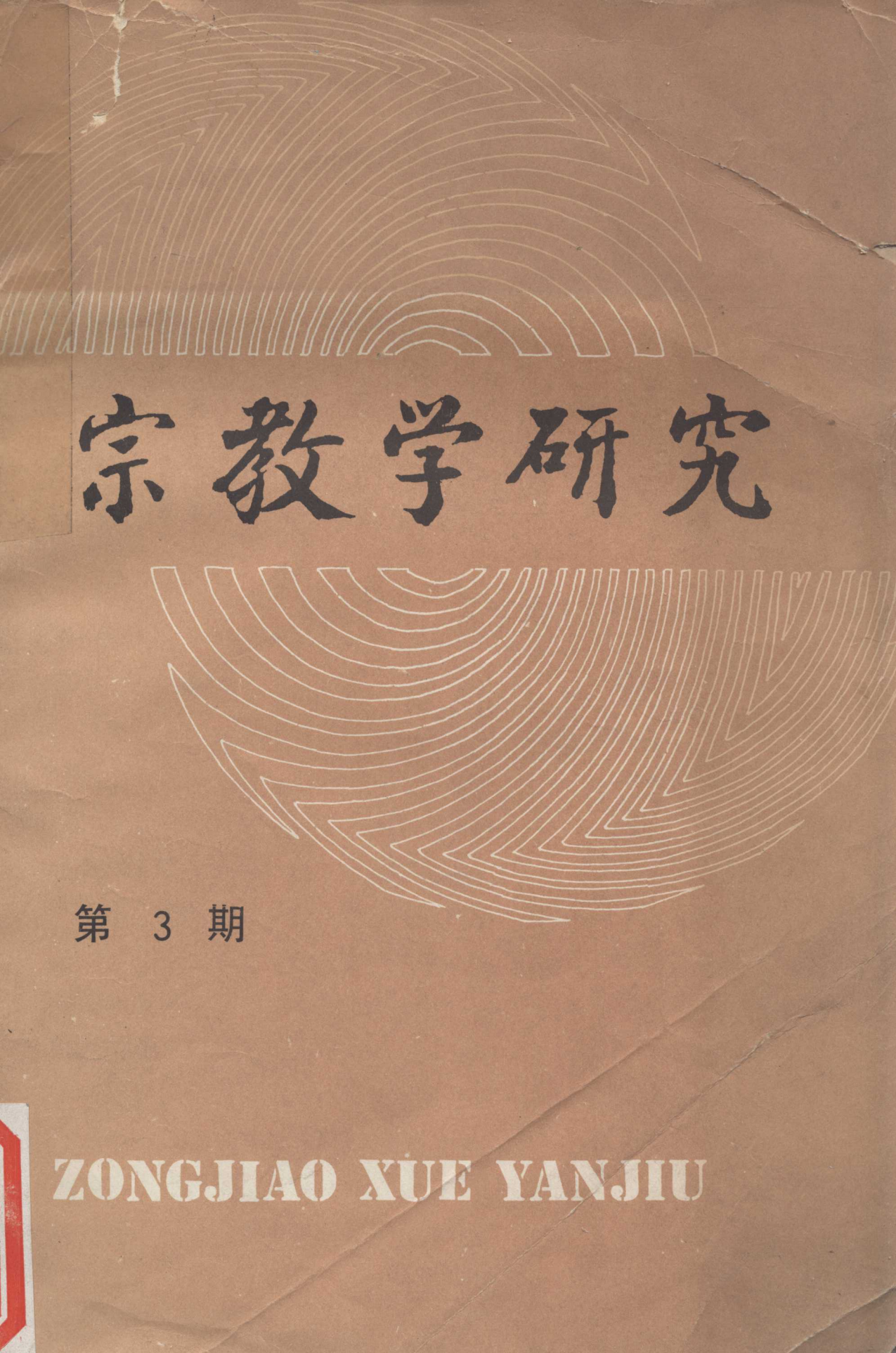




宗 教 学 研 究

第 3 期

ZONGJIAO XUE YANJIU

B920

45.19

930901

宗教学研究

四川大学《宗教学研究》编辑部编

四川大学出版社出版

(总第9期)

一九八七年四月

目 录

试论《太平经》中的道教医学思想.....	丁贻庄 (1)
《太平经》中以十概全的思想.....	李家彦 (7)
《文昌帝君阴骘文》试析.....	李 刚 (10)
略谈道教“三官”	石衍丰 (15)
青城山道教的宗派和现状.....	王纯五 (20)
道教的起源及其历史分期问题.....	郑天星译 (25)
瑶族宗教：道教.....	冯 利 覃光广译 (32)
一美国学者的道教观.....	赵拔奇编译 (39)
“方仙道”解.....	石介文 (42)
云南洞经音乐初探.....	雷宏安 彭幼山 (43)
我国社会主义时期的宗教与两个文明建设.....	卢 红 (51)
“文艺复兴”时期的新宗教哲学.....	李培湘 (55)
萨特的存在主义无神论.....	陈麟书 (62)
略论海德格尔的存在主义无神论.....	欧阳荣庆 (65)
浅论彝族原始宗教观念.....	田光辉 (71)
苏南地区渔民信仰天主教问题初探.....	施国铭 宋炳良 (77)
羌族宗教习俗调.....	钱安靖 (83)
道教养生资料汇.....	丁贻庄 (93)
全国部分报刊道教论文目录索引 (1984—1985).....	杨光文辑编 (98)



22161567

徐州师院图书馆

试论《太平经》中的道教医学思想

丁 贻 庄

道教是中华民族自己的宗教，从它的渊源、形成和长期发展过程看，其基本教义之一是企求长生久视。因此，它在继承先秦以来神仙方术的基础上，从宗教神学的需要出发，仰观俯察，多途径地探索了人体生命奥密。经过长时期的尝试，积累了大量的有关道教古代科技（医、药、养生、内丹、外丹等）的经书典笈，剔出其糟粕部份，其中不少具有一定的科学和实用价值。

这些典笈，半个世纪以来，引起了国内外学者的广泛注意，并先后开展了不同程度的研究，一致认为中国道教与古代科技如此紧密结合，正是中国道教区别于世界宗教的一个显著的特点。

近年来，我所也逐步开展了这方面的工作，当然，需要作的工作很多。本文仅就《太平经》中有关医论部份，予以整理研究，这既是我们系统研究“道教医学”所必需，同时也试图从宗教学角度，为我国古代医学史的研究（这方面的研究已相当详尽，但引用道经，道书中的资料却不多）增砖添瓦。因为道教既是在中华大地上产生，它的历史成果也理应成为中华民族优秀文化遗产的组成部份。

众所周知，在我国医学发展初期，巫医曾一度占统治地位。巫医治病，主要靠占卜、祈祷、禁咒等请示神灵，但巫医也掌握一些简易的民间疗病经验。据记载，西周时代巫医势力仍然很大，但到了春秋战国后期，由于社会发生了新旧势力的更替，巫医势力日趋衰落，社会上有了专职医生的出现，从此，巫医逐渐分离，医学进入了正常发展的轨道，但在一些地区，巫术仍有一定的影响。

