

季林

季羨林 主編

華 林 博 士 文 庫

4

敬 天 與 崇 道

——中古經教道教形成的思想史背景

劉 屹 著



中 華 書 局



贈校圖書館

華林博士文庫

劉屹 2005.5.27

LY-5

1

B9

敬天與崇道——中古經教道教
形成的思想史背景

劉 屹 著

中華書局



圖書在版編目(CIP)數據

敬天與崇道：中古經教道教形成的思想史背景/劉屹著．—北京：中華書局，2005
(華林博士文庫)
ISBN 7-101-04387-9

I. 敬... II. 劉... III. 道教史—研究—中國—古代
IV. B959.2

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2004)第 092296 號

責任編輯：梁 彥

敬天與崇道——中古經教
道教形成的思想史背景
劉屹 著

*

中華書局出版發行
(北京市豐臺區太平橋西里 38 號 100073)
北京市白帆印務有限公司

*

850×1168 毫米 1/32 · 24 1/2 印張 · 540 千字
2005 年 4 月第 1 版 2005 年 4 月北京第 1 次印刷
印數：1—1500 冊 定價：48.00 元

ISBN 7-101-04387-9/B · 405



導 言

一、道教起源諸說的歧見

自 20 世紀初以來，中外學人對中國道教的研究興趣逐漸增強，特別在近半個世紀裏，道教的研究更是取得巨大進展。施舟人（Kristofer Schipper）先生曾說：“20 世紀 80 年代以後，道教在中國由近代以來的衰微命運，轉而得以復興，這與國際道教學界研究工作蓬勃展開的推動作用不無關係；而道教在中國現代社會的逐漸恢復，不僅是道教研究者的光榮，也是人文科學的一大勝利。^①”這番話不僅肯定了國際學術界幾代道教學者前赴後繼辛勤工作的成就，而且還將道教學研究的意義提昇到一個前所未有的高度。

然而，隨着對中國道教的關注逐漸增多，以及對道教的瞭解逐步加深，人們對於什麼是道教、道教史如何開端之類最基本的問題，並未得出相對一致和固定的看法，反而是越來越多地對此類問題產生各自不同的理解。傳統的道教史論著認為道教形成於東漢

① 施舟人 1999 年 3 月 17 日在北京大學舉行的中法學術系列講座之一《道教與近代中國變遷》的演講。

中後期，漢末的太平道和五斗米道運動是其走上歷史舞臺的標誌^①。而近年來，從不同角度對此提出質疑的學者逐漸多起來。他們的觀點大體可分為三種傾向：

第一種傾向認為：如果從文化傳承的角度，而不是從歷史分期的角度來看待道教產生的歷史過程，就不必非要以某種特定的外在形式或標準——如教團組織是否形成，經典是否完備等方面來人為地定出道教形成的標誌。如盧國龍氏認為漢末民間道教運動祇是道教的一種非常規形態，道教的常規形態則是其文化形態。道教的文化內涵自先秦以下從未中斷，因而特意定出某個歷史時期或歷史事件作為道教形成的標誌是不妥當的^②。的確，正是以往中國史學界對農民戰爭問題的偏好，纔在一定程度上導致了過分強調漢末兩大“道教運動”在道教形成史上的重要性，以及由此產生出所謂“早期道教的民間性”之認識偏差。

第二種傾向是把道教史的開端提前。如詹鄞鑫等不同意將東漢末年的太平道和五斗米道作為道教的起源，而提出道教起源於

① 卿希泰主編《中國道教史》1卷，成都：四川人民出版社，1988年，《導言》，1頁。任繼愈主編《中國道教史》，1990年初版，此據北京：中國社會科學出版社，2001年增訂本，8頁。胡孚琛、呂錫琛《道學通論——道家、道教、仙學》，北京：社會科學文獻出版社，1999年，254頁。

