2026年第3期 中山大学学报（社会科学版） No. 3 2026
第66卷 JOURNAL OF SUN YAT-SEN UNIVERSITY Vol. 66
（总321期） （SOCIAL SCIENCE EDITION） General No. 321

汉晋天师道戒律起源新论*

——基于葛洪《抱朴子内篇》所载“诸道戒”的考察

王 承 文

摘 要：文章以葛洪《抱朴子内篇》所载“诸道戒”为核心史料，对汉晋天师道戒律的存在形态及其与古灵宝经戒律的关系进行再考察。针对学界有关汉晋天师道无成文戒律、道教戒律始于东晋末年古灵宝经模仿佛教“布萨戒”等观点提出异议。研究表明，《抱朴子内篇》所引“诸道戒”已完全具备戒律的形式与内容，可视为汉魏西晋时期天师道戒律的忠实反映；该书成于317年，为早期道教戒律的存在提供了确切的历史坐标。进一步分析显示，汉晋天师道戒律植根于本土宗教文化传统，其报应观念主要源自汉代《太平经》的“天人感应论”与“承负说”，与佛教“业力轮回”之说存在本质差异。通过文本比对，“诸道戒”与后世古灵宝经戒律之间具有明显的承继关系。古灵宝经戒律虽在某些形式和观念上受到佛教影响，但其主体内容实为对天师道戒律传统的继承和发展。结论认为，汉晋时期天师道已形成独立起源、体系完备的戒律制度，这是教团组织发展成熟的必然产物。重新确认这一历史事实，对于客观认识早期道教发展脉络及佛道二教关系，具有重要的学术意义。

关键词：汉晋；天师道；戒律；《抱朴子内篇》；古灵宝经
DOI：10.11714/jsysu.sse.202603004

汉魏两晋既是汉传佛教戒律体系渐趋完备的阶段，也是本土道教戒律逐步形成和发展的关键时期。二者之间错综复杂的关系，长期为国内外学界所关注[①]。近年来，吕鹏志先生提出一种具有代表性的观点，主张汉魏两晋天师道尚未形成明确的戒律条文，道教戒律的成文及与斋戒的结合，实始于东晋末年的古灵宝经，而灵宝经系统中的斋戒与戒律，则主要通过模仿佛教“布萨”制度（包括“布萨斋”与“布萨戒”）得以形成，南朝天师道戒律亦受古灵宝经影响而后出[②]。该观点的提出，一方面反映了早期道教戒律文献严重散佚的客观困境，另一方面也与现存早期道经成书年代普遍存有争议密切相关。正是由于早期道教戒律材料在文献学层面存在诸多限制，学术界对道教戒律的起源、形成及早期演变过程的系统

* **收稿日期**：2025—11—09

作者简介：王承文，中山大学历史学系（广州 510275）。

① 陈寅恪：《崔浩与寇谦之》，《金明馆丛稿初编》，上海：上海古籍出版社，1980年，第120—122页；[日]楠山春树：《道教和儒教》，载[日]福井康顺等监修，朱越利、徐远和等译：《道教》第2卷，上海：上海古籍出版社，1992年，第39—70页；任继愈主编：《中国道教史》，上海：上海人民出版社，1990年，第235—236页；Kristofer Schipper，“Purity and Stangers—shifting boundaries in medieval Taoism”，*T'oung Pao*，Vol，80，1994；Benjamin Penny，“Buddhism and Daoism in The 180 Precepts Spoken by Lord Lao”，*Taoist Resources*，6.2（1996），pp. 1-16. Stephen Eskildsen，*Asceticism in Early Taoist Religion*，State University of New York，1998；王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，北京：中华书局，2002年，第99—107页；伍成泉：《汉末魏晋南北朝道教戒律规范研究》，成都：巴蜀书社，2006年，第207—256页；严耀中：《佛教戒律与中国社会》，上海：上海古籍出版社，2007年，第481—493页；唐怡：《道教戒律研究》，成都：巴蜀书社，2008年，第148—159页。

② 吕鹏志的相关论著如下：《唐前道教仪式史纲》（北京：中华书局，2008年，第225页），《天师道旨教斋考（上篇）》（《“中研院”历史语言研究所集刊》，第80本，第3册，2009年9月），《天师道旨教斋考（下篇）》（《“中研院”历史语言研究所集刊》，第80本，第4册，2009年12月），《灵宝斋渊源考辨》（《世界宗教研究》2022年第6期）。

研究仍十分薄弱，尤以古灵宝经之前的道教是否确有成文戒律这一核心问题，迄今仍难有定论。在此背景之下，葛洪（283—344）作为两晋时期道教最具代表性的人物，其所著《抱朴子内篇》具有重要的史料价值。据葛洪《抱朴子外篇·自叙》载，其内外篇均于东晋建立之初的建武元年（317）基本成书[①]。值得注意的是，《抱朴子内篇》中征引了大量道教戒律条文。但长期以来，这批因有确切成书年代而显得极为珍贵的早期戒律材料未受到应有的重视。我们认为其最重要的学术价值体现在两个方面：其一，有力证明汉晋道教戒律的起源与早期发展，主要根植于本土宗教文化传统，并出于道教自身教义与实践发展的内在需要。其二，明确揭示汉魏西晋时期，特别是天师道，已经形成相对完备的戒律体系。而古灵宝经所代表的中古道教戒律体系，虽然在一定程度上借鉴了佛教戒律的某些观念和形式，但其主体内容与基本结构，实为对汉晋天师道戒律传统的继承和进一步系统化发展。

一、《抱朴子内篇》所载“诸道戒”的性质及意义

（一）关于汉晋道教是否有戒律条文问题的提出

陈寅恪先生《崔浩与寇谦之》一文专门论及北魏寇谦之（365—448）的天师道改革与佛教戒律的关系。其文称：

> 六朝格义之风盛行，中国儒家之礼，与天竺佛教之律，连类拟配，视为当然……寇谦之值江左孙恩、卢循政治运动失败以后，天师道之非礼无法尤为当时士大夫所诟病，清整之功更不容已……故不得不又从佛教徒模袭其输入之律藏以为清整之资，此自然之理也。谦之生于姚秦之世，当时佛教一切有部之十诵律方始输入，盛行于关中，不幸姚泓亡灭，兵乱之余，律师避乱南渡，其学遂不传北地，而远流江东……综合释老志中寇谦之与天神交接一节及高僧传中十诵律传播之记载并观之，则云中音诵新科之诫之名，明是与佛教拟配之戒律，姑无论“诵”与十诵律之诵同字而“科”及“诫”与律字意义不殊也。其新科“专以礼度为首”，则当时格义之学礼律互相拟配必然之结果也。[②]

陈寅恪提出寇谦之“不得不又从佛教徒模袭其输入之律藏以为清整之资”，并特别强调其制定天师道戒律与佛教一切有部之《十诵律》关系密切。龟兹高僧鸠摩罗什（344—413）来华，于后秦弘始七年（405）翻译《十诵律》，一度盛行于关中，据称这是最初译成汉文的“广律”。除《十诵律》之外，北印度罽宾国人佛陀耶舍于后秦弘始十五年（413）也翻译了《四分律》等[③]。陈寅恪又称“谦之生于姚秦之世，当时佛教一切有部之十诵律方始输入，盛行于关中，不幸姚泓亡灭，兵乱之余，律师避乱南渡，其学遂不传北地，而远流江东”。根据其结论，从晋宋之际开始，江南道教戒律的制定也受到《十诵律》和《四分律》等外来佛教律典的影响。寇谦之著《云中音诵新科之诫》二十卷以及《箓图真经》六十余卷，《正统道藏》现仅存《老君音诵诫经》一卷。由于史料阙佚严重，寇谦之究竟如何模拟佛教戒律以制定道教戒律已难知晓。但问题在于寇谦之所作天师道改革以前，汉晋道教特别是天师道是否拥有自己的戒律条文？道教内部的戒律条文是否主要是受外来佛教影响而出现的？

寇谦之在《老君音诵诫经》中对葛洪及其著作的评价，则为我们重新探讨早期道教戒律的主要来源及其与佛教的关系提供了新的视角。其《老君音诵诫经》曰：

> 抱朴子者，未明盖世，掬合前贤诸家经方，造经劝仙，内外卷首言仙之可得，可开悟人心。[④]

---

① 杨明照：《抱朴子外篇校笺》（下）卷50《自叙》，北京：中华书局，1997年，第697页。另参见陈国符：《道藏源流考》，北京：中华书局，1963年，第95页。

② 陈寅恪：《崔浩与寇谦之》，《金明馆丛稿初编》，第120—122页。

③ 劳政武：《佛教戒律学》，北京：宗教文化出版社，1999年，第133页。

④ （北魏）寇谦之：《老君音诵诫经》，《道藏》第18册，北京：文物出版社，上海：上海书店，天津：天津古籍出版社，1987年，第215页。

所谓"未明盖世",指葛洪并未通晓那个时代最全面、最根本的(太上老君的)大道。寇谦之自称受太上老君亲授"新科",自认为掌握了更新也更权威的教义,因此有资格评判前人。其称"掬合前贤诸家经方"等,是说葛洪的著作是采集、汇总了前代贤能各家各派的经典和方术而成的。寇谦之又赞扬葛洪在《内篇》《外篇》中首先明确提出"仙之可得"的核心思想,认为它"可开悟人心",即为道教发展奠定了群众基础。

如前所述,葛洪基本写定《抱朴子内篇》是在东晋初建武元年。作为北魏道教领袖的寇谦之公开评论近百年前江南道教的代表人物葛洪及其著作,说明南北道教的交流并未因"永嘉之乱"后中国南北分裂而中断。陈寅恪等学者还推断寇谦之的道教改革,大量吸收了东晋中期上清派等南方新道教的内容[①]。由于葛洪《抱朴子内篇》记载了大批道教戒律条文,所以寇谦之完善北方天师道的戒律,也完全有可能直接吸收了《抱朴子内篇》所记载的戒律条文。这就说明我们除了关注北魏佛教对中古道教戒律的影响之外,还应该更深入地探讨汉魏以来道教戒律本身的起源和发展。

