分类号：　　密级：

蘭州大學

研 究 生 学 位 论 文

论文题目（中文）	晋唐道教天界观研究
论文题目（外文）	**The Research on the Heavens of Taoism From Jin to Tang Dynasties**
研 究 生 姓 名	路 旻
学 科 、 专 业	中国史·中国思想史
研 究 方 向	中国道教史
学 位 级 别	博 士
导师姓名、职称	刘永明 教授
论 文 工 作 起 止 年 月	2016 年 3 月至 2018 年 4 月
论 文 提 交 日 期	2018 年 6 月
论 文 答 辩 日 期	2018 年 6 月
学 位 授 予 日 期	

校址：甘肃省兰州市

学　　院：历史文化学院　　学　　号：120140902270
学生姓名：路旻　　导师姓名：刘永明
学科名称：中国史·中国史
论文题目：晋唐道教天界观研究

原创性声明

本人郑重声明：本人所呈交的学位论文，是在导师的指导下独立进行研究所取得的成果。学位论文中凡引用他人已经发表或未发表的成果、数据、观点等，均已明确注明出处。除文中已经注明引用的内容外，不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究成果做出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。

本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名：路旻　　日　期：2018.06.04

关于学位论文使用授权的声明

本人在导师指导下所完成的论文及相关的职务作品，知识产权归属兰州大学。本人完全了解兰州大学有关保存、使用学位论文的规定，同意学校保存或向国家有关部门或机构送交论文的纸质版和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权兰州大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用任何复制手段保存和汇编本学位论文。本人离校后发表、使用学位论文或与该论文直接相关的学术论文或成果时，第一署名单位仍然为兰州大学。

本学位论文研究内容：

☑可以公开

□不宜公开，已在学位办公室办理保密申请，解密后适用本授权书。

（请在以上选项内选择其中一项打“√”）

论文作者签名：路旻　　导师签名：刘永明

日　　期：2018.06.04　　日　　期：2018.6.10.

晋唐道教天界观研究

中文摘要

本文通过对晋唐道教天界观的考察认为，道教天界包括平面和层级两种结构：平面结构的天界观最初来源于中国传统的五方观念，并在此基础上，衍生出九天等内容；九天包含了五方（天）的内容之外，还包括东南、东北、西南、西北等四天；古灵宝经又吸收了佛教十方（天）的内容，将九天的平面结构扩充至包括上下、八方在内的十方天界结构；三十六天观是在吸收佛教的基础上而构建的，南齐严东时，为了和佛教三界二十八天的天界相对应，将三十二天中的前二十八天去匹配佛教的二十八天，多出来的四天就将其置于二十八天之上，形成了佛道融合的新的层级的天界结构。后世造经者在此基础上，又依据《道德经》中“一生三”的思想，构建了更高的四层天界置于三十二天之上，由此形成了一直流传至今的三十六天结构。三十六天天界经历了长时间的发展才得以成型，其以大罗天为最高，太皇黄曾天为最低，各天界均为神仙的居所，且随着天界的升高，所居神仙的能力和寿数亦随之上升。

在道教的天界结构中，以三天和大罗天为最上的四层天界。通过考察可知，三天观念自东晋末诞生以来，至刘宋已广泛被道教造经者接受，并逐渐赋予了气、色、名、神等多种内容。而从清微天等三天名称及地位来看，其最初并非是作为三天的内容构建的，而是作为九天中的前三天所生成的天界名称而构建的。自南齐严东将其独立、顺序排列之后，清微天等三天才具备了成为三清天别称的基础。正因为如此，一直被认为是 420-425 年出世的《太真科》中关于清微天等三天部分的论述当为严东之后，即 485 年之后所作。道教最上一层天界为大罗天，其在道经中自出现之始，便具备了最高天界的意涵。后世造经者在敷演大罗天的过程中，虽然在其中所居神灵的问题上有一些矛盾的说法，但是仍不能动摇其作为最高天界的地位。

通过对六天观念的考察，可知其是古人为去世的人安排的去处，故含有空间的含义。虽然最初是死人所归，但是从宗教天界观的角度出发，又可被引申为人的居所。而正是因为六天的构建的完成，才使得人、鬼都有了存在的空间，从而从天界的角度对教义有了极大的补充。通过对儒、道的六天含义、道教对血食、淫祀的禁止等内容的考察，进一步证明六天并不是作为反对儒家而构建的，道教对血食、淫祀的反对和禁止是为了向世俗政治靠拢，以寻求更大的发展空间。

道教神灵构建特别是至上神的神格问题，也充分反映着道教教义教理的深刻内涵。通过考察元始天尊的构建过程，可知其是在吸收了传说、先民信仰等内容的基础上，作为灵宝派的至上神而构建出来的。随着各教派之间的交流融合，逐渐被尊为整个道教的至上神，但其后陷入了“敬而不尊”的尴尬境地。实际上，元始天尊能被尊为至上神是因为其具备了“道”无形无象的抽象属性，这些从其来源和居所等方面得到了体现。但是元始天尊并不能完全等同于“道”，相对而言，大罗天更具抽象意义，更符合“道”的特性，故不在大罗天安放神灵才能进一步体现“道”的意义。

关键词：晋唐道教，天界观，三天，六天，三十六天，大罗天，元始天尊

The Research on the Heavens of Taoism From Jin to Tang Dynasties

Abstract

The view of Heavens in Taoism was originally derived from the Chinese traditional Five directions concept,and on this basis,derived Nine Heavens,including the contents of the five directions,southeast,northeast, southwest and northwest, in addition to absorbing the Buddhism,to extends the Ten Heavens Structure which is include the upper and lower directions and the octagonal structure,so that the content of the Heavens is further improved. The Five directions(Heavens), the Nine Heavens and the Ten Heavens are not the mainstream in later Taoism,it's array as the plane structure. With the introduction of Buddhism, the Twenty-eight Heavens view of the Three Realms is gradually absorbed by Taoism,and to the dynasty of South Qi,*Yan dong* was combined the Thirty-two Heavens that the structure is each direction have eight Heavens,and the Twenty-eight Heavens of Buddhism,then forming a new structure of the celestial structure of the merging of the Buddhism and Taoism.On this foundation，according to the thought of "from one to three" in the *Daode jing*, a higher four Heavens was constructed over Thirty-two Heavens,thus forming the Thirty-six Heavens structure that has been circulating to this day. Thirty-six Heavens has developed over a long period of time. The highest is Daluo Heaven (*Daluo tian*)， the lowest in the *Taihuanghuangzeng tian*,every Heaven lives the different Gods and with the ascent of the Heavens, the abilities and longevity of the gods have increased.In all the Heavens, the upper four are Three Heavens and Daluo Heaven. The formation process of them is also the one of the important issues of Taoism. Since the Three Heavens concept had been created in Eastern Jin Dynasty, then widely accepted by Taoists in South Song Dynasty and gradually added the Qi,color,name,God and other contents on it.Actually,The name and status of Qingwei Heaven(*Qingwei tian*) and other two Heavens were not originally constructed as a Three Heavens contents. They were first formed as Heavens which were birthed from the first three Heavens of the Nine Heavens,after *Yandong* separated and ordered them, it takes three Heavens have the foundation to be the another name of Three Heavens. For this reason, the Three Heavens section in *Taizhen ke* was made after AD485, which has been thought to be 420-425. The highest Heaven of Taoism is the Daluo Heaven,since its appearance in the Tao scriptures, it's meaning the highest celestial realm,and the latter-day scriptwriter in the process of performing the Daluo Heaven, although there are some contradictory theories on the question of the God dwelling in it,but can

not yet shake its position as the highest heaven.

The relationship between Six Heavens and Three Heavens were conflict, it's constitute the unique content in Taoism, the former scholars believe that the Six Heavens were constructed as the ghosts,with the characteristic to opposite the Three Heavens at the beginning. But in fact,the Six Heavens in *Zhengao* are short for the Six Heaven Palace,and it's not intended to opposite the Three Heavens,it is the place arranged by the ancients for the deceased and Six Heavens contains the meaning of space,although it was originally attributed to the dead,but from the view of religious Heavens, it can be restated as a residence of human beings. Because of the completion of the Six Heavens construction,people and ghosts have the space to exist， so from the perspective of space, it has a great complement to the doctrine. The relationship between the Six Heavens and the reality is also the important points of Taoism research and through the discussion of the meaning of Six Heavens,the Prohibition of blood-eating,forbidden to worship of unorthodox gods in Taoism, then further proves that Six Heavens is not constructed as an opposition to Confucianism, it's to move towards secular politics and to demand more space for development. At the same time， it is also a construction from the religious level,in line with the requirements of the doctrine.

The construction of Gods in Taoism,especially the characteristics and connotation of the Supreme God,embodies the significance of many core issues such as Taoist doctrine. The Heavenly Worthy of the Primordial Beginning was constructed as the Supreme God of the Lingbao school on the basis of absorbing the legend and the belief of the ancestors.As the communion between the various sects merged,it was gradually regarded as the supreme god of the whole Taoism,but it fell into the embarrassing position of "both respect and disrespect". In fact, it can be regarded as the Supreme God because it has the character of "Tao",which accords with Taoism's respect for "Tao",which is reflected in its origin and its dwelling place. However, it can not completely equate with the "Tao".Compared with the Heavenly Worthy of the Primordial Beginning,the Daluo Heaven is not more concretization than it,therefore it's more close to the character of "Tao",so there is no God exist in Daluo Heaven can reflect the meaning of "Tao".

Keywords：the Taoism in Jin to Tang dynasties,the concept of Heavens,Three Heavens,Six Heavens,Thirty-six Heavens,Daluo Heaven,Heavenly Worthy of the Primordial Beginning(*Yuanshi Tianzun*)

目 录

中文摘要.....II
Abstract.....IV
绪 论.....1
一、 选题缘由及意义.....1
二、相关研究的回顾与展望.....3
三、研究思路与方法.....18
四、研究的重点、难点、创新与不足.....20
第一章 晋唐道教的天界结构.....22
第一节 以平面结构为主的天界.....22
一、五（方）天.....22
二、九天.....27
三、十方（天）.....33
第二节 以层级结构为主的天界.....35
一、三界二十八天.....35
二、三十二天.....40
三、三十三天.....46
四、三十五天.....48
五、三十六天.....49
（一）东晋“九炁生三天”结构.....50
（二）北魏寇谦之的三十六天结构.....52
（三）南北朝“九玄三十六天”结构.....53
（四）南北朝玉清十二天、上清十二天、太清十二天结构.....55
（五）唐代层级结构.....56
附论.....56
结语.....60
第二章 晋唐道教的三天观和大罗天.....62
第一节 道经中的三天和大罗天.....62
第二节 三天观念的具体化.....66
一、三天何出：玄、元、始三气.....67
二、三天何色：青、黄、白三色.....69
三、三天何名之一——“三清境”.....71
四、三天何名之二——“清微天”、“禹余天”、“大赤天”.....74
五、三天何属——三宝君、三清神.....77
第三节 清微天等三天与九天的关系.....81
结语.....93
第三章 晋唐道教的六天观.....95
第一节 道教中的“六天”.....95
一、“三界”中的“六天”.....95
二、酆都山的六天.....97
三、作为鬼神和世人居所的六天.....102
第二节 六天折射的现实问题.....107

一、儒家的六天和道教的六天 109
（一）儒家六天的来源及含义 109
（二）道教六天的来源及含义 113
（三）儒道“六天”的异同 116
二、六天与淫祀的关系 117
（一）统治者对“淫祀”的禁止 117
（二）早期道经中“六天”和“淫祀”的关系 119
三、道教的血食观、泰山治鬼说 123
（一）道教的血食观 123
（二）泰山治鬼说 129
（三）道教选用六天的原因 130
结语 132
第四章 晋唐道教天界观与神灵的构建 134
第一节 道教神灵构建的特点及内涵 134
一、道教神灵构建的依据及作用 134
二、道教神灵分类 136
三、神灵的形象 138
第二节 元始天尊的构建 141
一、元始天尊之前的至上神 142
二、元始天尊与盘古 147
三、元始天尊与元始天王 151
四、元始天尊的神格特性 154
第三节 元始天尊与天界观 156
一、元始天尊和始青天 156
二、元始天尊和大罗天、玉清境清微天 157
结语 161
结 论 163
参考文献 165
在学期间的科研成果 179
致 谢 180

绪 论

一、选题缘由及意义

道教是中国土生土长的传统宗教，是中国文化的重要组成部分。鲁迅曾言：“中国根柢全在道教……。以此读史，有多种问题可以迎刃而解”[①]，这充分说明了道教在中国历史文化中所占的重要性。鲁迅的这一论断虽然形成于中国奋发图强、引进西方科学与民主的反传统时代，显然指向的是道教的消极方面[②]，但从正面来考察，也足以说明道教之于传统文化的贡献和重要性。[③]陈寅恪早就深刻指出：“其真能于思想史上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也”[④]，“六朝以后之道教包罗至广，演变至繁，不似儒教之偏重政治社会制度，故思想上尤易融贯吸收。凡新儒家之学说，几无不有道教，或与道教有关之佛教为之先导。”[⑤]但我国学界曾经长期对道教研究的重视不足，任继愈《中国道教史》曾针对这一不足指出：儒佛道“是中国传统文化的三大支柱……三教交互融摄，构成唐宋以来中国近一千年来的文化总体……事实上道教典籍中可供发掘的东西非常丰富……道教典籍在中国文化宝库的地位决不下于佛教，甚至更为重要。”[⑥]近年来，随着学术研究的深入，道教的正面价值乃至现实意义越来越多地受到重视，如牟钟鉴指出：“大道兼有宗教的神圣性、哲学的理智性、科学的真实性，成为三者的统一体。神道合一的结果，使信仰与理性相结合，具有了宗教的诚挚和哲学的沉思，又避免了宗教的狂热和哲学的冷峻，还能给科学研究从现象世界深入本质世界提供指导。当前的国际社会，人文主义与科学主义对峙，宗教与哲学分途，科学日益脱离信仰，民族宗教冲突不断发生。有识之士为此而忧虑，正在大力倡导文明与宗教对话，寻找文明转型的有效路径。在这样的时空交错点上，以道为教的道教，其信仰特质、文化内涵及优良传统，更显得珍贵难得，能够发挥其前所未有的积极作用”[⑦]，甚至是“不了解道教，便不可能真正认识中国人

① 鲁迅：《鲁迅全集》第 9 卷，北京：人民文学出版社，1958 年，第 285 页。
② 吕有云：《论鲁迅的道教文化观——从“中国根柢全在道教”说起》，《宗教学研究》，2003 年第 3 期，第 93-99 页。
③ 卿希泰：《重温鲁迅先生“中国根柢全在道教”的科学论断》，《社会科学研究》，2002 年第 1 期。
④ 陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001 年，第 284-285 页。
⑤ 陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001 年，第 283 页。
⑥ 任继愈：《中国道教史》“序”，北京：中国社会科学出版社，2001 年，第 1-2 页。
⑦ 牟钟鉴：《以道为教多元通和》，《中国道教》，2011 年第 5 期，第 37 页。

和中国文化”[①]。因此通过对道教的研究能对中国文化有更深层次的理解，其重要性是毋庸置疑的。胡孚琛则通过对道家道教的深入研究整合出新的“道学”文化体系，将“道学”的概念定义为“以老子的道的学说为理论支柱的整个文化系统，其中包括道家的哲学文化、道教的宗教文化，还有丹道的生命科学文化。”[②]并进一步升华为力图引导21世纪中华文化发展的“新道学”，认为“道学是参天地、赞化育、贯中西、通古今的大学问，创立新道学是中华民族在世界历史潮流中审时度势，应变自强的惟一可行的文化战略。”[③]显然，道教的学术意义乃至现实意义是十分重大的。

晋唐时期是道教迅速发展的时期，特别是自东晋末，宗教家们开始致力于建构完整、系统的经教体系，这一体系经过两百多年的发展，至唐初基本定型。道教之所以在这一时期得以迅速发展，是与当时的社会历史密切相关的。当时民族冲突，社会动荡，国家分裂，给人民的生活带来了深重的灾难，于是道教便成为人们心灵寄托的最佳途径之一。同时佛教的盛行，给以中华文化为本位的宗教家们也带来了巨大的刺激，故此时期道教不管是在教义上还是规模上，都在曲折中迈开了大发展的步伐。这一时期所创造的经典、科仪成为后世道教继承和据以发展的基础性的乃至最为核心的内容，故晋唐时期的道教是道教研究极为重要的课题之一。在晋唐时期编撰的道经中，以古灵宝经和上清经为重中之重。二者均始创于东晋，共同为道教教义教理及科仪、炼养的发展奠定了基础。在具体内容上，造经者们坚持所属教派思想的同时也相互吸收借鉴。比如在天界观和至上神等问题上，两派思想经过长期的交流融合后，基本达到了一致。

道教以具有崇高的哲学认识论和宇宙论之深刻内涵的“道”为核心信仰，力图通过与道合一的修道行为，达致长生成仙之目的，自由地翱翔于丰富多彩的神仙世界。在道教的神学体系中，既继承了传统中源远流长的对自然界如天地、日月、星辰、山川、风雨雷电等事物和现象的神灵信仰，又创造出了与现实世界既相关联、又相区别的丰富多彩的神仙世界，对这样一个宗教来说，完备的天界观（时空观）是安顿其仙真神灵体系的必要条件，从而也构成道教经教体系的最基本内容。目前学界对道教天界观的研究主要着眼于单篇道经的解读和某一具体天界的讨论，缺乏对天界观的整体把握，并且对天界观的来源及其与神灵之间上文关系等问题的研究不够深入，因而很有必要就此问题展开专题深入的考察和讨论。本研究主要有以下几个方面的意义：

一、晋唐道经是研究早期道教最基础和最重要的材料。对其进行系统的考察，有助于全面、深刻地理解晋唐道经的内容、思想及其特点，是研究中具有基础性

① 牟钟鉴主编：《当代中国宗教研究精选丛书·道教卷·序》，北京：民族出版社，2008年，第1页。
② 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论：道家·道教·丹道》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第7页。
③ 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论：道家·道教·丹道》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第1页。

意义的必不可少的部分。通过对晋唐道经中天界观的梳理、分析，可以厘清早期道教天界观的发展脉络，也有助于道教相关问题的研究。

二、道教至上神的构建是道教的核心问题之一，对其产生和发展的过程及其与传统文化的关系的考察和研究，关系到对道教核心教义的理解。从天界观的角度考察至上神的确立过程，将有助于进一步认识神灵体系的特点等道教核心义理。

三、从晋唐道经中，能明显看到早期道教之各派别在天界观、至上神等内容上存在不一致的认识。通过对道教天界观的研究，可以把握晋唐时期道教各派合流的历史，进而更全面、深入地理解以元始天尊为主的神灵体系的建构过程及思想内涵，这对理解各教派思想的发展有着积极的作用。

四、晋唐道教的孕育和发展是中国文化自觉意识的体现。在与外来宗教文化的交锋中，道教造经者采取一种本位主义的超越态度，深植于传统文化并吸纳收佛教等外来知识，构建出基于本土和传统的宗教体系。可以说，晋唐之间早期道教的这些变化是中国人精神世界深刻变革的体现，为中国思想史研究的重要内容。而对作为道教“上层建筑”的天界观的研究能够在一定程度上揭示晋唐道教发展中所蕴含的这些思想文化特征。

二、相关研究的回顾与展望

本研究主要包括道教天界观及其与传统信仰、儒家和佛教的关系问题，道教至上神元始天尊的构建问题等。下面就与本课题密切相关的研究作一学术回顾。

（一）道教天界观的相关研究

自八十年代开始，学界便陆续有天界观的研究成果问世。麦谷邦夫《道教における天界說の諸相——道教教理の體系化の試みとの關連て゛》[①]，将道教天界说分为三种体系，第一种体系是三天—九天体系，第二种是五天——三十二天体系，第三种即为后世最为熟知的三十六天体系。文中详细考察了三种天界体系发展的经纬，并且认为各体系之间有一定的继承关系；萧登福在《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》[②]中通过对道经里大量相关经典的归纳、整理，论述了三天、九天等天界内容及当时天界的各种说法，又在《六朝道教灵宝派研究》[③]中详细介绍了道教天界观的发展和演变；曾召南在《三十六天说是怎样形成的》[④]一文

① [日]麦谷邦夫：《道教における天界說の諸相——道教教理の體系化の試みとの關連て゛》，《东洋学术研究》第 27 卷别册，1987 年 12 月，第 54-73 页。
② 萧登福：《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》，台北：台湾学生书局，1989 年，第 207-240 页。
③ 萧登福：《六朝道教灵宝派研究》，台北：新文丰出版股份有限公司，2008 年，第 379-722 页。
④ 曾召南：《三十六天说是怎样形成的》，《中国道教》，1993 年第 1 期，第 41-43+59 页。

中，梳理了道教三十六天的形成轨迹，认为它是从三十二天发展而来，并且经历了结构的变化；王皓月在《道教三十六天说溯源》一文中[①]，认为道教三十六天说最早由东晋中期的《上清经》提出，且三十二天并非是一个独立的天界说。以上所列的论著，从整体上分析了道教天界观的发展与演变过程。从以上所引论著来看，论述道教整个天界结构的成果并不多见，且大多对天界的论述都是作为单篇论文或者专著章节见于前辈学者的研究中。

关于具体天界的研究，亦有不少成果。萧登福在《道教五方三界诸天“气数”说探源》[②]中，专门考察了五（方）天的气数的来源等问题；陈昭吟在《早期道经诸天结构研究——以道藏本＜太上灵宝五符序＞为中心》[③]中，以《五符序》卷上为切入点，认为此经中有两种关于五方的模式。一种是以《仙人挹服五方诸天气经》为主，在“五”的平面布置中，又借助气、神（神是乘气而来，故气与神同类），而有了大宇宙（天地自然秩序）和小宇宙（人体小天地）的互通。第二种是以《灵宝五帝官将号》为主，其中的五方空间，更包含了时间的流动，因此它所代表的是一种时间和空间交错的五方。三十二天的研究成果有：谢世维在《天界之文——魏晋南北朝灵宝经典研究》[④]中详细阐释了《太上洞玄灵宝空洞灵章经》的天界内容；王皓月在《析经求真——陆修静与灵宝经关系新探》[⑤]一书中，梳理、分析了《太上灵宝诸天内音自然玉字》中三十二天的内容，认为其中的天界说曾经被误为是三十二天说，但实际是以三十六天为背景，由此推测其编纂不早于《太真科》的420年。

在道教各天界结构中，以三天最能体现道教教义，对它的研究一直以来都是道教天界观研究的重点。小林正美在《六朝道教史研究》[⑥]中，对“三天”观念进行了梳理和分析，认为其最早出现于《五符序》中，后天师道吸收并发扬，后又著《中国的道教》一书，对道教天界说进行了论述。[⑦]郭硕知在《道教的“三天”说》[⑧]一文中，论述了三天的由来、与“三清”的关系及对道教信仰的更新等内容，认为它的提出“既是道教上下分野的体现，也是上层教徒更新并重整道教的努力。”在三天的研究中，多以刘宋出世的《三天内解经》为重点研究对象，金雪婷《<三天内解经>研究》[⑨]，考察了此经中关于“三天”、“六天”的对立

① 王皓月：《道教三十六天说溯源》，《儒道研究》，2017年，第73-89页。
② 萧登福：《道教五方三界诸天“气数”说探源》，《成大宗教与文化学报》2001年第1期，第97-118页。
③ 陈昭吟：《早期道教诸天结构研究——以道藏本＜太上灵宝五符序＞为中心》，山东大学2006年博士学位论文。
④ 谢世维：《天界之文——魏晋南北朝灵宝经典研究》，台北：台湾商务印书馆股份有限公司，2010年，第213-252页。
⑤ 王皓月：《析经求真——陆修静与灵宝经关系新探》，北京：中华书局，2017年，第321-376页。
⑥ [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年，第459-485页。
⑦ [日]小林正美著，王皓月译：《中国的道教》，济南：齐鲁书社，2010年，第120-127页。
⑧ 郭硕知：《道教的“三天”说》，《中国道教》，2013年第1期，第35-37页。
⑨ 金雪婷：《<三天内解经>研究》，华东师范大学2014年硕士学位论文。

及其所体现的佛道关系等内容；李刚在《魏晋南朝正一道神学思想剖析——以<正一法文天师教戒科经><三天内解经>为例》[①]一文中，归纳了《三天内解经》的六条神学思想；赵益在《南朝道经《三天内解经》再探》[②]一文中，认为六天并未涉及对国家祭祀的批判，其“三道”说的提出建立了新的逻辑；亦有如苏宁《<三天内解经>道教自然生态观的审美思维模式研究》[③]一文，从自然生态观出发讨论该经。

“三天”的产生和道教的“三一”义有着密切的关系。三一体现的是道教“一生三”的思想，三天便是三一思想在天界观上的体现。关于三一义的研究，麦谷邦夫在《南北朝隋唐初道教教义学管窥》一文中，提出了自东晋至南朝，道经中对“三一”义的阐释发生了重大变化，具有思辨性抽象化的特征。王宗昱在《<道教义枢>研究》一书中，对《道教义枢》中的“三一”义做了完整、系统的论述，并指出它受到了佛教的影响；卢国龙在《中国重玄学》[④]一书中，对道教“三一”义的发展过程进行了论述，又在《道家哲学》[⑤]一书中进一步论证了南北朝道教教义学对佛学虽多有吸收，但主要是方法论意义上的，其思想归旨依然立足于中国传统哲学的本位。强昱作《道教的“三一”论》[⑥]一文， 认为“三一”义代表了重玄学之前的道教理论水平，标志着道教哲学进入了心性论的新时代，为道教重玄学的诞生，起到了积极的催化作用，即使五代宋元的道教内丹学，也是对它的阐扬；又著《从魏晋玄学到初唐重玄学》[⑦]一书，将“三一”义的历史追溯到《史记·封禅书》，并结合翁独健论“太一”在道教中的地位，对“三一”义作了具体的定位；万毅在《敦煌本《升玄内教经》与南北朝末期道教的“三一”新论》[⑧]一文中，认为“三一”义从带有谶纬化的思想完成了哲理化的转变；万毅《隋代道教“三一”观新解——敦煌本<升玄内教经>与<玄门大论三一诀>》[⑨]，认为道教“三一”神观论的提出受南朝玄风影响，特别是佛教大乘般若学说的激发，其在隋代的流行反映了思想文化领域的“南朝化”倾向。徐明生在《道教“三一”义研究》[⑩]中，总结出“三一”义发展演变的一些基本特征，分析了“三一”义在道教史、道教思想史等方面的重要意义。

① 李刚：《魏晋南朝正一道神学思想剖析——以<正一法文天师教戒科经><三天内解经>为例》，《宗教学研究》，2017 年第 4 期，

② 赵益：《南朝道经《三天内解经》再探》，《南京晓庄学院学报》，2006 年第 3 期，第 43-48 页。

③ 苏宁：《<三天内解经>道教自然生态观的审美思维模式研究》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》，2012 年第 5 期，第 70-76 页。

④ 卢国龙：《中国重玄学》，北京：中国人民出版社，1993 年。

⑤ 卢国龙：《道教哲学》，北京：华夏出版社，2007 年。

⑥ 强昱：《道教的“三一”论》，《中国哲学史》，1998 年第 4 期，第 66-82 页。

⑦ 强昱：《从魏晋玄学到初唐重玄学》，上海：上海文化出版社，2002 年。

⑧ 万毅：《敦煌本《升玄内教经》与南北朝末期道教的“三一”新论》，《敦煌研究》，2007 年第 2 期，第 93-98 页。

⑨ 万毅：《隋代道教“三一”观新解——敦煌本<升玄内教经>与<玄门大论三一诀>》，《敦煌研究》，2007 年第 4 期，第 104-109 页。

⑩ 徐明生：《道教“三一”义研究》，苏州大学 2014 年博士学位论文。

（二）道教天界观与传统信仰、儒家和佛教的关系的相关研究

道教天界观是基于中国先民的宗教信仰、儒家思想和佛教而构建的，因此与此相关的内容也是本研究需要关注的重点，相关研究成果较多。徐复观在《中国人性论史·先秦篇》[①]中谈到了“道”的创生过程，指出了老子思想中天地创生的内涵及过程；叶舒宪和田大宪合著的《中国古代神秘数字》[②]中，讲述了数字特点及其所蕴含的特殊内容。道教的天界基本都是“数字+天”的结构，故此书对探寻不同天界的内涵有不小的帮助。在道教各天界中，就五方天而言，不管是从方位还是从颜色、特性都和五行观念有着密切的关系。徐文珊著《儒家和五行的关系》[③]，深刻剖析了儒家对五行等思想的吸收，儒家对五极度重视，为了和“五”相配合，甚至有“强凑”的做法。而在五方基础上构建的祭祀体系，亦是本研究关注的主要内容之一。田天《秦汉国家祭祀史稿》[④]，对秦和西汉国家祭祀的具体制度，各祠畤的位置、祭祀对象等一系列问题做了细致考证，对国家权力结构、政治地理格局、学术思想等相关因素也进行了分析，勾画出秦汉国家祭祀变迁的基本框架；牛敬飞在《被夸大的前郊祀时代——从<秦汉国家祭祀史稿>对史料的误用说起》[⑤]一文中，对田著的部分观点并不认同，认为前郊祀时代的影响被夸大，且西汉末年的祭祀改革以元始仪为归宿，而田著对关键史料《三辅黄图》“元始仪”条的忽视，导致对这次祭祀改革的研究不充分。徐迎花在《汉魏至南北朝时期郊祀制度研究》[⑥]一书中，探讨了郊祀制度演化的过程、原因及其特点，认为在东晋和南朝的郊祀制度，是遵循王学的规范。

对于“三天”、“六天”关系的研究，一直为前辈学者们所重视。小林正美在《六朝道教史研究》中[⑦]，论述了“三天”思想及其形成和“六天”思想，六天是基于反对三天诞生的；王宗昱受小林氏启发，作《道教的“六天”说》[⑧]一文，将道教六天观念和现实政治联系起来，赵益《六朝隋唐道教文献研究》[⑨]中论述了《三天内解经》的“六天”之意，葛兆光对天界的论述，也是从政治、社会层面出发，论述三天六天产生的原因及合理性[⑩]。赵益 《地下主者·冢讼·酆都六天宫及鬼官<真诰>冥府建构的再探讨》[⑪]中，指出“‘酆都六天宫’的构造，

① 徐复观：《中国人性论史 先秦篇》，北京：九州出版社，2014 年，第 298-308 页。
② 叶舒宪，田大宪：《中国古代神秘数字》，北京：社会科学文献出版社，1998 年，第 80 页。
③ 徐文珊：《儒家和五行的关系》，《古史辨》第五册，海口：海南出版社，2005 年，第 403 页。
④ 田天：《秦汉国家祭祀史稿》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015 年，第 29-32 页。
⑤ 牛敬飞：《被夸大的前郊祀时代——从《秦汉国家祭祀史稿》对史料的误用说起》，《清华大学学报》，2017 年第 1 期，第 79-89 页。
⑥ 徐迎花：《汉魏至南北朝时期郊祀制度研究》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2009 年。
⑦ [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 459—485 页。
⑧ 王宗昱：《道教的“六天”说》，《道教文化研究》第十六辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年 4 月，第 22-49 页。
⑨ 赵益：《六朝隋唐道教文献研究》，南京：凤凰出版社，2012 年，第 162-168 页。
⑩ 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：生活读书新知三联书店，2003 年，第 29—56 页。
⑪ 赵益：《地下主者·冢讼·酆都六天宫及鬼官——<真诰>冥府建构的再探讨》，《古典文献研究》（第

与‘鬼官’系统是二位一体的”，认为“‘鬼官’是鬼界统领者及其僚属，是一个庞大的并具有严整等级与任免升降制度的官僚体系。”王皓月《道教“六天”概念的形成及发展》认为“东晋《上清经》的思想之中的“六天”的概念既不是源自儒教之中的六天，也不是源自中国传统的地狱说，而是源自佛教的六天的概念”[①]，陈中浙《刘宋天师道的“六天”说》[②]，认为道教中的“六天”思想架构于东晋初中期上清、葛氏道诸派有关酆都宫“六天”的传说，再经由刘宋时期的天师道在特定历史背景下对自身的思考而逐渐形成的，并且是出于反对外来文化对中土文化的渗透和反击儒家祭祀制度的需要。王宗昱在《道教的“六天”说》中，详细考证了道教“六天”的来源和涵义，并由涵义之揭发而显其民间性的真实意蕴；施舟人在《道教的清约》[③]中提出，“道教提出不食肉不饮酒的戒律，有自己十分明确的背景，即反对上古的血食牺牲和飨饮制度。”在已有的研究中，达成的共识便是“三天—六天”作为对立的含义被使用，但就其对立的原因，又有两种不同的看法。传统观点认为道教对六天的否定是为了反对民间的淫祀和血食，是为了迎合统治者从而获得更大的发展空间，如王承文作《东晋南朝之际道教对民间巫道的批判——以天师道和古灵宝经为中心》[④]一文，认为在中国道教近两千年的发展中，道教与民间巫道一直处在既相倚存又相矛盾和冲突的境地。国内外学术界以往的研究较多地强调二者的相互联系。道教其实自创立伊始即有同民间巫道的激烈矛盾和冲突。这一点尤为突出地表现在东晋南朝之际道教对民间巫道的批判，一方面反映了道教本身在这一时期的深刻变革，同时也突出了道教作为一种正规宗教的特质。又，《古灵宝经“五老帝君”与中古道教经教学说的建构》[⑤]一文认为，在东晋末出世的古灵宝经中，道教越来越倾向于认同以儒家思想为依据的国家权力和意识形态。而王宗昱在《道教的“六天”说》一文中，认为道教六天的构建暗含了反对儒家的含义，并从淫祀、血食等方面进行了论证。这一观点指出了道教祭祀与官方祭祀的差异性，但由道教反对六天而推向反对儒家（或官方）的观点，还未得到学界的一致认同。在道教所有的天界中，六天是和现实距离最近的，从其来源来看，和儒家的“六天”有很大的关系，故对于儒家六天的研究成果，也是本研究的主要参照之一。陈中浙、刘钊《儒家“六天”说辨析》[⑥]一文中，认为“六天”说是郑玄对周时祭祀制度的一种解释。王肃把

十一辑），苏州：凤凰出版社，2008 年，第 97-113 页。

① 王皓月：《道教“六天”概念的形成及发展》，《儒道研究》第 3 辑，2016 年，第 149-162 页。

② 陈中浙：《刘宋天师道的“六天”说》，《中国道教》，2005 年第 3 期，第 13-16 页。

③ [法]施舟人：《道教的清约》，《法国汉学》第 7 辑《宗教史专号》，北京：中华书局，2002 年，第 160 页。

④ 王承文：《东晋南朝之际道教对民间巫道的批判——以天师道和古灵宝经为中心》，《中山大学学报》（社会科学版），2001 年第 4 期，第 8-15 页。

⑤ 王承文：《古灵宝经“五老帝君”与中古道教经教学说的建构》，《2006 年道文化国际学术研讨会论文集》，台北：昶景文化出版社，2006 年，第 233-259 页。

⑥ 陈中浙、刘钊：《儒家“六天”说辨析》，《孔子研究》，2002 年第 3 期，第 107-111 页。

郑玄对周时祭祀的这种解释称之为“六天”，并站在古文学家的立场上对郑玄的解释提出了异议。后儒们则时有附郑、难郑之说，逐渐形成了儒家的“六天”之说。陈赟在《郑玄“六天”说与禘礼的类型及其天道论依据》一文中，详细考证了郑玄“六天”说的内涵，并认为其包含了三种不同的配天的大祭，三种配天之禘结合成为一个结构整体，在家天下的架构下，它成为神圣家族从感生到受命昭示政治正当性的典礼；也是通过时王与天帝、时王与人鬼的显性关系建构时王与诸侯、臣民之间的隐性关系的方式。

道教与现实的关系研究的相关成果还包括：伍成泉在《魏晋南北朝时期儒学对道教的影响》[①]一文中认为，魏晋南北朝时期的儒学虽然已经趋于沉滞，但依然发挥着巨大的影响，这从当时的儒道关系可见其一斑。魏晋南北朝时期特别是东晋以后，随着神仙道教主导地位的确立，道教和上层社会更加紧密地结合在一起，士大夫奉道者大幅度增加，道门中人多儒道双修，当时礼学研究之风盛行，多以阐弘儒家礼教为务；儒学作为中国传统文化正宗、封建统治阶级意识形态的支柱，在这些道徒心中发挥极其巨大的影响，取儒学以弘扬其教就变得更为自然，许多儒家的伦理道德规范被他们改造为道教的戒律规范而成为教徒必须遵循的行为法则，道教于是被正式纳入到维护封建统治阶级秩序的统一体系之中了。林长春在《东晋南朝道教与社会政治关系》[②]一文中，认为而就祠祀问题而论，一个宗教有其所崇奉之神祇，对于其崇奉之外之房庙鬼神，必然在排斥之列，当然随着其教派之扩大，或许会纳入其他的神祇，然而早期的神祇体系之具有强烈的排他性则为必然。道教于魏晋南朝对于房庙鬼神之排斥，则反映了这一状况。而各朝之对于祠祝的态度，与早期的道教之态度乃是相一致的，不应将这禁止淫祠的政策视为是对道教之压迫与限制；麻天祥等学者的《中国宗教史》[③]一书，在魏晋南北朝时期制度化的道教部分，探讨了道教制度化的过程，认为由上述各派道教可知，魏晋南北朝时期的道教历经葛洪的理论化改造，寇谦之的仪式规范化及陆修静醮仪、组织等方面的大力整顿，开始被“王者尊奉”，而上清、灵宝各派，亦应时契机地建立了各自的教义体系，道教由此一跃而成为与儒、佛并行的中国主流文化；夏当英《道教神仙信仰的俗世性特征》[④]一文，讨论了神仙与俗世的关系问题。此文认为道教神灵的产生离不开民众的参与，道教一系列敬神仪式因为不断迎合民众的需要而富于旺盛的生命力，在中国社会长盛不衰，民众也期望借助于神灵来指导自己的日常生活与社会行为。闵丽发表《道教神性论及其

① 伍成泉：《魏晋南北朝时期儒学对道教的影响》，《中华文化论坛》，2007 年第 2 期，第 101-106 页。
② 林长春：《东晋南朝道教与社会政治关系》，国立中正大学 2005 年博士学位论文。
③ 麻天祥、姚彬彬、沈庭：《中国宗教史》，武汉：武汉大学出版社，2012 年，第 147-152 页。
④ 夏当英：《道教神仙信仰的俗世性特征》，《安徽大学学报》（哲学社会科学版），2007 年第 6 期，第 96-98 页。

对中国传统文化的影响》[①]一文，该文认为道教的多神信仰体系及其内含的实效性原则，对中国传统的社会生活及其诸种文化因子影响极大，其功能与效用观念由此成为它们共有的精神元素，显现出整体性特征，因此，我们可以将道教及其影响下形成的社会生活方式和诸多文化因子统称为道教文化形态。该文化一直流行于中国传统社会，特别是社会底层广大民众的生活之中，成为与儒释两家并行的主流文化之一。而其注重功用的文化特色也由此刻印到中国传统文化中，成为中国传统文化区别于其他文化的特质。钟玉英的博士论文《汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究》[②]考察了道教与当时社会的关系，该文认为汉末魏晋南北朝的社会分层实际上是一种以政治特权为主导的等级分层，包括上等、中等和下等三个层次；此时的道教信徒，按其所属的社会等级不应简单地分为上层和下层，而可以分为上等、中等和下等三个等级层次；社会等级分层秩序对道教结构要素、功能有着独特的影响，并作用于道教的产生、发展；道教不仅受社会分层制度和体系的影响，也对社会分层观念、体系、阶级斗争和阶层冲突、社会流动形成反作用；汉末魏晋南北朝时期，道教不仅是一种整合社会结构的力量，也可能成为一种破坏社会秩序的力量，不仅是一种意识形态，也是一种生活形态、组织形态。在社会平稳期道教可能更多发挥调整伦理、凝聚人心、维护社会秩序的作用。廖翔慧发表《刘宋时期灵宝派大流行的社会化内涵》[③]一文，该文认为刘宋时期社会苦难深重，灵宝派经书《度人经》倡扬普度一切人，超度三界的思想适应了当时社会的普遍需要。灵宝派斋法不断提醒信众，强化己派角色，加强与社会的互动。灵宝派正是基于灵宝经书和灵宝斋法，在当时社会迅速而且成功地完成了社会化历程，超过上清派，大流行于世。

道教与佛教的相互关系是本研究考察的重点内容之一。佛教的天界观及宇宙论对道教有着不小的影响，探讨此部分内容的相关论著较为多见，方立天在《中国佛教的宇宙结构论》[④]一文中，据中国僧人编集的《经律异相》、《法苑珠林》、《法界安立图》等著作中的有关资料，论述了中国佛教关于宇宙结构的学说，着重论述了宇宙空间图式论和宇宙时间观两大问题，总结了中国佛教宇宙结构论的信仰特征和思维特色；李霞在《东方佛教的宇宙哲学》[⑤]中，概述了佛教宇宙的图景和结构，并分析了宇宙产生和宇宙万法的本质内容，在《老庄道论的宇宙论内涵》[⑥]一文中，认为老庄道论从宇宙论上说包含有道原论、道本论、道体论和

① 闵丽：《道教神性论及其对中国传统文化的影响》，《中国宗教》，2008 年第 7 期，第 60-61 页。
② 钟玉英：《汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究》，四川大学 2007 年博士学位论文。
③ 廖翔慧：《刘宋时期灵宝派大流行的社会化内涵》，《苏州大学学报》（哲学社会科学版），2010 年第 6 期，第 29-31 页。
④ 方立天：《中国佛教的宇宙结构论》，《宗教学研究》，1997 年第 3 期，第 54-66 页。
⑤ 李霞：《东方佛教的宇宙哲学》，《安徽大学学报》（哲学社会科学版），1999 年第 1 期，第 31-36 页。
⑥ 李霞：《老庄道论的宇宙论内涵》，《安徽大学学报》（哲学社会科学版），1996 年第 4 期，第 3-6 页。

道因论四重内涵。曲黎敏在《〈黄帝内经〉天道观研究》[①]一文中，探讨了《黄帝内经》的天地结构论，并指出其关于天地结构的理论核心是太虚大气说及五运六气理论；姜守诚在《道教宇宙论的主体内容》[②]中，认为三清尊神信仰便是天地层次结构观念在神祇谱系中的体现。吴瑞环在《先秦汉代的宇宙演化与结构探析》[③]一文中，讨论了先秦两汉时期的宇宙结构理论。

而将佛道进行比较研究，亦是学界研究的重点之一。山田利明的《靈寶經と大乘思想》[④]中，通过道教斋法仪礼的考察，认为灵宝经吸收了佛教大乘思想收；又在《六朝道教仪礼の研究》[⑤]中，考察了灵宝斋法的内容及思想，认为其与佛教大乘思想相似；吉冈义丰在《道教經典史論》[⑥]中，将敦煌本道经《太上无极大道自然真一五称符上经》与道藏本相对照，认为前者的佛教内容多于后者，而敦煌本之内容更贴近原貌；尾崎正治在《六朝古道經に關する一考察——六朝末初唐における佛道論爭の一問題》[⑦]中，比对了《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》在敦煌本和道藏本的差异，并考察了两本中关于佛教用语的差异；神塚淑子在《六朝靈寶經に见える本生譚》[⑧]中亦从具体经典出发，认为道教存在对佛教的模仿。张广保在《魏晋南北朝道教、佛教思想关系研究》[⑨]一文中认为，在中国思想史发展过程中，东汉时期佛教的传入是一件具有深远历史意义的大事，而由此引发的盛行于魏晋南北朝时期的儒、释、道三教论争更是直接影响到中华文明的发展方向及整体格局。而就思想层面看，此一时期的三教论争主要表现为佛教与道家、道教两种不同思想体系的争论。通过争论，道教与佛教互相吸收，呈现一种互融互摄的景象。佛教对道教无论是从教规、教仪，还是从教典、教团等方面，都产生了一种示范效应，这对道教逐步走向成熟是大有益处的。而道教也为佛教从印度顺利移植至中国，并逐渐适应中国社会土壤，形成中国化的佛教，提供了多方面的助缘。刘仲宇在《〈度人经〉与婆罗门思想》[⑩]一文中，认为度人经的思想更多的是来源于婆罗门教。

（三）道教神灵和元始天尊的相关研究

道教神灵的研究历来是道教研究的重点，而其中又以元始天尊等高级神灵为主要研究对象。南北朝时期，道教着力于构建自己的神灵体系。道教神灵体系的

① 曲黎敏：《〈黄帝内经〉天道观研究》，北京中医药大学 2003 年硕士学位论文。
② 姜守诚：《道教宇宙论的主体内容》，厦门大学 2002 年硕士学位论文。
③ 吴瑞环：《先秦汉代的宇宙演化与结构探析》，西藏民族学院 2013 年硕士学位论文。
④ [日]山田利明：《靈寶經と大乘思想》，《东洋大学中国哲学文学科纪要》第 6 号，1998 年。
⑤ [日]山田利明：《六朝道教仪礼の研究》，东京：东方书店，1999 年。
⑥ [日] 吉冈义丰：《道教經典史論》，东京：道教刊行会，1955 年。
⑦ [日]尾崎正治：《六朝古道經に關する一考察——六朝末初唐における佛道論爭の一問題》，《集刊东洋学》第 36 号，东北大学中国文史哲研究会，1976 年。
⑧ [日]神塚淑子：《六朝靈寶經に见える本生譚》，[日]麦谷邦夫编：《中國中世社會と宗教》，京都：京都大学人文科学研究所，2002 年。
⑨ 张广保：《魏晋南北朝道教、佛教思想关系研究》，《宗教学研究》，2013 年第 4 期，第 1-14 页。
⑩ 刘仲宇：《〈度人经〉与婆罗门思想》，《上海社会科学院学术季刊》，1993 年第 3 期，第 93-102 页。

建构，绝不是凭空而生，它和中国传统信仰及儒家伦理道德、社会生活及佛教的兴起有非常密切的关系。神灵体系的研究是道教研究中的核心问题之一。此问题也一直为学者们所重视，研究成果相对丰厚。主要包括：王承文的《敦煌古灵宝经与晋唐道教》[①]，作为道教古灵宝经的研究典范，此研究以敦煌文献为底本，辅以《道藏》所收录的相关文献，详细阐释了古灵宝经的神学体系、经教体系、与六朝其他道教宗派的关系等一系列重大问题，在此基础上，讨论和分析了南北朝时期道教的发展与演变以及对后世的影响。刘屹的《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》[②]也是中古道教研究的典范之一。他考察了道教形成前后，先民信仰世界的核心观念的转变及经教道教信仰核心确立的过程及原因，认为中国古人的信仰观念经历了由“天”到“道”的转变，在不同时期信仰核心内容并不相同，并在此基础上论证了道教的信仰问题的因由。两人论著各有特点，王承文是从宏观上把握古灵宝经的形成过程及道教经教体系、神灵体系等问题，通过考察《太极左仙公请问经》、《五千文》、《河上公注》等经典，分析古灵宝经对其他经典的吸收与借鉴的内容，并从相关科仪入手，在道教法事的实际操作层面考察后世对灵宝经的吸收及借用，从而得出古灵宝经中不少内容为后世道教之蓝本的结论。刘屹从思想层面出发，通过考证古代墓券的资料，着眼于中国先民信仰的转变及发展，考察了道教神灵发展演变的过程及原因。

关于道教神灵形成的研究成果较为丰厚，此问题从道教研究开展以来就一直受到学者们的重视。主要的论著有：石衍丰《关于原始天尊的命名及其确立》[③]一文，阐释了元始天尊名称的内涵，并认为其成为至上神和道教用“道”的宇宙本源说作为它的宗教创世说相关；《道教奉神的演变与神系的形成》[④]一文，认为两汉魏晋南北朝的道教诸神，由于师传不同，所奉神和仙亦有差异，但它逐渐趋向统一；隋唐五代形成并确立以“三清”为最高神的道教奉神系统；宋代以来是道教庞杂神和仙体系最后形成时期，成为后世通行的道教奉神系统之基础。其后，石衍丰又发表《道教的神灵崇拜与中华文化》[⑤]一文，认为就道教神灵崇拜来看，它是中华民族全国各地多神崇拜融合的产物。因此它是中华民族宗教精神的象征。由于它是多神崇拜，兼融而来，影响广泛，它不仅覆盖了广大汉民族的宗教信仰，也涵盖了多数少数民族的宗教信仰。无论从历史或现实视角，都可以看到道教神灵崇拜在中华文化所占的一席之地。该文充分肯定了道教神灵崇拜与中华文化的关系。福永光司在《昊天上帝と天皇上帝と元始天尊——儒教の最高神と

① 王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，北京：中华书局，2002 年。
② 刘屹：《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，北京：中华书局，2005 年。
③ 石衍丰：《关于原始天尊的命名及其确立》，《宗教学研究》，1985 年第 4 期，第 43+10 页。
④ 石衍丰：《道教奉神的演变与神系的形成》，《四川文物》，1988 年第 2 期，第 3-9 页。
⑤ 石衍丰：《道教的神灵崇拜与中华文化》，《宗教学研究》，1998 年第 1 期，第 4-11 页。

道教の最高神》[①]中，从文献资料和祭祀等方面入手，探讨了从汉代到唐代，道教至上神的演变过程；钟国发撰《道教神灵谱系简论》[②]一文，该文从无为与有为、自然与社会、整合与衍生、自由与秩序、一元与多元等角度分析了道教神灵谱系的特点，提出传统的宗教有一种从多元趋向一元的发展趋势。但多神教发展为一神教只是一种特例；而通例则是从杂乱无章的多神信仰发展成一元化的神灵体系，突出多神现象背后的一元化本质。李剑楠的硕士论文《道教神仙谱系的建构初探》[③]，认为道教在形成发展过程中所利用的资源是多方面的，道教能够充分吸收各家各派思想中的有益于自身发展的成分，以形成自己的思想体系，从而具备更加强大的生命力。而关于道教的神仙谱系的研究亦较为多见，石衍丰的《道教神系渊源之管见》[④]，指出它主要是原始宗教、古代宗教、民间奉神的祭天地、敬祖先、祀百神的崇拜信仰系统演变而来，形成了道教祭天帝、敬仙真、祀百神的信仰崇拜系统；又在《道教“三清” 源流探微》[⑤]一文中，阐述了道教“三清境”和“三清神”的发展过程，探讨了“三清”的神学内涵，认为三清和中国传统文化有密切的关系，且道教三清观念的形成经历了长期而漫长的过程；石衍丰在《道教神仙谱系构建历程中的三大制约因素》[⑥]一文中，认为传统神学、教派因素和时空因素均影响到了道教神仙谱系的构成；卿希泰在《道与三清关系刍议》[⑦]一文中，考察了道教三清观念的来源及内涵等问题；陈耀庭《道和神》[⑧]，从“道”生神、神性和道性等内容出发，探讨了道教神灵的特性等问题；丁培仁在《道与神》[⑨]中，论述了道与神的关系，认为道教的“道”具有极大的包容性，在信仰层面它指的是神体，这样就同“神”的观念联系起来了。樊光春在《儒教的神灵与道教的神仙》一文中[⑩]，指出儒道二教尊神同源异构，儒教的神灵分为自然神、祖先神和英雄神三大类，道教的神灵一般作为长生的楷模被尊奉。黄海德在《试论道教“三清”信仰的宗教内涵及其历史演变》一文中[⑪]，认为从以天宝、灵宝、

① [日]福永光司：《昊天上帝と天皇上帝と元始天尊——儒教の最高神と道教の最高神》，《道教思想史研究》，东京：岩波书店，1987 年。中文版：《昊天上帝、天皇大帝和元始天尊——儒教的最高神和道教的最高神》，《道家文化研究》第 5 辑，上海：上海古籍出版社，1994 年，第 353-382 页。
② 钟国发：《道教神灵谱系简论》，《传统中国研究集刊》，2006 年第 0 期，第 57-81 页。
③ 李剑楠：《道教神仙谱系的建构初探》，中央民族大学 2010 年硕士论文。
④ 石衍丰：《道教神系渊源之管见》，《宗教学研究》，1990 年第 3 期，第 4-9 页。
⑤ 石衍丰：《道教“三清” 源流探微》，《中国道教》，1992 年第 1 期，第 45-48 页。
⑥ 石衍丰：《道教神仙谱系构建历程中的三大制约因素》，《道教思想与中国社会发展进步研讨会第二次会议论文集》，2003 年，第 49-52 页。
⑦ 卿希泰：《道与三清关系刍议》，《道教思想与中国社会发展进步研讨会第二次会议论文集》，2003 年，第 171-175 页。
⑧ 陈耀庭：《道和神》，《道教思想与中国社会发展进步研讨会第二次会议论文集》，2003 年，第 1-7 页。
⑨ 丁培仁：《道与神》，《道教思想与中国社会发展进步研讨会第二次会议论文集》，2003 年，第 104-110 页。
⑩ 樊光春：《儒教的神灵与道教的神仙》，《道教思想与中国社会发展进步研讨会第二次会议论文集》，2003 年，第 90-97 页。
⑪ 黄海德：《试论道教“三清”信仰的宗教内涵及其历史演变》，《世界宗教研究》，2004 年第 2 期，第 72-79 页。

神宝为主神的“三宝神君”信仰演变为以元始天尊、灵宝天尊、道德天尊为主神的三位一体的道教“三清尊神”信仰，从南北朝后期开始，经历了隋唐五代的孕育与演变历程，迄至宋代才为道教各派所认同而最后定型。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》[①]，该研究认为分属不同道派的尊神之所以最终能构成一个完整并且影响极为深远的“三清”神灵体系，与东晋末年古灵宝经的“灵宝自然天文”的神学理论密切相关，而“三清”神灵在道教中的正式确立则在唐朝前期。

探寻元始天尊神灵来源的的问题，需考察其之前的神灵信仰，主要包括了太一、老子、盘古和元始天王等。关于这些神灵，学界研究的较为深入。如王晖《盘古考源》[②]，认为东汉时期出现的创世主神盘古，是由上古土地神(社神)“亳”音变而成。关于盘古和道教神灵的关系，王卡在《道教经史论丛》[③]一书中，考察了道教神灵元始天王与盘古开天辟地的关系，并认为元始天尊是融合了包括元始天王在内的神灵而来的尊神。盘古的来源问题是学术界关注的焦点，有本土说和外来说两种。侯红良在《是是非非话盘古：近代以来盘古神话研究述评》[④]一文中，归纳了学界对于盘古来源的讨论，结论包括本土说和外来说，其中本土说又可细分为南方说、中原说、西北说和根在中国说。神塚淑子在《六朝灵宝经中的葛仙公》[⑤]一文中，以关于葛仙公的材料为切入点，考察了灵宝经与佛教、上清派和天师道的关系。

关于神灵形象的变迁，主要研究对象是西王母，本研究亦是通过对西王母形象的变化，来论证元始天尊等神灵形象形成的原因及相关问题。西王母的研究，成果如：杨建军作《盘古与西王母释义》一文[⑥]，对盘古、西王母这两个神话人物名称的含义作了考释， 认为盘古是太古的意思， 西王母是西方尊大之女的意思，从而指出了二者的区别；张泽洪作《道教神仙学说与西王母形象的建构》[⑦]一文，认为道教对先秦西王母神话进行了吸纳改造，赋予西王母统领女子学仙者最高权威的女神形象，且西王母仙话是道教神仙学说的重要内容。

古灵宝经和上清经为研究晋唐道教的重要经典，本文的研究即立足于此来开展。国外学者早在上世纪八十年代便对其有所关注。贺碧来通过考察上清经和灵

① 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》（社会科学版），2008 年第 2 期，第 34-59 页。
② 王晖：《盘古考源》，《历史研究》，2002 年第 2 期，第 3-19 页。
③ 王卡：《道教经史论丛》，成都：巴蜀书社，2007 年，第 79 页。
④ 侯红良：《是是非非话盘古：近代以来盘古神话研究述评》，《广西民族研究》，2008 年第 1 期，第 118-126 页。
⑤ [日]神塚淑子：《六朝灵宝经中的葛仙公》，《宗教学研究》，2007 年第 3、4 期。
⑥ 杨建军：《盘古与西王母释义》，《西北民族研究》，2009 年第 4 期，第 169-170+107 页。
⑦ 张泽洪：《道教神仙学说与西王母形象的建构》，《华中师范大学学报》（人文社会科学版），2016 年第 6 期，第 129-135 页。

宝经的具体内容，论证二者之间的异同[①]；柏夷从卷数、出世时间等内容考察了古灵宝经的相关问题。[②]大渊忍尔在《道教とその經典》[③]中便认为于北周编撰的《无上秘要》，充分吸收了古灵宝经和上清经的内容，并对其所引经典进行了具体分析。神塚淑子在《六朝道教思想の研究》[④]中，指出上清经和灵宝经互相吸收对方思想来充实自己教派的内容，从而促进了六朝的道教发展。就此问题，国内如王承文等学者也已做了深入的考察和论证。在《道教“三洞”学说的思想渊源》[⑤]一文中，考察了“三洞”一词最早出处，并认为早期灵宝经将其与上清、灵宝、三行等三族道经相结合，使之具有了“三洞经书”的涵义，并确立了元始天尊作为“三洞经书”共同教主的地位；《敦煌本<灵宝经目>与古灵宝经的分类及其内在关系考释——以<灵宝五篇真文>与<道德经>的关系为中心》[⑥]，详细考证了《五篇真文》与《道德经》的关系，认为在古灵宝经中，“道”是指《五篇真文》，而《道德经》非常完整地传达了作为“道”的《灵宝赤书五篇真文》本身的涵义；在《敦煌本<灵宝经目>与古灵宝经的分类及其内在关系考释之二——以古灵宝经“三洞经书”观念的传承为中心》[⑦]中，认为敦煌本《灵宝经目》原有的“元始旧经”和“新经”的分类，更加符合古灵宝经的实际状况。而古灵宝经无论是“元始旧经”还是“新经”，亦均为“葛氏道派”所创作。还有《中古道教“步虚”仪的起源与古灵宝经分类论考——以<洞玄灵宝玉京山步虚经>为中心的考察》[⑧]，认为灵宝“步虚”仪的最初形成贯穿了《灵宝赤书五篇真文》的核心信仰，并且与“元始旧经”所确立的“灵宝斋法”具有不能分割的关系，该经最尊崇的经典是《灵宝赤书五篇真文》，最尊崇的主神是元始天尊；《敦煌古灵宝经与道教“三洞经书”和“三乘”考论》[⑨]，论证了东晋末年的古灵宝经中已有非常明确的“三洞经书”的思想，且，无论是以灵宝、上清，还是以三皇派的立场和方式来叙述“三洞经书”，其重要意义都在于把“三洞经书”成是一个不可分割的整体，并试图确立“三洞经书”在道教经教体系中的中心地位；《敦煌本古灵宝经两部佚经考证》[⑩]，通过对《洞玄灵宝三元威仪自然真经》和《灵

① Isabelle Robinet, La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme, Paris: École Française d’Extrême-Orient, 1984.
② Stephen R. Bokenkamp, Early Daoist Scriptures, Berkeley: University of California Press, 1997.
③ [日]大渊忍尔：《道教とその經典》，东京：创文社，1997 年。
④ [日]神塚淑子：《六朝道教思想の研究》，东京：创文社，1999 年。
⑤ 王承文：《道教“三洞”学说的思想渊源》，《中国哲学史》，2002 年第 4 期，第 65-73 页。
⑥ 王承文：《敦煌本<灵宝经目>与古灵宝经的分类及其内在关系考释——以<灵宝五篇真文>与<道德经>的关系为中心》，《敦煌学辑刊》，2012 年第 3 期，第 42-60 页。
⑦ 王承文：《敦煌本<灵宝经目>与古灵宝经的分类及其内在关系考释之二——以古灵宝经“三洞经书”观念的传承为中心》，《敦煌学辑刊》，2013 年第 2 期，第 20-39 页。
⑧ 王承文：《中古道教“步虚”仪的起源与古灵宝经分类论考——以<洞玄灵宝玉京山步虚经>为中心的考察》，《中山大学学报》（社会科学版），2014 年第 4 期，第 68-90 页。
⑨ 王承文：《敦煌古灵宝经与道教“三洞经书”和“三乘”考论》，《敦煌学辑刊》，2003 年第 1 期，第 42-54 页。
⑩ 王承文：《敦煌本古灵宝经两部佚经考证》，《敦煌研究》，2003 年第 1 期，第 83-87 页。

宝威仪经诀上》的考证，指出了它们的成书时间，并分析了其对于中古道教科仪的意义；《早期灵宝经与汉魏天师道——以敦煌本<灵宝经目>注录的灵宝经为中心》[①]，通过对灵宝经的考证，论证了较对佛教教义的借鉴而言，其中有更深厚的本土道教传统和文化传统。以上论文皆从古灵宝经出发，深入探讨了古灵宝经的的相关问题。刘屹在《神格与地域——汉唐间道教信仰世界研究》[②]一书中，考证了太一、盘古、元始天尊等神灵的来历及特点；在《敦煌道经与中古道教》[③]一书中，分析敦煌上清经写本的特点、古灵宝经的形成、卷数及价值等问题，这些论著对本研究的开展有起到了极为重要的参照作用。其他研究古灵宝经的发展演变及考证的文章有：马承玉发表了《敦煌本古灵宝经作者质疑》[④]一文，此文根据道戒和思想内容的不同，认为敦煌本 P.2256 号和 P.2861 号文书并非宋文明的《通门论》，而是宋文明之后的灵宝弟子编撰而成的，是对陆修静、陶弘景、宋文明等人的学术和思想的继承与发展。王皓月发表《再论<灵宝经>之中“元始旧经”的含义》一文[⑤]，认为《灵宝经》具有镶嵌式结构，元始系《灵宝经》记录的是元始天尊等神灵传授天界的“元始旧经”的经过和内容，即“元始旧经”为“经中之经”。以上研究成果均对本研究有参考意义。关于上清经的研究，李静在《古上清经史若干问题的考辨》[⑥]一文中，对刘宋陆修静之前古上清经的状况及其传授的源流作了考辨，推进了古上清经的研究；杨立华在《论道教早期上清经的“出世”及其与<太平经>的关系》[⑦]一文中，对历来道籍中所载之“出”与“未出”及其与事实真相的关系加以研究，并讨论上了清经与《太平经》的关系；胡百涛在《上清经五行数观念与道教“重阳”思想》[⑧]中，论证了上清经中的五行配数问题，认为它是魏晋道派在统治者禁言阴阳五行灾异的环境下新创的理论，而其创造的思想基点则是道教一贯的重阳思想。谢聪辉在《东晋上清经派仙传叙述内涵与特质析论》[⑨]一文中，认为上清仙传的撰述者搜集教内仙真圣师的传说资料，结合本身所受的文化历史传承和高度的文艺训练，以及其实际的宗教修行体验；在考虑阅听者的身份及内传的动机主旨下，决定撰述时所采取的叙述构想、情节运思的程式和作品所呈现的美感对象，以及相应变化的语言策略。

① 王承文：《早期灵宝经与汉魏天师道——以敦煌本<灵宝经目>注录的灵宝经为中心》，《敦煌研究》，1999 年第 3 期，第 34-45 页。
② 刘屹：《神格与地域：汉唐间道教信仰世界研究》，上海：上海人民出版社，2011 年。
③ 刘屹：《敦煌道经与中古道教》，兰州：甘肃教育出版社，2013 年。
④ 马承玉：《敦煌本古灵宝经作者质疑》，《宗教学研究》，2005 年第 1 期。
⑤ 王皓月：《再论<灵宝经>之中“元始旧经”的含义》，《世界宗教研究》，2014 年第 2 期，第 85-91 页。
⑥ 李静：《古上清经史若干问题的考辨》，复旦大学 2009 年博士学位论文。
⑦ 杨立华：《论道教早期上清经的“出世”及其与<太平经>的关系》，《北京大学学报》（哲学社会科学版），1999 年第 1 期，第 116-123 页。
⑧ 胡百涛：《上清经五行数观念与道教“重阳”思想》，《世界宗教研究》，2012 年第 5 期，第 62-69 页。
⑨ 谢聪辉：《东晋上清经派仙传叙述内涵与特质析论》，《湖南大学学报》（社会科学版），2016 年第 3 期，第 50-64 页。

还有一些研究成果，对本研究极有参考及借鉴意义。早期道教的不同教派之间词汇的借用很常见，佛教词汇也运用的极为明显，古灵宝经和上清经中屡见不鲜，因此从借用词汇的方面来考证经中的思想内涵也是研究中必做的工作。此方面的研究，主要的论主有：福井康顺在《灵宝经的研究》[①]中，指出灵宝经中有源自佛教的词汇和思想。许理和[②]也对灵宝经中的佛教内容作了研究。柏夷[③]亦对此问题有所关注，又作《蚕与菩提树：灵宝派取代佛教的尝试以及我们定位灵宝道教的尝试》[④]，认为早期灵宝经吸收了汉译佛典的思想；法国康德谟[⑤]分析了“灵宝”一词的来源和内涵。叶贵良在《从语言看灵宝经由传说到史实的演变》[⑥]一文中，从语言的角度考察了灵宝经的发展演变过程，并认为葛玄之前属于传说阶段，之后属于信史阶段。忻丽丽的博士论文《中古灵宝经词语考释》[⑦]，该文对中古时期道教灵宝经（含少数三皇经）中的难解词进行了考释。古灵宝经词汇的研究，可以为词语释义提供参证，补充词语意义。为词义考源提供材料，辨正已有的词语释义，以及与佛教词语的关系。杜晓莉发表《道教“古灵宝经”中的佛教词语》[⑧]一文，该文通过展示古灵宝经借用佛教词语的类型，说明古灵宝经所体现的佛道混合物这样的语言面貌产生的机制。周作明、夏先忠作《从六朝上清经看佛教对道教用语的影响》[⑨]一文，从具体的词汇出发，考证了佛教词汇在道经中的运用，认为道教对佛教词语的借用存在直接借用、改造后使用和佛道共用三种方式；并在《试论宗教文化对词语意义及构造的影响——以东晋六朝道教上清经为例》[⑩]中，认为随着道教的发展，道教的思想影响到了一些语词的意义或者词语的结构，道教典籍对于汉语史和语言学亦有贡献。以上学者的论文，均会对本研究的开展起到辅助作用。

在“三清”的争论中，“元始”、“元始天尊”及“元始天王”的对等问题一直没有解决，基于对此三者不同的理解，导致了学者们对经典中神灵作用的不

① [日]福井康顺：《靈寶經の研究》，《东洋思想研究》第4号，1950年5月。
② Erik Zürcher “Buddhist Influence on Early Taoism: A scriptural Evidence”, T’oung-Pao, 66, 1980, pp.84-147.
③ Stephen R.Bokenkamp “Sources of the Ling-pao Scriptures”, in M.Strickmanned., Tantric and Taoist Studies in honour of R.A.Stein, Bruxelles: Insitut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1983, Vol.2, pp.434~486.
④ [美]柏夷：《蚕与菩提树：灵宝派取代佛教的尝试以及我们定位灵宝道教的尝试》，《道教研究论集》，上海：中西书局，2015年。
⑤ Max Kaltenmark, “Ling~pao: note sur un terme du taoïsme religieux in Mélanges publiés par l’Institut des Hautes Études Chinoises, vol. II, Paris, 1968, pp.559~588.
⑥ 叶贵良：《从语言看灵宝经由传说到史实的演变》，《宗教学研究》，2015年第2期，第9-21页。
⑦ 忻丽丽：《中古灵宝经词语考释》，南开大学2012年博士论文。
⑧ 杜晓莉：《道教“古灵宝经”中的佛教词语》，《西昌学院学报》（社会科学版），2013年第4期，第52-55页。
⑨ 周作明、夏先忠：《从六朝上清经看佛教对道教用语的影响》，《宗教学研究》，2008年第3期，第4-9页。
⑩ 夏先忠、周作明：《试论宗教文化对词语意义及构造的影响——以东晋六朝道教上清经为例》，《云南师范大学学报》（哲学社会科学版），2008年第6期，第121-124页。

同看法。如王承文认为：“‘元始天王’是公元4世纪60年代早期上清派尊奉的神灵……‘元始旧经’实际上已确立了‘元始天王’在‘元始天尊’之下传法给‘太上大道君’的特定模式”。[①]刘屹通过考证《太上洞玄灵宝真文要解上经》，认为：“‘元始’就是指‘元始天王’，它是‘仙公系’的主神”。[②]陈耀庭认为元始天王和元始天尊在不同的经典中，其同一性并不一致。有些道经中为两位神灵，有些则将二者当作是同一神灵。[③]另外，《无上秘要》亦是本研究需重点关注的经典之一。丁培仁《从类书<无上秘要>的结构看南北朝道教的教义体系》[④]一文，利用敦煌本目录与明道藏本目录对校，以见其原来的结构；并将之与教外的类书以及现在尚保存完整的北宋道教类书《云笈七签》作了比较，指出《无上秘要》与《云笈七签》的同异，还有儒、道两种类书体现出的两种不同的观念体系。他又通过对《无上秘要》结构的具体分析，揭示其编纂思想及整合后的南北朝道教的教义体系。卢国龙也全面肯定了《无上秘要》的历史地位：“《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味。”[⑤]刘永明作《敦煌清信弟子经戒传授与北周至唐代的国家道教》[⑥]一文，认为周武帝对道教教义的整合和对经法传承体系的改造和确立，不但将统治者的意志渗透其中，而且还将国家政权对道教的支持内化为道教内部的体制和仪轨，并进一步揭示了《无上秘要》在道教理论构建方面的意义。

通过以上对道教天界观及与之密切相关的神灵体系等内容的研究现状的简要介绍，可以看出目前学界针对晋唐道教的渊源和思想等方面的内容作了深入讨论，但针对本文所涉及的天界观的研究，并没有太多的专门的研究成果，且研究主要关注的是单一天界的形成及内涵，关于至上神的研究也集中于对三清神的形成背景等内容，并未着眼于天界观对于神灵的作用和影响，因此对于此部分内容的研究，还需要进一步系统化和深入化，才能进一步揭示天界观的思想内涵及其对于至上神确立所起到的推动作用。

