

列寧工作室 ■ 精選文庫

# 屈服史及其他

【六朝隋唐道教的思想史研究】

葛兆光 著



К. МАРКС ЭНГЕЛЬС.  
РЕВОЛЮЦИЯ-ВИХРЬ  
ВСЕХ ЕМЬ  
И НАЗАД  
ЩИХСЯ

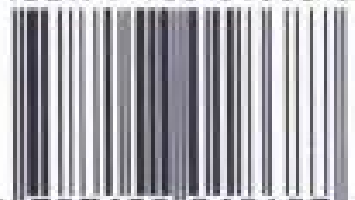


葛兆光著

# 屈服史及其他： 六朝隋唐道教的思想史研究

生活·讀書·新知 三聯書店

ISBN 7-108-01868-3



9 787108 018687 >

ISBN 7-108-01868-3/K·404

定价: 23.00元



# 屈服史及其他： 六朝隋唐道教的思想史研究

葛兆光著

生活·讀書·新知 三联书店

**图书在版编目(CIP)数据**

屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究/葛兆光著.  
北京:生活·读书·新知三联书店,2003.8  
ISBN 7-108-01868-3

I. 屈… II. 葛… III. ①道教-思想-研究-中国-  
六朝时代②道教-思想-研究-中国-隋唐时代 IV. B958

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第031857号

责任编辑	孙晓林
装帧设计	陆智昌
出版发行	生活·读书·新知三联书店 (北京市东城区美术馆东街22号)
邮 编	100010
经 销	新华书店
印 刷	北京市松源印刷有限公司
版 次	2003年8月北京第1版 2003年8月北京第1次印刷
开 本	635×965毫米 1/16 印张15.5
字 数	223千字
印 数	0,001-7,200册
定 价	23.00元

# 目次

## 内编：屈服史

7	引言： 换一种思路看道教史
12	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
29	第二章： 从“六天”到“三天”：六朝到隋唐道教斋醮仪式的再研究
57	第三章： 黄书、合气及其他：道教过度仪的思想史研究
75	第四章： 《上清黄书过度仪》的文献学研究
96	第五章： 最终的屈服 ——开元天宝时期的道教
118	第六章： 妖道与妖术：小说、历史与现实中的道教批判

## 外编:道教史研究的思考与评论

- 149 外编一:  
道教研究的历史和方法  
——在清华大学研究生课上的讲稿
- 169 外编二:  
文献学与历史学思路  
——评吉川忠夫编《六朝道教の研究》
- 178 外编三:  
“重玄”何有“派”?  
——评砂山稔《隋唐道教思想史研究》
- 183 外编四:  
重新清理唐代宗教的历史  
——评吉川忠夫编《唐代の宗教》
- 191 外编五:  
一个学者与一个时代的道教史研究  
——关于王明及其道教研究
- 202 外编六:  
中国(大陆)宗教史研究的百年回顾

## 附录：道教杂说

219	附录一： 唐宋时期道教的投简
227	附录二： 历经试炼：小说、历史和现实中的道教信仰考验
236	主要征引文献
246	后记





内编

屈服史





## 换一种思路 看道教史

引言：

这几年来,看到不断出土的新文献,总觉得《汉书·艺文志》对于古代知识世界的六部分类值得重新认识,那些被后代文人看不起的天象地理、阴阳五行、占卜祈禳、实用技术,实际上在古代人的心中拥有不言而喻的合理性,因此应当在思想史中讨论。因为兴趣而经常阅读《道藏》,又常常想到福柯(Michel Foucault)的理论,道教中的仪式、方法、技术,在后来的知识阶层眼中成了纯粹的“迷信”,其实是“以今日之是,定昨日之非”。这些在古代思想世界中本来合理的知识在后代失去其原有的合理性,用旧的习惯说,是理性不断除魅的结果,用新的术语说,是一个“权力”与“知识”之间不断纠缠的历史过程。就是道教,从一个非主流的,一个本来可能与皇权发生激烈冲突的、试图政教合一的宗教,变成皇权认可的主流意识形态和伦理观念的一个部分,本身就是在“权力”之下形成的新的合理性“知识”。所以,对于道教如果有“了解之同情”,那么,是否就

应该对这些古代宗教的知识、思想和行为有另一种角度的理解和阐释？这是我在写《中国思想史》第一卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》一书有关六朝道教的章节时，心里想到的一个问题，这个问题始终在我心里好些年，想起来就有些放不下。

在写作《思想史》的那几年里，断断续续地，我选择了三个问题来讨论。第一个是道教的组织形式，因为我注意到早期道教有一个很明显的变化，就是半军事化半行政化的“治”、“方”等组织样式在六朝时期渐渐消失了，后来，也包括现在的道教，基本上是以道观为中心的架构，而道观又主要分布在道教自己所说的“洞天福地”，这种以宫观为中心的道教教团，除了在宫观接受香火、在社会承担祈禳仪式之外，已经不再是早期道教“领户化民”，即半行政半军事的组织形式。那么，为什么道教不可以有半军事半行政的组织，早期天主教和伊斯兰教不也是这样的么？为什么中国就不能允许这种“政教合一”宗教组织的存在，甚至连这种存在的合理性都不能成立？这是否关系到，在后来的中国，宗教权力始终不可能与世俗皇权并峙的大问题？对这个问题，我在《从张道陵“军将吏兵之法”说起》一章中进行了讨论，尽管历史遗留下来的资料相当稀少，而且语焉不详，但是从边角处打捞的蛛丝马迹，还是可以看到历史的遗影。第二个是早期道教的斋醮仪式，早期道教在一开始的时候，并没有把自己和世俗的节庆祭祀活动分开，那种“圣”与“俗”的界限，是后来宗教神圣化过程中逐渐划出来的，它一方面使得世俗和超越分出了轩轻，使宗教似乎拥有了神圣的意味，另一方面也把世俗世界拱手让给了世俗皇权。本来就来自巫祝史宗，当然早期道教也参与了像“五腊吉日”和“春秋二祀”这样的祭祀活动，佛教徒批评道教进行祭祀好像世俗的巫觋，可是如果道教本来就是从巫觋世界中生长出来的，这种仪式有什么不对？记得法国学者葛兰言（Marcel Granet）、马伯乐（Henri Maspero）都曾经说过，古代中国春秋大祭，是最重要的祭祀，也是巫觋活动和男女欢会的节日。可是，奇怪的是，为什么到了六朝时代它就成了鄙俚的活动，连道教自己也要和它们划清界限了呢？在第二章《从“六天”到“三天”：六朝到隋唐道教斋醮仪式的再研究》中，我一直在追问这个问题。第三个是接着上面一章来

的问题,上面一章里举了杨联陞先生曾经研究过的“涂炭斋”渐渐退出道教的例子,这一章继续讲“过度仪”逐渐在道教中消失,“过度仪”是早期天师道的人道仪式之一,在某种意义上说相当于儒家的“冠礼”和佛教徒的“受戒”,由于它主要通过一整套相当复杂的象征性仪式,包括男女性交活动内容来进行,后来曾经受到很多讽刺和斥责,可是,把男女交合看成是人的成年,把人的成年看作是入道的初级阶段,把阴阳五行九宫八卦的象征当做宇宙合理性的来源,把摹拟宇宙存在的状态当做解除世俗困厄的途径,这种思路为什么就不能成立?它不是在早期中国很正常么?为什么这个时代它就不正常了呢?我把这一问题的追问写在了《黄书、合气及其他:道教过度仪的思想史研究》这一章中。同时为了更好地解读这份难懂的文献,我勉力对它进行了考释,于是有了第四章《〈上清黄书过度仪〉的文献学研究》。在上面三个问题中间,都包含了一个有趣的现象,或者说是耐人寻味的问题,就是至少在我们看到的资料中显示,那个时代,在这三方面对道教都有激烈的抨击,而道教并没有进行反驳和抵抗,自己却似乎在默认这种批评,于是不得不遮遮掩掩、文过饰非,一面否认这种行为的存在,一面悄悄地把这些内容从道教中清除出去。

这就有了从5世纪到7世纪所谓的“清整道教”。用主流社会和官方权力所认可的道德、伦理来批评宗教,这并不奇怪,权力对于各种知识的干预和调整始终存在,直到今天的中国也还是这样。对于政治权力来说,这是合理的,通常历史学家一直在按照习惯的观念,站在正统的立场,照本宣科地叙述这一历史。奇怪的是,在中古中国,被斥责的宗教自身却自觉自愿地与批评者协调,主动地修正自己的思想、知识和方法,去趋近主流意识形态和官方政治立场,到了盛唐时代,这种“知识”屈从于“权力”的历史,差不多已经走完了全程,官方的、主流的意识形态和政治伦理,已经和宗教之间经过了“磨合”而有了某种默契,这一历史到盛唐演出了“终结篇”,道教整理斋醮仪式、唐玄宗遍注《道德》、《金刚》和《孝经》,佛教、道教和儒家三教论衡成了表演而失去真正的思想交锋,就是这一时代的标志,因此第五章就是《最终的屈服——开元天宝时期的道教》。

于是,我把这一过程看成是道教的“屈服史”,而在对这一屈服史

的研究中,我致力于用“减法”来做思想史。这里我用了“屈服史”和“减法”两个不免杜撰的词语,也许,“屈服”(surrendering)和“减法”(subtraction)这两个词需要解释。过去思想史的叙述者总是注重一种思想或文化对(give to)另一种思想或文化的影响、压力,所以叙述立场——叙述者的立场——常常不由自主地从“征服者”或“胜利者”出发,忽略了主动的适应而注意了主动的施予,因此叙述思路就常常是从主动影响到被动接受,而很少关心在被动状态下主动调整以求适应者的复杂心情,我用“屈服”这一词作为书名,是想使历史叙述者站在道教的立场上,看一种宗教如何在古代中国强大的主流话语中被迫“调适”、“回应”以及“进入”。而“减法”是指历史过程中被理智和道德逐渐减省思想和观念,过去的思想史太多地使用“加法”而很少使用“减法”,我所说的“加法”指的是思想史往往注意叙述不断出现的新知识、新思想和新信仰,却很少用“减法”去讨论渐渐消失的那些知识、思想与信仰,包括被斥为野蛮、落后、荒唐、淫乱以后逐渐“边缘化”和“秘密化”的过程,其实,正是在这些渐渐减少和消失的过程中,我们可以看到被过去遮蔽起来的历史,也可以看到古代中国的世俗皇权和主流意识形态,如何在不经意中就可以迫使其其他异端“屈服”。正是由于中国宗教史上的这种“屈服”,中国历史上从来不曾有过与世俗政权相对抗的宗教权力,而中国集神灵、宇宙、伦理道德象征以及政治权力与军事权力于一身的“普遍皇权”(universal kingship)也比西方要更为强大。正是思想史上常常出现的“减法”,揭示出古代中国,由于皇权垄断了所有的合理性和合法性,使得凡是不符合主流的所有宗教信仰,都要蒙上“妖”、“淫”、“乱”这类名称,不得不渐渐边缘化、秘密化或民间化,退出上层的、精英的思想世界,我在最后一章《妖道与妖术》中就是讨论这一历史现象。但是,也应当指出,这种渐渐在主流意识形态和上层社会生活中逐渐“消失”的历史痕迹,却一直存在于中国边缘的、世俗的、民间的宗教、文化与思想,甚至小说之中,从古代直至现在。

这就是历史。历史是一种过程,在这个过程中,宗教在不断地变异。历史学者的兴趣正是在描述和分析这种过程。在历史中,没有永恒不变

的宗教,这不仅因为它要承担拯救心灵的神圣职责,就必须不断适应变化的社会与人类,而且因为它也必须自我生存,要生存就要避免与主流政治权力和官方意识形态正面对抗,特别是道教,毕竟道教是在中国这个“普遍王权”一直很强大的国家中。





## 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

在南北朝佛教常常批评道教的话题中，有一个是所谓的“军将吏兵”之法。在《广弘明集》中有三则相似的批评：

（道教）冬夏两季至同俗祠祀，兵符社契，军将吏（一本误作“交”）兵，都无诫劝之文。<sup>〔1〕</sup>

先受治策符社契，皆言军将吏兵，都无教诫之义。<sup>〔2〕</sup>

傅奕曾为道士，身服黄衣，不遵李老无为之风，专行张陵兵吏之法。<sup>〔3〕</sup>

〔1〕 甄鸾《笑道论》，《广弘明集》卷九，《大正新修大藏经》第五十二卷，152页。

〔2〕 释道安《二教论》第九，《广弘明集》卷八，同上，140页。

〔3〕 释明概《评秦决破傅奕谤佛毁僧事八条》，《广弘明集》卷十一，同上，160页。

这里的“军将吏兵”或“张陵兵吏之法”究竟指的是什么？从《弘明集》、《广弘明集》收录的资料来看，六朝时期佛教和道教的论争其实相当奇特，双方在教义道理上的争论并不算多，互相攻击的时候，发言的依据常常并不是白家的，却是以儒家伦理道德和政治为中心，得到皇权认可的道理。撰文批评的时候，预设的读者听众也并不是佛教徒或道教徒，而是皇帝和上层知识阶层，那么，为什么佛教总要拿它来攻击道教，究竟佛教在“军将吏兵”上要暗示的是什么？

## 一

“军将吏兵”，有时也写作“将军吏兵”或“君将吏兵”，从现存各种资料来看，指的是道教仪式中召请的神将鬼兵的数量、领属、封爵与称号。这本来是想像世界的产物，而在早期道教中则被认为是“气之所感”而生的神灵。《赤松子章历》卷二“请官”一类中引天师道早期的科仪文献《太真科》中说：

请官治病，以应二十四神，身中之官也，官将及吏兵人数，悉道家三气应事所感作也，非天地生人也。

在《赤松子章历》中有很多类似的记载，如卷三“消怪章”中引《天师千二百官章》就说，道上劾治精怪，可以祈请“天吕君黄衣兵士十万人，督御君兵士百万人，又请无上元士君五人，各官将百二十人，下为某家收捕”，在卷五“百姓言功章”则更记载“天师旧式”，即早期天师道的道民聚会时，请“诸官君将吏兵，二十四治官将吏兵”等等，甚至还可以请“无上玄老、太上三尊、将军吏兵”来为自己守宅<sup>〔1〕</sup>。这在《上清黄书过度仪》中也得

〔1〕《赤松子章历》，《道藏》第十一册，188、195、211页。按：《太真科》原三卷，后亡佚，但曾经被南北朝中期的《玄都律文》、《赤松子章历》以及唐代的《要修科仪戒律钞》等多处引用，应为较早期的道教科仪经典，参见大渊忍尔《续老子想尔注の成立》，载《初

到印证,据说,早期天师道教信仰者在二十岁必须经历的“过度仪”中,这一仪式的第一步就是想像自己召请了种种神灵来为自己“消灾散祸,随事分别关启”,在那时,信仰者“各思佩箬上功曹使者、将军吏兵,冠显衣服,罗列行伍,卫臣妾前后左右,当为臣妾致四方生气”<sup>〔1〕</sup>。当然,这些将军吏兵能够听从调遣的条件是信仰者的信仰,在据说为六朝人所撰的《洞仙传》卷一“郭文举”条中,就有这样的记载,“山外人徐凯,师事(郭)文举受箬,箬上将军吏兵,并见形于凯使役之,(又令)凯见社灶神,戒凯曰:‘不可有房室,不复为卿使。’凯后娶颍氏女,诸神即隐。唯余箬吏二人,不复从命,语凯曰:‘汝违师约,天曹已摄吏兵,留我等守太上箬,不复可使。’”<sup>〔2〕</sup>在想像力日益膨胀的时候,这种官将的名号会越来越诡谲神秘,而吏兵的数量会越来越多,似乎不如此就不足以显示法力无边。关于这种思想习惯,不妨看一看早期的《周礼》,作为想像的一统王国制度性架构,其设想中的整齐有序的官僚机制是何等庞大,也不妨再看一看后来神魔小说的想像,如《西游记》里托塔李天王率兵将擒拿齐天大圣时的盛大阵容,大约就与张陵军将吏兵的想像如出一辙。

在早期天师道里,这是很普遍的一种方法,所以很多文献和文物中都可以发现这种法术的痕迹。如敦煌文书中所保存的《度仙灵箬仪》中曾经多次出现相似的名称,在祈请启奏词中就有“身中五体真官,功曹使者,将军吏兵,悉还从众妙门而入”,“正其威仪,对共功曹使者,简阅箬上将军吏兵”,“求请上仙或上灵童,将军吏兵以自防护”等等,这里提到的“将军吏兵”就是用来护佑启请者的神灵<sup>〔3〕</sup>。召请神灵,想像神灵的等

---

期の道教》,285页,东京,创文社,1991,《天师千二百官章》也是早期天师道的典籍,或许与《正一法文经官章品》有关,见《道藏》第二十八册。参看福井康顺《天官章本千二百考》,载《道教の基础的研究》第一篇第一章,37—52页,东京,理想社,1952。又,刘琳,《三张五斗米道的一部重要文献》,载《古籍整理与研究》1989年第四期,20页以下,中华书局,北京。

〔1〕《上清黄书过度仪》,《道藏》第三十二册。

〔2〕见严一萍编《道教研究资料》第一辑,27页,艺文印书馆,台北,1974。

〔3〕《英藏敦煌文献》第1册,S.203,81—83页。四川人民出版社,成都,1994。

秩和数量,是道教早期的传统方法之一,1966年在镇江丹徒的一座东晋墓葬中出土过一枚道教的六面铜印,阴刻篆书,正面文为“南帝三郎”,前侧面文为“三五将君”,后侧面文为“东治三师”,左侧面文为“大一三府”〔1〕,据有的学者研究,它与陆续出土的东汉“天帝使者”印和稍后文献记载的“黄神越章”印一样,是以道教信奉的神来劾治鬼物的法器,“三五将君(军)”曾见于甄鸾《笑道论》,“道士受三五将军禁厌之法,有怨憎者,癫狂殒命”,“大一三府”大约指古代中国所信奉的最高神“太一”的属下府署,“南帝三郎”则大概是指五方帝之一南帝的嗣子〔2〕。这里的“将君”或“三师”,也都是想像中的神仙世界的官衔,把它刻在印上,也是用于召请。人们很容易就把自己对世俗社会中掌握了生杀权力的政府与军队的敬畏,转移到想像的神鬼世界中去,以为掌握了人间祸福的神鬼同样也有世俗社会政府与军队的等秩与职衔。传世的道教文献中,这种仿效世俗社会官府或军队以组织神谱的记载常有,如早期天师道典籍的《正一法文经章官品》和《太上三五正一盟威箓》中,就有种种官府和军队用的名称,如“虎贲”、“仆射”、“功曹”、“前司马”、“后司马”以及各种“将军”等,还有一些按照人间情况想像出来的统辖隶属,如“制地君五人,官将一百二十人”、“盖天大将军,十万人”等等〔3〕。

不过,对将军吏兵的召请,原本并不是随意的,早期天师道对各色道徒的召请能力有相当严格的规定。《要修科仪戒律钞》虽然可能是唐代人所编,但可以相信它保存相当多古代的资料,在卷十讨论授箓时,它引《太真科》说,入道的童子(七至十九岁)授一将军箓,可以召请与号令九种吏兵,成人授十将军箓,当然就可以召劾号令更多的吏兵〔4〕,这一记

〔1〕《镇江博物馆藏古代铜印》,《文物》1983年第8期,北京,文物出版社。

〔2〕参见刘昭瑞《东治三师、三五将君、大一三府、南帝三郎考》,《考古》1991年第5期。

〔3〕《道藏》第二十八册,534—557页。柳存仁《秦巴与张天师》特意指出,除了上述官名外,还有“中宫五营校尉”、“城门校尉”和“察奸君”等,“皆与当世人在政府或宫中服役之职名相同”,载《仪式、庙会与社区——道教、民间信仰与民间文化》,李丰懋、朱荣贵主编,43页,中央研究院中国文哲研究所筹备处,台北,1996。

〔4〕《要修科仪戒律钞》第十卷,《道藏》第六册,967页。

载,可以用来与《太上三五正一盟威箓》的记载互相印证,在这部大体保存了寇谦之时代经过“清整”后的道教授箓规则的文献中<sup>〔1〕</sup>,就记载了各种等级的道教信仰者有不同的召请“将军吏兵”的权力,这在其授箓品第中也可以看出:

太上正一童子,一将军;

太上正一童子,十将军;

太上正一,一百五十将军。<sup>〔2〕</sup>

可见,召请神将鬼吏的力量与技术,是随着入道程度的深浅而被道教确认的,佛教徒所谓张陵“将军吏兵”,主要就是指这种授箓的仪式和规则。在一份有陆修静注文,可以相信是刘宋以前的道教典籍《正一法文传都功版仪》中曾经记载,阳平治“德业渐升,教化逾博,奉佩符箓,昼夜勤修,驱使吏兵,拯救验效,直心守法”,可见“驱使吏兵”是勤修的内容和拯救的方法<sup>〔3〕</sup>。根据佛教和道教各方面的记载,这些技术在整个唐代都在延续和流行,像前引佛教徒的批评中,就说傅奕“专行张陵兵吏之法”,而传为唐初李淳风所撰的《金锁流珠引》卷三和卷四中也引《正一法箓》称三元各有“三大将军箓”,并各领若干阶箓,而又引三元之法说,三元法“各有主将吏兵,以约三官中神鬼精妖,令不为人天崇害”,至于神符,更可以有“将军吏兵百千亿万众”,救人出离困厄<sup>〔4〕</sup>,而传为唐末杜光庭所撰的

〔1〕 朱越利《道藏分类解题》,204页,北京,华夏出版社,1996。他认为,这部经典属于《正一盟威箓》,而《正一盟威箓》出自汉代张陵,但一般以为此经典业已经过后来人的修订,虽然来源很早,但是也掺入了南北朝的内容,参见大渊忍尔,《中国における民族の宗教の成立》,《初期の道教》,144—149页。

〔2〕 《道藏》第二十八册,426—466页。参见与此书年代与性质相近的《太上正一盟威法箓》,其信仰者所受法箓有各个等阶,如太上一官童子箓、十官童子箓、七十五官童子箓、太上三五赤官斩邪箓一直到太上百五十将军男仙灵箓等等,各个法箓所可召请的军将吏兵的数量与等级均不同,象征神力的差别,《道藏》第二十八册,468页。

〔3〕 《道藏》第二十八册,482页。

〔4〕 《道藏》第二十册,365、373页。

《太上黄箓斋仪》卷一中仍然有关于“天地三界,官属君将吏(原误作“史”)兵”的记载〔1〕。

## 二

可是,如果“将军吏兵”仅仅是道教神谱中一些从现实人间借用的军阶官爵的名号,仅仅是想像的产物被应用于仪式的召请技术,那么,它不大可能受到如此激烈的批评,佛教徒也不至于对此大作文章,因为挪用人间官名如“天王”、“将军”等等作为神职,在佛教也并不是没有,像六朝的释智静《檄魔文》中就有“命使持节前锋大将军阎浮都督归义侯萨陀……领众四十万亿扬镳首路”、“使持节威远大将军四天都督忉利公……领众百万亿鸾飞天衢”,而释宝林《破魔露布文》也一样呼唤“持节都督恒沙世界诸军事征魔大将军净州刺史”等等〔2〕,因此,如果仅仅是这种虚拟世界的想像,似乎佛教不至于专门称之为“张陵吏兵之法”而反复加以抨击,佛教徒在这一论辩中究竟想暗示什么?似乎我们还需要进一步追溯这个话题的原委。

有时候,想像也是一种回忆,人们总是在不断地发掘自己过去的历史经验,个人、宗族、教团、甚至国家,他们常常试图从历史的记忆中寻找一些可以补充当代思想的资源,通过回忆与想像,曲折地表达一种未必自觉的希望。于是,在许多当下的想像下面,潜藏着历史,或者说,历史以一种想像的姿态呈现。回顾道教的历史可以发现,道教特别是天师道一系,不仅在神鬼的谱系方面,在其宗教的最初组织形式上,也恰恰基本是仿效人间社会的。2世纪中叶起,由于疫病流行等原因,一个又一个以“造作符书”、“咒鬼使鬼”或“符水咒说以疗病”、“教病人叩头思过”等技术为依

〔1〕《道藏》第九册,182页。

〔2〕《弘明集》卷十四,《大正藏》第五十二卷,92—93页。

凭的巫觋方士<sup>〔1〕</sup>,出现在中国的西蜀与东部。他们初步建立了教团,如传说中的张陵建二十四治,“置以土坛,戴以草屋”<sup>〔2〕</sup>,张角置三十六方,“大方万余人,小方六七千,各立渠帅”<sup>〔3〕</sup>,就连经典的研习,也有一定的规则与管理者,如张修令“祭酒主以《老子》五千文,使都习”<sup>〔4〕</sup>,可是,特别应当注意的是,这种组织形式与政府或军队的组织方式很接近,我怀疑,可能早期道教就是仿效政府与军队的形式来管理信仰者的,太平道的“三十六方”组织与“天公将军”、“地公将军”、“人公将军”的军队官员式的称号,五斗米道的“二十四治”组织与“师君”、“祭酒”、“鬼卒”称号等等,可能就透露了其中的一些消息。

早期道教的这些教团组织方式,既是现实政权的仿效,也是对想像中天上神界的模拟,《太平经钞》里说,天上“一师四辅”,“从属三万六千人,部领三十六万,人民则十百千万亿倍也”,万绳楠曾经推测,太平道就是效法这种天上的形式,这是有道理的<sup>〔5〕</sup>。其实,按照地域的划分,把宗教组织与世俗政权重叠起来,建立政教合一的社会体制,是以宗教理想以及宗教权威来建立社会秩序的基础。我相信,相当多的宗教在初起时都有过这种尝试,道教也不例外<sup>〔6〕</sup>。据史书记载,早期道教确实有过类似的想法和行动,五斗米道以“师君”、“治头人祭酒”、“祭酒”和“鬼卒”构成的组织秩序,“各领部众,多者为治头人祭酒”<sup>〔7〕</sup>,一方面取代国家的

---

〔1〕 释道安《二教论》“张陵避病虐于丘社之中,得咒鬼之术书,为是遂解使鬼法”,又,“(张陵)顺帝时客于蜀,学道鹄鸣山中,造作符书,以惑百姓”,《广弘明集》卷八,《大正藏》第五十二卷,140页。《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》:“张角……跪拜首过,符水咒说以疗病”,2299页。

〔2〕 释明概《决对傅奕废佛僧事》,《广弘明集》卷十一。

〔3〕 《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》,2299页。一说“方”即“坊”。

〔4〕 《三国志》卷八《张鲁传》注引《典略》,264页。

〔5〕 参看万绳楠《魏晋南北朝史论稿》第一章《黄天太平和羽化飞天》,8页,昭明出版社,台北,1999。

〔6〕 有关道教早期的组织问题,陈国符在《南北朝天师道考长编》中已经有“设治”、“署职”等节,《道藏源流考》下册,中华书局,1985。又,可以参看马伯乐(Henri Maspero),《道教》,川胜义雄日文译本,平凡社,东京,1978、1992。

〔7〕 《三国志》卷八《张鲁传》,263页。又,《三国志》卷三十六《马超传》注引《典略》中曾

经济职能,要求信仰者的租米钱税,即“输米、肉、布、绢、器物、纸笔、荐席、五采”,一方面控制了本来由国家控制的刑法,即“犯法者三原(一作令)然后乃行刑”〔1〕,这就是刘勰在《灭惑论》中愤愤然批判的“爵无通侯,轻立民户,瑞无虎竹,而滥求租税,库费产业,蛊惑士女”〔2〕。如果说,在这种基础上还增加了宗教信仰的动员力量,实质上就取消了地方政权而以宗教教团取代。据《无上秘要》卷二十三引《正一炁治图》,张道陵设二十四治:

阳平治、鹿堂治、鹤鸣山治、漓沅山治、葛瓚山治、更除治、秦中治、真多治(以上为上八品)、昌利治、隶上治、涌泉治、稠稷治、北平治、本竹治、蒙秦治、平盖治(以上为中八品)、云台治、涪口治、后城治、公慕治、平刚治、主簿治、玉局治、北邙治(以上为下八品)〔3〕。

这里,除了最后北邙治是想像中深入京兆的治所外,其他二十三治,都在当时五斗米道的传播范围内,如蜀郡、广汉、遂宁、犍为、越雋、巴西、汉中等等,后来张鲁即以此据有蜀地,成为政教合一的控制区。再据《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》记载,天师道曾经以天师为首领,“署男女祭酒二千四百人(即每治百名),各领户化民”,所谓“领户化民”,显然是把信仰者当做子民来管理的,所以下面接着有两句很重要的话说,“阴官称为篆治,阳官号为宰守”〔4〕,也就是说,他们不仅要掌握宗教的教化权力(阴官),而且也想垄断世俗的管理权力(阳官)。这一记载确实记的是早期天师道的实况,那部假借老君,实则可能就是寇谦之自撰的《老君音

---

经记载马超投奔张鲁时,张鲁曾经要授他为“都讲祭酒”,946页。又,可以参看福井康顺《道教の基础的研究》,54页。

〔1〕均见道安《二教论》引《蜀记》,《广弘明集》卷八,《大正藏》第五十二卷,140页。

〔2〕《灭惑论》,《弘明集》卷八,《大正藏》第五十二卷,51页。

〔3〕《无上秘要》卷二十三,《道藏》第二十五册,68—69页。又,《玄都律》第十六引《五岳名山图》也有二十四治之名,见《三洞珠囊》卷七。

〔4〕《道藏》第六册,966页。



诵诫经》里借老君之口说到,张道陵在蜀地“板(当作版)署男女道官,因山川土地郡县,按吾治官靖庐亭宅,与吾共同领化民户”<sup>[1]</sup>。这里所说的“因山川土地郡县”设“治”,就是很受世俗政权批评,以至于道教后来不得不改弦更张的宗教教团组织方式。

不过,这种改变并不是一朝一夕的事情,道教自觉的组织形式改变,要经历了一个相当长的时间才得以完成,这一点还可以从大约5世纪的道教文献中看出。比如《三天内解经》里虽然批评道教自身的问题,但仍然坚持道教要“立二十四治,置男女祭酒,统领三天正法,化民受户”,然而大体时代相近的《玄都律文》在检讨道教自身时,则反省道教中的宗教领袖曾经是“私相号授,领户化民,威福自由”,可见此时道教对于这种组织形式还在彷徨徘徊之间。这两部道经中所谓的“受户”或“领户”,就仿佛早期诸侯的食封邑,可能就是把宗教徒当作世俗民众,按照户数分别划给各个道教任命的“官员”,所以他们才能够把这些教徒当做子民兵卒,收取他们的财物,并且各自为政,即“租民贖物,逋废积年,私自没入,已不传奏”,而所谓的“号授”很可能就是“授号”,即由道教领袖向道教徒授以象征着世俗权力的官员或将领的称号<sup>[2]</sup>。《陆先生道门科略》中曾经激烈批评早期道教“男称将军,女称夫人,导从鬼兵,军行师止”,而且“责人庙舍,求人殮祠,扰乱人民,宰杀三牲”,前而说的就是道教的军事化组织形式,不仅在称号上仿效军队,连行动上面也是“军行师止”,后面说的则是道教的行政化组织形式,它仿佛政府一样,要控制人们的财产,管理人们的生活。但是,一直到陆修静,似乎仍然对于这种半军事半行政的组织形式没有彻底反省,还在说“天师立治置职”,要按照“阳官郡县城府治理民物”的方法,把信仰者“编户著籍”,在每年正月、七月、十月,即所谓“三会日”,让信仰民众三次“投集本治,师当改治录籍,隐实口数,正定名簿,三宣五令,令民知法”<sup>[3]</sup>,就好像是政府定期建立户口档案,清点入

[1] 《道藏》第十八册,218页。参看杨联陞《老君音诵诫经校释》,《杨联陞论文集》,中国社会科学出版社,1992。

[2] 《玄都律文》,《道藏》第三册,957页。

[3] 《道藏》第二十四册,779—780页。

口,颁布法令,而各治所设立的“静室”或“靖室”,虽然是用于宗教信仰者思过、请祷和过度的宗教场合,也是道教首领的治所,但它的设立却是仿效汉代政府用来囚禁犯罪官员令其思过的“请室”〔1〕。

这可能是道教中一个来历久远的制度。根据早期道教文献的记载,道教信仰者不仅要从小就领受道士授予的各种将军吏兵箓,在二十岁时要经过“过度”的仪式,而且还要在一定的時候领受都功授予的版文,写明某郡某县某乡某里某甲,这完全是一种世俗官府的户籍登记与管理法〔2〕。《老君音诵戒经》曾经特别激烈地批评了那种与主流社会政治、意识形态和道德规范正面对抗的行为,如“世间作伪,攻错经道,……惑乱万民,称鬼神语,愚民信之,逛诈万端”,也特别提到道教“称官设号,蚁聚人众,坏乱土地”〔3〕,那么,这里提到的“私相号授”和“设官称号”是否就是这些仿效世俗政权的军将吏兵制度呢?可以作为旁证的是,那部题作《正一法文经官章品》的道教文献,如果真的像有的学者考证的那样,是汉末作品的话〔4〕,那么,在那四卷中,不仅有着道教官员统领各种神君神将的数字,而且几乎给道教自己设计了一个既包括宗教,又取代政权的管理范围,从管理桑蚕、田种到使六畜兴旺,从解决诉讼到追索盗贼,从保护公平交易到支持征战攻伐,几乎取代了世俗政权的所有权力和责任〔5〕,而后来唐代道士张万福在解释“二十四治”时也说,“治有二十四人,官有二十四职,职有二百四十军,军有二百四十将,将有二万四千吏,吏有二十四万兵”〔6〕,这种准军事化的宗教组织形式的想像,虽然只是想像,但是否有时也透露了某些宗教领袖的意思或狂热宗教信仰者的期

〔1〕 参见吉川忠夫《静室考》,《东方学报》第59册,京都大学人文科学研究所,1987。

〔2〕 关于过度仪,本书《黄书合气及其他——道教过度仪的思想史研究》一章中有详细的研究。关于都功版,参见《正一法文经都功版仪》,《道藏》第二十八册,482—484页。

〔3〕 《道藏》第十八册,211页。

〔4〕 前引刘琳《三张五斗米道的一部重要文献》。

〔5〕 《正一法文经官品》,《道藏》第二十八册,534—557页。参见《正一出官章仪》,《道藏》第十八册,274页。

〔6〕 《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》,参看陈国符《道藏源流考》下册,341页,中华书局,1985。

望？宗教的这种心底意思和狂热期望通常是在想像的神灵世界中显现，或者转化为想像中的军将吏兵，但有时机缘巧合时，也会在实际宗教活动中表现出来，比如《晋书》的《周札传》说到李八百时，就特意指出他“以鬼道疗病，又署人官位，时人多信之”<sup>〔1〕</sup>，所谓“署人官位”的内容虽不得而知，但其以宗教权力行使人间权力的意图则可以看得相当清楚。

可以顺便提到两点。第一，道教的上下等级次第是很严格的，那些称号也是很分明的，如世俗信仰者就要按照参与道教的深浅程度，分别称为“男人女人”、“户长”、“道弟子、天尊弟子、三宝弟子”、“清信弟子”、“男生女生”、“策生”等等，道教内部人士则要根据得到传授不同符篆的情况，分为不同等级的道教徒。前面说过，童子受将军篆，治气男官女官除受将军篆外，还要受“正一真卷，二十四治正一朝仪，正一八诫文”，二十岁以上人道，还要经“过度仪”，各种不同的道教信仰者中，还有受各种经典的不同，如受《洞渊神咒经》和“黄神赤章”的洞渊神咒大宗三昧法师小兆真人、受《老子道德经》及众戒文的高玄弟子和受《老子西升经》的太上高玄法师等等<sup>〔2〕</sup>，这种等级落差是建立宗教组织的基础。第二，道教对于师承关系看得很重，而知识与技术的秘密传授，更使道教把师承关系看得极端重要，《洞渊神咒经》卷二十中说，“仙人玉女，莫不敬经师，凡符契为上也，道士不受诸符契，不名道士也”<sup>〔3〕</sup>，“道士奉师，当敬之若天，四时八节，来往问讯安否”，“不得背叛本师，背叛受十苦之考，后生六畜之中”<sup>〔4〕</sup>，因此它更容易促成一种等级森严的宗教秩序。值得注意的是，这正是建立严格的宗教教团的基础，没有一个严格的组织和清楚的秩序，道教是不可能成立的，然而，有了这样一个严格的组织和清楚的秩序，又很容易使宗教走上政教军合一，即宗教、政权和军队重叠，以对抗世俗政

〔1〕《晋书》卷五十八，1575页。《老君音诵诫经》中也说到那些自称“李弘”的人“称官设号，蚁聚人众”。

〔2〕《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四，《道藏》第二十四册，741页以下。

〔3〕《太上洞渊神咒经》卷二十，《道藏》第六册，参考山田利明、游佐升编《太上洞渊神咒经语汇索引》所附本，松云堂书店，1984，下同。

〔4〕《太上洞渊神咒经》卷八，《道藏》第六册；《要修科仪戒律钞》卷三，《道藏》第六册。

治权力和国家意识形态的道路。

### 三

问题是,正像上面所说,这种方式很容易导致宗教权力对世俗政权有“出位之思”而“越俎代庖”,而这类组织、称号与权力象征物,更常常会刺激宗教权力的膨胀和政治力量的猜疑,这在古代中国这样一个世俗政治权力占有绝对控制力量的社会中,这是很容易使宗教遭致灭顶之灾的。“卧榻之侧,岂容他人鼾睡”这句话,即使不是绝对,也常常反映国家政治权力和意识形态的习惯,在相当多的人还有自由的信仰,或国家权力不能完全干预到人们的精神生活时,国家常常以“理性”或“道德”的名义,确立主流文化的正确与权威,使之成为不言而喻的中心,把其他知识、思想与信仰流放到边缘<sup>〔1〕</sup>,使他们在强大的文化压力下自惭形秽,不得不争取重返中心,并以舍弃自身特质为代价,于是,“众声喧哗”就在一言九鼎下变成“齐声高歌”。

追求秩序似乎是一种社会生活中的人的本性,特别是上层人士,他们常常担心秩序的混乱,所以对这种“步调一致”总是有无端的好感,而对“群立角逐”有天然反感。特别是,当时的士人还残存着一些历史记忆,这些历史记忆常常会触动他们心底的恐惧,远的是公元2世纪的太平道,凭着“妖术教授”、“咒符水以疗病”,以“三十六方”即三十六将军组织信仰者,由“各立渠帅”的方法把信仰者变成军队,汉末的张角在十余年间,就动员了数十万人,“自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人,莫不毕应”<sup>〔2〕</sup>,近的是4世纪20年代的李脱,凭着“以鬼道疗病”,可以“署人官位”,使得“自中州至建邺”的人纷纷信

---

〔1〕 关于“中心”与“边缘”的问题,可以参看 Edward Shils 著 *Center and Periphery: essays in Macrosociology*, p. 3, University of Chicago Press, 1975。

〔2〕 《资治通鉴》卷五十八,1864页。

仰<sup>〔1〕</sup>,40年代的李弘,他“连结奸党,署置百僚”,用道教自己的话说即“称官设号、蚁聚人众,坏乱土地”<sup>〔2〕</sup>,一直到4世纪最后那几年的孙恩,“自称征东将军,逼士人为官属,号其党曰长生人”<sup>〔3〕</sup>。在齐梁之际,著名的文人刘勰回忆到这些历史,还心有余悸地说道教,“事合氓庶,故比屋归宗,是以张角、李弘,毒流汉季,卢悚、孙恩,乱盈晋末”<sup>〔4〕</sup>,特别是与道教一直在向官方乞求庇护,争夺话语权力的佛教,也在反复暗示道教的这一似乎不光彩的历史,像释玄光《辩惑论》就说,道教“挟道作乱……不以民贱之轻,欲图帝贵之重”,而后来的释道安、释明概等等,也一再地提起从汉代的张角,晋代的陈瑞、孙恩、卢悚一直到隋代的蒲童,“汉魏以来,时经九代,其间道士,左道乱朝,妖言犯国者,披阅图史,何世无之”,并且反复暗示读者说,“今者道士……人数既多,共结贼党”,“自尔迄今,群变相系,依托治馆,恒作妖邪”<sup>〔5〕</sup>,所以,当六朝道教开始自我清整的时候,这些“妖道”的历史,在上层人士的集体记忆中还没有远去,在皇帝和上层士人的历史记忆中,对“军将吏兵”这种道教中趋向军事化和行政化的组织,总是有警觉和戒备的。

特别应当提出的是,从东汉末期张角兵败,张鲁投降曹操,建安二十年(215)曹操“拔汉中民数万户以实长安及三辅”以后,天师道进入了华北,到两晋之际,又由于北方大乱天师道与南渡的移民进入江南<sup>〔6〕</sup>,从而开始有了像王羲之、殷仲堪、郗昙等等身份在官方的上层信仰者。而恰

〔1〕《晋书》卷五八《周札传》,1575页。

〔2〕《晋书》卷一〇六《石季龙载记》,2772页。《老君音诵诫经》,《道藏》第十八册,参看汤用彤《康复札记四则·妖贼李弘》,《汤用彤学术论文集》,309—311页,中华书局,1983。唐长孺《史籍与道经中所见的李弘》,《魏晋南北朝史论拾遗》,208—217页,中华书局,1983。

〔3〕《资治通鉴》卷一——,3497页。

〔4〕刘勰《灭惑论》,《弘明集》卷八,《大正藏》第五十二卷,51页。

〔5〕释玄光《辩惑论》,载《弘明集》卷八;释道安《二教论》,《广弘明集》卷八;释明概《决对傅奕废佛法事》,《广弘明集》卷十二。分见《大正藏》第五十二卷,48、140、169页。

〔6〕《三国志》“魏书”卷十五《张既传》,参看唐长孺《魏晋期间北方天师道的传播》,《魏晋南北朝史论拾遗》,218—224页,中华书局,1983。倪克生《从陆先生道门科略重探南朝天师道》中曾经说到,他认为在晋室南渡之前,三国时代,有些天师道民已经从四川沿长江直达江南,载《道家与道教:第二届国际学术研讨会论文集》(道教卷),156页,广东人民出版社,2001。

恰是这个时候的道教,却出现了一些混乱,据《正一法文天师教戒科经》透露的一些消息说,那时按照地域划分的治有些淆乱,“诸祭酒主者中,颇有旧人,以不从建安黄初元年以来诸主者祭酒,人人称教,各作一治”〔1〕,据《陆先生道门科略》说,为了争夺信徒,常常“高尚酒食,更相街诱,明科正教,废不复宣”〔2〕,有了这些信仰者,有了各种祭祀聚会,常常就会有各种喧哗和躁动,于是,道教的这些历史便再一次在士人心头浮现。要想赢得上层人士的青睐,就必须自我清整,有了这类来自上层的信仰者,道教进入了上层,也因为有了这类信仰者,道教不得不自我提升和清整。我们可以看到,在魏晋以来“清整道教”这一自我整顿过程中〔3〕,道教就在不断地、自觉地泯灭自己这种干预世俗事务的性质,也在不断地自觉地改变宗教的组织架构,而且也越来越靠近上层士大夫的伦理取向,他们借仙人之口提醒道教徒说,过去的道教中,“不知道之根本,真伪所出,但竞贪高世,更相贵贱,违道叛德,欲随人意,人意乐乱,使张角黄巾作乱,汝曹知角何人?自是以来,死者为几千万人耶”〔4〕。于是有了道教的“清整”,这个“清整”过程先是在北方,后是在南方,包括了北魏的寇谦之和南朝的陆修静,他们“始窃道士之号,私易祭酒之名”,并把以地域(治)或军队(方)划分教徒的形式,改成由道观为中心接纳信仰者的形式,使这种容易引起与政权矛盾的组织方式转化为纯粹宗教修行的组织方式。大约是寇谦之杜撰的《云中音诵新科之诫》里借了太上老君的口说,要清除的是“租米钱税”和“男女合气”,而《老君音诵诫经》里则更清楚地借老君之口说,由于“板署男女道官,因山川土地郡县”,只是汉末一地的经验,而“后人道官,不达幽冥情状”,所以:

---

〔1〕《道藏》第十八册,238页。

〔2〕《道藏》第二十四册,780页。

〔3〕“清整道教”是《魏书·释老志》中传说老君对寇谦之的指令,其实,一般研究者都相信,这就是寇氏自己的口号。参见塚本善隆《魏书释老志の研究》,《塚本善隆著作集》第一卷,205页以下,东京,大东出版社,1974。

〔4〕《正一法文天师教戒经》引,《道藏》第十八册,236页。

从今以后,……其蜀土宅治之号,勿复承用。

并且重新规定“诸州郡男女有佩职箬者,尽各诣师,改宅治气”,道教的道官上章时不能自称“真人”而是只能称“臣”,道民如果厨具不愿由道教管理,“师即时使还,令民市备为会解散”,道民斋醮祈禳时的信物,也从过去的粗米为主,渐渐转为与神结信的“绳刀”、“笔墨”、“纸张”之类为主。就连想像中的军将吏兵,也在严厉的自我整顿中渐渐减少数量,《老君音诵戒经》就批评说,“道官祭酒,愚暗相传,自署治箬,为请佩千部将军吏兵相惑乱……通神得道之人,遇值仙官,诸受职箬者,不得五人三人,吏兵给护,然地上愚人自署相仿,何可能有此百千万重将军吏兵管护者哉”〔1〕?于是,宗教领袖的管辖权逐渐归还给了世俗官吏,“治”与“方”的架构逐渐被“洞天福地”的架构所取代,实际的地域性管理和准军队组织被想像中的神话地理中心所取代。道教一方面要小心翼翼地避开可能成为军事或准军事化的组织方式,并小心翼翼地躲开可能干预世俗管理权的嫌疑,另一方面不仅要对道教信仰者的精神和生活有所约束,还要对道教组织的活动方式和程序都要有种种轨则。所以,南北朝时代,道教逐渐形成了以道教宫观为中心的组织方式,也最终出现了像《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》这样对道教的仪式与活动、直至道教的建筑与立像都进行严格规范的著作,此书序里说道:“若道士若女冠,举动施为,坐起卧息,衣服饮食,住止居处,莫不具于经旨,其立观、度人、造像、写经、供养、礼拜、烧香、明灯、读诵、讲说、传授、启请、斋戒、轨仪、修行、法相,事事有则”〔2〕,这就使得道教逐渐有了一个严格的轨则,与“宰杀鸡豚鹅鸭,饮

〔1〕《道藏》第十八册,213页。

〔2〕《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》,题金明七真撰,《道藏》第二十四册。一般认为它出自南朝梁代即6世纪中叶,日本学者福井康顺曾认为它出现比较晚,大约在初唐,见《道教の基础的研究》,137页。但是,吉冈义丰最初考证认为它应当成立于隋代,见《敦煌发见三洞奉道科诫仪范について》,载《道教经典史论》,302页,东京,道教刊行会,1955。但后来似乎有所修正,有关讨论,可参见吉冈义丰《三洞奉道科诫仪范の研究》,《道教と佛教第一》第二章,77—148页,东京,国书刊行会,1983。

酒洪醉”、“谣歌鼓舞,酒肉是求”的那些散在民间的巫觋方士,以及“取人金银财帛而治民户,恐动威逼”、“攻错经法,浊乱清真”、“鬼神万端,或乱百姓”的那些三张旧法<sup>〔1〕</sup>,渐渐地区分开来。

这种对主流意识形态的认同与对既定秩序的臣服是没有办法的。当儒家的话语作为仕进的必修知识与做人的基本准则,被职司传道解惑、负担着文化传播责任的知识阶层普遍认同,并占据了上层社会的权力中心时,其他的一切知识与技术都被“边缘化”了。这些知识与技术仿佛只是“个人”的、“具体”的或是“经验”的,而不再拥有解释一切现象与事物的普遍合理性,因此,它也不再是“通行的”话语而常常是“秘密的”话语,它不能在公众的教育中传授而只能在师徒之间秘密传授。即使处在权力中心的儒家思想并没有直接压迫其他思想,但那种无形的压抑也使得其他思想仿佛失去了普遍适用的性质,也似乎失去了不言而喻的依据,于是这些来自古老的知识世界的,传自巫觋方士的知识与技术,连同他们的组织与纲领,就必须重新清理与整合。这不仅因为主流思想的压力,而且还因为在古代中国已经形成了被广泛认同的伦理规范的生活世界中,尽管超越的梦想、长生的愿望和幸福的追求始终是内在于人心的,道教存在的土壤始终不会丧失,但是道教毕竟需要考虑圣洁化的问题,即如何使它的知识与技术合理化,如何使它的组织形式合法化,如何使它的道德与律令神圣化。

可以相信为六朝道经的《玄都律文》中有这样一段话,它规定道教信仰者,“不得因鬼称神,托名官号,诽师谤道,淫祀百鬼,反真乱正”<sup>〔2〕</sup>,看来,道教希望把自身限定在国家意识形态许可的范围中以得到官方庇护,《元始五老赤书玉篇真文天书经》卷上也有一段话,它要求道教信仰者,“但精心躬奉,家国安宁,保命度灾,扫诸不祥”,同时也希望“天子侯王,奉之致国太平,凶寇自夷,边域不争,兆民歌唱,普天兴隆”<sup>〔3〕</sup>,而《大道

〔1〕 参见前引《陆先生道门科略》、《三天内解经》与《老君音诵诫经》等。

〔2〕 《道藏》第三册,457页。

〔3〕 《道藏》第一册,784页。



家戒令》中则号召“诸新故民户、男女老壮,自令正元二年正月七日,已去其能壮事守善,能如要言,臣思子孝夫信妇贞兄敬弟顺,内无二心,便可为善,得种民矣”〔1〕。

看来,道教已经从心底承认,对个人的救赎和对国家的辅助是同等的宗教事务。正是在这种思想的取向中,张道陵的“军将吏兵之法”渐渐成了仅仅存在于仪式和想像中的召请技术,而原来以“治”或“方”等地域性组织为基本宗教架构的严格的教团系统,也渐渐改成了以神话地理中的“洞天福地”以及道教宫观为中心的松散的教团系统〔2〕,至少在7世纪以后,以两京及各州的官方道观以及楼观、茅山、嵩岳、华山、衡山等等道教宫观为中心的道教,加上由中央政府控制的道教管理与考试权力,已经消除了道教充当世俗社会管理者并实现政教合一的愿望,形成了宗教对国家政治权力和意识形态的依附状态,这种依附状态作为中国历史的一道特殊的风景,一直延续到了今天。

---

〔1〕《正一法文天师教戒经》,《道藏》第十八册,237页。

〔2〕道教二十四治的宗教组织,在唐代以后就基本瓦解,唐司马承祯集《天地宫府图》记录的是十大洞天,三十六小洞天,七十二福地,传为晚唐道士杜光庭所编的《洞天福地岳渎名山记》和《太上黄箓斋仪》中,已经把原来实际存在的“二十四治”、“三十六靖庐”等,与半是神话半是想像的“七十二福地”、“三百六十名山”,以及完全属于想像世界的昆仑、神界、日月星辰都混在了一起,此后,这种地域性的宗教架构就彻底成了想像世界的东西,只能用于仪式了。《道藏》第十一册,55页;又,第九册,182页。



## 第二章：

# 从「六天」到「三天」：

六朝到隋唐道教斋醮仪式的再研究

公元5世纪的上半叶，也就是在北魏和刘宋时期，中国宗教史上先后出现了一些异乎寻常的变化，先是北方的寇谦之有“清整道教”的运动〔1〕，那部假借老君，实则可能是寇谦之自撰的《老君音诵诫经》中，特别激烈地批评了道教中间那种与主流社会政治、意识形态和道德规范正面对抗的行为，“世间作伪，攻错经道，……惑乱万民，称鬼神语，愚民信之，诳诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地”〔2〕。稍后，已经流传到江南的天师道信仰者也一样，出现了一个相当强烈的自我批判风潮，被大多

〔1〕 北魏神瑞二年即公元415年，北方道士寇谦之得老君亲授天书《云中音诵新科之诫》，后来在太武帝的支持下，他传达神意，“清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术”，并提出道教应当“专以礼度为首，而加之以服食闭练”。

〔2〕 《道藏》第十八册，211页。参看杨联陞《〈老君音诵诫经〉校释》，载《杨联陞论文集》，中国社会科学出版社，1992。

数学者确认为刘宋初成书的《三天内解经》中批判说,汉代以后的道教“群邪滋盛,六天气勃,三道交错,疠气纵横,医巫滋彰,皆弃真从伪,弦歌鼓舞,烹杀六畜,酌祭邪鬼,天民天横,暴死狼藉”〔1〕。传为陆修静的《陆先生道门科略》更说这个时代“三五失统,人鬼错乱,六天故气,称官上号,(中略)男称将军,女称夫人,导从鬼兵,军行师止,游放天地,擅行威福,责人庙舍,求人糈祠,扰乱人民,宰杀三牲”〔2〕,似乎天师道当时忽然发现,过去的自己曾经相当堕落和混乱,他们把那个淆乱和浑浊的时代,命名为“六天故气”笼罩的时代〔3〕。

可能这种自觉只是来自观念的转化,由于观念的转化,本来不混浊的忽然变得混浊,本来不邪淫的却成了邪淫,于是需要“脱胎换骨”或者“由浊转清”。从现存文献来看,当时的道教徒认为,在所谓“六天故气”笼罩的时代里,道教主要的弊病,一是道教对信仰者采取的行政化和军事化组织,仿照官府称官设号,受取钱粮租米,这侵犯了世俗政权的权力;二是用种种不在祀典的,但又是民间习俗的祭祀聚会动员民众,杀牲歌舞、获取钱财,这使得官方感到不安;三是真伪不辨,每个巫覡术士都可以宣称自己拥有道教的真理和神意,各种通神的方法和技术都并行不悖,这使得道教内部的权力也相当混乱。希望改变这种状况的道教人士,承认道教自己的“淆乱”而“混浊”,显然一方面向主流意识形态表示和解和屈服,一方面是为了给道教改弦更张的运动确立合理性。现代中外的道教研究者,对六朝道教斋醮仪式的自我清整有两种解释,一种是强调道教尤其是天师道的改革,目的是把自己与民间祭祀“区分”开来,以便使道教进入

〔1〕《三天内解经》,《道藏》第二十八册,413页。

〔2〕《陆先生道门科略》,《道藏》第二十四册,779页。陆修静在《洞玄灵宝五感文》中也表示,“生值末世,教法纲颓,人皆趣彼而我窃守此法”,提出道教要“神不饮食,师不受钱,使民内修慈孝,外行敬让”,奉道者聚会“不得饮酒食肉,喧哗言笑”的规则,《道藏》第三十二册,618页。

〔3〕杨联陞在1956年与胡适来往通信讨论道教史时,已经指出南北方道教自我清整的趋势,并推测说,陆修静“可能是听到北方寇谦之的运动而起的一种反响”,而《三天内解经》的作者徐氏“大体应是陆修静一流有志清整的人物”,载《论学谈诗二十年》,254—255页,联经出版事业公司,1998。

神圣性宗教的行列,一种是强调道教的改革,其意义是对民间祭祀等俗巫活动的宗教性“提升”和“创造”,我以为这两种思路其实并不矛盾<sup>〔1〕</sup>。因为从历史上看,大凡一个宗教要有重大改变,常常需要重新书写历史,重新书写历史时,总是要用新的遮蔽旧的,总是要重新区分一个“圣”与“俗”的界限,因而一方面在实际的运作中,要借助于传统的世俗仪式和方法,将其纳入新的宗教加以解释和规范,才可能保证原来的旧传统获得新价值,而另一方面在经典的表达中,则要把过去的宗教活动贬斥为“俗”,这才可以重新确立新的宗教活动的“圣”。所以,在六朝道教渐渐从古代中国的世俗生活习俗中分离和生长出来,并极力凸显其宗教的神圣性一面的时候,它常常会在言语中极力批判旧天师道的陋习,并且用一个“三天”的名称,与过去的“六天”区分开来,仿佛用这样的名称区分两个时代,重新叙述了历史,也仿佛在寻找一个楚河汉界,清楚地划分两种道教<sup>〔2〕</sup>。

在进入正题之前可以顺便提到的是,在相当自负的寇谦之那里,这一道教自我清整运动,常常被说成是他直接奉老君之命而进行的,因为据说自从张陵升度以后,天师道就出现了混乱,老君只好重新寻找人间的拯救者,于是让寇谦之“就系天师正位”<sup>〔3〕</sup>。而在其他的尤其是南方的天师道文献中,似乎并不像这样把自己说成是奉老君之命的道教拯救者和整顿者,他们倒填年月,把自我整肃的开端上溯到东汉张道陵,毕竟天师道还是要奉张天师为正统的,所以,他们把这种自我整顿说成是老君对张道

〔1〕 关于道教研究者中对六朝道教的自我清整的两种解释,参看黎志添《六朝天师道教与民间宗教祭祀》,未刊论文打印稿。

〔2〕 参看小林正美《刘宋时期天师道的“三天”思想及其形成》,载其《六朝道教史研究》,459—485页,李庆中译本,四川人民出版社,2001。

〔3〕 《老君音诵诫经》,《道藏》第十八册,211页。

陵的指示,而且这种新的“正一盟威之道”也是张道陵传下来的<sup>〔1〕</sup>。之所以仍然承认张道陵的意义和权威,一方面可能有既往的事实作依据,另一方面是为了减少道教内部乍起变化时引起的惊骇和震荡。在现存的一些文献中,他们明确说明老君启迪天师的<sup>〔1〕</sup>时间是汉安元年(142),像《三天内解经》卷上说,是汉顺帝汉安元年壬午岁五月一日,老君与张道陵奉太上之命、永寿三年丁酉又与汉帝朝臣盟誓,进行道教改革。后来越编越复杂的故事中则记载,老君降临鹤鸣山,曾经批评过道教“仙僚不充,职任废堕,近有六天鬼神血食之辈,侵夺以居,昼夜不分,人鬼无别”,所以,要求张道陵为他“摄邪归正,分别人鬼,各守昼夜,复兴此治,以福生民”,而在《正一天师告赵升口诀》里,更借了张道陵的口气,对弟子赵升说,现在“九天俱立,使六天出治”,十分混乱,应当在甲子年之前,“严命放六天故气”。后来的道教运动,按照他们的说法,正是在遵循老君指示的这一取向<sup>〔2〕</sup>。

从“六天”到“三天”,似乎划分了道教的两个时代。不过,就算我们相信道教文献的这些记载,承认汉末张道陵以后,天师道渐渐有了相当严厉的整肃,非常注意祭祀的合法性,已经极力做到“民不妄淫祀他鬼神,使鬼不饮食,师不受钱,不得淫盗治病疗疾,不得饮酒食肉”,但由于历史与传统的缘故,新与旧并不那么容易分开,新的宗教信仰和方法总是很难与其原来所谓“俗巫”的土壤剥离干净,仿佛俗话中的“拔出萝卜带起泥”一样,有些古代中国生活的制度与习惯是很难一下子改变的,道教与俗巫

---

〔1〕 这可能是两种不同的历史叙述,我不太能够断定这是否北方与南方天师道的区别,杨联陞在《〈老君音诵诫经〉校释》中曾经提到寇谦之“大骂三张伪法”,而南朝的清整运动“并不要切断与三张的联系”,但是并没有深入讨论这一南北差别。这里再举一个例子,像很明显是北魏太和五年(481)以后成书的《正一法文天师教诫经》,同样不把这种道教清肃的时间上推到张道陵那里,反而是指责“汉嗣末世,豪杰纵横,强弱相陵,人民诡黠,男女轻淫,政不能济,家不相禁”,直到“百有余年,魏氏承大”的北魏时代,才可能有大改观,和寇谦之的历史叙述方法一致,见《道藏》第十八册,237页。

〔2〕 《道藏》第三十二册,593页。参看《历世体道真仙通鉴》卷十八《张天师》,《道藏》第五册,201—203页。也许这也有一定的历史事实为依据,例如,《老子想尔注》如果真的是汉末道教的作品,那么,它已经对道教中的祭祀活动提出了批评。

在世间原来就有的交叉和混融,很难一下子清理彻底,“俗”与“圣”之间也没有那么清楚的楚河汉界,所以,尽管5世纪的天师道已经假借张道陵的名义,清肃了一些被斥为“淫祀”的活动,增加了一些纯粹道教自己的斋戒时日,用来小心翼翼地区分世俗社会和宗教领域,避免发生圣俗之间的权力冲突,但是,像民间的腊祭和社祀之类传统的世俗祭祀仪式,还是照样在道教中沿袭下来,并被解释为道教的节日。

确实,直到5世纪的时候,道教仍然还有一些和世俗巫覡以及民间祭祀纠缠不清的地方,像《陆先生道门科略》就说,道教一方面要“神不饮食,师不受钱,使民内修慈孝,外行敬让,佐时理化,助国扶命”,但另一方面在祭祀方面,除了“天子祭天,三公祭五岳,诸侯祭山川”之外,也还是把“民人五腊吉日祠先人,二月八月祭灶祠社”当做正当的行为列入道教轨范,而且还特别强调,“自此以外,不得有所祭,若非五腊吉日面祠先人,非春秋社日而祭社灶,皆犯淫祠”,就连有人患病,“不胜汤药针灸”,也只能“惟服符饮水,及首生年以来所犯过错”<sup>〔1〕</sup>。我想,对于参与和分享春分、秋分、夏至、冬至以及腊日的祭祀活动,当时的道教大概并没有意识到问题的严重性,所以,他们认为这种传统民间的祭祀,应当列入道教正当的活动中,而道教也应当参与和提升这些民间的节令祭祀,因而在可能更早一些的《太上正一盟威法箓》中同样规定,“常以五腊吉日与堂上祝家亲九祖,二月八月同祀社灶,其余不得私祀他鬼神,一旦违犯,坐见中伤,不得怨道咎师,一如律令”<sup>〔2〕</sup>,而在新的道教规则中,除了皇帝和政府的各种正典之祭外,这些腊日之祭、春秋四时之祀,都可以算是正当的道教活动。《灵宝赤书五篇真文》里说,立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至这八日,“是上天八会大庆之日”,而陆修静在《洞玄灵宝五感文》重新整理的斋法目录中,其第五种就是“八节斋”<sup>〔3〕</sup>。

〔1〕《陆先生道门科略》,《道藏》第二十四册,779页。

〔2〕《太上正一盟威法录》,《道藏》第二十八册,466页。

〔3〕参看《道教の实态》,在“八节斋”一节中说到,八节是四季的“立”和“分”,“八节斋也是重要的斋之一,这是因为八节之日是上天八会大庆之日”,277页,日文本,兴亚宗教协会,北京,1941,京都朋友书店重印本,1975。

可是,应当注意的是,正是这种宗教节令祭祀与世俗岁时庆典的重叠,给正在与佛教争夺宗教话语权力的道教带来相当的困扰。原因很简单,因为一方面这使得他们与世俗巫觋有些分不清彼此,显得很世俗化实用化,另一方面,它又和官方祭祀规定有些纠缠冲突,因为它干预了传统的民间生活秩序,而这种秩序是由官方掌握和控制的,不容它变成宗教的活动。尤其是,由于外来的佛教没有这样的传统包袱与历史牵连,所以,他们可以轻易地挑出道教的这一弱点,一而再再而三地批评道教中的这种“俗巫”倾向,说“天下伪滥,莫过于此”〔1〕,他们说,这就是道教仍然保留的“三张之法”,即道教在春分秋分时,会“祭灶祠社”,而在冬至夏至时,又常常与世俗民众一样,祠祀已经亡故的先祖,以及他们为道教信仰者“受治策、兵符、社契”时,总是用“将军吏兵”之法〔2〕。

## 二

关于道教“受治策、兵符、社契,皆言军将吏兵之事”,我们已经在第一章里讨论过〔3〕。这里主要讨论道教遭到佛教反复攻击的“春秋二分,祭灶祠社,冬夏两至,同俗祠祀先亡”、“五腊吉日祠先人,二月八月祭社灶”。

这里所提到的“五腊祠先人”、“春秋祭社灶”,根据早期经典的记载,本身就是先秦两汉以来古代民间的岁时节令活动。先看“腊”,《礼记·

〔1〕 唐法琳《辩正论》卷一,《大正藏》第五十二卷,500页。

〔2〕 这一批评似乎反复出现多次,如北周甄鸾《笑道论》有“冬夏两季至同俗祠祀,兵符社契,军将吏兵,都无诫劝之文”,载《广弘明集》卷九,《大正新修大藏经》第五十二册,152页,台北,新文丰出版公司影印本,下同。又,释道安《二教论·服法非老第九》:“或解除墓门”下注“左道余气,墓门解除,春秋二分,祭灶祠社,冬夏两至,祀祠同俗,先受治策,兵符社契,皆言军将吏兵,都无教戒之意”,载《广弘明集》卷八“辩惑篇”二之四,《大正藏》第五十二卷,140页。按:此语又见于《集古今佛道论衡》卷乙,《大正藏》第五十二卷,373页。《辩正论》卷二《三教治道论》,《大正藏》第五十二册,497页。

〔3〕 参看本书所收《从张道陵“军将吏兵之法”说起》一章。

月令》记载孟冬之月“腊先祖五祀”，郑玄解释说，“腊，谓以田猎所得禽祭也，五祀，门、户、中留、灶、行也”，这是一种非常古老的，在岁末举行的祭祀。再看“社”，《礼记·月令》记载仲春之月“择元日，命民社”，郑玄的解释是“社，后土也，使民祀焉，神其农业也，祀社日用甲”，《礼记·祭法》又说“大夫以下，成群立社，曰置社”。按照《周礼·春官·肆师》的记载，“社之日，涖卜来岁之稼”，郑玄说，“社，祭土，为取财焉，卜者，问后岁稼之所宜”，贾公彦疏则说，“社，亦是秋祭社之日也”，显然这也是春秋两季都举行的一种相当古老的祭祀<sup>〔1〕</sup>。至于“灶”，按照《礼记·月令》的记载，孟夏之月“其祀灶，祭先肺”，郑玄注：“夏阳气盛热于外，祀之于灶，从热，类也”<sup>〔2〕</sup>，这大约也是古代的常祭之一。在古代中国这种极端看重农时的社会生活中，分至启闭，古代四季之祭，本来就是一些普遍的习俗<sup>〔3〕</sup>。所以魏晋南北朝时仍是如此，在与早期道教仪式与巫觋活动两方面都有关联的出土汉晋斗瓶上，就常有“祠伏社腊、徼于郊外，死者乃不得，急急如律令”的字样，说明岁时祭祀亡故的先人，是相当流行的活动<sup>〔4〕</sup>，所以《通典》卷四十八引贺循《祭仪》说，“祭以首时及腊（原注：首时者，四时之初月），岁凡五祭”<sup>〔5〕</sup>。

不过，春分、秋分、冬至、夏至等等时节举行世俗祭祀活动，通常是由民间自发、巫觋主持，在日常生活中习以为常的，自先秦以来，它一直延续并成为传统，因此，本来就是在俗巫中生长出来的道教，自然也常常继承下来，参与其中，把它看成是合理的与合法的仪式，并以此作为唤起道教

〔1〕 参见《礼记·月令》及注疏，中华书局影印本《十三经注疏》，1355、1361页等。

〔2〕 《礼记·月令》郑注，《十三经注疏》，1364页。

〔3〕 《春秋繁露·四祭之六十八》记载，“古者岁四祭，四祭者，因四时之生庸而祭其先祖父母也。故春曰祠，夏曰杓，秋曰尝，冬曰蒸，此言不失其时以奉祭先祖也，过时不祭，则失为人子之道也”。另外，关于这方面的研究，参看陈久金《腊日节溯源》，《文史》三十二辑，中华书局，1990。

〔4〕 参见王素、李方《魏晋南北朝敦煌文献编年》，69、98页关于敦煌佛爷庙1944年出土西晋崔宗盈罐文及前凉威安元年(375)姬令熊罐文，新文丰出版公司，台北，1997。