东汉末年，政治腐败，民不聊生，灾害频繁，疫病流行，社会矛盾尖锐复杂，其时道教始创，有张陵、张角及琅琊于吉等都曾以“符水咒说”，“首过治病”作为传教手段。当然，这种巫术现象也必然要反映在早期道教重要经典《太平经》中，但要指出的是，除此之外，经文还有大量东汉时期道教医学中的一些进步思想和正确观点，以及一些记实资料，今列述其大要如后：

一、关于符水咒说治病的各种记载：

1. 《长存符图第一百二十八（二）》：“天符还精以丹书，书以入腹，当见腹中之文大吉，百邪去矣。”^①

2. 《要诀十九条第一百七十三》：“欲得疾太平者，取决于悉出真文而绝去邪伪文也。”^②

3. 同上卷：“欲除疾病而大开道者，取决于丹书吞字也。”^③

4. 《神祝文诀第七十五》：“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。其祝有可使神佐为除疾，皆聚十中者，用之所向无不愈者也。但以言愈病，此天上神滥语也。”④

5. 《斋戒思神救死诀第一百九》：“或一人有百病，或有数十病。假令人人各有可畏（长），或有可短。或各能去一病；如一卜卦工师中知之，除一祸祟之病；大医长于药方者，复除一病；刺工长刺经脉者，复除一病；或有复长于灸者，复除一病；或复有长于劬者，复除一病；或有长于祀者，复除一病；或有长于使神自导视鬼，复除一病。此有七人，各除一病，这除去七病。”⑤

6. 《病归天有费诀第二百一》：“惟人居世之间，各有所宜，各有所成。各不夺其愿，随其所便安。自在所喜，商贾佃作，或欲为吏，及所医巫工师，各令得成，道皆有成，以给民可用。”⑥

7. 同上卷：“书有戒而不用其行，得病乃惶，岂可免焉？诚民之愚，何益于天。使神劳心烦苦，医巫解除。欲得求生，不忘为过时。当为恶时，乃如是，何不即自悔责。已病乃求生，已后之多亡。所有祷祭神灵，经者得解，重者不贲。而反多徵召，呼作诈病之神，为叩头自搏，欲求其生，文辞数通，定其死名，安得复脱。医巫神家，但欲得人钱，为言可愈，多徵肥美及以酒脯。呼召大神，从其寄精神，致当脱汝死。名笈不自致，钱财殚尽，乃亡其命。”⑦

《太平经》卷帙浩繁，又非一人一时之作，故经文相互矛盾之处较多，如上述巫医问题上，有表示支持予以宣扬的；有在对未来医学的设想中，将它作为一个方面的力量来依靠的；但也有在列述其过恶后而抨击其图财害命的。可以说，这是一种医、巫杂糅的观点。

二、关于养性延命方面：

1. 《守三实法第四十四》：“夫阳极者能生阴，阴极者能生阳，此两者相传，比若寒尽反热，热尽反寒，自然之术也。故能长相生也，世世不绝天地统也。”⑧

2. 《还神邪自消法（二）》：“阴气阳气更相磨砺，乃能相生。”⑨

3. 同上卷：“人气亦轮身上下，神精乘之出入。神精有气，如鱼有水，气绝神精散，水绝鱼亡。”⑩

4. 《令人寿治平法》：“三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也……故人欲寿者，乃当爱气尊神重精也。”⑪

经文在《黄帝内经》基本理论体系指导下，还广泛就阴阳、五行、精、气、神、守一、行气等方面对养性延命进行了论述，这里引用的仅是其中的点滴材料，特别引人注目的是其中有不少精辟论述，体现了它的朴素唯物主义观点，和自发的辩证法思想因素，因不属本文范围，故从略。

三、关于对人的生死寿夭及人体发育阶段方面：

1. 《冤流灾求奇方诀第一百三十一》：“夫人死者乃尽灭，尽成灰土，将不复见。今人居天地之间，从天地开辟以来，人人各一生，不得再生也……今一死，乃终古穷天毕地，不得复见自名为人也，不复起行也。”⑫

2. 同卷：“夫物生者，皆有终尽，人生亦有死，天地之格法也……时时且有自冤死

者，或自少年不寿者……物生皆自有终老，……年竟算尽，此比若日自有入也”^⑧。

3. 《解承负诀（一）》：“凡人有三寿，应三气，太阳太阴中和之命也。上寿一百二十，中寿八十，下寿六十，……如行善不止，过此寿谓之度世。行恶不止，不及三寿，皆夭也。”^⑨

4. 《盛身却灾法（一）》：“故人生百二十上寿，八十中寿，六十下寿，过此皆夭折。此盖神游于外，病攻其内也。”^⑩

5. 《阙题（三）》：“人生备具阴阳……时未牝牡之合也。是阴阳当主为生生之效也。天道三合而成，故子三年而行。三三为九，而知道究竟……天数五、地数五、人数五、三五十五，而内脏气动。四五二十、与四时气合而欲施，四时者主生，故欲施生。五五二十五，而五行气足而任施，五六三十而强。故天使常念施，以通天地之统，以传类，会三十年而免。老当哀，小止闭房内……”^⑪

上述指出：生命对人来说，只有一次，有生必有死，“若日出自有入”；又“上寿一百二十，中寿八十，下寿六十，过此皆夭折”，阐明了生死的必然性，不过有寿夭之别而已。这里没有丝毫宗教神学的荒谬，却又表现了它朴素唯物主义的认识。

经文还将人体发育划分了几个阶段，大致是：精卵结合发育开始，出生后，三岁而行，九岁而明事理，十五岁生理发育臻于完善，二十岁具生殖能力，二十五至三十岁是生育繁衍后代，生命力最旺盛的时期，三十岁以后身体逐渐转弱，老而衰时，又当节欲保精以养生了。文中关于几个阶段的划分，虽不免牵强，但从总的认识看，与今天的人体生理学观点也大体相若，因此，远在一千八百多年前道教医学中的这种认识还是难能可贵的。

四、关于病因学方面的认识：

1. 《解承负诀（一）》：“多头疾者，天气不悦也。多足疾者，地气不悦也。多五内疾者，是五行气戕也。多病四肢者，四时气不和也。多病聋盲者，三光失度也。多病寒热者，阴阳气忿争也。多病愤乱者，万物失所也……多病温而死者，太阳气杀也。多病寒死者，太阴气害也。多病卒死者，刑气太急也。多病气胀或少气者，八节乖错也。今天地阴阳，内独尽失其所，故病害万物。”^⑫

2. 《阙题（二）》：“真人问曰：‘凡人何故数有病乎？’神人答曰：‘故肝神去，出游不时迁，目无明也；心神去不在，其唇青白也；肺神去不在，其鼻不通也；肾神去不在，其耳聋也；脾神去不在，令人口不知甘也；头神去不在，令人晦冥也；腹神去不在，令人腹中央甚不调，无所能化也；四肢神去，令人不能自移也。’”^⑬

3. 《七十二色死尸诀第一百八十六》：“五脏有病，其去有期，慎饮食，无为风寒所犯，随德出入，是竟年之寿。”^⑭

4. 《万二千国始火始气诀第一百三十四》：“心神去，则死亡矣。”^⑮

5. 《大寿诀第二百》：“可无久苦自愁，令忧满腹。复有忧气结不解，日夜愁毒大息，念在钱财散亡，恐不得久保。疾病连年，不离枕席，医所不愈，结气不解。计念之，日夜羸劣，饭食复少，不能消尽谷。五脏不安，脾为不磨。”^⑯

