无知法则，祭酒之罪，臣之过咎，实在于己也。唯愿太上赦既往之失，署臣修将来之善耳。臣千吉死罪，死罪。”老君曰：“可正安意定，坐。吾恐大道浇季，万民丧命。一二祭酒，死入九幽之下，不足痛也。吾但念万民痛耳。汝当善听，记录心中。当为后世作法，则，敕诸男女祭酒，令改往行，从今之善。”老君曰：“人生虽有寿万年者，若不持戒律，与老树朽石何异？宁一日持戒为道德之人，而死补天官，尸解升仙。世人死有重罪，无益魂神。魂神受罪耳。祭酒明奉行之。乃曰，诸祭酒各明听，天下万民，无有长存。人生有死，物成有败。日出则没，月满则缺。从古至今，谁能长存者？唯道德可久耳！今月亦善，今日亦善，今时亦善，诸贤亦善，师甲亦善，弟子亦善，万神备具，吏兵皆到，今吾以诸贤故，念万民之命，故授王甲禁戒重律。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup>（宋）张君房纂辑、蒋力生等校注，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年）卷三十八，第217页。



这种状况延续至两晋，为适应新形势的需要，重整道教教团，重新明确道教戒规，就成为必然之势。其时，有借老君之名的护教者，在总结道团发展中存在的问题后，制定“老君一百八十戒”来申明教团的戒律。从“老君一百八十戒”所述的戒律条款内容上看，此一时期的道教戒律应尚未受到佛教戒律的影响，其内容琐碎而难有统系化，夹杂着儒家诸多的伦理道德规范。如不得轻慢老人，不得评论师长，不得说人父母本末善恶，不得德己恶人，不得与女人同行。另外其信仰上的排外性也表现得较为明显，如不得向他神鬼礼拜，不得多畜世俗占事之书及八神图，皆不得习，等等。以儒家伦理规范及戒绝占筮等的内容分析，天师道的发展已趋于上层化，民间俗神的信仰成分和相应的祭祀方式逐渐淡出。

从想尔九戒与老君百八十戒的内容上看，由于戒文本身未给以指明，因此很难明确这些戒文到底哪些是凡俗信徒必须遵守的，又有哪些是已入道教徒必须奉行的。天师道是以巴蜀地区为中心展开的，在张陵创教的初期，天师道创立了二十四治的管理方式，各治内部已有了较为粗略的、一定等级的教职划分，如鬼卒、祭酒等，这种教职上的层次是根据教职所承担的具体工作而设置的。在早期的道教典籍中，并未有明确的相关文献记载因其职级之不同，而必须遵守的与其职级相关的、具体的职级戒律，这种状况延续到两晋时期，这似乎表明，这些戒律所指向的对象，为有志向道者和已入道门的教徒之全体。基于此，势必造成教戒的规范力减弱。我们不难推测，如信徒守戒观念的模糊化；对自身行为的预见性减弱；教职职级晋升所需条件的不明确性；教民犯戒后的处罚次序；承当一定教职的教民违犯教规后有否区

别于普通教民的制裁措施；教区首领的号令也会由于戒律的泛化而导致其实际执行效力降低，等等问题，都不同程度地存在着。虽然戒律中有儒家的伦理道德规范的约束，但这些仍然只是教内对信众行为的原则性规定。但另一方面，这种较为模糊的戒律，在传教的过程中也有积极的作用，一种较为严格规范的教戒，会使人产生难以接近的感觉。天师道吸取当时流行于社会的儒家伦理道德规范，稍加改造为其所用，这样的做法显然可以缩小信众与普通民众的距离，表明自身的亲和性，有利于保持教团对普通民众的吸引力。

两晋至南北朝，在原来天师道发展的基础上，产生了一些新的道派，如上清派、灵宝派等。原有的、内容与形式较为粗疏的道戒，已不能适应新形势的需要，改革发展旧有道戒的形式与内容成为必然之势。加之此一时期，道教戒律的发展与完善又受到了佛教戒律的影响，在改革自身教戒的过程中借用了佛教教戒的形式和内容。<sup>①</sup>因此在教戒发展的方面表现出系统化的趋势。

此一时期道戒的发展，首先表现在对在家信徒与入道门信徒的规戒。

初入道者受“三归戒”、“五戒”。对初起心入道者，当皈依道、经、师三宝，所谓的三归，第一归身太上无极大道，永脱轮回，故曰道宝；第二归神三十六部尊经，得闻正法，故曰经宝；第三归命玄中大法师，不落邪见，故曰师宝。此三戒脱颖于佛教三皈依戒，是为道教众戒之首。是教外俗人发心入道，必须受持

<sup>①</sup> 如佛教有五戒、八戒，道教也借用过来造作自己的五戒、八戒。这种说法有一定的道理，两者在形式和内容上确实存在着相似之处。参王元化主编《海外汉学研究》（上海：上海古籍出版社，1992），第48页。

的最初级戒律。《太上老君戒经》云：“受行法戒，一则生死常善，不缀恶缘；二则神明强止不畏邪魔；三则见世长寿，不遭横夭。归虽有三，实为一也。”<sup>①</sup>

在此基础上成为信念坚定者的信众，当再受五戒，<sup>②</sup>即“老君说五戒”。天师道的“老君说五戒”戒律，是佛教影响下编订的戒律。但严格来说在道教戒中仍有着与佛教戒不同的方面。<sup>③</sup>

“老君说五戒”是一部杂有阴阳五行观念的戒律。这是与其

① 《道藏》第18册，第110页。

② 《三洞众戒文》等三部典籍收录了如下的戒：《无上秘要》卷四十六记有升玄五戒、洞神五戒、正一五戒（炁生五戒）三种；《要修科仪戒律钞》卷五记有本际经五戒、升玄五戒；《三洞众戒文》记有五戒文（不记名称，但同于《无上秘要》中的洞神五戒）。

升玄五戒：1. 若见色利荣华艳彩，以戒掩目。2. 若闻好恶之言、五音之属，以戒塞耳。3. 若有八珍之饌、甘香之美，以戒杜口。4. 若愿想财货七宝奇珍、放恣极乐，以戒挫心。5. 若忆奸淫贪趣恶事，以戒折意。

洞神五戒：1. 目不贪五色，誓止杀，学长生。2. 耳不贪五音，愿闻善，从无惑。3. 鼻不贪五气，用法香，遣俗秽。4. 口不贪五味，习胎息，绝恶言。5. 身不负五彩，履勤劳，以顺道。

正一五戒：1. 目欲观五色，色过则使魂劳。2. 耳欲闻五音，音繁则魄苦。3. 鼻欲嗅五香，香溢则精流。4. 口欲甘五味，味丰则神浊。5. 身欲恣五体，体慢则志散。参王元化主编《海外汉学研究》，第44页。

③ 道教的戒，至少就其形式而言，可能有来自佛教的影响。……佛教的戒有小乘戒和大乘戒。以小乘戒而言，据《四分律》所举例，作为入教证明的三归依戒、优婆塞五戒和八戒（以上在家戒）、沙弥十戒、比丘二百五十戒（以上出家戒），是其通例，其要点如下：“三归依”——作为在家之人入教的证明，誓约皈依佛、法、僧三宝之旨。一般的在家信徒，仅此已足。“五戒”——优婆塞、优婆夷之戒。指不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒这五戒。所谓优婆塞、优婆夷，是在家加入教团、为出家效力的男女之称。它虽是为遵守信仰生活、维持教团秩序而制定的最初步之戒，但同时亦作为根本性的戒也含于八戒、十戒之中。“八戒”——为优婆塞、优婆夷每月在固定的日期，并仅在这一日体验出家生活而设立的戒。除五戒之外，加上下述十戒中的三戒（如同由附表所知，实质上是四戒）。“十戒”——沙弥、沙弥尼之戒。除五戒之外，加上如附表之五戒。所谓沙弥、沙弥尼，是相应独身出家（比丘、比丘尼）之前的少年或未成熟的出家之称。……“老君百八十戒”等，……这些戒可能是为对抗比丘戒而矫造的，其内容主要是详细地讲解伦理的要求，与比丘戒完全不同。参王元化主编《海外汉学研究》，第42页。

前的戒文不同的地方，可认定为是天师道较早期的戒律。其基本内容是：

东方木也，受生气，尚于长养，而人犯煞，则肝受其害。盗戒者，北方水也，太阴之精，主于闭藏，而人为盗，则肾受其殃。淫戒者，西方金也，少阴之质，男女贞固，而人好淫，则肺受其疹。酒戒者，南方火也，太阴之气，物以之成，而人好酒，则心受其毒。妄语戒者，中央土德，而人安语，则脾受其辱。五德相资，不可亏缺。则心受其毒。妄语戒者，中央土德，而人安语，则脾受其辱。五德相资，不可亏缺。<sup>①</sup>

戒文借老子的口吻，以天地人之间所存在的天之五精一地之五行一人之五脏的对应关系为前提，首先阐述了“五戒”之五的含义。“五者摄一切恶，犹天有五精，以摄万灵；地有五行，以摄群生；人有五藏，以摄神明。戒者防也，防其失也。失而不防，则三涂盈通，天人虚空，是故五也。”<sup>②</sup> 既然天人有着这样的对应关系，天道的变化就必然对人事有重要的影响。五戒认为“五戒者，在天为五纬，天道失戒，则见灾祥；在地为五岳，地道失戒，则百谷不成；在数为五行，五数失戒，则水火相薄，金木相伤；在治为五帝，五帝失戒，则祚夭身亡，在人为五脏，五脏失戒，则性发狂。”<sup>③</sup> 道徒在修行中，若无视其中任何一方面，则将会导致见生受业，永坠诸苦，备加五恶，无有休限的结果。

①（宋）张君房纂辑、蒋力生等校注，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年）卷三十九，第222页。

② 同上。

③ 同上。

此五戒是对善信男女的劝诫，是持身修法之根。信者若勤修此法，受持终身不犯，必能得经得法，体道成真。

对新入门的弟子，视为初真，除受“三归戒”“五戒”之外，<sup>①</sup> 有所谓“初真十戒”，“初真戒”，两戒所述内容大致相同，这里以前者为例给以介绍。“初真十戒”全称为“虚皇天尊初真十戒”，见于《太上出家传道仪》，是南北朝初出家道士必受的戒律，此“初真十戒”亦见于《云笈七签》，只是顺序不同，内容完全一致。据《云笈七签》卷四十载初真十戒是：

第一戒者，不得阴贼潜谋，害物利己，当行阴德，广济群生。

第二戒者，不得杀害含生，以充滋味，当行慈惠，以及昆虫。

第三戒者，不得淫邪败真，秽慢灵气，当守贞操，使无缺犯。

第四戒者，不得败人成功，离人骨肉，当以道助物，令九族雍和。

第五戒者，不得谗毁贤良，露才扬己，当称人之美善，不自伐其功能。

① 还有认为受八戒：1. 学解五行，补习五德。2. 勤习五事，不可无恒。3. 平理八正，行藏顺时。4. 明识五纪，与气同存。5. 精审皇极，上下相和。6. 修行三德，期会三清。7. 决定疑惑，化伪存真。8. 考校征验，消祝降福，炼凡登圣，无负三尊。这里显而易见是受到《尚书·洪范》“九畴”的影响。见《无上秘要》卷四十六收有“洞神八戒”，《道藏》第32册，第182页。《三洞珠囊》卷六《清戒品》引《正一法文》下卷说：“凡为道民，便受护身符及三戒，进受五戒八戒，然后受箓。受箓之前，未受戒者，受箓之后，依次受之。”（此处相当重要，表明早期道教入教之信徒，在入教的程序上，并非完全按照首受符，次受戒，再受箓这样一种次序，先受箓后受戒者也是较为普遍的现象。）

第六戒者，不得饮酒过羌，食肉违禁，当调和气性，专务清虚。

第七戒者，不得贪求无厌，积财不散，当行节俭，惠恤贫穷。

第八戒者，不得交游非贤，居处秽杂，当慕胜己，栖集清虚。

第九戒者，不得不忠不孝，不仁不信，当尽节君亲，推诚万物。

第十戒者，不得轻忽言笑，举动非真，当持重寡词，以道德为务。<sup>①</sup>

初入道门者，由于俗情未断，贪念未除，所以言语举止难免有失仪之处，为肃正其心，破其旧习，使其言行进退得宜，故立初戒，先正其本，为以后修行向道，打下基础。

对初入道门者还有“十二可从戒”，其内容为：

一 见真经出法，开度一切，便发道心，愿后世得登大圣。

二 常行慈心，愿念一切，普得见法，开度广远，无有障碍。

三 好乐施教，深远览述，意志坚铭，开化愚谫。

四 尊受师训，广开功化，令人法墙，远离盲道。

五 信向玄妙，尊奉经诀，晨夕诵习，无有怠倦。

<sup>①</sup>（宋）张君房纂辑、蒋力生等校注，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年）卷三十八，第226页。

