

# 敦煌清信弟子经戒传授与 北周至唐代的国家道教

敦煌道教文献中关于清信弟子的《道德经》与《十戒经》传授文献是认识唐代及中古道教历史和相关问题的重要资料。本文在进一步确认敦煌清信弟子传授仪轨出自《无上秘要》的基础上，重点考察了《道德经》的宗教特征及其演变为清信弟子受持经典的缘由，《道德经》与《十戒经》组合传授的意义，其在北周武帝的重要举措国家道教的构建中所占有的地位以及对唐代道教的影响。

**关键词：**北周唐代 敦煌 清信弟子 道德经 十戒经 无上秘要 国家道教

**作者** 刘永明，1966年生，历史学博士，兰州大学敦煌学研究所教授、博士生导师；路旻，1984年生，兰州大学历史文化学院博士研究生。

敦煌道教文献内容丰富，其中有一组具有重要价值的文献，反映了唐代道教经法传授的实况。在这组文献中，《道德经》与《十戒经》抄写在同一份写卷上，并各自附有传授盟文，同时授予初入道门的清信弟子。这一经戒传授方式，同时还隐含了诸多相关信息，为我们认识中古道教之相关问题提供了一个可靠的基本依据乃至突破口。对这组文献，学界已经做过多方面的研究。本文所要关注的问题是，《道德经》是先秦以来道家道教的核心经典；但何以在历经东晋南北朝道教经教体系的发展演变之后，最终与《十戒经》相组合，成为唐代初入道门的清信弟子所奉持的经典，而且这一变化反映了怎样的问题？通过考察来看，唐代清信弟子的经戒传授仪轨来自北周武帝主持编纂的《无上秘要》“御制新仪”。这一仪轨的确定是周武帝构建的国家道教在经法传授体系中的一个重要体现，从而对北周以降尤其是唐代道教的发展有着重要的影响。下面从几个方面展开考察，以就教于大方之家。

## 一、敦煌清信弟子经戒传授文献及相关问题

### （一）清信弟子经戒传授文献的基本内容与特征

经王卡整理，敦煌文献中属于清信弟子经戒传法的《老子道德经序诀》及《道德经五千文》抄卷有50件，其中包括传授盟文5篇；《十戒经》抄卷10件，包括传授盟文7篇。<sup>①</sup>另外，近年公布的日藏《敦煌秘笈》中又有羽003R《十戒经》及盟文1件。<sup>②</sup>这些文献不见于明《道

① 关于《老子道德经序诀》、《道德经五千文》和《十戒经》及盟文之整理缀合，分别见王卡：《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》，中国社会科学出版社，2004年，第158-159、133-137页。

② 按：羽003R《洞玄灵宝天尊说十戒经》，内容首尾完整，后附授戒盟文，为至德二年（757）三洞法师中岳先生张仙翼为弟子吴紫阳授戒之本，且与P.2735吴紫阳授《五千文》并盟文写卷可以全面缀合。

藏》，价值十分珍贵。作为传授文本，二者均为正楷书写，字体精美，抄写在同一份写卷上。其中，《道德经》传授文本包括三项内容：（1）《老子道德经序诀》；（2）《道德经五千文》上下卷；（3）《道德经》传授盟文。《十戒经》传授文本包括两项内容：（1）《十戒经》；（2）《十戒经》传授盟文。共计有 490 行，内容可谓丰富。不过今存写卷中没有一份如此完整的长卷。

《道德经》传授文本中，《老子道德经序诀》（下称《老子序诀》）首题“太极左仙公葛玄造”，《道德经》尾题“太极左仙公序系师定河上真人章句”，系所谓根据《河上公章句》所删定的五千文文本，为汉中张鲁五斗米道所传习之本。之后为因人而异，最能反映传法实况的传授盟文。现以 P. 2347. 1 唐真戒《道德经》传授盟文为例，录其内容如下：

大唐景龙三年（709），岁次己酉五月丁巳朔十八日甲戌，沙州敦煌县洪/闰乡长沙里女官清信弟子唐真戒，年十七岁，甲午生。既耳目贪于/声色，身心染于荣宠，常在有欲，无由自返。伏闻老子以无/极元年七月甲子日，将欲西度，而函关令尹喜好乐长生，欲/从明君受一言之经，老子曰：善哉，子之问也，吾道甚深，/不可妄传，生道入腹，神明皆存，百节关孔，六甲相连，/徘徊身中，错综无端，胎息守中，上与天连，行之立仙，/拜为真人，传不得法，殃及其身，身死名灭，下流子孙。真/戒既肉人无识，窃好不已，专志颀颀，实希奉受。今依具/盟科法，贵信誓心，诣三洞法师北岳先生阎履明，求受/道德五千文经，修行供养，永为身宝。断金为盟，违科/犯约，幽牢长夜，不敢有言。<sup>①</sup>

《十戒经》是一份只有 400 余字的戒律经典，与明《道藏》所收《洞玄灵宝天尊说十戒经》为同一经典的不同传本，文字略有差异；至于传授盟文则为敦煌本所独有。兹据近年新刊布的日本杏雨书屋藏羽 003R 写卷，录《十戒经》内容如下：

天尊言：善男子，善女子，能发自然道意来/入法门，受我十戒十四持身之品，则为大道清/信弟子，皆与勇猛飞天齐功。于此而进，心不/解（懈）退者，则超凌三界，为上清真人。/次弟子对师而伏。/

一者不煞，当念众生；/二者不淫，犯人妇女；/三者不盗，取非义财；/四者不欺，善恶反论；/五者不醉，常思净行；/六者宗亲和睦，无有非亲；/七者见人善事，心助欢喜；/八者见人有忧，助为作福；/九者彼来加我，志在不报；/十者一切未得道，我不有望。

/次说十四持身之品：/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；/与人臣言则忠于上；/与人子言则孝于亲；/与人友言则信于交；/与人夫言则和于室；/与人妇言则贞于夫；/与人弟子言则恭于礼；/与野人言则劝于农也；/与沙门道士言则止于道；/与异国人言则各守其域；/与奴婢言则慎于事。

天尊言：修奉清戒，每合天心，常行大慈，愿/为一切，普度厄世，慊慊尊教，不得忠（中）怠，宁守/善而死，不为恶而生。于是不退，可得拔度/五道，不履三恶，诸天所护，万神所敬，长斋/奉戒，自得度世。

《十戒经》之后为传授盟文，内容如下：

至德二载（757），岁次丁酉五月戊申朔十四日辛酉，敦煌/郡敦煌县敦煌乡尤洽里男生清信弟子/吴紫阳，载十七载，五月八日生。贵信如法，今诣/敦煌郡敦煌县效谷乡无穷里三洞法师中/岳先生张仙翼求受十戒十四持身之品，紫/阳实（肉）人，既受纳有形，形染六情，六情一染，/动之弊秽，或（惑）于所见，昧于所著，世务因/缘，以次而发。招引罪垢，历世弥积。轮回于/三界，漂浪而亡返；流转于五道，长沦而弗/悟。辄依玄科，贵信如法，求乞奉受，修行/供养，永为身宝。僭盟负约，长幽地狱，/不敢蒙原。<sup>②</sup>

① 《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》第 12 册，上海古籍出版社，2000 年，第 275 页。

② 《敦煌秘笈》（影片册一），大阪：武田科学振兴财团，2009 年，第 37 页。

留存写卷所见最早者为景龙三年(709),最晚者为至德二年(757),时间跨度几达50年。由此可知,同样的经戒传授活动存在时间更久。其中还有P.3417周景仙受《十戒经》盟文来自长安地区,<sup>①</sup>这说明敦煌地区的道教经戒传授活动一同内地。

