

试论南北天师道的契约观及其在伦理上的影响

Covenantal Thinking, Daoist Reform and New Ethics: A Discussion on
Heavenly Masters Daoism in the North and South Dynasties

朱东华 北京大学

Zhu Donghua Peking University

[英文提要]

During the North and South Dynasties (4th - 5th centuries), Daoism underwent a profound reformation. Kou Qianzhi founded the Neo-Heavenly Masters Sect in the North Dynasty, and Lu Xiuqing developed a mature institutionalized form of Daoism in the South Dynasty. As Daoism became increasingly corrupted, the two reformers used the concept of covenant to restore healthy living.

The core of the reformation program was the covenant made by "the Venerable Lord Lao" (tai shang lao jun) with "the New Lord Lao" (xin chu lao jun). Covenant partners included "people of the flesh" - those yet unredeemed by Dao, and "people of the seed" - those who have received Dao. Under the criticism of the new and awe-inspiring "Oath," "people of the flesh" were encouraged to abide by the covenant and become "people of the seed" (the elect for salvation). In the process of covenant making, there is a "guarantor" - "the boy of the East Sea", and a mediator - the Celestial Master. The former only played the role of messenger, while the latter was the prophet who communicated with the di-

vine and supervised the carrying out of the covenant. This is quite different from the Christian idea of Christ, who by his divine sacrifice replaced all mediators.

The moral implications of this covenantal reform were twofold. First, in political ethics, the Celestial Masters' major concern turned out to be a demand for Confucian virtues, namely, that fathers should be compassionate, sons should be filial, and officials should be loyal to the king. Furthermore, the new covenant stressed the importance of serving as the "emperor's teacher" rather than the leader of protests or revolutions. Thus, "commoner" Daoism became "aristocratic" Daoism. Secondly, in economic ethics, with the establishment of Temple Daoism, the duties of the professional priesthood were focused exclusively on sacramental services and personal meditation.

在此约的含义是双重的。在政治伦理中,新天师道的政治伦理的基本要求是儒家的德性,“父慈、子孝、臣忠”,新契约观看重化身帝师的意义,而看轻化身李弘之说法。政治伦理的基本立足点也相应地发生位移:从以平民价值为本位,转变为以士族贵族的价值为本位。在经济伦理取向上,随着宫观道教的建立,新道教独占性地法事与灵修。

南北朝之际,中国道教发生了深刻的变革。北朝寇谦之(365-448年)假托太上老君之命,开展“清整运动”,建立起了新的天师道;南朝陆修静(406-477年)继承天师道的改革,并在吸收灵宝、上清两派思想的同时,发展出了成熟的教会式宫观道教。综合寇、陆两人的改革来看,他们都是从当时道教组织混乱、科律废弛的现状出发,利用既有的宗教资源,去重建神与人、人与人新的契约。下面我们首先考察一下他们的契约观,然后讨论这种契约观

与他们的社会伦理思想的关联。

一、南、北天师道的契约观

1. 谁跟谁立约？

一般而言,宗教契约观都有一个基本的特点,就是把自然法建立在神法的基础之上。这也就是说,只有有了神与人立约的基础,才谈得上人与人的立约。南、北天师道也不例外;它们的改革纲领就是以“太上老君”和“新出老君”的主动立约为出发点的。比如,在《老君音诵诫经》当中,太上老君就是以第一人称(“吾”)在对寇谦之说话:“吾是以东游,临观子身。……谦之,汝就系天师正位!并教生民,佐国扶命(民)。……一从吾乐章诵诫新法,其伪诈法科,勿复承用。”^①《陆先生道门科略》也说,汉代三五失统,人鬼错乱,新出老君不胜忧虑;“故授天师正一盟威之道,禁戒律科……”。^②在此,老君表现了对人间现状的不满,对“伪诈法科”的不满;他批评的语气是非常严厉的。在这样的氛围之下,新立的“盟(约)”自然就有了一种“威(严)”。

而作为立约另一方的人,在受到严厉叱责的同时,也得到了“首过”“自新”的机会。道经把未获救度的人称为“肉人”,把获得救度的人称作“种民”。所以新出之法就是要叫“肉人”有机会成为“种民”。当然,可能性不等于必然性;“肉人”要成为“种民”,还得“改恶为善,舍逆为顺,去故就新,废伪成真”。^③《老君音诵诫经》说得很明确:“其有祭酒道民,奉法有功,然后于中方有当简择种

