

王凝之之死与晋宋天师道的渊源

刘 屹

内容提要：隆安三年（399）王凝之在会稽死事，历来少有人做专门的探究。本文从道教史的角度对凝之死事中的几个细节进行分析，认为王凝之的举动并不符合晋宋天师道的相关规定，他不是一个典型的五斗米道信徒。进而，王氏家族乃至东晋高门士族的道教信仰，也更多带有东部地区传统信仰的特色，而非来自汉末汉中的五斗米道。最后提出应该充分重视早期道教史上的东部传统与西部传统互动交融的历史事实，不应一味强调“汉末米道—六朝天师道”之间一线单传的模式。

关键词：王凝之 晋宋天师道 东部传统 西部传统

一 引言

东晋安帝隆安三年（399），孙恩叛军攻陷会稽，杀王羲之次子会稽内史王凝之。唐修《晋书》载其事云：

王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃。孙恩之攻会稽，僚佐请为之备。凝之不从，方入靖室请祷，出语诸将佐曰：“吾已请大道，许鬼兵相助，贼自破矣。”既不设备，遂为孙恩所害。^①

^① 《晋书》卷八〇《王羲之附王凝之传》，北京，中华书局点校本，1974年，第2103页。与此相近的记载还见于刘宋王韶之（380—435）著《晋安帝纪》和唐人许嵩《建康实录》卷一〇《安皇帝》，分别参见南朝梁刘孝标注刘义庆《世说新语》引用《晋安帝纪》，此据余嘉锡笺疏，周祖谟、余淑宜、周士琦整理《世说新语笺疏》，上海，上海古籍出版社，1993年，第131页；《建康实录》，上海，上海古籍出版社，1987年，第231页。

孙恩、卢循之乱，为六朝史上一件大事，学界讨论既多，^① 故不拟再就叛乱本身多言。唯王凝之在大战将临之际，不做任何防备，只知请祷鬼神，终于坐以待毙，成为历史上因佞道而身死，为天下笑的一个典型事例。历来的研究几乎都止步于此，而对凝之之死的若干细节之处，似还未见有人专门探讨。

晋唐史书，多称王羲之、凝之、献之父子是“世奉五斗米道”或“世奉天师道”。东晋高门士族的宗教信仰与政治的关系，早已是中古史学界所关注的老话题。学界通常认为，汉末五斗米道自张鲁降曹后，传入中原；又在晋武平吴或永嘉之乱后传入江东，东晋时始称天师道。既然王氏“世奉”道教，故从陈寅恪先生开始，学者们都认为琅琊王氏早在南渡之前的西晋时，就已沾染五斗米道信仰。在道教史的论述中，王氏父子也往往被当作是典型的天师道信奉者。他们身为高门大族，却接受了原本起自民间的天师道，这也成为“魏晋道教从民间走向社会上层”这一论断的主要依据。

这些看法的前提是：汉末五斗米道与晋宋天师道之间是一种一线单传的发展模式。一提到中古道教，似乎就只有汉末三张五斗米道这一个源头。但是，近年来，已有学者对这种传统看法提出新的反思。如唐长孺先生在关于太平道和天师道的札记中提出：“高平郗氏，琅琊王氏、孙氏之奉天师道，很可能倒是由太平道转事的。”^② 胡宝国认为：所谓“世奉”，不一定是几代人信奉，延续了父子两代，也可称为“世奉”；晋宋时门阀大族信奉天师道者，几乎都是从东晋中期，即从北人南渡后的第二代开始的，如王羲之父子、郗氏兄弟等，没有证据可以将其家族的道教信仰追溯到更早的世代。因此，这些天师道世家的信仰，更应该来自他们自幼生长的南方而不是北方。^③ 赵益认为：王氏世奉之道，应该是滨海地域所土产的道教，南方道教与五斗米道绝不存在直线血缘关系。^④ 笔者也曾提出：在两晋之际，未见有组织的五斗米道南

① 陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，1933年初刊，此据《陈寅恪史学论文选集》，上海，上海古籍出版社，1992年，第150—189页。Werner Eichhorn, “Description of the Rebellion of Sun En and Earlier Taoist Rebellions”, *Mitteilungen des Institute für Orientforschung*, Berlin, Bd. II, Heft 2, 1954, pp. 25-53, 463-476. (日) 宫川尚志：《孙恩·卢循の乱と当時の民间信仰》，(日) 酒井忠夫编《道教の総合的研究》，东京，国书刊行会，1977年，第167—195页。Hisayuki Miyakawa, “Local Cults around Mount Lu at the Time of Sun En’s Rebellion”, in Holmes Welch and Anna Seidel eds., *Facets of Taoism*, New Haven and London, Yale University Press, 1979, pp. 83-101. (日) 宫川尚志：《孙恩·卢循の乱》，收入氏著《中国宗教史研究》第一，京都，同朋社，1983年，第193—270页。Lai Chi-tim, “Daoism and Political Rebellion during the Eastern Jin Dynasty”, in Cheung Hok-ming and Lai Ming-chiu, eds., *Politics and Religion in Ancient and Medieval Europe and China*, Hong Kong, Chinese University Press, 1999, pp. 77-100.

② 唐长孺著，朱雷、唐刚卯选编《唐长孺文存》，上海，上海古籍出版社，2006年，第747—752页。

③ 参见胡宝国《两晋时期的“南人”与“北人”》，《文史》2005年第4辑。《晚渡北人与东晋中期的历史变化》，《北大史学》第14辑，2009年。此据氏著《汉晋时期的南北文化》，陈苏镇主编《中国古代政治文化研究》，北京，北京大学出版社，2009年，第90—95页。

④ 赵益：《六朝南方神仙道教与文学》，上海，上海古籍出版社，2006年，第43—73页。

迁的迹象；且早在东晋建立初期，江东已有成型的道教组织活动，其源头未必来自巴蜀汉中。^①并多次提出应注意早期道教史上的东部传统问题。^②因此，晋宋时奉道世家的信仰源头，是以巴蜀、中原的五斗米道为主？还是以江南地方，或是东部滨海地区传统信仰为主？这不仅关系到重新认识早期道教史的一些基本问题，也会影响到对六朝早期江东历史文化渊源的判断。

本文希望通过关注王凝之之死这一个案，分析其中反映的王氏道教信仰特点，并探究其信仰的来源，从而为道教研究与历史研究相结合，深化对晋宋历史文化的了解，做一有益的尝试。由于材料的缺乏和各人认知的差异，本文的观点主要是为相关问题提供一种新思路，而不一定意味着要改写既有的结论。