(二)《抱朴子内篇》所载"诸道戒"的性质

葛洪《抱朴子内篇·微旨》将其征引的大批道教戒律条文统称为"诸道戒"[②]。根据其主要内容,我们将其划分为四个方面。

其一,"诸道戒"非常明确地规定了道教徒应该遵守的戒律条文,并说明了遵守这些戒律条文所得到的福报。其文称:

> 然览**诸道戒**,无不云欲求长生者,必欲积善立功,慈心于物,恕己及人,仁逮昆虫,乐人之吉,愍人之苦,赒人之急,救人之穷,手不伤生,口不劝祸,见人之得如己之得,见人之失如己之失,不自贵,不自誉,不嫉妒胜己,不佞谄阴贼。如此乃为有德,受福于天,所作必成,求仙可冀也。

其二,"诸道戒"非常明确地规定了禁止道教信徒做什么。其文称:

> 若乃憎善好杀,口是心非,背向异辞,反戾直正,虐害其下,欺罔其上,叛其所事,受恩不感,弄法受赂,纵曲枉直,废公为私,刑加无辜,破人之家,收人之宝,害人之身,取人之位,侵克贤者,诛戮降伏,谤讪仙圣,伤残道士,弹射飞鸟,刳胎破卵,春夏燎猎,骂詈神灵,教人为恶,蔽人之善,危人自安,佻人自功,坏人佳事,夺人所爱,离人骨肉,辱人求胜,取人长钱,还人短陌,决放水火,以术害人,迫胁尪弱,以恶易好,强取强求,掳掠致富,不公不平,淫佚倾邪,凌孤暴寡,拾遗取施,欺绐诳诈,好说人私,持人短长,牵天援地,咒诅求直,假借不还,换贷不偿,求欲无已,憎拒忠信,不顺上命,不敬所师,笑人作善,败人苗稼,损人器物,以穷人用,以不清洁饮饲他人,轻秤小斗,狭幅短度,以伪杂真,采取奸利,诱人取物,越井跨灶,晦歌朔哭。

其三,"诸道戒"阐明了道教徒违犯相关戒律条文所遭受的报应。而这种报应既包括犯戒者自身所受报应,也包括在犯戒者子孙后代身上的报应。其文曰:

> 凡有一事,辄是一罪,随事轻重,司命夺其算纪,算尽则死。但有恶心而无恶迹者夺算,若恶事而损于人者夺纪,若算纪未尽而自死者,皆殃及子孙也。诸横夺人财物者,或计其妻子家口当填之,以致死丧,但不即至耳。其恶行若不足以煞其家人者,久久终遭水火劫盗,及遗失器物,或遇县官疾病,自营医药,烹牲祭祀所用之费,要当令足以尽其所取之直也。故道家言枉煞人者,是以兵刃而更相杀。其取非义之财,不避怨恨,譬若以漏脯救饥,鸩酒解渴,非不暂饱而死亦及之矣。

其四,"诸道戒"进一步阐明了道教徒触犯道教戒律之后的悔罪和改过问题。其文曰:

> 其有曾行诸恶事,后自改悔者,若曾枉煞人,则当思救济应死之人以解之。若妄取人财物,则当思施与贫困以解之。若以罪加人,则当思荐达贤人以解之。皆一倍于所为,则可便受吉利,转祸为福之道也。能尽不犯之,则必延年益寿,学道速成也。夫天高而听卑,物无不鉴,行善不怠,必得吉报。

以上资料对于我们研究汉魏西晋时期道教戒律问题具有十分重要的价值。

---

① 陈寅恪:《崔浩与寇谦之》,《金明馆丛稿初编》,第126页;Richard Mather,"K'ou Chien-chin and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court,425-451", *Facets of Taoism*, Yale University Press,1979,pp. 103-122。

② 王明:《抱朴子内篇校释》卷6《微旨》,北京:中华书局,1985年,第126页。

首先，从“诸道戒”的形式来看，葛洪所作的属于一种概括性的征引，既体现为对道教戒律整体状况的概括，也体现为对戒律条文本身的高度概括。因为早期道教虽然有不少由四个字构成的戒律条文，但不太可能有如此多的戒律条文都是由四个字构成的。综合“诸道戒”的内容看，可以发现它们完全具备了道教戒律的全部涵义。何谓戒律？敦煌本南朝宋文明《灵宝经义疏》称“诫（戒），界也、外也。善恶之心，于此为断，为其界域，故言界也”；“律者，率也、栗也、直也。率计其罪，至明至直，使人战栗也”。又称“戒以主因，律以主果也”[①]。隋代《洞玄灵宝玄门大义》在此基础上亦称：“斯则戒主于因，律主于果；戒论防恶，律论与罪故也。”[②]因此，道教“戒律”的“戒”就是指戒条，即防非止恶、预防作恶的规定。“戒”主要用于防止奉道者身心的过失，不仅恶事不能做，而且连作恶的念头也不能有；而“律”则是指律文，是指对已犯恶行的惩罚，是处罚作恶的条文。总之，以上“诸道戒”已经完全符合道教戒律条文的形式和内容。特别是东晋南北朝唐宋时期大量通行的道教戒律条文，其实就是直接依据以上“诸道戒”而形成的。

其次，以上“诸道戒”的内容涉及早期道教教团生活的各个方面。从其来源来看，其所有戒律条文均根源于本土宗教文化传统和道教自身的需要。与印度佛教戒律主要用于规范僧尼在出家之后的宗教生活不同，汉晋道教信仰者均属于在家修行，其所面对的是国家制度和社会生活的各个方面，因此其戒律条文的内容，也包括了法律制度、儒家伦理纲常、社会道德规范、家庭家族伦理、修道修身修行，等等。因此，无论是这些戒律条文制定的背景还是其具体内容，都与印度佛教存在根本性差异。而且可以肯定的是，葛洪撰写《抱朴子内篇》时，其所面对的戒律条文要远比其征引的内容更为丰富。正如楠山春树所指出的，这些戒律条文“令人感到并不是从无边际的禁戒中特别挑选出来的记载，而是信手拈来的”[③]。这些戒律条文既非葛洪本人创造，也与其身边以其家族成员为核心以金丹炼养为宗旨的神仙道教小团体关系不大。由于以上“诸道戒”与现存早期天师道戒律条文存在很多相通之处，因此我们认为主要来自汉魏西晋时期天师道教团内部所通行的戒律。对此将在后面作进一步讨论。

再次，所有宗教戒律都必然建立在报应论基础之上，二者相互依存。因为所有戒律均需通过报应论才能获得约束力，而报应论只有通过戒律才能得以实践。佛教戒律的理论基础是“业报轮回”说，即一切因果报应都在每个人的过去、现在和未来三世中展开。佛教也因此不存在赏善罚恶的主宰者或执行者这样的实体，一切皆因“自作自受”。而以上“诸道戒”的报应理论基础则是汉代《太平经》的天人感应论和承负说。所谓天人感应论，即强调人格化的“天”是掌握赏善罚恶的主体，而人也可以感应上天。例如，《太平经》称：“天遣神往记之，过无大小，天皆知之。簿疏善恶之籍岁日月，拘校前后，除算减年，其恶不止，便见鬼门，地神召问。”[④]受《太平经》的影响，汉末天师道《老子想尔注》称：“人为仁义，自当至诚，天自赏之，不至诚者，天自罚之。”[⑤]而上引“诸道戒”称“夫天高而听卑，物无不鉴，行善不怠，必得吉报”，意即“上天”虽然高高在上，但每时每刻都在监察人间，凡行善事而不懈怠，一定会得到好报。总之，最高的“天”就是戒律的监督者、决定者和执行者。正因为如此，早期道教戒律一般都是以最高神灵的名义发布的，违反了就要遭受警告和惩罚。

《太平经》的“承负观”则强调善恶祸福前承后负，以行为人自身及其子孙为受报主体，且代代相报。《太平经》称：“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，是先人深有积畜大功，来流及此人也。能行大功万万倍之，先人虽有余殃，不能及此人也。因复过去，流其后世，成承五祖。”[⑥]即今人所受之祸福皆归结为祖先之善恶行为，而今人之善恶行为又使子孙后代蒙受相应的祸福报应。因此，《太平

① 宋文明：《灵宝经义疏》（拟），《中华道藏》第5册，北京：华夏出版社，2004年，第514页。

② 《洞玄灵宝玄门大义》，《道藏》第24册，第738页。唐代孟安排《道教义枢》卷2则为：“斯则戒主于因，律主于果，以戒论防恶，律论止罪故也。”《道藏》第24册，第818页。

③ ［日］楠山春树：《道教和儒教》，［日］福井康顺等监修，朱越利等译：《道教》第2卷，第45页。

④ 王明：《太平经合校》卷110，北京：中华书局，1960年，第526页。

⑤ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991年，第24页。

⑥ 王明：《太平经合校》卷18至34《解承负诀》，第91页。

经》强调奉戒行善不仅使本人受益,而且还能造福子孙后代;犯戒行恶不仅祸害自身,而且还殃及子孙后代。上引"诸道戒"所称"凡有一事,辄是一罪,随事轻重,司命夺其算纪,算尽则死。但有恶心而无恶迹者夺算,若恶事而损于人者夺纪,若算纪未尽而自死者,皆殃及子孙也",其所体现的就是以"承负"说为核心的善恶报应观。

最后,以上"诸道戒"中的戒律条文与东晋末年古灵宝经的戒律体系具有非常直接的关系。古灵宝经有各种自成体系的戒律条文,虽然其中一部分也借鉴了佛教戒律的某些形式包括报应观念等,但主要还是在汉晋道教戒律基础上制定的。另外,南宋影响极为广泛的《太上感应篇》,其序部分即是对《抱朴子内篇·对俗》的转录,而其列举的大量戒律条文,其中绝大部分都直接承袭了以上"诸道戒"[①]。