② 盧國龍《道教哲學》，北京：華夏出版社，1997年，69—71頁。

西漢說^①。蕭登福等學者更把道教史開始的上限時間提早到先秦的春秋、戰國時代^②。此類見解也有明顯的不足，即祇看到道教中某些要素起源甚早，卻沒有意識到這些要素在加入道教前後已經發生了一些性質上的變異。不能認為在後世被視作道教的東西，在其最初起源階段就一定已具有道教的屬性^③。他們在強調自己新說的同時，對傳統說法的合理之處肯定不夠，有時甚至使人感到其別創新說的主觀意圖要遠遠強於其所能依據和提供的客觀論據。其論證也很少建立在切實而具體的史料考訂之上，更多是對一團團籠統而混雜的歷史現象和未加甄別的史料做出一種片面

① 詹鄺鑫《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，南京：江蘇古籍出版社，1992年，16—18頁。楊廣偉《“道教產生於東漢順帝朝”質疑》，《上海大學學報》1995年1期，88—92頁，認為西漢成帝、哀帝時期道教已經產生。李申強調黃老、道家即道教，也把道教的歷史提前到西漢初年。見其《黃老、道家即道教說論綱》，《道家文化研究》16輯，北京：三聯書店，1999年，50—56頁；《黃老、道家即道教論》，《世界宗教研究》1999年2期，23—32頁；並參氏著《道教本論（黃老、道家即道教論）》，上海文化出版社，2001年。

② 蕭登福《周秦兩漢早期道教》，臺北：文津出版社，1998年，認為道教不出自漢末三張，而是出於周秦時代的方士；由先秦、西漢迄於張道陵前的方士道和張道陵之道教，並無明顯區分。他主張將張道陵以前者亦稱為道教，而以東漢為界，周秦至三張稱為“早期道教”。本書的“早期道教”與蕭登福所指有所不同。韓秉方《關於道教創立過程的新探索》，《世界宗教研究》1999年2期，16—22頁，認為道教接續原始宗教而來，其成長歷史至少要上溯到東周的春秋時代。

③ 如巫鴻所指出，那種把西王母和太一崇拜視作道教信仰的看法是從其晚近的發展來推定其早期的屬性，不免犯了本末倒置的錯誤。見其《地域考古與對“五斗米道”美術傳統的重構》，巫鴻主編《漢唐之間的宗教藝術與考古》，北京：文物出版社，2000年，431頁。

的、單線的解說。這其中，祇有很少的幾位學者是例外。如張勳燎和王育成先生，他們研究的出發點本是遵循着傳統的“道教漢末形成說”，但當他們從漢代墓券和碑刻等一手的考古材料入手進行考察時，得出的結論卻是把道教歷史謹慎地提早到東漢前期，認為至晚在東漢和帝時期，已經存在漢末道教運動前身的早期道教教團^①。這種觀點實際上是在傳統的“道教漢末形成說”與具體的地下出土材料所反映的歷史事實之間所做的一種折衷。儘管他們的研究對傳統定說的顛覆性相對較小，但因為是從堅實的一手材料出發，所以相對來講卻是最足以動搖“漢末說”的一種研究動向。他們對這批漢代材料的具體研究的確可以提供給我們很多有益的借鑒，我們所做的是要把他們據以考察這批材料的歷史背景之時限延長、空間放大一些，這樣就能在他們本已堪稱優秀的研究基礎上察覺到其中的些許不足，並把對相關問題的認識更加推進一步。所以，在以上各家說法中，張勳燎和王育成的研究對於本書的研究是具有重要啟示的。