- 六 不务奢华，断俗因缘，专心定志，所营在法。
- 七 敬诵大经，愿念一切，广开桥梁，为来生作缘。
- 八 敬生善心，不邪不伪，无嫉无害，无恶无妒。
- 九 在所坠生常值圣世，与灵宝法教相值不绝。
- 十 洁身持戒，修斋建功，广救群生，咸得度脱。
- 十一 学业广览，宣通洞法，预以天人，普令开度。
- 十二 长与明师世世相值，受教宣化，度人无量，一切善心，皆得真道。<sup>①</sup>

除此以外，在魏晋南北朝，各派对本派新出家的弟子也有自己的规诫。如上清派有“太玄都中宫女青律戒”规诫初入门的弟子，戒称：

凡修上清之法，不得北向及本命之上二处便溺，触杵玉晨，秽慢本真。五犯不得入仙也，十犯被考左官，死入地狱三涂之中，万劫还生不人之道。

凡上学之士，受三天正法，四明之科，佩带真文，出入三光，及宜卧息不得露头，不著巾帽，及脱衣露形，毁慢身神，耻辱真文，令真灵远逝，空尸独在。三犯不得入仙也，五犯死入地狱，万劫还生不人之道。

凡上学之士，受三天正法，四极明科，妄入殄秽，哭泣悲泪，吊问死丧。五犯伐功断事，不得入仙也。十犯死入地狱，万劫还生不人之道。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 《道藏》第25册，第163页。

<sup>②</sup> (宋)张君房纂辑、蒋力生等校注，《云笈七签》(北京：华夏出版社，1996年)卷四十，第226—227页。

灵宝派有“闭塞六情戒”又称“破自然戒”，为灵宝派初级弟子受戒初阶。戒称：

第一戒 目无广瞻，乱诸华色，亡睛失明，光不朗彻。

第二戒 耳无乱听，混于五音，伤神败正，恶声啼吟。

第三戒 鼻无广嗅，杂气臭腥，易有混浊，形不澄正。

第四戒 耳无贪味，脂熏之属，注浊五神，脏腑愤溃。

第五戒 手无犯恶，不窃人物，贪利人已，祸不自觉。

第六戒 心无爱欲，摇动五神，伤精伤气，体发迷荒。<sup>①</sup>

“六情”是指人之形体感观追逐外物而产生的六种情欲。《太上老君虚无自然本起经》中说：“六情者，谓形识知痛痒，欲得细滑。耳闻声，心乐之；目见色，心欲之；鼻闻香，心逐臭；口得味，心便善；身得细滑衣被，心便利之；得所爱，心便悦之。”<sup>②</sup>灵宝派认为五欲六情皆为人的感观追逐外物所得的色相，从而产生的贪求享乐的欲念。是危害身心之本源，所以修道者当除情去欲，远离声色味的诱惑，定神正气，以清身心。

另外，还有流行于魏晋南北朝时期的升玄派入门弟子所授之戒，包括“升玄五戒”与“升玄九戒”。《无上秘要》卷四十六记载了其时升玄派有“升玄五戒”：“一，不得淫逸。二，不得情性忿怒，心涌发愤，口泄扬声，咒诅骂詈，振动天地。三，不得含想毒年，嫉妒于人。四，不得饮酒迷乱，荒浊秽身，变易常情。

① 《道藏》第3册，第398页。

② （宋）张君房纂辑、蒋力生等校注，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年），第27页。



五，不得贪利钱财。”<sup>①</sup>得授五戒即为升玄弟子。与此相类似，“升玄九戒”也更进一步地要求对身体感官趋逐外物所产生的六种情欲加以警惕和戒止。“第一戒，身不得贪狠恣性，骄奢放逸；第二戒，心不得兴恶想恶念；第三戒，口不得妄言善恶；第四戒，手不得杀害众生；第五戒，目不得视非法、非道、非天；第六戒，耳不得听淫声妖乐；第七戒，鼻不得贪香恶臭；第八戒足不得涉恶履非；第九戒，不得放情任意，强兴神器，功非胜敌。”<sup>②</sup>升玄派讲求随意授戒，五戒、九戒，授其中一种，即可为升玄内教弟子。

对已信道但遇挫折，而意志动摇的，当受“定志十戒”，以去除智障，摄定心神。

1. 不杀，当念众生。2. 不淫人妇女。3. 不盗取不义之财。4. 不欺善恶反论。5. 不醉，当思净行。6. 宗亲和睦，无有非亲。7. 见人善事，心助欢喜。8. 见人有忧，助为作福。9. 彼来加（害）我，我志在不报。10. 一切未得道，我不有望。<sup>③</sup>

其次，随着受道徒位阶次第的明晰，也出现了相应的晋级戒律，以规范在不同道阶修行的道士。如洞神弟子入门先受洞神三界戒、五戒、八戒。“洞神三界戒”，亦称“三皇上戒”内容为：

第一戒：谛识因缘，勿忘本逐末。

第二戒：谛守少和，勿利我损物。

① 《道藏》第25册，第160页。

② 同上，第161页。

③ 《道藏》第5册，第893页。

第三戒：谛习勤行，勿混俗失真。

洞神弟子受三界戒后必受五戒。

第一戒：目不贪五色，誓止杀，学长生。

第二戒：耳不贪五音，愿闻善，从无惑。

第三戒：鼻不贪五气，用法香，遣俗惠。

第四戒：口不贪五味，习胎惜，绝恶言。

第五戒：身不贪五彩，履勤劳，以顺道。

持此五戒，“吏兵防身护命，却死来生，禳疾延寿，为人消灾，救治厄患”。

洞神八戒

第一戒：学解五备、五德。

第二戒：勤习五事，不可无恒。

第三戒：平理八正，行藏顺时。

第四戒：明识五纪，与气同存。

第五戒：精审皇极，上下相和。

第六戒：修行三意，期会三清。

第七戒：决定疑惑，化伪入真。

第八戒：考校征验，消祸降福；炼凡登圣，无负三尊。<sup>①</sup>

《洞神经》称：“凡诸戒律，通应共行。其间缓急、繁简、高卑，各有意义。准拟玄源，变化生教，皆渐相成。三五七九，十百千万，虽随缘所堪，亦不可越。略知音向正法，修长生不死，

<sup>①</sup> 《道藏》第25册，第173—174页。

三五兼参，宜受八戒。”<sup>①</sup>得受三界戒、洞神五戒和洞神八戒，方可称洞神弟子或三皇弟子。洞神弟子依次持戒修行，至洞神法师位阶，则还要严格遵守与此位阶相应的十三条戒文，在《无上秘要》卷四十九记载了十三条戒文：

勿淫欲施泄，令身命夭疫；  
 勿阴贼凶虐，则三官执罚；  
 勿杀伤含气，则生死执时；  
 勿谗嫉邪逆，则人鬼加害；  
 勿窃盗欺滥，则身形黜缺；  
 勿忧愤思念，令精灵恍惚；  
 勿忿怒佚乐，令神爽离越；  
 勿醉酒淫乱，令三官奔溃；  
 勿食五腥血腥，令脏腑臭秽；  
 勿饥饱寒热，令百病攻结；  
 勿多语多笑，则亏损神气；  
 勿久视久听，则耳目混一；  
 勿秽慢怠惰，则形神丑悖。<sup>②</sup>

洞神经戒认为，这十三条戒禁，与人身的关系相当密切，崇奉则生，违逆则死，是修行较高戒位的弟子达致形神合一所必受的经戒。

洞神三皇派弟子的最高禁戒《七百二十门要戒律诀文经》称：有志修道者，应以斋心持戒为主。“外来曰动，内住曰寂。

① 《道藏》第25册，第132页。

② 同上，第175—176页。

来不惊寂，去不劳动。动而不劳，不离寂也；寂而不惊，不疑动也。寂照明彻，为而无为，为道之最。”又云“变化无穷，由悟守一；守一须资，唯戒为急。持之不亏，邪不得入。百然混合，与道同真。由戒入道，故谓之门。”<sup>①</sup>三皇派认为，心之善恶，反复无常；心之难持，甚于虎豹。所以三皇派视守诚斋心为人道之门，把调心摄意作为七百二十门要戒之宗旨。戒律需口传心授，而不宜设戒条，形诸经文。

在道经中对洞玄、洞真弟子晋级法师阶位，也有相应的戒律要求。如以济世度人为宗旨的灵宝派规定至最高法师阶位，在初阶戒律授受已毕，当再受“上品大戒”，方能至洞玄灵宝法师品位，其内容为：

第一戒：见人穷急度其厄死，见世明达，能制凶逆，年命长远，世享无极。

第二戒：见人穷乏，饥寒困饥，损身布施，令人富贵，福极万倍，世世欢乐。

第三戒：含血之类，有急投入，能为开度，济其死厄，见世康强，不遭横恶。

第四戒：施惠鸟兽，有声之类，割口饴乏，无所爱惜，世世饱满，常在福地。

第五戒：度助蠢动，一切众生，咸使成就，无有夭伤，见世兴盛，不履众横。

第六戒：常行慈心，愍济一切，放生度死，其功甚重，

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第169页。

令人见世，居危得安，居疾得康，居贫得富，举向众心。<sup>①</sup>

《太上洞真智慧上品大戒》称此六戒“皆以心通智慧，能施其德，行和自然，庆福恒居其身，祸害长远其门”。<sup>②</sup> 所以道士远祸求福，必修六戒，六戒修毕，可称洞玄法师，位臻灵宝中盟品位。

对于受戒者来说，教戒的传授并非只是停留在戒文的口头宣讲，更是其以后修持过程中，需要内化于身心行动中的行为规范。修持者通过领会戒律所蕴含的本门教旨，对照自身日常的言行举止，尽最大的可能控制自己的行为，使其不至于越轨。而这种通过对行为的规诫，必然会影响修持教戒者的身心，使其把对言行的外在约束逐渐地渗透至对自身心念的内在操控，并努力保持这种状态，达致念不违心、行不逾矩的收放自如境界。可以说，表面上看来教戒是对持戒者行为的外在规范，实质上，则是敦促修行者对自我内心的体悟。所以，许多道派的高阶修行阶段，都更加注重于内在的心神的透视，更加强调道德力量的主动把握对开启心念、持戒证真的重要性。如对善的要求，即是晋级至洞玄灵宝最高法师品位所必须的持修。道经记载晋级至洞玄灵宝最高法师品位还需受“十善劝助戒”，是教内公认的灵宝派无上洞玄法师必须受持的上品大戒，“十善劝助戒”条文为：

- 一、劝助礼敬三宝，供养法师；二、劝助治写经书；
- 三、劝助建斋净治；四、劝助香油众供；五、劝助法师法服；六、劝助国王父母，子民忠孝；七、劝助斋靖读书；

① 《道藏》第3册，第393页。

② 同上。

八、劝助众人学经；九、劝助一切布施谏诤善事；十、劝助一切民人，除疾去欲，履行众善。<sup>①</sup>

无上洞玄法师是灵宝派最高法师品位，受此戒，方可致“普教天人，令各得本愿，始入法门，世世荣乐，所愿随行。”的效果。

与此类似，洞真弟子也要求晋升洞真法师必修“中级戒”，“中级戒”全称为“中级上清洞真智慧观身三百大戒”，又称“智慧观身戒”、“高上洞真度命灵丹”、“保仙灵文”、“高上玉清智慧上元戒”等。是道教上清派洞真法师所须受持的规戒。内容是中极三百大戒，共三百戒条。道士受初真十戒后，持守言行，毫无过犯，方被许可再受中级戒，传戒之后，受戒者要誓愿尊戒奉行，不能始勤终怠，背道违师。

晋升大洞法师、三洞法师必修“四十四方经戒”，全称“太上黄素四十四方经戒”。戒文见《云笈七签》卷四十：“凡道士存思上法，及修学太一事，皆禁见死尸血秽之物。当以真珠一铢，散入水中，因以洗目漱口，并洗手足，微咒曰：三天上道、太一护形。司命公子，五神黄宁。血尸散灭，凶秽沉零，七液缠注，五脏华生。令我仙度，长身利贞。”<sup>②</sup>