① 王承文：《古灵宝经“元始旧经”和“新经”出世先后考释——兼对刘屹博士系列质疑的答覆》，《中山大学学报》（社会科学版），2013年第2期，第77-94页。
② 刘屹：《“元始系”与“仙公系”灵宝经的先后问题——以“古灵宝经”中的“天尊”和“元始天尊”为中心》，《敦煌学》第27辑，嘉义：南华大学敦煌学研究中心，2008年，第275-292页；《敦煌本〈灵宝经目〉研究》，《文史》，2009年第2辑；《“元始旧经”与“仙公新经”的先后问题———以“篇章所见”的古灵宝经为中心》，《首都师范大学学报》，2009年第3期；《古灵宝经“未出一卷”研究》，《中华文史论丛》，2010年第4期，第81-103页；《古灵宝经出世论——以葛巢甫和陆修静为中心》，《敦煌吐鲁番研究》第12卷，上海：上海古籍出版社，2011年。
③ 陈耀庭：《道教神学概论》，北京：宗教文化出版社，2016年。
④ 丁培仁：《从类书<无上秘要>的结构看南北朝道教的教义体系》，《宗教学研究》，2011年第4期，第1-9页。
⑤ 卢国龙：《中国重玄学》，第132页。
⑥ 刘永明：《敦煌清信弟子经戒传授与北周至唐代的国家道教》，《世界宗教研究》，2018年第3期。

三、研究思路与方法

鉴于目前学界对于道教天界观的研究，大多侧重于对单篇道经的内容及某一具体天界的研究，未进行整体研究并具体分析道教天界观的来源、思想内涵等内容，也没有从天界观的角度去讨论至上神的构建等问题。本文在前辈学者研究的基础上，试图对晋唐时期道教天界观进行系统的梳理和考察，并分析天界观对以元始天尊为代表的至上神构建的影响。研究思路与方法具体如下：

（一）研究思路

本研究力图通过研究道教天界观和元始天尊等神灵的构建过程，包括天界结构、名称及其意涵等具体内容，考察神灵的产生、执掌、特点，分析道教天界观和至上神产生的历史渊源和社会背景等内容，力图形成完整、全面的认识。研究具体分为以下四个部分：

第一部分对东晋至唐代道经中的天界记载进行梳理，此部分主要考察晋唐道经中关于各天界的认识，并追溯它们的渊源及发展演变。将道教天界观按照以平面结构为主的五天体系和三十六天为主的层级结构分别进行论述，考察二者之间的相互关系。另外，从佛道关系入手，考察道教天界观对佛教内容的吸收和改造，从中找出道教天界观构建的原因及其内涵。

第二部分具体分析三天观的内容及整合过程，主要讨论道教“三天”观念的形成及确立，早期道经中“三清”神灵的来源及特点。三天的观念经历了长期的过程，且不同派别、不同时期的经典中记载相互矛盾，就算是形成体系后，在后世道教典籍中还有不同的记载。故对此部分的研究，需找出主干内容，并进行系统地分析。同时通过考察三天的发展脉络，对道经的记载做具体的分析和全面的比较，从而对道经所载内容的出世时间作重新的判定。

第三部分考察儒、佛、道经中的六天记载，分析在不同经典中，六天形成的时间、结构、名称等具体内容，比较不同经典中的六天联系与区别，揭示道经中六天与空间的关系。再考察道教依托六天观念所构建的鬼神体系，讨论其与“淫祀”、“血食”的关系，论证道教借助六天所表达的对儒家（或官方）的态度。

第四部分主要通过考察道教神灵构建的理论依据、神灵的分类及形象等问题，说明道教神灵的构建对于道教发展的意义。再通过对晋唐之前曾经作为至上神的太一、老子等神灵进行讨论，对盘古、元始天王及宇宙论的阐释，论证元始天尊被尊为至上神的过程和意义。再从天界观的角度出发，探讨天界的构建对于至上神确立的意义。最后比对道经中关于元始天尊居所的记载，揭示元始天尊所存在的天界及大罗天的内涵。

（二）研究方法

本研究将综合运用历史学、宗教学等相关学科的研究方法，力图重点考察东晋末至唐代的天界观建构过程及其内涵，并在此基础上对至上神元始天尊的神格构建作一考察。研究方法具体如下：

1. 对相关道教典籍的历史文献学研究。在晋唐道教天界观和至上神的研究中，产生于东晋末的上清经和古灵宝经是首当其冲的核心资料。由于典籍形成的时代不清及历史留存的复杂性，需要首先从历史文献学的角度对其进行断代、梳理和释读，从而为整个研究的开展打下基础。

2. 通过系统地分析、归纳、整合晋唐道经中有关天界和至上神的记载，讨论道教各天界的结构及名称等具体内容，从而揭示早期道教对天界和至上神的构建。

3. 晋唐道经中的很多内容是借鉴了儒家、佛教思想而形成的。研究中需要对比分析儒释道三教之相关内容的异同及相互关系。且由于道教内部各造经者的教派立场不同，导致道经内容中有不少相互矛盾之处，故而研究中需要对道教不同教派的思想进行对比和分析，进而厘清晋唐道经天界观的构建及至上神确立的脉络。

四、研究的重点、难点、创新与不足

（一）本研究的重点

1.对晋唐道经中各天界内容的梳理。道教天界包括五天、九天、十天、三十二天、三十六天等多种结构。前辈学者在对此进行梳理时，往往偏重于对单一的天界或经典的研究，而没有全方位地考察道教天界的内容。本研究着力于梳理晋唐道经中各种天界的记载，整理出道教天界观的发展脉络及具体内容。

2.道教天界观与佛教天界观的关系。在东晋之前的道经中，并没有完整体系化的天界结构的记载。自东晋末开始，道教造经者在参照吸收了大量佛教天界内容的基础上，构建了自己的天界体系。本文通过比对佛、道经中各天界结构和名称等具体内容，进一步探寻道教天界的具体形成过程、佛教对道教的影响、道教教义的创造性特征及造经者的立场。

3.道教天界观所反映的现实社会的问题。毫无疑问，道教思想的形成与当时的社会历史现实有着密切的联系。通过对道教六天观的形成及内涵的考察，来进一步认识道教与现实社会的关系问题，也是本文的重点所在。

4.元始天尊的神格创造与道教天界观之间的关系。在古灵宝经中，元始天尊是被当作至上神创造出来并受尊奉的。随着各个不同教派之间的交流及融合，最终被尊为所有教派的至上神。本文重点考察了元始天尊的神格特点及其至上神地位确立的过程，着重探讨其与道教天界观之间的关系，及道教义理中最核心的“道”在天界及神灵体系中的体现。

（二）本研究的难点

1.道经断代问题：道经出世时间的确定是进行研究的前提，但是由于史料记载不详、错记、混淆等原因，使得不少道经的出世时间难以判定，这就为相关问题的研究带来了极大的不便。而目前学术研究中对道经的断代，达成共识的不多，鲜有形成统一的结论。因此对道经形成年代的判定，和对早期道经中是否夹杂了后世的内容的判定是本研究中的一个重要的难点所在。

2.儒佛道关系问题。道教在天界观和神灵体系等方面的建构过程中，吸收、改造了大量儒、佛的思想、义理和观念，拿为己用，本研究中涉及儒佛相关内容较为广泛，对之所进行的溯源考察和相互关系的准确把握，也颇费斟酌。

3.道教神灵体系中，各神的创作依据及相互关系问题。道教中的很多神灵都是来自于中国源远流长、复杂变化的传统信仰之中，包括本文所涉及的元始天王、元始天尊、太上老君等尊神。在研究中做详尽的溯源考察和比较，才能更好地说明元始天尊构建的意义，而对道教神灵的溯源考察需要对儒家乃至佛教的史料做合理的辨析，这便增加了研究的难度。

（三）研究的创新与不足

本文的创新在于全面梳理、考察了道教天界观的内容及其构建过程等；通过和佛教观念的比较，阐释了佛教和道教天界观的异同；道教天界观有两个体系，以五（方）天为基的平面结构，是传统文化在道教中的体现，而三十六天的层级结构，则是在吸收佛教三界二十八天观念基础上的再构建，从而表达了道教高于佛教的姿态；通过对三天具体内容的详细分析，论证了道教三天观的内涵及其形成的时间；还考察论证了六天产生的背景和其所包含的现实生活和政治内容的合理性；同时通过对盘古、元始天王及道教神灵特点的考察，论证了元始天尊神格构建的宗教内涵，且对其所在天界的考证，进一步论证了道家之道在道教中的体现。

本文的不足之处在于在道教天界观的研究上，对于与其非常相关的婆罗门教天界观的考察十分粗浅；对于道教的至上神，从文章主题的角度出发，只是单纯从天界的角度考量，考察了元始天尊的神格构建问题，对太上大道君、太上老君等神灵的讨论则几未涉及，这也正是笔者日后进一步学习思考和研究拓展的方向所在。

第一章 晋唐道教的天界结构

对天的崇拜，素来是中国传统文化源远流长的重要内容之一。作为产生于中国传统文化土壤中的道教，则不但继承了传统文化中对“天”的崇拜，还在此基础上敷演出“三天”、“六天”、“十天”、“三十二天”、“三十五天”、“三十六天”等概念，使之成为道教信仰世界的重要载体，从而具备了道教彼岸世界的性质。值得注意的是，加在“天”前面的数字不同，其含义就会有所差别，而且诸天之间还存在着错综复杂的密切关系。

道教天界观的形成与发展反映了造经者对宇宙生成、结构等方面的认知，同时它也决定着神灵等内容的构建，中国传统观念一般认为天地是“一个时空的形式，所以持载万物；故在程序上，天地应当生于万物之先，否则万物将无处安放”[①]。就道教来说，天界观是宗教体系的重要组成部分。没有天，神灵就没有地方安放。还有很多其他内容亦是需要依托天界观的构建而开展，因此天界观的丰富、完善在很大程度上标志着宗教义理的完善。同时，天界观还折射了现实社会对宗教观念的影响。以下将首先从道教的天界结构出发，考察各天界的具体内容及在道教中的地位。

第一节 以平面结构为主的天界

一、五（方）天

考察五（方）天，需先对五这个数字的含义和五方观念作简要的介绍。“‘五’是最具有中国文化特色的一个神秘数，也许并不夸张”[②]，郭沫若认为“五”的起源是手，即所谓“数生于手”，因“手指象形”和在人们生活中手的重要作用，使“五”非常容易被理解和接受，这为其日后的流行奠定了基础；五方观念自先秦便有之，其中五的含义和数字五有明显区别。据考古资料显示，在距今5300多年前的安徽省含山县凌家滩遗址中出土了一件玉龟，在其腹甲和背甲之间夹着一块玉版，上刻“四极八方”的图案，又结合其“内圆外方”的形状，而被认为当时已有“天圆地方”的宇宙观。[③]“四极”和“四方”关系密切，朱熹注《离骚》：“览相观于四极兮，周流乎天余乃下”，谓“四极，四方极远之地”[④]，可见，“四极”是对“四方”的延伸。因此，玉版上的“四极”图案应指代的是东南西北四个方位。五方观便是在此基础上产生的，在商代武乙、文丁时期的卜

① 徐复观：《中国人性论史 先秦篇》，北京：九州出版社，2014年，第304页。
② 叶舒宪、田大宪：《中国古代神秘数字》，北京：社会科学文献出版社，1998年，第78页。
③ 张春海、苏培：《填补原始社会思想史研究空白》，《中国社会科学报》，2017年02月08日。
④ [宋]朱熹注：《楚辞集注》，上海：上海古籍出版社，1979年，第18页。

辞中，就出现卜问五方受年的用例，胡厚宣考证认为“殷人已有中、东、南、西、北五方之观念甚为明显。”《说文解字》中将“五”作“X”[①]，它表示的是“东、西、南、北四方的交点，即第五方位的确立，代表者‘中’，也代表着‘五’，是人与四周外物的区分，是人类自我意识的觉醒。”[②]也就是说，五方观念是在四方观念形成之后才有的，是在“四方”的基础上加入自己所在的“中央”的方位，且中央这个方位的提出较四方要经历更久的时间，这是因为要形成对中央的认识必须在人们把自己当做对象之后才能产生的，五方观念的形成标志着古人的抽象能力有了极大的提高。五方如图 1-1 所示。

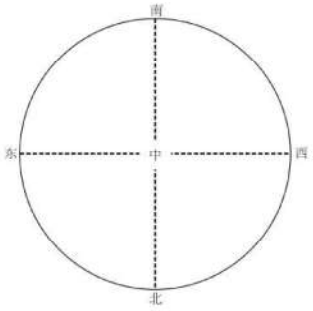


图 1-1 五方图

自“五方”观念形成后，它逐渐被世人接受，且用于各种场合，它是与“五”相关的其他各种观念产生的基础。如“五行”、“五色”、“五帝”、“五岳”、“五音“五味”等，甚至在“五行”观念风靡之后，为了能让“四时”和其相配，又创造了一个“季夏”的季节，这种“强凑”[③]的做法，证明了古人对于“五”是极度信仰的。

随着在“五方”观念上衍生出来的各种与“五”相关观念的兴盛[④]，在各典籍中与“五”有关的内容极为常见。《道德经》载：“五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽”[⑤]；《山海经》言：“内别五方之山，外分八方之海”[⑥]；《黄帝内经》道：“南方云热伤气，苦伤气，北方云寒伤血，咸伤血，是伤已所胜；西方云热伤皮毛，是被胜伤已，辛伤皮毛，是自伤者也。凡此五方所伤，有此三例不同”[⑦]；《淮南子》载：“是故视之不见其形，听之不闻其声，循之不得其身；无形而有形生焉，无声而五音鸣焉，无味而五味形焉，无色而五色成焉……音之数不过五，而五音之变不可胜听也；味之和不过五，而五味之化，不可胜尝也；色之数不过五，而五色之变不可胜观也。故音者，宫立而五音形矣；

① [汉]许慎：《说文解字》，北京：中华书局，1978 年，第 307 页。
② 徐炳主编：《黄帝思想与先秦诸子百家轩辕黄帝研究》第 2 卷（下），北京：社会科学文献出版社，2015 年，第 418 页。
③ 徐文珊：《儒家和五行的关系》，《古史辨》第 5 册，海口：海南出版社，2005 年，第 403 页。
④“以方位为基础的五的体系，正是五行说的原始”，详见：庞朴：《阴阳五行探源》，载于《庞朴学术思想文选》，上海：上海古籍出版社，2013 年，第 119 页。
⑤ 陈鼓应注译：《老子今注今译》，北京：商务印书馆，2006 年，第 118 页。
⑥ 袁珂：《山海经校注》，上海：上海古籍出版社，1980 年，第 477 页。
⑦ [明]张景岳：《类经》，太原：山西科学技术出版社，2013 年，第 41 页。

味者，甘立而五味亭矣；色者，白立而五色成矣；道者，一立而万物生矣”[①]；《老子中经》曰：“五城真人者，五方五帝之神名也。東方之神名曰句芒子，号曰文始洪崖先生，東方苍帝東海君也。南方之神名曰祝融子，号日赤精成子，南方赤帝南海君也。西方之神名日蓐收子，号日夏里黄公，西方白帝西海君也。北方之神名曰禺强子，号曰玄冥子昌，北方黑帝北海君也。此皆后神也，天地人神等耳。”[②]

在上述引文中，并没有“五方”的出现，但是实际上，这并不意味着“五方”观念的淡化，反而从某种程度上说是对五方观念完全接纳。特别是当“五帝”被纳入国家祭祀体系之后，进一步加深了对五方观念的接受程度。因为“五方”不仅是“五帝”的重要内容之一，也是其得以建立的基础。“五帝”作为整体，一起被列入祀典，应是汉高祖时期的事情。《史记·封禅书》载汉高祖问秦时祠何帝，答曰“‘四帝，有白、青、黄、赤帝之祠。’高祖曰：‘吾闻天有五帝，而有四，何也？’知其说。于是高祖曰：‘吾知之矣，乃待我而具五也。’乃立黑帝祠，命曰北畤。”[③]但是，按《史记》的记载，秦祭祀白帝始于秦襄公时期，约在公元前 770 年前后，其畤曰西畤。据考证，此时五色和五方并没有结合。五色第一次出现是在《左传·昭公元年》：“天有六气，降生五味，发为五色……”[④]，又《左传·昭公十二年》：“黄，中之色也”[⑤]。昭公为公元前 541 年至前 510 年在位，由此可推知，《史记》称秦襄公时期就有的白帝祭祀，应是对秦时祭祀的追认，当然，它不一定是自司马迁才开始的，但最早也应是在五行学说兴盛之后，故白帝祭祀并非始于秦襄公。[⑥]在《吕氏春秋》中将五色、五帝做了完美的搭配，其对应方式如下：

春——帝太皞——神句芒——苍——东——木；

夏——帝炎帝——神祝融——赤——南——火；

季夏—帝黄帝——神后土——黄——中央——土；

秋——帝少皞——神蓐收——白——西——金；

冬——帝颛顼——神玄冥——黑——北——水。[⑦]

---

① [汉]刘安著；[汉]许慎注：陈广忠校点《淮南子》卷 1《原道训》，上海：上海古籍出版社，2016 年，第 18 页。

② 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988 年，第 27 册，第 145 页。

③ 《史记》卷二十八《封禅书第六》，北京：中华书局，1963 年，第 1378 页。

④ [战国]左丘明著，[晋]杜预注：《左传》（下），上海：上海古籍出版社，2016 年，第 704-705 页。

⑤ [战国]左丘明著，[晋]杜预注：《左传》（下），上海：上海古籍出版社，2016 年，第 787 页。

⑥ 如文中论述，白帝祭祀并不始于秦襄公，那么对于秦时是否有五色帝祭祀就应该重新讨论。关于这个问题，田天认为，秦时并没有五色帝祭祀，详见：田天《秦汉国家祭祀史稿》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015 年，第 29-32 页。牛敬飞并不认同此观点，详见：牛敬飞：《被夸大的前郊祀时代——从《秦汉国家祭祀史稿》对史料的误用说起》，《清华大学学报》（哲学社会科学版），2017 年第 1 期，第 79-89 页。笔者认为，虽然《史记·封禅书》中，有关于秦时祭五色的记载，但是同卷亦载：“自齐威、宣之时，驺子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。”因此，从五行观念的兴盛时间上考量，疑五色祭祀最早也应是在公元前 300 年左右才被纳入国家祭祀体系。

⑦ [战国]吕不韦著，[汉]高诱注：《吕氏春秋》，上海：上海古籍出版社，2014 年，第 1-241 页。

结合上文对五帝祭祀的考察，可知它应只是理论家的构建，而并没有完全被纳入国家祭祀体系。如前所述，汉高祖时才始祀五帝，而且此时皇帝并不亲自祠之。直到汉武帝时，尊“六天”祭祀为最高，六天为昊天上帝加五帝的结构，也就是说此时五帝才享有最高规格的祭祀。[①]在五帝祭祀中，各帝配以各方（天），这不得不视为是五方（天）在发展的过程中，已完全融入进五帝信仰中，它虽然没有以五方（天）的名称享受祭祀，但实际上在五帝的祭祀中，是以五方（天）祭祀为基础的。五帝系统中的“五人帝”，虽然在上引《吕氏春秋》中将其和季节、方位、颜色相配，但它和五方帝、五色帝有一些的不同。五人帝是以时间顺序的五位上古帝王，体现的是后人对上古圣人的尊重，正如《混元圣纪》所说：“故自太嗥以降，逮为颛顼，应五行而王数非从五而配五帝，是其德不可以多也。”[②]五人帝是被认为实存过的人，因其德行高尚，故被追尊为带有宗教色彩的帝王，而非如五方帝、五色帝是完全构建出来的神灵。且从五人帝是按由远及近的时间顺序排列，故它更多地体现的是时间而非方位的内容。《史记·封禅书》载：“自五帝以至秦”[③]，便是用五人帝指代了一个时期。由于所配五人帝是按时间先后顺序配享，而五方天则是按方位顺序，这样就相当于赋予了五帝以时间和空间的双重含义。当然，在道教中五帝更侧重于的是空间的含义。在后世最高祭祀中，帝王们以自己的祖先配享五帝，没有过多言及上古的五人帝。五帝信仰自产生后，便迅速为世人所接受，而五方（天）虽然看似只是五帝信仰的一部分内容，实际上却是五帝观念产生的基础，并且完全和其兼容，故在某种程度上说，五帝信仰是五方（天）信仰的延伸。

关于五帝的命名，在先秦典籍和纬书中有着极大的不同。先秦典籍中五帝的名称分别为句芒、祝融、后土、蓐收及玄冥，且以上古五人帝配享。纬书中的五帝，其名为灵威仰、赤熛怒、含枢纽、白招拒和汁光纪，并没有帝王配享。郑玄注经时，亦按纬书将五帝命名为灵威仰等，但五人帝的内容仍保留在其注中。而自东汉末诞生的道教，完全吸收五帝的内容，并赋予了更多宗教含义。在五帝名称上道教同纬书及郑玄所用的名称有一定的差异，将西方“白招拒”改为“曜魄宝”[④]、北方“汁光纪”改为“隐侯局”。陈昭吟以道藏本《五符序》卷上为切入点，认为此经中有两种关于五方的模式。一种是以《仙人挹服五方诸天气经》为主，在“五”的平面布置中，又借助气、神（神是乘气而来，故气与神同类），而有了大宇宙（天地自然秩序）和小宇宙（人体小天地）的互通。第二种是以《灵

① 实际上，自汉武至南北朝末，五帝祭祀的情况并不多见。（详见第三章：“儒家六天的来源及含义”部分论述）

② 《道藏》，第 17 册，第 784 页。

③ [汉]司马迁：《史记》卷二十八《封禅书第六》，北京：中华书局，1963 年，第 1371 页。

④ 关于“曜魄宝”的来源，是道教将汉代谶纬神学中居于“五方天帝”之一“天皇大帝耀魄宝”降为“五帝”之一的西方天帝。详见：王承文：《“灵宝自然天文”与中古道教经教体系的构建》，载于《道教与星斗信仰》（上），济南：齐鲁书社，2014 年，第 72 页。

宝五帝官将号》为主，其中的五方空间，更包含了时间的流动，因此它所代表的是一种时间和空间交错的五方。[①]由此可知，道教将五方观念引入后，将其与“气”结合起来，且天地和人体互通，又扩大了五方的外延，而时间和空间交错的五方，更是将其内涵进一步加深，可见五方观念的重要性体现在道教的各个方面。

由上文分析可知，人们对“五”的接受程度极高，而在道教中，由“五”敷演而出的内容也十分丰富，如五篇真文、五老帝君等便是对“五”观念的衍发。在灵宝派最重要的经典《元始五老赤书玉篇真文天书经》中载：“东方安宝华林青灵始老九天炁青天赤书玉篇真文……南方梵宝昌阳丹灵真老三天炁丹天赤书玉篇真文……中央玉宝元灵元老十二炁黄天赤书玉篇真文……西方七宝金门皓皇老七炁白天赤书玉篇真文……北方洞阴朔单郁绝五灵玄老五炁玄天赤书玉篇真文”[②]，真文包括了方位、名称、术数、颜色等多个内容。且以“五方”为基衍生出的玉篇真文，在古灵宝经中地位极高。王承文认为“对《灵宝赤书五篇真文》的神化和极度尊崇，构成了《元始五老赤书玉篇真文天书经》等“元始旧经”教义思想最核心的内容”[③]，同时“五老帝君”与道教经教学说的建构有着密切的联系。[④]而“五篇真文”和“五老帝君”均是在五方（天）观念的基础上发展而来，由此可知其在道教中的普遍性。

另外，在后世道经中有一些直接以“五天”为前缀的神灵，节录部分如下：

如约出于南北朝隋唐《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷八：“七七之后，五天将军下摄其魂”；[⑤]

北宋《灵宝无量度人上品妙经》卷五：“五天灵童，神化无方”；[⑥]

南宋《上清灵宝大法》卷二十六：“次九天大魔，三天大魔，三界大魔，三清大魔，五帝大魔，五天大魔，诸天魔王，梵天灵君之魔”。[⑦]

对以上的引文进行解读，可以发现将以“五天”为前缀的神灵理解成是东南中西北五方的五个神灵的统称应是符合文意的。五天因为五方的观念太为深入人心，所以五天在很多时候被视为是东南西北中五位神灵，而并非是独立的神灵。

在道教的天界观中，当属五方（天）观念受传统文化影响最深。道教对五方的崇拜，主要表现是将五方宗教化。五方天被融入到神灵体系当中，弱化了其方位概念，而突出了神灵概念，这和道教作为宗教强调神仙信仰有很大的关系。另

① 陈昭吟：《早期道经诸天结构研究——以道藏本<太上灵宝五符序>为中心》，山东大学 2006 年博士学位论文。
② 《道藏》，第 1 册，第 776-783 页。
③ 王承文：《古灵宝经“元始旧经”和“新经”出世先后考释——兼对刘屹博士系列质疑的答覆》，《中山大学学报》（社会科学版），2013 年第 2 期，第 78 页。
④ 王承文：《古灵宝经“五老帝君”与中古道教经教学说的建构》，《2006 年台湾道文化国际学术讨论会论文集》，台北：昶景文化出版社，2006 年 9 月，第 233-259 页。
⑤ 《道藏》，第 6 册，第 118 页。
⑥ 《道藏》，第 1 册，第 32 页。
⑦ 《道藏》，第 30 册，第 893 页。

外，在道教构建的层级结构的天界体系当中，并没有五方天的内容，以平面结构而言，下文谈到的九方天、十方天涵盖了五方的全部内容，特别是十方天，增加上、下两方进而构成了更完整的空间概念。

二、九天

“九天”是道教中的重要的天界观念之一，但它并非由道教首创，而是承自于先秦。战国末期，屈原所作《楚辞·离骚》中有：“指九天以为正兮，夫唯灵修之故也。”[①]萧登福将其解释为：“九天是指天圆而有九重（九层）”[②]（如图1-2所示）

又《吕氏春秋·有始》谓天有九野，且以星宿与其相配，并冠以名称，中央曰钧天、东方曰苍天、东北曰变天、北方曰玄天、西北曰幽天、西方曰颢天、西南曰朱天、南方曰炎天、东南曰阳天。”[③]王逸注此曰：“九天谓中央八方也。”（如图1-3所示）

汉代扬雄《太玄·太玄数》曰：“九天：一为中天，二为羡天，三为从天，四为更天，五为晬天，六为廓天，七为灭天，八为沈天，九为成天。”[④]按其文中对九地、九人、九体等内容的定义，可知中天为最下，成天为最上。（如图1-2所示）

综合考察《楚辞》、《吕氏春秋》和《太玄》中的“九天”内容，可知最迟在西汉末，“九天”已具备了层级和平面两种含义，其结构则别如图1-2、图1-3所示。最早在《楚辞》中出现的“九天”，其指代并不明确，可以笼统地理解为圣境，非常人所能到之地；《楚辞·天问》载：“九天之际，安放安属”，亦证明此时对天界的架构并不明确；在《吕氏春秋》中，“九天”成为平面结构，并且有了具体的名称，代表了古人对方位的认识；及至《太玄》，九天转变为由下至上的层级结构，由平面转化至立体，从而具备了更丰富的空间内涵，反映了古人空间观的发展[⑤]。

① [战国]屈原著，董楚平译注：《楚辞译注》，上海：上海古籍出版社，2014年，第7页。
② 萧登福：《六朝道教灵宝派研究》，台北：新文丰出版股份有限公司，2008年，第395页。
③ 许维遹撰：《吕氏春秋集释》，北京：中华书局，2009年，第276-278页。
④ [汉]扬雄撰，郑万耕校释：《太玄校释》，北京：北京师范大学出版社，1989年，第298页。
⑤ 扬雄所撰《太玄》，以玄作为最高范畴，九天名称及等级的阐释，反映了其对宇宙生成问题的理解。“《太玄》者，属于理论方面，论究宇宙现象之原理，及其进动之方式。”详见蔡元培：《中国伦理学史》，北京：中国和平出版社，2014年，第95页。

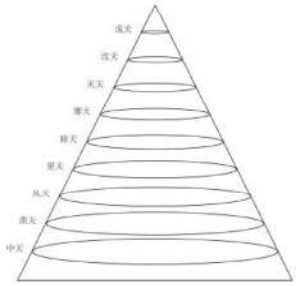


图 1-2《楚辞》、《太玄》“九天”说

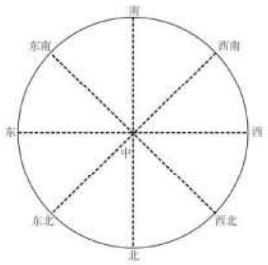


图 1-3《吕氏春秋》“九天”说

在以上的九天观念中，实际以《吕氏春秋》中的九天观的渊源最早。虽然九天概念出现在先秦，但九天观念却早已隐含在先民的意识中。在上文五方（天）部分，曾提到在距今 5300 多年前的一块玉版上，刻有“四极八方”的图案，“四极”为东南西北四方的延伸，八方应是东、南、西、北、东南、东北、西北、西南等八个方位，之所以八方不是九方（天），这个应该是由于古人的抽象能力还未达到能“跳出自我而把我当作对象，与客观对象同等对待”[①]的原因，实际上，加上自己的方位，一共为九方（天），故可以说九天观念在新石器时代就已经有了雏形。待到抽象能力上升到可以把自己当做对象的时候，九天便正式进入历史舞台。

除了具备方位和空间的含义外，“九天”还被用来指代极高的天空。如《楚辞·九歌·少司命》中：“登九天兮，抚彗星。”[②]一般来说，汉语中的“九天”一词，可用来形容天的最高处[③]，此处的九天亦可作此解，且它应是取“九者，数之终也”[④]之意。在道教中，“九”的含义同样如此。《太上洞玄灵宝天地运度自然妙经》开篇即言：“太上灵宝，先天地而生，然后有天地。数起于一，立于三，成于五，胜于七，极于九”，[⑤]道经中常取“九”的极数的含义来指代最高处的天空。总体来看，以上所引古文中对“九天”的定义，是在对自然之天进

① 庞朴：《阴阳五行探源》，载于《庞朴学术思想文选》，上海：上海古籍出版社，2013 年，第 118 页。
② [战国]屈原著，董楚平译注：《楚辞译注》，上海：上海古籍出版社，2014 年，第 49 页。
③ 朱越利：《藏传佛教和道教》，《中央民族大学学报》（哲学社会科学版），2000 年第 4 期，第 73-74 页。
④ [清]汪中撰，戴庆钰、涂小马校点：《述学》，沈阳：辽宁教育出版社，2000 年，第 3 页。
⑤ 《道藏》，第 5 册，第 865 页。

行观察的基础上产生的，并不具备后世的宗教化特征，反映的是古人方位观、空间观和对自然之天的认识。

自殷周以来，先民们就制定了严格的祭天仪式来表达对天的崇敬，并出现了“九天”的概念，作为产生于中国传统文化土壤中的道教，“九天”观念非常顺理成章地为道教所吸收，并被赋予了多重含义。约出于东晋南朝的早期上清派重要经典《上清高圣太上大道君洞真金元八景玉箓》中，也有对九天的详细描述，它是对《吕氏春秋》的九天观的继承：“尔乃太上大道君，将游行乎九霄，眺神于外天……俱东行，诣郁悦那林昌玉台天……俱南行，诣高桃厉冲龙罗天……俱西行，诣碧落空歌余梨天……俱北行，诣[illegible]摩坦娄于翳天……俱东北行，诣扶刀盖华浮罗天……俱东南行，诣具渭耶渠初默天……俱西南行，诣沖容育郁离沙天……俱西北行，诣单绿察宝轮法天……俱仰登弥梵罗台霄绝寥丘飞无云根之都玉清上天”[①]

此经中的九天，是按螺旋方式上升的结构，为“天道左旋”的顺时针方向，其行进的顺序和《吕氏春秋》截然相反。《吕氏春秋》是以中央为起点，东南为终点，而在上清经中，是以东方为起点，中央为终点。

略早于《上清高圣太上大道君洞真金元八景玉箓》的灵宝派经典《九天生神章经》中也有九天的提法，但是二者不仅在结构上不一样，名称也大相径庭。上清经延续的是《吕氏春秋》的九天概念。《九天生神章》是《太玄》的观念。在后世道教天界结构中，以《九天生神章》中的结构更为常见。

在道教各经典中，最早对九天中的各天进行命名的当属东晋时期的古灵宝经《九天生神章经》[②]。该经第一次系统地提出了每一天的具体名称：郁单无量天、上上禅善无量寿天、梵监须延天、寂然兜述天、波罗尼密不骄乐天、洞元化应声天、灵化梵辅天、高虚清明天、无想无结无爱天[③]。关于九天的名称，不同经典中有一些出入。详见表 1-1。

① 《道藏》，第 34 册，第 149 页。

② 《青童内文》、《太上洞玄灵宝天关经》、《上清高圣太上大道君洞真金元八景玉箓》中均有九天具体名称的记载。

③ 同时期的上清经经典《高上太宵琅书琼文帝章经》则在此基础上，对各天的名称做了一些改动。此两部道经的作成年代均为东晋时期，小林正美认为《九天生神章经》早于《高上太宵琅书琼文帝章经》，且后者在九天名称上受到了前者的影响。详见：[日]小林正美著，王皓月译：《中国的道教》，济南：齐鲁书社，2010 年，第 121 页。

表 1-1 早期道经中九天的具体名称

层级结构			方位结构
东晋《九天生神章经》	南北朝《上清外国放品青童内文》（以下简称《青童内文》）	南北朝或隋唐《太上洞玄灵宝天关经》①	东晋南朝《上清高圣太上大道君洞真金元八景玉箓》
郁单无量天	无景无色郁单无量天	第一波利天	俱东行诣郁悦那林昌玉台天
上上禅善无量寿天	无极洞清上上禅善无量寿天	第二迦夷天	俱南行，诣高桃厉冲龙罗天
梵监须延天	无穷洞虚极上须延天	第三梵宝天	俱西行，诣碧落空歌余梨天
寂然兜述天	无极上灵玉空玄洞寂然天	第四化应天	俱北行，诣摩坦娄于翳天
波罗尼密不骄乐天	玄上洞极无崖不骄乐天	第五不骄天	俱东北行，诣扶刀盖华浮罗天
洞元化应声天	上极无景洞微化应声天	第六寂然天	俱东南行，诣具渭耶渠初默天
高虚清明天	太极无崖紫虚洞幽梵迦摩夷天	第八禅善天	俱西北行，诣单绿察宝轮法天
无想无结无爱天	无色玄清洞微波梨答恕天	第九郁单天	俱仰登弥梵罗台霄绝寥丘飞无云根之都玉清上天

实际上，以上九天的名称和佛教有很大的关系。佛经中论述天界最早最完整的记载，据笔者掌握的资料，可追溯到三国吴时支谦所译《佛说菩萨本业经》②，经中载：“上有二十八天……及四天王天、忉利天、炎天、兜术天、不憍乐天、化应声天、梵天、梵众天、梵辅天、大梵天、清明天、水行天、水微天、水无量天、水音天、约净天、遍净天、净明天、守妙天、微妙天、广妙天、极妙天、福爱天、爱胜天、近际天、善观天、快见天、无结爱天、识慧天、无所念慧天、至二十八无色天。”③需要指出的是，虽然支谦言“至二十八无色天”，但细数天界名称，共有三十一个，较二十八多出三个。在西晋帛法祖所译《佛般泥洹经》

① 此经疑是唐高宗时期出世。详见：丁培仁编著 ：《增注新修道藏目录》，成都：巴蜀书社，2008 年，第 102-103 页。

② 实际上，在后汉安世高所译《佛说长者子制经》中，就出现了兜术天、忉利天、二十八天（并无各天具体名称，仅提二十八天）等内容，而三国吴时支谦所译《佛说菩萨本业经》有了二十八天具体名称，《九生神章》的九天名称与其基本匹配。

③ 《大正藏》，第 10 册，第 447 页。

卷上中，也提出了完整的二十八天名称[①]：“我上第一天上四天王所……第二忉利天……第三盐天……第四兜术天……第五不憍乐天……第六化应声天……复上梵天、梵众天、梵辅天、大梵天、水行天、水微天、无量水天、水音天、约净天、遍净天、净明天、守妙天、近际天、快见天、无结爱天……余四天其天……第二十五名空慧天、第二十六天名识慧入、第二十七天名无所念慧入、第二十八天名不想入。”[②]经中虽言二十八天，但实际上是二十九天，它和支谦所以经典一样，存在总数与具体内容冲突的问题。

再回到道经中的记载。在上引经典中，九天结构多为层级型的，主要具备平面和空间的内涵，其中尤以空间的含义更为突出[③]。且在南北朝或隋唐出世的《太上洞玄灵宝天关经》中，其九天名称和《上清外国放品青童内文》基本一样，但排序完全相反。这种矛盾在道经中屡见不鲜，包括后世的三天观也是如此（详见三天部分论述）。虽然从以上内容可以看出在对九天的命名上，早期道经选用了佛教天界中的名称，且后世道经沿袭之，但从九天架构上来说，它仍是承自中国的传统文化。即虽然九天名号和佛教内容相近，但是其架构却完全属于道教。而随着造经者对三天观构建的完成和认同，九天观地位慢慢下降，其来自于佛教的命名，也没有被纳入到后世流行的天界名称中。

关于“九天”的方位和空间意义的记载在道经中不胜枚举，兹节录部分如下：

《太上灵宝五符序》：“结气九天，浮游八朗，逐风流化，散精六合”；[④]

《元始五老赤书玉篇真文天书经》：“五老玉篇，皆空洞自然之书，秘于九天灵都紫微宫七宝玄台，侍卫五帝神官，依玄科四万劫一出”[⑤]；“有修斋立德，即勒录九天，记名仙籍，鬼神随功进秩，人鬼有犯，移还鬼府”[⑥]；

《元始天尊说变化空洞妙经》：“北玄高真，太极上仙……四司开校，五帝定仙，乞除宿过，削灭罪根，书名九天，勒录灵轩，披散七祖”[⑦]；

《洞玄灵宝自然至真九天生神章经》：“故九月神布，炁满能声，声尚神具，九天称庆”；[⑧]

《上清大洞真经》：“玉华散景，九炁含烟，香云密罗，径冲九天，侍香金童，传言玉女”[⑨]；

---

① 实际上此部佛经中，译者虽言二十八天，且给出了二十五天的具体名称，但若结合经文“余四天其天”的记载，则实为二十五天加上四天，共二十九天。但因明确称“第二十八天名不想入”，所以其天数应是二十八天。

② 《大正藏》，第 1 册，第 166-167 页。

③ “九天”在传统文化中所代表的方位的含义在道教中并不明显，“五方”观更能表达方位的含义。

④ 《道藏》，第 6 册，第 329 页。

⑤ 《道藏》，第 1 册，第 774 页。

⑥ 《道藏》，第 1 册，第 794 页。

⑦ 《道藏》，第 1 册，第 846 页。

⑧ 《道藏》，第 5 册，第 843 页。

⑨ 《道藏》，第 1 册，第 513 页。

东晋《高上太霄琅书琼文帝章经》：“太霄琅书，乃九天王飞霄之曲，琼文帝章，乃九天之上文。”[①]

除了方位和空间内涵外，九天作为宗教名词所具备的神灵含义才最能体现其宗教意蕴。造经者们用“九天”作为前缀，构造了一系列与“九天”相关的神灵，包括“九天上帝”、“九天真王”、“九天玄女”等。而专门以“九天”作为神灵的名称极为有限[②]。一般来说，造经者是通过在神灵名称之前冠以九天来强调神灵所在的天界。以“九天玄女”为例，“九天”加“玄女”的结构，“既突出了‘九天’的至上性，强调了玄女的天神封号，同时赋予她广被人间天上、法力无边的宗教意义”[③]，因此，“九天”和“玄女”相互补充，构成了一个完整地、高级的神灵。

除此之外，“九天”在道教中还被赋予了圣境的含义，即代表了神仙的居所。此种含义源于传统文化中“九天”的空间含义，经过宗教人士的改造，成为了美好的、令人向往的神仙世界。相较于神灵的含义，九天用来指代神仙居所的用法在道经中更为常见。如《太上灵宝五符序》中，“结气九天，浮游八朗，逐风流化，散精六合”的九天即可理解为神仙居所，在“策云马而发天窗，自称九天真王、三天真皇，并执八光之节，佩景云之符”中便可指代神灵。总体来说，在道教典籍中，九天大致有以下两种用法：一是神仙的居所，非常人所能及；二是被当作前缀冠以不同神灵名称之前，用来说明此神灵的地位高低。

综上所述，最初九天观念是古人基于对自然之天的认识而形成的，九天被道教引入后，特别是作为早期道教中较为重要的观念，反映的是道教人士的空间观及宇宙生成观。经过他们的敷演，九天不再仅仅是对客观世界的描述，而是更多地带有了宗教色彩，反映了宗教信仰者对世界万物构成、产生的理解，且此种理解是以宗教信仰为前提，将万物的产生和发展都归于神的力量。具体来说就是宗教化九天，将其描述为神仙的居所、圣境，并且构建出对应的神灵，来充实道教九天的含义。从各经典中可以看到，九天虽然也用来指代天的最高处，但已被宗教化为神仙的居所，即常人所不能达到的地方。同时，九天还被当作神灵的前缀进而凸显神灵的地位，九天上帝、九天玄女等便都是以九天为前缀对神灵进行的命名。故道教的九天观念已经超越了传统文化中自然之天的含义，而包含了宗教世界的神的观念。当然，在早期的道教经典中，以“九天”作为封号的神灵，其

① 《道藏》，第 1 册，第 887 页。

② 在《灵宝无量度人上品妙经》卷七中有“元始登引，九天列真，上圣高尊，妙行飞仙，十方无极，瑞应大神，无鞅数众，俱入宝珠之中，天人仰看，惟见拂拂，从珠口中入”的记载，如果将九天和元始相对照，再比对《云笈七签》卷二十一中：“《三天正法经》曰：‘九天真王与元始天王俱生始气之先……’”的记载，则可将“九天”理解为专一神格的名称，即此“九天”为“九天真王”的简称。还有《高上玉皇本行集经》卷中：“玉女典香，太华执巾，玉童侍卫，玉陛朝轩，九天上书，非鬼神所闻”中的“九天”也可理解为独立的神格。在《道藏》中，用“九天”专指某一神格，根据笔者所掌握的资料，极为有限，“九天”基本上是作为前缀冠于各名称之前来代表具体的神格，用来指出其所存在的天界。

③ 叶舒宪、田大宪：《中国古代神秘数字》，北京：社会科学文献出版社，1998 年，第 229 页。

位阶都比较高，但在后期的经典中，即使是九天之神，位阶也明显下降，成为一般的神灵。这是因为当新的天界观念出现并广泛传播后，九天地位便被逐渐取代。关于五天和九天的关系问题，麦谷邦夫总结道："中国古典的天界说虽说是含有朴素的九重天的概念，但基本是与五方帝的祭祀以及九天领域说结合起来的、与方位观念无法分开的平面式的构造说。"[①]虽然九天和五天的关系密切，但具体到道经中，二者还是有一些区别：五方（天）是平面结构，九天既有平面结构又有层级结构，且一般多指层级结构；从方位来看，九天比五天更加细化；五方是直观观察的结果，在数量上都是实指，而九代表的极数观念是对具体数字的泛化，并不一定是指九这个实数。

三、十方（天）

"十方"的概念来源于佛教。据东汉支娄迦谶所译的《佛说兜沙经》记载：

"东方极远……南方极远……西方极远……北方极远……东北方极远……东南方极远……西南方极远……西北方极远……下方极远……上方极远。不可计佛刹有佛……十方诸佛刹土"[②]，

即"十方"包括了"东、南、西、北、东北、东南、西南、西北、下和上"十个方位，并遵循"天道左旋"的方向依次行进。此后，十方的观念开始越来越多地出现在汉译佛教经典中，如西晋竺法护所译的《佛说普曜经》、《光赞经》、《正法华经》和吴支谦所译的《佛说菩萨本业经》等，无不提及"十方"，并且给出了和《佛说兜沙经》完全相同的十个方位。可以说自东汉末至魏晋时期，十方的观念已较为多见。而在去魏晋不远时期造作的古灵宝经中，充分吸收了佛教的十方观念，"十方"在古灵宝经中大量可见，特别是在《度人经》中，十方彻底取代了早期道教、甚至是同派经典中流行的九天观念，而且其方位和佛经中基本一样，仅将上方、下方的顺序做了更改。具体经文为：

"东方无极飞天神王长生大圣无量度人，南方无极飞天神王长生大圣无量度人，西方无极飞天神王长生大圣无量度人，北方无极飞天神王长生大圣无量度人，东北无极飞天神王长生大圣无量度人，东南无极飞天神王长生大圣无量度人，西南无极飞天神王长生大圣无量度人，西北无极飞天神王长生大圣无量度人，上方无极飞天神王长生大圣无量度人，下方无极飞天神王长生大圣无量度人。"[③]

在《度人经》中，其将十方等同于十天："若有至人赍金宝质心，依旧格告盟十天，然后而付焉"，这可看作是造经者对佛教观念的中国化处理。

十天和九天，虽然一个来自于佛教，一个植根于中国传统文化，但是二者代

① [日]麦谷邦夫：《南北朝隋唐初道教教义学管窥》，《日本学者论中国哲学史》，北京：中华书局，1986年，第292页。
② 《大正藏》，第10册，第445页。
③ 《道藏》，第1册，第3页。

表的内容基本相似。九天包括“东、南、西、北、东北、东南、西南、西北”等方位，而十天则不包含九天中的“中央”方位，而以“上、下”代之，换言之，它将“中央”析为了“上、下”两部分。而从佛经和道经中十天运行的方向看，一个是从下至上，一个是从上至下。详见图 1-4。这虽然是细小的差别，但似乎也能反映造经者的态度，即吸收佛教又不全然雷同。同时也不能认为十天就完全是抄袭佛教，因为九天和十天是古人对空间认识的总结，本身具有相似性，十天是对九天的补充，而并非全新的概念。

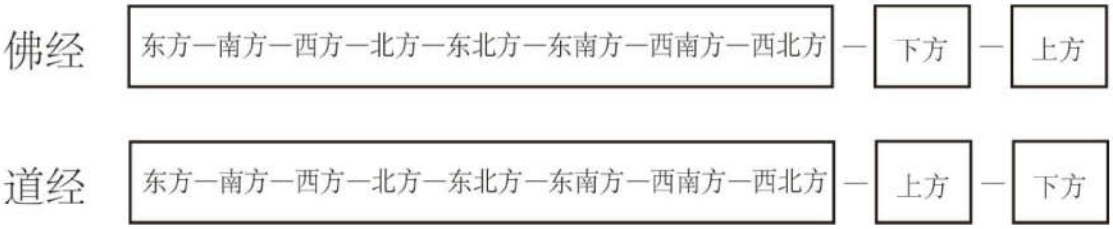


图 1-4 佛、道经中十方行进顺序

需要指出的是，在古灵宝经中有专门强调“九天”的经典，如《九天生神章经》，也有完全用“十方（天）”完全取代“九天”的《度人经》，由于《度人经》自宋以后被尊为“第一经”，故十天观念被广泛传播，对后世道教影响深远。但十（方）天只是用来强调方位，并不具备层级结构的含义，从这个方面来说，它的意涵不如九天广。虽然九天观念被淡化，但是它仍在中国文化中继续延续着，是道教文化重要的一部分。

和“五天”、“九天”一样，道经中也有不少以“十天”为前缀的神灵：“十天至真大圣”、“遣同林力士，五老丈人，十方大仙，五丁使者，十天大神”、“十天善神”、“十天帝君”、“十天大魔、”、“元始十天王”、“十天皇帝”。在道经中这些神灵的执掌均不明确，故十天还只是停留在泛称的阶段，虽然指代了十个方位，但是每个方位（天）帝名称并没有提及。“依旧格告盟十天”中似乎是指十个具体的天界。在由“数字+天+神灵名称”结构组成的神灵中，笔者认为除了以“九天”、“三天”作为前缀的神灵外，其他神灵均可看作是前缀数字指代的若干神灵，而非一个。如五方天帝，代表了五个神灵，十方天帝代表了十个，二十八、三十二、三十五及三十六天天帝，其神灵数量均和前缀相同。而以“九天”、“三天”作为前缀的神灵，可以看作是独立的神灵。其原因在于在早期，二者并没有被细化。且“三天”、“九天”后接的是具体的名称，如“长生君”、“玄女”等，而非魔王、神王等泛称，当“三天”、“九天”被细化成具体数量的天界后，这种含义便渐渐弱化了。

以上论述了五方（天）、九方（天）和十方(天）在道教中的内涵及运用，它们都有方位的含义，在东南西北中五方的基础上，又有东南、西南、东北、西北等四方的加入，构成了更具体的九方观，又吸收佛教的内容，有了十方天的观

念。从结构上来讲，十方天较九方天具有更完整的空间结构，九方天比五方天也更加具体。同时，此三者在道经中的用法也有很多相似的地方。如以“五天”、“九天”为前缀冠于神灵名称、符名之前，形成新的神灵和符，神灵的地位和符的作用根据前缀的不同而有所差别。“十天”也作为前缀冠于神灵名称之前，构成新的神灵，而据笔者掌握的资料，道经中似乎没有以十天为前缀的符。

五天、九天和十天是人们对平面、空间的认识在道教中的反映。就空间结构来看，五天、九天偏平面，十方偏立体。五天是在四方的基础上加入了自己所在的方位而形成的，九方天是对五方天的细化，而十方天虽然在空间结构上更加具体，但是它并没有包含自己所在的那一方（天），因此十天似乎不如五天和九天那样更能说明人类自我意识的觉醒，因为它没有中间代表“我”的方位。虽然侧重点并不相同，但同为道教天界结构中的重要内容，详细对其进行阐释，将有助于我们对道教有更深刻的认识。

第二节 以层级结构为主的天界

一、三界二十八天

在《度人经》中，三界为：第一欲界、第二色界、第三无色界。通过相关描述可知，三界为层级结构，以欲界最低，无色界最高。且三界独立于十天和三十二天之外。而“过度三界，位登仙公”[①]、“超凌三界，逍遥上清”[②]、“游行三界，升入金门”[③]等描述则说明三界的地位不高。古灵宝经各经典中，有大量关于三界的描述，可知在南北朝时期，三界概念已经成为道教经典中重要的概念之一。

三界是佛教天界观的重要概念，在三界这一概念上，道教完全套用佛教的内容。道教二十八天的天界名称和佛教完全不一致，且每一界天的数量在早期道经中亦存在差异。三界二十八天在严东注《度人经》中：“欲界自黄曾天，至上明七曜摩夷六天，欲界之分也……色界自虚无越衡天，至太安皇崖天，合十二天，是色界之分也……从显定极风天，至秀乐禁上天十天，为无色界分也。”[④]即为6+12+10的结构。而《太上洞玄灵宝天关经》和唐代李少微注《度人经》中是欲界六天，色界十八天，无色界四天，即为6+18+4的结构。

汉译佛经中关于二十八天的记载，可以追溯至后汉安世高译《佛说罵意经》。经中言：“从阿鼻摩诃泥犁。上至第六天为欲界。从七天上至十九天为色界。从

① 《道藏》，第1册，第5页。
② 《道藏》，第1册，第3页。
③ 《道藏》，第1册，第7页。
④ 《道藏》，第2册，第231-234页。

二十五天上至二十八天。为无有色界。”[①]也就是说，欲界有六天，色界十三天，无色界四天，且中间第二十天至二十四天所属何界，并未言明，但结合其他佛经来看，应是指色界。

在稍后的佛经中，出现了二十八天的具体名称。上文在谈到道教九天名称时，认为它是吸收了《佛说菩萨本业经》与《佛般泥洹经》的命名，此两部佛经中均给出了二十八天的具体名称。（详细名称见九天部分）为了更加清晰的显示两部佛经在天界名称上的差异，见表 1-2 所示：

表 1-2《佛说菩萨本业经》与《佛般泥洹经》所见二十八天名称

经名	三国吴支谦《佛说菩萨本业经》[②]	西晋帛法祖《佛般泥洹经》[③]
1	四天王天	四天王天
2	忉利天	忉利天
3	炎天	盐天
4	兜术天	兜术天
5	不憍乐天	不憍乐天
6	化应声天	化应声天
7	梵天	梵天
8	梵众天	梵众天
9	梵辅天	梵辅天
10	大梵天	大梵天
11	清明天	水行天
12	水行天	水微天
13	水微天	无量水天
14	水无量天	水音天
15	水音天	约净天
16	约净天	遍净天
17	遍净天	净明天
18	净明天	守妙天
19	守妙天	近际天
20	微妙天	快见天
21	广妙天	无结爱天
22	极妙天	“余四天其天”一

① 《大正藏》，第 17 册，第 533 页。
② 《大正藏》，第 10 册，第 447 页。
③ 《大正藏》，第 1 册，第 166-167 页。

23	福爱天	“余四天其天”二
24	爱胜天	“余四天其天”三
25	近际天	“余四天其天”四
26	善观天	空慧天
27	快见天	识慧入天
28	无结爱天	无所念慧入
29	识慧天	不想入天
30	无所念慧天	
31	无色天	

通过此表可知，虽然上述二经在天界总数上均言是二十八天，但从实际数量上看，均超过了二十八。在西晋法炬、法立所译《大楼炭经》[①]中，亦将诸天分为三界，且每天也有具体名称，但是它和上述经典存在同样的问题，即总数和实际数量存在偏差。具体内容，详见表 1-3。

表 1-3 《大楼炭经》&道经中的三界二十八天

佛经中三界二十八天的记载			道经中三界二十八天的记载		
西晋法炬、法立《大楼炭经》			南齐严东注《度人经》	北宋《云笈七签》	三界二十八天名称
1	欲界十二天	泥犁	欲界六天	欲界六天	太黄皇曾天
2		禽兽			太明玉完天
3		薜荔			清明何童天
4		世间人			玄胎平育天
5		阿须伦			元明文举天
6		四天王			上明七曜摩夷天
7		忉利天	色界十二天	色界十八天	虚无越衡天
8		焰天			太极蒙翳天

① 《大正藏》，第 1 卷，第 299 页。另外，在《乾隆大藏经》卷 54，亦有《大楼炭经》的记载，其名为《佛说楼炭经》。在三界二十八天的内容上，除了“四天王”为“四天王天”、“色天”为“善见尼天”外，其他内容基本一致，亦即在总数和实际数量上亦存在偏差。详见：《乾隆大藏经》卷 54，第 301-302 页。

9		兜率天			赤明和阳天
10		无贡高天			玄明恭华天
11		他化自转天			耀明宗飘天
12		魔天			竺落皇笳天
13	色界十八天（实际为二十天）	梵加夷天			虚明堂曜天
14		梵不数楼天			观明端静天
15		梵波利沙天			玄明恭庆天
16		大梵天			太焕极瑶天
17		阿维比天			元载孔升天
18		波利答天			太安皇崖天
19		阿波罗那天	无色界十天		显定极风天
20		波利多首天			始黄孝芒天
21		阿波罗天			太黄翕重浮容天
22		摩首天			无思江由天
23		阿披波罗天			上揲阮乐天
24		维阿天			无极昙誓天
25		波利多维天		无色界四天	皓庭霄度天
26		阿波摩维呵天			渊通元洞天
27		维呵天			太文翰宠妙成天
28		维阿钵天			秀乐禁上天
29		阿答和天			
30		善见天			
31		色天			
32		阿迦尼咤天			
33	无色界四天	虚空智天			
34		识智天			
35		阿竭然天			
36		无思想亦有思想天			

从上表中可以看到，在《大楼炭经》中，色界诸天的总数与经文中具体名称的数量是不相匹配的。另外，需对《大楼炭经》中的欲界作一说明。在此经中，对欲界的解释为：“欲界人有十二种。何等为十二。一者泥犁。二者禽兽。三者薜荔。四者世间人。五者阿须伦。六者四天王。七者忉利天。八者焰天。九者兜率天。十者无贡高天。十一者他化自转天。十二者魔天。是为十二种人为欲界”。

其中“泥犁、禽兽、薜荔、世间人、阿须伦”分别对应佛教轮回观中的“地狱道、畜生道、饿鬼道、人道、阿修罗道”，据安世高所译《佛说阿含正行经》：“一者天道。二者人道。三者饿鬼道。四者畜生道。五者泥犁道”[①]，在《佛说分别善恶所起经》中，“五道”分法与前者相同，只是第五道为“泥犁太山地狱道”[②]，由此可知，至少在后汉安世高时便有“五道”的观念，《大楼炭经》将其纳入欲界之中。[③]又比对佛经中关于欲界数量的记载，东晋帛尸梨蜜多罗译《佛说灌顶经》：“欲界六天及上诸天”[④]；梁僧佑《出三藏记集杂录》卷第十二：“欲界六天……色界二十二天……无色界四天”[⑤]；梁沙门僧旻、宝唱等集《经律异相》解释三界为：欲界六天、色界二十三天、无色界四天。那么，将《大楼炭经》所包含的“五道”内容去除，就基本符合晚出经典中关于欲界的定义；再者，在《大楼炭经》中，即使除去“五道”的内容，欲界数量也应为七，这又和后世佛经中欲界的总数不合，但参考《经律异相》中的内容，它明言欲界为六天，但具体包括了四天王、忉利、炎摩、兜率、化乐、他化、魔天等七个天界，除了“化乐”天的名称与《大楼炭经》中“无贡高天”的名称有区别之外，其他名称一致。萧登福认为“《经律异相》所列的三界诸天数，欲界七，色界二十三，无色界四，总天数共三十四……有的经论未提及‘魔天’……各家对于诸天的说法，极为不一。”[⑥]事实上，虽然佛教诸天说法各异，但三十二天的提法却基本不见。

综上所述，可以认为至少在东晋时期，虽然在具体天界数量和总数上有出入，但佛教欲界六天的观念已经广为流行。而根据佛经中经常出现总数与具体数量对应不上的情况，是否是由于翻译所致，此问题尚待进一步研究，暂且存而不论。[⑦]而根据晚出的佛经和南北朝时道经中的内容来看，可将三界二十八天视为定论，而具体天界数量，当以欲界六天、色界十八天、无色界四天为准。[⑧]再看道经中关于三界的内容。早在《度人经》等灵宝派经典中，便有将三界分为欲界、色界、无色界的记载，不过并未给出每一界的天数和天界的具体名称。至南齐严东，将《度人经》中三十二天的前二十八天与佛教中的三界二十八天匹配起来，才使得道经中对三界二十八天做出了完整的解释。具体内容详见表 1-4。由表可知，严东注《度人经》和《云笈七签》中的二十八天名称，除前者的“上明七曜摩夷天”、

① 《大正藏》，第 2 册，第 883-884 页。
② 《大正藏》，第 7 册，第 516-523 页。
③ 道经中也吸收了“五道”的概念，在南北朝出世的道经《太上老君虚无自然本起经》中：“何谓五道？一道者，神上天为天神，二道者，神入骨肉形为人神，三道者，神入禽兽为禽兽神，四道者，神入薜荔者，饿鬼名也，五道者，神入泥黎者，地狱名也，神有罪过入泥黎中考。”
④ 《大正藏》，第 21 册，第 499-536 页。
⑤ 《大正藏》，第 55 册，第 88 页。
⑥ 萧登福：《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》，台北：台湾学生书局，1990 年，第 7 页。
⑦ 基于多部佛经存在天界总数与具体数量对应不上的情况，疑翻译出错的机率较小。
⑧ 佛经中色界天界数量，有多种说法，详见：王皓月：《析经求真——陆修静与灵宝经关系新探》，北京：中华书局，2017 年，第 367 页。

“太文翰宠妙成天”在后者中为“七曜摩夷天”、“翰宠妙成天”外，其他完全相同。另外，《太上洞玄灵宝天关经》中的二十八天名称是将严东注《度人经》中的各天名称缩减为三个字，如“太黄皇曾天”为“太皇天”、“太明玉完天”为“太明天”等，故可推知，其名称亦和严东注本一致。上述三部道经中，严东注《度人经》的三界分法为欲界六天、色界十二天、无色界十天，它和佛经中的分法不一致，而后两者则和佛经相同，即欲界六天、色界十八天、无色界四天，且总数和具体天界数能对应上。

由上可知，佛教虽提出三界二十八天，但是在早期多部汉译佛经中存在总数与具体天界数的不一致，倒是道教严格按照二十八天的数量去构建三界，其中欲界数量一直是六个，色界和无色界的数量除严东注本外，其他均为色界十八天、无色界四天，且总数是不变的二十八。再从名称上看，前文九天部分述及，道教的九天观中吸收了佛教三界中前九天的名称，虽然略有差异，但是源自佛教是绝无异议的。而在三界二十八天体系中，主流命名基本上和佛教没有关系，这就产生了一个非常有趣的现象，九天架构是来自于中国传统文化的，名称是佛教的，三界二十八天的架构是佛教的，名称却是中国本土的。至南齐时，造经者们基本完全吸收了佛教二十八天的观念，并加入了传统文化中的元素，使之符合中国人的思维方式和传统语境。需要指出的是，用佛教的内容去完善道教的天界观，本身也体现了道教天界观的不完整性。

另外，三界因其具备了空间含义，故按照中土习惯，将三界的神灵统称为“三界”，如“三界稽首，魔精丧眼，鬼祆灭爽，济度垂死”[①]、“上帝遥唱，万神朝礼，三界侍轩，群祆束首，鬼精自亡”[②]等关于“三界”的描述，均可看作是存在于三界的神灵，因其有二十八个层级，所以它可以等同为三界的二十八位天王。三界二十八天对道教的影响很大。它是三十二天、三十五天、三十六天等天界结构的重要基础。

二、三十二天

“三十二天”的来源，有学者认为和印度婆罗门教有关，“在《黎俱吠陀》中就有这样的观念”[③]，而在道教中，最早的三十二天观念当见于古灵宝经。在《太上洞玄灵宝空洞灵章》[④]、《太上洞玄灵宝诸天内音自然玉字》[⑤]、《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》[⑥]、《太上洞玄灵宝灭度五炼生尸妙经》[⑦]等经典中，

① 《道藏》，第 1 册，第 2 页。
② 《道藏》，第 1 册，第 7 页。
③ 刘仲宇：《〈度人经〉与婆罗门思想》，《上海社会科学院学术季刊》，1993 年第 3 期，第 96 页。
④ 《藏外道书》第 21 册，成都：巴蜀书社，1994 年，第 118-123 页。
⑤ 《道藏》，第 2 册，第 532-563 页。
⑥ 《道藏》，第 1 册，第 1-8 页。
⑦ 敦煌 P.2865 号抄本（前半部分）。下卷底本：敦煌 P.2865 号写本（后半部分）；参校：敦煌 S.298 号

都明确提出了“三十二天”的概念，并且对各天命名，且名称基本一致，具体为：太黄皇曾天、太明玉丸天、清明何童天、玄胎平育天、元明文举天、上明七曜天、虚无越衡天、太极蒙翳天、赤明和阳天、玄明恭华天、曜明宗飘天、竺落梵笳天、虚明堂耀天、观明端静天、玄明恭庆天、太焕极瑶天、元载孔升天、太安皇崖天、显定极风天、始黄孝芒天、太黄翁重天、无思江由天、上碟玩乐天、无极昙誓天、皓庭宵度天、渊通元洞天、翰龙妙成天、秀乐禁上天、无上常融天、玉隆腾盛天、龙变梵度天、太极贾弈天。由上可知，最晚在刘宋时期，灵宝派的三十二天观念已经得到了认可。[①]

在上述四部道经中，虽然用了同样的名称来定义三十二天，但是对其结构的描述却并不相同。其中《太上洞玄灵宝灭度五炼生尸妙经》中是“四方各八天”的结构；《太上洞玄灵宝诸天内音自然玉字》亦明确为“四方各八天”结构，并是以一至八顺序排列每方的天界[②]；《太上洞玄灵宝空洞灵章》[③]将三十二天从一到三十二的顺序进行排列；《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》则全篇不疏具体结构。[④]

“四方各八天”的“三十二天”结构在《太上洞玄灵宝诸天内音自然玉字》已经完全成熟，并被南齐严东沿袭。在严东对《度人经》的注本中，记载道：“三十二天位在四方，方有八天，合三十二天也”，即将三十二天按东南西北四方排列，四方各八天，共三十二天。具体见表 1-4。

表 1-4《度人经》严东注三十二天名称

东	南	西	北
太黄皇曾天	赤明和阳天	元载孔升天	皓庭霄度天
太明玉完天	玄明恭华天	太安皇崖天	渊通元洞天
清明何童天	耀明宗飘天	显定极风天	太文翰宠妙成天
玄胎平育天	竺落皇笳天	始黄孝芒天	太素秀乐禁上天
元明文举天	虚明堂曜天	太黄翁重浮容天	太虚无上常融天
上明七曜摩夷天	观明端静天	无思江由天	太释玉隆腾胜天
虚无越衡天	玄明恭庆天	上揲阮乐天	龙变梵度天
太极蒙翳天	太焕极瑶天	无极昙誓天	太极平育贾奕天

抄本。这部经中，强调了五篇真文，也是四方各八天。《道藏》，第 6 册，第 259-265 页。

① 另外，在宋代敷演出的六十卷《度人经》中，基本每卷都有三十二天的命名，且名称完全不一样。其中的缘由及背后所体现的思想，也是值得探讨的内容。

② 此经的卷数尚有争议。现在还无法确认三十二天按四方各八天的结构排列是否于《度人经》先出。

③ 《藏外道书》第 21 册，成都：巴蜀书社，1994 年，第 118-123 页。

④ 在敦煌遗存的《度人经》写卷中，以 P.2606 最为完整，其中并没有将三十二天细化为东、南、西、北各八天的内容。图版见于《法藏敦煌西域文献》第 16 册，上海：上海古籍出版社，2001 年，第 211-216 页；录文叶贵良：《敦煌本<太上洞玄灵宝无量度人上品妙经>辑校》，成都：四川大学出版社，2012 年，第 3 页。

由表 1-4 可知，严东认为天分为八层，且四方各有一天处于同一层次。如太皇黄曾天、赤明和阳天、元载孔升天与皓庭宵度天处于同一层次（其他各天之层次以此类推）。可以看出，在同一层次中，东南西北各有一天存在[①]。而其行进的方式，如宋文明在《灵宝杂问》中所言：“羊角则如肠道，周回而上，上者转高，此是重累，亦是遍四方也。”[②]

严东对三十二天的解释，使得它和九天、三界产生了联系。首先，来看一下，严东是如何将三十二天与传统文化中的九天联系起来的。九天作为早期道教天界观的重要内容，虽然随着新的天界观的兴起，其地位日渐下降，却并没有被后世注经者完全抛弃，严东在注《度人经》时，将九天融入三十二天，试图为九天找到合理的安放位置，具体为：“玄胎平育天……东曰：东第四，属元景天；无元明文举天……东曰：东第五，属无量寿天；上明七曜摩夷天……东曰：东第六，属上监天；虚无越衡天……东曰：东第七，属兜术天；太极蒙翳天……东曰：东第八，属不骄乐天；赤明和阳天……东曰：南第一，属化应声天；玄明恭华天……东曰：南第二，属梵宝天帝；耀明宗飘天……东曰：南第三，属摩夷迦天；竺落皇笳天……东曰：南第四，属荅恕悲皇天。”[③]

从以上经文可以看出，严东将冠以佛教名称的元始九天纳入了三十二天体系。需要指出的是，在“南第三”之后的天界，严东仍以佛教的天界名称去注解，其曰：“四八三十二天也，内名隐讳，皆多相类，梵语难解，别有诀解；凡有三十二天，各有一帝，合为三十二帝。”[④]由此可见，在严东时代，佛教的天界观确实对道教产生了很大的影响。

其次，三十二天与三界产生了关联，即上文所引严东谓：“欲界自黄曾天，至上明七曜摩夷六天，欲界之分也……色界自虚无越衡天，至太安皇崖天，合十二天，是色界之分也……从显定极风天，至秀乐禁上天十天，为无色界分也。”这是道教首次将三十二天与三界二十八天关联起来。通过上文可知，在南齐严东之前，虽然三界和三十二天都有提及，但是二者之间并没有什么联系。故可以说，三界与三十二天中的二十八天相合，始于严东。从上文的论证中，可以明确严东对三十二天的分法，包含了两种结构，一是“四方各八天”结构，二是层级结构。

① 中国古代的“四灵二十八宿”的观点与此较为类似。“四灵二十八宿”中四灵为青龙、白虎、朱雀、玄武。二十八宿分为四方，一方七宿。再加上“四灵”，则一方的构成为“一灵+七宿”共八种。“四方各八天”的分法是否吸收了“四灵二十八宿”的思想，因史料匮乏，无从考证。佛教中也有类似的分法，在东晋天竺三藏佛陀跋陀罗共法显译的《摩诃僧祇律卷第三十四》中：“复次东方有八天女……南方有八天女……西方有八天女……北方有八天女……二十八宿并日月三十二天女并四大天王治世有名称。东方提头罗咤王。西方毗留博叉王。南方毗留荼王。北方婆留那王。”但该佛经并未出现三十二天，也没有三十二天具体的名称。

② 《道藏》，第 25 册，第 339 页。

③ 严东将九天对应于三十二天中的东、南方各天，和上文所引《洞玄灵宝九天生神章经》、《高上太宵琅书琼文帝章经》中的九天名称略有出入，但以足证严东是将九天融入了三十二天之中。详见：《道藏》，第 2 册，第 214 页。

④ 《道藏》，第 2 册，第 217 页。

其中“四方各八天”的结构，自东晋末的古灵宝经便已提出，它反映了中国传统文化中对四方的重视，[①]而层级结构则和佛教的天解说有着密切的关系。

首先，道教三界二十八天肯定是对佛教天界观的模仿，而将三界与三十二天联系起来，当以严东为最早，因为在其之前，并未看到道经中有用三十二天去套佛教三界二十八天的内容；

其次，三十二天虽然是对佛教的借鉴，但是从本质上来说，它又体现了超越佛教的意味。这就需要对严东之前佛教的三十二天内容作出说明。在严东之前的佛经中，也有关于三十二天的记载，节录部分内容如下：

后汉安世高译《佛说十八泥犁经》：“天上天下。上至三十二天。其十八泥犁皆明。佛始得道时复一明。佛朝梵时复一明。佛始行道教授天下复一明。佛般泥日复一明。上至三十二天尽明”；[②]

吴月支国支谦译《佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》卷上：“即第一四天王。第二忉利天上。至三十二天上。诸天人皆持天上万种自然之物”；[③]

西晋月氏国竺法护译《正法华经》卷第八：“三十二天，至第一天，诸天大梵”；[④]《佛说济诸方等学经》：“诸来会者应时周遍于此三千大千世界。极于上界三十二天”；[⑤]《佛说普门品经》：“案内观历三十二天，宫殿楼阁自然之数，无有见者，唯得道人乃知之耳”；[⑥]《佛说幻士仁贤经》：“有风名曰波栗屠那。回行三十二天。有风名曰摧破崩坏须弥。有风名曰拘那。起大火上至三十二天”；[⑦]《阿差末菩萨经》卷第四：“极于上方三十二天”；[⑧]