① 張勳燎《東漢墓葬出土的解注器材料和天師道的起源》，《道家文化研究》9輯，上海古籍出版社，1996年，253—266頁。王育成《東漢天帝使者類道人與道教起源》，《道家文化研究》16輯，1999年，181—203頁。同氏《道教法印考實》，《中國社會科學院歷史研究所學刊》第1集，北京：社會科學文獻出版社，2001年，432—507頁。此外，臺灣的俞美霞氏雖然也利用漢代的考古材料進行早期道教的研究，但她把漢代畫像石歸結為道教墓葬思想的反映，甚至從《楚辭·天問》中看出道教思想來。這樣隨意貼“道教”標籤的做法，對於辨析道教源流可說並無益處。見其《畫像石與敦煌壁畫中的道教圖像》，《二十一世紀敦煌文獻研究回顧與展望研討會論文集》，臺中，1999年，104—158頁。並參其《東漢畫像石與早期道教發展之關係——兼論敦煌壁畫中的道教圖像》，臺北，南天書局，2000年。

第三種傾向是把道教史的開端拉後。如小林正美、福井文雅等日本學者就正式提出真正意義上的道教始於公元 5 世紀後期^①。這種看法從一開始提出就在國際道教學界引起較大爭議，目前即便在日本也並未得到大多數道教學者的認可。這是因為當代的道教學者幾乎無一不是以信從道教的“漢末形成說”而開始自己的道教研究，因此可以想見當小林氏等人的觀點提出時，會在道教學界掀起怎樣的波瀾。但奇怪的是，人們寧願對把道教史開端無限提前的做法採取默許或是不予置評的態度，而對將道教史開端拉後的做法則反映強烈。遺憾的是，不僅最早反駁這種觀點的不是中國學者，而是國際道教學界那些從求學伊始就篤信“道

① 見小林正美《六朝道教史研究》，東京：創文社，1990 年；李慶中譯本，成都：四川人民出版社，2001 年。並參我對此書中譯本的書評，載《中國史研究》2002 年 4 期，134—142 頁。FUKUI Fumimasa（福井文雅），“The History of Taoist Studies in Japan and Some Related Issues”，*Acta Asiatica*，68，1995，pp. 1—18；中譯文載《世界宗教研究》1996 年 1 期，129—140 頁。KOBAYASHI Massayoshi（小林正美），“The Establishment of the Taoist Religion (Tao - chiao) and Its Structure”，*Acta Asiatica*，68，1995，pp. 19—36。小林正美《中國の道教》，東京：創文社，1998 年。小林正美《三洞四輔與“道教”的成立》，《道家文化研究》16 輯，1999 年，10—21 頁。

教漢末形成說”的歐美道教學者^①，而且至今似乎也沒有國內學者以正式的文論針對日本學者的這種觀點做出回應。所以，本書在某種程度上也是要對這一看來並不過時的、國際道教學界爭論的焦點問題給予正面的回答。

總之，我們所面對的道教史開端問題的討論，從來沒有像現在這樣地複雜。而從另一角度來看，這些分歧意見客觀上也當然都有各自合理的成份存在。現在需要的不是簡單地否定哪一家之言，而是需要本着學術求真的立場，摒棄他們觀點中的不合理成份，融匯他們論說的合理成份，以求對此問題的認識能夠真正因這些爭論而更上一個層次。本書正是希望在這方面有所貢獻。讀者將會發現，本書的論證既有繼承和發揮中國學者（如張勳燎、王育成等）研討具體材料優勢的方面，也有承認日本（如小林正美、林巳奈夫等）和歐美學者（如索安、柏夷等）各自論說合理性的地方，但這裏卻沒有一點是對前賢舊說的無條件盲從。實際上，本書將分別汲取以上諸說中的合理成份，而自有一條與衆說不同的線索貫穿全書。

① 柏夷(Stephen R. Bokenkamp)提交給1996年在北京舉行的國際道教學會議論文《天師道婚姻儀式“合氣”在上清、靈寶學派的演變》一文，正式發表於《道家文化研究》16輯，1999年，241—248頁。在此文中他有針對性地批評了那種“斤斤於規範道教研究的領域，或在道教的定義問題上吹毛求疵”的做法，但在其1997年出版的*Early Daoist Scriptures*一書第9頁，他也認為直到471年陸修靜完成《三洞經書目錄》為止，至少從概念上說，纔可以開始稱其為一個統一的道教。看來，沒有人懷疑晉宋時期對於道教史的重要意義，關鍵在於是視其為真正道教的開端，還是道教前後兩個發展階段的分界。