## (二) 清信弟子经戒传授与《无上秘要》“御制新仪”

清信弟子的经戒传授内容包括《道德经》和《十戒经》两个部分,关于《道德经》的传授仪轨可以从《无上秘要》中找到准确的依据。《无上秘要》是北周武帝主持编纂的重要的道教典籍,“御制新仪”是其中重要的组成部分。这一新仪包括授度仪和斋仪,卷三五至四十即为授度仪,其中卷三五和卷三七中有完整的《道德经》传授仪轨,敦煌《道德经》传授盟文的范本正见于第三七卷“授道德五千文仪品”;而同样见于卷三六的授十戒品,因《无上秘要》的残失而不传于后世,所以诸多问题较难明确。结合相关文献,笔者对《十戒经》的形成和演变已作专门考察,认为《十戒经》的全部内容出自古灵宝经,至《无上秘要》编纂时完善定本,并成为“御制新仪”的组成部分。在现存《十戒经》的两个传本中,明《道藏》本系《无上秘要》新仪编订后所产生的文本,而敦煌本系在前者基础上优化而来。<sup>②</sup>不过,为了进一步确认唐代清信弟子的经戒传授仪轨出自《无上秘要》,还有必须回答的问题,就是说,这些仪轨究竟出自新编,还是另有来源?而且关于此问题,学界尚有不同看法。

关于《无上秘要》新仪,大渊忍尔有专门研究,对仪式的各节次的引据经典等问题有比较全面的考察,并指出有些部分属于新加内容。<sup>③</sup>本文就与清信弟子仪轨密切相关的内容,作进一步考察。《无上秘要》卷三五三次讲到:

若受十戒,可云十戒十四持身之品;若受五千文,可云道德五千文经;若受三皇,可云洞神三皇符图玉字;若受真文,可云灵宝真文符图玉字;若受上清,可云洞真上清符图玉字。<sup>④</sup>

以上内容属于对新仪中五种经法在传授过程中具体表述方法的总体说明,这些完全相同的内容共出现过三次,但文后却有不同出处说明。第一次出现属于“投辞文”,后注“右出《金篆经》”;第二次属“读辞”内容,后注“右出《玉清戒》”;第三次属“师东面,长跪启请仙官”内容,后注“右出《明真科》”。这似乎是说,文后所注每一种经典中均有以上相同内容,而且与《无上秘要》新仪正相吻合。实际上,情况也并非如此。《无上秘要》虽然是类书,但其中包括了体例不完全相同的“御制新仪”。既然称为“新仪”,就应该或者必然有新的纂述内容。那么,就以上内容而言,其具体情况究竟如何呢?

这里首先对所谓出自《明真科》的引文“启请仙官”一段进行分析,因为《明真科》(《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》)存世,便于对比。从对比原典籍来看,情况比较复杂,为了便于说明,兹在下面《无上秘要》的引文中根据需要加入标号:

1. 次宣科论,各礼师再拜。次师东面,长跪启请仙官。

2. 太上灵宝无上三洞弟子某岳先生某甲等上启:

3. 虚无自然元始天尊、无极大道太上道君、高上玉皇、已得道大圣众至真、诸君丈人、三十二天帝、玉虚上帝、玉帝、大帝、东华、南极、西灵、北真、玄都、玉京、金阙、七宝玄台、紫微上官、灵宝至真、明皇道君,某等宿命因缘,生值道化,玄真启拔,得入信根,先师盟授三宝神经。

① 王卡:《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》,第134-135页。

② 参刘永明:《敦煌本道教〈十戒经〉考论》,《历史研究》2016年第1期。

③ 大渊忍尔:《道教とその经典——道教史の研究其の二》,东京,创文社,1997年,第327-351页。

④ 《道藏》第25册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年,第120-123页。

4. 供养尊礼，立功为先，今谨有某甲等传度。

5. 若受十戒，可云十戒十四持身之品。若受五千文，可云道德五千文经。若受三皇，可云洞神三皇符图玉字。若受真文，可云灵宝真文符图玉字。若受上清，可云洞真上清符图玉字。若五等同场共受，可总录前五等法，

6. 沐浴清静，烧香然灯，转经行道，

7. 依法上请天仙、飞仙、地仙、真人、神人、圣人、三十二天监斋直事、侍香金童、散华玉女、五帝直符，各三十二人，传言奏事、飞龙骑吏等一合来下监临斋堂，捻香愿念，应口上彻，须行事竟启还仙官。

8. 右出《明真科》。<sup>①</sup>

通过对比分析来看，以上第1条内容属于过程说明，不见于《明真科》；第2条与《明真科》有所不同，系根据“三洞大法师小兆臣某上启”改编而来；第3条引自《明真科》，而稍有异同；<sup>②</sup>第4条不见于《明真科》，也属于简单的过渡性语言；第5条不见于《明真科》，属于授度过程中对五种经法表述方法的总体说明；第6条不见于《明真科》，为仪式活动的简单叙述；第7条出自《明真科》，但有所不同，系根据“依威仪具法开启，上请天仙地仙，真人飞仙，日月星宿，九宫五帝，五岳三河，四海兵马，各九亿万骑，三十二天监斋直事……”<sup>③</sup>引用并改编而来；第8条为引述内容的出处说明。直观来看，以上全部内容似乎均当出自第8条《明真科》，实际上，只有第3、第7两段比较长的具体仪轨内容引自《明真科》，且部分有所改编；而且引用内容在《明真科》中并非同一段内容，其用途也与《无上秘要》中不同。显然，《无上秘要》系根据新仪的编纂需要，从原典之不同内容构成中摘引改编并作重新组合而来。此外其他过渡性、衔接性、说明性的内容，则属于《无上秘要》的纂述内容。

再看所谓出自《金箓经》的内容，直观来看，也会得出《十戒经》等五种受法科仪出自已经佚失的古灵宝经《太上洞玄灵宝金箓简文三元威仪自然真一经》。实际上，这一段内容共包括两部分，前为“投辞文”，后为“入道场秘祝法”。从整个《无上秘要》的引用来看，共引“入道场秘祝法”、“出道场秘祝法”六次，这两则内容一出一入，密切对应，而每次引用之后均紧接注文“右出《金箓经》”。这说明“入道场秘祝法”属于《金箓经》，而且这一注释正是指此而言，并不包括前面的“投辞文”，亦即投辞文中的经法表述方法等并非出自《金箓经》。再看所谓出自《玉清戒》的内容，也存在着同样问题。从整个《无上秘要》的引用来看，凡是“智慧咏”三首之后，均注明出自《玉清戒》。这说明所谓“右出《玉清戒》”也仅指智慧咏三首而已，并不涉及其他。

通过以上多方对比分析，可以肯定前述所授经法的表述方法等内容并非引自《明真科》等经典。这也就是说，相应的仪轨也并非出自文后所注经典，而是《无上秘要》根据新仪需要，从相关经典中选取相应内容，进行新的整合，从而形成的一套新的仪轨。而文后的出处注释，只针对其所引用内容而已。由此可以进一步确认，清信弟子经戒传授仪轨为《无上秘要》新仪所制定，而非出自他典。

## 二、《道德经》与清信弟子经戒传授

当道家道教的宝典《道德经》作为初入道门的清信弟子的经典予以传授时，其究竟被赋予了怎样的内涵，并处于怎样的地位，这应该是一个十分值得关注的问题。

① 《道藏》第25册，第123页。

② 《道藏》第34册，第388页。

③ 同上，第384页。

### （一）《老子道德经序诀》与《道德经》的宗教化

在道教史上，老子和《道德经》的宗教化特征一直处在不断的复杂变化中，唐代作为清信弟子的受持经典，其宗教化特征主要是通过《老子序诀》的相结合展现出来的。葛玄是古灵宝经所依托的向仙界高真太极真人徐来勒等请求道法并传下许多经典的仙人，《老子序诀》托名葛玄，已经体现出了它的神圣与神秘。

关于《老子序诀》，早已引起学界关注，尤其是日本学者从武内义雄到福井康顺、大渊忍尔、楠山春树、小林正美等从文本的整理、文本内容之各部分形成的年代、作者乃至功用等均进行过深入研究。本文则主要关注其在《道德经》宗教化方面所具有的意义。敦煌《道德经》传授文本中的《老子序诀》共计92行，约1500字，开篇第一段首先颂扬老子的神格与功德，并赋予老子以至高无上的宗教地位。据S.75《老子道德经序诀》开篇曰：