〔5〕 《通典》卷四十八，1340页，中华书局排印本。所谓五祭，就是春祀、夏杓、秋尝、冬蒸和腊，参看《隋书》卷七《礼仪志二》，135页。



徒认同感的机缘。在这些祭祀活动中,本来就有一些民间聚会与交流的意味,道教也同样把这种传统延续下来,只是在其中加入了一些宗教性的内容<sup>[1]</sup>,马伯乐(Henri Maspero)在《道教》中就已经说到,在道教祭祀中,有种种祭神、祀鬼、疗疾、忏悔的活动,“道教的布道者举行大的集团性仪式,在这时,平常中国人相当弱的宗教心高扬起来,比如春分和秋分、冬至和夏至的大祭,这时,分派治病的护符,而且在这种祭祀中还有盛宴,在大祭之外,还有种种祈求信仰者得到救济的集会,特别还有在公众面前为忏悔而告白的另类集会,众所周知,这种公众面前的告白,在狂热的群众中是一种多么容易传染的东西”<sup>[2]</sup>。所以,在早期道教徒的心目中,包括这些祭祀在内的各种民间节令仪式,自然应当都是在道教范围内的,特别是正如我在前一章中说的,由于早期道教以半军事、半行政的组织出现,试图对信徒的日常生活都进行全面管理,所以,这些祭祀当然也在它的管辖范围中,才有相当多的仪式和活动。到了东晋以后,道教各种流派十分活跃,江南的上清与灵宝、北方寇谦之的新天师道兴起,从现存六朝道教文献中可以知道,在六朝时代的道教教团中,仍然有斋、会、厨等名目的集团性聚会和祭祀仪式,这些仪式仍然保存着古代民间集会中借助宴饮来聚众的习惯<sup>[3]</sup>,使祭祀这类庄严的活动也有娱情快意的作用,就像

---

[1] 金井德幸《社神与道教》指出,“到了魏晋南北朝时代,(社神)就有了很大的变化,那就是佛教和道教的渗入,在以农民、庶民的地方民俗信仰和岁时节令活动为基础的春秋社之外,派生了为造像、斋会、讲经、写经而设立的邑会(念佛结社)系统的社或道教系统的社”,虽然他的文章中引述了一些关于社神的资料,但并没有讲清楚道教与社祭有什么关系,收入福井康顺等监修之《道教》第二册,朱越利中译本,上海古籍出版社,1992。

[2] 马伯乐(Henri Maspero)在《道教》一书中,还曾经用新教徒(Protestant)公开告白式的集会,来与道教早期仪式相比,日译本,174—175页,平凡社,1992。

[3] 古代无论是上层还是民间社会的祭祀活动中,对于宴饮都相当重视,柯鹤立(Constance A. Cook)在 *Scribes, Cooks, and Artisans: Breaking Zhou Tradition* 中已经注意到古代中国早期“厨”、“会”在仪式中的意义,见 *Early China Vol. 20*, pp. 266—267, 1995, 从六朝到隋唐,佛教也一直在揭发道教这种借助祭祀来聚众饮食和敛财的习惯,如初唐的法琳就说陶弘景撰《众经仪》中就“备列珍奇、广班绛采,多用蒸鱼鹿脯黄白蟹饭清酒杂果盐豉油米”,《大正藏》第五十二卷,500页。

《玄都律文》中记载的那样,“更相请呼,饮酒食肉,男女合会,小大语笑,从心快意”〔1〕,相信这就是古代传统祭祀集会的遗风流韵〔2〕。

可是,大规模的祭祀与激动人心的集会对协调民众关系有益,却对维护秩序的国家构成威胁,正如法国学者贝尔赛(Yves-Marie Berce)所说的,“祭祀典礼与叛乱骚动的相伴相生,在历史上是常见的事情,从一方到另一方,冲动与欢乐互相置换的事件屡见不鲜,这是民俗、社会与历史学家们应当研究的事情。持续的平凡生活,产生了欲求难以满足与精神压抑的倾向,于是就有人说,典礼和叛乱的结合是寻求宣泄,在这种场合,这两者的结合是由于偶然的契机;也有人说,这是瞬间的本能性的欢悦中产生的‘再生行为’。总之在这一瞬间,社会处于它的休息状态,度着它的假期……但是,与此不同的,在这两者的结合中,也总会有喷出火种引出破坏性结果的时候,既然祭祀是人的欲求之一,其中必然潜伏着被压抑的某种力量”〔3〕。如果回顾道教史,我们也可以看到这种宗教性的祭祀典礼与大规模的民众骚乱之间的关联,因此,六朝道教如果继续过多地参与民间祭祀活动,很显然会受到严厉的批评和压力,这些批评来自和传统巫觋没有瓜葛的佛教,而压力却来自一直在严禁“淫祀”的皇权。因为这些节令祭祀,在古代中国经典中有记载,因此有经典的合法依据,在古代中国,常常是被纳入官方祭祀名册的,并不应当由道教主持。一般来说,在古代中国,官方不仅要控制民众经济生活和政治生活,而且还要指导甚

〔1〕《玄都律文》,《道藏》第三册,462页。

〔2〕马伯乐《作为中国六朝时代人的宗教信仰的道教》,载《道教》,日文本,50—51页。《玄都律文》记载,“厨”是一种关于饮食的小仪式,常常用来答谢法师,生男则有“上厨”,生女有“中厨”,“生男儿,设厨食十人,中章纸百张,笔一双,墨一丸,书刀一口;生女子,厨食五人,席一领,羹簋一枚,扫帚一枚,月满则输”,而且被请客的人,需要“皆严整,勿履秽污,悉沐浴换易衣裙帻褐袴襦,不得着裙履露衣,轻冒至真”,《道藏》第三册,460页。同时,《神仙传》中关于麻姑一则中也有“坐定,各自行厨,皆金盘玉杯无限也”,参看神塚淑子《六朝道教における祭祀・祈祷》,《六朝道教思想の研究》,452页,创文社,1999。

〔3〕贝尔赛(Yves-Marie Berce)《祭祀与叛乱》,原文为法文,此据日文译本《祭りと叛乱——16—18世紀の民众意识》序文13—14页,井上幸治监译,新评论株式会社,东京,1980。

至控制民众的宗教信仰,对于古代中国笼罩一切的皇权来说,政治、文化和宗教的权力是重叠的,三者缺一不可,因此,即使是民间的祭祀,也不能超越官方允许的范围,超过的就叫做“淫祀”,所有正当的祭祀,也必须由官方控制,这是古代中国政治话语的权力范围。因此春分、秋分、冬至、夏至这些祭祀,渐渐都成了准官方活动,不容道教干预<sup>〔1〕</sup>,我们看历代史书中关于礼仪制度的记载,就可以知道六朝以后,官方越来越控制了节令祭祀,这迫使道教不得不渐渐退出这些传统的祭祀活动,或者改变对这些活动的界定和解释,不过,如果道教另起炉灶设立祭祀,使民众参加那些不在“祀典”的活动,则会相当麻烦,因为过多的祭祀会被朝廷说成是“淫祀”,而古代中国政治中止好有一种习惯,即总是觉得应该把合法的神鬼和祭祀限制在一定范围内,并把这种确认神鬼和祭祀的合法性权力视为一种现实的权力,这种权力通常只是由政治控制,皇权不仅掌握着现实政治,而且要控制虚幻世界。

### 三

虽然《礼记》中已经记载有关于禁绝淫祀的思想<sup>〔2〕</sup>,掌握文化话语的儒者和掌握地方权力的循吏也常常在社会生活中抵制淫祀淫祠,但真正由国家出面颁布诏令,从现在的文献看来,大约是从曹魏开始的,《三国志》卷二《文帝纪》记载,黄初五年(224)十二月文帝下诏,规定除郊社、

---

〔1〕 而佛教也相当巧妙地利用了国家对于岁时祭祀活动的控制欲望,像初唐法琳在攻击道教参与民间祭祀时就暗示说,祭祀应当“依《周礼》及《郊特牲》等,国家祭天,自有仪式”,《辩正论》卷二,《大正藏》第五十二卷,500页。

〔2〕 《礼记·王制》的五刑四诛,其合法性与日的性都来自“原父子之亲,立君臣之义”,而四种必杀的罪过,它们是“析言破律,乱名改作,执左道以乱政”、“作淫声、异服、奇技、奇器,以疑众”、“行伪而坚,言伪而辩,学非而博,顺非而泽,以疑众”、“假于鬼神,时日、卜筮,以疑众”,这都是大罪,中华书局影印本《十三经注疏》,1344页。而《孔子家语》卷七《刑政第三十一》说这是孔子的话。

宗庙、三辰五行、名山大川的祭祀之外,其他的祭祀都不在国家承认的祀典名单上,因此要求民众也遵守这一规定,并称“自今其敢设非祀之祭、巫祝之言,皆以执左道论,著于令典”,并且,诏书把社会上混乱的祭祀与时代的衰落联系在一起,这就在合法性与合理性两方面对民间祭祀活动加以限制<sup>〔1〕</sup>。曹魏以后,经两晋到梁陈,无论上层人士对道教有多少宠信,在日常生活方面,世俗皇权从来没有对世俗信仰有所让步,他们从来都相当注意这一虚拟世界中的现实权力,常常对中央和地方的祭祀活动加以规范,如晋武帝、宋武帝、陈后主时代都曾经沿袭曹魏的规定,颁布禁止淫祠淫祀的诏书<sup>〔2〕</sup>,同时也对合法祭祀进行控制和管理,如社稷之祭就是一例<sup>〔3〕</sup>,而不在官方祀典的民间或地方祭祀和习俗,则始终此起彼伏,与官方权力进行拉锯式的角力,极力争取存在的合法性。

举两个例子。第一个是春分之祭,本来春分祭祀只是一种习俗,官方祀典只是对民间祭祀的庄严化,或者说是祭祀的官方版本,但是当它一旦进入官方话语,并且有了经典依据,它似乎就有了一个本来正当的程序和时日,“天子以春分朝日,秋分朝月”<sup>〔4〕</sup>,这种习俗一旦成为皇家制度,似乎就有了天经地义的合法性和合理性,就连皇帝本人也不能违反。《晋书·礼志上》记载,黄初二年(221)正月魏文帝朝日于东郊,就被后来的

---

〔1〕《三国志》卷二《魏书·文帝纪》,84页。关于这一点,法国学者 Rolf A. Stein 曾经有过论述,他指出,被定为淫祀的祭祀通常有几种特征,一是令人破产的过度糜费,二是用血食和动物祭祀,三是以巫覡及灵媒通神,四是治病赎罪的仪式,五是祭祀违反官方宗教法规中不存在的低级地方性神灵,《宗教的な组织をもった道教と民间宗教との关系》,川胜义雄日译文,收入酒井忠夫编《道教の总合的研究》,国书刊行会,东京,1977;又,请参看本书《妖道与妖术》一章的讨论。

〔2〕晋武帝诏书可参看《宋书》卷十七《礼志四》,487页,《通典》卷五十五,1558页;宋武帝诏书可参看《宋书》卷三《武帝下》永初二年夏四月,57页;《陈书》卷六《陈后主本纪》载太建十四年夏四月诏书,108页。

〔3〕如六朝到隋唐,就把州县祭祀社稷纳入了官方仪式,渐渐形成明确规定,如唐代诸祝的主要工作只是唱赞、行礼,执版跪读祭文、祝文等等,主祭者是刺史(县为县令),亚献为上佐(县为县丞),终献是录事参军及判司(县为主簿及尉通),见《通典》卷一二一《礼八十一》,3072页。

〔4〕《三国志》卷二《魏书·文帝纪》裴注,77页。

历史学家批评为“违背二分之义”，到了魏明帝太和元年(227)“二月丁亥祀朝日于东郊，八月己丑祀夕月于西郊”，这才被承认“始得古礼”〔1〕。而《南齐书·礼志上》更记载永元元年(499)，何佟之建议恢复古制，“春分朝于殿庭之西，东向而拜日，秋分于殿庭之东，西向而拜月，此即所谓必放日月以端其位之义也”。此外，春分的祭祀活动也有明确合法性限定，据说在晋泰始二年(266)，有司曾经奏请“春分祠厉殃及禳祠”，但是由于违反古代经典的规定，便受到皇权的反对，“诏曰：‘不在祀典，除之’”。第二个例于是禳厉殃，据说汉代曾经在五月五日，用朱索五色印，以师旷配祀天地日月星辰四时阴阳，以禳厉殃，而东汉更以桃印“五色书文如法，以施门户”，但是当它进入官方祀典，需要得到上层士大夫阶级认可的时候，却受到何晏、王肃、范宣的激烈批判，不仅说它是“淫祀”，而且把它与汉代政治合法性联系起来，认为这是汉代的制度，不宜用在后代，所以在官方祀典中应当除去。官方始终觉得，对于虚构的神祇世界的祭祀，和现实政治的控制息息相关，所以一直试图全面垄断祭祀的名单，东晋穆帝升平年间(357—361)，何琦在讨论是否应当祭祀五岳的时候，曾经奏请清理各地的祭祀，他说道：

计今非典之祀，可谓非一。考其正名，则淫昏之鬼，推其靡费，则为百姓之蠹，而山川大神，更为简阙。

他的办法就是官方制定一个合法的名单，“令礼官作式，其诸妖孽，可粗依法令，先去其甚，俾邪正不渎”〔2〕。

〔1〕 二月八月即二分，按：“天子常春分朝日，秋分夕月”，这是根据《周礼·春官·典瑞》的郑玄注，见中华书局影印本《十三经注疏》，776页。

〔2〕 《宋书》卷十七《礼四》，482页；《通典》卷五十五，1559页。此外可以举的一个例子是关于“腊”，本来，“其祭法，四方各自祭之”，像北周以十一月进行腊祭，隋代本来沿袭这一制度，“亦以孟冬下亥蜡百神。腊宗庙，祭社稷”，但是开皇四年(584)就下令改为十二月进行腊祭，直接原因虽然是周“用夏后之时，行姬氏之蜡”，但深层的原因可能是因为这一时令的安排中涉及王朝更替的合法性和权力，《隋书》卷七《礼仪志二》，148—149页。

当然应当承认,在那个时代,政令实行的空间有时也很有限,“天高皇帝远”的地方常常是这种一统政令的“死角”,而各地的地方信仰也常常通过需要维护地方利益的官员,迫使皇权让步,而且时间的推移、皇帝和王朝的更改,也常常使得官方政策朝三暮四,因人而异地发生变化,这常常让所谓不合法的宗教活动有存活的机会,甚至有卷土重来的可能,像刘宋时代,国家颁布的礼制就不能贯彻到底,就以我们前面说到的事实为例,尽管五月五日禳厉殃,被士大夫学者多次批评,以至于官方“皆省其礼”,但“而郡县往往犹存”,尽管“宋武帝永初二年(421),普禁淫祀,由是蒋子文祠以下,皆绝”,但不过二十余年,“孝武孝建初,更修蒋侯祠,所在山川,渐皆修复,明帝立九州庙于鸡笼山,大聚群神,加蒋侯爵至相国、大都督、中外诸军事、加钟山王”〔1〕,而陈后主尽管也在太建十四年(582)下诏禁止僧尼道士挟邪左道,民间淫祀妖书惑众,但是自己的后宫却依然禁不住张贵妃“置淫祀于宫中,聚诸妖巫使之鼓舞”〔2〕。

当时的道教就在这种国家与民间、中央与边缘的夹缝中左右挣扎。民间和地方存在的空间使道教维持着种种“俗巫”的职能和“俗巫”的传统,继续着像“五腊吉日”和“春秋二分”的祭祀,但是,这些与官方冲突的宗教仪式,渐渐要退出上层社会生活了。因为,它一方面受到来自佛教的抨击,它总是成为佛教排挤道教的口实,如后来法琳在《辩正论》里所说的,“从汉末张陵以鬼道行化,遂有道士祭醮,爰及梁陈,盛行于世,粗法易染,习俗生常,天下伪滥,莫过于此。依周礼及郊特牲等,国家祭天,自有仪式”,这段话相当严厉,它依据了儒家经典和国家权力来挤兑道教,又用“粗法易染,习俗生常”暗示道教祭醮的流行及其危害〔3〕;另一方面,在渐渐进入上层社会

〔1〕《宋书》卷十七《礼四》,487页;《通典》卷五十五《礼十五》,1551、1559页。宗懔《荆楚岁时记》和杜台卿《玉烛宝典》都记载了当时的各种民间岁时习俗和祭祀活动,像《荆楚岁时记》记载,“春分日,民并种”,这与天子或官方规定的祭祀并不同,据说春分的“社日,四邻并结宗会社,宰牲牢,为屋于树下,先祭神,然后享其胙”。而在腊日“并以豚酒,荆楚村人并系细腰鼓,戴胡公头及作金刚力士,以驱疫”,引自上海古籍出版社影印《四库全书》本,23页。

〔2〕《陈书》卷七《后主张贵妃传》,131页。

〔3〕《辩正论》卷二《三教治道篇第二下》,《大正藏》第五十二卷,500页。

的道教这里,同样强烈地存在着一个向主流意识形态屈服与合流,试图使自身的仪式合法化、使道教神圣化的取向,前面我们提到的各种自我批判,其实就是这种试图经典化、神圣化的表现。前面说过,从相当早的《太平经》和《老子想尔注》起,道教就表现出了很强烈的脱离民间祠祀活动的愿望,如说“多张其祭祀,以过法度,阴兴反伤衰其阳”、“天之正法,不在祭饌祷祠也,道故禁祭饌祷祠,与之重罚,祭饌与邪同”〔1〕,在北朝的寇谦之的言论中,我们也看到这种自我批判,而在《正一天师告赵升口诀》中,更看到假借张道陵名义的批评,“但见佩黄老职治之人,与三官百鬼,文墨纷纷,更相毁鄙,浊乱清文,多佩策职,自称真人,卖术自荣,妖惑愚人,贪尺帛、十钱、斗米,聚敛人物,求目下之安”〔2〕,在另一种较早的道教文献《太上洞渊神咒经》卷八中也批判说,当时“世俗俗师,打鼓祀神,杀猪犬鸡豚三牲,草水之上、召唤百鬼,祠祀野神”〔3〕。

所以,在六朝到隋唐之间,道教渐渐改变着自己的宗教仪式活动。他们渐渐退出与官方冲突的节令仪式,或者改变祭祀活动的内容以区别“俗”与“圣”、民间祭祀和宗教仪式的差异,或者改变自己的祭祀时间,使道教的祭祀不再与世俗节令重叠,或者对某些祭祀活动的意思重新作道教的界定和解释,试图用这种方式划分世俗祭祀和宗教祭祀、官方节日和道教节日的分界。像在道教“厨会”的时候,本来就是来自民间欢会宴饮,男女交往的节日,但《玄都律文》却规定,人们不可以再像过去俗巫时代那样弦歌鼓舞,纵情酒肉,而是要穿着整齐,沐浴换衣,因为这是“三会吉日,质对天官,教化愚俗,布散功德,使人鬼相应”,而“天官之威,神仙降临,非小故也”,它严厉批判过去道教的聚会聚敛财物,宰杀牲畜,严厉批评“众官令使百姓以供会,此皆不合科典”,“皆不得使民私祀鬼神,杀猪羊,妖言惑语”,它强调“众官烹杀畜生,以供厨令,不合冥法”,因为“杀

---

〔1〕 分别见于王明《太平经合校》,52页,中华书局,1962;饶宗颐《老子想尔注校证》,31页,上海古籍出版社,1991。

〔2〕 《正一天师告赵升口诀》,《道藏》第三十二册,593页。

〔3〕 《太上洞渊神咒经》卷八,《道藏》第六册,30页。

生求生,去生远矣”〔1〕,这就使“三会日”离开原来民间世俗活动相当远了,圣洁的新精神代替了过去“厨会”的原意义;又像“五腊”的重新规定,道教不再坚持这是传统的“腊祭”,据《赤松子章历》卷二说,传说王长曾经向赵升询问“五腊”的来历,赵升说,他曾经听到张道陵在鹤鸣洞和郁华真人讨论,“五腊日者,五行将尽,新旧交接,恩赦求真,降注生气,添辰清算之良日也”,所以,有正月初一天腊、五月五日地腊、七月七日道德腊、十月一日民岁腊、十二月诸侯腊,这里的“诸侯腊”,其实就是传统意义上十二月初八的“腊祭”,将它称为“诸侯腊”,当然是表示道教对这一腊祭权力的放弃,在这些祭祀中,他们只是强调,需要修道者“斋戒沐浴,朝真行道”〔2〕。

#### 四

在天师道开始逐渐退出民间惯常的岁时节日仪式的同时,也开始对自己原有的各种仪式进行“圣洁化”改革,其中最明显的变化出现在两方面,一方面是增加,在原来的斋仪中增加玄虚化、心灵化的内容,把“澡雪精神,疏钥心灵”当做仪式的终极目的,凸显斋仪的纯洁和高雅,试图使原来“祈请召考”为主的祭炼转化为“存真守神”为主的仪式,另一方面是减少,在仪式中减少过去不登人雅之堂的俗巫之习,例如一些含有自我折磨、男女性交、饮酒食肉、歌舞娱乐内容的活动,就淡出了道教的仪式,道教仪式逐渐用超越的、神圣的、高雅的包装,屈服于士大夫阶层的口味,并掩饰着自己原本的出身。

一般道教史研究者都同意,在5至6世纪,道教主要是经由北方传到

---

〔1〕《玄都律文》,《道藏》第三册,460、462页。《陆先生道门科略》指出,那时道教有的治,专门用酒食引诱道教信仰者去参加三会日的登记编户活动,所以他规定聚会,“不得饮酒食肉,喧哗言笑”。《道藏》第二十四册,780页。

〔2〕《赤松子章历》卷二,《道藏》第十一册,187页。按传统说法,腊日之祭只是十二月末之一次大祭,与春夏秋冬四季之大祭并列。



南方的天师道一系、从江南生长出来的葛氏及灵宝一系、由魏华存传杨羲、二许而来的上清一系<sup>〔1〕</sup>。但是,应当看到那个时代道教的各个流派和各种方法已经开始交汇融合,形成你中有我,我中有你的格局,吉川忠夫曾经通过对许氏家族的考察指出,就在六朝信仰者中,你也可以看到不同派别之间的融合,像上清系创始人之一许谧的兄长许迈(300—348)也是道教信仰者,他既是上清派重要人物鲍靓的学生,但他又曾经从另一个天师道吉阳治左领神祭酒李东授《六甲阴阳符》,而许迈的妻子是东吴孙权之弟孙秀的孙女,他的叔父许朝则娶的是道教理论家葛洪的姐姐,而许翊的儿子许黄民的妻子又是葛洪哥哥的曾孙,许迈是王羲之的朋友,而王羲之不仅是著名的书法家,而且是南朝著名的大家,也是天师道的信仰者,他的女儿嫁给上清一系道教传奇人物魏华存的孙子刘畅,而王家与笃信道教的郗家的婚姻,则使王氏家族与道教有更深的关联<sup>〔2〕</sup>。

在各种道教流派互相渗透和互相融合的同时,各种道教仪式和方法也在逐渐整合,各种斋醮仪式被不同派系的文献互相记载,甚至重复叠加,互相混融。天师道经典《女青鬼律》卷三中借天师之口说,他“受太上《旨教》,禁忌甚重”<sup>〔3〕</sup>,而《旨教》又与灵宝一系有关,出自从“六天”向“三天”变化的时代。敦煌本《太极左仙公请问经》也说“有三天斋法,与灵宝相似。仙公曰:三天斋者,是三天法师天师所受法,名为《旨教经》也”<sup>〔4〕</sup>,可见《旨教》是清理改革

〔1〕 我这是综合了各种意见,一般说法为天师道、灵宝派、上清派三足鼎立,而小林正美则认为是天师道、葛氏道、上清派,并指出灵宝系经典与葛氏道有关,见氏著《六朝道教史研究》,李庆中译本,四川人民出版社,2001。

〔2〕 吉川忠夫《许迈传》,载氏编《六朝道教の研究》,春秋社,东京,1998年。

〔3〕 《女青鬼律》卷三,《道藏》第十八册,245页。

〔4〕 S.1351,《正一论》中说,“灵宝斋仪起于葛氏,旨教斋出自大师”,《道藏》第三十二册,125页。《无上黄箓大斋立成仪》卷一《仪范门》之《序斋第一》也说,“自以斋法旨趣渊微,法禁森严,非愚浅始学所可明了,乃妙出五称文,撰立正一斋法,口为旨教,以遗祭酒录生,灵宝之教,秘而不传,仙人口口相授”,《道藏》第九册,378页。可见,旨教斋本是天师道的斋法,但是,从《太极左仙公请问经》这些话来看,旨教斋也似乎已经被灵宝派接受,所以后来陆修静把它与灵宝各种斋仪并列。王承文在《古灵宝经的定期斋戒考论》说《太极左仙公请问经》是古灵宝经,他对此有较详细的研究,见《道家与道教:第二届国际学术研讨会论文集》(道教卷),181—213页,广东人民出版社,2001。

后的天师道经典,旨教斋当然也是天师道的仪式。但是,这些来自天师道的斋法,也被其他道教流派的经典所接纳,所以它又和灵宝斋相似甚至被认为是灵宝斋。当时,道教各种仪式有过大体的整理和归纳,六朝道经《洞真太上八素真经修习功业妙诀》中就说到斋有五种,这五种分别有不同的来源:

第一救急治病,承用天师旨教法人三元方谢乞生丐活,自缚泥额,涂炭之法,并在旨教之中。

第二灵宝,梵行集贤,观化修身种福之法,其中又有生死谢罪责己思愆之法。

第三上清仙隐,为七世先亡迁升之斋,亦随月修直善行之法。

第四真一守寂思神,吞气导引之斋。

第五太一神丹,宜祭炉火金液之法,闭房经月之斋。

这里包括了各家的斋仪<sup>〔1〕</sup>。陆修静《洞玄灵宝五感文》历数各种斋法时,则更详细地开列了当时三家十二种斋仪:

第一类洞真上清斋两种:绝群离偶,孤影夷谿。

第二类洞玄灵宝斋九种。金篆斋(调和阴阳,救度国正)、黄篆斋(拔九祖罪根)、明真斋(学士自拔亿曾万祖九幽之魂)、三元斋(学士一年三过自谢涉学犯戒之罪)、八节斋(学士一年八过谢七玄及己身宿世今生之罪)、自然斋(普济之法内以修身外以救物消灾祈福适意所及)、洞神三皇斋(以精简为上,单己为偶,绝尘期灵,沐浴玄云之水,烧皇上之香,燃玄液之烛,服上元香丸)、太一斋(以恭肃为首)、指教斋(以清素为贵)。

---

〔1〕《洞真太上八素真经修习功业妙诀》,《道藏》第三十三册,469页。

第三类三元涂炭斋一种(以苦节为功)。<sup>〔1〕</sup>

但是,值得注意的是,《洞真太上八素真经修习功业妙诀》在历数五种斋仪后,就特意说道,“隐静养神续命清咏长斋,不在五条之例”,而《洞玄灵宝五感文》在开列了斋法种种之前,就特意提到洞真上清斋有两种,一种叫绝群离偶,一种叫孤影夷豁,尽管我们无法在文献中寻找这两种斋法的具体施行方式,但从这两种斋名就大体可以看出,那种寻求精神和心灵超越,已经成了这些斋仪的最终目标,它的诉求已经超出忏悔脱罪、治病济困、拔救先亡等等具体的事情,因此,向外祈求鬼神已经不再重要,向内追求个人的恭肃诚敬、宁静致远却成了中心。而同样是陆修静所撰的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》,也改变娱神为中心的祭祀仪式,改为清静的自我心理调整仪式,故有“夫斋当拱默幽室,制伏性情,闭固神关,使外累不入,守持十戒,令俗想不起,建勇猛心,修十道行,坚植志意,不可移拔,注玄味真,念念皆净,如此可谓之斋”这样的说法,并强调“斋法之大者,莫先太上灵宝斋”<sup>〔2〕</sup>,因此,那些看上去可能违背伦理和习俗的东西就很难在上层道教中存在。但是同样的问题是,过分高雅和超越的斋法,常常只是上层士人信仰者的精神活动,而不在普通信仰者的兴趣范围中,倒是灵宝一系介乎二者之间的仪式规则制度,却因为它既能满足信仰者的需要,又不至于过分越轨而成为上层社会的“违碍”,所以渐渐成了主流,后来的历史证明,灵宝一系的斋法渐渐成了主流,上清的斋法也不再流行,而特别引人注意的是,两种来自天师道的仪式更是

〔1〕《道藏》第三十二册,618—620页。稍后的佛教徒也大体按照这种分类方法来描述道教的斋醮仪式,如初唐的法琳在《辩正论》卷二《三教治道篇第二下》中就把道教斋法分成“极道”和“济度”两大类,其中暗中被认同为高雅的“极道”类斋法,就是道家提倡的“心斋坐忘”,而只能作为“济度”的,则分“三策”七品,即金策、玉策、黄策和洞神、自然、上清、指教、涂炭、明真、三元斋,《大正藏》第五十二卷,497页。

〔2〕《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》,《道藏》第九册,821页。按:卷首《燭光斋外说》题下小注“陆修静撰,斋集,先于私房烧香束带说之”。

从道教中渐渐淡出,其中一个涂炭斋,一个是过度仪。

## 五

关于过度仪以及男女合气,我会在另一章里仔细讨论<sup>〔1〕</sup>,这里只讲“涂炭斋”。四十多年前,杨联陞写了《道教之自搏与佛教之自扑》,指出“自搏与自扑,同为忏悔之仪式。自搏谢罪,似起于汉末之太平道与五斗米道,发展而为涂炭斋”,接着他又和胡适反复讨论,胡适在给他的信里还指出,“这样把自己的身体缚系在柱上或石上,是中古基督教苦修的 Saints 常有的事”,而道教涂炭斋也是“以罪囚自居,泥面自缚,都只是表示这个‘悔’字,这也是 Sinitic religion 的一个老信仰”,于是在两年后,杨联陞便又写了《道教之自搏与佛教之自扑补论》一文。关于涂炭斋的问题,经过杨、胡二人的讨论,有了这两篇精彩的论文,到此已经大体清楚<sup>〔2〕</sup>。

这种自我折磨甚至自我伤毁的忏仪,正如胡适所说的那样,是一种世界性的宗教现象,它基于一种联想出来的同情心和怜悯心,宗教徒觉得,神与人一样对那种用最痛苦的方式向神表达信仰的行为,会因为同情而认可。我相信,在那个时代可能宗教徒还有一种想法,就是凡要学仙长生或投身净土,希望解除困厄或超越苦海的信仰者,必须付出一定的代价,这种代价并不是用金钱和祭品可以代替的,必须以自己亲身经历痛苦和忍耐,与神灵交换信任,这种心理在各种宗教中间很普遍,道教和佛教两家,甚至儒家都有,随意举一些例子,如《续高僧传》卷二十七《遗身篇》中,就把“或焚灼以拔贪源,或剜剔以穷痴本,缠身为炬且达迷途,然臂为

---

〔1〕 参看本书《黄书、合气及其他》一章。

〔2〕 杨联陞《道教之自搏与佛教之自扑》及《补论》,《杨联陞论文集》,中国社会科学出版社,1992。关于杨、胡的书信来往讨论,可以参看《论学谈诗二十年》,联经出版事业公司,台北,1996。

明时陈报德”这些类似自残的方式看成是正当的信仰表现<sup>〔1〕</sup>。儒家也不例外,敦煌卷子S. 0276《灵州吏(史)和尚因缘记》中曾经记载唐代的一次辩论,信仰儒家的节度李公尚书,曾经以儒家伦理非难佛教刺血写经,是“恶伤风教,必坏坟典”,然而这种攻击遭到佛教的反唇相讥,史和尚增忍以揭老底的方式回答他,并把各种宗教的苦行轻身统统数出来,“子不闻古者以衣(求)聪庆(废)目,奄致大身;于(十)将之剑或非,角哀之墓谁赞?此儒教之毁伤也。又非(有)羽客致尸林野,游戏霄丹,群(仙)卦(挂)骨蓬莱,飞腾碧落,此则道教之毁伤也;我华严有一勾(句)捉(投)火,涅槃有半胝(偈)舍身,至于慈力剜灯,尸毗救鸽,此则佛教之毁伤也”,他下面还用悬头刺股、割股奉亲、直臣致死、烈士亡躯等等,反驳儒家对身体的崇重<sup>〔2〕</sup>。而我相信,道教早期就更是希望用这样的方式来考验信仰者的决心,赢得神灵的认可,涂炭斋就建立在这种心理基础上,如早期道教中的《正一论》就说,涂炭斋可以感动神灵,“涂炭斋法者,由群生咎障既深,非大功不释,宿对根密,非涂炭不解”<sup>〔3〕</sup>。

既然如此,为什么涂炭斋会被佛教徒反复攻击,以至于渐渐消失呢?这种苦节为功的宗教形式,在早期宗教中不是普遍存在,并没有人怀疑它

---

〔1〕《续高僧传》卷二十七《遗身篇·论》,《大正藏》第五十卷,684页。不过,在南本《大般涅槃经》卷十五《梵行品》中,已经把这种苦行看作是不能成为“无上解脱因”的外道的,所以讽刺“投渊赴火,自坠高岩”、“常卧灰土棘刺编椽树叶恶草牛粪之上”、“以灰涂身,长发为相”的苦行者,《大正藏》第十二卷,704页。

〔2〕见施萍婷《敦煌遗书总目索引新编》(中华书局,2000),录文参考应武燕《敦煌遗书总目索引新编录文校补三则》,《文教资料》2001年第4期,116页,南京。

〔3〕《洞真太上八素真经修习功业妙诀》引《高上科》也指出,这种苦节自有它的道理,它认为信仰需要表现真诚,所以必须经历考验,“道上祭酒男女官,汝欲修炼太清神丹,并炼三元牝牡之术,冥身山泽,思仙养志者,先受成生五戒,又经七试九炼,摧性忍弱,被人凌辱,不以怨耻者,又,不以外想邪心,静神专一者,又,当忍受饥寒羞辱不悲不坠者”,所以,“学道积年,乃经十折九辱,秽恶横加,犹怀谦恪忍弱之仁”,《道藏》第三十三册,472页。这种“白苦”的方法直到如今还一样被信仰,比如刘枝万《台湾の道教と民间信仰》一书就有记载,像卷首所附的照片有“(以剑)割嘴唇”、“(赤脚)过钉桥”、“(裸身)囚钉床”、“(以剑)破额头”、“(穿破两颊)插铜针”、“(穿过两颊)贯嘴针”、“(在背上)插针”等等,似乎就是古代道教自我惩罚的延续,当然,在现代已经更多地流为一种哗众取宠、引人注目的表演:凤响社,东京,1994。

的合理性么？涂尔干(Emile Durkheim)在《宗教生活的基本形式》中就已经说,苦行主义(asceticism)的原则就是“努力使自己与世俗隔离,才能变得神圣……通过禁食、不眠、独处、沉默、备尝艰辛,使自己获得神性,位于众人之上”,在这部著作中,他列举了像印第安人远征前自施苦刑、赫帕人为成功自浸于冰水、卡拉亚人为增强肌肉用鱼牙划血等等例子,并说这种把“痛苦”作为必要条件的苦行,“是宗教生活的基本要素之一,每种宗教都包含着它”,甚至在今天的一些宗教中还有这样的行为<sup>〔1〕</sup>。可是,为什么它会在中国的中古时期渐渐消失呢?杨联陞在他的论文开头的第一节中也曾经提到,涂炭斋在南朝被佛教攻击以后,“唐宋以来,道家仪轨中搏颊叩谢之规定,始见减少”,为什么会减少?遗憾的是,胡适和杨联陞并没有特别去讨论这种涂炭斋的消失。

据《洞玄灵宝五感文》、《无上秘要》等道教文献以及《弘明集》、《广弘明集》等佛教文献的记载,涂炭斋大约是这样的:首先,要在露天处设坛,坛场四周要有栏格。其次,斋主要“以黄土泥额”,而且要解开头发,将头发系于坛场周围的栏格之上,并且反手自缚,口中衔玉璧,“覆卧于地”,将两腿分开三尺,叩头忏悔。再次,还要自我拍打,在佛教文献记载中用了一个词叫“埏埴”,就是用东西抽打自己的身体,仿佛制作砖瓦时拍打黄泥使其成形一样,要“打拍使熟”。最后是这一仪式的时间,据记载,是白天三个时辰面向西方,夜间三个时辰面向北方,按照规定,涂炭斋这样的苦行仪式在上中下三元举行,而且一次是十二天,加起来是三十六天。陆修静说,在实践这种苦行的时候,还要心里不断有所感念,一是感念父母生我养我,二是感念父母为我冠带婚娶,三是感念普天下人,四是感念道教太上等神拯救,五是感念自己有幸获救,这就是“五感”,如果“无五感之心,不得劝吾之意,一则费香徒劳,二则成于虚诞,三则轻慢法禁,四则毁辱师教,五则更招罪罚”<sup>〔2〕</sup>,当然这种观念性的因素,可能是在陆修静的时代才补入的。而涂

〔1〕 涂尔干(Emile Durkheim)《宗教生活的基本形式》(*The Elementary Forms of the Religious Life*),349页,芮传明、赵学元译本,桂冠图书公司,台北,1992。

〔2〕 《洞玄灵宝五感文》,《道藏》第三十二册,619页。

炭斋本来用来考验信仰者的苦行内容,除了相当难耐的长时间外,就是“泥面”、“自缚”、“拍打”和“搏颊”等等。

尽管后来的道教在“文明”和“伦理”的压力下,始终忌讳和隐藏这一历史,但是这种自残自苦的方式,在早期道教仪式中确实存在,而且不止是涂炭斋,以“搏颊”为例,杨联陞曾经举过不少例子,除了早期的《太平经》外,经过寇谦之改革的《老君音诵诫经》仍然记载“道官箬生男女烧香求愿法”,一开始便要有“便脱巾帽,九叩头,三搏颊”,后面又有“愿随斋日,六时烧香,寅午戌亥子丑是六时,非斋日朝暮辰巳之日,天清明夜半,北向悔过,向天地叩头百下,三十六搏颊三过,三百下以为常”,又有“为亡人设会烧香时,道官一人,靖坛中止东向,箬生及主人亦东向,各八拜,九叩头,九搏颊,三满三过止”〔1〕。大概受了天师道的影响,连起自南方的灵宝系的斋仪都有这种叩头搏颊。《无上秘要》记载来自灵宝系的盟真斋是向东“叩头搏颊八十一过”,又向南“叩头搏颊各二十七过”,向西“叩头搏颊各六十三过”、向北“叩头搏颊各四十五过”,最后还要向众神“叩头搏颊一百二十过”,而关于后世甚为流行的金箬斋,《无上秘要》还特意指出它就是依照涂炭斋的方法,即“大法师于中央披头散发,依诀涂炭”,“春则九日九夜,夏则三日三夜,秋则七日七夜,冬则五日五夜”,“解巾叩头自搏”,而同样的,黄箬斋也有“与神合同毕,解结叩头搏颊”〔2〕。

正是这种自虐的形式,被佛教徒激烈抨击,我们选三则资料来看,释僧敏《戊华论折顾道士夷夏论》中讽刺说,涂炭斋是——

搏颊叩齿者,倒惑之至也,反缚伏地者,地狱之貌也。

释玄光《辩惑论》则抨击涂炭斋——

---

〔1〕《老君音诵诫经》,《道藏》第十八册,214、215页。《历世体道真仙通鉴》卷十七《刘翊》记载其有“叩头自搏”,《道藏》第五册,197页。

〔2〕《无上秘要》卷五十一、五十二、五十四,《道藏》第二十五册,188页。

驴碾泥中,黄卤泥面,槌头悬带,埏埴使熟。〔1〕

到了唐代的法琳《辩正论·九箴篇下·答九迷论》则更说道教——

其救苦也,则解发系须,以绳自缚,牛粪涂身,互相鞭打。〔2〕

这些批评都使得道教相当难堪,因为毕竟这与人好逸畏苦的习惯相悖,也与逐渐普遍的文明观念和生活传统不同。不过尽管如此,传统和习惯还是相当顽固,这种自我惩罚式的方式曾经普遍流行于天师道中,而以苦节为功的涂炭斋,也大约一直延续到六朝之末,因为在《广弘明集》卷八收录的甄鸾《笑道论》和道安《二教论》,大约都是天和五年(570)前后撰成的,这两份文献中都还在激动地批判涂炭斋,可见这种斋法在当时仍有实行。当然,在士大夫中也罢,官方也罢,它已经渐渐不能被接受了,特别是在中国传统的“身体发肤,受之父母”观念下,这种自虐以娱神的方法已经威胁到了传统伦理,在士大夫宗教信仰者的心中,这种严厉苛刻的苦节,也实在难以实践,而在佛教的反复比照下,道教也不能不另外寻找一些更新的、高雅的形式,作为道教通向超越境界的途径。其中尤其是上清一系,更是对这种方式有严厉的批评,《三洞珠囊》卷六引《太玄都中宫女青律》说,按照上清之法,“上学之士受三天正法、四明之科,佩戴真文,出入三光,及冥卧息,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”,其中“不得露头不著巾帽,及脱衣露形,毁慢身神”一句,似乎就是在针对天师道叩首自搏的传统〔3〕。

〔1〕《弘明集》卷八,《大正藏》第五十二册,47、49页。

〔2〕《广弘明集》卷十三,《大正藏》第五十二册,186页。

〔3〕《三洞珠囊》卷六引《太玄都中宫女青律》,《道藏》第二十五册,326页。一直到唐代以后,道教还对这一方面反复提醒,像《太上洞神太元河图三元仰谢仪》就提示说,“跪伏叩头,唯在精志,不用免冠散发”,就是特别的需要下,也可以省略搏颊,如《洞玄灵宝河图仰谢三十六斋仪》说的“太灾重病,散发叩头,不须搏颊”。参看杨联陞《道教之自搏与佛教之自扑》,《杨联陞论文集》,中国社会科学出版社,1992。



## 六

虽然渐渐受到道教外部的批评和道教内部的抵制,涂炭斋的消失过程还是相当缓慢的,前面我们说到,至少在南朝道教例如陆修静那里,它还是合法的斋仪,毕竟来历久远,不仅佛教徒把它归之于张鲁的创制,说“涂炭斋者,事起张鲁”,因为“氏夷难化,故制斯法”〔1〕,南朝道教信仰者所撰《正一论》也记载说,以清素为贵的“旨教斋”是汉安元年十月十五日在阳平山传下的,张陵的弟子王长、赵升就是修这种斋而“卒登上道”,而以苦节为功的“涂炭斋”则是更早就传下来的,“当尔之时,涂炭之谢已行,而灵宝斋仪未敷,唯五符而已”,所以历史比后来流行的灵宝斋法更加久远,并且当时是“旨教斋法及涂炭谢仪共出一卷”,既然同出一卷,那么就同样是合理合法的道教仪式〔2〕。所以,陆修静还是在宋文帝元嘉三十年(453)冬“携率门人,建三元涂炭斋,科禁既重,积旬累月,负戴霜露,足冰首泥。时值阴雨,衣裳沾濡,劲风振厉,严寒切肌,忍苦从法,不敢亏替”〔3〕。不过,这一次涂炭斋,可能是我们从文献中可以看到的历史上最后一次〔4〕。

不过,我们也同时看到,这时的涂炭斋大约已经糅进了很多其他的内容,使它那种苦节自虐的特征看起来被冲淡了很多。佛教方面的记载给我们提供了一条历史线索,据说,在东晋义熙初年,有道士王公期因为担心信仰者畏惧艰苦,所以省去了“拍打”,就是所谓“埏埴使熟”的自我抽

---

〔1〕 释玄光《辩惑论》,《弘明集》卷八,道安《二教论》,《广弘明集》卷八,分别见于《大正藏》第五十二册,49、140页。

〔2〕 《正一论》,《道藏》第三十二册,125页。

〔3〕 陆修静《洞玄灵宝五感文》,《道藏》第三十二册,618—620页。

〔4〕 当然,涂炭斋的大体过程却在北周时期即6世纪末《无上秘要》中还有记载,可见这种斋仪大约在这时还有施行。

打,到了刘宋的陆修静时代,虽然还延续着“黄土泥额,反缚悬头”<sup>〔1〕</sup>,但是除了陆修静记载的,仪式中要加入所谓“五感”的精神状态修炼内容之外,还要如《无上秘要》所记载的,建涂炭斋时还需要更多的启奏说明,如“三日三夜各六时行道忏悔”,还要念《智慧颂》三首(以上出自《玉清经》),然后法师说十戒(出自《大诫经》),然后复炉(出自《明真经》),颂《奉诫颂》,这时才入坛思神,鸣天鼓、发炉、启事,又由主持法师表白,“谨相携率,为承天师教旨,建义涂炭”,由自称系天师某治祭酒的三洞法师三次上香启奏,最后是礼十方忏文、礼四方忏文,“昼则向西,夜则向北,各散发泥额”<sup>〔2〕</sup>。显然,这时的涂炭斋已经减少了最艰苦的拍打自虐,融入了相当多上清、灵宝系的内容,也加上了种种后来附加上去的崇高理念和庄严手法<sup>〔3〕</sup>。

历史常常就是这样的,本来在一般意识中并不“野蛮”或“齷齪”的东西,后来却由于所谓“文明”观念的普及和扩张,它便被视为“不雅”而迅速边缘化和秘密化,即使是不被边缘化、秘密化,它也必须屈服于主流政治意识形态和主流伦理道德秩序,用种种神圣和庄严来包装和遮蔽,一方面割断历史,脱离世俗巫蛊的系统,避免整个宗教被牵连到“淫祀”、“邪

---

〔1〕 释玄光《辩惑论》说是“陆修静甚知源僻,犹涂突额悬头”,而释道安《二教论》则说陆修静“犹泥额反缚悬头”,甄鸾《笑道论》则说陆修静“犹以黄土泥额,反缚悬头”,意思都差不多,见《大正藏》第五十二册,49、140、149页。按:王公期,释玄光《辩惑论》只说是“王公”,释道安《二教论》、甄鸾《笑道论》都说是“王公期”,沈曾植《海日楼札丛》卷六以为是《真诰》卷二十所说的“王灵期”,而且以为是与陆修静同时的人,恐误。因为义熙初(405),陆修静(406—477)刚刚出生。辽宁教育出版社重印本,226页,1998。不过,确实,在陆修静《洞玄灵宝五感文》中已经没有拍打的内容了。

〔2〕 《无上秘要》卷五十《涂炭斋品》,《道藏》第二十五册,182—185页。张泽洪认为北周《无上秘要》卷五十中记载的涂炭斋,要“依灵宝下元大谢清斋烧香稽顙乞恩”,已经是经过陆修静用灵宝斋法修订过的了,见张泽洪《道教斋醮符咒仪式》,37页,巴蜀书社,1999。

〔3〕 而上清、灵宝斋,则渐渐清除了原来受到涂炭斋的影响的内容,到了唐代,灵宝斋仪已经用“自然朝”为主要内容,即礼十方忏悔,《道门通教必用集》卷六(帙五,二十八页,选刊358—359页)引杜光庭《赞导仪序》,就说“此法自张天师、陆简寂、寇天师、张清都(万福。——引者注)相传至今,颇历年代,皆以斋法出于自然朝,示不忘本也”,把涂炭斋忘得干干净净。

教”，一方面重建系谱，使宗教圣洁化，使宗教与世俗政权有明确的界限，井水不犯河水，因此，道教斋醮仪式在六朝以后的隋唐时代就逐渐变得越来越“纯洁”和“神圣”，而道教中人也不断地反复地宣称和描述道教仪式的超越和清雅。

整个六朝到隋唐时期，道教内的斋醮仪式的第一个演变趋势，就是在渐渐与世俗节令仪式系统剥离，构建并且整齐化自己的宗教性节令时日的祭祀活动，相信是六朝道教文献的《洞玄灵宝太上六斋十直圣纪经》中规定，道教的斋日，除了年六斋、月十斋以外，应当在甲子、庚申、本命日、八节日、三元日、三会日、五腊日举行仪式，虽然看上去受到批评的春秋两分、冬夏两至仍然在“八节日”之中，五腊日仍然和世俗民间的“腊祭”有某种关联，但是这时的八节日举行仪式，在道教的解释系统中，是因为“有八神记人善恶”，并不是祠灶祀社了，而五腊日虽然也还是“祠献先亡，名为孝子”，但是它已经不再是民间的腊祭而是道教的“五腊日”，至于“甲子”是“太一简阅神祇”、“庚申”是“伏尸言人罪过”、“本命日”是“计人功行”，“三元日”是“天地水三官校人之罪福”，已经都与传统民间祭祀无关，而且这些斋直之法，需要“绝甘肥羶腥、酒色阴贼、嫉妒妄想、一切诸恶”。它假托老子的话说，“诸经斋法，略有三种，一者设供斋，可以积德解愆（下士所行也）。二者节食斋，可以和神保寿，斯谓祭祀斋，中士所行也。三者心斋，谓疏漓其心，除嗜欲也，澡雪精神，去移累也……盖上士所行也”〔1〕。

把“心斋”作为上士所行的斋法，标志着六朝到隋唐道教斋醮仪式的第二个演变趋势，就是在上层社会的活动中，逐渐偏向于追求宗教精神的清雅超越，摆脱世俗祭祀中满足欲念的内容，使斋仪的重心由身体上的苦行转向精神上的超越。这大约是在士大夫道教中一直存在的趋势，从刘宋时的《三天内解经》起，就一直在强调斋法以清虚为主，“夫为学道，莫

〔1〕《洞玄灵宝太上六斋十直圣纪经》，《道藏》第二十八册，381—382页。参看王承文《古灵宝经的定期斋戒考论》，载《道家与道教：第二届国际学术研讨会论文集》（道教卷），广东人民出版社，2001。

先乎斋,外则不染尘垢,内则五藏清虚,降真致神,与道合居,能修长斋者,则合道真,不犯禁诫也”,它曾经批评说,“今世俗祭酒所配符箓极多,朝礼拜数甚少,自谓我是大道之士,已成真人,不畏殒秽,又附经言真道无所畏忌,人火不灼,人水不寒,人殒不秽,人兵不伤,谓已得道真”,指出这都是可笑的现象,只有“内无邪念,神真充实,外无正事,玷之不污”,才能够真正如此<sup>〔1〕</sup>。隋唐以后的道教普遍接受了这一说法,像《金篆大斋启盟仪》就更引用了儒家的说法来为这种思路作依据,称“斋法之说,有内有外,请备论之。内斋者,恬澹寂寞,与道翱翔,昔孔子以心斋之法告颜渊,盖此类也。外斋者,登坛步虚,烧香忏悔,即古人祷祠祭祀之余意也”<sup>〔2〕</sup>。而那些俗巫传统中的方法,比如涂炭斋一类对于身体有所损伤的做法,则普遍遭到了来自道教内部和世俗政权的批评,例如像“歃血断发,立坛告天”,就被“金青之陈,以代发肤之体”,因为“后圣以歃血犯生炁之伤,剪发违肤毁之犯”<sup>〔3〕</sup>,这证明在斋醮仪式的内容上,道教不能不向世俗社会的伦理与上层人士的趋向屈服。

这个屈服的历史过程当然相当漫长,从寇谦之、陆修静到唐代的张万福,甚至一直到晚唐的杜光庭,道教一直在斋醮仪式中进行清理,试图凸显道教仪式不同于世俗的神圣超越的宗教性。对于这段历史,后来在道教中渐渐形成了一套相对固定的历史记忆和历史叙述,像宋代阳台道士刘若拙述、荆南葆光子孙夷中集《三洞修道仪》记载道教科仪的历史时就说,先是三天法师张君,受老君正一科法,整理二十四治,因为那里“为六天魔鬼占据,号曰鬼营”,后来则经历了寇天师、陆修静以及“若隐赵先生、潘天师、澄源李先生、司马天师、宗元先生吴天师、牛先生、叶孤云、叶广寒二天师、希和李先生”等等,才把这种仪式清理成形<sup>〔4〕</sup>,而《无上黄篆大斋立成仪》卷一《仪范门·序斋第一》也曾经追溯过斋法的渊源,他

〔1〕《三天内解经》卷下,《道藏》第二十八册,416—417页。

〔2〕《金篆大斋启盟仪》,《道藏》第九册,73页。

〔3〕《无上秘要》卷三十四引《洞真太丹隐书经》、《洞真太上飞行羽经》、《洞真黄庭内景经》,《道藏》第二十五册,119、120页。

〔4〕《道藏》第三十二册,166页。

也说,最早是正一真人张道陵“自以斋法旨趣渊微,法禁森严,非愚浅始学所可明了,乃妙出五称文、撰立正一斋法,目为‘旨教’,以遗祭酒篆生,灵宝之教,秘而不传,仙人口口相授”,直到太极仙公,才书写下来,而陆天师“复加撰次,立为成仪,祝香、启奏、出官、请事、礼谢、愿念,罔不一本经文”〔1〕,在唐代中叶,经过张万福的整顿后,“三洞科格,自正一至大洞,凡七等,录有一百二十,阶科有二千四百,律有一千二百,戒有一千二百”〔2〕。至此,那种自残自苦、男女合会、饮酒食肉、歌舞娱情的方式,不仅渐渐地在斋醮仪式中被清除,也在所有宗教活动的规定中受到了严厉的禁止,这种本来表达虔诚信仰和坚毅意志的方式,这时已经成了“妖妄”和“蛊惑”,一代一代的上层士人以及朝廷都曾颁布过禁令〔3〕,在外部世俗政治和伦理的要求和内部自愿屈服的双重压力下,涂炭斋一类来自民间俗巫的仪式,终于在道教那里被轻轻抹去了痕迹,在上层社会和经典文献中的道教,似乎显得越来越“文明”了。

---

〔1〕《无上黄箓大斋立成仪》卷一,《道藏》第九册,378页。

〔2〕这个数字可能是道教的自夸,据现代学者研究,到唐宋时期,渐渐形成一定的斋醮仪式,有二十七品斋,有四十二等醮,这在金允中、蒋叔舆、周思得的著作中屡见提起,但名目和方法却已经不太完整了,见张泽洪《道教斋醮符咒仪式》,29—31页,巴蜀书社,1999。

〔3〕《旧五代史》卷一一五《世宗本纪》就记载显德二年诏“僧尼道士,自前多有舍身、烧臂、炼指、钉截手足、带铃挂灯,诸般毁坏身体,戏弄道具,符禁左道,妄称变现,还魂坐化,圣水圣灯,妖幻之类,皆是聚口玄惑流俗,今后一切止绝”,1530页。



### 第三章：

## 黄书、合气及其他：

道教过度仪的思想史研究

关于汉魏六朝道教的典籍《黄书》，以及与《黄书》相关的合气仪式与技术，很多学者都进行了卓有成效的研究，如马伯乐（Henri Maspero）在其写于40年代的关于道教的遗稿中就讨论过“合气仪式”〔1〕。80年代以后，Michel Strickmann 和小林正美也从文献学的角度研究过现存的《太上黄书过度仪》〔2〕。近来，关于这方面的研究有新的成果，在文献史方面，

〔1〕 参见马伯乐《道教》，日文译本，川胜义雄译，183页，平凡社，东京，1978、1992。又，同氏《道教の养性术》第二部《阴阳养性法》，日文译本，持田季末子译，セリカ书房，东京，1983。后来石泰安（Rolf Stein）在一篇题为《二世纪作为政治宗教运动的道教》文章中，也讨论到这种仪式。《通报》（T'oungPao）Vol. 1—3, pp. 1—78, 1963。

〔2〕 Michel Strickmann: *Le Taoisme du Mao Chan: Chronique d'une revelation*. 这篇文章指出，《太上黄书过度仪》大约是4世纪初江南天师道的作品，p. 69, p. 36, Paris, 1981。而小林正美《六朝道教史研究》第五章则根据其中涉及的神名、职名以及方法，认为它应当成立于刘宋中期以后，357—366页，创文社，东京，1990。

朱越利根据以上研究的意见,推论《黄书》源于4世纪的《黄赤经》,在东晋元熙二年至梁天监十七年间(420—518)改名为《黄书》,并推测今存《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》为原《黄书》第七卷,而今存《洞真黄书》为原《黄书》第八卷,至于今存《上清黄书过度仪》,则与上书同源於《黄赤经》<sup>〔1〕</sup>,而在此后发表的《黄书考》中,进一步指出《黄书》应当包括四部,一是《洞真太微黄书九天八策真文》,二是《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》,三是《洞真黄书》,四是《上清黄书过度仪》<sup>〔2〕</sup>;王卡的看法似乎稍有不同,在其《〈黄书〉考源》一文中,他没有讨论《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》,但同样认定早期天师道中流传的所谓八卷《黄书》,其中还有两卷存于《道藏》,即《洞真黄书》和《上清黄书过度仪》,“大体可以推定为公元4世纪之书”<sup>〔3〕</sup>;而在知识和技术史方面,马克(Marc Kalinowski)在对六朝时期《九宫图》研究时,已经注意到《上清黄书过度仪》中那些仪式动作与五行八卦九宫的关系<sup>〔4〕</sup>,而李零关于东汉魏晋南北朝房中经典与流派的考证,则在王卡氏的研究基础上,进一步讨论到天师道房中术的宗教色彩,特别是其作为仪式,其坛场设计、气数日程的依据是阴阳数术<sup>〔5〕</sup>。

不过,“合气”本来只是属于方技一类,它兼有养生术与性技巧两方面意味,本来它只是个人性的行为和秘密性的知识,可是在汉魏六朝时代,它作为“过度仪”的中心环节,有了“浓厚的宗教色彩”,成了宗教的仪式,而且书之竹帛,成了宗教的经典,于是个人性的行为变成了宗教的一种集团性实践,秘密传授的知识通过宗教仪式成了公开传授的知识。由于仪式作为宗教的象征,象征着宗教的道德和伦理取向,在相当长的一段

〔1〕 朱越利《道藏分类解题》,341页,华夏出版社,1996。

〔2〕 朱越利《黄书考》,载《中国哲学》第十九辑,岳麓书社,1998。

〔3〕 载《世界宗教研究》1997年第2期,北京。

〔4〕 马克(Marc Kalinowski)《六朝时期九宫图的流传》(La transmission du Dispositif des Neuf Palais sous les Six-Dynasties),中文本,王东亮译,载《法国汉学》第二辑,清华大学出版社,1997。

〔5〕 李零《东汉魏晋南北朝房中经典流派考》,《中国文化》15—16期合刊,北京,1998。

时期内,道教的这种知识与技术受到激烈的批评,其中特别是佛教的批评尤其严厉,终于在7世纪以后,这种行为和技术渐渐地悄然消失,再度转化为个人性的行为和秘密性的知识,此后,连道教内部也很少提到这类经典和这类技术,除了极少数特殊时代之外。这究竟是因为什么?前面提到的各种论著,或是对于《黄书》本身的文献研究,或是对于合气方法的技术讨论,本文则不拟多讨论它的知识与技术,而是对“过度仪”这种早期道教仪式,从思想史角度来讨论道教这种包含有性事内容的活动,逐渐从公开再次转向秘密,集团再次转向个人,逐渐从宗教仪式活动中消失的过程,当然,更重要的是讨论这一过程背后潜在的思想话语与权力的背景与关系。

讨论道教合气之术,人们常常会引用六朝时代佛教徒的记载,像《弘明集》卷七惠通《驳顾道士夷夏论》、卷八释玄光《辩惑论》中《合气释罪三逆》、《广弘明集》卷八释道安《二教论》等关于黄书合气的批评,以及《广弘明集》卷九甄鸾《笑道论》中关于早年在道教中学习《黄书》合气之法的自述。按照他们的说法,道教的《黄书》及其合气之法,使得人“生无忠贞之节,死有青庭之苦”,“士女无分,闺门混乱”,“士女溺漫,不异禽兽”,实在是不知羞耻<sup>〔1〕</sup>。

其实,有很多道德伦理观念是后起的东西,后来的人们往往会以后世的禁忌对历史风习进行规范,把一些经过伦理熏染的后人心存畏惧的风

〔1〕《弘明集》卷七、卷八,《广弘明集》卷八、卷九,分见《大正新修大藏经》第五十二卷,45、48、140、152页。这种批评甚至一直延续到唐代,在释明概《决对傅奕废佛法事》中,他还对道教攻击佛教妨碍生育是“违礼逆天”大为恼怒,反唇相讥时也带出这一话题,说“道士既合气修斋,交接受道,应护胎产子,顺礼合人,此则伉俪久成,阴阳本合,……宜简令作民,使其养子,增加户口,添足兵丁”,其实就是在暗示道教“合气”是纵欲,见《广弘明集》卷十二,《大正藏》第五十二卷,169页。



俗习惯说成是野蛮,把一些浸淫于道德的后人已经无法理解的习惯说成是污秽,就像福柯(Michel Foucault)对性、监狱和精神病院的研究中所说的那样<sup>[1]</sup>。男女合气这种受到佛教徒以及上层人士鄙视的房中术,不仅渊源来自久远,而且本来具有普遍的正当性与合理性,这种正当性与合理性拥有两方面的支持,一是这种性事仪式是仿效“天地”与“阴阳”,甚至是按照五行九宫进行的,在古代中国,有这种终极性的“道”为支持架构的,大凡都拥有“天经地义”的合理性<sup>[2]</sup>。二是性事本身是本能追求的愉悦也是传续繁衍的需要,至少在六朝以前并不需要列入特别的禁忌,如汉代随葬的马王堆帛书本《十问》、《合阴阳》、《天下至道谈》,唐代以前可以普遍传钞的《素女经》等,都显示着它在生活中的公开,也当然表示了它在社会中的正当性<sup>[3]</sup>。因而,在不少道教著作中,也曾经被视为正当技术而加以记载,如《真人内朝律》、《真人内礼诣师家行道律》中都有<sup>[4]</sup>,况且,早期道教对于男女之事也并无忌讳,反认为一男二女符合阳数奇、阴数偶的道理,汉末的《太平经》里说,“阴阳不交,绝灭无世类也”,“天统阴阳,当见传,不得中断,天地之统也……如男女不相得,便绝无后世,天下无人,何有夫妇父子君臣弟子乎”,问得理直气壮<sup>[5]</sup>,而南北朝道教流行的一部经典《洞真太上太霄琅书》中说有七经,分别是仁、礼、信、义、智、德、道经,而首先的《仁经》就是“男女婚嫁,恩爱交接,生子

[1] 参见福柯(Michel Foucault)《性史》(*The History of Sexuality*),张廷琛等译,上海科学技术文献出版社,1989。以及《疯癫与文明》(*Madness and Civilization*)、《规训与惩罚》(*Discipline and Punish*),刘北成、杨远婴中译本,桂冠图书股份有限公司,1992。

[2] 所以敦煌文书中那篇著名的赋题作《天地阴阳大乐赋》(P. 2539),而且一开始就说,“性命者,人之本,嗜欲者,人之利,本存利资,莫甚乎衣食,既足,莫远乎欢娱”。又说“夫妇之道,合男女之情……天地之交接而覆载均,男女交接而阴阳顺……铸男女之两体,轨阴阳之两仪”,《敦煌宝藏》一册,616页,黄永武编,新文丰出版公司。

[3] 参见高罗佩《中国古代房内考》,李零等译,上海人民出版社,1990;马继兴《马王堆古医书考释》,湖南科学技术出版社,1992;李贞德《汉唐之间求子医方试探——兼论妇科滥觞与性别论述》,《历史语言研究所集刊》第六十八本第二分,台北,1997。

[4] 参见马伯乐(Henri Maspero)《道教》,川胜义雄日文译本,177页。

[5] 王明《太平经合校》卷三十五、三十六,37、44页,中华书局,1984。

种人,永永无绝”〔1〕,说得庄重严肃。这是一种传统的延续,因为早在先秦时代,房中即为正当的养生术之一种,《汉书·艺文志》的方技略中,“房中”与“医经”、“经方”、“神仙”是并列的,并没有被打入另册,因此,它作为追求永生和成仙的道教的技术,是很正常的事情,即使在魏晋南北朝时代也是如此,作为道教修炼的辅助技术,在道教特别是南方的道教徒中依然广泛采用,如葛洪曾在《抱朴子·至理》中说,“又宜知房中之术,所以尔者,不知阴阳之术,屡为劳损,则行气难得力也”〔2〕,这种容忍的态度在相当多的道教典籍中都有,如《洞真太上素灵洞元大有妙经》中就说信仰者“当兼行帝一、太一、五神及三五七九之事,兼行之者而一神之感易致也”,这里提到“三五七九之事”〔3〕,《女青鬼律》卷五也说,“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,改心易肠道真人。师受口诀以见贤,佩吾券契一为先,得见太平神仙君。五帝主者传秘言,三五七九,得道气尊”,这里更是直接点出了“合气”和“三五七九”,“三五七九”就是“合气”〔4〕。

不过,在道教中的合气之术,却突破了养生的范畴,甚至越过了神仙术的界限,被规定为信仰者必须经历的一种仪式。《上清黄书过度仪》记载了这种仪式的过程,我相信“过度”的“度”其实就是《度人经》的“度”,它仿佛是现代文化人类学中常常说到的“通过仪式”(the rites of passage),这是一个宗教设定的生与死、圣与俗的门槛,越过这道门槛就叫做“度”,要进入道教也必须经过这道界限。在这部经中说:

夫弟子在师治受道,不得过二十不过度,二十外受道,即过度。  
当沐浴禁诫熏香也,入靖,必先启师,然后行事,出入皆拜靖乃

〔1〕《洞真太上洞霄琅书》卷九,《道藏》第三十三册。

〔2〕王明《抱朴子内篇校释》,114页,中华书局,1987。

〔3〕这是早期上清派所谓“三宝奇文”之一,多论三炁、九宫、三元真一、三宫九孔、守一等。见《道藏》第三十二册,400页。

〔4〕《道藏》第十八册,248页。

这里的意思仿佛古礼中的“冠礼”或今天依然可见的“成年礼”，当道教信仰者入道后，满二十岁必须举行“过度”仪式，如果已经二十岁才入道者，入道之时就要举行“过度”仪式，这样才能取得正式的道教资格。《太上洞渊神咒经》卷二十说，凡入道者，年二十必须受此过度，受过度仪者，可以“过度九厄，得为后世种民”。按照道教的规定，世俗信仰者要按照参与道教的深浅程度，分别称为“男人女人”、“户长”、“道弟子、天尊弟子、三宝弟子”、“清信弟子”、“男生女生”、“策生”等等，道教内部人士则要根据得到传授不同符箓的情况，分为不同等级的道教徒，七至十九岁为童子，童子受将军箓，大概还不算正式的道士，而二十岁以上，道教徒除受将军箓外，还要受“正一真卷，二十四治正一朝仪，正一八诫文”，不同等级的道教信仰者，受各种经典也不同，如受《洞渊神咒经》和“黄神赤章”的洞渊神咒大宗三昧法师小兆真人、受《老子道德经》及众戒文的高玄弟子和受《老子西升经》的太上高玄法师〔2〕，但是从初习道童到正式道士之间的标志，大概并非受将军箓的程度，也非受经典的不同，而是他是否经过“过度”仪式，正如六朝道经《老君无极变化经》所说，“玉历之中有生名，三气当备爱子形。不行三五七九生，那得过度见太平”〔3〕，这里的“玉历”，就是《过度仪》中说的“削除死籍，更著生名玉历”，这里所谓的“三五七九”，其实就是黄赤之法合气之术，而这里所说的可以使人得见太平成为“种民”的“过度”，就是早期道教郑重举行的过度仪式〔4〕。

这个仪式的过程，据《过度仪》，大体是这样的。首先，道士与受过度

〔1〕《道藏》第三十二册，735页。

〔2〕《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四，《道藏》第二十四册，741页以下。

〔3〕《道藏》第二十八册，372页；又据吉冈义丰《道教と佛教第三》推测，此经可能是东晋末刘宋初的作品，229页，国书刊行会，1983。

〔4〕《辩惑论》注文中还说，“道姑、道男、冠女官、道父、道母、神君、种民、此是合气之后，赠物名也”，也许经过过度仪，还只是第一级“种民”。《大正新修大藏经》第五十二册，49页。

仪之男女弟子入静室,弟子乞师过度,师引其东向,男左女右,互相叉手,存想思神;然后以事告神,旋转叩拜各路神灵,乞求过度,诵念过度之辞;然后即行合气之事,有“八生”、“解结”、“九宫”、“躡纪”、“甲乙咒法”、“还神”、“王气”诸节,将男女性事过程变成神秘庄严的仪式,最后,为谢神的仪式,过度结束〔1〕。

其中,相当重要的是合气本身,这种来自人类自然生理冲动的行为,本来并没有神秘意味,也不具备庄严意味,在私人性的领域中,这种性事过程,大约主要在于追求性的愉悦,因而在种种房中类书籍中,其重心在于性技巧,例如上述的“八生”——戏龙虎、转关、龙虎交、龙虎校、龙虎推、龙虎荡、龙虎张、揖真人——最多加上性事过程之前的“阳左阴右,两手相持”一类爱抚行为,即使是作为养生技术,也不过增加“食生吐死”、“思三气”、“自导”一类近乎运气的技术而成为完整的导引,但在私人性的领域中,并没有以下内容:

位置,例如“阳立寅上,阴立申上”,以及按照阴阳五行九宫八卦六十甲子的配置原理安排坛场中男女的身体、动作等方位〔2〕;

思神,例如“各思所佩篆上功曹使者、将军吏兵”,也就是使过度者进入一种沉潜的下意识状态,与神灵感觉沟通,并祈请神灵参与这种过程;

祈诵,如“撤除死籍,著名长生玉历,过度九厄,得为后世种民”等等,向神灵表达一种宗教信仰者的乞求,使合气成为度厄;

