

初期道教地域性相關問題研究

胡常春

目次

前言

- 一 初期道教研究狀況概述 1
- 二 基本思路與出發點 3
- 三 初期道教的興起地域及討論內容綜述 4

第一章 後漢時期的“妖巫”・“妖賊”與太平道政治性格的形成

- 一 後漢時期的“妖巫”・“妖賊”與黃巾軍的活動地域 8
- 二 “妖巫”・“妖賊”與太平道之間宗教思想的淵源 14
- 結語 17

第二章 四川地區初期道教相關問題的再檢討

- 一 關於黃巾馬相的討論 19
- 二 由黃巾馬相看張脩與“三張”的關係 20
- 三 五斗米道的老子崇拜與《老子變化經》 22
- 結語及遺留問題 24

第三章 漢代的西王母信仰與初期道教思想

- 一 文獻記載中的西王母信仰 26
- 二 東西方西王母仙境的差異 28
- 結語 40

第四章 “食大倉”與早期道教存思法—以佐伯有清氏《“食大倉”考》為基礎

- 一 “食大倉”題記的發現 42
- 二 “食大倉”與初期道教思想 45
- 三 “食大倉”的地域差別 47
- 四 “食大倉”與早期道教存思法 49
- 結語 51

第五章 考古發現的後漢時期“天帝使者”與“持節使者”

- 一 鎮墓文中作為發信者的“天帝使者” 53
- 二 漢代墓葬圖像中的“持節使者” 56
- 三 “天帝使者”與“持節使者”的比較 61
- 餘論 63

附論：魂瓶“持節仙人”考

- 一 魂瓶“持節仙人”圖像溯源 66
- 二 魂瓶“持節仙人”的宗教含義 69
- 結語 70

第六章 後漢早期佛教圖像與初期道教

- 一 後漢早期佛教圖象的發現與研究 73
- 二 佛教圖像的屬性分析 80
- 三 文獻所載早期佛教的傳播地域 85
- 四 早期漢地的佛教信徒 89
- 結語 91

結束語 95

附錄：主要參考文獻一覽 97

前言

成立期道教史的研究，由來已久。早一些的學者們對於這一領域的探討，基本上是依據史籍及道教典籍等文獻資料來進行的。然而道教相關文獻，是從六朝時期方開始增多，變得豐富而多樣，與後漢時期處於成立階段的初期道教有關的記載，卻是寥寥無幾。六朝時期對於後漢時期道教情況的一些描述，多是由道教信徒撰寫，或是佛、道兩教論爭時佛教信徒對道教進行攻擊時所提及的材料，由於他們都是站在各自的宗教立場上，帶着弘揚或貶低的目的，因此這些材料並不是完全可信。這種狀況給初期道教的研究帶來了極大的限制。近幾十年來，隨着漢代考古學的發現不斷增多以及人們認識的逐漸深入，考古學材料吸引了越來越多的研究者的注意力。學者們開始嘗試以考古資料來彌補文獻的不足，因而使用考古學材料對漢代道教相關問題進行探討，近年來方興未艾，成爲一個熱門話題。

本文也同樣是以考古學發現的材料爲主，同時也結合一些文獻的記載，擬對漢代道教興起的地域以及不同地域所表現出來的地域性特徵、不同地域間的差異等相關問題進行分析討論。限於個人水平，討論中一些不當甚或謬誤之處在所難免，敬請方家不吝指正。

一 初期道教研究狀況概述

1 關於“初期道教”的稱法

對於處於成立期的漢代道教，學者們尚沒有一個統一的稱呼。比較多見的有“早期道教”和“原始道教”兩種，然而這兩種稱法也都有其不當之處。

用“早期道教”來稱呼漢代道教，似乎是一種由傳統思維延續下來的習慣。但“早期道教”實際上是一個比較寬泛的概念，並沒有一個嚴格的定義。目前所見到的研究論著中使用“早期道教”這一名詞時，其上限一般是從太平道、五斗米道的創立開始，然而其下限卻是不確定的。有相當多的研究者在討論六朝時期道教相關問題時，也在使用“早期道教”這一名稱。因此實際上“早期道教”這一概念有可能包涵了從漢末太平道、五斗米道以至整個六朝時期的道教，其具體的含義因不同學者的論述而不同，甚至同一學者在不同場合使用的“早期道教”也會有所差異。因此上使用“早期道教”這樣一個界限比較模糊的名詞來稱呼漢代道教，是不合適的。本文中有時也會使用“早期道教”這個名詞，一般是在涉及到一些時代上略晚、包含六朝時期道教內容的場合。

“原始道教”的稱法，較早的見於福井康順的《道教の基礎的研究》¹，但福井氏在其序言中對“原始道教”的定義是指北朝寇謙之“清整道教”之前的道教。這一定義實際上與上述“早期道教”的稱法類似，祇是界限比較明確而已。近年來有不少研究者的論述中、特別是利用漢代考古學材料來討論漢代道教相關問題的研究中，也經常使用“原始道教”這一稱法，大體指的是漢代道教成立時期的諸教團組織，不僅包括太平道、五斗米道，一些研究中也包括了在其前或大體同時期的一些民間道教。但是“原始”一詞，多用於表達處於一個某些基本要素尚有欠缺、尚未真正成立之前的階段，如某些未發達民族的宗教信仰被稱爲“原始宗教”，即是此義。而目前學者們所共認的，太平道、五斗道是道教正式成立的標志因而“原始”一詞並不恰當。另一方面，佛教有“原始佛教”的稱法，表示其發展的一個階段。然而道教的成立與佛教不同，並不象佛教那樣存在一個作爲教主的創始人，而且道教從其成立開始一直都是派別林立，從未有過統一的教團組織與宗教首領，大淵忍爾亦曾就將漢末五斗米道稱爲原始道教的說法表示過反對的意見²。

因此“早期道教”或“原始道教”的稱法都容易引起一些概念上的混亂，這是應該予以避免的。那麼是否可以徑稱其爲“漢代道教”？這似乎可以避免上述概念上的混亂，但這種稱法也有其不妥之處。宗教是一種文化現象，雖然社會政治格局的改變、政權的更替會給其成立及發展會帶來相當大的影響，但社會政治上的變化並不會使文化層面馬上發生改變。道

教也是如此，其宗教思想、教團組織的變化相對於社會政治的改變總是要有一些滯後，不會因歷史上的改朝換代而立刻體現出來。因而以朝代來命名道教的发展階段，同樣也是不合適的。本文中有時也使用了一些三國時期的材料，也是出於這樣的原因，因為考古學材料也同樣屬於文化的範疇，而且實物資料的變化或許還要緩慢一些。

出於上面的考慮，本文採用了大淵忍爾的“初期道教”的稱法，其含義為漢代包括太平道、五斗米道以及其前或大致同時期存在的一些民間的具有道教性質的宗教組織。

2 研究現狀概述

初期道教相關問題的研究，有傳統研究領域從文獻方面的研究，也有近些年來學者們利用考古學材料的論述。這些論述幾乎遍及道教研究的各個方面，相當豐富。此外，道教是發源於中國本土的宗教，其思想可能涉及到中國古代社會生活的各個方面，因此除了道教學者們的論述外，尚有如歷史、考古、美術史等其他學科的研究者們從各自不同的角度出發的一些研究，也對道教的某些方面有所論及。限於本文的篇幅，也限於筆者本人的見識，此處不可能將這些研究一一舉出，僅能選擇一些肯有代表性的、與本文議題關係密切的論述，略作介紹。

從文獻方面對初期道教的系統研究，其基本的研究內容大致有幾個方面：太平道與黃老道及《太平經》的關係、太平道與五斗米道的教團組織及教法、以及兩個教派間的相似性、差異性的比較等。具有代表性的綜合性研究論著當數前舉日本學者福井康順《道教の基礎的研究》以及大淵忍爾的《初期の道教》，中國學者的研究則可以卿希泰主編的《中國道教史》³的相應部分為代表。由於基本上都是以現有的為數不多的文獻資料為基礎進行檢討，因此這些著作實際上在多數問題上的結論沒有太大的差別。一個較大的不同在於張角、太平道與《太平經》的關係上。福井氏及《中國道教史》均以《太平經》為太平道的經典，《中國道教史》認為太平道為于吉、宮崇時開始醞釀、至張角正式建立太平道組織，福井氏則直接指出太平道為于吉所創。大淵氏之結論則有所不同，他認為《太平經》與張角太平道的教法雖有一些相似之處，但張角類似“黃天”等稱號所表現出來的政治傾嚮卻並非來自《太平經》。概括地講，大淵氏的結論更傾嚮於《太平經》不是太平道的經典。福井氏與《中國道教史》的論點可以說是具有代表性的傳統認識，而大淵氏的觀點似乎目前為更多的研究者所接受。除這些綜合性的研究著作之外，還有許多研究者對一些具體的問題進行了探討，有關這些論述，將在各章相關的地方提及，在此不一一舉出。

正如本文開始時所說，初期道教相關的文獻相當有限，因而研究者們遂漸開始將目光轉向考古發現的漢代材料。實際上，大淵氏的《初期の道教》雖然是以文獻的討論為主，但對考古材料也有所應用。研究者用來討論初期道教相關問題比較多也比較早的材料，是考古發現的鎮墓文。如陳直《漢張叔敬朱書陶瓶與張角黃巾教的關係》⁴、吳榮曾《鎮墓文中所見到的東漢道巫關係》⁵、王育成《東漢道符釋例》⁶、《東漢天帝使者類道人與道教起源》⁷等都是其中的代表。近年出版的張勳僚、白彬所著的《中國道教考古》⁸中所載《東漢墓葬出土解注器和天師道的起源》（該書第一卷）一文，是關於鎮墓文的綜合性研究的長篇之作。該文最為突出的特點是以考古類型學的方法對目前發現的解注器及解注文進行歸納性的整理。在此基礎之上對鎮墓文進行了詳細分析，認為在河南與關中地區存在一個“早期天師道”的初期道教派別，後來進入四川地區發展成為五斗米道。雖然該文在解注器的整理上尚存在一些瑕疵，其“早期天師道”的命名以及“早期天師道”發展為五斗米道的觀點也仍值得商榷。但該文考古學方法與道教史考察二者結合的研究方式卻是此前的同類研究所未見，代表着以考古材料為對象進行初期道教研究的方法開始走向成熟。日本學者也對鎮墓文作了相當多的討論，如江優子《後漢時代の鎮墓瓶における發信者について》⁹對鎮墓文中“發信者”的研究，池澤優《後漢時代の鎮墓文と道教の上奏文の文章構成—〈中國道教考古〉の検討を中心に》¹⁰一文在體例上將鎮墓文與道教文獻《赤松子章曆》進行了細緻的對比。

除鎮墓文外，許多學者關於畫像石、墓葬壁畫等漢代文物的研究也都涉及到了初期道教的相關問題。如羅二虎《東漢畫像中所見的早期民間道教》¹¹、王明麗《試析漢畫像中的早期民間道教》¹²、楊愛國《東漢時期道教參與喪葬活動的考古學證據》¹³等論文對畫像石及其他考古材料中所反映出的一些道教思想作了概述。前面提到的張勳僚、白彬所著的《中國道教考古》一書中也對漢代的西王母像、“天門”等圖像與初期道教的關係作了討論。劉昭瑞所著《考古發現與早期道教研究》¹⁴一書中，對於漢代的考古學材料也多有涉及。美術史學者巫鴻在其論集《禮儀中的美術—巫鴻中國古代美術史文編》¹⁵中也有數篇論文論及四川地區的五斗米道。此外，有一些學者的研究，如日本學者曾布川寬《漢代畫像石における昇仙圖の系譜》¹⁶一文對漢代畫像石中的昇仙主題的研究，又如小南一郎的《漢代の祖靈觀念》¹⁷、李淞《論漢代藝術中的西王母圖像》¹⁸等，雖然沒有或很少論及初期道教，但這些論述卻是利用考古學材料討論初期道教的基礎，本文的寫作過程中從這些學者的論著中也受益良多。這類研究文獻數量較多，茲不一一列舉。

與初期道教相關的考古學材料，還有各地發現的漢代早期佛教圖像。這方面的研究狀況在具體討論該問題的本文第六章“後漢早期佛教圖像與初期道教”中有專門介紹，此處不再贅述。

二 基本思路與出發點

傳統的研究中存在一個觀念，即最初的道教組織不外乎東有太平道、西南地區有五斗米道，《太平經》為太平道的經典，因此無論是基於文獻的關於宗教思想的討論，還是面對與初期道教有關的考古學材料，最終確定其歸屬的結論基本上是若不屬太平道，則必是屬於五斗米道，非此即彼。這實際上是一個認識上的誤區，真實的情況不會如此簡單。道教並不存在一個統一的創始者，也從未有過統一的教團組織或教主。這一特徵決定了在太平道、五斗米道這兩個教團組織創立之前，民間必然存在許多類似的組織。在這些組織產生、發展的過程中，不同的團體組織之間會有或和平或敵對的各種方式的交流，使得這些組織有的融合到一起發展壯大，有的被兼併，有的因為其他的原因如發動叛亂而走向消亡。太平道與五斗米道的成立與發展其實就是這種過程的結果。即使是當它們壯大起來之後，其內部也未必沒有小派別的存在，同時其周圍或者另外的地區也未必沒有其他的教團組織存在。例如五斗米道內部，張脩就應該是一個派別的首領。再如東部地區，與太平道基本同時存在的于吉也曾一度在江南擁有不小的影響力，應當屬於《太平經》一系的傳承。又如《典略》中在提及張角與張脩的同時，尚提到了關中的駱曜，也是可以與張角等相提並論的宗教勢力。因此，將太平道與五斗米道作為初期道教成立的標志，固然沒有問題，但卻不能因此忽視其他教團組織的存在，這是本文一個最基本的出發點。

考古學材料的選擇與使用，也是一個比較難以處理的問題。在已有的研究中，如何看待相關的考古材料存在着兩種傾向。一種傾向是將這些考古材料完全看作是民間信仰、巫術的遺物，即使與道教有關聯或相同之處，也祇是解釋為道教的來源之一。研究者們對初期道教特徵的認識，或者說在研究者的頭腦中，初期道教“應該”是什麼樣子、具備怎樣的特徵，實際上是建立在六朝文獻的基礎上的。在當時的相關文獻比較缺乏的情況下，利用略晚一些的文獻來尋本求源，自然是正確的思路。但是六朝時期的道教典籍畢竟是道教經歷了最初的發展階段後，經過整合整理的結果。以此為依據而產生的分析結果，未免會有所偏差。目前研究者們經常利用的一些考古材料，時代基本集中於後漢中晚期，尤以晚期居多。這一時期正是初期道教成立、發展的時期，在如此廣大地域上存在着眾多的民間的教團組織，倘若僅能在史籍的隻言片語中找到一點線索，而沒有任何的實物資料留下，實在是一件不可想象的事情。這是一種過分謹慎的態度，並不可取。另一種傾向則是將所有相關的材料均看作是初

期道教的遺存，走向另一個極端。如曾有學者將所有的畫像石材料都當作道教的產物，這種過於簡單化的研究思路，也同樣是不可取的。本文在考古學材料的選擇與使用上，將盡力避免以上兩種傾向。文中所使用的考古學材料，基本遵循這樣一個原則：其所表現的宗教思想即使未能證明完全屬於初期道教，但至少存在初期道教思想的影響，從中可以反映出初期道教思想的某些特徵，又或者是早期道教的某些內容，可以上溯到這些材料或在其中找到產生的源頭。這是本文的另一個出發點。

由於筆者個人的水平所限，上述的思路及出發點或許存在不當之處，或許在實際的討論中未能充分地實踐。謬誤與不足之處，若能得到方家的指正而確定今後努力的方向，則是筆者之幸。

三 初期道教的興起地域及討論內容綜述

1 初期道教的興起地域

根據文獻的記載及考古學的發現，後漢時期初期道教的興起主要有三個大的區域。

東部地區，主要包括後漢時期的冀、青、徐、兗、豫、揚等諸州，基本上屬於現在的河北、山東、江蘇、安徽等地及河南的一部分。這一地域位於後漢帝國的東部，瀕臨大海，戰國時神仙方術即相當流行，前漢時史籍中所錄的方士，均出自這一地區。道教最初的經典《包元太平經》—《太平青領書》—《太平經》，也產生於這一地區。後漢中期以來發生的諸多的“妖巫”·“妖賊”的叛亂，絕大多數都在這個地區的範圍之內，太平道的創立與傳播區域也是如此。這一區域是後漢時期宗教發展的重要地區，不僅是最早的道教經典產生於此，太平道在此成立，而且也是佛教最初在中國內地傳播的地域之一。發源於本地的宗教思想，對六朝時期道教有相當深刻的影響。

