

水穷云起集

道教文献研究的旧学新知

An Anthology of Literature Studies on Religious Taoism:
Both the Traditional Approach and New Trend

郑开◎编



社会科学文献出版社

SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目 (CIP) 数据

水穷云起集: 道教文献研究的旧学新知 / 郑开编. —北京: 社会科学文献出版社, 2009. 9

ISBN 978 - 7 - 5097 - 1015 - 9

I. 水… II. 郑… III. 道教—古籍—文集 IV. B958 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 157400 号

水穷云起集

——道教文献研究的旧学新知

编 者 / 郑 开

出 版 人 / 谢寿光

总 编 辑 / 邹东涛

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

网 址 / <http://www.ssap.com.cn>

网站支持 / (010) 59367077

责任部门 / 人文科学图书事业部 (010) 59367125

电子信箱 / bianjibu@ssap.cn

项目负责人 / 袁卫华

责任编辑 / 袁卫华 钟纪江

责任校对 / 李秀军

责任印制 / 岳 阳 郭 妍 吴 波

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部

(010) 59367080 59367097

经 销 / 各地书店

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

排 版 / 北京大有图文信息有限公司

印 刷 / 北京季蜂印刷有限公司

开 本 / 787mm × 1092mm 1/16

印 张 / 18

字 数 / 283 千字

版 次 / 2009 年 9 月第 1 版

印 次 / 2009 年 9 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 1015 - 9

定 价 / 45.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误,
请与本社读者服务中心联系更换



版权所有 翻印必究

《水穷云起集》序

卓新平

2007年9月，由中国社会科学院亚洲研究中心资助，中国社会科学院世界宗教研究所、中国社会科学院亚洲研究中心主办，中国社会科学院道家道教文化研究中心承办的“道教与民间宗教资料的认知与编撰”学术研讨会在北京成功举行。来自全国各地的道教与民间宗教领域的专家学者二十余人，以文会友，切磋琢磨，各抒己见，畅所欲言，发表了不少极具学术价值的论文，提出了许多极精辟的高见。此后，我们有幸再一次得到中国社会科学院亚洲研究中心的惠助，将诸位与会同仁的论文结集付梓，以广流传，以期嘉惠学林。

当我看到这部厚重的书稿时，心中油然而生出一种抚今追昔的感触。回顾改革开放三十年来的中国宗教学研究，已经由原来的“三径就荒，松竹犹存”的寥落状态，经过了长足发展，到了目前“杂花生树，草长莺飞”的繁荣局面。这是一个不平凡的历程。

卓新平，中国社会科学院世界宗教研究所所长、研究员。

尤其令人敬佩的是，道教与民间宗教研究领域的“贤良文学之士”，克服了人才匮乏、资金短缺、基础薄弱等种种不利因素，积极创造条件，推进研究，获得了许多令世人瞩目的成果，例如：《道藏提要》、《中国道教史》（两部）、《中国民间宗教史》，这些具有里程碑意义的学术成果，奠定了道教与民间宗教这两个学科的基本框架。

在这一全新的学术发展历程中，世界宗教研究所道教研究领域的几代学人和其他兄弟单位的同行携手共进，得风气之先，积极进取，在道教研究方面获得了丰硕成果，为道教学科以及整个中国宗教学研究的发展做出了自己的贡献，而且我们有充分理由相信，他们必将取得更多、更好的成绩，作出更大的贡献。