越天罗地网,类似于道教禹步缭绕步罡术之类的象征性动作;

咒法,即行事过程中的咒语。

当然,在私人性的性事活动中,更没有“师”和“弟子”的角色在场,因此它

---

〔1〕 关于过度仪的完整过程,马克和李零上引文有一定的研究与叙述,更详细的解说请参看下一章《〈上清黄书过度仪〉的文献学研究》。

〔2〕 前引马克的论文比较仔细地描述了这种仪式中男女的活动方位,但这种描述是否可靠,尚需要研究。

并不是公众性的仪式。可是在道教中,却增加了阴阳五行九宫理论色彩、引入了神鬼系统、把目标由单纯的性愉悦或广后嗣变成解除生存困厄、添加了种种其他娱神行为,特别是它的整个仪式是仿效宇宙天地的,它复杂地规定了人在仪式中所作的动作,与阴阳、五行(四方)、八卦、九宫以及天干地支等等的配合相应,在整个过度仪式中,男女信仰者的动作始终充满了隐秘的象征意味,仪式过程始终在对应阴阳、五行、八卦、九宫和干支之数<sup>〔1〕</sup>。这种对应有时到了煞费苦心甚至不惜繁琐的地步。可是正是这种与宇宙的对应,使本来属于个人性的隐秘的性行为,在宇宙论的背景下合理化,成了公开性的宗教仪式。

## 二

据说,在仪式性的活动中进行性实践,是上古祭祀中的传统,“上古时代民众的大祭,在汉代仍然存在于民间,道教性的宗教似乎即延续和保存了这种聚会大祭的习惯。有证据证明,在汉代的道教中就有这种性实践的存在,不过,那还只是个人性的秘密的行为,至于集团性的实践,有人追溯到黄巾,但没有有力的证据,能够清楚地确认的证据是4世纪末”<sup>〔2〕</sup>,马伯乐这样说,但是似乎他的说法还有问题,因为古代仪式上是否真的有葛兰言所说的那种公开的、宗教性的性实践,还是一个疑问,从现存的资料我们只能说,虽然上古个人的性行为本身有天然合理性,但并

---

〔1〕 宇宙天地由阴阳、五行、八卦、九宫、六十甲子、三百六十日等等因素构成,这在战国以后已经成为不言而喻的共识,而作为“小宇宙”的个人与作为“大宇宙”的天地之间有一种神秘的对应关系,这在战国以来也已经成了不证自明的常识。人依赖天地,仿效天地,是人得以生存、生存得幸福、甚至永远生存的前提。在这个宇宙中,一切都无可逃遁,也无可隐匿。因此古代中国关于未来的预测、关于生命的保养、关于季节的变化,都要依赖于天地阴阳五行四时六合八方八卦九宫二十四时二十八宿六十甲子三百六十日的系统。关于它的对应与配合方法,参看下一章。

〔2〕 马伯乐《道教》,日文本,183页。

不一定是一种庄严的仪式,到了道教,这种个人性的行为被道教变成了宗教性的仪式,使得这种行为超越了个人性而进入了公众领域。可是,当合气之术只是在个人领域中传播的时候,它并不构成对社会秩序的影响,当它作为一种宗教性的仪式,公开地在社会上进行,并在心理上严重地刺激着或动摇着人们对于传统伦理道德的信心时,它就会受到激烈的抨击和严厉的制裁。我们知道,人类的生活世界被道德理性分隔为两个不同的领域,一个是纯粹私人性的领域,在这个领域中,人的理想是追求愉悦,人的情感和欲望可以充分表露和宣泄,因为这种表露与宣泄并不对他者形成影响,一个是属于公众性的领域,在这个领域中需要秩序,由于人们行为的互相关联性,个人的感情和欲望要受到一种大多数人认可的、协调大多数人生活和利益的伦理道德的制约,而政治权力与意识形态则以保护这种伦理道德的名义,以法律和制度来维护一种对其有利的社会秩序,防止人们的情感和欲望对现成秩序的破坏。

现在还没有特别直接的资料,证明当时的世俗政权对合气技术与过度仪式的干预<sup>〔1〕</sup>,不过,相当多来自宗教本身的资料却说明这种干预相当强大。前引佛教徒对道教合气仪式的攻击,并不是出自佛教本身的道德观念,如“士女溷慢,不异禽兽”、如“父兄立前,不知羞耻”,如“外假清虚,内专浊泄”,其中“溷慢”、“羞耻”、“浊泄”这些词语背后的价值判断标准,常常就是来自中国古代传统的意识形态和伦理道德,所以佛教对道教的这些批评,与其说是表达着佛教的立场,还不如说是表达着佛教希望让世俗政权看到的一种姿态,这种姿态表达着与世俗世界一致的价值观念,因此它恰恰是世俗社会的立场。

从这些批评的话语中可以看到,最激烈的批评并不在道教后来在性事过程中附加上的宗教性、仪式性的内容,而是房中性事过程本身,如北周释道安批评的就是“开命门,抱真人,婴儿回,龙虎戏”的三五七九男女

---

〔1〕《广弘明集》卷六《辩惑篇第二之二》引石虎诏书,“道家之书,伪妄白昔,黄书合气,士女淫行,赤章厌祷,幽明乱起”,《大正新修大藏经》第五十二册,126页。但是,不能断定这是否可靠,如果可靠,那么这可以算是世俗权力的直接干预

交接之道,甄鸾攻击的也是“四目两舌正对,行道在于丹田”,释明概指斥的也是“四鼻二目上下相当,两口两舌彼此相对”,而法琳痛斥的也是《黄书》中的“开朱门,进玉柱,阳思阴母曰如玉,阴思阳父手摩足”。但是,特别应当注意的是,在他们的批评中,这种房中技术从合理正当到不合理不正当,其实也并不在于性事,性生活对于每一个正常的男女来说都是有的,关键只在其行事的场合错误和身份错误,因为,把个人性的活动变成了宗教性的仪式,是把秘密变成公开,把感情性的结合变成了规则性的关系,是把隐秘变成神圣。可是场合和身份的错误是致命的,因为它羞辱了公众,侵犯了规则,而且蔑视了社会,搅乱了秩序。在这些佛教徒的话中,可以注意到,他们特别提到的场合错误就是以下三点,第一是由于这种性事活动,在“靖所”或“静室”中进行,把本来庄严的坛场变成愉悦的洞房,无疑是亵渎神圣;第二,这种性事的场合本来是在隐秘处,但道教合气却有引入道教的导师在场,甚至有时还有“父兄立前”,这就把隐秘变成了公开;第三,特别严重的是,道教过度仪式中的这种性事活动,并不一定在夫妇之间进行,而是在道教徒之间进行,所谓“教夫易妇”,是指行过度仪式是按照道教内部的次序男女配对,而不是按照世俗夫妇关系进行,据甄鸾《笑道论》第三十五“道士合气法”中引《道律》说,“行气以次,不得任意排丑近好,抄截越次”,所谓“排丑近好,抄截越次”,就是指合气过度仪式中,不一定按照夫妇关系,也不可以挑选异性对象,而是按照道教安排,所以又引《玄子》说,要“不鬲戾,得度世,不嫉妒,世可度,阴阳合,乘龙去”,因而这种活动常常会导致“士女溷乱”〔1〕。因此,受到的批评异常严厉,至于道教在仪式中加入的那些活动,却很少受到指责,仿佛那些启师、方位、思神、祈诵、蹻纪、咒语倒都是合理的,这是因为,这些活动本身就是公众性的、宗教性的,它在社会中的场合没有错。

批评虽然只是一种话语,但话语由于拥有相当强大的背景支持,便成为强大的权力和压力。早期道教的这种技术和仪式,由于进入由制度与伦理来构筑与保证秩序的公开社会 and 上流阶层,于是从南北朝时代开始

〔1〕 甄鸾《笑道论》第三十五“道士合气法”,《大正新修大藏经》第五十二册,152页。

渐渐受到压抑与否认,在5世纪以后道教适应社会的自我整肃中,它们只能不断修正它的仪式与方法,尽管这些方法在古代中国生活世界中本来曾经拥有过正当性和合理性。4世纪的葛洪在《抱朴子·释滞》中就批评说,“一涂之道上,或欲专守交接之术、以规神仙,而不作金丹之大药,此愚之甚也”,这还是从成仙方法角度的批评,而稍后北方的寇谦之在《老君音诵戒经》中说,“妄传(张)陵身所受黄赤房中之术,授人夫妻,淫风大行,损辱道教”,又说“黄赤贪浊道教来久,无有真正,愚暗相传”,就是从道德理性的价值角度,对合气仪式进行自我批判,而下面假借老君口吻说的“吾诵诫,段改黄赤,更修清异之法,与道同功,其男女官箴生佩契黄赤者,从今诫”〔1〕,则更是借助神灵权威,对合气仪式的正面禁绝了。南方的陆修静在《太上洞玄灵宝授度仪》的上表中更公开批评,“或采博下道,黄赤之官,降就卑猥,引屈非所,颠倒乱妄,不得体式,乖违冥典,迷误后徒”,这显然更是直接针对过度仪式的。在南朝梁代陶弘景编辑的《真诰》卷六中,曾经讲述过一个故事,他说,道教徒裴君很忏悔地回忆他学道的经历说,真正的神仙是没有那些男女之情的,房中术也是不能使人得到“至道”的,我常常对早年学习房中术感到悔恨,所幸是改正较早。陶弘景对此评论说,“房中之事,惟裴君少时受行耳,真诰中有吾昔常恨此,赖解之早耳,此语亦是清灵言故也”〔2〕,“清灵言”是神真的话语,连真人都对这种早年荒唐的行为如此忏悔,于是从此以后,道教内部渐渐对合气采取了淡化或疏远的态度。

### 三

公元5世纪初以后,道教内部的一些上层人士对背离主流意识形态的种种仪式、知识与伦理怀有疑虑,这种来自古代传统数术方技的仪

〔1〕《道藏》第十八册,211、216页。

〔2〕《真诰》卷六、卷五,分见《道藏》第二十册,526、516页。



式知识,虽然本来拥有不言而喻的合理性和正当性,但是它与道德理性控制的社会意识形态却相去甚远,而且作为有组织的宗教,它的任何超越社会意识形态的活动都可能被视为“淫祀”、“妖孽”或“异端”,因为它与个人性的行为不同,由于宗教仪式的高度组织化,在宗教信仰的作用下,很容易成为对抗政权的力量,政权以及它所代表的历史、现实与传统道德规范,作为一种有形的或无形的权力,与之对抗,常常意味着自取灭亡。

于是,从北方寇谦之和南方陆修静开始的“清整道教”,其实就是道教与意识形态与上层文化取得协调的自我整顿过程,在这个过程中,“合气”就是被特别剔出进行整肃的一个内容。不过,要看到这种自我清整中,道教与自身历史与传统的逐渐剥离,仿佛一种艰难的蜕皮过程,每一次剥离都带来尴尬与屈辱,仿佛有些难言之隐似的,《太真玉帝四极明科经》卷一里就说,“黄书赤界真一之道,此交接之小术,亦道手之秘事”,又是“小术”,但又是“秘事”,上引寇谦之在《老君音诵诫经》中的批评虽然比较直接而且严厉,但是在这些批评的话语背后,也流露了一些尴尬,比如他不能说道教本来不曾有这种历史,却只能说“黄赤”的秘诀“不载于文籍”、“无交差一言”,自张道陵升玄以后已经断绝,而后来的合气都是“后人欺诈,谩道爱神,润饰经文,改错法度”,而南朝梁代陶弘景编《真诰》中也有一些含蓄和模棱的表述,如卷二《运象篇第二》中引“清虚真人”说,黄赤之道,混气之法,“是张陵受教施化,为种子之一术”,但是这并不是“真人之事”<sup>〔1〕</sup>,所以下面马上就“吾数见行此而绝种,未见种此而得生矣”,而且张陵自己后来也不再用此法,又引“紫微夫人”说,“夫黄书赤界,虽长生之秘要,实得生之下术也”,因为真人虽有夫妇之名,但“不行夫妇之实”,如果心中总记住黄赤之道,“真人亦不可得见,灵人亦不可得接”。所以,《真诰》一方面承认“此诚有生和合,二象匹对之要也,若以道交接,解脱网罗,推会

〔1〕《道藏》第二十册,497页。参用日本《东方学报》68、69期所刊载之《真诰译注稿》本,608页,日本京都大学人文科学研究所,1996、1997。

六合,行诸节气,却灾消患,结精宝胎,上使脑神不亏,下令三田充溢”,但是另一方面他又说真人“都无情欲之感,男女之想”,这只是“未学互相扰竞,多用混成及黄书赤界之法”,一方面承认“道有黄书赤界长生之要”,但一方面又说,“此皆道之经也,《黄书》世多有者,然亦是秘道之事矣”〔1〕,“秘道”之事是不能作为公开宗教场合的仪式的,因此他特意在这句下面注了一笔说,《黄书》是“道有黄书赤界之道”,这只是“长史书本,杜家剪除此一行”。

与后来的上清系很有关系的杜家不仅剪除了这一行容易令人尴尬而且惹出麻烦的内容,还把道书中提到《黄书》的地方改成了“经方”〔2〕,也就是说作为宗教仪式的“过度”、“合气”,再度被解释为医疗的技术。不过,剪除一行也罢,改易字句也罢,都暗示这种仪式与技术已经受到相当大的压力,即将从公开的仪式再度转化成私人的技术〔3〕。Catherine Despeux 曾经提出,道教合气之术的变化,除了寇谦之影响并不大的改革之外,可能是由于茅山上清一派对此采取的暧昧态度,这一说法尚需更多的文献证实〔4〕,不过,我们看到,随着时间的推移,无论是天师道还是上清系,道教对黄书合气的批评越来越严厉,其中传为天师道经的《太上洞渊神咒经》卷十四中说,“教人受黄赤,狐疑反受拷”的是一些“愚人”,此经指出,作为道士,应当奉三洞经典,而不应当只学“内外黄赤紫府”,可是,由于人们把这种过度仪式当做除厄解困的必要过程,但又常常不能得到师尊的过度,所以卷二十中说,“日日有考,令人多病,田蚕虚耗,宅中不利,不终年寿,中道而夭”,在《太上洞渊神咒经》卷十,则又告诫道教信仰者,“道士悉奉三洞之人,不得与黄赤道士俱游也,奉经道士、三洞法师,

〔1〕《道藏》第二十册,516页。

〔2〕关于杜氏与上清系的关系,参看本书后附《历经试练》一文。

〔3〕《真诰》卷五,参见《真诰译注稿》,京都大学人文科学研究所,1997。

〔4〕Catherine Despeux, *Immortelles de la Chine Ancienne: Taoïsme et alchimie féminine*, 日译本《女のタオイズム: 中国女性道教史》31页,三浦国雄监修,门田真知子译,人文书院,1996。

当入山远避浊世”，至于那些依恋人间的“男女黄赤道士”，则应当“自别立治所”〔1〕，也就是说，如果有想要既当道上，又想要享受人间之乐者，“若欲同之，求取良日”，即可以在庚申、甲子、丁卯、己卯、八日、十二日、二十二日、九日、一日、十八日，自行合气之事。而可能来自上清系的道经《洞真太霄琅书》卷三则明令“凡爱上清，不得亲近妇人，行阴阳之事，混然真气”，这部经典在关于道教内部师弟子之间的男女关系方面，作了极其严格的规定，如“男弟子不得以女师为妇，女师不得以男弟子为夫，夫妻之后乃得相师，相师之后不得夫妻”等等，这很可能就是针对过度仪的〔2〕，而同样可能来自上清系的《洞真太上说智慧消魔真经》，一方面激烈批判当时的社会上男女的混乱和情欲的泛滥，说“或男耽美女，女恋华男，交非妻妾，合非婿夫，奸邪乱正，生杀乖真”，一方面则批判道教内的合气方式说，“夫阴丹内御，房中之术，黄道赤气，交接之益，七九朝精，吐纳之要，六一回丹，雌雄之法，虽获仙名，而上清不以此德，虽均致化，而太上不以为贵，此秽仙浊真，固不得窥乎玉阙矣”，它认为这种方法和途径常常会使学仙的人走向歧途，仿佛在崎岖的山路上走冰路，总会有“倒车之败，纵有全者，臭乱之地仙耳”〔3〕。尽管以上各种说法，无论是天师道还是上清系，对世俗生活中的“男女黄赤”之道还网开一面，但这种违背中国道德伦理的行为，至少在道教那里已经被迫从公开转向了秘密，从集体转向了个人，被道教从高尚的庄严的仪式中剔除，宗教信仰者

〔1〕《太上洞渊神咒经》，《道藏》第六册，据大渊忍尔的研究，《洞渊神咒经》的卷十大约成书于陈隋之际，即公元6世纪后半。此参考《太上洞渊神咒经语汇索引》所附本，参见110页。又，敦煌本（P.2366）中这一段有异文，是“道士悉奉三洞之人，不得与黄赤道士俱游也。道士当入山，不入山者，直人间自别立治舍，与人别床……”参见古冈义丰《道教经典史论》261页，道教刊行会，东京，1955。

〔2〕《洞真太上太霄琅书》卷三、卷八，《道藏》第三十三册，659、691页。

〔3〕《洞真太上说智慧消魔真经》卷三、卷一，《道藏》第三十三册，609、601页。同样，《玄都律文》也有了新规定，要求人“入治上章”的时候，“不得男女杂错，望视谬语，前却迟速”，《道藏》第三册，462页。

的思想与行为有了一种来自世俗伦理的约束<sup>〔1〕</sup>,至于黄书过度、合气之术,或者被改头换面当作炼气存思之术加以修改,或者采取隐讳的方式用种种隐语加以掩饰。有时候,道士们在中国伦理与政治的语境中,只能把这种本来合理的宗教仪式与技术转移到内在的个人身体之中,使这种“性”的仪式转化为个人修炼中的“阴”与“阳”或“铅”与“汞”,有时候,道教则把实际的男女关系变成一种文学中的玄妙想像,在存思冥想中引出种种男性与女性的神灵,充当做自慰自娱的对象。

总之,这种合气过度的仪式渐渐消失在道教的历史中,可以举几个例子,比如《洞真太上三元流珠经》虽然说“凡修《太微黄书》八卷,精密有效”,但又强调说要修习补脑流珠,“不见流珠,沦溺八生”,而“若数行交接,泄漏施写者,则气移神亡,精虚枯竭”,就是说合气之术只是小道,更重要的还是炼气“使脑宫填满,玄精不泄”。又如《混元八景真经》则是用阴阳五行与内丹外丹的术语把这种男女之事重重掩饰起来,人们只能从一些“老阴夺少阳,阴命自然昌,老阳夺少阴,阳龄死不侵,人若悟此法者,可以救老得少,返老还童”等等语句中看到一些痕迹。再如《上清明堂真经诀》则把男女之事当做存想思神,想像在存思时会有玉女“头建紫巾,朱锦披裙”而来,“令玉女之口饮我口上”,又“存玉女之口津液令注我口中”,如存之五年,还可以与太玄玉女一道寢息,“太玄玉女亦能分形为数十玉女,任子之驱使也”。至于《上清九天上帝祝百神内名经》中,虽然已经提到“三五

---

〔1〕 但是,也有一些仪式和方法的改变,却需要更长的时间,比如我在上一章中讨论的以自怨自苦来感动鬼神的涂炭斋法。它需要黄土涂面,散发悬柱,反缚自扑,据说这与《太平经》中的“叩头自缚而啼鸣”的首过传统有关,来历自然很早,但尽管佛教徒对它攻击一直相当严厉,但在南方依然流行,如《洞玄灵宝五感文》中还在施行,大概直到8世纪以后才渐渐取消,如《太上洞神太元河图三元仰谢仪》说,“跪伏叩头,唯在精志,不用免冠散发”,《洞玄灵宝河图仰谢三十六天斋仪》说,“大灾重病,散发叩头,不须搏颊”,参见杨联陞《道教之自搏与佛教之自扑》及《补论》,均见《杨联陞论文集》,中国社会科学出版社,1992。又,可以参考本书前一章的讨论。

七九之气,可谓要道之旨也”,但是下面说到内容时,则把真正的男女合气说成是“存口中有一白气,……又有五色气”,而“有一女人如婴儿之形,无衣服也”,则不再是真正的性对象而是想像中的“九天玄女”〔1〕。然而,真正的早期道教中的《黄书》与“过度”、“合气”,在唐宋以后的一千多年中,虽然有时借“采阴补阳”之类的理论借尸还魂,但是它一旦以其原本面貌进入公开领域和庄严场合,还是要受到上层社会与主流思想的严厉抨击的。

查阅有关道教“过度仪”的文献,常常让我想到现代人类常常反省的“我们文明吗?”这个问题,可是作为一个历史的研究者,我可以换一个方式追问,如果我们今天的规范与纪律意味着一种文明的话,那么“我们是什么时候变得‘文明’起来的?”正是为了回答这个问题,也许,我们有必要追溯历史,从“合气”这种技术还没有被真理“边缘化”,甚至还没有被道教纳入它的仪式之前的那个时代开始,重新审视一下它的历史命运,并看一看这种历史命运的意味〔2〕。

据《洞真黄书》说,《黄书》八卷是老子于汉安元年(壬午,142)七月七日中时传授给张道陵的,张道陵又于次年(癸未,143)正月七日中时传授给赵升、王长、王稚、王英等,后来赵升又在庄山北望治传授给三夫人,“先授赤炁口诀,天地六合、三五正行、七九配炁”〔3〕。这里提到的“赤炁口诀”,大概是过度仪式上的祝词或祷辞,“天地六合”,疑是以男女

〔1〕《洞真太上三元流珠经》,《道藏》第三十三册,458—459页;《混元八景真经》卷四,《道藏》第十一册,445页;《上清明堂真经诀》,《道藏》第六册,639页;《上清九天上帝祝百神内名经》,《道藏》第三十三册,790页。

〔2〕这是套用了福柯在《疯癫与文明》中关于研究疯癫的历史的那句话,“我们有必要确定这种共谋的开端,即它在真理领域中永久确认起来之前……”见刘北成等中译本,1页。

〔3〕《洞真黄书》,《道藏》第三十三册,591页。但此处文字多有错乱,开头说“大师以汉安元年壬午、二年癸未从老子稽首受《黄书》八卷”,但后面又说汉安元年七月七日老子授书,二年正月七日张道陵授予赵升等,看来后一段说法比较清楚和准确,《女青鬼律》卷五在说到“三五七九,长生之道”时,又说“元年正月七日,奉行从者千人之中,有王长、赵升二人,可以道炁化度,令毕得长生大义”,这又略有些出入,本文姑且取其一说。

合气的气数比附天地及四方,这里所提到的“三五”,疑指合气过程中比配“三才”与“五行”的内容,而“七九”则疑指对应“七气”和“九气”的内容〔1〕,这当然有些是传说,但据前引各种研究意见,这种把“合气”即性事作为“人道”的宗教仪式,大概确实从2世纪到4世纪之间曾经是广泛流传于天师道中的,它之所以会被人们接受,是它也有一套合理的思路和推论,因为在一般的思路,人会从“性事”联想到“成人”,从“成人”联想到“人道”,从“人道”联想到“解厄”,从“解厄”联想到“永世为种民”,正如人类学家 Arnold Van Gennep(1837—1957)指出的那样,人类曾经普遍有过这样的“通过仪式”,即通过某些空间性的移动,来象征对人生时间中的某一个关键时刻的顺利度过,古代道教徒可能会想像,借助这种只有成人才可能的,作为神圣仪式的“合气”,就可以“过度”即从童年进入成年,从世俗进入神圣,从充满危机的世界到达平安的世界成为“种民”,这种仪式的意味就像古代的“冠礼”或“割礼”一样〔2〕。于是,借助人们的类推与联想,道教使本来是个人的秘密的性事技巧成为一个宗教性的仪式,给信仰者以生活自信。

可是,5世纪以后,由于主流意识形态和社会伦理的强大压力,由于其他宗教的激烈抨击以及道教内部的自我整肃,这种仪式渐渐消失,至少在南北朝末期,它已经从大多道教经典中被删除,如辑录了相当多早期道教文献,堪称六朝道教文献渊藪的《无上秘要》中,就不再收录有这一类内容,而《太上三五正一盟威箓》这种经过整顿的道教威仪文献中,虽记载了各种法箓品第和军将吏兵之数,却一字未提过度仪〔3〕,《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》虽然内容本身可能就是从《黄书》八卷中衍生

---

〔1〕 关于“三五七九”的具体内容是否就是《过度仪》中所记载的东西,尚有待继续研究,不过,后来“三五七九”确实就成了“过度”、“合气”的代名词,如《女育鬼律》卷五“子之长生出于心,三五七九一为亲,唯炁大正为种民,解脱罗网具身神”,《老君变化无极经》“三五七九内外同,养生之法气相从”、“三行三五七九生,那得过度见太平”。分别见于《道藏》第十八册,248页,第二十八册,372—373页。

〔2〕 参见《文化人类学名著50》,日文本,绫部恒雄编,53页,平凡社,1994、1996。

〔3〕 《道藏》第二十八册,426—465页。

的,或者就是《黄书》八卷的一部分,但它已经删除了合气的内容,多讲胎息、存念、服符,自称“太微石景之黄文,故非黄赤之小术”,并且说“(许远游明君)所以未飞腾上清,骖驾云龙,正由不睹《石景八素》之篇第”〔1〕,特别明显的是,本来应该记载天师授赵升合气法的《正一天师告赵升口诀》,却只剩下要“分别善人以补种民”的道理和对“后世以黄赤相传”的批评〔2〕,可见道教要用贬低原《黄书》的方式来抵消道教合气的传统给信仰者的影响〔3〕。至少在唐代中期,它已经完全退出了道教仪式,在张万福、朱法满到杜光庭及其后人编的道教仪轨书册中,不再有“过度仪”的踪迹,在各种史志和书志中,《黄书》也只是在《宋史·艺文志》中一见而已〔4〕。它仿佛是历史这本人书中一个本来很清晰的字迹,在这种时间的流逝中,被渐渐地抹去了,以至于后人在翻看这一两千年的历史书册时,总以为这样的事情从来就没有出现过,总以为我们一直就很文明。

---

〔1〕《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》里说,“真人昔于赤城山中,以八策交带真文授许远游明君所有者是也”,但是许远游没有看到《石景金阳》,所以不能“飞腾上清”,于是此时“以石景金阳文相付行,令尽睹八卷之首也”,《道藏》第二册,156页。

〔2〕《道藏》第二十二册,594页。

〔3〕《道藏》第二册,165页。

〔4〕在各种公私目录中,只有《宋史》卷二〇五《艺文志》四,载有“黄书过度仪一卷”,

#### 第四章：

### 《上清黄书过度仪》 的文献学研究

上清黄书过度仪  
洞真太微黄书九天八策真文  
天真人叩行小臣  
张松茂敬印

正如前一章所说,《道藏》正一部所收《上清黄书过度仪》,是一部相当宝贵的文献,它记载了2世纪到6世纪的道教中,一种独一无二的以性事过程为中心的宗教仪式<sup>〔1〕</sup>,这种仪式很早就消失了,甚至在历史的记忆中也已经不复存在,除了在佛教徒对道教的批评中还能看到零星片断之外,只有在这部文献里,我们可以恢复历史。

不过,关于这部文献,以及与此相关的合气仪式与技术,尽管很多学

〔1〕 据说《黄书》原来有八卷,《洞真太微黄书九天八策真文》中说到,“太微黄书凡有八卷”,并开列了八卷各自的名目,如“太微八垣四门高上经第一”等等,《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》中也引九华真妃的话,说“太微黄书,本有八卷”,《洞真黄书》也说“天师以汉安元年壬午二年癸未,从老子稽首受黄书八卷”,但《黄书》早已散佚。《道藏》第四册,561页;第二册,156页;第三十三册,592页。



者都进行了卓有成效的研究<sup>〔1〕</sup>,其本文仍然相当地难读,之所以难读,除了它实际存在的时代语境已经消失,于是后人对它感到陌生之外,还有三个原因,第一,道教的过度仪式,本来就是以很隐秘的象征性术语表达的,而这些术语现在还没有完全被破译,因而有的内容一时无法有特别明确的解释。第二,过度仪是一种主要由象征性动作完成的仪式,由于只有文字记载而没有动作图解,对于过度仪的复原与描述,就需要有相当的理解力与丰富的想像力。第三,这种仪式与相当复杂的阴阳五行九宫八卦方术相结合<sup>〔2〕</sup>,它的方位、姿态、动作都在这些古代中国独特的宇宙论的知识背景下,被赋予很强烈的象征涵义。

上一章开头提到的各种今人的研究,在不同程度上清理了一些文本的问题,但是似乎还远远不够。1998年,我在对过度仪进行思想史研究时,曾经试图对《上清黄书过度仪》的文本进行说明,并撰写了一个相当简略的概述作为“附录”,但是,此后反复重读《过度仪》,依然发现有文本上的困难和疑问,因此,在这一章里,拟对《过度仪》所叙述的仪式过程进行复原和描述,对关键的名词、象征或隐语进行更详细的考证、梳理和研究。

—

以下只是一个试验性的复原。整个过度仪式共包括二十节,为了清楚起见,我们把它分为以下几大段<sup>〔3〕</sup>:

〔1〕 见十一章开头所提到的各种研究。

〔2〕 即《洞真黄书》所谓“六甲、五行、二十四气、九宫、八卦、阴阳度世消灾保命”。《道藏》三十三册,592页。

〔3〕 马克《六朝时期九宫图的流传》把下面的20节分为,1—15节作为第一部分“进入仪式”,16—17节为第二部分即中心部分,18—20节为第三部分“退出仪式”,这种理解可能是不对的,因为这一仪式的中心部分,很明显是第十二节“解手八牛”到十五节“摄纪”,而第十二节应该就是《洞真黄书》中的“天地大度八生之法”。李零《东汉魏晋南北朝房中经典流派考》把1—5节(入静)、6—12节(告神)、13—19节(合气)、20节(谢神)分为四段,较马克为合理,我的分法仍与他小有差别。

### 第一段:仪式开始,启师以求过度(一节)。

《过度仪》:“夫弟子在师治受道,不得过二十不过度”〔1〕,也就是说,从小就在道教治所受道的,到二十岁即进行“过度仪”,在道教中“过度仪”就仿佛古代社会通常的“冠礼”,表明一个人从此有了“种民”的资格。而二十岁以后才入道的人,则马上需要补行“过度仪”。当过度者进入“靖室”后〔2〕,要面对已经先具有资格的道士,主要是三师〔3〕,但后来大概已经规定松弛,主持道士并不一定是天师道规定的传度者,也有可能是道教中人转相授受,所以《洞渊神咒经》卷二十既有“夫受黄书,三师过度”,又有“男女相度,智者为师”〔4〕。这时,男子站在寅位,女子站在申位。经过问答,主持道士“便执手引之东向”,这时,过度仪进入第一阶段。

第二段:是仪式的前过程。主要是思神存想,调整与运转生气,想像自己越过天罗地网,并向各方神灵乞求正式过度(十一节)。

第一是“存吏兵”,东向的男女正立,男左女右,两手相持,叉手,男子以第二指贯女子第二三指中间,各自鸣鼓十二通,同时想像神灵,为自己收致四方生气(一遍)。

第二是“思白气”,其实是用意识想像和控制,想像丹田白气“大如六寸面镜”,从两眉中出,渐渐变大,并使它在周身流动,感受到通体光明朗然(一遍)。

第三是“思王气”,王气在北方,即按照五行、五色配四季的关系,进

---

〔1〕 甄鸾《笑道论·道士合气三十五》也说到,他二十岁入道时,先教他学黄书合气、三五七九、男女交接过度之术。《广弘明集》卷九,参见《笑道论译注》,《东方学报》第60册,629—631页,京都大学人文科学研究所,1988。

〔2〕 靖室,又称静室,是天师道宗教活动的场合,二十四治的治所应当各有靖室,参见吉川忠夫《静室考》,《东方学报》五十九册,京都大学人文科学研究所,1987。

〔3〕 三师,一指天师道之天师、嗣师、系师,一指为入道者授度戒录的经师、籍师、度师。在这里是前者,因为《过度仪》已经提到“天师、嗣师、系师、女师、三师君夫人门下”和“天师、嗣师、女师”,《道藏》第三十二册,736页。

〔4〕 山田利明、游佐升编《太上洞渊神咒经语汇索引》237、232页。松云堂书店,东京,1984。

行吐纳,“仰头以鼻纳气,低头咽之,下至丹田中,上升昆仑”<sup>〔1〕</sup>(三遍)。

第四是“咽三宫”,大体是咽天、地、水三宫生气,进行吐纳(一遍)。

第五是“启事”,即想像众神“严装显服”立在过度者周围,接受祈祷和告白。这时仍然东向,但由立姿改为长跪。各鸣鼓十二通<sup>〔2〕</sup>。

第六是“越地网释天罗”,从字面的暗示来看,大约与其他民族的“通过仪式”(Rites of passage)相仿,是有一些象征性的动作的<sup>〔3〕</sup>,表示经过这一仪式可以超越天罗地网的笼罩,成为不受时空约束的“种民”,但是《过度仪》中除了记载有口诀,指出要做“三过”,每过分别祈拜左无上,右玄老以及太上,诵念甲子、甲午二神王文卿师父康、卫上卿师母姐为生父母以外,并没有详细的动作说明。

第七是“朝四尊”,过度者长跪,两手相叉,依次向寅位之“明文章道父”、申位之“扈文长道母”、子位之“王文卿师父”、午位之“卫上卿师母”祈祷上拜。

第八是“对坐”,此时男子又回到寅位,女子又回到申位,男子以“两膝著外合手”,女子“两手膝上”,男子又“覆两手叉掩”,然后琢齿、思三气,使正青、正黄、正白三气“共为一混沌,状似鸡子,五色混黄,下诣丹田中”。

第九是“思十神”,从甲午(卫上卿)、乙未(杜仲阳)、丙申(朱伯仲)、丁酉(臧文公)、戊戌(范少卿)、甲子(王文卿)、乙丑(龙季卿)、丙寅(张仲卿)、丁卯(司马卿)到戊辰(季楚卿),请此十神上诣三天曹,表达意愿。

第十是“配甲”,即向十二尊分别祈祷,似乎在念诵神名之时,还要念

〔1〕 昆仑,指人的头顶部,一说为脐中。

〔2〕 主持道士告白的内容是“以顽愚痴下,好道乐生,……进受真言要语,八生入度之法,要当奉行……谨有某郡县乡里男女生某甲,如(若)十岁,好道乐仙,今来诣臣,求乞过度,奉行阴阳五行三气,先从中元一生、上元一生、下元一生三气相结,共成为道……”并祈愿神灵,使自己与某甲“撤除死籍,著名长生玉历,得在种民辈中”,而且“精神专固,华气布染,四支五藏”。

〔3〕 通过仪式,是指人类以空间移动的象征性方式或其他象征性行为,来表示对于某一个关键时刻的顺利通过,由此从“俗”到达“圣”,参看 Emile Nourry 的《通过仪礼》(Les rites de passage, 1909),日文本,47页,绫部恒雄等译,弘文堂,1977。

一些相关的咒语,本文中脱讹尤甚,其中夹杂有一些文字,如“赞厥又纵厥十”、“阐揅尤戎拘”、“藁颠托”等等,是什么意思,不太清楚。可能是抄写错误,比如“阐揅尤戎拘”,根据《正一法文十策召仪》,“阐”应是“闾”之误,而“揅尤戎拘”应当是“揅尤切”,为文中的反切注音。同理,下文中的“藁颠托”,亦疑为“藁,颠托切”,“契欺制”疑为“契,欺制切”等等。

第十一是“思五神”,有太岁神、今月神、本命神、行年神、今日神,存思并祈祷两次。

第三段为正式的过度仪式,其中有相当多的部分是用隐语表示的合气(五节)。

第一是“解手八生”,这一节与下面几节,大约是过度仪的中心之一〔1〕,共分为八小节:“戏龙虎”、“转关”、“龙虎交”、“龙虎校”、“龙虎推”、“龙虎盪”、“龙虎张”、“揖真人”。关于这些行为的具体方法,《过度仪》中并没有交代,但是据北周释道安说,三五七九男女交接之道就是“开命门,抱真人,婴儿回,龙虎戏”〔2〕,因而这大概就是指一些房中交接及按摩的动作,道教只是它在这些动作上加附了一些宗教性想像与象征的意义。

第二是“解结食”,又叫“食生吐死法”,主持的道士为求度者“解衣带,结散发”,而求度者也“解贤者结”,男在左,女在右,“两手相叉,俱向王(中央)伸两脚坐,(仰)头以鼻微微纳生气,低头咽之,俱卧瞑目,以口微微吐死气,三卧三坐”。

第三是“布九宫”,这是按照古代中国数术中的九宫与五行理论,使男女过度者身体接触的姿态具有象征性的方法,我怀疑这是真正的“合气”。《过度仪》中使用了很多隐语,解释相当困难。不过,通过对应五

〔1〕 因为,除了《上清黄书过度仪》的道士告白中有“八生大度之法,要当奉行”外,《洞真黄书》也说到“天地大度八生之法”,“以八生为大度”等等,见《道藏》三十三册,591页。《洞真太上三元流珠经》说“凡修太微黄书八卷,精密有效,乃见流珠。不见流珠,沦溺八生,往还劳苦,无由升玄”,这里贬斥“八生”,正说明它曾经是过度仪中很重要的内容。见《道藏》第三十三册,458页。

〔2〕 道安《二教论·服法非老第九》,《广弘明集》卷八,《大正新修大藏经》五十二卷,140页。

行、九宫、八卦的理论和技術，我們可以看到，它大體上就是男上位女下位，男俯臥女仰臥，兩手向兩側伸開，頭在南、足向北，類似“大”字的一個重疊姿態<sup>〔1〕</sup>。而這種男女上下姿態與體位，大概就是甄鸞攻擊的“四目兩舌正對，行道在於丹田”，和釋明概指斥的“四鼻二目上下相當，兩口兩舌彼此相對”。詳見下文。

第四是“躡紀”，這裡除了陰陽外，又還有甲乙，疑均指代過度之男女，躡紀中包括了一系列象徵性的動作，首先是躡紀，主要是類似於步罡踏斗的舞蹈動作，男女各三遍<sup>〔2〕</sup>，其次是思三氣，“左無上氣正青，右玄老氣正黃，太上氣正白”，再次是思一宮，即以意念將諸氣集中於下丹田，最後是自導，以左右手在身體上自我撫摩。在這些動作之後，有一段相當隱秘和艰澀的描述：“便乘魁起，不受三五，龍行上，復以右手摩下丹田三便，詣生門，以右手開金門，左手挺玉肅，注生門上，又以左手扶昆侖，右手摩命門，縱橫三”，然後念“水東流，雲西歸”，這時再面向主持道上，男子誦咒語“神男持關，玉女開戶，配氣從陰，以氣施我”，女子誦咒語“陰陽施化，萬物滋生，天覆地載，願以氣施臣妾身”。

第五是“甲乙咒法”。男女各念誦不同的祈禱詞，並“仰頭鼻三納生氣，三五七九咽”，然後男子念“天道行”，女子念“地道行”，此時“便進入生門中，令半首”，在又一次念誦之後，“徑進淵底，閉口以鼻納生氣，口吐之，三啄齒，言‘九一生其中’，小退，還半首”。男女依次按照天地支干數生氣，“次行三五七九，退報，又行二四六八，退報，又行五氣，退報，六咽”。然後再次“躡紀”，與上述第四部分相似，同樣反復三過。最後，男女各互相繞行三周，臥下，男左女右，“陽因起，乘魁上，行

〔1〕 參見下文關於“布九宮”的詮釋及附圖。

〔2〕 如第一節“躡紀”中，女子仰臥，男子以左手二三指中間叉住女子右手第二指，舉左足於前，右足於後，成丁字狀，以左腳三次摩女子之心，念咒之後，以左足從女子胸前度過女子右邊，向女子頭部的南邊，順時針方向經西向北，再轉到女子右方，走十一步，女子則同樣做一次，只是方位完全相反。而第二第三節的“散步”中，則有若干撫摩的動作。第四節“思三氣”、第五節“思一宮”，則主要是存思行氣，而最後一節“自導”，男子（甲）以手自導，在念誦“左無上”、“右玄老”、“太上”等咒語的同時，以左手從左乳邊至足，右手從右乳邊至足，左手右手交替從額上一直到丹田，依次撫摸三過。

三气,取上元,三咽毕”,念诵咒语两则,“小退,念太素,又退,太始君出朱门,便龙倒”,女子在右边,“以左手扶昆仑,右手摩中元”,诵咒语毕,度回左边,“各正身平卧,叉手过泰清,十二叩齿,三五七九,咽,鼻微微纳生气,至三五七九,二十四气都毕”,这时过度仪的主要部分就已经完成。

第四段为结束仪式,主要还是存思和运气,相当于后来的内丹功夫(三节)。

第一是“还神”,过度者存思各种气按部就班地回归自己的肾、脾、肺、心、肝等部位。

第二是“王气”,“以两手相摩令热,以摩面及身体”之后,然后依据不同季节,想像肝(春、青色)、心(夏、赤色)、肺(秋、白色)、肾(冬、黑色)、脾(黄庭、四季,黄)等各种生气<sup>〔1〕</sup>,并且使这些意念中的气流在身内流转运行,三上三下之后,“还藏下丹田中”。

第三是“婴儿回”<sup>〔2〕</sup>。先是男女对面,右上左下(女左下右上)地盘腿坐,以左右脚互对距,如蹬车轮,如此三过;其次,有“断死路”<sup>〔3〕</sup>、“踏地腾天蝶翅而下”<sup>〔4〕</sup>、“龙倒”<sup>〔5〕</sup>、“越地网”等等动作。最后是谢生、言功,对主持道士表示谢意后,向东站立,叉手鸣鼓十二通,念诵启文,此时据说蒙受过度的人的愿望,即“千罪万过并蒙赦”,而且“贯身中阴阳生气,通利五藏六腑十二宫室,肌骨坚强,面目润泽,横行天下,覆载成就,乞丐为后世种民”,就可以实现了。

---

〔1〕 “以右手自摩两乳间,又下手三摩左右边丹田,又偏下手从脐下摩之无复数,竟,叉手过头上,引气从两足,上两胫中,上至关元,中夹脊膂三道上,径入泥丸中,竟发标。复引气还下,从发本额上两眉,经面如中下,入口鼻喉咙,经五藏下,至两脚十指,复还上手”,这就是现代气功所谓的“周天”。

〔2〕 释道安《二教论》中批评黄书合气,正好提到“乃开命门,抱真人,婴儿回,龙虎戏”。

〔3〕 两手从额上下,各引大脚趾坐,又以两手抚两膝一过。

〔4〕 男两手按地,然后长跪,举手过头,又反手翻向身后。

〔5〕 男女两手相持,从头上过,男左转,女右转。

## 二

《上清黄书过度仪》的文字相当诡秘晦涩,也许其中有阙脱讹误,需要进一步校勘,也许其中一些词语真正内涵一时还不能了解,需要更仔细地考索,这里只是部分词语的解释。

### 阴阳、日月(1页A)

道教用来指代参加过度仪的男性与女性信仰者,《女青鬼律》卷五“以日为夫月为妻,天气交接等如何”,朱越利《黄书考》已经指出,黄赤即日月,《洞真太上八素真经服食日月皇华经》中即有“日精赤”、“月光黄”,“阴阳”更是古代指代男女性的常用词语,马王堆出土帛书《养生方》中常常提到“接阴之道”,阴即指女性,法琳痛斥《黄书》,也引道教语曰“开朱门,进玉柱,阳思阴母曰如玉,阴思阳父手摩足”。而道教经典《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》则有存思男女之神升在日月之中,日在东,月在西,日中男神歌咏曰:“拘制三阳,九元之真,是我之号,日结我身,主人符籍,与天为亲,混合雌雄,神仙缠绵”,月中女神歌咏曰:“上归帝真,皇一之魂,是我之号,月结我精,主人符籍,已在大明,与玄为亲,寿万亿龄。混合雌雄,裸身华庭,素气郁变,男女受生,永保主人,俱升仙庭”,然后“二童咏毕……于是变化雌雄混合男女之法都讫,乃更坚闭目,叩齿九通,咽液九过”〔1〕。

### 阳立寅上、阴立申上(1页A)

按照《五行大义》的说法,寅为阳始,申为阴始〔2〕。在过度仪的坛场上,寅位应在东与东北之间,申位在西与西南之间。

### 肉人(1页A)

人道者启请过度时的自称,这是六朝道教对于有肉体生命而未成道

〔1〕《道藏》第三十三册,394—395页。

〔2〕中村璋八《五行大义校注》卷一,21页,汲古书院,1984。

体的普通人的通称。《登真隐诀》卷下,在关启三师时,要三自搏,然后说:“谨关启上皇太上北上大道君,某以胎生肉人,枯骨子孙……。”〔1〕

### 存吏兵(1页B)

“吏兵”,有时也写作“将军吏兵”或“君将吏兵”,指道教仪式中召请的神将鬼兵的数量、领属、封爵与称号,“存吏兵”即在意念中存思有军将吏兵来护佑自己,按照道教的规矩,不同等秩的道教徒可以召请的神将鬼兵的数量不同〔2〕。

### 王气(2页A)

“王气”,《老子想尔注》在注第八章“动善时”下曰:“人欲举动,勿违道诫,不可得伤王气”〔3〕,《太上老君经律》载《道德尊经戒》二十七戒中第三戒即“戒勿伤王气”,《三洞珠囊》卷六引《金书仙志》说,学仙的人不可以轻视北方,不能向北方唾骂,“犯破毁王”,“破谓岁下辰也,王谓王气之所在也”,《上清修行经诀》记载“仙相十败法”时引述《上清灵书紫文经》说,“勿北向唾骂,犯破毁王,王,谓王气之所在也”,那么,王气可能就是北方之气。《上清黄书过度仪》中也在提到“王气”时说到,要依据不同季节,想像肝(春、青色)、心(夏、赤色)、肺(秋、白色)、肾(冬、黑色)、脾(黄庭、四季,黄)等各种生气,因此,或可理解为“五气”,《素问·遗篇刺法论》“五气护身之华”,此指青白赤黑黄五色气,对应五行金木水火土、四季春夏秋冬与五脏肺心肝脾肾,《素问·六节脏象论》“天食人以五气”,“五气更立,各有所胜”,《黄庭外景经》上“宫室之中五气集”,梁丘子注“五脏之气”。

### 昆仑(2页A)

《淮南子·地形》“昆仑丘……”,《笑道论》说道教称老子左目日,右目月,头为昆仑山,发为星宿,昆仑似指头顶。又,翁葆光《悟真篇注疏》称昆仑即泥丸宫。

〔1〕《道藏》第六册,619页。

〔2〕参看本书第一章。

〔3〕饶宗颐《老子想尔注校证》,11页,上海古籍出版社,1991。



#### 种民(4页A)

种民,小林正美指出,它是东晋中叶上清派首创“终末(即末世)论”以后,道教常用的一个名词<sup>[1]</sup>,道教认为,有一些道教信仰者,经过大劫难之后,仍然生存下来,这些人叫做“种民”,在《老君变化经》、《正一天师告赵升口诀》、《大道家戒令》中都有,在《过度仪》中指通过了过度仪式的道教信仰者。《辩惑论》注文“道姑、道男、冠女官、道父、道母、神君、种民,此是合气之后,赠物名也”<sup>[2]</sup>。

#### 左无上右玄老(4页B)

《洞真黄书》中有“三五者,但行左无上、右玄老、中太上”,《洞真三天秘纬》中就有“凡受三五,先存识三天真名,三师真名”,三师即“左无上,真名炁,右玄老,真名众,中太上,真名炁”,《辩正论》卷五说道教崇拜的“无上三天,玄元始气,太上老君,太上丈(原误作文)人,无上玄老”,并说“出官仪”,据福井康顺《道教の基础的研究》考证,“官仪”即《千二百官章仪》<sup>[3]</sup>,陶弘景《登真隐诀》卷下曾经多处引用,并说“始乃出自汉中,传行于世”,应当是天师道早期著作,所以念诵左无上右玄老的传统,的确是早期天师道的习惯。柳存仁《三洞奉道科诫仪范卷第五——P. 2337中金明七真一词之推测》中也指出“其使用玄老及无上玄老较为普遍者,则天师道正一一系列之道经也”<sup>[4]</sup>。

#### 地网、天罗(4页B)

在《真诰》卷六《甄命授第二》中也有关于“以道交接,解脱罗网”的记载。又,《赤松子章历》卷二“天罗地网:戊亥为天罗,辰巳为地网”。释道安《二教论·服法非老第九》中批评黄书合气时也提到“天罗地网”,大约都是指这种仪式<sup>[5]</sup>。

#### 四尊、十二神、十神(5页A、5页B、6页B)

[1] 《六朝道教史研究》,358页,创文社,1990。

[2] 《大正藏》五十二卷,49页。

[3] 《道教の基础的研究》,39页,理想社,东京,1952。

[4] 《唐代研究论集》第四辑,379页,新文丰出版公司,1992。

[5] 见《广弘明集》卷八,140页。

四尊、十二神、十神是以天干地支相配而设计的,四尊在《过度仪》中指甲寅明文章道父、甲申扈文长道母、甲子王文卿师父,甲午卫上卿师母;十二神包括四尊,神名分别为,甲寅明文章道父,甲申扈文长道母,甲子王文卿师父,甲午卫上卿师母,乙亥庞明心道父,乙巳唐文卿道母,乙卯戴公阳道父,乙酉孔利公道母,甲辰孟非卿道父,甲戌展子江道母,乙丑龙季卿道父,乙未杜仲阳道母。十神是甲午(卫上卿)、乙未(杜仲阳)、丙申(朱伯仲)、丁酉(臧文公)、戊戌(范少卿)、甲子(王文卿)、乙丑(龙季卿)、丙寅(张仲卿)、丁卯(司马卿)、戊辰(季楚卿);这些神名,见《正一法文十策召仪》,其中有“十二真父母,六甲六乙主之”,即“甲寅明文章道父八十一”、“甲申扈文长道母(怪兀切)”以及“甲子王文卿师父康”、“甲午卫上卿师母姐(乃丑切)”等等,又有“二十四神人,六丙六丁六戊六己主之”,“二十四贤者,六庚六辛六壬六癸主之”〔1〕。又,此外,天干地支相配,每一干支均配一神,合六十神。按,《六十甲子本命元辰历》,其中亦记有“甲子本命王文卿”、“乙未杜仲阳”、“癸巳史公来”、“乙丑龙季卿”等等。〔2〕

#### 八生(7页B)

过度仪中的一组动作,包括“戏龙虎”、“转关”、“龙虎交”、“龙虎校”、“龙虎推”、“龙虎盗”、“龙虎张”、“揖真人”八节。这大约是过度仪中相当关键的一节,所以除了《上清黄书过度仪》的道士告白中有“八生大度之法,要当奉行”外,《洞真黄书》也说到“天地大度八生之法”,“以八生为大度”等等〔3〕,《洞真太上三元流珠经》说“凡修太微黄书八卷,精密有效,乃见流珠。不见流珠,沦溺八生,往还劳苦,无由升玄”,这里贬斥“八生”,正说明它是过度仪中很重要的内容〔4〕。

按:性事可以使人不死,生神气,成为“种民”,其思想渊源很早。在马王堆帛书《养生方》中已经有:“当此之时,中极气张,精神入藏,乃生神明。”帛书《合阴阳》中也说“合阴阳,……乃能久视而与天地侔存”。而帛

〔1〕《正一法文十策召仪》,《道藏》第二十八册,486页以下。

〔2〕《道藏》第三十二册,717页。

〔3〕《洞真黄书》,《道藏》第三十三册,591页。

〔4〕《洞真太上三元流珠经》,《道藏》第三十三册,458页。

书《十问》中更明确指出“合气”的功能是“虚者可使充盈,壮者可使久荣,老者可使长生”。又《医心方》卷二十八引《彭祖经》“男女相成,犹天地相生也,天地得交会之道,故无终竟之限。人失交接之道,故有夭折之惭。能避惭伤之事,而得阴阳之术,则不死之道也”。

### 龙虎(7页B)

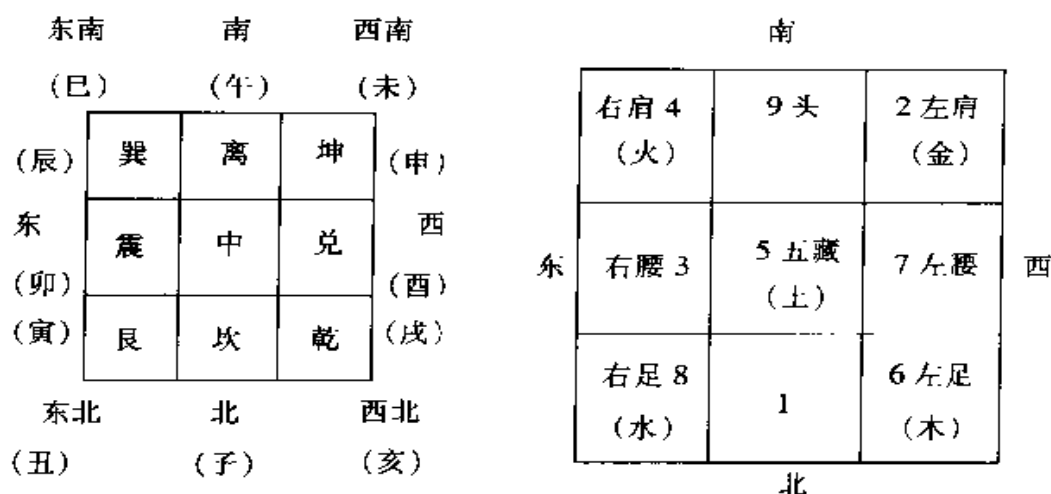
这是道教最普遍地用来象征阴阳和男女的词语,在房中术中也常有,马王堆出土帛书《养生方》中“十节”第一是“虎游”,而《医心方》卷二十八引《素(玄)女经》“九法”中第一、第二法即“龙翻”、“虎步”,但是,后来道教即渐渐把男女双体修改成了一体,如《罗浮山志》卷四,苏元朗“龙虎宝鼎,即身心也……白虎者,铅中之精华,青龙者,砂中之元气”。

### 布九宫(9页A至11页A)

指过度仪中男女信徒,按照四方、九宫、八卦方位,男上女下,彼此重叠地伸展身体。这是“合气”的中心环节。可参见马克(Marc Kalinowski)《六朝时期九宫图的流传》的研究,但是他的说明中有一些含糊不清。我的理解如下:第一,其中要注意子(北)、午(南)、卯(东)、酉(西)的配合,首先,男女身体按照四五上下的方位,上下位互相颠倒,使上南下北,都合九数,同时,男子俯卧,以左手四指覆横掩女子右手五指上,合为九,放置在东方,女子仰卧,伸左手五指,男子以右手四指横覆女子手上,合为九,放置在西方。这样东南西北、子午卯酉,俱为九数。这时,男子在上,女子在下(天覆地载),男子存思四藏(肝心肺脾),女子存思五藏(肝心肺脾肾),这样中位也合了九数。第二,男女需要以身体与语言表现与古代中国的九宫八卦方位配合,如先念“水流归未,分八至丑”,男子以左足二趾,女子以右足五趾加右手一指,合为八,放在丑位,然后一起说“艮八”,又如念“木落归本,分六至亥”,然后男子以右手右足各三指合为六,掩女子左足上,放在亥位,说一句“乾六”,以下依次用头、肩、腰、足等与九宫八卦四方五行对应,即是艮(八、丑、水、足、东北)、坎(一、子、北)、乾(六、亥、木、足、西北)、震(三、卯、腰、东)、坤(二、未、金、肩、西南)、兑(七、酉、腰、西)、巽(四、巳、土、肩、东南)、中宫(五、五藏、中央)、离(九、午、火、头、南),这样就符合了《黄帝九宫经》的“戴九履一、左三右七、二四为肩、

六八为足、五居中宫，总御得失”，这一知识与技术，与当时数术思想整合有相当深的关系，很多内容均与《五行大义》相涉，而它的咒语，也见于《五行大义》，如讨论九宫配算时说：“中央及四仲，各分九算。命云：木落归本，分六至亥，故取震六算以置于乾；水流向未，分八至丑，故取坎八算以置于艮；金义而坚，分二还未，故取兑二算以置于坤；火本炎盛，自处其乡，故离算不动；土主四季，木生于巳，故分中宫四算以置于巽。故成戴九履一之位也……”；第三，除了五行、九宫、八卦，这些身体动作与姿态又要与天干地支相配，《五行大义》论配支干，“其配人身，甲乙为头，丙丁为胸胁，戊己为心腹，庚辛为股，壬癸为手足。则子为头，丑亥为胸臂，寅戌为手，卯酉为腰胁，辰申为尻肱，己未为胫，午为足。此皆初为首，末为足。”又，“配五藏也，干以甲乙为肝，丙丁为心，戊己为脾，庚辛为肺，壬癸为肾也，支以寅卯为肝，巳午为心，辰戌丑未为脾，申酉为肺，亥子为肾。此皆从五行配之”〔1〕。

#### 附图



〔1〕 见《五行大义校注》卷一，35 页；卷二，60 页。这种以人体配天干地支的方法来源可能很早，睡虎地秦简《日书》中的“人字图”，虽然足用来占验新生儿未来祸福的，但是它分配身体各部位与十二地支的做法，是否与后来这种仪式上的人体部位配地支有关，尚需要研究。参见刘乐贤《睡虎地秦简日书研究》，186 页；马继兴《马王堆古医书考释》，815 页。

### 躡纪(11页A)

据《洞真上清太微帝君步天纲飞地纪金简玉字上经》说,“步半之道既毕,乃又两足俱上丹元星,以左手拊心,以右手指北极星,闭气三息,叩齿三通,咽液三过,名曰躡纪”,似乎是一种按照星辰方位行禹步的方术<sup>[1]</sup>。《过度仪》中正文为入道男子的躡纪动作说明,双行小字为入道女子的躡纪动作说明,均三过止,在整个过度仪中,有两次躡纪。

### 玉簪(14页A)

似指男根,亦称玉茎,《医心方》卷二十八引《玄女经》“女攀其阴,以承玉茎”,敦煌卷子P.2539《天地阴阳交欢大乐赋》:“玉茎振怒而头举。”《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》“阴房者,是鼻之两孔中也,司命出入,当由鼻孔,不两眉间也。夕在玄室,为玉茎之中,地户亦为阴囊中也。若女子存之,令在阴门之内北极中”<sup>[2]</sup>;亦称“玉笄”,马王堆出土帛书《养生方》“减能服此,玉笄复生”;又,有时亦称作“赤子”,同上书云“赤子骄悍数起,慎勿出入”,参见《说文》“媿,赤子阴也”。

### 生门、金门(14页A)

此处疑指女阴,《老子想尔注》“牝,地也,女像之,阴孔为门,死生之官也”<sup>[3]</sup>。又称玉门,亦称玉窦,马王堆出土《养生方》“太上执遇,雍坡(彼)玉窦”,又称“玄门”,《养生方》“上常山,入玄门”。《医心方》卷二十八引《洞玄子》“令女左手把男玉茎,男以右手抚女玉门”。但后来的道教著作渐渐否认这一说法,《道书十二种·象言破疑》中说,“西南坤位为生我之门”,并批评说,“常人不知,以妇女产门为生门死户者,非也”。

### 龙行、龙倒(14页A,16页A)

“龙行”、“龙倒”,具体动作不详,但大体上“龙”象征男性,“行”、“倒”可能指仪式中男性的一种姿态或动作。张家山出土汉简《引书》有“龙兴”,为“屈前膝,伸后,错两手,据膝而仰”<sup>[4]</sup>,又马王堆汉代帛书

[1] 《道藏》第三十三册,401页。

[2] 《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》,《道藏》第三十三册,394页。

[3] 饶宗颐《老子想尔注校笺》,9页,上海古籍出版社,1991。

[4] 参见高大伦《张家山汉简引书研究》,105页,巴蜀书社,1995。

《导引图》有“龙登”，为两臂向外上方高举，帛书《十问》中也有“龙登能高，疾不力倦”，又有“龙息”，“龙息以晨，气形乃刚”。

### 三五七九(15页B)

除了《上清黄书过度仪》、《洞真黄书》外，《女青鬼律》卷五3页A、4页A，《老君变化无极经》3页B、5页A均有“三五七九”之说<sup>〔1〕</sup>，《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》也有“三五复反，七九之管，混合大明，以至黄宁”<sup>〔2〕</sup>，《上清九天上帝祝百神内名经》也有“三五七九仙道成”<sup>〔3〕</sup>，一般均认为“三五七九”是指房中合气，《广弘明集》卷八道安《二教论·服法非老第九》的注记中说，“妄造黄书，儿癡无端，乃开命门，抱真人婴儿，龙回虎戏，备如黄书所说，三五七九，天罗地网”。又卷九甄鸾《笑道论》中说“黄书合气，三五七九，男女交接之道”。又《辩正论》卷九《内九箴篇》“寻汉安元年，岁在壬午，道士张陵分别黄书云，男女有和合之法，三五七九交接之道”<sup>〔4〕</sup>。但是，关于“三五七九”和“二四六八”的具体意味，似乎还有疑问，尚须进一步研究。

## 三

道教中很早就混杂了神仙术中的房中知识与技术，这是没有问题的<sup>〔5〕</sup>，

〔1〕 分别见于《道藏》第十八册，248—249页；第二十八册，372—373页。

〔2〕 见于《道藏》第三十三册，396页。

〔3〕 见于《道藏》第三十三册，788页。

〔4〕 《大正藏》五十二卷，140、531—532页。

〔5〕 《后汉书·襄楷传》记载，“其言以阴阳五行为家，而多巫觋杂语”，又“专以奉天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术，其文易晓”。福井康顺《道教の基础的研究》以为“广嗣之术”即房中术或合气之术，82页，理想社，东京，1952；这一猜想是有道理的，在马王堆帛书本《养生方》三十一《口语》中已经有“〔禹曰〕我欲合气，男女蕃兹，为之奈何？少皞曰：凡合气之道……”云云，见马继兴《马王堆古医书考释》，744页；又，大渊忍尔指出，在早期道教的《老子想尔注》中，已经有了房中术的内容，这是对的，因为它已经有“男女之事，不可不勤”等等，见《初期の道教》前篇第5章，330—334页，创文社，东京，1991。

这些原来包含了生育、愉快与养生三种意味的房中技术<sup>〔1〕</sup>,究竟在什么时候,又是如何成为道教的神圣仪式的,却还需要进一步研究<sup>〔2〕</sup>。以《过度仪》为例,王卡的研究认为,《上清黄书过度仪》应当是4世纪就已经成书的,但是朱越利的研究表明,《过度仪》的成书年代应在420—518年之间,关于这书的更具体的成书年代问题,现在还很难定案。不过,从佛教徒的反应来看,这种以性事为中心的活动在早期道教的祭祀仪式上也许已经很流行了,甚至直到6世纪的时候,它仍然在社会上公开举行。我相信,在道德伦理的观念还没有与政治军事的权力合一的时代,其世俗的合法性(validity),当然是没有问题的,但是,在汉魏六朝时代,它在世俗社会活动中的合理性(rationality)又是如何得以确立和认同的呢?