凡道士受学长生法，不得称死事。称死事者，则生气变动，不居常宅；故气运入，魂神离弃。是以恶气游尸陈，其间孔矣。持病将死之渐也。

《真一条检经》说：“夫立功德者，不得触禁犯忌，当与身神

① 《道藏》第3册，第393页。

② （宋）张君房纂辑、蒋力生等校注，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年）卷四十，第227页。

相和，不可更相克贼。更相克贼，则生灾起祸也。夫消灾散祸，不得用本命行年，如用本命行年，贼害汝身。”<sup>①</sup>

教戒各阶位修持的时间长短不一，一般来说，越高的阶位，则修持时间相对更长一些。古代道士自基础戒位起，受戒至最高阶位，必须经过长期的修持，有的甚至是毕生的努力。

对道教戒的授受，以上只是根据道典的记载罗列大概，严格来说，大多数情况下，因道典的记载是把各派的道戒相互杂糅在一起的，且并未给以明确的时间限制，所以造成我们很难清楚地区分道经中戒文的派系归属。在六朝时期，由于道教戒条多受儒家伦理观念的影响，各派戒条中对这些观念都有相当程度的涉及，这就更增加了对戒条加以分门别类的困难。另外，就戒文的传授来看，并非以固定的传授的次序进行。<sup>②</sup> 基于此，以上的整理，只能说是大致反映了教戒授受的情况。

## （二）受 箓

箓，又称法箓、宝箓、戒箓、道箓、经箓，是作为入道凭信与行法依据。作为入道凭信，一般记载有道士姓名、道号、师承和道阶，它是道士本人的身份证明；作为行法依据，通常列有所须召请的神吏名号与职能，以及相应的符，有的还绘上图像。道教认为箓为自然之气结成的文字，由神人所传授。《正一修真略仪》：“神符宝箓，其出自然，故于元始赤明浩劫之初，浑茫之际，空中自结飞玄妙气，成龙篆之章，乃元始神尊化灵应气然

①（宋）张君房纂辑、蒋力生等校注，《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年）卷四十，第227页。

② 王元化主编，《海外汉学研究》（上海：上海古籍出版社，1992年），第50页。

也。”<sup>①</sup> 故箬与符常并称为符箬、龙箬。

箬的功能主要在于能召神役鬼，受箬的道士能够召唤箬上所书的神将吏兵护卫身形，或役之施行道法。“箬以检劾三界官属，御运元元，统握群品，鉴鹭罪福，考明功过，善恶轻重，纪于简籍，校诫宣示之文。……又当召令天地万灵，随功役使，分别仙品，众官吏兵，亿乘万骑，仙童玉女。列职主事，驱策给侍之数目。浩劫无穷，太上十方至真众圣，皆互禀师资，结盟受授，从俗等真，永保生道。”<sup>②</sup> 同时，它对受箬者也是一种约束，所以说：“箬者，戒情性，止塞衍非，制断恶根，发生道业。从凡入圣，自始及终，先从戒箬，然后登真。”<sup>③</sup>

箬的传授，一般是根据一定的受箬者的年龄来进行，《正一法文外箬仪》又说：

凡受更令五年，得进一将军。四年，十将军。三年，七十五将军。两年，百五十将军。一年若志行庸愚，无长进者，悉又倍念。三倍无功，不知建德，直置而已，都不合迁。其中聪明才智秀异，功德超群，不计年限。<sup>④</sup>

《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》讲：

儿童受“一将军”及署“更令”九种吏兵。《正一法文外箬仪·受罚迁考后受九官刺》：曰“更令九官吏兵”是儿童受“更令九官箬”，九官盖箬中吏兵，又受“一将军箬”、

① 《道藏》第32册，第175页。

② 同上。

③ 同上，第176页。

④ 《道藏》第32册，第209页。



次“十将军箓”、次“七十五将军箓”、次“百五十将军箓”……若受法同，以先受为上，后受为下。男女不杂错。若佩箓将军种数同日受者，当以奉道先后次。<sup>①</sup>

由此，受箓次第应该是，首“更令箓”，次“一将军箓”，次“十将军箓”，次“百五十将军箓”。受箓之后要称某将军箓男女生某。学道立功，受内外治，则称臣。天师的子孙，受气箓不受治，谓治职不须从师传授；气箓可能就是指的二十四治之气，气箓则须由师授。

受箓之后，各箓有神灵，受箓者可以召请箓中吏兵，以治精鬼，消灭灾祸。唐末杜光庭集《太上正一阅箓仪》随品出箓中吏兵有这样一些：

谨出《太上正一一将军箓》，箓中功曹将军使者吏兵玉女等，为臣助国行化，灭凶恶，使至道兴弘。

谨出《太上正一十将军箓》，箓中将军功曹官将等，为臣斩恶赏善，万愿随心。

谨出《太上正一百五十将军箓》，箓中左上仙右上灵功曹将军骑吏使者甲卒等，为臣辟斥四方不正人鬼，祸害永消。

谨出《太上正一右上灵召百鬼箓》，箓中功曹护身将军玉童玉女等，为臣收斩身中，及天下魑魅魍魉，无害于人。

谨出《太上正一混沌元命赤箓》，箓中三天解秽玉童玉女五方龙王吏兵等，为臣消灭血食浮游侵人之鬼，一切荡除。

① 《道藏》第6册，第967页。

谨出《太上正一上仙召百鬼箓》，箓中诸部真人真神功曹六甲神将等，为臣杀灭身上三灾九厄，一切无侵。

谨出《太上正一九州社令箓》，箓中诸部大将军功曹玉童玉女直符使者等，为臣于九州十二国分野之内，制伏邪精，行神布炁，所向之地，随逐司迎，拥护臣身，克登仙品。

谨出《太上正一星纲五斗箓》，箓中赤官诸部功曹将军吏兵玉童玉女等，为臣跳星蹶斗，步纪存神，应于本心，勿生疾患。

谨出《太上正一河图保命箓》，箓中真人功曹将军使者玉童玉女等，为臣保身护命，应臣召请，悉令效验。

谨出《太上正一解六害神符箓》，箓中太一君、皇天上帝君、太上元君、解六害神、消邪灭害功曹等，为臣驱逐妖，解除灾害，千精万鬼，并令摄付。

谨出《太上正一九凤破秽箓》，箓中天灵赤官斩邪功曹株邪摄邪破邪伐邪击邪截邪剪邪灭邪禽奇将军使者玉童玉女等，为臣涤荡不系籍之神，皆令天除。

谨出《太上正一都章毕印箓》，箓中天灵官功曹将军仙人道士玉女使者等，为臣斩灭万邪灾祸，不侵于人。

谨出《太上正一华盖大箓》，箓中诸部功曹将军吏兵玉童玉女五云兵士等，为臣株斩恶逆，消灭奸伪。

谨出《太上正一九天兵符箓》，箓中功曹将军吏兵使者甲卒等，为臣守固所居，呼召立到。

谨出《太上正一九官捍厄箓》，箓中功曹上仙上灵将军使者天驱甲卒等，为臣助国救人，应于所召。

谨出《太上正一八卦护身符箓》，箓中五方召鬼将军，五帝将军，左右仆射吏兵等，为臣尺置一兵，里置一营，按剑持戟，斩绝邪精。

谨出《太上正一三五考召箓》，箓中三元将军，五斗功曹，五星功曹，童子使者等，为臣招星落斗，瓔珞身形，凶神恶人，并令摄付。

谨出《太上正一龙虎斩邪箓》，箓中功曹将军使者玉童玉女等，为臣抗捍精邪，存念立应。

谨出《太上正一辟邪妙箓》，箓中玄老将军，五盖将军，功曹使者等，为臣镇压天神地祇害于物者，魍魉魍魅，永不害人。

谨出《太上正一四部禁炁箓》，箓中太玄禁师，胡玄禁师，西玄禁师，壶公禁师，将军吏兵等，为臣行纲布禁，恶截凶邪，一切精祟。

谨出《太上正一大斩河邪箓》，箓中五十领将军胡、越、氐、羌、伦等，老君虎贲将士，施天发地，摇天动地将军，五色五盖兵马，无上玄老将军，吏兵使者，玉童玉女等，为臣飞戈轮刀，搜索精邪，营卫居止，皆令安稳。

谨出《太上正一三五功曹箓》，箓中蔽身隐形藏已兵马等，为臣守三宫，外治三界所有天神地祇，坏道邪魔，悉令荡除，思念立应。

谨出《太上正一保命长生箓》，箓中魁纲左右诸部功曹将军吏兵使者等，为臣内治五藏，外却众邪，使三尸殒灭，

百官调畅，功成行满，白日升天，仰荷玄泽。<sup>①</sup>

箬在长期演变中，形成了正一、灵宝、上清等诸多法箬体系。它们常与诸符一起传授，称为授符箬或授箬，以作入道凭信和道阶标志。

### 正一法箬

传承历史最为悠久，影响道门最为深远的是正一法箬，传由太上老君授张道陵于鹤鸣山。<sup>②</sup>自从张天师创立正一法箬以后，灵宝、上清等派也相继创立法箬，并在道教中形成以法箬为标志的修行次第。周思得《上清灵宝大成金书》卷二十四说：“夫箬者，始于正一，演于洞神，贯于灵宝，极于上清。上清大洞箬者，匿景韬光，精思上道，志期轻举，全不涉俗。进道之士，先受三五都功正一盟威，修持有渐，方可进受灵宝中盟，转加上清大洞。若不耳者，有违太真之格。”<sup>③</sup>

《正一修真略仪》讲到受箬的重要性：“箬者，太上神真之灵文，九天众圣之秘言，将以检劾三界官属，御运元元，统握群品。鉴鹭罪福，考明功过，善恶轻重，纪于简籍。”又说：“互禀师资，结盟受授，从俗登真，永保生道，渐位于极。”<sup>④</sup>授箬的

① 《道藏》第18册，第287页。

② 《要修科仪戒律钞》卷一引《太真科》：“太上老君以汉安元年五月一日，于鹤鸣山授张道陵《正一盟威之经》九百三十卷，符图七十卷，合一千卷，付授天师；《大洞真经》二十一卷，授予已成真人。”《道藏》第25册，第264页。“谨按《太真科》及《赤松子历》，汉代人鬼交杂，精邪遍行。太上垂慈，下降鹤鸣山，授张天师《正一盟威符箬》一百二十阶，及《千二百官仪》、《三百大章》、《法文》秘要，救治人物。天师遂迁二十四治，敷行正一章符，领户化民，光行阴德。”陈国符，《道藏源流考》下（北京：中华书局，1951年），第120页。

③ 《藏外道书》第17册，第55页。

④ 《道藏》第24册，第324页。

目的是让初入道者和修道者全面进行一次道教戒律、经书及道徒修养的教育，甚至有些戒律条文要求授箬者终身奉行。通过授箬戒除情性，制断恶根，坚持正信，皈依道门，勤进行修，众善奉行，诸恶莫做。正一道历来倡导道士得授道箬后，名录天曹，遂有道位，是修仙登真之阶梯，方可为人斋醮。《正一威仪经》中有一百多条授箬的条文，现列举其中十条：

一、正一授道威仪，初入道门，诣师奉受券契，不受券契，土地山川，守界真官，不上道名，治官障碍稽留，难为成道；受此券契者，天地门户，不敢稽留。

二、诣师奉授治箬三皈五戒，不受之者，则治司不书土地，不明不摄五气，不关四司，受此治箬，魔王拜伏，自称下官。

三、诣师奉授仙灵符箬，不受之者，摄召不降，神不营卫，宣奏不达……不敬其形，受此符箬。斋戒启奏，伏鬼除魔。

四、诣师奉授九州社令，九州都统；不授之者，游行九州所在山川土地神灵，辄见稽留，道路不通，授此符箬，鬼神敬奉。不属地司，魔王卫形。

五、诣师奉授斩邪符箬，不受之者，魔精鬼妖，横见干犯，三兵三病所侵，受之者诛邪伏凶，万神潜藏，土地山川，侍卫送迎。

六、诣师奉授二十八宿、七星符箬；不受之者，诸天星官不降尔身；延年保命，天官不依，请召不降；受者名上天官，保命延年，祈请星官，立依所言，得道升仙，天门自开

七、诣师奉授都章毕印，四部禁气，不受之者，奏章行

符，禁制方术，神气不从，关启不闻，受之者符章禁祝，莫不如言。

八、诣师奉授三百大章、千二百官，不受之者，章中吏兵，不受尔言……身反招衍，受之奉行，如神心言，此至要慎勿轻传，依科修行，无诸灾患。

九、诣师奉授紫官大箓，不受之者，为国消灾，正天分度，天官不从，受之勤行，天应尔心。所求所愿，诸天顺从，得道升天，星官下迎，天门开通，魔王保名。

十、诣师奉授七十二戒，百八十一戒；不受之者，三界四司，考罚尔身，名削善簿，字列罪科，生死父母，不免三途。受之奉行，诸天称庆，鬼神所宗，七祖生天，身登云官。<sup>①</sup>