老子体自然而然，生乎太无之先，起乎无因，/经历天地终始，不可称载，终乎无终，穷乎无穷，极乎无极，故无极也。与大道而轮化，为天/地而立根，布气于十方，抱道德之至纯，浩浩/荡荡，不可名也。焕乎其有文章，巍巍乎其/有成功，渊乎其不可量，堂堂乎为神明之宗。三/光持以朗照，天地禀以得生，乾坤运以吐精，/高而无氏（名），贵而无位，覆载无穷，是教八方诸/天，普弘大道。开辟以前，复下为国师，代代不/休，人莫能知之。匠成万物，不言我为，玄之德/也。故众圣所共尊。道尊德贵，莫之命而常/自然，惟老氏乎！……<sup>①</sup>

这一段内容武内义雄、福井康顺、大渊忍尔、楠山春树都认为是葛玄或葛氏一族所著，小林正美则认为系刘宋时天师道三洞派的作品。<sup>②</sup>如从“起乎无因”、“诸天”语来看，的确如小林正美所说，具有一定的佛教文化背景。<sup>③</sup>显然，这一问题值得继续探讨。不过，从上述引文中所呈现出来的关于老子的神格与地位功德来说，无疑更加突出了与东汉中期《老子铭》之间的关联性。从描述可见，老子虽然还不完全等同于至高无上的“道”，但给予了与“道”几乎对等化的描述，如“老子体自然而然，生乎太无之先……”之说，完全体现出了“道”的特征。但从“与大道而轮化”一语可以明确，老子并不等于“道”本身，也就是不能以老子的神格地位取代“道”，只是老子作为神真的境界完全达到了“道”的层次，从而与大道同在同化。同时，老子的功德也在于参赞“道”的化育，而后才有天地日月的运行，而老子又世代下为国师，教化天下等。所以老子的功德不可称量。将其与古灵宝经相对比，明显的特征是，这里的“道”既没有被《五篇真文》等灵宝自然天文代替，甚至也没有汉晋道教中神格化的意蕴；但与作于东汉（165年）的《老子铭》中所述的老子观则较多一致，《老子铭》曰：

老子离合于混沌之气，与三光为终始。观天作讖，□（升）降什（斗）星，随日九变，与时消息；……道成身化，蝉蜕渡世。自羲农以来，□（世）为圣者作师。<sup>④</sup>

两相比较，“下为国师，代代不休”与“自羲农以来，□（世）为圣者作师”之间有明显的继承关系；“与大道而轮化”和“离合于混沌之气，与三光为始终”之间也颇有相似性。虽然《老子序诀》中老子的神格地位更高，但关键的一致性在于老子都不等同于“道”，所以也就不能取代“道”。应该说，认为老子的修为达到了“道”的层次，但又不等同于“道”，这一点在教义上很值得关注。因为如此的老子神格，既符合道家之道至高无上这一本有的思想，也符合道教通

① 《英藏敦煌文献》（汉文佛经以外部分）第1卷，四川人民出版社，1990年，第21页；可参见王卡：《老子道德经河上公章句》，中华书局，1993年，第313页。

② 小林正美著，李庆译《六朝道教史研究》，第280页。

③ 同上，第259-260页。

④ （宋）洪适：《隶释》，中华书局，1985年，第36页。还可参见刘屹：《敬天与崇道》，中华书局，2005年，第341页。

过信仰道和修道成仙这一创造和发展的逻辑路径；而老子更多的是以修道成仙的典范感召着信徒，同样《道德经》也变成了修仙的宝典。

之后《老子序诀》又具体讲述了老子托生李母，并为关令尹传授《道德经》的宗教神话；讲述了汉文帝拜见河上公求授《道德经》的宗教神话。并且借葛玄的名义，说明这一《道德经》文本之珍贵难得。又引用葛玄的弟子、葛洪之师郑思远言，说明得此传授者具有应仙之相，专心修持必能成仙。据 P. 2370 载郑思远言：

余家师葛仙公受太极真人徐来勒《道德经》上下卷，仙公曩者所好，加亲见真人，教以口诀，云：此文道之祖宗也，咏咏万遍，夷心注玄者，皆必升仙。尤尊是书，日夕朝拜。……仙公常秘此言，无应仙之相好者不传也。<sup>①</sup>

之后简要引述了“太极隐诀”，即出自古灵宝经新经《上清太极隐注宝诀》之读《道德经》的宗教修炼法。那就是：先烧香礼拜，并存思玄中大法师、老子等；其次诵开经咒；其次叩齿、咽液、存思神灵：

叩齿卅六通，咽液卅六过。先心存左青龙、右白虎、前朱雀、后玄武，足下八卦神龟，卅六师（狮）子伏在前。头巾七星，五藏生五炁，罗文覆身上。三一侍经，各从千乘万骑，天地各有万八千玉童玉女卫之。

最后还有读经口诀：“读经五百言，辄叩齿三，咽液三也。”<sup>②</sup> 经过以上从思想义理、神仙故事、因缘之稀有难值以及结合具体的修炼诵读方法，将《道德经》完全变成了一部神圣的宗教经典。

## （二）《道德经》宗教地位的演变与清信弟子经戒传授

《道德经》始终是道教的重要经典，但在不同的历史阶段、不同的教派、不同的经教体系中，所处的地位是不同的，在唐代敦煌清信弟子经戒传授活动中所反映的地位，则与东晋末年以降灵宝经体系的产生和演变密切相关。在神仙信仰方面，古灵宝经创造出了地位最高的神真元始天尊，逐渐整合上清经系统的太上大道君为第二位尊神，老子则从汉晋天师道的最高神格老君（或太上老君）下降为第三位尊神，从而逐渐演变为道教的三清信仰。在义理创造中，古灵宝经将《道德经》的“道”进行了全新的宗教解说，以《灵宝赤书五篇真文》等灵宝“天文”取代了汉晋天师道中至高无上的、神格化的“道”，并以此为核心创造出一系列神灵体系和经教体系。<sup>③</sup>

古灵宝经元始旧经《元始五老赤书玉篇真文天书经》卷上曰：

《元始洞玄灵宝赤书玉篇真文》，生于元始之先，空洞之中。天地未根，日月未光，幽冥冥冥，无祖无宗，灵文奄藹，乍存乍亡。二仪待之以分，太阳待之以明。灵图革运，玄象推迁，乘机应会，于是存焉。天地得之而分判，三景得之而发光。<sup>④</sup>

这里，灵宝经将道家和汉晋道教中至高无上的“道”转变为元始“五老赤书玉篇”，亦即《灵宝赤书五篇真文》。古灵宝经新经《太上无极大道自然真一五称符上经》开篇便云：

老君曰：混沌之初，微妙之源。开辟以前，如有灵宝自然真文，象帝之先，吾为灵宝大道之源门，受其精妙，即为天地人之神，……太上灵宝，生乎天地万物之先，乘于无象空洞大道之常，运乎无极无为而混成自然。贵不可称，尊无有上，曰太上。大无不包，细无不

① 《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》第13册，上海古籍出版社，2000年，第48页；参见王卡：《老子道德经河上公章句》，第315-316页。

② 《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》第13册，第49页。按：此句在原出典《上清太极隐注玉经宝诀》中为“读经五百言，则叩齿三通，以舌舐上下唇，咽液三过，令人不极，久而声清。不知此法，损气劳神也”。（《道藏》第6册，第644页）方法与功用更加明确。

③ 可参见王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第752-776页；《论中古时期道教“三清”神灵体系的形成——以敦煌本〈灵宝真文度人本行妙经〉为中心的考察》，《中山大学学报》2008年第2期；《敦煌本〈灵宝经目〉与古灵宝经的分类及其内在关系考释》，《敦煌学辑刊》2012年第3期。