戒律既是宗教信徒实现修行的必要途径,也是宗教内部对信徒进行管理和约束的手段。从宗教发展的一般规律来看,只要有教团存在,就必然制定相应的戒律。从汉末道教形成以来,道教各派特别是天师道一直都有大规模教团组织存在,因而必定制定相应的戒律条文,不可能要等到东晋末年古灵宝经创作者通过"模仿"佛教"布萨"制度和"布萨戒"之后才开始制定自己的戒律条文。如所周知,早期道教诸多问题常因资料严重阙佚以及道经形成年代存在争议而众说纷纭。但葛洪《抱朴子内篇》作为具有确切成书年代的重要典籍,证明了东晋以前道教内部已有大量戒律条文存在。《抱朴子内篇·遐览》还著录有《立功益算律》一卷,《道士夺算律》三卷[②]。因此,那种断定古灵宝经之前道教根本就没有戒律条文的观点,显然是不符合早期道教发展实际情况的。

二、汉晋天师道斋戒制度的来源与戒律条文的制定

(一)先秦以来国家祭祀斋戒制度中"斋"与"戒"的关系

早期道教斋戒制度及戒律体系的形成,与先秦以降国家祭祀传统中的斋戒制度具有密切的渊源关系。在古代国家祭祀礼仪中,"斋"与"戒"既相互关联,又各具功能,共同构成祭祀主体在仪式之前所必经的身心准备阶段,体现了古人对神圣秩序的敬畏与对祭祀行为的审慎态度。二者之间的关系可以从三个层面来理解。首先,就基本概念而言,"斋"与"戒"各有侧重。"斋"主要指通过清净身心、专精凝神的方式达致内在的纯净状态,具体包括沐浴、更衣、独处、静思、节欲等行为,其核心在于心灵的虔诚与专注。而"戒"则表现为一整套外在的行为禁忌与约束,如禁酒、断荤腥、止声色、远刑狱、避丧葬等具体规定,意在通过对行为的规范防止亵渎神明,强调外在行为的规范性与禁忌性。其次,从结构关系来看,"斋"与"戒"呈现出"内斋外戒"的协同机制。斋主内修,侧重于精神的净化与意识的专注,属于精神层面的仪式准备;戒主外防,强调通过行为边界的确立来保障内在虔诚得以实现,具备显著的自我防护与修养功夫。二者虽各有侧重,但在祭祀斋戒的整体结构中相辅相成,缺一不可。正是由于"戒"的保障,"斋"才得以成为真正意义上的身心净化的过程,这也是"斋戒"连用之所以成立的制度逻辑。最后,就仪式实践层面而言,古代国家祭祀中将"斋戒"作为一个整体性概念加以运用,体现了"内斋外戒"在具体礼仪中的统合。"斋"为精神层面的凝定,"戒"为行为层面的洁净,二者共同构成立斋设戒、洁身清心的完整仪式程序。早期道教在戒律制度建构过程中,不仅在形式上直接汲取了诸多古代国家祭祀斋戒的戒规内容,而且在其制度结构上延续了"斋戒"与"戒律"相融合的本土传统,形成了具有道教特色的戒律体系[③]。

(二)汉晋天师道斋戒制度与"戒律条文"的关系

斋戒制度和斋戒活动构成了汉晋天师道宗教生活最重要、最核心的内容。然而,现存几部早期天师

① 《太上感应篇》卷29,《道藏》第27册,第135页。

② 王明:《抱朴子内篇校释》卷19《遐览》,第335页。

③ 王承文:《从斋戒规范论古代国家祭祀对汉晋道教的影响》,《中山大学学报》2016年第2期。又见王承文:《汉晋道教仪式与古灵宝经研究》,北京:中国社会科学出版社,2017年,第171—222页。

道经典及汉晋正史等教外资料对天师道的记载，却都没有出现“斋戒”这一概念。直到南朝初天师道《三天内解经》《陆先生道门科略》以及北魏寇谦之《老君音诵戒经》中，才大量出现“斋戒”这一概念，因此，吕鹏志据此判定汉晋天师道根本就没有斋戒制度，直至南朝初天师道因为受古灵宝经影响才开始有斋戒制度和斋戒生活，而古灵宝经的斋戒制度则源自佛教“布萨”制度的影响[①]。但是这种观点其实是对早期道教一种很大的误解。

《三国志·张鲁传》注引三国魏人鱼豢的《典略》，是现存最早的关于汉末天师道的记载之一。该书记载：“（张）修法略与（张）角同，加施静室，使病者处其中思过。”[②]根据研究，无论古代国家祭祀礼制还是早期道教，其“静室”与“斋宫”“斋室”等一样，其实都是专门进行斋戒活动（“致斋”）的场所。二者具有一脉相承的关系。南朝初成书的《太上太真科经》称天师道曰：“道民入化，家家各立靖室。”[③]其“靖室”与“静室”含义相同。天师道要求所有奉道之家都必须建立“静室”。南朝道教宗师陆修静撰《陆先生道门科略》亦称天师道曰：“奉道之家，靖室是致诚之所。”[④]根据这些记载，建立“静室”以作为宗教活动特别是斋戒活动的专门场所，本身属于天师道最基本也是最重要的制度规定。东晋中期上清派规定：“奉道之家，当精治静舍。”[⑤]其“静舍”也与“静室”含义完全相同。除了天师道之外，汉代《太平经》以及汉魏六朝其他所有道派的典籍，其实都大量记载了“静室”以及其他名称，充分反映了斋戒活动在早期道教中所具有的极端重要性和普遍性[⑥]。

需要进一步指出的是，现存早期道经资料中，有关“斋戒”或“斋法”的记载，往往与“戒律条文”的记载在文本上呈现分离状态。即在部分道经中，出现“斋戒”或“斋法”相关内容时，未必同时记载具体的“戒律条文”；反之，记载“戒律条文”时，亦未必出现“斋戒”或“斋法”的明确表述。然而，这一现象本身不足以证明早期道教的斋戒制度在实践和理念层面原本就与“戒律条文”相分离。但吕鹏志却据此推断早期道教内部存在“持斋戒”与“非持斋戒”的区分，即认为存在一种需要遵守“戒律条文”的斋戒形式，以及另一种无需相关戒律约束的斋戒形式，并进而提出古灵宝经乃是模拟仿效佛教“布萨斋”与“布萨戒”的结合，才将道教“斋戒”和“斋法”与“戒律条文”整合为一体[⑦]。但这种观点，也是对早期道教斋戒制度整体结构的明显误解。

与古代国家祭祀体系中“斋”与“戒”始终相辅相成、不可分割一样，早期道教所有“斋戒”或“斋法”本质上皆与“戒律条文”紧密结合、互为依托。“斋法”主要指斋戒仪式的外在框架，包括身心洁净、通神仪节、忏悔祈请等内容；而“戒律条文”则是道教徒在斋戒期间必须严格遵循的行为规范与内在约束。唯有在符合戒律规范的前提下践行斋法，方可称为完整意义上的“斋戒”。斋法侧重仪轨展演，戒律侧重行为与心性规训，二者在宗教实践中相辅相成，构成统一整体。斋法需依戒律以立其规范，戒律则需借斋法以强化其约束力。因此，在早期道教的实际宗教生活中，既不存在脱离“戒律条文”约束的“斋戒”或“斋法”，也不存在无“斋戒”或“斋法”为载体而孤立施行的“戒律条文”。

---

① 详见吕鹏志以下论著：《唐前道教仪式史纲》，第225页；《天师道旨教斋考（上篇）》，《“中研院”历史语言研究所集刊》，第80本，第3册，2009年9月；《天师道旨教斋考（下篇）》，《“中研院”历史语言研究所集刊》，第80本，第4册，2009年12月；《灵宝斋渊源考辨》，《世界宗教研究》2022年第6期。

② （晋）陈寿：《三国志》卷8《张鲁传》引《典略》，北京：中华书局，1959年，第264页。

③ （唐）朱法满：《要修科仪戒律钞》卷10引《太上太真科经》，《道藏》第6册，第967页。关于《太上太真科经》的年代，大渊忍尔考证其出世在公元420至425年之间（见大渊忍尔：《道教とその经典》，东京：创文社，1997年，第457页）。

④ 陆修静：《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第780页。

⑤ （梁）陶弘景编：《真诰》卷7《甄命授第三》，《道藏》第20册，第531页。

⑥ 王承文：《论汉晋道教“静室”的性质和来源》，《学术研究》2017年第2期。另见王承文：《汉晋道教仪式与古灵宝经研究》，第3—36页；王承文：《汉晋道经所见“静室”各种名称及其与斋戒制度关系论考》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第34辑，上海：上海古籍出版社2016年；王承文：《汉晋道教仪式与古灵宝经研究》，第36—87页。

⑦ 吕鹏志：《灵宝斋渊源考辨》，《世界宗教研究》2022年第6期，第38—39页。

与古代国家祭祀制度中斋戒分为个人性与集体性两类相同,早期天师道的斋戒亦涵盖个人修持与集体仪式两种形态。而其教团内部集体宣示戒律的做法,亦类同于国家祭祀系统中集体申明"戒规"的"誓戒"仪式①。陆修静《道门科略》记载天师道"三会日斋"时提到,太上老君"授天师正一盟威之道,禁戒科律,检示万民逆顺祸福功过,令知好恶";又载"其日天官地神咸会师治,对校文书,师民皆当清静肃然,不得饮酒食肉,喧哗言笑。会竟,民还家,当以闻科禁威仪教敕大小,务共奉行"②。此外,刘宋初《太上太真科》亦记述天师道于"三会日斋"举行集体斋戒时,需"宣讲科戒,教敕道民",道众朝会天师治所,"俱拜伏地,听堂上主者宣令科戒"③。由此可见,天师道自创教伊始,便已确立"禁戒科律"即成文的戒律体系,且该戒律体系自始即与"斋戒"和"斋法"紧密结合,共同构成斋戒制度的完整实践。吕鹏志所坚持的"分离—融合"解释框架,未能注意到早期道教斋戒制度内在的结构一体性与历史延续性,因而在理解上存在很大的偏差。

(三)现存早期天师道资料所见"戒律条文"辨析

早期天师道戒律资料阙佚十分严重,但现存几种具有代表性的经典,仍为我们研究早期天师道教团内部戒律提供了重要依据。

1. 关于《老子想尔注》和"道德尊经想尔戒"