二、本書的基本立場

以上諸說產生意見分歧的最重要原因在於對“道教”定義的不統一。而這正是因為每個試圖定義道教的人，都在以自己的理解來為道教下定義，所以分歧的根源實際上祇在於研究者對道教的各自認知不同，而不完全是道教本身多麼不可捉摸。在這樣的情況下，研究者從何種角度入手，或以什麼視角觀察道教，都會直接影響到他對道教的理解和界定。因此，如果想先辨明什麼是道教，再依據這個標準展開道教研究，祇會憑添一種或幾種新的道教定義，最終還是於事無補。更重要的是，“道教”一詞在古人和今人觀念中存在很大的理解差異，如果用今人的概念來規範古代的“道教”，就要冒着削足適履的危險。例如，“道”字在古代有多種含義，僅舉常見而重要的詞義，至少有：道路；方法；宇宙萬物的本原、本體；政治主張或思想體系；道德、道義；仙術、方術等等。“教”字在古代則有：教育；教導；政教、教化；一種文體；宗教等多義。“道教”一詞在中國古代，雖然大多數情況下是指我們今天一般認為的張天師一系的道教，但其最早實際上是用來指儒教的，後來甚至也指佛教。

這樣看似混亂的用詞，實際是古今名詞概念變異所致。簡單說，古人所說的“道教”，最初是指周孔、老莊、佛陀這樣的聖人所說的真理（道）對人的教化（教），而非我們今天從西方學術界搬來

的“宗教”之意^①。在中國古人看來，聖人的說教就是“道教”。我們在這兩個字中看到的祇是聖人和教化這兩層意思，當然聖人可以被神化為宗教的主神，聖人的說教也可以衍生出宗教組織和教規、教儀等現在被認為構成一種宗教所必須的種種要素。但就中國本土的道教來說，在其形成的過程之中，乃至其成型的初期，顯然對說教傳道之聖人的神聖性和權威性的塑造和確認，要高於對其信仰者自身的組織系統的規劃和建設。祇有可以崇奉的聖人，他所說的真理纔可被奉為經典而被信徒誦讀崇拜；祇有以聖人的說教為號召，纔有可能將信徒組織起來建成一個與迷信鬼神、娛神祈福傳統大不相同的新教派。研究中國古代的宗教，的確不應過分看重所謂宗教組織何時出現，而應根據中國宗教的特性選取適合的視角。在一定程度上可以說，聖人的塑造和神化，是中古經教化的宗教（含佛教和道教）與中國上古傳統宗教與歌舞祠神的民間信仰之間的首要區別。而這卻是目前道教研究中比較欠缺的重要一環。

道教研究發展至今，各種觀點中大都是你中有我，我中有你，不太可能輕易再出現一種與已有的觀點完全不同的新見解。所以，我既不想過多糾纏於道教的定義，也不想在上述諸種觀點中進

① 關於“教”字含義為教導教化而非宗教，見小林正美《三教交渉における「教」の觀念》，1977年初刊，收入《六朝道教史研究》，此據中譯本，486—514頁。甚至直到晚清民國，這種“教”的觀念仍然是當時的主流認識。如梁啟超，他最初對“宗教”的認識，也還是把“教”理解為“教學”、“文明”、“思想”，乃至“意識形態”，後來纔有西方宗教意義上的理解。參 Marianne Bastid - Bruguier 著，張廣達譯《梁啟超與宗教問題》，《東方學報》70冊，京都，1998年，329—373頁。