二 凝之请祷的几个细节

王凝之在书法上稍有可观，但素乏才学，以致其才能与胆识兼备的妻子谢道韞，都曾对其失望和不满。^③大概正因凝之才性有限，遂更易沉溺于鬼神之事。会稽在两晋之际仍属僻远落后之地，永嘉南渡后，北来的大族，包括琅琊王氏，在此求田问舍，才使当地逐渐发展起来。东晋末年，会稽已是三吴之地中经济最发达的地区。以凝之的才干，很难说是会稽这一重镇首长的合适人选。但自羲之起，就曾任会稽内史。东晋以凝之坐镇会稽，应有着默认门阀势力世袭的政治背景。凝之会稽死事，在几种史书中有着详略不同的记载，它们可能有一个共同的史源，只是史家剪裁时各有取舍。前引唐修《晋书》的记载，是学界论述此事时，通常引用的史料。此外，还有魏收《魏书·僭晋司马叡传》载此事云：

会稽内史王凝之事五斗米道。恩之来也，弗先遣军，乃稽顙于道室，跪而咒说，指麾空中，若有处分者。官属劝其讨恩，凝之曰：“我已请大道出兵，凡诸津要，各有数万人矣。”恩渐近，乃听遣军。比兵出，恩已至矣。^④

魏收所据史源不明。但据周一良先生研究，有关东晋的历史，魏收主要参考了孙盛

① 刘屹《五斗米道传入江东的几个问题》，《庆祝宁可先生八十华诞论文集》，北京，中国社会科学出版社，2008年，第195—207页。

② 刘屹《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》，北京，中华书局，2005年，第628—635页。《晋宋天师道史研究之一——以对“奉道世家”的考察为中心》，程恭让主编《天问》（丁亥卷），南京，江苏人民出版社，2008年，第213—240页。《排拒与容纳——六朝天师道与〈太平经〉关系的考察》，郑开编《水穷云起集——道教文献研究的旧学新知》，北京，社会科学文献出版社，2009年，第1—24页。

③ 《晋书》卷九六《列女·王凝之妻谢氏传》，第2516页。并参曹道衡、沈玉成《中古文学史料丛考》，北京，中华书局，2003年，第221—222页。

④ 《魏书》卷九六，北京，中华书局点校本，第2106页。《资治通鉴》卷一一一《晋纪》，北京，中华书局点校本，1956年，第3497页，也有对此事的记载，文字与《魏书》稍异，但应是同一史源。

(约302—374)《晋阳秋》和刘宋檀道鸾《续晋阳秋》。^①凝之死事发生在孙盛卒后,故魏收所据应为檀书。虽然檀道鸾的时代略晚于王韶之,但这段文字仍然是有关凝之死事较早的详细记载,其史料价值并不低于唐修《晋书》所记。

比较记述凝之会稽死事的史料,可知它们很可能来自同一个更早的史源,因而可以总合起来,最大限度地重构凝之会稽死事的一些细节。凝之在叛军来袭之际,作为一郡首长,不做任何防务准备。而是进入靖室(或道室)请祷;请祷的对象是“大道”;在静室中的具体动作是:稽颡跪咒,指麾空中,若有处分;请祷的结果是得到大道允诺,会派遣“鬼兵”来助他防守津要。下面就逐一分析这些细节之处,看凝之请祷一事,是否来自汉末巴蜀汉中的五斗米道传统?

(一) 靖室与道室

凝之请祷的地点,不同史料或作“靖室”,或作“道室”。“靖”与“道”的通用,很可注意。“靖室”与“道室”,本来都是专门的修道或奉道之室。如《真诰》载杨羲、许謐等与南岳夫人魏华存之间的沟通,就是通过“烧香入静”,“上乞神母”而来的。许穆有关静室的抄记云:

所谓静室者,一曰茅屋,二曰方溜室,三曰环堵。制屋之法……此法在名山大泽,无人之野,不宜人间。入室,春秋四时皆有法。然此盖本道相承道家之一事耳,不足为异也。粗要知,是以及。(陶注:《道机》作静室法与此异,恐是别有告受者,而不知审的。)^②

许穆所说的静室,本是在远离凡世的名山大泽之中,修道者为清修静养所建的专门场所。脱离尘世喧嚣而进入名山大川去修炼,这本是战国以降仙道隐修传统之一。故言“本道相承道家之一事耳”。但许氏家住丹阳郡句容县都乡吉阳里,日常的宗教活动,不可能都到远离人烟之地所立的静室举行。许氏家族自己奉道的静室,应该就在其家中的别室。凝之在会稽的靖室,也应该是自家专设的静修别室。陶弘景说《道机经》中也载有与许穆所记不同的静室法,而葛洪明言《道机经》是曹魏时王图所作^③。可见,静室作为专门修道的场所,原本有其悠久的传统和多样性的流变。^④

而今之学界,通常把“靖室”或“静室”,当作五斗米道或天师道特有的供信徒

① 周一良:《魏收之史学》,1934年初刊,此据《魏晋南北朝史论集》,北京,北京大学出版社,1997年,第256—292页。不过,在清人所辑《众家编年体晋史》所收的檀道鸾《续晋阳秋》中,未见此佚文。

② 《真诰》卷一八《握真辅》第二,《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本,1988年,第20册,第596—597页。

③ 王明:《抱朴子内篇校释》(增订本),北京,中华书局,1985年,第70页。王图于建安十八年(213)任领护军将军,葛洪称之为“魏世军督”。其《道机经》专以“行气入室求仙,谓道毕于此。”行气求仙,本非米道特色。行气也需要特定的神圣空间。所谓“入室”,即入静室。

④ 《太平经》卷一一一《善仁人自贵年在寿曹诀》有“靖舍”;卷九六《守一入室知神戒》云:“入茆室精修,然后能守神。”见王明《太平经合校》,北京,中华书局,1960年,第412页。“茆室”即“茅室”,即《真诰》所言的“茅屋”。可见汉代修道者,早已有静室。

举行宗教活动的神圣场所。乃至凡见“静室”，就判定必属五斗米道传统。汉末米道的“静室”，裴松之注《三国志》引鱼豢《典略》云：

太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。（张）脩法略与（张）角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒……为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。^①

所谓“加施静室”四字，容易使人认为静室乃五斗米道较之太平道新加、特有的东西。其实“加”字有把某种行为施于别人身上之意，“加施”意即祭酒提供静室给病者，而不一定意味着新加、增加之意。比较太平道和五斗米道在治病方面的异同，两者都强调病者要先自己思过，向神灵忏悔罪过，才能解除病痛。而在病者思过后，两者的师者或祭酒，分别采取不同的措施：太平道由师者为病人符祝，并让病者饮用符水；而五斗米道则让祭酒为病者请祷，并通过三官手书的方式，把病人服罪之意转达给天地水三官为代表的神灵。静室在汉末米道那里，只是病者思过和祭酒为病者请祷的场所^②。无论思过或是请祷，都只是静室作为修道、奉道场所的诸多用途之一，并不是静室的全部或主要功用。因此，汉末米道的静室，亦属袭用，而非首创。

由于材料的缺乏，汉末以后米道静室的情况，出现了大约200年左右的空档期^③。直到5世纪初，寇谦之（365—448）在《老君音诵诫经》中，多次提到了“靖室”：祭酒可以在靖室中为道民上章解病，或是在靖室中为亡人设会，道官、箓生、男女民都可以入靖室烧香求愿等。^④此时，静室已分为祭酒的“治”和道民的“靖”

