

绪 论

一、考察中国宗教史思考的几个问题

宗教只是人类社会特有的现象，而且宗教的产生也非与人类的起源同步。据考古学与人类学研究的成果，已知人类的演进经历了猿人、古人与新人三个阶段。在“中国猿人”阶段（约五十万年前），考古学家据猿人化石的研究，肯定“中国猿人”的头骨比现代人小得多，平均脑量仅为1,075毫升。又据猿人下颞骨的研究，判断“中国猿人”还不能频频改变语言的音节，语言还处在刚刚萌芽的状态。上述情况表明，“中国猿人”的思维还不可能具有抽象概括的能力，因而也就不可能构成神灵之类的宗教观念。至山顶洞人文化时期，考古学家依据山顶洞人化石的性质，判断其为“新人”类型，而“新人”头骨的进化已和现代人十分接近，其头骨的容积约达1,500毫升。“新人”阶段，人类思维能力得到较大的发展，表现思维形式的语言也相适地发展了，这时已具有产生宗教意识的可能，而在山顶洞人的遗址中，已发现有公共墓地，在死者身边还发现一些随葬品（石器、骨器、装饰品）和红色赤铁矿粉粒。这种埋葬死者的仪式，必然建立在灵魂观念与灵魂不死的基础上，而且已具有灵魂与活人关系等宗教幻想。以上确切证明，我国原始

自发的宗教观念——灵魂观念，产生于山顶洞人文化时期，时间约于一万八千年之前。至于原始人类自然崇拜的宗教观念可能会早于灵魂崇拜，但由于人类语言与思维发展的局限，宗教观念不可能在“中国猿人”阶段发生，原始宗教只是人类社会发展至一定阶段的产物，宗教是一个历史范畴。

我国宗教，经原始宗教的多神崇拜，发展至三代时的至上神（天神）的崇拜，以至汉代演变为有组织的较完善成型的宗教——道教等等，而在其长期发展的进程中，不断丰富自身的内容，从而宗教一词也被赋予不同的意义。在古代，“宗”，《说文》：“尊祖庙也。从宀从示。”^①按“示同祗，示谓神也，宀谓屋也，”故谓“宗庙神祗所居”。“宗”既指诸神所居之处，也有尊祀祖先或祭祀“日月星”与“河海岱”等诸神之意。如《书·舜典》谓“禋于六宗”，贾逵曰：“天宗三，日、月、星；地宗三，河、海、岱”，郑玄云：“六者皆天神”。“教”，《说文》：“上所施下所效也。从支，从孝。”上所施者，《周易·观卦》彖辞说：“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。”这里讲的施教即神道设教。

据上考察，古之“宗”、“教”二字皆具今天所言的宗教的某些内涵了，而“教”字也早具有宗教一词的意义，如道教与佛教等等，然而把宗教一词连用则是较晚的事。^②至近代，宗教一词被连用并赋予如下定义，“有所宗以为教也”，又“以神道设教，而设戒约，使人崇拜信仰者”。这大致只是沿袭古代“宗”

^①段注宗尊双声。按当云尊也，祖庙也，尊莫尊于祖庙，故谓之宗庙。

^②华鸣在《“宗教”一词应如何定义》一文中说：宗教一词是外来语，日语借用汉字“宗”和“教”二字（词）造了一个新词“宗教”。大约在1901—1906年间，中国留学生将这个词介绍进了中国。见《社科科学报》1990年4月19日。

与“教”的本来含意，未能反映出宗教在历史发展过程中不断变化的不同意义，更没有指出宗教的基本要素与其本质特征。

宗教，马克思主义的宗教观认为：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”^①

在这里，恩格斯精辟地阐明了宗教的特殊内容与作为意识形态宗教的主要特征，以及宗教的特殊表现形式，从而使这一论断具有宗教定义的性质，并区别以往一切关于宗教的定义。关于宗教的基本要素，它也同宗教一词的意义一样，随着它自身的发展而发展。在我国原始宗教与三代秦汉宗教的阶段，其要素，主要包含两个方面，一是内在的，主要指宗教观念与宗教情感等，如灵魂观念、多神观念与至上神（上帝、天神）观念；情感方面的敬畏感与依赖感等等。二是外在的，主要表现为宗教的行为，如早期的巫术与占卜，以及宗教祭祀活动及其仪式等。宗教发展为较完善的成型阶段，如我国本土创立的道教，外来的佛教、基督教与伊斯兰教等，其要素虽仍表现为上述两个方面，但内容更为丰富了。其内在要素，在宗教观念的基础上，上升为宗教的神学思想，而宗教的情感与心理体验等也进一步复杂化与神秘化。外在的要素亦进一步完善。上述成型的宗教，皆具有：1.自身崇拜的对象——教主；2.信奉的经典；3.信徒群体和一定的组织形式与制度；4.一定的宗教仪式。

当然，各种宗教的具体形式与内容会有所不同，但其基本特征皆是：建立在信仰的基础上，肯定神与超人间的神秘力量

^①《马克思恩格斯选集》第8卷第354页。

的存在。本质则是将人间力量异化为超人间的力量，并以否定人自身与求助于神的思维方式与行为方式来实现人的价值。人自身的价值，诸如改造自然、推动社会历史的发展、把握自己的命运、创造幸福的生活，将人间真善美的理想变成现实等等人的主体能力，即人之所以为人的价值内涵，不被看作是人自身的价值，恰恰相反，宗教将人的价值转化为神的价值，并通过神来实现人的价值。这一转化的具体表现形式，就是通过宗教特定的仪式对神（或某种神秘的力量）的顶礼膜拜，令人拜倒在神的脚下。而这种颠倒的世界观与颠倒的行为，又有其存在的根据。

十分清楚，不是宗教（神）创造了人，恰恰相反，宗教是人创造的。人创造宗教不是为了神，而是为人自身服务的，是人在自然与社会面前取得自由之前，用来解决与自然矛盾、社会矛盾的一种精神手段。这不仅表现在原始宗教中，而完善成型的宗教所创立的理想彼岸世界，也是为人们提供摆脱现实苦难的一种精神手段。

宗教是人类社会发展进程中的必然产物，但在人类进入文明与理性的时代之后，则非每人都需要宗教，而宗教总是为需要宗教者而存在，这种需要包括阶级与政治集团的利益，以及信仰者的精神生活等诸多方面。同时，宗教为了自身的存在与发展，也总是随着社会历史条件的变化而不断改变自身的形式与内容，以满足需要者的需要。

宗教是一种信仰，又是一种精神生活，它深刻影响着信仰者的思维方式、生活方式与心理情趣，以及行为的准则。就是说，虔诚的信仰者遵循一定的宗教教理教义、科仪规范、修持方式、清规戒律，以及宗教道德等，从而不断加深自己的宗

教信念，并以此指导自己的生活方式与处世原则，以及对崇拜之神的行准则，而且亦支配着自身日常心理上喜怒哀乐的宗教感情。如此等等，一面扎根于信仰者的情感精神与思维的深处，同时又普遍表现在信仰者之群体的表层习俗当中。

宗教这一人类社会的特有现象不仅表现为一种社会意识（与哲学社会意识不同），同时又是社会结构的一个组成部分。其教团机构、信仰者的群体，以及地域与跨地域的宗教组织等，对整个社会生活，包括政治、经济与文化等方面，在不同的历史阶段发挥过正反不同的重大作用，并产生深远的影响。

宗教这一人类社会特有的现象，在其产生与发展的整个历史进程中，显示它具有非凡的适应能力与强大的生命力，其根据：1.人在自然与社会面前未获得自由；2.人的心理与精神永远需要一种平衡的手段；3.在阶级社会中，阶级与政治集团利益的需要。此第三根据，在整个人类历史发展的长河中，可说它是短暂而有限的（在阶级消亡之后，这一根据则失去其意义），而第一与第二根据，将是长期的，因为在任何时候，作为有意识的人，都需要心理与精神的平衡，需要有平衡的手段（历史已经证明：这是人类得以生存与延续的重要的精神因素）。第二根据的消失，只有在其他精神生产能够取代宗教的精神生产，并为人们普遍接受来作为精神平衡的手段之时。可以预见，宗教的存在将是长期的，即使在阶级消亡之后，它的社会作用与影响只会逐渐缩小，但不会随着阶级的消亡而消亡。而第一个根据，即主体与客体的矛盾，作为客体的自然界，永远会存在未被认识的领域，故这一矛盾将伴随人类永久存在，而且在今后相当长的时期内（过去的历史已证明了的），

一部分宗教信仰者与囿于宗教世界观束缚的人也会以神学的思维方式对待这一矛盾。不过，随着人们认识的发展，宗教存在条件的变化，人类最终会以科学理性代替盲目性，以科学的思维方式代替神学的思维方式去探索自然界与人类自身的奥秘。到那时，主客观的矛盾虽仍存在，但解决这一矛盾的思维方式，将排除宗教的世界观。然而，这一过程必须是长期的，究竟至何时，还是难以预料的。但是，宗教毕竟只是一个历史范畴，它既非与人类的起源同步，也不会与人类其它社会现象永远平行地发展下去。宗教必定从否定人开始，最终以否定其自身而结束（消亡）。决定宗教最终必然消亡的根本原因，在于宗教自身内在的本质，即宗教对人的价值否定，以及由此产生的超越人间、绝对理想的彼岸天堂与现实的矛盾。理想的天国是可企而不可即的，人类理想的实现只能在人间。宗教把人间的力量异化为超人间的力量，而最终也必然将人间的力量还给人自身。到那时，人们只会从现实中追求与实现其理想，并从现实中得到精神平衡，从而宗教也将失去存在的根据与意义。

宗教自身是一种文化现象（包括宗教观念与宗教行为，以及宗教哲学、道德、文学、艺术、音乐与习俗等等），而各种宗教——本土道教、外来佛教、基督教与伊斯兰教等，皆作为一种独立的文化形态出现，但在中国这一历史背景下，在其创立、传入与传播发展的过程中，无不同固有的儒道走着相互冲突与融合的道路，而其中道教与佛教表现尤著，儒佛道三者你中有我，我中有你，同时又各自保持着自身的特性，这一现象并辐射至文化的各个领域，从而由此三种基本文化形态，共同构成几千年来华夏传统文化与意识领域的基本框架，或说主体。

二、中国宗教的特点

比起中国其他文化现象，中国宗教是最古老的，而且在中华大地上绵延不断。在其漫长的历史发展过程中，不断变换着形式和内容，引导和接受中国人的崇奉。中国传统宗教的源头是中国原始宗教。中国原始宗教以其自然崇拜、灵物崇拜与灵魂崇拜、图腾崇拜、生殖崇拜与祖先崇拜、英雄崇拜与偶像崇拜的形式表现出原始自发宗教的信仰特征，即多神崇拜。这一多神崇拜的特征在华夏传统宗教信仰的形成时期的宗教，即三代秦汉宗教中，也充分体现着。且不说以庶物为崇拜对象的原始自然宗教在夏商周三代继续流行，那天神崇拜、祖先崇拜、鬼魂崇拜以及形形色色的巫术，也同时受到人间的崇拜和信奉，也正因为在中国宗教之起源和形成阶段既已形成并继续流行的多神崇拜，给中国本土的道教的创立与发展提供了直接的思想资料，而且由多神崇拜反映出来的中国宗教所具有的互忍、并存和融通性，对在以后外来的宗教，如佛教、基督教、伊斯兰教的传入与传播过程中，也起到了积极的作用和深远的影响。中国宗教在经过了它的形成时期以后，又进入了一个新的历史发展阶段。汉魏两晋南北朝的宗教大大丰富了中国宗教的内容。

道教在传统的神仙方术和巫术基础上于东汉创立。佛教也被视为黄老之学和道术方士的同类初传于汉代。但是，道教和佛教，尤其是佛教，毕竟是有别于华夏的传统宗教信仰，彼此间的冲突就属必然。然而，冲突并不意味着淹没、排斥甚而取缔自身以外的宗教。这一时期宗教发展的事实是，魏晋南北朝的道教在改革中得到发展，魏晋佛教也在同传统思想的冲突与

融合中发展，而且在南北朝得以隆盛，其标志之一就是佛教学派的兴起。在中国宗教的发展历史中，要推隋唐五代宋辽金元宗教最为繁荣。隋唐至北宋道教进入兴盛时期。南方正一教的重振与北方新教的产生也在南宋辽金元时期得以实现。隋唐五代，佛教的发展也达到了顶峰。寺院林立，僧徒遍地，宗派繁多。而且在这一时期第二次外来宗教开始传入中国，这就是唐元时期伊斯兰教和基督教的传播。由此形成了华夏传统宗教、中国本土道教、外来宗教多教并存的局面。当然这些宗教的发展不是平行的。有的宗教在经过鼎盛的发展期以后，开始式微。有的宗教则在新的历史条件下得到完善和发展。明清近代宗教正是呈现出这种状况。佛教和道教失去独立发展的势头，不断与传统世俗迷信结合而向民间渗透，从而走向衰微。与此相反，伊斯兰教和基督教在这一时期得到复兴和广泛传播。

由上可知，中国宗教从其起源、形成以及发展各个历史阶段始终没有改变多神崇拜的特点。我们说，在原始自发宗教中崇拜多神，那是世界上各个民族都曾出现过的现象。至于人为的宗教产生以后，尤其是统一的至上神产生以后，还仍然奉行多神崇拜，那就是中国宗教所特有的现象了。这一特点的形成是在华夏传统宗教信仰的形成时期，即三代秦汉时期。中国宗教，并没有随着夏王朝出现了百神之长的“天神”、殷王朝产生了至上神“帝”、周王朝创造了“天”而就此结束多神崇拜去奉行一神独尊。夏商周三代在奉行天神崇拜的同时，还奉行祖先崇拜。可以说，在三代所形成的天神与祖先的二元崇拜一直为中国传统宗教所奉行。即便是中国传统的天神崇拜，或说上帝崇拜中，也不是由一个不变的上帝来承担主宰者。具体的说，上帝崇拜发展到先秦两汉，由于受着当时占统治地位的阴阳五行

观的影响，一种渗透着四方五行思想的五帝崇拜应运而起。赤、白、黄、青、黑五帝按不同方位排列着。中国宗教的多神崇拜的特点，不惟表现在祭天地、敬祖宗等献祭崇拜中，而且也表现为渊源流长、杂而繁多的巫术信仰的盛行和充斥。作为中国传统宗教主要内容的巫术，也是在三代秦汉时期形成和发展起来的。与其说三代秦汉宗教所形成的华夏传统宗教信仰构成了中国传统宗教的主要内容，毋宁说由该时期所形成的多神崇拜的特点和传统持久而深远地决定和影响中国宗教以后发展的方向。本土道教的产生，佛教、伊斯兰教、基督教这些外来宗教的传入及其发展，无一不是在中国传统宗教这一兼容性的氛围中得以实现，并由此绘印出中国宗教这幅丰富多彩的历史画卷的。

我们说，中国传统宗教、新生宗教、外来宗教可以在中国这块大地上共存，并不是说他们各自可以游离中国具体社会的条件而成独立状态。恰恰相反，中国宗教在进入三代秦汉以后，它的变换和发展深深受制于中国社会基础，尤其是中国的社会政治制度和道德伦理制度。世界上任何一种宗教，都没有象中国宗教与其政治和伦理结合的那样紧密，以至于难以将中国宗教与政治、伦理作出截然的断分。这也是中国宗教的又一重要特点。

中国宗教从其形成时期起就深深印有政治和伦理的痕迹。每一种宗教都必须在特定的社会土壤上求得生存和发展，它们特点的形成也无不扎根于这块土壤之中。大家知道，中国在进入阶级社会时，保留了氏族制的残余。统治者利用国家政权的强制力量，利用宗法血缘的生理和心理基础，将氏族制发展为宗法奴隶制，而后又演化为宗法封建制。就中国古代社会政治

结构而言，是一种以宗法制为基础，以宗族伦理为本位，以君权至上为核心的宗法专制结构。君主专制和宗法统治的结合，体现在国家制度和意识形态上，就是政治与伦理的结合。与此相关，中国传统宗教必然的具有了这种性质。我们说，夏王朝开始奉行的天神崇拜，在本质上已不同于氏族社会的自发宗教，而是为统治阶级服务的一种神学工具。殷商时代，神权掌握在朝廷里，神权与政权结合在一起，成为国家统治工具。周人更是把“天”看成是具有道德观念的至上神，同时把祖先崇拜直接融合于政治制度之中。由此形成政治、伦理、宗教一体化的国家制度。

中国传统宗教所具有的政治色彩最集中体现为神权与君权的直接而又紧密的相互依存。构成官方神学的全部内容和形式都是反映、体现、固化君权的。在传统宗教中，那上帝以及五帝的崇拜，五德始终和三统、三正的信仰、谶语符命的迷信，灾异谴告的说教，无不是为了解决君权神授和国运转移的问题，其主要功用只是竭力神化国家制度和君主。在宗教的祭祀仪式上，作为最高统治者的天子也有独享的权力。只有天子能行封禅、郊祀的大礼。秦始皇、汉武帝为了证明政权是天（上帝）所授，到泰山实施封禅大典。在以后中国封建社会的发展过程中，只要有可能，最高的封建统治者都会亲自实行象征至高权力的祭天地、郊上帝、祀百神、封泰山、禅梁父的传统宗教仪式，以此显示天子的神威和独尊。

因此，说中国传统宗教具有政治性的时候，是有其特定含义的。主要是就中国传统宗教中的官方神学而言的。在这个层次内，值得强调的不是这种神学理论具有为君主政治服务的社会政治功用，而是神权与君权的合一，它们无所谓高下。神权

与君权是同一的君主拥有的两种权力。换言之，这种神权是君主、天子、皇帝的神权，而不是臣下、巫覡、方士、道士、和尚、基督徒，更不是平民百姓的神权。中国传统宗教所表现出来的这一特点，具有强大的历史惯性和渗透性。中国传统宗教以外的本土道教以及外来宗教，虽然没有成为国家宗教，有着与传统宗教不同的观念体系，但是他们也都必须在中国宗法专制社会这块共同的土壤上求得生存和发展。因而必须尽量去适应、依附中国的社会实际。在政治上，这些宗教都力求寻找一条能为封建王朝服务的道路。

佛教的宗旨在于宣扬出世思想，但又竭力申明佛教忠于君王，有助于教化人心，其活动能间接为巩固国家统治服务。东晋慧远表示佛教“助王化于治道”（《沙门不敬王者论》），北魏僧官法果主张“沙门宜应尽礼”（《魏书·释老志》），宋真宗曾说：“释道二门，有助世教。”佛教徒们深深认识到，佛教若没有统治者的支持是无法得以生存和发展的，因而他们也从政治上确定佛教教权服从皇权的关系。东晋道安说：“不依国主，则法事难立。”（《高僧传·道安传》）北魏僧人法果说：“能鸿道者人主也。”（《魏书·释老志》）封建帝王也看清佛教与王权在根本利益上的一致性，所以历史上许多帝王都十分崇佛，并有意识的利用佛教。南北朝帝王几乎无不拜佛。因为他们懂得，“若使率土之滨皆纯此化，则吾坐致太平，夫复何事？”（《何尚之答宋文帝赞扬佛教事》，载《弘明集》卷十一）而唐代二十个皇帝，除唐武宗外，个个信佛，武则天甚至把她的称帝说成是佛意。佛教在中国的发展正是在这种服从于皇权、服务于社会政治以及不断为皇权所利用的条件下得以实现的。

中国本土的道教在其发展过程中更是积极主动地去改造和剔除存在于早期道教中的那些不适合统治者的地方，葛洪、陶弘景、寇谦之等就提出：“清理道教，除去三张伪法”（《魏书·释老志》）的主张。东晋时，葛洪于建武元年，撰《抱朴子》内、外篇，从道术与理论上把道教改造为适合贵族需要的宗教，而且葛洪本身就是君权的坚决维护者。他说：“君，天也，父也。”（《良规》）南朝的陶弘景也干预政治，当时有“山中宰相”之称。南北朝时，北魏嵩山道士寇谦之改革了旧天师道，使其变成主要为皇权服务的官方天师道。他宣称新天师道“专以礼度为首”（《释老志》）。经过魏晋南北朝的改革，道教的主流从民间宗教逐步变为官方或贵族道教。也由于道教主动地去适应于中国的社会政治实际，因此得到政治统治者的利用和支持，从而使道教得以迅速的发展。

与佛教同为外来宗教的基督教和伊斯兰教，虽然就其对中国的宗教的激荡与影响的规模和持久而言，远不能望佛教的项背，但是他们每一次的发展与沉浮又直接与政治统治者的支持与否紧密关联。就拿基督教来说，基督教早在唐代就传入我国，当时称为景教。宋以后寂然无闻。到元代，自欧洲传入“也里可温”，又称“也立乔”，传播亦不广。明代初期“也里可温”衰落，史书已不见记载。至明末，基督教的天主教又传入我国。明末耶稣会士，历经曲折，终于取得皇帝信任，得以留居京师，广开其教。清朝政府进入北京后，居留北京的一部分传教士，如汤若望等人，仍然得到清朝皇帝的信任，授以官职，命他们掌管天监，负责编修历法。基督教之所以能在这一时期得到一定的发展，这与包括利玛窦、汤若望等人极力适应和糅合中国传统习俗，特别是中国的儒家学说有很大的关系。但是，

首要的、起决定因素的还是政治。利玛窦就力图从政治上说明基督教有利于中国的政治体系，他说：“这个民族有一天会乐于接受基督教的，假使他们看到对于他们的政治体系，基督教可以作为一种帮助而非一种损害的话。”（《利玛窦札记》第142页）中国的天主教教徒、明朝官吏、著名科学家徐光启也认为基督教可以“补益王化”。但基督教在其传播西方文化过程中，不能触及中国君权政治以及为神化君权政治的传统宗教的神经。例如，汤若望就因为时在宪新历上使用了“依西洋新法”几个字而引起“历狱”。理由是“暗窃正朔之权以予西洋，而明谓大清奉西洋之正朔也”（杨光先《不得已》上卷，《正国体呈稿》）。中国向来是把修历视为国家的大事，它关系到国之兴亡。它为皇帝和朝廷独有的权力，人人不可得而私。体现国运转移，君权神授的历说是神圣不可侵犯的。从中国宗教史的角度来看待这一事件，也可以使我们更清楚地理解中国宗教与皇权政治结合得是如此的紧密。

但我们又说，无论是本土的道教，还是外来宗教，他们与中国皇权政治的结合都有别于中国传统宗教。在中国传统官方宗教里，皇权与神权是合而为一的，无分高下、强弱。但其他宗教，则依附于皇权而存在，接受政府的管理。在这个层次内，皇权始终高于神权。然而，不管是皇权与神权的合一，还是皇权高于神权，这两种情形都表明了中国宗教是一种具有浓厚政治色彩的宗教。

如果说中国古代的君主专制政治对中国宗教的政治性特点的形成起了决定作用，那末，由原始时代的以父系家长制为核心的血缘组织演变而来的宗法制，则又使中国传统宗教深陷在宗族伦理框架之中，从而使中国传统宗教具有了伦理性特点。

这一特点主要是通过发达的祖先崇拜体现出来的（因为传统宗教直接把至上神“天”或“上帝”赋予道德属性，把封建的纲常伦理的产生直接诉诸于神秘之天，也都体现了这一特点）。

中国宗法制的特点在于以血缘的亲疏差别来分配财产和权力。宗法制的这一特点就内在的要求子之孝亲。具体做到生则敬养、致善，没则敬享、奉祀。孝亲本身是一种最高的道德。为了使这种道德具有绝对的神圣性，就必须从宗教形式上给以保证。而祖先崇拜恰恰是最能起到这种作用的。因为，祖先崇拜是氏族社会的产物，血缘亲族关系是它的生理和心理基础。同时，祖先崇拜也是鬼魂崇拜的产物。祖先崇拜的对象，就其本质来说也是鬼魂，但它与崇拜者之间被认为有血缘关系。可见，祖先崇拜的宗教观念也是以血缘关系为其根据的。尽管中国古代统治者都是把建立在血缘关系基础之上的祖先崇拜和天神崇拜结合起来，为自己的统治提供王权乃天授祖与的理论根据，但是这并不表示祖先崇拜只是统治者独享的权力。事实是，不论是统治阶级或被统治阶级，“尊祖敬宗”的观念是一致的。换言之，祖先崇拜是中国古代社会普遍的宗教意识观念以及信仰形式。国有太庙，族有宗祠，家有祖龕。问题就在于，祖先崇拜的最大用意和作用就是伦理意义上的教孝。中国人把祭祀祖先看作是追养继孝，慎终追远的需要，即所谓“孝恩”，最终目的是使民德归厚，教化成功。

由于祖先崇拜是一种反映了中国宗法社会内容的宗教，使它得以在中国长期存在和深入人心。任何宗教所崇拜的神和教义都不能削弱、代替祖先崇拜。相反，中国其他宗教都程度不同地受到它的影响。佛教就一再声称他们的学道拔宗是间接行大孝，甚而《喻道论》就直说“佛有十二经，其四部专以劝孝

为事”。慧远正是在吸取了中国传统的灵魂不灭，并将祖先崇拜和天帝的崇拜加以神圣化的基础上建立了他的神不灭论的。道教更是把积孝道与其教义直接联系起来，宣扬如果不积孝道，不管实行多少方术和服饵也是枉然，不得长生。葛洪极力申辩出家修道与在家祀祖的一致性。他说：“盖闻身体不伤，谓之终孝，况得仙道长生久视，天地相毕，过于受全归完，不亦远乎？”“先鬼有知，将蒙我荣”（《对俗》）。基督教在其传播过程中，与中国发生的礼仪之争主要是围绕着祭孔和祀祖问题而展开的。事实证明，利玛窦等人尽量去承认和尊重中国传统宗教习俗，允许中国教徒祭拜孔圣人和祭祀祖先。这就是他传教获得成功的秘诀所在。而后来的传教士龙华民等人放弃了利民的做法，并认为利民的做法是对中国传统礼俗的妥协，因而提出基督教徒应禁止祭祖拜天。由于罗马教廷后来终于否定了利玛窦的政策而导致中国朝廷和罗马教廷之间关系的决裂，因而也就导致第三次基督教传播受挫。正反两方面的结果表明，基督教要想在中国生存，则必须适应中国宗法社会的各种关系以及反映这一社会的传统宗教观念和仪式。同样，在整个民族伊斯兰化的漫长过程中，中国传统宗教的祖先崇拜也溶进到伊斯兰教的信仰之中。

中国宗教正是在中国这块特定的社会土壤上形成的，并且长期保持了它的传统和特点。中国宗教的特点不仅对中国宗教的历史发展起着直接的影响作用，而且作为中国传统文化现象又在广泛的领域对整个中国文化产生了极大的影响。

三、中国宗教与传统文化

宗教既是一种社会历史现象，也是一种文化现象。当我们

把中国宗教作为一种文化现象来加以考察，并把它放到整个传统文化发展的过程中来加以研究的时候，我们就会发现，中国的各种宗教——原始宗教、民间宗教、土生土长的道教以及外来的佛教、基督教、伊斯兰教等，既在一定程度上表现出了各自的文化个性，表现出了一种独立的文化形态的特征，同时又与中国传统文化的其他各个组成部分，包括社会政治、经济、道德、法律、民俗乃至哲学、科学、艺术等等，都有着千丝万缕联系，特别是外来的各种宗教与传统的思想文化之间，相互冲突，相互融合，表现出了文化现象之间的普遍联系、相互渗透与深刻影响。而外来宗教的中国化与中国诸多固有的宗教与文化之间的复杂关系（尤其是儒佛道三教关系）则使中国宗教文化的上述特征表现得格外充分。正是在这种文化的普遍联系中，中国宗教展现了其渊远流长的丰富多采的历史画卷，并成为中国传统文化中不可分割的有机组成部分。从这个角度来研究中国宗教史，也就有可能更好地从总体上把握中国宗教的特点与发展规律。

（一）中国宗教与中国传统文化的联系是广泛而密切的，它伴随着中华民族的逐渐成熟而与传统文化同生共长。

古老的中华民族与世界上其他古代民族一样。“在幻想中、神话中经历了自己的史前时期”，^①在社会发展的一定阶段产生了宗教。原始人最初的自我意识和思想观念是以宗教的形式表现出来的，而原始的宗教也就表现着民族文化的最早开端。当我们祖先的思维水平与低下的生产力和狭隘的生产关系相适应还处于极端低下的情况下，哲学、科学等文化形态是与宗教

^①《马克思恩格斯选集》第一卷，第6页。

联系在一起的。“哲学最初在意识的宗教形式中形成”，^①而原始人在生产和生活的实践中所形成的对世界的朴素看法和征服自然的热切愿望则都表现着“科学思维的萌芽同宗教、神话之类的幻想的一种联系”。^②在原始社会，人类生活的各个领域都与宗教有着密切的联系，人类文化的各个方面也都被包融在宗教之中而未分化出来。

随着文明时代的到来，中国宗教逐渐形成了以天神崇拜和祖先崇拜为核心的信仰系统，并在以后的演变发展过程中，增加了佛教、道教等新的宗教内容和宗教形式，具有了许多与以往原始社会不相同的时代特点，哲学、科学、文学艺术等也纷纷冲破宗教的束缚而获得了相对独立的文化形态，不再与宗教混而为一，但这并不意味着宗教与其它文化形态的完全分离，相反，中国宗教在其自身的发展过程中，不断开拓着它在社会生活的各个领域，与民族文化继续发生着经久不息的相互影响。如果说秦汉时期的官方神学，元代的帝师制度以及西藏地区的政教合一等等充分表现了中国宗教与社会政治的密切关系，那么，南北朝隋唐时期作为封建社会经济重要组成部分的寺院经济的膨胀则使我们清楚地看到了中国宗教与社会经济的密切关系。而土生土长的道教、民间宗教和外来的佛教等都把忠孝仁义等儒家的伦理道德观作为自己的基础，注重以神道设教（基督教与伊斯兰教也不例外，只是表现程度不同而已），从而强化了封建道德的社会作用，各种宗教强调的广施博爱、不杀不盗不邪淫等道德戒条与修心养性的修行方法也从不同的

① 《马克思恩格斯全集》第二十八卷，第26页。

② 《列宁全集》第三十八卷，第275页。

角度影响着人们社会生活的各个方面，在传统的道德原则与道德的修养方法的形成与发展过程中起着不可忽视的重大作用，这又使我们看到了中国宗教与社会伦理道德之间的相互渗透、相互影响。至于佛教的寺塔、雕塑与中国的艺术，道教的炼丹、养气与中国的化学、医学，民间宗教的占星术与中国的天文学，各种宗教节日、宗教活动与中国的民俗，乃至从宋明理学看佛、道与中国哲学，从《封神演义》、《西游记》、《红楼梦》看佛、道与中国文学……，所有这一切，无不向我们显示了这样一个简单而又十分重要的历史事实：中国宗教与传统文化之间的相互渗透、相互影响是既广泛又深刻的，中国宗教与传统文化是你中有我、我中有你，不可分割地交织在一起。基于这样的历史事实，如果我们不把宗教作为一种文化现象来研究，不联系整个中华文化的发展历史来研究，那么，我们就不能真正把握中国宗教的发展，从而也就无法了解华夏文化史的全貌。

（二）如以上所述，中国宗教与传统文化一样，具有开放性、包容性等特点，在漫长的发展过程中，中国宗教敞开其胸怀，容纳、吸收了佛教、基督教与伊斯兰教等外来的宗教，并将这些外来宗教融为中国宗教的重要组成部分。中国化的佛教、基督教、伊斯兰教，不仅是中国宗教的重要内容，也是传统文化不可分割的重要组成部分。传统的思想文化接受外来的宗教，外来的宗教迎合中国社会的需要，顺应传统文化的发展，这是中外思想文化的交融过程，也是一个文化的双向选择过程。因此，宗教作为一种文化现象，它与传统思想文化的关系还突出地表现在外来宗教的中国化过程中。

首先，我们来看佛教。产生于古印度的佛教之所以能兴盛

于中国，就在于它自传入中国之日起，即开始了不断中国化的过程。为了能在中土生根、发展和传播，佛教不断改变、调整着自己以适合中国社会的政治、经济和文化等多方面的需要。在中国社会历史条件和传统思想文化的影响与制约下，佛教同传统思想文化既相冲突，又相互融合，在长期的发展演变中，最终形成了具有中国特色的中国佛教。

由于传统文化是一个由众多要素构成的复杂体系，而佛教本身也相当庞杂，既有宗教的信仰，又有为之作理论论证的思辨哲学，还有一定的宗教组织形式与修持方法，因此，佛教的中国化呈现出了极其错综复杂的情况，通过了各种不同的途径与方式，经历了各个不同的阶段。

佛教中国化的途径，除了组织形式（例如中国佛教宗派的祖师传法制度与寺院制度）、修行实践（例如禅宗的农禅并作，行住坐卧皆是禅）与衣食住行等日常生活（例如汉地僧人的日食三餐，实行素食）之外，从思想理论上讲，大致经历了方术迷信化、儒学化与老庄玄学化诸阶段，当然，这三个方面是相互联系，并存并进的，但在不同的历史时期，不同的人物与不同的思想体系中又各有所侧重。

佛教中国化的过程，大致可以分为汉晋、南北朝隋唐与宋元明清这三个主要的阶段。两汉之际经西域传至我国内地的佛教，首先依附于当时社会上流行的神仙方术而得以流传，继而又依附于魏晋玄学而打入中国的思想界，经过南北朝时期的发展，到隋唐时，佛教融合儒道等传统思想而形成了许多中国化的佛教宗派，并随着与传统思想文化相互影响的加深而进一步渗透到中国文化的各个方面，特别是随着宋明理学的产生，佛教的思辨精华日益为传统思想所吸收和同化，外来佛教终于融

入传统思想，作为传统思想文化的有机组成部分而在中国历史上发生着久远的影响。

基督教与伊斯兰教在中国的势力虽然不如佛教，但它们在社会生活中的影响同样是不可忽视的，它们与佛教一样，传入中国后，经历了一个不断中国化，特别是儒学化的过程，在与传统思想文化的不断交融中，最终成为民族文化的重要组成部分。

基督教最早传入是在唐初，时称“景教”。由于封建王朝的强盛，当时帝王对包括景教在内的各种宗教采取了宽容利用的态度。景教在宣扬基督教基本教义的同时也积极鼓吹“圣上皆是神生”等说教以迎合帝王，因而得到了流传。唐武宗灭佛，景教这一外来的“西方之教”亦受到打击，随之消沉。元代基督教复盛，被称为“也里可温教”。在传教过程中，基督教各派虽然也注意与传统思想文化相调和，但毕竟尚未能与传统文化中的儒佛道等融合，因而时时与之发生冲突，再加当时信奉者以蒙古族人和来华侨居的西亚人居多，随着元朝的灭亡，基督教也再次消沉。

明神宗万历年间，西方耶稣教会总结基督教前两次在中国流传发展的经验教训，改变以往的传教方式，强调了解中国的风俗习惯，注意吸收中国的传统文化来进行传教。他们委派了精于汉语，通晓儒家文化的利玛窦等人来华传教。由于利玛窦等人努力把天主教教义与宗教仪式同中国敬祖祭天等儒家思想与传统习俗结合起来，大力宣扬所谓的“耶儒合流论”，并以介绍西方先进的数学、天文学等科学技术知识为重要的传教手段，因而深受帝王和文人士大夫的欢迎，被称为中国早期天主教三大柱石的徐光启、李之藻、杨廷筠等人都是由此而进入天

主教的。帝王的支持，名士的信奉，推动了基督教的传播。

基督教势力的扩大，也曾引起人们的不满，并多次遭到传统文化的抵制，发生的多次“教案”中，都有大批知识分子著书立说，攻击天主教“破坏伦常”，“暗伤王化”，使天主教在中国的传播受到挫折。清康熙末年发生的“礼仪之争”，由于罗马教廷支持多明我会，反对耶稣会附会儒家传统祭祖祀孔，与清廷发生冲突，使天主教在中国的传播进一步受到限制，后来朝廷更明令禁止传教，虽禁而未止，毕竟使传教受到了极大的限制。这也从反面说明了外来宗教必须迎合中土的政治文化需要才能得到广泛的传播。基督教之所以能够在近代中国有相当的发展，除了殖民主义入侵等多方面原因之外，与传教士大力鼓吹儒耶合流、利用儒家经学来阐发基督教义，提倡以“孔子加耶稣”的方式来传教等也有极大的关系。正是由于基督教的不断中国化，它才在中国社会生活中发生了很大的影响。

伊斯兰教也是如此。唐代开始传入的伊斯兰教在它的早期传播（唐宋）和普遍传播（元代至明初）时期就开始不断同中国的传统思想文化相结合，特别是元代以后，伴随着中国回族的形成，伊斯兰教进一步铸就着中国化的品格，向民族化的宗教演进。明代中叶前后，伊斯兰教在中国进入了完善成型的时期。在社会政治经济等条件的制约下，在与传统文化的矛盾冲突与融合渗透中，中国的伊斯兰教终于成为区别于其他国家和地区的民族化宗教，成为中国民族文化的组成部分，并形成了许多它所独具的特点。例如与中国宗法封建制度相结合而产生的门宦制度，与中国传统文化特别是与传统儒学相结合，以儒家思想发挥伊斯兰教教义而形成的宗教哲学思想体系，吸收了大量中国民俗和民族风格的宗教节日、宗教习俗和家庭生活方

式等等。

在伊斯兰教教义的中国化过程中，儒学化是最突出的方面。许多伊斯兰教的学者在译经和著述中，有意识地向儒学这一封建正统的意识形态靠拢，在强调“学通四教”、“四教结合”的同时，^①特别注意“伊儒结合”，他们以儒家思想来阐发伊斯兰教的教理学说，又以伊斯兰教的教义来引申发挥儒学。以至于清代的伊斯兰教学者刘智提出，伊斯兰教的礼法“虽载在天方之书，而不异乎儒者之典”（《天方典礼》）；蓝煦也认为，“回、儒两教，道本同源”，“回、儒经书，文字虽殊，而道无不共，语言虽异，而义无不同”（《天方正学·自序》）。

伊斯兰教同中国传统思想的结合，不仅使它在中土扎下根来，并融入传统文化之中，丰富了传统思想文化，而且也深化了伊斯兰教有关安拉（真主）独一的理论等教义，为丰富世界伊斯兰教的思想作出了贡献。这也从一个侧面反映了各种宗教与文化之间的普遍联系。

（三）中国宗教不仅与传统文化有着广泛而密切的联系，而且，作为一种复杂的文化现象，它本身的各个组成部分之间，也是处于不断冲突与交融的普遍联系之中的，特别是儒佛道三教的冲突与融合更是构成了汉代以降中国宗教乃至中国传统文化发展的主流。

两汉儒学的神学化，佛教的初传，道教的孕育与创立，使儒佛道三教的关系得以初步形成。在佛教初传之时，它依附道家与道教，迎合儒家，被视为神仙方术的一种而在社会上流传。传统儒家以正统思想自居，对佛教采取了批判排斥的态

^① “四教”一指儒、佛、道、伊。

度，特别是以忠君孝亲的纲常名教来攻击佛教的出世主义与出家修行方式，道教则引佛教为同道，利用佛教来发展壮大自己。佛教对儒、道两家也采取了区别对待的态度。对儒家这一中国封建制度的思想支柱、传统文化的主干，佛教采取了调和妥协、积极迎合的态度，以求得封建帝王与文人士大夫的支持，求得在中土的生根发展。而对道教，佛教却采取了利用和批判并举的态度，特别是它把道教与道家区别开来，利用道家之言来为自己生存的合理性作辩解，攻击原始道教的长生不死之说，表现出佛教既要依附传统思想，又与道教在宗教领域不可避免地发生争夺地盘的矛盾冲突的两重性。至于儒、道二教，由于在协和王化、遵奉名教等方面的一致性，因而两者的关系相对来说一直比较平和，以上三教的相互关系奠定了数千年三教关系的基本格局。值得注意的是，在三教关系最初形成之时，就有了“三教一致论”的提出。尽管这时的“三教一致”主要是佛教徒为了调和与传统文化的关系而从社会作用的角度提出来的，但它对以后三教关系的发展产生了极大的影响，促进了三教在冲突中不断融合。

魏晋南北朝时期，随着儒学独尊地位的丧失和佛道两教势力的日盛，三教在并存中进一步展开了矛盾冲突，三教融合，三教一致论也有进一步的发展。政治上的分裂而形成的各割据政权对三教采取的不同态度则对三教的斗争与融合产生了直接的影响。在这个时期，道家与儒家通过玄学的形式而取得了互补，道教对儒家也通过吸收纲常名教、辅助王化而进一步调整了关系。道教与佛教虽然相互吸收利用，特别是道教模仿佛教的地方甚多，从宗教理论到修持方式，乃至宗教仪礼规范等等，都从佛教那里吸收了不少东西，但佛道之间的斗争却始终

不断，矛盾日益尖锐化，为了在帝王面前争宠，双方甚至不惜利用政权的力量来打击对方，以至酿成了两次流血事件，宗教之争发展为政治斗争。在佛道斗争中，道教依仗它土生土长的优势，往往与儒家结成联盟，以华夷之辨来排斥佛教。儒家则更多地继续从社会经济、王道政治和伦理纲常等方面来排佛。佛教的神不灭与轮回报应理论也是这个时期引起争论的主要理论问题。面对着儒道的联合攻击，佛教在与儒家道家思想调和的同时集中攻击了道教炼丹服药、羽化成仙的荒谬性和道教被农民起义利用“挟道作乱”的危害性。儒道的攻击从反面促使佛教进一步与儒道等传统思想文化加强融合，而佛教对道教的攻击同样也以反面促使道教吸取儒佛理论而构建自己的理论体系并进一步向贵族化方向发展，以与原始道教划清界限。这种宗教之间的矛盾冲突却又促进了宗教之间的渗透融合，显然是儒佛道三教始料所不及的，但中国宗教乃至中国文化却正是这样发展的，这也许就是文化发展的一种辩证法吧！

魏晋南北朝时期，三教的矛盾冲突虽然不断，但伴随着三教之间客观上的相互融合，三教一致论也有进一步的发展，儒者、僧人和道士都从不同的角度提出了三教一致、三教融合的思想。北周道安的《二教论》引用的“三教虽殊，劝善义一，途迹诚异，理会则同”反映了当时社会上人们对三教的普遍看法。梁武帝以皇帝的身份而大倡“三教同源说”，既反映了这个时期的统治者从现实的政治需要出发而认识到了三教有不同的社会作用，同时也促进了三教之间的进一步融合。而梁武帝把佛教说成是三教之源，则从另一个侧面反映出外来的佛教在与传统文化的交融中势力的增强与地位的提高。三教在斗争中融合，在融合中发展，在发展中又不断地斗争，这就是魏晋南北朝时

三教的基本关系，在这种关系中三教迎来了鼎足而立的隋唐新时期。

隋唐统一王朝建立后，为了加强思想文化上的统治，一方面重新确立了儒教的正统地位，另一方面又以佛教和道教作为官方意识形态的重要补充，对儒佛道三教采取了分别利用的宗教政策。与此相应的是，儒佛道三教在政治、经济和理论上的矛盾争论虽然不断，但三教融合的总趋势却始终不变，三教中许多重要的思想家都从自身的发展需要出发以及迎合大一统政治的需要，提倡三教融合、三教合一，主张在理论上互相包容，以至于最后在唐宋之际形成了绵延上千年之久的三教合一思潮。

这个时期的儒家从自身发展的需要中深切地感受到了从佛道那里吸收养料以丰富充实自己的必要性，韩愈、李翱等人在反佛的旗号下对佛教宗派的法统观念与心性学说加以改造利用而提出的道统论与复性论，开了宋明理学扛着儒家大旗而出入于佛老的先声。佛教则在融儒道于佛、立足于佛教会通三教思想的基础上完成了中国化佛教思想体系的建立。道教也在进一步充实儒家名教内容，借鉴吸收佛教的思辨理论和戒条教规的过程中构建了自己的思想体系，完善着自己的戒条教规。

在三教融合的总趋势下，隋唐时期的三教之争也有了新的发展，其特点是与帝王的宗教政策紧密地交织在一起，不同的统治者在利用三教的具体政策与手段上的变化，往往引起三教争地位、争座次斗争的加剧。佛道之间的宗教斗争，宫廷内部的王权斗争，寺院经济的膨胀与世俗地主阶级经济利益的冲突等诸因素导致的唐武宗灭佛，从根本上改变了三教关系的基本格局，儒佛道三教迎来了唐宋以后以儒家为本位的三教合一的新

阶段。由此也充分表现出了政治、经济与宗教斗争对中国宗教与文化的发展所起的重要作用与深刻的影响。

入宋以后，儒佛道三教之间的相互影响和渗透日益加深，唐宋之际形成的三教合一的思潮逐渐成为中国学术思想发展的主流。由于融会了佛道思想的新儒家（宋明理学）被确立为官方的统治思想，佛道的地位下降，失却了与儒教抗衡的力量，因此，佛道之间的矛盾冲突相对减缓，相互之间的融合却日趋紧密，两家都更加积极主动地接近儒家，并齐心协力地同唱一个调：三教各有所长，缺一不可。这个时期“三教合一”的重要特点是以儒学为“合一”的基础。“理外无教，教必归理”，故三教同归于一“理”的思想反映了宋明理学的独尊对三教关系的深刻影响。儒佛道三教经过长期的冲突，相互融合，在中国这块土地上终于找到了它们的共同归宿，找到了以儒为主，以佛道为辅的最佳组合形式。

回顾三教关系的演变发展史，我们可以看到，无论是三教的冲突还是三教的融合，都是与整体华夏文化的发展密切联系在一起的，是受社会和文化发展制约的，同时，三教的冲突与融合又反过来影响着中国社会与文化的发展，甚至在一定程度上规定了传统文化发展的一般趋向。

目 录

绪 论	1
第一编 中国原始宗教——我国宗教之起源	1
第一章 原始宗教产生的根源	2
第一节 原始宗教的产生是一个历史过程	2
第二节 原始宗教产生的根源	4
一、认识根源	4
二、心理根源	7
三、社会根源	10
第二章 自然崇拜、灵物崇拜与灵魂崇拜	14
第一节 自然崇拜	14
一、自然崇拜的特点	14
二、自然崇拜诸形式	16
第二节 灵物崇拜	28
一、灵物崇拜的特点	28
二、灵物崇拜的基本内容	29
三、“四灵”问题	31
第三节 灵魂崇拜	33
一、灵魂观念	33

二、丧仪与墓葬·····	35
第三章 图腾崇拜、生殖崇拜与祖先崇拜·····	39
第一节 图腾崇拜·····	39
一、图腾崇拜的产生·····	39
二、中国原始社会所见图腾崇拜的史实·····	41
三、图腾制问题·····	44
第二节 生殖崇拜·····	47
一、生殖崇拜的内容·····	47
二、原始生殖崇拜的两种形式·····	48
三、原始生殖崇拜发展三阶段·····	53
第三节 祖先崇拜·····	56
一、祖先崇拜的产生·····	56
二、祖先崇拜的基本内容·····	57
三、祖先崇拜的发展阶段·····	60
第四章 英雄崇拜与偶像崇拜·····	65
第一节 英雄崇拜·····	65
一、英雄崇拜的基本内容·····	65
二、英雄崇拜的种类·····	67
三、英雄崇拜的特点·····	71
第二节 偶像崇拜·····	73
一、偶像崇拜的产生·····	73
二、偶像崇拜的基本内容·····	75
三、偶像崇拜的历史地位·····	77
第五章 原始宗教向三代宗教的过渡·····	80
第一节 中国原始宗教的基本特征·····	80
一、多神崇拜与神灵的平等性及它的作用的个别性·····	80

二、崇拜对象的自然性、地域性和具象性·····	81
三、宗教信仰与宗教活动的群体性与现实性·····	83
四、祭祀的直接性和功利性·····	84
第二节 原始宗教向三代宗教过渡·····	86
一、过渡的条件·····	86
二、过渡的进程·····	88
第二编 三代秦汉宗教——华夏传统宗教信仰的	
形成·····	95
第一章 夏商周三代庶物崇拜与巫术·····	96
第一节 庶物崇拜继续发展·····	96
一、日月的崇拜·····	96
二、星辰的崇拜·····	97
三、自然山水的崇拜·····	98
四、社稷的崇拜·····	99
第二节 三代的巫术与术数·····	100
一、巫覡·····	101
二、卜筮·····	102
三、周易八卦·····	106
四、星占·····	109
五、梦占·····	111
第三节 阴阳五行说的起源与发展·····	113
一、阴阳五行观念的起源·····	114
二、邹衍的“五德终始”说·····	117
第二章 三代的鬼神上帝崇拜与天命信仰·····	120
第一节 尚鬼神·····	120

第二节	祖先崇拜与祭祀制度·····	122
第三节	夏商周的天神、上帝崇拜·····	127
第四节	西周末期及春秋战国天命观念的变化与 上帝鬼神崇拜的发展·····	133
第三章	秦汉时期的上帝崇拜与巫术·····	146
第一节	上帝崇拜的几种形式·····	146
一、	郊祭与庙祭·····	147
二、	封禅·····	148
三、	祭五帝·····	149
第二节	巫术与术数迷信的发展·····	151
一、	《月令》的天人感应思想·····	151
二、	五行相配的神秘系统·····	153
第四章	两汉官方神学·····	158
第一节	董仲舒的神学世界观·····	158
第二节	谶纬神学的起源及盛行·····	165
第三节	谶纬神学的内容·····	170
一、	天帝崇拜·····	170
二、	灾异感应·····	171
三、	讖语符命·····	173
四、	感生迷信·····	176
第四节	《白虎通义》的宗教观·····	178
第五章	三代秦汉宗教信仰的特点、作用及其影响·····	185
第一节	宗教信仰的多层次性·····	185
一、	互容的多神崇拜·····	186
二、	繁多的巫术信仰·····	188
第二节	宗教信仰的政治伦理化·····	190

一、固化特权的官方神学·····	191
二、强化宗法的祖先崇拜·····	192
第三节 三代秦汉宗教对华夏民族宗教信仰的 影响·····	196

第三编 汉魏两晋南北朝宗教——道教的创立与 发展、佛教的传入与传播、佛道之间与 佛道同传统文化的冲突和融合····· 205

第一章 道教的起源——东汉前····· 206

第一节 道教的信仰根源——殷周时期尊天祀祖的 宗教思想是道教多神崇拜的信仰来源·····	206
---	-----

第二节 道教的思想根源——道家哲学构成了道教 思想理论的基础·····	209
--	-----

第三节 道教的法术根源——秦汉时期的巫术方伎是 道教的法术根源·····	214
---	-----

第四节 道教组织的萌芽——战国秦汉时期的方仙 道和黄老道·····	219
--------------------------------------	-----

第二章 早期道教——东汉····· 225

第一节 《太平经》与太平道·····	225
一、《太平经》是道教最早的经典·····	225

二、张角与太平道·····	230
---------------	-----

三、黄巾起义和太平道的匪迹·····	237
--------------------	-----

第二节 五斗米道的创立——符箓派的开端····· 238

一、张陵的创教活动·····	239
----------------	-----

二、五斗米道的发展与张鲁政权·····	242
---------------------	-----

第三节 《老子想尔注》····· 252

第四节	《周易参同契》——丹鼎派的开端	257
一、	魏伯阳与《参同契》	257
二、	《参同契》的丹法理论	261
三、	《参同契》对后世丹法理论的影响	266
第三章	道教的改革与发展——魏晋南北朝	268
第一节	魏晋时期的道教	269
一、	玄学、佛教对道教发展的影响	269
二、	三国时期曹魏、孙吴政权对道教的限制与利用	271
三、	道教与魏晋时期的士大夫	274
第二节	魏晋时期的道教教派	277
一、	五斗米道	278
二、	葛洪的道教理论体系与金丹道	281
三、	帛家道	288
第三节	南北朝时期的道派	289
一、	寇谦之的道教改革与北天师道	290
二、	楼观派	294
三、	上清派	296
四、	灵宝派	303
第四节	道教神仙方术、养生与戒律	307
一、	神仙系统	307
二、	斋醮	310
三、	戒律	313
四、	方术与养生	315
第四章	佛教与佛教的初传	320
第一节	印度佛教	320
一、	释迦牟尼与佛教的创立	320

二、原始佛教的基本教义	325
三、佛教的分化与发展：部派佛教、大乘佛教和密教	329
四、印度佛教的向外传播	349
第二节 中国佛教的开端——东汉佛教	351
一、佛教的初传	352
二、佛教与黄老神仙方术	356
三、汉代佛教的特点及其发展概况	359
第三节 东汉时期传译的主要佛学思想	362
一、安世高所传的小乘禅学	362
二、支谶所传的大乘般若学	367
第五章 佛教在同传统思想的冲突与融合中发展	
——魏晋佛教	371
第一节 三国佛教	371
一、魏地佛教	372
二、吴地佛教	374
三、支谦与康僧会译述的佛学思想	376
四、援儒道入佛与最早的三教一致论	380
第二节 两晋佛教	383
一、佛教在玄风下的进一步发展	383
二、六家七宗	387
三、道安与慧远	390
四、罗什及其门下	394
第六章 佛教的隆盛与学派的兴起——南北朝佛教	398
第一节 佛教的进一步发展 with 南北学风	398
一、南朝佛教	398
二、北朝佛教	400

三、南北佛教的不同特点与学风·····	401
四、僧官制度与世俗的佛教信仰·····	401
第二节 讲经的盛行与学派的林立·····	404
一、昆县学派和俱舍宗·····	404
二、涅槃学派·····	405
三、摄论学派·····	405
四、成实学派·····	406
五、地论学派·····	407
六、其他诸学派·····	407
第三节 竺道生及其佛性论与顿悟说·····	408
一、生平与著作·····	408
二、涅槃佛性论·····	410
三、顿悟说·····	411
第四节 儒佛道之争与二武灭佛·····	411
一、三教合一与佛道之争·····	412
二、北魏太武帝灭佛·····	414
三、北周武帝灭佛·····	416
第五节 佛教艺术·····	418

第四编 隋唐五代宋辽金元宗教——佛道的兴盛 与宗派的确立、伊斯兰教与基督教的 传入、各教之间的冲突与融合····· 421

第一章 道教兴盛时期——隋唐至北宋·····	422
第一节 隋唐与道教·····	422
一、隋唐诸帝与道教·····	423
二、隋唐的道教管理体制·····	426

第二节 全盛时期的教派·····	428
一、上清派·····	428
二、楼观派·····	435
三、隋唐时期其他教派的行踪·····	439
第三节 隋唐与北宋时期道教的神仙信仰、科仪 及洞天福地·····	442
一、神仙系统的最终完备·····	442
二、科仪斋醮·····	444
三、洞天福地·····	446
第四节 道藏的编纂·····	451
一、《开元道藏》——第一部道藏的编纂·····	452
二、《大宋天官宝藏》与《政和万寿道藏》·····	456
三、《云笈七签》的编纂·····	461
第二章 南方正一教的重振与北方新道派的产生—— 南宋、辽、金、元·····	463
第一节 金、元王朝对道教的控制与利用·····	463
一、金王朝对道教的管理和利用·····	464
二、元朝对道教的控制和利用·····	469
第二节 南方道派·····	473
一、正一派·····	473
二、上清派、净明派、紫阳派·····	475
第三节 北方道派·····	479
一、太一教·····	479
二、大道教·····	483
三、全真教·····	487
第四节 古今道派概览·····	495

第五节	道藏的编纂与焚毁道经事件·····	499
一、	金元两朝道藏的编纂·····	500
二、	元代两次焚毁道经的事件·····	504
第三章	佛教的鼎盛与宗派的建立——隋唐五代·····	509
第一节	隋唐佛教在帝王的支持下走向鼎盛·····	510
一、	隋唐诸帝与佛教·····	510
二、	译经与著述·····	511
三、	寺院经济与僧官制度·····	512
第二节	天宗台·····	514
一、	传法世系与智顓创宗·····	514
二、	调和与圆融的特点·····	516
三、	性具实相说·····	518
第三节	三论宗·····	520
一、	传法世系与吉藏创宗·····	520
二、	诸法性空的中道实相论·····	522
第四节	法相唯识宗·····	524
一、	印度渊源与学术传承·····	525
二、	玄奘取经与创立宗派·····	526
三、	唯识说与因明学·····	528
第五节	华严宗·····	530
一、	传法世系与法藏创宗·····	531
二、	法界缘起论·····	533
三、	“立破无碍”、“会通本末”的判教理论·····	534
第六节	禅宗·····	536
一、	东土五祖·····	536
二、	南北禅宗·····	539

三、曹溪门徒·····	543
第七节 净土宗·····	546
一、历代祖师与宗派的创立·····	547
二、净土经典与信仰·····	549
第八节 其他各宗·····	551
一、三阶教·····	551
二、律宗·····	553
三、密宗·····	557
第九节 佛教艺术与中外佛教文化交流·····	558
第十节 全盛时期儒佛道三教关系的新发展·····	561
一、儒、佛、道三教融合的趋势·····	562
二、三教之争与唐武宗灭佛·····	564
三、五代十国政权的崇道抑佛与周世宗灭佛·····	567
第四章 宋辽金元佛教·····	569
第一节 佛教在由盛而衰的趋势中继续发展·····	569
一、宋王朝与佛教·····	569
二、辽金元佛教·····	571
三、译经、刻经与佛教史学的发展·····	574
四、度牒、帝师与僧官僧制·····	577
五、内外融合的趋势·····	581
第二节 佛教诸宗的演变·····	583
一、禅宗·····	583
二、净土宗·····	584
三、天台宗·····	586
四、华严宗·····	586
五、律宗·····	587

六、唯识宗	588
第三节 儒、佛、道三教的合流	589
一、道教对儒、佛的融合	589
二、儒学与佛道的新关系	591
三、宋儒对佛教的排斥	592
四、宋儒对佛教的吸取	594
第五章 伊斯兰教的传入和初传——唐宋	597
第一节 伊斯兰教的兴起与东传	597
一、伊斯兰教的兴起	597
二、伊斯兰教的东传	600
第二节 伊斯兰教的传入	603
一、传入的时间	603
二、传入的方式	606
第三节 伊斯兰教在中国的初传	613
一、初期传播的范围	613
二、初期传播的特征	615
第四节 中原内地初传的一般状况	617
一、穆斯林的不断继续东来	617
二、东来穆斯林的留居和定居	618
三、蕃坊、礼堂和公共基地的建立	619
四、蕃客穆斯林在中国的生活	622
五、唐宋时期政府对内地穆斯林的态度	625
第五节 西北边疆初传的一般情况	627
一、初传的简单经过	627
二、宗教信仰和活动情况	630
三、维吾尔伊斯兰文化的伟大成就	633

第六章 伊斯兰教在中国的普遍传播——元至明中叶 ·····	636
第一节 普遍传播局面的形成 ·····	636
一、普传局面形成的原因·····	636
二、普遍传播局面的形成·····	640
第二节 普传时期的穆斯林 ·····	644
一、穆斯林的名称及其构成·····	644
二、穆斯林的身份和生活方式·····	646
三、穆斯林的西学、华学和民族文化·····	648
第三节 普传时期的宗教角逐 ·····	651
一、角逐局面的形成·····	651
二、西北边疆的宗教角逐·····	652
三、内地中原的宗教角逐·····	657
第四节 普传时期的宗教信仰、制度与活动场所 ·····	660
一、宗教信仰·····	660
二、宗教制度·····	663
三、活动场所·····	667
第五节 普传时期的宗教教法、礼俗与学术活动 ·····	670
一、伊斯兰教法·····	670
二、伊斯兰教礼俗·····	673
三、宗教学术活动·····	676
第七章 唐元时期基督教在中国的传播 ·····	679
第一节 基督教的创立、基本信仰与教派 ·····	679
第二节 景教在唐朝的传播 ·····	684
一、聂斯托利派和景教碑·····	684
二、景教的宗教教义·····	688
三、唐朝景教流传情况·····	691

四、景教的衰亡·····	695
第三节 元朝的也里可温教·····	697
一、元朝的景教·····	698
二、元朝的天主教·····	702
第五编 明清近代宗教——佛、道的衰微、伊斯 兰教完善成型、基督教在华广泛传播、 中西文化的冲突与交融·····	709
第一章 道教的衰微及其向民间的渗透·····	710
第一节 道教地位的削弱·····	710
一、明初的道教政策·····	710
二、短暂的显贵·····	713
三、清代道教地位进一步衰落·····	715
第二节 道教向民间的发展·····	716
一、民间迷信色彩·····	716
二、淫祀色彩·····	720
三、封建伦理色彩·····	722
第三节 道教对民间文学与传说的影响·····	724
一、道教神仙与民间传说·····	724
二、志怪神魔小说·····	725
第四节 明清道派与著述·····	726
一、正一派张天师代相传袭·····	726
二、王常月的“龙门心法”与全真派“中兴”·····	728
三、武当派·····	730
四、丹法东派和西派·····	731
第五节 《道藏》的编纂·····	733
一、明《正统道藏》与《万历续道藏》·····	733

二、明代《道藏》的分类和主要内容	734
第六节 近代道教的停滞	739
一、清末民初政府对道教的政策	739
二、全国道教总会的成立	739
第二章 明清佛教	741
第一节 佛教与政治	741
一、明王朝与佛教	742
二、清政府与汉藏佛教	744
三、经藏的刻印与佛教著述	745
第二节 佛教各宗简况	746
一、禅宗	746
二、净土宗	750
三、天台宗	751
四、华严宗	751
五、律宗	752
六、唯识宗	753
第三节 三教合一与明代四大高僧	753
一、三教合一的思潮在继续	754
二、云栖祿宏	755
三、紫柏真可	756
四、慈山德清	759
五、藕益智旭	761
第四节 居士佛教的兴起	764
一、清代学者与佛教	764
二、杨文会	766
第三章 近代佛教	768

第一节	教门的衰落与佛学研究	768
一、	民国政府与佛教	768
二、	佛教组织与教学机构	769
三、	近代佛学的重要人物	771
第二节	佛教革新运动	776
第四章	中国伊斯兰教的完善成型（一）——明中	
	叶至清末	780
第一节	完善成型的条件	780
一、	大规模的传播过程基本结束	780
二、	回、维吾尔等民族共同体及其近代民族基本特 征的逐步形成	782
三、	回、维吾尔等族社会稳定和民族经济的发展	783
第二节	十个民族形式和两大系统的成型	785
一、	十个民族形式的成型	785
二、	两大系统的成型	789
三、	十个民族形式和两大系统的伊斯兰教发展的大体 “同步”	791
第三节	和卓——依禅势力的兴衰	792
一、	和卓——依禅势力兴衰的过程	792
二、	和卓——依禅崇拜	795
三、	麻札朝拜	798
第四节	哈密王的宗教封建统治	803
一、	哈密王政教合一统治制度	804
二、	寺院和寺院组织机构的等级	805
三、	宗教管理系统和教职系统	806
第五章	中国伊斯兰教的完善成型（二）——明中	

叶至清末·····	808
第一节 回族等族伊斯兰教新特点的形成·····	808
一、经堂教育的倡兴·····	810
二、汉文译著活动的开展·····	813
三、教派分化的开始·····	816
第二节 三掌教世袭制向阿訇选聘制的过渡·····	818
第三节 回族等族伊斯兰教宗教学说体系的建立·····	823
一、信仰学说·····	824
二、教道学说·····	826
三、伊斯兰哲学·····	827
四、伊斯兰道德伦理·····	829
第四节 门宦教派、门宦制度、门宦学说的形成·····	830
一、门宦教派的形成·····	831
二、门宦制度的形成·····	833
三、门宦学说的形成·····	836
第五节 清真寺的普遍建修和建筑形式的成型·····	838
第六章 中国伊斯兰教的复兴尝试和两大系统发	
展的更趋一致——清末至建国·····	842
第一节 中国伊斯兰教发展环境的变化·····	842
第二节 回族等族伊斯兰教的文化复兴·····	844
第三节 伊合瓦尼和西道堂的创建·····	848
一、伊合瓦尼的创建发展与分裂·····	849
二、西道堂的创建·····	853
第四节 维族等族伊斯兰教的复兴·····	854
第五节 民国时期的伊斯兰教政策·····	857
第六节 两大系统的发展更趋一致·····	858

第七章 明末清初基督教再次传入与传播	860
第一节 天主教耶稣会传入的准备时期	860
一、基督教内部新旧教派之争与旧派东传	860
二、方济各·沙勿略传教受阻	864
三、范礼安在传教方针上的调整	866
第二节 利玛窦的传教活动	869
一、利玛窦费尽周折上北京	869
二、利玛窦的传教方法	872
三、利玛窦传教范围、教堂、教徒及著述	877
四、中国天主教三大柱石	881
五、南京教案	887
第三节 汤若望的传教活动	893
一、明清之际其他重要传教士与传教活动	893
二、明末清初汤若望的传教活动	896
三、明末清初天主教教务概况	900
四、中国天主教管理体制	903
第四节 康熙年间的一场历法案	906
一、历法案始末	906
二、历法案结束后的传教活动	912
第五节 康熙年间的礼仪之争	916
一、礼仪之争的起因与实质	916
二、康熙皇帝与罗马教廷的介入	920
第六节 百年禁教及其他教案	929
一、雍正年间的天主教	929
二、乾隆年间的天主教	933
三、嘉庆时代北京传教情况	935

第八章 东正教在中国的传播	937
第一节 东正教在教义、组织上的特点	937
第二节 俄罗斯东正教在中国的传播	939
第九章 近代天主教的复兴与新教的传入	944
第一节 鸦片战争后的天主教复兴	944
一、鸦片战争前的中国天主教.....	944
二、传教自由载入约法.....	945
三、天主教修会再度来华.....	947
四、天主教传教区域的发展.....	950
五、罗马教廷与中国政府.....	951
第二节 基督教新教教派的传入	956
一、基督教新教教派及其与天主教的区别.....	956
二、新教在中国传播的开创时期(1807—1842).....	962
三、新教在中国的广传时期(1842—1907).....	972
第十章 二十世纪上半叶中国基督教	990
第一节 义和团运动之后教会大发展的原因	990
第二节 新教、天主教的发展情况	998
一、新教在中国的发展.....	998
二、天主教的发展概况.....	1018
三、新教、天主教在华的社会事业.....	1026
第三节 教会的自立与本色化运动	1030
第六编 其他外来宗教、中国少数民族宗教与 民间宗教	1041
第一章 其他外来宗教	1042
第一节 琐罗亚斯德教(祆教)	1042

一、琐罗亚斯德教的创立及其主要教义	1042
二、琐罗亚斯德教在中国传播始末	1043
第二节 摩尼教(明教)	1046
一、摩尼教的创立及其核心教义	1046
二、摩尼教在中国的流传过程	1048
第三节 犹太教(一赐乐业教)	1052
一、犹太教的创立及其教义	1052
二、犹太教在中国的活动情况	1053
第二章 中国少数民族宗教	1059
第一节 萨满教	1060
一、萨满教的产生与发展	1060
二、萨满教的基本信仰	1067
三、萨满及其宗教活动	1074
四、萨满教的特点	1081
第二节 本教	1084
一、本教的发展	1085
二、本教的信仰	1088
三、本教的巫师与巫术	1091
第三节 东巴教	1096
一、产生与发展的源流	1096
二、东巴经与东巴	1099
三、宗教信仰与宗教活动	1102
四、东巴教的特点	1105
第三章 藏传佛教	1114
第一节 藏传佛教的形成	1114
一、佛教的传入	1114

二、佛、本之争	1116
三、汉印佛教之争	1120
四、佛教的发展与中衰	1121
五、藏传佛教的形成	1122
第二节 藏传佛教诸教派	1125
一、宁玛派	1126
二、噶当派	1130
三、萨迦派	1132
四、噶举派	1135
五、格鲁派	1138
第三节 藏传佛教的特点及作用	1142
一、兼容并蓄的教义教法	1142
二、政教合一的寺院组织	1143
三、灵魂转世的活佛系统	1145
四、学僧晋升的学位制度	1146
五、藏传佛教与藏族文化	1147
第四章 佛教、道教在少数民族地区的传播	1149
第一节 佛教在少数民族地区的传播	1149
一、藏传佛教在少数民族	1149
二、小乘佛教在少数民族	1154
三、大乘佛教在少数民族	1158
四、少数民族地区佛教的特点	1162
第二节 道教在少数民族的传播	1162
第五章 中国民间宗教	1170
第一节 明教	1171
一、从摩尼教到明教的演变	1171

二、明教的基本信仰.....	1173
三、明教发展概述.....	1175
第二节 白莲教.....	1181
一、白莲教的创立及其教义的演变.....	1181
二、白莲教发展概述.....	1184
第三节 其他民间宗教.....	1190
一、无为教.....	1190
二、八卦教(天理教).....	1194
三、大乘教.....	1196
四、弘阳教.....	1200
五、黄天教.....	1202
第四节 中国民间宗教的特点.....	1203
后 记.....	1209

第一编

中国原始宗教

——我国宗教之起源

第一章 原始宗教产生的根源

原始宗教何时产生及其在什么样的条件下产生，这历来是个众说纷纭的问题，由于资料的匮乏，要在短时间内对这个问题研究得出大家一致公认的结论，几乎是不可能的。但有一点可以肯定，即中国的原始宗教是在中国社会历史文化背景中产生的，它的产生有其原始人认识和心理的根源，更主要的是有其社会历史的根源。

第一节 原始宗教的产生是一个历史过程

原始宗教并不是在原始人类自身形成过程中的某一天突然产生出来的。它的产生是一个过程，伴随着原始人类自身的产生即历史地形成了原始人的宗教观念和宗教行为。这就是说，原始宗教的产生和原始人类的产生过程具有历史的一致性，二者是同一历史过程的两个方面。

首先，从原始宗教的本质来看，它是对于原始人与自然、社会以及与其自身之间的关系的歪曲的认识与反映。人从其逐步成为人及其在整个的原始社会中，就已经处于这样的关系之中，尤其对于原始人来说，谁也无法逃脱这种关系，正是这种关系又进一步促进了人类自身的形成与发展。这样，人借助于

或决定于形成自身的关系本身，又是在人类自身的形成过程中逐步创造出来的，这种双重的关系在原始人的意识领域内逐步获得自己的历史内容，同时产生了相应的形式。当然，从理论上说，这种反映的形式可以是多种多样的，但是这种反映不是在任何时候都能以不同的形式表现出来，反映这种关系的观念形式是历史地获得的，原始宗教即是对这种关系的反映，而且在原始社会，它是反映这种关系的唯一形式。

其次，人有意识、能思维，而人的意识与思维的功能是人脑的产物，人脑及其思维机制也是历史地获得的。作为原始人掌握与认识世界的理论与思维形式的原始宗教，它的产生与发展也是与原始人类自身人脑的产生与发展相一致的。人类自身的形成就意味着人脑作为人的机体的一部分同时形成。与人同时形成的大脑，在其形成的过程中就从事一定的思维活动，这种思维活动也必然会产生一定的观念形态，不管这种观念形态是多么幼稚与肤浅，甚至于错误，但它是大脑机制的必然产物，而历史地来看，这种观念形态就是正在形成中的人所产生的，并在整个原始社会中经过充分发展了的原始人的宗教观念。

复次，人是劳动的产物，而劳动从来就是人的劳动，正是在人与劳动的这种双重关系互为前提相互作用的过程中，同时形成了人的劳动和劳动的人。然而，更为重要的一点是：劳动创造了人类，所指的是劳动创造了有意识能思维的人类，即劳动创造了人类的意识活动。但是，人的劳动又必须在一定的意识指导下有目的地进行，这种有意识的主体的劳动与劳动创造有意识的主体同样是一个过程，二者互为前提，相互作用，这一过程正是人类自身形成的过程。

总之，原始宗教作为原始人特有的而且唯一的一种思维方式和意识形态，它是原始人类形成的标志之一，它是伴随着人类自身的发展而逐渐形成的，并且正是在这一过程中，以及在整个的原始社会中逐步获得了自己的思想内容和宗教形式。

第二节 原始宗教产生的根源

中国原始宗教根源于原始人与自然、社会及其自身的复杂关系之中，处在这种关系中的原始人必然在观念与情绪上反映这种关系，并通过一定的活动来表现这种观念与情绪，这就产生了原始宗教。

一、认识根源

宗教问题，说到底是人类对于自然与社会及其人类自身的关系的看法，它是人类的认识和思维方法。就原始宗教来说，它的产生和原始人类的认识能力与认识水平是相一致的。在原始人类这种特定的认识能力与认识水平上，他们对于世界的认识与把握只能采用宗教的方式，因而对自然的认识只能是一种歪曲的反映。

首先，对于各种自然物和自然现象的错误认识是原始宗教产生的认识根源之一。自然界万物和自然现象变幻无穷，对于原始人来说不易把握，于是对各种自然物及其自然现象的种种变化，视为其自身具有的神奇力量，并把这种力量和人的生产生活活动相联系，把自然界所提供的一切都归之于它对人类的恩赐，而把那种无法避免的并对原始人的生产生活活动带来严重影响的自然灾害，则看作是对人的惩罚，因而产生了宗教

信仰。在这种信仰的支配下，通过献祭祷告等方式来讨好或报答自然万物，这就有了最初的宗教活动。而后又在万物有灵论观念的指导之下，他们把各种自然物和自然现象的无穷变化，归之为其背后的灵魂，从而对这种灵魂加以崇拜，并通过一系列的宗教活动祈求万物之灵赐福给人类，原始宗教的自然崇拜就是在这样的认识条件下产生的。

其次，灵魂不死观念的产生对于原始宗教来说，具有重要的意义，而灵魂观念及灵魂不死观念的产生，从认识论的角度来看是基于对人的生理心理现象，对于精神与肉体关系的错误理解。具体可以分为下面三点：

1.原始人不能正确理解生病现象，他们不是从病理上来解释生病现象，而认为人的生病与灵魂有关，生病被认为是灵魂离开肉体，或者认为是别的死者的灵魂来作祟，来加害于己，有的就认为人的生病是祖先的灵魂作祟。

2.原始人对做梦现象感到困惑不解，当他们来解释做梦现象时，则认为做梦是灵魂暂时离开肉体。因在梦中，他们不仅能够重复白天见到的人与做的事，甚至能见到死去的长辈，与他们聊天，接受他们的告诫等等。由于原始人不能认识到做梦是人的一种生理现象，做梦与人的大脑结构及兴奋状态有关，故只能将梦境看作是某种东西暂时离开了肉体，当它回来后，人就从梦中醒来，这种东西就是灵魂。

3.生病做梦等被认为是灵魂暂时离开肉体，死亡则被认为是灵魂永远离开肉体。不难理解，死亡现象在原始人那里不可能得到合理的解释，当人死了，尤其是突然死亡的人，被认为缺少了某些东西，由于死人的生理肌体仍是完整的，那缺少的东西自然被理解为摸不着的神秘的灵魂了。在原始人看来，灵

魂既可以寓于肉体，也能暂时或永远离开肉体。灵魂不死，灵魂永恒。人之死亡不过是灵魂永远离开肉体而到另一个世界去生活，由此产生了原始宗教中的灵魂崇拜观念，而诸如丧仪与墓葬等则成为宗教活动的内容。

其次，原始宗教反映了原始人类对于自然、社会及人类自身现象及其关系的认识，但是这种认识又是以歪曲的形式表现出来。从认识论的角度来看，原始人还不懂得认识的条件性，他们脱离具体的时间、空间范围，以及对具体事物的具体认识，而把某种具体的认识不加条件地推而广之，致使本来在一定意义上或许正确的认识导向错误。比如，原始人在一定意义上正确地认识到了人和自然的区别，这种区别在于人的精神活动，不管他们对这种精神活动的理解是多么幼稚，但是他们毕竟意识到了这一点，然而以此为基础，用来比附自然，于是产生了万物有灵论，认为自然界万物和自然现象都有超自然的神灵主宰着。另一方面，原始人的认识是靠经验与直觉获得的，而直觉与经验本身具有很大的局限性。原始人本来在一定范围内一定程度上有正确的认识，但由于社会活动不断向深度与广度发展，认识活动不断深化，可他们仍然局限于以直觉与经验性的知识来解释一切，造成外界在头脑中的歪曲反映，从而自然产生某种宗教意识。举例来说，在氏族社会的形成过程中，人类逐渐认识到自身发展的历史和人类征服与改造自然的真实的历史进程，原始人已经意识到了自身的来源及其繁衍的问题，并试图来解释这一问题，他们不能把一种正确的认识用科学的方法表达出来，从而把生命的起源归之于图腾物进入母体，极其夸张地推崇人的生殖器和生殖功能，于是产生了图腾崇拜与生殖崇拜，并在灵魂观念的支配下，产生了对自己血

缘祖先的崇拜，这样就把人类早期历史的真实进程归之于宗教，使之成为原始宗教的重要内容。原始人不能正确理解偶然与必然之间的关系，他们把一切偶然的東西归之于必然，认为任何事情的发生在其背后都有某种不可抗拒的必然性力量在支配着，太阳的升降、月亮的盈亏、河水的涨落、动物的出没、植物的荣枯等等一切都无不如此。同时，他们又认为人类通过诸如巫术活动又可以完全支配那种必然性力量，使之为人类服务。这样，一方面，原始人拜倒在那种超自然力量的脚下，在自然界面前显得无能为力，另一方面，原始人又极其夸大自身的力量，似乎能凌驾于一切东西之上，原始人就这样处于尖锐的矛盾对立之中，原始宗教正是反映了原始人的这种矛盾心态和矛盾认识。

最后，由于历史的局限性，对于原始人来说，还未被认识的东西比之于已经认识的东西（不管这种认识是否正确）要多得多，即便已经认识的东西也会出现重新加以认识的必要，而人亦不会局限于已有的认识，人类具有一种本能的求知欲望，去探索未知世界的奥秘，但是，对于原始人来说，他们的认识受到了时代的限制，这样就产生了认识之需要和认识之可能之间的矛盾。人们想去认识更多的东西，但是在当时的社会历史条件下又不可能，原始人要解决所面临的问题，只能用头脑中所能想象的东西，用一些虚假的神秘的观念来解释他们未被认识的对象。毋庸置疑，在那个时代，当他们要去探索未知世界的奥秘时，就只能借助某种超自然的神秘观念。

二、心理根源

原始宗教的产生也和原始人的心理活动、情绪、感受和心

理体验有关。其实，原始宗教不仅是原始人的认识，同时也是一种心理感受与体验，而且把这种感受与体验以一定的宗教形式表现出来，由此便出现了原始宗教的种种崇拜形式与活动，因此，在讨论原始宗教产生的根源时，对原始人的心理感受与体验是一个不容忽视的方面。

人的依赖感是原始宗教产生的心理基础之一。对原始人来说，依赖有两个方面，一是自然界，一是群体生活。自然界给原始人提供了生产生活所需要的物品，而原始人只有在群体中才能生存下去，才能从事各种生产生活活动，否则，是不可能生存的。原始人类由这种不自觉的而又无法避免的依赖心理，到逐步意识到这种依赖时，则必然产生出各种心理上的体验和情绪上的变化，并进而崇拜和信仰自己所依赖的对象，这就进入了宗教。

在人与自然的关系中，人不仅仅消极地依赖于自然，人之所以成为人，他们又是以一种积极性的力量去征服改造自然的，尽管这种能力是极其有限的，但原始人对于自己的这种能力并不是毫无知觉，事实上，当他们在征服改造自然的过程中达到某种预定的目的，它会在自己的情绪上有强烈的反映，在心理上产生满足，有某种自慰的感觉和意识，而所有这一切都必然以宗教的形式表现出来。并且，原始人在征服改造自然的过程中不断去创造对象，并去反映感知这种对象，从而进一步去信仰它、崇拜它。如对农作物及司理神的祭祀，说到底无非是对自己的创造物的崇拜，这种崇拜是原始人在心理上、在情绪上加以自我肯定的一种歪曲的形式。

在解释宗教产生的心理基础时，“恐惧造神”说是一种很流行的学说。早在古罗马时期的学者柳克理 缙阿 (Lucretius)

就说过恐惧造成了最初的神。他认为人类对于周围巨大的势力在心理上感觉到很害怕，而害怕产生了崇拜。近代学者休谟（Hume）也支持这种观点，认为人类由于畏惧自然界的力
量，又以自然界归之于神的权力，因而便产生了对神的崇拜，希冀得到神的帮助和关心。这是不难理解的，在原始人的能力具有很大的局限性的时候，自然界中的一切，尤其是那些灾异性的东西，常常带来灾难性的后果，原始人对此感到恐惧、害怕，并祈求某种超自然的力量来控制灾难性的后果。在原始宗教中，诸如灾异性现象、凶猛的野兽、作祟的灵魂等等所以受到崇拜，就基于原始人的恐惧心理。

然而恐惧本身也是来自于人的依赖感，人对于自然的和社团群体的依赖，尤其是对于自然的依赖，产生出观念上的两重性，这就是把自然界区分为好和坏的、有利的和不利的、有益的和有害的，即使是同一的对象，它既可以是好的，对人有益的，也可以是坏的，对人有害的。对于后者，他们表现出恐惧、害怕的情绪，而对于前者，则表现出狂喜、快乐与感恩等一类情绪。

原始人对于凶恶可怕的对象感到恐惧，不仅不敢去冒犯它，而且要去博得它的欢乐；对于善良可爱的对象，则要报答，感谢它给自己带来的好处。事实上在恐惧消失之后，人们在心理上也会产生一种明显的变化，这就是摆脱了恐惧之后的狂喜与欢乐，并为之举行一定的庆典，手之舞之，足之蹈之，而这带有明显宗教色彩的庆典正是人们情绪变化的必然产物，也是心理平衡的一种不可缺少的需要。

如果说，恐惧造神说指出了人们心理的消极方面，那么，对于神的崇敬则是它的积极方面，这同样是宗教产生的心理基

础两个不能分割的方面。费尔巴哈说得好：“我拿来解释宗教的，不仅仅是消极的原因，而且也有积极的原因，不仅仅是无知和畏怖，而且也有与畏怖相反的感情，即欢乐、感恩、热爱和崇敬这样一些积极的感情。就在于我断言，爱、快乐和崇敬，也和畏怖一样，被人神化了。”^①

就中国原始宗教产生的情形来说，原始人所崇拜的对象并不完全是基于在心理上对它们的恐惧和害怕，在许多情况下是出于对崇拜对象的热爱，并通过祭祀等方式祈求崇拜者的保护与恩赐。生殖崇拜与祖先崇拜、自然崇拜，尤其是在农耕阶段的农业祭祀和对于家畜保护神的祭祀与崇拜，皆是基于这样的心理感受。

总之，原始宗教的产生有一定的心理基础，人们在特定的环境下所激发出来的心理感受与体验、情绪上的变化等等都是原始宗教赖以产生的心理根源。

三、社会根源

原始宗教是建立在原始社会实践基础之上的，是原始人在观念中对于原始社会经济类型、历史形态及其社会结构、社会制度和原始人际关系的反映。在整个原始社会时期，正如马克思所指出的：“劳动生产力处于低级发展阶段，与此相适应，人们在物质生活生产过程内部的关系，即他们彼此之间以及他们同自然之间的关系是很狭隘的。这种实际的狭隘性，观念地反映在古代的自然宗教和民间宗教中。”^②马克思在此极其深刻

^①费尔巴哈《宗教的本质》、载《费尔巴哈哲学著作选读》下卷第531页，商务印书馆1984年版。

^②马克思《资本论》《马克思恩格斯全集》23卷第96页。

地指出了原始宗教产生的社会根源，这种社会根源集中到一点来说，即原始宗教是原始社会存在的反映。

原始人和动物的根本区别在于他们能够借助于群体的力量去作用于自然，去征服和改造自然，去创造适合于自己生存发展的环境。对于原始人来说，他们的劳动必须在一定的群体中进行，并且在群体劳动中有了各种不同的自然分工，按照性别、年龄的差异去从事相适应的工作，正是在这样的劳动条件下，原始人逐渐获得了自我意识。然而，原始人的这种劳动是极其狭隘的，一方面，他们之能作用的自然界的对象是极其有限的；另一方面，由于每个人只能依赖于群体而生存，他们的活动范围也是极其有限的。因此，尽管原始人在劳动过程中逐步获得了自我意识的能力，逐步获得了征服与改造自然的能力，这种能力的极其有限性使得原始人不能正确地在意识领域内反映自然。

由于原始人征服自然改造自然的能力极其有限，他们就只能更多地屈服于自然界的力量，以极其兴奋与崇敬的心情去接受自然界所提供给他们的一切资料与条件，同时又以无可奈何的心情去接受自然界给人类带来的灾难。然而，这只是问题的一个方面；另一方面，尽管原始人的能力极其有限，但他们毕竟获得了一种能力，他们不是象动物那样消极地去适应自然，而是积极地去改造自然，通过自己的劳动去创造适合自己生存的环境，并在一定的程度上达到自己的目的，而原始宗教正是在这样的社会历史背景下产生的，从这一意义上来说，原始宗教是原始社会实践的产物。

语言是人类思维的外在形式，它也是社会实践的必然产物。人类在群体中生活，就必然要交流思想和感情，而语言的

产生与发展又进一步促进了思维的发展，更加密切了群体内部思想与感情的交流。这种发展当然也包括了宗教观念的产生与发展。原始人类之所以在当时的社会实践中产生宗教这种歪曲了的观念形态和实践活动，把自然社会和人类自身及其相互关系神秘化，这当然是由当时的社会实践水平所决定的，然而，从另一方面来看，原始人的思维能力正好与当时的社会实践水平相适应。在原始人的思维条件下，去解释自然、社会和人类及其相互关系，就不能不产生虚幻的观念、神秘的因素、宗教的思想内容，并在这些东西的指导下反过来去促进原始人的社会实践活动，这就形成了各种宗教的仪式和行为。

在当时的社会历史条件下，原始人为了自己的生存与发展，不管是有意识的还是无意识的，他们不得不去解释自己所面对的一切，解释其发展变化的原因、过程及其条件，以及它们之间的相互关系，由于自身能力的限制，也由于对象本身没有充分展开，使得原始人无法加以正确认识，他们只能依赖于头脑的想象，感觉体验对它们作出种种猜想与设想，结果就必然产生出诸如精灵、魔法、巫术、献祭等等宗教观念和行为，产生出以超自然的存在来解释自然社会和人类自身存在发展变化的条件、原因与过程这种思维方法，原始人的这种思维方法无疑是一种宗教思维，它只能是时代的产物。

基于这样的理解，我们进一步来分析不同阶段上的原始宗教形态反映了不同的物质生活内容，人类历史上最早产生的自然崇拜反映了人对于自然既依赖又改造的双重关系，诸如祖先、生殖、图腾等各种形态无疑是反映了氏族社会条件下人类自身的物质内容；英雄与偶象的出现则又是和原始社会的解体及向阶级社会过渡相连在一起的。再就具体的某一种崇拜形式

来看，如动物崇拜，分别存在于渔猎经济、农耕经济和畜牧经济中，它无疑是反映了这三大经济类型的物质生活内容。在渔猎经济中，动物崇拜主要是野兽和野生动物，在农耕经济中，动物崇拜的对象主要是家畜，而在畜牧经济中，原始人所崇拜的动物大都与自己的牧群有密切的关系。

另外还有一种情况，如在农耕经济中，所出现的宗教是多种多样的，有动物崇拜、植物崇拜、地神崇拜、谷神祭祀、祖先崇拜、天象崇拜等等。这多种多样的崇拜形式之所以同时存在，它和农耕这一特定的经济类型有关，反映这一经济类型的物质生活内容。农业依赖于土地，农业的丰歉在原始社会更多地受自然因素的影响，农业的发展和家畜的饲养是连在一起的，农作物又是植物，这种种条件都成为宗教的内容，以宗教的形式反映出来。至于祖先崇拜，是因为农业和定居相联系，生产者聚族而居，少有迁徙，血缘关系已经十分明确。

正如罗马尼亚著名宗教学家亚·泰纳谢所说的那样：“宗教是一种社会意识形态和文化现象。作为文化现象的宗教，其产生是历史的必然，人在从动物界分离出来的过程中，扩大着知识领域和对外部世界的掌握。同时，在与自然界不断相互作用的过程中以及与其他人的交往中，人逐渐获得了自我意识。文化的发展，是以对其在适应外部世界的过程中，在按其利益、目的、计划改造外部世界的过程中所产生的问题的回答，宗教，这是文化发展的必然阶段。由此，人才开始形成其自我意识，虚妄地认识着自己、自己的力量，填补着自己的软弱和自身的历史局限性。”^①

^①泰纳谢《文化与宗教》第8页，中国社会科学出版社，1984年版。

第二章 自然崇拜、灵物崇拜与灵魂崇拜

中国原始社会存在着对大自然的崇拜。自然崇拜以自然界为崇拜对象，这种对象在自然崇拜的发展过程中经历了由自然物和自然现象向自然神灵的转变。灵物是自然神灵的标志，它包含形体与神灵两个方面。原始人对灵物也加以崇拜，这就是灵物崇拜。原始人认为，万物都有形体与神灵，一旦神灵从形体上独立开来，成为一种独立的东西，它不必再依附于任何载体，原始人对于这种赤裸裸的东西的崇拜就是灵魂崇拜。我们把自然崇拜、灵物崇拜和灵魂崇拜作为中国原始宗教的第一个阶段，这些崇拜形式在原始人自身的形成过程中逐步形成，自产生后就存在于整个原始社会中。

第一节 自然崇拜

一、自然崇拜的特点

在中国的原始宗教中，自然崇拜具有下列几个特点：

第一，自然崇拜在其开始时期直接崇拜自然物体和自然现象本身，自然界的具体事物直接作为崇拜的对象进入宗教领域，原始人崇拜太阳、月亮、风雨雷电、动物植物，是对其现

象本身的直接的崇拜。他们并不能意识到在这些物体或现象的背后还存在着主宰性的东西。只是在以后的历史发展中，原始人去追寻自然物体和自然现象之所以存在与变化的更深层的因素的时候，认为在其背后有某种主宰性的东西存在，产生了万物有灵论，自然崇拜的对象便发生了变化，由自然界现象本身发展到存在于背后作为主宰的灵魂，自然崇拜已经不是崇拜太阳、月亮等自然物体和自然现象，而是崇拜其背后的神灵。无论是自然现象本身还是自然神论，作为自然崇拜的对象，它们都是以混一不分的整体进入宗教领域，以此作为对象的自然崇拜只能是描述的、而不可能是分析的。

第二，从理论上来说，自然崇拜是把整个自然界作为崇拜对象，但是事实上，原始人并不是崇拜一切自然物和自然现象，他们崇拜的自然界是那种直接影响到并同时又为原始人所感觉到、作用到的自然界，对原始人没有任何影响，超越于原始人的感觉和作用的那个自然界是不会进入原始人的宗教领域成为宗教崇拜的对象的。因此，一方面，自然崇拜在不同的时期崇拜对象是不同的，渔猎时期主要的崇拜对象是动物，农耕时期，农业生产和气候、土地等关系十分密切，因而日月风雨土地河水农作物等成为崇拜对象。另一方面，自然崇拜在不同的民族之中由于自然地理环境和自然物种类有何差异，其崇拜对象也就各不相同。在中国境内的少数民族的材料为我们提供了这样的实例。从事狩猎的鄂伦春人虔诚地供奉山神、猎神，而从事捕渔的佤族地区，海龙王等则在自然崇拜中具有突出的地位。

第三，与原始人自身的生活状况相适应，自然崇拜对象都是以特定的单个的个体进入宗教领域的。一方面，原始人生活

在一个比较狭窄的空间中，他们所崇拜的自然物或自然现象都是他们生活区域内特定的具体的东西。另一方面，原始人抽象思维的能力极其低下，他们对自然事物或自然现象的把握还停留在具体的特定的对象上面，还不可能形成抽象的一般的概念。《山海经》为我们提供了这方面的证据。从《山海经》的《山经》部分，我们不难发现，原始人认为每座山都有自己独特的神在主管，《山经》中很少有超出某座具体的特定的山的山神，人们对山神的祭祀也只是祭祀特定的具体的山神。《山海经》中关于河神水神的情况也同样如此，在《山海经》中还没有出现抽象的一般的山神与水神，在自然崇拜中，原始人所崇拜的对象是特定的具体的，是单个的个体。

二、自然崇拜诸形式

自然崇拜可以分为不同的形式：

（一）天象崇拜

天象崇拜在中国原始社会很流行，特别是对于日月的崇拜，因为，天象经常处于变化之中，它对于中国原始先民来说影响很大，它也常常引起原始人的神秘的感觉，对之加以崇拜。

1. 太阳崇拜

《礼记》记载了原始人对太阳进行崇拜的资料，说：“效之祭也，迎长日之至也，大报天而主日。”注曰：“天之神，日为尊。”疏曰：“天之诸神，莫大于日，祭诸神之时，日居群神之首，故云日为尊也。”（《礼记·郊特牲》）说日为群神之主，这无疑是臆入了后儒的思想内容，但由此推断在原始社会里存在着太阳崇拜则是无疑的。在《尚书》中也有这方面的记

载，如它说古代的帝王“分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷，寅宾出日，平秩东作；……分命和仲，宅西，曰昧谷，寅饯纳日，平秩西成。”（《尚书·尧典》）这里所说的寅宾出日和寅饯纳日，就是恭敬地迎接初升的太阳和饯别西下的太阳，以有利于农业的丰收。反映殷商时代社会生活的《卜辞》更直接记载了在太阳出来和落下时要举行祭祀活动。即便在周代，最高统治者每年也要定期率公卿大臣进行迎日的宗教活动。

考古发掘提供的资料可以作为古籍记载的佐证。在我国新石器时代的陶器上，发现了一些太阳纹的形象，可能是太阳崇拜的一种遗存。如在大汶口文化莒县陵阳河出土的陶尊上刻有反映日出的符号。陶尊是用于祭祀的礼器。这种陶尊可能是祭日以求丰收时使用的，因此，它和太阳崇拜有关。在连云港将军崖岩画上，画有处于农耕阶段上的原始人对于太阳等崇拜的情景，以此来求得农业的丰收，其中有一幅拜日图，礼拜者双膝长跪，双手上举过头顶，十分虔诚恭敬。^①

民族学也提供了关于太阳崇拜的丰富的资料，鄂伦春人生活在寒冷的地方，太阳的周而复始的运动，它的温暖和威力给人们的感受是异常神奇的，他们把太阳尊称为“得勒钦”，每年农历正月初一都要朝它跪拜祷告，祈求太阳赐福给他们，平常如遇有困难痛苦，也得向“得勒钦”求得保护和帮助，如遇有日蚀，则以为有黄狗在吃它，他们就猛敲盆器，叩头以示抢救，在他们的观念中，生怕失去太阳而无法生活。^②在昆明西区大小勒姐等村的白彝，解放前每逢农历冬月二十九日举行太阳

^①周星《中国古代岩画中所见的原始宗教》，载《世界宗教研究》1984年第一期。

^②参见《中国少数民族宗教概览》上册第60页，中央民族学院科研处1982年印本。

会，村人到山神庙中去祭“太阳菩萨”。祭时，用五色纸书写“太阳菩萨”几个大字，念“太阳经”七遍，供品上需刻雕类似太阳的莲衣图案，祭者人人都要敬香叩头，喃喃祈求太阳保佑^①。

2. 月亮崇拜

在炎热干旱地方生活的人，比起太阳来，他们觉得月亮更显得温柔可亲，何况，柔和的月光和月夜下的露水滋润着植物的生长发育，引起了原始人的月亮崇拜。

我国古代关于月亮的传说和神话可看作远古先人对月亮崇拜的追忆。如《淮南子·览冥训》记载“羿请不死之药于西王母，嫦娥窃之以奔月。”按丁山先生的意见，“嫦娥服了灵药，即成月精，也无异说西王母本身是月精了”。^②在中国还流行着月中有兔的传说，以至楚人屈原在《天问》中提出了“夜光何德，死而又育；厥利维何，而顾菟在腹”。

这种被神化的月亮在考古发掘中得到了物证。如阴山岩画就发现有丰富的天象图形，日月与星云结合，人面天神往往间于众多星座之间。^③

就民族学提供的材料来看，月亮崇拜很盛行。鄂伦春人除了崇拜太阳外，同时崇拜月亮。月亮的周期性盈亏圆缺往往能激起鄂伦春人的想象。由于他们以打猎为生，大多数野兽都有昼伏夜出的习性，夜晚或清晨是狩猎的好时光，所以他们认为

^①何耀华《彝族的自然崇拜》，载《中国少数民族宗教初编》云南人民出版社。1985年版。

^②丁山《中国古代宗教与神话考》第71页，龙门联合书局，1961年版。

^③周星《中国古代岩画中所见的原始宗教》，载《世界宗教研究》1984年第一期。

月亮是陪伴他们夜间打猎的神灵，称月亮为别亚，每年农历正月十五和二十五，均要向月亮叩拜，八月十五也要供奉月亮。假如一连几天打不到野兽，饥饿的猎人就要在野外放一口干净的空锅，跪在锅边朝月叩拜，到第二天赶忙察看，如果发现锅内有什么兽毛，就预示着能打到什么野兽。遇到月蚀，鄂伦春人同样要敲盆叩头，呼唤月亮出来。^①

在天象崇拜中，除了太阳月亮的崇拜外，还有许多别的崇拜，如对于星辰等自然天体的崇拜，也有对于象风雨雷电云这些自然现象的崇拜，可以说，在天空中出现多少种自然物和自然现象，就有多少种天象崇拜。

（二）山川大地巨石崇拜

山川大地巨石对于生活于不同环境中的原始人来说，其作用并不完全相同，平坦的原野上不会出现山崇拜，乏水的地方也不会有水神，从未见过海不知海为何物的人根本就不会崇拜大海。但是，就中国原始宗教来说确实存在着对于山川大地巨石的崇拜。

1. 山崇拜

关于山崇拜，被称之为古之巫书的《山海经》之《山经》部分有丰富的材料。在《山经》中几乎每一座山都是神人怪兽居住的地方，如一直对中国人具有影响的昆仑山被说成是“帝之下都”。（《山海经·西山经》）又说：“昆仑之虚，方八百里，高万仞。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神之所在。”（《山海经·海内西经》）后来的文献也有关于昆仑山的记载，如《淮南子·地形训》说：“昆仑之丘，

^①参见蔡家麟《鄂伦春人的原始信仰与崇拜》，载《中国少数民族宗教初编》。

或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死；或上倍之，是谓总圃，登之乃灵，能使风雨；或上倍之，乃雅上天，登之乃神，是谓大帝之居。”

这种对昆仑山的赞美显然已混杂了文明社会的思想观念，但是它确实反映了原始宗教的山崇拜。同时，从《山海经》中所描述的对山的祭祀也能看出原始人对山的崇拜，尽管在祭祀山神时，祭品微薄，但这正是反映了原始人在其有限的生活条件下祈求山神的保护与恩赐，通过祭祀来讨好奉迎山神。

在民族学中也有关于山崇拜的材料，山神“米司尼”是住在山区的傈僳族最为信奉的鬼灵，他们每年都要通山神而举行祈雨避免风灾等自然灾害的宗教仪式，因为在他们看来，干旱、风灾等是山神作祟，平时，当有人患病和发生械斗时，也要祭祀山神“米司尼”。^①

2. 水崇拜

河伯娶妇的故事几乎尽人皆知，从中我们可以窥见到古代中国社会存在水崇拜。河伯娶妇是原始水崇拜的孑遗。

对水崇拜，古籍有很多记载，古代中国人盛行祭祀与水有关的神，河、海、江、泉、井等等无不为之设神。《礼记·月令》则有“仲冬之月，天子命有司，祈四海、大川、名源、渊泽、井泉”的记载。在《淮南子·地形训》中也有记载：“疏圃之地，浸之黄水，黄水涸，复其原，是谓丹水。”丹水之外，还有赤水、弱水、河水、洋水之类，“凡四水者，帝之神泉，以和有药，以润万物”。毫无疑问，这里已不是纯粹自然水崇拜的内容，但是剔除其文明社会所特有的要素，我们从中仍然

^①参见《中国少数民族宗教概览》下册第278页。

可以看出它在一定程度上说的正是水崇拜。

再看民族学的材料，瑶族人认为水有水神，每当新寨建立起来要引水时，须先由巫师到水源头处烧香纸。恭请水神开来常流水。广西和云南地区的部分瑶族，每逢春节家家要起早到井边、溪边烧香纸供奉水神，并争先恐后地挑回第一担水，认为这样做了水神就会赐给人幸福。另外，各地瑶族在老人过世时，都要到河边向河神买水回来洗尸。新妇步行至夫家经过河涧小溪时，要丢两枚铜币至水中，求水神保佑幸福。

3. 地崇拜

中国原始宗教的土地崇拜是崇拜土地的自然属性。原始人头顶蓝天，脚踩大地，无边无沿的土地是人们生息繁衍的舞台，原始人由于自身生存活动的需要，对土地有一种亲切感，因而崇拜它。《礼记·郊特牲》说：“社，所以神地之道也，地载万物，天垂象，取财于地，取法于天，是以尊天而亲地也。”《白虎通》也说“地载万物者，释地所以得神之由也。”这反映了原始宗教土地崇拜的思想观念。从祭法上看，《周礼·春官》载：“乃奏大簇，歌应钟，舞咸池，以祭地示。”这种用音乐歌舞来祭地的风气自然带有原始宗教自然崇拜的特点。

《周礼·大宗伯》有“以血祭祭社稷”的记载。这种血祭包括了人祭，以人作为牺牲来祭祀大地，这种风气一直沿续到很晚的时期。《春秋·僖公十九年》载：“夏六月，……己酉，邾人执郟子，用之。”《公羊传》的作者认为，“邾人执郟子，用之。恶乎用之？用之社也。其用之社奈何？盖叩其鼻，以血社也”。

4. 石崇拜

石头在原始人的生活中具有重要的意义，它既是最重要的

生产工具，同时又由于石头奇形怪状，引起了原始人丰富的想象，于是对石头的各种观念和情感就反映在石崇拜中。对此，古文献很少有记载，考古发掘有一些材料，如新石器时代晚期有用巨石或用石板建造的供崇拜用的建筑物，可能就是石崇拜的遗物。从民族学的材料看，我国南方的少数民族大都有把巨石作为神石的习惯。据调查，解放前云南弥勒西山的彝族阿细人，每逢农历十月要祭石神。该区攀枝邑的彝族，以村边的三大巨石作为石神的代表进行祭祀，祭时杀牲。昆明西山区谷律公社的小河口村，路边有一只红沙石的石狮，彝民认为是石神的象征，逢年三十晚，村民要端三碗饭、一碗酒、一杯茶去那里祭祀，祭者对它烧香、烧纸、叩头，并将纸钱贴在狮头、狮身之上，初一、初二还要再用糯米粑粑去供奉，目的乃为求得家人平安。^①

（三）火崇拜

火的崇拜是自然崇拜中的一种古老形式，它在原始人学会磨擦生火之前就出现了。民族学的材料说明，鄂伦春人感到火对于他们既是亲近的东西，又是神圣的东西，他们以前无论走到哪里都要带上火种。火神被称为“欧透博如坎”。每年腊月二十三日，要送火神上天，这时向火神祭供，春节早晨还要再祭一次。每当客人来拜年时，也是先向火神叩头，然后才向主人拜年。不仅节日如此，平日也如此，鄂伦春人每次进餐时，都要向篝火扔进一些吃食，以示对火神的供奉。鄂温克族的新娘到夫家做的第一件事是拜夫家的火，把自己主动介绍给夫家的

^①何耀华《彝族的自然崇拜》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社85年版。

火神。在鄂伦春、鄂温克族人那里都有这样的习惯，远方的客人来到病人的住宅，进门时必须跨过火，以免给病人带来不幸。

汉族人历来重视祭灶神娘娘，这种风俗无疑是原始火崇拜的发展。把灶神当作女性可能与妇女在古代发明用火种保存火种有关。在少数民族中也有类似的祭灶习俗，崇拜祭祀灶鬼是黎族人原始自然崇拜的一个主要方面。黎族人对于火的崇拜集中在祭灶鬼上，他们的灶鬼有大小之分，祭小鬼时只用鸡米饭酒等少量祭品，祭大鬼时则要宰猪杀牛。他们认为不管谁跨过或敲击用三块石头堆成的灶，就是对灶鬼的莫大污辱，会导致灶鬼对他的惩罚。

据史料记载，我国直至商周时代对火的崇拜还很盛行。在商代为了表示对火的敬重，专门设立了火正来专管祭火事务，周代设有“司燿”这一官职来掌管“行火之政令，四变国火”。这种根据季节的变换，四时变更取火工具称之为改火，在汉民族的历史上流行了很长的时期。

中国先民在神话中还创造了火神祝融的形象。《吕氏春秋·十二纪》中称“夏，其帝炎帝，其神祝融”。高诱注曰：“此赤精之君，火官之臣。”明白无疑地认为祝融管理火的事务，因而作为火神来崇拜。此记载虽然已属古代之事，但亦可从中窥见远古对火崇拜的一斑。

（四）动植物崇拜

整个原始社会时期，动物崇拜是自然崇拜的重要内容之一，大约在原始先民崇拜动物的同时，植物崇拜也开始产生。

1. 动物崇拜

原始社会中，动物对人的生存具有重大的意义，在一个相

当长的历史时期甚至具有决定性的意义，因为他们必须依赖动物而生存，于是动物成为原始人的崇拜对象。恩格斯说：“人在自己的发展中得到其他实体的支持，但这些实体不是高级的实体，不是天使，而是低级的实体，是动物，因此就产生了动物崇拜。”^①

我国古代盛行过动物崇拜。《礼记·郊特牲》对此作了如下记载：“天子大蜡八，伊耆氏始为蜡。蜡也者，索也，岁十二月，合聚万物而索饗之也，蜡之祭也，主先嗇而祭司嗇也。祭百种以报嗇也。饗农，及邮表曝禽兽，仁之至，义之尽也。古之君子，使之，必报之，迎猫，为其食田鼠也，迎虎，为其食田豕也，迎而祭之也。祭坊与水庸，事也。曰，土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽。”所谓蜡八之祭，正是统祭水土、草土、昆虫、禽兽一类的地上万物，剔除后儒的思想内容，它正好是一幅原始宗教自然崇拜的图案。按照丁山先生的意见，原始的动物崇拜包含于蜡八祭祀之中。^②

《山海经》保留了我国古代盛行动物崇拜的珍贵资料，诸如猪、马、牛、羊、犬、鸟等，在狩猎时期，它们是猎人狩猎的对象，到农耕时期，它们大都成为饲养的对象，是古人重要的生产资料和食物。至于虎、豹等在起初也是被猎人作为狩猎的对象，它们又对猎人构成极大的威胁。其实，我国古代所建立的马王庙一类的神庙正是原始动物崇拜的遗俗。

在考古发掘中，有关动物崇拜的材料是很多的，如阴山岩画中，有各种动物的形象，诸如马、羊、鹿、骆驼等动物的写

^①《恩格斯致马克思》、《马克思恩格斯全集》，第27卷，第63页。

^②参见丁山著《中国古代宗教与神话考》第6页。

实图形。在南方，如将军崖岩画中，主要是牛、猴、鸟类等。我们从中还能看到一些复合动物，或幻想的动物，这和《山海经》的记述恰好是一致的。《山海经》一书中有许多复合动物，或者是动物之间的复合，或者是人与动物的复合。

再如，《山海经》大量记载了对蛇的崇拜。其它古文献如《淮南子·原道训》、《汉书·地理志》、《太平广记》卷四八二、《楚辞·天问》王逸注等，也有记载。在古代三苗百越崇拜蛇。湖南新晃县1977年发掘五代和北宋时期两座墓葬的随葬品罍瓶，均有龙蛇附加堆坟，这种实物与越人后裔侗族关系密切，反映了古越人的蛇崇拜。就三苗族来说，《山海经》称之为“人首蛇身”，《说文》称之为“南蛮，蛇种”，湖南长沙马王堆一号汉墓在一件衣服正中即画有人首蛇尾，反映了苗人蛇崇拜对汉人文化的影响。

民族学也提供了较丰富的材料，如处于农耕经济阶段的畲族，牛是饲养的家畜，与畲民的农业生产关系密切，因而崇拜牛。在一年中的某些日子，要给牛吃好的饲料，如冬至节要喂糯米糍子，有的地方的畲民还规定四月初八为牛的生日，这一天，牛一定要休息，不准耕田，而且在未天亮前就要把牛放到山上吃草。妇女怀孕期，不准跨牛绳子。

鄂伦春人以狩猎为主，遗存的动物崇拜形式更明显，在鄂伦春人那里，每一种动物都被认为有自己的神灵，并给动物立神，如鹿神“布乌力安”，狗神“底布千卡文”和渔神“卡威勒”等。这些神就是具体管这些动物的，欲猎取它们，就必须经常地祭祀这些神灵。那些常常给人带来灾难性的后果，严重地破坏生命财产的野兽如狐仙凶神“敖律”，黄鼠狼凶神“胡路哈达尔”以及虎神、狼神和熊神等，当它们被提及时，人们常常表现出

一种敬畏的神情。

2. 植物崇拜

《国语·鲁语》上记载：“昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷；夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。”这当然和原始农业祭祀有关，“黄帝能成合百物，以明民共财”，这百物之中无疑亦应包括植物一类的东西。这反映了原始植物崇拜的观念。和原始植物崇拜不同的是，古文献所记载的对植物的崇拜一般说来是对植物的发明者或率民种植者的崇拜。在原始的植物崇拜中，人们所崇拜的是各类具体的植物。后稷之所以受到崇拜，因为他发明了种植，正如《孟子》所说“后稷教民稼穡，树艺五谷，五谷熟而民人育”（《孟子·滕文公上》）。

《淮南子·人间训》描绘了这样的图画：“田野不修，民食不足，后稷乃教之辟地垦草，粪土种谷，令百姓家给人足。”当然，对后稷的崇拜已不完全是原始的植物崇拜，然而，从中不难发现一些原始植物崇拜的印痕。

对于植物崇拜的情况，我们可以从古人记载的植物禁忌略知一二，在古代，由于植物的崇拜，常常随之有种种禁忌的出现。如《礼记·月令》说：孟春之月，禁止伐木。季春之月，禁伐桑柘。孟夏之月，毋伐大树。按朱天顺先生的意见，这种禁伐完全是出于对树木的禁忌，认为树木受到神灵的保护，违者将受到神灵的报复。^①

《山海经》也有关于植物崇拜的记载。《山海经》的作者极力夸大植物的神秘性和所起的神秘作用，认为种种植物具有超人的神力，能够有利于人类，或者能起到保护人类的作用。

^①朱天顺《中国古代宗教初探》，第89页，上海人民出版社1982年版。

这可从月亮神话中得到证明，在富于幻想的月亮神话中，除了白兔捣药以外，还有那砍不断的桂树，倒霉的吴刚被贬到月亮上砍桂树，但桂树却和他过不去，随砍随长，无论如何砍不断。这个神话家喻户晓。在炎热的夏夜，面对着满天星斗，想象着吴刚砍桂树的沮丧相，不能不引起对他的深深的同情，但桂树是砍不倒的，因为它是神树。明白了这一点，也许能更深刻地把握着植物崇拜的文化意义。

植物崇拜在少数民族中大量存在，怒族人崇拜大树，一个村寨或几个村寨共同认为某一棵年代久远的树为神的化身，凡有人砍过这类神树的树枝，或用石头、棍棒投掷过它后突然患病或丧命，就认为这棵大树是动不得的，有神灵居住，人们经过大树时，只能从下方经过，不能爬到它的上面，更不能触动它的树叶，谁触犯了它，将断子绝孙，甚至危及全族。

和农业祭祀结合起来的植物崇拜在少数民族中更是普遍，因为，大多数少数民族都进入到农耕阶段，如高山族的播种祭与收获祭是最重要的祭祀。播种节以粟播种祭为主，它在播种前举行，一般有五六天，祭前男子出猎，女人酿酒制糕。如大荪荪的泰雅人举行粟播时，第一日祭祀的各家派代表到司祭家，准备祭品；夜半，司祭和代表二人，携带酒肉祭品及粟，带着农具，到田间斩草开地一尺多，播粟种数粒，埋一些祭品在土内，再洒酒于地，祭告祈求保护，次日天亮后，携其余祭品回社，宴饮终日。收获祭比播种祭更为复杂，有的要长达十多天，并常和其他的宗教活动结合在一起^①。

^①参见陈国强《台湾高山族的原始宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

第二节 灵物崇拜

一、灵物崇拜的特点

灵物崇拜是从自然崇拜发展而来的，从表面上来看，灵物崇拜的对象也是自然物，并且，与自然崇拜一样，它也是崇拜对象的自然属性，但是灵物崇拜毕竟不同于自然崇拜，它有自己的特点，具体说来有三个方面。

首先，灵物崇拜的对象不是以灵物本身的自然形态来表现的，灵物的种种威力也不是它的自然形态所表现出来的，这一点和自然崇拜不同。灵物之所以是灵物而不是一般的自然物，其意义在于，自然崇拜本身有一个转变，即从原来崇拜自然现象或自然物体转向这些现象或物体背后的实体，这一转变导致新的对象的产生，即灵物的产生。所谓灵物，它不是以它的自然形态而是以它所代表的神灵进入宗教领域的。

其次，在自然崇拜中，无法脱离对象的自然形态，或者以自然形态直接作为崇拜对象，或者以自然形态作为自然神灵的载体而加以崇拜，在载体与神灵之间是统一的，有什么样的神灵就以什么样的东西作为载体。然而在灵物崇拜中，由于它所崇拜的对象既不是它的自然形态，也不是以自然形态作为神灵的载体，因此，灵物本身只具有表征的意义，人们可以用某一块石头或某一根树枝等十分简单的东西来代表某一类复杂的高级自然神灵，人们对这一类石头或者树枝的顶礼膜拜并不是它们的自然形态有什么神圣的威力，而在于它们是神灵的代 表，人们对它们的崇拜既不是崇拜这一块石头或一根树枝的自然形态，也不是崇拜在其背后的自身的灵魂，因此，在灵物崇

拜中，载体与神灵是分裂的，灵物既不与神灵同一，也不是神灵的形象化。

其次，在灵物崇拜中，灵物成为崇拜者与崇拜对象之间的媒介，灵物崇拜所表现出来的崇拜者与崇拜对象之间的关系是一种间接关系，而在自然崇拜中，是根本不需要任何中间媒介的，在崇拜者与崇拜对象之间是直接相联系的，从要素来分析，在自然崇拜中，只有崇拜者与崇拜对象两项要素，而在灵物崇拜中，除了崇拜者和崇拜对象之外，还要以灵物作为媒介来沟通其关系。当然从表面的意义来看，这种灵魂崇拜的对象本身又是以灵物作为代表的。从更为广泛的意义来看，自然崇拜反映了人与自然的直接关系，而灵物崇拜在一定程度上则带有间接性。这种间接性一方面说明了在原始社会发展中，人的独立性增大，另一方面也说明了人的思维能力的提高。

二、灵物崇拜的基本内容

考古发掘表明，大汶口文化中出现的随葬品和人的宗教情感有关。随葬品中发现有獐牙，有的死者手执獐牙，獐牙可能是某种灵物，受到人的崇拜。在大汶口文化中被证明有灵物崇拜存在的是龟甲，这些龟甲往往放在死者的腰部，当时的人相信龟甲有灵，带着它可以免遭灾祸，如在晚期一号墓中，男尊女卑的现象已很严重，随葬品大都放在男子身旁，即便在这样的情况下，从近穴中挖出的小坑内的女尸，在腰部也仍然放有一龟甲，这不能不从当时的宗教观念上去理解。

我们从更早一点的文化遗址上可以发现同样的宗教内容，如在山顶洞人那里，考古学家发现了很多的装饰品，大多数的装饰品是穿孔用线带穿成以适用于佩戴，他们穿系装饰品的带

子，可能是用赤铁矿染上颜色，所以在山顶洞人遗址中有很大一部分装饰品的孔呈红色。他们将装饰品穿起来以后，就可以象花环一样套在头上、颈上或戴在手腕上，这装饰品与其说具有审美的意义，不如说具有宗教的意义，如祈福、压邪等。其实，人类早期的装饰品大都具有灵物的性质，更主要地表现了它的宗教意义。

这种把装饰品当作灵物来理解，把戴装饰品用来祈福压邪的看法在民俗学与民族学中得到了印证。在民俗中，许多小孩在颈上戴着或在胸前挂着诸如锁一类的东西，显然不是作为审美的意义，而是具有宗教的意义，这类东西都是灵物，是很神圣的东西，它们用来保佑孩子的健康成长，不生病，不遭邪。民族学也提供了这方面的材料，云南永宁纳西族在小孩身上挂一个猪鼻子，目的是防止邪恶势力的侵犯。鄂伦春人在小孩的摇车上挂上许多灵物，其中的布人象征大人保护孩子；狐狸鼻子能使孩子呼吸正常，狗蹄、哲里鱼骨则有护身、压邪的作用。

灵物崇拜是傣族原始宗教的一个重要内容，他们常常把雷公斧或护身符一类的东西作为灵物崇拜的对象。如对雷公斧的崇拜，他们认为雷公斧是神的象征，这种雷公斧一般是古文化遗址中出土的铜斧或石斧，人们拾到它们后，洗净放在屋里一个固定的地方，据说可以驱鬼镇邪，房子也不会被雷袭击。护身符是傣族老人和小孩常戴的一件镇邪的护身物，常见的护身符是一种几片铜片或铝片裹在一根棉绳子上做成的项圈或手钏。老人则多带贝叶包的手钏。带护身符是防鬼御邪的措施，小孩戴上护身符后，可除病免灾；老人带上护身符后，则可延年益寿，防遭意外。

灵物不仅对人来说有意义，在民族学中，它的意义更为广泛一些，云南地区的某些彝族每逢农历二月初八、六月二十五和腊月三十要祭山神，但他们的山神已不具备山的自然形态。如阿细人的村寨都建有山神庙，他们以石头或树枝作为山神的象征供奉于庙中。瑶族对山神的崇拜比较复杂，可以说兼备了自然崇拜与灵物崇拜的性质，他们把山神称为“吉緬”或“金曼”，山神神通广大，飞禽走兽、森林果实都受其管辖。山神可以是一座高山、一片茂林，也可以是一株大树、一块石头。

三、“四灵”问题

当新石器时期的原始先民以龟作为灵物来加以崇拜的时候，他们选择龟作为灵物或许是偶然的，他们绝料不到龟对后世中国人产生了那么大的影响。龟和龙凤麟一起在华夏文化中有很高的地位，“麟凤龟龙，谓之四灵”（《礼记·礼运》）。在历史上，四灵是祥瑞之物、灵验之物，它们的呈现是作为帝王建国的受命祯祥，所谓“天子布德将致太平，则麟凤龟龙为之祥”（《孔丛子·记问篇》）。所谓“自古帝王建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善，唐虞以上，不可记也。自三代之兴，各据祯祥”（《史记·龟策列传》）。四灵本身都应归之于灵物的范畴，它们根源于原始的灵物崇拜。

麟。传说中的麒麟，独角，牛尾，全身鳞甲。《尔雅》：“麟，麟身、牛尾、一角。”《毛诗义疏》：“麟，马足，黄色圆蹄，角端有肉。音中黄钟。王者至仁则出。”在历史上麟被认为是“天神而出，世不恒有”，极力把它神秘化。自传说孔子给它作出鉴定始，它就以灵物的身份出现，被作为吉祥幸福的象征，一跃而成百兽之王，以其神奇古怪的形象和世人难以一见

的特性而具备广大无边的法力。《初学记》卷二十九称“黄帝时，麒麟在囿”。《吴越春秋》说“禹时麟涉于庭”。《公羊传》哀公十四年杜预注：“麟者，仁兽，圣王之嘉瑞也。”《瑞应图》则称：“麟者，王者嘉祥，食嘉禾之实，饮珠之英。”从这些记载中，我们不难看出，麒麟是作为祥瑞灵验之物出现的，表明了以麟作帝王盛德、天下清明的吉兆这样一种宗教祥瑞观念。

龟。龟在古代中国民众中之所以有影响，就在于它的神秘性，它被用来作为进行占卜、预示吉凶祸福的工具。早在大汶口文化时期，龟就被作为灵物。殷商时期，龟是一种被神化了的权威的象征，商人把它看成神龟、圣龟，并用来龟卜一切吉凶休咎，凡国家大事一一由它来决定。在商人眼里，龟是灵验之物，具有察往知来，预示胜败，左右一切的权力。周灭商后，龟的神秘性和权威性保留下来了，而且得到了发展。据《尚书·洪范》载，周人与商人一样，一切亦“谋及卜筮”。龟卜之所以对人们的一切具有支配力，要听从它的安排，究其本质，无非是人们把它看作灵物，能预示祸福，因此，它必然会在国家的政治生活中获得崇高的地位。

再看龙凤。龙凤之为灵物，也仅仅在于它们的出现与消逝预示着国家的安危和天下的兴亡。贤明的君王出现，必有某种祥瑞，而祥瑞的消逝，也就预示着国家天下要处于危难之中，请看下列记载：“少皞摯之立也，凤鸟适至”（《左传》昭公十七年），“舜以太尉即位，与三公临视。黄龙五采，负图出，置舜前”（《初学记》卷三十，《河图》转引），“禹平天下，二龙降之”（《瑞应图》残卷引《括地图》），“黄帝将亡，则黄龙坠”（《开元占经龙鱼出蛇占篇》引《春秋合诚图》），“有鸟

焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤凰，……是鸟也，饮食自然，自歌自舞，见则天下安宁”（《山海经·南山经》）等等。孔子自伤有德不遇，因而发出“凤鸟不至”的感叹。（《论语·子罕篇》）由此可见，龙凤在古人眼中完全是祥瑞之物，同样预示着吉凶祸福。

从宗教的意义来看，四灵都和原始灵物崇拜有关，它们作为灵物，起到预示吉凶祸福的作用，以宗教的观念来作为国祚兴盛天下太平的吉祥之证验，从四灵本身来说，它们已不是一般的动物，它们是神灵来预示吉凶的表征物，离开了这一点，四灵就一钱不值。四灵不同于原始灵物崇拜的地方在于，它注入了后儒天人感应的思想内容，因而比之原始的素朴的灵物崇拜，它显得繁琐复杂，更为神秘，但四灵所反映的仍然具有原始灵物崇拜的思想观念。

第三节 灵魂崇拜

一、灵魂观念

从中国原始社会中的宗教来看，被确认为最初具有灵魂观念的是北京周口店山顶洞人。山顶洞人埋葬死人有了一定的规矩，他们以燧石、石器、石珠、穿孔兽牙等作为随葬品，并且在死者周围撒有赤铁矿粉末，对于这种种迹象，考古学家和古人类学家都认为，山顶洞人已经有了灵魂和灵魂不死的观念，红色是血和生命的象征，人死血枯，加上同色的物质，希望他（她）们到另外的地方永生。^①给死者以随葬品也是基于灵魂

^①参见贾兰坡《中国大陆上的远古居民》，第121页，天津人民出版社，1987年版。

不死的观念，人到另一个世界继续生活，也要从事生产，所以用生前的生活用具和生产工具作为随葬品。

不仅人有灵魂，原始人还认为，自然界在本质上没有什么差别，他们通过对自己的认识，用关于人的灵魂观念来观照比附自然界万物，认为自然界的万事万物也有灵魂在主宰，自然界处于不断的变化过程中，动植物的生死与荣枯，天空的阴晴，太阳的升落，月亮的盈亏，河水的涨落等等，无不由灵魂在主宰，于是产生了万物有灵论。我国古人所讲的“魍魅魍魉”即是说的这种情况，他们是山林木石之灵魂所化为的“物精”或“木石之怪”。《左传》把“魍魅”解释成“山林异气所生为人害者”。《孔子家语·辨物》把魍魉说成是木石之怪。民族学的材料也证明了这一点，在傈僳族人的观念里，凡日月、山川、星辰、河流、树木等皆被认为有灵魂，他们所崇拜的精灵达三十余种。

灵魂既可依附肉体，也可以暂时或永远离开肉体，人死就是灵魂永远离开肉体。这种永远离开肉体的灵魂，在传统中国宗教中称之为鬼。《礼记·祭法》：“人死曰鬼”。《说文》：“人归为鬼”。在少数民族中，也有把死者的灵魂称之为鬼的，洛巴族人认为“鬼”就是人死后变的，这种鬼叫做“奥若洛木”。鬼有善恶之分，苗族人认为，善鬼能保佑人四季平安，五谷丰登，人财两旺，因此希望它们常常在自己家中或身边，也常常向他们供祭。恶鬼则被认为是专门与人作祟的，人之生病或有其他的祸害，都是它们作弄的，人之所以祭祀它们，是为了驱逐它们，拒绝它们再来侵扰。瑶族人甚至认为善鬼与恶鬼可以相互转化。

总之，灵魂观念在原始人那里很早就产生了，并从中衍化

出万物有灵的观念，而其核心则是灵魂独立存在和灵魂不死的观念，原始宗教的灵魂崇拜正是奠定在这一观念的基础之上的，是这一观念在宗教中的体现。

二、丧仪与墓葬

原始的灵魂崇拜主要表现在对尸体的处理上，这是围绕着丧仪与墓葬来展开的。

（一）丧仪

人死后，都有一定的停尸期和举行一整套纷繁复杂的宗教仪式。这是基于灵魂不死的观念，人死无非是到另一个世界去生活，整个丧仪则是为此作准备。

人一死，亲属们第一个反应是失去亲人而产生的痛苦，这种情绪表达活者对于死者的哀思，但是对于原始人来说，这种痛哭或许是出于对于死者的害怕。人死以后，死者的灵魂不死，而且并不立即离开，它还停留在死者原先生活居住的地方，感知活人对他的态度。如在怒族人那里，村里的人死后，亲戚朋友就与之哭别，他们认为，谁哭得最响、最多、最伤心，死者是知道的。民俗中一个十分有趣的现象是，一个人死后，除了必要的吊丧外，一般的人往往自觉地远离他居住或停尸之处，这被理解成对死人的害怕。这种害怕不是没有原因的，我们常常被告知，不要走近，当心死人把您带去。

一般认为，尸体是不洁的，因此，在民俗中，接触尸体是危险的，去帮助办丧事的人都要给“理尸钱”，认为它有避邪的作用。从观念上来看，这对于那些帮助办丧事的人特别重要，如果丧家不慎而遗忘，那些帮忙的人也要开口向丧家讨。有时有这样的事发生，某家死了人，村上有一些人去帮助办丧事，

丧事办完后其中有一人生了病，这常常被解释为死者的灵魂附在他身上。

人死后，在停尸期间还要象活人一样供给他食物，做日常生活中一切事情，换上新的衣服，还要准备生活用具或生产工具，这在民族学中是屡见不鲜的。因为，死者要到另一个世界去生活，人们必须为他准备好一切，这就是随葬品的出现。考古发掘的早期墓葬或多或少有随葬品，这些东西都是在停尸期准备的。

不仅要给死者换上衣服，就是家属和亲朋都要换上丧服，常常是披麻带孝，我们现在所见到的无疑是渗透了儒家孝亲观念的思想内容，但是在历史的早期，对于穿丧服一类的事，研究家们却给予了完全不同的解释，他们认为，人死后，家属和亲族们改变自己的服饰是害怕被死者认出来。

这样一种观念也表现在对于死者眼睛的处理上，合上死者的眼睛是要死者从此不再能看到活着的人，或者不让他出殡后看到回家的道路。鄂伦春人对人的死亡是害怕的，他们尤其害怕死人的灵魂，一个人死后人们就忙着打发死者的灵魂迅速离开，不要停留在人间作祟。他们用一张纸或一块布盖在死者的脸上，遮住死者的眼睛，否则死者会认出活着的人，活人就会生病，对死者来说也不利，他会留恋人世，牵挂活着的亲人而徘徊不前，不愿到应去的地方去。即使在出殡灵柩送往墓地时也要绕路而行，送殡的人还要在身后做种种伪装，以便不让死者认出线路。

（二）墓葬

由于灵魂和灵魂不死的观念，认为死后则往另一个世界继续生活，这样，在对待尸体问题上就产生了根本性的转折，原

来随便抛弃尸体的现象不见了，代之而起的是埋葬尸体，墓葬制度大体就是这样产生的，而在墓葬上能反映出灵魂崇拜的思想观念。

从葬式上看，仰韶文化表现为死者的头向比较一致，大多数是向西或向西北；大溪文化头向北；马家窑文化头向东。同一文化遗址上头向的一致性被认为和灵魂观念有关，头之所向也就是灵魂所要去的地方，这个地方常常是祖先或者故乡所在之处。在葬式上更能说明问题的是儿童的葬式，半坡遗址中发现小孩实行瓮棺葬，它埋在居住区，瓮棺是用一个粗陶瓮上面覆盖一个细泥陶钵或盆，钵或盆的底部有一个小孔，考古学家认为这可能意味着让小孩的灵魂出入有通路。^①这种葬式在以后的文化遗址中也有发现。^②对这种葬式还可从民族学的材料中得到佐证。如纳西族习俗是将死者骨灰装袋后在袋的底部剪开，或抽去底线；普米族利用陶罐盛骨灰，口与底部各打一洞便于灵魂的出入。^③

一定的葬式反映了原始人对于死后世界的看法，母系社会的葬式与父系社会的葬式就不同。如在仰韶文化的墓葬中，男女分区埋葬，西安半坡发掘出来的二百五十多座墓葬，都是男女分葬，而没有发现一对男女合葬。在多人合葬墓中，妇女处于中心地位，如元君庙一座多人合葬墓中，其中一具女性骨架为仰身直肢，其他男女都是两次葬，埋在她的两侧。在以后的文化遗址中，发现了不同的葬式，父系社会盛行单人埋葬，大汶口文化早期男女分别合葬，但中晚期，死者大都是单身埋

^①参见《西安半坡》，第220页，文物出版社，1963年版。

^②参见《新中国的考古收获》，第10页，文物出版社，1961年版。

^③参见李仰松《谈谈仰韶文化的瓮棺葬》，载《考古》，1986年第六期。

葬。齐家文化秦魏家墓的男女成人合葬墓，男性仰身直肢葬，左旁女性侧身屈肢拱向男性。皇娘娘台三人合葬墓中，男性正中仰卧，左右均有女性侧身屈肢，双手屈于前，面向男性。这种葬式及其变化反映了人们对于死后世界的态度，用现实的世界来想象构筑死后的世界，认为死人象活人一样，他们在另一个世界中生活。

这种对死后生活的想象和构筑无疑是建立在灵魂不死观念的基础之上的，这一点同样反映在随葬品上。无论是考古学还是现代民俗学与民族学都向我们提供了丰富的材料，证明随葬品的出现是和死后世界有关。在考古发掘中，不管是哪一个时期的墓葬中都有或多或少的随葬品，各种随葬品的种类和数量都和当时的社会现实形态具有密切的关系，但是，不管有多少的改变，在原始人的墓葬中，作为随葬品的主要是生活用具和生产工具，从本质上来说，随葬品的宗教意义是十分明显的。

第三章 图腾崇拜、生殖崇拜与祖先崇拜

在原始社会中，人是最重要的生产力，人自身的兴衰关系到人类能否生存下去的大事，然而，在氏族社会形成以前，人类自身的重要性并未被原始人所认识。随着氏族社会制度的逐渐形成，人类第一次比较清楚地意识到自身的历史发展及其征服改造自然界的历史的真实进程，这在人类的认识史上是一次巨大的进步。反映在原始宗教中，宗教崇拜的对象发生了变化，人自身进入宗教的领域成为崇拜的对象。但是在原始宗教领域内，人对自身的崇拜是通过曲折的形式表现出来的，这就产生了图腾崇拜、生殖崇拜与祖先崇拜，通过对人类自身起源的追寻表达出原始人对于人类历史发展进程的认识。这三种形式在中国原始宗教中属于第二个阶段，无论从人类思维的发展过程来看，还是从宗教崇拜各形式之间的相互关系，以及从对象之间的转复来看，这一时期产生的原始宗教和前一时期原始宗教的关系十分密切。

第一节 图腾崇拜

一、图腾崇拜的产生

图腾崇拜是原始宗教的一种重要形式，在氏族社会制度下，

人们不是从人类自身而是从自然界中去探寻自己的祖先，把某些自然物作为人类的始祖而加以崇拜。在原始人看来，人类社会的形成与繁衍不是出于现实生活中男女之间的结合，而是某种图腾物进入母体从而产生了人类，这种图腾物既可以是动物，也可以是植物，甚至可以是无生命的东西，它们被奉为人类的始祖，每一代氏族成员都是该氏族所信奉的图腾物的后代。

既然在图腾崇拜中，图腾物一般是动植物或别的无生命物质，因此，从现象形态看来，图腾崇拜恰似自然崇拜。但是，从宗教信仰的内容及本质来看，图腾崇拜不同于自然崇拜，主要表现在两个方面：

其一、自然崇拜无论那种表现形式都以自然界为对象，而图腾崇拜，无论以什么为图腾物，也不管它们是实际存在的还是想象的，它们都是被崇拜者改铸过了的。图腾崇拜之不同于自然崇拜，就其对象来看，图腾物已经不是自然界实际存在的或想象的万物的自然形态，它们被崇拜者加注了人类血缘关系的内容，它们被认为是崇拜者血缘上的祖先，崇拜者自己则是它们的子孙后代。正如普列汉诺夫所说：“图腾崇拜的特点就是相信人们某一血缘集合体和动物的某种类之间存在着血缘关系。”^①

其二，自然崇拜的特点之一，是它的崇拜对象是一特定的单个个体，而图腾崇拜的对象是以类的形式出现，图腾崇拜是崇拜其对象的类的集合体，在图腾崇拜中，作为崇拜对象的图腾物不管是动物、植物还是无生命物质，都不是指它的单个的个别存在物，而是指该类的全体。因此，图腾崇拜之不同自然

^①普列汉诺夫《论俄国的所谓宗教探寻》，载《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷第383页，三联书店1962年版。

崇拜也就在于它的崇拜对象具有抽象综合的性质，其实在宗教中，图腾物已经变成了一个超现实的抽象的存在和普遍的思想形式，借助于黑格尔的话来说，图腾“不是以它们的零散的直接的面貌而为人所认识，而是上升为观念。观念的功能就获得一种绝对普遍存在的形式。”^①

二、中国原始社会所见图腾崇拜的史实

据许多研究家的意见，古代文献中提供了关于中国原始社会存在图腾崇拜的可信史实，考古发掘中的一些发现可用来印证原始社会存在的图腾崇拜，民族学所提供的材料则可作为佐证。

关于黄帝一族的图腾，据《左传》昭公十七年载，这一族以云为图腾，崇拜云，因为“昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名”。值得注意的是《史记·五帝本纪》中所提供的关于黄帝与炎帝之间进行的一场大战，最后以炎帝失败而告终的一段材料：“炎帝欲侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵，……教熊、貔、貅、貙、虎以与炎帝战于阪泉之野。三战，然后得其志。”古代的史学家曾经有人真的相信黄帝所教的是动物^②，驱赶它们以与炎帝作战，这当然失之肤浅。现在趋于公认的看法是，黄帝所教的是以动物名称来命名的其他部落中的各氏族，这些动物就是各氏族的图腾物。