我的理解是,它的整个仪式是仿效宇宙天地的,它的合理性与正当性得到了宇宙天地的支持。古代中国人普遍相信,宇宙天地由阴阳、五行、八卦、九宫、六十甲子、三百六十日等等因素构成,这在战国以后已经成为关于“大宇宙”的不言而喻的共识,而作为“小宇宙”的个人与作为“大宇宙”的天地之间,人们相信,也有一种神秘的对应关系,这在战国以来也已经成了不证自明的常识,天地永恒,四时运转,人如果依赖天地,仿效天地,是人得以生存、生存得幸福、甚至永远生存的前提。在这个宇宙中,一切都无可逃遁,也无可隐匿。因此,古代中国关于未来的预测、关于生命的保养、关于季节的变化,都要依赖于天地阴阳五行四时六合八方八卦九宫二十四时二十八宿六十甲子三百六十日的系统<sup>〔3〕</sup>。道教知识与思想的背景之一,就是这种大宇宙与小宇宙的对应性,气、阴阳、五行、九宫、八卦的相关性,以及人的生命与宇宙结构的一体性,因为道教的渊源,相当重要的部分其实就是古代中国的黄帝之学、养生技术和神仙传说。如《黄帝龙首经》中,就在论

---

〔1〕 林富士在一篇尚未发表的论文中,把汉代房中术分为“养生”、“生育”和“快乐”三类,《道教与房中术》,中央研究院历史语言研究所“通俗信仰研讨会”引言稿,1998。

〔2〕 马伯乐《道教の养性术》认为,“集团性的性祭祀仪式起源于三张即2世纪中叶”,这种说法尚待资料证实,日文本162页。

〔3〕 比如汉代铜镜的背面,常常也有这样的图案,中央的北斗,以及青龙、白虎、朱雀、玄武之外,配上十二月、二十八宿。

修炼长生时说,“将四七、使三光、通八风、定五行、令六王领吉凶、使旬始将五岳,二神受气,或处阴或处阳,各尽其止,以处五乡,金木水火土上下相当”〔1〕,这些虽然都是大宇宙的要素,但也与小宇宙的是否永恒息息相关。因此,通过象征性的动作,通过庄严的仪式,道教过度仪由于摹拟了大宇宙,所以也拥有了不容置疑的合理性〔2〕。

我们看几个例子。以天地、四方、八卦、二十八宿等等重叠,来象征宇宙,除了人们常见的“式”之外,还有很多,在近年考古发现中,比如,以四方、十二月、天干地支相配合的,有睡虎地秦简《日书》中的“视罗图”,据说,这也是式的一种〔3〕;又如,江苏东海县尹湾6号汉墓出土神龟占卜法汉代木牍,正面以龟体为形〔4〕,填满六十甲子,再以头南尾北的龟体(右胁、后右足、尾、后左足、左胁、前右足、头、前左足),顺时针配西北东南等八个方向与中央,共九方,占验预测(如“直后右足者可得为朝氏,名欧,东北”),背面则画出一方形,上南下北左东右西,分中央(方)及八方,用于占卜〔5〕;再如,马王堆帛书《胎产书》中的《人字图》与《南方禹藏

〔1〕 这里涉及二十八宿、日月星、八节之风、东方木南方火西方金北方水四季土、三阴三阳、六甲等等,见《道藏》第四册,987页。

〔2〕 参见葛兆光《宇宙、身体、气与“假求于外物以自坚固”——道教的生命哲学》,《中国哲学史研究》,1999年2期,北京。

〔3〕 刘乐贤《睡虎地秦简日书研究》第二章,391—392页,文津出版社,台北,1994。此外,睡虎地秦简《日书·男日女日篇》及放马滩甲种《日书》中,还有男女日,男日为子、寅、卯、巳、酉、戌,女日为丑、辰、午、未、申、亥,同上书71页;又,《日书·四向门篇》又有造北向门(水),在七八九月(金),丙午、丁酉、丙申日(丙丁火),赤色。造南向门(火),在正二三月(木),癸酉、壬辰、壬午日(壬癸水),黑色。造东向门(木),在十、十一、十二月(水),辛酉、庚午、庚辰日(庚辛金),白色。造西向门(金),在四五月(火)甲午、乙未、甲辰日(甲乙木),青色。同上书,134—135页。参见《墨子·迎敌祠》。

〔4〕 《五行大义》萧吉序中说,“龟则为象,故以日为五行之先,筮则为数,故以辰为五行之主”,中村璋八校注本,1页,汲古书院,1984。它以“龟”为体,而且与宇宙八方、九宫、六十甲子对应,所以它的预测正当性就无可怀疑,可见这是一种相当古老而且在古人心目中拥有合理性的方法。

〔5〕 参见滕昭宗《尹湾汉墓简牍概述》及所附的神龟占卜法木牍图片,《文物》1996年8期。



图》，则以人体头颈手足等与四季、天干地支相配，以四方与十二支、十二月相配，以这种对应的相关性，决定或象征祸福吉凶<sup>〔1〕</sup>。这种相关性的思路和重叠性的图像，在相当长的时段内，都在人们的观念中保持着天经地义的合理性，像敦煌发现的唐五代文献中，仍有很多这样的资料，如 S. 6157《推命书（六十甲子推人年命法）》以六十甲子、五行、八卦相配，S. 6164《推命书（推男子三生五鬼法）》以九宫为中心，分别配以八卦、十二月、五行、五色等等，如下方，为坎、为一、为十一月、为水，为黑，为中男等等，与上述各种方法的方位与配合完全一致<sup>〔2〕</sup>，显示着这些观念与象征的深远影响。

过度仪坛场空间的布置、求过度者的身体位置、动作与姿态，以及想像中的这些位置、动作与姿态的象征意义，就是沿袭上述观念与方法而来的。不过，到过度仪的时代，有三点应当注意：第一，以阴阳、五行、九宫、八卦、六十甲子为主干的各种技术和方法，在早期尚颇杂乱，从两汉以来直到南北朝，这些技术与方法一直在整合过程中，《五行大义》可能就是清理和整合的结果，直到这个时代，这些理论上早已纳入了一个大体系的知识，才在方法技术上逐渐统一。而从葛洪《抱朴子·登涉》中出现了遁甲术的痕迹以来<sup>〔3〕</sup>，道教已经把这种汉代流行的各种方术引入了自己的技术之中，也逐渐接受了经过整合的这种知识体系。因此，过度仪的知识系统与《五行大义》是很接近的。第二，它把这些可以用空间表达的阴阳、五行、八卦、九宫、天干地支，与人体的部位与姿态相配合，构成了合气动作的象征性。虽然在马王堆出土的《胎产书》人字图中，我们看到，有以人体部位对应干支的内容，在尹湾汉简中也有一种用龟甲占筮的时候对龟体的比附，但《五行大义》之前，并没有说到用人的身体姿态来对应五行九宫的，但是，《上清黄书过度仪》却挪移到人的身体上来了。过度仪的方位、次序大体就是延续了《五行大义》的这种传统，只是更加复杂

〔1〕 参见马继兴《马王堆古医书考释》，814、819页，湖南科学技术出版社，1992。

〔2〕 《英藏敦煌文献》第1册，115页，四川人民出版社，1994。

〔3〕 王明《抱朴子内篇校释》卷十七，302页，中华书局，1985。

地规定了人在仪式中所作的位置、动作与姿态,及其动作与阴阳、五行(四方)、八卦、九宫以及天干地支六十甲子等等的配合相应,在整个过度仪式中,男女信仰者的动作始终充满了复杂隐秘的象征意味,但仔细分析的话,仪式过程始终在对应阴阳、五行、八卦、九宫和干支之数。第三,在此前的各种关于应用阴阳、五行、九宫、八卦、六十甲子的技术,大多还只是解厄除困、预测占卜的方法,但在过度仪的时代,它却用充满了象征性、隐喻性的动作,来表示对宇宙的模拟,来比附宇宙的结构,这种比附有时到了煞费苦心甚至不惜繁琐的地步。可是恰恰应当指出,正是这种配合,把本来属于个人性的隐秘的性行为,在宇宙论的背景下合理化,成了公开性的宗教仪式,即神圣的道教仪式。

#### 四

关于过度仪式的演变与消失,尚需要详细考证,不过现在大体可以知道的是,六朝以后,过度仪式渐渐从道教常见仪式中退出,在隋唐已经基本从主流道教中消失<sup>〔1〕</sup>。这一方面是主流意识形态与社会道德伦理的压迫,一方面是道教对主流的屈服<sup>〔2〕</sup>。所以,从疑为北方寇谦之所撰《太上音诵诫经》和传为陆修静编《太上洞玄灵宝授度仪》中,都有对道教内部戒律和仪式的混乱的批评,就像本书第二章里讨论的那样,南北道教的这一自我清整过程,使过度仪、涂炭斋以及一些世俗祭祀、民间方术、地区神鬼渐渐从上层道教以及道教文献中淡出,陆修静《太上洞玄灵宝授度仪》卷首《太上洞玄灵宝授度仪表》批评“今下俗滓

---

〔1〕 这种变化,当然是在整个社会仪式形态与道德语境的压力中产生的,不过也是道教自身对主流的屈服,在《洞真太上三元流珠经》中有一段话,说“凡修太微黄书八卷,精密有效,乃见流珠。不见流珠,沦溺八生,往还劳苦,无由升玄”,就已经开始贬斥“八生”这种技术和仪式了。见《道藏》第三十三册,458页;参看本书第三章《黄书、合气及其他:道教过度仪的思想史研究》。

〔2〕 参看葛兆光《清整道教》,《学术集林》第十三卷,上海远东出版社,1998。

秽,必须神官,感通达御,既阙成科于愚夫罔厝,自灵宝导世以来,相传授者,或总度三洞,同坛共盟,精粗糅杂,小大混行,时有单受洞玄而施用上法,告召错滥不相主伍,或采博下道黄赤之官,降就卑猥,引曲非所,颠倒乱妄,不得体式,乖违冥典,迷误后徒”,就是要规范道教的仪式,不仅“事则真要密妙,辞则清虚玄雅”,而且他们要求“清整道教”,包括仪式和方法,特别是仪式,整个仪式的规程都需要符合道德伦理,以显示庄重、威严和神圣〔1〕。

以唐代流行的灵宝派授度仪式为例。虽然它也是道教徒入道必须经历的仪式,但是与黄书过度仪已经有相当大的差异。例如,按照《太上洞玄灵宝授度仪》的规定,首先,依照《科》、《玉诀》,要用上金九两(九天)、五方纹绶各四十尺(五帝)、金龙金纽各三枚(三官)、南和丹绶五尺(请灵宝五篇真文及五符)、碧林之帛五尺(覆真文符)、丹青(丹代血、青代发,歃血为盟)、五种杂和之香二斗五升、五采杂花一斗,以上八种为登坛必须的东西,这充分反映了道教仪式的贵族化;其次,这种仪式也要按照四季(春须甲寅、乙卯,夏须丁巳、丙午,四季用戊辰、戊戌,秋用庚申、辛酉,冬用癸亥、壬子),也要作高坛开五门,师弟子由地户入,左回,师北向,下面是发炉、出官、表文、约敕、复官、复炉,其中,也有思神将神兵,也有讲究方位,也有叩齿引气、鸣天鼓、也有诵经咒,也授度策文、上版符诀。但值得注意的是,这种仪式中没有了性的仪式,也没有了宗教性的迷狂,却多了关于“帝工延昌、爱民治国,三归共往,四教俱来……四方清静,天下太平”之类话语,于是,道教仪式已经离开了古代巫祝数术的传统,而向传统的伦理道德和主流意识形态靠拢,也离开了早期道教的合气与自搏,而成为符合上流社会的象征性宗教动作和姿态。唐代以后,这种看上去相当“文明”的仪式轨则,超越了过去天师道中的过度仪、涂炭斋,渐渐成了

---

〔1〕《太上洞玄灵宝授度仪》,《道藏》第九册,839—840页。不过,这种改变的过程是很漫长的,如陆修静编的《洞玄灵宝五感文》在谈到“修六斋之法”时也说,“至道清虚,法典简素,恬寂无为”,可是世俗道教却“竞高流淫,信用妖妄,倚附邪魔,假托真正,君子小人,相与逐往”,可是在他自己,仍然实行着三元涂炭斋,“科禁既重,积旬累月,负戴霜露,足冰首泥”,《道藏》第三十二册,620页。

道教中的主流<sup>〔1〕</sup>。

## 【附】

另外,介绍两种后世的授度仪。

太上洞神行道授度仪:先有“宿启法”、“言功法”,次为“洞神行道仪”,由小兆真人向各种神灵拜启祈祝。下面是“授度仪”:一、立坛,开天地人三皇门,分别是子、申、寅位,各有“镇坐采十八”,分别是皂缯、白缯、青缯。本命采随年数和等级不同,又,金龙三枚(平民用环)、青缯幡三枚,置朱书三皇内文等等,白绢四百尺(贫者四十)。二、叩齿祝祈,向北(子)、西南(申)、东北(寅)的天地人皇呼拜。三、上启、咏歌、缭绕。四、朝礼仪。

太上洞神三皇传授仪:一、“开真官篆”,主要是排列各种神灵的属领将军。二、授法位。三、师称法位大谢。四、取鞶带,衣外系之,日在前,月在后,结于心下。券文囊盛结肘。皇文大字著鞶带中。黄女符系腰、九皇图系心前、天水符髻中、九天符肘后、升天符系腰、传版在背后……五、行至申坛地户,师祝,出地户至下级坛,师祝,“……朝拜太一,免脱灾凶,长离地苦,永保天福”(30页B)。六、弟子出上层坛,复炉,吟诵。七、呈三简致三皇君,最后从中坛西南(申)月门之下、到东北(寅)人门,左行到天门。八、礼毕。<sup>〔2〕</sup>

〔1〕 关于道教知识的变化与政治权力之间的关系,可参见本书第六章《妖道与妖术——小说、历史与现实中的道教批判》。

〔2〕 见《太上洞神行道授度仪》,《道藏》第三十二册,639页;《太上洞神三皇传授仪》,《道藏》第三十二册,644—649页。请注意,在这两种仪式中已经没有合气释罪、自搏白扑之类的内容。



## 第五章：

# 最终的屈服

——开元天宝时期的道教

景云二年(711)正月十八日,金仙公主和玉真公主在大内归真观,正式拜道士太清观主史崇玄受道<sup>〔1〕</sup>,据当时也在太清观的道士张万福的描述,当时入道仪式盛况空前。也许是身份特殊的缘故,也许是很早就已经入道的缘故<sup>〔2〕</sup>,两公主从一开始就越过了正一、道德、三皇等初级三阶,直接受灵宝法箓<sup>〔3〕</sup>。据说,当时筑坛高一丈二尺,“金莲花纂,紫金

〔1〕 张万福《传授三洞经戒法箓略说》卷下,《道藏》第三十二册,196页。按:据《新唐书》卷八十三《诸帝公主》记载,是在太极元年(712),3656页。但似乎应以前者为是,因为张万福是亲历者,而且其文写于先天元年(712)十二月,上距公主入道仅一年,当不会有误。

〔2〕 据天宝年间的道士蔡玮《玉真公主朝谒应口口真源宫受口口口王屋山仙人台灵坛样应记》,景云初年,十二岁的玉真公主曾在叶法善的门下入道,所以这一次可能并非初入道门。

〔3〕 按照张万福的说法,道教徒授受经箓的阶次是正一、道德、三皇、灵宝。两公主入道即受灵宝自然券、中盟八帙经四十七卷、真文二箓,已经是相当高的等级了。同上书卷上,《道藏》第三十二册,187页。

题榜,青丝周绕”,东南西北各用不同色泽的锦缎和羽毛为席褥,五方案各用金龙玉璧镇住,在仪式中不仅用了很多金、香、锦,以及道教常用的笔、墨、纸、书刀,另外还有盘龙、舞凤、瑞叶、莲花等等香炉、香盒、香奁,还用了各种绣了图案的丝织物来覆盖玉案。既有种种玉函来放置经卷,又有各色锦囊来放置法箓,当然还有各种神奇图案的幡和各种象征的灯。“二七日夜,行道礼诵”。还据说,斋仪开始的时候就瑞雪飘花,将露真文的时候,又卿云浮盖。这一天的四更,老君降临并传法给两位公主。到仪式结束后,公主施舍了仪式上使用的床卧几褥音乐器具及在俗衣服,“各五百副,绢一万匹”等等,价值超过万贯,而用于镇坛的法物还不在于其中。到了第二年(712)的十月二十八日,两位公主更受五法上清经法,仪式的盛大更超过前次,这时两位公主已经是道教最高等级的三洞法师了,所以,史书中玉真公主被称为“上清玄都大洞三景师”〔1〕。

金仙、玉真二公主入道的事情,大概在当时很轰动,不少诗人都曾有作品咏诵此事,而为她俩两人修的道观,也可能相当豪华,据两《唐书》记载,尽管有魏知古、裴淮、辛替否等人一再上疏劝谏〔2〕,但是却仍然“烧瓦运木,载土填坑”,当时的同中书门下平章事窦怀贞相当积极地监修两观〔3〕。而两公主入道受箓所拜的道士史崇玄,在武则天时代和太平公主时代也相当走红,他与崔湜、薛稷和沈佺期曾经同修《道藏音义目录》一百一十三卷,又曾经被封为公〔4〕。尽管后

〔1〕《新唐书》卷八十三,3657页。

〔2〕《旧唐书》卷九十八《魏知古传》、卷一〇〇《裴淮传》、卷一〇一《辛替否传》,3061、3128、3168页。辛替否的疏文似乎影响甚远,直到唐懿宗的时候,李蔚上疏还引及此疏,见《旧唐书》卷一七八《李蔚传》,4626页。

〔3〕《新唐书》卷一〇九《窦怀贞传》“睿宗为金仙、玉真二公主营观,费钜万,谏者交疏不止,唯怀贞劝成之”,4100页。

〔4〕史崇玄和史崇是否一人,尚有待考证,有的学者主张是一人,如吉川忠夫编《唐代的宗教》所收都筑晶子《唐代中期之道观》中,就说史崇玄编纂了《一切道经音义妙门由起》,这就把二人当成一人了,271页,朋友书店,日本京都,2000。又,《朝野僉载》卷五记载,“道士史崇玄,怀州河内县缝靴人也,后度为道士,侨假人也,附太平公主为太清观主,金仙、玉真出俗,立为尊师。每入内奏请,赏赐甚厚,无物不赐。授鸿胪卿,衣紫罗裙帔,握象笏,佩鱼符,出入禁闱,公私避路。神武斩之,京中士女相贺”。114页,中华书局,1979,1997。

来太平公主失败,他也被杀<sup>〔1〕</sup>。但是,毕竟金仙、玉真都是后来即位的玄宗亲姐妹。而且唐玄宗本人,更对道教相当有兴趣,仅仅以道教经典为例,据后来的杜光庭说,自从“唐土龙兴,翦扫氛妖,底定寰宇,至开元之岁,经诀方兴,玄宗著《琼纲经目》,凡七千三百卷,复有玉纬别目,记传疏论,相兼九千余卷”<sup>〔2〕</sup>。

可见,开元、天宝年间,道教仍然盛况依旧。

公元711年,亲眼目睹两公主入道的张万福,似乎还是当时的太清观主史崇玄的属下,不过才过了两三年,大概是随着太平公主的倒台,史崇玄的败亡罢,他渐渐开始崭露头角,终于作到太清观新的主人,成了开元时期的道教重要人物。据都筑晶子《唐代中期の道观》的说法,在盛唐时代,张万福和朱法满(名君绪,?—720)在长安的太清观和玉清观,分别占据了重要的舞台,他们编纂的《三洞众戒文》、《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箓择日历》和《要修科仪戒律钞》等等,在规范道士行为和整理道教仪式上起了很大作用。其中,特别是张万福,在后来很多道教文献中都可以看到,他是道教史上清理道教仪范的一个承上启下的重要人物,他一方面批判各地的道教仪式的失范,一方面动手将各种道教流派的斋醮仪式重新进行了编排和清理。

张万福的影响在道教中一直持续到晚唐五代,当晚唐时代的杜光庭再次批判道教混乱状况的时候,他仍然要回忆到张万福,他说,“近有庸流,不达占贤之情,先于玄师前补署六职,宣科授简,然后升坛,仍云简寂先生(陆修静)斋法谬误,饰非谤说,词理纷然,寡识无知,一至于此,尚有其党,相仿行之,不唯获乱法之愆,实亦受谤贤之罪,达教君子,宜共斥之”,他强调说,“金篆古仪及黄篆旧法,宿启之夜及言功之时,皆先作自

〔1〕《新唐书》卷八十三《诸帝公主·金仙公主传》,3657页。

〔2〕《无上黄篆大斋立成仪》卷二十一引大顺二年杜光庭语,《道藏》第九册,511页。

然朝(即礼十方忏悔三礼是也),然后行事……所以云:须明旦晨晓,依法行道”,他指出,这一整齐化神圣化的道教仪范,是——

此法自张天师、陆简寂、寇天师、张清都(万福——引者注)相传至今,颇历年代,皆以斋法出于自然朝,示不忘本也。〔1〕

这里关于道教仪范的正统谱系,是从张陵、陆修静、寇谦之到张万福。而宋代编辑的《无上黄箓大斋立成仪》卷一《仪范门》之《序斋第一》在追溯过去斋法的渊源和历史时,也要说到张万福,它说“今世醮法遍区宇,而斋法几于影灭迹绝,间有举行之上,又复不师古始,信术师而哂前哲,是流俗而悖经教。坛仪乖竦,科式舛谬,甲造乙习,遂成旧章,切切用力于徽影响譎诡幻怪之间,以为舍是无以起信末俗”〔2〕,所以必须重新清理斋仪,而它在回忆正确的斋仪的来历时说,最早是正一真人,“自以斋法旨趣渊微,法禁森严,非愚浅始学所可明了,乃妙出五称文、撰立正一斋法,目为‘旨教’,以遗祭酒篆生,灵宝之教,秘而不传,仙人口口相授”,接下来到太极仙公,才将斋仪书写下来,而陆天师“复加撰次,立为成仪,祝香、启奏、出官、请事、礼谢、愿念,罔不一本经文”,最后就说到唐代的张万福:

痛庸师之不学,悯流俗之无识,非非相承,其失不悟,以简便为适当,以古法为难行,则自张万福天师以来,尝病之矣。

这里的历史系谱仍然是从张陵、葛玄、陆修静到张万福。

显然,在唐五代道教普遍的回忆中,至少在清理和重建道教斋醮仪式的历史上,张万福是一个相当重要的人物。我们来看他的一些言论,也能够体会到他在道教史中的意义。在他所撰的《洞玄灵宝道士受三洞经诫法篆择日历》中,他曾经激烈抨击当时的道士,说他们“假道卖

〔1〕《道门通教必用集》卷六引杜光庭《赞导仪序》。

〔2〕《无上黄箓大斋立成仪》卷一《仪范门》之《序斋第一》,《道藏》第九册,378页。



法,求利取人,罔冒贤良,欺漫愚呆,而高张声誉,远俟招呼,妄设轨模,空为法则”,他说,他曾经看见“男女同坛,或师弟不相对斋,或师弟各自游行,或结斋之后始来告赴,或不投辞誓,或抱素尽空,或师借经法及假人经法,或师为出法信,或数师同坛,或不书表刺不分契券,或法次交互不期良日,或虚注保证及广书名德”,甚至有道士“无经法,恃其豪富势力及名望高远,耻人不归,强相招引,为他传授,亦有曾受一法两法,或道德十戒,乃唱言白云:凡诸道法,我并师受。或薄解符章、禁祝小技,出入天庭或富贵人驱使,或百姓信向,丰衣足食,少有僮仆,使人传唱,招致弟子,为传经法,或恃以年高德重,俄然戴冠,为人师范。北(当作“此”)之流例,举目皆是”。

应当注意的是,他自己虽然是京城的道士,但是他关注的视野却不止于京洛,他曾经到过江淮吴蜀,所以他的批判视野也是涉及整个唐帝国的道教的,例如他认为应当“一坛之内,参受不同,宜就尊法,告斋立限,取其良日。其中小法,斋内传授”,他说,“昔尝游江淮吴蜀,而师资付度,甚自轻率。至于斋静,殊不尽心,唯专醮祭,夜中施設。近来此风少行京洛,良由供奉道士,多此中人,持兹鄙俗,施于帝里”〔1〕。而在《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箓择日历》中,他更以授经箓的择日为例,指出各种不同经典传授的差异,在当时已经相当混乱,“顷诸师者,先用甲子为良,或以正一受道历,通传三洞。且如甲子,《道德》、《三皇》用之,受道之历,治箓符图等事,至于《上清》、《灵宝》,自有吉辰,岂得雷同,莫分泾渭?而吴蜀两境,京洛两都,递相承用,因循靡革”〔2〕。

正如我在第二章中所说到的,六朝以来,虽然道教一再清理自己的各种斋醮仪式,试图使自己的仪式剥离民间祭祀,逐渐宗教化神圣化,但是也因为各种道教门派在六朝隋唐时代的混融而变得杂乱无章。一直到隋唐时代,天师道、灵宝系和上清系的种种斋醮、授度仪式,还是常常被混用,于是,就在金仙、玉真两公主入道的第二年,也就是先天元年(712)的

〔1〕 见《道藏》第三十二册,184页,此经前署“京三洞弟子清都观道士张万福撰”。

〔2〕 《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箓择日历》,《道藏》第三十二册,182页。

十二月,还在太清观中的张万福已经开始清理传授三洞法箓的次第,先是说种种戒,然后是正一法箓、道德经目、三皇法目、灵宝法目,然后分别叙述“灵宝五符”、“东西禁文”、“五岳真形图”、“三皇内文”等等。又开列种种必备之物品,如七宝、金银、金龙、玉璧、绛巾碧巾、纸墨、券契等等。同时,他也开始整理各种仪式的程序,希望把各种不同派别的仪式整理出一个秩序来。他特别强调,他的这些清理,是“除六天之文,修行三天正法”〔1〕,从后来道教的文献中可以看到,他对斋醮和授度仪式的这次清理,大体奠定了陆修静以来,以灵宝斋法为基础的新斋醮仪范〔2〕,成了后世如杜光庭等人重新建设仪范的基础,而他再次用“三天”与“六天”的相对,来表示除旧布新,则表明了这是六朝道教自我清整运动在盛唐时代的余波。

## 二

不过,可以顺便提到的是,在后来的道教史册中,身为天师道徒的张万福,却被越来越凸显的上清系所遮蔽了。例如阳台道士刘若拙述、荆南葆光子孙夷中集,成书于北宋咸平六年(1003)的《三洞修道仪》,在记载道教科仪的历史时就说,先是三天法师张君,受老君正一科法,整理二十四治,因为那里“为六天魔鬼占据,号曰鬼营”,后来,经历寇天师、陆修静以及“若隐赵先生、潘天师、澄源李先生、司马天师、宗元先生吴天师、牛先生、叶孤云、叶广寒二天师、希和李先生,皆传教之光明者,具载道门七叶图”,并指出在唐代,“三洞科格,自正一至大洞,凡七等,箓有一百二

〔1〕 参看张万福《传授三洞经戒法箓略说》卷上、卷下,《道藏》第三十二册,184—189、191—197页。按:此经撰于先天元年(712)壬子十二月,署“太清观道士张万福”。

〔2〕 自陆修静以来,灵宝斋法已经进入天师道而成了道教斋法的主流,如敦煌本《灵宝自然斋仪》(S. 6841)就借了经典的权威,宣称“夫斋法之大者,莫先太上灵宝斋(原误作斋宝)也,灵宝之文是天地之元根,神明之户牖”,《英藏敦煌文献》第十一册,210页,四川人民出版社,1994。

上,阶科有二千四百,律有一千二百,戒有一千二百”,这里列出张陵、寇谦之、陆修静等等,而在盛唐时期,有了司马承祯、吴筠等等上清派的道士,却没有了张万福的位置,天师道的系谱下面却接了上清派的人物<sup>〔1〕</sup>。特别值得注意的是《道门七叶图》这个书名,从中可以看到,就像佛教禅门南北两宗在“七代”位置上互不相让,争夺正统一样,道教可能也同样有过这种后起新兴的强势门派改写历史的情况,而在改写中,在上层士大夫中很有势力的上清一系逐渐遮蔽了天师一系,而张万福也渐渐在道教史上被边缘化了。

当然,那是后来的事。在当时即开元、天宝年间,张万福很显眼,道教也依然兴盛。不过,在现代的道教史研究著作中,往往把这种兴盛描述成上清一系的兴盛<sup>〔2〕</sup>。毫无疑问,现代的道教史研究常常受到古代道教文献的制约,古代文献提供了重新书写历史的中心和边界,毕竟没有文献依据,研究者无法随意编造道教史。但是,需要注意的是,道教文献又常常是怀有某种偏向和爱好的著作者所撰写的,他们有意地凸显和隐没,对某些历史的浓墨书写和对某些历史的故意冷淡,常常使得后来的道教史著作也只好随着文献留存的多寡和比重,来组织道教史的主要线索,于是层层积累下来的偏向仿佛物理学上的磁偏一样,使道教史著作总是聚焦于一些历史而模糊另一些历史,不像没有焦点的鸟瞰那样能够得到全景图像。

应当说,上清一系在当时确实成为引人瞩目的道教中心之一,唐代初

---

〔1〕 这种重新建构历史的说法可能自唐代中叶李渤的《真系》就开始了,他在书写道教历史的时候,不仅把“宋简寂陆先生”排在了上清的系谱里面,而且引述潘师正对司马承祯的话,明确地说到,“我自简寂传授正法,至汝六叶矣”,《全唐文》卷七二二,3240—3243页。

〔2〕 在这一点上,卿希泰主编《中国道教史》(修订本)第二卷第五章《道教在隋至盛唐时候的兴盛与教理大发展》做得较好,其第四节中,不仅叙述了《真系》所突出的“茅山宗”的王远知、王轨和潘师正、司马承祯和吴筠、李含光和焦静真、韦景昭等,而且叙述了楼观的歧晖、巨国珍、田仕文、尹文操以及玄宗时代的李玄崱、颜无待、傅承说,还叙述了已经转移到南方的天师系统的张探元,江西抚州麻姑山的邓天师、洪州的胡惠超、张氲,以及来历不明的叶静能(?—710)、叶法善(616—720)、刘道合、白履忠、出游岩、王希夷、卢鸿一、薛幽栖、姜抚、王旻、刘知古、周隐逸、萧灵护等等,见123—170页,四川人民出版社,1996。

期以来,以茅山上清一系为中心的道教徒,渐渐在上层的知识、思想与信仰世界占据了一定的位置,到8世纪中叶,尽管事实上也有各家道教人物活跃在长安和洛阳,但是,在上层士人中间最有影响的,还是从司马承祯到李含光的茅山上清派一系〔1〕。直到大历年间颜真卿为李含光撰碑铭、贞元年间李渤《真系》为这一派追溯历史时,也都是把这一系说成是道教的正脉,仿佛佛教的传灯一样,把道教的正宗上溯到陆修静、陶弘景,而列数到隋唐的王远知(580—667)〔2〕、潘师正(?—682)〔3〕、司马承祯(647—735)〔4〕、李含光(683—769)的〔5〕,尽管这种光荣的系谱,从现在看来,很有可能是事后的构拟和想像〔6〕。

就在金仙、玉真两公主入道的那一年,唐睿宗召见天台山道士司马承祯,《资治通鉴》的记载较简明:

(上)问以阴阳数术,对曰:“道者,损之又损,以至于无为,安有劳心以学数术乎?”上曰:“理身无为则高矣,如理国何?”对曰:“国犹

- 
- 〔1〕 关于茅山一系比较简略的介绍,有李斌城《茅山宗初探》,《中国史研究》1983年第2期,北京。
- 〔2〕 见江旻《唐国师升真先生王法主真人立观碑》,《全唐文》卷九二三,4263—4264页;于敬之《桐柏真人茅山华阳观王先生碑铭》,《全唐文》卷一八六,834页。
- 〔3〕 见陈子昂《续唐故中岳体玄先生潘尊师碑颂》,《全唐文》卷二一五,960页。王适《体玄先生潘尊师碣》,《全唐文》卷二八二,1262页。佚名《道门经法相承次序》卷上,曾经记载唐高宗与潘师正的对话,见《道藏》第二十四册,785—787页,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本,1988。
- 〔4〕 见崔尚《唐天台山新桐柏观颂序》,《全唐文》卷三〇四,1365页;卫凭《唐天台山中岩台正一先生庙碣》,《全唐文》卷三〇六,1373—1374页。
- 〔5〕 颜真卿《有唐茅山元靖先生广陵李君碑铭》,《全唐文》卷三四〇,1523—1524页;又《茅山全志》卷四,称大历十二年撰并书;又柳识《茅山紫阳观玄静先生碑》,《全唐文》卷三七七,1694页。
- 〔6〕 很多现代的思想史或宗教史的研究者都开始对这种系谱或源流抱有怀疑,那种过分相信后起的传灯、统纪、宗谱,并依据它们来寻找宗教的亲缘血脉的做法,很多人都指出,这其实是在后设的资料中建构历史。对于起源偶像的执著追寻,仿佛是历史学界的职业病,专注于寻找名义上相同的“起源”的做法,实际上有可能南辕北辙,因为有可能这只是名称上的偶然相同。

身也，顺物自然而心无所私，则天下理矣。”上叹曰：“广成之言，无以过也。”承祜固请还山，上许之。<sup>〔1〕</sup>

司马承祜作出的这种超越世俗的姿态，可能只是已经占稳了世俗位置之后的惺惺作态，不过，在这时，以茅山为中心的上清系，确实已经相当受宠，这从皇帝的不断表彰与慰问上可以看出，在《全唐文》所收录的有关官方对道教的表彰和册封文件中，高宗朝有《赠王远知太中大夫诏》（卷十三）、中宗朝有《赠王远知金紫光禄大夫诏》（卷十六）、睿宗朝有《赐天师司马承祜三敕》、《复建桐柏观敕》（卷十九）、玄宗朝有《赠司马承祜银青光禄大夫制》（卷二十二）、《赐司马承祜敕》（卷三十六）。据说，潘师正在高宗时代，虽然“高宗每降鸾驾，亲诣精庐，尊师身不下堂，接手而已”<sup>〔2〕</sup>，而司马承祜在睿宗、玄宗时代，是“人觐圣上，九重肃广成之谒，出应时贤，群公交子训之请”<sup>〔3〕</sup>，而李含光更是在开元天宝年间，得到极高的地位，玄宗曾经有《迎李含光敕》、《命李含光建茅山坛宇敕》、《赐李含光玄静先生敕》、《答李含光进紫阳观图敕》、《赐李含光进灵芝敕》、《命李含光奉词诣坛陈谢敕》（以上卷三十六），而且还有《送李含光赴金坛诗序》一篇、《送李含光还广陵诗序》两篇（见卷四十一）。在玄宗给他的诏书中，一而表示自己的愿望是“志求道要，缅想真仙”，再而表达对他的仰慕，说“尊师体道之要，含光之和，清简无为，与予合志”，三而亲切地慰问，说“初秋尚热，尊师平安好”，确实如颜真卿所说，“郁为王者之师，出入明庭，特宠肩舆之贵”<sup>〔4〕</sup>。

“茅山为天下道学之所宗”<sup>〔5〕</sup>，由于后来的李渤《真系》用浓墨重彩

〔1〕《资治通鉴》卷二一〇，6670页。

〔2〕陈子昂《续唐故中岳体玄先生潘尊师碑颂》，《全唐文》卷二一五，960页。

〔3〕卫元《唐王屋山中岩台正一先生庙碣》，《全唐文》卷三〇六，1373—1374页。

〔4〕关于李含光的研究，见J. Russell. Kirkland:唐帝国的最后一个道教大师：李含光与唐玄宗（The Last Taoist Grand Master at the Tang Imperial Court: Li Han-kuang and Tang Hsuan-tsung），载《唐研究》（Tang Studies）4，43—67页，1986。

〔5〕同上引颜真卿《有唐茅山元靖先生广陵李君碑铭》，《全唐文》卷三四〇，1523—1524页。

描绘了上清一系的历史,而上清一系在唐代确实相当受到重视,而《真系》又被阅读道教文献的人通常人手阅读的《云笈七签》收录,而号称“小道藏”的《云笈七签》在关于道教历史方面的那一部分中又仅以《真系》为主,所以,后世关于开元、天宝年间的道教史的回忆,就常常是以上清派的历史为聚焦点的,似乎其他道教流派和人物的活动可以模糊成为背景<sup>[1]</sup>。不过,如果我们重新回到那个时代去看道教,可以发现,盛唐时代的道教并不只是上清一系的天下,上清一系远远没有到笼罩一切道门的地步<sup>[2]</sup>。毕竟历史文献没有全部湮灭,不同内容的历史文献、不同视角的历史纪录、不同层次的历史书写,多多少少可以给我们重新建构那个时代的道教面貌提供一些机会,像并非有意识的历史记载的小说,和未经改写的碑刻资料,就在不经意中留下了开元时代的道教风景<sup>[3]</sup>,其中在开元、天宝年间最引人瞩目,而且不属于上清系的道士相当多,例如——

叶法善(传616—720),景龙观道士,他的传记见《旧唐书》卷一九一、《新唐书》卷二〇四《方伎传》。据《全唐文》卷二六二李邕《叶有道碑》说,他是世代承袭的道士,“历高、中宗朝五十年”,其祖叶有道“专精五龙”,又据《全唐文》卷二六四李邕《大唐赠歙州刺史叶公神道碑》说,其父

---

[1] 盛唐之后,上清系的盛况仍然延续,虽然大历四年(769)李含光去世,贞元元年(785)韦景昭去世,茅山上清一系虽然已经没有了那些最杰出的道教活动家,但是,由于它的影响已经渐渐超过了所有道教教门,所以在9世纪中,尤其在士人之中,茅山仍然是道教最神圣的所在,“每岁春冬,皆有数千人,洁诚洗念来朝此山”,皇甫冉的诗歌里也说,“庐岳高僧留偈别,茅山道士寄书来”,前一句暗指的是东林慧远,慧远仿佛是佛教的象征,而后一句则表明茅山是道教的象征,在士人心目中它是道教的正宗所在,正如柳识所说的,“道门华阳,亦儒门洙泗”,分别见于柳识《茅山白鹤庙记》,《全唐文》三七七,1694页。皇甫冉《秋日东郊作》,《全唐诗》卷二四九,2811页,中华书局,1961。

[2] 可以注意的是,《旧唐书》卷一九二《隐逸传》收录的是上清一系的道士,如王远知、潘师正、司马承祯、吴筠等,而卷一九一《方伎传》记载的则是张果、叶法善等,把一支列为“隐逸”,强调他们的超越世俗,而把另一支列为“方伎”,强调的是他们的法术。

[3] 《太平广记》卷三十三《申元之》条引《仙传拾遗》中提到开元年间在皇室周围有申元之、邢和璞、罗公远、叶法善、吴筠、尹愔、何思远、史崇、尹崇等,210页,中华书局,1961。

叶慧明能“陈咒雷骇,吐刃电光”、“呵万鬼,搦百神”,而他“幼得父书,早传成法”,被封为鸿胪卿越国公,“当时尊宠,莫之与比”〔1〕。另据天宝年间的道士蔡玮的记载〔2〕,似乎景云初年,十二岁的玉真公主最初入道,就是拜在他的门下。

张果(?—733),中条山道士,见《旧唐书》卷一九一、《新唐书》卷二〇四《方伎传》、《全唐文》卷二十三唐玄宗《加封张果封号敕》等。曾在开元二十一年(733)被召入东都,被唐玄宗封为“银青光禄大夫、号通玄先生”,几乎要成为皇帝的妹婿,他的传说在唐代也相当丰富〔3〕。

邓思瓘(紫阳,702—739),来自江西抚州麻姑山,善于神剑之术。据《全唐文》卷二六五李邕《唐东京福唐观邓天师碣》说,开元二十三年(735)他被玄宗招来对话,并在第二年“敕度为道士,名曰紫阳”,并分配到东都洛阳福唐观,他家可能是唐代世传的道门,后代都是著名的道士,事迹又见于《历代体道真仙通鉴》卷三十二。

申泰芝(字广祥),洛阳人,寓居长沙,传说他曾遇真人授“金丹火龙之术”,开元二十六年(738)召入宫中,见《历世体道真仙通鉴》卷三十三。后来权德舆相当推崇的吴善经(732—814)就是申之弟子,曾从申氏受“三洞经法”,见《全唐文》卷五〇一权德舆《唐故太清宫三洞法师吴先生碑铭》,根据这篇碑铭,申泰芝的系谱是:万君——来君——清简泉君——冲虚中先生,显然不是上清一系〔4〕。

张探元(667—742),字体微,为张道陵之胄,应当是天师道一系道士。据蔡玮《唐东京道门威仪使圣真玄元两观主清虚洞府灵都仙台贞元

〔1〕《全唐文》卷二六二、二六四,1177、1184页。上海古籍出版社影印本,1990。关于他的传说故事,在《太平广记》卷二十六,据说他能够“追岳神、致风雨、烹龙肉、却妖伪”,而且曾经与唐玄宗同游月宫,观灯西凉。又,据说他还曾与佛教僧人在内道场斗法,见《朝野僉载》卷三,66页,中华书局,1979,1997。

〔2〕《玉真公主朝谒应口口真源宫受口口口王屋山仙人台灵坛祥应记》,《全唐文》卷九二七,4284页。

〔3〕参看《太平广记》卷三十引《明皇杂录》、《宣室志》、《续神仙传》等关于他的神奇故事的记载。

〔4〕《全唐文》卷五〇一,2262页。

先生张尊师遗烈碑》，他在“开元初辅西京景龙观大德，奉诏供养”，开元十年，朝廷增崇大圣祖玄元庙，与峨嵋王仙卿、青城赵仙甫、汉中梁虚舟、齐国田仙寮受诏，二十一年（733）诏为东都道门威仪使，“与洞玄先生司马秀同拜于玉清玄坛”〔1〕。

田仙寮（683—741），景龙观道士，据李华《唐故大洞法师齐国田仙寮墓志》说，他“名雄上国，开元初，天子御白马楼，请先生昭宣《道德章句》”。弟子有蔡玮、杨景春、王景、□敬、□吕〔2〕。其中，蔡玮就是给张探元书写碑文的人，想来应当属于一系。

此外，我们还可以看到当时活跃的道教徒有刘知古〔3〕、邢和璞、罗公远等等〔4〕，从他们的事迹看，似乎也不像上清一系的道士，在开、天之际，上清派并没有笼罩一切，只是象征了道教中的一种趋向，超越和清静的风气也还没有完全渗透到所有的道士，只是被一些道士当做最高雅的追求。

### 三

有一点可以注意，当王朝进入一统时代，国家空前强盛的时候，它对于意识形态与宗教信仰的控制力也在强化中，在盛唐的道教史中可以看

〔1〕《全唐文》卷九二七，4285页。

〔2〕见《全唐文补遗》第一辑，三秦出版社，1994。

〔3〕刘知古曾经任绵州昌明县令，后入道，《历世体道真仙通鉴》卷二十二记载，“天宝十九年（731）诏（刘）知古兼内史，……久之，乞还蜀，请以居第为人千秋观，上亲书额赐之，李邕文其碑。知古以兄为儒，弟为释，因设三教像以事，燕国公张说闻其风而悦之，作《三教铭》”。现存其《进日月元枢论表》及《日月元枢论》一篇，见《全唐文》卷三三四，1496—1498页。

〔4〕关于罗公远和邢和璞的传说很多，但具体确定他们的出身却不很容易，罗公远和邢和璞在《太平广记》卷二十二、《明皇杂录》、《神仙感遇传》、《唐语林》、《类说》、《朝野僉载》卷三、《酉阳杂俎》前集卷二《壶史》中都有记载，但很难判定哪些是可信的资料，但大体上可以认为他们是以法术见长的道士。



到,国家权力一方面相当广泛地延伸到各地区,一方面相当深入地渗透到了道教内部,过去,道教史的研究者普遍都注意到当时政府对于佛教和道教的国家管理,包括对佛教道教寺观和人数的控制,对宗教节日规模、范围和行事的规定,对于宗教经典选择和阅读的指定等等,这种管理使佛教和道教真正成为中国的“合法性宗教”,这使得经历了南北朝时代“清整道教”运动,已经渐渐屈服于主流伦理的道教,再一次在整个帝国范围内进行整合,使整个道教的仪式、方法和组织,更附着于国家认可的主流意识形态和主流伦理道德,同时也更多地迎合着上层士大夫的趣味和爱好,成为上层社会和主流思想所接纳的思想资源。

从思想史的资料来看,至少有以下四个重要的现象,显示着道教的这一变化趋势。

首先,是7世纪以来道教中出现的“重玄”之说与重视理论的取向,在开元天宝年间成为风气。“重玄”是《老子》所谓的“玄之又玄,众妙之门”,南朝隋唐以来,道教中一部分知识阶层中人将这种老子提出的境界加以解释和阐扬,并把它看成是人、宇宙的共同的最理想境界,因此引起对道教的人性观念、修行方式、以及终极目标的重新设定<sup>〔1〕</sup>,而在隋唐时代开始的重视理论的风气,也渐渐在道教上层人士中滋漫开来,像《玄门大义》以及孟安排的《道教义枢》,就是在佛教刺激下重新阐释道教玄理的作品,它讨论的自然、道德、法身、三一等等观念,已经不再是实用性的救赎技术而是相当抽象的宗教理论<sup>〔2〕</sup>。

其次,是约成书于隋代的《本际经》这种深入讨论道性的经典,被官方推重并在社会上流行,人们普遍注意到,唐玄宗时代曾经颁布《令天下诸观仍转

〔1〕 最早揭出重玄思想的是蒙文通《校理老子成玄英疏叙录》,见《古学甄微》343—360页,巴蜀书社,1987;但把它提出来加以重点讨论,并将它说成是一个学派的,是砂山稔《道教重玄派表微》,《集刊东洋学》43号,1980,后收入氏著《隋唐道教思想史研究》第二部第一章。中国方面的研究有户国龙《中国重玄学》,人民中国出版社,北京,1993。但是,我以为重玄只是隋唐之际道教的一种思想取向,并不能说是一个学派,参见葛兆光《评砂山稔〈隋唐道教思想史研究〉》,载《唐研究》第二辑,北京大学出版社,1997。

〔2〕 参见麦谷邦夫《南北朝隋唐初道教教义学管窥》,中译文载《日本学者论中国哲学史》,中华书局,1986。

〈本际经〉诏》、《令天下诸观仍转〈本际经〉敕》<sup>〔1〕</sup>，在敦煌卷子中，《太玄真一本际经》有 103 份<sup>〔2〕</sup>，从仪凤年间到开元年间的钞本都有发现，总数占敦煌道教类卷子 493 份的百分之二十一，超过《洞渊神咒经》（26 份），《太上业报因缘经》（21 份），《太上洞玄灵宝升玄内教经》（17 份），甚至超过了各种有注的或无注的《道德经》抄本（66 份），而这部道经很明显受到佛教理论的刺激和影响，它讨论的中心，已经不是神仙之术，而是“本际”（本无）、“道身”（道性）、“兼忘”（修炼）、“重玄”（境界）等等相当抽象的问题，如卷一关于“无”的问答，就在推衍“无本为本”的玄虚观念<sup>〔3〕</sup>。

再次，是受到皇权支持的上清一系的象征性姿态和趋向，如潘师正在回答唐高宗问“道家阶梯证果究竟在何处”时，就说是“法性常湛，真理唯寂”，把得道的最高境界说成是“玄觉”<sup>〔4〕</sup>，前面引述过的，在景云二年司马承祯回答唐睿宗问阴阳之事的时候，就以老子《道德经》中的“损之又损，以至于无为”来回答，在唐睿宗问治国的时候，就以庄子“游心于澹，合气于漠，顺于自然，乃无私焉”的“无为之旨”来回答，又如李含光“能于阴阳数术之道，而不以艺业为能，极于转炼服食之事，而不以寿养为极，但冥怀素朴，妙味玄津”，当开元年间，唐玄宗问其关于“理化”时，他对以《道德经》，当唐玄宗问“金鼎”时，他回答是“道德，公也，轻举，公中之私

〔1〕 见《全唐文》卷三十二、三十六，150、168 页。

〔2〕 关于这一点，尾崎正治已经指出，见《敦煌与中国道教》183 页，大东出版社，东京，1983。敦煌道教卷子中，《本际经》相当多，如斯坦因编号中的 S. 3135、3387、3563、3831，伯希和编号中的 P. 2170、2359、2361、2366、2369（与 S. 3563 可参看，均开元二年索洞玄写），2392、2393、2398、2404、2422、2425、2437、2438、2463、2465、2470、2475、2463、2809、2827 等等。这里所引的《本际经》，均据镰田茂雄《道藏内佛教思想资料集成》，镰田氏的《本际经》本文，是据吴其昱的整理本过录，较为完整与可用，大藏出版株式会社，东京，1986。

〔3〕 参尾崎正治文，载《敦煌与中国道教》183 页，敦煌讲座 4，大东出版社，东京，1983。而《本际经》的思想与佛教的关系，可参见山田俊《本际の思想——〈太玄真一本际经〉とその周辺》，《集刊东洋学》60 号，1988；又，姜伯勤《论敦煌本〈本际经〉的道性论》，《本际经与敦煌道教》均载氏著《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学出版社，1996。

〔4〕 《道门经法相承次第》卷上，《道藏》第二十四册，785 页。

也”〔1〕,而吴筠在面对唐玄宗问神仙修炼之事的时候,也是说“此野人之事,当以岁月功行求之,非人主所当适意”,在与佛徒和士人在一起的时候,所说的也只是“名教世务而已”〔2〕。

最后,是以上清为首的司马承祯《天隐子》、《坐忘论》、吴筠《玄纲论》以及当时道教中人的一系列撰述,表达了道教上层的兴趣转型。司马承祯的《天隐子》主要是在讨论个人修炼中的“归根复命,成性众妙”,包括归本、渐修、斋戒、安处、存想、坐忘、神解等等,其实就是后人所说的性(精神)命(生命)双修的路数,《坐忘论》则是讨论宗教的清静修炼中,信敬、断缘、收心、简事、真观、泰定直至得道的过程与方法。而吴筠《玄纲论》则分上中下三篇,上篇讨论道德、元气、真精、天禀、性情等等人性方面的问题,中篇讨论法教,即关于道教修行的种种原则、规范、方法与途径;下篇则解释一些信仰者常常会引起疑问和困惑〔3〕。

以上这些道教史上相当引人注目的现象,都在沾染着道教中似乎形而上的、追求超越的色彩,并把它作为可以夸耀的面目呈现给士人。特别值得一提的是,自两晋南北朝以来一直延续到唐代的,道教与佛教的知识与思想的较量,也促成了道教上层人上的这种风格转化。公正地说,在道教的底囊中,并没有特别丰富的理论,尤其是关于人性与超越的理论,因此从魏晋南北朝以来,道教一直在借用着佛教的各种语词、知识和思想,并且将它们换上古代道家的衣装重新登场。在上面提到的四个隋唐道教史上的重要现象中,如“重玄”思潮,就曾经吸纳了佛教的种种思想与术语,如《太上一乘海空智藏经》的名称即“其身如海,其心若空,理包物外,是为智藏”的意思,而其中的“深达法源,明了空相,所谓空相、不空相、无

〔1〕 颜真卿《有唐茅山元靖先生广陵李君碑铭》,《全唐文》卷三四〇,1523—1524页;柳识《茅山紫阳观玄静先生碑》,《全唐文》卷三七七,1694页。

〔2〕 所以,权德舆称赞他“本于玄览,发为至言”,见《中岳宗元先生吴尊师集序》,《全唐文》卷四八九,2214页。权德舆又有《吴尊师传》,这篇传似有疑问,与前引权氏为吴筠文集所作序文颇不同,是否伪托,当再考证。载《道藏》第二十三册,682页。

〔3〕 司马承祯《天隐子》,《道藏》第二十一册,699—700页;《坐忘论》,《道藏》第二十二册,891—898页;吴筠《玄纲论》,《道藏》第二十三册,674—682页。

我相,不定相故,不实相故”,就简直分不出是佛是道<sup>〔1〕</sup>,又如《本际经》中,就引入了佛教关于佛性、遣相、离念、定慧等等思想,甚至连某某童子的名称、关于佛像的八十种好三十二相,也都统统引入道教经典<sup>〔2〕</sup>;唐代道教徒自己的种种著作中,佛教的痕迹就更加显著,较早的如《玄珠录》卷上一开头就是佛教语言“十方诸法,并可言得,所言诸法,并是虚妄”,即用了佛教的“法”(Dharma)和佛教惯用的“虚妄”,而卷上的“众生有生灭,其道无生灭”、“道与众生教,三皆不可得,三既不可得,亦乃非是空”、卷下的“空中有分别,有分别亦空,空中无分别,无分别亦空”,“色非是色,假名为色……(受)想行识,亦复如是”,简直就是从佛经上抄下来的现成话语<sup>〔3〕</sup>。而茅山上清系的各位宗师,似乎都对佛教相当熟悉,相传潘师正在与唐高宗的对话中,就有“真则湛然常住,不灭不生”、“于一切法,照了通达,于它心行,分别巨细,无有差失,利益无量,入空有际”<sup>〔4〕</sup>,司马承祯所撰的《太上升玄消灾护命妙经颂》中,就有“无空无不空,无色无不色,若能知色空,色空皆自得”,又有“空色宜双泯,不须举一隅,色空无滞碍,本性自如如”<sup>〔5〕</sup>。

这也许是在与佛教的论争中不知觉的融入,这种融入使道教上层

〔1〕 镰田茂雄《道藏内佛教思想资料集成》,30—31页。此书中对这类文字收录甚多且详,可以参考。《海空智藏经》是唐代初期道士黎元兴、方惠长所撰,见砂山稔《海空经の思想とその著者について》,《隋唐道教思想史研究》,341—348页。

〔2〕 见《太玄真一本际经》卷十;又,《本际经》卷八《最胜品》中引太极真人的一段话:“正观之人,前空诸有,于有无著;次遣于空,空心亦净,乃曰兼忘;而有即遣,遣空有故,心未纯净,有对治故”,似乎就是佛教的语言和思路。关于这一点,陈弱水在《隋代唐初道性思想的特色与历史意义》中曾经指出,“道性思想是南北朝末期以后,道教界开始出现的一个积极学习佛教运动的一部分,这个潮流有两个重要特点,一是对佛教不抱敌意,并大量吸收佛教思想,另一则是借用佛学概念和语言,大举发展道教哲学”,载《第四届唐代文化学术研讨会论文集》485页,台南,成功大学,1999。

〔3〕 《玄珠录》,《道藏》第二十三册,619—633页。

〔4〕 《道门经法相承次序》卷上,《道藏》第二十四册,784页。

〔5〕 《道藏》第五册,775、776页。宋吴曾《能改斋漫录》卷五已经看出,《坐忘论》中的“惟灭动心,不灭照物,不依一物,而心常住”,是抄袭了《洞玄灵宝定观经》,而《洞玄灵宝定观经》,则是抄袭了佛经,132页,上海古籍出版社,1979。

人士越来越关注形而上的精神性问题,如人的本性与生命、宇宙的本原与变化、个人的超越的可能性等等,而且也使道教上层人士越来越倾向于表现一种超越世俗的、高雅或澹泊的人生哲理和生活情趣,这种问题与习惯渐渐成了他们进入上流社会的标志,也成了上层道教徒关注的焦点。当然,我们应当承认,唐代佛教与道教的争论特别是在皇帝面前的争论,到了开元、天宝年间,似乎不再是真正的宗教对抗,正如50年代罗香林在《唐代三教讲论考》中指出的那样,唐代“朝廷常为三教讲论,终之亦寝成融和汇合之局”,在太宗、高宗时代是使“三教互为观摩,商榷意旨”,在玄宗时代趋向三教调合,而越往后这种思想交锋的意味越淡薄,除了大历中吴筠与神邕并不在朝廷中的争论之外<sup>〔1〕</sup>,在朝廷上的所谓论衡,有时竟成三教之间的机锋表演和戏弄滑稽,以取悦皇帝<sup>〔2〕</sup>,各种思想的相互融合已经成了趋势,无论是在嘲谑的意义上还是在争宠的意义上,在政治权力的笼罩下,它们必须演出大团圆的结局。不过,如果进一步发掘这种三教讲论的深层意义,可能需要注意的是,本来在理论上处于“边缘”的道教,在已经合法地进入了思想世界的中心的同时,也需要在这种语言角力与思想交锋中提出可以挑战的话题,比如显庆年间(656—661),道士李荣立“本际义”、“道生万物义”,涉及的就是一个相当深刻的宇宙本原的问题,也涉及一个相当深奥的语言学问题,而面对佛教徒的驳难和反论,如会隐的“五蕴义”、

---

〔1〕 大约最后一次严肃而激烈的争论,是在大历年间由吴筠挑起来的,《佛祖统纪》卷十记载,“大历初,中岳道士吴筠造论毁佛,观察使陈少游请决之,师(神邕)约吴筠面论邪正,旗鼓才临,筠已败北,遂著《翻邪论》三卷,以攻余党”,据说,当时神邕在浙江,影响波及“丹阳以南,金华以北”,《大正藏》第四十九卷,202页;又参看《宋高僧传》卷十七《神邕传》:“先是,中岳道士吴筠造邪论数篇,斥毁释教,昏蒙者惑之,本道观察使陈少游请邕决释老二教孰为至道……旗鼓才临,吴筠覆辙,遂著《破倒翻迷论》三卷”,422页。宋吴曾《能改斋漫录》卷五引洪兴祖《天隐子跋》曾经记载,吴筠当时曾撰《明真辩伪》、《辅正除邪》、《辩方正惑》三论,“诋释氏以尊道家之学”,132页。但是,这些论文后来均没有保存下来,关于这次争论的记载很少,而在道教文献中,几乎没有记载。

〔2〕 参见《唐代三教讲论考》,《唐代研究论集》第四辑,74页,台北,新文书出版公司,1992。

“九断知义”，就逼迫道教不得不深思佛教的哲理，以及佛教相当复杂的论证方式<sup>〔1〕</sup>。由于每一次论辩需要精心选择中心话题，而选择话题本身就需要对佛教、道教和儒家各自的立场进行详细确认，在这种确认过程中，道教不得不重新思考和检讨自己的定位、思路和话语，即所谓的“条绪交乱，相次抗之，棼丝自理，正直有归”<sup>〔2〕</sup>。这种争论，从显庆年间一直延续到开元、天宝时期，在知识、思想和信仰的交锋与整合中，佛教那些深奥而精微的玄理就渗入了道教，那些在士人那里看来比较高尚的、雅洁的超越思想，也在上层道教人士中间渐渐凸显，成了开、天之际道教中的一种取向，因而遮蔽了道教中本来一直是主流的实用知识与技术。

#### 四

开元十年(722)，唐玄宗向天下颁布他的《孝经注》，他相信，上古风气淳朴的时代是一去不复返了，在仁义既有的时代，“孝者德之

---

〔1〕《佛祖统纪》卷三九，《大正藏》第四十九卷，367页；《续高僧传》卷十五《唐京师慈恩寺释义褒传》记载“显庆三年冬零祈雪候，内设福场，敕召入宫，令(义褒)与东明观道士论义，有道士李荣立‘本际’义，褒问曰，既义标本际，为道本于际，为际本于道邪？答曰：互得。又问：道本于际，际为道本，亦可际本于道，道为际原？答：亦通。又并曰：若使道将本际互得，相反亦可，自然与道互得相法。答曰：道法自然，自然不法道。又并：若道法于自然，自然不法道，亦可道本于本际，本际不本道。(李)荣既被难不能报，浪嘲云：既唤我为先生，汝便成我弟子。褒曰：对圣言论，申明邪正，用简帝心，岂莞嘲谑，尘渎天听，虽然，无言不酬，聊以相答：我为佛之弟子，由以事佛为师，汝既称为先生，既应先道而生，汝则斯为道祖。十时忸怩无对，便下座”。《大正藏》第五十卷，547—548页。参见《宋高僧传》卷二十一《唐程度府法聚寺法江传》“明(即显)庆中，东明观道士李荣者，本巴西人也，好事薄徒，多与释子争竞优劣”，551页。而显庆五年(660)，李荣还与佛教徒静泰辩论过“化胡”事，但似乎不成功。李荣代表的道教大约后来并不胜利，到了开元、天宝年间，他的子侄辈都转而成为佛教徒，王维《大荐福寺道光禅师碑》记载，大荐福寺道光禅师，绵州巴西人，“其季父荣为道士，有文知名”，《全唐文》卷二二七，1464页。

〔2〕《宋高僧传》卷十七《唐京兆大安国寺利涉传》，420页。

本”，只有“孝”可以教育人们，“因严以教敬，因亲以教爱”，这样，秩序可以重建，道德可以恢复〔1〕；接着，在开元二十年至二十一年（732—733），唐玄宗又完成了他的《道德经御注》〔2〕，在道家 and 道教共享的这部经典的注释中，他有意无意地引入了佛理，来讨论“性”与“情”、“心”与“境”的问题，希望用这种哲理的讨论，为秩序确立一种人性与道德的基础；再接着，在开元二十二年（734），唐玄宗又颁布了他注释的《金刚经》，他把《金刚经》与《道德经》、《孝经》并称，为“不坏之法，真常之性，实在此经”〔3〕。这三次以皇帝名义颁布经典读本的行为，也许是在这个时代的思想史中，最具有象征意味的事情，且不论这三部经典的注释本身水准如何，一个象征着正统的思想与秩序的皇帝，选择这三部分别属于释、道、儒家的经典，而这三部经典又是各种思想经典中最简约的文本，这三个文本又恰恰是探究宇宙本原与人心深处的经典，它们以官方的名义加以注释，并且被要求士庶普遍阅读，这本身是否已经暗示了知识与思想的风气，在8世纪以后即将向融合、简约和内心深处的方面转移？特别是对于道教来说，重新把《老子》这部曾经在六朝道教中逐渐淡化的经典重新凸显出来，作为三教中“道”一门的最具代表性的经典，是否也影响了道教的趋向呢〔4〕？

〔1〕 唐玄宗《孝经序》，见《孝经注疏》卷首，《十三经注疏》，2540页。关于这部注本的情况，可参看《四库全书总目》卷二十二，中华书局影印本，263页，1965，1981。

〔2〕 关于《道德经御注》的成书年代，据柳存仁《道藏本三圣注道德经之得失》，《和风堂文集》上册，475页，上海古籍出版社，1991。

〔3〕 《御注金刚般若经序》，载《房山云居寺石经》，文物出版社，1987；《全唐文》卷三十七唐玄宗《答张九龄贺御注金刚经批》，173页；按，唐代初期已经有庾初旻与慧净的《金刚般若经注》，见褚亮《金刚般若经注序》，《全唐文》卷一四七，653页。

〔4〕 《孝经》从开元七年，就有刘知几上书，“请废郑子《孝经》，依孔注”，说郑注是伪托，而且“后魏北齐之代，立于学官，盖庸俗无知，故致斯谬”，《大唐新语》卷九，135页。《登科记考》卷六，193页。

顺便可以说到的,盛唐时代的道教史上有一个特点需要注意<sup>〔1〕</sup>:原来似乎清楚的派别的系谱,已经开始变得相当混乱。本来在南北朝时依靠方法、符篆、仪式等等,以及宗教信仰者的活动区域可以互相划出边界的正一、灵宝、上清等,在8世纪已经渐渐不再是道教各种派别的清楚界限,各个派别也已经没有了过去相对清晰的活动地域,而更多地成了师弟传授的不同的法位阶梯。在南北朝隋唐渐渐混融的科仪法篆中,正一、灵宝、上清的地位似乎已经分出了高下,相当文人化的上清在各种本来并没有高下之分的法篆中,成了最高的等级<sup>〔2〕</sup>。施舟人(Kristofer M. Schipper)在《敦煌文书中所见道教之法位阶梯》一文中已经指出,正一篆是最低一级的法篆,以后根据所授戒律之不同与所授经典之不同,逐渐可以上升,其次是灵宝,最后是授上清篆,可以成为“上清玄都大洞三景弟子无上三洞法师”,这才达到最高法位,仿佛如今学生苦读若干年最终拿到博士头衔一样<sup>〔3〕</sup>。因此,朱法满编《要修科仪戒律钞》卷九引《升玄经》就规定:“斋会行道时,诸正一道士不得与上清大洞法师共同席坐,上清大洞法师不得与五篇灵宝法师共同席坐,及传服饰衣物,灵宝五篇法师复不得与升玄内教法师共同席坐”,而《正一威仪经》也异常严格地规定“受道,各依法位尊卑,不得叨谬”,即不同法位的道教徒如清信弟子、清

〔1〕 另一个值得注意的特点是,虽然门派的界限已经不很严格,但是道教的家族性依然延续。大凡研究道教的人都知道,唐代道教有一种很明显的传统,即道教的世家长续,有不少著名的道士,都是世世以此为业的。除了正一天师张氏之外,例如南阳叶氏,从叶国重到叶慧明,再到著名的叶法善,世代都精于召考五龙之术,而江西抚州麻姑山邓氏,从传说中的邓仙客以来,就有邓紫阳(702—739)、邓思明、邓德诚、邓延康(773—859),世世都善于“明威、上清之道”。彭城刘氏在唐代似乎也是相当有历史的道教世家,在唐高宗时代就有刘知古,龙朔年间(661—663)为太清观三洞道士,唐玄宗时代有刘玄和(709—794),天宝、贞元年间住庐山,而在9世纪时,与刘玄靖同时的还有刘介(字处静,?—873),他也是彭城人。

〔2〕 在《隋书·经籍志》中,已经有“其受道之法,初受五千文篆,次受三洞篆,次受洞玄篆,次受上清篆”这样的说法,参看兴膳宏、川合康三《隋书经籍志详考》,939—940页,对这段话的注释,汲古书院,东京,1995。

〔3〕 《敦煌文书に見える道士の法位階梯について》,《敦煌と中国道教》,342页,《讲座敦煌》4,大东出版社,东京,1983。



信道士、正一道士、高玄法师、洞玄法师、洞真法师、大洞法师等等的次第不能紊乱,“登坛行道、斋戒讲说、私房别室、行住坐卧,以此位号为其尊卑”〔1〕,就是因为这个时代,正一、灵宝和上清,派别界限已经淡化,而已经成为不同的阶梯法位〔2〕。

可是,把正一放在道教的较低位置而上清当做道教的最高法位,本身就暗示价值与取向的意义。因此,在这个时代,尽管各种流派的师弟子可以互相传授,过去那种派别与技术的界限越发混淆,尽管每一个道教信仰者都可能学习过各种知识,例如初入道者常常学习了正一法术,可能长于召考符咒驱鬼降神,而进一步者则可能精研灵宝,又可能通晓斋醮仪式,而受上清法箓的人,则可能习得养精保身或内外丹法,但是,由于要在公开场合赢得士人的崇敬,道士可能更愿意隐藏他们的出身而以上清的面目出现,因此,当时的道教中人,都会追求获得上清法箓,都会宣称自己是上清一系,同时宣称自己掌握着上清的知识 and 思想,愿意更多地在公开场合表现自己掌握的清修实践和高深理论。其实,在这一取向的背后却暗示着,在那个时代,即使是道教中人也不能不承认,道教的最高境界是那些看上去深奥的理论、清净的生活和高雅的清谈。

## 五

这是没有办法的,宗教要在上层社会与主流文化中立足,就必须迎合

---

〔1〕《要修科仪戒律钞》卷九,《道藏》第六册,963页;《正一威仪经》,《道藏》第十八册,254页。又,阳台道士刘若拙述、荆南葆光子孙夷中集《三洞修道仪》的阶次就是唐代的遗轨,它的阶次分为七等,先是授正一箓,为初入道,可以为人章醮(小兆真人),下面是授洞神箓的洞神部道士(洞神法师),高玄部道士(高玄法师),升玄部道士(灵宝升玄内教弟子升玄真一法师),次为洞玄部道士(洞玄法师),三洞部道士(三洞法师),大洞部道士(上清大洞三景弟子无上三洞法师东岳真人道德先生)。《道藏》第三十二册,166—168页。

〔2〕参看任继愈主编《中国道教史》第九章《唐代道教法箓传授》,上海人民出版社,1990。

掌握了知识权力的士人的口味与兴趣,也必须在得到认可的知识系谱中争得一个位置来安放自己,在古代中国这种皇权、神权和知识权力高度同一的世界中,这是宗教在上层社会得以立足的惟一途径。于是在这个时代,这种取向已经成了道教上层人物的共识,也成了上层士人对道教可以认同的地方。

我所谓的“屈服”,正是这样一个逐渐确立宗教神圣而与世俗剥离的过程<sup>〔1〕</sup>,在这一历史过程中,道教尤其是上层道教人士逐渐放弃了它在世俗生活中可能导致与政治权力冲突的领域,逐渐清除了可能违背主流意识形态和普遍伦理习惯的仪式和方法,逐渐遮蔽了那些来自巫觋祝宗的传统取向。当我们回过头来看道教史,我们就可以发现,经过六朝到唐代,道教发生了相当重要的变化,首先,半军事化半行政化的、容易与世俗皇权形成对抗的“治”渐渐消失了,道教教团的地域分布由实际区域的“治”变成想像的“洞天福地”,这样,与国家控制民众欲望的冲突也就日益消解。其次,道教渐渐减少了在民间惯常岁时节令进行的大规模的“厨”、“会”,建立了另一套道教系统的祭祀节日,这样,与官方冲突的岁时节令祭祀活动也渐渐消失了。再次,道教自己对祭祀与授度仪式进行了清理,这样,与世俗道德伦理相违背的过度仪也消失了,通过苦行来超越世俗,求得神圣的涂炭斋也消失了<sup>〔2〕</sup>。在唐代,这些可能与世俗皇权、主流伦理和传统生活习惯冲突的道教活动,渐渐都在上层视野中淡出,成为边缘的、秘密的和下层的,一旦出现在主流的视野中,就会被斥责为“妖道”或者“妖术”。于是,到了盛唐时代,道教中本来的这些古老传统,已经逐渐被改造,而历史也从此被遮蔽。

---

〔1〕 当然,这里还要谈到当时国家权力对宗教的制度性控制,唐代朝廷规定,诸道士女道士僧尼之簿籍,“要三年造一次,一本送祠部,一本送鸿胪,一本留在州县。”(日本学者仁井田陞定为开元七年令)这表明国家对宗教拥有绝对的权力,朝廷虽然承认佛道两教都是“圣教”,但是由于寺观的数量和僧道的数量都由政府管理,因此实际上宗教已经没有任何的自由,这也是一种“屈服”。

〔2〕 同时还有一些变化,在这里并没有讨论到,例如道教中也渐渐提倡素食,这是在佛教压力下渐渐形成的,参看康乐《佛教与素食》中的讨论,三民书局,2001。

# 道藏

## 第六章：

### 妖道与妖术：

小说、历史与现实中的道教批判

—

《水浒传》第五十二回说到，道士公孙胜应邀加入义军，将去与高廉斗法，他的师傅罗真人专门传授了五雷天心正法给他，并说：

弟子，你往日学的法术，却与高廉一般，……汝本应天伺星数，以此暂容汝走一遭，切须专持从前学道之心，休被人欲摇动，误了自己脚跟下大事。

在这段话中，特别引起我注意的是“学的法术却与高廉一般”一句。原来，那个一只手持“聚兽铜牌，上有龙章凤篆”，另一只“手里拿着宝剑”，放出无数毒蛇猛兽的高廉，他的知识与技术，与被当做“正道”的公孙胜的一样，都是道教那里学来的，“法术”本来并没有正邪之分，只是因为他

“倚仗他哥哥(奸臣高俅)势要,在这里无所不为”,所以公孙胜要替天行道,依然凭着道教的五雷天心正法,“一道金光射去,那伙怪兽毒虫都就黄砂中乱纷纷坠于阵前”,高廉终于败道伏诛。按照小说家的说法,高廉虽然也是道教徒,却只能算是“妖道”,而他弄得“黑气冲天,狂风大作”的法术,却只能算是“妖术”〔1〕。

“妖道”与“妖术”都用了一个“妖”字,这个“妖”字便把公孙胜一类“正道”与他们的“正法”,认同(approve)在主流(orthodox)之中,而把高廉一类道士及其知识与法术,拒斥(spurn)在主流道教之外成为“另类”(the others)〔2〕,出现在小说中的那种义正辞严的“正邪之别”〔3〕,总是把一类道教信仰者放

〔1〕 参见《水浒传》第五十一回至五十三回,人民文学出版社,1982。

〔2〕 不过应当补充说,严格地算来,高廉是妖道,公孙胜也还算不上正道,毕竟他是洪太尉无意中放出来的一百八个妖魔之一,如果后来他们没有受招安,站到皇帝一方的话,少不了也是伏诛败道的结果,像《三遂平妖传》里的王则,虽然出身不坏,原本心地也不恶,对那个被民众骂为“绮罗裹定真禽兽,百味珍羞养畜生”的贝州知州张德也有一肚皮怨气,但是学了“九天玄女法”一类的法术,聚众把张德杀掉,却也要算作“妖人”,最终与法术更高强的胡永儿一道被凌迟处死。而另一个曾经向两个道姑学了“撒豆成兵,剪纸为马,并那撮取金银”的“妖法”的唐赛儿,由于“煽引了些愚民,在那里招兵买马”,进行反叛,在《醒世恒言续编》第二十六卷《纳忠言左道回头》中也落了个败亡的下场。就是他们背后的道教支持者,其善恶也不同,比如在《三遂平妖传》里怂恿王则谋反的圣姑姑,和《水浒传》里给宋江传授天书的九天玄女,虽然用的是同一首赞词来形容她们的相貌,但圣姑姑唆使王则“河北三十六州,有分教你独霸”,九天玄女则教导宋江要“去邪归正”,即“为主全忠仗义,为臣辅国安民”,所以尽管对她们都“苍形古貌,鹤发童颜”,又“依稀紫府元君,仿佛西池王母”,但毕竟善恶之间泾渭分明,而听从她们的教导,后果也迥然不同,小说家代表着背后的听众对此有一种道义上的区分。因此万历王氏重校刻本《三遂平妖传》的董氏序言说,“大技至神异,无逾剑术矣,红线、磨勒诸人,种种诞怪,不诚善幻乎?未有据城叛邑,抗拒王师,逞螳臂以当万乘者,……其技术之奇,可以快遂一时,而恍然其骈首斧斤,蹲身鼎镬,不逾年而曝于朝阳,震于轰霆”。以上参见《三遂平妖传》第十四回,107页,北京大学出版社,1983;《醒世恒言续编》,433页,北京十月文艺出版社,1994;《水浒传》第四十一回《还道村受三卷天书,宋公明遇九天玄女》,及《三遂平妖传》附录一《平妖传诸本原序》,140页。关于圣姑姑与九天玄女同用一样的赞词这一点,是罗尔纲先生在《从罗贯中〈三遂平妖传〉看〈水浒传〉著者和原本问题》中指出的,《学术月刊》1984年10期,上海。