① 《三国志》卷八《魏书·张鲁传》，北京，中华书局点校本，1959年，第264页。

② 吉川忠夫氏正是从静室的思过功用上，认为汉代的请室与米道的静室有密切关联。见氏著《静室考》，1987年初刊，此据许洋主译文，刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》第7卷《思想宗教》，北京，中华书局，1993年，第446—477页。

③ 吕鹏志《唐前道教仪式史纲》（北京，中华书局，2008年，第20—26页）认为能够反映汉末早期天师道静室情况的资料，主要见于陶弘景在《登真隐诀》中引用的“入静法”和“汉中入治朝静法”，以及陶氏提及的《千二百官仪》。不过，蔡雾溪最近证明道教上章的传统虽然可以追溯到2、3世纪，但所谓“千二百官仪”并不能看作是那时道士上章祈请神灵的章本。见Ursula-Angelika Cedzich, “The Organon of the Twelve Hundred Officials and Its Gods”, 《道教研究学报：宗教、历史与社会》第一期，香港，香港中文大学出版社，2009年，第1—93页。我认为“汉中入治朝静法”也不一定是汉末旧仪，详见下文。

④ 《道藏》第18册，第214、215页。静室本是清静、肃静的神圣空间，而为亡人设会，且男女道民都可入静求愿，这似乎与静室的原义不符，也与《登真隐诀》所载的“汉中旧法”不合。

两种,即所谓“民家曰靖,师家曰治”^①。这种情况,在陆修静(406—477)《陆先生道门科略》中也有反映。陆氏说在理想状态下,奉道之家都应该单辟一间房屋作为静室,并保持清净简素。道民应在固定的日期到祭酒所在的治所(师治)去参加集体活动;此外日常的奉道活动,则需在自家静室中举行。而实际情况是,大多数奉道者都没有另辟静室;即便有,也是混乱不洁,毫无庄严肃穆的神圣氛围可言。^②与汉末的情况相比,最晚在5世纪初,祭酒之外的道民家理应普遍设有静室。这静室不是专为思过和解病而立,而是依照静室修道、奉道之本义。如陆修静说:“奉道之家,靖室是致诚之所。”是用来“祈尊妙之道”的神圣空间。道民日常可以自主而行的宗教活动,主要是向道神致诚和敬祈,应该都在自家靖室中进行。此外,道民在三会日时,赴师治参加集体活动。回家后,“当以闻科禁威仪,教敕大小,务共奉行。”向家人传布科禁威仪的场所,也必然是家中的靖室。从寇氏和陆氏的描述,我们看到的是一种生活化和社会化色彩很浓的靖室制度。

陶弘景(456—536)《登真隐诀》所收“入静法”和“汉中入治朝静法”,被陶氏认为是所谓“汉中旧法”,出自三张所传。学界大都信从此说,也把这些内容当作是汉末既有,且一直传到南朝的天师道传统。然陶氏所录的入静法和在静室中的各种祈请活动,与寇氏和陆氏所述的静室制度相比,无疑多了一层宗教化和专职化的色彩。虽然在某些细节上充实了很多,但也显示出明显的不同之处。如:陆氏说静室中只需要香炉、香灯、章案、书刀四物。而陶氏云在静室正中央和四方,要各放置一方机、一香炉和一香奁。寇氏言普通的男女道民都可入静烧香祈愿,祈愿的具体步骤只是上香、跪拜、搏颊、上启。陶氏言只有受箓的人才可入静祈愿,入静前要闭气存思拜静、祝炉烧香、通气又毕、拜祝四方等。寇氏言上启道神时,要反思自己七岁以来的罪过。而陶氏则言要反思自己七世以来和己身的罪过,明显具有佛教轮回转世的思想影响,等等。这些不同之处,说明《典略》所说的米道静室制度,与寇氏、陆氏、陶氏所见的静室制度之间,并不可以用一条线索简单串联起来,其间应有颇为复杂的分化流变。

可见,“静室”作为修道者静修的特定场所,并不是五斗米道或天师道所独有的制度。首过上章只是静室的多种宗教用途之一。凝之进入的“靖室”或“道室”,更

① 见王悬河《上清道类事相》卷一引《三洞(奉道)科》文,《道藏》第24册,第874页。同时,《三洞科》还规定:“凡佩仙灵符箓,皆须安靖治也。”仙灵箓,具体包括道教授予初入道者的一、十、七十五、百五十这四种将军箓。仙官阳气,灵官阴气,分别授与男女道徒。详见吕鹏志《天师道受箓科仪——敦煌写本S.203考论》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第77本第1分,2006年,第79—166页。亦即说,道教信徒只要接受了仙灵箓这种最低级的符箓,就意味着正式入道了,就要在家中设立静室。在静室中,可以通过特定的仪式来召出箓上的气化神灵官将。但寇氏所言“男女道民”则是未受箓入道的普通信众。

② 《道藏》第24册,第780—781页。

应该从普遍存在的士人之家特设的修道和奉道场所这个意义上去理解，不能根据“靖室”一词，就判断凝之的道教信仰一定来自汉末的五斗米道。

（二）大道

凝之祈请的对象是“大道”，也就是当时道教的最高主神之一。凝之可以自己直接和此“大道”进行沟通，“大道”还能给凝之明确的承诺。可见此“大道”已具有人格性和神格性的双重特征。

“道”原本是先秦道家抽象的哲学概念，并不是一个神学概念。汉末五斗米道崇拜的是老子，后来发展为三清主神中的太上老君，从可靠的材料中，未见三张米道有对“大道”的崇拜。反而是张角太平道起义时，史书有“张角伪托大道，妖惑小民”的记载。^① 老子和大道的神格化，原本就分属两个不同的道教传统。六朝时偶有大道与老子等同的情况，也属于特例，两者是不同的两个神格才是普遍情况。汉末黄巾崇拜的神格是“中黄太一”，而太一与“大道”在两汉道家哲学概念上有相通之处。所以，“太一”进而神化为“大道”的可能性是存在的。但与《太平经》中的“大道”相比较，张角所伪托的“大道”，更有可能是指伟大的或纯正的道法之意。^② 嵇康（224—263）《释私论》中说：“是以大道言：‘及吾无身，吾有何患。’”^③ 所谓“大道言”云云，原出《道德经》。说明到3世纪前期，已有“大道”人格化的用法。像嵇康这样的文人，应该不会将“大道”认作是一种神格，此“大道”更多只是个拟人化的用法。不过，从张角到嵇康，“大道”已逐步拟人化，为其进一步神格化铺平了道路。所以在东晋中期的上清经中，顺理成章地出现了“太上道君”这样的神格，后来成为中古经教道教三大主神之一的“太上大道君”。^④ 上清经的“太上道君”或许是以东部地区民间道教信仰对太一和“大道”的崇拜作为原型。最晚在4世纪末或5世纪初，“道”已在道教中普遍作为一个神格来使用。^⑤ 将凝之祈请的“大道”放在这样的脉络中去看，则此“大道”很可能已有东晋中期以后道教塑造的主神“太上道君”的影子。所以，凝之请祷的对象是一个不折不扣的道教神格。而这个道神最早并不是出自五斗米道，而是来自上清经乃至更早的东部地区信仰传统。