行簡單的取捨，而是要通過那些現在被認為是包含了道教因素或反映了道教活動的一手材料，最大限度地接近道教存在的社會和歷史背景，以此為前提和基礎去理解道教。這應該是最少爭議卻又最為重要的一種觀察道教的角度。實際上，柏夷先生已經致力於此項工作，他於1997年出版的力作《早期道教經典》一書^①，就是要通過那些毫無疑義是由道教所造作出來的經典，反映早期道教是怎樣自己界定自己的。這比我們現在各自站在偏離甚至遠離道教的立場上替道教做出定義，再一廂情願地為道教尋找淵源，顯然要科學、合理得多。柏夷此書應是今後每個嚴肅的道教學者的基礎入門讀物，甚至可以說，沒有對《早期道教經典》一書中所譯介的幾種早期道典有一定程度瞭解的人，最好不要隨意談論道教定義和起源的問題。但是，我認為柏夷先生在對這幾種早期道典中某些關鍵性道書的定年方面，還是有值得商討的地方。這是因為他依從的大前提和背景還是道教的“漢末形成說”，而這一前提正是以上諸說所不斷質疑和衝擊的，同時也是本書所要重新考慮的。因而他在書中所揭示的那些真正道教的教義和內涵，或許有一些是需要放在新的歷史時代和背景下考慮，纔會更加凸現其工作的價值所在。

柏夷先生所做的工作無異於告訴人們什麼纔是“真正道教的東西”，而前述各位學者的紛紜衆說，其根源即在於對道教的某些本質特徵把握不足。我在本書中也同樣需要一個固定而明確的標

① Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, University of California Press, 1997. 蔡霧溪(Angelika Cedzich)對此書的書評論文見 *Journal of Chinese Religion*, No. 28, 2000, pp. 161—176.

準來衡量那些具體而繁雜的材料中是否已有“純粹道教的因素”，這對於探究道教定義與起源的問題具有重要的意義。但是，很多人，包括相當多的專門的道教學者，都忽視了中國古代宗教中的一個顯著特點，即如石泰安（Rolf A. Stein）先生所說：在中國，任何一種看來不像純粹佛教或純粹儒家的東西，都會被稱作“道教”^①。這是人們認識上的錯覺，並非道教本身就是如此。索安（Anna Seidel）分析這種狀況產生的原因說：當歐洲傳教士初次來到中國時，他們不能分辨道教和民間信仰的區別，就把所有不是純粹佛教的宗教現象，都看作是曾經“純潔”的老莊哲學世俗化和墮落後的殘餘。這種誤解，由於中國的士大夫們所特有的維護儒教為本的思想，和歐洲傳教士們執着追求的淨化所有迷信並變之為基督教的信仰，而變得根深蒂固^②。這使得西方學術界從一開始接觸道教就是着眼於道教的民間性、其無所不包的表象及其不登大雅之堂的迷信色彩。而在中國，特別是從明朝開始，士大夫階層對於儒

① Rolf A. Stein, “Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries”, *Facets of Taoism*, ed. by Holmes Welch and Anna Seidel, Yale University Press, 1979, p. 53. 並參王宗昱中譯文《二世紀到七世紀的道教和民間宗教》，載閻純德主編《漢學研究》4輯，北京：中華書局，2000年，345—369頁，特別是345頁。還可參呂鵬志中譯文，載《法國漢學》7輯，北京：中華書局，2002年，39—67頁，特別是39頁。

② Anna Seidel, “Chronicle of Taoist Studies in the West 1950—1990”, *Cahiers d'Extrême-Asie*, 5, 1989—1990, p. 226. 並參呂鵬志等譯《西方道教研究編年史》，北京：中華書局，2002年，1頁。關於第一批來到中國的傳教士們對於道教的誤解和偏見，參見榮振華（Teseoph Dehergne）著、耿昇譯《入華耶穌會士中的道教史學家》，《明清間入華耶穌會士和中西文化交流》，成都：巴蜀書社，1993年，149—161頁。