《水穷云起集》就是这一研究的新近成果。其中收录的论文自然地呈现为两个部分，大体上包含了两种不同类型的著述，因而也就体现出了两种研究旨趣：一方面是传统意义上的道教与民间宗教的文献学研究，及其相关的历史与理论探讨；另一方面则拓宽了文献资料的范围，更加注重田野材料（如考古材料以及碑铭、图像、音乐等），具有关注并运用新的研究方法论的趋势。从前一个方面来说，传统意义上的道教与民间宗教的研究注重资料的收集、整理与编撰，这当然是道教学术研究的基础。在这一领域，《道藏》的重印，《正统道藏》的引进，《庄林续道藏》和《藏外道书》的编修，以及近年来《中华道藏》、《三洞拾遗》、《民间宗教资料集成》的编纂，还有正在进行中的《韩国道教资料汇编》，既说明了道教与民间宗教基础文献的重要性，亦表明了道教民间宗教文献研究所取得的辉煌成就。西欧的施舟人、傅飞岚教授主持编撰《道藏通考》（*The Taoist Canon*）和东瀛的大渊忍尔教授编著的《敦煌道经目录》、《道教とその经典》，以及中土朱越利教授的《道藏分类目录》、王卡教授的《敦煌道教文献研究》，体现出自陈国符先生《道藏源流考》、王明先生《太平经合校》以来的道教文献学研究传统的踵事增华、推陈出新。本集中的前几篇论文，如刘屹《排拒与容纳》、王承文《南朝道教从“三洞经书”向“七部经书”转变原因考察》、王宗昱《〈正一法文经章官品〉校勘》、朱越利《托名吕洞宾作诗造经小史》、王卡《〈敦煌道教文献研究·目录篇〉补正》，极尽精审考订、细密梳理之能事，可谓“旧学商量加邃密”。而后一方面则呈现出一种新的趋向：随着道教、民间宗教研究的深入与拓展，道教与民间宗教的资料早已不仅仅局限于传统上的文献资料，除了继承陈垣

先生《道家金石略》的遗志之外，如今的研究者愈来愈重视音乐、图像、造像、墓志、考古器物，以及民族志、口碑材料和田野调查资料（如民间大量存在、民间道士普遍使用的劝善书和科仪文本），这样就大大扩展了道教与民间宗教资料的内容与范围，其种类与样式也更加丰富了。从研究旨趣和方法论层面来看，致力于把经典解读和田野视角相结合、从偏重于神哲学研究转向关注于（以仪式为中心的）社会史分析，无疑都是一些新的、有益的尝试；同时，地域传统的研究得到了应有的重视与强调，这也是一个颇具潜力的研究方向，值得深入探讨。集中在本书后半部分的几篇论文，如樊光春《西北道教金石文献概述》、李远国《从〈十殿冥王图〉看清代四川地区的十王信仰》、郑开《民间俗祀视野中的滇西神马图像》、汪桂平《洞经谈演之祭度仪式》，显然已开出了道教与民间宗教研究的新生面，可谓“新知培养转深沉”。这些论文不仅内容上具有一定的启发性，而且其中的方法论也很值得重视。在此，郑、汪二氏的论文就是王卡教授主持的《滇西道教及民间宗教文化遗产调研》项目的具体成果之一。

可以期待的是，传统的道教、民间宗教文献研究仍具“更上层楼”的潜力，而初见端倪的新趋向、新方法也方兴未艾。我想，作为纯正的本土宗教的道教与民间宗教，其历史和特征是独特的，这对于宗教学的一般理论特别是我们中国宗教学的理论建构来说，具有特殊的意义。我们知道，目前徜徉于市的宗教学理论大多是基于西方历史经验而发的理论创造，它们是否适用于解释与阐明中国宗教，固然是仁者见仁、智者见智，但有一点十分明确，即：如果说中国宗教学理论研究试图做出自己的理论贡献的话，就无论如何都不能忽视道教与民间宗教方面的历史经验，毕竟它们是真正的本土资源，又是异常丰富的理论资源，其发掘对于中国学者而言乃有着非常独特的意义。因此，我衷心希望道教与民间宗教研究者以理论创新为己任，为中国宗教学的发展添砖加瓦，作出更大贡献。

《水穷云起集》杀青之后，我有幸先睹为快。编者点化“行至水穷处，坐看云起时”两句古诗，寓意“水穷”“云起”之际的“旧学”与“新知”。此种境界令人咏叹不已、遐思无限。又念昨岁金秋时节雅集之情，感今昔学术研究的风气之先，特作此小序，以应编者嘱托之命。