东晋天竺三藏佛陀跋陀罗译《佛说观佛三昧海经》卷第三：“譬如帝释三十二天一切信用”；[⑨]

姚秦凉州沙门竺佛念译《菩萨处胎经》卷第七：“吾复避之从忉利天上至三十二天。”[⑩]

从以上所引南齐之前的佛经中，可以看到“三十二天”的说法较为常见。但是在以上诸经典中，均只提出了“三十二天”这一单一的名称，而没有给出具体的天界名称。不过，从以上经文可推知，三十二天的层级应是较高的。在道教中，

① 在东晋法显《摩诃僧祇律》卷三十四中载：“东方有七星……复次东方有八天女……南方有七星……南方有八天女……西方有七星……西方有八天女……北方有七星……北方有八天女……一切诸鬼神当护汝等得利早还。二十八宿并日月三十二天女并四大天王治世有名称。”其中，也包含了“四方各八天”的内容，它与道经中的“四方各八天”是否有关联，还未可知。
② 《大正藏》，第 17 册，第 530 页。
③ 《大正藏》，第 12 册，第 307 页。
④ 《大正藏》，第 9 册，第 121 页。
⑤ 《大正藏》，第 9 册，第 374 页。
⑥ 《大正藏》，第 11 册，第 772 页。
⑦ 《大正藏》，第 12 册，第 31 页。
⑧ 《大正藏》，第 13 册，第 601 页。
⑨ 《大正藏》，第 15 册，第 656 页。
⑩ 《大正藏》，第 12 册，第 1055 页。

出世于东晋末期的灵宝派经典已提出“三十二天”的具体名称和结构，再结合婆罗门教的内容，可知道教“四方各八天”的三十二天结构不是模仿佛教的。

在佛经中三十二亦是极为重要的数字。除了上述三十二天之外，与其类似的还有三十二相、祥瑞三十二种和三十二事等。三国吴支谦译《梵摩渝经》[①]记载了三十二种由长劫修习善行而感得的庄严德相；《太子瑞应本起经》[②]列举了三十二种祥瑞；西晋竺法护译《阿差末菩萨经》[③]记录了三十二事；东晋祇多蜜译《佛说宝如来三昧经》[④]记载了三十二宝。从这些记载中可以看出佛教对“三十二”的重视，并且都有具体的内容，。但是就三十二天来说，除了上述简单的名称之外，并没有对每个天界有具体的名称和解释，且从后人的论述来看，三十二天在佛教中甚至得不到认可。成书于南梁天监年间（502-519 年）的《弘明集》，是佛教高僧僧祐所集，主要内容是“解释世人对佛教的疑汶，驳斥道教的诘难，宣扬形尽神不灭论、轮回报应以及佛教仪式等”[⑤]。其中卷第一载：“有异人者……又诬云。尹文子欺之天有三十二重云云。又妄牵楼炭经”，僧祐反对三十二天的观点，可见佛教并不认同三十二天的说法，并由此可推知，在道教中是认可三十二天观念的。

汉译佛经中最早出现三十二天的具体内容是在唐代的佛经《法苑珠林》卷二中，且经中言三界为三十二天，和佛教传统的三界二十八天观相异。详见表 1-5。

表 1-5 《法苑珠林》所记三十二天[⑥]

三界三十二天	天界具体名称
欲界十天	干手天、持华鬘天、常放逸天、日月星宿天、四天王天、三十三天(总名忉利天摄)、炎摩天、兜率陀天、化乐天、他化自在天
色界十八天	初禅三天：梵众天、梵辅天、大梵天；
	第二禅三天：少光天、无量光天、光音天；
	第三禅三天：少净天、无量净天、遍净天；
	第四禅九天：福生天、福爱天、广果天、无想天、无烦天、无热天、善现天、善见天、色究竟天；
无色界四天	空处天、识处天、无所有处天、非想非非想处天。

《法苑珠林》的编撰时间在唐总章年间（668-670 年），它肯定了三十二天的内容，而南梁之前的佛经并没有欲界十天的提法，这应该可以理解为是南梁天

① 《大正藏》，第 1 册，第 883 页。
② 《大正藏》，第 3 册，第 473 页。
③ 《大正藏》，第 13 册，第 595-596 页。
④ 《大正藏》，第 15 册，第 522 页。
⑤ 张岱年主编：《中华思想大辞典》，长春：吉林人民出版社，1991 年，第 541 页。
⑥ 《大正藏》，第 53 册，第 282 页。

监年间至唐总章元年的一个半世纪内形成的说法，且它并没有为后世佛经所接受。

以上考证基本可以说明，道教的三十二天，在其产生伊始，和佛教关系不大。一是因为它是四方各八天结构和三界二十八天相距甚远；二是名称上来看，基本是出自中国本土；三是佛教不提倡三十二天，虽然上文所引《法苑珠林》里有三十二天的详细内容，但它并不是佛教天界观的主流，且它形成的时间是在唐代，较道教最早的三十二天说晚了 250 年左右；最后，道教三十二天中前二十八天跟佛教内容相同，那么多出四天就会显得十分突兀。按前二十八天为层级结构，则将后四天继续按层级顺序置于其上，便能解决此问题。且对四天的安放，既解决了层级结构的二十八天与方位结构的三十二天的天界数量匹配的问题，更重要的是，它也能够体现了凌驾于佛教之上的态度。

另外，在《上清太上开天龙蹻经》（以下简称《龙蹻经》）中，九天和三十二天关系也很紧密，三十二天的后二十六天被认为从出于九天。为了更清楚的展示天界的关系，现按照经文整理如图 1-5[①]：



① 具体经文详见《龙蹻经》，《道藏》第 33 卷，第 741 页。

图 1-5 《龙蹻经》所载九天与三十二天

三、三十三天

三十三天最早应是婆罗门教的观念，婆罗门教的三十三天由最上一天和下方的四方各八天的三十二天构成，其中最上一天被译为三十三天，佛教将其译为忉利天。在后秦鸠摩罗什《大智度论》卷九中载："须弥山高八万四千由旬，上有三十三天城"[①]；至南北朝时期，三十三天作为欲界第二天，已成为汉译佛经中天界结构的共识。作为欲界第二天，其地位在整个三界二十八天中并不太高，只是在第一层天界是四天王天之上。关于三十三天的来源，南齐梁《经律异相》卷一解释为："帝释有三十二大臣。故言三十三天也。"[②]而对三十二大臣所在的天界结构并未作出说明。在北魏般若流支译（538-543）的佛经《正法念处经》卷第二十五载：

"何等三十三。一者名曰住善法堂天。二者名住峰天。三者名住山顶天。四者名善见城天。五者名钵私地天。六者名住俱吒天(俱吒者山名也)。七者名杂殿天。八者名住欢喜园天。九者名光明天。十者名波利耶多树园天。十一者名险岸天。十二者。名住杂险岸天。十三者名住摩尼藏天。十四者。名旋行地天。十五者名金殿天。十六者。名鬘影处天。十七者。名住柔软地天。十八者。名杂庄严天。十九者。名如意地天。二十者。名微细行天。二十一者。名歌音喜乐天。二十二者。名威德轮天。二十三者。名月行天。二十四者。名阎摩娑罗天。二十五者。名速行天。二十六者。名影照天。二十七者。名智慧行天。二十八者。名众分天。二十九者。名住轮天。三十者。名上行天。三十一者。名威德颜天。三十二者。名威德焰轮天。三十三者。名清净天。"[③]

以此来看，三十三天似乎是顺序的层级结构。

在道经中也有三十三天的内容，其出世时间较晚，含义跟佛教不一样。道经中并没有将三十三天作为欲界第二天的用例，且其出现的次数较少，北周《无上秘要》中出现过以其为前缀的神灵"三十三天监仙司马"；出于唐宋间的《太玄金锁流珠引》卷二十三言："《度人经》云：有三十二天，何以不同经说四方一方八帝，四八三十二，中天不数。今老君并中天告，即有三十三天帝君，是其数也。"[④]据笔者掌握的资料，四八三十二天是对《度人经》的继承，而将老君作为第三十三天帝君则是全新的内容，在其之前的道经中并没有此种结构的天界，这应是吸收了婆罗门教的三十三天观念而成。不知撰年的《魁罡六锁秘法》载：

"三十三天圣位：第一，天人初耶汉枢。第二，天人初沙隐郝。第三，天人

① 《大正藏》，第 25 册，第 123 页。
② 《大正藏》，第 52 册，第 2 页。
③ 《大正藏》，第 17 册，第 133 页。
④ 《道藏》，第 20 册，第 459 页。

初罗屈京。第四，天人梵商枢机。第五，天人梵沙仲伯。第六，天人梵化津商。第七，天人金梵初沙。第八，天人梵元初通。第九，天人靖梵初沙。第十，天人靖梵药又。第十一，天人靖梵光初耶。第十二，天人定化光初耶。第十三，天人定化惠光初耶。第十四，天人定惠远光尊。第十五，天人顺梵化德尊。第十六，天人药师化定尊。第十七，天人药师梵定尊。第十八，天人药师惠达尊。第十九，天人枢惠大金尊。第二十，天人茄耶中光尊。第二十一，天人施露大梵尊。第二十二，天人施迷大金尊。第二十三，天人变通语化君。第二十四，天人顺光起光仙君。第二十五，天人初枢大觉君。第二十六，天人初耶大觉君。第二十七，天人升伯仙化君。第二十八，天人升露大化君。第二十九，天人惠介大化君。第三十，天人宿惠大化君。第三十一，天人宿忧大化君。第三十二，天人疾路大仙君。第三十三，天人慈摄仙施号君。”[①]

这种关于三十三天的解释，在道经中仅此一见。又《中国道教大辞典》载“《道书》以东方八天、南方八天、西方八天、北方八天，计三十二天，又有至上之大罗天，为三十三天。道经以大罗之天为最高之天，其下有：音乐天、成轮天、月行天、速行天、智慧天、娑利天、善法堂天、影照天、威德颜天、众分天、住轮天、清净天、上行天、缽私地天、亲地天、山顶天、住峰天、俱吒天、光明天、周行地天、欢喜园天、波利树天、摩尼藏天、亲险岸天、柔软地天、险岸天、亲庄严天、如意地天、微细行天、密殿中天、寰影上天、兜率天、大梵天，计为三十三天”[②]。以上各天的名称与《正法念处经》中所载极度相似，故可以推知此名称是沿袭后者而来，但仔细分析此段记载，可知若加上大罗天，应为三十四天，即在《宗教大辞典》中引用的此段内容中，天界总数与实际给出的天界数有一定的差异，且据笔者掌握的资料，并未发现道经中有上述天名的记载，不知此词条记载所据何本。

整体而言，三十三天在道经中出现的次数不多，且地位不高，不知是否和其在佛教中是欲界第二天的地位有关。但是它作为欲界第二天已被广泛接受，故依然被道教借用，成为了天界观中的一部分。[③]

① 《道藏》，第 10 册，第 754 页。

② 闵智亭、李养正主编：《中国道教大辞典》，台中：东久企业（出版）有限公司，1999 年，第 124 页。

③ 另外，需要指出的是，在明代《西游记》中，出现了三十三天、兜率天宫的说法，其具体内容为：第五回，“好大圣，摇摇摆摆，仗着酒，任情乱撞，一会把路差了，不是齐天府，却是兜率天宫。一见了，顿然醒悟道：“兜率宫是三十三天之上，乃离恨天太上老君之处，如何错到此间？也罢，也罢！一向要来望此老，不曾得来，今趁此残步，就望他一望也好”；第四回，孙小圣道：“既无酒又无桃，可多取些仙丹来，当茶吃了去吧。”仙吏又禀道：“仙丹乃三十三天离恨天兜率宫太上老君所炼之至宝，此处如何得有？”从第一条记载中，可知三十三天是低于离恨天的，且兜率天宫处于离恨天；而在后一条记载中，三十三天、离恨天和兜率天宫又处于同一天界。但实际上，不管是在佛教还是道教，三十三天和兜率天，均无等同的说法。在上文提到的《大楼炭经》中，在忉利天（三十三天）之上的第二层天界名，亦为兜率天。而据三国吴支谦《佛说菩萨本业经》中天界的名称，他将此天界其译成兜术天，比对两经中的天界结构和名称，可以判定兜率天即为兜术天；在道经中，兜术（率）天的名称是参照佛教而来，指代的天界和佛教一样。。《西游记》将三十三天与兜率天联系起来，且随着它的风行，三十三天兜率天宫的说法亦随之流行，但实际上，此说法并不符合佛、道教中对三十三天的定义。

四、三十五天

“三十五天”也属于道教首创的概念，它由“三十五分”转化而来。最早将“三十五分”解释成“三十五天”的是在《元始无量度人上品妙经四注》中。南齐严东解释“三十五分，总炁上元”时，认为：“三十五分者，三十五天也。分者，分野也；总，统也。炁者，元始之炁也。上元者，元始开明无上之道，总统群仙，包罗天地，剖判阴阳，运导五行，诸天授位，三象既分，九层之台，焕然而明……三十二天位在四方，方有八天，合三十二天也。三天罗其上，大罗之上，并皆空虚，有自然五霞，其色苍黄，号曰黄天。黄天之上，其色青苍，号日苍天。苍天之上，其处玄空，积空成青，号曰青天。凡有三十五天，各有分野，并总系元始之炁，无上之道也。故曰总炁上元也。”[①]他将“三十五分”等同于“三十五天”，且“三十五天”的结构为“三十二天”加上“三天”构成。其中“三十二天”为“四方各八天”结构，“三天”即“黄天、苍天、青天”[②]的层级结构。这里的三十五天是在三十二天的基础上又安放了高于它的三层天界，其中以青天最高，苍天次之，黄天再次之。其具体结构如下图 1-6 所示。



图 1-6 严东“三十五天”结构图

在严东对《元始无量度人上品妙经四注》的“三十五分”进行解读后，三十五天的观念逐渐为后人所接受。笔者认为，严格来说，它是严东在“三十五分”的基础上加一己之意而成的。“三十五分”最初可能并不是三十五天之意，因为倘若我们仔细发掘该结构背后的文化内涵，就会发现三十五天与中国传统天文学

① 《道藏》，第 2 册，第 226 页。
② 此“三天”与稍早的上清经《太上三天正法经》（又名《除六天之文正三天之法》）的“三天”名称上有一些差别，但是在结构上相似。

密切相关。首先，如司马迁云：“文史星历近乎卜祝之间”[①]，道出了道教和星象的密切关系；且古灵宝经中有很多关于星象的描述；又据刘咸炘所言，“变乃自然，道家之所谓道，即是自然。自然即是天”[②]，故将三十五分理解成是对星象的解释，当属不误。因此，笔者更倾向于认为唐代薛幽栖对“三十五分”的解读才最接近造经者的本意：“三十五分者，即都明前日月五星、二十八宿，共为三十五分。且二十八宿，宿有数星，日月二曜，又非星类，则不可呼为三十五星，故谓之三十五分耳。分者，位也，俱总受上元之炁。上元即披禀之元也。”[③]此种理解由于三十五天观念的深入人心，但并没有被太多的人关注到。

除了上述结构外，三十五天还有一种结构就是除大罗天之外的三十五天，其为顺序的层级结构，以三天为最上，三十二天为下的排列方式。此结构中的三十二天为四天加上三界二十八天结构。以公式表示即为：三十五天=三天+三十二天=三天+四天+三界二十八天，且它是后世道教天界观的主流。即如图 1-7 所示。

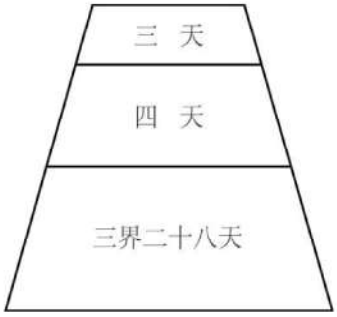


图 1-7 层级结构的三十五天

五、三十六天

三十六天的观念是在九天、三天、六天、三十二天、三十五天的诸天结构说成熟的基础上产生的。随着道教的发展，“三十六天”最终形成了完整的体系，作为天界观的主流流行于世。曾召南著有《三十六天说是怎样形成》一文，介绍了三十六天形成的过程。[④]《宗教词典》在解释“三十六天”时，认为其最早出于《魏书·释老志》[⑤]，并引《云笈七签》的记载，简述了三十六天的结构和名称。《云笈七签》中的三十六天结构和内容是自严东以来，逐渐形成的三十六天结构的定本广为人知。实际上，三十六天结构的形成并非一蹴而就，乃是道教诸天观的综合，同时，在道教发展过程中，三十六天并不是只有一种结构，但学者对此问题并未给予太多关注。笔者通过考察早期道教经典，总结三十六天结构如下，以期充实道教天界观的研究。在介绍道教三十六天结构之前，需考察佛教中

① [汉]班固：《汉书》卷 62《司马迁传》，北京：中华书局，1964 年，第 2732 页。
② 刘咸炘：《道教征略外十四种》，上海：上海科学技术文献出版社，2010 年，第 228 页。
③ 《道藏》，第 2 册，第 226 页。
④ 曾召南：《三十六天说是怎样形成》，《中国道教》，1993 年第 1 期，第 41-43+59 页。
⑤ 宗教词典编辑委员会编，任继愈主编：《宗教词典》，上海：上海辞书出版社，1981 年，第 77 页。

关于“三十六天”的内容，来揭示二者的异同。

在佛经中，后汉月支国三藏支娄迦谶译《佛说无量清净平等觉经》卷第二载：“从第一四天王上。至三十六天上”[①]，它没有提出三十六天的具体名称；

东晋天竺三藏只多蜜译《佛说宝如来三昧经》卷上：“上到三十六天。下到无极佛刹地”[②]，此经中“三十六天”共出现十二次，以其作为最高天界，但仍无各天具体名称。

实际上查阅唐代以前的佛教经典，以“三十六天”为名的内容并不多见，上引两部经典虽言三十六天，认为其是最高天界，但对其解释并不清楚，具体名称的缺失便是明证。但又有很多和“三十六”有关的内容，包括“三十六刀”（东晋瞿昙僧伽提婆译《中阿含经》[③]）；“三十六事”（刘宋智严译《佛说法华三昧经》[④]）；“三十六失”（后汉安世高译《佛说分别善恶所起经》[⑤]）；“三十六受”（刘宋那跋陀罗译《杂阿含经》[⑥]）等，均以“三十六”为前缀。由此可知，“三十六”亦是佛教极为重视的数字，但就天界观而言，它和三十二天一样，虽被提出，但其具体内容并不明确。和道经中的三十六天观相比，实显简略。综合考察各道经，可知三十六天观极为常见，并有不同的结构，下文将详细介绍道经中三十六天的结构，按照经典出现的时间顺序进行排列。需要指出的是，在道教三十六天的结构中，大罗天在后世最认可的层级结构的三十六天中占据了最高天界的地位，在被提出之时便一直是最高的存在。关于大罗天的内容，从宗教义理上考量，与三天有密切的关系，故关于大罗天的具体论述详见三天部分，特此说明。

（一）东晋“九炁生三天”结构

在《高上太宵琅书琼文帝章经》中有九天的具体名称，且每一天又分置三天，构成了另一种三十六天结构。其中有载：“此九天是始气之精，众真帝皇所治。其天别置三天。三天者，皆是九天之别号，合三十六天也。”[⑦]但此经没有给出三十六天的具体内容，可能因为彼时并不流行三十六天的观念。且从生成论的角度来看，“九天别置三天”与“九炁生三天”还是有一定区别的，但它为后世完成的“九炁生三天”说提供了基础。此种三十六天的架构被《太真科》继承。唐代成书的《道教义枢》卷七引《太真科》内容，“三天最上，号曰大罗，是道境极地。妙气本一，唯此大罗生玄元始三炁，化为三清天也。一曰清微天玉清境，

① 《大正藏》，第 12 册，第 287 页。
② 《大正藏》，第 15 册，第 518 页。
③ 《大正藏》，第 1 册，第 692 页。
④ 《大正藏》，第 9 册，第 286 页。
⑤ 《大正藏》，第 17 册，第 518 页。
⑥ 《大正藏》，第 2 册，第 124 页。
⑦ 《道藏》，第 1 册，第 889 页。曾召南认为“《高上太霄琅书琼文帝章经》（即《洞真太上太霄琅书》卷一）可能出于东晋杨、许或王灵期之手”，详见：曾召南：《学步集——曾召南道教研究论稿》，成都：巴蜀书社，2008 年，第 12 页。

始气所成。二曰禹余天上清境，元气所成。三曰大赤天太清境，玄气所成。从此三炁，各生三炁，合为九炁，以成九天，九天名号，真在《洞真经》中。九天各生三天，三九二十七天，就本九天，合三十六天，其名号出《外国放品经》下。”[①]《太真科》与《高上太宵琅书琼文帝章经》最大的不同在于，前者在九天的基础上又增加了大罗天和三天的内容，并认为九天是由三天所生。两经中的三十六天是包括九天在内和有其生出的二十七天，而并不包括源生九天的三天和大罗天。从这个角度看，此种三十六天结构是最符合“一生三”观念的，因为不管是三清天还是二十七天，均是由“一”生成的，但是因其不包含大罗天和三天，故和后世流行的三十六天结构又明显的区别。

关于“各生三天”的“九天”名称，虽《道教义枢》曾简略的提到在《外国放品经》中有相关的记载，但因原书佚失，故无法得知具体内容。好在唐代杜光庭《道德真经广圣义》[②]卷二中有相似记载：“上为三清三境。即始气为玉清境，元气为上清境，玄气为太清境是也。又以三清之气，各生三气三境，合生九气，为九天。第一郁单无量天，第二上上禅善无量寿天，第三梵监须延天，第四寂然兜术天，第五波罗尼密不骄乐天，第六洞元化应声天，第七灵化梵辅天，第八高虚清明天，第九无想无结无爱天。此之九天各生三气，气为一天，合二十七天。通此九天为三十六天。”[③]此九天的名称同《九天生神章经》中完全一致。至于九天各生三天共二十七天的名称，在道经中并无记载。虽然在南北朝《龙蹻经》之《应身三清三十六相元置品第八》中，详细列举了二十七天的具体名称，但是通过对其中清微天、禹余天和大赤天等名称的考证，可知是后世造经者对《高上太宵琅书琼文帝章经》中的二十七天进行了命名，而不是在其成书时代就有了具体的名称。此观点亦可通过上引《道德真经广圣义》卷二中的记载得以证实，此经在介绍完“九天为三十六天”之后，紧接着言：“初下六天为欲界……次十八天为色界。……次四天为无色界……此二十八天名为三界……初第一太黄皇曾天人寿九百万岁。一天加一倍，凡二十八天，年寿之数极于一千二百七万九千七百七十五万五千二百万岁。……此上又四天，名为四种人天……此四天超出三界，不生不灭，无年寿之数，无沦坏之期，大劫之交灾所不及。……则此天之人承太上所命，下化人间，教世行法，一如此劫之初，三皇继理矣。又上三天为三清境。一曰大赤天，二曰禹余天，三曰清微天。……最上曰大罗天，包罗诸天，极高无上。”[④]经中将清微天、禹余天和大赤天列为仅次于大罗天的天界，就和《龙蹻经》之《应身三清三十六相元置品第八》中关于三天的记载完全矛盾，基于三天

① 《道藏》，第 24 册，第 829 页。
② 实际上，在《太上洞玄灵宝天关经》中，亦有相似的记载，不过天界排列和后世流行结构相反，故以《道德真经广圣义》为准。
③ 《道藏》，第 14 册，第 317 页。
④ 《道藏》，第 14 册，第 317-318 页。

在道教中的重要地位，故基本可以确定二十七天的名称在最初并不存在。

结合以上经典，可绘制“九炁生三天”的三十六天结构如图 1-8：

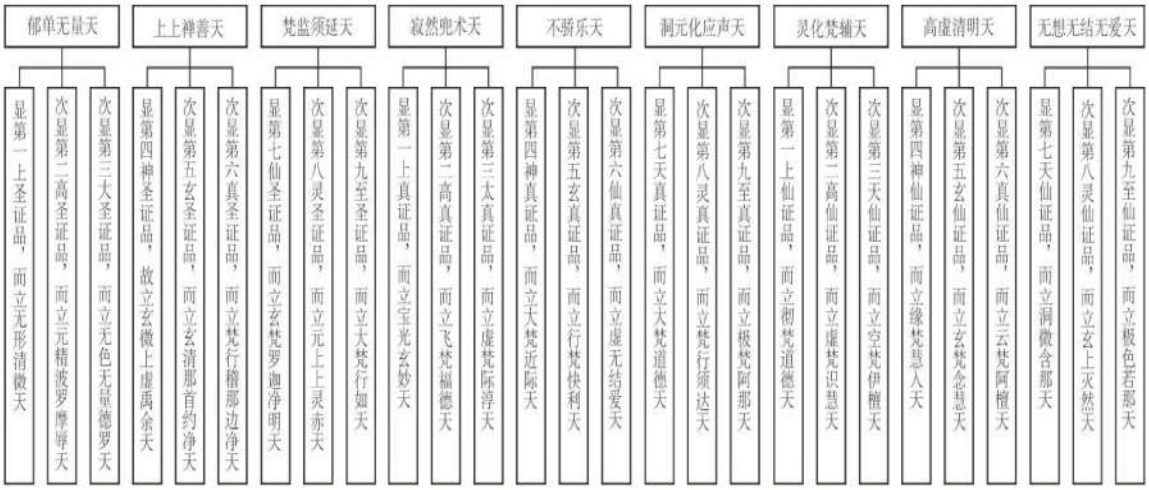


图 1-8 九天生三天示意图

（二）北魏寇谦之的三十六天结构

据《魏书·释老志》，可知北朝著名道士寇谦之亦提到了“三十六天”：“二仪之间有三十六天，中有三十六宫，宫有一主。最高者无极至尊，次曰大至真尊，次天复地载阴阳真尊。次洪正真尊，洪赵名道隐，以殷时得道，牧土之师也。……《经》云：佛者，昔于西胡得道，在三十二天，为延真宫主。勇猛苦教，故其弟子皆髡形染衣，断绝人道，诸天衣服悉然。”[①]《宗教词典》认为此为三十六天最早出处，但结合《高上太宵琅书琼文帝章经》的记载可知，三十六天的提法当以后者为最早。另外，二者在结构上不完全一样，前者是层级结构，后者既包含了层级结构又有派生结构，故更多只是数字上的重合。寇谦之所言的三十六天应以无极至尊所在天界为最高，并且只给出了三十二至三十六天的神灵，其他天界的神灵并未提及。具体如图 1-9 所示。



图 1-9 寇谦之“三十六”天结构

寇谦之为南北朝时期北魏道士，较陆修静稍早，他积极改革道教，被太武帝

① [北齐]魏收：《魏书》卷 114《释老志》，北京：中华书局，1974 年，第 3052 页。

封为国师，为天师道的发展起到了极大的推动作用。《释老志》创作于北齐时代，其中所记寇谦之对天界的分层极为简略，且其他史料亦未对此三十六天有更多的记录，此内容也并未被纳入后世流行的三十六天观中。从神灵名称来看，寇谦之构建的神灵亦没有被后世道教继承，其在道经中出现的次数寥寥可数。从这个方向考察，应能得出南朝造经者在构造天界结构时，并未参考寇谦之的观点，这似乎也能证明在寇谦之的时代，南北道教之间的交流并不频繁。

另外，通过引文可知，虽然在寇谦之的时代，佛教大行，使得其在天界排序上占有较高的地位，但是寇氏仍以道教为本位，认为佛教在其之下。

（三）南北朝“九玄三十六天”结构

南北朝时期出世的上清派经典《上清外国放品青童内文》中有九玄三十六天的提法[①]，与其他三十六天结构不同之处在于这一划分是以四天为一单位，分为九个等级，从而构成了另外一种三十六天结构，区分各等级的主要依据为九年飞行之后，可升入的境界。具体如图 1-10 所示：

① 关于《上清外国放品青童内文》的出世时间，《道藏提要》认为是在南北朝时期，详见：任继愈主编：《道藏提要》，北京：中国社会科学出版社，1995 年，第 1086 页。王皓月认为是不早于刘宋末。详见：王皓月：《析经求真——陆修静与灵宝经关系新探》，北京：中华书局，2017 年，第 359 页。

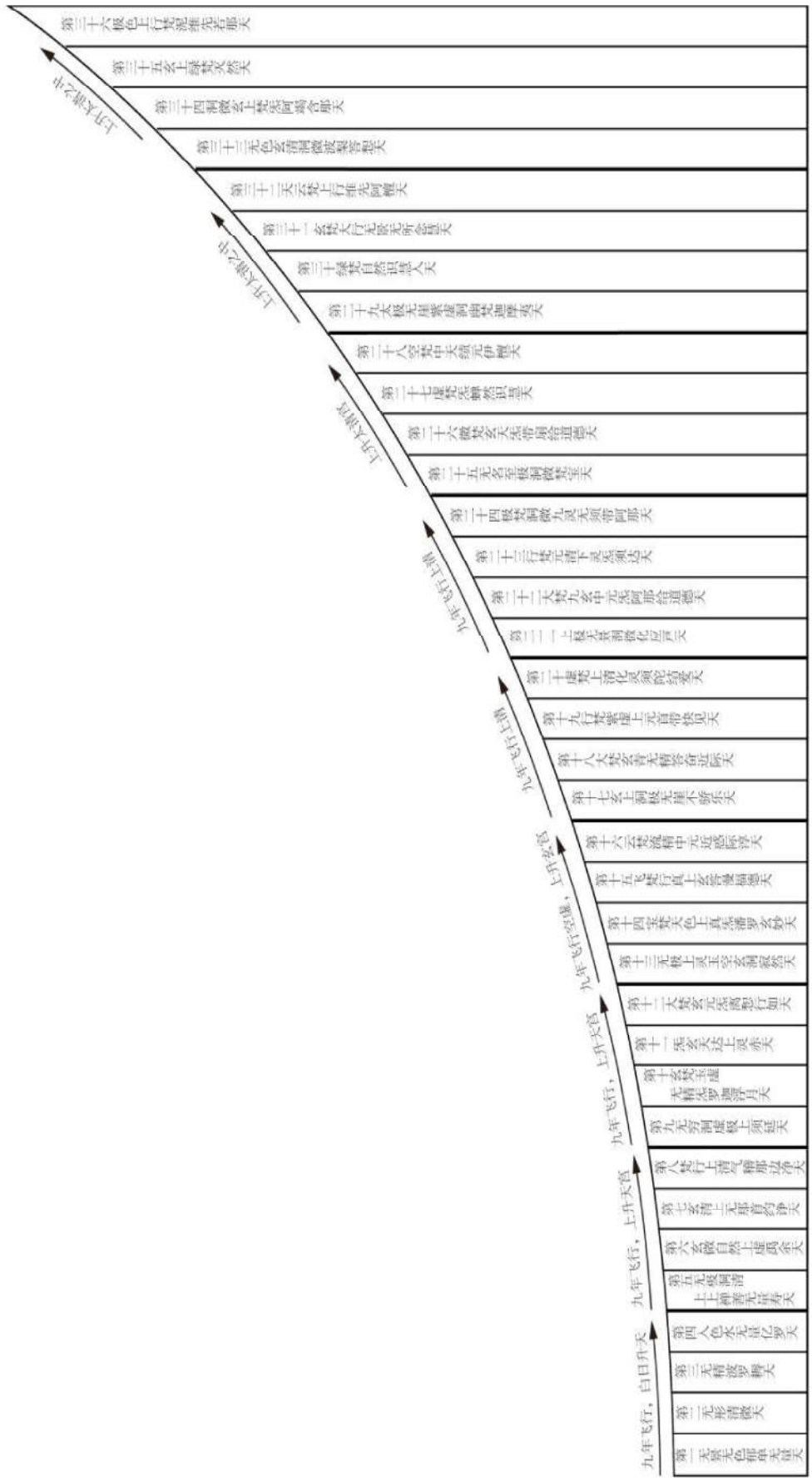


图1-10《青童内文》之 “九玄三十六天”结构

从对各天的命名上看，此经将九天置于各层天界之首。此种分法，当是强调“九”的极数意义而成。

（四）南北朝玉清十二天、上清十二天、太清十二天结构

南北朝末成书的《龙蹻经》卷一：“言上圣传道者，至道玉帝于龙汉劫时，应为天宝大洞圣君，上生玉清十二圣天，当传圣道，而与郁单天帝九天丈人、禅善天帝九天真皇、须延天帝元始天王，各教三天九品圣道；赤明劫时，应为洞玄灵宝真君，次生上清十二真天，传于真道，而与寂然天帝元始先生、不骄乐天帝高上元皇、应声天帝虚皇玉帝，各教三天九品真道；上皇劫时，应为神宝洞神仙君，次生太清十二仙天，传于仙道，而与梵辅天帝万始先生、清明天帝紫虚帝君、无爱天帝太真五皇，各教三天九品仙道。”①

唐代李少微注《度人经》言：“按《龙蹻经》：四梵以上，次有三清。太清十二天，九仙所居；次上清十二天，九真所居；玉清十二天，九圣所居。今三十六天，并不坏之境。”②

南宋陈椿荣集注《太上洞玄灵宝无量度人上品经法》亦引《龙蹻经》曰：“三清天者，四梵天以上，太极宫所治；太清十二天，九仙所居，九老所都，金阙后圣所治；次上清十二天，九真所居，玉晨道君所治；次无上大罗玉清十二天，九圣所居，元始天尊所治。是天中之天，三十六天也。”③

由以上所引经典可知，造经者将三清天的每层天界又细化为十二种，合三十六天。几部经典的区别在于，在各天界所存在的神灵问题上有所差异。《龙蹻经》中以郁单天帝九天丈人等九位神灵为各天界的掌管者，具体是三位神灵掌管十二天。这样的分配方式似乎每天界都有神灵的传统相悖。但实际上结合《龙蹻经》的其他内容，可知九位神灵掌管三十六天的分配是符合“一生三”的天界生成方式的。具体如图 1-11 所示：

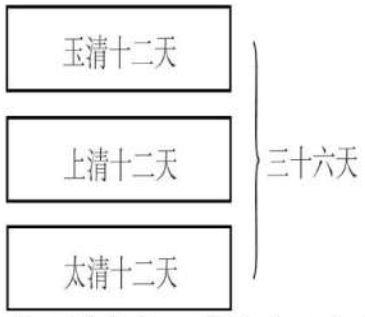


图 1-11 “三清各十二天”之三十六天结构

而在李少微注《度人经》中，将各十二天的神灵变为九位，不仅不符合传统一神一天界的思维，也无法与“一生三”的生成论匹配；《太上洞玄灵宝无量度

① 《道藏》，第 33 册，第 731 页。
② 《道藏》，第 2 册，第 198 页。
③ 《道藏》，第 2 册，第 483 页。

人上品经法》亦如此；故可以说，他们对《龙蹻经》的继承和阐发，应并不符合原意。

（五）唐代层级结构

层级结构的三十六天形成的基础是三界二十八天、四种民天、三天和大罗天等天界观的成熟。三十六天正是综合了以上天界内容才得以形成的，且此种结构是三十六天最为后人所认可的结构，其最早出现应是在唐代。李少微注《度人经》言：“三界之上犹有四梵三清，然后至于大罗。”但李少微并未将其定义为三十六天，及至潘师正在回答唐高宗的提问时，才最终对三十六天的结构及具体内容做了完整地说明：“欲界二十八天，其次四天，次三境，最上大罗，合三十六天。”至此，层级结构的三十六天观完全形成，并且为后世道教全部继承，而就最高天界来说，也再没有高于三十六天的天界。具体如图 1-12 所示。

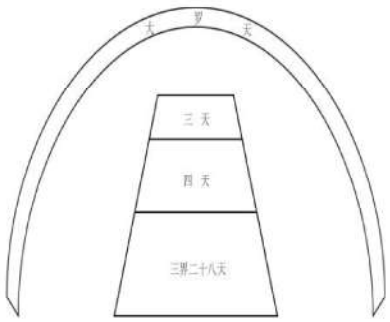


图 1-12 层级结构的三十六天

且可以根据以下公式清晰的看出三十六天结构的构成方式：

三十六天=大罗天+三十五天

=大罗天+三天+三十二天

=大罗天+三天+四种民天+三界二十八天

=大罗天+三天+四种民天+无色界四天+色界十八天+欲界六天

需要指出的是，层级结构的三十六天体系和佛教的关系最为密切。三十六天中有大量的佛教概念，三界二十八天及四种民天等内容，均是来自于佛教。虽然道教对其做了本土化的处理，特别是以各天界名称来看，基本用的中国化的名称，但是不能否认的是，除了名称上的改变，其核心内涵和佛教相差不大。同时，笔者认为，在佛教二十八天结构的基础上增加四天、三天和大罗天则是道教人士所表现出的超越佛教的态度，可以说，层级结构的三十六天体系是佛道融合的产物。①

附论

在道经中，三十六天结构除上文所述之外，还有若干种，但其超过了本文题

① 三十六天并非普通人能居住，“其天人皆是在世受持智慧上品之人，从善功所得，自然衣食，飞行来去，逍遥欢乐。但死生之限不断，犹有寿命，自有长短，下第一天人寿九万岁，以次转增之。”

目中的年代限定。而不将其列出，又不能完整体现道经中关于三十六天的定义，故将其置于附论部分，以期充实三十六天的研究。

（一）唐宋间 **1+3+**四方各八天结构

唐宋间成书的《太玄金锁流珠引》载：“大罗，天名也。罗者，都盖三十六天，谓之大罗也。其大罗之中，列于四方，一方八天，言东西南北之地。四八三十二天，中清至于太清三天三十五天。更包上清一天，总三十六天之世界也。”[①]仔细分析此段经文，可知它的天界实际上有三十七层，即包括大罗天和其所“都盖”的三十六天。而三十六天中的上四天，指的是中清至于太清的三天和上清一天。详见图 1-13，因中清至于太清中间的那层天界经中并未言明，故以问号代替。

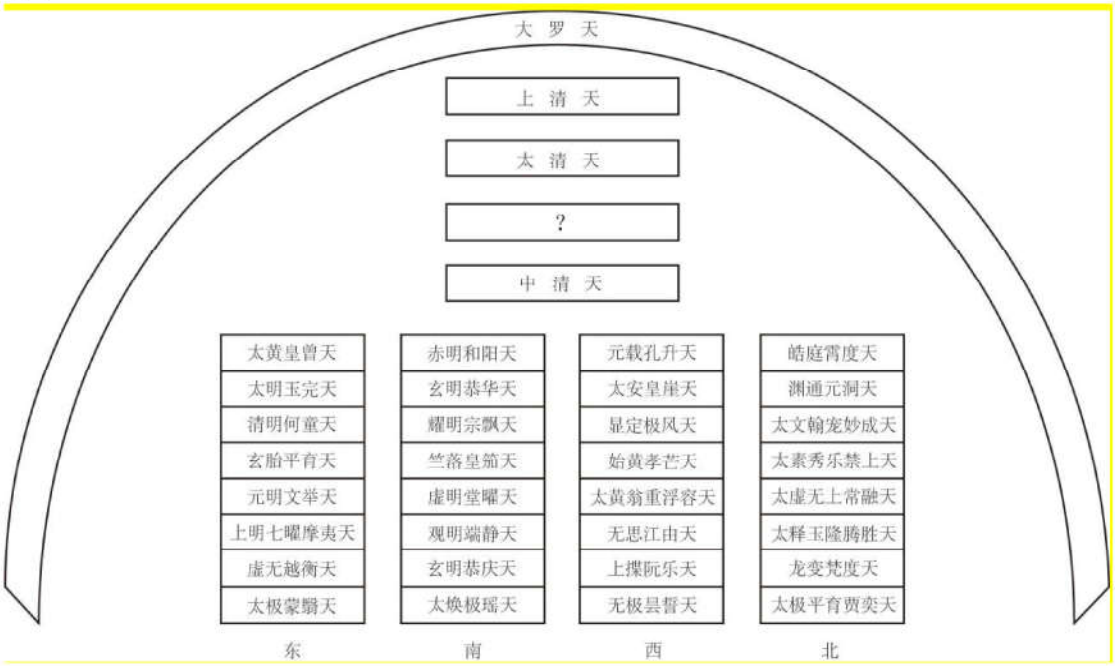


图 1-13 《太玄金锁流珠引》之三十六天结构

（二）南宋四方各九天结构

四方各九天结构即是东、南、西、北四方，每方各九天，以此形成的三十六天结构与四方各八天的三十二天结构相同。此种分法并非道教三十六天结构的主流。在道藏中，此种结构出现在《灵宝无量度人上品妙经》的卷二[②]和卷三十[③]中，并且此两卷经文对于四方各九天的命名完全不同。《灵宝无量度人上品妙经》卷二中四方各九天共三十六天：卷二是宋代神霄派道士所撰。前代并没有这种四方各九天合三十六天的结构。具体如表 1-6 所示。

表 1-6 “四方各九天”之三十六天结构

《灵宝无量度人上品妙经》卷二	《灵宝无量度人上品妙经》卷三十

① 《道藏》，第 20 册，第 392 页。
② 《道藏》，第 1 册，第 11-12 页。
③ 《道藏》，第 1 册，第 198-199 页。

东方九天	东方九天
玉宸梵遥天，帝玉真上华。	重华文朝天，帝照汎叨景。
纪乐元须天，帝大武洞尤。	六晨汎景天，帝定玄耀明。
抱素冲寂天，帝郁檀波田。	至真极瑶天，帝浮罗永延。
上化重空天，帝乐化自生。	上灵元化天，帝大元辰并。
九光空素天，帝远扶仙。	曲鼎号都天，帝胜金生光。
朱极静修天，帝洞日芝玄。	琼瑛汎景天，帝有提辩论。
曲照含离天，帝子华琅英。	七晨扶明天，帝苑育飞衡。
崇仁德修天，帝赤珠咸和。	推虚动神天，帝昔齐浮黎。
龙胎曜华天，帝殊冥梵康。	乐化自宥天，帝冕更容曦。
南方九天	南方九天
粹华无镇天，帝耀殿六游。	晃朗赤梵天，帝元竞锦霓。
道辩冲容天，帝玉罗仲神。	惠正辉奉天，帝拥爱加吟。
濯广滋元天，帝明豫静通。	妙音飘颺天，帝号施幸绵。
炎景耀明天，帝无色婴。	华离正定天，帝呼立机成。
福应极真天，帝虑文次嵩。	宣景六虚天，帝整婆阿贪。
玉苑法持天，帝德夷和。	化形度敬天，帝勃负孜真。
定名紫元天，帝黄文台父。	龙希几遍天，帝从扶乡轻。
上极思真天，帝十华高聪。	阳廓旷晞天，帝缅移神机。
玄龙隐羽天，帝彰德用光。	锦文绚赫天，帝景束梵宁。
西方九天	西方九天
大无空洞九明天，帝耀日程家。	皓渺舒荡天，帝握林俯极。
丹回绿锁天，帝芝元洞生。	倏颺始平天，帝影浮金华。
觉源赤玉天，帝回彦明宗。	落尘普盛天，帝执翁施零。
素明庆奉天，帝赤公伯文。	藻庭皇威天，帝粤拂思诚。
皇籍度生天，帝长景罗。	元举星琼天，帝显加膺象。
境阳浩称天，帝玉神无竟。	龙政委恩天，帝运嘉玄康。
芒忽变由天，帝江生慕空。	快乐敷变天，帝欲化无垠。
九畴质阳天，帝历勤成。	逍遥请福天，帝豁落行夷。
盖车青极天，帝摩多容。	旻景扇飙天，帝动郁苍题。
北方九天	北方九天
中极太素天，帝理渊躬。	玄明证赤天，帝石育俯昌。
太上广化天，帝丑都九离。	远扬绿霄天，帝浮缠方瑛。
白魂英遥天，帝波帝呵都。	元漠誓训天，帝顺通兮凝。

惠明招济天，帝洪棊荡真。	临莅物成天，帝目罗景轮。
都照元阳天，帝怙江子明。	政理分化天，帝范掷俱重。
亮极玄竺化灵天，帝沖范查虚。	诱黎永胜天，帝拱越林夷。
子定平无天，帝沙何耀明。	馥明大普天，帝严度丹霞。
易常究中天，帝玉台丞。	续区广蒙天，帝栋零延祺。
光空百宗天，帝越景王。	玉元渊净天，帝景大罗长。

笔者认为，四方各九天共三十六天的结构和四方各八天结构极为相似，为道教中九天观念在三十六天观中的另一种表现形式，是结合了传统文化中四方观念构建的全新的体系。另外，数字九在传统文化中代表的是极数的含义，可以作为虚数用来指代最高圣境和神灵。虽然此处的九是作为实数来使用。此外，早于上述二经，由唐末杜光庭编撰的《洞神三皇七十二君斋方忏仪》[①]中有东、南、西、北各九天帝君的提法，而四方各九天的三十六天结构与其极为相似，故疑二者之间有一定的传承关系。

（三）南宋“除太皇黄曾天”之三十六天结构

南宋《上清灵宝大法》卷五十四：“宗旨曰：混沌才判，玄炁生元，是一生二，二生始炁为三炁。清微天为玄，禹余天为元，太赤天为始，一天生三天。每天生三炁，为九天。清微天生郁单天、禅善天、须延天也，禹余天生兜卫天、不骄乐天、应声天也，大赤天生梵辅天、清明天、无想天，此是九天也。九天各生三天，共二十七天。外除太皇黄曾天，并无色界四天，太虚、太释、龙变、太极四天，共为二十七天。三清三天在九霄之上，是为天上三十六。”[②]但实际上，不知造经者是想要如何构建二十七天的，因为根据经文除去太皇黄曾天等内容，是无法得出二十七天的结论的，故此卷经文虽言三十六天，但实际并非是三十六天；且三清三天在此经中应对应了九层天界，而通过比对其他道经，也不知其从何而来；还有，此卷所载玄元始三气对应的天界和《三天内解经》一样，和一般通行的看法是相反的，《九天生神章经》、《云笈七签》等经典以清微天为始，禹余天为元，太赤天为玄。

（四）元代“三十二天+四天”结构

元代刘惟永编集的《道德真经集义大旨图序》载：“始生混混，为苍光。混生洞洞，为赤光。洞生浩浩，为青光。元生昊昊，为绿光。昊生景景，为黄光。景生遐遐，为白光。玄生融融，为紫光。融生炎炎，为碧光。炎生演演，为乌光。又从此分东华、南极、西灵、北真四天。每天生八天，即太皇黄曾等天是也。四八三十二天，为三界也。合上四天，共三十六天。”[③]具体如图 1-14 所示。

① 《道藏》，第 18 册，第 305-306 页。
② 《道藏》，第 31 册，第 199 页。
③ 《道藏》，第 14 册，第 58 页。

东华天	南极天	西灵天	北真天
太黄皇曾天	赤明和阳天	元载孔升天	皓庭霄度天
太明玉完天	玄明恭华天	太安皇崖天	渊通元洞天
清明何童天	耀明宗飘天	显定极风天	太文翰宠妙成天
玄胎平育天	竺落皇笳天	始黄孝芒天	太素秀乐禁上天
元明文举天	虚明堂曜天	太黄翁重浮容天	太虚无上常融天
上明七曜摩夷天	观明端静天	无思江由天	太释玉隆腾胜天
虚无越衡天	玄明恭庆天	上揲阮乐天	龙变梵度天
太极蒙翳天	太焕极瑶天	无极昙誓天	太极平育贾奕天

图 1-14 元代三十六天结构

其中，三界共三十二天和通行的三界二十八天观念不符。又按经文，将东华、南极、西灵、北真四天置于其上。此种天界结构不知所据何本。据笔者所掌握的资料，只能暂将其视作造经者的新观点，且它并未没有流行开来。

以上梳理了道经中三十六天的各种结构。可以看出，三十六天作为天界观的重要内容，不同道派的造经者们均对其进行构建。三十六天的构建杂糅了中国传统文化、道教和佛教的各种思想，在经过长时间的筛选之后，最终形成以“大罗天+三天+四种民天+无色界四天+色界十八天+欲界六天”的层级结构为主的三十六天结构。

结语

以上通过对道教各个天界的讨论，分析了道教天界观的形成过程及内容。本文将不同的天界归纳为以平面结构为主和以层级结构为主的两种天界，其中以前者的形成时间早于后者，前者包括了五天、九天、十天等天界，后者包括了三界二十八天、三十五天、三十六天等天界。以平面结构为主的天界，是在对方位感知的基础上，抽象出自己所在的方位而成的；以层级结构为主的天界，是在吸收佛教天界观内容基础上，结合道家的气论而形成的。而将天界和道家的气论结合起来，便是从宇宙生成论的角度解释了各天界的来源问题，深化了天界观中的哲学内涵，从而对教义教理的发展也起到了积极的作用。另外，“数字+天”的组合方式是道教天界名称构成重要形式之一。其后再配上神灵名称，便又构成了一个新的神灵，其地位和能力跟所在天界的高低密切相关。

道教天界的构建自东晋开始，在南齐时达到高峰，最终至唐得以定型。其中吸收了大量佛教的内容，三十六天中的前二十八天就来自于佛教。可以说，道教三十六天天界观是在吸收佛教内容基础上，做了一些本土化的改造而完成的。实际上，在吸收佛教内容之前，道教本身就有“四方各八天”的三十二天内容，但是为了和佛教三界二十八天的天界相对应，南齐严东将三十二天中的前二十八天去匹配佛教的二十八天，多出来的四天就将其置于二十八天之上，之后的造经者又在其上安放三清天和大罗天，并以此来彰显高于佛教的姿态。而道经虽然吸收了三界二十八天的天界结构，但是在天界的名称上，还是沿用的本土的名称。另外，佛、道二教在天界数字上经常重合，鉴于对特定数字的崇拜除了佛、道教外，其它宗教亦有之，故在天界观中出现数字上的重合，不一定是一方对另一方刻意借用和模仿。还有在早期佛经中，在佛教三界二十八天的天界数量上，较常出现总数与具体天数不对应的情况，但是在道经中，天界总数和具体数量基本没有出入。

南北朝时期，天界观的构建以上清派和灵宝派为主力军。后世天界观的诸多内容均可在此时期的道经中找到源头。通过上文的分析可知，两派在具体的内容上会有一些差异，上清经中的天界观较古灵宝经更多地是在中国传统天界观上的敷演，坚持了中国传统文化的内容，而稍晚出世的古灵宝经在吸收传统文化的同时，大量的吸纳佛教的内容，构建了新的天界体系。早期道教各派基于自己教派的立场，所以各派的天界观不尽相同，但随着各教派的交流融合的程度加深，最终形成了较为统一的天界观。而基于道教本身的复杂性，导致后世对天界观仍有不同的看法，而后人对天界观的构建，终究没有超越原本的框架，不过是在原来的基础上做了新的阐发，但基本是对具体名称的改动，在宋代敷演的六十卷《度人经》的每一卷中，都对三十二天的具体名称和各天天帝的名称做了全新的命名，当然其架构还是延续原经的内容。

同时，道教天界观的构建不仅是教义发展的需要，同时造经者们通过构建美好的神仙世界，宣扬各神的寿数及能力，为世人描绘了天界世界的美妙，激发了人们对宗教世界的向往之情，从而有利于道教的传播与发展。

第二章 晋唐道教的三天观和大罗天

“三天”是道教天界观的重要观念之一。自东晋末诞生以来，在造（注）经者的阐释下，其内涵越来越丰富，地位也逐渐上升，最终超越了承自于传统文化的九天观念，成为道教中最核心的天界观念。三天占据了最高天界中的三席，而将至上神置于其中，更是赋予了其无可动摇的地位。三天观念诞生初期，其用法和内涵与九天相似。随着造经者们对三天的推崇，它的内涵逐渐丰富，通过考察可知，其定型经历了长时间和极其复杂的过程，成为魏晋至唐代道教宇宙观乃至俗世观念中的重要内容。并且通过对三天具体内容的研究还能揭示早期道教不同教派之间相互排斥又相互融合等特点。因此对三天的研究是道教天界观研究中极为重要的一环。

前辈学者们对三天的名称、结构及其与其现实的关系等内容，已做了较多深入的研究，有不少成果问世。然而三天概念具体化的进程尚未得到学界充分关注。本章在前辈学者研究的基础上，着眼于三天观念完善的过程和具体内容，尝试全面阐述三天的结构和特点，同时通过考察大罗天的相关记载，论证大罗天与三天的区别和联系。

第一节 道经中的三天和大罗天

“三天”在道经中的出现，小林正美考证认为以《太上灵宝五符序》为最早，经中载“其时有天人神真之官降之……自称九天真王、三天真皇……授帝喾以九天真灵经、三天真宝符”[①]，它是“由葛氏道独自想出来的……天师道借用了葛氏道的三天观念……上清派是通过葛氏道的原本〈五符经序〉和原本〈五符经〉才知道三天观念的”。[②]可见此时三天并非作为独立的名称出现，它和九天一样，冠于神灵和符名之前，构成全新的内容。

三天在早期道经中的含义，小林正美做了归纳，分别是“太上这一神所居场所的名称……天界的天之名，或是神之名……可自由出入人的身体的鬼神”，就具体内容来看，小林正美所分三种含义，实质上可以归纳为两种，一是神仙居住的天界，二是神灵。其中神灵又可以细化成作为前缀构成的新的神灵和独立的神灵两类。具体如下：

首先，指代神仙的居所。与九天观念相似，“三天”最初代表圣境含义，是

① 《道藏》，第 6 册，第 315 页。

② [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 467-470 页。又，萧登福认为“三天”之名，在东汉张道陵时已有之。但未对此做具体论述。详见：萧登福：《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》，台北：台湾学生书局，1989 年，第 211 页。

宗教家们构建出来的专门为神仙居住的场所。但是在产生初期，其指代并不明确，只是道教人士在九天观念基础上构建的新的天界，其具体位置，地位等内容均未交待清楚。在三天居住的神灵，前后期也有明显的转变。在东晋末年成书的《女青鬼律》中有："太清玄元上三天太上律敕天地水三官主者"，小林解释为三天所居之神为太上。随着三天思想的完善，造经者们将"三天"具体细分为不同的三层天界，并在每一天中都安放了不同的神灵，使得天界与具体的神灵相对应，成为某些神灵的"专属领地"，后又敷演出更加具体的三清观念。"三清"包括两种含义，一是"三清天"，包括玉清天、上清天、太（泰）清天，二是"三清神"，具体为元始天尊、太上大道君、太上老君。"三清天"和"三清神"均是三天观念发展过程中，慢慢构建出来的。三清神和三清天的构建极大地丰富了三天的内容，在特定的情况下，可以相互混用，只是三清天较三天更能突出三天中各天之间的同异，三清神则可以更加清楚的指代专门的神灵，较三天更为具体。由此可见，后世道经中对三天的阐释越来越具体，从对其详细的阐释中，可从侧面证明三天观念的重要性。虽然三天观在后世不断地被补充，但其作为神仙居所的含义却从未改变。

其次，作为神灵的三天，在早期道经中是以三天作为前缀的形式为主，即在各神灵名称前加上三天，形成新的神灵。这种神灵名称构成的方式，和中国传统的天、神关系有极大的关系。天和神，自古以来便为一体，没有明确地区分，小林正美认为，中国传统文化中空间的天和作为神的天的区别并不明显，道教亦如此。[①]诚如小林正美所言，两者在历史上一直是混用不清的。在宗教内涵较为淡薄的儒家思想中，天和神亦是不分的[②]。《宋书》载："天尊不可以一称，故或谓昊天，或谓上帝，或谓昊天上帝，不得以天有数称，便谓上帝非天"[③]，由此可知在中国传统文化中，天本身就带有神灵和空间的双重含义。而随着道教神灵体系的确立，天更多的是被当作神仙的居所。

以三天为前缀的神灵见于不少经典。如：东晋《高上太霄琅书琼文帝章经》："以传太华真人、三天长生君、太和真人……"[④]；东晋《太上玉佩金珰太极金书上经》："以传高圣玉晨太上大道君、三天玉童、西龟王母……"[⑤]等。以三天为前缀命名神灵的用法，和以九天为前缀的用法如出一辙。在绝大多数时候，三天不过是冠在神灵前面的修饰词，和九天真人、九天玄女等神灵中的九天一样，具有强调神灵的位阶的作用。这种用法是当时用"某天"命名神灵的惯例，即用

① [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 474 页。
② 将上帝等同于天的说法，可能并非《周礼》、《孝经》等经典之原意。早期上帝和天的观念，应该是有一些区别的，但是这种区别慢慢被淡化，导致在后人的观念里，天等于上帝，此种情况在道教中尤为明显。详见下章六天部分的阐述。
③ [南朝梁]沈约：《宋书》卷 19《志第九》，北京：中华书局，1974 年，第 544 页。
④ 《道藏》，第 1 册，第 887 页。
⑤ 《道藏》，第 1 册，第 897 页。

具体数字+天+神灵名称来对神灵进行命名[①]。虽然在数字上有一定的区分，但实际上，道经中以这种形式命名的神灵，往往只能通过文意和语句结构来判断他们的大致地位，至于执掌等具体内容则没有做出明确定义，故不像后世通过神灵名称便知其和各天的关系，如元始天尊、太上大道君、太上老君等。

三天作为神灵还有一种是仅以“三天”为名，作为独立的神灵出现，但是翻阅道经，可知单独以“三天”来表示专一神灵的用例极少。[②]约于宋元出世的《太上三洞神咒》卷三《雷霆祈禳驱役诸咒》：“三天勑令，一切收摄”，[③]便为其中一例。可能由于数字“三”本来涵盖的数量就不是单一的，将其解释为三个，更容易为人们所接受，故以“三天”为名的独立神灵不多见，是可以理解的。

上一章谈到，大罗天位居三天之上，是道教所遵奉的最高天界。最早提出大罗天的道教经典当属葛洪《枕中书》。经中记载：“玄都玉京七宝山，周回九万里，在大罗之上，城上七宝宫，宫内七宝台，有上中下三宫，如一宫城，一面二百四十门。”[④]于东晋出世的《太上洞玄灵宝诸天灵书度命妙经》记载道：“大罗天是五亿五万五千五百五十五天之上天也”[⑤]；元始天尊“过去后，经道当还三界之上大罗天中”；《度人经》亦云：“三界之上，眇眇大罗”[⑥]；南齐严东注《度人经》曰：“大罗之天，在众天之上”[⑦]，可见大罗天从其产生之时，便已具有了极高的地位，并且此种观念一直为后世所承袭。

从道经中来看，大罗天的地位不曾有过变化，也没有任何天界在其之上，可以说，在某种程度上，它和“道”是等同的。这一点可以从三天生成的过程得到证实。《道教义枢》卷七引《太真科》云：“三天最上，号曰大罗，是道境极地。妙气本一，唯此大罗生玄元始三炁，化为三清天也。一曰清微天玉清境，始气所成。二曰禹余天上清境，元气所成。三曰大赤天太清境，玄气所成。”[⑧]南宋《上清灵宝大法》卷十言：“大罗一炁生三天。三清之境，是三天降炁，而生九重。”[⑨]同时代的《混元圣纪》亦言：“自大罗天生清微天、禹余天、大赤天三清境也”。由此可知，三天为大罗天所生，故有相同的属性。但从根本上来说，还是属于不同的天界，众多经典的论述皆可证明：

① 此时多以三、九作为数字前缀，随着天界观的发展，后世出现更多以不同数字为前缀命名的神格。
② 小林正美在总结早期天师道的三天用例时，认为“上三天生气，三五七九之生……”、“见三天入人身，解脱网罗，拜老君，安心定意”等用法可理解为神之名或者是鬼神，此说甚是。详见：[日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年，第463页。但是，就全部道教经典而言，单独以“上三天”、“三天”作为神名的用法非常少见，更多情况下，是和九天一样，作为强调神格所在的天界而冠在各名称之前。
③ 《道藏》，第2册，第64页。
④ 《道藏》，第3册，第269页。
⑤ 《道藏》，第1册，第804页。
⑥ 《道藏》，第1册，第3页。
⑦ 《道藏》，第2册，第203页。
⑧ 《道藏》，第24册，第829页。
⑨ 《道藏》，第30册，第732页。

在南齐严东所注《度人经》中载：“东曰：大罗之天，在众天之上；紫微之宫，处乎玉清之上，焕乎紫虚之中。明道既彰，大罗之天则郁然澄清，七宝之树各生一方，弥覆一天；八树弥覆八天，包罗众天，故曰大罗也”[①]；在南齐严东时，虽还没有完整层级结构的三十六天[②]，但是他已将大罗天定义为“包罗众天”，应是认可了大罗天作为至上天界的地位。

唐代《道门经法相承次序》卷上载上清宗师潘师正回答唐高宗询问‘天尊名号’时，曰：“谨案灵宝诸经及三界图篆，道有三清、三界。其三清境者，则玉清、上清、太清；三界者，则欲界、色界、无色界。其下欲界有六天，其中色界有十八天，其上五色界有四天；三界之上，复有四种人天，合有三十二天……其三清境中，各有一天，则清微天、禹余天、大赤天……又有大罗天弥盖三清之上。合三清、大罗、三界等为三十六天。”[③]

唐末杜光庭《道德真经广圣义》卷三“又上三天为三清境。一曰大赤天，二曰禹余天，三曰清微天。最上曰大罗天，包罗诸天，极高无上”；[④]

唐宋间《太玄金锁流珠引》： “大罗，天名也。罗者，都盖三十六天，谓之大罗也。其大罗之中，列于四方，一方八天，言东西南北之地。四八三十二天，中清至于太清三天三十五天。更包上清一天，总三十六天之世界也”；[⑤]

北宋《云笈七签》卷三：“即三界之上，三灾所不及。四种民天上有三清境。三清之上即是大罗天。元始天尊居其中，施化敷教”；[⑥]

以上记载均可说明大罗天是高于三天存在的。但是实际上，通过考察道经的记述，又可发现虽然在理论上大罗天和三天为不同层次的天界，但是在实际运用中，经常是被混用的，在很多经典中并未做严格区分，甚至被当作同一天界使用。兹引道经相关记载如下：

南宋《元始无量度人上品妙经内义》载：“大罗玉清之境，穷高极远，更无一物在其上，能包罗众天，故曰大罗。其上无尘，豁然太空，无为之道场也。”[⑦]

元代道士卫琪所撰《玉清无极总真文昌大洞仙经注》卷八：“优游于三清之上，位在三清，而游宴可至三清之天，生能游神于三田，死则可以陞三清之境，在三十二天之上大罗界。”[⑧]同经卷九：“此皆无色界上大罗天也。”[⑨]明代成书的《元始无量度人上品妙经通义》中有：“三界之上，即种民四天之上，即大罗

① 《道藏》，第 2 册，第 203 页。
② 严东在三十二天之上，又安放了“青、苍、黄”三天，但并没有明确说明其上还有一层天界。
③ 《道藏》第 24 册，第 787 页。
④ 《道藏》，第 14 册，第 318 页。
⑤ 《道藏》，第 20 册，第 392 页。
⑥ 《道藏》，第 22 册， 第 13 页。
⑦ 《道藏》，第 2 册，第 356 页。
⑧ 《道藏》，第 2 册，第 678 页。
⑨ 《道藏》，第 2 册，第 692 页。

天也”[①]。从以上所引经文中，可以发现此经将无色界之上、三十二天之上的天界均称为大罗天，且三清亦在大罗天中，如此则大罗天的所包括的天界就不单单是一个，而是至少包括了三清在内的多层天界。从道经所载的玉京山和七宝台的内容来看，在部分经典里它们和大罗天的含义亦可等同。葛洪《枕中书》：“元始天王在天中心之上，名曰玉京山，山中宫殿，并金玉饰之，常仰吸天气，俯饮地泉”；[②]东晋《太上洞玄灵宝诸天灵书度命妙经》：“大劫周时，其文并还无上大罗中玉京之山七宝玄台，灾所不及”；[③]东晋《洞玄灵宝玉京山步虚经》：“玄都玉京山在三清之上，无色无尘。上有玉京金阙七宝玄台紫微上宫，中有三宝神经”[④]；南齐严东注《度人经》曰：“东曰：郁，盛也。罗，大罗也。大罗之天上有玉京之山，山有七宝玄台，台在七宝城，城中有玉清之殿，高上玉皇治乎其中也。”[⑤]因玉京山、七宝台均只存在于大罗天。故在“齐德秀玉京，何用世间多”、“今以青童召汝，受事于玉京也”、“每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以祕道”、“祕于玉京七宝玄台紫微上宫，众真侍卫，朝庆灵文”、“侍卫道君，逍遥无上金阙七宝自然宫殿，永与道合”等记载中，虽然未直接言及大罗天，但是在一定程度上可以代表大罗天。

由以上论述可知，大罗天自其被提出时，便已具有了极高的地位，至三十六天观确立之时更是作为最高天界而存在，虽然在不少道经中，它和三天在神灵安置及名称等问题上，出现了一些矛盾的现象，但这并不影响其最高天界的地位。

大罗天和三天构成了三十六天体系中最上的四层天界，是道教三一义在天界观上的运用，因大罗天和道基本上可以等同，故对天界的宗教化阐发更多的是通过对三天观念的敷演来完成。

第二节 三天观念的具体化

三天观念产生后，逐渐受到道教各派的重视，但其内涵不丰富、内容简略，不足以构成宗教义理上完整的一环。如何构建完整的三天体系，是造经者们需要面对的问题。经过后人的敷演，三天才逐渐具有了全新的内容及含义，那么，三天究竟为何？它是怎样发展起来的？相近时期的灵宝派和上清派都有三天的概念，其内涵和结构是否相同？考察了三天观念形成的全过程，便可以对以上疑问做出解答。实际上，三天的定型经历了以下几个步骤：三天与玄元始三气相结合；各天（气）对应的颜色；与清微天、禹余天、大赤天相结合；与三清境相对应；

① 《道藏》，第 2 册，第 318 页。
② 《道藏》，第 3 册，第 269 页。
③ 《道藏》，第 1 册，第 804 页。
④ 《道藏》，第 34 册，第 625 页。
⑤ 《道藏》，第 2 册，第 202 页。

最后在三天中安放道教最主要的三位神灵。

一、三天何出：玄、元、始三气

关于三天与玄元始三气的结合，刘宋初期成书的《三天内解经》为其提供了可能，经言：“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。”小林正美认为它是“为了解说创造‘三天’的思想而被编撰的”[①]，而在其之前的“三天”，和玄元始三气并无联系。笔者发现在较《三天内解经》早出的古灵宝经中的三天便基本没有和玄元始三气结合的内容，现节录古灵宝经系中部分“三天”内容如下：

《元始五老赤书玉篇真文天书经》中：“是时天降十二玄瑞，地发二十四应，上庆九天之灵奥，下赞三天之宝文……”[②]

《洞玄灵宝二十四生图经》：“诸天大圣、无极天尊、飞天神王、三天真人，同时监盟，烧香散华……”[③]

《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》：“无穷无深、无远无近、无大无小一切神灵，皆同上诣上三天玄都三元宫中……”[④]

《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》[⑤]：“无上三天玄元始三炁太上道君，召出臣身中三五功曹……”[⑥]

《洞玄灵宝玉京山步虚经》，又名《升玄步虚章》：“正一真人无上三天法师张天师”[⑦]

以上经典为古灵宝经中的元始旧经系，在仙公新经中，也有一些关于三天的内容：

《太上洞玄灵宝真文要解上经》：“赞九天之灵奥，欣三天之宝明，寔玄文之妙重，功德巍巍乎太空……”[⑧]

《上清太极隐注玉经宝诀》：“太真抚云璈，众仙弹灵琴。雅歌三天上，散慧玉华林。”[⑨]

《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》：“关启无上三天玄元大道……”[⑩]

① [日]小林正美著，王皓月译：《新范式道教史的构建》，济南：齐鲁书社，2014 年，第 31 页。
② 《道藏》，第 1 册，第 774 页。
③ 《道藏》，第 34 页，第 338 页。
④ 《道藏》，第 6 册，第 883 页。
⑤ 此经在灵宝经目未注明已出还是未出，考察三天与三气相结合的内容，可推知即使陆修静时已出，但此部分内容应为后人增衍，而非原作。
⑥ 《道藏》，第 34 册，第 387 页。
⑦ 《道藏》，第 34 册，第 628 页。
⑧ 《道藏》，第 5 册，第 903 页。
⑨ 《道藏》，第 6 册，第 647 页。
⑩ 《道藏》，第 9 册，第 867 页。

《太上洞玄灵宝本行宿缘经》:“若犯此者,侍经仙童即奏入于三天司直……”[①]

结合王承文的研究结论:“古灵宝经从东晋隆安(397-401)年间最初问世……无论是‘元始旧经’还是‘新经’,都应完成于刘宋元嘉十四年(437)陆修静编纂《灵宝经目》之前。”[②]可知在陆修静之前,古灵宝经并没有将三天具体化,即没有与三气结合,没有相应的颜色,没有三清境的内容,没有将其拆分为三个不同层次的天界,没有对每一重天界命名。且在上述经典中,三天出现频率多为一次,其含义是停留在一个简单的名称上或者还只是一个前缀的意义。[③]诚如小林正美所言:“玄元始三气与三天相结合,这样的‘三天’的观念是在《三天内解经》之后出现的。”[④]这一观点,在稍晚出世的道经中得到了验证,如东晋南朝《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》[⑤]卷上言:“无上三天玄元始三炁太上老君”;[⑥]《洞真太上八素真经登坛符札妙诀》载:“无上三天玄元始气太上老君”;[⑦]南北朝《太上正一咒鬼经》载:“有病苦者告诸弟子大一太玄元始炁三十万亿诸国祭酒”;[⑧]《大道家令诫》载:“道授以微气,其色有三,玄元始气是也。玄青为天,始黄为地,元白为道也”;[⑨]北周《无上秘要》载:“诸以启愿求道,投刺行事,莫不悉先东向叩齿三通,捻香咒曰:无上三天,玄元始三炁”[⑩]。

《三天内解经》虽然为解释三天思想而作,但是经中并未直接将三天与三气结合,二者是相互独立的两部分内容,没有三天是由三气演化而来的说法。而如“无上三天玄元始三炁太上老君”的说法便是将二者的结合又进了一步。道经中还有“太清玄元无上三天无极大道”的神灵,而“玄元”连用是早期道经的用法。实际上,后世造经者吸收经中的玄元始三气观念之后,再将其与三天相融合,即《三天内解经》为此二者的结合提供了基础和思路。通过比对与其相近时期的道经,可以发现经中的一些内容,和后世的记载不完全一致,甚至在某些关键的内容上极为矛盾。如玄元始三气的地位的排序。《三天内解经》是以玄气为上,元气次之,始气再次之。而后世通行的排序是始气为上,元气为中,玄气为下。

