

道教造像起源新探^{*}

趙 川

提要：漢魏時期的重要道派天師道主張道無形象，對製作與使用血食祭祀神像持批評態度。漢魏六朝時期國家宗教和民間宗教中流行的祖先、聖賢、神仙的畫像、木像、畫像石與六朝時期江南地區巫覡製作的神像，都不能算是真正的道教造像。漢代道書《太平經》中記錄了早期存思法所使用的身神圖，晉代南方地區的道教方士也使用神像作為存思的輔助。隨著東晉末劉宋初融攝佛教、天師道和方士傳統的古靈寶經及其倡行的靈寶科儀問世，道教神像題材逐漸豐富，並開始用於儀式活動中。至5世紀，道教進一步吸收佛教功德觀念，造像成為積累功德的途徑之一，宗教義理的轉變與信仰實踐的需要共同推動了道教造像之風的盛行。

關鍵詞：道教造像 存思 古靈寶經 功德 佛教

DOI:10.19325/j.cnki.11-1678/k.2022.03.006

緒 論

道教造像是中國古代道教信仰的重要實物遺存，在今全國大部分地區都有一定數量的分布。現存宋代及以前的道教造像主要分布在中原北方和四川地區，地域特徵明顯。一般來說，時代越早，造像數量越少。道教造像起源時間及形態的問題，一直受到宗教考古、道教史、藝術史等多個領域學者的關注。唐代僧人法琳曾徵引道教教內外文獻論及道教造像的源流：“考梁、陳、齊、魏之前，唯以瓠廬成（盛）經，本無天尊形象。案任子《道論》及杜氏《幽求》並云：‘道無形質，蓋陰陽之精也。’《陶隱居內傳》云：‘在茅山中立佛道二堂，隔日朝禮，佛堂有像，道堂無像。’王淳《三教論》云：‘近世道士，取活無方，欲人歸信，乃學佛家，制立形象，假號天尊，及左右二真人，置之道堂，以憑衣食。梁（宋）陸修靜之為此形也。’”^①法琳的批評不無道理，道教造像的起源時間明顯晚於佛教造像，造像風格、題材也

^{*} 本文是教育部人文社會科學研究青年項目“南北朝隋唐道教造像碑記調查、整理與研究”（20YJCZH239）階段性成果。論文寫作得到西南交通大學呂鵬志教授的悉心指導和美國達特茅斯學院李福副教授、四川大學鄧宏亞博士的諸多幫助，謹此一併致謝。

^①《辯正論》卷六，T52，no.2110，p.535，a27—b06。

不同程度地受到後者影響。因此,這段文獻成為探討道教造像起源的基本史料之一,被廣泛提及。如陳國符據此認為“是宋代(引者按:劉宋)道教,已有形像”^①,李淞認為北魏是道教造像的“起點”^②。張勳燎注意到《抱朴子內篇·雜應》對“老君真形”的描述,認為“至少從西晉末年開始在道士們思想上已經形成了個別道神的形象概念”,並指出這也許是受佛教造像啟發的結果,但造像活動要晚一些^③。

目前發現的時代最早的道教造像均不早於 5 世紀晚期^④,而中國的佛教造像至遲在東漢中晚期就已出現^⑤,因此一些學者嘗試從考古學視角探討道教造像的出現時間。主要觀點有兩種:第一種以巫鴻和 Liu Yang 為代表,認為道教造像起源於東漢時期,另有部分學者將漢代畫像中的太一、西王母、東王公等也作為道教偶像崇拜的產物,這一觀點顯然忽略了道教產生時間和早期天師道儀式特點,巫鴻對此曾予批評,但他卻同時認為五斗米道流行地區以及連雲港孔望山發現的“佛像”應為道教造像^⑥。第二種觀點目前占有主流地位,其根據現存北朝道教造像均不早於 5 世紀的情況以及前引法琳的批評,認為道教造像是佛教造像刺激和影響的結果,出現時間不早於 5 世紀^⑦。

① 陳國符《道藏源流考》,中華書局,2012 年,第 266 頁。丁明夷、韓偉等學者亦持類似觀點,參丁明夷《從強獨樂建周文王佛道造像碑看北朝道教造像》,《文物》1986 年第 3 期,第 56—57 頁;韓偉、陰志毅《耀縣藥王山的道教造像碑》,《考古與文物》1987 年第 3 期,第 24 頁。

② 李淞《以長安為中心的早期道教造像——中國道教雕塑述略之一》,《雕塑》2009 年第 2 期,第 46 頁。

③ 張勳燎《北朝道教造像的考古研究》,張勳燎、白彬《中國道教考古》,綫裝書局,2006 年,第 678—679 頁。

④ 藥王山碑林博物館藏有一件“北魏始光元年(424 年)魏文朗造像碑,其年代至今存疑,部分學者認為從風格、特點來看,該造像碑的年代應在 6 世紀初,可從。[日]石松日奈子著,劉永增譯《關於陝西省耀縣藥王山博物館藏〈魏文朗造像碑〉的年代——始光元年銘年代新論》,《敦煌研究》1999 年第 4 期;賀越洋《關中地區唐以前道教造像碑研究》,四川大學碩士學位論文,2019 年,第 83—85 頁;陝西省考古研究院等編《陝西藥王山碑刻藝術總集》第 1 卷,上海辭書出版社,2013 年,第 119—121 頁。

⑤ 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》(增訂本),北京大學出版社,2011 年,第 42—43 頁;雷玉華《四川南北朝造像的分期及淵源諸問題》,四川博物院等編《四川出土南朝佛教造像》,中華書局,2013 年,第 212 頁;冉萬里、李明等《咸陽成仁墓地出土東漢金銅佛像研究》,《考古與文物》2022 年第 1 期,第 82—93 頁。對中國早期佛教造像的梳理,參何志國《早期佛像研究》,華東師範大學出版社,2013 年;李正曉《中國早期佛教造像研究》,文物出版社,2005 年。

⑥ Wu Hung, “Mapping Early Taoist Art: The Visual Culture of Wudoumi Dao,” in Stephen Little and Shawn Eichman, eds., *Taoism and the Arts of China*, The Art Institute of Chicago & Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 77—93. 中譯本見巫鴻《地域考古與對“五斗米道”美術傳統的重構》,巫鴻主編《漢唐之間的宗教藝術與考古》,文物出版社,2000 年,第 431—460 頁;Wu Hung, “Buddhist Elements in Early Chinese Art (2nd and 3rd Century A.D.),” *Artibus Asiae*, vol. 47, (1986), P. 303. 中譯本見巫鴻《早期中國藝術中的佛教因素(2—3 世紀)》,鄭岩等編譯《禮儀中的美術:巫鴻中國古代美術史文編》,生活·讀書·新知三聯書店,2005 年,第 289—345 頁;Liu Yang, “Manifestation of the Dao: A Study in Daoist Art from The Northern Dynasty to The Tang(5th—9th Centuries),” Ph.D. dissertation, the University of London, 1991; Liu Yang, “Origins of Daoist Iconography,” *Ars Orientalis*, vol. 31 (2001), pp. 31—64.

⑦ 黃海德《中國西部古代道教石刻造像研究》,《世界宗教研究》1994 年第 1 期,第 94 頁;神塚淑子《六朝時代的道教造像——宗教思想史的考察を中心に》,《六朝道教思想的研究》,東京:創文社,1999 年,第 464—545 頁;孫華《四川綿陽平楊府君闕闕山造像——兼談四川地區南北朝佛道龕像的幾個問題》,巫鴻主編《漢唐之間的宗教藝術與考古》,(轉下頁)

總的來看,學界衆說不一,主流觀點認為道教造像起源不早於 5 世紀,論述材料主要是法琳《辯正論》和關中地區北朝道教造像碑。至少有兩方面原因可闡釋此觀點:一是早期道經確實鮮有關於道教造像的記載^①,二是目前被普遍認可的道教造像的製作時代均不早於 5 世紀晚期。然而,無論是南北朝,還是 5 世紀,都時間跨度較長,未免籠統,無法具體反映道教造像起源與發展的階段性特徵,有必要細化。通過梳理早期道教經典及有關教外文獻,可見若干有關道教造像的蛛絲馬迹,可藉此探索早期道教造像起源和發展等問題。本文擬在前人研究的基礎上,重新討論道教造像的起源時間與早期形態,以及 5 世紀以後道教造像之風盛行的歷史背景^②。