2008年11月20日

目 录

《水穷云起集》序	卓新平	/ 1
排拒与容纳——六朝天师道与《太平经》关系的考察	刘屹	/ 1
一	引言	/ 1
二	于吉与《太平经》关系的确立	/ 3
三	晋宋道教对“太平”传统的排拒与容纳	/ 8
四	六朝末至唐初天师道对太平传统的包容	/ 13
五	《太平经》与太平部	/ 19
六	结 语	/ 23
南朝道教从“三洞经书”向“七部经书”转变原因考察	王承文	/ 25
一	陆修静《三洞经书目录》未著录天师道等经书的原因	/ 26
二	南朝天师道《正一经》“七部经书”思想的形成	/ 36
三	结 语	/ 49
《正一法文经章官品》校勘	王宗昱	/ 51
托名吕洞宾作诗造经小史	朱越利	/ 101
一	吕洞宾本人的诗诀赋	/ 102
二	托名吕洞宾题诗诵词成为传统	/ 105
三	托名鍾吕创立丹法开辟托名吕洞宾造经的先河	/ 108
四	鍾吕金丹派形成时托名吕洞宾造经掀起高潮	/ 111
五	鍾吕金丹派南宗形成时期的托名吕洞宾造经	/ 115
六	道教处境艰难时期的托名吕洞宾造经	/ 121
七	道教走向衰落时期的托名吕洞宾造经	/ 124
八	道教的民间化与鸾书	/ 130
九	持续不断的大量的托名吕洞宾造经	/ 135
十	结 论	/ 147

《敦煌道教文献研究·目录篇》补正	王 卡	/ 149
西北道教金石文献概述	樊光春	/ 155
一 西北道教金石检索		/ 156
二 西北道教金石著录情况		/ 157
三 明清时期西北道教的重要金石		/ 159
四 西北道教金石文献价值浅识		/ 160
五 田野考察对著录的校正		/ 166
从《十殿冥王图》看清代四川地区的十王信仰	李远国	/ 169
一 唐宋以来的十王信仰		/ 170
二 《十殿冥王图》中展现的内容		/ 174
三 以道教为中心的十王信仰		/ 181
四 《十王图》中反映的民间信仰		/ 184
民间俗祀视野中的滇西神马图像	郑 开	/ 203
一 引 论		/ 204
二 大理甲马研究——以本主信仰为中心的讨论		/ 213
三 腾冲神马及其民间俗祀语境		/ 223
四 论滇西神马图像折射出来的“民俗文化信仰”		/ 239
《玄帝报恩经》补正	汪桂平	/ 247
一 洞经本《玄帝报恩经》的编纂流传		/ 247
二 洞经本《玄帝报恩经》的内容结构		/ 249
三 洞经本《玄帝报恩经》对道藏本《玄天上帝说 报父母恩重经》的校补		/ 250
洞经谈演之祭度仪式	汪桂平	/ 255
一 云南洞经文化及腾越镇洞经会概况		/ 255
二 洞经谈演		/ 259
三 经书与音乐仪式分析		/ 275

水穷云起集

——道教文献研究的旧学新知

社会科学文献出版社，2009年

排拒与容纳

——六朝天师道与《太平经》关系的考察

刘屹

一 引言

在道教史上，汉末东部地区的太平道和西部地区的五斗米道，通常被当做道教活动和道教实体出现的标志。^①黄巾起义被镇压后，太平道近乎销声匿迹；五斗米道反而随着张鲁降曹，得以从巴汉地区传到关陇和中原，东晋南朝时的天师道就被认为是从五斗米道发展而来的。在现有的道教史中，主要强调的是从西部巴蜀汉中的米道到南北朝时期的天师道这样一条历史发展脉络。

刘屹，首都师范大学历史系教授。

① 任继愈主编《中国道教史》（增订本）上卷，中国社会科学出版社，2001，第8页。

事实上,以“太平”为名的经典早在西汉末年就已出现^①,据说宫崇和襄楷又曾分别试图使东汉顺帝和桓帝接受一部《太平青领书》,即通常认为的《太平经》。《后汉书》说“后张角颇有其书焉”^②,但张角黄巾与《太平经》的思想是否契合,恐怕在今本《太平经》的时代和成书经过被彻底搞清之前,很难得出明确的结论。^③《太平经》最早出于两汉的山东齐地,“再出”于南朝江东之地,今本又明显经过南朝上清派人的重编^④,从其出世和流传地域来看,主要在东部滨海地区。从时间上说,也比张陵祖孙的五斗米道信仰要早得多。太平道的余绪在魏晋时也不是完全无稽可查。^⑤虽然在汉魏晋南北朝时期,似乎没有严密而清晰的《太平经》传承系统,但《太平经》却仍可看做是东部滨海地域道教信仰的显著标志之一。