三天与玄元始气相结合,意义重大,因为其解决了三天观念中最核心的问题,即三天是如何产生的。《三天内解经》云:“幽冥之中,生乎空洞。空洞之中,

① 《道藏》,第24册,第670页。
② 王承文:《敦煌本<灵宝经目>与古灵宝经的分类及其内在关系考释之二——以古灵宝经“三洞经书”观念的传承为中心》,《敦煌学辑刊》,2013年第2期,第20-39页。
③ 按小林正美认为三天与玄元始气相结合始自《三天内解经》,则《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》中关于三天的内容应出于《三天内解经》之后,但应均在陆修静编纂《灵宝经目》之前。
④ [日]小林正美著,王皓月译:《新范式道教史的构建》,济南:齐鲁书社,2014年,第106页。
⑤ 此经不在陆修静编撰的古灵宝经系列当中,应为后出。
⑥ 《道藏》,第6册,第189页。
⑦ 《道藏》,第33册,第486页。
⑧ 《道藏》,第28册,第370页。
⑨ 《道藏》,第18册,第235页。
⑩ 《道藏》,第25册,第222页。

生乎太无。太无变化玄气、元气、始气，三气混沌相因……老君布散玄元始气……”[①]如上文所述，此经并未将三天和三气具体结合。实际上，系统提出三天为三气所生的经典当属《太真科》和《九天生神章经》。但是，此二经关于三天与三气的论述并非随经出世，而是经过了后人的增衍。（详见后文论述）另外，比较《九天生神章经》和《三天内解经》等经典，发现它们对玄元始三气的排序有差异。而此种差异造成了在对三气进行颜色对应时，有一定的影响。

三天由气所生的思想并非是当时造经者的新创造，而是对前人重视气的观念的继承。事实上，九天观念中也包含了对气的认同。东晋《高上太霄琅书琼文帝章经》：“此九天是始气之精……”的说法，说明了九天和气的关系，并且“始气”早于九天，肯定了“气”的至高无上性。在三天是如何产生的问题上，它依然延续的是九天产生的理论，即也是由气而来。通过考察道教经典，可知其遵从了《道德经》“道生一、一生二、二生三、三生万物”的思想。早期三天思想的构建，与“三一”义有着不小的关系。“三一”义的思想最早可以上溯至《太平经》。王承文已经详细论证了《太平经》的“三一”理论，[②]徐明生在其博士论文中也对“三一”义做了充分阐释。他们的结论是：早期道教的很多内容是承自《太平经》[③]。而三天思想的发展也是沿着《太平经》的内容而进一步完善的。这本是属于道家宇宙生成论的内容，经过演变慢慢成了道教独有的三天观。

综上所述，三天与三气结合的过程是三天、三气的分别提出，然后再由后世造经者将三气一一对应三天中的各天。从宗教义理的层面来看，将三天的来源解释清楚，特别是其被置于最高天界的地位之后，才能更好地为宗教义理的构建提供更完整、严密的理论支持。因此，对三天来源的构建是天界观念发展过程中至关重要的一环。对三天观念的完善，是宗教义理中不可或缺的部分。

二、三天何色：青、黄、白三色

将各天配以不同的颜色，是三天观念中较有特色的一项内容。道经中将颜色和天界结合，应可以上溯至《抱朴子》。如“始青”的用法，最早出现应是在《抱朴子》内篇卷六《微旨》中。经文曰：“夫始青之下月与日，两半同升合或一”。“始青”的说法为东晋出世的灵宝派最重要的经典《玉篇真文》承之，经文曰：“灵文郁秀，洞瑛上清，发乎始青之天而色无定方”[④]。而道经中气有三色的记

① 《道藏》，第 28 册，第 413 页。
② 王承文：《道教“三洞”学说的思想渊源》，《中国哲学史》，2002 年第 4 期，第 65-73 页。
③ 《太平经》在后世被列为“四辅”之一。陈国符认为从南梁开始，道士便不需授《太平经》，又自汉代就无人为其作注，故其已无有地位。详见：陈国符：《陈国符道藏研究论文集》，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 368-370 页。刘屹认为《太平经》只是被当作传统而继承下来，详见：刘屹：《敦煌道经与中古道教》，兰州：甘肃教育出版社，2013 年，第 39-53 页。
④ 《道藏》，第 1 册，第 774 页。

载，最早见于东晋末灵宝派《度人经》，经文曰：“身坐青、黄、白三色云气之中”，此三色未指明是否指代的是三天的颜色，结合经文，应和三天之关系不太大。又严东解释三气的生成过程为：“元气始凝结青、黄、白三气”。这里的元气并非“玄元始”三气之中的元气，而是指代可以与“道”相同的元气。这和《太平经》中的观点是一致的。虽然此种解释与后世解释的与三天相关的三气来源类似，但实际上，《度人经》和南齐严东注本中的“青、黄、白三色云气”，虽也是以三色配三气，但和三天关系没有直接的联系。

严东注本中对三天的定义为：“三十二天位在四方，方有八天，合三十二天也。三天罗其上，大罗之上，并皆空虚，有自然五霞，其色苍黄，号曰黄天。黄天之上，其色青苍，号日苍天。苍天之上，其处玄空，积空成青，号曰青天。”[①]并以此来解释原经“三十五分，总炁上元”的记载。其三天结构、位置和后世一致。按严东的分法，以青天最上，苍天次之，黄天最下，以青、黄、苍三色将各天作区分。可能是限于《度人经》本文的内容，严东此注中并没有将三天与玄元始三气相结合。且以青黄苍三色配三天的说法，也没有被后世继承，在三气配色的问题上，除了最高天为青色之外，其他二天的颜色均有所改变。[②]

除了《度人经》和严东注本外，三气和三色的结合，在以下经典中是明确对应的：

《洞玄灵宝自然九天生神章经》:“始青清微天宝章……元白禹余灵宝章……玄黄太赤神宝章”。[③]

《龙蹻经》[④]：“始为青光……元为白光……玄为黄光……”。[⑤]

《大道家令诫》：“道授以微气，其色有三，玄元始气是也。玄青为天，始黄为地，元白为道也。”[⑥]

《道门经法相承次序》：“三象：玄气青，元气白，始气黄。”[⑦]

《云笈七签》：“始气青，在清微天；元气黄，在禹余天；玄气白，在大赤天。”[⑧]

具体如表 2-1 所示：

① 《道藏》，第 2 册，第 226 页。
② 严冬将三天颜色定义为青黄苍，且苍天在黄天之下，这是否似乎和东汉末黄巾起义的口号：“苍天已死，黄天当立”有着微妙的关系？又，后人在为三天定颜色时，皆不取严东之义，是否也是出于避开与起义口号相似的原因？此种观点，目前还没有史料支撑，仅是为解读严东注文提供一种假设。
③ 《道藏》，第 5 册，第 845-846 页。《九天生神章》中的此部分内容，应为 485 年之后加入，详见下文关于此经中《三宝章》的论述。
④ 《抱朴子·内篇·遐览篇》已提到《龙蹻经》，但结合经文内容考察，三天等相关内容应为后人增补。
⑤ 《道藏》，第 33 册，第 739 页。
⑥ 《道藏》第 18 册，第 235 页。
⑦ 《道藏》，第 24 册，第 799 页。
⑧ 《道藏》，第 22 册，第 13 页。

表 2-1 各经典所见三气对应颜色

经名	始气	元气	玄气	各经中三气部分出世的时间
《度人经》	青	黄	白	东晋末
《九天生神章经》	青	白	黄	东晋末
严东注《度人经》	青	苍	黄	南齐
《龙蹻经》	青	白	黄	南北朝
《大道家令诫》	黄	白	青	南北朝
《道门经法相承次序》	黄	白	青	唐初
《云笈七签》	青	黄	白	北宋

由上表可知，始气之颜色基本在其出现之时便已确定，后人袭之，玄元二气对应的颜色却不甚相同，其应是由于不同的造经者对玄元始三气的顺序的理解相异而造成的。由此可以推断，三气概念在发展的过程中，在相当长的一段时间内，其具体内容在道教内部并没有达成一致。虽然在各经典中，三色有出入，但《云笈七签》最终将三气颜色还是和《度人经》中的内容相同，且此说法也一直沿袭到现在。为三天配色，应是受到了传统五行观念中五色的影响，除三天外，在《龙蹻经》中三十二天也有各自不同的颜色。

三、三天何名之一——“三清境”

玉清、上清、太（泰）清[①]等概念的出现与《三皇经》有密切的关系。[②]葛洪时代，《三皇经》便已出世，其后陆修静、孙游岳、陶弘景等人均得过此经，它被纳入三洞体系当中，而且陶弘景在此基础上还敷演出了《太上洞神经》[③]。可见，《三皇经》为早期道教重要经典之一，经中关于三清的具体内容现已无从考证，仅能从后世道经中找寻痕迹。《九天生神章经》中对三宝君的描述，应是来自于《三皇经》[④]。考察经典，可知三清境和其他内容一样，都不是一蹴而就的，而是经历了一个筛选、重组的过程。三清中，玉清和上清的变化基本不大，但是太清却一直到南北朝末期还未被最终确定。古灵宝经之一的《度人经》中只言及“玉清”、“上清”而未提“太清”；《九天生神章经》中神宝君在“出书时号

① 在道经中，太清和泰清一般被认为同一含义。据李零推测，“太”与“泰”是出于不同地域的文字。详见：李零：《读郭店楚简<太一生水>》，《道教文化研究》第 17 辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年，第 331 页。
② [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 211 页。
③ 任继愈：《宗教大辞典》，上海：上海辞书出版社，1998 年，第 653 页。
④ [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 210-218 页。

三皇洞神太清太极宫”，“太清太极”连用，虽可将其解释为“太清境中的太极宫”，但因为太极在其他经典里面紧随玉清、上清之后，故无法判断到底是“太清境”还是“太极境”；南梁陶弘景作《真灵位业图》，将前代的神灵按照地位高低进行整合、排序，将“太清太极”直接当作两个独立的天界，经中所列前四中位的神灵分别是“玉清三元官，上第一中位，上合虚皇道君应号元始天尊……第二中位，上清高圣太上玉晨玄皇大道君……第三中位，太极金阙帝君姓李……第四中位，太清太上老君”[①]，各神灵所在的天界为玉清、上清、太极、太清，可知至此时，三清并没有形成严密的系统，且“太极”是要高于“太清”的。在北周编纂的《无上秘要》中，三清的结构也继承的是《真灵位业图》的内容[②]，卷七十八言：“太清药品……太极药品……上清药品……玉清药品”[③]且同书卷六引《三皇经》：“故大洞处于玉清之上，洞玄则在（千）于上清之城，洞神总号则在于太极”[④]，即在早期《三皇经》中，三清实际上是由玉清、上清、太极组成，分别为三洞尊神的居所。《无上秘要》是北周武帝宇文邕集众多高道之力编撰而成的道教经典，通过国家政权的力量来整合早期道教教义，从而形成完整的教义体系。[⑤]此时期，三清观念已有一定影响，故它将其列入天界体系之中的重要位置，但它在三清的解释上，依然用的是“太极”这一名称，故其所引应更多的贴近原本《三皇经》中的内容。以此则能说明在此时三清的观念未完全定型，也没有与三天结合。南北朝《龙蹻经》的《通生官属元置品第三》在谈到元始天尊随劫应化的过程时，言“于龙汉劫时，号为无形天尊，应为玉清天宝圣君，以为大洞之尊玉帝……次于赤明劫时，号为无名天尊，应为上清灵宝真君，为洞玄之尊君……次于上皇劫时，号为元始天尊，为洞神之尊神，”[⑥]恰好缺失了应和龙汉赤明劫相对应的“应为泰清神宝仙君”的内容，且在《元始化身而立三清三十六相元置品第十一》中将太极居于玉清、上清之后，经言“脑九宫者，第一太皇宫，太上君后居之；第二玉帝宫，玉清神君居之；第三天庭宫，上清神君居之；第四极真宫，太极神君居之”[⑦]，因此，虽然在此经中，明确说明三清的排序为“始气通圣，上生玉清；元气主真，中生上清；玄主仙教，下生泰清”，[⑧]它将

① 《道藏》，第 3 册，第 272-276 页。
② 另外，在三清之前，还有九天宫、上上天宫等，可见《无上秘要》并未赋予三清天如后世仅次于大罗天的地位。
③ 《道藏》，第 25 册，第 232 页。
④ 《道藏》，第 25 册，第 19 页。“大洞、洞玄、洞神”的描述证明能证明《三皇经》也经过了后人的增衍。王承文认为是在东晋后期。详见：王承文：《道教“三洞”学说的思想渊源》，《中国哲学史》，2002 年第 4 期，第 65-73 页。
⑤ 刘永明：《敦煌清信弟子经戒传授与北周至唐代的国家道教》，《世界宗教研究》，2018 年第 3 期。但是从经中内容考察，可知北周武帝的努力，并没有完全达到预期的效果，整部经典中矛盾之处、和其他道经的抵牾较多，限于篇幅，在此不具体探讨。
⑥ 《道藏》，第 33 册，第 735-736 页。
⑦ 《道藏》，第 33 册，第 745 页。
⑧ 《道藏》，第 33 册，第 735 页。

太（泰）清[①]纳入三清的范畴而非太极，但结合此经的出世时间和前后矛盾的内容，笔者认为太清被纳入三清当属后人为之。

通过上文论述，可知在三清境的定名上，玉清和上清未曾有变化，但第三境的名称，太极和太清交替出现。虽然太极先出，但是太清最终还是取代了其地位。而考虑到“三清”中的“清”字，疑是为了凑齐“三清”，才将太极改为太清，并一直延续至今。那么用太清取代太极，仅仅是因为名称的关系吗？答案是否定的。太清实际也是道教的重要概念之一，它比玉清、上清出现更早。

战国时期的《鹖冠子》中便有太清的相关记载：“惟圣人能正其音、调其声，故其德上及太清”[②]。而其最早在道经中出现应该是在到汉代《老子中经》中，经言：“上上太一者，道之父也，天地之先也，乃在九天之上，太清之中”；[③]葛洪所作《枕中书》有：“神告余曰：子是籍九天之嘉庆，乘运挺英，复千年之后，太清有仙伯之名”；[④]《抱朴子》卷三《对俗》言：“饮则玉醴金浆，食则翠芝朱英，居则瑶堂瑰室，行则逍遥太清”[⑤]；相近时期的《五符序》亦有：“太清元气”“上导泰清玄元之灵化”、“祕之于太清玄和之府”、“食星之精，上升太清”；[⑥]《元始天尊说变化空洞妙经》[⑦]：“玉帝开赦，所向尅定，变景易骨，飞升太清”；[⑧]《女青鬼律》卷五：“远望八极登太清”；[⑨]《三天内解经》：“太清玄元无上三天无极大道”等记载。从上述引文可知，“太清”是具备圣境含义的，在以上经典中可代表天界，且它以独立的姿态出现，没有和其他天界名称连用。笔者认为，因太清本身就具备天界的含义，又因为其中带有“清”字，因此，后世造经者用其取代太极，并和玉清、上清连用，凑成了“三清”这个在表达上更加简练的新词。

以“三清”为代表的三天说，小林正美认为以《太真科》为最早[⑩]。但从上文考察来看，此观点需进一步讨论。下文即对小林正美的观点做一些辨析。《太真科》——大渊忍尔论证其成书时间为 420 至 425 年之间。[⑪]小林正美基本认同此观点，并用《道教义枢》中所引《太真科》来判定三天和三气等内容的结合时间，[⑫]具体经文为：“《太真科》云：三天最上，号曰大罗，是道境极地。妙气

① 在道经中，太清和泰清为同义词，可以相互转化，如《太上洞玄灵宝八威召龙妙经》卷上中“玉清神师景阳先生、泰清玉历太真大圣大仙君”的记载，便可将太清等同于泰清。
② [唐]瞿昙悉达著：《开元占经》卷 112《竹木草药占》，北京：九州出版社，2012 年，第 1055 页。
③ 《道藏》，第 27 册，第 142 页。
④ 《道藏》，第 3 册，第 269 页。
⑤ 《道藏》，第 28 册，第 179 页。
⑥ 《道藏》，第 6 册，第 315 页。
⑦ 此经在宋文明的《灵宝经目》中此经被标为未出，此部分内容应是后人在三清观形成后添加。
⑧ 《道藏》，第 1 册，第 847 页。
⑨ 《道藏》，第 18 册，第 248 页。
⑩ [日]小林正美著，王皓月译：《新范式道教史的构建》，济南：齐鲁书社，2014 年，第 145 页。
⑪ [日]大渊忍尔：《道教とその经典》，东京：创文社，1997 年，第 457-458 页。
⑫ [日]小林正美著，王皓月译：《新范式道教史的构建》，济南：齐鲁书社，2014 年，第 145 页。

本一，唯此大罗生玄元始三炁，化为三清天也。一曰清微天玉清境，始气所成。二曰禹余天上清境，元气所成。三曰大赤天太清境，玄气所成。从此三炁，各生三炁，合为九炁，以成九天。”[①]但是结合当时其他经文来看，《太真科》中此段经文应为后人增衍，而非在其出世之时就已存在。首先，如上文所述，三天被赋予具体内容是一个漫长的过程，在刘宋初根本就没有形成完整、具体、定型的三天观念；其次，经中云：“妙气本一，唯此大罗生玄元始三炁，化为三清天也。”[②]“三清”这一用法，在同时期道经中极为少见。《元始天尊说变化空洞妙经》载：“凌空神烟，上升三清”[③]，但此经在陆修静编撰灵宝经目录时著为未出[④]，所以其时代应该在泰始七年（471 年）之后，因此此经中的三清不能视为是在《太真科》成书之前便已形成。整体而言，“三清”是后人对玉清、上清、太清天的总括，这必然是此观念成熟之后才形成的用法。故三清的用法，当不会是原本《太真科》出世时便已存在。

另外，在道经中还有一种可专门用来指代三天的名称，即下文要谈到的清微天等三天。

四、三天何名之二——“清微天”、“禹余天”、“大赤天”

清微天、禹余天和大赤天（亦名太赤天）最早出现是在上清经中，此种结合给了三天每一天以具体的名称，这对细化三天观有着重要的意义。《上清外国放品青童内文》中便有此种命名，只是大赤天在经中为灵赤天。在此经中，构建三十六天体系，将其分为九玄，以元始九天[⑤]为各玄之首，三天分别隶属于前三玄。具体是：“第二无形清微天……第六玄微自然上虚禹余天……第十一炁玄天达上灵赤天”。《青童内文》以元始九天为主导，为了构建完整的三十六天体系，创造了新的天界名称，清微天等三天的命名便是构建的结果之一。按经中对各天的排序，可知九玄中以第一玄最高，三天以清微天最高。需要指出的是，虽然《青童内文》给出了三天的名称，但是创作者的初衷应不是为了构建三天体系，而只是为了充实三十六天的内容。因为清微天和禹余天是前两玄的第二层级，而大赤天是第三玄的第三层级，详见图 2-1。如果是为了凑三天的名称，也应该是选取

① 《道藏》，第 24 册，第 829 页。
② 《道藏》，第 24 页，第 829 页。
③ 《道藏》，第 1 册，第 849 页。
④ [日]大渊忍尔：《论古灵宝经》，《道家文化研究》第 13 辑，北京：三联书店，1998 年，第 485—506 页。
⑤ 本文所言“元始九天”是指《九天生神章经》中的九天，因其名称在后世经典中出现的频率是最高的，具体为：郁单无量天、上上禅善无量寿天、梵监须延天、寂然兜述天、波罗尼密不骄乐天、洞元化应声天、灵化梵辅天、高虚清明天、无想无结无爱天。在《道门经法相承次序》中，元始九天为：郁单无量天、上上禅善无量寿天、梵监须延天、寂然兜术天、不骄乐天、化应声天、梵宝天、梵摩迦夷天、波梨答愁天。虽然后三天的名称与《九天生神章经》中不一致，但是通过比对其他相关道经，可知它们所代表的含义是基本一致的，故文中以“元始九天”对其进行概括。

第三玄的第二层级的天界名称。



图 2-1 《上清外国放品青童内文》中所见“三天”

灵宝经出现此三天名称最早的经典当属南齐严东所注《度人经》，应是吸收了上清经的内容。但是在严东的注中，清微天、禹余天、大赤天分属四方各八天的三十二天结构中的东方前三天，又在注三界各天名称时，将此三天归为欲界前三天，欲界为三界中地位最低的天界，由此可知在严东注中三天的地位不高。而严东注最重要的一点在于，较《青童内文》中三天内容来说，他将三天名称的顺序排列，可谓是对三天观发展的较大推进。而且在严东注三十二天时，从名称上看，首先安放三天，接着是九天，再是其他二十个天界，这样就为三天的独立提供了可能。从上述内容也可看出，随着三天观念的进一步发展，道教天界观与九天的关系逐渐疏离。

《青童内文》和严东注《度人经》为三天名称的发展奠定了基础，道经中第一次具体阐明此三天名称的应是《太上三天正法经》（又名《除六天之文三天正法经》）。经中载：“九真者，九天之清炁，凝成九宫之位也。上真、中真、下真，生于极上清微之天；清微之天，是始炁之澄也。次中三真，生于禹余之天；禹余之天，是元炁之澄也。下有三真，生于第三大赤天。大赤天，是玄炁之澄也。”[①]关于《太上三天正法经》的出世时间，学界一般认为是在东晋末出世的上清派重要经典。笔者认为其虽然成书较早，但是今本中的内容有很多是由道教人士之后的补充，特别是三天部分是后人所添加的。《三天内解经》是刘宋初期成书，小林正美认为玄元始三气与三天结合是在此经之后，其造作具体时间为 420 前后[②]，因此《太上三天正法经》所记玄元始三气与三天相合的部分，必在此之后。[③]

① 《道藏》，第 28 册，第 406 页。关于三天的排序，道经中出现了相互矛盾的内容。南宋《上清灵宝大法》卷四十：“始一炁分三，是为玄元始三炁。玄炁为清微天，曰玉清境，元始以龙汉之劫，说《洞真经》一十二部，于此天中出书，是名天宝也。元炁为禹余天，曰上清境，元始以延康之劫，说《洞玄经》一十二部，道君于此天中出书，是名灵宝也。始炁为太赤天，曰太清境，元始以赤明之劫。”此卷中三天所配的名称和大多数道经是相反的，此处特别指出。

② [日]小林正美著，王皓月译：《中国的道教》，济南：齐鲁书社，2010 年，第 51 页。

③ 小林正美在考订《太上三天正法经》造作时间时认为：“如果相信《真诰》的记载，《太上三天正法经》可认为是在东晋兴宁二年（364）到咸安元年（371）间，也就是东晋废帝在为期间（365-371）时之作”。详见：[日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 413 页。但

将清微天等三天融合进来，则必然更晚。

那么清微天、禹余天和大赤天同玉清、上清、太清有何关系？先来看下现代宗教辞典的解释。《宗教大辞典》言：“三天，即‘三清境’。《云笈七签》卷三：‘其三清境者，玉清、上清、太清是也。又名三天。其三天者，清微天、禹余天、大赤天是也。’”[①]《道教大辞典》对“三清”词条的解释：“即元始天王所化法身：玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊，世称为三清也。《灵宝本元经》四人天之外，曰三清境：玉清、上清、太清，亦名三天……”[②]《宗教大辞典》对清微天、禹余天、大赤天的解释分别为：“全称‘清微天玉清境’。道教最高仙境‘三清境’之一。由始气化生，元始天尊居于此……全称‘禹余天上清境’。道教最高仙境‘三清境’之一。由元气化成，灵宝天尊（太上道君）居于此……全称‘大赤天太清境’。道教最高仙境‘三清境’之一。由玄气化成，道德天尊（太上老君）居之。”这样看来，不管是《宗教大辞典》还是《道教大辞典》皆以清微天等三天等同于玉清等三境。但是实际上，这是对三天观念的总结，在道经中，清微天等三天和玉清等三境的含义还是有一定的区别。道经中关于此二者结合之后的记载较为详细的有：

南北朝或隋唐的《太上洞玄灵宝天关经》：“次上三天，号曰三清者，第一大赤天，曰太清境；第二禹余天，曰上清境；第三清微天，曰玉清境”；[③]唐末杜光庭编撰的《太上黄籙斋仪》“天尊曰……故元始以一炁生化三炁，分为三天。一曰始炁，为清微天，号玉清境，天宝君所化……二日元炁，为禹余天，号上清境，灵宝君所化……三曰玄炁，为太赤天，号太清境，神宝君所化”；[④]南宋《太上无极总真文昌大洞仙经》卷二：“玉清圣境，清微天宫；上清真境，禹余天宫；太清仙境，大赤天宫”；[⑤]明初《道法会元》卷三《清微帝师宫分品》曰：“玉清圣境元始天尊妙元上帝，居高上大有玉清宫，又名玉清妙道宫，又名清微天宫。上清真境灵宝天尊玉宸大道君，居玄都七宝紫微宫，又名禹余天宫。太清仙境道德天尊太上老君，居三皇洞神太清太极宫，又名大赤天宫。”[⑥]

以上引文可以说明，在唐末以前，是以清微天等三天为主，玉清境等三境为辅，二者的地位基本上是对等的，而至宋明时期，二者地位发生了改变。清微天等三天只是分别作为三境中的天宫。它说明清微天等三天和玉清等三境根本是两个不一样的概念。造经者们做了一些变通，将二者融合在一起。那么，这又有一

从三天与玄元始三气结合的角度出发，结合小林正美对《三天内解经》的判断，疑此部分内容在成书之时并未写入经中，加入时间当在 420 年之后。

① 任继愈主编：《宗教大辞典》，上海：上海辞书出版社，1998 年，第 661 页。

② 闵智亭、李养正主编：《道教大辞典》，北京：华夏出版社，1994 年，第 15 页。

③ 《道藏》，第 19 册，第 926 页。

④ 《道藏》，第 9 册，第 343 页。

⑤ 《道藏》，第 1 册，第 501 页。

⑥ 《道藏》，第 28 册，第 683 页。

个问题：为什么明明能用其中一种内容就能指代三天，却还有两种不同的说法呢？笔者认为，这是对清微天的三天名称已有地位的承认。由于清微天等三天和玉清等三境的概念是产生于不同教派，前者是上清派首创和发扬，灵宝派吸收后做了重要改变，后者是对《三皇经》的继承。上清派和灵宝派是早期道教发展过程中的最重要的两派，而《三皇经》又是道经经教系统构建中极为重要的内容，基于对各教派和经典的尊重，也为了整合各派内容，使道教有更好地发展，于是将二者全部吸收。并且还做了理论上的补充，上文所引经文，便可看作是造经者努力的结果。

另外，需要指出的是，只有当清微天、禹余天、大赤天的三天观和玉清、上清、太清等形成了自己独立且完整的体系之后，才会出现这种结合。

五、三天何属——三宝君、三清神

三宝君即是《九天生神章经》等经典中所指的天宝君、灵宝君和神宝君。在东汉末年成书的《太平经》中便已有天宝、神宝、灵宝的表述，卷四十六："何言当传天宝秘图书"[①]，卷九十七："天地之神宝也"[②]，《太平经钞》戊部："作无上灵宝谒"[③]，《三皇经》继承了《太平经》中天宝、灵宝、神宝的用法，并将其进一步宗教化，衍生为三位神灵，具体名称为天宝君、灵宝君和神宝君，亦是基于对天皇、地皇、人皇的认识的基础上构建的。[④]三宝君皆是由"气"所生，这和《太平经》的认识是一致的。三宝君在《三皇经》中地位较高，较其晚出的《九天生神章经》等经典直接吸收具体的内容，且依然将其置于极高的地位。但是随着道教神灵体系构建的发展，三宝君的地位逐渐降低，在《无上秘要》中，只是将其和道经师一起列入三宝品，虽然"出书时号高上大有玉清宫"，[⑤]从其目录审视，也并没有把三宝君置于主神的位置，甚至可以说是地位极平常的神灵。但是其所居天界仍为三清天，卷六载："天宝君者，是大洞太元玉玄之首元。灵宝君者，是洞玄太素混成之始元。神宝君者，是洞神皓灵太虚之妙气，故三元凝变，号曰三洞。气洞高虚，在于大罗之分。故大洞处于玉清之上，洞玄则在（千）于上清之域，洞神总号则在于太极。"[⑥]即天宝君在玉清之上，灵宝君在上清之域，神宝君在太极之中。唐代《道门经法相承次序》中亦认为天宝君居玉清境、

① 《道藏》，第 24 册，第 413 页。
② 《道藏》，第 24 册，第 508 页。
③ 《道藏》，第 24 册，第 337 页。
④ 《无上秘要》卷六《帝王品》引《三皇经》："天宝君者，是大洞太元玉玄之首元。灵宝君者，是洞玄太素混成之始元。神宝君者，是洞神皓灵太虚之妙气"。
⑤ 《道藏》，第 25 册，第 66 页。
⑥ 《道藏》，第 25 册，第 19 页。

灵宝君居上清境、神宝君居太清境：北宋《云笈七签》同样如此[①]，卷三言“其三天者，清微天、禹余天、大赤天是也。天宝君治在玉清境，即清微天也，其气始青。灵宝君治在上清境，即禹余天也，其气元黄。神宝君治在太清境，即大赤天也，其气玄白。”[②]由以上引文可知，从南北朝至宋代的道经中，均有将三宝君安放于三天的记载。但在部分道经中，居于三天的神灵并非是三宝君，而是在后世被尊为三清神的元始天尊、太上大道君和太上老君三位神灵。三清神本是分属不同教派的神灵，随着道教经教体系的发展，至唐代前期三清神逐渐被道教各派所接受为最高的三位神灵。而自南梁开始，元始天尊等三清神便有取代三宝居而居于三天的迹象。陶弘景作《真灵位业图》言：第一玉清天为元始天尊、第二上清天为太上玉晨玄皇大道君、第四太清天为太上老君。[③]大约成书于隋代的《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》：“凡厥系心，皆先造像。有六种相，宜按奉行：一者先造无上法王元始天尊、太上虚皇玉晨大道、高上老子太一天尊；”[④]唐中期的《一切道经音义妙门由起》亦言：“《大洞真经》云：上清高圣太上大道君者……”[⑤]，后至唐末著名道士杜光庭编撰《太上黄籙斋仪》载：“太上无极大道元始天尊，太上大道君，太上老君，十方自然灵宝天尊”，[⑥]亦是将三清神置于最主要的位置；至南宋以后，三清神一般被称作元始天尊、灵宝天尊和道德天尊。《太上灵宝朝天谢罪大忏》[⑦]载：“玉清圣境虚无自然元始天尊，上清真境太上道君灵宝天尊，太清仙境太上老君道德天尊”[⑧]，南宋《无上黄籙大斋立成仪》言：“玉清上帝元始天尊、上清大帝灵宝天尊、太清大帝道德天尊。”[⑨]由此可见，居于三天的神灵，在不同的道经中是不一致的。

再来考察一下《九天生神章经》和《龙蹻经》中关于三天与所居神灵的记载。在《九天生神章经》中记载天宝君、灵宝君和神宝君三个神灵所居的天界分别为玉清、上清和太清。而通过上文分析，可以推定其中三清与三气、具体名称等直接对应的部分应为晚出。在此经《三宝章》中，将气、色、三天具体名称、神灵直接结合，又将三清间接与其对应，如此完整的内容，应非出书之时即有。在《龙蹻经》中，将玄元始和三清及三宝君作了融合。但是三天中的禹余天和大赤天的

① 《云笈七签》中元始天尊和三清有关联的记载只有一条：“受事既讫，方得升九天，入三清，拜太上，觐奉元始天尊耳。”此经将元始天尊作为至上神，但并不强调三清天和元始天尊的关系，故可能和下文谈到的三宝君神格哲学含义被弱化有关，更与大罗天所居神格密切相关，而《云笈七签》承《道门经法相承次序》之内容，故全经基本不言元始天尊处于玉清境，此部分的论述请参照第四章第三节元始天尊与大罗天部分。

② 《道藏》，第 22 册，第 13 页。

③ 第三中位为：“太极金阙帝君姓李。壬辰下教，太平主”。

④ 《道藏》，第 24 册，第 77 页。

⑤ 《道藏》，第 24 册，第 724 页。

⑥ 《道藏》，第 9 册，第 226 页。

⑦ 此经出世年代被判为南宋，详见：丁培仁编著：《增注新修道藏目录》，成都：巴蜀书社，2008 年，第 270 页。

⑧ 《道藏》，第 3 册，第 464 页。

⑨ 《道藏》，第 9 册，第 392 页。

地位并不高，仅为第四和第八位。[①]事实上，从南北朝开始，三天的具体内容越来越完整，逐渐构成了独有的体系。

随着道教经教体系构建的完整化，从三天所居神灵的角度考量，三宝君在部分道经中被元始天尊等三位至上神取代。实际上这并没有推进宗教义理的发展，反而意味着三宝君哲学含义的弱化。在《九天生神章经》中的《三宝大有金书》载“此三号虽年殊号异，本同一也，分为玄元始三炁而治。三宝皆三炁之尊神”[②]，也就是说三宝君的来源是一样的，只是所处的圣境不一致，其内涵应是相同的，“核心仍是汉代以来早期道教对元气的神圣化”[③]。到了《太上诸天灵书度命妙经》和《龙蹻经》中，便开始以元始天尊口吻叙述三宝君的本行故事。甚至在《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》[④]中有元始天尊化身为乐净信持斋奉道的记载，但一般来说，它还是保持了应劫而生的特点，出世伊始便具备至高无上的意义，并和当时流行的“元气”的内涵基本可以等同，符合先天神的特点。但太上大道君和太上老君，则经历了较大的改变。

下面两部经典中有关于太上大道君的出世内容描述。唐中期史崇玄等奉敕较编撰的《一切道经音义妙门由起》言：“《大洞真经》云：上清高圣太上大道君者，盖玉晨之精气、庆云之紫烟。玉晖曜焕，金映流真，结化含秀，包凝立神，寄胎母氏，育形为人。母妊三千七百年，乃诞于西那天郁察山浮罗之岳丹玄之阿矣。受籙紫皇，位司高仙，振风朱素，朝会万神，玄渊峨岑，太音弥芬……于是受书玉虚，眺景上清，位为太上高圣玉晨大道君，理藥珠玉阙馆七映紫房。”[⑤]此经还由唐玄宗作序。可见其地位是很高的，那么经中的内容必定是得到了官方的认可。

北宋《云笈七签》卷三：“太上大道君以开皇元年托胎于西方绿那玉国，寄孕于洪氏之胞；凝神琼胎之府三千七百年，降诞于其国郁察山浮罗之岳，丹玄之阿侧。名曰器度，字上开元。及其长，乃启悟道真，期心高道。坐于枯桑之下，精思百日，而元始天尊下降，授道君灵宝大乘之法十部妙经。”[⑥]

此二经中，关于太上大道君的出世描述基本相同，他“寄胎母氏，育形为人”，这就和太上大道君所对应的灵宝君内涵完全相异。灵宝君为气所生，非胎生。《云笈七签》又云其“启悟道真，期心高道”，则更是将太上大道君当作是经后天修炼而成的神灵。和其先天神的属性完全不符。太上大道君如此，太上老君更甚。

① 具体经文为“故显第一上圣证品，而立无形清微天……故显第四神圣证品，故立玄微上虚禹余天……次显第八灵圣证品，而立元上上灵赤天……”
② 《道藏》，第 5 册，第 843 页。
③ 王承文：《道教“三洞”学说的思想渊源》，《中国哲学史》，2002 年第 4 期，第 65-73 页。
④ 《道藏》，第 5 册，第 890-893 页。
⑤ 《道藏》，第 24 册，第 724 页。
⑥ 《道藏》，第 22 册，第 14 页。

《道德真经广圣义节略》[①]中言：“其一得道之圣，太上老君，诸天大圣是也。其二有天下之位，兼得仙之圣，伏羲、黄帝、颛顼、少昊、尧、舜是也。”即言太上老君和伏羲等人都是通过修炼而得“道”、“仙”，亦是完全否定了与太上老君相对应的神宝君的先天神属性。

关于神灵之间的传授问题亦是研究神灵特性的重要切入点。三宝君皆为一气所出，二者之间没有传授关系，但是元始天尊、太上大道君、太上老君之间却有之。而用有传授关系的神灵取代一气而生的神灵居于三清天，从某种程度上说是降低了三清天的哲学内涵。对于元始天尊而言，众多经典都认为其一出世，就是比太上大道君地位更高的神灵，后者是前者的弟子。如唐代薛幽栖注《度人经》，云：“道君，元始天尊之弟子，太微天帝君之师也”[②]，此道君即为太上玉晨高圣大道君，且在传教过程中，“真文天文”必经元始天尊整理后，才能向太上大道君等神真层层传递。[③]明初《道法会元》卷二：“三尊即三清上帝，传教之祖。由人道而升仙境者曰道德天尊，由仙道而升真境者曰灵宝天尊，由真道而升圣境者曰元始天尊。”[④]更是将三清神形容为是通过不同修炼次第而来，就连元始天尊也由修炼而成。但是将三位天尊过于具体化，反而大大降低了三宝君的哲学含义。特别是上文所引《道法会元》中所载道德天尊由人入仙，由仙入真，由真入圣的过程，更是一种机械的修炼层级，三宝君为一气所化的思想被极度削弱。笔者认为，元始天尊等神灵取代三宝君居于三天之中，有极大的社会因素的存在，这些被排列在一起之前，分别为灵宝派、上清派和天师道的最高神，[⑤]在道教整合的时期，将三个教派的主神融进最高天界系统，可以看成是为了整合道教时的妥协，也应是融合各派的最好途径。还需要指出的是，综合考察道经可知三宝君及三天而被弱化的哲学性，由大罗天进行了补足。三天地位虽然高，但是在其之上，还有最高的天界——大罗天。大罗天的构建更能反映出部分道教人士的哲学观，从大罗天中无神的角度考察，可知它包含了一定的哲学意涵，而不仅仅只是对神仙世界的想象。[⑥]

以上从三天的诞生、及与玄元始、颜色、具体名称（清微天、禹余天、大赤天）、三清境（玉清境、上清境、太清境）、三宝君、三清神等内容出发，考察了三天观念的发展过程。这些内容相互交织，并非按照严格的时间顺序进行。有了具体内容的加入，三天才不只是停留在单一的名称或者是被当作前缀使用。而

① 按此书卷首《外传》及正文内容，系据唐人杜光庭《道德真经广圣义》，加以节略改编而成。改编者阙名。
② 《道藏》，第 2 册，第 189 页。
③ 刘屹：《神格与地域：汉唐间道教信仰世界研究》，上海：上海人民出版社，2011 年，第 95-112 页。
④ 《道藏》，第 28 册，第 680 页。此种解释更是背离了最初三宝君的含义，三宝君非修炼而成的神格，而是先天的神格。详见下文。
⑤ 王承文：《道教“三洞”学说的思想渊源》，《中国哲学史》，2002 年第 4 期，第 65-73 页。
⑥ 详见下文大罗天部分的论述。

它最核心的内容是承自《道德经》中“三生万物”的理论。三天是在吸收传统文化的天界观的基础上，融入了以道家文化为核心的内容而形成的全新的天界观。经过长时间的发展，三天脱离和超越了从属的九天体系，成为大罗天之下的最高天界。

第三节 清微天等三天与九天的关系

九天观念产生于先秦时期，在诞生的最初，只有一个单独的名称[①]，其具体内容，如名称、结构等均为后人增衍，后世道教在吸收此概念的基础上对其做了宗教化的改造，使其具备了天界、神灵等含义。三天观念虽然为道教首创，但其与九天一样，最早的指代也极为模糊。它虽然产生于九天之后，但与九天的关系在早期的道教经典中显得十分紧密，主要表现为道经中对三天、九天的概念、用法并没有做严格的区分。根据小林正美的考证，可知“九天和三天对照性地并列着被使用的场合很多……九天和三天具体到底是怎样的存在呢，其实体难以把握，只不过是单纯修辞式地把九天和三天并列在一起的场合也不少。”[②]在早期道经中，有不少以九天、三天为前缀的神灵、符名的用例。

除上文所引《太上洞玄灵宝五符序》卷上中的内容外，还有同经卷下[③]：“九天灵书三天真宝……九天王长安飞符……三天太上伏蛟龙虎豹山精文……九天太玄阳生符……三天太玄阳生符……三天太玄阴生符”[④]；约出于东晋南朝的《太清金液神丹经》：“谨上请九天三天高上圣神于某山……乞愿九天三天高皇太一诸君丈人”[⑤]等，皆是以九天、三天为前缀的用例。

从以上经典可以看出，以九天为前缀的神灵均列在以三天为前缀的神灵之前。由此笔者认为，从语句顺序来看，在三天产生的最初，“九天”地位应高于“三天”。而在后世道经中，将三天神灵置于九天之前的记载包括：

出于南北朝（或隋唐）时期的《无上三元镇宅灵箓》载： “普告无上清微禹余大赤三天真皇玉司天官、高上九天玉皇玉司之官、三十二天上帝司命之官、十方飞天神皇司录之官”[⑥]

除了神灵名称，在道经的名称上，也有将三天置于九天之前的用例。北宋时，茅山上清二十三代宗师观妙先生朱自英为约出于东晋末年的《上清大洞真经》作

① 战国末期，屈原所作《楚辞·离骚》中有：“指九天以为正兮，夫唯灵修之故也。”详见：[战国]屈原著，董楚平译注：《楚辞译注》，上海：上海古籍出版社，2014年，第7页。
② [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年，第466页。
③ 关于此经卷下的成书时间，小林正美认为是在义熙六年（410）前后，详见：[日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年，第42-97页。
④ 《道藏》，第6册，第338-340页。
⑤ 《道藏》，第18册，第749页。
⑥ 《道藏》，第11册，第677页。

序，曰：“故三十九章者，乃九天之奇诀，上元太素君金书之首经也。一名三天龙书，一名九天太真道经。”①

实际上自三天观念流行之后，九天地位逐渐下降。在早期经典中，九天在前三天在后，而随着三天观的发展，其顺序逐渐发生了转变，从以上列举道经中的内容所见，在神灵名前冠以三天、九天，神灵地位逐渐发生了转变。上文所引《无上三元镇宅灵箓》将三天为前缀的神灵排在首位，以九天及其他神格列在其后，突出了以三天为前缀的神灵的重要性，这不得不视作三天、九天地位转变的结果。而在南宋出书的《元始无量度人上品妙经注》更是直接明言：“九天在三天之下……”②

以上从语句顺序中可体现九天、三天地位的转变，而更能反映三天、九天地位转化的当属它们的空间结构。在此需对下文谈到的内容先做一个说明。下文所考察早期道经中三天和九天的结构的变化，主要是通过清微天等三天地位转变来考察。实际上，笔者认为清微天等三天的名称，并不是作为超越九天的内容构建的，而是为了和九天及其他天界名称一起凑足三十六天的名称才被创造出来。后世造经者将其独立出来，并置于九天名称之前，才为它地位上升提供了前提。而之所以将其与三天等同，并以此来考量三天地位的变化，是因为在下文所引经典出世之后，经造经者的重构，清微天、禹余天、大赤天被纳入“三天”的范畴，并为世人所熟知。简言之，本段内容考察的是以清微天为代表的三天的地位变化情况及其与九天的关系。涉及到的教派主要包括上清派和灵宝派。

在东晋成书的上清派经典《高上太宵琅书琼文帝章经》（以下简称《琼文帝章经》）中，载“此九天是始气之精，众真帝皇所治。其天别置三天。三天者，皆是九天之别号，合三十六天也。”③此经中详细阐释了九天的具体内容，至于三天，虽是九天之别号，但其结构和名称等内容均未提及。

而晚出的同派经典《青童内文》中，出现了“九玄三十六天”的结构，从经文内容上看，应是对《琼文帝章经》的继承，经中将天界分为九玄，九玄分别处于高上玉清之上、高虚玉清之中、玄虚玉清之下、虚皇上清之上、虚皇上清之中、虚皇上清之下、虚无太清之上、虚无太清之中和虚无太清之下，又每玄各四天，从而构成了三十六天结构，清微天等三体出现在此体系中。经文曰：“第二无形清微天……第六玄微自然上虚禹余天……第十一炁玄天达上灵赤天④”，其分属第一玄、第二玄的第二天和第三玄的第三天。各玄的第一天为郁单无量天、上上

① 《道藏》，第 1 册，第 512 页。
② 《道藏》，第 2 册，第 265 页。
③ 《道藏》，第 1 册，第 889 页。曾召南认为“《高上太霄琅书琼文帝章经》（即《洞真太上太霄琅书》卷一）可能出于东晋杨、许或王灵期之手”，详见：曾召南.学步集——曾召南道教研究论稿[M].成都：巴蜀书社，2008.12.
④ 灵赤天一般被认为是大赤天。

禅善无量寿天、极上须延天，分属九天中的前三天。具体如图 2-1 所示。可见，在《青童内文》中三天虽然被纳入其中，但其仍然在元始九天之下。结合经中所言九玄所处的位置，可知，此经中以第一玄最高，之后层级依次下降。以此推知，三天由高到低分别为清微天、禹余天和灵赤天。

再来看南北朝成书的《龙蹻经》，卷一中有关于“郁单天帝九天丈人”等以九天为依托的神灵的记载（具体如表 2-2 所示），此时“玉清、上清、太（泰）清”等名称已融入进了天界体系之中，但三天具体名称（清微、禹余、大赤天）与“三清”并未完整对应。

表 2-2 《龙蹻经》卷一与三天相关内容

	时间	尊号	所在天界	传道	被传之神
至道玉帝	龙汉劫	天宝大洞圣君	玉清十二圣天	传于圣道	郁单天帝九天丈人
					禅善天帝九天真皇
					须延天帝元始天王
	赤明劫	洞玄灵宝真君	上清十二真天	传于真道	寂然天帝元始先生
					不骄乐天帝高上元皇
					应声天帝虚皇玉帝
	上皇劫	神宝洞神仙君	太清十二仙天	传于仙道	梵辅天帝万始先生
					清明天帝紫虚帝君
					无爱天帝太真五皇

在卷一中，按三劫分作三部分内容，其中的天宝、灵宝、神宝和三清境等内容[①]，根据上文分析，其应是出自《三皇经》，是对《三皇经》的继承。但是在其所对应的神灵名称上选用的是九天神灵的名称，故此段经文可视作是三天和九天的融合，既照顾到了地位逐渐上升的三天观，也继承了以九天为代表的传统天界观。将二者连用说明在此卷编撰的时代，三天和九天地位正处于交替的时期，且三天地位上升的趋势非常明显。

此卷中有玄元始三气的记载，同经卷三言：“始为青光……元为白光……玄为黄光”。综合整部经典来看，“三气”、“三色”“三宝君”、“三清境”等“三天”要素均作为重要内容出现，而清微天等三天名称只有一见，这足以说明它并非被当作三天的内容创建的。那么，清微天等三天名称到底是怎样存在于此经中呢？

在同经《应身三清三十六相元置品第八》中，提到了清微天等三天名称，具

① 需要提到一点，《龙蹻经》中的“圣、真、仙”的提法，亦见于较早的道经中，但最早应是见于《太平经》，虽然在此二经汇中“圣、真、仙”的顺序不完全一样，但是从道教发展过程来看，其吸收和改造《太平经》的思想当属无误。这涉及到《太平经》在经教体系中的地位问题，这里先不做讨论。

体经文为：“故立郁单无量天九天丈人……故显第一上圣证品，而立无形清微天……复次第二……号上上禅善天九天真王……故显第四神圣证品，故立玄微上虚禹余天……复次第三……号梵监须延天元始天王……次显第八灵圣证品，而立元上上灵赤天……”[①]即：无形清微天属郁单无量天；玄微上虚禹余天属上上禅无量寿天；元上上灵赤天属梵监须延天。[②] 其中，清微天和禹余天为所从出天界的最高层次，大赤天为所从出天界的第二层次。且都属于最高的“圣”的层级。[③]具体如图 2-2 所示。

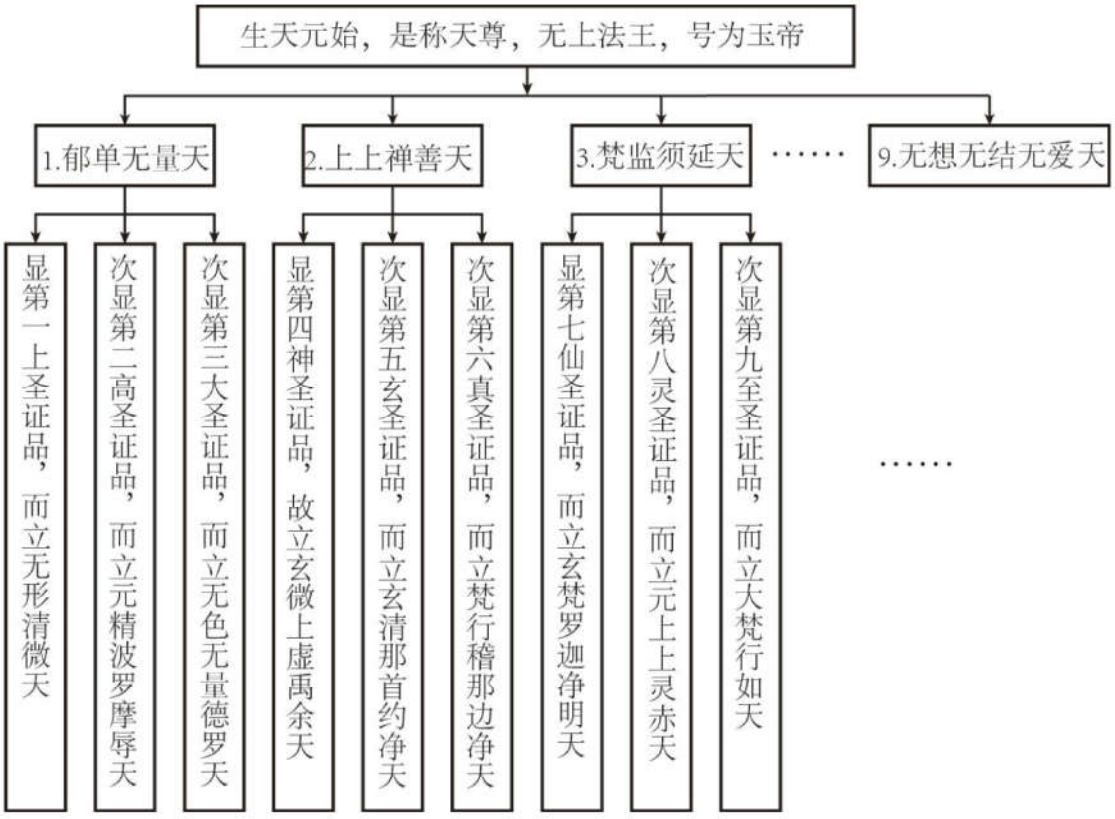


图 2-2 《龙蹻经》之《应身三清三十六相元置品第八》中所见“三天”

通过同经卷四《天尊应降为三界三十六相元置品第九》中所言各天中人的寿数可知，三天应以清微天最高，禹余天次之，大赤天再次之。清微天等天界不独立于九天，为九天所生化，可见此经依然认可的是九天观。

比较《青童内文》和《龙蹻经》，可发现在两经中的三十六天名称有高度的相似性，因此二者应存在因袭关系。《龙蹻经》作为后出的经典，不仅丰富了天

① 《道藏》，第 33 册，第 741 页。

② 此三天的名号和后世名号不尽相同，尤以大赤天为甚。大赤天在此为灵赤天。《青童内文》和《龙蹻经》基本相似。

③ 《应身三清三十六相元置品第八》将九天分为三个等级，由高到低分别为圣、真、仙。“圣、真、仙”的等级划分，至晚在南齐时期，基本形成定论。南齐顾欢言：“至名无名，其有名者二十七品，仙变成真，真变成神，或谓之圣，各有九品……”详见：[梁]萧子显：《南齐书》卷 54，北京：中华书局，1972 年，第 934 页。[南梁]宋文明《通门论》：“上品曰圣，中品曰真，下品曰仙也。圣品以复有三也，真品复有三也，仙品复有三也，合为九品也。九品又各有三，合为二十七品也。”两者看似一样，其实是不同的，结构上的不同。详见下文论述。

界的内容，更是从逻辑结构上做了一些改变，清微天等天界与九天的关系的改变便是其中一列。《青童内文》中将清微天等天界列在元始九天的下方，且是自上而下的层级关系，没有从属关系。而在《龙蹻经》中，由图 2-2 可知，清微天等天界是从出于元始九天的，这就在天界的起源问题上有了本质的改变。《龙蹻经》中的“九天各生三天”的天界生成符合《道德经》中“一生三”的宇宙生成模式，同时从侧面反映了道教“三一义”在南北朝时期已经发展到了一个新的阶段。

在以上所引经典关于清微天等三天的用例中，三天并没有脱离元始九天，是它的一部分，且地位也在其之下[①]。但在与《青童内文》时间相近的同派经典《太上三天正法经》中，对清微天等三天有了完全相反的解释。此经第一次将清微天等三天独立出来，并且赋予了极高的地位。具体名称为：“极上清微之天”、“禹余之天”、“大赤天”，且是“始炁之澄……元炁之澄……玄炁之澄”[②]，这样就将它们与玄元始三气结合起来，从而更加明确了与“三天”的关系。

此经和上文所引《青童内文》和《龙蹻经》中的三天、九天内容完全相反，它是将九天置于三天之下，且为三天所生[③]，故三天是高于九天而存在的神仙世界。此经言九天而未详述，可能是因为此经的侧重点在于强调“三天正法”，但同时也反映了此时期三天、九天地位的转变。详见图 2-3。

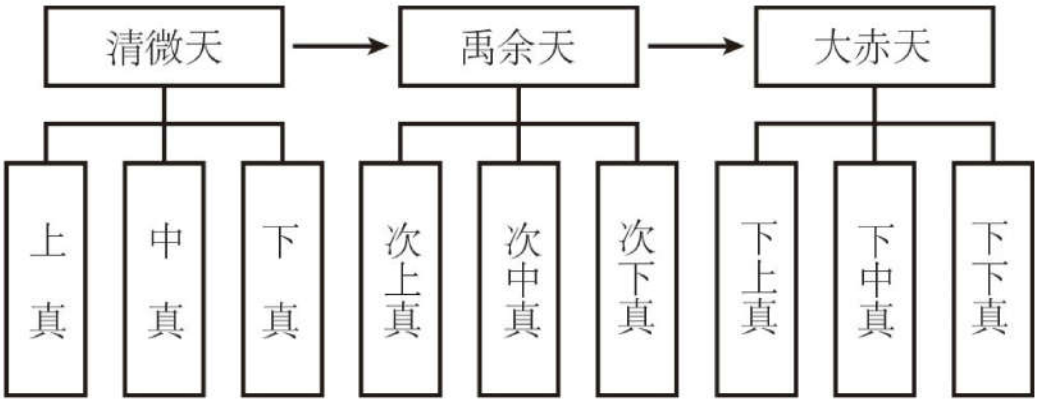


图 2-3《太上三天正法经》之三天结构图

需要指出的是，此经将清微等三天名称独立出来，并认为是玄元始气中最精华的部分，就进一步为其成为最高天界打下了基础。在后世道经中，基本都和此经一样，将三天置于最高天界。

上文引上清经来论证清微天等三天的发展过程，不同时期的同派经典对于其论述不尽相同，那么在同时期的灵宝派中，其状况如何呢？首先对《度人经》南齐严东注本进行分析。

在南齐严东对《度人经》的注中，在解释三十二天时，将太黄皇曾天、太明

① 无论是顺序结构还是从属结构，清微天等三天在元始九天之下是毋庸置疑的。
② 《道藏》，第 28 册，第 406 页。
③ 虽然经中言上中下真，但同经言“九真者，九天之清炁”，故可将其看作是九天的另外一种表达。

玉完天、清明何童天，分别归为“东第一，属清微天……东第二，属禹余天……东第三，属大赤天，帝位太阳之炁”，这是灵宝派经典中第一次出现此三天的名称[①]，紧接其后的天界名称基本来源于元始九天，那么九天便在三天之上。同经其他注曰：“玉真在上清之天，不参色界，乘大梵之炁，游行入太黄皇曾之天也”[②]，则三十二天以清微天为基依次上升，且均在上清之天和色界之上。按照注中对三界的分法，欲界、色界、无色界是顺序的层级结构，色界在欲界之上，那么清微天等天界便亦在欲界之上。

严东注又云：“欲界自黄曾天，至上明七曜摩夷六天，欲界之分也……从显定极风天，至秀乐禁上天十天，为无色界分也。色界自虚无越衡天，至太安皇崖天，合十二天，是色界之分也。”按此种分法，则是三天在九天之下。和上文提到的严东注三十二天的三天、九天地位基本一致。那么，它可以说明在严东注中，三天地位低于九天确是非常明确的。

结合上文论述，可以发现《青童内文》、《龙蹻经》和《度人经》严东注本来看，不管是上清经还是灵宝经在最初并没有将清微天、禹余天和大赤天纳入最高天界的范畴。上清经将它们当作是从出于九天的天界，灵宝派虽然将其单独列出，但在三清境之下，地位并非最高。且同属上清经的经典对清微天等三天的认识不甚一致。《青童内文》和《龙蹻经》是将清微天等三天置于九天之下，而在《太上三天正法经》中，三天九天反转，且基本是将三天提到了至高无上的地位。严东注的灵宝派的《度人经》则亦是认为清微天等三天的地位低于九天。以上四部经典，《青童内文》、《太上三天正法经》的出世时间被认为是东晋，《度人经》严东注为南齐，《龙蹻经》为南北朝时期出世，但是从其内容判断，应是晚于严东注本的。这里就产生了几个问题，第一，为什么同时期的《青童内文》和《太上三天正法经》对清微天等三天的态度有着明显不同？第二，后出的《度人经》严东注本和《龙蹻经》认为三天低于九天？第三，同是九天高于三天，但也存在着本质的区别。《青童内文》和《龙蹻经》中九天地位最高，清微天等三天虽然在其之下，但也高于其他的天界。而在严东注本中，九天地位本来不高，将三天置于其下，显然是更不认可三天的重要性，而且结合经文，三天应是三十二天天界中的最低层级，为什么他们之间会有如此大的差别呢？

关于以上三个问题，最后一个最好解答，因严东和《龙蹻经》作者分属道教不同的派别，为了表现自己教派高于其他教派的态度，故将对方认为的高等天界变为本派中的低等天界，以此在彰显本派超越他派的姿态[③]，故对九天三天作如

① 在被认为是东晋末出世的《九天生神章经》中亦有此三天的名称，但笔者认为《九天生神章经》的相关内容出于其后，详见后文论述。

② 《道藏》，第 2 册，第 213 页。

③ 小林正美认为，草创期的上清派在摄取灵宝派思想的同时，强烈的表现出要超越它的姿态。详见：[日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 27 页。在严东时期，

此解释，当是不难理解的。那么，后出的《度人经》严东注本和《龙蹻经》却还是认为三天低于九天？笔者认为这是因为，在南北朝时期三天低于九天是被上清派和灵宝派共同认可的，前文提到，清微天等三天并不是作为要超越九天的天界而构建，本来的用途只不过是对以九天生成的二十七个天界的名称的填充。即使在严东注本中第一次被独立出来，不再和九天有从属和严格的层级关系，并且以顺序的姿态出现[①]，但他仍延续的仍然是上清经中三天低于九天的观点，而被归为最低的三层天界是符合严东的教派立场的。《龙蹻经》是继承的《青童内文》的内容，故其认为三天低于九天是可以理解的。

在《太上三天正法经》中却将三天置于最高的天界，这便和上述其他经典的观点完全相异。通过比对经文，笔者认为出现此种现象是因为《太上三天正法经》中关于清微天等三天的记载根本不是东晋出世的。[②]其原因在于，第一、其尊三天为最高天界的观点和当时稍晚时期出世的经典有着本质的区别；第二、按前文所述小林正美的观点，玄元始三气与三天结合是刘宋出世的《三天内解经》之后的事情，而此经的出世时间是在其之前，故其中不应有与三气结合的内容；第三、清微天等三天，至少要在从以九天为主的天界体系中脱离出来之后才有成为最高天界的可能，而在此经中，它不仅独立出来，还一跃于九天之上，这和三天发展的时间及过程不甚匹配，故不得不对其出世时间进行重新审视。综合上述原因，笔者认为《太上三天正法经》中的清微天等三天部分，应是在南齐严东注本之后被人添加的。这里需要引灵宝派的《九天生神章经》来作进一步论证。

《九天生神章经》为古灵宝经系的经典，其出世时间在东晋末年。但是通过其经文内容可知，后人在不断地对其进行增衍。在经过后人增衍的《九天生神章经》中，三天与九天同时出现，且三天的内容细化的非常具体、完整。特别是在《三宝章》中，玄元始气、颜色和清微天等三天完全结合在一起。小林正美考证此经中《三宝章》的成书时间是在 430 年左右，较九天部分成书时间晚[③]。笔者认为《三宝章》的成书时间可能更晚。因为按照经文内容和行文格式来看，三天完全独立于九天而存在，地位在九天之上，且三天和九天没有太大的联系。它和《度人经》严东注本中的观念基本一致。严东注本在三天之后，直接顺序下来言九天，其名称基本能与元始九天相对应，此结构和融入了三宝章的《九天生神章经》基本一样，即二者都是顺序排列三天与九天，并没有采用一生三的模式，也没有看到三天与九天之间有从属的关系。而通过对《三宝章》加入《九天生神章

上清派已经表现出超过灵宝派的倾向，故认为严东有反诘上清派的思想应当是成立的。

① 《青童内文》中的清微天等三天是分散在元始九天的前三天之中，严东注将其独立出来，组成了顺序的三天。

② 王皓月考证认为《太上三天正法经》的造作年代在东晋。详见：王皓月：《<三天正法经>的成书和演变》，《世界宗教文化》，2013 年第 6 期，第 71-77 页。

③ [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 222 页。

经》时间的推定[①]，应该可以判定严东对三天的注解对《九天生神章经》产生了一定的影响。现存《九天生神章经》中关于天界的内容，呈如下结构，详见图2-4[②]。

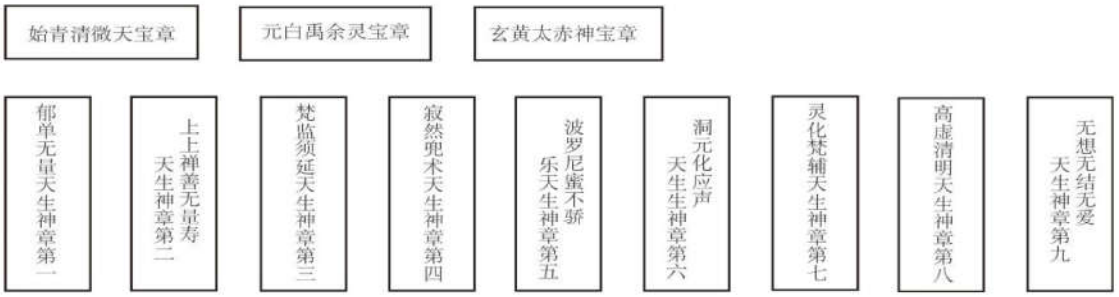


图2-4 《九天生神章经》中之三天、九天排列

由图可知，清微天等三天和元始九天是独立的天界，彼此之间并不从属关系。经中《三宝章》的内容和《太上三天正法经》基本可以对应起来，且前者又加入了颜色的内容，使清微天等三天的内容进一步丰富，在某种程度上说，它是对《太上三天正法经》中三天内容的进一步推进。《三宝章》之前的《三宝大有金书》，此部分内容来自于《三皇文》应没有什么疑问，而《三宝章》是结合了三气、三色、三天具体名称和神灵名称，通过各神灵在《三宝大有金书》中的居所，可以推断其间接的与三清境相合，这样在《九天生神章》中就包含了三天概念中的所有内容。这样的结合太过规整和体系化，它完全符合顾颉刚所说的“层累地造成的中国古史”的构建，因此，《三宝章》部分为后人添加当属定论，且此部分的结合，甚至可能是在《云笈七签》之后才被加入。[③]

最后，再对清微天等三天在《太上洞玄灵宝授度仪》（以下简称《授度仪》）中的记载进行分析，以此来进一步论证清微天等三天出世的时间。按《授度仪》为陆修静编撰，其成书时间大约是在公元5世纪中叶。刘屹对此问题进行了深入研究，并将具体时间定在了437年。[④]经中载：“清微天主上部赤字玉诀……上天虚无，玄洞九五，太上阿房，统灵威户，玉衡摄气，脑华玄覩，统御上部，通神达古……大赤天主中部赤字玉诀……赤明开真，三天气和，洞丹阳光，五藏不

① 南齐严东注三十二天时，以三天为东方前三天，九天包括东方其他五天和南方四天，此种以三天在前，九天在后的排序，与现存《九天生神章经》的相一致，而通过对《生神章》“层累式的历史”的推测，九天生神章此部分应出于严东注之后。关于严东，《历世真仙体道通鉴》卷二十八载：“道士严东，不知何许人。年四十余，齐高帝建元中诣晋陵……在晋陵五六年，一日将别，援笔注《灵宝度人经》”（文章注释），按此推测，严东注本当成于南齐武帝永明年间，约为485年左右，那么《九天生神章经》的“三宝章”应成于485年之后。

② 敦煌P.4659为《九天生神章》的残卷，现只能看到九天中后五天和太极真人颂部分。

③ 前注将三宝章出现的时间推定为485年之后，又据王卡论证，现存《九天生神章经》中的《三宝章》在元人注本和《云笈七签》中都未曾被提及。详见：王卡：《敦煌本洞玄灵宝九天生神章经疏考释》，《敦煌学辑刊》，2002年第2期，第73-75页。故三宝章出现的时间可能在《云笈七签》之后，若真如此，则今本《九天生神章经》到北宋之后还有人在为其增衍。

④ 刘屹：《论古灵宝经“出者三分”说》，《国学的传承与创新 冯其庸先生从事教学与科研六十周年贺学术文集》（下），上海：上海古籍出版社，2013年，第1253页。

枯，丹天所宝，朱宫扶苏，纳鍊流泉，朱元无徂……禹余天主下部赤字玉诀……黄中理气，元生自尊，胃管幽通，六府俱存，白元公子，桃康德淳，养育朱丹，洞神往还。”[①]若按前辈学者对此经出世时间的推定，则可认为清微天等三天的出现时间是在437年。对具体经文考察，可知应该是参考了东晋杨羲辈所作的《太上求仙定录尺素真诀玉文》[②]，《授度仪》中的此部分内容除去清微天等三天便和其基本一致。那么，清微天等三天是否是在陆修静时就被写进《授度仪》的呢？通过综合考察刘宋时期的道经，笔者认为此经中关于清微天等三天的记载，应并非随经出世。首先，经中清微天等三天的层级顺序以清微天为最高，大赤天第二，禹余天第三，这和后世流行的三天排序是不同的，如以此经的记载为最早，则后世应该也是按照此顺序排列吧；其次，此经中的清微天等三天是独立于其他天界之外自成体系，这便和上文所引的《青童内文》等经典中，将其分别作为九天中前三天所生成的天界矛盾，因为如果《青童内文》参考了《授度仪》，则应不会大费周章的将大赤天和禹余天的地位调换，并且将其列于不同天界的不同层级；第三，吕鹏志认为《太上洞玄灵宝授度仪》的编撰为“各种仪式类型都借鉴或仿效灵宝斋仪程序开了先路”[③]，而此经典中所提到的清微天等三天并未被相近时期的经典吸收，实难相信它是随经出世的；最后，施舟人已论证《授度仪》有唐人改写的痕迹，[④]，也就不能排除清微天等三天是后人增写的可能。综上所述，应可证明清微天等三天并非是在陆修静时出世。再结合上文的分析，可推定其至少应在南齐严东之后出世，且在增衍时，弄混了大赤天与禹余天的顺序。

通过上文分析，可以得出以下结论：东晋《青童内文》中为了凑齐以九天为主导的三十六天天界的内容，首提清微天等三天的名称。南齐严东注《度人经》时，在吸收名称的基础上，为了表现超越上清派的态度，将《青童内文》中地位较高的三天置于三十二天中最低的三天。晚于严东注本的上清派《太上三天正法经》在构建三天的时候，又恢复了三天的地位，并将其和玄元始气相结合，且提升到最高天界的层次。南北朝末期《龙蹻经》在此基础之上，又对三天内容做了扩充。再到更晚的《九天生神章经》的《三宝章》中，融合了上述经典中清微天等三天的内容，最终形成了后世认可的三天观。清微天等三天最初并不是被当作三天的内容构建的，后世造经者对其进行整合和发展，并和来自于《三皇经》的内容结合起来，才形成了最终的三天内容。清微天等三天作为最高天界中的三天，至少是在南齐之后才形成的观点，这也能解释为什么在早期的道教经典中并没有

① 《道藏》，第9册，第984页。
② 潘雨廷：《道藏书目提要》，上海：上海古籍出版社，2003年，第58-59页。
③ 吕鹏志：《唐前道教仪式史纲》（四），《宗教学研究》，2008年第1期，第12-25页。
④ Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed. , The Taoist Canon: A History Companion to the Daozang, Volume I(Chicago&London, The University ofChicago Press, 2004), PP. 255-257.