中部地區，主要是漢代的東、西二京及其周邊地域，包括現在的以西安為中心的陝西關中地區及以洛陽為中心的河南中、西部。這一地區是鎮墓文集中發現的區域，著名的《肥致碑》也出自這一地區，文獻中也可以看到扶風裴優、三輔駱曜等“妖賊”的記載。從這些記載及考古的發現來看，這一地區民間初期道教組織的存在當無可置疑。或許因為兩京地區為後漢政權政治文化的中心，正統的官方哲學及流行於社會上層的黃老信仰佔據主流地位，因而初期道教組織最終未能發展壯大。本地區也是佛教最早傳播的地域，後漢時期佛經翻譯的中心洛陽即在此地域。

西南地區，主要是漢代的益州刺史部，包括現在的四川及陝西漢中地區。這一地區是五斗米道興起之地，張魯最終在漢中建立了宗教性的地方政權。由於與太平道政治傾向上的表現有所不同，五斗米道中除張脩曾起兵反叛漢政權而失敗外，基本上處於一個比較安定的發展環境中。張魯的漢中政權因投降曹操而使五斗米道得以延續並向其他地區傳播，對後世的道教影響甚巨。除五斗米道外，可能為東部黃巾餘眾的黃巾馬相在本地區曇花一現，也曾造成不小的影響。考古發現的以西王母+天門為中心的圖像組合是這一地區的特色，西王母信仰在本地尤為突出。作為宗教遺物的搖錢樹也是本地獨具特徵的發現，另外這一地區也是漢代早期佛教圖像發現最多的區域，這些都與本地初期道教的存在密切相關。

2 討論內容綜述

本文的內容主要分為兩大部分，第一章、第二章為文獻資料部分，第三章至第六章為考古資料部分。

文獻方面的研究，是傳統的道教研究領域，在這一方面，前輩學者們已作了相當多的研究工作，前面已有粗略的介紹。前輩學者們多精通經史，他們所具有的深厚的文獻功底，是吾輩難以企及的，他們對於初期道教文獻資料的研究，所取得的成就也令人矚目。所以，本部分基本上屬於拾遺補闕性質，僅就前輩學者有所提及而未及深入或筆者略有不同看法的一

些問題，發表一點淺見。

第一章討論的是東部地區的相關內容。前面已經提及，太平道及五斗米道並不是僅有的初期道教組織，它們的興起也經歷了一個發展的過程。史籍中記載的諸多的“妖巫”・“妖賊”，就是這一過程的反映，實際上太平道、五斗米道在文獻中也同樣被稱為“妖賊”。

“妖巫”・“妖賊”尤以東部地區為多，從後漢初年即有活動，他們多因發動對漢政權的叛亂而遭到鎮壓，但直至後漢晚期仍然頻繁出現。考察他們的活動地域，可以發現與後來的太平道的傳播地域大體重合。事實上太平道最初出現的時候與這些“妖巫”・“妖賊”並無二致，太平道的發展與東部地區流行的“妖巫”・“妖賊”至關密切，太平道反對漢政權的政治傾嚮，也是繼承自他們。由太平道與“妖巫”・“妖賊”之間關係的分析也有助於進一步認識太平道與《太平經》之間的關係。

第二章是關於四川地區初期道教的一些問題的討論。由於有六朝時期道教經典的幫助，學者們對於四川地區五斗米道的研究關注得更多一些，張脩與“三張”的關係，也是討論得較多的話題。在益州地區曾曇花一現的黃巾馬相，由於記載過於貧乏，一直為研究者所忽視。馬相究竟是自號黃巾還是確與太平道有關聯，是一個很難明確判斷的問題。文獻中的一些線索表明馬相屬於東部太平道餘衆的可能性是存在的，當然由於文獻的不足，這一論點也祇能止於推測。從馬相在益州起事的過程，可以對五斗米道中“三張”一系與張脩一系各自表現出來的不同特徵作一推斷，從而有助於對張脩與“三張”的關係的分析作出結論。該章的最後對敦煌文書《老子變化經》與五斗米道的關係作了簡單的分析。

依據考古學材料對初期道教進行研究，迄今為止的論述也不在少數。研究者多注重於分析所使用的材料與道教之間的關係，探討與六朝時期道教的淵源，基本上可以看作是基於時代上的縱向的探討，而對於考古材料的地域性特徵，或不同地域間同類材料的差異，尚未有意識地予以關注。本文考古資料部分即是筆者在這一方面所做的嘗試，因而所選取的考古學材料，除遵循前述的原則外，盡量選擇那些地域性特徵比較明顯，或者雖發現於多個地域、但不同地域存在明顯差異的材料進行分析比較。如鎮墓文基本上僅存在於中部地區、“食大倉”題記以東部地區最為典型，而西王母、佛教圖像雖然東部地區與西南地區都有發現，但卻表現出不同的特徵。

第三章所討論的西王母信仰，本為民間信仰，但西王母圖像的出現，正與初期道教思想的產生同時，初期道教興起的地域同時也是西王母圖像的興盛地區。西王母圖像應該是受到了初期道教思想的影響而出現的，而最終西王母信仰也被初期道教吸收，成為道教信仰的一部分。東部地區與四川地區的西王母圖像，最初有着比較相似的思想內涵，後漢中期以後，隨着東王公的出現，兩個地區的西王母圖像各自表現出了不同的宗教思想特徵，顯示出兩地信仰的差異。四川地區的西王母仍然處於仙界的中心地位，而東部地區西王母、東王公卻逐步走向符號化。

第四章中分析的“食大倉”題記，主要發現於以山東為中心的東部地區，“大倉”並不是現實世界中的糧倉，而是位於天國神仙世界的天倉。六朝時期道教的存思修煉方法中，“太倉”也是一個重要的概念，與畫像石題記中的“食大倉”在思想上有相似之處，或者說六朝存想法中“諸神皆就太倉飲食”的思想，其源頭即是畫像石中的“食大倉”題記。道教的存想法在後漢時期或許尚未如六朝時期那樣豐富且形成體系，但探究其本源的話，有相當多的思想內容可以上溯到後漢時期。此外，四川地區也發現了少量的同類材料，本章也對其表現出來的與東部地區的不同之處進行了分析。

第五章是關於中部地區鎮墓文中文字的“使者”與漢代墓葬材料中圖像化“使者”的比較。鎮墓文中的“使者”是施行解除法術的宗教首領，代表天帝對死者的靈魂進行守護，以保證死者可以順利地昇入仙界，並惠及在世的子孫後人，而墓葬中圖像化的“使者”則是昇仙的引導者，其主要使命是負責死者靈魂與神仙世界的溝通。兩種“使者”所承擔的使命

是不同的。鎮墓文中“使者”對死者靈魂的守護，是中部地區獨有的思想。這種思想在三國西晉時江南地區流行的魂瓶“持節仙人”上有所體現，當是該思想在這一地區另一種方式的延續。第五章所附的“魂瓶‘持節仙人’考”部分討論了這一問題。

第六章是關於漢代早期佛教圖像的討論。主要從佛教圖像發現的地域、佛教圖像的宗教性質、佛教圖像與本土宗教信仰的關係等方面進行分析，並結合文獻所載的佛教傳播地域、當時漢人對佛陀的認識，來說明佛教在中國的傳播，是與長生昇仙的社會背景分不開的，最初接受佛教的漢人信徒，與初期道教有着極密切的關係，佛教圖像的產生也是出於這一原因。後漢時期的佛教圖像，並不具備原本佛像的宗教含義，而是等同與本土的神仙。因而與其說製作供奉這些圖像的是佛教信徒，不如說是受到了佛教影響的初期道教信眾。本章也對不同地域佛教圖像反映出的不同特徵進行了簡單的分析。

- 1 福井康順：《道教の基礎的研究》，書籍文物流通會，1953年，東京。
- 2 大淵忍爾：《初期の道教》11頁前篇序章注（3），創文社，1991年，東京。
- 3 卿希泰主編：《中國道教史》（修訂本），四川人民出版社，1996年，成都。
- 4 陳直：《文史考古論叢》，天津古籍出版社，1988年，天津。
- 5 吳榮曾：鎮墓文中所見到的東漢道巫關係，《文物》1981年3期。
- 6 王育成：東漢道符釋例，《考古學報》1991年1期。
- 7 王育成：東漢天帝使者類道人與道教起源，《道家文化研究》第16輯，生活·讀書·新知三聯書店，1999年，北京。
- 8 張勳僚、白彬：《中國道教考古》，綫裝書局，2006年，北京。
- 9 江優子：後漢時代の鎮墓瓶における發信者について，《佛教大學大學院紀要》第三二號，2004年。
- 10 池澤優：後漢時代の鎮墓文と道教の上奏文の文章構成—《中國道教考古》の検討を中心に，渡邊義浩編《兩漢儒教の新研究》，汲古書院，2008年，東京。
- 11 羅二虎：東漢畫像中所見的早期民間道教，《文藝研究》2007年2期。
- 12 王明麗：試析漢畫像中的早期民間道教，《中原文物》2009年3期。
- 13 楊愛國：東漢時期道教參與喪葬活動的考古學證據，《文史哲》2011年4期。
- 14 劉昭瑞：《考古發現與早期道教研究》，文物出版社，2007年，北京。
- 15 巫鴻：《禮儀中的美術—巫鴻中國古代美術史文編》，生活·讀書·新知三聯書店，2005年，北京。
- 16 曾布川寬：漢代畫像石における昇仙圖の系譜，《東方學報》京都第65冊，1993年。
- 17 小南一郎：漢代の祖靈觀念，《東方學報》京都第66冊，1994年。
- 18 李淞：《論漢代藝術中的西王母圖像》，湖南教育出版社，2000年，長沙。

第一章 後漢時期的“妖巫”・“妖賊”與太平道政治性格的形成

中國本土的宗教一道教的成立，在東部地域是以太平道的成立為標志的。張角領導的太平道於靈帝中平元年（184年）發動了黃巾之亂，使得後漢帝國最終走向崩潰。而在黃巾之亂之前，尚有衆多在史書記載中被稱為“妖巫”或“妖賊”所發動的叛亂。《後漢書》卷二十八載：“安順以後、風威稍薄、寇攘寢橫、緣隙而生。剽人盜邑者、不闕時月、假署皇王者蓋以十數、或託驗神道、或矯妄冕服”。這些“妖巫”或“妖賊”，實質上就是一些具有宗教性質的人物或民間宗教組織，他們有着基本上一致的政治傾嚮。張角的太平道在文獻中同樣也被稱為“妖賊”。太平道與其前的“妖巫”・“妖賊”在所發生的地域及所表現出來的宗教思想方面，均有着相當密切的關係，特別是政治傾嚮上相當一致。前人學者的研究也已經注意到了這個問題，如大淵忍爾曾指出黃巾之亂以前的諸叛亂與黃巾之亂地域上大致相同¹，福井重雅也對太平道及其前諸叛亂在宗教思想上的關係有所論及²，但都沒有在這方面做進一步的詳細分析。本章擬在前輩學者研究的基礎上，從地域及宗教思想兩方面對“妖巫”・“妖賊”與太平道之間的關係試作具體的分析。

一 後漢時期的“妖巫”・“妖賊”與黃巾軍的活動地域

1 黃巾之亂之前的“妖巫”與“妖賊”

文獻中黃巾之亂以前具有宗教性質的“妖巫”・“妖賊”有十數起之多，但記載都比較簡略，現列舉如下：

（1）（建武十七年）秋七月、妖巫李廣起據皖城。（《後漢書》卷一光武帝紀）

初、卷人維汜託言稱神、有弟子數百人、坐伏誅。後其弟子李廣等宣言汜神化不死、經誑惑百姓。十七年、遂共聚會徒黨、攻沒皖城、殺皖侯劉閔、自稱南嶽大師。（《後漢書》卷二十四馬援傳）

（2）（建武十九年）妖巫單臣、傅鎮等反、據原武。（《後漢書》卷一光武帝紀）

妖巫維汜弟子單臣、傅鎮等復妖言相聚、入原武城、劫吏人、自稱將軍。（《後漢書》卷十八臧宮傳）

（3）（永初三年）秋七月、海賊張伯路等寇略緣海九郡。（永初四年）海賊張伯路復與勃海、平原劇賊劉文河、周文光等攻厭次、殺縣令。（《後漢書》卷五安帝紀）

永初三年、海賊張伯路等三千餘人冠赤幘、服絳衣、自稱將軍、寇濱海九郡、殺二千石令長。……明年、伯路與平原劉文河等三百餘人稱使者、攻厭次城、殺長吏。轉入高唐、燒官寺、出繫囚。渠帥皆稱將軍、共朝謁伯路。伯路冠五梁冠、佩印綬、黨衆浸盛。（《後漢書》卷三十八法雄傳）

（4）（陽嘉元年）三月、楊州六郡妖賊章河等寇四十九縣、殺傷長吏。（《後漢書》卷六順帝紀）

揚州六郡逆賊章何等稱將軍、犯四十九縣、大攻略吏民。（《續漢書》天文志）

（5）（漢安～建康間）會巴郡人服直聚黨數百人、自稱天王。嵩與太守應承討捕、不克、吏人多被傷害。（《後漢書》卷五十六种嵩傳）

（6）（建康元年）十一月、九江盜賊徐鳳、馬勉等稱無上將軍、攻燒城邑。

（永熹元年）春正月、九江賊徐鳳等攻殺曲陽、東城長。三月、九江賊馬勉稱黃帝。（李賢注：東觀漢記曰、傳勉頭及所帶玉印、鹿皮冠、黃衣詣洛陽）（《後漢書》卷六順帝紀）

又陰陵人徐鳳、馬勉等復寇郡縣、殺略吏人。鳳衣絳衣、帶黑綬、稱無上將軍。勉皮冠黃衣、帶玉印、稱黃帝、築營於當塗山中。……會撫等進擊、大破之、斬馬勉、范容、周生

等千五百級。徐鳳遂將餘衆攻燒東城縣。（《後漢書》卷三十八滕撫傳）

（7）（永熹元年）歷陽賊華孟自稱黑帝、攻殺九江太守楊岑。（《後漢書》卷六冲帝紀）

又歷陽賊華孟自稱黑帝、攻九江、殺郡守。（《後漢書》卷三十八滕撫傳）

（8）建和元年、甘陵人劉文與南郡妖賊劉鮪交通、訛言清河王當統天下、欲共立蒜。（《後漢書》卷五十五清河孝王慶傳）

（9）（建和二年）冬十月、長平陳景自號黃帝子、署置官屬。又南頓管伯亦稱真人、並圖舉兵。（《後漢書》卷七桓帝紀）

（10）（和平元年）二月、扶風妖賊裴優自稱皇帝、伏誅。（《後漢書》卷七桓帝紀）

時關西人裴優亦能爲三里霧、自以不如揩、從學之、揩避不肯見。桓帝卽位、優遂行霧作賊、事覺被考。（《後漢書》卷三十六張揩傳）

（11）（永興二年）蜀郡李伯詐稱宗室、當立爲太初皇帝、伏誅。（《後漢書》卷七桓帝紀）

（12）（延熹四年）南陽黃武與襄城惠得、昆陽樂季託言相署、皆伏誅。（《後漢書》卷七桓帝紀）

（13）（延熹八年）勃海妖賊蓋登等稱太上皇帝、有玉印、珪、璧、鐵券、相署置、皆伏誅。（李賢注：續漢書曰、時登有玉印五、皆如白石、文曰皇帝有信璽、皇帝行璽、其三無文字。璧二十二、珪五、鐵券十一。開王廟、帶玉綬、衣絳衣、相署置也。）（《後漢書》卷七桓帝紀）

（14）（延熹九年）沛國人戴異得黃金印、無文字。遂與廣陵人龍尚等共祭井、作符書稱太上皇、伏誅。（李賢注：東觀漢記曰、戴異鉏田得金印、至廣陵以與龍尚。）（《後漢書》卷七桓帝紀）

（15）（熹平元年）會稽妖賊許昌起於句章、自稱陽明皇帝、（裴松之注：靈帝紀曰、昌以其父爲越王也）與其子韶扇動諸縣、衆以萬數。（《三國志》卷四十六吳書孫堅傳）

（熹平元年）十一月、會稽人許生自稱越王、寇郡縣。（李賢注：東觀漢記曰、會稽許昭聚衆自稱大將軍、立父生爲越王、攻破郡縣。）（《後漢書》卷八靈帝紀）

熹平元年、會稽妖賊許昭起兵句章、自稱大將軍、立其父生爲越王、攻破城邑、衆以萬數。（《後漢書》卷五十八臧洪傳）

在以上列出的記載中，最早的李廣反叛是在建武十七年（41年），其師維汜的活動更在其前，最晚的許昌叛亂在熹平元年（172年），僅比黃巾之亂早12年，此時張角已經開始傳播太平道。其中的巴郡服直、扶風裴優、蜀郡李伯分別屬於巴蜀及關中地區，此處暫且不作討論。除此之外的其餘各事件按《續漢書》郡國志所載，所涉及的地名各自分屬如下。