东部滨海地域道教传统是一个值得加以专门探讨的道教史新论题。东部传统的存在,不仅体现在当天师道传到江南地区时,与当地土著信仰,特别是吴会地区的传统信仰结合,逐步形成上清、灵宝、三皇等经系,并

① 西汉成帝时有《天官历包元太平经》十二卷,已佚。通常被认为是东汉末《太平经》的前身。见《汉书》卷七十五《李寻传》,中华书局点校本,第3192页。

② 《后汉书》卷三十下《襄楷传》,中华书局点校本,第1084页。

③ 汤一介:《魏晋南北朝时期的道教》,陕西师范大学出版社,1988,第84~87页;大渊忍尔:《初期の道教》,第101~136页都说《太平经》思想与张角教法相合。熊德基认为《太平经》与黄巾无关,见《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》,1962年初刊,此据氏著《六朝史考实》,中华书局,2000,第1~34页。唐长孺认为张角等所受的应是西汉末《天官历包元太平经》思想的影响,而非宫崇所献的《太平经》。见《〈太平经〉与太平道》,《郑天挺纪念论文集》,中华书局,1990,第119~128页。此外,今本《太平经》究竟是汉末本还是南朝“再出本”?中外学者意见不一,见葛兆光《一个学者与一个时代的道教研究——关于王明及其道教研究》,氏著《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,三联书店,2003,第191~201页。

④ 见王明《论〈太平经钞〉甲部之伪》,1947年初刊,此据氏著《道家 and 道教思想研究》,中国社会科学出版社,1984,第201~214页;李刚《也论〈太平经钞〉甲部及其与道教上清派之关系》,《道家文化研究》第四辑,上海古籍出版社,1994,第284~299页,并参氏著《汉代道教哲学》,巴蜀书社,1995,第55~76页。

⑤ 建安年间,青州黄巾被曹操收编,徐州黄巾则成为臧霸等人部众,直到曹丕称帝还保有实力。见田余庆《汉魏之际的青徐豪霸》,1983年初刊,此据氏著《秦汉魏晋史探微》,中华书局,1993,第89~118页。另参龙显昭《论曹魏道教与西晋政局》,《世界宗教研究》1985年第1期,第79~97页。他认为青州黄巾的家属被迁至邳城附近屯田,在此与五斗米道产生融合。

最终融汇进入天师道的经教体系。而且，六朝天师道的很多因素，如静室、符水、道治等等，甚至包括“天师”和“天师道”的称呼，如果细究之下，很可能都并不只有西部米道这唯一的源头。六朝道教史是一部东西部道教传统，如何从分立走向融合，并创生出新的经教体系的过程，而不应该只是米道如何发展为天师道的历史。在这样的大背景下考察源出于东部地区的《太平经》，就更具有重要的意义。

本文将着眼于从汉末到唐初有关《太平经》传统的文献，希望通过考察《太平经》的传承问题，反映经典流传背后的教派融汇与变迁问题。

二 于吉与《太平经》关系的确立

《后汉书·襄楷传》载，延熹九年（166），襄楷上书桓帝云：

臣前上琅邪宫崇受于吉神书，不合明听。

前者宫崇所献神书，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。^①

唐李贤注指明此“神书”就是多达一百七十卷的“道家《太平经》”。学者们大都据此认为《太平经》在汉顺帝时由于吉从曲阳泉水上获得，经由其弟子宫崇献上朝廷，但未被采纳。襄楷似乎曾再度将其献上朝廷。在襄楷上书内容之后，范曄（398～446）又详细说到当年宫崇献书的情况：

初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙，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，乃收藏之。^②

① 《后汉书》卷三十下《襄楷传》，第1080、1081页。

② 《后汉书》卷三十下《襄楷传》，第1084页。李贤注：“于吉，宫崇并琅邪人，盖东海曲阳是也。缥，青白也。素，缣也。以朱为介道。首，幪也。目，题目也。”