教的認同感越來越強，而對佛、道二教則十分排斥。這種以儒教爲本、排斥佛道二教的立場，直至 20 世紀前期還曾經直接影響到中國不少的文人學者。我相信總被道教學者徵引的那句魯迅先生關於“中國的根柢全在道教”之名言，實際上正反映了魯迅先生將道教等同於“民間信仰的大雜燴”這種不太準確的道教觀，實在不應再被過分渲染了^①。因此，當道教學剛剛興起之時，那種把道教視作儒、佛之外一切民間信仰總和的觀念，自然成爲一種習慣性思維而或多或少地影響着中外學者對道教的認知。

這種對道教認識上的偏見，即使在今天也還會不時地限制着研究者的視線。其最顯著的表現之一是將各種民間信仰，或者是一切非官方的、非主流的宗教信仰都貼上“道教”的標籤。例如，在一個關於華南民間祖神崇拜的學術講座上，祖神崇拜產生的首要原因被歸結爲南宋民間道教的影響^②。我曾當場詢問有什麼證據說那是道教的影響？得到的回答是：當地民間以“郎”爲名的“師巫”就是道士。當我進一步詢問當地可否有道觀和道經等明確的道教因素存在時，有人對我解釋說：民間道教是沒有宮觀、經典和出家道士的，你問的屬於正統道教的範疇。道教本來就容易

① 對此問題近來頗有議論，本書傾向的觀點是：劉仲宇《“中國的根柢全在道教”是肯定道教嗎？》，《香港道訊》17 期。邢東田《應當如何理解魯迅先生的“中國根柢全在道教”之說——與卿希泰先生商榷》，《學術界》2003 年 6 期，129—137 頁。

② 講稿發表在《法國漢學》4 輯，北京：中華書局，2000 年，394—395 頁。

被視為中國正統儒教之外的“異端”^①，而其本身又被人為地分作所謂“民間道教”和“正統道教”，這樣的區分是否符合歷史的實際？“異端”與“正統”之間，“異端的正統”與“異端的異端”之間又靠怎樣的似是而非的條件來區別？其實古人對道教中人與巫醫之士的區別，向來是一清二楚的。劉宋時劉義慶《幽明錄》載：

（東晉）大元中，臨海有巫李，不知所由來，能卜相，作水符，治病多愈，亦禮佛讀經^②。

南齊祖冲之《述異記》載劉宋元嘉年間豫章人胡庇之為武昌郡丞，有鬼怪作祟而致其全家得病，庇之“乃請道人齋戒，竟夜轉經。”鬼怪祇是不傷及“道人”及其經卷，但卻不能消除。“庇之迎祭酒上章，施符驅逐，漸復歇絕。”然仍不能根除，“鬼復來，劇於前。”最後庇之“請諸尼讀經”，“習經持戒，群邪屏絕。”^③在胡庇之依次請來的道人、祭酒和尼衆中，祭酒和尼衆分屬天師道和佛教無疑。而一般認為，在南北朝時代，習慣稱佛教徒為“道人”，道教徒為“道士”^④。但既然《幽明錄》的李巫身為巫師卻“禮佛讀經”，而胡庇

① 最明顯的例子如馬克斯·韋伯（Max Weber）直接將道教作為與儒教正統相對的異端，見《儒教與道教》，1915年初刊，此據洪天富中譯本，南京：江蘇人民出版社，1995年，199—255頁。

② 此據《太平御覽》卷七三五《方術部》一六《巫》下，北京：中華書局影印本，1960年，頁3258b。

③ 此據《法苑珠林》卷四十六，上海古籍出版社，1991年影印本，344—345頁。並參周叔迦、蘇晉仁校注《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2003年，1410—1411頁。蕭梁任昉亦著有《述異記》，但任書多記神話傳說、奇禽怪獸及靈異變化，而祖氏之書多記近世異事，是故魯迅《古小說鉤沉》將此條歸於祖氏之書而非任昉之書。