皖城：揚州刺史部廬江郡。

卷、原武：司隸校尉河內尹。

勃海：冀州刺史部勃海郡。

平原、厭次、高唐：青州刺史部平原郡。

九江：揚州刺史部九江郡。

曲陽：按李賢注：曲陽、縣、屬九江郡、在淮曲之陽、故城在今豪州定遠縣西北。東城縣、故城在定遠縣東南也。察《續漢書》郡國志九江郡無曲陽而有西曲陽，與當塗鄰接，去下邳國東城亦不遠，所以徐鳳、馬勉等所攻略的“曲陽”，當卽是九江郡的西曲陽，正與李賢注文相符合。

東城：徐州刺史部下邳國。

當塗：揚州刺史部九江郡。《續漢書》郡國志云：當塗、有馬丘聚、徐鳳反於此。

歷陽：揚州刺史部九江郡。

甘陵：冀州刺史部清河國。

南郡：荊州刺史部南郡。

長平：豫州刺史部陳國。

南頓：豫州刺史部汝南郡。

南陽：荊州刺史部南陽郡。

襄城、昆陽：豫州刺史部潁川郡。

沛：豫州刺史部沛國。

廣陵：徐州刺史部廣陵郡。

句章：揚州刺史部會稽郡。

此外，陽嘉元年章河的叛亂，文獻僅書“揚州六郡妖賊章河等寇四十九縣”，並未指明更為具體的地點，而據郡國志載，揚州“郡六、縣、邑、侯國九十二”，表明章河的活動範圍已幾乎涉及到了揚州的大半。而“海賊”張伯路“寇略緣海九郡”，其活動範圍也基本遍及整個東部沿海。

這些地區，分屬司隸校尉、幽州、冀州、青州、徐州、豫州、揚州、荊州等地，北起涿郡、南至會稽，東至大海、西至洛陽、南陽一線，比較集中的是現在的河北南部、山東西部河南東部及江蘇、安徽的北部這一區域。從接下來的討論可以看出，這基本上也是後來太平道以及黃巾軍主要的活動地域。

2 太平道的傳播及黃巾之亂的主要戰役

黃巾起義之前有關太平道傳播的記載，最為詳細的當是《後漢書》卷一〇一皇甫嵩傳：

初、鉅鹿張角、自稱大賢良師、奉事黃老道、畜養弟子、跪拜首過、符水呪說以療病、病者頗愈、百姓信嚮之。角因遣弟子八人使於四方、以善道教化天下、轉相誑惑。十餘年間衆徒數十萬、連結郡國、自青徐幽冀荆揚兗豫八州之人、莫不畢應。遂置三十六方、方猶將軍號也。大方萬餘人、小方六七千、各立渠帥、訛言蒼天已死、黃天當立、歲在甲子、天下大吉。以白土書京城寺門、及州郡官府、皆作甲子字。中平元年、大方馬元義等先收荆揚數萬人、期會發於鄴。元義數往來京師、以中常侍封諂徐奉等為內應、約以三月五日、內外俱起。未及作亂、而張角弟子濟南唐周上書告之。於是車裂元義於洛陽。靈帝以周章下三公司隸、使鉤盾令周斌將三府掾屬、案驗宮省直衛及百姓有事角道者、誅殺千餘人。推考冀州、逐捕角等。角等知事已露、晨夜馳救諸方、一時俱起。皆著黃巾為標幟、時人謂之黃巾、亦名為蛾賊。殺人以祠天、角稱天公將軍、角弟寶稱地公將軍、寶弟梁稱人公將軍。所在燔燒官府、劫掠聚邑。州郡失據、長吏多逃亡。旬日之間、天下響應、京師震動。

從這裏的記載可以看出，張角起事之前僅十餘年的時間裏，其太平道傳播的地域就遍及東方八州到達京師洛陽地區，徒衆達數十萬之多，並設置了三十六方作為基本的宗教兼軍事的組織機構。關於太平道的傳播階段其分佈地域的擴展過程，上面文獻的記載比較簡略，僅可推知張角是以鉅鹿為根據地創立教團組織，得到初步發展後再派遣弟子到各地傳教，而後範圍迅速擴大到八州之地。具體發展的中間過程沒有更為詳細的文獻可考，更多的太平道的分佈情況，祇能從黃巾之亂發起之後，散見於史籍中黃巾軍活動的有關記載來作推斷。

黃巾軍的活動，從時間上可以分為兩個階段。第一階段從中平元年二月張角起事開始，至同年十一月張梁、張寶被殺為止。第二階段是始於中平五年的黃巾餘部的再起，一直延續至建安年間。

第一階段黃巾軍的主要活動地區主要有以下几處。

冀州、幽州：

中平元年春二月、鉅鹿人張角自稱“黃天”、其部師有三六萬、皆著黃巾、同日反叛。安平、甘陵人各執其王以應之。

（三月）遣中郎將盧植討張角。

（四月）廣陽黃巾殺幽州刺史郭勳及太守劉衛。

（六月）盧植破黃巾、圍張角於廣宗。

冬十月、皇甫嵩與黃巾賊戰於廣宗、獲張角弟梁。角先死、乃戮其屍。

十一月、皇甫嵩又破黃巾於下曲陽、斬張角弟寶。

兗州、徐州：

（六月）、詔皇甫嵩討東郡。

八月、皇甫嵩於黃巾戰於倉亭、獲其帥。（李賢注：其帥、卜己也。倉亭在東郡。）

中平元年、（下邳王劉）意遭黃巾、棄國走。（《後漢書》卷五十下邳王傳）

豫州：

（三月）遣左中郎將皇甫嵩、右中郎將朱儁討潁川黃巾。

（四月）朱儁爲黃巾波才所敗。汝南黃巾敗太守趙謙於邵陵。

五月、皇甫嵩、朱儁復與波才等戰於長社、大破之。

（六月）皇甫嵩、朱儁大破汝南黃巾於西華。

荊州：

（三月）庚子、南陽黃巾張曼成攻殺郡守褚貢。

六月、南陽太守秦頡擊張曼成、斬之。

（十月）癸巳、朱儁拔宛城、斬黃巾別帥孫夏。

（以上未注明者均引自《後漢書》卷八靈帝紀）

揚州：

後揚州黃巾賊攻舒、焚燒城郭。續發縣中男子二十以上、皆持兵勒陳。其小弱者、悉使負水灌火。會集數萬人、並執力戰、大破之。（《後漢書》卷三十一羊續傳）

皇甫嵩傳中講到“十餘年間、衆徒數十萬、連結郡國、自青徐幽冀荆揚兗豫八州之人，莫不畢應”，表明在張角起事之前，太平道的傳播已經基本遍佈整個東方沿海長江以北的地區。又《後漢書》卷五十八傳燮傳：“今張角起於趙魏、黃巾亂於六州”，與皇甫嵩傳不同李賢注云：“此云六州、蓋初起時也”。而《續漢書》五行志中又有七州之說：“是時黃巾作慝、變亂天常、七州二十八郡同時俱發”，又云：“中平元年、黃巾賊張角等立三十六方起兵燒郡國、山東七州處處應角”，各處記載略有不同。前面所列舉的記載中，可見張角於二月起事，幽、豫、荊州在三月份均有黃巾軍活動，因此李賢所說的黃巾初起時的六州，幽冀、荆、豫四州包含在內當無疑問。荆、揚黃巾的首領馬元義起事前被殺，荊州黃巾如前述已可肯定三月份已經起事，揚州黃巾可能受到一定的影響，或許發動略遲。這一階段青州未見有發生較大戰役的記載，或許因爲告發者濟南唐周屬青州，青州黃巾遭到了先行鎮壓。所以所謂初起的六州，可能即是前面提及的四州再加上兗州與徐州³。五行志中所說的七州，則當是前面的六州再加上青、揚二州中的一個⁴。

第二階段黃巾餘部的活動主要有以下几處。

白波軍：

（中平五年二月）黃巾餘賊郭太等起於西河白波谷、寇太原、河東。（《後漢書》卷八靈帝紀）

靈帝末、黃巾餘黨郭太等復起西河白波谷、轉寇太原、遂破河東、百姓流轉三輔、號爲“白波賊”，衆十餘萬。（《後漢書》卷七十二董卓傳）

（中平六年十月）白波賊寇河東。（李賢注：薛瑩書曰、黃巾郭泰等起於西河白波谷、時謂之白波賊。）董卓遣其將牛輔擊之。（《後漢書》卷九獻帝紀）

（初平元年春正月）白波賊寇東郡。（《後漢書》卷九獻帝紀）

豫州黃巾：

（中平五年）夏四月、汝南葛陂黃巾攻沒郡縣。（《後漢書》卷八靈帝紀）

（十一月）遣下軍校尉鮑鴻討葛陂黃巾。（《後漢書》卷八靈帝紀）

（建安元年）汝南、潁川黃巾何儀、劉辟、黃邵、何曼等、衆各數萬、初應袁術、又附孫堅。二月、太祖進軍討破之、斬辟、邵等、儀及其衆皆降。（《三國志》卷一魏書武帝紀）

青徐黃巾：

（中平五年十月）青、徐黃巾復起、寇郡縣。（《後漢書》卷八靈帝紀）

（初平元年）青徐士庶、避黃巾之難、歸虞者百餘萬口。（《後漢書》卷七十三劉虞傳）

（初平二年）十一月、青州黃巾寇太山、太山太守應劭擊破之。黃巾轉寇勃海、公孫瓚與戰於東光、復大破之。（《後漢書》卷九獻帝紀）

（初平二年）青徐黃巾三十萬衆入渤海界、欲與黑山合。瓚率步騎二萬人、逆擊於東光南、大破之、斬首三萬餘級。（《後漢書》卷七十三公孫瓚傳）

（按東光地屬冀州渤海郡、然公孫瓚所擊者爲青徐黃巾，故列於此）

初平三年、青州黃巾賊入兗州、殺任城相鄭遂、轉入東平。（《後漢書》卷七十六劉寵傳）

（初平三年四月）青州黃巾擊殺兗州刺史劉岱於東平。東郡太守曹操大破黃巾於壽張、降之。（《後漢書》卷九獻帝紀）

（初平四年）會徐州黃巾起、以謙爲徐州刺史、擊黃巾、大破走之、境內晏然。（《後漢書》卷七十三陶謙傳）

會黃巾寇青部、乃避地徐州、徐州牧陶謙接以師友之禮。建安元年、自徐州還高密、道遇黃巾賊數萬人。（《後漢書》卷三十五鄭玄傳）

（獻帝初）時黃巾寇數州、而北海最爲賊衝、卓乃諷三府同舉融爲北海相。融到郡、收合士民、起兵講武、馳檄飛翰、引謀州郡。賊張饒等群輩二十萬從冀州還、融逆擊、爲饒所敗、乃收散兵保朱虛縣。……時黃巾復來侵暴、融乃出屯都昌、爲賊管亥所圍。融逼急、乃遣東萊太守太史慈求救於平原相劉備。（《後漢書》卷七十孔融傳）

（建安十一年十月）乙巳、黃巾賊殺濟南王贇。（《後漢書》卷九獻帝紀）

濟南、樂安黃巾徐和、司馬俱等攻城、殺長吏。（《三國志》卷九魏書夏侯淵傳）

黃巾軍後段的活動地域，按記載看較之初起時略有縮小，多集中於青、徐、兗、豫數州尤以青徐黃巾勢力最爲強大。現將兩個階段黃巾軍的主要活動地點以及前述“妖巫”・“妖賊”的發生地點繪於同一地圖上以作比較，如圖 1-1 所示。

從圖上可以看出，黃巾軍的主要活動範圍較之“妖巫”・“妖賊”要更大一些，不僅包括了前述的地域，還包括有並州即今山西境內。但二者主要的活動區域是基本一致的，如位於青、冀二州交界處的勃海、平原等地，以及潁川、汝南、南陽幾個地區，既是“妖巫”・“妖賊”叛亂較多的地區，也是黃巾軍勢力較強、發生過重要戰役的地區。這並不是偶然的巧合，而是源於二者之間的密切關係。下面就此作進一步的分析。

二 “妖巫”・“妖賊”與太平道之間宗教思想的淵源

前所述述的“妖巫”・“妖賊”諸叛亂中，雖然大多記載簡略，很多具體的情況不得而知，但這些有限的記載中，仍有幾處值得注意的地方。

首先是“師”與“使者”的稱號。建武十七年，“妖巫”李廣在皖城起事，自稱“南嶽大師”。“南嶽”當指位於皖城北方潛縣的天柱山，與皖城同屬廬江郡。《史記》卷十二孝武本紀載：“其明年（元封五年）冬、上巡南郡。至江陵而東、登禮潛之天柱山、號曰南嶽”。《漢書》卷二十五郊祀志記“潛”作“灊”。顏師古注曰：“灊、廬江郡也、天柱山在焉。武帝以天柱山爲南嶽。灊音潛”。宣帝時，於潛祭祀南嶽成爲漢之常制。《漢書》郊祀志：“自是五嶽四瀆皆有常禮。東嶽泰山於博、中嶽泰室於嵩高、南嶽灊山於灊、西嶽華山於華陰、北嶽常山於上曲陽”。“大師”這一稱號，當與道教有關。《晉書》卷一百二十一李雄載記：（雄）加范長生爲“天地太師”，《華陽國志》卷九亦載：（范）賢既至，尊爲“天地太師”。古時“大”“太”常通用。李雄稱帝號，尊范長生爲“太師”，其實即是尊其爲帝王之師的意思，其中心在於一個“師”字。而在初期道教的經典《太平經》中有相當多的篇章是“真人”與“天師”的對話問答。“天師”稟承上天的意旨，教化真人順應天地之道，從而輔佐世間君主至於太平之世，也是要作帝王之師的意思。《三國志》卷八張魯傳裴注引典略：“太平道者、師持九節杖爲符祝、教病人叩頭思過、因以符水飲之”，表明太平道的首領也稱爲“師”。張角亦曾自稱“大賢良師”（前引皇甫嵩傳），《太平御覽》卷六八七引司馬彪續漢書：“鉅鹿張角自稱天師”，大淵忍爾以爲稱“天師”的記載僅此一例，或爲誤記⁵。但聯繫張角“天下大吉”的口號來看，無論是否爲誤記，其“師”的含義都應當是上承天意而教化世間、致世太平的。

前引《後漢書》法雄傳：“永初三年、海賊張伯路等三千餘人冠赤幘、服絳衣、自稱將軍、寇濱海九郡、殺二千石令長。……明年、伯路與平原劉文河等三百餘人稱使者、攻厭次城、殺長吏”。另，九江賊徐鳳、勃海妖賊蓋登也都“衣絳衣”。絳衣，應當是一種具有宗教含義的服飾。《漢書》卷二十七五行志：“成帝綏和二年八月庚申、鄭通里男子王褒衣絳衣小冠、帶劔入北司馬門殿東門、上前殿、入非常室中、解帷組結佩之、招前殿署長業等曰天帝令我居此。”從這一記述來看，王褒自稱受天帝之命，即是天帝所派的使者。張伯路服絳衣、自稱“使者”，其意與此相類。關於“使者”的使命，可參照《漢書》卷七十五李尋傳：“初、成帝時、齊人甘忠可詐造天官曆包元太平經十二卷、以言漢家逢天地之大終、當更受命於天、天帝使真人赤精子下教我此道”，表明“使者”是承天帝之命來拯救世間的，這與上面所討論的“天師”所承擔的使命是一致的，二者沒有實質上的不同。正如《太平經》卷五十生物方訣第七十一所說：“比若人有道而稱使者、神人神師也”⁶，“使者”卽有道之人，亦卽“神人”、“神師”，二者其實是一回事。考古發現的鎮墓文、印章、封泥等中也多見有“天帝使者”、“天帝神師使者”等字樣，可與前面的文獻記載相互印證。黃巾軍中也有人稱使者，見於《後漢書》卷七十一朱儁傳：“時南陽黃巾張曼成起兵，稱神上使”。可知太平道與其前的“妖巫”・“妖賊”一樣，其首領都使用了“師”、“使者”一類的稱號。