④ 《道藏》第1册，第774页。

经。……是故万物芸芸，以吾为根，以我为门。何以为根门，吾有灵宝文……<sup>①</sup>

显然，这是以老子现身说法的方式，主动地将《道德经》乃至汉晋道教中至高无上的生天生地、神鬼神帝的“道”让位于“灵宝自然真文”，于是乎“灵宝自然真文”、“象帝之先”，“生乎天地万物之先”；又老君自言之所以成为“大道之源门”、“天地人神之”、万物之“根门”，是因为受了“灵宝自然真文”之“精妙”。总之，把《道德经》对“道”的解说移植到了对灵宝经的解说并作进一步宗教化延伸，从而把灵宝经推向至高无上的地位。

从古灵宝经新经《上清太极隐注玉经宝诀》中，更能明显看出，《道德经》不在三洞经书之列，仅属于俗世之人居家求仙的经典，所谓“居家学道，当受五千文”；“常以读五千文万遍，太上云龙下迎。万遍毕未去者，一月三读之耳，须云驾至，便升仙也。”与之不同的是，三洞经非人间之经，其在元始天王的别治，缘那罗卫之国，昆仑人鸟之山，“书虚中作经，一字方一丈也。”所以“受三洞经，当绝人事而行之也”。所谓三洞经者：“上清之高旨，极真之微辞，飞仙之妙经也。灵宝经，……皆高仙之上品，虚无之至真，大道之幽宝也。三皇天文，或云洞神，或云洞仙，或云太上玉策。此三洞经符，道之纲纪，太虚之玄宗，上真之首经矣。岂中仙之所闻哉。”<sup>②</sup>中仙尚不得闻，何况是未成仙的俗世之人。<sup>③</sup>

灵宝经残卷P.3180《太上洞玄灵宝升玄内教经》又有如下排序：“大乘者灵宝，中乘者五千文，小乘者黄赤是也。”<sup>④</sup>于是，在灵宝经教法的流播和影响下，人们自然产生了“老经五千，最为浅略；上清三洞，乃是幽深”<sup>⑤</sup>的认识。

另外，在南北朝时期，灵宝经虽然在尽可能整合各派道教经教体系，但并不能排除不同派别其他信仰观念的存在，比如，刘宋时期形成的天师道经典《三天内解经》，在根本宇宙观上主张由道化生神灵，由神灵化生天地万物，首先所谓“道源本起，出于无先，溟滓鸿蒙，无有所因，虚生自然，变化生成”。于是而有“生于元气之先，是道中之尊”的道德丈人，之后又有三天无极大道、太上老君等太清境的众多神真出现。之后再经演化，而有玄妙玉女，玄妙玉女化生老子。而“老子者，老君也。变化成气，天地人物，故轮转而化生，炼其形气。老君布散玄元始气，清浊不分，混沌状如鸡子中黄，因而分散，玄气清淳，上升为天；始气浓浊，凝下为地；元气轻微，通流为水。日月星辰于此列布”。可见，天地、日月、星辰、人物都是由老君变化而来的。在这里，神灵独尊太上老君，不见丝毫元始天尊的影子，与古灵宝经的宇宙论和神灵观念完全不同；经典则独尊《五千文》，所谓：“夫有心者，可熟案《五千文》。此经皆使守道长存，不有生死。道之宗本，在乎斯经也。”<sup>⑥</sup>同样，大约形成于南北朝末期的《传授经戒仪注决》<sup>⑦</sup>专门阐述太玄部经法仪轨。该经虽然也继承了一些古灵宝经的教义，也承认《道德经》为居家所修，就仙道而言不及灵宝经需远离俗世者之尊贵；而在经法传授中则与灵宝经同等尊贵。但对于老子的神格依然给予了至高无上的尊崇：

老君者，得道之大圣，幽显所共师者也。应感则变化随方，功成则隐沦常住。住无所

① 《道藏》第11册，第632页。

② 《道藏》第6册，第645页。

③ 按：刘屹的《“元始旧经”与“仙公新经”的先后问题——以“篇中所见”的古灵宝经为中心》一文论该经尊《道德经》，理由主要是根据对四部道经的排序是《道德经》、《上清经》、《灵宝经》、《三皇经》。（载《首都师范大学学报》2009年第3期）但笔者认为，从多处表述来看，《道德经》的地位依然低于另几部经典。

④ 《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》第22册，上海古籍出版社，2002年，第97页。拟名参见王卡：《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》，第120-123页。

⑤ （北周）道安：《二教论》，《广弘明集》卷八，《大正藏》卷五二，第141页。

⑥ 《道藏》第28册，第413、416页。

⑦ 大渊忍尔：《道教とその经典——道教史の研究》，东京：创文社，1997年，第72页，注6。

住，常无不在，不在之在，在乎无极，无极之极，极乎太玄。<sup>①</sup>

在这里，也看不到更高的元始天尊的存在。王承文也指出：南朝《正一经》系列的经典“都继续奉太上老君为最高神灵，而没有崇奉古灵宝经所创立的元始天尊。《正一经》也没有接受古灵宝经把‘灵宝天文’当作‘道’本身和宇宙本源及道教经教本源的学说”。<sup>②</sup>至于北方，寇谦之的新天师道对太上老君的推崇也至为鲜明，兹不例举。

显然，在互不统属的教派各自发展、经典纷出的南北朝时期，由道教自身进行教派教法的整合，要达到完全统一的程度几乎是不可能的。最为有力的整合只有在国家政权的参与下才可能实现。《无上秘要》的编纂正好适应了道教发展的这一需要。

北周武帝崇奉道教，主持编纂了整合南北朝以来教义演变的《无上秘要》，其中也正是凸显出了灵宝经的重要地位，并以之为核心，制定了新的传授仪轨。可想而知，周武帝所集合的王延等高道，汇集所有道典，进行研判剖析，足以对道门经典及神灵体系给予恰切的定位。卷三一“经德品”正是通过一个具有体系化意义的典籍择编呈现出了灵宝经最重要经典的功能及在整个道教经教体系中的地位。这似乎说明，对于《无上秘要》的编纂者而言，关于这一问题，原本无须作过多的阐释。具体来看，列在第一位的依然是《灵宝赤书五篇真文》，所谓“五老灵宝五篇真文，元始天书，生于空洞之中，为天地之根，灵尊妙贵，法教威严，三元开张，德冠诸天。”其次为太上灵宝，指出“灵宝太上，道之极尊”。其三为上清派重要经典《上清三元玉检三元布经》，谓之“乃上清三天真书”，“出于九玄空洞之仙，结自然之炁，以成玉文，九天分判，三道演明……”其四为《升玄内教经》，所谓“《升玄经》者，盖天地之要，道德之宗，上圣所尊贵，鬼神所畏服。其高则出九天之上，其深则通九地之下，千变万化，道尽于此”等。最后才是《道德经》，并引《左仙公请问经》曰：“道家经之大者，莫过五千文，大洞玄真之咏也。此书虚远，诵之致大圣为降云车宝盖，驰骋龙驾，白日升天。五千文是道德之祖宗，真中之真，不闻秽贱，终始可轮读。敷演妙义，则王侯致治；斋而诵之，则身飞仙。”五者相比较，《道德经》在整个仙道系统中，其地位比较低。因为《道德经》是人间经典，其功德在于“王侯致治”和“身飞仙”。即便是位列第四的《升玄内教经》，也如张陵所言：“弟子成真以来，身登玄宫，经今九载，方得受闻升玄妙经。”<sup>③</sup>如此仙界宝经，成真以后方得受闻，其地位自然高于人间经典《道德经》。

这就是《道德经》在《无上秘要》经法传授中被授予低法位者的原因所在。

隋代以降，道教在经教义理的根本认识上，也完全与之相一致。这一点，可以从道教传法次第中看出来。据《隋书·经籍志》载，隋代道士的受法次第为：“其受道之法，初受五千文策，次受三洞策，次受洞玄策，次受上清策。”<sup>④</sup>小林正美指出：“这里的‘三洞策’实际应该是指洞神策”。<sup>⑤</sup>又张万福言唐代的受法次第云：“凡人初入法门，先受诸戒，以防患止罪。次佩符策，制断妖精，保中神炁。次受五千文，阐明道德生化源起。次受三皇，渐登下乘，缘粗入妙。次受灵宝，进升中乘，转神入慧。次受洞真，炼景归无，还源反一，证于常道。”<sup>⑥</sup>将二者对照《无上秘要》的传法次第（道德五千文、洞神三皇、洞玄真文、洞真上清），可以看出，在《道德经》以后，二者正相对应。这就说明，隋唐以降的道教经法传授仪轨与《无上秘要》一脉相承。敦煌清信弟子经戒传授文献则是实践层面的证明，其既然遵从的是《无上秘要》新仪，自