敦煌本《老子想尔注》的作者,史书记载是汉末张陵或张鲁。《老子想尔注》现存三十多章,其中有超过二十章谈到了道诫。例如:"人欲举动,勿违道诫"(八章)④;"心欲为恶,挫还之;怒欲发,宽解之;勿使五藏忿怒也。自威以道诫,自劝以长生,于此致当"(四章)⑤;"要在帝王当专心信道诫也"(十八章)⑥。又称:"王者虽尊,犹常畏道,奉诫行之","王者法道行诫,臣下悉皆自正矣。"(三十七章)⑦。而所谓"道诫",实际上指"道"即太上老君所规定的戒条,因此出现了布道诫、奉道诫、守道诫。例如:其称"无戒则道不存,无道则人不存";"人举事不惧畏道诫,失道意,道即去之,自然如此";"人欲举事,先考之道诫,安思其义不犯道,乃徐施之,生道不去"⑧。其注解老子"是以圣人抱一为天下式"为:"一,道也。设诫,圣人行之为抱一也,常教天下为法式也"⑨;该书又注"载营魄抱一,能无离",为"一者道也","今布道诫,教人守诫不违,即为守一矣。不行其诫,即为失一也"⑩。这种思想实际上亦出自《太平经》中。《太平经》卷九十一为《守一入室知神戒》。说明早期天师道反复强调的"守一",实际上就是遵守道戒。

现存《老子想尔注》残卷中提到十条道戒,包括"施惠散财","竞行忠孝","喜怒悉去","不为贰过","禁祭餟祷祠","道重继嗣","不食五味以恣","知止足","不敢多求","男女之事,不可勤也"。其对道教信徒的基本要求:"奉道诫,积善成功,积精成神,神成仙寿","百行当修,万善当著"。这些教义均符合早期天师道特别注重实行的特点。与《老子想尔注》相关的"道德尊经想尔戒",为"九行二十七戒",合称三十六戒,又称"想尔戒"(或称《想尔训》)。该书称"戒为渊,道犹水,人犹鱼。鱼失渊去水则死,人不行诫守道,道去则死",非常形象地说明了尊奉道戒的极端重要性。"道德尊经想尔戒"保存在《道藏》之《太上老君经律》中,其具体内容为:

> 行无为、行柔弱、行守雌勿先动。此上最三行;行无名、行清静、行诸善。此中最三行;行无欲、行知止足、行推让。此下最三行。此九行二篇八十一章,集会为道舍,尊卑同科,备上行者神仙,六行者倍寿,三行者增年不横夭。

在以上"九行"的基础上,又形成了"想尔二十七戒",其文曰:

> 戒勿喜,邪喜与怒同;戒勿费用精气;戒勿伤王气;戒勿食含血之物、乐其美味;戒勿慕功名;戒勿为伪伎、指形名道;戒勿忘道法;戒勿为试动;戒勿杀、言杀。此上最九戒。
>
> 戒勿学邪文;戒勿贪高荣强求;戒勿求名誉;戒勿为耳目口所误;戒当处谦下;戒勿轻躁;戒举事

① 王承文:《汉晋道教仪式与古灵宝经研究》,第138—171页。

② 陆修静:《陆先生道门科略》,《道藏》第24册,第779—780页。

③ (唐)朱法满:《要修科仪戒律钞》卷10《治屋》引《太真科》,《道藏》第6册,第966页。

④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第11,7,23,46、47,19,29,12页。

当详、心勿惚恫；戒勿恣身好衣美食；戒勿盈溢。此中最九戒。

戒勿以贫贱强求富贵；戒勿为诸恶；戒勿多忌讳；戒勿祷祀鬼神；戒勿强梁；戒勿自是；戒勿与人争曲直，得诤先避之；戒勿称圣名；大戒勿乐兵。此下最九戒。

此二十七戒二篇共合为道渊，尊卑通行，上备者神仙，持十八戒倍寿，九戒者增年不横夭。[①]

以上“九行二十七戒”合称三十六戒，与敦煌本《老子想尔注》的教义思想相符合[②]。饶宗颐先生称：“道教有诫，以阐教理，又立戒条，以为奉受，乃能成为宗教，亦犹释氏之有戒律”；“想尔九戒，乃天师道早期之戒条，即自《道德经》撮取要义而成，尚无渗入佛家戒律之痕迹。”[③]根据我们的研究，以上这些戒律条文对天师道《老君百八十戒》和古灵宝经戒律条文的形成都有直接影响。

2. 关于《正一法文天师教戒科经》与戒律条文的关系

国内外学术界一般认为《正一法文天师教戒科经》成书于三国曹魏时期[④]。其经称：

诸欲奉道不可不勤；事师不可不敬；事亲不可不孝；事君不可不忠；己身不可不宝；教戒不可不从；同志不可不亲；外行不可不愚；内实不可不明；语言不可不慎；祸患不可不防；明者不可不请；愚者不可不教；仁义不可不行；施惠不可不作；孤弱不可不恤；贫贱不可不济；厄人不可不度；生物不可杀伐；恶事不可不避；色欲不可不绝；贪利不可不远；酒肉不可不节；善人不可不敬；恶人不可不劝也。[⑤]

该经又将以上戒律条文称为“法戒”或“教戒”。该经强调“诸贤者欲除害止恶，当勤奉教戒，戒不可违”；又称“道之无所不为，人能修行执守教戒，善积行者，功德自辅，身与天通，福流子孙”。该经所提出的“五戒”应该是道教现存最早的“五戒”。其文称：

一不得淫泆不止；二不得情性暴怒；三不得佞毒含害；四不得秽身荒浊；五不得贪利财货。[⑥]

该经还对以上各戒的具体含义都作了详细阐释。但长期以来，不少研究者未将以上早期天师道“五戒”条文与其相关解释加以区分，亦未将其作为重要戒律资料加以使用。

3. 关于《女青鬼律》中的戒律

《女青鬼律》原为八卷，《正统道藏》本现存六卷。关于《女青鬼律》形成年代，中外学术界有三国、西晋、东晋等多种说法。但一般都认为该经比东晋末年古灵宝经更早出世。施舟人认为该经出世在三国时期，并且认为可能是现存最早的天师道经典，甚至比《大道家令戒》还要早[⑦]。其主编的《道藏通考》将其定为公元3世纪[⑧]。近年祁泰履（Terry F. Kleeman）提出《女青鬼律》属于一部可以断代的最晚公元3世纪的经典[⑨]。

《女青鬼律》卷三《道律禁忌》共记载早期天师道戒律条文22条。该经明确将这批“道律”称为“善戒

---

① 《太上老君经律》，《道藏》第18册，第218页。

② 陈世骧：《“想尔”老子道经敦煌残卷论证》，（新竹）《清华学报》新1卷第2期（1957年4月），第50—51页；饶宗颐：《想尔九戒与三合义》，收入饶宗颐：《老子想尔注校证》，第104—105页；施舟人：《饶宗颐先生的〈老子想尔注〉研究和世界道教学的发展》，《饶宗颐学术研讨会论文集》，香港：翰墨轩出版有限公司，1997年，第3页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第56、105页。

④ Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, University of Chicago Press, 2004, pp. 120-123；张松辉：《〈正一法文天师教诫科经〉成书年代考》，《世界宗教研究》1994年第1期；马承玉：《〈正一法文天师教戒科经〉的时代及与〈老子想尔注〉的关系》，《中国道教》2005年第2期；萧登福：《正统道藏总目提要》，台北：文津出版社，2011年，第764—765页。

⑤⑥ 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册，第232，233页。

⑦ Kristofer Schipper, “Purity and Stangers-shifting boundaries in medieval Taoism”, *T'oung Pao*, Vol, 80, 1994, P. 66.

⑧ Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, pp. 127-129.

⑨ Terry F. Kleeman, *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities*, Cambridge: Harvard University Press, 2016, p. 146.

之文”或“《鬼律》”[①]。该经卷六称“赏善罚恶,明遵道科”;又称“不行道戒,皆受其殃”[②]。南北朝时期的《太上老君经律》开头称:“《道德尊经戒》,九行二十七戒;《老君百八十戒》,已上男官同受;《太清阴戒》,阙;《女青律戒》,阙。已上女官受。”[③]其中《女青律戒》就是指《女青鬼律》中的戒律。《女青鬼律》卷三《道律禁忌》曰:

> 一者,不得自东自西,自南自北,出入去来,去无所关,还无所白,任意从心,皆负律令,除筭三十二;二者,不得呼天无神,言道师旨,败刑乱政,自言己是,道人言非,皆负鬼律,天夺筭一十三;三者,不得持真入伪,奸乱圣明,饮酒食肉,呼嗟无道,夺筭千三百;四者,不得传宣恶语,道说他人,妄作一法,不信天道,虚言无实,天夺筭千二百;五者,不得传虚两舌妄语,喜怒无常,专行逆煞,不慎阴阳,天夺筭百三十二;六者,不得轻慢老人,骂詈亲戚,夫妻咒诅,自相煞害,毒心造凶,不孝五逆,天夺筭一百八十;七者,不得受道不知轻慢,传非其人,贪财受利,取人自益,借物不还,以为私宝,天夺筭一千八百;八者,不得斗争言语,因醉淫色,假托大道,妄言鬼语,要结男女,饮酒食寅(肉),天夺筭三百;九者,不得游行东西,周合男女,消灾不解,因成邪乱,天夺筭万三千,死殃流七世;十者,不得传道童女,因入生门,伤神犯气,逆恶无道,身死无后:不得反男为女,阴阳倒错,天夺筭三百;十一者,不得露合阴阳,触犯三光,因酒往还,承威相接,天夺[筭]三百;十二者,不得一人气生,一人气死,逼犯真人,天夺筭三十三;十三者,不得一父子别居,室家离散,天夺筭二十二;十四者,不得嗜欲恶失,男女聚集,妄道邪言,天夺筭百二十;十五者,不得同法相嫉,更相道说,不信三五,评论天气长短,天夺筭八百二十三;十六者,不得逃遁父母,游行四方,位立真气,自相收合,天夺筭三百二十;十七者,不得灭天所生,妄煞走兽,弹射飞鸟,指南作北,任心所从,不依鬼律,天夺筭三千;十八者,不得干知人事,宣布他家,藏善出恶,奸人妇女,谋图人婿,逆戾三光,阴贼咒诅,不孝五逆,天夺筭千二百二十;十九者,不得行道之日,贪色淫心,行气有长,自解不已,私共约誓,因生不孝,奸心五内,无道之子,天夺筭三万;二十者,不得思神不报,因行生气,取降元炁,贪淫爱色,手足不离,弥日竟夕,如此无道,天夺筭三百四十二;二十一者,不得以赤炁妄传俗人,口手胸心,更相交接,委道自叛,师主无法,天夺筭三百;二十二者,不得妄以经书授与俗人,道父母名讳,泄漏真要诀语俗人,天夺筭三百。[④]