“使者”的宗教含義，當是始自李尋傳記載的甘忠可。後漢時期出現的《太平青領書》亦卽《太平經》在思想上與甘忠可所造的《包元太平經》前後相承，是“天師”、“使者”宗教思想的理論來源，這兩部典籍產生的地域均在目前討論的東部地區。“天使神者”、“天帝神師”等鎮墓文、印章方面的考古材料主要分布在長安、洛陽地區，但東部地區也有發現，如江蘇高郵就曾出土過“天帝使者”的封泥及符籙木片等材料⁷。可見這一思想自產生之後，影響覆蓋了相當廣泛的區域，在後漢時期的民間也相當流行。卷人維汜因“詆言稱神”而伏誅，而李廣、單臣、傅鎮等人，均是維汜的弟子，由此看來，維汜及弟子等已經具

有一定的組織性，可能已經形成了民間宗教團體。由衆多“妖巫”・“妖賊”發動的叛亂，從而推測民間存在着不少類似的宗教性組織，當無不妥之處。他們在叛亂失敗之後，不可能被完全消滅，仍有不少在民間秘密活動。整個後漢時期“妖巫”・“妖賊”的叛亂接連不斷，可爲明證。太平道創立的時間與其前後銜接，在傳播、發展的過程中，信徒中當有不少來自於這些民間宗教團體。張角曾經擁有《太平經》，太平道也使用了“師”、“使者”等稱號可能是來自《太平經》這一系統，但如前所分析，太平道信徒可能有不少來自存在於民間的“妖巫”・“妖賊”等宗教團體，“師”、“使者”的思想直接繼承自民間也是可能的。

另一個需要注意的地方，是“黃帝”、“黑帝”等稱號。如九江馬勉“皮冠黃衣、帶玉印、稱黃帝”，歷陽華孟稱“黑帝”，這些稱號都與當時流行的五德終始說有關。漢以火德自居，《後漢書》卷一光武帝紀：“壬子、起高廟、建社稷於洛陽、立郊兆於城南、始正火德、色尚赤”。黑色屬水、表示對火德的剋制，黃色屬土，表示對火德的更替，二者都是對提倡火德的漢政權的否定。太平道也有類似的稱號。《後漢書》靈帝紀：“中平元年春二月鉅鹿人張角自稱黃天、其部師有三十六萬、皆著黃巾、同日反叛”。《續漢書》五行志也記載：“到中平元年二月、張角兄弟起兵冀州、自號黃天”。“黃天”與“黃帝”的含義是相同的。所謂的自號“黃天”，應該就是來自太平道的口號“蒼天已死、黃天當立，歲在甲子天下大吉”。歷來的研究者對於這一口號，特別是“蒼天已死、黃天當立”一句，作了相當多的討論，也各自有不同的觀點。概而論之，大致可分爲兩類觀點。第一類觀點認爲“蒼天已死、黃天當立”中的“蒼天”五行屬木，與漢之火德沒有相剋關係，也無法推導出黃色的土德應當興起的結論，因此與基於五行的五德終始說無關。如熊德基認爲“蒼天”祇不過是自古流傳的口頭語的“天老爺”，影射統治者，黃天即暗指起義者黃巾自己⁸；福井重雅的研究認爲此句的重點在於“黃天當立”，“蒼天”並沒有實際意義，而“黃天”也與五行無關，指的是張角所奉事的“黃老道”的崇拜對象，張角之前馬勉等自稱的“黃帝”的含義同樣如此⁹，方詩銘也在《黃巾起義先驅與巫及原始道教的关系》一文中表達了類似的看法¹⁰。另一類觀點則認爲這一口號就是依據五德終始說而提出的。如呂思勉認爲：“蒼天疑當作赤天，漢人諱而改之。然則角所依託者，實當時五德終始之說”¹¹；大淵忍爾則認爲“蒼天”所指即爲木行無誤，“蒼天已死”意味着木行已盡，無木可生火則火行即漢德自然消亡，則“黃天”即土行當起而代之。筆者個人的意見傾向於第二類觀點，即太平道的口號是來自於五德終始說。然而呂氏所說漢人諱而改“赤天”爲“蒼天”無可考證，略顯牽強。大淵氏之說雖然道理通暢，但作爲起義的口號來說，面嚮的是社會的中下層民衆，其含義應當是一聽便知，所以很難想象會用如此曲折的方式。實際上，這一意義的表達在當時還有一種更流行的說法，文獻中亦有多處記載。

《三國志》卷一魏書武帝紀裴注引《魏書》：

賊乃移書太祖曰、昔在濟南、毀壞神壇、其道乃與中黃太一同、似若知道、今更迷惑。漢行已盡、黃家當立、天之大運、非君才力所能存也。

又同卷武帝紀裴注引《典略》：

漢自安帝以來、政去公室、國統數絕、至於今者、唯有名號、尺土一民、皆非漢有。期運久已盡、歷數久已終、非適今日也。是以桓靈之間、諸明圖緯者、皆言漢行氣盡、黃家當興。

“漢行已盡、黃家當立”出自青州黃巾之口，其含義與“蒼天已死、黃天當立”是完全一致的。所謂“漢行”的行，即是五行之行，指漢火德之行，“漢行氣盡”的說法則更爲明顯，“氣”即是五行中火德之氣。文獻中的另一些記載非常明確地說明了這一點。

高祖受命、至今三百六十四歲、君期一周、當有黃精代見。（《後漢書》卷五十七李雲傳）

紹既並四州之地、衆數十萬、而驕心轉盛、貢御稀簡。主簿耿包密白紹曰、赤德衰盡、

袁爲黃胤、宜順天意、以從民心。（《後漢書》卷七十四袁紹傳）

又以袁氏出陳爲舜後、以黃代赤、德運之次、遂有僭逆之謀。（《後漢書》卷七十五袁術傳）

可見漢所代表的火德衰微，當有土德興起而代之，是當時的共識，太平道的口號所反映的也正是這一點，並無例外。後來的曹魏政權也是以土德自居，《三國志》卷二魏書文帝紀裴注引《獻帝傳》：

帝王之興、不常一姓。太微中、黃帝坐常明、而赤帝坐常不見、以爲黃家興而赤家衰、凶亡之漸。

……魏之氏族、出自顓頊、與舜同祖、見於春秋世家。舜以土德承堯之火、今魏亦以土德承漢之火。

這裏很明確地提到了“黃帝”與“赤帝”、土德與火德，其含義顯而易見。魏文帝禪位後定年號爲“黃初”，也是表示土德禪代火德之初的意思。

從另一個角度來說，假如“黃帝”或“黃天”是指黃老道的崇拜對象，也就意味着張角等人將自己視爲等同於所崇拜的神祇了，這與前面所討論的代天而言的“天師”、“使者”的思想是相矛盾的。並且太平道與黃老道的關係，其實也不無疑問。皇甫嵩傳中講張角奉事黃老道，此爲文獻中唯一提到太平道與黃老道關係的記載。但《後漢書》卷五十七劉陶傳載“時鉅鹿張角僞託大道、妖惑小民”。此處所謂的“大道”，疑即黃老道。後漢桓帝崇奉黃老，張角假託黃老道之名，當是出於政治上的考慮，是一種避免官方干涉的傳教策略，而實際上未必與黃老道有關¹²。所以筆者認爲，“蒼天已死、黃天當立”中“蒼天”的意思即如熊德基所說，用來指代漢統治者，而“黃天”則代表取代漢之火德的土德。“黃帝”、“黃天”的稱號，並非指黃老道所崇奉的對象，是代表土德的黃色之帝或天的意思，正如“黑帝”是代表水德一樣。張角的太平道以黃天土德自居，要推翻漢之統治取而代之的思想，也是繼承自之前民間宗教的先驅者而不是來自黃老道或《太平經》。此處有一點需要說明的是長平陳景自稱的“黃帝子”的“黃帝”含義可能略有不同，或許是指崇拜的對象，那麼“黃帝子”的意思便應是“黃帝”即天帝在人間的代表者，猶如西方基督教中的耶穌基督，則“黃帝子”的身份則相當於前面所討論的“使者”。

“妖巫”、“妖賊”還有一類“皇帝”、“將軍”一類的稱呼，看起來似乎與宗教關係不大，但或許也不完全如此。方詩銘引用了潼關吊橋漢代楊氏墓群發現的鎮墓文材料，其中有“建寧元年十一月乙巳朔九日□□直除皇帝使者”的文字，又《後漢紀》中長平陳景自號爲“皇帝子”而《後漢書》中記爲“黃帝子”，認爲“天帝”、“皇帝”、“黃帝”可能是通用的¹³。這種可能性是存在的。勃海蓋登、沛國戴異等人稱號在“皇帝”前冠以“太上”二字，“太上”一語常見於道教典籍，因而“太上皇帝”可能也具有宗教含義，或即是“太上黃帝”。當然“皇帝”這一稱號也可能與宗教無關，就是指世俗人間的帝王。各種對漢政權的叛亂，本就是以推翻漢朝統治取而代之爲目的，因此單純從反叛的立場來說，自稱“皇帝”也是很正常的事情。“將軍”的稱號與此類似。兩漢時期叛亂者自稱將軍相當常見，未必都有宗教意義。從後漢初期的維汜弟子單臣、傅鎮到末期的張角兄弟，自稱“將軍”者也爲數不少，其中徐鳳還自稱“無上將軍”。按《續漢書》百官志：“將軍、不常置。本注曰掌征伐背叛。比公者四、第一大將軍、次驃騎將軍、次車騎將軍、次衛將軍。又有前、後、左、右將軍”，並無“無上將軍”之名。依其字義，“無上”爲至高、無出其上之意，“無上將軍”則爲最高之將軍，暗喻皇帝之意。《後漢書》卷二十祭遵傳：“（光武二年）涿郡太守張豐執使者舉兵反、自稱無上大將軍、與彭寵連兵。……初、豐好方術、有道士言豐當爲天子、以五綵囊裹石繫豐肘、云石中有玉璽。豐信之、遂反”。又，《後漢書》靈帝紀：“（中平五年十月）甲子、帝自稱無上將軍、燿兵於平樂觀”。這兩條記載可爲佐證。所以“將軍”應當即是普通意義上的將軍。但是也還有一點需要注意之處。張伯路先是“冠赤幘

衣絳衣、自稱將軍”，後又稱“使者”，張角傳教時稱“大賢良師”，及到起事時則自稱“天公將軍”，都具有兩種稱號。絳衣及“師”、“使者”所具有的宗教含義前面已有討論“將軍”或許還有一層含義，即是“師”或者“使者”在指揮軍事行動時的身份。張角兄弟以“天”、“地”、“人”為將軍號，其思想當是源於《太平經》，也帶有相當的宗教色彩。總而言之，“皇帝”、“將軍”的稱號帶有某些宗教含義也是可能的。但無論“皇帝”、“將軍”的稱號是否具有宗教意義，都表明了這些宗教組織政治上的傾嚮性。在這一點上，張角所領導的太平道也同樣繼承了其前民間宗教組織的政治傾嚮。

綜合前面所述，張角所創立的太平道發起的黃巾起義，在地域上與其前所發生被史書稱為“妖巫”・“妖賊”的諸多叛亂大致重合，時間上前後相繼，太平道能够在十餘年間聚眾數十萬，其信徒來自“妖巫”・“妖賊”一類民間宗教組織的當不在少數。太平道“黃天當立”的思想，否定漢政權的政治傾嚮，也都是來自對這些民間宗教組織的繼承。“妖巫”・“妖賊”及黃巾之亂的政治傾嚮，也使得其與流民發動的叛亂有本質上的區別。據研究，後漢時期眾多的流民叛亂均生於後漢安帝即位（106年）之後，由於自然災害頻發，農業經濟遭到破壞，從而使得破產農民的叛亂接連不斷。而在此之前，社會局勢基本安定，民間少有叛亂發生，戶口統計呈上昇趨勢¹⁴。流民的叛亂是因為自然災害的影響而導致經濟上的破產，生活無依而爆發的反對當權者的行動，是一種無奈下的被動反抗。“妖巫”・“妖賊”及黃巾起義則不同。從前面列出的記載可以看到，在安帝之前後漢初期社會穩定之時，就有妖巫維汜及其弟子李廣、單臣、傅鎮等領導的叛亂發生。前面的分析可以看出，包括黃巾在內的“妖巫”・“妖賊”所發起的叛亂帶有更多的政治性色彩，是為了實現某種政治目標而主動發起的。因此有學者認為，雖然社會矛盾的加劇、流民的增多是太平道等教團組織的勢力得以擴大發展的原因之一，但同時教團是與盜賊、流民性質不同的集團組織，信徒與流民也有所不同¹⁵。這種濃厚的政治色彩，是太平道最為重要的宗教特徵。

結語

道教是中國本土的宗教，最初發端於民間。民間具有道教性質的教團組織開始出現於何時，文獻中沒有明確的記載。但從本文列出的“妖巫”・“妖賊”的記述來看，維汜、李廣、單臣等師徒已經具有初步的宗教思想和政治目標，並且能够組織起來付諸行動，表明至遲在後漢的初期，這種民間的道教組織已初具雛形。“妖巫”・“妖賊”發起的接連不斷的叛亂，涉及了相當廣泛的地域與人員，這反映的正是後漢中後期道教在民間產生、發展至最終成立的過程。在這個過程中，各民間的教團組織包括太平道在內無不與政治密切相關。這是初期道教的一個非常重要的特徵。各“妖巫”・“妖賊”所代表的民間組織，無論是從思想上還是人員上都為太平道的產生及發展作好了準備。如本文所討論的，太平道的“師”、“使者”及提倡土德、取代漢統治的“黃天”的思想都繼承自其作為先行者的“妖巫”・“妖賊”，是太平道政治立場的思想來源，這是太平道最為重要的宗教特徵，決定了太平道的發展及最終結局。當然太平道的宗教思想及教法的來源是多方面的，除“妖巫”・“妖賊”之外，後漢時期廣泛流傳的黃老道、于吉・《太平經》一系民間道教等等，都是太平道的重要來源，這方面已有諸多的前人學者作過分析研究，無需贅述。太平道正是在吸收、繼承了眾多的先行者的思想及教法的基礎上得以發展壯大的，最終成為東方地區道教成立的標志。

- 1 大淵忍爾：《初期の道教》18 頁，創文社，1991 年，東京。
- 2 福井重雅：黃巾の亂と起義の口號，《大正大學研究紀要》第五十九輯，1974 年。
- 3 又據《金石萃編》卷十八《郃陽令曹全碑》載：（光和七年三月）“妖賊張角起於幽冀，兗豫荆揚同時並動”，則六州中有揚州而無徐州。《金石萃編》，國風出版社，1964 年，臺北。
- 4 福井康順以爲七州係皇甫嵩傳所列八州中除去徐州，未知所據。見氏著《道教の基礎的研究》76 頁，書籍文物流通會，1953 年，東京。
- 5 大淵忍爾：《初期の道教》22 頁，創文社，1991 年，東京。
- 6 王明：《太平經合校》，中華書局，1960 年，北京。
- 7 江蘇省文物管理委員會：江蘇高郵邵家溝漢代遺址的清理，《考古》1960 年 10 期。
- 8 熊德基：《太平經》的作者和思想及其與黃巾和天師道的關係，《歷史研究》1962 年 4 期。
- 9 福井重雅：黃巾の亂と起義の口號，《大正大學研究紀要》第五十九輯，1974 年。
- 10 方詩銘：黃巾起義先驅與巫及原始道教的關係—兼論“黃巾”與“黃神越章”，《歷史研究》1993 年 3 期。
- 11 呂思勉：《呂思勉讀史札記》778 頁，上海古籍出版社，1982 年，上海。
- 12 大淵忍爾：《初期の道教》86 頁，創文社，1991 年。
- 13 方詩銘：黃巾起義先驅與巫及原始道教的關係—兼論“黃巾”與“黃神越章”，《歷史研究》1993 年 3 期。
- 14 多田狷介：黃巾の亂前史，《東洋史研究》第二十六卷第四號，1968 年。
- 15 鈴木中正：《中國史における革命と宗教》16 頁，東京大學出版會，1974 年，東京。

第二章 四川地區初期道教相關問題的再檢討

處於成立期的初期道教，影響最大的在東部地域為太平道，在西部則是分佈於今四川及陝西漢中地區的五斗米道。太平道因為強烈的否定漢政權的政治傾嚮，發動了黃巾之亂，最終遭到官方的鎮壓，基本上斷絕了傳承。五斗米道的情况略有不同。其中的領導人物之一張脩在政治傾嚮上與太平道相似，也發動了叛亂，同樣也是以失敗告終。而在漢中建立政權的張魯雖然割據一方，但否定漢政權的政治傾嚮沒有表現得如太平道及張脩般激進，後來歸降於實際掌握後漢政權的曹操，得以延續發展，因此道教的研究者們可以利用略晚一些的天師道典籍對其進行研究。但這種研究仍然受到了文獻的限制，因為真正關於張魯佔據漢中之前的五斗米道記載並不多，所以研究者們對其創立初期的一些問題，也有着各種不同的觀點，其中張脩的身份即是討論的問題點之一。而四川地區初期道教中另一股力量，即史籍中所載的曾一度擁有不小的勢力的黃巾馬相，似乎長期以來被研究者所忽略。本章擬先對馬相的問題作一討論，然後在這一基礎上，從另一角度對有關張脩的問題發表一點個人的淺見。