6. 《神人真人圣人贤人自占可行是与非法（五）》：“人复中有过，反面赤，何也？”“心者，五脏之主，主即王也，王主执正，有过乃白于天也。”“惊即面青，何也？”“肝

者主人，人者忧也，反忤肝胆为发怒，故上出青也。”“诸神皆有可主，以万物相应。”②

7.《西壁图第一百六十四》：“守柔者长寿，好斗者令人不存。”③

以上诸条是在祖国医学“天人一体”，“脏腑学说”，以及生理、病理学说的指导下，观察到了人体疾病的形成，是与外界因素（自然界和社会条件），内在因素（脏腑机能，精神状态，性格情欲等密切相关的，这都是实践经验的总结，符合当今病因学观点。

经文中提到的“五脏”并“头”、“腹”有神之说，为魏晋间成书的《黄庭内景经》所继承，南北朝的《真浩》更称之为“八景二十四真”，是说人身百脉关窍各有司主之神，这里的“神”实指“功能”之意。

五、关于治疗方面的各种记载：

1.《斋戒思神救死诀第一百九》：“假令一人能除一病，十人而除十病，百人除百病，千人除千病，万人除万病。一人之身，安得有万病乎？故能悉治决愈之也”④

2.《灸刺诀第七十四》：“灸刺者，所以调安三百六十脉，通阴阳之气而除害者也。日一脉持事，应四时五行而动，出外周旋身上，总于头顶，内系于脏。衰盛应四时而动移，有疾则不应，度数往来失常，或结或伤，或顺或逆，故当治之。灸者，太阳之精，公正之明也，所以察奸除恶害也。针者，少阴之精也，太白之光，所以用义斩伐也。治百中百，治十中十…治十中九失一，与阴脉相应，精为其驱使；治十中八，人道书也，人意为其使；过此而下，不可以治疾也，反或伤神。”⑤

3.同上卷：“直置一病人前……令众贤围而议其病，或有长于上，或有长于下，三百六十脉，各有可睹，取其行事，常所长而治决者以记之，十十中者是也，不中者皆非也，集众行事，愈者以为经书，则所治无不解决者矣。”⑥

4.同上卷：“人有小有大，尺寸不同，度数同等，常以窍穴分理乃应也。道书古今积众，所言各异，名为乱脉也；阳脉不调，反治阴脉，使人被咎，贼伤良民，使人不寿。脉乃与天地万物相应，随气而起，周者反始。故得其数者，因以养，”⑦

5.同上卷：“古者圣贤，坐居清静处。自相持脉，视其往来度数，至不使以知四时五行得失，因反知其身衰盛，此所以安国养身全形者也，可不慎乎哉！”⑧

经中，首先提出了希望未来是一个“无病患世界”的美好设想，这个设想虽难达到，但却体现了一种“人定胜天”的非凡气概。其次详论了一种盛行于当时的“灸刺疗法”，就中又分述了如下方面：①、阐明“灸刺”可以调脉通气的重要，特别强调脉与天地万物相应，随气而起，但有病则不应，故需治病。②、对重病患者提出了“集众行事”即类似今天的一种原始“会诊”法和“愈者以为经书”即重视总结临床经验的主张。③、分析了人有大小，尺寸不同，因而“灸刺”取穴，不能默守陈规，必须因人、因病而异。最后重申，“灸刺”的关键是：正确诊脉，把握病因，准确取穴，方能“察奸除恶”，“养身全形”。

六、关于药物、方剂的记载：

1.《草木方剂第七十》：“草木有德有道而有官位者，乃能驱使也，名之为草木方，此谓神草木也。治事立愈者，天上神草木也，下居地而生也。立延年者，天上仙草木也，下居地而生也。…十十相应愈者，帝王草也；十九相应者，大臣草也；十八相应者，人民草

也；过此而下者，不可用也，误人之草也。是乃救死生之术，不可不审详。”^②

2. 同上卷：“方和合而立愈者，记其草木，名为立愈方；一日而愈者，名为一日愈方；二日而治愈者，名为二日方；三日而治愈者，名为三日方…或愈或不愈，名为待死方。慎之慎之，此救死命之术，不可易，事不可不详审也。”^③

3. 《生物方诀第七十一》：“生物行精，谓飞步禽兽跂行之属，能立治病。禽者，天上神药在其身中…十治愈者，天神方在其身中；十九治愈者，地精方在其身中；十八治愈者，人精中和神药在其身中。此三者，为天地中和阴阳行方，名为治疾使者。…得而十千百而治愈者，帝王上皇神方也；十九治愈者，王侯之神方也；十八治愈者，大臣白衣至德处士之神方也；各有所为出，以此候之，万不失一也。”^④

4. 同上卷：“故治十伤一者，不得天心意；十伤二者，不得地意；十伤三者，不得人意；十伤六七以下，皆为乱治。…故万物芸芸，命系天，根在地，用而安之者在人；…为人王长者，不可不审且详也。”^⑤

以上说明《太平经》时代，道教医学已广泛使用了动、植物药物，这里有三点值得注意：第一，十分重视单味药特效的高低（帝王、大臣、人民；天神、地精、人精是鉴别两类药特效高下的称谓）。第二，十分重视配伍方剂疗效的高低（立愈方、一日方、二日方、三日方；帝王方、王侯方、大臣方是区分两类方剂疗效高低高的称谓）。第三，反复强调治病用药“是乃救死生之术，不可不审详”，实质上这是道教医学重视医德的最早记载。

七、关于寄生虫方面的记载

1. 《起土出书诀第六十一》：“今大人躯长一丈，大十围，其齿有龋虫，小小不足道，合人齿。大疾当作之时，其人啼呼交，且齿久久为坠落悉尽。夫人比于天地大小，如此虫害人也。齿尚善金石骨之坚者也。夫虫但肉耳，何故氏能疾是子，人之疾地如此矣。”^⑥

2. 同上卷：“夫人或有长出丈，身大出十围，疽虫长不过一寸，其身小小，积小不足道也，居此人皮中，旦夕鉴之，其人病之，乃到死亡…今大丈夫力士无不能拘制疥虫，小小不足见也。有一斗所共食此人，病之疾痛不得卧，剧者著床。今疥虫蚤虱小小，积众多，共食人，虫虫者杀人，疥虫蚤同使人烦懣，不得安坐，皆生疮疡”。^⑦

3. 《洞极上平气无虫重复字诀第一百三十六》：“然虫食人，所谓虫而治人也。其为灾最甚剧，逆气乱正者也…大小为害之属何也？谓疽疔伤疥，尽从腹中三虫之属…”^⑧

如上短短文字，描述了东汉末年已有的关于龋、疽、蚤、虱、疥、疔、蛊七种人体寄生虫，经文在描述龋、疥、蚤等危害人身时那种啼呼剧痛，烦懣心燥，不得安坐的情景，真是维妙维肖。