《女青鬼律》卷五又称“天师曰:**大道垂律,**女青所传”。其列举“戒律”14条:

> 不得犯男女神灵;不得呼天引地;不得祠祭故炁;不得指鬼呼神;不得淫色违慢;不得言炁不明;不得两心不正;不得妄传鬼教;不得露行三光;不得犯五灵七政;不得与鬼通同;不得干乱神祇;不得入俗胜真;不得行来出入以急有厄,呼嗟鬼神。[⑤]

以上这些戒律条文无论是其数目和具体内容,还是其触犯戒律的报应等等,都显示早期天师道的戒律已达到相当完备的程度。而且这些戒律条文看不出有外来佛教的影响,其中不少戒律条文对《老君百八十戒》和古灵宝经都有直接影响。

4. 关于《老君百八十戒》

《老君百八十戒》是研究早期天师道戒律的重要资料[⑥]。但其出世年代学术界也存在较大争议。古灵宝经《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》称太极真人曰:“夫祭酒当奉行老君百八十大戒,此可言祭酒也。”[⑦]其所引即指该经,南朝初陆修静《陆先生道门科略》对《老君百八十戒》也有征引[⑧]。因此其出世

①④ 《女青鬼律》卷3,《道藏》第18册,第245,244—245页。

② 《女青鬼律》卷6,《道藏》第18册,第250、251页。

③⑥ 《太上老君经律》,《道藏》第18册,第218,219—221页。

⑤ 《女青鬼律》卷5,《道藏》第18册,第249页。

⑦ 《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》,《道藏》第9册,第872页。

⑧ 陆修静:《陆先生道门科略》,《道藏》第24册,第781页。

最晚也在古灵宝经以前[①]。国内外学术界一般认为其出世在三国西晋时期。例如，施舟人将其成书确定在公元3世纪中国南方[②]；其主编的《道藏通考》也同此[③]。任继愈主编《中国道教史》也认为，《老君百八十戒》形成的环境与三国后期出世的《大道家令戒》《天师教》《阳平治》等相类似[④]。

《老君百八十戒》有极少数戒律条文的确受到了佛教“二百五十戒”的影响[⑤]。但其中绝大多数戒律条文涉及国家法令、儒家纲常、社会道德秩序、家庭宗族伦理、修道修身修行、自然环境生态保护，等等。这些都是印度佛教戒律所没有的内容。而其报应论的理论基础是汉代《太平经》的天人感应论和承负论，其赏罚报应的掌握者是“上天”神灵。古灵宝经《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》有“三元品戒罪目”共一百八十条，其中绝大多数戒律条文都直接源自《老君百八十戒》。

（四）如何看待现存早期天师道戒律资料严重匮乏以及年代争议问题？

自汉末天师道正式形成至东晋末年古灵宝经问世之前，在长达二百多年的历史进程中，天师道始终保持着规模十分可观的教团组织，并理应制定有较为系统的戒律规范。然而，与汉晋天师道实际具有的社会影响力相比，现存相关戒律文献却呈现出异常匮乏、零散的面貌。造成这一现象的主要原因有二。其一，早期道教戒律在存在形态和传承方式上与佛教戒律存在显著差异。据《魏书·释老志》记载，汉魏天师道经典“多有禁秘，非其徒也，不得辄观”[⑥]，显示出道教经典及戒律具有十分突出的隐秘特征，多依赖口传心授，而非完全依赖书面记载。南朝上清派经典《洞真智慧观身大戒经品》也明确提到：“道学当以戒律为先，道家之宗尊焉。法应习诵上口，古圣皆秘而不书也。今奉之亦然。”并解释道：“戒律之为道，威严神妙，恐人不能有心奉，故当秘而不书耳。”[⑦]这反映出早期道教戒律本身即具备“秘而不书”的传承传统。其二，汉魏两晋南北朝时期天师道文献经历了严重散佚。历代统治者对天师道的防范与压制，导致其经典与戒律文本大量湮没。南朝《正一经治化品目录》应属于独立的正一派经目，该书著录正一经930卷，符图70卷，共计千卷[⑧]。但其绝大多数经书都已亡佚。至1281年元世祖敕令焚毁道经，致使道教文献遭受重创。明代《正统道藏》编纂时编订的《道藏阙经目录》显示，在道藏“七部”分类中，以正一部天师道经典损毁最为严重。其中，明确著录已佚《正一经》《正一法文经》类文献三十余部，更有《正一法文》六十卷全帙遭毁，该文献很可能与南朝中后期天师道经典汇编有关[⑨]。因此，《正统道藏》所收寥寥数部早期天师道经典，远不足以全面反映汉晋天师道的历史实态。

基于上述文献传承特点，研究早期道教斋戒仪式包括戒律的发展，不宜简单将仅见于古灵宝经而未见于现存少数天师道经典的内容，一概都归结为古灵宝经的创造发明。正如张勋燎先生所指出的：“一般说来，一种道书虽然时代较晚，但其内容多系古今杂糅，往往包含了不少早期的传统思想认识材料在内。”[⑩]换言之，经典文本的形成年代与其所载戒律条文的历史渊源并非完全对应，某些在较晚文献中出现的戒律内容，完全可能承袭自更早的传统。因此，早期道教戒律的研究应兼顾文献记载的显隐特性、

---

① 王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第341—343页。

② Kristofer Schipper，“Purity and Stangers-shifting boundaries in medieval Taoism”，*T'oung Pao*，Vol，80，1994，p. 66.

③ Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed.，*The Taoist Canon：A Historical Companion to the Daozang*，p. 131.

④ 任继愈主编：《中国道教史》，第308页。

⑤ 关于早期佛教“二百五十戒”形成过程，参见释印顺：《戒律学论集》，北京：中华书局，2010年，第73—83页。佛教比丘二百五十戒的戒律条文，见东晋佛驮跋陀罗和法显译《摩诃僧祇律》（《大正新修大藏经》卷22，台北：大藏出版社，1985年，第405、412页）；《老君百八十戒》中与佛教戒律有关的戒律条文包括：“不得立小便”（66）；“不得便溺生草上及人所食之水”（116）；“男女衣不得过畜三通”（163），等等。

⑥ （北齐）魏收：《魏书》卷114《释老志》，北京：中华书局，1974年，第3048—3049页。

⑦ 《无上秘要》卷45引《洞真智慧观身大戒经品》，《道藏》第25册，第158、159页。

⑧ （宋）张君房编，李永晟点校：《云笈七签》卷6，北京：中华书局，2003年，第104页。

⑨ 王承文：《南朝天师道“七部经书”分类体制考释》，《文史》2008年第1期。

⑩ 张勋燎、白彬：《中国道教考古》，北京：线装书局，2006年，第21页。

文本层累的复杂性以及教派间的影响与互动,避免将文献断代完全等同于戒律观念或条文的产生时代,从而更全面地还原天师道戒律传统的历史延续性与内在发展逻辑。

而吕鹏志对早期道教斋戒仪式的来源以及相关道经年代等都提出了大量具有颠覆性和批判性的观点。他提出:"古灵宝经将斋戒与祭祀对举且以斋戒取代祭祀的观念实际上源出佛教反对婆罗门教杀牲祭祀、提倡皈依佛法和守持斋戒的主张。这种观念启发了《三天内解经》和《陆先生道门科略》的作者反思或重新规范天师道的宗教生活"①;"五世纪前期的其他天师道教内文献也显示天师道因受灵宝之教的影响而开始提倡斋戒生活"②。他特别强调汉晋天师道根本就没有斋戒制度,也完全否认这一时期天师道有戒律条文。他坚称"道教史上最早模仿佛教'戒本'的是古灵宝经,也是古灵宝经最早将戒引入斋仪之中"③。他提出:所有灵宝斋法与古代祭祀斋戒以及汉晋天师道等道派最根本的差别,就在于灵宝斋法需要奉持各种"戒律条文",而"所奉持之戒"都是"借鉴佛教戒律而制立的系列戒条","灵宝斋的主要表现形式之一就是持戒。持戒的做法明显来自佛教","灵宝斋既然借鉴采纳佛教的布萨/斋,也相应地要采纳与布萨不可分割的戒律,而且灵宝斋对大小乘戒律都兼收并蓄"④。因此他认为南朝天师道等因为受古灵宝经的影响,才开始制定出《老君百八十戒》等戒律条文⑤。他又提出"灵宝斋与戒不分。南方天师道不仅模拟灵宝斋制立正一斋仪,也模拟灵宝戒制立正一戒"。他特地把"老君百八十大戒"作为正一戒的典型例证,认为是天师道学习灵宝斋后制立的,其制立受到《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》所载百八十条罪目的影响。又由于灵宝经"新经"《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》提到"祭酒当奉行老君百八十大戒",所以百八十大戒应当是在5世纪初和正一斋一同出现的。百八十戒是专门针对祭酒制立的。他提出同一时期天师道还模仿古灵宝经制立了其他名目的戒条,如《太上老君经律》所记载的"道德尊经想尔戒""道德尊经戒""太清阴戒""女青律戒"等⑥。针对上述观点,我们认为有必要将《抱朴子内篇》所引"诸道戒"作为一种非常确凿的历史坐标,对汉晋道教内部戒律条文的传承脉络与发展实态作更为细致和实证的考察。