此外，五斗米道的相關文獻中，有張脩使教眾誦讀老子五千文的記載，敦煌寫本《老子變化經》也是五斗米道老子崇拜的反映，本章的最後將嘗試對《老子變化經》的相關問題進行簡單的討論。

一 關於黃巾馬相的討論

張角太平道所發動的黃巾之亂，其地域在漢帝國的東部地區，史籍所載的四川地區的馬相，是唯一在此地域之外稱為黃巾的勢力。《三國志》卷三十一劉焉傳：

是時涼州逆賊馬相、趙祗等於綿竹縣自號黃巾、合聚疲役之民、一二日中得數千人。先殺綿竹令李升、吏民翕集合萬餘人、便前破雒縣、攻益州殺儉。又到蜀郡犍為。旬月之間、破壞三郡。相自稱天子、眾以萬數。州從事賈龍素領兵數百人在犍為東界、攝歛吏民、得千餘人。攻相等、數日破走、州界清靜。

馬相在綿竹起事、自號黃巾、然後進攻雒縣及蜀郡、犍為郡，“旬月之間、破壞三郡”指的當即是綿竹、雒縣所在廣漢郡及蜀郡、犍為郡。後又攻破巴郡，不久被益州從事賈龍擊敗身亡。《後漢書》卷七十五劉焉傳所記與此基本相同，唯“涼州”作“益州”，同書卷八靈帝紀中也作“益州黃巾馬相”。盧弼《三國志》集解曰：“潘眉曰、范書作益州、下云於綿竹合聚、則在益州矣。涼州誤”¹，趙幼文《三國志校箋》除引上盧弼說外，又案云：“洪頤煊曰：《後漢書·劉焉傳》作‘益州賊馬相’以下文‘破壞三郡’皆在益州界證之，馬相當是益州賊。張燾說同”²，均以爲《三國志》記載有誤，當從《後漢書》。

若依上述諸傳統史學家所說，則馬相為益州人，在益州舉事，其“自號黃巾”，表明其組織當具有一定的宗教性質。但僅僅根據這一點，並不能斷定馬相與張角的太平道相關，因為文獻中並沒有太平道傳播到四川地區的確切記錄。如此馬相有可能僅僅是假借黃巾的旗號以招攬民衆，其組織雖也具有宗教性，或許某些方面也可能與太平道相同，但卻並不真正屬於東方地區張角太平道的一部分。

然而實情未必如此。諸家所據，即是馬相起事後“破壞三郡”，即廣漢、蜀郡及犍為三郡均屬益州，故而馬相亦當為益州黃巾，這是以馬相的活動地域為依據而得出的結論。但所謂的“涼州逆賊馬相”，可以有兩種理解。一種理解是指其活動的地域，若此則如諸家所說的，“涼州”當改作“益州”。另一種理解可以指其出身之地，則“涼州逆賊馬相”即是指來自涼州的逆賊馬相，如此則馬相所攻破的三郡均屬益州與稱其為“涼州逆賊”並無矛盾之處。

實際上後一種可能性是存在的。大致與陳壽同時代的常璩所撰的《華陽國志》卷五公孫

述劉二牧志中亦作“涼州黃巾逆賊馬相”³。《華陽國志》對《三國志》及陳壽的《益部耆舊傳》等著作多有參考，然常璩本人出身蜀地，時代尚去漢末不遠，此處記載與《三國志》相同，當自有其道理。

張角太平道所發動的黃巾之亂，初起於中平元年（184年），地域幾乎遍及東部諸州。但張角兄弟於當年身死，黃巾之亂被鎮壓下去。中平五年（188年），黃巾餘部再起，以青徐二州最為強勢，豫州汝南、潁川黃巾也頗具聲勢。除此之外比較著名的黃巾餘部是活動於並州的白波軍⁴。馬相於益州起事，恰與東部的黃巾餘部再起同時。涼州刺史部東、北與司隸校尉及並州刺史部相鄰，南與益州刺史部的廣漢、漢中兩郡接界。中平元年黃巾軍失敗後殘存餘部流亡各地，既然黃巾餘部再起之時並州地區有規模不小的白波軍存在，那麼有少部分的黃巾餘部進入與並州、司隸相鄰的涼州並非沒有可能。《晉書》卷二十九五行志下載：“魏元帝咸熙二年八月、襄武縣言有大人見、長三丈餘、跡長三尺二寸、髮白、著黃巾黃單衣、拄杖呼王始語曰、今當太平。晉尋代魏”。這一史料所載，與太平道行徑極為相似，很有可能屬於太平道的遺教。襄武晉時屬秦州隴西郡，後漢時則是涼州屬地。咸熙二年為公元265年，距馬相起事有70餘年。這一史實表明三國末年涼州地區有可能存在太平道的餘眾。東部地域太平道在漢末失敗之後，幾乎消聲匿跡，文獻中不見記載，因而《晉書》所載事件中可能為黃巾餘部之人是在三國時期從東部徙入涼州的可能性並不大，更有可能是傳承自漢末流亡到本地的太平道餘眾。

由上面的分析可知，漢末東部地區太平道發動的黃巾之亂在第一階段失敗之後，可能有少數的黃巾軍餘部向西流散進入了涼州地區，馬相或許即是其中之一。假如這一推測成立的話，《三國志》劉焉傳記載活動於益州地區的黃巾馬相為“涼州逆賊”，應該沒有錯誤。如此則可以比較肯定地認為馬相與東部地區的太平道有關，為太平道餘部的可能性相當大。然而限於目前的史料，這一結論尚祇能停留於推測階段。

二 由黃巾馬相看張脩與“三張”的關係

後漢益州地區五斗米道的相關文獻中，張脩是一個相當重要的人物。文獻的記載中，名為張脩的人物共有三人，一是《典略》中提到的“漢中張脩”（《三國志》卷八張魯傳裴松之注），一是《後漢書》卷八靈帝紀中的“巴郡妖巫張脩”，另有一人是“別部司馬張脩”（《三國志》卷八張魯傳）。關於這三個張脩及其與“三張”（張陵、張衡、張魯）的關係已有許多學者進行了討論。澤章敏就這一問題的討論進行了總結。澤氏認為，“漢中張脩”與“巴郡妖巫張脩”同一時期內活動於相鄰接的地域，應當是同一人物。至於“別部司馬張脩”，則亦當為同一人，但由於缺乏證據，祇能止於推測。張脩其人，當是張陵的弟子，五斗米道內的重要骨幹人物⁵。大淵忍爾則認為張脩或即為設於巴郡的雲臺山治的首領⁶。

筆者基本上贊同兩位學者的結論，對於張脩與三張之間的關係，此處從馬相起事的過程出發，對這一問題作一些補充。

馬相起兵，從綿竹開始，“旬月之間”攻破雒縣、蜀郡、犍為，這一線正是張陵所創五斗米道的中心區域。張陵創教後，設立了二十四治即二十四個教區來進行傳道及教團的管理活動。這二十四治據《無上秘要》卷二十三引“正一炁治圖”、《三洞珠囊》卷七《二十四治品》及《雲笈七籤》卷二十八《二十四治》引“張天師二十四治圖”所載，絕大多數分佈於綿竹一成都之間的地區。張陵傳其子衡、衡傳其子魯，其間五斗米道可能又有所發展，但其中心仍然是在綿竹一成都之間這一區域，當無疑問。馬相能够在很短的時日裏攻佔這些地區，表明五斗米道對這一區域沒有控制權。因此可以推測，五斗米道的二十四治與太平道的“方”有所不同，僅是一個管理某一區域內教務的宗教機構，並不具有軍事方面的性質。

但是張脩領導下的巴郡及漢中地區的五斗米道可能有所不同。張脩曾於中平元年起兵發

動叛亂，可知必然建立有軍事方面的組織機構。此外，由張魯佔據漢中後增飾張脩的教法，且“不置長吏，皆以祭酒為治”，可以推測張脩在漢中時，其組織已經具有初步的類似政府機關的行政管理機能，對於民衆的控制當勝於三張，張魯在漢中政教合一的政權當即是在張脩的教團組織基礎上建立起來的。此外從張脩起兵叛亂來看，其對於漢政權持完全否定的態度，這一點與東方的太平道比較接近，而史籍卻未記載三張有任何反叛之舉。張魯雖然割據漢中，但並沒有表現出向外擴張的意圖。《三國志》卷二文帝紀裴注引《獻帝傳》：

獻帝傳載禪代衆事曰、左中郎將李伏表魏王曰、昔先王初建魏國、在境外者聞之未審、皆以為拜王。武都李廆、姜合羈旅漢中、謂臣曰、必為魏公、未便王也。定天下者、魏公子桓、神之所命、當合符讖、以應天人之位。臣以合辭語鎮南將軍張魯、魯亦問合知書所出、合曰、孔子玉版也。天子歷數、雖百世可知。是後月餘有亡人來、寫得冊文、卒如合辭。合長於內學、關右知名。魯雖有懷國之心、沈溺異道變化、不果寤合之言。後密與臣議策質、國人不協、或欲西通、魯即怒曰、寧為魏公奴、不為劉備上客也。

可見張魯雖也相信“漢行已盡、黃家當立”一類的讖語，在政治上對漢政權也持否定的態度，但從文中講他“沈溺異道變化”來看，張魯並不認為自己是應天命者，而更傾向於做一名宗教家，因而投降了實際掌握漢末政權的曹操。這一點與東方的太平道及張脩的政治傾向是不同的。

從以上對比可以看出，張脩雖然名義上仍是屬於五斗米道地方上的首領，但實際上具有相當的獨立性，可能並不接受三張一系的領導。

據《三國志》卷三十一劉焉傳載，劉焉到達益州時，正是黃巾馬相被賈龍擊破之際，劉焉“撫納離叛、務行寬惠、而陰圖異計”，張脩或就是此時投入劉焉麾下成為別部司馬的。

“張魯母始以鬼道、又有少容、常往來焉家、故焉遣魯為督義司馬”（同劉焉傳），如前所分析，張魯在軍事上沒有太多的勢力，但由於是名義上的五斗道的最高首領、又有其母的關係，所以得到重用。張脩雖然舉事失敗，但在漢中仍具有相當大的影響力，劉焉應即是出於張脩在漢中的影響力的原因，纔讓其與張魯同征漢中。由於張脩在教內的地位低於張魯，所以祇能是做張魯的副手，故《華陽國志》卷二云“魯遣其黨張脩攻固”，將張脩看作張魯的下屬。張魯能夠佔據漢中，張脩所起到的作用是不可忽視的。

張魯襲殺張脩，奪其部屬，據漢中自立，遂與益州劉璋分裂。《三國志》卷三十一劉璋傳：

既襲焉位、而張魯稍驕恣、不承順璋、璋殺魯母及弟、遂為讎敵。璋累遣龐羲等攻魯、數為所破。魯部曲多在巴西、故以羲為巴西太守、領兵禦魯。

前面已有分析，張魯的主要活動區域當是在綿竹一成都一帶，而在軍事方面本沒有強大的勢力，因此這裏所講的“魯部曲多在巴西”，當是殺張脩後所奪的原屬於張脩的部屬。這表明“別部司馬”張脩就是原先活動於巴郡、漢中一帶的“巴郡妖巫”張脩。澤章敏所言二者當為同一人物僅止於推測，其實可以在此得到一些佐證。

綜合以上所述，張脩當是五斗米道內的一個重要人物，主要活動於漢中、巴郡地區，其或如澤章敏所說，為張陵之弟子，或如大淵忍爾所說，為設立於巴郡的雲臺治的治頭首領，這都是其可能的身份。張脩所控制的漢中及巴郡的五斗米道教團組織與三張比較單純宗教團體不同，具有軍事化的組織及行政管理機能。這可能是由於張脩的勢力範圍離三張的五斗米道中心地區較遠，並且與三張有不同的政治主張的緣故。所以張脩實際上是五斗米道內比較獨立的一支勢力，他領導下的教團的組織結構應該對張魯建立漢中政權起到了相當積極的作用。

三 五斗米道的老子崇拜與《老子變化經》

《三國志》卷八張魯傳裴注：

典略曰、熹平中、妖賊大起、三輔有駱曜。光和中、東方有張角、漢中有張脩。駱曜教民緇匿法、角為太平道、脩為五斗米道。太平道者、師持九節杖為符祝、教病人叩頭思過、因以符水飲之、得病或日淺而愈者、則云此人信道、其或不愈、則云不信道。脩法略與角同、加施靜室、使病者處其中思過。又使人為姦令祭酒、祭酒主以老子五千文、使都習、號為姦令。為鬼吏、主為病者請禱。請禱之法、書病人姓名、說服罪之意。作三通、其一上之天、著山上、其一埋之地、其一沈之水、謂之三官手書。使病者家出米五斗以為常、故號曰五斗米師。實無益於治病、但為淫妄、然小人昏愚、競共事之。後角被誅、脩亦亡。及魯在漢中、因其民信行脩業遂增飾之。教使作義舍、以米肉置其中以止行人。又教使自隱、有小過者、當治道百步、則罪除。又依月令、春夏禁殺、又禁酒。流移寄在其地者、不敢不奉。

張脩在漢中，任命“姦令祭酒”，主持講習老子五千文，表明張脩領導下的巴郡、漢中地區的五斗米道是存在老子崇拜的。敦煌發現的早期道教經典《老子變化經》⁷中的一些文字表明，對老子的崇拜在張魯一系的五斗米道中也同樣存在。《老子變化經》的成書年代，吉岡義豐認為成書於漢末⁸，楠山春樹則認為當有六朝時人加筆⁹，也有學者認為是出於六朝時期¹⁰，筆者個人傾嚮於吉岡氏、楠山氏兩位學者的觀點，該經或存在六朝時人添加的內容，但最初的成書年代當在後漢末年。在下面將要進行的《老子變化經》與五斗米道關係的討論中，也會看到這一點。

《老子變化經》中所載漢代老子顯化人世共有五次：

陽加元年始見城都、為鷓鴣鳴山。

建康元年、化於白祿山託葬澗。

大（本）初元年、復出白祿廟中、治崔号曰仲伊。

建和二年於崩山、卒出城都左里城門、壞身形為真人。漢知之、改為照陽門、楚國知之、生司馬照。

永壽元年、復還白祿山、号曰僕人大賢。問、閉口不言。變化卅年、建廟白祿為天傳。

值得注意的是經中所述老子顯化的時間與地點。陽加元年，即陽嘉元年（132年），是最早的一次。其後依次為建康元年（144年）、本初元年¹¹（146年）、建和二年（148年），最後一次為永壽元年（155年）。這一段時間，也正是文獻所載張陵入蜀創立五斗米道的時間。《後漢書》卷七十五劉焉傳：

魯字公旗。初、祖父陵順帝時客於蜀、學道鶴鳴山中、造作符書、以惑百姓。

順帝於146～167年在位，陽嘉、建康均其年號。張陵順帝時在蜀地學道創教，時間上正好重合。《老子變化經》所云“陽嘉元年始見城都、為鷓鴣鳴山”，“鷓鴣鳴山”（或鷓鴣鳴山？）地屬成都，具體位置不詳，但正如學者所論，這一名稱很容易使人想到張陵學道的“鶴鳴山”¹²。鶴鳴山的位置，據前引《後漢書》劉焉傳李賢注：“山在今益州晉原縣西”。依《元和郡縣圖志》¹³，“本漢江原縣、屬蜀郡”，“鶴鳴山、在縣西七十九里、絕壁千尋。張道陵天師學道於此”。漢江原縣在成都西南，據《華陽國志》載“去郡一百二十里”¹⁴，離成都不遠。由此看來，“鷓鴣鳴山”若非“鶴鳴山”，則二山相去亦是不遠。“白祿山”也是《老子變化經》中多次提及的一處地點，具體位置不詳，或者“白祿”即是“白鹿”，《元和郡縣圖志》劍南道上·彭州：