^①黑格尔《美学》第二卷第23页。

^②如《史记·五帝本纪》索隐曰“书云：如虎如貔。《尔雅》云：貔，白狐。

《礼》曰：前有挚兽，则载貔貅是也。《尔雅》又曰：貔，猊，似狸。此六者猛兽，可以教战。《周礼》有服不氏，掌教扰猛兽，即古服牛乘马，亦其类也。”可见索隐作者真的认为黄帝教这几种猛兽与炎帝战于阪泉之野。

东夷部落盛行鸟图腾崇拜，《左传》昭公十七年载：“少皞摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。”这即是说，少皞氏一族以凤为图腾，在这个以凤为图腾的氏族里，“百官”皆以鸟命名。这种以鸟名来命名百官，设有司马司空一类的官职，显然是后世史家以他们生活年代的情况去推测古人，但是，少皞一族以鸟为图腾则是可信的。属于东夷部落的舜这一族亦以凤鸟为图腾，丹朱族以鹤为图腾，后羿也以鸟为图腾，他或许就是古籍中所见到的鸟夷。《禹贡·冀州》“鸟夷衣服”，《汉书·地理志》冀州下此条注云：“此东北之夷，……居住海曲，被服容止，皆象鸟也。”《山海经》中关于东夷部落存在鸟图腾的事实有许多记录。古籍的这些记载，为考古发掘出来的实物所证实：将军崖岩画上发现有鸟的形象，周围地区的考古遗址上也出土了鸟头形鼎足。^①浙江余姚河姆渡新石器文化遗址第四文化层出土的骨刻鸟形，鸟羽上的细毛依稀可辨。^②这些考古材料或许可以印证古代文献的记载。

当时鸟图腾崇拜是一个很普遍的现象，《山海经》中大量记载有关羽民之国的材料，这种所谓羽民的装饰在南方的少数民族中常常能见到，如彝族姑娘头上戴有一种形似鸡冠的帽子，俗称鸡冠帽，很可能正是源于原始的鸟图腾传说。^③这亦可以从考古上得到证明，广西西林出土的铜鼓文饰，有羽人九或十一个，二人执羽仪舞于台前。四川会理出土的铜鼓，其纹饰在人们髻上饰羽毛，很象头上生有双翼。云南晋宁石寨山一号

^①周星《中国古代岩画中所见的原始宗教》。

^②马德邻等著《宗教一种文化现象》第38页，上海人民出版社1987年版。

^③染旭《克木人图腾崇拜浅探》，载《云南少数民族哲学思想史论文选集》二，中国哲学史学会云南分会编。

甲式铜鼓朋部纹饰有扬发高翘的裸羽人四五个。^①

在古代史家那里以记古的方式保留下来的关于图腾崇拜的材料是很丰富的，值得注意的是《山海经》。《山海经》一书中记录了大量的图腾物，如犬、虎、蛇、龙、鸟类等，这些记载已为民俗学的材料所证明，并在民俗中也有反映。如百越三苗以蛇为图腾，畀族以犬为图腾。这种所谓犬图腾崇拜有十分生动有趣的传说，干宝的《搜神记》卷四十，范曄的《后汉书·南蛮传》及王通明的《广异记》中皆有所述。

我们从一些发掘出来的艺术品的花纹及造型上也可以发现图腾崇拜的痕迹。如陶器的造型和纹样都和远古图腾有关，各种形态的鱼，奔驰的狗，爬行的蜥蜴，迟钝的鸟和蛙，特别是陶盆里的八面金鱼形象，都具有图腾的性质。《江南地区印纹陶学术讨论会纪要》中就有人提出更多的几何型图案同古越的蛇图腾崇拜有关的看法。^②

民族学提供了一些可资证明远古存在图腾崇拜与信仰的实例，如彝族还存在着竹图腾的信仰和崇拜，云南澄江松子园的彝族在历史上曾经将竹视为祖先而加以崇拜，并称其为“金竹爷爷”，不妊娠之妇女须前往竹山求子，向金竹拜祷，至夜间要在附近的庙里投宿。这里的彝族在家人死后还用金竹代表灵位，做法是取金竹一枝，内放一点死者的骨灰，外用红羽纱布或彩色纸包卷。所以这样做，是因为他们认为彝族源于竹，死后还要再度变成竹。^③

^①陈天俊《从山海经看古代民族的崇拜、信仰及遗俗》，载《山海经新探》第163页，四川社会科学出版社1988版。

^②参见《江南地区印纹陶学术讨论会纪要》，载《文物》1979年第二期。

^③何耀华《彝族的图腾崇拜》，载《中国少数民族宗教初编》云南人民出版社1985年版。

碧江怒族各氏族大都以一种动物来命名，认为作为氏族标志的这种动物与本氏族有着特殊的亲缘关系。如碧江一区九枘的斗霍人，又称“别阿起”，意为峰氏族。相传其始祖茂英充是天上飞来的一群蜂变成的女人，另一种说法是天降群蜂，歇在怒江边，后来蜂与蛇（又说是虎）交配，生了茂英充，茂英充长大以后，又与虎、蜂、蛇等动物相配，其后代分别成为虎氏族、蜂氏族、蛇氏族等。茂英充是各氏族共同的祖先。该地达霍人传说他们在迁来以前原称拉起，即虎氏族，是虎的后代，并有“虎不食虎族人”之说。^①

民族学在这方面提供的材料是极为丰富的，鄂伦春人特别崇拜熊，以熊为图腾，把熊看作是自己的祖先，自己则是熊的后代。^② 傈僳族的图腾物，不仅种类多，而且内容丰富，共有四类十九种，动物类有虎、熊、羊、鱼、蛇、蜂、鼠、鸟、猴九种，植物类有荞、竹、木、麻、菌和菜六种，自然现象类有霜与火两种，工具类有犁、船两种。^③ 这众多的图腾物显然反映了不同时期傈僳人的经济生活和社会生产发展水平。克木人也有二十五种图腾，每一种都有一个引人入胜的传说故事。^④

总之，古文献记录、考古发掘及民族学材料都提供了中国原始社会宗教中存在着图腾崇拜。

三、图腾制问题

图腾一词，按其本义来说，是指“他的亲族”，因此，它不

^①杨建和《怒族的宗教观念》，载《中国少数民族宗教初编》。

^②蔡家麟《鄂伦春人的原始信仰与宗教》，载《中国少数民族宗教初编》。

^③杨光明《傈僳族原始宗教初探》，载《云南少数民族哲学思想史论文集》二，中国哲学史学会云南分会编。

^④梁旭《克木人图腾崇拜浅探》。

仅具有宗教方面的意义，同时也具有社会方面的意义，图腾既是宗教的，同时又是社会的，就其社会方面的意义来说，就是图腾制的产生。图腾制实质上就是氏族制度社会，这个制度具有三个方面的特征：

其一，每一氏族都有自己氏族的特定的图腾物，以和别的氏族相区别，因此，图腾是不同氏族之间相互区别的标志。在这种制度下，不相识的人见面，首先要问的就是双方的氏族名称，其次就是该氏族的首领们的直接的世系，经过这种询问之后，他们通常即可按照他们所特有的亲属制度辨认出彼此有何种亲属关系。^①比如，在克木人那里，各个氏族彼此之间都是以他们的图腾物来相互称呼，以此作为彼此之间加以区别的标志。^②当一个氏族分裂时，图腾也随着分裂，用新的图腾来重新标志不同的氏族，以便在它们之间能够加以区别。普列汉诺夫曾说：“当一个氏族分而为二时，它的图腾也就具有局部的性质。例如在易洛魁人那里就出现了灰狼氏族和黄狼氏族，大龟氏族和小龟氏族等等。”^③春秋战国时楚国所出现的柏霜氏、中霜氏等等就是其先祖祝融氏这一氏族分化的产物。

其二，图腾作为氏族的标志与象征成为同一血缘氏族相联系的纽带。属于同一图腾的成员就是一个血亲集团。氏族内部的血缘关系就是通过图腾这种被作为血缘祖先的象征表现出来的。氏族内部的所有成员都用血缘作为纽带联合起来，形成一个既是血缘团体，同时又是社会经济组织的统一体。正如恩格

^①摩尔根《古代社会》第130页，商务印书馆1977年版。

^②参见梁旭《克木人图腾崇拜浅探》。

^③普列汉诺夫《论俄国的所谓宗教探寻》，载《普列汉诺夫哲学著作选集》第三卷第385页。

斯所说：“图腾在氏族社会发展的这一阶段上，为自然的血缘关系提供了这种联合的唯一可能的形成。”^①

作为氏族血缘纽带的另外一点，图腾一般都与本氏族成员的姓氏有关，它也是该氏族所有成员的一个特殊标志。由于图腾名称和氏族成员的姓氏有不可分割的联系，对于每个信仰同一图腾的人来说，图腾名称就特别重要。图腾名称作为血缘纽带它又是氏族的徽号，只有本氏族的人才能使用，氏族姓氏同样表明了每个成员所属的氏族，同图腾徽号一样，只有同一氏族的人才能使用，任何个人在任何时候都不能失去他的氏族姓氏，因为它是作为出生权而享有的，表明他所属之氏族与一种血缘的关系，可以想象，对于氏族社会制度下的人来说，假如忘记了自己的氏族姓氏，忘记了自己氏族的图腾徽号，就意味着他将被排斥于氏族大家庭之外，成为一个完全孤立的人，在当时的条件下，就很难存活下去。

作为同一图腾集团的人，享有他们的氏族所赋予的一切权力，如推选首领，死后安葬在公共墓地，继承氏族的财产等等，同样，他也要对氏族承担义务。

其三，图腾制的一个最重要的、对后人影响较深的是氏族外婚制的实施，即信仰同一图腾的氏族内部禁止通婚。在这以前，原始人类的婚姻关系是紊乱的，就是到了排除同一血缘内部上下代之间象动物那样性交的阶段，在同一血缘内部的同一代人之间仍然相互婚配，这种情况对于人类自身的繁衍和发展是极为有害的。在图腾制中，不仅排除了上下代之间的两性关系，也绝不允许同一图腾集团内部同一代人之间进行婚配，

^①恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，载《马克思恩格斯选集》第四卷第84页。

婚姻只被允许在不同的图腾氏族之间进行，即这一集团的男子与另一集团中的女子相互婚配，建立了一群男子和一群女子之间的婚姻关系。这种族外婚制度为向对偶婚的发展奠定了基础，对人类自身的繁衍及素质的提高也产生了有益的影响。

第二节 生殖崇拜

一、生殖崇拜的内容

历来的研究家们大都忽略了原始生殖崇拜现象，他们常常把诸如考古发掘出来的陶祖等东西解释成作为远古繁盛的祖先崇拜的凭证，这是可以理解的。然而，象陶祖等东西或许可作为远古先民盛行的生殖崇拜的凭证。

生殖崇拜在原始社会中与祖先崇拜是两种表现不同的信仰内容的宗教形式，它有其自己特定的宗教内容和仪式活动。

第一，生殖崇拜反映了原始先民对自己的生命的来源及诞生方式的看法，它所崇拜的是人的生殖器官和生殖能力。在原始人那里，随着氏族社会的诞生，他们有可能对自己生命的来源和人类怎样诞生等有关问题进行考察，并试图解释人类生命的起源和发展。在氏族社会的早期，原始人认为图腾物进入母体而产生了人类，图腾物进入母体之所以能产生人类，这又和母体自身的生殖器官和生殖能力有关。因而，在母系氏族社会，原始先民在把图腾物作为自己的祖先而加以崇拜的同时，又崇拜母体的生殖器和生殖力，他们认为生育仅和母体有关。他们惊奇地发现，男女之间的本质差异就在于性器官上，男子之所以不能生育，就在于缺少某种性器官。尔后在人类的自身发展中，男子在生育中的作用和地位越来越被清楚地认识到，

并且原始人认识到了只有通过男女之间的性交，才能产生和繁衍后代。因此，就生殖崇拜来说，原始先民把孕育生命的器官作为生命的来源的象征以及对人的生育能力加以崇拜。从更为广泛的意义上来说，生殖崇拜的目的是祈求氏族人丁兴旺及畜牧农业的丰收。

第二，由于生殖崇拜的直接目的是为了养育后代，祈求生育神赐与子女以确保氏族人丁兴旺而举行的宗教仪式活动，这种崇拜就带有更为具体的和实在的功利性，而且对于崇拜者来说常常是很迫切的。因此，参加这一宗教活动的人仅仅是当事人，至多加上当事者的父母或巫师伴娘一类的人物，别的闲杂人员是被排除在外的，更不必全家人或全族人参加。举个民族学中的例子，在摩梭人那里，妇女如果不育或者生育畸形婴儿，常常要举行“内考古”的宗教活动，这其实就是生殖崇拜，参加这一活动的只有不育或生育畸形儿的夫妇，加上祭师与伴娘。^①

第三，从现在所见到的考古学材料来看，原始生殖崇拜的宗教仪式活动一般都是在野外进行的，和祖先崇拜不同。祖先崇拜常常在家中或墓地，并有固定的日子，生殖崇拜的仪式活动一般都没有硬性的规定，如不育或生育畸形儿的夫妇只有觉得有必要择一个吉日，就可以到一个特定的地方去举行有关的宗教仪式，从事有关的宗教活动。

二、原始生殖崇拜的两种形式

人类自身的繁衍在原始人那里是一个十分重要的课题，原

^①宋兆麟《原始社会的石祖崇拜》，载《世界宗教研究》1983年第一期。

始人把孕育生命的器官作为生命的来源的象征而加以崇拜，正是这样孕育生命、产生生命的器官和生育能力的存在，使得人类社会延绵不断。原始人并用这种观念来解释自然万物，认为草木的生长，禽兽的繁殖，四时的更替，万物化育等等自然界的一切现象，也同样存在着生生不已的生殖功能，由此产生了对自然界的生殖力的崇拜。我们把前者叫做狭义的生殖崇拜，后者称为广义的生殖崇拜。

（一）狭义的生殖崇拜

中国原始先民的这种生殖崇拜在考古发掘中出土大量实物。如辽西喀喇沁左翼蒙古族自治县发现了一处原始社会末期的大型石砌祭坛遗址，其中有两件无头孕妇裸体小像，皆为陶质，残体分别有五厘米和五点八厘米。腹部隆起，臂弯曲，右手贴于上腹，阴部有三角形记号，是个典型的孕妇像。有的专家认为它可能是当时人们所崇拜的生育女神。^①事实上，这一遗址属于原始社会末期的文化出土物，但是，从原始宗教的发展过程来看，它可能是当时人们对氏族社会早期母体生育崇拜的回忆。

这一点可以从柳湾出土的女性像得到证明，在柳湾出土物中的女性像，同样是腹部隆起，硕大无比，而性器官裸露无遮盖，阴部的三角形记号与作为女性生殖器象征的半坡鱼纹三角形相一致。考古学家在喀左庄同一个遗址上还发现了少女、成年妇女与生育过的妇女等一批年龄不同的妇女乳房，这无疑表明了人们对于女性性器官的一种特有的观念，它们作为生命的象征而受到崇拜。

^①《辽西发现五千年前祭坛女神庙石积冢群址》载《光明日报》1986年7月25日。

对于男性生殖器官的崇拜，新石器时期的考古发掘有更多的实物可资证明。一九七九年五月二十一日《人民日报》载：“湖南省考古工作者最近在安乡县的安全公社汤家岗和安障公社度家岗发掘出两处新石器时代的氏族聚落遗址，……在面积约为一万平方米的度岗遗址中，出土了各种式样的石箭簇、石斧、陶纺轮，还有反映男性崇拜的石祖。”石祖是男性生殖器的造像，古人除了石祖外，还有陶祖等，诸如此类的东西，在新石器时代的文化遗址中发掘了许多实物。^①

在考古发掘中还发现了直接象征男女交合的实物，如在云南江川李家山古墓群中发现了一件铜人像，据专家们的考证，这是男女交合的形象。^②这无疑是反映了远古先民的生殖信仰，它是一种直露无饰的表白。正象中国古代社会中用云雨一词来特指男女之事一样，在考古中发现了用一种比较隐晦的形式来象征男女之间的交合，如在山东凌阳河遗址的陶器尊上刻山和月亮的交合纹路，这种以象征男性生殖器的山纹和变形的突出了女性生殖器的女阴纹组合在一起，无疑是男女交合的象征，成为古人祈求人口繁衍茂盛的理想。这些发现虽然已是文明社会中的情形，但它们所反映的正是远古先民的生殖信仰。

民族学对此提供的材料也十分丰富。苗族人在祭祖的节日里……牯脏节——很大一部分反映了原始的生殖崇拜。这个节日一般分好多天，到了第十二日，在第三牯脏头家里唱歌，下午献牛角，各家把牛角带到鼓场，依次捆在柱上，层层排列，

^①宋兆麟《原始的生育信仰》，载《史前研究》创刊号。

^②《云南江川李家山古墓群发掘报告》，载《考古学报》1973年第二期。

十分壮观。各户还要拿来酒肉钱供奉。祭祖时，礼师为主人祝词，说女的象什么，男的象什么，如何交配，才能产生九男九女，有吃有穿。这时主祭家庭的妇女，盛装走过桌前，礼师持葫芦或瓢瓜，副手则用象征生殖器形式的竹筒，内盛甜酒，向妇女洒去，有的妇女则撩起围腰接受。其实，这种祭祖盛典也反映了苗人的生殖信仰，在这种节日里，几乎所有的节目都和生殖交合有关，都是为了祈求人丁兴旺，五谷丰登，如过桥受精，拾巢做生殖器模型以及追女等等，无不如此。在有的地方，追者手中以弓箭射击女偶像，嘴里还喊“夸张”（意即交配），女方则喊着“沙降”（意即繁荣），其他人随声附和，喊道中了，中了。^①这种追女活动实际是生育巫术，是原始生殖崇拜在现代民族学中的再现。

再如，四川木里大坝村有一个鸡儿洞，洞中就供奉着男性生殖器，妇女不育就到洞里去烧香上供，然后在石质生殖器上坐一会儿。木里县俄亚乡的长瓦村也供有石祖，妇女求育时，向石祖烧香叩头，在池内洗澡，然后在石祖上喝圣水，据说这样能使妇女有生育能力。云南哀牢山有的彝族，也在山上供奉女性生殖器，并留孔，让雨水或山水从中流入。

（二）广义的生殖崇拜

原始人不仅崇拜自身的生殖器与生殖力，并且把这种神化了的生殖器和生殖功能的观念用来解释自然，认为自然界也普遍地存在着生殖现象。

原始人的地神崇拜，在其观念中，大地本身也具有生殖能力，大地产生了万物，因此，被称之为万物之母。地神称为后

^①《台江苗族的祭祖盛典》，载《世界宗教研究》1984年第四期。

土。“后”字在金文卜辞中从结构上来看象征母坐子形，《诗经》“载生载育”就是后的本义。而土者“吐也，能吐生万物。”

（《尔雅·释名·释天》）“土，吐含万物，土之为言吐也。”

（《白虎通·五行》）生万物之母即为土，因此，土即是后土乳房的象征物，亦称地乳。这表明，所谓地神崇拜，就是崇拜它的生育万物的能力，其中所包含的生殖信仰是明显的。

姜嫄生后稷的神话是农业生产时代的生殖神话。殷周两朝的始祖都从知其母不其父的生殖女神叙起，姜嫄就是大地大祖母，后稷名弃，之所以后来成为农业神，当然和大地育万物有关。种子播下，后来茁壮成长，在原始先民看来，大地本身就具有生育的力量。在原始的祭农大典中，必须举行男女欢会的宗教仪式，以促进土地生殖百谷。因为，在原始人看来，土地具有生育功能，植物之所以发芽生长，开花结果，原因即在于此。因此，在古代中国社会中描写春生秋杀的故事特别多，春生当然和大地之母联系在一起。

动物本质上和人没有什么两样，牲畜的交配对于畜群的繁衍，具有重要的意义，因而原始人也以生殖信仰来解释动物的繁衍，企图通过反映生殖崇拜观念的仪式活动祈求动物的兴旺。比如在中国北方的岩画中，就存在着不少特意刻划出动物的生殖器官，还有雄雌畜群头向相对的画面，这体现了畜牧民族对生殖力崇拜的朴素认识。通过极其夸张的手法，用寓意于形的艺术形式来描写动物的性器官，无非表达了他们祈求畜群繁殖的良好愿望。

在中国古代人那里，这种对于生殖现象的认识成为他们解释自然现象的一种普遍的思想方法。《礼记》的许多篇章就是这样，在他们看来，自然界一切生物的繁衍与丰收都和生殖神

有关，都离不开生殖功能和生殖现象，是自然界生殖功能充分发挥的结果。天象征着父，地象征着母，万事万物都是天地和合的结果。所谓“天地合而万物生焉”（《礼记·郊特牲》），天地相离万物无由产生，所谓“天地不合万物不生”（《礼记·哀公问》）。《礼记》中把这种观念发挥得淋漓尽致。“地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，煖之以日月，而百化兴焉”。“天地沂合，阴阳相得，煦妪覆育万物，然后草木茂，区萌达，羽翼奋，角觫生，蛰虫昭苏……”（《礼记·乐记》）。无疑，这些记载已经渗透了后儒的思想观念，但是，我们仍然可以从中看到，中国古代思想家们关于世界本体的两性化及其两性交合产生万物的思想方法，正是源于远古生殖崇拜的信仰。

三、原始生殖崇拜发展三阶段

伴随着母系社会的产生而产生的原始生殖崇拜，大体经过三个发展阶段，即女性生殖崇拜，两性同体崇拜与男性生殖崇拜。

在母系社会首先产生对女性生殖器与生殖力的崇拜，这是完全可以理解的。因为一方面，妇女在生产中起着重要的作用，她们是从事社会生产的最主要的力量，并且在氏族社会生活中居于支配地位。另一方面，由于实行族外婚，一群女子与别的氏族的另一群男子群体之间建立婚姻关系。在母系社会，人们并不认识到交合与生育之间的关系，亦未认识到男性在生殖中的作用，仅仅以为生育是女性的事，他们对女性的生育能力感到惊奇，从而产生生育信仰，把女性的性生殖器官作为生命来源的象征而加以崇拜。

我们在前面提到的关于柳湾出土的女人像、辽西喀庄地区的妇女头像等都反映了这一时期的女性生殖崇拜，尽管前者属于母系社会向父系社会过渡时期的出土物，后者的时代更晚，但它们反映了女性生殖崇拜的存在，根据时间推断，它们应该是属于生殖崇拜的第一阶段，其实，旧石器时期考古出土的所有肥胖女像和新石器时代早期出土的女神像都应是这一时期原始人生育信仰与生殖崇拜的实物。

然而，正如母系社会必然为父系社会所取代一样，女性生殖崇拜也必然为男性生殖崇拜所取代，这是一个历史过程，在这一过程中，出现了一个特殊的生殖崇拜阶段，这就是两性同体崇拜。所谓两性同体崇拜，是男子在生育中的作用逐渐被认识并得到社会的承认，认为假如没有男子的配合，妇女自己不能单独生育孩子，故由此产生同时或共同对于男女生殖器与生殖力的崇拜，就是生殖崇拜发展的第二阶段。

生殖崇拜的这一阶段实际上是一个过渡阶段，它的根本之点在于强调男子在生殖中的配合作用，而不是男子取代女子。民族学为我们提供了这方面的材料。如云南永宁普米族人，妇女在难产时，就必须把男子的裤子找来，用它在产妇的腹部上按摩。助产者说：“孩子快出来吧，你的爸爸在等你。”^①近代仍保留的男子坐褥的风俗也说明存在过这种阶段，解放前，在贵州仡佬族地区，妇女生下孩子，洗净之后，包在襁褓里，然后把孩子交给丈夫，让自己的丈夫抱着孩子，象产妇一样，卧床四十天接受亲友的祝贺。

在考古中发现的一些材料亦可作为证明，比如后洼遗址上

^①宋兆麟等《中国原始社会史》第489页，文物出版社1983年版。

发现了一件陶塑人头像，一面是女，一面是男，一些学者认为，这和古代生殖崇拜有关。^①假如此种观点成立，我们可以进一步推论，它应属于两性同体崇拜，男子的生育能力得到认可。

一个有趣的现象是，在考古资料中，诸如陶祖一类的东西最早见于旧石器时代的晚期和新石器时代的早期，它们和女神像同时出现，这说明在陶祖等出现的早期，它们并没有获得独立的地位，而是作为女性的附庸而受到重视，从宗教的意义上来看，这一类造像也只是作为女性生殖器的陪衬而受到崇拜，它们还未成为一种独立存在的宗教对象。

随着社会的发展妇女的历史地位不仅在生产中被排斥到了次要的地位，在生育中，她们也已经不像先前那样具有决定性的作用。两性同体崇拜不仅为男子在生育中取得了一席之地，也是从女性生殖崇拜向男性生殖崇拜过渡的一个契机。正如拉法格所说：“改装为妇女的男神胆怯地偷偷进入神圣的位置，在这里强迫人们崇拜自己，最后从这里把妇女的神赶出去。”^②

随着父系社会逐步代替母系社会，男子在社会生产生活活动中逐步取代了妇女，男子在生殖中的作用普遍地被承认，他们的地位日趋巩固，对于男性生殖器和生殖力的崇拜必然要取代女性生殖器和生殖力的崇拜，并打破两性同体崇拜，这就是生殖崇拜发展的第三阶段。

在这一阶段，女子在生殖中的地位和作用尽管没有被否定，但它已经退到了次要的地位，男子的生殖器的象征物诸如

^①《光明日报》1987年5月18日一版《后洼遗址出土40多件原始图腾石雕和人形图像》。

^②拉法格《宗教与资本》第42页，三联书店，1936年版。

石祖、陶祖一类的东西获得了独立的地位，并受到广泛的尊敬。男子在生育上的作用强化了，并且认为男子在生育中起了决定性的作用。子女由从母姓改为父姓固然原因很多，其中也包括了父亲把子女作为自己的后裔的因素。理解了这一点，我们就不难明白为什么会在新石器的中晚期文化遗址中出土了大量的陶祖和石祖。

值得提出的是，原始的生殖崇拜尽管随着原始宗教向人为宗教的过渡而随之消失，但作为文化传统一直被保留下来，在中国历史上影响深远的儒道文化中，^①我们仍然可以窥见到它的深刻的印痕。

第三节 祖先崇拜

一、祖先崇拜的产生

祖先崇拜也是和母系氏族社会一起产生的，这就涉及到图腾崇拜与祖先崇拜的关系问题，它们之间的相同处在于：这两类形式都反映了氏族社会制度下人类自身的关系及其本质，反映了人类对于自身的历史及其对于征服改造自然的历史的真实进程的认识，它们具有相同的本质，都把崇拜者自身的血缘祖先（不管是真实的还是想象的）作为崇拜的对象，通过特定的宗教活动追寻出自己的族源。

然而，它们之间的区别也是十分明显的。

第一，从崇拜对象的形态来看，图腾崇拜以实际存在的或

^①《孝与生殖崇拜》，《周予同经学史论著选集》上海人民出版社1983年版；又可参见何新《诸神的起源》第140—141页，三联书店1986年版。赵国华《生殖崇拜文化略论》，载《中国社会科学》1988年第1期第156页。

者想象的东西，以单一的或者复合的动物、植物、无生命物质作为崇拜对象，把它们作为自己的祖先，认为自己是它们的血缘后代，在对象与崇拜者之间具有血缘关系。在祖先崇拜中，它的崇拜对象是自己血缘祖先的灵魂，在很长的时期内，被后代所崇拜的祖先的灵魂是一种赤裸裸的观念的形态，它是没有载体的。事实上，图腾崇拜可以看作是从自然崇拜直接过渡而来，祖先崇拜则是从灵魂崇拜发展而来。

第二，图腾崇拜中，崇拜者把图腾物作为自己的血缘上的始祖来加以崇拜，然而，这种血缘关系仅仅是崇拜者的想象，事实上是不存在的。祖先崇拜把祖先的灵魂作为崇拜的对象，对象与崇拜者具有明确的血缘关系，他们之间的世系常常是可以精确计算的。

第三，对于崇拜某类或某几类图腾物的崇拜者来说，图腾物在他们的观念中只具备了始祖的意义，他们所追寻的是氏族的起源，而从起源这一意义上来说，图腾总是单一的。祖先崇拜不仅仅对自己的始祖崇拜，把自己的始祖的地位抬得很高，同时还祭祀自己的上一代或上几代事实上的血缘祖先。原始人所崇拜的血缘祖先事实上是一个祖先的系谱，是对先前数代祖先的总括，而且，原始人所崇拜的祖先总是具体的，每个先祖都有自己的姓名来确认。

二、祖先崇拜的基本内容

从宗教的意义来看，祖先崇拜以祖先的灵魂作为崇拜对象，相信自己血缘祖先的灵魂永远存在，他们的灵魂对于自己的血裔后代的生产生活活动具有相当大的作用，甚至这种作用是决定性的。原始人相信，祖先的灵魂对于血缘后代的作用是

双重的，它们既能造福自己的子孙，也能降祸于他们。为了祖先在另一个世界同样能生产生活，更重要的，为了报答祖先的造福和赐与，祈求祖先不要降祸作祟，从而虔诚地祭祀，这就是祖先崇拜。中国古代社会基于对祖先灵魂的信仰所产生的祖先崇拜十分盛行，剔除其文明社会的印痕，我们仍然可以从中窥见原始祖先崇拜的大致情形，而且在长达几千年的中国古代社会，祖先崇拜之所以如此发达，其原因固然是多方面的，但是，我们不能不追溯到原始先民的宗教信仰，追溯到原始的祖先崇拜。

对于原始社会的祖先崇拜，古文献上有所记载，如《国语·鲁语》上记载了这样一段话：“有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤；周人禘喾而郊鲧，祖文王而宗武王。”《礼记·祭法》上有一段思想内容与此完全一致而在文字上略有不同的记载：“祭法，有虞氏禘黄帝而郊喾，祖颛顼而宗尧；夏后代亦禘黄帝而郊鲧，祖颛顼而宗禹；殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤；周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。”以上是后人的记载，所述之事接近文明社会或者已是文明社会中的事了，并且，两书中所祖所宗的人物或许不全是真实存在的。但是，重要的一点是，从这些记载中，我们仍然可以发见原始祖先崇拜的思想内容，即把祖先作为宗教崇拜的对象，并通过各种宗教活动，举行一定的宗教仪式来祭祀他们。

考古出土文物也提供了十分丰富的材料，辽西出土的女神像，同样反映了母系氏族社会中对于女性祖先的尊敬与崇拜，世界各地所发现的大量的女神像可以作为佐证。仰韶文化遗址中往往发现妇女面部塑像或画像，如在半坡早期出土过女性老

人的面部塑像，在一些彩陶盆上也常常绘有面目清秀的女性画像，这说明女性受到尊敬与崇拜。至于对男性祖先的崇拜，考古出土文物也提供了不少实物材料，华县元君庙发现了一座男性老人的墓葬，墓坑里面用石块围成一圈作为墓椁，和同时期的其他墓葬相比，这一特殊的墓葬显然说明了这一老年男性受到后代的崇拜，在死后给予特殊的安葬。

如果上面所引用的《国语》与《礼记》中的一些记载，关于祖先崇拜中的祖先有些是虚构的，并且仅仅是对始祖的崇拜，还不十分清楚祖先系谱的话，那么，我们在原始先民墓葬上的发现可以弥补这一不足。如在华阴横陈墓地发掘出了三个大的墓坑，而每个大的墓坑中又套几个小的墓坑，每个小墓坑中分排安葬着数目不等从不同地方迁来合葬的遗骨。这种小的墓坑是氏族之中同一家族的成员安葬在一起的地方，他们自身之间有着更为密切的血缘关系。分排安葬可能反映出了同一家族成员之间的不同的辈份。很显然，这种墓葬制度反映出原始人的世系已经相当明确，反映出了原始人对于上几代人的敬重与崇拜，而这上几代人在原始人那里都是事实上存在的。从这里我们可以看出，原始人的祖先崇拜除了对于始祖的崇拜外，基本上是对上几代的更为直接、更为亲近的祖先的崇拜。

关于祖先崇拜，民族学的材料也提供了佐证。彝人对祖先的概称是“阿普朵摩若”。“阿普”含祖先、祖父、葫芦三义；“朵”含有原先的、远古的、高大的等含义；“摩”义指雌性或女人；“若”专指男性或男人。“阿普朵摩”义为女始祖、女祖先；“阿普朵若”义指男祖先、男始祖。因此，“阿普朵摩若”具有男女祖先、男女始祖的含义，彝族人对他们进行崇拜。这种崇拜有一套复杂的宗教仪式，并常常伴随着其他的宗教崇拜活动。

再如，在鄂伦春人所信奉的众多神灵中，祖先神是最普遍和在整个信仰系统中占主导地位的神灵。鄂伦春人特别信仰和崇拜祖先神，每个氏族，每个家庭都有自己的祖先神灵，他们把祖先神灵称之为“阿娇鲁博如坎”，即祖神。“阿娇鲁”是祖先的通称，具有根子的意思，“博如坎”则是神灵的意思，合起来均指曾祖父以上的男性祖先。其实，它在鄂伦春人那里具有始祖的意义，由于鄂伦春人的思维简单，他们把曾祖父以上的祖先称之为始祖，对他们加以崇拜。在他们看来，祖先的灵魂和活人一样有喜怒哀乐，有欲望，有需求，必须通过一定的祭祀，由后代子孙向他们提供生产生活用品。鄂伦春人的祖先崇拜就是这样产生的。

三、祖先崇拜的发展阶段

在原始宗教中，祖先崇拜有自身的发展阶段。以崇拜对象来分，祖先崇拜可以分为母系祖先崇拜与父系祖先崇拜两个前后相继的阶段；从崇拜主体即崇拜者这一方面来划分，祖先崇拜又可以分为氏族祖先崇拜、家族祖先崇拜和个体家庭祖先崇拜三个阶段。

祖先崇拜是从崇拜母系氏族社会的女性祖先开始的。因为，在母系氏族社会，以母系血缘为纽带，世系也以母系来计算，有一个共同的血缘上的女祖先系谱。在亲子关系上，在母系社会，只有母亲的地位是确实无误的。按照当时人的观念，人类的繁衍是图腾物进入母体的结果，是图腾物与母体共生了某个氏族，因此，在母系社会，母系祖先是氏族的象征和向心力之所在，无论是生前还是死后都受到整个民族的敬重，反映在宗教上，她们则受到崇拜。我国古代的许多感生神话虽然不

是这个时代的产物，但是它们必定反映了这个时代的宗教内容。事实上，在我国的古代文献中，传说中的古代祖先如庖牺时代的始祖母华胥，神农时代的始祖母安登及殷周两族的始祖母有娥与姜嫄等都是神化了的女性祖先，显然反映出了在母系氏族社会中崇拜女性祖先的宗教内容。

民族学也提供了大量的材料，如普米族、纳西族和藏族都信仰崇拜女神。这种女神崇拜无疑源于母系氏族祖先崇拜。黎族的祖先崇拜中也同样保留了母系祖先崇拜的残余。由于祖先崇拜源于母系氏族社会，母系时代的一些祖先崇拜的遗迹在合亩地区仍然保留着，如已婚妇女生病后要祭祀娘家的祖先鬼，若不幸死亡也要回娘家公墓埋葬，路途遥远的则由其亲族来接魂。

在民族学中，一些对于祖先的称谓或一些习惯都应源于母系时代。如鄂伦春人把祖先的灵魂称为“阿娇鲁博如坎”，据老人们说，“阿娇鲁”就是根子之意，曾是对自己母亲氏族上辈人的总称，过去称呼这些人时，前面常冠以“阿娇鲁”，鄂伦春人对之进行崇拜。壮族对于白马三姑的隆重祭祀则被认为母系祖先崇拜的残余。鄂伦春人和壮族在解放前都已进入父系公社到奴隶社会阶段，为什么还有这样的称谓或风俗，合理的解释只能是在历史上他们曾盛行过母系祖先崇拜，社会虽然向前发展了一大步，其传统的观念和宗教内容依然在称谓和风俗习惯上继续保留着。

随着父系社会取代母系社会，原始的祖先崇拜，由先前对母系祖先的崇拜转为对父系祖先的崇拜，当然，正象父系氏族社会取代母系氏族社会一样，也经过一个相当复杂的过程，然而这一取代的趋势毕竟是必然的，古代中国社会神话传说中的

英雄，剔除其英雄崇拜方面的宗教内容，大都和父系祖先崇拜有关，它们反映了父系社会时期对父系祖先崇拜的宗教内容。考古学材料证明了这一点，在新石器时代中晚期墓葬中，死者的葬式往往以男性为主，女性居次要地位，随葬品也出现了不同，这种葬式既反映了当时的社会状况，也反映了当时社会的宗教内容。民俗学也有这方面的材料，在解放前我国境内的少数民族大都进入了父系社会时期，父系祖先崇拜十分盛行，如黎族虽然保留着母系社会祖先崇拜，但祖先崇拜的主要形式是对父系祖先的崇拜，他们祭祀最多的也是父系祖先。鄂伦春人讲的“阿鲁娇博如坎”虽然起源于对女系祖先的称呼，但在解放前已主要指男性祖先神了，反映当时鄂伦春人对于男性祖先的崇拜。^①

由于氏族社会制度从形式上可分成氏族、家族和个体家庭三个前后相继的阶段，反映在原始的祖先崇拜中，就出现了与此相应的氏族祖先崇拜、家族祖先崇拜和个体家庭祖先崇拜。

氏族祖先崇拜是由整个氏族成员全体参加的祖先崇拜形式，它所盛行的时期约包括整个母系氏族社会和父系氏族社会的前期，反映这一时期的社会内容的感生神话与英雄神话从宗教的意义上来看都包含了祖先崇拜的内容，如对于女神姜嫄的崇拜显然是周氏族整个一族成员都具有的宗教信仰、全体成员参与对于姜嫄的祭祀，考古发掘出来的整个氏族成员的合葬墓也证明了这一点。

家族祖先崇拜一般说来是在父系氏族社会中期出现的。由

^①蔡家麒《鄂伦春人的原始信仰与崇拜》，载《中国少数民族宗教初编》云南人民出版社1985年版。

于生产力的发展，到了父系氏族社会的中期，原始人的生产生活都发生了变化，血缘上更为亲近的人组成一个家族，以便更多地生产和生活在一起，整个父系氏族由此分成了几个不同的家族，每个家族的世系和上下代之间的关系都是明确的，都有自己的直接的血缘上的祖先，这样，在祖先崇拜中就出现了同一家族成员崇拜自己的直接的血缘上的祖先，这就产生了家族祖先崇拜。如先前提到的华阴墓葬中大坑套小坑的情况，小坑内的成员就是同一血缘上更为直接亲近的人，他们属于同一家族的成员，死后葬在一起，他们以更为直接亲近的祖先受同一家族全体成员的崇拜。

这种情况在民族学中得到了印证，如在锡伯族中，氏族叫“哈拉”，他们又把“哈拉”分成几个“莫昆”，据我们看来，“莫昆”就是血缘上更为亲近的家族组织，因而，反映在墓葬上，本“莫昆”的人只能安葬在本“莫昆”的范围内，他们安葬在一起，这和华阴的墓葬是一致的，每一个“莫昆”都有自己的祖先系谱，他们受到同一“莫昆”后代的崇拜。

由于私有制经济的萌芽，一夫一妻制家庭的出现，在父系氏族社会内部产生了一个个的个体家庭，氏族社会行将崩溃，在这样的社会文化背景下，个体家庭内部产生了对本家庭的祖先的崇拜。如在海南黎族中，对于个体家庭的祖先鬼用海南汉语方言称为公爷，意即祖父、父亲。普米族人不仅崇拜氏族的祖先，而且极为崇拜自己个体家庭的血缘祖先，他们在自己家庭的后方，供奉着三代祖先的神龛，每天都要祭奠，以示崇敬，同时，在诸如清明节、春节等节日更是不能忘了祖先，必须供上祭品。

在民俗中，尽管已经深受儒家孝忠观念的影响，我们仍然

可以看出原始祖先崇拜的印痕，如在中国的广大农村，几乎每一个姓氏都有自己的祠堂，在这里供奉这一姓的共同的血缘祖先，尤其是同一姓的人居住在一起的村庄，在一定的日子对共同祖先的祭祀全姓人都必须参加，而且每个家庭也都有自己的祖先，对他们祭祀，供奉祭品，这几乎是一个普遍的现象。

第四章 英雄崇拜与偶像崇拜

在原始宗教发展的第二个阶段上，图腾、生殖、祖先等崇拜形式是把人类自身作为整体加以崇拜，这些宗教崇拜形式所崇拜的仍然是人的自然属性。随着社会制度的分化解体，自然分工被社会分工所取代，一些社会性因素如人的社会地位、职能及社会作用等也开始进入宗教领域，成为宗教崇拜的对象，英雄崇拜就是这样产生的。原始宗教的偶像崇拜也产生于这一时期。我们把英雄崇拜与偶像崇拜作用中国原始宗教发展的第三个阶段。

第一节 英雄崇拜

一、英雄崇拜的基本内容

英雄崇拜是把真实存在的或想象的历史人物加以神化，把他们作为有功烈于社会的英雄人物而对之崇拜。这些人物或者是氏族的首领，或者是战斗中的有功人士，或者是生产及其工具的发明创造者。由于他们是具有丰功伟业的人物，原始人相信，这些人物生前是强而有力的，死后他们的灵魂也是强而有力的，因而崇拜他们。

在中国古代文献记载中，有些记述反映了原始人的英雄

崇拜与信仰。如《礼记·祭法》中关于“祖宗”的记述从本质上来讲指的就是原始人的英雄信仰与崇拜，它说：“凡祖者，创业传世之所自来也；宗者，德高而可尊，其庙不迁也。……祖者，祖有功；宗者，宗有德，其庙世世不毁也。”把功德观念和祖先结合起来或许是后人受到儒家观念的影响。并且，这种十分注重“祖有功，宗有德”的观念显然也不是原始的祖先崇拜所完全能解释的，因为它反映了原始人在自己的信仰与崇拜中把一般的甚至可以说平庸的血缘祖先排除在外了，人对于社会（或氏族，或家族）等作出的贡献，他们所建立的功业对于原始人的英雄崇拜中更具有重要性的意义，许多人物之被崇拜，就在于他们被原始人视作英雄。因此，祖有功，宗有德就是从祖宗们对于社会的贡献方面，而不是从他们之间的血缘关系方面来讨论的，作为一种标志，他们成为原始人心目中的英雄，通过祭祀的方式来报答他们的贡献，同时祈求他们来保护自己。

法国启蒙学者、十八世纪的著名思想家霍尔巴赫讲了一段十分精采的话可以作为对英雄崇拜的比较实在的解释。他说：“我们看到，在任何国家里，最初的勇士，最古代的英雄，技术的发明者，祭师，立法者，宗教的奠基者，占卜者，魔术师在生时都受到人们的盲目的崇拜，从同时代人那里获得超自然存在的物的光荣，最后在死后还成为神，并因此成为生时曾受尊敬甚至崇拜的对象。”^①剔除其论述中的文明因素，就其本质来看，把人的社会性力量，人的社会地位，职能与贡献作用都搬进宗教中，并以此作为受到膜拜的标志，这无疑对于原始英雄崇拜的最好的说明。

^①霍尔巴赫《神圣的走廊》第27页，转引自牙含章《有神论与宗教的起源》，载《无神论与宗教问题》上海人民出版社1979年版。

对于英雄崇拜的这样一种解释，我们就可以理解《国语·鲁语》中展禽讲的一段话，公元前约627年—629年，鲁文公时代，有海鸟飞到东门外，臧文仲令全国人民祀这海鸟，因为在他们看来，这是一种海神，展禽以为这个办法不妥，因而发了一大通议论。他说：“夫祀，国之大节也；而节，政之所成也；故慎制祀以为国典，非政之宜也。夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤死则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。”又说：“昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬；夏之兴也，周弃继之，故祀之以为稷。共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀之以为社。黄帝能成命百物，以明民共财，颛顼能修之。帝喾能序三辰以固民，尧能单均刑法以仪民，舜勤民事而野死，鲧障黄水而殛死，禹能以法修鲧之功，契为司徒而民辑。冥勤其官而水死，汤以宽治民而除其邪，稷勤百谷而山死，文王以文昭，武王以武烈。”说明象黄帝神农尧舜鲧禹一类人物之所以受到膜拜，完全是以其对于社会的贡献，安邦定国，辛勤于事，或者有所创造发明，倘若不是这些，他们不会被膜拜，不会在中国历史上具有如此高的威望。

二、英雄崇拜的种类

就中国的原始宗教来看，英雄崇拜主要有两类，一类是氏族、部落或部落联盟的首领，如炎帝、黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜、禹等人物被神化而受到崇拜，他们被作为崇拜者祖先。一类是生产及其工具的发明创造者，如构木为巢的有巢氏，钻木取火的燧人氏，发明种植的神农后稷等人物被神化而受到崇拜。

先看前一类情况，举黄帝为例，据传说黄帝族原先居住在西北方，曾居住在逐鹿那个地方的山湾里，过着往来迁徙，无所定居的游牧生活，作为部落联盟的首领，黄帝做了两件大事，统一了中原地区，奠定了华夏民族的原始基础。一是联合炎帝族与南方的九黎族战于涿鹿，九黎族是当时南方九个部落的联盟，最早进入中原地区，驱逐炎帝族，直到涿鹿，炎黄两族联合起来抵抗九黎族，九黎族首领蚩尤请风伯雨师作狂风暴雨，而黄帝也请来了天女魃，结果以蚩尤战败被杀而结束了这次大战。再一件事是，因为当时处于原始社会的解体过程中，炎黄两族虽然在对付九黎时结成了联盟，九黎族战败以后，炎黄两族之间的矛盾也激化了，最后不得不诉之于战争。相传，他们在陂泉之地激战了三次，黄帝率熊罴貔貅貙虎等各族打败了炎帝族，入主中原，成为中华民族的始祖而受到崇拜，直到今天，黄帝成为中华民族统一的象征。

再看后一类情况，举伏羲为例，伏羲在中国人的观念中是和发明创造连在一起的，相传，他曾画过八卦，八卦其实就是八种符号，这八种符号的演化可包括天地万物，人民就拿它来记载各种各样的事情。《易·系辞传》所以说：“包羲氏始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”古人称伏羲把绳子编织起来，做成鱼网，教人民打渔（《潜夫论·五德志》云伏羲“结绳为网以鱼”）。伏羲最大贡献莫过于把火神带给人民。史书称“伏羲禅于伯牛，钻木作火”（《绎书》卷三引《河图挺辅佐》）。伏羲又作炮羲或庖羲，其含义就是取牺牲以充庖厨，也就是火的发明以作炊事。伏羲代表了畜牧时代，他是人们想象出来的神化了的人物。原始先民创造了伏羲这个人物，把一切发明创造归于他的名下，因而神化他，祭祀他，崇拜

他，把他作为民族的英雄，作为自己的祖先。

说到火的发明，还有传说中的钻木取火的燧人氏，《韩非子·五蠹》说，在上古的时候，人民“食果蓏螺蛤，腥臊恶臭，而伤脾胃，民多疾病，有圣人作，钻燧取火，以化腥臊”，被叫做燧人氏，燧人氏或者就是伏羲氏。《白虎通》解释了为什么叫燧人氏，它说：“谓之燧人氏者何？钻木取火，教民熟食。养人利性，避臭去毒，谓之燧人也。”人民感谢这位发明了取火方法的人，把他叫做燧人氏。

民族学提供的材料也为此作了佐证，在羌族人那里，所有的民族英雄及有功于民者，都被奉为神，因此，他们所崇敬的神灵中，有石匠神、砌石匠神和铁匠神等。因为，砌匠造屋、凿石打井、建堤造堰是羌族精湛而高超的技术，在羌族人民的生活中造福非浅，从此这一类工作的著名工匠被奉祀为神是最自然不过的事。

在古代中国史家的记述中，受到膜拜的这两类人物往往是不分的，他们既是氏族的或部落的首领，同时又有着伟大的发明创造，他们既是祖先，又在生产中作出了巨大的贡献。人们所熟悉的如尧、舜、禹、黄帝等人物都既是部落氏族的首领，又是生产工具等的发明者，以禹为例，他是一个大的部落联盟的首长，在古代帝王系谱中最受人崇拜，考其原委，是和他的巨大的治水功绩分不开的，在古代曾普遍地相信曾经有过一次毁灭性的洪水之灾，惟有华夏民族在禹的带领下，治服了洪水。并且，古人称他“尽力乎沟洫”（《论语·泰伯》），即说他在原始的水利灌溉事业上作出了贡献，有利于农业的发展。禹之受人崇拜是可以想见的，至今全国各地仍保留着不少禹王庙、禹王台一类的古迹，供人瞻仰、凭吊、祭祀。

再拿周代先人弃来说，“弃为儿时，屹如巨人之志。其游戏，好种树麻、菽、麻、菽美。及为成人，遂好耕农，相地之宜，宜谷者稼穡焉，民皆法则之。”（《史记·周本纪》）作为姬姓一族的创始者，他在农业生产上作出了许多的贡献，因而被作为农神而受到崇拜。

其实，在原始人那里，把一切发明创造都推原于他们的祖先，记在祖先的名下，以黄帝为例，他不仅是华夏族的始祖，而且几乎是一切东西的发明者，开创者。或者由他亲自发明创造，或者在那个时代由他的族人来发明创造。如说他用玉作兵器（《古史考》），造舟车弓矢（《汉书》），甚至认为钻木取火的办法也是由黄帝发明的（《太平御览》卷七九），至于蚕桑则是由黄帝的妻子嫫祖发明的（《路史》），仓颉造字（《淮南子》），大挠作干支（《路史》），伶伦制乐器（《吕氏春秋》），如此等等，黄帝以大酋长的身份，作为华夏族的始祖，又有如此之多的发明创造，他被视作英雄人物而受到顶礼膜拜完全在情理之中了。

值得注意的是，在英雄崇拜中，英雄神大都是集多种神性于一身的，这和以前的崇拜对象已不完全一样了，被作为英雄来崇拜的人物，他们往往具有多种神性，有各种各样的职能，如曾联合黄帝族打败了九黎族而后又被黄帝族打败的炎帝就是这样。在远古先民的心目中，炎帝本身是太阳神，由于他让太阳发出足够的光和热来，使五谷孕育生长，从此人民不愁衣食，大家感念他的功绩，便尊他为神农；他又是医药之神，并且建立了市场，定了标准时间等等。^①从宗教的意义来看，这

^①参见袁珂《中国古代神话》第70—71页中华书局1960年版。

种一身而多任的情况出现，表明原始宗教的多神崇拜已逐渐从内部产生了一种统一的趋势，有某个单个的神来兼管多种职能，集多种神性于一身，这无疑将为由多神教向一神教的演进作准备，而真正由原始宗教向三代宗教的过渡是由偶像崇拜开始的，偶像崇拜成为这种过渡的直接契机。

三、英雄崇拜的特点

从宗教的意义来看，英雄崇拜是从祖先崇拜发展而来的，它的现象形态上恰似祖先崇拜，在原始宗教中，英雄人物之所以受到人们的崇敬和信仰，并继之受到崇拜，就在于他们被崇拜者视为是自己的祖先。许多部落的首长死后作为英雄人物受到崇拜，这不必说，因为他们显然是由同一血缘部族中的人来担任，他们大都德高望重，立有功勋。至于那些发明创造者，每一族的人都把他们归之于自己一族，以自己的祖先作为发明创造者，从而全族人分享着他们祖先不朽的荣光。因此，从祖先崇拜发展到英雄崇拜，把祖先中的某些杰出人物作为建功创业的英雄来加以崇拜，这是必然的。

在中国原始宗教中，祖先崇拜与英雄崇拜常常是混而不分的，祖先即英雄，英雄必是祖先。一方面，古代的祖先崇拜常常湮灭于英雄神话之中，以至于我们很难辨别出什么是严格意义上的祖先崇拜，什么是严格意义上的英雄崇拜，中国的祖先之所以受到崇拜，一般说来常常和“祖有功，宗有德”（《礼记·祭法》）这样的思想观念联系在一起的。另一方面，那些受到崇敬与崇拜的英雄，那些具有崇高威望的首长和军事首领，那些创造发明者都被视作为祖先来加以崇拜，在这里，崇拜者与崇拜对象之间又被加注了血缘关系的内容，这就使得在

中国的原始宗教中很难区别什么是祖先崇拜，什么是英雄崇拜。

尽管区分英雄崇拜与祖先崇拜很困难，但二者之间仍然是能够加以区分的。

第一，在祖先崇拜中，作为崇拜对象的决定性因素是他与崇拜者之间具有事实上的真实存在的血缘关系，崇拜对象是崇拜者在血缘上可以上溯的祖先，在他们两者之间可以用血亲世系来确定。英雄崇拜在表层结构上恰似祖先崇拜，许多英雄人物也常常被作为自己的祖先来加以祭祀，但是，一方面，并不是所有的血缘祖先都能成为英雄崇拜的对象，民俗学和民族学所提供的材料表明，凡是有血缘后裔的，他们不管是否建功立业，都被自己的后世子孙加以祭祀。另一方面，被崇拜的英雄与崇拜者之间并不一定具有血缘上的承继关系，他并不一定是崇拜者血缘上的祖先。在英雄崇拜中，进入宗教领域成为崇拜对象的决定性因素是他的社会地位、职能与作用。在祖先崇拜中，人仍然以其自然属性，以其作为自然的人，以其作为血缘上的祖先而受到崇拜；在英雄崇拜中，人已不仅仅作为自然的人，而是社会的人，由于社会分工，人的社会属性，人的社会性力量进入宗教领域，正是这些社会属性和社会性力量成为一个人是否作为英雄来加以崇拜的标志。

第二，在祖先崇拜中，由于祖先的灵魂具有二重性，人们对它的态度也具有二重性，一方面希求祖先的灵魂保护自己，能够赐福于自己。另一方面希冀祖先的灵魂不要作祟，不要降福于自己的后代，祭祖就充分反映了原始人对于祖先的这种二重心态。在英雄崇拜中，被崇拜的英雄只有单一性，他们被崇拜者赋予至善至美的属性，他们对于崇拜者完全起保护的作

用，而不会作祟降祸。因此，他们常常被作为崇拜者的保护神而被顶礼膜拜，用宗教的形式来讴歌他们的丰功伟业，祈求他们造福人间。在英雄崇拜中，从来不会出现崇拜者因慑于英雄神灵而去讨好他，跪拜在他的脚下，希冀他不要作祟降祸这一类事。

第二节 偶像崇拜

一、偶像崇拜的产生

偶像崇拜也以灵魂观念作为信仰前提，它是建立在万物有灵论的基础之上的。原始人相信，一切自然物体和自然现象都有灵魂主宰，这些灵魂各自独立，没有一定的表象，当人们已经不满足于对于这些赤裸裸的灵魂的崇拜，而是赋予这些灵魂以一定的造像，使得这种种独立存在的灵魂都有自己的物质载体或者寓体，并且相信，各种灵魂就寄寓于这些载体之内，或者直接认为，这些载体或寓体本身就是有灵的，从而对这些形象化了的物质载体或寓体加以崇拜，这就是偶像崇拜。

偶像崇拜是通过不同的途径产生的，先前的各种宗教形式都可以转化为偶像崇拜。比如，在自然崇拜中，无论是早期对自然物体和自然现象的崇拜，还是以后对自然神的崇拜，都是对纯粹的自然界的崇拜，当人们以一种形象化的物质载体来代替自然界或自然神时，就出现了诸如山、水、树木、动物等的偶像。我们在鄂伦春人那里是可以见到这种情况的。灵物崇拜也可以转化为偶像崇拜，而且这种转化是最简捷的，灵物的自然形态并不是偶像，因为它和它所代表的神灵之间是分裂的，只有当灵物形象化，在形象与神灵之间达到统一，这才产生了

偶像。祖先崇拜的对象也有个从赤裸裸的祖先的灵魂到这种灵魂具有寓体载体的转变，这样就产生了祖先的偶像。事实上，英雄崇拜也出现了英雄的形象化和偶像化，因而出现了英雄偶像，甚至有图腾的偶像，有生殖神的偶像等。总之，先前各种宗教崇拜的对象之发展结果都是对象的形象化和偶像化，都是偶像的出现。

各种崇拜对象的偶像化，由此产生的崇拜不能算作是先前各种宗教形式发展的一个阶段，它虽然包含了先前的宗教信仰之内容，它是一种新的宗教形式，这就是偶像崇拜。因为在偶像崇拜中，其崇拜对象和信仰内容都发生了变化。偶像本身是所有各种各别的偶像抽象综合的结果，是以前一切宗教形式发展之结果。

基于对偶像崇拜之形成的这样一种理解，不难看出，偶像崇拜的产生需要两个基本条件。

其一，人类思维中抽象综合能力的提高。偶像崇拜从形式上看就是先前各种宗教形式的对象偶像化，通过对偶像的崇拜综合了先前的各种宗教形式和信仰内容。事实上，如果没有较高的综合抽象的能力，当原始人还不可能把各种宗教形式的对象以偶像的形式综合统一起来，没有发现各种宗教形式之间的内在统一性、本质上的联系，还不能把不同的各种具体的对象进行抽象，并以偶像的形式来标志它们，很显然，偶像崇拜是不可能产生的。

其二，造型艺术的发展，并以此来表达原始人的丰富而复杂的宗教情感。一般说来，偶像都是经过人为加工而成的，它们主要是通过绘画或雕塑而成，因而使得偶像形象化。在偶像崇拜中，形象和神灵是高度统一的，只有在这种形象化的神灵

面前，更能激发起原始人对之信仰与崇敬情感，从而对它们顶礼膜拜。

二、偶像崇拜的基本内容

偶像崇拜就其信仰内容来看，认为偶像所代表的神灵具有强大的威力，或者偶像本身就具有强大的威力，它能战胜邪恶，保护自己。偶像崇拜是崇拜偶像的神灵，或者直接把偶像本身看作神灵，或者把偶像看作是神灵的寓体或载体。总之，神灵与偶像是一致的，因此必须要有偶像，通过偶像来表现。一般说来，原始人大都相信偶像即神灵，直接向它奉献祭品或祈祷。

人们对各种各样的神灵，多半是按照它们的自然形态或人的形象来制成偶像，并且常常一男一女，配对成双。如在北方的萨满教中，所供祭的动物的神灵，多有类似人形的偶像，它们或者用石凿，或者用木雕，或者用草扎，或者用兽皮毛编织而成，也有用彩画在兽皮或纸上的，种类样式繁多，每次制作完毕经过祭祀就有了神圣的性质。或者置于帐篷尊贵的上方，家宅门楣，专用作祭祀的西墙上，或者挂在住地近旁的地方，迁徙流动时随身携带。

在北方的一些渔猎民族中，有多少种禽兽就有多少种司理这些东西的神灵，也就有分别掌管诸如捕鱼、打猎、养牲、生育、天气等方面的神灵，特别是司理人兽患病等的神灵。人们遇到什么困难，就祈求什么神灵，供上它的偶体。如在鄂伦春人和鄂温克人那里，熊神就有熊的形态，它被偶像化了，他们常常用熊崽之皮缝成熊形偶体。蛇神则是用铁皮剪成的十五套有角的长蛇，并以为祭祀蛇的偶体可以预防重病。

在偶像崇拜中，最为盛行的莫过于对祖先偶像的崇拜。鄂伦春族人每个家庭总是把氏族的祖先偶像挂在“仙人柱”尊严的“玛珞”上方，其他众多的偶像均放在桦皮做成的小匣子里，挂在各家仙人柱后边不远的树上，或立个三叉木杆，上面用桦皮搭个小棚，供置这些偶像，人们在流动迁徙时，都要把神像背在各家男人的身上，以便随时求得祖先神灵的保佑，所有祖先神灵的偶像都有配偶，成双成对地正襟危坐在摆有供物的供桌上，两旁还侍立着小童或听差一类的人物。

鄂温克人祖先神灵的偶像，有的是画在一块蓝布上，左边绘一太阳，右边画一月亮，太阳月亮之间用灰鼠皮剪贴成两道象是分开的眉毛，下列五个金色的女人和四个银色的男人，最下面绘有两条头身相对的龙。他们的乌力楞中每个小家庭都供祭自己家族的祖先神像，同一个姓氏中的祖先神像基本相同，不同的姓氏都供奉自己这一姓氏的祖先神像。这些祖先神像，有的用树木刻成男女两人，身穿鹿皮或犴皮衣服，有的祖先偶像，男的用松树制成小型人脸，用熊毛做胡须，女的用铁片剪成人形缝在绿布上，将他们放在一个圆形兽皮袋里，同时还要放进这些祖先神像所喜欢的用具和动物神像，祭祀时要往神像的嘴上抹以兽脂兽血。

一般说来，祖先崇拜的物质对象是祖先的偶像，但是，这种对祖先偶像的崇拜已经不是祖先崇拜而是偶像崇拜了。在原始宗教中，从祖先崇拜转化为偶像崇拜是经过一个长期的过程才完成的。因此，在有些少数民族中，仅仅有对于祖先的赤裸裸的灵魂的崇拜，很少看到有祖先的偶像，祖先的偶像只有在某些特定的节日里，在特定的宗教祭祀活动中才制作。如苗族，人们把祖先的灵魂雕成木偶像是很晚才出现的，流行的地

区也很有限。在台江苗族人那里，只有在牯脏节里才出现祖先木偶像。在阿昌族人那里，也只有祭大家鬼的宗教活动中才先扎上一男一女两个纸人，在上面写上祖先夫妇的名字。

在民俗中，盘古开天辟地的神话长期流传，许多地方都有盘古的石雕像，不管历史上是否实有其人，盘古被偶像化了。大禹治水的功绩也一直为人们所称道，许多地方至今保留着大禹治水的绘画，这种石雕与绘画在其产生时当然主要不是它的艺术价值，而是它的宗教意义。这种对于盘古与大禹的信仰一直可以追溯到远古先民把英雄神灵偶像化，从而对他们加以崇拜，并不断的祭祀他们。

考古发掘也证明偶像崇拜的存在。甘肃永昌县鸳鸯池出土的一件石雕人头像，头上有孔可携带，这显然是作为偶像来制作的。^① 辽西发掘出来的女神像一类的东西，亦可列入偶像崇拜之中，是偶像崇拜的一种形式。至于原始的岩画雕刻绘画等更用来证明偶像崇拜，原始人用艺术的形式再现了他们的宗教信仰和宗教情感。

事实上，原始宗教发展到最后，它越来越具有综合的性质，在表面看来，人们所崇拜的是同一对象，其实它包含了不同的信仰内容和宗教形式，在同样的资料中，可能包含着不同的宗教意义，原始的偶像崇拜正好反映了这一点。

三、偶像崇拜的历史地位

作为原始宗教发展的最后也是最高的一种宗教形式，偶像崇拜有其自身的独特的历史地位。

^①参见《永昌鸳鸯池新石器时代墓地的发掘报告》，载《考古》1974年第四期。

偶像崇拜是以前一切宗教形式的综合，它包括了一切宗教形式的思想和信仰内容，并且，就偶像崇拜来看，也是通过以往各种不同的宗教形式表现出来的。如祖先偶像的崇拜就是通过祖先崇拜这种古老的形式表现出来的，鄂伦春人对于动物偶像的崇拜往往以所崇拜对象的自然形态作为蓝本，由此通过造型艺术来表现。正因为如此，偶像崇拜本身就具有综合的性质。

作为一种具有综合性质的宗教形式，并且通过造型艺术使得对象形象化，从而成为偶像。其实，这样一来，偶像尽管以其代表的自然形态当蓝本，但它已经远离了对象的自然形态。在偶像崇拜中，无论把偶像作为神灵，或把偶像作为神灵的载体，都不是对于偶像所代表的对象的自然形态或自然现象的直接崇拜。而且，偶像在崇拜者的心目中，其神灵所起的作用是广泛的、多功能的，这样一来，偶像就为原始的多神教向三代宗教的二元崇拜提供了条件，偶像崇拜自身成为原始宗教向三代宗教的过渡的契机。

在偶像崇拜中，尽管已不完全是对自然现象或自然属性的直接的膜拜，并且偶像本身已经超越了它的单一的具体的意义而具有综合的抽象的意义，它具有多重性，能够在偶像中把不同的宗教意义都表述出来。但是，偶像崇拜仍然属于原始宗教的范畴。因为，偶像通过人们的加工使得神灵形象化，这种加工仍然以自然形态为蓝本，并且常常是通过自然物加工而成，正如我们在鄂伦春人那里看到的，熊的偶像的形象仍然是熊本身，而不是别的什么。同样，偶像的形态常常通过物的自然形态来表现，这就是说，偶像在崇拜者那里不纯粹是思想的造物，它的作用也不是神秘莫测不可名状的。其实对原始人

说，他们心目中的偶像总是亲切、素朴和实在的东西。

由于偶像崇拜的这种两重性，因此，它一方面为原始宗教向人为宗教的过渡提供了方便；另一方面，它本身只能是原始宗教发展的一个阶段，它还是一种新的宗教，尽管在其中已经包含了许多新的因素的萌芽。值得注意的是，原始宗教发展到偶像崇拜阶段，它已经完成了历史使命，宗教的过渡变革是不可避免的了。

第五章 原始宗教向三代宗教的过渡

中国原始宗教经过三个阶段的发展与展开，随着氏族社会的解体和人类思维能力的提高。在它的内部产生了分化，其结果，一方面是向三代宗教过渡，另一方面在原始宗教分化中产生出世俗文化的内容。这一整个的过程可以说是龙山文化晚期到传说中的夏启，这一很长的历史时期才告结束。继之而起的是更具民族宗教信仰特征的三代宗教的发展。但是，作为宗教发展史的源头的原始宗教，对于后来中国的宗教和传统文化产生了深刻的影响。

第一节 中国原始宗教的基本特征

借助于各有关材料在对原始宗教作了上面的分析考察以后，不难发现，中国原始宗教具有自身的特征。

一、多神崇拜与神灵的平等性及 它的作用的个别性

正如前面已论及的，自然崇拜是原始宗教的发轫，有多少种自然物和自然现象的存在，就有多少种对于自然物及自然现象的崇拜形式，只要原始人直觉到这些自然物和自然现象对他

们的生产生活活动会产生影响，就都成为他们崇拜的对象，而且还存在着别的形式的崇拜，如灵物崇拜、灵魂崇拜、图腾崇拜、生殖崇拜、祖先崇拜、英雄崇拜与偶像崇拜等等，在原始宗教中出现了多种多样的神灵，也就产生了多种崇拜及其宗教形式的多样性。

事实上，原始宗教是一个多种信仰及崇拜的系统。但是这种多神存在、信仰及崇拜系统中一个显著的特征，即各种被崇拜的对象之间的平等性，也即神灵之间是平等的，各种对象的性质及作用有善恶之分，人们对之崇拜的目的也各不相同，但无上下高低之分，神灵各自独立存在，不相互管辖，人们对之信仰与崇拜也仅仅是对于具体的各各独立的神灵的信仰与崇拜。

与此相联系，神灵作用的范围极其有限，它们并不凌驾于一切之上，而是个别地起作用，如我们在《山海经》中看到的，每座山、每条河都有神灵管辖，但是，它们仅仅管辖一山一水，而不能管辖别的山、别的水，没有一般的山神和水神。祖先崇拜也有类似的情形，祖先的灵魂只对自己的子孙后代发生作用，也只受子孙后代的崇拜。这种情况在文明社会中还有影响，如《礼记》中就有“神不歆非类，民不祀非族”，“鬼神非其族类，不歆祭祀”的记载。即使是图腾崇拜，图腾物虽然已经不是单个的自然存在，而是以类为存在形式，然而，这种“类”的存在，它的作用也是个别的。

二、崇拜对象的自然性、地域性和具象性

从本质上来看，原始宗教反映了原始人类与自然的关系，即便在那些反映人与社会及人类自身之间的相互关系的原始宗教中，如图腾崇拜，生殖崇拜与祖先崇拜等，也是以人的自然

属性为对象，因此，进入宗教领域作为崇拜对象的东西说到底都是崇拜它们的自然属性，原始人崇拜山河大地，风雨雷电，日月星辰，动物植物等所有自然物和自然现象，都是崇拜它们的自然属性，把它们的自然属性神化。图腾崇拜的对象的现象形态就是自然物，不管是实际存在的还是想象的，不管是单一的还是复合的。生殖崇拜就是崇拜人的自然的生殖器和生殖能力。在原始人看来，灵魂本身也是自然的产物，具有最本质上的自然属性，因此，不管是灵魂崇拜还是对祖先灵魂的崇拜，也无不具有自然性。即便是属于更高级阶段的偶像也是以自然物形态为基础加工而成的，并且只有借助于自然物才能加工。

在原始宗教中，崇拜对象具有地域性，进入原始宗教领域成为崇拜对象的那些东西都和人们生活的一定的物质条件有关，它们是在一定的地理环境中所能提供的东西，原始人所生活的地理环境对于原始宗教很有影响，各种崇拜对象无不刻有生活环境的印痕。据民族学提供的材料清楚表明居山祭山，居海祭海，鄂伦春人以熊为图腾，傈僳族人以竹为图腾，这无疑和他们的生活环境有密切关系。许多民族由于各种原因，在历史上常常迁徙，在迁徙过程中，由于地理环境的变化，对他们的原始宗教也产生了影响，如历史上的瓠人本叫瓠人，生活在西北黄土高原，过着穴居的生活，原属黄帝部落中的一族，以瓠为图腾，后来瓠人为商人所迫，南迁至江东和东南沿海，在那里，他们由于生活环境所迫，从事渔业，能制造一种独具一格的陶器，被外族人称为瓠，从此成为他们的正式名称，瓠人南迁改称为瓠，而他们的图腾物也发生了变化，根据他们生活于东南沿海这一特定的地理背景，海滨多食鱼之海鸟，他们就

以这种海鸟作为自己的图腾，称之为鸥^①。

由于原始宗教崇拜对象的自然性，并且它们都受到地域的限制，因此，它们都有具象性，都具有实际存在的形态，即便想象的复合的图腾物也是以现实中的自然物想象复合而成的。灵物本身是有载体的，尽管它能独立存在，并且永远不灭，在灵魂崇拜中，一般说来灵魂都依附于某一物质载体，并都有象征物，甚至在偶像崇拜中，灵魂常常被形象化了。原始宗教崇拜对象之区别于人为宗教的一个方面，就在于，在人为宗教中，如“上帝”作为信仰崇拜的对象，它不是具体思维的产物，而是纯观念的创造物，尽管有客观基础，它本身是悬空飘忽无任何载体或寓体的。

三、宗教信仰与宗教活动的群体性与现实性

宗教在原始社会中不是单个人自己的事，而是个人所属的那个群体中全体成员的事。个人只有在一定的群体中，作为群体的一员才能生存，同样也就被赋予这一群体所有的宗教信仰和从事宗教活动的权利。在原始社会中，宗教反映的是群体与对象之间的关系，整个的宗教活动都是作为群体公众的事来进行的，如果个人亵渎了神灵，被危及的不仅的是个人，而且包括了个人所生活于其中的群体。就宗教信仰的群体性来看，在原始宗教中，每一个个人作为群体的一分子直接与神沟通，与神相通是作为群体的权利赋予每一个个人的，没有任何人不具有这种权利，所谓“夫人作享，家为巫史”（《国语·楚语》下），宗教作为群体的事业，不是某个集团或某个阶层的专利，每一

^①参见何光岳《山海经中的夙闽民族》，载《山海经新探》。

个人都有权利具有本群体的信仰和从事群体性的宗教活动。

与这种群体性相联系的是宗教信仰与宗教活动的现实性，无可怀疑，宗教本身具有现实的社会内容，对于原始宗教来说也不例外，原始宗教不过是以宗教的形式反映了原始社会的社会内容，不难理解，渔猎民族的宗教更多地是围绕人与动物的关系来展开的；从事采集经济活动的原始人，植物在他们的宗教中具有重要的地位；游牧民族不仅崇拜畜群的保护神，天象物候在他们迁徙漂泊的生活中影响重大，所以也必然在他们的宗教中反映出来；至于农耕民族，天象物候，水土与植物等更是他们从事宗教活动的原动力。从另一方面来看，当原始人与大自然融为一体的时候，自然崇拜就成为最普遍的形式，当他们已经意识到了人类自身的历史时，就必然产生反映这一内容的宗教形式，诸如图腾、生殖、祖先崇拜等。总之，原始宗教有着现实的社会内容。

四、祭祀的直接性和功利性

由于在原始宗教中个人通过群体与神灵直接沟通，专职的宗教徒还未形成，人们崇拜某一神灵，表现为对之直接祭祀，因此，在中国的原始宗教中，对于神灵的祭祀具有直接性，古文献对此有很多记载，如对于天象、土地或水的祭祀就反映了这一特征，“祭天曰燔柴，祭星曰布”（《尔雅·释天》）。《礼记·郊特牲》说：以天之高，故燔柴于坛。注曰，天神在天，非燔柴不足以达之。这就是说，对于太阳、月亮、星辰等天体，由于它们在空间中的位置，决定了以燔布的方式直接将祭品上达于天空之中。对于土地的祭祀与此不同，“祭地曰瘞瘞”（《尔雅·释天》），“瘞埋于泰圻，祭地也”（《礼记·祭

法》)，即把祭品埋在地下。对于水的祭法又与此不同，“祭川曰浮沉”（《尔雅·释天》），这就是说，原始宗教祭水神时，直接把祭品投入所祭的水中，有的沉在水下，有的浮在水面上，以便该水的水神直接享用。最能说明这一点的是河伯娶妇，以少妇作祭品，将她们直接投入水中，以供河伯取用。因此，不难理解，为什么在远古先民那里，祭山祭水祭天祭地祭祖等等一类宗教祭祀活动都必须到该山该水等的所在地，祭祖宗也要到墓地去，就因为祭祀具有直接性，即使在后来的宗教活动中，如祭山一类的宗教祭祀已不必到该山的所在地，但也必须面对该山的方向，遥祭该山的山神。

在原始的宗教祭祀活动中都带有一定的功利性的目的。原始先民所祭祀的对象大都与他们的生产生活活动有密切的关系，这些对象大致可以分为两类，一类是有利的对象，一类是有害的对象，大部分的对象是两者兼而有之。对于那些有利于人类生存的对象或对象的有利方面，人们通过祭祀来报答它们的恩赐，把它们所提供给人的一部分还给它们，由此希望它们提供更多的东西，来保护它们的祭祀者。对于有害的神灵或神灵的有害方面，希望通过这种祭祀来讨好它们，祈求它们不要降祸作祟，不要再给人类带来灾难性的后果。一般说来，原始人通过祭祀无非是为了打猎顺利，农业丰收，六畜繁多，人丁兴旺，身体强壮，战斗胜利，诸如此类，都有一定的功利性目的。

总之，原始宗教在自身的发展与展开中具有自己的特征，但是这些特征不是不变的，比如以偶像崇拜为例，处于原始宗教更高发展阶段上的偶像崇拜，它就并不具备以上所有的特征，在偶像崇拜中，人们对偶像的崇拜就并不完全是直接的，而且

崇拜的已经不完全是它的自然属性，偶像的神性已经不是单一的，惟其如此，偶像崇拜具有特殊的重要性，它为从多神崇拜向至上神的崇拜的转变提供了方便，成为原始宗教向人为宗教过渡的一个契机。

第二节 原始宗教向三代宗教过渡

一、过渡的条件

原始宗教是多神崇拜，每一种事物，只要原始人觉得有神灵的存在或觉得它本身是有灵的，就可以对它加以崇拜，这样一来，随着社会的发展，进入人的生活生产领域或对人的生存活动能产生影响的东西越来越多，原始人所信仰与崇拜的神灵和对象也越来越多，并且千差万别，各不相属，要祭祀的神灵实在太多了，这样，人们对越来越多的对象不能一一加以祭祀，同时在当时的生产力条件下，人们也不可能提供更多的东西来祭祀它们，于是宗教自身的改革是不可避免的了。

一般说来，变革是从三方面进行的：

其一，原来的多神崇拜逐渐为几个主要的神灵崇拜所取代，比如在农业祭祀中，腊八祭所表明的是祭祀四方百神，后来逐渐由祭祀天神、地神和谷神这些直接影响农业生产的主要神灵来取代，其他的神灵不再被重视。

其二，神灵作用的个别性，由于宗教自身的发展，这一特征在消失，某些神灵的神性在扩大，逐步出现了某种神灵兼备各种职能的倾向，这样就把原来对于每一种神灵的崇拜集中到对于某一具有多种功能的神灵的崇拜。偶像崇拜中偶像就兼备了多种功能，事实上，原始先民崇拜的英雄也往往兼备了英雄

神与祖先神的功能。

其三，由于神灵越来越多，原始人不可能对之一一加以祭祀，这样一来，本来随时都可能从事的宗教活动，不得不集中到一个特定的时间内，在这一时间规定了对于某种或某类神灵加以祭祀。如腊八祭祀就集中在岁末，因为，影响农业的因素太多，在宗教中表现为神灵太多，于是在岁末，农业丰收以后统一对各种神灵集中祭祀。

这种变化带来的结果是有意义的，在原始宗教中，本来由整个群体在任何时候任何地方对于他们所感必要的对象都可以加以祭祀，并从事一定的宗教活动。现在，原始人的宗教活动被局限在有限的对象上和有限的时间内，世俗的因素在扩大，许多东西都已经剥去宗教的外衣，还其本来的面目，人们对于客观世界的认识再也不必全部以宗教的形式来歪曲的表现，原始宗教由于自身的发展而走向了反面，在这种情况下，宗教变革的钟声已经敲响，人类社会的文明曙光也即将出现。

然而，这种变革的实现仅仅靠宗教自身的否定是很不够的，是不能完成的，它必须借助于两个外在的条件，这就是人类思维能力的提高和部落联盟的建立与发展，以及血缘宗族为基础的奴隶制国家的建立。

就人类的思维能力来看，原始人的思维还不具备抽象概括综合的能力，一山一水皆有自已的神在管辖或它本身就具神性，后来，原始人逐步获得了这种能力，在宗教中就产生了一神而多能的现象，这种能力的进一步发展，人们能够从纷繁复杂的各种自然现象中逐渐发现它们之间的内在的联系和多样的统一性，各种分散的各司其职的比较狭隘的神灵也同样在人们的思维中被统一起来，并被赋予了更广泛的能力，这样，万能

之神就呼之欲出了，同时，随着人类思维能力的进一步提高，原始人已经不满足于对自然现象的表面的简单的认识，也不满足于用万物有灵来解释自然界的存在与变化，他们的思维能力与认识水平已经能够促使他们去追求最终的原因，这种追求迫使原始人合逻辑地推出了至上神的存在。

就原始宗教向三代宗教的过渡来说，人类思维能力的提高固然是一个重要的条件，然而更为根本的或许是在原始社会生产力发展的条件下，原始人逐步走出原来生活于其中的狭窄的空间，出现了兼地域与血缘两重因素的部落联盟，随着各个不同氏族部落联盟之间的交往日益增多，方式日益多样，我们的远古祖先的视野扩大了，他们逐步意识到了原来各自独立的不同的氏族部落所面对的是同一个统一的自然界，他们原来所崇拜的是大致相同的对象，他们的信仰内容在本质上是一致的，因而，不同氏族部落之间的原始宗教具有共通性。随着部落联盟的建立，原始人就有可能把原来不相联系的各氏族部落之间的神灵统一起来，形成一个系统。

理论上的分析如此，然而实际的情形要复杂得多，因此，在作了理论上的分析，指出了原始宗教向三代宗教过渡的必然性和条件以后，我们就能进一步来看这种过渡的具体进程。

二、过渡的进程

从原始宗教向三代宗教的这种过渡应该说从炎黄之时就开始了，在传说或正史中我们都能看到这一点。炎黄两帝是不同部落联盟的首领，于此同时还有九黎族的蚩尤，这三大部落联盟之间的和战，无疑包含了宗教方面的排斥与相互吸收。九黎族部落联盟在蚩尤率领下的北侵，带去了九黎人的宗教，在炎

黄两帝两大部落联盟的联合进攻下，蚩尤被杀，在传说中，战争的结局是借助于神的力量才达到的。而后炎帝和黄帝之间又进行了三次大的决战，炎帝败北，由此形成了以黄帝族为主的炎黄两大部落相联合的华夏族的最初格局。

政治的情况如此，宗教上的情况更为复杂，九黎族被炎黄联盟所败，但是他们的宗教正象其民族一样和炎黄族处于融合的过程中，而且在中原一带还有称之为黎民的九黎族后代。经过多少年后，九黎族的后黎到少皞时出来作乱，于是就产生了颛顼的第一次“绝地天通”。所谓绝地天通，就是在征服异民族之后，强令被征服者放弃他们自己原有的宗教，杜绝异民族与自己原有的神灵相通。但是，从中国原始宗教向三代宗教过渡这一特定背景来看，绝地天通的意义要广泛得多。

一般的研究家认为，颛顼是黄帝族的后裔，他少时曾协助少皞治国，据传说，黄帝看到颛顼办事能干，便把王国让给他治理，他上台后所做的第一件事就是派重和黎“绝地天通”。据说在很久以前民与神各有自己不同的职责，所谓民神异业，后来才出现了混乱的格局，《国语·楚语》下有这样的记载：“及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质，民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不祥，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”

颛顼的这种绝地天通有两点应加以注意：其一，宗教职业者的出现。在颛顼改革以前，“夫人作享，家为巫史”，每个人都能直接与神灵相通，并不需要代理人，在人与神之间没有严

格的不可逾越的界限，神与神之间也没有等级差别。颛顼改革的实质就在于他把宗教事务和世俗事务区分了开来，断绝了一般人与神之间的沟通，在人与神之间产生了中介，职业宗教家出现了，他们作为人神之间的媒介来沟通人与神之间的关系，把宗教事务由他们这一批职业宗教家垄断起来了，三代宗教中的巫师等一类人物严格说来就是在这个时候以这种方式产生的。

其二，颛顼杜绝了一般人与神的沟通，宗教上的事务由宗教职业家来司理，一般老百姓的日常生活再也不和宗教发生必然的联系，它们从宗教中独立开来。如何来对待它们，这是颛顼面对的一大难题，我们在《左传》昭公十七年郯子的一段话中看到，颛顼的前辈少皞氏纪于鸟，鸟作为他这一族的图腾，并用来处理氏族事务。到了颛顼，时代课题发生了深刻的变化，由于他的绝地天通，民事再也不和宗教发生关系，因此不能再用宗教的方式来处理了，必然采用别的方式，颛顼正是这样做的，结果是“为民师而命以民事”，即用命事来纪名。颛顼的绝地天通正是在这两个方面作了努力，并且取得了可喜的结果。

然而，原始宗教向三代宗教的过渡并不是有了颛顼的绝地天通就一下子完成了，民族之间的交融与斗争并没有结束，宗教方面的情况尤其如此，原始宗教在社会生活的各个领域内还有着广泛的影响，宗教问题与民族问题的这种复杂情况导致了第二次的“绝地天通”。这次“绝地天通”由尧开始到夏商代才告完成，距前一次约三百年时间。《国语·楚语》下在谈到颛顼的“绝地天通”后曾提到这个情况，它说：“其后，三苗复九黎之德，尧复育重、黎之后，不忘旧者，使复典之。以至于夏、

商。”这就是说，三苗族也延习九黎旧德，进犯中原，其中包括了宗教方面的混杂，这无疑是有害于由颛顼开始的正在深入进行的华夏族的宗教改革，所以尧再一次起用了重、黎的后代，去分别主持宗教事务和世俗事务。再一次杜绝一般人与神的沟通。

经过两次“绝地天通”，部落联盟首领的权威也就和他作为最高祭师的宗教上的特权结合在一起，使政治的与宗教的双重特权集联盟首领一身，从而为三代奴隶主贵族的天神、上帝与天命崇拜的形成做好了准备。

在三代宗教中，一个很明显的特征是上帝（天）与祖先的二元崇拜，而且上帝与人间君王并没有血缘关系，人间君王通过自己的祖先来配祀上帝从而祈求上帝能够赐福于自己，王权通过对祖先的崇拜继而崇拜上帝（天），而得到了神学上的认可，三代宗教的这一特征，正是中国原始宗教向三代宗教过渡的一种基本形态。

祖先崇拜是和氏族社会制度同时产生的，在原始宗教向三代宗教的过渡中，为什么别的许多原始宗教形式或者消失了或者得到了根本的改造，而祖先崇拜却反而更为成熟，更为盛行，并且又能配祀上帝？其实这正是原始宗教向三代宗教过渡的基本形态之一，在中国原始社会，以原始的农耕经济为主要的经济形态，他们聚族而居，在氏族社会解体的过程中，某一族世代袭取了部落酋长的职位，那么他们就成为统治者，成为宗教上的最高祭师，其他族则成为被统治者，被剥夺了与神相沟通的权利。中国社会从原始形态过渡到奴隶制度，最大限度的利用了原来的氏族社会组织，奴隶制是以整族的形式组织起来的，血缘的纽带十分强韧，因此，这种过渡的结果不纯粹是以

地域为特征所形成的国家，而是血缘与地域的有机结合。这种情形到周公时仍然保持着，以至于形成一个完整的制度，这就是建立在血缘关系基础之上的奴隶制宗法制。不难理解，三代乃至整个中国社会发展的历史为何盛行祖先崇拜了。

当然，和原始的祖先崇拜相比，三代的祖先崇拜具有不同的特征，而这种特征也是在原始宗教向三代宗教过渡的条件下形成的。

一方面，在原始氏族社会制度下，每个氏族都有自己的氏族祖先，对他们进行崇拜，各个氏族的祖先都是平等的，他们相互独立，不相统属。但是，在氏族社会的解体过程中，由于某一氏族世代掌握了首领的职权，他们可以役使其他的氏族服从自己，不平等由此产生了，表现在宗教上就是强迫别的氏族放弃自己的信仰，而转为信仰统治者的宗教，两次“绝地天通”的起因即在此。在特定的表现形态上，就是由统治者的那一族的祖先神去统属其他族的祖先神。尔后，又发展成为这一族的祖先神成为别的氏族所崇拜与祭祀的对象，而且必须崇拜与祭祀他们。原来那种“神不歆非类，民不祀非族”的原始祖先崇拜的传统被打破了。

另一方面，原始宗教的祖先崇拜反映出了这样一个方面的思想内容，氏族的祖先对整个氏族的所有成员起保护作用，在氏族社会的解体过程中，氏族内部也产生了分化，氏族的祖先神已经不能保护整个氏族的所有成员，不仅如此，它还被用来作为氏族中占统治地位的那一部分人去统治另一部分人的工具。《尚书·甘誓》是夏启讨伐有扈氏的誓辞，它就反映了这一方面的内容，夏启和有扈氏本属同一族，理应同样受到祖先神的保护，但是，在其内部却产生了夏启对有扈的讨伐。原来

的祖先神不能保护整个氏族的所有成员，祖先崇拜的信仰也就必然发生变化，这就是我们所看到的三代祖先信仰和原始祖先崇拜的这种不同，在原始宗教向三代宗教的过渡中产生了。

中国原始宗教向三代宗教过渡的具体进程大致如此，由此形成了中国宗教史上上帝（天）信仰与祖先崇拜相结合的二元形式；同时，由于原始宗教中的鬼神信仰逐步演化为华夏民族的风俗习惯，由此形成了以鬼神迷信为基础和主要内容的民间宗教；并且，在中国这种特定的文化背景下，中国的原始宗教对于华夏民族的传统文化和思维方式产生了深刻的影响。

第二编

三代秦汉宗教

——华夏传统宗教信仰的形成

第一章 夏商周三代庶物 崇拜与巫术

第一节 庶物崇拜继续发展

如第一编所述，原始氏族公社的人们，把与自身生存密切相关的日月星辰、山川河海与风雨、土地等自然现象，当作崇拜的对象，这是出于人类对大自然的依赖与畏惧，对自然界异己力量完全处于屈服状态下产生的一种自发宗教，并成为当时普遍的宗教意识。自然崇拜是在原始人从自然界分化出来的过程中同时产生的一种最早的原始宗教崇拜形式。而把庶物视作诸神来崇拜，则是三代以降的事情。它虽然在一定程度上体现了原始自然崇拜的痕迹，但已不属于自然宗教的范畴了。三代庶物崇拜的特征，在于出现了掌管这些对象之神灵的观念。

一、日月的崇拜

关于日月的崇拜，《礼记·祭义》说：“郊之祭，大报天而主日，配以月；夏后氏祭其暗，殷人祭其阳，周人祭日以朝及暗。”可见祭日配月是三代（夏、商、周）通行的信仰。祭礼的时间在夏正，就是春天伊始，因为春天生养万物，其功甚大，所以行郊祭以报答之。如说：“祭日于坛（春分），祭月于坎

（秋水），祭日于东（外祭），祭月于西（内祭）”（《礼记·祭义》）。从以上可知，三代已不是笼而统之地去祭天，而是去祭有形体的物象——日月，而又特别尊崇太阳。因为天无形体，而天之诸神没有比日更大的了，所以在祭诸神的时候，日自然就被尊为群神之首。如《祭义》注说：“天无形体，县象著名，不过日月，故以日为百神之主，配之以月。”疏曰：“天之诸神，莫大于日，祭诸神之时，日居群神之首，故云日为尊也。”日月二神，特别是日神，在三代已成为统摄、掌管庶物的首领了。

直接记载崇拜日神的最古记录是殷虚卜辞。殷人对日神有朝夕迎送的礼拜仪式。卜辞中的“宾日”、“出日”、“入日”就是这种仪式的记录。殷人这种迎送日神的迷信，可能不是殷人自己最先创造的，而是古来习惯的延续。

到了周朝，对日神的崇拜的形式仍继续着，不过日神的地位已下降，有时日神只被当做其他大神的配角进行祭祀。周人祭祀太阳都是在立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至等节气时进行祭祀的。《礼记·月令》说：“立春之日，天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫，以迎春于东郊。”“立夏之日，天子亲帅三公、九卿、大夫，以迎夏于南郊。”“立秋之日，天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫，以迎秋于西郊。”“立冬之日，天子亲帅三公、九卿、大夫，以迎冬于北郊。”

二、星辰的崇拜

日月星辰，古称为三光。中国文字中，凡表示崇拜或祭祀的字，都以“示”。《说文解字》云：示“从二（“二”古文“上”字），三垂日月星也”，“示神事也”，可知祭祀最初是从崇拜

日月星等自然物发展而来的。据《史记·封禅书》记载，西汉以前，在雍的地方有一百多个神庙，很多庙都供奉星神。参（星）、辰、南北斗、荧惑、太白、岁星、填星（辰星）、二十八宿等星神，都有专门供祀的庙。由此可见，星神崇拜在中国古代宗教中，还是占有一定地位的。

祭祀星辰的祭坛，名字叫“幽宗”，因为星辰是夜里出现的，所以叫做“幽”。它的祭名，叫做“布”，布是遍满的意思，星辰是遍满于天空的，所以叫做“布”。星辰崇拜与日月崇拜一样，也是从原始自然宗教发展而来的。此时期的星辰崇拜，表现为对星体的自然属性的崇拜，大部分是古代自然崇拜的残余。例如，《礼记》说：“幽宗，祭星也。”（《祭法》）又如《周礼·大宗伯》“以实柴祀日、月、星辰”《尔雅·释天》，“祭星曰布”等，都是对星辰自然崇拜的遗俗。《周礼》中有掌管祭祀星辰的专官，名叫保章氏，他曾命令九州封域各祭其所属之星，如南方祭大火星荧惑，西方祭参星之类，掌王马之政的校人，他在小满节叫人祭房驷星。这都可以证明古代祭祀星辰的风俗。

三、自然山水的崇拜

《周礼·小宗伯》说：“兆山川丘陵坟衍，各因其方。”“兆”是筑坛以祭祀的名称。这种祭祀起源很早，《尚书》记虞舜巡狩四岳，“岁二月东巡守，至于岱宗，柴望秩于山川……五月南巡守，至于南岳，如岱礼；八月西巡守，至于西岳，如初；十有一月北巡守，至于北岳，如西礼。”又说：“望于山川，遍于群神。”清毕沅在撰写《山海经新校正序》时也说：“禹与伯益主名山川，定其秩祀。”其实，古人崇拜山川为神，不是开始

于夏代，一定在其前。中国古代就有蓬莱、方丈、瀛洲之神山的传说，这个传说说明古人把山峰迷信为财宝和不死之药的主宰者。

因为山岳与河川在自然界中有密切联系，所以古代宗教中，山神和河神的祭祀，也常并提，所谓“祭名山大川”。但是在原始时代，人们只是向自己居住区的山神和河神崇拜。殷人虽然建立了殷王国的统治，但殷人本身所活动的范围只限于黄河中下游一带，所以他们并不象周朝以后的天子那样祭天下的名山大川，而只祭其生活区域的河流之神。殷人着重祭祀的，当然是黄河河神。

到了周朝以后，祭河神的情况有了很大的变化。这时，一般民间还是只祭自己居住区域的河神，但是官方则祭天下的名川大河。《史记·封禅书》引《周官》曰：“天子祭天下名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯，诸侯祭其疆内名山大川。四渎者，江、河、淮、济也。”《周官》的说法，反映着当时社会的严格的等级划分，人们以社会等级来看待山川之神的神格，把五岳之神视同三公，而把四渎的河神视同诸侯。长江和淮河是殷人所不祭的对象，周朝廷把长江和淮河列入四渎加以祭祀，表明周王朝实际统治的区域，比殷王朝扩大了很多。

四、社稷的崇拜

所谓社稷，就是土神和谷神。《白虎通·社稷》云：“王者所以有社稷何？为天下求福报功。人非土不立，非谷不食。土地广博，不可遍敬也；五谷众多，不可一一祭也。故封土立社示有土尊；稷，五谷之长，故立稷而祭之也。”社是从土地产生农业稼穡的职能而来，所以自天子以至庶民，都各有其大

小尊卑不同的社。古代每二十五家建一社，名叫书社，百家为里社，二千五百家为州社。并以最适宜其土质之树，种于各社之旁，当作社神崇拜。如《论语》中说：“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。”（《宰我》）社之为社，至少在夏朝已有了，“自禹兴而修社祀”（《史记·封禅书》）。《史记》又载：“汤伐桀，欲迁夏社，不可，作夏社。”（《封禅书》）稷神是社神另一看法，在农业社会文化中兴起。《礼记·祭法》：“是故厉山氏之有天下也，其子曰农，能殖百谷，夏之衰也，周弃继之，故祀以为稷。”除弃以外，还有柱，《左传》昭公二十九年：“稷，田正也。有烈山氏之子曰柱，为稷，自夏以上祀之。周弃亦为稷，自商以来祀之。”从以上可知，夏商周三代都以社稷为神，并崇而拜之，起初社稷不过是自然崇拜中的一种，但随着社稷配神的出现，社稷之神就完成了人格化过程，也就是说，祭祀社稷便变为祭祀已死的人灵了。如禹死而为社，后稷死而为稷。到了周朝，就有右社稷左宗庙的祭祀，把句龙配社，而为后土之神，把弃配稷，而为农业之神。

社稷是由对自然力的崇拜而起。民以社土为居住，又以食谷为生活，所以后来在政治上把这种祭祀看得非常重要，它关系着国家的存亡，故将其祭坛设在王宫之右，与宗庙相对。

第二节 三代的巫术与术数

巫术是利用虚构的“超自然的力量”来实现某种愿望的法术。学术界把其称作准宗教现象。它起源于早期原始社会。原始宗教中往往含有带魔术性的巫术。所谓术数，一称数术，即以种种方术，观察自然界可注意的现象，来推测人和国家的气

数和命运。《汉书·艺文志》云：“数术者，皆明堂羲和史卜之职也。”术数的起源，在文献记载以前，可以追溯到远古时期。术数的内容涵盖得很广，很杂，可谓杂而多端。除天文、历谱外，后世称术数者，一般专指各种迷信，如役使鬼神而产生的怪异之术、相术、卜筮占星术、灾异、风角、望气、巫医、音乐等等，不胜枚举。在中国巫术与术数，是起源早、流传广的迷信。而实际上，术数则又可以包含于巫术的范围之内。中国的巫术充斥于中国的古籍。诚如王治心在其《中国宗教思想史大纲》一书中指出的那样：“无论是经、子、史，无一不有关于巫术的色彩。《易》的阴阳，《书》的五行，《礼》的明堂，《诗》的五际，以及二十四史中的五行方技术数，子集中的鬼神因果，尤其是汉代的讖纬，与汉以后的佛道诸籍，莫不充满着许多神奇怪诞的巫术。”他又说：“巫术的范围，包括得非常复杂：大概史籍中所列关于祭祀的明堂、合官、封禅、祠祀，及兵家的权谋、形势、阴阳、技巧，术数的天文、历谱、蓍龟、五行、杂占、形法，方技的医经、医方、房中、神仙，……等等，都可以包括在内。”我们自然不能一一叙说，所以择其要者，如卜筮、星占、巫覡来以观其旨。

一、巫 覡

巫术是由巫覡而来，所以欲知巫术者，当首先论及巫覡。巫覡是古代人祈祷神明降福的人，是人神之间的媒介者，能代表国家向天神求佑。巫覡在早期宗教中占重要地位。在古代官职中专设有史与祝，祝是管祭天祀神的，而巫即祝的别称。男的叫覡，女的叫巫。《说文》说：“巫，祝也。”“覡，能斋肃事神明也，在男曰覡，在女曰巫。”《国语·楚语》中的观射父也说：“古者

民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。”古代特立巫史等官，专管祭天之事，但是从少皞氏以后，九黎乱德，家为巫史，巫的责任就紊乱了。（见《国语·楚语》）春秋以降，淫祀渐兴，诅祝多有，前此专事祭天的巫，至是乃演为民间普通的迷信，以至有所谓桑田之巫，梗阳之巫，及楚之范巫，等等名目。巫覡迷信在中国流传十分广泛，历数千年而不衰。

二、卜 筮

巫覡卜筮，虽然可以分为两种，但可统称为巫术。另外，卜筮也是巫覡的一种责任和事宜。巫覡用龟甲与蓍草占卦，替人决疑惑，断吉凶。伏羲画八卦，所以定天下之吉凶；《洪范》说九畴，有明用稽疑之条；《周礼》有太卜、龟人、卜师、占人、蓍人、占梦等官，可见卜筮起源甚早。所谓卜筮，古时占卜，用龟甲称卜，用蓍草称筮，合称卜筮。《礼记·曲礼上》：“龟为卜，策为筮。”而龟卜和占筮是上古时代人们向天神或鬼神卜问吉凶祸福的两种主要方法。《书传》所谓：“龟之为言久也，千岁为灵，禽兽而知吉凶者也；蓍之为言蓍也，百年一木生百茎，此草木之寿知吉凶者也。”《易·系辞》说：“定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫善乎蓍龟。”夏商周三代是非常重视卜筮之用的。《礼记·表記》有“三代明王，皆事天地之神明，无非卜筮之用。无卜筮则礼乐不兴，居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”之说。《尚书·洪范》也说：“汝则有大理，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。”下面就分述卜筮的两种形式——龟卜与占筮。

龟卜是将龟腹骨和兽骨钻孔火烤，周围出现的裂纹，称为“卜”，依据卜兆的形状断定人事的吉凶。《殷虚书契考释》说“不契而灼则不能得坼。既契则骨与甲薄矣，其契处刃斜入，外博而内狭，形为椭圆，则尤薄处为长形。灼于其上，斯沿长形而为直坼，由直坼而出歧兆矣。予以观吉凶，并刻辞于兆侧，以记卜事焉。”从殷墟出土的甲骨文征验，则知甲骨的占卜盛行于殷朝。换句话说，殷人是甚迷信于龟卜的。《殷虚书契考释》以为“《史记·殷本纪》载成汤以来至于帝辛传世三十。今见于卜辞者二十有三。”卜辞中所见的帝，有大乙（即天乙，即汤），大丁，卜丙（当即外丙），大甲，太康，小甲，大戊，中丁、卜壬（即外壬），祖乙，祖辛，祖丁，南庚，羊甲（即阳甲），般庚，小辛，小乙，武丁，祖庚，祖甲，康丁，武乙，文武丁。文丁以后，帝乙、帝辛的名，卜辞中没有。殷虚甲骨所记的卜辞，其稽疑的范围是很广泛的。据《殷墟书契考释》所记，除断缺不可读的外，卜祭的三百六，卜告的十五，卜享的四，卜出入的一百二十八，卜田猎渔鱼的一百三十，卜征伐的三十五，卜年的二十二，卜风雨的七十七。可见，凡祭祀、田猎、出入、风雨、战争等等，大小事情，都要经过龟卜，以示神的意旨，一切听从神的命令。

甲骨契辞记载着命辞、占卜的日期和贞卜者的名字，还有兆辞、验辞。甲骨上的刻辞是卜史在完成占卜以后才刻上去的。一般都是先刻占卜日期和参与占卜的人名。例如，“丙子卜，即贞，……”（明续388）“癸未卜，兄贞，……”（佚存399）干支是占卜日期；“即”、“兄”是行卜者的名字。命辞刻在占卜日期和占卜人名后面。刻辞中，有兆辞者不多，就是有兆辞也很简单，内容是吉或凶、可否、顺逆等，简要明确，没有兆象的描

述，也没有对吉凶的实现提出附带条件。正因为于此，我们无法弄清楚究竟殷人根据哪几种凶象来定吉凶。验辞是事后才刻上去的。被发现的验辞，都是记录着应验的事实。有一部分验辞，可能是凭空假造的。因为有的刻辞里，只有命辞而没有记兆辞，而验辞又是后来才刻上去的。

一般来说，占卜的过程是：命龟（述命），灼钻，观兆判断吉凶，事后验证，刻辞记录。从命龟到观兆，实际上就是一连串的宗教仪式。至于殷人的命龟仪式，文献没有记载。而《史记·龟策列传》所记载的命龟仪式，可供参考。“卜先以造灼钻，钻中已，又灼龟首，各三，又复灼所钻中曰正身，灼首曰正足，各三。即以造三周龟，祝曰：‘假之玉灵夫子。夫子玉灵，荆灼而心，令而先知。而上行于天，下行于渊，诸灵数筮，莫如汝信。今日良日，行一良贞。某欲卜某，即得而喜，不得而悔。即得，发乡我身长大，首足收人皆上偶。不得，……’灵龟卜祝曰：‘假之灵龟，五巫五灵，不如神龟之灵，知人死，知人生。某身良贞，某欲求某物。即得也，……可得占。’”这些命龟的咒语已经相当烦琐，但内容仍然保持着原始宗教思想的本质。

周朝代替殷朝之后，仍通行用龟占卜。《周礼·春官·宗伯》记载：“太卜掌三兆之法，一曰玉兆，二曰瓦兆，三曰原兆。其经兆之体，皆百有二十，其颂皆千有二百。”“原兆”，郑玄注谓象田地的裂纹。“颂”，即卜辞，又称为“繇”。这是说，龟兆有玉纹、瓦纹、田纹三大类型，其基本形状又各有一百二十种，断定其吉凶的辞句共三千六百条。周人说的龟卜之法，是从殷代发展来的。但周人这时另有用蓍的一种筮法，和龟卜相副。所以可以说，周代是龟筮并用。如《诗·氓》说：“尔

卜尔筮，体无咎言。”《国语·晋语》“爰疑，决之以卜筮。”

占筮是周代普遍运用的稽疑形式，其方法是用蓍。《说卦传》说：“幽赞于神明而生蓍。”郑玄《仪礼·士冠礼注》说：“筮所以问吉凶，谓蓍也。”关于占筮，《周礼·春官·宗伯》记载说：“掌三易之法，一曰连山，二曰归藏，三曰周易。”“易”，郑玄注说：“揲蓍变易之数，可占者也”。“揲”，数；“蓍”，占筮用的草。以筮为数，表明占筮的特点，是以蓍草之数，判断吉凶。至于不同等级的人，他们所用蓍草的长度是有区别的，如《说文》所说：“蓍，蒿属，生十岁百茎，易以为数，天子蓍九尺，诸侯七尺，大夫五尺，士三尺。”

关于占筮之法，“连山”、“归藏”之法，已不清楚，后人种种解释，皆不足信。现传下来的占筮之法只有《周易》一种。《周易》筮法，最初可能仅用六十四卦以筮，也就是说，当时仅有六十四占。其后并用三百八十四爻以筮，表明有四百四十八占。后来又增加了《乾》之“用九”、《坤》之“用六”，这时总共有四百五十占。由此构成了一个系统，而这个系统乃是从作为占筮道具的蓍草的排列方式上推演出来的。正因为《周易》筮法幻想通过蓍草数目的变化，求得卦象和筮辞的某种组合，以期预测鬼神所预示的吉凶祸福，所以，它是一种巫术。这种巫术迷信不会早于殷人的龟卜迷信。《易传·系辞下》说：“易之兴也，其于中古乎？作易者，其有忧患乎？”又说：“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”这里说的“易”，指《周易》的筮法。

殷人是否亦讲占筮？按传统的说法，认为《周礼》说的“归藏”是殷人的筮法。近人还有一种说法，认为占筮来于先民对数的崇拜，在远古时代就已存在了。这些说法，尚缺乏有力

以演为六十四卦，看来是出于占筮的需要。随着占筮的发展，八种卦象不足以包括所占之事，于是加以推衍，成为六十四卦，三百八十四爻，以此应付无穷事变，此即《系辞》所说：“八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”有人作过这样的统计，三百八十四爻说吉的爻一百二十一，说凶的爻五十二，说无咎的爻八十五，又有何咎，何其咎，匪咎的共四，说厉的爻二十六，说悔的爻二，有悔的四，悔亡的十八，无悔的七，说亨的三。《周易》所占的事，大概是出入，涉大川，见大人，从王事，婚媾，田猎，讼，岁收，风雨，出征，祀享，御寇、建侯等。大约以出入，涉大川，见大人的事情为最多。利有攸往的十二，不利有攸往的二，利涉大川的九，不利涉大川的一，利见大人的七。

关于八卦的起源，古今有许多推测。归纳起来有以下几种：有伏羲观象说（《易传·系辞下》云：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”），认为来于对自然现象的观察；有画前有易说（宋邵雍和朱熹），认为起于对数和理的领悟；有文字说（宋杨万里和明黄宗炎），认为来于上古时代的象形文字。近人则提出生殖器说，认为奇偶二画出于先民对男女生殖器的崇拜。还有结绳说，认为奇偶二画来于远古时代结绳以记事。八卦构成的基本因素是奇一偶--两画。按揲蓍求卦的筮法说，蓍数和卦象是联系在一起的。数和象都同蓍草有关。近人有一种说法，认为一根蓍草，其数为奇，其象为一；断开后，其数为偶，其象为--。所有这些说法，都是值得探讨的。

关于八卦卦名的由来，有两种传统说法。一是取象说，认

为八卦来于对物象的观察，因而以某种物象之名名之。如乾卦之象为天，乾即古天字，所以此卦取名为乾。二是取义说，认为卦象代表事物之理，取其义理作为一卦之名。如乾三画皆阳爻，阳主刚健，所以取名为乾。近人不满意传统的说法。有的学者认为，在殷周之际这个历史时期，确定卦象的意义应该根据筮辞。但是由于筮辞对卦象未作解释，故而不能肯定卦象具有某种意义。在这个历史时期，对卦象的意义作了某种说明的，只有《尚书·洪范》中的一条材料。这条材料说：“稽疑。择建立卜筮人，乃命卜筮。曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克，曰贞，曰悔，凡七。卜五，占用二，衍忒。”这是说，龟兆有五种，筮兆仅有贞、悔二种。贞是内卦，悔是外卦，占问吉凶以卦象所呈现的内卦和外卦的交错关系为据。传说伏羲作八卦，文王重为六十四卦。《洪范》把内卦和外卦作为筮兆，当是重卦以后出现的筮法。从这条材料，我们知道筮法在殷周之际有了一个发展，过去仅以八卦为筮兆，现在则以八卦的重叠为筮兆了。但是卦象的意义也和雨、霁、蒙、驿、克五种龟兆一样，只是用来表示吉凶，除此以外是否还有什么更多的象征性的意义，就难说了。据信，到了春秋时期，才有文字说明材料证明这个时期出现了卦象说，把卦画解释成具有象征性的意义。综计《左传》、《国语》的记载，八卦的卦象有下列几种：

《乾》——天、光、玉、君、天子、父。

《坤》——土、马、帛、母、众、顺、温、安、正、厚。

《震》——雷、车、輶、足、兄、长、男、侄、行、杀。

《巽》——风、女。

《坎》——水、川、众、夫、劳、强、和。

《离》——火、目、鸟、牛、公、侯、姑。

《艮》——山、男、庭、言。

《兑》——泽、旗、心。^①

从以上可以看出，八卦的筮兆，在春秋时期已发展为具有象征性的意义，《周易》也逐渐从占筮的宗教迷信向哲学化方向转化。然而，《周易》一方面固然倾向于哲学化，另一方面则仍然是受术士的影响而保存它的筮占的神秘性质。《周易》在秦朝就以卜筮书而得以保存。《汉书·儒林传》所列的孟喜、梁丘贺、京房、高相之流，则又大谈阴阳灾异之说。孟喜“得易家候阴阳灾变书”；梁丘贺“以筮有应”；京房“以明灾异得幸”；费直“长于卦筮”；高相“专说阴阳灾异”（均见《汉书·儒林传》）。所有这些，都是企图发挥易学的占术作用和神秘的性质。实际上，阴阳灾异的观念是星占说的变形。

四、星 占

星占也属于占卜的一种形式。它是一种由巫祝编造的星体现象与人事现象、自然现象之间的相互感应的迷信。星占渊源于原始的以星体为兆象的前兆迷信——星兆迷信。在此基础上，巫覡们又创造了一种谓之星占术的特别占法。它通过天文知识与前兆迷信的结合，来宣扬一种天人感应的巫术迷信。

《史记·天官书》题解的《索隐》说：“天文有五官。官者，星官也。星座有尊卑，若人之官曹列位，故曰天官。”又，张守

^①参见李镜池：《周易探原》。

节的《正义》说：“众星列布，体生于地，精成于天，列居错峙，各有所属，在野象物，在朝象官，在人象事。……日月运行，历示吉凶也。”也就是说，天上的众星列布，与人间的人事列位存在某种神秘的所属关系，而且星体的出没运行则又预示着社会人事的吉凶祸福。这一思想在《天官书》的《索隐》中说的更加具体：“常夜候之，一星不见，有小喜；二星不见，则赐禄；三星不见，则人主德令且赦。远十七日，近十六日。若有客星出，视其大小：大，有大赦；小，亦如之也。”这种天人相应的星占神学，随着它的范围的不断扩大，其占法也变得越来越复杂了。

周代就有了星占，到了春秋战国时代，这种占星术已经基本完成。春秋战国之时，以星象占卜闻名的，就有鲁之梓慎，郑之神灶，晋之卜偃，宋之子韦，楚之甘公，魏之石申等人。先秦古籍中，可以找到不少星占的实例。如：

春王正月，有星出于婺女。郑裨灶言于子产曰：“七月戊子晋君将死。”（《左传》昭公十年）

冬，有星孛于大辰，西及汉。申须曰：“彗所以除旧布新也。天事恒象，今除于火，火出必布焉，诸侯其有火灾乎？”梓慎曰：“往年吾见之，是其征也。”（《左传》昭公十七年）

春，陨石于宋五，陨星也。……周内史叔兴聘于宋，宋襄公问焉，曰：“是何祥也，吉凶焉在？”（《左传》僖公十六年）

到汉初的时候，这种星占的迷信，变为说灾异的一派。董仲舒便把《春秋》中所记的星变日蚀诸事，都认为是天意示警。他说：

凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽，而天出灾异以谴告之。而不知变，乃见怪异以惊骇之。尚不知畏恐，其殃咎乃至，以此见天意之仁而不欲害人也。

（《春秋繁露·必仁且智》）



这种说灾异的有意志的天道观念便是星占学说的变形。后来的刘向也是极力提倡这种迷信。



五、梦 占


做梦每人都会发生，但由于它的发生过程的不自觉，以及其内容的虚幻、离奇和复杂，因而一直困扰着古人，并由此对梦产生神秘感。他们把做过梦以后发生的事和梦联系起来，经过总结以后，就迷信何种梦是吉兆，何种梦是凶兆。

根据现有的文献，人们一般把传说中的黄帝，作为梦占的开端。《史记·五帝本纪》正义说：“《帝王世纪》曰：‘黄帝梦大风吹天下尘垢皆去，又梦人执千钧之弩驱羊万群。’据说黄帝在此梦的启示下，找到并举用风后、力牧两位大臣，又著《占梦经》十一卷。这是传说，未必可信。”

《周礼·春官》指出：太卜执掌有关卜、筮、占的“三兆之法”、“三易之法”和“三梦之法”。“三梦”一曰致梦，二曰觭，三曰咸陟，相传分别为夏后氏、殷人和周人的占梦之法。

在殷代的甲骨卜辞中，已经有专门的梦字，其形作，或，象人睡床上，以手指目，表示睡中目有所见。有两则关于梦的卜辞说：

  (卜) 王贞：余梦(求)于示，又(佑)我。

……又(有)梦，佳(惟)王又(佑)岁于〔示〕
，亡大雨。(《甲》六九〇，《后》一、六、四，《后》

二、三、一八，《前》六、三三、二)

我国古籍中有一套梦占理论，并规定要经占梦者的解释才能判明是吉兆或凶兆。早在周代，为了解释梦兆的吉凶，就设了圆梦的官。“众占非一，而梦为大，故周有其官。”（《汉书·艺文志》）在周代，对于梦兆的分析已经有了一套理论，所谓：“占梦，掌其岁时，观天地之会，辨阴阳之气，以日月星辰占六梦之吉凶：一曰正梦，二曰噩梦，三曰思梦，四曰寤梦，五曰喜梦，六曰惧梦。季冬聘王梦，献吉梦于王，王拜而受之；乃舍萌于四方，以赠恶梦。”（《周礼·春官》）就是说，占梦必须兼顾岁时、天象、阴阳等复杂的情况，然后才能判断吉凶。

记载圆梦得兆的具体情况的最古记录，可能是《诗·小雅》中的《斯干》和《无羊》二首诗歌。《斯干》篇：“大人占之；维熊维罴，男子之祥；维虺维蛇，女子之祥。”意思是说，梦见熊罴是生男的预兆，梦见虺蛇是生女的预兆。《无羊》篇：“牧人乃梦，……大人占之；众维鱼矣，实惟丰年；旒维旗矣，家室蕃蕃。”这是牧人请太卜为他们占梦，意思是：梦见水中鱼多，乃是丰收有余的前兆，梦见旗上画着龟蛇和鸟类，乃是家室众多繁荣的先兆。

再从《左传》的记载来看，春秋时代的各国诸侯和贵族，笃信梦占。昭公七年记载，卫襄公死而立卫灵公，是因为两位大臣同时梦见康叔让他们立灵公。昭公三十一年记载，赵简子夜梦“童子羸而转以歌”，适逢日蚀，第二天一早即让太史蔡墨给他占梦。哀公十六年还记载，卫侯有“占梦嬖人”，注云“以能占梦见爱”。

先秦时期除了占梦的制度、占梦的官吏，还有占梦的经

典。《汉书·艺文志》著录《黄帝长柳占梦》十一卷、《甘德长柳占梦》二十卷。两者未必成书于先秦，但其中有些内容很可能当时已经十分流行。

梦占，在先秦以后，继续流行并有所发展。根据前引《左传》和《诗经》的材料，先秦占梦，主要讲的是所谓“直应之梦”和“象兆之梦”。两汉又提出所谓“极反之梦”，即梦吉为凶、梦凶为吉，梦象是吉凶的反兆。此外，还有所谓“人位之梦”，据说“同事，贵人梦之即为祥，贱人梦之即为妖；君子梦之即为荣，小人梦之即为辱”（《潜夫论·梦列》）。魏晋以下，占梦迷信继续绵延，因之占梦书几乎是代代不断。唐人柳灿撰有《梦隼》。宋人李昉《太平御览》中有“梦”、“吉梦”、“应梦”、“凶梦”四个条目。明人陈士元纂有《梦占逸旨》。直到清朝，还有人辑录宋以后遗佚的《梦书》。

第三节 阴阳五行说的起源与发展

阴阳五行作为中国的固有文化在它的发展演变过程中，始终有两个方面的因素在起作用，一方面是神秘的教义，另方面则是对经验知识的某种科学概括。本节仅就教义的发展演变过程进行论述。阴阳五行也属于术数的范畴。它是一种以为自然现象与人事相互感应的迷信。它的源远流长，影响与传播亦十分广泛。自战国时期将其发展成为一种系统的神秘主义学说以后，它就一直被变换着花样绵延存在着。秦汉以后风靡一时的“天人感应”论和讖纬学，实际上即是源于阴阳五行。流行于民间的种种迷信也在神秘化了的阴阳五行说中张本。

一、阴阳五行观念的起源

首先把五行与阴阳混合统一起来的大概是战国时的阴阳家。在此之前，阴阳自阴阳，五行自五行，各有分畛。如清人赵翼《陔余丛考》中说：

窃意伏羲画卦专推阴阳对待变化之理，言阴阳而五行自在其中。其五行之理，则另出自《图》、《书》。唐虞以前，《图》、《书》自《图》、《书》，易卦自易卦，不相混也。后儒以阴阳五行理本相通，故牵连入于《易》中，而不知《易》初未尝论及此也。观此则余所谓画卦不本《图》《书》者，盖非好为创论矣。（《卷一》）

这里把阴阳归本于八卦或《易》，把五行归本于《河图》、《洛书》，认为唐虞以前，二者本不相混，只因后儒专注于理，始把它们牵连于一源。因此，我们在了解阴阳五行说以前，首先应分别对阴阳和五行的来源问题作一交待。

按传统说法，阴阳说最先表现于《周易》。尽管在《周易》的本文中不见有阴阳思想，不过它的卦爻为一和--的排列，容易激起这种思想。所以在整个中国学术史中，阴阳与八卦，历来都被认为是二而一、一而二的关系，说阴阳就是说八卦之理，说八卦就是说阴阳之象。自然八卦之源也即阴阳之源了。所以，阴阳的来源问题，可参见前节所述的八卦的来源，这里就不赘述。值得提醒的是，既然阴阳即八卦，而八卦则又是用来推测人之吉凶祸福的，固而阴阳观念在这种意义上，就有可能与五行结合，共同构成一种神秘的天（自然）人感应论。

关于五行的来源，《史记·历书》称“盖黄帝考定星历，建

立五行”，“盖闻昔者黄帝合而不死，名察度验，定清浊，起五部（五行），建气物分数”，即以五行起源归之于黄帝。然而，黄帝乃是传说中的人物，未必可信。水火木金土的五行字样，最先见于《尚书·洪范》。《洪范》，说是上帝赐给夏禹的，而由殷贵族箕子陈说，略谓：“天乃赐禹洪范九畴，……一、五行：……一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土”。至于天是如何赐禹的，又怎样传到了箕子手里，《洪范》上未曾交代；在当时似乎也不成其为问题，没有说清楚的必要。到了汉儒刘歆，始提出天是通过赐《洛书》的办法，授禹以《洪范》的，“降及于殷，箕子在父师位而典之”（《汉书·五行志》）。而天又是如何赐禹《洛书》的呢？刘歆也没有说，《尚书》伪孔氏传则补充道：“天与禹洛书出，神龟负文而出，列于背，有数至于九，禹遂因而第之，以成九类。”类此的说法，在纬书中也不少；由此遂成了定论。

虽然《洪范》的实际内容是伦理的和政治的，但它的体系则是以五行为基点牵强附会出来的神学体系。换句话说，《洪范》中的五行说，它的神秘性，是通过附会于所谓“五事”、“五纪”等反映出来的。

所谓“五事”：一曰“貌”，指人君的容貌，说是“与木为类”。《洪范》的解释是：木为东方；木有可观。人君的威仪容貌也有可观，所以人君的容貌类似木。二曰“言”，指人君的言词浩誓，说是“与金为类”。《洪范》的解释是：金为西方，“万物既成，杀气之始”。人君出言就是命令，象金能断物一样，所以“与金为类”。三曰“视”，指人君南面视事，说是“与火为类”。《洪范》的解释是：火为南方，南方光明。人君南面视事，明若观火，所以说“与火为类”。四曰“听”，指人君听言、纳谏或

听于鬼神，说是“与水为类”。《洪范》的解释是：水为北方，水藏万物，又明照须眉。人君听言断事象水一样清明，所以说“与水为类”。五曰“思”，指人君的思虑，说是“与土为类”。

《洪范》的解释是：土为中央，能生万物。人君的思虑能生智慧，所以说“与土为类”。由此可见，五行被配以五方，并将其附会于人事。由“五事”又引申到“五纪”。“一曰岁，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰历数”。认为这是记“灾异”的标准。灾异的发生，是在一岁一月一日的早、中、夕，都有不同的人来承受。据说，“凡六沴之作，岁之朝，月之朝，日之朝，则后王受之；岁之中，月之中，日之中，则公卿受之；岁之夕，月之夕，日之夕，则庶民受之。星辰暮同。”这显然是在谈灾异迷信。既信灾异，就要注意上天启示的吉凶征候。吉凶征候有五种，都和五事有关系。五事正，雨、晴、暖、寒、风“各以其序”。据《汉书·五行志》说：王者貌不恭，天罚多雨；言不从，天罚常晴；视不明，天罚常阴。可见，《洪范》的五行说，已被披上了天人感应的神秘外衣。

正因为阴阳和五行观念，在其原始发展时期就带有明显的宗教迷信意味，所以决定了以后它们有可能发展成为一种用来神秘地预言自然的图景和王朝的变迁的系统的阴阳五行说。正如本节开头所说的那样，纵谈阴阳五行的是战国时期的阴阳家。《管子》的《四时》、《水地》两篇，保留了阴阳家的一些观点。《四时》说：“是故阴阳者，天地之大理也。四时者，阴阳之大经也。刑德者，四时之合也。刑德合于时则生福。谗则生祸。”接着它又把“五行”、“五方”和“四时”配合起来，以此表明，天地、四时、政教、人事既由五行图式排列妥当，同时又服从阴阳的支配。其结论是：

是故春凋，秋荣，冬雷，夏有霜雪，此皆气之贼也。

刑德易节失次，则贼气速至。贼气速至，则国多灾殃，是故圣王务时而寄政焉。作教而寄武焉，作祀而寄德焉。此三者圣王所以合于天地之行也。（《管子·四时》）

天人感应的迷信，在这里采取了理论的形式。而使这一阴阳五行说大大发展的，当推战国中后期著名的阴阳家邹衍。

二、邹衍的“五德终始”说

邹衍，战国中后期齐国人，他是阴阳家的代表。作为给予秦汉时期的政治理论以较大影响的“五德终始说”的创始人，在当时以及以后，其名望都十分大。然而，关于他的思想的详细内容，由于缺乏资料，不甚清楚。《汉书·艺文志》，在其《诸子略·阴阳家》之部，著录有《邹子》四十九篇和《邹子终始》五十六篇，现均已失传。就是《史记·孟子荀卿列传》提到的邹衍的“终始大圣之篇十余万言”或《主运》，至今也下落不明。据《史记》记载：

邹衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其机禅度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。……称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。（《孟子荀卿列传》）

一般都认为这段话与邹衍的五德终始说有关。成为邹衍阴阳五行说特色的是，他把阴阳五行主要用于解说朝代的发展，认为整个人类历史都是“合于天地之行”的；而这种发展，又被

想象成依照五行相胜（克）的关系，终而复始地循环。所谓：

邹子终始五德，从所不胜。土德后，木德继之，金德次之，火德次之，水德次之。（刘歆《七略》，据《文选》左思《魏都赋》李善注）

顾颉刚先生在谈到邹衍的“五德终始说”产生的条件及其内容时，这样写道：“以前作天子的要‘受命’（受上帝的抚有四方的命），要‘革命’（革去前代的天子所受的天命）。到战国时，周天子渐渐在无形中消灭，用不着‘革命’了；而群雄角逐，究竟哪一个国王可做天子还没定，所以‘受命’说正有其需要。但那时已有五行说了，五行说已为最高的原理了，所以这‘命’应是五行的命而不是上帝的命。那时有一个齐人邹衍，他作了好些书，其中一篇是《主运》，说做天子的一定得到五行中的一德，于是上天显示其符应，他就安稳地坐了龙位。他的德衰了，有在五行中得到另一德的——这一德是足以胜过那一德的——就起而代之。这样地照着五行的次序运转下去，成功了历史上的移朝换代。他创了这种学说，唤做‘五德终始说’，很得当时的信仰，自然有推波助澜的徒众。他们以为黄帝得土德，天就显现了黄龙地螾（螾是大蚯蚓）之祥，所以他做了王，他的颜色是尚黄的，他的制度是尚土的。其后土德衰了，在五行中木是尅土的，所以禹据木德而兴，他就得了草木秋冬不杀的祯祥，建设了木德的制度，换用了青色的衣物。此后汤以金德而尅夏木，文王以火德而尅商金，亦各有其表德的符应和制度服色。邹衍们排好了这个次序，定了五德的法典，强迫上代帝王各各依从了他们的想象，成了一部最有规律的历史。”^①

^①《秦汉的方士与儒生》。

邹衍的“五德终始说”既已建立，自然得到封建君主的信奉。因为它也是以一种新的形式说明君权为天授，这样就给他们的头上罩上了神圣的光环。到秦始皇既并天下，他是应居于尅周火的水德的，只是不见有上天的符应下来，当有人对他说，从前秦文公出猎时获得一条黑龙，可见水德的符应已在五百年前见了。始皇听了很高兴，就用了邹氏们的法典定出一套水德的制度。如《史记·封禅书》所说：

于是秦更命河曰“德水”，以冬十月为年首，色上黑，
度以六为名，音上大吕，事统上法。

秦朝所实行的这一套水德的制度，完全是依据“五行配列”原则而建立起来的。具体地说，水为北方，为黑色。水终数为六，以方六寸为符，六尺为步，所以，衣服和旌旗都用黑色；数以六为纪，如符是六寸，舆是六尺，乘是六马。即“色上黑，度以六为名”是也。又水为阴，而阴主刑杀，所以，行政刚毅戾深，凡事都决于法。即“事统上法”是也。秦朝是实行五德说的第一个朝代。以后的汉朝，在“五德终始说”的基础上，又创造出所谓“三统说”，从而使得五德说的影响更加广泛。在第三章，我们将专门对此进行论述。

第二章 三代的鬼神上帝 崇拜与天命信仰

第一节 尚鬼神


鬼神崇拜，终三代而不断，尤以殷人为甚。《礼记·表记》说：

夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。……殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。


由上可见，夏商周三代在处理神人关系问题上是不同的。夏与周虽然也事鬼敬神，但同时又强调要远离鬼神而近人事，惟殷人事无巨细大小都要求神问卜，置鬼神于首位而贬抑人事。殷人只把至上神——上帝或帝，看作是统治人们的神秘威力，把自己置于上帝意志的支配之下。

陈梦家在《殷虚卜辞综述》一书中指出：“卜辞中上帝有很大的权威，是管理自然与下国的主宰。”如单就殷之上帝所具有的支配社会现象的神性这方面的作用来看，实际上是鬼神崇拜、祖先崇拜的综合和升华。换言之，殷人的上帝观念含有祖宗神的意思，它可以“降董”、“降祸”、“受又（佑）”、“大王”（佐助王），等等。因此，殷人的尊神事鬼，正是对上帝的这

种属性的崇拜。

乙巳贞：率（祈）禾于。（《明义士旧藏》四一五，见《战后南北所见甲骨录》）

贞：成保我田。（《殷虚文字乙编》六三九八）

贞是卜问，、成是殷王的祖先。即是说，卜者祈求先公先王保收成，给佑助。可见，殷人所崇信的鬼神，实际是指他们已故的祖先。换句话说，殷人相信其祖先死后会变成鬼神，并能施福祸于后代子孙。这可能是殷人尚鬼神的前提，以及具体含义之所在。盘庚迁殷的几次讲话，都是用祖先神的威灵来规劝、威胁他的臣民赞同他的意见。他对“邦伯、师长、百执事”之人说，迁殷是为了“复我高祖之德”，而且“非敢违卜”（《尚书·商书·盘庚下》）。盘庚告诫一部分人说：我古代的祖先劳过你们的祖和父，现在你们又作我的畜民。假如你们有残害我之心，你们就背叛了你们的祖和父，你们的祖和父就要抛弃你们，不救你们的死罪（“乃祖乃父，乃断弃汝，不救乃死”）。（《尚书·商书·盘庚中》）

周人同样承认有鬼神的存在。《书·金縢》记载了这样一个故事：周武王病得很厉害，周公设坛向太王、王季、文王三位鬼灵祷告说：“以旦代某（指武王）之身，予仁若考，能多才多艺，能事鬼神。乃元孙（指武王）不若旦多才多艺，不能事鬼神。”祷告的内容表明，人们是迷信鬼神有知的。但在这里有必要事先指出的是，周人继承殷人至上神的观念，另以自己的祖宗神与之相配，认为，德是先王能配上帝的理由，也是受命于天的理由。因此，周人虽然一切都以天命为出发点，但强调尽人事，不象殷人那样完全听命于鬼神的主宰。

人死为鬼，鬼神有知，并可祸福于人以及祖先之神可庇荫

后嗣的迷信，在中国流传面广，影响极其深远。

第二节 祖先崇拜与祭祀制度

正如上编谈到的那样，最原始的祖先崇拜，在图腾崇拜的后期，出现了以男性生殖器为图腾的崇拜。祖就是男性生殖器造象，象征着生殖繁衍之神。“祖”字从“示”从“且”，“示”者祭祀，“且”的甲骨文和金文字形象男阴。考古学和古文字学提供的资料都说明，祖先崇拜是从人们重视父系传种接代开始的。氏族社会以后所产生的祖先崇拜，是不同于原始的祖先观念，就其本质来说，它的对象是某个死人的鬼魂，所以，我们说，祖先崇拜是鬼魂崇拜的产物。古人相信，氏族部落的显贵，大家族的族长，不仅生前拥有支配全部落、全体家族成员的权力，死后仍然在氏族、家族成员中享有威信，由此逐渐萌生了他们的灵魂可庇佑本族成员的观念，同时也形成了相应的崇拜仪式。

祀祖的起源很早，有资料表明，传说中的黄帝之世即有祀祖之风了：

黄帝崩，其臣左彻，取衣冠几杖而庙祀之。（《泽史》卷五）

《国语》记载了黄帝以外，及三代祭祀祖宗的情况：

有虞氏禘黄帝而祖颡顼，郊尧而宗舜。夏后氏禘黄帝而祖颡顼，郊鲧而宗禹。商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤。周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。（《鲁语》）

《礼记·祭法》也说：

有虞氏禘黄帝而郊喾，祖颡顼而宗尧。夏后氏亦禘黄帝

而郊鯀，祖顓頊而宗禹。殷人禘嘗而郊冥，祖契而宗汤。

周人禘嘗而郊稷，祖文王而宗武王。

这里有必要指出的是，祖与宗，原是一种祭祀的名称，以有功于人的先贤为祖，以有德的先贤为后人之宗，即所谓“祖有功，宗有德”。郑玄注云：“有虞氏以上尚德，禘郊祖宗，配用有德者而已；自夏已下，稍用其姓氏之先后次第。”即是说，最初的祀祖，并不以血缘为标准，而是以功德为标准。从上引《国语》、《祭法》材料来看，有虞氏所祖宗的人，不是有虞氏血统上的亲属，如果按血统讲，舜父是瞽瞍，祖是桥木。而到夏后氏以后，才开始祖宗血统，“郊鯀而宗禹”。这是家天下的政治在祖先崇拜上的反映。孔子所说的大禹“致孝乎鬼神”，就是指敬祭祖先父母之灵。这一祖宗的威灵，有赏罚的功能，有生杀予夺的权力。夏启在讨伐有扈氏的誓辞中，就利用了祖宗神的威灵，“用命，赏于祖”（《尚书·甘誓》）。

殷人直接继承了夏人的这种祖先崇拜宗教。盘庚迁殷的几次布告，都是凭借祖先神的威灵来规劝、威胁他的臣民赞同他的意见。盘庚说：你们的祖先立过功劳，所以在商王祭祖时，你们的祖先得以配享，你们应该为我迁都谋划尽力。我对你们不分远近：“用罪伐厥死，用德彰厥善。”——用刑罪来治你们死罪，用恩德来表彰你们的善行。国家的事情办得好，是你们的功劳；办不好，是我的过错。你们要听我的告诫，从今以后，办好你们的事务，守住你们的职位，闭起你们的嘴巴。否则，“罚及尔身，弗可悔”（《尚书·商书·盘庚上》）。这里用的是既劝告又威胁的口吻，他的威灵是祖先神。殷人的至上神——上帝有管理自然和社会的权力，殷人的先公先王虽可以上宾于上帝，但殷王也不能直接向上帝祈祷，而是委托自己的祖

宗神转达。因为先祖为鬼神，有知，能赐福于子孙后代，所以，殷人十分崇尚鬼神，而这实际上就是崇拜祖先。换言之，殷人的祖先崇拜，是通过对鬼神崇拜而体现出来的。

周人继续着夏殷两代的祖先崇拜的宗教信仰，并有所发展。周人在灭殷以前，是殷王朝的属国，在祖先崇拜方面，由于自己的祖宗神对殷王朝的祖宗神处于臣服地位，所以也祭祀殷人的祖先，祈求异族的祖宗神的保佑。周原考古发现的甲骨文中，编号为H11:1的一片卜辞记载：

癸子（巳），彝文武帝乙。贞：王其那祭成唐，□鼎（贞）纣（祝）示艮二母（女），其彝血牲三，豚三，亩又（有）足。

文武帝乙，即帝乙，纣辛之父。成唐，即成汤。从这片卜辞可知，周人用二女奴及羊、豕为牲祭祀殷人的祖先。

周人灭殷以后，从被统治的地位上升到统治者的地位，对祖宗神的态度也发生了变化。《诗经·大雅·文王》说：

文王在上，于昭于天。周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右。

殷之未丧师，克配上帝。宜鉴于殷，骏命不易。

这是说，当殷人没有丧失统治权的时候，能够配享上帝，现在这种配享的地位已被周人所取代了。周人的祖宗神不再臣服于殷人的祖宗神，而是以自己的祖宗神去配享上帝。《史记·封禅书》说：