三、《抱朴子内篇》所载"诸道戒"与汉晋道教内部戒律条文的传承和发展

葛洪《抱朴子内篇》所征引"诸道戒"主要源于汉魏西晋时期天师道教团内部所通行的戒律⑦。我们试列举其中一些具有代表性的戒律条文来讨论,一方面说明其与早期天师道的关系;另一方面则证明其对东晋末年古灵宝经的直接影响。

(一)关于保护生态环境的戒律条文

《抱朴子内篇》所征引"诸道戒"表现了十分明确的保护生态环境的思想。其称"览诸道戒,无不云欲求长生者,必欲积善立功,慈心于物,恕己及人,仁逮昆虫","手不伤生",并规定:不得"憎善好杀";不得"弹射飞鸟,刳胎破卵,春夏燎猎";不得"决放水火",等等。这些戒律条文与华夏本土古老的宗教文化传统、天道观念以及先秦秦汉国家法令都有关系。例如,《礼记·月令》认为时令秩序体现了宇宙运行的法则和神灵的监察,人们只有遵循和顺应这种法则,才能得到神的护祐。其文称:

孟春之月。是月也,天气下降,地气上腾,天地和同,草木萌动……命祀山林川泽,牺牲毋用牝。

① 吕鹏志:《天师道旨教斋考(下篇)》,《"中研院"历史语言研究所集刊》,第80本,第4册,2009年12月,第528页;《唐前道教仪式史纲》,第230—231页。

②③ 吕鹏志:《天师道旨教斋考(下篇)》,《"中研院"历史语言研究所集刊》,第80本,第4册,2009年12月,第527,509页。

④ 吕鹏志:《灵宝斋渊源考辨》,《世界宗教研究》2022年第6期,第38、39页。

⑤⑥ 吕鹏志:《唐前道教仪式史纲》,第225,225页。

⑦ 关于葛洪及其《抱朴子内篇》与天师道的关系,将另文专门讨论。

禁止伐木，毋覆巢，毋杀孩虫胎夭飞鸟，毋麛毋卵。[①]

以上体现了“天人相应”的生态保护观念和礼制规范。它规定孟春二月间不准进山砍伐林木。“毋覆巢，毋杀孩虫胎夭飞鸟”，指保护繁殖期动物；“毋麛（幼鹿）毋卵”，指禁止猎取幼崽与鸟卵；“牺牲毋用牝”，指祭祀禁用雌性牲畜，保障种群繁衍。汉宣帝在元康三年（公元前63年）六月发布诏令：“令三辅毋得以春夏擿巢探卵，弹射飞鸟，具为令。”[②]汉代《太平经》中有大量保护生态环境的规定。例如，其《禁烧山林诀》称：“慎无烧山破石，延及草木，折华伤枝，实于市里，金刃加之，茎根俱尽，其母则怒，上白于父，不惜人年”[③]；又称“天上令急禁烧山林丛木”[④]。

葛洪所引“诸道戒”规定不得“弹射飞鸟，刳胎破卵”等，应源自汉魏天师道相关戒律条文。例如，《女青鬼律》卷三《道律禁忌》第十七条，“不得灭天所生，妄煞走兽，弹射飞鸟”。而《老君百八十戒》有：“不得烧野田山林”（14）；“不得妄伐树木”（18）；“不得妄摘草花”（19）；“不得凿地毁山川”（47）；“不得竭水泽”（53）；“不得渔猎伤杀众生”（79）；“不得冬天发掘地蛰藏”（95）；“不得妄上树探巢破卵”（97）；“不得笼罩鸟兽”（98）；“不得塞池井”（101）；“不得妄轻入江海中浴”（121）；“不得妄开决陂湖（134）”，等等。

古灵宝经《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》之“中元品戒”有“学者及百姓子斫伐树木采摘花草之罪”，“学者及百姓子火烧田野山林之罪”；《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》之“十善因缘上戒”，其第九为“边道立井，植种果林”。又如，《老君说百八十戒》称：“不得以毒药投渊池及江海中”（36），“不得以秽污之物投井中”（100）。而《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》之“中元品戒”即有“学者及百姓子毒药投水伤生之罪”，“学者及百姓子秽污五岳三河之罪”。该经“中元品戒”有：“学者及百姓子屠割六畜杀生之罪”；“学者及百姓子刺射野兽飞鸟之罪”；“学者及百姓子烧山捕猎之罪”；“学者及百姓子张荃捕鱼之罪”。该经“下元品戒”还有“学者及百姓子牢笼飞鸟走兽之罪”；“学者及百姓子惊惧鸟兽促著穷地之罪”。由此可见，古灵宝经相关戒律条文完全是在早期天师道的基础上制定的。

（二）关于远离兵刃和杀伤的戒律条文

《抱朴子内篇》所引“诸道戒”称：“道家言枉煞人者，是以兵刃而更相杀。”所谓“枉煞人”，指无故杀害无辜者或滥用暴力；“兵刃而更相杀”，则强调暴力行为会引发因果循环，施暴者终将遭受同等报复。这体现了道教“承负”论。而远离兵刃和杀伤的思想源于《道德经》第三十一章，其文为：“夫唯兵者不祥之器，物或恶之，故有道者不处。”又称：“兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之。”《太平经》对此借“天师”对“真人”称：“今军师兵，不祥之器也。君子本不当有也，下之恶之。”[⑤]早期天师道对此则有更详尽发挥。例如，《老子想尔注》称：“兵者非道所喜，有道者不处之”；“重明其凶事也”[⑥]。又称：“兵者非吉器也，道之设形，以威不化”；“兵不合道，所在淳见煞气”；又称：“以兵定事，伤煞不应度，其殃祸反还人身及子孙。”此与前引“诸道戒”所称“道家言枉煞人者，是以兵刃而更相杀”意义相近，而且二者都体现了道教“承负”论。正因为如此，《道德尊经想尔戒》称“大戒勿乐兵”；《老君百八十戒》规定：“不得带刀仗”（62）；“不得与兵人为侣”（115）。

（三）关于不得攻击贤人和仙圣以及道士的戒律条文

葛洪称“诸道戒”规定：不得“侵克贤者”；不得“谤讪仙圣”；不得“伤残道士”。所谓不得“侵克贤者”，指不能侵害、欺凌有德才的贤能之人；不得“谤讪仙圣”，指不能诽谤、讥讽“仙圣”。所谓“仙圣”既指道教的神仙和得道高人，也指儒家推崇的尧舜周孔等圣人；不得“伤残道士”，指不能伤害、残害修道的同道之人。古代国家所确立的“贤者”和“圣人”，一般都受到国家法律的大力保护。这三条戒律清晰地展示了

① （汉）郑玄注，（唐）孔颖达正义：《礼记正义》卷14《月令》，（清）阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第2937—2938页。

② （汉）班固：《汉书》卷8《宣帝纪》，北京：中华书局，1962年，第258页。

③④ 王明：《太平经合校》卷118《禁烧山林诀》，第667，669页。

⑤ 王明：《太平经合校》卷72《不用大言无效诀》，第304页。

⑥ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第38—39页。

早期道教如何吸收并神圣化儒家伦理(如敬贤、尊圣、仁爱),将其纳入自己的宗教修行体系。这就使得道教更易于被士大夫阶层和主流社会所接受。《抱朴子内篇·对俗》明确提出"欲求仙者,要当以忠孝和顺仁信为本"[①]。而天师道《老君百八十戒》就明确规定"能崇贤、重圣、习贤,吾当度汝,汝遇真仙"(178)。所谓"崇贤"指尊崇贤者;"重圣"指敬重圣人;"习贤"指学习、效法贤者。这条戒律将儒家与道教伦理观相融合,将儒家极力推崇的"尊贤""重圣"思想完全吸纳为道教自己的修行准则。认为修仙之路,始于修身,成于立德。通过尊崇、敬重并最终效法世间的贤者与超越的圣人,修道者能够积累无上功德,从而感通天道,获得神明的度化,实现遇见真仙、得道成仙的终极理想。

古灵宝经相关戒律条文就是直接在早期天师道和葛洪所引"诸道戒"基础上形成的。例如,《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》之"上品十戒之律"的第五戒,为"不得诽谤善人,毁攻同学"[②];该经之"十恶之戒"的第二戒,为不得"阴贼世间,讪谤道士"[③]。《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》之"中元品戒"有"学者及百姓子面誉世人阴毁善人之罪";"学者及百姓子攻击善人横生无端之罪"[④]。该经之"下元品戒"有"学者及百姓子恚责善人之罪"[⑤]。《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》之"一十四条罪报之目",其第一条称"明真科曰:无极世界男女之人,生世身行,不念为善,动为恶根,攻伐师主,谗击善人";第二条称"明真科曰:无极世界男女之人,生世身行,发心举意,恒恶为先,苦酷无度,谄害忠良,毁善长恶,**谤击贤人**,死受恶对"[⑥];第九条称"明真科曰:无极世界男女之人,杀生淫祠,叛道入邪,**诽笑道士,訾毁真人**,轻慢三宝,弃法入伪,恣意无道,不信宿命,自作一法"[⑦]。该经认为,这些恶行都遭受死后被打入"无极世界"即地狱的恶报。

(四)关于具有官员身份的道士奉行的戒律条文

葛洪所引"诸道戒"有不少戒律条文明显是专门针对具有官员身份的道士的。其称:"背向异辞,反戾直正,虐害其下,欺罔其上,叛其所事,受恩不感,弄法受赂,纵曲枉直,废公为私,刑加无辜,破人之家,收人之宝,害人之身,取人之位,诛戮降伏"等。其中不得"诛戮降伏",指不得杀害已经投降的战俘。至于其称不得"弄法受赂,纵曲枉直,废公为私,刑加无辜,破人之家,收人之宝,害人之身,取人之位",显然只能有官员身份才可能"弄法受赂,纵曲枉直,废公为私,刑加无辜"。早期天师道有不少与此相关的戒律条文,并对古灵宝经有直接影响。例如,《女青鬼律》之"道律禁忌"第二为不得"败刑乱政",即与此有关。又如,《老君百八十戒》称"不得恃威势凌人"(60)。而古灵宝经《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》之"中元品戒"就有"学者及百姓子乘威势以凌世人之罪";《老君百八十戒》称"不得为世俗人赋敛"(75)。而《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》之"中元品戒"有"学者及百姓子贪乐荣禄虐政之罪";《老君百八十戒》有"不得妄假举人物以为礼赂"(122);又称"不得为人作词讼,和人官事"(127)。《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》之"中元品戒"有"学者及百姓子因公报冤之罪"。