出现清微天等三天的内容。当上清派在六朝后期成为最重要的教派时[①]，其提倡的内容自然会被认可，故清微天等名称最终被纳入三天体系，这可以看成是对清微天等三天已成为最高天界的事实的接受。

萧登福总结了早期道教中三天与九天的关系，认为二者构成了以下两种体系："1.把三清（笔者注：三清即三天）拆散并入九天之中；天界仍以九天为主，三清名存实亡……2.认为三清在九天之上。天界诸天的次序依次为：三清——九天——三界。如《洞玄灵宝自然九天生神章经》等是。"[②]对此，笔者有不同的看法。第一、将三清拆散并入九天之中，即是《青童内文》中的用法，但如上文分析，当时并没有清微天等名称的三天观念，故谈不上是将其拆散，相反，是严东将清微天、禹余天、大赤天从经中独立出来，从而形成了新的三天内容；第二、三清名存实亡也可能不太准确，因为当时根本就没有形成完整的三天观，因为最早三天并不是作为比九天更高的天界而构建的；第三、"三清——九天——三界"的结构，在《洞玄灵宝自然九天生神章经》中并不存在，经中只有"三清——九天"的结构，而"三界"虽有提及，但并未给出具体内容，也没有阐明其和三清、九天的关系，故此结论应该是不成立的。但萧登福的论述揭示了三天九天地位改变的事实。结合上文分析，在三天观念产生的最初，其从出于九天，地位在九天之下，但在后人的补充下，三天逐渐完成了由低到高的转变，不管是从语句顺序来看，还是从三天、九天的具体结构而言，三天均体现出了超越九天的姿态，并且也最终位于九天之上。而九天的地位可以说是一落千丈，在后世主流的三十六天天界体系中，也没有太多和九天相关的内容。

再来考察一下九天和三天的来源问题，以期更完整地揭示两者之间的区别。古人对天的情感非常复杂，既崇敬又畏惧。在传统文化中，九天有两种结构，一种是由东南西北等八个方位和中方构成的平面结构，第二种是上下的层级结构。道经中，以层级结构的九天更为多见。本段内容主要是讨论此种结构的九天诞生、含义等问题。层级结构的九天是古人在对所能观察到的自然之天的基础上，融入直观想象而产生的，用数字"九"是取其极数之意，用来表现天的至高无上性。但在很长的一段时间内，其来源问题一直被忽略。直到西汉末年，在扬雄所撰《太玄·太玄告》篇中，才对其发端有了解说："玄生神象二，神象生二规，规生三摹。三摹生九据。玄一摹而得乎天，故谓之九天……"[③]此种解释当然不是视之为九天产生的真正原因，只能看作是扬雄结合西汉流行的《道德经》中"道生一，一生二，二生三"的理论对先秦的观点所作的一种解说。在扬雄时代，三天还未被构建，人们也普遍接受的是九天观念。扬雄借用《道德经》的内容，对九天的

① 宇汝松：《六朝道教上清派研究》，济南：山东文艺出版社，2009年，第225页。
② 萧登福：《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》，台北：台湾学生书局，1989年，第217页。
③ [汉]扬雄撰、郑万耕校释：《太玄校释》，北京：北京师范大学出版社，1989年，第375-376页。

生成作了解释，并对九天各天冠以名称，可见他在完全认可《道德经》的同时，又对它作了阐发。这样做的意义在于用哲学的观点去解释九天生成的问题，使其不仅仅停留在想象的层面。当三天观念流行，并用“一生三”去解释其来源时，代表着三天完全跳出想象的局限，达到了哲学的高度。

在东晋末道经中提出的“三天”观念，虽然最初和“九天”用法、内涵相近，但当三天和《道德经》的“一生三”思想结合后，便在内涵上远远超过九天，虽然较“九天”晚出，但在后世道经中将其置于九天之上，在某种程度上，应该是对“三生万物”思想的进一步靠近。它和道教的“三一”义有着更密切的关系，“三一义”便是《道德经》“一生三”的思想在道教中的体现。

虽然“一生三”的观念是道教中的重要观念，但也不是马上就被接受的。从上文所提到的《青童内文》和《龙蹻经》中，就能明地的看到“一生三”的观念经历了慢慢被接受的过程。《青童内文》中还看不到“一生三”的内容，《龙蹻经》是完全按“一生三”的宇宙生成论来构建宗教天界体系。在“一生三”的概念被广泛使用之前，九天并不具备“生”其他天的能力。而当“一生三”的宗教理论奠定后，从宇宙生成论的角度出发，在九天的概念里，也融合进了此种理论。东晋《高上太霄琅书琼文帝章经》言：“此九天是始气之精……其天别置三天……合三十六天也，”强调的仍然是九天[①]，可见当时三天观还未成熟到可以取代九天的地位。

用道教“一生三，三生万物”的生生不息的宇宙论去解释三天的生成，在这个意义上，三天思想是对《道德经》的回溯。随着三天观念的发展及道教人士的整合，三天逐渐脱离泛指，有了独立的名称和极高的地位，并同时具备神灵、神仙居所等意义，且逐渐凌驾于九天之上。三天与“一生三”理论的结合，更是进一步稳固了其地位，占据了后世道教中仅次于大罗天的至高无上的天界中三席。与此同时，九天地位逐渐下降，以“九天”为前缀的神灵，位阶均不高，只具备普通的神灵和空间意涵。相较于三天，九天没有包含太多宇宙生成论的思想，更多是对事物长期观察而作的较为直观的总结。在道教发展的过程中，九天观念虽然为道教所承袭，并且在早期有一定的影响，但是自三天观念发展后，九天一般只作为修饰性的词汇使用，其所代表的神灵及圣境也低于三天，且具体内容并没有过多涉及，甚至在主流三十六天体系中，九天的内容完全不在其中。

通过比对上清派和灵宝派的天界观，可知上清派更倾向于认可传统的九天的地位，灵宝派则是更加突出三天的重要性。三天、九天地位的反转体现了时人宇宙生成观念的转变，他们从宇宙生成论的角度解释天界起源问题，着实是认识上

① “别置三天”虽然是数量上的，但是应可以将其看成是三天观念产生之后，并且与“道生一……一生三”的道家理论密切相关，而且特地强调九天每天别置三天，并以此构成三十六天的一种方式，可见三天观念在此时已较为流行，但仍然没有形成完整的体系。

的一大进步。三天观念虽然是后世道教最重要的天界观之一，但是其完全定型，却是经历了漫长的过程。其地位上升的原因，笔者认为可归为以几个方面：1.魏晋南北朝时期《道德经》中“一生三”观念的流行；2.数字“三”较“九”而言，更为简洁，内容好把握；3.九天包括顺序的层级结构和方位结构，并且已经被认可，对其进行“宇宙生成论”的改造，难度大于三天，也无法和“一生三”的理论更好地配合；4.来自婆罗门教和佛教的影响。①

三天所体现“一生三”理论对后世道教中的天界观产生了极大的影响，其中三十六天的生成便是极具代表性的例子。在后世道经中，三十六天的观念极为流行，为了凑齐三十六的数字，造经者们以三天、九天为基础，构建出了三十六天。而从具体结构上来看，因对三天、九天的侧重不同，二者体现了极大的不一致性。以《琼文帝章经》和《道教义枢》为例。

《琼文帝章经》：“此九天是始气之精，众真帝皇所治。其天别置三天。三天者，皆是九天之别号，合三十六天也。”

《道教义枢》卷七转引《太真科》②云“三天最上，号曰大罗……唯此大罗生玄元始三炁，化为三清天也……从此三炁，各生三炁，合为九炁，以成九天，九天名号，真在《洞真经》中。九天各生三天，三九二十七天，就本九天，合三十六天。”

两经的出世时间为东晋和唐代，从所引经文中明显能看出三天九天观念的转变，即九天地位渐渐被三天取代，这符合三天观念发展的轨迹。因《道教义枢》的排列跟宋文明《通门论》的思想一脉相承，故《太真科》中吸收三天观念的时间具体时间至少是在南梁时代。③

由上可知，三天和九天在某些用法上是相同的，都代表至高无上的圣境。在三天概念提出的初期，含义并不明确，创作初衷是否是因为九天的概念不能满足日益发展的道教教义构建的需要，或者是三天较九天更为简洁也更贴近《道德经》，通过目前的史料还无法得出结论。整体而言，随着天界观的发展，三天逐渐凌驾于九天之上，并为后世道教广泛认同，然而，在不同的经典中，按照行文排序来看，依然有九天高于三天的表述，但大趋势和主流认识仍然是三天高于九天。在南北朝时期道教吸收佛教思想较多，在用佛教的三界二十八天观去充实三十六天体系中体现地尤为明显。但是通过考察各天的排序、来源等内容，可知经过造经者们的阐发，三天被置于佛教三界二十八天之上，很明显具有超越佛教的企图。从这一点可以看出，道教虽然吸收了佛教的天界内容，但仍然是以传统文

① 详见神格部分论述。
② 《太真科》中关于三天的定义，笔者认为是在485年左右，详见下文，但它不影响本文此部分关于三天九天关系的讨论。
③ 详见前揭宋文明《通门论》。

化为本位来完善天界体系，并且将其凌驾于佛教各天之上的。

结语

上文通过考察三天的起源及具体内容，揭示了三天观念形成的经纬。自《太上灵宝五符序》中首提“三天”，到魏晋至唐代的宗教家们不断地为其增加三气、三色、名称、神灵等具体内容，再到宋代《云笈七签》的总结、扬弃[①]，在造经者的努力下，三天观念终于为道教各派全部认可，而这一过程大约经历了六百多年。这一新的天界观，反映了早期道教的宇宙观及对空间的认识，天界的构建使得神灵有了安放之所，为其发展提供了空间上的依托。

从上文对三天的研究中，可以发现其在发展过程中，对三天具体内容的描述经常出现矛盾的记载。在多数道经中，玄元始三气以始气为最上，元气次之，玄气再次之，但是在刘宋出世的《三天内解经》中，将三气的地位完全调转；而对三气地位看法的差异，也导致了在配色上有一些不同。在对三天的命名上，有三清境和三清天两种：三清境包括了玉清境、上清境和太清境，其中前二者的名称自其出世以来基本没变，而第三层的名称一直徘徊于太极境和太清境之间，直到唐初才完全以太清境命名；三清天为清微天、禹余天、大赤天，其出世时间晚于三清境，除了大赤天的名称有一定的差异之外，其他天界的名称在道经中基本一致。且在后世的道经中，基本与三清境混用。清微天等三天在上清经和古灵宝经的地位有明显的差异，这应是由于造经者的不同宗教立场而导致的，而随着各派观念的融合，清微天等三天最终占据了道教天界至高的三席。三天所居的神灵，经历了从三宝君到元始天尊等三清神的转变，后世道经中因为有关于元始天尊等三清神的本行的描述，故就其哲学内涵来说，当是低于三宝君的。三天观念中所构建的各种内容在经过整合后，基本全为后世道教继承，直到现在，在稍有规模的宫观中，三清殿是作为压轴的建筑立于宫观的最深处，三清等神灵均作为至上神被供奉。[②]

本章还考察了清微天等三天和九天的关系，二者同为源出于中国本土的观念，自始至终都带有深厚的中华文化烙印。据笔者考证，清微天等三天最初并非是作为三天的名称而构建的，其造作是为了凑齐九天所生出的天界名称。故三天在诞生之初，地位是低于九天的。但是随着三天观念的完善，其地位逐渐跃居九

① 本文认为北宋张君房于天圣三年至七年（1025～1029）间辑成并进献仁宗皇帝的《云笈七签》是三天构建完成的最终标志，因为此书中是三天内容最完善，且从后世三天的内容来看，以《云笈七签》中的三天内容全部为后人继承，流传至今的三天内容同此经极度一致。而之前各经中的三天内容，不仅内容并不完善，还和流行的三天观念有一些出入，因此，将《云笈七签》视为三天观的定本，当属无误。

② 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》（社会科学版），2008 年第 2 期，第 34-59 页。

天之上。南齐严东将清微天等三天独立排序，为其成为至上天界奠定了基础，而和道教“一生三”的思想相结合，更是从教义的层面为其进入至上天界提供了理论基础。在三天名称、方位、层级排序等内容上，更多地来自于本土文化，且认同的最核心的观念便是道家的气化万物的思想，其根仍在中国。

同时，道教将三天生成归于大罗天，并将大罗天置于三天之上，虽然在大罗天所居神灵的问题上，道经中有一些矛盾之处，但是仍不影响其作为最高天界的地位。大罗天的构建与道教“一生三”及“道”的无形无象的属性有密切的关系。三天和大罗天的观念对于后世道教来说是不可或缺的天界观念，重要性毋庸置疑。通过考察三天和大罗天可以探寻造经者们的宗教神学构建，并对道教的哲学思想有进一步的理解。另外，通过对晋唐道经的研究，可知在道教的诸天观念建构完成之后，三天又被赋予了清明政治的含义，与六天相待，代表了时人对美好生活的憧憬和对现实生活的不满。下文将通过考证六天内容来对道教天界观做进一步的解读。

第三章 晋唐道教的六天观

道教天界观是道教宗教义理和神仙世界、神灵构建的重要载体，九天、三天、三十六天等天界的构建为各神灵的存在提供了前提，六天同样如此。前文提到在道教中，冠于“天”之前的数字不同，所代表的意思也不一样。一般都被认为是道教的彼岸世界[①]。而“六天”却并非如此，不仅被当成鬼域，还被敷演为主宰一切的天在人间实行管制的神灵，且因没有将人间世界管理好而成为了“最凶恶的敌人”[②]。同时六天还代表了世人所生存的现实世界，且其所具备的现实意义大于神学意义。通过考察六天观念的发展及流变，不仅可以进一步充分理解早期道教教义，还能加深对当时现实社会的认识。

学界对于六天的研究主要着眼于道教与世俗政权的关系，即是从现实社会的角度去理解六天的内涵，石泰安、小林正美等国外学者首先对六天展开了研究，石泰安总结六天为“堕落时代”[③]，小林正美将三天、六天作为对立的两方看待，国内学者如葛兆光、赵益等也做出了相关论述。各位学者的研究结论大致均包含了以下含义：六天是“淆乱和浑浊的时代”的代名词；六朝道教极力需要与其划清界限。还有，如施舟人、王宗昱等学者从道教与儒家的相异性出发，认为道教表现出反儒家（或官方）的倾向，尤以六天、血食、地狱观念为主。本章在前辈学者研究成果的基础上，再对六天的内涵作进一步的梳理。

第一节 道教中的“六天”

一、“三界”中的“六天”

“三界”一词在六朝道经中多次出现。在灵宝经系的《九天生神章经》、《太上导引三光宝真妙经》、《元始赤书五老玉篇真文》、《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》等众多经典中，均提到了“三界”一词，而对其具体内容和结构没有作进一步的阐释。

在同属灵宝经系的《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》（以下简称《度人经》）中，明确解释了三界的具体划分，包括：第一欲界，第二色界，第三无色界”。东晋出世的《太上洞玄灵宝诸天灵书度命妙经》（以下简称《度命妙经》）又进一步对欲界、色界和无色界的天界数量作出了解释：“凡是诸杂法……并系六天

① 朱越利：《道教答问》，北京：华文出版社，1989 年，第 198 页。
② 王宗昱：《道教的“六天”说》，《道家文化研究》第 16 辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年，第 33 页。
③ [法]石泰安著，吕鹏志译：《二至七世纪的道教和民间宗教》，《法国汉学》第七辑，北京：中华书局，2002 年，第 45 页。

之中、欲界之内……并周旋上下十八天中，在色界之内……处于二十八天无色之上。”[①]即欲界六天、色界十八天、无色界四天。至此，道经中三界的架构已完全形成。

实际上，三界本非道教的概念，而是出自佛教。在古灵宝经造作的东晋时期，佛教已经大行，“南北两地共译经四百一十九部，一千二百四十八卷”[②]。佛教的流传，影响了道教的造经者，他们通过吸收佛教义理来充实自己的宗教理论体系。就三界而言，他们吸收的是“三界”一名及其结构，至于三界中各天的名称，则用的是自己的内容，且三界并没有被置于较高的地位。在《度人经》中，三界作为独立的天界，排在十天和三十二天之后，为地位最低的天界。[③]

在道经中，“六天”是六个天界，构成了三界中的欲界部分，为三界中的最低层级。上文所引《度命妙经》中提到的“六天”，是作为从属于三界的六天第一次出现在古灵宝经中，虽言三界，但未说六天。《度命妙经》言“并系六天之中、欲界之内”，是第一次将六天和三界联系起来。而在《太上洞玄灵宝本行宿缘经》中，明确将六天看成是独立的神灵，经曰：“六天为三界大魔王，领六天鬼神之事。”[④]

那么，六天具体名称为何？道经中是如何阐释这个来自于佛教的内容的？通过比对相关道经，可推知六天的具体化，与古灵宝经中的三十二天有密切的关系。

古灵宝经中的三十二天有两种结构。第一种是“四方各八天”，如《太上洞玄灵宝诸天内音自然玉字》（以下简称《自然玉字》）；第二种是由一排到三十二的顺序结构，如《太上洞玄灵宝空洞灵章》（《正统道藏》未收，《中华道藏》据敦煌残抄等校出，以下简称《空洞灵章》）。两经均是以太黄皇曾天等名称为三十二天命名。且此两部经典中，只提及“三界”一词，但并无具体内容[⑤]。又在《度人经》中，三十二天的每一天均有具体名称，三界也被详细划分为欲界、色界、无色界，但三界和三十二天之间并无相属之关系，是独立的两部分内容，且三十二天等级在三界之上。那么，三界和三十二天是如何产生联系的呢？

就笔者目前掌握的资料来看，第一次将三界中的六天与三十二天联系起来的，当属南齐严东。其为《度人经》作注时，依然遵循原经对三界的划分，他首次将三十二天中的前六天归到了三界的欲界当中，“东曰：欲界自黄曾天，至上明七曜摩夷六天，欲界之分也”，六天具体名称为：太黄皇曾天、太明玉丸天、清明何童天、玄胎平育天、元明文举天、七曜摩夷天。严东第一次将三界和三十

① 《道藏》，第 1 册，第 804 页。
② 汤一介：《早期道教史》，北京：中国人民大学出版社，2016 年，第 122 页。
③ 路旻、刘永明：《从敦煌本<度人经>及南齐严东注本看道教天界观的形成》，《敦煌学辑刊》，2017 年第 1 期。
④ 《道藏》，第 24 册，第 670 页。
⑤ 《太上洞玄灵宝诸天内音自然玉字》卷四提及“欲界”、“色界”等内容，但此卷疑为后人增衍。

二天融合，让来自佛教的概念具备了道教的内容。至唐代，李少微又在此基础上，对欲界各天做了更为详细的敷演。他认为欲界最低一天的太黄皇曾天，人寿数为九百万岁，最高一天，上明七曜摩夷天中人为二万八千八百万岁。又“《太真科》曰……三界之人……或升入上境，或下生人中，随功厚薄，轮转无穷……”[①] 可见，六天虽是三界的最低层次，但其天人的寿数远远超于凡人，凡人进入六天的必要条件是便是“口业净，有十善功，以上生欲界之天……”需要指出的是，在严东的注中，他将三界分为六天、十二天、十天结构[②]，但是在《度命妙经》中，三界是六天、十八天、四天的结构，而此种三界划分才是后世道教三界观的主流，但各天的名称仍和严东之注是吻合的。

综上所述，三界中的六天，其结构来自于佛教，而以中国本土的天界名称命名。这是道教人士在吸收佛教基础上，加入了传统文化的内容而构建的神仙世界。而将三十二天中的前六天纳入欲界，形成了后世道教认可的三界的“六天”内容，实际上是自南齐严东开始。此种三界中的“六天”，与佛教关系较深，但是不过是“六天”众多含义中的一种，且和下文将要谈到的“六天”其他含义完全不同。特别是在和儒家的关系的问题上，和佛教关联甚少，且有着本质的区别，如酆都山的六天便是典型的用例。上文所述对三界的六天的阐述，实际上应是在南齐之后才出现的，由于三界观的流行，此六天思想在后世道教中占据了主要地位。

二、酆都山的六天

来源于酆都山的六天观是中国传统文化中的鬼神观和地狱观在道教中的体现。酆都山的六天观是如何形成的，我们先来看一下前辈学者的看法。小林正美论证三天观念形成的原因时指出，“必须有代替六天以立三天这样天的交替的想法”[③]。此说甚是，纵观东晋到南北朝时期的道教经典，三天和六天同时出现时，六天一般被认为要为三天所取代。小林正美认为六天信仰最初流传于东晋时期的江南地区，是统治死者世界酆都山的鬼神，且危害人间。[④] 我们来回顾下小林正美的论证过程：

1.引《上清天关三图经》进行论证。经中载：“酆都山……山上有六宫，洞中又有六宫，一宫周回千里，是为六天鬼神之宫……右六宫，是北帝所主，六天鬼神所治，领人之死名，死者莫不由酆都六宫也。”[⑤]并结合《酆都宫记》，

① 《道藏》，第2册，第364页。
② 《元始无量度人上品妙经四注》：“东曰：欲界自黄曾天，至上明七曜摩夷六天，欲界之分也……色界自虚无越衡天，至太安皇崖天，合十二天，是色界之分也……从显定极风天，至秀乐禁上天十天，为无色界分也”。《道藏》第2册，第231—234页。
③ [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年，第474—475页。
④ [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年，第475—483页。
⑤ 《道藏》，第33册，第811页。

得出在“东晋时期，把六天视为统治死者世界酆都山的鬼神”[①]、“六天治理六宫”的结论。

2.引东晋太元末到隆安年间，葛巢甫所作“五篇真文”[②]：“东山神咒，摄召九天，赤书符命，制会酆山，东魔送鬼，所诛无蠲，悉诣木宫，敢有稽延”[③]，证明在东晋时期的葛氏道中也“把酆都山的六天作为危害人们的鬼魔而感到恐惧。”[④]

3.引《度人经》南齐严东注本：“东曰：北都之山，是六天神魔所治，中有泉曲之府，万鬼群众在其中。六天鬼者，并是百魔。凶暴丑恶之鬼常欲杀人也”[⑤]，说明六天是“住在北都酆都山的鬼魔。”[⑥]

以上论证，可以归结为两点：1.六天是六宫的管理者，也是统治死者世界的鬼神；2.人们害怕六天。但是重新审视上述经文，笔者认为，将“六天”视为鬼魔、统治死者世界的观点，需要进一步讨论。

首先，关于《上清天关三图经》的出世时间问题。小林正美认为此经中关于酆都山的记载，和南朝梁陶弘景在《真诰》卷十五《阐幽微》的记载基本相同，而《真诰》中的记载是来自于东晋中期杨羲、许掾所写的《酆都宫记》，故倾向于认为《上清天关三图经》是东晋中期述作的，但同时他也认为此经有经后人手加入的可能[⑦]。法国学者贺碧来，认为其出世时间应在五世纪末六世纪初[⑧]。综合两位学者的观点，笔者认为贺碧来的看法是较为妥当的。虽然鉴于《上清天关三图经》的内容和《真诰》基本相同，故用前者亦不影响结论，但是酆都山的最早出处应追溯到东晋中期的《酆都宫记》，因其完本在陶弘景时尚存，故《真诰》中的记载是最接近原本的，所以在探讨酆都山问题时，应以《真诰》为主。

其次，《上清天关三图经》中明言：“六天鬼神之宫……是北帝所主，六天鬼神所治”[⑨]，即统治死者世界的鬼神应为北帝。《阐幽微》载：“人初死，皆先诣纷绝阴天宫中受事，或有先诣名山及泰山江河者，不必便径先诣第一天。要受事之日，罪考吉凶之日，当来诣此第一天宫耳。此宫是北帝所治”[⑩]，则酆都六天宫的第一宫——“纷绝阴天宫”的掌管者为北帝。又“凡六天宫，是为鬼神

① [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年，第475页。
② 小林正美认为：“《洞玄赤书经》的五篇真文更接近原型。”详见：[日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年，第102页。
③ 《道藏》第6册，第186页。
④ [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年，第477页。
⑤ 《道藏》第2册，第232页。
⑥ [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年，第485页。
⑦ [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年，第475-476页。
⑧ Kristofer Schipper 、Franciscus Verellen The Taoist Canon Volume 1，Chicago：The University of Chicago Press，2004，P.163-164.
⑨ 《道藏》第33册，第811页。
⑩ 《道藏》第20册，第579页。

六天之治也。洞中六天宫，亦同名相像如一也……其王即今北大帝也，但不知五道大神当是何者尔。”[①]此段记载说明，六天宫是由六位不同的大神分别掌管，但除北大帝掌管第一宫之外，其余五宫的管理者尚不明确。而根据经中所言：“酆都唯有六宫，而周文王父子顿处其三，明周德之崇深矣”[②]，可推知其他五宫的管理者分别为：武王发、夏启、文王、邵公奭和吴季札。北帝则为炎帝，经言“炎庆甲者，古之炎帝也，今为北太帝君，天下鬼神之主也”[③]。结合上引经文，可以得出以下结论：1.上述两经中，北帝、北大帝和北太帝君为同一神灵，是六天宫中第一宫的掌管者，同时也是六天宫的最高掌管者；2.六天宫的管理者分别有六位，但是北帝的地位是在其他五位之上的。此结论正好契合《真诰》卷十三《稽神枢第三》的记载：“鬼官之太帝者，北帝君也，治第一天宫中，总主诸六天宫。余四天宫，其四明公各在其中治。”[④]还有同经卷十《协昌期第二》中详细阐述了北帝煞鬼、曲折等法，足以说明北帝的神灵地位是六天宫最高的。那么，小林正美将“六天”视为统治死者世界的鬼神，就等于是忽略了“北帝”这一神灵的存在。“六天”在《阐幽微》中最接近神灵意涵的记载当属：“凡六天宫，是为鬼神六天之治也”和“不为六天所统也”，但结合上述两经中对北帝执掌的强调，可推知它根本不足以说明六天是掌管天下鬼神的最高神灵。

再次，《上清天关三图经》说到：“当叩左齿九通，呼六宫之名，而呪曰：吾是帝君之臣……下统六天，北帝鬼宫，悉是我营，我之所部，何鬼敢生……一呪则天光骇动，万魔束形，三呪则鬼祆灭种，六宫绝人死名，天关度人，南极生人。学不知酆都宫名，鬼神所治，不学断塞死根，万无成仙也。”[⑤]《阐幽微》亦载：“世人有知酆都六天宫门名，则百鬼不敢为害。欲卧时，常北向祝之三遍，微其音也。前云宫名，今云门名，是为门亦因宫为名，宫直是虚号，门则有榜题，百鬼皆见，而人今亦知之，故所以畏伏也。祝曰：吾是太上弟子，下统六天，六天之宫，是吾所部，不但所部，乃太上之所主，吾知六天之宫名，故得长生，敢有犯者，太上当斩汝形。”[⑥]以上两段经文强调的是酆都六宫宫名的作用，呼其名，能让万魔束形、鬼祆灭种。那么，此六天宫和六天有什么关系呢？首先来看“六天宫”，由前引经文可知，狭义上，六天宫是酆都山上洞中六宫的总称，即是以北帝等六位大神掌管的决断罪人的住处。广义上，六天宫是山上六宫和洞中六宫的总称，山上六宫是曹局职司、主领文簿，洞中六宫是考谪之处。由此可认为六天宫是作为幽冥世界的整个酆都山的主体空间，是冥界众鬼神的居处，也是

① 《道藏》第 20 册，第 579 页。
② 《道藏》第 20 册，第 580 页。
③ 《道藏》第 20 册，第 580 页。
④ 《道藏》第 20 册，第 566 页。
⑤ 《道藏》第 33 册，第 811 页。
⑥ 《道藏》第 20 册，第 579 页。

死者所隶属之地。再看“六天”，它在《阐幽微》中一般是以“六天宫”或“六天之宫”的形式出现，单独言“六天”的，有前文所述的“凡六天宫，为鬼神六天之治也”、还有“此云下统六天者，不为六天所统也”和“六天横北道，此是鬼神家”两处。辨析这些内容，其中，将“下统六天者”和“六天横北道，此是鬼神家”中的“六天”等同于“六天宫”，当是没有问题的，而“为鬼神六天之治也”和“不为六天所统也”，如上文所述，此“六天”做神灵解，亦能说通。如此，在《阐幽微》中，“六天”单独出现的时候，按语境能分为六天宫和神灵两种含义。但是综合全经来看，它还是以“六天宫”为主导的。故在绝大多数时候，六天宫和六天是可以互用的，故小林正美所说“六天治理六宫”是不符合经文含义的。

再者，在小林正美所引葛巢甫所作“五篇真文”中，并没有出现关于六天的内容。考察全经，可发现在同经《西方七天炁素天赤书玉诀》中有“主摄六天鬼炁”的记载。小林正美在考证最初五篇真文的本文时，证明原本五篇真文中没有此段内容，[①]故六天根本没有出现在此经中。那么东晋时葛氏道对鬼神世界的恐惧应更多的是来自于酆都山，而非六天。

最后，从神灵名称的方向考察。小林正美所引《度人经》南齐严东注本中有关六天的论述，出现了“六天神魔”和“六天鬼”等内容，还有前引经文也有“六天鬼神”这样的记载。这些以“六天”为前缀的神灵，和传统的以“三天”、“九天”为前缀命名的神灵有一些不同，如：九天真王、三天真皇、九天玄女、三天长生君等以天界为前缀的神灵，其后的神灵名称较为具体，真王、真皇、玄女、长生君等皆可以看作是独立神灵的名称，加上天界前缀后，便突出了其所处的天界和地位等内容。而“六天神魔”、“六天鬼”和“六天鬼神”等名称中，“神魔”、“鬼”和“鬼神”明显不是一个具体的神灵名称，因而是否能将其理解为独立的神灵，是需要重新考量的。笔者认为将其只称为“六天”，那么，以“三天”、“九天”为前缀的神灵是否能简称为“三天”、“九天”？答案当然是否定的，故“六天”亦是如此。由此，小林正美将“六天鬼神”直接简化为“六天”，应是不妥当的；

综上所述，在东晋中期出世的《酆都宫记》中，出现了“六天宫”这样一个掌管人死之后去向的审判之处。每宫均有一位掌管者，又以第一宫的北帝的位阶最高。因为和人死之后所去的六天宫在经文中同时出现，且人们一直以来对死亡的恐惧及死后归属的不确定，使得六天慢慢有了恶鬼的含义并且逐渐成为了鬼神的代名词[②]，但是需要注意的是，通过上文的分析，可知在六天诞生之初，不应

① [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 99-102 页。
② 小林正美已就此问题进行了阐释，兹不赘述。详见：[日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 475—485 页。

将“六天”直接理解为鬼神，它也不具备统率鬼神的职能，因为掌管鬼神的神灵是北帝。

用“六天”指代鬼神是东晋之后道经中的常见用法。除了在善恶上和其他神灵不一样外，其来源问题，也和其他神灵有不小的差异。六天的诞生过程道经中并没有作明确交代，我们只能通过零碎的记载来找寻六天最早的来源。东晋出世的《太上三天正法经》载：“逮至黄帝，置立生民，后生之人，起于黄帝也……六天之治，于此而兴……青童君曰：黄帝生民，各兴杀害，不禀自然，使天炁愤激，三五失正，故以六天之炁，使诛除恶民……六天受号至周，已三经大阳九之数，善恶犹未都平……太上云：六天事设，资于太真，求九经阳九、百六之数，还治三天。”此段经文的意思是，在黄帝时杀害太多，六天授命诛除恶民，但直到周代，善恶未都平，于是需要还治三天。由此可知，六天和黄帝的出现是在同一时期。刘宋初的《三天内解经》承此思想，并将六天出现的时间提前至女娲时，经中载，“至伏羲女娲时……此时六天治兴，三道教行”。从上述经典的记载及结合前文对三天的相关论述，可以发现，六天并不像三天神灵一样生于赤明、上皇等劫之时，且随劫运转。六天出现的时间，是在伏羲女娲或是黄帝时期，其中伏羲女娲是人文始祖，黄帝更是华夏之祖。因此，六天是和人文始祖或华夏之祖同时诞生的，了解了这一点对我们考察下文将述的六天政治内涵将有极大的帮助。

在众多经典当中，六天作为神灵的含义出现次数不少，但神灵属性比较模糊，只能根据经文来判断其地位。而并非如后世“元始天尊”等神灵，见其名就知其位阶和执掌。前文所引《太上三天正法经》中，“到六天立治之法，授于太上”中之六天可理解为空间，“六天受号至周”的六天便是神灵。在“六天受号至周……善恶犹未都平”的记载中，“六天”亦可作神灵解，且最初并不是恶神。虽然“到六天立治之法”是九天真王、元始天王受炁之初授于太上的，本来也是可以诛除恶民的，但由于未平善恶，至东晋末前后，在酆都山六天宫的影响下，六天作为恶鬼的代表，是需要被取代的。《陆先生道门科略》：“夫大道虚寂，绝乎状貌；至圣体行，寄之言教。太上老君以下古委惹，淳浇朴散，三五失统，人鬼错乱，六天故气称官上号，构合百精及五伤之鬼……”此处“六天”为神灵的含义，且是作为恶鬼的、相对独立的神灵。而在更多的时候，“六天”往往是被作为前缀使用，来突出某一神灵的特点。且这些神灵都是恶的，如：东晋《上清大洞真经》：“六天大魔王”。南北朝《洞玄灵宝本相运度劫期经》、《上清大洞真经》：“六天魔王”；南北朝末，《太上洞玄灵宝业报因缘经》：“六天魔王”；《元始无量度人上品妙经四注》中南齐严东曰：“六天鬼神”、“六天鬼者，并是百魔凶暴丑恶之鬼，常欲杀人也”，唐代李少微曰：“六天鬼贼。”综观道教中所有以

数字+天+神灵名称构成的神灵中，只有六天是恶的代表，其他均是善的，是人们向往的天界的神仙，这是六天神灵和其他天界神灵极为重要的区别。

另外，小林正美引以下经典来论证“六天”为“恶鬼”的代表，《洞真太上紫度炎光神玄变经》：“上激九天之威，下灭六天之凶……三天立正之初，罢除六天之始，以传太微天帝君”；《洞真太上神虎玉经》：“以三天立正之始，传付太微天帝君，使威制六天，斩馘万神”；《玉篇真文》：“今三天整运，六天道行，杂法开化，当有三万六千种道，以释来者之心”、《太上三天正法经》：“六天事设，资于太真，求九经阳九、百六之数，还治三天”；《三天内解经》：“平正六天之治，分别真伪，显明上三天之气”，在以上经典中，将“六天”理解为神灵，当然是没有太大问题的，而基于道教中“空间的‘天’和作为神的‘天’的区别，并没有那么明确地被意识到”[①]的事实，将上文所引“六天”理解为空间也是不错的。笔者强调“六天”的空间含义，是因为前辈学者突出其神灵的内涵而将六天作为空间的观念给忽略了。且六天作为天界观念的一种，是道教教义中不可或缺的一部分，因为神仙有居所，那么非神仙的人和万物也需要一个存在的空间，而六天便是对非神仙世界的空间构建。

以上从鬼神含义和空间含义对东晋时期的六天观做了分析。笔者认为，在六天产生的最初，并不能完全与鬼神等同，而随着三天与六天对立的加强及人们本身对鬼神的恐惧，才逐渐使六天成为鬼神的代表。但是从酆都山的六天宫到六天，六天由空间的含义转化为神灵含义的时间不长，不过是从东晋中期到刘宋初的五、六十年的时间，这和中国人喜欢具象化是有很大关系的。六天在后来的道经中演变为既可指代幽冥世界，也常指代冥界鬼神。天、神不分，或者说天、神等同，自然而然地就让六天同时具备了空间和神灵的含义。它代表的是恶的一方，且经过《三天内解经》等经典的阐发，其作为恶鬼的观点进一步加深。道教认为六天成为恶的代表是由于民间祭祀淫祀和血食过度导致。作为空间解的六天又包含了鬼神的居所和人的生存空间两种，前者是较为纯粹的宗教世界的内容，后者则是和现实结合起来，并加以改造后形成的宗教内容，它是现实在宗教中的投射。

三、作为鬼神和世人居所的六天

如上文所述，在东晋时期，六天并不能完全和鬼神等同，那么该如何理解其含义呢？这需结合三天、九天的观念对六天的含义进行考察。小林正美在考察“三天”观念时，认为第一次出现“三天”的道教经典为《太上灵宝五符序》，经中载“昔夏禹治水，拓平山川，功举事讫，巡狩于钟山之阿，得黄帝、帝誉等所受藏，上三天太上灵宝真经”，其中“上三天”是作为“太上这一神所居的天界一

① [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 474 页。

定的场所的意义上被使用”[①]。将三天作为神仙的居所，那么和神仙同时存在的鬼神，也是需要一个存在的空间。因此，为了完善宗教世界的构建，鬼神的居所是不可或缺的内容。通过对经典的考察和在前辈学者研究的启发下，笔者认为：为鬼神构建的居所便是六天，六天除了在后世道经中是鬼神的代表之外，还包含了鬼神居所的空间的含义。先看以下几例：

1.南朝梁《真诰》[②]卷五《甄受命第一》：“君曰：仙道有曲素诀辞，以招六天之鬼，在世。”[③]此处六天和鬼不应为两个单独的神灵，结合上文分析，可知六天作空间解应更为合理。又“吾是太上弟子，下统六天……此云下统六天者，不为六天所统也”[④]，太上弟子，下统六天又不为六天所统，笔者认为，“下统六天”的六天作神灵解当然是符合文意的，但作空间解皆亦未尝不可。

2.在《元始五老赤书玉篇真文天书经》中，同时出现“三天”和“上三天”：“太上大道君受之[⑤]于元始天尊，赏箓于上三天玄都紫微上宫。依玄科，四万劫六天气消，真道当行，有其人依科，以传三天太上召伏蛟龙虎豹山精八威策文……”[⑥]，“上三天”的空间内涵是非常明晰的，而用“上”修饰“三天”，可起到突出三天地位的作用，又经文中亦出现“六天”的记载，相较于神灵的含义，其空间的内涵应是更加浓厚的。同经还有“佩元始上三天太上大道君制六天总地八威策文”的记载，此处上三天对应于六天，那么，将六天理解成空间亦是成立的；

3.刘宋初的《三天内解经》：“太上以汉顺帝时选择中使，平正六天之治，分别真伪，显明上三天之气。”[⑦]“上三天”亦突出了三天为“上”的地位，和《元始五老赤书玉篇真文天书经》一样，“上三天”与“六天”相对应，故六天亦包含有空间的含义；

4.在南北朝成书的《上清天关三图经》中，载：“七星焕落于天，回转九元之精，上乘三元之气，下统六天之名，生死离合，莫不由于七星”[⑧]，首先，将“名”理解为“名籍”，即生名和死籍，当为无误；其次，若将“六天”理解成神灵，未尝不符合文意。至于“三元”的含义，根据同经“然后可得上登三元奉行”，可知其和三天概念相似，而九元本身就具备天的含义[⑨]，因此，将九元、三元理解成“天”，应当也是无误的；再者，从行文结构上看，上三元和下六天

① [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年，第469页。
② 将《真诰》放在首位，是因为关于酆都宫的记载，它是现存道经中，来源最可靠和最接近东晋时期的原本内容的，上文已证，兹不再述。
③ 《道藏》第20册，第516页。
④ 《道藏》第20册，第579页。
⑤ 笔者注：太上大道君所受经典为《太上洞玄灵宝召伏绞龙虎豹山精八威策文》。
⑥ 《道藏》第1册，第788页。
⑦ 《道藏》第28册，第414页。
⑧ 《道藏》第33册，第818页。
⑨ 《元始五老赤书玉篇真文天书经》卷中：“天有九元，九元运关，周回三十二覆”。

应为对应关系。

5.《上清天关三图经》：“呪曰：吾是帝君之臣，名书玉清，下统六天，北帝鬼宫，悉是我营，我之所部，何鬼敢生”，“名书玉清”当指名籍在玉清天，玉清天是天界的名称，则按照语法结构，六天应也可理解为空间。

6.北周《无上秘要》卷九中，明确说明了“九天”、“三天”、“六天”的关系：“三十六候竟，则是九天，一转三百六十轮，为九天一周。九天一周，则六天之气皆还上上三天，”[①]可见，九天包括三天和六天，六天的空间含义已经是非常明显了。

从上引经文可以看出，作为和三天、玉清天等天界对应的六天，可知其作为空间来讲是完全成立的，与其他天界最本质的区别在于它是恶鬼的居所。

另外，在《女青鬼律》中有这样的记载：“高天万丈鬼，百鬼中皇姓，系天六方鬼之主，住在太山束南角道水中，诸死人所归。”王宗昱认为“《女青鬼律》所列的鬼名中也把六天之鬼排在首位，名叫‘高天万丈鬼’”[②]，亦即说“高天万丈鬼”就是“六天之鬼”，实际上，参看经文，可知所谓“高天万丈鬼”应是“天六方鬼之主”。小林正美已证现存的《女青鬼律》中并没有六天的观念[③]，且关于此段的句读，他断为“高天万丈鬼，百鬼中皇，姓系天，六方鬼之主，住在太山束南角道水中，诸死人所归。”虽然句读不同，但其中的“六方”应是和“天六方”一样，可理解成中国传统文化中的六合观念，包括了上下东南西北在内的六个方位，故肯定是指空间的。王宗昱也许正是看到了这一点，才说“高天万丈鬼”是“六天之鬼”的吧。

萧登福从酆都山的视角出发，指出在不少道经中，“三天”是天界，“六天”为鬼界或地狱。[④]赵益也谈到：“从逻辑上说，《真诰》既然构建了鬼官系统，以传达宗教的社会思想，就必须进而或事先构造出明确的鬼府物理世界，以容纳庞大的鬼官系统。”[⑤]笔者认为这个物理世界便是“六天宫”，上文已论述，“六天宫”和“六天”在很多时候能够混用，故六天指代空间是完全成立的。那么在东晋时期，“六天鬼神”就应指的是来自于六天这个空间中的鬼神，而并非如小林正美所说的“六天”本身即为鬼神。

三、六相对，两数之和为九，刚好也契合了传统文化中对数字九的特殊情感。九作为极数，可突出天界的至高无上性。还需要指出的是，此九天和作为神仙居

① 《道藏》第 25 册，第 18 页。
② 王宗昱：《道教的“六天”说》，《道家文化研究》第 16 辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年，第 32 页。
③ [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 478—479 页。
④ 萧登福：《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》，台北：台湾学生书局，1989 年，第 412 页。
⑤ 赵益：《地下主者·冢讼·酆都六天宫及鬼官 ——《真诰》冥府建構的再探封》，《古典文献研究》第十一辑，南京：凤凰出版社，2008 年，第 110 页。

所的九天含义有极大差别[①]，二者不过是数字上的重合罢了。而三在上，六在下，下的数字为上数字的两倍，相似的内容也存在于道经中，《元始五老赤书玉篇真文天书经》载：“元始开图，上启十二灵瑞，下发二十四应……”，故三天、六天的组合完全符合道经中对数字的情感。

通过上文论述，揭示了六天为鬼神存在的空间的意涵。顺着宗教义理的线索往下推，会产生这样的疑问：神仙、鬼神都有了存在的空间，那么人的存在空间在道教中为何呢？有没有一个天界是作为人类的居所而构建的？陶弘景《真诰》卷十六《阐幽微第二》载：“天地间事理，乃不可限以胸臆而寻之。此幽显中都是有三部，皆相关类也。上则仙，中则人，下则鬼，人善者得为仙，仙之谪者更为人，人恶者更为鬼，鬼福者复为人，鬼法人，人法仙，循还往来……”陶弘景认为天、人、鬼同时存在于天地之间，人因为善恶的不同，或得仙、或为鬼。实际上，在道教中，所有的神仙、鬼神都是基于对人的作用的，神仙之于人是崇敬和向往，而鬼神则是避之不及。人作为神仙和鬼神的共同作用方，其重要性不言而喻，因此，世人生存的空间应也是宗教义理发展过程中必须构建的内容。

前辈学者的研究成果指明，六天“指夏商周三代以来的政治……本为标识儒家制度的词汇”[②]，且刘宋之后的“六天”观和世俗皇权有着很紧密地联系[③]，以此推知，六天在道经中还有一层内涵是它是现实世界在宗教中的反映。故将六天与世人联系起来，应该是成立的。查阅道经，并没有发现有一个空间是专门的世人居所。在“上会灵宝玄都西北玉山紫微上宫，奉斋朝天文，校地上人鬼功过”、“自是之后，人心破坏，三洞不行，智慧日兴，人鬼交杂，运度促急……”、“道德既厚，则人鬼无间；根本既亲，则魂魄自宁”等记载中，人鬼似乎是可以存在于同一空间的。又，王宗昱谈到陶弘景所列之鬼官，认为“他们有功于六天之治，所以死后认为六天之鬼”[④]，“六天之治”的“六天”明显不是指鬼神存在的空间，其所包含的现实含义较为浓厚，将其理解为世人所在的空间应该不谬。故笔者倾向于认为，世人的居所和鬼神的居所在很大程度上是共通的，即六天除了是鬼神生存的空间外，也包含了世人存在空间的含义。在南北朝《正一天师告赵升口诀》中有：“今九天俱立，使六天出治，随世分布，三道治正转乱，不能中正，三五之气，上三天恚怒，无本父母临正，使太上老君绝世，更立正一盟威之道。”此经将九天分为“六天”和“上三天”两个层次，此处的“三天”应可理解为是

① 笔者认为，差别主要是，整体的九天是完全的神仙世界，而被拆分为三天和六天两部分的九天，是神人（或神鬼）混杂的世界，这是由六天所包含的现实世界的内容而决定的。

② 王宗昱：《道教的“六天”说》，《道家文化研究》第 16 辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年，第 33-35 页。

③ 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2003 年，第 29-56 页。

④ 王宗昱：《道教的“六天”说》，《道家文化研究》第 16 辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年，第 40 页。

从属于“九天”的，并且是九天中的高级层次，经中将三天和六天合并为九天，可认为造经者是在认可三天观念的基础上，延续的还是传统的九天观。而选用数字六，应是基于以下原因：一、如《女青鬼律》载：“高天万丈鬼……系天六方鬼之主”，数字六刚好包含了天地四方在内的空间，天地四方源自先民对生活空间的认识，所以用数字六作为人们能感知的空间的代名词有一定的思想基础；二、《管子》言“人道以六制”，受此观念的影响，在一些场合，“六”和政治有着一定的关系[①]，这也是为何“六天”可以在一定的语境下，可以代表现实世界的原因之一。

作为世人居所的六天一样是和三天相对的，从教化的角度来看，其存在的意义在于：虽然两者在各经典里一般为对立的关系，特别在南北朝作成的多部经典中，都认为必须用三天取代六天，才能实现“兴大道”的目标。但通过考察六天的空间内涵，可知此二者又是相待的，即三天离了六天无法凸显它的神妙及美好，六天离了三天也无法展示它的痛苦与不公。造经者可以通过强调六天的苦难来凸显三天的美好，可进一步达到强化道教信仰的目的。

现将道教“六天”所代表的不同空间列表如下，从表中可以看出不同“六天”的区别。（详见表 3-1）

表 3-1 道经中各“六天”的居住者和掌管者

	三界的六天	酆都山的六天	现实的六天
居住者	“其天人皆是在世受持智慧上品之人，从善功所得，自然衣食，飞行来去，逍遥欢乐。但死生之限不断，犹有寿命，自有长短。”[②]“有色欲，交接阴阳，人民胎生”[③]	去世的人	现实生活中的人
掌管者	六天各天的天帝	北帝（炎帝）	人间帝王

综上所述，六天在道经中既可用来指代鬼神，也可用来指代鬼神和世人存在的空间。而通过上文对六天所包含的空间内涵的分析，可知其空间内涵是道教义理中不可或缺的重要内容。而基于古人对“天”所包含的空间和神灵的观念的界定并不很清楚的原因，六天的空间属性一直没有受到太多的关注。

以上从道经中酆都山等内容出发，考察了早期六天的含义，认为在六天产生的最初，它并不能完全与鬼神等同，基于古人对天和神含义的不完全区分的历史

① 徐复观言“体现天道，即是实现政治的最高理想。体现天道有二，一为官名，二是官数……在以数字体现天道中，‘六’的数字有特别重要的意义……”，详见：徐复观：《徐复观论经学史二种》，上海：上海书店出版社，2005 年，第 202-203 页。

② 《道藏》，第 22 册，第 165 页。

③ 《道藏》，第 2 册，第 214 页。

习惯，九天和三天都有单独被理解成神灵的用例。故而六天转变成具有神灵意涵的词汇是不可避免的，特别是随着三天与六天对立的加强及人们本身对鬼神的恐惧，六天便逐渐用来指代幽冥世界和冥界鬼神。经过《三天内解经》等经典的阐发，六天作为恶鬼的观点进一步加深。上文还从鬼神和世人居所为视角，探寻了六天所包含的空间含义，它的构建是宗教义理发展中的重要一环。作为鬼神居所的六天反映的是较为纯粹的宗教世界的内容，而世人的居所是和现实结合起来，并加以改造后形成的反映现实的宗教内容，可以说它是现实社会在宗教中的投射。

六天包含了空间和神灵的双重含义，两种含义经常出现在同一部经典中。其原因正如小林正美所说：“在中国古典中所用的‘天’，作为场所的‘天’和作为神的‘天’没有明确区别的情况很多。天空意义上的‘天’，就那样地作为祭祀对象的‘天’，也就是给人以吉凶祸福的‘天’，还是生育有生命物的‘天’。在道教中也同样，空间的‘天’和作为神的‘天’的区别，并没有那么明确地被意识到”。[①]且六天并非一开始就是“恶”的代名词，《太上三天正法经》载：“六天受号至周，已三经大阳九之数，善恶犹未都平”[②]，《三天内解经》中所载：“此时六天治兴，三道教行”，[③]可知六天经历了“由善至恶”的过程。自刘宋以降，六天的宗教内涵进一步加深，作为需要被清除的“故气”极度被排斥。

“三天——六天”的天界体系，不仅是宗教空间的构建，其中三天是完全的神仙生活的空间，六天是为世人和鬼神构建的生存空间，和三天相互呼应，构成了道教的空间论同时也是现实在宗教中的反映，且以体现现实问题为主，三天、六天分别代表了神仙世界和现实世界，是作为相待的关系被造经者们使用着。

以上讨论了六天在道经中的具体含义，二者应会对我们研究道教与现实的关系等相关问题提供一些思路。

第二节 六天折射的现实问题

在“三天——六天”体系中，天界结构是其重要的内容之一，而通过三天和六天的相对待来表达造经者对世俗社会和现实生活的态度亦是其核心内容。具体来说就是将六天比作现实世界，三天比作神仙世界，以六天为恶，三天为善。通过对六天的批判、三天的赞颂，进一步凸显三天世界的美好。

二者对立的观点，至少在刘宋时代的《三天内解经》中已完全形成。“三天

① [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 474 页。
② 《道藏》，第 28 册，第 407 页。
③ 《道藏》，第 28 册，第 413 页。

——六天”体系所反映的现实问题，前辈学者们作了深入的研究。石泰安认为：“六天”“被视为恶的一个本原（与‘三天’之善相对），且与‘淫祀’有关联”。二者分别代表了“堕落时代”和“复兴时代”[①]；小林正美说道 “对于‘三天’思想的形成来说，必须有代替六天以立三天这样天的交替的想法，而这一想法的形成，把六天和三天视为对立的看法是不可缺的”。小林正美详细阐述了六天的来源及意义等问题，他认为在东晋时道教将六天视为恶鬼是因为酆都山传说流行的缘故，在葛氏道和上清派中，尊尚三天，把六天视为恶鬼，因此将两者对立起来的鬼神观自然就兴起了；[②]葛兆光认为：“在六朝道教渐渐从古代中国的世俗生活习俗中分离和生长出来，并极力凸显其宗教的神圣性一面的时候，它常常会在言语中极力批判旧天师道的陋习，并且用一个‘三天’名称，与过去的‘六天’区分开来，仿佛用这样的名称区分两个时代。”王宗昱根据小林正美的引文，又在西方学者观念的影响下，从官方祭祀的角度出发，对“六天”思想进行了深入解读，认为“六天”体现了道教对儒家观念的深刻记忆，它的提出是道教人士批判以儒家祭祀制度为基础的官方政治制度，并在基础上，六天一变而为鬼蜮，再变而为末劫，三变而为地狱。[③]雷闻认为王宗昱的研究“对于我们重新考虑道教与国家祭典在祭祀方面的不同立场有着重要的启发意义……它的一个重要的贡献在于提示我们注意道教与官方宗教的相异性。”[④]综合上述学者的观点，整体来看，六天是作为三天的对立面而存在的。三天善，六天恶，而去到美好世界的途径就是清除六天之恶。但是前辈学者的研究结果也存在本质的区别：小林正美和葛兆光等学者认为道教通过对六天的批判来表达他们向世俗政权靠拢的态度和达到清整道教的目的，而清整道教在很多内容上和皇权的要求是相符合的，并没有表现出与世俗政权相对立的态度；而王宗昱及一些西方学者[⑤]认为六天隐藏了对抗官方意识形态的内容，道教通过对六天的批判来表达对世俗政权的不满。通过对早期道教经典的考察，笔者认为基于早期道经相互之间的矛盾性和对道教天界观的深入研究，对前辈学者们的论证可作进一步的讨论。

① [法]石泰安著，吕鹏志译：《二至七世纪的道教和民间宗教》，《法国汉学》第七辑，北京：中华书局，2002 年，第 45 页。
② [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 480 页。
③ 王宗昱：《道教的“六天”说》，《道家文化研究》第 16 辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年，第 23-36 页。
④ 雷闻：《郊庙之外——隋唐国家祭祀与宗教》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009 年，第 204 页。
⑤ 王宗昱在文章最后说到：西方道教学者“十分看重道教和官方意识形态的对抗性”，此文章也是受此观点而作的尝试。王宗昱：《道教的“六天”说》，《道家文化研究》第 16 辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年，第 48 页。

一、儒家的六天和道教的六天

（一）儒家六天的来源及含义

“六天”是儒家和道教都有的内容，但其具体意涵却不尽相同。考察六天在儒家和道教中各自形成的经纬，是研究其地位和内容的重要途径。

“六天”第一次见于儒家经典是在《礼记·郊特牲》孔颖达疏：“郑氏以为天有六天……郑氏谓天有六天……郑氏以为六者……以五配一，故为六天”[①]；第一次见于正史是在《旧唐书·礼仪志》：“据祠令及新礼，并用郑玄六天之议……谨按郑玄此议，唯据纬书，所说六天，皆谓星象，而昊天上帝，不属苍穹”。[②]以上两条材料，包含了以下几个信息：一、“六天”的结构是“以五配一”，通过查阅相关史籍，可知“一”为“天”，“五”为“五帝”；二、“六天”为郑玄的主张，并且是官方祭祀的主要组成部分；三、据笔者目前掌握的史料，郑玄本人和在孔颖达之前的人们，都没有用“六天”一词来指代“天+五帝”的祭祀结构。[③]基于“六天”一词，最早在唐初才见于正史及儒家经典，故谨慎地说，六天应是唐人对郑玄主张的概括。这样就引出了两个问题：第一、郑玄为什么没有将此思想直接用“六天”表示？第二、后人把郑玄主张的最高祭祀体系的总结为“六天”，是否符合其原意？弄清楚这两个问题，将有助于厘清儒家和道教在“六天”观上的异同，也可以使我们更加清楚地理解道教“六天”的内涵。

马端临认为郑玄六天说“其病盖在于取谶纬之书解经，以秦汉之事为三代之事。然六天之祀，汉人崇之；六天之说，迁、固至之；则其谬亦非始于康成也。”[④]由此可知，在早于郑玄的司马迁时代，六天观念便已存在且被纳入了祭祀体系。那么在此之前，儒家是如何理解上古时代的祭祀体系呢？这还需要从周代祭祀开始说起。《史记·封禅书》载：“周公既相成王，郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝”[⑤]。后稷为周族始祖，文王为王朝开创人物，将其分别与天和上帝相配，本身就说明了两者之间存在先后、创始及继承的区别，故在西周时，天和上帝应为两个不同的神灵。前辈学者就此问题已经展开了研究。[⑥]朱凤瀚认为，在西周时，天与上帝看上去一样，但实际上是有区别的两个概念，在神性与人格化上均有一定的差异。[⑦]就其来源而言，“上帝是周人古老的神灵，上帝的崇拜

① [汉]郑玄注，[唐]孔颖达正义，吕友仁整理：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 1024 页。
② [后晋]刘昫：《旧唐书》卷二十一《志第一·礼仪一》，北京：中华书局，1975 年，第 823 页。
③ 将郑玄的观点认为是“六天”可能是在王肃时代，并且王肃对此理论持反对意见，但王肃所作《圣证论》已亡佚，故不能断定在王肃时便将郑玄推崇的祭祀概括为“六天”。
④ [元]马端临：《文献通考》卷六十八《郊社一》，北京：中华书局，1986 年，第 611 页。
⑤ 《史记》卷二十八《封禅书第六》，第 1357 页。
⑥ 陈梦家《殷墟卜辞综述》，北京：科学出版社，1956 年，第 580-582 页；朱凤翰《商周时期的天神崇拜》，《中国社会科学》，1993 年第 4 期，第 191-211 页；
⑦ 朱凤瀚：《商周时期的天神崇拜》，《中国社会科学》，1993 年第 4 期，第 191-211 页。

肇始于周民族初期历史，周人对天的崇拜可能是迁岐之后才开始”[①]。在亲疏程度上，朱熹曾言“天，即帝也。郊而曰天，所以尊之也。故以后稷配焉。后稷远矣。配稷于郊，亦以尊稷也。明堂而曰帝，所以亲之也。以文王配焉，文王亲也。配文王于明堂，亦以亲文王也”[②]，即是认为“后稷为远祖，尊而不亲，故配祭于天，文王为近亲，配享上帝于明堂，是亲文王”。[③]由上可知，周代的最高祭祀对象包括了天和上帝，故可以说六天说中的“一”至少在周代便已奠定了基础，并且是继承殷商的信仰而来。同时周代祭祀体系中只有一个上帝而非五帝。据学者考证，五帝的祭祀是在春秋晚期才形成[④]，故可认为六天体系中的五帝部分在春秋才构建完成。之后又经历了近两百年的发展，至《吕氏春秋》时，用五人帝配五方帝和五色帝，才形成了较为完成的五帝系统，它可以视作五帝观念成熟的一个标志，故应该可以认为五帝观念是在战国末期才定型的。那么它又是何时被纳入国家祀典的呢？《史记·封禅书》中将五帝的祭祀追溯到秦时，似乎可以认为秦时便以开始了五帝祭祀，但综合其他记载来看，直至秦亡，都没有凑齐五帝的祭祀。[⑤]秦时具体祭祀对象，详见表 3-2。

表 3-2 秦诸畤兴立简表[⑥]

畤名	建立者	时间	地点	当时秦都	《封禅书》所载之祭祀对象
西畤	秦襄公	前 770	西垂	西垂	白帝
鄜畤	秦文公	前 756	汧渭之会	汧渭之会	白帝
密畤	秦宣公	前 672	渭南	雍	青帝
吴阳上畤	秦灵公	前 422	雍地	雍	黄帝
吴阳下畤	秦灵公	前 422	雍地	雍	炎帝
畦畤	秦献公	前 367	栎阳	栎阳	白帝

由上表可知，除黑帝外，其他四色帝是在不同的时期作被纳入祭祀体系之内[⑦]，且在很长一段时间内，是以其中一个为主，并没有同时进行五帝祭祀。汉高祖立黑帝祠后五帝才全部被纳入国家祭典。

再来考察一下“六天”祭祀的发展脉络。有学者认为，“六天”之说，在《周

① 《商周时期的天神崇拜》，第 209 页。
② [宋]朱熹集注，赵长征点校：《诗集传》，北京：中华书局，2011 年，第 301 页。
③ 《商周时期的天神崇拜》，第 208-209 页。
④ 何新指出，“秦初只祭四帝，至春秋晚期才增入中央帝成为五帝，这一演变说明四方神转变亦为五帝系统的时期，至早亦应在晚周春秋之世。”详见：何新：《〈夏小正〉》新考，沈阳：万卷出版公司，2014 年，第 81 页。
⑤ 杨宽指出：“终秦之亡五帝之祠未备，而《吕览》十二纪首章固备载之，亦足见五帝之说在秦本早有成说。”详见：杨宽：《中国上古史导论》，见《古史辨》第 7 册上，上海：上海古籍出版社，1982 年，第 65-421 页。
⑥ 田天：《秦汉国家祭祀史稿》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015 年，第 23 页。
⑦ 虽然秦有四色帝的记载，但笔者对春秋战国时，秦就开始五帝祭祀的构建是深表怀疑的。

礼》的时代就已存在了。[①]《周礼》成书于何时一直是学界争论的重点，且至今都没有得出定论。[②]笔者倾向于认为其成书于战国时期[③]，但当时六天没有被纳入祭祀体系。根据《史记·封禅书》，汉初一直是将五帝当作上帝，且并没有高于上帝的祭祀[④]，直到汉武帝时“亳人谬忌奏祠太一方……天子令太祝立其祠长安东南郊，常奉祠如忌方。”至此才算真正有了六天的祭祀。也就是说，“六天”祭祀是在汉武帝时代才兴起的，是由五帝和高于五帝的太一构成的。然六天之祀，汉代屡有兴废；魏时基本没有举行郊祀[⑤]；西晋徘徊于“一天”祭祀和“六天”祭祀之间，《晋书》载：武帝“泰始二年（266 年）正月……时群臣又议，五帝即天也，王气时异，故殊其号，虽名有五，其实一神。明堂南郊，宜除五帝之坐，五郊改五精之号，皆同称昊天上帝，各设一坐而已。地郊又除先后配祀。帝悉从之。”[⑥]不久，“有司又奏议……更修立壇兆，其二至之祀合于二郊。帝又从之，一如宣帝所用王肃议也。”[⑦]太康（289 年）“十年十月，又诏曰……往者众议除明堂五帝位，考之礼文不正……其复明堂及南郊五帝位。”[⑧]史籍中并未说明五帝复祭持续了多长时间，但结合“愍帝都长安，未及立郊庙而败”[⑨]、“江左以后，未遑修建”的记载来看，至多也就是在武帝太康十年至怀帝永嘉七年的 23 年内才有复祭五帝的祭祀。因此整个晋朝共 155 年，六天祭祀最多只有二十年左右的时间。由上文可知，六天作为国家最高祭祀的内容，实自汉武帝开始，但是其延续的时间并没有太长，且至少自西晋愍帝开始，就基本没有被祭祀过。因此在道教造经盛行的东晋末至刘宋年间，六天被世人接受的程度和其地位的高低是值得重新审视的。

六天祭祀衰落的原因，在很大的程度上同来自王肃等人的反诘有关，他们的焦点集中于天和上帝的关系问题，且此争论持续时间较长。考察典籍，可知天和上帝在南朝宋时，依然在持续争论着。笔者认为在郑玄注中，天和上帝虽然有共通的内容，但是本质上来说还是有很大的区别。从六天的结构上看，“以五配一”本身就决定了“一”的地位高于“五”，郑玄应该并不认为天和上帝是同一个观念，故他从未将天和五帝的祭祀体系定义为“六天”。且据现存的史料，自六天自汉武帝时被纳入国家祭祀体系到唐初的几百年间，还没有人把郑玄的主张明确

① 杨世文：《近百年儒学文献研究史》（上），福州：福建人民出版社，2015 年，第 488-498 页。
② 陶磊：《巫统血统与古帝传说》，杭州：浙江古籍出版社，2010 年 8 月，第 167-175 页。
③ 今本《周礼》，大约出现于战国时期，白寿彝主编：《中国通史》，上海：上海人民出版社，2015 年，第 9 页。
④ 上帝和五帝的区别，陈赟作了详细考证。详见：陈赟：《郑玄“六天”说与禘礼的类型及其天道论依据》，《陕西师范大学学报》（哲学社会科学版），2016 年第 2 期，第 86-111 页。
⑤ 据《晋书》载：“自正始（240-249 年）以后，终魏世不复郊祀”，详见：[唐]房玄龄：《晋书》《晋书》卷第九《志第九》，北京：中华书局，1974 年，第 583 页。
⑥ [唐]房玄龄：《晋书》卷十九《志第九》，北京：中华书局，1974 年，第 583 页。
⑦ [唐]房玄龄：《晋书》卷十九《志第九》，北京：中华书局，1974 年，第 584 页。
⑧ [唐]房玄龄：《晋书》卷十九《志第九》，北京：中华书局，1974 年，第 584 页。
⑨ [唐]房玄龄：《晋书》卷十九《志第九》，北京：中华书局，1974 年，第 584 页。

定义为六天。王肃等认为郑玄将上帝和天认作是一体的，主要一个依据是由于郑玄注《孝经》云：“上帝亦天别名”[①]，但其是否注过《孝经》，自南齐陆澄以来到近代都一直存在争论[②]，笔者倾向于认为此注并非郑玄之作。另一个证据是关于五帝和天帝的名称。它们名称各异，足见其和天并不等同。郑玄引为纬书言：“紫微宫为大帝，又云‘北极曜魄宝’，又云‘大微宫有五帝坐星，青帝曰灵威仰，赤帝曰赤熛怒，白帝曰白招拒，黑帝曰汁光纪，黄帝曰含枢纽’。是五帝与大帝六也。”[③]可见，郑玄是非常清晰的将五帝与大帝分而为六。故王肃等人排斥“六天”祭祀体系，可能是因为没有充分理解郑玄所谓天和上帝的区别所致，并且简化和误读了自周以来天和上帝的含义。

因其对五帝的命名来自于纬书，便成为了后人诘难六天说的主要原因之一，他们批评郑玄，“惟好引纬书，是其一短”[④]。因此需要考察纬书的流行程度，以此来论证引纬书的合理性，进而判断郑玄是否是以纬乱经[⑤]。前辈学者对此问题进行了深入的论述。一般认为，自东汉光武帝“宣布图谶于天下”以来，图谶风靡于世，虽然有张衡等人对此提出了质疑和反对，但图谶风气依然兴盛。“‘宣布图谶于天下’就是把谶纬写成定本，使谶纬定型化，此后凡有增损改易谶纬的也得治罪。这样就使谶纬书籍合法化，并且用政治和法律的权力来维持谶纬神学的尊严……由于光武帝刘秀喜好图谶，加以提倡，后汉时研习谶纬形成一股风气……凡是善于附会图谶的就能加官晋爵，反对图谶的就会贬黜得罪……在白虎观会议上又引谶纬以释经，谶纬成为汉王朝的神学正宗。”[⑥]和帝时的《择良吏诏》和《察苛吏诏》均是“以光武以来的的谶纬化儒家学说为理论指导”[⑦]，且谶纬之风在东汉朝一直延续，顺帝是最为迷信谶纬灾异的皇帝。所以笔者认为郑玄引纬书顺应了当时的政治气候和学术风气。当然不能否认的是，谶纬极易被野心家利用，成为篡权的有力工具之一。因此自魏晋开始，统治者便一直在禁毁纬书，至唐代又进一步将禁止纬书纳入了律法规定之内。《唐律》载：“其《纬》、《候》及《论语谶》不在禁限”，[⑧]纬候指《七经纬》和《尚书•中候》”[⑨]。而郑玄所引为“六天”作注的纬书，从魏晋禁止纬书开始，都不在禁绝之列，甚至在一些时候，“虽说是纬，它的地位反而占了经的上风”，[⑩]故有学者总结到：

① [清]皮锡瑞撰：《孝经郑注疏》卷下，上海：上海古籍出版社，1993 年，第 20 页。
② 吴仰湘：《清儒对郑玄注《孝经》的辩护》，《中国哲学史》，2017 年第 3 期，第 36-43 页。
③ [汉]郑玄注，[唐]孔颖达正义，吕友仁整理：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 1024 页。
④ [清]纪昀总纂：《四库全书总目提要》卷十九《经部十九 • 礼类一》，石家庄：河北人民出版社，2000 年，第 503 页。
⑤ [梁]刘勰：《文心雕龙》上篇《正纬第四》，上海：上海古籍出版社，2015 年，第 19-23 页。
⑥ 钟肇鹏：《谶纬论略》，沈阳：辽宁教育出版社，1991 年，第 28-29 页。
⑦ 韩维志：《察举制度与两汉文学关系之研究》，广州：世界图书广东出版公司，2014 年，第 77 页。
⑧ 岳纯之点校：《唐律疏议》卷九《职律 • 玄象器物》，上海：上海古籍出版社，2013 年，第 161 页。
⑨ 陈林：《中国无神论与政治》，南京：江苏人民出版社，2014 年，第 321 页。
⑩ 顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，上海：上海世纪出版集团，2005 年，第 100 页。

“魏晋以降，统治者们多次颁布严厉法令，禁止图谶的收藏与传播，谶纬失去了官定正统地位，在学术、思想界逐渐边缘化，但它在当时的政治、社会、文化生活中并未失去其影响力”[①]，且“当谶纬不再据有官方地位，历代政权也就失去了对谶纬文本的控制和指导能力，谶纬对政治的影响因而更具有实时性和灵活性，更能做到有的放矢。”[②]同时造作纬书可以被视作是表达政治诉求而用的一种方式。笔者以为，王肃们以引纬书难郑玄，实是未以“了解之同情”的态度考虑当时的情况。且就六天而言，郑玄虽然用纬书之名称丰富六天的内容，但是架构和核心思想是没有变化的。

（二）道教六天的来源及含义

六天在道教的流行程度，远远高于儒家。上文已述，道教的六天是来自酆都山六天宫，六天宫产生于东晋中期，最初六天是六天宫的简称，代表的是以北帝为首主管的地狱世界，也是和代表神仙世界的三天相对应的鬼神和世人存在的世界。且在后来的发展中，六天逐渐向鬼神和鬼神的统治者的方向转变，直至与最高级别的恶鬼等同。

通过考察道经，笔者发现在东晋末出世的灵宝派的首要经典《元始五老赤书玉篇真文》中，有和儒家六天结构相似描述，经中载：“《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，幽幽冥冥，无祖无宗，灵文晻蔼，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……元始炼之于洞阳之馆，冶之于流火之庭，鲜其正文……”[③]，又“太上大道君、高上玉帝、十方至真……上诣上清太玄玉都寒灵丹殿紫微上宫，建天宝羽服，诣元始天尊金阙之下，请受《元始灵宝赤书玉篇真文》”，从以上经文推知，《玉篇真文》和元始天尊是早于其他神灵存在的，且《玉篇真文》分别为东南中西北五方的始老、真老、元老、皇老和玄老之号。元始天尊向其他神灵传授真文，众神需“斋三月”，可见以元始五老为核心的《玉篇真文》的重要性。关于元始五老的名称，经中载：“东方安宝华林青灵始老……字灵威仰……南方梵宝昌阳丹灵真老……字赤熛弩……中央玉宝元灵元老……字含枢纽……西方七宝金门皓灵皇老……字曜魄宝，一字白招拒……北方洞阴朔单郁绝五灵玄老……字隐侯局，一字叶光纪。”[④]实际上，灵宝派最早关于此五老的记载可追溯到东晋末的《灵宝五符序上》：“灵宝五帝官将号，夏禹撰出天文中字，会稽南山之阳所演集。东方灵威仰，号曰苍帝……南方赤熛弩，号曰赤帝……中央含枢纽，号曰黄帝……西方曜魄宝，号曰白帝……北方隐侯局，号曰黑帝”。