九隴縣、本漢繁縣地、舊曰小郛、言土地肥良、比之郛縣也。梁於此置東益州後魏改為九隴郡、取九隴山為名也。隋開皇三年罷郡為九隴縣、屬益州。皇朝因之

後改屬彭州。白鹿山、在縣西北六十一里。¹⁵
又《華陽國志》載：

周慎王五年秋、秦大夫張儀、司馬錯、都尉墨等從石牛道伐蜀。蜀王自於葭萌拒之、敗績。王遁走、至武陽、爲秦軍所害。其相、傅及太子退至逢鄉、死於白鹿山，開明氏遂亡。¹⁶

“逢”、“彭”古音同，逢鄉即是唐之彭州所在，兩處所記之白鹿山當是同一地方，屬漢之繁縣地。按《三洞珠囊》卷七二十四治品引“張天師二十四治圖”¹⁷，張陵所設二十四治中，有陽平治、鹿堂山治、鶴鳴神山上治、漓沅山治四處均在繁縣，可知此地屬五斗米道的中心地域。張陵二十四治多集中於成都—綿陽一線，《老子變化經》所載老子顯化的地點在地域上也是與之重合的。

六朝時期的道教文獻中，張陵的學道、創教與太上老君即神格化的老子密切相關。葛洪《神仙傳》卷五張道陵篇：

聞蜀民樸素可教化、且多名山、乃將弟子入蜀於鶴鳴山隱居。既遇老君、遂於隱居之所、備藥物依法脩煉、三年丹成……。老君尋遣清和玉女、教以吐納清和之法、脩行千日、能內見五藏、外集外神、乃行三步九迹、交乾履斗、隨置所指、以攝精邪。戰六天魔鬼、奪二十四治、改爲福庭、名之化字、降其帥爲陰官。¹⁸

又《三洞珠囊》卷七二十四治品引“張天師二十四治圖”：

太上以漢安二年正月七日中時、下二十四治。上八、中八、下八、應天二十四氣、合二十八宿、付天師張道陵、奉行布化。¹⁹

“張天師二十四治圖”中，還有數個治所與太上老君相關，茲摘舉如下（均自《三洞珠囊》卷七二十四治品引“張天師二十四治圖”）。

（鹿堂山治）永壽元年、太上老君將張天師、於此治上與四鎮太歲大將軍、川廟百鬼、共折石爲要、皆從正一盟威之道。

（涌泉山神治）昔廣漢馬明生學道得仙、太上老君至此化形、住此治。

（玉局治）在成都南門左二里。以永壽元年正月七日太上老君乘白鹿、張天師乘白鶴來至此、坐局腳玉床、即名玉局治也。

“鹿堂山治”條中的記載，永壽元年太上老君與張陵“與四鎮太歲大將軍、川廟百鬼、共拍石爲要、皆從正一盟威之道”，從宗教史的角度看，可以理解爲張陵降伏了衆多的邪魔外道，使其“皆從正一盟威之道”，即其所創立的五斗米道統一了當地原有的民間宗教教團組織，確立了其宗教領袖的權威地位。值得注意的是，《老子變化經》中老子最後一次在人間現身的時間也是在永壽元年。《老子變化經》中所記載的老子顯化的時間與地點，基本上與張陵在四川地區的創教活動相始終，是一個很耐人尋味的現象。雖然《神仙傳》及“張天師二十四治圖”時代較晚，而且作爲宗教經典，即使除去其中的神化內容，其所述的宗教人物事跡也未必完全可信，但這些記載與《老子變化經》的相合之處，仍然暗示着其中所包含的一些內在聯繫，至少對於天師道的信徒來說，他們所崇奉的大道是由太上老君傳授並受其庇佑的，而這也正是《老子變化經》這一類經典出現的原因之一。

《老子變化經》中載道：

欲知吾處、讀五千文過萬邊、首自知身、急來詣我。吾与精神、子當念父、父當念子、怡忽相忘、去之萬里。所治解台、神不爲使、疾來遂我、吾絕剛紀。青白爲表、黃黑爲裏、赤爲生我、從一而始、中有黃氣、可絕酒。

“欲知吾處”中的“吾”，是老子自稱，經中老子是與道合一的神，知老子所在之處即是得道，而得道的方法則是“讀五千文過萬邊（遍）”，這與張脩在漢中“使都習”五千文的教法一致，而上引經文中最後“中有黃氣、可絕酒”，表明誦讀老子五千文對遵守“禁酒”的誡律也有助益。這一思想卻非張脩所有，而是張魯佔據漢中之後的教法內容。前引

《典略》載，張魯“又依月令、春夏禁殺、又禁酒”，說明這些不是張脩本有的教法，而屬於張魯“增飾之”的部分。“依月令、春夏禁殺”，與襄楷所評“專以奉天地順五行爲本”的《太平經》思想一致，又禁酒在《太平經》中也有提及，並且對於販賣酒水的酒家“皆使修城廓道路官舍”²⁰，這與前引的典略中張魯“又教使自隱、有小過者、當治道百步、則罪除”相當相似。《太平經》是後漢時期初期道教思想的匯總，張陵出身東部地區，受到此類思想影響當屬正常，張魯增飾的這些教法，應該是繼承自其祖父，《老子變化經》中“禁酒”思想即反映出這一點。由此看來，《老子變化經》當是張魯一系五斗米道在漢中所作的道教經典。

結語及遺留問題

黃巾馬相對於四川地區本地的五斗米道來說，是一支外來的宗教力量，文獻中的一些線索表示他有可能是東部地區太平道的餘部。但由於文獻資料的不足，這祇能是推測之論。對於馬相在四川地區起事過程的分析，可以從一個側面看到五斗米道中的張魯一系與張脩一系的一些差異，為張脩身份的論斷提供一點佐證，進而為五斗米道初創時期歷史的討論啟發一點新的思路。

《老子變化經》中關於老子在人世間顯化的描述，顯示出其與四川地區、特別是與張陵創教過程的密切聯繫。文獻載張脩在漢中使教眾讀老子五千文，這一教法亦為張魯所繼承。但張魯在漢中的教法，較之張脩有所增飾，《老子變化經》中讀老子五千文過萬遍可以得道又有助於禁酒的内容，反映了這一事實。從這些特徵推論《老子變化經》為張魯一系在漢中所創之經典，當是合乎邏輯的。

然而這一結論也尚存在未能解決的問題。アンナ・サイデル的研究認為《老子變化經》中老子的神格與被認為屬張魯所作的《老子想爾注》並不一致，因而得出了並非五斗米道經典的結論²¹。因此，如何解釋《老子變化經》與《老子想爾注》的關係，是一個必須面對的問題。另一個問題是，最終被五斗米道所吸收的四川地區後漢中晚期存在於民間的西王母信仰²²，與老子信仰之間的關係問題。對這兩個問題的探討將是筆者以後的課題之一。

- 1 盧弼：《三國志集解》，中華書局，1982年，北京。
- 2 趙幼文：《三國志校箋》，巴蜀書社，2001年，成都。
- 3 《華陽國志》，增訂漢魏叢書（二），大化書局，1983年，臺北。
- 4 參考本文第一章：後漢時期的‘妖巫’・‘妖賊’與太平道政治性格的形成。
- 5 澤章敏：張脩と五斗米道，《福井文雅博士古稀記念論集 アジア文化の思想と儀禮》，春秋社，2005年。
- 6 大淵忍爾：《初期の道教》49頁，創文社，1991年，東京。
- 7 大淵忍爾：《敦煌道經・圖録篇》第686～688頁S.2295，福武書店，1979年，東京。
- 8 吉岡義豊：《道教と佛教》第一13～14頁，國書刊行會，1980年，東京。
- 9 楠山春樹：《老子傳説の研究》332頁，創文社，1992年，東京。
- 10 王卡：《敦煌道教文獻研究：綜述・目錄・索引》187頁，中國社會科學出版社，2004年，北京。
- 11 寫本原文作“大初”，此據吉岡義豊改。見氏著《道教と佛教》第一13頁，國書刊行會，1980年，東京。
- 12 アンナ・サイデル：漢代における老子の神格化について，吉岡義豊、M・スワミエ編：《道教研究》第三冊，豐島書房，1968年，東京。
- 13 《元和郡縣圖志》卷三十一，中華書局，1983年，北京。
- 14 《華陽國志》卷三蜀志，《增訂漢魏叢書》（二），大化書局，1983年，臺北。
- 15 《元和郡縣圖志》卷三十一，中華書局，1983年，北京。
- 16 《華陽國志》卷三蜀志，《增訂漢魏叢書》（二），大化書局，1983年，臺北。
- 17 《道藏》第25冊。
- 18 胡守爲：《神仙傳校釋》，中華書局，2010年，北京。
- 19 《道藏》第25冊。
- 20 王明：《太平經合校》卷五十六至六十四，中華書局，1960年，北京。
- 21 アンナ・サイデル：漢代における老子の神格化について，吉岡義豊、M・スワミエ編：《道教研究》第三冊，豐島書房，1968年，東京。
- 22 有關西王母的討論，請參考本文第三章：漢代的西王母信仰與初期道教思想。

第三章 漢代的西王母信仰與初期道教思想

西王母在漢代是被廣泛崇拜的神仙，屢見於文獻典籍中。傳說中的西王母掌有不死之藥，因而成為追求昇仙長生的兩漢時期人們的崇拜對象，西王母仙境也成為人們嚮往的神仙世界。約在前漢末年，西王母由遠離人間世界的神仙變為民間宗教崇拜的對象。文獻中關於西王母的記載，大致可以看出這一轉變的軌跡。西王母圖像也正是開始出現於這一時期，恰與初期道教思想的產生基本同時。隨着初期道教的逐步成立，西王母也最終成為初期道教神仙體系中的一個重要成員。

漢代考古資料中，畫像石、畫像磚、墓葬壁畫及銅鏡等諸多遺存中西王母是很常見的題材，在初期道教興起的諸地域均有西王母像及西王母仙境題材的發現。隨着時代的推進，對西王母仙境的描繪也在發生變化，表現出其宗教思想內涵的改變。西王母仙境樣式的差異也存在於在各地域間，體現了地域之間的相互影響及宗教思想的不同。本章將在西王母初期道教關係的討論的基礎上，對這種差異進行分析。

一 文獻記載中的西王母信仰

文獻典籍中對西王母的描述，最早見於戰國時期的《山海經》、《穆天子傳》及《竹書紀年》。《山海經》有三處記載，列舉如下¹。

西山經：

又西三百五十里、曰玉山、是西王母所居也。西王母其狀如人、豹尾虎齒而善嘯、蓬髮戴勝。是司天之厲及五殘。

海內北經：

西王母梯几而載勝杖、其南有三青鳥為西王母取食、在崑崙虛北。

大荒西經：

西海之南、流沙之濱、赤水之後、黑水之前、有大山名曰崑崙之丘。有神人面虎身、有文有尾、皆白處之。其下有弱水之淵環之、其外有炎火之山、投物輒然。有人戴勝、虎齒有豹尾、穴處、名曰西王母。此山萬物盡有。

《穆天子傳》中的記載，在卷二之末及卷三，講述的是周穆王與西王母相會之事²：

癸亥、至于西王母之邦。吉日甲子、天子賓于西王母。乃執玄圭白璧、以見西王母、好獻錦組百純、口組三百純。西王母再拜受之。口乙丑、天子觴西王母于瑤池之上。西王母為天子謠曰、白雲在天、山陵自出、道里悠遠、山川間之、將子無死、尚能復來。天子答之曰、予歸東土、和治諸夏、萬民平均、吾顧見汝、比及三年、將復而野。西王母又為天子吟曰、徂彼西土、爰居其野、虎豹為群、於鵠與處、嘉命不遷、我惟帝女、彼何世民、又將去子、吹笙鼓簧、中心翱翔、世民之子、惟天之望。天子遂驅升于弇山、乃紀名跡于弇山之石、而樹之槐、眉曰西王母之山。

《竹書紀年》中也記有西王母與穆王之會³：

十七年、西征崑崙丘、見西王母。其年西王母來朝、賓於昭宮。

《山海經》與《穆天子傳》（包括《竹書紀年》）描述了兩種形象的西王母。《山海經》中西山經與海內北經記載的西王母形象基本是人身虎首（或虎齒）豹尾、蓬髮戴勝，很顯然並不是人類的形象，僅僅是“其狀如人”，祇有大荒西經為“有人戴勝”，但所描述的西王母形象同樣是“戴勝”、“虎齒”、“豹尾”，與前二者相同。《穆天子傳》中所載的西王母，則是西方國家或部落的統治者，自然應當與人的形象無異。小南一郎的研究認為，

《山海經》中西山經時代可上遡到戰國初期，海內北經、大荒西經依次較晚，大荒西經有可能晚至漢代。《穆天子傳》中國王或部落首領形象的西王母，是作為神的西王母歷史化過程

的一種表現⁴。按照這一觀點，西王母的形象經歷了一個由非人的神的形象向人類形象轉化的過程。《山海經》西山經中“其狀如人”到大荒西經“有人戴勝”的文字上的差異，或許也是這一過程的反映。但《穆天子傳》中的西王母，也並不是普通的西方國家或部落的統治者，“我惟帝女”表明了其非同常人的身份，“將子無死、尚能復來”也表達了西王母希望穆王能够長壽再來昆侖山、暗示着西王母自身是長生不死的。換言之，西王母同時具備兩種身份，一是西方國家或部落的統治者，一是天帝之女，不死的神仙。

漢代的文獻中，也有一些人間的王者與西王母交往的例子。如賈誼《新書·脩政語》：“堯曰、……身涉流沙、地封獨山、西見王母”，又《焦氏易林》卷一“坤之噬嗑”：“稷爲堯使、西見王母、拜請百福、賜我嘉子”，所記爲堯與西王母的來往。小南一郎在舉出上面這兩處記載後，又舉《荀子·大略》中“堯學於君疇、舜學於務成昭、禹學於西王國”，並以《論衡·無形》中的“禹益見西王母”相參照，認爲也存在有禹與西王母相見的傳說。他認爲這些傳說中的古代聖王與西王母的交往，從西王母那裏學到的不僅僅是知識，還有讓國家安定的方法，而且後者顯得更爲重要，聖王們正是爲此目的方不辭遠涉異域去訪問西王母。這些傳說反映了西王母具有一種給國家帶來安定的力量的觀念⁵。這種期望國家安定的思想，應該是當時的社會上層西王母信仰的表現。

除了上述社會上層的西王母信仰外，漢代的西王母信仰，更爲普遍的內容是長生不死的神仙思想。司馬相如《大人賦》：

西望昆侖之軋沕荒忽兮、直徑馳乎三危。排闥闔而入帝宮兮、載玉女而與之歸。登閭風而遙集兮、亢鳥騰而壹止。低徊陰山翔以紆曲兮、吾迺今日睹西王母。鬖然白首戴勝而穴處兮、亦幸有三足鳥爲之使。必長生若此而不死兮、雖濟萬世不足以喜。⁶

其中的“鬖然白首戴勝而穴處”，仍然可以看出來自《山海經》的傳承，但想來此時人們心目的西王母，應該是外形上與人類無異了。文字中注重的並不是西王母的相貌，而是對“長生若此而不死”的嚮往。《淮南子》覽冥訓：“羿請不死之藥於西王母、姮娥竊之以奔月”，更是表明西王母掌有“不死之藥”，而且人們可以向西王母求到這種仙藥，因此得到西王母的仙藥從而可以長生不死就成了西王母信仰的主要內容。這一時期，西王母除了賜予仙藥讓求仙之人長生不死昇入仙界之外，並沒有其他救助世人苦難的能力。這一點到了前漢末年發生了一些的變化。

漢哀帝建平四年（公元前3年）民間爆發了大規模的“行西王母籌”事件，《漢書》中《哀帝紀》、《天文志》、《五行志》對此事件均有記載，以卷二十七《五行志》所記最爲具體：

哀帝建平四年正月、民驚走、持藥或楸工枚、傳相付與、曰行詔籌。道中相逢多至千數、或被髮徒跣、或夜折關、或踰牆入、或乘車奔馳、以置驛傳行、經歷郡國二十六、至京師。其夏、京師郡國民聚會里巷仞佰、設張博具、歌舞祠西王母、又傳書曰、母告百姓、佩此書者不死。不信我言、視門樞下、當有白髮。至秋止。

卷十一哀帝紀：

四年春、大旱。關東民傳行西王母籌、經歷郡國、西入關至京師。民又會聚祠西王母、或夜持火上屋、擊鼓號呼相驚恐。

從記載看，這一事件起於“關東”即函谷關以東，並“經歷郡國二十六”，影響到的地域甚廣，後來初期道教興起的山東、江蘇、河南等主要地區應都包括在內。時間由正月直至秋天，持續也相當長，由此可見民間西王母崇拜之流行。值得注意的是這一記載中，西王母具備了救助世人的神力。西王母的救世功能爲此前所無，這是一種具有宗教性質的信仰。