从史料来看，凝之是在静室中自己直接与大道沟通的。与神灵直接沟通，本是巫

① 《后汉书》卷五七《刘陶传》，北京，中华书局点校本，1965年，第1849页。

② 现存本的《太平经》中难见明显的神格化“大道”的用法。但因张角太平道未必尊奉《太平经》，故《太平经》只可作为旁证，说明在汉末《太平经》传布的东部滨海地区，“大道”还不具有明显的神格意义。

③ 《晋书》卷四九《嵇康传》，第1370页。

④ 关于上清经和灵宝经中的太上大道君，见王承文《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，第34—59页。但他没有提及王凝之所奉“大道”与太上大道君的关系。

⑤ 以“道”作为神格用法的道典，如《大道家令戒》、《女青鬼律》等，有人认为是3世纪天师道的经典，而我认为应是4—5世纪的作品。这些道典的定年牵涉问题极多，在此无法一一详述。

觐传统的遗留。巫觐往往可以直接面见神灵申告,或直接得到神灵的指示。这方面恰恰是道教与巫觐有意区别的地方。巫觐和祭酒都要独占民众通神的权利,这也关乎他们各自存在的理论依据和经济基础,只不过他们各自通神的方式不同。按照六朝天师道的理论,对神灵有所求告时,一般都要采取上章的形式,而不是像之前巫觐和传统杀生血祠那样,通过贡献祭品和絃歌鼓舞等血腥和嘈杂的方式与神沟通。上章就是要具体的求告内容写在章表上,将章表递送给道神。上章的场所就是静室。领受最低级别仙灵箓的入道者,就可以有自己的静室,可以自己上章。但由于法位经箓的高低,直接决定了所能掌控鬼神力量的众寡,只有高等级的祭酒才能通过所佩符箓来召请更多的官将吏兵,或是请官将吏兵替自己把章请文书呈递给最高的道神。所以,一般情况下,不仅普通道民不能直接通神,低等级的初入道门者,也无法独自承担上章的任务。要解决治病去灾的种种难题,还是要靠高等级的祭酒来上章。^①祭酒上章时,通常都不能直接或马上得到道神的答复,而是需要通过各种征候来验证道神是否接受了自己上章的祈请。^②凝之本身不是祭酒,但却可以自己通神;他没有上章的行为,却可直接得到大道的答复。这些都说明凝之并不是按照天师道静室上章的仪程来与大道沟通的。

在晋宋时代江南的巫觐,仍然可见直接沟通神灵的例子。如《宋书·二凶传》云:

有女巫严道育,本吴兴人,自言通灵,能役使鬼物……道育既入,自言服食,(东阳公)主及(刘)劭并信惑之……使道育祈请,欲令过不上闻。道育辄云:“自上天陈请,必不泄露。”劭等敬事,号曰天师。后遂为巫蛊,以玉人为上形象,埋于含章殿前^③。

女巫严道育能通灵,役使鬼物,却被尊称为“天师”。她为东阳公主和刘劭祈请时,称“自上天陈请”,意即她是亲自上天祈请天神去了。因为通神不用借助旁人,所以她才敢说“必不泄漏”。而采取这样直接通神的方式,自然就可最快得知神意如何了。对照严道育和王凝之的行为,除了请祷的对象可能不同外,两者的相似性还是很大的。

^① 根据这一理论,凡正式入道者,都可通过从低到高的法位经箓,逐级递升到高级的祭酒。因此,高级祭酒会越来越多。这是六朝隋唐天师道的宗教化理论,却很可能不符合汉末米道的军政化的历史实际。汉末米道的祭酒根据其“各领部众”的多寡,分为(奸令)祭酒和治头大祭酒。而能够各领部众的都是豪族或军阀,不可能是纯粹的宗教人士。如马超率部投降张鲁,直接就从教外人士变成了“都讲祭酒”。可知那种层级严密的经箓法位升迁制度,不太可能在汉末就出现。

^② 天师道上章时,祭酒是否会像巫觐那样直接上天去见道神,其实也有两种不同的传统,显示出上章传统的复杂性,实在不能只认汉中米道这一个源头。详见张超然《天师道祭酒亲自上天呈章?》,程恭让主编《天问》第3卷,南京,江苏人民出版社,2010年,第171—187页。

^③ 《宋书》卷九九《二凶传》,北京,中华书局点校本,1974年,第2424页。并参《南史》卷一四《宋文帝诸子传》,北京,中华书局点校本,1975年,第386—387页。

史家记录凝之在靖室中祈请的动作是“稽颡跪咒。指麾空中，若有处分”。“稽颡跪咒”这样的动作，在前述寇谦之和陶弘景所述静室上章的仪式中的确可以见到。不过，这也不是天师道独有的礼拜方式。向神灵跪拜叩首，口中念念有词，这在道教内外礼拜神灵时都会如此。至于“指麾空中，若有处分”，可有两种理解：一是把这看作是祈请“大道”时的动作，即出于某种特定的仪式需要，口中念念有词地向空中挥手。但这样的举动是不见于天师道静室上章的所有具体仪程的。二是“指麾”即“指挥”，“处分”也有调度、指挥之意。所以，这也可能是凝之在得到大道许诺派遣鬼兵后，自己对空分派指挥鬼兵布防的动作。因为凝之出静室后就对部属说：大道已许鬼兵相助，诸津要处各有数万鬼兵。显然已经知道鬼兵布防的细节了。借用鬼兵要取得大道的许可，而鬼兵的具体布防，则很可能是由凝之在静室中就布置完成的。果如此，可见凝之在祈请大道、分派鬼兵的过程中，自己的主动性还是很明显的。这与天师道传统中向道神祈请时的毕恭毕敬态度，是很不同的。

（三）鬼兵

凝之为何会祈请大道派遣“鬼兵”来助阵？“鬼兵”又是一支怎样的军队？有学者认为凝之所请的“鬼兵”，就是五斗米道的信徒，因为汉末米道对初入道者就称为“鬼卒”。^①但凝之所请的显然是一支虚幻的鬼神军队，他不可能指望道神派遣十几万米道信徒来助他御敌。汉末米道对信徒称“鬼卒”，祭酒称“鬼吏”，可能有当时在巴蜀汉中的米道成员在构成上多民族混杂、巫鬼信仰氛围浓厚的特定历史背景。实际上，在六朝天师道的经典中，初入道者称“童子”或“策生”，没有称“鬼卒”的情况。这也是汉末米道与晋宋天师道不宜直接等同的一个旁证。也有学者认为凝之所请的“鬼兵”，或是广义上的道教“神兵”，或是通过天师道上章仪式召出的“军将吏兵”。^②但将其解释为普通的“神兵”，并无益于探究整个事件的本质。也没有明显的证据说明凝之是遵照天师道的上章仪式进行祈请的。况且，“军将吏兵”（又称“官将吏兵”）是道士身中气化而成的神灵，每个道士祭酒身中的“军将吏兵”都是有数量限制的。他们是正神，其职能是听命于有资格召请他们的祭酒，保护祭酒本身或章生，为之治病祛邪。而上阵征伐就要杀人害命，道教的正神官将不可能承担这种任务。军将吏兵是通过道士的存想才能得见的，若要存想通神，凝之就不该“指麾空中，若有处分”。所以，从天师道上章的角度，实在不能解释凝之因何能召来“凡诸津要，各有数万”的“鬼兵”。

