



道教 這個帶著濃厚民族色彩的宗教，  
正踏著滾滾紅塵 從遙遠的歷史中走來，  
它對你、對中國的民族文化、民族心理、  
哲學思想、思維方式……有著什麼影響呢？

# 魏晉南北朝時期的 道教

湯一介著

# 魏晉南北朝時期的道教



滄海叢刊

湯 一 介 著

東大圖書公司印行

魏晉南北朝時期的道教／湯一介著--  
再版--台北市：東大出版：三民總  
經銷，民80

面； 公分

附錄：敦煌本太平經殘卷(S·四二  
二六)

1. 道教—中國—晉 (265-419)
  2. 道教—中國—南北朝 (396-588)
- I. 湯一介著

230.923/8527

◎ 魏晉南北朝時期的道教

著者 湯一介

發行人 劉仲文

出版者 東大圖書股份有限公司

總經銷 三民書局股份有限公司

印刷所 東大圖書股份有限公司

地址／臺北市重慶南路一段六十一號二樓

郵撥／〇一〇七一七五—〇號

初版 中華民國七十七年十二月

再版 中華民國八十年四月

編號 E 23001

基本定價 柒元柒角捌分

# 目次

第一章	緒論	一
第二章	《太平經》——道教產生的思想準備	一九
第三章	道教的產生	七七
第四章	《老子想爾注》與《老子河上公注》	九五
第五章	三國西晉時期對道教的限制	一三三
第六章	道教在南北朝的發展	一四一
第七章	為道教建立理論體系的思想家葛洪	一六九
第八章	為道教建立比較完備的教規教儀的思想家寇謙之	二一九

第九章	為道教首創經典目錄的思想家陸修靜	二六三
第十章	為道教創立神仙譜系和傳授歷史的思想家陶弘景	二九一
第十一章	佛道之爭(一)——關於老子化胡問題的爭論	三一三
第十二章	佛道之爭(二)——關於生死、形神問題的爭論	三二九
第十三章	「承負」說與「輪迴」說	三六一
第十四章	「出世」和「入世」	三七五
附錄	(S. 四二二六) 《敦煌本太平經》殘卷	三九一
後記		四三三

## 第一章 緒 論

宗教是一種社會意識形態。把宗教作為意識形態來研究它的發展歷史，在今天不僅有其一般性的意義，而且有著某種特殊的意義。我們可以從國外大量的事實看到，科學技術在飛速發展，並沒有使宗教意識衰退，反而加強了人們對宗教的追求；就國內情況看，也因種種原因信仰宗教的人有著一種發展的趨勢。這樣一種現象就向我們提出若干應該認真研究的有關宗教的理論問題，如「宗教的本質是什麼」；「人類的心理特性是否需要有一種宗教性的信仰」；「宗教和宗教性的信仰是否是一回事」；「宗教信仰是否有益於社會生活」；「宗教與科學是矛盾的還是互補的」；「宗教能否現代化」等等。上述這些問題當然不是本書應該研究的範圍，本書不可能也不應該直接討論這些問題。但是，為什麼要研究宗教史，一部好的宗教史是不是應有強烈的時代感，它能不能使人們在讀了之後而認真考慮當今世界存在的宗教問題，我想寫宗教史的人是應該想到這些問題。

在我國歷史上曾經流行過的有佛教、道教、回教、天主教、基督教以及祆教等等，但其中只有道教是中國本民族的宗教，說得確切些，道教是中國本民族宗教的一種，因此它具有中國本民族的特色，它對中國的民族文化、民族心理、風俗習慣、科學技術、哲學思想、醫藥衛生甚至政治經濟生活都有相當大的影響。我們研究作為中華民族本民族的一種有較大影響的宗教——道教的產生和發展的歷史以及它的特點，能否加深我們對自己民族文化、民族心理以及思維方式的特徵的了解？能否從一個側面使我們更加認真地考慮當今世界的宗教理論和實際問題呢？我認為是可能的。為此，本章將對下述幾個問題作一些分析和探討。

### 一 道教的產生是適應了東漢末期中國本民族（主要是漢族）的社會、政治、經濟、道德以及人們的心理的需要

道教爲什麼到東漢末年才產生，而道教所崇信的某些思想如「長生不死」、「肉體成仙」等等在戰國時期已經有了，到秦漢後更爲流行，這是爲什麼呢？我們知道，並非任何迷信思想都可以稱爲宗教，當然宗教中總是包含著大量的迷信成分，也並不能說任何「有神論」都能成爲宗教，雖然一般地說宗教也是「有神論」。宗教，特別是一種有影響的宗教，它的產生和發展必定有其社會生活、歷史條件的原因。它的發展總也有著某種客觀規律。道教在東漢末年產生是由以