范晔说宫崇所上神书，即干吉所获的一百七十卷《太平清领书》，从襄楷疏中却得不出这样的结论。因为宫崇所献神书，虽然被有司视为“妖妄不经”，但还是被朝廷收藏了。如果神书在顺帝时已被朝廷收藏，襄楷又怎能再度献上？且整部经书要用一百七十卷之巨的缣素来缮写，这对于民间布衣身份的宫崇和襄楷来说，都不是可以随便上交朝廷或可随意誊写的。所以，襄楷说“前者宫崇所献神书”，又说自己“上琅邪宫崇受干吉神书”，这里是有矛盾的。^① 429年成书的《三国志》裴松之注引东晋虞喜（281~356）《志林》曰：

初顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上师于吉所得神书于曲阳泉水上，白素朱界，号《太平青领道》，凡百余卷。^②

虞喜只说《太平青领道》有“百余卷”，范晔则明确说神书有“百七十卷”。虞喜只讲宫崇在顺帝时献书，而没有襄楷在桓帝时献书之事。虞喜《志林》成书早于范晔《后汉书》，范书很有可能是根据虞书而进行了增衍。根据《志林》和《后汉书》，可知在东晋和刘宋史家的观念中，《太平青领书》有一百多卷，是于吉得自曲阳泉水，并被宫崇在顺帝时献上朝廷。

从水中得到天授神书，这本是周秦汉代“河出图，洛出书”的图讖传统之延续。原本在这样的场合，只需要有神禽异兽来传达天命和神启，神人是不必亲自出面来授予凡人天启的。于吉所得神书，写在青白色的缣上，朱书条目，并画有朱色界（介）栏。“青首”即青色的题签。“青领”可能是指包裹神书的经帙是青色的，则所谓“清领”应为“青领”之误。

① 吕思勉对此早有怀疑，见《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社，1982，第774~776页。楠山春树提出襄楷上书部分应是实录，而范晔加入的这段话应是六朝人的观念，见《讲座敦煌》第4卷《敦煌与中国道教》，东京，大东出版社，1983，第124~125页。对此做详细辨析的是Jens Petersen，“The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taipingjing*”，Part 1, *ACTA Orientalia*, Vol. 50, 1989, pp. 133-171; Part 2, *ACTA Orientalia*, Vol. 51, 1990, pp. 173-216。Petersen认为只有宫崇在顺帝时献书，襄楷并没有在桓帝时第二次献这部神书。

② 《三国志·吴书》卷一《孙策传》，中华书局点校本，第1110页。

在这个有可能是《太平经》出世的最初传说中，于吉并不是通过神遇道教主神或天神降授而得此书的，此时的《太平经》本质上还属于汉代图谶传统的产物。汉末张角黄巾与这部《太平经》的关系是很难得到印证的，黄巾太平道有可能只是与宫崇所上的“神书”有关，但那时的“神书”未必就是后来的《太平经》^①。

在早于虞喜和范晔的记载中，于吉的事迹几乎和《太平经》没有任何关联。如裴松之注《三国志》引西晋虞溥《江表传》（322年前作成）云孙策时：

有道士琅邪于吉，先寓居东方，往来吴会，立精舍，烧香读道书，制作符水以治病。吴会人多事之。……策曰：“此子妖妄，能幻惑众心。”……即催斩之，县首于市。诸事之者，尚不谓其死，而云尸解焉，复祭祀求福。^②

《江表传》说此于吉是琅邪人^③，来吴会之地，立精舍作为修道场所，烧香礼拜，又读道书。此处的“道书”或许是记载修道技术和教诫之言的普通道书，而非被称为“神书”的《太平经》。他以符水治病，获得吴会之人，特别是孙策军中人的崇敬，导致孙策以其妖妄惑众而杀之。但信众仍视之为得道尸解仙去，在他死后还祭祀求福。不过，虞喜和裴松之都已指出过《江表传》的这段记载中有不实之词，原因之一是，如果宫崇在顺帝时献书，于吉在此前就已获得神书，到孙策杀于吉的建安五年（200），于吉已经有百岁高龄了。Petersen 也进一步指出，《江表传》中孙策忌妒于吉深得人心而杀之的情节，可能是模仿西晋张勃《吴录》中记载孙策杀高岱的故事^④。因此，《江表传》有关于于吉故事细节的描写，并不可靠。后来

① Petersen 的意见可能稍显极端：襄楷上书并不能证明当时已有《太平经》，东汉末也不存在 170 卷的《太平经》。见 Petersen 前揭文，Part 1, 1989, pp. 133 - 141。

② 《三国志·吴书》卷一《孙策传》，第 1110 页。

③ 干姓望出荥阳、颍川，于姓望出东海、南阳。《江表传》、《洞仙传》说于吉是琅琊人，《神仙传》说他是北海人，都在山东，地近东海，似应以“于吉”为其原本姓名，“干吉”为误传。

④ Petersen, Part 1, 1989, pp. 156 - 157.