〔3〕 如清李百川《绿野仙踪》四十五回《连城璧误入瓢珠洞,冷于冰奔救虎牙山》中雪山道人说道教的法术,“用之正,亦可治国安民,用之邪,身首俱难保护”等等,359页,侯忠义整理本,北京大学出版社,1986。

置在神圣的宗教阵营中,却把另一类道教信仰者划在营垒外,送上正统伦理与道德法庭的审判席。反抗天庭或朝廷、运用欺骗性的法术、祭祀妖神野鬼、生活放荡与淫乱等等内容,以及妖道、淫魔、邪术、精怪等等语词,连同他们最后必然败道亡身的故事,是传统小说中叙述“妖道”与“妖术”的固定“套数”,“套数”一旦固定,就已经表明这种价值判断与故事想像,在很长的历史时间里是听众普遍接受的思路。

在古代中国,“妖”常常与“邪”、“淫”、“乱”这样一些词语互通,也常常与以下这几种行为相连,如反叛朝廷犯上作乱、自行祭祀妄立神鬼、违背伦常男女淫乱,这些行为的直接社会后果就是导致秩序之“乱”。“淫”为“邪”、“邪”为“妖”,而“妖”则为“乱”,“‘乱’之一字,从广义上说,就是在伦理规范和社会建构被破坏时,家、共同体、帝国中产生的无秩序”〔1〕,因此,道教中本来神奇的技术如果被用在这些破坏既定秩序的行为中,那么它就成了“妖术”。沿袭了传统并习惯于秩序的人们在嫌恶之余,会把这种善于“妖术”的“妖道”想像成是非人的“另类”。翻阅文献可以看到,在早期佛道论争中,道教曾经惯用一个词语叫“妖胡”,“妖”字被用作定语,本身就把它划在了非文明之中,而“胡”字的妙处,则在于它极其简明地就把佛教打入了另册,凭着“非我族类,其心必异”的民族主义,把佛教轻易地拒斥在汉族的文化之外,而且也暗示了其“非人”的性质。然而,由于道教徒大都是汉人,在汉族中心主义不再可以当做武器使用的时候,古代中国人便在文学中用上了最极端的想像,就是把这类“妖道”设定为非人的异类,《西游记》里说车迟国三位大仙,“呼风唤雨,只在翻掌之间,指水为油,点石成金,却如转身之易”,但是他们设计了这个国家的宗教迫害,于是他们只能作为“妖道”,而他们的技术也只能作为“妖术”,在孙悟空的法力

---

〔1〕 罗斯基(Rowski)《历史学家对于中国葬礼的研究方法》,见 James L. Watson and Evelyn S. Rowski 合编的《晚期帝国与现代中国中的死亡仪式》(*Death Ritual in Late Imperial and Modern China*),日文本《中国の死の仪礼》,西胁常记等译,41页,平凡社,1994。

下,只能身败名裂,现出真相,原来只是虎、鹿和羊<sup>[1]</sup>;另一个自夸“三教之中无上品,古来惟道独称尊”的妖怪国丈,要用一千一百一十一个小儿心肝为药引子,想炼长生之身,本身却是一个白鹿,而想在唐僧这里吸取真元的妖公主,虽然“妖氛却也不十分凶恶”,但也不是人类,而是太阴星君那里的玉兔<sup>[2]</sup>。也许这种将非文明的习惯一概归之于非人类的传统可以上溯到京房的易学<sup>[3]</sup>,不过用得最纯熟的却还是明清的小说家,《封神演义》里阐教的门下大体都是人类,而且头脸端正,如姜子牙、黄飞虎、杨戩、哪吒,凡是截教的道士都形象凶恶或有些妖气,像殷郊的上下獠牙,多生一目,余化的黄而赤髯,甚是凶恶,余元的而如蓝靛,赤发红须,杨森的面如锅底,两道黄眉等等,第七十七回《老子一气化三清》里广成子的一段话很有象征性,他说,截教的通天教主那里本来也是“烟霞凝瑞霭,日月吐祥光”,也讲《道德玉文》,可是,门下“不论是非,不分好歹,从羽毛禽兽,亦不择而教,一体同观”,所以才会有龟灵圣母这种千年老龟,孔宣这种成精孔雀和金光仙这种化身金毛犼,猿、猪、蜈蚣、蛇、牛等梅山七怪,桃、柳等棋盘山树精,以及一个狐狸变的妲己、一个雉鸡变的胡喜媚,以至于最后一败涂地<sup>[4]</sup>。《封神》的撰者借了长耳定光仙的口,称赞阐教“来得毕竟正气”,其实,阐教的“正气”反衬的就是截教的“邪气”,

[1] 《西游记》第四十四回《法身元运逢车力,心正妖邪度脊关》,508页,中华书局,香港,1972。

[2] 同上第七十八回《比丘怜子遣阴神,金殿识魔谈道德》,897页;第九十五回《假合真形擒玉兔,真阴归正会灵元》,1070页。尽管孙行者和猪八戒也不是人类,但善恶之分使作者和读者并不理会这一点。

[3] 参见《汉书》卷二十七《五行志》;又,《搜神记》卷六、卷七反复引用了京房《易》中关于妖人的说法,尤其可以注意的是以下这段:“两颈,下不一也,手多,所任邪也,足少,下不胜任或不任下也,凡下体生于上,不敬也,上体生于下,媿读也,生非其类,淫乱也……”50页。

[4] 《封神演义》第七十七回,756页。又,王孝廉《布袋戏文学——〈论封神演义〉》中说这是“道教的左派和右派”,也是这个意思,不过更合适的称呼似应为“人类”与“禽兽”,见《神话与小说》,211页,时报出版事业公司,1986。后来的《绿野仙踪》第一百回《八景宫师徒参教主,鸣鹤洞歌舞宴群仙》也借火龙道人的口贬斥精怪说,“缘此辈原是邪种,稍通变化,他便要播弄风云,作祟人世,千百中无一安分者,再经仙传,其胆大妄为,较人中之最不安分者,还更甚数倍”,817页。

阐、截都是道教,正好是正道与妖道两派,而同源于鸿钧道人的那些法术,在阐截两教的人那里,也就分成了“仙术”与“妖术”。古代小说里把这个道理说得最清楚的,是《初刻拍案惊奇》卷十七《西山观设筵度亡魂,开封府备棺追活命》里那一段话,说道教“这家教门,最上者冲虚清静,出有人无,超尘俗而上升,同天地而不老,其次者修真炼性,吐故纳新,筑坎离以延年,煮铅汞以济物,最下者行持符篆,役使鬼神,设章醮以通上界,建考召以达冥途”。想来这三种都可以学,就是作鬼弄神,也不算“妖邪”,关键的问题是这门学问的使用却大有分别,下面接着说——

那学了与民间却妖除害的,便是正法,若是去为非作歹的,只得叫妖术〔1〕。

## 二

小说家不等于史学家,他在表达对于道教的宗教行为的褒贬时,并没有细细思索这种表达背后的依据,不过,不需思索的想当然,却恰好透露传统中国社会对于道教宗教行为的普遍观念,倒比特意分析的精确论述更体现社会的意志,也更容易形成一种对于生活在那种语境中的人的无形压力。可是,这种被不假思索就当做真理说出来的“邪正”界限,到底是从一开始就有的,还是在历史传统与政治权力下形成的?福柯(Michel Foucault)在他那本讨论监狱与惩罚的著作中,曾经说到知识(knowledge)的合理性和正义性,其实是由话语(discours)的权力(power)建构的,而这种“知识”一旦形成,它又成为一种“权力”,在法律中它依赖军队与监狱,在生活中它依赖大多数人共同认可、接受与表达的传统与规则,当这种知识与权力的关系经过历史的反复皴染,成为某种“传统”,达成某种“共识”,它就“掩饰了

---

〔1〕《初刻拍案惊奇》卷十七,291—293页,古典文学出版社,1957。

自己超常的特殊性”，好像是天经地义的普遍真理〔1〕。

于是，宗教史需要追问“妖道”与“妖法”这种拒斥性的“话语”的来源，寻找支持这种话语的“知识”以及形成这种话语的“权力”。在我有限的视野中，我发现“妖道”一词其实最早倒是道教自己的发明，葛洪《抱朴子·道意》中提到“第五公诛除妖道，而既寿且贵”，这是指的汉代第五伦对会稽淫祀的翦除，显然他是把“淫祀”与“妖道”算在一起的，按照葛洪的说法，对生活中的困厄与身体上的疾病如果“既不能修疗病之术，又不能返其大迷”，一味“祈祷无已，问卜不倦”，最后“什物尽于祭祀之费耗，谷帛沦于贪浊之师巫”，就是“淫祀”，而主持淫祀的师巫就是“妖道”，据他说，当时“又诸妖道百余种，独有李家道无为为小差”〔2〕。可是，这个被葛洪从轻发落的“李家道”虽然信奉无为，毕竟也还是“妖道”一流，我看到最早出现的“妖术”一词，恰好就是用在李姓道教徒的身上，《晋书·周札传》中提到道士李脱以“妖术惑众”，而所谓的“妖术”就是“鬼道疗病，又署人官位”，加上他的弟子李弘“谋图不轨”，自称“应谶当王”〔3〕，无疑这种对现秩序的动摇与蔑视，导致了这一道教团体的最终崩溃，而他们所拥有的知识与技术，也被贬斥为“妖术”。

在早期道教的宗教化过程中，道教一直在试图提升自己的文化位置，于是一面极力与过去的巫觋和淫祀断绝亲缘，一面极力与同时的“妖道百余种”和“惑众妖术”划开界限。“妖道”与“妖术”这类词语的出现，就是道教自己要在葛洪所说的“妖道”与“仙道”、“妖术”与“仙术”之间划

---

〔1〕 福柯(Michel Foucault)《规训与惩罚》(*Discipline and Punish The Birth of Prison*)，中文本，26、21页，刘北成等译，桂冠图书股份有限公司，台北，1992。又参见福柯的《权力/知识》(*Power/Knowledge*)英文本，131—133页，在这里他说，“真理不外是权力，它只是借助各种强制而产生，……真理的正确意义，应当是一个井然有序的系统，这个系统建立的秩序，制造、发布、传播各种各样的论述”，New York, 1981。

〔2〕 王明《抱朴子内篇校释》卷九，157—158页，中华书局，北京，1986。

〔3〕 《晋书》卷五十八《周处传附弟札传》，校点本1575页，以下凡引二十五史均据中华书局新校本。



出“认同”与“拒斥”的界限。不过,还应该补充的是,在后世学者确认道教形成的时代之前,很早就已经有了与之相近的“左道”一词。大体成于西汉前期的《礼记·王制》里那一段杀气腾腾的话中,象征着一统的国家已经给后世指明“左道”的范围,它包括“析言破律,乱名改作”、“作淫声、异服、奇技、奇器”、“行伪而坚,言伪而辩,学非而博,顺非而泽”和“假于鬼神、时日、卜筮”,值得注意的是,它特别指明了“左道”主要在于它的“乱政”和“疑众”,也就是说它会导致秩序的混乱〔1〕。于是稍后《汉书·郊祀志》中就有“奸人惑众,挟左道,怀诈伪,以欺罔世主”〔2〕,显然,这种“左道”已经被政治权力和意识形态确定为破坏秩序的异端,按照汉代人的说法,“背经术而惑左道”的罪过,应该受到最严厉的“大辟”处分〔3〕,所以“定陵侯淳于长坐执左道下狱死”〔4〕,“贺良等执左道……皆伏诛”〔5〕,“许皇后坐执左道废处长定宫”〔6〕,“皇后邓氏坐执左道废,迁于桐宫死”〔7〕。历史学家在谈到这些被称作“左道”的现象时,或者用一种很不屑的口吻〔8〕,或者用一种斥责的语调〔9〕。在《汉书》、《后汉书》中可以大体上看到,被激烈抨击的“左道”,主要就是聚众成群,祝诅歌舞、祭祀鬼神等等〔10〕。可是,这正是早期道教所由承继的传统,

〔1〕 按:《孔子家语》卷七《刑政第三十一》中称此语为孔子所说。

〔2〕 颜师古注道:“左道,邪僻之道,非正义也”,见《汉书》卷二十五,1261页。

〔3〕 《汉书》卷六十《杜周传》,2860页。又卷八十二《王商传》则引《周书》说“以左道事君者诛”,似乎这种态度的渊源还更早。

〔4〕 《汉书》卷二十六《天文志》,1311页。

〔5〕 《汉书》卷七十五《李寻传》,3193页。

〔6〕 《汉书》卷九十三《佞幸传》,3731页。

〔7〕 《后汉书》志第十二《天文下》,3256页。

〔8〕 如李膺“喜鬼怪左道之术,常有道人及女巫歌讴击鼓下神祭,六丁符劾厌胜之具,无所不为”,最后还以为自己升迁是妖道的功劳,“乃厚赐诸巫”,见《后汉书》卷七十二《董卓传》注引《献帝起居注》,2338页。

〔9〕 如女巫杜姜“左道通神,县以为妖,闭狱桎梏,卒变形莫知所极,以状上,因以其处为庙祠,号曰东陵圣母”,明明是讽刺县官的有眼无珠,见《后汉书》志二十一《郡国志》注引《博物记》,3461页。

〔10〕 比如前引《汉书·杜周传》里的师丹荐人“使巫下神,为国求福,几获大利”,《后汉书》卷十《灵帝宋皇后》中说王甫等人诬陷皇后“挟左道祝诅”,448页。

于是当张陵张角崛起的时候,很自然地这种词语就用在了他们身上,《后汉书·杨震传》里就说张角等“执左道,称大贤,以诳耀百姓,天下缙负归之”〔1〕。到了曾经参加过翦除黄巾军的曹操,就正式宣布“自今其敢设非祀之祭,巫祝之言,皆以执左道论,著于令典”,史书记载他“及秉大政,普加翦除,世之淫祀遂绝”〔2〕,他的继承者曹丕更在黄初五年(224)下诏,严厉批评“叔世衰乱,崇信巫史”,宣布“自今敢设非礼之祭,巫祝之言,皆以执左道论”,官方从此在法律上开始建立了制裁“左道”的规则与标准〔3〕。

同时,这种有可能违背甚至颠覆正统意识形态和社会秩序的宗教行为,也受到知识阶层的抵制。如果说,由于只是在秩序的社会中现成地享受权力,而无须对社会的秩序负责,所以上层贵族中尚有喜好这些“妖道”与“妖术”的人,那么,相当自觉地维护秩序,并把“教化”当做自己责任的知识阶层,就对这种有可能破坏文明秩序的宗教活动抱有深深的疑虑,特别是当他们作为官员承担着文化教育的责任和义务的时候〔4〕,他们就会视这些活动为削弱文明秩序的“淫”、“妄”、“妖”、“杂”,并运用哲

---

〔1〕《后汉书》卷五十四,1784页。

〔2〕《三国志》卷一,27页。参见《宋书》卷十七,487页。

〔3〕《三国志》卷二,84页。从三国以来,这是中国政治的传统。晋武帝在刚刚即位的第一年(265)就重申上一朝的禁令,痛斥“妖妄相煽,舍正为邪”的各种“僭礼渎神,纵欲祈请”行为,对于有司在春分时祠祀厉殃的请求,毫不犹豫地给予回绝,政府还常常督促各种地方长官,对于这些所谓“不在祀典”的宗教性活动给以制裁。参看《晋书》卷十九《礼志上》,600—601页。此后,几乎每一代君主都有相当严厉的禁令,见《宋书》卷十七《礼志四》,487页;《魏书》卷九《肃宗本纪》神龟二年,228—229页;《陈书》卷六《陈后主本纪》,108页;《旧唐书》卷十一《代宗本纪》大历二年,285页;《旧五代史》卷一一五《世宗本纪》显德二年,1530页。宋元以后依然如此,《宋史》卷一九九《刑法志》记载“左道乱法,妖言惑众,先王之所不赦,至宋尤重其禁,凡传习妖教,夜聚晓散,与夫杀人祭祀之类,皆着于法”,4981页。可以参见《宋史》卷一九九《刑法一》、《元史》卷一〇五《刑法四》,此后,《大明律》与《大清律》中的《礼律》中皆有《禁止师邪巫术》等条目。

〔4〕一般来说,正统史书中大力表彰的“循吏”常常就是比较重视“教育”,而且由这种文明的推广而保持秩序稳定的官员,参见余英时《汉代循吏与文化传播》,载《中国思想传统的现代诠释》,180页,台北,联经出版事业公司,1987。

时的权力进行翦除。像《三国志·司马芝传》中记载的司马芝,就曾经抵制皇太后的庇护,凭借“前制书禁绝淫祀”,对事奉无涧神的曹洪乳母和临汾公主侍者进行严厉处罚,“敕县考竟,擅行刑戮”〔1〕。因为,听凭宗教与鬼神导致的无理智取向,与他们承担的“教化”也就是文明与秩序的教育是恰好背离的,所以,他们常常用道德与知识的教育来对抗这种宗教性的泛滥。特别是当上层人士所尊崇的道教渐渐被纳入国家宗教时,他们就更对那些被看成是“妖道”与“妖术”的世俗宗教行为嗤之以鼻,《周氏冥通记》里记载周子良家“本事俗神”,“俗神”说的就是他家信奉“帛家道”,而《真诰》中说到华侨本是“晋陵贵族”,但笔锋一转就委婉地批评他家“世事俗祷”,“俗祷”就是不在典籍的宗教仪式〔2〕。在古代中国,“俗神”与“经典”、“淫祀”与“学校”、“迷信”与“文化”总是对立的两端,所以,《三国志·顾邵传》中记载,顾邵为豫章太守,一面“始下车即祀先贤徐孺子墓”,一面就“禁其淫祀非礼之祭者”〔3〕,《宋书·良吏杜慧度传》中的“禁断淫祀,崇修学校”两句就是说,用文明的知识教育对抗混乱的鬼神崇拜,这在古代中国成了知识阶层尤其是进入政治权力的知识阶层的一个传统〔4〕。

于是,当知识阶层中的一些人也进入道教时,就会将这种对秩序的天然尊重心理,以及世俗权力认可的规范与伦理带进道教。相当多的道教史都把寇谦之伪托老君传授《盟威》和《戒律》看成是“清整道教”的开始,不过我倒宁可相信这种自我清肃的过程一直与道教的历史同在。当道教的那些具有上层文化人素质的领袖在世乱中逐渐从小传统中整合并建构了道教自己的宗教性时,它就一直在试图提升自己的文化品格,并进

〔1〕《三国志》卷十二,388页。

〔2〕《周氏冥通记》卷一,学津讨原本,2页。据说周氏的祖母为“大师巫”,其母亲姓徐,即作《三天内解经》的徐氏一族。参见《真诰》卷二十。

〔3〕《三国志》卷五十二,1229页。

〔4〕这可以用《明史》为例,《明史》卷一九四《林俊传》、卷二〇一《吴廷举传》、卷二〇三《欧阳铎传》、卷二〇六《王科传》、卷二〇七《黄直传》、卷二一三《徐锴传》都用了差不多的话记载他们到任后毁淫祠,以其材料来兴建学校的事情,仿佛可以象征着各种淫祠与学校的对立,也可以象征着妖道和儒生、妖术与经典的对立。

人大传统和主流社会。近年来柳存仁先生的一篇论文提到,栾巴可能与张天师有相当深的关系,可正是这位“素有道术,能驱鬼神”的道教先驱,恰恰在他任豫章太守的时候,对“多山川鬼怪,小人常破资产以祈祷”的风俗进行扫荡,“悉毁坏房祀,翦理奸巫,于是妖异自消,百姓始颇为惧,终始安之”,如果他真的像柳存仁先生推测并暗示的那样,是传说中汉顺帝时代被选择来“平正六天之治”的“中使”,在汉安元年曾给张道陵授经的话,那么“清整道教”的历史可能就要上推到2世纪张道陵那里,也就是相当多的道教研究者认为的道教始创时代<sup>〔1〕</sup>。

即使这一推测不能成立,“清整道教”的历史也至少可以从5世纪初的寇谦之算起。正如前几章所说,这种“清整”的背后实际上有相当复杂的心理。一半是主流意识形态和政治制度对道教的制约要求,正如后来的《太上洞渊神咒经》卷八中所说到的,当时的道教曾经处在很混乱的情况下,“世俗俗师,打鼓祀神,杀猪犬鸡豚三牲,草水之上,召唤百鬼,祠祀野神”<sup>〔2〕</sup>,似乎都成了道教的内容,在相当长的时间里,这种尚属混乱和粗糙的宗教活动,就受到上流社会大多数人的鄙夷和知识阶层大多数人的批评<sup>〔3〕</sup>。一半是道教本身对于民众之中的宗教活动的拒斥和对道教行为的确认,翻开魏晋南北朝时代的道教经典可以发现,来自道教内部的,对于道教自身文化品格、道德伦理和行为规范的批评与反省也相当严厉,葛洪在《抱朴子内篇》的序文中就说到,“道士渊博洽闻者寡,而意断妄说者众”,在同书《金丹》中又讽刺徐、

---

〔1〕 柳存仁《栾巴与张天师》,载《仪式、庙会与社区——道教、民间信仰与民间文化》,李丰懋、朱荣贵主编,台北,中央研究院中国文哲研究所筹备处,1996。

〔2〕 《太上洞渊神咒经》卷八,《道藏》洞玄部本文类,第6册。文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988。

〔3〕 特别是保留了较多早期巫觋方术的宗教行为,尤其为知识阶层所不容,倒是个人性养气修炼为主的那一支神仙家思想,当时在知识阶层中还有较多的人缘,举一个例子,像南朝刘宋时代的周朗,他承认“云户岫寝,栾危梓荣,秣芝浮霜,翦松沈雪……上石侯卿,腐鸩梁锦”的出世生活是最高理想,但对于“鬼道惑众,妖巫破俗”、“乱男女,合饮食,因之而以祈祝,从之而以报请”、“居灵十房,糜财败俗”的事情是极反感的,《宋书》卷八十二,2091、2100页。

豫、荆、襄、江、广数州世俗道士“虽各有数十卷书，亦未能悉解之”〔1〕，这种批评显示了道教内部对提升文化品格的关心；《三天内解经》曾无奈地说到，“世人不畏真止而畏邪鬼”，民间的这种心理使道教要对散乱的巫觋祝史加以贬斥，他们激烈地抨击世间“信邪乱真，本道乖错，群愚纷纷，莫知祸之所由”，还把那些世间巫觋方士“烹杀六畜，祷请虚无，谣歌鼓舞，酒肉是求”的风习斥之为“邪道”〔2〕，其实，批评巫觋邪道其实就是为了树立自身的“正道”。稍晚的《太上洞渊神咒经》则批评，汉末以来，“人民大乐，多不信道”，但道士也没有尽职，于是人民“不知有道，不知有法，不知有经，直奉自然也”〔3〕，这种对“直奉自然”的批评和对“道”、“法”、“经”的强调则暗示了宗教化整合的意图，即使在道教内部，那种自然而然地继承着传统巫觋知识与技术的方式，不再拥有不言而喻的合理性与合法性，它必须依据或依附经典与哲理的支持，而经典与哲理的背后却是上层的与主流的意识形态，它未必渊源更早，但它拥有话语的权力。因此，从公元5世纪以来，道教逐渐开始对神鬼的祭祀祈禳系统进行清理，从陆续成书的《正一法文天师教戒科经》、《太上老君戒经》、《三天内解经》、《女青鬼律》、《玄都律文》、《道门科略》、《真诰》、《真灵位业图》、《度人经》、《洞渊神咒经》，直到《无上秘要》〔4〕，到7世纪之前，道教的宗教道德伦理戒律逐渐建立起来，道教的方法仪式也已经有了大体清楚的规范，道教的神鬼谱系已经渐渐凸显了它大体的轮廓，作为宗教，道教已经隐隐地显示出了自己所依据的观念性框架，因此，它也有了认同与拒斥的分野标准，被认同的是

〔1〕《抱朴子内篇校释》367、70页。

〔2〕《道藏》正一部，满八，第28册。

〔3〕《太上洞渊神咒经》卷一，《道藏》洞玄部本文类，第6册。

〔4〕学界一般的看法是，《正一法文天师教戒科经》，大约成书于曹魏，《太上老君戒经》成书于北魏，《道门科略》、《三天内解经》成书于刘宋，《女青鬼律》、《玄都律文》大体也在这一时代，《真诰》、《真灵位业图》则成书于南朝梁代，《洞渊神咒经》，卷一与卷五，据大渊忍尔《道教史の研究》第四章《洞渊神咒经の成立》，约在东晋末至刘宋初问世，《无上秘要》成书于北周。此处不详述，请参考《道藏提要》与《道藏分类解题》。

神仙之“正道”，而被拒斥的是邪魔之“妖道”。这就是——

妖邪伪且浊，道性本来清。<sup>〔1〕</sup>

### 三

在“清整道教”的历史过程中，被道教斥之为“妖道”与“妖术”而摈弃的宗教思想、知识与技术，据我看，主要是以下三个方面，一是早期道教仿效世俗社会的政治组织与军事组织建立的宗教教团，渐渐被以“洞天福地”的神话地理为构架的道观所替代；二是各种杂乱的鬼神祭祀，则在与世俗政权允许的祭祀谱系的协调中逐渐有了一份共同认可的名单，也有了与世俗习惯互相适应的时间表；三是道教那些违背世俗观念的仪式，如男女合气为中心的过度仪和自虐自惩为手段的涂炭斋，渐渐从道教公开的仪式中被革除。这是因为，准军事化和半行政化的组织有对抗政权的嫌疑，杂乱无序的神鬼祭祀超越了政府对神灵祭祀的控制，而“过度”、“涂炭”等等仪式则违背了传统的伦理与风习<sup>〔2〕</sup>。

在现代思想的词典中，“权力”(power)是这样一种东西，“它是指个人、群体和组织通过各种手段以获取他人服从的能力，这些手段包括暴力、强制、说服以及继承原有的权威与法统”<sup>〔3〕</sup>。在国家法典、主流文化、社会规范高度统一的权力语境中，道教渐渐确立了对“人”与“事”的宗教性的“认同”和“拒斥”的界限：道教在权力的压迫下不能不划地为牢，在这个被世俗政权、社会习俗与宗教组织三方默契地认定的规则之外超越了界限的，就是“邪教乱民”、“妖道妖法”和“淫祀淫祠”，就可以被冠以“妖”、“邪”、“淫”

〔1〕《太上洞渊神咒经》卷三，《道藏》洞玄部本文类，第6册。

〔2〕我在前三章中对此有详细的说明。

〔3〕参考杜赞奇《文化、权力与国家》(Prasenjit Duara: *Culture Power and the State Rural North China, 1900—1942*, Stanford University Press, 1988)，王福明中译本，第4页，江苏人民出版社，1995。

等等贬斥性的词语。在漫长的历史中,这种被贬斥的组织、思想与技术,渐渐被主流社会“边缘化”,也被官方认可的正统道教拒斥在合法性的宗教组织、仪式和技术之外,只存在于下层民众的宗教生活之中〔1〕。

这些被官方意识形态、主流知识阶层和正统宗教组织三方面同时“拒斥”的异端宗教行为,在体现古代中国意识形态的正史中记载最多的是以下两类。〔2〕

用宗教对抗官府甚至皇帝,当然就是“妖道”或“左道”〔3〕。作为有组织的宗教,道教任何超越社会意识形态的活动都可能被视为“淫祀”、“妖孽”或“异端”,因为它与个人性的行为不同,由于宗教的高度组织化,在宗教信仰的作用下,它很容易成为对抗政权的力量。可是,在古代中国,政权以及它所代表的历史、现实与传统道德规范形成的秩序,是一种具有天然合理性的“普遍王权”(universal kingship),它拥有绝对权力,与之对抗,不仅常常意味着自取灭亡,而且总是缺乏必要的正当性。如《晋书·张轨传》记载的刘弘,“燃灯悬镜于山穴中为光明,以惑百姓,受道者

---

〔1〕 其实,道教本来就是一些“民间的宗教活动”,可是,在历史与想像的文字的排挤和磨合中,道教把过去真诚的宗教的狂热与入神,转化为仪式、象征甚至演戏,把本来真实的信仰和虔诚,转化为远离世俗政治的清高、孤傲和洒脱,于是古老宗教性的内容就只能“边缘化”为民间的宗教活动,而在官方认可的道教中,却只剩下了经典的照本宣科、仪式的例行演出、宫观的日常管理,在道教学院的课程中再也没有了奇幻的技术和入神的仪式,这些已经流入了非正统的、民间的巫婆师公之中。

〔2〕 当然,这种“拒斥”同样也体现在各种官方颁布的法典中,酒井忠夫在《中国史の上の道教と迷信批判》中曾经开列了从南北朝到明清的各种法律条文,说明官方对民间异端宗教和祭祀活动的严厉禁止。载《牧尾良海博士颂寿纪念论集:中国の宗教、思想と科学》,163—166页,国书刊行会,东京,1984。

〔3〕 关于这一方面的研究,从很早就开始了,如J. J. M. de Groot: *Sectarianism and Religious Persecution in China* (日译本《中国における宗教受难史》,牧尾良海译,国书刊行会,东京,1980);以后的著作也很多,中国方面的,多是以宗教性的农民起义为中心的研究,如对黄巾军与太平道,可参见杨宽《论〈太平经〉——记我国第一部农民革命的理论著作》,载《学术月刊》1959年9月、熊德基《〈太平经〉的作者与思想及其与黄巾和天师道的关系》,载《历史研究》1962年4期;日本方面,可参考铃木中正《中国における革命と宗教》,东京大学出版会,1973;川胜义雄《中国前期の异端运动——道教系反体制运动を中心に》,载其《中国人の历史意识》,131—167页,平凡社,1986。

千余人”，这问题不大，但他却自称“天与我神玺，应王凉州”，所以只能是“左道”；又前引《晋书·周处传》记载的李八百，“以鬼道疗病”，本来也无所谓，但是由于他“署人官位”，他的弟子李弘“云应谶当王”，就是图谋不轨的“妖术”了〔1〕，《资治通鉴》中提到晋代卢悚时就说他是“彭城妖人”，提到孙泰也说是“琅琊人孙泰学妖术于钱塘杜于恭”，提到晚唐道士吕用之时说他是“坐妖党亡命”，提到道士杜从法时也说他是“以妖妄诱昌、普、合三州民作乱”〔2〕，也就是说，宗教人士的活动一旦危及秩序与权力，他就可能被视为“妖道”，他的法术就称作“妖术”。这种传统一直在近两千年的历史中延续着，《元史·陈佑传附弟天祥传》中一则记载很典型，说平阴县女子刘金莲，“假妖术以惑众，所至官为建立神堂，愚民皆奔走奉事之”，如果仅仅是这种宗教性的影响，其实并不足以使它获罪，倒是陈天祥的一段话很明确地指出要制裁的原因，他说，“此妇以神怪惑众，声势如此，若复有狡狴之人辅翼之，效汉张角、晋孙恩之为，必成大害”，“若”字以下的假设成了治罪的最重要原因，因此“遂命捕系而杖于市”〔3〕。古代中国政权历来相当警惕这一类可以为谋反者提供合法性依据即所谓天命，可以动摇权力基石的宗教活动，特别是那些与政权中的权力拥有者之间的合作，《宋史·儒林传》所谓“既惑左道，即紊政经”，一下子就说出了这里的要害〔4〕。

祭祀不在祀典中的妖神野鬼。从魏文帝曹丕起，国家就一而再，再而三地禁止妄祀野鬼妖神，“大则郊社，其次宗庙，三辰五行，名山大川，非此族也，不在祀典”。可是，在古代中国常常有各种新起的神鬼进入祭祀

〔1〕《晋书》卷八十六，2230页；卷五十八，1575页。

〔2〕《资治通鉴》卷一〇三《晋纪二十五》、卷一一〇《晋纪三十二》、卷二五四《唐纪七十》、卷二六二《唐纪七十八》。

〔3〕《元史》卷一六八，3947页。关于这种事例甚多，早些如唐代的陈硕真、宋代的方腊，晚些如《明史》卷一二三《陈友谅传》记“袁州僧彭莹玉以妖术与麻城邹普胜聚众为乱”，3687页；《清史稿》卷二三七《张义衡传》中记长安“胡守龙扶左道惑民，妄改元清光，将为乱”，又，卷二九二《杨宗仁传》记曹州“民有伪称朱六太子者，挟妖术惑愚民”，10308页，等等。

〔4〕《宋史》卷四三一，12805页。



的名单,早的像汉代青州祭祀汉宗室刘章,广陵祭祀女巫东陵圣母杜姜,曹魏时代的洛阳侍奉无洞神,刘宋时期的祭祀蒋子文<sup>[1]</sup>。但是我们知道,因为沟通天地人神之间的祭祀知识,与确认王朝建立的历法知识一样,属于为政权提供合法性依据的权力,所以,古代中国祭祀神鬼的权力必须集中在中央,如晋朝武帝时,有司奏请“春分祠厉殃及穰祠”,这本来是相当传统的一个祭祀,但晋武帝却因为“不在祀典,除之”,于是祭祀就成了“淫祀”,而唐代建州春秋两季不祭祀社稷,刺史张文琮则要求此州加以祭祀,并说“近年以来,田多不熟,抑不祭先农所致乎”<sup>[2]</sup>,于是祭祀就成了“正典”。看来关键不在于祭祀或不祭祀,而在于这个被祭祀的鬼神是否进入了“合理合法”的官方神鬼体系。唐宋以后,这种不断扩大的祭祀名单依然在扩张,那么这里就涉及到一个地域性的神鬼与中央认可的神鬼的关系,这一虚构的关系又涉及到区域与中央、异端与正统、支脉与主流的实存的冲突,“淫祀”的“淫”字有“非法”而“滋多”的意思,非法多出来的那些鬼神本来不能得到祭祀,就叫做“妖神野鬼”<sup>[3]</sup>,可它们却在区域、下层的宗教活动中享受着与国家认可的鬼神一样的“血食”与“香烟”,这当然瓦解着国家的权力<sup>[4]</sup>,而瓦解国家权力的道士,当然也就是“妖道”,他们用来沟通这些非法的神鬼与祭祀的人类之间的那些法

[1] 《后汉书·郡国志三》注引《博物记》,3461页;《宋书》卷十七《礼志四》,487页;《三国志》卷十二《司马芝传》,388页;《宋书》卷十七《礼志四》,488页。

[2] 《旧唐书》卷八十五《张文琮传》,2816页;又,可参见《新唐书》卷一·一三,4187页。又,《旧唐书》卷一五六《于頔传》中说其上任时,将吴地各种祀神均撤去,但保留了吴太伯和伍子胥庙,可见,何者为“正”而可祀,何者为“淫”而当废,其权力完全在于官方。4129页。

[3] 石泰安(R. A. Stein)在《宗教的な组织をもった道教と民間宗教との关系》一文中曾经说到,“淫祀”的内容有过度糜费、血食与歌舞、灵媒通神、治病赎罪、祭祀地方的低俗的鬼神。日文本,川胜义雄译,载酒井忠夫编《道教の总合的研究》,国书刊行会,东京,1977。

[4] 对于道教崇拜的各种神鬼,威胁最大的一个建议,是在明代弘治元年(1488)由张九功提出来的,他的建议中说,道教的三清、紫微大帝、雷声普化天尊、祖师张道陵、青龙神、梓潼帝君、北极玄武真君、崇恩真君和隆恩真君、金阙上帝、泰山、城隍等等,或有疑问,或为地方所祀,或为皇家祀典已有,或者根本无用,所以应当罢免祭祀或者合并于国家祀典,这几乎是对道教神鬼系统的全面瓦解。见《明史》卷五十一。就连今天还能看到的泰山碧霞元君祭祀,当时也几乎被撤除,见《明史》卷一八八《石天柱传》,5003页。

术,当然就是“妖术”。

信仰与实现信仰的思想、知识、技术,本来只是一种人们对生活环境的反应,本来并没有正邪之分,直到政治意识形态获得了“权力”,才可以确立圣与俗之间的界限,直到信仰成为一种宗教的组织性活动,它才有宗教的“认同”与“拒斥”的需要。其实,在道教还没有成为一个成型的宗教性组织之前,巫者的活动与巫者的信仰虽然有时也受到批评,但并没有在巫者中分出“正巫”与“妖巫”,也没有从它们的技术中区分出“仙术”与“妖术”〔1〕。然而,六朝以后,从唐宋元明清一直到如今的一千多年中,这种已经被“权力”确认的界限,越来越清晰地把“妖道”与“妖术”划在道教之外,在圣与俗、清与浊、仙与妖之间划出了一道天堑。这个后起的观念性界限使得人们总是觉得,凡不是正统道教所认同的清修者一律都是妖道,凡不用于维护社会秩序的技术一律都是妖术。

“大凡物不得天地之精气,则不能成妖,而妖无祸人之心,则不至于遭雷击”,这是清末《点石斋画报》中“阿香除妖”中的一段话,说的是一般民众的观念中,妖以及妖的命运〔2〕。就像小说里说的那样,普通民众都已经相信,“可见悖逆之事,天道所忌,……若是萌了私心,打点起兵谋反,不曾见有妖术成功的”〔3〕,因此,从汉代的张角到晋代的李八百,从唐代的吕用之到宋代林灵素、郭京,从明代的陶仲文、邵全节到清代的薛执中,中国古代历史上有很多这样的“妖道”,中国古代文学中也有很多关于“妖术”的故事。《清稗类钞》中有这样一个故事,说一个有“驱役鬼神,呼召风雨如操券”的技术的道士,就斥责另一些同样懂得技术的道士,“尔之不食,辟谷丸也,尔之前知,桃偶人也,尔之烧丹,房中药也,尔之点金,缩银法也,尔之人冥,茉莉根也,尔之召仙,摄灵鬼也,尔之返魂,役狐魅也,尔之搬运,五鬼术也,尔之辟兵,铁布衫也,尔之飞跃,鹿鞭桥也”,在历数道教中的这些技术之后,他总结说,“名曰道流,皆妖人

〔1〕 可以参看林富士《汉代的巫者》对于汉代社会流行的巫术的描述,稻乡出版社,台北,1992。

〔2〕 《点石斋画报》,广东人民出版社影印,线装一函八册本,1983。

〔3〕 《初刻拍案惊奇》卷三十一《何道士因术成奸,周经历因奸破贼》,571页。

耳”〔1〕,为什么他是道士而别人是妖人,据他说因为他是持“道”而别人是凭“术”,而“道”只能是“清静冲虚”的,“夫道者,冲漠自然,与元气为一,乌有如是种种哉”。显然,越到晚期,“道”与“术”的分裂就越大,远离了正统道教的行为和技术受到的批评也就越加严厉。

#### 四

批评的严厉,意味着规定的严格,在古代中国主流意识权力的压迫中,道教只能以清高出世,在虚玄的追求中,保持对世俗生活的一个距离,并以其修炼的技术追求个人的长生,这是被意识形态与政治权力规定的道教的定位。虽然在某种世俗意义上说,政治权力也保留了道教在民间主持解厄除困的存在空间,但是从经典意义上说,被允许出现在主流文化中的道教应该是“出世”的。如果是“人世”的即进入世俗生活世界,而且还要“扰乱”世俗生活世界的秩序,那就有可能成为“妖道”与“妖术”。

不过,在这里我想特别指出的是,所谓“妖道”与“妖术”,除了上述的聚众反抗官府和妄祀妖神野鬼两类外,在世俗生活中的“妖道”与“妖术”,还有一类在正史中虽然记载无多,但在民众中却印象颇深,即不守宗教戒律,生活淫乱有违伦理,利用宗教骗取钱财的“妖道”,用仪式或法术来满足欲望或提供他人满足欲望的“妖术”,而这恰恰是从5世纪以来在社会上受到严厉抨击,而且也是最容易引起世俗社会和一般民众不满与激动的部分。举一个最明显的例子,早期道教里保存和延续的一些仪式如过度仪中,有相当多来自古老传统并逃逸于社会规范之外的内容如合气,但是在“清整道教”的时代,却成了道教最容易被抨击的部分,特别是来自佛教的批评特别尖锐,《弘明集》卷八释玄光《辩惑论》中的《合气释罪三逆》、《广弘明集》卷八释道安《二教论》中关于黄书合气的批评,以及《广弘明集》卷九甄鸾《笑道论》中关于早年在道教中学习《黄书》合气

---

〔1〕《清稗类钞》第十册,4873页,中华书局,1986。

之法的自述,都使道教很难堪。按照他们的说法,道教的《黄书》及其合气之法,使得人“生无忠贞之节,死有青庭之苦”,“士女溷漫,不异禽兽”,实在是不知羞耻<sup>〔1〕</sup>。这并不是佛教一家的说法,而是普遍民众意识的反映,因为,正如我在第三章中所说的,从道德理性看来,这是一种致命的场合错误,第一,这种性事活动在“靖所”或“静室”中进行,把本来庄严的坛场变成愉悦的洞房,无疑是亵渎神圣;第二,这种性事的场合本来是在隐秘处,但道教合气却有引人道教的导师在场,甚至有时还有“父兄立前”,这就把隐秘变成了公开;第三,特别严重的是,道教过度仪式中的这种性事活动,并不一定在夫妇之间进行,而是在道教徒之间进行,所谓“教大易妇”,是指行过度仪时是按照道教内部的次序男女配对,而不是按照世俗夫妇关系进行,因而常常会“士女溷乱”<sup>〔2〕</sup>。虽然,隋唐之后这种活动渐渐消失<sup>〔3〕</sup>,但有时道教中人也会借尸还魂,把这种本来中国古代就有的知识与技术重新用在宗教中,以吸引更多的信仰者。由于这种行为会导致社会秩序的混乱,因此,也常常被冠以“妖道”和“邪淫”的词语。

记载大事的正史不屑记载这些生活中道教违背传统伦理“淫邪妖妄”,表达社会普遍心理的古代小说对此却津津乐道,在小说里常常可以看到很多对于道士人格的蔑视和丑化故事,生活淫乱,贪婪愚蠢,不守清

---

〔1〕《弘明集》卷八,《广弘明集》卷八、卷九,分见《大正新修大藏经》第五十二卷,48、140、152页。参见《广弘明集》卷六《辩惑篇第二之二》引石虎诏书,“道家之书,伪妄自昔,黄书合气,士女淫行,赤章灰祷,幽明乱起”,《大正新修大藏经》第五十二册,126页。

〔2〕甄鸾《笑道论》第三十五“道士合气法”中引《道律》说,“行气以次,不得任意排丑近好,抄截越次”,就是指合气过度仪式,不一定按照夫妇关系,而是按照道教安排,所以又引《玄子》说,要“不鬲戾,得度世,不嫉妒,世可度,阴阳合,乘龙去”。《大正新修大藏经》第五十二册,152页。

〔3〕在公元7世纪之前,我相信这种以宗教为理由的活动是常见的,如《广弘明集》卷十二唐释明概所揭发的,隋代绵州道士蒲童,就曾经“自称得圣,逛惑人民,重床至屋,众坐其上,云十五章女方堪受法,令女登床,以幕围绕,遂便奸匿,如此经月,计所奸女,出数百人”,《大正藏》五十二卷,178页;在7世纪以后,虽然这种活动变成民众的宗教活动而转入秘密,但始终不曾消失,尽管史书记载不多,但从宋代以来国家一再下令禁止“传习妖教,夜聚晓散”,可以看到这种活动的延续。《宋史》卷一九九《刑法一》,4981页。

规,当然最后是败道伏诛。这种关于“妖道”与“妖术”的文学想像相当地发达,而这种文学想像的背后,其实有相当漫长的历史与传统,历史与传统构成一种普遍性的观念,普遍性的观念则在种种并无意识的想像中,构造着一个又一个“妖道”和“妖术”的故事,而故事则在大众的口耳相传中,犹如皴染似的在一代又一代中国人心中积累着划分“正邪”道教的价值判断观念。于是,道教仿佛真的就有了“正道”与“妖道”、“正法”与“妖法”,而古代中国的知识阶层以及下层民众也一直接受了这种价值标准,用这种其实未必天经地义的标准来对宗教活动进行评判,一旦遇到他们反感或厌恶的宗教活动,他们就要用这些对于“妖道”与“妖术”的描述来如法炮制,这种对宗教活动的想像与描述,并不对宗教进行教义的或知识的分析,而是对宗教人士的政治态度和个人人格进行批评,这在中国也成了个传统,并一直延续到今天的政治生活中。

不仅仅是对道教的批判,对佛教、摩尼教、白莲教以及天主教都不例外,“妖”、“邪”等等称呼,连同对“妖”、“邪”的想像与描述,也常常可以在古代的小说与史书中看到,明清的士大夫自己就把平定民间宗教活动叫做“平妖”,于是有《平妖传》这样的小说,也有《平妖奏议》这样的文件汇编,也有《平妖纪事》这样的时事记载。明清的士大夫也把批判非正统宗教的思想与活动叫做“破邪”,于是有明代徐昌治的《圣朝破邪集》,也有清代黄育梗的《破邪详辨》<sup>〔1〕</sup>。凡是与主流意识形态和传统文化不合的宗教,常常被当作“妖”和“邪”,让我们再用天主教在中国传教为例,当天主教进入中国后,它受到的批评,当然有关于“天”、“天主”、“上帝”的道理,以及关于祖先祭祀等“礼仪”方面的中西宗教教义的差异,但是,这些被思想史家和宗教史家重点研究的理论与仪式之外,还可以看看一般知识阶层与下层民众对异教的描述,在他们并不十分清楚天主教的教义与仪式的情况下,凭着民族主义的感情以及对异教的天然厌恶,他们带着历史传统的想像,对天主教进行了这样的描述(以下资料包括明清两代):

〔1〕 参见浅井纪《明清时代民间宗教结社の研究》第二篇《明清时代の闻香教と清茶门教》中所引,143—159页,研文出版,东京,1990;泽田瑞穗《校注破邪详辨》,第一书房,东京,1982。

从其教者,每人与银三两,尽写其家人口生年日月,云有咒术,后有呼召,不约而至。

祖宗神主不祀,男女混杂无分……呼群引类,夜聚晓散,覬觐非分之福,懒惰生业之营,卒至妄萌鼓乱,名陷逆党,身弃法场。

教中默置淫药,以妇女入教为取信,以点乳按秘为皈依,以互相换淫为了姻缘,示之邪术以信其心<sup>〔1〕</sup>。

(仪式)事毕,互相奸淫尽欢,曰大公,又曰仁会。且新妇必先令与所师教主宿,曰圣掄罗福。

以口吸成童之精,并处女红丸,曰开天礼……或割女子子宫,小儿肾子<sup>〔2〕</sup>。

他们习惯地把天主教也叫做“妖道”,而把那些仪式也叫做“妖术”,并且凭着传统的思路,想像妖道与妖术的情形,并批判天主教的宗教行为,以至于英国公使对那些大字帖的批判感到百口莫辩<sup>〔3〕</sup>。究竟是《西游记》等小说中的情节来自这种想像,还是这种想像受到小说的启发,我们不得而知,但是,有人就是看见了“教民在内炼丹,共有男妇五六十人,光赤身子,一同躺在地上,名曰采精”<sup>〔4〕</sup>,所以官方的说法就是“直巫覡之邪术也”<sup>〔5〕</sup>,而民

〔1〕 明徐昌治编《明朝破邪集》卷一收沈氏《南宮署牒·再参远夷疏》,日本安政乙卯翻刻本,12页A。卷二《提刑按察司告示》,39页B;《邪毒实据》,33页B—34页A。

〔2〕 清饶州第一伤心人编《辟邪实录》所收《天主邪教集说》,转录自佐佐木正哉编《清末の排外运动》(资料篇)上卷,51—52页,岩南堂书店,东京,1978。

〔3〕 同治七年(1868)英国公使致清总理各国事务和硕亲王的照会,《清末の排外运动》(资料篇)上卷,33—34页。曾国藩曾经在一份上奏中也说到,“昔年之湖南江西,近年之扬州天门,及本省之大名广平,皆有檄文揭帖,或称教堂拐骗丁口,或称教堂挖眼剖心,或称教堂诱污妇女,其后各处虽议结,总未将檄文揭帖之虚实剖辩明白”,引自《教务纪略》卷四,2—3页,光绪乙巳南洋官报局印本。

〔4〕 《教务档直隶教务》同治三年五月初八刘长佑折中引村民左福语。这类的攻击文字非常多,参见吕实强《中国官绅反教的原因》,中研院近代史所,台北,1966;李恩涵《近代中国史事研究论集》第四、五章,商务印书馆,台北,1982。

〔5〕 《明朝破邪集》卷一,23页B。

间的说法就是“道家修炼,其下流者,流入采补,此固邪教中必有之事”〔1〕,换句话说,这就是西洋来的“妖道”与“妖术”〔2〕。

## 五

可是,仔细观察中国的小说、历史与现实中对于异端宗教行为的批判方式,还可以进一步看到传统影响下的中国人对于宗教的相当微妙而蹊跷的心理。道教中那些宗教性的终极追求,也就是长生成仙的理想,其实一直没有被古代社会的意识形态坚决抵制,而今天说来是“迷信”的内容,也就是用于实践其追求长生理想、解除生活困厄的知识与技术,其实也并不太被人批判,甚至那些常常被说成是“妖术”的东西,在古代中国社会也可以容忍其存在。《晋书·艺术传》有一段话说得很精彩,古人把这些知识与技术叫做“艺术”,它说“艺术之兴,由来尚矣”,因为传说中的圣人也用它来“决犹豫、定吉凶,审存亡,省祸福”,而且可以“藏往知来”、“幽赞冥符”,在这个意义上它叫做“神道设教”,当然,它也可能“诡托近于妖妄,迁诞难可根源,法术纷而多端,变态谅非一绪”,在“术”的同一表象中,“真虽存矣,伪亦凭焉”,所以正统意识形态对于法术本身并没有特别的反感,在最后代表官方口吻的“史臣曰”中还说:

鲍、吴、王、幸等,或假灵道诀,或受教神方,遂能厌胜禳灾,隐文彰义,虽获讥于妖妄,颇有益于世用焉。

后两句无疑暗示了对这些道士与法术的网开一面。

---

〔1〕 江上蹇叟《中西纪事》卷二引夏燮语,25页。

〔2〕 光绪年间的周馥在《教务纪略》的序文中就说到过这种习惯,“士大夫不暇究其设教之由,辄豁然丑诋为异类,严斥为邪说”,而且还相当公正地指出,“其教理大致不外劝人为善,固不得举站教之人为借口,而遂疑彼教之足累人也”,但持这样的态度的人,尤其是士大夫却很少。

当然,一旦这些道士与法术并不是“有益于世用”,那么“网开一面”就将成为“一网打尽”,对于造反、对于妄祀、对于淫乱,历代的批判都不曾有过宽容。但是,仔细观察可以发现,在道教批判中,其实常常不是教义和教理的批判,而是以社会秩序为基础的伦理与道德批判,而在社会伦理与道德的种种批判方式中,被批判的程度与有效性又常常并不相同。本来,在政治权力的面前,最应当严厉镇压和打击的,是第一类即以宗教形式组织民众反抗政府,这种行为在古代社会中属于“大逆不道”、“十恶不赦”,从张角、孙恩以来,这些反抗者都一律被称之为“妖道”,包括一些介入政治,在帝王、将相、后妃、宦官周围出谋划策的道士,如西晋的胡沃、唐代的申泰芝、孙甌生、吕用之,宋代的林灵素、明代的陶仲文、邵元节、段朝用、龚可佩、蓝道行、王金、胡大顺、蓝田玉等等<sup>〔1〕</sup>,由于他们可能导致政治秩序的混乱甚至崩溃,所以政治权力当然要对这种宗教活动加以严厉禁止,同时也要用相当多的力气对其“妖术”进行批判;对于第二类妄祭妖神野鬼,似乎态度则相对松动,一般说来,祭祀邪神野鬼,虽然有可能破坏传统的祭祀系统,瓦解祭祀系统所象征的秩序,但更重要的要看它是否会导致民众的聚众反叛,这才是当局十分警惕的<sup>〔2〕</sup>,如果它并不威胁到政治权力,尽管知识阶层总是用经典对鬼神系统和祭祀等秩序进行规

〔1〕 胡沃见《晋书》卷五十九《赵王伦传》,1603页;申泰芝见《旧唐书》卷一八五《良史吕涇传》,4825页;孙甌生见同上书卷一八七《忠义传》,4888页;吕用之见《新唐书》卷二二四《高骈传》,6396页;林灵素见《宋史》卷四六二《方技传下》;陶仲文、邵元节、段朝用等见《明史》卷三〇七。

〔2〕 以宋代为例,《续资治通鉴长编》卷一五九说,庆历年间,京东京西人“多信妖术,凡小村落,辄立神祠”,而它之所以引起警惕,是因为它可能“惟知鬼神,不复惮法,寝使滋漫,恐益成俗”,演变成汉代太平道、黄巾军,所以廖刚(1070—1143)在其《乞禁妖教劄子》中虽然说的是聚众结党、犯罪行贿和死者火葬,但最引起他警觉的是“相率为乱之阶”,在其《乞禁奉邪神劄子》中虽然批判女巫奉“邪神丁先生”,但中心却是在提醒当局注意“以祈雨为名,聚集不逞之徒,数百为群,持棒鸣锣,遍行村落,穿历市井”,以至于“无故聚众,别致牛事”,见《高峰文集》卷二;而《名公书判清明集》卷十四《惩恶门·巫覡》中提到,“祀典之所不载”的黄六师、通人三娘、孟公使者、黄三郎、大白公,虽然“无非魑魅魍魉之物”,但更重要的还是“若不诛锄一二,以警动其余,则异时传习日滋”,就会“乱政”。548页,中华书局,1987。



范,政府对那些地方性的鬼神祭祀和新兴的鬼神崇拜,似乎也常常网开一面,对于地域性的神鬼祠祀,如妈祖、胡都神、五道神等等,更由于其涉及的地区性宗教传统而投鼠忌器。不仅如此,有时贵族甚至皇室也会成为“淫祀”的支持者,像南朝刘宋时代,官方也常常违背经典的限制,蒋子文祠曾经被“普皆毁绝”,但是不久,恰恰是官方自己,也“更起蒋山祠,所在山川,渐皆修复”,而且“明帝立九州庙于鸡笼山,大聚群神”〔1〕,所以官方对与民间各种神鬼祭祀常常是睁一只眼闭一只眼,从古代一直到现代中国,也依然是这样〔2〕;至于民间性宗教活动,如“结社聚会”,“男女混杂”以及师公师婆的妆神作怪、敛聚钱财和有伤风化,只要不成为大的混乱的根源,对于官方以及权力执行者来说,那更是可以把它作为民间习俗,而“多一事不如少一事”〔3〕。

然而应该指出的是,在传统中国社会的宗教批判中,其社会有效性却可能恰恰与上面官方处罚的严厉程度成反比。对于利用宗教“造反”的

〔1〕《宋书》卷十七《礼志四》,488页。

〔2〕比如五道神、五通神、赵公、妈祖、老母等等,有的是地方性的神灵,中央也就默认其合理性,有的是后来兴起的神灵,官方也就干脆将其纳入正典,但是,在广大的农村,还有种种神鬼祭祀,这是中央无可奈何的事情,以《德宗实录》卷四十七与卷四十八记载为例,光绪三年二月的一个月中,朝廷就在北京的黑龙潭、玉泉山、圆明园、白龙潭祭祀和赐匾额多次,而以卷二二三记载的光绪十二年为例,这一年清政府曾经给直隶、山东、山西、四川等的各种神灵如龙王、城隍、关帝、河神以及刘猛将军、陈太虚等等赐过匾额,见《清实录》五十二册、五十五册,中华书局。所以,只要不影响秩序的稳定,官方一般不加干涉。所以20世纪中国南北方地区,还常常祭祀各种不在官方祀典的神祇。关于这一点,可以参见《中国农村惯行调查》,岩波书店,东京,1952;《中国の地方都市における信仰の実態——宣化市の宗教建造物全調査》,五月书房,东京,1993。

〔3〕关于这一点,可以参看塚本善隆《罗教の流行》中记载的“邪教的十术”,可以注意的是,这“十术”(包括立戒、修善、报恩、传经、轮回、昇天堂入地狱、信无生老母、分先天后天次第、四大皆空不畏生死、末劫运限),主要针对的是对正统社会规范的违背,代表的是官方的立场,而对民间宗教的一般活动与技术,却并不很在意,《塚本善隆著作集》第五卷,170—171页,大东出版社,东京,1975;又,可以参考 Philip A. Kuhn 所著 *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768* 中,对当时地方官员处理妖案的态度分析,陈兼、刘昶中译本《叫魂——1768年中国妖术大恐慌》,上海三联书店,1999。

批判并不能总是引起人们的愤怒,毕竟政治权力并没有永恒的合理性,在看惯改朝换代,也未必特别关心国家归属的民众那里,这种批判常常并没有效果;而宗教性的祭祀如果超过了经典的范围,人们也常常并不把它当做“淫祀”,在历史传统中一直由众多神灵和平共处的中国民间,这种批评也不能引起人们的公愤。倒是对于第三类活动,在一般人的心目中,最丑恶与最不可饶恕的恰恰就是它,如果一种宗教、一个宗教中的成员,可以被人们加以“淫乱”这种词语进行批评,那么他将激起人们的同仇敌忾,而对它弃如敝屣。因此即使是官方意识形态,在批判某种宗教活动时,也常常挪用这种批判手段<sup>〔1〕</sup>,比如人们在议论中国的道教、外来的佛教、摩尼教以及后来的白莲教、天主教、基督教时,常常不是在议论它们的教义的真理或谬误,也不议论它们的仪式是否出自经典,甚至也不议论它们的政治立场是否反对政府或权力,却是在津津有味地或义愤填膺地议论那些在传统中国伦理上不能接受的事情,正如前面我们提到的天主教批判那样。50年代初,有一本代表官方意志,被要求人们学习的、关于一贯道的小册子,它的书名就叫《一贯道是什么东西》,熟悉汉语的人在“什么东西”四字中,可以听出其中暗示的丑化、轻蔑和鄙视的意味,而八九十年代对于民间宗教,尤其是相当接近于新兴宗教的“气功”组织的批判,也常常并非针对其理论或功夫,而是针对其个人的人格,如贪婪、淫乱和无能。

顺便可以说到的是历史叙述与文学叙述背后的差异。依托着官方意识形态以及上层的主流文化,中国古代的历史著作的记载中,“妖人”、“妖法”常常被拈出来的是他们的反政府的宗教行为,史官们很少关注“妖道”的个人人格与“妖术”的操作技术,这种态度的背后是他们对“妖

---

〔1〕 比如宋代《名公书判清明集》卷十四《惩罚门·妖教》中关于张大用的罪名有七条,可首先提到的是“诈作诵经,男女混杂”,其次是“假作贩香,强人出售”,下面才是“聚众罗拜,巍然高座”和“掌簿掌印……无异官府”。而清代乾隆四年六月的上谕中也说,那些妖道邪僧,“既耗民财,复润民俗,在国家则为游民,在佛老教中亦为败类”,使人们认同这种政策,不仅仅要指出他们是国家的敌人,也要说明他们在生活世界也是妖、淫、邪、妄的败类。535—536页。

道”与“妖术”的政治性关注。可是,需要民众阅读与参与的小说中,却常常多描写“妖道”的淫乱和贪婪,描写“妖术”的恐怖和虚妄,他们很少关心宗教的政治性行为的正义性与合理性,这种态度背后却是一般的生活世界中民众的反应,支持他们进行“正”与“邪”、“神”与“妖”的价值判断的是传统的道德。《清史稿》卷一一五记载,雍正九年(1731),皇帝认为道教的“法官娄近垣忠诚,授四品提点,寻封妙正真人”,大约正史中的这位道士已经可以算是“正道”而有“法术”,但是《子不语》卷二十一虽然也记载了这位道士用五雷天心正法,拜北斗四十九日而“诛妖人贾士芳”,但更记载了他早年寄寓中表家,却与中表之婢女私通,事发出逃还偷了人家“璫金五百”,在龙虎山藏匿,说来也只是个有“妖术”的“妖道”〔1〕。历史学家相信史著而轻视小说,这是一个长期的习惯,其实,作为叙述,史书与小说同样表达着一种历史的观念,根本没有孰优孰劣的高低,倒是小说作为一种普遍存在的无意识流露的观念的文学表述,更值得思想史家的注意,如果一种观念常常在小说中无意地表达,并被当做天经地义的事情来叙述,那么这一观念已经成了深入人心的传统。

在关于“妖道”与“妖术”的种种描述与评价上,我们看到的是,权力所依据的法律的正义性,与传统所依据的道德的正义性,通常并不等值,按照理性主义的说法,法律的裁判应当是最合理的,法律认定的罪恶程度也是最公正的,但是事实上,在中国社会中,却常常依据伦理与道德的习俗来评判是非。在法律上,反抗政府、祭祀妖神和不守清规这三个方面,其罪名的大小与受制裁的轻重程度是按照顺序来的,也就是说,直接以武装与组织危害国家权力或社会秩序为最重,妄祭鬼神淆乱祭祀的为其次,而生活淫乱不守清规为最轻。可是,在一般人的心目中却不是这样,毕竟民众对于宗教的观念与完全正统的官方历史学家是不同的,因此,这个顺序在道教批判的有效性上,常常是颠倒过来的。政治对于民众来说,常常是一个非常遥远而且抽象的象征,至于国家权力以及它的执行者官府,有时却是民众心目中的恶的象征,政治毕竟容易变化而且缺乏永恒的真理

---

〔1〕 袁枚《子不语》卷二十一《娄罗二真人》,502页,上海古籍出版社,1986。

性,用反抗政治权力的名义激起民众对“妖道”的愤怒常常是无效的;而对于祭祀对象的规定,则是政治权力的行为,生活在区域中的民众恰恰与地方性的鬼神关系更深,这是他们信仰的宗教神祇,因此用“淫祀”的罪名引起人们对“妖道”的反感常常也是不太有效的;只有那种违背传统生活伦理的“淫乱”,则在古代中国是最能激起同仇敌忾的,使人相信这确实是“妖道”的理由,特别是由于组织性的宗教已经被政治权力认可并成为“官方”的一部分,那些被“边缘化”了的世俗宗教活动与民间宗教人士很容易被孤立,他已经被清除出宗教组织,没有组织的庇护,也没有教规的规劝,只能在政府与法律规定的伦理与道德规范中接受处罚,所以,当他被挑出其“品德”、“人格”上的缺陷时,它就更加孤立地被拒斥在整个社会之外,将成为被谴责的“箭垛”〔1〕。

让我们回到小说中的道教。历史著作中的“妖道”和“妖术”大多是反抗朝廷的叛逆及其所用的幻术,而小说中的“妖道”与“妖术”却总是出现在生活世界中的邪恶或淫乱。如前引《初刻拍案惊奇》中,虽然也有对侯元、唐赛儿一类“妖道”的讽刺,也有对幻惑神异的“妖术”的斥责〔2〕,

---

〔1〕 黄子平在研究当代中国革命小说《林海雪原》时,曾经指出,当代革命小说欲对不同政见的宗教徒进行批判,常常不是对其宗教思想或政治见解进行批评,而常常是用丑化其生活作风与个人人格的方法,参见其《革命、历史、小说》,牛津大学出版社,香港,1996。其实,这种利用民众心理的宗教批判方式,不仅在近代,而且在现代——无论是何种政党执政——也常常被政治权力所采纳,比如在40年代批判神巫的运动中,在50年代批判一贯道的运动中,都曾经采用过这种侧重批判宗教信仰者个人人格与道德的方式,来取代宗教批判,而这种批判方式也应用在一般政治生活之中,当需要对一个政治上的异端分子进行批判时,也常常就是用“生活问题”为引发公愤的理由,当需要对一些宗教性的异端活动进行遏制时,也常常指责他们是骗取钱财和诱骗妇女。参见陕甘宁边区政府办公厅《展开反对巫神的斗争》,边政读物之6,1944;春阳《一贯道是什么东西?》,学时事丛书,工人出版社,1951。又,关于中国大陆的宗教政策,可以参看香港中国文化研究所编《中共中央关于宗教问题的论文集(1959—1965)》,香港,1972。关于最近中国的宗教活动批判,可以参看《解放日报》1987年2月21日关于上海郊外迷信活动的报道。

〔2〕 如“天命从来自有真,岂容奸术恣纷纭,黄巾张角徒生乱,大宝何曾到彼人”,见《初刻拍案惊奇》卷三十一《何道士因术成奸,周经历因奸破贼》,569页,古典文学出版社,1957。

但是更多的却是对“妖道”人格和道德的蔑视,像说到道士何正寅就极力描述其与唐赛儿如何“做了不伶不俐的事”,而说到道士黄妙修则着力形容他见到女子,“那里还管什么灵宝道经,紫霄秘篆,一心念的是风月机关,洞房春意”〔1〕。在《金瓶梅》中也曾经有几个道士,如玉皇庙的吴道真、五岳观的潘道士、晏公庙的任道士,可是一个谄媚西门庆、一个法术不灵,还有一个则是个贪财的家伙,“将常署里多余钱粮,都令属下徒弟,在码头上开设钱米铺,卖将银子来,积攒私囊”,可他的道士徒弟更“不是个守本分的……常在娼楼包占乐妇,是个酒色之徒”〔2〕。当人们要对道教徒和他的行为作出评价时,常常就是这样用世俗的传统进行观察和设想的,《聊斋志异》卷一有一篇著名的《崂山道士》,说的是王生要向崂山道士学逾墙而过的仙术,但是由于他的心术不正,所以终于失败,在墙前碰得头破血流。这个故事的主题在卷三另一篇《单道士》和附录中的《猪嘴道人》里向两个方向展开,单道士虽然有“与人行坐,辄忽不见”的法术,但坚持不传人,原因是害怕学到这门技术的人去偷窃或宣淫,“恐坏吾道也”,无疑他坚持的是“正法”,而猪嘴道人却把“颠倒四时生物,人莫能识”的法术传给了李嶽,去通其所爱,于是后来泄露,终于法术失灵,大概这法术到了李氏这里就算是“妖术”了〔3〕。如果道士而有法术,但是他不遵道教戒律,那么他会遭到“妖道”与“妖术”的谴责,因为古代中国的主流传统与民众的伦理观念是不可容忍这类行为的,尽管古代对佛教徒不守清规的嘲讽和描述特别多〔4〕,似乎对道教还网开一面,但是《续子不语》卷十还是特意设了“妖术”一条,记载了两个“妖道”的“妖术”,一个学于茅山的道士“有术能致妇人”,用道教的法术迷幻女子,纵其淫欲,

〔1〕《初刻拍案惊奇》卷三十一《何道士因术成奸,周经历因奸破贼》,578页;又,卷十七《西山观设篆度亡魂,开封府备棺追活命》,297、318页。

〔2〕《金瓶梅词话》第三十九回、六十二回、九十三回,大安社影印本,东京,1963。

〔3〕《聊斋志异》会校会注合评本,38、764、1718页,上海古籍出版社,1978。

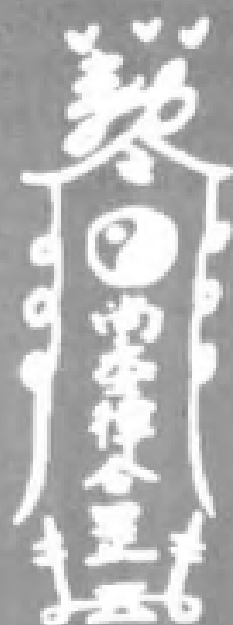
〔4〕在明清小说中佛教僧尼犯淫戒的故事格外多,在民间俗语中,也常有如“十个尼姑九个娼,还有一个是疯狂”之类,这使鲁迅以为中国老百姓憎尼姑、憎和尚,而不太憎恨道士。其实并不一定,大约只是因为在中国社会中,佛教势力远远大于道教,佛教寺院大大多于道观,而佛教的规矩又严于道教,所以才更受注意与挑剔。

一个娄县的道士用妓女妆成天女,哄骗有钱人家与其私通,以牟取钱财,死后被徒弟泄露出来<sup>〔1〕</sup>,《拍案惊奇》卷十七里曾经非常尖锐地说过一段话:“邪淫不法之事,偏是道流容易做,只因和尚服饰异样,光着一个头,好些不便,道流打扮起来,簪冠着袍,方才认得是个道士……所以做那奸淫之事,比和尚十分便当。”<sup>〔2〕</sup>在“妖道”与“妖术”的故事里,是否也有着某些历史与传统,是否也表现了古代中国对于宗教的另一种奇特的态度?