---

① 吕宗力：《王嘉的道教与谶纬思想》，《南都学刊》，2016 年第 3 期，第 21 页。

② 吕宗力：《谶纬与两晋南朝的政治与社会》，《魏晋南北朝史研究：回顾与探索 中国魏晋南北朝史学会第九届年会论文集》，武汉：湖北教育出版社，2009 年，第 385 页。

③ 《道藏》，第 1 册，第 774 页。

④ 《道藏》，第 1 册，第 784-785 页。

[①]以上两部经典皆是灵宝派的重要经典。由此可推知，自先秦以来广为世人接受的五方观念和纬书中对五帝的命名，被道教完全吸收了。《玉篇真文》中由“一”（元始天尊）向众神开示“五”（元始五老所代表玉篇真文），这种结构儒家“太一+五帝”的体系非常一致，故可认为灵宝派对儒家的“六天”祭祀制度也也有一定程度的借鉴。且从以上所引元始五老的名称来看，更是和郑玄所引纬书的内容高度雷同。纬书中“灵威仰”等名称第一次出现是在《春秋纬•文耀钩》中，其曰“春起青受制，其名灵威仰。夏起赤受制，其名赤熛怒。秋起白受制，其名白招拒。冬起黑受制，其名汁光纪。季夏六月火受制，其名含枢纽。”[②]东汉末年，郑玄对《周礼•小宗伯》的注文里将“灵威仰”等名称与五帝联系起来：“五帝，苍曰灵威仰，太昊食焉；赤曰赤熛怒，炎帝食焉；黄曰含枢纽，黄帝食焉；白曰白招拒，少昊食焉；黑曰汁光纪，颛顼食焉。”[③]即是以纬书中的名称和五帝相配。为了更清晰的显示上引经典中五帝（或元始五老）名称的异同，特作表3-3如下。

表3-3 上引纬书和道经中所见“灵威仰”等名称

《春秋纬•文耀钩》		郑玄注《周礼•小宗伯》		《灵宝五符序上》		《元始五老赤书玉篇真文》	
春	灵威仰	苍	灵威仰	东	灵威仰	东	灵威仰
夏	赤熛怒	赤	赤熛怒	南	赤飘弩	南	赤熛弩
季夏	含枢纽	黄	含枢纽	中	含枢纽	中	含枢纽
秋	白招拒	白	白招拒	西	曜魄宝	西	曜魄宝，一字白招拒
冬	汁光纪	黑	汁光纪	北	隐侯局	北	隐侯局，一字叶光纪

由上表可知，灵威仰、赤飘弩、含枢纽等名称，纬书和道经相差不大，而《灵宝五符序上》将白招拒和叶光纪改为曜魄宝和隐侯局，后出的《玉篇真文》又同时吸收纬书和《灵宝五符序上》的内容，将其整合起来，故从名称上看，道教是认可纬书的命名的。而从上表亦能看出，东汉时期的五行观念非常兴盛，并且已经形成了完整的五行信仰链。

而在《春秋纬•文耀钩》中并没有将灵威仰等和帝王匹配，将灵威仰等配帝王应是始于郑玄，道经中则始于《灵宝五符序》，具体的对应内容详见表3-4。

① 《道藏》，第6册，第319页。
② [日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994年，第662页。
③ 顾颉刚：《古史辨自序》，北京：商务印书馆，2011年，第304-305页。

表3-4 灵威仰等与帝王或神灵的对应关系

名称	郑玄注《周礼·小宗伯》	《灵宝五符序上》	元始五老赤书玉篇真文
灵威仰	太昊	苍帝，其神甲乙	安宝华林青灵始老
赤熛怒（弩）	炎帝	赤帝，其神丙丁	梵宝昌阳丹灵真老
含枢纽	黄帝	黄帝，其神戊己	玉宝元灵元老
白招拒或曜魄宝	少昊	白帝，其神庚辛	七宝金门皓灵皇老
汁（叶）光纪或隐侯局	颛顼	黑帝，其神壬癸	洞阴朔单郁绝五灵玄老

由上表可知，在道教经典中并没有用实存过的帝王（至少儒家相信他们都存在过）与灵威仰等相配。需要指出的是，郑玄注中，太昊、炎帝等皆是配享苍、赤帝等五帝，那么应该可以说，太昊、炎帝等应是低于苍、赤帝等五帝的。

综合上两表，可知古灵宝经中元始五老的名称、方位是完全照搬纬书中五方帝的内容[①]。即古灵宝经中元始天尊和元始五老的六天构建应是和郑玄的六天思想一脉相承。随着经教体系的构建需要，元始五老的地位逐渐下降，《真灵位业图》中载：“东方灵威仰。南方赤嫖弩。西方曜魄宝。北方隐侯局。中央含枢纽。此太清五帝，自然之神”[②]，被排在第四位阶。《无上秘要》将五帝列入《众圣本迹品中》，而通过对敦煌卷子P.2861中所载《无上秘要》目录的考察，可知在五帝之上有“元始天王、青要帝君、太上道君、玉晨大道君、中央黄老君、总真主録、总仙大司”等神灵，其地位较低。五帝地位的降低是由于为了契合《道德经》中“一生三”的核心观念，三清神成为道教的最高神灵才最能体现道教教义。另外，在南梁陶弘景的《真诰·阐幽微》中，六天宫的管理者的结构是北帝在第一宫主管其他五宫，这应也是道教对儒家六天体系模仿的一个例子吧。

郑玄的“六天”思想来源及“六天”的结构，含有战国时代的影子，而自汉武六天祭祀开始，六天结构完全成型并被纳入国家祭祀体系。其“以五辅一”的结构为纬书所继承，方士们在原六天的基础上，将其进行了改造，使其具备了更浓厚的神化色彩。而纬书对后世道教的发展起到了极为重要的参照作用。至少在郑玄之后，故不管是儒家的六天还是道教的六天，均大量吸取了纬书中的内容。前文已述，道教六天的构建是基于鬼神和世人生存空间的构建，之后才被当做鬼神。而在《五篇真文》中出现的元始天尊和元始五老的结构，便可视为道教吸收儒教内容对六天观做了新的阐发。

① 《枕中书》（《真记》部分，为葛洪后人所作，但具体出书时间未知。）“太昊氏为青帝，治岱宗山。颛顼氏为黑帝，治太恒山。祝融氏为赤帝，治衡霍山。轩辕氏为黄帝，治嵩高山。金天氏为白帝，治华阴山。”

② 《道藏》，第3册，第277页。

（三）儒道“六天”的异同

以上探讨了儒、道六天的结构、名称等具体内容，可知二者具有如下相同之处：

1. 结构的一致。均为“一上五下”的结构，且“一”是至高无上的。其结构如图 3-1，3-2 图所示。

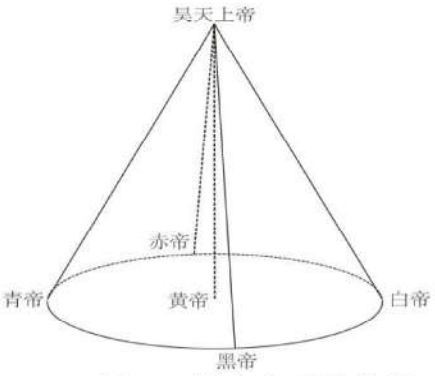


图 3-1 儒家六天结构图

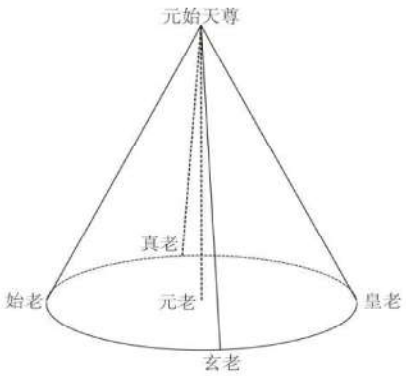


图 3-2《玉篇真文》六天结构图

2. 名称的类似。如上文所示，除了“一”的名称不一样之外，“五”的名称基本都是相同的。

当然，儒道六天有着本质的区别。首先，来源不同。道教的六天本是宗教空间的构建，儒家的六天和官方最高祭祀有着密切的关系；其次，信仰内涵的不同。儒家六天祭祀制度是在殷人天信仰和周人上帝信仰的基础上发展而来，至汉武帝六天祭祀的举行，才使得上古时期的信仰完全融入到了官方的祭祀体系当中。道教宗教化六天，将其视作不同的神灵。再者，造经者略去了与现实相关的内容，即不以帝王配享，这是和儒家六天观最大的区别之一。最后，儒家六天是至高无上的，地位不曾改变，道教的六天却逐渐发展成为鬼神的代名词。

王宗昱认为：“所谓‘六天’指的是至少至周代以来的血食牺牲的祭祀制度，而这个制度恰恰是中国官方政治制度乃至意识形态的基础。”[①]笔者认为此结论需要进行一些补充，因为周时并没有五帝的祭祀，且在现存的正史中也未找到唐代以前将郑玄观念定义为“六天”的记载，故“六天”应是唐人对始于汉武帝时太一与五帝祭祀系统的总括。另外，王宗昱以《女青鬼律》为例，认为卷一中的“高天万丈鬼”及其后文提到的“五方直符鬼”构成了类似于儒家的六天体系，其中前者“或指昊天上帝，称为皇姓显然是因为他们为皇家的祭祀对象”，后者是对儒家六天祭祀系统的五帝，并以此作为道教反对儒家（或官方）的证据之一。[②]但实际上在具体经文中，“高天万丈鬼”与“五方直符鬼”之间，还隔着“五斗煞鬼、五方凶神鬼、天阴阳鬼”等众多鬼神，应而不能越过它们将“高天万丈

① 王宗昱：《道教的“六天”说》，《道家文化研究》第 16 辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年，第 27 页。

② 王宗昱：《道教的“六天”说》，《道家文化研究》第 16 辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年，第 32 页。

鬼”与“五方直符鬼”直接与儒家的结构相对照。

笔者认为，古灵宝经里面元始天尊+五老的结构，包括《阐幽微》中酆都六天宫掌管者的官职设置，正是儒家六天观的宗教再现。六天作为恶鬼，在道经中屡见不鲜，故道教也是反对“六天”的，那么，道教反对六天是基于何种原因呢？笔者认为，它和淫祀、血食有密切的关系，详见下文论述。

二、六天与淫祀的关系

在道经中否定、反对和批判六天的记载极为常见。道教对六天的态度为何如此，学界有两种观点，一是向统治阶层靠拢，通过得到统治者的认可来获得更大的发展空间；二是通过反对六天来表达反对统治者的政治制度的心理，王宗昱认为对六天的批判体现出道教教义是与“以牺牲玉帛钟鼓为形式的周代以来的儒家礼乐制度是针锋相对的”[①]，但结合南北朝道教的发展状况来看，笔者认为此论断有进一步商榷的必要。下面首先来讨论统治者对“淫祀”的态度。

（一）统治者对“淫祀”的禁止

自古以来，统治者对祭祀的要求便极为严格。在祭祀对象方面，《礼记·曲礼下》言：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍；诸侯方祀，祭山川，祭五祀，岁遍；大夫祭五祀，岁遍；士祭其先。”[②]前辈学者指出，“祭天地是天子的特权，其他任何人不得祭祀天地。一般的士，没有官职的平民，只能祭自己的祖先，此外其他什么神都无权去祭。”[③]在祖先祭祀上，“对于所祀代数有一定的规定，王公大臣比于古诸侯，祀不过五代，余止三代、二代。北齐之制……从七品以上祭二代。”[④]对祭品的要求亦是如此，“天子四祭四荐，诸侯三祭三荐，大夫士再祭再荐。天子诸侯卿大夫牲用太牢，天子元士诸侯卿大夫少牢，诸侯之士特豕。天子之牲角握，诸侯角尺，卿大夫索牛。”[⑤]而如果是对未列入祀典者进行祭祀或者越分而祭”[⑥]，便会被纳入淫祀的范畴。所谓“淫祀”，《礼记·曲礼下》曰：“非其所祭而祭之，名曰淫祀，淫祀无福。”[⑦]和本文所讨论内容有关的，被统治者归为淫祀的，多发生在民间祭祀中。在先秦时代，统治者对民间祭祀的管理较为宽松且并没有形成定制。及至秦朝，《史记·封禅书》载：“诸此祠皆太祝常主，以岁时奉祠之。至如他名山川诸鬼及八神之属，上过则祠，去则已。郡县远方神祠者，民各自奉祠，不领于天子之祝官。祝官有祕祝，即有

① 王宗昱：《道教的“六天”说》，《道家文化研究》第16辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年，第29页。
② 滕一圣：《礼记译注》，北京：商务印书馆，2015年，第45页。
③ 周桂钿：《虚实之辨：王充哲学的宗旨》，福州：福建教育出版社，2015年，第168页。
④ 瞿同祖：《中国法律与中国社会》，北京：中华书局，2003年，第208-210页。
⑤ [汉]何休解诂，[唐]徐彦疏，刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》（上），上海：上海古籍出版社，2014年，第160页。
⑥ 陈林：《中国无神论与政治》，南京：江苏人民出版社，2014年，第282页。
⑦ 滕一圣：《礼记译注》，北京：商务印书馆，2015年，第45页。

菑祥，辄祝祠移过於下”[①]，“民各自奉祠”应当可认为秦朝对民间祭祀的管控并不是很严格。至汉高祖，《汉书·郊祀志上》载：“高祖十年春，有司请令县常以春二月即腊祠以羊彘，民里社各自裁以祠。制曰：‘可’。”[②]由此可见在汉高祖时期，民间祭祀仍有很大的自主性，甚至出现过“街巷有巫，闾里有祝”[③]的现象。又据《汉书·郊祀志下》载：“莽遂崇鬼神淫祀，至其末年，自天地六宗以下至诸小鬼神，凡千七百所，用三牲鸟兽三千余种。”[④]可知，在王莽时期，鬼神的祭祀是很普遍的，所谓“淫祀”当是后人对王莽祭祀制度的责难，而在其时，这些鬼神祭祀应该是并没有被当作淫祀。在东汉时期，由于谶纬的流行，对鬼神的崇拜更是达到了高峰。但同时东汉王朝也加大力度禁止“淫祀”，《后汉书·皇后纪》载邓太后：“常以鬼神难征，淫祀无福，乃诏有司罢诸祠官不合礼典者”[⑤]。曹魏时，据《三国志·魏书·文帝纪》载：“先王制礼，所以召孝事祖，大则郊社，其次宗庙，三辰五行，名山大川，非此族也，不在祀典。叔世衰乱，崇信巫史，至乃宫殿之内、户牖之间，无不沃酹，甚矣其惑也！自今，其敢设非祀之祭，巫祝之言，皆以执左道论，著于令典。”[⑥]晋代，《晋书·礼上》卷十九言：“末世信道不笃，僭礼渎神，纵欲祈请，曾不敬而远之。徒偷以求幸，妖妄相煽，舍正为邪，故魏朝疾之。其案旧礼具为之制，使功著与人者必有其报，而妖淫之鬼不乱其间。”[⑦]又《北史·魏本纪第三》卷三：（北魏太和年间）“诸巫觋假称神鬼，妄说吉凶，及委巷诸非坟典所载者，严加禁断。”[⑧]由以上引文可知，儒家（或官方）所言的“淫祀”主要是包括巫史、巫祝、巫觋们设非祀之祭、妄说吉凶等行为。且各时期的统治者基本都对“淫祀”作了严格的规定，他们反对淫祀的态度十分明确和坚决。

统治者们反对“淫祀”，主要是以下两个方面的原因，一是为了垄断通天地的权力，加大政权的控制力。祭祀对于统治者来说，是对其顺承天命的回报，也是区别其与普通民众的重要标志。只有统治者才能与神对话，为了断绝普通人与神对话的途径，禁止“淫祀”是必要的举措之一，自先秦时便已作出了相关规定，《尚书·吕刑》载：“皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威……乃命重、黎，绝天地通，罔有降格。”[⑨]《墨子·非攻下》、《随巢子》、《国语·楚语下》等典籍中也有对此事的记载。实际上在公元前的良渚文化时代，地上人王“余一人”便

① 《史记》卷二十八《封禅书第六》，第1377页。
② 《汉书》卷二十五上《郊祀志第五上》，第1212页。
③ 王利器校注：《盐铁论校注》卷六《散不足第二十九》，北京：中华书局，2015年，第391页。
④ [汉]班固：《汉书》卷二十五下《郊祀志第五下》，北京：中华书局，1964年，第1270页。
⑤ [刘宋]范晔著，[唐]李贤等注：《后汉书》卷十上《皇后记第十》，北京：中华书局，1973年，第422页。
⑥ [晋]陈寿撰：《三国志》卷二《魏书二》，北京：中华书局，1964年，第84页。
⑦ [唐]房玄龄：《晋书》卷十九《志第九》，北京：中华书局，1974年，第600-601页。
⑧ [唐]李延寿：《北史》卷三《魏本纪第三》，北京：中华书局，1974年，第100页。
⑨ [春秋]孔子著，慕平译注：《尚书·周书·吕刑》，北京：中华书局，2009年，第301页。

通过巫的祭祀方式以垄断“天”与“帝”的交通[①]，故“绝天地通”是“颛顼、尧乃至夏商诸王禁止民众百姓与诸神相通，独自垄断和占有人神相通这种信息传播的权力，使人神传播成为维护和巩固神权统治的有力工具。”[②]当集权进一步加剧的时候，对祭祀垄断的需求便更加强烈。《后汉书·灵帝纪》载：中平五年(188年)，“冬十月，青、徐黄巾复起，寇郡县。甲子，帝自称‘无上将军’，燿兵于平乐观。”[③]灵帝此举是为了“使皇帝拥有较之民间道教首领更高的宗教地位，以便‘威厌’黄巾起义的势力，打击民间道教对其独有的通天权的窃夺”。[④]由此可见，统治者对极为重视“通天权”，而对淫祀的禁止在很大程度上能防止他人的僭越。但实际上，禁止淫祀的难度非常大，就连统治者自己都不能遵守。“东晋哀帝欲于殿前鸿祀，侍中刘遵等启称：‘此唯出大传，不在六籍。刘向、郑玄虽为其训，自后不同。前代以来，并无其式’”[⑤]；南朝统治者曾发表诏令禁止淫祀，陈后主亦沿袭这一制度，但其宠妃潘淑妃于宫中设淫祀，使诸妖鼓舞，故要管理佛、道济民间之房祝的诏令，亦只是具文。[⑥]可见不管是在民间还是在统治者内部，淫祀亦极为普遍，它对统治是不利的，故统治者必将其列为禁绝的行列。

官方禁止淫祀的第二个原因是由于淫祀的花费过大，对社会造成了严重的负担。东晋时：“计今非典之祠，可谓非一。考其正名，则淫昏之鬼；推其靡费，则百姓之蠹。”[⑦]北魏初，“自天地社稷以下，合千七百五十所，岁用牲七万五千五百头”[⑧]，如此巨大的开支导致国家财政的负担极重，故“太和十五年诏：自先朝以来，享祀凡千二百余处，今欲减省，务从简易。”[⑨]因此为了减轻财政负担，禁止淫祀也是势在必行。

（二）早期道经中“六天”和“淫祀”的关系

“六天”自东晋末开始，在道经中就有了恶鬼的含义。此时期到南北朝的道经中，充斥着大量反对“六天”的内容，将其视为“故气”要为三天所取代。那么，六天为什么要被去除呢？笔者认为，其最根本的原因是世人对邪鬼的祭祀过多，使其放纵行害。如此则必须从祭祀入手，只要将祭祀控制在一定的范围内，就可以还六天之清明。而其中最主要的措施便是禁止淫祀。反对淫祀，在东汉时期的《太平经》中已见端倪。卷三十六载：“下古复承负中古小失，增剧大失之……

① 余英时：《论天人之际：中国古代思想起源试探》，北京：中华书局，2014年，第25-26页。
② 巫称喜：《殷商文化传播史稿》，广州：暨南大学出版社，2015年，第51页。
③ [刘宋]范晔著，[唐]李贤等注：《后汉书》卷八《孝灵帝纪第八》，北京：中华书局，1973年，第356页。
④ 姜生：《原始道教之兴起与两汉社会秩序》，《中国社会科学》，2000年第6期。
⑤ [唐]杜佑：《通典》卷55，北京：中华书局，1996年，第1556-1557页。
⑥ 林长春：《东晋南朝道教与政治社会之关系》，台湾国立中正大学历史研究所2005年博士论文。
⑦ [唐]房玄龄：《晋书》卷19《志第九·礼上》，北京：中华书局，2009年，第598页。
⑧ [唐]杜佑：《通典》卷55，北京：中华书局，1996年，第1559页。
⑨ [唐]杜佑：《通典》卷55，北京：中华书局，1996年，第1559页。

致其死者鬼不得常来食也，反多张兴其祭祀，以过法度，阴兴反伤衰其阳，不知何鬼神物，悉来集食，因反放纵行为害，贼杀人不止……”[①] 又卷九十八：“子得吾文，自深思其意，欲乐上行常生，在与天并力，随四时天下祭祀而饮食者，努力为真道，是其汙法也。”[②]而在之后的道经中，反对淫祀的态度尤为明显，节录部分记载如下：

东晋《抱朴子》：“夫神不歆非族，鬼不享淫祀，皂隶之巷，不能纡金银之轩，布衣之门，不能动六辔之驾，同为人类，而尊卑两绝，况于天神，缅邈清高，其伦异矣，贵亦极矣。”[③]

东晋末《太上洞玄灵宝诸天灵书度命妙经》：元始天尊言“我过去后，半劫之中，来生男女……不敬天地，轻慢神明，杀生淫祀，祷求邪精。”[④]

东晋末《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》：元始天尊言“我过去后，天运转促，人心破……自作一法，淫祀邪神，杀生祈祷。”[⑤]

东晋末《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》：“富贵凌贫贱，离夺人种亲。身受破裂报，魂鬼被髡钳。咒诅无辜人，淫祀僝邪神。流曳三涂中，万劫生贱身。”[⑥]

魏晋《老子西升经》：“至德之世，绝地天通，罔有降格，故其鬼不神，而无出灵响，岂淫祀以徼福哉！后世典祀无禁，非其鬼而祭之者有之，欲各守其幽，不可得也，孔子曰：丘之祷久矣。”[⑦]

刘宋初《三天内解经》：“民不妄淫祀他鬼神，使鬼不饮食，师不受钱，不得淫盗，治病疗疾，不得饮酒食肉。”[⑧]

《陆先生道门科略》：“唯天子祭天，三公祭五岳，诸侯祭山川，民人五腊吉日祠先人、二月八月祭社灶，自此以外，不得有所祭。若非五腊吉日而祠先人，非春秋社日而祭社灶，皆犯淫祠。”[⑨]

南北朝《洞真太上太霄琅书》：“自古至今，道本一也，相传转讹，失清入浊，杀害耽滞，淫祀祈恩，乖道无福，邪精相欺，小鬼强魔，亦有知见，见人先善，德业应兴，因妖云好，自为己恩。”[⑩]

由以上经典可见，道教“淫祀”的对象主要是邪神、小鬼强魔等，它们放纵行害是导致六天世界苦难的重要原因之一，且淫祀不仅无福，还使祭祀的人“流

① 《道藏》，第 24 册，第 389 页。
② 《道藏》，第 24 册，第 515 页。
③ 《道藏》，第 28 册，第 202 页。
④ 《道藏》，第 1 册，第 803-804 页。
⑤ 《道藏》，第 6 册，第 886 页。
⑥ 《道藏》，第 34 册，第 383 页。
⑦ 《道藏》，第 11 册，第 491 页。
⑧ 《道藏》，第 28 册，第 414 页。
⑨ 《道藏》，第 24 册，第 779 页。
⑩ 《道藏》，第 33 册，第 663 页。

曳三涂中，万劫生贱身”。故在反对淫祀上，道教和官方的态度是一致的。那么道教反对淫祀的原因是什么呢？笔者认为主要有几个方面的原因：

1. 清整道教，构建宗教秩序，便于管理；关于此点前辈学者作了大量的论述，证明以寇谦之、陆修静等人支持禁止淫祀，是“用于区隔其与民间之房庙信仰及其他的自然精灵崇拜”[①]，若对房庙的祭祀不断，则会导致整个宗教秩序，甚至是世界秩序的错乱，而错乱程度亦会随着祭祀不辍而加剧，故排斥淫祀是维护道教秩序的重要手段之一。

2.道教信奉者的成分发生了改变；在道教创立之初的东汉中期，信奉者多为“兵民，胁从无知名之士”，故多巫觋杂语”，且江南普遍兴盛的民间血牲祭祀与原始巫教体现了血族复仇、尚武嗜杀、狂热剿悍等民风，而这些妨碍了早期道教得到具有较高文化素养的士大夫阶层的认同和政治权力的扶持”[②]。故汉代虽有于吉等人奉上《太平经》，但被认为是“妖妄不经”，且因“不合《五经》，不可施行”，而没有受到重视。在魏晋时期，编撰道经和信奉道教的人，其阶级成分有了本质的改变，特别在晋代，不少士大夫信奉道教，其中包括了如琅琊王氏、吴郡杜氏、吴兴沈氏等大族的成员。士大夫阶层是官方政治的拥护者，因此奉道阶层的改变，不仅影响了道教传播的速度和范围，还决定了其政治走向。需要指出的是，他们并不是完全处于迎合的目的，而是因为他们骨子里就认同儒家（或官方）对淫祀的禁止，对他们而言反对淫祀是理所当然的。故自魏晋开始，道教在经历了统治者的打压之后，又随着信众成分的转变，逐渐体现出认可统治阶级价值取向的倾向。

3.迎合统治者，以期得到更大的发展空间；自魏晋以来，淫祀是被绝对禁止的。其中很重要的一个原因是在东汉末期，爆发了黄巾起义，是中国历史上第一次以宗教为号召的农民起义，对政权造成了极大的冲击，使统治者们意识到宗教是威胁统治的力量之一。虽然道教祭祀和淫祀在有着根本的区别，[③]但是只要威胁到了统治，官方对宗教的统治必然会进一步增强，不能让其成为颠覆政权的武器。为了防范此类事件的再次发生，李弘谶语等与淫祀相关的活动必在严格禁绝之列。当时的宗教家们为了发展道教，就必然将道教与淫祀区分开来，从思想和内容上尽量趋近于统治者的意志，通过得到他们的认可而获得生存和发展的空间。

4.花费巨甚。上文提及，淫祀的花费为国家的财政带来的负担，正如吕思勉

① 林长春：《东晋南朝道教与政治社会之关系》，台湾国立中正大学历史研究所 2005 年博士论文。
② 王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，北京：中华书局，2002 年，第 307 页。
③ 王承文认为，“民间‘淫祀’与封建国家正统祀典的差别其实在很大程度上只是具体祭祀对象的不同……远绍于原始巫教的血牲祭祀应是儒家祭祀和民间巫觋祭祀的共同渊源和特征……（在东晋南朝时期，巫鬼道在其活动中），虽然也有祭祀和祷告等行为，但是巫鬼道的目的是试图操纵和征服神灵。因而巫鬼道在本质上是不敬神灵的”。详见：王承文：《东晋南朝之际道教对民间巫道的批判》，《中山大学学报》（社会科学版），2001 年第 4 期，第 8-15 页。

所说：“古人率笃于教，故其祭祀之礼甚烦。又各地方各有其所奉之神，秦、汉统一以后，逐渐聚于中央，其烦费遂愈甚。经元、成之厘正，而其弊乃稍除。”[①]在道教内部，也有从费用上考量而禁绝祭祀的论述。《抱朴子·道意》：“每供福食，无有限剂，市买所具，务于丰泰，精鲜之物，不得不买，或数十人厨，费亦多矣，复未纯为清省也，亦皆宜在禁绝之列”[②]；陆修静亦言：“宰杀三牲，费用万计，倾财竭产，不蒙其祐，反受其患”[③]，以上内容均表达了因为淫祀花费过多而需要将其禁绝的态度。

5.宗教义理；作为道教最核心的内容——“道”，《三天内解经》载：“道源本起，出于无先，淇津鸿蒙，无有所因，虚生自然，变化生成。”[④]故《太上老君虚无自然本起经》言：“道无有，故无祭祀，不杀生”，而对于神明来说，因“神有虚无，所以有虚形，故有食有杀生祀祭”，也就是说，从教义的角度出发，“道”不用祭祀，“神”可享祭祀，还有对于去世先人的祭祀是被允许的，其他如对“败军死将”、“乱军死兵”等鬼神的祭祀，是百姓是功利、实用心理的体现，它在本质上是不敬神的，这样就与教义相违背；另外，花费过度也是道教提倡的清约教义不允许的，淫祀由于花费巨大，给百姓的生活造成了极重的负担，故其必在禁绝之列。

通过上文分析，可知道教对淫祀持坚决反对的态度。同时道教也基本认可官方支持的祭祀。如《太平经》中就完全肯定“依法度”的祭祀[⑤]，上文所引《陆先生道门科略》等经文中，均有和《太平经》思想相同的内容。正如石泰安所说，“问题不在于所有的祭祀，而是连续不断（因而过度）并分残羹剩菜给小神或邪神的那些祭祀。”[⑥]而“那些祭祀”便是儒家（或官方）和道教一致认为的“淫祀”。故可以认为，道教在祭祀对象的问题上，是完全符合儒家（或官方）意志的的。[⑦]

通过前文对六天的论述，再结合淫祀的内容，可以发现六天和淫祀有着密切的联系。在早期道经中，六天的混乱和淫祀有着直接的关系，六天之治的混乱就是因为淫祀而引起的。造经者们认为淫祀的禁绝能还六天以清明。道经中言“驱除故气，清荡氛邪”[⑧]，所谓“故气”，《真诰》载：“故气皆谓鬼神尘浊不正

① 吕思勉：《秦汉史》，上海：上海古籍出版社，2005 年，第 722 页。
② 《道藏》，第 28 册，第 204 页。
③ 《道藏》，第 24 册，第 779 页。
④ 《道藏》，第 28 册，第 413 页。
⑤ 姜守诚：《<太平经>研究——以生命为中心的综合考察》，北京：社会科学文献出版社，2007 年，第 438 页。
⑥ [法]石泰安著，吕鹏志译：《二至七世纪的道教和民间宗教》，《法国汉学》第七辑（宗教史专号），北京：中华书局，2002 年，第 45 页。
⑦ 如道教中对“元始天尊”等神格的祭祀，不在统治者所规定的淫祀范围内，故其不在禁绝之列。
⑧ 《道藏》，第 9 册，第 248 页。

之气”[①]，故炁过多造成了六天的混乱，而对淫祀的祭祀又是故气过多的主要原因之一。而基于对六天的反对，在一定的情况下，可将六天和淫祀等同。

王宗昱认为六天包含了现实政治的内容，且道教是反对六天的，进而推出反对六天等于反对官方政治。但是通过上文论证可知，虽然在道教中六天和淫祀在一些时候可以混用，但是道教和统治者反对淫祀的态度是一样的，因此至少在淫祀的问题上，反对六天不等于反对统治者。且就南北朝道教的发展状况来看，道教对淫祀的反对完全符合统治者思想的。因为彼时道教要发展必须满足这几个条件：一、承认王朝政权的合法性，并拥护之；而自《太平经》开始，道经中就有很多相关的内容；二、与农民起义等威胁政权的行为划清界限，避免来自统治者的打压；三、来自于佛教的冲击，在魏晋南北朝时期，佛教发展迅猛，译经活动兴盛，对于佛教，道教并不排斥，并且肯定了它的道的属性，只是将其地位置于道教之下，《三天内解经》云“盖三道同根而异支者，无为大道、清约大道、佛道，此三道同是太上老君之法，而教化不同，大归于真道”；四、道教教内自身发展的需要。南北朝时期清整道教，是因为早期道教中杂糅了原始宗教、民间信仰和“三张伪法”等内容。而“最初三张之术，与巫人之法，相去必不甚远也”[②]，这些内容不仅不被主流社会接受，也不利于宗教秩序的建立，故对道教的发展产生的阻碍作用。陆修静们进行道教改革，强烈的排斥其中“俗”[③]的内容，就是要向官方认可的“圣”的内容靠拢。实际上正如前辈学者考证的那样，“中古道教的发展表现了相当明显的对以儒家思想为依据的意识形态和政治权力逐步认同的特点”[④]，甚至“道士和儒家士大夫所用标准的种类和做出的决议是共通的。”[⑤]故只能说道家反对淫祀、反对六天，但它和反对政权并无关系。下面再从血食观等内容考察道教与儒家（官方）的关系。

三、道教的血食观、泰山治鬼说

（一）道教的血食观

对道教禁止血食的原因，西方一些学者因“十分看重道教和官方意识形态的对抗性”[⑥]，故倾向于认为和反对统治者相关，如施舟人认为“道教提出不食肉不饮酒的戒律，有自己十分明确的背景，即反对上古的血食牺牲和飨饮制度。”[⑦]王宗昱亦认为，道教和儒家（官方）最严重的分歧在于对血食祭祀的态度，道

① 《道藏》，第 20 册，第 581 页。
② 陈国符：《道藏源流考》，北京：中华书局，2014 年，第 259 页。
③ 借用葛兆光的说法，将其分为“圣”和“俗”。
④ 《东晋南朝之际道教对民间巫道的批判》，第 11 页。
⑤ [法]石泰安著，吕鹏志译：《二至七世纪的道教和民间宗教》，《法国汉学》第七辑（宗教史专号），北京：中华书局，2002 年，第 54 页。
⑥ 《道教的“六天”说》，第 48 页。
⑦ [法]施舟人：《道教的清约》，《法国汉学》第 7 辑《宗教史专号》，北京：中华书局，2002 年，第 160 页。

教反对血食最终指向的是反对儒家政治制度。诚然，对血食的态度可以被认为是道教反对儒家最有利的证据，因为血食一直是官方祭祀中最重要的组成部分之一，从反对血食推向反对祭祀，再推向反对儒家，这似乎顺理成章的。但是综合考察道经造作的宗旨和道教的实际状况，这一认识有进一步讨论的必要，而且它关系到道教对儒家的立场判定问题。以下论述将试图解答道教为什么反对血食及对儒家态度的问题。

首先需从“血食”的定义来进行考察。何谓“血食”？它指的是用新宰杀的动物血肉祭神的祭祀方式[①]，具体方法是“以血滴于地而祭也”。[②]用血肉祭神是因为古人认为鬼也需要饮食，即所谓‘鬼犹求食’。同时他们认为“血有一种神奇的力量，血是生命本身，是有灵魂的，能孕育人或动物的生命”[③]，只能由与死者有血统关系的男系男性子孙定时杀牲取血，才能让先祖享用。因古人经常用血肉祭神和祖先，血食有时便成为了祭祀的代称。

儒家（官方）崇尚血食，所谓“国之大事，在祀与戎”[④]便充分说明了祭祀的重要性。据“天子社稷皆大牢。诸侯社稷皆少牢”[⑤]之说，可知祭祀必用血食，且血食祭祀是十分庄严之事：“古者天子、诸侯必有养兽之官，及岁时，齐斋、沐浴，而躬朝之，牺、牲祭牲，必于是取之，敬之至也”。[⑥]统治者如此重视血食祭祀，主要有以下两个原因：第一是为了“报功”，这是古人普遍的“崇德报功”心理的体现。[⑦]第二为了维护统治。血食祭祀的主要对象之一是祖先，因此它对家族的凝聚有一定的帮助。而维系家族制度对于继承传统和维系统治有着重要的作用。[⑧]故血食祭祀对于儒家（官方）而言是不可或缺的活动。

那么，道教对血食的态度如何呢？通过对相关经典的考证，笔者认为道教的血食包含以下几方面内容：

第一个是和祭祀相关，且尤以指代淫祀为主。汉末魏晋之际的《洞玄灵宝五岳古本真形图》载：“血食庙祀，宗伯者也”；[⑨]东晋《抱朴子内篇》卷四《金丹》：“凡小山皆无正神为主，多是木石之精，千岁老物，血食之鬼，此辈皆邪炁，不念为人作福，但能作祸”；[⑩]卷九《道意》：“又诸妖道百余种，皆煞生

① 任继愈主编：《宗教大辞典》，上海：上海辞书出版社，1998 年，第 909 页。
② 林尹注译：《周礼今注今译》，北京：书目文献出版社，1985 年，第 194 页。
③ 陈明远、金岷彬：《历史观的新突破：史前史三分期学说的重大修正》，太原：山西人民出版社，2014 年，第 174 页。
④ 杨伯峻编著：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990 年，第 861 页。
⑤ [汉]戴圣纂辑，杨天宇注说：《礼记》卷 5《王制》，开封：河南大学出版社，2010 年，第 220 页。
⑥ [汉]戴圣纂辑，杨天宇注说：《礼记》卷 24《祭义》，开封：河南大学出版社，2010 年，第 658 页。
⑦ 《论衡》：“凡祭祀之义有二：一曰报功，二曰修先。”详见：黄晖：《论衡校释》卷 25《祭意第七十七》，北京：中华书局，第 1065 页。梁启超亦指出：“我们祭它，乃是崇恩报功……‘报’的观念便贯彻了祭的全部分……除了道教妖言惑众的拜道以外。”详见：梁启超：《中国历史研究法》，北京：东方出版社，1996 年，第 304 页。
⑧ 丁凌华：《五服制度与传统法律》，北京：商务印书馆，2013 年，第 309 页。
⑨ 《道藏》，第 6 册，第 735 页。因葛洪《抱朴子遐览篇》已引此经，故应出于汉末魏晋之际。
⑩ 《道藏》，第 28 册，第 187 页。

血食，独有李家道无为为小差。”[①]南朝梁《真诰》卷四《运象篇第四》：“又汝本属事帛家之道，血食生民，通愆宿责，列在三官，而越幸网脱，奉隶真气，父子一家，各事师主，同生乖戾，不共祭酒，罪咎之太，阴考方加”；[②]南北朝《上清太极真人神仙经》：“月朔、月望、月晦之夕，是此时也，七魄流荡，游走秽浊，或交通血食，往鬼来魅，或与死尸相关入，或淫赤子、聚奸伐宅”；[③]南北朝《洞真太上太霄琅书》：“一切辟考，此间里域真官注炁，木下房庙坛社、山川五岳八神……恐甲等肉人，不悟所犯，或比已归首，未蒙恩福，恐或是血食之鬼，其不放遣闭，系甲家大小三魂七魄，女子十四魂，致婴疾者著牀，或经涉年岁，或遭罹幽厄，性命莫测”；[④]《太上洞渊神咒经》卷四[⑤]：“鸟兽妄作妖怪，夭横生人，求其血食”[⑥]。在以上所引经文中，能体现道教对血食持反对态度。其原因在于“受血食”的对象基本是“木石之精、千岁老物、鸟兽”等邪气，道教认为它们“不念为人作福，但能作祸”，若以血食祀之，只能使其更加“夭横生人”。这些祭祀对象在统治者所规定的淫祀范围内。而对于儒家（官方）认可的祭祀对象，道教亦用血食祭之[⑦]。

在东晋《抱朴子》中，载“设醮祭以酒脯，祈而取之”[⑧]、“夜置案中，向北斗祭之，以酒脯各少少”[⑨]；东晋末《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》载：“建斋极，可食干枣、鹿脯腊，是生鲜之物，一不得享也。”“鹿脯腊”当属肉类，不在禁止范围之列。南梁陶弘景时，酒肉是祭品的重要组成部分。[⑩]《隋书·经籍志》：“夜中，于星辰之下，陈设酒脯面饵币物，历祀天皇太一，祀五星列宿，为书如上章之仪以奏之，名之为醮”[⑪]；可见在隋代，依然是用酒肉祭祀。至唐代，《无上黄籙大斋立成仪》卷十五载：“杜广成先生删定黄籙散坛醮仪，以为牲栓血食谓之祭，蔬果精珍谓之醮。醮者，祭之别名也。”但是在实际的祭祀过程中，特别是在道教与民间祭祀活动结合之后，血食在各种法事活动中是极为常见的。刘永明考察了北宋曹延禄的宗教活动，根据敦煌卷子S.4400和P.2649号文书的内容，指出在其参与的两次法事活动中，第一次供有“清酒杂果，干鱼鹿肉，

① 《道藏》，第 28 册，第 203-204 页。
② 《道藏》，第 20 册，第 513 页。
③ 《道藏》，第 34 册，第 306 页。
④ 《道藏》，第 33 册，第 677 页。
⑤ 《洞渊神咒经》的成书时间，按小林正美考证，前十卷为东晋末至刘宋初成书，后十卷至晚唐代已出。详见：[日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 359 页。
⑥ 《道藏》，第 6 册，第 13 页。
⑦ 道教血食观念和儒教的区别在于道教并非完全和儒家一样是用牲血祭祀，用酒肉祭祀亦可算所血食。详见下文对道教血食含义的揭示。
⑧ 《道藏》，第 28 册，第 209 页。
⑨ 《道藏》，第 28 册，第 240 页。
⑩ 唐代法琳《辩证论》中载：“如茅山道士陶隐居撰众醮法仪，凡十卷。从天地山川星辰岳渎，及安宅，谢墓，呼召魂神。所营醮法，备列珍奇，广班绫彩，多用蒸鱼、鹿脯、黄白蜜粄、清酒、杂果、盐豉、油米等”，虽然陶弘景所编十卷醮仪皆以散轶，但从同时代的道教科仪中可推知，法琳的记载应是真实的。
⑪ [唐]魏征等撰：《隋书》卷 35《志第三十》，北京：中华书局，1982 年，第 1092-1093 页。

钱财米餈”；第二次供有“高山鹿脯，深泉鲤鱼，麦饭韭菹，清酒杂果”，并认为“干、鲜、荤、素齐全，文中自称是‘依法’而行，大致是综合使用的方法吧。如果再从民间宗教的角度来看，其祭祀活动本来没有太多的规范和繁文缛节，加之所邀神灵怪异鲜有不血食者，因而尽其所有以竭其诚，却更是合情合理的。”[①]笔者认为，之所以在祭祀活动中血食依然存在，是因为古人对于神灵血食是完全认同的。通过以上关于道教祭祀方面对血食的规定和实际执行情况的论述，可知从淫祀的角度出发，道教反对血食的态度和统治者是一致的。同时在祭祀祖先和神灵时，亦用血食祭祀，当然它和儒家杀牲取血的方式不一样，但用脯肉供神一样需要宰杀牲畜，所以从本质上来说道教应是认可儒家祭祀方式的。现将道教在祭祀中有关血食的规定整理如下表，详见表3-5。

表 3-5 道教祭祀中关于血食的规定

祭祀对象	神灵、祖先	不禁血食，以酒脯供之
	淫祀	禁止血食

第二是日常生活相关。北周《无上秘要》：“然斯道至大，妙灵映邈，非血食肉人所得备悉……”；[②]唐代《三洞珠囊》：“女曰：汝血食之气未尽，断谷三年，更来，吾上于此待汝”；[③]通过对以上经文的解读，可知“血食”指的是日常生活中人们食用肉食的生活方式。但是在道经中，食肉往往与饮酒并举，故应可将“血食”的范围扩大，即“血食”指代了饮酒食肉的饮食方式，下文的立论正是基于此含义。这个层面上对血食的规定是源自道教对量腹而食的认可。所谓量腹而食，就是要在饮食上有所节制。如不节制饮食，不仅会对身体带来损伤，据道经载饮酒食肉的“血食之君”，“身体柔脆，肌肉软弱，血气栗悍滑利”[④]，而更重要的是会对教民的行为产生不良的影响。如《太平经》载“一饮酒令醉，狂脉便作，买卖失职，更相斗死，人君好纵酒者皆不能太平，其治反乱”，且此种现象极为常见，即所谓“推酒之害万端，不可胜记”[⑤]；同时在特殊时期内，为了“顺天时”亦对血食有所禁止；在春夏两季，道教规定禁止屠杀所有生灵和酿酒、酗酒。若违反鬼神会降罪，因此一律禁止杀生、饮酒，违者要受到惩罚。《太平经》言：“敢有市无故饮一斗者，笞三十，谪三日；饮二斗者，笞六十，谪六日；饮三斗者，笞九十，谪九日。各随其酒斛为谪，酒家亦然，皆使修城郭道路官舍。”[⑥]可见道教对血食有着严格的规定和惩罚措施。在刘宋时期的《陆先生道门科略》中，更是认为血食是“道之至忌”，经文曰：“恣贪欲之性，而

① 刘永明：《试论曹延禄的醮祭活动》，《敦煌学辑刊》，2002 年第 1 期，第 65-75 页。
② 《道藏》，第 25 册，第 233 页。
③ 《道藏》，第 25 册，第 309 页。
④ 《道藏》，第 21 册，第 395 页。
⑤ 《道藏》，第 24 册，第 331 页。
⑥ 《道藏》，第 24 册，第 331-332 页。

耽酒嗜食。宣行道法，不期于功德，救治之日，非慈仁之意，但希望财利，念在酒食，永不以科禁示民，惟课责重赐，询求好食，五辛之菜，六畜之肉，噉之已自犯禁，乃复宰杀鸡纯鹅鸭，饮酒洪醉，乘以奏闻，遂有寝外靖坛，吐呕案侧，如斯之徒，往往有之。”[①]可见陆修静对于酒肉的禁止主要是因为饮食会导致行为的失态，而这些对于当时亟需清整的道教来说，是极为不利的，它完全不符合清约之教的规定，因此陆修静将其视为正教沦坠的诱因之一[②]，并纳入了禁止的范围。在南北朝时期的道经中，均有将饮酒食肉视为“致遭病苦，厄难相逢”、“众厄加身，遇其撼轲”的原因的内容[③]，并且明令禁止。以上论述指出了道教对于日常生活中血食的态度，其所针对的是现实生活中的人。但是在实际生活中，血食还是存在的。如在祭祀活动之后的散祚，便可算作是血食的范畴。石泰安曾言：“在民间和官方宗教中，‘腊’指的是一年的最后一个月，特别是指十二月初八。这一天的特点是设筵席（筵席上喫的是肉和腌鱼，祭祀祖宗和保护神……‘腊’表示辞旧岁迎新年。它也与社神有关，肉就是在社神神像前分发的。”[④]但是在祭祀活动开始之前。祭祀人员特别是主祭者，要经历散斋、致斋等过程，需“薄滋味、毋致和”，即“饮食滋味必须清淡，不可追求五味调和”[⑤]，按此可推知血食必是祭祀活动正式开始之前需要禁止的，故在祭祀活动前后，道教对于血食的规定亦有所差别。详见表3-6。

表3-6 道教对日常生活中的血食态度

日常生活	过量血食	禁止	祭祀活动之前，特别是主祭者	禁止
	适量血食	不禁	祭祀活动之后，参与祭祀活动的人	散祚

第三是和道教修炼相关。《抱朴子》卷十五《杂应》：“又乘蹻须长斋，绝荤菜，断血食，一年之后，乃可乘此王蹻耳”；[⑥]东晋南朝《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》：“欲服符，先绝五荤血食房室，勿履污秽，百日乃幽居无人之室，勿与俗人諠哗共处，则其道成也”；[⑦]未知撰年的《枕中记》：“服丹砂及雄黄，皆忌血食，若不断者，久久令人半身不遂”。[⑧]在道教修炼过程中，对饮食的要求是极为严格的，血食会影响修炼的成效，因此必须禁止血食。

① 《道藏》，第 24 册，第 781-782 页。
② 《陆先生道门科略》：“唯高尚酒食，更相街诱。明科正教，废不复宣，法典旧章，于是沦坠。”
③ 《道藏》，第 28 册，第 410 页。
④ [法]石泰安著，吕鹏志译：《二至七世纪的道教和民间宗教》，《法国汉学》第七辑（宗教史专号），北京：中华书局，2002 年，第 39-67 页。
⑤ 王承文：《古代国家祭祀与汉唐道教“八节斋”渊源论考 （上）——兼对吕鹏志博士一系列质疑的答复》，《宗教学研究》，2016 年第 2 期，第 1-15 页。
⑥ 《道藏》，第 28 册，第 230 页。
⑦ 《道藏》，第 2 册，第 162 页。
⑧ 《道藏》，第 18 册，第 474 页。

以上从祭祀、日常生活和道教修炼的角度探讨了道教对于血食的规定。在不同情况下，血食的含义并不一致，包括了祭祀和饮酒食肉两个方面，基于不同的场合和具体事件，对血食的态度也不一样。从祭祀方来看，它完全表现出认同儒家和统治者的特征；从日常生活和道教修炼来看，它反映了教内对饮食的规定。通过以上的分析，可知从根本上来说，道教所反对的血食和儒家是一致的，再结合上文对道教对日常生活和炼养中对血食的态度来看，它和“反对上古的血食牺牲和飨饮制度”并无太大联系，故并不能通过反对血食而推向反对六天，并得出道教教义“同以牺牲玉帛钟鼓为形式的周代以来的儒家礼乐制度是针锋相对”[①]的结论。且从当时道教与统治者的关系来看，用反对血食来隐射反对儒家的论断更是需要重新讨论。在南北朝至隋唐间，“三教里面处境最奇特的是道教，它一直被权力所压抑，又一直在向主流靠拢……它看上去得到官方的认可，但总是被上层贬斥。”[②]这一论断揭示了道教所处的尴尬地位。而从其理论构建上来看是致力于上行路线的，故并不宜与统治者持相反的态度。在刘宋初成书的《三天内解经》中载：“刘氏汉帝乃是龙精之子……宋帝刘氏是汉之苗胄，恒使与道结缘。宋国有道多矣。”这是对刘裕授命的认可和歌颂，而通过《宋书》“告用牲币，反亦如之”[③]的记载，可知刘宋的祭祀依然是用血食。由上可知，道教对血食的反对并不包含反对统治者的意思，且从陆修静对教民行为的要求等方面来看，他做作出的规定亦和统治者是一致的。另外，在陶弘景《真诰·阐幽微》中明确说明房庙血食并非精邪，经言：“西明郎十六人，主天下房庙鬼之血食。此郎亦应是隶西明公。房庙血食，是受命居职者，非谓精邪假附也”。[④]除此之外，还有 119 位历史人物被列入酆都鬼官之境，他们皆为历代帝王将相，不能直接成仙而只能为鬼神之宗，具有审判一般死者的权利。这应也算是道教对官方政权的一种委婉尊崇吧。

还有，魏晋南北朝《女青鬼律》：“血食鬼名刃方”的记载，王宗昱将其解读为“反映了道教反对牺牲祭神的宗教立场”，可是结合《女青鬼律》内容来看，该经录有众多鬼名，其目的在于“遣五主各领万鬼分布天下，诛除凶恶。”[⑤]血食鬼为其中所列“二十四鬼”之一，其他还有“虎狼鬼名咳蕝、蛇龙鬼名甲子、狐狸鬼名勾举、毫鼍鬼名地殃、露死鬼名天殃、伤死鬼名真果……”[⑥]等，由此来看，所谓血食鬼只不过是一种具有特征性的命名而已，并看不出反对血食之意。

① 王宗昱：《道教的“六天”说》，《道家文化研究》第 16 辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年，第 29 页。
② 葛兆光：《屈服史及其他——六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2003 年，第 151 页。
③ [南朝梁]沈约：《宋书》卷 16《礼三》，北京：中华书局，1974 年，第 426 页。
④ 《道藏》，第 20 册，第 580 页。
⑤ 《道藏》，第 20 册，第 250 页。
⑥ 《道藏》，第 18 册，第 251 页。

（二）泰山治鬼说

顾炎武认为“《史记》、《汉书》未有考鬼之说，是元、成以上无鬼论也”，[①]故泰山治鬼说至少是在成帝之后才得以形成的。从整个道教发展状况看，泰山和道教的关系极为紧密一直被当成是鬼神的治所。王宗昱认为，泰山作为皇帝封禅之地和官方祭祀的对象却被道教视作地狱，是因为其中包含了道教出于对六天之治的反对态度。也就是说，将泰山视为地狱，也暗含了道教对世俗权力的反对。从逻辑上看，它和血食一样，在统治者处为善，道教却为恶，确实很容易联想到是对现实政权的不满，但是如果从“泰山”的来源进行考察，泰山被认作是封禅之地和鬼神所在的地狱，应皆来源于古人对山岳的崇拜。

首先，考察一下当时的地狱观念，它也是道教的重要内容之一。应出于汉末魏晋的《洞玄灵宝五岳古本真形图》有载：“而死者皆归泰山，受罪考焉。”[②]东晋中期葛洪的《抱朴子》卷三《对俗》中有：“先鬼有知……总摄罗酆”[③]，小林正美指出，在东晋时期源自北方的天师道和南方的上清派、葛氏道对于地狱所在地的看法是不一样的，天师道相信泰山是死者世界，江南道教则信奉酆都山和六天。[④]由以上可知，泰山、酆都山在葛洪及其之前的时代，均被认为是地狱。东晋末灵宝派经典《元始五老赤书玉篇真文天书经》卷下曰：“常以月二十四日上会灵宝太玄都玉京朱宫，共集考校三官九府、五岳北酆、太山二十四岳，罚刑簿目，鬼神天人责役轻重之事”[⑤]，泰山、酆都山同时出现在此经中；还有同为古灵宝经之一的《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》亦言：“烧香左右，精心供养，受以佩身……生死无复三恶之难，不经泰山，径升九天，衣食自然，位同太极，要自成仙。”[⑥]可见，至少在葛洪的时代，虽然泰山属于原来北方天师道的信仰，酆都山为江南地区的信仰，但江南地区的道士慢慢接受天师道的观点，将泰山和酆都山都视为地狱，故在道经中将泰山与酆都山并举。到南梁陶弘景时期，地狱所在地，更是说法各异，《真诰》曰：“尽有不尽一处，泰山河海亦各有焉。”[⑦]

再者，考察泰山被当作地狱的时间，刘屹认为“泰山即‘太山’，亦即‘大山’，而‘太山’和‘大山’最初都未必是指今山东境内的泰山……北方多大山，而北方民族有死归岱山的传统，所以‘太山’最初就是‘大山’之意，不同地域的‘太山’不同，本无统一之称。”[⑧]那么地狱观念具体到泰山是何时产生的呢？

---

① [清]顾炎武，黄汝成集释：《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994 年，第 1079 页。
② 《道藏》，第 6 册，第 735 页。葛洪《抱朴子·遐览篇》中提及此书，
③ 《道藏》，第 28 册，第 179 页。
④ [日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 478 页。
⑤ 《道藏》，第 1 册，第 795 页。
⑥ 《道藏》，第 6 册，第 191-192 页。
⑦ 《道藏》，第 20 册，第 579 页。
⑧ 刘屹：《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，北京：中华书局，2005 年，第 87-88 页。

即泰山是何时被当作地狱的呢？经考察可知，泰山被当作地狱，或者说是死后世界的观念，应是在战国时代便已形成，但当时泰山作为地狱不过是东部滨海地区的信仰，此时它流行的地区基本限于燕齐之地，随着官方泰山祭祀活动的开展，楚地也逐渐接受这种信仰。而其成为全国大山之首是在西汉时期，而被认为是死后的世界，是有赖于统一大帝国在此举行封禅祭祀活动，秦皇汉武的封禅为泰山信仰的传播起到了极大的推动作用，其作为地狱的观念亦随之传播开来。在出土的东汉年间的延熹、光和年间镇墓券中有“生人属西长安，死人属东大山”记载[①]，刘屹认为“以长安为生人之都，应该是西汉时期产生的观念，说明泰山成为与长安相对的死人世界是在西汉时期。”[②]故在西汉时期，泰山治鬼说已经超出了燕齐的范围，而成为了全国性的信仰，因此将泰山作为地狱并非道教的创见，而是直接吸收了传统的内容为己所用。

以上简单阐述了泰山成为地狱的经纬。通过以上论述可知，不管是道教还是儒家，均认可泰山是可怕的地狱的代表。王宗昱认为道教将泰山视为地狱是基于对儒家（或官方）反对，但笔者倾向于认为，泰山信仰的起源应可追溯到远古的山岳崇拜，而将泰山视为地狱是基于古人对大山的畏惧而形成的，而非反对儒家（或官方）。下面一则材料亦能说明问题。《孝经·援神契》为东汉光武帝“宣布图谶于天下”时公布的图谶之书的一种，其中载：“太山天帝孙，主召人魂。”[③]在官方认可的纬书中，也是将泰山当作地狱，这和民间将其当作地狱的看法如出一辙。唯一的区别是，将泰山称为天孙，应是表达了其地位低于人间的帝王的态度。[④]但最重要的是它包含了儒家对泰山作为地狱的认可的态度。如果王宗昱的推论成立的话，官方应当不会肯定泰山作为天帝孙的地位的吧。

实际上通过对道教其他内容的考察，能发现不少和世俗社会认识相悖的内容，但是并不能由此而断定它是对现实生活的否定，正如姜生所说“原始道教的发展历史告诉我们，末世论思想内部有一个否定式的社会批评结构，但它不一定总是以具体的现实秩序为其否定对象；即使出现否定性的判断或颠覆性的行动，也不一定是直接出于政治性的判断，而往往是因以宗教神秘论来看待和解释现实问题所致”[⑤]，故以泰山为地狱，并不能证明它包含了反对统治者的含义。

（三）道教选用六天的原因

六天是道教天界观中比较特殊的一个观念，除了是道教空间观的重要内容，同时亦可代表现实世界，而这正是它区别于其他天界之所在。那么道教为什么要

① 鲁西奇：《中国古代买地券研究》，厦门：厦门大学出版社，2014 年，第 53-54 页。
② 刘屹：《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，北京：中华书局，2005 年，第 86 页。
③ [日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994 年，第 961 页。
④ 余英时认为“天孙”是仿“天子”而降了一等。详见：余英时：《中国古代死后世界观的演变》，《燕园论学集》，北京：北京大学出版社，1984 年，第 190 页。
⑤ 姜生：《原始道教之兴起与两汉社会秩序》，《中国社会科学》，2000 年第 6 期，第 190 页。

选用六天？笔者认为，主要有以下两个方面的原因：

1.九天、三天观念的作用

在中国传统文化中，九天观念是最早产生的，在前文九天部分已经详述了九天产生的过程和含义，九天虽然以“九”为前缀，但实际上它在最初并非实指，即并不是具体的九个天界，而是取其极数之意，用来形容天的广大。而随着“九”向具体化转变，九天逐渐演变成九个独立的天界。并且此观念从战国开始便一直为世人所承袭，道教亦吸收此观念，故九天在早期道教中，地位极高。但是，在道教发展的过程中，九天逐渐不能满足期义理建构的需要，故在九天的基础上，又产生了三天、三十二天等多重天界，而从各天以“数字+天”结构命名的方式上，可以看出九天的影响是极为深远的。再看三天，它是基于《道德经》“一生三”的理论构建的新的天界观，因其契合了道教尊奉的最高经典，故其诞生后，便被迅速接受并作进一步延伸，从而形成了以三清为最高神灵的信仰体系。其和六天有什么关系呢？笔者认为，正是因为九天和三天信仰的深入人心，才使得“六天”具备了成为最重要的宗教世界的可能性。据《无上秘要》中“九天一周，则六天之气皆还上上三天”[①]的记载，可知造经者认为九天是由三天和六天组成，这样不仅延续了古人对于九天的崇拜，也突出了三天的重要性，同时也契合了“天一地二”的说法。且三天所居者为神仙，六天所居者为鬼神和世人，九天涵盖二者，这样就完成了包括神、鬼、人在内的完整的宗教世界的构建。故在一定程度上说，六天之所以能成为重要的宗教世界，九天观和三天观的流行是其中的一个原因。

除了九天、三天观念的助力外，道教选用“六天”代表现实世界，更重要的是数字“六”包含了现实的含义。

2.“六”的含义

先来看一下古籍里有关“六”的记载。《尚书·尧典》载：“肆类于上帝，禋于六宗……”[②]，成书于战国时代的《管子·五行》云：“昔者黄帝得蚩尤而明于天道，得大常而察于地利，得奢(或作‘苍’)龙而辩于东方，得祝融而辩于南方，得大封而辩于西方，得后土而辩于北方。黄帝得六相而天地治，神明至。”[③]这里的六相所在的方位同《庄子·应帝王》：“以出六极之外，而游无何有之乡”[④]的“六极”和《庄子·齐物论》之“六合之外，圣人存而不论”[⑤]中的“六合”包含着同样的内容，即包括了天地四方在内的空间结构，它和后世的六天“以

① 《道藏》，第25册，第18页。
② 顾颉刚、刘起釪：《尚书校释译论》，北京：中华书局，2005年，第110页。
③ 黄帝六相和后世的六天观念的不同在于，“六相”是隶属于黄帝掌管，它们各司其职，后世的六天是昊天上帝下辖五帝构成六天，虽然内涵不尽相同，但是从“六”的含义来说，它在此时已具备掌管人世的含义。因此，将六天的起源追溯至此，当属无误。
④ 陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，1983年，第215页。
⑤ 陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，1983年，第74页。

五辅一”的祭祀体系有不小差异，且深刻影响到了后世的官制。《礼记·曲礼下》载：“天子建天官，先六大，曰大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜，典司六典。”[①]《周礼·夏官·大司马》亦有“王六军”的记载[②]，且“《周礼》内容共六篇分载天、地、春、夏、秋、冬六官，记古代理想官制。”[③]《周礼·春官·大宗伯》：“以玉作六器，以礼天地四方”[④]。徐复观认为“他们（《周官》）在以数字体现天道中，‘六’的数字有特别重要的意义，由此而出现了六官”[⑤]，“可以得出无可置疑的结论是，《周官》的官制是法天以体现天道的。体现天道，即是实现政治的最高理想。体现天道有二，一为官名，二为官数。”[⑥]徐复观亦明确指出，《周官》是王莽和刘歆为了政治需要而作的未成之书，全书极为重视“六”，“六”成为体现天道的最有力的数字。那么也就是说，在西汉末年，“六”已经具备了官制的意义。并且“六”的此种含义，被道教典籍继承与延伸。东汉时《老子中经》载：“故真人得道，八千万岁。乘珠玉云气之车，驾无极之马，时乘六飞龙，佐上皇治”[⑦]，这便是对《周易》“时乘六龙以御天下”的敷演。至曹魏时，曹植作诗云：“岂复欲观神仙于瀛洲，求安期于海岛，释金辂而履云舆，弃六骥而美飞龙哉!”[⑧]他将六骥与飞龙相对比，六骥代表了现实世界，飞龙代表神仙世界，可见不管是在正式颁布的官方典籍、道经还是在诗人的诗句中，数字“六”均包含了现实世界的含义，这说明“六”所代表的人制和现实世界的含义已被广为接受。

结语

上文在已有研究的基础上，重新对道教中六天的形成和含义作了梳理和辨析。“六天”一词最早见于道经是在东晋中期的《酆都宫记》中，是被当作鬼神的居所而构建的。在南北朝道经中，它又可理解成世人的居所，故六天指代了鬼神和世人生存的空间。它的构建是宗教理论完善过程中不可或缺的环节，因为仅仅构建神仙世界，而对鬼灵和世人的世界没有交代，那么无法将现实中的人融入宗教世界。又因为人们对鬼神的恐惧等原因，六天逐渐发展成为恶鬼的代表。道教中与六天相对的三天为纯粹的神仙世界，六天却是人们恐惧的鬼神世界和充满

① [汉]戴圣纂辑，杨天宇注说：《礼记》，开封：河南大学出版社，2010 年，第 108 页。
② 杨天宇译注：《周礼译注》，上海：上海古籍出版社，2016 年，第 530 页。
③ 章太炎：《章太炎国学讲义》，北京：中国华侨出版社，2016 年，第 80 页。
④ 杨天宇译注：《周礼译注》，上海：上海古籍出版社，2016 年，第 374 页。
⑤ 徐复观：《徐复观论经学史二种》，上海：上海书店出版社，2005 年，第 203 页。
⑥ 徐复观：《徐复观论经学史二种》，上海：上海书店出版社，2005 年，第 202 页。
⑦ 《老子中经》的成书时间介于光武二十七年（51 年）至汉魏易代之前。详见：刘永明：《<老子中经>形成于汉代考》，《兰州大学学报》（社会科学版），2006 年第 4 期，第 65 页。引文见《道藏》，第 27 册，第 155 页。
⑧ [晋]陈寿撰：《三国志》卷 29《魏书》，北京：中华书局，1964 年，第 805 页。

各种不幸的现实世界。通过六天的构建，可以进一步加强信众对三天的向往，从而更好的达到宗教引导与教化的目的。

上文也简略梳理了儒家六天的内容，它指的是以郑玄为代表的儒家对官方祭礼的解释，包括昊天上帝和五帝，为一上五下的结构。完整意义上的六天祭祀始于汉武帝时期，但直至西晋末的漫长历史时期内，只断断续续的持续了三十年左右。而自东晋至南朝刘宋，基本未举行过六天祭祀。道教在构建六天结构时，参考了儒家六天祭祀的结构，在《元始五老赤书玉篇真文》中，便以元始天尊为“一”、元始五老为“五”，且在《真诰》所描述的酆都山六天宫中，六位神灵也是按照“一上五下”的结构执掌六天宫。因为“六天”在道教中是被排斥的，王宗昱结合血食祭祀，推断道教通过反对“六天”表达反对儒家（或官方）的态度。但通过本文考察可知，道教认为六天混乱是由于淫祀所致，而淫祀也是儒家（或官方）所不容的，故在排斥淫祀这一点上，道教和儒家没有任何区别，因此道教并没有借“六天”来反对儒家。“六天”观念中所包含的反对血食的内容，需要结合具体情况分析。实际上，道教的血食和祭祀、日常生活及道教修炼密切相关，并且在不同的场合对血食的要求也不相同。同时上文亦通过对泰山治鬼说的考证，说明了道教与儒家（或官方）思想的一致性。而六天能成为现实世界在道教中的代表，和三天、九天观有很大关系，且自古以来用数字六来体现天道的思维惯性，亦决定了只能由六天来体现现实世界。

第四章 晋唐道教天界观与神灵的构建

从东晋末至唐初的两百多年时间里，道教完成了天界观的构建。道教天界观的构建反映了道教人士对宇宙论、神仙世界及现实世界的认识，道教为多神信仰的宗教，其复杂的神灵体系以天界观的构建为依托，而其中至上神的构建更是与天界观密不可分，因而对天界观的考察可以更加准确地认识至上神的构建及其神格属性。同时，通过至上神的构建才能更好地呈现道教的核心教义和信仰的深刻内涵。所以一般认为，至上神的确立，是道教成熟的重要标志之一。汤一介指出，在东晋南北朝期间，道教需要完成五件大事才能成为一完备的有影响的宗教团体，其中就包括神灵的构建。[①]此部分内容将从道教神灵体系的认识入手，与道教天道观相关联，对元始天尊构建的过程做一专门的考察。

第一节 道教神灵构建的特点及内涵

晋唐时期是道教神灵体系构建的重要时期，产生于这一时期的神灵体系，多数为后世所继承，在谈及基于天界观的道教神灵体系构建及其具体内容之前，这里先对道教神灵体系的基本构成、分类、形象特点等作一简要阐述，以便更好地理解天界观对于道教构建神灵的重要性和独特性。

一、道教神灵构建的依据及作用

马端临谓道教“杂而多端”，颇能揭示道教神灵世界的特点。这与其源头上的复杂性密切相关，陈来指出：“在中国上古时代很长一个时期，宗教信仰具有相当程度的多神教色彩或倾向。”[②]道教完全继承了此特点，它不仅囊括了先民信仰中杂而多端的神灵，还为了宗教义理构建创造出了许多新的神灵。

从继承神灵信仰的方面来看，道教神灵包括了原始信仰中的神灵、想象出来的神灵及将现实中的人神化而形成的神灵等。其中原始信仰中的神灵一般都是自然神，包括包括天地、日月星辰山川等多种神灵；想象的神灵[③]包括西王母这一类异于常人的亦人亦兽的神灵[④]。如《庄子·逍遥游》中描述的神人：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子。不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年谷熟。”[⑤]虽然庄子所述的

① 汤一介：《早期道教史》，北京：中国人民大学出版社，2016 年，第 113-132 页。
② 陈来：《古代宗教与伦理》，北京：北京大学出版社，2017 年，第 159 页。
③ 这一部分神格有图腾崇拜的痕迹。而基于此构建出来的神仙或神灵均不为人所见，即不是实际存在的。
④ 虽然《穆天子传》中有关于周穆王见西王母的记载，但这仅是孤证，故仍将西王母归为未为人所见之列。关于《穆天子传》的成书时间，亦有较大争议，有西周穆王时期史官的实录和战国方士伪托二说。
⑤ 陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，1983 年，第 21 页。

神人没有具体名称，但是它所具备的“不食五谷，吸风饮露”等异能，确是道教神灵的重要特性之一。第三种将实存过的历史人物列入神灵的范畴，它和传统文化中的英雄贤人崇拜有极为密切的关系。典型者如作为道教的主神之一的太上老君，其原型正是春秋末期的老聃和太史儋的合体[①]。作为是道家思想的开创者，当道教逐渐形成后，便被尊为主神享受信众的祭祀。

还有一种是道教正式形成后，宗教家们基于道教教义构建的神灵。元始天尊便属此类。（元始天尊的构建详见下文论述）它所具备的“道”属性的是区别它与其他神灵最重要的标识。

道教神灵构建的意义，主要体现在以下两个方面：第一，在生产力低下和人们对自然界缺乏缺乏深入认识的年代，神灵的构建能对人们的心理起到安慰的作用，正如法国学者爱弥儿·涂尔干对图腾的论断那样，“原始人并没有把他的神视为陌生人、敌人，或者是必须不惜任何代价让它满意的名副其实的恶毒的东西。恰恰相反，诸神是朋友，是亲戚，是他天然的保护者……人们没有把他们所膜拜的力量表现为一种高高在上的力量，一种用它的优势来压制人类的力量，相反，它与人很接近，并赋予人凭借他们自身根本无法拥有的各种非常有用的力量。”[②]即人们构建出来的神灵是为了保护人类的。实际上从本质上来看，不管是道教还是其他宗教，作用对象均是现实中的人，最终极的目的是为了解决人们所面临的种种需求，特别是面对各种苦难的时候，宗教的现实意义便进一步凸显。而神灵作为宗教信仰的重要内容，它的构建与完善能增强信众的归属感。第二，道教神灵中有很大一部分是由历史人物转化而来的，他们均是被人们认可的功勋卓著或者品行高尚的人。将他们纳入神灵体系，为活着的人树立榜样，这样有助于增加道教的亲和力，吸引更多的信众。因此神灵构建的最终作用还是指向宗教引导和教化。