总之，授箓是正一派道士从凡入圣的必须信物，凡皈依道门者，首要拜师盟誓，领取职牒，遵守三皈五戒。正一道授箓被称为道门瑰宝，因一旦授箓，就必须遵守戒律，言行举止，合于通称，能奉此道，可以洗心除欲，免其天横，积善立功，坚信正道，达到圆满成真的境界。简言之：“授箓是授天命也”（见《洞经示谈》），授箓是步入正道的凭证。<sup>②</sup>

上清派与灵宝派也有对道士受箓的记载。

上清法箓

上清法箓，又称洞真部法箓、茅山法箓。上清派作为传承的凭信，道阶区分的标志。起于魏晋，历南北朝，至唐，分为二十

① 《道藏》第8册。第252页。

② 参见杨世华《茅山上清派授箓程序初探》，载《宗教学研究》2002年第1期，第141页。

四阶，其名为：

太极左真人曲素诀辞（一名九天凤气玄丘太真书箓），三天正法箓，上皇玉箓，龟山元箓，飞行三界箓，飞行羽章箓，三元玉检箓，上元检天大箓，下元检地玉箓，中元检仙真书箓，上清检人仙箓，灵飞六甲箓，灵飞六甲内思箓，六甲素奏丹符箓，元始玉皇谱箓，太微黄书九天八箓，太微天帝君金虎真符箓，太上神虎玉箓，八微召龙箓，河图宝箓，太上八景晨图箓，豁落七元真符（一名帝君威灵箓），流金火铃箓，摄山精图箓。<sup>①</sup>

#### 灵宝法箓

又称洞神部法箓、閼皂山符箓。该派自称其源出自元始天尊，三国至魏晋尚无系统法箓，东晋末，葛巢甫造构新灵宝经，风教于是大行，南朝宋陆修静曾整理灵宝经书、斋法，将其书编入洞神部，故以后其法箓又称洞神法箓，由于其宗坛设于江西閼皂山，故称閼皂山符箓。其法箓主要有：《真文》三卷，《诸天内音》，《灵宝真文》，《八景天书》，《五法》五卷，《老君六甲秘符》，《灵宝五符》，《五岳真形图》，《三皇内文》，《西岳公禁山文》。又有九天太素阳生符箓、八威策箓等多种。<sup>②</sup>

六朝至隋唐逐渐形成道士受三洞箓文的授箓制度，根据道士所受法箓阶品，将道士分成不同的法位等级，每一法位中，又根据道士所受法箓的高下，授予不同的法箓名衔，此名衔也反映道

① 《正一修真略仪》，《道藏》第32册，第180—181页。

② 胡孚琛主编，《中华道教大词典》（北京：中国社会科学出版社，1995），第650页。

士所受法箓品位。在《三洞修道仪》中记载了三洞道士法箓传授的情况：

(1) 初入道仪。凡初欲学道，男七岁号“箓生弟子”，女十岁号“南生弟子”，始授训师门，性行稍敦，与授三戒、五戒，渐止浑血，自此后不能谈婚论嫁。如已结婚的，男称“清真弟子”，女称“清信弟子”，常依科斋戒，兼行黄赤交接之道。童男、女长到十五岁，方能够寻师请求出家，受戒后称为“智慧十戒弟子”。然后受规定的大乘经法一帙，成业后授初真八十一戒，授毕称“太上初真弟子”，号“白简道士”。此后方可入靖室诵经、思神、行道。随经业专精，接着受“正一盟威箓二十四品”，授此箓后才能为人行斋醮，为帝王封禅、召神、拜星辰等仪式。称“太上正一盟威弟子系天师某治某气祭酒”，此时可佩剑、黄神越章及相关印绶。然后再受《正一法文经》一百二十卷、《大章》三百六十通、《小章》一千二百通、朝天醮仪三百座、《修真要》十卷、《玉经》三卷、《太灵阴阳推迁历》六十卷、《禁咒文》五卷、《按摩通经文》三卷、《修元命真文》一千字、《禹步星纲》一卷，方可升迁至洞神部。

(2) 洞神部道士。洞神部弟子授“金刚洞神箓”，方可称为太上洞神法师。

身为洞神部弟子须参修《洞神十二部经》。修毕升迁至高玄部。

(3) 高玄部道士（高上紫虚）。修洞神有功者，授“太上高玄箓”，称为太上紫虚高玄弟子、高玄法师、游玄先生臣某。并参《道德经》、《西升经》、《玉历经》、《妙真经》、《宝光经》、《枕中经》，存思《神图太上文》、《自然斋法仪》、《道德威仪》一百五十



条、《道德律》五百条、《道德戒》一百八十三科。后升迁升玄部。

(4) 升玄部道士。授“太上升玄箓”称太上灵宝升玄内教弟子、升玄真一法师、无上等等光明真人臣某。此阶所需参授的经箓有《升玄箓》一卷，《升玄誓戒》三百条，《明真科》三卷，《玉匮律》三卷，《升天券》一卷，《升玄朝礼仪》一卷，《升玄经》十卷。修毕升至中盟洞玄部道士。

(5) 中盟洞玄部道士。自升玄部升迁的道士授“中盟箓”九卷共计三十六阶。包括《九券》、《思微定志券》、《三皇券》、《水官解七祖券》等。称洞玄弟子无上洞玄法师、东岳先生、青帝真人臣某。参《灵宝洞玄经》十二部，后升至三洞部。

(6) 三洞部道士。自洞玄部升迁者，须授“三洞宝箓”二十四阶，计二十四卷，称作三洞法师、东岳青帝真人、升玄先生臣某。后授三洞经教九真科法，达致弃诸有为、动和真妙的境地，才能迁至大洞部。

(7) 大洞部道士。三洞部道士参“上清金阙清精选法”，得道者称为上清大洞三景弟子无上三洞法师、东岳真人、道德先生臣某。修至此阶者佩带无上毕道印绶。授《三官解祖考契》、《断地根券》、《升天券》、《五帝大魔合保举券》、《三十二天帝君识功券》、《飞步诸法金丹大诀》。自此受道箓全部结束，可传法与人。后若功行圆满则可告别弟子，潜心修行金阙后圣飞升之道，此为出三界永不入世间之道。

(8) 居山道士。此阶道士的特点是“自务孤寂，不救世人”，即教文所说的山林寒栖道士。

(9) 洞渊道士。称作三昧法师，行洞渊三昧法，上辟飞天之魔，中治五气，下绝万妖。多能行救世之术。

(10) 北帝太玄道士。此阶道士主治六天鬼神、辟邪禳祸之事。

除此以外，道箓授受还设有专门的女官部。其传授箓以后的次第为：正一盟威女官、洞神女官、高玄女官、升玄女官、中盟女官、三洞女官、上清女官及居山女道士。

对于道箓的传授次第，还有其他道典有记录，如《受箓次第法信仪》，内容大同小异，不再详述。<sup>①</sup>

#### 法服

除以上两方面外，在道教中最能直观地表现道士阶位次第的是法服，不同位阶的道士所穿戴的服饰也有一定的差别。魏晋南北朝以后，道教仪式逐渐完备，对于道士的冠服也根据适应社会等级制度的教义思想重新作了诠释，冠服制度也渐趋严格。《要修科仪戒律钞》称：“夫超出生累，依庇法城，晨夕勤修，离邪归正，以洁法服，乃可朝真。秽渎裘裳，如何谒圣？然褐是日月之象，彼为气数之衣，出入行来，弥须贵敬。一人有失，能败法徒，总以浇讹，从何取则。今时之辈，或以净衣秽误，或以法服

<sup>①</sup> 《受箓次第法信仪》记载了道士受法职位次第：(1) 正一法位。此法位的道士名衔依次是：清信道士，十戒弟子，箓生弟子，正一盟威弟子，系天师，某治太上左右某气正一盟威弟子，正一盟威弟子三五步纲元命真人，北斗七元真人，门下大都功。(2) 道德法位。此法位的道士名衔有：金钮弟子，太上高玄法师某岳先生，太玄都太上三宝弟子。(3) 洞神法位。此法位的道士名衔有：洞渊神咒九天法师小兆真人，洞神弟子，洞神太一金刚毕券弟子。(4) 升玄法位。此法位的名衔有灵宝升玄内教法师。(5) 洞玄法位。此法位的道士名衔有：灵宝弟子，洞玄弟子，太上洞玄灵宝无上洞玄弟子某岳先生。(6) 五符法位。此法位的道士名衔有：洞神三皇内景弟子，太上灵宝无上洞玄弟子。(7) 河图法位。此法位的道士名衔有：太玄河图宝箓九宫真人。(8) 洞真法位。此法位的道士名衔有：上清弟子，上清大洞弟子，上清大洞三景，某岳真人。(9) 毕道法位。此法位的道士名衔有：上清玄都大洞三景弟子，某真人。参张泽洪《道教斋醮符咒仪式》(成都：巴蜀书社，1999年)，第224—225页。

借人，或坐地而染尘泥，或藉床而当毡席，使神童而靡卫，令道俗以警隆。”<sup>①</sup>至于在斋醮科仪中，道士的衣冠更被重视，视作与神沟通的前提，与人沟通的证据，自身信仰的尺度，科仪感应的象征。《要修科仪戒律钞》引《太真科》说：

道众威仪，事在严整，衣目睹沾，执行可观，则生世善心，诸天称叹。若形仪慢渎，不喜众心，不堪就请，毁辱道法，即是道宝有亏，断大慈种。若为众仪轨，人所钦慕，即是道宝光显，法门有寄。<sup>②</sup>

南朝刘宋时的陆修静在《陆先生道门科略》中称：“道家法服，犹世朝服。公侯士庶，各有品秩。五等之制，以别贵贱。”北周武帝宇文邕的《无上秘要》有“众圣冠服品”，详列了道君、元君、五极帝君、五方帝、日帝、月夫人和九星君等圣真冠服；另有《修道冠服品》，详述了三皇道士、灵宝道士和上清道士的法服，其冠服一词略同于法服。另据南北朝时期成书的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五的“法服图仪”称，各类道士的法服规定如下：