综上述《太平经》医论部份，启发我们有以下认识：

一、提出了一个道教医学的雏型：外层是多少带有民间土法治病经验和极富宗教神秘色彩，且有巫术性质的符、咒、劾、祀、神谶及丹书吞字等。内层是在祖国传统医学基本理论指导下，广泛就阴阳，五行，精、气、神，守一行气等方面，探讨了涉及人体生命科学较深层次的抗衰老、防老，并行之有效的一套内修养生理论。核心部份也是在《黄帝内经》基本理论体系指导下，从“天人一体”，“脏腑学说”，生理病理，病因治疗等方面，总结了东汉时期活动于民间的早期道教医学的实践经验。考查这些经验，发现其中不少具有鲜明的朴素唯物

主义观点和自发的辩证法思想因素，这是经卷中的宝贵部份之一，也正是本文所探讨的主要内容。

二、给其后道教医学的深刻影响：首先开创了道经、道书中兼论医药、摄养、内修延年的先声。其次倡导了广采博收民间医疗成果，并“下及庶人奴婢夷狄”^⑤（拘校三古文法第一百三十二）的优良传统、再次反复重申医学乃救生死之术，最早提出了医德修养的重要。最后强调医、药并重，并兼方、灸、及针、刺等诸法。

《太平经》中医论部份，开创了“道教医学”的新篇章，并以它自身的特点，促进了其后魏晋南北朝时期道教医学的进一步发展。

引文均引自《太平经合校》1960民中华书局版，故只注明页码。

①	第330页	②、③	512页	④	181页
⑤	293页	⑥	619页	⑦	620页
⑧	44页	⑨、⑩	727页	⑪	728页
⑫	340页	⑬	341页	⑭、⑰	23页
⑮	723页	⑯	217页	⑱	27页
⑲	570页	⑳	374页	㉑	617页
㉒	719页	㉓	458页	㉔	294页
㉕	179页	㉖、㉗、㉘	180页	㉙	172页
㉚、㉛	173页	㉜	174页	㉝	117页
㉞	118页	㉟	378页	㊱	354页

（上接第9页）

种思维模式所包含的形式主义、循环论、保守倾向，还是中国人思想上一个沉重的包袱。我国经济建设中曾经出现过的“小而全”、“大而全”的问题，似乎也与这种思维模式有一定的关系。要根除“十景病”的消极影响，对这种病进行一番追根溯源的研究是很必要的。

以十概全，本来是一种带普遍性的思维习惯，因为一切文明民族都能用十进位的方法进行计算，因此，自然数总是以十进位的形式表现出来，而数字的符号从零到九总是十个。因而人们把十当作全数是不奇怪的，佛教有“十戒”、“十宗”、“十身”、“十念”，基督教也有从犹太教承袭下来的“摩西十诫”。然而，这种思维习惯在我们民族又表现得特别突出，以至形成了一种特殊的思维模式，是什么原因呢？我想，原因可能是我国很早就把阴阳五行说和以十概全的思想结合在一起了。阴阳五行说是我国历史上影响最深最广的一种思维方式，以十概全的思想一经与阴阳五行说结合起来，便加深了它的影响，强化了它的作用，这是不难理解的。如前所述，《太平经》在用阴阳五行说来解释十数方面，有它的独到之处。这种解释当然不是科学的，因此对于数学发展史的研究无甚价值，然而它在说明我国古人为什么看重十数这样一个奥秘的问题上，却能给人以启迪。正因为这样，剖析《太平经》中以十概全的思想也就不是没有意义的了。

《太平经》中以十概全的思想

李家彦

重视“十”数，是《太平经》一个显著的特点。《经》中凡事多以“十十相应”为至上标准，论事往往喜欢凑成十数。这就是《太平经》中“以十概全”的思想。

在《太平经》中，这种思想是屡见不鲜的。如《经》卷五十《诸乐古文是非诀》云：“十十相应，太阳文也；十九相应，太阴文也；十八相应，中和文也；……十十中者，以下不可用，误人文也。”（王明《太平经合校》185页，以下简称《合校》）《经》卷九十六《六极六竟孝顺忠诀》云：“言十中十者，法与天神相应；言十中九，与地神相应也；言十中八者，与人神相应也。过此而下者，言不可用也。”（《合校》413页）《经》卷九十三《方药厌固相治诀》云：“十十治愈者方，使天神治之也；十九治愈者方，使地神治之；十八治愈者方，使人精神治之。过此以下者，不可用也。”（《合校》383页）《经》卷五十《灸刺诀》云：“治十中十，此得天经脉书也，实与脉相应，则神为其驱使；治十中九失一，与阴脉相应，精为其驱使；治十中八，人道书也，人意为其使；过此而下，不可以治疾也，反或伤神。”（《合校》179—180页）由此可见，在《太平经》看来，举凡神祝符谶、钻龟卜筮、药石针灸，均以“十十相应”、“言十中十”、“治十中十”为上，十失一次之，十失二又次之。

《太平经》对它的最高政治理想“太平”，也是用“十全”的思想来解释的。《经》卷九十三《敬事神十五年太平诀》云：“太平者，乃无一伤物，为太平气之为言也。凡事无一伤病者，悉得其处，故为平也。若有一物伤，辄为不平也；二物伤，辄为被刑也；三物伤，辄为群物伤也；四物伤，辄为四方伤也；……十物伤，乃为大纲伤，天数终尽更数也。”

（《合校》398页）就是说，世界上万物都各得其所，各安其身，不受到伤害，这就是“太平”。如果万物中间哪怕只有十分之一受到伤害，这就是“不平”。也就不能算“太平”了。

在“十全”思想的指导下，《太平经》论事，常常喜欢凑成十数。如《经》卷六十七有《六罪十治诀》，认为“助帝王治，太凡有十法：一为元气治，二为自然治，三为道治，四为德治，五为仁治，六为义治，七为礼治，八为文治，九为法治，十为武治。”（《合校》253—254页）说的是辅佐帝王治国平天下的十种方略。《经钞》戊部有“十间”：大慈孝顺间第一，明道德大柔间第二，孝悌始学化善间第三，佃家子谨间第四，大不仁之子、无义少年好兵聚奸间第五，不和家中、欺老爱少、共食异财间第六，悔过弃兵间第七，悔过更合善间第八，大恶人邪贪败化间第九，除过复正悔事间第十。（见《合校》301—302页）按《说文》对“间”字的诠释：“《周礼》：‘五家为比，五比为间。’间，侣也，二十五家相群侣也。”《太平经》此处所言，当是指存在于街坊乡里的十种善恶不同的居民。此外《经

钞》辛部有“十事”（为避文字冗长，仅录五事）：“（二事，）臣见君父之衰，救之，使其更兴盛，是大功也；……三事，臣知其君有失，将睹凶害而救之，使其更无凶害，是大功也；……七事，为人下知上有危，有失理，或失忘，而共救之案之，是为大功；……九事，父母年老且尽，为子者知父母老期将至，为求贤师异方，令得丁强，孝子之宜也；……十事，知人凶衰，有大害患将至而救之，使其更兴，与其奇方异策，内文善事，令无复忧苦，是为大功”。（《合校》685—686页）这是说的《太平经》所提倡的道德忠、孝、仁的诸种表现，亦以十数概括。