④ 鍾少異《道士道人考》，《中國史研究》1995年1期，109—115頁。

之最終還是請佛教諸尼誦經驅鬼成功，因此，胡庇之先前所請的“道人”既不應該是佛教僧人，也非天師道祭酒。《幽明錄》還有一條說：

巴丘縣有巫師舒禮，晉永昌元年病死，土地神將送詣太山。俗常謂巫師為“道人”。初過冥司福舍前，土地神問門吏：“此云何所？”門吏曰：“道人舍也。”土地神曰：“舒禮即道人。”便以相付^①。

可見六朝時巫師也被稱為“道人”，則胡庇之先前所請之“道人”亦應即巫師者流。從六朝小說中可知，六朝時的巫與佛道僧侶都是判然有別的。“道人”既指巫師又指僧人，其關鍵在於這裏的“道”字是法術之意，正是在“術”的層面上，凡有法術之人都被稱為“道人”。據此可知，擁有法術並不是道教與佛教或巫醫的本質區別，反而是三者的共性特徵。不能因為道教的道士也會參與民間法術活動，就認為道教與巫醫之流是等同的。臨海李巫身為巫師而“禮佛讀經”，顯然是將傳統巫術糅入佛教因素；胡庇之所請的“道人”也是“竟夜轉經”，似乎都已不再是單純的巫術，但這祇是巫術向經教的主動吸取，也不能作為巫道不分的理由。及至南宋，這種巫醫與道教之間的分際仍判然有別。洪邁《夷堅志》記載：

臨安湧金門裏王法師者，平日奉行天心法，為人主行章醮，戴星冠，披法衣，而非道士也。民俗以其比真黃冠，費謝已

① 此條見引於《法苑珠林》卷六十二、《太平御覽》卷三七五，此據《太平廣記》卷二八三《巫》，北京：中華書局，1961年，2253—2254頁。

減三之一，故多用之^①。

這位王法師，平日自己奉行道教的天心正法，衣冠一如道士，並替人行道教章醮之事。雖然其修行、衣服和法事與道士無異，但時人仍很清楚地認為他“非道士也”。類似的材料至少提醒我們兩點：一是南宋時人對於道士和法師（師巫）的區分是很清晰的，二者不可混為一談；二是民間的師巫顯然也要從正規的道教那裏襲取某些東西，而並非祇有道教從巫法中吸取有用之資。西方有學者還據此研究南宋道教如何兼容巫術。即便是在道教正式形成以後的千百年間，巫自是巫，道自是道，二者不能簡單等同。但長期以來，研究者卻往往祇看到道教與巫醫在法術上的共通性，而很少注意到兩者在經教義理上的區別^②，由此造成了在認識道教之時，因太過偏重於道教“術”的層面而將道教與巫術牽連不分的局面。這不僅導致對民間信仰與道教之間界限認識不明，而且也是前述諸位學者一再提前道教史開端的主要原因之一。

雖然現在很少有專業的道教學者會同意將道教直接等同於民間信仰，但更多的人，尤其是那些非專業的道教學者，至少是在根據明清以降道教與民間信仰混合不分的情況來理解中古道教。近世的道教與民間信仰混雜不分，初期的道教當然也不可能徹底擺脫沉重的來自民間信仰的包袱。現在的道教研究傾向之一即強調道教從始具有的民間性，認為漢唐間道教歷史發展的總趨勢是從

①（宋）洪邁著、何卓點校《夷堅志》支戊卷第六，北京：中華書局，1981年，1101頁。

② 林富士有系列論文討論巫醫與早期道教的關係，氏著《疾病終結者——中國早期的道教醫學》，臺北：三民書局，2001年，62、88—89頁說明了巫醫與早期道教治病理念的不同。