周公既相成王，郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。

在祖先崇拜方面，周人作了改造。这主要体现在，他们把祖先崇拜与其政治和伦理紧密的结合起来，使祖先崇拜直接起

到维护宗法的政治制度的作用。经过周人改造的祖先崇拜，对后世的影响是十分巨大的。

家庭制度确立以后，除了氏族和部落的共同祖先崇拜以外，又产生了每一家庭或几个家庭联合的祖先崇拜。这种祖先崇拜，在维持近亲的血缘关系方面，起到了重要作用。

为了使祖先崇拜能够发挥和加强宗法观念和维持族内团结的作用，建立一种相应的祖先祭祀制度是很有必要的。

据陈梦家先生研究，殷代祭祀祖先的办法是采用“周祭”。商代王族不问性别，在死后都用天干之一作为庙号，即以天干的顺序按照六十甲子的日辰致祭。“祭祀周”以旬为单位，每旬十日皆依天干甲乙丙丁为序，商王、妣以天干为庙号，即依世次及各王、妣庙号之天干顺序而祭。如第一旬甲日祭上甲、乙日祭报乙以至报丙、报丁、示壬、示癸六世，第二旬祭大乙、大丁；第三旬祭大甲、外丙。每旬之祭，我们称之为“小祀周”。当祖甲时，从上甲至祖庚行“羽日”“彡日”“鲁日”三种祭法遍祀其先王与其法定配偶一周而毕，即称“一祀”，我们称之为“大祀周”。^①

周人又根据庙数之制确立大宗、小宗的隶属关系，有次序地排列了祖宗神的地位和祭祀的等级，以此为巩固现实的宗法等级制度服务。据《礼记·王制》记载，周代有所谓“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与大祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与大祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝”的规定。

至于祖庙，在殷商时期，同姓者有共同的“宗庙”；同宗者

^①参见陈梦家《殷虚卜辞综述》。

有共同的“祖庙”，同族者有共同的“祢庙”。陈梦家在《殷虚卜辞综述》一书中说：“立于宗庙的先王的神主，称之为‘示’。示有大小之别；‘大示’是直系先王，‘小示’是包括旁系先王的。大示从上甲开始，称为‘元示’。卜辞‘自上甲六示’指上甲至示癸六个先王，‘自上甲廿示’指上甲至武乙二十个直系先王；小示也称若干示。大示常用牛牲，小示常用羊牲。卜辞的‘上示’‘下示’大约也是大小之分。‘示’所在之处，后世称为宗庙，卜辞有不同的名称，如宗、升、家、室、亚等等，如‘文武丁宗’是文武丁的宗室。凡大示所集合之处名‘大宗’，小示所集合之处名‘小宗’。大宗从上甲起，小宗从大乙起。大小宗以外，还有‘中宗’。……宗庙建筑有许多名目，如东室、南室、大室、小室等是祭祀之所，宗、家、室、亚等是藏主之所。除此以外的建筑，寝是居住之所，寗是享宴之所，大室是治事之所。”

周代的祖庙大体和殷人的情况差不多，也有称“宗”、称“室”的。《毛传》云：“宗室，大宗之庙也。大夫、士，祭于宗庙，奠于牖下。”周人祖先崇拜的祭祀相当频繁，除了特定的祭祀和临事祭祀以外，还有“禴”、“禘”、“尝”、“蒸”等定期祭祀。所谓禴禘尝蒸，《礼记·王制》说：“天子、诸侯宗庙之祭，春曰禴，夏曰禘，秋曰尝，冬曰蒸”，可见，周人四时都要祭祀。周代也保持着在祖庙办理大事的古惯例。例如，爵命要在祖庙进行，受爵要祭祖先，此外，婚礼也要在宗庙举行。

我国古代的祖先祭祀制度，等级森严。国王的一年一次对祖先的禘祭，诸侯以下是不能举行的，士、庶人的祖先崇拜之权“不过其祖”，不允许再“追远尊先”。但尽管如此，祖先崇拜毕竟是上自天子，下至庶民普遍崇奉的一种宗教信仰，其影响

面，是任何一种宗教形式都无法与之相比的。另外，它还是一种真正扎根于人们心底的宗教信仰。它纵贯中国几千年，经久不衰。

第三节 夏商周的天神、上帝崇拜

由上可知，夏商周三代宗教迷信的形式和内容都较前复杂了，但这一时期宗教迷信的核心内容则是天神、上帝（天）的崇拜。天神崇拜与祖先崇拜，共同构成了中国古代的二元宗教，这是中国宗教的特点。而这一特点，在三代时期即已形成。换言之，奉行天神与祖宗神二元神，是夏商周三代共同的宗教信仰。无论是夏代奉行的天神崇拜，商代迷信的上帝崇拜，抑或周代信仰的上帝（天）崇拜，其实质都是对至上神的崇拜。只不过这一至上神，随着时代的变迁，其神性、作用及其称谓也在随之扩大和变化而已。

在原始氏族社会时期，尚没有形成统摄百神的至上神。夏王朝建立后，社会上有了统一的奴隶主君主专制政权，反映到宗教上，在多神之上便出现了百神之长，叫做“天”。据文字学家考证，“天”字的本来意义是人的头。《说文解字》云：“天，颠也。”此正是反映天之本义。所以，甲骨文“天”字作“𠂔”或“𠂕”，前一种写法象形，后一种写法指事，都是突出人的头部。从这个本义出发，“天”后来被引申为“上”或“大”之义。因而，《说文解字》又云：“天从一大”，“大”字甲骨文金文皆象人形，人之上谓天，即指太空。天，其处高远，其形广大，它原是自然崇拜的对象之一，后来被赋予至高无上的神性，成为天神。天神已不是茫茫苍穹的幻影，而是宇宙的最高

支配者。夏代笃信天神可以对人世间拥有赏罚的权力。《墨子·明鬼下》引《禹誓》说，禹在征伐有扈氏时，称“天用剿绝其命”，而自己是“共行天之罚也”。天神既然有如此威力，当然惟有虔诚祭祀了。孔子赞美夏禹说：

禹吾无间然矣：菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻冕，卑宫室而尽力乎沟洫。（《论语·泰伯》）

黻冕是祭天的礼服，自奉非常俭约，而祭天的礼服却十分讲究，可见那时祭天的恭谨。夏禹恭谨祭天，必定得到天神的眷顾。天神怒鲧治水无功，所以不把洪范九畴给他，而念夏禹祭祀虔诚且治水有功，故而把九畴作为奖品赏赐于禹。《洪范》里记箕子的话说：

我闻在昔，鲧湮洪水，汨陈其五行，帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁；鲧则殛死，禹乃嗣兴，天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。

从上可知，夏代虽然有了天神观念和天神崇拜，但总的来说，此间天神的神性还比较含混、笼统。随着商代至上神——上帝观念的出现，天神的神性便逐渐明确和扩大。殷虚卜辞可靠地证明，商代已经完成了天上最高权威神上帝的创造。并将上帝视为是管理自然与下国的主宰。也就是说，商代的上帝，一方面具有自然神的属性，另一方面具有社会神的属性。具体说来，商代的至上神“帝”，从字源学上分析是由焚柴仪式演化而来，“帝”字象焚柴，而焚柴是祭祀各种天神（如日神、风神）和被认为生活在天上的祖先神的仪式，久而久之，仪式本身变成了神。又据卜辞记载，商代的上帝或帝，是掌管自然天象的主宰，有一个以日月风雨为其臣正使者的帝廷。上帝之令风雨、降祸福是以天象示其恩威。如“帝佳（唯）癸其雨”（《卜

《辞通纂》三六四片)说上帝在癸的一天要下雨。“帝令雨足年?帝令雨弗足年?”(同上书三六三片)说上帝要下雨来使年成好吗?上帝要下雨使年成不好吗?“帝其降堇(瑾)?”(同上书三七三片)说上帝要降下饥瑾吗?这反映出“上帝”的观念所具有的自然神的神性,但仅就这方面来说,上帝较之先前的自然神也已大大抽象了。而殷虚卜辞中的上帝的神性,已包含着支配许多社会现象的作用,如“降堇”、“降祸”、“帝尧王”、“降若”、“帝若”,征伐时的“受又(佑)”,“大王”(佐助王)、“降官(愆)”,等等。除此之外,商代的上帝崇拜,较之夏代的天神崇拜,增加了以上帝为中心的神统。比较特殊的一点是当时迷信殷人的祖先与上帝有密切的关系。殷虚卜辞有殷人死去的祖先“宾于帝”的记载,如:

成不宾于帝,下乙宾于〔帝〕。(乙7197)下乙不宾于帝,大甲宾于〔帝〕。(乙7434)大甲不宾于帝,宾于帝。(乙7549)

“宾于帝”之意是客居在上帝那里,这说明殷人的祖先与上帝有直接联系。尽管商人的祖宗神有“宾于帝”的权力,但却超过上帝。因为上帝是至上神,只有他的地位和权力才是至高无上的。这里有必要指出的是,商王不能直接向上帝祈祷,有些事要祈求于上帝时,常把祖先做为媒介,通过祖先来祈求于上帝。这个事实说明,商代的上帝与包括商王在内的所有人的关系都不是直接的,而是相互对立的。所以说,商代的上帝,尽管具有了一些社会属性,但是,从基本性质上来看,主要还是反映了自然界的不可制服的神秘威力。天(自然)与人(社会)之间的相互感应成份尚很微弱,只有上帝单向性的施以神威,而人民惟有屈服其神威。商代的上帝的神性主要是满足人

们提出的具体要求，人们还没有把它当做主动支配社会命运的中心力量来崇拜。这种上帝的神性跟社会道德、政治制度的结合还不多、不突出，因此，天意、天命的迷信观念在上帝崇拜中还处于萌芽阶段，还没有成为上帝的主要神性。这一切，到了西周建立起系统的天命论才得以实现。

由上可知，殷商时期，人们称天上的至上神为帝、或上帝，而不称呼“天”。根据郭沫若、陈梦家等人的考证，凡是有至上神称“天”之处的西周以前的文献，例如《尚书》中的《夏书》、《商书》等^①，都是不可信赖的东西。因为大量的反映商代宗教思想的甲骨卜辞中，从来没有至上神称“天”之处。^②到了周朝，“天”才具有至上神的神格。周朝，有时也沿用上帝旧称来表示至上神，但更多地是用“天”的神称来表示至上神。如在“天”之前加上“皇”、“上”、“旻”、“昊”、“苍”等字而称至上神为皇天、上天、旻天、昊天、苍天，以形容至上神的伟大和神圣。《诗》里有上述种种称呼，如：

燕及皇天，克昌厥后（《雝》）；

上天之载，无声无臭（《文王》）；

旻天疾威，天笃降丧（《召旻》）；

浩浩昊天，不骏其德（《雨无正》）；

苍天、苍天，视彼骄人，矜此劳人（《苍伯》）。

此外，周代以后，还常把天和帝结合起来称为天帝、皇天上帝，昊天上帝，而且常在一句话、一段文中，用两三种名称称同一至上神。如：

^①《尚书》中因有“皇天上帝”、“天”、“皇天”、“天命”、“天道”等名词，所以被认为是西周以后的著作。

^②见郭沫若《先秦天道观之进展》和陈梦家《殷虚卜辞综述》。

我闻在昔，成汤既受命，时则有若伊尹格于皇天，……在大戊，时则有若伊陟臣扈格于上帝。……故殷礼陟配天，多历年所。（《书·君奭》）

文中用皇天、上帝、天三种称谓。由此看来，至上神在周代称谓是多种的，更重要的是，此间的至上神（上帝、天）的神性也随之扩大，它不再象殷商时期那样，更多的体现了自然神的属性，而是超越了自然神的属性，更多的表现为社会属性。与此相关，至上神（天、上帝）与人主、人世间的联系则愈加直接和紧密。这突出表现在西周所创立的“天意”、“天命”观念上。

“天命”这一说法，始见于西周文献中，如《尚书·周书·大诰》：

其有能格知天命。

天命不僭。

当时的“天命”意为至上神的意志、命令。西周文献中除了使用“天命”这一说法外，也使用“上帝之命”等说法，如《尚书·大诰》讲：“予惟小子，不敢替上帝命。”周代统治者声称，周王是受至上神（天、上帝）的委派，代表天（上帝）来化育人类的，天子统治万民是至上神交给的天职，它体现了天的意志。“时迈其邦，昊天其子之，实右序有周。”（《诗·时迈》）“有王虽小，元子哉。”（《书·召诰》）由上可见，周代又出现了“天子”的观念，周王可以自为天子。天子的含义是天（上帝）的儿子。而我们知道，商王就不能把自己称为天子。当然。周代的天子观念，并不是从血缘的意义上说的，而是着重于政治和道德的意义。把自己说成是上天的儿子，其目的就是为了神化地上之君主，神化其统治权。

周人的天命观，虽然认为包括夏商王朝的建立都是由天命决定的，但是，周人更强调的是朝代的更替是由天命决定的，也即是说，天命是可以转移的。而天命转移并不是任意的，而是根据一定的原则进行，且可以为人们所认识。《尚书·多方》说：“天惟时求民主。”这是说天时刻都在寻求适合于作人民君主的人。由于夏人“大不克明保享于民，乃胥惟虐于民”，所以天命抛弃了它，命令成汤“简代夏作民主”。到了殷纣时代，“天惟五年须臾之子孙，诞作民主”，用了五年的时间等待成汤子孙的悔悟，使他们继续作民之主。但是殷纣“罔可念听”，不顺从天意，所以天神“简畀殷命”，使周人取代殷王作民之主。那么为什么会至此呢？在周人看来，天是“惟德是辅”，即只保佑有德的君主。据此，周人提出了“以德配天”的新的天命思想。认为，为王者必须“明德”、“崇德”、“敬德”、“敏德”、“顾德”、“用德”，才能长期保持统治权。《周书》篇篇不离“德”，主要内容就是讲天意、天命、德、王者之间的关系。因此可以说，德与天（上帝）信仰的结合是周代宗教突出的特征。从这一特征也可以看出，周人的天命论，实质上也是一种天人感应论，天（上帝）可以根据人世间的君王是否敬德而顺天意来决定是否授予天命，君主也可以通过天（上帝）这一属性，努力尽人事而感应天（上帝），从而获得天命。但值得注意的是，这种感应的方式，与人们比较熟悉的后代的“灾异”式的感应多有不同，其特点是人格神与统治者的直接交流。至上神直接干预和决定社会现象而不通过某种自然现象作为征兆和媒介。

由周人完善的天（上帝）崇拜，尤其是反映在天命观里的君权神授思想，被以后的历代封建皇帝所信奉。他们把自己说成是真龙天子，王朝由天而授。而且，以后从不同方面去发展

天命思想，天（上帝）的崇拜范围也不断扩大，形成了以天（上帝）为中心的多神崇拜。

第四节 西周末期及春秋战国天命观念的变化与上帝鬼神崇拜的发展

殷周时期的至上神——帝、天，他们的共同特性都是人格化的神灵，他们直接监督着自然界和社会上的一切。这在《诗经》、《尚书》中到处可见。如《诗经》说：

皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫。（《皇矣》）

有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右。（《文王》）

帝省其山，柞棫斯拔。松柏斯兑，帝作邦作对。……帝谓文王，无然畔援，无然歆羨。（《皇矣》）

又如《尚书》说：

上帝监民，罔有馨香，德刑发闻惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。……皇帝清问下民，鳏寡有辞于苗。……上帝不蠲，降咎于苗。苗民无辞于罚，乃绝厥世。（《吕刑》）

闻于上帝，帝休。天乃大命文王，殪戎殷。（《康诰》）

呜呼，天亦哀于四方民，其眷命用懋。（《召诰》）

这里虽没有直接描写这个至上神的具体形象，但却使人感觉到他确实象一个有感觉，有情绪，有意志的人那样活灵活现的存在着，并威慑、主宰着自然界和人间。

正因为殷周的至上神具有这种人格性，所以人们对他们发

出的“帝令”、“天命”是极端惧畏虔恭。如《尚书》说：

惟天监下民，典厥义，降年有永有不永。非天天民，民中绝命。民有不若德不听罪，天既孚命正厥德，乃曰：其如台。（《高宗彤日》）

天降割于我家，不少延。……其有能格知天命。……予不敢闭于天降威用。（《大诰》）

天罔愆我成功所，予不敢不极卒宁王图事。（同上）

我们从殷周的上帝及天命的崇拜中，可以看到，他们所宣扬的“帝令”、“天命”，一般只用于解释某些偶然的或某些特异的现象，它基本上还是人格神的命令，带有很大的主观随意性。它代表着天命神学发展的最初形态。随着时代的进步，人类理性的日渐开拓，人们对这种天命神学也越来越表示怀疑。迨幽厉之交，宗周将亡，这种倾向就愈加明显。对殷周天命的怀疑、怨恨的思想，比较集中地反映在《诗经》里，其中又主要反映在西周末年幽厉时代的诗篇中。例如反映厉王时代的《大雅·荡之什·荡》说：

荡荡上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。

是说：你这个荒唐的上帝，本是下民的君主，而你这个凶暴的上帝，下的命令多不正当。在《大雅·生民之什·板》中甚至直骂上帝反常，让下民遭殃。幽王时代的诗，也以同样的语言对上帝责骂着。《大雅·荡之什·瞻卬》说：

瞻卬昊天，则不我惠。孔填不宁，降此大厉。邦靡有定，士民其瘵。蚕贼蚕疾，靡有夷届。罪罟不收，靡有夷瘳。

这是说，我抬头瞻望昊天，老天你对我们没有恩惠。民人长期不安定，老天降下了大灾害。国中到处不安宁，士民都在受

罪。你们就象一群损害庄稼的害虫，而且一直不停。你们不收起陷害士民的罗网，这样下去，如何是好。而在《小雅·节南山之什·雨无正》中，咒骂更凶：

浩浩昊天，不骏其德。降丧饥馑，斩伐四国。昊天疾威，弗虐弗图。

认为老天爷对下不仅不施恩德，反而降下灾难，要把国人杀光。因而说老天是糊涂的老天，是十分暴虐的老天。由此可见，经过西周末年变风、变雅中表现出来的疑天、怨天、恨天、骂天思想的冲击，殷周时期的天命神学失去了威严和神圣的性质。但这一切并不表明人格之天受到了彻底的否定，从而突破了宗教神学的范畴。而只是表明了殷周的上帝及天命崇拜在新的形势下的变化情况。

如果说殷周的至上神主宰、决定自然和社会的天命决定论思想是将“天”人格化，强调人格神与统治者的直接交流，至上神直接干预和决定社会事务而不通过某种自然现象作为征兆和媒介的话，那么，兴起于西周末年，而又在春秋战国时代普遍流行的自然化的天命论，则是把“天”视为与“地”相对的而以天象、气象为中心的一部分自然现象，以此改造以往关于“天”（至上神）及天命的的神学理论。这种自然化的天命论认为，自然的天象、气象的运行变化以及阴阳五行的生克象征和预示着社会和人事的吉凶祸福、兴衰存亡。反之，人的行为也能引起自然现象的变化。也就是说，这种天命论强调人的行为与自然现象的直接关系，没有把一位有意志的神放在中间起监察作用。简言之，它不是神人之间感应的关系，而是天（自然）人之间的感应关系。

西周末年，周大夫伯阳父就把自然的阴阳失序看作是人事

干扰的结果，并将由此引起的地震视为周亡的征兆，甚预言不过十年就要亡国。他是这样说的：

周将亡矣！夫天地之气，不失其序；若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞；源塞，国必亡。……昔伊、洛竭而夏亡，河竭而商亡。今周德若二代之秀矣，其川源又塞，塞必竭。夫国必依山川，山崩川竭，亡之征也。川竭，山必崩。若国亡，不过十年，数之纪也。（《国语·周语上》）

可见，伯阳父排斥了人格神（帝、天）对社会人事主宰、干预的思想，而直接把天地之气的失序、山崩川竭、川源堵塞等异常的自然现象与国家政治的衰亡联系在一起。但我们说，从中国古代宗教史的发展角度来看，伯阳父的思想仍然属于宗教神学，它只是反映着与殷周天命论有别的另一种天命神学形式。

春秋时期，这种形式的天命论得到更加广泛的流行和发展。春秋时期一批占星术士把星移斗转的天象变化运行作为一个国家兴衰存亡的根据和征兆。《左传》和《国语》记载了这方面的事情。例如，《左传·昭公九年》载：

夏四月，陈灾。郑裨灶曰：“五年，陈将复封。封五十二年而遂亡。”子产问其故。对曰：“陈，水属也；火，水妃也，而楚所相也。今火出而火陈，逐楚而建陈也。妃以五成，故曰‘五年’。岁五及鹵火，而后陈卒亡，楚克有之，天之道也，故曰‘五十二年’。”

也就是说，在郑之裨灶看来，之所以过五年，陈国将重新受封，再过五十二年将被灭亡，是因为陈国属“水”相，“火”是与“水”相配的，而楚国正是主“火”。现在火星出现而陈国发生火

灾，这是驱逐楚国而兴建陈国的征兆。五行用“五”来配，所以说五年后陈国复兴。同样，岁星五次经过鹑火后，陈国将被楚国灭亡。

星象家还通过望“氛”来预断国事。《左传·昭公二十年》载：

壬二月己丑，日南至。梓慎望氛曰：“今兹宋有乱，国几亡，三年而后弭。蔡有大丧。”

相信天象变化可预决社会人事的人，他们同时也相信人的某些行为可以影响星象的变化，从而可以化凶为吉。如《晏子春秋》说：

景公之时，荧惑守于虚，期年不去，公异之。召晏子而问曰：“吾闻之，人行善者天赏之，行不善者天殃之。荧惑，天罚也。今留虚，其孰当之？”晏子曰：“齐当之。”公不说。……晏子曰：“虚，齐野也。且天之下殃，固于富强，为善不用，出政不行，贤人使远，谗人反昌。……是以列舍无次，变星有芒，荧惑回逆，孛星在旁。有贤不用，安得不亡？”（《内篇·谏上第一》）

这是把“变星有芒，荧惑回逆，孛星在旁”等一些自然的星象运行变化看作是由于“为善不用，出政不行，有贤不用”所造成的。后来，齐景公接受了晏婴的批评，改善了政治，“行之三月而荧惑迁”。

从以上对自然化的天命论的探讨中，我们可以清楚地看到，殷周时代的那种人格化的上帝（天）神性正逐渐被削弱。但同时，自然化的天命论又以其独特的形式宣扬着一种神秘的天（自然）人感应论。它把具体的天象变化与社会人事相比附。所以说，无论就殷周的天命说，抑或春秋时期的天命论，二者

都缺乏一定的理论说明。换言之，他们对“天”的理解尚处在具体的形象阶段，没能对“天”作出更抽象的规定。而这一任务则是通过孔子的天命论才得以完成。

《论语》中记载了孔子的天命思想，主要如下：

天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？（《阳货》）

天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？（《子罕》）

道之将行也与？道之将废也与？命也。公伯寮其如命何！（《宪问》）

天生德于予，桓魋其如予何？（《述而》）

死生有命，富贵在天。（《颜渊》）

获罪于天，无所祷也。（《八佾》）

唯天为大，唯尧则之。（《泰伯》）

可见，孔子所谓的“天”已较抽象。所讲的“天命”，一般说来，已不再表现在那种偶然性的事件上，而是表现在那些具有普遍意义并且带有某种必然性的事情上。在自然界，不是指降风降雨的“帝令”，也不是指星相的变异，气象的反常。他不言源于占星术而具有神秘色彩的天道观，“子罕言天道”此之谓也，而是指“四时行焉，百物生焉”。在人类社会，不再指某个国家的兴衰存亡，而是指整个的文化传统或社会政治伦理方面的普遍原则（“文”、“道”）。在个人，不再指一时的禳灾，一事的祈福，而是指关系到一生命运的大事：“死生有命，富贵在天。”总之，孔子所讲的“天命”就是那种不可理解却又无可奈何的命运，就是那种莫明其妙而又不可抗拒的必然性。只是孔子把这种必然性最终当作是人力无法抗拒的一种神秘的力量。以后的

孟子将这种人力不可改变、“莫之能御”的神秘的必然性的“天”、“命”概括为：“莫之为而为者，天也；莫之至而至者，命也。”（《孟子·万章上》）

孔子对以往天命观的改造，还表现在他对人事的重视。在孔子看来，尽管人力无法抗拒天命，但人不能消极地听天由命，相反，还要积极的“尽人事”，并“知其不可而为之”（《宪问》）。至于事成与否，乃听天命。即所谓“谋事在人，成事在天”。孔子的这种天命论思想，在中国有很大的影响。

如果说孔子的天命观已对传统的天命论思想进行了新的改革，那么孔子在鬼神问题上更是突破了传统的鬼神崇拜，在他那个时代唱出了时代的最高音。诚如鲁迅先生所说：“孔丘先生确是伟大，生在巫鬼势力如此旺盛的时代，偏不肯随俗谈鬼神。”^①孔子不侈谈鬼神的态度是明确的，《论语》载：

子不语怪、力、乱、神。（《述而》）

但孔子对鬼神存在与否的问题并没作出肯定的回答，而是抱着一种怀疑态度。正因为这样，当孔子从不同视角来阐述鬼神观的时候，遂表现出矛盾的倾向。具体说来，在对待和处理鬼神与人事关系问题上，他致力于尽人事，而不迷信鬼神。他说：

务民之义，敬鬼神而远之。（《雍也》）

季路问事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”曰：

“敢问死。”曰：“未知生，焉知死？”（《先进》）

孔子在这里所表现的态度，反映出他疑鬼为无的倾向。但当他把眼光转移到祭祀问题上来的时候，疑鬼为有的倾向就非常的

^①《再论雷峰塔的倒掉》，《鲁迅全集》，人民文学出版社，1956年版，第1卷，第296页。

明显了。孔子很重视祭祀，《论语》说：

子之所慎：斋、战、疾。（《述而》）

所重：民、食、丧、祭。（《尧曰》）

虽疏食菜羹，必祭，必齐如也。（《乡党》）

祭祀当然少不了所祭的对象。孔子是明确把鬼神作为祭祀的对象的，关于这一点，他与传统的祭祀鬼神迷信没有什么不同。他就十分赞扬夏禹“菲饮食而致孝乎鬼神”（《泰伯》）的举动。在孔子看来，设想鬼神的存在是虔诚祭祀的前提条件。他说：

祭如在，祭神如神在。子曰：“吾不与祭，如不祭。”

（《八佾》）

这里似乎不能为了强调孔子的鬼神观与传统鬼神崇拜的不同而去抹煞孔子认为设想鬼神的存在是祭祀的前提条件这一事实本身。然而，即便是在祭祀鬼神问题上，孔子也是与传统的鬼神崇拜有着很大的区别。这主要体现在对待鬼神的性质、作用以及祭祀本身的目的上。在传统鬼神崇拜中，是把祭祀者的命运完全交给鬼神，因为在信奉者看来，鬼神是可降祸福于人类的，它是一种神秘的主宰力量。所以，对它的祭祀、尊事，是祈求获得它的保佑。换言之，祈求鬼神保佑是祭祀的最终目的。而孔子重视祭祀，不是基于迷信鬼神可以祸福于人的认识，而是，在孔子看来，通过祭祀可以推崇孝道，可以使祭祀者道德归厚。《论语》说：

孟懿子问孝。子曰：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”（《为政》）

慎终，追远，民德归厚矣。（《学而》）

可见，孔子重祭祀是和他重孝、崇礼、尚德紧密相联的。他欲

借助祭祀鬼神去实行教化，即所谓“以神辅教”，“神道设教”。孔子的这种将宗教与伦理道德、社会政治相结合的宗教观，对中国古代宗教特点的形成起到了较大的作用，并产生了深远的影响。这里我们且拿《礼记·礼运》的一段材料来证明这一点：

是故夫礼，必本于天，殽（效）于地，列于鬼神，达于丧祭射御昏（婚）朝聘，故圣人以礼示之。故天下国家可得而正也。

在《礼记》的作者看来，通过祭祀上帝鬼神的活动即可达到“以正君臣、以笃父子、以睦兄弟、以齐上下、夫妇有所”的目的。正因为祭祀的宗教活动有如此的功用，所以祭祀的活动及其形式，一直受到重视。在中国古代宗教的发展过程中，祭祀始终是它的一项重要内容。而当我们去考察祭祀这一宗教问题时，则应看到孔子在这方面所起到了特殊作用。

中国宗教的发展，与其他思想文化的发展一样，都不是直线前进而没有反复的。传统的上帝崇拜以及天命思想在西周末，特别是春秋战国时代受到了巨大的冲击，并相应的产生了与此不同的新的宗教思想和宗教形式。但所有这些并不表明旧的宗教不会在新的时代条件继续存在和发展。我们以下要论述的墨子的宗教思想，正是反映了殷周时期上帝鬼神崇拜在战国时期的影响情况。

墨子生活于战国前期。他所代表的前期墨家学说，与孔子学说并称“孔墨显学”，在当时影响很大。墨子为了推行其政治主张，毅然去恢复三代的上帝鬼神迷信，以“天志”、“明鬼”为核心建立起他的宗教论体系。

墨子的天鬼思想来源于夏商周，这一继承关系墨子自己有

明确的交待：

昔三代圣王，禹汤文武，欲以天之为政于天子，明说天下之百姓，故莫不牝牛羊，豢犬彘，洁为粢盛酒醴，以祭祀上帝鬼神而求祈福于天。（《墨子·天志上》。后引《墨子》只注篇名）

在墨子那里，也是把“天”看作具有人格与意志的神灵。他的所谓“天志”就是指的至上神的意志。墨子正是用“天志”来解释自然界和人类社会的一切现象，他说：

且吾所以知天之爱民之厚者有矣。曰：以磨（磨）为日月星辰，以昭道之；制为四时春夏秋冬，以纪纲之；雷（震）降雪霜雨露，以长遂五谷麻丝，使民得而财利之；列为山川溪谷，播赋百事，以临司民之善否，为王公侯伯，使之赏贤而罚暴，赋金木鸟兽，从事乎五谷麻丝，以为民衣食之财。自古及今，未尝不有此也。（《天志中》）

在墨子看来，人类赖以生存的自然环境，从天体运行、季节变化到降雨露以使五谷麻丝得以生长，都是“天之爱民之厚”的表现；而人类的社会秩序，从建立国家制度，设立王公侯伯，到进行统治、收赋税，使劳动者从事物质生产，都是出于“天”的有意安排。可见，墨子这里完全是主张神学的目的论。但是在墨子眼里的“天志”、“天意”、“天欲”不是那种不分是非善恶、肆意淫威百姓的神意，而是：

天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼。（《法仪》）

天欲义而恶不义。（《天志上》）

天之意不欲大国之攻小国也，大家之乱小家也，强之暴寡，诈之谋愚，贵之傲贱，此天之所不欲也。不止此而

已，欲人之有力相营，有道相教，有财相分也。又欲上之强听治也，下之强从事。上强听治则国家治矣，下强从事则财用足矣。（《天志中》）

那么，何以知道“天”有“欲人之兼相爱交相利”的意志呢？墨子当然无法给予具体说明，而只能作出一种主观的肯定。实际上，墨子是将自己的意志托述与“天”的意志。换句话说，在墨子看来，他的主张体现了天意。例如他说：

子墨子之有天之意也，上将以度天下之王公大人刑政也，下将以量天下之万民为文学出言谈也；观其行，顺天之意，谓之善意行，反天之意，谓之不善意行。（《天志中》）

墨子不但尊天，而且“明鬼”、“事鬼”。与论述“天志”不同的是，他力图根据历史传说和众人“耳目之实”，证明鬼神确实活灵活现的存在着，这在《墨子·明鬼》篇中有具体论证。他把“鬼神”分成“天鬼神”、“山水鬼神”和“人死为鬼者”三类。

那么，主观上肯定“天志”的存在和客观上证明“鬼神”的存在，其目的何在呢？这就是墨子欲通过天（天神、鬼）人感应论要回答的问题。墨子认为，“天”、“鬼”能在任何场合监视人的行为，并能有意识的对人类行使赏罚。例如他说：

爱人利人者，天必福之；恶人贼人者，天必祸之。
（《法仪》）

顺天意者，兼相爱、交相利，必得赏；反天意者，别相恶、交相贼，必得罚。（《天志上》）

幽涧广泽，山林深谷，鬼神之神必知之。（《明鬼下》）

吏治官府之不挈廉，男女之为无别者，鬼神见之；民之为淫暴寇乱盗贼，……夺人车马衣裘以自利者，有鬼神

见之。（同上）

由此可见，墨子希望利用“天志”和“明鬼”来达到赏贤罚暴，行善除恶，乃至治国治民的目的。这即是他所谓的“国家淫僻无礼，则语之尊天事鬼”（《鲁问》）。

在墨子宗教论体系中还有一个重要信条——非命论。墨子象证明鬼神存在一样，想通过客观的见闻经验去证实不存在什么“命”。他说：

自古以及今，生民以来者，亦尝见命之物，闻命之声者乎？则未尝有也。（《非命中》）

然而命定论从何而来？墨子指出“命者，暴王作之”（《非命下》），在他看来，命定论使人们无所作为，又给暴虐之君、不义之人开脱、辩解自己的错误行为提供了借口。他说：

今执有命者之言，则上不听治，下不从事。（《非命上》）

立命而怠事。（《非儒》）

以上说王公大人，下以阻（阻）百姓之从事，故执有命者不仁。（《非命上》）

所以人们不要听于虚无飘渺的命运。墨子指出，王公大人对国家的治与乱，卿大夫的贵贱荣辱，庶人的贫富寒暖，皆取决于人为，不在于命运。这也就是他所说的：“强必贵”，“强必富”，一切在于强力从事。墨子的“非命论”确实在一定程度否定了孔子的天命决定论。但我们又说，他的非命论仍然是在其总的宗教观支配下的一种信条，他是用“天”、“鬼”及“人”的三个标准去评判天命论的。例如他说：

故命，上不利于天，中不利于鬼，下不利于人。（《非命上》）

从而使得他的思想不能超出宗教神学的范畴。以后的中国古代宗教发展的实际情况也表明，并非是墨子的非命论在中国古代宗教史上发生了什么大的影响，而是他的“天志”、“明鬼”思想对汉代天人感应宗教思想的形成产生了直接的影响。

第三章 秦汉时期的上帝崇拜与巫术

夏商周三代宗教，从内容上来说，主要是崇拜上帝和祖先，从仪式上来说，主要是郊祀、宗庙。秦汉以降，随着早在战国时期就流行的阴阳五行说的不断丰富和发展，并且不断地渗入到传统的宗教中，从而使得宗教的发展出现了不同于三代宗教的倾向。具体说来，阴阳五行说与上帝崇拜的结合，扩大了祭祀上帝的范围。术数迷信借助阴阳五行在更大的范围内得到了发展。虽然三代的上帝崇拜也是直接为统治者的利益服务的，但是它完全局限在主观的认定上，其祭祀仪式也过于简单。而秦汉时期所奉行的上帝崇拜与统治者个人的联系则更加直接和明了，并试图对这种崇拜给予理论上的证明。与此相应，也更注重祭祀仪式的多样化。

第一节 上帝崇拜的几种形式

在中国，上帝崇拜多为统治者所奉行，祭祀天(上帝)是天子的专权。这种具有强烈阶级等级观念的宗教思想，在统一的封建君主帝国时期，就更加适合于君王的口胃。所以，它受到统治者的重视，反映到形式上，就是统治者对祭祀和礼拜仪式的重视。天子亲自祭祀上帝有三种形式：一是郊祭，二是庙祭，三是封

禘大典。

一、郊祭与庙祭

郊祭主要是每年春冬两次的例祭。在大祭的时候，天子要到设在都城郊区的祭坛亲祭，这种祭礼称之为“郊”。《史记·封禅书》说：

古者天子夏亲郊，祀上帝于郊，故曰郊。

古时冬至祀天于南郊，夏至祀天于北郊。《礼记·月令》所记的春祭是：

立春之日，天子亲帅三公九卿诸侯大夫，以迎春于东郊。

西周以后，天子每年举行隆重的郊祭上帝的仪式，已形成为定例。秦汉时期的郊祭，又多与时庙祭祀重合。此时的时庙，有的建在都城，有的建在郊外。天子亲自到供奉上帝的时庙祭祀，已是较后的记录。根据《史记·封禅书》记载，东周以前可能已经有天帝庙，或曰：

自古以雍州积高，神明之隩，故立时郊上帝，诸神祠皆聚云。盖黄帝时尝用事，虽晚周亦郊焉。

《封禅书》又说：

秦襄公既侯，居西垂，自以为主少暉之神，作西时，祠白帝。

其后十六年，秦文公时又建鄜时祀上帝。作鄜时后七十八年，秦德公既立，卜居雍。后子孙饮马于河，遂都雍。雍之诸祠自此以后就大兴。秦宣公作密时于渭南，祭青帝。秦灵公作吴阳上时，祭黄帝，作下时，祭炎帝。栎阳雨金，秦献公自以为得金瑞，故作畦时、栎阳，而祀白帝。《封禅书》还记载了汉孝

文帝郊雍，武帝幸雍、辛甘泉，郊祭太一（上帝）等情况。由上可知，秦汉所郊祭的对象，不仅有上帝，还有白帝、青帝、黄帝、炎帝，这些都是上帝的辅佐神。这也说明，上帝崇拜的范围已经扩大。以上所举雍地诸祠都带有巫教或阴阳迷信的色彩，还没有被儒家所采用，列入礼乐之内。因此，被司马迁斥为“其语不经见，缙绅者不道”。祭祀天（上帝）最隆重的仪式当推封禅大典。

二、封 禅

封禅是古代封建帝王在泰山和它下面的小山上祭奠天地，以夸耀自己受命于天的一种礼仪。古人认为，受命的天子要到泰山祭过上帝，才算完成就位天子的礼制。《史记·封禅书》开卷就说：“自古受命帝王，曷尝不封禅？”《史记正义》对封禅作了说明：

此泰山上筑土坛以祭天，报天之功，故曰封。此泰山下小山上除地，报地之功，故曰禅。言禅者，神之也。《白虎通》云：“或曰封者，金泥银绳，或曰石泥金绳，封之印玺也。”《五经通义》云：“易姓而王，致太平，必封泰山，禅梁父，何？天命以为王，使理群生，告太平于天，报群神之功。”

封禅大典祭天，有很古的传说。“厥旷远者千有余载，近者数百载，故其仪阙然堙灭，其详不可得而记闻云”（《封禅书》）。信史所载，有志封禅的第一个人是战国时的霸主齐桓公。《管子·封禅篇》记载了这件事，但此篇又已亡佚，惟《史记·封禅书》载有管仲论封禅一段话。上面说，桓公既霸，会诸侯于葵丘，想行封禅之祀。管仲提出异议，认为，从前封

泰山、禅梁父的有七十二代的帝王，我只记得十二个。从无怀氏、伏羲、神农、黄帝、尧、舜以至于禹、汤、成王等，都是受命之后才行这个礼的。他们那时候，嘉谷生，凤皇来，东海得到比目鱼，西海得到比翼鸟，有十五种不召而自至的祥瑞，然后封禅。桓公自知没这么大的福气，只得放弃了封禅的妄想。从管仲所记的十二家来看，十家在禹以前，禹以后的二家是商汤和周成王，因此一般都不大相信在商周以前有封禅祭典，而认为西周以后才有了这种祭制，因为春秋战国时，关于诸侯能不能封泰山，曾有过议论。《史记》所载，舜、禹以后确实行过封禅的只有两个人，即秦始皇和汉武帝。

秦始皇做了三年皇帝，巡狩郡县，带了齐、鲁的儒生博士七十人，走到泰山下。他已从“秦文公获黑龙”上证明了他的受命，所以，他是一定要实行这个所谓自古相传的典礼。不幸封禅之礼虽说为旧章，毕竟没有实际的根据，临到办事的时候，儒生博士便议论纷纷，莫衷一是。“始皇闻此议各乖异，难施用”（同上），于是把他们全部斥退，自己到泰山顶上去行封礼，又到梁父山去行禅礼。他的礼节大都取自秦国祭上帝时采用的一套仪式。西汉以后，封泰山祭上帝的祭典就逐渐不被重视，到汉武帝时，才又进行了一次，由此而把年号改为元封。

三、祭 五 帝

战国末期到秦汉之间，上帝的下属神大量增加，再加上阴阳五行观渗入，崇拜上帝的迷信也复杂化起来。金鹗《求古录明堂考》说：“五帝为五行之精，佐昊天化育，其尊亚于昊天。”就是说，天神之中，以昊天上帝为最尊，有五行配合五方而成为五帝，他们辅佐昊天上帝化育万事万物。有五行配合五方而

成的五帝是：

东方的苍帝，主木，名叫灵威仰。

南方的赤帝，主火，名叫赤熛怒。

中央的黄帝，主土，名叫含枢纽。

西方的白帝，主金，名叫白招拒。

北方的黑帝，主水，名叫汁光纪。

阴阳家还制造出所谓迎五气之祭。立春祭苍帝，立夏祭赤帝，季夏祭黄帝，立秋祭白帝，立冬祭黑帝。他们把苍、赤、黄、白、黑五帝做为最高神上帝的辅佐神加以崇拜。在汉武帝时，阴阳家根据阴阳说拾出一个“太一”，以此去取代上帝，进行祭拜。《史记·封禅书》说：

亳人谬忌奏祠太一方，曰：天神贵者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊，用太牢。

从谬忌所说的祭制和祭法都可看出，所谓太一就是上帝的别名。有些阴阳家又根据“三五兴运”的观点，造出所谓“天一、地一、太一”的“三一”系列神。所谓天一是阳神，地一是阴神，太一更在阴阳之前，为阴阳所从出，所以谓之最贵。《易传》说：“易有太极，是生两仪。”太一便是太极，天一和地一便是两仪。至高无上之谓泰，绝对不二之谓一，本来是个哲学名词，却被宗教迷信者借用作为神灵的称号。从此，太一就是上帝之名，上帝就是太一之位，终汉代两者都是混而为一。元狩三年（公元前一二〇年），齐人少翁得到武帝的信用，在长安西北的甘泉山筑造离宫，画了天、地、太一诸神，时时拜祭。元鼎五年（公元前一一二年），武帝又在甘泉立起太一坛。五帝是太一的辅佐，所以他们的坛环绕在下面，青、赤、白、黑四帝各按照五行说中的东南西北的方向，只有居中的

黄帝没法办，便把他的坛安置在西南角上。祭的时候，杀一白鹿，把猪和酒装在它的肚里；又杀一白鼈牛，把白鹿装在它的肚里。掌祭太一的祝宰穿的是紫色衣，掌祭五帝的分穿了青赤诸色衣。后来武帝在汶上造了明堂，也把太一和五帝祀在堂上。五帝分司五个天，太一做他们的总管。由上可见，由于阴阳五行观渗透到宗教神学领域，使得上帝崇拜的范围有所扩大。但另一方面，由于以上帝（太一）为中心的五帝崇拜系统的建立，使在春秋战国时被破坏的天上秩序，在汉代又得以重新确立。从而使上帝崇拜继续流行。

第二节 巫术与术数迷信的发展

中国的古代宗教，在西汉以前是很简单的，主要是崇奉上帝和祖先，其祭礼主要是郊祀、宗庙。无论是秦文公在鄠衍祭白帝，秦宣公在渭南祭青帝，秦灵公在吴阳祭黄帝和炎帝，秦始皇上泰山封禅，还是汉孝文帝在渭阳祭五帝，汉武帝在甘泉泰畤坛祭太一（上帝），所有这些都注重的是王命天授和鬼神迷信，其内容和形式还是零碎的、随意的，没有形成系统的宗教迷信。武帝以后，随着严密的阴阳五行说的建立，术数迷信取代鬼神迷信而获得了很大的发展。系统的阴阳五行说的建立，不仅确定了群神的祭祀，而且为社会历史的变迁和社会人事的决定提供了一个更为广泛的神秘的宗教依据。

一、《月令》的天人感应思想

前面我们已经说过，阴阳五行思想起源甚早。较系统的五行说见于《洪范》，“阴阳”作为理论概念，见于《周易》，而

首先把五行与阴阳混合统一起来的大概是战国时的阴阳家。宣扬天人感应论的阴阳五行学说在它以后的发展过程中，不断地变换花样，去寻求与新的东西的结合。《月令》一书的出现，正是这一趋势的具体反映。《月令》的成书可能较晚，但不会晚于战国末年，因为吕不韦已将其汇入《吕氏春秋》。按《吕氏春秋》的体例，首类是“纪”、春、夏、秋、冬有孟、仲、季三纪，一年共十二纪。每纪的首篇是该月的月令，记述当月的季节、气数、天象、物候、农事、政令，并与相应的五行、五方、五音、五色、五祀及天干等相配。《月令》的中心观念是“春生、夏长、秋收、冬藏”八个字。但《月令》的作者，却把这种自然的季节变化配以阴阳五行思想，去比附和解释有关社会人事的现象。认为社会人事要适应时令，不然就要引起灾变。具体说来，春天是万物生长的时候，一切的政治和人事都应向着生长方面进展。此间，刑罚要停用，犯人的桎梏要解除，伐木和打猎要禁止，让人和物各得其所欣欣地生长。一到秋天，造物者降下一股肃杀之气，草木随着黄落，国家也就可以出兵打仗、行法杀人了。但如果“孟春行夏令”，则“风雨不时”，行秋令则“疾风暴雨至”。可见，《月令》的宗旨和《尚书·洪范》所宣扬的五行思想是一致的。《洪范》也把人事的“貌、言、视、听、思”和天气的“雨、暘、燠、寒、风”相配，以此证明人事与天气的相互感应。

《月令》思想的真正实行是西汉以后的事。顾颉刚先生在《秦汉的方士与儒生》一书中说道：“自从王莽当权，建筑了明堂，又征求通《月令》的人，一时祭祖先，封诸侯，行大射，都在那边，做得有声有色。王莽失败之后，长安的明堂毁废，光武帝继续在洛阳兴造。明帝永平二年（公元五九年），下诏

祀光武帝于明堂以配五帝，又颁发时令，迎气于五郊：立春之日，迎春于东郊，祭青帝和句芒，车骑服饰都青色，唱的是《青阳》之歌。立夏之日，迎夏于南郊，祭赤帝和祝融，车骑服饰都赤色，唱的是《朱明》之歌。前立秋十八天，迎黄灵于中兆，祭黄帝和后土，车骑服饰都黄色，唱的是《帝临》之歌。立秋之日，迎秋于西郊，祭白帝和蓐收，车骑服饰都白色，唱的是《西皓》之歌。立冬之日，迎冬于北郊，祭黑帝和玄冥，车骑服饰都黑色，唱的是《玄冥》之歌。

“从此之后，‘顺时令’遂为帝王施政的总纲。章帝元和二年（公元八五年），下诏道：‘春天是生养万物的时候，应当息事宁人以奉天气。’这年的秋天，又下诏道：‘《月令》冬至之后，但有顺阳助生的明文，而不载鞠狱断刑的政令。天子的生杀是应当顺着时气的。现在特定一种法律：凡在十一月和十二月里，不许送上刑狱的报告。’那年十一月冬至，又依照《月令》，把关梁闭起。……章帝之后，历朝帝王也多在春天养幼赈贫，在秋天养老恤刑。”

所以，时令只能顺，不能逆。如果逆时令，上天就会降下灾异，而这种灾异的发生又是建立在君主的态度和言行不正的基础上的。可见，阴阳五行与时令配列的迷信观念，实际上也是一种灾异迷信。

二、五行相配的神秘系统

我们已经知道，阴阳五行说为战国阴阳家所创。秦灭六国，首次实行这种学说，改正朔，易服色以应五德转移。汉代以降，五行说与汉人创立的“三统说”相结合，发展到它的全盛时期。一种五行相生相尅的神秘系统建立起来。在具体叙说五

行与三统相配的实行情况以前，有必要先将五行相生相尅的形式阐述一下。

五德终始说始于邹子。邹子之书，今已不传，其说只能从后人记述中窥见。《文选》沈休文《齐故安陆昭王碑》李善《注》引《邹子》曰：“五德从所不胜，虞土，夏木，殷金，周火。”左思《魏都赋注》引《七略》亦曰：“邹子终始五德，从所不胜。土德为始，木德次之，金德次之，火德次之，水德次之。”《吕览·应同》以黄帝为土德，禹为木德，汤为金德，文王为火德。《淮南子·齐俗》说，有虞氏祀中雷，服尚黄，夏后氏祀户，服尚青，殷人祀门，服尚白，周人祀灶，服尚赤。

五行说有相尅相生两个次序。五行相尅的次序是：木尅土，金尅木，火尅金，水尅火。五行相生的次序是：木生火，火生土，土生金，金生水，水生木（木——火——土——金——水）。秦以前，认为黄帝得土德，禹据木德而兴，此后汤以金德而尅夏木，文王以火德而尅商金。他们各有表德的符应和制度服色。

五行说和三统说都是应天子“受命”的需要而建立的，因而，为了证明自己是受了天帝之命的，当然可以根据皇帝自己的需要去解释这些学说。所以，在五行说的实行中出现了不少混乱。然而，正是在经过了这一混乱以后，得以最终建立起五德终始神秘系统。

秦始皇既并天下，按照五行相尅的次序，当应居于尅周火的水德。汉高帝灭秦而建汉，自以为始立黑帝祠而居于水德。到文帝时，有人根据五行相尅说，认为汉革秦命，应以土德代水德。其后经过许多人的所谓有根据的抗争，才由水德改为土德。汉武帝太初元年，宣布改制。他用了三统说定正朔，用了

五德说定服色。因为汉是黑统，黑统建寅，故以正月为岁首；又因汉是土德，土德尚黄，故以黄为服色。汉武帝穷兵黩武，用财无度，使得天下骚乱，人心浮动。笃信五德说和三统说的人以为汉的气运已尽，该改朝换代。昭帝、宣帝时就有人劝他们禅位贤人，结果均以妖言惑众之罪被诛杀。时至平帝，王莽制造符命来为自己篡位寻找根据。或言平帝末年，火德销尽，土德当代。又得哀章作的“赤帝行玺邦传予黄帝策书”的符命，表示是五帝中的赤帝传授给黄帝的，这赤帝便是汉高帝。而赤帝汉氏高皇帝的神灵又承了天命而传国于莽。于是王莽认为得了天命，定国号为新。以十二月朔癸酉为始建国元年正月朔，服色配土德尚黄，牺牲应白统尚白。可见，王莽在三统说中自居白统。白统本上承黑统，但他在五德说中自居土德，与汉的制度一致，而把汉朝说成了火德。依照邹衍的说法，后代是用了前代所不胜之德去尅伐前代的，所以夏用木德而尅黄帝的土德，秦用水德而尅周的火德。汉即使改为火德，继承它的也应是水德，而王莽偏以土德而自居。可见五德说和三统说运用的混乱。然而，王莽自有他的根据，因为五德说和三统说本系杜撰，所以它们可以被重新杜撰来服务于杜撰者。

王莽所以改汉为火德，其宗旨原在夺取汉的天下。而这一点同样也是从五行说寻求根据，只是依了五行相生的次序。五行相生的次序是，木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。王莽声称其天下是汉高帝传给他的，当然这只有祥和，毫无尅伐之意，所以应用相生说而不用相尅（胜）说。王莽既自居土德，按五行相生的次序，当是“火生土”。为此，王莽还为汉高帝制造出火德的符瑞，即高帝以赤帝子斩白帝子，象征汉的灭秦。王莽既然在五行相尅（胜）说之外又另造了一个五行

相生说，因此，他们就有必要重新安排五德终始表，去创造一个新的系统，从而去重新整理编排古代社会循环往复的历史系统。由他们写定的“全史五德终始表”如下：

木	闰水	火	土	金	水
1		2	3	4	5
太皞伏羲氏	共工	炎帝神农氏	黄帝轩辕氏	少皞金天氏	颛顼高阳氏
6		7	8	9	10
帝喾高辛氏	帝摯	帝尧陶唐氏	帝舜有虞氏	伯禹夏后氏	商
11		12	13		
周	秦	汉	新		

“邹衍的五德说还没有转完一回，哪里知道过了二百数十年就会转到第三回！邹衍本说禹为木德，其符瑞是‘天先见草木秋冬不杀’，到这时禹就成了金德，是白帝之子了，邹衍本说汤为金德，其符瑞是‘天先见金刃生于水’，到这时他也变了水德而为黑帝之子了。邹衍又说文王时‘赤鸟衔丹书，集于周社’，表明他是火德，但到这时他又成了木德，赤雀衔到的丹书上的文字是‘姬昌，苍帝子’了。为什么要这样变？原来它的中心是建筑于

火：炎帝——帝尧——汉高帝

土：黄帝——帝舜——王莽

上的。这个中心绝对不能变，所以中心以外的一切就不得不抛去了各个的本来面目而迁就它了。”^①

以上我们可以清楚地看到，邹衍首创的“五德终始说”，发展到王莽时，已构成一个完整的运转系统，其神秘的色彩更加浓厚，而其为政治服务的本质亦更加明显。以后的刘秀，虽然也利用了王莽所谓汉居火德这一点，凭借五德说，去实现其“光复旧物”的事业。但总的说来，五德说在两汉兴盛一段时间后，渐渐消弱。代之而起的，是与之有着本质相通的，即宣扬帝命天授的讖纬说以及天人感应的灾异说。总之，终汉之世，一直被封建宗教迷信所笼罩，它是一个迷信的时代。

^① 参见顾颉刚《秦汉的方士与儒生》。

第四章 两汉官方神学

中国封建社会发展到汉武帝时代已较为巩固和强大，作为封建统治政权最集中的体现——王权，也随之得到加强。为了使封建的政权和王权得到更绝对和神圣的证明，必然要寻找一神学来充当这种证明的根据。起来构建一种最终为官方所御用的神学体系的是被推崇“为群儒首”、“为儒者宗”的董仲舒。继董仲舒之后，到西汉末年及东汉初，在统治阶级的支持下，又盛行一种谶纬神学。东汉章帝时，又以《白虎通》的神学世界观作为思想统治的工具。由董仲舒开其端，谶纬神学衍其流，《白虎通》成其果的神学理论，形成了两汉官方神学发展的三个阶段。

第一节 董仲舒的神学世界观

董仲舒是汉初今文学派的一个主要人物，他适应汉代政治的需要，发挥儒家经典的微言大义，并通过对早期阴阳五行说的改造和利用，重建起天有意志的神学世界观，进一步把天命观念神秘化、系统化，形成一套神学体系。从而开了封建统治阶级建立神学理论的先河。

董仲舒神学体系的建立主要是通过对传统神学范畴“天”进

行加工来实现的。他将西周天命神学中的神灵之天、义理之天、自然之天的三重含义全部摄入“天”范畴之中，使其成为一个十分含混的神学的总体性范畴。董仲舒首先是确立天的绝对性、至上性以及神秘性。他说：“天者，万物之祖，万物非天不生”（《春秋繁露·顺命》），“天亦人之曾祖父也”（《春秋繁露·为人者天》）。为了使这一绝对性和至上性的天获得神学规定，并最终将天规定为绝对的至上神，董仲舒由此提出了反映这一总体性范畴的命题，即“天者，百神之君也”（《春秋繁露·郊义》），“天者，百神之天君也”（《春秋繁露·郊语》）。这样一来，天就具有了绝对的至上神的意味，取得了统摄自然与社会的职能。

一般说来，董仲舒在神灵意义上的天的论述，主要是为“君权神授”寻找直接的理论根据，他说：

故天将授舜主天法商而王……天将授禹主地法夏而王……天将授汤主天法质而王……天将授文王主地法文而王。（《春秋繁露·三代改制质文》）

受命之君，天意之所予也。（《春秋繁露·深察名号第三十五》）

受命之君，天之所大显也。（《春秋繁露·楚庄王》）

很显然，这里所谓的天，是一种有意志并能主宰一切的人格神，地上的君主是顺天志受天命来统治人间的。由此可见，这种君权神授思想是先秦以来的传统天命观念的沿袭。不过，董仲舒将这一天子秉承天命主宰人世的神权格式加以明确化和系统化，从而建立了天——天子（君）——民的神学统属关系，这就迎合和适应了封建统治者的政治需要。他是这样说的：

唯天子受命于天，天下受命于天子，一国则受命于君。君命顺，则民有顺命；君命逆，则民有逆命。故曰一人有庆，万民赖之，此之谓也。（《春秋繁露·为人者天》）

为了更好地证明君权神授，董仲舒于邹衍的“五德终始”说之外，又创立了“三统”说。他认为，相继的朝代都要“徙居处”、“更称号”、“改正朔”、“易服色”，自成一“统”。之所以然者，“无他焉，不敢不顺天志而明自显也”（《春秋繁露·楚庄王》）。例如，夏代以寅月为正月，其时“天统气始通化物，物见萌达，其色黑”，于是夏朝的朝服、车马、旗帜、牺牲，都尚黑，就成为“黑统”。商朝以丑月为正月，其时“天统气始蛻化物，物始芽，其色白”，于是商朝的一切都尚白，就成为“白统”。周朝以子月为正月，其时“天统气始施化物，物始动，其色赤”，于是周朝就一切尚赤，就成为“赤统”。这“三统”都是天志的显示。所以，“三统”说与“五德终始”说一样，都是力图说明王朝的变迁是由天神决定的。这种为君权神授所提供的理论根据，当然地受到封建统治者的欢迎和接受。值得注意的是，董仲舒在论述王权神授的时候，用了“天志”这一范畴。这显然是因袭了墨子的思想。在中国宗教的历史发展中，董仲舒是除墨子以外，唯一使用了“天志”这一宗教范畴的人。

董仲舒沿着神学的思路，继续为统治者寻找神学的理论根据。他在义理意义上对天的论述，就是为封建的伦理纲常寻找绝对的依据。他说：

是故仁义制度之数，尽取之天。……王道之三纲，可求于天。（《春秋繁露·基义》）

仁之美者在于天。天，仁也。……人之受命于天也，

取仁于天而仁也。（《春秋繁露·王道通三》）

而在董仲舒看来，义理之天是要通过阴阳五行这一中介才能显示它的性质和功能。他说：

明阴阳出入实虚之处，所以观天之志。辨五行之本末顺逆，大小广狭，所以观天道也。（《春秋繁露·天地阴阳》）

具体说来，董仲舒用阴阳五行等神学以论证儒家仁义道德、纲常名教，积极把儒学神学化。《汉书·五行志》说：“董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。”董仲舒以天道的阴阳关系为“三纲”作了充分的论证。他首先把阴阳加上封建道德属性。认为阳德阴刑，而天是有意崇阳贱阴，所以天也就贵德贱刑。然后把这种阳尊阴卑观念完全纳入伦理道德范畴，以此证明君对臣，父对子，夫对妻具有绝对的统治权。他说：

君臣父子夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。阴道无所独行，其始也不得专起，其终也不得分功，有所兼之义。是故臣兼功于君，子兼功于父，妻兼功于夫，阴兼功于阳，地兼功于天。（《春秋繁露·基义》）

就是这样，董仲舒把三纲与阴阳附会在一起，并将这种比附当作“论证”，让人们相信三纲确为天所立定而加以信奉和服从。

与明阴阳而观天志相联系，董仲舒又试图辨五行以观天道，并在广泛的范围内来证明封建的政治、伦理原则皆取法于天（五行）。

董仲舒把五行解释为五种封建道德属性，说成是孝子忠臣之行。他说：

故五行者，乃孝子忠臣之行也。（《春秋繁露·五行

之义》)

故五行者，五行也。由此观之，父授之，子受之，乃天之道也。故曰夫孝者，天之经也。（《春秋繁露·五行对》）

可见，董仲舒把封建的“孝道”视为“天之道”、“天之经”，其目的当然是神化这种道德，而一旦封建的纲常名教获得了宗教神学的依据和旨趣，就会成为神圣不可违背的天条，从而起到加强和巩固现实封建宗法制度的作用。

董仲舒还继承了邹衍“五德转移”的说法，提出“五行顺逆”说，以此说明社会治乱的原因。被董仲舒称为“天次之序”的五行有两种基本次序和功能，即所谓“比相生而间相胜”。^①他说：“行者，行也，其行不同，故谓之五行。五行者五官也，比相生而间相胜也，故谓治。逆之则乱，顺之则治。”（《春秋繁露·五行相生》）这里，董仲舒把五官与五行相比附，并认为五官取法五行。因此，五官要以行仁义德政为己任，这样便能和谐相顺。如果不行仁义而暴戾恣横，则会发生相尅相逆，引起动乱。也就是说，五行之官，其序其能乃天之数，断断不可违逆。他说：

五行之随，各如其序。五行之官，各致其能。……是故木主生而金主杀，火主暑而水主寒，使人必以其序，官人必以其能，天之数也。（《春秋繁露·五行之义》）

这样就把五行的相生相尅完全作为封建帝国政制、赏罚等行政的依据。

^①比相生而间相胜。相生的顺序是金→水→木→火→土→金……相邻（比）的两行有相生的关系。间相胜的顺序是：金→木→土→水→火→金……隔开（间）的两行有相胜的关系。

由上可知，董仲舒是把封建的社会政治和伦理与战国以来十分流行的阴阳五行思想相配合，从而使封建的政治伦常找到了一个神学的理论基石。董仲舒的三纲取法于阴阳，忠孝取法于五行，以及官制象天等思想为以后的《白虎通》所继承，并对后期的封建社会产生了很大的影响，

在董仲舒的神学思想体系中，还包含着一种以自然之天形式出现的天人感应论。天人感应是一种古老的观念。这种观念认为，天上的星象、自然界的异象和人事有关，人的行为能使上天作出反应，天能够了解人的行为，并进行赏善罚恶。在董仲舒以前，天人感应思想还没有系统化。董仲舒为了适应大一统的封建帝国的政治需要，建立了一个完备的天人感应理论。

董仲舒以同类相动来论证天人感应。他提出“天人之际，合而为一，同而通理。”（《春秋繁露·深察名号》）在他看来，这一“同而通理”则是天人都具有意识和情感。他说：

天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也。（《春秋繁露·阴阳义》）

而自然界的春、夏、秋、冬则又分别体现了天的庆、赏、罚、刑。董仲舒说：

庆赏罚刑与春夏秋冬以类相应也，如合符。故曰王者配天，谓其道。天有四时，王有四政，四政若四时，通类也，天人所同有也。（《春秋繁露·四时之副》）

既然天人通类，那么通类即可相应，故而人事的好坏会招致天的福佑或惩罚。董仲舒是以灾异、祥瑞等自然界的异常现象的出现作为感应的主要方式。在他看来，祥瑞是天佑的征象，又称受命之符，他通过周文王、武王获白鱼赤鸟之瑞来证明天人具有某种神秘的感应关系。他说：

天人之人同心归之，若归父母，故天瑞应诚而至。

《书》曰：“白鱼入于王舟，有火复于王屋，流为乌。”此盖受命之符也。（《贤良对策》）

而灾异则是天谴的预兆，又谓之谴告。这也是董仲舒的天人感应所采取的主要形式。他说：

灾者，天之谴也；异者，天之威也。谴之而不知，乃畏之以威。……凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之。谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之。惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此见天意之仁，而不欲陷人也。（《春秋繁露·必仁且知》）

这里，董仲舒把天说得活灵活现，完全是一位有意志、有目的的并拥有绝对权威的人格神。这一人格神（天）虽然不能直接用语言“淳淳然告命”，但却可以通过一系列灾害、怪异等自然现象来表达天的意志。值得注意的是，董仲舒推阐的这种谴告说，其对象是封建的皇帝、君主，目的是使君主相信，天所呈现的灾异现象是天对他们补过救失发出的警告，只要人君省天谴而畏天威，及时修身审己，弃恶明善，修德善政，那么，就可以避免殃咎的降临。由此可见，董仲舒把施行儒家所强调的仁义德政看作是神秘的天人感应的需要。这样又使得儒家的政治学说依附上了神学。

综上所述，董仲舒借助神灵之天和三统说为封建君主和封建王朝制造了神学根据，通过阴阳五行与封建的三纲五常的比附，使儒家伦理学说具有了宗教意味，凭借灾异谴告的天人感应论，使儒家的政治思想带上了神学色彩。而所有这一切，都使得封建的意识形态宗教化了。从中国宗教史的角度来看，董仲舒神学体系的建立，标志着中国封建社会官方神学创立的开

始。其后的讖纬神学和《白虎通》神学世界观的创建都是沿着这条道路来展开和发展的。

第二节 讖纬神学的起源及盛行

一提起讖纬，人们就会想到它是起源于西汉末年而盛行于东汉的一种宗教迷信。作为一种社会思潮，讖纬兴起于哀平之世。但讖纬原非一类，在弄清讖纬神学的起源之前，应先分别对讖与纬之含义及源流作一考察。

讖具有应验、灵验之义。《说文》曰：“讖，验也，从言，讖声。”凡是有应验的预言，就叫做“讖”。如《四库全书总目》所说：“讖者诡为隐语，预知吉凶。”所以，我们说，讖或讖语，是神预示人间吉凶祸福的启示或隐言。据此，讖的起源很早。

《礼记·中庸》有所谓：

至诚之道，可以前知。国家将兴，必有祚祥；国家将亡，必有妖孽。

这可能是古人信讖之原。《史记·赵世家》载：“秦缪公尝病，七日而寤，醒后对人说：“帝告我：‘晋国将大乱，五世不安；其后将霸，未老而死。’”他叫人把这些话写出来，称它为“秦讖”。晋顷公十三年（公元前五一三年），扁鹊为赵简子治病，赵简子也七日而寤，醒后对他的大夫说：“帝告我晋国且世衰，七世而亡。”这些话也都令人记出藏好，即成为“赵讖”。这是有记载的较早的讖语，其内容都是政治预言。但典型的讖语是政治“隐语”，即政治谜语。如秦始皇喜欢神仙方士，三十二年（公元前215年），他派燕人卢生入海求神仙。卢生到了海里没有见到神仙，却得到一本图书，上面写着“亡秦者胡

也”。这就是政治隐语。“胡”是一个谜。秦始皇认为是 指北方之胡（匈奴），于是派蒙恬领三十万大军，筑长城防胡。以后秦朝在二世时灭亡，二世名胡亥，才知“谶语”所指的是胡亥。以上谶语预示的，都是国家兴亡和君主的吉凶祸福。

所谓“纬”，《说文》曰：“纬，织横丝也。”织布上的横丝是纬的本义。因为织布上的纵丝称经，纬相对经而言。因而，用神学观点来解释经书的书，被称作纬书。汉代儒学有“五经”、“七经”之说，纬书也有“五纬”、“七纬”之称。自“六经”以及“孝经”都有纬。纬书托名孔子。他们说是孔子编成了《六经》之后，深恐经文深奥，所以别立纬和谶，使它们变得通俗一些。东汉时，谓六经为外学，七纬为内学。所谓《七纬》，就是《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》、《孝经》的纬。他的名称，据《后汉书·方术传注》及王应麟《困学记闻》有：

（一）《易纬》六：《稽览图》、《乾凿度》、《坤灵图》、《通卦验》、《是类谋》、《辨终备》。

（二）《书纬》五：《璇机铃》、《考灵曜》、《刑德放》、《帝命验》、《运期授》。

（三）《诗纬》三：《推度灾》、《记历枢》、《含神务》。

（四）《礼纬》三：《含文嘉》、《稽命征》、《斗威仪》。

（五）《乐纬》三：《动声仪》、《稽耀嘉》、《汁图征》。

（六）《春秋纬》十三：《演孔图》、《元命苞》、《文跃钩》、《运斗枢》、《感精符》、《合诚图》、

《考异邮》、《保乾图》、《汉含孳》、《佐助期》、
《握诚图》、《潜潭巴》、《说题辞》。

(七)《孝经纬》二：《援神契》、《钩命决》。

纬书自隋以后大都散亡，保存至今的有易纬《乾凿度》、
《乾坤凿度》，其余都系残篇片断。纬书辑本有明孙谷的《古
微书》三十六卷，清黄奭《汉学堂丛书》辑讖纬十一类，五十
五种。马国翰《玉函山房辑佚书》辑纬书四十种，赵在翰所辑
《七纬》，近年日本学者安居香山、中村璋八合著《纬书集
成》，是较完备的辑本。

最古的讖纬要算《河图》和《洛书》了。纬书的作者们说，
黄河里出来的图，叫《河图》；洛水里出来的书，叫《洛书》。
刘歆认为，伏羲氏王天下，受了《河图》，照样画出来，就是
八卦。禹治洪水，天赐《洛书》，照样排列出来，就是《洪
范》。纬书则说，《河图》是龙马驮出来的，《洛书》是神龟
献上来的。讖纬里以属于《河图》和《洛书》的为最多。因为
讖纬书里有图有书，因此又称为“图书”、“图纬”、“图讖”。又
因《尚书纬》中有十数种为《中候》，亦总称为“纬候”。讖纬
的主要内容是符命、预言，故又称“符命”、“符书”、“讖记”，
或称“经讖”。

至于纬书产生于何时，众说纷纭，时人概为六说：（1）
刘师培《讖纬论》说：“吾谓讖纬之言，起于太古。”（2）任
道镛《纬摺序》说：“纬书之立，实始周世。”汪继培也持此说。
认为“纬候之书，周季盖已有之。”（《纬候不起于哀平辨》）

（3）《古微书·洛书纬序》主纬书出于春秋季世。（4）郑
樵《通志艺文略》说：“讖纬之学，起于前汉，及王莽好符命，
光武以图讖兴，遂盛行于世。”（5）张衡、刘勰、孔颖达、陈

振孙、晁公武、吴廷翰、顾实等，都主张“惑纬之兴，始于哀平。”（6）陈世望《古微书跋》说：“考纬之兴炽于东汉。”

关于纬书的作者，前人也多有论及，综之有以下诸说。

- （1）纬书自认为纬书始于包牺而止于轩辕，而再由苍颉演修。
- （2）俞正燮《癸巳类稿书开元占经目录后》认为纬书作于太史。
- （3）金鹗《纬候不起于哀平辨》认为孔子于六经之外，别立纬及讖。
- （4）张惠言《易纬略义序》说：“纬者，其源出于孔子七十子之徒，相与传夫子之微言，因以识阴阳五行之序、灾异之本。”
- （5）陈槃《讖纬溯原》认为讖纬当溯原于邹衍及燕齐海上方士。

纬与讖有别是可以肯定的，它们分别产生的时代也不相同，且纬书产生的时代，更难得出定论。我们无需在此问题上纠缠。如果我们综合的去探讨讖纬的起源的话，那么，可以说，将讖与纬相合而推阐灾异符命术数迷信的讖纬神学当是汉儒所为。

《四库全书总目》说：

盖秦汉以来，去圣日远，儒者推阐论说，各自成书，与经原不相比附。如伏生《尚书大传》，董仲舒《春秋阴阳》，校其文体，即是纬书。特以显有主名，故不能托诸孔子。其它私自撰述，渐杂以术数之言。……迨弥传弥失，又益以妖妄之词，遂与讖合而为一。

皮锡瑞《经学历史》亦说：

纬与讖有别。……图讖本方士之书，与经义不相涉，汉儒益增祕纬，乃以讖文牵合经义。

对于这种以灾异符命为内容的讖纬神学的起源，东汉思想家张衡有更具体和更有说服力的论述：

讖书始出，盖知之者寡。自汉取秦，用兵力战，功成业遂，可谓大事，当此之时，莫或称讖。若夏侯胜、眭孟之徒，以道术立名，其所著述，无讖一言。刘向父子领校秘书，阅定九流，亦无讖录。成、哀之后，乃始闻知。

（《后汉书·张衡传》）

从上可知，讖纬神学源于西汉的成、哀之后。它是王莽时的种种图书符命激起来的，适应了王莽代汉的需要。从西汉末年成哀时期讖纬的兴起，到哀、平时期讖纬的盛行，再到东汉时期讖纬的极盛，可以知道，讖纬神学是适应了各种政治势力为其夺取统治权的需要，才被制造和利用的。王莽就是因为“风盖州令塞外蛮夷献白雉”被封为安汉公。又以“告安汉公莽为皇帝”的讖文，做上了假皇帝。同样又以哀帝“天帝引玺金匱图”和“赤帝行玺邦传予黄帝金策书”二铜匱之符而作了真命天子。其后，刘秀根据《赤伏符》“刘秀发兵捕不道，卯金修德为天子”的讖文，欲登皇帝宝座。当时，公孙述也引用讖纬证明他是真命天子，并同刘秀作斗争。最后，光武帝刘秀以《赤伏符》受命，又用了《西狩获麟讖》来折服公孙述，统一了天下。所以，光武帝非常迷信讖纬。在他面前“极言讖之非经”的桓谭，险些遭到诛杀。光武帝即位三十年，群臣请封禅泰山，报答天佑。他下诏，认为自己无德不许。至建武三十二年（公元五六年）正月，他行过泰山，夜读《河图·会昌符》，读到“赤刘之九，会命岱宗”，又认为封禅之事可以行得，便命人把《河》、《洛》讖文凡有说到封禅的都搜集起来，得到三十六条。他便依照汉武帝元封时的故事举行。后将建武三十二年改为中元元年。就在这年的十一月里，光武帝“颁布图讖于天下”（《后汉书·光武帝纪》，把讖纬神学作为思想统治的工具。

这期间以及以后的时期，讖纬虽有桓谭疾其虚伪，尹敏戏其深瑕，张衡发其僻谬，荀悦明其诡诞，而讖纬的势力，终汉之世，未尝稍衰。就连曹丕受禅也利用了图讖。讖纬到了隋炀帝即位，才得以禁止。《隋书经籍志》说：

炀帝即位，乃发使四处收天下书籍，与讖相涉者，皆焚之。为吏所纠者至死，自是无复其学。

第三节 讖纬神学的内容

讖纬内容十分庞杂，遍及天文地理，风土人情，文字训诂，典章制度、释经解经等等。但我们是从宗教神学的角度去审视讖纬，它的神学内容包括天帝崇拜，灾异感应，讖语符命，感生迷信等等。讖纬神学，实际上是原始宗教、古代巫覡的遗风，是与神秘化了的阴阳五行的牵合，是西汉灾异迷信的发展。讖纬的神学本质正是通过这些方面而体现出来。

一、天帝崇拜

我们已知，天帝崇拜是夏商周三代的共同观念。秦汉以降，天帝崇拜渗入了阴阳五行，由五行之说而生青、黄、赤、白、黑五帝之祀。秦襄公以后，历祭白、青、黄、赤四帝，汉高帝复加黑帝而为五祀。随着秦汉术数迷信的进一步发展，言天命，信上帝，莫不以阴阳五行为根据。讖纬神学的制造者，当然也迎合了时代的崇尚。《春秋纬·运斗枢》说：“五帝修名立功，修德成化，统调阴阳，招类使神。”（《风俗通义》卷一引）

《尚书纬·璇机铃》说：“帝者天之号，……天有五帝以立名。”他们将五帝与五行、五方、四时、五色、五帝座星等相配，以

宣扬神秘的天帝崇拜。他们说：天上太微宫里有五帝座星。管春天的是苍帝（青帝），他的名字叫灵威仰。他身长九尺一寸，性情仁良温让，他使唤的是岁星。管夏天的是赤帝，名叫赤熛怒，他头形尖锐，身长八尺七寸，性情宽明多智，他使唤的是荧惑星。管季夏的是黄帝，名叫含枢纽，他的性情重厚圣贤，他使唤的是填星。管秋天的是白帝，名叫白招拒，他的性情勇武诚信，他使唤的是太白星。管冬天的是黑帝，名叫汁光纪，大头，他使唤的是辰星。

另外，我们将讖纬作者使五帝与五方、五色、五行等等相配而成的系列用图表表示如下：

五帝名 ⁽¹⁾	方位 ⁽²⁾	颜色 ⁽³⁾	精类 ⁽⁴⁾	庙名 ⁽⁵⁾	季候 ⁽⁶⁾	宿名 ⁽⁷⁾	五行 ⁽⁸⁾
苍帝灵威仰	东方	苍	青龙	灵府	春	房	木
赤帝赤熛怒	南方	赤	朱鸟	文祖	夏	翼	火
黄帝含枢纽	中央	黄	麒麟	神斗	中	氏	土
白帝白招拒	西方	白	白虎	显纪	秋	娄	金
黑帝汁光纪	北方	黑	玄武	玄矩	冬	张	水

(1) (2) (3) (5) 见《春秋纬·文跃珣》，(4) 见《诗纬·含神务》，《黄氏逸书考》，(8) (7) (6) 见《吕览十二纪》，并《春秋纬·合诚图》、《汉学丛书》。

二、灾异感应

灾异感应所宣扬的是一种天人感应论，它认为上帝、神

干预和决定社会现象通过某种自然现象作为征兆和媒介。换言之，把自然灾害和某些特异的自然现象的发生，视为天（上帝）对人的示警或惩罚。原始宗教里就有这种迷信的痕迹，春秋战国时期，这种灾异迷信也被渲染。随着术数迷信的不断发展，尤其是阴阳家，将阴阳五行混合起来，结合着固有的天命思想，一时间，灾异迷信十分盛行。到了西汉，五经家好以阴阳五行附会经义，盛谈灾异。如《春秋》公羊家有董仲舒的《春秋繁露》，所列求雨止雨以及谴责的魔术。《书》则有刘向《洪范五行传论》的灾异思想。《易》则有孟喜、京房的象数灾异思想。这种儒家与方士思想混合的结果，使得儒学披上了一重原始迷信的色彩。他们的书和思想，如果抹去姓名就属于纬书，即是讖纬神学。因此，我们可以说，他们的思想是讖纬神学的前导。就这个意义上来说，五经家与方士的混合而使讖纬蜂起。章炳麟对此指出：

及燕、齐怪迂之士兴于东海，说经者多以巫道相糅。故《洪范》旧志之一耳，犹相与抵掌树颊，广为抽绎。伏生开其源，仲舒衍其流。是时适用少君、文成、五利之徒，而仲舒亦以推验火灾，救旱致雨，与之校胜；以经典为巫师豫记之流，而更曲《春秋》，云为汉氏制法，以媚人主而募政记。昏主不达，以为孔子果玄帝之子，真人尸解之伦。讖纬蜂起，怪说布彰，……则仲舒为之前导也。（《章氏丛书·太炎文录》二《驳建立孔教议》）

讖纬神学所宣扬的灾异感应，是对西汉诸儒倡言的灾异论的直接继承和发展。在纬书大量的灾异谴责学说中，天同样被视为是一种有意志的，能祸福于人的人格神，天所呈现的自然

现象，也被看作是对社会人事的感应。这种思想在纬书中有大量的记载：

人主自恣，不循古，逆天暴物，祸起，则日蚀。

主势集于后族，群妃之党横潜为害，则月盈。（《春秋纬·运斗枢》）

荧惑入北斗魁，中而守之，十日，天下大乱，易其王，天子死，五都亡，期二年，远三年。（《洛图·三光占》）

岁星入北斗，天下大乱，改政易王，国有大丧，期三年。（《洛图·圣洽符》）

日蚀之后，必有亡国杀君，奔走乖离，相诛，专政拥主，灭兵车，天下昏乱，邦不宁。（《春秋纬·潜潭巴》）

在讖纬中，关于月象灾异的记载大量增加。如《河图·帝览嬉》说：“月行轩辕中，女主失势。”“月行太阳，天下乱。……天下有大灾祸，不可禁。”“月光太阴，天下兵悉起。”“月生而黄，主人受殃。”“月大无光，主死，士战不胜。”等等。类似的言论在《河图·帝览嬉》中达一百九十五条之多。另《后汉书·五行志》注引《春秋纬·潜潭巴》三十三条，全是说明某日日蚀，并将这种自然天气的运行和变化看作是上天向人君预示某种变乱。由此可见，天人感应论在讖纬中得到了较全面的论述。

三、讖语符命

讖纬的制造者们作出神学预言，他们都力图证明其预言事后有“征信”，所以讖又叫做“符”（符合神意）。由于这种符出

自天命，所以又叫做“符命”，《后汉书·光武帝纪》注说：“讖，符命之书也，……言为王者受命之征验也。”所谓“符命”思想，应该说并不是纬书的创造。孔子就有“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫”（《论语·子罕》）的话。《吕氏春秋·应同篇》也讲：“凡帝王者将兴也，天必见祥乎下民。”并且列了从黄帝到文王的瑞物。纬书所不同的只是把祥瑞定为较固定的几种。它们主要是龙、龙马、神龟、凤鸟、河图、洛书等。纬书在谈到五帝受命之符时指出：

黄帝坐于玄扈之阁，黄龙负图，鳞甲成字，以授黄帝。黄帝令侍臣写之以示天下。（《河图》，文见《开元占经》卷120及《路史后记》引）

尧时，龙马衔甲，赤文绿色临坛上，甲似龟背。广袤九尺，图理平上。五色文，有列星之分、斗正之度，帝王绿纪兴亡之数。（《尚书·中候》）

舜以太尉舜号即位为天子，五年二月，车巡狩。至于月中，与三公诸侯临观河洛，有黄龙五彩，负图出置舜前。（《春秋纬·运斗枢》，文见《太平御览》卷81）

王莽、刘秀更是利用讖语符命作为自己受命的根据。建平二年，夏贺良向哀帝奏“赤精子之讖”，说：“汉家历运中衰，当再受命，宜改元易号。”（《汉书·哀帝纪》）当时哀帝下诏，改建平二年为太初元将元年，改称号为陈圣刘太平皇帝，以应讖语。但王莽为了达到篡权的目的，说讖文是要他代汉，于是改元为初始元年。以后又利用长安无赖哀章伪造的《天帝行玺金匱图》和《赤帝行玺某传予黄帝金策书》，正式代汉为帝。以后光武即帝位，也引用讖语：“刘秀发兵捕不道，四夷云集龙斗野，四七之际火为主”（《后汉书·光武帝纪》），作为

受命的根据。而那些忠于刘氏皇朝的人更是大量编造谶语、符命，以此来为神化刘氏政权服务。他们说：

卯金出轸，握命孔符。（《尚书纬·考灵曜》）

帝刘之秀，九名之世，帝行德封刻政。（《河图·合古篇》）

刘受纪，昌光出轸，五星聚井。

帝刘季，日角载北斗，胸龟背龙，身長七尺八寸，明圣而宽仁，好任主。（《河图·稽命征》）

赤汉德兴，九世会昌。（《河图·会昌符》）

类似的谶语在纬书中比比皆是。

纬书中还大肆宣扬孔子受天命为后世制作礼法的迷信。《春秋纬》里说：“黑龙生为赤”，又说“玄丘制命，帝卯行也”。认为孔子虽有水德，但无君王之命，他只得为火德代劳，替未来的汉朝制定礼法。又说：天上掉下一方血书，落到鲁国的端门上，书上写道：“趋作法，孔圣没，周姬亡，彗东出，秦政起，胡破术，书纪散；孔不绝。”第二天，子夏去看，血书变为赤鸟飞去了，留下一个图，画的是孔子制法的形状，上面题着“演孔图”三字。此乃所谓“端门受命”。于是孔丘作《春秋》，制《孝经》，既成，拜天。天降黄玉，上有刻文，“孔子跪受而读之曰：‘宝文出，刘季握，卯金刀，在轸北，字禾子，天下服’”。（《孝经纬·右契》）刘季是汉高帝刘邦的字，意思是孔子制造礼法，刘邦受之而治理天下。他们把这一切都视为是天的预兆，是所谓天意，是天命而定，以此为夺取政权寻找神学依据。因此，谶语符命与传统的天命论，以及“五德终始说”，其本质是一致的，旨在肯定社会人事均由天而定。

四、感生迷信

感生迷信也是中国古代宗教的一个部分。为了渲染某些伟人的特殊和超凡，常常把他们说成是与天帝、神物交感而生的，以此达到神化他们的目的。这种迷信古已有之。如《诗经·商颂》说：“天命玄鸟，降而生商。”但由于纬书中大量记载和宣扬感生迷信，使其得以广泛流传。纬书对诸多帝王和传说人物加以这种感生的神化。

《孝经纬·钩命决》说：

大迹出雷泽，华胥氏履之生伏羲。

是说华胥在雷泽里踏了苍帝灵威仰的脚印而生了伏羲。他的样子是龙身、牛耳、虎鼻、山准、大眼睛，长九尺一寸，和苍帝一样高。

《春秋纬·元命苞》说：

神农氏之母任姒，感华阳有神龙首而生神农。

是说少典的妃子安登到华阳去游玩，有一条神龙和她交感，于是生下神农。他生得牛头、龙须、大唇，长八尺七寸，和赤帝一样高。

《春秋纬·元命苞》说：

黄帝之母附宝，感大电绕北斗枢星，光照郊野而生黄帝。

是说大电光绕着北斗，照到郊野，触着了附宝的身子，生下了黄帝。他身高九尺多，日角、龙须、河目、隆颡。

《春秋纬·元命苞》说：

黄帝时大星如虹下流华渚，女节梦接意感生白帝朱宣（朱宣即少昊氏）。

是说黄帝时有虹一般的大星下流华渚，女节梦中和它交接，生下了白帝朱宣。

《诗纬·含神务》说：

颛顼氏之母女枢，感瑶光之星，如蜺贯月，其色正白而生颛顼。

是说有蜺一般的瑶光贯过月亮，感着女枢而生颛顼。

《春秋纬·合诚图》说：

尧母庆都，感三河之赤龙，负图而出，与之合婚而生尧。

是说庆都与背着图从河里跳出来的赤龙合婚而孕，后来就生下了尧。

《诗纬·含神务》说：

握登见大虹意感而生舜。

是说舜的母亲握登，感着大虹而生了舜。他身长九尺，两目重瞳子。

从舜以下，都被看作是与异物交感而生。修纪在山上见流星，感而生禹。扶都见白气贯月，感而生汤。太任梦见长人，感而生文王。刘媪梦见赤鸟如龙，和她游戏，生了执嘉。执嘉的妻含始在雒池上拾得一粒赤珠，刻有“玉英，吞此者为王客”几字，她吞了，就在这年生下了刘邦。在谶纬里，孔子是被极度渲染的一位人物。《春秋纬·演孔图》说：

孔子母徵在，游于大泽之陂，梦黑帝使请己，己往，梦交。语曰：‘汝乳必于空桑之中。’觉则若感，生丘于空桑之中，故曰玄圣。

是说孔子母徵在大泽边与黑帝交配，后在空桑里面生下孔子。他生得海口、牛唇、虎掌、龟脊，头象尼丘山，四周高，中央

低，胸前有文，是“制作定，世符运”六字。长大以后，他身长十尺，大九围。坐着象蹲龙，立着象牵牛，近看象昴星，远看似斗星。可见，纬书中的孔子，不只是圣人，俨然是一尊神了。

讖纬所宣扬的感生迷信，其实质也是一种天命论。因为只有受命的帝王或“素王”才能有感生的奇迹。此种迷信固然荒谬可笑，但在当时却被大肆渲染，深信不疑。感生迷信作为君王和伟人的迷信，在中国古代流传还是很广的。

第四节 《白虎通义》的宗教观

秦汉时期，是中国封建统一大帝国的建立和巩固的时期。在这个历史阶段，迫切需要一种官方神学来为封建大一统政治服务。秦始皇、汉高祖、汉武帝都试图去建立这样一种官方神学。尤其是自董仲舒的天人感应神学体系及讖纬神学建立以后，这种趋势就更加明显。由于王莽和光武帝都是靠讖纬神学登上皇帝宝座的，因而势必特别崇信讖纬。光武帝竟于建武中元元年（公元五十六年）“颁布图讖于天下”，将讖纬定为“国宪”、“经典”。实际上，这也是经学与神学不断糅合的过程。东汉初年，讖纬神学成为风靡一时的学问，统治阶级不仅用讖来决断国家大事，而且也用图讖来解决经学中的疑难问题。但是，由于讖纬多半是一些隐语或预言，主观随意性特别大，因而遭到一些清醒的思想家的反对。而且，统治者对讖纬的利用也是一时的政治需要，所以说，讖纬神学不能代替经学来履行统治思想的职能。但是，由董仲舒开其端，讖纬神学继其绪的，要想通过对经学和神学的糅合，来构建一种官方神学的趋势和方

向始终没有变。正是在这种趋势和思潮的影响下，刘秀的孙子章帝于建初四年（公元79年）“下太常，将、大夫、博士、议郎、郎官及诸生、诸儒会白虎观，讲议五经同异……如孝宣甘露石渠故事，作《白虎议奏》”（《后汉书·肃宗孝章帝纪》）。参加议奏者，有贾逵、丁鸿、杨终、班固、李育、楼望、成封、桓郁等数十人。其中既有古文经学家，也有今文经学家，但他们在讖纬与儒经相附会上是一致的，皆以讖纬解经，在继董仲舒及讖纬神学之后，为了抬高神学的地位把神学经学化，为发挥神学的作用而把经学神学化，把经学与神学糅合为一个更加神秘的体系，这个产物就是《白虎通》，该书经章帝钦定，成为东汉的一部神学法典。从中国宗教史的角度来看，《白虎通》是在董仲舒及讖纬神学基础上发展起来的一种官方宗教神学。就其理论内容来说，包括君权神授、天人感应、神秘的阴阳五行及命定思想。

在“爵”条中，《白虎通》论证君权神授说：

天子者，爵称也。爵所以称天子者何？王者父天母地，为天之子也。故《授神契》曰：天覆地载，谓之天子。上法斗极。《钩命决》曰：天子，爵称也。帝王之德有优劣，所以俱称天子者何？以其俱命于天，而王治五千里内也。

爵就是爵位，天子这个爵位直接来自上帝的赐予，“受之于天，不受之于人”（《三正》）。《白虎通》不但在理论上给君权神授提供依据，而且，注重祭祀的仪式，以此明确和加强君主的特权和神圣。在它看来，君主举凡从事征伐、巡狩等重大活动，都要向天神报告，封禅典礼是最隆重的报告仪式。《白虎通》说：

（王者征伐），出所以告天何？示不敢自专也。

（《三军》）

巡狩必祭天何？本巡狩为天，祭天，所以告至也。

（《巡狩》）

王者易姓而起，必升封泰山何？报告之义也。始受命之日，改制应天。天下太平，功成封禅，以告太平也。

（《封禅》）

封禅、郊祀这种祭天的仪式，秦汉之际处于草创阶段，平帝元始年间，在王莽的筹划下，发展得比较完备，光武以后几经修改才逐渐定型。《后汉书·祭祀志》记载了光武即位告天的仪式：

建武元年，光武即位于郾，为坛营于郾之阳。祭告天地，采用元始中郊祭故事。六宗群神皆从，未以祖配。天地共饗，余牲尚约。其文曰：“皇天上帝，后土神祇，睠顾降命，属秀黎元，为民父母，秀不敢当。群下百僚，不谋同辞。咸曰王莽篡弑窃位，秀发愤兴义兵，破王邑百万众于昆阳，诛王郎、铜马、赤眉、青犢贼，平定天下，海内蒙恩，上当天心，下为元元所归。讖记曰：‘刘秀发兵捕不道，卯金修德为天子。’秀犹固辞，至于再，至于三。群下曰：‘皇天大命，不可稽留。’敢不敬承。”

关于祭天是否以祖宗神配享的问题，当时没有确定下来。《白虎通》明确提出了以祖宗神配享天神的主张。《郊祀》篇说：

王者所以祭天何？缘事父以事天也。祭天必以祖配何？自内出者无匹不行，自外至者无主不止，故推其始祖，配以宾主，顺天意也。

在《白虎通》看来，这种天子以祖宗神配享天神的祭仪，能更好地体现敬天尊祖的精神，说明君权的起源。

与君权神授思想相联系的是天人感应论。在董仲舒及谶纬神学那里，对这种迷信都进行了大量的推阐。《白虎通》的有关思想，可以说是直接继承和发挥了董仲舒的天人感应论。

《白虎通》对朝廷的事务，大到礼与刑，小到饮食，都作了“王者法天”、“天人合一”的神学解释。它说：

王者所以日四食者何？明有四方之物，食四时之功也。四方不平，四时不顺，有彻乐之法焉，所以明至尊，著法戒也。王者平居中央，制御四方。平旦食，少阳之始也；昼食，太阳之始也；哺食，少阴之始也；暮食，太阴之始也。（《礼乐》）

《白虎通》认为，国家制度的设立不是依据现实政治生活的需要，而是取法于天象。因此，它与董仲舒一样，宣扬“官制象天”。它说：

王者受命，为天、地、人之职，故分职以置三公，各主其一，以效其功。一公置三卿，故九卿也。天道莫不成于三。天有三光，日、月、星；地有三形，高、下、平；人有三尊，君、父、师，故一公三卿佐之，一卿三大夫佐之，一大夫三元士佐之。天有三光，然后能遍照。各自有三，法物成于三，有始，有中，有终，明天道而终之也。三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，凡百二十官，下应十二子。（《封公侯》）

由于天（自然）与人（社会）之间存在着一种神秘的联系，所以天与人就互相感应。君主“行有点缺，气逆于天”，天就要用灾变来谴告；反之，君主“承天统理”，“调和阴阳”，做

到“阴阳和”、“万物序”，各种“符瑞”就“应德而至”。《白虎通》是这样说的：

天下太平，符瑞所以来至者，以为王者承天统理，调和阴阳，阴阳和，万物序，休气充塞，故符瑞并臻，皆应德而至。（《封禅》）

天所以有灾变何？所以谴告人君，觉悟其行，欲令悔过修德，深思虑也。《援神契》曰：行有点缺，气逆于天，情（精）感变出，以戒人也。（《灾变》）

《白虎通》的宗教神学还特别突出了三纲五常的地位。这个神学体系也就是封建社会的官方宗教神学的主要内容。《白虎通》是通过汉代普遍流行的阴阳五行学说来比附、神化三纲五常的。《三纲六纪》篇说：

君臣、父子、夫妇，六人也，所以称三纲何？一阴一阳谓之道，阳得阴而成，阴得阳而序，刚柔相配，故六人为三纲。

君臣法天，取象日月屈信（伸），归功天也。父子法地，取象五行转相生也。夫妇法人，取象六合阴阳，有施化端也。

很显然，《白虎通》的这一思想，是对董仲舒的三纲取法于阴阳，忠孝取法于五行思想，以及谶纬神学所宣扬的“君臣之义生于金，父子之仁生于木，兄弟之序生于火，夫妇之别生于水，朋友之信生于土”（《乐纬·稽耀嘉》）思想的继承和发展，从而最终较明确而又系统地三纲五常提供了神学的依据。这就从神化君权，进而把封建的统治秩序与三纲五常的伦理道德也涂上一层圣光，以此作为统治人民的思想工具。可见，阴阳五行学说，发展到《白虎通》陷入了更加荒谬荒唐的

境地。

与君权神圣化相联，《白虎通》竭力对封建王朝加以神化，因而提出所谓“三统说”。三统也叫做三正。据《三正》的说法，周为天正，色尚赤，是为赤统。殷为地正，色尚白，是为白统。夏为人正，色尚黑，是为黑统。在《白虎通》看来，“三统”是“本于天”的。它说：

正朔有三，何本？天有三统，谓三微之月也。明王者当奉顺而成之，故受命各统一正也。（《三正》）

这是说，王者受命，应该改正朔，易服色，以代表三统中的一个统，从而奉顺天之命。这种说法是从邹衍的五德终始说发展而来的，但五德终始说的重点只在于用五行相生相剋来解释国运的转移，而三统循环，变的只是形式，旧王朝灭亡了，新王朝成立了。正朔、服色、都城等是可以改的，但三纲五常是“百王不易之道”。《三正》篇说：

王者受命而起，或有所不改者何也？王者有改道之文，无改道之实。

我们从《白虎通》宣扬的“三统说”可以看出，作为国家宗教的宗教仪式可以依顺上天的瑞应而有所改变，但作为被神化了的政治、伦理信条是断断不可更变的。这反映出中国宗教具有浓厚的政治、道德色彩。这也是中国宗教的特点之一。

另外，《白虎通》还引纬书《元命苞》，大讲天命。《元命苞》说：

寿命，正命也，起九九八十一。有随命，随命者，随行为命也。有遭命，遭命者，行正不误。

《白虎通·寿命》借此发挥说：

命有三科以记验。有寿命以保度；有遭命以遇暴；有

随命以应行。习寿命者上命也，若言怠弃三正天用剿绝其命矣……遭命者，逢世残贼，若上逢乱君，下必灾变暴至，天绝人命，沙鹿崩于受邑是也。

“寿命”指老死善终，结束了上天给予的寿命。“随命”指祸福报应，所谓“随行为命”，这是神学思想。“遭命”指人们做了获罪于天的恶事，上天剿灭了他们的生命。这三命都是天定的。

《白虎通》经章帝钦定，使之“法典化”、“国典化”，成为一种官方宗教。经过《白虎通》的理论论证，先秦及两汉的宗教神学，在其形式上和内容上都发展得更加系统和完备，从而使得中国宗教更具有了政治和伦理化的倾向。尽管中国宗教在以后的发展过程中，不断改变着其形式，但由《白虎通》系统化的宗教神学的实质内容，则一直沿续不断，对中国宗教的发展起到了巨大的作用。

第五章 三代秦汉宗教信仰的特点、作用及其影响

第一节 宗教信仰的多层次性

古老的华夏民族，经过漫长的原始氏族社会的发展，似乎仍然依依眷恋着这种人与自然混一的社会，因而在她迈步跨入夏、商、周三代，还深深裹带着原始氏族社会的许多痕迹。中国这一文明古老的文化画卷，开篇则绘印着原始文化的浓厚色彩。而作为人类早期的一种文化现象——宗教，更饱蘸着浓墨在画卷上重重地留有一笔。当我们翻开三代秦汉宗教，那日月星辰、社稷五岳、山林川泽等四方百物之神不是以原始自然神的姿态光耀人间并接受中华大地上生民的崇拜吗？然而，夏商周三代毕竟进入了文明的阶级社会，适应于该社会的社会条件，必然创造出具有社会属性的神灵，并进而产生足以能统摄自然与社会的“至上神”来。但中国宗教，并未因产生了统一的至上神，其他诸神便随之消失。恰恰相反，中国宗教至上神存在的事实本身就说明它之下有众多神祇的存在，只是有层次的高低区别罢了。中国古代宗教从一开始，就具有了多层次的特点，而这一特点则又通过互容的多神崇拜和繁多的巫术信仰得到具体反映。

一、互容的多神崇拜

三代以降，以庶物为崇拜对象的原始自然宗教继续流行，诸等天神与地祇，以其各自的超自然性而受到人间的崇拜。中国宗教并未随着夏代在多神之上出现了百神之长的“天神”，殷代产生了至上神“帝”，以及周代出现了“天”（上帝），而就此结束多神崇拜去奉行一神独尊。在夏商周三代奉行的天神崇拜系统中，反映自然属性的具体之神共存于天廷之中，各行其职。至上神与众神的关系只是隶属关系，彼此并不相互对立和排斥。这是从同一的天神系统来说明多神的共存与互容。我们从另外的系统或方面，同样能看到这种特点的存在。我们知道，夏商周三代在崇奉天神信仰的同时，还崇尚着鬼神崇拜，和由此演变而成的祖先崇拜。殷人和周人就相信他们的已故祖先能“宾于帝”，“在帝左右”。这一具有独特意味的祖先崇拜，是三代普遍的宗教信仰，从而它与三代的天神崇拜建成了所谓“二元崇拜”。可以说，二元崇拜一直是中国古代宗教所奉行的，它从一个方面说明了中国宗教的多神特点。之所以说是从一个方面说明了这一特点，是因为在中国的天神、上帝崇拜中，其形式和内容从来就不是单一的。而且在以后的发展过程中，结合着中国特定的历史条件，不断增添新的内容，变换神学色彩。比如，从上帝崇拜发展而来的天命神学，就是一种与上帝崇拜有联系又有区别的新宗教信仰。又由于它具有广泛信仰基础的宗教观念，因而使得它能不断地发展，并与天神崇拜、祖先崇拜一起构成中国宗教的不同系统结构。另外，上帝崇拜发展到先秦两汉，由于受着当时占统治地位的阴阳五行观的影响，一种渗透着四方五行思想的五帝崇拜应运而起。赤、

白、黄、青、黑五帝按不同方位排列着。各时代的统治者，按照他们的实际需要，编造出各自崇拜的偶像。至于选择哪一位帝作为崇拜对象，并没有什么善恶作为标准和原则。在秦、汉两代，五帝是与上帝、太一神一并受到崇拜的。这里十分突出地反映了多神互容的特点。

三代秦汉时期，对于许多不同形式的众神，其祭祀仪式也是花样繁多。每一种神有相应的祭祀仪式。郊祀、封禅、祭祖、招魂等仪式的或繁或简，都是根据传统习惯来进行。当然，祭祀仪式也会随不同时代的具体情况而作相应变化。但是，所有这一切，都不表明祭祀者想通过对某神的祭祀，而淡化、淹没、排斥，甚而取缔对其他神的祭祀，而是各取所需，相安无事。

三代秦汉所奉行的多神崇拜，究其原因，当然是多方面的，而且是极其复杂的。但有一点可以肯定，在三代秦汉宗教崇拜中，缺乏一个全知全能的神来满足人们的各种需求，这是多神崇拜的一个重要原因。尽管上帝观念，在中国宗教中被视为是统摄自然和社会的至上神灵，但事实上，上帝崇拜在三代秦汉时期，完全是天子独享的一种崇拜。神化它的威力，只是为了神化皇权的至高无上性。因而，上帝崇拜并非中国人普遍信奉的宗教观念和形式。关于这一点，我们在下面还将详细谈及。其他诸神灵，都以其各自的属性而显现出神威，从而满足不同人们的不同需要。从三代秦汉所奉行的庶物崇拜、天神崇拜、鬼魂崇拜、祖先崇拜、天命崇拜来看，诸神灵的属性和功用是不同的。庶物崇拜的对象是自然物，它们虽然以神灵的形式出现，但尚是直观的、朴素的，以满足人们最初的信仰的需要。天神崇拜所虚设的上帝、天神具有了超然的性质，它

是无形无象的。上帝、天神的崇拜，实质上是适应了阶级统治的要求。鬼魂崇拜、祖先崇拜敬奉的灵魂则与人直接关联。它祭奉人的死后亡灵，以期慎终追远，庇荫后代。天命崇拜将一冥冥之中的主宰者作为敬畏的对象。它也以超越的形式主宰、左右、决定着人间的兴衰祸福，贵贱寿夭。可见，中国三代秦汉时期所崇奉的神灵，或是有形之庶物，或是无形之神帝，或是死后之亡灵，或是幽冥之存在。所有这些神灵，在中国人的思想观念中以及实际崇奉过程中，都可以相互共存。而且，不因为某一种崇拜具有了广泛性和普遍性，而去排斥、消灭另外的宗教信仰，也不以传统的宗教去吞噬新的宗教。反之，亦然。所以我们说，无论就中国宗教的形式，抑或就其内容，都充分表现出中国宗教的多神互容的特点。这一特点的形成，对中国宗教以后发展大势发生了深远的影响，并起到了巨大的作用。

二、繁多的巫术信仰

如果说祭天地、敬祖宗、祀百神、畏天命的献祭崇拜，从一个方面反映了中国三代秦汉宗教的多层次性，那么，渊源流长、花样繁多的占卜、巫术信仰的盛行和充斥，则从另一方面表现了它的多层次性。天神、人鬼、地祇的崇拜，在中国古代宗教里，虽然以其独特的形式反映出来，但这种宗教崇拜，也绝非为中国古代所独有。然而，散见在《易》的阴阳，《书》的五行，《礼》的明堂，《诗》的五际，《二十四史》中的五行、方技、术数，《子集》中的鬼神因果，附会《七经》的讖纬，以及蓍龟、杂占足使人眼花缭乱的巫术信仰，则是融合着中国古老的传统文化，以其独有的形式存在于中国大地之上。

就拿阴阳五行八卦来说，它们是中国哲学史的主要范畴。它是构成中国哲学特点的要素之一。同时，阴阳五行八卦也是中国巫术的主要的、独特的表现形式。就中国宗教而言，它始终是以阴阳五行八卦为巫术的根本。

中国的巫术信仰，其历史都非常悠久，以至于前人和今人，都无法道出它们产生的确切时代和派生关系。它的形式和内容极其驳杂、繁多，扑朔迷离，以至于无一人能遍涉穷尽。它们虽然离奇不稽，但又以各自的一套信仰影响着人们，发挥着自已的作用。之所以造成中国巫术的庞杂，且不因为庞杂而影响它的流行，其原因之一，就在于巫术是一种完全不能诉诸于理性，主观任意性特别大的信仰形式。因而，不同层次的人，同一层次的不同人，同一个人的不同时候，都可以根据自己的实际需求，而随意去择用、解释某种巫术形式及其显现出的结果。这一情况，决定了巫术这种宗教信仰，无法产生出一贯的、确定的理论，更无法建立其具有内在联系的理论体系，从而显示出零碎的特点。

综上所述，中国三代秦汉宗教以其祭天地、敬祖宗、祀百神、畏天命的献祭崇拜的互容和以阴阳五行，占卜为主的巫术信仰的充斥，共同构成了这一时期宗教信仰的多层次特点。当然，这些特点都是相互联系的。由天国的神灵、鬼域的亡灵、人间的术数构成的宗教信仰层次，其本身就表明了多神并存和互容的特点。而且，通过这一繁杂的宗教信仰并存的事实可以看出，它缺乏系统性和理论性，而更多的是注重人的现实的需要。从而又从不同方面反映出中国古代宗教的世俗现实的特性。而这一特点，也从中国古代宗教崇拜的其他方面一再表现出来。

第二节 宗教信仰的政治伦理化

三代秦汉宗教特点是由该时期社会历史的特殊环境所决定的。由于夏王朝的建立，中国的历史进入了阶级社会。夏商周三代建立了统一的奴隶主君主专制政权。中国奴隶社会的特点就是以“天下为家”，即保留父系氏族社会的血缘纽带，将父权家长制的统治，推广去管理国家。君主是最高的专制家长。又由于血缘关系成为社会其他关系的纽带，宗族和家族是最重要的社会组织形式，所以，夏商周三代是具有浓厚的宗法色彩的社会制度。君主专制和宗法统治的结合，体现在国家制度和意识形态上，就是政治与伦理的结合。适应于统一的奴隶主君主专制政权的建立，夏王朝就开始奉行统一的天神崇拜。在本质上，它已不同于氏族社会的神话，而是为统治阶级服务的一种神学工具。殷商时代，神权掌握在朝廷里，神权与政权结合在一起，成为国家统治工具。周代在继续奉行夏商二代的天神崇拜的同时，特别注意了把至上神的上帝（天）赋予更广泛的神性。周人相信，天或上帝是具有道德观念的至上神。为了扩展上帝的这一道德属性，以更适应于血缘的宗法制度，周人在殷商祖先崇拜的基础上，将这种崇拜直接融合到政治制度之中。由此形成政治、伦理、宗教一体化的国家制度，构成了一套完整的为宗法奴隶制服务的意识形态。随着中国进入秦汉时代，宗法奴隶制为宗法封建制所代替。由于宗法制的继续存在，夏商周三代，尤其是周代既已建立的政治、伦理、宗教一体化的国家制度，仍然在秦汉时期不同程度的表现出来。在中国，宗教总是用来直接为政治、伦理立言、服务的。因而，我们把这

种宗教信仰的政治伦理化视为中国古代宗教的特点之一。而它则又具体反映在固化特权的官方神学和强化宗法的祖先崇拜的特点之中。

一、固化特权的官方神学

如上述，三代秦汉就其体制来说，实行的都是宗法专制制度，国家为君王一姓所有。为了给这一绝对专制制度罩上一层神圣的光圈，中国的统治阶级从一开始就处心积虑地去建立一种完全是为自己服务的宗教神学，并将这种神学作为一种权力的象征，从而形成一种与专制社会等级政权结构相适应的神权。在中国，政权与神权始终紧紧相伴，互为功用。但神权是反映、体现、固化政权的。神权是君王、天子、皇帝的神权，而不是臣下，巫覡，方士，更不是平民百姓的神权。从这个意义上说，神权与政权无所谓高下，它们是由统一的君主拥有的两种权力。一般所说的皇权高于神权情况，是就非官方的宗教组织而言，它与我们这里所谈的神权是不同的。这也可以说是中国古代宗教的特点之所在。这种反映君主专制政权的神权是有其特定的内容和形式的。

作为一种反映特权的三代秦汉的官方神学，首先在它的祭祀仪式上表现出来。作为最高统治者的天子有其特定的祭祀对象，其他任何人不得进行属于天子独享的祭祀活动，否则就是僭越，就是大逆不道，就是冒犯神灵。殷周时代，只有天子有祭天地、祭四方、祭山川、祭五祀的权力。也只有天子能行封禅、郊祀的大礼。秦始皇、汉武帝为了证明政权是天（上帝）所授，到泰山实施封禅大典。在以后中国封建社会的发展过程中，只要有可能，最高的封建统治者都会亲自实行象征至高权

力的祭天地、郊上帝、祀百神、封泰山、禅梁父的宗教仪式，以此显示天子的神威和独尊。

如果我们认真地留意一下三代秦汉宗教，就可以发现，大部分内容是直接为最高统治者和专制政权服务的，而与广大的劳动人民的宗教信仰全无干系。那上帝以及五帝的崇拜，五德终始和三统的信仰，谶语符命的迷信，灾异谴告的奉行，无不充满官方神学的色彩。它的神学理论主要是解决君权神授和国运转移的问题，其主要功用只是竭力神化国家制度和君主，为君主专制主义的政体提供神学的依据。中国古代宗教，从形式到理论的全面官方化，是以东汉《白虎通》的钦定为其标志的。在《白虎通》里，把由天子、皇帝独享的宗教内容，诸如君权神授，天人感应，符命祥瑞，阴阳五行，天命三正统统加以系统的理论论证，并使之“法典化”、“国典化”，从而成为统治者的宗教意识和宗教祭祀的准则。这样一来，有着特殊范围和内容的官方神学，其宗教信仰更具有了政治化的倾向。所以，在我们谈到中国宗教具有政治化这一特点的时候，是有其特定含义的。惟其如此，中国这一官方神学，始终不代表和反映着整个社会的上层建筑和意识形态。因此，它也不能成为全体人民的普遍的宗教意识，更不能成为左右人民一切言行的自觉意识。如果我们从中国古代宗教，特别是三代秦汉宗教的发展情况来看，能够成为统治阶级和被统治阶级共同的宗教信仰，那当推祖先崇拜，尽管这种崇拜也充满着宗法的等级色彩。

二、强化宗法的祖先崇拜

从中国宗教的发展历史来看，祖先崇拜有着比部落联盟时

期的天神崇拜更为古老的历史。它产生于父系氏族社会。最原始的祖先崇拜，包括在图腾崇拜之内。但图腾崇拜中所体现的祖先观念是一种自然崇拜的范畴。这和作为对先祖亡灵表示尊崇，定期进行祭祀，并认为先祖的亡灵可以庇荫子孙后代的祖先崇拜是不同的。这种能福佑后代的祖先崇拜是鬼魂崇拜的产物。而最初的祀祖，是以功德为标准，所谓“祖有功，宗有德”是也。三代以降，祀祖开始以血缘为标准。夏后氏“郊鲧而宗禹”，即是祖宗血统。殷人也“禘蚩而郊冥，祖契而宗汤”（《礼记·祭法》）。在殷人那里，同一个氏族的人，在宗庙进行祭祀，同一个宗族的人在祖庙进行祭祀，同一个家族的人则在祫庙祭祀。这样，宗庙、祖庙、祫庙的祭祀，变成了血缘上亲疏关系的标志。到了周代，更形成了一套以血缘关系为基础的宗法制度，并把这种本来只是根据血缘关系确立父权的宗法制度改造成为国家机构和政治制度的基本体制。而能对这种制度起到强化和巩固作用的，莫过于祖先崇拜。因为祖先崇拜的宗教观念正是以血缘关系为其根据的。换言之，祖先崇拜的宗教信仰与血缘关系有着密切的联系。由此，宗法制和祖先崇拜交融互用，从而体现出中国政治的宗教化和中国宗教的政治化的特点。

正因为祖先崇拜与宗法制有着融通的关系，所以，祖先崇拜也表现出强烈的等级性。殷人把自己的祖宗神视为有“宾于帝”的资格和权力。周人也以自己的祖宗神去配享上帝。在周代，就有“郊祀后稷以配天”的礼节。周人又根据庙数之制确立大宗小宗的隶属关系，有次序地排列了祖宗神的地位和祭祀的等级，以此为巩固现实的宗法等级制度服务。据《礼记·王制》记载，周代有所谓“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙

而三，士一庙，庶人祭于寝”的规定。统治阶级之所以重视祖先崇拜，并将此神圣化、等级化，独享主祭王族祖先的权力，其目的是要证明王权乃天授祖与。后来的封建帝王也都奉行着这种以自己的祖宗神配享天神（上帝）的典礼，以此作为至高无上的统治权力的象征。

但我们同时应该看到，由于宗法制的特点是按照亲疏长幼的差别来分配财产与权利，血缘关系成为社会其他关系的纽带，宗族和家族是最重要的社会组织形式。这就决定了与宗法制有着融通关系的祖先崇拜是一种能适应于全社会不同阶层和层次人的宗教信仰。因为即便是处于被统治地位的广大劳动百姓，也存在亲疏长幼的差别，也同样碰到财产与权利继承问题。所以尊祖敬宗的祖先崇拜能够成为中国古代宗法社会意识形态的一个重要组成部分，从而成为全社会的一种普遍的宗教意识观念以及信仰形式。祖先崇拜，这种适应于中国古代社会经济和政治结构的宗教思想是任何宗教所崇拜的神和教义都不能代替的。

宗法制，反映在思想文化上，也就是它对伦理纲常的特别重视。而这种伦理纲常的出发点是“孝”。“孝”不仅是伦理道德观念，而且是直接的崇拜偶像——亲。“万物本乎天，人本乎祖”是中国人的根深蒂固的观念。作为生之本的亲、祖，成为崇拜的对象。可见，祖先崇拜与宗法制的密切关系又在伦理道德层面表现出来。具体来说，祖先崇拜的最大用意和作用，就是伦理意义上的教孝。中国人把祭祀祖先看作是追养继孝，慎终追远的需要，即所谓“孝思”。认为做到了这一点，民德即可归厚，教化即可成功。而我们又说，祖先崇拜是从鬼魂崇拜发展而来的。这种崇拜认为死去的祖先亡灵可以降福于

自己的后代子孙。从宗教观点来看，祖先崇拜是以人死为鬼、鬼魂不灭而有知作为其理论基础的。所以它要求人们对死去的祖先“不忘”、“不敢忘”，以求得到它们的庇护和福佑。那么，对于己亲，不但要做到“生则敬养”，“生事之以礼”，而且也必须做到“死则敬享”，“死葬之以礼，祭之以礼”（孔子语），“事死如事生，事亡如事存”（《中庸》）。当然，祖先崇拜的最终目的，还是为现实的利益服务。而现实的伦理道德采取了宗教的形式，就使得它更具有了神圣性和粘固性。由于这种孝道的伦理和祭祖的宗教共同体现了宗法特性，而使得中国的宗教和伦理往往相互圆融而很难作出截然的断分。所以，中国宗教不但具有政治化的特点，而且还具有伦理化的特点。政治、伦理、宗教的三者合一，代表了中国文化的基本特征。

以上，我们从互容的多神崇拜和繁多的巫术信仰两个方面，论述了中国三代秦汉宗教信仰的多层特点。又从固化特权的官方神学和强化宗法的祖先崇拜两个方面，阐述了中国三代秦汉宗教信仰的政治伦理化的特点。如果将这一时期宗教信仰的特点加以综合的考察和进一步的提升，即可得出它的一般性特征——重现实，尚实用，主入世，崇教化。崇拜昊昊皇天，无形上帝，是适于专制君主的需要。信奉巫术、术数是出于对切身功利的追求。祭祀祖先，祈祷鬼魂是基于教化生者存者的考虑。敬畏天命是归于对现实福祸的趋避。所有这些都表明，三代秦汉宗教不是将人引向虚幻的天国，而是把人导入现实的尘世。可以说，三代秦汉宗教所反映出来的全部特点，对华夏民族的宗教信仰产生了极其深远和巨大的影响。以后的中国宗教的历史，在很大程度上就是按照这一时期的轨迹而发展的。

第三节 三代秦汉宗教对华夏 民族宗教信仰的影响

适应于三代秦汉时期社会条件和民族文化而产生、形成的宗教信仰的诸多特点，对中华民族以后的宗教历史的发展发生了巨大的影响。其影响表现在两个方面。一是既已形成的特点，在深层的宗教性质、功用、趋向等方面对中国古代宗教发展所产生的影响。一是作为一种宗教内容和形式，在中国封建社会一直沿续和发展着。

首先，我们概要的论述一下三代秦汉宗教的特点对以后中国宗教的发展所起到的作用。三代秦汉以后中国古代宗教，依然是按着多层次格局而发展的。这种多神并存，崇拜众神的情况，从未在中国这块大地上发生过变化。而且，反映着中国文化的兼容性的中国宗教，在对待新产生的宗教以及外来宗教，都一再将其互容的多神崇拜特点体现出来。理论上的互相攻讦，绝非是排除实践上的互相补充。儒道佛三教在秦汉以后的发展，反复不断地证明了这一点。出于中国人的重现实的急功近利的需要，形形色色的神被创造出来。在古代中国，每一个村庄、乡镇和城市，建有供奉着各种神的庙宇。佛祖、观音、玉帝、关帝、龙王、妈祖、财神、农神、医神、文神、土地神，还有各行各业的缔造者和庇护者之神充斥着中国大地。在中国人的观念中，不管什么神，只要对己有利、有用、有所寄托，他们就会祈拜、供奉它们。而且，这种祈拜和供奉，又是不拘形式的。有事则拜，无事则罢。“无事不登三宝殿”，“平时不烧香，临时抱佛脚”正是这一情形的典型概括和真实写照。

由于为了适应和满足人们不断发展的现实需求而被塑造的众多偶像，太具有实用的特性，因而作为一种宗教现象，其本身不存在所谓具体的历史的承传系统和方式。据此，我们只是对这种情况作一个概括和一般的论述，以期说明中国三代秦汉宗教信仰的特点对中国以后的宗教发展，特别是对中华民族的宗教心理和观念的影响和作用是很大的。

其次，我们简叙一下三代秦汉以后中国传统宗教，尤其是术数迷信的发展状况。殷周及秦汉的传统天命神学受到东汉王充等人的有力批判，其荒谬性一再表现出来，渐渐失去维系封建统治的功用。魏晋南北朝以降，随着佛道二教的流传，特别是以自然主义为特征的魏晋玄学的兴起，对传统宗教神学更是起到了冲击和激荡的作用。然而，玄学思潮只是清算了官方神学，而其他宗教崇拜形式非但没有被冲击，相反，它们适应新的形势而有所更新和发展。

随着佛教往粗俗宗教神学转化，就与中国固有的鬼神迷信相结合，宣传神不灭、人死为鬼的有鬼论。与此相适应，也出现了《搜神记》、《续搜神记》、《宣验记》与《幽明录》、《感应传》等谈鬼说怪的所谓志怪小说。这些小说不独记述天神人鬼的异迹，而且编造因果报应之说，密切配合佛教的宣传，影响了一般世俗迷信的发展，反映秦汉以来的鬼神迷信仍盛行民间。

这一时期，占卜术数亦较盛行，著名术数家，前有管辂，后有郭朴。术数迷信，依附着阴阳八卦，增添和变换其内容和形式。《四库全书总目》记载：“考汉志所列惟风后六甲、风后孤虚而已，于奇遁尚无明文。至梁简文帝乐府，始有三门应遁甲语。陈书武帝纪，遁甲之名遂见于史，则其学殆盛于南北

朝。”（“术数类”）这里讲的“奇门”、“遁甲”，是以“乙、丙、丁”为“三奇”，以八卦的变相“休、生、伤、杜、景、死、惊、开”为八门，合称“奇门”，宣扬十干中“甲”最尊贵而不显露，“六甲”常隐藏于“戊己庚辛壬癸”的“六仪”之内，“三奇”、“六仪”分布九宫，而“甲”不独占一宫，故名“遁甲”。迷信职业者以“奇门遁甲”作为推算吉凶祸福的依据。

魏晋以来，又突出地发展了郭朴为代表的风水说。郭朴被后人称为风水迷信之祖。所谓风水迷信，郭朴著《葬书》说：“葬者乘生气也。经曰：气乘风则散，界水则止，古人聚之使不散，行之使有止，故谓之风水。”风水说，又称堪舆说，实际是从阴阳五行的思想发展而来，其宗教理论前提是人死为鬼有知而能祸福于人。它宣扬一人一家的祸福、富贵贫贱皆决定于住宅与祖父辈葬地风水的好坏。郭朴创立了一套相宅相墓之法。专务此业的称作为风水先生、阴阳先生，又称堪舆家。这一“茁于晋之东，蕃于宋之南”（周召语）的堪舆说，一直在中国流传着，并有广泛的影响。

术数迷信在隋唐时期也很盛行。占卜迷信和风水迷信都有程度不同的发展。

三代秦汉时期有多种占术，尤以下占、筮卦和星占三种占术对后世影响最大。《旧唐书·经籍志》著录天文、历算、五行922卷。《新唐书·艺文志》著录天文、历算、五行达1190卷，其中绝大部分皆属星占等术数之类的书。有的术数著作则是受命所撰，如瞿昙悉达奉敕撰《开元占经》，共120卷。《四库全书总目》说他“所言占验之法，大抵术家之异学”。又王希明奉敕编《太乙金镜式经》，专用占验内外灾福，占水旱兵丧饥馑疾疫，占古今治乱。另外，在当时与后来影响较大的星占

术数之书，有李淳风的《乙巳占略例》、《玉历通政经》、《观象玩占》。还有李虚中著的《命说》，《四库全书总目》引韩愈所作墓志铭说，此书“以人之始生年月所直日辰支干相生胜衰死亡相斟酌，推人寿夭贵贱利不利”。后来所传星命之学者，皆以李虚中为祖。《命书》对后世流行的算命术影响也是很大的。

隋唐时期，出现了不少专门记载和论述风水迷信的书籍。当唐太宗李世民令吕才删定阴阳之书时，吕才所见的专讲风水等迷信的书籍就120多种。还有杨筠松所撰《撼龙经》、《疑龙经》、《葬法倒杖》与《青囊奥语》等，也大谈风水迷信。由此可见风水迷信在隋唐时期发展的一般状况。

宋元明时期，传统的世俗巫术迷信仍然相当流行。据《宋史·艺文志》所著录的目录记载，当时宣传世俗迷信的图书有：神仙类394部，1216卷。仅“五行类”就著录术数迷信的书853部，2420卷，其中有风水、相书、算命、神怪、占候、禁忌等等。另外专列“蓍龟类”，专录卜筮著作35部，100卷。元代统治中国时间不长，但也著有宣扬鬼神迷信方面的图书35部，139卷（其中包括辽2部，4卷。金3部，17卷）。涉及到星命、阴阳风水、占卜、命相等许多方面。到了明代，这类图书大量出现，仅《明史·艺文志》所著录的“五行类”方面的术数迷信之书就有104部，861卷。其中包括《卜筮阴阳》、《星相》、《堪舆》三大类。宋元明时期流传下来的术数之书，数量上大大超过隋唐，而且有些迷信的形式也在发展。

如禄命说，传说起于唐之李虚中。但李只能以人之始生年月日推算人的禄命，未有所谓八字。至宋人徐子平著《徐氏珞琮子赋注》，把禄命术进一步精确化。他认为一个人出生的

年、月、日、时，各有“天干”、“地支”相配，每项用两个字代替，即得出“八字”。根据这八个字，就可以推算一个人的生死命运、吉凶祸福。后来江湖谈命者皆祖虚中而宗子平。到了明代，万民英著《三命通会》，进一步阐发了徐子平遗法。自明以后的谈星命者，皆以此本为总汇，几乎家家都有此书。此外，明代还有刘基的《三命奇谈》，欧阳忠《星命秘诀望斗真经》，鲍栗之《麻衣相法》等星相专著，进一步发展了星命之术，使禄命迷信影响日深。

历史久远的卜筮迷信，到宋代以后，花样繁多，而且进一步简易化。《宋史·艺文志》著录了大量“蓍龟类”图书，谈到了形形色色的占卜方法，如蓍龟类著录的《火珠林》，即为通行的掷钱占卦，又有从《易》占变化而来的籤占与金钱卦。占卜还有拆字的方法，宋代谢石以拆字算命而闻名。据说求相者随意书一字，谢将其离拆，而言休咎，无不奇中，甚至宋徽宗也派人持字前往试之。^①据称宋邵康节所著的《梅花观梅拆字数》等测字书也很流行。金代一些儒学名士，如麻九畴等均善卜筮、射覆之术。到了明代，更有《周易杂占》、《卜筮全书》、《皇极秘数占验》、《梦占逸旨》、《戎事类占》等卜筮专著，标志着卜筮迷信的进一步发展。

宋明两代，也大讲风水。尤其在明代，因朱元璋、朱棣等帝王将相的身体力行，使得风水迷信到处盛行。在元代吴澄删定了郭朴的《葬书》之后，明代徐善继作了《人子须知》35卷，无名氏作《地理全书》51卷、《地理天机会元》35卷、《地理形势真诀》30卷。

^①见《寓简》及《夷坚志》。

由上可见，宋元明时期的世俗的巫术形式之多，比之隋唐时期有过之而无不及。

由于清代统治者的倡导，使得这一时期的巫术与术数迷信流传更广。清代关于这一类的书籍众多。如康熙年间有《御定星历考原》6卷。乾隆年间则有《钦定协记辨方书》36卷，皇帝并御制序文，特别强调敬天之纪、敬地之方二义，认为人之祸福决于敬不敬之间，以此引导习俗。并说这是为了“牖民觉世”，“于趋吉避凶之中，存崇正辟邪之义”。^①乾嘉以后，清代由盛世转向衰败，封建迷信愈加盛行。仅《清史稿·艺文志》中著录的术数之书就有：占候之属86卷，相宅相墓之属220卷，占卜之属155卷，相书命书之属46卷，阴阳五行之属103卷，占梦等技之属19卷，总共619卷。另外，黄鼎撰《天文大成管窥辑要》80卷，专论占候，以星象推吉祥。盲人程良玉，托神所授，著《易冒》10卷，以六爻兼断六亲荣枯得丧。这一时期还著有《推测易知》、《卜法详考》、《六壬经纬》、《奇门阐秘》等书。与此相应，当时的方术星士、算命先生也很受重视和称赞。什么“占卜射覆多奇中”的李神仙，出语非凡的“神卜”方翁，占验晴雨“不误晷刻”的戚瓶谷等，都已载诸史书。占星者能根据天上每星每点之明暗推测人事吉凶，休咎禄命。测字者则能根据信手拈来一字判断婚姻配偶，所孕男女，“指示若神”。相人之术亦有发展，从相面发展到揣骨、听声。

至于相宅相墓的堪舆（风水）迷信，到了清代发展势头更猛，彭国栋重修的《清史·艺文志》，收录了相宅相墓类书88种，252卷，相当于明代的三倍。其中叶九升的《地理大成》

^①《四库全书总目》。

长达30卷，叶泰的《山法全书》也有19卷，可以称得上大部头的风水专著了。孙丹扶的《撼龙经》则专讲龙脉。乾隆进士、礼部尚书纪昀编的《四库全书总目》在子部术数类选择著录了相宅相墓之属 8 部17卷，批判介绍了18部132卷，附录 1 部 6 卷。在纪昀的影响下，许多文人学者也都对堪舆产生了浓厚的兴趣，秦蕙田著《地理元宗图说》，江永写了《地理裘腋集》，焦循作了《相宅新编》，张惠言则有《青囊天玉经》。

在三代秦汉时期作为官方神学而存在的天神（上帝）崇拜、君权神授等宗教迷信，由于适合封建最高统治者和专制政权的需要，所以一直成为历代统一封建王朝的宗教信仰和崇拜形式，并且继续保持着官方神学的特性。最高统治者皇帝，把自己打扮成“应天兴国”、“奉天承运”的真龙天子，百般证明他们的政权和皇位是天命攸归，并能天禄永终，所以，祭天祀神就成为必要的敬天仪式了。我们拿中国最后一个封建王朝为例。据《清史稿》记载，清王朝早在关外时，就编有《满洲祭神祭天典礼》专书，谈“崇祭天神暨群祀祖祢”。入关后，“有举莫废”。到高宗时，依据清文，译成四卷，并根据关内风俗加以整订。到了乾隆中叶，进而撰成《大清通礼》，将各神祭祀制度化、规范化，并不断翻出新花样。所谓“堂子祭天”，就是清代皇帝的一个发明。他们于静室总祀社稷诸神祇，名曰堂子。元旦拜天，出征凯旋时，皆帝所躬祭。其余月祭，浴佛祭等，则派员前往。立杆大祭时，要把佛及菩萨、关帝像抬至堂子，一同祭祀。就连被废除的溥仪，在他建立满洲国时，也没有放弃举行隆重的祭祀皇天上帝的仪式，以示他仍然是体天承运的天子。这种完全是君主专制皇帝的宗教信仰和祭祀仪式，随着这种制度的被彻底推翻已随之消失。

由于祖先崇拜的宗教观念符合中国封建社会的伦理道德观念，有利于巩固以氏族血缘为纽带的封建宗法制度，所以它在长达二千多年的中国封建社会中能广泛流传。在中国古代，国有太庙，族有宗祠，家有祖龕。从天子到士庶，祭祀亲祖是所有祭神活动中最为普及和经常的一项活动，其仪式制度也相当详密。关于宗庙，秦尊君卑臣，只有天子立宗庙。汉代公卿贵人多建祠堂于墓所。唐以后士大夫各立家庙，祠堂名遂废。经过唐末农民起义的扫荡，家庙制度不复存在，直到宋仁宗皇祐年间，才又恢复。元代则统以祠堂名之。这种以祖先崇拜为内容的宗祠迷信，一直延续到新中国诞生之前，影响十分广泛。

至此，我们对三代秦汉宗教历史发展轨迹进行了大致的勾勒，并探讨了这一时期的宗教特点，以及这一特点对华夏民族宗教信仰的影响。在此我们作了跨越时代的论述，以期把中国宗派宗教以外的宗教思想作一个整体来把握。但我们认为，三代秦汉宗教也对中国宗派宗教的形成产生了影响。例如，中国本土的道教，就与秦汉时期的神仙方术思想有着渊源关系。在零碎无系统的宗教信仰的基础上，发展成为有组织，有理论，有教规等严格意义上的宗教也是宗教历史发展的必然趋势。道教的创立与发展有力地证明了这一点。

第三编

汉魏两晋南北朝宗教

——道教的创立与发展、
佛教的传入与传播、
佛道之间与佛道同传
统文化的冲突和融合

第一章 道教的起源——东汉前

我国本土宗教——道教，萌发于周秦之际，形成于东汉顺桓年间，完善于两晋南北朝之时，炽盛于唐宋时期，颓落于明清之际，时至今日，已达近两千年的历史。在这漫长的历史进程中，它自身发展与演变的每个阶段，无不同当时中华民族的政治、经济、思想文化与社会风尚息息相关。它根植于华夏传统文化，又作为华夏文化的一种特殊表现形态而存在。

道教，从其源流讲，它综合了华夏传统的思想形态，宗教观念与信仰形式，以及社会风俗等各个方面。因此，从道教的宗教信仰到它的神仙谱系，从宗教思想到它的教义，从它的教团组织到传授方式，以及它自身的教规与戒律，科仪与神仙方术等等，从形式到内容无不具有华夏文化鲜明的民族性、历史传统性和文化融合性的特征。道教是传统宗教信仰的综合体，并对传统文化的形成与发展具有深远的影响。

第一节 道教的信仰根源——殷周时期 尊天祀祖的宗教思想是道教 多神崇拜的信仰来源

道教的信仰根源来自殷周时期尊天祀祖的宗教思想。我们

的祖先经历过从原始的自发宗教信仰阶段发展到阶级社会的人为宗教信仰阶段，殷周时代，人为宗教有了进一步的发展，逐渐形成了尊天祀祖、鬼神崇拜的信仰系统。《周礼·大宗伯》云：

大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地祇之礼，以佐王建保邦国。

正是这三个崇拜系统中的众多天神、地祇和人鬼，后来也被道教兼蓄并收、包容在自己的信仰体系中，成为道教神祇崇拜的直接来源。

中国古代的天神崇拜产生于夏商，当时认为宇宙中有一个最高的神灵在主宰着世间的一切，这个主宰就是上帝。上帝一词，出现较早，甲骨文中就有“帝”字。殷人称“帝”或“上帝”，周人沿袭殷商旧俗，亦称“帝”或“上帝”，但更多的情况下则称“天”或“皇天”。在殷周人看来，上帝或皇天是世界的主宰，是人类与万物的创造者。在这种情况下，人们对之顶礼膜拜，无限敬畏，祈求得到上天的顾眷和保佑，从而形成了崇拜天神的思想信仰。天神崇拜以上帝崇拜为中心，并辅之以日、月、星、斗、风、云、雷、雨诸神，组成一个天神崇拜系列。

在地祇崇拜方面，则突出以社神和谷神为中心，以山川、五岳、四渎之神为辅的地祇崇拜系列。中国古代是个农业国家，农业离不开土地与谷物，因此古代往往将社神和谷神并举，称为社稷，社稷又与上天相应，称为皇天后土。

在人鬼崇拜方面，古人特别强调祭祀祖宗。所谓祖宗，即“祖有功宗有德”，原是一种祭祀的名称。开始不尚血统而尚功德。到了夏代始以血缘为统，有所谓夏人“郊鯀而宗禹”、商人“祖契而宗汤”、周人“祖文王而宗武王”的说法，并依据不同的

身份规定天子祭七庙，诸侯五庙，大夫三庙，士一庙，庶人无庙而薦于寝，形成了一个以血缘为纽带的祀祖制度。

道教作为中国土生土长的宗教，它的宗教信仰根源于中国古代的原始宗教，它所信奉的诸神则直接来自古代天神、地祇、人鬼三大宗教神系。与上帝崇拜相对应，道教创造了一个最高神元始天尊，《历世真仙体道通鉴》说元始天尊“顶负圆光，身披七十二色”，是宇宙的本源，道教的至上神。对于它的来历，《历世真仙体道通鉴》说得很清楚：

以己前身是盘古，乃号曰元始。在十二重天之中创成一宫，名曰玉清。紫云之阁，碧霞为城，为元始所居。元始又立几处金阙玉楼，琼居琳殿，以舍列圣群真。元者，本也；始者，初也，先天之气也。此气化为开辟世界之人，即为盘古；化为主持天界之祖，即为元始。（卷一）

实际上，道教尊奉的最高神元始天尊，乃是中国古代神话传说中开天辟地的盘古。与元始天尊相应，道教又造出了灵宝天尊和道德天尊，即所谓一气化三清。三清之下，又造出了玉皇大帝、中央紫微北极大帝、勾陈上官天皇上帝、后土皇地祇四御神，以及日月星辰、江河山岳、风云雷雨之神，直至尧舜禹汤、文武周孔、秦皇汉武等各姓祖先和历代社会贤达，都被大量吸收到道教神仙系统之中。不仅如此，古代祭祀天地、祖宗的许多仪式，使用的各种礼器，祈祷的辞祝奏章等也都被道教所吸取和袭用。从以上可以看出殷周以来的尊天祀祖的宗教观念是道教神系崇拜的信仰根源。

第二节 道教的思想根源——道家哲学 构成了道教思想理论的基础

道教的思想渊源，首先来自先秦道家。

道的观念是先秦道家学说中的最高范畴。道家与道教严格说来是不尽相同的，二者最直观的区别就在于：前者是先秦时代的学术流派，后者是东汉后期形成的一种宗教。但二者又是有联系的。联系就在于：后者袭取了前者作为哲学最高范畴的道，并将其改造成最高的宗教信仰。