① 《老君音诵诫经》,《道藏》第18册第211页。

② 《陆先生道门科略》,《道藏》第24册第779页。

③ 《赤松子章历》卷五,《道藏》第11册第213页。

民。”^①可见,就立约而言,以神为主导;就守约来说,则需要人的主动。

那么,这位在立约中占据主导地位的“老君”,又是怎样的一个神明呢?刘宋天师道经典《三天内解经》曾言及老子(老君)的两次降生:一从玄妙玉女左腋而生,为的是开创世界(“老君布散玄元始气……”);另一次是在殷商武丁时,“又反胎于李母,在胎中诵经八十一年,剖左腋而生,生而白首,又号为老子……老子者,老君也”;到周幽王时,老子就出关化胡,而且又入天竺,促成佛陀的降世。《三天内解经》还说“(老子)变化无常”,多次化身为各个朝代的“帝王师”。^②在这里,老子变化说已经有了较为成熟的历史叙述维度。这意味着老子神化达到了应有的高度。这时的老君已经有了莫大的能力和极为尊崇的地位。日本学者小林正美曾经指出,南天师道非常强调授予“正一盟威之道”的老君与别的老君的不同,他们把授道给张陵的太上老君称做是“新出老君”或“新出太上”。^③陆修静甚至强调老君的独尊地位,他说:“千精万灵,一切神祇,皆所废弃,临奉老君、三师(指天师、嗣师、系师),谓之正教”^④。北天师道经典《老君音诵诫经》更以老君口吻,谓“天地人民鬼神,令属于我,我岂用作地上一城之主也?!”^⑤这时的老君,已然是君临天下的至上神了。

应该说,老子神化到如此高度,是道教走向成熟的一个标志,也是树立新契约观的一块基石。尤其是这时的老子变化说突出化身帝师的内涵,很好地为伦理化和贵族化的新约打下了伏笔。关于这一点,我们还想结合改革前后的教义,略加申说。

① 《道藏》第18册第211页。

② 《道藏》第28册第413-414页。

③ 小林正美(1990):《六朝道教史研究》,创文社刊行,Summary III, p. 24。

④ 《道藏》第24册第782页。

⑤ 《老君音诵诫经》,《道藏》第18册第212页。

早期道教中曾经流行一个谶记：“老君当治，李弘应出。”关于老君与李弘的关系，《老君变化无极经》有说：“（老君）随时转运西汉中，‘木’‘子’为姓讳‘口’‘弓’”。刘宋《三天内解经》也说：“（老子）变化无常，或姓李名弘，字九阳。”说明李弘是老君的化身。但一个奇怪的现象是，李弘并不是一个真实的历史人物，而从汉末一直到南北朝，却不断有人以李弘名义聚众举事。比如梁朝刘勰就曾说过：“是以张角、李弘，毒流汉季；卢悚、孙恩，乱盈晋末。”^① 据有的学者考证，这里托名李弘的，居然就是张鲁。^② 为什么李弘具有那么大的号召力呢？从宗教的教义上说，李弘实在就是他们的弥赛亚（Messiah）。在他们的期盼中寄托的是平民本位的救世理想。所以李弘在普通民众中具有号召力。

改革后的天师道并不否定老子化身李弘之说，但严厉批判与之相关的弥赛亚理想。《老君音诵诫经》说：“世间诈伪，攻错经道，惑乱愚民，但言‘老君当治，李弘应出’。天下纵横，返逆者众，称名李弘，岁岁有之。……愚民信之，诬诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地。……吾大嗔怒，念此恶人以我作辞者乃尔多乎！”^③ 事实上，新天师道更重视、更欢迎老子化身帝师的教义。这一教义体现了“施化领民”和“佐国扶命（民）”的救世理想。可见，新天师道在树立新的契约的时候，已经在道学上隐伏了新的契机。