一、漢魏天師道對神像的態度

因現存史料非常有限,且存在不少歧義,要藉此探討早期重要道派天師道(也稱五斗米道)的整體面貌和若干細節(比如舉行儀式所使用的法器)自然難以周全,故有必要對早期天師道是否供奉神像的問題保持謹慎^③。不過,通過年代相對確切的幾種漢魏時期天師道經典及教外文獻,仍能大致窺見當時天師道對神像的態度。

天師道反對用酒肉祭祀鬼神,這與傳統官方祭祀或民間宗教明顯不同^④。可能出於張

(接上頁)第 89—137 頁;胡文和《北朝道教老子神像產生的歷史過程和造型探索》,李淞主編《道教美術新論:第一屆道教美術史國際研討會論文集》,山東美術出版社,2008 年,第 93 頁;Christine Mollier, "Iconizing the Daoist-Buddhist Relationship: Cliff Sculptures in Sichuan during the Reign of Tang Xuanzong", 《道教研究學報》第 2 期,2010 年,第 97 頁。中譯本見穆瑞明著,胡銳譯《道佛關係的圖像學研究:唐玄宗時期的四川摩崖造像》,《宗教學研究》2019 年第 4 期,第 103 頁;張動療《北朝道教造像再研究》,《中國歷史考古學論文集》,科學出版社,2013 年,第 413—461 頁;包艷、汪小洋《南朝長江流域的宮觀碑記與道教造像——南朝十三通宮觀碑記的梳理與討論》,《湖南大學學報(社會科學版)》2015 年第 6 期,第 117 頁;Gil Raz, "Reimagining Daoism: The Lived Religion of Dao-Buddhist Communities in the Northern Dynasties", 道教考古與銘刻材料國際會議論文,成都:2019 年,第 33 頁。索安(Anna Seidel)提出 4 世紀晚期開始出現模仿犍陀羅佛教藝術的老君和元始天尊造像,丸山宏則認為道教造像出現與流行時間應晚至六朝末,參[法]索安著,呂鵬志等譯《西方道教編年史》,中華書局,2002 年,第 69 頁;丸山宏《道教儀禮文書之歷史的研究》,東京:汲古書院,2004 年,第 211—222 頁。

① Gil Raz, "Local Daoism: the Community of the Northern Wei Dao-Buddhist Stelae", 余欣主編《中古中國研究》第 1 卷,中西書局,2017 年,第 129—130 頁。

② 林富士注意到道教造像同時受到佛教和巫覡的影響,他雖未就此展開深入討論,但梳理了江南地區六朝時期的蔣子文信仰,揭示了與該信仰有關的偶像崇拜活動,對本文寫作頗有啟發。林富士《試論六朝時期的道巫之別》,《中國中古時期的宗教與醫療》,中華書局,2012 年,第 377—378 頁。

③ 朱越利《原始道教崇奉形象與出家現象小考》,《中國史研究》1993 年第 4 期,第 85 頁。

④ Rolf A. Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries," in Holmes Welch and Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, New Haven and London: Yale University Press, 1979, pp. 53-81; 王承文《東晉南朝之際道教對民間巫道的批判——以天師道和古靈寶經為中心》,《中山大學學報(社會科學版)》2001 年第 4 期,第 9 頁;呂鵬志《唐前道教儀式史綱》,中華書局,2008 年,第 20 頁。

魯之手的《老子想爾注》指出：“行道者生，失道者死；天之正法，不在祭餽禱祠也。道故祭祭禱祠，與之重罰。祭餽與耶（邪）同，故有餘食器物，道人終不欲食用之也。”又曰：“有道者不處祭餽禱祠之間也。”^①《登真隱訣》引《千二百官儀》云：“蓋天大將軍十萬人，主收捕天下飲食橫行鬼賊，為萬民作精崇者。”^②擺脫了傳統祭祀方式的窠臼，天師道神職人員在舉行儀式與鬼神打交道時，主要通過上章儀式進行書面交流，將章文呈遞三天曹以獲取他們的幫助，整個過程都需在存思中完成。東漢天師道的最高尊神“道”並無固定存在形態，而是變化多端。《老子想爾注》云：“一者道也，今在人身何許？守之云何？一不在人身也，諸附身者悉世間常僞伎，非真道也；一在天地外，入在天地間，但往來人身中耳，都皮裏悉是，非獨一處。一散形為氣，聚形為太上老君，常治崑崙，或言虛無，或言自然，或言無名，皆同一也。”^③又曰：“道至尊，微而隱，無狀貌形象也；但可從其誠，不可見知也。今世間僞伎指形名道，令有服色名字、狀貌、長短非也，悉耶（邪）僞耳。”^④又曰：“道明不可見知，無形象耳。”^⑤“道真自有常度，人不能明之，必復企慕（慕），世間常僞伎，因出教授，指形名道，令有處所，服色長短有分數，而思想之，苦極無福報，此虛詐耳。”^⑥在天師道眼裏，這些打着“道”的旗號製作和供奉的神像雖廣泛存在，但都是騙人的“僞伎”，不合教義。這與《道德經》中“大音希聲，大象無形”的傳統觀念基本一致。

曹魏時期的天師道經典《大道家令戒》對“大道”形象的看法與東漢時期基本一致，開篇即言：“大道者，包囊天地，係養群生，制御萬機者也。無形無像，混混沌沌，自然生百千萬種，非人所能名。”又曰：“道不欲指形而名之。”還強調大道“初化氣微，聽得飲食。陰陽化寬，至於父母兄弟酌祭之神”^⑦，認為這些民間用酒肉祭祀的鬼神只是大道在尚未敷張之時的低級形態而已，而真正的大道是無形無像的。

零星的教內文獻記載顯示，漢魏天師道對神像持有明顯的抵制態度，自然不大可能製作道教神像供奉崇拜。與此相應，目前尚未發現可靠的漢魏時期天師道神像的考古遺

① 饒宗頤《老子想爾注校證》，上海古籍出版社，1991 年，第 31—32 頁。有關該經年代，參 Stephen R. Bokenkamp (with a contribution by Peter Nikerson), *Early Daoist Scriptures*, Berkeley: University of California Press, 1997, pp. 58–65.

② 陶弘景編，王家葵輯校《登真隱訣輯校》卷下，中華書局，2011 年，第 89 頁。

③ 饒宗頤《老子想爾注校證》，第 12 頁。

④ 饒宗頤《老子想爾注校證》，第 17 頁。

⑤ 饒宗頤《老子想爾注校證》，第 17 頁。

⑥ 饒宗頤《老子想爾注校證》，第 19 頁。

⑦ 《大道家令戒》，《道藏》第 18 冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988 年，第 235 頁下欄、237 頁上欄、236 頁上欄。有關該經年代，參 Stephen R. Bokenkamp (with a contribution by Peter Nikerson), *Early Daoist Scriptures*, pp. 150–155.

存^①。將漢代及以前的神像作為道教造像的觀點，有待斟酌。

二、漢魏六朝時期國家宗教與民間宗教中的神像

漢代流行的宗教信仰，形式與內容豐富多樣，神仙世界比較清晰。漢初，之前的宗教祭祀被基本完好地保存和沿襲下來，並略有增益^②。《史記·封禪書》記載漢高祖下令在長安置巫者：“長安置祠祝官、女巫。其梁巫祠天、地、天社、天水、房中、堂上之屬，晉巫祠五帝、東君、雲中、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之屬，秦巫祠社主、巫保、族蠱之屬，荆巫祠堂下、巫先、司命、施糜之屬，九天巫祠九天：皆以歲時祠宮中。其河巫祠河於臨晉，而南山巫祠南山秦中。”^③官方安置各地巫覡聚集在長安地區，不僅延續了各地的巫術傳統，同時也顯示出吸收民間宗教進入官方宗教的企圖^④。武帝時期，形成了以太一神為首，以五帝為佐，統領着其他日月山川風雨諸神的天神系統^⑤。晉代葛洪《抱朴子內篇·勤求》云“昔秦漢二代，大興祈禱，所祭太乙五神，陳寶八神之屬，動用牛羊穀帛，錢費億萬，了無所益”^⑥，比較真實地反映了秦漢時期官方宗教祭祀的面貌。

《史記·孝武本紀》稱漢武帝“又作甘泉宮，中為臺室，畫天、地、泰一諸神，而置祭具以致天神”^⑦，說明此時太一神有形象。今天在先秦兩漢考古材料中也能見到太一圖像。據王煜研究，湖南長沙馬王堆一號墓出土帛畫的天界頂端中心人首蛇身的大神（圖1）、陝西定邊郝灘漢墓 M1 壁畫中的“太一座”^⑧、靖邊楊橋畔漢墓 M1 東壁壁畫中的華蓋^⑨、河河南