正一法师玄冠黄裙绛褐绛帔二十四条

高玄法师玄冠黄裙黄褐黄帔二十八条

洞神法师玄冠黄裙青褐黄帔三十二条

洞玄法师芙蓉冠黄褐黄裙紫帔三十二条

洞真法师元始冠青裙紫褐紫帔青裹素表十四条裹十五条

大洞法师元始冠黄裙紫褐如上清法五色云霞帔

① 《道藏要籍选刊》第8册，第431页。

② 同上。

三洞讲法师元始冠黄褐绛裙九色离罗帔。<sup>①</sup>

道教认为“服以象德仪形，道士、女冠威仪之先，参佩经法，各须具备，一如本法，不得叨谬，违，夺算三千六百。”<sup>②</sup>对与道门女性弟子也有专门的要求：

道士女冠若不备此法衣，皆不得轻动宝经，具其法服，皆有神童侍卫。

正一法衣将军五人，力士八人侍卫

高玄法服神童神女各二人侍卫

洞神法衣天男天女各三人侍卫

洞玄法衣玉童玉女各八人侍卫

洞真大洞三洞法衣各十二人侍卫

总谓之法服，违，侍童远身，四司考魂，减算二千四百。<sup>③</sup>

凡道士女冠欲参经法，皆预备法衣，绩告斋，传法位乞，即须冠带法服，执简，称名位，拜其本师，朝谒太上，违，灵官不附身，魂考五弟，夺算一千二百。

女冠法服衣褐并同道士，唯冠异制，法用玄纱，前后左右皆三叶，不安远游，若上清大洞女冠，冠飞云凤气之冠。

山居法师法服二仪冠上下黄裙帔三十六条

凡常道士法服平冠上下黄裙帔二十四条

凡常女冠法服玄冠上下黄裙帔十八条

① 《道藏》第24册，第760—761页。

② 同上，第761页。

③ 同上。

凡道士、女冠履屐，或用草，或以木，或纯漆布帛，纯娟漫饰，衣帔皆二仪，或山像，内外朴素，不得彩饰华绮，违，夺算一千四百。

凡履下皆有龙虎神伏夜安版簟床几上不得正而顿地及履则溷，违，夺算八百二十。

簪用牙角竹玉，任依时制，皆不得雕镂为异形像，违，夺算八百二十。

道士女冠法衣皆不得冒犯秽恶，假借他人，须箱篋藏揲，冠履亦然，违，夺算一千二百。<sup>①</sup>

### 第三节 道馆的建立与相关的教职

在南北天师道和天师后裔的改革中，天师道修道之所也有很大的变化和发展，原来的茅屋变成富丽堂皇的宫、观，这是魏晋南北朝天师道组织形式变化的一个重要方面。道馆兴盛于东晋南北朝，东晋时已有用馆称呼修道之场所，刘宋时期，孝武帝曾设“崇虚馆通仙台”以待陆修静。但道馆作为道教的修道之所是经过了草堂、静室、靖治等形式才发展起来的。草堂原是在土坛上盖以茅草而成的，张道陵学道鹤鸣山中住的也许就是这种草堂。其建立的二十四治的治所也是在祭祀的土坛上筑茅草而成的，最初的这种草堂是作为某教区教徒祭祀活动和管理机构的场所。后来随着天师道的发展，道徒日渐增多，除按时到治进行宗教活动

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第760—762页。

外，对道徒的日常信仰及家族宗教活动也有了要求。至张修时期，于是改变草堂为静室等设置，使道徒家家有祭祀的场所。静室又叫靖室、靖、靖庐。张修的静室是教人跪拜以思过、服用符水而治病的场所。至张鲁建立政教合一的宗教政权后，汉川之民都要信奉道教，家家立靖，不得兼作他用，以表示对道的虔诚信仰。魏晋期间，天师道治所被任意迁移和设立，治头祭酒不尊天师之组织原则行事，治、静室等修道场所多被别用，已不甚严格。晋以后静室意义已变，就称靖、治或靖庐者。不过治与靖、静室似又有区别，“师家曰治”，“民家曰靖”，即五斗米师之静室名为治，道民之家奉道念经之静室名为靖。而道馆则在静室基础上发展起来了。

关于道馆之记载，《晋书·许迈传》所记较早：“于是立精舍于悬雷，而往来茅岭之洞室，放绝事务，以寻仙馆”。<sup>①</sup>《真诰》卷二十记许于“即居隅山方园馆中。”<sup>②</sup>许迈时虽有仙馆之称，但从《晋书》的文字来看他自己尚无道馆，许迈虽建方园馆，但也是在山洞之中，可能是陶弘景以南朝的称谓来记述以前事迹，南朝普遍称馆，故他也把许于山洞中所建之住室称为仙馆。严格意义上的道馆，始于刘宋时陆修静的崇虚馆。陆修静为刘宋孝武帝所赏识，但最初孝武帝给他建的也还是静庐，只不过较精致而已。《仙鉴》卷二十四《陆修静传》云：“先生时诉江南，尤嗜匡阜之胜概。孝武帝大明五年，爰构精庐于白云峰下。”<sup>③</sup>后来孝武帝才“设崇虚馆通仙台以待之”，与皇室政治联系在一起的道

① 《唐》房玄龄，《晋书》（北京：中华书局，1996年），第1210页。

② 《道藏》第20册，第520页。

③ 《道藏》第5册，第239页。

馆才开始兴盛起来。齐有兴世馆，梁有华阳上下馆、朱阳馆等。天师十二代孙张道裕立招真馆于海虞县之虞山，梁简文帝曾为之题《招真馆碑》。直到隋朝才改馆为观。

道馆的兴起是天师道变革之后受到官方支持和信奉的结果，一般由精致的楼台构成，占地面积很大，能容纳上百个道士云集其中，且有一定的经济收入。它是有名道士进行专职道教活动的场所，一般是由皇室崇信的名道士主持，集中一批修道之士组成一个集团，道士大都不带妻室，这和原来只为奉道念经之用的静室有很大的不同。静室是以家族为中心的，是全家奉道之所，而道馆则是一批道士组成的集体之宗教活动、生活的场所。东晋南北朝道馆的兴盛原因是多方面的。首先，帝王的崇信和兴建是最根本的原因。大多有名的道馆直接由帝王拨款兴建。其次，魏晋南北朝战事连绵，南朝道馆中的道士被免除租赋隶役，入道之士日渐增多，道馆也便林立于是。第三，是佛教寺院影响的结果。由于僧侣过着出家的生活，集中在寺院修道、念经，且有着独立的寺院经济和被免除徭役赋税的特权，比道教的静室之类更具优越性和适应性。于是道士们一面吸收佛教教义、教规教仪，一面也想仿照佛教建立道馆和道馆独立的庄园经济实体。总之，道馆的兴盛是南北朝时代特殊的社会历史、经济、文化的产物，也是天师道官方化的结果。隋以后虽然称馆为观、宫等，但道馆的基本格局和组织形式依然被继承下来。

道观建立后，出现了专行离家而居进行修行的职业化道士阶层，随着管理道馆的相应制度，诸如管理人员的安排，道士生活纪律的规定等，也随之建立。其他方面留存的材料很少，只有当时制定的戒律条文留存较多。以下以宫观生活的职业道士的情况

的阐发入手，进而介绍道士的其他不同的称呼及其在宫观中具体的司职。

**（一）道士**

道教神职教徒的名称。现在一般是对信奉道教教义并修习道术的教徒的通称。可以说是对道教徒最普遍的一种称呼。对“道士”一词含义的解释，首先必须明了“道术”的含义。

“道术”和“道士”

道术一语，最早并非出自道经中，秦汉以来经常使用道术和方术两词。《史记》中有“先王圣人之道术”的说法。这是说“圣人之道术”。

与“道术”并驾齐驱，“方术”一词也早就开始被使用了。《史记·封禅书》中出现了“方”、“却老方”、“鬼神方（为役使鬼神之方）”、“禁方”、“神怪奇方”等词语。<sup>①</sup>“方”是方法、作法之意，所以《史记·秦始皇本纪》中“文学方术士”的“方术”一词有“方”字，其意是很明白的。从《封禅书》的“方”来看似乎包含有巫咒、巫祝的“方”的意思。《史记·秦始皇本纪》中的“方术士”大概即方仙道之方、方术之方之意。<sup>②</sup>《史记》另有《扁鹊仓公列传》，其中记有“方”、“医方术”、“方数”、“妙方”等词。这里的“方”是具有“医方术”和“方位”意思的词。<sup>③</sup>《封禅书》和《秦始皇本纪》中的“方”，涵义不尽相同。即《史记》将以方仙道为中心的诸“方”、“方术”和“医方术”的“方术”作为两类。

① （西汉）司马迁，《史记》（北京：中华书局，1959年），第1356页。

② 同上，第223页。

③ 同上，第2785页。



进入东汉，道术和方术相通起来。这是谶纬说对西汉末年以来的儒学和秦汉时代已经出现的方术产生影响的结果。谶纬说对儒学产生影响后，给道术的内容带来了变化，以往被作为方术的一部分的有关宗教超人力量的意识，也被纳入道术中来。《汉书》卷七十五《李寻传》所说的“道术”，反映了这种倾向：“宣少抑外亲，选练左右，举有德行道术通明之士，充备天官，然后可以辅圣德，保帝位，承大宗。”<sup>①</sup>

虽然道术作为圣人之道与政治有关，但终于也含有了方术一向所显示的个人的社会实践之术。这样一来，道术接近了方术，道术是本，是核心，方术是“诸方”的“术”，即各种具体的术，属末流。在这种关系下，两者接近了，《后汉书》卷八十七《栾巴传》所讲：“有道术，能役鬼神。”<sup>②</sup>这里的道术和方术同义。《史记·封禅书》所提到的武帝宠爱的王夫人死时，方士少翁以方作夫人形，说：“道士以方术作夫人形。”<sup>③</sup>

这里将方士改称道士。这说明，进入东汉之后，流行着道术即方术的看法。《论衡·自然》中的“道士”一词，出现于道术即方术这种看法流行之后，这意味着“方士即道士”，道士即道术之士。

由此可知，“道士”之称的来历及其含义都有一个发展变化的历史，与早期方术、谶纬有着较密切的联系。尽管其来源可以追述很早，若从文献来考察，道士的称呼在东汉就已经存在。但“道士”作为道教信徒的专用名称则很晚。陈耀庭先生所著《道

①（东汉）班固，《汉书》（北京：中华书局，1971年），第2306页。

② 同上，第2867页。

③（西汉）司马迁，《史记》（北京：中华书局，1959年），第1355页。

教礼仪》一书认为：“就现存的早期道教文献来看，无道士之称的记载。《太平经》中也无‘道士’之称，《老子想尔注》中有‘道人所以得仙寿者，不行尸行，与俗别异，故能成其尸，令为仙士也。’称道人和仙士，而不称道士，其义约等于方士。魏晋时期，道士和道人之称才逐渐普遍，南北朝时期，道士之称开始专指道教中人。”<sup>①</sup>

除此以外，道教现存的道经当中，对于“道士”一词的含义，也做了教义方面的解释。这一点从对道教内部的视角来理解道士的含义，应该说是非常必要的。

唐代的一部道经《道典论》中有“道士”一条，经中引用《太上太真科经》中所记，对“道士”称谓的来源做了解释，认为：“凡开辟之初，圣真仙人，皆宣道气，立法相传，同宗太上，具称学士，以道为事，故曰道士，道事有功，故号道士，道士者，以道为事。”<sup>②</sup>由文中所言，以道为事，当理解成以道为侍奉之意。《太霄琅书》中也对道士称谓做了说明：“人行大道，号为道士。”“身心顺理，维道是从，从道为事，故称道士。”<sup>③</sup>据此，道士必须信奉道教教义，遵守道教规诫。据《三洞奉道科

① 此一条内容原文出自陈耀庭先生所著《道教礼仪》第八章第一节“道士的称谓”，后被中国社会科学院胡孚琛主编的《中国道教大词典》收录到“教职及组织”项下的“道教”词条中，但内容已有增益，原书在考察“道士”一语的出处时，并未提到早期《太平经》无道士之称，而在《中国道教大词典》中增加了这一条，本文参照两书做了引用，陈耀庭，《道教礼仪》（北京：宗教文化出版社，2003年），第279页。胡孚琛主编，《中国道教大词典》（北京：中国社会科学院，1995年），第497页。另：“道士”的称谓，据陈耀庭先生所著《道教礼仪》一书中所讲，唐《初学记》引《楼观本纪》称，“周穆王尚神仙，因尹真人草制楼观，遂召幽逸之人，置为道士”。认为道士之称似乎起于周穆王的时代，也难以成立。

② 《道藏》第18册，第125页。

③ 《道藏》第32册，第347页。

诫》的记载，道士又可以分为六种类型，“一、天真道士，二、神仙道士，三、山居道士，四、出家道士，五、在家道士，六、祭酒道士。”<sup>①</sup>

历代文献中，以及中国人日常生活中，对于道士的称谓曾经出现过许多种。不同的称谓与特定的对象有关，也与一定的使用场合有关。例如：《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四称：“道民、贤者、信士、善男子、善女人、行者，皆是道士。女冠，美前人之称，非是词状控告之限。即法师、大德、尊师、上人，是外属男子美出家之称，亦非启奏表请之宜。”<sup>②</sup>

与“道士”有关，或相近的称谓还有：

黄冠。明代朱权《天皇至道太清玉册》卷三称，“盖道士之衣冠，皆黄帝之衣冠，故名黄冠。所行者，黄帝之事；所言者，老子之道，故名。道士不异服，非先王之法服不敢服；不异言，非先王之言不敢言。不去姓，不忘亲也。不毁形，不忘孝也。以道为教，不悖天也。不事外教，不悖土也。以中国人奉中国之道，是体天之道，田地之利，以修身也。”<sup>③</sup>

真人。真人原来是指修真得道的人。《庄子·大宗师》称：“古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉。”<sup>④</sup> 这里的真人是人，但是是认识了“天人一体”的人。