① [日] 宫川尚志《南北朝正史の道教史料研究》，1964年初刊，此据《中国宗教史研究》第一，第274页。

② 由于很少有人深入考察王凝之死事，我没有看到有这两种说法的成文论述。这两点意见都得自我2009年12月在柏林洪堡大学举行“Exorcism in Religious Daoism”会议上的发言后在场学者的评议。感谢他们的提示。

“鬼兵”要有战斗力，还要有足够的数量，是一支真正的军队，哪怕是只存在于观念中的军队，因此凝之才会向道神祈请派遣“鬼兵”助阵。而这样的“鬼兵”军队，早在东晋中期杨羲、许謐时代，就已经出现了。《真诰》中介绍北方罗酆山的死后世界云：

庾元规为北太帝中卫大将军，取郭长翔为长史，以华歆为司马。此所谓军公者也，领鬼兵数千人……四镇皆领鬼兵万人，中官领兵不过数千。四镇有泰山君（荀𪌐）、卢龙公（曹仁）、东越大将军（刘陶）、南巴侯（何曾）四官，各领万人……领一万兵镇处亦有数百处也，领数千兵镇处亦有数百处，更相统隶耳，皆有长史、司马。^①

显然，“鬼兵”在这里是一支庞大的地下军队。其将领即鬼官或鬼帅，大都是生前带兵的，死后也继续率领“鬼兵”。^②《真诰》所记死后世界的鬼官中，有大量的历朝历代的将军和东晋前期的各镇军政首长，其中又有相当部分是未得善终的武将。而在六朝江东的社会信仰中，有为这些败军死将建庙祠祀崇拜的传统。因为人们惟恐不用这种抚慰的方式对待这些死去的将领，他们就会显灵来危害世人。^③这样一支存在于死后世界的、由死去的将领所统帅的军队，在汉代信仰世界中还没有见到过。而对败军死将的祠祀崇拜，本是六朝江南巫俗信仰的产物。^④死后世界有这样的鬼官、鬼帅，他们所带领的鬼兵自然就是具有破坏力和杀伤力的。

在江南地区巫俗信仰对败军死将崇拜的氛围下，有意与巫觋传统相区别的道教，不可避免地要面对这个问题。《真诰》反映了东晋前期上清经的传人们对这种来自巫俗信仰的兼容，他们把这些败军死将安置在一个更大、更完备的，由仙、人、鬼三界组成的幽显世界中。在死后世界担任鬼官的不仅是这些败军死将，还有很多各时代的历史人物。这样，那些败军死将就成了一个新的死后世界官僚体制中的一个分子，而不再是游离在外的、可以放任喜怒的孤魂野鬼。值得注意的是，在这个死后世界中，北帝（死去的炎帝）是最高的统治者，他支配着各级的鬼官和鬼帅。而王凝之却是向“大道”这个在天上的道教正神祈告。位于仙界的大道，是否会插手鬼界的事务？

被认为最初部分作成于晋宋之际的《洞渊神咒经》，应该比较接近于凝之死时的一部道经。在《神咒经》前十卷中，“鬼兵”的概念呈现出两重性。一方面，鬼

① 《真诰》卷一六《阐幽微》第二，《道藏》第20册，第583—584页。同卷还记载凝之叔祖王廙为部鬼将军，这恐怕也可旁证凝之所请应该是地下的鬼兵，而非人世的五斗米道徒。

② 唐末杜光庭在《洞渊神咒经序》中说：“从来将领者，生为兵统，死作鬼帅。”见《道藏》第6册，第1页。

③ 都筑晶子：《关于南朝寒门、寒人的宗教想像力》，1988年初刊，此据宋金文译文，刘俊文主编《日本中青年学者论中国史·六朝隋唐卷》，上海，上海古籍出版社，1995年，第192页。

④ 如六朝时对蒋子文的信仰，就属于这种败军死将的崇拜，究其根源是巫觋信仰的产物。见林富士《中国六朝时期的蒋子文信仰》，2000年初刊，此据氏著《中国中古时期的宗教与医疗》，台北，联经出版公司，2008年，第467—498页。

兵、鬼将（明显是败军死将）数量巨亿，横行世间，给人们带来各种危害。如卷一《誓魔品》云：“自辛巳、壬午年，鬼兵纵洪，魔王行毒，毒病生民。”^①另一方面，他们又不仅是危害人间的力量，反而会在很多场合成为祛除疫鬼、护卫修道者的力量。如卷一《誓魔品》开篇就说到：太上与魔王建立誓约，从此魔王和鬼王率领的“鬼兵”，会对虔诚信奉三洞经和转经行道之人提供护卫。《神咒经》的主神是“太上”，大多数段落都以“道言”开始，所以，“太上大道”就是《神咒经》的主神。鬼兵和鬼将具有破坏和危害人间的性质，是来自民间巫觋传统的败军死将崇拜；而有了大道之神的威力，鬼兵和鬼将就可以转化成保护修道者的正神力量。这是南方道教对江南巫俗信仰兼并和改造的结果。凝之祈请大道派遣鬼兵，正与《神咒经》所反映的信仰相近。《神咒经》的内容明显是站在东晋南朝的立场，是出自江南且最初并不属于天师道的经典。^②

与上清经传人和《神咒经》不同，晋宋天师道对“鬼气”、“败军死将”和“鬼兵”持一种否定和驱除的态度。如《女青鬼律》谈到鬼气纵横，危害人间，因此太上大道才授予张天师杀鬼逐鬼的权力。其中有“五方鬼主”，除了具有危害生人的一面外，也具有保护信道者的一面。不过，《女青鬼律》的时代尚未确定，且其中的“鬼”主要是散乱世间、致人疾病的各种精怪鬼气，没有提及“鬼兵”。这很可能意味着：天师道反对的“六天故气”虽然并不专指由死者所形成的鬼气，但“鬼兵”却只能在地下世界的官僚体制下，以系统化和组织化的军队形式存在。因此，中古时代的“鬼兵”，在大多数情况下都是指地下死者“故气”所组成的军队。^③刘宋时的《陆先生道门科略》说：