二

《太平经》中以十概全的思想是有它的历史渊源的。十数的运用屡见于古文献中，形成于殷周之际的《易经》文字中就有“十朋之龟”的语句，（见《周易·损》）其次，《尚书·大诰》有“民献有十夫予翼”的句子，《诗经·魏风》有“十亩之间”的篇章。西周末年，史伯有“合十数以训百体”的说法，（见《国语·郑语》）春秋时期，晏子有“清浊、小大，短长、疾徐，哀乐，刚柔、迟速、高下，出入、周疏，以相济也”的议论，用了十对矛盾的概念。（见《左传·昭公二十年》）此外，《周礼·天官·医师》云：“十全为上，十失一次之，十失二次之，十失三次之，十失四为下。”原注：“全，犹愈也。”说的是对医师的考绩授禄，以治十中十者为上乘。成书于战国时期的《韩非子》有“十过”之篇；《吕氏春秋·壹行》以君臣、父子、兄弟、朋友、夫妻为“人伦十际”，也就是人与人之间十种最基本的关系，认为“凡人伦以十际为安者也，释十际则与糜鹿虎狼无以异”。

两汉时期，以十概全的思想有所发展，其特点是与阴阳五行说结合，并带上了神秘的色彩。西汉董仲舒的《春秋繁露·官制象天》云：“天有十端，十端而止已。天为一端，地为一端，阴为一端，阳为一端，火为一端，金为一端，木为一端，水为一端，土为一端，人为一端，凡十端而毕，天之数也。”董仲舒又认为“十者，天数之所止也。”“是故天道十月而成，人亦十月而成。合于天道也。”（见《春秋繁露·阳尊阴卑》）他把阴阳、五行、天、地、人拼凑在一起，合为“十端”，谓之“天端”，把“十”说成“天数之所止”，并且把人的十月怀胎而生也附会为“合于天道”。他所说的“天数”与“天命”、“天道”同义，具有神秘性。东汉班固的《白虎通德论·姓名》说：“人所以十月而生者何？人，天子之也。经天地之数五，故十月而备，乃成人也。”大概也是本于董仲舒的观点。

《太平经》中屡言十数，既有其历史的继承性，又有它自己的特点。和董仲舒一样，它把十看作“天数之终”，并进而看作天地人“三数之终”。如《经》卷九十三《国不可胜数诀》云：“天数本起于一，十而终。”（《合校》391页）《经》卷八十八《作来善宅法》云：“一者数之始也，天数亦终于十，地数亦终于十，人数亦终于十”。（《合校》335页）同时，它也 and 董仲舒一样，把阴阳五行说和以十概全的思想结合起来。《经》卷八十八《作来善宅法》中的一段对话表现得最为鲜明：“今请问三数，何故俱十乎哉？”“然，天有五行，亦自有阴阳；地有五行，亦自有阴阳；人有五行，亦自有阴阳也。故皆十。”（《合校》335—336页）在这里，它是像董仲舒那样，把阴阳、五行和天、地、人统一于十数，而形式又有所不同。

《太平经》以阴阳五行为家，《经》中所言，大率以奉天地、顺阴阳五行为本，这个特点也与十数发生联系，是不足为奇的。《太平经》之所以凡事多以“十十相应”为至上标准，论事往往喜欢凑成十数，不是偶然的，这正是它奉天地、顺阴阳五行的一种表现。

三

《太平经》认为“天数”起于一而终于十。这种观点运用于观察事物的发展变化，便形成一种循环论的发展观。

在《太平经》看来，四季的代换，草木的荣枯，皆由“天数”注定。“天数”起于一，至十而终，然后又复返始，于是便决定了万物的周转循环。《经》卷四十八《三合相通诀》云：“十者，数之终也，故物至十月而反初。天正以八月为十月，故物毕成；地正以九月为十月，故物毕老；人正以亥为十月，故物毕死。三正竟也，物当复生。”（《合校》153—154页）

《经》卷四十《分解本末法》云：“天数乃起于一，终于十，何也？天初一也，下与地相得为二，阴阳具而共生。万物始萌于北，元气起于子，转而东北，而根于角，转在东方，生出达，转在东南，而悉生枝叶，转在南方而茂盛，转在西南而向盛，转在西方而成熟，转在西北而终。物终当更反始”。（《合校》76页）

不仅四时代换、草木荣枯是依“天数”而周转循环，人事也是如此。《经》卷四十《分解本末法》云：“故治乱者由太多端，不得天之心，当还反其本根。夫人言太多而不见是者，当还反其本要也，乃其言事可立也。故一言而成者，其本文也；再转言而止者，乃成章句也；故三言而止，反成解难也，将远真，故有解难也；……十言而止，反成灭毁也。故经至十而改，更相传而败毁也。夫凡事毁者当反本，故反守一以为元初。”（《合校》75—76页）《经钞》乙部《解承负诀》中更有“一小周十世，而一反初”的说法。所谓“承负”，是原始道教独具特色的因果报应说，意思是先人有罪过，子孙承受其恶果。因此，“凡人之行，或有力行善，反常得恶，或有力行恶，反得善，因自言为贤者非也。力行善反得恶者，是承负先人之过，流灾前后积来害此人也。其行恶反得善者，是先人深有积蓄大功，来流及此人也。”（《合校》22页）但是，《太平经》认为，先人的罪过，也不是永无休止地让后代承受其恶果的，这种“承负”也有一个极限，就是“十世而一反初”。

可见，在《太平经》看来，周转循环，是事物发展的普遍规律，正如《经》卷六十五所云：“天道比若循环，周而复反始”。（《合校》227页）而这种循环，是以十数为周期的。从一到十，形成了一个封闭的圆圈。

四

关于以十概全的思想在我国历史上的影响，这是需要作为专门问题来研究的，非本文所能详说。不过，肯定这种思想在我国影响很深远，以至形成了中国人特殊的思维模式，却是不无根据的。鲁迅先生说过：“我们中国的许多人，……大抵患有一种‘十景病’，至少是‘八景病’，……点心有十样锦，菜有十碗，音乐有十番，阎罗有十殿，药有十全大补，猜拳有全福手福手全，连人的劣迹或罪状，宣布起来也大抵是十条，仿佛犯了九条的时候总不肯歇手。”（见《坟·再论雷峰塔的倒掉》）鲁迅先生的这些话是有道理的。直到现在，这

（下转第6页）

《文昌帝君阴骘文》试析

李刚

《文昌帝君阴骘文》(以下简称《阴骘文》)是道教劝善书之一种,它结合道教宗教人生哲学和宗教伦理学为一体,以通俗的形式劝人行善积阴德,久而久之必然得到神灵赐福。此文在封建社会末期影响很大,几乎家喻户晓。研究它,对于我们认识中国封建社会伦理思想的发展规律,对于我们探讨道教思想史和中国思想史,甚至于对民俗与国民心理气质的研究都不无裨益。

“阴骘”一词其源盖出于《尚书·洪范》:“惟天阴骘下民。”意谓冥冥之天在暗中保定人们,这是古代比较简单的天命论思想。在《阴骘文》中,“阴骘”具有天人感应的含义,要求人们自己多积阴德阴功,就是说行善做好事不要到处张扬,只是阴悄悄的去,即使个人独处别人不得而知的情况下也不要干坏事,以此为条件,洞察一切的文昌帝君就会暗暗保佑你,赐给你福禄寿。