① 王睿認為江蘇連雲港孔望山東漢晚期的雕像群中第 X73 及周圍的胡人像“可能是老子在胡域化為浮屠教化胡人的圖像表現。X73 即為老子，X1 為尹喜”。由於證據不足，目前難下斷言。中國國家博物館田野考古研究中心等編著《連雲港孔望山》，文物出版社，2010 年，第 220—230 頁；唐長孺《魏晉南北朝北方天師道的傳播》，《魏晉南北朝史論拾遺》，中華書局，1983 年，第 218—232 頁。

② 牟鍾鑒、張踐《中國宗教通史》，社會科學文獻出版社，2000 年，第 223 頁。

③ 《史記》（點校本二十四史修訂本）卷二八《封禪書》，中華書局，2014 年，第 1650 頁。

④ 蒲慕州《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》，上海古籍出版社，2007 年，第 103 頁；林富士《漢代的巫者》，臺北：稻香出版社，1999 年，第 24 頁。

⑤ 牟鍾鑒、張踐《中國宗教通史》，第 224 頁。關於太一信仰的淵源，參錢寶琮《太一考》，《錢寶琮科學史論文選集》，科學出版社，1983 年，第 207—264 頁；顧頡剛《三皇考》，《顧頡剛古史論文集》卷二，中華書局，2011 年，第 1—66 頁；李零《“太一”崇拜的考古研究》，《中國方術續考》，東方出版社，2001 年，第 207—238 頁；劉屹《太一與盤古》，《神格與地域——漢唐間道教信仰世界研究》，中華書局，2011 年，第 4—7 頁。

⑥ 葛洪著，王明校釋《抱朴子內篇校釋》（增訂本）卷一四，中華書局，1986 年，第 256 頁。

⑦ 《史記》卷一二《孝武本紀》，第 577 頁。

⑧ 陝西省考古研究所等《陝西定邊縣郝灘發現東漢壁畫墓》，《考古與文物》2004 年第 5 期，第 20—21 頁；陝西省考古研究院《壁上丹青：陝西出土壁畫集》，科學出版社，2009 年，第 76 頁。

⑨ 陝西省考古研究院等《陝西靖邊東漢壁畫墓》，《文物》2009 年第 2 期，第 32—43 頁；《壁上丹青：陝西出土壁畫集》，第 91 頁。

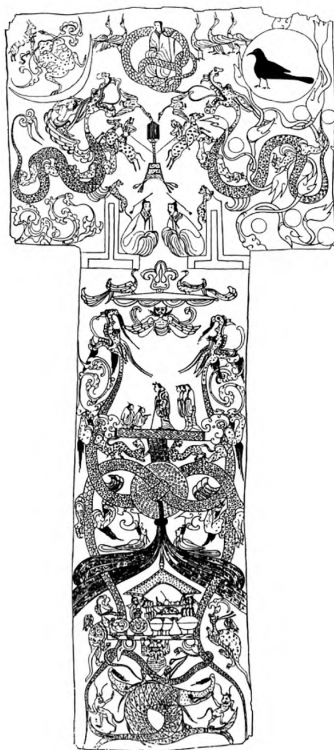


圖 1：湖南長沙馬王堆一號墓出土帛畫摹本^①

陽麒麟崗畫像石墓前室墓頂中心的端坐人像^②，均為太一圖像^③。直到晉代，太一信仰仍繼續流行，《抱朴子內篇》云燒煉金液九丹時“毋令俗人之不信道者，謗訕評毀之”，葛洪的老師鄭隱對此解釋道：“合此大藥皆當祭，祭則太乙、元君、老君、玄女皆來鑒省。作藥者若不絕跡幽僻之地，令俗間愚人得經過聞見之，則諸神便責作藥者之不遵承經戒，致令惡人有謗毀之言，則不復佑助人，而邪氣得進，藥不成也。”^④不過道教煉丹，醮祭上述諸神只需立座，並未使用神像（詳後），這與漢代國家祭祀中使用太一圖像的做法明顯不同。

中國製作並禮拜偶像的傳統淵源頗深，甚至可追溯至史前時期^⑤。東漢時期，隨着識

① 湖南省博物館等編《長沙馬王堆一號漢墓》上集，文物出版社，1973 年，第 40 頁，圖三八。

② 黃雅峰主編《南陽麒麟崗漢畫像石墓》，三秦出版社，2008 年，第 62、163 頁，圖 42，圖版 63。

③ 王煜《漢代太一信仰的圖像考古》，《中國社會科學》2014 年第 3 期，第 182—192 頁。王煜系統研究了漢晉時期的升仙信仰，根據文獻記載和考古材料，認為東漢時期已經形成一個以崑崙、天門、西王母為中心的升仙信仰體系。王煜《崑崙、天門、西王母與天神——漢晉升仙信仰體系的考古學綜合研究》，四川大學博士學位論文，2013 年。

④ 葛洪《抱朴子內篇》卷四，第 84 頁。

⑤ 張光直《仰韶文化的巫覡資料》，《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》第 64 本第 3 分，1993 年，第 611—625 頁。

緯神學的出現與巫覡活動的熾盛,更加流行偶像崇拜。山東嘉祥東漢桓帝永壽三年(157)《許安國祠堂碑》記載許安國死後,其親人“悲哀思慕,不離冢側。墓廬室(主)容,負土成墳。徐養凌柏,朝莫(暮)祭祠。甘珍噍味噍設,隨時進納,省定若生時。以其餘財,造立此堂。……採石縣西南小山陽山,琢癘(礪)摩(磨)治,規矩(矩)施張。褰帷及月,各有文章。調(雕)文刻畫,交龍委蛇。猛虎延視,玄猿登高。師(獅)熊嚙戲,衆禽群聚。萬狩雲布,臺閣參差。大興輿駕,上有雲氣與仙人,下有孝友賢人。遵者儼然,從者肅侍”^①。由於墓葬祠堂中的畫像石早在東漢末年至西晉時期已被拆下用來建造新的墓葬,祠堂、墓葬的規模、形制及兩者的相對位置,現已難知。但對比同類材料可知,祭祀亡者的活動可能會在布滿“雲氣與仙人”、先賢、禽獸、樓閣、侍者等畫像的祠堂中舉行。

漢代雖已流行製作祖先、聖賢和神仙的畫像、木像、畫像石,但結合道教史材料,可認定這些並非道教神像,更不可能用於道教科儀。道教神像的起源應在東漢末年以後,不過漢代的考古材料與文獻記載則表明中國本身具有製作神像並祭祀祠莫的傳統。

根據林富士的研究,六朝時期的巫者一般都會在家裏製作神靈偶像或形象^②。整個六朝時期,江南地區的巫覡崇奉的神靈五花八門,神像也廣為流行,如蔣侯(蔣子文)、宮廷廟神等祠廟都有安奉神像的記載^③。但這些巫覡的神像並非道教造像,至少有以下兩方面的理由:

第一,這些俗神均無一例外地享用犧牲,而道教並不需殺牲獻祭^④。葛洪《抱朴子內篇·道意》明確批評道:“又諸妖道百餘種,皆煞生血食,獨有李家道無為為小差。然雖不屠宰,每供福食,無有限劑。”又言:“祭禱之事無益也,當恃我之不可侵也,無恃鬼神之不侵我也。”^⑤東晉末劉宋初問世的古靈寶經《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》列出的“上品十戒”中即有:“不得殺生祠祀六天鬼神。”^⑥這一時期的道教在經典和儀式上均顯示出與

①毛遠明校注《漢魏六朝碑刻校注》第1冊,綫裝書局,2008年,第207頁。

②Fu-shih Lin, “Chinese shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd–6th Century A.D.),” Ph.D. dissertation, Princeton University, 1994, p. 78, 88, 89, 91.

③林富士《試論六朝時期的道巫之別》,《中國中古時期的宗教與醫療》,第377—378頁。

④南方的方士有時也會使用酒、脯(乾肉)、血、鴻鷺等作為醮祭用品。但對殺牲獻祭則多會受到來自佛道二教的批評。《法苑珠林》引《幽冥記》:“晉巴丘縣有巫師舒禮,晉永昌元年病死……太山府君問禮:‘卿在世間皆何所為?’禮曰:‘事三萬六千神,為人解除祠祀,或殺牛犢豬羊雞鴨。’府君曰:‘汝罪應上熱鑿。’使吏牽著鑿所。”釋道世撰,周叔迦、蘇晉仁校注《法苑珠林校注》卷六九《晉巴丘縣有巫師感神》,中華書局,2003年,第1849頁;呂鵬志《唐前道教儀式史綱》,第14—16頁;Fu-shih Lin, “Chinese shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd–6th Century A.D.),” pp. 107–110.