六天故气，称官上号，构合百精，及五伤之鬼，败军死将，乱军死兵，男称将军，女称夫人，导从鬼兵，军行师止，游放天地。擅行威福，责人庙舍，求人飧祠，扰乱人民，宰杀三牲。费用万计，倾财竭产，不蒙其祐，反受其患。枉死横夭，不可称数。^④

可见，直到陆修静时，仍将“鬼兵”归为巫俗崇拜的“六天故气”，需要尊奉张天师所传的“三天正法”来驱除“六天故气”。所以，在天师道的背景下，很难理解王凝之会请“鬼兵”来帮助自己御敌。

① 《道藏》第6册，第2页。

② 关于《洞渊神咒经》的研究，基本上都承认其最初的部分是在东晋末年的江南地区作成的。而从下引天师道经典对鬼气和鬼兵的批判及否定来看，最初的《神咒经》不应属于天师道经典。（日）小林正美注意到十卷本的卷七至卷十中，有明显的天师道色彩。但这四卷是最后才加入十卷本的。见氏著《六朝道教史研究》，1990年日文初版，此据李庆译本，成都，四川人民出版社，2001年，第352—360页。

③ 对此，我在《中古早期的“鬼兵”观念》中列举了许多材料证明，此不赘述。Florian C. Reiter ed., *Exorcism in Daoism: A Berlin Symposium*, Harrassowitz Verlag, 2011, pp. 51-67.

④ 《道藏》第24册，第779页。

总之,通过考察王凝之在靖室中祈请大道时的几个细节,不仅无一能证明他所信奉和实践的是五斗米道或天师道的教法;相反地,却可以看到其中有很明显的江南地方信仰的特色。这说明凝之的道教信仰,并不属于典型的六朝天师道信仰,更无从认定其信仰的渊源来自汉末米道。

三 东晋的“天师道”:旧传统还是新观念?

关于王氏父子的道教信仰,除了史书明言的“世奉五斗米道”或“天师道”之外,他们名中的“之”字,也是让人将其确定为五斗米道信徒的主要根据之一。但这只是陈寅恪先生当年的一个推断,道教内外的材料,都无法证明带“之”的名字,一定有天师道的意涵。相反地,六朝时有大量名中带“之”字的人,是信佛教,或与佛道二教都没有明显关联的人;也有很多道教徒的名字中不带“之”字。胡适与杨联陞先生曾经讨论过这个问题,认为六朝人名中的“之”字,是在从单名变为双名的过程中,有意添加的一个无意义的尾声字。^①所以,仅凭名中的“之”字,实不足以判定王氏家族信仰五斗米道或天师道。

《晋书》王羲之本传载:“羲之雅好服食养性……既去官,与东土人士尽山水之游,弋钓为娱。又与道士许迈共修服食,采药石不远千里,遍游东中诸郡,穷诸名山,泛沧海。”^②羲之在去官后,热衷于与以许迈为代表的“东土之士”仙游,这无疑是世家子弟素有的追慕仙道的传统。服食养性和采药石,都是仙道修炼的技能。羲之的道教信仰主要体现为对仙道的追求,而这种追求无论是在山东琅琊还是三吴江东,都是东部滨海地区既有的信仰传统,而不必非要追溯到汉末米道。事实上,汉末米道不可能以成仙为目的来号召夷汉混杂的普通信众。

同书载献之死前,“遇疾,家人为上章,道家法应首过,问其有何得失。对曰:‘不觉余事,惟忆与郗家离婚。’献之前妻,郗昙女也。俄而卒于官。”^③由家人按照道家上章礼仪来首过,其实未必就是汉末米道传统的遗留。人之所以生病是因为做错了事情被神灵惩罚,因此病时要虔诚自我反省,这更是早在战国末年的华山秦骊玉版中就有的观念。秦骊玉版应该是道教上章章本的原型。到汉代,疾病与个人罪福的关系,已是当时民间信仰中的普遍观念。如汉灵帝熹平四年(175)所立的《帝尧碑》中就说道:“是以好道之畴,自远方集……□□□痾者,静恭祈福,即获祚。若不虔

① 胡适、杨联陞 1956年3月间的通信,此据胡适纪念馆编《论学谈诗二十年——胡适杨联陞往来书札》,合肥,安徽教育出版社,2001年,第297—305页。

② 《晋书》卷八〇《王羲之传》,第2098、2101页。

③ 《晋书》卷八〇,第2106页。相关记载还见于《世说新语·德行》:“王子敬病笃,道家上章应首过,问子敬‘由来有何异同得失?’子敬云:‘不觉有余事,惟忆与郗家离婚。’”此据《世说新语笺疏》,第40页。

恪，辍赴癰。”^①《帝尧碑》立于济阴郡成阳县，与琅琊同属东部地域，而非米道所在的西部地域。王氏应该是受到以《帝尧碑》为代表的汉代民间疾病罪福观的影响，而不一定非要按照五斗米道的首过观念和形式去做。

同样是治病，王氏采取的是上章思过，而史称“奉天师道”、理应与王氏信仰相同的郗愔，却通过服符饮水来治病。《世说新语·术解》云：“郗愔信道甚精勤，常患腹内恶，诸医不可疗。闻于法开有名，往迎之。既来，便脉云：‘君侯所患，正是精进太过所致耳。’合一剂汤与之。一服，即大下，去数段许纸，如拳大，剖看，乃先所服符也。”^②前文引用《典略》说明汉末时太平道和五斗米道给信徒治病采取不同的方法：太平道讲服符饮水，五斗米道只讲思过上章。而《陆先生道门科略》中说：“若疾病之人，不胜汤药针灸，惟服符饮水，及首生年以来所犯罪过。罪应死者，皆为原赦。积疾困病，莫不全生。”^③刘宋时天师道治病，既讲服符饮水，又讲思过。这或可说明，刘宋天师道把原本分属太平道和五斗米道的不同治病方法融汇在一起了。天师道应该就是这东西部传统交汇后的产物，但还不止如此。

凝之临阵请祷的行为，在东晋末年不是特例。凝之遇害的同年，殷仲堪败于桓玄。史称：“仲堪少奉天师道，又精心事神，不吝财贿。而怠行仁义，嗇于周急。及玄来攻，犹勤请祷。”^④隆安四年（400）孙恩叛军再度攻陷会稽，进逼京口，权臣司马道子“无他谋略，唯日祷蒋侯庙为厌胜之术”^⑤。道子素信佛教，请祷的对象又是属于败军死将之列的蒋子文神，故他求助的是江东巫觋之术。而殷仲堪号称少奉天师道，他的请祷情况应与凝之相类。虽不知殷氏请祷的细节，但从他“精心事神，不吝财贿”来看，他的行为更像是民间俗神的祠祀崇拜。因为天师道尊奉道神，用不着花费大量钱财。以财贿事神，正是天师道所反对的。^⑥凝之靖室请祷的举动，透露出他的确接触了当时的道教信仰，但仍然混杂有不少江南地方信仰的因素。同样，殷仲堪不吝财贿的事神之举，也说明其信仰受到江南地方俗神崇拜的影响。可见，王氏、郗氏和殷氏所奉的道教信仰，不仅融合了东西部道教传统，还容纳了一些江南地方信仰，是多种信仰的混合体。