2. 立的是什么样的约？

北周道经《无上秘要》说，老君于汉安元年传授给张道陵的，乃是“正一盟威之教，施化领民之法”。^④ 但“从陵升度以来，旷官置

① 《弘明集》卷八。

② 方诗铭：《释“张角李弘毒流汉季”——“李家道”与汉晋南北朝的“李弘”起义》，载《历史研究》1995年2期40-51页。

③ 《老君音诵诫经》，《道藏》第18册第211页。

④ 《无上秘要》卷八十四，《道藏》第25册第242页。

职来久”，“后人道官诸祭酒愚暗相传”，“世间修善之人，求生科福寻绪，诈伪经书，修行无效”，所以老君要寇谦之“清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术”，要他“专以礼度为首，而加之以服食闭练”。^①老君说这是乐章颂诫的“新法”或“新科”。同样，南天师道非常强调授予“正一盟威之道”的老君与别的老君的不同；他们把授道给张陵的太上老君称做是“新出老君”或“新出太上”，所以就间接地强调了自己所受之法的新颖之处。显然，南北天师道的这种做法，是在为他们的改革寻找道学上的支持。

考虑到本文的论题，我们有必要就“新法”的两项内容作进一步的分析^②：

首先谈谈所谓的“租米钱税”。“新法”视“租米钱税”为三张伪法之重要内容。不错，早期天师道又称“米道”或“五斗米师”。《华阳国志》有云：“其供通限出五斗米，故世谓之米道。”《三国志·张鲁传》言：“从受道者出五斗米，故世号米贼。”又注引《典略》曰：“使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。”梁刘勰《灭惑论》也说：“陵鲁醮事，章符，设教五斗”。可见“米”与天师道关系极为密切；^③甚至可谓是它的带有标志性的东西。但受道者出的五斗米，是不是就是“租米”呢？

“租米”是实物地租。《后汉书》就多处提到“租米”，如“癸酉，调扬州五郡租米”，“九月，调零陵、桂阳、丹阳、豫章、会稽租米”等。这些租米乃是官米。而早期天师道受道者交出的，却是受道的信米，而且一律交出五斗，所以未必是租米。我们倒是可以推测，这

① 《老君音诵诫经》，《道藏》第18册第210-211页。

② 这里以分析寇谦之为主。

③ 卿希泰先生对“斗米”与“斗姆”、“五斗米道”与《五斗经》关系的考释，是很有意思的。但我们觉得，“五斗米道”因经义得名，与因制度得名是不矛盾的。史书的记载（“故世谓之”、“故世号”、“故号曰”），刘勰的说法（“陵鲁醮事，章符，设教五斗”），以及寇谦之将“租米钱税”列入三张伪法的做法，都说明了“五斗米”制度的重要性。卿先生的观点见《道教文化新探》，四川人民出版社，151-156页。

信米既是各治所的经济基础,也是“义舍”中“义米肉”的一个来源。

那么,“新法”的指斥对不对呢?这恐怕要结合南北朝之际天师道的现状来加以分析。我们知道,天师道自从系师张鲁投降曹操以后,就逐步陷入了组织涣散,科律废弛的境地。道官自行署职、任意征收盘剥的事时有发生。所谓“租米钱税”,恐怕也是符合事实的。《老君音诵诫经》批评说,有些道官“授人职契,取人金银财帛,而治民户,恐动威逼,教人还愿,匹帛、牛犊、奴婢、衣裳,或有岁输全绢一匹,功薄输丝一两,众杂病说,不可胜数。”^①刘勰也从佛教立场出发,提出批评:“爵非通侯,而轻立民户;瑞无虎竹,而滥求租税,糜费产业,蛊惑士女,运则竭国,世平则蠹民。伤政萌乱,岂与佛国。”^②可见问题很严重。“新法”的指斥是有的放矢的。

另外还有一点值得注意。新天师道反对滥收“租米钱税”,也是从纯粹宗教的立场出发的。所谓“若有道官浊心不除,不从正教”云云,就是将浊与正相对,将肉人或“下俗臭肉,奴狗魍魉”与种民相对,并立足后者批判前者。老君说:“吾初立天师,授署道教治符契,岂有取人一钱之法乎?”可见,改革后的天师道追求的是“新科正法清教”。这无疑是新的契约关系。它在神与人之间动了一次“祛除巫魅”的手术。