《漢書》卷七十五李尋傳載：“初成帝時、齊人甘忠可詐造天官歷、包元太平經十二卷、

以言漢家逢天地之大終、當更受命於天、天帝使真人赤精子下教我此道。忠可以教重平夏賀良、容丘丁廣世、東郡郭昌等”，哀帝時，因“久寢疾、幾其有益、遂從賀良等議”，“以建平二年爲太初元年、號曰陳聖劉太平皇帝”，哀帝在其詔書中說：“卽位出入三年、災變數降、日月失度、星辰錯謬、高下貿易、大異連仍、盜賊並起”（以上均引自《漢書》李尋傳），可見當時社會危機之嚴重。此事發生於哀帝建元二年（前1年），前述“行西王母籌”事件卽在其後兩年發生。這兩個事件都是當時人們面對自然災害及社會危機時作出的反應。甘忠可所造的包元太平經，卽是後來道教經典《太平經》的前身，是從漢統治者的立場來尋求社會危機的解決之道。如前面所介紹，社會上層對西王母的信仰也有致世太平的含義。民間的行西王母籌，將西王母賦予救世的功能，則更多體現了社會下層的宗教思想。二者是在同一個大的社會背景下產生的，均爲當時剛剛興起的初期道教思想的反映。

到了後漢時期，西王母除了賜與仙藥使人長生不死、昇入仙界外，還向脩道者傳授仙道。1991年河南偃師縣南蔡莊鄉發掘了一座後漢建寧二年（169年）的墓葬，墓中出土的一方《河南梁東安樂肥君之碑》記載了道人肥致的神奇事跡⁷。根據碑文的記載，肥致“師魏郡張吳齋、晏子、海上黃淵、赤松子與爲友生、號曰真人”，“雒陽東鄉許幼仙師事肥君”、“從君得度世而去”，說明以肥致爲中心已形成了一個頗有規模的集團，或許已具備一些教團組織的雛形。在碑文的最後記載道：

土仙者大伍公、見西王母崑崙之虛、受仙道。大伍公從弟子五人、田偃、全口中、宋直忌公、畢先風、許先生、皆食石脂仙而去。

“土仙”卽是後來道教所說之“地仙”，大伍公與肥致的關係不太明確，但既刊於同一碑石上，必然是密切相關的。大伍公見西王母於崑崙山，得到的不是不老的仙藥，而是“受仙道”，亦卽可以長生不死的脩煉方法，西王母在救世的基礎上，又具備了教化的功能。這段碑文說明至遲在後漢的後期，隨着民間初期道教組織的逐漸產生，西王母已經從神話傳說中的神仙人物變成了可以傳授仙道、教化世人的初期道教的神祇。

二 東西方西王母仙境的差異

漢代西王母像的出現，大致與初期道教思想的興起同時。目前發現比較早的西王母像，是河南洛陽附近發現的漢代壁畫墓中的西王母像，如洛陽卜千秋墓中所出，時代是前漢後期⁸。東部以山東中心的畫像石上的西王母像，出現的時代可能稍晚一些，在前漢末至後漢初年。後漢中晚期以降，西王母像發現的數量相當多，除壁畫、畫像石外，也常見於後漢末期流行的畫像鏡上。這個時期的西王母像在最主要的分佈區域是以魯南蘇北爲中心的東部地區四川地區及陝北、晉西北地區，西王母像出現較早的河南洛陽、南陽等地反而少有發現。前兩個地區正是初期道教興起的最重要的地域，這兩個地區西王母像及對西王母仙境描寫上的差異，在一定程度上反映了這兩個地區初期道教思想的一些不同。到於陝北、晉西北地區，目前尚發現有關初期道教興起的線索，該地區的西王母像所反映的思想信仰及與其他地區是一種怎樣的關係，尚需要進一步的探求，本文暫不對其進行分析。

四川地區的西王母像發現於畫像磚、石棺以及搖錢樹、燈座、銅鏡等各種器物上，類別相當豐富。時代上大體從後漢中期偏早開始，一直延續至三國時期仍有發現。該地區的西王母仙境，核心的構成要素是西王母像與雙闕所代表的天門圖像。

雙闕圖像是漢代畫像石、畫像磚中常見的題材，各地區均有發現，歷來研究者對此也多有討論。20世紀80年代在四川省巫山縣發現的一些後漢時期的鑿刻有西王母及“天門”榜題的鎏金銅牌飾⁹，使得學者們對部分雙闕圖像有了更深入的認識，認爲由雙闕所代表的天門圖像與西王母像、四靈圖像等一起構成了昇仙圖像¹⁰，張勳僚則在分析了這些銅牌飾圖像後，又對畫像石棺上的類似圖像組合進行了討論，指出這些圖像所反映的已不是一般的昇仙

思想，而是與四川地區的初期道教有關¹¹。根據這些材料，可以進一步對西王母仙境作出更具體的描述：西王母仙境以雙闕代表的天門為入口，雙闕之間有迎謁的人物，西王母則端坐於天門的後方。多數牌飾畫面比較簡單，僅以天門及迎謁的人物代表整個仙境（圖3-1，a、b、c）。銅牌飾的面積較小，因而對西王母仙境的描繪比較簡潔，僅繪出最基本的要素，在畫像磚、畫像石上面的西王母仙境，內容則更為豐富一些。



圖3-1 巫山出土的銅牌飾（摹本）

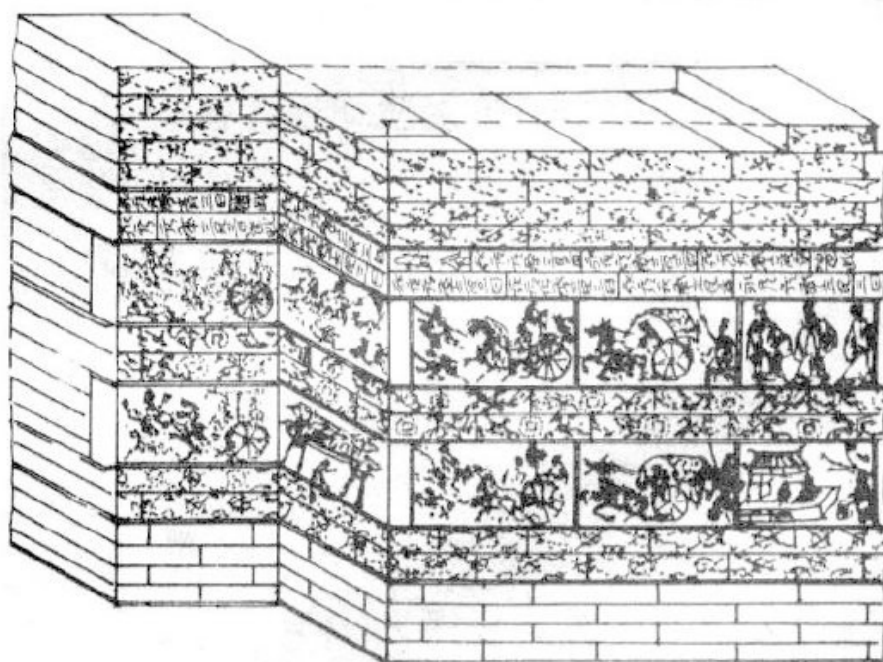
- a. 巫山土城坡南東井坎出土 b. 巫山江東嘴小溝子出土
c. 巫山北高塘出 d. 巫山磷肥廠出土

四川新都發現的一塊西王母畫像磚，西王母位於畫面正中偏上，端坐於龍虎座上。西王母的兩側分別為鳳鳥與九尾狐。西王母面前為宴飲場面，畫面的右下角有一人物，高冠博袍斜擁節杖，手中執物，拱手面向西王母跪坐¹²（圖3-2，a）。手持節杖者當是使者一類人物，表現的是向西王母乞求仙藥的場景¹³。發現於四川新都縣新民鄉梓潼村的永元元年（89

年)畫像磚與前述畫面大致相同¹⁴。西王母居於正中，端坐於龍虎座上，兩側及前面為三足鳥、九尾狐和蟾蜍，畫面的右下角為兩個宴飲的人物，左下角殘缺。值得注意的是，這座墓葬是由七座墓葬構成的墓葬群中的一座，而這七座墓葬呈北斗七星狀排列，表現出與初期道教思想相關的宗教內涵。上述兩個例子基本可以代表畫像磚上的西王母圖像。新都永元元年畫像磚，下面與其相隔兩層裝飾性花紋磚也有雙闕圖像，與西王母像共同構成西王母仙境的畫面，與銅牌飾上的西王母仙境相比，畫面中除了西王母、雙闕等基本要素外，還有三足鳥九尾狐和蟾蜍等神獸，以及在西王母仙境中的宴飲人物像。在西王母仙境兩側是向着仙境走過來的車馬隊列，應是對墓主人昇仙過程的描述（圖3-2，b）。



a



b

圖3-2 四川新都發現的畫像磚

a. 新都西王母畫像磚（拓本） b. 新都永元元年畫像磚墓墓室北壁透視圖

畫像石棺上的西王母仙境，除了上述內容外，對仙境中的場景有更多的描繪。如簡陽鬼頭山崖墓所出的畫像石棺¹⁵，前端為鳳鳥、後端為伏羲女媧及玄武圖，棺左側為白虎、天門、大倉等圖像，棺右側為仙人博弈、日月神、龍、仙人騎鹿等，各處圖像基本都有文字榜題（圖3-3）。雖然這具石棺的畫像中沒有出現西王母的形象，但據其有“天門”榜題的雙闕圖像以及“先人騎”、“先人博”、“大蒼”等圖像及其榜題來看，毫無疑問描繪的就是西王母仙境的情景，除了有神獸、仙人等常見的內容外，還有天倉這種仙境中的建築設施。

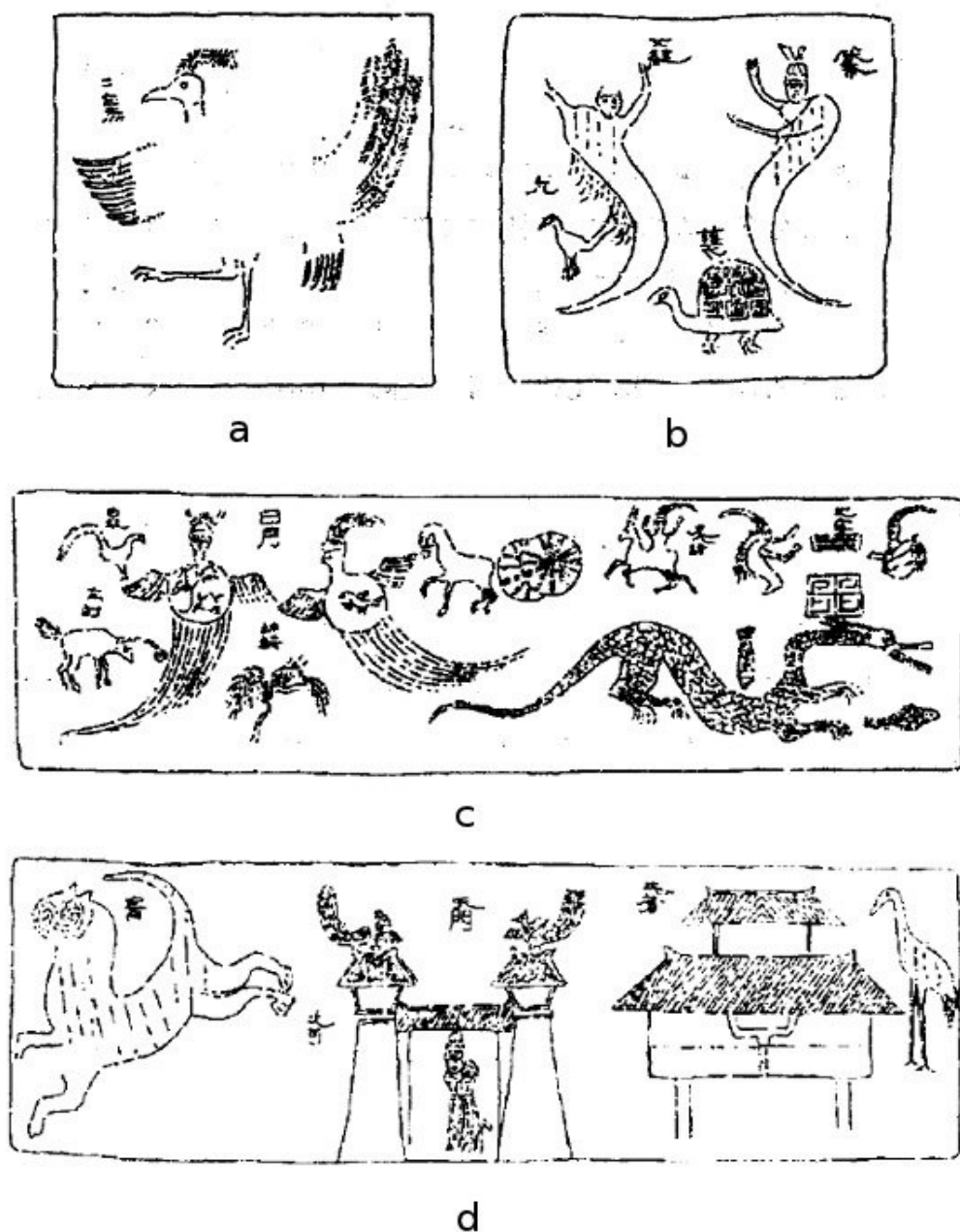


圖3-3 簡陽鬼頭山畫像石棺（摹本）
a. 石棺前端鳳鳥圖 b. 石棺後端伏羲女媧圖
c. 石棺右側仙境圖 d. 石棺左側天門天倉圖
（採自羅二虎：《漢代畫像石棺》）

簡陽鬼頭山畫像石棺還有一個需要注意的地方，就是四靈圖像和日、月神像在一起的組

合。這種四靈與日月圖像的組合在其他的石棺上也經常可以見到，如瀘州洞賓亭出土的畫像石棺，前端為雙闕、西王母、東王公及朱雀、玄武像¹⁶，後端圖像為伏羲女媧像，棺左側為青龍、右側為白虎像（圖3—4，b、c、d）。後端伏羲女媧像已模糊，據羅二虎的介紹，各舉日月¹⁷。兩端分別為雙闕和伏羲女媧像是畫像石棺比較常見的圖像組合，伏羲女媧多各舉日月，如郫縣新勝鄉出土的一具石棺上所刻¹⁸（圖3—4，a）。簡陽鬼頭山畫像石棺一端的伏羲女媧像沒有舉日月，故而在棺的一側有羽人形象的日月神像，但總地來說，伏羲女媧各舉日月的表現方式更為普通一些。在前面提到的鑲金銅牌飾的資料中，也有一類牌飾的內容不是天門圖像，而是四靈圖像（圖3—1，d）。這種四靈圖像的牌飾與西王母雙闕圖像的牌飾應當分屬棺木的不同位置，其意義應該與石棺上的四靈圖像相同。