① 《道藏》第32册，第172、169页。

② 王承文：《论隋唐道经分类体系的确立及其意义》，《敦煌学》第27辑，第37页。

③ 《道藏》第25册，第100-101页。

④ 《隋书·经籍志》卷三五，中华书局，1982年，第1092页。

⑤ 小林正美著，王皓月、李之美译《唐代的道教与天师道》，齐鲁书社，2013年，第37页。

⑥ 《道藏》第32册，第193页。

然也就认同了《无上秘要》所确定的灵宝经经法体系。当然,唐代道教对正一法篆的传授也给予了应有的地位,这一点和《无上秘要》不同。<sup>①</sup>

下面我们再通过相关的科仪进一步审视《道德经》在经法传授体系中的具体变化,并比对清信弟子的地位。《无上秘要》新仪确定将《道德经》授予清信弟子,而清信弟子是初入道者,地位显然最低。如果从《三洞奉道科戒仪范》中更为详细的法位阶梯来看,其所处的地位与相关变化更加明晰。<sup>②</sup>其“法次仪”中载有法位19级,清信弟子尚是进入法位之前的被称为十号男女的低级法位称号,而《道德经》为第九级高玄弟子所受经典。所以当把《道德经》变为清信弟子所受经典时,显然是降低了《道德经》的尊贵地位。<sup>③</sup>再从《正一威仪经》正一受道威仪来看:“受道,各依法位尊卑,不得叨谬,即俗人不得与清信弟子同坐,清信弟子不得与清信道士同坐,……洞真法师不得与大洞法师同坐。登坛行道,斋戒讲说,私房别室,行住坐卧,以此位号,为其尊卑。”<sup>④</sup>显然,清信弟子仅仅高于与道教无关的俗人,在道门中则是地位最低的信徒。由此可见《道德经》在经法传授体系中的下移也至为明显。

那么《无上秘要》新仪为何要做出这样的调整呢?本文以为,这一方面反映了灵宝经教体系的演变,而更重要的是正好反映了北周武帝建构国家道教的意图。

### 三、清信弟子经戒传授与国家道教

#### (一) 清信弟子经戒传授与北周统治者对道教的认识

前文从道教的角度说明了《道德经》在教内经法体系中的地位,但必须注意的是,《无上秘要》中相关仪轨的制定并非完全出自道教,而是出自“御制新仪”,其首先反映的是以周武帝为代表的统治者的意志。吉冈义丰曾指出:周武帝“准备在道教教义、仪式中加入新的思想,在这个基础上建设国家道教”。<sup>⑤</sup>劳格文也认为,由于《无上秘要》旨在建立一种国家宗教,直接排除了天师道及其仪式。<sup>⑥</sup>这里还要指出,周武帝对道家思想的重视同样体现在其国家道教的建

① 另外,关于《无上秘要》对隋唐以降道教的影响及诸多异同,可以参考兴膳宏:《隋书经籍志〈道经序〉的道教教义及其与〈无上秘要〉之关系》。(王元化主编《学术集林》卷9,上海远东出版社,1996年,第132-178页)

② 关于《三洞奉道科戒仪范》成书年代尚有争议,较有代表性的观点有:吉冈义丰和小林正美力主的梁末成书说、福井康顺和秋月观映的隋代成书说、大渊忍尔等学者的唐初成书说,及美国学者孔丽维(Livia Kohn)等提出的由梁历隋至唐代最终成书的观点。如从敦煌清信弟子经戒传授遵从《无上秘要》新仪的角度看,《三洞奉道科戒仪范》中与之不同的受法仪轨,应该早于北周《无上秘要》的编纂时期。

③ 施舟人:《敦煌文书に見える道士法位の階梯について》,将敦煌清信弟子经戒传授与《三洞奉道科戒营始》卷四“老子金钮青丝、十戒、十四持身戒。受,称老子青丝金钮弟子”,《传授经戒仪注诀》中关于传授《道德经》需要青丝、金钮等法物的说明,以及张万福的《洞玄灵宝道士受三洞经戒法篆择日历》中关于“老子金钮”的记载等进行比较研究,将其对应为老子金丝青钮弟子。(载《讲座敦煌4:敦煌と中国道教》,东京:大东出版社,1984年,第336-345页)实际上,《无上秘要》新仪对经法传授进行了新的整合,“授道德五千文仪品”采用的是古灵宝经《上清太极隐注玉经宝诀》的规定:“人须赍白绫五十尺、金龙一枚,若有功行,贫穷不堪,独办者宜随分量之,不可依经为准。”没有金丝青钮之类,故不宜将遵循《无上秘要》新仪而来的清信弟子经戒传授对应于老子青丝金钮弟子。

④ 《道藏》第18册,第254页。

⑤ 吉冈义丰:《道教经典史论》,东京:道教刊行会,1955年,第267页。

⑥ Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, The University of Chicago Press, 2004, Volume 1, p. 448. 按:吕鹏志也认为周武帝考虑到佛教在辩论中对天师道的批评,“《无上秘要》排斥正一仪式体现的只是皇帝的意旨,与当时道教的实况并不相合。”(氏著《唐前道教仪式史纲》,中华书局,2008年,第267页)

构方面，而这一点与清信弟子传授仪轨的制定大有关联。

周武帝宇文邕（543—578）是历史上一位雄才大略的君主，在其短暂的政治生涯中（572—578），做出了两件具有历史影响的大事，其一灭北齐而一统北方，为隋朝统一南北奠定了基础；其二废佛而扶持道教，使之成为历史上对宗教发生重大影响的君主之一。从其所作所为来看，旨在天下一统的周武帝在灭北齐之前强力废佛，显然有其处心积虑的政治目的。北周本来就崇奉道教，史载“后周承魏，崇奉道法，每帝受篆，如魏之旧”。<sup>①</sup>但周武帝灭佛并不是采用一己好恶式的粗暴做法，而是首先经过了七次辩论，企图说明佛教之于国无益。如天和四年（569），周武帝曾经组织儒释道及文武百官二千余人辩论，认为“量述三教，以儒教为先，佛教为后，道教最上，以出于无名之前，超于天地之表故也。……儒教、道教，此国常遵，佛教后来，朕意不立”。<sup>②</sup>但在佛教的强烈反对下，周武帝只能佛、道同废，于建德三年（574）五月佛、道同废，而紧接着于六月即下令设立通道观，选高道、僧人120人研学老庄、《周易》。建德六年（577）平齐之后，周武帝“自缙道书，号《无上秘要》”。<sup>③</sup>显然，佛、道同废是周武帝不得已的举措，但正此说明，佛教是其坚决废除的对象，而道教正好可以借此机会全面重建。这也正好是建构一种体现统治者意志、合乎统治需要之国家道教的绝佳机会。

据《隋书》载：“建德初，武帝尚道法，尤好玄言。求学兼经史，善于谈论者，为通道馆学士。”<sup>④</sup>释彦琮“共谈玄籍，深会帝心，敕预通道观学士。时年二十有一。与宇文恺等周代朝贤，以大易老庄，陪侍讲论”。<sup>⑤</sup>可见，周武帝设立通道观所招延的人才，并不限于像王延这样的高道，还吸纳学兼经史等方面的人才，在才学、身份、年龄上都是不拘一格的。而周武帝虽然崇尚道法，但“尤好玄言”，喜谈《周易》、老庄，可见其思想上更加趋向于道家玄学，与历史上溺于丹药方术的帝王是不同的。这就决定了周武帝在国家道教的建构中注重的不仅仅是对道教的崇尚，而且必然是对道家思想的崇尚。