道教中人为于吉立传，也基本不采用《江表传》，而用干宝《搜神记》的记载。

东晋干宝（？~336）《搜神记》记孙策杀于吉的故事云：

孙策欲渡江袭许，与于吉俱行。时大旱，所在烧厉。……见将吏多在吉许，策因此激怒，言：“我为不如于吉邪，而先趋务之？”便使收吉。至，呵问之曰：“天旱不雨……而卿不同忧戚，安坐船中，作鬼物态，败吾部伍，今当相除。”令人缚置地上暴之，使请雨。若能感天，日中雨者，当原赦，不尔行诛。俄而云气上蒸，肤寸而合，比至日中，大雨总至，溪涧盈溢。将士喜悦，以为吉必见原，并往庆慰，策遂杀之。将士哀惜，共藏其尸。天夜，忽更兴云覆之。明旦往视，不知所在。^①

其后还说孙策在杀于吉之后，总感觉于吉就在自己左右，最终因在镜中看到于吉，惊崩箭疮而死^②。总之也是因孙策嫉恨部众敬奉于吉甚于自己，就找个借口非要杀掉于吉。将于吉捆绑后曝晒求雨，还是把他当做一个巫师来看待。《江表传》和《搜神记》关于孙策和于吉的记载都有明显的虚构成分，可知到汉末孙吴时，于吉只是一个靠符水治病的道术之士，信众对其生前和死后的敬拜，都不离传统的民间俗神崇拜信仰，而非道教信仰。此时的于吉也还不是道教神灵眷顾的对象。

葛洪（283~344）在两晋之际撰成的《抱朴子内篇》也提到了于吉：

于吉、容嵩、桂帛诸家，各著千所篇，然率多教诫之言，不肯善为人开显大向之指归也。其至真之诀，或但口传，或不过寻尺之素，在领带之中，非随师经久，累勤历试者，不能得也。^③

① 见李剑国辑校《新辑搜神记》，中华书局，2007，第50~52页，并参见《三国志·吴书》，第1110~1111页裴注引。

② 同样的故事还可见《法苑珠林》卷七十九引颜之推（531至开皇末）《冤魂志》，此据王国良《颜之推冤魂志研究》，台北，文史哲出版社，1995，第45~46页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局，1985，第255~256页。

“容嵩”应为“宫崇”，“桂帛”后来被道教中人分别作“桂君”与“帛和”，分别在《神仙传》中有传。葛洪在此说得明白：干吉这些人虽然著作了道书千余篇，但内容都是教诫之言——而《太平经》却并不是给普通信众的教诫之言。至于“至真之诀”，都是出于口授或短篇要领，没有长篇大论的经典。这说明，葛洪是承认有于吉这个人的，他也知道于吉的时代早于帛和^①，但他并不知道于吉和宫崇有一百七十卷之多的《太平经》。葛洪明明从郑隐那里看到过“《太平经》五十卷”、“《甲乙经》一百七十卷”^②，而在他的书中，于吉和《太平经》之间好像是没有关系的。传为葛洪《神仙传》中，虽然有于吉、帛和、宫崇、桂君等人的传记，但几乎都没有提及他们和《太平经》的关联，于吉和宫崇的师徒关系也没有被强调。其中除帛和外，于吉、宫崇（嵩）和桂君的传记都还是比较晚出的^③。看来，从西晋到东晋前期的虞溥、干宝、葛洪等人，都只知有个以道术惑众的于吉，而不知于吉与《太平经》出世的关系^④。从东汉末到东晋，与《太平经》有关的“干吉”和在吴会传道的“于吉”的事迹一直是分开的。到六朝后期的《洞仙传》，才把《太平经》出世和吴会传道事，同归为一个“干吉”名下^⑤。