⑤葛洪《抱朴子內篇》卷九,第173、177頁。

⑥《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》卷上,《道藏》第6冊,第887頁中欄;[日]小林正美著,李慶譯《六朝道教史研究》,四川人民出版社,2001年,第463—481頁;王宗昱《道教的“六天”說》,《道教文化研究》第16輯,生活·讀書·新知三聯書店,1999年,第22—49頁。

民間巫覡的諸多不同之處^①。劉宋徐氏《三天內解經》批評當時巫者：“今下古民人，年命夭橫，屍骨狼藉，不終年壽，皆由所修失本，婚姻非類，混氣亂濁，信邪廢真，本道乖錯，群愚紛紜，莫知禍之所由。或烹殺六畜，禱請虛無，謠歌鼓舞，酒肉是求。求生反死，邪道使然。頭癢搔足，事不相由。祈請乖越，以致滅軀，夭此年命，誠可痛哉。”^②巫覡認為人有災禍，皆因鬼神作祟，所以需要祭祀^③。但在道教看來，血食祭祀巫覡供奉的俗神實在是於事無補，因而主張禁絕，自然不可能供奉那些血食的神靈。

第二，劉宋以前的道士在舉行儀式時，並未廣泛使用道教神像。《抱朴子內篇·黃白》記載方士“凡作黃白，皆立太乙、玄女、老子坐醮祭”^④。“坐”同“座”，即神座。《搜神記》記載孫吳時期嘉興倪彥思家有鬼魅驚擾，“彥思乃迎道士逐之。……道士便盛擊鼓，召請諸神。魅乃取伏虎，於神座上吹作角聲音”^⑤。可知在道士舉行驅除鬼魅儀式的空間中，安奉有神座。《南史·蕭琛傳》記載：“（琛）後為吳興太守，郡有項羽廟，土人名為‘憤王’，甚有靈驗，遂於郡聽事安床幕為神座，公私請禱。”^⑥表明此時的神座或由床座、帷幕組成，並未包含神像，而是以木質（或石質）的類似於神主的板狀物代之^⑦。《漢魏六朝碑刻校注》收錄兩方河南洛陽出土的曹魏時期神座的拓片，其中一方高 34 釐米、寬 8 釐米，石質，中間刻字一列：“魏故符節僕射陳郡鮑捐之神座。”（圖 2.1）另一方高 30 釐米、寬 7 釐米，石質，中間刻字一列：“魏故處士陳郡鮑寄之神座。”（圖 2.2）^⑧這兩方神座專為祭祀祖先而製作，其下應還有承托之物，雖與方士煉丹舉行醮祭儀式使用的神座屬於不同的宗教體系，但二者形制應較接近。顧歡在劉宋明帝泰始三年（467）成書的《夷夏論》中批評佛教徒造像時指出：“若以立像為異，則俗巫立像矣。”^⑨顧歡作為上清派道士，立場頗具典型性，他批評佛教徒造像之事，認為此乃“俗巫”之舉，對造像持排斥態度^⑩。

① 王承文《東晉南朝之際道教對民間巫道的批判——以天師道和古靈寶經為中心》，第 8—15 頁。

② 《三天內解經》卷上，《道藏》第 28 冊，第 413 頁上欄—中欄。

③ 羊華榮《道教與巫教之爭》，《宗教學研究》總第 7 期，1985 年，第 41 頁。

④ 葛洪《抱朴子內篇》卷一六，第 292 頁。

⑤ 干寶撰，李劍國輯校《新輯搜神記》卷四，中華書局，2007 年，第 304 頁。《漢語大詞典》第 7 冊，上海辭書出版社，1986 年，第 873 頁。

⑥ 《南史》卷一八《蕭琛傳》，中華書局，1975 年，第 506 頁。

⑦ 吾妻重二考察了漢代至南宋時期祭祖用的木主（神主），神座的形制不排除與之比較接近。[日]吾妻重二著，吳震譯《木主考——到朱子學為止》，《雲南大學學報（社會科學版）》2011 年第 5 期，第 39—46 頁。

⑧ 毛遠明《漢魏六朝碑刻校注》第 2 冊，第 221—224 頁。

⑨ 《南史》卷七五《顧歡傳》，第 1878 頁。

⑩ 林富士《中國六朝時期的蔣子文信仰》，《中國中古時期的宗教與醫療》，第 453—454 頁。



2.1

2.2

圖 2：河南洛陽出土的曹魏時期的神座拓片圖版^①

三、道教神像的出現

有關道教使用神像的記載最早可追溯至《太平經》^②，該經多處提及“守一思神法”，如見於“乙部”的“懸象還神法”記載：“夫神生於內，春，青童子十。夏，赤童子十。秋，白童子十。冬，黑童子十。四季，黃童子十二。此男子藏神也，女神亦如此數。男思男，女思女，皆以一尺爲法。畫使好，令人愛之。不能樂禁，即魂神速還。”^③《三洞珠囊》引《太平經》：“夫神精，其性常居空閒之處，不居污濁之處也。欲思還神，皆當齋戒，懸象香室中，百病消亡。不齋不戒，精神不肯還反人也。”^④簡言之，《太平經》認爲人的肝、肺、腎、脾、頭、腹、四

①採自毛遠明《漢魏六朝碑刻校注》第2冊，第221、223頁。

②有關《太平經》成書時代研究的概述，見林富士《試論〈太平經〉的主旨與性質》，《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》第69本第2分，1998年，第205—244頁，收入《中國中古時期的宗教與醫療》，第83—119頁。

③王明《太平經合校》，中華書局，2014年，第22頁。

④王懸河《三洞珠囊》卷一，《道藏》第25冊，第303頁中欄。敦煌文書S.4226《太平部卷第二》錄有《太平經》目錄，其第三三卷爲“太平經卷第卅三縣（懸）象神第卅三／數億萬世道三出訣第卅四”。可知《三洞珠囊》引文應即“懸象神第卅三”的內容。《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部分）》第6冊，四川人民出版社，1990年，第2頁；俞理明《〈太平經〉正讀》，巴蜀書社，2001年，第34頁。

肢等分別由不同的身神守衛,男性的身神為男童,女性的身神為女童。身神如果不在,人就會生病。齋戒與存想思神可讓身神回到本位,從而達到治病的目的^①。在存想思神時,需將繪製的身神像懸掛起來作為輔助^②,只是這種身神圖像與後世流行的道教尊神像差異明顯,不能混同。

魏晉時期活躍在南方地區的方士群體,專注於養生、修仙和煉丹,在存思術中也經常使用道教神像。《抱朴子內篇》^③、《太上通靈八史聖文真形圖》^④、《太上無極大道自然真一五稱符上經》^⑤、《洞神八帝妙精經》^⑥等道經提及當時至少存在八史圖、老君真形、九皇圖等神像^⑦。目前雖尚未發現屬於兩晉時期的道教神像實物遺存,但據文獻記載,這些神像應以繪製出來的平面圖像為主,有的甚至保存在經書之中^⑧。尊神形象一般較為怪異,與後世常見的道教神像區別較大,主要用於輔助存思見神,尚未運用在祭祀或禮拜活動中。這一情況隨着東晉末劉宋初古靈寶經及其倡行的靈寶科儀的問世,發生了明顯改變。

《無上黃籙大齋立成儀》卷三四“釋步虛旋繞”條注引古靈寶經之元始舊經《上元金籙簡文》:“拔度生死建齋威儀。禮十方畢,次一時左轉,繞香燈三周。師誦步虛之章,弟子都門讚祝。三周,如玄臺法。尊卑相次,安徐雅步,調聲正氣,誦詠空洞之章。勿得顧盼,意念不專,遲速越錯,更相進卻。要量壇席廣狹為則,如壇席狹處,第二、第五、第八首旋繞散花,餘面經像作可也。”^⑨在舉行靈寶自然齋儀時,行齋之人模仿天上諸真人旋繞玄都玉京山七

① 林富士《試論〈太平經〉的疾病觀念》,《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》第 62 本第 2 分,1991 年,第 225—263 頁,收入《中國中古時期的宗教與醫療》,第 155—199 頁;姜守誠《〈太平經〉研究——以生命為中心的綜合考察》,社會科學文獻出版社,2007 年,第 291—297、363—369 頁。

② Shih-shan Susan Huang, *Picturing the True Form: Daoist Visual Culture in Traditional China*, Cambridge & MA: Harvard University Press, 2015, pp. 27, 28; 丸山宏《道教儀禮文書の歴史的研究》,第 212—213 頁。

③ 葛洪《抱朴子內篇》卷一五,第 273 頁。

④ 《太上通靈八史聖文真形圖》,《道藏》第 17 冊,第 234 頁中欄。有關該經年代、性質,參 Poul Andersen, “Talking to the Gods: Visionary Divination in Early Taoism (The Sanhuang Tradition),” *Taoist Resources* 5.1 (1994): 1–24; Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Daoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, Chicago: The University of Chicago Press, 2004, vol.1, PP. 261–265.