学界基本上有这样一个认识前提：汉末五斗米道业已形成一整套比较丰富和具体的教规教法，且作为一种延续不断的传统，一直传续到六朝天师道。但从凝之的信仰，到王氏父子和郗氏、殷氏等高门大族的奉道行为，却往往与寇、陆时代天师道教

① 洪适《隶释》卷一，北京，中华书局影印本，1986年，第13页。对此的讨论，见拙著《敬天与崇道》，第532页。

② 《世说新语笺疏》，第708页。

③ 《道藏》第24册，第779—780页。

④ 《晋书》卷八四《殷仲堪传》，第2199页。

⑤ 《晋书》卷六四《司马道子传》，第1738页。

⑥ 刘屹《晋宋天师道史研究之一》，第221—224页。

内的规章不符。这当然可以理解为他们位居高门，不可能完全遵守民间教团的教规。可既然如此，他们又为何非要接受起自民间的道教信仰？战国两汉就已经蔚然成风的仙道传统，不是更容易适合高门士族的信仰需求吗？那种把米道和天师道等同起来，认为晋宋高门大族普遍受到这个“米道—天师道”传统影响的想法，显然不利于恰当地理解“奉道世家”们的种种“非典型性”的天师道信仰行为。这些高门大族，都号称“世奉五斗米道”或“天师道”，其具体行为却显现出明显的差异性。这是否说明晋宋时人眼中的“天师道”，本身就还是一个不确定的、由多种信仰混合而成的概念？也许当时并不存在某些固定化和规范化的天师道传统，“天师道”这一概念还处在各种来源不同的信仰不断交汇定型的过程中？到陆修静整顿刘宋天师道时，毫不留情地展开对“鬼兵”、“鬼气”和“财贿事神”的批判，也正是对王凝之、殷仲堪等东晋时所谓“天师道”信仰实践的纠正。这是否说明六朝天师道是经过陆修静整顿之后，才真正得以定型的？东晋和刘宋的天师道，是否也存在某些时代前后的差异？

由于史料的缺乏，汉末六朝间道教发展变化的历程，无法从史书中得到清晰的印象。汉末三张五斗米道是六朝天师道的唯一源头，这种观念主要是来自晋宋时代一批道书中天师道自己讲述的教内历史。这些道书之所以把自己教派的起源追溯到汉代的张道陵那里，不能排除的确有五斗米道的一些因素流传或保存在中原和江东地区的道教传统中。但更主要是因为六朝人对儒释道三教的认知，并不是从今日“宗教”的概念出发，而是从“教化”的角度去理解的。教主和经典的神圣性，是三教存在的合理依据。^①但道教有着异常复杂多元的渊源，无法像儒释二教那样，推出一个具体的圣人，能涵盖各自起源不同的道派。于是道教的教义决定了：道气是万物的根本，道气化出各种神格。而道气这种虚无的东西，如何让信众和教外人信服？又如何直接传给信众教义和教规？这就需要有个中介者。天师张道陵的作用就在于，他代替虚无的道神在人间传布道教教义教规，即道教经典。所以，5世纪初的南北道教，无论它们在多大程度上与汉末三张天师有真正的关联，都要宣扬当年太上神授张道陵的故事。北方的寇谦之首先要证明自己是道神派遣来填补张道陵升天后长期空缺的天师职位，有了太上老君的授权和天师的名号，寇氏才可以推进其道教改革。而南方的陆修静虽然没有直接接任天师的职位，但他却说自己整顿教团的措施，都是在恢复当年张天师从太上老君那里得受的三天正法。只要比较南北道教所言的三张传统，就可知道他们虽然打着同一面旗号，彼此内容却多有不同。这或许说明所谓的汉末“三张传统”，在一定程度上是六朝道士们为宣扬自己时代的新教法而寻找神圣依据的幌子。正因为“天师”在道教教义和教团建构中的重要性，所以，六朝道教才以“天师道”

^①（日）小林正美：《三教交流中“教”的观念》，1977年初刊，此据《六朝道教史研究》，中译本，第486—514页。

的名义大行其道。汉末五斗米道和六朝天师道之间，主要就是通过“张天师”这个环节，实现了名义上的衔接。

而在汉末巴蜀汉中的三张米道，三张是否已自称为“天师”？是否已正式用了“天师道”的名号？这些问题在现在有限的材料下，还不能得到肯定的回答。^① 反观与西部巴蜀汉中相对而言的东部青、徐、兖、豫、扬等地区，因其滨海地域的特殊条件，自战国以来，燕齐之地就是仙道传统的主要发源地之一。其后又是两汉时期“太平传统”的主要流行之地。所谓“太平传统”，是指对“太平”理想的追求，从西汉末到东汉末，乃至到六朝，一直以不同的形式反复出现，形成一个在特定地域中延续数百年的传统。西汉的《天官历包元太平经》、东汉于吉的《太平经》、襄楷上疏，以及并不尊奉《太平经》的张角太平道，都是这一“太平传统”的各种不同形式的体现。在《太平经》中，就有“天师”和“天师道”这样的用法。史书还有明确记载，张角也曾自称“天师”。^② 所以，东部地区有仙道传统和太平传统这两大信仰基础，具有比西部地区明显和充分得多的形成“天师道”的条件。无怪乎唐长孺先生认为王氏、郗氏所奉的天师道，其实应该是从太平道转事而来。太平道起义只是东汉末太平传统在东部地区的一种极端显现，其背后有着延绵数百年的更深厚的社会信仰基础。这一信仰基础是不可能经历一两次大的变乱就彻底消失的。但与西部三张祖孙相比，东部三张兄弟是公认的乱臣贼子。所以六朝道教在选择自己的天师时，只能选取西部的三张，而不会选择东部三张。其实，道教自己也未曾忘怀这个东部传统的存在。在六朝天师道经典如《大道家令戒》和《三天内解经》中，都是在提及西部三张的同时，还提到以于吉和《太平经》为代表的东部太平传统。

因此，晋宋时代出现的“天师道”，除了与汉末五斗米道或多或少地有一定的关联外，东部滨海地区固有的“天师道”传统，实在是不能忽视的一个重要因素。现有的论著都把“天师道”作为一个既有的、成熟的旧传统，从巴蜀经中原而传到江东，从汉末一直延续到六朝。假如说“天师道”是六朝时东部和西部两大道教传统，以及其他各种来源不同的信仰，在晋宋时代经过统合后逐渐清晰起来的一个新概念，不知是否能对这段早期道教史提供一种新的思路？

四 余论：东部传统与西部传统

王凝之请祷的个案表明：东晋时的天师道信仰很可能还处在形成的阶段。不完

① 参见曾召南《天师道名称小议》，《宗教学研究》1985年第6期，第39—43页。潘雨廷《道教史发微》，上海，上海社会科学出版社，2003年，第73—85页。赵益《六朝南方神仙道教与文学》，第327—345页。