道，最早见于《周易·履卦》九二爻辞“履道坦坦”和《随卦》九四爻辞“有孚在，道以明”。但这里的道还不具有哲学最高范畴的意义。道作为哲学中最高范畴使用的，是老子在《道德经》中提出的。在老子那里，道是哲学的最高抽象，是宇宙的根源，它是“先天地而生，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”（《老子》二十五章）。老子给“先天地生”的这种哲学范畴起了个“道”的名字。作为“道”，它的性质是含糊不清的。“道之为物，惟恍惟惚，恍兮惚兮，其中有象，惚兮恍兮，其中有物，窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。”（《老子》二十一章）也就是说在老子那里，道是一种看不见，摸不着，但又确实是存在着的一种“恍惚”。这样一来，老子笔下的道，便显示出神秘性的色彩。庄子与老子一样，对“道”也作了高玄莫测的描述。他说道是“有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生

而不为久，长于上古而不为老”（《庄子·大宗师第六》）。可以这样认为，正是先秦道家思想中所蕴含着的这种虚无缥缈、忽隐忽现的奇妙莫测的神秘性，从而为道教的产生和存在提供了一片沃土。所以，作为学术流派的道家，其许多思想为后来的道教所吸取，为道教的产生和形成提供了充足的理论依据，而道教之所以要以“道”来名教，原因也基于此。

道教的思想理论渊源于道家《老子》和《庄子》，作为一种思想的理论渊源，道教主要撷取了老、庄关于道的思想，把老、庄的自然之道改造成道教之神。

老子之道虽然是一个玄之又玄的“恍惚”，但它是一个“道法自然”的非人格的宇宙本体。在老子那里，道是既真且信的实在，是万物的原始，可以名其为“玄”，也可叫其为“无”，既可称其“朴”，也可谓其“一”，又可名其“大”，也可字其为“道”。因此，玄、无、朴、一、大、道，在《老子》书里是一个意思，指的都是“道”，只不过是在不同的场合不同的称呼罢了。这种道显然是“视之不见”，“听之不闻”，“搏之不得”，但它却是一种“混而为一”的“无状之状，无物之象”，是一种“先天地生”的“有物混成”（《老子》十四章）。在这里，道是非人格的自然运作的宇宙本体，道具有凌驾于一切之上（包括鬼神）的权威。故而又曰：“以道莅天下，其鬼不神，非其鬼不神，其神不伤人，非其神不伤人，圣人亦不伤人。”（《老子》第六十章）由此可以看出，老子想用“道”来否定神鬼，并想通过对鬼神的否定，把道的权威性幅射到各个方面，用道统摄一切。但是老子只做了一半，即用道否定鬼神神性的同时也就止步不前了，他并没有彻底否定鬼神的存在。道家的道作为非人格的宇宙最高本体所表现出来的上述特性，都为道教所吸取和

利用。道教的基本信仰也是道，但是它在利用道这一观念的时候，已将道家自然无为、道法自然的非人格的“道”从哲学范畴中搬进了宗教的殿堂，将其神化为“神异之物”，成为道教的宇宙本源及道教的最尊之神。道教从宗教神学的角度出发，首先把道说成是“大化之根，大化之师长”（《太平经》），“为一切之祖首，万物之父母”（《妙门由起序》），认为“道”是“虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源，其大无外，其微无内”，而“万象以之生，五音以之成”（成玄英《道德真经玄德义疏》），成了“自然之始祖，万殊之大宗”（《抱朴子·畅玄》）。这个被称为始祖的“道”，是以清静为宗，虚无为体，柔弱为用，具有无比的灵性。它是“神异之物，灵而有性”（司马承祯《坐忘论》），“金石不能比其刚，湛露不能等其柔。方而不矩，圆而不规，来焉莫见，往焉莫追”（《抱朴子·畅玄》）。在这里，我们可以看到，道家自然无为的“道”已经被赋予上“神性”，成了产生宇宙阴阳、天地万物的最终根源了。这样，《老子》的“道”也就从自然无为的道家哲学概念被改变成神学的概念，成了道教神学理论中的最高信仰。

不仅如此，道教又进而神化老子，把老子说成是道的化身，使老子直接成了“道”，“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽明，观混合之未别，窥清浊之未分”（王阜《老子圣母碑》），既然老子是道，道也等于了老子。老子与道，二者也就合二为一，成为道教中至尊神，成了太上老君。《老子想尔注》作了充分的说明，其云：

一者，道也。令在人身何许，守之云何？一在天地外，入在天地间，但往来人身中耳，都皮里悉是，非独一处。一

散形为气，聚形为太上老君，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。

以“一”解“道”，非仅《老子想尔注》一书所有，《太平经》中也讲得非常清楚。其书云：“夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也。”也就是说“一”等于“道”，从“一者，道也”，到“老子者，道也”，说明老子也就等于“一”，因为“一散形为气，聚形为太上老君”，所以，老子也便成了“太上老君”，成了道教中最至圣的尊神。在后来的《混元皇帝圣纪》则直接把老子、老君和道联系在一起，说：

老子者，老君也，即道之身也，元气之祖宗，天地之根也。

既然老君就是老子，老子又是“道”，“道”是天地万物的本原，所以，作为“道”的化身的“老君”也就成了宇宙的本原，天地的根源，阴阳的主宰，神灵的帝君。崇奉“道”，也就是崇奉老子，崇奉老子，也就是崇奉太上老君。这样，作为哲学范畴的老庄之道，连同老子本人一起，被神化为道教中的至上尊神。魏晋南北朝时，随着道教的进一步发展，又从“道”中衍化出道教的“三清”尊神，至高无上的元始天尊也便成了“道”的最高化身。

从上述可以看到，道教以“道”名教确非偶然，是与其对“道”的基本信仰分不开的。而其对“道”的信仰又是直接来自《老子》的自然之“道”。所以道教把《老子》非人格的宇宙本体的道，改造成有神性的教道的最高神祇，从而构成了从道到一，从一到老子，从老子到太上老君、元始天尊的道教信仰体系。这个体系是一个神学的理论体系。

其次，重道贵生、长生不死是道教教义的精义所在，也是

区别于其他任何宗教的最显著的特征。道教把现实世界分为苦难人间和逍遥仙界，它不讲今世与来世，也不讲此岸与彼岸。认为人生的最大愿望就是长生不死、肉身成仙，从苦难的人间直接进入逍遥自在的仙界。实现这个愿望的主要途径就是清静无为、修炼保精。道教这一理论的渊源同样与道家是分不开的。

《老子》书中有许多谈论“长生久视”之语，如说“谷神不死是谓玄牝”（《老子》六章），“深根固柢，长生久视之道”（《老子》五十九章），“不失其所者久，死而不亡者寿”（《老子》三十三章），这些说法都很容易被道教所吸取，成为道教养生理论的主要依据和他们企求达到的目标。河上公看到了这一点，所以他在注《老子》时，就充分发挥了《老子》书中的养生思想。他把“道可道”，解为“经术政教之道”，把“非常道”，解为“非自然长生之道”。也就是说，“经术政教之道”不是“常道”，只有“自然长生之道”才是永恒不变的“常道”。他又说：“常道当以无为养神，无事安民”（以上引文见《老子河上公章句·体道》），强调了无为养神的重要性。唐代道士王玄览则说得更为明白，他把“可道”说成是“假道”，把“常道”说成是“真道”（见《玄珠集》），实际上则把“自然长生”之道放在了道教的首位。因此可以说，修道养寿、寻找长生久视之方法从来就是道教所视的第一义谛。道教这一思想的形成，不能不说是与《老子》“善摄生”，即“无死地”的思想有着继承与发挥的关系。以至后来的炼养家也大都要根据《老子》的思想去阐述和建立他们的养生长寿的理论。例如汉代的魏伯阳在《周易参同契》中就以老子“道法自然”的思想来发挥他的炼丹理论。他说：“引内养性，黄老自然，无平不陂，道之自然；施化之道，天地自然。”再如宋代道士张伯端在《悟真篇》中说：“要得谷神

长不死，须凭玄牝立根基，真精既返黄金室，一颗明珠永不离。”很明显，这也是根据《老子》“谷神不死，是为玄牝，玄牝之门，是为天地根”的思想而发的。

至于《庄子》书里所说的神仙思想，则更为道教所注重，许多真人、至人、神人在庄子笔下被描绘得有声有色、栩栩如生，什么“不食五谷，吸风饮露”（《庄子·逍遥游》）；什么“乘云气，骑日月”（《庄子·齐物论》），遨游四方等等，都无疑会对道教的成仙理论提供直接的理论依据。

道家思想对道教理论的形成和建立影响是多方面的，其中尤其对“道”的思想的吸取与运用是最基本、最重要的。在一定意义上讲，没有先秦道家的“道论”，就不一定会有汉晋道教的产生。蒙文通先生说过，“魏晋而后，老庄诸书入道教，后之道徒莫不宗之，而为道教哲学精义之所在，又安可舍老庄而言道教”。^①这正是一言中的，非常正确。

第三节 道教的法术根源——秦汉时期的巫术方伎是道教的法术根源

如果说道教的思想基础来自先秦道家哲学的话，那么，道教的法术则根源于秦汉时期的巫术和方伎。

巫术有巫师所传，方伎由巫术转化而来。巫是古代从事宗教祭祀活动的专门人员，以事奉神灵和传达神意为职业。《说文解字》云：

巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。象人两

^①蒙文通，《中国哲学》第4辑，第308页。

褒舞形。与工同意。

实际上，巫就是用舞姿来取悦神祇降临的人。《说文解字》说：“祝，祭主赞词者。”也就是说，祝是用言词来取悦神祇的人。因此，巫、祝是同类而异伎。说其同，因巫、祝均是以伎事奉和取悦神灵；言其异，则巫以“舞”而祝以“词”，二者事神时使用的手段不同。《说文解字》云“巫，祝也”，即巫等于祝，正是从以伎事神的意义上讲的。《说文》云：“工，巧饰也，象人有规榘。”又说：“巧，技也。”从《说文》的注释上看，凡是掌握一门技艺的人称“工”。《说文》说“巫，祝也”，“与工同意”，正是指的巫以“舞”技，祝以“言”技而言。这是从词语的意义上说的，比较抽象，比较原则。假如我们从古代社会的实际情况看，也许可以使我们对巫、祝的社会作用了解得更深一些。在这方面，《国语》中保存了大量的资料。《国语·楚语》对巫是这样说的：

古者民神不杂，民之精爽不携式者，而又能齐肃哀正，其知能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。古代世务与宗教事务是相分而不混的，因古人比较迷信，对祭祀、神事非常关心，因此在挑选从事宗教事务的人时要求很高，要求其为人恭敬中正，头脑清晰，耳目聪明，智慧超群，认为只有这样的人才能担当得起与神交通的重任，从事这种工作的人叫“巫”。因为人分男女，所以在男称覡，在女称巫。①

① “在男曰覡，在女曰巫”，这只是一种说法，实际上并非这样严格。《说文解字注》五篇上“巫部”云：“伊陟赞于巫咸。马云：‘巫，男巫，名咸，殷之巫也’”。可见，男巫也称巫。

这是说的巫。至于祝，《楚语》云：

是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有先烈，而能知山川之号，高祖之主，宗庙之事，昭穆之世，齐敬之勤，礼节之宜，威仪之则，容貌之崇，忠信之质，裒造之服而敬恭明神者，以为之祝。

这是说，祝是管理祭祀规则、祭祀礼仪、名位高下、辈份尊卑等祭祀中各项具体事宜的人。

巫与祝实际上都是古代管理国家宗教事务的人员，他们不仅要掌握以舞降神的一套本领，还要熟悉与之有关的许多知识，比如音乐歌舞、医药卫生，还要通晓占卜筮法、神鬼祭祀，甚至有时要代神发言，决断国家大事。他们将这套巫术牢牢掌握在自己手里，不肯轻易传人。因此巫祝对国家来说有举足轻重的地位。

除了巫祝以外，古代还有一批称作“史”的人员。《说文》云：

史，记事者也，从又持中，中，正也。

史专司记述，分左史和右史，有所谓“左史记事，右史记言”之说。实际上，不管记事还是记言，把发生的事和讲过的话公正平允地记录下来，这就是史的职责。由于史是记述人事的，所以充当史的人都有较高的文化知识，他们不仅能仰视天文、俯察地理、熟悉典章，而且还要懂得祭祀。祭祀在古代被认为是国家的大事，祭祀中所发生的一切事情都必须记录下来，这就使得史对祭祀、事神的一套宗教事务也很熟悉，与巫祝一样具有很大的发言权。这种特殊的身份也使史有参与对国家事务管理的机会。

巫和史在历史上出现很早，实际上他们是中国上古学术文

化的垄断者。由巫史所代表的巫史文化长期影响着中国文化的发展。由于“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”（《礼记·表記》），对于巫史，国家非常重视，而巫史的政治地位也较高；到了周代，情况有些变化，“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之”（同上），人的地位提高，鬼神被逐渐疏远了，相应的巫史地位也受到削弱；到了春秋，由于社会急剧变化，巫史逐渐从官府散流民间，失去了原来的优越地位。他们中的许多人为了生存，不得不将自己掌握的各种知识和技艺传播于民间，“学在官府”的文化垄断现象被打破。与此相应的，许多巫术也被带到了民间。在这种情况下巫祝出现了分化：有的为满足人们求福消灾的愿望而专于搞祭祷诅咒之术；有的为满足人们希求长生不死的愿望而专于搞烧炼服气和神仙之方；有的为满足统治阶级要求预卜社会变化的规律而专于搞仰观俯察、占星风角之术。这样，从巫祝中分化出了方士；从巫术中分化出了方术。方术来自巫术，但高于巫术，例如战国时候出现的方仙术便是一例。巫术比较原始，例如五斗米道的符水咒语之法，就基本上保留了巫术的本色。巫术种类很多，大致有下列九种：

- （一）降神：以舞降神，使神灵附于巫体，以传达神意。
- （二）预言：古人认为神、巫相通，巫能预告未来。
- （三）堪舆：勘定房屋、墓葬的方位，以求吉祥。
- （四）圆梦：即巫能断别梦意。
- （五）祈雨：干旱时祈祷神灵降雨除旱。
- （六）占星：以星辰位置变化，来推断人事的吉凶祸福。
- （七）招魂：古人认为巫能招召死人灵魂。
- （八）咒术：使用咒语使人得福或遭灾。
- （九）巫医术：通过医疗解除疫病。

至于方术也有几种：

（一）神仙方：通过祀神、服药、修炼达到长生的方法。

（二）炼金方：用砂丹炼为黄金。

（三）辟谷却老方：以不食谷物达到长生久视之道。

实际上巫术和方术有时是难以区分的，有些方术可能包含在巫术中，也有些巫术可能融合在方术中，难以一概而论。战国秦汉之时，阴阳五行学说盛行，谶纬迷信泛滥更推动了巫术向术数和方技的转化。《汉书·艺文志》的《诸子略》中收有阴阳二十一家三百六十九篇。《汉书·艺文志》还收有《数术略》和《方技略》。《数术略》收天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法六种，共一百九十家，二千五百二十八卷。《方技略》收医经、经方、房中、神仙四种，共三十六家，八百六十八卷。三门合起来十一种二百四十七家，共四千七百六十五卷。可知当时阴阳、术数、方技之多。道教产生后基本上将上述阴阳、术数和方技都吸收了进去，并成为道教法术的主要来源。因此道教法术带有较强巫术性和方技性。

秦汉以降，墨学逐渐消失。但墨家那些兴云起雾，销化变幻之术并未绝迹。它与方技属同类变化之术。《抱朴子·遐览篇》介绍说：“其变化之术，大者唯有《墨子五行记》”，“其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方，含笑即为妇人，蹙面即为老翁，踞地即为小儿，执杖即成树林，种物即生瓜果可食，画地为河，撮土成山，坐致行厨，兴云起火，无所不作也。”考稽起来，此书与《后汉书》中说的张楷的“作雾”之方，左慈的“入壁”“变形”之术都属同类方术。章炳麟早就指出了这一点，他说，道教“本诸墨氏，源远流长”（《章氏丛书·检论·黄巾道士缘起》），这是很有道理的。“本诸墨氏”，主要是

指道教吸取了墨氏的鬼神变化之方、禳解劾治之术而已。章氏说：“今之黄巾道士，起于张陵、张鲁之伦，其奸令祭酒，虽主习《老子》五千言，本非虚无贵胜之道，而亦不事神仙，但为禳解劾治而已。斯乃古之巫师，近于墨翟。”（同上）这就是说，道教的“禳解劾治”之术既是巫师之巫术，又同于墨子的鬼神变幻之术。道教重术，并以术行其教，这是其传统。因此道教在发展过程中博采广搜，溶众家方术为一炉，以神其教，这正是道教的重要特点。马端临在《文献通考》中指出：“道家之术，杂而多端”（《文献通考》卷二二五），是说确中其要害。

道教法术很多，但其根源离不开巫术。早期道教，其巫术之遗风尤重，这是不足为奇的。其原因就因为道术原源于巫术、方术、墨伎、阴阳五行之术的缘故。

第四节 道教组织的萌芽——战国秦汉时期的方仙道和黄老道

道教组织产生于东汉顺帝桓帝时期，但根源于战国以来的方仙道和秦汉时期的黄老道。方仙道形成于战国中期，黄老道产生在汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”之后。尔后，二者逐渐合流，直接成为道教产生的史前形态。

方仙道由古代的巫术发展而来，并且从理论上吸收了驺衍的五德终始说，以寻找长生不死之药为其最高宗旨。其名最早见于《史记·封禅书》：

自齐威、宣之时，驺子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充

尚、羨门高最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。驺衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。方即“术”，指服食之方。仙，《释名·释老幼》说“老而不死曰仙”。方仙道即为老而不死的服食之方，也就是指的神仙术。宋代裴骅在《集解》中引韦昭的注说：方仙道“皆慕古人名效神仙者”。因此可以说，方仙道就是由战国时期齐燕地区象宋毋忌、正伯侨、充尚和羨门高这样的一批方士将其服食长生术与驺衍的阴阳五行说揉合起来的一种较为系统的神仙理论。《汉书·艺文志》著录神仙有十家，共二百零五卷，并从学术的源流上对神仙家作了概括。《汉书·艺文志》云：

神仙者，所以保性命之真，而游求于其外者也。聊以盪意平心，同死生之域，而无休惕于胸中。然而或者专以为务，则诞欺怪迂之文弥以益多，非圣王之所以教也。孔子曰：“索隐行怪，后世有述焉，吾不为之矣。”

这里讲的“游求于其外者”，即是说其企图借助于外在之物（即仙药）来达到永保“性命之真”的目的。这正是神仙说的主要特征。

神仙说主要用仙人的逍遥自在、仙境的幽胜美妙、仙药的长生不死以兜售其说。如他们所描写的仙人是“肌肤若冰雪，淖约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外；其神凝，使物不疵疠而年谷熟”（《庄子·逍遥游》），可以“上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变”（《庄子·田子方》），“其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深”（《庄子·大宗师》）。他们所描绘的仙境是“其山高下周旋三万里，其顶平处九千里，山之中间相去七万里”，山上“台观

皆金玉，禽兽皆纯缟，珠玕之树皆丛生，华实皆有滋味，食之皆不老不死”（《列子·汤问》），仙境里树是仙树，草是仙草，泉水如酒，涧水如蜜，饮之能与天地同寿。《山海经》中直接就有“不死之山”，“不死之国”和“不死之民”的记载。仙人吃的是“餐六气而饮沆瀣”，“漱正阳而含朝霞，保神明之清澄兮，精气入而粗秽除”（《楚辞·远游》），“或食元气，或茹芝草”（《神仙传·彭祖》），或“以药物养生，以术数延命，使内疾不生，外患不久”（《抱朴子·论仙》）。他们说仙药在渤海的三神山上，只要入海求仙，即能获得“不死之药”，《史记·封禅书》中有一段关于入海求药的记载，其云：

自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛州。此三神山者，其传在渤海中，去人不远，患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙，未至，望之如云；及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。

这种以金银为屋，白玉为阶，不死之药可得的地方又谁能不羡慕呢！因此，战国以来，上至帝王，下至平民都乐而听之，感而行之，跃跃然而不能自主，而神仙说也即广为传播，并逐渐与驳衍的阴阳五行说结合，这样“形解销化，依于鬼神”的方仙道也就正式形成了。一批如宋毋忌，正伯侨、充尚、羨门高这样的神仙方士在社会上大肆兜售其术，以至象齐威王、齐宣王、燕昭王直至后来的秦皇汉武都成了神仙方士的忠实信徒。从此，社会上“怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也”（《史记·封禅书》）。

汉初始行黄老道。黄老道一词，首见于《后汉书·循吏

传》，其云：“延熹中，桓帝事黄老道，悉毁诸房祀。”它是由汉初的黄老之学演变而来。由于汉初国家财力有限，诸帝都较清正克俭，求药长生之欲不行。时至武帝，情况大变。武帝刘彻性好神仙，他一方面“罢黜百家，独尊儒术”，重用儒生，一方面宠信方士，求不老之方，方士相继而至。先有方士李少君以“祠灶”、“化丹砂为黄金”之方见信于武帝。他对武帝说：“祠灶则致物，致物则丹砂可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐”（《史记·封禅书》），深得武帝信任。接着，齐人少翁先以“鬼神”方让武帝见已死去的王夫人影，深得赏识，被封为“文成将军”。但后因“藏书牛腹”，败露被诛。后胶东栾大又以“黄金可成，而河决可塞，不死之药可得，仙人可致”被汉武帝封为“五利将军”，进“通乐侯”，并身“佩六印，贵震天下”，然亦终因术败无验而“坐诬腰斩”。

秦汉以来，方仙道的活动一度十分活跃，除上述一些著名方士外，一般的方士就更多。仅武帝时“齐人之上疏言神怪奇方者以万数”，而“言海中神山者数千人求蓬莱神人”（《史记·封禅书》），可知当时方士之多。然因其术无验而部分人员被杀，在这种情况下，方仙道有所分化，部分方士继续行其旧术，部分方士则开始依附黄老道。虽然方仙道走着非常艰难的路程，但以“形解销化，依于鬼神”的长生不死之方始终被人们所重视，与黄老道一起同为道教产生的史前形态。

汉初黄老之学又源于先秦齐国稷下黄老学派。司马迁在《史记·乐毅传》中说黄老之学本师于河上丈人。他说：

乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公，盖公教于齐高密、胶西，为曹相国师。

从现有的记载看，关于黄老之学的起源及其传授系统，当以此为最详细，河上丈人即黄老之学的开山祖。据皇甫谧《高士传》说：河上丈人“当战国之末，诸侯交争，驰说之士咸以权势相倾，唯丈人隐身修道，老而不亏，传业于安期生，为道家之宗焉。”从学术源流上讲，黄老之学是以道法为主，兼采其他各家之长的一个学派。它是适应了汉初与民休养生息的政治要求而盛行起来的。汉初诸帝喜黄老之言，《史记·儒林传》云：“乃至孝景，不任儒者，而窦太后又好黄老之术”，以至上自皇帝及太子，下至诸窦“不得不读《黄帝》《老子》，尊其术”（《史记·外戚世家》）。曹参接替陈平为相，“其治要用黄老术，其相齐九年，齐国安集，大称贤相”，“为汉相国，清静极言合道，然百姓离秦之酷后，参与休息无为，故天下俱称美矣”（《史记·曹相国世家》）。从以上可以看出汉初黄老之学的主流是“人君南面之术”，虽也有养身长生之术，但不起主导作用。

汉武帝好儒家之言，他接受了董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的建议，于是“黜黄老刑名百家言”（《史记·儒林传》），清静无为的黄老之学让位于儒学。在这种情况下，汉初黄老之学逐渐由治国经世的政治术演变为长生养性的养身术。这在河上公的《老子注》中已见端倪，他将“道可道”解释为“经术政教之道”，把“非常道”说成是“非自然长生之道”，也就是说，河上公把“经术政教之道”的治国之术贬低为“非常道”，

而将“自然长生之道”的养身术说成是永恒不变的道，其目的不言自明。所以晁公武在《郡斋读书志》中一言中的，说：“其书颇言吐故纳新，按摩导引之术，近神仙家。”东汉以后，黄老之学演变更甚，以致汉明帝刘庄为太子时见光武帝“勤劳不怠”，便劝谏说：“陛下有禹汤之明，而失黄老养性之福，愿颐爱精神，优游自宁”。（《后汉书·光武帝纪下》）显然，黄老之学已作为养性保身的代名词了。随着方仙道的分化，部分方士倒向黄老之学，黄老学的自然长生之道与方士的神仙长生之术杂糅，标志着黄老之学已彻底蜕变。到楚王英“晚节更喜黄老，学为浮屠，斋戒祭祀”和“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓”时（《后汉书·楚王英传》），老子已被神化，黄老道已真正蜕变成一个宗教了。已故中国道教协会主席陈撄宁会长指出：“此时所谓黄老与西汉初期的黄老性质大不相同，前者专属于政治哲学，后者已近于宗教信仰，前后相距不过百余年。”^①这是很正确的。汉初黄老之学经过长期演变，从一种治国之术蜕变成一种神仙长生之术，从一种政治哲学蜕变为近于宗教的一种信仰。由此可见，黄老道与方仙道一样，是道教产生的史前形态。中国道教是从中发展出来的。

^①《道教与养生》华文出版社第39页。

第二章 早期道教——东汉

第一节 《太平经》与太平道

一、《太平经》是道教最早的经典

《太平经》也称《太平清领书》，道教早期的经典，分甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十部，每部十七卷，共一百七十卷。此书成于何时何人之手，现尚不清，恐非一时一人之作。

最早记载《太平经》的史书是范曄的《后汉书》，《后汉书·襄楷传》中记载此事的有三处，时间是桓帝延熹九年（公元166年），襄楷上书曰：

臣前上琅邪官崇受于吉神书，不合明听。

复上书曰……前者官崇所献神书，专以奉天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术，其文易晓，参同经典，而顺帝不行，故国胤不兴，孝冲、孝质频世短祚。

初，顺帝时，琅邪官崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素、朱介、青首、朱目，号《太平清领书》。其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语。

有司奏崇所上妖妄不经，迺收藏之。后张角颇有其书焉。

综观上述，可以从中知道三点：

（一）琅邪人官崇向皇帝所献的这本神书也就是《太平

经》，共十部、一百七十卷。这有唐代李贤注可证，他说：“神书，即今道家《太平经》也。其经以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸为部，每部十七卷也。”肯定了“神书”就是《太平经》。

(二) 提供了这部书的来历。这部神书是于吉在曲阳泉水上所得，并非于吉本人所著。但这里仍未说清于吉得之于何人之手。葛洪在《神仙传》中说得之于“天仙”，他说：“汉元帝时，崇随吉于曲阳泉上遇天仙，授吉青缣朱字《太平经》十部，吉行之得道，以付崇，后上此书。”得之于“天仙”，显然是不可能的，只能说明葛洪有意在故弄玄虚，以神其说。那末，于吉究竟从何人手里所得，倒是北齐天台山道士王松年《仙苑编珠》中说得比较实在。他说：

于吉……见市中有卖药公，姓帛名和，因往学之，乃授以素书二卷，谓曰：“此书不但愈病，当得长生。”吉受之，乃《太平经》也。行之疾愈，乃于上虞钓台乡高峰之上，演此经成一百七十卷。

这里说得比较清楚，于吉的《太平经》是从帛和手里得来的。不同的是，于吉从帛和处得来的《太平经》（也称“素书”），只有二卷，经他自己增演，就成了一百七十卷。这一说法否定了葛洪从天仙处所得的说法。至于王松年根据什么说于吉的《太平经》是得之于帛和，现在也难猜断。这一说法却在稍后的唐代王悬河的《三洞珠囊》中得到印证：其书说：

帛和以素书二卷授于吉，且诫之曰：“卿归更写此书，使成百五十卷。”

王悬河不采葛洪说而从王松年说，这可以说明，王松年之说法比较接近实际，更符合事实。

从上可以看出《太平经》的传授是经过一番曲折的，它由帛和传给于吉，于吉又传给宫崇，宫崇献于顺帝被囚，书转入襄楷之手，后来襄楷献于桓帝，被拒。至此，书散于民间。尔后，为张角所有。中间是经过几十年的时间，逐渐增演成的。

（三）《太平经》的内容比较复杂。《后汉书·襄楷传》把它概括为“其言以阴阳五行为家而多巫覡杂语”、“专以奉天地、顺五行为本，亦有兴国广嗣之术”是一点不错的。实际上，《太平经》是在吸取中国古代传统思想的基础上，熔道、墨、神仙、阴阳为一炉，成为中国道教初期的一部重要经典。

首先，《太平经》将“道”看成是万物之“元首”，是天地的根源。它说：“夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中无道不变化，元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也。”（《太平经》卷十八至三十四）。这就是说道是天地万物的主宰，没有道天地万物也就不能产生，所以“道者，乃大化之根，大化之师长也”（《太平经》卷一百十四）。《太平经》也提出了万物“始于元气”的观点，即所谓“夫物始于元气”（《太平经》卷六十七），一面说道是“万物之元首”，一面又说“物始于气”，那么，道与元气，两者是个什么关系呢？

《太平经》作了回答，在它看来，道是比元气更为根本的根源，元气可以产生万物，但元气产生万事必须受道的支配；元气可以产生天地，但元气必须按照道的意志去产生天地。它说：“道无不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地。”（《太平经》卷十八至三十四）也就是说，道高于元气，元气生物要守“道意”，道就成了比元气更为根本的主宰。

《太平经》在“元气守道，乃行其气，乃生天地”思想的指

导下，提出了“三一为主”的思想。什么叫“三一为主”呢？“三”是指“无上”、“玄老”，“太上”；无上、玄老、太上，也就是指阳气、阴气、和气，阳阴和即是天、地、人。实际上，这里是指同一个事物不同的名称。

“然则精学之士，务有神道，习用其书，守得其根。

根之本宗，三一为主。一以化三，左无上，右玄老，中太上。太上统和，无上摄阳，玄老总阴，阴合地，阳合天，和均人。人，天及地，号为三才。（《太平经·敦煌本前序》）

这里的“一以化三”，就是指的元气化为三气。三气是指“一气为天，一气为地，一气为人”（《太平经·夷狄自伏法》）。《太平经》把“三一为主”看得十分重要，把它看作是“精学之士”掌握“神道”的关键。它说：

真人问神人曰：吾欲使帝王立致太平，岂可闻邪？

神人言：但大顺天地，不失铢分，立致太平，瑞应并兴。元气有三名，太阳、太阴、中和；形体有三名，天、地、人；天有三名，日、月、星，北极为中也；地有三名，为山、川、平土；人有三名，父、母、子；治有三名，君、臣、民。欲太平也，此三者当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一家，立致太平，延年不疑也。（《太平经》卷十八至三十四）

这里提出了元气、形体、天、地、人、治六组“三一”的概念。通过这六组概念十八种事物之间的相互关系，形成了一个从自然界到社会、到人的有机的模式。只要人们遵循这个模式，按“三一为主”的规律办事，使天、地、人，父、母、子，君、臣、民三者的关系协调融合，当作“腹心”“不失铢分”，有忧同忧，有乐同乐，就能达到国家久安，社会太平，人得长生，久

视不死。

《太平经》中所阐述的“三一为主”的思想，对日后道教及其思想发展有不小的影响，这种影响主要表现在两方面：一是使道教这一宗教组织带有鲜明的政治色彩，道教从一开始就表现出对国家政治的强烈关心，并且长期保持了这一特点。这不仅表现在早期的太平道和五斗米道及东晋孙恩、卢循的天师道等所直接掀起的政治斗争的巨大风云，还表现在各个时期道教的一些上层人物（如：从黑衣宰相陶宏景到长春子邱处机）所直接参预、干预国家政治的活动上。二是，“三一为主”、延年不死的思想经过修正成了道教修养炼气保真成仙内丹理论的主要依据，内丹说是道教即身成仙理论中最主要的方法，长期来对道教的发展起着重大的作用。

一般说来，宗教是一种社会意识，宗教中所反映出来的问题，往往是人们在现实生活中遇到的而又难以或者根本无法解决的问题。因而人们则会转向宗教，希望在宗教中获得解决，把现世不能解决的问题寄希望在彼岸或来世解决，因此，一般的宗教都具有彼岸性。但道教的独特之处就在于它具有鲜明的入世性和此岸性，无论是“三一为主”致太平，还是“三一为主”致长生，都是入世的，现实的。它要求社会太平、人得长生，不是虚幻地把它放在来世，而是放在现世，并且现身就要去实现，具有强烈的社会现实性。这在太平道、五斗米道直接通过战争所要实现的“黄天当立”的目的，以及道士们进行艰难的炼气修身实现肉体成仙的愿望中就十分清楚地表现出了这一特点。因此，可以说形成道教这一特点的思想源流是与《太平经》中“三一为主”这一思想直接有关的。

另外，《太平经》中还有大量关于阴阳五行、天人感应、

各种神仙方术和主张有财相通、反对聚敛财物、反对剥削的思想，这些思想对后来道教的产生和发展所产生的影响，这里就不一一介绍了。

上面就《太平经》的产生、流传及其主要的思想内容作了一些概括的介绍。

《正统道藏》的太平部收有《太平经》，但已是个残本，只有五十七卷。由此可知《太平经》在长期的流传中，到明代正统年间已经散佚三分之二。在历史上，由于《太平经》篇幅大、内容多且有重复，读起来甚为不便。唐代末年，有个道士间丘方远对《太平经》原书甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十部的经文进行节录，编成一部“文约旨博，学者便之”的《太平经钞》。此书仍按原书十部排列，但每部缩为一卷，全书十七卷，《正统道藏》的太平部也收有此书。

二、张角与太平道

汉初黄老思想经过长期发展演变，逐渐倒向了宗教信仰主义，成了黄老道。黄老道是道教的史前雏型，其神学理论和宗教信仰则集中表现在《太平经》一书中。《太平经》的出现，为道教的产生奠定了理论基础。太平道为早期道教的一支，由张角所创，其思想理论则直接来自《太平经》。从现有的文字记载看，系统的材料不多，但从零星的材料中大致还能看出张角和太平道的关系。

（一）张角与《太平经》

张角，东汉时冀州钜鹿（今河北省平乡）人，生年已无从考查，只知其与兄弟宝、梁三人都信奉黄老道。张角何时创立太平道，史书中没有明确的记载。根据其将创立的道教组织命名

为“太平道”，便可判定其创教时间是在《太平经》成书之后。张角对太平道信徒所宣传的教义中，溶合了《太平经》和黄老道的思想，如天让鬼神监视人们的善恶行为，据其善恶多寡增减寿命；要行善、勿作恶；领悟神的意志等都可以在《太平经》中找到依据。从现有材料推论，张角看到《太平经》的时间，最迟也应在汉桓帝延熹九年（166年）前后。至于张角是从何人之手得到的？又是怎样得到的？这些问题目前尚难说清，但张角毕竟是在《太平经》的影响下，并经过一段时间的准备，从《太平经》的神学体系中，得到了创教的启示后，便正式开始其创教与布道活动，太平道也由此而正式出现了。

（二）太平道的创立

张角创立太平道经历了创教、布道和正式建立教团组织等阶段。经过十多年的努力，太平道最后发展成为遍布全国八郡二十七州、道徒几十万的道教组织，但随着黄巾起义的失败而被灭。

1. 张角创立太平道

太平道由张角创立，这在史书中有较多的记载。《后汉书·皇甫嵩传》说：

初，钜鹿张角自称大贤良师，奉事黄老道，蓄养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。

而《三国志·张鲁传》注引《典略》说得更为清楚：

熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张脩。骆曜教民缅甸法，角为太平道，脩为五斗米道。

《通鉴》卷五十八《汉纪》中也记载说：

初，钜鹿张角奉事黄老，以妖术教授，号太平道。

从上述记载可以看出，从汉灵帝熹平(173~177年)到光和(178~183年)年间，各地创立的各种道派都已纷纷打出了自己的旗号，它们以不同的方式广泛地在社会上活动，发展信徒，壮大力量，以扩大影响。张角所创立的太平道，不过是当时成立的道派中的一个。

张角创立的教派称太平道，此名直接来自《太平经》。所谓太平道，即“行太平之道”之义。行太平之道，也就是行天地之道；行天地之道，也就是行“大顺之道”。因此大顺之道与太平道是一个意思^①。为何要“行太平之道”呢？因为“太平道，其文约，其同富，天之命，身之宝，近出胸心，周流天下”（《太平经合校》卷一百二十至一百三十六），是天道之所系，存身之宝。行之，近可安国富家，远可达到天下太平。所以《太平经》明确指出：“行太平之道，乞请皆应，不行太平之道，乞请不应，明天道至在太平也。”（《太平经合校》卷一百三十七至一百五十三）张角把自己所创立的教派称太平道，其目的就在于行天地之道，以教救世赈民，达到国泰民安，天下太平。

2. 张角的布道与太平道的传布

张角创立了太平道，即以教主的身份在群众中开始布道。根据《后汉书》的记载，张角的布道活动，主要是以符水、符咒为人治病。此外，还包括广收弟子，派弟子四处宣传行善避恶等。通过这些布道活动，他建立起具有三十六方组织，人数在

^①《太平经》云：“太者，大也，大者，天也。天能覆育万物，其功最大。平者，地也，地平，然能养育万物。经者，常也，天以日月五星为经，地以岳渎山川为经。天地失常道，即万物悉受灾。帝王上法皇天，下法后地，中法经纬，星辰岳渎，育养万物，故曰大顺之道。”故知太平道即是行大顺之道。

十万以上的太平道派。具体而论，张角布道的形式有：

太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，不愈，则为不信道。（《三国志·魏书·张鲁传》注引《典略》）

九节杖，即权杖之义，布道之具，既能招神又能劾鬼，具有统摄天地万物之威力，又具有度人得道的神力，兼威力与神力于一杖。“九”在阴阳术数中是个极数，有所谓“天地之至数，始于一，终于九焉”的说法（《素问·三部九候》）。庶物以九相冠，自然是示物性之至。太平道以九节杖为符祝，无非说明此杖神力之大。如《神仙传》中就有“以九节杖担筐，遇雨不沾湿”的记载（见卷三）。

叩头思过，以符水治病，是张角行道布教的一种主要法术。在太平道看来，“天以至道为行，地以至德为家，共以生万物，无所匿，无所私”（《太平经》卷九十七）。而人之生病，即由违天犯过所至，如要去病，当要“跪拜首过，符水咒说以疗病”。跪拜首过的方法“常以除日于旷野四达道上四面谢，叩头各五行，先上视天，迺下叩头于地”（同上）。至于为什么要在“旷野四达道上”跪拜首过，《太平经》中说得十分清楚：“所以当于旷野者，当于鲜明地；所以四达道上者，道者主通事；所以四达者，当付于四时。天之使气也，且为子上通于天也。四时者，仁而生成，且解子过于天地也。”（《太平经》卷九十七）也就是说，天能视，能听，懂得人间语言，所谓“皇天常独视人口语”（同上），因此向天地跪拜，自责自己的过错，祈祷天神地祇的宽恕，就能解除自己的罪过与痛苦，这就是叩头思过法。

用符水咒说疗病，是张角行道布教的另一种重要法术。在道教中，符与咒同类而异用，符为神符，“符者：合也，信也。以我之神，合彼之神”，即能“此作而彼应，此感而彼灵”（《道法会元》卷一）。所谓符水即把神符焚成灰，以酒或水相拌而饮，以除病痛，称为“符水疗病”。符水疗病亦称吞符、吞精。《太平经》说得十分清楚：“精者吞之，谓之神也。……以丹为字^①，以上第一，次下行将告人，必使沐浴端精，北面西面南面东面告之，使其严以善酒，如清水已饮，随思其字，终古以为事身。……或见其字，随病所居而思之，名为还精养形。”因为“天神随符书而命之”，所以，吞符即能存符，符在身中，随病所思，符的神力，也就发挥出来了。神力一发，疾病即除。所以《太平经》说“今日吞吾字，后皆能以他文教，教十十百百而相应，其为道，须臾之间，乃周流八方六合之间，精神随而行治病。”（以上引文见《太平经合校》卷九十二）这就是所谓的“符水疗病”。

咒为神咒，或称神圣要语，即神的言辞，具有无上的法力，念之亦能治病。咒也称“祝”，《太平经》卷五十《神祝文诀》说：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也，人民得之，谓为神祝也。祝也，祝百中百，祝十中十，祝是天上神本文传经辞也，其祝有可使神佞为除疾，皆聚十十中者，用之所向无不愈者也。”《后汉书·襄楷传》注引这段话时，以祝为咒，说：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏，应气而往来也，人众得之谓神咒也。咒百中百，十中十，其咒有可使神为除灾疾，用之所向无不愈也。”这就是说，神言

^①神符一般均以朱笔书写，故称“以丹为字”。

要语，法力无边。神咒一念，即可祛疾治病。这就是张角借以布道的“咒语治病”之法。

从上述史实可以看出，张角布道的思想和教义主要有以下特点：一是张角自称“大贤良师”，把自己看成为动员群众、组织道徒的先觉。大贤良师一词，来源于《太平经》。为什么称师，《太平经》说“先知之称师”，因为师是先知先觉，“自古至今，凡文出皆天地也，故天地先出之，明之者师也，故夫文出皆有师”（《太平经》卷一百三十七至一百五十三），这就是说，师是教师的意思。大贤良，即大贤才之义。《太平经》又说：“学而不得明师，知何从得发乎？治国欲乐安之，不得大贤事之，何从得一旦而理乎？”“故金城九重，不如事一大贤也”（《太平经》卷九十）。因此大贤良师，即谓具有大贤能的先知，是教化世人、治国安邦的导师。张角自称大贤良师，实际上是把自己看成是太平道的先知先觉。

二是太平道非常推崇被人们称为“善道”的“黄老道”。张角组织太平道就是以“黄老道”作为一种宣传群众、组织道徒的工具，以至“青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应，或弃卖财产，流移奔赴”。当八州之人纷纷响应的时候，郡县则“不解其意，反言角以善道教化，为民所归”（《资治通鉴》卷五十八《汉纪》）。

三是太平道奉祀的神为黄老，也尊奉“中黄太乙”。太乙是“天神”，居紫微宫。紫微是天的中枢，是众星所拱，百神所会之地。太乙神自然也就是天神之长，众仙之师。所以既有“天神贵者太一，太一佐曰五帝”之说（《史记·封禅书》），又有“黄帝问太乙长生之道”之论（《春秋合诚图》），“中黄”当与“五德始终说”有关，光武帝得赤符称帝，在五行中属火德。按

五行相生说论，火可生土，而土在配属上居五方(东南中西北)之中，属五色(青赤黄白黑)之黄。因此，太平道以“土”为吉，尚“黄”贵“中”。“中黄”即意味着主运土德的张角太平道即将替代主运火德的东汉王朝，这也就是为什么张角要自称“黄天”，头裹“黄巾”，提出“苍天已死，黄天当立”的口号和奉“中黄太乙”为尊神的缘故所在。它说明，黄老之神已不能适应太平道的发展，因此要在神学上建立一个更有权威之神来统摄一切。

值得说明的是，作为本土宗教初创时期的太平道，一方面由于其尊奉的经典《太平清领书》中并没有提出明确的崇拜偶像，而只是把太平、富足的社会模式作为追求目标；另一方面，太平道的传教布道活动主要是为人消灾治病，而不是以一种超自然力量的神来吸引信徒，因此，除了原始神话中的黄帝、道家创始人的老子，及由五德终始说衍生出来的“中黄太乙”之外，太平道在其短暂的存在时间中并没有建立起明确的神仙信仰体系。

3. 教团组织的建立

张角在家乡冀州布道取得成功之后，转而派出八位弟子到各地布道传教。经过十余年的坚持不懈的努力，太平道的教徒发展到数十万人，地区遍及青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州，于是建立了军教合一的组织“方”，全国设三十六方，大方有万余人，小方有六七千人，各方设有首领称“渠帅”。《后汉书·皇甫嵩传》说：

百姓信向之。角因遣弟子八人，使于四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕

应。遂置三十六方。方犹将军号也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅。

“方”通“坊”，王先谦《后汉书集解》引李善注：“《声类》曰：‘方，别屋也。’‘方’与‘坊’古字通。”方是太平道的一级宗教组织，而且带有军事的性质，这级组织的首领称“渠帅”，掌管一方的教务和军务。

由张角所创立的太平道，经过十多年的布道传教，最后发展成为有几十万道徒，遍布全国三分之二以上^①，对当时社会有着巨大影响的道教组织。由于这一道教组织的人员都来自下层平民，他们深受封建地主阶级的剥削和压迫，生活十分痛苦。如何来摆脱这种苦难？出路何在？他们在黑暗中摸索、寻找，他们终于从宗教中找到了慰藉，看到了光明，以至最后完全倒向了太平道。

三、黄巾起义和太平道的匿迹

当成千上万的教徒汇集在太平道旗帜下的时候，汉灵帝中平元年（公元184年），张角奋臂一挥，八州教徒同日而起，太平道在张角的“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”的号召下，发动了轰轰烈烈的黄巾大起义。这在史书中记载甚多，《后汉书·皇甫嵩传》说：

讹言“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”。以白土书京城寺门及州郡官府，皆作“甲子”字。中平元年，大方马元义等先收荆、杨数万人，期会发于邺。元义数往来京师，以中常侍封胥、徐奉等为内应，约以三月五

^①东汉时全国分十二州，仅益、凉、并、交四州未受波及。

日内外俱起。未及作乱，而张角弟子济南唐周上书告之，于是车裂元义于洛阳。灵帝以周章下三公、司隶，使鉤盾令周斌将三府掾属，案验宫省直卫及百姓有事角道者，诛杀千余人，推考冀州，逐捕角等。角等知事已露，晨夜驰勅诸方，一时俱起。皆著黄巾为标帜，时人谓之“黄巾”，亦名为“蛾贼”。杀人以祠天。角称“天公将军”，角弟宝称“地公将军”，宝弟梁称“人公将军”。所在燔烧官府，劫略聚邑，州郡失据，长吏多逃亡。旬日之间，天下响应，京师震动。

张角领导的太平道，转而变成为声势浩大、八州并起的黄巾大起义。他们燔烧官府，占领州郡，一时间，天下大乱。至此，一向信奉黄老道的汉灵帝如大梦初醒，急急忙忙地从军事上和政治上采取措施，全力镇压黄巾军。统治者对太平道领导的黄巾军士兵进行了残酷的镇压和灭绝人性的屠杀，太平道组织在黄巾起义中遭到彻底破坏，随着黄巾起义的失败而从此销声匿迹。特别是黄巾起义被镇压后，东汉朝廷还曾下令严厉禁止道教的活动，宣称“诸事老子妖巫医卜，并皆废之，其有奉佛五戒勿坐”（《历代三宝记》卷四）。在这种情况下，即使其一些残余的教徒还想活动，也是十分困难的了。

第二节 五斗米道的创

立——符篆派的开端

五斗米道与太平道实同源于黄老道，两者皆尊奉老子为教祖。五斗米道由沛国丰人张陵入蜀所创，因入道者须交纳五斗米作为酬谢，故称“五斗米道”。《水经·沔水注》云：“鲁至

行宽惠，百姓亲附，供道之费，米限五斗，故世号五斗米道。”五斗米道简称“米道”^①又因其以鬼道教人，一般道徒称鬼卒，管理鬼卒之人称鬼吏，故又称其为“鬼道”。^②

巴蜀地处西南，是我国古代少数民族聚住之地，这里风尚巫信鬼，巫教盛行，史书中多有记载。以符篆咒语为其主要特征的五斗米道，正是在黄老道与这种巫教融合的基础上形成起来的一种道教教派，它具有浓厚的巫术色彩。这种以符篆咒语为其道术的道派，历史上称之为符篆派。

一、张陵的创教活动

大约在与于吉传播《太平清领书》的同时，张陵在西蜀鹤鸣山创立五斗米道。这在史书中有不少记载。

《后汉书·刘焉传》云：

〔张〕鲁字公旗。初，祖父陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓。受其道者辄出五斗米，故谓之“米贼”。陵传子衡，衡传于鲁。

从这里大致可以知道张陵客蜀创教及五斗米道的传授系统。

张陵，字辅汉，东汉时沛国丰人（今江苏省丰县人）。生于光武帝建武十年（公元34年），死于汉桓帝永寿二年（公元156年），年一百二十三。明帝时（58—75年）为江州（今重庆市）令。本为太学书生，博通五经，“晚乃叹曰：此无益于年命，遂学长生之道”（《神仙传》），即弃官隐于江西龙虎山修道，顺帝时（126—144年）偕弟子隐居于鹤鸣山（今四

①《华阳国志·汉中志》：“其供道限出五斗米，故世谓之‘米道’”。

②《三国志集解》卷八：“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号师君，其来学道者，初皆名‘鬼卒’。”

川大邑县西)。永和六年(141年)作道书二十四篇,自称“太清玄元”,以符水咒法,为人治病,创立了“五斗米道”,从其道者须出五斗米。《历世真仙体道通鉴》记载更详,说:“天师真人姓张氏,讳道陵,字辅汉,沛丰县人,留侯子房八世孙也。于东汉光武帝建武十年甲午正月望日(三月十五日)生于吴地天目山,七岁读《道德》二篇,十许遍而达其旨。于天文地理河洛图纬之书皆极其妙,通习坟典,所览无遗,从学者千余人,天目山南三十里,西北八十里皆有讲诵之堂。后举贤良方正直言极谏科中之。汉平帝永平二年(59年)诏书拜巴郡江州令,时年二十六,身虽仕而志修炼形轻举,久之,退隐北邙山。三年,朝廷征为博士,称疾不起。和帝即位,闻其有道,以三品印绶驷马车等征为大傅,后封冀县侯,三诏不就。(和帝)永元四年,遂自河洛(疑脱“入蜀”二字,作者按),乐蜀之溪岭深秀,遂隐其山。”其他一些道书对于张陵的早年身世同《历世真仙体道通鉴》一书有分歧,如葛洪的《神仙传》以及《太平御览》,都说张陵是“太学书生”,或说其出身“本大儒”。

葛洪的《神仙传》则说:“陵与弟子入蜀,住鹤鸣山,得正一盟威之道,陵受之,能治病。于是,百姓翕然奉事之以为师。弟子户至数万。即立祭酒,分领其户,有如官长,并立条制,使诸弟子随事轮出米绢、器物、纸笔、樵薪、什物等。领人修复道路,不修复者,皆使疾病,县有应治桥道,于是百姓斩草除溷,无所不为,皆出其意,而愚者不知是陵所造。陵又欲以廉耻治人,不喜施刑罚,乃立条制,使有疾病者皆疏纪生身以来所犯之辜,乃手书投水中,与神明共盟约,不得复犯法,当以身死为约。于是百姓计愈,邂逅疾病,辄当首过。一则得愈,二使羞惭,不敢重犯,且畏天地而致,从此而后,所

违犯者皆改为善矣。”

至于五斗米道在四川一带对其建立组织、设立教区、执掌教务的情况，《汉天师世家》的记载是比较详细的。张道陵于汉顺帝汉安二年（公元143年）七月一日登青城山，“立二十四治，增置四治，以应二十八宿，正气下通，以六十甲子生人，分属各治，每治立仙官、阴官及祭酒之曹，分统之。”又说，“使蜀民向化，定三十六靖庐，七十二福地，三百六十名山品秩，各置神司之”。二十四治即二十四教区，各区设“治头”，管理各治事宜。张陵自称“天师”，统掌全教教务。相传他晚年炼丹成功，在将天师传世之物经策、印、剑付子张衡之后，自己便服用半剂，与弟子王长、赵升一起，“白日冲天而去”。

从上述的记述中，我们可以看到由张陵所创立的五斗米道已粗具规模，它设有教团组织，划分教区二十四个，各区有祭酒、治头大祭酒掌管教务，制定了教规教仪，规定有病者自首其过，设静室使病者处其中思过，并以筑路修桥以补其过，成为以符水咒法降妖驱邪为其主要道术，以《道德经》为经典，奉老子为教主的一种早期道派。这一教派是将中原黄老文化、齐鲁神仙思想和巴蜀原始巫术三种思想熔合一炉而成的。正如当代学者岳宗岱所说：“道教是中国固有的宗教，它的起源是由于原始社会庶物崇拜逐渐演进到祖宗崇拜。燧人氏为灶神，祝融氏为火神，尧、舜、禹为三官大帝，周朝之母为娘娘神，天有上帝，地有社神，大都是为了纪念一些伟人和发明创造的功绩而形成的。到东汉时，有成都张陵，他是留侯八代孙，开始创立道教。他引老子为鼻祖，并将民间一切神的信仰完全统纳于道教之内，从此信神与修道化而为一。”^①

^① 《人民日报》1957年3月14日。

由此可见，五斗米道与太平道大致相同，即在神仙信仰系统上都处于一种原始自发的状态。这就是说，五斗米道的创始人并没有能够从宗教信仰的高度为其教团及信徒设定严格的膜拜偶像，而只是借助于现成的原始神祇和民间尊奉的众多偶像作为五斗米的信仰对象。很显然，这一状况是与宗教的性质所不相称的，因此，到了魏晋之后，经过一些道教思想家的努力，终于创立了中国道教的神仙信仰系统。

张陵于顺帝时创立了五斗米道，开始其活动范围主要集中在巴蜀地区，所以，当时影响不大。张陵去世后，其子张衡继承其业。张衡，史称“嗣师”，字灵真，以其“精修至道，不与世接”，于汉桓帝永寿二年（公元156年）居阳平山继续传道布教，并以经、箓教授弟子，以至汉中人多“信行衡业”，“竞供事之”。张衡死后，五斗米道的领导权为张修所有，广大的信徒聚集在张修的旗帜下，一时声势浩大。

二、五斗米道的发展与张鲁政权

熹平间当张角在东方布道传教获得成功时，五斗米道在张修领导下亦得到一定的传布，到光和中，太平道和五斗米道两支道派分别在东西两方得到很大发展。《三国志·魏书·张鲁传》注引《典略》说：

熹平中妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民緇匿法，角为太平道，修为五斗米道。

张修，巴郡人，五斗米道一支。张衡死后，他利用身为巴人的有利条件，发展了自己的势力，从而逐渐取得了对五斗米道的领导权。他的活动地区主要在巴、汉之间，从《后汉书·

《孝灵帝纪》注引刘艾纪所说“时巴郡巫人张修疗病，愈者靡以米五斗，号为‘五斗米师’”的情况来看，光和年间，他在巴蜀地区已经形成了一股强大的势力。以至到中平元年（公元184年）二月张角在东方掀起黄巾大起义时，他也于同年七月领导五斗米道树起了反叛朝廷的大旗。《后汉书·灵帝纪》云：“秋七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县”。张修的五斗米道所持的道法与张角基本相同，《后汉书·刘焉传》注引《典略》云：

角为太平道，修为五斗米道。太平道师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之。病或自愈者，则云此人信道；其或不愈，则云不信道。修法略与角同，加施静室，使病人处其中思过。又使人为奸令祭酒，主以《老子》五千文，使都习，号“奸令”。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓字，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沈之水，谓之“三官手书”。使病者家出米五斗以为常，故号“五斗米师”也。实无益于疗病，但为淫妄，小人昏愚，竞共事之。后角被诛，修亦亡。及鲁自在汉中，因其人信行修业，遂增饰之。教使起义舍，以米肉置其中，以止行人。又教使自隐，有小过者，当循道百步，则罪除。又依《月令》，春夏禁杀，又禁酒，流移寄在其地者，不敢不奉也。

后太平道领导的黄巾起义失败，张角被杀，张修也就隐匿一时，到初平（公元190年）前后，又与张鲁同为益州牧刘焉的司马，最后被张鲁杀害。《三国志·张鲁传》记载说：“益州牧刘焉以鲁为督义司马，与别部司马张修^①，将兵击汉中太守苏

^① “巴郡巫人张修”当与“别部司马张修”为一人。

固。鲁遂袭修，杀之，夺其众。”至此，五斗米道的领导权归张鲁所有。

张鲁，为张陵之孙，道教称之为“系师”。相传张衡于死前（光和二年，公元179年）将印、剑付鲁，并诫之曰：“汝祖以天地为心，以生灵为念，诚敬忠孝为本。”（《汉天师世家》卷二），要鲁继承其志和除妖灭孽、为民兴福。因此，史称张鲁“少膺祖训”（《汉天师世家》卷二），并说他在“汉祚日凌，中州板荡，乡土震动”之时，“尝募义以保障，以道训人”，对“来学者教以诚敬，不欺。有疾者，令自首其过”，以至“从之益众”（以上引文同上）。《华阳国志》卷二有较详细的记载：

汉末，沛国张陵学道于蜀鹤鸣山，造作道书，自称“太清玄元”，以惑百姓。陵死，子衡传其业。衡死，子鲁传其业。鲁字公祺，以鬼道见信于益州牧刘焉。鲁母有少容，往来焉家。初平中（公元190~193年），以鲁为督义司马，住汉中，断谷道。鲁既至，行宽惠，以鬼道教。立义舍，置义米、义肉其中，行者取之，量腹而已，不得过，过多云鬼病之。其市肆贾平亦然。犯法者三原而后行刑。学道未信者谓之鬼卒，后乃为祭酒。巴、汉夷民多信之。其奉道限出五斗米，故世谓之米道。

《三国志·魏书·张鲁传》亦较详细地记载了张鲁在汉中执掌五斗米道的情况，其云：

焉死，子璋代立，以鲁不顺，尽杀鲁母家室。鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号君师。其来学道者，初皆名鬼卒，受本道已信，号祭酒。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过。大都与黄巾相似。

诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉悬于义舍，行路者量腹取足，若过多鬼道辄病之。犯法者三原，然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治。民夷便乐之。

张鲁占据汉中近三十年，因其以教治汉，不设官吏，政教一体，买卖公平，无有侵凌，道民们过着安居的生活。加上张鲁“行宽惠，以鬼道教，立义舍”，让人自由取食，招引了许多流民的到来，这些流民加入五斗米道，使得张鲁声势大盛，以至朝廷亦“不能讨”，只得拜其为镇夷中郎将，领汉宁太守。至此五斗米道的势力在汉中发展到了鼎盛。

五斗米道从张陵创立，经过张衡、张修和张鲁几代人的宣传与推动，在不断发展和完善的基础上，已具有作为一个宗教所应具备的基本内容。

首先，五斗米道以《老子五千文》为经典。祭酒负责讲习这一经典，每个道徒都要诵习，奉老子为道教之最高神灵，称之为“太上老君”，《老子想尔注》把老子看成是“道”的化身，说道为“一”，“一散形为气，聚形为太上老君”（《老子想尔注》第十章）。《道门科略》中则明确规定说：“千精万灵，一切神祇，皆所废弃，临奉老君三师，谓之正教。”此外，关于道书的情况，在一些史书中还有多种说法：

《后汉书·刘焉传》、《三国志·张鲁传》、《华阳国志》都说张陵学道鹤鸣山中，曾“造作符书”。

《神仙传》说其“住鹤鸣山，著作道书二十四篇”。

《魏书·释老志》则说：“张陵受道于鹤鸣，因传《天官章本》千有二百。”

《法苑珠林》又说：“后汉张陵造《灵宝经》及章醮等道书二十四卷。”

《云笈七签》说：汉末，有天师张道陵精思西山，太上亲降，汉安元年五月一日授以“三天正法”，命为天师；又授“正一科术要道法文”，“其年七月七日又授《正一盟威妙经》”。

《太平御览》则说：天师《灵宝五符序》及《太清金液丹序》并佳笔，别有所传，已行于世。

《汉天师世家》也以夸张的口吻叙述道：张陵“暨访西仙源，得命制五岳檄召万灵及神虎秘文于壁鲁洞。复往嵩山石室，得《三皇内文》、《黄帝九鼎丹书》及《太清丹经》”，“居本竹山，众真降授《灵宝经》”。

上述诸说，有的说得很含糊，有的则说得很具体，但确凿的不多，其中大多是托神造作或后人虚夸敷衍，难以据信。正如陈樱宁道长所说：“五斗米道所持行的经典，根据正文记载，我们可以承认的只有《老子五千文》，并相信《太平经》和它也有一定的渊源。”^①这一论断是非常精辟的。

虽说五斗米道所持行的经典不多，但不管怎么说，从一种宗教来讲，五斗米道已经有了自己所奉行的经典和尊奉的真神。说明它已经跳出了原始宗教的范畴。至于它所持的经典不够丰富，尊奉的真神还有变化，但这正反映了五斗米道还处在开教的初期，有待提高和完善。

其次，从张陵到张鲁，五斗米道已初步建立了一套宗教规范，其中包括教规、教仪和教戒。

从教规来说：一是规定“有病自首其过”（《三国志·张鲁传》）。具体办法是设置静室，“使病者处其中思过”（《后汉

^①《道教与养生》第109页。

书·刘焉传》注引《典略》)；二是让有小过者“自隐”其过，但要自觉去修治道路百步，即可除罪补过。《后汉书·刘焉传》注引《典略》云：“又教使自隐，有小过者当治道百步，则罪除。”五斗米道施行的这种“自首其过”，实际上是一种宗教忏悔，目的是让教徒通过自觉的检讨，虔诚地归皈教门。

从教仪来说，五斗米道在张陵之时已有了一些简单的教仪。如“与神明共盟约”的请祷之法便是一例，所谓“与神明共盟约”，就是病人将“生身以来所犯之罪”，“立诸诡仪章符”，其方法是：病人书写自己姓字，说服罪之意，写三份，一份“上之天，著山上”，一份“埋之地”，一份“沈之水”，与神明相约，保证从此不重犯，重犯即以身死为誓，这就是“与神明共盟约”之请祷法，也称“三官手书”。^①

教戒，也称斋戒，斋戒是任何宗教都必须具有的，区别只在于多少、繁简而已。古代以庄重合礼的仪式称斋，清心洁身曰戒。道教是斋戒特别繁多的宗教之一。这在五斗米道的初创阶段已见其端。隋朝费长房就曾指出：张陵“作道书……论章醮之法，道士章醮之法起此。”（《历代三宝记》卷二）相传张鲁时就有“涂炭斋”，此斋相当别致，北周名僧道安就说：“涂炭斋者，事起张鲁，驴辗泥中，黄土涂面，摘头悬柳，挺堙使熟。至义熙中，王公期者去打拍，吴陆修静犹泥额反缚悬头而已。”（《二教论·服法非老九》）。这说明斋醮之法在五斗米道之初就有，只是那时的仪式比较原始、粗俗，还有许多巫祝的遗风。至于戒律，《后汉书·刘焉传》注引《典略》中有

^①三官手书：天帝、地祇、水神合称“三官”，天官赐福，地官赦罪，水官解厄。因此五斗米道为病人请祷除罪要书写三份。

明确记载：说张鲁“又依《月令》，春夏禁杀，又禁酒”。《三天内解经》中谈到的戒律则更多，其中说汉桓帝永寿三年（公元157年），天师“与天地水官太岁将军共约永用‘三天正法’，不得禁固天民，民不妄淫祀他鬼神，使鬼不饮食，师不受钱，不得淫盗，治病疗疾，不得饮酒食肉，民人唯听五腊吉日祠家亲宗祖父母，二月八日祠祀社灶。”（卷上），这些戒律都为尔后的天师道所袭用。

其次，五斗米道从张陵起，就建立神职管理人员，初步形成了一个以君师为中心的教阶系统。

五斗米道称入道不久的道徒为“鬼卒”，入道较久称“祭酒”和“奸令”。祭酒和奸令各有部众，管理一般的鬼卒，管理部众多的称“治头”（也称治头大祭酒）。祭酒主讲《老子五千文》，并要负责“起义舍于路”，“悬置米肉以给行旅”；奸令负责为病者请祷除罪。张鲁统治汉中，“不置长吏，以祭酒为治”。他自称“君师”，犹如教主，执掌五斗米道的整个教务。从这里可以看到：五斗米道已经初步建立起从君师——>治头（治头大祭酒）——>祭酒、奸令——>鬼卒的由高到低的教阶体系。

最后，五斗米道从开始起就设立了很有特色的严密的教团组织，这个教团组织相传是张陵在创教时所建立的二十四治。二十四治即二十四个教区，初设时应天二十四节气。《法苑珠林·破邪篇》云：“沛人张陵客游蜀土，闻古老相传昔汉高祖应二十四气，祭二十四坛，遂王有天下，陵遂杀牛祭祀二十四所，置以土坛，戴以草屋，称二十四治。”（《三国志集解》卷八）二十四治分上中下三品。《云笈七签》卷二十八《二十四治》将二十四治分为上中下三品，每品八治，现排列如下：

上品八治

- 第一阳平治：治在蜀郡彭州九陇县。
- 第二鹿堂山治：治在汉州绵竹县北乡。
- 第三鹤鸣神山上治：治在其上山，与青城天国山相连。
- 第四漓沅山治：治在彭州九陇县界，与鹿堂山治相连。
- 第五葛瓚山治：治在彭州九陇县界，与漓沅山相连。
- 第六庚除治：治在广汉郡绵竹县西，山去平地三百九十丈。
- 第七秦中治：治在广汉郡德阳县东九十里。
- 第八真多治：治在怀安军金堂县。

中品八治

- 第一昌利治：治在怀安军金堂县东四十里。
- 第二隶上治：治在广汉郡德阳县东二十里。
- 第三涌泉山神治：治在遂宁郡小汉县界。
- 第四稠梗治：治在犍为县新津县。
- 第五北平治：治在眉州彭山县。
- 第六本竹治：治在蜀州新津县。
- 第七蒙秦治：治在越嵩台登县西。
- 第八平盖治：治在蜀州新津县。

下品八治

- 第一云台山治：治在巴西郡阆州苍溪县东。
- 第二涇口治：治在汉中郡江阳县。
- 第三后城山治：治在汉州什邡县。
- 第四公慕治：治在汉州什邡县。
- 第五平冈治：治在蜀州新津县。
- 第六主薄山治：治在邛州蒲江县界。
- 第七玉局治：治在成都南门内。

第八北邙山治：治在东郡洛阳县梁水。

上述二十四治，阳平治为道教的中心教区，所以最为重要。其首领称“都功”，管理日常教务，故天师之印也称“阳平治都功印”。相传在二十四治之外，后来又增补加冈、白石、钟茂和具山四治，与二十四相合，共有二十八治，以上应天有二十八宿。

五斗米道除设有大的教区“治”之外，还置有“庐”或“静室”（用于请祷祈求）。从庐至治，形成了一个较为严密的组织关系，通过这个关系，将广大道徒紧紧连系在一起，成为一个具有较强力量的宗教团体。

除此之外，五斗米道在道术方面也有注重服食、行气和房中术方面的内容。从养生方面来说，道教就是以追求人的长生久视、肉身不死为其最高理想的。五斗米道作为早期道教的一种，当然亦不能例外。实际上五斗米道的创建者张陵本是博通《五经》的大儒，就是因为看到儒学无助于年命，人生不能长生，故而弃官隐居，改学长生之道的。从其这一入山学道的动机看，可以肯定五斗米道在建立之初就已把长生久视、肉身不死作为其开教的第一教义了。当然生活中希求长生是一回事，如何达到长生又是另一回事，在道教看来，沟通两者关系的桥梁便是种种道术。从现有的材料看，五斗米道当时采用过行气、导引、房中术和丹药等方法。有三件事可佐证：一是张陵责备他的一群“俗态未除”的弟子说：你们不行，只能“得吾行气、导引、房中之事，或可得服食草木数百岁之方耳。”（《神仙传》卷二）这说明行气、导引、房中、草药，虽不能长生，但能得寿。二是张陵得有九鼎大要秘书，并烧炼过丹药。三是相传张陵曾造作《黄书》，所谓《黄书》，就是讲“男女和合”之

书，即房中一类的书。这些都足以说明在当时五斗米道内部已传授各种道术了。

综上所述，五斗米道已经有了作为一种宗教所必备的宗教特质，它已经有了宗教经典，规定了教规教仪，建立了宗教组织和产生了宗教神职人员，虽然这些方面很不完善，有的甚至十分简单，但它确已跨入宗教的行列。

五斗米道虽产生于巴蜀，但从它的形式到内容，许多是与中原地区的太平道相同的。史书中说“修（指五斗米道的张修）法略与角同”，如太平道有“教病人叩头思过”，五斗米道也有“加施净室，使病者处其中思过”（以上引文均见《后汉书·刘焉传》注引《典略》）。无论是太平道的教病人“叩头思过”，还是五斗米道的让病人“净室思过”，他们的理论依据又都来源于《太平经》。《太平经》认为：“天以至道为行，地以至德为家，共以生万物，无所匿，无所私”，而人之生病，即由违天犯过所至。要去疾病，当要“跪拜首过”才能“解子过于天地”（以上引文见《太平经》卷九十七）。很清楚，病人“思过”之举，确渊源于《太平经》。至于五斗米道的修路补过，对犯法者先加三原和禁酒等许多教规都与《太平经》有密切关系。

张鲁所建立的政教合一的地方割据政权，在汉中统治了将近三十年。建安二十年（公元215年），曹操西进攻占汉中，张鲁退避巴中，不久投降，割据政权解体。但五斗道并未随着张鲁政教合一政权的解体而消失。在三国时期仍有三条支流在继续。

第三节 《老子想尔注》

五斗米道昌盛巴蜀，奉《老子五千文》为经典。《老子想尔注》即当时讲习《老子》的注本。《老子想尔注》于清末在敦煌石窟发现，为一种六朝钞本的残卷。内容起于《老子》第三章“不见可欲，使心不乱”，终至第三十七章“无欲以静，天地自止”，是研究五斗米道极重要的资料。

《老子想尔注》的作者究竟为谁，历来说法不一。归纳起来主要有三：一说张鲁，二说刘表，三说张陵。

从历史记载上看，最早提到《想尔注》的是南朝末的陆德明，他所作的《经典释文序录》云：

《想尔注》二卷，不详何人。一云张鲁，或云刘表。他将张鲁、刘表并提，但刘表为后汉末年“博求儒术”的大儒，声望很高，曾“起立学校”，征人作过五经章句，招徕学士名流千计，以至蔡邕称之为“雅儒”。似不会失儒名而为“老子”作注。故陆亦未敢贸然定论，而只用“或云刘表”，一笔四字，以表存疑。

说《想尔注》的作者为张陵的，是唐玄宗和唐末道士杜光庭。他俩在著录中都说《想尔注》二卷，“三天法师张道陵所注”^①。但此说均属论而无据，似难信从。

说《想尔注》的作者是张鲁的材料比较翔实，现摘录如下：其一，《传授经戒仪注诀·序次经法》说：

^①此言分别见于唐玄宗所撰《道德真经疏本外传》和杜光庭所著《道德真经广圣义·序》。

系师得道，化道西蜀，蜀风浅末，未晓深言。托遯想尔，以训初迴，初迴之伦，殆同蜀浅，辞说切近，因物赋通。

这不仅说明《想尔注》为张鲁所作，而且指出张鲁作注的原因是因为“蜀风浅末，未晓深言”，故而“托遯想尔”而作。其二，《茅山志·道山册》云：

《老子道德经》有玄都杨真人手书张镇南古本。镇南即汉天师第三代系师鲁，魏武表为镇南将军者也。其所谓《五千文》者有五千字也。数系师《内经》有四千九百九十九字，由来阙一。是作三十辐应作卅辐，盖从省文耳，非正体也。宗门真迹不存，今传五千文为正本，上、下二篇不分章。

这段文字讲得十分清楚，指出了杨羲所书的《老子道德经》是张鲁的古本，从而证明张鲁确著过《老子道德经》，张鲁所著的古本《老子道德经》也即为《老子想尔注》。这在《洞真太上太霄琅书·为师诀》中亦能得到映证。其文云：“志行此道，行五千文……今之所遵，十天大字，神仙人鬼，其所归宗，文同字等，无有一异，但感者未齐，应者征争。河上章句，系师想尔。”此话说明了张鲁确有过《想尔注》，而且《想尔注》确为系师张鲁所著。

《老子想尔注》是通过对《老子道德经》的注释来发挥道教思想理论的，观其全书，内容丰富，但究其要害，主要是：

（一）神化“道”性，以神解“道”

在《老子》书中，道既可作为规律法则讲，又可作为先于天地万物的某种存在讲。而先于天地万物的这种存在又既可看作是一种宇宙的混沌（“有物混成，先天地生”），也可看作是

某种精神实体（“天下万物生于有，有生于无”）。但不管它是作混沌解，还是作精神实体讲，都只具有哲学理性主义的意义，而并无直接的宗教神秘主义的意义。而《想尔注》的作者则将这种哲学理性主义通过注释引导为宗教神秘主义，把道直接解释为“太上老君”，神化“道”性，例如：《老子》第十章“载营魄抱一，能无离乎”一句，《想尔注》是这样注的，他说：

魄，白也，故精白，与无（悉）同色。身为精车，精落故当营载之。神成气来，载营人身，欲全此功无离一。一者，道也。令在人身何许？守之云何？一，不在人身也，诸附身者，悉世间常伪伎，非真道也。一在天地外，入在天地间，但往来人身中耳，都皮里悉是，非独一处。一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。今布道诫教，人守诫不违，即为守一矣。不行其诫，即为失一矣。

《想尔注》的作者，在这段注释里对《老子》的思想作了二个重要的曲解和修正：一是《老子》“载营魄抱一，能无离乎”的原意是问“精神与身体合一能不相离失吗”，^①这里的“一”是指“合一”、“一起”的意思，而《想尔注》的作者却把“一”解释为是“道”，（所谓“一者，道也”。），这就曲解了《老子》的原义。二是在把“一”曲解为“道”的基础上，《想尔注》的作者又进一步神化“一”，把“一”直接推上了宗教神的地位，（所谓“一在天地外，入在天地间，但往来人身中，都皮里悉是，非独一处。一散形为气，聚形为太上老君。”）既然“一”是“太上老君”，而“一”又等于“道”，那么“道”自然也就是“太上老君”了。

^①参见任继愈《老子新译》（修订本），上海古籍出版社，第80页。

这样，《老子》书中闪烁理性主义光彩的道，一下子就被《想尔注》的作者改成为宗教蒙昧主义的道神了。

（二）贬百家为邪道，崇道教为真道

《想尔注》的作者，在神化“道”性的基础上，把儒家在内的各家各派贬为“邪教”而加以否定，认定世间唯独只有道教才是“真道”。他说：

真道藏，邪文出，世间常伪伎称道教，皆为大伪不可用。那末，哪些是“外道邪文”呢？《想尔注》的作者明确指出：

何谓邪文？其五经半入邪，其五经以外，众书传记，尸人所作，悉邪耳。

在这里，《想尔注》把儒家的五经和连同五经之外的其他书籍，都视作“邪文”，把方伎等看作“伪伎”，说《河图》《洛书》“未贯道真”，“罪盈三千”。在《想尔注》的作者看来，这些歪门邪道“治身，不能仙寿，佐君，不能致太平”。所以，他要求人们弃邪道，归真道，否则社会就会出现“子不念供养，民不念田”，“城邑虚空”，国家混乱的现象。《想尔注》的作者如此贬斥外道，说明当时宗教之间的相互争斗是十分激烈的。

（三）宣扬奉道守诫，以成道仙

追求长生久视是道教最基本的思想，无论讲修身养性，还是说炉火金丹，目的都是一个，就是为了长生不死，肉体成仙。《想尔注》的作者在注释中充分利用《老子》长生、久视、保身的思想来发挥其成仙理论。

首先，在人们最关心的生死问题上，《想尔注》的作者认为：死亡对于每一个人来说都是可怕的。无论是道人还是世人都是“畏死乐生”的，希望长生是人们共同的特点。但是，在其看来，道人与世人又有不同的方面，不同点就在于：世人畏死而

“端不信道，好为恶事”，故难脱死因，必死无疑；而道人也畏死，却能“信道守诚”“至诚守善”，故能超脱死因，而与生合。他说：

死是人之所畏也，仙王士与俗人同知畏死乐生，但所行异耳。俗人莽莽，未央脱死也。俗人虽畏死，端不信道，好为恶事，奈何未央脱死乎？仙士畏死，信道守诚，故与生合也。

在这里，“信道守诚”还是“违道为恶”，不仅是判别道人与俗人的区别所在，而且也成了说明生死短长的直接依据。在这一思想指导下，《想尔注》的作者就公开指出：“欲求仙寿天福，要在信道，守诚守信。”这样，《想尔注》的作者就为世人指出了一条达到“仙寿天福”的道路，这是第一步。

既然“信道守诚”可以达到“仙寿天福”，那么如何来实现“信道守诚”呢？《想尔注》的作者指出“信道守诚”的方法有二条。一是要求教徒要以“清静为务”专修“守一”之道，使精不外泄，神不离形，精神长存，人则可以长寿成仙。二是要求教徒信奉道诚，“积善成功”，这里所指的“善”，实际上就是忠孝仁义一套封建道德。在《想尔注》的作者看来，人要成仙长寿，不仅要以清静为本，而且还要修行仁义，有清静而无仁义，或者有仁义而无清静，都同样不能达到成仙长寿的目的。只有二者紧密结合才能仙寿功遂。因此“奉道诚，积善成功，积精成神，神成仙寿”，可看作是《想尔注》奉道守诚，以成道仙理论的最概括的说明。这一思想不仅在五斗米道的教徒中有巨大影响，而且对世后神仙理想的发展也有直接影响。^①

^①《抱朴子·对俗篇》云：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”

第四节 《周易参同契》—— 丹鼎派的开端

一、魏伯阳与《参同契》

战国秦汉以来，求长生不死之药，企万世不朽之躯之风逐渐流行起来。然而仙人不遇，仙药难得，于是出现了一批专以炼气修性，烧炼丹药为手段而想达到久视长生目的的方士。这种以炉火烧炼，炼气修性为成仙途径的流派，历史上称为丹鼎派。丹鼎派分外丹和内丹。魏伯阳所著的《周易参同契》是在前人烧炼经验的基础上所总结出来的最为重要的一部丹法专著，素有“丹经之祖”之称。

关于魏伯阳的生平，正史无传，知其名叫“魏翱，字伯阳，汉人，自号云牙子”（《道枢·参同契》），在历史上最早记载其事迹的是葛洪的《神仙传》，其云：

魏伯阳者，吴人也。高门之子，而性好道术，不肯仕宦，闲居养性，时人莫知其所从来。谓之治民，养身而已。……伯阳作《参同契》、《五相类》凡二卷。其说如似解释《周易》，其实假借爻象以论作丹之意，而儒者不知神仙之事，多作阴阳注之，殊失其奥旨矣。

从这里我们可以知道魏伯阳是一位“性好道术、不肯仕宦”的“高门之子”。著有《参同契》和《五相类》。在乡籍上，《神仙传》说是“吴人”，五代后蜀的彭晓却说他是“会稽上虞人”。在《参同契》的传授上，《神仙传》没有说，而彭晓却说得十分清楚：

真人魏伯阳者，会稽上虞人也。世袭簪裾，唯公不

仕。修真潜默，养志虚无，博瞻文词，通诸纬候。恬淡守素，唯道是从，每视轩裳如糠粃焉。不知师授谁氏，得《古文龙虎经》，尽获妙旨，乃约《周易》，撰《参同契》三篇。又云：未尽纤微，复作《补塞遗脱》一篇，继演丹经之玄奥。所述多以寓言借事，隐显异文。密示青州徐从事，徐乃隐名而注之。至后汉孝桓帝时，公复传授与同郡淳于叔通，遂行于世。（《周易参同契分章通真义序》）

以上记载及其他记载都一致肯定《参同契》是魏伯阳的著作。而在《参同契》的传授上彭晓的这一说法与南朝道士陶弘景的说法不同。陶弘景认为：《参同契》先由魏伯阳传与青州徐从事，再由徐从事传与淳于叔通。无论是彭晓的直传说，还是陶氏的间传说，后代各有趋附。例如宋晁公武在《郡斋读书志》中也认定魏伯阳为会稽上虞人，著有《参同契》三卷，“桓帝时以授同郡淳于叔通，此书遂行世”。显然，晁氏是赞成直传说的。实际上，无论是直传说，还是间传说，《参同契》的传世都与淳于叔通有关。关于淳于叔通的事迹，史书尚有记载。史称淳于叔通，名斟，字叔通，桓帝时人，曾任徐州县令，后升任洛阳令，相传他“少好道，明术数”（《真诰·稽神枢》），是一个颇具道教风度的人物。

既然淳于叔通于桓帝时得术于魏伯阳，那末魏伯阳确应是汉顺帝、汉桓帝时人，《参同契》的写作年代最迟亦不会晚于汉桓帝时。

至于魏伯阳的生平事迹及其活动，除上述讲到的这些外，史书记载很少，只有葛洪的《神仙传》中还保存着一则魏伯阳与其三个弟子入山作神丹之事。这则记载显然是经过神化点染

的，很难全信，只能作为探寻其入山修炼服丹成仙的某些线索看。《神仙传》记载说魏伯阳“入山作神丹，将三弟子，知两弟子心不尽诚，丹成乃诫之曰：‘金丹虽成，当先试之，饲于白犬，犬即能飞者，人可服之；若犬死者，即不可服也。’伯阳入山时，将一白犬自随。又丹转数未足，和合未至，自有毒丹，毒丹服之，皆暂死。伯阳故便以毒丹与白犬食之，犬即死。伯阳乃复问诸弟子曰：‘作丹恐不成，今成而与犬食，犬又死，恐是未得神明之意，服之恐复如犬，为之奈何？’弟子曰：‘先生当服之否？’伯阳曰：‘吾背违世路，委家入山，不得仙道，吾亦耻复归，死之与生，吾当服之耳。’伯阳便服丹，丹入口即死。弟子相顾谓曰：‘所以作丹者，欲求长生耳，而服之即死，当奈此何？’唯一弟子曰：‘师非凡人也，服丹而死，得无有意邪？’又服之，丹入口复死。余二弟子乃相谓曰：‘作丹求长生耳，今服丹即死，当用此何为？若不服此，自可得数十年在世间活也。’遂不服。乃共出山，欲为伯阳及死弟子求棺木殓具。二人去后，伯阳即起，将服丹弟子姓虞及白犬而去。逢入山伐薪人，作手书与乡里人寄谢二弟子。弟子见书，始大懊恼。”这虽说有不少神化的成份，但从中还能找到魏伯阳生前的一些重要线索。一是魏伯阳不仅是个探索烧炼金丹的理论家，而且还是个烧丹的实践家，从他恬淡守素，不愿官仕，最后弃家违亲，与弟子一道入山烧炼金丹是完全可能的；二是现有的记载都说其最后服丹成仙，但从这则故事看，实际上魏伯阳是误食金丹，中毒而死。服丹而死，这在历史上并不少见。魏伯阳抱着“不得仙道，吾亦耻复归，死之与生，吾当服之”的决心，自然也就难免中毒而亡了。

《参同契》在中国古代炼丹史上具有重要地位，被誉为

“丹经之王”，历来受到人们的高度重视。但《参同契》“词韵皆古，奥雅难通”，字义艰深难懂，因“其用字皆根据古书，非今人所能解，以故皆为人妄解”（《周易参同契考异》）。也正因为这样，对于《参同契》的内容，历史上众说纷纭，有的主内丹说，有的主外丹说，也有的主内丹外丹说，更有一些主房中说。因此元代北宗道士陈致虚评论说：“此书解者，百有余人，少能深造其奥”，“后人各执异见，不立苦志参访真师，不明阴阳同类相胥，各尚所闻，愈差愈远。彼见《周易》，则指为卜筮纳甲之书，又恶知同类得朋之道乎？彼见‘鼎器之说’，则猜为金石炉火之事；彼闻‘采取之说’，则猜为三峰采战之术；彼闻‘有为’，则疑是旁门邪径；彼闻‘无为’，则疑是打坐顽空；彼闻‘大乘’，则执为禅宗空性。”（《周易参同契分章注解》）可见，对《参同契》的性质，历来就存在着严重的分歧，人们可以从自己所认识到的角度去评论它，正象宋元之时的俞琰所说：“《易》之为书，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，千变万化，无往不可。”（《周易参同契发挥序》）之所以形成上述种种对《周易参同契》的不同评价，首先就由于《参同契》本身内容的广泛和其遣字造句“词韵皆古，奥雅难通”以及采用“寓言借事，隐显异文”的表达手法所致。《参同契》的作者也意识到了这一点，并对这种情况作了描述，他说：

结舌欲不语，绝道获罪诛。写情寄竹帛，恐泄天之符。
犹豫增叹息，俛仰缀斯愚。陶冶有法度，未忍悉陈敷。
略述其纪纲，枝条见扶疏。

这种既怕“绝道获罪诛”而不敢“结舌”不语，又“恐泄天之符”而不敢“尽情”而言，在这种既不闭口不言，又不言而尽意的两难

之中，作者则采用“露见枝条，隐藏本根”的方法，让“智者审思，以意参焉”，这就是造成后代众说纷纭的原因所在。

《参同契》是一部炼丹修仙养身的著作，它的丹法理论是在《周易》之理、黄老之学、炉火之技三者融合而为一的基础上所形成发展起来的，即所谓“三道由一，俱出径路”（《周易参同契分章通真义》卷下第七）。这里的“一”就是丹法，也称丹道。这一理论为后来道教丹鼎派的产生发展奠定了理论基础。

《参同契》全书分上中下三篇，另附《周易参同契鼎器歌》一首。《参同契》在历史上注本很多，《正统道藏》收有十一部，没有入藏的和后出的注本就更多了。现今传世的主要有：后蜀彭晓《周易参同契分章通真义》三卷、阴长生《周易参同契注》三卷、南宋朱熹《周易参同契考异》一卷、宋储泳《周易参同契注》三卷、宋陈显微《周易参同契解》三卷、宋俞琰《周易参同契发挥》三卷、明蒋一彭《古文参同契集解》三卷、清李光地《参同契章句》一卷、清刘吴龙《古参同契集解》六卷。当代解释和阐述《周易参同契》思想的主要有周士一、潘启发合著的《周易参同契新探》。

二、《参同契》的丹法理论

《参同契》一书的中心思想是宣扬炼丹可以成仙，其要旨是融合周易、黄老、炉火三种思想而成。《参同契·五相类》云：

大易情性，各如其度。黄老用究，较而可御。炉火之事，真有所据。三道由一，俱出径路。

这里说的三道，指的是大易、黄老和炉火。在《参同契》的作者看来，各如其度的大易，较而可御的黄老，真有所据的炉

火，虽名称不同而“罗列三条”，但从根本上讲则是“同出异名，皆由一门”而来，三者的道理是相通的，犹如一树三枝，其本一根。所以宋代俞琰在注解“参同契”三字时说：“参，三也；同，相也；契，类也。谓此书借大易以言黄老之学，而又与炉火之事相类，三者之阴阳造化殆无异也。”（《周易参同契发挥》卷九）宋代的陈显微对“三道由一，俱出径路”的解释就更为清楚，他在《周易参同契解》卷下称：

大矣哉，道之为道也，生育天地，长养万物。造化不能逃，圣人不能名，伏羲由其度而作《易》，黄老究其妙而得虚无自然之理，炉火盗其机而得烧金乾汞之方。是皆仰观俯察，远取近用，或寓于言，或修于身，或托于物，事虽分三，道则归一也。

实际上，“寓于言”的《周易》，“修于身”的黄老和“托于物”的炉火并非道出一门，他们有各自的源和流，三者的出发点和归结点并非一致。《周易》讲的是自然法则，黄老讲的是治国修身之理，炉火讲的才是炼服成仙之道。《参同契》通过援引《易》理来阐述炼服成仙的道理，从而使炼服成仙说带上了《易》理的理论色彩。《参同契》的丹法理论正是在大易、黄老和炉火三者结合的基础上形成的。其核心是将大易的卦爻变易之理，黄老的引内养性之道与炉火的烧金乾汞之方融溶综合而成的一套完整的炼服成仙理论。掌握这套理论，就能“万世可循”，最后“归根返源”，与道同在。《参同契》云：

歌叙大易，三圣遗言。察其旨趣，一统共伦。务在顺理，宣耀精神，神化流通，四海和平。表以为历，万世可循。序以御政，行之不繁。引内养性，黄老自然。含德之厚，归根返源。近在我心，不离己身。抱一毋舍，可以长

存。

可见《参同契》这套炼服成仙的理论，炼丹士是十分重视的。

《参同契》援引《易》理，主要表现在二方面。一是以阴阳变易的法则解释丹药的形成，二是用纳甲法来说明炼丹的火候。后蜀彭晓在《周易参同契分章通真义序》中对此作了详细的说明，他说：

公撰《参同契》者，谓修丹与天地造化同途。故托易象而论之，莫不假借君臣以彰内外；叙其离坎，直指汞铅；列以乾坤，莫量鼎器；明之父母，系以始终；合以夫妇，拘其交媾；譬诸男女，显以滋生；析以阴阳，导之反复；示之晦朔，通以降腾；配以卦爻，形于变化；随之斗炳，取以周星；分以晨昏，昭诸刻漏。故以乾坤为鼎器，以阴阳为隄防，以水火为化机，以五行为辅助，以真铅为药祖，以玄精为丹基，以离坎为夫妻，以天地为父母，互施八卦，驱役四时。分三百八十四爻，循行火候；运五星二十八宿，环列鼎中。乃得水虎潜形，寄庚辛而西转；火龙伏体，逐甲乙以东旋。《易》曰：“至人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜。”公因取象焉。

总起来说，这段文字基本上概括了《参同契》用易理来解释炼丹的基本思想。不仅指出了《参同契》用《周易》中的乾坤、坎离、水火卦爻词义来替代炼丹中的炉鼎、药物火候等名称，而且直接用《周易》阴阳变易的法则解释丹炉、药物和火候之间的相互关系以及汞铅转化而最后成丹的道理，强调了坎离相济的丹道与天地造化的易道是完全一致的，易道与丹道是相通的，把丹道完全纳入易道的范围之内。

《参同契》在阐述烧药成丹的理论时，正是通过易理来发

挥的，它说：

乾坤者，易之门户，众卦之父母。坎离匡郭，运轂正轴。牝牡四卦，以为橐籥。覆冒阴阳之道，犹工御者，执衔辔，准墨绳，随轨辙，处中以制外，数在律历纪。月节有五六，经纬奉日使，兼并为六十，刚柔有表里。

乾、坤、坎、离，原是《周易》中的卦名，指的天、地、水、火，在这里“乾坤”被指为“炉鼎”，上釜为乾称阳，下釜为坤称阴。“坎离”被指为炼丹用的药物，即铅汞。坎为铅称阴称水，离为汞称阳称火。“易”被指为炼成的丹药。炼丹要靠炉鼎，鼎内要有药物，药物须有水火。所以，炉鼎、药物，水火就成为炼丹的必备条件。故尔《参同契》要说：“乾坤者，易之门户”、“坎离匡郭，运轂正轴”。又因乾为阳、坤为阴、坎为阴、离为阳，乾坤、坎离，正反相背，阴阳相对，符合《周易》阴阳变易的道理。在此基础上，只要能掌握火候，懂得炼丹的规律，依据历律的度数，即所谓“月节有五六”“兼并为六十”，就能使炉出丹，人服成仙。《参同契》的法丹理论，就是建筑在易理的基础上加以阐述的。俞琰在《易外别传》中对此作了正确的评价，他说：

《参同契》以乾坤为鼎，坎离为药，因以其余六十卦为火候，一日有十二时，两卦计十二爻，故日用两卦，朝屯则暮蒙，朝需则暮讼，以至既济未济一也。

至于《参同契》的作丹方法，朱熹在《周易参同契考异》中将其分为三步。《参同契》云：

以金为隄防，水火乃优游，金数十有五，水数亦如之。临炉定铢两，五分水有余，二者以为真，金重如本初。其三遂不入，水二与之俱，三物相含受，变化状若

神。下有太阳气，伏炁须臾间，先液而后凝，号曰黄舆焉。

朱子《考异》云：“此言丹之第一变也。”实际上这里讲的是炼丹操作的过程。药物的份量和加温后药物溶化，使汞升华。朱元高在《周易参同契阐幽》中说：“盖还丹妙用，彻始彻终，只此金水二物，建之即为炉鼎，采之即为药物，烹之即为火候，乃至抽添运用，脱胎神化，无不在此。”《参同契》曰：

岁月将欲讫，毁性伤寿年。形体为灰土，状若明窗尘。

朱子《考异》云：“此言丹之第二变也。”意思是说铅汞经过烧炼，汞升华而逐渐与鼎中药物黄芽结合，状如灰土，或象飞尘，尚待继续烧炼。《参同契》曰：

持冶并合之，驰入赤色门。固塞其际会，务令致完坚，炎火张于下，昼夜声正勤，始文使可修，终竟武乃陈，候视加谨慎，审察调寒温。周旋十二节，节尽更亲观，气索命将绝，休死亡魄魂。色转更为紫，赫然成还丹。粉提以一丸，刀圭最为神。

朱子云：“此第三变也。”这是说丹头初生时，要用文火温养，大药既生就得用武火锻炼，直至铅汞全部消亡，结成色紫有光的金丹，这就叫做“金液还丹”。至此，药物铅汞经过三变终成金丹，炼丹方算完成。至于金丹的妙用，《参同契》说：

金砂入五内，雾散若风雨。薰蒸达四肢，颜色悦泽好。发白皆变黑，齿落生旧所。老翁复壮丁，耆妪成姪女。改形兔世厄，号之曰真人。

这就是《参同契》所讲的金丹大药入口成仙的妙用。

用丹砂与铅置入炉中烧炼，变为白色液态的金属汞，再加

烧炼，白色液态的金属汞就变为红色的丹药，这就叫作“金液还丹”，所得的丹药，即为金丹。实际上，用这种方法烧炼成的金丹是有毒性的氧化汞，服用后对人体有毒害作用。历史上上至帝王，下到平民，不知有多少人曾因贪恋长生而服用后死于非命。《参同契》作为中国古代最重要的炼丹书，依据其介绍的种种方法虽然炼不出可以长生不死的金丹，但推动了中国古代化学事业的发展，在中国古代科技发展史上占有重要地位。

三、《参同契》对后世丹法理论的影响

上面已经讲《参同契》是一部烧炼金丹的炼丹书，它所阐述的那套丹法理论虽然没有能真正炼出可以使人长生不死的金丹来，但它的丹法理论，不仅被后世的金丹派葛洪、陶弘景等所继承，而且也被唐宋时期发展起来的内丹炼养派司马承祯，钟离权、吕洞宾、张伯端等所吸取。正如宋代黄自如在《金丹四百字》序中所说的那样“数千年间，有伯阳以导其流，有钟吕以扬其波”，肯定了《参同契》在丹道史上的重要地位。王明先生也说：“总之，自汉而唐而宋，论炼丹者，代不乏人，溯流寻源，大要如尔：魏伯阳导其源，钟吕衍其流，刘（海蟾）张（紫阳）薛（紫贤）陈（泥丸）扬其波。由外丹而内丹，流变滋多，《参同契》洵千古丹经之祖也。”^①正因为《参同契》在历史上有开丹道先河之功，因此历来被人尊奉。如宋末俞琰说：“《参同契》乃万古丹经之祖。”张伯端在《悟真篇》中说：“叔通受学魏伯阳，留为万古丹经王。”可见《参同契》在

^①见《道家 and 道教思想研究》第288页，中国社会科学出版社。

丹经中具有不可动摇的地位，这是其一；《参同契》的丹法理论不仅被道教内外丹继承，而且它所建立起来的以道解易的理论，也被周敦颐、邵雍和朱熹宋明理学派人物所直接吸取，为易学的研究开辟了新的天地。相传周敦颐的《太极图》来自华山道士陈搏的《天先图》，邵雍的象数学与《参同契》有直接关系。这说明，《参同契》为宋儒易学道教化开辟了新的途径，这是其二。

总之，《参同契》作为一部“丹经之王”，对后代内外丹的理论发展都起过积极的作用。

综合前述，东汉是道教酝酿、初创的时期。太平道起于河北，因发动黄巾起义而被灭。五斗米道立于西蜀，后为曹操收编，遂北传河、洛地区，尔后又随张盛南下江南。至此，五斗米道流及全国，为日后南北天师道的发展打下了基础。《参同契》则为道教丹鼎派的建立奠定了理论基础。魏晋南北朝道教将进入一个改革和发展的新时期。

第三章 道教的改革与发展 ——魏晋南北朝

东汉末年，以原始道教组织形式出现的黄巾农民起义沉重地打击了封建统治政权。在社会混乱之际，曹操、孙权、刘备相继建立了各自的割据政权——魏、蜀、吴。公元280年，魏国权臣司马昭灭吴国之后（蜀国已于公元263年灭亡），统一了全国，定国号为晋。然而，晋王朝很快便陷入诸王争权的混战之中，加之北方的匈奴、鲜卑、羯、氐、羌五个少数民族的拥兵自立，这一时期便被史学家称之为五胡十六国。公元386年，鲜卑族首领拓跋珪统一了华北，立国号魏；公元420年，东晋武将刘裕以政变建立了宋国，于是便开始了南北朝时代。

在三国两晋南北朝混乱的社会氛围中，道教却通过自身的改革和完善得以充分地发展起来。在这一时期，玄风的盛炽和佛教的传播为道教的发展提供了理论上和组织形式上的启示。不仅如此，封建统治者也从其政治活动中逐渐发现，专制集权的维系除了需要强有力的国家机器外，还要在意识形态方面利用宗教这一工具。因此，作为文化之特殊表现形态之一的道教便获得了存在的可能及成长的契机。

第一节 魏晋时期的道教

如果我们把道教在两汉时期的初始活动视为是本土宗教的孕育过程的话，那么，三国、两晋时期的道教活动便可界定为是本土宗教的诞生。因为，正是在这一时期，道教才真正完成了将世人生活过和经验过的直观感受提升为一种形而上学，并且从理论上把超自然的虚幻确证为事实。

一、玄学、佛教对道教发展的影响

众所周知，三国、两晋时代是中国思想史上继先秦诸子百家争鸣之后的又一次观念大动荡的时代。并且，在动荡中透现出思想解放的倾向，“非汤武而薄周孔”成为当时社会名流的一种时尚。这种意识形态领域内所出现的对汉代儒学由怀疑到批判的格局决非是偶然的。自东汉以来，作为官方意识形态支柱的儒学出现了一场深刻的危机。今文经学与古文经学的对抗导致了儒家经典的研究由为现实政治提供理论依据转向为枝节性礼规和经文字句的牵强引伸及附会；讖纬神学的肆虐，使得人们失去了对现实生活的信仰目标；儒学的形式上的嬗变诱发了世人的伪善心态，等等。上述这些情况都在不同程度上进一步助长了政治上的混乱。因此，到两晋以后，便出现了以玄学清谈为表现形式、内容上是为了复兴道家思想、实质上是想摆脱精神苦闷的社会思潮。这股思潮的内容很快又发展成探讨人生意义、宇宙本源及思维规律的形而上学。

玄学的昌盛使得道家文化之核心的自然无为观念成为世人崇尚的价值标准。正是由于这一价准的确立，故而为具有自然

主义倾向的粗俗原始道教提供了树立最高信仰的启示。于是，魏晋时期的道教改革家们便纷纷援用道家的语言来阐述道教的主张。与此同时，道教还从玄学反对儒学的尚古主义和形式主义的清议中汲取成功的经验，从而奠定了本土宗教——道教所特有的避世不出世的现世主义原则。随着门阀士族阶层的解体，作为这一阶层的思想表现形态的玄学也在南北朝时期逐渐退出了中国思想史的舞台。但是，玄学终究在华夏文化的演进道路上留下了自己的烙印和影响，这种烙印和影响就是道教在其后的沿革中始终皈依着的“自然无为”和“现世主义”的信条。

两晋时期，中国道教的发展除了得益于玄学的启示外，西土佛教在这一时期的广为传播也为道教的炽盛贡献了组织形式上和宗教戒规等方面的榜样。众所周知，世界三大宗教——佛教、基督教、伊斯兰教都是在封建时代传入中国的。其中，佛教在两汉之际东渐本土，基督教和伊斯兰教则于唐代涉足华夏。就其历史影响而论，在三大宗教中佛教的发展是最引人注目的。这是因为，佛教文化进入中国大地之后，并不是采取孤芳自赏的姿态，而是首先明智地求助于本土文化——道家文化，并与之形成一种紧密的互用关系：即佛教利用道家文化在中国所拥有的广泛社会基础来宣扬其清静寂灭的出世哲学主张；而道家文化则利用佛教精致的思辨方法、完善的组织形式及系统的宗教戒规去发展本土宗教。概括说来，佛教对道教发展所产生的影响表现为三个方面：其一为佛教教义的精致及系统化，而这是早期道教所缺乏的；其二为佛教以寺院为领地的组织形式比早期道教无固定地域、且组织涣散要显得有力；其三为惩戒分明的佛教清规戒律对道教来说更是非效仿不可的。佛教正是利用这三个方面的优势迅速在中国站稳了脚跟，而道

教也正是通过上述三个方面的启示，迅速地对自身实施改造，进而完善起来。

南朝著名道教理论家顾欢在《夷夏论》一书中，对佛教的传入是这样评价的：“五帝三皇，不闻有佛；国师道士，无过老庄。……然二经所说，如合符契，道则佛也，佛则道也。其圣则符，其迹则反”。“泥洹仙化，各是一术。佛号正真，道称正一。一归无死，真会无生。在名则反，在实则合。”当然，顾欢也清醒地意识到，佛教若不作任何变化就想立足本土是不可能的，因为佛教与道教之间毕竟存在着夷夏之别，故而不能完全地“舍华效夷”。他指出：“无穷世界，圣人代兴，或昭五典，或布三乘。在鸟而鸟鸣，在兽而兽吼；教华而华言，化夷而夷语耳。”上述评价，从一个侧面提示人们，佛教的传入对道教的发展产生了重要的影响。

二、三国时期曹魏、孙吴政权对道教的限制与利用

东汉末年爆发的黄巾起义，是中国历史上一次规模最为宏大的、借助宗教信徒的力量来反抗封建压迫的农民革命战争。在这场以太平道信徒为主体冲击汉朝统治的战争中，充分显现出道教在民间的号召力。尽管起义很快地被镇压下去，但是，道教的力量毕竟为后世的统治者所承认，而这种承认在客观上成为道教发展的政治基础。

由原始道教——太平道组织的黄巾起义失败后，迫使封建统治者不得不改变以往对待道教的态度：这就是由以往对道教的不屑一顾变为相当重视。体现到封建统治集团的施政策略上，便是对民间的道教活动采取了两面政策，一方面继续强化暴力的高压手段，对所出现的任何背离封建政治需要的道教活

动实施血腥的限制和镇压；另一方面采用怀柔政策，对于道教活动中那些有助于麻痹人民的说教进行利用和改造。三国时期，北方的曹魏政权和南方的孙吴政权对待道教的态度是比较典型的。

首先魏国统治者曹操正是通过镇压黄巾起义而登上权力宝座的。作为政治家，曹操在与太平道农民军队作战过程中，清醒地意识到这一宗教力量的重要，因而，当他建立起自己的统治之后，便立即着手实施对道教高压与怀柔的两面政策。据史书记载：公元169年，曹操下令将祭祀黄帝、老子的濯龙宫拆毁，其用意显然是害怕有人利用祭祀活动来组织宗教性叛乱；《三国志·武帝纪》载：建安二十年（215年），曹操西征张鲁，张鲁政权投降后，曹操一方面向五斗米道的首领封侯加爵，一方面将这些首领带回北方，使其置于魏政权的严密监视和控制之下。不仅如此，曹魏统治者还迫使五斗米道聚居地区的汉中人民大量北迁。《三国志·和洽传》记载：“太祖克张鲁，洽陈便宜以时拔军徙民，可省置守之费。太祖未纳，其后竟徙民弃汉中。”据统计，从建安二十年（215年）至二十四年（219年）这四年的时间中，汉中五斗米道的一般信徒被迫北迁至少有三次。在流迁过程中“死者以万为数，伤人心志”（《正一法文天师教戒科经·大道家戒令》）。就在曹魏政权对道教严加防范的同时，却又广泛招纳各种颇有影响的方术道士。其目的无非是以怀柔手段防止他们“挟奸宄以欺众，行妖惑以惑民”。关于曹操招纳术士的情况，曹丕的《典论》、曹植的《辩道论》、张华的《博物志》等文献中均有记载，特别是张华的《博物志》记载尤为详细。该书列举为曹操所收容的术士有：上党王真，陇西封君达，甘陵甘始，鲁女生，谯国

华佗，东郭延年，唐霁，冷寿光，河南卜式，张韶，蒯子训，汝南费长房，鲜奴辜，河南赵圣卿，阳城郗俭，卢江左慈。其中华佗、左慈、郗俭、甘始四人最为有名。对于这些人，曹操是软硬兼施，封官行赏；稍有忤逆者，格杀勿论。一代名医华佗就是为曹操服务多年，就是在表示出一点儿不满时而被杀掉的。

与曹魏政权非常相似，南方的孙吴政权对待道教及道教有影响的人采取的也是镇压与笼络并举的策略。孙策称霸江东期间曾发生了一件斩杀太平道首领之一于吉的血案。事情的经过大致是：黄巾起义失败之后，有位黄巾军的小首领化名于吉潜遁到吴国。他在民间继续传播太平道的教义，并很快得到了社会上的广泛支持，发展了相当多的信徒。据说孙策部下的将士、宾客中有三分之二的人成了于吉的信徒，他们甚至望见于吉便行跪拜礼。对此，孙策十分恐慌，他不顾母亲及众多幕僚的劝阻，杀了于吉。《三国志·吴志·孙策传》引《江表传》的记载是：“母谓策曰：‘于先生亦助军作福，医护将士，不可杀之。’策曰：‘此子妖妄，能幻惑众心，远使诸将不复相顾君臣之礼，尽委策下楼拜之，不可不除也。’诸将复连名通白事陈乞之，策曰：‘昔南阳张津为交州刺史，舍前圣典训，废汉家法律，常著绛帕头，鼓琴烧香，读邪俗道书，云以助化，卒为南夷所杀。此甚无益，诸君但未悟耳。今此子已在鬼箠，勿复费纸笔也。’即催斩之，悬首于市。”很显然，诛杀于吉首先是出自政治上的考虑，因为任何一个统治者都不可能允许有一种异己政治势力的存在。

接替孙策的孙权，从政治谋略上讲，确实又显得更深邃一些。如果说孙策是以暴力作为维系政治的主要手段，那么孙权

更多的则是通过软化的方式来达到国家安宁的目的的。据《历世真仙体道通鉴》第十五卷记载，孙权与当时活跃于江东一带的著名术士介象、姚光、葛玄等人均有交往。当他听说术士姚光有入火不热、刀枪不入的本领；介象能够辟谷、隐形，便立即将他们召入宫中，厚礼相待。公元239年，孙权下令在天台山建桐柏观，让葛玄居住；在富春建崇福观，作奉亲之用；此外还在建业修造了兴国观、茅山建景阳观，前后共建观39处，度道士800名（杜光庭《历代崇道记》）。这些记载虽不完全可信，但毕竟可说明孙权非常注意利用道教的力量来巩固其统治地位。

曹魏、孙吴政权对待道教的政策上的变化，对道教后来的发展产生了一定的影响。三国鼎立的后期及西晋王朝时期，道教在势力不断膨胀的基础上，其内部逐渐呈现出分化的态势：由于封建统治者开始器重有影响的道教人物，使得一部分门阀士族的人士加入道教，这些人以“陆沉”的姿态参与宫廷政治，从而成为封建制度控制人民的得力助手；同时，由于封建统治集团对道教的高压措施，稍有不慎，便会导致杀身之祸，故而也有相当一部分道教信徒深感无力救世，他们便潜遁山林，服食修道，成为相对自由的隐士；还有一部分人，他们既不甘对暴政俯首贴耳，又不愿默默无闻，故而这些道教信徒便继续以隐蔽或秘密的方式活动于民间，一有机遇，便酝酿反抗专制统治的农民起义。

三、道教与魏晋时期的士大夫

道教的内部分化，使得晋代道教呈向上层发展的趋势。有些道教徒步出寂静的山林而奔走于灯红酒绿的权贵之门，“攀龙

附凤”，直接参与封建统治阶级内部争夺政治权力的斗争；与此同时，门阀显族阶层中的一些士大夫，也把笃信道门当作一种时尚。这两种现象的出现，说明道教已转化为一种为社会各阶层所认同的宗教。

道教之所以在魏晋时期获得社会化的认同，除了当时的封建统治者对待宗教的政策有了新的变化这一原因之外，道教的观念依据——道家文化的人生主张与社会氛围的契合也是道教登堂入室的一种重要因素。

道家文化之人生主张最有诱惑力的内容不外是庄子所倡导的逍遥之道。由于庄子生活的那个时代，社会处于无休止的社会动乱之中，故而在现实无出路的境况面前，出于对生存的渴望和对自由的羡慕，庄子便于幻念之中设定出一种带有自我麻痹意味的逍遥境界。几百年之后，魏晋时期居然再次出现了与庄子那个时代近似的社会背景，于是乎，一大批手执尘拂、口吐玄言、扞蝨而谈的名流士大夫随之而生，他们在出入道教之门的活动中，试图将幻想的逍遥付诸于实践的逍遥。《世说新语》记载着许多名流士大夫的荒诞之举，在此仅举数例以证：

阮公（籍）邻家妇有美色，当垆酤酒，阮与王安丰常从妇饮酒，阮醉，便眠其妇侧。

刘伶恒纵酒放达，或脱衣裸形在屋中，人见讥之。伶曰：“我以天地为栋宇，屋宇为裋衣，诸君何为入我裋中。”

上述这些怪诞不羁的行为在当时不仅没有受到社会的鄙夷，反倒为人们所赞赏。这一现象的主要原因，很显然在于那些手握玉柄尘尾的名流士大夫大都有着高贵的血统，或是与门阀势力有着千丝万缕的联系。《晋书·总论》评价道：“执钧当

轴之士，身兼官以十数，大极其尊，小录求安，世族贵戚之子弟陵迈超越，不拘资次。悠悠风尘，皆奔竞之士。”不难理解，在魏晋那血雨腥风的多事之秋，以士大夫为主体的一大批道家文化崇尚者，为了逃避现实的冷酷挤压，他们便争先恐后地在其生活实践中去追求道家文化所推崇的那种虚幻的逍遥境界。正由于这一缘故，作为道家文化之独特表现形态的道教便很自然地成了士大夫们超俗逸世的寄居地。

从史籍和道书中，我们都发现了魏晋时期士大夫与道教密切交往的记载。现仅举数例为证：

竹林七贤之一的嵇康是一位对道教神仙方术十分向往且非常虔诚的人物。《世说新语》载：“嵇康游于汲都山中，遇道士孙登，遂与之游。康临去，登曰：‘君才则高矣，保身之道不足。’”当有人怀疑道教鼓吹的神仙长生为妖妄之说时，嵇康即作《养生论》予以反驳：“夫神仙虽不目见，然记籍所载，前史所传，较而论之，其有必矣。似特受异气，禀之自然，非积学所能致也。至于导养得理，以尽性命，上获千余岁，下可数百年，可有之耳。而世皆不精，故莫能得之。”由此可见这位士大夫对道教的虔信之诚。

著名书法家王羲之、王凝之父子既是当时名闻遐迩的权贵士大夫，又是虔诚异常的道教信徒。《晋书·王羲之传》载：“王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃。”同书还记述了一个有关王羲之以字换鹅的故事：“又山阴有一道士，养好鹅，羲之往观焉，意甚悦，固求市之。道士云：‘为写《道德经》，当举群相赠耳。’羲之欣然写毕，笼鹅而归，甚以为乐。”此外还有这样的记载：“（羲之）又与道士许迈共修服食，采药石不远千里，遍游东中诸郡，穷诸名山，泛沧海，叹曰：‘我卒当以

乐死。’”其对道教的崇拜真可谓坚深之极。

再有著名道教思想家葛洪的妻丈鲍靓亦是一位信奉道教的士大夫。《云笈七签》说：“晋时鲍靓，学道于嵩高，以惠帝永康二年（公元301年）于刘君石室清斋，忽有《三皇文》刊石成字，乃依经以四百尺绢告玄而受，后亦授葛洪。”据史书记载，这位官至南海太守的鲍靓为了精修道法，曾先后拜当时著名的道士阴长生、左元放为师。

魏晋时期名流士大夫同道教的密切交往对道教在其后的发展产生了深远的影响。这就是一方面由于道教徒往来于士大夫阶层之中，从而建立了与政治上层人物的联系，使得道教的存在与发展有了可靠的政治依托；另一方面，因为士大夫阶层涉足道教，故而为原来比较粗俗的民间道教增添了道家文化的精致内容，“昔日王谢堂前燕，飞入寻常百姓家”的沧桑变迁，使得道教从此获得了与佛教文化相抗衡的理论武器。

第二节 魏晋时期的道教教派

在魏晋时期，比较有影响的教派有五斗米道，不过这时已改称为天师道，被视为天师道创始人的是张陵之孙张鲁；金丹道派的雏型，著名道教思想家葛洪被后人奉为金丹道的奠基者；帛家道的短期活动，传说其创始人为白和。随着五斗米道的分化，其活动区域逐渐由巴蜀盆地北迁东移至大半个中国。魏晋时期道教与玄学的结合，以及道教与佛教的相互利用，通过一些道教杰出人物的努力，孕育出道教诸派的雏型。道教诸教派的确立，标志着本土宗教完成了由民间信仰群落向一般宗教组织形态的转变。

一、五斗米道

五斗米道与太平道是道教的两大原初组织。五斗米道在其最后阶段的活动，主要有三条支流：残存于巴蜀地区的陈瑞、李特、范长生等人的起义活动；北迁至曹魏政权统治区域的五斗米道信徒的传教活动；东渐至江南一带的杜子恭、孙恩、卢循所从事的道教理论整理及起义活动。

张鲁降曹之后，巴蜀地区的五斗米道并未因此而灭迹，在新的形势下，幸存的五斗米道信徒在对旧规进行改造的基础上继续传播和发展。《华阳国志》记载：有位名叫陈瑞的信徒于晋武帝咸宁年间自称天师，设治传教“不复按旧道法”办事，革除了入道者须交纳信米五斗的旧规。公元276年，陈瑞聚众数千举行起义，坚持了一年，后为益州刺史王浚所杀。在陈瑞之后，由青城山道士范长生所扶佐的李特、李雄起义，建立了具有五斗米道创始人张鲁所建政权色彩的大成国（后改国号为汉，故史称成汉）。李氏父子从公元301年起义、305年建大成国至347年政权灭亡，前后坚持了47年之久。在这期间，以道士范长生为代表的道教人物，一方面在其辖区内传播“求道养志”的道教主张；另一方面效仿张鲁政权的施政措施，“其赋男丁岁谷三斛，女丁半之，户调绢不过数文，绵数两”。“国无威仪，官无禄秩，班序不别，君子小人章服不殊”（《晋书·李雄载记》）。如此政教合一的形势，说明了五斗米道影响的继续。然而，到了东晋末年，巴蜀地区的五斗米道经过陈瑞等人的改造，尤其是晋王朝对该地区的武力讨伐之后，完整形态的五斗米道便不复存在了。但作为一种民间信仰，五斗米道仍以各种方式继续流传。

五斗米道的第二条支流是被曹魏政权强制迁往北方的，其中包括教主张鲁。建安二十一年（公元216年），张鲁去世，北方的五斗米道失去了统一的领导，其祭酒、道官便各自为政，“人人称道”，“各各自置”，“不复按旧道法”办事。这种组织混乱、教规涣散的状况虽然在一段时间内对五斗米道的传播起了一些作用，但从道教本身的发展来看，则是有害无益的。于是，北方五斗米道中的有识之士提出了整顿的要求，《正一法文天师教戒科经》便是这一时期问世的教戒之著。该经由五个部分组成：第一篇没有标题，可视为总论；第二篇名为《大道家戒令》；第三篇名为《天师教》；第四篇名为《阳平治》；第五篇名为《天师五言三牵诗》。它针对当时道徒和道官的无视教规、贪财好利、腐化堕落等现象予以严厉的批评，并在原有教规的基础上重新设定了一套比较完整的戒律系统。值得说明的是，《正一法文天师教戒科经》的宗旨并非要重建五斗米道，从其对教徒所提出的要求来判断，它不过是想通过组织整肃、行为约束等途径来恢复教主张鲁创教时的旧制而已。所以，这种近乎修补式的改造在当时是难以成功的。复旧努力的失败，为革新作了启示，南北朝时期北方的寇谦之、南方的陆修静对旧道教实施改革的成功证明了这一点。

五斗米道于魏晋时期在南方（主要是江南地区）的发展可视为是该派活动的第三条支流。江南五斗米道活动最有影响的事件便是孙恩、卢循领导的起义。公元399年，因叔父谋反被杀后而逃到海岛上的孙恩，率领岛上的数百名道教信徒起事。孙恩的起义军首先在会稽登陆，杀掉了同样笃信五斗米道的会稽地方官王凝之。在从登陆到攻入会稽这短短的过程中，孙恩的队伍已扩大至万人之众。江南各地的农民闻讯孙恩杀王凝之的

消息后，纷纷起来响应，起义军所到之处，都有大批农民加入，十余天的时间，其队伍迅速膨胀到数十万。《晋书·孙恩传》载：“于是恩据会稽，自号征东将军，号其党曰‘长生人’”。公元401年，孙恩率十万大军溯江而上，进逼都城建康。此时朝廷非常恐慌，急忙调兵遣将准备镇压。晋朝大将刘裕（后为宋武帝）指挥朝廷军队大败孙恩，孙恩逃回海边。第二年（公元402年），孙恩再次聚众准备起事，临海太守辛景迅速派兵击败了这支道教队伍。“恩穷蹙，乃赴海自沉，妖党及妓妾谓之水仙，投水从死者百数”。（《晋书·孙恩传》）

孙恩死后，他的妹婿卢循被残余的义军推为首领。与孙恩相似，卢循也出身于豪门，世代皆信奉五斗米道。他接替孙恩的位置后，便将义军带至广东一带继续与晋王朝相抗衡。经过几年的辗转战斗，这支队伍再次发展成为拥有十数万之众的起义大军。公元410年，卢循亲自率领十万人马又一次北上进攻都城建康，由于军队自身的素质较差，加上大多数道徒在进军中经常滥杀无辜，侵扰百姓，故而得不到群众的有力支持。在与刘裕军队的交战中，被打得大败而逃。公元411年，卢循在进攻广州时，为刺史杜慧度“濡而败之”，卢循遂投海自尽。这一次，封建统治者吸取了孙恩死后被教徒视为是尸解升仙，故而再次举事的教训，杜慧度命人将卢循的尸体当众进行肢解，并将所有被俘义军战士的头颅砍下，送至京都。就这样，前后十多年，历经数十余战的起义被东晋王朝残酷的镇压下去了，然而，东晋王朝自身也在这场战事中几乎耗尽了全部力量。公元420年，东晋王朝垮台，其时距卢循自尽不到十年。

值得一提的是，在孙恩、卢循起义前后，东渐至江南一带活动的五斗米道发生了重要的变化。其中最具有代表性的事情便

是经道士杜子恭的改革，五斗米道开始向门阀贵族上层集团渗透和发展。杜子恭是钱塘人氏，世传五斗米道，当他成为颇有影响的道士后，便着手实施两个方面的行动：其一，废除入道者须交纳信米五斗的规定，重点为穷苦大众治病。这样做的结果使得那些缴不起信米的穷人也可以入教，故而扩大了五斗米道的队伍；其二，以秘术、预言博得上层贵族的欢心，使道教的发展获得统治集团在政治上的支持。经过杜子恭的努力，道教的势力和影响在南方迅速扩大，从而为南北朝时期茅山派、灵宝派及天师派独立门户奠定了基础。

总之，五斗米道在魏晋时期的活动客观上起到了对道教发展及分化的承上启下作用。严格说来，五斗米道并不能称为一个独立的道派，但由于五斗米道又几乎是南北朝以后诸道派的渊源，所以这里必须对其在魏晋时期的活动情况作出交待。

二、葛洪的道教理论体系与金丹道

中国早期道教的活动几乎完全为一种初民蒙昧的气氛所笼罩。在葛洪撰著《抱朴子》、构建道教理论体系之前，尽管也有诸如《太平经》、《参同契》、《老子想尔注》等道教经典问世，但这些经典或是对先秦诸子的综合引发，或是从某一层面阐述道教意义，并没有形成比较完整的理论体系。到了魏晋时期，随着道教与玄学的交融，特别是西土佛教理论体系传入的启发，道教中的有识之士敏锐地意识到创立道教理论体系的重要性，而完成这项事业的便是被后人称之为金丹道派真正缔造者的葛洪。

葛洪，字稚川，自号抱朴子，江苏句容人。他生于晋武帝太康四年（公元283年），死于晋哀帝兴宁元年（公元363年），

另一说为死于晋康帝建元元年。葛氏家族显赫，其先祖为后汉光武帝开创王朝时期建立大功的浦卢，浦卢因成功卓著而被授予骠骑大将军的称号，后住江苏句容，其子孙代代均为高官。葛洪的祖父为吴国大鸿胪，父亲任会稽太守和晋邵陵太守。十三岁那年，其父去世，家道开始败落。葛洪在困境中一边参加劳动，一边坚持学习。

葛洪年轻时曾涉猎过不少道教的书籍，据他自述，对于“河洛图纬，一视便止，不得留意也”，又“不喜星术及算术、九宫、三基、太一、飞符之属”，至于“风角、望气、三元、遁甲、六壬太一之法，粗知其旨，又不研精”（《抱朴子外篇自序》）。他所最感兴趣的是“神仙导养之法”。在葛洪18岁左右的时候，他投入当时著名道士郑隐门下学习金丹术。“余晚充郑君门人……弟子五十余人，唯余见受金丹之经及《三皇内文》、《枕中五行记》，其余人乃有不得一观此书之首题者矣”（《遐览》）。公元303年，因张昌谋反，郑隐为避战乱退隐霍山，从此不知其踪。而葛洪却请命任丹阳太守率兵击败张昌的军队，并因此获伏波将军的称号。这一年他年仅二十一岁。

在此之后，葛洪前往广州。在那里，他越来越感受到世俗社会“荣位势利，譬如寄客，既非常物，又其去不可得留也。隆隆者绝，赫赫者灭，有若春华，须臾凋落。得之不喜，失之安悲？”（《抱朴子外篇自序》）于是以“车马之迹，不经贵势之城；片字之书，不交在位之家”的信念，潜心于松乔之道，服食养性，修习玄静。葛洪的行为引起了当时南海太守鲍靓的注意，这位鲍太守也是一位虔诚的道教信徒，他将女儿嫁给葛洪，并在修道方面给予很多的指教。不久，葛洪携妻返回乡里，《抱朴子》一书就是他在句容修道时所著，成书的时间大

约在晋建武元年（公元317年）。后来晋朝廷虽一再要求他入仕宦之途，可葛洪心性已定，不愿从命。晚年他又举家南下，入罗浮山修道，一面炼丹以求长生，一面著述以弘扬道教，最后在罗浮山去世。

葛洪一生著述颇丰，现存于《道藏》之中的主要有《抱朴子》内外篇七十卷，《肘后要（备）急方》四卷，《神仙传》十卷，此外还著有《金匱药方》一百卷等。在这些著作中，《抱朴子》内篇二十卷最为有名。内篇是从宇宙观、本体论的层面来论证道教的神仙长生思想，它总结了战国以来各神仙家及道教名流论述神仙、方术、鬼怪、养生、延年、禳邪、炼丹等方面的理论，在使其规范化、系统化的基础上，建立起一套神秘主义的道教理论体系。《抱朴子》外篇五十卷实质上是葛洪对儒家思想的整合之作，他以一位避世者的口吻分析了人间得失，世态炎凉，并表达了对现实社会政治的评价。总之，《抱朴子》一书的出现，对道教的最终成型和后来的兴盛发展产生了深刻的影响。

魏晋时期，以葛洪《抱朴子》为代表的道教理论体系，主要由哲学的本体论，道教的神仙长生信仰，处世的社会政治观三大部分所构成。

首先，其哲学本体论阐述了“玄”、“道”、“一”这样三个被道教视为世界本源的哲学范畴。所谓“玄”，即为宇宙的本体，万事万物皆从“玄”而生。这个范畴是葛洪从汉代道家思想大师扬雄的《太玄》中演衍而来的。“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也”（《抱朴子·畅玄》）。至于“玄”的具体属性及特征，葛洪的表述为：

眇昧乎其深也，故能微焉；绵邈乎其远也，故称妙

焉。其高，则冠盖乎九霄；其旷，则笼罩乎八隅。光乎日月，迅乎电驰。或倏烁而景逝，或飘泮而星流，或混漾而渊澄，或雾霏而云浮。……方而不矩，圆而不规。来焉莫见，往焉莫追。乾以之高，坤以之卑，云以之行，雨以之施。胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类。……增之不溢，挹之不匱，与之不荣，夺之不瘁。（《抱朴子·畅玄》）

这即是说，作为宇宙万物之本的“玄”，乃是一个无所不在、无所不有、无所不为、无所不能、深远高旷、微妙无比、变幻莫测的存在。“玄”既先天地万物而存在，同时也超乎于一切具体事物之上；“玄”不仅决定了宇宙的生成，而且规约着现实世界所有事物的运动。为了突出道教作为道家文化之特殊表现形态的地位，葛洪在《抱朴子》一书中，将道家哲学的最高范畴——道，平列于“玄”范畴；即认为道与玄一样，都是宇宙万物的本体。“凡言道者，上至二仪，下逮万物，莫不由之”。需要说明的是，无论是“玄”或是“道”都不能为人们所直接把握，因为本体意义上的“玄”、“道”始终只是人“唯意所造”的。

其次，关于道教所倡导的神仙长生信仰，在《抱朴子》的理论体系中是通过“对‘长生和成仙是否可能’？及‘如何实现长生和成仙’？”这两个问题的回答来确立的。对于第一个问题，葛洪的解释是：

夫言有始必有终者多矣，混而齐之，非通理矣。谓夏必长，而荠麦枯焉；谓冬必凋，而竹柏茂焉；谓始必终，而天地无穷焉；谓生必死，而龟鹤长存焉。……万殊之类，不可一概断之，……而浅识之徒，拘俗守常，咸曰世间不见仙人，便云天下必无此事。夫目之所曾见，当何足

言哉？天地之间，无外之大，其中殊奇，岂遽有限？……故不见鬼神，不见仙人，不可谓世间无仙人也”。（《抱朴子·论仙》）

葛洪的逻辑是，人世间既然有超乎一般之外的特殊，那么，成仙和长生便属于这种不是一般人所能实现和理解的特殊；同时，由于人只能认识有限的东西，而长生不老的神仙乃是人不能认识的无限存在，所以，不能凭人有限的认识来否认神仙的存在。很显然，这种割裂一般与特殊的关系，将特殊性绝对化的思维路线乃是一种经不住推敲的形而上学诡辩。然而，限于当时人们的认识水平，此番说教确实具有极强的诱惑力。

关于如何实现长生和成仙的问题，葛洪认为通过皈依道教，进行内修和外养、即内保精气和外服丹药的修炼便可实现。所谓内保精气的方法主要有两种：一曰行气，即能不以鼻口嘘吸，如在胞胎之中一样，则道成矣；二曰房中术，即通过真人口口相传的秘诀，在同房过程中达到“得其节宣之和”的境界，这样便可还精补脑，长命百岁。所谓外服丹药，即以丹砂水银所炼制而成的金丹服食下去，以获得长生成仙。“夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙，黄金入火，百炼不消，埋之毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死”（《抱朴子·金丹》）。

最后，葛洪作为一个“身在山林而心存魏阙”的人，他在《抱朴子》一书中还表达了“佐时治国”的社会政治观。他认为：“夫所谓道，岂唯养生之事而已乎？易曰：立天之道，曰阴与阳，立地之道，曰柔与刚，立人之道，曰仁与义。……夫道者，内以治身，外以为国。”（《抱朴子·明本》）为此，人不仅仅要执着于对神仙生活的追求和向往，而且还应关注世态炎

凉，社会盛衰。“古人多得道而匡世，修之于朝隐，盖有余力故也，何必修于山林，尽废生民之事，然后乃成乎”（《抱朴子·释滞》）。正因为葛洪在弘扬道教信仰的同时，丝毫也没有忘记报效朝廷，所以，当他发现道家文化体系中有些不适于现实政治需要的观念时，便予以责斥和批判。从这一点上讲，葛洪不愧为是官方道教的开山鼻祖。

葛洪在阐述了他的社会政治观后，号召道教信徒要对神仙长生信仰和佐时治国之道“兼而修之”。这一主张不仅给当时那些失意于朝廷的士大夫开启了修身自保的旁道及一旦获得机遇便东山再起的信念，而且对魏晋以后中国士大夫阶层的人格双重化产生了消极影响。

葛洪对道教的贡献，除了其道教理论体系的构建之外，他还是道教金丹派的真正奠基人。

道教信奉炼丹成仙并由此产生了金丹道派。据葛洪在《抱朴子·金丹篇》中言：“昔左元放于天柱山中精思，而神人授之金丹仙经，会汉末乱，不遑合作，而避地来渡江东，志欲投名山以修斯道。余从祖仙公，又从元放受之。凡受《太清丹经》三卷及《九鼎丹经》一卷、《金液丹经》一卷。余师郑君者，则余从祖仙公之弟子也，又于从祖受之。”根据这一叙述，似乎金丹道派的师承关系是：

左慈——葛玄——郑隐——葛洪

但从其他的史料中却没有任何补充的证明，相反，却有不少资料说明左慈、葛玄、郑隐并非专务金丹。如左慈知房中补导之术，又能绝谷，且善于变化无方，并可召神劾鬼；葛玄亦尝饵术、能用符，行诸奇术，且擅长治病；郑隐“兼综九宫三奇，推步天文、河洛讖记，莫不精研”（《抱朴子·遐览》）。由此

可见，葛洪的叙述并非为真正的金丹道派谱系，其中唯一有价值的信息只是提醒后人：金丹道派的创立时间约在汉魏之交，而在魏晋时期则具备了金丹派的雏型。

实际上，葛洪却是金丹道派的真正奠基人。因为，葛洪不仅将其一生的大部分精力倾注于炼丹实践，更重要的是他为金丹道派确立了信仰依据、并提供了详实的炼丹理论。《抱朴子·金丹篇》载：“余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷，以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也。”这即是说，惟有金丹之道，才是最高的仙道。葛洪以黄金的物理属性还论证服食金丹便可成仙：“金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。”因此“长生之道，不在祭祀事鬼神也，不在道引与屈伸也，升仙之要，在神丹也”（同上）。正是由于上述金丹信仰的确立，才使得金丹道派在长达千年之久的封建社会中得以延续。

不仅如此，葛洪对炼丹方术的方法及实验记载也极为重视，而被道教奉为“丹经王”的《参同契》作者魏伯阳只是在理论上提供了概述。葛洪在《抱朴子》中，系统总结了晋代以前的炼丹成就，具体介绍了一些炼丹的方法。如《金丹篇》，记载了《黄帝九鼎神丹经》、《太清丹经》、《金液丹经》、《五灵丹经》、《岷山丹法》、《务成子丹法》、《羨门子丹法》、《稷丘子丹法》等三十三种之多。

正是由于葛洪在金丹术方面的贡献，使得金丹道派具备了比较成熟的雏型，同时，金丹信仰也很快为封建统治者所认同。到了隋唐，金丹道派几乎成了封建最高统治者的宠爱物。

三、帛家道

魏晋时期的华北地区，除了北迁过去的五斗米道的活动之外，还有一支称为帛家道的道教教派存在。该派的渊源情况已无从查考，我们只能从葛洪的《抱朴子》和陶弘景的《真诰》中的一些零星记载来了解它的轮廓。

据葛洪《抱朴子·祛惑篇》说：“有假托作前世有名之道士，如白和者，传言已八千七百岁，时出俗间，忽然自去，不知所在。其洛中有道士，已博涉众事，冶炼术数者，以诸疑难谘问和，和皆寻声为论释，皆无疑碍，故为远识。……后忽去，不知所在。有一人于河北，自称为白和，于是远近竟往奉事之，大得致遗至当。而白和子弟，闻和再出，大喜，故往见之，乃定非也。此人因亡走矣。”白和即帛仲理，“白”，在葛洪的《遐览》篇中又作“帛”。从这段记载中我们可以获知这样的信息：其一，此道派当时是在北方一带活动，且没有与五斗米道发生联系，故可推测为残留于河北、洛中的太平道的余部；其二，此道派在当时颇有影响，不仅有人假借其名传道，就连信奉炼丹之术的道士也去向该派请教；其三，此道派也有师承关系，可见其存在的时间较长。葛洪还说：“余闻郑君（隐）言，道书之重者，莫过于《三皇内文》、《五岳真形图》也。……如帛仲理（即白和）者，于山中得之，自立坛委绢，常画一本而去也。”（《抱朴子》）由此可推断，帛家道曾传奉《三皇内文》和《五岳真形图》，并且与在南方活动的著名道士有一定关系，说明该道派的活动范围在魏晋时曾流传到南方一带。

另据陶弘景在《真诰》中的一些记载也证实了帛家道在南

方的流传。《真诰》卷四第十说：许映（即许迈）“本属事帛家之道，血食生民，逋愆宿责，列在三官，而越幸网脱，奉隶真气”。从史书对许迈生平的介绍可以得知，许氏为丹阳句容（今江苏南京）人。《真诰》卷二十第十三又说：“华侨者，晋陵冠族，世事俗禱。”这里所说的“俗禱”即“俗神禱”，也就是帛家道。《周氏玄通记》对俗神禱的注释为：“周家本事俗神禱，俗称是帛家道。”周氏指周子良，是南朝陶弘景的弟子。上述介绍表明，帛家道流传至南方之后，随着统治者宗教政策的变化，其活动方式也作出相应改变，即由单纯在民间传道转变为向上层发展。南北朝时，该道派便与天师道、上清派合流。

第三节 南北朝时期的道派

公元386年，北方鲜卑族首领拓跋珪以武力统一了华北，建立了北魏政权。在南方，公元420年宋王朝取代了东晋，中国社会进入南北朝历史发展时期。这一时期，南北方的道教利用社会暂时安定和文化繁荣的时机，对自身进行了重大的改革。南北朝时期道教改革的基本特征是：为适应封建政权维护其统治对宗教提出的要求，同时也是为了道教能在社会上获得合法存在及迅速发展的需要，南北方道教几乎都不约而同地确立了“以礼度为首”的宗教活动原则，和以严格的等级秩序管理道教的组织原则。前者是以儒家礼教的伦常规范为基础；后者是对西土宗教文化的吸收与弘扬。道教改革的另一个结果是道教教派的成熟：北方有北天师道、楼观派，南方有上清派、灵宝派（历史上也有称此二派之前身为南天师道者）。