⑤ 《太上無極大道自然真一五稱符上經》卷下,《道藏》第 11 冊,第 637 頁下欄;呂鵬志《敦煌寫本 P.2440〈靈寶真一五稱經〉校補解題》,鄭焯明執行主編《饒學與華學:第二屆饒宗頤與華學暨香港大學饒宗頤學術館成立十周年慶典國際學術研討會論文集》,上海辭書出版社,2016 年,第 423 頁。

⑥ 《洞神八帝妙精經》,《道藏》第 11 冊,第 387 頁上欄—388 頁上欄。有關該經年代,參丁培仁《三皇經新考》,《宗教學研究》2012 年第 4 期,第 7—12 頁;丁培仁《道教文獻學》,四川大學出版社,2019 年,第 204 頁。

⑦ 謝世維《鴻蒙妙觀——道教文化研究之多元面向》,臺北:新文豐出版公司,2018 年,第 38—109 頁。

⑧ Shih-shan Susan Huang, *Picturing the True Form: Daoist Visual Culture in Traditional China*, p. 26.

⑨ 《上元金籙簡文》已散佚,呂鵬志輯補復原了大約四分之三以上的文字內容。呂鵬志《靈寶三籙簡文輯稿》,西南交通大學“道教儀式”課程第 4 講內部參考資料,第 7 頁。

寶玄臺行道的場景，在圍繞香爐或燈旋行三匝，旋行的同時誦詠步虛靈章，捻香散花^①。如齋壇空間較小，則在誦詠第二、五、八首時旋繞並散花，其餘七首只需面對《五篇真文》和神像誦詠即可^②，不必旋行和散花。陸修靜引古靈寶之仙公新經《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》：“今道士齋時，所以巡繞高座，吟詠步虛者，正是上法玄根，衆聖真人朝宴玉京時也。行道禮拜，皆當安徐雅步，審整庠序，俯仰齊同，不得參差。巡行步虛，皆執板當心。冬月不得拱心，夏月不得把扇，唯正身前向，臨目內視，存見太上在高座上。”^③該段文字前面部分繼續說明旋行步虛是模範天上衆聖真人朝聖時的場景，後面部分交代了步虛的規程。按照規程，步虛時需存想太上三尊在高座之上。高座是舉行齋儀的必備用具。《上元金籙簡文》記載舉行齋儀需設置六種齋官，“侍經”乃是其一，“其職也，營侍尊經，整理巾蘊，高座几案，四座席地，拂拭齊整，不得怠懈”^④。該經現存佚文並未交待修齋的所有器用，不過從這則引文來看，高座必不可少，侍經的任務之一即準備和拂拭高座。時代稍晚的南朝道經《洞真太上太霄琅書》對高座說明較詳：“受經之身，應營十事。……七者高座，常宜有三，一以安經，一以轉讀，一以講議。材以槐楠，亦可檉栢，俱高五尺，其方亦然，亦可四尺，又加五寸，亦得六尺，高下相副，側咸隨時。染素无在華麗，若有妙畫之能，可摹存思之象，帳單及複，豐儉如前。”^⑤設置高座的目的是在於安放經書、誦經和講經^⑥，有的高座上還繪製有道士禮拜存思時頭腦中浮現的圖像。正是由於高座具備上述特點，道士纔能如《上元金籙簡文》所要求的那樣面對“經像”誦詠步虛靈章。

古靈寶經所描繪的儀式中包括大量的存思場景，但較為分散。南朝末問世的道德法位儀典《老君存思圖十八篇》所載儀式與靈寶齋多有相似之處，其中十八種存思法大都借

① Kristofer Schipper, “A Study of BUXU: Taoist Liturgical Hymn and Dance,” in Pen-yeh Tsao and Daniel P. L. Law, eds., *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*, Hong Kong: The Society for Ethnomusicological Research in Hong Kong, 1989, pp. 110–120; Stephen Bokenkamp, “The ‘Pacing the Void Stanzas’ of the Ling-pao Scriptures,” M.A. thesis, the University of California, Berkeley, 1981. 中譯本見[美]柏夷著，羅爭鳴譯《靈寶經“步虛章”研究》，《古典文獻研究》第21輯上，鳳凰出版社，2018年，第126—141頁。

② 陸修靜《洞玄靈寶五感文》記載舉行金籙齋的齋壇中“書五方天文，以五案盛之”，《道藏》第32冊，第620頁上欄。有關《五篇真文》與早期靈寶齋步虛的關係，參王承文《中古道教“步虛”儀的起源與古靈寶經分類論考——以〈洞玄靈寶玉京山步虛經〉為中心的考察》，《中山大學學報（社會科學版）》2014年第4期，第70—72頁。

③ 陸修靜《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第824頁中欄一下欄。有關這段引文的來源，參呂鵬志《中古道教史探幽——古靈寶經及相關問題考辨》，首屆中國宗教史論壇會議論文，成都：2018年9月，第452頁。

④ 呂鵬志《靈寶三籙簡文輯稿》，第4—5頁。

⑤ 《洞真太上太霄琅書》卷七，《道藏》第33冊，第686頁中欄—687頁上欄。

⑥ 關於“轉讀”一詞的含義，《高僧傳》卷一三《經師》後論曰：“然天竺方俗，凡是歌詠法言，皆稱為唄。至於此土，詠經則稱為轉讀，歌讚則號為梵唄。”釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理《高僧傳》，中華書局，1992年，第508頁；《漢語大詞典》第9冊，第1328頁。

鑒靈寶科儀,且與靈寶齋中的存思儀節非常相近^①。存思對象包括道寶、經寶、師寶、十方天尊、三官、四明功曹等、四上功曹等、三師(經、籍、度師)、五藏五嶽五星五帝金映五色圓光、玉女、少女、雲氣兵馬、三色三魂魄、太上三尊(道尊、經尊、真人尊)、侍衛、雲駕,這可能是早期道教神像題材的基本類型。仙公新經《上清太極隱注玉經寶訣》假託太上玉經隱注:“授太上靈寶洞玄經法,師北向,經於案上,師執經,弟子擎法信。師叩齒三十六下,心存五藏之色,令備具,合成寶蓋之雲羅,覆經、師徒,而祝曰……畢,弟子三拜,受經。竟,又方一拜,十方,從北始,東迴而周也。想見太上、十方真形,如今像矣。”^②陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》亦徵引此條,僅有個別詞句出入,且將最後一句“如今像矣”改為“如天尊象矣”^③。顯然,《上清太極隱注玉經寶訣》的這段文字並非陸修靜等後世道士增入,而是該經原有內容。引文提到的“太上、十方”,即太上三尊與十方天尊,後者見《上元金籙簡文》,即東、南、西、北、東北、東南、西南、西北、上方、下方世界的天尊^④,亦在前揭《老君存思圖十八篇》所記載的存思對象之內。“如今像”之語則表明在《上清太極隱注玉經寶訣》問世時就已存在太上三尊和十方天尊的神像。

據大淵忍爾等學者研究,包括元始舊經和仙公新經在內的絕大部分古靈寶經問世於東晉末劉宋初,其下限不晚於陸修靜撰寫《靈寶經目》的劉宋元嘉十四年(437)。前引《上元金籙簡文》記載的自然齋儀與《上清太極隱注玉經寶訣》記載的傳授儀均提及道教神像的存在,表明至遲在東晉末劉宋初古靈寶經問世的時候,可在儀式場合使用的道教尊神形象已在南方地區出現,並擁有較為豐富的題材。