接下来再看“新法”的另一个重要内容——“专以礼度为首”。这里所谓“礼度”,其内涵是很明确的。《老君音诵诫经》以大嗔怒的口气指斥“愚人”和“恶人”,说他们是“父不慈、子不孝、臣不忠”。与此相应,《太上经戒》所列十戒中则明确规定有“不得叛逆君王,谋害国家”等内容。可见,寇谦之的这项改革,是留用和增益了适合儒家纲常名教的内容,同时革除和废弃了违背儒家纲常名教的制度。这是道教的自我改造,是道教适应新的历史形势的结果。

^① 《老君音诵诫经》,《道藏》第18册第212页。

^② 《弘明集》卷八。

这样,有了首要的礼度以后,他们就能够在组织制度上,实施简贤授明、惟贤是举的主张,从而革除道官祭酒的世袭制度。

3. “保举”与“天师”在约的成立和执行过程中起什么样的作用?

《云笈七签》卷四《道教相承次第录》所引《云台治中内录》称老君授张陵为云台治,东海小童为张陵保举,师太上老君为度师,张陵被封为天师。古灵宝经典《太上灵宝五符序》卷下有云:“陵昔闻之于东海小童说云,但抱灵宝符……太上真人之辞东海小童,使陵佩符而护之矣……”又夹注云:“陵昔受之于东海小童,使制南和之缙五尺,当喻信而受之券;割碧林之帛五尺,当不漏泄之约。”^①可见,东海小童是特殊的使者,他来是要给(张)陵护符,以及信而受、不漏泄的“券”和“约”,从而保证天师的地位。

但“保举”并不是必不可少的。在《老君音诵诫经》当中,老君授予寇谦之“天师”名位,就没有用过什么“保举”。《诫经》是这样说的:“吾是以东游,临观子身,”“吾故来观汝,授汝天师之位。”所以,那样的“保举”,在立约中的作用是有限的。老君亲自的考察和直接的保举,才是根本的依靠。

至于说“天师”,他的作用是非常重要的。寇谦之只有在做了新任天师之后,才有可能推行他那一套改革;陆修静也把天师与老君一起加以强调(“临奉老君、三师,谓之正教”),尽管他自己不是天师。因为天师是在神与人之间真正起沟通作用的人;他来是要“检示万民逆顺,祸福功过”,同时又替道民上章首过,消灾度厄。所以,天师在约的执行过程中起监督的作用,而且,从某种意义上说,他也是道民的保举。

^① 《道藏》第6册第336页。

以上是就一般的情形而论的。若结合改革前后的具体情形,则可以看到天师职能的一些变化。改革后,寇谦之身为天师,实又兼国师之任。因为这时的天师,行使的是“佐国扶命(民)”和“施化领民”的职责。而早期天师道则不然。查看早期天师道经典《老子想尔注》(传为张鲁所著),便知内中颇多贬抑君王之词,如“臣子不畏君父也,乃畏天神”,“畏天则诚,为君则伪”等。所以那时的天师,是不会作国师之想的。天师职能的变化,是否意味着更有效地执行契约呢?这很难说。但至少,随着政教关系的升级,对戒律科仪的要求就会更高。天师道改革的时期,也正是其戒律科仪得到巨大完善的时期;这是不争的事实。

二、上述契约观在伦理上造成的影响

1. 对政治伦理的影响

首先我们要指出,新天师道的政治伦理的基本要求是“父慈、子孝、臣忠”,“不得叛逆君王,谋害国家”。这一要求是直接由他们的契约观转化而来的。新契约观看重化身帝师的意义,而看轻化身李弘之说。因为实质上,前者体现的是“佐国扶命(民)”、“施化领民”的立身原则,而后者寄托的却是平民本位的救世理想。所以,新契约观的厚此薄彼,就势必促成政教关系的升级。而随着政教关系的升级,政治伦理的基本立足点也相应地发生位移:从以平民价值为本位,转变为以士族贵族的价值为本位。这样,新天师道刻意吸收儒家的礼教思想(提出“专以礼度为首”),以熔铸新的政治伦理,也就是顺理成章的事了。