一、寇谦之的道教改革与北天师道

北魏政权建立后，拓跋氏统治集团意识到，要巩固其统治，除了运用暴力的国家机器外，汉民族的文化思想及宗教习俗也是不容忽视的因素。就当时华北地区的情况而言，汉族士大夫阶层的支持与从西晋时期广泛传播于北方的道教自然为拓跋氏集团所器重，北魏的几位开国皇帝对道教表现出格外的偏好。《魏书·释老志》载：“太祖（拓跋珪）好老子言，诵咏不倦。”公元423年继位的魏太武帝拓跋焘也是道教的崇奉者，正是在他的提倡和支持下，寇谦之方才得以对天师道实施了重大的改革。

寇谦之，字辅真，上谷昌平（今属北京）人，生于公元365年，卒于公元448年。寇谦之出身名门，他的兄长为南雍州刺史。他早年就爱好仙道，少年时曾修习张鲁之术，但多年服食饵食不见其效，于是便与被他称为成公兴的道人一起入嵩山修道。由于寇谦之并非那种自甘寂寞的隐遁超俗之士，而是既想追求精神的绝对自由和肉体的长生不老，同时又具有强烈的政治欲望的人，故而成公兴曾给予他这样的评价：“先生未便得仙，政可以为帝王师耳。”（《魏书·释老志》）成公兴在与寇谦之修道七年后便不知去向，但“谦之守志嵩岳，精专不懈”。可以这样认为，他的这种姿态完全是为了选择一个恰当的时机去实现成为“帝王师”的夙愿。北魏神瑞二年（公元415年），他发现时机已经成熟，便毫不犹豫地挺身而出，编造了一个亲受太上老君圣谕，赐“天师之位”，命他宣扬《新科》，并“清整道教，除去三张伪法”的弥天大谎，开始实施改革道教的活动。史书对此是这样描述的：

神瑞二年十月乙卯，忽遇大神，乘云驾龙，导从百灵，仙人玉女，左右侍卫，集止山顶，称太上老君。谓谦之曰：“往辛亥年，嵩岳镇灵集仙宫主，表天曹，称自天师张陵去世以来，地上旷诚，修善之人，无所师授。嵩岳道士上谷寇谦之，立身直理，行合自然，才任轨范，首处师位。吾故来观汝，授汝天师之位，赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷，号曰《并进》。”（《魏书·释老志》）

寇谦之杜撰的故事可以说是非常成功的。他利用虚幻的情节为自己加上了新天师道教主的冠冕，同时也颇有诱惑力地宣传了自己的改革主张。为了在新道教的原则中加注进儒家的“治国平天下”的政治纲领，他和葛洪一样也主张“儒道双修”。然而，由于寇谦之缺乏葛洪早年熟读儒家经典的经历，故而他在实施其改革道教的过程中非常注重对儒家思想的学习。据《北史·崔浩传》记载：“天师寇谦之每与浩言，闻其论古兴亡之迹，常自夜达旦，竦意敛容，深美之。……因谓浩曰：‘吾当兼修儒教，辅助太平真君，而学不稽古。为吾撰列王者政典，并论其大要。’浩乃著书二十余篇，上推太初，下尽秦、汉变弊之迹，大旨先以复五等为本。”在引入儒家礼仪说教的基础上，寇谦之以《抱朴子》中所提倡的辟谷养生的神仙学说为中心，遵循道家尊奉的清虚本旨，完成了摒弃旧道教所鼓吹的租米钱税和房中术的改革。

改革后的新天师道突出了这样三个方面的内容：其一是由讲求符咒医病去灾变为偏重斋醮科仪；其二是抛弃旧道教所设定的繁琐修行方法，主张男女信徒只要在家立坛并朝夕礼拜，便可得到上等功德；其三是将封建的等级观念引入改革后的新天师道，在道教组织中实行一种政教合一的统治。经过此番改

革，北方的新天师道成为在内容和体制上都空前完备的宗教集团，道教史家称其为集道教之大成。当然，寇谦之的最终目的是为了使道教获得国教的地位，为此，他再次编造了一个太上老君的玄孙与他会晤的神话，通过这一神话的宣扬以引起统治者的注意。

《魏书·释老志》记载：“秦常八年（公元423年）十月戊戌，有牧土上师李谱文来临嵩岳，云：老君之玄孙，昔居代郡桑乾，以汉武之世得道，为牧土官主，领治三十六土人鬼之政。……今赐汝（寇谦之）迁入内宫，太真太宝九州真师、治鬼师、治民师、继天师四录。修勤不懈，依劳复迁。赐汝《天中三真太文录》，劾召百神，以授弟子。《文录》有五等，一曰阴阳太官，二曰正府真官，三曰正房真官，四曰宿宫散官，五曰并进录主。坛位、礼拜、衣冠仪式各有差品。凡六十余卷，号曰《录图真经》。付汝奉持，辅佐北方泰平真君……。”这里需要说明的是，寇谦之所以敢以皇帝的国师自称，是因为他当时在北方已享有极高的声誉，并且他所统辖的北天师道无论是在上层名流或是在黎民百姓中都拥有着大量的虔信之徒。始光元年（公元424年），在当朝权臣崔浩的力荐下，寇谦之前往京师平城，把自己一手杜撰出来的《录图真经》献给刚刚登上皇帝位的拓跋焘。据史书记载，对于寇谦之虚构的神话故事，并不是所有人都相信。但是，权臣崔浩一方面由于本人对道教怀有浓厚的兴趣，另一方面由于他也想利用道教的影响来扩大自己的权势，故而他便积极向魏太武帝鼓吹《录图真经》这一天书的神奇妙用。他说：当圣王受命的时候，一定会有神意天旨的表示。过去的河图、洛书一类的天意之书，都借助于虫兽之符号，即便如此，毕竟有尧舜之类的圣君降世应验。今

寇谦之这位清德隐仙居然不召而至，并且带来了“手笔灿然，辞旨深妙”的天意之书，陛下岂能以世俗的常谈偏见为据，而错过应验天灵之命的机遇呢？听了这番话，怀有统一天下之雄心的拓跋焘当然不愿放弃利用这一神话的机会，“世祖欣然，乃使谒者奉玉帛牲牢，祭嵩岳，迎致其余弟子在山中。于是崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行”（《魏书·释老志》）。

寇谦之在宫中很快就取得了皇帝的宠信。特别是在北魏讨伐赫连昌的战争中，寇谦之的出谋划策对这次战争的胜利起了举足轻重的作用，故而拓跋氏几乎每有大事都要与他商量。为了表示对寇谦之的功绩的赞赏，太武帝下令在京师修建天师道场，“重坛五层，遵其新经之制”；公元440年，太武帝改号太平真君，年号亦改为太平真君；公元442年，太武帝还以皇帝的身份“亲至道坛，受符箓。备法驾，旗帜尽青，以从道家之色也”（《魏书·释老志》）。正是在寇谦之的努力下，道教自北魏开始首次获得了国教的地位。不仅北魏王朝“自后诸帝，每即位皆如之”（指祭道场、受法箓），而且这一制度一直延续到后周。《隋书·经籍志》载：“后周承魏，崇奉道法，每帝受箓，如魏之旧。”

综上所述，寇谦之在北方对旧天师道的改革，如果舍其服务于封建朝廷这一政治因素，仅就其宗教自身发展而论，无疑可说是一次成功的宗教改革。这次宗教改革的意义不仅在于为道教在北方政权统治地域争得了国教的地位，也不只是从数量上增加了众多的信徒，而是比较彻底地克服了原始道教中的巫术色彩，从而使道教更接近于作为上层建筑之组成部分，即意识形态的特有表现形式。

二、楼观派

楼观派是南北朝时期继北魏寇谦之的新天师道之后，在北方出现的另一比较著名的道派。有关楼观派的起源，现存道书中只有一些楼观道士的虚构之说，其真实情况已难考证。在诸多的臆造故事中，最有代表性的当推《楼观本起传》的描述：

楼观者，昔周康王大夫关令尹（喜）之故宅也。以结草为楼，观星望气，因以名楼观。此宫观所自始也。问道授经，此大教所由兴也。

在先秦古籍中，确实有关于尹喜的记载。如《庄子·天下篇》将尹喜与老聃并列，称两者为“古之博大真人”。再如《吕氏春秋》有“老聃贵柔，关令贵清”的记载。根据上述记载，尹喜乃是春秋时期一位具有近似于道家倾向的思想家，并不是楼观派的创始人。楼观道士之所以要将尹喜奉为楼观派的创始人，是因为不少道教典籍中虚构了尹喜伴随老聃西去化胡，并曾变身为佛的情节。而将这样一位人物抬举为祖师爷，无疑对提高楼观派的社会地位有很大帮助。

楼观派的活动范围较之于上清、灵宝、天师等派显得狭小，该派仅以陕西省周至县的楼观为它的活动中心。楼观派的鼎盛时期，是在周、隋之际以至唐初，人数最多时不过道士数百人。该派之所以在道教史上颇有影响，是因其活动常常与当时的最高统治者有密切的关系。据《隋书·经籍志》记载：北周宇文氏取代北魏政权后，承继了皇帝即位要去道坛受符箓的制度。北周武帝宇文邕与楼观道士王延、严达交往甚密；后来的唐高祖李渊更是器重楼观道士岐晖。

由于老子与尹喜的同时代关系，再加上楼观道士所虚构的

某些附会之说，故该派道士所尊奉的最高经典为《道德经》。更具特色的是，楼观派始终坚持老子化胡说，所以，《老子化胡经》、《老子西升经》、《老子开天经》等便成为它所注重的经典。有关《老子化胡经》的最早形式，据传为西晋道士王浮所作，起先只有一卷，以后不断得到扩充，到了北周时期，已有十卷本的《化胡经》。日本道教史专家窪德忠先生认为，老子化胡说从其出现的年代来看，乃是佛教为传播自己的主张而臆构的，发展到后来居然成为佛道之争中，道教攻讦佛教的主要依据。从楼观派的活动来看，该派与佛教徒之间的相互诟骂十分激烈，由此也可验证其尊奉《化胡经》的理由。楼观派除传习上述经典外，还传习上清经和灵宝经、《三皇文》。在修炼方式上，楼观派不像其他道派那样具有鲜明的特色，而是博采众家，符箓与丹药样样皆习。

至于楼观派的谱系，元代道士赵道一所撰的《历世真仙体道通鉴》中有记载，本书在叙述隋唐道教时亦有详介，这里就不再赘述。所要说明的，便是魏晋南北朝时期几位颇有影响的楼观道士的情况。

第一位是西晋时期居楼观修道的梁谡。道书称梁谡为京兆扶风人，生于公元241年。17岁时拜郑法师学道，公元305年得到真人尹轨的指点，并获《六甲符》及《采服日月黄华法》。后隐居终南山，食炁吞符，公元318年白日升天。

第二位是北魏时期的王道义。道书称王道义于公元477年至499年的20余年中，率领从射姑山带来的六、七位弟子及百余名工匠在楼观大造宫宇，并且为楼观购集了数万卷真经。

第三位乃是周、隋之际的王延。道书称王延为扶风始平人，生于公元519年，18岁时拜楼观道士陈宝炽为师。后来又

去华山云台观，拜茅山派道士焦旷为师，得三洞秘诀真经。北周武帝闻其名，遣使召之，并为严达重修云台观。其后北周武帝下诏废佛道、建立通道观，王延在通道观校讎了80多卷三洞经图，并编写了七卷本的《三洞珠囊》。隋文帝即位后，置玄都观，任命王延为观主，后又任命他为道门威仪。

第四位也是周、隋之际的道士严达。道书称严达“学穷琼蘂，博通妙术”，他曾拜楼观道士侯楷为师。北周武帝曾亲召严达询问佛、道二教孰优孰劣。严达对曰：“主优客劣。”即佛教出自西域，故为客；道教生于华夏，故为主。并说：“客归则有益胡土，主在则无损中华。去者不追，居者自保，不亦可乎！”（《仙苑编珠·楼观传》）此外，严达还于隋文帝时期重修楼观宫宇，度道士120名。

从楼观派在南北朝时期的活动情况可以看出，该派虽然在道教的发展上并无多大贡献，但却颇有声望，其中的关键就在于它能同封建统治者协调一致。由此可以判定，本土宗教所最热衷的并非为建造一个完美的彼岸世界，而是尽其所能地去修补一个欲坠的现实世界。

三、上清派

上清派又称茅山派，它是由南方的天师道衍化出来的。该派从两晋时期起尊奉《上清经》，并最终在南北朝时确认茅山为本山，成为中国中世纪一个著名的道教教派。

茅山成为道教上清派的圣地，其历史可追溯到西汉初年。据《茅山志》记载：汉元帝初元五年（公元前44年），茅氏三兄弟（茅盈、茅固、茅衷）先后来到江苏的句曲山定居修道，故而该山易名为茅山。茅氏三兄弟的修道活动一方面是为民治

病施药，另一方面通过自己的养生实践去追求长生不老。值得说明的是，西汉时期道教尚未出现，故他们的活动只能视为是一种形式上与后来的道教相巧合的原始宗教活动。

距茅氏三兄弟之后大约400年的时间，晋代著名道士杨羲撰写了一部题为《上清大洞真经》的道书，该书的问世标志着上清派的孕生。据陶弘景《真诰》介绍，《上清经》问世的确切年代为晋哀帝兴宁元年（公元364年）。当时，杨羲假托魏夫人（即著名女道士魏华存）之名，用隶体文字撰写了后被上清派奉为最高经典的《上清大洞真经》。该经由39章组成，每一章介绍了一位上天的帝皇是如何下映于人身的一个生门死户，并且论证了人如何通过存养神炁，引降天神来庇护身体的门户，从而达到飞升成仙的境界。例如太帝君下映肝脏，天帝君下映心脏，南极上元君下映肺脏，后圣帝君下映肾脏，太微天帝君下映脾脏（见《正统道藏》第1册773—776页）。关于存养神炁的要领，《上清经》规定修炼者须将39章经所记的神真名称和所镇守的人身部位记住；咏诵某章经时，首先“谨请”神真某某；再“真思”该神降生不同颜色的真炁为神云，罩于修炼者的头顶；再“次思”此神云从泥丸中入，乃口吸神云，咽津若干遍，则真炁结作若干神在人体内运行，经过一定的关窍，达到神真所镇守的部位。可以看出，《上清经》旨在弘扬两种观点：其一是万物有灵，即便是人的生理器官也不例外，故而人只要修养神灵，便可使肉体长生；其二是天人合一、天人感应，倘若人的意念与天神相汇，便可达到神仙的境界。

上清派除尊奉《上清大洞真经》外，还有一部相传是魏华存所受的《黄庭经》也被早期上清派所尊奉。现存的《黄庭经》有《黄庭内景玉经》、《黄庭外景玉经》、《黄庭中景玉经》

三种，其中《内景》、《外景》为魏晋道士所撰，《中景》则成书于南北朝以后。这部经典主要是从生理及医药方面介绍了修养成仙的方法。

与早期道教重服食、金丹、符水等方术相比，上清派则偏重于存思、内观。这一特征反映出该教派对当时兴盛的佛教文化的吸收。由于这种注重精神修养的方式与庄子所推崇的精神绝对自由思想相类似，故而比较容易为士大夫所理解和接受。因此，上清派在南北朝的知识阶层中得到了迅速传播。

上清派在南北朝时期的兴盛，在很大程度上是与陆修静、陶弘景这二位道教历史上杰出人物的活动分不开的。

作为南方天师道的改革者——陆修静是南北朝时期著名的道教思想家和理论家。他生于东晋义熙二年（公元406年），卒于宋元徽五年（公元477年）。相传他是吴国丞相陆凯的后代。陆修静自幼喜爱读书，对象纬之学表现出浓厚的兴趣。他曾结婚生子，但婚后仍然修习辟谷之术，后来竟抛弃家小入云梦山修道。每当听说有名士异人，不问路途多么遥远都要登门拜访，为了搜集道书，寻求仙踪，曾南至“衡、熊湘，暨九嶷、罗浮，西至巫峡、峨眉”（《云笈七签》第五卷）。公元451年，宋文帝让左仆射徐湛将陆修静召进宫中讲道，后因文帝被杀遂去庐山修道。公元467年，他再次被宋明帝召至京城讲道，并且在京城北郊为其修建的崇虚馆里编校道书。10年后逝世，谥曰简寂先生。

陆修静是一位出色的道教理论家。他一生勤于著述，据陈国符先生考证，他曾撰有《道德经杂说》、《灵宝经目序》、《必然论》、《归根论》、《明法论》、《自然因缘论》等许多道教理论著作。他的著作大多失传，流传下来的均收入《正

统道藏》。

陆修静师承不明，根据他一生的经历及著述情况，可以得知他几乎通晓所有道教流派的教义和戒规。如他考述三张旧制，撰写《道门科略》，说明与天师道有一定渊源；他在崇虚馆接受了上清派的经书，并被奉为上清派的第七代宗师，说明与上清派有密切关系；他对灵宝派的经书更有精深的研究，并希望将“灵宝之教大行于世”，说明他与灵宝派也有联系。正因为陆修静谙熟“三洞经法”，特别是他对当时南方天师道的混乱局面深感忧虑，所以，他以对南方天师道的组织整肃为中心，提出并实施了一套系统的宗教改革措施。

首先，完善道教的组织系统，确立三会日制度。天师道创立初期，道官、祭酒往往是定期向道民宣讲科戒，但三张死后，这一制度逐渐废弛了。因此，陆修静认为必须把道教信徒在三会日的聚会当做一项制度固定下来。所谓三会日即“正月七日，名举迁赏会；七月七日，名庆生中会；十月十五日，名建功大会”^①（《旨要妙经》）。在第一个会日，由道民向本师申报家庭成员情况，登记出生者，注销已死者；第二个会日，由道官向道民宣讲教门的律令、科仪、戒规；第三个会日，则由道官根据教徒的功德表现，宣布其接受符箓契令的等次。这一制度的确立，加强了道教领袖人物与一般信徒之间的联系，故而使得道教成为具有严格纪律的一种教团。

其次，纠正信徒名籍混乱的状况，加强“宅录”制度的贯彻实施。所谓“宅录”类似于户籍，所不同的只是这种户籍仅对道教信徒给予登记。该制度曾在五斗米道创立初期便已出现，但

^①《赤松子章历》、《太真科》载：大会日为十月五日。

后来逐渐被废弃不用。陆修静此番整治，使得道教的组织管理较以前更为便利。

复次，禁止道徒自封官职，健全按级晋升制度。由于南北朝时期道教组织极为混乱，许多道官、祭酒无视道法、戒规，干出许多有损于道教声誉的事来。为此，陆修静在强化对一般信徒的管理同时，通过健全按级晋升制度的方法来防止道官利用职权破坏道门戒规。

经过陆修静的改造和整肃，南方的道教迅速活跃并发展起来，很快便形成了以茅山为本山的上清派和以阁皂山为本山的灵宝派两大派系。

陆修静在对南方道教实施整顿的同时，还对他所收集到的道书、道经进行了校刊整理。据史料记载，他在崇虚馆修道期间，将一千余卷经戒、方药、符图等道书按“三洞”分类，泰始七年（公元471年），他撰定了《三洞经书目录》，这是我国最早的一部道经目录。正是这部书为后来的《道藏》奠定了分类的基础。有关《道藏》的分类及内容情况，后面将有详述。

继陆修静之后，南朝另一位著名道士陶弘景也对道教的发展作出了很大的贡献。

陶弘景，字通明，丹阳秣陵人。生于刘宋孝建三年（公元456年），死于梁武帝大同二年（公元536年）。他自幼好学，“读书万余卷，一事不知，以为深耻”（《南史·陶弘景传》）。他在十岁以前便已熟读了五经、《论语》等儒家著作，十岁那年读到了葛洪的《神仙传》，从此便崇信道教。也许是受社会环境的影响，陶弘景年轻时曾涉入仕宦，做过侍读一类的小官。仕宦之途的不顺促使他决意退隐深山，可当陶弘景于公元492年辞官入茅山修道之后，他的名声却开始显赫起来。不仅朝

野名流对他敬仰倍至，甚至梁武帝也将他视为“山中宰相”。

陶弘景凭借着在政治方面与朝廷的密切关系，在其隐居茅山40余年的修道生涯中，对道教的发展作出了巨大的贡献。具体来说，有这样几个方面：其一是弘扬了上清经法，开创了茅山道；其二是建立了一整套道教修炼的理论，对古代中国科学文化产生了重要的影响；其三是为道教确立了神仙谱系，尽管该谱系多出自臆造，但为道教信徒的膜拜活动提供了理论依据。

上清派经陆修静的改造后，逐渐发展成为南方最有影响的教派。陶弘景于齐永明二年（公元483年）任侍读时，便拜陆修静的嫡传弟子孙游岳为师，从其受上清经法和符图。永明六年，陶弘景在茅山又得到了杨羲、许谧这两位上清派创始人的手书真迹。在上述经书、符图的基础上，加上他云游江浙名山搜访道经所得，撰写了一部具有道教教派史性质的书——《真诰》。陶弘景假借真人之口讲述了许多神话故事，这些神话虽然大都荒诞离奇，但它们却为后人提供了上清派、灵宝派产生及其演化的大致线索，并且交待了上清派的经典在南朝时期的传授和流布情况。故而这是一部极有史料价值的道教著作。陶弘景在茅山期间主要传授上清经法，由于他当时在朝野均享有很高的声誉，故而从他开始，茅山便成为上清派的中心。再加上继他之后的茅山历代传人，大都为一些精通道教教义和颇有名气的上清道士，这就使得茅山自陶弘景开始便一直保持着上清派本山的地位，于是，后人便将南朝以后的上清派称为茅山宗或茅山派，并以陶弘景为茅山宗的创始人。

陶弘景在茅山期间所撰述的道教经籍中有相当一部分是介绍修炼原理和养生方法的。他认为，人只要从养神和炼形两方面入手，并经过长期的修炼，是可以达到精神与肉体的长存不

灭境界的。《养性延命录》指出：“人所贵者，盖贵为生。”为了实现人的长生不老，只有靠人自己的努力，“天道自然，人道自己”；“我命在我不在天”。这些与天争寿的主体能动性观点无疑可视为道教信徒进行养生、炼丹、饵药并取得一定成就的原动力。对于养神方法，陶弘景认为其基本原则就是清心寡欲。一般人之所以不得长生，是由于他们“忿争尽意，邀名射利”，为此，养神应做到“游心虚静，息虑无为”。具体来说便是少思、少念、少欲、少事、少语、少笑、少愁、少乐、少喜、少怒、少好、少恶、“行此十二少，养生之都契也”（《养性延命录》）。对于炼形方法，陶弘景认为其最低要求为“饮食有节、起居有度”。具体说来应做到“去肥浓、节咸酸”；“人食毕，当行步踟躇”；此外还应节制性生活和多从事体力劳动。在医药学方面，陶弘景撰写了《本草集注》、《陶隐居本草》、《补阙肘后百一方》、《药总诀》等著述。他所研究的医药学，突破了道士修仙的虚幻境界，而侧重于治病救人、济世解难，故而在中国医学史上占有显要的位置。值得指出的是，陶弘景对炼丹始终有着执着的信念。在长达20年的炼丹活动中，他总结出许多涉及化学方面的经验。尽管这项活动的目的是为了炼制长生不死之药，是属于迷信、愚昧的一种表现，但其客观结果却为古代化学理论的发展提供了极有价值的启示。陶弘景所撰写的《集金丹黄白方》、《太清诸丹集要》等著作现已全部亡佚，故而我们很难对他所达到的成就给予确切的评价。

关于《上清经》问世后的传授系统，根据史籍所提供的线索，在两晋南北朝时期的概况是：

杨羲成书之后，便将《上清经》传于“神明”之交许穆（一名谧，字思玄）、许翊（小名玉斧，字道翔），许翊将其授于

儿子黄民，黄民将其授于马朗、马罕兄弟。南朝宋明帝年间，有位名叫爰季真的道士从马家得到了这部经典，由于宋明帝崇信道教，为使上清派教义得以弘扬，便将此经从爰季真那里索来，交给当时极富声名的陆修静，让陆修静在崇虚馆中进行研修。然而，陆修静并没有把主要精力放在上清经上，他以道教理论家的姿态对《灵宝经》（灵宝派之最高经典）、《三皇文》（天师派之最高经典）、《上清经》进行了综合性的整理，成就《三洞》。陆修静后又将《上清经》授于孙游岳，孙游岳再授于陶弘景。到了陶弘景之后，上清派才正式定茅山为本山。另外，陶弘景还在杨羲《上清经》的基础上，综合南齐顾欢的《夷夏论》，编写了《真诰》一书。自此，《真诰》实际上取代了《上清经》的地位，所以后人将上清派称为茅山宗，并视陶弘景为茅山宗开山。

茅山派从南北朝起成为符箓科教派的三大宗之一，其传系直至元代（后有详述），最后为正一教所融并。

四、灵宝派

与上清派大致同时出现的灵宝派是以尊奉和传授洞玄灵宝部经而得名的。灵宝派的谱系极为混乱，无论是史书或是道书中均无明确记载，据刘鑑泉先生考证，除南北朝时期活跃于阁皂山一带的道教信徒尊奉《灵宝经》外，北方的楼观派也注重《灵宝经》。刘鑑泉先生还指出：“诸派至唐时，太平无传，灵宝不见，正一亦微，惟茅山终南独盛。其新立派者亦有数家。”（《道教征略》）由此可以判定，灵宝派只是活跃于南北朝时期的一个道派，隋唐之后逐渐演化成以阁皂山为本山的符箓科教派的一支流，其《灵宝经》也不再是信徒所尊奉的最高经

典。

有关《灵宝经》的渊源情况，历来说法不一。陈国符先生经过精细地考证，认为《灵宝经》是一部历经不同时代、经过多人之手，却又是在同样的理论上发展起来的道教经典。最初的《灵宝经》即《灵宝五符序》，亦称为《五符经》；而后来广为流传的则是《灵宝无量度人上品妙经》，也叫做《度人经》。“灵宝”一词，首先是在《太平经》中出现的。“夫至神圣贵人，职当居百重之内，而反忧天下万里之外，受天业为阴阳六合八方持统首。……于是作‘无上灵宝谒’，能知天意，明于星历之吏，名为太史，直事不得遽，日与夜迭上观候天气盛衰，三光之得失，乐得天勅戒以自安也”（《太平经合校》）。这即是说，东汉年间就已有被称之为“灵宝”的经诀或灵符，据史书称：《灵宝五符经》开始时只有一卷一百七十四字（见《古微书》卷三十二），而到东晋葛洪编撰《抱朴子》时，其篇目和内容都大大地扩充了。

《五符经》的内容是以五方（东、南、西、北、中）配以五色（青、赤、白、黑、黄）、五气（春、夏、秋、冬、土）。而这五方分别由五帝（苍帝、赤帝、白帝、黑帝、黄帝）掌管。

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

南方赤飘弩，号曰赤帝，其神丙丁，服色尚赤，驾赤龙，建朱旗，气为火星，为荧惑，从群神三十万人，上和夏气，下长万物。

中央含枢纽，号曰黄帝，其神戊己，服色尚黄，驾黄龙，建黄旗，气为土星，为镇，从群神十二万人，下和土气，上戴九天。

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

北方隐候局，号曰黑帝，其神壬癸，服色尚玄，驾黑龙，建皂旗，气为水星，为辰，从群神五十万人，上和冬气，下藏万物。

上述五符所附会的情况，今天看来固然十分可笑，但在当时人们认识水平比较低的情况下，能把天文、地理、时间、空间、神话、现实交融于一体，则不可不谓是思想发展史上的一大进步。从文化和社会的现实来看，灵宝派创始人的上述教义确实诱惑了人们，它不仅为人提供了信仰的慰藉，而且也能帮助人们进行利用自然和改造自然的实践活动。

到东晋末年，《五符经》衍化成《度人经》。成熟后的《灵宝无量度人上品妙经》共有60卷，它除了承继五方的基本思想外，又从东、南、西、北里分出东北、东南、西北、西南，合中而为九宫；再将东、南、西、北各分为八天，共三十二天，每天各有一帝，合有三十二帝。不仅内容更为丰富，而且适应道教在新的历史条件下的需要，《度人经》还呈现出《五符经》所不曾有的特点。首先，除了将元始天尊定为最高神外，太一之神亦被擢升到很高的地位，使其居于五帝之上；其次，吸收了佛教中的许多有关彼岸世界的术语和思想，如梵、三界、地狱、因果劫运等等；再次，融会了魏晋玄学崇尚精神自由的观

点，强调内修存思为道教的主要修行方法。

《度人经》的问世，成为道教史上的重要事件。从此，该经被道教徒奉为万法之宗，群经之首，甚至到了明代编纂《正统道藏》时，仍被列为全书第一卷。《灵宝经》的成熟，对道教的发展产生了深远的影响，其中南北朝时期陆修静在弘扬灵宝部经方面的贡献更为引人注目。陆修静在崇虚馆修道期间，不仅关注对旧天师道的改造，而且特别倾心于对灵宝部经的考辨和著述。他精心敷衍、阐释了当时的灵宝部经，并且为灵宝派设计了大量的斋醮、科仪方面的规范。灵宝派斋醮、科仪规范的确立，使该派迅速发展起来。据道书记载，由于陆修静的“更加增修、立成仪轨，于是灵宝之教，大行于世”（闾丘方远：《太上洞玄灵宝大纲钞》）。到了齐梁时代，灵宝派的影响甚至超过了上清派。在陶弘景的《真诰》中记载有：“（茅山）远近男女互来依约，周流数里，廨舍十余坊。而学上道者（上清经）甚寡，不过修灵宝斋及章符而已”；“道俗男女，状如都市之众，看人唯共登山（茅山）作灵宝唱赞，……”。在上清派本山居然出现信徒唱赞灵宝的事件，不能不说明灵宝派的影响之可观。

关于灵宝部经的传授情况，史书中并无记载，道书中的叙述多为虚幻之说。近代道教史专家刘鑑泉先生通过考证所提供的线索比较可靠，但是这一线索在时间上只交待到南北朝为止：洞玄灵宝部经最早是由一位名叫徐来勒的道教信徒撰写的，成书年代约在三国时期，徐来勒后被灵宝派尊奉为太极真人；徐来勒将经降授给葛玄，葛玄在承继灵宝部经的同时，又拜左慈为师修习太清丹经；葛玄之后，郑隐（字思远）得授此经，并与葛玄之兄葛孝爰一块修习；葛孝爰将经传给儿子葛悌；葛悌

之子葛洪承继父业，拜郑隐为师研修灵宝部经，不仅如此，葛洪还从妻父鲍靓那里得到了《三皇内文》、《五岳真形图》的传授，从而使他成为当时道教思想史上的集大成者。葛洪之后，灵宝派的谱系便授受不明，《云笈七签》称“葛洪去世，以经授兄子海安君，至从孙巢甫，以隆安末传道士任延庆、徐灵期等，世世系传，支流分散”（参见刘鑑泉《道教征略》）。

由于灵宝派是经过陆修静精心整肃的，所以它取得了比上清派更广泛的影响。上清、灵宝二道派的出现，标志着道教组织的成熟，同时也意味着道教由民间宗教向贵族宗教的转型。灵宝派在隋唐以后的活动，现有的史书、道书均无记载，故而有待于人们对此做更进一步的研究。

第四节 道教神仙方术、养生与戒律

宗教作为一种文化现象，其存在的依据就在于人们的情感机制的需要。然而，不同民族、不同地区、乃至不同的历史时期，宗教向人们所提供的情感依托的内容及形式却是迥然有异的。道教作为华夏民族历史上的特有文化现象，它的信仰活动体系表现出独特的内容要求与形式规定。具体来说，道教的神仙系统、斋醮仪范、符篆方术、养生长命及道门戒律等共同构成了中国道教的鲜明特色。本节将对魏晋南北朝时期道教的上述要素予以概述。

一、神仙系统

道教神仙系统是随着道教发展的历史过程逐步完善而形成的。在分析魏晋南北朝时期的神仙系统之前，有必要将在这以

前的神仙信仰情况作扼要介绍。

道教组织的建立约在东汉顺帝（公元126—144年）年间，但道教奉神的源流，却可以追溯到战国时期。最早的方术道在战国、秦汉之际时是崇奉黄帝，这是与当时诸子百家都借用黄帝之名来加强自身权威性有关。到了两汉时期，方术道逐渐演化为黄老道，其尊奉的最高偶像也从黄帝过渡到老子——道家文化的开创者。《老子铭》、《老子想尔注》等道教书籍对老子的神化便证实了这一点。汉末道教组织正式出现后，五斗米道、太平道在自然崇拜的基础上又确立了天、地、水三官为崇奉偶像。这无疑是反映了早期道教作为民间宗教对于农业生产的关注。

道教到了魏晋南北朝时期后，其组织形式更加完备，社会影响也十分显耀。与道教的兴盛同步，道教所尊奉的神仙在数量上也迅速肿胀起来。著名道教思想家葛洪在东晋时于《枕中书》中对当时的道教神仙进行了罗列：

上宫神仙有盘古真人、元始天王、太元圣母；

中宫神仙有太上真人、金阙老君；

下宫神仙有九天真皇、三天真王。（以上为天上神仙）

除天上三宫神仙外，人世间历史上的许多著名人物也都被奉为神仙，他们是：许由、巢父、夏启、周发、刘邦、刘秀、周灵王、宋子长、郭景纯、左慈、葛玄、许映、许穆、许玉斧、鲍靓、郑隐、蔡鬱垒、张衡、扬云、周乞、嵇康、赵文和、鬼谷先生、王子乔、王子登、孤竹、伯夷、叔齐、孔丘、颜回、周公旦、张道陵、孙权、王方平、墨翟、徐来勒、严君平、王弼、魏华存、裴清灵、阴长生、马明生、孙登、九华真妃、……。

葛洪对神仙的罗列可以给人这样一种印象：即魏晋时期道教所信奉的神灵是仙、鬼、人、神、怪应有尽有。这种多神信仰的特征，不仅反映出其宗教成熟程度的低下，而且在现实生活中不利于道教吸收信徒，从而影响了道教的进一步发展。而到了南北朝时期的陶弘景那里，他敏锐地觉察到这一点。为了纠正道教信仰指向上的杂乱和偏误，陶弘景编制了《真灵位业图》，全名叫《洞玄灵宝真灵位业图》。

《真灵位业图》把诸神及神仙分为七级，每级的中央是该级的神仙首领，左右为该级中心神的下属神。第一级的中心为元始天尊，其左侧并列着以五灵七明混生高上道君为首的29位神；其右侧排列了以紫虚高上元皇道君为首的19位神。第二级以上清高圣太上玉晨玄皇大道君为中心，左侧是以左圣紫晨太微天帝道君为首的38位神；右侧是以右圣金阙帝晨后圣玄元道君为首的66位神，其中有58位女神。第三级的主神为太极金阙帝李君（即老子），左侧有以太极左真人中央黄老君为首的50位神；右侧有以太极右真人西梁子文为首的33位神（老聃为右侧神之一）。第四级的中心神是太清太上老君（即老子的第三次出现）和上皇太上无上大道君，左侧列有以正一真人三天法师张陵为首的63位神；右侧列有以太清仙王赵车子为首的222位神，其中包括128位女仙。第五级的主神为九宫尚书，以左相为首的19位神列左；以右相为首的16位神列右。第六级以右禁郎定录真君中茅君为中心，左侧是以三官保命小茅君为首的60位神；右侧是以右理中监刘翊为首116位神。第七级则以北阴大帝为中心，左侧列有以秦始皇为首的55位神；右侧列有以中厩直事如世尚书为首的51位神。以上七级有神837位之多。

陶弘景的此番整理具有这样几个方面的鲜明特点：其一，

神的阶次确立无疑是现实社会等级制度在宗教所虚构的神域中的折射；其二，元始天尊的出现，虽然没有最终完成由多神教向一神教的转变，但毕竟设立了道教最高神的雏型；其三，第一神阶全为“天帝”、“道君”，第二神阶纳入了茅盈、许穆、魏华存等上清派创始人，第三神阶安排了徐来勒、葛玄等灵宝派创始人，第四阶次为张道陵设定了位置，这种排列具有上清最高贵、灵宝次之、天师又次之的意味，它反映了陶弘景作为上清派实际创始人的思想倾向；其四，地狱之神的设置，表明道教对佛教文化的吸收与融合。总之，道教神仙谱系框架的建立，不仅对道教的发展与传播起到重要作用，而且也为道教后来各派的发展奠定了信仰的依据。

二、斋 醮

斋醮，是中国道教所特有的一种举行祭祷的仪式。它主要用于两种目的：其一，为他人祈福、消灾，为死者超度亡灵；其二，为道教徒自身修炼而设，方法有清心洁身、设坛摆供、焚香、化符、念咒、上章、诵经、赞颂等。斋醮过程中还必须遵循一定的灯烛、禹步、音乐等程式。严格说来，“斋”与“醮”虽意义相近，但彼此之间仍有一定的区别。“斋”最初只有洁净、斋戒的意义；而“醮”则主要是指祭祀活动。随着道教的产生与发展，斋醮逐渐融为一体，成为道教所特有的祭祷范式。

关于斋醮的起源时间，史书的记载略有分歧。但如果仅从道教史的角度看，我们便可将五斗米道的祭祀活动视为道教斋醮的开山。《魏书·释老志》载：“及张陵受道于鹤鸣，因传天官章本千有二百，弟子相授，其事大行。斋祀跪拜，各成道法。”隋

朝费长房所著《历代之宝记》载：“（张陵）作道书……论斋醮之法，道士斋醮之法起此。”唐朝释法琳《辩证论》也说：“从汉末张陵以鬼道行化，遂有道士祭醮，爰及梁陈，盛行于世。”需要说明的是，五斗米道初创时期所奉行的斋醮仪式，其内容与形式均比较原始和简陋，它表明道教的早期斋醮尚未摆脱原始巫祝的影响。

道教斋醮仪式，只是到魏晋南北朝时期，经过上清、灵宝道士的努力，特别是寇谦之和陆修静的改造规范化后，才脱离了原始巫祝的影响，从而形成了具有一定特色的、较为完整的仪范和程式。关于北天师道创革者寇谦之对斋醮在《云中音诵新科之诫》中的规定，前面在介绍寇氏改造北天师道的“三会日”中已有介绍，这里就不再重复。这里侧重介绍的是陆修静为灵宝派所设定的斋醮之法，因为灵宝斋法也是道教斋醮形成过程中起作用最大、影响最深远的斋法。

陆修静所创制的斋仪，是以晋代道士葛巢甫所撰《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》为基础的。据《茅山志》记载，陆修静曾撰有斋戒仪范百余卷，其中《金箓斋仪》、《玉箓斋仪》、《九幽斋仪》、《涂炭斋仪》、《三元斋仪》等许多著作以及《升玄步虚章》、《步虚洞章》等斋醮乐章，今已全部亡佚。我们只能根据其现存的《洞玄灵宝五感文》了解其对斋醮之法所做的设定。陆修静在《洞玄灵宝五感文》中对天师道的斋法进行了修订补充，并且在全面总结道教斋仪的基础上，将道教的“众斋法”分为九斋十二法。九斋十二法以灵宝派斋法为主体，对其中多数斋法的威仪轨式、堂宇坛场作了具体说明。其内容概述如下：

一曰：洞真上清之斋，有二法。

二曰，洞玄灵宝之斋，以有为为宗：

其一法，金箓斋，救度国王；

其二法，黄箓斋，拔九祖罪根；

其三法，明真斋，拔亿曾万祖九幽之魂；

其四法，三元斋，自谢涉学犯戒之罪；

其五法，八节斋，谢七玄及己身宿世今生之罪；

其六法，自然斋，消灾祈福；

其七法，洞神三皇之斋，以精简为上；

其八法，太一之斋，以恭肃为首；

其九法，指教之斋，以清素为贵。

又曰，三元涂炭之斋，以苦节为功。（参见《正统道藏》，第54册）

以上共三种十二法，前面所说的“九斋”，系指“灵宝九法”而言。对于上述斋醮之法的具体形式，陆修静也给予了详细的说明，如“三元涂炭之斋”要求“于露地立坛，安栏格，斋人皆结同气贤者，悉以黄土泥额，披发系著栏格，反首自缚，口中衔壁，覆卧于地，开两脚，相去三尺，叩头忏悔”（《洞玄灵宝五感文》）。由此可见，行斋醮之法除要求虔诚的信仰之外，肉体上也须经历痛苦的磨炼。正是在这样的意义上，陆修静的《洞玄灵宝五感文》还补充了“五感”的内容作为道教徒精神上的支柱。所谓“五感”即为修斋时应有的五种感念：一感父母生我、育我、鞠我、养我之恩；二感父母因我而受三涂之苦；三感自己有幸能“归命三宝”（指道、经、师）；四感太上众尊大圣真人开化之恩；五感我师开度之恩。“此五感之文，乃是道士修六斋（指金箓、黄箓、明真、三元、八节、自然）之法”（同上）。

由于陆修静对道教斋醮仪范作了详尽、细致的设定，并使其达到基本完备的程度，这一事业使道教更趋完善，从而为隋唐之际道教鼎盛时代的到来奠定了坚实的基础。

三、戒 律

所谓道教戒律是指规范、约束道士言行、指导道教信徒生活、修炼的条规及准则的统称。道教认为，戒律是防止道士“恶心邪欲”、“乖言戾行”的重要手段。道教戒律在道教初创时即已产生，随着道教的不断发展，特别是佛教文化传入后对道教的影响，使得其戒律的制定成为魏晋南北朝时期道教建设的重要内容之一。

张陵在创建五斗米道时即为其组织规定了纪律，名曰科律。如《三国志·张鲁传》载：“教以诚信不欺诈，有病自首其过”，“又依《月令》，春夏禁杀，又禁酒。”等。东晋南北朝时期，天师道撰写了一些科律专书，如《太真科》、《玄都律》等，这些书现已亡佚。现今能见到的《三洞珠囊》中有这样的记载：“凡为道民，便受护身符及三戒，进受五戒、八戒，然后受箓。”另有《太上老君经律》又规定男官（男道士）须受“道德真经想尔戒”、“道德尊经戒”、“老君说一百八十戒”；女官（女道士）须受“太清阴戒”。这些戒律的基本思想体现了《老子》守清静，戒贪欲的精神。如“洞神五戒”要求：目不贪五色，耳不贪五音，鼻不贪五气，口不贪五味，身不贪五彩。“道德真经想尔戒”是“行无为，行柔弱，行守雌，勿先动，此上最三行；行无名，行清静，行诸善，此中最三行；行无欲，行知止足，行推让，此下最三行”（《太上老君经律》）。在稍后出现的《正一法文天师教戒科经》中还吸收了佛教的五戒

（戒杀、盗、淫、饮酒、绮语）和儒家的伦常观念，“臣忠子孝，夫信妇贞，兄敬弟顺，内无二心，便可为善得种民矣”。

魏晋南北朝时期，除天师道不断完善其戒律外，上清派和灵宝派也十分注重对戒律的制定。据《玉清经本起品》记载：其戒品从五戒、十戒、十二可从戒，发展至“三百观身大戒、千二百威仪之戒”。在上清、灵宝的戒律中溶入了更多的儒、释的思想，如《太上大道玉清经》卷一《本起品》载：“天尊告曰：第一戒者，不得违戾父母师长，反逆不孝；第二戒者，不得杀生屠杀，割截物命；第三戒者，不得反逆君主，谋害家国。”又称：“天尊言，不孝父母师长者，死入地狱，万劫不出……”，“反逆君主者，死入地狱，万劫受苦。”在这里，道教依据儒家伦常规约教徒，并以佛教的地狱说相恐吓，与早期道教所称积善可以延年、成仙，为恶则要过神减寿的思想相比，真是大相异趣。再如《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》更是直接将儒家的伦理规范写进了道教戒律：“与人君言则惠于国，与人父言则慈于子，与人师言则爱于众，与人兄言则悌于行，与人臣言则忠于君，与人子言则孝于亲，与人友言则信于交，与人妇言则贞于夫，与人夫言则和于室，……与奴婢言则慎于事。”倘若违背了这些原则，就会遭到“身入镬汤，五体煮溃，无复人形”的灾祸报应。由此可见，道教戒律除了以神权相威镊之外，还将封建的国家法规内容引入宗教领域。

作为戒律的重要补充，还有道教的清规。戒律是警戒于事前的行为准则，而清规则是对触犯戒律的道士的惩处条例。尽管在魏晋南北朝时期道教清规尚未正式出现，可在当时的一些道书中已经有了它的萌芽。如《洞真太上太霄琅书》载：“弟子有失，随事罚之，或言、或杖、或礼、或闭、目限多少，依

《太真科》。罚以督怠，使其改恶，制伏心形，令其思善。”

总之，道教戒律在魏晋南北朝时期的充实，适应了当时道教蓬勃发展的需要，使道教组织具有了更高的声望和更宽泛的影响。不仅如此，它还为后世道教戒律的进一步完备奠定了基础。

四、方术与养生

方术原指中国古代方士所行之术，它包括天文、历算、占验、星相、医药、卜筮、堪輿（相地、看风水）、遁甲（算命的一种形式）、神仙、房中等。道教的方术主要是指炼丹采药、服食养生、祭祀鬼神、祈禳禁呪等修炼济度方法。由此可见，方术与养生是相互交叉的，随着道教的不断成熟，养生之术逐渐占据道教方术的主导地位。

傅勤家先生在其著述中将道教方术概括为：符箓、祈禳、禁劾、守庚申、房中、行跻、变化等七种。其中符箓即指“初受五千文箓，次授三洞箓，次受洞玄箓，次受上清箓……又有诸符错在其间，文章诡怪，世所不识”（《隋书·经籍志》）。通俗地讲，就是用一些道教发明的奇形怪状的符号画在纸上，焚烧后施舍于人，或用于祛病，或用于消灾等；祈禳类似于斋醮；禁劾即以法术禁制疾病、邪祟；守庚申即于庚申之日施法，用以防范三尸（青姑、白姑、血尸）之神上天言人罪过；房中即男女行房事之要领，《抱朴子·释滞篇》称：“房中之术十余家，或以补救伤损，或以攻治众病，或以采阴益阳，或以增年益寿，其大要，在于还精补脑之一事耳。”很显然，这是与养生学关系密切的一种方术；行跻即保养身形之法，《庄子·刻意篇》曰：“吹响呼吸、吐故纳新、熊经鸟申、为寿而已矣。”

汉代张良所创之导引辟谷法亦属此法。再如华佗创立的五禽戏也被视为是行躄之术；变化即指人能变化形体，使之变成异人异物。从上述道教方术的内容及形式来看，符篆、祈禳、禁劾、变化、守庚申具有浓郁的愚昧色彩，其荒诞不稽显而易见。但需要说明的是，这在人们的整体认识水平仍低下的历史条件中，尤其是在阶级压迫而又一时看不到人生光明的社会环境中，愚昧与荒诞却有着极大的诱惑力，因为它能够为人们提供一种精神的麻醉。与符篆等方术相区别，所谓房中、行躄则具有明显的合理成分。因为它们是从生理学、运动学的原理出发去调节人的生理机制，使其符合人体健康之需要，故而，从严格意义上讲，它们又属于养生的范畴。

魏晋南北朝时期正处于道教崛起并走向成熟的时期，故而这一时期道教徒利用方术扩大其影响乃是一种较为普遍的现象，在此仅举几例以证明之。

据《后汉书·方术列传》载：华佗，字元化，沛国谯（今徐州）人。“游学徐土，兼通数经。晓养性之术，年且数百而犹有壮容，时人以为仙。……有一术，名五禽之戏：一曰虎，二曰鹿，三曰熊，四曰猿，五曰鸟。亦以除疾，兼利蹏足，以当导引。”华佗的这一套五禽戏乃是对古代神仙家导引术的继承和发展。

《后汉书·方术列传》还载：甘始、东郭延年、封君达之人“率能行容成御妇人术，或饮小便，或自倒悬”。其中甘始所发明的药能让鱼服下后置于沸油之中而不死，而东郭延年“能夜书，在寝室中，身生光，照左右。行六甲左右术，能占吉凶，又能役使鬼神，收摄虎豹，无所不为”。

《晋书·鲍靓传》记载：鲍靓字太玄，东海人，“学兼内

外，明天文河洛书，……尝行部入海，遇风，饥甚，取白石煮食之以自济。”

《北齐书·方伎传》记载：“许遵，高阳人。明《易》善筮，兼晓天文、风角、占相、逆刺，其验如神。”又有“由吾道荣……隐于琅琊山，辟谷，饵松木茯苓，求长生之秘。为寻显祖追往晋阳。至辽阳山中，有猛兽去马十步，所追人惊怖将走，道荣以杖画地成火坑，猛兽遽走。”

以上记载虽均出自官方史书，但其虚幻之词显而易见。不过，从这些虚幻的记载中确实隐含着这样的意味，即道教善于利用方术来提高其社会声望。在了解了道教方术的基本情况后，有必要再对道教的养生术做一概略的介绍。

据傅勤家先生界定，道教的养生大致有内丹、存思、导引、沐浴、服食、烧炼等内容。除存思一术已在介绍上清派时有所交待，这里不再重复，下面分别对其他养生方法在魏晋南北朝时期的情况予以勾勒。

所谓内丹是指人以自身躯体为炉，以人体的精、炁、神为修炼对象，以意守三丹田，通任督二脉、追求人体各机制的和谐有序为入手工夫，以达到人与宇宙本性的契合，同道溶为一体的目的这样一种修炼过程。自东汉道教创立至隋唐，是内丹术的形成时期，到了唐末五代，经过钟离权、吕洞宾、陈抟、张伯端的完善使之成为内丹学。虽然内丹的思想早在《太平经》、《老子想尔注》等早期道教经典中就已见端倪，但真正为内丹术奠基的当推魏伯阳的《周易参同契》，该书被后世内丹家奉为“万古丹经王”。魏晋时期上清派的《黄庭经》对内丹法十分推崇，如《黄庭外景经》称：“上有黄庭下关元，后有幽关前命门，呼吸庐间入丹田，玉池清水灌灵根，审能修之可

长存。”至于葛洪《抱朴子》一书对内丹术也有许多论述。内丹术就其以祖国医学的气血、经络、穴位和肺腑学说为基础，追求人的长生不老，如果撇开其神秘的形式，它可视为是中国传统文化中参天地、同日月、契造化的大道，是道教信徒数千年探究宇宙自然法则和人的生命奥秘的智慧结晶。至于其具体内容，在介绍唐宋道教时将有详述。

所谓导引指呼吸俯仰，屈伸手足，使血气流通，以达到健身强体之目的的一种修炼方法。如《云笈七签》第三十二卷对导引的介绍：“清旦未起，啄齿二七，闭目握固，漱漏唾之咽气，寻闭而不息，自（至）极。乃徐徐出气，满三止。便起，狼踞鸱顾，左右自摇曳不息，自极复三。便起下床，握固不息，顿踵三，还上一手，下一手，亦不息，自极三。……经云：拘魂门，制魄户，名曰握固，与魂魄安门户也。此固精明目留年还魄之法，若能终日握之，邪气百毒不得入。”以上仅是诸多导引术之一种，这种养生术在魏晋南北朝时期颇为流行。

所谓沐浴即指在行道之日以洁净之水洗涤身体，它意味着必须身心洁净方可得道。如《黄箓简文经》称：“奉经威仪，登斋诵经，当沐浴以精进。若神气不清，则魂爽奔落。”另有《沐浴身心经》说得更具体：“沐浴内净者，虚心无垢，外净者，身垢尽除。存念真一，离诸色感，证入无为，进品圣阶。诸天纪善。调汤之人，功德无量。”用现代的标准来衡量此法，保持身体的清洁无疑有益于健康。至于魂魄会因不干净而“奔落”，确属虚幻不实之语。

所谓服食烧炼是指服用烧炼而成的丹药，以求长生不老。道教的丹药总体来说可分为两类，一类是草木之药，另一类是金石之药。前者为中医、中药学的基础；后者为取宠于统治者

的方术。魏晋南北朝时期，服食烧炼尤其为道教所注重。如葛洪、陶弘景这两位道教史上的杰出人物，都将其主要精力倾注于炼制长生不老药上，关于这一点前面已有详述。值得说明的是，道教信徒虽然把金石之药奉为仙药之首，并且历史上有许多关于皇帝、权贵服食金丹而死的记载，但却没有发现道士因服金丹夭亡的事例。

综上所述，魏晋南北朝时期道教在神仙系统、斋醮仪范、戒律清规、方术养生等方面具有着相当成功的改进。这些改进不仅标志着中国道教的成熟、定型，而且为以后道教的发展打下了坚实的基础。

第四章 佛教与佛教的初传

佛教是世界三大宗教之一，产生于古印度。两汉之际，佛教经西域传到了中国内地。在长期的流传发展中，佛教与传统思想文化相互冲突、相互融摄，经历了一个不断中国化的过程，并逐渐发展成为中国的民族宗教，成为中国传统文化的重要组成部分。千百年来，佛教对中国各族人民的思想和社会生活发生了极其广泛而深远的影响。为了把握佛教在中土的演变发展及其特点，有必要先了解一下佛教的印度之源。

第一节 印度佛教

一、释迦牟尼与佛教的创立

佛教的创始人释迦牟尼，姓乔答摩，名悉达多。释迦，是种族名；牟尼，是明珠，喻圣人。释迦牟尼是佛教徒对他的尊称，意为释迦族的圣人。释迦牟尼成道后，又被称为佛陀，或简称佛。佛陀，是梵文Buddha的音译，也译为浮屠、浮图、佛驮等，意译为觉或觉者。觉有三义：自觉、觉他、觉行圆满。三项俱全者方名为佛。

关于释迦牟尼，佛教有许多传说，但根据现有的资料，基本可以确认他为一个历史人物。释迦牟尼的生卒年月，在南传佛教与北传佛教中有各种不同的说法，现已不可详考。一般认

为是公元前565~前486年，与中国的孔子差不多同时。据传，释迦牟尼是古印度北部迦毗罗卫国（今尼泊尔南部，是当时恒河流域16个以城市为中心建立起来的大国之外的一个小国，时时受到被攻伐兼并的威胁）净饭王的儿子。释迦牟尼生于4月8日，这一天被佛教定为“佛诞节”或“浴佛节”。他出生后七天，生母摩耶夫人就去世了，由姨母摩诃波闍婆提夫人抚养。释迦牟尼天资聪颖，相貌端庄，自幼在宫庭里接受传统的婆罗门教育，还兼习兵法与武艺，是一个文武双全、智勇兼备的人。净饭王对他的期望很大，立他为太子，希望他能继承王位，成为一个统一天下的“转轮王”。但释迦牟尼本人却有感于社会现实和人世的无常，并不想继承父业，做一个政治上的统治者。他致力于探讨人生痛苦的原因以及解脱的途径与方法等一系列问题。据说他14岁那年曾驾车郊游，出东西南三门，分别见到了生老病死各种痛苦的现象，后来出北门遇见一位出家修道的沙门，听到了出家修道可以解脱生老病死的道理，于是便萌发了出家修道的想法。为了阻止释迦牟尼出家，净饭王在为他提供各种享乐条件的同时，又在他16岁的时候为他娶了邻国公主、表妹耶输陀罗为妻，后生下一子名罗睺罗。但释迦牟尼并未因此而动摇出家的决心。在29岁时的一个夜晚，他毅然抛弃了官庭的舒适生活，离开妻儿，一个人来到森林中，剃去须发，披上袈裟，走上了出家修道之路。

最初，释迦牟尼在摩揭陀一带寻师访道，修习禅定，后又在尼连禅河畔的树林中独修苦行，坚持了六年，仍无所得，没有找到解脱之道。于是便放弃了苦行，到尼连禅河中去洗净了六年的积垢，并接受了一个牧女供养的乳糜，从而使身体得到了恢复。他走到附近的毕钵罗树（后称菩提树）下向东结跏趺

坐，发下誓言，若不证得无上正觉，决不起座。终于在一天夜里大彻大悟，洞察了宇宙人生的真正本质，获得了解脱。是年35岁。悟道之日据说是12月8日，因而佛教定这一天为“成道节”。

释迦牟尼悟道成佛后，即开始向大众宣说自己证悟的真理，主要是四谛、八正道等法。最初听讲的有侨陈如等五人，他们成为释迦牟尼的最早弟子，初成僧团，地点在鹿野苑。这次说法，佛教史称之为“初转法轮”。这样，佛教的所谓佛、法、僧三宝皆已具备，标志着佛教的初创。

释迦牟尼一生传道说法45年，足迹遍布恒河两岸。所到之处，他很少参与政治与世俗生活，一心讲道。他的弟子中间有国王与豪商，也有乞丐与妓女，人数众多，成员复杂。因此，释迦牟尼在世的时候就十分重视组织僧团，制定僧规。云游乞食，雨季安居，犯过忏悔与不杀、不盗、不邪淫、不妄语、不饮酒等，成为原始佛教的基本制度与戒律。释迦牟尼在80岁那年，不幸身染恶疾，在末罗国的拘尸那加城外的娑罗双树林中逝世。这一天为2月15日，后来被佛教徒尊为“涅槃节”。相传，释迦牟尼尸体火化后的遗骨（即舍利）被分为八份，由八个国家的国王和长者带回，分别建塔安奉。

佛教的创立与当时印度的社会思想状况有着密切的关系。佛陀生活的年代，正值印度社会处于大动荡之时，阶级矛盾与民族矛盾十分尖锐。由中亚地区侵入的雅利安人长期压迫着被征服的土著民族，而雅利安内部随着社会分工的发展也分化出不同的等级。当时印度普遍实行着种姓制度，将人分为四等：第一种姓为婆罗门，即掌握神权、主持祭祀的僧侣，他们自称是创造宇宙的主宰“梵天”的代表，以“人间之神”自居，地位最

高，是当时一切知识的垄断者。第二种姓为刹帝利，即掌握军政大权的国王和武士，是世俗的统治者。这两种姓构成了当时的统治阶级。第三种姓为吠舍，即农民、手工业者和商人等。第四种姓为首陀罗，即奴隶，他们没有任何权利，地位最为低下。前三种姓均为雅利安人，首陀罗则是土著人。不同的种姓之间界限分明，他们的社会地位、权利、义务和生活方式等都各不相同，而且世代相袭。这在当时的法律中与宗教教义中都有明确的规定。此外，还有被排斥在种姓之外的所谓贱民，他们的地位更为卑贱，他们的人身和用过的东西都被认为是“龌龊”的，不得同其他种姓的人接触，因而又被称为“不可接触者”。随着国家机器的加强，刹帝利对婆罗门的特权和至上地位日益不满。居于第三等级的吠舍由于商业和手工业的发展，经济力量不断扩大，也要求提高自己的社会地位，并产生了参与政治的要求，因而既与刹帝利产生矛盾，又支持刹帝利削弱婆罗门的世袭特权。而生活在社会最下层的奴隶们与奴隶主统治阶级的矛盾就更是十分尖锐。

错综复杂的社会斗争必然反映到思想领域中来。佛陀时代，印度思想界十分活跃，有人称之为百家争鸣的时代。总体上看，各种不同的观点基本上可以分为两大潮流，即正统的婆罗门思潮与新兴的反婆罗门思潮，后者一般通称为沙门思潮。

正统的婆罗门教源于公元前二千年印度古代的吠陀教，正式形成于公元前七世纪。它以《吠陀》为天书，主张吠陀天启，祭祀万能和婆罗门至上的三大纲领。它信奉多神而又以“梵”为创造宇宙万物的主宰，认为梵从口里生出婆罗门，从肩部生出刹帝利，从腹部生出吠舍，从脚下生出首陀罗，因而四种姓的高下贵贱之区分是神圣不可改变的。它宣扬善恶报应、

生死轮回等观念，认为人有不死的灵魂，主张祭祀祈福，以“梵我合一”为解脱之境。

当时的沙门思潮流派众多，佛经上有“九十六种外道”之说。比较有代表性的有六家，称“六师外道”或“外道六师”，他们是：（1）阿耨多，顺世论的先驱之一，主张世界与人生都由地、水、火、风“四大”构成，反对梵天的存在，否认灵魂不死、因果报应，追求现世的享乐。（2）尼乾子，耆那教的始祖，主张业报轮回，提倡通过极端的苦行来使灵魂得到解脱。

（3）婆浮陀，主张七元素说（地、水、火、风、苦、乐、命），认为元素既不由他物创生，也不创生任何他物，元素是独立自存，永恒不灭的。（4）富兰那，主张“无因无缘论”，认为世界上一切事物的产生和发展都是偶然的。从偶然论出发，怀疑并否定社会上的一切宗教道德，认为善恶并无一定的标准，主张纵欲。（5）末伽黎，主张“命定论”，认为人是命运的盲目工具，一切事物都受“命运”支配，人生亦不例外，因而否定道德的意义和业报的存在。（6）散惹夷，宣扬一种怀疑论或不可知论，对一切问题都不作决定说，持相对主义的态度。例如对有无来世、因果、善恶等等，认为说有即有，说无即无，也可说亦有亦无或非有非无，因而有人称之为难以捉摸的泥鳅学说。以上六家学说，观点虽然各不相同，但他们在反对吠陀的权威和婆罗门教的政治、思想统治方面则是一致的。

佛教也是当时沙门思潮的一种，它是以反对婆罗门教的姿态登上历史舞台的。它对婆罗门教的各种主张都持批判态度，对六师学说也表示反对。它在与婆罗门教和其他各种学说的斗争中，吸取它们的某些思想成份，创立了自己的思想学说。它打出“种姓平等”的旗号，得到了除婆罗门之外大多数人的支

持，因而很快兴盛起来。

二、原始佛教的基本教义

原始佛教指的是佛陀及其弟子们所传的佛教，它的基本教义主要有四谛、五蕴、八正道和无常、无我、缘起论等等，这些思想主要保存在后世汇集的《阿含经》中。

四谛

“四谛”是佛教的基本教义之一，也是全部佛教教义的总纲。谛，是真理的意思。四谛即佛教所讲的四个真理，它包括苦谛、集谛、灭谛、道谛。苦谛是说社会人生一切皆苦。佛教对苦有许多不同的说法，通常说八苦：生、老、病、死、怨憎会（与怨恨的人或事物相会）、爱别离（与所爱的人或事物别离）、求不得、五蕴盛（人本身就是痛苦）。集谛指造成痛苦的原因或根据。佛教认为，痛苦的根源在于“无明”，即愚昧无知，执著于各种贪欲，从而造下种种感业，依业受报便有生死轮回诸苦。灭谛，即断灭造成诸苦的原因，从生死轮回中解脱出来，证入无苦的涅槃境界，这是佛教的最高理想和最终目标。道谛，指达到解脱境界的途径与方法，即八正道等。

八正道

“八正道”即八种通向涅槃解脱的正确方法或途径：（1）正见，即正确的见解，指对四谛等佛教教义的正确认识；（2）正思，即正确的思维，指对四谛等佛教教义的正确思维；（3）正语，即正确的语言，指合乎佛法的语言；（4）正业，即正确的行为，指不杀生、不偷盗、不邪淫等；（5）正命，即正确的生活，指符合佛教戒律规定的正当合法的生活；（6）正精进，即正确的努力，指按照佛教的修道方法，止恶修善，精

进不懈；（7）正念，即正确的思想，指明记四谛等佛教教义；（8）正定，即正确的禅定，指修习佛教的禅定，心专注一境，消除杂念，洞察四谛之理。佛教认为，只要按照这些正确的方法修行，即可由凡入圣，由迷转悟，到达解脱之彼岸。

八正道可以归结为戒、定、慧三学。正语、正业、正命属于“戒”，正念、正定属于“定”，正见、正思、正精进属于“慧”。戒有防非止恶之义，有助于定与慧。佛教有五戒、八戒、十戒和具足戒等不同的规定。具足戒，比丘有250戒，比丘尼有348戒。定，即禅定，是梵文Samādhi的音译，意译作“三摩地”、“三昧”等。意思是心专注一境而不散乱的精神状态，这是为获得佛教智慧而进行的修炼。慧，指佛教所谓洞察宇宙人生一切实相的智慧，由此智慧即能断绝一切无名烦恼，证入涅槃解脱之境。戒定慧实际上概括了学佛者修持的全部内容。

五蕴

“五蕴”是佛教对一切有为法（指处于相互联系，生灭变化中的现象）作的分类。蕴，也作“阴”，积聚、类别的意思。五蕴，即是将宇宙万有分为色、受、想、行、识五类：（1）色蕴：相当于物质现象，它包括地、水、火、风“四大”和由四大所组成的“五根”（眼耳鼻舌身五种感觉器官）、“五境”（与五根相对应的五种感觉对象：色声香味触）。（2）受蕴：即感受，指在外界作用下产生的各种感受。一般分为“苦”、“乐”、“舍”（不苦不乐）三种不同的感受。（3）想蕴：相当于知觉或表象，也属于精神方面的作用。人们通过对外境的接触而取长短、黑白、大小、善恶等种种相，并形成种种名言概念，即为想蕴。（4）行蕴：相当于意志和行动，泛指一切身心活动。（5）识蕴：识有“了别”的意思，识蕴即指意识或认识作用。

五蕴有广狭二义。狭义为现实人的代称，广义则是指一切物质世界（色）与精神世界（受想行识）的总和，是佛教全部教义分析研究的基本对象。对五蕴的解释，是佛教各派确立自己思想体系的重要依据。

十二因缘

“十二因缘”也称“十二缘起”。缘起，是佛教最基本的理论，是全部佛法的理论基础，它的意思是“诸法由因缘而起”。因缘，即关系与条件。佛教认为，一切事物或现象的生起，都是一种相互依存、互为因果、互为条件的关系。佛陀给缘起下的定义是：“此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭。”原始佛教的缘起论主要是针对人生问题来谈的。它把人生分为彼此互为条件或因果联系的十二个环节，用“三世两重因果”来说明生死轮回的道理，这就是“十二因缘”。它包括无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死等十二个部分，称为“十二支”或“十二有支”。十二因缘的具体内容与关系是：（1）无明：即愚昧无知，指对佛理的无知。佛教认为这是无始以来就有的，是一切生死痛苦的总根源。（2）行：指由于无明而引起的各种行为，包括身、口、意三个方面，有好坏、善恶之分。（3）识：指托胎时的心识，它是先于形体而存在的精神统一体，是由“行”的影响力（业力）而引起的。（4）名色：名指心，即精神，色指形体、肉体。名色就是指胎中已具身心的生命体。（5）六处：又名六根或六入，指眼、耳、鼻、舌、身、意，即五种感觉器官再加思维器官（心）。这里是指具备了身心的胎儿进一步发育出各种认识器官，处于即将诞生的阶段。（6）触：即接触，指胎儿出生后六种认识器官与外界事物相接触，相当于幼儿阶段。（7）

受：即感受，指六种认识器官与外界接触后获得的苦、乐、不苦不乐三种感受，相当于童年阶段。（8）爱：即贪爱，主要指由感受而引起的物质贪欲与男女情爱等。相当于青年阶段。

（9）取：指追求执取，即贪爱而引起的对可供享受之物的追求执取。相当于成年阶段。（10）有：指思想和行为的实有。佛教认为，贪爱与执取，即身、口、意所造之业，必然会招致相应的果报，就其能招致果报而言，名之为“有”。（11）生：即诞生。这里指由于爱、取、有而产生的果报，即导致了来世的再生。（12）老死：有生就有死，来世之生仍将趋于老死。佛教认为，人生就是上述十二个互为因果的环节所构成的流通过程。这十二个环节可由顺逆两种次序来观察。从无明到老死，是由原因至结果的顺观。若从结果推其原因，则可由老死逆观至无明，即把无明视为人生一切痛苦的最终总根源。众生由于无明而沦于生死轮回的苦海之中不得解脱。

“十二因缘”与过去、现在、未来三世的轮回说联系在一起，即成“三世两重因果”：无明与行二支作为“过去因”，识、名色、六处、触、受五支则成为“现在果”；受、取、有三支作为“现在因”，生、老死二支则成为“未来果”。由于无明是生死轮回的最终根源，因此，佛教认为，只要皈依佛法，消除无明，就能逐次消灭行、识……乃至生和老死，从而达到超脱生死轮回的涅槃境界。

三法印

“三法印”是对上述原始佛教基本教义的概括。印，有印信、印证之义。三法印，即三种印证是否真正佛法的标准或标记。凡符合这三条者，为真正佛法，反之即为“外道”。三法印的内容是：

(1) 诸行无常：行，有迁流变动的意思；诸行，指一切因縁和合而生的物质现象和精神现象的生起和变化。常，恒常；无常，刹那生灭，变化无常。诸行无常，即世界万有无不时刻处在生灭变化之中，没有常住性。这是佛教由縁起论而推出的一个重要结论。由无常必然进一步推出无我。

(2) 诸法无我：法，泛指一切事物和现象。我，指固有的本性，有主宰和实体的意思。诸法无我，意思是一切现象皆因縁和合而成，时刻处在变化无常之中，没有固有的本性，没有独立的实体或主宰者。佛教的“无我论”主要是针对当时婆罗门教的神创说（梵我）与不灭的灵魂说（神我）提出来的。它是佛教区别于当时印度其他思想流派的一个根本观点。

(3) 涅槃寂静：涅槃，梵文Nirvāna的音译，旧译“泥洹”等，原意是指火的熄灭，佛教用它来表示灭尽一切烦恼的最高理想或最终目标，因此，意译也作“灭度”、“圆寂”等。涅槃寂静，意即通过修持，灭尽一切烦恼，超脱生死轮回，进入涅槃解脱境界。

三、佛教的分化与发展：部派 佛教、大乘佛教和密教

释迦牟尼逝世后的一百年间，佛教教团比较统一，佛教教义与佛教徒的修行生活也没有出现重大的分歧与差异，大致都与释迦牟尼在世时差不多。由于释迦牟尼在世时只是口头说法，并无文字的记载，弟子们所闻所记，难免各有差异。为了纯洁教义，维护教团组织 and 戒律的统一，据说在释迦牟尼逝世的当年，曾由大弟子迦叶召集五百名比丘在王舍城附近的七叶岩毕波罗窟集会，共同忆诵佛说。这就是佛教史上的第一次结

集，又称“五百结集”或“王舍城结集”。在会上，大弟子阿难和优婆离分别根据记忆诵出经、律二藏，得到了大家的认可，确定了现存《阿舍经》的基本内容。

第一次结集以后，长老们分别率领徒众到各地行化，师徒相传，逐渐形成了不同的系统。随着时间的推移和社会条件、地理环境等的不同，各系所传的教理与遵奉的戒律也出现了差异。最后，终于导致了佛教的分裂。

印度佛教继原始佛教以后，又相继经历了部派佛教、大乘佛教和密教三个时期。公元十二世纪，由于伊斯兰教的入侵等多方面的原因，佛教在印度本土趋于绝灭。直到十九世纪末，佛教才重新由斯里兰卡传入，但它与印度原来的佛教已有很大的不同。

（一）部派佛教

公元前四世纪到公元前一世纪，即释迦牟尼去世后100年到400年间，佛教教团出现了分裂。最初分为上座部与大众部两大派，史称佛教的“根本分裂”。上座部是一些长老的主张，比较保守，强调维持现状，属于正统派；大众部是众多僧侣的主张，思想倾向自由进步，比较强调改革和发展。这两大派后来又继续发生多次分裂，史称“枝末分裂”，形成的派别有18部（南传说）或20部（北传说）之多。这个时期的佛教，通称部派佛教。

统一佛教分裂的时间和原因，有许多不同的说法。一般认为，在第一次结集中，佛的弟子们就曾对戒律有过小的争论，但公开分裂是从释迦牟尼逝世后100年左右的“第二次结集”开始的。这次结集有七百人参加，地点在印度东部的毗舍离。分裂的原因，南传佛教认为主要是对戒律的看法有分歧，北传佛

教则认为主要是对教理有不同的看法。

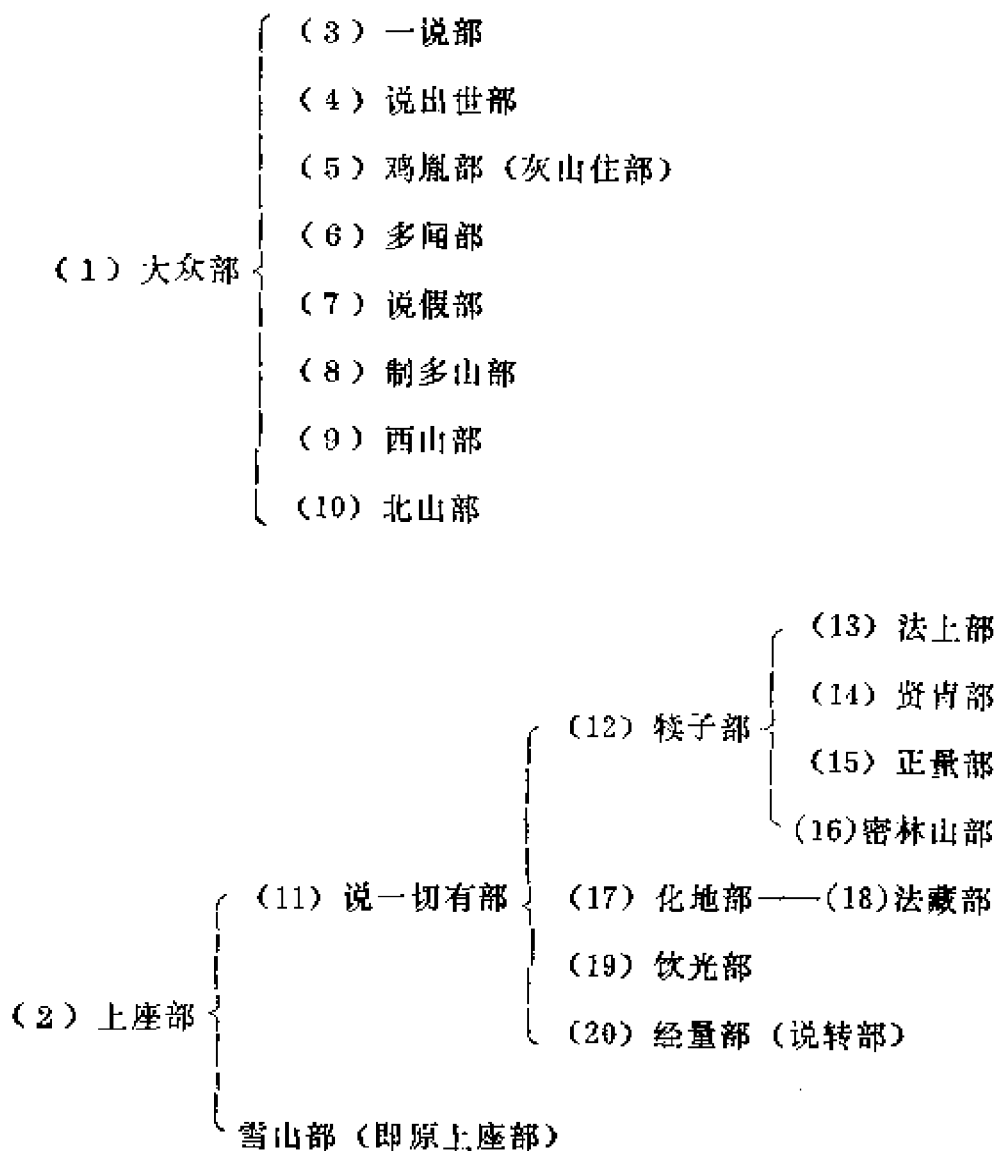
据南传佛教《岛史》、《大史》等记载，当时印度东部以毗舍离城为中心的比丘，对戒律采取了比较自由的态度，认为某些传统的戒律已经不再适用，应该改变。他们提出了关于戒律的“十事”，即十条新的主张，其中最主要的一条是比丘可以接受金银钱财。印度西部摩偷罗一带以耶舍为首的长老们则反对此说，为此，他们召集七百比丘举行结集，宣布这“十事”不合戒律，是非法的。东部的大多数比丘并不接受这种裁定，他们依然坚持实行“十事”。据说他们曾另外召集了一次有万人参加的“大结集”。统一的教团由此发生了分裂。

据北传佛教《异部宗轮论》等记载，统一佛教的分裂主要是由于对佛教修行果位“阿罗汉”的看法不同。当时有一个名叫大天的比丘提出了对阿罗汉的五条新见解（五事），即认为，只有佛才是究竟位，阿罗汉则仍有五种局限：（1）仍有生理欲望（2）仍有无知（3）对教理和戒律还有疑惑（4）还需要佛的指示（5）若不发出“苦”的叹声，仍有无常、痛苦的感受。这种新解遭到了长老们的反对，却得到了众多比丘的附和，于是，佛教发生了分裂，形成了以长老为主的上座部和非正统的大众部。

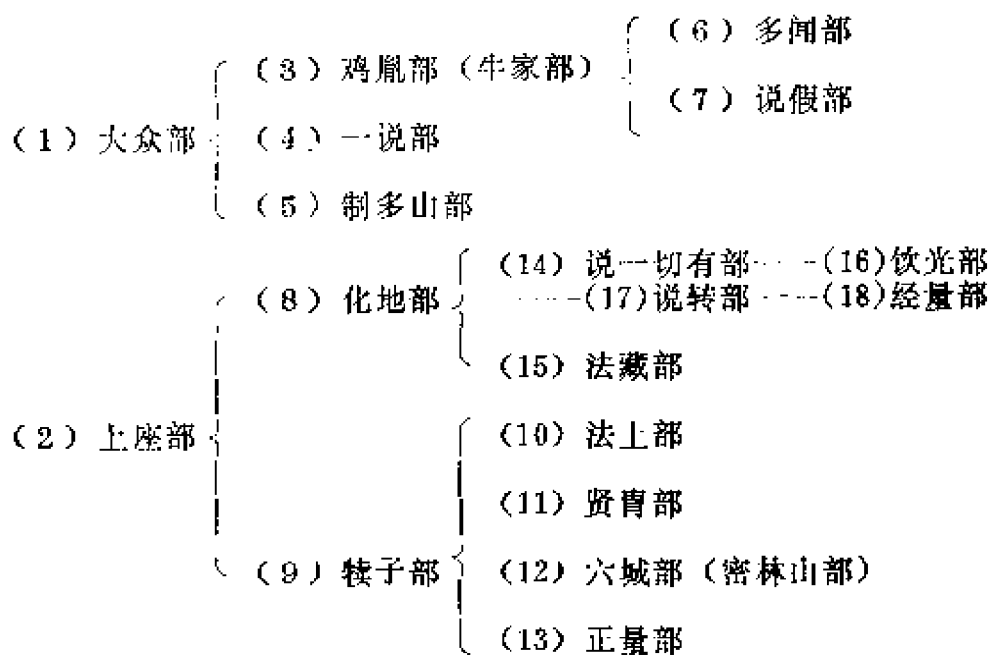
从实际情况来看，佛教的分裂，除了因为佛陀口传的教理戒律经弟子辗转相传必然出现差异之外，与佛教本身为了适应社会条件的变化而作出某些变革以求生存和发展也有很大的关系。例如，当时的印度东部地区经济比较发达，私有财产已被视为神圣不可侵犯，佛教徒中也出现了剥削现象，有些佛教徒公开放债收息等等，在这种情况下，佛教变革诸如不蓄金银钱财、僧团财产共有等戒条，正是为了求得在这些地区的广泛传

播与发展。再如，佛教贬低阿罗汉而抬高佛陀，创造出许多有关佛陀的神话，也正是为了更好地适应广大民众的心理需要以求吸引更多的信徒。

由上座部和大众部进一步分化出众多的部派，其名称、时间、地点和原因等，南北传也有种种不同的说法。根据北传佛教的说法，部派的名称与传承可列表如下：



南传佛教的说法与北传稍有不同，也可列表如下：



以上诸部的名字，有的是根据部主的名字命名的，如犍子部、法上部等，有的是根据部派流传的地点命名的，如西山部、北山部等，还有的是根据部派学说的性质或特征来命名的，如说假部、说一切有部等。

部派佛教虽然对四谛、八正道等原始佛教的根本教义一般都是坚持的，但在许多宗教问题的理解上却是有很大分歧的，从这种分歧中可以看到佛教的发展与变化。部派佛教与原始佛教的区别，除了表现在上述由于对某些戒律的看法不同而导致了宗教实践方面的差异之外，还突出地表现在对佛陀的不同看法以及对业报轮回的主体与宇宙万物的实有、假有等问题的争论上。

关于佛陀，上座部一般坚持原始佛教的看法，即认为他是一个历史人物而不是神，他之所以伟大，主要在于他思想的正确、智慧的精湛、人格的崇高。而大众部则倾向于把佛陀神化，认为佛陀具有无限量的寿命和无边的法力，具有“三十二相”、“八十种好”等特殊的相状，是神通广大、超自然的神。历

史上的佛陀并不是佛的真身，而是为了在世间教化众生方便所显的肉身。大众部的这些说法，在大乘佛教中得到了进一步的发展。

原始佛教为了反对婆罗门教关于万能的造物主（大梵天）和不死的灵魂（神我），从自己的基本理论——缘起说出发，特别强调了“无我说”。但是，“无我说”与佛教所坚持的业报轮回说是有着深刻的内在矛盾的。“若无实我，谁能造业？谁受果耶？……我若实无，谁于生死轮回诸趣，谁复厌苦求趣涅槃？”（《成唯识论》卷一）部派佛教围绕着这个问题曾展开过激烈的争论。除了少数还坚持业感缘起的理论之外，大多数部派都通过种种途径提出了变相的我或灵魂来试图解决原始佛教理论上的矛盾。例如犍子部立“补特伽罗”（“我”的别称）为轮回与解脱的主体，认为“补特伽罗非即蕴、离蕴，依蕴处界假施設名。……诸法若离补特伽罗，无从前世转至后世，依补特伽罗可说有转移。”（《异部宗轮论》）由于补特伽罗与五蕴（人身）是“不即不离”、“不一不异”的关系，因而又被称之为“不可说的补特伽罗”。这个“不可说的”补特伽罗虽然很玄妙，实质上就是“我”的异名，是一种实体性的灵魂。犍子部的这种理论显然已经超出了原始佛教的“无我说”。此外，经量部的“胜义补特伽罗”、正量部的“果报识”、化地部的“穷生死蕴”等，名称虽然各异，本质上也都是一回事。

关于心性及其解脱问题，部派佛教也曾有过许多争论。佛教的根本目的在于求得解脱，原始佛教虽然已有把众生的解脱归结为“心”之解脱的倾向^①，但尚未从理论上加以发挥，部派

^①参见洪修平《人心、佛性与解脱》，载《南京大学学报》1989年第1期。

佛教则围绕着心之解脱，对心性的净染提出了许多不同的观点。大众部一般都主张“心性本净，客尘所染”，认为只要去除所染，恢复本净的心性，即为解脱。但由于大众部是主张“过去未来非有实体”（《异部宗轮论》）的，因此他们所说的“净心”解脱不能是“过去”的净心，而只能是未来解脱了的净心，也就是说，他们实际上是指染心未来可以实现的一种可能性。上座部的观点比较复杂。说一切有部是坚决反对“心性本净”的，他们把心分为净心与染心两种，所谓解脱，就是以净心取代染心。然而，上座部中的化地部、法藏部等的观点又与说一切有部不同，他们都主张“心性本净”，持与大众部相近的观点。但他们强调染心净心是同一个心，这个心由染到净，体性始终不变，犹如洗衣、磨镜，去掉污垢，即显清净。这与大众部的“心性本净”说显然又是有很大差别的。部派佛教对心性解脱问题的争论直接影响到了大乘心性学说的形成与发展。

关于宇宙万物的实有假有问题，也是部派佛教争论得较为激烈的问题。原始佛教比较注重对人生现象的分析，通过“五蕴”、“十二因缘”等理论来说明人生无常，一切皆苦，以强调解脱的必要性。对于那些有关世界的本体等哲学问题，一般都采取了回避的态度。部派佛教的理论则逐渐由侧重人生哲学而扩大到了整个宇宙观。一般说来，上座部的各派比较偏重于说“有”，即肯定心法与色法（精神现象与物质现象）都是实在的。例如说一切有部主张“三世实有”，认为一切法不仅现在实有，而且过去、未来也是实有的。不过，说一切有部主张的是“法有我无”，即认为万法皆因缘而有，没有常恒的主宰（我）。犍子部则进一步主张“我法俱有”，即认为万法及其主宰（我）都是实有的。这些观点与原始佛教的无常说与无我说都是相对立

的。而大众部的各派一般都比较偏重于说“空”，对现实世界持否定的态度。例如一说部主张“诸法俱名论”，认为世间法、出世间法全是假名，一切法都无有实体，都是不真实的。

部派佛教争论的问题及其提出的观点，对大乘佛教的兴起与发展产生了深刻的影响。从哲学理论上讲，大众部的理论对大乘空宗的影响较大，而上座部的理论则更多的为大乘有宗所继承。

（二）大乘佛教

大乘佛教的正式形成一般认为是在公元一世纪左右。这个时期正是次大陆历史上的所谓“南北朝时代”，即贵霜王朝和笈达罗王朝分立的时期。印度的奴隶制逐渐向封建制过渡，商品经济进一步发展，随着阶级关系的重新组合，新的阶级矛盾开始出现并日益尖锐化。大乘佛教就是在这样的历史条件下产生并发展起来的。一般认为，大乘佛教的发展经历了由龙树、提婆所创立的中观学派为代表的初期大乘（公元1～5世纪）、由无著、世亲所创立的瑜伽行派为代表的中期大乘（公元5～6世纪）以及密教流行的后期大乘（公元7～12世纪）三个阶段。

“乘”，梵文yāna的意译，音译为“衍那”，原意为“乘载”或“车辆”，也有“道路”的意思。大乘佛教兴起后，自称能运载无量众生从生死轮回之此岸到达涅槃解脱之彼岸，故称大乘，而把原始佛教和部派佛教贬为小乘，认为那是佛陀为小根器的人所说的教法。原有的佛教则并不承认自己是什么小乘，他们不但认为自己是佛教的正统，而且指责大乘非佛说，认为大乘佛教教义是杜撰的。

大乘和小乘的区别表现在教义理论与宗教实践等许多方

面。概括起来主要有如下几个方面：

1.佛陀观：小乘佛教虽然已有将佛陀神化的倾向，但一般仍保留了对佛陀的历史看法，把他视为人间的尊者，是一位教祖或传教师，主张佛在僧数。而大乘佛教却把佛陀无限神化，把他视为超人的存在，把他描绘成神通广大、全智全能的神；小乘一般认为佛只有一个，大乘佛教却认为三世十方有无数的佛。

2.修行的目标：小乘偏重于个人的解脱，大乘则致力于普渡众生；小乘以证得阿罗汉果为最高目标，大乘则以修持成佛、建立佛国净土为最终目的。另外，大乘佛教还提出了菩萨作为理想的对象，认为如果一下子不能达到佛的境地，至少可先做佛的候补者菩萨，而小乘是根本不承认菩萨的。

3.修持的内容与方法：小乘一般主张修三学（戒、定、慧）、八正道，大乘则兼修六度（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧）；小乘认为要实现自己的理想，一定要出家过禁欲生活，大乘，特别是初期大乘，则很重视在家，不提倡出家。

4.在理论学说方面：小乘一般比较拘泥于佛说，大都主张“人空法有”，即只承认“人无我”而不否定宇宙万法的实在性，大乘佛教则比较注重对佛说加以自由的解释与发挥，一般都主张“人法两空”，即认为人、法皆无我，一切皆空。

大乘佛教的出现，是印度佛教史上的一件大事，是继部派佛教之后佛教内部的又一次大分化，也是印度佛教最大的一次分裂。在大乘佛教正式形成之前，就已有大乘思想存在。一般认为，大乘佛教是伴随着大乘经典的出现而产生的。大乘经典卷帙浩繁，种类也很多。最早出现的是《般若》类经典，宣说

万法性空的道理。接着又有《宝积》、《华严》等丛书性质的经典出现。《宝积》提出的“中道正观”发展了般若的空观，《华严》的“十方成佛”、“三界唯心”则成为大乘佛学的重要内容。此外，还出现了《法华》与《维摩》等经，它们依据般若，采用中道正观的方法，发挥了“诸法实相”的思想，并对小乘佛学加以评说，认为小乘虽出于佛说，但只是佛的权宜方便之说而非究竟之谈。另外还有一些关于信仰与修持的经典，例如宣扬东方净土的《阿闍佛经》与宣扬西方净土的《阿弥陀经》、论述大乘禅法的《般舟三昧经》与《首楞严三昧经》等。

初期大乘经典出现并流行了一个时期以后，就有学者出来对众多的经典加以整理和研究，并据以组织学说思想体系。在这方面做得最出色、最有影响的是龙树及其弟子提婆，他们创立了印度大乘佛教的两大基本派别之一——中观学派。

中观学派因其在理论上坚持不着有、无二边的“中道”而得名。由于该学派的基本思想是“一切皆空”，因而又被称之为“大乘空宗”。创始人龙树（约公元150~250年）是南印度人，属婆罗门种姓，自幼聪颖，不仅通晓婆罗门教的经典，而且对天文、地理、各种道术等也很有研究。后皈依佛教，先习小乘，精通三藏，受《般若》与《华严》的影响而又转向大乘，据说曾在北印度雪山地区遇一老比丘授以大乘经典，从此周游各地，进一步搜求大乘经典，大力传播大乘思想，足迹遍及全印，而以南印度为主。他的学说很快在印度各地盛行。龙树的著作很多，有“千部论主”之称。他的弟子提婆（约公元170~270年）也是南印度人，传为锡兰王之子，以博学雄辩而闻名于世，从龙树出家为僧，发挥龙树的中观学，常与外道辩论。

他的著作也很多，但流传下来的甚少。据说龙树是自杀而死的（也有说是被幽禁而死的），提婆也被一婆罗门杀害。师徒两人皆死于非命，从一个侧面反映了当时印度思想斗争的激烈。提婆的后继者有罗睺罗跋陀罗，罗睺罗系传至清辨及佛护时，由于对中观的理论解释不同而分裂为两个派系，清辨一系（称“自意立宗派”）的重要传人相继有寂护、莲花戒与狮子贤等，佛护一系（称“必过空性派”）则有月称，月称传护法与伽耶提婆，伽耶提婆以下相继又有寂天、萨婆那密多罗等。

中观学派主要阐发般若类经典的思想，以《大品般若经》与龙树的《中论》、《十二门论》、《大智度论》以及提婆的《百论》等经论为其基本的理论经典，提出了“三是偈”、“八不说”和“实相涅槃”等说法，在理论上把性空与方便统一起来，在认识上和方法上把名言与实相、俗谛与真谛统一起来，在宗教实践上把世间与出世间、烦恼与涅槃统一起来，始终坚持“假有性空”、不着有无的“中道”立场。

“空”是中观学派的一个基本范畴，概括了他们的基本思想。中观学派所说的“空”并不是空无所有，万法不存在，而是指万法无自性，不是真实的存在。他们认为，万法皆因缘和合而生，没有永恒不变或独立自存的自性或实体，因而都是虚幻不实的。然虚幻不实并非“虚无”不存在，若否定因缘幻化的假有，那就是“恶取空”。《中论·观四谛品》中有这样一个偈颂：“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”这就是有名的“三是偈”，被认为是中观学派对中道空观的经典性概括。意思是说，对于缘起法，既要看到它无自性（空），又要看到它作为假名有（假有、假施設）还是存在的，如此观空，才符合中道义。以空、假、中三谛来谈空，对后来的大乘

佛学，乃至中国佛学，影响颇大。

为了进一步说明万法性空的道理，中观学派还提出了“八不缘起”说。《中论·观因缘品》中说：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出（去）。能说是因缘，善灭诸戏论。我稽首礼佛，诸说中第一。”他们认为，生灭、常断、一异、来去这四对范畴是概括一切存在的基本范畴，也是我们认识之所以成立的根据。在这些范畴前冠之以“不”字加以否定，那就能“总破一切法”，即否定我们主观上的一切认识和客观上的一切存在，从而显示万法无自性、一切皆空的真理。在他们看来，真正的缘起说应该是对生灭、常断、一异、来去等八个方面都无所执著。例如万法由因缘聚散而有生灭，实则无生无灭，不能误解为有实在的生灭，只有通过否定生灭才能显示出缘起说的真正本意。由否定生灭，进而否定常断、一异和来去，即克服八种偏见，离开八个极端，就是八不缘起，亦称八不中道。应该承认，“八不说”从正反两个方面的双否定（遮）来达到肯定（表）的方法，亦即所谓“破邪显正”的方法，包含了一定的辩证法思想，它肯定一切事物和现象都是相对的，刹那变化的，并从普遍的相对性中看到了否定的作用。但“八不说”把相对与绝对两者对立起来，并且只讲否定，不讲肯定，反对用概念来说明世界的真实性，这些都反映了中观学派宣扬一切皆空的基本立场。

中观学派“万法皆空”、“八不缘起”等理论与人们的常识观念显然是相悖的，为了给这种理论提供认识论和方法论的依据，他们又提出了“二谛说”。二谛就是二种真实或实在的道理，包括俗谛和真谛。俗谛指一般常人所理解的道理，又称世谛或世俗谛；真谛指佛教所谓的真理，又称“胜义谛”或“第一

义谛”。真谛本来是无法用名言概念来表达的，因为凡由世俗的名言概念所获得的认识，都是戏论，都属俗谛。然“言虽不能言”而“非言无以传”（僧肇《般若无知论》中语），为了使人把握真谛，就必须“依俗谛而说真谛”或者“为真谛而说俗谛”，佛就是依此二谛来为众生说法的，“诸佛依二谛，为众生说法。一以世俗谛，二第一义谛”（《中论·观四谛品》），众生也应该以俗谛为阶梯，由俗入真，去证得真谛。因此，真俗二谛既是根本对立的，又是统一的、缺一不可的，所谓“若不依俗谛，不得第一义”（同上）。例如，从俗谛来说万法是有，从真谛来看，万法是空。但世俗有即是毕竟空，毕竟空即存在于世俗有之中。只有既看到假有，又看到性空，有无相即，真俗不二，这才是中道。由此所观察到的诸法实相^①，与佛教的所谓“涅槃”是不一不异的，这就是“实相涅槃”。《中论·观涅槃品》中说：

分别推求诸法，有亦无，无亦无，有无亦无，非有非
无亦无，是名诸法实相，亦名如来法性实际涅槃。

既然世间诸法之实相就是性空，也就是无生无灭、涅槃寂静，因此，世间与出世间就没什么分别，也不必脱离世间去追求超世间的涅槃，关键只在于掌握中道的立场破除各种执著。这种理论为大乘佛教深入世俗社会进行宗教活动提供了重要的根据。

龙树、提婆以后，继续有大乘经出现，其中最流行的就是《大般涅槃经》，主要内容是说佛身常在和一切众生皆有佛

^①实相，佛教所谓摆脱一切世俗认识而显示的诸法真实的相状，与真如、法性、性空等义同。

性、皆可成佛。一般认为，该经的前后两分，并非一时所出，而且也是分别流行的，因而在思想上也有一定的差异。经的前分在肯定一切众生皆可成佛的同时，强调“一阐提”（即断了善根的人）应当除外，实际上否定了这类人有佛性。经的后分在解释佛性时有了新的说法，例如把“佛性”说成“法性”，把能了解空性的智慧也包括在佛性之中，甚至以非有非无的空来说佛性，认为“佛性者，名第一义空，第一义空名为智慧。……中道者名为佛性”，“是故佛性非有非无亦有亦无”，同时经中还肯定了“一阐提”也可以成佛。《涅槃经》还与当时其它一些经典，如《如来藏经》、《大法鼓经》等一样，提出了“如来藏”的概念。如来藏的“藏”是胎藏的意思，如来藏，即如来在胎藏中，它作为佛性的别名，更突出了“如来即在众生身内”（《佛说无上依经》），是一切众生成佛的根据。同时，它也有“我”的含义，经中明确提出“我者，即是如来藏义”（《大般涅槃经》卷七）。随之出现的《胜鬘经》、《不增不减经》等，又进一步把“如来藏”与真如法性或自性清净心联系起来，使佛性一如来藏更具有精神实体的意义而趋向于与外道的“神我”合流。这些思想显然都是与早期佛教的“无我说”相违背的。因此，大乘佛性一如来藏思想在印度并没有得到广泛流传或产生很大的影响，相反，它很快就被无著、世亲的唯识学所代替。然而，这种思想传到中国后却受到了中土人士的欢迎，经竺道生等人的倡导，这种思想经过不断改造与发挥而成为中国化佛学的主流，这是由中印两种不同的社会文化背景所决定的。

与上述经典同时，还出现了一些对以前及当时的大乘说法进行全面而系统地组织、发挥的重要经论。例如《菩萨藏经》，

它以“四无量”^①、“六度”、“四摄”^②为纲，其中又以“六度”为中心，把大乘菩萨道的重要法门统摄起来，包罗了大乘佛学各方面的内容。还有《菩萨藏摩呬理迦》，即后来收入《瑜伽师地论》作为本地分十七地之一的《菩萨地》，它以“持、相、分”等十法来总括大乘道果，其中提出的大乘律仪戒47条，标志着大乘佛教在戒律上也摆脱了对小乘的依附，获得了完全的独立。还有一部纯属论藏性质的大乘经《大乘阿毗达磨经》也很重要，该经以“十殊胜语”（即“十法句”）概括大乘所有的方面，并提出以“阿赖耶识”为一切法的总依据，以“遍计执”、“依他起”和“圆成实”为一切法的“三自性”，这些新的说法对瑜伽行派的思想影响很大。另外，《解深密经》也是一部具有议论性质的经典。该经对大乘经中凡属深奥隐秘的义理都加以解释，特别是对阿赖耶识作了许多补充与发挥，提出了一个“阿陀那识”的新概念，并避免使用“我”，显示了与《涅槃经》等的区别。而随之出现的《楞伽经》与《密严经》等则对如来藏说与阿赖耶识说两者又作了某种程度的调和。以上这些大乘经论为瑜伽行派的创立奠定了理论基础。

瑜伽行派与中观学派并称为印度大乘佛教的两大派别，它的创始人无著（约公元395~470年）与世亲（约公元400~480年）是组织中期大乘学说的主要代表人物。

瑜伽，意为“相应”，指一种观悟“真理”的修行方法。在佛教创立以前，古印度就有瑜伽派，他们的方法为佛教所吸收。

①四无量，全称四无量心，即慈无量心、悲无量心、喜无量心、舍无量心，被认为是佛菩萨为普度无量众生而应具有的四种精神。

②四摄，指菩萨为摄受众生，使生亲爱之心，归依佛道，而应做的四件事，即布施摄、爱语摄、利行摄、同事摄。

大乘瑜伽行派因强调瑜伽的修行方法而得名，又因其理论上主张“万法唯识”、“识有境无”而被称之为“大乘有宗”。该派尊弥勒菩萨为始祖，相传无著曾上天受弥勒口授，回来后诵出了《瑜伽师地论》作为创立学派的理论根据。关于弥勒，佛典中有许多神话，例如说他住在兜率天宫，曾从佛受记将继承释迦佛位为未来佛等。据一些学者考证，历史上确有其人。但一般认为，瑜伽行派的实际创始人是无著、世亲兄弟俩。他们生于北印度犍陀罗国婆罗门家族，两人都从小乘说一切有部出家。无著先是修习小乘空观，感到不满。传说后来经弥勒指点而改信了大乘。世亲原来对有部的阿毗达磨很有研究，曾著《俱舍论》，对小乘学说十分自信，反对大乘，后经无著的帮助而改宗大乘。兄弟俩共同弘扬弥勒的学说。

世亲的继承者有亲胜和火辨两家。亲胜一系有德慧、安慧等人，史称前期瑜伽行派或唯识古学，亦称无相唯识派，南北朝时的菩提流支和真谛所传的主要就是这一系的思想。火辨一系有陈那、护法和法称等人，这一系比较重视因明的研究，被称为后期瑜伽行派或唯识今学，亦称有相唯识派，唐玄奘传入并据以创立唯识宗的主要是这一系的思想。

瑜伽行派的主要经典是《解深密经》和《瑜伽师地论》。无著的《摄大乘论》、世亲的《唯识二十论》、《唯识三十颂》、《大乘百法明门论》等在创立学派中起了极大的作用。这一派的主要理论是“万法唯识”。他们反对中观学派一切皆空的观点，认为那会导致否定佛教本身的存在，对佛教是十分不利的。他们提出了境无识有的观点，认为世界上一切现象都是由众生的“识”变现出来的：“内识生时，似外境现”（《唯识二十论》），离识无境。能够变现万法的“识”有八种，即眼识、

耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识，它们分别有能缘与所缘两个方面，即能见的“见分”与所见的“相分”，认识活动就是“见分”取“相分”，实际上也就是“识”自己认识自己，由此证明了“实无外法，唯有内识”。八识中阿赖耶识是最根本的，它是万法的总根源。

为了说明“万法唯识”，瑜伽行派提出了“种子说”，认为阿赖耶识中含藏着产生世界万法的各种种子。种子是产生万法的潜能，种子发生作用，显现万法，叫做“现行”。这就是说，所谓的方法只不过是阿赖耶识中的种子的外现，因此，万法的存在离不开阿赖耶识。瑜伽行派还通过种子与现行的互熏来说明众生由“识”的转变而实现解脱的途径，即把佛教修习的全部目的归结为阿赖耶识种子的转依。

瑜伽行派还根据万法唯识的道理，用“遍计所执性”、“依他起性”和“圆成实性”，即所谓的“三自性”，来解释一切认识现象的有无和真假，认为只有在“依他起性”（假有）上远离“遍计所执性”的谬误，体认到一切现象既无“人我”又无“法无”，唯有识性，才能获得对一切现象最完备最真实的认识（实有），这种对三性的认识也就是对诸法实相的认识，这种认识是无偏见的认识，也称之为“中道观”。

在论证万法唯识、离识无境的基础上，瑜伽行派对识所变现的宇宙万法进行了分类，提出了“五位百法”，即五类100种法，进一步完成了佛教的名相分析系统。在方法论上，瑜伽行派也有一个特点，即运用了佛教逻辑“因明”并加以发展。因明是一种推理证明的学问，起源于古印度正统婆罗门哲学派别关于祭祀的辩论，其中正理派曾以此作为他们学说的中心。大乘佛教中观学派的龙树全盘否定正理派的逻辑学说，瑜伽行派则

出于辩论的需要而逐渐吸取并发展了古因明，使之成为驳斥外道、宣传教义的重要工具。

大乘佛教发展到公元七世纪时，瑜伽行派与中观学派都还有所发展，但随着密教的兴起，大乘各派开始接近且趋于融合，出现了所谓的瑜伽中观派，并逐渐向密教化方向发展。公元十世纪以后，大乘佛教名存实亡，完全融合于密教之中，成为密教的附庸。

（三）密教的兴起与印度佛教的衰亡

印度佛教发展的最后一个阶段是密教流行时期。一般认为，密教开始于公元六至七世纪。当时印度政治上处于分裂状态，出现了许多封建小国。曾经一度衰落的印度婆罗门教在公元四世纪前后吸收了大量的民间信仰，融合了佛教、耆那教甚至希腊、罗马宗教的思想内容而演化成的新婆罗门教即印度教，这时在印度广大地区取得了统治地位。佛教在印度教的影响下逐渐出现了密教派别。印度教的许多宗教仪式与方式都为密教所吸收。公元八世纪以后，密教在印度佛教中取得了主导地位。密教主要盛行于德干高原、西南印度、南印度等地，恒河南岸的超行寺是密教的学术中心。密教在唐代时传入我国，成为中国佛教宗派之一，并由中国传至日本，称“真言宗”。密教也由印度直接传到了我国的西藏地区，形成了所谓的“藏密”。

公元八世纪初，伊斯兰国家在波斯、阿富汗一带的统治就已经根深蒂固，公元十世纪以后，开始向东扩展势力。大约从十世纪末至十一世纪初的几十年内，建于阿富汗一带的伊斯兰国家对印度进行了十多次周期性的侵略，这种侵略并不以夺取城池为目的，而是大肆掠夺和进行破坏。伊斯兰教是绝对排斥异端的，特别反对偶像崇拜，因此，佛教与印度教都是它破坏

的对象。佛教的许多圣地遭到严重的破坏。这促使了佛教进一步与印度教联合起来，共同对敌，密教也就愈来愈同化于印度教。公元十三世纪初，印度仅存的佛教超行寺被入侵者烧毁，这标志着佛教在印度本土的绝迹。直到600多年以后的十九世纪，印度才由斯里兰卡重新传入佛教。

密教是大乘佛教、印度教和民间信仰相结合的产物，它以高度组织化的咒术、仪礼、民俗信仰为其特征。它的主要经典有“六经三论”之称，而主要的是《大日经》与《金刚顶经》。

印度的咒术密法源远流长，可以追溯到吠陀时代。佛陀在创立佛教时对这种民间信仰采取了排斥的态度，弟子若有实行咒术密法，被认为是违犯戒律。但在原始佛教、部派佛教和大乘佛教中，都仍然可以见到咒术密法的采用，不过它们只是一种附属品，与根本教义尚无直接的关联。组织化、系统化的密教思想与实践开始出现于《大日经》。我国一般将《大日经》与《金刚顶经》的出现作为“纯密”独立的标志，在此之前的称为“杂密”。《大日经》约产生于公元七世纪上半叶的西南印度，经中崇奉大日如来，视其为一切智慧中的智慧，并建立了一套繁琐的密修仪规、行法。当时，我国唐代高僧义净赴印求法，曾于那烂陀寺见有密教道场，坛场中供养着所信仰的诸神，已知有密教在独立活动。公元七世纪末，在东南印度又出现了《金刚顶经》，该经以大日如来为受用身，渲染人们在心作观想时依次出现的“五相”可以成正觉，由修行所达到的境界——金刚三昧生种种智慧。它是以瑜伽秘仪为中心的一大体系。以《大日经》为主的思想与实践常常被称为“右道密教”，而《金刚顶经》的实践中由于吸收了印度教的性力崇拜等思想，因而被称为“左道密教”，它们为“纯密”的两大支柱。

密教认为，世界万物，佛与众生，都是由地、水、火、风、空、识“六大”所造，佛与众生体性不二，众生如果依法修“三密加持”，即手结印契（“身密”，特定的手势）、口诵真言咒语（“语密”）、心观佛尊（“意密”），就能使自己身、口、意“三业”清净，与佛的身、口、意相应，从而“即身成佛”。密教的仪轨行法极为复杂，对设坛、供养、诵咒、灌顶（入教或传法仪式）等，都有严格的规定，需经导师（阿阇梨）秘密传授。

约在公元八世纪后半叶，密教开始出现分化并俗化，以《金刚顶经》为中心形成的以实修为主的金刚乘，因与印度教结合而大为发展。后来，从金刚乘中又分化出一个支派，称俱生乘或易行乘，这一派进一步与印度教性力派结合，提倡以男女性行为为解脱，行女性崇拜，宣扬纵欲，其末流趋于淫秽不堪。伊斯兰教入侵后，佛教徒与印度教徒为了抵抗共同的敌人而创立了时轮教，佛教实际上完全融汇于印度教之中。

佛教在印度流行了一千五百多年，从十世纪开始急剧衰落，至十三世纪初而在印度绝迹。印度佛教的衰亡，其原因是多方面的。从佛教本身来看，大乘佛教发展到后来已不能适应四分五裂的印度社会的需要，而继之兴起的密教，不但理论上十分薄弱，而且实践上也相当粗俗，特别是其末流所趋的左道密教，甚至发展到对鬼神、生殖器形象的崇拜，以所谓“五甘露”（尿、屎、骨髓、男精、女阴）、“五肉”（狗、牛、马、象、人肉）为供养，把实行男女交媾美称为“密灌顶”或“慧灌顶”，等等，这样的宗教当然会遭到民众的唾弃。日益发展的新婆罗门教即印度教对佛教采取攻击、压迫和同化等多种策略，这也是造成佛教衰亡的重要外在原因，而中亚伊斯兰教诸王入

侵印度，对佛教的寺院、财富和文物进行毁灭性的掠夺与破坏，并大量残杀佛教徒，则是佛教在印度绝迹的最直接原因。

四、印度佛教的向外传播

释迦牟尼在世时佛教主要在恒河中上游一带传播。释迦牟尼去世后，他的弟子逐渐把佛教传到了东部的恒河下游，南部的高达维利河畔，西部的阿拉伯海岸，北部的泰义尸罗地区。印度佛教由南亚次大陆向其他国家与地区的传播，大约是从公元前三世纪孔雀王朝的阿育王统治时期开始的。

阿育王为印度摩揭陀国孔雀王朝创始人旃陀罗笈多之孙，是佛教史上有名的保护佛教的国王，被佛教徒尊为“法阿育王”。相传他杀兄修斯摩后即位，征服羯陵伽国，除半岛南端之外，统一了全印度，建立了印度历史上第一个幅员广大的统一帝国。据说他起初并不信佛，在征服羯陵伽后，因对战争的大屠杀感到痛悔而皈依了佛教，并立佛教为国教。据传他在位期间（公元前273—前232年）曾建立了八万四千座寺塔。他在全国颁布敕令和教谕，刻制于摩崖和石柱，今已有不少雕刻精美的遗存被发现。据有关记载，为了统一信仰与教规，并清除混入僧团的异教徒，阿育王曾邀请目犍连子帝须为上座，在华氏城召集主持了佛教的第三次结集，有上千比丘参加。这次结集以后，阿育王派出大批佛教徒到各地传播佛教，足迹所至，不仅遍及全印，而且东至缅甸，南及斯里兰卡，西到叙利亚、埃及、希腊等地。佛教从此发展成为世界性的宗教。

在贵霜王朝迦腻色迦王（78—120年，一说144—170年）时期，佛教又进一步传到了伊朗等地，并经丝绸之路传入我国，再由我国传入朝鲜、日本等国。贵霜王朝是由外族大月氏人在

印度建立起来的，至迦腻色迦王时代而达到了它的顶峰，疆域西起威海，东连葱岭（帕米尔高原），北有康居，南包印度河和恒河流域。迦腻色迦王本来也不信佛，可能是出于缓和与印度民族的矛盾等原因而皈依了当地的宗教佛教。据《大唐西域记》等载，迦腻色迦王曾召集500比丘于迦湿弥罗（今克什米尔）举行了佛教第四次结集，由世友为上座，注释经、律、论三藏，共作论释三十万颂，九百六十万言，迦腻色迦王以赤铜为牒，镂写经文，用石函緘封，建塔藏于其中。迦腻色迦王还效法阿育王，在国内各地建立了许多寺院佛塔，并鼓励佛教向外发展，促进了佛教在世界各地的传播。在他的支持下，公元二世纪下半叶，西域一些译经师陆续来到中国，译出大量佛经，我国最早翻译大乘经典的支谶，就是来自月氏国。

一般认为，印度佛教的向外传播，大致有南北两条路线。其中北传又可分为两条途径。一条是从印度北部的乾陀罗开始，越过阿富汗中部的兴都库什山和帕米尔高原，进入我国新疆地区，并进而传至我国内地，再经由中国传入朝鲜、日本和越南等国；另一条是由中印度直接向北传入尼泊尔，越过喜马拉雅山而进入我国的西藏地区，形成了藏传佛教，再由西藏传入我国内地和蒙古、苏联西伯利亚等地区。南传首先传入斯里兰卡，再由斯里兰卡传入缅甸、泰国、柬埔寨、老挝、马来西亚、印度尼西亚等国，以及我国云南的傣族、崩龙族、布朗族等少数民族地区。

北传佛教以大乘为主，其经典大多是从中亚诸民族的文字和印度的梵文陆续翻译为汉文和藏文的。近年来，日本把部分汉译佛典译成了日文。南传佛教主要是小乘上座部佛教，因此又称“南传上座部”。其教义比较接近原始佛教，经典用巴利文编

成。南传佛教注重原始佛教的精神或教义，崇拜佛牙、佛塔和菩提树等。在宗教修持上主张修“三学”和“八正道”，特别注重禅定，并保持了早期佛教的某些戒律，如托钵化缘、过午不食、雨季安居等。

虽然早在公元前三世纪，阿育王就曾派出传教师远至希腊属地传布佛教，但佛教在相当长的时期内主要流传在亚洲的范围以内，直到近代随着西方殖民主义在亚洲的活动才开始引起西方世界的重视。佛教在欧美地区的传播是近一个多世纪以来的事。首先是在英国、法国等西欧国家，接着是在美国，并由美国北向加拿大、南向巴西、阿根廷等地传播。目前，在英、法、德、美等国都有全国性的佛教组织和佛学研究机构。特别是第二次世界大战以来，禅宗和密宗在欧美得到了广泛的传播，并蔚为世界性的信仰和研究热潮。近年来，意大利、瑞士、瑞典、捷克斯洛伐克、匈牙利等国对佛教的研究也很活跃，建立了不少佛教研究所和佛学研究中心，出版了一系列佛教研究著作和期刊，但在这些国家中，正式的佛教信徒却为数很少。佛教一向与基督教、伊斯兰教并称为世界三大宗教，但现在的实际人数已少于印度教而居于第四位。据1982年牛津出版的《世界基督教百科全书》的统计，全世界现有佛教徒二亿九千五百多万，其中欧洲有佛教徒21万余人，北美约近19万人，南美有50万余人。欧美佛教徒中大部分是亚洲移民的后裔或侨民，分属南传上座部和北传大乘佛教的许多派别。

第二节 中国佛教的开端——东汉佛教

佛教传入前后，中国历史的发展为佛教的传入提供了一定

的社会条件。汉武帝出于抗击匈奴的需要，派张骞出使西域，客观上开拓了中西方的交通，沟通了中西之间政治、经济与文化的交流，为佛教的东进创造了条件。西汉末年，各种社会阶级矛盾日益激化，靠篡夺农民起义的成果而当上皇帝的刘秀所建立的东汉王朝，代表的是豪强大地主阶级的利益。自汉和帝以后，外戚、宦官交互专政，东汉王朝日趋腐朽，同时也进一步加强了对人民的压迫与掠夺。终于官逼民反，爆发了黄巾起义。自此，东汉名存实亡。而中原地带也就陷入了群雄割据，连年混战的局面，“白骨露于野，千里无鸡鸣”（曹操：《蒿里行》），一片荒凉。动乱、黑暗的社会既给黎民百姓带来了深重的灾难，也为宗教的传播与发展提供了良好的土壤。自汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”以后，作为官方儒学的“今文经学”日趋烦琐粗俗，不断地谶纬迷信化，到东汉后期逐渐失却了维系统治的作用，因而在思想领域内一度出现了比较活跃的情况，先秦诸子学说纷纷再兴，玄学处于酝酿之中，这样的学术思想背景显然也是有利于佛教的传播与发展的。两汉时社会上盛行的各种方术迷信与东汉末年创立的中国道教等，更为佛教的传入与流行开辟了道路，佛教正是在上述历史背景下经西域传到了中国内地。

一、佛教的初传

一般认为，佛教于两汉之际传入我国。这是指佛教传入我国内地中原一带。实际上，印度佛教至少在公元前一世纪左右就向北经大夏、大月氏等国，再东逾葱岭而传到了我国西北部的龟兹（今新疆库车县）、于阗（今新疆和田县）等地区，并由这些地区进一步向中国内地传播。

佛教传入中国内地的路线有海、陆二路。陆路即由西域各地经举世闻名的“丝绸之路”而传入，它又分为南北两道。南道是指自敦煌西出玉门、阳关，沿昆仑山北麓，经于阗而至莎车。北道是指从敦煌北上到伊吾（今哈密），然后西行，沿天山南麓，经龟兹而至疏勒（今喀什市）。以上两道都在天山南侧，因而又统称天山南路。东汉时的安世高和支娄迦讖就是经天山南路二道来到中国内地传播佛教的。海路的开辟比陆路晚些，因而直到南北朝时才有译经大师经海路来到中国的记载。海路是指经由斯里兰卡、爪哇、马来半岛、越南而至广州，再传到内地。

关于佛教传入我国内地的准确年代，历来传说纷纭。其中有不少是后来佛教徒的穿凿附会，不足为信。尤其是魏晋以后，佛教与道教为了争优劣高下，各自都编造了许多假说以争先后。西晋道士王浮曾伪造《老子化胡经》，说老子西涉流沙，入天竺为佛，化导胡人，释迦牟尼是其弟子。佛教徒也针锋相对，提出许多说法，强调佛教创立在先，佛教传入甚早。

例如有的说，秦始皇之时，就曾有“外国沙门释利防等一十八贤者齎持佛经来化始皇”（法琳《对傅奕废佛僧事》）。还有的说，早在春秋末年，孔子已“闻西方有圣者焉”，并称佛为“不治而不乱，不言而自信，不化而自行”的大圣人，超过了中国历史上著名的三皇五帝和夏商周三代的开国君主（道宣《归正篇》引《列子·仲尼篇》）。有的还说，春秋末年中国已有印度阿育王“役诸鬼神”所造的阿育王寺塔，从而证明齐晋之地有佛事久矣（魏收《魏书·释老志》与宗炳《明佛论》等）。有的甚至荒唐地将时间推到了佛教实际创立之前，认为远在三代以前，中国就已经知道了佛教（宗炳《明佛论》与道

宣《归正篇》引《山海经》），而在公元前十世纪的周穆王之世，佛教便传入了中国（僧祐《弘明集后序》等）。这些说法的不可信是显而易见的。

另外还有一些说法，虽然掺杂了不少虚夸的成份，但有一定的历史参考价值。例如《魏书·释老志》说，汉武帝时，张騫出使大夏，已知“其旁有身毒国，一名天竺，始闻浮屠之教”。霍去病讨匈奴，带回了休屠王的金人神像，汉武帝将其“列于甘泉宫”，“不祭祀，但烧香礼拜而已。此则佛道流通之渐也。”从当时中西交通的开拓以及汉与西域的交往来看，说中国已有人知道佛教，这并非不可能。但印度佛教此时还处于部派佛教阶段，尚未开始制造佛像，因此，说汉武帝已礼拜佛像等，就不太可信了。

在中国历史上，影响最大的是东汉明帝永平年间“感梦求法”的说法，此说几成定论，也为史家长期认可。关于这一传说，历来有许多不同的记载，最早的见于《四十二章经序》和牟子《理惑论》。《理惑论》中说：

昔孝明皇帝梦见神人，身有日光，飞在殿前，欣然悦之。明日，博问群臣，此为何神？有通人傅毅曰：臣闻天竺有得道者，号之曰佛，飞行虚空，身有日光，殆将其神也。于是上悟，遣使者张騫、羽林郎中秦景、博士弟子王遵等十二人，于大月氏写佛经四十二章，藏在兰台石室第十四间。时于洛阳城西雍门外起佛寺，于其壁画千乘万骑，绕塔三匝。又于南宫清凉台及开阳城门上作佛像。

这段记载，没有标明年月。后来才逐渐有了永平三年、永平七年等不同的说法，情节也不断有所发展。例如说当时随汉使者

来华的有西域沙门迦叶摩腾和竺法兰^①，并用白马驮来了经书佛像，译出了第一部佛典《四十二章经》，洛阳的白马寺也因此而得名，等等。这些说法虽有夸张的成份，有的甚至富有神话色彩，但其中所反映的汉明帝遣使求法的基本情节则是可能有的事实。不过，这并不能说是佛教传入之始，它只说明佛教在中国有进一步的传播。对此，我们可以证之以光武帝之子楚王刘英奉佛的史实。据《后汉书·楚王英传》中记载：

（永平）八年，诏令天下死罪皆入缣赎。英遣郎中令奉黄缣、白纨三十匹诣国相曰：“托在蕃辅，过恶累积，欢喜大恩，奉送缣帛，以赎愆罪。”国相以闻。诏报曰：“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓。何嫌何疑，当有悔吝？其还赎，以助伊蒲塞、桑门^②之盛饌。”因以班示诸国中傅。

这里，楚王刘英在他的领地与沙门、居士一起奉佛，还“洁斋三月，与神为誓”，人们却并未感到有什么特别的惊奇，汉明帝还对此加以褒奖，这说明佛教在当时已有一定的流传，并在上层社会产生了一定的影响，显然，佛教的传入已有了一段的时间。

另外，裴松之在《三国志·魏志·东夷传》的注中引曹魏鱼豢撰的《魏略·西戎传》说：“昔汉哀帝元寿元年（公元前2年），博士弟子景庐^③受大月氏王使伊存口授《浮屠经》。”从当时佛教的传播和中西之间的交往等历史情况来看，这一记

①《高僧传》卷一说他们都是中天竺人。

②伊蒲塞，即“优婆塞”，指男居士；桑门，即沙门，指佛教僧侣。

③景庐，《魏书·释老志》作“秦景先”。

载是比较可信的，但由于缺乏其他资料而无从确考。

总之，根据现有的材料，虽不能断定佛教传入中国内地的确切时间，但把佛教的初传定在两汉之际还是有根据的，也是比较恰当的。

佛教传入中国后，先后经历了依附（东汉）、发展（魏晋南北朝）、鼎盛（隋唐）和衰微（宋元以降）等不同的时期，在这些不同的时期内，中国佛教呈现出了许多不同的特点。东汉时期是佛教初传并依附当时社会上流行的黄老方术而在中土扎根的时期。

二、佛教与黄老神仙方术

佛教作为一种外来的宗教，本有其特有的宗教信仰、哲学理论与组织形式、修持方式等，与中国传统的宗教与迷信有很大的不同。但自它传入中国以后，就不断地吸收并依附传统的宗教与迷信，逐渐发展成为中国的民族宗教。在佛教来华之时，正值中土神仙方术盛行之际，佛教也被看作是方术的一种而得以在社会上流传。

中国的方术迷信源远流长。至两汉时，天帝、鬼神、祖先的崇拜与祭祀、卜筮、占星、望气、风角等种种方术，都十分流行，特别是在统治者的直接倡导下，吞药服气、炼丹求仙的神仙方术更是盛极一时。《后汉书·方术列传》序中说：

汉自武帝颇好方术，天下怀协道艺之士，莫不负策抵掌，顺风而屈焉。后王莽矫用符命，及光武尤信讖言，士之赴趋时宜者，皆骋驰穿凿，争谈之也。

据《汉书·艺文志》载，当时有“方技三十六家”（书“八百六十卷”）、“数术百九十家”（书“二千五百二十八卷”）之多。

不少方术之士还入朝为官，从县令、太守而至司徒、司空，可谓显赫一时，这必然促使方术之风更加盛行。例如胶东方士栾大夸下能炼金求仙的海口而受到汉武帝的加封行赏，数月间，“佩六印，贵振天下”，一时“海上燕齐之间，莫不扼腕而自言有禁方、能神仙矣！”在两汉神仙方术盛行的风气之下，佛教也就被视为道术的一种。这种情况一直延至东汉末年。成书于汉末三国之时的牟子《理惑论》，在有人非难佛教时就提出，道有九十六种，而“佛为最尊”。论中对佛的描绘是：

佛者，……恍惚变化，分身散体，或存或亡，能小能大，能圆能方，能老能少，能隐能障。蹈火不烧，履刃不伤，在污不染，在祸无殃。欲行则飞，坐则扬光，故号为佛也。

这里所说的佛，与神仙道术之士所讲的“神人”、“真人”十分相似。反映了当时人们对佛教的看法。

在东汉时，人们还往往将佛教与黄老并举。楚王刘英“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”，“晚节更喜黄老，学为浮屠，斋戒祭祀”（《后汉书·楚王英传》），便是这种情况的最早记载。黄老之学起于战国而盛于西汉。汉初的统治者在推行轻徭薄赋、与民休息的政策时，在政治上曾崇尚黄老道家的思想，实行所谓的“无为而治”。黄帝乃是传说中人物，后被方士、道士尊奉为神，将神仙思想与之相附，而道家思想中除了“清静无为”之外，也始终存在着神仙家思想。例如《庄子》描绘姑射山的神人“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”（《逍遥游》），又说“古之真人……入水不濡，入火不热”，等等，这些都为以后的神仙家所吸收。到东汉时，黄老之学已演变成为黄老道术。西汉初的黄老尚与老庄道家的清

净无为相近，而东汉时的黄老则已与社会上流行的道术与谶纬迷信合流，成为神仙方术的代称。因此，把黄老与浮屠并行祭祀，既反映了东汉时期的黄老已流于神仙方术而有别于西汉初的黄老之学，也说明佛陀在东汉时仍被认为是一种能庇佑人的神祇，通过祭祀可以向佛陀祈求福祥。直至东汉末年，虽然佛教在社会上的影响有所扩大，但人们仍然没有把佛教与黄老方术明确区别开来。史载，汉桓帝并祠浮屠与黄老，大臣襄楷于延熹九年（166）上书反对说：

又闻官中立黄老浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，杀罚过理，既乖其道，岂获其祚哉？

这里，襄楷仍把黄老与浮屠相提并论，并认为清虚无为，省欲恶杀是佛教和黄老的共同主张。在他看来，桓帝“既乖其道”，便不可能从佛那儿获得福佑。这表明，尽管襄楷已经接触到了佛经^①，但在他的心目中，佛仍然是一种能福佑人的神，佛教也还是黄老方术的一种。

在东汉时，人们把佛教理解为黄老神仙方术之一种，这一方面固然是由于人们对佛教还缺乏了解，另一方面，也与佛教有意依附黄老方术有关。早期佛教宣传的许多内容为这种依附大开了方便之门。被认为是最早汉译佛典的《四十二章经》中曾对小乘佛教所说的四种果位作了如下渲染：

阿罗汉者，能飞行变化，旷劫寿命，住动天地。次为阿那含，……寿终灵神上十九天，证阿罗汉。次为斯陀含，……一上一还，即得阿罗汉。次为须陀桓，……七死

^①在襄楷的奏议中已经引用了《四十二章经》的一段话。

七生，便证阿罗汉。

在该经的序中则把佛陀描绘为“身体有金色，项有日光”，“轻举能飞”的“神人”。这些说法自然容易使人把佛教理解为与当时社会上流行的神仙方术相通，而忘记它是外来的宗教，从而日益受到人们的重视，并受到那些一心想追求长生不老、羽化成仙的统治者的欢迎。

为了迎合社会上流行的神仙方术，早期来华传教的僧人也往往借助于一些道术医方来拉拢信徒，扩大影响。据说最早来华的译经大师安世高就是“外国典籍，莫不该贯，七曜五行之象，风角云物之占，推步盈缩，悉穷其变。兼洞晓医术，妙善针脉，睹色知病，投药必济，乃至鸟兽鸣呼，闻声知心”（《出三藏记集·安世高传》）。其他如康僧会“天文图纬，多所综涉”（《高僧传》卷一），昙柯迦罗“善学四韦陀，风云星宿，图讖运变，莫不该综”（同上），等等。甚至到东晋十六国时，名僧佛图澄、鸠摩罗什等，仍然借术弘法，争取信徒。

佛教对中国传统宗教与迷信的融合，对黄老神仙方术的依附，为佛教在中土的广泛传播铺平了道路。

三、汉代佛教的特点及其发展概况

佛教自两汉时传入中国内地后，在相当长一个时期内，发展极其缓慢。最初，它只是被当作黄老神仙方术的一种而在皇室及贵族上层中间流传，一般百姓很少接触，没有汉人出家为僧，少量的佛寺也主要是为了满足来华西域僧人居住和过宗教生活的需要。后赵的王度在上石虎的奏议中曾说：“汉明感梦，初传其道，唯听西域人得立寺都邑，以奉其神。其汉人皆不得

出家。”（《高僧传》卷九《佛图澄传》）到东汉末年，佛教开始在社会上有进一步的流传。随着西域来华僧人的增多，译经事业日趋兴盛，大小乘佛教都于此时传到中国，流传下来的佛教史料也逐渐丰富起来。

据现有的资料看，东汉时的佛事活动以译经为主，译者大都为外来僧人。佛教主要流行于中原与齐楚江淮之间，而洛阳始终为佛教重镇，汉代的译经基本上都集中在洛阳。译经大师安世高、安玄、支谶、竺朔佛，都于汉末桓、灵之际来到洛阳，译出了大量佛教经典。稍后，在汉灵帝、献帝之间，又有支曜、康巨、康孟祥等来洛阳从事佛经的翻译。最初的翻译并没有什么选择性和系统性，传来什么就译出什么。在众多的传译中，以安世高译介的小乘禅学与支谶译介的大乘般若学在中土影响最大。

佛经在中土的译出，从一开始就得到了中国封建地主阶级的资助和文人学士的配合，汉译经典都是中外人士合作的产物。不过在早期主要是通过民间的形式，译经事业还没有得到政府的直接支持。当时的风气是，译经的同时即行宣讲。据载，安世高出经时，听者云集，“安侯世高者，……宣敷三宝，光于京师。于是俊人云集，遂致滋盛，明哲之士，靡不羨甘”（《阴持入经注序》）。这里虽不免有夸大之辞，然有不少人前往听讲，当是事实。虽然按照当时的规定，汉人不得出家，但也有例外。据说在汉灵帝时，洛阳已有人出家，传为汉人出家之始的严佛调，即在此时出家修道，并与安玄合作译出了《法镜经》。这些都说明东汉末年佛教在社会上已有了一定的影响。

当时的佛经翻译家为了迎合中土的需要，在译经时往往吸

收了传统的宗教观念并采用一些道家神仙家的名词术语，例如用道家的“守一”来翻译佛教的“禅定”，把通过禅定达到的境界描绘为犹如中国的成仙得道，等等。传为安世高所译的《阿含正行经》则把佛教的轮回转生说与中国传统的人死灵魂不灭说结合在一起，认为人如果行恶，死后“魂神”就会“入泥犁、饿鬼、畜生、鬼神中”，如果行善，则会“或生天上，或生人中”。这样的译经必然会影响到人们对佛教的看法，当时许多中国人就是用传统的宗教迷信去理解佛教的，认为“佛道言人死当复更生”，“魂神固不灭矣，但身自朽烂耳”（牟子《理惑论》），并且，直到东汉末年，人们仍然没有把佛教与黄老道术明确区别开来。

据史籍记载，佛教在汉代始终不是以它那套烦琐的思辨理论取胜，而是依附于种种方术迷信得以流传的。小乘禅学与大乘般若学的理论在当时都未发生什么重大影响，而融合吸收了传统宗教迷信思想的佛教轮回转生说，却产生了较大的影响。“精灵起灭，因报相寻”（《后汉书·西域传》）等，曾成为汉代佛教最重要的信条。袁宏《后汉纪》中说：

又以人死精神不灭，随复受形，生时所行善恶，皆有报应，故所贵行善修道，以炼精神不已，以至无为，而得为佛也。……世俗之人以为虚诞，然归于玄微深远，难得而测。故王公大人观死生报应之际，莫不瞿然自失。

当时在社会上最有影响的佛教教义就是这种轮回报应的理论。

随着佛教的不断输入与发展，洛阳、徐州、豫州等地区先后兴建了一些佛教寺塔，并开始塑造佛像。史籍中关于笮融祠佛的记载，最早记述了东汉时建寺造像和民间奉佛的有关情况。据《三国志·吴志·刘繇传》中说：

笮融者，丹阳人。初，聚众数百，往依徐州牧陶谦，谦使督广陵、彭城运漕，遂放纵擅杀，坐断三郡委输以自入。乃大起浮屠祠，以铜为人，黄金涂身，衣以锦采，垂铜盘九重，下为重楼阁道，可容三千余人，悉课读佛经。令界内及旁郡人有好佛者听受道，复其他役以招致之。由此远近前后至者五千余人户。每浴佛，多设酒饭，布席于路，经数十里，民人来观及就食且万人，费以巨亿计。

从这段记载中可以看到，佛教在东汉末年已从宫廷贵族上层逐渐走向了民间，影响和传播的范围都有所扩大，建寺造像的规模也已相当宏大。特别值得注意的是，这里已经不再把黄老与浮屠并祠，而是突出了“课读佛经”和“浴佛”等佛教仪式，反映出当时人们对佛教也有进一步的了解。

第三节 东汉时期传译的主要佛学思想

汉末桓、灵之间，大批西域佛教学者纷纷来华，相继译出了分属大、小乘的阿毗昙学、禅学、般若学与释迦牟尼传等多部佛教典籍，其中主要的是安世高传译的小乘禅学与支娄迦讖传译的大乘般若学两大系统。

一、安世高所传的小乘禅学

安世高，名清，原为安息国王太子。“后王薨，将嗣国位，乃深悟苦空，厌离名器，行服既毕，遂让国与叔，出家修道”。“既而游方弘化，遍历诸国。以汉桓帝之初，始到中夏”（《出三藏记集·安世高传》）。东汉桓帝建和二年（148）来到洛阳，

至灵帝建宁（168～172）中，二十余年，共译出佛典三十多部^①（又有说多达95部^②甚至176部^③的，均不可信）。其中主要的有《阴持入经》、《安般守意经》和《道地经》、《人本欲生经》等。安世高的译经“义理明析，文字允正，辩而不华，质而不野”（《出三藏记集·安世高传》），深受后人好评。他所介绍的主要是小乘说一切有部的理论。

关于安世高的思想特点，僧传上说他“博综经藏，尤精阿毗昙学，讽持禅经，略尽其妙”（同上）。道安也说他“博闻稽古，特专阿毗昙学，其所出经，禅数最悉”（《安般注序》），“其所宣敷，专务禅观”（《阴持入经序》），“善开禅数”（《十二门经序》），这都说明安世高所精的是禅经与阿毗昙学，所传的为“禅数”之学。

禅，即禅定、禅观。数，即数法，指阿毗昙。阿毗昙也可译为“论”，是对小乘基本经典《阿含经》的论述。由于在解释佛经时，对佛之教法常以数分类，故又译为“数法”。安世高善于把上述两方面内容结合起来讲，所以说他“善开禅数”。也有认为安世高“于阿毗昙中，特说禅定法数，故曰善开禅数也。”^④

安世高的弟子，除严佛调之外，还有“南阳韩林，颍川皮业，会稽陈慧”（《高僧传》卷一）等人，康僧会曾受学于他们，并协助陈慧注解了《安般守意经》，对安世高之学有进一步的发挥。由于安世高所传的禅学比较注重禅定的修习，其中有

①见《出三藏记集》卷二。

②见《开元释教录》。

③见《历代三宝记》。

④汤用彤，《汉魏两晋南北朝佛教史》第45页。

些方法与当时社会上的道家方士所提倡的吐纳养气有相似之处，因而在汉末至晋曾一度流行。道安、慧远等都深受其影响。

代表安世高一系禅学思想的主要是《阴持入经》和《安般守意经》。这两部经在三国时都已有了注释。它们的内容都是提倡通过戒定慧来对治各种“惑业”，通过禅定的修习而获得人生“非常、苦、非身、不净”的认识，从而离生死，得解脱。两者的不同之处在于，《阴持入经》偏重于对名相概念的分析与推演，它的思想理论是通过四谛、五蕴、十二因缘、三十七道品等佛教基本概念的分析来表达的。《安般守意经》则比较注重对人的意识活动的控制，它通过对“安般守意”这一禅法的具体论述来发挥佛教思想。下面我们就对这两部经的思想内容分别作一简单的介绍。