---

〔1〕《续子不语》卷十《妖术两则》,860页,上海古籍出版社,1986。

〔2〕《拍案惊奇》,278页,人民文学出版社,1991。

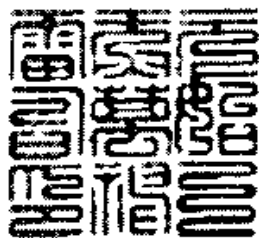


外编

道教史研究的思考与评论







外编一：

## 道教研究的 历史和方法

——在清华大学研究生课上的讲稿

今天我要讲的，是道教研究的历史和方法。

现在一些研究道教的学者，把中国的道教研究追溯到清代咸丰年间（约1860）陈铭珪的《长春道教源流》，像我很尊敬的澳大利亚学者柳存仁，就在90年代发表在台湾的一篇回顾文章中说，从“治本国学问”的角度说，应当把陈氏的著作算是道教研究的开山。不过，我总觉得，陈氏虽然是治“本国学问”，但是他的方法还是“本国路数”，不能算现代的宗教研究，所以，我尽管很认同这种追溯自家渊源的方式，也很希望治本国学问的最早是本国人，但这里我还是很遗憾地说，现代学术意义上的道教研究，是从外国开始的。

### 一 从国外开始的现代道教研究（一）：日本与欧洲早期的道教研究

明治四十四年，也就是1911年，日本的妻木直良在刚刚创刊的《东洋

学报》的开篇,就发表了《道教の研究》,这是日本关于道教研究方面的开创性著作,那个时候,中国还没有很完整的道教研究著作,妻木直良在这一长文的第二章,特意指出道家老子之学和道教的分别,说“虽然今日道教重长命富贵,但老子并不看重个人的长生”,他提出老子和道教没有直接的关系,是道教徒利用老子,利用的理由呢?是因为一来要和儒家、佛教相对抗,二是因为老子事迹并不清楚,《道德经》的文字也比较玄虚神秘,比较好利用发挥,三是秦汉以来人人承认老子为圣哲,所以,道教要制造这么一个教主来构造历史。

不过,同样在1911年,法国的魏格尔神父也编制了《道藏书目》(*Le Psie Weigler; Le Canon Taoists*)。应该说,欧洲的道教研究历史更长,在这之前,就有过道教论文,而日本的道教研究从一开始可能就受到欧洲人的影响,我在明治二十七年(1894)日本学界刚刚创刊的《东洋哲学》第一编第一号上看到,那时,日本人就翻译了欧洲人 F. H. Balfour 所写的《道教论》(32—35页,未完,第七号续完,285—290页)。不过,大家都知道,日本人学习西方是很快的,在妻木之后,很多关于道教的书籍和论文就出来了,像小柳司气太的《道教源流》(1927,后来被傅代言翻译成中文由商务印书馆出版)、《老庄思想と道教》(1935),都是很有名的著作,常盘大定《支那における佛教と儒教道教》的后编《道佛二教交渉史》(1930)以及他关于中国佛教史迹踏查的记录,都包含了道教的内容,以后还有像和鲁迅谈过话的桔朴(1881—1945)的《道教と神话传说》,也特别强调了“要了解中国人,无论如何要首先理解道教”(见此书卷首的中野江汉《序》),他更指出:“道教中并存着理论的部分和通俗的部分,理论部分为道士和学者所有,与一般信徒并不存在什么直接的关系”,倒是通俗的部分,更直接影响中国民众,所以要研究中国,就要去看看像《太上感应篇》之类的东西。

这样,道教和道家有区别,应该分别看待,上层的道教信仰和下层的道教信仰不同,应当有所区别,这两个基点都已经建立起来了。在这里还要提到一点,即在日本的道教研究史上,满铁调查所是一个相当重要的机构,二三十年代以后,为了日本大规模地在中国扩张,了解中国实际的而

不是经典上的情况,他们不惜工本地开展大规模的民间调查,一直到 40 年代日本占领中国大部分地区,还在进行“惯行材料”的调查,这一调查不仅留下了很多资料,像岩波书店后来出版的关于华北民俗材料六大册,也留下了一批从事田野调查的学者,这给日本的道教研究影响很大,它刺激了日本中国学界对“活的中国”的兴趣,也使得日本的道教研究的重心,从纯粹文献学历史学一方面的,向历史文献学和田野调查两方面转化。

这里大家可以看出,日本早期的道教研究同时存在着三个面向,上面提到两方面,一是传统的历史学和文献学的研究,包括对《道藏》中各种经典的研究,包括对民间文本的研究,包括对历史的叙述等等,传统的考证方法和文献归纳方法,都在这里起作用。二是民间风俗习惯的调查以及相关的道教调查,这是受到社会学人类学的启发,像常盘大定对中国佛教史迹的调查(《支那佛教史迹踏查记》,龙吟社,1938),就顺带地考察了一些道教资料,而最早的白云观调查,我记得也是日本人小柳司气太做的,后来满铁的华北调查、吉冈义丰对北京的调查、日据时期对台湾宗教的调查,就是这类研究。其实还应提到的是第三方面,就是佛教与道教关系史所带出来的道教研究,佛教研究在日本相当兴盛,而且一直有很现代的研究观念和手段,队伍比道教研究庞大,但是,早期中国佛教史中间,有很多问题涉及到道教,像南北朝时的佛道论争,像仪式方法的互相渗透,像两教的造像等等,所以在讨论佛教史的时候,不能不对道教史有一些研究和探讨。文献的研究、民间宗教调查、佛教与道教关系,这三方面构成了日本现代道教研究的三个知识出发点,一直影响到 50 年代以后。

下面接着我们要说法国为主的欧洲,前面我已经说了,其实欧洲对道教的研究,比日本还更早,而且从方法的角度说,他们的启发意义更重大。

在研究中国道教的法国人中,最先应当提到的当然是沙畹(Emmanuel-Edouard Chavannes, 1865—1918)的著作《泰山》(*Le Tai chan*, Paris, Leroux, 1910),这部研究著作没有中文译本是很可惜的,在这部书里讨论到唐玄宗时代的投简,投简是道教一种很重要的仪式的一部分。不过,对欧

洲的道教研究影响最深远的,还是马伯乐(Henri Maspero, 1887—1945)。马伯乐出身在一个学术世家,他的父亲是埃及学家,他的弟弟是越南历史研究者,他曾经在河内的远东学院研究十年,然后又回向沙畹学习,他的著作很多,包括了古代中国和越南历史文化语言各个方面。可惜的是,在二战即将胜利的时候,因为他的儿子参加了地下抵抗运动,他被关在德国人的集中营中去世。从现在来看,他最有价值的著作,是他去世以后由另一个法国大学者戴密微(Paul Demieville, 1894—1979)于1971年整理出版的《中国道教和民间宗教》。

马伯乐的书从西周和东周的宗教信仰差异开始讲起。首先,他指出西周的时候宗教信仰比如对皇天后土、先公先王和先祖,大体上是一致的,但是东周以后,一来诸侯强大,形成地方性的和类别性的信仰和仪式,二来百家蜂起,各自将信仰如鬼神等等理性化,反而神秘崇拜成为边缘和下层,于是大行于民间,成为后来道教形成的资源,然后他从这方面讲起,梳理道教的来龙去脉。其次,他介绍了中国民间信仰的各种神鬼谱系,最高神如玉皇,自然神如雷、电、水、火等等,管理地方之神如五岳、城隍、土地、灶君等等,职业神如孔子、关帝、天后等等,个人休咎之神如北斗、观音、财神、瘟神,死后世界诸神如阎王、地藏等等。他指出中国神鬼世界的特点就是与人间世界相仿佛,是帝王政治的影像和模拟。接下来,他又讨论了古代中国和近代印度支那半岛上的泰族的社会和宗教,这一部分显示了他对印度支那历史和文化的熟悉,也暗示了一个取向,一是要扩大中国研究的背景,很多中国的东西都和周边有关,二是要用另一空间现在还存在的田野资料印证此一空间已经消失的历史。下面的几章,集中讨论了道教史,道教的起源、道教的历史、修炼、仪式,最后是“西历初几个世纪的中国道教”一章,是马伯乐的讲演稿、笔记和卡片,由戴密微整理出来,其实这一章最有用,因为它涉及了道教的神、道教的组织、道教的仪式和佛教道教的关系等等,后来道教研究的很多问题,其实在他这里都已经开始涉及了。

但是,我在这里还要提到另外一些看起来和道教研究没有直接关系,但是却对道教研究影响很深的东西。欧洲与中国之间,早期来往中最重

要的人是传教士,所以欧洲研究中国也有传教士的影响,关于这一点,还没有很好的研究。传教士和学院学者不同,他们是去中国传教的,所以常常怀着最坚定的信念,到中国各个地方,像很偏僻的云贵、川陕、闽粤的角落,他们都去,所以他们眼中的中国首先是一个生活世界,不像学者那样,先受到书本和经典的影响,所以他们往往直接进入“实际的中国”。另外,当欧洲人成为发现世界的人以后,他们对其他文明的兴趣也日益提高,因为你要了解自我的文明,就要找另外一个文明当镜子,所以民族志、人类学这一类学问就逐渐发展,民族志和人类学,其实本来是西方人认识自己的学问,他们在看到异文明以后,就越来越认为自己是高级的、开化的,当然也就要高踞中心和顶峰。这两方面合在一起,使法国为中心的汉学家也渐渐受了影响,所以,这里就要提另一个和马伯乐齐名的汉学家葛兰言(Marcel Granet, 1884—1940),他的两本书很有意思,一是《古代中国的舞蹈及传说》,这本书很早,大约20年代末就译成中文了,是李璜译的,他把葛兰言译为格拉勒。另一本是以《诗经》为主讨论古代中国的,叫《古代中国的祭祀与歌谣》,没有中译本,但是有日文本。这些书,是用西洋当时的人类学方法来研究古代中国文明的,我们看他的内容,像前一本,就从“杀舞人与首领以祭”(包括献俘、杀首领以祭、杀舞者以祭)、“新秩序的建立”(包括驱逐鬼怪、蒙面舞蹈、媚神戏剧),一直到“杀英雄以祭与王朝之舞”(包括周公献身于神、商朝祖先之舞蹈及其献身于神、夏朝祖先之舞及其献身于神),好像和我们的历史研究不太一样,它是把历史文献放在一个框架中,从现在的调查和体验倒着上溯回去的,然后重新描述一个古代中国社会生活图像。所以,它需要对现在的文明存在有一个相当好的了解,否则就好像俗语说的,一开始的差之毫厘,最后就是失之千里了。后来他对中国古代的研究,成了法国人类学的资源,著名的列维—斯特劳斯就把他的研究收入自己关于结构人类学的书里面,作为一章。葛兰言的影响,就在于他把古代中国研究和人类学的理论和方法联系起来,这使得后来的法国中国学,特别是道教研究,有一种重视人类学调查的风气,也有了传教士深入边地的传统。

葛兰言在1940年德国占领期间去世,马伯乐也在1945年去世,不

过,因为他们,法国的道教研究就这样有了一个很好的基础,怎么样呢?我们下面在对比近五十年来中国和西方的道教研究时,还会仔细讲到。

## 二 20 世纪前半叶中国的道教研究史

现在要回过头来说中国的道教研究了,除了一开头我们提到的陈铭珪的《长春道教源流》之外,较早研究道教的要算刘师培,他在宣统二年(1910)冬天,到白云观去读《道藏》,写了三十七篇《读道藏记》,这算是开端罢。接着他那一路的黄侃,也有《仙道评议》、张尔田有《真诰跋》,但是这都是博学的文献学家的偶尔关心,算不上真正的现代学术研究,我用《八十年来史学书目》大体统计了一下,到1935—1936年,关于道教的文章也不过就是十来二十篇,比如蒋维乔、刘国钧、中一等等的文章,水平都很一般。

不过,受到西方和日本的影响,1930年代,开始有了变化,对于道教作总体的概论式的研究,先是傅勤家,有《道教史概论》(1934)、有《中国道教史》(1935),后面这一本收在王云五主编的中国文化史丛书里面,产生过不小的影响,不过,依我看他主要还是吸取了日本人的研究。真正受过西方宗教学的严格训练的,是许地山,现在很多人多是知道他是文学家,写过《空山灵雨》、《缀网劳蛛》等等,但他更是一个宗教学者,他在英国真正读过比较宗教学的课程,后来在各大大学教书,教的也是这方面,他在1934年写了《道教史》上册,可惜的是上册还没有真正涉及到宗教的道教,还只是“道教前史”,也许因为他去世比较早罢。不过,这也应该说是中国现代意义上的道教史研究已经开始了。

从学术史的角度看,真正严格意义上的,有独立的中国知识特色的,而且是对后来有深远影响的研究,是1933年以后陆续出现的。1933年,有两篇文章值得特别提出来,一是胡适的《陶弘景的真诰考》,发表在《蔡子民六十五岁生日纪念论文集》(又收入《胡适论学近著》第一册卷二),讨论了陶弘景的《真诰》以及它与佛教《四十二章经》的关系,顺便说一

点,胡适关心道教历史与文献,可能还比较早,1928年10月18日他和英国的 Arther Waley 通信,就讨论过《周易参同契》这部道教的早期经典,写过《周易参同契的年代》一文,承认它是2世纪的书,但是,可能这还算不上专门针对道教,只是文献学的研究,真正属于道教文献研究的还是1933年这一篇文章。一是陈寅恪的《天师道与滨海地域之关系》,发表在《历史语言研究所集刊》第三卷第四分上,考察了南北朝时代天师道与地域、士族大宗、书法以及政治的关系,这两篇文章研究的都是很专门而且很深入的问题,前一篇涉及到佛道关系史,后一篇更涉及了道教和空间、家族、政治的问题,这两篇文章都很重要。接着,汤用彤在1935年北京大学《国学季刊》第五卷一号上面发表了《读太平经书所见》,这篇文章考证了道教最早的经典《太平经》和《太平经钞》的关系以及真伪、佛教和道教的早期交涉,已经不再是泛泛而论,而是一种相当深入的文献学考证了。1940年,在日本占领下的北平,陈垣写了《南宋初河北新道教考》一书,那个时代河北明明是金占领区,他为什么不用“金”而用“南宋初”?因为这是一个“奉正朔”的问题,用现代的话来说是“政治认同”问题,在日本占领下的陈垣是用这种方式表达他对中国的认同。不过,这并不意味着他的这部书只是一种借古讽今的著作,它并不是政治表达而是学术研究,它专门讨论了金代北方全真教等的兴起,他用了很多道教内和道教外的文献,特别用了金石碑刻资料,这就给后来的人提供了一个研究的范式。应当说,三四十年代以后,由于胡适、陈寅恪、汤用彤、陈垣的建设,中国的道教研究已经有相当好的基础,也有了自己的特色,一是历史学的研究,大多数中国学者是从文献入手,以清理历史脉络为主;二是很善于使用碑刻一类的教外资料,这种对文献资料的熟悉,是西洋东洋人无法比拟的;三是相当关注道教与周边的政治、家族、社会的关系。比较明显的不足是,这里面提到的大多数人,都不以道教为主要研究领域,都是“顺带”性的。不过再晚一点,就有两位全力以赴研究道教的学者,这就是王明和陈国符。

王明走的是历史学和文献学的路子,他40年代随汤用彤先生学习,接连作了《太平经》、《老子河上公章句》、《周易参同契》和《黄庭经》的考



证,看起来这全都是些文献学考据文字,不过,我在给史语所七十年纪念文集写关于他的文章时,就说过,你要看到他抓的这几个问题点是很有深意的,恰好分别抓住了道教起源时期的重要经典、道家思想经典也就是《老子》的诠释和转化、炼丹术、养生术这四个大关节,很重要的关节。而陈国符呢?他是惟一一个与其他道教研究者知识背景都不同,关注角度也不同的人,因为本来他是化学家,化学史研究者,但是,他发现不搞清楚道教,化学史说不清楚,不搞清《道藏》,道教也弄不清,所以他花了很多精力来研究《道藏》,这是一部一千多种书汇合的大丛书,而且语言难懂、时代混乱、相当复杂,他后来写了《道藏源流考》,也是用的文献学的方法,但是他把重心是放在与道教黄白之术也就是叫做“伏炼”的炼丹术有关的文献上,后来他又出版了《续考》,绝大部分内容也都与炼丹术有关,不过那是很晚的事情了。

从胡适、汤用彤到王明、陈国符,大体上奠定了中国学者研究道教的基本思路、方法和特色:第一,重视历史学和文献学的方法,善于从传统的目录学入手,对文献进行搜集、考证和分析,给道教的历史研究提供经过考证的、确实的文本;第二,善于发现新资料,能够广泛利用金石碑刻、方志、教外文献,这一点是国外学者比不过的,毕竟是读汉文资料,中国人读起来还是容易嘛;第三,在这种道教的历史研究中,中国学者相对比较重视道教的政治和社会历史背景,相比较而言,对于道教的宗教性方面,像仪式、方法、器物、语言以及技术,研究相对较少,除了陈国符以外。

### 三 近五十年来的道教研究状况(中国篇)

上面讲的都是20世纪四五十年代,也就是二战以前,那么二战以后呢?

我们先看中国,在50年代到80年代以前,在大家都知的政治意识形态的影响下,道教史研究有一个转变,就是转向了哲学和政治取向,你们看,50年代以后,道教研究渐渐都集中在大学的哲学系了,哲学的解释

方式,特别是唯物主义唯心主义的解释方式,慢慢笼罩了一切,研究道教的人,也主要要在道教里面发现唯物主义,批判唯心主义,而研究道教史,也渐渐主要转向政治史,主要是阶级斗争史,农民起义啦,反抗统治者啦等等。50年代,没有出现多少关于道教的专著或论文,60年代初,汤用彤写了《康复札记》,他关注的问题就部分转向了农民起义,像所谓的妖贼李弘等等,王明也跟着写了《农民起义所称的李弘和弥勒》,同时也写了关于《阴符经》和《无能子》的文章,大讲唯物和唯心的问题,五六十年代之间,依附着农民起义特别是黄巾起义的研究,有不少道教论文出来,比如说杨宽的《论太平经》(《学术月刊》1959年第9期)、《论黄巾起义与曹操起家》(《曹操论集》,1962),黄巾起义成了研究道教的契机,这也是很奇特的一个现象。

一直到80年代,这种现象开始变化,先是卿希泰的多卷本《中国道教思想史纲》,严格地说,由于写得比较早,这部书还残存有一些教条的刻板的观念,类似教科书式的写法也显得比较陈旧,基本思路还是过去二十多年沿袭的东西,可是,应当承认这部书是一个开创的成果,在它之前没有啊。所以,它出版以后有一定影响,也占有了道教研究的资源和空间,现在四川大学宗教研究所还是这方面最重要的基地之一,无论你怎么评价,他们都是人数最大的一群。

80年代中叶以后,道教研究随着文化热而兴起。鲁迅的那句话很重要,成了研究道教的人最喜欢用的,好像是全部的理由和依据,就是“中国根柢全在道教”,乍一想,并不错,因为道教是土产呀。所以,一方面,很多作家希望在道教那里找一些“根”,也找一些和现代西方不同的东西出来,装点小说戏剧,好像拉美文学找到非洲和印第安文明一样,80年代很流行的“寻根派”小说家就很注意道教,直到现在得到诺贝尔文学奖的高行健也同样喜欢在小说里孳上一些道教和佛教。另一方面,很多学者都希望从道教研究中间,寻找到解释中国落后和愚昧的原因,当然还有一些学者希望从道教中间找到中国自己的精神,那个时候常常爱说的“酒神”精神。这刺激了道教研究的新变化,在八九十年代,出现了很多新著,像任继愈和卿希泰分别主编的《中国道教史》,都是大部头的通史,也

很有影响,前一种现在日本正在翻译,因为是不少专家合作,所以在使用资料上、在专业的深度上,都很有特色,后一种部头很大,是多卷本,其中有一些章节也写得不错,像唐代中期的道教,差不多把大多数有资料可查的人都写上去了。不过,我在这里想多谈一些其他的论著。

一般来说,从80年代到90年代,道教研究在中国大陆有四个基本的路向:第一,关于道教的历史文化批判和研究,像我自己的《道教与中国文化》,很惭愧,当年我的研究中间,可能有很多带有感情色彩的东西,也常常有受鲁迅影响,通过文化批判现实的影子,不过,这本书可能比《禅宗与中国文化》好一些,因为还算踏实和中立,资料上面也稍微仔细一些,后来翻译成日文和韩文,好像在外面比在中国影响还大一些,虽然在国内反而是我的《禅宗与中国文化》一书影响更大。第二,道教典籍的文献学研究,这方面又接续了30年代的传统,一些专业的道教研究学者,主要是中国社会科学院的人,在任继愈先生的带领下,编写了《道藏提要》,无论好不好,我听到一些批评,但是毕竟是汉语世界最完整的道教文献提要目录。后来朱越利编了一部《道藏分类解题》,在很多方面匡正了《提要》的缺失,但是朱越利的那本书,一是分类太离奇,比如把讲斋醮仪式的算成是“戏剧”之类,我后来在《文汇报读书周报》写了一篇书评批评这种分类,不知道他本人是否看到。还有一点,因为是一个人作的,所以也比较简单,在这一点上,还不能取代《提要》。不过要提一句,朱越利的道经研究,还是很不错的,他用了很大功夫,辽宁教育出版社的“国学丛书”中收了他一本《道经总论》,还是不错的。第三,断代的或专题的历史学研究,像胡孚琛的《魏晋神仙道教》、詹石窗的《南宋金元道教》,这方面的著作最多,还是30年代以来的风气,中国人大概特别习惯于做历史,像文学专业,文学史是大头;哲学专业,哲学史也是大头。最近这一方面的著作更多,我就不举例子了。第四,是化学史方面的研究,这一方面我不太懂,但是,陈国符先生近年才出版的《道藏源流续考》,大多数是讨论道教练丹术方面的,与化学史相关,像已故的山西的孟乃昌,他有一系列的论文,他的《周易参同契考释》也很有价值,他是研究化学史的,因为《参同契》是“万古丹经王”,但看起来他还是用文献学的方法去研究,倒是社会科

学院的金正耀,他的研究很有意思,他是真的去用化学试验的方法作一些东西,而且联合了东西方学者一起做,但是他最近的东西我看的很少。最后,特别需要提出来的,是相当有价值的道教研究成绩,是一些原来作考古的学者作出来的,他们从考古发现的角度,用很多文物资料对道教进行研究,像历史研究所的王育成,他对道教投简、令牌、画符的研究,给我们提供了很多新的资料,中山大学的刘昭瑞,也在古代考古发现中,给我们诠释了很多有关道教的资料,使我们可以对道教一些知识和技术的东西的来源比较清楚,北京大学的李零,也从古代方术方面,像房中、数术等方面,给道教研究提供了一些新的思路,使我们看到道教的一些知识和技术,其实是渊源很古老的,像最近他考释华山玉版的文章,就让我们看到道教投龙简的来历。

#### 四 近五十年的道教研究(外国篇)

但是,中国方面的研究似乎还有很多问题,为什么会发现有问题?其中一个很重要的原因,是大门打开以后,看到欧美日本的研究,发现人家有很多问题已经研究得很深了,方法也已经很新了,看问题的角度、关心的方面,也已经和五十年以前大不一样了,文献和历史这些本来中国学者很擅长的领域,别人也已经有了相当的进步,绝不比我们差了,所以反过来看自己,就发现有问题了。

我们先来看日本。

50年代以后,随着日本从二战失败后的复苏,道教研究再度开始重新兴盛,1950年在东京大学开了第一次道教研究会,一批著名学者参加,他们在这个基础上成立了道教学会,现在据说已经有千多成员,1951年创办了《东方宗教》,第一期创刊号上发表了福井康顺的《神仙传考》、宫川尚志的《茅山道教的起源和性格》、窪德忠的《关于道教清规》、道端良秀的《山东道教史迹巡礼》等等,这一批跨越战前战后的学者开始重新进行对道教的研究,在50年代到七八十年代里,他们仍然在原来的三方面

取得很大的进展,比如在日本学者最擅长的传统文献研究上,1952年出版的福井康顺《道教的基础性研究》、1955年出版的吉冈义丰《道教经典史论》可以说是战后经典研究的代表作,前者第二篇中的《道藏论》和后者第一编《道藏编纂史》可以说与1949年中华书局出版的陈国符《道藏源流考》一样,是道教经典研究中最重要文献,后者除了第一编外,第二编《经典的研究》考证了六朝流传极广的道教神魔法术类经典《太上洞渊神咒经》、敦煌发现的道教类书《无上秘要》残卷及《三洞奉道科诫仪范》残卷,对六朝时代也就是道教最重要的时期的三部经典进行了细致的研究,第三编《古道经目录》则介绍了《抱朴子》、《真诰》、《登真隐诀》、《上清三真旨要玉诀》、《周氏冥通记》、《无上秘要》等等古籍中的引书情况。而大渊忍尔《道教史的研究》也考证了很多道教文献,比如他进一步根据敦煌残卷考证出《太上洞渊神咒经》,古十卷本是从东晋到陈隋这几百年间在江南分三阶段形成的,经文中的鬼世界已形成三十六天魔王、十方之鬼等系统,其中已经受到佛教影响,有了因果报应思想等等。上述这些研究在日本,都可以说是奠基性的。这种历史学和文献学的研究,本来就是日本学者的特长,尤其在京都方面。最近这方面的成果,可以举出来的有京都大学人文科学研究所的《笑道论译注》、吉川忠夫担任班长的六朝道教研究班出版的《真诰译注稿》,你看他们一个词一个词地注释和翻译,把很多资料集中起来,很有用呀,中国的学者好像没有这种协作精神,也没有这种吃苦的毅力。其他像小林正美《六朝道教史研究》、神塚淑子的《六朝道教思想の研究》、吉川忠夫主编的论文集《中国古道教史研究》、《六朝道教の研究》、《唐代の宗教》、砂山稔的《隋唐道教思想史研究》(1990)等等,都相当有价值,对于后面二本,我都曾经写过书评,大家可以参考。

除了历史学和文献学的这些研究以外,还有就是以实地调查也就是我们常说的田野调查为主的研究,在日本学术界也很有发展,这种实地的田野调查,常常是和近代的民间的宗教研究分不开的,过去,日本对于道教的研究比较重视早期就是六朝隋唐,但是这五十年里,也有很多关于宋代以后道教的历史文献学研究,像秋月观瑛的《中国近世道教の形成》

(1978),过去日本道教研究常注意精英和经典,但是这时开始也渐渐关注道教在民众中影响很大的一些现象和历史,像酒井忠夫的《中国善书的研究》(1960)、吉冈义丰《初期的功过格》(1962),都是很有名的著作。所以,这也唤起了日本学者对人类学传统的回忆和道教现状的关心,当时中国不能来调查呀,所以很多日本学者到台湾,像大渊忍尔的《中国人の宗教仪礼》(福武书店,1984)调查了台湾很多道教仪式,记录了不少斋醮仪式上面的赞颂吟唱的词,有的看起来就像演戏一样,很有趣的,这让我们了解了道教的真实存在状况,它不像文献中记载的东西,是死的,是经过整理和理性处理的。而到了中国开放以后,就有日本学者来了,像东京大学的蜂屋邦夫的两大册《中国的道教》(东京大学东洋文化研究所),分成文本和图像两部分,记录了现代中国的道教情况,这些调查我们自己都没有做,反而是外国人做了。当然他们有钱,但是这种意识,能够关注到实存宗教的意识,我们好像还比较淡。

不过,从研究思路和研究方法的角度看,1968年日本和法国的道教研究者的一次会议,似乎对日本道教研究有很大的影响。其实,二战后,日本汉学界与法国汉学界一直交往极深,像法国远东学院就有一个小组在京都同志社大学旁边的报国寺里面,一直在编《法宝义林》,因为当时中国不开放,台湾地方比较小,不能代表整个中国,以东方学为主的研究,不能不集中于日本。日本学者追随西方是有名的,自然受到他们的影响,像吉冈义丰很早就和苏远鸣(Michel. Soymie)合作编辑了《道教研究》一至四册,马伯乐(Henri Maspero)的《道教》一书,尽管是40年代的研究,但是在日本竟然连续发行了十二版。1968年第一次道教国际会议召开,法国学者在讨论道教研究的现状和问题时提出一个清单,说明要研究道教的一些问题,其中包括道院制度、道教与异端、道教与现代化、佛道关系、道教与方术、道教与艺术、道教在政治史上的意义、来世观念、降神术、意识中的幻觉、房中术、道教内的相互关系、思维模式等,一共十四个研究重点,从事后看来,显然对日本的道教研究发生了影响。著名的日本道教学者酒井忠夫在70年代回顾道教研究的历史时还感叹,欧美以异质文化的眼光看中国,对异于自己的文化现象特别敏感,故而常常能发现不少问

题,而日本常常以同文同种、亚洲一体的思想去看中国,却往往不能像欧美人一样注意到问题,也许正是来自欧美的启发,使日本汉学界在文献和历史之外,逐渐增加了对道教另一些问题的关心。所以,近年来,对于与道教有关的医学史,也就是养生术,有坂出祥伸的不少著作,在仪式上,有山田利明的著作,特别是我们要注意看一批年青学者的研究,像两年一次与美国年青学者一道开研究会的那批年青学者,他们虽然也继承着日本老一代重视文献和历史的传统,但是问题意识却已经不大一样了,这都是受到欧美学术风气和兴趣的启发以后产生的新方向。

不过,在战后的日本道教研究中,我特别注意的是,日本学界开始有了新的问题意识,这就是在道教研究上,逐渐把纯粹是“外国历史和宗教”的道教研究,在某个方面转化成了“日本”的问题。如果一种学问,只是研究外国的,是一个与己无关的纯粹学问,大概影响不会很大,也不能带进自己的思考,所以,把外国问题“本土化”这一点很重要。在日本关于中国道教的研究中,最能够进入日本思想文化的,是关于“天皇”名称的一系列研究,从津田左右吉一直到福永光司、上田正昭、上山春平《道教与古代天皇制》,由于它涉及到日本历史传统和现实体制的一个重大问题,所以它不再是一个“历史”和“外国”的学术问题,这里特别要请大家注意的是日本著名学者福永光司,他的研究除了处理中国道教思想史本身之外,更是反复突出道教与日本文化关系既深且广这一主题,在汉学以外的各个学科,如日本的历史、思想史、宗教史等领域引起了颇大的反响。

再来看欧美。自从马伯乐、葛兰言之后,欧洲的道教研究开始翻开新的一页了。其中继承马伯乐的传统,对道教文献和历史进行研究的,有康德谟(Kaltenmark)、司马虚(Strickmann),康德谟有《列仙传》的法文译本,不要以为这只是翻译,这种学术翻译相当难,要翻译好,还要注解清楚,就等于是一个详细的研究,而且往往这种译本前面有一个相当有水平的导言。我常常说,中国的博士不如作这种工作,像周一良在哈佛的博士论文,就是对唐代密宗的几种传记的考证和研究,近年钱文忠把它翻译成中文,在上海远东出版社出版了。另外,我的一个朋友王邦维,现在是北京

大学教授,他的博士论文就是《南海寄归内法传校注》(中华书局,1995),就是注释和研究,前面的导言和里面的注释,都是第一流的。言归正传,还是说欧洲,康氏的《老子与道教》一书、《灵宝》论文,都是继承了传统的语言学、文献学和历史学研究传统的。年轻一些的像 Catherine Despeux 的《古代中国的女性道教史》,有很多我们不太注意的东西,比如她分析说,通常人们都相信,六朝道教有一个很大的改革,一方面是佛教的批判,一方面是寇谦之创新天师道的改革,“但是这种改革涉及的地域相当有限,只是在北方中国,因为有证据表明道教里面像合气这样的性实践,依然在延续”。特别是她还指出茅山派对这种“性实践”的“内在化”问题,是把这种男女之间的性行为转移到想像的世界和神性的领域。此外,像傅飞岚(Franciscus Verellen),他对于晚唐道教特别是杜光庭的研究,也相当出色,最近我看他关于《道教灵验记》的研究,就和中国学者不同,他很善于联系更大的历史背景来讨论,从一部书中透视了佛教和道教的新的互相渗透关系。而在继承社会学和人类学传统方面,偏于调查和文献结合的,也有不少很好的研究,像前面提到的苏远鸣(Michel Soymie),就是很出色的,现在,以法国为中心包括荷兰、美国等在内的中国研究者中,继承这一传统的大有人在,像荷兰的施舟人(也写作施博尔,Kristofer M. Schipper)、美国的萨索就是苏海涵(Michael R. Saso)、法国的劳格文(John Lagerwey)等,都有很好的成就,他们一方面在台湾、福建、浙江、广东等地作实际的田野调查,了解道教如何融进民间,道教实际的存在状况,一方面结合文献考察道教仪式,像施博尔和苏海涵,都曾经在台湾当过道士,自己去收集很多散落的文献,像施博尔,就编有《台湾之道教文献》(《台湾文献》17—3,1966);像苏海涵,不仅编过《庄林续道藏》,补充了很多道教斋醮资料,而且还写过《道教与宇宙再生的仪礼》(*Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*, Washington State University Press, 1972)。关于这方面,我建议大家注意两部书,一是索安士的《西方道教研究史》,索安士(A. Seidel)是一个很出色的女性研究者,她的这部书有中译本,是上海古籍出版社出版的,可是,要注意的是,译本错得一塌糊涂,我曾经让我的学生皮庆生写过一篇批评文章,发表在《中华读书报》上。但是,看这部书,可以



大体上了解西方(包括日本)在道教方面的研究,另一本是还没有出版的,就是施博尔等人合编的《道藏手册》,据说英文本很快就会在美国出版,这部书在某种意义上说,可以当一部西方人编的《道藏提要》。

当然,近来西方学术风气有些变化,一些新的思路、方法和角度,开始进入道教研究,比如语言哲学进入道教研究,这是否会有用?我不是很清楚,但是道教的符咒,那些故意神秘化的隐语,如果从语言文字学的角度,把它们作为象征符号,是否会研究出一些新意?又比如区域研究对道教,是否也会有些启发?过去我们把道教看成是同一个的一个整体,其实道教各派各地,都有一些自己的东西,他们随着人口流动而传播,随着战争而独立,互相又因为秘传的关系隔绝,所以区域之间有很多问题可以讨论。但是,虽然新的思路已经有了,真正成熟的成果还不多,这里可以套孙中山的一句话,“革命尚未成功,同志仍须努力”。

## 五 当前道教研究的问题点

那么,努力的方向在哪里?应该说,比起国际性的佛教研究来,道教研究的空白处还是很多的,我并不是专门的道教研究者,只能挑上一些自己以为比较重要的方面来说一说。

第一,我总觉得道教语言文字和词汇的研究,现在还没有特别得到关注。大家读道教的书可以发现,道教的语言相当特殊,他们有很多怪词,常常用一些隐语,好像暗号似的,让你不那么容易明白,像什么“黄赤”、“五老”、“姹女”等等,特别是在炼丹术和内丹语言上,尤其神秘得很。他们有意把语言说得别扭和生涩,显得很古雅,读道经的时候,总是疙疙瘩瘩,很麻烦。他们的书写也很特殊,我举三方面的例子,一是自己创造很多特别的字,当然大多是用汉字重新组合,表达一种特别的意思,像陕西楼观的那些个字,你看上去就像饭店里面特别爱贴的“招财进宝”合文一样。二是画符,符就是一种特别的文字,《太平经》里面讲它是复文,其实早期就是前面那一种拼合的文字,但是后来渐渐越来越怪异,主要是尽量

写得古老,文字是从甲骨文、篆书、隶书那么来的,它是从楷书、隶书反过来向古文字回去的,而且他们要说它是“龙篆”,越写越不认得,直到它成为“符”,好像鬼画符呀,所以这里面有关于文字的一些特别观念在里面呢。三是敦煌道教的卷子,你们有没有注意到,道教的卷子,字写得要比佛教卷子好很多,为什么?道教有很多书法家呀,像杨羲,传说字就写得好,王羲之、献之父子,都是天师道徒,当年陈寅恪在他那篇《天师道与滨海地域关系》的论文中就提到过这个问题,可是有没有人认真地考察一下这背后的原因?我以前写过一篇文章叫《青铜鼎与错金壶》,是从文学角度分析的,说道教语言就像古代的鼎一样,总是有绿锈的,看起来斑驳古奥,也像错金壶一样,总是有意弄得很繁复,装饰性很强,可是现在还没有深一步的研究。现在据说是语言学的时代,语言分析是很流行的方法,可是放着这么一个有意思的课题,没有人去做,不是太奇怪了么?就连一部好的道教词典,现在也还没有呢。所以我想,在这方面,无论是传统的还是现代的方法,都可以一试。

第二,道教仪式的研究在我们国内还没有很好地开展,有一些基础的研究,像卿希泰《关于道教斋醮及其形成问题初探》(《世界宗教研究》1986年4期)、陈耀庭《论〈先天斛食济炼幽科〉仪的历史发展及其社会思想内容》(同上,1987年1期),但是还不够,我说不够,有两方面的意思,一是研究还太少,道教的典籍里面,这一方面是相当多的,可是我们很多人并不关心这方面的资料,最近我看到一部不错的书,是张泽洪《道教斋醮符咒仪式》(巴蜀书社,1999),已经大体把斋醮历史概述了一下,但是还有一些遗憾,就是分析不够深入,方法也还不够新,资料也还比较少,其实可以借鉴像国外人类学、图像学、艺术史的分析方法,除了对斋醮仪式的历史变迁作叙述之外,还可以对坛场的象征性,对各种幡、灯的暗示性,对仪式过程的内容比如诵经、步虚、缭绕的意味,对日常的和特殊的仪式之间的差异,作多种多样的研究,我最近对图像很有兴趣,像道教的种种图像,比如祭祀仪式时悬挂的“幕”、道观的平面样式、神像的方位和等级、坛场布置的空间形式,以及这些空间的、平面的、立体的各种图像的历史变化,是否都可以作一点分析?其实道教中最重要的活动,不就是这些

仪式吗?

第三,对于道教的知识考古学式的研究,我总觉得道教是一个最适合用福柯方法来研究的领域,因为在中国,三教里面处境最奇特的是道教,它一直被权力所压抑,又一直在向主流靠拢,它表面上拥有精英思想的支持,使它在上层的话语系统中越来越像老庄,但是在实际生活中,常常又多是民众知识水准的东西,它看上去得到官方的认可,但总是被上层贬斥,所以在道教研究上,可以充分讨论福柯关于“权力”、“话语”、“知识”等等问题。比如小说、戏曲中对道教的叙述,我曾经写过一篇《妖道与妖术》,就是分析道教在小说、历史和现实中间的处境,以及这种奇怪的处境到底表明了官方、民众、精英对道教什么样的不同态度,这里其实有很多可以用福柯理论解释的,又比如道教中间的一些知识和方法,是如何在主流的话语压力下,逐渐屈服和边缘化的,杨联陞先生曾经写过关于涂炭斋的论文,还和胡适讨论得很热烈,这是一个很精彩的论文,虽然他没有用福柯的理论,但是他抓住了一个相当重要的问题,就是道教原来的一些仪式、方法,因为不符合主流意识形态和普遍伦理道德,所以就渐渐被压抑下去了,甚至消失了,我也写了一篇关于过度仪的文章,发表在台湾,也是讲男女合气本来在六朝的时候是合理的,后来为什么渐渐消失,甚至连道教自己都要小心翼翼地和它划清界限,这也是一个“权力”和“话语”关系的例证。此外,像重新考察道教史的时候,也用得上“知识考古学”的方法,可以揭出现在我们看到的道教谱系,是怎么样一代又一代地被涂抹出来的,比如唐代道教史,为什么王远知、潘师正、司马承祯、李含光成了主线?这种被李渤《真系》凸显,又被《云笈七签》重新叙述,再被道教中人以及后来的道教史家确立为“正统”的“历史”,它影响下的唐代道教史书写是否有问题?如果这样看的话,道教史就可以有一个重新叙述的基础了。

第四,我还觉得,道教史研究者的眼光,大都集中在六朝隋唐金元,对于以后的研究可能还不够,唐代以后道教的研究,除了全真教史和净明教史以外,还有很多问题呢,比如宋代王仔昔、王老志、林灵素,你不能因为他们是“妖道”就不管他们了,他们和宋代政治的关系,他们和宋代道教

各流派各宫观的关系,是否也有些不清楚?南宋以来官方的淫祠之禁、道学家的伦理教育、宗族家族的重建和地方社会结构的变化,这些到底对道教的变化有什么影响?其实问题还很多,我自己也过多关注早期,但是我希望有人来关心后期道教的变化,其实到了明代以后,道教在上层的活动也很多,明代好多皇帝都信仰道教,想长生不死呀,清代连雍正都迷恋道教中的方法,而民间道教的活动也很多,虽然研究民间宗教的人会比较关注这方面,但是具体到道教,还有没有更仔细一些的研究?我知道,明清很多资料要从文集中去爬梳,可是明清的文集确实太多,使很多人望而生畏,但是还是得去作更细的文献研究和收集工作,只有这样仔细地去发现新材料,才能够搞清楚,到底道教在各个区域有什么活动,道教的宫观、制度、组织有什么变化,道教在那个时代主要的社会生活功能是什么,在社会中道教仪式在多大程度上被使用,等等。可是,现在似乎还没有特别清楚的研究和叙述。

当然,道教研究还有很多方面、很多领域的课题。比如,道教知识和技术的研究就很重要,像道教医药学、炼丹学、养生学的研究,特别是和社会史结合的研究,现在在台湾很流行,像林富士、李健民等学者做的就不错,大陆这方面的研究反而只是局限在各个专门领域,医药学就是医学史的人在做,炼丹术就只是化学史的人在做。此外,传统的文献研究也还有很多空白,比如像道教文献的时代排序和清理,就还需要更多的人去投入。我在1990年访问汤一介先生的时候,就和汤先生讨论过,道教的文献,它常常依托神仙或者古人,而且为了神圣化,常常有意隐没年代和历史,有意使用很古老的词汇和文字,这使得道教文献还有很多不能使用。比如六朝道教,到底哪些经典是六朝的,谁在先谁在后?现在还不敢特别明确地说,这使得道教史写起来有很多困难。现在有了《道藏提要》,有了《道藏分类解题》,好办一些,但是还不很够,因为道教史的研究,需要把文献的先后搞得更细,所以当时汤先生就说,可以用一些“打桩”的方法,先“定点”,把一些年代已经明确的著作,像《真诰》、《无上秘要》、《要修科仪戒律钞》,一直到北宋的《云笈七签》等等排起来,再把敦煌文献中的道教资料排出来,然后再仔细考察那些不太能够准确知道时代的经典,

看谁引用谁,什么时候被引用,大概可以搞清楚一些典籍的时代。

总之,从道教研究史来看,在中国,道教研究是“问题很多,空间宽广”,需要进一步琢磨和思考,不能让日本和欧美的学者说,道教是中国的,道教研究是外国的,一开头我们说到柳存仁先生说过“治本国学问”的话,我希望道教的学术研究虽然不是本国学者最先,但是希望本国学者最好。



外编二：

## 文献学与历史学思路

——评吉川忠夫编《六朝道教の研究》

在这些年的道教研究中,我常常使用日本学者对于道教经典的研究成果,日本学者精细的解读和丰富的征引,总是使我省去了不少翻检的功夫,不过,也常常使我产生这样的一种印象,似乎日本学者最擅长的只是文献的解读和征引,仿佛他们的成果主要是给进一步的研究提供丰富而可靠的资料。具有特别重视文献的学术传统的京都学者的研究成果,更容易使人产生这样的误解。这种误解不仅是我,相当多的中国学者也都会有。但是,近几年的阅读和交谈,却使我渐渐对日本学者的研究思路有了更多的了解,对这种从文献解读开始的研究传统也有了较多的理解,特别是在四年前阅读《中国古道教史研究》和今年阅读《六朝道教の研究》之后。

回顾日本的中国道教研究史可以知道,现代学术意义上的中国道教研究,在日本大约是与日本社会的现代进程同步的。明治二十七年

(1894),在刚刚创刊的《东洋哲学》第一编第一号上,就发表了由日本学者翻译的 F. H. Balfour 的《道教论》(32—35 页,未完,第七号续完,285—290 页);明治四十四年(1911),同样在刚刚创刊的《东洋学报》第一卷的最前面上,也发表了妻木直良《道教の研究》(东洋协会调查部,东京)。据我的观察,现代日本的道教研究由于目的、方法、角度和思路的差别,后来实际上开出两种取向,一种是混合了实际需要和社会学人类学民俗学方法的取向,后来与欧洲学术风气渐渐融合,比较重视道教实况的调查和分析,一种是源于传统中国文献研究,并吸收了近代历史学方法的取向,比较注意从基本文献入手,对道教史进行研究。

京都的中国学一直比较偏向于文献与历史的研究,特别能够代表京都学风的京都大学人文研究所当然延续的就是上述的后一种取向,从很早开始,他们就通过对某一部典籍的阅读来研究一个时代的宗教史,比如 1970 年到 1975 年,在福永光司先生为班长的《隋唐の思想と社会研究》班中,他们曾经细读《广弘明集》卷四隋代彦琮所撰的《通极论》,发表在《东方学报》49、50 册的长篇文章《通极论译注》(1977—1978)就是他们细读的结果。据说,其目的在于研究“在中国接受佛教的历史过程”,为此,他们还精读过《三论玄义》、《大乘起信论》等。1986 年到 1991 年,由吉川忠夫先生为班长的《六朝道教の研究》班,曾经用了五年时间仔细地会读了《真诰》,其成果就是陆续发表在《东方学报》68、69、70、71 册(1996—1999)上的《真诰译注》,以及由同朋社出版的《中国古道教史研究》。但是,对于《真诰》的阅读仍然在继续进行,自 1991 年到 1996 年,他们又用了五年时间逐字阅读,于是有了这部《六朝道教の研究》。

常常有人说“十年磨一剑”,但是在近来的中国学术界,这句话常常成了一种空头的表彰,却往往不是真实的事情。集中一批古代中国思想、宗教、文学的专家,用十年时间共同读一本书,围绕着这部书周边的各种问题进行仔细地考证和分析,这种方式大概在现代中国已经很难实现了,很少有人会这样不问收获只管耕耘,也很难有这么多人有这样长的时间里彼此切磋互相合作,可是自从桑原武夫先生以后的日本学术界,这一研究方式却一直坚持着。我曾经在 1994 年、1995 年、1998 年三度访问京都

大学,看到不少早已知名的学者,仿佛认真的学生一样,每隔几周到著名的京都大学人文科学研究所来参加一次研究班,一句一句地共同细读手中的典籍,真有些感动。

可是,十年时间里的精读,难道仅仅是对文献的解读和诠释吗?如果不是,那么,《六朝道教の研究》所显示的道教史研究的方法和思路,究竟是什么呢?

—

让我们从《真诰》这部书说起。

《真诰》是茅山上清派陶弘景(456—536)所编辑的一部道教经典,记录的主要是以东晋兴宁年间(363—365)降临人间的真人,即南岳魏夫人为首的道教诸神,通过杨羲的中介,传授给许谧(一名许穆)和许翊的真言(参见吉川忠夫的序文,2页),它向来是中国道教最重要的经典之一。不过,这部《真诰》虽然从一开始就是中国道教研究者用力的对象,比如中国旧式学者张尔田关于《真诰》的注意,新式学者胡适对于《真诰》与《四十二章经》的关系的考证,当代学者钟来因对于《真诰》的解读和阐释,但是,对于《真诰》的全面的精致解读和研究却仍然不够。然而,这批日本学者则在逐字逐句推敲,撰成《真诰译注》,对六朝以来道教史作外周的清理,出版《中国古道教史研究》之后,又以本书在四个方面围绕《真诰》进行了相当细致的研究。首先,吉川忠夫和小南一郎的两篇论文是对许氏家族及其周边信仰者世界的历史叙述;其次,荒牧典俊和神塚淑子的两篇论文则是对《真诰》和上清、灵宝经典的文献研究;再次,围绕着《真诰》的日月论和服日月法、人论和人的超越论、死后世界与罗酆都、风水地理、服药和炼丹、道教思想和医药学知识、诗歌与色彩、书简文本的问题、书法历史中的陶弘景以及陶氏与佛教戒律的关系等等,加藤千惠、龟田胜见、松村巧、三浦国雄、坂出祥伸、麦谷邦夫、釜谷武志、原田直枝、兴膳宏和船山彻等先生各自发表了自己的研究,最后,是关于《真诰》传播



史的四篇论文,爱宕元的《南岳魏夫人信仰的变迁》、深泽一幸的《李商隐与真诰》、坂内荣夫的《真诰与云笈七签》和横手裕的《关于宋元道教中〈真诰〉的若干考察》,则正如各自的论文题目所显示的,谈论的是唐代以后《真诰》及其知识、思想和信仰的影响。

无疑这是对《真诰》的研究,不过,通过这一围绕着经典和文本的研究,却正如书名所显示的,此书展示的是六朝道教相当全面和细致的图景。因为,《真诰》虽然是一部道教经典,但作为文本,它却与许多文本互相关涉,这种一个典籍和许多典籍的关系,就和一个词语在“语境”(context)中,要理解它需要清理上下文的关系一样,而《真诰》的主人公虽然是许谧和许翊,但是,在二许的周边却牵涉了六朝道教的许多重要人物,不理解这种复杂的关系就很难对南朝道教的实存状态有深切的体会。许谧的兄长许迈(300—348)是道教信仰者,他是重要道教人物鲍靓的学生,又曾经从另一个天师道吉阳治左领神祭酒李东授《六甲阴阳符》,许迈的妻子是东吴孙权之弟孙秀的孙女,他的叔父许朝娶的是道教理论家葛洪的姐姐,而许翊的儿子许黄民的妻子又是葛洪哥哥的曾孙,许迈是王羲之的朋友,而王羲之不仅是著名的书法家,而且是南朝著名的大族,也是天师道的信仰者,他的女儿嫁给道教传奇人物魏华存的孙子刘畅,而王家与笃信道教的郗家的婚姻,则使王氏家族与道教有更深的关联。读吉川忠夫《许迈传》,我们看到的不是一个孤立的传记,而是那个时代的家族与道教各种派别之间错综复杂的关系。

说到六朝时期的家族特别是当时的贵族家族,这里需要特别指出,在当时的社会生活中,那些大族起着相当大的作用,它的构成以及声望、关系、财产使它不仅是一个生产性团体,而且是一个文化性阶层,它们在当时社会中的声望、象征、信仰,它们与当时其他贵族家族群体的亲疏、交往、婚姻,以及它们在宫廷中的荣辱升降,不仅影响到整个社会的结构变化,也影响到整个社会风气的变化。正如小南一郎在《许氏的道教信仰》中指出的,“在六朝,家族是社会状况反映于人的精神世界的最重要的途径,在那个时代,个人的精神并不是直接呈现于外部,而是包裹着厚厚的家族外衣与社会的氛围相接触的”(24页),而作为江南的典型家族许氏、

江南的上层贵族孙氏、南迁的贵族大族王氏、郗氏和葛氏,究竟彼此有什么关系,他们的宗教信仰又如何互相影响,这种道教信仰由于大族的介入、支持和反对,又如何宗教史上发生作用,这是一个相当有意思的课题。我曾经给美国学者艾尔曼的《从朴学到哲学》写过一篇书评,赞赏他把研究区域、家族的社会学和研究文献和思想的历史学结合。最近他的另一部著作《经学、政治和宗族》也译成了中文,这部讨论清代常州学派的著作更使用了社会学和历史学——他自己称为“文化史研究”——结合的方法,他说,“思想史的研究与政治史、社会史的研究一旦结合起来,中国学术史研究的内容将会是何等的丰满”(中译本,7页)。其实,《六朝道教の研究》一书也用了这一方法,只是日本学者特别是京都学者不常把理论写成论述的语言,而常常是把理论化为研究的意识,支持着他们对文献的解读和历史的分析。

社会学家常常对家族、社会的状况进行分析。面对当代社会,社会学家们可以运用调查、统计和分析的方法,可是,历史学家面对古代社会,这一切却都已经成为过去。“昔日王谢堂前燕,飞入寻常百姓家”,比我们更早的诗人已经感叹过时过境迁,我们想了解的六朝时代家族的状况,只遗存在那些史书、家谱、墓志之中,因此对于古代社会的研究常常就是文献学和历史学。像社会学家在统计中取样一样,历史学家在文献中梳理,从纷纭复杂的文献中,凭着精细的文献解读和贴近历史的想像,他们可以重建当时的社会、家族、宗教的状况,并在这种可以引出体会和感受的历史状况中,对思想的历史进行重新叙述。

## 二

关于本书的研究取向,我曾经与编者吉川忠夫教授有过一次简单的讨论。

我问吉川先生,他们的研究是否比较多地注意了经典文献和上层精英?问这个问题,是因为我在自己最新的研究中,特别提出要注意“一般

的知识、思想与信仰”，因而更多地注目于宗教知识、思想和信仰在社会上的普遍状况与一般影响。但是，吉川先生的回答是耐人寻味的，他说，关于中国宗教的一般知识、思想与信仰，需要有考古、文献和调查三方面的资料，但对于外国的研究者来说，他们更多地只能把握中国宗教的文献，因为这些文献是平等地共同拥有的。我相信这是日本学者的一种相当自觉的认识，虽然他们也可以通过发表的考古报告了解新资料，在中国大陆和台湾、香港进行调查来把握宗教的实际存在，但是那都不是他们的长处，特别是对于有充分文献研究传统的京都学者来说，通过文献把握历史是他们最熟悉的路数。但是，我想再次指出，这并不意味着他们的研究依然用的是乾嘉学派加上兰克学派的故技，我曾经仔细拜读过吉川先生本人60年代以来的一些论文，如《范宁的生活与学问》、《五六世纪东方沿海地域与佛教——以摄山栖霞寺的历史为例》、《论元行冲与〈释疑〉》以及最近几年中的《裴休传》、《韩愈与大颠》等等，我以为，在这种熟悉的文献学与历史学的路数中，他们已经逐渐掺入了一些相当新的理论和思路。

其实，在经典与精英为中心的思想史研究中，无论你用什么方法，文献细读总是不可缺少的基础。于是，在文献细读的基础上，一系列过去没有注意到的新问题被提出来，这些问题实际上背景相当大，关涉的面也相当宽。像荒木典俊在对《真诰》中所包含的早期真诰——即兴宁三年以前的《众灵教戒所言》——进行文献研究时，提出一个相当大胆的想法，即位于太行南端的魏华存道教一派，已经与康僧会等佛教学有所交流，《众灵教戒所言》已经表现出了这种佛教的影响，而《四十二章经》则是建立在《众灵教戒所言》上的，这样，过去关于《四十二章经》与《真诰》纠缠不清的公案又多了一种新的解释思路，也就是说在佛道交涉史上，不只是道教抄袭佛教，即《真诰》抄袭《四十二章经》，而且还有《四十二章经》抄袭《众灵教戒所言》，《众灵教戒所言》又受佛教影响这样一种复杂的历史过程。

作为上清派的典籍，研究佛教学出身的荒木典俊从中看到的是上清派受佛教的影响（98页），而专门研究道教典籍的神塚淑子则看到的是上

清派与灵宝派的差异,她指出,《灵宝经》中表现出来的特征是重视斋戒,现世性很强而超越性稀薄(108页),《上清经》中的救赎,则更多地是在冥想中与天上的神灵交感,使自己升华于宇宙存在之上,超越世间种种苦难,因此比较多地重视存思和诵经(111页),因此灵宝派是集团性的、现世性的,而上清派是个人性的、超越性的(112页)。在这样的宗教经典的分析之后,她提到了一个相当大的历史问题,在6世纪中叶即陈隋之际,上清派曾经有过一个失势的时期,而在此之后,即7世纪后半唐高宗和武则天时代之后,在禅宗兴盛的背景下,那种精神超越为特征的道教上清派才再度被人重视(118页),这一说法,就涉及佛教与道教的另一段重要的历史过程如何解释的问题了。

与此意思相似而角度不同的是麦谷邦夫的论文,他讨论的是陶弘景的医药学知识,在这些医药学知识中,他却看到了上清派因为重视与神灵的沟通,其层次比炼丹至上主义要开放得多,因此他得到很多上层贵族的信仰而有了形成教团的条件,而且,与炼丹不同的是,以一般人也可以实际修行的服食为中心,也与当时贵族的好尚相吻合。正是在这种背景下,医药学知识有了相当重要的宗教意义,这种知识排除了神秘主义的笼罩,由于把当时比较“科学”的“合理”的药学知识基础上建立的服药法放在道术的中心,使道术有了普遍的“科学”的意义,因而得到了一般知识人的支持(327页),从这里追问下去,我觉得又潜含了一种深层的历史问题,道教的方术、知识人的知识与“科学”的意味,他们的关系究竟应当如何理解?同样还有一个方法论上的问题,即像医药学这样的知识史的研究,是否也可以支持看上去形而上的思想史的研究?

### 三

还是回到宗教史与家族、宗族、区域的关系上来,本书的有关论述已经相当深入,但是否还可以更进一步追问:《真诰》产生的南方,来自不同区域的各个宗族大姓之间,是否一直有不同信仰趋向?不同信仰的宗族

大姓之间的升降兴衰,是否有可能影响不同区域宗教信仰的差异?南方天师道的这些经典,是否与北方寇谦之清整道教一样,出自一种“历史虚构”或“传统重建”的需要?关于道教、区域、宗族之间,陈寅恪早年曾经写过关于滨海地区与天师道的关系的论文,这已经不是一个新鲜的话题,但我始终在想,有没有可能把早期道教史、佛教史的研究与当时社会的宗族、地区的研究进一步结合?(比如,为何王、谢二氏中,王偏于道教而谢家子弟却多信仰佛教?萧氏的崛起与佛教的兴盛是什么关系?)

当然,日本学者一般都很谨慎,谨慎的一面是严谨,而谨慎的另一面是拘谨。有一个现象很有趣。关于道教书写,最近有了三篇文章,一篇是法国学者劳格文(John Lagerwey)撰写的《中国的文字与神体》,中文译文发表在《法国汉学》第二辑上,一篇是我写的《神授天书与不立文字》,发表在《文学遗产》1998年第一期上,还有一篇就是本书中所收的兴膳宏先生《书写历史中的陶弘景与〈真诰〉》。在这三篇文章中,劳氏的文章从德里达理论开始,说到“汉字”与宇宙之“气”的流动,进而讨论到道教的“符”、仪式与神体,相当深涩的理论和过于自由的想像,显示了法国学者在这一研究领域的特征;我的论文则是从道教与佛教的不同文化渊源说起,指出道教重视文字的传统与佛教轻视文字的习惯背后的思想背景,再从这里讨论到道教与佛教宗教策略的差异,最后虽然讨论的是文学语言,但显然有相当浓重的思想史思路;可是兴膳宏先生的论文则很严谨地清理着书法史的文献资料,首先讨论作为书法家的陶氏,其次讨论王羲之与陶弘景,特别是在《与梁武帝论书启》中陶氏对王羲之书法的评价,然后再从《真诰》中探讨王羲之与杨羲,最后才画龙点睛地提到《真诰》中书写的意味,显然,在严谨的文献基础和分寸的论述中,显示了日本学者的风格。

这是学术风格的差异,不过有差异,学术的交流才有了意义。这本484页的厚重大书和同样厚重的内容思路,给我们以相当多的启发,也使我们进一步理解日本学者对中国道教的研究思路。相互的交流往往是弥补学术缺陷的必须,记得在汤用彤发表《读太平经书所见》以后,日本学者在1941年的《道教の实态》中就在一开头讨论了这篇论文,而陈垣出

版《南宋初河北新道教考》后不久,日本学者野上俊静就在 1942 年的《东洋史研究》7 卷 6 号上发表了介绍和评论,在后来的道教研究论著中,汤用彤、陈垣的名字不止一次被提及,他们的研究不止一次被引用,可是,后来的中国学者有时却不那么注意日本的研究,这当然有时代的问题,也有条件的限制。比如王明先生在他研究《太平经》的几十年中,可能查阅了相当多的资料,却没有看到日本学者对于敦煌本《太平经》的研究,于是对于敦煌本的参考要到 60 年代,因此受到了日本学者的批评。那么,如今中国的宗教史研究,已经有了充分的交流条件,难道还要“闭门造车”而期望“出门合辙”吗?