陸修靜在其早年著作《陸先生道門科略》中描繪理想的道教“靖室”：“奉道之家，靖室是致誠之所。其外別絕，不連他屋；其中清虛，不雜餘物；開閉門戶，不妄觸突。灑掃精肅，常若神居。唯置香爐、香燈、章案、書刀四物而已，必其素淨，政可堪百餘錢耳。”^⑤陸修靜主張靖室中只陳設香爐、香燈、章案、書刀四種物件，這比古靈寶經中描述的齋堂要簡單得多。此“靖室”乃是陸修靜專為天師道道眾強調的。隨後，陸修靜批評當時江南地區巫覡家中儀式空間的布置：“比雜俗之家，床座、形像、幡蓋衆飾，不亦有繁簡之殊，華素之異耶？”^⑥天

① 呂鵬志《唐前道教儀式史綱》，第 252—254 頁。

② 《上清太極隱注玉經寶訣》，《道藏》第 6 冊，第 642 頁下欄。

③ 陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》，《道藏》第 9 冊，第 852 頁下欄。丸山宏與呂鵬志均注意到陸修靜此處的改動。丸山宏《陸修靜〈太上洞玄靈寶授度儀〉初探》，第一屆道教仙道文化國際學術研討會論文，高雄：2006 年，第 623—640 頁；呂鵬志《早期靈寶傳授儀——陸修靜（406—477）〈太上洞玄靈寶授度儀〉考論》，《文史》2019 年第 2 輯，第 138 頁；神塚淑子《六朝時代の道教造像——宗教思想史的考察を中心に》，第 532 頁。

④ 王承文《漢晉道教儀式與古靈寶經研究》，中國社會科學出版社，2017 年，第 403—412 頁。

⑤ 陸修靜《陸先生道門科略》，《道藏》第 24 冊，第 780 頁下欄。

⑥ 陸修靜《陸先生道門科略》，第 780 頁下欄。

師道反對民間血食祭祀與崇拜偶像，古靈寶經的問世與靈寶科儀的出現雖對天師道儀式影響不小，但東晉南朝的天師道經典卻鮮有製作和使用道教神像的記載^①。陸修靜也主張將神像與床座、幡蓋一併排除在靖室之外，認為只有“雜俗之家”纔會在類似於天師道靖室的儀式空間之內設置上述物件。但這並不能說明陸修靜對神像本身持有抵制態度，其只是反對在靖室內設置神像而已。當陸修靜的身份變為靈寶經目和科儀的整理者時，其對神像的態度便明朗起來。陸氏編撰的靈寶傳授儀典《太上洞玄靈寶授度儀》忠實引用了前述仙公新經《上清太極隱注玉經寶訣》記載的“授太上靈寶洞玄經法”，還專門將原文“如今像”具體化為“如天尊象(像)”^②。法琳《辯正論》引王淳《三教論》：“近世道士，取法無方，欲人歸信，乃學佛家，制立形象，假號天尊，及左右二真人，置之道堂，以憑衣食。梁(宋)陸修靜之為此形也。”^③這一記載實際上闡明了有關早期道教造像的兩個基本情況：一是陸修靜在道教造像起源與發展過程中發揮了很大的作用，從上述分析可確知此點；二是道教造像在題材與組合等方面模仿了佛教造像。受佛教一佛二弟子組合方式的影響，道教出現了天尊及二真人的組合，首見於元始舊經《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》記載，自南北朝稍晚時期就已成爲道教造像比較流行的題材。目前雖尚未發現有確切紀年的可以早至東晉末劉宋初的道教造像，但結合上文分析可知，熟稔靈寶經典與科儀的陸修靜應極有可能在齋堂之中供奉和禮拜此類神像。這種對待神像的態度看似前後矛盾，實因不同經典、儀式使然。

四、道教造像在 5 世紀以後的發展

漢代道書《太平經》中記錄了早期存思法所使用的身神圖，晉代南方地區道教的方士也使用神像作為存思的輔助。東晉末劉宋初靈寶科儀的出現進一步豐富了造像的題材，並將神像用於儀式活動中。此時道教造像之風或尚未廣泛流行，影響範圍有限，神像還並未成為舉行儀式的必備。道教造像之風的盛行與古靈寶經吸收和借鑒大乘佛教“功德回向”的思想有直接關係。通過修奉靈寶經和修齋奉戒，可以將所獲功德傳遞給七世父母、帝王臣僚、經籍度師、父母親族、同學之人乃至包括蜎飛蠕動、蚊行蝸息在內的一切衆生，使其得以度脫。不過，除上引元始舊經《上元金籙簡文》和仙公新經《上清太極隱注玉經寶訣》的兩段

① 有關六朝天師道對民間鬼神祭祀的排斥及其動機，見黎志添《六朝天師道與民間宗教祭祀》，黎志添主編《道教與民間宗教研究論集》，香港：學峰文化事業公司，1999年，第11—39頁。《赤松子章曆》卷二云“人治不得指斥形容，妄說非法，言語嬉笑。治中不得裸露形體”，或可推測南朝末年的天師道治堂中也已經出現了神像。《道藏》第11冊，第190頁下欄。

② 呂鵬志《早期靈寶傳授儀——陸修靜(406—477)〈太上洞玄靈寶授度儀〉考論》，第138頁。

③ 《辯正論》卷6，T52，no.2110，p.535，b02—06。

文字外,東晉末劉宋初問世的其他古靈寶經均未再提及神像,如《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》、《太上洞真智慧上品大誡》、《太上洞玄靈寶三元品戒經》^①、《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》、《太上消魔寶身安志智慧本願大戒上品經》等戒律書所列罪過和功德均未出現與神像有關的內容,表明古靈寶經造構者心目中造像還未成為可以帶來福報的功德。

造像成為一種功德,首先見於 5 世紀初的《太上洞淵神咒經》云:“又見道士不惜財物,廣造經像,以求仙道。”^②該經從佛教、天師道、方士傳統、靈寶儀式中吸取了不少內容,其佛教成分或有不少是直接借用自古靈寶經^③。不過,將造像作為一種功德的思想未見東晉末劉宋初問世的古靈寶經記載,可能直接源自佛教^④,5 世紀後被其他晚出的靈寶經所吸收,反映了靈寶經出世以後功德觀念在南方地區道教信仰體系中的繼續發展。

在多部 6 世紀及以後出現的道經中可看到大量有關造像的記載,《太上洞玄靈寶業報因緣經》即多次提及造像所立的功德及對應的福報,如:“若有善男子、善女人廣造經像,置觀度人,布施齋戒,濟死度生,普救一切衆生,大弘誓願,作大福田,善根不斷,利益衆生者,生天王國主身。持齋奉戒,誦經禮念,冥心注想真容,燒香禮拜三寶大道,廣建福田者,生皇后國母身。供養三寶,燒香明燈,晨夕不倦,造經鑄像者,得生天王門身。”^⑤反之,毀壞造像或其他不敬之舉會面臨種種惡報,如:“毀壞經像及輕慢,後生蟲癩膿爛形。穢污經像及玄壇,後生醜陋不具足。誹謗三寶並皆毀,後生無告豬羊狗。偷盜經像諸財物,後生邊夷得下賤。……毀破天尊諸形像,死入九幽生病癩。……破壞靈觀玄像者,眉髮墮落身爛壞。”^⑥該經未交代造像的所有形式,但至少包含“寫像”(繪製平面圖像)、“鑄像”(鑄造圓

① 呂鵬志考證了《道藏》中收錄的三部題名與“三元品戒”相關的經典,認為洞玄部戒律類的《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》和玉訣類的《太上大道三元品誡謝罪上法》是古靈寶經之元始舊經《太上洞玄靈寶三元品戒經》的前、後部分;洞真部本文類的《太上太玄女青三元品誡拔罪妙經》是在《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》基礎上改編而成,大約出於南北朝隋唐時期。呂鵬志《靈寶三元齋和道教中元節——〈太上洞玄靈寶三元品戒經〉考論》,《文史》2013 年第 1 輯,第 152—159 頁。

② 《太上洞淵神咒經》卷二〇,《道藏》第 6 冊,第 76 頁上欄。有關該經年代,參 Christine Mollier, *Une apocalypse taoïste du Ve siècle: Le livre des incantations divines des grottes abyssales*, Paris: Collège de France, 1990, pp. 52–61. 筆者不通法文,此處轉引自呂鵬志《唐前道教儀式史綱》,第 174 頁。孫齊注意到經文中對“荆楚江夏、南陽周地”與武當山的推崇,指出該經是“一部流傳於荆襄地區北方僑民之中的末世論經典”,地域上也可歸於南方地區。孫齊《六朝荆襄道上的道教》,《隋唐遼宋金元史論叢》第 8 輯,上海古籍出版社,2018 年,第 117—141 頁。

③ 呂鵬志《唐前道教儀式史綱》,第 175 頁。

④ 呂鵬志將漢唐時期中國佛教的功德儀式或行為概括為集體法會儀式和個人修行方法兩大類,造像屬前一類。呂鵬志《中國中古時代的佛道混合儀式——道教中元節起源新探》,《世界宗教研究》2020 年第 2 期,第 106—107 頁。在 2019 年 6 月舉行的道教考古與銘刻材料國際會議期間,孫齊曾就早期道教造像的問題提示筆者注意道教造像與功德觀念的關係,謹此致謝!