羽士。道士追求飞升，羽化升天，故名之，又称羽衣、羽

① 《道藏》第24册，第735页。

② 同上，第757页。

③ 《道藏》第25册，第396页。

④ （清）郭庆藩，《庄子集释》（北京：中华书局，1961年），第224页。

客、羽人等。

道姑。女道士的称呼。又称女道或女冠，民间俗称仙姑。

## (二) 宫观管理者

“道士”是一个最普通的对道教出家弟子的通称，但就道教内部来说，随着宫观的建立，必然存在着许多参与宫观管理的具体职位，这些参与者究竟都有何种特点，却是不能简单以“道士”一词的称呼来说明的。

道教宫观执事的活动范围大致上有四个方面，即：内部管理方面，宫观生活方面，法务活动方面，宣道接待方面。宫观执事的名称也大致上按照管理活动范围予以分配。历史上道教正一派道观执事名称，根据明代朱权《天皇至道太清玉册》卷四的“古制宫观道士之职”，其中列举有三十种职称，即：“真人、祭酒、道录、道纪、道统、道正、道会、观主、提点、提举、副宫、副观、讲师、都监、玄义、知事、书记、谏议、监临、戒师、上座、掌籍、都表、监斋、法师、副表、直岁、表白、知库、司钥”。另外有“南极长生宫新增十四职”，即：“藏史、知院、金院、主翰、训师、司籍、直殿、直堂，知宾、司户、司工、司圃、司牲、社主”<sup>①</sup>等。

### 仪坛执事

早期道教仪式比较简单，因此，早期道教并没有专门执掌仪坛事务的称谓。南北朝时期，道教仪式逐渐繁衍增多，于是，仪式事务逐渐增加，客观上产生了要求对仪坛事务加以管理的专职人员。南朝刘宋时期的陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿

<sup>①</sup> 《道藏》第25册，第335页。

仪》就将仪坛执事区分为：法师、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯等职务。世称仪坛“六职”。唐末五代时，杜光庭又在他的《太上黄箓斋仪》中，将法师、都讲和监斋等三职，改称为高功法师、监斋法师和都讲法师，另外，又提到了知磬执事的出现。

关于仪坛执事的名称，随着社会的发展，随着科仪条件和规范的变化，执事分工有粗有细，称谓数量也有多有少。目前高功法师、都讲法师和监斋法师等三职，常常统称为三法师。都讲和监斋法师承担的职务也逐渐被代替。而执事的分工似乎也并不严格。另外，在一些道场中，常常设有一名总管当日道场一切经忏事务，协调道士和斋主关系，为行仪道士服务的道士，类似于“总理”、“总管”。但是，各地道门对于此职似乎还没有统一的名称。有的道观则将其称作“法务接待部部长”、“法务部主任”、“科仪部主任”，等等。

### 高功

道教斋仪执事职称。由参加科仪的道士担任，同都讲、监斋合称三法师。其职责为主持斋坛科仪。高功原来是学识渊博的人的意思。《后汉书·黄琬传》称：“旧制光禄举三署郎，以高功久次才德尤异者为茂才四行。”<sup>①</sup>早期道教科仪简单，并无法师或高功之类的专称。南朝刘宋时期陆修静的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》以法师指称后世的高功，称“当举高德，玄解经义”，“斯人也，道德内充，威仪外备，俯仰动止，莫非法式，三界所范，鬼神所瞻，关启祝愿，通真召灵，释疑解滞，导达群贤”<sup>②</sup>。其内容和文辞为后来道教文献中对于“高功法师”的要

① 《南朝宋》范晔，《后汉书》（北京：中华书局，1965年），第1834页。

② 《道藏》第9册，第832页。

求经常沿用。大约在唐代时。“高功法师”之称逐渐流行。《金篆大斋补职说戒仪》称：“高功其职也，道德内充，威仪外备，天人归向，鬼神俱瞻，蹶景飞晨，承颜宣德，惠周三界，礼越众官。”<sup>①</sup>意思是，高功居于坛场所有执事之上，既是精神领袖，又有高超道法，能够步罡踏斗，沟通天地，代神宣教，拔度人鬼。一般都是由德高望重的、精于斋仪和道法的长者担任。唐末五代的杜光庭在《太上黄箓斋仪》卷五十三的“赞导”中称：“高功法师，职在敷奏，进止俯仰，居众之先。或昏毫不任，自可求退，岂容假手，翻类冗员。今蜀地高功，止于发护、复炉两称名位，其他宣读，皆委他人。虽云先唱后随，何异龙吟螭应。此盖不惧冥谴，白愆罪尤。人事尚且未容，天道如何通感。后之法主，深可戒焉。”<sup>②</sup>

#### 都讲

道教斋仪执事职称。早期道教的斋仪十分简单，也没有都讲之职。南朝刘宋时期陆修静的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中，有了“都讲”之职，称其“才智精明，闲炼法度。其任也，行通时节，上下台息，先自法师，次引众官，礼拜揖让，皆当赞唱。”<sup>③</sup>意思是主持科仪进行中的唱赞。唐代的《金篆大斋补职说戒仪》称，担任都讲之职的道士，必须“洞辅该通，法度明练，赞唱仪矩，领袖班联”<sup>④</sup>，就是必须通晓科仪的程式，精究唱赞的起始和终止，辅助高功法师，充当参加科仪道士的领袖

① 《道藏》第9册，第74页。

② 胡孚琛主编，《中华道教大词典》（北京：中国社会科学出版社，1995年），第502页。

③ 《道藏》第9册，第825页。

④ 同上，第74页。

角色。同时还要“玄坛步趋，升座讲说，昭符国命，默契天心”，也就是能够演敷仪范，弘道说法，沟通人神，符合天心。唐末五代杜光庭的《太上黄篆斋仪》卷五十三述及都讲之职称“明练法度为都讲也。又都讲职词云，先鸣法鼓，次引朋众，风则轨仪，敬凭赞说，此即赞唱导引，皆都讲之务也。”<sup>①</sup>但是，后世的都讲职责已经有所改变。杜光庭当时就批评：“吴中江表荆楚”之地，原来由都讲“执磬赞导行礼”的职务，由于“都讲年德稍高，不欲一一劳止，即于众官之内差一人，执磬唱礼”，出现了知磬的执事。后来，都讲知磬赞导行礼的职务遂被替代。都讲成了第二高功。<sup>②</sup>

#### 监斋

道教斋仪执事职称。由参加科仪的道士担任，三法师之一。早期道教并无监斋之职。南朝刘宋的陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚天祝愿仪》中，有监斋之职，称其“司察众过，弹纠愆失，秉执科宪，随事举白，必使允当，不得隐滥”。<sup>③</sup>意思是监督科仪的进行，批评和纠正道士的过错。唐代的《金篆大斋补职说戒仪》称监斋的职责有二：一是“总握宪章，典领科禁，纠正坛职，振肃朝纲”，即监督科仪的进行；二是“周密察非，从容授简，有严有翼，毋滥毋堕”。即对于违反科仪规戒的道士，绳纠衍违，秉执科宪，毫无私心。这样就“外能合礼，以全济济之

① 《道藏》第9册，第346页。

② 胡孚琛主编，《中华道教大词典》（北京：中国社会科学出版社，1995），第502页。

③ 《道藏》第9册，第825页。

仪；内不欺心，免抱忡忡之恨”。<sup>①</sup> 唐代朱法满《要修科仪戒律钞》卷八有“监斋钞”，内引《升玄经》述及监斋法师必须依法执掌宪章、监督斋仪的十件事项，即：“一者令设供之家，先斋前三日投辞于法师，陈说所愿，并修所请斋人姓名，道位多少。法师受辞，即对辞主腾辞，上刺请监斋官属。二者令供主还家，更报所请斋人云，已投辞卜刺迄，宜各洁净，勿与俗人共同床座，莫作诸恶不善之行，此至斋竟，保全身口意，一如太上威仪之令。三者令供主不得盗鬼神之余物及市买熟食以供斋人。四者令供主见有异人闻斋欲来听经者，不得计饮食之费，遏截不听。五者令供主上刺迄，还家便于静室斋堂，烧香明灯，为监斋官员当下监察。六者供主不得辞托斋事，不供当宾客。七者令供主解斋布施，随家丰俭，一钱一缕，亦足表心。八者令供主不得缓带裙裳，如给使法。九者令供主不得迎师有人，去便不送，是去就异心，皆思忘义。十者不得令供主因解斋之余以解神福，是名贪利惜费，无恭肃心。”<sup>②</sup> 这些职责到了后代，有的被忽略了，有的则逐渐被其他执事人替代。监斋成了第三高功。<sup>③</sup>

### 侍经

道教斋仪执事职称。由参加科仪的道士担任，其职责为管理和布置坛场使用的各种科仪经书，保持科仪经书使用及时，清洁完整。早期道教并无侍经这一职称。南朝陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中称，侍经之职是“营侍尊经，整理巾

① 胡孚琛主编，《中华道教大词典》（北京：中国社会科学出版社，1995），第502页。

② 《道藏》第6册，第958页。

③ 胡孚琛主编，《中华道教大词典》（北京：中国社会科学出版社，1995），第502页。



蕴，高座几案，四座席地，拂拭齐整，不得怠懈。”<sup>①</sup>唐代的《金篆大斋补职说戒仪》中说到侍经的职责，一是“严洁几衽，整齐卷轴，开函启奏，收牍敷陈”，即陈列、布置和收藏经卷；二是“调和众音，表仪庶职，观听允睦，幽显交欢”，<sup>②</sup>即为诵念和使用经文做好准备工作。唐末五代时，杜光庭在《太上黄篆斋仪》卷五十三中说到，在斋仪开始时，侍经要“整饬坛场，主张法席，经科几案，供养供须，旅列敷张，皆须检校”；在斋仪结束时，侍经要“收经，安置本座及整拂坛席，严待供养，无使外人凌冒，辄践法坛，此乃持经职务也”。如果“虚参任职，伤傲不恭，使几案纵横坛场，污杂荐献之物，使值仆人坛，轻冒神真，凌犯禁戒”，<sup>③</sup>这样都会使得侍经获其殃责。<sup>④</sup>

侍香 道教斋仪执事职称。由参加科仪的道士担任，其职责为管理斋坛上的香炉和香，使其终日不灭。斋坛燃香是因为“天真用兹以通感，地祇缘斯以达言”。南朝陆修静的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》称侍香之职务是，“料理炉器，恒令火然灰净，六时行道，三时讲诵，皆预备办，不得临时有阙。”<sup>⑤</sup>唐代的《金篆大斋补职说戒仪》则规定侍香之职必须“精饰鼎彝，严洁案席，巡行燕柱，始终芬芳，玄鉴昭彰，丹诚露达，毋或中绝，有越初忱”。唐代道士朱法满的《要修科仪戒律钞》卷八有“侍香钞”称，“侍香其职也，炎炉肃整，芳馨恒然，使毕夜烟流，终朝火续，此法事之所先，宣晨昏而勿怠”。唐代还规定，

① 《道藏》第9册，第835页。

② 同上，第74页。

③ 同上，第347页。

④ 胡孚琛主编，《中华道教大词典》，第501页。

⑤ 《道藏》第9册，第825页。

如果侍香失职要处罚，“若翻覆香火，罚香二斤；若侍香烟中绝，罚油四斤；若临烧香突行，罚油二斤；若行香不洗手漱口，罚油二斤”，如果让香自灭，则“罚筭一纪”<sup>①</sup>。

### 侍灯

道教斋仪执事职称。由制定科仪的道士担任，其职责是布置、管理和清洁坛场的灯具，燃点坛场的灯烛，使其终日不灭。南朝陆修静的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》称侍灯之职：“景临西方，备办灯具，依法安置，光焰火燃，恒使明朗，若通风雨，火势不立，滔白法师，宜停乃停，不得怠替，初令照废。”<sup>②</sup>唐代《金篆大斋补职说戒仪》规定，侍灯之职不仅要置办坛场晚间的灯烛，而且要“整办缸篝，精严灯烛，高下照彻，内外辉华，际夜续明，乘晨收焰，光明道境，辉耀斋坛”<sup>③</sup>，就是妆点坛场光辉的意思。唐代朱法满的《要修科仪戒律钞》卷八有“侍灯钞”称侍灯要“兰缸晚映，系明西日，灼烁坛场，照灼清夜，若遇雨权停，值风暂息，宾主参详，与时兴废。”<sup>④</sup>另外，立春、立夏、立秋和立冬等四个节气之日，以及本命之日，又要燃点不同数量和不同样式的灯烛，要求侍灯勤励敬职，通晓续明，尽职尽责。如果不称职，《玄都律》规定灯火熄灭，则侍灯罚香一斤，灯烛倾翻则“罚油五升”。<sup>⑤</sup>