① 于吉的时代比帛和几乎早了一个世纪，见 Petersen, 1990, Part 2, p. 185。尊奉于吉和帛和的道团分别称为“于君道”和“帛家道”，参任继愈主编《中国道教史》（增订本），第59~64页。

② 《抱朴子内篇校释》，333页。“《甲乙经》一百七十卷”，王明说不是皇甫谧所撰的医经，而 Petersen, 1990, Part 2, pp. 196~201 则试图证明当时《太平经》只有五十卷本，《甲乙经》则是医经。还有《牟子理惑论》中提及“神书百七十卷，长生之事”，但《牟子理惑论》的成书时代众说不一，故难以据之讨论。

③ Petersen 详细分析了这些传记的内容和彼此的关系，并说：葛洪原本的《神仙传》既没有提及《太平经》，也没有于吉的传记。现在《神仙传》有《于吉传》，是后出的。见 Part 2, p. 173。这个看法也得到了研究《神仙传》的 Robert Ford Campany 的认同，见氏著 *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, The University of California Press, 2002, pp. 302~303。

④ 这种情况也有可能是：孙策所杀的于吉和顺帝时宫崇之师干吉，本就是两个人。如汤用彤认为孙策所杀于吉是假冒顺帝时于吉之名，见《读〈太平经〉所见》，《往日杂稿》，中华书局，1962，第68页注1。

⑤ 见《云笈七签》卷一百一十一引《洞仙传·干吉》，此据李永晟点校本，中华书局，2003，第2415~2416页。

虞喜认为顺帝时的于吉和建安年间出现于吴会的于吉是同一个人，所以他才说孙策不应该杀害年至耄耋的老人。《志林》也是目前所知最早将于吉与《太平经》联系起来的记载。虞喜又依据了什么材料？不得而知。但很可能不是来自道教内部的说法，而只来自于汉晋方士与道术传统。所以《志林》和《后汉书》对于吉的记载都还属于方士传统，而没有明显的道教神话色彩。不过，至少可以说，到东晋中期，于吉与《太平经》的关联已经正式建立起来了。

三 晋宋道教对“太平”传统的排拒与容纳

东晋末年的《玄妙内篇》云：

吾布炁罢废上清、清约、佛三道，下及干吉太平支散之炁，百官之神，天地水月三官，不正之炁。贪浊受钱，饮食之鬼，营传符庙，一切骆驿分罢。夫假称上清受（爰）及佛、干，支离偏见，执着自是，华炫之耶（邪），皆应摆（罢）弃。况号俗神者乎？捨（舍）俗及诸诈文，求真宜寻本旨。^①

《玄妙内篇》是讲老子神化的，故这里的“吾”是以老子的口吻。小林正美曾推测《玄妙内篇》出自东晋葛氏道之手^②，但葛氏道尊奉的灵宝经并不认同老子的神格地位，故此书还应是东晋天师道的作品。老子要罢废“三道”，即上清、清约（无为）和佛道。其中除“佛道”指佛教无疑外，其他二道的含义都还不很明确。如“上清”应与东晋中期出现的上清经有关，有可能是指晋末王灵期伪造的那部分上清经。也可能是像《真诰·真经始末》所叙，天师道杜道鞠等人最初对上清神启“未知寻阅经

① 《玄妙内篇》的成书时间，见拙文《〈玄妙内篇〉考——六朝至唐初道典文本变化之一例》，郝春文主编《敦煌文献论集》，辽宁人民出版社，2001，第614～634页。

② 小林正美：《六朝道教史研究》，1990年初刊，此据李庆中译本，四川人民出版社，2001，第366～372页。

法，止禀奉而已”。^① 总之表明东晋天师道对上清经还是一种尚未完全接纳的态度。而“清约”更让人不解，因为刘宋时天师道经典，如《三天内解经》、《陆先生道门科略》等，都强调“清约”是正统天师道的教法。难道东晋末和刘宋时代的天师道对待“清约”的态度差异如此之大？也许是因为当时有一些号称“清约”的道法，如清水道，仍属天师道所反对的烧香跪拜的旧俗。^②