《阴持入经》，顾名思义，是着重分析阴、持、入这三个基本概念。阴、持、入，后来分别被译为蕴、界、处^①。佛教以此来破除“我执”，确立“无我”。《阴持入经》根据佛教的“四谛说”，把人生视为无边的苦海。认为“阴、持、入”之所以能聚合在一起，构成现实的人生，全在于“无明”与“爱欲”的作用。由于无明，便会对世间的的生活产生“常乐我净”这四种颠倒的见解，并进而在爱欲的驱使下去追取这种世间的的生活，这样的结果必然是流转三界生死不得解脱，永远沉沦于世间苦海之中。因此，《阴持入经》视无明与爱欲为引起诸苦的最根本

^①蕴，有“色受想行识”五蕴。界，有十八界，即“眼耳鼻舌身意”六根、“眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识”六识，再加“色声香味触法”六境。处，有十二处，即“六根”加“六境”。

“惑业”。经中把不明四谛、五蕴、十二因缘而沦于人生苦海的诸种“惑业”归结为九种：“痴、爱、贪、恚、惑、受（取）、更（触）、法、色”，其中痴与爱被称为“二本罪症”。与此相应地，经中又提出了九种对治惑业的方法：“一止、二观、三不贪、四不恚、五不痴、六非常、七为苦、八非身、九不净，”其中最重要的为止与观，主要用来对治痴与爱。经中把止与观喻为对治痴与爱二病的良药。

一切天下人有二病，何等为二？一为痴，二为爱。是二病故，佛现二药。何等为二？一为止，二为观。若用二药，为愈二病，令自证。贪爱欲不复贪，令意得解脱。痴已解，令从慧得解脱。

就是说，通过各种杂念的止息与智慧的观照，就能从无明与爱欲中解脱出来。因此，经中特别强调“止观双俱行”，这是安世高禅法的特点之一。当然，止观俱行也需要戒律来保证，因此，重视“持戒”也是安世高所传的小乘佛教的一个特点。《阴持入经》列“戒法”为“十一本”，把戒律不仅看作是束缚佛教徒的必要措施，而且看作是指导人们正确修习止观以获得解脱的必要措施，《阴持入经》最后就是以戒定慧三学来概括“三十七道品”（即佛教的全部修习方法）的。

佛教提出各种修行方法，目的都是为了证得智慧，断除烦恼，求得解脱。因此，“慧”在修道中占有十分重要的地位。小乘佛教列“戒定慧”三学，慧是三学的中心。《阴持入经》在讲止观时，对慧也给予了充分的注意，它把止观对治痴爱的方法，最后集中到“慧”。它特别通过对“常乐我净”这四种倒想的分析来揭示慧的内容，对治“四倒”而获得的“非常、苦、非身、不净”这四种观念，就是慧的体现，其所依止则为“四禅”。以此来

观察五阴，就能断除我见，厌恶人生，从而完成思想的根本转变，实现解脱。由于小乘佛教的最高理想境界是“灰身灭智”的“无余涅槃”，这实际上是对现实人生及世间的彻底否定，因此，为了断灭一切世间，也必须断灭“阴持入”：“彼以有是阴亦入亦持，已尽止寂然，然后无阴亦持亦入。”这样，就从世间的束缚中解脱出来了。

安世高所译的《安般守意经》是讲“数息观”的。数息观，安世高译为“安般守意”。“安名为入息，般名为出息”，“安般守意”就是通过数出入息来守住心意，不使散乱，它原是“五停心观”之一。所谓“五停心观”是指：（1）对治贪欲的“不净观”；（2）对治瞋恚的“慈愍观”；（3）对治痴愚的“因缘观”；（4）对治我见的“界分别观”；（5）对治心神散乱的“数息观”。从小乘的禅法体系来说，包括数息观在内的“五停心观”都只是整个修习过程的准备阶段，在扫除了各种思想障碍的基础上，还要进一步修习四念处、四正勤等等。但《安般守意经》在讲“数息观”时，却把它与整个佛教的教义联系在一起。

经中提出，光是数息并不等于就是“守意”，必须同时具有“数息、相随、止、观、还、净”等“六事”，方为“守意”。所谓数息，就是把注意力集中到数呼吸上，反复地从一数到十，以此来使心神安定下来。由此而过渡到“相随”。相随就是由数息而转向随顺气息的出入，即把注意力集中到一呼一吸的运行上。第三“止”，要求“止在鼻头”，即把注意力由随顺呼吸转而止于不动的鼻头，这时候人的意念便能不受任何外物的干扰。第四“观”者，谓观五阴，即通过观身而悟“非常、苦、空、无我”之理。由此便能“还”，“还”包括“弃身七恶”与“还五阴”，即舍弃

杀、盗、淫、妄言、两舌、恶口、绮语等“七恶”，断除对人生的“贪爱”。最后为“净”，即达到无欲无想，“不受五阴”之境。“净”也就是“无为”^①，所以经中又说：“安般守意，名为御意至得无为也。”

《安般守意经》还进一步把“六事”解释为包括了“三十七道品”的全部内容^②，甚至认为“行数息亦为行三十七品经”。并强调，修持数息观，既要“知十二因缘事”，又应该“识苦、弃习、知尽、行道”，即观悟佛教“四谛”之理^③。《安般守意经》的这些说法，既表明经中所讲的“数息观”实际上包括了全部小乘禅法的基本要求，同时也反映了安世高“止观俱行”，“善开禅数”的思想特点。

安世高所传的小乘禅数之学不仅在当时得到了流传，而且在以后也是有所发展的，其思想特点，也对后世禅学发生了一定的影响。三国东吴名僧康僧会和东晋名僧释道安等都是此系学说的重要继承者和发挥者。

二、支谶所传的大乘般若学

支娄迦谶，简称支谶，比安世高稍迟一点来到中国。据《出三藏记集·支谶传》记载，他本是月支国人，“汉桓帝末，游于洛阳。以灵帝光和、中平之间（178—189），传译胡文，”译出了佛经十四部二十七卷，其中主要的有《道行般若

①安世高译“涅槃”为“无为”。

②“三十七道品”是佛教对各种通向涅槃的途径所作的概括，包括四念处、四正勤、四神足、五根、五力、七觉分、八正道等七大类，《安般守意经》对此有详细的解释，但译名稍有不同。

③安世高译“苦、集、灭、道”四谛为“苦、习、尽、道”。

经》、《首楞严三昧经》和《般舟三昧经》等。支谶是第一次把大乘般若学和大乘禅法传至汉地的僧人，他所传译的大乘般若学在魏晋时曾盛极一时，并对整个中国佛教的理论产生过巨大的影响。

般若类经典是大乘佛教经典中的一大类。支谶于汉末灵帝光和二年（179）在洛阳译出的《道行般若经》十卷属于《小品》，与唐玄奘译的《大般若波罗蜜多经》第四会为同本异译。支谶的译经，道安对它的评论是：“因本顺旨，转音如已，敬顺圣言，了不加饰”，即比较尊重原文，少加文饰。但从现存的经文来看，支谶翻译《般若经》还是受到了中土老庄道家思想的影响。例如他曾用“本无”、“自然”等概念来表示《般若经》“缘起性空”的基本思想。译经的老庄化倾向不仅有利于般若思想在中土传播，也加深了对中国传统思想发展的影响。魏晋以后，玄风大畅。由于般若学假有性空的理论与老庄玄学谈无说有的思想特点颇为相似，“故因风易行”（道安《鼻奈耶序》），得以繁兴，并与玄学合流，产生了六家七宗，一度成为学术思潮的主流。不同版本的《般若经》也一再译出。然支谶的首译之功当是不可抹煞的。

在支谶从事译经的时代，有一批月支的侨民数百人入了中国籍。其中有支亮（字纪明），“资学于谶”，发挥支谶的学说。后又有支谦受学于支亮，把般若学传到了江南吴地。支谶、支亮、支谦号称“三支”，在当时曾被认为是最有学问的人，“世称天下博知，不出三支”（《历代三宝记》卷五引）。月支人所保持的对佛学本来意义上的理解，对于中国佛教与黄老方术区分开来，恢复本来面目，曾起过一定的作用。

般若，是梵文Prajña的音译，意译作“智慧”，但它是佛教

特指的能观照万物性空的一种智慧。中土佛学家僧肇等人曾用“圣智”来表示它，以区别于世俗所说的智慧。般若在大乘六度之一，全称为Prajñāpāramitā，音译作“般若波罗蜜（多）”，意译为“智慧到彼岸”（或简称“智度”），意谓通过般若智慧，即可到达涅槃之彼岸。般若的主要特点是观悟诸法实相，其基本理论是万法性空。《般若经》反复强调的就是，只有通过般若对世俗认识的否定，才能体悟佛教的真理，把握世界万法的实相，从而达到解脱。

因此，《般若经》尽管卷帙浩繁，然其基本思想不离一个“空”字。它是以世界的性空为出发点，以人们主观上达到空观为终点，始终围绕着“空”来展开全部思想的。佛教的“空”在梵文中是 śūnya，它并不是说空无所有，无物存在，而是说存在的东西虚假不实，没有质的规定性和独立的实体，它是对万物自性的否定，而不是对万物存在的否定。受老庄思想影响，《道行般若经》用“本无”来表示“性空”之义。经中反复强调，“诸法本无”，包括涅槃、佛性与佛在内的一切都是“本无所从来，去亦无所至”，就连“本无”本身亦是如此：“本无亦无所从来，亦无所从去”，“一切皆本无，亦复无本无”。

如何来论证一切皆空？般若学的最基本观点是“缘起性空”，即认为一切法皆因缘和合而有，并无自性，故一切法皆虚幻不实。不过，虚幻不实并非不存在。《般若经》强调的是即假而空，即不离万物之假有来谈空。因此，在《般若经》中，色与空是二而一的东西，“色即是空，空即是色”。为什么会有色与空不同的名称？经中用“二谛义”来解释：万法性空是真谛，执著色有是俗谛，通过色有俗谛，方能显示性空之真谛。《般若经》认为，万法性空就是宇宙实相，但它并不认为有什么“空”

本体的存在，也不认为“空”是虚假万法之外独立自存的实体，在它看来，“空”本身也是虚假不实的，因而也在“空”（否定）之列，正是在缘起万法的虚假不实之中显示了万法性空的“实相”。因此，《般若经》特别强调破除各种“邪见”，它认为一切计较分别，哪怕是执著“空”，都是不符合“空观”要求的，它所要求的是即万物本身来观空而又在思想上无任何执著。《般若经》的这些思想，既显示了它论证一切皆空的基本特点，也形成了与中国老庄和玄学贵无、崇有等相异的思想倾向。

第五章 佛教在同传统思想的 冲突与融合中发展 ——魏晋佛教

东汉佛教依附于黄老方术而得到了流传，并逐渐在中土扎下了根。到三国两晋时期，在统治者的直接倡导与支持下，佛教很快在社会上蔓延开来，在与中国固有的思想文化相互冲突、相互融合中，佛教得到了迅速的传播和发展，并赶超了中土原有的各种宗教信仰而与传统的儒、道并存并进。

第一节 三国佛教

在魏、吴、蜀三国鼎立的时期，佛教在汉地有了进一步的发展。许多译经大师继续从天竺、安息与康居等国来华，大量的佛教经典被译成汉文。这个时期最著名的佛经翻译家是支谦与康僧会，他们都是祖籍西域而生于汉地，深受汉地文化的影响，他们在译出佛典的同时还注经作序，用传统的思想和术语来发挥佛教教义，并积极向统治者宣化以扩大佛教的影响。戒律的传入与朱士行的西行求法，都是三国时期佛教的重大事件。从现存的资料看，三国佛教的中心，北为魏都洛阳，南为吴都建业（今江苏南京）。关于佛教在蜀国的流传情况，由于现存史籍无载而不可详考。旧录相传有蜀《首楞严经》和《普

曜经》等，也因缺乏资料而无法确证。但根据有关的考古发现可以断定，四川在三国以前就已有佛教传入，并可能是由云南输入的。

一、魏地佛教

曹魏之兴，始于曹操，而曹操是靠镇压黄巾农民起义起家的。鉴于起义农民对道教的利用，魏初统治者曾明令禁止方士道术活动，取缔民间的黄老神仙方术和鬼神祭祀，洛阳佛事也由此一度消沉，然并未绝迹，只是“道风讹替”而已。据说魏明帝曹叡（227—239）曾兴建佛寺，陈思王曹植也喜欢读经，并始制梵呗^①。魏嘉平（249—254）以后，昙柯迦罗、康僧铠、昙帝等僧人又先后来到洛阳，从事译事和传教活动。

最早来到魏国的外国僧人是昙柯迦罗。据《高僧传》卷一载，他本是中天竺人，家世大富，常修梵福。迦罗幼而才悟，质像过人，诗书一览，皆文义通畅。二十五岁接触佛典后，深悟因果，妙达三世。乃弃舍世荣，出家精苦。他博通大小乘经典，常贵游化，不乐专守。“以魏嘉平中，来至洛阳。于时魏境虽有佛法，而道风讹替，亦有众僧未禀归戒，正以剪落殊俗耳。没复斋忏，事法祠祀。迦罗既至，大行佛法。时有诸僧，共请迦罗译出戒律”。迦罗乃译出大众部戒律的节选本《僧祇戒心》，更请梵僧立羯磨法^②受戒。从此，中国有了出家受戒的制度。昙柯迦罗在中土首创授戒度僧制度，对以后佛教的发

^①梵呗，一种以短偈形式赞唱佛、菩萨之颂歌，可有乐器伴奏。

^②羯磨，梵语karma的音译，意译为业、作业、作法等，通常指有关戒律的活动。羯磨法即是关于授戒仪式的规定。

展有很大的影响，他也被后世的律宗奉为始祖。

康居沙门康僧铠也于嘉平末年来到洛阳，译出有关在家居士学出家之戒的《郁伽长者所问经》一卷，《无量寿经》二卷。当时又有安息国沙门昙帝，亦善律学，于魏正元（254—256）之中来到洛阳，在白马寺译出《昙无德羯磨》一卷，此书原出于小乘上座系法藏部的《四分律》，因而对后来中国的律宗独尊《四分律》有很大影响。稍后，又有龟兹沙门帛延在魏甘露（256—260）年间来洛阳，译出《首楞严经》二卷，《须赖经》一卷，《除灾患经》一卷等。

东汉时洛阳一带已有佛教寺院存在。曹魏建国后，随着佛教的发展，魏地又先后兴建了一些佛塔佛寺，且具有一定的规模，只是由于遗物不存，现已难言其详。

正始（240—249）以后，玄学盛行，同时也激起了人们对般若学的兴趣。中土僧人朱士行，“少怀远悟，脱落尘俗，出家以后，便以大法为己任”，常于洛阳讲《小品》（即《道行般若经》）。由于支谶的译本“意义首尾，颇有格碍”，其中意义往往解说不通，朱士行“每叹此经大乘之要，而译理未尽”。闻西域有更完备的大本《般若》，乃“誓志捐身，远迎《小品》”，于魏甘露五年（260）从雍州出发，西涉流沙，到达于阗，“果写得正品梵书胡本九十章，六十余万言”（以上引文均见《出三藏记集·朱士行传》）。晋太康三年（282），朱士行遣弟子弗如檀等十人将经送回洛阳，他自己后以八十高龄卒于于阗。抄回的经本于元康元年（291）由竺叔兰、无罗叉等在陈留仓垣水南寺译为汉文《放光般若经》二十卷（与竺法护译的《光赞般若经》为同本异译），对两晋般若学的兴盛起了极大的推动作用。道安曾说，《放光般若》“言少事约，删削复重，

事事显炳，焕然易观”，因此，“《放光》寻出，大行华京，息心居士，翕然传焉”（《合放光光赞随略解序》）。从此以后，讲习般若，成为一代风气。朱士行是中国佛教史上第一个西行求法的汉僧，同时，他也被认为是第一个依律受戒成为比丘的汉人，他在中国佛教史上是有一定地位的。

二、吴地佛教

吴国占据着长江中下游的广大地区。由于地域关系，吴地佛教是由南下和北上两路传入的。

东汉末年，楚王刘英在他的封地与沙门、居士一起奉佛，笮融在广陵、彭城一带祠佛以招徕民户，并建寺造像，这些都扩大了佛教的影响和传播范围，使佛教逐渐由中原向江南传播。汉末，关中、洛阳战乱不止，许多人逃避战乱而南迁吴地。支谦等佛教徒随避乱的人群南下，也把佛教带到了吴地。当时南海交通发达，佛教从海路经由林邑（今越南中南部）、扶南（今柬埔寨）等地也传到了广州、交州一带，康僧会即是在交趾出家为僧后北上吴都建业的。南下和北上的佛教齐汇吴地，吴都建业遂发展为佛教重镇，成为江南佛教的中心。

吴地佛教的兴盛，与支谦、康僧会等人的译经传教活动是联系在一起的。支谦，一名越，字恭明，祖籍为大月支，其祖父法度在汉灵帝时率数百人归化东汉，因而他生长于洛阳。据《出三藏记集·支谦传》载，支谦十岁学习中国典籍，十三岁学胡书，各通六国语，后受学于支谶的弟子支亮，“博览经籍，莫不究练，世间艺术，多所综习”，被时人称为“智囊”。献帝末年，汉室大乱，支谦与乡人数十，共奔于吴。“后吴主孙权闻其博学有才慧，即召见之，因问经中深隐之义，应机释难，

无疑不析。权大悦，拜为博士，使辅导东宫，甚加宠秩”。从黄武元年（222）至建兴（253—254）中，译出了《维摩诘经》等二十七部佛典^①，并为自己所译的《了本生死经》作注，是为经注的最早之作。太子孙登去世后，他“遂隐于穹隆山，不交世务，从竺法兰道人，更练五戒。凡所游从，皆沙门而已。后卒于山中，春秋六十”。支谦的译经，后人称其“曲得圣义，辞旨文雅”（《出三藏记集·支谦传》），“颇从文丽，然其属辞析理，文而不越，约而又显，真可谓深入者也”（支愍度《合首楞严经记》）。在支谦的译经中，比较有影响的是《大明度无极经》四卷和《维摩诘经》二卷等。支谦还善长文辞音乐，曾依《无量寿经》及《中本起经》制《赞菩萨连句梵呗》三契，以民众喜闻乐见的形式来帮助普及佛教。

康僧会，其先祖为康居人，世居天竺，其父因商贾移于交趾，十岁时，父母并终，他孝事完毕后即出家，明解三藏，博览六经。吴赤乌十年（247），康僧会从交趾来到建业，从事译经传教活动，译出《吴品》五卷、《六度集经》九卷等，注解了《安般守意》、《法镜》和《道树》三经，并为之作序。康僧会对吴地佛教的传播，影响最大。在他以前，“吴地初染大法，风化未全”（《高僧传·康僧会传》），他到建业后，不仅译注佛经，而且重视对一般民众的传教。据说他曾营立茅茨，设立佛像，进行传教活动。当人们对此有怀疑时，康僧会应吴主孙权之要求，通过烧香祈祷，求得了佛舍利，孙权便为之建造佛寺，是为江南建寺之始，故号为建初寺，“由是江左大法遂兴”（《出三藏记集·康僧会传》）。康僧会自此以后也

^①《出三藏记集》卷二中却说支谦在此期间共译经三十六部，四十八卷；《高僧传》中则说他译经四十九部。

就一直以建初寺为中心从事译经和传教，直至太康元年（280）去世为止。康僧会在传教时还特别注意借用传统的儒家经典和善恶报应理论来扩大佛教的影响。据说孙皓即位后曾对佛教发生怀疑，并想毁坏佛寺，康僧会便引用《诗》、《易》来说明“儒典之格言，即佛教之明训”，并进而提出佛教有“行恶则有地狱长苦，修善则有天官永乐”的理论可以作为儒家名教的补充，从而说服了孙皓，使佛寺免于被毁（事见《出三藏记集·康僧会传》）。

除了支谦与康僧会之外，来吴地从事译经传教活动的还有维祇难、竺将炎和支彊梁接等人。维祇难是天竺沙门，世奉异道，以火祀为上，后改信佛教，出家为僧，受学三藏，游化诸国，于吴黄武三年（224）与同伴竺将炎（一作竺律炎）赍《法句经》梵本来至武昌。后竺将炎与支谦一起将《法句经》译为汉文。竺将炎又于黄龙二年（230）在建业为孙权译出《三摩竭经》一卷，并与支谦合译了《佛医经》一卷。支彊梁接据说于吴五凤二年（255）在交州译出《法华三昧经》，即《正法华经》六卷（已佚），若然，则此为《法华经》在中土的初译。

三国时期的佛教思想，主要的仍是汉代传入的大乘般若学和小乘禅学这两大系统，支谦与康僧会分别为这两系学说的主要代表人物。

三、支谦与康僧会译述的佛学思想

三国时期的佛事活动，仍以译经为主。支谦与康僧会作为这个时期主要的两位译经家，有许多共同之处。他们都是祖籍西域而生于中土，深受中土文化的影响，他们的译述不但文辞典雅，而且惯于用传统的名辞与理论来表达佛教思想，表现出

了佛教与中国固有文化相结合的趋势。但他们虽然同在建业，所传的却是汉代以来佛教的两个不同的系统。支谦受学于支谶的弟子支亮，主要发挥支谶系的大乘般若学；康僧会则受学于安世高的弟子南阳韩林、颍川皮业和会稽陈慧等人，发挥了安世高系的小乘禅学。从中国佛教的发展来看，安世高、康僧会之学主养生成神，与道教相近；支谶、支谦之学主神与道合，与玄学同流。两晋以后盛行的佛学主要是玄学化的般若学。有人认为康僧会继承了东汉的佛教传统，而支谦则开拓了两晋以后的玄学化佛教，这是有一定道理的。

支谦是三国时期译经最多的人。在他译出的经典中，首先值得一提的是《大明度无极经》，简称《明度经》或《大明度经》。该经是东汉支谶所译的《道行般若经》的改译，其品题与不少词句都与《道行般若经》略同，但也有差异。例如他译“般若”为“明”，译“波罗蜜”为“度无极”，将“须菩提”、“舍利弗”等人名译为“善业”、“秋露子”。两相对照，支谦更注重义译。他把音译减少到了最低程度。据说支谦曾对以前那些过分质朴以致隐晦义理的译本很不满意，他认为“质朴”和“文丽”应该调和，以便更好地畅达经意使人易解。支谦的翻译和注释，都很讲究文丽简略。在《大明度经》中，他一方面比较准确地用“空”来表达般若的基本思想，强调“诸经法皆空”（《累教品》），另一方面仍然沿用了《道行经》中老庄化的“本无”概念，强调“诸经法本无”（《随品》）。在注释中，他还引用了庄子的“无有”这一概念来说明性空如幻的道理：“色与菩萨，于是无有”（《行品》），并借用传统的“得意忘言”的思想与方法，提出“由言证已，当还本无”，以此来注解“得法意，以为证”的经文。这些都表明支谦对般若“不坏假名而说实相”的基本精神

是掌握的，并且是自觉地运用中土人士所熟悉的传统思想和语言来表述佛教义理的。支谦所开创的翻译风格在中国佛教史上是有重要地位的。由于支谦的译经实际上都是在正始玄风大畅之前^①，因此，般若学通过他的发挥而对玄学的产生所可能产生的影响，是特别值得重视的。

在支谦的译经中，对中国佛教影响较大的还有《佛说维摩诘经》二卷。这是一部从般若类经典的基础上发展起来的大乘经典，它通过有无双遣的中道“不二法门”，强调世间出世间不二，生死涅槃不二，把佛教的出世移到了世俗世界。经中说：“佛言：童子，岐行、喘息、人物之土，则是菩萨佛国，”“若人意清净者，便自见诸佛佛国清净。”（《佛国品》）就是说，只要净化自己的思想，佛国就在人间。因此，要达到解脱就不一定要出家，关键在于主观信仰，要修“菩萨行”。经中专门塑造了一个理想人物的典型——在家菩萨维摩诘。维摩诘是一个“资财无量”的居士，精通佛理，辩才无碍，神通广大。他的重要特征是“智度无极”和“善权方便”（罗什译为“善于智度，通达方便”）。他那超人的般若智慧使佛的大弟子们一个个相形见绌，甚至不敢前往见他，他那灵活的善权方便更是令人惊叹不已。由于他具有佛一般的智慧和精神境界，因此，他居住在维耶离城，表面上吃喝嫖赌，实际上却是在教化、超度众人，对于他本人来说，是“染净不二”的！这种理论受到魏晋门阀士族的欢迎是完全可以理解的。此经译出后，在中土十分流行。到罗什重译此经为止，社会上至少出现了四个译本和一个合本。僧叡、僧肇等一代高僧都是在《维摩经》的影响下皈

^①请参见吕澂著《中国佛学源流略讲》第32～33页。

依佛教的。《维摩经》的理论体系反映了三国两晋时期佛教理论在中国发展的主要倾向。不过，在中土最流行的本子是支谦译本稍异的罗什译本。

关于康僧会的译述，汤用彤先生曾发表过这样的看法：“（康僧）会生于中国，深悉华文，其地位重要在撰述，而不在翻译。”^①这是很有道理的。可惜康僧会的经注，大多佚失。现仅存有他撰写的两篇经序和编译的《六度集经》八卷。从这些材料来看，康僧会的佛学思想主要是继承发挥了安世高系的小乘禅学。他在论述安般禅法时，用“四禅”与“六事”相配合，来概括佛教的基本教义，并认为，“得安般行者，厥心即明，举眼所观，无幽不睹，往无数劫，方来之事，人物所更，现在诸刹，……无遐不见，无声不闻，恍惚仿佛，存亡自由。”（《安般守意经序》）这表明康僧会仍然是将禅定引发的神通作为追求的理想境界的。不过，康僧会对安世高系的禅法也是有发展的，这主要表现在他对“明心”的强调上。他认为：“心者，众法之原，臧否之根，同出异名，祸福分流。”（《法镜经序》）心是本净的，若受到色声香味触法等外境的迷惑，便会生出许多秽念，通过修持禅法，使净心复明，才能达到理想境界。康僧会的这种思想，对中土禅学的发展影响很大。

康僧会虽然主要传安世高系的小乘禅学，但在许多方面也接受了大乘佛教的立场，并深受中国传统思想的影响。他曾把安般禅法说为“诸佛之大乘”（《安般守意经序》），他所编译的《六度集经》也是按照大乘菩萨行“六度”的次序，辑录佛经和佛经段落九十一种，通过一系列佛的本生故事来宣传佛教教

^① 《汉魏两晋南北朝佛教史》第96页。

世度人思想的，并努力把佛教的思想与传统的儒、道思想调和在一起。在《六度集经·察微王经》中，康僧会不但用道家的“元气”来概括佛教的“四大”，还用传统的“魂灵”不死来阐发佛教的轮回转生说：

深睹人原，始自“本无”生。元气强者为地，软者为水，暖者为火，动者为风。四者和焉，识神生焉。上明能觉，止欲空心，还神本无。

魂灵与元气相合，终而复始，轮转无际，信有生死殃福所趣。

康僧会还特别明显地受到了儒家及孟子的影响。仁义孝亲本是儒家伦理的核心，但在《六度集经》中却也包含了大量的这方面的内容。经中不仅大讲“恻隐心”，“仁义心”（《忍辱度无极章》），而且还极力主张“治国以仁”（《布施度无极章》），认为“为天牧民，当以仁道”（《明度无极章》）。除了这些治国牧民之道以外，经中还大力提倡“尽孝”，歌颂“至孝之行”（《忍辱度无极章》），认为“布施一切圣贤，又不如孝事其亲”（《布施度无极章》）。这些思想虽然打的是佛教的旗号，但显然已不是印度佛教的原样，而是中国化的佛教了。

四、援儒道入佛与最早的三教一致论

印度佛教与中国的儒家、道家本属不同的思想体系，它们的宇宙观、社会观和人生观都有着很大的不同，它们的理想、目标以及实现的途径、方法也都存在着巨大的差异。但是，佛教是非常懂得“随乡入俗”之重要性的，在它传入中国以后，就十分注意依附统治阶级和传统的思想文化。它不仅努力调和与儒、道的矛盾，而且不断地援儒、道入佛，论证三教的一致

性。

在最早译出的《四十二章经》中，就已经包含了不少儒、道的思想内容。此经本是一部介绍小乘佛教基本教义的佛经，关于此经的译人、译时、译地，历来异说纷纭。一般认为，它是一种经抄，而不是一部独立的佛经，主要摘译自小乘佛教的基本经典《阿含经》。经的内容重点宣扬了佛教的人生无常和爱欲为蔽等思想，但同时却又夹杂着“行道守真”之类的道家思想和“以礼从人”之类的儒家语言，甚至还有“飞行变化”等神仙家的思想。就连该经的文体也模仿了儒家经典《孝经》。隋费长房《历代三宝记》曾引旧经录云：“本是外国经抄，元出大部，撮要引俗，似此《孝经》十八章。”东汉三国时继之出现的汉译佛经，或者是借用了中国固有的术语，或者是包含了儒、道的思想内容，几乎都程度不同地打上了传统思想的烙印。

佛教在与儒家、道家思想融合调和的同时，也极力论证佛教与儒、道在根本上的一致性，而老庄儒学化的译经也必然影响到人们对佛教的看法。成书于汉末三国时的牟子《理惑论》是佛、道、儒一致的最早倡导者。全论除去序和跋，有正文三十七章，集中反映了佛教传入初期在中土引起的反响，是我们考察东汉三国时期佛教流传情况的极重要的历史资料。文章采用了问答形式，问者代表当时社会上大多数人对外来佛教所表示的怀疑和反对，牟子则站在佛教的立场上作答，他广泛引证老子、孔子等人的话来为佛教辩护，论证佛教与传统儒、道思想并无二致。

问题主要集中在对佛、佛教教义和佛教出家的修行生活这三个问题的看法上。按照牟子的说法，释迦牟尼佛与中国的三皇五帝，道家的“至人”、“真人”并没有什么根本的不同。他一

方面以儒家推崇的三皇、五帝来比配佛陀，并以中国固有的“尧眉八彩、舜目重瞳”等有关“圣贤”有奇特相貌的神话传说来说明佛具三十二相、八十种好并不足为怪；另一方面他又以道家神仙家之言来解释佛，认为“佛乃道德之元祖”，能够“蹈火不烧，履刃不伤”，“欲行则飞，坐则扬光”。

对于佛教的教义，牟子同样以儒家和道家的思想来比附。他认为，“道之言导也，导人致于无为”，即认为佛道是引导人们去追求无为的。而他所说的无为是指老子那种“澹泊无为”，因此他又说：“佛与老子，无为志也。”当有人指责这种虚无恍惚之道与孔子圣人之教有异时，牟子回答说：“天道法四时，人道法五常。……道之为物，居家可以事亲，宰国可以治民，独立可以治身。履而行之，充乎天地，废而不用，消而不离。子不解之，何异之有乎？”这里，牟子为了论证佛教与传统思想无异，不仅改造了佛教的出世之道，也改造了老子的自然之道，把佛道、儒道和老子之道都统一到了儒家修齐治平这一套理论上来。在牟子看来，佛道与老子自然之道和儒家的五常之道虽然在形式上有所不同，但它们最终所起的社会作用却是相同的，因而佛教的存在和发展也是合理的、必要的。

至于佛教过出家生活与儒、道在形式上的不同，牟子的回答是“苟有大德，不拘于小”，出家人的生活表面上不敬其亲，有违仁孝，实际上，一旦成就佛道，“父母兄弟皆得度世”，这不是最大的孝么？可见，佛教的出家修行生活从根本上说是并不违礼背德的。牟子《理惑论》的佛、道、儒一致论，其基本立足点始终在于说明三家学说的社会作用相同，即外来的佛教与中国固有的儒、道一样，都有助于王化。这表明佛教传入以后为了在中土扎根、传播，必须依附传统思想文化以争取统

治者与民众的支持。

值得一提的是，牟子《理惑论》在极力倡导佛、道、儒一致的同时，却引用了《老子》道家之说对原始道教和神仙之术进行了批判。这不但说明随着佛教在中土的传播，人们已逐渐能将佛教与神仙方术区别开来，表明佛教在汉末三国时已开始逐步摆脱黄老方术而趋向魏晋玄佛的合流。同时，这也反映了佛教与道教从一开始就存在着矛盾，《理惑论》对道教的批判，可说是此后长期的佛道二教之争的开端。

从牟子《理惑论》所倡导的佛、道、儒一致论，我们可以看到外来佛教在传入初期与传统思想文化的关系以及这种关系发展演变的趋势。《理惑论》中的三教一致论在中国思想史上的影响是巨大而深远的。

第二节 两晋佛教

佛教传入后，在相当长一个时期内都是以译介印度典籍为主，很少有中国人的著述发挥。到两晋时，在佛经继续译出的同时，开始出现了一批从事佛教理论研究的中国佛教学者，中国佛教的发展逐渐结束了对外来思想的生吞活剥、牵强附会，开始尝试着对外来佛教的消化吸收和融会贯通。罗什的入关，道安、慧远、僧肇等人的努力，对中国佛教走上相对独立的发展道路起了重要的推动作用。玄学的刺激，统治者的支持与提倡，是这个时期佛教势力转盛的重要原因。

一、佛教在玄风下的进一步发展

两晋时期，老庄玄学盛行。汉末支谶传入的大乘般若学，

以假有本无（性空）来论证发挥“一切皆空”的思想，这与谈无说有的老庄玄学有相似之处，“故因风易行”（道安《鼻奈耶序》），得以繁兴。特别是朱士行西行求法，送回的般若小品被译为《放光》，一时大行中土，人们纷纷倾心于对般若思想的研究，并在玄学的影响下逐渐形成了般若学的“六家七宗”。

当时的佛教般若学者，往往同是清谈人物，他们兼通内外之学，尤其熟悉老庄玄学。僧人的立身行事，言谈风姿，皆酷似清谈之流。名僧名士，志趣相投，风好相同。西晋僧人支孝龙与当时的世族大家阮瞻、庾凯等交游甚厚，“并结知音之友，世人呼为‘八达’”（《高僧传·支孝龙传》），东晋名士孙绰作《道贤论》，以佛教七道人比附“竹林七贤”，这些都反映了时代的风尚。

两晋佛教发展的规模较之以前有了很大的发展。相传西晋时两京（洛阳、长安）共有寺院一百八十所，僧尼三千七百余。东晋时共有寺院一千七百六十八所，僧尼二万四千人（据唐法琳《辩正论》卷三）。这虽是后世的记载，数字不一定很可靠，但两晋时佛教在社会上的流传已经相当普遍，这却是事实。由于佛教的逐渐流行，对道教的传播也发生了影响。西晋道士王浮曾作《老子化胡经》以扬道抑佛。

两晋时的译经也比以前有了较大的发展，不仅内容广泛，包括了大小二乘，空有两宗，经律论三藏，还有禅经与密教经典等，而且，数量也大增。据《出三藏记集》所载，这个时期共有译者近三十人，译出佛经二百五十多部，一千三百多卷。其中，小乘佛教的根本经典《阿含经》和对中土佛教影响极大的《华严经》（华严宗的宗经）、《法华经》（天台宗的宗经）

都于此时系统译出，而般若大小品的再译和《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》的译出，更是对整个中国佛教的发展起了巨大的推动作用。这个时期最重要的译经大师有竺法护与鸠摩罗什等。

译经仍是西晋时的主要佛事活动，竺法护则是此时十数名译师中最主要的人物。他本是月支人，世居敦煌，曾随师周游西域，通晓三十六种西域语，后搜集了大量佛经回国，先后译出了《法华》、《普曜》和《光赞般若》等150多部300余卷经典，大大推进了佛教在社会上的流传，史称“经法所以广流中华者，护之力也”（《出三藏记集·竺法护传》）。孙绰的《道贤论》将竺法护比之为竹林七贤中的山涛，认为“二公风德高远，足为流辈”（《高僧传》卷一），表明竺法护也是一个玄学化的僧人。

西晋的佛教活动以洛阳和长安为两大中心。到东晋十六国时期，长安仍是北方佛教的中心，道安和罗什都先后在长安主持译经事业，弘传佛教，南方则有慧远主持的庐山东林寺和佛陀跋陀罗、法显等据以译经传教的建康道场寺两个佛教中心。

北方十六国的少数民族的统治者，大都利用佛教来为巩固自己的统治服务，其中尤以后赵、前后秦、北凉的佛事为盛。北方佛教的广泛传播与西域沙门佛图澄在后赵时的努力是分不开的。佛图澄以佛教教义和神奇方术来取得后赵统治者石勒、石虎对佛教的崇信，并利用他们出身非汉族的特点，使佛教这一非汉族的宗教得到了统治者的高度重视与提倡。石虎明确地表示，“佛是戎神，正所应奉”，并下诏明令汉人可以出家为僧，从而打破了汉魏以来“汉人皆不得出家”的规定（见《高僧传》

卷九)。继后赵之后，前秦苻坚十分好佛，他曾派兵攻打襄阳以迎请佛图澄的弟子道安去长安主持译事。道安在襄阳、长安，都有成百上千的弟子僧众，形成了当时我国最大的佛教僧团。后秦的佛教比前秦尤盛。后秦主姚兴出兵凉州，迎罗什大师至长安，译经讲习都大大超过了前代。四方前来的义学沙门多达三千人。罗什培养的一大批弟子对中国佛教的发展影响极其深远。

这个时期佛教徒的信仰和修持方面出现了一种祈求往生弥勒净土和弥陀净土的思潮。弥勒信仰的创始者是道安，弥陀信仰的创始者则是竺法旷。弥陀信仰经道安的高足慧远大加弘扬而在中土发生极大影响，慧远也被唐代净土宗尊奉为初祖。

随着印度和西域僧人的来华，中国佛教徒中也兴起了一个西行求法的热潮。两晋时西行僧人中以法显的成就为最大。法显常感叹当时律藏的残缺，于东晋隆安三年（399）和慧景等四人出发，赴天竺寻求戒律，历时十四年，游经30余国，后只剩下他一人，经狮子国（今斯里兰卡），渡南海而回国，带回多部律藏和《阿含经》等。后至东晋首都建康，与佛陀跋陀罗共同译出《大般泥洹经》等，对中国佛教思想界的影响很大。他又根据自己的旅行见闻撰写了《佛国记》，为研究古代中亚、南亚各国的历史、宗教和中外交通情况提供了宝贵的资料。

这个时期佛教的造像、建寺与绘画艺术等也有了一定的发展。道安曾铸造了丈六释迦金像。戴逵所制的佛像五尊与顾恺之在瓦官寺所作的维摩壁画以及当时狮子国所献的玉佛像，同列于瓦官寺中，世称三绝。凿窟造像的石窟艺术也发轫于这个时期，举世闻名的敦煌莫高窟即始建于此时。

二、六家七宗

汉末传入的大乘般若学在玄学的刺激下而在两晋时得以大兴，见之于经传的有名学者就达数十人之多。但是，由于早期《般若经》的各个译本译理未尽，不很完备，而人们对它的理解又往往受到老庄玄学的影响，因此，般若的“空”在相当一个时期内并未为中土人士所准确了解。人们对“空”的理解或者流于片面，或者用老庄玄学等思想去附会，围绕着般若空义，产生了众多的学派，主要的就是“六家七宗”。

唐元康《肇论疏》引刘宋昙济《六家七宗论》说：“论有六家，分成七宗。第一本无宗，第二本无异宗，第三即色宗，第四识含宗，第五幻化宗，第六心无宗，第七缘会宗。本有六家，第一家分为二宗，故成七宗也。”

本无宗：代表人物是道安（314—385）。吉藏的《中观论疏》记道安的本无义为：“无在万化之前，空为众形之始。夫人之所滞，滞在未有，若宅心本无，则异想便息。……详此意，安公明本无者，一切诸法，本性空寂，故云本无。”《名僧传钞·昙济传》中则说：“本无立宗曰：如来兴世，以本无弘教。故《方等》深经，皆备明五阴本无。本无之论，由来尚矣。何者？夫冥造之前，廓然而已。至于元气陶化，则群象禀形。形虽资化，权化之本，则出于自然。自然自尔，岂有造之者哉？由此而言，无在元化之先，空为众形之始，故称本无。非谓虚豁之中能生万有也。夫人之所滞，滞在未有，苟宅心本无，则斯累豁矣。夫崇本可以息末者，盖此之谓也。”这里，道安借用了传统的元气论来说明“无”并不是绝对的空无，不是无中生有之无，而是在“元化之先”、“众形之始”的一种廓然无形、无变

化的状态，本无并不是说“虚豁之中能生万有”，而是说“一切诸法，本性空寂”。就此而言，道安的本无论虽然打上了传统思想的烙印，受到了老庄玄学、特别是郭象思想的影响，但对般若空义的理解还是比较符合佛教原义的，因而道安的本无论在当时被认为是般若学的正宗，也被称之为“性空宗”。不过，道安所要求的“宅心本无”，具有空万物、不空心识的倾向，这与般若空义是有差异的。

本无异宗：代表人物有竺法深与竺法汰（320—387）等。其观点是：“未有色法，先有于无，故从无出有，即无在有先，有在无后，故称本无。”（吉藏《中观论疏》）“夫无者何也？壑然无形，而万物由之而生者也。有虽可生，而无能生万物。”（安澄《中论疏记》引）这种观点把有与无割裂开来，以有无之无来释空，主张无中生有，认为万物皆从无而生。这与般若所言的非有非无之空论显然相去甚远，它带有明显的宇宙生成论的色彩。

即色宗：代表人物是支道林（314—366）。主要观点是：“夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空。故曰：色即为空，色复异空。”（《世说新语·文学篇》注引《妙观章》）意思是说，色并不是靠自性而成其为有，所以是空。僧肇认为，这种观点“直语色不自色，未领色之非色也”（《不真空论》），即这种观点只讲到了万法不能独立自存，并以此来否定色之存在，却不懂得色本身就是非色的道理，因而才有“色复异空”这种把色与空对立起来的说法。

识含宗：代表人物是于法开。其对般若空义的理解，据吉藏《中观论疏》的记载是：“三界为长夜之宅，心识为大梦之主。今之所见群有，皆于梦中所见。其于大梦既觉，长夜获

晓，即倒感识灭，三界都空。是时无所从生，而靡所不生。”认为世界万有虚假不实，犹如梦境，人们之所以执著为有，是由于心识的迷惑。也就是说，虚假的群有只存在于感识之中，识舍故空。就其把万法说成是虚幻如梦而言，是符合般若空义的。但它对“心识”的肯定，却是违背“一切皆空”思想的。它认为，群有属于梦境，离梦境，群有便不复存在，所以是空，这与《般若经》要求的即假有而观空也是不一致的。

幻化宗：代表人物是道壹。该宗对“空”的理解是：“世谛之法，皆如幻化。”（吉藏《中观论疏》）“一切诸法，皆同幻化。同幻化故名为世谛。心神犹真不空，是第一义。若神复空，教何所施？谁修道隔凡成圣？故知神不空。”（安澄《中论疏记》）幻化故空，这本来也是符合般若空义的。但幻化宗的理解比较片面。般若的空应该是“一切法”空，即世谛法、真谛法皆如幻化。而幻化宗却只说“世谛法”如幻，并且肯定“心神犹真不空”，这种空论显然“空”得还不够彻底。

心无宗：代表人物有支慙度、竺法蕴（一作竺法温）和道恒等人。该宗对般若空义的理解是：“色无者，但内止其心，不空外色。”（安澄《中论疏记》引《山门玄义》）这种观点把佛教对客观世界的否定引向主观上的不起执心，认为“无心于万物，万物未尝无”（《不真空论》引），这无疑是对唯物主义作了让步，因而在当时曾被认为是“邪说”而遭到了其他般若学派的围攻。僧肇对这种观点的批评是：“得在于神静，失在于物虚。”（同上）即只说到了心不为外物所动而没有认识到外物本身的虚假不实，无可执著。

缘会宗：代表人物是于道邃。吉藏《中观论疏》记载该宗对“空”的理解是：“明缘会故有，名为世谛；缘散故即无，称第

一义谛。”缘会故空，这本是般若的基本思想，但它强调的是缘起法本身的虚假性而不是缘起法的不存在。认万法为有，是俗谛，知万法性空，是真谛。万法不待“缘散”才空。缘会宗理解的空却是缘散后的万法“非有”，没能从缘起法的“非无”中来体认空。

从上述六家七宗的观点来看，各家虽然从不同的侧面对般若空义有所理解，却都未能准确而全面地加以把握。其较为普遍的倾向有二：一是割裂有和无，将有无对立起来，离开假有来谈空，不懂得从非有非无中来把握空义，二是在否定万法的同时保留了对“心识”“心神”的肯定。这显然是受到了传统思想中老庄玄学谈无说有和灵魂不灭的宗教观念等思想和观念的影响。六家七宗在两晋时出现，既是传统思想，特别是玄学影响的结果，同时也反映了当时中国佛教徒对般若思想的探索和企图摆脱对玄学的依附而建立自己的思想体系的尝试。

三、道安与慧远

道安及其高足慧远都是东晋时期的重要佛教学者，先后成为当时佛教界的领袖人物。他们一生从事的佛教活动以及他们的佛学思想，对中国佛教的发展产生了极其广泛而深远的影响。

道安（314—385），俗姓卫，家世英儒，幼失父母，由外兄抚养。年七岁开始读儒家经书。他天资聪颖，再览能诵。十二岁时出家为僧。最初由于“形貌甚陋”而不为师之所重，后以他的天才和勤奋获得了师父的器重。受具足戒以后，外出游学。在鄆地（今河北临漳县西南）遇到了著名的西域高僧佛图澄。从此，他便师事佛图澄，跟随其后研习佛学，在佛教理论

方面打下了比较坚实的基础，并崭露头角。

佛图澄死后，由于战乱，道安先后在河北、山西和河南一带避难。在颠沛流离的十多年时间里，他修学不止，斋讲不断，并积极培养弟子，广传佛教。在探究佛理方面，道安通过自己的钻研，认识到了“格义”方法的局限性。“格义”就是运用传统的名词概念，特别是老庄术语来比附解释佛教义理，这是汉魏以来佛教徒为了使中土人士更容易理解并接受佛教而常用的方法。道安虽然未能完全摆脱“格义”，但他明确表示了对“格义”的不满，努力按照佛教的本义去理解佛教，这对于佛教摆脱对传统思想的依附而走上相对独立发展的道路，起了很大的推动作用。由于这一时期道安主要活动于北方，因而深受北方佛教重视禅定的影响，对安世高系的小乘禅学特别用心，注经作序，用力甚勤。

东晋兴宁三年（365）前后，道安率众南下抵达东晋治下的襄阳。他利用生活上的相对安定，在经典之整理、佛理之阐发、僧规之确立等多方面为中国佛教的发展作出了重大贡献。由于受南方佛教重义理的影响，以及迎合东晋朝野崇尚玄学的风气，道安这时期的思想重心开始由禅学转向般若学。公元379年，苻坚派兵攻克了襄阳，道安与襄阳名士习凿齿一起被送往长安。在苻坚的支持下，道安在长安组织中外僧人译出了大量佛经，并认真总结翻译的经验，提出了著名的“五失本，三不易”的说法。“五失本”是指佛经翻译中有五种情况要改变原本经典的表达方式，这就是：一、要把原文中习用的倒装句译为符合中文的语法习惯；二、要对质朴的原文作适当的修饰以适合中国人好文的学风；三、要对烦琐重复的原文适当地加以删略；四、原本中有些带有总结性而又重复的颂文要删去；

五、原本中复述前文的内容要全部删除。“三不易”是指三种不容易翻译的情况：一、不易使古代的东西译得适合于今时；二、不易使圣人之言译得使凡愚能够接受理解；三、现时平常一般的译者不易理解表达千年以前佛的深意。道安的总结对以后的佛经翻译有很大影响。

道安在中国佛教史上有极其重要的地位。首先，他在组织翻译、整理和介绍佛教经典方面作出了重要的贡献。他在长安主持译经十四部一百八十三卷，百余万言。他一生注经作序，共有著作六十多种（现存有各种经论序等约二十种）。他还编纂了中国佛教史上第一部比较完备的佛经目录。其次，他大力弘传佛教，积极培养弟子，对中国佛教的传播发展起了极大的推动作用。他在河北、襄阳和长安，都有成百上千的弟子，形成了当时中国佛教最大的僧团。他曾先后两次分别在新野和襄阳分张徒众，派遣弟子到各地去传法，使佛教逐渐从黄河流域扩大到了长江流域。他还在中国佛教史上第一次制定了僧尼轨范（内容包括讲经说法的仪式与方法、昼夜六时的修行与食住以及举行忏悔集会等的有关规定），并统一沙门姓氏，提出出家人以“释”为姓。最后，博学多识的道安在佛教理论上集汉魏以来小乘禅学和大乘般若学这两系思想之大成，并创立了本无学派（即六家七宗中最有影响的本无宗），大大推进了佛教中国化的进程。道安以后，慧远进一步为中国佛教的发展作出了巨大的努力。

慧远（334—416），俗姓贾，雁门楼烦（今山西宁武县附近）人。“少为诸生，博综六经，尤善庄老”。后闻道安之名，遂往归之。他对道安十分敬佩，“以为真吾师也”。听道安讲《般若经》后，豁然而悟，乃叹曰：“儒道九流，皆糠粃耳。”

于是出家为僧。深得道安等人的赏识。年二十四即开讲佛经，曾引《庄子》来解说佛教“实相”义，使惑者晓然。此后，道安特别允许慧远可以引俗书来解说佛理。道安在襄阳分张徒众，慧远与弟子数十人南适荆州，后欲往罗浮山（今广东东江北岸），途经浔阳（今江西九江），见庐山清静，便留足暂住龙泉寺，后江州刺史桓伊为之建东林寺，慧远便久住于此，传教修行，从事著述，直至去世（以上引文均见《高僧传·慧远传》）。

慧远在庐山居住长达三十多年，这是他一生中从事佛教活动的最重要时期。他虽然隐居山林，史称“三十余年，影不出山，迹不入俗，每送客游履，常以虎溪为界”（同上），实际上他并没有绝离尘世。他广泛结交文人名士、朝廷权贵，与王公贵族乃至皇帝本人书信往来，关系密切，因而在上层社会中有很大的影响。他积极从事多方面的佛教活动，讲经说法，主持译事，著述立说，培养弟子，使庐山成为当时南方佛教的重镇，他自己则继道安而成为佛教界的领袖。

慧远在中国佛教史上的贡献与影响也是多方面的。他一生撰述甚丰，后人曾集为十卷五十余篇（有的记为十二卷或十五卷），但现已佚失了一部分。他在佛教理论上主要是发挥道安的本无论。他吸收了传统思想中灵魂不死的宗教迷信观念，以法性论为核心，论证了形尽神不灭和佛教三世报应的理论，并花大力气调和佛教的出世主义理论与儒家名教的矛盾，认为佛教与名教“虽曰道殊，所归一也”（《沙门不敬王者论》），在协和王化上是完全一致的，从而博得了统治阶级上层对佛教的支持。他积极倡导弥陀信仰，建斋立誓，发愿往生西方净土，奉行念佛三昧。虽然他的念佛是观想念佛，与后世盛行的“称

名念佛”不同，但他提倡念佛，促进了净土法门的广泛流传，因而仍然被净土宗奉为始祖。慧远还在取经与译经方面作出了巨大的努力。他在庐山，深感江东一带佛经不全，特别是禅法不备，律藏残缺，于是派弟子西行求经，取得大量梵文经本，使之得以传译。慧远先后招请僧伽提婆和佛陀跋陀罗等著名西来僧人在庐山分别译出毘昙学和禅法方面的佛典。经慧远的努力，毘昙学、禅学和佛教戒律等经典在江南得到了广泛的流行。慧远还十分重视弟子的培养和佛教的传播。他的弟子众多，在佛教史上享有高名的就有慧观、僧济、法安、道祖等近二十人。由于他精通内外之学，因此吸引了一大批文人学士，大大扩大了佛教在社会上的影响。权倾国主的桓玄下令沙汰沙门，但特许慧远所居之庐山为例外。东晋以来佛教的兴盛与江南佛教的流行，与慧远的努力是分不开的。

四、罗什及其门下

鸠摩罗什（344—413），祖籍天竺，生于龟兹，其母为龟兹王之妹。七岁时随母出家，两年后随母到罽宾（今克什米尔），拜著名佛教学者槃头达多为师，从受《阿含》。后至沙勒（今新疆西北的喀什一带），先学小乘，后改学大乘，并接触了《中论》、《百论》、《十二门论》等。回到龟兹后，罗什经常讲经说法，宣传大乘教义，“道震西域，声被东国”（《出三藏记集·罗什传》）。道安在长安，闻罗什之名，常劝苻坚西迎罗什。因此，前秦建元十九年（383），苻坚在派遣吕光率兵七万西进时，就专门对吕光说，攻克龟兹后立即将罗什送至长安。吕光破龟兹，获罗什，强以龟兹王之女妻之。归途中，闻苻坚被杀，吕光便留驻凉州称王，罗什亦随之在中西交

通的要塞凉州滞留达十六年之久。在此期间，罗什虽然没有从事译经等佛教学术活动，但学习了汉语，熟悉了汉地文化。僧肇自关中前来从罗什受学，也把内地的佛教情况向罗什作了介绍。这些都为罗什以后的译经事业作了必要的准备。

后秦弘始三年（401），姚兴迎罗什至长安，待以国师之礼，请入西明阁及逍遥园，译出众经，并使沙门八百余人前往受学，协助译经。姚兴自己也曾亲临听讲，甚至参与译校佛经。在最高统治者的大力扶植下，佛教在后秦得到了相当的流行，公卿以下莫不钦附，沙门自远而至者三、五千人。“州郡化之，事佛者十室而九矣”（《晋书·姚兴载记》）。

罗什在长安的十多年时间里，共译出佛经三十余部三百余卷。其中重要的有《法华经》、《维摩经》、《阿弥陀经》、《金刚经》、大小品《般若经》和“四论”（《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》）等，这些经论的译出，对中国佛教发生了极其重大的影响，许多成为中国佛教宗派崇奉的基本经典。特别是罗什系统介绍的中观般若思想，经他的弟子发扬光大而与涅槃佛性论一起，成为中国佛教的两大理论主干之一。罗什的译经，文质兼备，达到了前所未有的新水平，因而他的译经被称为“新译”以区别于他以前的旧译。罗什作为中国佛教史上的“四大译师”（罗什、真谛、玄奘、不空）之一是名副其实的。

罗什除了译经方面的重要成就外，还在译经过程中培养了一大批有影响的佛教学者，其中著名的有僧叡、僧肇、道生、道融（以上四人被称为“四圣”）、昙影、慧严、慧观、僧晷（以上八人被称为“八俊”）、道恒、道标（以上十人被称为“十哲”）等。他们来自全国各地，又把罗什译介的思想传到全

国去，对中国佛教思想体系的形成起了巨大的作用。在中国佛教思想史上占有特别重要地位的是僧叡、僧肇和道生。由于道生的主要思想及其影响都与南北朝佛教有关，故留待下章再作介绍，这里略述一下僧叡与僧肇。

僧叡是罗什的上首弟子，魏郡长乐（今河南安阳附近）人，年十八投僧贤出家，二十二岁博通经论，二十四岁游历各邦，到处说法。曾师事道安，后为罗什弟子，成为罗什译经的最主要助手，担任笔受和参正者，并为一些重要的译经撰写了经序。僧叡的佛学思想主要继承了罗什的般若三论系的学说，同时对罗什所持的“毕竟空”义及重慧轻禅的倾向也有新的发挥和见解。他十分重视禅定对获得般若的重要作用，曾请罗什译出《禅法要解》三卷，并日夜修习。他还把般若空观与佛教“唯心”的观点紧密结合起来，并通过《法华经》与《涅槃经》，从般若性空之学转向了对“实体”（佛性）的兴趣。他在推崇般若的同时，也十分关注佛教的解脱主体问题。他把般若性空与涅槃妙有作为佛教理论不可缺少的组成部分来理解，这对中国佛教的发展由般若之空向涅槃之有的过渡产生了很大的影响，开了中国佛教融摄空（宗）、有（宗）的风气之先。僧叡的佛学思想主要体现在他为《大小品经》和《中论》、《大智度论》等经论所写的序文中。

僧肇（384—414），是罗什诸弟子中最有声望，且对以后中国佛教的发展影响最大的一个，京兆长安（今陕西西安）人。他自幼家贫，靠替人抄书为生，并由此而“历观经史，备尽坟籍”。他“志好玄微，每以《庄》、《老》为心要”，出家后又“学善《方等》，兼通三藏”（引文均见《高僧传·僧肇传》）。对内外之学的精通，为他融会中外思想，初创中国化的佛教思

想体系提供了有利的条件。

罗什至凉州姑臧（今甘肃武威），僧肇自远从之。后随罗什入长安，协助译经事业。僧肇跟随罗什多年，对罗什所传的中观般若思想领会极深，深得罗什赞赏，被誉为“解空第一”（吉藏《百论疏》）。他的主要著作有《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》、《涅槃无名论》（后人集为《肇论》一书）和《维摩经注》等。他借助于罗什译出的“四论”及般若大小品的新译本，准确地把握了非有非无的般若空义，并在批判总结玄学化的“六家七宗”的思想之基础上，融会吸收传统的思想与方法，通过解决当时玄学所讨论的问题，运用传统的概念命题与结构形式，围绕着般若之“空”创立了第一个比较完整的中国化的佛教哲学思想体系，这不仅把玄佛合流推向了顶峰，也标志着两晋玄佛合流的终结，结束了佛教对传统思想的依附，使佛教哲学理论走上了自成体系的相对独立发展的道路，从而把佛教的中国化推到了一个新的阶段。

第六章 佛教的隆盛与学派的兴起——南北朝佛教

南北朝时期是佛教进一步流传发展的时代。在帝王的直接支持下，寺院与僧尼激增，僧官制度得到了确立，寺院经济有了很大的发展，随着大量经论的进一步译出，对佛典的研究也日益深入，并逐渐形成了许多以弘传某一部经论为主的不同学派，这样，无论是在思想上，还是在经济上，都为隋唐佛教宗派的创立准备了条件。这个时期，僧尼参政的现象比以前有所发展，同时，有沙门参加或领导了农民起义。由于南北的分裂，佛教也形成了南北不同的学风。随着佛教势力的兴盛，佛道儒三教之争，特别是佛道之争在这个时期突出了出来，出现了“三武一宗”灭法中的两次灭佛事件。以石窟造像为主要代表的佛教艺术也在这个时期有了较大的发展。

第一节 佛教的进一步发展 with 南北学风

一、南朝佛教

南朝宋齐梁陈各代的皇帝，大都崇信并提倡佛教。宋文帝曾明确表示：“若使率土之滨，皆纯此化，则吾坐致太平，夫复何事？”（《弘明集》卷十一）他曾让僧人慧琳参与朝廷政事。慧琳后又为孝武帝所“雅重”，时称之为“黑衣宰相”。萧齐

帝室中则以武帝和竟陵王萧子良最为崇佛。萧子良招致名僧，讲经说法，并亲自撰文，他宣扬佛教的文字曾集为16帙，116卷。南朝佛教发展至梁武帝时而达到了顶峰。梁武帝原来崇信道教，即位后第三年即率僧俗二万人，正式宣布舍道归佛。他广建佛寺，盛造佛像，自己多次舍身同泰寺为奴，并受持菩萨戒。他还严格戒律，制断酒肉，重视译经，举行法会，甚至亲自登台讲经说法，并著书立说，发挥佛理，组织围剿神灭论。由于他礼佛诵经，坚持素食，过戒律生活，因而有“皇帝菩萨”之称。据载，南朝梁代有寺2846所，僧尼达82700余人。陈代诸帝也大都步梁武帝后尘而崇佛，他们或舍身佛寺，或讲经办法会，有的还大写《忏文》。在南朝，由于政权的力量对佛教的发展尚能加以控制，因此，虽然出现了沙汰僧尼、限制建寺造像和排佛的言论，但并未发生大规模的毁佛事件。寺院经济通过皇帝、贵族和地主的布施以及经营“无尽藏”（又叫长生库，类似当铺、钱庄）等手段而得到了很大的发展。

南朝时继续译出了大量佛典。据《大唐内典录》载，南朝共有译者68人，译出佛经387部，1963卷，而据《开元释教录》，则有译者40人，共译出佛经563部，1084卷。这个时期最重要的译者有宋代的求那跋陀罗与梁末陈初的真谛，他们译出的经典对大乘瑜伽行派的思想在中土流传，影响很大。求那跋陀罗（394—468），中天竺人，对大乘佛学有很深的造诣，世称“摩诃衍”，公元435年经狮子国来到广州，后至建康，共译出佛典52部，134卷。他译的《胜鬘经》和《楞伽经》，对中国佛教有很大的影响。真谛（499—569）是中国四大译经家之一，本西天竺人，公元546年从扶南（今柬埔寨）来我国，先后译出经论64部278卷，其中《摄大乘论》影响最大，是南朝

摄论学派的主要理论依据。

二、北朝佛教

北朝的统治者，多数也重视利用佛教，其中以北魏时佛教发展为最盛，但也出现了限制、打击佛教的事件。道武帝建立政权，就大力扶植佛教，曾下诏建寺造像，并设置僧官。太武帝开始也信奉佛教，后由于经济、政治和思想多方面的原因而采取了灭佛的行动，下令尽杀沙门，焚毁经像寺塔。但不久以后，文成帝即复兴佛教。随之，献文帝和孝文帝也都好佛。孝文帝还规定“僧祇户”要交纳“僧祇粟”给僧曹（管理僧尼的机构），以供赈饥及佛事之用，又令一些犯重罪的人和官奴为“佛图户”以充作寺院的杂役和从事耕作。寺院团体的佃户“僧祇户”和寺院的奴隶“佛图户”是北魏寺院经济的重要组成部分。此后，宣武帝和孝明帝也都大兴佛教。由于帝王的崇信与扶植，至北魏末，有寺三万余所，僧尼达二百万人。寺院经济也获得极大的发展，各个寺院都拥有大量的土地财富，通过收租、经商、放高利贷等，形成了相对独立的寺院经济，在当时的社会经济中已占重要地位。北魏分裂以后，佛教在东西二魏统治者的支持下继续得到发展。北周北齐时，皇室也多好佛者。虽有北周武帝的灭佛，但继位的宣帝很快又下令恢复了佛教。

北朝时也译出了大量的佛典。据《内典录》载，北朝共有译者27人，译出了佛经127部，395卷；据《开元录》，则有译者18人，共译佛经105部，355卷。这个时期最重要的译者有北魏的“译经元匠”菩提流支，他原是北印度人，于魏永平初（508）至洛阳，开始译经，共译出佛典30部，101卷，他的译经偏重于

无著、世亲一系的学说，他与人合译的《十地经论》，在北方开创了地论学派，他也被尊为地论师相州北派之祖。

三、南北佛教的不同特点与学风

魏晋以来，北方战乱不止。随着晋王室的南迁，一大批文人学士和义学沙门也相继南渡，学术重心逐渐南移。南北朝时期，由于南北社会政治条件的不同，更促使南北佛教形成了不同的特点与学风。南方佛教继承东晋以来玄学化佛教的传统，偏重玄远的清谈与义理的探讨，围绕着涅槃佛性义、真俗二谛义、神灭与神不灭等曾展开过激烈的论争，般若三论等学说也仍然十分流行。这反映了南方佛教既摆脱了魏晋佛教对于玄学的依附，走上了相对独立的发展道路，却又仍然深受着魏晋以来清谈之风的影响。北方佛教却呈现出了另一种情况。北方少数民族统治者虽也利用佛教，但他们大都崇尚武功，没有玄学清谈的传统。他们比较重视修福、修善等实际活动，例如建寺、度僧、凿石窟等，而对空谈玄理不怎么感兴趣。与南方佛教崇尚玄理相比，北方佛教更偏重修行实践，因而禅学、律学和净土信仰比较兴盛，尤其重视禅观，相继出现了许多著名的禅师，如北魏时佛陀跋陀罗的弟子玄高（402—444），北齐时传佛陀禅师禅法的僧稠（480—560）、北周时传勒那摩提的僧实（476—563）等，特别是菩提达摩东来，渡江北上至魏，广传“南天竺一乘宗”，逐渐形成了中国的禅宗。天台宗的先驱慧文、慧思也都曾是北方著名的禅师。

四、僧官制度与世俗的佛教信仰

佛教传入之初，僧尼一般都由朝廷的鸿胪寺兼管。随着佛

教的广泛传播与僧尼人数的增多，国家便从僧人中选拔任命僧官以协助政府管理佛教僧尼事务。

史书中一般以后秦时为中国设立僧官之始。后秦姚兴约于弘始三年（401）任命僧碧为“僧正”，僧迁为“悦众”，法钦、慧斌共掌“僧录”。僧正为全国最高的僧官，地位相当于侍中。悦众的地位次之，后也称“授事”、“都维那”等，其职责为协助僧正管理僧尼。僧录为掌管僧籍、处理日常事务的僧官。南朝一般都沿袭后秦的僧官职称。

北魏设置僧官的时间实际上可能较后秦为早。据《魏书·释老志》，北魏道武帝在皇始年间（396—397）召沙门法果到平城，“后以为道人统”。道人统或称沙门统，为最高的僧官。北魏统一北方后，从中央到地方，建立了比较完备的僧官制度，并为北朝所通用。

北魏在中央设的僧官机构是监福曹，这是道人统的办事衙门，后改为昭玄寺，道人统也随之改称昭玄统。“置大统一人，统一人，都维那三人。亦置功曹，主簿员，以管诸州郡县沙门曹”（《隋书·百官志中》）。北魏继法果以后任道人统的有师贤，师贤死后，其弟子昙曜继之，改称沙门统或沙门都统。此后，孝文帝时僧显担任沙门都统，宣武帝时惠深担任昭玄统。东魏时，慧光任国统（即昭玄统），其弟子法上在北魏和北齐二代任国统四十余年。北齐时曾设有十个国统，其中法上为大统，余九为通统。西魏时道臻为大统，北周时则有昙延为国统。北朝在地方上也设立了许多僧官，在州有州统，在郡有郡统、郡维那等，管理各级地方上的僧尼，处理日常佛教事务。

南朝的僧官体系较之北朝要松散一些，在中央也设有专门的僧官机构。最高的僧官称僧正，因在京都，也称都邑僧正，

有时还有比丘尼担任此职。例如宋时命比丘尼宝贤为都邑僧正，梁时以慧超为僧正，又敕法云为大僧正，陈文帝也敕宝琼为京邑大僧正。僧正有时也称僧主或天下僧主，如宋明帝命僧瑾为“天下僧主”，齐武帝敕玄畅、法献同为僧主，分管长江南北两岸的僧务。在僧正之下有都维那，称京邑都维那。南朝在各级地方上设立的僧官也称僧正或僧主，州郡的僧官均由皇帝任命。

佛教的基层组织是寺院，寺院一般都有一个主事僧，南北朝时称为寺主。北魏时，有的寺在寺主下还设有维那，以协助寺主管理寺院事务。南北朝时，寺院组织和制度尚不很完备，以后才慢慢地形成比较严格的“三纲”（上座、寺主、都维那）制度。

南北朝时，佛教信仰在民间也相当发达，出现了义邑、法社等民间组织，并举行设斋、礼忏等法事活动。“义邑”最初是民间为共同修造佛像而建立起来的信仰团体，后逐渐发展，从事凿窟造像、举行斋会、写经、诵经等各类活动。义邑的成员称邑子，或称邑人、邑徒等，其首脑称邑主或邑长。另有邑师，是作为指导者和传教者的出家僧尼。“法社”与义邑类同，也是一种民间的佛教组织，不过主要由达官贵人知识分子和一些僧尼组成。义邑和法社常通过举办斋会等方式进行传教。所谓斋会，是指集中僧侣进行活动并施食的法会。梁武帝时曾举办水陆大斋、盂兰盆斋等，对以后中国佛教的法事活动影响很大。另外，由于大量宣扬弥勒佛、阿弥陀佛和观世音菩萨的佛典译出，民间对这些佛与菩萨的信仰也十分普遍，这是南北朝佛教的重要特点之一。

第二节 讲经的盛行与学派的林立

南北朝时期，在佛教经论继续译出的同时，中国僧人开始倾心于对佛教义理的探究，特别是在南朝，经论的讲习之风大盛。“从前僧人以能清谈玄理见长，现在以能讲经知名”^①。僧人务期兼通众经，广访众师听讲，而本人也渐以讲经知名，并各自有所专精。由于讲习经论的不同，逐渐出现了以弘传某部经论为主的不同的学派，如毘昙学派、涅槃学派等，其学者也相应地被称为“毘昙师”，“涅槃师”等。这些学派虽也有称其为“宗”的，其实尚不能算是真正的宗派，但它们为隋唐佛教宗派的创立准备了理论条件。

一、毘昙学派和俱舍宗

这是专门研习并弘传小乘说一切有部论书“阿毘昙”的佛教学派。东晋以来译出了阿毘昙类佛典多种，主要的有前秦僧伽提婆译的《阿毘昙八犍度论》、《阿毘昙心论》和刘宋僧伽跋摩译的《杂阿毘昙心论》等。毘昙学派主要通过对佛教法相的分析来表述“四谛”等基本思想，主张人我是空，三世实有，因缘和合的事物皆有永恒不变的实体。毘昙学自东晋道安与慧远的提倡而开始在南北同时流传，至刘宋时形成学派。著名学者很多，南方以慧集为最，梁时在建康招提寺讲毘昙，每有听众上千人；北方有慧嵩，在邺洛彭沛之间讲学，世称“毘昙孔子”。南朝末，真谛初译《俱舍论》（称《阿毘达磨俱舍释论》）。

^①《汤用彤学术论文集》第356页。

由于此论在诸阿毘昙中体系特别完整，名相解说也最为简明，因而受到欢迎，毘昙学派的一些学者也逐渐转向对《俱舍论》的专门研究，成为俱舍师。唐初，玄奘再译《俱舍论》，掀起了对此论的研习高潮，旧译毘昙学便趋衰歇，许多毘昙师的著作都没有留传下来。日本僧人道昭等来华从玄奘学法，同时传回了法相与俱舍教义，以俱舍宗作为法相宗的附宗。

二、涅槃学派

这是以研习并弘传大乘《涅槃经》而得名的佛教学派。《涅槃经》的主要思想是“泥洹不灭，佛有真我，一切众生，皆有佛性”。但最初的译本中又有一阐提人无佛性的说法。南方涅槃学派的主要代表人物竺道生首先提出一阐提皆得成佛，并立顿悟成佛义以反对当时流行的渐悟成佛说，与持渐悟说的慧观形成了南方涅槃学派的两大系。慧观曾立二教五时的判教，把《涅槃经》视为如来说法的归结，此为中土判教之始。北方的道朗，作《涅槃义疏》等，提倡以非真非俗的中道为佛性，成为北方涅槃师的重要代表。此后，南北涅槃师曾围绕着《涅槃经》关于一阐提有无佛性、佛性的本质是什么以及成佛的觉悟是顿还是渐等一系列问题展开过长期的争论，并形成多家异说，据吉藏的《大乘玄论》，当时对佛性的解释有十二家之多。涅槃学至梁代而达极盛，入陈以后，由于三论、唯识学的渐兴而趋衰微，但至隋代仍有这方面的研究和争论。

三、摄论学派

这是以研习弘传真谛所译的《摄大乘论》而得名的佛教学派。无著所造的《摄大乘论》最早由北魏佛陀扇多译出，但未

得广传。真谛在重译此论的同时，还首译了世亲的《摄大乘论释》，介绍瑜伽行派的唯识学说。其主要理论是，在第八识“阿梨耶识”之外另立纯粹清净的第九识“阿摩罗识”（意译为“无垢识”，即真如），认为一切现象皆依妄识阿梨耶识而有，消除妄识，证入人人固有的自性清净的“阿摩罗识”，就是成佛。这就肯定了一切众生皆有佛性，都能成佛。真谛门下的慧恺、法泰等均大力弘传真谛的摄论之学。隋初，昙迁受诏从彭城到长安讲《摄论》，听众甚多，他的弟子一时都成了北方的摄论大师。唐玄奘重译《摄大乘论》，视“阿摩罗识”为转染成净的第八识而非另有第九识，并将《摄论》作为瑜伽行派的典据之一，从而使摄论学派趋于衰歇。

四、成实学派

这是研习并弘传《成实论》的佛教学派。《成实论》的作者诃梨跋摩，原为印度说一切有部的僧人，后受大众部的影响而著此论批判有部的理论。其主要思想是人法两空，人空如瓶中无水，法空如瓶体无实，人法皆无自性，被认为是由小乘向大乘空宗过渡的学说，亦有人称此论为“小乘空宗”的论典。罗什为助初学佛者而译出此论后，其门下刘宋僧导和北魏僧嵩对此深加研究并作注疏，此论遂成为南北朝时期最流行的佛典之一。僧导在寿春（今安徽寿县），僧嵩在彭城（今江苏徐州），形成了南北两大系统。齐梁时成实学趋于大盛，“梁代三大家”——开善寺智藏、光宅寺法云和庄严寺僧旻，皆为著名的成实学者。成实师讲《成论》，或兼弘“三论”，或调和《涅槃》，曾对各家学说发生过广泛的影响。到隋吉藏创三论宗，判《成实》为小乘后，成实学派逐渐衰微。

五、地论学派

这是研习并弘传《十地经论》的佛教学派，为北朝所特有，且对北朝佛教影响最大。世亲的《十地经论》原是对《华严经·十地品》所说菩萨修行的十个阶位（地）和教义作的解释，由于它特别发挥了“三界唯心”和“唯识”等理论，因而成为瑜伽行派早期的代表作之一。译出此论的北魏僧人菩提流支和勒那摩提对论中所论的“阿梨耶识”和佛性的解释各不相同，其徒遂分为地论学派的南北两道，佛教史上称其为相州南道和相州北道。南北两道曾围绕着当常、现常（即佛性的本有、始有）问题进行过长期的争论。以菩提流支的弟子道宠为代表的北道，唱阿梨耶识依持说，主张佛性始有，此说因与摄论学派相近而渐与之合流；以勒那摩提的弟子慧光为代表的南道，唱真如佛性依持说，主张佛性本有，此说与如来藏思想相近，后融入华严宗。

六、其他诸学派

南北朝时期，除了上述五个影响较大的佛教学派外，在南方还流行着三论、十诵律等学派，在北方则有四论、四分律、楞伽、净土等各种学派。《中论》、《百论》和《十二门论》虽由罗什译出，但三论学的兴起则始于梁代的僧朗，其学经僧诠、法朗，传至隋吉藏而形成宗派。《十诵律》为小乘说一切有部的根本戒律，东晋卑摩罗叉对原有译本加以整理补充，并在江陵的辛寺开讲，由此兴起了《十诵》之学。南方的律学几乎都限于《十诵律》，弘传此学的人很多，至齐梁时盛极一时，智称、僧祐等都著有《十诵义记》多卷。北方的四论之学

是将《大智度论》与“三论”并重的一个学派，著名学者有北齐的道长、东魏的昙鸾和北周的静蔼等人。昙鸾等后又归宗净土。《四分律》原为上座部系统法藏部所传的戒律，对中国佛教的影响最大，成为唐代律宗所依据的基本典籍。此律书后秦时译出后，直至北魏时的法聪、道覆等才专事弘传。后又有慧光作《四分律疏》，此学才大盛。当时北方又有一批专以四卷本《楞伽经》为印证的禅师，始倡者为中国禅宗奉为初祖的菩提达摩，传其禅者有慧可等，慧可弟子有那禅师、璨禅师等，那禅师及其弟子慧满等常赅四卷《楞伽》以为心要。另外，随着宣扬净土思想的佛经相继译出，当时北方也出现了一批专事弘传弥陀净土信仰的僧人，倡称名念佛法门的昙鸾开净土信仰的一代风气，对中国净土宗的形成影响最大，其著作《往生论注》等奠定了净土宗的理论基础。

第三节 竺道生及其佛性论与顿悟说

竺道生是晋宋时的著名佛学家，他对毘昙、般若与涅槃三学都有研究，尤精涅槃，时人呼为“涅槃圣”，他是南方涅槃佛性论的主要代表人物，他融会般若实相说与涅槃佛性论的思想学说，在中国佛教史上开一代新风。中国佛学的重心在晋宋时由般若之真空转向涅槃之妙有，竺道生在其中起了关键性的作用。

一、生平与著作

竺道生，生年已不可详考，卒于宋文帝元嘉十一年(434)。俗姓魏，巨鹿（今河北平乡）人，寓居彭城（今江苏徐州）。

家世仕族，父为广戚县令。“幼而颖悟，聪哲若神”（《高僧传·竺道生传》），后遇竺法汰，从之出家。十五岁即行开讲，“吐纳问辩，辞清珠玉，虽宿望学僧，当世名士，皆虑挫词穷，莫敢酬抗”（同上）。后入庐山，幽栖七年，与慧远等共从僧伽提婆研习说一切有部的毘昙学说。罗什至长安（401）后，道生又慕名来到罗什门下，主要学习中观般若学，并参加了大小品《般若经》的翻译，成为罗什的高足之一。公元407年前后，道生南返，经庐山时把僧肇的《般若无知论》带给了慧远与刘遗民等。约于公元409年，道生回到建康（今江苏南京），深为朝野敬重。宋文帝和名士王弘、范泰、颜延之等都曾从他问法。道生根据自己的体悟而立“顿悟成佛”等新说，在当时的佛教界引起了热烈的争论。道生又以法显所译的六卷本《泥洹经》的经义不够圆满，提出了一阐提人皆得成佛的主张，此说被当时佛教界认为是“邪说”，道生也因之被逐出建康。初至苏州虎丘，有“生公说法，顽石点头”的传说，后投庐山。不久，北凉县无讖译的大本《涅槃经》传至建康，果称阐提悉有佛性，与道生所说合若符契。于是，道生受到众僧的钦佩。道生曾一度回到建康，后又返庐山，大讲《涅槃经》，在一次讲经结束时死于讲座之上。

竺道生为学不拘言象旧说，以慧解为本。他钻研群经，斟酌杂论，常有独到的见解。他一生的著作很多，曾作有《善不受报义》（原名不详）、《顿悟成佛义》、《二谛义》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无净土论》、《应有缘论》、《涅槃三十六问》、《释八住初心欲取泥洹义》、《辩佛性义》等，但都佚失了。现仅存《妙法莲华经疏》二卷，还有《维摩经义疏》与《泥洹经义疏》的若干残篇，另有《答王

卫军书》短文一篇。

二、涅槃佛性论

涅槃佛性问题曾是南朝时佛教理论的中心问题。涅槃佛性论的兴起与大乘《涅槃经》在中土的传译有很大的关系。宣说大乘涅槃佛性学说的《涅槃经》对中土佛教影响较大的有三个本子，一是东晋义熙十三年（417）法显与佛陀跋陀罗在建康译出的《大般泥洹经》六卷，二是昙无讖于玄始十年（421）译讖的《大般涅槃经》四十卷，又称大本《涅槃经》，三是由南朝慧观、谢灵运等人依六卷本将传入江南的四十卷本删定为三十六卷，称南本《涅槃经》。竺道生在建康，首先接触到的是六卷本《泥洹经》。经中说，一切众生，皆有作为成佛依据的佛性，因此皆得成佛，但同时又强调，一阐提应当除外。竺道生“剖析经理，洞入幽微”，不受经文的限制，提出了一阐提也有佛性，亦得成佛的主张。他认为，既然一切众生皆有佛性，那么同属于众生的一阐提就不应该排斥在外。人人皆有佛性的学说经竺道生的倡导与弘扬而成为中国佛性论的主流。

竺道生涅槃佛性论的主要特点是以般若实相说作为其理论基础，他把万法、众生与佛都统一到了无相之实相，既然“实相”是万法、众生与佛的共同本体、本性，众生凭藉实相（佛性）方得为众生，那么，包括一阐提在内的一切众生皆有佛性，就是题中应有之义了。竺道生在实相无相的基础上提出佛性常住的理论，认为“无我本无生死中我，非不有佛性我也”（《维摩经注》），使其理论更具精巧圆滑的思辨外衣，他会通般若实相与涅槃佛性的思想特点对整个中国佛教的发展影响极大。

三、顿悟说

在涅槃佛性论的基础上，竺道生又提出了“顿悟成佛”说。在道生以前，就已有有人主张顿悟义了，例如支道林、道安与僧肇等，只是由于他们都立顿悟于“七地”，即认为七地以前仍需渐次修学，七地以后才得悟无生之理，因而被称为“小顿悟”。竺道生则独创“大顿悟”。他认为，既然还需要从七地修至十地，那么所谓的“小顿悟”实际上仍然是渐而非顿。他主张十地之内皆无悟，十地之后方得大悟。他提出，佛性（实相）是完整圆满的“理”，理不可分割，故不能分阶段地逐渐得到它，“以不二之悟，符不分之理”，只能是顿悟。自竺道生大倡顿悟义后，顿悟说在中土佛教中就一直占有重要的地位，隋唐时建立的中国化佛教各宗派，虽兼融顿渐，以圆为究竟，却都是视顿高于渐的。

第四节 儒佛道之争与二武灭佛

佛教作为一种外来文化，传入中国后，始终与传统文化处在既相互冲突、排斥，又相互融合、吸收的关系之中。在汉魏间，佛教主要依附并吸收传统的宗教观念与迷信思想，并不断地与儒家名教调和妥协，经与魏晋玄学合流后，佛教在社会上有了很大的发展。随着佛教势力的兴盛，佛教与统治阶级以及与儒、道的矛盾冲突比以前有了进一步的发展，儒佛道三教的关系问题也一再引起人们的争论。

一、三教合一与佛道之争

自汉末三国时牟子《理惑论》提出最早的佛道儒一致论以来，“三教合一”说一直在三教之争中占主要的地位。两晋南北朝时期，名士、佛徒与道士，分别从不同的角度提出了三教一致的思想。晋宋之际的宗炳在所著的《明佛论》中提出，“孔、老、如来，虽三训殊路，而习善共辙也”，从社会作用的相同提出了三教一致论。南齐时的道教信徒张融临终时遗命“左手执《孝经》、《老子》，右手执《小品》、《法华经》”（《南齐书·张融传》），表明其至死仍坚持三教并重的思想。梁武帝以皇帝的身份大倡佛教，同时又提出了“三教同源”说。有“山中宰相”之称的道士陶弘景也大力宣扬“百法分凑，无越三教之境”（《茅山长沙馆碑》），主张三教合流。“三教虽殊，劝善义一，涂迹诚异，理会则同”（北周道安《二教论》引）实成为当时一股普遍的思潮。

由于儒家学说是中国封建社会制度的思想支柱，因此，“佛儒一家”之说尤为佛教徒所反复强调以求取得统治者对它的支持。东晋名士孙绰著《喻道论》，认为“周孔即佛，佛即周孔”，东晋名僧慧远在《沙门不敬王者论》中亦反复论证“道法之与名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响，出处诚异，终期则同”，南朝刘宋时的慧琳则在《白黑论》中明确提出了“六度与五教并行，信顺与慈悲齐立”。

但是，佛道儒三教之间的争论也一直没有间断过。从总体上看，三教之间有这样一种格局：儒家在吸取佛教思想的同时常以佛教不合传统礼教等为由，激烈地排斥佛教，而佛教对儒家却始终以妥协调和为主；佛道之间虽然互相吸收利用，特别

是道教模仿佛教的地方甚多，但佛道之间的斗争却一直很激烈。

早在《理惑论》中就记载了儒家的反佛言论。魏晋南北朝时期，随着佛教的广泛传播，儒家更从社会经济、王道政治、伦理纲常等多方面来排斥佛教，提出“世有五横，沙门处其一焉”（道恒《释驳论》引）。在理论上则展开了对佛教神不灭论与报应论的批判。面对儒家的攻击，佛教或以“五常”比附“五戒”等来说明儒佛一致，或以容纳“孝”等名教内容来调和分歧，更以社会作用的相同来强调两者互为补充，可以并行不悖。在妥协调和的基础上，佛教徒也往往抬高佛教，贬低儒家，认为“周孔所言，略示近迹，至于释教，则备极幽微”（《高僧传·康僧会传》），儒家“止是世间之善”，佛教才能“革凡成圣”（梁武帝《敕舍道事佛》）。甚至借助王权来反击神不灭论。

在南北朝时的三教之争中，尤以佛道之间的争论更为激烈。佛教与道教，既有理论上的分歧，例如佛教讲“无我”、“无生”，道教讲“真我”、“无死”，佛教讲“因缘而生”，道教讲“自然之化”，等等，更有政治上的原因与宗教上的矛盾。佛道互相指责对方为异端邪说，甚至不惜利用政治力量来打击对方。

佛教对道教的批判，在《理惑论》中也已初露端倪，而道教也早就有了崇道抑佛的“老子入夷狄为浮屠”（《后汉书·襄楷传》）的说法。但在佛教初传之时，一般来说，佛道的矛盾并不十分尖锐，而老子化胡说之类对于佛教在中国的立足也还是有利的，因此，西晋道士王浮作《老子化胡经》，把佛说成是老子的弟子，佛教曾长期对此予以默认。到了南北朝时期，

情况发生了变化，佛教要自立门户，独立发展，便不能再容忍道教对它的贬低，对老子化胡说之类也就展开了激烈的反驳。而道教面对着势力日增的佛教也加紧了攻击。道教信徒顾欢作《夷夏论》，一方面说“道则佛也，佛则道也”，认为佛、道同源，另一方面又强调“佛道齐乎达化，而有夷夏之别”，认为佛教是夷戎之教，悖理犯顺，有违孝道，不知道教来得更为适合华夏民族。齐末有道士假托张融之名作《三破论》，更直接把佛教贬斥为“入国而破国，入家而破家，入身而破身”的祸害。佛教徒当然也不甘心示弱，纷纷著论加以反击，强调佛教能使祖先灵魂永超苦海，这是最大的孝（《弘明集》卷八），而“伊洛不夏”、“吴楚本夷”（《弘明集后序》）则说明了华夏之辨的毫无意义，并极力攻击道教的“诳以仙术，极于饵药”，认为“伤政萌乱”的道教才是真正的祸害（见《弘明集》卷八）。有的佛教徒甚至否认道教有资格与儒、佛并列，称“诡托老言”的道教是违背“老庄立言本理”的“鬼道”，其法是“鬼法”（北周道安《二教论》）。因此，即使是“道也与佛，逗极无二”（张融《门律》）这种调和佛道关系的论点，佛教徒有时也予以驳斥，表明了佛道之间的尖锐对立。

佛道之间的争论，北朝又要比南朝激烈得多，而且理论上的争论少，政治上的斗争多，这种斗争直接导致了北魏太武帝和北周武帝的两次灭佛事件。

二、北魏太武帝灭佛

建立北魏政权的鲜卑拓跋部在入主中原的过程中曾积极利用佛教这个非汉族的宗教来为维护和巩固自己的统治服务，佛教在北魏时达到极盛。但是，大量户口劳力和财物流向寺院直

接影响到了政府的租调收入和兵丁劳役方面的需要，而民族矛盾的激化，也使统治者想进一步争取汉族地主阶级的合作以缓和矛盾，巩固统治，这就是后来北魏太武帝逐渐尊崇儒家，听信道家而排斥佛教的政治和经济方面的深刻原因。佛教势力的增长也引起了道教徒的极度不满，他们希望借助朝廷势力来打击佛教，这样，司徒崔浩和道士寇谦之等人的进言，便成了太武帝灭佛的直接原因。

司徒崔浩“奉谦之道，尤不信佛，与帝言，数加非毁，常谓虚诞，为世费害。帝以其辩博，颇信之”（《魏书·释老志》）。为了使一部分沙门还俗“以从征役”，太武帝曾于太延四年（438）三月听取崔浩、寇谦之的进言，下令五十岁以下的沙门一律还俗。太平真君五年（444），又下令禁止官民私养沙门，违者“沙门身死，主人门诛”（《魏书·世祖纪》）。次年（445），盖吴在杏城（今陕西黄陵西南）起义，关中骚动。太武帝率兵西伐，至于长安，在一所寺院里发现“大有弓矢矛盾”，便大怒，认为沙门与盖吴通谋，遂下令杀尽全寺沙门。在查处寺院财产时，又“大得酿酒具及州郡牧守富人所寄藏物，盖以万计。又为屈室，与贵室女私行淫乱”（《魏书·释老志》）。太武帝对沙门的非法行为十分愤怒。时崔浩从行，便乘机进言，劝帝灭佛。太武帝采纳了崔浩的建议，“诏诛长安沙门，焚破佛像”（同上），并敕留守平城的太子下令四方，一依长安行事。

一向敬信佛教的太子再三上表劝阻，太武帝皆不准，并下诏书，以传承华夏正统自居，声明自己要恢复伏羲、神农之治，扫荡一切胡神。“自今以后敢有事胡神及造形像泥人、铜人者，门诛！……诸有佛图形像及胡经，尽皆击破焚烧，沙门无少长，

悉坑之！”（同上）

北魏太武帝灭佛，使佛教在传入中国后遭受到了第一次沉重打击，它也是南北朝时期三教之争中最激烈的一次斗争。这次灭佛，由于太子“缓宣诏书”，使许多沙门预先闻之而得以逃匿，一些金银宝像及诸经论也得到秘藏，但“土木宫塔，声教所及，莫不毕毁”（同上）。不久以后，继太武帝之后即位的文成帝便下诏复兴佛教，修复被毁坏的寺院，佛像经论，也逐渐重兴，佛教比以前有了更大的发展。

三、北周武帝灭佛

北魏分裂为东魏、西魏后，佛教有了进一步的发展。到北齐时，文宣帝高洋为了强调鲜卑人的优越地位，还曾于天保六年（555）灭道兴佛，强迫道士剃发当和尚。北周王朝虽也多“好佛”者，但周武帝却重儒术，信谶记，为了消灭北齐，统一北方，他“求兵于僧众之间，取地于塔庙之下”（昙积《谏周祖沙汰僧表》），采取了灭佛政策以“强国富民”。周武帝的灭佛，与佛道二教为争夺权势而进行的斗争也有直接的关系，道士张宾和原为佛教徒后改奉道教的卫元嵩对周武帝的灭佛起了重要的作用。据有关记载，周武帝的“信道轻佛”，与卫元嵩、张宾的“唇齿相扇，感动帝情”，联合一致，共同排佛有密切的关系（参见《广弘明集》卷八《辩惑篇》）。

周武帝的灭佛与北魏太武帝的暴力残杀有所不同，他虽毁坏寺塔，焚烧经像，但并不杀害佛教徒，只是命令他们还俗而已。在灭佛前，他还多次召集群臣和沙门、道士讨论三教优劣，辨释三教先后。他自己或以儒教为先，道教为次，佛教为后；或以道教为上，儒教次之，而仍以佛教为最后，并有意“不立”

佛教。天和四年（569）四月，周武帝专门“敕司隶大夫甄鸾详度佛道二教，定其深浅，辨其真伪”（《广弘明集》卷八）。次年二月，甄鸾上《笑道论》，对道教的荒谬与虚妄展开了全面的揭露和批驳。武帝认为此论“伤蠹道法”，当众将它烧毁。九月，道安感慨时俗对佛教的诋毁，又上《二教论》，极言佛教优于儒道，并特别攻击了道教的妄说与粗劣。武帝“以问朝宰，无有抗者”（同上），只得暂止废佛之议。建德三年（574）五月十六日，周武帝诏沙门与道士集于太极殿，辩论二教优劣，意在存道教，废佛法。释智炫辩败道士张宾，武帝亲自升座驳斥佛教，并于次日下诏禁断佛、道二教，“经像悉毁，罢沙门、道士，并令还俗”（《周书·武帝纪》）。六月，武帝又下诏设立通道观，选取佛道二教名人120人为通道观学士，令其学《老》、《庄》、《周易》，会通三教。建德六年（577），武帝灭齐后，召沙门宣布灭佛理由，并下令尽毁齐地佛教，将四万所寺庙充为第宅，命僧尼近三百万人“皆复军民，还归编户”（《历代三宝记》卷十一），一切经像皆焚毁之。武帝虽并废佛道二教，实际上以毁佛为主，只是因为佛教对道教的攻击激烈才一并废道，同时，他又强调以儒家为正统的会通三教，认为三教都有助于治国利民，这表明武帝的宗教政策完全是为维护自己的统治而服务的。

北周武帝的灭佛使佛教在中国遭受到了又一次沉重的打击。但佛教靠政治力量与行政手段显然是消灭不了的。武帝灭齐后第二年病逝，继位的宣帝便下令恢复了佛教，佛教很快又兴盛了起来。

第五节 佛教艺术

南北朝时期，随着佛教在中国的广为传播，佛教艺术也有了相当的发展。最值得一提的是石窟寺艺术。现存的举世闻名的三大石窟，有不少都是开凿于这个时期。

最有名的敦煌莫高窟，开凿在今甘肃敦煌县东南二十五公里鸣沙山东麓的断崖上，上下五层，南北长1600米，是一群由建筑、绘画、雕塑组成的艺术综合体，是世界上现存规模最大的佛教艺术宝库。相传始建于前秦苻坚建元二年（366），而现存492个洞窟中最早的洞窟，当始凿于北朝初期。这个时期的壁画主要描述释迦牟尼的本生故事，宣扬忍辱和自我牺牲，形成了与隋唐以经变题材为主体，宣扬西方极乐世界不同的特色。

以气势雄伟而著称的云冈石窟，开凿在山西大同市西郊十六公里的武周山（又名云冈）南麓，东西绵延一公里，现存主要石窟53个，造像五万一千多尊。它始凿于北魏文成帝和平元年（460），主要石窟完成于太和十八年（494）孝文帝迁都洛阳之前的三十多年中。在艺术上，云冈石窟在继承汉代石刻艺术的传统与吸收外来影响的基础上形成了它独特的雕刻风格。

位于河南洛阳市南郊十三公里伊河两岸、东西两山崖壁上的龙门石窟也开凿于北魏太和十八年（494）孝文帝迁都洛阳前后。现存窟龕二千一百多个，造像十万余尊，题记碑刻二千七百多块，佛塔四十多座。龙门石窟多数与帝王的祈求冥福有关，其风格特点是窟形较单纯，变化少，题材简明集中，突出

主题。北朝时期的石窟佛像以释迦牟尼佛和弥勒佛等为主。

在三大石窟之外，南北朝时期还在其他广大地区开凿了大量的石窟。例如在北方有北魏时开凿的著名的麦积山石窟（在今甘肃天水市东南），北齐时开凿的天龙山石窟（在今山西太原市西南）和刻有石经的响堂山石窟（今河北邯郸市西）等。响堂山的石经是房山石经的先驱。在南朝，则有位于今江苏南京市东北二十公里处的栖霞山千佛崖石窟，此为目前已知的唯一的南朝石窟，由梁代名僧僧祐主持设计。现存的大小窟龕294个，造像515尊，大多为明代补修后的遗存。

在北方大凿石窟的同时，南方也盛行着造像。宋齐梁陈各朝帝王及名僧、信众都造有大量的金铜佛像。据说陈文帝曾造有等身檀像十二尊，金铜像百万尊。在这个时期，外国的造像也输入不少。

南北朝时期，寺塔建筑也很兴盛。北魏自道武帝始就曾下诏建寺造像，到孝文帝迁都洛阳后，更是大力营造寺塔，“招提栉比，宝塔骈罗”（《洛阳伽蓝记》序）。仅洛阳一地就有寺千余，其中胡太后所立的永宁寺“中有九层浮屠一所，架木为之，举高九十丈，有刹复高十丈，合去地一千尺，去京师百里，已遥见之”，其建筑、雕塑及工艺美术皆为奇观，“殫土木之功，穷形造之巧”（《洛阳伽蓝记》）。其它如瑶光寺、景乐寺等，庄严宏伟，工制精巧，皆冠绝一时。北魏时所立的嵩岳寺塔（在今河南登封）则是我国现存最早的砖塔。南朝各代帝室所造寺塔亦甚多，其中尤以梁武帝为最多，所造同泰寺，“楼阁殿台，房廊绮饰，凌云九级，伾魏永宁”（《历代三宝记》卷十一）。据有关记载，梁武帝时，仅建康一处，就有佛寺五百余所。

这个时期的佛画也很盛。北朝以北齐的曹仲达为最，他原是西域人，所画瓔珞天衣，带有域外建陀式的风格，紧贴身体犹如被水打湿一般，后世画家称为“曹衣出水”，与吴道子的“吴带当风”并称。南朝历代著名佛画家也层出不穷，其中以梁代的张僧繇为最，他继承中印度壁画的风格自成样式，有“张家样”之称，与北方曹仲达的“曹家样”齐名，梁武帝所建佛院寺塔，大都令他作画，所作卢舍那佛像、行道天王像、维摩诘像等，都是著名的作品。

另外，佛教音乐在南北朝时期也有了一定的发展，当时南北各地的寺院经常演奏佛教音乐。中国的佛教音乐是由中国僧人将民间音乐、宫廷音乐与传入的佛教音乐融合在一起，创造发展而成的。史载，南朝齐竟陵王萧子良曾“招致名僧，讲论佛法，造经呗新声”（《南齐书》卷十四）。梁武帝也曾制作《善哉》等多篇歌词。北朝也流行佛教音乐，众多的佛寺“梵唱屠音，连檐接响”（《魏书·释老志》）。

第四编

隋唐五代宋辽金元宗教 ——佛道的兴盛与宗派的确立、伊斯兰教与基督教的传入、各教之间的冲突与融合

第一章 道教兴盛时期—— 隋唐至北宋

社会黑暗背景的衬托，佛教完备理论的启示，使得中国的本土宗教——道教在魏晋南北朝时期终于以独立的姿态登上了中国历史的舞台。经过若干道教信徒的改进与完善，特别是封建统治者的大力扶持，道教在进入中国封建社会的鼎盛时期后，在隋唐两朝，尤其是在唐李王朝三百年间，道教的社会地位明显提高。具体表现在：由于李氏王朝的推崇，道教开始与正统儒教及西传佛教分庭抗礼；道教信奉者空前膨胀，宫观规模宏大并遍布全国；道教理论体系日臻完善且汇编成藏，使士大夫阶层研究道经蔚然成风；道教内部宗派林立……。上述事实说明道教的发展达到了它的全盛时期，直至北宋仍继续保持着这种势头。

第一节 隋唐与道教

道教自南北朝时期寇谦之、陆修静二人的改造之后，其社会地位有了很大提高。然而，南北朝时期的道教之所以能够为朝廷所器重，主要是因为道教利用金丹仙药之术为那些醉生梦死的门阀权贵发放了进入天堂、仙境的通行证。到了隋唐时期，

道教联系最高统治者的手法则有了新的变化，即由黄白之术转向以符篆之词指点政治决策。不仅如此，隋唐社会经济、政治、文化的空前繁荣及稳定也为道教社会地位的提高奠定了客观的基础。很显然，道教作为华夏传统文化的一种特有表现形态，其兴盛与否势必是同封建社会的荣衰大致同步。

一、隋唐诸帝与道教

隋朝和唐朝是中国封建社会发展到极盛，并由其顶峰转向衰落的时期。二朝三百余年的盛衰转换对中国社会产生了深刻的影响，正是在这段时间中，道教的膨胀与繁荣令人注目。然而，由于中国封建社会中央集权专制的独特性，即它的统治是建立在融政治、哲学、伦理三位一体的基础之上，故而这种特殊的专制体制是绝不允许其他任何社会机制以独立的资格来参与社会生活的，宗教当然也不例外。所以，尽管道教是中国土生土长的宗教，并且道教对于维系大一统的中央专制具有着不可低估的能量，但是，道教从它诞生的第一天起，直至封建社会的黄金时代，都是以“第二等级”的身份而存在的。具体来说，它或是表现为一种与现实政治势不两立的民间反叛力量，或是表现为现实政治的御用工具。它始终未能获得宗教的独立性，即使是在有着宽容大度气质的隋唐盛世也是如此。

据史书记载，公元579年，道士张宾向杨坚进言，鼓动他废周称帝。“时高祖作辅，方行禅代之事，欲以符命曜于天下。道士张宾，揣知上意，自云玄相，调晓星历，因盛言有代谢之征，又称上仪表非人臣相。由是大被知遇”（《隋书·律历志》）。再如公元588年，也就是隋文帝统一全国的前一年，道士焦子顺以符命之说促使杨坚下决心统一中国。俟大功告成之后，隋文

帝便封焦子顺为天师，并经常与之共商国家大事。然而，到了隋炀帝统治时期，其活动便遇上了坎坷。这是因为，尽管隋炀帝杨广非常迷信道教的方术，特别是由道士别出心裁总结出来的房中之术，使得这位中国历史上出名的荒淫皇帝大畅其欲，但隋炀帝对道教始终是怀有戒心的。大业元年（605年），杨广一登上帝位便下令禁止图讖，烧毁了道教的符命讖纬之书，这样做的目的主要是防范道教利用人们对暴政的不满情绪介入政治活动。因此，道教的传播与活动在隋炀帝执政期间受到了很大程度的抑制。上述史实表明，道教在隋朝时期的地位是前期顺利，后期受抑。

隋末社会大乱，曾在政治参与上取得过成功，并希望通过这种参与来巩固自身地位的道教徒自然也就东山再起。《旧唐书·王远知传》记载：“高祖之龙潜也，远知尝密传符命。”利用符命之说的宣传，使得李氏集团迅速夺取了政权，建立了唐朝。紧接着，在唐太宗李世民与太子李建成争夺皇位继承权的斗争中，以法琳为首的佛教徒拥护李建成，而以王远知为首的道教徒则站在李世民一边，并积极为李世民出谋划策，结果李世民取得玄武门兵变的胜利。道教参政的成功，为其在唐朝地位的提高奠定了基础。

太、高二宗对道教是推崇倍至的。其中唐太宗于贞观元年（627年）下诏称：“朕之本系，起自柱下（李耳）……道士女冠可在僧尼之前。”（《唐大诏全集》第一百一十三卷）其自称是道教教主李耳的后裔，以此来抬高自己的门第。唐高宗则封老子李耳为“太上玄元皇帝”，并把《道德经》定为科举考试的科目。武则天时期，由于这位女皇帝曾得益于佛教徒的鼎力相助，故她下诏降低道教地位，置佛教于道教之上。其后

的中宗、韦皇后、玄宗也都交相对道教采取或褒或贬的政策。安史之乱后的历代李姓帝王则完全沉溺于道教的黄白之术，其中有案可稽，服食丹药而死的皇帝就有唐宪宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗。而隋唐帝王崇道最具代表性的是唐玄宗李隆基所掀起的崇道高潮。

先天元年（公元712年），李隆基一登上帝位，便命太清观主史崇玄、昭文馆和崇文馆学士崔湜、卢藏用、沈佺期、员半千、薛稷等人撰修《一切道经音义》及《妙门由起》等150卷道教经典，并亲自为《一切道经音义》作序。这说明唐玄宗非常注重从理论上强化道教的影响。

开元九年（公元721年），唐玄宗派人将著名道士司马承祯从天台山请入京城“亲受法箓，前后赏赐甚厚”。由于司马承祯无意于仕宦之途，坚持进山林修道养性，唐玄宗又下令在临近京城的王屋山为其修建宫观，以便召见。

开元十年（公元722年），为了强化道教的社会影响，唐玄宗下令两京及诸州各置玄元皇帝庙一所，并要求各地官员每年依道法斋醮。在皇帝的亲自主持下，这一时期各地的道观建筑都极为华丽。

开元二十一年（公元733年），唐玄宗再次下诏，把道教教主老子的《道德经》定为诸经之首。二年后，他又亲自为《道德经》作注，颁布天下，命士庶习之。在此期间，唐玄宗还派出许多差人去全国各地搜求道经，汇编成藏，目曰《三洞琼纲》，共计3744卷（又说5700卷）。为了证明这一文化工程的合理性，唐玄宗说：“（道教经典）义高象繁，理贯希夷。非百代之能俦，岂六经之所拟。”（《唐大诏全集》第七十八卷）

即使如此抬举道教，唐玄宗还嫌不足。自天宝元年（公元

742年)起,在他的亲自参与下,于全国范围内掀起了声势更为浩大的崇道热潮。其最有意义的作法是对“玄元皇帝”一再追加尊号:公元743年称老子为“大圣主玄元皇帝”(《旧唐书·礼仪志》);公元754年“上亲朝献太清宫,上‘玄元皇帝’尊号曰‘大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝’”(《旧唐书·玄宗本纪》)。更有甚者,就连莫须有的教主父母也被封了尊号。天宝二年“三月壬子,亲祀玄元庙以册尊号。制追尊圣祖玄元皇帝父周上御史大夫敬曰‘先天太上皇’,母益寿氏号‘先天太后’,仍于谯郡本乡置庙”(同上)。

唐朝统治者之所以如此狂热的崇道,究其根本,不外乎是想借助神权来巩固王权,通过对本土教主的神化来维系唐王朝的太平盛世。很显然,这样做的结果,客观上也为道教的发展提供了必要的环境。需要指出的是,隋唐统治者在崇道的同时,也加强了对道教的管理。

二、隋唐的道教管理体制

隋唐两朝的统治者在与道教所发生的政治交往中,一方面获益于道教徒对社会态势的敏锐判断;另一方面也意识到,如果不能很好地驾驭住道教,其活动与影响将构成对政权的威胁。因此,自南北朝(主要是北周)时期出现的道官制雏型的基础上,隋唐两朝进一步完善了对道教的管理制度,并设置了较为严整的道教管理机构。

据《文献通考》第56卷记载:开皇十二年(公元592年),隋文帝将一度废除了的鸿胪寺重新建立起来。鸿胪寺下设有典客、司仪、崇元三署,其中崇元署是掌管佛、道二教的专门机构。崇元署设置了署令、署丞、道事等官职。炀帝即位后,对

道教体制制作了许多改革，如改道观为玄坛，郡一级设道监、县一级设道丞等。隋朝正式将对道教的管理作为国家机构的职责之一，这对后代道教管理机构的设置与完备具有相当大的影响。

初唐时期，宗教管理制度基本沿袭隋制，道士、女冠仍属于鸿胪寺及下属机构管辖。据《旧唐书》、《新唐书》、《文献通考》等史籍记载，自武则天称帝开始，道教管理机构进行了不少改易。如武后延载元年（公元694年）将佛教划归礼部祠部管理，而道士、女冠单属鸿胪寺领导。玄宗开元二十四年（公元736年），令道士、女冠隶属宗正寺崇玄署领辖。崇玄署设令一人，丞一人，以及府、史、典事、掌固等专职道官若干名。其中令掌管京城道观的名称、数量的批准；负责对道教帐目、书籍的监督、管理；令还直接过问道教的斋醮之事；丞为令的副手。天宝二年（公元743年），唐朝又将道士的册封事宜交予吏部，由于吏部在唐朝是管理朝廷及州府官吏的中央重要权力机构，故而道士归其吏部，可见其对道教的重视及控制之严。天宝六年（公元747年），置祠部使，并任用其他官吏为之，758年这一制度又为肃宗所废。德宗贞元四年（公元788年），设左右街大功德使。宪宗元和二年（公元807年），以道士、女冠隶左右街功德使，并于左右街功德使下分设道录司和僧录司，以道教徒出任道录之官，执掌全国宫观、道士、女冠簿籍以及道官补授等事宜。在这之后，道教的管理体制虽有一些小变动，但其基本构架则没有再发生改易。

从上述隋唐对道教实施制度约束及政治化管理的沿革概貌可以看出，统治者在利用道教的同时并没忘记对其实施严密的控制。

第二节 全盛时期的教派

继南北朝道教衍化为天师、上清、灵宝、金丹等几大主要教派之趋向，上述教派在隋唐时期或继续分化，或处于暂时地沉寂，或归溶于其他的教派。当然，在这一时期，也有一些教派以新的信仰内容及形式独立出来。

一、上清派

上清派经过魏晋道士的酝酿，在南北朝时期又有陆修静、陶弘景两位大师的整治，到了公元六世纪，形成了以茅山为本山，奉元始天尊为至上神，《上清经》为最高经典，汇金丹、符箓、导养诸术为一体的宗教教派。在介绍上清派在隋唐及北宋的活动之前，先将上清派的茅山世系及它的分支——司马承祯一系的传世情况列表于下：

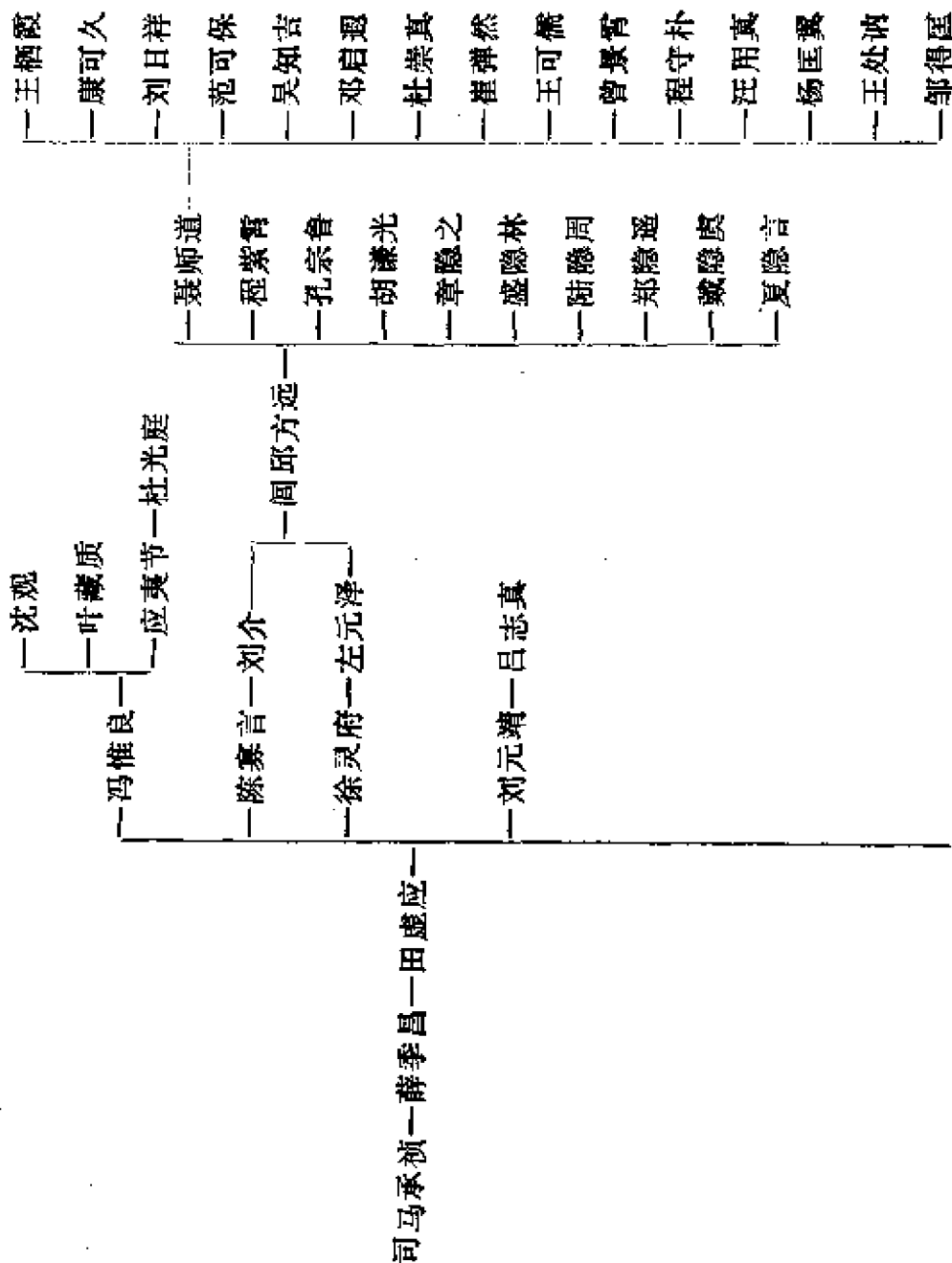
表一：（茅山谱系，上接魏晋南北朝第10代教主王远知）
体玄先生潘师正（11）——贞一先生司马承祯（12）
——玄静先生李含光（13）——大洞贞元先生韦景昭（14）
——洞真先生黄洞元（15）——明玄先生孙智清（16）——
希微先生吴法通（17）——洞微元静先生刘得常（18）
（以上为唐代道士）——贞素先生王栖霞（19）——紫阳
冲虚先生成延昭（20）——洞虚先生蒋元吉（21）——冲
素先生万保冲（22）——观妙先生朱自英（23）——通真
明元先生毛奉柔（24）（以上为五代道士）——葆真观妙
冲和先生刘混康（25）——冲隐先生笪净之（26）——养

素观妙先生徐希和（27）——元观先生蒋景微（28）——崇德先生李景合（29）——靖真先生李景映（30）——保宁冲妙先生徐守经（31）——明教先生秦汝达（32）——真应先生邢汝嘉（33）——冲玄明一先生薛汝积（34）——通灵至道先生任元阜（35）——明微先生鲍志真（36）——灵宝先生汤志道（37）——冲妙先生蒋宗瑛（38）——架元先生景元範（39）——元静先生刘宗昶（40）——一空真妙先生王志心（41）——观妙先生翟志颖（42）（以上为宋代道士）——凝和宣静真应法师许道杞（43）——养素通真明教真人王道孟（44）——洞观行妙玄应真人刘大彬（以上为元代道士）

以上是《茅山志》中所记载的上清派从隋唐至宋元的谱系，元以后上清归入正一，故传人无载。需要说明的是，上清派在唐初曾发生过一次大的分化，这就是著名道教理论家司马承祯离开茅山云游四方，先后在天台山、嵩山、衡山、王屋山等地传道。他的传人后来分别在上述名山及庐山、青城山等地建观传道，司马承祯一系在历史上曾被称为南岳天台派，故在上清派本山——茅山的谱系上并没有列入司马承祯的后世传人。然而，由于这一系始终以上清教义进行传教，并对上清派教义、教理的完善作出过重要贡献，故在此将该系在唐至五代的传世列表如下：（见下页表二）

上清派的王远知与隋唐两朝的开国皇帝均有着密切的交往，这为上清派在封建盛世的发展奠定了一个良好的开端。有关这一点，可从王远知死后，唐高宗追赠他为太中大夫，谥曰升真先生，武则天临朝后，又追封他为紫金光禄大夫，改谥曰

表二:



注: 本表截至五代为止。

升玄先生等事情上窥见一斑。

王远知的传人共有三位，他们是潘师正、王轨、吴筠。从上清派世系表中可以得知，接替王远知成为上清派第十一代教主的是潘师正。据史书记载，潘师正是一位苦行的修道者，他在嵩山逍遥谷中以野菜充饥，泉水解渴，为此他得到唐高宗的赏识。与潘师正同时的王轨其名声虽不及潘道士显赫，但他始终在上清派的本山主持传道，并且培养出包方广、包法整、包世荣三位高徒。

对上清派具有理论贡献的乃是道士吴筠。史书称吴筠为“传正一（应为上清经）法，苦心钻研，乃尽通其术”（《旧唐书·吴筠传》）。他曾被唐玄宗召为翰林，著有《玄纲论》一卷，分上中下三篇共三十三章，自称该书“冀循流派而可归其源，阐幽微而不泄其旨”。此外还著有《神仙可学论》、《心目论》、《形神可固论》等。吴筠著述的最明显特征是运用诗、赋的形式来表达他的道教思想，这一点对后世影响颇深。下面就他对道教思想及教理、教义的论述作一扼要介绍。

首先，他在阐述道教的修炼方术时往往将其上升为本体论的高度。他认为“大道之要，元妙之机，莫不归于虚无者矣。虚无者，莫不归于自然矣。自然者，则不知然而然矣。是以自然生虚无，虚无生大道，大道生氤氲，氤氲生天地，天地生万物”（《形神可固论》）。这显然是对道家自然观的承继。在此基础上，他认为自然受“虚皇”主宰，而“虚皇”可以降气生人，又有可以通过修炼还复为道，达到人与天地齐寿的目的。

其次，吴筠认为，人们要想长生成仙，就必须对身体内的精、炁、神进行修炼。修炼的关键在于“守静去躁”。他说：“天地长存，人多夭逝，何也？谓役炁也。炁者，神也；人者，神

之本也，神之室也，神之主也。主人安静，神则居之；躁动，神则去之；神去，则身死者矣。”（《形神可固论》）关于修炼的具体要求，吴筠认为有这样几条原则：“恬澹无为”、“不悲不乐”、“虑静神闲”、“泰然忘情”；关于修炼的次序，吴筠认为首先是“神凝、感彻、真应”，“然后吐纳以炼藏，导引以和体，怡神以宝章，润骨以琼醴”（《玄纲论》）。他所倡导的修炼之道在道教史上具有重要影响。

最后，吴筠公开声明神仙可学而致。他在肯定世上有神仙的基础上，推导出神仙可学的结论。并认为只要实施避免“七远”仙道，而力求“七近”仙道的修行，便可成为神仙。所谓“七远”乃指：“以泯灭为真实，生存为假幻”；“谓仙必有限，竟归沦堕之弊”；“强以存亡为一体，谬以前识为悟真”；“以轩冕为得意，功名为不朽，悦色耽声，丰衣厚味”；“强盛之时为情爱所役，斑白之后有希生之心”；“不知金液待诀于灵人，芝英必滋于道气”；“身栖道流，心溺尘境，动违科禁，静无修习”（《神仙可学论》）。所谓“七近”是指：“体至仁，含至静，超迹尘滓”；“齐毁誉，处林岭，修清真”；“于己薄，于人厚，仁慈恭和，弘施博爱”；“抱经济之器泛若无，洞古今之学旷若虚”；“静以安身，和以保神，神以致真”；“追悔既往，洗心自新”；“至忠至孝，至贞至廉”。以上所述，仍贯穿着守静去躁，修炼精炁神的思想，其中所夹杂着的忠孝仁义等主张，故而对宋明理学具有一定的启示。

与吴筠几乎同时的上清派第十二代教主为司马承祯。他早年曾在嵩山跟随潘师正学习符箓、辟谷、导引、服饵之术，并且对陶弘景所传《上清经》很有研究。司马承祯虽被奉为上清派的一代教主，却从未到过上清派的本山——茅山。他学成之

后便遍游名山大川进行传道，自号天台白云子，其传人构成了上清派除茅山以外的另一重要分支，该分支的足迹及影响几乎遍及整个中国。云游期间，司马承祯与当时的一些著名文人墨客交往甚密，历史上将他与陈子昂、卢藏用、宋元问、王适、毕构、李白、孟浩然、王维、贺知章等称为仙宗十友。虽然唐朝统治者多次召他入宫，但他对仕宦之途却始终十分淡漠。他把一生的主要精力大都倾注在道教理论的著述上，其主要著作有《坐忘论》一卷，《修真秘旨》十二篇，《修身养气诀》一卷，《服气精义论》一卷，《采服松叶等法》一卷，《洞玄灵宝五岳名山朝仪经》一卷，《天隐子》八篇，《上清天地官府图经》二卷，《上清含象剑鉴图》一卷等。其中《坐忘论》、《天隐子》最为著名，都是介绍修道方法及论证神仙万能的。

在《坐忘论》中，司马承祯认为，人若想长生成仙就必须“得道”。所谓“神与道合，谓之得道”。要得道，就必须修道。司马承祯在《坐忘论》中提出了由“七条修道阶次”所组成的“安心坐忘之法”。这七个阶次分别是“信教”、“断缘”、“收心”、“简事”、“真观”、“泰定”、“得道”。从司马承祯对坐忘之法的论述中可以看出，它不过是儒释道三者交融的产物。《天隐子》一书是论述长生成仙的可能和怎样长生成仙的。关于成仙可能性的问题，司马承祯的论述方法颇有特色。比如葛洪是用引证古代关于神仙的传说和推理的方法来证明神仙的存在与可能，但葛洪认为这种可能性不是人人都有的。司马承祯则认为，每个人都是天地之“灵气”的产物，只要“精明通悟，学无滞塞”，便有可能成为神仙。在该书中还提出了由五级循序渐进的修道层次所构成的成仙方法：第一步为“斋戒”，包括身心两个方面；第二步为“安处”，指“深居静室……内以安心，外以安目”；第

三步为“存想”，指“收心复性”；第四步为“坐忘”，指“遗形忘我”；第五步为“神解”，指“万法通神”。修炼到此，就能直接通神，故而“在人谓之仙矣，在天曰天仙，在地曰地仙。故神仙之道，五归一门”。由此可见，《天隐子》的“五渐”与《坐忘论》的七阶，其基本思想几乎是完全一致的。

经过吴筠、司马承祯等人的理论建设，使得上清派的教理、教义更具有吸引力。其声势在这一时期也达到了该派的顶峰。安史之乱后，上清派同其他教派一样，无论是从势力或影响上看都已不能同隋唐盛世时相比。然而，唐王朝灭亡之后，在五代十国动乱的年代里，由于那些短命王朝为了使自身的统治尽可能地获得延续，对道教的推崇又重新炽热起来。因此，上清派再次获得活跃的契机。这一时期上清派颇有影响的人物有茅山的聂师道、王栖霞，以及青城山、天台山的杜光庭、间丘方远等。

可以这么说，在五代十国时期对道教的发展，其中当然也是对上清派做出贡献最大的当推杜光庭。杜道士乃是司马承祯一系的传人，他早年参加过唐代的科举考试，失败后愤然出家上天台山当了道士，成为著名道教思想家应夷节的弟子。在应夷节那里，杜光庭学到了上清派和天师道两家的思想精髓。与此同时，他发现由天师道创始人张陵和上清派改革者陆修静所制定的道教礼仪已濒临失传的危险，于是，他便积极搜集道教经书，对其进行鉴别分类、并逐条整理而成《道门科范大全集》一书，共八十七卷。该书可视为是对道教科范、斋醮仪规的承继和发展。（其要义下面将有详述）此外还著有《道德真经广圣义》、《广成集》、《神仙感遇传》、《洞天福地岳渎名山记》、《墉城集仙录》等数十种著述。可以这样认为，他是中

世纪道教理论的总结者和弘扬者，在道教发展的历史上具有较大的影响。

北宋初期，上清派并没有得到朝廷的重视，因为在这一时期，统治者主要将精力集中在加强中央集权的政治改革上。随着集权政治的巩固，道教再一次活跃起来，不过，这期间的活跃，主要是以神宗大量发售度牒为契机，道教信徒虽然日见增多，但其素质却日益下降。宋徽宗是一位有名的崇信道教的国君，据《宋史纪事本末》第五十一卷载：“（政和六年）夏四月，会道士于上清宝箓宫。初，帝以未得嗣子为念，道士刘混康以法箓、符水出入禁中，建言京城西北隅地协堪輿形势，加以少高，当有多男之祥，始命为数仞岗阜。已而后宫生子渐多，帝益信道教。”刘混康为上清派第二十五代教主，由于这次活动，得到了皇帝的资助，在茅山修建了天宁万寿观，他本人也得到了“葆真观妙”先生的称号。

北宋王朝灭亡以后，上清派也随之日渐没落，虽然其教主传世一直延续到元代，但其声势和影响都再也无法同南宋以后兴起的全真、太一、大道、正一诸教派相比。但是，上清派以其长达一千多年、四十多代宗师的传教活动，对中国道教的发展，尤其是对道教理论的完善都起到了举足轻重的影响。

二、楼观派

楼观派在魏晋南北朝时期的发展与其他教派一样，有着一一条比较清晰的教主传世的脉络。自隋朝以后，道教各派之间的交往变得十分频繁，楼观派的活动范围不断扩大，虽然楼观仍是该派的中心，但其教派却没有象上清派那样再去规定教主的世系。因此，无论是从正史、野史，或是从道教徒自己撰写的

传记中都不曾发现楼观派在唐以后的谱系记载。有史可查的世系只是从魏晋道士梁谡事郑法师于楼观为起源，记述到唐初著名道士尹文操便嘎然而止。现将有史可据的楼观世系列表于下：

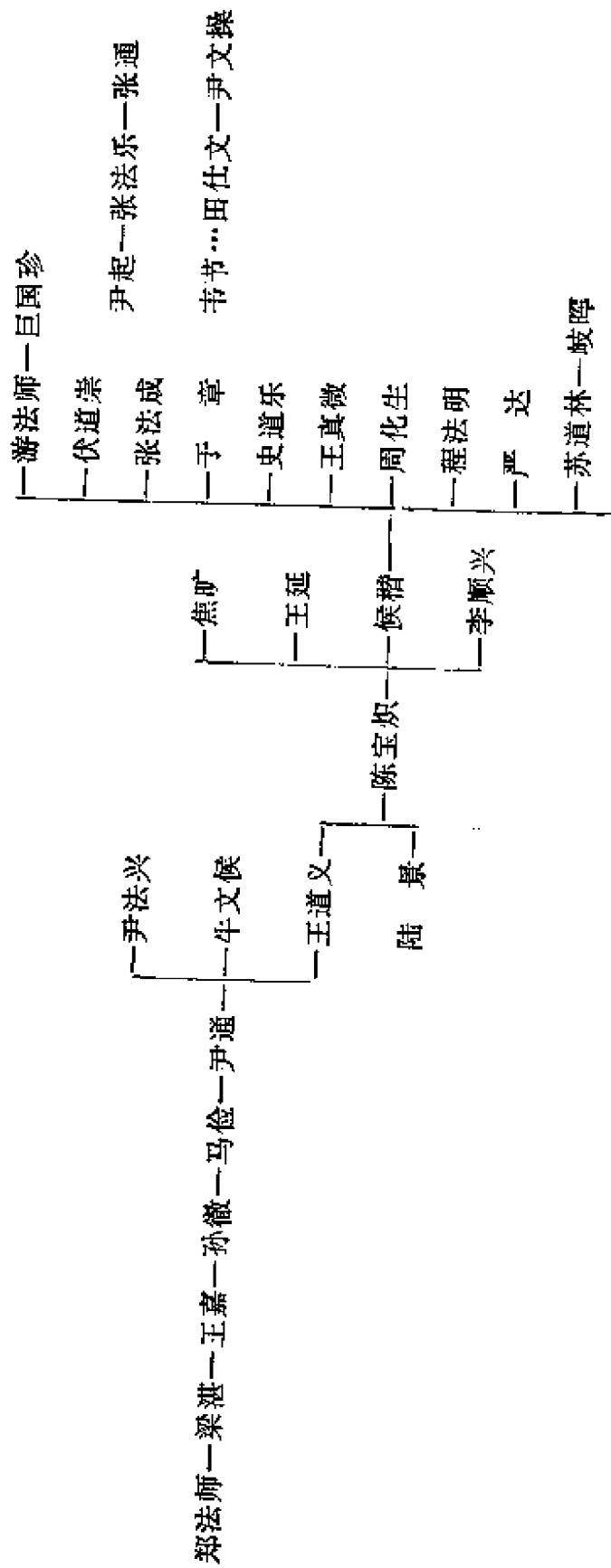
在史料中，有关楼观派在隋唐五代北宋这一时期活动情况的描述却是相当丰富的。通过对史料的整理，我们便可得到关于楼观派在这一时期的活动的大致情况。

从时间座标上讲，有籍可寻的第一位活跃于隋朝初年的楼观道士名叫严达。从师徒关系上看，似乎严达曾拜过三位老师，他们分别是王延、李顺兴和侯楷；而与严达同时在楼观修道的则有苏道标、程法明、周化生、王真微、史道乐、于长文、张法成、伏道崇、游法师等10人。他们师徒众人在后周时期就深得朝廷器重，由于他们始终聚结在楼观一带潜心修道，甚至出入同行，故为当时的人们称之为田谷十老。隋开皇初年（公元581年），严达集资重修了楼观的宫宇，并且接纳了120名新道士入观修道，这一举动得到了朝廷上下及民众的赞赏。

隋大业七年（公元598年），隋炀帝亲自率兵征伐辽国，当时有位名叫岐晖的楼观派主持听说此事后，便对自己的弟子们说：根据隋王朝这样的所做所为，这个王朝很快就会垮台，依我的看法，隋朝垮台的时间不会很远，最多几年的时间。他的弟子便问：那么，将会由什么样的人来取代隋朝呢？岐晖回答说：新朝天子将是老子李耳的后代，也许正是这一缘故，道教将有一个大发展。形势的变化正如岐晖所预料的那样，没有几年的时间，隋朝便在农民起义的浪潮中覆灭了。

公元604年，唐高祖皇帝李渊在晋阳举兵起义。李渊有个女儿，即嫁给柴绍的平阳公主也起兵响应。岐晖得知这一信息

表三:



注: 楼观派内部并没有明确的教主传系原则

后，认定新王朝的统治者便是李氏，于是，他将楼观道观中的全部粮草拿出来送给平阳公主的军队。后来，李渊的军队攻下了楼观附近的蒲津关，岐晖大喜：“此真君来也，必平定四族。”为了表达自己的心意，他从此改名平定，并派出80多名道士去蒲津关迎接李渊。李渊对楼观派道士的如此之举非常高兴，他发布诏令：授平定道士以紫金光禄大夫称号，其余道士授银青光禄大夫称号。正由于楼观教徒在政治上的敏锐洞察力，故而使他们在隋唐交替的王朝易主过程中得到了发展壮大契机。公元619年，李渊下诏为楼观大修宫宇。这一年，楼观派新增了老君殿、天尊堂、尹真人庙等一批极为宏丽的建筑。除此之外，李渊还赐良田十顷为楼观庄园，并为楼观专门配置了负责营修道观的官员，正式任命岐晖为楼观派的教主。唐高宗即位后，又任命尹文操为楼观教主。尹文操之后，楼观派逐渐衰微。宋朝年间，由于女真族人的南侵，其宫观于公元1232—1234年间被焚毁殆尽。只是在元朝建立后，在全真派（尹志平）道士的帮助下，楼观的宫宇才得以修复，自此以后，楼观派便归入全真。

正如在介绍南北朝时期楼观派时就已指出的那样，楼观派在其教义、教理的建构上是无法与上清、灵宝派相比拟的。在隋唐之际，楼观派尊奉的经典以上清经为主，这恐怕是与上清派遍及全国的影响有关。从史籍中可以发现的唯一线索，便是唐高宗时被任命为楼观教主的尹文操曾在理论上有所著述：其一为《楼观先生本行内传》第三卷（前二卷分别为晋代尹轨和后周韦节所撰）；其二为《祛惑论》四卷；其三为《消魔论》三十卷。除《楼观先生本行内传》尚存有少量佚文外，其余二书均已失传。另外，尹文操还奉唐高宗李治之命撰写了一部题

为《玄元皇帝圣纪》的书，共十卷一百十篇。该书的主要内容就是为太上老君歌功颂德，其实质是为李氏王朝的统治编造天意所授的理论依据。史书记载，《玄元皇帝圣纪》成书后，有位名叫员半千的道教信徒专门为该书写了一篇极有文采的赞词，与书一起敬献给高宗皇帝。（见《正统道藏》第三十二册）高宗对这部书极为欣赏，每天都要看上一遍，并将此书一直放在自己的玉案之上。

或许正是由于理论的贫乏，使得楼观派在封建王朝的盛世并没有什么大的作为。这也从一个侧面反映出，宗教作为一种文化现象必须首先在文化发展上有所造诣，方有可能得以存在和延续。倘若违背了这一规律，即使有政治上的支持，也不会维持太久。

三、隋唐时期其他教派的行踪

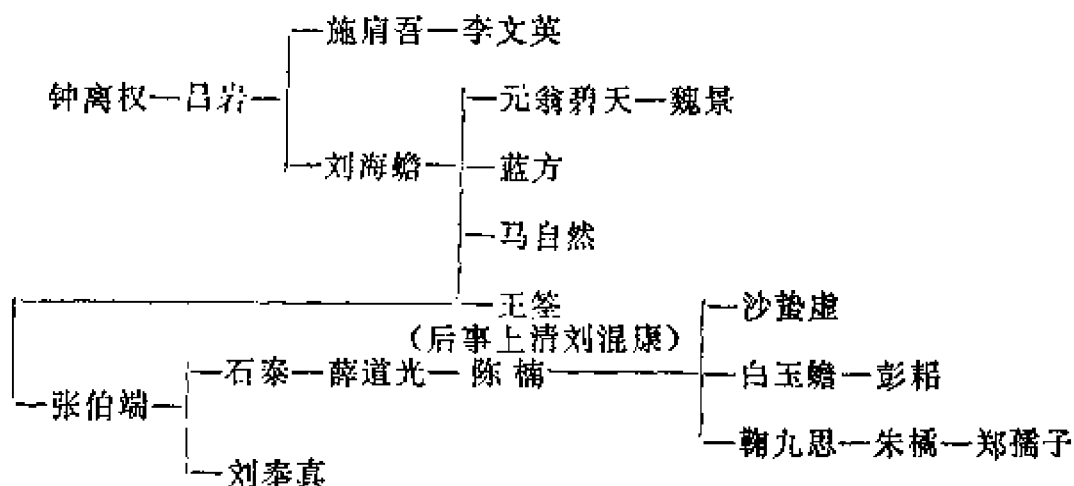
当代道教史大师刘鑑泉先生在《道教征略》一书中指出：“诸派至唐时，太平无传，灵宝不见。正一亦微，惟茅山终南独盛。其新立派者亦有数家。”另有卿希秦先生在《中国道教史》第一卷中也提出，有着源远流长之历史的天师派，在隋唐及北宋时期却默默无闻而不见经传，只是到了南宋时才有正一教对天师派的改造与发展；曾在陆修静等努力扶持下兴盛于南北朝的灵宝派，在进入隋唐后便开始分化瓦解，其大部分信徒归入楼观派门下。之所以出现这样的情况，主要有两点原因。其一，上清派势力的急剧膨胀及教义教理的进一步完善使得天师、灵宝诸派无法与之抗衡；其二，楼观派以其敏锐的政治洞察力获得了最高统治者的支持，故而使一贯依赖于封建政治支持的道教信徒纷纷向楼观靠拢。再加上道教诸派之间的信仰指向与教义

教理大体贯通，所以，天师的沉默及灵宝的分化并不意味着道教的衰微。

当然，在天师派与灵宝派消沉之际，北帝派和金丹派却显得比较活跃。

以金丹派而论，唐朝信奉金丹道的人很多。在钟离权、吕岩、施肩吾、刘海蟾等整肃金丹道之前，该派显得很纷杂。而在这之后，金丹派便有了一条比较清晰的传授脉络。其谱系如下表：

表四：



注：此表所记为唐宋两朝金丹派谱系。

唐宋时期的金丹派在魏晋南北朝金丹道的基础上，对葛洪、陶弘景等人的炼丹理论给予了重要的发展。其中最鲜明的特征便是在追求长生久视的信念指归下，将外丹与内丹溶为一体。如刘海蟾著《还金篇》，石泰著《還元篇》，薛道光著《复命篇》、《丹髓歌》，尤其是张伯端著《悟真篇》，以诗歌形式总结了北宋以前的内丹方术，成为道教史上承先启后的重要著作。《四库全书总目》评价该书“专明金丹之要，与魏