⑤ 《太上洞玄靈寶業報因緣經》卷二,《道藏》第 6 冊,第 85 頁中欄。

⑥ 《太上洞玄靈寶業報因緣經》卷三,第 88 頁中欄一下欄。

雕造像)兩種^①。時代稍晚的《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》系統概括了造像題材、方式、尺寸、題材等多方面要求,如造像方式包括十八種:“一者雕諸寶玉瓊瑤、琅玕七珍之類,二者鑄以黃金,三者鑄以白銀,四者鑄以赤銅,五者鑄以青鐵,六者鑄以錫鐵,七者雕諸香物栴檀沉水之屬,八者織成,九者繡成,十者泥塑,十一者夾紵,十二者素畫,十三者壁畫,十四者鑿龕,十五者鑄諸文石,十六者建碑,十七者香泥印成,十八者印紙範泥、刻磚團土、鏤瓦磨骨、雕牙剗木、聚雪畫灰。”同時,造像所獲的功德福報也被突出強調:“一念發心,得福無量。……各隨心力,以用供養,禮拜燒香,晝夜存念,如對真形,過去未來,獲福無量,克成真道。”^②宗教義理的轉變與信仰實踐的需要,兩方面的因素導致製作道教神像在5世紀以後風行起來,這在北朝至隋唐時期的道教造像碑題記中有鮮明的體現。

以關中地區發現的時代較早的姚伯多兄弟造像碑為例,該碑立於北魏太和二十年(496),由姚伯多、伯龍、定龍、伯養、天宗等出資雕造,造像題材為“皇老君”,碑文後有一大段發願文,謹參考《陝西藥王山碑刻藝術總集》摘錄如下:

願造功者就,修德者成。殖果有因,因中果生。信者善終,從明至明。福來照果,果以瑱榮。虛中游翺,梵音希聲。神仙為友,歷觀玉京。捨俗就道,貴在心精。願星宿群僚,牧守令長,以德導民。六條衆備,處物理均。善教既舒,民樂仰遵。邑景寧太,雅詠日新。道能濟物,信與宜純。怛怛原隰,仁義可親。……所願如意,壽命甚延。願帝主國王,以□□物。敷教濟濟,休問遠彰。邊夷賓伏,災害自罷。德流兆庶,善瑞榛(臻)祥。民樂貞信,臣節忠良。道協靈應,族延未央。以道為基,與仙相望。願道民姚伯多三宗五祖、七世父母、前亡後死眷屬,若在三徒,速得解脫,得遠離囚徒幽執之苦,上升南宮神鄉之土。若更下生,侯王為父。當今伯多父母、兄弟、妻息大小,均心同信,尊道為主。學以長生,神仙為侶。福慶隆昌,子孫斯與。所願克成,若□神□。如此種福,功德□□。^③

在這段看似冗長拖沓的發願文中,柏夷敏銳地注意到“三徒”“玉京”以及正文中的“彌梵”等詞彙直接源於古靈寶經,而“南宮”一詞雖在上清經中常見,但在古靈寶經問世以後纔被作為獲得利好重生的必經之站^④。此外,“敷教濟濟”一詞,也來自古靈寶經,《太上洞玄靈寶真文要解上經》以太上道君的口吻敘述學道的“十二上願”,其第十一條為:“當願帝主國

①《太上洞玄靈寶業報因緣經》卷一,第83頁上欄—中欄。

②《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷二,《道藏》第24冊,第747頁下欄—748頁上欄。

③《陝西藥王山碑刻藝術總集》第1卷,第6—7頁。

④Stephen Bokenkamp, The Yao Boduo Stele as Evidence for “Dao-Buddhism” of the Early Lingbao Scriptures, *Cahiers d’Extrême-Asie*, 9(1996-1997), pp. 54-67. 中譯本見[美]柏夷著,孫齊譯,秦國帥校《姚伯多造像碑:早期靈寶經中“道—佛主義”的證據》,《道教研究論集》,中西書局,2015年,第95—106頁。

土日昌,四鎮安穆,兵革不揚,天民歌唱,吉應來祥,敷教濟濟,威化洋洋,兆庶稱慶,長樂未央。”^①該經為敷衍《元始五老赤書玉篇真文天書經》的“新經”,後者記載五篇真文出世之後出現了二十種瑞應:“其二十四應,上讚元始之靈圖,欣五老之開明。……敷弘天元,普教十方,威靈恢廓,無幽不開,神奇堂堂,難可稱焉。”^②此處“敷弘天元,普教十方”與姚伯多兄弟造像碑發願文“敷教濟濟,休問遠彰”,語境雖異,但表達的意思應基本一致,都強調古靈寶經對普天之下具有教化和開導的功能。

整段發願文,可為分三個具體願望:(1)功德主姚伯多兄弟壽命延長,死後升入天堂,子孫繁昌,代代不絕;(2)國家太平,邊境安寧,社會安定,政通人和;(3)姚伯多兄弟的三宗五祖、七世父母、家中前亡後死的幽魂得到拯救解脫,升入天堂,來世生於富貴人家。姚伯多兄弟希望通過造像所積累的功德,為自身及子孫、國家、七祖父母帶來福報,這些願望在不同的古靈寶經中均有體現^③。甚至可以認為,姚伯多兄弟造像的思想動機與造像碑文詞彙均在一定程度上受到來自南方地區古靈寶經及其信仰的影響,5世紀以後出現的將造像吸收為道教功德的觀念傳到北方後可能直接促成了姚伯多兄弟造像立碑,這在之後的一些道教造像碑題記中也有不同程度的體現,茲不贅述。

東漢以降對神像的抵制態度在這一時期發生了顛覆性的改變,製作道教神像及與之相關的舉動不再被視為異端,而是變成了受到普遍認可的道教信仰實踐^④。造像既是獲取功德的途徑,製作出來的神像還可用於舉行儀式和禮拜供奉^⑤。道教造像之風在5世紀以後的盛行既是道教教義發展的必然結果,也受到來自中國固有的造像之風、南方方士傳統和

①《太上洞玄靈寶真文要解上經》,《道藏》第5冊,第904頁中欄一下欄。

②《元始五老赤書玉篇真文天書經》卷上,《道藏》第1冊,第775頁中欄一下欄。

③如《上元金錄簡文》記載:“朝禮衆聖威儀。入道戶,齋官各稱位號:‘甲今燒香,願以是功德,為七世父母、天子王侯國主、地土官長、籍師度師經師,及山林巖棲道士、同學之人,九親門族、天下人民、蜎飛蠕動、蚊行蛭息,一切衆生。今故揀香,歸身、歸神、歸命太上十方靈寶自然至真無上大道,乞原赦前世今世生死宿罪重過,得免離三惡之道、十苦八難九厄之中。臣身得道真,飛行虛空,白日升天,侍衛道君,逍遙無上金闕七寶自然宮,永與道合。’”呂鵬志《靈寶三錄簡文輯稿》,第3頁。