文昌帝君者何许神也?文昌本古代星名,《史记·天官书》说:“斗魁戴筐六星为文昌宫”。《隋书·天文志》:“文昌六星,在北斗魁前,天之六府也,主集计天道。一曰上将,大将建威武。二曰次将,尚书正左右。三曰贵相,太常理文绪。四曰司禄、司中,司隶赏功进。五曰司命、司怪,太史主天咎。六曰司寇,大理佐理宝。”这时文昌尚未正式成为主管文人命运的星。北斗七星的前面四星叫天枢、天璇、天玑和天权,古人因其状称为斗魁,斗魁背上属大熊星座的六颗星叫文昌,宫者,是以地上的宫室比附此六星。古时占星术士认为它们是吉祥富贵之星,分别命名为上将、次将、贵相、司命、司中和司禄,用之以占人事。帝君指梓潼帝君,即今四川梓潼县七曲山大庙中所供奉者。据说帝君叫张亚子,其先越鬻人,因报母仇徙居七曲山,仕晋战死,人们为他立庙,自晋而后,世代显灵,特别是在干戈纷争时。唐玄宗西狩时封左丞,唐僖宗幸蜀曾得其显神庇佑,封济顺王,宋真宗封英显武烈王。宋元道士造作《清河内传》和《梓潼帝君化书》,有七十三化和九生八化等不同说法,并称玉皇大帝委任梓潼神掌管文昌府和人间禄籍,司文人之命,且历朝降世为王侯将相。道教的创作得到统治者首肯,元仁宗延祐三年七月,加封梓潼神为辅元开化文昌司禄宏仁帝君,下敕说:“相予泰运,则以忠孝而左右斯民;柄我坤文,则以科名而选造多士。每御教于灾患,彰感应于劝惩;贡举之令再颁,考察之藉先定。”^①至此,这个人和自然的混血神遂正式合璧,成为主宰中国科举教育、士大夫功名前程的文化神,许多地方建了文昌宫,士大夫流往往于科考前向他祈祷,卜问功名前途。

这些就是“文昌帝君阴骘”的含义。该文作于什么时候?说法不一。《道藏辑要》星集所收清代朱珪校定的《阴骘文注》认为:“《阴骘文》有宋郊之事,当作于宋代”。朱珪用的是内证法考证。《阴骘文》有“救蚁中状元之选”句,这是讲宋代的宋郊和宋祁兄弟二人的故事。弟兄俩在太学,有僧相之说,小宋当大魁天下,大宋亦不失科甲。后来宋郊救了暴

①《道藏》第五册《清河内传》第六

雨中的蚂蚁。该僧又见到他时不觉大惊，说他福相大增。果然，科考完毕，章献太后说弟不该在兄前，于是把郊改为头名状元，祁由第一降为第十。据此朱考定此文作于宋代。清代还有些学者也这样看。现代日本学者酒井忠夫则认定此文乃明代末叶下层士人所作。我们认为，此文仿效《太上感应篇》并在内容上作了补充，是继《感应篇》产生后不太久问世的道教劝善书，至迟不会晚于元代，作者是道士。从与劝善书并行的儒家劝世文如《名贤集》、《增广昔时贤文》等看，士大夫所作一般都是借圣贤先哲之口训导世人，《阴骘文》则很显然是道流作文惯用的手法：道士隐身背后，假托道教某神说法。由于史料不足，此文作者究为何人，所作的具体年代，难以下断论。

文昌帝君既然是天上的文曲星，主管人间尤其是士大夫的功名富贵，当然他说教的对象以官僚士大夫为主，这和《感应篇》以社会各阶层为对象不同。所以它对后者的补充在于增加了对官僚士大夫的道德修养要求，反映了下层知识分子和劳动群众的一些要求。

《阴骘文》开篇就让文昌帝君现身说法，自我吹嘘一番后向人们许愿，只要大家能效法他行事，管保你福祥不浅：“帝君曰：‘吾一十七世为士大夫身，未尝虐民酷吏，济人之难，救人之急，悯人之孤，容人之过，广行阴骘，上格苍穹，人能如我存心，天必赐汝以福’”。先要撒下“福”的诱饵，才好引人上钩。这正是针对士子们求功名心切和人们渴望幸福的心理注射迷幻药，让大家都以帝君为榜样，多积阴德，就会象他那样世世为士大夫身，中状元，做宰相不成问题。接着所列举的几位古代读书人行善得了福报的典故不正是有史为证么？人积阴德，天必赐人福禄寿，于是人更加感奋，更加众善奉行，诸恶不作，天还将把千祥百福降临到人的子孙后代身上，这叫“近报则在自己，远报则在子孙。”积阴德阴功应非常诚挚，没有半点诈伪，需有不求人知而老天独知之妙。在天知并暗中保定你的情况下，善就是福，善又能招致福，生生不息，善无量福也无量，这叫“百福骈臻，千祥云集，岂不从阴骘中得来者哉！”中国古代哲人的思维方式是从人自身的生理和心理出发，去推想天地自然万物，然后又从自然推到人，结论是人应效法自然，天人互相影响，天能赏善罚恶。这种思想方法延续整个封建社会，成为国民对待人生问题的心理状态。《阴骘文》从思维方法来说也是如此，帝君开宗明义的这段话也就是天人感应，当心报应的意思。以报应论为立脚点展开以下一系列劝善说教，同《感应篇》的手法形似且神似。但是社会上偏偏有善恶并无报何以应的现象，有识之士常对此表示怀疑。劝善书必须对此作出答复，否则立论的根子被人挖了站住脚。《感应篇》持“善恶之报，如影随形”说，认为作善作恶立刻便得报应，就象影子时刻跟着形体一样。这种解释显然不能说明很多社会人生现象。《阴骘文》进一步用“近报在身，远报子孙”的道理作答，告诉人们为善为恶虽然一时无相当的报应，甚至行善反而命运不好，作恶反倒官运亨通，但终究是善有善报，恶有恶报，近一点报在你自身，远一点报在你子孙身上，只是时间早迟的问题。比如宋代程一德粗知字义，孜孜为善，每遇到嘉言善行，就刊刻施人，夜梦文昌帝君对他说，你刻善书的事已经报告天庭，上帝许诺昌扬你的后代。果然他的子孙俱少年高第，程明道程伊川两位著名理学先生也是其后裔。象这类故事多如牛毛，无非是印证善恶报应论。有人更把儒家的命定论掺和到报应论里，说是为善得祸，其命本薄，假使不为善其祸当不止这些；为恶得福，其命本厚，使不为恶福不止如此；善恶报应好象立表取影，越远越大，贷款取息，越久越多，①《阴骘文》的这种解释比《感应篇》具

①详见《道藏辑要》星集《阴骘文注》

有更大的欺骗性，因为它更玄妙更符合中国人祖先崇拜，祖宗护佑的心理。佛教宣扬三世轮回，以现报、生报和后报的三报论阐述因果报应。道教不讲轮回来生，只讲今生的成仙了道，比佛教更现实更具体，接近人们的经验而不是更抽象更虚幻，故迷惑性不如佛教。道教用报应在子孙说弥补了理论上的不足，由于时间跨度一拉大，谁也说不清儿孙辈的暴发或破落是否来之于祖先的德行，于是正好得以售其奸。这就是《阴鹭文》在报应论上对《感应篇》的发展。