(五)关于不得背后非议他人的戒律条文

葛洪称"诸道戒"规定,道士不得"口是心非,背向异辞",不得"**好说人私,持人短长**"。而《老君说百八十戒》规定:"不得面誉人,屏处论人恶"(34);"不得訾毁人物以为恶"(87);"不得多言弄口舌"(111)。特别是"不得**言人阴私**"(32),"**不得持人长短**,更相嫌恨"(29)。纵观唐以前教内外所有文献典籍,有关"持人短长"的这种特定的表达方式,仅见于《老君百八十戒》。因此可以确定葛洪所征引的就是《老君百八十戒》。

(六)关于不得自我炫耀的戒律条文

葛洪称"诸道戒"规定"**不自贵**,不自誉"。所谓"不自贵"是指不刻意抬高自身地位;"不自誉"指不夸耀自己的功德或能力。因为道教认为"自贵""自誉"易滋生骄矜之气,背离道家"柔弱谦下"的宗旨。"诸道戒"又规定不得"佻人自功",此指轻佻之人喜欢自我标榜,争功夺利。这一类戒律条文的根源是《道德经》第二十二章所言:"不自见故明;不自是故彰;不自伐故有功;不自矜故长。"其第二十四章又称:"自见

① 王明:《抱朴子内篇校释》,第53页。

②③ 《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》卷上,《道藏》第6册,第887,887页。

④⑤ 《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》,《道藏》第6册,第881,882页。

⑥⑦ 《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》,《道藏》第34册,第381,382页。

者不明；自是者不彰；自伐者无功；自矜者不长。”因此，老子认为“自见”“自是”等自我张扬的行为是多余的赘疣，有道的人不会这样做。葛洪所提到的道教这一类戒律条文，就是要求修道者通过谦卑收敛，使心神与天道相合。而“不自贵、不自誉”，不仅是外在行为约束，更是对心性的锤炼。早期天师道《道德尊经想尔戒》即称“戒勿自是”。《老君百八十戒》称“不得自用”（44）。自用就是刚愎自用，自以为是，拒绝接受别人的意见；“**不得自贵”（45）**；“不得自骄”（46）。在汉唐道教各种戒律中，与葛洪所称“不得自贵”相符合的，唯有《老君百八十戒》中相关戒律条文。在此基础上，古灵宝经《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》之“中元品戒”有“学者及百姓子**自贵**骄逸之罪”[①]。

葛洪所引“诸道戒”的戒律条文，往往既见于《老君百八十戒》，亦见于古灵宝经。很显然，葛洪既没有制定这些戒律，更不可能去征引近百年之后才出现的古灵宝经戒律条文，其最大的可能就是引自《老君百八十戒》。而古灵宝经《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》的“三元品戒罪目”共一百八十条，其中绝大多数条文都是直接源自《老君百八十戒》。因此不存在《老君百八十戒》在古灵宝经《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》之后出世的可能。

（七）关于不得分离他人家庭和家族的戒律条文

葛洪称“诸道戒”规定不得**“夺人所爱，离人骨肉”**。《老君百八十戒》即有“不得别离他人家口”（41）。此与葛洪所引戒律条文十分相近。古灵宝经《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》之“中元品戒”在《老君百八十戒》的基础上，制定了“学者及百姓子离别家室之罪”[②]。《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》之“一十四条罪报之目”，其第四条称“明真科曰：无极世界男女之人，生世富贵，凌虐贫贱，**夺人所爱，离人**种亲，分隔**骨肉，**各在一方”[③]；《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》之“前世今生重罪恶过”条目，其中即有“**或离母子，夺人所爱**”[④]。以上这些古灵宝经戒律条文，很明显就是直接在《老君百八十戒》以及葛洪所引“诸道戒”的相关戒律基础上发展起来的。

（八）关于不得背叛道教和违背师命的条文

葛洪称“诸道戒”规定道士不得“背向异辞，反戾直正”。此指不可心口相违、言行反复，不可背离正道；“诸道戒”又规定不得“憎拒忠信，不顺上命，不敬所师”。此指不可憎恶排斥忠信之人，不可违抗上位者的合理指令。而“上命”主要指师命或君命。不可“不敬所师”，即必须恭敬对待师长。崇重师道本身也是中国传统统治思想的组成部分。早期天师道很重视对道教和师道的尊崇。例如，《女青鬼律》记载“道律禁忌”之第三者，“不得持真入伪”；第二十一者为“不得委道自叛，师主无法”。而《老君百八十戒》称“当勤避嫌疑，不得欺父母、罔**君师**”（146）；又称“不得叛本逐末”（140）。

古灵宝经与此相关戒律条文很多。《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》“上元品戒”有：“学者及百姓子**欺师背道**之罪”；“学者及百姓子不忠于上之罪”；“学者及百姓子罔略于下之罪”[⑤]。该经的“下元品戒”有“学者及百姓子去就背向非道之罪”[⑥]。《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》之“上品十戒之律”第九戒，为“不得背师恩义，斯（欺）诈新学”[⑦]。又如，《老君百八十戒》规定“不得评论师”（54）；而《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》之“上元品戒”即有“学者及百姓子评论师主百姓之罪”[⑧]；“中元品戒”有“学者及百姓子评论师友长短之罪”[⑨]。《老君百八十戒》规定“不得起瞋恚”（64）；《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》之“上元品戒”有“学上道恚怒师父之罪”[⑩]。

（九）关于遵守借贷等经济秩序的戒律条文

葛洪所引“诸道戒”中许多戒律条文涉及世俗社会中的借贷关系、买卖关系以及获取财富的方式等。例如，其称：不得“以恶易好”；不得“取人长钱，还人短陌”；不得“**假借不还**，换贷不偿，求欲无已”；不得“损人器物，以穷人用”；不得“轻秤小斗，狭幅短度，以伪杂真，采取奸利，诱人取物”；又称不得“败人苗

①②⑤⑥⑧⑨⑩ 《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》，《道藏》第6册，第881，881，880，882，880，881，880页。

③ 《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》，《道藏》第34册，第382页。

④ 《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》，《道藏》第9册，第869页。

⑦ 《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》卷上，《道藏》第6册，第887页。

稼,损人器物,以穷人用”。其中所谓“取人长钱,还人短陌”,就是借人多钱而还人少钱,这是一种既不合理也不合法的行为。汉代以来商品经济发展,因借贷而发生的债务逐渐成为社会上的普遍现象。因此买卖契约和借贷契约流行。而国家法令规定保护债权人的利益,逾期不尝者要负法律责任。《女青鬼律》之“道律禁忌”第七条就明确规定不得“贪财受利,取人自益,**借物不还**,以为私宝,天夺筭一千八百”①。葛洪所引“诸道戒”既源于早期天师道,也直接影响了古灵宝经相关戒律条文的形成。例如,《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》之“一十四条罪报之目”第十条就规定,若“**换贷不还**,取求无足,其罪深重,死受殃对”②;《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》有“学者及百姓子**换借不还**之罪”,“学者及百姓子粗物易人好物之罪”③;《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》之“十恶之戒”第五者,为“**借换不还**,欺诱万民”④。

(十)关于不得触犯神灵的戒律条文

葛洪所引“诸道戒”体现了对神灵的高度尊崇,规定不得“詈骂神灵”,不得“牵天援地,咒诅求直”。又称不得“越井跨灶,晦歌朔哭”。之所以不得“越井跨灶”,是因为井和灶均有神灵驻守。葛洪所引“诸道戒”称不得“牵天援地”,《女青鬼律》卷五称“天师曰:**大道垂律**,女青所传”⑤。共13条,其第一条就是“不得呼天引地”。二者基本含义相同。《女青鬼律》又称“不得指鬼呼神”,“不得犯五灵七政”,“不得干乱神祇”,不得“以急有厄,呼嗟鬼神”。《正一法文天师教戒科经》之“五戒”第二戒为“不得情性暴怒”,其解释为:“心忿口泄,扬声骂詈,誓盟咒诅,呼天震地,**惊神骇鬼**,数犯不改,积怨在内,伤损五藏。”⑥此与前引“诸道戒”所称不得“詈骂神灵”以及不得“牵天援地,咒诅求直”相近。早期天师道戒律和葛洪所引“诸道戒”直接影响了古灵宝经。例如,《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》所列“前世今生重罪恶过”条目中,即有“或**呵风骂雨**,及日月天地星辰……或骂鬼神,呼谓无知”⑦。“呵风骂雨”实际上就是辱骂专门掌管风雨的神灵。而《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》之“上元品戒”有“学者及百姓子咒诅鬼神之罪”⑧,“学者及百姓子呵骂风雨之罪”⑨。

(十一)关于“不嫉妒胜己”的戒律条文

葛洪所引“诸道戒”规定“不嫉妒胜己”。这一条戒律条文显然与道教教团内部信徒之间的关系有关。《女青鬼律》之“道律禁忌”第十五条,为“不得同法相(媚),更相道说”,此与“不嫉妒胜己”相近。《老君百八十戒》为“不得妄言绮语,隔戾嫉妒”(23)。古灵宝经对葛洪所征引的这一戒律条文有十分详尽的发挥。例如,《太上洞玄智慧罪根上品大戒经》卷上之“上品十戒之律”,其第一条就是“不得嫉妒胜己,抑绝贤明”⑩。《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》卷上“智慧上品十戒”规定:“一者心不恶妒,无生阴贼,检口慎过,想念在法”;“七者,不得嫉人胜己,争竞功名,每事逊让,退身度人”⑪。该经之“十二可从戒”,其第八为,“恒生善心,不邪不伪,无嫉无害,无恶无妒”⑫。《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》之“一十四条罪报之目”规定:“嫉妒胜己,抑绝贤明,死受恶对,拘闭罪魂,径入地狱。”⑬《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》之“三元品戒罪目”有“学上道遏断贤路自取功名之罪”;“学者及百姓子嫉贤妒能之罪”;“学者及百姓子嫉妒同学之罪”。而《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》所称“前世今世生死重罪恶过”,其中就有“或笑人作善,自言我是,或嫉贤妒能,不欲胜己”⑭。