下幾個條件促成的：

第一、東漢末年的現實社會生活爲道教提供了有利的產生的土壤。恩格斯在《布魯諾·鮑威爾和原始基督教》中說：

把一切宗教、因而把基督教，看作欺騙者的虛構，這是從中世紀自由思想家時代起一直到十八世紀啓蒙派止的占主導地位的看法。自黑格爾給哲學提出任務要在全世界歷史裏指出理性發展以來，這種看法已不再能使人滿意了。……

對於征服了羅馬世界帝國並把大部分文明人類支配了一千八百年的一種宗教，並不能只說它是騙子們捏造出來的胡說就完事。要想了解它，必須首先能夠就它產生並達到支配地位的那些歷史條件來說明它的發生和發展。……

也就是在這個經濟、政治、精神和道德普遍瓦解的時代裏，基督教出現了。

東漢自順帝以後，社會政治日益腐敗，外戚專政、宦官當權，「凡貪淫放縱、僭凌橫姿，擾亂內外，螫噬民化」，無惡不作，致使「農桑失所，兆民呼嗟於昊天，貧窮轉死於溝壑」（仲長統《昌言》）。由於當時政治統治者的殘酷經濟剝削和政治壓迫，使廣大人民羣衆無法生存，破產、逃亡已成爲當時普遍現象，所以當時廣大人民羣衆與統治者的矛盾是十分尖銳的。據史書記載，自順帝以後農民起義此起彼伏，一直不斷。當時的起義農民除了階級利益一致而使他們自然地聯合



在一起之外，已有農民起義的領導者們利用方術、迷信思想作為組織羣眾的紐帶，故在史書中多稱順帝以後的起義農民為「妖賊」。從這裏我們也許可以得出兩點結論：一是在漢末這個經濟、政治、精神和道德普遍瓦解的時代裏，它為一種宗教的產生提供了客觀條件；二是起義農民普遍利用某些方術迷信，這就說明他們已經意識到方術迷信思想可以作為他們組織羣眾的思想武器，因而為一種宗教的產生創造了廣大的羣眾基礎。恩格斯在《論原始基督教史》一書中說：

最初的基督徒是從那些人中募集起來的呢？主要是屬於人民中最下層的，並合乎革命潮流的那些受苦受累的人們中來的。

社會的危機給下層人民帶來的苦難最為深重，在對現實的絕望中走向乞求超現實的神靈，自是古代人民最現實的可能。道教徒最初也是來源於廣大下層人民。

第二、東漢末年為道教的產生準備了可以利用的思想材料。

也是在上述同一本書中，恩格斯在分析基督教產生時，除了充分注意研究當時羅馬帝國的社會狀況外，也十分認真地分析了基督教產生的思想淵源。他特別指出了基督教在思想淵源上和猶太教的關係。我們知道，《聖經》的《舊約》部分本來是猶太教的經典，而基督教卻把它拿來作為自己的經典，再加上《新約》部分，就成為基督教的一部完整的聖典了。

自漢武帝以後，董仲舒提出「罷黜百家，獨尊儒術」之後，儒家思想適應著封建大一統的

需要而成爲我國封建社會的統治思想。此後儒家思想沿著天人感應目的論而發展爲神學意味越來越濃厚的讖緯迷信。宗教一般說總是有神論，但是否任何有神論都能成爲一種完備意義的宗教呢？那卻不一定。因爲一種完備意義上的宗教（這裏指的是階級社會裏的宗教），它不僅有對神靈的崇拜，而且應有一套教義的理論體系和較爲固定的教會組織、教規教儀以及傳授歷史等等。一般地說，宗教總是要把世界二重化爲現實世界和超現實世界，其教義認爲人們只有在超現實世界裏才能永遠擺脫現實社會生活中存在的種種苦難，人們的美好的、幸福的生活最後只能在那超現實的彼岸世界中實現。我國的儒家思想特別是兩漢的儒家思想儘管也承認「有神」，但它並不認爲須在現實世界之外實現其理想，而是要求在現實世界之中實現其「治國平天下」的理想，雖然這僅僅只能是幻想。在我國長期的封建社會中，宗教雖然有過很大影響，但始終沒有能成爲獨占的統治思想，並且常常居於次要地位，這一情況不能不說和作爲正統思想的儒家思想的這一特點有關，儒家思想到東漢以後，從發展上看也很可能成爲一種宗教，因爲從有神論、讖緯迷信發展成爲一種宗教並不是很困難的。但儒家在漢朝始終也沒有成爲宗教，這和它要求在現實社會中實現其「治國平天下」的理想有著直接聯繫。因此，隨着漢王朝的衰落，儒家思想本身既然不能成爲一種宗教，而其統治地位又走了下坡路，由於儒家統治地位的削弱從而爲一種宗教的產生提供了條件。歷史的進程向我們表明，每當對統治階級的統治思想發生信仰危機的時候，也往往是宗教意識易於滋生和廣泛發生影響的時候。