如前文所举，周武帝讲论三教，以道教为最上的原因首先在于道教“出于无名之前，超于天地之表”，显然这是从道家思想层面所作的定位。对照周武帝《立通道观诏》云：

至道弘深，混成无际，体包空有，理极幽玄。但歧路既分，派源逾远，淳离朴散，形气斯乖。遂使三墨八儒，朱紫交竞；九流七略，异说相胜。道隐小成，其来旧矣。不有会归，争驱靡息。今可立通道观，圣哲微言，先贤典训，金科玉篆，秘迹玄文；所以济养黎元，扶成教义者，并宜弘阐，一以贯之。<sup>⑥</sup>

这里也首先突出的是道家“至道”最为高深幽玄，无所不包，是思想之源，而儒、墨等诸家思想均为淳离朴散之流，相当于《庄子》所说的“天下大乱，贤圣不明，道德不一。天下多得一察焉以自好”以及“道术将为天下裂”<sup>⑦</sup>的境况；他们虽然各有成就，但恰如庄子所言：“道隐于小成，言隐于荣华”，<sup>⑧</sup>反致大道不显。所以，武帝立通道观，企图以道家思想会通诸家，“一以贯之”，而其最终目的在于“济养黎元，扶成教义”。其中，又特别突出了对道教古灵宝经“金科玉篆，秘蹟玄文”的尊崇。这说明周武帝认为道教同样具有教化黎民、治理天下的功能，因而一并崇尚。如前所云，《道德经》思想的治国功能原本在灵宝经中也是受到重视的，而作为

① 《隋书·经籍志》卷三五，中华书局，1973年，第1094页。

② 《广弘明集》卷八，《大正藏》卷五二，第136页。

③ （唐）释道宣：《续高僧传·释彦琮传》卷二，《大正藏》卷五十，第436页。

④ 《隋书·长孙炽传》卷五一，第1328页。

⑤ 《续高僧传》卷二，《大正藏》卷五十，第436页。

⑥ 《周书·武帝纪上》卷六，第85页。

⑦ 郭庆藩：《庄子集释·杂篇·天下》（下册），中华书局，1961年，第1069页。

⑧ 郭庆藩：《庄子集释·齐物论》（上册），第63页。

统治者的周武帝，自当更加注重这一方面的价值。

与之密切相关，周武帝的异母兄弟滕王宇文逌也著有《道教实花序》，其文曰：

混成元胎，先天地而生；玄妙自然，在开辟之外。可道非道，因金篆以詮言；上德不德，寄玉京而闡說。高不可揆，深不可源，闕之而章三光，舒之而綿六合。廣矣大矣，于得盡其鉤深；恍兮惚兮，安可窮其象物。十善之戒，四極之科，金簡玉字之音，琮笈銀題之旨；升玄內教，靈寶上清，五老赤書之篇，七聖紫文之記。故以暉諸篆籀，煥彼圖牒，玄經闕籍，可得而談者焉。若乃包含天地，陶育乾坤，無大不大，無小不小，隨之而不見其後，迎之而不見其前，周流六虛，希微三氣。無上大道，游于空洞之上；梵形天尊，見于龍漢之劫。日在丁卯，拜東華之青童；辰次庚寅，度台山之靜默。漢史亦載道有三十七家，九十三篇，斯止略序宗涂，匪采奧蹟，詎詳金液之異，未悟石函之奇。見之者尚迷，聞之者猶豫。非有天尊之說，曾無大聖之言，豈下四蕊之丹，罕識五光之彩。區區瑣瑣，盡各而言。<sup>①</sup>

據《周書》記載，滕王宇文逌“少好經史，解屬文”，<sup>②</sup>而又軍功卓著，年輕而才幹優異，終被密謀篡位的楊堅所殺。這篇文章，主要贊揚了道教靈寶經體系之崇高，但依然以老子《道德經》為核心的道家之道為終極理論依據，認為渾然而成的大道先天地生而難于言表，道教靈寶經體系則是对大道的“詮言”，一切經戒秘籍、篆籀圖牒均系“可得而談者”，是对道的闡釋。由此而轉向对靈寶經所依托的至上神尊元始天尊的尊崇，並認為靈寶經法具有大道的功能，乃至給予大道同等的定位：“包含天地，陶育乾坤，……周流六虛，希微三氣。”于是，道家之道轉變為道教之道，对道家的尊崇也變成了对道教的尊崇。並認為，《漢書·藝文志》所載道家著作对于道的認識只是“略序宗涂”，未能達到“采奧蹟”之境地，所以仍然不能解決人的迷惑与猶豫等。这里最值得关注的有两点，一方面，所谓“可道非道，因金篆以詮言；上德不德，寄玉京而闡說”一語透露出理性思維的特征，系从道家角度对道教所作的言簡意賅的定位；認為道教秘籍实际上也是对“道”的詮釋，这就隱含了其并非“道”本身的意蘊，也就是在思想深处依然能够以道家的思想理性地对待道教的宗教信仰，从而与靈寶經直接以之取代“道”有所不同；另一方面，在与《漢志》所載道家著作的对比中，反衬了“可得而談”的靈寶經教實則闡發采掘了“道”之“奧蹟”，所以更加值得推崇。據大淵忍爾推測，該文當作于通道觀設立或者《無上秘要》的編纂時期。<sup>③</sup>砂山稔將宇文逌作為北周文人的領袖研究了這一作品的道教思想，並指出其作為宗室、士大夫和企圖建立國家道教的立場。<sup>④</sup>同時这也側証了，以周武帝為代表的最高統治者的崇道，是以道家思想為最高理論指導的，从而有利于制定相对合理的宗教措施，防止陷入盲目崇拜而貽患无穷。

从《無上秘要》的編纂看，在整合道教南北教义方面，的确突出了靈寶經教體系的地位，但从編纂的指導思想和整体结构来看，則系道家思想与靈寶經神學體系的結合。即在宏观構架上突出了道家思想的指導意义，在具体內容上突出了靈寶經的經教义理，同时滲入了統治者的皇权、儒家倫理等观念。这在其品次设计与释义中有明确的反映。

據P.2861所見完整的《無上秘要目錄》，其品次设计完全以道家之道為思想認識的制高点，<sup>⑤</sup>首先是“大道品”，释义曰：“至道无形，混成为体，妙洞高深，弥罗小大，既统空有之穷名，复苞（包）动静之极目，故表明宗本，建品言之。”这里显然以道教继承的道家之道为终

①（唐）徐坚等：《初学记》（下册），中华书局，2004年，第549页。

②《周书·文閔明武宣诸子列传》卷十三，第206页。

③大淵忍爾：《道教とその经典——道教史の研究》，第310页。

④砂山稔：《隋唐道教思想史研究》，第131-135、154页。

⑤《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》第19册，上海古籍出版社，2001年，第164-169页。

极“宗本”。第二为“一气变化品”，释义曰：“混成之内，眇莽幽冥，变无化有，皆从气立。”这里以混成无形的“至道”为宇宙的本源，以一气的变化解释宇宙从无到有的过程，这都是从老庄以降一脉相承的道家宇宙论思想，也被儒家和道教继承和发展。第三品包括大罗天、三天、九天等诸天及日、月、星、三界、九地、灵山、林树、仙果、山洞、洞天、神水、人、身神、人寿等品。释义曰：“气之所分，生天成地，形象既敷，众类斯植。”这里将道教宗教化的宇宙观与传统的宇宙观相结合，认为天地万物，包括道教的大罗天等均为一气所化，而不是神灵所化。第四为“劫运品”，讲宇宙天地的成毁流转，纯属宗教类目。第五为“帝王品、州国品”，释义曰：“劫运交驰，部域弘广，承天统物，归于帝王。”其内容从道教三皇说入手，强调了帝王的无上权威。第六为“论德品、王政品、慎兵品”，释义曰：“惟王建国，光宅天下，布德为政，在于慎兵。”其重德慎兵之说，与《道德经》不尚用兵的思想相承接。第七为“循物丧真品”，释义曰：“人之禀生，各有崖限，违分广求，则乖理伤性。”此亦正合道家寡欲清静之说。第四十三为“尽忠孝品、立见功品、布阴德品”，释义曰：“君亲尊重，本自生成，臣子为行，在于忠孝，忠则无灵不感，孝则无神不通。感通顺道，功迹外立，忠孝履常，全德内布。功德既敷，名刊灵简，非直福延先祖，盖亦庆逮后孙。”这是在以道家思想为根本指导的大格局下，对儒家纲常伦理的强调；并很自然地将忠孝人伦纳入道教仙道和济度体系，用以强化儒家伦理对信徒的教化与诱导。如此等等。