有学者指出，儒道二教尊神同源异构[③]；这说明儒道二教在神灵来源上有相当的一致性。同时道教神灵的构建，特别是对等级和职能的划分更是现实世界的投影，它和儒家政治制度有密切的关系。就道教神灵体系的结构来说，它主要参照了儒家的官僚政治体系。这一点在南北朝时期道教人士构建神灵体系时已经明确表现出来。陶弘景在其所撰《洞玄灵宝真灵位业图序》中云：“搜访人纲，究朝班之品序；研综天经，测真灵之位业。”正此之谓也。

---

① 关于老子其人其书，众说纷纭，笔者倾向于认为“关于老子其人其书的所有这些混乱，皆根源于《老子》书的演变过程。当年太史儋将老聃之书纳入自己的著作，将两个人的作品熔为一炉，久而久之，人们便把两书误为一书，把两位作者误为一位作者。”详见：郭沂：《从郭店楚简<老子>看老子其人其书》，《哲学研究》，1998 年第 7 期。

② [法]爱弥儿·涂尔干，渠东、汲品译：《宗教生活的基本形式》，上海：上海人民出版社，2006 年，第 213-214 页。

③ 樊光春：《儒教的神灵与道教的神仙》，《道教思想与中国社会发展进步研讨会第二次会议》，2003 年，第 90-97 页。

二、道教神灵分类

道教神灵众多，它们所表现出来的能力和特性是不尽相同的。我们对之可以从先天和后天的角度进行分类，如西王母、女娲、刑天、夸父、盘古等，他们从形貌上看，均带有原始审美的痕迹，且生来就具有超凡的能力和寿命，并非靠后天努力才具备；还有一部分为死后尊奉为神灵或神仙的，如黄帝、太上老君等，或者通过修炼成仙的如《列仙传》所载的众多神仙以及东晋以降道经中所载的很多人通过修炼成仙者。因此就神灵的性质来说，可分为先天神和后天神。先天神便是《说文解字》中所谓的天神，它为“引出万物者”，是一切生命的源头，凌驾于世俗之上，其本身就具有超出常人的能力，且这种能力是凡人如何修炼都无法达到的，如道教所创造的元始天尊、太上大道君、元始五老等，《灵宝真文度人本行经》云：“元始五老非以后学而成真者也。”[①]他们多是造经者依据传说或者是宗教义理而构建出来的。而后天神，是基于现实存在中的人构建的，他们是实存过的人，通过修炼而具备了超越凡人的能力而达到神仙的层次。在《列仙传》、《神仙传》和《拾遗记》等经典中，记录了很多通过后天修炼而成仙的神灵。通过对他们的神仙化，可用来证明道教成仙的可行性，这对吸引信众能起到很大的帮助。一般而言，先天神的神性是高于后天神的。如元始天尊，先天地而生，常在宇宙劫运之初向其他神灵开演经法，以济世度人。其能力和地位是其他所有神灵所达不到的，且是其他神灵膜拜的至尊神。

虽然它并不是通过修炼而成神的，但是在一些道经中，亦有将元始天尊视为修炼而成的记载。这就和它的先天属性发生了矛盾，这一说法的出现，应是道教徒为了向世人凸显修仙的好处，随意地将元始天尊当作后天神而致，但这样不但降低了元始天尊的地位，并且和教义不相符合。且在宋代以后的道经中出现的较多，它从侧面反映了道教在宋代以后的世俗化程度逐渐加深，而离道教的核心教义逐渐远离。除了元始天尊外，太上老君的神格也出现了先天和后天相矛盾说法，他的原型为老子，为实存过的人，后被尊为三清之一，但其地位低于完全构建出来的元始天尊。在元始天尊成为至上神之前，老子作为主神被尊奉过，但是正因为老子是存在过的人，它和道教所尊奉的“道”先天地生等属性相悖。虽然有一些道经强调老子是先天神灵，但是由于老子作为历史人物的观念已经根深蒂固，这不仅在道教内部引发了一些矛盾，并成为佛教攻击道教的把柄。实际上从道教的立场来说，强调先天是为了突出神灵的至高无上性，后天神是为了展示修道的好处，前者是从道教的核心教义出发构建的神格，后者是从道教修炼的角度为主要内容的构建的。正如《混元圣纪》卷一所言：“若谓老子是得道之人，则人又勉力竞慕，若谓是神灵，则非可学也。”[②]正是因为老子更多的倾向于后天神，

① 《道藏》，第 24 册，第 731-732 页。
② 《道藏》，第 17 册，第 786 页。

其能力和先天神总有一些差距，无法将其上升到更到高的地位，为了解决这个矛盾，才另外构建新的神灵来满足教义发展的需要，至东晋末元始天尊便应运而生。

自东晋末开始，道教的神灵体系渐趋规整化，至南北朝时期将其分为由低至高的“仙、真、圣”三个等级，并根据修行的程度依次上升。南齐顾欢言：“至名无名，其有名者二十七品，仙变成真，真变成神，或谓之圣，各有九品……”[①]在相近时代的道经中，也有关于仙真圣位阶等级的记载，《上清太上开天龙蹻经》卷三言：“仙道主生，因生修习。仙之言迁，迁升太清；迁仙入真，上升上清；迁真入圣，上升玉清；迁圣入道，上升大罗，至道之境，旷理凝漠也。”[②]仙真圣（神）的具体差别如何呢？就“神”与“仙”二者看来，“前者不同于人类的灵威，是一种绝对的超越性的存在，其能力及寿数完全是先天赋予的，并不能靠后天的修炼而得到；而后者则指靠修炼获得超人能力及永和生命的人，他们通常无所司职，要在一定条件下才能转化成超越性的存在。”[③]可谓是“神有永恒的生命，仙有超凡的神通”[④]。“而在神与仙之间的“真”，其最早应是见于《庄子》，《大宗师》载：“何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士”[⑤]，但其内涵和道教不完全一致。道经中将“真”置于“神”和“仙”之间，并非始自南齐，在东汉末的《太平经》中，便有将人分为九等的先例。具体为：神人、大神人、真人、仙人、大道人、圣人、贤人、凡民、奴婢[⑥]。在道经中，并不强调“大神人”这一等级，而是直接将神（圣）、真、仙连用。三者之间具体的差异，还需先从其字面含义考察。首先从最低层次的“仙”说起，在古籍中，“仙”的写法作“僊”，《诗经·小雅》“娄舞僊僊”，“娄”即“数”；“僊僊”为舞袖飞扬之意，即其最初是用来指代特定的舞蹈形象。许慎《说文解字》解释其为“长生僊去”；“仙”亦作“仚”，人去山上，即为仙；又《释名·释长幼》指出“老而不死曰仙，仙，迁也，迁入山也。故其制字人旁作山也。”[⑦]由上可知，“仙”具备了长生、不死、入山等特性，由此可推知仙是由人修得的，而非生来便有。亦即说“仙”是人们经过修炼后可以达到层级，且此时还为人形。其次“真”，《说文解字》作：“僊人变形而登天也。”[⑧]即真是在仙的基础上有进一步的变化，较“仙”而言，到达“真”的层级后，要变形，然后登天，仙不变形，只是入山。最后“圣”的含义，在“《礼记·乡饮酒义》说：“产万物者

① [梁]萧子显：《南齐书》卷54，北京：中华书局，1972年，第934页。
② 《道藏》，第33册，第738页。
③ 汪涌豪、俞灏敏著：《中国游仙文化》，上海：上海人民出版社，2016年，第12-13页。
④ 汪涌豪、俞灏敏著：《中国游仙文化》，上海：上海人民出版社，2016年，第13页。
⑤ [战国]庄子，孙通海译：《庄子》，北京：中华书局，2014年，第116页。
⑥ 《道藏》，第24册，第321-322页。
⑦ [汉]刘熙：《释名》卷3《释长幼第十》，北京：中华书局，1985年，第43页。
⑧ [汉]许慎：《说文解字》，北京：中华书局，1978年，第168页。

圣也。”[①]在《说文解字》中：“神，天神，引出万物者也。”[②]可见，圣和神在“生万物”这一点上是相通的，故顾欢言“真变成神，或谓之圣”。且因为层级的差别也存在本质的不同，仙由人修炼而成，为人形，脱离人类的居所迁入山中，真由仙演变而成，不为人形，从山中升入天界，神或圣是三者最高的等级，但它并非是通过修炼而来的。需要指出的是，虽然按照字面理解，可将神（圣）与“生万物”相关联，但从道教教义的层面看，在它之上还有更高的“道”，即《上清太上开天龙蹻经》卷三中所谓“迁圣入道，上升大罗”，即是说修道者修证的最高境界是达到“道”的层次，即“与道合同”。可以说，南北朝时期的道教在神灵层次的划分方面已经有了较为体系化的规定，而且在这一问题上始终以道教的最高信仰“道”为指归。

在神灵体系中除了神仙以外，也包含了鬼。鬼信仰来自于先民的崇拜，非道教首创。按现在道教的共识，神居天上，鬼居地下。但在先秦时期的观念中，鬼也是曾经居于天上的。据郭璞注《山海经》“华山，冢也”曰：“冢者，神鬼之所舍也”，晁福林考证认为在春秋战国时期，冢包含了“坟墓”、“大”、“顶”几种含义，而将“冢”解释为华山之巅应更准确。[③]可知在春秋战国时代，鬼也是居于与天很接近的高处的，萧登福言：从三代至战国，冥界起初是在天上，天帝为众鬼神的主宰。[④]如此看来，鬼的居所经历了由天到地的转变。虽然在南北朝道经中，鬼的居所在地下，但是就具体内容来看，并不能将每一个居于地下者均视为鬼。如《真诰·阐幽微》中的北帝等掌管六宫的神灵，笔者认为从本质上来说，他们是管理者，是来审判鬼的，离真正意义上的鬼有很大的距离。道教鬼信仰的构建，不仅继承了先民的信仰遗产，也是道教宗教体系完善化的需要。当神仙与鬼完全具备之后，整个神灵体系才会更加完善。

由上可知，道教神灵种类多样，并存在于不同的空间、拥有不同的神通。而随着经教体系的发展，它们之间的层级关系越来越明显。先天神和道教崇高的理论教义相近，所以更适合被尊为最高崇拜对象，后天神满足了人们求仙心理的需要，故此类神灵大量存在于道经中。所以从道教神灵中，既能窥得道教的核心教义所在，又能对民众的宗教心理有进一步的了解。

三、神灵的形象

目前，在道教各大宫观看到的神像，绝大多数和常人面相相差不大，如三清神、吕祖、真武大帝等；还有一些面相虽异于常人，但整体来看，其人的特征还

① [汉]戴圣纂辑，杨天宇注说：《礼记》，开封：河南大学出版社，2010 年，第 843 页。
② [汉]许慎：《说文解字》卷 1 上《十四部》，北京：中华书局，1963 年，第 8 页。
③ 晁福林：《<山海经>与上古时代的“帝”观念》，《中国史研究》，2016 年第 2 期，第 52 页。
④ 萧登福：《先秦两汉冥界及神仙思想探原》，北京：文津出版社，2001 年，第 19-21 页。

是较为明显的，如雷祖，斗姥元君等；当然也有部分神灵和人的外貌差异较大，如王灵官等。但实际上，道教神灵形象在发展的过程中经历了较大的改变，现在所看到的神灵形象和早期大相径庭。

被后世道教纳入神灵体系的祝融、蓐收、句芒等神灵，早期以人面兽身的形象出现。《山海经·海外南经》："南方祝融，兽身人面，乘两龙。"据《国语·晋语》："虢公梦在庙，有神人面白毛虎爪，执钺立于西阿，公惧而走。神曰："无走！帝命曰：'使晋袭于尔门。'公拜稽首。觉。召史嚚占之，对曰：'如君之言，则蓐收也……'"[①]《墨子·明鬼下》："有神入门而左，鸟身，素服三绝，面状正方……曰：予为句芒。"[②]而在后世道教经典中，它们的形象发生了根本的改变，句芒、祝融、蓐收等神灵转化为灵威仰、赤飘怒、白招拒等。虽然在道经中无面容的描述，但是从他们的服饰、车驾、侍从等记载中可推知与常人形象十分接近，灵威仰为"头戴青精玉冠，衣九炁青羽飞衣。常驾苍龙，建鹍旗，从神甲乙官将九十万人"[③]；赤飘怒"头戴赤精玉冠，衣三炁丹羽飞衣，常驾丹龙，建朱旗，从神丙丁官将三十万人"[④]；白招拒"头戴白精玉冠，衣白羽飞衣，常驾白龙，建素旗，从神庚辛官将七十万人"[⑤]。而最能体现神灵形象变迁的，还要属西王母。《山海经·西山经》中载："西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残"；[⑥]西晋张华《博物志》卷八载："汉武帝好仙道，祭祀名山大泽以求神仙之道。时西王母遣使乘白鹿告帝当来，乃供帐九华殿以待之。七月七日夜漏七刻，王母乘紫云车而至于殿西，南面东向，头上戴七种，青气郁郁如云。有三青鸟，如乌大，使侍母旁。"[⑦]魏晋时期的《五岳真形图序论》载："王母上殿，东向坐，着黄锦袷襭，文采明鲜，金光奕奕。交带灵飞大绶，腰带分景剑，头上大华结，戴泰真晨婴之冠，履玄琼凤文之舄，映玄云栋，神光暐晔。视之，年三十许，修短得中，天姿晻霭，灵颜绝世，真灵人者也。"[⑧]宋李昉《太平御览》卷六百七十五《道部十七》引南朝陈马枢《道学传》描述西王母的形象说："西母结大华之，戴太真晨缨之冠，履玄琼凤文之舄。"[⑨]正如张泽洪所说："道教神仙传记中的西王母形象，一改《山海经》中豹尾、虎齿的图腾神模样，而成为风姿绰约、雍容华贵的女仙形象。"[⑩]而对于由星神转化

① [战国]左丘明撰：《国语》卷八《晋语》，上海：上海古籍出版社，2015 年，第 195 页。
② [清]毕沅校注：《墨子》第八卷《明鬼下》，上海：上海古籍出版社，2014 年，第 125 页。
③ 《道藏》，第 1 册，第 784 页。
④ 《道藏》，第 1 册，第 784 页。
⑤ 《道藏》，第 1 册，第 785 页。
⑥ [晋]郭璞注：《山海经》，上海：上海古籍出版社，2015 年，第 62 页。
⑦ [晋]张华，范宁校证：《博物志校正》卷 8《史补》，北京：中华书局，1980 年，第 97 页。
⑧ 《道藏》，第 32 册，第 629 页。
⑨ [宋]李昉等撰：《太平御览》卷 675《道部十七》，北京：中华书局，1960 年，第 3007 页。
⑩ 张泽洪：《道教神仙学说与西王母形象的建构》，《华中师范大学学报》（人文社会科学版），2016 年第 6 期，第 129-135 页。

而来的太一，也被赋予的具体的形象。据学者研究，“汉代的太一神是有具体形象的，不仅太一有‘象’，太一的车驾衣服也都有‘象’，汉代祭祀太一时，应该是对着其形象进行通神活动的”[①]。这一传统亦影响到了天尊的形象构建，“道君冠服元始天王，建无极洞天之冠，披九色离罗之帔，飞森霜珠之袍，带晨光日铃育延之剑，左佩豁落，右佩金真。”[②]

除了神仙外，鬼亦有形象。在《左传·庄公八年》中：“齐侯游于姑棼，遂田于贝邱，见大豕，从者曰：‘公子彭生也’”[③]即是以鬼为动物形；据《左传·文公二年》载：“夏父弗忌曰：‘吾见新鬼大、故鬼小’”[④]，可知鬼有可见之形。《太平御览》载南梁任昉《述异记》言：“南中有枫子鬼，枫木之老者为人形，亦呼为灵枫”[⑤]；还有《太平广记》言“形变无常，乍大乍小，或似烟气，或卫石，或作小儿，或妇人，或如鸟兽，足迹如人，长二尺许，或似鹅迹，掌大如盘。”[⑥]。据陈来考证，在史籍中还依据鬼对人的行为不同而分为了报恩鬼、复仇鬼和伤害鬼等，如报恩的鬼最早出现在《左传·宣公十五年》中结草报恩的故事中；最早进行复仇的鬼则是在《墨子·明鬼》中出现的；而最早对人造成伤害的鬼是《吕氏春秋·慎行记》中记载的黎丘鬼害人的故事的主人公黎丘鬼。

从以上可知，道经中所记录的神灵形象和原始信仰有着很大的不同，众神基本完成了由人面兽身到贵族装扮的改变，而后出的神灵基本以现实中的贵族形象为参照，它说明道教对现实模仿程度极深。

但是必须提及的是，按照教义，道教应是不供奉神像的。早期的道教教团组织“五斗米道”尊老子为教祖，奉《道德经》为主要经典。而《道德经》主张“道”为化生天地万物的根本，它既无名称，又无形象。《老子想尔注》载：“道至尊，微而隐，无状貌形象也。但可以从其诫，不可见知也。”[⑦]遵循这种教旨在早期的道教经典中，不见有造设和供奉道教神像的记载。大约在南北朝初期，道教开始造设神像并进行供奉。据宗教史料记载，较早的道教神像创设者为南朝刘宋的道士陆修静、宋文明等。唐释法琳《辩证论》卷六自注：“考（道教）梁、陈、齐、魏之前，唯以瓠芦盛经本，无天尊形象。”[⑧]又引王淳《三教论》：“近世道士取活无方。欲人归信。乃学佛家制作形象。假号天尊，乃左右二真人置之道堂，以凭衣食。宋陆修静之为此形也。”[⑨]唐代经常发生佛、道相争之事，因此前引佛家之语对道教多有攻讦之词，应予鉴别。不过撇开这层因素，我们仍然可

① 刘屹：《神格与地域：汉唐间道教信仰世界研究》，上海：上海人民出版社，2011 年，第 29 页。
② 《道藏》，第 25 册，第 38 页。
③ [战国]左丘明著，[晋]杜预注：《左传》，上海：上海古籍出版社，2016 年，第 93 页。
④ 杨伯峻编著：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990 年，第 573 页。
⑤ [宋]李昉著：《太平御览》卷 957《木部六》，北京：中华书局，1960 年，第 4250 页。
⑥ [宋]李昉等编：《太平广记》卷 325《鬼十·郭庆之》，北京：中华书局，1961 年，第 2580 页。
⑦ 饶宗颐：《老子想尔注校正》，上海：上海古籍出版社，1991 年，第 17 页。
⑧ 《大正藏》，第 52 册，第 535 页。
⑨ 《大正藏》，第 52 册，第 535 页。

以看出其中的历史事实，即南北朝以前，道教的传教多为“贵贱拜敬，进止依科”，是不设神像的。这种历史事实，也与上面所引的道经教义相一致。”[①]因此，神灵有形象，特别是先天神，其形象的构建与“无形无象”的宗教义理是相违背的。而在南梁陶弘景时，依然坚持了道教不立像的传统。他在“茅山中立佛、道二堂，隔日朝礼。佛堂有像，道堂无像”。另外，关于神灵形象的描述，除道经中的文字记载外，还在很多画像砖和绘画中的有所体现，因非本文重点，不予展开讨论。

以上从道教神灵的构成来源、分类、形象等方面探讨了道教神灵的部分特点，从其中可以看出，道教吸收了自远古以来的各种神灵，同时也构建了一些新的神灵。在神灵的形象上，逐渐摆脱了人面兽身而与常人较为接近。道教神灵的构建显示了它的宗教含义，不仅有贴合“道”属性的先天神，也有通过修道而成仙的后天神，它不仅反映了宗教最终极的义理，也兼顾了宗教与人的关系等内容。

第二节 元始天尊的构建

在古灵宝经中，第一次出现了后世道教尊奉的最高神灵——元始天尊。严格来讲，它并非灵宝派独创，上清派尊奉的元始天王为元始天尊的前身，从元始天尊身上能看到元始天王的痕迹。道教关于元始天王的最早记载可追溯到葛洪的《枕中书》：“昔二仪未分，瞑滓鸿蒙，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄，已有盘古真人，天地之精，自号元始天王，游乎其中。”[②]在此段记载中，可知元始天王和盘古真人为同一神灵，且生于天地之前。经过灵宝派造经者的改造，元始天王被元始天尊所取代，后者不仅具备前者的属性，且超越其成为灵宝派至上神，并基本与“道”等同。

元始天尊虽然是后世道教所尊的主神，但是却陷入了“尊而不重”的尴尬境地。在大多稍具规模的道观中，虽然基本都是以元始天尊为首的三清殿为道观最主要的建筑之一，但是在后世的多处道观中，往往均有各自的主神，并没有把元始天尊作为主神供奉，如东岳大帝、文昌帝君、吕祖等。这也正印了刘屹所说“中古道教的‘三清’尊神，更多是一种象征性的存在。”[③]而出现这样的现象，当与早期道教的义理构建、神格构建的复杂性及相互矛盾，以及对后世的复杂影响

① 黄海德：《试论道教“三清”信仰的宗教内涵及其历史演变》，《世界宗教研究》，2004 年第 2 期。
② 《道藏》，第 3 册，第 269 页。《枕中书》的作者和时间学界一直有争论。丁宏武等学者认为其非葛洪所作。详见：丁宏武《葛洪著述辨伪》，韩高年主编《庆祝赵逵夫教授七十华诞文集》，兰州：甘肃民族出版社，2014 年，第 401-402 页；但石衍丰、刘仲宇均认为《元始上真众仙记》可分为《枕中书》和《真记》两部不同的经典，其中《枕中书》为葛洪所做的可能性较大。详见：石衍丰：《<枕中书>及其作者》，《宗教学研究》，1986 年第 2 期，第 47-49 页；刘仲宇：《葛洪<枕中书>初探》，《中国道教》，1990 年第 2 期，第 23-27 页。本文从石衍丰、刘仲宇的观点。文中所引内容，恰是出于《枕中书》部分。
③ 刘屹：《神格与地狱 汉唐间道教信仰世界研究》，上海：上海人民出版社，2011 年，第 112 页。

密切相关，应该说这是道教研究中必须重视的问题，也是与道教的当代发展具有密切关系的问题。

考察元始天尊的起源，需关注盘古、太一及元始天王等神灵，厘清它们之间的关系，可以更加清楚地认识到元始天尊的神格特征。下面本文按照太一、盘古[①]、元始天王的出世时间顺序对其进行考察。

一、元始天尊之前的至上神

至上神是道教中很重要的观念。它承自于先民的信仰，是被官方认可的最高的神灵。有学者认为，“殷商宗教尚出于‘自然宗教’阶段，至上神的地位尚不明确。……周人的至上神是昊天上帝以及与上帝相配的祖神……春秋时期王权坠落，至上神也失去了神圣的权威”[②]，可知先秦时期，至上神经历了不明确到确立再到失去权威的过程。而至秦王朝建立时，逐渐形成了四帝祭祀，汉初又在秦四帝的基础上加入黑帝，组成了五帝祭祀。秦国短祚，汉初信仰祭祀体系也并不完善，故在秦至汉初的几十年时间里，国家祭祀系统中并没有唯一的至上神。且不仅没有新立主神，也没有继续祭祀周秦时代的主神，刘屹认为四帝、五帝的祭祀确立后，自周代以来的昊天上帝似乎不再享祀[③]。此情形自汉武帝开始有了改变，元鼎五年，“天子始郊拜太一”，意味着原来楚地信奉的太一，正式成为国家所认可的最高神灵。

太一在史籍中出现的较早，在《楚辞》中便有相关记载，《楚辞·九歌》第一篇便为《东皇太一》，过常宝考证认为《九歌》为祭祀“舜”而作，舜即为“东皇太一”，“‘太一’被附在‘东皇’之后，用的是它的‘至大无外’的本意，也可以理解为‘至尊’、‘至上’，其实是为了尊崇、形容‘东皇’的，它只有修辞上的意义，而无神话学的意义”。[④]但实际上，太一在楚国不仅是神灵的名字，也是天上星辰的名字。屈原之后，楚人宋玉《高唐赋》中亦载“进纯牺，祷旋室，醮诸神，礼太一。”东汉王逸注《楚辞》曰：“太一，星名，天之尊神。祠在楚东，以配东帝，故云东皇”[⑤]中，此星即为众星之轴的北极星，而其所代表的“天之尊神”，即为最高神或上帝，亦即“天皇大帝”。

除了神名和星名之外，在与屈原相近时间的楚店竹简中有“太一生水”篇，太一被认为是道体之代称[⑥]，顾颉刚亦认为太一是用来名“道”的，[⑦]贺碧来认为

① 盘古的出世时间学界争论较多，并且没有定论，在葛洪的《枕中书》中，将盘古与元始天王等同，这是道教文献中第一次出现盘古的提法，因此，本文将盘古与元始天尊的关系置于太一之后，但并不代表盘古的出世时间一定晚于太一，特此说明。

② 张晓虎：《周代宗教思想的演进》，西北大学 2002 年博士学位论文。

③ 刘屹：《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，北京：中华书局，2005 年，第 168 页。

④ 过常宝：《楚辞与原始宗教》，北京：中国人民出版社，2014 年，第 50 页。

⑤ [宋]洪兴祖注，卞岐整理：《楚辞补注》卷 2《九歌·东皇太一》，南京：凤凰出版社，2007 年，第 49 页。

⑥ 《谶纬与道教》，402 页；[比]戴卡琳：《<太一生水>初探》，《道家文化研究》第 17 辑，北京：生

“太一”与“道”都用来指代宇宙法则[①]，此中的太一属于哲学范畴，代表宇宙发生之原。另外，竹简中有“太一藏于水”和“太一生水”的不同记载，对此庞朴认为：“‘太一藏于水’所要强调的，是太一作为宇宙本体的地位；而‘太一生水’所要强调的，是太一作为宇宙本原的地位。在道家哲学中，这二者是一致的。”[②]在战国后期成书的《庄子·天下篇》言：“关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常无有，主之以太一”[③]，《吕氏春秋·大乐篇》：“道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之，谓之太一”[④]，亦是对太一哲学观念的延续。

汉武帝将太一纳入最高祭祀系统，综合前辈学者的论述，主要原因有：一、太一本身就具备宇宙之元和宇宙法则的意义，而这些正是至上神所必须具备的内涵之一；二、星斗信仰是古人信仰的重要内容，将其敷演为神灵，符合人们的传统思维。《淮南子·天文训》：“紫宫者，太一居之”；[⑤]三、《史记·天官书》：“中宫天极星，其一明者，太一常居也”[⑥]，则太一是众星之首，又是其成为至上神的一个必要条件；四、太一本是楚地信仰。萧登福认为，“汉高祖刘邦系楚人，汉初多袭楚风。至汉武帝时，以“太一”为天界之最高主宰，或许其来有自。”[⑦]刘屹亦言：“楚地的太一从战国开始一直是民间巫俗信仰的主神”[⑧]，这些都为太一成为至上神提供了依据；五、汉武帝强化皇权的手段之一，包括封禅、主神的确立，都是他为“适应重归绝对皇权的政治现实而在国家祀典上所作的一种必然选择”[⑨]，它是汉武帝创立的“全新的至上神”[⑩]。但是太一祭祀，并没有持续很长时间，汉武帝之后的三十七年间几经变更，最终自周以来的天帝信仰在王莽时期又重新活跃于官方祭祀舞台。实际上，王莽并没有废弃太一的信仰，他将“太一”之名改为“皇天上帝太一”，应也是出于对太一信仰的延续，但是正如顾颉刚所说，此名称过于拗口，加之太一的指代过于具体，而这种具象化的内容，刚好与至上神所需具备的无形无状的抽象属性是相悖的，因此它不符合自匡衡以来要将人格化的上帝恢复成无声无臭的原有状态的思想，[⑪]再加上周秦昊天上帝传统信仰的回归，故太一最终被移除最高祭祀体系之外。东汉建国后最初祭祀的仍

活·读书·新知三联书店，1999 你年，第 348—352 页。
⑦ 顾颉刚、杨向奎：《三皇考》，北京：哈佛燕京学社，1936 年，第 29 页。
① 贺碧来：《论太一生水》，《道家文化研究》第 17 辑，第 337—339 页。
② 庞朴：《庞朴学术思想文选》，上海：上海古籍出版社，2013 年，第 174 页。
③ 陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，1983 年，第 880 页。
④ 许维遹撰：《吕氏春秋集释》，北京：中华书局，2009 年，第 111 页。
⑤ [汉]刘安著；[汉]许慎注；陈广忠校点：《淮南子》卷 3《天文训》，上海：上海古籍出版社，2016 年，第 61 页。
⑥ 《史记》卷二十七《天官书第五》，北京：中华书局，1963 年，第 1289 页。
⑦ 萧登福：《先秦两汉冥界及神仙思想探源》，台北：文津出版社，1990 年，第 170 页。
⑧ 刘屹：《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，北京：中华书局，2005 年，第 167 页。
⑨ 刘屹：《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，北京：中华书局，2005 年，第 180 页。
⑩ 田天：《秦汉国家祭祀史稿》，北京：生活·读书·新知 三联书店，2015 年，第 157 页。
⑪ 顾颉刚，杨向奎：《三皇考》，北京：哈佛燕京学社，1936 年，第 59 页。

是王莽时代的“皇天上帝、后土神祇”[①]，至此天帝又重新回到了至上神的位置。在建武二年，又以五方帝为祭祀对象，对祭祀体系又做了一系列的改动[②]，此时太一已完全失去了至上神的地位。至东晋，它不过是六十二神中地位一般的神灵之一，据《宋书·礼志》载：“晋成帝立二郊，天郊则六十二神，五帝之佐、日月五星、二十八宿、文昌、北斗、三台、司命、轩辕、后土、太一、天一、太微、钩陈、北极、雨师、雷电、司空、风伯、老人六十二神也。”[③]在纬书中，太一亦非最高神灵。据《春秋·合诚图》中载：“天皇大帝，北辰星也，含元秉阳，舒精吐光，居紫宫中，制御四方。”[④]，这就将原本代表北辰星的太一换为天帝，进一步说明太一地位的下降。但需要指出的是，太一虽然官方至上神的位置上跌落，但是它的影响还是延续了一段时间，在《太平经》和《周易参同契》等经典中，仍然有将太一（太乙）作为至上神的记载，刘永明认为“太一神确为汉代社会所普遍信仰的至上之神”。[⑤]

魏晋南北朝是道经造作的高峰时期，其中有不少与太一相关的记载。此时期由于太一早已从官方至上神的位置跌落，所以道经中与太一有关的神格均地位不高。如：东晋灵宝经《洞玄灵宝自然九天生神章经》云：“太一执符，帝君品命，主录勒籍，司命定筭，五帝监生，圣母卫房，天神地祇三界备守”；[⑥]《太上说太玄都玉京山步虚经》载：“大道师玄寂，升僊友无英。公子度灵符，太一捧洞章。”[⑦]《灵宝无量度人上品妙经》曰：“真中有神，长生大君。无英公子，白元尊神。太一司命，桃康合延。”[⑧]东晋上清经《太上玉珮金珰太极金书上经》言：“元始天王、太帝二君，以金青盟天，告灵九空，禀受上真。铸金为简，刻书灵文，使龟母按笔，太一拂筵，盛以云锦之囊，祕于郁森之笈，封以玉清三元之章，付仙都左公侍仙羽郎，藏太素瑶台玄云羽室。”[⑨]以上所引经典中，太一均不是作为主要神灵出现的，跟至上神有本质的区别。在未知撰成年代的《上方天专说真元通仙道经》载：“玄一名父，禀雄一无英之炁。元真洞阴坤柔。真一称母，受雌一白元之精。两半同成，合为太一。太一布化而神变，三一生成于玉婴，分列九一以全像，臣朝帝一以为尊。”[⑩]它延续了太一的哲学内涵，但它并不是道经中太一的常见用法。

① [晋]司马彪：《后汉书志》，北京：中华书局，1982 年，第 3157—3170 页。
② [晋]司马彪：《后汉书志》，北京：中华书局，1982 年，第 3157—3170 页。
③ [南朝梁]沈约：《宋书》，北京：中华书局，1974 年，第 432 页。
④ [日]安居香山，中村璋八辑：《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994 年，第 767 页。
⑤ 刘永明：《<老子中经>形成于汉代考》，《兰州大学学报》（社会科学版），2006 年第 4 期，第 60-67 页。
⑥ 《道藏》，第 5 册，第 843 页。
⑦ 《道藏》，第 34 册，第 626 页。
⑧ 《道藏》，第 1 册，第 5 页。
⑨ 《道藏》，第 1 册，第 896 页。
⑩ 《道藏》，第 1 册，第 908 页。

除了道经以外，神话志怪小说中亦有关于太一神的记载。以东晋王嘉所作《拾遗记》为例。书中载“夜有老人，着黄衣，植青藜杖，登阁而进，见向暗中独坐诵书。老父乃吹杖端，烟燃，因以见向，说开辟已前。向因受《洪范五行》之文，恐辞说繁广忘之，乃裂裳及绅，以记其言。至曙而去，向请问姓名。云：‘我是太一之精，天帝闻金卯之子有博学者，下而观焉。’乃出怀中竹牒，有天文地图之书，‘余略授子焉’。至向子歆，从向受其术，向亦不悟此人焉。”[①]由此可知，太一当是位于天帝之下的神灵。而且赋予了太一具体的形象——身着黄衣，手执青藜杖的老人。

上文梳理考察了自殷商以来至东晋末的官方至上神的内容。结合不同时期至上神的内容，可将殷商自东晋末的官方至上神分成以下几个阶段：一、周代至战国末，以天皇大帝为至上神；二、秦初至汉武帝尊太一为至上神之前，至上神并不明确，以四帝、五帝祭祀为主；三、汉武帝之后至王莽时期，尊太一为至上神，但是太一地位并不稳固，期间经历了多次反复；四、王莽至东汉中，回归到周秦传统，以昊天上帝为尊；五、东汉末至东晋末，徘徊于一天祭祀和六天祭祀之间，且多以昊天上帝祭祀为主。一般认为，东汉时期五斗米道和太平道的出现，标志着道教的正式成立。在道教成立之时，太一已非官方祭祀最高神灵，而在东汉末至东晋末这一时期内，道教的至上神为何？它和之后被尊为至上神的元始天尊有怎样的联系？以上问题关系到早期道教至上神的形成和演变问题，故下文将着重探讨东汉末至东晋末这一时间段内，道教至上神的形成及特点。

论及东汉末至东晋末道教的至上神，首先应关注的就是老子，老子自道教诞生起便拥有极高的地位。至汉桓帝时，于“延熹八年(165 年)，初使中常侍之陈国苦县祠老子”[②]。同年十一月，又“使中常侍管霸之苦县，祠老子”[③]，延熹九年“亲祠老子于濯龙”[④]，是由皇帝亲自下令祠祀，可见老子的地位已经得到了官方的认可。刘屹认为：“汉末时老子尚不具备成为道教主神的条件……太一天帝仍然是汉末人们心目中最高的主神……秦汉时期只有‘天’及其人格化的神灵才是至高的主神……在正统的道教信仰中，汉魏时期还是主神的‘天帝’，到六朝时代，其地位已经居于老子和太上等道教主神之下了”[⑤]，故老子成为主神应是在东汉末之后的事情了。还需要指出的是，东汉末至东晋末，道教的派系并不统一，主要以太平道和五斗米道为主，各自尊奉的主神是不一样的。太平道的至上神，据《三国志·武帝纪》引《魏书》，言大祖击黄巾，时黄巾移之书曰：“昔

① [晋]王嘉著，齐治平校注：《拾遗记》，北京：中华书局，1981 年，第 153 页。
② [刘宋]范晔著，[唐]李贤等注：《后汉书》，北京：中华书局，1973 年，第 3188 页。
③ [刘宋]范晔著，[唐]李贤等注：《后汉书》卷 7《桓帝纪第七》，北京：中华书局，1973 年，第 316 页。
④ [刘宋]范晔著，[唐]李贤等注：《后汉书》，北京：中华书局，1973 年，第 3188 页。
⑤ 刘屹：《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，北京：中华书局，2005 年，第 418-423 页。

在济南，毁坏神坛．其道乃与中黄太乙同．似若知道。今更迷惑。”[①]再通过其他相关记载，一般学界认为是太平道的至上神是“中黄太乙”[②]。有学者认为，太平道领袖张角“将‘道’神格化为高于天帝的太一神，并用低一等级的天帝去拟配太一神，建立起一套丰富的神学系统，完成了‘道’的神格化工作，以神格化的‘道’为崇拜对象的教团‘太平道’最终得以建立”[③]，按此说法，则中黄太乙就是道的神格化之后的代称，其本质应还是对“道”的崇拜；五斗米道所尊奉的神灵多种多样，“道徒会根据不同性别、地位、场合及所求来选择所膜拜的神祇”，[④]而其主神则为由老子演化而来的太上老君，太上老君的名称应是沿袭自《太平经》所说的“太上”。

通过以上内容，可知东汉末至东晋末的道教至上神，有三个关键词，道、中黄太乙和老子。三者之间的区别在于，道和中黄太乙并没有现实的人物作为参照，其所依据的对象是无形无象的和远离人们而存在的星神，而老子本为历史人物和现实结合十分紧密，因其创作的《道德经》被奉为最高经典，老子本人亦被宗教化了。自东汉末张陵在蜀地创教以来，老子即被神化成天师道的最高神太上老君。魏晋南北朝时期，天师道的传播范围早已遍及南北，但这一至上神观念，无论是在北魏寇谦之的新天师道还是南朝天师道中依旧沿袭未变。

东晋末出世的灵宝派在吸收和融汇天师道、上清派及佛教等宗教传统的基础上，实现了对传统天师道以太上老君为最高神的至上神观念的构建和革新。古灵宝经有元始旧经和仙公新经之分，在仙公新经中，有前辈学者论证其主神是太上老君，即为老子，但王承文认为，虽然仙公新经将老子塑造为至上神，但是综合整个古灵宝经来看，其至上神并非老子，而是由元始天王转化而来的元始天尊，本文从此说。故可见在不同道派中，其所尊奉的主神并不一样。 当然，元始天尊由灵宝派至上神，成为道教所有教派共尊的至上神，至少经历了两百多年的时间。在南梁《真灵位业图》中，将元始天尊作为第一中位的主神，这应该是对其至上神地位的认可。但与此不同的是按敦煌卷子 P.2861[⑤]和 P.3327[⑥]所载《无上秘要》的内容来看，可知此经所尊的至上神应是元始天王，元始天尊虽然多次出现，但在一些时候它并不具备至上神的地位。（就具体经文分析，二者在一些时候是异名同神）基于《无上秘要》是周武帝集当时各高道统合各道派经典编撰而成的，故有理由相信在当时元始天尊的至上神地位在当时还没有得到完全一致的

① [晋]陈寿撰：《三国志》卷 1《魏书一・武帝操》，北京：中华书局，1964 年，第 10 页。
② 孔令宏：《从道家到道教》，北京：中华书局，2004 年，第 131 页。
③ 刘泳斯：《浅谈常态时期的“太平道”》，载于谢路军主编《平乡论道 1》，济南：齐鲁书社，2015 年，第 143 页。
④ 巫鸿主编：《汉唐之间的宗教艺术与考古》，北京：文物出版社，2000 年，第 444 页。
⑤ P.2861 《无上秘要目录》+《通门论卷下》，参见上海古籍出版社，法国国家图书馆编《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》第 19 册，上海：上海古籍出版社，2001 年，第 164-171 页。
⑥ P.3327 《无上秘要》，参见上海古籍出版社，法国国家图书馆编《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》第 23 册，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 197-199 页。

认可。[①]

在早期道教所尊奉的主神中，中黄太乙因太平道的失势而基本消失于主神系统之中；老子经过后世道教改造后，依然是道教的主神之一，但是因为元始天尊的出现，使它完全失去了至上神的地位。不过老子不能最终占据至上神的位置，主要还是因为自汉代以来赋予老子的宗教内涵和灵宝经所构建的道教之间有明显的差异。灵宝经力图构建的是超乎天地的至上神，而老子虽然被宗教化为至高至尊的神仙，但其本来是一个具体的人，并不具备先天神的属性。虽然在《三天内解经》中，将其塑造成先天地而生，但他的历史人物形象自《史记》以来，依然影响深远，与老子相关的神话又多自相矛盾，难以自圆其说。因此可以说，老子就是因为太过具体反而失去了成为至上神的条件，故只是作为主神之一了。当然，老子作为修道成仙的榜样，他的地位仍然是至高无上的。

以上从传统信仰和道教的角度出发，考察了元始天尊之前的至上神。传统信仰中的至上神，被纳入了道教神灵信仰体系。而随着官方对至上神态度的转变，和道教基于自身教义所需要的神灵特性，使得来自于传统信仰和早期道教所崇尚的天帝、太一、老子等神灵让位于东晋末构建的元始天尊。

二、元始天尊与盘古

考察元始天尊的特性，首先应对其来源作一探索。先学界公认，元始天尊和盘古及元始天王的关系是密不可分的。下面先考察关于盘古的相关传说。史籍中与盘古起源相关的记载主要包括狗神、葫芦神、土地神等。具体如下：

一、狗神。《山海经·海内北经》载：“昔盘瓠杀戎王，高辛以美女妻之，不可以训，乃浮之会稽东海中，得三百里地，封之，生男为狗，女为美人，是为狗封之国也。”[②]东晋干宝《搜神记》：“槃瓠，狗神。今长沙武陵蛮之祖，庙在卢溪县武山。按高辛氏有犬戎患，募能得犬戎吴将军头者，妻以少女。”[③]另外在《后汉书·南蛮列传》和《水经注·沅水》等史籍中，亦有槃瓠为犬的记载。徐中舒考证认为：“瑶族出于夫余的狗加，所以瑶族以狗头人身的盘瓠作为他们的始祖”[④]，王晖进一步推进此观点，认为：“盘瓠是高辛帝的犬职官吏”[⑤]，按照两位前辈的观点，即可认为槃瓠是作为氏族的祖先而被族人加以尊重的。

二、葫芦神。在盘古的众多传说中，以其与葫芦的关系最为深远。在洪水传说中，盘古被塑造成洪水过后的仅存者之一，与同时幸存下来的女性通婚，由此

① 这是单纯从名称上来看的，但是结合具体经文来看，元始天尊实际上已经通过居所来体现了至上神的含义。下文所探讨的元始天尊居和大罗天、清微天的问题，便是从异名同神的角度，即元始天尊以至上神的地位来探讨其居所问题。

② [晋]郭璞注《山海经》卷 12《海内北经》，上海：上海古籍出版社，2015 年，第 301 页。

③ 《道藏》，第 36 册，第 288 页。

④ 徐中舒：《先秦史论稿》，成都：巴蜀书社，1992 年，第 140-144 页。

⑤ 王晖《盘古考源》，《历史研究》，2002 年第 2 期，第 18 页。

繁衍后代。而他们得以幸存的一个重要条件便是躲在了葫芦里。因此，葫芦被尊为圣物，并由此引申出了很多与其相关的神话内容。葫芦亦名槃瓠，再结合“兄妹婚是洪水神话最基本的母题”[①]这一历史现象，闻一多认为槃瓠、伏羲为同声转音，且“伏羲与女娲，名虽有二，义实只一。二人本皆谓葫芦的化身，所不同者，仅性别而已”[②]，从这个方面来看，葫芦亦为盘古的原型。另外，葫芦在道教中被当为法器使用，而这与一直以来的葫芦崇拜有很大的关系。唐释法琳《辩证论》卷六自注中曰：“考（道教）梁、陈、齐、魏之前，唯以瓠芦盛经，本无天尊形象”[③]，瓠芦即瓠瓢，指用葫芦剖制而成的盛器，由此可知葫芦是道教的圣物之一。

三、土地神。 除了和早期的祖先崇拜有关之外，王晖提出了新的观点，他认为：“盘古神是从具有可分可封可扩大的“亳土(社)”、“薄姑”五色土的社神演变而来”，盘古神化虽然晚出，但在“商周之时用来分封薄姑五色土的亳社神祇崇拜中就已经初蕴其义了”，故“它的原型应是上古初民原始思维的深层积淀，渊源甚早。”[④]

以上关于盘古的几种说法，有一个共同的特点，即都指出了盘古是作为始祖神存在的。另外，在三国吴时徐整所作的《三五历纪》中，关于盘古的记载为：“天地混沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地，盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。”[⑤]而在同为徐整所作的的《五运历年纪》中，载“元气濛鸿，萌牙兹始，遂分天地，肇立乾坤，启阴感阳，分布元气，乃孕中和，是为人也。首生盘古，垂死化身”[⑥]，这便是将盘古视为元气所生，而世间万物皆由其“垂死化身”而成。还有托名梁朝任昉所撰的《述异记》，其言：“盘古氏，天地万物之祖也。然则生物始于盘古。”[⑦]考察徐整和任昉关于盘古的记载，可发现一个本质的区别：徐整以盘古生于天地之中，任昉则认为盘古生天地。这样盘古由始祖神转变为创世神。

道教将盘古描述为创世神，最早应是见于东晋葛洪《枕中书》：“《真书》曰：昔二仪未分，瞑滓鸿蒙，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄，已有盘古真人，天地之精，自号元始天王，游乎其中……元始天王在天中心之上，名曰玉京山，山中宫殿，并金玉饰之，常仰吸天气，俯饮地泉。复经二劫，忽生太元玉女，在石涧积血之中，出而能言，人形具足，天姿绝妙，常游厚地之间，

① 段炳昌等编著，瞿明安、何明主主编：《中国西部民族文化通志》（文学卷），昆明：云南人民出版社，2014 年，第 130 页。
② 孙党伯、袁謇正主编：《闻一多全集》第三卷《神话编·伏羲考》，武汉：湖北人民出版社，1993 年，第 111 页。
③ 《大正藏》，第 52 册，第 535 页。
④ 王晖：《盘古考源》，《历史研究》，2002 年第 2 期，第 3-19 页。
⑤ [唐]欧阳询：《宋本艺文类聚》卷 1《天部上》，上海：上海古籍出版，2013 年，第 33 页。
⑥ [清]马骕编纂，刘晓东等点校：《绎史》卷 1《开辟原始》，济南：齐鲁书社，2003 年，第 2 页。
⑦ [清]马骕编纂，刘晓东等点校：《绎史》卷 1《开辟原始》，济南：齐鲁书社，2003 年，第 2-3 页。

仰吸天元，号曰太元圣母。元始君下游见之，乃与通气结精，招还上宫。当此之时，二气细蕴，覆载气息，阴阳调和，无热无寒，天得一以清，地得一以宁，并不复呼吸，宣气合会，柑成自然饱满，大道之兴，莫过于此。”[①]《枕中书》是第一次将盘古视为“天地日月未具”便已存在的神灵，因此它具备了与“天地同生”的特点。需要指出的是，葛洪的盘古说并没将万物的生化归功与它，且“仰吸天气，俯饮地泉”的特点与盘古化生万物的传说是不一样的，按照垂死化生说，盘古化作万物，而不应在“天中心之上”且与太元圣母“通气结精”。前辈学者们认为盘古的这些特性和印度早期宗教婆罗门教的关系甚大，《大林间奥义书》载：“维朝霞，祭祀马之首也。日，眼也。风，气息也。口，宇宙之火也。年，祭祀马之身也。天，背也。两间，腹内之虚；地，腹外之隆也。方，胁也。方之间，肋也。季候，肢体也。月与半月，关节也。昼与夜，足也。星宿，骨也。云，肌也。半消之刍秣，沙漠也。河流，脉络也。山岳，肝肺也。草木，毛也。晨，上身也。暮，下身也。其欠伸也，闪电；其震动也，轰雷；其溺也，则雨。语言，固其声也。”[②]又吴竺律炎、支谦译《摩登伽经》中言婆罗门教“自在天者，造于世界，头以为天，足成为地，目为日月，腹为虚空，发为草木，流泪成河，众骨为山，大小便利，尽成于海，斯等皆是。”[③]而它与传统的始祖神话相结合之后，使得盘古具备了开天辟地、垂死化生的特性。而就垂死化生来说，它亦存在于中国文化之中，《山海经》中便有女娲肠化为神的记载，经曰：“有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野，横道而处”[④]，故盘古垂死化生的特性与女娲之肠化为神有相似性。[⑤]

实际上，通过对相关道经的考察，可知盘古在道教中的地位并不高，如在葛洪之后的南北朝时代，《真灵位业图》、《无上秘要》等道经并没有将其纳入神灵体系之内；唐末杜光庭编撰《录异记》中提及“广都县有盘古三郎庙，颇有灵应”，[⑥]但并未详述盘古其他的特性；北宋《云笈七签》卷三：“老君至开冥贤劫之时，托生浮桑太常玉帝天宫，以法授扶桑太帝，号曰无极太上大道君，亦号曰最上至真正一真人，亦号曰无上虚皇元始天尊……尔时盘古真人，因立功德见召于天中。盘古乃稽首元始虚皇道君，请受《灵宝内经》三百七十五卷”[⑦]；南宋《混元圣纪》载：“老君在天皇时，号玄中大法师，亦曰通玄天师……在地皇时号，有古大先生……在人皇时，号盘古先生，出《洞神经》一十二部，化人以

① 《道藏》，第3册，第269页。
② 徐梵澄译：《五十奥义书》，北京：中国社会科学出版社，1984年，第518页。
③ 《大正藏》第21册，第402页下。
④ [晋]郭璞注《山海经》卷16《大荒西经》，上海：上海古籍出版社，2015年，第354页。
⑤ 顾颉刚、杨向奎：《三皇考》，第155-185页。
⑥ [宋]李昉等编：《太平广记》卷313《盘古祠》，北京：中华书局，1961年，第2487页。
⑦ 《道藏》，第22册，第16页。

太平无为之道”[①]，元代道经《历世真仙体道通鉴》亦从此说。由以上引文看来，盘古在道经中并没有被强调其开天辟地、垂死化生的能力。且在不同的道经中关于其记载有一些矛盾，如据上文所引的《混元圣纪》和《云笈七签》可知，它既是人皇时老君的别号，又是低于老君的神灵。再结合它在道经创世说中的内容来看，盘古并没有为道教所重视是极为明显的。《云笈七签》亦不将盘古作为创世神：“经于三十六万岁后，神人氏兴焉。神人氏出生，其状神异，若盘古真人，而亦号盘古，即是无劫苍生万物之所承也……老君下降，授神人氏，得斯经下世，则按经图分画天地，名前劫……但世人相聚，只知有此盘古，岂明今天前始之初复有盘古者哉？所以自斯盘古，以道治世万九千九百九十九载，白日升仙，上崑仑，登太清天中，授号曰元始天王。则王母学道，降人鸟之山。而盘古真人氏仙后，伏羲氏兴。”[②]在元杜道坚《玄经原旨发挥》中载：“然则盘古万物之祖也。噫，盘古之说，固近于迂”[③]，即可视作是道教人士对于盘古开天辟地和垂死化生的否定。实际上，道教所认可的人和万物的生成，是跟《太平经》的思想是一致的，即“人本生时，乃名神也，乃与天地分权，分体分形，分神分精，分气分事，分业分居。故为三处，一气为天，一气为地，一气为人，余气散备万物。”[④]也就是说，人和万物是由气生成的，而这是道教万物生成论的传统看法和最根本的态度。另外，《云笈七签》卷三引《天尊老君名号历劫经略》，此经中出现了两个性质不同的盘古，经文曰：“尔时盘古真人，因立功德见召于天中。盘古乃稽首元始虚皇道君，请受《灵宝内经》三百七十五卷。时高上虚皇太上道君则授以《三皇内经》三十六卷。而盘古真人乃法则斯经，运行功用，成天立地，化造万物。下游天地，发圆珠之应万六千日月明三辰天元而起，遂有五亿五千五百五十亿万重天地焉……”[⑤]又如上文所引同经曰：“经于三十六万岁后，神人氏兴焉。神人氏出生，其状神异，若盘古真人，而亦号盘古，即是无劫苍生万物之所承也”[⑥]，王卡认为：“两位盘古，一位是上三皇之前虚皇元始天尊时的盘古，另一位是下三皇之前的神人氏盘古（亦即西王母之师元始天王）……前一位虚皇时的盘古是南北朝道士追加的”[⑦]

以上通过对盘古的考察可知，在中国传统文化中它并不具备后世所具有的开天辟地和垂死化生的特点，但随着外来神话的加入，加上盘古本身就具备祖先神的特点，故它逐渐和宇宙生成论等内容结合起来，才有了盘古开天辟地和垂死化生之说。但是这种传说在道教的传播和影响极为有限，它更多的是存在于民间信

① 《道藏》，第 17 册，第 797 页。
② 《道藏》，第 22 册，第 16-17 页。
③ 《道藏》，第 12 册，第 761 页。
④ 《道藏》，第 24 册，第 380 页。
⑤ 《道藏》，第 22 册，第 16 页。
⑥ 《道藏》，第 22 册，第 16 页。
⑦ 王卡：《道教经史论丛》，成都：巴蜀书社，2007 年，第 86 页。

仰之中。

三、元始天尊与元始天王

上文探讨了盘古的具体内容，它和后世道教至上神元始天尊有本质的区别，而将二者连接起来的，是早期道教所尊奉的元始天王。

元始天王是早期道教的重要神灵之一。葛洪《枕中书》中“盘古真人，天地之精，自号元始天王”的记载，应是第一次将二者视为同一神灵，并且是早期道教史上具有开创含义的神灵。它在道教是怎样的存在，还是需要从道经中考察。实际上，道经中关于元始天王的记载是十分矛盾的，主要有以下几个方面：

第一，元始天王的地位。虽然在《枕中书》中，元始天王被认为是在“天地日月未具”之时便已存在，但它这种“先天地生”的特性并没有被后世所看重，即在后世的道经中并没有将其置于“先天地生”或“与天地同生”的地位。上清派《高上太霄琅书琼文帝章经》载：“第三天名梵监天，一名须延天，天上又别置三天之号，隶于梵监天。元始天王治于梵监天，去第四天六百七十二万里”[①]；“第四天名兜术天，一名寂然天，天上又别置三天之号，皆隶于兜术天。元始天王所治兜术天”[②]。按照经中天界的排序，可知元始天王之上还有九天丈人、九天真王两个神灵；又在《真灵位业图》中，元始天王的位阶为第四层级左位的第四级，在整个神灵序列的中段。以上所引均出自上清派经典，在灵宝派经典中，整体来说元始天王的位阶并不高，这和灵宝派推崇元始天尊的教派立场有很大的关系。由上可知，在南北朝前中期的道经中，元始天王并没有被尊为至上神。

另外，笔者发现《无上秘要》中的“元始天王”和“元始天尊”的界限并不清楚。通过比对敦煌写本 P.2861《无上秘要目录》和现存《道藏》本收录的《无上秘要》的内容，可知在目录中以“元始天王”为最高尊神。而在具体经文中又出现了矛盾的记载。经中关于元始天王官服的记载出现了两次：一是《众圣冠服品上》：“道君冠服：元始天王，建无极洞天之冠，披九色离罗之帔，飞森霜珠之袍，带晨光日铃育延之剑，左佩豁落，右佩金真。右出《洞真太极金书上经》[③]；二是“元始天王，头建九气流精紫曜之冠，衣九色无缝赤斑自然虎裙，腰带太山火玉。”[④]由于此时期元始天尊和元始天王同时存在，且前者超越后者的地位十分明显，这就使得我们怀疑，其中一个冠服应是属于元始天尊的。但囿于史料，还不能做进一步的探讨。对于这个矛盾，笔者认为应是《无上秘要》编撰者在综合各经的时候，并没有将不同经典的记载加以仔细的校对所致，即从编撰者的态度来看，依然是尊元始天王为最高神灵。且据《太平御览》所载：“《玉珮

① 《道藏》，第 1 册，第 888 页。
② 《道藏》，第 1 册，第 888 页。
③ 《道藏》，第 25 册，第 38 页。
④ 《道藏》，第 25 册，第 38 页。

金珰经》曰：元始天王披九色离罗之帔，带宝冠”及《上清道宝经》卷五“披九色离罗之被，凡绛之裙，绿华帔”[①]的记载，可知《无上秘要》中“披九色离罗之帔”的记载当属元始天王。《无上秘要》虽为南北朝道经和道教的整合之作，但元始天王并没有被后世接受而延续其最高神灵的地位，及至唐代，元始天尊彻底取而代之成为道教的至上神，并一直延续了下来。

第二，元始天王的居所。元始天王治所，上文已提及，在《枕中书》中为“天中心之上，名曰玉京山，山中宫殿，并金玉饰之”[②]；在《高上太霄琅书琼文帝章经》中为第三天梵监天和第四天兜术天；据东晋末灵宝派的仙公新经《上清太极隐注玉经宝诀》载：“太上玉经隐注曰：缘那罗卫之国，昆仑人鸟之山，元始天王所别治，七宝宫室，高台凌天。西王母初学道，亦登此山”；[③]疑为陆修静敷述的《玄览人鸟山经图》载：“人鸟山之形质，是天地人之生根，元气之所因，妙化之所用。……其山之上，元始天王所居，其山之下，众圣真仙所处”[④]；南北朝《玉清上宫科太真文》载：“清微天帝王清微天玄号曰元始天王。”[⑤]《仙苑编珠》：“元始天王在天脊膂中住，名曰玉京山”[⑥]；在明初《道法会元》中载：“清微宗主真元妙化天帝，讳玉音迹悲，降生邾国，即元始天王盘古王。应世多号，居元始万神宫，洞元妙宝宫，洞妙宝化宫妙化府。”[⑦]以上道经所记载的元始天王居所主要在以下四处：玉京山、人鸟之山、元始万神宫和清微天。但是以上四处居所，除了元始万神宫之外，其它都和后世元始天尊的居所有千丝万缕的联系。

下面再对元始天王和元始天尊的区别和联系做简要考察。元始天王和元始天尊虽只有一字之差，但是后者却不是简单的名称变化[⑧]，而且在不少道经中，两者是异名同神。而元始与天王、天尊的组合，不仅体现了中国传统文化的内容，而且反映了当时的佛道关系，同时也与现实政治有紧密的联系。“元始”一词，中外学者都认为是来源于中国的本土文化，它代表了宇宙万物的初始；[⑨]而在其后配以天王，形成“元始天王”这一神灵，亦来源于中国本土，学界对此并无疑义。刘屹考证认为，“天王”代表了至高无上的权威，为了不和儒家所认可的“上帝”、“天帝”等名称相同，故以天王代之，而不和儒家选择同样的名称，是“为

① 《道藏》，第 33 册，第 728 页。
② 《道藏》，第 3 册，第 269 页。
③ 《道藏》，第 6 册，第 644 页。
④ 《道藏》，第 6 册，第 696 页。
⑤ 《道藏》，第 34 册，第 357 页。
⑥ 《道藏》，第 11 册，第 21 页。
⑦ 《道藏》，第 28 册，第 680 页。
⑧ 王承文认为元始天尊的地位与东晋以降道教经教体系的构建有密切的关系。
⑨ 石衍丰：《关于原始天尊的命名及其确立》，《宗教学研究》，1985 年第 4 期，第 43+10 页；[日]福永光司：《昊天上帝、天皇大帝和元始天尊——儒教的最高神和道教的最高神》，《道家文化研究》第 5 辑，上海：上海古籍出版社，1994 年，第 353-382 页。

了避免和王朝政治及儒家意识形态发生‘撞车’的一种有意的选择”[①]。自灵宝派构建元始天尊之后，元始天王的地位很快就被元始天尊超越，而对于道教构建的至上神，随着其地位在整个道教的确立及佛道斗争的激烈化程度加剧，元始天尊便不可避免地受到了来自于佛教的责难，其主要还是在“天尊”这一名称上。在道教元始天尊这一名号出现以前，“‘天尊’一词，原先被作为佛陀尊称的‘世尊’之号的补充用法”，[②]，唐代法琳便以此作为道教抄袭佛教的重要证据之一，其言：“所言天尊之号，出自佛经，窃我圣踪，施乎己典”[③]，并借此来贬斥道教，而此种理论亦为近代学者所认同，特别是国外学者更倾向于认为天尊一词是道教借用自佛教。但实际上，天尊在汉代纬书中便已出现，《春秋·元命苞》载：“腰而上者，为天尊高阳之状……”[④]，王承文认为，佛教以“世尊”之称取代“天尊”，正是因为“天尊”具备了浓厚的道教色彩所致。[⑤]当然，元始天尊的构建和佛教还是有一定的关系，如它所包含的“劫运”思想便是来自于佛教，但是综合看来，元始天尊的构建还是充分体现了道教以中国传统文化为本位的宗教立场。

在道经中，元始天尊和元始天王的地位是逐渐发生转变的。东晋《太上洞玄灵宝诸天灵书度命妙经》载：“天尊言曰：我昔龙汉之年，与元始天王、高上玉帝，同于此土遇《灵宝真文》，出于浮罗空山之上”[⑥]，元始天尊和元始天王一起传《灵宝真文》，可知在此时二者的地位并无本质的差别，但在《真灵位业图》中，地位就出现了根本性的变化，元始天尊在“上第一中位”。关于此内容的真实性，需要作一下辨析。元始天尊自出世以来便为灵宝派的至上神，有学者认为，“陶弘景对于灵宝经的内容及观点带有明显的反感……他显然不太可能给予灵宝经中的人物以我们在今本《位业图》中见到的那种位置”[⑦]，故疑此条记载为后人增衍。但是笔者认为《真灵位业图》将元始天尊置于第一中位，应是对它地位的认可。虽然从陶氏的教派立场出发，应不该将其作为至上神，但是同经亦载：“元始天王。西王母之师”[⑧]；同为东晋出世的同派经典《高上太霄琅书琼文帝章经》所载：“第四天名兜术天……元始天王所治兜术天，”[⑨]可推知元始天王在东晋末的上清派中，并不具备至上神的特点，因此，在《真灵位业图》中元始

① 刘屹：《神格与地域：汉唐间道教信仰世界研究》，上海：上海人民出版社，2011 年，第 101 页。
② 刘屹：《神格与地域：汉唐间道教信仰世界研究》，上海：上海人民出版社，2011 年，第 100 页。
③ [唐]释道世著，周叔迦、苏晋仁校注：《法苑珠林校注 第四册》，北京：中华书局，2003 年，第 1662 页。
④ [日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994 年，第 627 页。
⑤ 王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，北京：中华书局，2002 年，第 634 页。
⑥ 《道藏》，第 1 册，第 801 页。
⑦ [美]柏夷著，孙齐、田禾、谢一峰、林欣仪译：《道教研究论集》，北京：中西书局，2015 年，第 115 页。
⑧ 《道藏》，第 3 册，第 276 页。
⑨ 《道藏》，第 1 册，第 888 页。

天尊被尊为最高神灵，应当不是后人的增衍。

但是必须说明的是，虽然自元始天尊出世以来，其取代和超越元始天王的趋向非常明显，也有很多道经完成了这一转变，但是因二者的名称过于相近，所以在很多道经中，还是将其混用，即异名同神的记载十分常见，如东晋古灵宝经《太上洞玄灵宝真文要解上经》："太上大道君曰：吾昔受之于元始天王……四万劫一传。"[①]与"依玄科四万劫一传"相近的记载亦见于《灵宝无量度人上品妙经》、《洞玄灵宝玉籙简文三元威仪自然真经》及《元始五老赤书玉篇真文天书经》等中，而"四万劫"一传的经典在灵宝派中为元始天尊传授，故可认为在部分早期灵宝派经典中，元始天王和元始天尊的名称是混用的。再来考察一下各自的居所。上文已述元始天王的居所有四，包括玉京山、人鸟之山、元始万神宫和清微天。在后世道经中，人鸟之山、元始万神宫和清微天等居所和元始天尊关系不大，而玉京山和元始天尊直接相关。《洞玄灵宝玉京山步虚经》："玄都玉京山在三清之上，无色无尘。上有玉京金阙七宝玄台紫微上宫，……为无上大罗天太上无极虚皇天尊之治也。"[②]王承文认为"太上无极虚皇天尊"即为元始天尊，故其居所便是玄都玉京山七宝玄台。《隋书·经籍志》："元始天尊……每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野……"[③]，由此可以证明元始天尊和元始天王在不少道经中是异名同神的。

以上梳理了盘古、元始天王和元始天尊的相互关系。可知在盘古传说流行后，它首先被葛洪吸收，用来填充了道教宇宙生成论的内容，之后葛洪提出元始天王这一神灵，并将其与盘古等同，由此赋予了元始天王创世的特性。而实际上通过对道经的考察，可知后世道教不常将盘古和元始天王视为同一神灵，盘古的宗教色彩较淡，更倾向于它的神话属性。元始天王在部分道经中被认作是地位最高的至上神，但并没有持续太长的时间。自元始天尊出世后，逐渐被各道派认可，并取代了元始天王的至上神地位，但比较道经的记载，可知二者实为异名同神。而正是有盘古、元始天王这样的始祖神和创世神的构建，才使得元始天尊的构建有了相当的理论基础，进而超越它们，最终成为了整个道教各派均承认的至上神。

四、元始天尊的神格特性

关于元始天尊的神格特性，王承文、刘屹等学者从元始天尊的来历、在道经中的地位、被尊为主神的时间、本行事迹及与佛陀的异同等方面作了深入的研究，笔者在前辈学者研究的基础上，结合道经中的记载，发现元始天尊还具备另外一种特性，即以至高无上的地位加封众神。据《无上秘要》载：东方安宝华林青灵

① 《道藏》，第5册，第904页。
② 《道藏》，第34册，第625页。
③ [唐]魏征等撰：《隋书》卷35《志第三十》，北京：中华书局，1982年，第1091页。

始老君：“元始又锡（赐）安宝华林青灵始老帝君号”[①]；南方梵宝昌阳丹灵真老君“受锡（赐）南单梵宝昌阳丹灵真老帝君号”[②]；中央玉宝元灵元老君：“元始天尊……锡（赐）元氏玉宝元灵元老帝君号”[③]；西方七宝金门皓灵黄老君：“元始锡（赐）西方七宝金门皓灵黄老帝君号”[④]；北方洞阴朔单郁绝五灵玄老君：“元始锡（赐）灵会洞阴朔单郁绝五灵玄老帝君号”；[⑤]南极尊神：“于南丹洞阳上馆，明珠七色宝林，赤帝梵宝昌阳丹灵真老君锡（赐）度明南极上真之号”[⑥]；赤明天帝：“元始即命南极尊神为丘曾之师，授丘曾十诫灵宝真文，元始又告南极尊神，丘曾前生万劫，已奉灵宝，功德未备，致寄生转轮，至于今日化生人中，见吾出法，即得化形，当更度人九万九千，乃得至真大神，当为阳映赤明天帝。”[⑦]《度人经》严东注曰：“元始锡（赐）为梵度天王，奕奕而升灵门，上登玉清之宫也。”[⑧]“恶奕无品，洞妙自真。少微曰：此八字，梵度天内音也。恶奕者，天王之内名也。昔于龙汉之中，诸缘并尽，而过度三界之庭，升入太虚之馆，受九仙之籙，登大圣之号。赤明开运，元始锡（赐）为梵度天王。”[⑨]《云笈七签》中载太上大道君的封号由来为：“元始天尊以我因缘之勋，锡（赐）我太上之号，封郁悦那林昌玉台天帝君，位登高圣，治玄都玉京。”[⑩]以上所列经文中，除南极尊神的封号为赤帝梵宝昌阳丹灵真老君所赐之外，其他的均由元始天尊赐予，且受赐神灵的地位本身就较高。

考察道经，可发现由元始天尊直接或授意赐名号的记载并不多见，且一般的封赐并不以其为主导。《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》云：“太上命我为子第二度师”[⑪]；《灵宝无量度人上品妙经》卷十四载：“五帝赐箓”[⑫]；《灵宝无量度人上品妙经》卷十七曰：“扶桑为昆仑玉诞之精，青阳为长生九荣之气，返年却祸，赐尔元老大帝之道也。”[⑬] 而命为师、赐箓和赐道，同元始天尊封赐神灵名号有着本质的不同 。笔者认为，在道经中只有元始天尊才拥有加封神号的权力，这和现实中只有帝王能封他人为候及官职的做法十分类似。从这一点上也能体现出道教与现实社会密切相关。

① 《道藏》，第 25 册，第 30 页。
② 《道藏》，第 25 册，第 31 页。
③ 《道藏》，第 25 册，第 31 页。
④ 《道藏》，第 25 册，第 32 页。
⑤ 《道藏》，第 25 册，第 32 页。
⑥ 《道藏》，第 25 册，第 32 页。
⑦ 《道藏》，第 25 册，第 33 页。
⑧ 《道藏》，第 2 册，第 218 页。
⑨ 《道藏》，第 2 册，第 247 页。
⑩ 《道藏》，第 22 册，第 685 页。
⑪ 《道藏》，第 6 册，第 171 页。
⑫ 《道藏》，第 1 册，第 92 页。
⑬ 《道藏》，第 1 册，第 111 页。

第三节 元始天尊与天界观

通过考察道经，可知元始天尊的居所经历了由始青天到清微天的转变，同时还和大罗天有一定关系。下面将从元始天尊的居所出发，考察其居所演变的过程，并揭示清微天作为元始天尊居所所体现的道教教义等内容。

一、元始天尊和始青天

元始天尊自诞生后，经过造经者的敷演和推崇，最终登上了道教至上神的宝座。但在造经者多次敷述的过程中，其居所在各道经中出现了相互矛盾的记载。那么元始天尊到底居于何处呢？

首先从其所出的古灵宝经开始考察。在灵宝派最重要的经典《元始五老赤书玉篇真文天书经》中，“九天灵都紫微宫七宝玄台”、“上清太玄玉都寒灵丹殿紫微上宫”、“灵都紫微上宫”应是指的同一地方。同时据同经“上诣上清太玄玉都寒灵丹殿紫微上宫，建天宝羽服，诣元始天尊金阙之下”和“五老玉篇，皆空洞自然之书，祕于九天灵都紫微宫七宝玄台”的记载，可知紫微宫也是元始天尊和玉篇真文所在之处。而这一处所，按同经“发乎始青之天而色无定方”的记载，可推知应在始青天，亦即元始天尊和玉篇真文所在的天界应为始青天，紫微宫和七宝玄台均为天界的建筑。

道经中“始青”一词时有出现，通过考察可知它包含以下六种含义：一、元始天尊化生及开张法教的地方。如：《灵宝无量度人上品妙经》：“道言：昔于始青天中碧落空歌大浮黎土，受元始度人无量上品”；[①]《太上洞玄灵宝诸天灵书度命妙经》：“我于始青天中，号元始天尊，开张法教，成就诸天”[②]；二、五篇真文出世的地方。《元始五老赤书玉篇真文天书经》：“洞瑛上清，发乎始青之天而色无定方”；[③]三、东方天界的代称。《元始无量度人上品妙经四注》：“幽栖曰：昔，往也。始青天，即东方九炁青天也……少微曰：始青天者，东北玉隆天也。”[④]《太上洞玄灵宝业报因缘经》：东北世界始青天君将……[⑤]四、为清微天等三天生成的一层天界。《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经注》：元始祖劫化生诸天元炁，始炁于祖劫初，化分三炁而生三天，曰清微天、禹余天、太赤天。三天之炁化分九炁，而生九天，曰始青天、青元天、始丹天、太丹天、始素天、大素天、始玄天、大玄天、青微天[⑥]；五、气的一种，其色为青，其名为始；《洞玄灵宝自然九天生神章经》：始青清微天宝章；《三洞珠囊》卷七：右八天