老子要罢废的除了这“三道”外，还有“干吉太平支散之炁”^③。既然从虞喜的《志林》起，于吉就已经和《太平经》有了固定的联系，则此处的“太平”二字应该来自《太平经》，而非张角的太平道。不过，显然此时天师道对于吉和《太平经》的态度还不太友善。何为“支散之炁”？即“贪浊受钱，饮食之鬼，营传符庙”和“支离偏见，执着自是，华炫之耶（邪）”的民间传统巫俗信仰。晋宋之际天师道提倡的“神不饮食，师不受钱”的清约之道，也正是针对这些状况而发的。所以，《玄妙内篇》认为于吉的太平之道，从本质上说还是属于应被天师道罢废的民间巫俗信仰。从前引《江表传》等记载可知，于吉能够在吴会之地吸引众多信徒，甚至在他死后，还有信众向他祭祀求福，乃至《洞仙传》成书时，“世中犹有事于君道者”^④。所以，能够构成足以与“三道”并列的“太平支散之炁”（于君道），首先应该有一定的信众基础和信仰传统，其中应该主要是基于对于吉的个人崇拜。从汉末到梁陈，对《太平经》的传习和信奉的线索一直是或隐或现的，应该不会存在公开尊奉《太平经》的道团活动。^⑤从东晋中期开始，于吉与《太平经》的关系被明确起来，崇拜于吉就好像是在遵行太平道法了。也许正因为只有《太平经》之虚名，实际却是对于

① 《真诰》卷十九《翼真检》第一，《道藏》第20册，页604a。

② 对这“三道”内涵的分析，见拙文《中古道教的“三道说”》，《华林》第一卷，中华书局，2001，第283～293页。另参施舟人《道教的清约》，《法国汉学》第七辑，中华书局，2002，第149～167页。

③ Perersen 对这里将于吉《太平经》传统列为要被罢废的“支散之炁”表示不理解。见Part 2, p. 203, n. 149。

④ 《云笈七签》卷一百一十一引《洞仙传》，第2416页。

⑤ 不排除个别高逸之士在修道时会读到《太平经》，如下文提及的南齐褚伯玉就“好读《太平经》”。

吉进行祭祀祈福等个人崇拜，故这支号称来自干吉太平道的信仰团体，就在东晋末年天师道眼中成了“支散之炁”，因而要被罢废和排拒了。

东晋末的古灵宝经中也提及《太平经》。相对而言，灵宝经的作者对《太平经》的评价较之《玄妙内篇》要高一些。古灵宝经之一的《太上诸天灵书度命妙经》云：

大劫交周，天崩地沦，四海冥合，金玉化消。万道势讫，而此经独存，其法不绝。凡是诸杂法、导引、养生法术，变化经方及[支]散杂俗，并系六天之中，欲界之内，遇小劫一会，其法并灭，无复遗余。其是太清杂化符图、太平道经、杂道法术、诸小品经，并周旋上下十八天中，在色界之内，至大劫之交，天地改度，其文仍没，无复遗余。其玉清上道、三洞神经、神真虎文、金书玉字、灵宝真经，并出元始，处于二十八天无色之上。大劫周时，其文并还无上大罗[天]中，玉京之山，七宝玄台，灾所不及。^①

这里把六朝前期的道法经书分为三类，并做了初步的“判教”：诸杂法、导引、养生法术，变化经方及支散杂俗，处于六天欲界之中，遇小劫即灭，是最低级的道法；太清杂化符图、太平道经、杂道法术、佛教的《法华经》和《般若经》大小品，处于色界十八天之中，大劫之交亦复湮灭；唯有以《度命妙经》为代表的这批三洞神经、金书玉字、灵宝真经，是处于无色界二十八天之上的大罗天玉京山七宝玄台，大劫之灾也不能危及它们。可见，在古灵宝经作者眼中，“太平道经”虽然不如三洞神经、灵宝真经那样地位崇高，但也已经不是“支散杂俗”之列了，它比最低级的道法还是要高明一些。

刘宋初年的《三天内解经》云：

老君因冲（中）和氣化为九国，置九人，三男六女。至伏羲、女娲时，各作姓名，因出三道以教天民。中国阳气纯正，使奉无为大

^① 《道藏》第1册，页804a-b。