儒家思想到東漢末雖然衰落了，但它的思想中的某些部分卻可以為宗教吸收和利用。這點我們可以從道教思想中找到它吸收某些儒家思想的事實得到證實。例如關於「天地人三合一致太平」的思想，它表現了儒家強烈的關心現實政治的傾向和《易傳》中關於「三才」的思想，可以說直接來源於緯書的關於世界創化的模式以及陰陽五行思想等等，這些都和兩漢流行的儒家思想有密切關係。我們應該看到，一般研究道教史的學者往往只注意它和道家的淵源關係，而忽視了道教和儒家在思想上的聯繫，這是一種偏見。

道教的另一思想來源可以說是逐漸與神仙家思想相結合的道家思想。先秦道家與神仙家雖然有著某種聯繫，但它們畢竟是兩種不同的思想體系，到西漢初年，當時流行的黃老之學仍屬道家，它所注重的往往是君人南面之術，成爲一種治國經世的工具，所以司馬遷在他的《自序》中謂，漢初黃老之學的要點在於「無爲自化，清淨自正」。降至東漢，黃老道家之學爲之一變，其一支走向祠祀求神而與神仙家合。桓帝祠祀老子，欲「存神養性，意在凌雲」，故已見黃老道家之變化。而早在西漢末已有所謂「黃老道」，後又有「方仙道」等，實已是神仙家的流派。而神仙家的思想在於追求「長生不死」、「肉體成仙」。它一經與道家思想「清淨無爲，恬淡寡欲」的思想結合，更加爲世人所重視，而在社會上發生影響。後來道教的基本信條「長生不死」、「肉體成仙」雖來自神仙家卻和道家某些思想結成不解之緣了。所以道家思想的蛻變也是道教產生的一個重要原因。

從以上兩方面看，道教作爲一種宗教不同於作爲一種學術流派的儒家和道家，但就其思想淵源說它卻離不開儒道兩家，因此它一開始就是以儒道互補爲特徵的宗教派別。這一以儒道互補爲特徵的宗教派別不能不在極大程度上表現著我們這個民族文化、心理和思維方式上的某些特色。

### 第三、佛教的傳入大大地刺激了我國本民族宗教的建立。

佛教自西漢末傳入中國，到東漢中葉以後它有了一定程度的流傳。佛教如同催化劑，加快了道教建立的過程。本來，神仙家在西漢就很流行，而神仙家又往往托言黃老，例如原來就有所謂「黃老道」和「方仙道」等。前者把黃帝老子神化而禮拜祠祀；後者則言「長生不死」。《史記》載，河上丈人的老師樂巨公學黃帝老子，甚至在《封禪書》中記載著有所謂黃帝因封禪而得長生不死。道教經典《太平經》的編纂者于吉（或說應作「于吉」）托言此書得之于老君。漢明帝時，楚王英已對黃老和浮屠同樣禮拜，「楚王英誦黃老之微言，尚浮圖之仁祠」，桓帝於宮中「立黃老浮屠之祠」。這種把黃老和浮屠同樣禮拜，就說明當時把黃帝老子看成和佛一樣的「神」。神仙家本來是一種方術，養生求成仙也只是個人修煉的事，並沒有什麼組織，特別是沒有什麼固定的組織形式，成爲一種宗教團體。但佛教傳入以後，佛教作爲一種完整形態的宗教，它不僅有一套不同於中國傳統思想的教義，而且是一個有教會組織的團體，還有一套教規教儀和禮拜祠祀的對象等等，這就給道教的創立提供了一個可以參考的樣板。