伯阳《参同契》道家并推为正宗”。

据张伯端在《悟真篇序》中称：“因念世之学仙者十有八九，而达真要者未闻一二，仆既遇真途，安敢隐默，罄所得成律诗九九八十一首，号曰《悟真篇》，内七言四韵一十六首，以表二八之数，绝句六十四首，按《周易》诸卦，五言一首，以象太乙，续添西江月一十二首以周岁律。其如鼎器尊卑，药物斤两，火候进退，主客先后，存亡有无，吉凶悔吝，悉备其中矣。……所期同志览之，则见末而悟本，舍妄而从真。”正因为张伯端在《悟真篇》一书中，从理论上将外丹学与内丹学溶为一体，故对后世金丹派的发展产生了重要影响，南宋金丹派将张伯端奉为祖师也许正是基于他对金丹派的理论贡献。自全真派兴盛后，又有人将张伯端一系称之为全真南宗。

金丹派在隋唐宋时期的活跃，还同这一时期封建统治者竭力追求服食金丹成仙有关，仅以唐代为例，见诸史书的服药皇帝就有唐太宗、唐高宗、唐宪宗、唐敬宗、唐武宗、唐宣宗等十数位，因服药而死的也不在少数。

北帝派是创建于唐朝初期的一个道派，其创始人为麻姑山道士邓紫阳。据史书记载，邓紫阳推崇“天蓬咒”和“北帝授剑法”。但从其传授经典的内容及所尊奉的教义教理来看，北帝派综合了上清、灵宝、天师的一些成分。如刘鑑泉先生考证：“北帝太玄道士，称上清北帝太玄弟子，授北帝篆，治六天鬼神，辟邪穰祸之事。”（《道教征略》）（按此是上清别派，故冠上清字，北帝经本上清部所传也。）据说该派在唐玄宗时期曾受到器重，并经常在传道活动中作出一些惊人之举。唐朝末年，北帝派归入天师派。

由于史料的缺乏，对唐宋时期上述道派的情况只有一些提

示性的介绍，随着研究的深入，它们的线索将更进一步的清晰起来。

第三节 隋唐与北宋时期道教的神仙信仰、科仪及洞天福地

继魏晋南北朝道教对神仙系统、科仪斋醮之基本体系的确定之后，隋唐盛世及宋朝时期的道教又将其有所发展。特别是以“三清”为主神的神仙信仰系统的完备，道士杜光庭整理编撰的《道门科范大全集》、及张君房在《云笈七签》中所明确了道教“洞天福地”，这些成就为道教弘扬于华夏，抗衡于儒释提供了极有力的支持。

一、神仙系统的最终完备

隋朝与初唐，道教所信奉的最高神仍为南北朝时期所确立的“元始天尊”。随着唐代皇室积极提倡道教，特别是唐太宗以老子李耳为“朕之本系”，及唐高宗、玄宗追奉老子为“太上玄元皇帝”，道教所信奉的神仙系统有了一些重要的变化，其中最具有特色的就是以“三清”为道教最高神的神系之确立。

所谓“三清”有两层含义：其一是指天神所居之胜景，也称之为“三境”，全称分别是玉清圣境（在清微天），上清真境（在高余天），太清仙境（在大赤天）。其二是三位天神，即元始天尊，又称玉清大（上）帝、妙元上帝等；太上大道君，又称灵宝天尊、道君天尊、上清大帝、妙有上帝等；太上老君，又称混元老君、道德天尊、至真大帝等。“三清”天神的系统是在三清境下设左、中、右三官，其中，太清仙境有上、

高、大、玄、天、真、神、灵、至九位仙人；上清真境有上、高、大、玄、天、真、神、灵、至九位真人；玉清圣境有上、高、大、玄、天、真、神、灵、至九位圣人。“三清”之称虽然始呼于六朝，但作为道教最高神则是在唐朝。

据《龙角山记》和《重修三清殿记》这两篇唐代文献记载，所修三殿，其一曰老子殿（玄元殿），次曰三清殿，次曰三皇殿。它既反映了唐代道教根据皇室心理在神仙信仰中尊崇老子，又表明“三清”最高神雏型的具备，并且还提供了唐代对“三皇”（天皇、地皇、人皇）的重视。另据唐末道士杜光庭在《道门科范大全集》载，当时道教徒在进行斋醮时所请之神有：虚无自然原始天尊，无极大道太上大道君，大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝太上老君，十方已得道大圣众至真诸君丈人，三十六天帝君，玉虚上帝，玉帝大帝……等等，这里所列之神虽与北周时的《无上秘要》所列神系差别不大，但杜光庭非常突出地在原始天尊与太上老君之间增加了“无极大道太上大道君”，从而构成了道教最高神“三清”。

到了宋代，道教庞杂的神仙系统终于趋向完备，并成为后世道教神系的依据与基础。在此期间，对道教神仙系统予以整理和排列的比较有代表性的是这样三个：一是北宋贾善翔在《太上出家传度仪》中所列神系“三清上圣十极高真，玉皇大天帝，紫微天皇大帝，紫微北极大帝，后土皇地祇，圣祖天尊大帝，元天大圣后，三十二天帝君，十神太乙神君，十一曜星官，天地水三官，南北二斗星官，四方二十八宿星官，四圣真君，三元真君，玄中大法师，经籍度三师，正一真人，五岳圣帝，诸副佐命大洞仙官，三十六洞天仙官，七十二福地，三十六靖庐，二十四化仙官等等。四渎源王，四海九江水帝，龙王

地府，丰都北帝，出家弟子本命星官，官观里域真官，天曹地府一切威灵”。二是南宋金允中在《上清灵宝大法》中将斋醮所奉神灵定为三百六十位，若斋醮从简则为一百六十分位。大致有“虚无自然原始天尊，太上道君洞玄灵宝天尊，太上老君洞神道德天尊，太上昊天玉皇上帝，中宫紫微北极大帝，勾陈星官天皇大帝，……雷公电母，风伯雨师，天仙、地仙、水仙、飞仙、神仙、真人神人兵马，五岳五帝靖庐治化洞天福地兵马，某郡城隍，某县城隍等等”。三是在《道门定制》卷三“九皇御号”（即“三清六御”）以下另列玉虚上帝众真，三宝帝君，九天上帝，三十二天帝，北斗、南斗、东斗、西斗、中斗星君，三界五天大魔王，二十八星宿君，十二宫尊神，三山真君，五岳真君，扶桑大帝，扶都大帝，土地真官众神，社稷众神等。

综上所述，我们可以看出，在魏晋南北朝道教神系初步形成的基础上，隋唐五代是形成并确立以“三清”为最高神的道教神仙信仰系统，而宋代则是道教神系的最后完备时期。自此以后，为后世道教提供了奉信神仙的基础。

二、科仪斋醮

由于道教在封建社会的盛世时期是为朝廷所器重的宗教。故而，为了报效皇室的恩典，这一时期的道教在继承南北朝科仪斋醮的原有内容及形式的基础上，将王朝的安稳、天下太平、祖先的忌日法会、各皇帝的生日都纳入斋醮祭祀的范围。

以唐代为例。据《大唐六典》记载，唐朝时的道教在每年的正月、七月、十月的农历十五日（即三元日）和皇帝诞辰的千秋节（亦称天长节），各道观都要举行“金箓斋”和“明真斋”。

除此之外，还要在包括唐高祖在内的各皇帝、皇后的忌日举行一定天数的祭祀活动。由于道教礼仪斋醮的名目极为繁多，在此仅就主要的七种斋醮予以列举：

（一）金箓大斋：其目的是为了调和阴阳，避免灾害，为帝王及皇室祈福禳祸；

（二）黄箓斋：其目的是超度皇室所有先祖的亡灵，让其在天堂仍尽情享乐；

（三）明真斋：其目的是超度道士本人的祖先；

（四）三元斋：正月十五祭祀天官，七月十五祭祀地官，十月十五祭祀水官，以此来忏悔自己的罪孽；

（五）八节斋：立春及以后的八节之日（立春、雨水、惊蛰、春分、清明、谷雨、立夏、小满），祭祀诸圣、尊神，以修身求仙；

（六）涂炭斋：其目的是为了拯救一切急难；

（七）自然斋：其目的是为了一切众生祈祷福佑。

在唐代，国立道观里还设有观主、上座、监斋各一名，由他们来主持道观的日常工作，并监督和指导道士的修行。道士中有法师、威仪师、律师之分，德高望重、精通教义者被称为炼师。每次举行斋醮时的费用，均由国家提供。

唐末五代时期，道士杜光庭为了拯救由张陵、陆修静所制定并流散于世的道教礼仪，便积极搜集，鉴别其真伪，然后分门别类、逐条整理成书，这就是现存的共八十七卷之巨的《道门科范大全集》。在该书中，对道教信徒每天早、中、晚举行祈祷的方式，各种仪式的顺序，劝请的诸神名姓，诵唱经典的题目等都给予了极详细的规定。更值得一提的是，此书还吸收了佛教忏悔的形式及规定，但又不是原封不动地搬抄，而是对

其实施改造并使之道教化。正是在这样的意义上，《道门科范大全集》被称为集道教仪式和礼仪之大成，内中的规定甚至至今仍为道徒所遵从。

与道教的神仙系统相类似，道教仪范发展至唐宋时也已趋向完备，后世教徒虽有修补，已与其大格局无异。

三、洞天福地

所谓洞天福地，乃是道教虚构的神仙处所。有关神仙住处的描述，并非为隋唐道教全盛时期所创。早在战国末年，燕齐之地的术士就虚构出东海中有三座神山（蓬莱、瀛洲、方壶），西方有昆仑、閼圃。它们分为东王公与西王母所住。汉代又有人借东方朔之名称神仙有十洲居所，即祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲。佛教传入后，道教徒援引佛经又称神仙有三十三天仙境。至于洞天福地乃为张君房在《玄笈七签》中确定，并为后世道教所认可。

洞天有大洞天与小洞天之分，其中大洞天有十，“太上曰：十大洞天者，处大地名山之间，是上天遣群仙统治之所”。第一为王屋山洞。号曰小有清虚之天，离王屋县60里，属西城王君治之；第二为委羽山洞。号曰大有空明之天，离黄严县30里，青童君治之；第三为西城山洞。号曰太玄惚真之天，在所不祥，属上宰王君治之；第四为西玄山洞。号曰三元极真洞天，莫知其所在；第五为青城山洞。名曰宝仙九室洞天，青城丈人治之；第六为赤城山洞。名曰上清玉平洞天，在唐兴县，属玄洲仙伯治之；第七为罗浮山洞。名曰朱明辉真洞天，在博罗县，属青精先生治之；第八为句曲山洞。名曰金坛华阳洞天，在句容县，属紫阳真人治之；第九为林屋山洞。号曰元神

幽虚洞天，在洞庭湖口，属北狄真人治之；第十为括苍山洞。号曰成德隐玄洞天，在乐安县，属北海公涓子治之。

小洞天有36处，“在诸名山之中，亦上仙所统治之处也”。第一为霍桐山洞。称霍林洞天，属仙人王伟玄；第二为东狄泰山洞。称蓬玄洞天，属山图公子；第三为南狄衡山洞。称朱陵洞天，属仙人石长生；第四为西狄华山洞。称惚仙洞天，属真人惠车子；第五为北狄常山洞。称惚玄洞天，属真人郑子真；第六为中狄嵩山洞。称司马洞天，属仙人郑云山；第七为峨嵋山洞。称虚陵洞天，属真人唐览；第八为庐山洞。称洞灵真天，属真人周正时；第九为四明山洞。称丹山赤水天，属真人刁道林；第十为会稽山洞。称极玄大元天，属仙人郭华；第十一为太白山洞。称玄德洞天，属仙人张季连；第十二为西山洞。称天柱宝极玄天，属真人唐公成；第十三为小汾山洞。称好生玄上天，属仙人花丘林；第十四为灊山洞。称天柱司玄天，属仙人稷丘子；第十五为鬼谷山洞，称贵玄司真天，属真人崔文子；第十六为武夷山洞。称真升华玄天，属真人刘少公；第十七为玉笥山洞。称太玄法乐天，属真人梁伯鸾；第十八为华盖山洞。称容成大玉天，属仙人羊公修；第十九为盖竹山洞。称长耀宝光天，属仙人商丘子；第廿为都峽山洞。称宝玄洞天，属仙人刘根；第廿一为白石山洞。称秀乐长真天，属白真人；第廿二为岫崑山洞。称王阙宝圭天，属仙人钱真人；第廿三为九疑山洞。称朝真太虚天，属仙人严真青；第廿四为洞阳山洞。称洞阳隐观天，属刘真人；第廿五为蕃阜山洞。称玄真太元天，属陈真人；第廿六为大酉山洞。称大酉华妙天，属尹真人；第廿七为金庭山洞。称金庭崇妙天，属赵仙伯；第廿八为麻姑山洞。称丹霞天，属王真人；第廿九为仙都

山洞。称仙都祈仙天，属赵真人；第卅为青田山洞。称青田大鹤天，属傅真人；第卅一为钟山洞。称朱日太生天，属龚真人；第卅二为良常山洞。称良常放命洞天，属李真人；第卅三为紫盖山洞。称紫玄洞照天，属公羽真人；第卅四为天目山洞。称天盖滌玄天，属姜真人；第卅五为桃源山洞。称白马玄光天，属谢真人；第卅六为金华山洞。称金华洞之天，属戴真人。

福地有72处，“在大地名山之间，上帝名真人治之，其间多得道之所”。它们分别是：

第一地肺山，位于句容县，陶隐居曾栖于此，真人谢允所治；

第二盖竹山，位于仙都县，真人施存所治；

第三仙礓山，位于梁城县，真人张重华所治；

第四东仙源，位于黄岩县，地仙刘奉林所治；

第五西仙源，位于黄岩县峤岭，地仙张兆期所治；

第六南田山，位于东海之东，刘真人所治；

第七玉溜山，位于东海之上，临近蓬莱岛，地仙许迈所治；

第八清屿山，位于东海之西，临近扶桑，真人刘子光所治；

第九郁木洞，位于玉笥山，萧子云曾隐于此，地仙赤鲁主之；

第十丹霞洞，位于麻姑山，蔡经真人得道之处，属蔡真人所治；

第十一君山，位于洞庭青草湖中，地仙候生所治；

第十二大若岩，位于永嘉县，地仙李方回所治；

第十三焦源，位于建阳县，尹真人隐居处；

第十四灵墟，位于唐兴县，白云先生隐居处；
第十五沃洲，位于剡县，真人方明所治；
第十六天姥岭，位于剡县，真人魏显仁所治；
第十七若耶溪，位于会稽县南，真人山世远所治；
第十八金庭山，位于巢县，别名紫微山，马真人所治；
第十九清远山，位于清远县，阴真人所治；
第廿安山，位于交州，安期先生归隐处；
第廿一马岭山，位于郴州，苏耽隐处，真人力牧主之；
第廿二鹅羊山，位于长沙县，娄驾先生隐居处；
第廿三洞真墟，位于长沙县，真人韩终所治；
第廿四青玉坛，位于南狱祝融峰，青鸟公所治；
第廿五光天坛，位于衡狱西源头，凤真人所治；
第廿六洞灵源，位于南狱招仙观，邓先生隐居处；
第廿七洞宫山，位于建州，黄山公所治；
第廿八陶山，位于安国县，陶先生隐居处；
第廿九三皇井，位于横阳县，真人鲍察所治；
第卅烂柯山，位于信安县，王质先生隐居处；
第卅一勒溪，位于建阳县，相传为孔子遗砚之处；
第卅二龙虎山，位于贵溪县，仙人张巨君所治；
第卅三灵山，位于上饶县，北墨真人所治；
第卅四泉源，位于罗浮山中，仙人华子期所治；
第卅五金精山，位于虔化县，仇季子所治；
第卅六阁皂山，位于新淦县，郭真人所治；
第卅七始丰山，位于丰城县，尹真人所治；
第卅八逍遥山，位于南昌县，徐真人所治；
第卅九东白源，位于新吴县，刘仙人所治；

- 第四十钵池山，位于楚州，王乔得道之处；
- 第四十一沧山，位于丹徒县，终真人所治；
- 第四十二毛公坛，位于长州县，庄仙人修道之处；
- 第四十三鸡笼山，位于历阳县，郭真人所治；
- 第四十四桐柏山，位于桐柏县，李仙君所治；
- 第四十五本都山，位于忠州，相传为阴真君上升之处；
- 第四十六绿萝山，位于武陵县桃源；
- 第四十七虎溪山，位于彭泽县，五柳先生隐居处；
- 第四十八彰龙山，位于澧陵县北，臧先生所治；
- 第四十九抱福山，位于连山县，范真人所治；
- 第五十大面山，位于成都县，栢成子所治；
- 第五十一元晨山，位于都昌县，孙真人、安期生所治；
- 第五十二马蹄山，位于鄱阳县，真人子州所治；
- 第五十三德山，位于武陵县，仙人张巨君所治；
- 第五十四高溪兰水山，位于兰田县，相传太上游于此；
- 第五十五兰水，位于兰田县，地仙张兆期所治；
- 第五十六玉峰，位于京兆县，仙人栢户所治；
- 第五十七天柱山，位于於潜县，地仙王伯之所治；
- 第五十八商谷山，位于商州，相传为四皓仙人隐居处；
- 第五十九张公洞，位于宜兴县，真人康桑所治；
- 第六十马梅山，位于天台山北，仙人李明所治；
- 第六十一长在山，位于长山县，毛真人所治；
- 第六十二中条山，位于虞乡县，赵仙人所治；
- 第六十三菱湖鱼澄洞，相传始皇先生曾隐居此处；
- 第六十四绵竹山，位于绵竹县，琼华夫人所治；
- 第六十五泸水，位于西梁州，仙人安公所治；

第六十六甘山，位于黔南，甯真人所治；
第六十七瓊山，位于汉州，赤须先生所治；
第六十八金城山，石真人所治；
第六十九云山，位于武刚山，仙人卢生所治；
第七十北邙山，位于洛阳县，魏真人所治；
第七十一庐山，位于连江县，谢真人所治；
第七十二东海山，位于海州东，王真人所治。

以上所详列的洞天福地，其地名仍沿用《云笈七签》中的名称，它们的遗迹今大半可考。从上述介绍也可以看出，隋唐宋时期的道教确实发展到了极盛。

第四节 道藏的编纂

大凡宗教，都有其特有的教义和经典，如基督教的《圣经》、伊斯兰教的《可兰经》、佛教的《大藏经》等。道教受西土佛教编撰经典的启示，也对道教的经书典籍及其他相关的文献进行了总结和汇编，使之成为一部规模极为宏大的丛书——《道藏经》。如果将道教的这部经典同其他宗教的经典教义进行比较的话，那么，它所显示出来的唯一特点便是内容的包罗万象、繁杂庞宏。概括来讲，《道藏》在内容上至少有以下几类：（一）历代道书，包括神仙、内丹、外丹、符箓、科仪、戒律、方术及道教类书；（二）道家著作及历代学者的注释，如《道德经》、《庄子》、《列子》、《阴符经》等，以及对于这些书的评介；（三）医药卫生方面的著作，如《黄帝内经》、《肘后备急方》、《灵枢经》、《千金要方》等；（四）历代著名道士的文集，如《广成集》、《太古集》、

《华阳陶隐居集》等；（五）天文、生物、化学、地理、方志等；（六）自先秦以来的诸子百家的著作等。可以这样认为，作为一部超大型的中国思想文化史丛书，《道藏》在收集、保存中国传统文化方面的地位是极为重要的，这里将从历史的角度来分述一下《道藏》的编纂经过。

一、《开元道藏》——第一部道藏的编纂

道藏一名，始于唐玄宗时期。唐朝统治者为了利用道教的思想及理论服务于政治统治，同时，道教的信奉者也出自弘扬道教精神、扩大道教影响的需要，于是，在唐玄宗开元年间开始整理编纂《道藏》一书。

早期的道教，对于从理论上整理其思想成果是不感兴趣的。魏晋南北朝时期著名的道教思想家葛洪，在其《抱朴子》一书中对道教的文字工作曾有过这样一些评述：《自序》篇曰：“其（道教）至妙者不得道之于翰墨。”《释滞》篇曰：“真人口口相传，本不书也。玄素子都容成公彭祖之属，盖载其丽事，终不以至要者著之纸上。”又曰：“道书之出于黄老者，盖少许耳。率后世之好事者各以所知见而滋长，遂令篇卷，至于山积。古人质朴，又多无才，其所谓物理，既不周悉，其所证按，又不著明，皆阙所要而难解，解之又不深远，不足以开示劝进也。徒诵之万遍，殊无可得也。虽欲博涉，然宜详择其善者而后留意，至于不要之道书，不足寻绎也。”这即是说，早期道教思想家认为，道教之所以不愿大规模地著书立说，是出自三个方面的原因：其一，道教所倡导的那些信念，往往是只可意会，难以言传的东西，故无论文字如何修饰，都不能准确地表述出其精义；其二，早期的道教创始人是

相当质朴的，他们的文字表达能力比较低下，对于自然之理，宁可口授相传，而不愿见诸文字；其三，即使有些文人洋洋洒洒地撰写出一些道书，可那只是这些人以自己的观点对道教信仰的解释，其准确性是值得怀疑的。正是鉴于这样一些原因，所以道教与其他宗教相比，在经典教义的整理成文方面，具有宗教活动先起，而经典教义晚出的特点。其他著名的宗教：基督教、伊斯兰教、佛教等则基本上都是先有比较完善、成文的经典教义，而后才有信徒按成文教义活动。南北朝的陆修静在佛教文化的启发下，对当时的道教典籍进行了比较系统的整理。

根据史书记载，陆修静所整理的道教典籍，其内容限于经书、药方、符图三类，其数量有1228卷。从陆修静编写的书目中，人们很难发现与道教并无多少关系的杂书，魏晋以前颇有代表性的道教经典，基本上都被收入目中。如养生经十卷，神仙传十卷，列仙传十卷，夷夏论五卷，庄子十七卷，抱朴子二十卷，广成子四卷，尹文子二卷，淮南子二十卷，文子十一卷，列子八卷，服食方四卷，服食禁忌经五卷，黄帝龙首经五卷，冶炼五石八卷，怪异志十二卷，案摩经一卷，说阴阳经一卷，治病经一卷，日月明镜经一卷，崔文子肘后经一卷，陶朱变化术经一卷，彭祖经一卷，养性经一卷，定心经一卷，鬼谷先生变化类经一卷，师旷为西宫子授药经一卷，九宫蓍龟序经一卷，道引图十卷，河图文九卷，芝草图六卷等（刘鑑泉：《道教征略》）。上述那些道教书籍在隋末战乱中大多散落民间，随着唐朝的兴盛，全面整理道教经典的工作终于在开元元年（公元712年）拉开了序幕。

唐玄宗李隆基即位后，便立即组织道士和学者携手整理道

教经典。当时京城长安太清观主史崇，朝廷设立的昭文馆、崇文馆著名学者崔湜、卢藏用、沈佺期、员半千、薛稷等人都参加到这一宏大的文化工程中来。他们首先对京城中存有的道教经籍进行了搜集、整理、编辑，编出了约150卷左右的一套书，这套书被命名为《一切道经音义》。唐玄宗对此非常满意，亲自为《一切道经音义》作序，以表示对编辑者的鼓励。这套书的编写可视为是《开元道藏》工程的准备。

为了保质保量地完成道教经典的编纂工作，唐玄宗颁布诏令，将朝廷的崇文馆改为崇玄馆以培养精通道教经义的人才，同时还在全国范围内实行道举制度，即以《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》这四本道家经典作为开科取士的书籍。唐玄宗对那些通过考试的人还进行亲自检查，“诸色人有能明《道德经》及《庄子》、《列子》、《文子》者，委所由长官访择具以名闻，朕当亲试，别加甄奖”（《唐大诏全集》第一一三卷）。经过近十年的准备，崇玄馆配置了博士、助教各一员，学生一百人，这些人直接归当朝宰相领导。这些精通道教理论的学者所进行的第一项工作，就是到全国各地去收集散落的道经，然后对诸多文献实施分类整理加工，最后编成了中国历史上第一部道教经典的百科全书——《道藏》。由于这部《道藏》成书于唐开元年间，故被人们称之为《开元道藏》，而当时该藏却是被命名为《三洞琼纲》，共有3744卷。

第一部道藏之所以在当时被命名为《三洞琼纲》，是因为它是按“三洞”、“四辅”的分类法进行分类的。所谓“三洞”是指：一大洞真部，二灵宝洞玄部，三太上洞神部；所谓“四辅”是指：一太玄、二太平、三太清、四正一。洞就是通的意思。“洞真”的含义就是通向真仙之道，从内容上看，该部类似于佛

教的大乘经典；“洞玄”的含义是指通向玄妙之道，这相当于佛教的中乘；“洞神”的含义是指通于神灵，收有召制鬼神等魔法，相类似于佛教的小乘。而四辅的要义为：太玄部辅洞真部五千文以下的圣业；太平部辅洞玄部甲乙丙丁等十类以下的真业；太清部辅洞神部金丹以下的仙业；正一部则是收录那些崇尚道德、信奉真、玄、神的书籍，对上中下三乘教义都有所涉及。

“三洞”之中，每洞又分为12类。它们分别是（1）本文收录的是道经的原文，主要是老子、庄子这样一些道家思想家的著作；（2）“神符”，收录了以符篆咒语为主的道书，如神虎大符，金虎真符等；（3）“玉诀”，即历代道士注解道经的著作和论文；（4）“灵图”，主要是那些带有道教所推崇的神灵图像的道书，这类书大多图文并茂；（5）“谱录”，即为道教所虚构出来的神仙制定的谱系；（6）“戒律”，集中了道教的清规戒律及功过格之类的书籍，其中相当一部分是从佛教戒规中移植过来的；（7）“威仪”，收录了解释道教礼仪制度、斋醮、祀神的仪式一类的书；（8）“方法”，是指修行及招魂制鬼之法的书；（9）“众术”，这类书包括道教在炼丹过程中所记录的一些方法，以及鼓吹金丹之神用的书；（10）“记传”，收录了道教史、著名道士的传记及神仙传记；（11）“赞颂”，即道教徒自我鼓吹的赞词、颂谒一类的道书；（12）“章表”，是指那些对列斋醮、办祭祀时所使用的章表、奏疏等程式的书。

从上面的介绍可以看出，《开元道藏》采用如此分类法的依据全在于其道教的神学体系。因为，在道教徒看来，所有道经都是从天而降的神书。之所以分为“三洞”，是因为天上有着

道教的三位教主，它们分别是元始天尊、太上道君和太上老君，而这三位教主的旨意便构成了“三洞”道经的基本内容。尽管这种分类并无任何科学性可言，但它毕竟对以后道教经典的分类整理提供了一条比较清晰的线索，《大宋天宫宝藏》、《政和万寿道藏》、《玄都道藏》、《正统道藏》，以及《云笈七签》都是遵循着三洞四辅十二类的分类法。

《开元道藏》完成后不久，便爆发了安史之乱，唐玄宗及朝臣都逃之四川。这部历经千辛万苦整理编纂而成的道教经典巨著再次流散各处，许多道书在战火中遭到毁坏，我们今天所能看到的，十之八九已不是《开元道藏》所辑录的道书了。

二、《大宋天宫宝藏》与《政和万寿道藏》

晚唐和五代十国的动乱年代里，道教的发展在一定程度上受到影响。大批的道观毁于战火，许多道书下落不明，正如道教徒所描述的那样：“五季之衰，道教微弱。星弁霓襟，逃难解散。经籍亡逸、宫宇推颓。”到宋王朝一统天下之后，重新恢复道教社会地位的问题便再次提到了封建统治者的议事日程上来。

宋太祖赵匡胤于公元960年登上皇帝宝座之后，便很快与道教建立了密切的关系。宋太祖在与道教徒的交往中，发现有些道士只是徒有虚名，对道教的发展并无多少用处。于是，他采取一些措施来提高道教的素质。在这些措施中最有意义的便是对道士的学业功底进行考核。开宝五年（公元972年），对在京城的所有道士进行了一次有关道教理论、戒律、科仪、斋醮等方面知识的测试，通过者可以继续留在道观，淘汰者立即勒令还俗。史书是这样记载的：“宋开宝五年冬十月癸卯，太祖诏功德

使与左街道录列若拙，集京师道士试验其学业，未至而不修者，皆斥之。”（《历世真仙体道通鉴》第四十七卷）可以这样认为，宋太祖的这一措施不仅有利于提高当时道士的理论素质，而且在客观上也为宋朝两次编纂《道藏》奠定了人才的基础。

宋太宗赵光义即位后，扶持道教的活动更为频繁、积极。公元977年，赐道士张守真紫衣和崇元大师之号，认为张守真是真君下凡，并把张道士在终南山的道观改名为北帝宫。接着又在苏州修建了太一宫，祭太一神；在舒州建灵仙观，祭司命真君。公元984年，宋太宗召见了当时名扬全国的华山道士陈抟，本想请教其黄白之术，不料，这位道教思想家却说：“抟山野之人，于时无用，亦不知神仙黄白之事、吐纳养生之理，非有方术可传。假令白日冲天，亦何益于世？今圣上龙颜秀异，有天人之表，博达古今，深究治乱，真有道仁圣之主也，正君臣协心同德，兴化致治之秋，勤行修炼，无出于此。”（《宋史》第四五七卷）听了这番话，赵光义非常满意，下诏赐陈抟以“希夷先生”的称号。

也许通过陈抟的启发，使赵光义发现了道教思想家对维系政治统治的重要作用。当然，若想不间断地获得这种支持和启示，便应当从理论上给道教以必要的帮助。于是，赵光义任命散骑常侍徐铉、知制诰王禹偁为主持人，派出许多朝廷差役去全国各地收集散落的道书。在广泛收集的基础上，再由徐、王等人精心挑选，删去重复，共得3737卷道书，这一数量与《开元道藏》的卷数相比仅差七卷。尽管宋太宗时期所收集的三千余卷道书并不完全就是《开元道藏》所编辑的，但这次大规模的收集整理工作，为他的儿子宋真宗组织编纂《大宋天

《宫宝藏》奠定了基础。值得一提的是，宋太宗注意到了书籍孤本极易损佚的问题，故而，他命人将这三千余卷道书抄写出若干套，然后分赐给一些著名的道教宫观加以保存。

宋真宗赵恒在位时期，乃是赵宋王朝的政治统治完全巩固，社会经济获得发展并呈现出繁荣的时期。同北方金国所签订的“澶渊之盟”，使得外族入侵的威胁也暂时有所缓和。在这样的社会背景下，宋真宗便有可能以更多的精力投入到对作为上层建筑组成部分的道教的发展上。据史书记载，宋真宗与道教的关系是极为密切的。他除了亲自参拜玉皇大帝和太上老君，行幸于各地道观，大量兴建道教宫观外，还亲自撰写了题为《圣祖降临记》一书。

大中祥符年间，真宗拿出官中所藏全部道经供编辑道藏所用。他任命当朝宰相王钦若为主编，而实际进行编辑负责工作的是学者戚伦、陈尧佐和道士朱益谦等人。他们在浙江余杭县按照《开元道藏》的旧目录对现有的道书进行整理、编辑，完成了洞真部620卷，洞玄部1013卷，洞神部172卷，太玄部1407卷，太平部192卷，太清部576卷，正一部370卷，共计4359卷的宋藏雏形，并给每卷标上目录，再将这些目录汇总成一本书呈送给真宗，真宗对此非常满意，亲自为这本目录书题名为《宝文统录》。

道藏虽然已成，但这套道藏错误颇多，尤其是内中道书的分类很不完善。对于这一事实，当时的主持人之一戚伦并不否认。于是，有人推举当时著名道士张君房，认为他可以将这套书加工得更为出色。宰相王钦若也极力向真宗推荐。结果，真宗皇帝于公元1013年（大中祥符六年）任命张君房为著作佐郎，命他重新编辑《道藏》，取代王钦若担任主编。接受这一使命

后，张君房立即招集了许多精通道教理论的道士，他们把宫中下赐的道经，苏州、台州、越州等地新发现的数千卷旧道经，以及从宫中再赐的从福建地区获得的道经全部集中到杭州，此外，张君房还让人把摩尼教的经典也汇集起来。完成材料准备工作后，张君房便亲自率人在杭州精心编辑，前后一共花了七年多的时间，终于完成了一部内容非常完备的道藏——《大宋天宫宝藏》。该藏仍按三洞四辅分类，共4565卷，分为465函，并于天禧三年（公元1019年）呈送给真宗。

《大宗天宫宝藏》的特色在于，它收进了摩尼教的一些经典，这说明本土宗教对于外来宗教的吸收。遗憾的是，这部道藏在宋以后的社会动乱中散失了，人们今天所看到的只是其中的某些部分。

在北宋王朝不到一百年的时间内，继宋真宗组织编辑《大宋天宫宝藏》之后，宋徽宗又组织人员编写了另一部道藏——《政和万寿道藏》。

宋徽宗赵佶从即位到退位（公元1100——1125）的二十五年，是赵氏王朝内外交困、危机四起的二十五年，同时又是道教在宋王朝时期高涨发展的二十五年。由于宋徽宗在政治上是一个极端昏庸无能的皇帝，他几乎将所有的军政大权都交给权臣蔡京、童贯。蔡京之流非常了解赵佶的心理，他们一方面千方百计地搜刮民脂民膏，为徽宗骄奢淫佚的生活效力；另一方面，在朝廷中结党营私，排斥异己，组成了一个全面控制国家政治、军事、经济命脉的官僚集团。在这样的情况下，国内矛盾空前激化，致使爆发了宋江、方腊领导的农民起义；与此同时，北方女真族人举兵南下，威胁京城汴京。为了缓和阶级矛盾和民族矛盾，宋徽宗和蔡京集团便企图利用宗教的力量来神

化政权，以达到慑服人民和安定社会的目的。于是，全国掀起了一场崇奉道教的狂热，《政和万寿道藏》就是这场狂热的产物。

据《文献通考》第二二四卷记载：宋徽宗从崇宁（公元1102——1106年）年间开始，便下诏全国，命各地官府及道观搜访道家遗书，让受过专门训练的道士对收集来的道书进行校定。在这五年时间内，道藏的数量由4565卷增加到5387卷。到了宋政和三年（公元1113年），再次下诏“令天下访求道教仙经”（《宋史·徽宗本纪》）。并组织人重新编修《道藏》。在皇帝的积极支持下，很快便完成了一部题为《政和万寿道藏》的巨型道教全书。这套道藏共有5481卷，装540函。书成后，又派人将原稿送往福州闽县镂板。所谓镂板，就是选用上好木料制成平板，然后将书的内容刻字于板上，使之成为用木板代纸的书籍。《万寿道藏》刻好之后，又将全部字板送回京城收藏，这便是全国第一部用刊板保存的道藏。

这部道藏与《大宋天官宝藏》相比，并无多少特色可言，只是数量更为宏大而已。宋徽宗并未就此罢手，他又命道录院编写《道史》和《仙史》，这是中国历史上规模最大的道教史和道教神化人物传记。据《宋史》第二十一卷记载：宋重和元年（公元1118年）九月，徽宗采纳了蔡京的意见，组织人为古今道教编撰纪、志，并赐名《道史》。《道史》体例是这样确定的：“纪”从天地起源开始写起，以三清为首。三皇以下，帝王得道者，以年代先后列于“纪”；“志”分为天地、官府、品秩、舆服、符箓、仪范、禁律、修练、丹石、灵文、宝书等十二志。这部书在某种程度上可视为是对《道藏》的补充。除此之外，宋徽宗还亲自作了《御注道德经》、《御注冲虚至德真经》、

《南华真经逍遥游指归》等书。虽然宋徽宗的这些崇道之举多是荒诞无稽的，但从客观上讲，这些举动对于道教典籍的丰富和保存却起到一定的作用。

三、《云笈七签》的编纂

北宋王朝期间，除了宋真宗组织编写的《大宋天官宝藏》和宋徽宗组织编写的《政和万寿道藏》这两部官方正统道藏外，另外还有一部号称小道藏的、其学术价值极高的道书也在这一时期内完成，这就是中国道教思想史上著名的《云笈七签》。

《云笈七签》的编纂者张君房就是《大宋天官宝藏》的第二任主编。张君房是宋真宗在位时期一位极有名气的道教理论家，他在朝廷之中曾任尚书度支员外郎集贤校理的低微官职。他在整修道藏的过程中，发现道藏所收之书过于庞杂，这对于研究道教经典理论多有不便。于是，他决定取道藏之精华另成一书，经过十余年的精心选编，完成了题为《云笈七签》的道教精品理论丛书，并于宋仁宗即位后敬献朝廷。该书对道藏进行了兼容精选的再加工，其中既有节录，也有全文，同时也加进了一些道藏中未能收入的道书。关于《云笈七签》的准确卷数，历来的记载并不一致。如《文献通考》认为有120卷，《陈录》则认为有124卷，今天我们所能看到的是明朝《道藏》所收录的122卷本，其中第113卷分为上下卷，而在张君房为该书所作的自序中称有120卷。如此说来，《云笈七签》120卷的数字比较可信。

《云笈七签》的内容分类仍按三洞四辅的分类法。第一为上清洞真部，其中大洞真经的39章为全书之首，另外还收有七元、六纪、飞步、天罡、灵飞、六甲、玉佩、金珰等经的内容；

第二为洞玄灵宝部，主要收录了一些讨论空有问题的道书，比较著名的有五符、大小劫、八威、召龙等经；第三为太清洞神部，其中收录了三皇内文、禁虎豹术等道书；第四为太清部，主要收录那些介绍炼丹之术的道经和讨论纬候之仪的道书，如太清金液经，天文经、地理经等；第五为太平部，该部以道教早期经典《太平经》的节录为首，及其他一些介绍道教早期思想的经文；第六为太玄部，该部所收经文比较混杂，尤其是原来归入该部的老子五千文被移入洞真部，阴符经被移入洞神部；第七为正一部，该部选录了一些历代道教理论家诠释道教信仰的道书。

经过张君房的精心加工，120卷的《云笈七签》为人们展现出浩繁4000余卷的《大宋天宫宝藏》的基本轮廓。尽管《云笈七签》从数量上讲只有《道藏》的三十分之一，但它的学术价值却是重要的。

第二章 南方正一教的重振与 北方新道派的产生—— 南宋、辽、金、元

从南宋王朝建立到元朝灭亡这二百余年的时间中，道教不管是在宋朝由汉人统治的南方，还是在金朝由女真族人控制的北方，甚至是在完全由蒙古族人统治下的元朝，都有着令人瞩目的发展。在宋元之际，南方原有的天师道重新振作起来，并在易名正一教后统一了南方诸教派；北方则相继出现了太一、大道（又称真大道）和全真这样三个新的教派。这一时期，道教诸派在信徒之众、影响之大、组织之完善等方面均超过了封建全盛时期的隋唐道教。

第一节 金、元王朝对道教的控制与利用

金、元时期道教的最显著特点在于，它有意识地改变过去那种主动寻求最高统治者的支持，并积极为朝廷的政治服务的倾向，而力求在其宗教活动中显现出自身的独立性。这一时期的道教之所以具有这样的特征，原因在于华夏传统文化长期积淀的影响，使创教者与信徒们将外族入主中华视为是汉族人的一种耻辱。用陈垣先生的话说就是：“义不仕金，系之以宋，从其志也。”但是，作为封建王朝的统治者，不管是汉族皇帝或是少数民族的君王，他们从维系政权的角度出发，都无一例外地

注意利用宗教的力量来巩固其政治统治。因此，金、元二个王朝的统治者并未因为道教一开始所表现的不合作态度而置其于死地，而是千方百计地控制和利用道教。当然，道教徒们也十分清楚，如果公开与朝廷作对，那也难以求得生存与发展。所以说，这一时期道教与朝廷的关系大致呈现出若即若离的趋向，并且，统治者对道教的利用与其他王朝相比显得更为主动。

一、金王朝对道教的管理和利用

金代虽然立国的时间不长，但对于宗教的管理和利用还是颇费心机的。自金世宗即位后，实施了一些缓和社会矛盾及民族矛盾的政策。具体来说，在对待本土宗教的方面：既利用道教信徒的经济赞助，同时也注意抑制道教在意识形态领域的影响。

据史书记载，金世宗即位后，为了解决由于频繁战争给国家带来的财政困难，利用人们对道教的崇信来对道教信徒大量出售度牒、大师号、紫衣、寺观名额。当然，这一举动虽在完颜亮统治时期就已开始实行，但从数量上讲，则是在金世宗大定元年至四年期间达到高峰。随着度牒的大量发售，道教的势力急剧膨胀，不仅全真教的势力几乎遍及黄河以北的整个地区，而且太一教、大道教也利用这一时机获得了迅速的发展。金章宗即位后，便停止了这种发售度牒的作法。明昌元年（公元1190年），金章宗下令禁止私度出家，规定只有通过三年一次的考试方可出家。道士考试时必须诵读《道德经》、《玉京山步虚经》、《太上老君说消灾经》、《灵宝无量度人上品妙经》等，录取的人数比例为1:30，一次录取的道士人数不得

超过80名。第二年，也就是公元1191年，金章宗又下令禁止僧侣道士出入王府和三品以上官员的家门；禁止秘密建茅庵和道观；并要求对所有道教教团实行统一管理。四年后，即公元1195年，又决定没收无敕名额的茅庵和道观。这些禁令对当时的全真教来讲，无疑是一次沉重的打击，因为，当时与全真教有关的茅庵和道观几乎全是无敕名额，就连全真教本山的祖庭也不例外。可以这么说，此时的全真教已发生了深刻的生存危机。

然而，由于1197年蒙古军队对金朝统治下的北方地区的入侵，却给全真教、太一教、大道教等北方教派带来了转机。金王朝为了解决对蒙古族的战争费用，再次大量发售空名度牒、紫衣、大师号等，于是，具有很强经济实力的全真教团乘此机会购买道观名额及度牒等。全真教终于度过了这场危机，由濒临灭顶转向声势浩大。据陈垣先生考证，至元初时：“十之一属道教旧派，十之二属大道、太一，十之七皆属全真。元并江南，始有正一诸碑，与全真对峙，然河北（黄河以北）大部仍属全真也。”^①

全真教创立时的初衷是为了团结一批不愿为金朝效力，追求心地清静的宋朝旧人。全真教名称的由来，便是取自三国时诸葛亮《隆中对》中那句“苟全性命于乱世，不求闻达于诸侯”名言的保全性命、皈依纯真的含意。当时的人们之所以把全真教派划入道教，仅仅是从全真教教义中并未公开推崇儒释二教主主张来界定的。实际上，全真教是主张三教同源的，它的早期创始人只是侧重利用道教在隋唐及北宋时期的广泛影响，根据

^①陈垣《南宋初河北新道教考》第1页，中华书局1962年版。

当时中国北方的具体社会形势，对原有道教实行改革使其以新面目出现。《道园学古录》第五十卷曾有这样的评述：“昔者汴京之将亡，而道士家之说，诡幻益甚，乃有豪杰之士，佯狂玩世，志之所存，则求返其真而已，谓之全真。士有识变乱之机者，往往从之，门户颇宽弘，杂出乎其间者不可胜记。”由于全真教的这一创教宗旨符合当时女真人统治下的北方汉人不愿效力金朝的反抗心理，故而归依全真教的人是非常踊跃的，全真教派也因此很快发展成为一股不容忽视的社会势力。作为统治者的金王朝除了对道教进行控制之外，同时也意识到，拉拢和利用道教这股社会势力将有助于巩固自己的政权。因此，在金世宗和金章宗统治时期，两位皇帝先后召见过北方道教的一些领袖人物。

据史书记载，金大定二十七年（公元1187年），金世宗完颜雍在天长观亲自召见了全真教创始人王重阳七位弟子之一的王玉阳，向他讯问道教的长生不老之法。王玉阳并没有直接回答，而是说：惜精、保神乃是修身之要，无为而治乃是天下之本。听到这一回答，金世宗非常高兴，为了笼络全真教，便赐给王玉阳金冠一顶，并为其修建了一座全真堂。由于这次召见，全真教的声望大增，要求入教的信徒也日益增多。第二年（公元1188年），金世宗又召见了当时已极有声誉的丘处机。他将丘处机请到天长观，赐给道冠，并让他为自己主持生日典礼。后又下令用国家经费在皇宫之中为丘处机修建道庵。丘处机提出，庵中需要供奉吕洞宾、王重阳、马丹阳的像，金世宗立即予以批准，并再次下令让国库支付这笔修建全真教主像所需的费用。丘处机在宫中住了六个月，在这半年当中，金世宗又两次约见丘处机，向他请教养身治国之策。

承安二年（公元1197年），金章宗即位后在京城也召见过王玉阳。由于这时金王朝正面临蒙古大军入侵的严重危机，所以，为了利用全真教的势力来保证后方的安宁，自即位以来一直奉行压抑道教之国策的金章宗不得不改变其姿态，以求得到全真教的支持。金章宗向王玉阳赐紫衣、大师号，并在京都修建了修真、崇福两座道观。在得到金章宗认可的情况下，王玉阳于承安三年购买了敕名额，将山东祖庭改为灵虚观，任命了观主和副观主，于是，全真教的祖庭又恢复了昔日兴盛的面貌。

在金章宗召见王玉阳的前后几年中，曾得到过金世宗召见的丘处机一直在山东半岛的栖霞县，以号称东方第一大道观——太虚观为中心进行传教活动。他一面利用信徒捐赠的钱款向朝廷购买度牒、敕名额，一面著书立说，教授弟子，并经常设醮进行活动。金章宗对这些举动非但没有限制，反而给予了颇高的评价，并赐给太虚观以敕名额，公开承认了全真教的合法地位。特别值得一提的是，章宗的元妃李氏还向丘处机和王玉阳各赐一部《道藏》。自下赐《道藏》后，丘处机获得了金王朝达官显贵集团的普遍尊重。既然全真教受到了朝廷的如此厚爱，那么，利用教团的社会影响给朝廷一些回报便是理所当然了。据史书记载，贞祐二年（公元1214年）秋天，山东一带发生暴乱，由于此时金王朝的气数殆尽，其军队已无力平定这场暴乱，在这样的情况下，金王朝便向丘处机求救。丘处机让人告诉暴乱者不要再骚扰金朝，暴民居然都听从了丘道长的建议，停止了暴乱。由此可见，当时全真教的影响之大、声望之高是一般社会势力所无法比拟的。

然而，当全真教看到金王朝在蒙古族人的打击下已不可能

挽回其灭亡的命运时，全真教便开始疏远金朝统治者，甚至公然抗命金朝廷。贞祐四年（公元1216年），当金宣宗下诏召见丘处机时，丘处机并未从命，以后的数次召见，他也都一律予以拒绝。就连南宋朝廷于兴定三年（公元1219年）宋宁宗的召见，丘处机同样不予理会。从这一点上我们也可以看出，神权的力量一旦壮大到一定的程度，便能够与皇权形成抗衡之势，甚至可以冲击皇权。（欧洲中世纪宗教的统治或许正证明了这一点）但是，神权的力量在中国始终未能壮大到那样的程度。这就是说，中国封建皇权统治在其数千年的历史上，并未真正受到过其他社会势力的威胁，这也就决定了皇权在中国封建社会始终是独一无二的主宰力量。

在金朝统治时期，受到女真族皇帝召见的道士还有一位是大道教的创始人——刘德仁。据史书记载，大道教布教的对象主要是贫苦农民，并且该教派基本上排除了旧道教的咒术，强调顺应社会要求的道德实践，故而它创立后立即受到因社会动荡而异常困苦的劳动者的欢迎。教主刘德仁的声望及大道教的教义均为金世宗所闻，并得到赞许。大定元年（公元1161年），金世宗刚刚登上帝位，便下诏召见刘德仁。刘道士奉诏进京接受召见后，便留住在著名的天长观中，并且以此观为根据进行布教活动。在这一时期，天长观实际上起到了大道教本山的作用。大定七年（公元1167年），金世宗又赐刘德仁以东岳真人的称号。

金王朝除了运用召见的方法笼络道教之外，还建立了比较完备的道教管理机构。具体来说，金王朝规定：各路设道录司，各州设道正司，各县设威仪司对道教活动进行管理。其道官均选道德较高的道士充职，任期三年，由这些委托的道官具

体掌管辖区内道士、女冠的事务（《续通志·职官略》）。至于全国的道教及宫观必须遵循的政令，则由礼部祠部统掌，举凡任命道教官吏，试度道士、女冠，皆有定式（《金史·百官志一》）。

总之，金王朝与道教的关系基本上是一种相互利用的关系。从朝廷方面看，主要是想借助道教的社会影响和经济实力来缓和北方的社会矛盾和财政困难；从道教方面看，则是希望通过与皇室的交往来获得存在及发展的合法性。

二、元朝对道教的控制和利用

公元十二世纪前后，北方以游牧生活为主的蒙古族人的社会经济有了显著的发展。公元1206年，蒙古孛儿只斤部落首领铁木真结束了蒙古族长期分裂的局面，建立了蒙古国，他本人在斡难河源作了蒙古大汗（即首领），并被各部尊称为成吉思汗。蒙古统一以后，成吉思汗便率领蒙古铁骑向女真族人建立的金朝发动了大规模的战争。公元1213年，蒙古军队分三路大举攻金，几个月内便占领了90多个郡。公元1214年，蒙古军队又包围了金朝重要城市中都，金宣宗被迫派出使节向成吉思汗求和。数次战争的胜利，更加刺激起成吉思汗的扩张欲望，同时也坚定了他灭亡金朝和南宋王朝的决心。在蒙古军队南下灭金攻宋之前，成吉思汗于公元1218年至1223年率军队发动了一场西征的战争。他的军队一直打到今天的中亚细亚地区，并把其版图也扩大至这一地区。

为了以后挥师南下的顺利，颇具战略眼光的成吉思汗于公元1219年冬天向远在山东境内传教的全真教首领丘处机发出邀请，希望能尽快见到这位享有盛名的道教领袖。关于这次召见

历史上还有一种说法：有一位名叫刘温的医生向成吉思汗介绍丘处机。他说丘处机已有三百岁高令，并有养生延命的秘法。于是，成吉思汗为了得到延长其生命的秘法，便非常急切地要见到丘处机。从当时的具体历史情况来看，上述两种说法似乎都能成立。但更能使人信服的，应是第一种说法。

关于丘处机应召的动机，历史上也有两种不同的看法。一说是丘处机听闻蒙古人非常残暴，尤其是成吉思汗的军队，所到之处总是滥杀无辜，毁灭城镇。故而为了拯救中国人的生命，为了全真教免受灭顶之灾，去会见成吉思汗或许是有益的；另一种说法是，丘处机在山东传教时，从形势发展中预见到金朝和南宋王朝的末日即将来临，因此，要想使全真教继续得以发展，就必须同将来很可能称霸中国的蒙古人拉上关系。上述两种说法实质上则是一致的。

公元1220年，丘处机挑选了十八位弟子从山东莱州的昊天观出发，开始了万里西行。此时丘道长已有72岁的高龄。经过二年多的艰难跋涉，他们一行人终于在公元1222年到达了位于阿富汗北部的成吉思汗的大营，并见到了成吉思汗。有关成吉思汗与丘处机会见及交谈的内容，史书《玄风庆会录》与道书《长春真人西游记》中均有比较详细的记载。从上述史书中我们可以了解到，丘道长对成吉思汗所讯问的有关长生不老问题的回答，无非是介绍了全真教所推崇的清心寡欲、固守精神之类的修道方法。而在论道过程中，丘处机还不时地向成吉思汗提了许多与长生之道无关的建议。如他向成吉思汗介绍了中原的富饶和殷实，并提醒可汗，中原自古以来就是兵家必争之地。丘处机直言不讳地同成吉思汗论起蒙古族人入主中原后应采取的策略。他指出，对于屡遭战争蹂躏的中原，应选派清廉贤能

的官吏去治理，应对中原百姓免税三年，以恢复他们对农业生产的积极性，只有这样，中原地区才可以向蒙古王朝提供丰富的财源。此外，丘处机还多次暗示成吉思汗，千万不能用血与火的方式去对付中原黎民。尽管成吉思汗当时并没有否认这些建议，但在后来的军事行动中却将丘道长这番用心良苦的希望化为泡影。

在他们的谈话中，还涉及到一些其他方面的内容。如成吉思汗问，是什么原因造成了地震和雷电这些灾异。丘处机便以华夏传统文化所特有的天人感应说来解释：苍天和自然界之所以屡有灾异，是因为主宰的天在向人间显意，要惩罚那些大逆不道者。

可以这么说，丘处机的西行万里，使他本人成为这一时期中最引人注目的宗教人物。同时，也使得全真教的传播和发展更加广泛。由于成吉思汗给予全真教的特权，如使全真教在蒙古族人建立元朝后可以免为贱奴，可以免遭到屠杀的厄运，甚至免除了任何赋税和劳役。上述这一切，为全真教在十三世纪前后趋于全盛奠定了坚实的基础。同时我们也要看到，元朝统治者后来对全真教及本土宗教其他派别始终是持有戒备之心的，故而，元朝对道教的拉拢总是以其臣服毋违为前提的。

成吉思汗与全真教建立起密切关系是元朝建立前的重要事件。公元1271年，元朝正式确立，忽必烈成为元世祖。公元1279年，元朝以武力灭了南宋王朝统一了中国。登上帝位的忽必烈则对南方的天师道极为器重，因为早在公元1259年，当时还只是蒙古军队首领的忽必烈就派使者会见过天师道第三十五代教主张可大，并向张道士请教形势。这位以神通广大而著名的道士对蒙古使者说：二十年后天下必将统一。接着又补充

道，这一预言日后必有灵验。很显然，张可大的这一预言绝不单单是故弄玄虚，以讨好蒙古人，而是凭籍着他敏锐的政治观察力，对当时社会形势作出的判断。

称帝后的元世祖在召见第三十六代天师张宗演时，一再赞扬了张可大预言的正确性。也许正是这一缘故，故而元世祖才出人意料地表现出对南方道教的好感。据《汉天师世家》记载，接受元世祖召见后的张宗演曾两次在京城大都设醮。为元王朝消除灾异，为皇室祈祷福康安乐。为此，张宗演本人还获得了元世祖授予的发放度牒和在南方各路设道录司，各州设道正司，各县设威仪司的特权。

元世祖在京城大都建造了崇真万寿宫，此宫在元朝近百年的时间中，一直是正一教在京城的本山。崇真万寿宫建成后，元世祖便命张宗演的随行弟子张留孙任该宫住持，张宗演则回到江南继续进行传道活动。后来张宗演又两次入朝，参加元朝皇室的祭祀活动，并参加过公元1281年在长春宫审查道经真伪的活动。张宗演去世后，他的长子张与棣、次子张与材相继承袭了天师位，并且一直受到元朝统治者的各种恩赐。

正因为正一教主与元朝的最高统治者之间有过这样一段不同寻常的交往，故而正一教在南方道教的诸派势力中始终处于首要的地位。可以这么说，元朝的皇帝之所以在北方尊崇全真，而在南方支持正一，在很大程度上是基于稳定南北方的社会局势所作出的政治考虑；元朝统治集团对全真教和正一教基本上采取了一视同仁的态度，其目的也不外是为了防范由于教派之间的矛盾而引起的社会不安。

关于元代宗教管理机构，较前庞杂，并且多与前代异制。对道教活动发布政令的权力虽仍掌握在中书省礼部，但在礼部

之上又增设了宣政院、集贤院等机构分管全国僧、道事宜。其中集贤院为玄门道教的最高管理机关，道教主管一职自张留孙起，多为正一教道士所得。但也有全真道士出任主管的记录。这便是元王朝平衡正一和全真矛盾在道官授予上的反映。除此之外，元王朝还以各派首领自领教事，如宪宗时授真大道教第五祖酆希诚“太玄真人”号，领教事；世祖时赐太一道四传教主肖辅道弟子李居寿掌太一教宗师印；成宗时授第三十八代天师张与材为正一教主，袭掌江南道教，主领龙虎、阁皂、茅山符箓。

综上所述，元朝时期封建统治者之所以格外注意笼络本土宗教，是因为他们意识到，作为异族统治者要想入主中华必须首先得到传统力量的认可和支持，而道教便正是这种力量之一。两朝统治者对道教的拉拢利用，在客观上确实起到了巩固政治统治和稳定社会秩序的作用。

第二节 南方道派

南宋、金、元时期，由于社会基本上处于战乱的侵扰之中，故而这一时期的宗教也就能比太平时期显现出更大的感召力。江南一带的道教随着社会背景的变化，自身为顺应社会环境也做出了一些调整。

一、正一派

宋元时期，南方最享盛名的教派当推由天师派演化而成的正一教。天师道从何时起改称正一教，史书中并无确切的记载。根据该教派的一些活动情况，改名的年代估计约在第三十

五代天师张可大担任教主前后。至于为什么改名为“正一”，这是因为天师道所推崇的经典名为《正一经》。《云笈七签》第六卷记载：

正一者，真一为宗，太上所说。《正一经》天师自云：我受于太上老君，教以正一新出道法。谓之新者，物厌故旧。盛新，新出名异实同，学正除邪，仍用旧文，承先经教，无所改造。亦教人学仙，皆用上古之法。……故天师云：“后世男女，必改吾法，贪财爱色，不施散一切。汝曹宜重担地狱为家，宜各慎之！”

这即是说，为天师道易名的人一定是不满意天师派的堕落，为了号召人们恢复古朴的道教遗风，便直接用所信奉的经典名称来命名教派。在南宋王朝偏安期间，正一教一共交替相传了五代天师，这五代天师分别是第三十二代天师张守真，第三十三代天师张景渊，第三十四代天师张庆先，第三十五代天师张可大和第三十六代天师张宗演。其中张宗演掌教的时间跨越了宋元两代。正一教易名后，正式确定《正一经》为本派所尊奉的最高经典；正一教的传教活动与其前身天师道并无多少区别，仍以崇拜鬼神、画符念咒、驱鬼降妖、祈福禳灾为内容。但正一教对天师道教规做了重大改革，明确规定道士无须出家，道士可以娶妻生子，非斋戒日道士可以吃荤等。南宋灭亡后，正一教便得到了元朝统治者的器重。正一教在元朝近百年间一共相传了六代教主，他们分别是第三十七代天师张与棣、第三十八代天师张与材、第三十九代天师张嗣成、第四十代天师张嗣德、第四十一代天师张正言、第四十二代天师张正常。

正一教在元朝统治时期社会地位有了较大的提高。前面已经介绍过元世祖忽必烈召见第三十六代天师张宗演的情况，这

里将概述的是他的一些弟子，如张留孙、吴全节等人的情况。忽必烈召见张宗演后，张宗演又回到了江西龙虎山，但与他同来的弟子张留孙却被元世祖忽必烈留了下来。由于张留孙深得元世祖的欢心，故而他几乎不离左右地侍奉着元世祖。然而，作为一名虔诚的道教信徒，张留孙并没有为皇宫生活所陶醉，他仍执着于道教的信仰，并千方百计地为正一教的兴旺发展进行活动。经过努力，张留孙成功地使元朝设立的管理道教的机关——集贤院从翰林院中独立出来，随后他又获得了集贤院中的道教主管这一官职。元世祖死后，他又在元武宗时期当上了集贤院的主管。此外，他还任过开府仪同三司的职务，受赐了玄教大宗师的封号，甚至代表天子去各地名山大川行祭典。

大量的史料表明，南宋与金、元对峙时期南方各道派起先呈分化态势，到了元朝时期，颇受元室器重的正一教为了与北方兴盛异常的全真新教派相抗衡，遂与上清、灵宝、神霄诸派逐渐合流。到了元成宗大德八年（公元1304年），正一教第三十八代天师张与材被元朝统治者正式封为三山符箓派总领，自此，南方符箓各派由正一教所统一，从而形成了南北方正一教与全真教难分伯仲的局面。

二、上清派、净明派、紫阳派

与非常兴旺的正一教形成鲜明反差，在隋唐和北宋时期的道教史上曾兴盛发达的上清派，在南宋和元代却呈现出衰落的征兆。据《茅山志》记载，靖康之变时，上清派教主为第二十七代宗师徐希和。从南宋王朝建立时的第二十七代宗师徐希和起至元朝灭亡时的第四十五代宗师刘大彬终，这250年间一共延续相传了19代。其世系可参看前章表一。

上清派衰落主要表现在隋唐及北宋年代几百年间所苦心营建起来的宫观殿宇，在金人南侵时几乎全部毁于战火，大批的上清派道士惨遭屠戮。从《茅山志》中，我们可以粗略地了解到一些上清派在南宋和元代时的活动情况。

第二十七代上清派宗师徐希和在北宋徽宗时曾担任皇帝赐封的凝神殿典校的道教官职。靖康之变那年，当他听说宋室的两位皇帝均被金人俘去的消息后便开始绝食，同年七月去世。他之所以如此，或许是想以死来表示对北宋王朝的忠诚。随着金人渡过长江追击宋高宗赵构的战事扩大，作为上清派本山的茅山遭到了彻底的破坏。第二十八代宗师蒋景彻几乎是冒着生命危险才得以将上清派的印、剑及部分经文、符箓保存下来。金人北撤，南宋王朝稳定下来后，上清派虽然也一直想同南宋朝廷建立联系，但由于南宋王朝对各派宗教基本上采取了冷淡态度，故而，整个南宋时期，上清派的活动仅仅局限于以茅山为据点，为周围百姓搞些设醮祈福、消灾治病的小动作而已。元王朝建立时，正值上清派第三十八代宗师蒋宗瑛执掌教门，至元十八年（公元1281年）世祖忽必烈虽曾派使者给茅山传递了召见蒋宗瑛的诏令，可由于蒋宗瑛的很快去世而未能成行。也许正是因为上清派失去了这次良机，故而，该派直到第四十三代宗师许道杞继位后才得到元朝的正式承认。

净明道，又称净明忠孝道，该道派在道教发展史占有重要的地位。关于净明道的产生时间，学界至今看法不一。有人认为该派产生于晋代，有人认为是唐代，也有人主张是元代，上下相差数百年之多。究其原因，大致是因为其评判标准有异，或依据其崇奉的祖师许逊为晋代人；或依据其教义倾向于忠孝（唐代儒道交融甚密）；或依据其鼎盛时期的活动。当然，该

派形成时间过长也是一个重要原因。

据刘鑑泉先生考证，净明派萌生于北宋年间。北宋时，民间出现了一种颂扬许逊的忠孝思想和法术的信仰，这种信仰很快引起了封建统治者的重视。因为净明派萌生之初的这种信仰恰恰符合封建朝廷从精神上统治人民的需要。如《续真君传》记载，宋徽宗为了树立许逊的神威，亲自编造了许逊显灵的神话，并为此大建宫观。到了南宋时，净明派正式独立。

独立后的净明派以始、元、玄三气和日、月、星三光所相对应的孝道仙王、孝道明王、孝悌王为最高天神。“始气为大道，于日中为孝道仙王；元气为主道，于月中为孝道明王；玄气为孝道，于斗（星）中为孝悌王”（《玉隆集·诸仙传》）。其神仙传授系统为：孝悌王——兰公——湛姆——许逊——吴猛。其奉行的教义为：通过对“无忘八极”的修炼，以达到“净明”成仙的境界。所谓“八极”即“忠者，钦之极；孝者，顺之极；廉者，清之极；谨者，戒之极；宽者，广之极；裕者，乐之极；容者，和之极；忍者，智之极”（《飞仙度人经法》）。除《飞仙度人经》外，净明道的重要经典还有《净明忠孝大法》一书。据史料记载，上述两部道书为南宋时期江西玉隆万寿宫道士何守证所撰。从经典的内容来分析，净明派主要是从灵宝派分化而来。如其神仙谱系，虽以许逊为祖师，但又纳入了灵宝派所尊奉的“元始天尊”、“五帝”、“九老”、“三十二天帝”等；其思想倾向也是以《灵宝真文》、《五篇真文》等灵宝派的内容为基础。

净明派主要是在民间流传，其传承关系由于缺乏文献记载而无从考察。但可以肯定，基于该派将封建的伦常规范吸收于教义之中，其为封建朝廷所关照将是不言而喻的。

紫阳派即前面曾叙及的金丹派。在宋元时期，又称之为全真南宗。张紫阳在得授金丹道法，并作《悟真篇》后，又将其经法相继传授给石泰、刘奉真、薛道光、陈楠、沙蜚虚、白玉蟾、鞠九思等七位道徒。其中石泰曾“作《还源篇》八十一章，五言四句，以授晚学”（《历世真仙体道通鉴》）。薛道光为了“传授口诀真要，乃注解《悟真篇》，作《复命篇》及《丹髓歌》行世”（同上）。陈楠则是丹诀与雷法并传，曾作《翠虚篇》。七位弟子中最有名气的是白玉蟾，史书称他“受上清箓，行诸阶法，于都天大雷最著，所用雷印，常佩时间，所至祈禳，辄有异应”（同上）。他还著有《玉隆集》、《上清集》、《武夷集》等道教诗文传世。

据史料记载，张紫阳最初并未创立一个有组织的教团。他和几位弟子经常到处周游，既无一定的教区，更无固定的宫观，只是到了白玉蟾那里，方才在闽南一带建立起教区组织。很显然，该派与全真教是毫无关系可言的。可是，十四世纪初，有位名叫陈致虚的道士执掌了金丹道。为了扩大金丹道（紫阳派）的影响，他便试图与当时仍拥有很大势力的全真教拉上关系，于是，他便杜撰了金丹道系统是按王重阳——马丹阳——宋德方——李太虚——张紫琼——赵友钦——陈致虚这一顺序流传下来的舆论。由于当时全真教的势力范围极大，其成分也比创教初期复杂的多，故而对于陈致虚的这一杜撰之说，当时并没有受到人们的置疑和指责。就这样，本来与信奉修性的全真教毫无关系的金丹道便成功地打入了全真教系统，并且获得了全真教南北宗之一的称号。甚至后人以讹传讹地将张紫阳的七位弟子与马丹阳、丘处机等全真七子对应起来。需要说明的是，社会上公开承认全真教有南北宗之分那已是明代中期的事情，在南宋、金元

的史书中并无有关南北宗的记载。

第三节 北方道派

靖康之变后，华北成为女真族人统治的地区。由于女真族人的掠夺和压迫（取代女真族人的蒙古族统治集团亦是如此），加上频繁的灾荒和战乱，使得劳动者处于水深火热之中。就是在这样的社会背景下，太一教、大道教，全真教三个新的道教教派应运而生了。

一、太一教

太一教是金天眷年间（公元1138——1140年）由道士萧抱珍在河南汲县创立的道教新教派。《元史·释者传》记载：“太一教始金天眷中道士萧抱珍，传太一三元法箓之术，因名其教曰太一。”令人遗憾的是，有关萧教主的创教事迹，史书、道书中均无详细记载。与全真、大道两教相比，太一教成立最早；不仅如此，太一教也是北方三个新教派中最先衰亡的一个教团，该教仅传七祖。值得一提的是，太一教规定承继法嗣的道士都必须改姓萧，即以祖师爷的萧氏为姓，而其他教派则没有作这样的规定。其传世表如下：

（1）萧抱珍——（2）萧道熙（俗名韩光远）——（3）萧志冲（俗名王用道）——（4）萧辅道（号东瀛子）——（5）萧居寿（俗名李伯行）——（6）萧全佑（俗姓李）——（7）萧？

太一教是以传说中的太一三元法箓为本而创立的。这被称为太一三元的法箓在现存的道书中均无保存。据日本道教史专

家窪德忠教授分析，所谓太一或许是指该教推崇的最高天神；所谓三元，即指与天、地、水有关的上中下三元。太一教对金丹、导引、房中等养生之术并不予以重视，它的传教活动主要是通过散施符箓来为人治病消灾。据史书载，教主萧抱珍曾给那些因怀孕而痛苦不堪的妇女吞下符箓以减轻疼痛。除用符水治病外，他还用符箓驱赶蝗虫、用咒语呼风唤雨。由于天眷年间正是南宋同金朝和议破产、各地战火重新燃起的时期，加上太一教又早于全真、大道二教先出，故而，当时北方的道教信徒纷纷加入太一教，教派势力在北方各地迅速扩展，以至在一年多的时间内山东境内多处修建了太一堂。

太一教祖师爷萧抱珍于金大定六年（公元1166年）去世。二祖萧道熙（俗名韩光远）继承教主位，当时他年仅十岁。尽管年龄小，可据说他第一次讲道时，便使所有在场的听众为之信服。与萧抱珍不同，史书对二祖萧道熙生平的记载是比较详细的：“师讳道熙，字光远，本姓韩氏，其先汴州人。……师为人英伟，丰下美鬣髯，三岁识字，六岁能书，栖心教法，俨然注萧门二叶之望。师风仪潇爽，德宇冲粹，博学善文辞，动辄数百言，乐与四方贤大夫游。谈言论道，有魏晋间风格。尝自题画像云：‘来自无中来，去复空中去。来去总一般，要识其回路。’”（《秋涧集》第四十七卷）金世宗得知萧道熙的事迹后，便于大定九年（公元1169年）向太一教的万寿宫下赐敕名额，鼓励其扩展教派势力。后不久，又将萧道熙召至京城任天长观住持。他任住持不到一个月便吸引来大量的信徒，以至诺大的天长观都容纳不下。与此同时，另有许多太一教的道士在河南、河北、山东一带布教，其声势颇为壮观。大定十五年（公元1175年），萧道熙返回汲县太一教的本山，后又去赵州

太清观布道。公元1180年，金世宗再次召见他请教养生之术，萧道熙回答说：所谓清虚乃是无知无识人的说法，就天子的养生而论，应当是崇尚中道。尽管这一回答很含糊，却得到金世宗的赞赏，并因此获得了不少赏赐。公元1186年，萧道熙将太一教教主位传授给第三祖萧志冲（俗名王用道），后云游四方，不知所终。这时的太一教在北方已拥有数万信徒。

史书中有关太一教第三祖的记载并不多，只知道他一开始居住在天长观，后因驱除蝗灾有功，而为金章宗（公元1207年）封为道教提点，并赐以元通大师号。萧志冲死于公元1214年，这年正是蒙古军队南下的那一年，继承教主位的是第四祖萧辅道。

萧辅道字公弼，号东瀛子，他一度被人称为山中宰相。在其主持太一教的时期，乃是该教最辉煌的时期。萧辅道任太一教教主时，正值金朝灭亡、元朝兴起之际，对于同金朝有着较为密切关系的太一教来说，这次王朝的更替，不啻是一场严峻的危机。然而，正是由于萧辅道的出色活动，不仅使太一教顺利地渡过了危机，而且还使该教的声势有了可观的发展。据《赵州太清观懿旨碑》载：“赵州太清观住持道士萧辅道，寔太一一悟传教真人泉裔之曾孙，继承之四叶。才德并茂，名实相符，清而能容，光而不耀。富文学而重气节，谨言行而知塞通，体一理而不偏，应众机而靡戾。复以阐扬法事，绍述宗风，道助邦家，泽濡幽显，是可尚。”该碑文据陈垣先生考证，乃是元世祖忽必烈的母亲唆鲁古唐妃授旨而刻。公元1246年和1252年，蒙古太宗窝阔台之妃茨拉肯纳和太子忽必烈先后召见过萧辅道。当忽必烈问及“何以为治者”时，他回答说：“爱民人，隆至孝。”这一回答使忽必烈非常满意。尽管元室一再挽

留他居住宫中，可萧辅道以年事已高为借口，力辞而归。与众不同的是，萧辅道除了与元朝最高统治者交往甚密外，同元朝上层权贵及士大夫名流也建立了亲密的关系。“辅道为一世伟人，所交皆天下之士，窃幸而与之游”（王溥南《三祖墓表》）。所以，太一教在元朝初期获得了令人瞩目的发展。

太一教第五祖为萧居寿（俗名李伯行）。《元史·释老传》载：“太一教四传至萧辅道，世祖在潜邸闻其名，召对称旨，以老请弟子李居寿掌其教。至元十一年（公元1274年），建太一宫于两京，命居寿居之，领祠事，且禋祀六丁，以继太保刘秉忠之术。十三年（公元1276年）赐太一掌教宗师印。十六年（公元1279年）10月辛丑，月直元辰，勅居寿祠醮，奏赤章于天，凡五昼夜。事毕，居寿请问曰：‘皇太子春秋鼎盛，宜参预国政。’且又因典瑞董文忠以为言，世祖喜曰‘行将及之。’其后诏太子参决朝政，庶事皆先启后闻，居寿为之先也。”由此可见，萧道士对于世俗事务的关心。也许正是由于萧居寿所表现出的强烈参政意向及对当时政治的贡献，故而他成为元朝众多道教首领中唯一在《元史·元世祖记》中留名的人。不仅如此，他还使得太一教于至元十三年（公元1276年）得到了朝廷的正式承认。然而，萧居寿的人格却为后世的道士所不齿，因为他对政治的关心甚至超过了他对信仰的虔诚。

至元十七年（公元1280年），太一教第六祖萧全祐（俗姓李）持掌教主位。此时太一教的信徒几乎遍及整个华北地区。但是，也就从第六祖开始，太一教开始走下坡路，并且，其衰落的速度之快也是非常惊人的。传至第七祖后，世系便告中断，甚至第七祖的姓名都无从考证。失势后的太一教信徒大半为全真教或正一教所吸收。

二、大道教

史书中有关大道教创教的记载比较详实。《元史·释老传》载：“真大道教始自金季道士刘德仁，其教以苦节危行为要，而不妄取于人，不苟侈于己。五传至酈希诚，居燕城天宝宫，见知宪宗，始名其教曰真大道。”从这一史料中可以看出，大道教和真大道教乃是指同一教派。有关创始人刘德仁的情况，诸多的史书或道书都大同小异地记述着一个具有传奇色彩的故事。这里仅举《宋学士文集》第五十五卷的记载为例：

刘真人德仁，沧州乐陵人。始生有光照室，及长，读书通大义。会宋靖康之乱，徙居盐山太平乡。一日晨起，有老叟乘犊车相过，携《道德经》要言授之，曰：“善识之，可以修身，可以化人。”仍投笔一枚而去。自是玄学顿进，从游者众。

由于一般关于道教人物的传记大多真假参半，上述记载的细节也非确切，但我们可从中得知大道教乃由刘德仁所创。参考另外一些记载，可以推断出大道教创教的时间大约在公元1142年，即迟于太一教二年左右。大道教教主相传，有史可查的为十一位，其传世表如下：

- (1) 刘德仁——(2) 陈师正——(3) 张信真——
(4) 毛希琮——(5) 酈希诚——(6) 孙德福——
(7) 李德和——(8) 岳德文——(9) 张清志(赵

真人) ※ —— (10) 赵真人 —— (11) 郑进元

大道教在十三世纪末发展到顶峰，十四世纪初，由于教派内部出现了争夺权位的内讧，该教派很快也就衰落了。

大道教创始者刘德仁在创教活动中，一开始就为本教派规定了教徒必须遵行的教规及教派的信仰。“真人（刘德仁）乃取所授书、敷绎其义以示人。一曰视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心。二曰忠于君，孝于亲，诚于人，辞无绮语，口无恶声。三曰除邪淫，守清静。四曰远势力，安贱贫，力耕而食，量入为用。五曰毋事博奕，毋习盗窃。六曰毋饮酒茹荤，衣食取足，毋为骄盈。七曰虚心而弱志，和光而同尘。八曰毋恃强梁，谦尊而光。九曰知足不辱，知止不殆。学者宜世守之”（《宋学士文集》第五十五卷）。从上述九条规定可以看出，大道教的教规是以道家鼻祖老子的《道德经》之清静无为为中心，兼收了儒家伦常的忠、孝、仁、义等要素和佛教的五戒十善思想而成。正是由于大道教的宗旨体现了儒释道三教合流的倾向，并且把布道的主要对象放在广大劳动者上，故而，大道教创立后也得到迅速地传播和发展。

关于大道教在南宋同金元对峙时期的演变情况，河南偃师存有一块大道教留下的石碑，碑文详细地记录了该教前七祖的情况。据陈垣先生考证，该文是由元朝文人杜成宽所撰，其要义如下：

我祖东狱真人刘君，生居沧州乐陵县之北界，首以爱

※第九祖有两位，一位是张清志后因内部权争而辞位。另一位赵真人，不知其名。关于这一情况下文将有交待。

敬事母，清静处身，由正念之克存，感圣师之临御，复驾青犊，来抵其家，授以宗乘，传以经笔。俾兴大道正教，以度末世黎民。其教见素抱朴，少思寡欲，虚心实腹，守气养神。及乎德盛功成，济生度死，以无为保正性命，以无相驱役鬼神。行教三十八年，经世五十九载，以法传付二祖大通真人陈君。二祖即掌天权，弘宣祖道，度人图极，设化无方，阐教一十五年，法寿莫得而识，以法传付纯阳真人张君。三祖禀质不凡，行法好古，敷宣圣教，克肖先师，处世五十五年，阐教二十五载，以法传付四祖元阳真人毛君。四祖见性达聪，罔愆成法。心厌尘世，不永斯年，掌教五星有奇，得年三十八岁，以法逊与五祖太玄真人酈君。五祖当教之日，值大元立国之初，法令未行，逆魔乱起，始终一十五载，遭逢十七大魔，以五祖道德崇高，威灵显赫，魔不胜道，寻乃自平。自戊戌以来，化因以治，南通河嶽，北极齐燕，玄观度人，莫知其数。真人尊太玄之号，教门得真假之分，阐教三十六年，享寿七十八岁，将法传付六祖通玄大师孙君。六祖得法之后，德感宸旒，名闻朝野，君王眷顾，卿相主持，秉统辖诸路之权，受通玄真人之号，嗣承宗教，转见辉光，敷化一十五年，享寿五十六岁，于至元癸酉四月念，以微疾而终。虽与历代同示坐亡，其应现威仪有异，于预先七日，将法传付七祖颐真大师李君，其传受事意，又极昭彰、道俗官民，咸称殊异。

需要说明的是，大道教的发展并非为一帆风顺的。除了始祖刘德仁掌教的三十八年中，教门的发展比较顺利，这里金世

宗召见刘德仁无疑是教门弘扬的重要契机。但在二祖陈师正，三祖张信真，四祖毛希琮掌教时期，恰逢蒙古军队大举攻打金朝，故而大道教基本上处于停滞的状态。但在五祖酈希诚继大道教教主位后，他“出整颓纲，道风大振，巨观小庵，四方有之”。五祖的努力，其中主要是密切了大道教与元朝皇室的关系后，方才给大道教的振兴带来了转机。据史书记载，蒙古宪宗召见酈希诚，赐给他太玄真人称号，同时，元宪宗还赐给大道教以真大道教的名称及印玺、头冠、服装。与酈希诚同行的道士亦获得了紫衣的赏赐，并在北京城南为真大道教修建了天宝宫。此外，元朝政权在每一郡所设的唯一道官职位均由真大道教道士担任，以便统辖其信徒。因此，真大道教在五祖掌教期间，其信徒不仅遍及山东、河北、河南，辽宁等地，甚至还在蒙古草原上发展了许多信徒，无怪乎历史上将酈希诚称为大道教的中兴之祖。

第六祖孙德福受元世祖之命统辖各路真大道教教徒，并获得通玄真人的称号。第七祖李德和同元朝的关系也十分密切，他先后在河南、陕西等地建了数处道观。至元十八年（公元1281年）皇室组织全国著名的道教领袖到北京长春宫审核道经真伪，七祖李德和同全真教教主祁志诚，正一教教主张宗演同时参加。由此可见，当时真大道的势力与全真、正一难分伯仲。

到了第八祖岳德文掌教时期，大道教的活动有了一些变化。首先，教派的势力有向南方延伸的征兆。据道书称，江南一带在八祖时期发展了三千多信徒，并修建了四百余个茅庵和道观；其次，教派的布道传教对象由下层困苦贫民逐渐转向上层权贵豪门；复次，少数大道教的观主有悖于建教初衷，而开始

广置田产，许多道士成为土地所有者。也许是由于经济实力的膨胀，使得教主的权位成为大道教教徒争夺的目标。第九祖之一的张清志尚能保持清贫无为的道教遗风，他鄙视教派内部的堕落，为此曾辞却教主位而隐居华山。第九祖之二的赵真人、十祖赵真人、十一祖郑进元均属贪图荣华富贵的人，故而，在他们掌教时教团内部出现了激烈的内讧。可是，这三位教主在五年之中相继亡故，张清志再次复出，仍称为第九祖，至此，教权之争方告平息。道书曾对大道教八祖后演化情况做过这样的交待：“岳师死，清志还丧之，丧毕潜遁，复归华山旧隐。而天宝宫二赵一郑，摄掌教事，五年之内，相继殒灭，郑临终语其徒曰：‘天降凶灾，死亡荐臻，得非教条有违逆与。吾闻张清志躬受岳师嘱咐，盖仁人也，可奉之掌教，庶有豸乎。’于是宫之徒众访清志，得之于华山名谷，既至，众皆悦服。乃谕众曰：‘吾教以慈俭无为为宝，今听狱讼，设刑威，若有司然，吾教果如是乎？继今以始，凡桎梏鞭笞之具尽废之’。众曰：‘诺。’自是众安言息，五年宿弊，一旦息除。”（吴虞《天宝物》）

有关大道教的史料似乎就此而终了，据此可知道，自八祖之后，由于教派内部倾轧炽烈，使大道教元气大损，故而使其从此衰落。大约在十四世纪中叶，该教便彻底消失了。

三、全真教

公元十二世纪中叶，中国华北地区出现了一个在道教历史上极为显赫、并且至今仍在群众中享有很高声望的新的宗教教派——全真教。全真与北方的太一、大道二教派相比，虽晚出几年，然而其发展之迅速，规模之宏大都是另外二教所无法比拟的。

首先将全真教的传世情况列表于下：

- (1) 王重阳——(2) 马丹阳——(3) 谭长真
——(4) 刘长生——(5) 丘处机——(6) 尹清和
——(7) 李真常——(8) 张诚明——(9) 王淳和
——(10) 祁洞明——(11) 张玄逸——(12) 苗凝和
——(13) 孙开玄——(14) 蓝道元——(15) 孙明德
——(16) 苗凝和——(17) 完颜重玄

全真教的祖师爷王喆，字知明，号重阳，生于宋政和二年（公元1112年），他的出生地是陕西咸阳大魏村。当时他的家境相当富有，为他读书习武准备了良好的条件。王重阳十六岁那年北方落入金人之手，可他并未因此而放弃对功名的追求。公元1132年他准备参加咸阳府举行的科举考试，由于得罪了主考官而未能如愿。不久又参加了武举考试，凭借着出众的武艺得以及第。当代许多武侠小说将王重阳描绘成一位武艺超群的道士，正是根据这一史实而来的。然而，由于金王朝所奉行的民族歧视政策是不能对汉人委以重任的，王重阳尽管武举及第，可只得到一低微的征收酒税小吏的官职。这对于饱读经书、武功绝伦、且心怀大志的王重阳来讲是难以接受的。他一怒之下，辞去酒税小吏的贱职，来到终南山隐居。在终南山的日子里，王重阳终日沉沦于狂饮烂醉的自暴自弃之中。他也曾一度想皈依佛教，可佛教教义所倡导的出家避世主张并不能同他的抱负相契合。

相传金正隆四年（公元1159年），王重阳在甘河镇会遇了一位道法高深的隐士，这位无名隐士向他传授了金丹道口诀，

由此促成了他皈依道教开创全真的契机。“迨乎金季，重阳真君，不阶师友，一悟绝人，殆若天授，起于终南，达于昆仑，招其同类而开导之，锻炼之，并立一家之教曰全真”（《甘水仙源录》第二卷）。甘河遇仙后，王重阳弃妻离子，将家人托付给岳丈家抚养，自己改号重阳子，独身一人前往终南山隐居修行。二年后，他在南时村这个地方挖了一个墓穴，命名为“活死人墓”，墓前立了一块“王疯子之灵位”的牌位，墓四周种了四颗海棠，其含义是“使四海教风为家耳”。然后，王重阳便进入墓中坐修，以期获得灵魂的第二次诞生。三年后（公元1163年）王重阳走出墓穴，将其填平，来到附近的刘蒋村搭了一间茅庐开始了边修行边布道的传教生活。后世的全真信徒在“活死人墓”的遗址上修建了重阳成道宫。

王重阳早期的创教活动是非常凄凉的。由于他只是以刘蒋村的茅庐为据点，与社会各阶层的接触很少，故而三年的时间中只有三位弟子从其左右。大定七年（公元1167年），王重阳“焚其居，人争赴救，师婆娑舞于火边，且作歌以见意。诘旦东迈迳达宁海，首会马钰（丹阳）于怡老亭，马亦儒流中豪杰者，与其家人孙氏，俱执弟子礼”（《重阳仙迹记》）。后人在刘蒋村茅庵的废墟上修建了重阳万寿宫，教徒后将此地称之为祖庭。马钰就是在王重阳死后执掌全真教的马丹阳，孙氏就是全真七子之一的孙不二。马钰当时是山东宁海州的首富，由于他平日里仗义疏财，故而在宁海一带享有极高的声望。王重阳正是看中了马丹阳的社会号召力，所以，他花费了大量的精力说服马丹阳夫妇加入了全真教。自此，全真教便开始兴旺起来。

王重阳在马家的庭院中建了一间茅庵居住，并为之取名为

全真庵。据日本道教史专家窪德忠考证，这是“全真”这一名称的首次出现。自从马丹阳加入全真教后，山东一带在很短的时间里便有许多人入教，王重阳的名气也从此大振。在这样的情况下，王重阳主要着手于两个方面的活动：其一是培养高水平的弟子，他先后从众多的信徒中挑选了马丹阳、谭长真、刘长生、丘处机、王玉阳、郝广宁、孙不二等七位高足；其二是在布教活动中广为宣传“识心见性，除情去欲，忍耻含垢，苦己利人”的全真教义。

众所周知，华夏传统文化乃是一个多元文化的有机整体，道家文化为华夏文化大系统中的一个子系统。要想吸引更多的信徒加入其教派，并保持其恒长的诱惑力，纯粹的一家道家文化是远远不够的。全真教创始人王重阳作为一位饱读诗书，通晓历史的思想家是非常清楚这一点的。所以，他在其创教活动中始终宣扬三教同流的主张：

终南山重阳祖师，始业儒，卒成道，凡接人初机，必先使读《孝经》、《道德经》，又教之以孝谨纯一，其立说多引六经为证。

（《金石萃编》第一五八卷）

除了儒道经典之外，他也号召信徒去诵读诸如《般若心经》一类的佛教经典。因为他知道，佛教传入中国以后，在很大程度上已为华夏文化所吸收同化。他有两首诗很明显地表现出这一倾向：

其一曰“问禅道者何”

禅中见道总无能，道里通禅绝爱憎。

禅道两全为上上，道禅一得自真僧。
道情浓处澄还净，禅味何时净复澄。
咄了禅禅并道道，自然到彼使超升。

其二曰“孙公问三教”

儒门释户道相通，三教从来一祖风。
悟彻便令知出入，晓明应许觉宽洪。
精神气候谁能比，日月星辰自可同。
达理识文清净得，晴空上面观虚空。

除了在思想上倡导三教同源外，王重阳还将这一主张落实到他的宗教实践中。他在山东地区所建立的五个教团都称之为“会”，如三教金莲会，三教玉华会等。这里所冠名的“三教”无疑是指儒释道三教，它要求信徒在实践中同时遵行三教的教义。就在王重阳提倡三教同源的同时，他对于旧道教中的一些思想和法术则给予了严厉的批判，甚至连道教引以为根本信仰的“长生不老”之说也不屑一顾。由此可见，王重阳所创建的全真教对道教的改革是相当彻底的。

关于全真教的总体把握，可从其缔造者王重阳的《立教十五论》中获得比较清晰的眉目。该书共分十五章，在此书中，王重阳详细地规定了全真教派的活动方式及信仰原则，现将《立教十五论》的篇目及要点概述如下：第一章“住庵”，须要动静得其中，然后可以守常安分；第二章“云游”，一者游山水，二者恭寻性命，求问妙玄、了生死大事；第三章“学书”，学书之道不可寻文而乱目，当宜采意以合心；第四章“论合药”，学道之人不可不通，若不通者，无以助道；第五章“论盖造”，茅

庵草舍须要遮形，露宿野眠触犯天日；第六章“论道伴”，明心、有慧，有志，此三合也；第七章“论打坐”，住行坐卧，一切动静中间，心如泰山，不动不摇；第八章“论降心”，其心不动，昏昏默默，不见万物；第九章“论炼性”，炼性如调琴弦，铸钢剑；第十章“论匹配五气”，五气聚于中宫，三元攒于顶上，百脉流冲丹砂，晃朗铅汞凝澄；第十一章“论混性命”，性者，神也。命者，气也。性命是修行之根本；第十二章“论圣道”，形且寄于尘中，心已明于物外矣；第十三章“论超三界”，心忘虑念，即超欲界。心忘诸境，即超色界。不著空见，即超无色界；第十四章“论养身之法”，不可愿（怨）归，不可恋世，去往自然矣；第十五章“论离凡尘”，离凡世者，非身离也，言心地也。

由此可见，《立教十五论》乃是一部从宗教改革家的视角对中国传统文化要义的综合和总结。

王重阳去逝时，将全真教的发展事宜托附给马丹阳。马道长感到，要想使全真教兴旺壮大，仅凭他一人的力量是显然不够的，因此，他提议由他自己和谭长真、刘长生、丘处机，王玉阳、郝广宁、孙不二分头前往各地进行布教。全真七子的传教活动归纳起来，大致有这样一些内容：

第一是以王重阳所制定的立教十五论为基础，倡导全真教信徒注重身心的修行。尽管全真七子在传教中所侧重的修行各有特色，可一般说来不外乎是主张教徒应以刻苦自励、淡泊寡欲为主，以此来保证其身心的素洁。如《元史》第一〇七卷曾记述了马丹阳的一段布道之词：“师曰：‘夫道以无心为体，忘言为用，柔弱为本，清净为基。节饮食，绝思虑，静坐以调息，安寝以养气，心不驰则性定，形不劳则精全，神不忧则丹结，

然后灭情于虚，宁神于极，不出户庭，而得妙道矣’”。再如丘处机也以通俗易懂的诗歌来劝诫教徒，让他们去鄙视世俗的欲望。有一首题为“示众戒色”的诗写道：“劳生有万种，最大无过色。不唯丧命根，复乃销阴德。还能戒此一，酷胜其他百。慕道修仙人，从来是标格。”另一题为“示众”的诗曰：“色身无有限，情欲浩无涯。痴似蜂贪蜜，狂如蝶恋花。”（《磻溪集》）从这里我们可以看出，全真教与其他许多宗教一样，都是将禁欲主义作为立教之本。

第二是吸收了儒家文化所提倡的“穷则独善其身，达则兼善天下”的主张。一方面把教门建成为世人的避难所，另一方面则提倡教徒干预社会，为消除杀盗而努力。在这一点上最为出色的便是丘处机的活动。《元史·释者·丘处机传》载：“太祖时方西征，日事攻战，处机每言欲一天下者，必在乎不嗜杀人。及问为治之方，则对以敬天爱民为本。……太祖深契其言。……命左右书之，且以训诸子焉。……时国兵践蹂中原，河南、北尤甚，民罹俘戮，无所逃命。处机还燕，使其徒持牒招求于战伐之余，由是为人奴者得复为良，与濒死而得更生者，毋虑二、三万人。中州人至今称道之。”此外，马丹阳的一位高足李志远在消除杀盗上的所作所为更是被神化了，“京城大饥，人相食，出逃死北渡者，时下千数，既抵河津，人利其财贿，率不时济，殍死风雪间，及已济而沉溺者，亦无虑千百数。时全真教大行，所在翕然从风，虽虎苛狼戾，性于嗜杀之徒，率受法号，名会首者皆是也。师（李志远）在卫目其事，愀然叹曰：‘人发杀机，一至此耶！’吾挈舟而来，正为此尔，兹焉不化，安往而施其道哉！’遂税驾河上，起观城之北塘，曰：‘将以此道场为设教张本。’于是仁风一扇，比屋回心，贪贱狼戾，化

而柔良，津人跋俗悔祸，缴福于门者，肩相摩而踵相接矣”。

（《秋涧集》第五十三卷）由此可见，全真七子正是借助于儒道交融的力量，以出家不出世的活动方式在动乱的时代迅速扩大了全真教的影响。

全真七子传教活动的第三个重要内容就是同士大夫及社会名流交朋友。中国封建社会中始终沿袭着一种令人奇怪的现象，这就是在价值观念上对读书人的鄙视与世人皆想通过读书来摆脱困境的二难矛盾。在现实生活中，士大夫既有让人倾羨的声誉和影响，同时又受到来自统治者的束缚和世俗偏见的嫉妒。全真七子在传教活动中正是注意利用士大夫及社会名流的声誉和影响，以增强自身的吸引力。陈垣先生曾指出：“（全真教）欲其教广传，而不先罗致知识分子，人几何不疑为愚民之术，不足登大雅之堂耶！全真王重阳本土流，其弟子谭、马、丘、刘、王、郝，又皆读书种子，故能结纳士类，而士类亦乐就之。”^①这就是说，全真七子奉行着改革旧道教的宗旨，抛弃了过去那种纯粹以蒙昧荒诞的符咒丹术等旧的传教方式，而代之以倡导人们饱读诗书、知文达礼的新型传教方式。全真七子大多都著书立说、宣传全真教义，从而使得全真教对世人产生了极大的诱惑力。

此外，全真七子在北方各地的传教活动中，或购买度牒，或大修官观，或教授弟子，或设醮立坛。尤其是由丘处机的亲自倡导，并得到了封建王朝的支持，全真教还完成了《道藏》的编辑工程。

总而言之，全真七子的上述活动确实为其成为当时中国第

^①陈垣《南宋初河北新道教考》，第15页，中华书局1962年新1版。

一大教派奠定了基础。可是，尽管全真教为涂炭之黎民提供了精神上及情感上的避难所，并且为征服王朝的巩固立下了汗马功劳，但始终没有因此而获得独立发展的权力，这是由于统治者一贯认为宗教应附属于皇权而决定的。

第四节 古今道派概览

道教的兴盛，除其在上社会上渗透着道教教义的影响外，再有一个比较客观的标志，那就是道教教派的林立。傅勤家先生根据北京白云观所藏《诸真宗派总簿》，将古今道派86家分别予以概述。这里我们将该资料重新整理叙述如下：

第一为混元派。信奉三教诸圣师及天地日月星、金木水火土。其创始人不详。

第二仍为混元派。除天地日月星、金木水火土之外，还崇尚天地君亲师。其创始人不详。

第三为尹喜派。与鲁山、文始、楼观之派相似。传说创始人为春秋人物尹喜。

第四为少阳派。弘扬无极道。传说创始人为汉朝钟离权，在终南山一带活动。

第五为正阳派。传说创始人为唐朝吕洞宾，亦在终南山一带活动。

第六为纯阳派。传说创始人为刘海蟾，且曾受道于钟离权。

第七为海蟾刘祖派。创始人为宋朝王允卿。

第八为重阳派，又称全真派。创始人为南宋王重阳。王重阳死后，七位弟子又分为七真派，七真派之首为丘处机。丘处

机一派被视为重阳派之嫡传。

第九为龙门派，七真之一。创始人为刘处玄。

第十为南无派，七真之一，创始人为马处钰。

第十一为随山派，七真之一。创始人为谭处端。

第十二为遇山派，七真之一。创始人为郝大通。

第十三为华山派，七真之一。创始人为王处一。

第十四为崑山派，七真之一。创始人为孙不二。

第十五为清静派，丘祖岔派分支。创始人为元朝孙玄静。

第十六为金山派，丘祖岔派分支。创始人为齐本守。

第十七为金辉派，丘祖岔派分支。创始人不详。

第十八为阎祖派。创始人不详。

第十九为崂山派，马处钰之南无派分支，创始人不详。

第二十为清微派（之一）。传说创始人为大茅真君茅盈。

第二十一为清微派（之二）。传说创始人为二茅真君茅固。

第二十二为清微派（之三）。传说创始人为三茅真君茅衷。

第二十三为二茅派。传说创始人为茅衷。

第二十四为清微派（之四）。创始人为三茅真人刘熹。

第二十五为静一派。可能是上清派的分支，其他不详。

第二十七、二十八、二十九、三十均称清微派。从崇尚的道法看，均为上清派之分支。其他情况不详。

第三十一为龙虎山正乙门下天师清微派。创始人为张虚静。

第三十二为正乙派（之一）。

第三十三为天师正乙派。

第三十四为张真人正乙派。

第三十五为正乙派（之二）。

第三十六为正乙派（之三）。

第三十七为天师张真人正乙派。

第三十八为正乙派（之四）。此派自清朝光绪八年（公元1883年）于佑民观续起。

第三十九为正乙派（之五）。

第四十为天师张道陵真人正乙派。此派自1919年续起。

第四十一为正乙派（之六）。

第四十二为天师分支尹喜派。

（以上诸派为龙虎山天师派，后改为正一派的支派）

第四十三为真武玄武派。创始人不详。

第四十四为吕祖天仙派。尊吕洞宾为祖师，创始人不详。

第四十五、四十六均为天仙派。

第四十七为吕祖蓬莱派。创始人不详。

第四十八为葛真君天台派。尊葛洪为祖师，创始人不详。

第四十九为许真君净明派。创始人不详。

第五十为果老祖师云阳派。尊张果老为祖师，创始人不详。

第五十一为铁拐祖师云虚派。尊铁拐李为祖师，创始人不详。

第五十二为曹国舅金丹派。尊曹国舅为祖师，创始人不详。

第五十三为何仙姑云霞派。尊何仙姑为祖师，创始人不详。

第五十四为曹仙姑清静派。尊曹仙姑为祖师，创始人不详。

第五十五为樵阳真人玉线派。创始人为宋朝陈抟。

第五十六为老华山派。创始人不详。

第五十七为周祖灵宝派。创始人不详。

第五十八为周祖铁冠派。创始人不详。

第五十九为徐复阳祖师鹤山派。奉徐复阳为祖师。

第六十为鹤山派。徐复阳祖师派的一个分支。

第六十一为自然派。此派为武当祖师张三丰所创。

第六十二为三丰祖师自然派。武当分支。

第六十三为三丰派（之一）。武当分支。

第六十四为三丰派（之二）。武当分支。

第六十五为三丰派（之三）。武当分支。

第六十六为三丰祖师日新派。武当分支。

第六十七为日新派。此派自光绪八年（公元1883年）续起。

第六十八为三丰祖师蓬莱派。武当分支。

第六十九为天山派。传说创始人为萨守坚。

第七十为萨真君西河派。奉萨真君（守坚）为祖师。

第七十一为萨祖派。天山派分支。

第七十二为龙门华山派。此派为丘处机、郝大通在山东济南府长清县五峰山的分派。

第七十三为丘祖又派。丘、郝二祖的分派。

第七十四为郝祖岔派。此派创建于武当山。

第七十五为王祖岔支嵩山派。全真王重阳的分派。

第七十六为先天派。此派为吕洞宾弟子李清庵所创。

第七十七为本山派。创始人孙碧岩。

第七十八为陈、赵二师留传栖安派。此派自光绪元年（公元1875年）续起。

第七十九为紫阳派。创始人为宋朝张紫阳。

第八十为霍山派。此派为丘处机的分派，创始人为张宗璿。

第八十一为御制九宫山派。创始人为张道清。

第八十二为彭祖真空派。此派自公元1912年由江西汤静谦所创。

第八十三为广慧派。此派自公元1915年由江西武宁县太平山穆善清所创。

第八十四为华山派（之一）。此派系光绪元年（公元1875年）续起。

第八十五为华山派（之二）。此派系南方道派续起。

第八十六为尹喜派。此派系南方代来。

以上道教分派是根据各派徒子徒孙递传资料整理而成。据傅勤家先生考证，自宋元明以来无论南北诸派，已全部包括在此系谱之中。但在各派记述谱系的过程中，由于辗转传抄。其中难免有所脱误，所以，有待于以后更详实的资料发现，或更深入的研究再充实。

第五节 道藏的编纂与焚毁道经事件

道藏，作为道教的经典全书，在金、元两朝一方面得到充实，另一方面又遭到劫难。之所以如此，是由于封建统治者始终要将宗教的影响控制在为政权服务的范围之中，一旦宗教试图摆脱皇权的控制，突破政治束缚的界限，便将面临厄运。

一、金元两朝道藏的编纂

公元1126年的“靖康之变”，金军攻占北宋京城开封之后，除了将宋徽宗、宋钦宗及后妃王族成员掳向北方外，还掠夺了大量的金银财宝，在这些财宝中就有《大宋天官宝藏》的木板。这批道藏的木板为金朝后来组织道士编纂金朝道藏奠定了基础。在介绍金、元两朝编纂道藏之前，有必要将南宋王朝对道藏的保护和整理工作给予概述。

据史书记载，宋孝宗淳熙二年（公元1166年），福州闽县境内的报恩光孝观道士将该观所保存的《政和万寿道藏》送往南宋京城临安。宋孝宗当即命太乙宫的道士花了四年时间重新抄录了一部，（以后又抄了几部）分赐于南方著名道观予以收藏。“淳熙二年令福州闽县九仙山巔报恩光孝观（亦称天宁万寿观）以所庋《政和万寿道藏》540函送行在所。……太乙宫即抄录一藏，四年成。其后敕写录成数藏，六年成。寻分赐道观。故洞霄宫于淳熙八年请得写本《道藏》也”（《淳熙三山志》第三十八卷）。这部道藏共有5481卷，当时得到抄录《道藏》的有这样一些道观：

一是杭州的佑圣观。《咸淳临安志》第十三卷载：佑圣观，在兴礼坊，理宗绍定年间修建。《道藏》存于殿西庑，曰琼章宝藏。又有史书载：嘉熙元年（公元1237年）民房失火，该观被烧毁，虽然数年后宫观重建，但这部道藏却焚于大火。（《剡源戴先生文集》第六卷《杭州祐圣观记》）

二是杭州的龙翔宫。《咸淳临安志》第十三卷记载：龙翔宫在后市街，《道藏》保存在南真馆中，这部道藏被命名为琅函宝藏。

三是杭州的延祥观。《咸淳临安志》第十三卷载：延祥观在孤山，高宗绍兴十四年建。存于观中的道藏称为琼章宝藏，后来该观为佛教徒所占，道藏便不知去向。

除上述三处之外，另外还有杭州的天庆观，余杭县大涤山的洞霄洞，武庚县的报玄观，鄞县望春山的蓬莱观，仙居县括苍洞的凝真宫等处。当然，这些道观所存的《道藏》并不是《政和万寿道藏》的全部，它们大多是保存着其中的某一部分，并且这些道藏抄本在南宋末年的战乱中基本上被毁于战火。值得说明的是，南宋时期诸道观所收存的《道藏》多半杂乱。南宋时期有位名叫金允中的道士曾评述到：“自唐以后，五代离乱，道格之亡尝七八。四方割据之地，亦有崇广经经诰之地。或起琳宫，或见《道藏》。多随偏方所有之经，编排而入，讹杂尤多。宋朝统一之后，天下平安。真宗命宰臣王钦若校正道典。其中精粗莫别，真伪混淆，已不能免。宣和之际，徽宗主张科法，教门大兴于一时，而经籍正典，终不能一一淳正。靖康之后，驻蹕钱塘。南北皆关，道家经籍，尤其不备。……今之诸方《道藏》，可以数计，而经籍不讹者甚少。况于私家相传，里闾集写，实难依据。”这说明，南宋时期尽管依据福建的那部《道藏》复制出若干部，可这些道藏不是毁于战火，就是在相互传抄的过程中出现了许多讹误，故而其价值大大减低。

金朝虽然是由女真族人建立的封建王朝，但金朝对于汉族的文化却是颇为敬慕的，金朝皇帝亲自过问编辑《道藏》一事便足以证明这一点。金大定二十八年（公元1188年），金世宗完颜雍下诏将收存于汴京的道藏经板移送至中都天长观。金章宗明昌元年（公元1190年），朝廷任命提点观事孙明道组织编

纂《道藏》。孙明道开始仅以现存的经版印成道藏一部，随即又派人四处搜集遗散的道书，这次共得到遗散的道经1074卷。接着孙明道张榜请人来刻经板，有位名叫赵道真的道士自荐而来。这位赵道士花了大约两年的时间，共刻出21800多册经板，与从北宋宫廷掠来的经板加在一起共有80000多册，基本上可以说完成了《道藏》的补遗任务。《十方大天长观玄都宝藏碑铭》详细记录了《大金玄都宝藏》编纂的经过：

十方大天长观（今北京白云观西）新作《玄都宝藏》，提点冲和大师孙明道曰：‘……国家定都永安，迄今四十余年。天长观实奉香火。旧贮藏经，缺而未完。住持道士，继承非一，因仍苟简，莫有以补缀为意者。大定丙午（公元1186年）明道始奉诏提点观事，后二年，会有诏以南京（汴京）道藏经板付观，又易置玉虚观，经于飞玄之阁，以备观览。天长旧经，还付玉虚，其旧有名籍，而玉虚不具者，听留勿还。须补完则遣之。……明昌改元之元日，勒遣中使谕旨度支，其北宫第一区，并以赐观，俾构屋列榭，以贮经板。仍置文臣二员，与明道经书参订。即补缀完成，印经一藏。既又命选精勤道士一员住持，须及五年，若职事修举者，赐紫衣德号。仍岁度支服勤道童二人以为常。明道奉诏，不遑居处，分遣黄冠，访遗经于天下。且募工鸠材。有赵道真者，愿以板材自任，丐化诸方，不二年间，胜缘俱辨。环材会珍，良工萃巧，榭屋竝立，饑梨具完。凡得遗经千七十四卷，补板者二万一千八百册有畸，积册八万三千一百九十八，列库四区，为楹三十有五，以架计者百有四十。明道于是倡诸道侣，依三洞四辅，品样科格，商较异同，而詮次之，勒成一藏，都庐

六千四百五十五卷，为秩六百有二，题曰《大金玄都宝藏》。

这部题为《大金玄都宝藏》基本上是在《政和万寿道藏》的基础上充实而成的。其分类仍按三洞四辅的分法，数量也与宋藏几乎不相上下。金藏刻成之后，收存于玄都玉京山的紫微上官。后来，金章宗的元妃曾让人翻印了两部分别送给栖霞太虚观的全真教首领丘处机和玉虚观的王处一。其中，丘处机所得到的那一部便成为元朝编纂道藏的基础。

除了孙明道组织编辑的《大金玄都宝藏》外，金朝在亳州太清宫还保存着一部道藏。据陈国符先生考证，该藏乃是宋代《政和万寿道藏》的翻印本，可是，这部道藏后来完全毁于战火。

元朝军队在灭金的战争中，并没有象当年金人那样注意保存道藏的刻板，而是把它们认为是无用之物，其中包括金人编刻的《大金玄都宝藏》的底板也付之一炬。当全真教的丘处机得悉金朝所保存的道藏大部分或毁或散时，便主动让一位名叫宋德方的弟子重新编纂。宋德方接受了这一任务，他在丘处机死后便离开山东栖霞的全真教本山，来到山西平阳（今临汾县）的玄都观着手准备重编道藏。宋德方同弟子秦志安（又称通真子）和李志全商量，计划仍采取宋朝刻经于木板之上的方法来编辑一部新道藏。这一信息传到了元朝大丞相胡天禄的耳中，胡丞相非常满意，并出金千两让人带给秦志安，以用作编辑的费用，且命玄都观主管这一文化工程。在朝廷的财力支持下，宋德方雇用了500人制板。他一面以全真教所保存下来的道藏为底本，同时又派人到全国各地广泛收集道经、道书。收集道书的行程上万里，所有收集来的道书，宋德方都亲自进行

校对、增补、订正，前后共花了八年之久的时间，终于在公元1244年完成了这部共有7800余卷的道藏。该藏也称之为《玄都宝藏》，它先收存于玄都观中，后来纯阳万寿宫修成，又移至纯阳万寿宫收藏。

元代这部道藏的最大特点是收集了许多与全真教有关的道书，及有道教历史的传记。如《金莲正宗记》，《烟霞录》、《绛仙》、《婺仙》等等。元代道藏的大部分内容都通过明代编辑的《道藏》得以流传至今。据史书记载，秦志安亲自为这部道藏撰写了不少有关全真教的文章。因此，无怪乎秦道士竟然把这部耗费了他无数心血的道教全书看作和他的生命一样重要。在秦志安的墓碑上刻着他的临终遗言：“宝藏成坏，夙关幽显，冥冥之间，当有阴相者，今火缘已觉，吾其行乎。”在他说完这番话后25天，秦道士便安祥地死去，时年57岁。

宋德方除了主持编纂元藏之外，他还从事过一项道教历史上独一无二的事业，这就是开凿道教石窟。可以断定，开凿石窟之举无疑是全真教从佛教徒利用石窟文化形式来弘扬教义的历史事实中得到启发的。据史书记载，公元1234年，宋德方率人在山西太原的龙山开始开凿石窟，前后大约花了三年的时间，完成了道教历史上第一座石窟；另一座石窟是在山东掖县的寒同山，据《掖县全志》记载，该石窟共有七个洞穴，共雕刻了49尊道教的神像。但这些石窟今天已难见当年风貌，只有遗址可寻了。

二、元代两次焚毁道经的事件

经过全真七子的不懈努力，以及丘处机卓有成效地同金元王朝的交往，全真教在十三世纪上半叶发展到了顶峰。但是到

了十三世纪下半叶，经过元朝政府先后两次制造的焚毁道经事件后，全真教从其盛世顶峰跌落下来。

据史书及佛道二教典籍的说法，发生在公元1258年和1281年的两次焚毁道经事件，其起因主要是由于佛道二教争宠倾轧而导致的。对于古人的这一判断，当代许多学者也表示赞成。但是，应当指出，上述判断只是一种出自对历史表象的直观，而不是对历史规律及本质的理性把握。正如前面已经提及过的，道教在其全部历史生涯中从未获得过真正的独立人格，道教的兴衰从来都是在封建中央集权政治所划定的范围内，并作为封建政治的御用工具而得以存在和完善的。这即是说，道教作为中国传统文化的一种特定表现形式虽然具有它自身的独立性，但这种独立性始终只能是相对的。所以，元王朝时期的佛道之争只不过是全真教为获得独占宗教领域的一次尝试而已。也正是这样的尝试引起了封建统治者的不安，于是，统治者便以佛道论争事件中全真败北为藉口，通过焚毁道经的方法来把全真教重新赶回政治控制的圈套之中。

当然，作为从历史的视角来考查全真教的脉络，元代的焚毁道经事件确实应当从全真教当时的所作所为及全真教与佛教的抗争上展开叙述。

自李志常于公元1238年登上全真教教主位时，全真教的势力范围遍及到从蒙古草原到江南水乡的大片地区。各地设置的道官几乎全部由全真教道士担任，可以这么说，全真教当时的声势完全压倒了佛教及其他教派。在这样的情况下，有些全真教道士对教团的力量作出了超越社会现实的估价，他们在很大程度上抛弃了祖师王重阳及全真七子所一贯倡导的三教同源的主张，公开与佛教实行决裂，并对佛教采取了一系列挑衅性的

行动。比如侵占佛教的寺院，据载，这一时期全真教毁佛教寺院四百余所用来建全真教官观；再如刊行《化胡经》和《老子八十一画图》等诋毁佛教的书籍广为散发。这些举动强烈地刺激了佛教徒，结果引起了佛道的公开论争。

公元1258年，以全真教道士张志敬为首领的道教信徒同以临济宗僧人福裕为代表的佛教信徒，在忽必烈的亲自主持下展开了一场大辩论。有关这次辩论的情况，现存的《至元辨伪录》（元代僧人释迈所作）中讹误很多。如该书中把已死亡二年的全真教主李志常说成是全真教的首席代表等；日本道教史专家窪德忠的考证也有错误，如他认为当全真教辩论败北后有十七名道士被杀，这与当时的实情不符。实际上，这次佛道论争是双方各有十七人参加。论争结果以全真教的理屈词穷而告终。于是，元宪宗下令将《化胡经》等伪经连同刻板一起焚毁，强令参加辩论的道士落发，并帮助佛教恢复被全真教侵占的寺院二百余所。

元宪宗时代的这次焚毁道经事件，对于全真教来说无疑是一次沉重的打击。当时在士大夫阶层及全真教内部出现了教派是否还能存在下去的担心，不仅如此，甚至在社会上居然出现了见到全真道士就骂“驴马”、“畜生”的窘迫局面。不过，全真教终于经受住了这次打击，并很快又恢复了元气。这里面至少有两个方面的因素必须考虑：其一是当时的元朝尚未最终巩固其统治，为了保证在北方占领区有一个比较安定的社会秩序，元朝统治者认为，全真教的势力及影响仍是值得利用的；其二是全真教主要以佛教为对立面的，它在其他社会阶层中继续享有着比较高的声望。所以，全真教将这次焚毁道经事只看成是一次偶然失误，在多少改变了一些策略后照样在各地建道观、设

醮、招收信徒。元世祖忽必烈继位后，于至元六年（公元1269年）对全真教的五祖七宗（五祖为东华帝君、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳；七真（宗）即指全真七子）进行追封，表现出元王朝仍愿意同全真教保持合作关系。

元朝第二次焚毁道经事件发生在至元十八年（公元1281年）。此时，参加过第一次佛道论争的全真首领张志敬和僧人代表福裕都已去世，执掌全真教的教主为祁志诚。自1279年蒙古军队灭亡了南宋之后，元王朝便着手实行极端的民族歧视和民族压迫政策。在这样的形势下，作为主要是由汉族人所信奉的全真教及其他本土道教教派自然也就处于被动的境地。相反，作为外来宗教的佛教此时却得以行世。各地的佛教徒纷纷公开指责道教所宣传的教义大多为虚妄之言，而这些教义几乎全部是出自于道教的伪经。于是，作为已经完成了统一大业的蒙古族统治者认为“兔死狗烹，鸟尽弓藏”的时候到了。公元1281年，元世祖传旨召来了各地的佛教首领及大道教教主李德和、正一教教主张宗演和全真教教主祁志诚，并集合了所有文臣在全真教的长春宫中审查道经的真伪。审查结果，除认定老子的《道德经》为真经外，其余道书皆为后人伪撰，故应予以烧毁，同年十月，文武百官会集在京城佛寺——悯忠寺（即今法源寺），将除《道德经》及少量对《道德经》诠释之外的全部《道藏》书籍，连同经板一起付之一炬。接着又下令各地焚毁道书。

《元史·世祖纪》记载：“至元十七年二月丙申，诏谕真人析（祁）志诚焚毁《道藏》伪妄经文及板。”又有“至元十八年十月己酉，张易等言参校道书，惟《道德经》系老子亲著，余皆后人伪撰，宜悉焚毁，从之”。上述文字说明，1280年的

焚经是让全真教自行选择一些道书销毁，而1281年则为强制焚烧。由于当时全真教教主祁志诚坚信“知荣守辱”的信条，故而对这种侵害道教的举动丝毫没有表示异议。事实上，面对强大的封建国家机器，全真教也是无法与之对抗的。

经过这二次焚经事件，全真教的境况日益恶化。据《辍耕录》第十三卷记载：“至元间释氏豪横，改宫观为寺，削道士为髡，各处陵墓，发掘殆尽。”总之，元朝时期对全真教及其他道教教派来说，道经的被焚意味着本土宗教从此走向衰落，虽然以后道教在各地仍有活动，但其声势及影响是再也无法与焚经前相比了。

第三章 佛教的鼎盛与宗派的 建立——隋唐五代

佛教在中国经过五、六百年的发展，到隋唐时，进入了创宗立派的新时期。南北朝时，由于政治上的分裂，佛教也形成了南北不同的学风，佛教理论虽然趋向独立，但还没有能够对佛教本身不同的观点加以系统的综合和会通，独立的寺院经济也是处于形成发展之中，因此，当时尚无佛教宗派出现，只有众多的佛教学派。隋唐时，随着封建统一王朝的建立和寺院经济的充分发展，佛教各家各派得到了进一步融合发展的机会，顺应着思想文化大统一的趋势，一些学派在统一南北学风的基础上，通过“判教”而形成了宗派。这些宗派各具独特的教义、教规和修持方法，并为了维护自己的宗教势力和寺院经济财产而模仿世俗封建宗法制度建立了各自的传法世系。它们的思想体系中都融合吸收了大量的传统思想和方法。中国化佛教各宗派的建立，标志着佛教在中土的发展进入了鼎盛阶段。

第一节 隋唐佛教在帝王的支持下走向鼎盛

一、隋唐诸帝与佛教

隋唐佛教的兴盛与统治阶级的大力扶植与支持是分不开的，隋唐各代帝王，除唐武宗外，大都利用佛教来为封建统治服务。

据史籍记载，出生在寺院里的隋文帝在统一了南北对立的局面以后，对佛教的扶植是不遗余力的。在他登帝位的当年（581）即改变了北周武帝的灭佛政策，下诏允许天下人出家，并大建寺塔，鼓励度僧。隋文一代，在全国修建的佛寺有四、五千所，所度僧尼达五十万之多，并写经三万余卷，据说当时民间流行的佛经比儒家经书多出了“数十百倍”（《隋书·经籍志》）。为了表示对佛教的虔诚，他还亲受菩萨戒，大行布施。隋炀帝也十分好佛，还在他为晋王任扬州总管时，就曾设“千僧斋”，并请智顓为授菩萨戒。智顓给了他一个“总持菩萨”的法号，他则尊称智顓为“智者”，并为智顓创立天台宗提供了各种有利条件。即位后，隋炀帝更是建寺、造像、治经、度僧，大力倡导佛教。自称“菩萨戒弟子、皇帝总持”。

唐代诸帝也都十分重视对佛教的利用。唐高祖曾在太史令傅奕上疏请除佛法后下令沙汰佛道，但并没有贯彻实行。唐太宗虽表示“朕于佛教，非意所遭”（《全唐文》卷八），但他对于佛教还是大力扶植的。他曾两次下诏，要各地普度僧尼，并下诏在当年“交兵之处”为阵亡者“各建寺刹”以超度他们（《全唐文》卷五）。玄奘求法归来，太宗亲自召见，并为之组织了

大规模译场，还为玄奘新译的佛经作序。武则天为了当皇帝，更是利用佛教的《大云经》，把自己的篡权称帝神化为“受命之事”，谓得到了佛的“授记”（预言）。她还诏令佛教在道法之上，僧尼处道士女冠之前，并亲自参与组织了对《华严经》的翻译，支持法藏创立了华严宗。中兴唐室的玄宗虽颁布了不少诏书敕文限制佛教，但并未放弃对佛教的利用。他特别崇信密教，曾请来华的不空为之授灌顶法。唐宪宗的佞佛，通过他的迎佛骨也表现得淋漓尽致。中唐以后，寺院经济的高度发展与国家利益的矛盾日益尖锐化，终于导致了唐武宗的灭佛。但不久以后，唐宣宗即下敕恢复了佛教。接下来的几代皇帝，也都是大力扶植并利用佛教的。但随着唐王朝的日趋衰落，武宗灭法后，中国佛教的鼎盛阶段也就基本结束了。

二、译经与著述

隋唐时期的译经事业有了更进一步的发展，成绩相当可观。这个时期的译经基本上由国家主持，译场组织渐趋完备。隋代的主要译师有那连提耶舍、毗尼多流支、达磨闍那、闍那崛多和达摩笈多，他们五人共译出经论等59部，262卷。整个隋代由于时间短促，译经不是太多，译经总数有说是“一百七十部，七百卷”（《续大唐内典录》），有说是“六十四部，三百一卷”（《开元释教录》）。唐代的译经则无论是在数量上还是在质量上，都达到了前所未有的水平。据圆照所撰的《贞元新定释教目录》载，从唐初到德宗贞元十六年（800）的183年间，共有译者46人，共译出佛典435部，2476卷。唐代最著名的译师有玄奘（译经75部，1335卷）、义净（译经61部，260卷）、不空（译经104部，134卷）等，他们三人的译经各有所长，义净重律典，不

空专密教，玄奘则瑜伽、般若、大小毘昙，面面俱到。至唐代，印度大乘佛教的精华基本上都译介过来了。

隋唐的佛经翻译，与以前相比，系统性明显加强，它不再象以前那样，遇到什么经就译出什么经，而是有了选择性。译出的也大都是全集，而不象以前多为节选。这个时期的主译者也多为中国僧人，改变了过去由不精汉文的外僧主译，由不精梵文的中国人助译的局面，使译经质量大为提高。

随着译典的增多，这个时期出现了不少较为系统且分类较精的经录。在隋代有法经等撰《众经目录》七卷，费长房撰《历代三宝记》十五卷，彦琮等撰《众经目录》五卷。唐代在前人的基础上又增订编成好几种经录，比较重要的有道宣撰《大唐内典录》十卷，智升撰《开元释教录》二十卷，圆照撰《贞元新定释教目录》三十卷等。其中《开元录》的影响最大，入藏目录共收1076部，5048卷，成为后来一切写经、刻经的准据。

隋唐时期中国僧人的著述也异常丰富。从隋初至唐元和（806~820）中就有不下二千卷。在隋唐以前，汉译佛经对中国佛教的影响较大，到了创宗立派的隋唐时期，中国人的撰述则占了重要的地位。随着大量佛典的译出和研究之风的日盛，不仅出现了众多的佛典注疏，而且出现了大量中国僧人结合自己的体会创造性地发挥佛理的论著，对佛典系统地加以整理归纳的专集也相继出现。另外，僧传、教史与地志等方面的撰述也有不少。可惜保存下来的只有十分之一、二。

三、寺院经济与僧官制度

南北朝时期逐渐形成的独立的寺院经济在隋唐时有更进一

步的发展。各大寺院都拥有大量的田产和财物，通过田租和放高利贷，每年都有相当庞大的经济收入。例如浙江天童寺，有田一万三千亩，“跨三都五县，有庄三十六所”（《天童志》），每年收租三万五千斛。寺院发放的高利贷，种类繁多，有贷粮食、粮种的，有贷现金、银两的，还有贷粗布、丝绸的，利率则有百分之十、百分之二十，甚至高达百分之百。

隋唐时期，官府的赐给与信徒的布施仍然是寺院经济的重要来源。“大众悲庆，积施如山”（《续高僧传》卷二十四）。历代帝王也都常常赐给寺院田庄或农户。例如隋文帝于开皇十三年（593）曾下诏“于诸州名山之下各置僧寺一所，并赐庄田”（《释氏稽古录》卷二），隋炀帝也曾“前后送户七十有余”给佛寺“永充基业”（《续高僧传》卷十七）。唐高祖则在武德八年（625）一次就赐给少林寺地四十顷，唐玄宗逃难至成都时，也一下子赐给新建的大圣慈寺地一千亩。隋唐时，“国家大寺”基本都有“敕赐田庄”（《法苑珠林》卷六十二）。唐武宗灭法之前，佛教寺院占有的土地达数万顷之多。正如辛替否所曾揭露的：“十分天下之财，而佛有其七八”（《旧唐书》卷一〇一）。寺院经济的膨胀，一方面为隋唐佛教各宗派的创立与发展奠定了雄厚的经济基础，另一方面也势必与世俗地主阶级的利益发生矛盾，与国家利益产生冲突。因此，武宗灭法就决不是偶然的了。

隋唐时期的僧官制度也有进一步的发展。隋文帝建国之初，仿照北魏的制度，设立昭玄寺，置大统一人，统一人，都维那三人，并立外国僧主等僧官，统管佛教事务。地方上则设有统都、沙门都、断事、僧正等。后改昭玄寺为崇玄署。唐初，由鸿胪寺管佛、道二教，后恢复崇玄署，属鸿胪寺。武则天以后，

崇玄署隶祠部。玄宗以后，又设功德使管理僧尼，但所度僧尼，仍由祠部发给度牒^①。唐代的僧官制度与以前相比，最大的不同在于撤消了中央到地方专设的僧务机构，僧尼的主要管理权隶于中央政府的常设官署，一般性的宗教事务才由各级僧官负责，在僧务管理上形成了以俗官为主、僧官为辅的局面，而在寺院中，僧官的权力却不断加强，寺庙僧职体制也日趋严密。这是与中央集权的加强以及佛教宗派的出现相适应的。

第二节 天 宗 台

天台宗是中国佛教史上创立最早的一个佛教宗派，它渊源于南北朝，初创于隋，兴盛于唐。因其实际创始人智顓长期住在天台山（今浙江省天台县境内）而得名。又由于此宗奉《法华经》为主要经典，因此也称法华宗。

一、传法世系与智顓创宗

天台宗的传法世系，按照天台宗自己的说法，有“东土九祖”：初祖龙树，二祖慧文，三祖慧思，四祖智顓，五祖灌顶，六祖智威，七祖慧威，八祖玄朗，九祖湛然。龙树的理论与天台宗有一定的渊源关系，但并不是一回事，龙树也从未到过中土。慧文为北齐禅师，修习禅观。据说他读《大智度论》和《中论》，悟“一心三观”之理，并传给了慧思，奠定了天台宗的理论基础。慧思先在北齐，后至南方。他既注重禅法践行，又注

^①度牒：官方发给合法出家者的证明书，始于唐大中十年（858）。僧尼以此牒为身份凭证，可以得到政府的保护，免除地租和徭役。

重佛教义理的推究，是个禅智兼备的僧人。史称，南方一向重义学，“自思南渡，定慧双举”（道宣《大唐内典录》卷六），表明他是统一南北佛教不同学风的重要人物。他的弟子很多，以实际创立了天台宗的智顓最为著名。智顓的著作很多，但大都是他口说，而由其高足“章安大师”灌顶记录整理而成。灌顶在协助智顓创宗方面出力不少，思想上也主要发挥智顓的学说。唯识宗与华严宗大兴后，天台宗相形失势。至中唐，“荆溪大师”湛然“中兴天台”，提出了“无情有性”说，认为草木瓦石等无情之物也有佛性，一切都是佛性的体现，从而发展了天台教义。武宗灭法后，天台宗与教下其他宗派一样，渐趋衰微。

天台宗的创立，既是中国佛教发展的需要，也是封建帝王扶植利用佛教的结果，同时，与智顓积极的创宗活动也是分不开的。

智顓(538~597)是个政治活动能力很强的僧人，与陈隋两朝帝王的关系都很密切，史传上称他“陈隋两帝，师为国宝”（道宣《大唐内典录》卷五）。他原姓陈，祖籍颍川（今河南许昌），后迁至荆州华容（今湖北监利县西北），世家出身，门第很高，父亲陈起祖曾在梁元帝时为散骑常侍，封爵益阳公。18岁出家，先从慧思学禅观，得法华三昧之真谛，后入金陵瓦官寺，既讲《法华》，又传禅法，深受朝野敬重。据说有一天圣贤托梦，请他去天台山。智顓便于太建七年（575）进住天台，受到僧俗的欢迎。智顓在天台住了十年，获“天台大师”的称号。陈宣帝为之敕修禅寺，并割始丰县（今天台县）的赋税给他“以充众费”。后应陈后主之请，智顓又重返金陵，讲《法华经》与《大智度论》等。皇后、太子都从其受戒，可见其与陈王朝交往之深。隋灭陈后，智顓逃离了金陵。

隋代政治上的统一，要求有统一的佛教，也为统一佛教南北学风提供了条件。隋文帝在开国之初就拉拢智顓，写信要他好好为隋王朝服务。杨广与智顓也交往密切，在请智顓到扬州并从其受戒至智顓去世的六年中，先后给智顓的书信达40多封，并从各方面给予大力支持。智顓也积极投靠隋王朝，一再表示要竭诚“拥护大隋国土”以报皇帝“水土之泽”（《国清百录》卷三）。他临终留下的遗嘱中还发愿，死后若有神力，誓当护持隋王朝；同时，他也向杨广提出要求，希望为寺院争取到更多的田产。显然，智顓是十分懂得帝王的支持与寺院经济对于佛教宗派的存在与发展所具有的重要意义的。

智顓不但在政治上、经济上为天台宗的创立打下了基础，而且还建寺度僧，培养弟子，为天台宗留下了许多理论著作。据有关资料记载，他一生建寺36所，亲自度僧一万四千余人，传法弟子32人，著书140卷（其中灌顶记录整理的有一百多卷），最重要的有《法华玄义》、《法华文句》和《摩诃止观》，称“天台三大部”，是天台宗的基本理论著作，尤其是《摩诃止观》，代表了智顓的成熟思想。

二、调和与圆融的特点

适应政治上的统一局面而出现的天台宗，是在统一南北佛教的基础上结合传统思想而建立起来的中国化的佛教宗派，它在方便法门的旗号下所形成的调和南北学风与融通中印思想的基本特点使它在中国佛教的发展史上占有重要的地位。天台宗的调和性与圆融性主要体现在下列三个方面：

其一，它以《法华经》为本宗的主要经典，提出了“会三归一”的理论。《法华经》中说：“诸佛世尊唯以一大事因缘故

出现于世”（《方便品》），这就是教化（开、示、悟、入）众生，使之都能具备佛之知见而成为佛。佛的各种说教都是教化众生成佛的方便手段。“诸佛以方便力，于一佛乘分别说三”（同上）。即所谓“声闻”（听闻佛的言教而觉悟者）、“缘觉”（观悟十二因缘之理而得道者）、“菩萨”（修六度，求菩提，利益众生，未来成佛者）三乘，皆是佛之方便说，实则只有佛之一乘。“十方佛土中，唯有一佛乘，无二亦无三，除佛方便说”（同上）。天台宗人据此提出了“会三归一”，认为“三乘”的教义最终都归于佛乘。其理论意义在于：一方面把天台宗的教义说成是至上的“一乘”，另一方面又为它调和融合其他学说打开了方便之门。天台宗正是在“会三归一”的名义下把佛教的不同教义与传统文化的不同思想“会归”到了天台宗的教义中来。

其二，天台宗正式提出了止观并重、定慧双修，把它作为最高的修行原则。智顓在《修习止观坐禅法要》中明确地说：“泥洹之法，入乃多途，论其急要，不出止观二法。”他把止与观、定与慧，比作“车之双轮”、“鸟之双翼”，认为“若偏修习，即堕邪倒”（同上）。天台宗止观并重的宗风之确立，标志着南北朝佛教北方重禅修而南方重义理的不同学风得到了融合与统一。在天台宗以后建立起来的隋唐佛教各宗派，例如唯识宗、华严宗和禅宗等，也都是强调理论与修行并重的。

其三，天台宗还通过判教来建立自己的思想体系。判教就是判别或判定佛所说各类经典的意义与地位，按照本宗的理论体系对佛教各派思想加以系统的整理和安排，以调和佛教内部各种不同的说法，同时也抬高本宗的地位，把自己一派的学说确定为佛的最完满的说教。判教在印度就有，但中国的判教

在宗派的形成过程中以及在各宗的理论上占有更重要的地位。它是佛教各宗派对外防止攻击，对内融会利用的重要措施。南北朝时就有所谓的“南三北七”十种判教学说。智顛在创立天台宗时，批评了“南三北七”的判教主张，提出了“五时八教”的判教说。“五时”是把佛的说法分为五个阶段：（1）华严时，谓释迦牟尼初成道，说《华严经》义，由于深奥难懂，悟解者甚少；（2）鹿苑时，为根底浅者讲《阿含》等小乘经典；（3）方等时，开始说《维摩》、《楞伽》等大乘经；（4）般若时，破除各种执著，宣说我法皆空之理；（5）法华涅槃时，宣说佛陀出世之本意，为佛最高最后的说教。天台宗奉《法华经》为根本经典，故借“五时”之说以抬高本宗。“八教”指“化法四教”与“化仪四教”。“化法四教”是根据佛教化众生的教法内容划分的，它包括：（1）藏，即经律论三藏，指小乘《阿含》；（2）通，即义通大小，指诸部《般若》；（3）别，即区别于小乘，指专为菩萨讲的大乘经；（4）圆，即圆满，圆妙，指《法华经》义。“化仪四教”是根据佛传教的不同形式划分的，它包括：（1）顿，指不分阶次，顿至佛位；（2）渐，指由小入大，渐次修行；（3）秘密，指“同听异闻，互不相知”；（4）不定，指“同听异闻，彼彼相知”。天台宗的“五时八教”说使佛教的不同教义既有高下区别，又能并行不悖，在抬高本宗崇奉的法华教义的同时也把佛教的各种异说融通起来了。

三、性具实相说

天台宗的中心理论是性具实相说。所谓性，指法性，亦即真如。性具是说世界诸法并非由法性随缘而起，而是本来完满

具足的。性具实相说，意谓千差万别的诸法万象当体就是实相（真实的相状），都显示法性真如的本相。性具实相说的义理有相互联系的两个方面，即“三谛圆融”与“一念三千”。

（一）“一心三观”与“三谛圆融”

“三谛圆融”是从“一心三观”发展而来的。“一心三观”据说是北齐慧文禅师从《中论》和《大智度论》中领悟出来的。他认为，通过修习般若，可于“一念心”中顿获道种智、一切智、一切种智这“三智”，不用分阶段地获得，是谓“一心三智”。据此，他联系《中论》的“三是偈”而悟出了“一心三观”的禅法，即于一心中同时观悟空、假、中三谛。

智颢进一步把“一心三观”与“诸法实相”联系起来，认为空、假、中就是诸法实相的基本内涵，是真理（真如法性）的三个方面，故称为三谛，即三条真理。智颢认为，这三谛是相即相通，圆融无碍的，“虽三而一，虽一而三，不相妨碍”（《摩诃止观》卷一下）。一空一切空，无假中而不空；一假一切假，无空中而不假；一中一切中，无空假而不中。因此，观空、假、中三谛并没有时间上的先后问题。“三谛具足，只在一心”（《摩诃止观》卷六下），三谛于一心中是同时存在的。观空即观假中，观假即观空中，观中即观空假。“一念心起，即空、即假、即中”（《摩诃止观》卷一下）。这就是“三谛圆融”。智颢认为，如此观察分析世界，便能把握佛教的绝对真理——“诸法实相”。

（二）“一念三千”

“一念三千”是智颢根据《法华经》的“十如是”思想发挥而成的。一念，也称一心；三千，指三千世间，是对宇宙万有的总概括。智颢认为，六凡（地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、

天)、四圣(声闻、缘觉、菩萨、佛)所见宇宙各不相同,由此构成“十法界”。这十法界之间是互相蕴含,互相转化的,每一界与另外九界都是相通的。十法界各各互具,就成“百界”。百界中的每一界又各具“十如是”(《法华经·方便品》提出了把握诸法实相的十个方面:诸法如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟),即成“千如”。“百界千如”各有众生、国土、五蕴这三种世间,便成“三千世间”。智顓认为,“此三千在一念心,若无心而已,介尔有心,即具三千”(《摩诃止观》卷五上)。这里的三千,实际上并不拘于名数,它是对整个宇宙世界的总概括。“一念三千”,实即“宇宙万有,惟一心作”。

第三节 三论宗

三论宗因以龙树的《中论》、《百论》和提婆的《十二门论》为主要典据而得名。又因主张“诸法性空”,也称“法性宗”。为了区别也称“法性宗”的天台宗和华严宗,又称“空宗”。自鸠摩罗什译出“三论”以来,研习三论者代不乏人,至隋吉藏而集大成,正式创立了三论宗。