④事實上,東漢以來關於大道“無狀貌形象”的傳統觀念在5世紀以後依然繼續流行,經典與造像記都對此有不同程度的體現。如北魏正光四年(523年)師氏七十一人道佛造像碑題記:“(大道)視之不見其刑(形),聽之不聞其聲,空寂之宗,妙極之旨。”(《陝西藥王山碑刻藝術總集》第7卷,第58頁)南朝後期問世的《太上洞玄靈寶升玄內教經》也繼續強調這一思想:“道之布炁,在於南秦,无形无象,留住經文,不自巧飾,誠唯脩身。既能脩身,其身得真;既得真相,自然登晨。此法玄妙,玄之又玄。”(《中華道藏》第5冊,華夏出版社,2004年,第102頁下欄。有關該經年代,參盧國龍《中國重玄學》,人民出版社,1993年,第80頁)《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷二:“夫大像無形,至真無色,湛然空寂,視聽莫偕,而應變見身,暫顯還隱,所以存真者係想聖容,故以丹青金碧,摹圖形相,像彼真容,飾茲鉛粉。凡厥繫心,皆先造像。”(第747頁下欄)面對道本無形的傳統觀念與造立形象的現實需要,這樣的調適頗有成效,即便繼續受到佛教徒的批評,但造像之風依然盛行。

⑤如南朝後期的《太上洞玄靈寶八威召龍妙經》卷下:“求道歸空無,時須立形像。”(《道藏》第6冊,第244頁中欄)姚伯多兄弟造像碑碑文提到:“修奉清顏,有若真對。……後人見之,供養如常。”(《陝西藥王山碑刻藝術總集》第1卷,第4—5頁)

佛教三方面的交互影響^①。佛教對早期道教造像的影響，包括義理與形式兩個方面，前者主要體現在造像記中^②；後者通過造像組合、風格及題材的變化得以呈現。由於道教缺少造像傳統，早期道教造像深受佛教造像的影響，主尊的服飾、手印以及造像組合、裝飾等大多直接來源於佛像（圖3）。

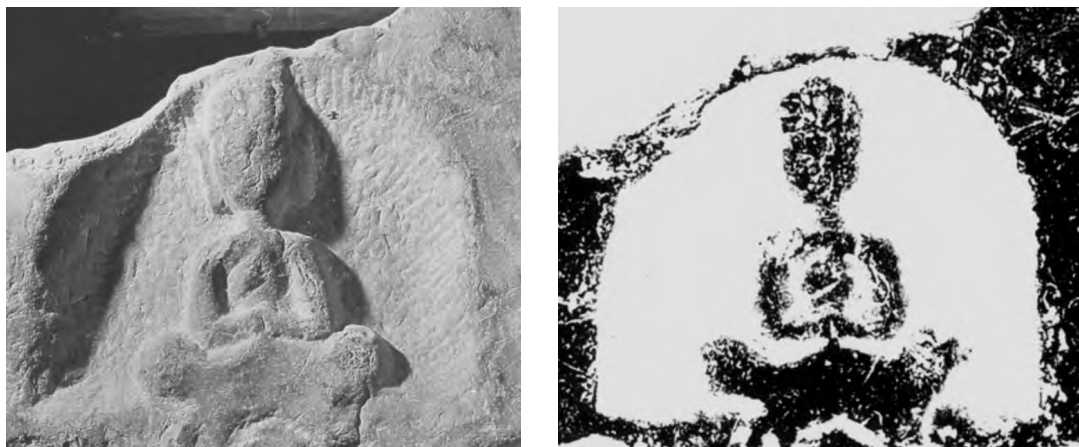


圖3：陝西耀縣藥王山姚伯多兄弟造像碑碑陰頂部小龕照片與拓片圖版^③

不過，早期道教造像的題材與裝飾並不複雜，沒有佛教造像中連貫的故事情節與繁蕪的裝飾，表明道教對佛教造像也並非一味模仿，而是融攝了自身的教義，並在此基礎上有意識地選擇了一些佛教造像元素。有的造像甚至帶有比較明顯的地域特徵，風格殊異^④。

①Liu Yang 和張方等學者注意到北朝道教造像碑中融入了一些傳統的非佛教因素的圖案。Liu Yang, “Origins of Daoist Iconography,” *Ars Orientalis*, vol. 31 (2001), pp. 31–64；張方、鄭文《關中北朝造像碑龕楣道教圖像考釋》，《敦煌研究》2009年第1期，第26—32頁。

②Stephen R. Bokenkamp, “The Silkworm and the Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Daoism,” in John Lagerwey, eds. *Religion and Chinese Society Vol.1, Ancient and Medieval China*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2004, pp. 317–339。中譯本見[美]柏夷著，孫齊譯，秦國帥校《蠶與菩提樹：靈寶派取代佛教的嘗試以及我們定位靈寶道教的嘗試》，《道教研究論集》，第1—20頁；神塚淑子《六朝時代的道教造像——宗教思想史的考察を中心に》，第481—531頁。

③採自《陝西藥王山碑刻藝術總集》第1卷，圖12、圖13.1，第27—28頁。

④阿部賢次認為這些看起來有些怪異的道教造像實際上反映的是受到政權、名僧及其精英信徒所排斥的宗教異端信仰和實踐。筆者認為這種說法稍顯極端，時代早晚、經典的接受程度、地域傳統、技術條件等都會對造像的藝術風格產生影響，不同形式或風格的造像並不能用異端或正統去截然區分。不過這也提醒我們需要謹慎地看待區域範圍內的宗教信仰與道教經典的關係，不能簡單地套用現存的主要產生於南方地區的道教經典去理解北朝道教造像。Stanley K. Abe, *Provenance, Patronage, and Desire: Northern Wei Sculpture from Shaanxi Province*, *Ars Orientalis*, Vol. 31 (2001), pp. 1–30。中譯本見[美]阿部賢次《陝西省北魏雕刻：來源、贊助、願望》，巫鴻主編《漢唐之間的宗教藝術與考古》，第461—488頁；賀越洋《關中地區唐以前道教造像碑研究》，第69—73頁。

直到北周時期,道教造像纔開始形成與佛教造像區別明顯的一些普遍性特徵^①。隋唐時期,道教造像已發展至成熟階段,對佛教造像的模仿痕迹卻仍舊明顯。法琳指出:“然釋門鐘磬,集衆警時。漢魏以來,道家未有。金剛師(獅)子,護法善神,蓋佛教之所明,非黃領之先構。亦效勝範,竊我聖蹤乎。”^②在借鑒與模仿的基礎上,道教造像在形式上對佛教造像有不同程度的改造,但佛教造像的影響卻一直伴隨整個南北朝隋唐時期道教造像的發展歷程。

結 論

道教造像的產生是多種文化因素與宗教傳統相互交融的結果。漢魏時期的天師道繼承了道無形象的傳統理念,對製作與使用血食祭祀神像持批評態度。漢代流行的祖先、聖賢、神仙的畫像、木像、畫像石與江南地區六朝時期的巫覡製作的神像都並非道教造像。漢代道書《太平經》中記錄了早期存思法所使用的身神圖,晉代南方地區的方士也使用神像作為存思的輔助,這些圖像可能只是平面繪製而成,尚未廣泛用於祭祀或禮拜。東晉末劉宋初問世的古靈寶經與靈寶科儀是道教造像史上的分水嶺,二者推動了道教造像的發展。在古靈寶經所記載的靈寶科儀中出現了使用道教神像的記載。至 5 世紀,道教進一步吸收佛教功德觀念,造像成為積累功德的途徑之一,造像的功德可為自身及子孫、國家、七祖父母帶來福報。東漢以降對神像的抵制態度在這一時期發生了顛覆性的改變,製作道教神像及與之相關的舉動不再被視為異端,反而成為受到普遍認可的道教信仰實踐。宗教義理的轉變與信仰實踐的需要,兩方面的因素導致製作道教神像在 5 世紀以後風行起來。在整個早期道教造像的起源與發展階段,佛教的影響始終存在,不僅促使道教關於神像的態度發生了變化,製作和供奉道教神像成為合乎道教義理的行爲,還對整個南北朝隋唐時期道教造像的組合、風格及題材等外在形式產生了不同程度的影響。另一方面,道教並非被動接受佛教造像的影響,而是在借鑒與模仿的基礎上,將佛教、道教與中國固有的造像元素融合起來,最終發展出具有典型特徵的道教造像。不同時代、地域文化傳統中的道教造像所呈現出的風格差異和發展變化規律,是研究南北朝時期佛道二教宗教義理與物質文化交融的重要素材。

(本文作者為西南交通大學人文學院講師)

①張勳燎《北朝道教造像再研究》,《中國歷史考古學論文集》,第 422—429 頁。

②《辯正論》卷 6, T52, no.2110, p.536, a08—11。鄧宏亞注意到四川地區唐代道教與佛道混合造像中比較流行一種與佛教“天龍八部”極為相似的護法神題材。鄧宏亞《四川唐代佛道合龕摩崖造像初步研究》,四川大學碩士學位論文,2017 年,第 115—121 頁。