从认识论根源来说，此种报应论是古人不能正确认识 and 说明种种自然现象和社会现象，特别是对社会人生的变化莫测感到一种恐惧，对各种灾难和死亡的畏惧，这使他们产生了虚幻的梦，希望有强力的保护者保佑他们脱离苦海，获得幸福。这样，形形色色的自然神和人神或人与自然合一的神产生了，从心理上满足人类趋福避祸的愿望，这是生产力低下人类不能自己救自己的产物。在阶级社会中，封建统治者根据自己的需要，利用社会的这种心理状态搞神道设教，把有神论同社会伦理思想熔为一炉，加固统治。中国历来是以儒家礼教立国的，但封建道德离不开宗教道德作辅佐。礼治的实质是以儒家三纲五常为正统，以道教宗教道德（其内容主要的仍是儒家道德观，其形式是宗教神学的）为偏霸，编织一套吃人的网络，使人被吃而不自知。宋明理学的产生固然更加改进了这套吃人的装置，但到后来也出现人心日下，五经四书口读而心不信，必然而身不从，以致敢于为恶，不可救药的现象。对此，“帝君悯之，故神道设教，飞鸾行化，使人知神明昭布，森列于上，善恶吉凶之报，确然不爽，冀其信畏悔悟，以自拔于陷井也”。^①这表明《阴鹭文》这类道教劝善书以宣扬礼教内容为主，但又起着正统礼教起不到的作用。它们得到统治者提倡，在社会上流行，也正是封建道德出现了危机的需要，需要把宗教神学和封建伦理结合，借助神的力量来加强名教统治。

这种道德危机也出现于统治者内部，官僚士大夫往往口言善身行恶，这对于封建统治阶级的根本利益是有害的，也激起了一些下层知识分子的不满。《阴鹭文》整个说来是地主阶级的思想统治工具，但有些地方也曲折地体现了下层士人和“穷困善人”的愿望。他们希望官僚们不制造冤狱，少用大刑，“正直代天行化，慈祥为国救民”，“勿倚权势而辱善良”。他们劝说富豪“家富提携亲戚，岁饥赈济邻朋，斗称须要公平，不可轻出重入，奴仆待之宽恕，岂宜备责苛求”，“勿恃富豪而欺穷困”。企求官僚富豪发善心，无疑是与虎谋皮。换个角度看，当时阶级矛盾尖锐，官府横行不法，豪强小斗出大斗进，剥削欺压劳动群众，迫使他们成为“涸辙之鱼”，“密罗之雀”。“这些社会矛盾不解决势必引起社会危机，危及封建王朝的存在。所以封建统治者的最上层对《阴鹭文》这些针对一般官僚和地方势力的劝善书采取默许的态度；这也是皇家控制官吏的手段，特别是借此防止那些直接和被统治者打交道的基层官吏不择手段鱼肉百姓，加剧统治者和被统治者的对立，破坏封建秩序的基础。

如果说《感应篇》是以恐吓为主，那么《阴鹭文》则以正面劝诱为手段。《阴鹭文》劝说官僚富豪的主要内容还是以忠孝为核心的封建道德。西欧封建社会一开始，封建领主和教会就紧紧结合在一块，西方民族的封建道德，主要是宗教道德，许多道德信条是来自宗教教义和戒律，如西方中世纪人们道德观念的中心“爱”，就是得之于基督教，充满了宗教精神

①《道藏辑要》星集《阴鹭文注》

和虔诚。中国则刚好相反，宗教道德只是披上了神的外衣的封建道德，宣扬的戒律主要来自封建的以血缘关系为基础的三纲五常。《阴鹭文》强调“忠主孝亲，敬兄信友”，“报答四恩”，“勿因私仇使人兄弟不和，勿因小利使人父子不睦”，都和封建道德重视血缘关系的特点一致。它要调整的还是封建家族和家庭关系，从孝和忠出发去修身、齐家、治国平天下，确如注家们所说：“帝君以忠孝为本”。作为官吏，不论你其它有何不法勾当，违背道德伦常的行为，但报答天地君亲的恩典，在家为孝，入朝尽忠，这是万万不能背离的根本道德信条，做不到这点帝君不仅让你当不成官，而且使你的子孙后代也不能读书中举，当官发财。反之，则是福禄寿降临门楣，科场中意，官场走运，财气大盛，儿孙满堂，世代家道不衰。可见按照三纲五常的原则处理家庭的父子长幼等级关系和推而广之处理君臣尊卑等级关系是何等重要！道教劝善书和宋明理学差不多同时产生，在使封建伦常普遍化、绝对化，推行到自然、社会和人生一切领域的过程中，发挥了各自不同的作用。中国只有德治而无法治的局面达到最完善的地步和最高阶段，礼教以忠孝为核心的网状系统笼罩了一切，真是“天网恢恢，疏而不漏”。

你看，人与自然的关系也被《阴鹭文》归结为伦理关系，它告诉人们“禁火莫烧山林”，“勿登山而网禽鸟，勿临水而毒鱼虾，勿宰耕牛”，诸如此类都是善恶的界限，都和人的福祸相关联。早在《礼记》中已对此有规定，反映出古代中国人原始朴素的生态平衡观念，但保护生物和动物是在“礼”的名义下宣传的，和道德行为有关。这种古老的生态平衡思想一直延续，一直到《阴鹭文》把它作为劝善的内容，从未有人提到制定森林保护法，鸟类保护法等等，有的只是层出不穷用各种道德信条约束人们保护生物。于此也可见中国确是个礼仪德治之邦，一切都被钉上道德的印记。其中也反映了小农经济的生产方式引起人口膨胀，土地不够，大面积毁林开荒，破坏生态平衡的现实。

《阴鹭文》吸取了佛教的戒条充实自己的内容：“或买物而放生，或持斋而戒杀，举步常看虫蚁”。慈善、戒杀、爱生这些如来的训戒，转身之间成为帝君的格言，佛道二教已经毫无成见的互相取长补短，同为一个主子服务。帝君又是位公开的三教合一论者，主张“广行三教”，坚持道家传统的兼收并蓄态度。帝君劝官吏富豪“或奉真朝斗，或拜佛念经”，“印造经文，创修寺院”。帝君的身份是道士在这里也得到间接的证明。事实上，《阴鹭文》本身的内容就是三教合一的产物。

总之，宋元以降，道教产生了一批把报应论和道德范畴结合起来劝人行善的劝善书，《阴鹭文》是其中较著名的一种。《阴鹭文》宣传的主要对象是官僚士大夫和富豪，它借这些人的保护神文昌帝君教导他们：“欲广福田，须凭心地，行时时之方便，作种种之阴功，利物利人，修善修福”，对于一切想成为士大夫身，由科场而官场，由官场而富贵的人们也莫不如此。只要照办了，帝君就会暗中护佑你，“赐汝以福”。《阴鹭文》所要修的善就是以忠孝为核心的一整套封建道德，所要阴鹭的人就是执行封建道德的模范。这实质上是涂了神学油彩的三纲五常。

文昌帝君的神通倒也不小，其影响所及不仅仅是他要劝诱的对象。《阴鹭文》出现在社会上后，又产生了好些仿照品，如《文帝救劫经》、《文帝延嗣经》等，都打文昌帝君招牌，宣扬的货物大同小异，只是各有所侧重。《阴鹭文》还有各种各样的手抄本、刊刻本，“善人”捐资刻印广为散发它，清代道士把它收入《道藏辑要》，注家以它为蓝本大大发挥一番，