① 《道藏》第6册，第959页。

② 《道藏》第9册，第828页。

③ 同上，第74页。

④ 《道藏》第6册，第951页。

⑤ 胡孚琛主编，《中华道教大词典》（北京：中国社会科学出版社，1995），第500页。

### 知磬

道教斋仪执事职称。由参加科仪的道士担任，其职责是敲击坛场的磬，以磬的声音控制和掌握坛场科仪进行的速度，道士诵念经文的节奏。早期道教以及南北朝时期道教并无知磬之职。唐末五代杜光庭在《大上黄箓斋仪》卷五十三“赞导”中称：“赞唱导引，皆都讲之务也。吴中江表荆楚之间，皆以都讲执磬赞导行礼。夫先鸣法鼓者，钟磬之谓也。欲令群官整肃，仪制森然，须先击磬齐众，而后赞唱升坛，亦都讲之职也。但以近年，或都讲年德稍高，不欲一一劳止，即于众官之内，差一人执唱礼。盖事出一时，远非古制。”<sup>①</sup>从杜光庭这段说辞中，可知知磬一职大约出于唐代。其职即为原先都讲所承担。明代朱权编纂的《天皇至道太清玉册》卷四“清规仪范章”称：“知磬，一名右司仪。其职也，吟咏桐章，歌扬玄范。调和气宇，步虚声彻于云霄；净一身心，华夏音传于坛埠。弘敷至道，全感真灵。”<sup>②</sup>

### 钟鼓

道教斋仪执事职称。由参加科仪的道士担任，其职责是敲击坛场钟鼓，以钟鼓的声音控制和掌握坛场科仪进行的速度，道士诵念经文的节奏。原来道教科仪的节奏，都由击磬来控制。随着道教科仪规模逐渐扩大。明清以后，科仪逐渐流向民间，原先科仪节奏控制的磬声明显不能符合坛场的需要。于是，道教坛场的钟鼓作用逐渐突出。如江南正一派道士的科仪大多用钟鼓控制节奏。<sup>③</sup>

① 《道藏》第9册，第346页。

② 陈耀庭，《道教礼仪》（北京：宗教文化出版社，2003年），第296页。

③ 同上。

## 第四节 小结

南北朝时期，是道教史上的改造和充实阶段，就其所涉及的教团与教职方面，主要有以下几点：

(1) 在教团内部的管理上，由寇谦之、陆修静分别从立教的思想方面与具体的教团组织方面对天师道做了改革。寇谦之的改教以“礼度为首”，纳儒家礼教作为天师道信徒的思想指导，革除三张时的教规陋习，增订了戒律和斋仪，使原有的天师道原始性减少，性质发生变化，由民间宗教变成符合统治阶级需要的工具。陆修静的改教健全了道官的晋升制度，整顿了名籍混乱的状况，对已有道经做了系统整理，明确了道教传经受戒、箓的次序，这些措施无疑都对教团的发展起了很大的推动作用。

(2) 戒律方面。戒律是防止道士“恶心邪欲”、“乖言戾行”的重要手段。初创时的道教虽规定过一些内部纪律如“诚信不欺诈”、“春夏禁杀”等等，但尚未形成有系统的戒律。魏晋以后，尤其是南北朝时期，道教制订了许多较系统的戒律，如天师道有所谓“道民三戒、五戒、八戒、想尔九戒”等，新出现的上清派和灵宝派则大量吸取儒、释思想，制定了五戒、十戒、十二可从戒、观身三百大戒、千二百威仪之戒等等繁琐的戒律条文。

(3) 道馆的设置，产生了与之相应的道馆管理制度，出现了大量的道馆管理人员，道馆的建立使得原来的师徒传授形式被固定下来，道士有了稳定的修行场所，道门的传授完全规范化了。

## 第七章 结 论

从道教史的角度来考察，道教的神职人员来源主要有原始宗教的侍神者巫，战国时的方士与阴阳家，阴阳家提倡阴阳五行的思想为道教创立提供了理论依据，方士、巫所掌握的降神、求雨、占卜、炼丹、行气导引等各种技能也为道教所吸收，作为以后道门中人行法的本领，虽然道教中的神职人员由此发展而来，但道士与巫、阴阳家、方士却有着很大的不同，这不同之处就在于道士是以一种社会组织——道教组织的存在为依托，是道教组织中的成员。自从道教创立后，道教中的神职人员通过组成各种形式的组织，来传播自身的宗教信念。

在早期道教的发展史上，在宫观制度确立之前，道教的组织制度主要存在过两大类型，一是以“方”或“治”为单位的“政教合一”或“军政合一”的管理制度，二是以家族为中心的师徒制。

以“方”或“治”为单位的管理制度是指早期的民间道教教团太平道和五斗米道。太平道建立了“三十六方”的教区，设置大贤良师、将军、八使、渠帅的教团组织体系，起初从事传教活

动，后期发展为席卷全国的黄巾大起义。其主要特点是宗教活动与政治活动严密结合，建立起军政合一的管理制度。由于太平道的宗教组织具有明显的政治目的，黄巾起义失败后即销声匿迹，其组织制度不见后传。

以天师道建“治”为单位的祭酒制，划分教区为若干“治”，以天师为总领，各治下设治头大祭酒、奸令祭酒、祭酒、鬼吏、鬼卒等若干等级管理体制。这一制度的特征是：一、把宗教与政、军结合起来，建立了政教合一的管理制度。职业道士兼具道士和官吏两重身份，与信徒形成半宗教、半官民的关系。二、天师、祭酒的世袭固定化。天师道这种稳定而严格的组织管理体系，使得教徒之间的稳固关系得以确定，使教区的管理者与教区道民之间的上下级关系得以确认。祭酒制造成天师道在巴蜀地区长达三十年的稳定统治，政治宽和，教民安居。

从太平道与天师道的管理制度上看，天师道内部自创教起即有“科律”作为内部的组织纪律。对道官和道徒的行为作出较明确的约束。而太平道持续了三十年的黄巾起义，也很难让人无视其组织纪律的存在，但由于材料的缺乏，亦只能存疑待考。

三国时，天师道因为战事北迁，出现了组织散漫、纪律松弛的状况，历西晋至东晋，天师道传入滨海一带时，大批士族上层人物也纷纷加入到天师道徒的行列。甚至帝王之中也有奉道者。由于他们的加入，天师道的阶级结构和民间宗教性质也改变了。同时这些上层人士由于其教养和信奉天师道目的不同于下层群众，因此也必然带来他们的意识和要求。他们对天师道感兴趣，不仅仅是为了得到灵魂的慰藉，还希望利用、改造天师道，使之更适合于为维护封建统治和士族利益服务。

原来在汉末巴蜀地区的天师道，就教戒仪式方面来看，早期天师道较为粗浅的道教理论、简陋的科仪形式，虽然一部分仍被继承，但就固有天师道中的文化因素来说，已不能满足上层统治者的信道趋向，对其内容与传教形式的改变成为必然之势。经过一番彻底的改造，天师道组织涣散、科律废弛、仪式粗俗的状况得以改变，由原来民间性质的宗教变成适应统治者需要的上层宗教，这种改变在组织方面，即体现为各地以师徒制为传授方式的小型宗教集团的建立。师徒制是以家族为中心，通过血缘关系、婚姻关系的脉络而延伸，以靖室为其活动场所的宗教小团体。上清派同灵宝派即以这种方式传道。

与祭酒制所处的环境不同，东晋时期的师徒制传道发生在文化发达、交通便利的江南、滨海一带。师徒关系并不具有类似于祭酒制那样的官民职级性，就信道者来说，由于多是身兼世俗社会的官职，熟习儒家文化，并受外来佛教文化的影响，决定了他们一般都有较高的学识和文化素养。就信道者的个体精神层面来说，其信道的趋向也并非像早期太平道和天师道那样，要建立有着严密组织体系的传道组织。许多信徒雅好清谈，向往山水隐逸，并且不乐俗务，他们重视个体精神的解放，从志于道转向游于艺，都有隐遁之志。不管是早期的灵宝派所传授的金丹道，还是上清派的存思之术，在当时都是带有秘密性的道术，并非人人可授，而家族制的关系恰好满足了这一传授的要求，所以受道者的数量一般较少，传道过程也较为隐蔽，教团规模较小，且各教团之间的联系也较弱。应该说，在这一类宗教制度下，传道者身份的获得决定于其方术技巧的高下、个人人格的吸引力。因此，在魏晋这样一个高度重视门第身份的社会中，教主的门第身份对

树立权威、培养教徒的信仰起着极为重要的作用。

南北朝时期是道教的改造和充实阶段，经陆修静、寇谦之的改革，原有的天师道在教团的内部管理方面逐渐健全起来。上清派和灵宝派继续发展。而在道教组织制度方面，随着宫观的建立，规范与约束道士言行的戒律也逐步建立和完善起来。

宫观作为道教传播的中心，既是道士们祀神、修炼之地，又是道士们生活居住之地。道观的设立，克服了过去那种道官道民宗教活动脱节、道民的宗教活动场所与生活场所脱节的弊端，加强了道民与道民、道官与道民的联系，有利于宗教活动的开展与普及。另外，南北朝时战乱频繁，出家为道者则可免去租赋徭役，这也对劳动群众有着吸引力，随着劳苦群众的纷纷入道，道馆也大大兴盛起来。

宫观制度中规定了道士从入门至晋升到最高法位所必须持守的戒律、所受之箓及相应的法服，同时又规定了天师道、上清派、灵宝派的道派之间经典的传授次序。明确了道士因传授不同的经典而获得的法位阶序。

从汉末太平道、五斗米道建立的以“方”或“治”为基本单位的“军教合一”或“政教合一”的组织形式起，历魏晋以家族为中心的师徒传授制，到南北朝改造和充实后的以道馆为中心的宫观制的发展，表明其内部组织制度的形式为适应不同的社会环境的变化，而作出了相应的调整。伴随着这些调整，道教的戒律由原来较为粗陋的形式改造为精致系统的戒律制度，道阶的受箓次序也渐趋规范化，这样道教教徒日益由早期庞杂的成分而变为职业化道士。因此，可以说道教组织制度的逐步完善，促使道教逐渐进入成熟阶段。



## 参考文献

《道藏》（文物出版社，上海书店，天津古籍出版社联合出版，1988年影印本）。

《藏外道书》（成都：巴蜀书社，1994年）。

《四部丛刊》（上海：商务印书馆，1922年）。

《四库全书》（上海：上海古籍出版社，1987年）。

《大正藏》（日本大正新修大藏经刊行会，1924—1934年）。

《十三经注疏》（上海：上海古籍出版社，1997年）。

《诸子集成》（上海：上海书店，1990年）。

《二十五史》百衲本（杭州：浙江古籍出版社，1998年）。

（东汉）应劭，《汉官六种·汉官解诂》四部备要史部，（上海：中华书局据平津馆影印本校勘，1989年）。

（唐）房玄龄，《晋书》（北京：中华书局，1959年）。

（清）孙希旦，《礼记集解》（北京：中华书局，1990年）。

（清）孙诒让，《周礼正义》（北京：中华书局，1987年）。

（清）梁章钜，《称谓录》（北京：中华书局，1996年）。

（东汉）许慎，《说文解字》（杭州：浙江古籍出版社，1998年）。

（清）孙星衍，《尚书今古文注疏》（北京：中华书局，1986年）。

- (清)王念孙,《广雅疏证》(南京:江苏古籍出版社,2000年)。
- (清)郭庆藩,《庄子集释》(北京:中华书局,1961年)。
- (清)孙诒让撰,《墨子间诂》(北京:中华书局,2001年)。
- (西汉)贾谊,《新书》(北京:中华书局,2000年)。
- (西汉)司马迁,《史记》(北京:中华书局,1959年)。
- (汉)高诱注,《吕氏春秋》(上海:上海书店,1986年)。
- (宋)王应麟,《困学纪闻》,《四部丛刊》三编(子部)(上海:上海涵芬楼影印本)。
- (晋)陈寿撰、裴松之注,《三国志》,百衲本《二十五史》(杭州:浙江古籍出版社,1998年)。
- (南朝宋)范晔、(晋)司马彪撰,《后汉书》,百衲本《二十五史》(杭州:浙江古籍出版社,1998年)。
- (清)郭庆藩撰,王孝鱼点校,《庄子集释》(北京:中华书局,1961年)。
- (清)赵翼著,王树民校证,《二十二史劄记校正》(订补本)(北京:中华书局,1984年)。
- 《神仙传》,据湖南艺文书局清光绪二十年刊本。
- (晋)常璩撰,任乃强校注,《华阳国志校补图注》(上海:上海古籍出版社,1983年)。
- (宋)张君房纂辑,蒋力生等校注,《云笈七签》(北京:华夏出版社,1996年)。
- (宋)司马光,《资治通鉴》(北京:中华书局,1996年)。
- (宋)李昉,《太平御览》(北京:中华书局,1960年)。
- (清)赵翼著,栾保群、吕宗力校点,《陔余丛考》(石家庄:河北人民出版社,1990年)。
- (清)谢启昆,《小学考》(台北:艺文印书馆,1974年)。
- (清)永瑢等撰,《四库全书总目》(北京:中华书局,2003年)。
- 卿希泰主编,《中国道教史》(成都:四川人民出版社,1988)。