《抱朴子内篇》所载“诸道戒”作为汉晋道教戒律承转的关键文献,既植根于早期天师道实践,也深刻影响了东晋末年古灵宝经戒律体系的形成。其内容涵盖生态、社会与修道等多重维度,体现了道教在吸

① 《女青鬼律》卷3,《道藏》第18册,第245页。

②⑬ 《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》,《道藏》第34册,第383,381页。

③⑧⑨ 《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》,《道藏》第6册,第881,880,882页。

④⑩ 《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》卷上,《道藏》第6册,第887,887页。

⑤ 《女青鬼律》卷5,《道藏》第18册,第249页。

⑥ 《正一法文天师教戒科经》,《道藏》第18册,第232页。

⑦⑭ 《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》,《道藏》第9册,第869,869页。

⑪⑫ 《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》卷上,《道藏》第6册,第184,184页。

收儒家伦理、阴阳五行观念及汉代法令基础上的系统化建构。在生态伦理方面，戒律强调“慈心于物”“手不伤生”，禁止春夏燎猎、刳胎破卵等行为。这类规定融合了《礼记·月令》的时序观念、《太平经》的宇宙观及汉代相关法令，后被《老君百八十戒》等天师道戒文吸收，并演化为古灵宝经中的具体“罪目”，反映出道教将天人合一理念落实为宗教修持规范的努力。社会伦理层面，戒条禁止“枉煞人”“侵克贤者”“谤讪仙圣”等，融摄儒家忠孝仁信价值观，并与早期道教“承负”报应思想相贯通。其中对官吏道士的约束，如禁止“弄法受赂”，体现了宗教戒律对世俗权力的道德规训意图。此外，关于借贷、家庭、师徒关系等方面的细致规定，显示出道教以宗教律法整合社会秩序的宏大诉求。尤为重要的是，“诸道戒”相关戒律条文与《女青鬼律》《老君百八十戒》等高度重合，而后者又直接为古灵宝经所承袭发展。这一脉络确证了汉魏天师道戒律在东晋道教改革中的核心地位，揭示古灵宝经戒律体系既非凭空创制，亦非一味模拟仿效外来佛教，而是在既有传统上进行的系统化、仪式化重构。其内容既保持本土“承负”观念，亦渐纳佛教业报思想，彰显中古道教伦理建设的开放性与综合性。总之，“诸道戒”是观察汉晋思想交融与道教制度化进程的重要窗口，标志着道教从民间教团向义理与戒律并重的成熟宗教过渡，为中古道教戒律体系的完善奠定了基石。

后　论

本文以葛洪《抱朴子内篇》所载“诸道戒”为核心线索，系统考察了汉晋天师道戒律的起源与发展轨迹，并对学界流行的汉魏两晋天师道无戒律条文以及道教戒律始于东晋末年古灵宝经对佛教戒律之模拟等观点进行了辨析与回应。通过研究我们得出以下结论：

第一，《抱朴子内篇》所载“诸道戒”是证明汉晋天师道存在完备戒律体系的关键证据。《抱朴子内篇·微旨》中概括性征引的“诸道戒”内容，涵盖了行为规范、善恶报应、悔罪改过等戒律核心要素，其形式与内涵完全符合道教戒律的定义。这批戒律条文并非葛洪个人创造，而是对汉魏西晋时期已存戒律的忠实反映，其主要来源应是当时天师道教团内部通行的戒律规范。《抱朴子内篇·遐览》著录的《立功益算律》《道士夺算律》等，进一步佐证了戒律文献在当时的独立存在。因此，认为古灵宝经之前道教没有戒律条文之观点，既不符合宗教组织发展的基本逻辑，也与现存文献证据相悖。

第二，汉晋天师道戒律的起源根植于本土宗教文化传统，其最直接的源头之一是先秦以来国家祭祀斋戒制度。古代国家祭祀中的“斋”（内在精神净化）与“戒”（外在行为约束）共同构成了身心整饬的仪式体系。早期道教完整继承了这一传统，并将其发展为制度化的宗教实践。早期天师道要求道民家家立“静室”（靖室）作为“致诚之所”，正是传统“致斋”场所的宗教化延续。祭祀斋戒中关于禁酒、戒荤腥、止声色、远刑狱、避死丧等一系列具体“戒规”以及“誓戒”等集体宣戒形式，均为天师道戒律条文提供了直接的范本与制度基础。道教戒律从诞生之初，就与斋戒活动紧密结合，其“斋法”与“戒律”的一体性源于本土祭祀斋戒制度，而非后世对佛教“布萨”制度的模仿。

第三，汉魏西晋天师道已发展出体系化的戒律条文，其内容深刻体现了本土伦理与社会关怀。通过对《老子想尔注》与“想尔戒”、《正一法文天师教戒科经》《女青鬼律》《老君百八十戒》等早期天师道经典中戒律条文的辨析，可以清晰地看到，至迟在曹魏西晋时期，天师道已拥有内容详尽、体系初具的戒律。这些戒律广泛涉及国家法度（如不得弄法受赂、刑加无辜）、儒家伦理（如忠孝、敬师、仁爱）、社会道德（如诚信、不欺、恤孤）、家庭秩序（如不得离人骨肉）、生态保护（如不得烧山林、弹射飞鸟）、经济规范（如借贷公平、不得轻秤小斗）以及个人修行（如节欲、守静、不嫉妒）等方方面面。其报应理论完全建立在《太平经》天人感应论与“承负说”的基础之上，强调“上天”的监察与家族祸福的延续，与佛教基于“业力”与“三世轮回”的因果报应论存在本质差异。

第四，《抱朴子内篇》之“诸道戒”与后世道教戒律，特别是古灵宝经戒律体系，存在着十分明确的传承与发展关系。本文通过大量例证表明，《抱朴子内篇》所引“诸道戒”的部分具体条文，在《女青鬼律》《老君百八十戒》等天师道戒律中均有对应和体现。而东晋末年出世的古灵宝经，其戒律体系中的大量

罪目与条文,正是对以《老君百八十戒》等为代表的汉晋天师道戒律的直接继承、系统化整理与进一步发挥。古灵宝经的戒律虽然在某些数字形式(如五戒、八戒、十戒)和报应观念上借鉴了佛教元素,但其主体内容、精神内核与制度根源,均主要来自汉晋天师道的戒律传统。将古灵宝经视为道教戒律的创始者,显然颠倒了历史的本末源流关系;通过彻底否定汉晋天师道在斋法和戒律方面的实践,以及将灵宝斋法和戒律条文的制定等都完全归结为外来佛教"布萨"制度的影响,这种做法根本无助于说明"古灵宝经在道教史上最先融合中外宗教文化传统而创立'新道教'的巨大成就"①,反而是对道教本身悠久深厚的历史传统进行人为"阉割"和严重"矮化"。

总结而言,汉晋天师道的戒律体系,是其作为大规模宗教教团存续和发展的必然产物与制度保障。它并非外来宗教影响的被动结果,而是主动植根于中国古代国家祭祀斋戒传统,并深度融合了儒家伦理、道家思想与社会规范等而形成的创造性成果。葛洪《抱朴子内篇》中的"诸道戒"如同一个确凿的历史坐标,标示出在佛教戒律大规模传入并产生影响之前,中国本土道教已经拥有相当成熟、自洽且内容丰富的戒律实践。重新确认汉晋天师道戒律的早期存在与本土起源,对于我们客观地认识道教早期发展的内在理路,以及公允评价佛道二教在戒律层面的互动关系,具有至关重要的意义。

A New Study on the Origin of Han-Jin Celestial Masters Taoist Precepts: An Examination Based on the "Various Daoist Precepts" Recorded in Ge Hong's *Baopuzi Neipian*

Wang Chengwen

Abstract: This paper takes the "various Daoist precepts" recorded in Ge Hong's 葛洪 *Baopuzi Neipian* 抱朴子内篇 as the core historical sources to re-examine the existing form of the precepts of Celestial Masters Daoism during the Han and Jin dynasties and their relationship with the precepts found in the ancient Lingbao scriptures 古灵宝经. The study challenges prevailing scholarly views that there were no codified precepts in Celestial Master Daoism during this period, and that Daoist precepts originated only in the late Eastern Jin period with the ancient Lingbao scriptures, which were modelled on the Buddhist "Posadha precept". This research demonstrates that the "various Daoist precepts" quoted in the *Baopuzi Neipian* already possessed the complete form and content of precepts, and can be regarded as a faithful reflection of Celestial Master Daoist precepts during the Han, Wei and Western Jin periods. Completed in 317 CE, this work provides a definitive historical coordinate for the existence of early Daoist precepts. Further analysis reveals that Celestial Master Daoist precepts during the Han and Jin dynasties were rooted in indigenous religious and cultural traditions. Their concept of retribution primarily derived from the theory of "interaction between Heaven and humankind" and the doctrine of "inherited burden" found in the Scripture of Great Peace (*Taiping jing* 太平经) in the Han dynasty, fundamentally differing from the Buddhist doctrine of "karma and reincarnation". Through textual comparison, a clear line of inheritance can be traced from the "various Daoist precepts" to the precepts of the ancient Lingbao scriptures. Although the Lingbao precepts show some influence from Buddhism in certain forms and concepts, the main content represents the continuation and development of the Celestial Master Daoist precept tradition. The paper concludes that the Celestial Master Daoism had already developed an independently originated and systematically complete precept system during the Han and Jin dynasties, which was an inevitable outcome of the maturation of its religious organization. Reaffirming this historical fact holds great academic significance for objectively understanding the developmental trajectory of early Daoism and the relationship between Buddhism and Daoism.

Keywords: Han-Jin; Celestial Masters Taoism; origins of precepts; *Baopuzi Neipian*; ancient Lingbao scriptures

【责任编辑:赵洪艳;责任校对:赵洪艳,周吉梅】

① 吕鹏志:《灵宝斋渊源考辨》,《世界宗教研究》2022年第6期,第47页。