① 《道藏》，第 1 册，第 1 页。
② 《道藏》，第 1 册，第 803 页。
③ 《道藏》，第 1 册，第 774 页。
④ 《道藏》，第 2 册，第 189 页。
⑤ 《道藏》，第 6 册，第 112 页。
⑥ 《道藏》，第 2 册，第 410 页。

属东方始青之气。六、北方洞阴朔单郁绝五灵玄老君的化生之地。《无上秘要》卷十五:“北方洞阴朔单郁绝五灵玄老君者……生于元福弃贤世界始青天中……”[①]通过上述引文看来，可确定“始青天”是作为天界存在于道经中的，同时它亦是气的一种。

虽然在《玉篇真文》中将始青天作为元始天尊的居所，但这实际上这种记载并不多见。且随着三天观的发展，“始青”更多的是被用来指代生化清微天的“气”和颜色。

二、元始天尊和大罗天、玉清境清微天

在讨论元始天尊和大罗天和玉清境清微天的关系之前，先讨论一下大罗天和汉代天文学的关系。

道教在构建宇宙生成论的时候，吸收了不少天文学的内容。据《晋书·天文志》：“古言天者有三家，一曰盖天，二曰宣夜，三曰浑天”[②]，对于后人来说，盖天和浑天说较为熟悉，特别是浑天说，自葛洪用其来解释宇宙生成之后，道教宇宙生成论有了更多的宗教神学化色彩。[③]而宣夜说，正如蔡邕所言“绝无师法”，《晋书·天文志》载：“宣夜之书亡，惟汉秘书郎郗萌记先师相传云：‘天了无质，仰而瞻之，高远无极，眼瞀精绝，故苍苍然也。譬之旁望远道之黄山而皆青，俯察千仞之深谷而窈黑，夫青非青色，而黑非有体也。日月众星，自然浮生虚空之中，其行其止皆须气焉。是以七曜或逝或住，或顺或逆．伏见无常，进退不同，由乎无所根系，故各异也。故辰极常居其所，而北斗不与众星西没也。摄提、填星皆东行，日行一度，月行十三度。迟疾任情，其无所系著可知矣。若缀附天体，不得尔也。”[④]对宣夜说的理论，前辈学者已做了深入的研究，周桂钿说道：“天是无色无体的广大空间，其中有无边的气支持，推动着日月星辰的行止。”[⑤]笔者认为较之盖天说和浑天说，宣夜说提倡“气论”，应是最符合中国传统对宇宙生成论的认识的。前辈学者研究指出“它的核心是抛弃了所谓天球的观念，明确提出宇宙是无限的……首先，宣夜说认为‘天了无质’，这种观点直截了当地否定了天有其形的观念，冲破了所谓天圆、天拱之说法。也就冲破了天球的界限，宣示了天是无限的见解。同时，宣夜说指出天是无色的，没有形体的，‘夫青非真色，而黑非有体也’……无极就是无界，这就非常明确地指出了宇宙的无限性，也就无所谓天是球形的说法了。而‘日月众星，自然浮生虚空之中，其行其止，皆须气焉……迟疾任情，其无所系着可知矣。’既然天是无形无体的，自然就不

① 《道藏》，第 25 册，第 32 页。
② [唐]房玄龄：《晋书》卷十一《志第一》，北京：中华书局，1974 年，第 278 页。
③ 葛洪的宇宙观，有学者提出了不同的意见，否定其为浑天说，而实为盖天说。详见：王皓月：《析经求真—— 陆修静与灵宝经关系探析》，北京：中华书局，2017 年，第 307 页。
④ [唐]房玄龄：《晋书》卷十一《志第一》，北京：中华书局，1974 年，第 279 页。
⑤ 周桂钿：《中国传统哲学》，北京：北京师范大学出版社，1990 年，第 19 页。

需要什么有形有体的东西来支撑它了。所以它们就可以非常自由地运动、变化。”[①]但是和“气化起源论”如此接近的宣夜说却并没有在天文学界有进一步的发展，反而失传，究其原因，正是因为“宣夜说在制订历法方面没有提出独立的思想体系和量度方法，所以很快被天文学家们所抛弃。”[②]而由于“汉以后的许多哲学家接受了天是气的观点，为唯物主义的气一元论的建立和发展，起了促进的作用。”[③]故在东晋时，虞喜在宣夜说的基础上提出了安天说。他认为：“天确乎在上，有常安之形；地魄焉在下，有居静之体。”[④]安天说支持了宣夜说宇宙是无限的观点，其理论体系与宣夜说是一致的。[⑤]至北宋，张载在《正蒙》中亦对其极为推崇。随着现代天文学的发展，中外学者们更是高度赞扬了这一理论，甚至认为张衡也可能赞同宣夜说的部分说法，李约瑟即认为“张衡（在浑仪注中）所说天球大圈之外，可能有一无穷的空间，这是宣夜观念的回声”[⑥]，而且“宣夜的系统显有道教的意味”。因此，就以上三种天文观来说，当以宣夜说的理论和道教最相契合。在唐代《道门经法相承次序》中，载：“湛然常住不坏之天，分即为九清，凝然谓之一炁。一炁外称为大罗天，即是元始天尊不动之所。”[⑦]按文意，“一炁外”的大罗天应和张衡所谓的“天球大圈之外，可能有一无穷的空间”相同，故这也可视为是宣夜说在道教的体现。阐释大罗天与宣夜说的关系，将有助于对下文内容的理解。

另外，天文学对道教的影响还有一点表现在天体崇拜上，天体崇拜即是日月星宿崇拜，它也是道教宇宙观的重要内容之一。道经中有很多与天体相关的神灵，太一的宗教化，便是道教中人将天体崇拜引入道教的最有力的例证之一。

在三十六天体系中，大罗天是最上一层天界，且“包罗众天”；玉清境清微天为第二层天界，地位仅次于大罗天。明确记载元始天尊居所的道经有：

南梁陶弘景《真灵位业图》载：“玉清三元宫，上第一中位，上合虚皇道君应号元始天尊”[⑧]；

在北周《无上秘要》中，虽然至上神的名称为元始天王，但经过前文考证，可知其和元始天尊在很多场合为异名同神，经言：“玉清宫。右高上玉帝元始天王太真之馆”[⑨]；

唐代《道门经法相承次序》言：“三清之上，即是大罗天，元始天尊居其中”

① 陈宝国：《大众地学史》，济南：山东科学技术出版社，2015 年，第 67 页。
② 周桂钿：《中国传统哲学》，北京：北京师范大学出版社，1990 年，第 20 页。
③ 周桂钿：《秦汉思想史 下》，福州：福建教育出版社，2015 年，第 128 页。
④ [唐]房玄龄：《晋书》卷十一《志第一》，北京：中华书局，1974 年，第 279-280 页。
⑤ 陈宝国、李玉静著：《大众地学史》，济南：山东科学技术出版社，2015 年，第 68 页。
⑥ [英]李约瑟著，陈立夫主译，曹谟译，刘拓校：《中国之科学与文明》，台北：台湾商务印书馆，1977 年，第 70 页。
⑦ 《道藏》，第 24 册，第 796 页。
⑧ 《道藏》，第 3 册，第 272 页。
⑨ 《道藏》，第 25 册，第 54 页。

[①]；此种说法为北宋《云笈七签》承之。

和《道门经法相承次序》同时代由王悬河编撰的《三洞珠囊》言：“此即玉清境、元始天尊位在三十五天之上也”[②]。

以上所引几条经文，实际上说明了元始天尊的居所有两个，一是玉清天，二是大罗天。为了清晰的展示经典记载的差异，制表 4-1 如下。

表 4-1 各经典所见元始天尊居所

元始天尊居所	经典名称	
清微天（玉清天）	南梁	《真灵位业图》
清微天（玉清天）	北周	《无上秘要》
大罗天	唐代	《道门经法相承次序》
清微天（玉清天）	唐代	《三洞珠囊》
大罗天	宋代	《云笈七签》

由上表可知，自南梁以来，元始天尊的居所徘徊于大罗天和清微天[③]之间。那么元始天尊居于不同的天界对道教教义有何影响呢？下面先简略梳理一下上述经典中大罗天的相关内容。在《真灵位业图》中，并没有大罗天的相关记载；据《无上秘要》中“三界之上，渺渺大罗”、“故三元凝变，号曰三洞。气洞高虚，在于大罗之分”、“大罗天中玉京山上”等记载，可推知大罗天是生化三洞的天界，且只提到了其中有“三洞神经”，而未言有神灵居于其中；《道门经法相承次序》认为大罗天是最高一层的天界，元始天尊居其中；此说法《云笈七签》延之；《三洞珠囊》亦没有大罗天的记载。由以上引文，可知在元始天尊的居所为玉清天的经典中，并没有提及大罗天或者也未在大罗天中安放神灵。这就引出两个问题，在《道门经法相承次序》中，以元始天尊居于大罗天，那么三清天的神灵为何？为什么在《真灵位业图》等经典中，未言及大罗天或不在此天界安放神灵？

对于第一个问题，可从经中找到答案。《道门经法相承次序》载：“三清境从下，第一大赤天，第二禹余天，第三清微天”[④]，又“天宝君治在玉清境，即清微天也，其气青始。灵宝君治在上清境，即禹余天也，其气白元。神宝君治在太清境，即大赤天也，其气黄玄”[⑤]，故此经中大罗天和三天安放的神灵分别是元始天尊和三宝居。具体见表 4-2。

① 《道藏》，第 24 册，第 784 页。
② 《道藏》，第 25 册，第 340 页。
③ 本文第二章已论证玉清境、清微天在南齐严东之后被等同起来，故在其之后出世的经典中关于玉清天和清微天单独记载，均可认为是同一天界。卿希泰曾指出《太真科》中关于大罗天及三清境的记载，会引来大罗天中所居神格为何的问题。详见：卿希泰：《道与三清关系刍议》，《道教思想与中国社会发展进步研讨会第二次会议论文集》，2003 年，第 171-175 页。
④ 《道藏》，第 24 册，第 796 页。
⑤ 《道藏》，第 24 册，第 782 页。

表 4-2 《道门经法相承次序》所见大罗天及三天所居神灵

天界名称	所居神灵
大罗天	元始天尊
清微天	天宝君
禹余天	灵宝君
大赤天	神宝君

第二个问题，在《真灵位业图》等经典中，元始天尊的居所为清微天，大罗天不是未提及就是其中没有神灵。其中的原因，当从三十六天说起。按第一章对三十六天的梳理，可知在三十六天中的前三十二天中，每层天界对应的神灵十分明晰，《度人经》中便有三十二天帝的具体名称，因此在三十二天所居的神灵不存在问题。在后世的道经中，在三十二天之上又安放了三天和大罗天。陶弘景时，将元始天尊、太上大道君和太上老君置于玉清天、上清天和太清天之中。笔者认为这实际上说明了陶弘景当时就认可了元始天尊等神灵地位的。在此基础上，后世造经者又将它们纳入了三清神体系中。而未言及大罗天，应是和陶弘景对教义的理解相关，由前文所引他不在道堂安置神像，可知其对教义的理解极为深刻，故他应该是认为大罗天中并无神灵存在。

在隋代，便有对三清神造像的规定：“一者先造无上法王元始天尊、太上虚皇玉晨大道、高上老子太一天尊”[①]，以此可以推知三清神信仰在当时的已经得到了很大程度的认可。但《道门经法相承次序》中将元始天尊置于大罗天，并以三宝君置于三清天，此种安置便将当时道教已认可的太上大道君和太上老君就排除在外了。在此经中，将元始天尊和老子视作一体，具体经文为：“元始天尊，宝珠老子，岂唯年代差异，亦自位号不同”[②]，这样就解决了太上老君的安置问题，但是太上大道君却没有得到合理的解决。经中载：“寒灵丹殿。右元始天王下教命五老仙都，出《玉佩金珰宝经》，以传高圣玉晨大道君所居”[③]，便是将大道君安放在寒灵丹殿，这和前代道经将置于上清禹余天的记载是矛盾的。

笔者认为在《道门经法相承次序》中，将元始天尊置于大罗天而非玉清天（清微天），有以下两个原因：第一在其之前的一些道经中，大罗和玉清连用。《灵宝无量度人上品妙经》载：“为大梵天中之天，郁罗萧台，玉山上京，上极无上，大罗玉清，渺渺劫仞，若亡若存”[④]，而本身对大罗和玉清概念界定的不明确，便可能导致两个天界神灵混乱的问题，因此此经将元始天尊置于大罗天；第二个原因就是为了强调和凸显元始天尊的地位，而忽略了三清神的教义，致使这种安

① 《道藏》，第 24 册，第 77 页。
② 《道藏》，第 24 册，第 784 页。
③ 《道藏》，第 24 册，第 789 页。
④ 《道藏》，第 1 册，第 3 页。

置在理论上有明显的破绽。且随着后世三清神的发展和科仪的具体化，也必须将元始天尊等三清神安置在清微天等三天中才能使其与科仪匹配。据南宋《无上黄籙大斋立成仪》载:“玉清圣境虚无自然元始天尊妙无上帝，上清真境太上道君灵宝天尊虚皇上帝，太清仙境太上老君道德天尊混元上德皇帝”[①],若将元始天尊置于大罗天，则会影响到科仪的实施。所以结合道教教义和科仪实施的可行性来说,笔者倾向于认为大罗天是不应该有神灵存在的,元始天尊的居所应为玉清天。需要指出的是，通过对《道门经法相承次序》中元始天尊、太上大道君及太上老君居所的考察，又结合此经是唐高宗向潘师正问道的记录。故能说明在唐初，三清神信仰还未被完全接受。

那么这样就又引出一个问题，道教最核心的“道”，其表现方式到底是通过大罗天来体现还是元始天尊？即大罗天代表“道”，还是元始天尊？关于这个问题，笔者认为从道教教义出发，大罗天才最能代表“道”。正如前辈学者所说的“在道教中，道绝非仅仅是一个哲学的理念本体，而且是宗教的最高的、终极的和绝对的信仰对象”[②]，“按照世俗的理性思维方式，形而上的道是不可以作为人类的存在或者具有表象的神灵临场的，因为跟具体的神灵如元始天尊、太上大道君、太上老君、高上玉皇等等不属于同等系列，”[③]故以一个具体的神灵来体现“道”，总是有一些局限，因为“道”是无形无象的，而元始天尊的形象被造经者塑造的越来越具体，距“道”就越远。当然，“道兼有自然本体和形成神灵这二重要性”[④]，故在很多时候，元始天尊亦可作为“道”的代表。这也正是道家之道和道教之道的区别所在，道家之道是无形无象、不可言说的，而道教之道虽然也具备道家之道的属性，但是在一些时候它却必须由一个具象的事物来体现。

综合以上的分析，笔者认为大罗天和元始天尊的内涵是不完全相同的。对于义理来说，大罗天应是更加符合“道”的特性，因为它并不具体且在众天之上，即“更无一物在其上、能包罗众天”，而元始天尊因太过具体而和“道”的属性不能完全等同。因此就义理构建来说，笔者认为大罗天更符合道的属性，故其中是不应有神灵的，且元始天尊的居所为清微天才能更好地与道教科仪相匹配。

结语

以上从道教神灵构建的依据、分类及形象等内容出发，探讨了道教神灵构建

① 《道藏》，第 9 册，第 577 页。
② 丁培仁：《道与神》，第 106 页。
③ 丁培仁：《道与神》，第 106 页。
④ 丁培仁：《道与神》，第 105 页。

的特点及内涵。道教的神灵体系是在吸收了先民传说的基础上，并依据道教的教义，结合现实的内容而构建的。道教的神灵数量庞大，不仅包括了远古传说中的神怪，还有实存过的历史人物，更有根据教义创造出的神灵。随着道教的发展，传说和新构建的神灵的人形化倾向日益明显，其衣冠也和造经者所处的时代相吻合，足见道教与现实结合的十分紧密。

在元始天尊被尊为整个道教的至上神之前，道教派系分立，各自遵奉不同的主神。上文考察了太一和老子，二者分别为太平道和五斗米道主神。将太一尊为主神和儒家的祭祀制度关系甚密；老子被尊为主神，则同他是《道德经》的创作者直接相关。元始天尊构建理论和道经中盘古和元始天王的特性相关。特别是元始天王，它和元始天尊在一定情况下是异名同神的神灵，故上文对元始天王和元始天尊进行比对，指出了二者之间的异同。上文亦讨论了元始天尊的与天文观的关系，认为元始天尊的构建更加契合宣夜说的思想，且以至高无上的地位加封众神，是区别与其他神灵的重要标志之一。

上文还考察了元始天尊所居天界的问题。元始天尊是道教最贴近“道”的神灵。就其所在的天界来说，晋唐道经里的记载相互矛盾，徘徊于大罗天和玉清天（清微天）之间。将元始天尊置于大罗天应是为了突出它的至高无上性。但若从三十六天的结构来看，若将其安置于大罗天，就无法依据教义合理地安放太上大道君和太上老君，且不利于斋醮法事的实施。故元始天尊的居所为清微天，大罗天中无神灵存在的认识才更加符合道教教义。

结 论

东晋末至唐是道教发展的关键时期。道教在此时期着力于义理构建。九天、三天、三十六天等天界观的确立便是这一努力的结果，天界的构建集中反映了道教的宇宙观、宗教观。作为神灵体系的重要载体，至上神正是在这一基础上构建起来的。本文在前人研究基础上，通过对晋唐道经的阐释、分析，得出了以下认识：

道教天界观可以溯源至先民对天的朴素认识。在古人对天的崇拜的基础上，先秦时期将天的观念逐渐具体化，产生了五天、九天等观念。五天观念作为道教方位观念、五老等思想的基础，历史最为久远。随后而起的九天观念也在早期道教中占据着极重要的位置。道教天界结构主要分为两种，第一种是以五天、九天、十天等天界为主的平面结构；第二种是以三界二十八天、三十五天、三十六天等天界为主的层级结构。平面结构的天界形成的时间较长，它是古人在抽象能力达到一定程度之后才得以形成的，层级结构的天界的形成时间集中在晋唐时期，它是在本土已有的天界结构基础上，吸收了佛教天界观的内容，又结合了道家的气论思想而形成的。三十六天结构虽然是参考了佛教三界二十八天的天界结构而来，但是依然用本土的名称为各个天界命名。同时通过在二十八天之上安放更高层级的天界来彰显道教超越佛教的态度。

作为道教最重要的天界观之一，三天观念的发展可分为六个阶段，具体为概念的提出、与玄元始三气相结合、与三色相匹配、命名为玉清天等三天、别号为清微天等三天和安放神灵等过程。而通过详细的考证，可发现三天形成的过程极为曲折，不同道经中的记载多有矛盾之处。在多数道经中，玄元始三气以始气为最上，元气次之、玄气再次之，但是在刘宋出世的《三天内解经》中，将三气的地位完全调转；而对三气地位看法的差异，也导致了在配色上有一些不同；在对三天的命名上，有三清境和三清天两种；而作为被后世道教熟知的清微天等三天，最初并非是作为三天的名称而构建的。而随着三天观念完善的需要，最终独立出来成为三天的名称之一。三天所居的神灵，经历了从三宝君到元始天尊等三清神的转变。三天的诞生和道教“一生三”的思想密切相关，故其最核心的内容是源出于中国传统文化之中的。道教将三天生成归于大罗天，并将大罗天置于三天之上，它遵循了“道”无形无象的属性，从而为其成为至上天界奠定了基础。

道教中的“六天”一词最早见于东晋中期的《酆都宫记》中，它是为鬼神构建的居所。在南北朝道经中，它又可理解成世人的居所，故六天指代了鬼神和世人生存的空间。它的构建是宗教理论完善过程中不可或缺的环节。道教中与六天相对的三天为纯粹的神仙世界，六天却是人们恐惧的鬼神世界和各种不幸的现实

世界。通过对六天的批判来反衬三天的美好，从而达到宗教教化的目的，以及向统治者思想的靠拢。儒家的六天指的是以郑玄为代表的儒家对官方祭礼的解释，它包括了昊天上帝和五帝，为一上五下的结构。在道经《元始五老赤书玉篇真文》中，参考了儒家的内容，构建了以元始天尊为“一”、元始五老为“五”的六天结构。但因为“六天”包含了淫祀等含义，故道教对其是排斥的。而其原因在于道教造经者们需要通过对六天的反对来展示向统治者靠拢的态度。且通过对道教血食观念、泰山治鬼说等观念的考证，可进一步证明道教和统治者是同一立场。

神灵体系构建的完善程度是道教成熟与否的重要标志之一。晋唐时代的造经者们在吸收了各种宗教和思想资源的基础上，构建了以元始天尊为至上神的神灵体系。道教的神灵来源广泛，不仅包括传说中的神灵，神灵化的历史人物，同时还有根据教义创建的新神灵。在元始天尊之前，道教不同的派系所尊奉的至上神并不相同，太平道的至上神为太一，五斗米道的为老子，但在儒家祭祀制度的影响下和道教经教体系的构建中，太一和老子逐渐从至上神的地位跌落，而代之以元始天尊，并最终于唐初确立了其至上神地位。元始天尊的居所在道经记载中有矛盾，或将其置于大罗天，或将其置于玉清天（清微天）将元始天尊置于大罗天固然可以凸显其至上神的地位，但是根据三清神的特性和道教科仪的需要，元始天尊居于清微天才是最符合道教天界构建的理论和实践需求。元始天尊虽然是道教中最具备“道”属性的神灵，但是用一个具象化的神灵来体现“道”，毕竟不太符合“道”无形无象的属性，相比较而言，更加具有抽象意义的大罗天更能体现“道”的这一特征。基于此，我们可以确认，大罗天并非元始天尊居所，大罗天中原本没有神灵居住才合乎道教的根本义理。

参考文献

一、道藏文献

[1]《元始五老赤书玉篇真文天书经》（《道藏》，第 1 册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988 年。以下同版）。
[2]《元始天尊说变化空洞妙经》（《道藏》，第 1 册）。
[3]《上清大洞真经》（《道藏》，第 1 册）。
[4]《高上太霄琅书琼文帝章经》（《道藏》，第 1 册）。
[5]《高上玉皇本行集经》（《道藏》，第 1 册）。
[6]《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》（《道藏》，第 1 册）。
[7]《高上太宵琅书琼文帝章经》（《道藏》，第 1 册）。
[8]《太上玉佩金珰太极金书上经》（《道藏》，第 1 册）。
[9]《太上洞玄灵宝诸天灵书度命妙经》（《道藏》，第 1 册）。
[10]《太上无极总真文昌大洞仙经》（《道藏》，第 1 册）。
[11]《上方天专说真元通仙道经》（《道藏》，第 1 册）。
[12]《太上三洞神咒》（《道藏》，第 2 册）。
[13]《元始无量度人上品妙经四注》（《道藏》，第 2 册）。
[14]《太上洞玄灵宝诸天内音自然玉字》（《道藏》，第 2 册）。
[15]《太上洞玄灵宝无量度人上品经法》（《道藏》，第 2 册）。
[16]《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》（《道藏》，第 2 册）。
[17]《元始无量度人上品妙经内义》（《道藏》，第 2 册）。
[18]《元始无量度人上品妙经通义》（《道藏》，第 2 册）。
[19]《玉清无极总真文昌大洞仙经注》（《道藏》，第 2 册）。
[20]《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经注》（《道藏》，第 2 册）。
[21]《枕中书》（《道藏》，第 3 册）。
[22]《真灵位业图》（《道藏》，第 3 册）。
[23]《太上灵宝朝天谢罪大忏》（《道藏》，第 3 册）。
[24]《洞玄灵宝自然九天生神章经》（《道藏》，第 5 册）。
[25]《太上洞玄灵宝天地运度自然妙经》（《道藏》，第 5 册）。
[26]《太上洞玄灵宝真文要解上经》（《道藏》，第 5 册）。
[27]《太上洞玄灵宝业报因缘经》（《道藏》，第 6 册）。
[28]《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》（《道藏》，第 6 册）。
[29]《太上洞玄灵宝灭度五炼生尸妙经》（《道藏》，第 6 册）。
[30]《太上灵宝五符序》（《道藏》，第 6 册）。
[31]《上清太极隐注玉经宝诀》（《道藏》，第 6 册）。
[32]《玄览人鸟山经图》（《道藏》，第 6 册）。
[33]《太上洞玄灵宝八威召龙妙经》（《道藏》，第 6 册）。
[34]《太上洞渊神咒经》（《道藏》，第 6 册）。
[35]《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》（《道藏》，第 6 册）。
[36]《太上洞玄灵宝五符序》（《道藏》，第 6 册）。
[37]《洞玄灵宝五岳古本真形图》（《道藏》，第 6 册）。
[38]《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》（《道藏》，第 6 册）。

[39]《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》（《道藏》，第 6 册）。
[40]《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》（《道藏》，第 9 册）。
[41]《太上洞玄灵宝授度仪》（《道藏》，第 9 册）。
[42]《太上黄籙斋仪》（《道藏》，第 9 册）。
[43]《无上黄籙大斋立成仪》（《道藏》，第 9 册）。
[44]《魁罡六锁秘法》（《道藏》，第 10 册）。
[45]《上清诸真章颂》（《道藏》，第 11 册）。
[46]《无上三元镇宅灵箓》（《道藏》，第 11 册）。
[47]《老子西升经》（《道藏》，第 11 册）。
[48]《玄经原旨发挥》（《道藏》，第 11 册）。
[49]《仙苑编珠》（《道藏》，第 11 册）。
[50]《道德真经广圣义》（《道藏》，第 14 册）。
[51]《道德真经集义大旨图序》（《道藏》，第 14 册）。
[52]《混元圣纪》（《道藏》，第 17 册）。
[53]《大道家令诫》（《道藏》，第 18 册）。
[54]《女青鬼律》（《道藏》，第 18 册）。
[55]《枕中记》（《道藏》，第 18 册）。
[56]《太清金液神丹经》（《道藏》，第 18 册）。
[57]《太上洞玄灵宝天关经》（《道藏》，第 19 册）。
[58]《太玄金锁流珠引》（《道藏》，第 20 册）。
[59]《真诰》（《道藏》，第 20 册）。
[60]《黄帝内经》（《道藏》，第 20 册）。
[61]《云笈七签》（《道藏》，第 22 册）。
[62]《灵宝内经》（《道藏》，第 22 册）。
[63]《道教义枢》（《道藏》，第 24 册）。
[64]《太平经》（《道藏》，第 24 册）。
[65]《太上洞玄灵宝本行宿缘经》（《道藏》，第 24 册）。
[66]《陆先生道门科略》（《道藏》，第 24 册）。
[67]《道门经法相承次序》（《道藏》，第 24 册）。
[68]《一切道经音义妙门由起》（《道藏》，第 24 册）。
[69]《无上秘要》（《道藏》，第 25 册）。
[70]《灵宝杂问》（《道藏》，第 25 册）。
[71]《三皇经》（《道藏》，第 25 册）。
[72]《三洞珠囊》（《道藏》，第 25 册）。
[73]《洞真太极金书上经》（《道藏》，第 25 册）。
[74]《老子中经》（《道藏》，第 27 册）。
[75]《太上三天正法经》（《道藏》，第 28 册）。
[76]《三天内解经》（《道藏》，第 28 册）。
[77]《抱朴子》（《道藏》，第 28 册）。
[78]《道法会元》（《道藏》，第 28 册）。
[79]《太上正一咒鬼经》（《道藏》，第 28 册）。
[80]《上清灵宝大法》（《道藏》，第 30 册）。
[81]《上清道宝经》（《道藏》，第 30 册）。

[82]《道门科范大全集》（《道藏》，第 31 册）。
[83]《上清太上开天龙蹻经》（《道藏》，第 33 册）。
[84]《洞真太上八素真经登坛符札妙诀》（《道藏》，第 33 册）。
[85]《元始化身而立三清三十六相元置品》（《道藏》，第 33 册）。
[86]《上清天关三图经》（《道藏》，第 33 册）。
[87]《洞真太上太霄琅书》（《道藏》，第 33 册）。
[88]《玉清上宫科太真文》（《道藏》，第 34 册）。
[89]《上清外国放品青童内文》（《道藏》，第 34 册）。
[90]《上清太极真人神仙经》（《道藏》，第 34 册）。
[91]《上清高圣太上大道君洞真金元八景玉箓》（《道藏》，第 34 册）。
[92]《太上老君虚无自然本起经》（《道藏》，第 34 册）。
[93]《太上说太玄都玉京山步虚经》（《道藏》，第 34 册）。
[94]《洞玄灵宝玉京山步虚经》（《道藏》，第 34 册）。
[95]《洞玄灵宝二十四生图经》（《道藏》，第 34 册）。
[96]《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》（《道藏》，第 34 册）。
[97]《搜神记》（《道藏》，第 36 册）。
[98]《太上洞玄灵宝空洞灵章》（《藏外道书》，第 21 册）。

二、佛教文献

[1][东汉]支娄迦谶译：《佛说兜沙经》（《大正藏》，第 10 册）。
[2][东汉]支娄迦谶译：《佛说无量清净平等觉经》（《大正藏》，第 12 册）。
[3][东汉]安世高译：《佛说阿含正行经》（《大正藏》，第 2 册）。
[4][东汉]安世高译：《佛说长者子制经》（《大正藏》，第 14 册）。
[5][东汉]安世高译：《佛说骂意经》（《大正藏》，第 17 册）。
[6][东汉]安世高译：《佛说分别善恶所起经》（《大正藏》，第 17 册）。
[7][东汉]安世高译：《佛说十八泥犁经》（《大正藏》，第 17 册）。
[8][东汉]支曜译：《佛说成具光明定意经》（《大正藏》，第 15 册）。
[9][吴]支谦译：《梵摩渝经》（《大正藏》，第 1 册）。
[10][吴]支谦译：《太子瑞应本起经》（《大正藏》，第 3 册）。
[11][吴]支谦译：《佛说菩萨本业经》（《大正藏》，第 10 册）。
[12][吴]支谦译：《佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》（《大正藏》，第 12 册）。
[13][吴]竺律炎、支谦译：《摩登伽经》（《大正藏》，第 21 册）。
[14][西晋]帛法祖所译：《佛般泥洹经》（《大正藏》，第 1 册）。
[15][西晋]法炬、法立译：《大楼炭经》（《大正藏》，第 1 册）。
[16][西晋]竺法护译：《正法华经》（《大正藏》，第 9 册）。
[17][西晋]竺法护译：《佛说济诸方等学经》（《大正藏》，第 9 册）。
[18][西晋]竺法护译：《佛说普门品经》（《大正藏》，第 11 册）。
[19][西晋]竺法护译：《佛说幻士仁贤经》（《大正藏》，第 12 册）。
[20][西晋]竺法护译：《阿差末菩萨经》（《大正藏》，第 13 册）。
[21][西晋]竺法护译：《阿差末菩萨经》（《大正藏》，第 13 册）。
[22][东晋]瞿昙僧伽提婆译：《中阿含经》（《大正藏》，第 1 册）。
[23][东晋]佛陀跋陀罗译：《佛说观佛三昧海经》（《大正藏》，第 15 册）。
[24][东晋]祇多蜜译：《佛说宝如来三昧经》（《大正藏》，第 15 册）。

[25][东晋]帛尸梨蜜多罗译：《佛说灌顶经》（《大正藏》，第 21 册）。
[26][东晋]佛陀跋陀羅共法显译：《摩诃僧祇律》（《大正藏》，第 22 册）。
[27][姚秦]竺佛念译：《菩萨处胎经》（《大正藏》，第 12 册）。
[28][后秦]鸠摩罗什：《大智度论》（《大正藏》，第 25 册）。
[29][刘宋]求那跋陀罗译：《杂阿含经》（《大正藏》，第 2 册）。
[30][刘宋]智严译：《佛说法华三昧经》（《大正藏》，第 9 册）。
[31][梁]宝唱：《经律异相》（《大正藏》，第 53 册）。
[32][梁]僧祐：《弘明集》（《大正藏》，第 52 册）。
[33][梁]僧祐：《出三藏记集杂录》（《大正藏》，第 55 册）。
[34][北魏]般若流支译：《正法念处经》（《大正藏》，第 17 册）。
[35][唐]释澄观：《大方广佛华严经随疏演义钞》（《大正藏》，第 36 册）。
[36][唐]法琳：《辩证论》（《大正藏》，第 52 册）。
[37][唐]释玄嶷：《甄正论》（《大正藏》，第 52 册）。
[38][唐]道世：《法苑珠林》（《大正藏》，第 53 册）。

三、其他古典文献

[1][春秋]孔子著，慕平译注：《尚书》，北京：中华书局，2009 年。
[2][战国]吕不韦著，[汉]高诱注：《吕氏春秋》，上海：上海古籍出版社，2014 年。
[3][战国]左丘明撰：《国语》，上海：上海古籍出版社，2015 年。
[4][战国]左丘明著，[晋]杜预注：《左传》，上海：上海古籍出版社，2016 年。
[5][汉]司马迁：《史记》，北京：中华书局，1963 年。
[6][汉]刘安著，[汉]许慎注、陈广忠校点：《淮南子》，上海：上海古籍出版社，2016 年。
[7][汉]班固：《汉书》，北京：中华书局，1964 年。
[8][汉]许慎：《说文解字》，北京：中华书局，1978 年。
[9][汉]刘熙：《释名》，北京：中华书局，1985 年。
[10][汉]扬雄撰，郑万耕校释：《太玄校释》，北京：北京师范大学出版社，1989 年。
[11][汉]郑玄注，[唐]孔颖达正义，吕友仁整理：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008 年。
[12][汉]戴圣纂辑，杨天宇注说：《礼记》，开封：河南大学出版社，2010 年。
[13][汉]何休解诂，[唐]徐彦疏，刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》，上海：上海古籍出版社，2014 年。
[14][晋]陈寿：《三国志》，北京：中华书局，1964 年。
[15][晋]张华，范宁校证：《博物志校正》，北京：中华书局，1980 年。
[16][晋]王嘉著，齐治平校注：《拾遗记》，北京：中华书局，1981 年。
[17][晋]司马彪：《后汉书志》，北京：中华书局，1982 年。
[18][晋]郭璞注，[宋]邢昺疏：《尔雅注疏》，上海：上海古籍出版社，1990 年。
[19][晋]郭璞注：《山海经》，上海：上海古籍出版社，2015 年。
[20][刘宋]范晔著，[唐]李贤等注：《后汉书》，北京：中华书局，1973 年。
[21][梁]沈约：《宋书》，北京：中华书局，1974 年。
[22][梁]刘勰：《文心雕龙》，上海：上海古籍出版社，2015 年。
[23][梁]萧子显：《南齐书》，北京：中华书局，1972 年。
[24][北齐]魏收：《魏书》，北京：中华书局，1974 年。
[25][唐]房玄龄：《晋书》，北京：中华书局，1974 年。

[26][唐]李延寿：《北史》，北京：中华书局，1974 年。
[27][唐]李延寿：《南史》，北京：中华书局，1975 年。
[28][唐]杜佑：《通典》，北京：中华书局，1996 年。
[29][宋]欧阳修：《新唐书》，北京：中华书局，1975 年。
[30][宋]洪兴祖注，卞岐整理：《楚辞补注》，南京：凤凰出版社，2007 年。
[31][唐]魏征等撰：《隋书》，北京：中华书局，1982 年。
[32][唐]瞿昙悉达：《开元占经》，北京：九州出版社，2012 年。
[33][唐]欧阳询：《宋本艺文类聚》，上海：上海古籍出版，2013 年。
[34][后晋]刘昫：《旧唐书》，北京：中华书局，1975 年。
[35][宋]李昉等撰：《太平御览》，北京：中华书局，1960 年。
[36][宋]李昉等编：《太平广记》，北京：中华书局，1961 年。
[37][宋]朱熹集注，赵长征点校：《诗集传》，北京：中华书局，2011 年。
[38][元]马端临：《文献通考》，北京：中华书局，1986 年。
[39][明]张景岳：《类经》，太原：山西科学技术出版社，2013 年。
[40][清]皮锡瑞：《孝经郑注疏》，上海：上海古籍出版社，1993 年。
[41][清]严可均：《全梁文》，北京：商务印书馆，1999 年。
[42][清]纪昀总纂：《四库全书总目提要》，石家庄：河北人民出版社，2000 年。
[43][清]汪中撰，戴庆钰、涂小马校点：《述学》，沈阳：辽宁教育出版社，2000 年。
[44][清]马骕编纂，刘晓东等点校：《绎史》，济南：齐鲁书社，2003 年。
[45][清]毕沅校注：《墨子》，上海：上海古籍出版社，2014 年。
[46][清]顾炎武，黄汝成集释：《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994 年。

四、国内专著

[1]顾颉刚、杨向奎：《三皇考》，哈佛燕京学社，1936 年。
[2]鲁迅：《鲁迅全集》第 9 卷，北京：人民文学出版社，1958 年。
[3]袁珂：《山海经校注》，上海：上海古籍出版社，1980 年。
[4]宗教词典编辑委员会编、任继愈主编：《宗教词典》，上海：上海辞书出版社，1981 年。
[5]饶宗颐：《选堂集林·史林》，香港：中华书局香港分局，1982 年。
[6]陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，1983 年。
[7]徐梵澄译：《五十奥义书》，北京：中国社会科学出版社，1984 年。
[8]余英时：《中国古代死后世界观的演变》，《燕园论学集》，北京：北京大学出版社，1984 年 。
[9]林尹注译：《周礼今注今译》，北京：书目文献出版社，1985 年。
[10]萧登福：《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》，台北：台湾学生书局，1989 年。
[11]朱越利：《道教答问》，北京：华文出版社，1989 年。
[12]萧登福：《先秦两汉冥界及神仙思想探源》，台北：文津出版社，1990 年。
[13]杨伯峻编著：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990 年。
[14]周桂钿：《中国传统哲学》，北京：北京师范大学出版社，1990 年。
[15]钟肇鹏：《谶纬论略》，沈阳：辽宁教育出版社，1991 年。
[16]饶宗颐：《老子想尔注校正》，上海：上海古籍出版社，1991 年
[17]张岱年主编：《中华思想大辞典》，长春：吉林人民出版社，1991 年。
[18]徐中舒：《先秦史论稿》，成都：巴蜀书社，1992 年。

[19]卢国龙：《中国重玄学》，北京：中国人民出版社，1993 年。
[20]李养正：《道教手册》，郑州：中州古籍出版社，1993 年。
[21]孙党伯、袁赛正主编：《闻一多全集》，武汉：湖北人民出版社，1993 年。
[22]闵智亭、李养正主编：《道教大辞典》，北京：华夏出版社，1994 年。
[23]陈鼓应主编：《道家文化研究》第 5 辑，上海：上海古籍出版社，1994 年。
[24]梁启超：《中国历史研究法》，北京：东方出版社，1996 年。
[25]叶舒宪、田大宪：《中国古代神秘数字》，北京：社会科学文献出版社，1998 年。
[26]任继愈：《宗教大辞典》，上海：上海辞书出版社，1998 年。
[27]陈鼓应主编：《道教文化研究》第 16 辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年。
[28]陈鼓应主编：《道教文化研究》第 17 辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年。
[29]闵智亭、李养正主编：《中国道教大辞典》，台中：东久企业出版有限公司，1999 年。
[30]巫鸿主编：《汉唐之间的宗教艺术与考古》，北京：文物出版社，2000 年。
[31]汤用彤：《汤用彤全集》（第一卷），石家庄：河北人民出版社，2000 年。
[32]徐复观：《两汉思想史》，上海：华东师范大学出版社，2001 年。
[33]陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001 年。
[34]强昱：《从魏晋玄学到初唐重玄学》，上海：上海文化出版社，2002 年。
[35]王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，北京：中华书局，2002 年。
[36]葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2003 年。
[37]瞿同祖：《中国法律与中国社会》，北京：中华书局，2003 年。
[38]孔令宏：《从道家到道教》，北京：中华书局，2004 年。
[39]刘楚华主编：《唐代文学与宗教》，北京：中华书局，2004 年。
[40]陈梦家：《殷墟卜辞综述》，北京：中华书局，2004 年。
[41]陈国符：《陈国符道藏研究论文集》，上海：上海古籍出版社，2004 年。
[42]胡孚琛、吕锡琛：《道学通论：道家·道教·丹道》，北京：社会科学文献出版社，2004 年。
[43]朱存明：《汉画像的象征世界》，北京：人民文学出版社，2005 年。
[44]徐文珊：《古史辨》第五册，海口：海南出版社，2005 年。
[45]孙亦平：《杜光庭评传》，南京：南京大学出版社，2005 年。
[46]吕思勉：《秦汉史》，上海：上海古籍出版社，2005 年。
[47]顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，上海：上海世纪出版集团，2005 年。
[48]刘屹：《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，北京：中华书局，2005 年。
[49]徐文珊：《儒家和五行的关系》，《古史辨》第 5 册，海口：海南出版社，2005 年。
[50]彭裕商：《文子校注》，成都：巴蜀书社，2006 年。
[51]陈鼓应注译：《老子今注今译》，北京：商务印书馆，2006 年。
[52]张志聪集注、方春阳等点校：《黄帝内经集注》，杭州：浙江古籍出版社，2006 年。
[53]卢国龙：《道教哲学》，北京：华夏出版社，2007 年。
[54]王卡：《道教经史论丛》，成都：巴蜀书社，2007 年。
[55]姜守诚：《〈太平经〉研究——以生命为中心的综合考察》，北京：社会科学文献出版社，2007 年。
[56]南华大学敦煌学研究中心主编：《敦煌学》第 27 辑，嘉义：南华大学敦煌学研究中心，2008 年。

[57]萧登福：《六朝道教灵宝派研究》，台北：新文丰出版股份有限公司，2008 年。
[58]牟钟鉴主编：《当代中国宗教研究精选丛书·道教卷》，北京：民族出版社，2008 年。
[59]汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，武汉：武汉大学出版社，2008 年。
[60]赵益：《古典文献研究》第十一辑，苏州：凤凰出版社，2008 年。
[61]丁培仁编著：《增注新修道藏目录》，成都：巴蜀书社，2008 年。
[62]宇汝松：《六朝道教上清派研究》，济南：山东文艺出版社，2009 年。
[63]许维遹撰：《吕氏春秋集释》，北京：中华书局，2009 年。
[64]雷闻：《郊庙之外》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009 年。
[65]徐迎花：《汉魏至南北朝时期郊祀制度研究》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2009 年。
[66]谢世维：《天界之文——魏晋南北朝灵宝经典研究》，台北：台湾商务印书馆股份有限公司，2010 年。
[67]刘咸炘：《道教征略外十四种》，上海：上海科学技术文献出版社，2010 年。
[68]陶磊：《巫统血统与古帝传说》，杭州：浙江古籍出版社，2010 年。
[69]詹七一、冉隆中主编：《西南学刊》（第 1 辑），昆明：云南人民出版社，2010 年。
[70]任继愈：《中国道教史》，北京：中国社会科学出版社，2001 年。
[71]顾颉刚：《古史辨自序》，北京：商务印书馆，2011 年。
[72]刘屹：《经典与历史——敦煌道经研究论集》，北京：人民出版社，2011 年。
[73]刘屹：《神格与地域：汉唐间道教信仰世界研究》，上海：上海人民出版社，2011 年。
[74]饶宗颐主编：《敦煌吐鲁番研究》（第 12 卷），上海：上海古籍出版社，2011 年。
[75]赵益：《六朝隋唐道教文献研究》，南京：凤凰出版社，2012 年。
[76]麻天祥、姚彬彬、沈庭：《中国宗教史》，武汉：武汉大学出版社，2012 年。
[77]叶贵良：《敦煌本<太上洞玄灵宝无量度人上品妙经>辑校》，成都：四川大学出版社，2012 年。
[78]方立天主编：《宗教研究》，北京：宗教文化出版社，2012 年。
[79]文史哲编辑部编：《道玄佛：历史、思想与信仰》北京：商务印书馆，2012 年。
[80]宁强：《敦煌石窟寺研究》，兰州：甘肃人民美术出版社，2012 年。
[81]庞朴：《庞朴学术思想文选》，上海：上海古籍出版社，2013 年。
[82]王家葵：《真灵位业图校理》，北京：中华书局，2013 年。
[83]刘屹：《敦煌道经与中古道教》，兰州：甘肃教育出版社，2013 年。
[84]方东美：《方东美文集》，武汉：武汉大学出版社，2013 年。
[85]岳纯之点校：《唐律疏议》，上海：上海古籍出版社，2013 年。
[86]丁凌华：《五服制度与传统法律》，北京：商务印书馆，2013 年。
[87]陈鼓应著：《庄子浅说》，北京：生活·读书·新知三联书店，2014 年。
[88]段炳昌等编著，瞿明安、何明主主编：《中国西部民族文化通志》（文学卷），昆明：云南人民出版社，2014 年。
[89]董楚平译注：《楚辞译注》，上海：上海古籍出版社，2014 年。
[90]陈林：《中国无神论与政治》，南京：江苏人民出版社，2014 年。
[91]过常宝：《楚辞与原始宗教》，北京：中国人民出版社，2014 年。
[92]陈国符：《道藏源流考》，北京：中华书局，2014 年。
[93]徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，北京：九州出版社，2014 年。
[94]韩维志：《察举制度与两汉文学关系之研究》，广州：世界图书广东出版公司，2014 年。
[95]何新：《<夏小正>》新考，沈阳：万卷出版公司，2014 年。

[96]韩高年主编：《庆祝赵逵夫教授七十华诞文集》，兰州：甘肃民族出版社，2014 年。
[97]潘崇贤，梁发主编：《道教与星斗信仰》（上），济南：齐鲁书社，2014 年。
[98]陈明远、金岷彬：《历史观的新突破：史前史三分期学说的重大修正》，太原：山西人民出版社，2014 年。
[99]蔡元培：《中国伦理学史》，北京：中国和平出版社，2014 年。
[100]鲁西奇：《中国古代买地券研究》，厦门：厦门大学出版社，2014 年。
[101]白寿彝主编：《中国通史》，上海：上海人民出版社，2015 年。
[102]周桂钿：《秦汉思想史研究》（下），福州：福建教育出版社，2015 年。
[103]陈兵：《道教修炼养生学》，西安：陕西师范大学出版社有限公司，2015 年。
[104]谢路军主编：《平乡论道 1》，济南：齐鲁书社，2015 年。
[105]汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京：商务印书馆，2015 年。
[106]滕一圣：《礼记译注》，北京：商务印书馆，2015 年。
[107]庄辉明：《南朝齐梁史》，上海：上海古籍出版社，2015 年。
[108]巫称喜：《殷商文化传播史稿》，广州：暨南大学出版社，2015 年。
[109]陈宝国：《大众地学史》，济南：山东科学技术出版社，2015 年。
[110]周桂钿：《虚实之辨：王充哲学的宗旨》，福州：福建教育出版社，2015 年。
[111]徐炳主编：《黄帝思想与先秦诸子百家轩辕黄帝研究》第 2 卷（下），北京：社会科学文献出版社，2015 年。
[112]田天：《秦汉国家祭祀史稿》，北京：生活·读书·新知 三联书店，2015 年。
[113]王利器校注：《盐铁论校注》，北京：中华书局，2015 年。
[114]杨世文：《近百年儒学文献研究史》，福州：福建人民出版社，2015 年。
[115]汤一介：《早期道教史》，北京：中国人民大学出版社，2016 年。
[116]杨天宇译注：《周礼译注》，上海：上海古籍出版社，2016 年。
[117]周桂钿：《中国传统科技》，福州：福建教育出版社，2016 年。
[118]章太炎：《章太炎国学讲义》，北京：中国华侨出版社，2016 年。
[119]郑土有：《中国仙话与仙人信仰研究》，上海：上海人民出版社，2016 年。
[120]汪涌豪、俞灏敏著 ：《中国游仙文化》，上海：上海人民出版社，2016 年。
[121]卢国龙主编：《儒道研究》（第 3 辑），北京：社会科学文献出版社，2016 年。
[122]陈来：《古代宗教与伦理》，北京：北京大学出版社，2017 年。
[123]卢国龙主编：《儒道研究》（第 4 辑），北京：社会科学文献出版社，2017 年。
[124]王皓月：《析经求真——陆修静与灵宝经关系新探》，北京：中华书局，2017 年。

五、国内论文

[1]杨宽：《中国上古史导论》，《古史辨》第 7 册，上海：上海古籍出版社，1982 年。
[2]饶宗颐：《安荼论与吴晋之宇宙观》，《选堂集林·史林》，香港：中华书局香港分局，1982 年。
[3]石衍丰：《关于原始天尊的命名及其确立》，《宗教学研究》，1985 年第 4 期。
[4]石衍丰：《道教奉神的演变与神系的形成》，《四川文物》，1988 年第 2 期。
[5]刘仲宇：《葛洪<枕中书>初探》，《中国道教》，1990 年第 2 期。
[6]石衍丰：《道教神系渊源之管见》，《宗教学研究》，1990 年第 3 期。
[7]石衍丰：《道教“三清” 源流探微》，《中国道教》，1992 年第 1 期。
[8]曾召南：《三十六天说是怎样形成的》，《中国道教》，1993 年第 1 期。
[9]刘仲宇：《<度人经>与婆罗门思想》，《上海社会科学院学术季刊》，1993 年第 3 期。

[10]朱凤瀚：《商周时期的天神崇拜》，《中国社会科学》，1993 年第 4 期。
[11]李霞：《老庄道论的宇宙论内涵》，《安徽大学学报》（哲学社会科学版），1996 年第 4 期。
[12]方立天：《中国佛教的宇宙结构论》，《宗教学研究》，1997 年第 3 期。
[13]石衍丰：《道教的神灵崇拜与中华文化》，《宗教学研究》，1998 年第 1 期。
[14]强昱：《道教的“三一”论》，《中国哲学史》，1998 年第 4 期。
[15]郭沂：《从郭店楚简<老子>看老子其人其书》，《哲学研究》，1998 年第 7 期。
[16]李霞：《东方佛教的宇宙哲学》，《安徽大学学报》（哲学社会科学版），1999 年第 1 期。
[17]杨立华：《论道教早期上清经的“出世”及其与<太平经>的关系》，《北京大学学报》（哲学社会科学版），1999 年第 1 期。
[18]王承文：《早期灵宝经与汉魏天师道——以敦煌本<灵宝经目>注录的灵宝经为中心》，《敦煌研究》，1999 年第 3 期。
[19]王宗昱：《道教的“六天”说》，《道教文化研究》（第 16 辑），北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年。
[20]李零：《读郭店楚简<太一生水>》，《道教文化研究》（第 17 辑），北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年。
[21]朱越利：《藏传佛教和道教》，《中央民族大学学报》（哲学社会科学版），2000 年第 4 期。
[22]姜生：《原始道教之兴起与两汉社会秩序》，《中国社会科学》，2000 年第 6 期。
[23]汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，《汤用彤全集》（第一卷），石家庄：河北人民出版社，2000 年。
[24]萧登福：《道教五方三界诸天“气数”说探源》，《成大宗教与文化学报》，2001 年第 1 期。
[25]王承文：《东晋南朝之际道教对民间巫道的批判——以天师道和古灵宝经为中心》，《中山大学学报》(社会科学版)，2001 年第 4 期。
[26]陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001 年。
[27]刘永明：《试论曹延禄的醮祭活动》，《敦煌学辑刊》，2002 年第 1 期。
[28]卿希泰：《重温鲁迅先生“中国根柢全在道教”的科学论断》，《社会科学研究》，2002 年第 1 期。
[29]王晖：《盘古考源》，《历史研究》，2002 年第 2 期。
[30]王卡：《敦煌本洞玄灵宝九天生神章经疏考释》，《敦煌学辑刊》，2002 年第 2 期。
[31]陈中浙、刘钊《儒家“六天”说辨析》，《孔子研究》，2002 年第 3 期。
[32]王承文：《道教“三洞”学说的思想渊源》，《中国哲学史》，2002 年第 4 期。
[33]王承文：《敦煌本古灵宝经两部佚经考证》，《敦煌研究》，2003 年第 1 期。
[34]王承文：《敦煌古灵宝经与道教“三洞经书”和“三乘”考论》，《敦煌学辑刊》，2003 年第 1 期。
[35]吕有云：《论鲁迅的道教文化观——从“中国根柢全在道教”说起》，《宗教学研究》，2003 年第 3 期。
[36]石衍丰：《道教神仙谱系构建历程中的三大制约因素》，《道教思想与中国社会发展进步研讨会第二次会议论文集》，2003 年。
[37]樊光春：《儒教的神灵与道教的神仙》，《道教思想与中国社会发展进步研讨会第二次

会议》，2003 年。
[38]卿希泰：《道与三清关系刍议》，《道教思想与中国社会发展进步研讨会第二次会议论文集》，2003 年。
[39]陈耀庭：《道和神》，《道教思想与中国社会发展进步研讨会第二次会议论文集》，2003 年。
[40]丁培仁：《道与神》，《道教思想与中国社会发展进步研讨会第二次会议论文集》，2003 年。
[41]樊光春：《儒教的神灵与道教的神仙》，《道教思想与中国社会发展进步研讨会第二次会议论文集》，2003 年。
[42]黄海德：《试论道教“三清”信仰的宗教内涵及其历史演变》，《世界宗教研究》，2004 年第 2 期。
[43]马承玉：《敦煌本古灵宝经作者质疑》，《宗教学研究》，2005 年第 1 期。
[44]陈中浙《刘宋天师道的“六天”说》，《中国道教》，2005 年第 3 期。
[45]钟国发：《道教神灵谱系简论》，《传统中国研究集刊》，2006 年第 0 期。
[46]赵益：《南朝道经《三天内解经》再探》，《南京晓庄学院学报》，2006 年第 3 期。
[47]刘永明：《〈老子中经〉形成于汉代考》，《兰州大学学报》（社会科学版），2006 年第 4 期。
[48]覃乃昌：《追问盘古——盘古神化来源问题研究之一》，《广西民族研究》，2006 年第 4 期。
[49]王承文：《古灵宝经“五老帝君”与中古道教经教学说的建构》，载于《2006 年台湾道文化国际学术讨论会论文集》，台北：昶景文化出版社，2006 年。
[50]王承文：《古灵宝经“五老帝君”与中古道教经教学说的建构》，《2006 年道文化国际学术研讨会论文集》，台湾：昶景文化出版社，2006 年。
[51]万毅：《敦煌本《升玄内教经》与南北朝末期道教的“三一”新论》，《敦煌研究》，2007 年第 2 期。
[52]张文安：《宇宙论哲学与盘古创世神话》，《古代文明》，2007 年第 2 期。
[53]伍成泉：《魏晋南北朝时期儒学对道教的影响》，《中华文化论坛》，2007 年第 2 期。
[54]万毅《隋代道教“三一”观新解——敦煌本〈升玄内教经〉与〈玄门大论三一诀〉》，《敦煌研究》，2007 年第 4 期。
[55]夏当英：《道教神仙信仰的俗世性特征》，《安徽大学学报》（哲学社会科学版），2007 年第 6 期。
[56]侯红良：《是是非非话盘古：近代以来盘古神话研究述评》，《广西民族研究》，2008 年第 1 期。
[57]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》（社会科学版），2008 年第 2 期。
[58]周作明、夏先忠：《从六朝上清经看佛教对道教用语的影响》，《宗教学研究》，2008 年第 3 期。
[59]夏先忠、周作明：《试论宗教文化对词语意义及构造的影响——以东晋六朝道教上清经为例》，《云南师范大学学报》（哲学社会科学版），2008 年第 6 期。
[60]闵丽：《道教神性论及其对中国传统文化的影响》，《中国宗教》，2008 年第 7 期。
[61]刘屹：《“元始旧经”与“仙公新经”的先后问题———以“古灵宝经”中的“天尊”和“元始天尊”为中心》，《敦煌学》第 27 辑，嘉义：南华大学敦煌学研究中心，2008 年。
[62]赵益：《地下主者·冢讼·酆都六天宫及鬼官——〈真诰〉冥府建构的再探讨》，《古典

文献研究》第十一辑，苏州：凤凰出版社，2008 年。
[63]刘屹：《敦煌本〈灵宝经目〉研究》，《文史》，2009 年第 2 辑。
[64]刘屹：《“元始旧经”与“仙公新经”的先后问题———以“篇章所见”的古灵宝经为中心》，《首都师范大学学报》，2009 年第 3 期。
[65]杨建军：《盘古与西王母释义》，《西北民族研究》，2009 年第 4 期。
[66]黄世杰：《盘古化生神话文化的重要发祥地在广西大明山（下）》，《青海民族研究》，2009 年第 4 期。
[67]吕宗力：《谶纬与两晋南朝的政治与社会》，《魏晋南北朝史研究：回顾与探索——中国魏晋南北朝史学会第九届年会论文集》，武汉：湖北教育出版社，2009 年。
[68]刘屹：《古灵宝经“未出一卷”研究》，《中华文史论丛》，2010 年第 4 期。
[69]廖翔慧：《刘宋时期灵宝派大流行的社会化内涵》，《苏州大学学报》（哲学社会科学版），2010 年第 6 期。
[70]过伟：《盘古神话源于岭南百越论》，《西南学刊》第 1 辑，昆明：云南人民出版社，2010 年。
[71]牟钟鉴：《以道为教多元通和》，《中国道教》，2011 年第 5 期。
[72]刘屹：《古灵宝经出世论———以葛巢甫和陆修静为中心》，《敦煌吐鲁番研究》第 12 卷，上海：上海古籍出版社，2011 年。
[73]王承文：《敦煌本<灵宝经目>与古灵宝经的分类及其内在关系考释——以<灵宝五篇真文>与<道德经>的关系为中心》，《敦煌学辑刊》，2012 年第 3 期。
[74]苏宁：《<三天内解经>道教自然生态观的审美思维模式研究》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》，2012 年第 5 期。
[75]胡百涛：《上清经五行数观念与道教“重阳”思想》，《世界宗教研究》，2012 年第 5 期。
[76]段立生：《婆罗门教在中国传播之新证》，《世界宗教文化》，2012 年第 6 期。
[77]郭硕知：《道教的“三天”说》，《中国道教》，2013 年第 1 期。
[78]王承文：《古灵宝经“元始旧经”和“新经”出世先后考释——兼对刘屹博士系列质疑的答覆》，《中山大学学报》（社会科学版），2013 年第 2 期。
[79]张广保：《魏晋南北朝道教、佛教思想关系研究》，《宗教学研究》，2013 年第 4 期。
[80]杜晓莉：《道教“古灵宝经”中的佛教词语》，《西昌学院学报》（社会科学版），2013 年第 4 期。
[81]庞朴：《阴阳五行探源》，《庞朴学术思想文选》，上海：上海古籍出版社，2013 年。
[82]王皓月：《再论<灵宝经>之中“元始旧经”的含义》，《世界宗教研究》，2014 年第 2 期。
[83]王承文：《中古道教“步虚”仪的起源与古灵宝经分类论考——以<洞玄灵宝玉京山步虚经>为中心的考察》，《中山大学学报》（社会科学版），2014 年第 4 期。
[84]王承文：《“灵宝自然天文”与中古道教经教体系的构建》，载于《道教与星斗信仰》（上），济南：齐鲁书社，2014 年。
[85]王宜峨：《神仙信仰与星辰崇拜》，《道教与星斗信仰》（上），济南：齐鲁书社，2014 年。
[86]叶贵良：《从语言看灵宝经由传说到史实的演变》，《宗教学研究》，2015 年第 2 期。
[87]刘泳斯：《浅谈常态时期的“太平道”》，《平乡论道》1，济南：齐鲁书社，2015 年。
[88]晁福林：《<山海经>与上古时代的“帝”观念》，《中国史研究》，2016 年第 2 期，第 52 页。

[89]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》（社会科学版），2016 年第 2 期。
[90]王承文：《古代国家祭祀与汉唐道教“八节斋”渊源论考 （上）——兼对吕鹏志博士一系列质疑的答复》，《宗教学研究》，2016 年第 2 期。
[91]王承文：《古代国家祭祀与汉唐道教“八节斋”渊源论考（下）》，《宗教学研究》，2016 年第 3 期。
[92]谢聪辉：《东晋上清经派仙传叙述内涵与特质析论》，《湖南大学学报》（社会科学版），2016 年第 3 期。
[93]陈赟：《郑玄“六天”说与禘礼的类型及其天道论依据》，《陕西师范大学学报》（哲学社会科学版），2016 年第 2 期。
[94]吕宗力：《王嘉的道教与谶纬思想》，《南都学刊》，2016 年第 3 期。
[95]张泽洪：《道教神仙学说与西王母形象的建构》，《华中师范大学学报》（人文社会科学版），2016 年第 6 期。
[96]王皓月：《道教“六天”概念的形成及发展》，《儒道研究》第 3 辑，北京：社会科学文献出版社，2016 年。
[97]王皓月：《道教三十六天说溯源》，《儒道研究》第 4 辑，北京：社会科学文献出版社，2017 年。
[98]牛敬飞：《被夸大的前郊祀时代——从《秦汉国家祭祀史稿》对史料的误用说起》，《清华大学学报》（哲学社会科学版），2017 年第 1 期。
[99]程乐松：《鬼之仙途：道教视阈中的观念演进》，《世界宗教研究》，2017 年第 1 期。
[100]路旻、刘永明：《从敦煌本<度人经>及南齐严东注本看道教天界观的形成》，《敦煌学辑刊》，2017 年第 1 期。
[101]吴仰湘：《清儒对郑玄注《孝经》的辩护》，《中国哲学史》，2017 年第 3 期。
[102]李刚：《魏晋南朝正一道神学思想剖析——以<正一法文天师教戒科经><三天内解经>为例》，《宗教学研究》，2017 年第 4 期。
[103] 刘永明：《敦煌清信弟子经戒传授与北周至唐代的国家道教》，《世界宗教研究》，2018 年第 3 期。

六、学位论文

[1]姜守诚：《道教宇宙论的主体内容》，厦门大学 2002 年硕士学位论文。
[2]曲黎敏：《<黄帝内经>天道观研究》，北京中医药大学 2003 年硕士学位论文。
[3]李剑楠：《道教神仙谱系的建构初探》，中央民族大学 2010 年硕士论文。
[4]金雪婷《<三天内解经>研究》，华东师范大学 2014 年硕士学位论文。
[5]张晓虎：《周代宗教思想的演进》，西北大学 2002 年博士学位论文。
[6]林长春：《东晋南朝道教与社会政治关系》，国立中正大学 2005 年博士学位论文。
[7]陈昭吟：《早期道教诸天结构研究——以道藏本＜太上灵宝五符序＞为中心》，山东大学 2006 年博士学位论文。
[8]钟玉英：《汉末魏晋南北朝道教与社会分层关系研究》，四川大学 2007 博士论文。
[9]李静：《古上清经史若干问题的考辨》，复旦大学 2009 年博士学位论文。
[10]忻丽丽：《中古灵宝经词语考释》，南开大学 2012 年博士论文。
[11]吴瑞环：《先秦汉代的宇宙演化与结构探析》，西藏民族学院 2013 年硕士学位论文。
[12]徐明生《道教“三一”义研究》，苏州大学 2014 年博士学位论文。

七、国外研究论著

[1][日]福井康顺：《靈寶經の研究》，《东洋思想研究》（第 4 号），1950 年 5 月。
[2][日]吉冈义丰：《道教經典史論》，东京：道教刊行会，1955 年。
[3]Max Kaltenmark， “Ling~pao：note sur un terme du taoïsme religieux in Mélanges publiés par l’Institut des Hautes Études Chinoises, vol. II, Paris，1968.
[4][日]尾崎正治：《六朝古道經に關する一考察——六朝末初唐における佛道論爭の一問題》，《集刊东洋学》（第 36 号），东北大学中国文史哲研究会，1976 年。
[5][英]李约瑟著，陈立夫主译，曹谟译，刘拓校：《中国之科学与文明》第 5 册，台北：台湾商务印书馆，1977 年。
[6]Erik Zürcher “Buddhist Influence on Early Taoism：A scriptural Evidence”，T’oung-Pao，66，1980.
[7]Stephen R.Bokenkamp “Sources of the Ling-pao Scriptures”，in M.Strickmanned.，Tantric and Taoist Studies in honour of R.A.Stein，Bruxelles：Insitut Belge des Hautes Etudes Chinoises，1983，Vol.2.
[8]Stephen R.Bokenkamp，“Sources of the Ling-pao Scriptures，”in Michel Strickmann ed.，Tantric and Taoist Studies，Vol.2，Bruxelles，1983.
[9]Isabelle Robinet, La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme, Paris: École Française d’Extrême-Orient, 1984.
[10][日]福永光司：《昊天上帝と天皇上帝と元始天尊——儒教の最高神と道教の最高神》，《道教思想史研究》，东京：岩波书店，1987 年。
[11][日]麦谷邦夫：《道教における天界說の諸相——道教教理の體系化の試みとの關連て゛》，《东洋学术研究》第 27 卷别册，1987 年 12 月。
[12][日]福井康顺等监修，朱越利等译：《道教》（第 3 卷），上海：上海古籍出版社，1992 年。
[13][日]安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994 年。
Stephen R.Bokenkamp，Early Daoist Scriptures，Berkeley：University of California Press，1997.
[14][日]福永光司：《昊天上帝、天皇大帝和元始天尊——儒教的最高神和道教的最高神》，《道家文化研究》第 5 辑，上海：上海古籍出版社，1994 年。
[15][日]大渊忍尔：《道教とその經典》，东京：创文社，1997 年。
[16][日]山田利明：《靈寶經と大乘思想》，《东洋大学中国哲学文学科纪要》（第 6 号），1998 年。
[17][日]大渊忍尔：《论古灵宝经》，《道家文化研究》第 13 辑，三联书店，1998 年。
[18][日]山田利明：《六朝道教仪礼の研究》，东京：东方书店，1999 年。
[19][比]戴卡琳：《〈太一生水〉初探》，《道家文化研究》第 17 辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1999 年。
[20][日]神塚淑子：《六朝道教思想の研究》，东京：创文社，1999 年。
[21][日]小林正美著，李庆译：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年。
[22][法]施舟人：《道教的清约》，《法国汉学》第 7 辑《宗教史专号》，北京：中华书局，2002 年。
[23][法]索安著，吕鹏志、陈平等译：《西方道教研究编年史》，北京：中华书局，2002 年。
[24][法]石泰安著，吕鹏志译：《二至七世纪的道教和民间宗教》，《法国汉学》第七辑，北京：中华书局，2002 年。

[25][日]神塚淑子：《六朝靈寶經に见える本生譚》，麦谷邦夫编：《中國中世社會と宗教》，京都大学人文科学研究所，2002 年。
[26][英]李约瑟著，陆学善等译：《中国科学技术史》，北京：科学出版社，2003 年。
[27]Kristofer Schipper 、Franciscus Verellen The Taoist Canon Volume 1，Chicago：The University of Chicago Press，2004。
[28]Stephen R.Bokenkamp，“Some Questions Concerning the Highest God of the Lingbao Scriptures，the Celestial Worthy of Primordial Commencement，”《2006 道文化国际学术研讨会论文集》，2006.
[29][法]爱弥儿·涂尔干著，渠东、汲品译：《宗教生活的基本形式》，上海：上海人民出版社，2006 年。
[30][日]神塚淑子：《六朝灵宝经中的葛仙公》，《宗教学研究》，2007 年第 3、4 期。
[31][日]小林正美著，王皓月译《中国的道教》，济南：齐鲁书社，2010 年。
[32][日]神冢淑子：《中国佛道围绕元始天尊的论争》，《宗教研究》，北京：宗教文化出版社，2012 年。
[33][日]小林正美著，王皓月译：《新范式道教史的构建》，济南：齐鲁书社，2014 年。
[34][美]柏夷著，孙齐、田禾、谢一峰、林欣仪译：《道教研究论集》，上海：中西书局，2015 年。

在学期间的科研成果

1. 路旻：《道教三天观新论——以清微天等三天与九天关系为例》，《世界宗教文化》，2018年第2期；
2. 路旻、刘永明：从敦煌本<度人经>及南齐严东注本看道教天界观的形成》，《敦煌学辑刊》，2017年第1期；
3. 路旻：《道教早期“六天”观新探——以酆都山六天为例》，《青海师范大学学报》（哲学社会科学版），2018年第1期；
4. 周雷杰、路旻：《明朝肃王系道号考辨》，《中国道教》，2015年第6期。

致 谢

从 2014 年到兰州求学至今已经有四个年头了，四年的博士生涯让我对兰州、对兰州大学、对兰州大学历史文化学院都有了更加深入的了解和认识，也有了更加深厚的感情。四年里收获了很多，从刚开始的门外汉到明确研究方向，再到博士论文的撰写直至完成，这一路走来，痛并快乐着。在博士论文初稿完成之际，回想这四年来的点点滴滴，心中总不免有太多的感慨。之所以感慨，是因为这一路上遇到的老师、朋友和同学在我求学路上给予我的关心和帮助实在无法用简单的言语加以表达，但在这里我还是想用我稚嫩的文字对他们的帮扶表达我的感恩之情。

首先要感谢的是我的授业恩师刘永明教授，老师将我领进道教研究的大门，传授各种相关知识，我的博士论文能顺利通过盲审专家的审阅，有很大程度上要归功于老师的逐句修改。老师在生活中也给予了我很多的关心。老师和师母伉俪情深，老师有一句名言：“老师好，师母更好。”师母说“嫁人就要嫁你们老师这样的人。”四年里老师和师母对我的教诲和帮助，将终生不忘。

感谢我的朋友们，博论写作期间，昔日的朋友以不同的方式表示的关心和支持，有的朋友就在身边，可以不时小聚，有的朋友虽远在外地，但是关心却从未减少，朋友间彼此的关心让枯燥的博士生活增添了不少活力。

感谢我的父母，他们一直是我最坚强的后盾，包容我的任性和坏脾气，让我无忧的度过了博士阶段的时光。

要感谢的人还有很多很多，在这里，我想对上述在我成长路上“扶我一（多）把”的老师、朋友、同学及其他相关人员表示深深的感谢！谢谢你们！

路旻 谨识

2018 年 5 月 28 日于兰州大学本部博士楼