外编三：

「重玄」何有「派」？

——评砂山稔《隋唐道教思想史研究》

通常的道教研究者对汉魏晋南北朝比较注意,因为这是道教逐渐形成的时期,纷纭复杂的历史、融汇冲突的过程、晦涩暗昧的经典,虽然给研究者造成了很多麻烦,但也给研究本身带来了乐趣,问题的解决仿佛是一种补偿,有耕耘就有收获是最好的结果。但是,我总觉得,对于历史相对清晰的唐代道教,似乎研究得并不充分,至少专门为唐代道教而写的著作仍然不多。然而,砂山稔《隋唐道教思想史研究》(平河出版社,1990)则是专门针对隋唐尤其是唐代道教而作的,全书虽然共分两部分,分别论述“南北朝以前的道教”与“隋唐时代的道教思想”,但前一部分篇幅较少,包括序章《道教与老子》及《从李弘到寇谦之——西历4—5世纪宗教性叛乱与国家宗教》、《关于陶弘景的思想——以其仙道理论为中心》、《宇文邕的〈道教实花序〉——及其与北周武帝的〈无上秘要〉的关系》三章。后一部分篇幅较大,除了序章《道教与隋唐历史、社会——关

于社会各个阶层与道教及道教组织的谱系》之外,另外十一章涉及了隋唐道教思想、道教经典、道教人物与道教在社会中的影响各个方面。全书447页,书前有一篇14页的《总序》,对本书的宗旨、写作背景与各章内容作了介绍,书后有长达27页的《神名人名索引》和《书名作品索引》。

—

前一部分引起我注意的是第三章。收在《初学记》中的《道教实花序》是一篇并不为道教史家常提及的文章,不过,由于它一方面正好可以与北周宗教史上最重要的武帝废佛道、设置通道观等问题相连,一方面又可以与北周庾信、王褒等文人、武帝的弟弟宇文邕以及当时最重要的道教著作《无上秘要》参照,于是它就成了理解北周时代道教思想的关键性文本。作者通过第一节《宇文邕小传》、第二节《三教辩论会的召开》、第三节《北周文人与道教》、第四节《通道观与〈无上秘要〉》、第五节《关于〈道教实花序〉》以及《结语》等,对北周的道教进行了深入的研究,其中尤其是对《道教实花序》中的语词如“十善之戒”、“四极之科”、“升玄内教”、“灵宝上清”、“五老赤书”、“七圣紫文”等等进行了比较清楚的诠释,使我们明白道教在思想与经典上的渊源与特点,也使我们明白北周文人如宇文邕的道教理解不仅包括了“《灵宝度人经》的‘开劫度人’思想、《升玄经》的‘天地起源’思想、《元始五老赤书经》的‘元始天尊种民’思想、《洞真七圣玄纪经》的‘依七圣使求道者升天’思想等等”,而且还把从宇宙成立到神仙系谱的宗教救赎理论部分,与重视十戒之善、《升玄经》的戒律等日常伦理实践的部分结合起来(153—154页)。这一研究极为精到,从一件既普通又短小的文献来透视道教思想史上一个时代,这是很不容易的,因为对于北朝尤其是北周的道教研究,多数只是泛泛的概论,而缺乏深入的文献与历史的考察,特别是从道教接受者一侧来进行考察,而这一研究从宇文氏《道教实花序》的文献来源入手,宇文



氏正好是北周武帝的弟弟,又正好是许多著名文人的朋友,于是,在这篇序文中就蕴涵了相当有意义的内容。

顺便可以说的是,作者多次提到的北周通道观,其实是考察北朝至隋唐宗教思想史的一个极重要的线索。一般来说,人们都习惯于接受正面的叙述,通道观是以道教为主的文化设施,《无上秘要》就是周武帝主持编撰的,武帝灭佛又是有目共睹的历史,但是,事实上武帝设立这个通道观,一方面加剧了儒佛道的冲突,一方面也促进了儒佛道的融合,如彦琮、普旷及“邺城义学沙门十人”等佛教徒、长孙炽、张嵩之、傅奕等儒家信奉者与道教徒同在通道观的经历,是否既促成了傅奕这样极端反佛教主义的出现,也促成了“理义精通”、“任居学正”的普旷及精通“大易老庄”、“外假俗衣,内持法服”的彦琮这样融合佛教与中国宗教思想的佛教徒的出现?我以为中国真正三教融合的思想史上,把佛徒、道士、儒生都置于一处使其在一道研讨学问的通道观,以及隋代的玄都观,都是极其值得研究的,可惜本书的这一节中没有进一步展开集中的论述。

## 二

在后一部分中,最引人注目的当然是第一章《道教重玄派表微》以及与此相关的篇章,例如讨论《本际经》、《海空经》及成玄英、黎元兴的部分,道教在隋唐时期存在着一个以老子“玄之又玄,众妙之门”为关键思想的流派,这虽然不能说是本书作者的孤明先发,但至少也是在本书作者的反复阐发下才越来越被研究者注意的。的确,把《庄子》思想引入《老子》的说解,使老子的思想更适合讨论个人自由与超越,把佛教论证“空”的方式引入“玄之又玄”的解释,使道教关于终极意义说法更加哲理化,这确实是成玄英一流道士的特色,也是隋唐之际道教思想的重要内容。应该说,这是在道教史上为唐代盛中期比较哲理化的道教转向寻找到了其内在的渊源,也给唐代道教史提供了一条新的脉络,后来中国有关唐代道教的讨论也常常采用了这一说法,如任继愈主编

《中国道教史》(250页,上海人民出版社,1990)、卢国龙《中国重玄学》(和平出版社,北京,1993)以及《中国道教》(第一册,40页,知识出版社,上海,1994)等等。

但是我对于隋唐之际是否真正存在过一个这样的道教流派依然有一些存疑。思想史的研究中,常常有这种“回溯性的构造”出现,就好比战国时代的阴阳五行本是一种普遍性的背景知识,名辩之术出自各种思想家对语言与世界关系的普遍性关注,但是当后人为了清晰地回溯当时的思想流派而权宜地把其中最典型的论述者算成是“阴阳家”和“名家”之后,就给更后面的思想史家留下了一个“流派”的印象,隋唐之际的“重玄”可能也是如此,之所以能把他们算成一个流派,主要是唐末五代的杜光庭在《道德真经广圣义》中把《老子》注释分为五派,其中第四派就是“解明重玄之道”,而且确认了这一派包括“梁朝道士孟智周、臧玄静、陈朝道士诸樛、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃……皆明重玄之道”,问题是,所谓宗教之“派”,不仅依据典籍与诠释思想相同,而且应当有(一)明确的传承谱系、(二)组织形式、(三)相同的仪式或方法。如果仅仅是经典与思想相同,彼此之间并无实际的交往,恐怕只是当时道教流行的思潮。砂山氏认为“重玄”一派出自灵宝派和太玄派,证据只是一些著作中的思想与字句相同,而并没有关于这些道士在传授、交往方面的材料,所谓“皆明重玄之道”的意思,也不过是说他们都精子阐发“玄之又玄”的思想,也许正是因为他们都受到当时佛教论“空”之学及玄学论“庄”之风的影响,都看到了“玄之又玄”在建立道教哲理上的意义,所以一时“重玄”成为风气也未可知。杜光庭对《老子》注释者的分派毕竟是基于思想的权宜分派,正如砂山氏自己所说,他所分的五派并不是并置的,而是由浅入深的(189页),并不像是真正的宗教流派,否则,我们能否把其他四派也算作某某派呢?因此,与其把“重玄”当作一种宗教派别,还不如把“重玄”当做隋唐时代道教的流行思潮,正是在这一思潮中凸显了道教的深刻变化。

### 三

虽然本书题为《隋唐道教思想史研究》，实际上主要讨论的是隋唐时代代表了上层信仰者的、以哲理探究为特点的道教思想，这一方面的研究对于我们把握道教思想与儒家、佛教的融汇，了解道教在唐代的思想转型，进一步探索中国思想史上的问题有相当重要的意义。

不过，应该在这里顺便提到的是，道教思想的研究似乎比较忽略一般信仰者的层面，因而对于不以文字流传而在仪式、方法显现思想的道教内容似乎缺乏研究，于是，殃及池鱼的就是那些无著作传世的道教人物。举几个唐代的例子，如卢照邻《益州至真观主黎君碑》中的黎元兴，如果不是他在杜光庭那里留下一个名字，而“重玄”又恰恰被研究者注意，他很可能就被湮没在思想史之外，成了有著作传世的思想家背后业已虚化的背景；同样，田良逸幸而是茅山一系的中间环节，所以还有人时时提起他的名字，但他在中唐时代道教思想史上可能有过的影响，却已经无从考察。而在元和初与田良逸齐名的蒋含弘，据《因话录》卷四角部记载“道业绝高，远近钦敬”，他虽然精通符术，但看到“（符术）既以害物，安用术为？取符焚之，自此绝不复留意”，这是否也标志着中唐道教思想的变化？但几乎所有的道教史著作都不曾提到过他。当然，思想家的著作常常是思想的精华，但也是思想的表层，它可能是天才的思想萌发，但它与实际社会生活中的道教思想其实是有差异的，我并不是说，要求道教思想史舍弃思想家尚传于世的著作而去发掘这些已经遗失的思想遗产，事实上这种发掘常常会落空，我只是希望道教思想史的研究者在可能的情况下，多注意一些可以作为社会一般道教思想的资料，使我们的道教思想史所描述的思想历程比较地接近当时社会思想的实际。



外编四：

## 重新清理唐代 宗教的历史

——评吉川忠夫编《唐代的宗教》

在早期中国宗教与思想史方面,京都大学人文科学研究所多年来坚持的研究班,常常会选择一些关键性的文本进行共同阅读,在对这些关键性文本的选择中,表现了他们对于古代中国思想文化史的理解眼光。如他们挑选研读的《弘明集》、《真诰》、《笑道论》等等,都是关键的文献,由于这些文献所涉及的问题,常常可以辐射到相当重要的宗教史与思想史领域,所以每一班结束时出版的译注和论集,就总是很有学术价值。1960年,胡适就曾经感慨地说道,“我很佩服京都大学的学人的‘共同调查的研究班’的合作精神。他们肯费大功夫……这种有组织的,同力合作的研究方法最值得我们中国学人效法”〔1〕,其实,我以为更值得注意的,

〔1〕《神会和尚语录的第三个敦煌写本〈南阳和尚问答杂征义〉》,《胡适文集》第十册《胡适集外学术文集》卷四,539页,北京大学出版社,1998。比如1970年到1975年,在

是他们挑选阅读文本的眼光。

本书也是京都大学人文科学研究所研究班的集体成果,从1996年开始的这个研究班,选择阅读与研究的中心文献是9世纪初唐代释神清《北山录》。此书收录关于唐代宗教研究方面的19篇论文,乍看上去,除了“唐代的宗教”这一共同的主题之外,似乎很难找到这些论文的共同点,正如编者吉川先生在序文中说的那样“论文关心的面向是相当不同的”(见第IV页),不过,作为一个研究班的成果,仔细阅读却也可以看到一些共同的、有意味的取向和方法。

选择《北山录》这样一份相当独特的佛教文献进行细读和研究,本身就相当有意思。首先,这是一份少有的佛教徒对佛教内部异端的批评,在佛道论争在唐代渐渐成为戏剧性的表演而暂时止息后<sup>〔1〕</sup>,佛教内部的正统之争和思想辩论,就成了思想史中最有意味的事件,而《北山录》的批评中,恰恰呈现了各种宗教之间、佛教内部各种派别之间的复杂关系。其次,它还是一份唐代典型区域性宗教文献,据《宋高僧传》,释神清先在绵州开元寺受学于辩智法师,后在梓州慧义寺依如律师受戒,最终为慧义寺住持。由于这一缘故,《北山录》对于佛教的论述与批评,其主要的语境是在四川,我们过去习惯于把整个唐帝国作为一个同一的对象,但是,事实上当时各地差异远比今天想像的大,所以,以这一宗教语境进行研究,就更加精细具体,这显然也无意中对应了目前正在盛行的“区域研究”。

---

福永光司先生为班长的《隋唐の思想と社会研究》班中,他们曾经细读《广弘明集》卷四隋代彦琼所撰的《通极论》,发表在《东方学报》49期、50期的长篇文章《通极论译注》(1977—1978)就是他们细读的结果,据说,其目的在于研究“在中国接受佛教的历史过程”。1986年到1991年,由吉川忠夫先生为班长的《六朝道教の研究》班,曾经用了五年时间仔细地会读了《真诰》,其成果就是陆续发表在《东方学报》68、69、70、71册(1996—1998)上的《真诰译注》,以及由同朋社出版的《中国古道教史研究》。但是,对于《真诰》的阅读仍然在继续进行,自1991年到1996年,他们又用了五年时间逐字阅读,于是又有一部《六朝道教の研究》。

〔1〕 参看罗香林《唐代三教讲论考》,《唐代研究论集》第四辑,台北,新文丰出版公司,1992。

显然,研究班充分注意到了这些特征。书中一些论文选择了从四川地区的宗教活动来透视整个唐帝国的宗教现象,如吉川忠夫先生的论文《唐代巴蜀における佛教と道教》注意到,不仅四川本身有智诜、处寂、无相、无住一系禅门的传统,有从北周到中唐,在中国宗教史上影响甚巨的卫元嵩、马祖道一、圭峰宗密,更有从汉末张陵以来到唐代王玄览,此地一直传统不绝的道教传统,而在这种佛道两教都异常兴盛的巴蜀,争夺存在空间就比其他地区更激烈,正是在这样的背景下,从巴蜀的宗教地图的变化就可以透视佛教与道教之间的竞争,他特别指出,在这一竞争中,似乎佛教占优,虽然有范材这样从佛教徒转为道教徒的人物,但是这几乎是惟一一例,而从道教信徒转为佛教徒者,却有相当多,如宝象(512—561)、灵睿(565—647)、释法泰、惠宽等等,不仅在这里经常有佛道论争,而且佛寺也常常挤进了道教的传统地域,像道教福地青城山上的飞赴寺和常道观并存,就是一例。在本来天师道控制的空间中佛教的渐渐进入,其实这已经在一个侧面呈现了唐帝国宗教的风景,即在李唐皇室表面崇道之下,佛教也渐渐超越了道教而渗透到几乎所有区域。而荒牧典俊的《〈北山录〉の立场と“南宗禅”以前の南宗禅》则指出,神清批评的禅门,与其说是传统所认为的保唐无住一系放达禅,还不如说针对的是当时从岭南到江西、湖南等地新展开的南宗禅。他分析,神清批判的禅门,有“沉空”、“取空”、“偏空”之趋向,而且自居大圣的地位、宣扬所谓入火不燃、入水不濡之禅等等,他断定神清所尖锐抨击的,应当是如百丈怀海一类的南宗禅,因为他们的特点才是否定所有善恶,否定所有“有”、“相”,从“有”、“相”解脱到绝对自由的“空”、排斥佛像与佛经,宣扬自身即佛,否定念佛往生净土。这就把四川的佛教论争与当时整个唐帝国的佛教风景联系起来了。这一说法当然有其道理,其实,从8世纪70年代问世的《历代法宝记》中,我们已经可以看出保唐宗由独立于南北两支到倾向荷泽一系南宗的转变,到9世纪初,由于南宗禅的洪州一系进入长安以及借助权力在世俗世界的风行<sup>〔1〕</sup>,巴蜀一带

〔1〕《历代法宝记》虽然是以净众寺一系角度来写历史的,但是先述六祖,又记神会,用了六祖慧能神会二十年后兴法的传说,已经表明了它的趋向,特别是关于传衣的说法和对于北宗的批评,更表明了它的变化。《大正藏》五十一卷,179—184、190页。

的禅宗转向是很自然的,尽管我本人并不完全赞同荒牧氏的说法,如对于百丈一系在南宗禅中的位置过分看重<sup>〔1〕</sup>,但是,他关于神清批判视野绝非仅仅局限于四川这一点,是可以同意的。这两篇论文恰恰向我们暗示了这样一个思想史现象,在过去被过分同一地对待的唐代宗教史中,其实有着不同地域的差异,而在不同地域的宗教之间,又存在着互相关联,这种研究意识,并不仅仅是套用所谓的辩证法则,而是一种有意义的方法,因为它把唐帝国的宗教史放在一个放大镜下面,把过去的笼统印象,换成了现在的清晰描绘。

精细的研究,向来是京都中国学的特点,这部论文集也同样显示着精深研究的意味。日本学者始终很注意新文献,爱宕元的论文《唐代河东闻喜の裴氏と佛教信仰——中眷裴氏の三阶教信仰を中心として》注意到了1994年从英国索回的文物中,有五方唐代墓志,其中四方与裴氏有关,加上原有的关于裴氏、裴氏配偶的墓志,几乎有六十余种,因此他用这些资料讨论了裴氏家族与三阶教的关系,这与吉川忠夫前两年发表的长篇论文《裴休传》正好相映成趣<sup>〔2〕</sup>,关于家族与宗教信仰的关系,其实资料很多,也很引人瞩目,在魏晋南北朝到隋唐,家族社会与家族生活,比我们现在想像要重要得多,就连信仰世界的地图也常常与这种家族的地域分布相关,比如南朝大族有的世奉天师道,这种现象背后还有什么可以分析的地方?可是至今我们的研究还很少,我曾在另一篇书评中指出家族与宗教之间的关系,因为“(大家族尤其是大士族)的构成以及声望、关系、财产,使它不仅是一个生产性团体,而且是一个文化性阶层,它们在当时社会中的声望、象征、信仰,它们与当时其他贵族家族群体的亲疏、交往、婚姻,以及它们在宫廷中的荣辱升降,不

---

〔1〕 我以为百丈怀海一系的地位,在当时并不重要,也并不是以代表当时的南宗禅,其重要性是后来才被建构起来的。参看葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》,北京大学出版社,1995。

〔2〕 《裴休传——唐代の一流大夫と佛教》,载《东方学报》六十四册,京都大学人文科学研究所,1992。

仅影响到整个社会的结构变化,也影响到整个社会风气的变化”〔1〕,如果在宗教史研究中可以把家族、区域和信仰联系起来,那么也许研究会深入得多,而爱宕元的这篇文章所分析的裴氏,其实就是唐代宗教信仰世界中一个相当有典型意义的家族,从信仰三阶教的裴玄证到后来崇敬禅门的裴休,这种宗教信仰的延续与转变,究竟有什么可以值得注意的地方?

特别引起我兴趣的是神塚淑子关于盛唐时代道教信仰的研究,这篇《则天武后期の道教》和她一贯的研究风格相近,从1998年在日本的一次展览中看到的武后时期嵩山所投的金简说起,她把久视元年(700)的这枚金简与封禅时的玉牒、玉策联系起来,又把道教投龙简仪式与古代封禅仪式联系起来,指出这种仪式背后透露的不仅是对政治合法性的追求,而且也隐含了对天子不死登仙的强烈诉求。如果论文仅仅到此为止,那么这似乎是一篇具体而微的道教研究论文,但是特别有意思的是,从第三节《坐忘行心——王玄览〈玄珠录〉中‘心’的概念》开始,主题转到了对道教思想的研究方面,作者大概也意识到了这种曲折可能给读者带来的困惑,所以在篇末指出,关于“金简”、关于“投龙与封禅”以及关于“心”的概念的讨论,这三个问题,除了在武则天时代这一共同点之外,“一眼看上去,似乎相互关联性并不密切”,但是,作者指出,由于替武则天乞求除罪长生的嵩山金简中,有一个叫做胡超的道士,而胡超是许氏为中心的教团在唐代复兴的重要人物,又与魏夫人仙坛的再发现有关,这些道教,恰恰又与武氏代唐称帝的过程有相当关系,在圣历二年(699)武则天过嵩山谒王子晋庙,第二年(700)便有投简之举,同年服用胡超调和的长生药,接着编《三教珠英》,于是,这与上清派在唐代的兴盛就发生了微妙的关系;同时,在包括了道教投龙投简仪式的最重要的国家祭典封禅仪式中,高宗和武后竟然在这种仪式中放弃了道教中以仪式见长的灵宝斋,选择了上清派的潘师正来策划这一典礼,从而凸显了上清在唐代道教中的位置,陶弘景、王远知、潘师正、司马承祯这一系的道教正是如此,逐渐成

---

〔1〕 参看本书《文献学与历史学思路——评吉川忠夫编〈六朝道教の研究〉》。



了道教的主流;论文到这里便顺势转向了道教理论的转向,对于王玄览《玄珠录》中对于“心”的强烈关注,通常人们会注意到它与佛教影响的关联,不过,这也是陶弘景以来道教上清一系的明显特色,这一向内关注的思想取向,随着上清派道教传统和思想的再发现,渐渐成了道教思想的主脉,而这种思想史的变化,恰恰就是与上述道教史中上清取代灵宝地位的变化相关的。

有时候,宗教史的细微变化,会对思想史的变化发生很大的影响,对于思想史的重大曲折,研究者往往会去寻找大背景,希望在大的社会史变化中找到相应内容,构成互相匹配的因果关系,这种方式其实是来自理念上的预设,并不一定是历史的真实,从这些细微处发现大历史,其实倒有可能更能勾勒历史图景,过去成语中所谓“风起于青萍之末”、“千里之堤溃于蚁穴”等等,正可以移来形容历史因果之间这种并不等值的关系,如果硬要给宗教史的变化寻找大背景,有时找到的只是自己事先塞进去的东西,反倒不如这篇论文的思路顺畅而且合乎情理。

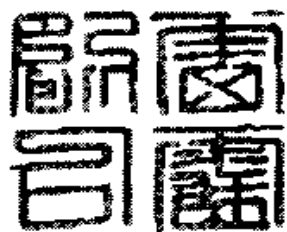
有好几篇论文被列在“文献研究”之中,如船山彻关于《萨婆多师资传》、池平纪子关于《占察善恶业报经》、藤井京美关于新旧《唐书》中的佛教记载、古胜隆一关于《老子述义》、垣内智之关于梁丘子《黄庭经注》、麦谷邦夫关于《太上老君说常清静经》的论文,都是在精细地解读与唐代有关的宗教文献,这给唐代宗教史研究提供了很多好处。众所周知,日本学者对于文献的研究是相当严谨的,但我想特别说明的是,恰恰是这种文献研究基础,成了保证其学术研究“底线水准”的条件,也许,学术研究有水准和深度的差异,但是,使学术研究变得平庸和伪劣的主要原因之一是缺乏文献研究的基础,而文献研究只要是严肃的认真的,无论其水平高低,深度如何,它所提供的坚实的文献资料和严肃的考证诠释,都能够保证论文有其参考价值。

可能有人会觉得其论述范围和涉及领域偏“小”,但是小有小的好处。当然,仅仅是无意味地选择那些冷僻的课题,却并不是“小”的好处,最有价值和最令人信服的研究常常是所谓“因小见大”,有时候,看

多了“宏大论述”，看精致的论文就特别有意思。尤其是，如果这一看似“小”的论文选题如果其深处可能拓展（即有可持续发展性），那么这样的论文就相当有价值。像金文京的论文《敦煌出土文书から見た唐宋時代の冥土信仰》，虽然仅仅从敦煌文书中关于冥土卢的记载开始讨论，但其后却涉及了民间信仰甚至东西文化交流，而小南一郎的论文《〈十王经〉をめぐる信仰と仪礼》，虽然讨论的只是一部已经有多人有研究的唐代佛教典籍《十王经》，但是，由于“十王”信仰后来流行甚广，远及朝鲜和日本，而且成为民间很普遍的仪礼，在历史中融汇了各种思想与观念，因而这一研究就给我们指出了佛教与道教甚至是儒家观念在民众生活史中融合的一个侧面，作者指出，实际社会生活史中这样的佛道交融状况，与典籍中所见的重视教理、展开佛道尖锐论争的所谓重视理性的信仰，有着极大的差异，这样就涉及了一个历史研究中的大问题。此外，如深泽一幸的论文《李商隐と佛教》也同样如此，它没有泛泛地讨论李商隐的佛教信仰，而是从大中七年李商隐作《唐梓州慧义精舍南禅院四证堂碑铭》的解读开始，讨论李氏与悟达国师知玄（809—881）和知玄的弟子净光大师僧彻的关系，讨论他与大中年间重建梓州观音院的关连，讨论他的信仰世界中佛教经典《法华经》的分量，特别是通过对于“四证堂”为纪念四禅师即净众无相、保唐无住、洪州道一、西堂智藏的分析，把这一文献与《历代法宝记》、《北山录》的记载联系起来，更是给我们进一步讨论四川和江西禅门在中唐的混融提供了线索。

顺便可以说到的是，唐代宗教史的研究，看起来已经很繁荣，但是实际上没有被发掘的死角相当多，被层层叙述遮蔽的历史也相当多。我总在想，道教史上，除了上清一系的历史外，应当如何全面地描述其他派系和其他区域的道教图像？在佛教史上，除了总是占据了我们的视野的唯识、华严、天台、禅门之外，是否还有其他未进入我们叙述的历史？不只是社会中的宗教生活史，始终没有被详细地描述，就连过去的叙述中那些清晰的宗派和历史，其实也很值得再检讨，因为我总觉得在目前的著作中看到

的那种清晰而简明的唐代宗教史线索,实在有些可疑,因为它太清晰和简明,反倒不如这些精细的个案研究呈现的零星图景,使我感觉更逼近历史的真实。



外编五：

## 一个学者与一个时代的道教史研究

——关于王明及其道教研究

王明(1911—1992)的道教研究之路,和他的学术之路一样曲折。当他1941年进入历史语言研究所任助理研究员,正式成为一个学术研究人员,从事道教研究的时候,他已经整整三十岁了。此前,他先在北京大学中国文学系读过好几年书,听过马裕藻、胡适、钱穆、陶希圣的课。大学毕业以后曾经回家乡几年,直到1939年又进入当时属于西南联合大学一部分的北京大学文科研究所以后,才跟着著名的中国宗教史专家汤用彤读《道藏》。据他后来回忆说,那时他先是住在昆明青云街,后来搬到乡下的龙头村,“每天工作十多小时,不知疲倦”〔1〕,两年间,他基本熟悉了汤氏的方法,就在他为申请哲学硕士而撰写的关于《太平经》的论文中,已经显示了今后他从历史文献的角度进行道教研究的路子。

〔1〕 关于王明的生平事迹,参考《王明学术自传》,巴蜀书社,1993。

不过,可能是那个时代发表条件比较困难,也可能是他的研究尚不够成熟,在四川南溪李庄板栗塆史语所的最初一两年里面,他虽然已经撰写了好几篇论文,但一直没有得到机会发表,多少还有些默默无闻。特别是1944年,他回到浙江乐清老家,由于路途不通而滞留家乡,更耽误了他的学术之路。在这几年中他担任过乐清师范学校校长,大体中断了他的道教研究。直到1947年,他36岁回到已经迁至南京的历史语言研究所,他才再次开始继续他的道教研究。于是,1948年可能成了他一生中成就最丰硕的一年,在这一年里,他接连发表了《论太平经钞甲部之伪》、《周易参同契考证》、《黄庭经考》、《老子河上公章句考》等多篇论文。对于1948年在《历史语言研究所集刊》等刊物上面发表几篇论文,王明显然是相当得意的。很多年后,他回忆自己的学术生涯时还说道,“史语所研究人员很少,精兵简政,闭门著述,不轻易发表文章,登载在《历史语言研究所集刊》上的论文,往往引人注目,社会上各种刊物都给稿费,唯史语所集刊不给酬金,成为惯例,集刊上的文章要求比较严格……所以投稿者的目的在此(名誉)不在彼(酬金)。”<sup>〔1〕</sup>王明在《历史语言研究所集刊》上的文章,确定了他后来在中国道教研究界的角色,也确立了他自己后来几十年的研究风格。

## 一 关于道教经典的研究

虽然使王明在道教研究界享有盛誉的《太平经合校》在1960年才正式出版,但是他关于《太平经》的校勘和研究,却是从30年代后期跟随汤用彤先生阅读《道藏》时就开始了<sup>〔2〕</sup>。其中1948年发表于《历史语言研究所集刊》第十八本的《论太平经钞甲部之伪》是一篇相当重要

〔1〕《王明学术自传》,102页,巴蜀书社,1993

〔2〕他在1941年毕业于北京大学文科研究所的时候,可能已经作好了《太平经》的初步校勘,他的毕业论文大体上就是后来的《太平经合校·导言》

的论文。在这篇并不算长的论文中,他指出,现存于《道藏》中的《太平经钞》甲部,钞撮了《灵书紫文》、《后圣道君列纪》等“晋以后之撰述”,而且从金丹、符书、文体、词汇等方面来考察,有相当多汉以后的思想和词语,比如他指出书中的“种民”之说,以及来自佛教的“本起”、“三界”、“十方”、“精进”等词语,这些都证明《太平经钞》甲部是后人的伪作。

接着发表的是《周易参同契考证》<sup>〔1〕</sup>,从他在文末的题记上可以知道,这篇文章写于1943年,即在南溪李庄板栗坳史语所的时候。这篇论文说明“参同契”并非金木火而是“太易、黄老、炉火”的意思,并且详细地说明了《周易参同契》与京房易、虞氏易之间的关系,以及此书中采用纳甲、十二消息、六虚和卦气知识。论文对此书的源流作了相当清楚而且准确的描述,按照他的考证理解,《周易参同契》的确是金丹之祖,在这部始创之书中的主要思想是,“人体中的元气,有限而易败,惟有服食金丹大药,化为无穷不朽之元气,以续有限易敝之形躯,故得长生不死也”,但是此书并不提倡房中、内丹、服符、祭祀和昼夜运动。在这篇文章的最后,他考证了《古文参同契》,断定这是一部后出的伪书。

同年的《史语所集刊》第二十本(上)中,王明又发表了一篇关于道教经典的考证文章《黄庭经考》,在这篇据文末题记说经过了胡适和劳干“赐阅一过”的论文中,显示了王明相当娴熟的文献考据功夫,他断定,《黄庭经》中,《内景经》早于《外景经》,应当是魏晋时代流行的道书,而且提出,这部经典的要义之一,是把“汉代相传的五脏神,扩充为八景二十四真”;这部经典的要义之二,是黄庭宫与三丹田之说,它特别强调脾(黄庭)及下丹田(气海、精门、关元、命门)在固守精气上的意义;这部经典的要义之三,是它凸显了“积精累气”的思想,使它成为道教养生一派的首要经典。在这篇文章里,王明还相当深刻地指出,“古之道家,原崇自然,道教则思以人为制驭面求长生,故近科学精神,然此幼稚之科学精

---

〔1〕 据他的自传说,这篇文章写于史语所,即1941年之后,但在1946年,就在他的家乡浙江乐清印刷过。见《王明学术自传》附录,134页。

神,仍往往不免与巫术相糅杂也”。

王明在这一年发表的论文中,还有一篇并不是刊登在《史语所集刊》中的,即《老子河上公章句考》。这篇论文试图叙述的问题面,似乎比前面几篇要宽,特别是开头对黄老之学三变的说法,他认定西汉初以黄老为政术,主治国经世,东汉初叶以下至东汉末年,以黄老为长生之道术,主治身养性,三国时代,以老学为虚无自然之玄论。他在这个历史框架中考证《河上公章句》,认为《史记·乐毅传》中虽然已经有河上丈人,但到皇甫谧《高士传》和葛玄《道德经序诀》才提到有河上公注老子,所以它是后汉人的作品,而它的主要思想就是“以论治身养生为主义”,“以常道为自然长生之道”,其养生之学说包括了“呼吸行气”、“爱精气”、“养神”、“除情欲”,最后他考证葛玄与《河上公章句》的关系,力驳日本学者武内义雄《老子原始》中关于河上公注晚出、且本于葛玄《老子节解》的看法。他的结论是,《章句》“盖当后汉中叶迄于末造间,有奉黄老之教者,为敷陈养生之义,希幸久寿不死,托名于河上公而作”,“《河上公章句》为《老子》传世之古注,大体成一家之言,不能不谓汉代思想史上有价值之材料也”。〔1〕

## 二 王明道教经典研究之意义

以上几篇论文的背后,是有王明对于道教的一个整体看法的。大体上说,王明相信,道教是从道家演化而来的〔2〕,汉末是道教形成的枢纽

〔1〕《老子河上公章句考》,原载《国立北京大学五十周年纪念论文集》,1948。

〔2〕这种看法源头很早,如许地山写于1927年,发表于《燕京学报》第二期上的《道家思想与道教》就明确地说到了这一点,当然现在已经有了相当改变,稍后的中外学者都对这种直接从道教上溯道家的线索有怀疑。可以参看以下著作:马伯乐(Henri Maspero)《道教》,川胜义雄日译本,1966,又东洋文库本,平凡社,第12版,东京,1992;宫川尚志《六朝史研究》(宗教篇)第五章,80—83页,平乐寺书房,1966;福井文雅《道教の定义に关する一二の問題》,载《早稻田大学大学院文学研究科纪要》第二十二辑,东京,1980;福永光司《中国宗教思想史》,载《讲座东洋思想》第三卷《中国宗教思想》(1),岩波书店,1990。

时代。因此,他一面考证《老子河上公章句》中显示出来的老子诠释的宗教化转向,一面考证道教早期经典《太平经》中的内容,而这两部经典正是道教最早也是最重要的经典。按照他的理解,道教从一开始就以养生成仙为追求之理想,因而有外服金丹和内炼精气的两路,所以他把金丹之渊源的《周易参同契》和养生之经典《黄庭经》作为研究和考证之重点。这四篇文章呈现了他当时的基本思路,也显示了他今后研究的基本风格。

毫无疑问,这种思路有相当的道理,而从经典考证入手也是当时中国宗教史研究中历史文献学研究的必然取向。汤用彤先生本人虽然曾经在语言学和哲学方面有相当造诣,但是对于中国宗教史的研究,却依然是以历史文献学的方法为主,如其名著《汉魏两晋南北朝佛教史》即是如此,而他对于道教的研究也是如此,他关于道教最早的也是最有影响的论文之一《读太平经书所见》,就充分显示了这一路向。在他的影响下,王明走的也是这样一种研究之路,几十年以后当回顾自己的研究时,他还是在强调道教研究中经典研究的意义:

一些初期道教的经典,各自成为宗派,有专门的论述,后世的学者纷纷踵事增演,往往影响深远。例如后汉魏伯阳撰的《周易参同契》是专论炼丹的最早的道书,号称丹经之祖。后世有不少撰述从多方面和不同角度阐释它、发挥它,甚至造说参同古本和龙虎古经,成为有关《参同契》专门的学问。又如魏晋之际问世的《黄庭经》,描述入身的五脏、六腑、三关、丹田的炼养,书分《内景经》和《外景经》两种,后代注解和敷演《黄庭经》的著作很多,蔚然成为黄庭学。由此可见,早期道教的经典往往成为后世某派道书理论的渊薮,犹如儒家经典后来之有某些经师的传诂注疏一样。〔1〕

从这一表述里,可以看到他选择道教早期经典作为道教研究的基础取向和研究思路,这一取向和思路从他跟随汤用彤学习道教经典时就已经形

---

〔1〕《道家与道教思想研究》之《序言》,3页,中国社会科学出版社,1984。



成。我想,他在史语所的时候也一定是按照这一取向和思路进行他的研究的,1948年的论文就充分表现了这一取向和思路下的成就。而后来的若干年中,这一取向和思路依然是他的道教研究的中心,1960年出版的《太平经合校》(中华书局)、1980年出版的《抱朴子内篇校释》(中华书局)和1981年出版的《无能子校注》(中华书局),大概都可以算是这一取向和思路的延续。

### 三 关于王明道教经典研究的评论

道教研究无论如何应当从现存道教经典《道藏》研究开始,这似乎是不言而喻的常识,而《道藏》研究中最大的困扰和麻烦,就是如何确立典籍著述的年代,这似乎也是这一领域的共识。中国的道教研究虽然有翻译的日人小柳司气太之《道教源流》及许地山、傅勤家等人概述式的研究在前<sup>〔1〕</sup>,但是真正深入的研究,却依然有待于对经典的细致梳理。这种思路最早当然可以追溯到刘师培在白云观读《道藏》时所写的笔记,不过自觉把握这一取向,则是此后的胡适和汤用彤,尤其是后者,他以《读太平经书所见》开拓了这一思路<sup>〔2〕</sup>,王明的道教典籍研究,在40年代正是沿着这一取向和思路进行的,他接着汤氏从《太平经》、《周易参同契》等几部经典入手,判断力也是相当敏锐的。

不过,应当指出的是,在当时的观念影响和条件限制下,王明的考证也有一些不如人意处。以《太平经》为例,在《道藏》中,《太平经》一一九卷仅残存六十七卷,再加上后附《太平经复文序》和《太平经圣君秘旨》,但是,另外有《太平经钞》十卷,分甲至癸部,这在宋代即已经如此(贾善翔的《犹龙传》已经说到)。最早把《太平经》和《后汉书·襄楷传》中干

〔1〕 小柳司气太《道教源流》,傅代言中译本,中华书局,上海,1927。许地山《道教史》上册,商务印书馆,上海,1932。傅勤家《中国道教史》,商务印书馆,1937。

〔2〕 汤氏此文发表在《国学季刊》第五卷第一期,1935。

吉的《太平清领书》同视为一书的,是唐代的《后汉书注》,此外是《神仙传》卷十的《宫嵩传》。1930年,日本人小柳司气太发表《后汉书襄楷传の太平清领书と太平经との关系》即根据上述资料认定,《太平经》就是下吉的《太平清领书》〔1〕,中国的傅勤家写《中国道教史》就采用了这个说法。不过,小柳司气太的研究尚嫌简单,真正关键的研究是1935年汤用彤的《读太平经书所见》,这篇文章以相当清晰的考证思路,断定《太平经》是后汉时代的道教成立过程中的产物,这篇文章发表以后影响相当大,如1941年日本出版的《道教の实态》,在第一篇《历史篇》中讨论《太平经》的问题,就首先引用了汤用彤的论文〔2〕。

《太平经》被确认为后汉的作品之后,与《太平经》相关的《太平经钞》就成了引人注目的问题。《经钞》是否就是钞撮《经》而成的,对于进一步确认《太平经》的时代是很重要的关键。如果《经钞》真的是钞经,那么,不仅可以补足《太平经》,而且《经钞》的内容、思想、语言、技术应当也可以反映《经》的时代,可是,现存的《太平经钞》特别是甲部有明显的后出痕迹(如受到佛经影响,有因果说等等),正如王明所指出的那样,在“金丹”、“符书”、“文体”、“名词”几方面都有问题,所以在汤用彤确认《太平经》为后汉典籍的前提下,《太平经钞》甲部就一定需要证伪。王明的思路就是如此展开的,直到近四十年以后的1982年,他在《论太平经的成书年代与作者》中仍然坚持〔3〕,《太平经》是东汉成书的,但《经钞》甲部是伪书,“不能把《太平经钞·甲部》的时代不予考察不加甄别地推断为《太平经》成书的年代”,并且继续从语词、地理、社会风尚、思想四方面进一步加以考证。但是,他似乎没有理解日本学者把《太平经》当做陆续成书的杂书的想法,他强调,自汤用彤1935年发表以后,问题“基本上已经解决了”,而且侯外庐、冯友兰、任继愈、陈国符、卿希泰、魏启鹏也都已经接受了〔4〕。

〔1〕 后收入《东洋思想の研究》,森北书店,东京,1942。

〔2〕 参看《道教の实态》,44—50页,朋友书店重印本,京都,1975。

〔3〕 文载《世界宗教研究》1982年第1期。

〔4〕 王明《道家与道教思想研究》183页,中国社会科学出版社,1984。

但是,正如日本学者所研究的那样,现存的《太平经》本身并不是一个一次成书就一成不变的文本。其实,就在汤用彤发表他的论文后不久,福井康顺发表《太平经の一考察》,对这一思路就有所质疑<sup>〔1〕</sup>,1952年,福井对自己的说法进行了总结,他认为,现存《太平经》是由四种异本构成的,第一是前汉末甘可忠的《天官历包元太平经》十二卷,第二才是后汉干吉《太平清领书》一百七十卷,第三是唐宋时代普遍流行的《太平洞极经》百七十卷,它可能是从梁恒法闾到陈周智响作成的,第四是元代以后重新拾掇的现存《太平经》五十七卷,这是从《太平洞极经》中杂辑的残缺<sup>〔2〕</sup>。如果真的是这样,那么,关于《经》真而《经钞》伪的两分法就需要重新考虑了。因此更晚些时候,日本的吉冈义丰氏曾经指出,王明对于《太平经钞甲部》之伪的考证虽然不错,但是不应当把现存的《太平经》当做后汉旧本一成不变的原貌。《经钞》甲部由《上清后圣道君列纪》、《灵书紫文》构成,因此为伪,这本来不错,但是“由于王明根本不知道敦煌本的存在,而把《太平经》当做后汉的旧本,仅仅根据甲部依据的典籍进行批评,所以没有注意到,其实可以把《经钞》甲部当做考定现存的《太平经》文本出现的根本资料。敦煌本与《道君列纪》和《甲部》是一致的,这一点应当首先注意”<sup>〔3〕</sup>,因为这恰恰说明在流传过程中,《太平经》可能已经有了增删改订,而甲部可能正是钞了那个经过增删改订的本子,这样说来,它究竟是真是伪呢?

这里当然有一个那时很难避免的缺憾,王明当时的研究确实没有充分利用敦煌的资料,而在英国所藏的敦煌文书中,恰恰就有《道藏》本中所缺少的《太平经目录》。因此他的研究以及1960年出版的《太平经合校》在这一点上受到一些批评,如吉冈义丰一方面指出,“此书在付印现

〔1〕《东洋史会纪要》第一、二册,1936、1937。

〔2〕参看福井康顺《道教の基础的研究》,253—255页,理想社,东京,1952,在其初稿于1936、1937年发表后,大渊忍尔曾经在《太平经の来历について》和《太平经の思想について》两篇文章中,对福井的看法有所批评,见《东洋学报》27卷2期、28卷4期,东京,1940、1941。

〔3〕《道教と佛教第二》第一篇《敦煌本太平经と佛教》,72页。国书刊行会,1959、1983。

存《道藏》本《太平经》全文的同时,收集了各种文献中引用的残存的佚文,将全文进行精心的校订和断句,《太平经》号称难读,王明氏校本的句读虽然还有问题,但作为指标是很有益处的。王本一出,为《太平经》的研究者提供了便利的文本,从这个意义上说,是划时期的工作”,但另一方面也批评他没有考虑到敦煌资料<sup>〔1〕</sup>,而法国学者康德谟(Karltensmark)在《太平经的理论》一文中,也批评了王明没有参考敦煌本 S. 4226<sup>〔2〕</sup>。直到1964年和1965年,王明陆续发表《敦煌古写本太平经文字残页》和《太平经目录考》<sup>〔3〕</sup>,才根据敦煌文书,对《太平经合校》的目录加以重新考定,但他坚持由于敦煌本的目录,“更进一步地证实了《太平经钞》甲部之伪的说法”<sup>〔4〕</sup>。

#### 四 王明关于道教思想史的见解

这种非真即伪的思路,在经典考据中常常相当流行,但是这种思路并不太符合古代中国文献流传中不断被抄写、增删、改编的实际情况,现在已经有相当多的学者已经看到文献学研究中的这一局限了。因此,一种相对比较通达的文献断代思路就偏向于承认,那种把文献绝对地断在某年某人的做法有问题。王明的时代还没有接受这种观念,所以常常要在文献考据中断其真伪。不过,无论如何,在中国道教史研究上,特别是在1940年代以历史学与文献学为主的天道研究中,王明是相当重要也是相当出色的,而他在60年代以后陆续出版的天道文献校注,也是在那个时代研究的基础上进行的,而他对这些文献研究和整理之后的出版物,至今仍然是天道研究中必须参考的基本读物。

〔1〕《道教と佛教第二》第一篇《敦煌本太平经と佛教》,12页。国书刊行会,1959、1983。

〔2〕《太平经的理论》,福井文雅日译文,载酒井忠夫编《道教の总合的研究》246页,国书刊行会,东京,1978。

〔3〕文载《文物》1964年第8期;《文史》第四辑,中华书局,1965。

〔4〕《道家与道教思想研究》,237页。

不过也需要指出,由于时代和环境的原因,40年代以后,他的道教研究逐渐出现了并不自觉的转向。这也许与他的老师汤用彤的影响也有关系<sup>〔1〕</sup>,在80年代发表于《汤用彤先生九十诞辰纪念论文集》中的《农民起义所称的李弘和弥勒》一文中,王明回忆说,汤氏过去是“为学术而学术”,1949年以后“他转变了,……反映在学术研究上,也表现了新时代的精神,注意为已往所不注意的问题”,下面举出的例子是汤用彤在此后研究李弘和弥勒,因为这可以“说明了被压迫人民利用民间道教作为号召群众反抗封建统治的工具”,“代表民间道教和佛教两个象征性的起义领袖的偶像,是动员民众、组织民众的有利工具”<sup>〔2〕</sup>。其实,在某种意义上说,这也是王明思想的自述,王明的思想紧随汤氏,在后来发表的论文中,他也一样,常常在他擅长的文献考据领域之外,要努力地去分析道家 and 道教哲学的唯物唯心主义倾向和道教行为的阶级性质。

这并不是他一个人的取向,这也是时代风气的变化。比如50年代末到60年代初围绕《太平经》和早期道教研究,就反映了这一变化,像另一位相当著名的历史学家杨宽,在《论太平经》、《论黄巾起义与曹操起家》中,也同样表现了时代变化中的学术取向和思路变化,杨氏把《太平经》当做中国“第一部农民革命的理论著作”,把黄老道分成了桓帝和曹操也信仰的统治阶级一派和张角信仰的农民阶级一派,其实就不免牵强<sup>〔3〕</sup>。而王明《道家与道教思想研究》之《序言》在分析道教的时候,也同样落入这一窠臼,他首先提到“道教思想属于社会的意识形态,……《太平经》论述天地万物的生成,本是采用汉代流行的元气论,是一种近似朴素唯物主义的宇宙观,但是通过宗教神学表达的方式,归根结底,不能不承认天神的主宰作用”,其次则说,“原始道教思想的发

〔1〕 尽管他在后来的自传中强调他“学无常师,不主一派”,而且说他“师从似乎很错综复杂”,但实际上他的研究思路受当年指导教授汤氏的影响还是很明显的,《王明学术自传》,11页。

〔2〕 此文后来收入《道家与道教思想研究》,两段引文分别见376、380页。

〔3〕 杨宽《论太平经》,载《学术月刊》1959年第9期,上海。《论黄巾起义与曹操起家》,载《曹操论集》,北京,1962。

生,是当社会政治经济遭受危机的时候……道教理论家也应运而生,以宗教神学的方式寻找解决社会危机的方案”,在后面又说道教与农民起义的关系,“因为民间宗教的吸引对象就在于广大被压迫的受苦受难的生灵之中”〔1〕。这是王明自觉的追求,他在序里还说,自己“研习道教经典,始于30年代的末叶,时断时续,未遑专心致志”,而1949年以后发表的文章,“偏尚考证”,因此他希望可以进行一些符合时代的理论阐述,所以1962年、1982年发表的关于《阴符经》、《无能子》的论文,虽然也是经典研究,但论文的后半部却是理论分析,这表现了他的转向。但是,我们看到,当他进行文献考据时,他的功力得到相当的发挥,但是当他进入论述,却不免很呆板简单。如说《阴符经》有唯物主义思想,“同时不能不估计它的主要缺点”即夸大人的心与身的作用“而陷入主观唯心主义的谬误”,有辩证法思想因素,而又有“浓重的形而上学色彩”。如说《无能子》是农民大起义影响下的一部特出的著作,“否定君臣的名分,反对忠孝伦理道德,抨击‘杜乱臣贼子之心’,对贵贱的等级、贫富的差别、尊卑的礼节都深致不满,痛恨强名,谴责圣人,甘愿作时代的狂人”,“把他的自然主义应用到自然观上,形成元气自然论……有了唯物主义的自然人观,就能破除世俗的迷信”〔2〕。在这些比较晚期的论文中,依然有相当出色的文献功力在,只是为了迁就一些理论,他只能改而使用他并不熟悉和擅长的兵器,以表现他自己的不落伍,因此那些文章看起来就像分成了两截,前而是娴熟的经典研究和资料梳理,后面是陌生而牵强的理论分析。其实,人各有所长,像王明这样的学者,从一开始的取径就是经典研究的取向和思路,作理论论述,实际上等于是弃其长而用其短。

---

〔1〕《道家与道教思想研究》,2、4页。

〔2〕原分别刊于《哲学研究》1962年第5期,北京;《中国哲学史论》,山西人民出版社,1981。后均收入其《道家与道教思想研究》,157—158、165、177页。



外编六：

# 中国（大陆）宗教史 研究的百年回顾

## 引言

要在较短的篇幅里说明现代的中国宗教史研究的大体情况实在很困难，因为可以称之为现代的学术性的中国宗教史研究，如果从 19 世纪末 20 世纪初算起的话，到现在也已经有一个世纪的历史了。在这一百年的时间里，研究中国佛教道教以及其他宗教的著作与论文很多，也经历了相当复杂的变化过程，不小心的概括有可能导致描述的失真。不过，如果允许我从个人的理解角度，用粗线条来描述其轮廓的话，我想，20 世纪中国宗教史研究大体可以分为文献学与历史学研究阶段（1950 年以前）、哲学史研究阶段（1980 年代以前）、社会文化史研究阶段（1980 年代），以及近来刚刚出现，也许会持续到下一个世纪的宗教史研究的转型阶段。当然，这个阶段似乎才初露端倪，今后的走向究竟如何，目前还难以断定。

## 上 篇

摆脱护教阐教为中心的信仰主义的宗教史研究,大约是从19世纪末才逐渐开始的,而真正现代意义的宗教史写作,则要在本世纪才成型<sup>〔1〕</sup>。回顾过去百年的学术史,我们可以看到20世纪特别是到二三十年代,中国宗教史研究才出现了特别兴盛的局面。这种兴盛局面的出现,除了时代环境之外<sup>〔2〕</sup>,我以为,大概还应该提到三方面的原因:第一,是新文献的发现与旧资料的公开。中国亡逸而日本保存的唯识学文献的重新传入刺激了佛学研究的新境界,敦煌的佛教道教摩尼教资料的发现改变了过去中世宗教史的旧说,大内档案的公开与明清宝卷的搜集开拓了近代民众宗教的领域,这是20世纪中国宗教史研究的一大契机。第二,是历史理论与方法的全面改观。20世纪以前如果说有宗教史研究的话,那么最多只是信仰主义的研究,除了少数局部的考订外,大多是为一宗一派续写家谱编写灯录,但是20世纪以来,西洋或东洋的历史学理论与传统的文献考据方法的结合,实验论、进化论、唯物论、辩证论的渗透,使宗教史研究渐渐脱离了信仰主义的轨道,不仅具有了纯粹学术的意味,而且宗教史的描述依托了一些解释理论的支持。胡适所谓的“系统”、“历史”、“比较”的方法被普遍接受,以及历史学界中“信古”、“疑古”、“释古”的观念递进,使冷静的观察和评价逐渐代替了盲目的崇拜和赞颂,以文献学的、语言学的、人类学的、文化学的视角,从各个方面对宗教史进行研究,使笼罩在宗教史上的神秘日益消退。第三,是研究者的职业化与

---

〔1〕 我在《论晚清佛学复兴》中曾经以佛教为例,谈到过宗教研究的近代转型问题,此处从略,参见《学人》第十辑,江苏文艺出版社,1996。

〔2〕 关于时代环境,请参看葛兆光《运化细推知有味——关于三十年代佛教史研究的随想》,载《读书》1994年7期。



学院化。由于学者不附属于任何宗教派别,而是在学院中进行独立的学术研究与教学,因而大多能保持研究中的价值中立,他们并不需要承担任何宣传或批判的实用性责任<sup>[1]</sup>。

二三十年代以来,由于有了这三方面的条件,中国宗教史逐渐摆脱了信徒为自己所信仰的宗教写光荣历史的局面,开始在文献考证和历史描述两方面对宗教史进行研究,佛教研究如梁启超、胡适、陈寅恪、汤用彤、黄忏华<sup>[2]</sup>,道教研究如许地山、傅勤家、陈垣、陈国符<sup>[3]</sup>,他们的研究显然一方面受到欧美与日本学术思想的影响<sup>[4]</sup>,又一方面继承了中国传统的考据之学,也就是说,他们把欧美的实证主义的理论、语言学与文献学为主的历史学方法,和清代考据学传统结合起来,对中国宗教史的各个

- 
- [1] 像胡适再三申明他不信佛教,但这并不影响他研究禅宗史(参见胡适《致柳田圣山》、《中国禅学之发展》,分见《胡适禅学案》619、462页,正中书局,台北,1975);陈寅恪对佛教义理不感兴趣,但这并不妨碍他考证佛教经典(参见俞大维《谈陈寅恪先生》9页,见《谈陈寅恪》,传记文学,台北,1970);陈垣不是佛、道教徒,但他依然有多部关于佛教道教的名著(如《中国佛教史籍概论》、《明季滇黔佛教考》、《南宋河北新道教考》及《清初僧净记》);汤用彤也不是佛教的信仰者,但他的佛教史研究却是这方面的最好的成就(例如《汉魏两晋南北朝佛教史》,长沙商务印书馆,1938),至今没有比它更好的同类著作。
- [2] 如梁启超《佛学研究十八篇》(原作于20年代,中华书局,1985);胡适《楞伽宗考》、《荷泽大师神会传》(《胡适论学近著》,商务印书馆,1935);陈寅恪《武器与佛教》(原作于1935年,《金明馆丛稿二编》,上海古籍出版社,1980);汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》(商务印书馆,1938,中华书局,1983);黄忏华《中国佛教史》(商务印书馆,1940,上海文艺出版社,1990)。
- [3] 傅勤家《道教史概论》(商务印书馆,1934)、《中国道教史》(商务印书馆,1937);许地山《道教史》上册(商务印书馆1934,中国书店,1991);陈垣《南宋初河北新道教考》(辅仁大学,1940,科学出版社,1958);陈国符《道藏源流考》(中华书局,1949、1963、1985)。
- [4] 马克斯·缪勒的比较宗教学在杨文会时代就通过日本的南条文雄传入中国,参看葛兆光《东本愿寺与中国近代佛学的复兴》,《二十一世纪》1996年2期,香港;德国的文献学语言学方法则通过日本的佛教史研究者及中国出洋留学者如陈寅恪、傅斯年等传入中国,美国的实验主义思想则是由胡适的改造而成为历史学宗教史学的思想,而欧洲的社会学如弗雷泽、涂尔干(杜尔凯姆),汉学如葛兰言的研究在江绍原《发须爪》(北京大学民俗学会丛刊,1927)、郑振铎《汤祷篇》(古典文学出版社,北京,1957)中可以看到痕迹。

方面进行研究,在当时出版了很多杰出的宗教史著作,在他们的努力下,从甲骨卜辞与上古宗教的萌芽、敦煌文书与中古宗教的发展、大内档案与近世宗教的演变到风俗习惯和当代宗教的影响,都有了相当出色的研究,中国宗教史的文献与历史大体有了一个清晰的轮廓与脉络。这是中国宗教史研究的第一次历史性的变化,也是近百年宗教史研究的第一个阶段,即文献与历史学研究的阶段。

1949年中国的巨大变化对于中国思想与学术的影响,至今还难以进行充分的评价。不过,在中国宗教史研究中可以看到的是,虽然,过去的文献学与历史学研究方法在清代学术与西洋学术两方面的支持下已经成为现代中国的新的学术传统,即使是在这一特殊的时代,依然在不少学者那里是主要的研究方式<sup>〔1〕</sup>,但是,中国宗教史研究的主流却逐渐受到意识形态的影响,被认为是马克思主义的两种历史分析方法即进步落后的阶级斗争史观、唯物唯心两分的哲学史观笼罩了宗教史研究,同时,在20世纪的中国一直起了支配性作用的进化史观和在一千年的中国一直影响上层社会的儒家的宗教批判观念,也在暗中影响着宗教史的研究,于是我们可以看到几个现象:第一,宗教的思想历史常常被放在哲学史的框架中进行论述,或者用哲学史的评价方式来研究宗教史,而且对于宗教哲学的分析,又大多是以西洋哲学的唯物唯心二元论为基础理论,以马克思的历史唯物主义为评价标准的,如修订过的冯友兰的著作及任继愈、杨荣国的

---

又,二三十年代从外文译过来涉及宗教史的论著有(日)渡边秀芳《中国哲学史概论》(刘佩元译,商务印书馆,1926)、(日)小柳气司太《道教源流》(傅代言译,中华书局,1927)、(法)沙畹《摩尼教流行中国考》(冯承钧译,商务印书馆,1931)、(日)加藤玄智《世界宗教史》(铁铮译,商务印书馆,1933)、(日)岛地默雷、生田得能《三国佛教略史》(释听云、海秋译,上海佛学书局,1930)、木村泰贤《原始佛教思想论》(欧阳翰存译,商务印书馆,1933)、羽溪了諦《西域之佛教》(贺昌群译,商务印书馆,1933)、(法)葛兰言《古中国的跳舞与神秘故事》(李璜述译,葛兰言作格拉勒,中华书局,1933)、武内义雄《中国哲学思想史》(汪馥泉译,商务印书馆,1939)、(荷)施列格《天地会研究》(薛澄清译,长沙商务印书馆,1940)等等。

〔1〕例如汤用彤、吕澂、王明的研究。

著作<sup>[1]</sup>；第二，宗教的历史价值分析有时会被社会功能评价所取代，儒家过去就一直宣称的宗教“经济蠹虫”论、宗教“消极避世”论，在新的历史著作中又以新的形式出现，马克思的历史唯物主义与儒家思想在反对佛道上得到一致，最明显的例子大概是范文澜的《隋唐佛教》一书<sup>[2]</sup>。第三，宗教的社会作用常常会被放置在阶级斗争中加以评价，宗教史研究中十分突出的现象是研究者总是在讨论农民起义与宗教的关系，而且这一宗教的进步与否似乎总是与它是否参与了农民起义相关，例如道教与黄巾起义、吃菜事魔与方腊起义、白莲教与元明清农民起义等等，1960年代前期一下子出现的道教、《太平经》与黄巾起义、张鲁政权性质的讨论中的数十篇论文即典型的例子<sup>[3]</sup>。这大概是20世纪中国宗教史研究的第二个阶段，即意识形态影响下以“哲学史”与“政治史”形式出现的阶段<sup>[4]</sup>。

- 
- [1] 任继愈《中国哲学史》第二册、第三册，人民出版社，1979。《汉唐中国佛教思想论集》，人民出版社，1973；杨荣国《简明中国思想史》，中国青年出版社，1962。《简明中国哲学史》，人民出版社，1973。特别可以参考的是任继愈主编之多卷本《中国佛教史》的第一卷《序》，10、14、17页关于哲学史与佛教史的关系、佛教的社会基础、佛教唯心主义体系与马克思主义真理的论述，中国社会科学出版社，1981。至今中国大陆的宗教研究依然附属于哲学研究，就好像宗教专业依然附属于哲学系一样，我以为，宗教研究所需要的专业知识与哲学研究所需要的知识是并不一样的，这是因为宗教与哲学本身不一样。宗教处理的是人的感情问题，哲学处理的是人的理性问题，宗教的前提是一个无需论证的信仰，哲学的前提是一个必须检验的假设，宗教解决的是人类在世界上生活的具体困难，哲学解决的是人类在思维上运作的抽象逻辑，宗教有一系列的仪式方法组织来保证它的存在与意义，哲学却无须这些可以存在于少数人的书斋。
- [2] 《隋唐佛教》，人民出版社，1979。这是从范文澜《中国通史简编》中抽出来的，其引言对佛教批评极为严厉，甚至说“佛教在唐代是社会的大祸害”，但其理论出发点也没有越出南朝范缜、唐代傅奕、韩愈的旧樊篱，似乎仍在上演着一场千年以前的儒佛论争，或者反过来说，是千年以后儒佛论争余音不绝。
- [3] 参看杨宽《论〈太平经〉——记我国第一部农民革命的理论著作》（《学术月刊》1959年9月）、喻松青《老千道家思想与〈太平经〉》（《光明日报》1961年6月4日）、熊德基《〈太平经〉的作者与思想及其与黄巾和天师道的关系》（《历史研究》1962年4期）等等。
- [4] 据说毛泽东仍对中国当时的宗教研究表示不满，1963年12月30日在一份文件上批示，称“国内没有一个由马克思主义者领导的研究机构，没有一本可看的这方面的书”，而且说，“用历史唯物主义写的文章也很少，例如任继愈发表的几篇谈佛学的文章，已如凤毛麟角……”见《文汇报书周报》1992年10月17日引《统一战线》文。

当然,这种研究思路在三四十年代已经有相当的影响<sup>[1]</sup>,不过,应该指出的是,它真正成为一种具有垄断性的研究范式与叙述话语,却要依靠权力的支持与教育的影响,所以直到五六十年代,当这种“迷信”与“科学”、“唯心”与“唯物”、“维护封建统治”与“反抗封建压迫”等分析框架及其背后的观念与思路,通过学科的建制(宗教学归于哲学系)、教科书的传递(大学关于宗教的一些知识是通过哲学史教科书传授的)、考试制度(有规定性的价值确认与是非判断),深入到后来的研究者之中时,它才成了一种拥有不容置疑的真理范式。由于大学的课程都由强有力的政治意识形态的单一理论主宰,在这种情况下,各个系科的课程会培养出缺乏批判能力与意识的学生,原因在于,学生们从来没有置身于反对的批评中,也不习惯于众声喧哗的状况<sup>[2]</sup>,在中国五六十年代那种一统化的教

[1] 正如30年代的郭湛波在《近三千年中国思想史》中说到的,当时的思想界即已经处在“以马克思的‘唯物史观’为主要思潮,以辩证法为方法,以辩证唯物论为基础,以中国社会史为解决中国问题的钥匙”的时代,168页,大北书局,北平,1935;所以,郭沫若曾经对不懂马克思恩格斯的学者如胡适等很蔑视地说,“没有唯物辩证论的观念,连国故都不好让你轻谈”,“因为社会的来源既未认清,思想的发生自无从说起”,见《中国古代社会研究》的序言,科学出版社,1956;而李季在《胡适中国哲学史大纲批判》中则批评胡适不从阶级着眼、不从社会基础入手,不从实际生活中找线索,“像这样的‘求因’是求不出真因来的”,234页,神州国光社,1932;具体到中国宗教研究方面,还可以举一个例子,如1934年在北平创刊的《文化批判》杂志,从创刊以来,半年内发表的三篇有关宗教的论文,就相当地激进。如雪菴《宗教观念的否定与无神论哲学的前途》(创刊号,1934年5月)、王宜昌《宗教与中国封建社会》(第一卷第四五期,1934年9月)、王宜昌《今日中国的佛化与化佛》(第二卷第一期,1934年11月)。比如,雪菴的文章主要依据蒲列哈诺夫的《史的一元论》,说,“(宗教)决不是为榨取者的支配阶级为了他们自己的信仰因而形成的,乃是因为他们要使被榨取阶级信仰这种宗教,把它当做最有用的精神的工具来利用的”,他把宗教划在唯心论阵营,与科学和唯物论对立起来,“将来的社会,必然会发展到某种新兴阶级之手,而这新兴阶级,其先天就是具有反宗教性的……不用说,宗教观念的否定,相反的就是无神论哲学的肯定”。而王宜昌的论文则主要依据拉法格的《财产之起源与进化》,把宗教当做封建制度、封建组织和封建统治工具,把宗教信仰看作是封建精神武器,更看重宗教的社会性质与社会作用。以上这些思路,其实已经蕴涵了宗教史研究中后来流行的阶级斗争论、唯物与唯心论的二元哲学史观、经济社会背景分析方式和简单的进化论历史主义。

[2] 参看柯里格(Murray Krieger)《近代美国理论——建制、压抑、抗拒》关于美国大学制度对于学生批评意识的压抑的论述,单德兴中译本,88页,书林出版公司,1995。

育系统中,充当主宰的是国家意识形态,于是这种一致性意见也就顺理成章,并且相当深地影响着后来成为宗教史研究者的那一代学者。

政治制度与意识形态的变化对于学术的影响,常常比单纯学术思路内部转换的影响深刻,作为学术研究思路的支持背景与思考依据,政治制度与意识形态的任何微妙变化都必然刺激学术。当毛的时代结束,进入邓的时代,整个80年代里中国学术界又经历了一次思路的大变化,在日渐松动与自由的环境下观察世界回顾历史,中国落后的现状对于重新思考的中国人尤其是文化人的刺激,怎么估计也不过分,而希望以文化问题来解决社会问题的习惯,则使得中国学术界再次出现了20世纪初的痛心疾首批评中国文化与探讨中国民族性的潮流,所谓“文化热”就是这一学术变化的标志<sup>〔1〕</sup>。在这一学术潮流中,宗教史研究被放在了显著的位置上,因为一般人都认为除了作为意识形态的儒家外,造成中国文化及中国国民性的主要因素就是中国的宗教。这种感情与当时迅速传入的人类学、社会学、心理学和历史学的各种“新理论”、“新方法”结合在一起,使得宗教史研究又出现了一些前所未有的变化,这就是以“文化—心理”的探讨为中心的宗教史研究,这些宗教史著作的特点是热心于讨论宗教与文化的关系,它们发掘了过去宗教史著作不太注意的新资料,讨论了过去宗教史著作不太涉及的新领域,例如宗教文学、宗教修炼、宗教仪式、宗教民俗等等,但是,他们探讨的目的性过于强烈,总是试图说明中国人的集体心理及其对古代历史与现代社会的影响,因此在资料的选择上、评价上都有极其浓烈的主观色彩<sup>〔2〕</sup>。

---

〔1〕 这种研究风气的渊源可以追溯到鲁迅对佛教道教及中国国民性的严厉批评,当时很多研究者是从文学研究者那里接受的启发。

〔2〕 可以作为例子的是拙著《禅宗与中国文化》(上海人民出版社,1986)以及方立天氏《佛教与中国传统文化》(上海人民出版社,1989)。但是,应当指出这是说的这个时代新出现的变化,但研究思路与方法的延续,并不是可以在突然变化中一刀两断的,即使是80年代,在一大批年长的学者所主持编纂的著作中,依然相当出色地体现了过去的研究思路与研究方法,比如80年代陆续出版的任继愈《中国佛教史》多卷本和《中国道教史》一卷本,卿希泰《中国道教史》多卷本和郭朋《中国佛教思想史》多卷本等,但是,在这些著作中,既延续了二三十年代的严谨的历史与文献学研究思路,又表现出相当浓重的五六十年代的唯物主义哲学史的研究思路及评价标准。

## 下 篇

前面说到,本世纪以来到 80 年代,宗教史研究在中国大概经历了从“历史文献学的研究”、“哲学史的研究”到“文化研究”这样几个阶段。公正地说,这些研究范式各有意义,历史文献学的研究使当时宗教史研究跳出了宗教的护教判教的圈子,而且有了一个中立的价值观念、历史进化的理论和历史文献学的方法,当时的研究曾经取得了很了不起的成就,如陈寅恪论述《大云经》等佛教典籍、讨论天师道与滨海之关系,胡适考证楞伽宗、考证坛经与神会,汤用彤清理汉魏两晋南北朝佛教史、陈垣梳理金元道教与明清佛教,这些研究在对基本事实的清理上取得了很大的进展,可是,他们主要是对文献和历史的基础性研究,此后,当人们试图用某种观点对宗教史作整体描述时,理论就显出它的重要性。1950 年代以来,人们把宗教放在唯物唯心哲学矛盾运动的范围内,用哲学的理论研究宗教史,则使得宗教史有了一个清晰的二元对立的历史框架和二元分立的价值标准,用这个框架给宗教史理出了一条清晰的线索,用这个标准给宗教史描述了一个进化的流向。可是,这个线索似乎过于简单,而且与主流意识形态的制约总是难分难解。80 年代以来,社会史文化史的研究也曾引起人们的注意,出现过一些很不错的著作,但是那种总是从外缘切入的视角和过分关心中国现实的心情又遭到了很多批评,因为这种研究要说明的不是宗教而是文化,关心的焦点不是宗教而是现实。于是,人们感到了其中的缺陷,这当中,一是受到历史进化论的影响,常常有一种很机械的价值判断在其中起着秩序清理的作用,二是受到环境决定论的影响,宗教史似乎总是在被一种外在的视角所观察,不大考虑宗教史内在思路的演进。三是宗教史的研究似乎是一个总在回头看的研究,它的内容仿佛与今天的宗教无关,似乎宗教的历史就藏匿在那些过去的文献之中而不是在我们生活的现实之中,研究的目的似乎只是为了历史叙述。从 30 年代开始的宗教史研究从“历史文献式的批评”到“哲学式的批评”再到

“文化式的批评”，几易其轨，但始终未能摆脱这几个问题的纠缠。

1989年在中国学术史上是一个很有意思的年头，一个震惊世界的事件使得中国的很多学者在经历了一段反思的时间之后，从90年代起对自己的学术研究进行了重新思索，宗教史研究中依据陈旧范式不断推出的那些论著，已经不再引起人们的兴趣，而80年代那些文化史的研究思路，也由于其空疏而被学术界怀疑，在一段时间中，重新采用文献学与考古学的基础性研究，倒比较容易赢得学术界的承认<sup>〔1〕</sup>。同时，在重新寻找学术思路与出路的时候，“学术史研究”也逐渐被重视起来，这种称作“学术史研究”的思索实际上是对20世纪思想史的重新认识，他们的思考中有这样几点宗教史研究有相当深的影响，一是传统宗教的意义与价值应当如何通过阐释而得到确认？二是经典所表述的宗教现象与社会实际的宗教生活是否并不一致？三是过去的学术研究中的西方话语（包括马克思主义的与非马克思主义的）是否应该重新界定？于是，进入90年代以来，一些（虽然很少）宗教研究者开始思考以下两个方面的问题<sup>〔2〕</sup>：

〔1〕 宗教文献方面的专著，比如陈玉强《佛典精解》，上海古籍出版社；朱越利《道藏分类解題》，中国社会科学文献出版社，1997；方广铝《藏外佛教文献》一、二辑，宗教文化出版社，1995、1997；宗教考古方面的论文，作为例子，可以举出的比如刘昭瑞《谈考古发现的道教解注文》，《敦煌研究》1991年4期，甘肃敦煌；刘昭瑞《东治三师、三五将君、大一一府、南帝三郎考》，《考古》1991年5期；王育成《徐副地券中天师道史料考释》，《考古》1993年6期。

〔2〕 中国学者一方面反思自己研究的问题，一方面再一次也看到了国外的一些研究成果，我们发现国外的学者与我们的差异就是：第一，没有传统宗教观念和意识形态观念的约束。第二，没有在宗教史研究中解决现实文化问题的急迫心情。第三，比较看重至今在社会上真正影响生活与习惯的宗教仪式、方法、规范等等，因此它们常常注意到中国研究者忽略的领域。比如中国古往今来影响甚大的求签方法，就有德国庞纬的《中国灵签研究》和日本酒井忠夫等人的《中国灵签约答集成》（风响社，东京，1992）。又比如道教现存仪式方法资料的研究，就有美国苏海涵《庄林续道藏》和法国学者施博尔对台湾遗存资料的搜集与考证。再如现存宗教史迹的田野调查，早期的如常盘大定所作的《支那佛教史迹踏查记》（龙吟社，东京，1938、1942），大渊忍尔《中国人の宗教仪礼》（福武书店，东京，1985），近期的如蜂屋邦夫《中国道教の现状》（东京大学东洋文化研究所，1991）。参看葛兆光《日本的中国道教研究印象记》，载《传统文化与现代化》1996年2期，北京。

第一,我们是否应当重新检讨历史遗留下来的,受传统宗教观念束缚的宗教史文献?中国古代正统的历史文献是由一些承担了意识形态使命的文人写出来的,它给我们留下了很多经过古人眼光过滤过的固定的观察框架,那些看上去不太理智的宗教或迷信是不能进入史册的,在司马迁的《史记》中还有的日者、龟者、策者,在《七略》、《汉书·艺文志》里起码还占有一半天下的“数术”、“方技”、“兵书”,在后世的印象里好像都被挤到了不起眼的角落,在社会实际生活中起了重要作用的宗教仪式、宗教教义、宗教规范似乎都不在历史记载的视野之内,而宗教史叙述的好像只是经典史册中记载的东西。但是,这并不是古代的事实而是后人的观念,如果我们能够抛开这种观念的制约,宗教史就不是那么简单和淡薄,也不会是现在的宗教史著作中所描述的那样,似乎悬浮在社会实际生活之上〔1〕。

第二,我们是否应当重新检讨现代宗教史研究中的“宗教”定义?宗教不是哲学、不是政治、不是意识形态,而是宗教,宗教有宗教的内容,宗教史应当是宗教的历史。看上去,“宗教史应当是宗教的历史”似乎是一句废话,但是,如果我们承认这句废话也是实话,那么我们就应该考虑到:首先,宗教有仪式方法,宗教有神灵的崇拜,宗教有组织形式,离开了任何一方面它就不再是宗教,少了任何一方面的宗教

---

〔1〕 比如说,最近的考古资料就不断地向我们提示,为什么出土的文献中有这么多带有方术色彩的东西?为什么铜器、漆器上有这么多让人惶恐疑惑的纹饰?子弹库楚帛书十二神、马王堆帛画上下三层、曾侯乙墓箱盖上的天文图,究竟蕴涵了什么样的思想史观念?睡虎地秦简《日书》、张家山汉简《引书》、双古堆汉简《周易》以及马王堆帛书中那些杂占云气、五星之类的资料,其中究竟显示了什么样的思想?这些墓主说来也是“士”,那么这些“士”死后要陪葬这类东西说明了古代思想世界的什么?联想到《七略》、《汉志》文献分类中的一半是“兵书”、“数术”、“方技”,人们必须追问:是不是在文献中似乎很睿智的上古世界原本就是一片充满了宗教气味的土壤?是不是那些看来十分理性的“士”并不像我们所想像的那么理性而与方术藕断丝连?过去的思想史、宗教史研究是不是缺乏多元化的观念而过多地接受了中原经典系统的影响?如果我们能够消除以前的“定见”,那么我们是否应当重新设想古代思想世界的“原貌”。在这一方面,请参看饶宗颐《历史家对萨满主义中心应作反思与检讨》,《中华文化的过去、现在和未来》,411页,中华书局,1992;李零《中国方术考》,人民中国出版社,1994;葛兆光《思想的另一种形式的历史》,《读书》1992年7期。



史都不能说是完全的宗教史。其次,如果宗教的存在是为了人心的救赎,那么它就不是像社会的法律、制度或生产的技术、科学等等一样,有一种可以计算、有确实价值标准的“进化”,它不是在向着一个既定的目标前进,作为一种收拾人心的宗教,从古到今的变化只不过是策略的变化,而我们怎么能够说明今天的宗教就一定比过去的宗教高明?如果不是这样,那种以“进步”为历史线索的说法是不是就应该重新界定,而那种一次变化就意味着一次进步的写法也是不是应该考虑修改?再次,宗教史是宗教的历史还有一个意思就是,研究者不能仅仅以宗教以外的变化来评判宗教以内的变化,经济也罢政治也罢,它们虽然都与宗教有关,但毕竟不是宗教史的主要线索,宗教史的主要线索应该是宗教本身的教理、组织、仪式、方法的变迁以及为什么变迁,至于经济、政治、文化的影响,应该是为说明这一变迁的背景材料,而不是相反〔1〕。

第三,中国的宗教史研究者有着根深蒂固的“历史学”倾向,总是把宗教史看成过去的历史,研究宗教史似乎就是回头向后看,基本上不注意历史上的宗教在现代的遗存,或现代宗教现象中的历史影像,于是很少考虑文献资料与田野调查的结合,它们似乎只是为了叙述某种历史上的现象而探讨宗教史。其实,如果我们改变这种狭隘的宗教史思路的话,很多资料是可以进入宗教史研究领域的,所谓“二重证据法”说了几十年了,好像它只是在古史研究中使用,而在宗教史中并不怎么

---

〔1〕 中国宗教史的研究至今留下了很多未有人涉足或涉足很浅的领域。中国宗教史研究这一百年中,研究者虽然已经极其广泛地探讨了很多方面的问题,如经典、人物、思想流变和文化融合,但仍有一些方面是着墨不多的地方,之所以会有这样的地方,还是由于对宗教史的偏狭概念造成的,偏狭的宗教史概念指的是把宗教当做哲学、当做思想,把宗教史当做哲学史、政治史、社会史的一部分来看待,而与哲学、政治、社会无关的那些方面就自然被置之不理,这使得相当多的研究者反复爬梳那一部分“有关”文献而忽略了那一部分“无关”文献,比如对于仪式的研究、对于方术的研究、对于戒律的研究,资料还没有广泛开掘,领域还没有充分拓展,线索还没有仔细清理,所以,中国宗教史还没有一个完整的面貌,而原本应当是很丰富的文献资料也还没有得到充分的利用。