借用了历史上许多阴鹭故事和“史实”，使那个时代的人们难以不相信，难以逃脱它的鼓吹。当时很多修善行的人都照《阴鹭文》说的“剪碍道之荆棘，除当途之瓦石，修数百年崎岖之路，造千万人来往之桥”，“点夜灯以照人行，造河船以济人渡”等一套去做，认为“修桥通道，为善有盛名”，这类事情虽然细小，但也是善心所在，可以远扬祖烈后昭来世，万世其昌。他们在修桥造路以后的碑文铭记中通常把这些内容写进去，其毕恭毕敬，虔诚礼膜的态度跃然其中。明清时代的话本小说更是形象地描绘了帝君阴鹭在各阶层人们头脑中的烙印。《拍案惊奇》卷二十刻划了一位叫刘元普的刺史“感上天佑庇，一发修桥砌路，广行阴德。”洛阳的百姓编出顺口溜说：“刺史生来有奇骨，为人专好积阴鹭”。文中描写刘元普遇见一个全真先生，手执“风鉴通神”招牌，便请他相面。先生相了一回说道：“自古道：‘富者怨之丛。’使君广有家私，岂能一一综理？彼任事者只顾肥家，不存公道，大斗小称，侵剥百端，以致小民愁怨。使君纵然行善，只好功过相酬耳，恐不能获福也。使君但当悉杜其弊，益广仁慈，多福、多寿、多男，特易易耳”，元普闻言，默然听受，从此更加暗中努力行善，后来竟然添子增寿，子孙出仕贵显，藩衍不绝，这全是“阴德之报也”。全真道士所讲的基本上是《阴鹭文》的内容，地方官吏深信不疑，照办不误。小说作者显然受了帝君的影响，头脑中装满了阴鹭思想，又以形象的描写，典型人物的性格、心理和思想状况把它表现传达给读者，扩大了帝君的影响范围。帝君不仅能打动官僚士大夫的心，也能俘获一般的平民百姓。冯梦龙所编《三言》中“施润泽滩阙遇友”一回以诗歌形式反复咏叹阴鹭善恶：“从来阴鹭能回福，举念须知有鬼神”。然后写主人公施复捡到银子还给失主朱恩，旁观百姓说：“这人积此阴德，后来必有好处”。以后施复出门做生意，因偶然遇到朱恩，免遭大难，要谢朱恩，朱说：“此皆大哥平昔好善之报，与我何干！”小说结尾叙道：“施复因免了两次大难，又得了这注财产，俞加好善”。《水浒后传》第二回写永泊好汉杀了毛孔目一家后，邻居中有人就说：“祖宗该积德，做些好样子与后人看便好。那毛太公一味强赖，遭了毒手。那孙子又逞威风，自然有此显报”。小生意人，居民百姓脑袋中都装进了帝君的教异，这恐怕是他始料所不及的。从这些小说描绘的场面看，人们日常生活的一举一动，国民对于人生的看法和思考人生问题的方式，对健康长寿、衣锦富贵和儿孙满堂等幸福的追求，都包含着善恶报应的阴鹭观念。他们的心理上既受着这样沉重的压迫，他们精神上既戴着如此坚固的枷锁，当然在行动上很难越雷池一步。而《阴鹭文》这类劝善书中的内容衍化为民情风俗的部分，则更是一股顽强的习惯势力。以宋明理学、心学为一支人马，以《阴鹭文》一类道教劝善书为另一支人马，组成了晚期封建社会的“礼教”阵容，在延长封建制生命的悲剧中扮演了重要角色。

略谈道教“三官”

石衍丰

“三官”是指天官、地官、水官。在《三国志·张鲁传》注引《典略》中有“请祷之法，书病人姓名，说服罪之意，作三通，其一上之天，著上山；其一埋之地；其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出米五斗，以为常。故号曰五斗米师”。由此我们则认为“三官”是当时五斗米道祈祷之神，而“三官手书”是其请祷之法。对“三官”信仰的渊源，是本文探讨的首要问题。覃光广先生在《我国少数民族与宗教》^①一文中提出：“是从氐羌系统的少数民族原始宗教中吸取过来的”，并举例“晋代建立前秦政权的氐族人苻坚和建立后秦政权的羌族人姚萇，都保留着‘三官信仰’。唐代南诏前期统治者（属氐羌系统）也以‘三官崇拜’为最高信仰。794年南诏王异牟寻与唐使订盟约时，《盟文》开头就是提出‘上请天、地、水三官降临永为证据。并将三份盟书分别藏在神室，投西洱河，留府库的形式处理。有趣的是与氐羌有一定渊源关系的彝族，现存《彝经》中也有类似的三官信仰叙述”。这种类似的材料，在钱安靖先生《论少数民族与道教》^②一文中也提及到，并指出“天师道究竟是氐羌民族固有的宗教信仰，还是受外来影响，尚待进一步研究”。覃光广先生据上述材料则认为“这种现象表明三官信仰原是少数民族原始宗教意识中固有的，道教则是将他加以吸取和改造”。^③对此问题正如钱先生所指出的，尚有进一步研究之必要。对天、地、水三官信仰，在我国古代已经有类似的崇拜，《仪礼·觐礼》所载“祭天燔柴，祭山丘陵升，祭川沉、祭地瘞”。据其注疏，燔柴为“升、沉、瘞”祭祀，是天子在国行会同之礼及诸侯之盟神也。所以前述唐代南诏《盟文》“上请天地水三官降临永为证据”，这并非南诏所独创，实际上西周以来已将三官当作盟神祭祀，南诏不过是承袭这种盟神祭祀而已。且在《国语·鲁语》中亦有“加之社稷山川之神，皆有功烈于民者也；…及天之三辰，所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也；及九州名山川泽，所以出财用也。非是，不在祀典”。^④这正如费尔巴哈所说：“人的生命和存在所依靠的东西，对人来说就是神”。^⑤由此可见，天地山川崇拜是与生活息息相关的原始自然崇拜演变而来的，仅就这点来说，华夏族和我国少数民族大体是一致的。埃及人金子塔的一篇碑文中也列举了天神、地神、水神。^⑥可见这种信仰是普遍存在的。我们从《仪礼·觐礼》祭祀天地山川的仪式中可以看到它演变为道教天、地、水三官的痕迹。即五斗米道“三官手书”的请祷法是将“祭天燔柴”和“祭山丘陵升”则为“上之天，著上山，‘祭地瘞’为‘埋之地’，‘祭川沉’为‘沉之水’。由此我们似乎可以认为五斗米道的“三官”请祷之法是从《礼仪·觐礼》的祭天地山川演变而来的。道教建立后，对三官的造作、属性、功用等方面，改变了旧有的“会同之礼”和“盟神”之观念，涂上了道教教理、教义的色彩，逐渐塑成了道教式的“三官”形象，确确实实地经历了“神由人起”的历史演变过程。

首先是天、地、水三官在三张五斗米道时，其含义和功用除上述引《典略》中是指病人服罪之“三官手书”作三通，分别“著上山，埋之地，沉之水”的祈祷仪式外。从《老子想尔