卢国龙对此段内容曾作深入分析，论“大道品”“似乎是在对前此道家道教关于道体的论议，作出某种历史性的理论总结。”而“帝王品”“是在为政治大统一制造理论根据。”就整体而言，“《无上秘要》的教理体系，不特构思精妙，纲目自成条理，而且具有相当高的理论思维水平，作为对道教的一次历史性总结，颇有将历史与其体系之内在逻辑同一起来的意谓。”<sup>①</sup> 笔者还以为，《无上秘要》虽然是道教著作，但其编纂的理论以致思完全超越了道教宗教思想的藩篱。它以道家思想为指导，以道家之道为终极理论依据，将道教的宇宙观与传统的宇宙观融为一体，从而在根本宇宙观上超越了道教的有神论，也超越了儒家以天地为终极视阈的宇宙观；<sup>②</sup> 它将道教的仙道理论和实践与儒家的伦理纲常融为一体，从而实现了道教的宗教目的与治国理民的政治需要的相统一。显然，周武帝从建设国家道教的高度出发，通过《无上秘要》的编纂将道教的理论建构提升到一个新的层次上，这是其他道教类书所无法比拟的，同时也与儒家思想指导下所编纂的诸多类书形成了鲜明的对照，其政治意义和思想文化意义都是十分值得重视的。

同时，在具体编纂中，《无上秘要》征引了很多《道德经》的内容，据统计，在《无上秘要》残存的67卷中，引用《道德经》原文计21条，超过全书1/4。<sup>③</sup> 又引用阐发老子思想的《妙真经》8次，几乎都是大段征引。由此可见，《无上秘要》对《道德经》是十分重视的。如与修仙密切相关的卷四二“修学品”引用了《道德经》“修之身，其德乃真；修之家，其德乃余，修之乡，其德乃长；修之国，其德乃丰；修之天下，其德乃普……”一段。这段内容显然着重的是在道家思想指导下的道德修养有助于治理天下。接着又引用了《妙真经》佚文：

夫道德治之于身，则心达志通，重神爱炁，轻物贱名，思虑不惑，血炁和平，肌肤润

① 卢国龙：《中国重玄学》，人民出版社，1993年，第131、132、136页。

② 葛兆光曾将7世纪前后编成的同为100卷的类书《无上秘要》《艺文类聚》《法苑珠林》进行对比分析，认为《无上秘要》和《法苑珠林》都靠近《艺文类聚》的思路，“各自都用自己宗教性的语词把天地放置在一切实之前，凸显着天地作为合理性的终极依据的意义”。其所依据的资料为《道藏》本不完整的《无上秘要》品目，即卷三的天、日、月、星和三界、九地、灵山等内容。（氏著《中国思想史》第1卷，复旦大学出版社，2001年，第458页）实际上，根据敦煌文献中完整的《无上秘要》品目，卷三天地诸品之前还有“大道品”和“一气变化品”，而具有终极依据意义的是“大道”，高于儒家所崇尚的天地。

③ 钟来茵：《〈无上秘要〉与老子〈德经〉〈道经〉》，《学海》1992年第1期，第42页。

泽……。治之于家，则父慈子孝，夫信妇贞，兄宜弟顺，九族和亲，耕桑时得，福实积殷，六畜繁广，事业修治常有余矣。治之于乡，则动合中和，睹正纲纪，白黑分明，曲直异理，是非自得，奸邪不起，威严尊显，奉上化下……。治之于国，则主明臣忠，朝不隐贤，士不妬功，邪不蔽正，谗不害公，和睦顺从，上下无怨，百官皆乐，万事自然。远人怀慕，天下向风，国富民实，不伐而强，宗庙尊显，社稷永康……①

这段话原本从汉代严君平《老子指归》中改编而来，②是对《道德经》前引内容从道家治国理民角度进行的具体阐发。由此可见，《无上秘要》把《道德经》列为修学内容的原因还在于用道家的思想潜移默化地教化信仰者。使信仰者从自我身心的治理开始，扩展到家庭关系的和睦，农桑的修治，乡里的稳定，乃至造就国家的太平安宁。

将这一系列国家道教的思想落实到“御制新仪”方面，对于《道德经》之传授而言，就是尽可能将其授予更多的人。而在道教经法传授中，法位越低则人数越多，于是将其授予初入道门的清信弟子便成为顺理成章之事。所以，从道教法位的角度看，《道德经》授予清信弟子，似乎降低了其尊贵地位；但从政治上看，则更大地发挥了《道德经》教化和稳定社会的作用。

## （二）《道德经》与《十戒经》组合传授的意义

《十戒经》最核心的戒条，前文所引十戒中除了“十者一切未得道，我不有望”具有宗教性之外，其余九戒从止恶、为善两方面入手进行道德约束，其中吸收了佛教的五戒，十四持身之品更加注重儒家的孝悌忠信等伦理道德实践。两相比较，前者重在止恶，后者重在为善，总体上，两者均属于个人积功累行的传统道德修养和与人为善的社会伦理实践。正如吉冈义丰所说，十戒十四持身总体上讲的是世俗的法则。③其首尾两段虽然属于纯粹的宗教内容，但这些内容实际上只是在强调，十戒与十四持身之品系道教至高无上的神真元始天尊所说，是至尊至贵的，然后一方面鼓励清信弟子，只要进入道门便“与勇猛飞天齐功”；按此修持，便可以成为神仙，“超凌三界，为上真人”。要求弟子发下普度众生的宏愿，尊奉大道：“宁守善而死，不为恶而生。于是不退，可得拔度五道，不履三恶，诸天所护，万神所敬，长斋奉戒，自得度世。”由此可见，这些宗教内容旨在使信徒从内心深处确认，人伦道德实践和自我修养的过程便是修仙成道的过程，从而强化其对戒条的全面遵从。道教一贯强调由积功累行、修养道德可以达到长生成仙之目的，对《十戒经》的传授与奉持相当于将这一思想落到了实处。

《十戒经》与《道德经》相结合所具有的功用，从前引张万福一段话中可以看出，其中，张万福实际上是以最为言简意赅的方式对道教的传法体系进行了理论阐释，指出了每一层次经法传授所指向的目的，同时这也可以视为对《无上秘要》新仪的理论阐释。张万福简明地指出，《十戒经》的传授旨在“防患止罪”，《道德经》的传授旨在“说明道德生化源起”，并未言及修仙功能。这就是说，道教对《十戒经》和《道德经》虽然施行了种种宗教教化、神秘化的文饰，但实际上首先解决的还是信仰者的基本道德和思想认识问题。所以在整个经法体系中，对这两种经典的奉受，只相当于真正修仙之前的准备，直到受《三皇经》开始，才真正迈向了修仙之道的下乘，至受灵宝经而入中乘，受洞真上清经而入最高层次。但是张万福在分说前述经法功用时，也在极力强调二者的修仙功能。关于《道德经》，他引述了《老子序诀》的宗教化描述，随之对《道德经》的宗教义理、理身治国及仙道功能作了进一步申说：

夫五千文，盖三洞之精华，一乘之奥旨，理身理国，遣有归无，言象莫诠，寻绎难极，

① 《道藏》第25册，第141-142页。

② 王德有：《老子指归译注》，商务印书馆，2004年，第151-152页。关于《妙真经》与《老子指归》之间的关系，可参见樊波成：《〈妙真经〉成书考》，《宗教学研究》2014年第2期。