- 任继愈主编,《中国道教史》(北京:中国社会科学出版社,2001年)。
- 胡孚琛主编:《中华道教大词典》(北京:中国社会科学出版社,1995年)。
- 傅勤家,《中国道教史》,民国丛书,据商务印书馆版影印。
- 许地山,《道教史》上编,民国丛书,据商务印书馆版影印。
- 牟钟鉴著,《中国道教》(广州:广东人民出版社,1996年)。
- 陈垣,《道家金石略》(北京:文物出版社,1988年)。
- 陈国符,《道藏源流考》(北京:中华书局,1985年)。
- 陈国符,《道藏源流考》(上海,上海书店,1989年),据中华书局1949年版影印。
- 陈国符,《陈国符道藏研究论文集》(上海:上海古籍出版社,2004年)。
- 朱越利,《道藏分类解题》(北京:华夏出版社,1998)。
- 程树德,《论语集释》(北京:中华书局,1990年)。
- 扬天宇,《仪礼译注》(上海:上海古籍出版社,2000年)。
- 周振甫,《诗经译注》(北京:中华书局,2002年)。
- (日)小林正美著,李庆译,《六朝道教史研究》(成都:四川人民出版社,2001年)。
- 钱穆,《先秦诸子系年》(北京:商务印书馆,2002年)。
- 饶宗颐,《老子想尔注校笺》(上海:上海古籍出版社,1991年)。
- 王国维,《古史新证》(北京:清华大学出版社,1994年)。
- 陈寅恪,《金明馆丛稿初编》(北京:三联书店,2001年)。
- 许地山,《扶箕迷信的研究》(北京:商务印书馆,1999年)。
- 李零,《中国方术考》(北京:东方出版社,2001年)。
- 李零,《中国方术续考》(北京:东方出版社,2001年)。
- 李丰懋、朱荣贵主编,《仪式、庙会与社区——道教、民间信仰与民间文化》(台北,中央研究院文哲研究所,1996)。
- 李丰懋,《仙道的世界——道教与中国文化》,载蓝吉富、刘增贵主编,

《中国文化新论·宗教礼俗篇——敬天与亲人》(台北:联经出版社,1993年)。

李丰懋,《不死的探求——道教信仰的介绍与分析》,载蓝吉富,刘增贵主编《中国文化新论·宗教礼俗篇》(台北:联经出版社,1993年)。

王秋桂,李丰懋,《中国民间信仰资料集》(台湾:学生书局,1989年)。

顾颉刚,《中国上古史研究讲义》(北京:中华书局,1999年)。

顾颉刚,《古史论文集》(北京:中华书局,1996年)。

顾颉刚,《彭咸》,载《史林杂识》(北京:中华书局,1963年)。

王明著,《太平经合校》(北京:中华书局,1960年)。

王明著,《抱朴子内篇校释》(北京:中华书局,1988年)。

王元化主编,《海外汉学研究》(上海:上海古籍出版社,1992)。

范文澜,《中国通史》(北京:人民出版社,1978年)。

万国鼎编,万斯年、陈梦家补订,《中国历史纪年表》(北京:中华书局,2004年)。

戴康生、彭耀主编,《宗教社会学》(北京:社科文献出版社,2000年)。

陈麟书、袁亚愚主编,《宗教社会学通论》(成都:四川大学出版社,1992年)。

陈麟书主编,《宗教观的历史·理论·现实》(成都:四川大学出版社,1996年)。

欧大年(Daniel Overmyer)《中国民间宗教教派研究》,刘心勇等译(上海:上海古籍出版社,1993年)。

马西沙、韩秉方,《中国民间宗教史》(上海:上海人民出版社,1998年)。

张亚初、刘雨,《西周金文官制研究》(北京:中华书局,1986年)。

徐文镜编,《古籀汇编》(武汉:武汉古籍书店,1980年)。

周法高主编,《金文诂林》(香港:香港中文大学,1974年)。

王辉,《秦出土文献编年》(台北:新文丰出版公司印行,2000年)。

王宗昱,《〈正一法文经章官品〉初探》,未刊论文,参“早期天师道经典研究”会议(2001年,香港)。

陈鼓应主编,《道家文化研究》辑刊(北京:三联书店)。

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)。

陈耀庭,《道教礼仪》(北京:宗教文化出版社,2003年)。

牟钟鉴,《中国道教》(广州:广东人民出版社,1996年)。

郭武,《道教历史百问》(北京:今日中国出版社,1995年)。

丁培仁,《道教典籍百问》(北京:今日中国出版社,1996年)。

林富士,《试论六朝时期的道巫之别》,收入周质平等编,《国史浮海开新录:余英时教授荣退论文集》(台北:联经,2002年),第19—38页。

胡孚琛,《魏晋神仙道教》(北京:人民出版社,1989年)。

胡孚琛、吕锡琛,《道学通论:道家·道教·仙学》(北京:社科文献出版社,1999年)。

王承文,《早期灵宝派与汉魏天师道——以敦煌本〈灵宝经目〉注录的灵宝经为中心》,载《敦煌研究》1999年第3期。

潘雨廷,《道藏书目提要》(上海:上海古籍出版社,2003年)。

潘雨廷,《道教史发微》(上海:上海社会科学院出版社,2003年)。

(英)李约瑟著,陈立夫等译,《中国古代科学思想史》(南昌:江西人民出版社,1999年)。

沈文倬,《宗周礼乐文明考论》(杭州:浙江大学出版社,2001年)。

安娜·塞德尔(Anna Seidel)著,蒋见元、刘凌译《西方道教研究史》(上海:上海古籍出版社,2000年)。

马克斯·韦伯(Max Weber),《儒教与道教》(北京:商务印书馆,2002年)。

杨炳昆,《彭祖即巫彭》,载《社会科学研究》,1991年第6期。

唐兰《古文字学导论》(济南:齐鲁书社,1981年)。

罗振玉,《殷墟书契考释》,东方学会石印增订本(1927年)。

(韩国)文镛盛,《汉代巫覡的社会存在形态》,载《北京师范大学学报》1994年4期。

王青,《论齐楚两大方士集团及其对道教的影响》,载《世界宗教研究》1992年第3期。

石衍丰,《道教神仙谱系的演变》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第七期(上海:上海古籍出版社,1995年)。

刘跃进,《门阀士族与永明文学》(北京:三联书店,1996年)。

杨世华,《茅山上清派授箓程序初探》,载《宗教学研究》2002年第1期。

张泽洪,《道教斋醮符咒仪式》(成都:巴蜀书社,1999年)。

长沙市文物工作队编,《长沙出土南朝徐副买地券》,载《湖南考古辑刊》第一辑(长沙:岳麓书社,1982年)。

李正光,《长沙北门桂花园发现晋墓》,载《文物参考资料》1955年11期。

熊传新,《湖南湘阴隋大业六年墓》,《文物》1981年4期。

蒋赞初,《长江中游六朝墓葬的分期和断代——附论出土的青瓷器》,载《中国考古学会第三次年会论文集》(北京:文物出版社,1984年)。

蒋赞初,《长江中下游历史考古论文集》(北京:科学出版社,2001年)。

蒋赞初,《长江中游六朝考古的重要发现》,载《南京教育学院学报》1987年2期。

蒋赞初:《长江中下游孙吴墓葬的比较研究》,《长江中下游历史考古论文集》。

湖北省文物管理委员会编,《武昌莲溪寺东吴墓清理简报》,载《考古》

1959年4期。

鄂城县博物馆编,《鄂城东吴孙将军墓》,载《考古》1978年3期。

南京市博物馆编,《南京郊县四座吴墓发掘简报》,载《文物资料丛刊》(8)(北京:文物出版社,1983年)。

南京博物院、南京市文物管理委员会编,《南京栖霞山甘家巷六朝墓群》,载《考古》1976年5期。

江西省历史博物馆编,《江西南昌市东吴高荣墓的发掘》,载《考古》1980年3期。

江西省博物馆编,《江西南昌晋墓》,载《考古》1974年6期。

杨泓,《三国考古的新发现——读朱然墓简报札记》,载《文物》1986年3期。

白彬,《吴晋南朝买地券、名刺和衣物疏的道教考古研究》,四川大学博士学位论文,2001年。

Schipper, Kristofer, “The Covenant of Purity (qingyue 清约) and the Liturgy of the Heavenly Master Ecclesia”, 参“早期天师道经典研究”会议论文(香港中大,2001年11月)。

Bokenkamp, Stephen R., “The Septa—and Penta—syllabic Verse of Celestial Master”, 参“早期天师道经典研究”会议论文(香港中大,2001年11月)。

Cedzich, Angelika, “The Hanzhong Heavenly Master Fragments in Tao Hongjing’s Instructions for the Ascent to Perfection (Dengzhen yinjue 登真隐诀)”, 参“早期天师道经典研究”会议论文(香港中大,2001年11月)。

Lagerwey, John, Taoist Ritual in Chinese Society and History (New York: Macmillan, 1987).

## 后 记

起初，我是想写一篇关于早期五斗米道的教职“祭酒”的来源及考释的文章，拿这个题目拟成提纲后，交由我的导师潘显一教授，请他给我指出问题。潘先生看完，即敏锐地指出这类文章最好是以较短的文章出现为适宜，而对长篇的论文来说，可能会由于缺乏材料，写作篇幅难以达到要求，并嘱托我再好好想一想，以能够既发挥自己的长处，而又能兼顾毕业论文写作的规范与要求为原则。而仅隔两天，我还在为选题发愁时，潘先生在经过深思熟虑后告诉我，看是否可以从早期教职的角度入手，把对从道教创立至魏晋改革这一段时期的情况都纳入考察的范围，因为这样一方面比较符合道教史发展的阶段性特点，较容易把握一些；另一方面也可以拓宽研究视野，使研究内容有一定的针对性及普遍性，为以后的继续深入打下一个基础。从潘先生简短而又明确的提示中，我豁然开朗，题目才算定下来。在后来写作的过程中，潘先生仍多次给以相应的指导直至论文的完成，可以说本人的论文的写作多得益于我的导师潘显一教授的不吝赐教，始能付梓。



本人于2003年开始投入潘先生门下攻读博士学位。潘先生治学严谨,视野开阔,思路清晰,教授有方,尤其以能够通过对大量材料加以分析后得出洗练明快的结论为其特点。这些治学方法对我在对材料整理方面感到难以把握的时候,颇有补益。我要感谢我的导师潘显一先生,在三年的学习生活中,潘先生不仅传以修学之要,更授以为人之道。对于我在学习与生活中的问题多能指出利弊,常常使我豁然开朗。在论文撰写过程中,更是提供资料,指出问题,并多加督促。可以说,从他那里所得到的教诲,对我以后的学习、生活都会产生重要的影响。

还要感谢钦伟刚、陈兵、唐大潮、张泽洪、丁培仁等诸位先生,他们的授业使我获益良多。与同窗学友们的相互讨论也使我获得不少学业方面的进步。在此一并致谢。

最后还要感谢宗教所办公室和资料室的老师们。他们为我们的学习,提供了很大的方便,可以说我们学业的完成有他们的一份功劳。谨致谢忱。

丁 强

2006年3月于川大