天师道通过改革而采取新的政治伦理以后,就与居正统地位的意识形态合流了。正统的史书在提到早期天师道的时候,总多

少有些贬斥的意味。如《后汉书·刘焉传》：“……故谓之‘米贼’。”《三国志·张鲁传》：“……故世号米贼。”《三国志·吕岱传》引《吴书》：“贼帅张鲁……”《三国志·张鲁传》：“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号‘师君’。”注引《典略》曰：“熹平中，妖贼大起，……实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，竟共事之。”若将这些话与刘勰的话，以及《老君音诵诫经》里的话（“其中精感鬼神，白日人见，惑乱万民，称鬼神语。愚民信之，诬诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地”以及“愚人”、“恶人”等）比较一下，你会觉得，它们仿佛是串通好了的骂词。这也就是葛兆光所说的那种现象：“中国士大夫阶层与民众阶层之间的文化差异，比不同宗教信仰者之间的教派差异更深刻。”^①

所以，从政治伦理的角度说，天师道改革的实质是：地方性的民间宗教转变成了国家宗教；平民价值本位的民众道教转变成了士族贵族价值本位的新道教。

2. 对经济伦理的影响

我们从消费和劳动两个方面来分析新契约观对经济伦理的影响。

先说消费。以上我们已然提到，新天师道标榜“新科正法清教”，所以将“租米钱税”作为“三张伪法”予以废除。《老君音诵诫经》说：“从今以后，无有分传说愿输送，仿署治，无有财帛，民户杂愿，岁常保口厨具，产生男女，百灾疾病，光怪众说愿愿，尽皆断之。”对道民的惟一要求是按岁输送三十张纸、一管笔和一挺墨；但即便是这点东西，也是用“以供治表救度之功”的，也即为道民服务用的。在这样的主张里面，自然包含着禁欲尚俭的经济伦理要求。

^① 葛兆光：《哪一个佛教，哪一个道教——谈中国宗教与文化研究中的一个问题》，载《东方》1996年3期39-41页。

由于新契约观主张政教关系的升级,所以,新道教在取得世俗政权的实际支持以后,就可以在废弃“租米钱税”、提倡禁欲尚俭之同时,也有固定的经济来源。新道教并不排斥来自君王的经济支持。事实上,他们是离不开这种支持的。寇谦之得到宠信后,北魏统治者就在京城东南筑起五层重坛的道场,并“给道士百二十人衣食,齐肃祈请,六时礼拜,月设厨会数千人”。一时间,“道业大行”。^①

而随着道教宫观的建立,道民与职业道士就进一步分化了。道士所从事的主要工作是宗教活动,包括个人的“服食闭练”。所以他们对劳动(生产、经营)是漠不关心的。他们既不曾有过中国禅宗的那种农禅思想,也没有形成过西方基督教的“天职”(calling)观。本来佛教是轻视劳动的,甚至连一些最基本的劳动,如“自手作食,自磨自舂”以致泥壁、清除庭院积水等,也都被看做是同僧、尼身份不相容的“不净业”或“下业”。中国禅宗却突破了这一点。唐代禅师怀海制定的《百丈清规》,就将出坡劳作列入清规。^②这就是禅宗不离世间的本色。基督教的经济伦理也一样有过转折。本来劳动被看做是因始祖堕落(破坏旧约)而得到的惩罚。后来禁欲新教却视劳动为天职,视财富的持有者为“主的管家”,视懒散、怠惰为众恶之源。这种新型的经济伦理,“为刚刚萌生的现代中产阶级资本主义培育了充满活力和进取精神的业主,和一批为了工作不怕剥削的劳动力”;^③反过来,新教也因为这些新兴的社会阶层的出现,而获取了进一步发展的契机。

^① 《魏书·释老志》。

^② 赵靖:《汉传佛教经济思想发展的重要阶段——试论禅宗的农禅思想》,载《集雨窖文丛》,北京大学出版社,335-356页。“自手作食,自磨自舂”一句,出《四分律删繁补阙行事钞》卷中二。

^③ 赵靖:《汉传佛教经济思想发展的重要阶段——试论禅宗的农禅思想》,载《集雨窖文丛》,北京大学出版社,335-356页。“自手作食,自磨自舂”一句,出《四分律删繁补阙行事钞》卷中二。

新道教的经济伦理取向是完全不同的。它在中国固有的伦理格局中,取了一个堂皇而易溃的优势地位。士族贵族的价值本位,总使它摆脱不了政治经济上的依附性。所以,一旦没有了国家、君王的支持,他们“长生久视”的事业就难以为继了。