佛教的傳入對於道教的建立固然有著樣板的作用，但更爲重要的是，佛教作爲一種外來文化

進入中國傳播和發生影響，必然引起華夏文化系統的反抗，這更是當時要求建立一種民族宗教的動力。一種民族文化在和傳入的外來文化相遇時，往往同時產生吸收和排斥兩種勢力，這樣一種情況對中華民族說尤為明顯。關於這點，我們可以從最早的道教經典《太平經》的內容所反映的情形得到證實。在《太平經》中，我們可以發現它一方面吸收了某些佛教思想，如「本起」、「三界」等即是採自佛教的名辭；另一方面又批評了佛教，有所謂「四毀之行，共污辱皇天之神道」的說法。特別是道教一建立就提出「老子化胡」的故事，用以打擊佛教，擡高道教，而表現了一種抗拒外來文化的民族心理。

從以上三方面看，在東漢末年出現一種為中華民族本民族所需要的宗教決非偶然。而且出現的這種宗教又是來源於中國固有的神仙家，並以儒道互補為其思想基礎的道教則更非偶然而了。這種宗教一經出現就表現了它的強烈的民族特色，而和外來的宗教——佛教相抗衡，這也正是中華民族的民族文化特性的一種表現。

## 二 道教發展成一種完整意義的有重大影響的宗教的過程表明了

### 一種完整意義上的宗教團體發展的一般規律

宗教的本質是什麼？大家都知道它有各種各樣的定義，就是在馬克思主義的經典著作中，在

不同情況下對宗教也有不同的說法，馬克思說「宗教是人民的鴉片」，這是就利用宗教對人民進行欺騙方面說的，而且這樣的意思最早不是出自馬克思，而是出自費爾巴哈，它的意思是說一些維護宗教的人說宗教可以安慰人是一種欺騙。列寧說「宗教是勞動者的呻吟」，則是就勞動者對自己命運的哀嘆方面說的。普列哈諾夫說「什麼是宗教？教宗有無數定義。……把宗教理解為用以實現其對超人的神秘力量——人認為自己依賴於這種力量——的關係的形式」，普列哈諾夫這個定義也許比較切合實際。但是我們的問題是，有沒有一種超人的神秘力量以及對此超人的神秘力量應如何理解？人們為什麼要相信有一種超人的神秘力量？信仰一種超人的神秘力量是否即是迷信？在這裏涉及到一些有意義的哲學問題，即宗教與迷信同信仰的關係問題。

宗教是否就是迷信？我們是否可以這樣說，「迷信」是已經被科學或可以被科學否定的；而信仰則是人為人們某種精神和心理上所需要的，它不能為科學所否認，也不可能為科學所證實。而宗教是滿足人們這種精神和心理上需要的一種形式。當然這樣說也不一定能夠解決問題。因此，這個問題將可能長期爭論下去，到什麼時候能說這個問題已經解決了，我想是不得而知的。但是我們可以相當肯定地說，虔誠的宗教徒都不可能接受「宗教即迷信」的論斷。為什麼呢？我想，某些虔誠的宗教徒往往是用一種理想主義的觀點把所謂「超人的神秘力量」看成是超越性的「真、善、美」的化身，或者說他們往往把他們關於「真、善、美」的理想看成是一種「超人的神秘力量」，他們真誠地相信是如此，並努力致力於把他們這種關於「真、善、美」的理想實現於社會

生活中。信仰和依賴這種體現超越性的「真、善、美」的「超人的神秘力量」●大概是人們在一定歷史條件下的一種心理特性。然而信仰「超人的神秘力量」的虔誠的宗教徒認為，迷信和宗教不同，「迷信」只能是對缺乏科學知識者的愚弄，是沒有「理想」的人精神貧乏的表現。虔誠地相信「超人的神秘力量」是「真、善、美」的化身的宗教徒也許可以接受「宗教是一種真誠的信仰」這個觀點，而決不願意接受「宗教即迷信」的論斷。照他們看，人們總應該有個信仰，即使是最徹底的懷疑主義者，他們也信仰自己的「懷疑」。