② 司马彪《续汉书》佚文，见《太平御览》卷六八七《服章部》四《巾》，北京，中华书局影印本，1960年，第3067页上栏。这条重要史料，长期被治道教史的学者所忽略。

全排除有汉末米道的因素存在,但也绝不仅仅是对汉末传统的继承,更要看到有仙道传统和太平传统的存在,还无可避免地夹杂了一些江东地方信仰。而江东地区的道教信仰,从根源上看,也主要应该是受到来自北方,特别是青徐地区的影响。

早在汉末时,就有修道者渡江来到江东地区修道和传道。例如《真诰》中记述:许迈六世祖许光,以中平二年(185)乙丑岁来渡江。^①许光虽未必从事仙道活动,但到东晋初年的许迈、许謐、许翊等许氏子弟,却成为东部地区仙道传统下产生的上清经系统的传人。以修道者身份从北方来到江东的,则有杜契,京兆杜陵人,建安之初,来渡江东。^②张祖常,彭城人,吴时从北来。^③此外还有赵广信,阳城人,魏末来渡江。^④翁道远、姜伯真、王世龙、赵道玄、傅太初等,于西晋建兴元年(313)渡江入山修道。^⑤平仲节,河中人,大胡乱中国时来渡江。^⑥等等。这些人,有的是因为江东山水灵秀,适合修仙,故从中原北方带着修仙的技能来江东寻找适合修炼的地方。有的是到江东后才拜师学仙。但他们共同的信仰是仙道,目的是个人求仙。于吉则是从琅琊到吴会之地,大受崇奉,于公元200年死于孙策之手。^⑦于吉到江东,更是标志着江北的太平传统在汉末就已传到江东。所以,江北的道教东部传统,早在西晋平吴或永嘉之乱前,就已经逐渐影响到江东了。

在永嘉之乱的流民大迁徙中,最方便和最直接从北方渡江到江东的,无疑是青徐兖豫扬等地区的流民。^⑧东部地域的传统信仰更有可能随着这些地区流民的大举南迁而成规模地传到江东地区。相反地,在汉末被曹操从汉中迁居关陇、洛阳和邺城等地的五斗米道信徒,一是能否在从建安至永嘉的一百年间仍然保持其原来的教团组织和信仰传统不涣散,值得怀疑。二是在永嘉大迁徙时,地近河西凉州的关陇地区米道遗众,不可能舍近求远地南迁江东;洛阳、邺城等地有可能夹杂米道信仰的民众,他们南迁的主要流向应该是今天的安徽地区,去江东的反而是少数。^⑨从永嘉移民的流向来看,米道随移民而直接从关中和中原传到江东,似乎是不太可能的。

江东地区在汉末时,相对中原还比较落后。永嘉南渡的北人给江东带来北方的政治、文化和生产技术,对江南地区的开发起到极大的促进作用。但江东地区的经济和

① 《真诰》卷二〇《翼真检》第二,《道藏》第20册,第607页。

② 《真诰》卷一三《稽神枢》第三,《道藏》第20册,第569页。

③ 《真诰》卷一四《稽神枢》第四,《道藏》第20册,第572页。

④ 《真诰》卷一四《稽神枢》第四,《道藏》第20册,第574页。

⑤ 《真诰》卷四《运象篇》第四,《道藏》第20册,第513页。

⑥ 《真诰》卷一四《稽神枢》第四,《道藏》第20册,第574页。

⑦ 《三国志》卷四六《吴书·孙策传》,裴松之注引西晋虞溥《江表传》,第1110页。

⑧ 葛剑雄主编《中国移民史》第2卷,福州,福建人民出版社,1997年,第307—375页。

⑨ 永嘉移民的流向与路线,见谭其骧《晋永嘉丧乱后之民族迁徙》,1934年初刊,此据氏著《长水集》,北京,人民出版社,第199—233页。并参胡阿祥《东晋南朝侨州郡县与侨流人口研究》,南京,江苏教育出版社,2008年,第309—338页。

文化经过孙吴时期的建设，已经形成自己的一些特色和传统。两晋之际北人南来时，也不得不避开当地土著土族经济利益集中的地区，而去开发更广阔的南土。所以，对于江东土著土族的文化和传统，南渡之人，即便是琅琊王氏这样的北方大族，也是有所顾忌的。同样，江东地区的信仰世界在那时早已非一片荒漠，也不可能很轻易地在短期内就被北来移民的信仰所感染、同化，甚至改变。

江东地区与青徐地区的信仰虽有差异，但同属东部滨海地域，同源和同质，因而相通之处更多，更容易形成一个信仰世界的连接体。因此，江东和青徐地区的信仰世界具备了某些相对于巴蜀地区的不同特性。应该将其与巴蜀汉中的米道信仰区别开来看待。如果把巴蜀汉中的五斗米道看作是早期道教史上的西部传统，则太平传统和江东地方信仰，就应该看作是早期道教史上的东部传统。目前的道教研究中，或许存在着过分强调西部传统，而对东部传统评价严重不足的情况。如果多做一些类似王凝之这样的个案解析，相信还会有更多的证据可以说明：早期道教的东部传统自有渊源，自成体系，完全不必要等西部米道传来，江东地区才产生道教信仰。

在南北政权对立之前，中国历史文化若从地域关系上看，东部与西部地域之间的相互交融无疑是主旋律。早期道教史上存在的东、西两大传统的差异，也正符合两汉时代所呈现的地域文化差别的景观。^①只强调西部传统对东部地区的影响，忽视东部地区本有的道教信仰传统和基础，也许从根本上就有悖于这样一个历史的大前提。对早期道教史的考察，不仅要重视道教自身的教内传统，更要尽可能贴近汉晋历史发展的时空背景。

按照“五斗米道—天师道”一线单传的发展模式，巴蜀地区夷汉混杂的宗教信仰，先影响到中原地区，再南进传布到江东地区。这涉及到一种宗教信仰在三个文化和经济条件各不相同区域内的产生和传布。依靠现有材料所勉强建构起的一个历史发展框架，必然是漏洞和缺环很多。且这一模式只强调了北方中原文化对江东文化施加的单向度影响。其实，王凝之的例子正说明，江东本土信仰对“天师道”的最终形成，也应起了某些重要的作用。中古时期的“天师道”，虽然把自己的源头追溯到汉末张天师那里，但它实际上应该是在东西部两大道教传统自汉末至六朝不断互动融汇下，才逐渐形成的。

本文为教育部全国优秀博士学位论文作者专项资金资助项目“鬼与怪——中古中国的信仰与社会”（批准号：200912）的子课题成果之一。

（作者刘屹，1972年生，首都师范大学历史学院教授）

收稿日期：2010年7月7日

^① 这种差别除了已有学者根据传世史料勾画出的几大区域外，还可以从汉代的墓葬习俗，具体如画像石、画像砖的内容，买地券、镇墓文的使用等方面得到实物的印证。