一、传法世系与吉藏创宗

三论宗的传法世系,说法不一,一般都上溯至印度的龙树、提婆,中土则以罗什为始。罗什以下为僧肇(或道生)——昙济——僧朗——僧诠——法朗——吉藏。其实,罗什传龙树、提婆的中观学,译出“三论”,为以后创立三论宗奠定了理论基础,但他并没有创立宗派,罗什所传之学经其弟子僧

肇、僧叡和道生等发扬光大而一度成为显学，研究“三论”者群起，但仍未形成宗派。罗什的高足僧肇，被誉为中土“解空第一”，对三论宗的影响较大，三论宗的实际创始人吉藏推尊他为“玄宗之始”，并常以什肇并称。什肇之学原来在北方流传，当时南方盛弘《成实论》。后有僧朗将什肇之学传入南方。僧朗为辽东人，刘宋时入关研习三论，于齐梁时来到江南，住建康郊外的摄山栖霞寺。他一方面破斥视三论与《成实》一致的旧说，另一方面大弘三论之学。在他之后，有僧诠、法朗依次相传，形成了“摄岭相承”的三论学派。至法朗的弟子吉藏，摄岭相承的三论学派遂演变成为宗派。

吉藏（549—623），俗姓安，祖先为西域安息人，故有“胡吉藏”之称。先世因避仇而移居南海（今广州），后迁至金陵（今南京）。吉藏生在金陵，约三、四岁时，曾由父亲带领谒见真谛，真谛为其取名吉藏。后来，他父亲出家，吉藏也常随父亲到兴皇寺听法朗讲“三论”，七岁时从法朗出家。十九岁学有成就，参与了讲经活动。陈末隋初，江南凌乱，吉藏乃率其所属，往诸寺中，收集文疏，广览博学。后至会稽（今浙江绍兴），住嘉祥寺，讲经说法，活跃一时，问道者常有千余人，被称为“嘉祥大师”。隋统一全国后，应隋炀帝之请，住扬州慧日寺，后又移住长安日严寺，完成了“三论”的注疏及《三论玄义》等，创立了三论宗。在此期间，曾与当时著名的“三国论师”僧粲进行过多次辩论，最后获胜。唐初高祖在长安设立十大德统领僧众，吉藏为十大德之一。

吉藏学识丰富，著作也很多。一生“讲《三论》一百余遍，《法华》三百余遍，《大品》、《智论》、《华严》，《维摩》等各数十遍，并著《玄疏》，盛流于世”（《续高僧传·吉

藏传》)。他的主要著作是《中论疏》、《百论疏》、《十二门论疏》、《三论玄义》、《大乘玄论》、《二谛义》等。

吉藏以后，三论宗的学说没有多大的发展。吉藏的弟子有慧远、智凯、硕法师等人，但在佛教史上大都隐而不显，只有硕法师门下的元康，在唐贞观年间曾奉诏入长安安国寺讲“三论”，并对“三论”和《肇论》等作了注疏。三论宗在中国流传的时间也不长，由于唯识宗等宗派兴起后，对三论之学或吸收，或批判，三论宗便因此而渐次衰微。

二、诸法性空的中道实相论

三论宗的中心理论是诸法性空的中道实相论。它强调诸法皆因缘和合而生，故无自性，无自性故性空无所得。但为了引导众生而用假名以说有。这样，不离性空而有缘起诸法，虽有缘起诸法，只是假法，故仍无所得，毕竟是空。这被认为是一切事物的真实本相，即中道实相。为了阐明这空无所得的道理，三论宗继承并发挥龙树中观学派的思想，立破邪显正、真俗二谛与八不中道说。

所谓破邪显正，即破斥错误的见解，显示正确的道理，亦即破“有所得”，显“无所得”。三论宗主张破而不立，认为破邪就是显正，如果有破有立，立就是“有所得”，即堕入了邪见。吉藏在《三论玄义》中说，“三论”义旨有二：“一曰显正，二曰破邪。破邪则下拯沉沦，显正则上弘大法，故振领提纲，理斯二也。”三论宗采用否定的方式，对一切有所肯定的命题都加以破斥，并由此而显扬无法用语言来表示的佛教最高真理。为了使众生体悟这无所得的空义，三论宗又用真俗二谛义来诠显它。

真俗二谛义本是印度龙树中观学派的基本教义之一。吉藏继承了中观学派对二谛的解释，把它作为把握诸法实相的方法与途径，并对二谛义作出了进一步的发展。他认为，“十方诸佛，常依二谛说法，故众经莫出二谛。众经既不出二谛，二谛若明，众经皆了也”（《二谛义》卷上）。这是把二谛视为众经的纲要。为了破除对二谛本身的执著而令众生通过真俗二谛去把握超越言教的诸法实相，吉藏特别强调二谛属于言教，只有假名，并无实体，并针对当时的各种师说而将二谛发展为“四重二谛说”。以有为俗谛，说空是真谛，此为第一重；以亦有亦空为俗谛，说非有非空是真谛，此为第二重；以空有为二，非空非有为不二，这是俗谛，非二非不二，这是真谛，此为第三重；以上三种二谛，皆是俗谛，言忘虑绝，无所依得，方是真谛，此为第四重。这里，每一重的真谛皆否定其俗谛，并用后一重真谛否定前一重二谛，若用语言概念来表述，可以继续“重”下去，就在这重重否定之中去体悟“言忘虑绝”的无所得的诸法实相理。若对二谛这种言教施設有所执著，那就又堕于有所得的邪见。

吉藏还以八不中道来明二谛义。龙树在《中论》中提出了不生不灭、不常不断、不一不异、不来不出的“八不说”来说明万法性空的道理，以显不偏不倚之中道。吉藏对此作了进一步的发挥。他一方面抬高“八不”，认为“八不”是“众经大意”，“为众教之宗归，群圣之原本”（《中论疏》卷二本），并把“八不”与“中道佛性”联系在一起，认为“八不即是中道佛性”（《中论疏》卷一本），另一方面他又联系二谛义把“八不”发展为“五句三中道”，即以“八不”结合“二谛”来讲中道。例如就生灭而言：认为生灭为实，这是单执俗谛（第一句）；认为不生不灭

为实，这是单执真谛（第二句）；认为只有假的生灭，这是俗谛中道（第三句）；认为只有假的不生不灭，这是真谛中道（第四句）；超越以上这些，把真、俗二谛中道结合起来讲非生灭非不生灭，即是二谛合明中道（第五句）。由此层层否定而显无所得的中道实相。其他如常断、一异、来出等也可以依此类推。

三论宗在判教方面也有其特色，它依据言教二谛与实相无得的观点，认为大小乘皆为佛说，三乘同归于一乘，提出了所谓的“二藏三法轮”。“二藏”指声闻藏（小乘）与菩萨藏（大乘），认为本宗属后者；“三法轮”指三种佛法：（1）根本法轮（《华严经》），（2）枝末法轮（《华严经》之后，《法华经》之前的一切大小乘经典，因佛开一乘为三乘而得名），（3）摄末归本法轮（“会三归一”的《法华经》）。三论宗以二藏教判为主，以三法轮教判为辅，虽然也有将《般若经》判为大乘而抬高本宗地位的意味，但与其他宗派完全以抬高本宗出发的判教是有所不同的。

第四节 法相唯识宗

法相唯识宗因通过分析“法相”而得出“万法唯识”的结论，故得名。也称“法相宗”或“唯识宗”。由于该宗的创始人玄奘和窥基常住慈恩寺，窥基还有“慈恩大师”之称，因此又称“慈恩宗”。由于《瑜伽师地论》为该宗的根本经典，故也有称之为“瑜伽宗”的。

一、印度渊源与学术传承

法相唯识宗是直接继承印度瑜伽行派的理论，并完全严守其经典教义的一个宗派。它的学说传承一般作：无著——世亲——陈那——护法——戒贤——玄奘——窥基——慧沼——智周。智周以后，此宗便趋衰微。

无著、世亲弟兄俩是瑜伽行派的创始人。该派奉《解深密经》和《瑜伽师地论》为主要经典。《解深密经》是对深奥隐密的大乘经义进行论释，特别解说了阿赖耶识的深密意义。

《瑜伽师地论》托名弥勒，一般认为其实是无著所著。此论把瑜伽禅观境界分为十七地，并对渐次发展的禅观境界以及修行瑜伽禅观的各种果位作了论释，提出了万法唯识所变现的结论。除《瑜伽师地论》之外，无著还撰有《摄大乘论》、《显扬圣教论》、《大乘庄严经论》等。世亲则撰有《唯识二十论》、《唯识三十颂》、《大乘百法明门论》等。

《唯识三十颂》是世亲晚年精心结构的著作，以五言三十行的偈颂，概括地论述了三界唯识的要义，但世亲本人未及亲自注释便去世了。古印度有许多瑜伽系的学者著论对之加以解释。最著名的注释家是亲胜、火辨、德慧、安慧、难陀、净月、护法、胜友、胜子、智月等十人，称“唯识十大论师”。玄奘曾打算把十大论师的著作一一翻译过来，后接受窥基的建议，改为以护法之论为主，杂糅其他诸师之说，译成《成唯识论》十卷，中心内容是论证阿赖耶识为万法的本源，世界万有都是“唯识所变”，“实无外境，唯有内识”。此论成为法相唯识宗的重要代表作。

法相唯识宗所依据的主要典籍，号称“六经十一论”，其实

最主要的只有“一经二论”，即《解深密经》、《瑜伽师地论》和《成唯识论》。其中又以《成唯识论》为最重要，它基本上包括了法相唯识宗的全部思想学说。

二、玄奘取经与创立宗派

玄奘（600—664），因精通佛教经、律、论三藏而被尊称为“三藏法师”，俗称“唐三藏”或“唐僧”。俗姓陈，名祎，洛州缑氏（今河南偃师缑氏镇）人。幼年因家贫而随兄住洛阳净土寺。十三岁出家，二十三岁受具足戒。他曾游历各地，遍访名师，穷尽各家学说。由于深感当时诸师说法不一，各类经典也不尽相同，尤其对当时流行的摄论师与地论师两家关于佛性的说法不一而感到迷惑，因此，乃“暂游四方，以问所惑”（《慈恩三藏法师传》）。他先向朝廷申请赴印，未获批准。贞观三年（629），长安一带闹饥荒，朝廷允许人们四出自行谋生。玄奘乘此机会西行，涉流沙，过雪山，历经千辛万苦，九死一生，终于来到当时印度佛教的最高学府——那烂陀寺，从戒贤学法，着重学习《瑜伽师地论》。不久，即名声大振，仅次于戒贤。当时那烂陀寺有僧众四千余人，加上客居者，僧俗逾万人。据说精通二十部经论的有一千人，精通三十部的有五百多人，精通五十部的“三藏法师”只有十人，玄奘便是其中之一。五年以后，玄奘离开那烂陀寺，遍游印度东部、南部、西部、北部数十国。四年后回到那烂陀寺，主讲《摄大乘论》等。曾著《会宗论》三千颂，和会空有两宗的思想。并和“顺世论”者辩论而获胜。时有小乘论师写了七百颂《破大乘论》，送给戒日王，向那烂陀寺挑战。玄奘应戒日王之请，奉戒贤之命，写了一千六百颂的《制恶见论》，赢得了辩论的胜利。后戒日王

专为玄奘在曲女城设“无遮大会”，到会的据说有五印度十八个国王及僧俗数十万人。玄奘宣讲大乘教义，获得极大的成功。据说曾将所著之论“书于大施场门”，并按当时惯例表示，若有能破一偈者，“当截舌而谢之”（靖迈《古今译经图记》卷四）。但经18天会终，竟无一人能提出改动一字。从此，玄奘获得了更大的声誉，受到了大小乘佛教徒的共同推崇，被尊称为“大乘天”、“解脱天”。他的广博知识实际上超过了他的老师戒贤，成为全印最有学问的僧人。

贞观十九年（645），玄奘谢绝了印度国王和僧俗的一再挽留，满载着名震五印的声誉，携带着大批经像，回到了长安。玄奘西行取经，往返十七年，行程五万里。“所闻所履，百有三十八国”（玄奘《进西域记表》），其中“亲践者一百一十国，传闻者二十八国”（敬播《大唐西域记序》），带回大小乘佛典520夹，657部，此外还有佛像、舍利等。时唐太宗在洛阳，玄奘东归后即受召见，他力辞太宗要他还俗从政的建议，后归长安，先住弘福寺，后住大慈恩寺，在朝廷的支持下，开始了在中国佛教史上具有重大影响的译经事业。从贞观十九年开始，二十年间，先后译出大小乘经论75部，1335卷，占唐代新译佛经的一半以上。其中主要的有大乘空宗的根本经典《大般若经》六百卷和集瑜伽学之大成的《瑜伽师地论》一百卷等。他还把《老子》、《大乘起信论》等由汉文译为梵文，传入印度。由玄奘口授，辩机编撰的《大唐西域记》十二卷，论述了玄奘赴印求法过程中的所见所闻，内容包括他经历的一百多个国家和地区的交通地理、风土习俗、政治文化以及佛教的传播情况，为研究中亚、南亚的史地和社会以及中西交通史、文化关系史等，提供了极为宝贵的资料，具有很高的学术价

值。

玄奘在译经的过程中同时讲学，培养了一大批佛教学者，他的弟子有中外僧人数千名，其中有不少朝鲜、日本来华的学者，长安成为当时亚洲佛教的中心。玄奘的弟子中最著名的是神昉、嘉尚、普光和窥基，有“玄门四神足”之称，继承玄奘法脉的则是富有才气的窥基。

窥基（632—682）在协助玄奘创宗方面起了巨大的作用，法相唯识宗实际上是经由他才完全建成的。玄奘的主要精力放在译经，窥基则致力于著述，发挥玄奘所传的法相唯识学，有“百部疏主”之称，法相唯识宗的主要著作大都出于窥基之手。他17岁奉旨成为玄奘的弟子，25岁参加玄奘主持的译场，28岁参译《成唯识论》，并作述记。他的《成唯识论述记》是他众多论著中最重要的一部，历来受到高度重视，其影响甚至超过了《成唯识论》本身。窥基的弟子慧沼及其再传门人智周，也都有不少著作，进一步发挥了本宗学说。其中慧沼的《成唯识论了义灯》和智周的《成唯识论演秘钞》与窥基的《成唯识论述记》并称“唯识三大部”。

法相唯识宗的理论十分繁琐，并固守一些并不适合中国国情的教义，因此，尽管在帝王的直接支持下创立并盛极一时，毕竟很快就衰微了。

三、唯识说与因明学

法相唯识宗弘传的基本上是印度瑜伽行派的思想，其最重要的内容是“三性”说、“阿赖耶识”说和“真唯识量”，同时主张“五种姓”说。

“三性”指的是遍计所执性、依他起性和圆成实性，是瑜伽

行派针对大乘空宗的性空学说提出来的，他们认为诸法实相虽不是有自性，却也不是一切都无所有。众生“周遍计度”执著为有的方法并不是真实的存在，但它依他（缘）而起，也不是绝对的空无，于“依他起”上破除遍计所执，便能体悟到“圆成实性”。法相唯识宗继承了这“三性”说，并且结合唯识说，认为“三性”也不离识。诸识生起时，现似“见分”与“相分”，这是依他；意识于是而周遍计度，执著为“能”与“所”，这是遍计所执；远离有、无二执，便显万法唯识，这是圆成实。

法相唯识宗还继承并发挥了瑜伽行派的唯识说。它以第八识“阿赖耶识”为一切现象的总根源，认为世界万法都是由阿赖耶识所变现，而为眼耳鼻舌身意等前六识缘虑执取，以为实在。现象之所以千差万别，就在于阿赖耶识中蕴藏着种种性质不同的种子。种子有染和净，即有漏和无漏两大类，分别为世间诸法与出世间诸法之因。唯识宗在宣扬心外无法、万法唯识的同时，一方面以此来说明转染成净、转识成智的解脱修行观，另一方面又据此立“五种姓”说。

“五种姓”说将众生先天具有的本性分为声闻种姓、缘觉种姓、菩萨种姓、不定种姓和无种姓等五大类，认为这是由阿赖耶识中的种子决定的，因而是不可改变的。五种姓说把一部分众生（无种姓，即一阐提）排斥在成佛的可能性之外，认为这部分众生的阿赖耶识中不存在无漏种子，因而只能永远沉沦于生死苦海而得不到解脱。这种说法与在中国占主导地位的“一切众生悉有佛性，皆得成佛”的说法不合，因而不受中土欢迎。据说玄奘曾想对此略加修正，遭到戒贤的反对。因此，他回国以后，只好仍然坚持印度旧说，把“五种姓”作为法相唯识宗的根本教义之一。这是法相唯识宗在中国未得久传的重要原因之

一。

法相唯识宗主要继承的是印度后期瑜伽行派的思想，其特点之一是重视因明学。法相唯识宗对因明学也是有所发展的。据说玄奘曾把因明单独“秘密传授”给窥基，可见其重视程度。玄奘临回国前在印度戒日王所主持的无遮大会上曾立了一个著名的“真唯识量”：“真故极成色，不离于眼识——宗；自许初三摄，眼所不摄故——因；犹如眼识——喻。”（窥基《因明入正理论疏》卷五）这是一个完整的因明论证式。宗，是命题；因，是论据；喻，是类比。“初三”是指“十八界”六个组合中的第一组，即眼根界、色尘界和眼识界。这个三段论式的意思是：色尘并不能离开眼识（视觉）而存在，理由是，佛教各派都承认色尘是“初三”之一，包括在“初三”之中，但不包括在眼根中，它是眼识以眼根为所依而变现的“相分”，就好比眼识不离眼识一样。由于这个论证式很好地运用了因明的格式和规则，在唯识学者看来，它是成立唯识理论颠扑不破的比量^①，因而被称为“真唯识量”。玄奘将因明传入，经他的弟子窥基等人继承和发展，形成了许多区别于印度旧说的特点。法相唯识宗应用因明使他们自宗的学说得到了更好的宣扬，但因明的方法对当时一般思想界来说，影响并不大。

第五节 华严宗

华严宗因奉《华严经》为主要经典而得名，又因其实际创

^①比量，“量”是尺度、标准的意思，指知识来源、认识形式及判定知识真伪的标准，分现量和比量。现量即感觉，比量是指在现量的基础上以一定的理由和事例为根据由已知推论未知的思维和论证形式。

始人法藏被武则天赐号“贤首”，后人称法藏为“贤首大师”，故又称“贤首宗”。该宗主要发挥“法界缘起”的旨趣，因而又有“法界宗”之名。

一、传法世系与法藏创宗

华严宗是在武则天的直接支持下建立起来的。该宗的传法世系，一般作：初祖法顺，二祖智俨，三祖法藏，四祖澄观，五祖宗密。法顺俗姓杜，又称“杜顺和尚”，著有《华严五教止观》、《华严法界观门》等。弟子智俨，著有《华严搜玄记》、《华严一乘十玄门》、《华严五十要问答》、《华严孔目章》等，创造性地发挥了华严教义。法顺与智俨为华严宗的创立准备了理论条件。智俨的弟子法藏正式创立了宗派。

法藏（643—712），俗姓康，祖居康居，后迁长安。法藏生于长安，17岁从智俨学《华严经》，领会颇深，很受智俨赏识。咸亨元年（670），武则天舍住宅为太原寺，法藏受召前往，奉敕削发出家，并任住持。自此，登座讲经，广事著述。武则天要当皇帝，支持佛教，想从佛教中寻找理论根据。曾派人去于阗取回梵本《华严经》，亲自组织翻译，令法藏参加。法藏对武则天的意图也心领神会。圣历二年（699）十月，他受诏于佛授记寺讲新译的八十卷《华严经》，据说讲至“华藏世界品”时，“地皆震动”，立即派人将这一“奇迹”报告武则天，武则天马上利用此来自我宣扬，说这是如来显灵，特下敕嘉奖法藏，并命史官将此事“编于载籍”。后法藏又被请到长生殿讲经，指殿前金狮子为喻，武则天“豁然领解”，此即后来整理出来的《华严金狮子章》。景云元年（710）法藏还为唐睿宗授菩萨戒，成为皇帝的门师。

据说法藏先后讲《华严经》三十多遍。他的著作很多，约有一百余卷。其中主要是关于《华严经》的著述，如《华严经探玄记》、《华严经旨归》、《华严一乘教义分齐章》（又称《五教章》）、《华严经义海百门》、《修华严奥旨妄尽还源观》、《华严金狮子章》等，法藏在这些著作中充分发挥了自己的新解。他依据《华严经》，又吸收唯识宗与天台宗的一些思想，构建了华严宗的“法界缘起”的理论体系。

法藏门下有宏观、文超、智光、慧苑和澄观等。他的理论曾一度为上首弟子慧苑所修改，因而未得广传。但不久以后澄观即批判了慧苑的判教理论与缘起说，重新发挥法藏的教义，对“中兴”华严宗起了很大的作用。澄观早年曾从湛然和慧忠、慧云等学佛，故思想上受天台宗和禅宗的影响。因常住清凉山（即五台山）而得“清凉国师”的赐号（一说因奉诏入内殿讲经，“以妙法清凉帝心”而受封“清凉”）。他先后讲《华严经》五十余遍，著述据说有三百多卷，最重要的有《华严经疏》和《华严经随疏演义钞》等。弟子百余人，以宗密最为著名。宗密因出家后常住陕西郿县圭峰草堂寺而被称为“圭峰大师”。他主要阐述华严教义，同时进一步发展了澄观教禅一致的思想，调和佛教内部各派和儒、道各家思想，著《注华严法界观门》、《禅源诸诠集》、《禅门师资承袭图》和《华严原人论》等，他“会通本末”的判教说对三教融合的思潮影响很大。

宗密以后，武宗灭法，华严宗与其他教派一样，受到沉重的打击，寺院被毁，经论散失，从此一蹶不振。直至宋初，始稍有复兴。

二、法界缘起论

华严宗的基本理论是法界缘起论。它以“一真法界”为万法的本原，认为世界上一切现象都是“一真法界”随缘而生起。“一真法界”也叫“一心法界”，实即真如佛性，因此又称“性起缘起”。缘起的各种现象之间你中有我，我中有你，相即相入，圆融无碍，处于重重无尽的联系之中，因此又称“无尽缘起”。华严宗立四法界、六相圆融、十玄门等来说明这无尽缘起的意义。

“四法界”是：（1）事法界，指宇宙万有事法，互相区分，具有差别性。（2）理法界，指不同的事物有共同的本体、本性，这就是真如佛性。（3）理事无碍法界，理是事的本体，事是理的显现，差别的事法与同一的性体相互依存，交融无碍。（4）事事无碍世界，既然一切事物和现象都是同一理性的体现，一切即一，一即一切，因此，千差万别的事物之间也就是相即相融，彼此无碍的了。华严宗认为，四法界是“一真法界”圆融无碍的义相：“统唯一真法界，谓总赅万有，即是一心。然心融万有，便成四种法界。”（《注华严法界观门》）把法界归之于一心，论证事物之间的圆融无碍，这是“四法界”的重点，它为现存一切的合理性提供了理论上的根据。

“六相圆融”，亦称“六相缘起”，即从总相、别相、同相、异相、成相、坏相等六个方面来进一步说明“法界缘起”。华严宗认为，整体与部分、同一与差别、生成与坏灭这六相是相辅相成地同时表现在一切事物之中，也同时表现在一个事物中。它表明，一切现象虽然各有自性，却又都可以融合无间，毫无差别。依持“一真法界”而起的一切现象，它们之间的关系都是

由六相而形成的错综复杂的缘起关系。法藏曾对此有概括性的解说：“一即具多名总相，多即非一是别相；多类自同成于总，各体别异现于同；一多缘起理妙成，坏住自法常不作；唯智境界非事识，以此方便会一乘。”（《华严一乘教义分齐章》卷四）

华严宗还立“十玄门”来说明重重无尽的法界缘起之奥义，也称“十玄缘起”。此说首创于智俨，称“古十玄”；完成于法藏，称“新十玄”。两者内容差异不大，次第有所不同。根据《华严一乘教义分齐章》卷四，这十玄门是：（1）同时具足相应门，（2）一多相容不同门，（3）诸法相即自在门，（4）因陀罗网境界门，（5）微细相容安立门，（6）秘密隐显俱成门，（7）诸藏纯杂具德门，（8）十世隔法异成门，（9）唯心迴转善成门，（10）托事显法生解门。

华严宗认为，以上十门是一切万有都具备的法门，它要求人们用佛教的观点去观察一切现象，看到彼此差别的事物之间相即相入、圆融无碍的关系。法藏还特别指出，这十玄门之间也是“一即是多，多即是一”的关系，表现了“法界缘起”的道理。他说：此上十门“皆悉同时会融，成一法界缘起具德门。……然此十门，随一门中即摄余门无不皆尽。”（同上）“十玄门”与“六相圆融”会通，构成了华严宗“法界缘起”的中心内容。

三、“立破无碍”、“会通本末”的判教理论

华严宗的判教说有它一定的特色。法藏在综合前人各种判教说的基础上，提出了“五教十宗”的判教。“五教”是：（1）小乘教。（2）大乘始教，指空有二宗。（3）大乘终教，指说真如缘起和

众生皆有佛性、皆得成佛的教义，如《楞伽经》、《起信论》等。(4)大乘顿教，指顿修顿悟的教门，如《维摩经》等。(5)一乘圆教，指圆融无碍的《华严》教义。“十宗”是：(1)我法俱有宗，指已入佛法的“人天乘”和小乘中的犍子部等。(2)法有我无宗，指小乘说一切有部等。(3)法无去来宗，指大众部。(4)现通假实宗，指说假部等。(5)俗妄真实宗，指说出世部等。(6)诸法但名宗，指一说部等。(7)一切皆空宗，相当于大乘始教中的空宗。(8)真德不空宗，相当于大乘终教。(9)相想俱绝宗，相当于大乘顿教。(10)圆明具德宗，相当于一乘圆教。法藏的判教，试图用逻辑的方法来贯通佛教的各家异说，把佛教理论看作是一个由小到大、由始到终、由渐到顿、由偏到圆的逻辑发展过程，这与以往按佛在不同时间的说法来排列的“三时”、“五时”的判教，显然有很大的不同。法藏还努力用华严教义去融会空有，提出了“立破无碍”的判教理论。他认为，破无不立，立无不破，破中有立，立中有破，破与立“一而恒二”、“二而恒一”，是一个过程的两个方面。例如，空宗破幻有，立真空，这正证明了有宗的“依他起为幻有”；有宗“破空存有”，也正好证明了空宗的“空不离有”，因此，空有两宗，义旨并无二致。

宗密继承并发展了法藏的判教理论，进一步把融会的范围扩大到佛教之外。他在《华严原人论》中，一方面破斥了华严教义之外的种种异说，另一方面又以华严教义来“会通本末”，把包括传统儒、道等思想在内的各种异说调和会通起来。《原人论》共有四个部分，第一为“斥迷执”，破斥“习儒道者”的迷执。第二为“斥偏浅”，破斥“习佛不了义教者”的偏浅，其中将佛教“自浅之深”分为五等，并略述前四教的教义而一一加以批判：(1)人天教，只讲业报轮回，善恶报应，却“未审谁人

造业，谁人受报”。（2）小乘教，讲色心二法，“专此教者，亦未原身”。（3）大乘法相教，主张万法虚妄，唯识所变，但“所变之境既妄，能变之识岂真”？（4）大乘破相教，此教虽然破除了各种情执，却“未明显真灵之性”，例如主张“心境皆无”，却无法解释“知无者谁”？第三部分“直显真源”，提出了第五教“一乘显性教”，以华严教义“一切有情，皆有本觉真心”为“佛了义实教”。最后，宗密又在第四部分“会通本末”中提出，前面所破斥的诸教，“同归一源，皆为正义”，即站在华严宗的立场上看，其他各家学说都是真理认识的一部分，都可以归入华严教义中来，华严宗是对以往各种认识的最高概括和总结。宗密这种调和融合佛教内外之学的判教理论是佛教理论中国化趋于成熟的一个标志，它不仅对以后中国佛教的发展，而且对整个中国学术思潮的演进，都产生了巨大的影响。

第六节 禅宗

禅宗是中国化最为典型的中国佛教宗派。因主张用禅定概括佛教的全部修习而得名。又由于自称“传佛心印”，以觉悟所谓众生心性的本原佛性为主旨，故又称“佛心宗”。它渊源于印度佛教而形成于传统文化之中。于隋唐时正式创立，至唐末五代时达极盛，宋元以后仍继续流传发展。

一、东土五祖

禅宗一向以不立文字、以心传心的“教外别传”相标榜，它的传承上溯至传佛心印的摩诃迦叶。据说昔日灵山会上，大梵天王献上金色波罗花，释迦即“拈花示众”，众不解其意，皆默

然无语，唯摩诃迦叶“破颜微笑”。释迦说：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。”这就是禅门著名的“拈花微笑”的故事，禅宗据此尊迦叶为印度初祖。此后历代祖师以心传心，次第传授，传至第二十八祖菩提达摩。达摩来华，为东土初祖。达摩以下有慧可、僧璨、道信、弘忍等依次相传，是为中国禅宗的“东土五祖”。弘忍门下出神秀与慧能，遂有南北禅宗之分。慧能被视为禅宗正脉，世称“六祖”。其实，西天二十八祖次第相传之说，纯为后人编造，并无多少历史意义，它是隋唐时佛教各派争法统的产物。而从达摩到弘忍的东土五祖，则确实为中国禅宗奠定了思想理论基础和组织基础，完成了禅宗的初创。

初祖菩提达摩（？—536），为南天竺僧人，据说在南朝宋末或梁代航海到广州，先至金陵，由于与梁武帝说话不投机，遂折苇化舟，渡江北上，往北魏入嵩山少林寺，面壁九年，世称“壁观婆罗门”。后遇慧可，传授心法，并以四卷本《楞伽经》为印证。达摩的禅法是围绕着“安心”展开的，具体的“入道”途径不出“理人”和“行人”。理人为“藉教悟宗”，要求“舍妄归真”，凝住壁观，以达到“与道冥符”。行人为四行：初报怨行，二随缘行，三无所求行，四称法行。“二入四行”概括了达摩的全部禅法思想。

二祖慧可（487—593），俗姓姬，初名神光，又作僧可，洛阳武牢（今洛阳东）人。“外览坟索，内通藏典”。年四十而遇达摩，遂奉以为师，从学六载，精究一乘。有“立雪断臂”之说流传于禅门之中。达摩入灭后，他开始传法，一时“言满天下”。后至邺地，曾一再受到其他僧徒的迫害，几乎丧却性命。晚年据说曾隐入山中。慧可的禅法是承达摩而来的，但也有发展。

他专附玄理而不执著言相文句，提出了万法皆如，身佛不二的思想。北齐天保三年（552）授法于弟子僧璨。

三祖僧璨（？—606），生平事迹史载不详，且说法不一。据说他得慧可传法之后曾“佯狂市肆。后隐舒州司空山，遭周武帝灭佛法，隐岫公山十余年”，后又“往罗浮山隐三年”（《历代法宝记》）。这些记载反映了达摩禅法在当时还没有很大的发展。托名僧璨所作的《信心铭》，在慧可思想的基础上进一步强调了不取不舍，绝言忘虑，提倡一种放之自然、任性逍遥的修行生活，把佛教的“万法一如”、“即心即佛”与老庄玄学的人生哲学巧妙地结合在一起，开了后代惠能南宗禅的先声。

四祖道信（580—651），俗姓司马，河内（治所在今河南沁阳）人。少年出家，以僧璨为师。隋大业十三年（617）领徒众抵吉州（治所在今江西吉安），后至蕲州黄梅（今湖北黄梅西北）破头山（后改名双峰山）大弘达摩禅法，并创立自家门风。曾多次力辞唐王朝的召请，安居山中传法三十余年，门徒达五百余人。付法于弘忍，开东山法门，另有金陵牛头禅法融一系旁出于道信门下。达摩一系的禅法传至道信，形成了一定的规模，禅法思想也有相当的发展。达摩所藉之教为《楞伽》的心性说，同时融入了《般若》的离言扫相，但达摩未对此作理论上的论证。道信则进一步从理论上对般若与楞伽的结合作了论述与发挥，他提出的随心所欲，无碍纵横，成为中国禅宗修行生活的基本态度。

五祖弘忍（602—675），俗姓周，蕲州黄梅人，七岁就随道信出家，“三十年不离信大师左右”。他白天劳作，夜晚坐禅，性情敦厚，与世无争。虽然文化水平不高，不常读经，却

能契悟佛法大义，深受道信器重。道信以后，弘化于双峰山东去不远的冯墓山（故又称东山），法门大开，规模空前，所传禅法被称为“东山法门”。显庆年间，曾多次拒绝唐高宗的召请，保持了道信对统治者上层人物不合作的态度。弘忍继承并发展了道信倡导的山林佛教的特色，聚徒定居，生产自给，把禅的修行与生产劳动相结合，在农禅并作的修禅生活中透露出中国禅宗特有的老庄风度。在禅学思想上，弘忍比较强调“守本真心”，认为“此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要门，十二部经之宗，三世诸佛之祖”（《最上乘论》）。中国禅宗的禅学思想、组织形式和修行风格等，在弘忍时都已基本确立，东土五祖的传法世系大约也于弘忍时成为定说。中国禅宗在弘忍之时实际上已正式形成。

二、南北禅宗

中国禅宗初创于道信，基本完成于弘忍。弘忍以后，禅宗得到了进一步发展。由于弘忍“广开法门，接引群品”，“一生教人无数”（《历代法宝记》），故门下大师辈出，“堪为人师”者皆分头弘化，各为一方人物。随着因人因地而传的禅法所出现的差异，各家之间争法统、争权势的斗争也日趋激烈。特别是以惠能派嫡传自居的神会北上入洛发起对神秀北宗的挑战以后，禅门的傍正之争便主要在南能北秀这两系之间进行，并发展到两系门下你死我活，“相见如仇讎”的地步。以神秀为代表的“北宗”和以惠能为代表的“南宗”，成为中国禅宗的两大基本派别。

神秀（606—706），俗姓李，东京尉氏（今河南尉氏县）人。少览经史，博综多闻，既而奋志出家，剃染受法。他

*《老》《庄》玄旨、《书》《易》大义、三乘经论、四分律义、说通训诂”（张说《大通禅师碑》），无不通晓。后到蕲州双峰山东山寺见弘忍，乃叹伏曰：此真吾师也。开始以打柴汲水等杂役，服勤六年，不舍昼夜，深得弘忍的器重。弘忍曾说“东山之法，尽在秀矣”（同上），并命神秀为上座，且为“教授师”。弘忍卒后，神秀住荆州当阳山玉泉寺传法，归之者甚众。久视年中（700），武则天诏请神秀入京，“肩輿上殿，亲加跪礼，内道场丰其供施，时时问道。……洎中宗孝和帝即位，尤加宠重”（《宋高僧传》卷八《神秀传》）。“遂推为两京法主，三帝国师”（张说《大通禅师碑》）。神龙二年（706），神秀去世，诏赐谥曰“大通禅师”。神秀的弟子很多，以普寂、义福最为著名，两人也曾先后受召入京，受到王公士庶的礼遇，并为朝野所重。神秀一系的禅法主要盛行于北方嵩洛地区。

惠能（638—713），或作慧能，本姓卢，原籍范阳（今北京涿县），因父“左降迁流岭南”而作了新州（今广东新兴县）百姓。早年丧父，老母遗孤，移至南海。由于家境贫困，惠能便于市卖柴以供家用。后于市上偶闻一客诵《金刚经》，据说“惠能一闻，心明便悟”，得知客从黄梅弘忍处来，即辞别老母，前往黄梅礼拜五祖弘忍大师。初见弘忍，惠能便直言“唯求作佛”，并说了一通“人虽有南北，佛性本无南北”（《坛经·行由品》）的见解，得到了弘忍的器重。先在弘忍门下随众作务，踏碓八月有余。后弘忍为付衣法，命众门人各作一偈以呈各自见解。神秀上座作偈曰：“身是菩提树，心是明镜台，时时勤拂拭，勿使有尘埃。”被弘忍斥为“未见本性，只到门外”。惠能亦作一偈：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一

物^①，何处惹尘埃。”（同上）得到了弘忍的印可，并因此而密受顿教及衣钵，成为禅宗六祖。惠能得法后，为怕人争夺法衣，领弘忍“将法向南，三年勿弘”（敦煌本《坛经》第10节）之训，回到岭南，避难于猎人之中十五年。后至广州法性寺，值印宗法师讲《涅槃经》。时有风吹幡动，一僧曰风动，一僧曰幡动，议论不已。惠能进曰：“不是风动，不是幡动，仁者心动。”（《坛经·行由品》）一语惊人，引起印宗法师的重视。一问方知是佛法南来，便为惠能剃发，愿事为师。惠能出家受戒后，即为众人开东山法门。不久，回到曹溪，行化十余年，门徒数千人。据说武则天和唐中宗都曾召他入京，均力辞，保持了山林佛教的特色。惠能的言行说教后由门人汇集整理而编成《坛经》一书，成为惠能系禅宗的代表著作。惠能禅主要流传于中国南方，惠能弟子神会又以达摩“南天竺一乘宗”正传自许，不准神秀门下“妄称南宗”，因此，惠能禅便获得了“南宗”的称号，而与之对立的主要流传于中国北方的神秀一系则被称为“北宗”。

惠能禅由于倡导“识心见性、顿悟成佛”的简便法门，又经神会的努力，因而在北方得以流传，并逐渐取代神秀北宗的地位。由神会挑起的南北禅宗正傍之争，到唐德宗贞元十二年（796），朝廷正式立神会为七祖以后，也基本上告一段落。从此，惠能南宗势力日增，影响日广，乃至天下“凡言禅，皆本曹溪”（柳宗元《曹溪大鉴禅师碑》）。宋代以后的禅史灯录，皆依南宗而作，抬高惠能，吹捧南宗，而曾经盛行于嵩洛地区的神秀禅史几近湮没，关于北宗禅法也只能从《坛经》等

^①敦煌本《坛经》作“佛性常清净”。

对北宗的批评中略知一二。本世纪初，敦煌新发现了大量唐代写本的禅宗资料，为人们全面了解南北禅法提供了方便。

关于南能北秀禅法上的差异，一般以“南顿北渐”相称。即北宗重渐修，南宗重顿悟。从现有材料来看，神秀北宗的禅法主要依《大乘起信论》的“一心二门”立论，内容包括两个方面：一是禅学理论，主要表现在《观心论》中，从中可以看到对弘忍“守本真心”的继承与发挥。二是禅法的方便法门，主要体现在敦煌本《大乘无生方便门》等本子中，从中可以看到对道信以来禅法的发展。而“体用”两字可以作为理解神秀北宗禅法的纲领。“观心论”是通过对心之体用的理解而强调观心守心的必要性，“五方便”则是体用不二说在修禅实践中的具体贯彻。神秀北宗以本觉的自性清净心为依持，强调拂尘看净、息想摄心的坐禅渐修，形成了与惠能南宗依持人们的当下之心而强调不假修习、顿悟见性的禅法之差异。

惠能南宗的禅法主要以融摄了《楞伽》心性论的《般若》无所得思想为理论基础，主张心性本净，佛性本有，自心与佛性无二，众生与佛无别，强调自识本心，自见本性，“识心见性，自成佛道”（敦煌本《坛经》第30节）。认为众生与佛的差别只在于自心迷悟的不同，“迷即佛众生，悟即众生佛”（同上，第52节）。“前念迷即凡，后念悟即佛”（同上，第26节）。因此，悟必顿悟，不假渐修，只需内证，不必外求。惠能南宗反对一切外在的形式化的修习，破除对读经、礼佛和坐禅的执著，把禅修融于行住坐卧的日常生活中，要求于一切时中，念念无著，“于念念中，自见本性清净，自修、自行、自成佛道”（《坛经·坐禅品》）。

惠能南宗“直指人心，见性成佛”的顿悟法门是建立在般若

实相学与涅槃佛性论相融合的产物——人们的当下之心之基础上的，它孕育于魏晋般若学与南北朝佛性论之中，是佛教中国化的产物。禅宗在坚持佛教基本立场、观点与方法的同时，又大量融摄了传统的思想与方法，特别是老庄玄学的自然主义哲学与人生态度以及儒家的心性学说，从而才形成了它独特的禅学理论与修行方法。禅宗革新佛教的反传统特色曾对中国思想界产生深刻的影响。

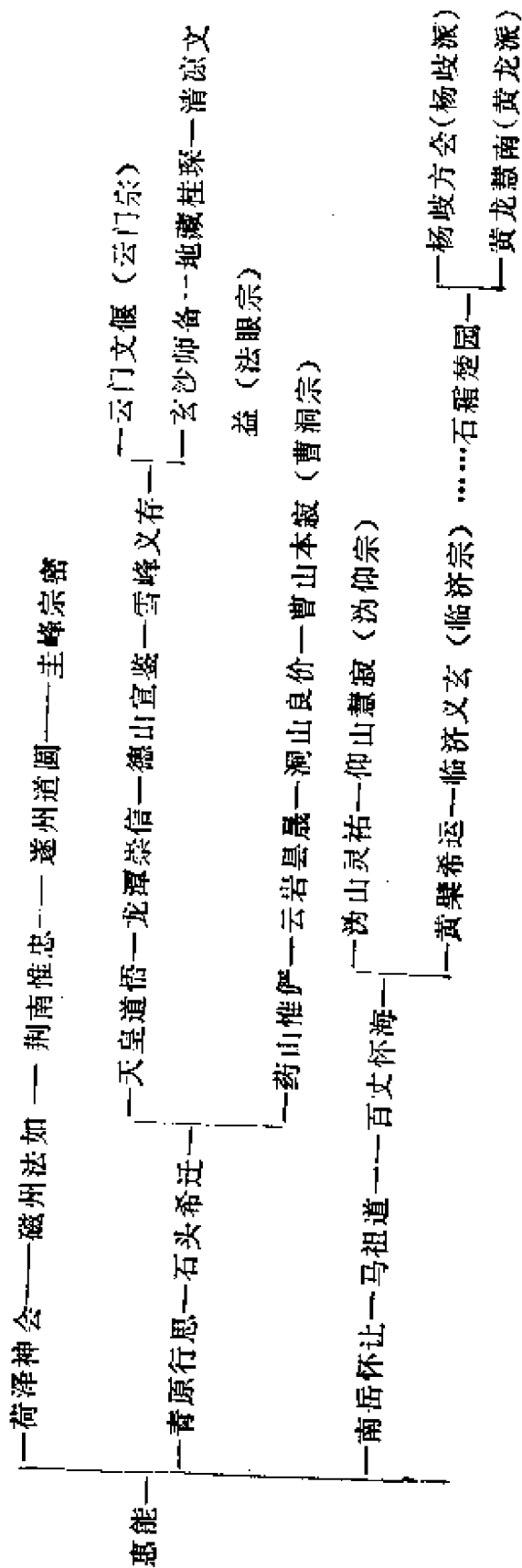
武宗灭法以后，对寺院经济与佛教经籍有很大依赖性的教下各宗派相继式微，而惠能门下在传南宗简便法门的同时，又保持了山林佛教的特色，倡导“农禅并作”等适应中国封建社会的修行生活，因此，南宗禅在下层民众中继续得到发展。晚唐五代，禅宗播及全国。唐宋以降，惠能禅宗不仅湮没了弘忍门下包括神秀北宗在内的其他各支脉，成为中国禅宗的唯一正宗，而且几成为中国佛教的代名词。

惠能创立了禅宗南宗，他的禅学思想奠定了南宗禅的理论与禅行之原则，将这种原则贯彻到宗教实践中去，并在实际的禅行生活中将禅宗进一步中国化的是惠能后学。

三、曹溪门徒

惠能的弟子很多，最著名的有荷泽神会、青原行思与南岳怀让，分别形成了荷泽系、青原系与南岳系，其中又以青原与南岳两大系得到了更大的发展，并在发展中递嬗演变而成五家七宗，成为中国禅宗的主流。其传法世系如下(见下页)：

荷泽神会(684—758)，惠能晚年的弟子。惠能死后，神会北上入洛，大力宣传惠能的学说，曾在滑台（今河南滑县东）大云寺，同北宗禅师公开进行关于南北禅宗是非邪正的辩论，攻



击神秀为代表的北宗“传承是傍，法门是渐”。后因人诬告而被逐出洛阳。天宝年间，安史之乱，两京沦陷，神会应朝廷邀请，设坛度僧收“香水钱”以助军需，为恢复两京立下了汗马之功，因而受到帝室的重视，被召入宫内供养，后住洛阳荷泽寺，故又称“荷泽大师”。神会基本上发挥的是惠能的禅学思想，当然也有不同之处。他虽然也以般若空寂说自性，却更多的着眼于空寂之“体”或知见之“性”，并于体、性上立知见之用。神会的思想经后来的宗密站在华严宗的立场上加以发挥而对中国哲学的发展产生了一定的影响。但荷泽系流传的时间却并不长，武宗灭法以后，此系便趋衰落，法脉数传后即无可考。

南岳怀让（677—744），因门下出了马祖而知名。惠能死后，怀让曾住南岳般若寺观音台弘传南宗禅法，开南岳一系，世称“南岳怀让”。其高足马祖（709—788），本姓马，名道一，一般称“马祖道一”，因怀让以磨砖不能成镜喻坐禅不能成佛而开悟，曾于江西传禅，创“洪州宗”。马祖禅法的主要特点是将惠能的“当下即是”进一步从自心自性的全体大用上加以发挥，把惠能的“无念心”进一步发展为“平常心”，所谓“饥来吃饭，困来即眠”，“平常心是道”（《五灯会元》卷三、卷四）。马祖的禅法经百丈怀海而化出沩仰和临济二宗，临济门下日后又分出黄龙、杨歧两系。中国禅宗流传时间最长，地域最广，影响也最大的是临济宗，黄龙系失传后，杨歧系便代表着临济一直传至当代。

青原行思（？—740），因门下出了希迁而知名。在惠能众多的弟子中据说列为上首。后在吉州青原山静居寺弘传南宗禅法，开青原一系，世称“青原行思”。其高足希迁（700—790），

曾在湖南衡山南寺以东的大石上结庵，故人称“石头和尚”。与江西马祖并称，时人曰：“江西主大寂^①，湖南主石头，往来憧憧，不见二大士为无知矣。”（《景德传灯录》卷六）青原、石头系的禅法特点是比较注重从心与物、理与事的关系中去强调“即心即佛，心佛众生，菩提烦恼，名异体一”（《五灯会元》卷五），并吸收了华严宗的思想。石头的七世法孙清凉文益创法眼宗，继承了这一思想特点，他的全部禅学理论几乎都是建立在理事圆融基础之上的。从青原、石头下化出的另外两系——云门宗与曹洞宗也从不同的方面阐发了石头以来的禅学思想。云门文偃从应物而不累于物说解脱人，发挥无心任自然，一切现成的思想。曹洞宗则以五位君臣，偏正回互来说理事关系，而归结到无心解脱。

晚唐五代，南宗禅趋于极盛。不过，这主要是从发展的规模及其影响而言，若从禅学思想上看，五家七宗并没有多大的发展，他们只是在新的历史条件下形成了不同的特色而已。特别是在禅行实践中，形成了公案语录、机锋棒喝等禅门所特有的一套接机、参学之方式，并进而在不同门庭施設的基础上形成了各个宗派自己特有的宗风。

第七节 净土宗

净土宗因专修往生阿弥陀佛净土法门而得名。该宗倡导简易的念佛法门，故又有“念佛宗”之称。相传东晋慧远曾在庐山邀集僧俗十八人成立“白莲社”，发愿往生西方净土，慧远因此

^①马祖谥号为“大寂”。

而被奉为净土宗初祖，净土宗也因此而又称“莲宗”。一般认为，净土宗的实际创始人应该是唐代的善导，而其先驱则可上溯到昙鸾与道绰。

一、历代祖师与宗派的创立

宋明以后，净土宗人所立的本宗历代祖师，有所谓莲宗七祖、九祖、乃至十三祖等不同的说法。据悟开的《莲宗正传》，慧远以下依次有善导、承远、法照、少康、延寿、省常、袞宏、智旭、实贤、际醒等。近代僧人印光（1861—1940）又改推行策为十祖，实贤与际醒则递降为十一、十二祖。印光后被门下推为十三祖。净土宗的历代祖师与其他各宗派的传法世系略有不同，他们前后并非都有传承关系，之所以被推为祖师，主要在于他们对弘扬净土法门有所贡献。

其实，中土的净土信仰并非始于慧远，而慧远所倡导的净土法门修持的是“观想念佛”，这也与后世净土宗的“称名念佛”有异，因此，慧远至多只是为净土宗的创立准备了条件，不能算是创宗人。慧远以后，专修净土法门的不乏其人，但到东魏的昙鸾才奠定了后世净土宗的基础。

昙鸾（476—542），雁门人。少年出家后，精习“四论”和佛性学说，后因病求长生不老之术而到江南从陶宏景得《仙经》十卷。北归途中经洛阳遇菩提流支，从受《观无量寿佛经》一部，说是解脱生死的大仙方。于是，乃焚毁《仙经》，专修净土。晚年定居于汾州玄中寺，积极倡导净土法门，并首次比较系统地对弥陀净土的教义进行论释，为净土宗的创立奠定了理论基础。所著《往生论注》，依龙树的《十住毗婆沙论·易行品》而立“难行”、“易行”二道。认为世风混浊，无佛帮助，

靠自力解脱甚难，靠自力解脱的教义是“难行道”，而以信佛的因缘愿生净土，凭藉佛的愿力，即借“他力”往生净土的教义是“易行道”。昙鸾还称，只要一心专念阿弥陀佛名号，死后就可以往生安乐国土。昙鸾的这些思想和所倡导的修行方法都为以后的净土宗继承并加以发挥。

隋唐时的道绰（562—645）继昙鸾之后在玄中寺传净土信仰。据说他早年出家，先学《涅槃》，又研空理，后至玄中寺读《昙鸾和尚碑》而受到启发，遂改信净土。三十多年间讲《观无量寿佛经》二百多遍，每日口诵“南无阿弥陀佛”。在道绰以前，中土修“净土”者尚偏重“观想念佛”，至道绰而专以“称名念佛”为务。据说道绰“劝人念弥陀佛名，或用麻豆等物而为数量，每一称名，便度一粒，如是率之，乃积数百万斛者”，“口诵佛名，日以七万为限”（《续高僧传·道绰传》）。著有《安乐集》二卷，系统地阐述净土思想，并依难行、易行之说，立圣道、净土二门，认为在此末法时代，只有凭借弥陀愿力往生极乐净土、入圣证果的净土法门才是唯一的解脱之路。道绰为净土宗的创立进一步奠定了基础，他的弟子善导则完成了创宗。

善导（613—681），临淄（今山东淄博）人。幼年出家，贞观年间至玄中寺从道绰学“净土”，后到长安光明寺弘传念佛法门。据说他曾先后写《阿弥陀经》十万卷，画净土变相三百壁，有弟子无数，被称为“弥陀化身”。著有《观无量寿佛经疏》、《观念佛法门》、《往生赞》等，主要解说为何念佛及如何念佛，较完备地组成了净土宗的宗义及行仪，完成了净土宗的创立。当时长安从善导修习净土法门者不可胜数，有的竟诵《阿弥陀经》十万至五十万卷，念佛日课万声至十万声。净土信仰得到了空前的传播与发展。

二、净土经典与信仰

宣扬“净土”思想的佛教典籍有很多，但净土宗奉为主要经典的则是“三经一论”，即《无量寿经》、《观无量寿佛经》、《阿弥陀经》和世亲的《往生论》。这些经论所宣扬的都是阿弥陀佛西方净土（即极乐世界），认为在此众生居住的世俗世界以西十万亿佛刹，有世界名极乐，极乐世界有阿弥陀佛，其寿无量，故也称“无量寿佛”，他能接引众生往生，故又称“接引佛”。众生只要信仰阿弥陀佛，并称念其名号，临终便可往生该净土。

《无量寿经》的内容主要就是叙说阿弥陀佛的殊胜功德和西方极乐世界的妙相庄严。经中说，过去有国王出家为僧，号法藏，他发下了“四十八愿”，立誓要让他的“佛国”成为一个“无有众苦，充满诸乐”的极乐世界，并将接引一切欲往生的众生到他的佛国净土，他还表示，“斯愿不满足，誓不成等觉”。后成佛，名无量寿，国土在西方，名极乐。凡信仰弥陀，念佛修道的众生，临命终时皆可乘佛愿力于一念顷往生西方。

《阿弥陀经》实际上与《无量寿经》意思相同，只是篇幅较小，故也称《小无量寿经》或《小经》。主要宣说西方净土的无限美好，生活在那里“无有众苦，但受诸乐”。同时强调，只要“一心称念”阿弥陀佛的名号，临终“即得往生阿弥陀佛极乐国土”。由于该经文字简短，易于背诵，提供的“往生”方法又十分简便，因而流传非常广泛，净土宗也随之而得到了广传。

《观无量寿佛经》以观想西方阿弥陀佛的庄严身相和极乐净土的美妙为主旨，通过神话传说，宣说了西方净土的“极乐”和

阿弥陀佛及其左右两胁侍——大势至与观世音的种种“功德”、“妙相”，称只要观想佛之相好，或口称“南无阿弥陀佛”，就可以灭罪消灾，临终往生极乐净土。

《往生论》亦作《净土论》，为古印度世亲依《无量寿经》义而作，有五言四句二十四行的倡颂及其解释，宣扬阿弥陀净土的庄严美好，劝人修持五念门，即礼拜、赞叹、作愿、观察、回向，称死后可以往生净土。由于昙鸾曾为之作注，故此论也成为净土宗依据的基本典籍之一。

净土宗依据“三经一论”，提倡简便法门，认为不必广研佛典，也无需静坐修持，只要信愿行具足，一心称念阿弥陀佛名号，就可进入佛国净土。它以修持者的念佛行业为内因，以弥陀的愿力为外缘，内外相应，往生极乐世界。由于此宗教义简单，法门易行，所谓“下手易而成功高，用力少而得效速”，因而很容易在社会上流行。现实苦难中的黎民百姓把追求美妙的佛国净土作为一种精神寄托与安慰，酒足饭饱、享尽富贵的统治者也希望念几声“阿弥陀佛”而求得来世的更大满足。因此，净土宗创立以后，很快蔚为大宗，发展成一个具有广泛影响的佛教宗派。净土宗后与禅宗合流，成为中国佛教各宗派中在民间流传极广、影响极大的一个宗派。有些地方甚至出现过“家家阿弥陀，户户观世音”的景象。许多人虽不一定懂得净土宗，却都知道诵一声“南无阿弥陀佛”。千百年来，念佛往生西方极乐世界不知吸引过多少善男信女，给予他们精神安慰，也给予他们精神麻醉。

第八节 其他各宗

一、三阶教

三阶教，因其主张把全部佛教分为“三阶”而得名。又因主张普遍信奉一切佛法而又称“普法宗”。它是隋代信行创立的一个比较特殊的佛教派别。信行（540—594），俗姓王，魏郡（治所在今河南安阳市）人。少年出家，博综群经，“与先旧德，解行弗同”（《历代三宝记》）。后于相州法藏寺舍比丘戒，行头陀苦行，“乞食，日止一食。在道路行，无问男女，率皆礼拜”（同上）。隋开皇初（约581），被召入京，先后在化度、光明、慈门、慧日、弘善等五寺建立三阶道场，宣扬三阶教义。信行的著作据说有35部44卷，其中最主要的是《三阶佛法》。三阶教即以这些著作作为主要理论依据。

三阶教根据佛教正法（佛灭后初五百年）、像法（第二个五百年）、末法（一千年以后）^①的说法，把全部佛教按“时”、“处”（所依世界）、“机”（根机，指人）分为三阶：第一阶是“正法时期”，“处”是一乘所依的世界，即佛国净土，只有诸佛菩萨，修持的是大乘一乘佛法。第二阶是“像法时期”，“处”是三乘众生所依的世界，为“五浊诸恶世界”，“亦名三乘众生十恶世界”，人是凡圣混杂，流行大小乘（三乘）佛法。第三阶是“末法时期”，“处”虽与第二阶同，人却都是“邪解邪行”，这时应信奉“三阶教”，普信一切佛法，普归一切佛。

^①佛教对“三法”的具体时间说法不一，有的以正法为五百年，像法为一千年，末法为一万年。

三阶教认为，隋代时当末法，“处”为秽土，因此，众生要想解脱，决不能仅满足于念一佛，诵一经，学一法，而应该信奉三阶普法宗义。只有普信“一切佛乘及三乘法”，普归一切佛、一切法、一切僧，“正学一切普真普正佛法”，才能“真善成就”，获得解脱。^①普法是三阶教的核心思想和基本主张。

三阶教在行持方面以苦行忍辱为宗旨，每天仅乞食一餐，以吃寺院的饭为不合法。反对偶像崇拜，认为一切佛像都是泥龕，故不须尊敬，且反对净土宗的念佛法门。它提倡“普敬”，认为一切众生都是真佛，故路见男女，一概礼拜。三阶教还大力提倡布施，甚至死后还实行一种林葬法，即置尸于森林供鸟兽食用，称之为以身布施。三阶教还经营“无尽藏”，强调个人的一善一行必须融化于“无尽藏行”才能获得更大的福德，因而劝信徒施舍钱财由寺院库藏，然后布施或借贷给贫苦信徒，也供斋僧或修缮寺塔之用。三阶教作为日常礼佛忏悔的一系列宗教仪式（“七阶礼忏”）则成为后世中国僧侣晚课及“打普佛”等的母本。

三阶教曾一度盛行，信行的弟子也很多。但由于三阶教所提倡的与当时佛教界的理论和行持很不协调，与封建王朝的需要也很不一致，因此，三阶教创立后，屡屡遭到朝廷的禁止和佛教其他宗派特别是净土宗的攻击，唐末以后一直被认为是异端邪说。早在隋开皇二十年（600），朝廷就明令禁止，但未能禁绝，到唐代时三阶教仍广为流传。武则天证圣元年（695），又明令判其为异端，圣历二年（699），武则天更下令限制三阶教徒，唯得乞食、长斋、绝谷、持戒、坐禅，其他行为皆是违

^①以上引文均转引自郭朋先生的《隋唐佛教》。

法。唐玄宗开元元年（713）又开始取缔无尽藏，从而断绝了三阶教的经济来源。开元十三年（725）更下令严格禁止三阶教，“敕诸寺三阶院，并令除去隔障，使与大院相通，众僧错居，不得别住。所行《别集》^①，悉断除毁”（《开元释教录》卷十八）。但三阶教在民间仍有所活动，唐德宗时还曾有复兴的迹象，直至入宋，才湮没无闻。

二、律宗

律宗，以研习及传持戒律为主而得名，因其所依据的是小乘法藏部的《四分律》，故又称“四分律宗”。又因创宗人道宣常住终南山而名“南山宗”或“南山律宗”。

戒律作为佛教“三藏”之一，“三学”之首，大乘“六度”之一，在佛教中占有很重要的地位。戒和律有一定的区别。戒，指佛教为出家和在家的信徒制定的戒规，一般分为止持戒和作持戒两大类，前者为防非止恶的各种戒，如五戒、十戒等，后者为奉行众善的戒，如“二十犍度”^②等。律与戒不同，律是指佛教专为出家的比丘、比丘尼所制定的禁戒，在家信徒不得闻知。但戒和律也经常连用，用以表示佛教为出家和非出家信徒制定的一切戒规。相传释迦牟尼在世时曾制定各种戒律以约束僧众的行为，佛教第一次结集时，由优婆离诵出了律藏。后随着部派的分裂，戒律也相继分裂为五部。

佛教律藏在戒规、受戒仪式等各方面都有详细的规定。小乘佛教为适应在家、出家和男、女之别的需要而制定有五戒、

^①指伯行的著作。

^②犍度：分类编集的意思。二十犍度包括说戒、安居、自恣等内容。

八戒、十戒和具足戒等戒条。五戒，即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。八戒，即在五戒之外再增加三戒：（1）不睡不坐高广华丽之床；（2）不装饰、不打扮、不观听歌舞；（3）不食非时食（正午过后不吃饭）。八戒中前七为戒，后一为斋，因此，八戒的全称为“八斋戒”或“八关斋戒”。八戒比五戒要求更严，但它不象五戒那样终身受持，而是临时奉行，多则几天，几周，少则一天。八戒是为在家信徒制定的戒条。在受戒期间，受戒者过一种近似出家僧人的宗教生活。十戒：这是佛教沙弥和沙弥尼（分别指七岁以上、二十岁以下的出家男子和出家女子）所奉行的十条戒规。它将八戒中的第六戒分为“不涂饰香鬘”和“不听视歌舞”二戒，再加“不蓄金银财宝”，合为十戒。具足戒：又称“大戒”，因其与沙弥、沙弥尼所受十戒相比，戒品具足而得名。戒条数目说法不一。中国僧尼通常依《四分律》受戒，比丘戒250条，比丘尼戒348条。出家人依戒法规定受持此戒，即取得正式僧尼资格。具足戒对出家僧人的宗教生活和日常生活的各种细节都作出了详细而严格的规定。在传戒时，在戒坛上一般只宣四重戒（即不邪淫、不杀生、不偷盗、不妄语），其余戒条，由受具者下坛后学习，谓之学戒。

大乘佛教将上述小乘佛教的戒条称为声闻戒，虽然也加以遵循，但同时又另外制定大乘戒（或称“菩萨戒”）。大乘戒重要的是“十重戒”和“四十八轻戒”。十重戒，亦称“十重禁戒”，其内容为（1）杀戒；（2）盗戒；（3）淫戒；（4）妄语戒；（5）酤酒（卖酒）戒；（6）说四众（比丘、比丘尼和男女居士）过戒；（7）自赞毁他戒；（8）慳惜加毁（吝惜施财施法，并加以诽谤诋毁）戒；（9）瞋心不受悔（仇恨、损

害他人，并不受对方忏悔）戒；（10）谤三宝（佛、法、僧）戒。违反上述十戒者构成破门罪，将被驱逐出僧团，因而称“重戒”。与“十重戒”相对的是“四十八轻戒”，这是对轻罪的禁戒，其中包括不敬师友戒、饮酒戒、食肉戒等。犯此种戒的须按戒律规定进行忏悔，但不受开除的处分。

中土自曹魏时始有戒律传译和依律受戒。东晋以后，小乘说一切有部的《十诵律》、法藏部的《四分律》、大众部的《摩诃僧祇律》和化地部的《五分律》等四部广律先后传入中国。接着，有关的论著也陆续译出，重要的有《毗尼母论》等“律部五论”，与四部广律合称“四律五论”。南北朝时，出现了专门讲习律学的律师。南朝有十诵律师，北朝则有四分律师。到了唐代，独盛《四分律》，并经道宣等人的弘扬而蔚为一宗。

道宣（596—667），俗姓钱，丹徒（今属江苏）人，一说长城（治所在今浙江长兴）人。十六岁落发，后从智首律师受具足戒，并听其讲《四分律》四十遍。既而入终南山，潜心著述，并创设戒坛，制订授戒仪式。由于道宣在重点研习弘传律学的同时，还广泛参学，具有相当广博的知识，并曾参加过玄奘的译场，因而深受大乘唯识学等思想的影响，他对《四分律》也是常以大乘教义来作解释的。道宣的著作，据说有一、二百卷之多。其中重要的律学著作有《四分律删繁补阙行事钞》、《四分律删补随机羯磨疏》和《四分律比丘含注戒本疏》等，称为“三大部”。再加上《四分律拾毗尼义钞》、《四分比丘尼钞》，则称“五大部”。除律学著作外，道宣还有《广弘明集》、《续高僧传》、《集古今佛道论衡》和《大唐内典录》等重要著作。

道宣的律宗把释迦一代的教法分为“化教”与“制教”。化教是“三学”中的定、慧二学，为如来教化众生使其发生禅定及智慧的教法。制教是“三学”中的戒学，为如来教诫众生而对其行为加以制约的教法，故也称“行教”。化教又可分为性空教（小乘），相空教（大乘浅教）、唯识圆教（大乘深教）三类。而制教也可按照对戒体的不同看法而分为实法宗（小乘有部以色法为戒体）、假名宗（《成实论》以非色非心法为戒体）、圆教宗（唯识宗的以心法种子为戒体）。

律宗在上述三教、三宗中自称是唯识圆教宗。其主要学说为心法戒体论。所谓戒体，是指弟子从师受戒时所发生而领受在自心的法体，亦即由授受的作法在心理上构成的一种防非止恶的功能，实际上也就是受持戒律的意志和信念。道宣以心法，即阿赖耶识所藏的种子为戒体。他依《四分律》，把诸戒分为止持与作持二门。止持为“诸恶莫作”，即比丘250戒，比丘尼348戒。作持为“众善奉行”，包括受戒、说戒、安居、悔过及衣食坐卧的种种规定。道宣认为，《四分律》从形式上看属于小乘，从内容上看当属大乘。这样，《四分律》就成了中国佛教戒律的基本依据。

在中国佛教史上还有所谓“律部三宗”之说，这就是与道宣同时弘扬《四分律》学的扬州日光寺法砺（569—635）所开创的相部宗（因传法中心在相州而得名）和长安西太原寺怀素（625—698）所开创的东塔宗（因怀素住西太原寺的东塔而得名），与道宣南山宗并称律宗三家。三家的主要分歧是对戒体的看法不同。相部宗主非色非心戒体论，并认为《四分律》是小乘律，主张戒不兼定、慧二学，而以止持作持二业为宗。东塔宗则主色法心体论，并认为定慧是戒学所摄，律应以戒行为宗。

三家之间互有争论，而相部与东塔的争论尤为激烈。后相部、东塔相继衰微，只有南山一宗畅行，且绵延不断。

三、密宗

密宗也称“密教”、“秘密教”、“真言乘”、“金刚乘”等，由于自称受法身佛大日如来深奥秘密教旨的传授，为“真实”言教，这种真言奥秘若不经灌顶（入教或传法仪式）和秘密传授，不得任意传习及显示于人，因而得名。又由于它修习三密相应（瑜伽），又称“瑜伽密教”。密教本是公元七世纪以后印度大乘佛教的一些派别与婆罗门教——印度教相结合的产物，很快就传入中国，成为中国佛教的一个宗派。

唐玄宗开元四年（716），中印度僧人善无畏（637—735）经西域来到长安，带来了梵本《大日经》，在弟子一行（673—727）的协助下译出，主要传授胎藏界密法。开元八年（720），南印度密教高僧金刚智（669—741）携其弟子不空（705—774）又传入《金刚顶经》，由不空译出，主要弘传金刚界密法。胎藏界、金刚界两部密法传入中国后不久，即相互传授，融为一体。由于善无畏、金刚智的弘传，当时两京从之灌顶问法者甚众，又经不空的大力传布，终于形成了一个以修持密法为主的中国佛教宗派——密宗。其创始人善无畏、金刚智与不空，均于开元年间来华，世称“开元三大士”。

密宗认为，宇宙万有都是大日如来的显现，表现其“理性”（即本有的觉悟，真如佛性，为成佛之因）方面的称胎藏界，因它具足一切功德而又隐藏在烦恼之中，故称“胎藏”；表现其“智德”（大日如来的“智”是修证之“果”，属于断惑所得的觉悟，是自行修证而来）方面的称金刚界，因能摧毁一切烦恼，故名。

按照密宗的解释，世界万物、佛与众生皆由地、水、火、风、空、识等“六大”所造。前五大为色法，属胎藏界，“识”为心法，属金刚界。色心不二，金胎为一。二者摄宇宙万有，而又都具众生心中。因此，佛与众生，体性无别。众生若依密法修三密加持，就会使自己身、口、意“三业”清净，分别与大日如来的身口意相应，从而即身成佛。

密宗的仪规十分复杂，需经阿闍梨（导师）的秘密传授，具有浓厚的神秘色彩，一时成为王公贵族信奉的热门。善无畏、金刚智与不空等都曾被帝王迎入宫内，并为之设内道场，包括皇帝本人在内的王室成员纷纷从之灌顶受法，被礼为国师。但由于密教的理论与修持方法在许多方面与汉族的文化传统及伦理习俗不合，因而不空以后，密宗在汉族地区数传即趋衰落。

第九节 佛教艺术与中外佛教文化交流

隋唐时期的佛教艺术也有了进一步的发展。著名的敦煌石窟、龙门石窟等都有进一步的开凿。在唐代大加营造的龙门石窟中，主像多为阿弥陀佛和弥勒佛，反映了唐代净土宗的兴起和石窟造像艺术世俗化的倾向。中国现存规模最大的石刻佛经房山石经，也由幽州沙门静琬于隋末唐初开始刻藏。这个时期雕塑的佛像大都面貌柔和圆满，衣服和配饰华丽细致，表现出了相当的技艺与时代的风貌，也体现了印度造像艺术中国化的特色。

佛教的理趣风格，特别是禅宗的超然意境，对隋唐文学产生了深刻的影响。王维等人的诗画，饱含禅趣，韵味无穷。由于俗讲流行，唐代时出现了说唱佛经故事的变文等作品。随着

变文的发达，又创造出了丰富多彩的经变图画。在隋唐开凿的石窟中，有不少全幅的或带连续性的壁画，综合表现整部经文的重要内容或次第展开故事的经过。在现存的敦煌壁画中，主要有弥陀净土变，弥勒净土变等。这与造像的主题是一致的。

隋唐的佛画在进一步融合民族传统的基础上达到了极盛，尤其是壁画，可谓空前绝后，在中国绘画史上占有重要的地位。当时的壁画，多出于名家之手。有“百代画圣”之称的著名画家吴道子，集诸画家之大成，一生主要从事寺院壁画的创作，曾在洛阳、长安的寺观作佛道宗教壁画300余间，题材丰富，画面生动，富有立体感，特别是所画衣褶，有飘举之势，人称“吴带当风”，与“曹衣出水”形成不同的风格。

这个时期的佛教建筑，隋代以大兴善寺、东禅定寺等最为宏伟，尤其是东禅定寺，“驾塔七层，骇临云际”（《续高僧传》卷十八）。唐代建于五台山的南禅寺和佛光寺，是我国现存最古老的佛寺。隋唐时的佛寺建筑，大都以佛殿为中心，改变了过去那种以佛塔为主体的布局。唐代建造的佛塔，在形式上创造了八角形的结构，在材料上则由过去的木结构改为砖砌。唐代还开始大量制作佛教所特有的艺术建筑经幢，著名的如唐末建造的山西五台山佛光寺经幢，庄严朴素，是珍贵的艺术精品。

隋唐佛教随着中国经济文化的繁荣而达极盛，并随着国际经济文化的交流而远播海外，特别是朝鲜（当时分为高丽、百济和新罗三国）和日本，对这些国家的哲学、政治、文学、艺术等产生了巨大的影响。中国成为当时世界佛教的中心。这个时期国际著名的佛教学者都是中国人，国际佛学者也都跑到中国

来学佛，并把学到的中国佛教传回到自己的国家。

隋初就有新罗僧人来华学习佛法，并先后学成回国。日本摄政的圣德太子也曾于隋炀帝时派遣大批僧人来华，炀帝把他们安排在鸿胪寺的四方馆，并专门召请各地名僧入馆教授。到了唐代，来华学佛的外国僧人大增，其中尤以日本学僧为多。中国佛教的主要宗派大都于此时传到了邻近的朝鲜和日本等国。

隋末唐初，高丽僧人慧灌、道登相继来华，从吉藏学三论义。慧灌回国后，又转赴日本，为日本三论宗开祖。他同时又讲《成实论》，在日本形成了依附于三论宗的成实宗。由新罗来华的僧人有义湘从智俨学华严法门，归国后被尊为东海华严初祖；审详从法藏受学，后赴日本，成为日本华严宗初祖；神昉、圆测从玄奘学法相唯识学，圆测的高足道证后返回本国弘传唯识学；慈藏学律典，带回的大藏经为朝鲜有藏经之始；明朗学杂部密法，回国后创金光寺，为海东神印宗的开祖；法朗从道信学禅，其弟子信行受学于北宗神秀的再传弟子志空，后归国传禅；道义则受学于南宗门下的智藏与怀海，归国后成为海东迦智山第一祖；禅宗传入朝鲜后在新罗时代蔚为禅门九山，盛极一时，为朝鲜佛教的主流。

隋唐时由日本来华的僧人则有道昭等从玄奘受学，玄昉等从玄奘的再传弟子智周受学，他们归国后分别形成传法相唯识学的南寺和北寺两传；道昭等又在国内讲授在玄奘门下学过的《俱舍论》，由此又在日本形成了依附法相宗的俱舍宗。又有空海来华从惠果受密法，得金胎两部真言秘藏，归国后创真言宗；最澄入唐从湛然的弟子道邃、行满学天台教义，归国后创天台宗。另外，唐宋时传入日本的善导的净土念佛法门，后在

日本演化出不同的流派，开创了净土宗、净土真宗等。

当时不但有朝鲜和日本的学僧在中国得到各宗大师的传授而归国开宗，亦有中国高僧去朝鲜日本等国传法的。例如唐代僧人义林从善无畏学胎藏法，后赴新罗传播密教；道璿应邀赴日传华严教义，成为日本华严宗的第一传；著名高僧鉴真第六次东渡成功，赴日本弘布戒律，成为日本律宗的初祖；等等。

除了朝鲜和日本之外，隋唐时中国禅宗也传到了东南亚的越南，形成了不同的流派。例如印度僧人灭喜从禅宗三祖僧璨学禅后到越南开创了灭喜禅派，广东禅师无言通到越南开创了无言通禅派等。

中国佛教的向外传播，促进了佛教音乐、艺术、建筑、雕塑等方面的国际交流，并进而推动了中外经济文化的广泛交流。

第十节 全盛时期儒佛道 三教关系的新发展

隋唐统一王朝建立以后，为了加强思想文化上的统治，对儒、佛、道三教采取了分别利用的态度。它一方面确立了儒教的正统地位，另一方面又以佛、道为官方意识形态的重要补充，推行三教并用的宗教政策。因此，在思想意识形态领域，儒、佛、道逐渐形成了三教鼎立的局面。三教之间政治、经济和理论上的矛盾争论虽然不断，但三教融合的总趋势却始终未变。儒、佛、道三教中许多重要的思想家都从自身发展的需要出发以及迎合大一统政治的需要，提倡三教归一、三教合一，主张在

理论上相互包容，最终形成了唐宋以后绵延上千年的三教合一思潮。

一、儒、佛、道三教融合的趋势

隋唐时期，佛教与道教在统治者的支持与扶植下与儒教所形成的三教鼎立之势，为三教的融合提供了客观条件，而三教在各自的发展过程中也都深切地感受到了相互补充、相互融合的必要性，因而都表现出了强烈的融合他人理论精华的主观意向，三教在理论上呈现出的进一步融合的趋势是这个时期三教关系的最重要特点。

儒教在隋唐虽然恢复了正统地位，但它在思辨理论方面却不及佛教，也没有佛教的轮回报应、解脱成佛或道教的羽化成仙、长生不老等说教和宗教修行方式可以满足统治者多方面的需要，因而它十分有必要从佛、道那里吸取营养以充实自己。早在隋代，就有王通站在儒教的立场上提出“三教归一”的主张，希望以儒家学说来调和佛、道二教，共同为封建统治服务，他明确地说：“三教于是乎可一矣。”（《中说·问易》）在唐德宗时，又有李观作《通儒道论》，提出道教与儒教同源论。唐代著名文学家、哲学家柳宗元则认为，“浮图诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合，……不与孔子异道”，因此，他提出“吾之所取者，与《易》、《论语》合”（《送僧浩初序》）。而韩愈与李翱则在排佛的旗号下援佛入儒，对佛教宗派的法统观念与心性学说加以改造利用，提出了他们的道统说与复性论，开了宋明理学扛着儒教的大旗出入佛道的先声。

隋唐时期是佛教创宗立派的时期。中国化的佛教各宗派，都是在调和中国传统儒、道思想的基础上创立的。这个时期，

不少佛教思想家都提出了三教融合的观点。例如中唐名僧神清认为，“释宗以因果，老氏以虚无，仲尼以礼乐，沿浅以泊深，藉微而为著，各适当时之器，相资为美”（《北山录》卷一）。比神清稍晚一些的名僧宗密也指出：“然孔、老、释迦皆是至圣，随时应物，设教殊途，内外相资，共利群庶，策勤万行。……三教皆可遵行。”（《华严原人论》）这都是说，三教虽然有所不同，却是各有所长，可以相互补充，共同发挥社会作用，不应当互相排斥。由于儒家的三纲五常是中国封建社会的立国之本，因此，佛教对它的融合吸收和与之合流的趋势在隋唐以后日益加强。当时社会上出现了许多中国人编造的强调忠君孝亲等中国封建伦理纲常的佛教经典，还出现了不少所谓的“孝僧”、“诗僧”等。宗密曾明确提出：“儒释皆宗之，其唯孝道矣。”（《佛说盂兰盆经疏》）道教是中国土生土长的宗教，有一套适合中华民族心理、为许多人熟悉和欢迎的宗教理论和修养方法，佛教对它也不能漠然置之。道教奉老子为教主，老庄的玄思和自然主义的生活态度为一部分士大夫所津津乐道，佛教对它亦表示了足够的重视。天台宗把止观学说与儒家人性论调和起来（见湛然的《始终心要》），天台宗的先驱慧思又把道教长生的神仙思想纳入佛教，发愿先成神仙再成佛（见《南岳思大禅师立誓愿文》）。华严宗人不仅融合吸收儒、道的思想内容，而且还从理论上对调和三教作出论证（见宗密的《原人论》）。禅宗更是站在佛教的立场上，将儒家的心性论、道家的自然论与佛教的基本思想融通为一，形成了它所特有的中国化的禅学理论和修行方式。禅宗这个典型的中国化的佛教宗派站在佛教立场上实现的三教合一，对宋明理学站在儒家立场上实现三教合一，产生了重大的影响。

从道教方面来看，在它开创时期，就吸收了不少儒家忠君孝亲的伦理观念。到隋唐时，它更加充实了儒家名教的内容，提出“礼义，成德之妙训；忠孝，立身之行本”（法琳《辩正论》引），并在佛道之争中以“不仁不孝”、“无礼无恭”来攻击佛教（同上）。道教的理论一向比较粗俗，戒条教规也不完善，缺乏系统性。在佛教的影响下，隋唐道教开始注重创立理论体系，完善戒条教规。在这个时期的道教学说体系中，无论是成玄英的“双遣”体道，还是王玄览的“三世皆空”或司马承祯的“净除心垢”、“与道冥合”，都可以清楚地看到道教对佛教思想理论的吸收与融合。道教的五戒、八戒和十戒等也都基本上是模仿了佛教。

隋唐时期的三教合一，虽然主要还只是指三教在维护封建统治这一点上具有一致性，作为三教各自来说，都还是立足于本教而融摄其他两教，以丰富提高自己，但它为唐宋以后三教思想上的进一步融合开辟了道路。

二、三教之争与唐武宗灭佛

在儒佛道三教融合的总趋势下，隋唐时期的三教之争也有新的发展。佛道之间为了政治地位的高低，经常就排列的先后问题展开激烈的争论，而儒家从维护封建统治出发，也常站在道教一边，从国家经济收入或封建伦理纲常的角度对佛教进行批判。三教之间的争论与封建王朝对三教的政策往往是交织在一起的。隋唐统一王朝建立后，统治者就经常考虑三教的次序问题，这实际上也就是如何更好地利用三教来为自己的统治服务的问题。而不同的统治者由于政治斗争的需要，在如何利用三教的问题上，具体的政策与手段是有所不同的，这又给三教

之争造成直接的影响。因此，宗教的斗争与政治的斗争始终是有着密切联系的。

隋文帝取得政权，得到过佛教徒的帮助，道教徒也积极投靠，因而在隋代，佛道二教较之儒教更受到统治者的重视。佛教与道教相比，又略占优势。李唐政权建立后，为了抬高李姓的地位，高祖李渊曾认道教伪托的教主李耳为祖宗，因而考虑安排道、儒、佛的次序。时有太史令傅奕，七次上疏，力陈佛教的弊害，请求废佛，掀起了一场大规模的儒、佛、道之争。最后由皇帝作出了“老先、次孔、末后释宗”的结论。太宗李世民即位，继续“兴道抑佛”，诏道士女冠在僧尼之前。他明确地说：“今李家据国，李老在前。”法琳等僧人不服，上表力争，均遭贬斥。武则天要“变唐为周”当女皇，篡夺李姓的政权，便“兴佛抑道”，大力利用佛教，她明令“释教在道法之上，僧尼处道士女冠之前。”（《旧唐书》卷六《则天皇后本纪》）中宗复位，又“兴道抑佛”，而韦氏干政，继续支持佛教。睿宗即位，则敕佛道并行并进。玄宗以后，恢复了三教并用的政策，但崇佛日盛。帝王三教政策的变换，导致了三教之间争论的加剧。德宗时，曾举行三教会议，促成和解，三教趋于融合，但矛盾并未解决。武宗时，朝廷不能容忍寺院经济的过分膨胀，再加宫廷内部的王权斗争与佛教发生牵连，因而促使武宗采取了大规模的灭佛措施，摧毁了佛教依赖的经济基础，大量经籍文书，特别是《华严经》与《法华经》的章疏，也由此而湮没散失。从此，随着唐王朝的日趋衰落，佛教的许多宗派一蹶不振，三教关系迎来了唐宋之际以儒家为本位的三教合一的新阶段。

唐武宗会昌年间的灭佛事件是中国佛教史上的一件大事，

佛教称之为“会昌法难”。武宗灭佛除了经济与政治方面的主要原因之外，与武宗本人崇尚道教的成仙长生之术以及道士赵归真、刘元靖等人的煽动也有直接的关系，武宗灭佛是唐代佛道斗争的表现之一。

据记载，唐武宗在尚未登上皇帝宝座之前就笃信道教，“颇好道术修摄之事”（《旧唐书·武宗本纪》）。即位之初，他即“召道士赵归真等八十一人入禁中，于三殿修金篆道场”，并前往道场亲受法箓。次年，即会昌元年（841），武宗又采取了一系列鼓励道教的措施。接着，武宗在崇奉提倡道教的同时，连年下令限制佛教。据《旧唐书·武宗本纪》载：“时帝志学神仙，师归真。归真乘宠，每对，排毁释氏，言非中国之教，蠹耗生灵，尽宜除去。帝颇信之。”在当时的宰相李德裕等人的赞同下，武宗遂于会昌五年（845）采取了大规模的灭佛行动。四月，敕祠部检括天下寺院及僧尼数。七月，下敕并省天下佛寺，对所留寺院与僧尼的人数都作了严格的规定，其余僧尼，皆勒令还俗，所有非保留的大小寺院，一律限期拆除，寺院财产统统没收。八月，武宗正式下诏废佛。在诏书中，武宗一方面陈述了佛教的流弊，表明了他废佛的理由和决心，他说：

朕闻三代以前，未尝言佛，汉魏之后，佛教浸兴。是由季时，传此异俗，因缘染习，蔓衍滋多，以至于蠹耗国风而渐不觉，诱惑人意而众益迷！洎于九州山原，两京城阙，僧徒日广，佛寺日崇，劳人力于土木之功，夺人利于金宝之饰，遗君亲于师资之际，违配偶于戒律之间。坏法害人，无逾此道。……朕博览前言，旁求舆议，弊之可革，断在不疑。……惩千古之蠹源，成百王之典法，济人利众，予何让焉！（《旧唐书·武宗本纪》）

另一方面，武宗又宣布了这次废佛所取得的实际成果：

其天下所拆寺四千六百余所，还俗僧尼二十六万五千人，收充两税户，拆招提、兰若四万余所，收膏腴上田数千万顷，收奴婢为两税户十五万人。（同上）

由此可见，这次对佛教的打击确实是十分沉重的。

当然，佛教靠行政手段是消灭不了的，统治者对佛教也总是要利用的。因此，武宗灭佛后不久，宣宗即位，又下敕恢复了佛教，佛教继续得到流行。不过，从此以后，佛教的发展便逐渐趋于衰微，佛道之争乃至儒佛道三教之争，也就不再象过去那么激烈或频繁了。

三、五代十国政权的崇道抑佛与周世宗灭佛

五代十国时期（907—960），南北各割据政权一般都奉行崇道的政策。例如北方的后唐庄宗李存勖不但召道士程紫霄入内殿讲论，而且还任命了一个整天炼丹服药的豆卢革为国家的宰相，南方的吴越、后蜀、南唐等统治者也都对道教给予了相当的关心，有的为道士修建道观，有的亲自为道经作注疏，在统治者的支持下，道教在这个时期得到了一定的发展，特别是道经的搜集整理工作有了很大的进展。而佛教在这个时期却出现了不同的情况。南方由于社会相对安定，帝王又多热心佛教，因而佛教在建寺、造塔、写经与度僧等方面仍有发展，而北方由于战乱时起，社会动荡，政局不稳，各个政权为了维护统治，都需要将沉重的赋税负担压到广大劳动者身上，而佛教寺院却往往成为那些不满现实和不愿承担捐税者的躲避之处，同时，由于这个时期的佛教信徒中普遍风行着烧身、炼指等自残身体的荒唐行为，既破坏社会劳动力，也有违封建的伦理道德规范，

从而遭到了统治者的不满。因此，北方各政权对佛教都采取了比较严格的限制政策。例如后唐明宗曾下令禁止私度僧尼和新建寺院，后汉统治者也曾严格禁止佛教徒私度和修建寺庙，并且不允许佛教徒开设当铺和过奢侈生活。周世宗的灭佛则是这个时期最有影响的一次抑制佛教事件。

周世宗是五代时期比较有作为的统治者。他即位以后，鉴于寺僧的泛滥影响了国家的赋税兵役，曾于显德二年（955）对佛教进行了沙汰，“敕天下寺院，非敕额者悉废之，禁私度僧尼，……禁僧俗舍身、断手足、炼指、挂灯、带钳之类幻惑流俗者”（《资治通鉴》卷二百九十二），并规定“悉毁天下铜佛像以铸钱”（《新五代史》卷十二），民间保存的铜制佛像限五十天内上交，若过期隐匿不交，满五斤者，其罪死，五斤以下者，论刑有差。周世宗的这次灭佛，史书中没有关于屠杀佛教徒的记载，它具有对佛教加以整顿的性质，因而还保留了上千个寺院和上万名僧尼。虽然如此，由于当时北方的佛教已经是在勉强维持，经此波折后，就更显日益衰落了。

第四章 宋辽金元佛教

中国佛教经唐末武宗灭法、黄巢农民起义以及五代周世宗灭佛等一系列的打击以后，逐渐开始走下坡路。入宋以后，虽然大多数统治者仍对佛教采取了扶植利用的政策，有些宗派，特别是禅宗和净土宗，也有进一步的流传和发展，但从总体上看，隋唐时期佛教的兴盛局面已一去不复返。与北宋、南宋大体上相应的辽和金两代，在中国的北方对佛教也采取了信奉和支持的态度，使佛教得到一定的发展。元代主要崇奉喇嘛教，形成了它所特有的帝师制度，汉地原有的佛教诸宗也余绪未绝，继续存在。由于统治者宗教政策的不同和历史的变迁，这个时期的佛教在不同的地区与不同的时代也表现出了不同的特点。

第一节 佛教在由盛而衰的趋势中继续发展

一、宋王朝与佛教

宋王朝，包括北宋与南宋，是一个始终处在内忧外患之中的王朝。儒学虽然在这个时期取得了绝对正统的地位，但最高统治者并没有放弃对佛教的扶植利用。有宋一代，除宋徽宗曾一度兴道反佛之外，大多数帝王对佛教都是采取利用政策的。

宋太祖刚即位，便改变后周的佛教政策，停止废毁寺院，对佛教适当地加以保护。他不但自己经常诵读佛经，参拜佛寺，并倾心于建造寺像，而且还放宽度僧名额，敕雕刻大藏经版。特别值得一提的是，他还大规模地派遣僧人到印度求法。乾德四年（966），僧人行勤等157人被派往印度，每人赐钱三万。这是中国历史上官派留学生最早也是最多的一次。这些措施使佛教逐渐得到了恢复与发展。宋太宗也非常崇尚佛教，他认为，“浮屠氏之教，有神政治”（《续资治通鉴长编》卷二十三），因此，他即位后，便大兴佛法，大营佛事，敕建舍利塔，创设译经院，并亲自作了《新译三藏圣教序》。仅四、五年之间，就度僧十七万余人。此后，从真宗、仁宗到哲宗，都十分好佛，对佛教大加提倡，使佛教有了相当的发展。仁宗时，全国户口二千六百四十多万，而僧尼数即达四十三万之多。天下寺庙数也大增，全国各地共有寺庙近四万所。这些寺庙大都拥有大量的土地和田产，并举办长生库、商店等牟利事业。由于寺院经济的发展与政府财政之间发生了尖锐的矛盾，再加宋徽宗本人笃信道教，因此，宋徽宗曾一度反佛，他强令佛教与道教合流，改寺院为道观，并使佛号、僧尼名称都道教化，给佛教以很大的打击，但不久佛教即得到了恢复。南宋时，王朝政府财政困难。因此，虽然一方面采取措施限制佛教，例如宋高宗时就停止额外的度僧，但另一方面，又继续实行北宋以来发度牒征费的政策以增加收入，使佛教在基础本来就比较好的江南地区继续保持一定的盛况，直至宋末。比较流行的是禅宗与净土宗，另外，天台与华严也有一定的发展。

宋代的译经刻藏事业比较发达，官私所刻藏经共有五种版本，译经数量也相当可观，不过，其中有不少属于密教经典，

在中国佛教史上，特别是对佛教义学来说，影响不大。宋代的佛教艺术有它一定的特色，无论是佛像雕塑还是绘画，都以写实见长，生动精致，表现出很高的技巧。宋代佛教在对外交流方面也做了不少工作，除大量派遣留学生赴印之外，也吸引印度僧人来华献经，并接待了大量来自日本、朝鲜等国的僧人，促进了与这些国家的文化交流。

二、辽金元佛教

辽代的统治者契丹族的贵族，为了维护统治，始终注意吸收内地文化，以拉拢汉人，对佛教也采取了保护和利用的政策。太祖时，皇室成员就经常带头前往佛寺礼拜，并举行祈愿、追荐、饭僧等佛事。太宗取得佛教盛行的燕云十六州等地以后，进一步利用佛教，使佛教得到了更快的发展，至圣宗、兴宗、道宗三朝之间（983—1100）而臻极盛。建寺、造塔、开凿石窟、编纂藏经，佛事活动相当频繁。著名的房山云居寺石经也于此时由帝王拨款而得到大规模的续刻。帝王还有意识地抬高僧人的社会地位，常召名僧入内说法。兴宗时，僧人中正拜三公三司兼政事的达二十人。由于王公贵族的支持，辽代寺院经济也有相当的发展。中京（大定府，今内蒙大名城）静安寺一次就得到兰陵郡夫人萧氏土地三千顷、谷一万石、钱二千贯、民户五十家，以及牛马等其他物品的施舍。辽代帝王还以佛教学说来考选僧材，授予优秀者以法师称号，从而推动了佛学研究的发展。辽代最发达的是以五台山为中心的华严教学。其次还有密教、净土和律学等。辽代的佛教艺术也很有特色，尤其是佛塔，有木造与砖造两类，形式多样，风格独异。山西应县佛宫寺的木塔，八角六层，高360尺，据说建于清宁二年

(1056)，为我国现存最古的木塔。

佛教在女真族建立于中国北方的金王朝时代，也是有所发展的，许多方面沿袭了辽代的遗风。从太宗始，金代帝室即对佛教表示崇奉并予以支持。到熙宗时，佛教已具相当规模，寺院经济也不断发达。世宗即位后，一方面继续大造寺塔，布施财物，另一方面也开始对佛教加以整顿，采取有节制的保护政策。章帝时进一步加强了对佛教的管理，制订了僧官制度，严禁民间私度僧尼，规定由国家定期定额试经度僧。但由于国家财政困难，金代也仿照北宋采取了公卖度牒的政策，章帝在位末年就公卖度牒、紫衣、师号和寺院名额等，使政府对佛教的管理政策缺乏一贯性。章帝以后，金王朝面临日益强大的蒙古族的威胁，更是滥发空名度牒以筹军费，从而使金代佛教日趋腐化和衰退。

金代佛教中最为盛行的是禅宗、临济宗的杨歧、黄龙两大系分别在汴京（今河南开封）天宁寺和济南灵岩寺大弘法化。后又有万松行秀盛传曹洞宗风。此外，华严、净土和戒律等宗也有相当的发展。在此期间，民间刻印大藏经取得了很大的成就，本世纪三十年代所发现的著名的赵城藏即是金代留下的宝贵文物。在佛教艺术方面，至今还保存了金代遗留下来的寺塔、经幢、雕塑和壁画等大量文物，其风格大体继承了辽代的特色。

元代皇帝崇奉的是喇嘛教。元世祖忽必烈即位前即召请西藏地区的名僧八思巴东来，并从受佛戒。即位后，又尊八思巴为国师，不久进封“帝师”、“大宝法王”等称号，令其掌管全国佛教兼统领西藏地区的政教。元代规定每个帝王都必须先就帝师受戒，然后才能登基。帝师制度是元代佛教的一大特点。元

代各朝帝王都热衷于念经、祈祷、印经、斋僧等各类佛事活动，并大建塔寺以修功德。在帝王的大力支持下，元代佛教有很大的发展。全国有僧尼二十多万，寺院四万二千多所。朝廷将成千上万亩的土地赐给寺院，使寺院经济大为膨胀。寺院在拥有大量土地的同时，还大力经营解库（当铺）、酒店、湖泊（养鱼场），乃至煤矿铁矿等工商业。寺院经济的畸型发展成为元代佛教的又一大特点。元朝政府为了加强对佛教的管理，也曾对出家还俗等作出过一些规定，颁布过一些禁令，但并没有严格贯彻。为了增加财政收入，元代沿袭前代的做法，公开标价出售度牒、师号等，使得限制出家的规定成为一纸空文。元代在对原有大藏经版重加校订与对勘的同时，也曾刻成不同文字的大藏经数部，可惜有些已经佚失。元代的佛教艺术也很有特色，特别是由于八思巴等弘传西藏地区流行的密教，使元代的佛像塑造及雕刻艺术起了一大变化。

元代除喇嘛教外，天台、华严、唯识等传统的佛教宗派也都余绪未绝，特别是禅宗比较流行。北方主要传曹洞宗，南方则以临济宗为主。著名禅师有万松行秀（1166—1246）与海云印简（1202—1257）等。印简曾为忽必烈说法传戒，元臣刘秉忠为其弟子，行秀则是元代名相耶律楚材之师。

此外，在江南还有白云宗、白莲宗等流传。这两宗皆起源于宋代，提倡念佛素食。白云宗被认为是华严宗的一个派别，因其创立者北宋末年的清觉常住杭州白云庵而得名。该宗奉《华严宗》为最高教义，特别排斥禅宗。主张儒释道三教一致，重视忠孝慈善，不事荤酒，励行菜食，信徒被称为“白云菜”。后因有人奏称此宗“吃菜事魔”而遭朝廷明令禁止。白莲宗被认为是净土宗的一个派别，其创立者为南宋初苏州沙门茅

子元，他自称“白莲导师”，其徒号为“白莲菜人”，因慕东晋慧远结莲社之遗风而劝人信奉净土教义，主张禅净一致。此宗因发展迅速而遭受“妖妄惑众”之嫌，子元以“事魔”罪被流放到江西九江，教团也被解散。后有小茅闾黎恢复子元之教，盛行南方，元至大元年（1308）遭禁。而传此宗教义的庐山东林寺普度却曾一度得到朝廷的认可。元代白莲宗与弥勒信仰等相混合而演化为白莲教，成为民间秘密宗教。元末农民起义曾加以利用，明清两代均遭严禁。

三、译经、刻经与佛教史学的发展

宋代译经始于太宗太平兴国年间。当时朝廷专门设置了译经院，译场组织完备，分工细致，主要译师有印僧法天、天息灾（后改名法贤）、施护等，分别由太宗赐号“传教大师”、“明教大师”和“显教大师”。从太平兴国七年（982）至景祐二年（1035），五十四年内共译成经论564卷，其中以密教典籍为最多。密教经典中有不少内容与传统佛教及中国的伦理观念相违背，因而许多经典刚译出即被禁。宋代译经院后改为传法院，在译经过程中培养出了惟净等一批有名的中国译师。

在佛经译出的同时，宋代还编纂了三部经录，其一为大中祥符年间编成的《大中祥符法宝录》二十三卷，收录自太平兴国七年至大中祥符四年（1011）译出的222部413卷经典（另收东土撰述11部160卷）。其二为天圣年间编成的《天圣释教录》三册，这是对过去几种经录的汇总，并编入新近的译经与中土撰述，共收经典602帙6197卷。其三为《景祐新修法宝录》二十一卷，收录大中祥符四年至景祐三年（1036）之间的译经21部161卷（另收东土撰述16部190余卷）。

宋辽金元时期，除了汉译佛经之外，也出现了回鹘文、西夏文、蒙古文、藏文等多种少数民族文字的译经，这些译经有的直接译自梵文，有的则是从汉文等转译的。

这个时期大藏经的刻印是在中国佛教史上值得一提的大事。随着木刻印刷术的发明与进步，唐代即有少量木刻本佛经问世。现存最早的有刻于唐咸通年间（860—874）的一部《金刚经》（惜已流失国外）。五代以后，木版雕刻技术有了长足的进展。北宋初开始了大规模的刻印佛教大藏经。此后，直到清代，每个封建王朝都化费巨大的人力物力来进行大藏经的雕印。

宋代译经虽然对中国佛教的影响不大，但宋代的刻经却对以后佛教的传播与发展起了相当大的影响。有宋一代，共刻有六个版本的大藏经。其一为官版开宝藏，这是中国木刻雕印史上第一部汉文大藏经，也是宋代诸刻本中最重要的一部，由太祖、太宗发布命令，始刻于开宝四年（971），历时十二年，在益州（成都）刻成，故也称“蜀版”。所刻经版达十三万余块，佛经总数为5048余卷。后屡经添补，达6620卷。它的印本成为后来一切官私刻藏以及高丽（朝鲜）、日本刻藏的共同准据。现仅存若干残卷。其二为私刻的福州东禅等觉院本，崇宁二年（1103）基本完成，故也称“崇宁藏”，共564函，5800余卷。后又有所增补。现仅残存20余卷。其三为私刻的福州开元寺本，世称“毘卢藏”，仿东禅院本的规模，始刻于北宋政和二年（1112），完成于南宋绍兴二十一年（1151），全藏共595函，6132卷。现国内仅在山西残存一册。其四为圆觉藏，南宋绍兴二年（1132）基本刻成于湖州思溪圆觉禅院，由密州观察史王永从全家发愿捐助。全藏584函，1435部，5480卷。现国内仅

存零散版本。其五为资福藏，南宋淳熙二年（1175）完成于思溪资福禅寺，全藏599函，1459部，5940卷，与圆觉藏版式相同，所收经籍基本一致。现北京图书馆存有一部（缺600余卷）。其六为磻砂藏，雕版地点在平江府陈湖（今江苏吴县陈湖）磻砂延圣院（后改名为磻砂禅寺）。此藏始刻于南宋末年，后因战火等原因而中止，后入元代才继续刻成。全藏591函，1532部，6362卷。现国内保存数部，但略有残缺。1931—1933年曾影印发行五百部。

辽代在大藏经的刻印方面也有所成就。刻成了著名的契丹藏。此藏始刻于辽兴宗耶律宗真景福元年（1031），完成于辽道宗耶律洪基清宁九年（1063）。由于它含有与宋版开宝藏竞胜的政治意义，因而形成了与宋版不同的一些特点，在内容上尽量补充宋版所缺少的写本，在形式上则行格加密，并改变卷子式为折本。此藏长期失传，直到1974年才在山西应县佛宫寺的木塔中发现了若干残卷。

关于金代的刻藏，由于文献残缺，长期无闻。1933年在山西赵城县广胜寺发现了金藏印本，通称“赵城藏”，为民间劝募，刻成于金世宗完颜雍大定十三年（1173）。金末元初，部分经版曾毁于战火，后加以补充，基本恢复原来的内容，共682帙，6900余卷，1933年发现时存4957卷，由于战乱，又佚失部分，加上1952年所发现的早期佚失的部分经卷，现共存4800余卷。此藏既保留了宋代官版开宝藏的本来面目，又补充了很多重要的著述，在版本、校勘和义学研究等方面都具有极高的价值，目前我国正在编纂中的《中华大藏经》即以赵城藏这部世界上仅存的善本中的孤本为底本，校以其它多种版本，它将为世界提供迄今版本最佳、内容最丰富的佛教大藏经。

元代也曾刻成大藏经数部。一部是私刻的普宁藏，始刻于元至元十四年（1277），刻成于二十七年（1290），因刻于杭州余杭白云宗南山大普宁寺而得名，又称“元藏”，共558函，1422部，6017卷。另一部是元代官刻本，为1982年12月在云南新发现，现存32卷，据今人考证，全藏至少为651函，6500余卷，入经内容仅次于“赵城藏”，是当时规模最大的一部藏经。此外，元代在续刻完成始刻于宋末的碛砂藏的同时，还刻成西夏文大藏经版一副，共3600卷，并印施30余部于各地。武宗至大年间（1308—1311）还刻成蒙文、藏文的大藏经，但印本久已佚失。

宋代以来，佛教除了译经与刻经之外，在编纂佛教史书方面也有很大发展。宋初赞宁不仅撰有《宋高僧传》，而且还将佛教东传以来的历史按事件加以整理，撰写了《大宋僧史略》，是为宋代佛教史学发展的开端。后在司马光《资治通鉴》的影响下，编写佛教史书的风气日趋兴盛。既有大量编年体的佛教史著作问世，也出现了不少以纪传体为主的佛教史书。前者如本觉的《释氏通鉴》，念常的《佛祖历代通载》等，后者如宗鉴的《释门正统》与志磐的《佛祖统纪》等，都是具有代表性的著作，保存了相当多的佛教史料。另外，入宋以后，佛教以禅宗为最盛行，禅宗继承唐代以来的传统也编写了大量记载本宗传法谱系的灯史书，著名的有道原的《景德传灯录》与普济的《五灯会元》等。

四、度牒、帝师与僧官僧制

官颁度牒，始于唐代，此乃祠部发给合法出家者的证明书，因而也称“祠部牒”。在唐代，就曾发生过数次“鬻牒”事

件。至宋代，官卖度牒更成为一种定制。宋代度牒，不仅有法定的价格，而且其价格还随使用范围的扩大而日益增加。度牒成为朝廷和地方官府换取财政收入的重要商品，甚至直接被当作货币来使用。宋神宗以后，朝廷还发行一种空名度牒，买得者便在形式上成为出家者，从而也就拥有免除徭役的特权。南宋时，还出现了州县出卖亡僧度牒而不徼申祠部的情形。北宋以后，金辽等朝的帝王都曾仿效北宋的政策，以标价公卖度牒的方式来缓和财政危机或弥补军费的不足，导致了佛教教团的滥杂。

由于政治与经济上的需要，各朝统治者曾采取各种措施以加强对佛教的管理。北宋的僧官制度大体沿袭唐代，但也有不同。宋代管辖僧尼的功德使，不是宦官，地位和实力也都很低。北宋末，僧尼转归鸿胪寺管辖。南宋时，鸿胪寺并入礼部，僧尼事务便由祠部统一管理。金代也制定了僧官制度，在首都设国师，四京设僧录、僧正，州设都纲，各县设维那，在一些重要的佛教胜地还别置僧官。规定各级僧官的职责是统理管内僧务，不得参与国政，并严禁僧尼与朝贵往来。元代最初设总置院，后又设功德司。至元二十五年（1288）总制院改称宣政院，并在各路设行宣政院。僧录、僧正、僧纲等都归宣政院管辖。后曾一度撤消行宣政院，改设广教总管府，但不久又恢复宣政院。宣政院的最高领导为帝师。元代的帝师兼有政教的权力。

元世祖中统元年（1260）八思巴被尊为国师，至元元年（1264）领总制院事，管理全国佛教及藏族地区事务。至元七年（1270）升号帝师。八思巴以后，嗣为帝师者，皆例领宣政院事，秩从一品赐玉印。由于元朝历代皇帝即位之初均须从帝

师受戒，故终元之世，皆设帝师之职。元代帝师拥有极大的权势，因而造成了许多流弊。史载：“乃君县土番之地，设官分职，而领之于帝师。……于是帝师之命，与诏敕并行于西上。百年之间，朝廷所以敬礼而尊信之者，无所不用其至。虽帝后妃主，皆因受戒而为之膜拜。……其徒怙势恣睢，日新月盛，气焰熏灼，延于四方。”（《元史·释老传》）

中国佛教僧团制度，亦即通行的丛林清规，也于宋元时期成为定式。丛林，意谓众僧和合共住一处，如树木丛集为林，指佛教多数僧众聚居的寺院，也取喻草木生长有序，表示僧众有严格的规矩制度。丛林清规，本是中国禅宗寺院组织的规程和寺众日常行事的章则，形成于唐代。中国佛教从东晋道安首创僧尼轨范以来，常在戒律之外制定若干约束僧尼言行的僧制或清规。中唐以后，禅宗盛行。百丈怀海禅师根据中国国情和禅宗特点，制定了丛林新制，世称“百丈清规”。清规对于禅宗寺院的僧职、制度、仪式等都作了明确的规定，主要的有：丛林的住持为禅众之主，地位最高，尊为长老，居于方丈；不立佛殿，唯树法堂；学众皆居僧堂，依受戒年次安排；行普请法，上下均力，所谓“一日不作，一日不食”；事务分置十个寮舍，每舍置首领主管等。

《百丈清规》流行到北宋，由于丛林组织的扩大和职事名目的增多，未免产生混乱，因此，崇宁以后，历有增订。崇宁二年（1103）编成了《崇宁清规》，于是《百丈清规》便被称为“古规”。此后，南宋咸淳十年（1274）编成《咸淳清规》；元至大四年（1311）编成《至大清规》；元代元统三年（1335），更由朝廷命江西百丈山住持德辉重辑定本，并由金陵大龙翔集庆寺住持大诰等校正，颁行全国，共同遵守，是为《敕修百丈

清规》。此后，数百年间，皆通行此本，它成为历代寺院的基本法规。

敕修定本虽仍名为《百丈清规》，但其内容精神却已与百丈原本相去甚远，甚至可说面目全非。现存本共分九章，前四章分别为“祝釐”、“报恩”、“报本”、“尊祖”，主要规定了关于圣节、祝赞、国忌（帝王、王后忌日）、祈祷、佛降诞节、佛成道涅槃节、达摩忌、百丈忌以及各寺历代祖师忌等仪式，这些内容都是“古规”所没有的，因为“古规”是以僧人受戒或住持入院开始作出有关规定的。第五章到第九章才是丛林本身的规章制度，其中对寺院僧团的上下组织体制、宗教活动、日常生活等都有较详细的规定。具体地说，第五章“住持”，是关于住持（一寺之主，主管全寺事务，又称“方丈”，因其所住之处叫方丈而得名）日用、请新住持、住持的入院、退院乃至迁化的一系列规定。第六章“两序”，是仿照世俗朝廷文武两班制定的丛林东西两序（“西序头首”和“东序知事”）各职事的规定。西序有首座（统领全寺僧众）、书记（执掌文书）、知藏（掌管佛教经籍）、知客（负责接待外来宾客）等，东序有都监事（总管寺务）、维那（主掌僧众威仪进退纲纪）、副寺（掌管财务、总务）、典座（管理饮食、住宿等）等。另外还有列职杂务，包括寮元、化主、园主、磨主、水头、炭头等等，职事分明。第七章“大众”，是关于沙弥得度、新戒参堂、登坛受戒、办道具、坐禅、普请以及料理亡僧后事等的规定。第八章“节腊”是关于建楞严会、结制礼仪、旦望巡堂、月分须知等方面的规定。第九章“法器”，是关于钟、版、木鱼、椎、磬、铙钹、鼓等号令法器的说明及其打法的规定。以上这些规定在明清时代一直在中国寺院中广为流行。

五、内外融合的趋势

入宋以后，中国佛教的发展形成了许多新的特点。对内禅净教趋于合一，对外儒佛道进一步融合，这成为唐宋以后中国佛教发展的一个最主要特点。

隋唐时期佛教各宗一般都有自己独特的理论体系与修行方法，到了宋代，各宗之间的相互融摄日趋紧密。从最初的禅教一致发展到后来的各宗与净土合一，最后，以禅净合一为中心而形成了禅净教大融合的总趋势。首倡禅教一致论的是唐代宗密，他强调，“经是佛语，禅是佛意，诸佛心口必不相违”（《禅源诸论集都序》卷上之一）。他还把禅与教各分为三，以三教与三宗相比配，从而论定“三教三宗是一味法”。北宋禅师永明延寿更以“经是佛语，禅是佛意”为理论纲骨，编成《宗镜录》一百卷，借教明宗，以禅理为准绳，统一教下各派的学说，力主禅教并重。这种观点对中国佛教的发展影响很大。在观行方面，由于净土念佛法门简便易行，因而入宋以后，在民间流传十分广泛，佛教各宗在传自家观行法门的同时，也都提倡念佛，净土遂成为中国佛教各宗派的普遍信仰。唐武宗灭法以后，天台、华严和唯识等佛教宗派都一蹶不振，只有禅宗和净土宗仍在社会上广为流传。禅净双修逐渐成为佛教发展的主流，而以禅净合一为中心的佛教各宗派的大融合，则成为以后数百年间佛教发展的总趋势。一些有名的佛教僧人都是兼各宗学说而修习之，佛教各宗也随之日益丧失了它本身的宗派特色。

在禅净教日趋合一的同时，佛教与传统儒道的融合也进一步深化。由于这个时期佛教的一些基本观点与方法为儒家所吸

收，因而佛教逐渐丧失了其本身的个性与独立存在的价值，它在中土的发展也就日趋式微，从而在理论上也就更强调与儒道的融合，宣传三教一致，特别是曲意迎合儒家思想。例如，延寿在主张禅教一致的同时，也提出了三教融合的思想，他在《万善同归集》中说：“儒道仙家，皆是菩萨，示助扬化，同赞佛乘。”天台宗人孤山智圆自称：“宗儒述孟轲，好道注《阴符》，虚堂踞高台，往往谈浮屠。”（《闲居编》卷四十八）他强调儒佛可以互补，认为“修身以儒，治心以释”（《中庸子传》上）。他虽是佛教徒，却自号“中庸子”，认为儒家的“中庸”即佛教的“中道”。宋代禅师契嵩在其著的《辅教编》中“拟儒《孝经》，发明佛意”，甚至提出“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也”，主张出世主义的佛教竟然被说成是比儒家更尊崇孝道！金元时的万松行秀也是一个融贯儒佛道三教思想的著名禅师。宋代以后佛教大师对儒家思想的融合具有与以前不同的特点，他们一般都主动接近儒学，甚至抬高儒学，而不是象以前那样在扬佛贬儒的基调下来融合儒学，例如智圆提出“非仲尼之教，则国无以治，家无以宁，身无以安”，而“国不治，家不宁，身不安，释氏之道何由而行哉？”（《中庸子传》上）因而他明确地宣称自己晚年所作“以宗儒为本”（《闲居编》卷二十二）。这反映了宋代以后佛教地位的下降和代表中央政权的新儒学势力的增强，隋唐三教鼎立的局面已逐渐被儒家为主体的三教合一所代替。宋代以后，佛教与道教的融合也日趋紧密，乃至在金元间产生了以儒、佛、道三教合一为中心思想的新道教——全真道。佛道二教的民间信仰也日益融合，甚至发展到后来佛寺道观同立关帝与观音像。佛教与传统儒道进一步融合的特点是与整个中国社会的发展密切联系在一起的。

第二节 佛教诸宗的演变

一、禅宗

禅宗是宋代最为流行的佛教宗派。但在宋代，惠能门下分化出来的五家中，沩仰宗已经不传，法眼宗虽在宋初盛极一时，宋中叶以后法脉也就断绝，而曹洞宗在宋初则比较消沉，盛行于各地的是云门宗和临济宗。临济宗传至石霜楚圆（986—1039），其门下有杨岐方会（992—1049）和黄龙慧南（1002—1069），分别开创了杨岐、黄龙两派（与临济宗等五家合称“七宗”），都盛行于南方。南宋时，黄龙派趋于衰落，杨岐派遂成为临济派的正统。杨岐方会的再传弟子有五祖法演（？—1104），因在蕲州五祖山开堂说法而得名，有“中兴临济”的美誉。法演的弟子有佛果克勤（1063—1135），他对云门宗僧人雪窦重显从禅宗语录中选出的百条“公案”（称“颂古百则”）加以发挥、评唱，由其门人编成《碧岩录》十卷，此为禅学名著，也是临济宗的主要典籍，它标志着禅宗的发展进入了“注释”公案语录的新阶段。克勤的门下大慧宗杲（1089—1163），除编纂了六卷本《正法眼藏》以救“沦溺狂邪”的“痴禅”之时弊而外，还在宗教实践上大力提倡看话禅，即把前辈祖师的某些话语当作“话头”（即题目）来参究，其影响十分久远。

云门宗入宋以后也有相当的发展，雪窦重显（980—1052）著《颂古百则》，大振宗风。契嵩（1007—1072）一方面著《传法正宗定祖图》、《传法正宗记》和《传法正宗论》（以上三书合称《嘉祐集》）等，厘定禅宗传法世系的二十八祖说，另一方面又著《辅教篇》，竭力调和儒佛的矛盾以反驳排佛

论，受到宋仁宗的赏识，敕许其著作编入《藏经》流通，并赐号“明教大师”，这更加强了云门宗的势力。不过，云门宗到南宋时便渐趋衰微，到了元代初，其法系便无可考。

宋代禅宗除了临济与云门两宗比较流行外，曹洞宗也始终绵延不绝。至芙蓉道楷（1043—1118）以后而渐趋兴盛。与大慧宗杲同时的曹洞宗人天童正觉（1091—1157）倡导静坐看心的默照禅，反对大慧的看话禅，两人相互非难，两种禅法一并流行。其所著《颂古百则》“号为绝唱”，由金元时的万松行秀应元朝大臣耶律楚材之请而对之一一加以解释、评唱，著成禅学名著《从容录》六卷，曹洞宗风盛行一时。宋以后，沩仰、云门和法眼三家都先后失传，只有曹洞与临济二家并存。当然，曹洞的法脉远不及临济之盛，因而佛教史上有“临天下，曹一角”之说。

入宋以后的禅宗具有与唐五代时不同的特点与风格。大量《灯史》、《语录》以及《击节》、《评唱》的出现即是其主要的特点之一。“不立文字”的中国禅宗日益走上了“文字禅”的道路，这从一个侧面反映了宋以后禅宗与士大夫的密切关系，因为许多灯录都是由好禅的士大夫参与或直接主持编撰的。

二、净土宗

净土宗也是入宋以后比较盛行的一个佛教宗派。由于宋代以后佛教各宗都联系净土信仰而提倡念佛的修行，结社念佛之风日盛，因此促进了净土宗的传播。

宋初，专弘净土的有省常（959—1020），宋太宗淳化中，住杭州昭庆寺，慕庐山白莲社之遗风，在西湖边结“净行社”，提倡念佛，入社僧侣多达上千人，在宋代即被推为净土宗大

师。另有宗曠（生卒不详），宋哲宗元祐中，住真州（今江苏仪征）长芦寺，也仿庐山之制，建“莲华胜会”，预会之日，僧俗同念“阿弥陀佛”，“以十字计之，以辩功课”（普度《庐山莲宗宝鉴》卷四）。宋代编著的净土宗的重要文献有王日休的《龙舒净土文》和宗晓的《乐邦文类》等。

除了专修净土的净土宗人之外，禅宗、天台宗等学者也大多兼修净土。五代、宋之际的法眼宗僧人永明延寿盛倡禅净合行说，并身体力行，每晚行道念佛。后云门宗的天衣义怀及其弟子慧林宗本曾著《劝修净土说》，曹洞宗的长芦清了有《净土集》行世，都是禅净双修的倡导者和实行者。清了明确地提出，“功高易进，念佛为先”。与净土关系最为密切的是天台宗。“中兴天台”的四明知礼“誓取往生”，“唯勤念佛”（《乐邦文类》卷三），并结念佛净社。其弟子神照本如亦曾慕庐山之风而结白莲社。天台宗的另一个重要人物遵式，立《晨朝十念法》，规定每天清晨必须专心念佛，不得一日暂废。乃至后来在天台宗的“祖庭”延庆寺内也设立了净土宗的“十六观堂”。其它如律宗的灵芝元照以观心与念佛并重，视同定慧之学，与持戒并为实修法门，华严宗的圆澄义和提倡华严念佛三昧，盛赞往生法门，等等，这些都促使净土信仰更为广泛的流传。辽代弘扬净土的有非浊、诠晓等，但他们的著作大多佚失了。金代弘传净土的有祖朗、广思等。广思于河北临城山建净土道场，结白莲华会，开北地莲社念佛的风气。元代弘扬净土的有明本、性澄等，观行的《净土忏》即为明本所作。

入宋以后佛教各宗兼修净土，这一方面促进了净土信仰的广为传播，另一方面也使纯粹的净土信仰少了，典型的净土宗在与其他各宗的相涉中渐失其本宗的特色和独立的风貌，这是

宋以后净土宗的重要特点之一。

三、天台宗

天台宗自唐武宗灭法后曾一度消沉。五代时信奉佛教的吴越王钱弘俶遣使从高丽求得智顛的大部分著述等大量天台典籍，天台宗由此而得到了复兴，成为入宋以后比较活跃的一个佛教宗派。其传承从义寂（919—987）传至高丽僧人义通（927—988），义通下有知礼（960—1028）和遵式（964—1032），均为影响较大的天台大师。与义寂同门的志因，门下则有悟恩（912—986），悟恩经源清而传至智圆（976—1022）与庆昭（963—1017），亦为天台宗中有影响的人物。

由于争论智顛所撰《金光明玄义》广本的真伪问题，天台宗内部分裂为山家、山外两派。四明知礼以广本为真，主“妄心观”，即以妄心为所观之境。晤恩、庆昭与智圆等人否定广本为真，主“真心观”，即以心性真如为所观之境，同时主张真心无性恶，真如随缘而起等说。知礼的弟子梵臻、尚贤、本如称为四明三家，传知礼之说，自号为山家，而晤恩、庆昭与智圆等则被贬为山外。两家以观境的真心、妄心为中心，兼及其它天台教义，往复辩难达七年之久。由于山外派的主张受到华严、唯识等学说的影响，因而被山家斥为不纯，其势力不久就衰微，山家派则代表天台一宗而盛行于南宋之世，并不绝如缕，延续至元明清各代。

四、华严宗

华严宗在唐武宗灭法以后也一直很沉寂。入宋以后，因大量华严章疏由高丽重新输入而得到再兴。

宋初流行的主要是宗密一系的思想，著名人物有长水子璿（965—1038）及其弟子晋水净源（1011—1088），他们沟通《圆觉经》与《起信论》的理论，并有教禅一致的思想倾向，为宋代中兴华严的重要人物，特别是净源，被称为“中兴教主”。后有高丽王子义天（1051—1101）入宋，就学于净源门下，带来了大量唐代华严宗人关于《华严经》的章疏，促进了华严宗的复兴。义天后携带佛典与儒书千余卷回国，使华严宗大行于海外。宋代普遍研究的是唐代法藏关于判教的基本理论著作《华严五教章》。南宋时，净源的三传弟子师会，恢复智俨、法藏的古义，批判了在他之前的道亭和与他同时的观复对于教判的学说，他的弟子希迪进一步发挥师说。后人将分别为《华严五教章》作注的道亭、观复、师会与希迪并称为宋代华严宗的四大家。由于华严章疏的重新雕版流通，华严宗在南宋一代一直比较活跃。

华严教学在辽代也比较发达，并对辽境各地的佛学产生很大的影响。专攻《华严经》的鲜演大师曾著《华严经谈玄抉择》六卷以阐扬澄观之说（现存后五卷）。金代的著名华严学者则有宝严、义柔和惠寂等人，可惜他们的著述都已佚失。华严宗在元代也仍有发展。著名的华严宗僧人有仲华文才（1241—1302）及其弟子大林了性（？—1321）与幻堂宝严（1272—1322），大弘华严之教。

五、律宗

宋代律宗传的是南山一系。传至允堪（1005—1061）及其再传弟子元照（1048—1116）时，律宗得以再兴。允堪对道宣的一些重要著作都作了注解，有《行事钞会正记》等十部记

解，世称“十本记主”，其中最重要的就是阐释《行事钞》的《会正记》，后来继承这一系的就称“会正宗”。元照曾从天台学者处谦学天台教义，后来就以天台学说来讲律，著述甚丰，有一百余卷。他对道宣的三大部著作也都作了注解，其以天台教义对《行事钞》的注解称《资持记》，由于在行仪等方面的见解与《会正记》有所不同，因而就另立“资持宗”。此宗虽然后来独得延续，传承不断，但也只是勉强维持而已。

辽代也有多人治律学。守道与志远还曾分别应召于内廷建置戒坛和主持戒坛。非觉的弟子等伟（1051—1107）在慧济寺讲律，更是名重一时。这个时期关于律学的撰述也不少。到金代时，律学仍有发展，最著名的律师是悟铎和智深，他们都以律行精严而受到佛教界的敬仰。元代时律宗已经十分衰微，法闻为元代的唯一律师，他曾受帝师之请而讲经，从他受戒者甚众，号光教律师。元明之际，律宗的法系传承已近无闻，直到明末清初，才略有复兴。

六、唯识宗

唯识宗在宋代已十分衰微，传承已经不明，代表人物也由于史料缺乏而无可考。永明延寿曾召集天台、华严和唯识三宗的代表人物在一起，“分居博览，互相质疑”，最后力图以禅宗的观点来调和各家的分歧，表明当时仍有人在传唯识宗。辽金时期，承袭五代以来的风气，继续有人研习唯识学。例如诠晓就是一个通唯识学的僧人，他曾撰有《成唯识论详镜幽微新钞》十七卷。元代唯识宗也仍余绪未绝，讲习唯识学的有普觉英辩、云岩志德和吉祥普喜等人，但影响都不是很大。

第三节 儒、佛、道三教的合流

入宋以后，儒佛道三教之间的相互影响和相互渗透日益加深，唐宋之际形成的三教合一的思潮逐渐成为中国学术思想发展的主流，以儒家学说为基础的三教合一构成了近千年中国思想发展的总画面。儒佛道三教从早期强调“三教一致”（都有助于维护封建统治秩序），到唐代的“三教鼎立”（三教各成体系，皆立足于本教而对另外两教加以融合吸收，以充实抬高自己），进而发展为入宋以后思想上的“三教合一”，这标志着三教关系随着社会经济和政治的需要而进入了一个新阶段，儒佛道三教在中国这块土地上最终找到了它们的共同归宿，找到了以儒为主以佛道为辅的最佳组合形式。

关于佛教与儒、道的进一步融合，我们已在本章第一节谈论佛教内外融合的趋势时作了论述，这里，我们再对道教与儒、佛的融合以及儒教与佛、道的关系作些说明。

一、道教对儒、佛的融合

这个时期，道教对儒、佛的融合进一步加强，首先表现在出现了一大批兼融儒佛的道士。宋初著名的道士陈抟是个很有影响的道教学者，他早年熟读经史百家之言，尤好读《易》，由于“举进士不第，遂不求禄仕”，去山林隐居，避谷养气数十年，同时写下了大量的著作，其思想融合吸收了《易》学、《老》学和道教内丹学等不同的理论，他的《无极图》和《先天图》对宋代理学的开山人物邵雍、周敦颐乃至二程等人，都产生了直接的影响。“幼亲善道，涉猎三教经书”的张伯端更是

一个融三教思想于道教修行理论的著名道士，他的代表作《悟真篇》特别强调“明心见性”，认为要长生成仙，只修金丹是不够的，必须性命双修。为了防止学道之人“不通性理，独修金丹”，《悟真篇》“先以神仙命脉诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遣其幻妄而归于究竟空寂之本源”（《悟真篇拾遗·禅宗歌颂诗曲杂言》）。他还力图以道教的修炼性命之说来会通三教，提出了“三教归一”的理论，认为儒佛道三教“教虽分三，道乃归一”（《悟真篇序》），那种“各自专门，互相非是，致使三教宗要，迷没邪歧，不能混一而同归”（同上）的说法与做法都是没有道理的，是不应该的。张伯端将儒、佛的性命之说融合到道教的内丹修炼之中而提出的性命双修理论，为后来道教的各种内丹修炼理论所继承发挥，他的“三教归一”的思想对以后道教的发展也产生了极大的影响。金代道士刘德仁“避俗出家，绝去嗜欲，屏弃酒肉”，他所创立的“真大道教”既以“苦节危行为要”（《元史·释老志》），又强调“忠于君，孝于亲，诚于人”（《宋濂文集·书刘真人事》），表现出了对儒、佛二教的融摄。金代道士王重阳更是大力倡导“三教合一”，并在“三教合一”的基础上创立了在中国道教史上影响既深又广的“全真道”。据载，王重阳常劝人诵老子的《道德经》、佛教的《般若心经》和儒家的《孝经》，“云可以修证”。他曾赋诗曰：“心中端正莫生邪，三教搜来做一家”（《修行》），“儒门释户道相通，三教从来一祖风”（《孙公问三教》）。元代全真道道士李道纯曾说：“引儒释之理证道，使学者知三教本一。”（《三天易髓》）这反映了全真道从理论上对三教加以融合的特点，也反映了唐宋以后道教发展的新特点。

二、儒学与佛道的新关系

宋代理学家复兴儒学，吸收并利用了大量佛教与道教的思想内容。宋代兴起的新儒学，也就是程朱理学和陆王心学，都是在融合儒佛道三教思想的基础上建立起了思想体系。有些理学家，虽然表面上反对佛、道，实际上仍未能避免“出入于释道”。在儒家的立场上实现“三教合一”是这个时期大多数理学家所走的共同道路。例如理学的创始人之一周敦颐，他的《太极图说》就是儒佛道三教思想融合为一的代表作。以后的张载、二程乃至朱熹、陆九渊等人，他们的理学思想也都是“三教合一”的产物。而这个时期公开打出“三教融合”、“三教合一”旗号的儒家学者则有苏轼、苏辙等人。苏轼曾明确地说：“孔老异门，儒释分宫，又于其间，禅律相攻。我见大海，有北南东，江河虽殊，其至则同。”（《东坡后集·祭龙井辩才文》）苏辙也说：“老佛之道，非一人之私说也，自有天地而有是道矣。……圣人之所以不疾而速，不行而至者，一用此道也。”认为三教之道是“并行而不相悖”的（《栾城文集》卷十五）。

这个时期，儒佛道三教的地位是不相等的，三教的力量也是不平衡的。新儒学适合封建社会强化中央集权的需要而成为官方正统的思想意识形态，佛道二教虽然各有发展，但都处于依附从属的地位，作为封建统治思想的补充，配合儒学发生着作用。因此，这个时期的儒家是以居高临下之势对佛道二教加以改造利用的，大多数儒家学者一方面从佛道那里大量吸取对自己有用的东西来丰富发展传统儒学，另一方面又往往贬低佛道，对佛道加以批判或攻击。这种现象突出地表现在宋儒与佛

教的关系上。

入宋以后，佛教日趋衰微，而佛教思想却日益为儒学所吸收和利用。宋儒的理学思想体系无不以佛教的心性论为其重要的理论来源。但大量吸取佛教思想的理学家却又大都站在儒家正统的立场上反对佛教，特别是对佛教的出世主义与虚无主义加以排斥。这种既排斥又吸收，构成了宋儒与佛教错综复杂的关系，从这种关系中我们可以进一步体会到这个时期三教关系的新特点。

三、宋儒对佛教的排斥

宋代理学家，除了杨简和真德秀等极少数人之外，绝大多数都是反佛的。当然，他们反佛的角度和侧重点是各有不同的。

宋代的排佛论者中，欧阳修是最主要的人物之一。他读了韩愈的《原道》以后，很赞同韩愈对佛道的批判，并著《本论》上中下三篇，以儒家伦理为武器，激烈地排斥佛教，认为佛教“弃其父子，绝其夫妇”，“为害著矣”，并对唐宋以来的三教一致论提出批评，认为这种观点助长了佛教的泛滥，他主张以儒家的礼义来抵制佛教，认为“礼义者，胜佛之本”。欧阳修后来在修《新唐书》，撰《新五代史》时，进一步发挥了排佛的意趣。例如在《新唐书》中删除了《旧唐书》中数百处有关佛教的记载，并颂扬排佛者，而对崇佛者则加以贬斥。欧阳修的反佛论引起了很大的反响，李觏等人著说随声附和，造成了一定的排佛声势。而佛教徒也纷纷著说加以反驳，例如契嵩的《辅教篇》就是针对《本论》三篇而作的。另外还有张商英作《护法论》，力主三教并存，刘谧著《三教平心论》，强调三

教缺一不可，而佛教殊胜。

如果说欧阳修还只是停留在韩愈以来以儒家伦理反对佛教，以儒家道统排斥佛教，那么，张载则是进一步从哲学理论的高度对佛教进行了批判。张载以气一元论的本体论批判了佛教的缘起性空论和“以心为法，以空为真”，以气的聚散变化驳斥了佛教的“寂灭”论和“受生循环”的轮回论，从而成为中国思想史上第一个从理论上对佛教神学唯心主义进行深入批判的唯物主义思想家。

理学大家二程也是主张排佛的。程颢曾从教理和实践两个方面来批评佛教，他不赞成佛教“以万有为幻妄”的观点，并认为佛教有违人伦的行为（迹），就在于其道为“非”，因为迹自道出，反对所谓的佛教“道是迹非”的观点。程颐也曾对佛教的“以理为障”和坐禅入定等提出批评。

理学的集大成者朱熹对佛教的攻击也可谓不遗余力。他以天理人伦说对佛教的心性论和空无说进行了多方面的批判，并揭露佛教对中国传统文化的“剽窃”。他认为，佛教“只见得个空虚寂灭”，“至禅则义理灭尽”。他特别攻击了佛教对伦理纲常的背弃，认为“释氏只见得个皮壳，里面许多道理他都不见。他皆以君臣父子为幻妄”（《朱子语类》卷九十四）。

心学大家陆九渊也曾以“义利”（或“公私”）来判别儒佛两家，认为“释氏以人生天地间，有生死，有轮回，有烦恼，以为甚苦而求所以免之”，“故曰利曰私”，全不象儒家那样，从天道、地道和地道的一致性出发，曰义曰公，注重纲常名教。他从伦理关系上对佛教提出了指责。

其他如杨时、谢良佐、张南轩等重要的理学家，也都程度不同地从不同的方面提出了排佛论。

四、宋儒对佛教的吸取

由于佛学具有比儒学更强的思辨性等特点，因此，尽管宋儒大都对佛教采取了排斥的态度，但在思想上，几乎无一例外地受到了佛教的深刻影响。“泛滥于诸家，出入于释老”，成为濂、洛、关、闽各大家著书立说、创立学派的共同经历。宋儒对佛教的研究和吸取，重点在禅学。正如二程所说的：“今人不学则已，如学焉，未有不归于禅也。”（《二程全书》卷十八）宋儒引禅入儒，将禅宗的心性论与修行方法吸收到儒学中来，使宋代儒学在很大程度上佛学化、禅学化了。二程曾指出：“释氏之说，若欲穷其说而去取之，则其说未能穷，固已化而为释氏矣！”（《二程全书》卷十五）朱熹也承认说：“今之不为禅学者，只是未曾到那深处，才到那深处，定走入禅去也。”（《朱子语类》卷十八）

理学的开山祖周敦颐生活于禅宗盛行的年代，与禅僧有着密切的交往。在他为官以前，就向润州鹤林寺寿涯学过佛教。当官以后，又跟黄龙山慧南与祖心等禅师参禅，在庐山与东林寺常总禅师也往来甚厚。他自称“穷禅之客”。在思想上也受到禅学的影响。他的“无极而太极”说最后落实到“无欲”“主静”的“立诚”说，显然融进了佛教的心性论与修行方法。

二程虽然主张排佛，却又认为“释氏之学，亦极尽乎高深”（《二程全书》卷十五），他们都与佛教结下了不解之缘。程颢十五、六岁时就开始研究佛教，他与程颐一起投师于周敦颐门下学道，不得要领，后出入于佛老几十年，再学《六经》，才渐有所获。程颐也曾历访禅师，探究佛法。他与黄龙山灵源惟清禅师书信往来，甚为相投，并对禅家的“不动心”赞叹不

已。二程高扬“天理”，力主“性即是理”，并强调“天理”与“人欲”的对立，主张通过“思”“敬”等内心的修养功夫来“窒欲”而恢复天理，这种学说受佛教的心性论和僧侣主义的影响也是十分明显的。

激烈排佛的朱熹对佛教的融合吸收更是诸人共知的事实。在本体论上，他的“理一分殊”与华严宗的“四法界”，他的“一理之实而万物分之以为体”与禅宗的“一法遍含一切法”，理趣完全一致。在修学方法上，他的积习贯通，由逐日的格物而至“一旦豁然贯通……吾心之全体大用无不明”（《大学章句》），则纯是禅宗北宗渐修顿悟论的翻版。在道德修养论和修养方法上，朱熹的“革尽人欲，复尽天理”与“居敬穷理”，也与二程一样，明显地打上了佛教思想与方法的烙印。朱熹自己曾感叹地说，佛教的“克己”，“往往吾儒之所不及！”（《朱子语类》卷二十九）

至于陆九渊思想的近禅，早在宋代就已经有人指出了这一点。陆九渊从“心即理也”出发，强调“先立乎其大者”，即先识本心，认为本心乃天之所以予我者，本心的自我觉悟就是道德的自我完成，就能“一是即皆是，一明即皆明”（《象山先生全集》卷三十四），达到“内无所累，外无所累，自然自在”（同上，卷三十五）之境，对照禅宗南宗所主张的人人皆有佛性，“自识本心，自见本性”（敦煌本《坛经》第16节），就能“一刹那间，妄念俱灭”（宗宝本《坛经·般若品》），达到“内外不住，来去自由”（敦煌本《坛经》第29节）的解脱之境，两者如出一辙。

即使是反佛的理论战士张载，也曾“访诸释老，累年究极其说”（《宋史·道学传》）。他在人性论上区分了天地之性与

气质之性，要人通过“变化气质”而反归天地之性，并认为，“不萌于见闻”的“德性之知”能达到“视天下无一物非我”（《正蒙·大心篇》）之境，这种思想显然仍受到了禅宗净妄之心与明心见性思想的影响。由此可以见得宋儒受佛学影响之深与广。所谓“两宋诸儒门庭径路半出佛老”（全祖望《鲒埼亭集外编》卷三十一），实非夸张之语。

宋儒的援佛入儒，使宋代儒学带上了浓厚的佛教色彩，佛教、特别是禅宗的心性论及其宗教修养方法，成为宋代儒学的核心，乃至“向者以异端而谈禅，世尚知禅学自为禅，及其以儒者而谈禅，世因误认禅学即为儒学”（《宋元学案》卷八十六）矣。