宗教和信仰當然可以說有著必然地聯繫。宗教總是一種信仰，但是否信仰都是宗教，特別是否古典意義上的宗教？那卻並非如此。例如，我們可以說「我們信仰科學的無神論」，或者說「我們信仰儒家哲學」，這大概都是可以的。當然科學的無神論不是宗教，而是一種科學；就是儒家學說也最多只能說是帶有某種宗教性的哲學思想體系，但它本身並非宗教。因此，我們不僅應把「信仰」和「宗教」區別開來，而且必須把帶有某種宗教性的「學說」和「宗教」區別開來，否則幾乎任何哲學學說都可以被說成是宗教，這樣也就等於取消了宗教。

我們是否能假設，就人類的心理特性看人們確實要求有某種信仰。但問題在是否要求有一種宗教信仰。如果說可以把信仰分成兩大類：一類是理性主義的信仰（或者說是理性的信仰）；一類是非理性主義的信仰（或者說是非理性的信仰）。宗教從總體上說則是屬於後一類。緊接着就會有這樣的問題：人類的精神生活到底是否必須從「非理性主義」方面得到某種自我滿足，或

者說在社會生活中對宗教的信仰也是人們的某種心理需要。這當然是個大問題，在這裏我們不能去討論它。我們只想說明，非理性主義的信仰要想成爲一種完備意義上的宗教信仰，必須用某種理論體系爲它作論證，而其理論體系又必須是能反映當時時代精神的。如果沒有一套對其宗教教義作論證的理論體系，這種非理性的信仰就不可能是一種完整意義上的宗教。不僅如此，作爲一種完整意義上的、特別是對人類社會歷史有着長期影響的宗教還必須有固定的教會組織、教規教儀、禮拜的對象和傳授的歷史等等。

在歷史上創立的所謂「宗教教派」何止千百萬個，但並不是都可以稱得上嚴格意義上的「宗教團體」，而許多這種組織只能稱之爲「迷信組織」。那麼一種完整意義上的宗教團體應該是怎樣的呢？我們這裏將通過分析道教的發展來揭示一種完整意義上的宗教團體發展的一般規律。

完整意義的宗教必須有其宗教教義的理論體系，這個體系要有它的哲學基礎，因而它的宗教教義的思想體系決不能是純粹的胡說白道，而總是有某種對人生理解的深刻思想內容，有成系統的哲學理論。印度佛教之所以成爲影響很大的世界性宗教，正因爲它有一套相當深刻的對人生理解的理論體系。道教的教義如果只是停留在如《太平經》那樣一些雜亂無章的內容上，就很難成爲在中國較有影響的宗教團體。因此，從漢末經三國西晉到東晉以後，才有一些道教徒如葛洪、陸修靜、寇謙之、陶弘景等根據時代的需要把道家老子的思想和儒家的某些學說又吸收了佛教的一些內容，結合在一起創造了道教的理論思想體系。



一種完整意義上的、有影響的宗教團體必然有其較為嚴密的教會組織。秦漢時的神仙家講「長生不死」、「肉體成仙」的思想儘管為後來的道教所繼承，但是神仙家均以個人修煉為目的，而沒有建立固定的教會組織，因此也沒有成爲一種宗教。東漢末年，道教已形成爲有教會組織的宗教團體，它有了固定的教徒和神職人員以及教會的領袖。三國和西晉政權對道教採取了取締的政策，致使道教組織瓦解，至東晉才有杜子恭等把道教逐漸恢復和發展起來。

一種完整意義的宗教還必須有一套較爲固定的教規教儀。在東漢末年，道教初創時雖也有一些教規教儀，但不僅簡單，而且也不固定。自東晉以後，在佛教的影響下，經過陸修靜、寇謙之等人的炮製，使道教的教規教儀日趨完善。

一種完整意義的宗教必定有其闡發其宗教教義的經典，以便使信奉者的信仰有所依托。在魏晉以前，雖然已經有若干道教經典，但嚴格地說這些書實是爲以後的道教徒所推崇才成爲道教的經典的，如《老子》、《莊子》等，這些書本來是先秦道家的著作與道教無關，而道教徒爲了從歷史上和理論上找他們的根據，而把這類書推尊爲經典。又如《太平經》，它本成書於道教正式成立之前，因此也只能說它爲道教的建立作了若干思想上的準備。但到東晉南北朝時，由於道教理論體系的建立（葛洪著《抱朴子》）和道教教會組織的發展而出現了大量闡發道教教義的經典。這個時期出現了道教三個系統的經典，即《三皇經》系、《上清經》系、《靈寶經》系。這三個系列的道教經典以後就組成了「道藏」的「洞真」、「洞神」、「洞玄」的所謂「三洞」三大部。