③ 吉冈义丰：《仏教影響による道教戒の形成》，《吉冈义丰著作集》第2册，第312页。

而百王楷式，千劫不刊之文也。故太极左右宫得道诸仙及太玄都山圣真常研味道德，诵咏幽玄矣。凡夫得之，清斋千日，诵之万遍，云龙下迎，仙童侍卫，万劫长存之术耳。

关于《十戒经》等戒律，他指出：

勤心斋戒，广施法门，先人后身，有惠于万物，功普于一切。功满三千，白日升天，修善有余，天降云车，弘道无已，自致不死。<sup>①</sup>

亦即认同奉行斋戒也可以成就仙道，这和敦煌经戒传授盟文中的说法相一致。如《道德经》传授盟文强调的是“生道入腹，神明皆存，……胎息守中，上与天连，行之立仙，拜为真人”；《十戒经》传授盟文强调的是对轮回三界、流浪五道的超越。

综合这两个方面可以理解，所谓两经典具有的成仙功能，不乏神道设教的意蕴。实际上，在经法体系的总格局中，《十戒经》与《道德经》属于人道，重在个人道德与社会伦理；自《三皇经》以上才属于仙道，重在修炼成仙。质而言之，《十戒经》突出了以儒家伦理为主、兼融佛教戒律的具体行为规范，《道德经》突出了道家思想教化下的身心修养和行为实践。两者相结合则具有将道家、儒家乃至佛教相融合的特点。在一定程度上，《道德经》突出了“道”，亦即关于道的思想认识意义；《十戒经》突出了“德”，亦即道德实践的一面。二者相辅相成，具有达致稳定社会、治国理民之功能。但二者在长生成仙的目的下结合到一起，则又具有一种特殊的宗教文化意义。

从《无上秘要》的传授仪轨来看，传法过程必须祈请众多仙官降临监督，求法者必须对神灵发下重誓，如云：求受《道德经》，“修行供养，永为身宝。断金为盟，违科犯约，幽牢长夜，不敢有言”。求受《十戒经》，“修行供养，永为身宝。僭盟负约，长幽地狱，不敢蒙原”。整个仪式显得神圣庄严。虔诚的信仰者，通过这样的洗礼，或能主动将自己的行为置于神灵监督之下，对经戒的教诲也能够全身心地信受奉行。由此可见，周武帝通过制定繁复神秘的宗教仪轨形式而行神道设教之实的深刻意义。

#### 四、小结与余论

从本文考察可进一步确认，唐代敦煌清信弟子《道德经》和《十戒经》的传授仪轨出自《无上秘要》“御制新仪”。这一新的仪轨，在继承古灵宝经经教体系的基础上，将《道德经》进一步下移，和《十戒经》一样，成为初入道门的清信弟子所受经典。将《道德经》和《十戒经》相结合，以道教经法传授的方式推向社会，可以起到以道家思想与儒家伦理相辅相成、乃至融合儒释道三教、影响和教化社会的作用，也可以防止那种历史上时有发生与道教相关的下层民众对统治者的反抗。应该说，这一点是外在的控制和利用所不能替代的。从这一角度看，重在人伦道德的清信弟子经戒传授比之三皇、灵宝、上清等重在仙道的经法更加重要。

道教自东晋南北朝以来，随着贵族的加入，一直致力于一条与国家政权相结合的路径，尤其是经北魏寇谦之改革的新天师道，具有浓厚的儒家色彩，最终与力图取得统治中原之正统地位的北魏政权相结合，成为国家道教。<sup>②</sup> 相比较而言，周武帝的国家道教构建，是出自最高统治者有

① 《道藏》第32册，第186、185页。

② 福井康顺说：“毋庸讳言，北魏政权是统一五胡十六国的游牧民族鲜卑族统治汉民族，是所谓征服王朝，用中国儒教传统的政治观念来衡量，不是应天命的正统天子，没有资格统治汉民族。因此，太武帝企图通过接受符箓，取代儒教天命，获得道教天命，确保自己统治汉土的正位天子的名分。”（福井康顺等监修，朱越利等译《道教》第1卷，上海古籍出版社，第38页）镰田茂雄认为：寇谦之的新天师道以国教的姿态“以太武帝为太平真君，把北魏塑造成国家规模的道教化，宣告完全成功”。（氏著《中国佛教通史》第3卷，高雄：佛光出版社，1986年，第326、327页）

计划的主动行为。周武帝通过《无上秘要》的编纂,既整合了南北朝以来互不统属的经法教义,实现了道教自身难以实现的目的;又制定了新的仪轨,深刻影响了道教的经法传承;既尊重了道教的教义与信仰,有利于道教的发展,又贯彻了统治者的意志有利于政权的稳定。由此,周武帝实现了由统治者主导的国家道教的构建,这是寇谦之的新天师道与北魏政权的相互利用和结合所不及的。值的重视的还在于,这一国家道教的构建,在道教信仰方面突出了对道家之道的尊崇,在政治理念方面以道家思想为核心,整合了儒家伦理与道教信仰,这一点是具有重要的思想文化意义的。虽然北周政权未能统一全国并短暂而亡,但这种体现国家道教精神的《无上秘要》新仪及其所倡导的以灵宝经为核心的经教体系,实际上将政权对道教的支持内化为道教内部的体制和仪轨,于是成为推动道教发展的持续稳定的内在因素。在自认老子之后的唐王室的大力支持下,道教的发展达到了全盛时期。然而正如陈寅恪所指出的,隋唐制度的渊源均出自周、魏等前朝一样,唐代道教的发展与繁荣,除了唐王朝的一系列崇道措施之外,其对北周所建构的国家道教的继承推广是一个不可忽视的因素。

结合本文所论及道教的历史命运,关于道教的义理构建,再试作如下思考。灵宝经所创造的以《五篇真文》等为核心的经教体系及仙真信仰,对于整合道教教义和斋醮活动的规范化开展,推动道教的发展,无疑具有十分重要的意义。但《道德经》在灵宝经经教体系中地位的下降,却又伴随着新问题的产生。这是因为,一方面,老子和《道德经》自汉代道教产生以来就享有至为崇高的地位,也有着根深蒂固的影响;另一方面,《道德经》对“道”的理性探求指向人类认识的真谛,是人类文化的终极之思与永久之问,具有至为深刻的哲学内涵。而“道”的这种终极性既超越了以有神论为特征的宗教信仰,又兼备了神圣与神秘的特点,从而也能够承担人的终极信仰需求。但是,古灵宝经所推出的《五篇真文》等,更多地是建立在神学理念基础上,将至高无上的“道”置换为宗教秘文并仙真体系,从而满足了宗教信仰的需要。然而,由这种宗教化的理论突变所带来的诸多问题,尤其是其在某种程度上对深刻哲理的遮蔽或者是在理性层面上的不足,难免要经受来自多方面的质疑和考量,乃至难以说服不同的信仰体系和信仰对象。所以,当信仰者进入灵宝经所设定的信仰体系,经过神秘的经法传授活动的洗礼,灵宝经体系及相应的仙真可以成为毋庸置疑的信仰对象,一旦走出这一体系,其权威性便可能受到挑战。比如唐代的高道吴筠,对唐玄宗请教道法的回答便是:“道法之精,无如《五千言》,其诸枝词蔓说,徒费纸札耳。”<sup>①</sup>同样,灵宝经体系既难以整合所有的道教资源,也难以得到后世所有道教流派的大力推崇。如果走出道教体系,在理性的思辨和审视中,它的神秘性和权威性就会更加受到质疑。比如李德裕上疏唐敬宗曰:“臣闻道之高者莫若广成、玄元,……”<sup>②</sup>绝口不言灵宝道法。至于佛教的质疑辩难更是长期地从多方面冲击着道教的要害,乃至道教曾经惨遭焚经之祸。但是老子和《道德经》不仅为道教所普遍信仰,也为教外所推崇。所以,惟有既具备深刻的哲学内涵、究极宇宙人生与人类社会之理,又能满足信仰需求的《道德经》对道教具有更全面的统摄和整合能力。周武帝的国家道教构建在一定程度上也体现了这一关键因素。

(责任编辑:于光)

① 《旧唐书·吴筠传》卷一九二,中华书局,1975年,第5129页。

② 《旧唐书·李德裕传》卷一七四,第4517页。