受重视,其实在宗教史研究中甚至可以提倡“三重证据法”,第二重证据是上古的考古资料,而第三重证据就是现时的田野调查。因为,历史并不只是离我们很远的那个年代,昨天的事情在今天,今天的事情在明天,就已经是历史,历史研究如果只是过去的事情,那么,它就只是一种陈述,但是,历史是不是仅仅是一种陈述,特别是宗教史?宗教史研究的是一个从古代到现代有机延绵下来至今依然存在于中国社会生活中的文化传统,社会生活中的很多宗教现象是有它的来历的,陈述古代的宗教现象是为了说明现代宗教生活,比如神祇的信仰、占卜的习俗、红白喜丧的仪式等等,都需要历史的陈述和现实的印证,才能真正地了解它的文化内涵与社会作用。而历史资料本身也只是一种叙述,在宗教史研究上,它与现代宗教现象的叙述并没有等级高下之分,现实宗教生活的调查和体验也可以使研究者如临其境,对古代生活有一种“同情之了解”,而文献资料中所记载的宗教历史很有可能是经过古人选择和过滤的,它已经不再是过去历史事实的重演再现,研究者如何能够穿透这些“层层积累”的障碍来重新陈述宗教史,恐怕人类学的田野发掘是一个必要的手段<sup>〔1〕</sup>。

## 结 语

90年代以来,有一批新的宗教史研究著作问世,也有一批新的学人进入了宗教史研究的领域。在中国佛教史、道教史研究方面,与五六十年代,甚至80年代都不一样了,相当多的专题性研究,如宗教史中的宗派问题、伦理问题、技术问题、仪式问题都有了相当深入的论著,过去宗教史著

---

〔1〕 可是,西方的一些中国宗教史研究者常常比较重视这种现实资料的搜集与整理,也常常能够用历史文献查证与田野调查资料结合,像较早的 Groot 的 *The Religious System of China* 六卷本,就已经开创了这一范式,至今西方的中国宗教研究者都很习惯于这一研究方式。

作很少涉足或研究相对粗疏的历史,也有了相当完整的描述<sup>[1]</sup>,一些博士论文的出版,也增加了专题研究的数量。

可是,我们有理由不满足。首先,教育与研究的制度性障碍依然没有真正的消除,宗教史研究者的基础训练,如语言学知识、目录学知识、考古学知识,在大学的哲学系中并不能完全得到满足<sup>[2]</sup>,宗教史研究需要涉猎的理论,如人类学理论、神学理论,还没有充分的被引入教育课程之中,一些重要的著作甚至还没有得到翻译和介绍,宗教史研究的世界范围的信息,也常常不能充分享用,比如由于经费的困难等原因,欧美和日本的研究论著常常不能及时看到,以至于课题出现重复。其次,思路的转换至今还很艰难,80年代,甚至五六十年代逐渐形成的研究思路在90年代还很难改变<sup>[3]</sup>,在相当多的学术刊物中还有很多这类陈旧而空疏的论

---

[1] 比如过去问津者寥寥的近代佛教研究,近几年来接二连三地出版了好几种著作,1989年巴蜀书社出版了郭朋等《中国近代佛学思想史稿》,三年后上海人民出版社又推出高振农的《佛教文化与近代中国》,差不多同时,由台北的文津出版社在“大陆地区博士论文丛刊”中出版了大陆学者麻天祥的《晚清佛学与近代社会思潮》,1993年,上海人民出版社出版了李向平的《救世与救心——中国近代佛教复兴思潮研究》,再过一年,华东师范大学出版社则出版了邓子美的《传统佛教与中国近代化》,如果再加上各种选集、资料汇编、年谱以及影印的旧杂志等其他出版物,仿佛近代佛教研究要变附庸而为大国了,以十年以前的情形与现在对比,真让人有今非昔比的感觉。这些著作在叙述一百年前的佛教历史时,应该说都很全面,这并不容易,在很少有人先提纲挈领作一番梳理之前,从头开始描述这个思想史现象,本身就是一件很困难的事情。上述几部著作对于从杨文会开始的近代中国佛教自身的复兴运动以及近代以来居士中的佛学研究都有很全面的叙述,既包括奇禅、月霞、谛闲、太虚和弘一,也包括梁启超、谭嗣同、章太炎、杨度、欧阳竟无和韩清净,由此,中国近代佛教史大体有了一个清晰的脉络。

[2] 虽然上海人民出版社、四川人民出版社各有一套西方宗教学的理论译丛,上海三联书店也有一套西方宗教哲学和人类学的选译本,其他出版社也零星有一些译书,但仍然不能充分沟通中外宗教史研究的信息,比如爱利亚德(Mircea Eliade)《世界信仰与宗教思想的历史》三卷本(*Histoire des Croyances et Idées Religieuses*, Paris)等相当出色的著作,至今还没有译本。

[3] 仍以近代佛教史研究为例,上述几种著作中,有的虽然有很不错的内容,但是思路上还显得比较陈旧,如郭、高两种显然事先已经不自觉地接受了过去五六十年代对“近代史”的假设和描述,并且把这些假设和描述当作叙述近代佛教史不言而喻的起点或背景,在这个起点和背景上开始近代佛教的历史。以近代佛教复兴的原因为例,郭著

文<sup>〔4〕</sup>。最后,更应当指出的是,至今我们依然无法提出一个完整的理论思路,今天的宗教史研究似乎已经碰到了个难以大进展的时候,在20世纪初思想与学术大变化的时代,由于整个思路的根本性转换,宗教史几乎是在白地重新建筑,一些杰出的学者适逢其时,一下子就完成了重写的重任,他们给后人留下了一个堪称“范型”的框架,一个可作基础的理路,还有相当多的细节问题,我们很难摆脱这一固定格局的约束,于是只好做一些修修补补的局部工作,我们可以把宗教史的每一个细部研究得更细,我们可以把宗教史在原有的框架里写得更长,如果我们满足于这种命运,那么当然无须自寻烦恼,但是如果我们还想在学术史上得到超越前人的成果,如果我们还想重写宗教史,那么我们只好重新建立一个宗教史的理论基石,把它作为我们的观察视点、理路脉络、价值系统,那么,究竟什么能够充当我们的理论基石呢?这是我一直在思考的问题,也是希望向各位请教的问题。

---

虽然在序中承诺,读者可以“清楚地看到”近代佛教的时代特征,但关于近代佛教的兴起原因却只是简略得不能再简略地说了两句话,一是志士仁人想从佛学中寻求救国救民之道,一是西风东渐和西学影响;而高著虽然专立了一节“佛教文化复兴的主要原因”并给出了六个方面,但除了第一方面佛学被思想家和革命家用作武器外,如“佛学思想在近代受到一些哲学家和学者的重视”、“佛学思想在世界上有深远影响”、“佛家因明之学为近代学者所重视”、“名相分析对整理研究中国传统思想有帮助”、“佛教居士成为宏扬佛教文化的重要力量”;而较好的麻著分析道,晚清佛学的复兴,沿着当时的经世致用和哲学思辨两路而来,是士人对嘉、道而还国势危急、人心惶惶的反应,并且具体论述了佛学复兴的源头,但是他的这一思路显然有两个先行的假设,一个来自梁启超关于公羊学派好佛促使居士佛学的兴起的判断,把彭绍升、龚自珍、魏源与康有为、梁启超、谭嗣同连在一条线索中,一个来自现代关于近代史的惯常研究思路,即所有的问题背景都归之于人们对社会的反应,因此佛学的复兴也是为了拯救危亡。近代以来,宗教史常常以政治史和社会史的线索为线索,尤其是政治和社会的变化特别引人注目的时候,近代以来,西方的冲击和中国的回应构成了历史书中的主线,而这里面又以政治和社会的激荡最为引人注目,因此它也成了宗教史的基本思路,虽然并不能说这些分析不对,但是,对于佛教史本身的变化还没有更具说服力的解释,因为这些分析看上去有些过分偏向于外在的背景,没有分析内在演化的原因,所以似乎没有更加深刻的说服力。

〔4〕比如《文史哲》1997年某一期上发表的两篇关于道教与文学的论文。

勅  
令  
廣  
免  
解  
除

附录

道教杂说





## 唐宋时期道教的投简

附录一：

自从1910年法国汉学家沙畹(Emmanuel-Edouard Chavannes, 1865—1918)讨论到唐玄宗时代的投简的《泰山》(*Le Tai Chan*, Paris, Leroux, 1910)一书出版以后,对于道教投简仪式的研究似乎一直没有特别大的进展,在各种道教研究中,不太有人专门对此仪式进行深入研究。不过,自从1977年浙江绍兴发现钱镠龙简,1982年嵩山峻极峰发现武则天金简,1983年太湖西山岛林屋洞发现唐宋金龙玉简<sup>[1]</sup>,特别是最近在华山

[1] 钱镠龙简的消息见于梁志明《水府告文考释》,载《东南文化》1993年第3期;武则天金简的消息,见《人民日报》1983年11月11日报道,唐宋龙简的消息,见《新民晚报》1983年3月22日报道。



深洞中发现可能是投简前身的秦国玉版以后,关于投简的研究又开始受人关注。例如,王育成就已经收集了不少实物资料,连过去以为失踪的唐玄宗投龙简也已经被他重新找到收藏处<sup>〔1〕</sup>,刘昭瑞在近年也发表了关于投简的论文,提出了一些有意思的见解<sup>〔2〕</sup>,而李零在关于华山秦祷病玉版的论文中,指出投简作为祈福禳灾方法的起源,远在我们认为的道教形成之前,可见这种方法渊源久远<sup>〔3〕</sup>。日本的神塚淑子则在《则天武后期の道教》中,把1982年发现的那枚久视元年(700)的金简与封禅时的玉牒、玉策联系起来,又把道教投龙简仪式与古代封禅仪式联系起来,指出这种仪式背后透露的不仅是对政治合法性的追求,而且也隐含了对天子不死登仙的强烈诉求<sup>〔4〕</sup>。

正如沙畹指出的,在7至14世纪,当然主要就是在唐宋时代,这种投金龙玉简的仪式很普遍。我们从很多文献记载可以看出,唐代道教宫观在举行三元斋时都有投龙简的活动,而且这种投简常常不是在举行三元节祭祀的道教宫观,而是要去专门的场所,不仅在深谷、山洞,而且在深潭甚至海上,均有投简的记录。《全唐文》卷四八〇载建中、贞元年间的唐次《祭龙潭祈雨文》中形容说是“投以金茱,增以石玉,潜鼃皆血,翔燕尽炙,其余馨美,亦满瑶席”。这在唐诗中,也曾经有多处咏诵。像《全唐诗》卷一九八岑参《冬夜宿仙游寺南凉堂》说,“石潭积黛色,每岁投金龙”,又卷三一〇于鹄《宿西山修下元斋咏》中说到,“投简石洞深,称过上

〔1〕 此简现存贵州省博物馆,刻文正面是“大唐开元神武皇帝李隆基,本命乙酉八月五日降诞。夙好道真,愿蒙神仙长生之法。谨依上清灵文,投刺紫盖仙洞,位忝君临,不获朝拜,谨令道士孙智凉,赍信简以闻,惟金龙驿传。太岁戊寅六月戊戌朔廿七日甲子告文”,反面是“内使朝散大夫行内侍省掖庭局令上柱国张奉国,本命甲午八月十八日生。道士涂处道、判官王越宾,壬寅八月七日,僭人秦延恩”,这是开元二十六年(738年)的投简,见王育成《唐玄宗投龙铜简考述》,载《弘道》第十期,86—91页,香港道教学院,2001。又,参看《大唐新语》卷十三“郊禪第三十”中记载开元十三年唐玄宗于泰山封禅时的玉牒文,197页,中华书局,1997。

〔2〕 刘昭瑞《道教投龙仪的形成》,载《弘道》第十一期,51—56页,香港道教学院,2001。

〔3〕 李零《秦骊祷病玉版的研究》,原载《文物》2000年第3期,收入氏著《中国方术续考》附录四,东方出版社,2000。

〔4〕 载古川忠夫编《唐代の宗教》,京都,朋友书店,2000。

帝灵”，卷四七二殷恭尧《府试中元观道流步虚》说“扫坛天地肃，投简鬼神惊”。特别记载明确具体的是《全唐诗》卷六一〇皮日休《太湖诗》中的《投龙潭》：

时有恭道者，作彼投龙术。端严持碧简，斋戒挥紫笔。兼以金蜿蜒，投之光燄律……

又，在卷三六〇刘禹锡《和令狐相公送赵常盈炼师……投龙毕却还京》“金龙掷下海神惊”，卷五五六马戴《宿王屋天坛》“投简寒窥玉洞云”中可以看出，投金龙玉简有时是在深潭，但有时也可以投在山洞或大海中。

官方常常借助这样的仪式为皇帝和国家祈福，大概从唐初到五代都一直如此，江旻《唐国师升真先生王法主真人立观碑》就记载贞观九年皇帝敕太史令薛稷、校书郎张道本、太子左内率长史桓法嗣，送“香油、镇采、金龙、玉璧”到观，“为国祈恩”〔1〕，而《唐会要》卷五十记载有开元二十四年（736）的敕文，令每年春天“镇金龙王殿功德事毕，合献投山水龙璧”，刘昭瑞指出，这是以国家法令的方式保证投龙仪的进行，包括中央与各州，这一制度虽然是开元时代确立的，但是我相信，事实上道教这一仪式在官方施行已经早已成为传统，并一直延续，现在我们可以看到的，除了我们上面提到的武则天时代的投简，早已发现的唐玄宗泰山简之外，像刘禹锡提到的道上赵常盈〔2〕，显然就是奉朝廷的命令去海边投龙的，而五代末期吴越钱氏在太湖的投龙，也是为国主祈求福祉的〔3〕。

〔1〕 载《全唐文》卷九二三。

〔2〕 赵常盈即《旧唐书》卷一六六白居易传中提到的参与三教辩论的道上，见朱金城《白居易年谱》178页。

〔3〕 其简上的铭文中，钱氏自称“大道弟子”，先自我介绍职衔、生年月日，然后表示对道教“玄恩”、“灵佑”的感铭，下面就表示“散投龙简，上诣诸洞仙籍，水府真宫”，祈望首先能够“克殄淮夷”、“以泰江南”，其次能够“永无灾难，年和俗阜，军庶康宁”，再次能够使自己和家人“不逢衰厄”、“并乞平安”。参看丁培仁《钱镠〈道教水府告文〉新释——兼谈龙简与醮》，载《弘道》第十期，62页，香港道教学院，2001。

这种投金龙玉简的渊源很久远。张泽洪将它的来源追溯到古代的山川祭祀,并引《仪礼·觐礼》中的“祭山、丘陵,升;祭川,沉;祭地,瘞”,指出这正是投龙简的祭天在五岳投放山简以祷天官,祭地在祭坛下埋土简以祷地官,在江河湖海投水简以祷水官。这大约是不错的<sup>〔1〕</sup>,但是,需要指出的是,之所以要用金龙玉简,大约是因为要以金玉表示盟誓之坚,这在后来取代了古代的歃血断发之类的仪式,古书记载,古代人要在神灵面前表示某种结盟的诚意,有歃血断发的仪式,如《左传》隐公七年记载的陈五父到郑国与郑盟约,就有“歃”,按照注释的说法,在仪式上,是结盟者口含血而誓,而祝史向神宣读写在简策上的盟誓<sup>〔2〕</sup>,据说这种盟誓之辞由于有了“歃血”的仪式而得到神的认证,现存的侯马盟书就是一例<sup>〔3〕</sup>。古代向神灵表示某种愿望,也有所谓“沉埋”的方法,就是把愿望写在金玉上面沉入水底或埋在土中,如《左传》襄十八年记载,“晋侯(平公)伐齐,将济河,献子以朱丝悬玉二毂,而祷曰:‘齐环怙恃其险,负其众庶,弃好背盟,陵虐神主,曾臣彪将率诸侯以讨焉其官臣偃,实先后之,苟捷有功,无作神羞,官臣偃无敢复济,惟尔有神裁之。’沈玉而济”<sup>〔4〕</sup>,晋平公的那一段誓词也就有了神的见证。而后世道教投金龙玉简的方法,可能就是来自以上这两种传统,并加以改进。据说,早期歃血断发感动神

〔1〕 张泽洪《道教斋醮符咒仪式》第一章,7—8页,巴蜀书社,1999。

〔2〕 《十三经注疏》影印本,1732页。

〔3〕 山西侯马晋国墓出土的盟誓玉石文书。如其中“盍章自质于君所”的委质盟誓辞中有这样一句:“既质之后,而敢不巫覡祝史麇(麇)綏(绥)绎之皇君之所,则永啜眚(视)之,麻(灭)夷非(彼)是(氏)。”意思是说,委质之后,如果不选巫覡祝史将盟书献陈于皇君晋公宗庙,则神明监督,必受灭族之祸。《侯马盟书》摹本第267页,释义参考第39页。

〔4〕 《十三经注疏》影印本,1965页。

灵,由于伤毁身体,不合伦理,便以金帛代替,乃即所谓“后圣以歃血犯生炁之伤,剪发违肤毁之犯,谨以黄金代刺血之信,青柔之帛三十二尺当割发之约”〔1〕,而金龙玉简就是一种代替身体发肤与神灵取得互信的凭证,仿佛古代的符契或现代的合同。按照杜光庭引古道教科仪书的说法,龙是“乘云气,御阴阳,合则成体,散则成章,变化不测,入地升天,故三十六天极阳之境,可以驿传信命,通达玄灵”,所以上天“以龙为驿骑,往来人间”,而金则是“五金之最,坚刚不渝,天地所宝,通灵合神”,用金铸龙,当然可以与神合盟凭信。至于玉,因为“玉有九德,可以为礼天地神祇之信”,而璧则是古代的“礼天地之宝”,仿效天地水的色彩,所以用圆形而中有三寸孔的苍璧投于山洞以礼天,用六出形状中有三寸孔的黑璧投于深潭以礼水,以正方形中二寸孔的黄璧埋于坛下以礼地,他引用道士张承光的话说,“山简投诸天洞府,奏天官上元也,水简投灵泉水府,告水官下元也,土简投于坛宅,告地官中元也”〔2〕。

不过,在六朝道教中,这种用金龙玉简与神灵相约凭信的仪式已经有了相当复杂的规定,我们举几个例子。早在北周的《无上秘要》卷三十四《法信品》中引《洞玄明真经》指出,道士入道,在受灵宝真文十篇的时候,要“以金龙三枚投于水府及灵山、所住宅中,合三处为学仙之信”,这是道教授度仪中的使用。又,同上书卷四十一《投简品》又引《洞玄玉诀上经》说,修学之士,一定要“朱书金简八通,紫绳结编,以奏高上玉皇、东华青宫,玉札八枚,以奏三元”,其中一种方式是上奏拜启之后,便“以简札埋于所属岳,令《玉皇篇》在北,《三元篇》在西,《青宫篇》在东,入土三尺,坚筑其上”〔3〕,这是入道学仙者的仪式。

〔1〕《无上秘要》卷三十四引《洞真太丹隐书经》说,“古者盟誓,皆歃血断发,立坛告天,以为不宣求信之约,今自可以金青之陈,以代发肤之体”。方法是用金环三枚、青帛三十九尺。又引《洞真黄庭内景经》亦有此说,用物则为“玄灵之锦九十尺、金简文凤之罗四十尺、金钮九双”,但又说这是“神乡之奇帛,非赤县之所有”,因此可以用白绢代替“锦”、用青布代替“罗”、用金环代替“金钮”。《道藏》第二十五册,119、120页。

〔2〕《太上黄箓斋仪》卷五十五,《道藏》第九册,367页。

〔3〕《无上秘要》卷三十四、卷四十一,《道藏》第二十五册,119、138、140页。

到了唐代,这种仪式已经在社会上很普遍了,不过,也开始相当混乱,敦煌发现的道教文献(P. 2354)中,就有关于投龙简仪式的批评,试图对仪式有所规范,它批评“比来出使,但知行投龙威福,不言龙璧本缘,设何斋戒,而令散投”,而且“不索龙璧掣,亦不造坛”,所以特意撰写了这份“立成投龙章醮威仪”,下颁投龙璧的各州,“各附一本,并坛图铺设次序”,而晚唐的杜光庭也曾经批评这种混乱,例如“近代以来,只投山水二简”,据说惟有“淮浙江表,有三简之仪,行之已久”,所以他再次进行了清理,重新叙述了较为正式和复杂的仪式,例如,它引《下元黄箓简文灵仙品》云,修拔度罪根威仪之后,“依赤书玉诀,丹书檄札,金龙青丝缠之,以关灵山五岳升度之信,封于绝岩之中”,又引同书说,关五帝威仪之后,“当以丹书玉札一枚,金龙一枚,青丝缠之,以投三江,以关水帝升度之信”,具体的规制是,修黄箓斋之后,要以上金三两铸三条金龙,各重一两(国家用上金,公侯大臣用次金,士庶则用银和铜都可以),配上玉简,写上“修斋所为,及国号太岁月日、法师姓名”,投在“名山大洞,灵泉龙穴,及斋坛或住宅之中,以告盟天地水三府,使监证斋功”〔1〕,简文上的文字,同书卷四十九中有详细记载,其中“水简”的简文为“今谨有某州县乡里某官某乙,年号岁,奉为家国,普及存亡,请福祈恩,增延禄寿,于某处封修黄箓大斋若干日夜行道,事讫投简水府,愿神愿仙,三元同存,九府水帝,十二河源,江海淮济,冥灵大神,乞削罪箓,上名九天,请诣水府,金龙驿传”等等,下面书写国号、年岁、月日、三洞法师等等〔2〕。

### 三

经过清理,五代两宋,这已经成为道教新的规制,成书于宋代的《灵宝玉鉴》卷二十八《投龙进简门》则继承了这一规制,规定简分“山简”、

〔1〕《太上黄箓斋仪》卷五十五,《道藏》第九册,361页。

〔2〕《太上黄箓斋仪》卷四十九,《道藏》第九册,329页。

“水简”、“土简”，应是修黄箓大斋后所投，而黄箓大斋则是等级很高的斋仪。据此经规定，其中山简是圆形玉璧（等级低时可以用梓木代之），青色苍璧，祀天官，祈五岳真人，在投之前“用金龙一枚，金纽九只，青丝缠之”，在斋事结束后，选择吉日良辰，由“法师同众官诣名山洞府，依式设醮，法事关告，投龙进简。若路远，师众不可拘，选委二三人去亦可”，水简是八角状（经文中说是六出形，但图像却是八角形），黑色，是祀水官，祈九府水帝、十二河源、江河淮济、溟泠大神的，在灵泉海渚等处投下，而土简是方形中空，黄色玉璧，祀地官，祈中黄九地、戊巳黄神、土府五帝的，在坛所中庭土官处埋下。在投龙简时，还要有符、有咒，这倒与过去记载中的各种投简仪式相同〔1〕。

但是应当说明，道教典籍中关于仪式的记载，也有可能是后来道教的想像或理想，越是复杂、隆重和华丽，其中想像的成分就越多，后来的道士常常用那种理想中的仪式规定来回忆或描述，使得读者误以为那真的是古代仪式的严格规则。实际的道教活动中，并不可能严格按照规制，像唐代王悬河《三洞珠囊》卷二《投山水龙简品》便引《洞神经》第十四说，从立春起，“八节日寅午时”，可以用朱书白槿简，写上祈祝文字，青纸裹青丝缠，烧香发炉祝祷后，一枚放岩石上，一枚用净石系之令沉入水中，连续三年，共二十四次，便有功效〔2〕。这就是简便权宜的方法。其实，据宋代见过金龙玉简的范镇说，“金龙以铜制，玉简以阶石制”〔3〕，并不都是真的用金玉，而现在发现的古代若干简中，简文也并不都是这样写的，这只是当时的规矩。

到了宋代天圣三年（1025），宋仁宗“以其险远穷僻，难齎送醮祭之

---

〔1〕 简文，据此经记载是：“元始符命玉清真文，告下诸天丞相度人不死之神，长生大神，司马大神，韩君丈人，南斗六司，权机省署，太玄神庭，严校三界，无极神乡，泉曲之府，北都罗酆，三官九署，十二河源，普度苦爽（？），亿万幽魂，疾除罪簿，落灭恶根，不得拘留，部卫形魂，速灭三恶，斩绝地根，飞度五户，名列太玄。魔王保举，度上南宫，朱陵受炼，仙化成人。永度三涂，五苦八难，天门无拘，五帝侍迎。超凌三界，逍遥上清，今日受命，万神咸听。一如契令。”《道藏》第十册，334页。

〔2〕 《三洞珠囊》卷二，《道藏》第二十五册，306页。

〔3〕 范镇《东斋记事》，4页，中华书局，1980。

具,颇为州郡之扰,乃下道箴院裁损,才留二十处,余悉罢之”,《宋会要辑稿》礼一八之八、《续资治通鉴长编》卷一〇三均记载此事,范镇曾经记载这二十处是:

河南府平阳洞、台州赤城山玉京洞、江宁府华阳洞、舒州潜山司真洞、杭州大涤洞、鼎州桃源洞、常州张公洞、南康军庐山咏真洞、建州武夷山升真洞,潭州南岳朱陵洞、江州马当山上水府、太平州中水府、润州金山下水府,杭州钱塘江水府、河阳济渎北海水府、凤翔府圣湫仙游潭、河中府百丈泓龙潭、杭州天目山龙潭、华州车箱潭。

不过,据南宋周煊在《清波杂志》卷九的记载,似乎这个目的在于限制道教活动扰民的严格制度,在实际的社会生活中并不能完全被实行,国家制度、士人理想,常常在地方习俗和生活需要的抵抗下大打折扣,这种道教典礼也同样如此,周煊在宋高宗绍兴年间,曾经于“马当龙祠廊庑下见一碑,刻投龙处所,视此数颇有增益,碑阴载祭享牲牢、香币、乐节为详,乃元丰间江州建立者”,元丰是宋神宗年号,上距天圣不过仅仅五十年,而在实际的生活世界中,这种关于投龙简的官方规定就已经开始松动了。



## 附录二：

### 历经试炼：

小说、历史和现实中的道教信仰考验

—

在中外传说中都有一个常见的叙述套数：一个不满现状，希望改变处境的年轻人，为了实现理想境界，于是出外寻觅，结果经历了种种困难的考验，经受住考验的获得成功，而有一念之差的则功亏一篑。一般来说，故事而成为“套数”，常常会表达一种常识性观念，这类故事就表达了一个被古人普遍认同的道理，即理想境界的获得，必须要经历千难万险。据专家说，这种故事的目的是“指示我们究竟应该走什么道路”，比如中国古代周穆王到昆仑山，希腊古代 Iason 和 Argo 船员的远征，等等。Floyd Yearout 编的《序幕：神话》(Original Title :Myths)在这之外，还曾经列举了道教的上刀山、过火海的仪式，说这种仪式的象征意义，就是在暗示一个艰难的“天路历程”。



他列举道教仪式很有意思,我同意上刀山下火海是象征和暗示着历程的艰难和漫长,不过,在现存的这类仪式中,更多的是表现道士获得神圣之力时的路途艰难,并非表现信仰者从世俗到神圣的历程坎坷。以台湾现存的道教仪式为例,在大渊忍尔《中国人の宗教仪礼》<sup>〔1〕</sup>,以及刘枝万《台湾の道教と民间信仰》中<sup>〔2〕</sup>,有这样一些资料证明,上刀山过火海是经过训练的道士在进行,如后者卷首所附的照片有“(以剑)割嘴唇”(34)、“(赤脚)过钉桥”(35)、“(裸身)困钉床”(36)、“(以剑)破额头”(37)、“(穿破两颊)插铜针”(38)、“(穿过两颊)贯嘴针”(39)、“(在背上)插针”(40)等等,虽然似乎是古代道教自我惩罚的延续,但在现代已经更多地是道士获得法力的仪式,甚至流为一种道士哗众取宠、引人注目的表演。可是,对于道士之外的道教信仰者来说,真正的信仰锻炼,倒是另一种考验定力与勇气的方式,更接近 Yearout 所说的天路历程或心路历程,比如唐代著名的《杜子春》的故事<sup>〔3〕</sup>。

## 二

对杜子春考验是由一些他本人预先并不知道真假的虚幻的恐怖构成的,首先是大将军的杀戮,第二次是毒虫猛兽的噬咬,第三次是天上的雷电洪水,以上三次都是对他个人生命的威胁,他面临“生死”的抉择,第四次是使其妻子的生命和灵魂遭受苦难,这一次是对他配偶的威胁,象征着他拒绝“情爱”的自觉,第五次则是以亲子的生命,这涉及到古代中国人的香烟血脉,则迫使他不仅要割舍亲子之“小爱”,而且要考虑关系到个人之上的家庭、家族和宗族的生命延续的“大爱”。在这里,世俗世界是与自我、利

〔1〕 大渊忍尔《中国人の宗教仪礼》,福武书店,东京,1983。

〔2〕 刘枝万《台湾の道教と民间信仰》,风响社,东京,1994。

〔3〕 杜子春的故事,载《太平广记》卷十六,称“出《续玄怪录》”,110—112页,中华书局,1961。此外,在《三洞群仙录》卷六也有,云其出自《幽怪录》,但只有落难的故事而没有考验的情节,《道藏》第三十二册,273—274页。

益、情爱和血缘等等相关的,这些附着于短暂的生命,而神圣世界是与这些隔绝的,淡漠、虚无而且超越,但是它不受时间与空间的束缚而永恒存在。从前一个世界到后一个世界,需要相当艰难的历程,要克服喜怒哀惧恶欲,而且更要舍弃“爱”,而这种“爱”的舍弃是相当困难的〔1〕。

在这篇小说里有一个宗教性的观念值得研究,即在古代中国宗教中,人如何从世俗到神圣,到达神圣的境界需要经历什么样的考验。可以顺便说到的是,在《杜子春》的研究上,日本学者取得的成就比中国的还要大。久保天随于明治三十四年在《帝国文学》第七卷的4、5、6号连载了《杜》的译文,盐谷温在大正九年出版的《国译汉文大成》第十二卷上又一次发表了译文,特别是著名的芥川龙之介在同一年的《赤い鸟》七月号发表了他改写的,超过原作字数几乎六倍的童话《杜子春》,而这篇文章又被反复选人教材之后,对《杜子春》原作的研究也相当地引人注意了。像原田淑人、村松定孝、增子和男、高山(高烈夫)、内山知也等等〔2〕,都有相当出色的论文,在近藤春雄的《唐代小说の研究》等关于中国小说的论著中也有相当篇幅的讨论。不过,有一点需要讨论,日本有一些学者以为杜子春与祆教(Zoroaster)有关系〔3〕,这大概是不对的。因为,不仅《杜》中的语词有相当多是道教的,如增子和男指出的“老君双松”、“玉女”、“青龙白虎”、“绣帔”、“白石三丸”等,而且这个故事的主要部分即杜子

---

〔1〕 与此故事最接近的,是《酉阳杂俎》续集卷四的天宝中中岳道士顾玄绩的故事。此书又在此故事下记载玄奘《西域记》中所载的“救命池”故事,并认为可能是由这个故事传来,后误记在中岳道士身上。236页,中华书局,1981。

〔2〕 原田淑人《唐代小说杜子春と祆教》,载《东洋学报》第六卷(1916),东京;同人《唐代小说杜子春とゾロアスター教》,载《圣心女子大学论丛》22辑,1964;增子和男《唐代传奇杜子春传に関する一考察》,载《日本文学研究》(梅光女学院大学日本文学会)29—30期,1993,1995。村松定孝《唐代小说杜子春传と芥川の童话杜子春の发想の相违点》,载《比较文学》八辑,1965。高山(高烈夫)《芥川龙之介の杜子春と中国の杜子春》,载《国际儿童文学馆纪要》第七卷,大阪,1992。近藤春雄《唐代小说の研究》370—385页,笠间书院,东京,1978。

〔3〕 祆教,古波斯语为查拉图士特拉 Zaratrusher,6世纪前后传入中国,一时很盛,隋唐时东西两京均有萨宝府和祭祀官,故有此说。

春经受考验的历程,也相当符合古代道教的传统<sup>〔1〕</sup>。

这在道教文献中有很多可以参照的资料,我在下面举一些例子。

### 三

在陶弘景编的《真诰》卷五中有不少关于信仰考验的故事,如说以前有青乌公,入华阴山修道,“积四百七十一岁,十二试之,有三不过,后服金杓面升太极,太极道君以为试三不过,但仙人而已,不得为真人”,而在这后又说黄观子修道,不仅朝朝拜达四十九年,而且在焦山经过太极真人用“百四十事试之”,最后才成为真仙。那么,究竟这十二试或百四十事是什么?这里没有说<sup>〔2〕</sup>。不过,同书下面又记载,有周氏兄弟三人在常山中修道九十七年,遇见老公,这个神仙一样的老公“出素书七卷”让他们背诵,一会儿有白鹿出现,两个弟弟放下书去看鹿,只有大哥在读,最后大哥读了一万遍,而弟弟只读了九千七百三十三遍,于是大哥“翻然飞仙”,而二弟都不成仙,可知考验的内容之一是看其道心是否执著。如果说,这种考验还不严厉,那么下而还有一个故事是,汉代四个人学道四十年,一起合了神丹,第一个人服后死去,第二个人服后也死去,后两个人就害怕了,“捐山而去”,由于“此人

〔1〕《太平广记》卷七《李八百》记载一个李八百试唐公肪的故事,李八百就是道教史上著名的传说人物,49—50页。此外特别应当指出,还有一篇收在《太平广记》卷四十四的《萧洞玄》,与《杜子春》几乎完全相同,而它也清楚地写明故事是“王屋灵都观道士”,“学炼神丹”,而两个主角,一个名字是“洞玄”,另一个名字叫“无为”,都是借了道教词汇,场面是“设坛场,焚金炉,饰丹灶,洞玄绕坛行道步虚”,也都很明显是道教色彩。226—228页,中华书局,1961。

〔2〕此外这类传说还有:《历世真仙体道通鉴》卷十三《马明生》记载马氏接受“鬼怪狼虎眩惑众变”的考验和“好女于卧息之间,调戏令接之”的诱惑;卷十九《赵升》记载赵氏接受张天师“试以难者七事,而升始终如一”。《道藏》第五册,176页,208页。按照《紫阳真人内传》的说法,每一个应当得到仙道的人,首先都要经过“百过小试之”,都通过了,然后“除死籍,度名仙府”,但到了这时,又要经过“十二大试”,这是最后的真正考验,“太极真人下临之,上过为上仙,中过为地仙,下过白日尸解,都不过者,不失尸解也,尸解,土下主者耳,不得称仙也”。

知神丹之得道,而不悟试在其中,故但陆仙耳,无复登天冀也”。这种考验包含了生与死,内容就比较严厉了。最接近杜子春故事的是下面关于闾成子的记载,《真诰》说,闾成子在荆山中学道,“为荆山山神所试,成子谓是真人,拜而求道,而为大蛇所噬,殆至于死,赖悟之速,而存太上七星以却之,因而得免。后复为邪鬼所惑,失其左目,遂不得道”,结论是“成子用志不专,颇有邪心故也”〔1〕,看来,常常有信仰者在最后关头经不住考验,所以那个道教的理想世界是很难进入的。

看上去,这大概只是关于道教信仰历程中自我考验的一种神话式的说法。不过,在早期道教的自我精神历练中,的确有相当艰苦的方式,杨联陞的著名论文《道教之自搏与佛教之自扑》及《补论》中已经描述相当仔细〔2〕。他指出,5世纪初叶的《老君音诵诫经》记载的仪式中,就有搏颊,即批自己耳光以表示虔诚的做法;而南方道教的涂炭斋中又有“驴辗泥中,黄卤涂面,撞头悬柳,挺堙使熟”,即用黄泥涂面,自缚请罪,接连数日在泥水中,而且反复拍打自己的身体。像南朝道士陆修静自己就在《洞玄灵宝五感文》中说,他曾经与门人一起建三元涂炭斋,“积旬累月,负戴霜露,足冰首泥,时值阴雨,衣裳沾濡,劲风震厉,严寒切肌,忍苦从法,不敢亏替”。按照道教的说法,一个坚定的道教信仰者,需要经历种种艰苦的考验才能达到超越出世的境界,在这种自我精神锻炼中,由于心志不专,毅力稍欠而功亏一篑,大约有不少故事,其中最典型和最有名的就是寇谦之,《魏书·释老志》中说他向成公兴学道,学了好几年,有一次成公兴出去,告诉他要坦然服食送来的药,不要犹豫,“寻有人将药而至,皆是毒虫臭恶之物。谦之大惧出走,兴还问状,谦之具对。兴叹息曰:‘先生未便得仙,政可为帝王师耳。’”〔3〕虽然得到帝王师的结果也不错,

〔1〕 以上均见于《真诰》卷五,用麦谷邦夫《真诰索引》后附影印本,44—46页,京都大学人文科学研究所,1991。并参用六朝道教研究班《真诰译注稿》,载《东方学报》京都第六十九册,1997。

〔2〕 《杨联陞论文集》,中国社会科学出版社,1992。

〔3〕 《魏书》卷一—四《释老志》,3050页。参看塚本善隆《魏书释老志译注》,平凡社,东洋文库本,东京,1990。

不过,毕竟在理论上道教的最高境界还是成仙,而寇谦之不能成仙的原因是他不能避免世俗好恶,不能割舍对生命的爱,经不起道教设定由俗而圣的信仰考验。

#### 四

对宗教信仰的坚定,是每一个宗教徒必备的心理条件,在各种宗教中都有这种类似的故事,从魏晋到唐代,道教中的故事也在不断流传中,再举两个例子,像《洞仙传》卷一“刘道伟”条,就记载刘氏学仙,“遇仙人试之,将一大石约重万斤,以一白发悬之,使道伟卧其下,颜色无异,心安体悦。又十二年,遂赐以神丹,服之升天”,同书卷一“傅先生”条,又记载傅先生“遇太极真人,与之木钻,使之穿一石盘,厚五尺许,戒云:‘石盘穿,仙可得也’,于是昼夜钻之,积四十七年,钻尽石穿”〔1〕,中唐韦应物《学仙》两首中说的:“昔有道士学求仙,灵真下试心确然。千钧巨石一发悬,卧之石下十三年。存道忘身一试过,名奏玉皇乃升天。云气冉冉渐不见,留语弟子但精坚”(之一);“石上凿井欲到水,情心一起中路止。岂不见古来三人俱兄弟,结茅深山读仙经。上有青冥倚天之绝壁,下有飏飏万壑之松声,仙人变化为白鹿,二弟玩之兄诵读,读多七过可乞言,为子心精得神仙。可怜二弟仰天泣,一失毫厘千万年”〔2〕。很明显,前一首用的是《洞仙传》里刘道伟的故事,后面这一首用的是《真诰》里关于周氏兄弟的那个故事,从陶弘景编《真诰》到韦应物写《学仙》,道教已经经历了几百年的历史。

这种故事未必都是有意的编造,因为在相当艰苦和漫长的宗教考验过程中,我相信信仰者是会产生幻觉的。爱里亚德(M Eliade)在1951年的《萨满教——古代的灵魂出窍技术》一书中,曾对各种人神技术的分

〔1〕 严一萍编《道教研究资料》第一辑,14、16页,艺文印书馆,台北1974。按:《历世真仙体道通鉴》卷二十记载,“刘道伟”为“刘伟道”。

〔2〕 《全唐诗》卷一九四,2001页。

析,也说到中国的道教,据他分析,人在那种状态下常常会幻觉,觉得自己飘飘摇摇地上天,见到无数仙人,在那个时候,过去在记忆中的各种知识都被激活,并出现在自己的感觉中<sup>〔1〕</sup>,道教的信仰者会回忆起入道时接受的种种入门的教训,想像自己在种种生与死的门槛前经受考验。《高上科》说:“道士祭酒男女官,汝欲修炼太清神丹,并炼三元牝牡之术,冥身山泽,思仙养志者,先受成生五戒,又经七试九炼,摧性忍弱,被人凌辱,不以怨耻者,又,不以外想邪心,静神专一者,又,当忍受饥寒委辱不悲不坠者”,“学道积年,乃经十折九辱,秽恶横加,犹怀谦恪忍弱之仁,此为一智”。<sup>〔2〕</sup>传说中的杜子春可能就是这样的受验者,可是,他最后没有完全入神而使试验失败。

不过,宗教的信仰考验,其功能一是娱神,二是惩戒,但过于艰难的信仰考验,却往往把害怕付出艰辛的士大夫吓跑,也不利于道教在上层人士中扩大廊庑。因此,实际上从7世纪以后,这种艰苦而漫长的考验,已经渐渐消失。如改变娱神的祭祀仪式,转为清静的自我心理调整<sup>〔3〕</sup>,改变肉体惩戒的方法,转为追求心灵虔诚的仪式。特别是,在六朝到唐代,天师道的影响在衰落之中,而天师道中比较原始和朴素的涂炭斋一类斋法、过度仪一类仪式也在上层信仰者中渐渐衰落,而上清的修炼方法、灵宝的仪式轨则,却随着两派在上层社会的受宠而日益流行,这些本来确实进行的考验仪式就被历史淡忘,转而成就了文学传说中的故事<sup>〔4〕</sup>。

当肉体和精神的双重考验逐渐转化为心理上的自我调整,这时,实际

---

〔1〕 英文本, W. R. Trask 译, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, New York, 1964。

〔2〕 《洞真太上八素真经修习功业妙诀》,《道藏》第三十三册,472页。

〔3〕 《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》有“夫斋者,正以清虚为体,恬静为业,谦卑为本,恭敬为事,战战兢兢,如履冰谷,肃肃栗栗,如对严君”。《道藏》第九册,826页。

〔4〕 《洞真太上八素真经修习功业妙诀》,说到斋有五种,“第一救急治病,承用天师旨教法人三元方谢乞生丐活,自缚泥额,涂炭之法,并在旨教之中”,“第二灵宝,梵行集贤,观化修身种福之法,其中又有生死谢罪责己思愆之法”,“第三上清仙隐,为七世先亡迁升之斋,亦随月修直善行之法”,“第四真一守寂思神,吞气导引之斋”,“第五太一神丹,宜祭炉火金液之法,闭房经月之斋,其别隐静养神续命清咏长斋,不在五条之例”。而第一种后来越来越少见了,《道藏》第三十三册,469页。

存在于古代的那些宗教仪式已经成了后人半信半疑的传说。从7世纪中叶以后,在已经渐渐趋近官方意识形态与主流社会伦理的唐代上流道教那里,那种以精神和肉体的自我惩戒为考验信仰的技术和方法,被高傲的贵族和理性的文人视为野蛮,于是,这种表达忠诚的技术和方法就在主流社会消失,而转入边缘和民间,在现在我们知道的一些民间宗教组织和民间秘密社会的仪式中,还有“刺血”、“焚指”、“鞭身”等等活动。

## 【附说】

杜子春的故事与道教的传统和传说有关,不仅这个故事本身被收在道教的《三洞群仙录》卷六,而且把杜氏与道教联系在一起,也有一定的背景。我们知道,六朝的宗教信仰常常与家族有关,形成“世奉”的传统,在相当长的历史时间里,杜氏特别是钱塘杜氏及长安杜氏与道教的关系都很密切。《后汉书》卷二十一《郡国志三》注引《博物记》中就有女子杜姜,据说她“左道通神,县以为妖,闭狱桎梏,卒变形莫知所极,以状上,因以其处为庙祠,号曰东陵圣母”,尽管这个杜姜来历并不很清楚<sup>〔1〕</sup>。

在钱塘杜氏中,如六朝以来有名的杜炅即杜子恭,《宋书》卷一百《自序》记其“通灵有道术,东土豪家及都下贵望并事之为弟子”<sup>〔2〕</sup>,道教传说中则说他“宗事正一,少参天师治策”,“有秘术”<sup>〔3〕</sup>,而他的后代子孙如子杜运、孙杜道鞠、重孙杜京产、玄孙杜栖虽然也是“世传五斗米道不替”<sup>〔4〕</sup>,但很可能这一支恰恰是南方道教改革的重要枢轴式的人物,比如,其中杜道鞠,据《真诰》卷十九说,他很重视许长史,虽然很多人当时还不知道“寻阅经法,止禀奉而已”,但他却因为“道业富盛,数相招致”,把很多道书收罗到家中,他的儿子杜京产就与齐梁间的名流如沈约、孔稚

〔1〕《后汉书》后附《后汉书志》卷二十一“广陵郡”,3461页。

〔2〕《宋书》卷一百,2445页,《南史》卷五十七《沈约传》同,1405页。

〔3〕《三洞珠囊》卷一,《道藏》第二十五册,296页。《三洞群仙录》卷一,《道藏》第三十二册,237页。

〔4〕《南齐书》卷五十四《杜京产传》,942页;《南史》卷七十五《杜京产传》同,1881页。

主、顾欢交往甚密,曾经和顾欢、戚景玄等人在剡南墅大墟一道读道教的书,“分别选出,凡有经传四五卷,真诔七八篇”,据说一直存在杜家<sup>〔1〕</sup>,而且他还对许长史存在他家的一些经典作了有意思的删订,大概是把早期道教的“黄书”中相当不“文明”的东西作了删改<sup>〔2〕</sup>,后来刘宋大明以来(457—464)一直到永明八年(490),很多信仰道教的上层人士都从这里临摹了先真的法书,抄写了一些经典<sup>〔3〕</sup>。像孔稚圭的父亲孔灵产就对杜灵极为恭敬,“东出过钱塘北郭,辄于舟中遥拜杜子恭墓,自此至都,东向坐,不敢背侧”<sup>〔4〕</sup>。

而在京兆杜氏一系中,不仅汉魏六朝时已经有道教徒,像《真诔》卷十三记载三国吴黄武二年(223)从介琰学守玄白之术,隐居大茅山的杜契,在唐代则更多,如杜升(字可云),“能以沙书一龙字,浮于水上”,名臣杜琮和他的儿子杜孺休都非常崇信他,称为“道翁”<sup>〔5〕</sup>。可能正是因为如此,唐代王悬河《上清道类事相》卷一中才记载一个传说,说周穆王的时候,曾经为镐京一个叫杜冲字玄逸的人“修观,置冲为道士于其中,冲后得为太极真人也”<sup>〔6〕</sup>。此外,在道教的记载中还有杜琮、杜亚等等,当然,真正最有名的道士,就是晚唐的杜光庭。很可能杜氏一直与道教有相当深的关系,这给讲故事的人留下深刻的印象,所以想像中关于道教的故事就用了杜氏之姓。

〔1〕《真诔》卷十九、二十,见麦谷邦夫《真诔索引》后附影印本,188页。

〔2〕《真诔》卷五,“道有黄书赤长生之要”,下注:“长史书本,杜家剪除此一行”,又,“黄书”下注:“杜家删易此字为‘经方’。”见麦谷邦夫《真诔索引》后附影印本,104页。

〔3〕《真诔》卷二十,188页。

〔4〕《南齐书》卷四十八《孔稚圭传》,835页。而另一个记载说,东晋钱塘杜嗣,即杜叔恭,“师余杭陈文子,受治为正一弟子”,能预言吉凶,能授“灵飞散方”,传说与谢安、陆纳、桓温、谢玄等都有往来,我很怀疑,他与杜灵是否本来就是一个人。见《历世真仙体道通鉴》卷二十二,《道藏》第五册,224页。

〔5〕《历世真仙体道通鉴》卷三十九,《道藏》第五册,325页;《三洞群仙录》卷三,《道藏》第三十二册,252页。

〔6〕《上清道类事相》卷一,《道藏》第二十四册,877页。



## 主要征引文献

### 基本文献:

- 《十三经注疏》，中华书局影印本。
- 《二十五史》，中华书局标点本。
- 《资治通鉴》，中华书局，1956，1982。
- 《续资治通鉴长编》，中华书局，1979。
- 《太平广记》，中华书局，1961。
- 《全唐文》，上海古籍出版社影印本，1990。
- 《全唐诗》，中华书局校点本。
- 《唐代墓志汇编》，上海古籍出版社，1992。
- 《通典》，中华书局排印本。
- 《敦煌宝藏》，黄永武编，新文丰出版公司。
- 《英藏敦煌文献》，四川人民出版社，成都，1994。
- 宗懔《荆楚岁时记》，上海古籍出版社影印四库全书本。
- 杜台卿《玉烛宝典》，丛书集成本，中华书局重印。
- 吴曾《能改斋漫录》，上海古籍出版社，1979。
- 范镇《东斋记事》，中华书局，1980。
- 《五行大义》，中村璋八《五行大义校注》，汲古书院，1984。
- 《医心方》，新文丰出版公司影印本，1976。
- 明徐昌治编《明朝破邪集》，日本安政乙卯翻刻本。
- 泽田瑞穗编《校注破邪详辨》，第一书房，东京，1982。
- 《清实录》，中华书局。
- 徐珂编《清稗类钞》，中华书局，1986。
- 《太平经》，王明《太平经合校》，中华书局，1984。

《老子想尔注》，饶宗颐《老子想尔注校笺》，上海古籍出版社，1991。

《抱朴子》，王明《抱朴子内篇校释》，中华书局，1985。

严一萍编《道教研究资料》，艺文印书馆，台北，1974。

### 《道藏》

（按：除特别注明者外，道教文献均用《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本，1988。道教文献的年代，大体参考以下两书，任继愈主编《道藏提要》、朱越利《道藏分类解题》）

山田利明、游佐升编《太上洞渊神咒经语汇索引》，松云堂书店，东京，1984。

麦谷邦夫《真诰索引》后附影印本，京都大学人文科学研究所，1991；六朝道教研究班《真诰译注稿》，《东方学报》68、69、70、71期所刊载之本，日本京都大学人文科学研究所，1996—1999。

《大正新修大藏经》，台北，新文丰出版公司影印本。

《笑道论译注》，《东方学报》第60册，京都大学人文科学研究所，1988。

《宋高僧传》，汤用彤校点本，中华书局，1992。

《金瓶梅词话》，大安社影印本，东京，1963。

《水浒传》，人民文学出版社，1982。

《西游记》，中华书局，香港，1972。

《三遂平妖传》，北京大学出版社，1983。

《绿野仙踪》，侯忠义整理本，北京大学出版社，1986。

《醒世恒言续编》，北京十月文艺出版社，1994。

《封神演义》，人民文学出版社，1980。

《初刻拍案惊奇》，古典文学出版社，1957。

《聊斋志异》会校会注合评本，上海古籍出版社，1978。

《子不语》，上海古籍出版社，1986。

《续子不语》，上海古籍出版社，1986。

《点石斋画报》，广东人民出版社影印，线装一函八册本，1983。

近人著作与论文(按汉语拼音顺序):

## C

陈国符《道藏源流考》,中华书局,1985。

陈久金《腊日节溯源》,《文史》三十二辑,中华书局,1990。

陈弱水《隋代唐初道性思想的特色与历史意义》,载《第四届唐代文化学术研讨会论文集》,台南,成功大学,1999。

春阳《一贯道是什么东西?》,学时事丛书,工人出版社,1951。

村松定孝《唐代小说杜子春传と芥川の童话杜子春の发想の相违点》,载《比较文学》八辑,1965。

川胜义雄《中国人の历史意识》,平凡社,1986。

## D

Despeux, Catherine: *Immortelles de la Chine Ancienne: Taoisme et alchimie feminine*, 日译本《女のタオイズム:中国女性道教史》,三浦国雄监修,门田真知子译,人文书院,1996。

大渊忍尔《中国人の宗教仪礼》,福武书店,东京,1983。

大渊忍尔《初期の道教》,东京:创文社,1991。

大渊忍尔《太平经の来历について》,《东洋学报》27卷2期,东京,1940。

大渊忍尔《太平经の思想について》,《东洋学报》28卷4期,东京,1941。

丁培仁《钱鏐〈道教水府告文〉新释——兼谈龙简与醮》,载《弘道》第十期,香港道教学院,2001。

杜赞奇《文化、权力与国家》*Prasenjit Duara: Culture, Power and the State: Rural North China, 1900—1942*, Stanford University Press, 1988。王福明中译本,江苏人民出版社,1995。

## F

傅勤家《中国道教史》,商务印书馆,1937。

福井康顺《道教の基础的研究》,理想社,东京,1952。

- 福井康顺等监修《道教》(三卷),朱越利中译本,上海古籍出版社,1992。
- 福井文雅《道教の定义に关する一二の問題》,载《早稻田大学大学院文学研究科纪要》第二十三辑,东京,1980。
- 福永光司《中国宗教思想史》,载《讲座东洋思想》第一卷《中国宗教思想》(1),岩波书店,1990。
- 福柯《权力/知识》(*Power/Knowledge*),New York,1981。
- 福柯(Michel Foucault)《性史》(*The History of Sexuality*),张廷琛等译,上海科学技术文献出版社,1989。
- 福柯《疯癫与文明》(*Madness and Civilization*),刘北成、杨远婴中译本,桂冠图书股份有限公司,1992。
- 福柯《规训与惩罚》(*Discipline and Punish*),刘北成、杨远婴中译本,桂冠图书股份有限公司,1992。

## G

- 高大伦《张家山汉简引书研究》,巴蜀书社,1995。
- 高山(高烈夫)《芥川龙之介の杜子春と中国の杜子春》,载《国际儿童文学馆纪要》第七卷,大阪,1992。
- 高罗佩《中国古代房内考》,李零等译,上海人民出版社,1990。
- 葛兆光《清整道教》,《学术集林》第13卷,上海远东出版社,1998。
- 葛兆光《宇宙、身体、气与“假求于外物以自坚固”——道教的生命哲学》,《中国哲学史研究》,1999年2期,北京。
- 葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》,北京大学出版社,1995。
- Groot, J. J. M. de. *Sectarianism and Religious Persecution in China* (日译本《中国における宗教受难史》,牧尾良海译,国书刊行会,东京,1980)。
- 宫川尚志《道教教団の源流》,载《东方宗教》第4、5期合集号,东京,道教学会,1954。
- 宫川尚志《六朝史研究》(宗教篇),平乐寺书房,1966。

## H

- 黄子平《革命、历史、小说》,牛津大学出版社,香港,1996。

胡适等《论学谈诗二十年》，联经出版事业公司，台北，1996。

胡适《胡适文集》，北京大学出版社，1998。

## J

姜伯勤《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学出版社，1996。

近藤春雄《唐代小说の研究》，笠间书院，东京，1978。

吉冈义丰《道教经典史论》，东京，道教刊行会，1955。

吉冈义丰《道教と佛教第二》，东京，国书刊行会，1959，1983。

吉冈义丰《道教と佛教第三》，东京，国书刊行会，1983。

吉川忠夫《静室考》，《东方学报》第59册，京都大学人文科学研究所，1987。

吉川忠夫编《六朝道教の研究》，春秋社，东京，1998年。

吉川忠夫编《唐代の宗教》，京都，朋友书店，2000。

吉川忠夫《裴休传——唐代の一士大夫と佛教》，载《东方学报》六十四册，京都大学人文科学研究所，1992。

酒井忠夫《中国史上の道教と迷信批判》，载《牧尾良海博士颂寿纪念论集：中国の宗教、思想と科学》，国书刊行会，东京，1984。

## K

柯鹤立(Constance A. Cook): *Scribes, Cooks, and Artists: Breaking Zhou Tradition*, 见 *Early China* Vol. 20, P. 266—267, 1995。

Kirkland, J. Russell: 《唐帝国的最后一个道教大师：李含光与唐玄宗》(The Last Taoist Grand Master at the T'ang Imperial Court: Li Han-kuang and T'ang Hsuan-tsung), 载《唐研究》(T'ang Studies) 4, 43—67页, 1986。

Kuhn, Philip A.: *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*, 日文本《中国近世の灵魂泥棒》，谷井俊仁等译，平凡社，1996。

康德谟(Karltensmark)《太平经的理论》，福井文雅日译文，载酒井忠夫编《道教の总合的研究》，国书刊行会，东京，1978。

## L

梁志明《水府告文考释》，载《东南文化》1993年第3期。

- 刘枝万《台湾の道教と民间信仰》，风响社，东京，1994。
- 刘乐贤《睡虎地秦简日书研究》，文津出版社，台北，1994。
- 刘琳《三张五斗米道的一部重要文献》，载《古籍整理与研究》1989年第四期，中华书局，北京。
- 刘昭瑞《道教投龙仪的形成》，载《弘道》第十一期，香港道教学院，2001。
- 刘昭瑞《东治三师、三五将君、大一二府、南帝三郎考》，《考古》1991年5期。
- 柳存仁《三洞奉道科诫仪范卷第五——P. 2337 中金明七真一词之推测》，《唐代研究论集》第四辑，379页，新文丰，1992。
- 柳存仁《和风堂文集》，上海古籍出版社，1991。
- 柳存仁《栾巴与张天师》，载《仪式、庙会与社区——道教、民间信仰与民间文化》，李丰懋、朱荣贵主编，台北，中央研究院中国文哲研究所筹备处，1996。
- 林富士《汉代的巫者》，稻乡出版社，台北，1992。
- 林富士《道教与房中术》，中央研究院历史语言研究所“通俗信仰研讨会”引言稿，1998。
- 铃木中正《中国における革命と宗教》，东京大学出版会，1973。
- 吕实强《中国官绅反教的原因》，中研院近代史所，台北，1966。
- 李恩涵《近代中国史事研究论集》，商务印书馆，台北，1982。
- 李斌城《茅山宗初探》，《中国史研究》1983年第2期，北京。
- 李零《东汉魏晋南北朝房中经典流派考》，《中国文化》15—16期合刊，北京，1998。
- 李贞德《汉唐之间求子医方试探——兼论妇科滥觞与性别论述》，《历史语言研究所集刊》第六十八本第二分，台北，1997。
- 镰田茂雄《道藏内佛教思想资料集成》，大藏出版株式会社，东京，1986。
- 卢国龙《中国重玄学》，人民中国出版社，北京，1993。
- 罗斯基(Rowski)《历史学家对于中国葬礼的研究方法》，见 James L. Watson and Evelyn S. Rowski 合编的《晚期帝国与现代中国中的死亡仪式》(*Death Ritual in Late Imperial and Modern China*)，日文本《中国の死の仪礼》，西胁常记等译，平凡社，1994。
- 罗尔纲《从罗贯中〈三遂平妖传〉看〈水浒传〉著者和原本问题》，《学术月刊》1984年10期，上海。

罗香林《唐代三教讲论考》，《唐代研究论集》第四辑，台北，新文丰出版公司，1992。

## M

马继兴《马王堆古医书考释》，湖南科学技术出版社，1992。

马克(Marc Kalinowski)《六朝时期九宫图的流传》(La transmission du Dispositif des Neuf Palais sous les Six-Dynasties)，中文本，王东亮译，载《法国汉学》第二辑，清华大学出版社，1997。

马伯乐《道教》，日文译本，川胜义雄译，平凡社，东京，1978、1992。

马伯乐《道教の养性术》，日文译本，持田季末子译，セリカ书房，东京，1983。

麦谷邦夫《南北朝隋唐初道教教义学管窥》，中译文载《日本学者论中国哲学史》，中华书局，1986。

蒙文通《古学甄微》，巴蜀书社，1987。

## N

Nourry, Emile:《通过仪礼》(Les rites de passage, 1909)，日文本，绫部恒雄等译，弘文堂，1977。

倪克生《从陆先生道门科略重探南朝天师道》，载《道家与道教：第二届国际学术研讨会论文集》(道教卷)，广东人民出版社，2001。

## Q

浅井纪《明清时代民间宗教结社の研究》，研文出版，东京，1990。

卿希泰主编《中国道教史》(修订本)，四川人民出版社，1996。

## R

任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社，1990。

任继愈主编《道藏提要》，中国社会科学出版社，1991。

## S

砂山稔《隋唐道教思想史研究》，平河出版社，东京，1990。

山田俊《本实际的思想——〈太玄真一本实际经〉とその周边》，《集刊东洋学》60号，东京，1988。

神塚淑子《六朝道教思想の研究》，创文社，东京，1999。

陕甘宁边区政府办公厅《展开反对巫神的斗争》，边政读物之6，延安，1944。

石泰安(Rolf A. Stein)《宗教的な组织をもった道教と民间宗教との关系》，川胜义雄日译文，收入酒井忠夫编《道教の总合的研究》，国书刊行会，东京，1977。

石泰安(Rolf A. Stein)《二世纪作为政治宗教运动的道教》，《通报》(T'oungPao) Vol 1—3, P. 1—78, 1963。

施舟人《敦煌文书に見える道士の法位阶梯について》，《敦煌と中国道教》，《讲座敦煌》4，大东出版社，东京，1983。

## T

唐长孺《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局，1983。

汤用彤《汤用彤学术论文集》，中华书局，1983。

滕昭宗《尹湾汉墓简牍概述》，《文物》1996年8期。

涂尔干(Emile Durkheim)《宗教生活的基本形式》(*The Elementary Forms of the Religious Life*)，芮传明、赵学元译本，桂冠图书公司，台北，1992。

## W

万绳楠《魏晋南北朝史论稿》，昭明出版社，台北，1999。

王承文《古灵宝经的定期斋戒考论》，见《道家与道教：第二届国际学术研讨会论文集》(道教卷)，广东人民出版社，2001。

王明《王明学术自传》，巴蜀书社，1993。

王明《老子河上公章句考》，原载《国立北京大学五十周年纪念论文集》，1948。

王明《道家与道教思想研究》，中国社会科学出版社，1984。

王明《论太平经的成书年代和作者》，载《世界宗教研究》1982年第1期。

王明《敦煌古写本太平经文字残页》，载《文物》1964年第8期。

王明《太平经目录考》，《文史》第四辑，中华书局，1965。

王育成《唐玄宗投龙铜简考述》，载《弘道》第十期，香港道教学院，2001。



王素、李方《魏晋南北朝敦煌文献编年》，新文丰出版公司，台北，1997。

王卡《黄书考源》，《世界宗教研究》1997年第2期，北京。

王孝廉《布袋戏文学——论封神演义》，《神话与小说》，时报出版事业公司，1986。

## X

小柳司气太《道教源流》，傅代言中译本，中华书局，上海，1927。

小柳司气太《东洋思想の研究》，森北书店，东京，1942。

小林正美《六朝道教史研究》，创文社，东京，1990。李庆中译本，四川人民出版社，2001。

香港中国文化研究所编《中共中央关于宗教问题的论文集（1959—1965）》，香港，1972。

兴膳宏、川合康三《隋书经籍志详考》，汲古书院，东京，1995。

熊德基《〈太平经〉的作者与思想及其与黄巾和天师道的关系》，载《历史研究》1962年4期，北京。

许地山《道教史》上册，商务印书馆，上海，1932。

## Y

杨联陞《杨联陞论文集》，中国社会科学出版社，1992。

杨宽《论〈太平经〉——记我国第一部农民革命的理论著作》，载《学术月刊》1959年9期，上海。

杨宽《论黄巾起义与曹操起家》，载《曹操论集》，北京，1962。

应武燕《敦煌遗书总目索引新编录文校补三则》，《文教资料》2001年第4期，南京。

原田淑人《唐代小说杜子春と袄教》，载《东洋学报》第六卷（1916），东京。

原田淑人《唐代小说杜子春とゾロアスター教》，载《圣心女子大学论丛》22辑，1964。

余英时《中国思想传统的现代诠释》，台北，联经出版事业公司，1987。

## Z

张泽洪《道教斋醮符咒仪式》，巴蜀书社，1999。

朱越利《道藏分类解题》，北京，华夏出版社，1996。

朱越利《黄书考》，载《中国哲学》第十九辑，岳麓书社，1998。

增子和男《唐代传奇杜子春传に関する一考察》，载《日本文学研究》（梅光女学院大学日本文学会）29—30期，1993、1995。

塚本善隆《罗教の流行》，《塚本善隆著作集》第五卷，大东出版社，东京，1975。

塚本善隆《魏书释老志の研究》，《塚本善隆著作集》第一卷，东京，大东出版社，1974。

佐佐木正哉编《清末の排外运动》（资料篇），岩南堂书店，东京，1978。

## 后 记



这本小书的写作前后大约是七年。这与我写两卷本《中国思想史》用的时间差不多,可是,最后成书,篇幅如此小,小得让我面对编辑的时候有些惭愧,毕竟原来许诺出版的时候,想拿出来的应当是一本有分量,包括内容和页数都有分量的书。

说一说这本书的写作缘起罢。1987年,我出版了《道教与中国文化》一书,这本书虽然没有像前一本《禅宗与中国文化》那么流行,但是在短短的几年中,它印行了三版,而且先是由韩国的沈揆昊教授翻译成韩文,后是由日本的坂出祥伸教授主持翻译成日文,分别在韩国和日本出版。同时,日本著名学者、京都大学的吉川忠夫教授、北海道大学的中野美代子教授、筑波大学的松本肇教授都发表了书评,当然有赞扬也有批评。一些学术界的朋友可能对《禅宗与中国文化》那种写法会有非议,但对这本书却似乎大体还首肯。可是,我自己却相当清楚,正如我在《道教与中国

文化》中写到的那样,这也是一本“花脸反串小旦”式的书,由于知识准备的欠缺,我在文献使用、叙述理路和价值判断上面,其实都还是有很多毛病的,随着年岁的增长和阅读的增多,所谓战战兢兢,如履薄冰的感觉就越来越深,它促使我找机会来弥补这些缺陷,就像我在1995年出版《中国禅思想史》来修正我在《禅宗与中国文化》的偏颇与缺失一样,我也需要写一本关于道教的书来弥补《道教与中国文化》中的不足。

1994年的夏天,我放下写了半截的《中国禅思想史》,把半本书交给北京大学出版社,这就是后来的《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》,因为我已经在开始准备和撰写《中国思想史》。但是,在写思想史的时候,总要涉及儒道佛三家,所以我还是在不断地思考道教史的问题,并且在读书中不断随手写下一些札记,时间一长,这些札记渐渐有了连续性,也积累了一些问题和想法,但是一直没有时间把这些写成论文。我的一个习惯是,一段时间只能做一件事,一旦分心,可能是两头不成。幸好有了这个机会,1997年10月,我到香港浸会大学访问,在那里,由于离开种种琐碎的杂务,《思想史》的第一卷也已经杀青交出,总算有了一个短短的写作时间,于是,我写下了《张道陵军将吏兵考》的草稿。1998年,我再度到京都大学,在文学研究科——那时叫做文学部——担任客座教授,中间应老朋友王汎森邀请,到台湾历史语言研究所去访问,于是写了《黄书合气及其他》,并且在那里作了这一题目的演讲。回到京都,有一天正好遇上老朋友花园大学的衣川贤次教授,他向我索要一篇短文,给他们的一个同人刊物《山云海岳》,我就匆匆把当时我正在思考的道教问题写了出来,题目就是《屈服的历史》,后来它就成了我这本书的题目。而同一年的夏天,日本东方学会召开43回国际东方学者会议,由我在京都会议上发表主题演讲,于是我又写作了《妖道与妖术》的论文,希望把古代小说、历史叙述和现实社会中的道教批判和道教的“屈服”连在一起,说明这种“权力”VS“知识”的历史,而这篇论文,正好可以充当《屈服史》的结论。

这些论文曾经陆续发表在一些杂志上,它们是日本的《中国文学报》、《中国学志》、台湾的《汉学研究》、《古今论衡》、《新学术之路》、大陆

的《中国社会与历史研究》、《传统文化与现代化》、《唐研究》、《清华大学学报》、《书品》等等,不过,仍然没有充分的时间把它们编成一本较完整的书,文字太少,我又没有更多的时间来写新的文章,虽然其间也给一些杂志写过关于日本道教研究著作的评论,给一些学术会议写过有关道教的论文,但是,主要的精力还都在《中国思想史》上,于是一拖就是几年,直到2002年,我再次到香港短期任教五个月,才下定决心答应三联书店的编辑把它整理出来,之所以答应,其实是在用“言而有信”给自己套上一根绳索迫使自己去写。在这段时间里,我又整理了一些资料,补写了一些章节,大幅度地对原来的成稿进行了修改,并且非常抱歉地要把以前的一些零散评论甚至讲稿加进来,这样,才大体凑成了这部小书。

在后记里,照例要开列一个致谢的名单,我有很多学术圈里的朋友,我从他们那里学到的东西很多,不过,他们的名字我想不必一一罗列,因为用这部太小的小书来感谢他们,并不能使他们增加任何荣誉。我要郑重地感谢的,首先是曾经发表过我这些论文的学术刊物,感谢他们大度地允许我结集成书,其次,我要感谢三联书店的孙晓林女士,感谢她的耐心和宽容,使我得以比较从容地修改,也得以用这样薄薄的篇幅就得到交代。

2002年7月11日于北京