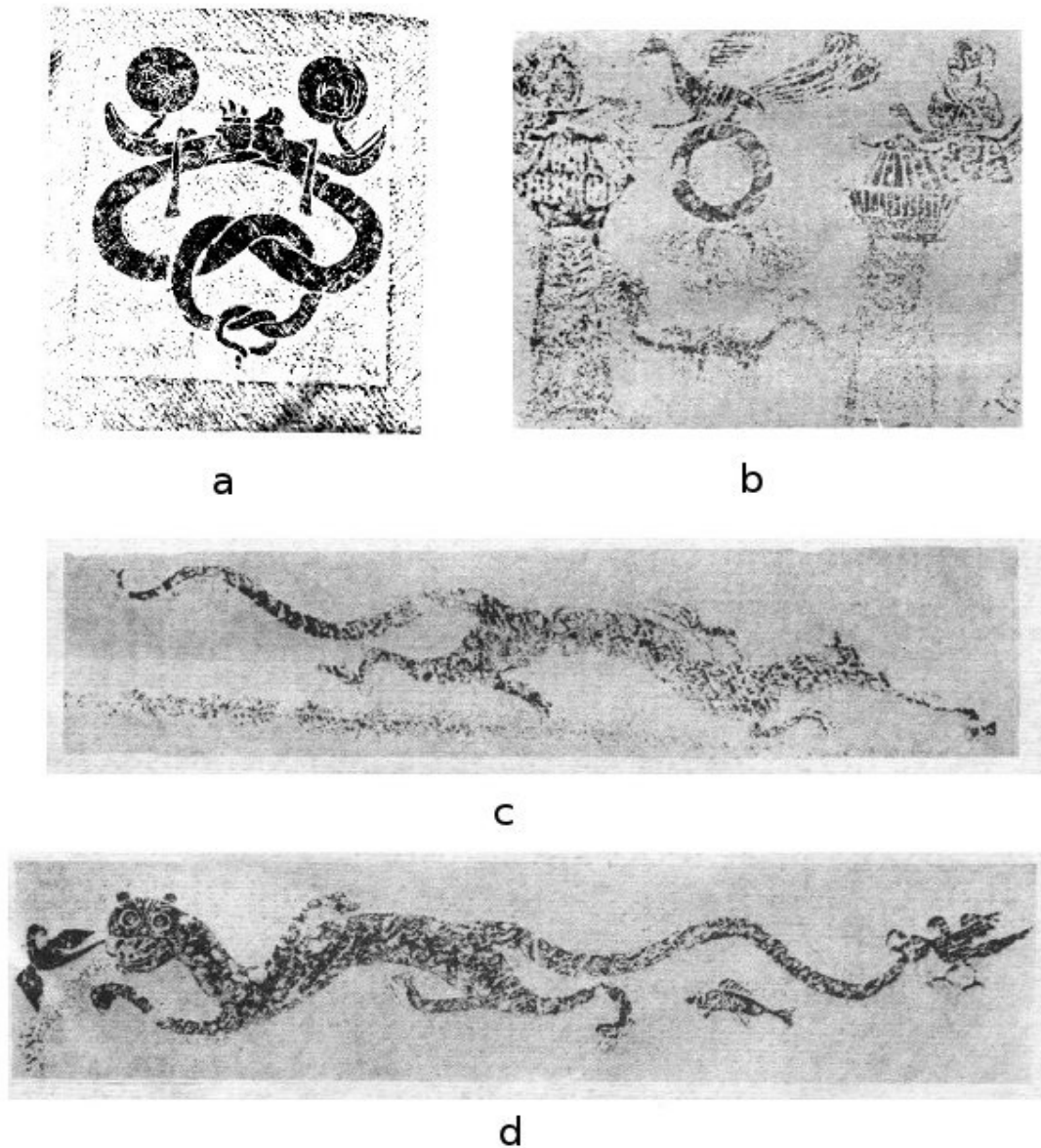


圖3—4 四川漢代畫像石棺（拓本）

- a. 郫縣新勝鄉畫像石棺伏羲女媧圖 b. 瀘州洞賓亭畫像石棺前端
c. 瀘州洞賓亭畫像石棺左側青龍圖 d. 瀘州洞賓亭畫像石棺右側白虎圖

四靈圖像表示宇宙的四方，與表示日月的圖像一起，便構成了一個簡單的宇宙模型。這

個模型與西王母仙境一起，組成了天上的神仙世界。這是在四川地區具有代表性的西王母題材的圖像組合，已經形成了比較固定的模式，可以反映出該地區初期道教的宗教思想中對於宇宙及神仙世界的認識狀況。從圖像中可以看出，在這個模擬的世界中，西王母仙境處於中心的位置，而在西王母仙境中，如前面所介紹的那樣，西王母又處於其中央偏上的最為重要的位置。李淞在總結四川地區的西王母圖像時，認為“可以把四川喪葬圖像分為三個系統，即西王母系統、天國圖像系統、成仙圖像系統”，西王母系統“可看作是天國圖像系中的核心子系統和中心”，西王母是“天國中惟一的主宰”¹⁹。雖然西王母能否稱為“天國中惟一的主宰”即神仙世界最高的神祇這一觀點仍值得商榷，但在四川地區的漢代圖像系統中，西王母具有相當崇高的地位，則是無庸置疑的。

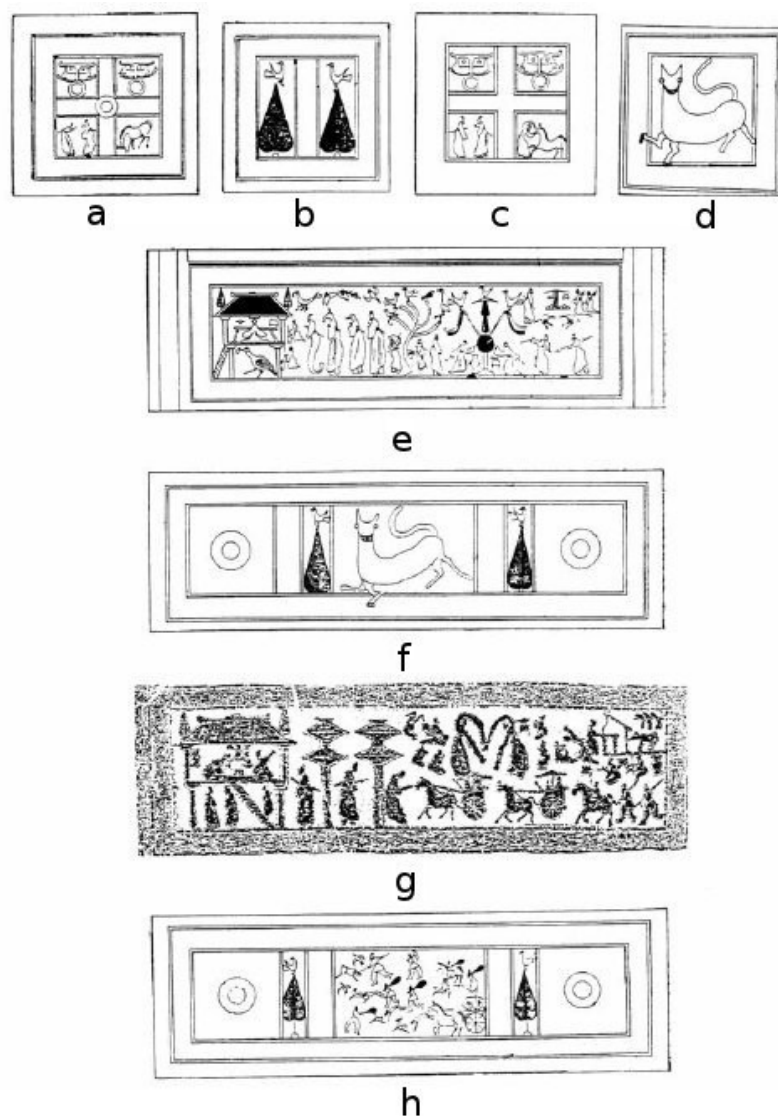


圖 3—5 徐州栖山畫像石墓中槨畫像

- a. 頭部擋板外側（摹本） b. 足部擋板外側（摹本） c. 頭部擋板內側（摹本）
 d. 足部擋板內側（摹本） e. 東擋板外側（摹本） f. 東擋板內側（摹本）
 g. 西擋板外側（拓本） h. 西擋板內側（摹本）
 （採自信立祥：《漢代畫像石綜合研究》）

相對於四川地區，東部地區的西王母圖像的出現年代要早一些，約在後漢早期。徐州沛

縣栖山畫像石墓出土的西王母畫像，畫面從左至右為西王母戴勝憑几端坐於樓閣中，樓下有青鳥銜食，樓外有二仙人搗藥，一旁有人首蛇身、馬首人身、鳥首人身及佩劍者拜見，其右為弋射圖及建鼓舞等²⁰（圖3-5）。該畫像石的時代為後漢早期，從圖中可以看到，畫面中有搗藥、仙人等表示仙境的圖像，在構圖上來說，圖中左半部分的神人都面向西王母，也是以西王母為中心，但西王母沒有居於畫面的正中，體量也不大，甚至小於樓閣外面的拜見的神人，整體上西王母的形象並不是很突出。另一個後漢早期的例子可以參看山東嘉祥縣出土的一幅畫像石，畫面共分五層。西王母形體較大端坐於第一層當中，座位伸入第二層中，左右有持仙草跽坐或站立的侍從，最外側是跪拜的羽人。第二層西王母的正下方是搗藥的玉兔，兩側是雲車、怪獸等。這兩層表現的是西王母仙境。下面三層是車馬出行及狩獵等內容²¹（圖3-6，a）。這幅畫面中西王母居於正中偏上的位置，體形較大，與四川地區的同類畫像比較相似。

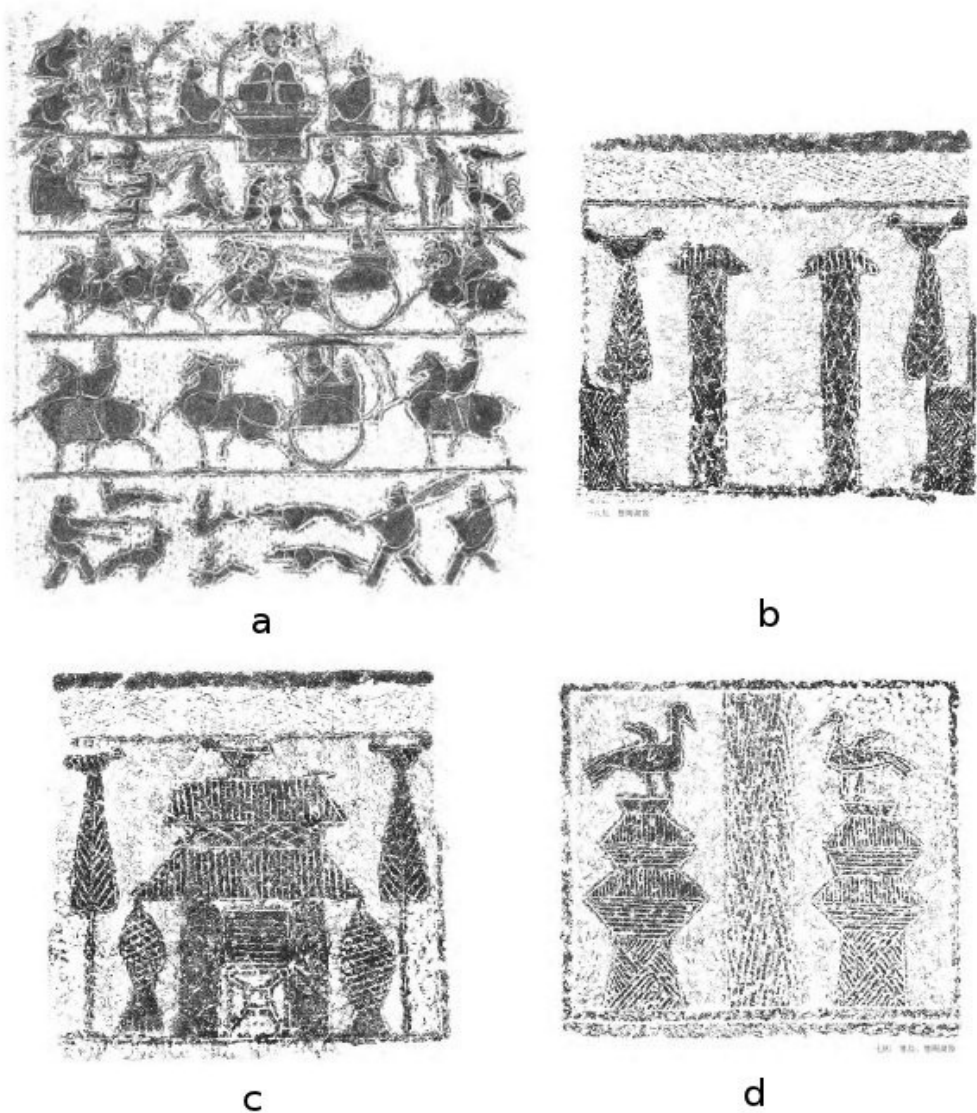


圖3-6 東部地區西王母像及雙闕圖（拓本）

- a. 山東嘉祥出土西王母畫像石 b. 山東平陰新屯出土雙闕圖
c. 山東平陰新屯出土雙闕圖 d. 山東沂水崑山出土雙闕圖

東部地區早期的西王母畫像，也同樣有與雙闕同時出現的組合。本地區雙闕圖像在前漢的晚期就已出現，時代上要早於西王母圖像。其基本的圖像構成要素為雙闕（或樓閣）與鳳鳥及長青樹。如山東平陰縣新屯出土的一幅畫像石，畫面中間為單檐的雙闕，闕兩側各有一牆一樹，樹上各有一鳥相對而立²²（圖3-6，b）。同是平陰縣新屯出土的另一幅畫像石，則是畫面中間為一重檐樓閣，樓頂立一鳥，下層樓檐角下各墜一魚，樓內刻六博盤和博籌，樓左右為對稱的長青樹，樹頂各有一鳥相對而立²³（圖3-6，c）。這種畫像也有一些簡化的形式，如山東沂水縣岵山出土的一幅畫像石，畫面中僅有雙闕和雙鳥²⁴（圖3-6，d），前舉徐州沛縣栖山畫像石墓西王母像刻於中椁東側外壁，而足部擋板的外壁則是雙樹與雙鳥的畫像，這應該是雙闕圖的另一種簡化形式。此外，在該墓中椁的內壁，也刻有這種圖像，並且在頭部擋板的內壁及東側板內壁刻有白虎圖像（圖3-5）。這種圖像的組合同樣也見於河南地區，時代與上述山東、江蘇等地的材料大致相當，與四川地區畫像石棺上的圖像非常接近，曾布川寬對此類圖像有專門的討論，認定其為對崑崙山仙境的描述²⁵。從兩地圖像組合的相似性來看，這一結論應當是沒有疑問的。山東、河南等地的畫像石以及西王母像出現的時代都要早於四川地區，這種圖像組合上的相似性的現象或許是基於一種廣泛流傳的宗教思想，也有可能四川地區的同類圖像是受到了中原地區的一些影響而產生的。

但是四川地區的圖像正如前面所分析的，逐漸地成為一種比較固定的模式並一直延續下去，而在東方地區到了後漢中期以後則發生了一個重大的變化，這個變化始於東王公像的出現。

有關東王公記載的比較早的文獻，當屬《神異經》與《十洲記》。《神異經》東荒經：

東荒山中有大石室，東王公居焉。長一丈、頭髮皓白、人形鳥面而虎尾。

又中荒經：

崑崙之山有銅柱焉、其高入天、所謂天柱也。圍三千里、周圓如削、下有回屋方百丈、仙人九府治之。上有大鳥、名曰希有。南向、張左翼覆東王公、右翼覆西王母。背上小處無羽、一萬九千里、西王母歲登翼上、會東王公也。故其柱銘曰、崑崙銅柱、其高入天、員周如削、膚體美焉。其鳥銘曰、有鳥希有、碌赤煌煌、不鳴不食、東覆東王公、西覆西王母。王母欲東、登之自通。陰陽相須、唯會益工。

²⁶

《十洲記》：

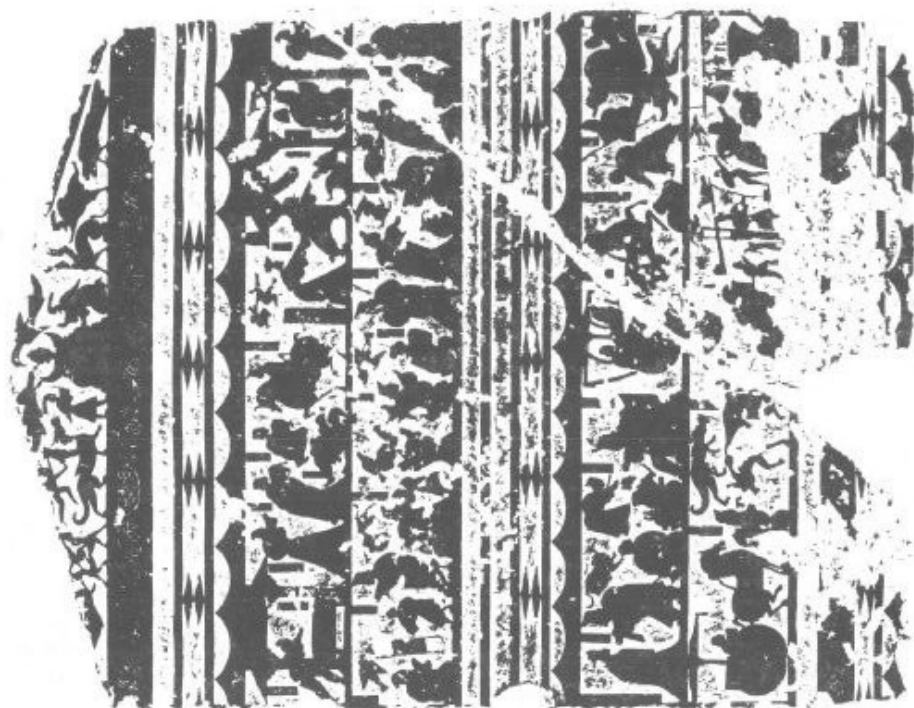
扶桑在東海之東岸、岸直陸行、登岸一萬里、東復有碧海。海廣狹浩污、與東海等。水既不鹹苦、正作碧色、甘香味美。扶桑在碧海之中、地方萬里、上有太帝宮、太真東王父所治處。²⁷

這些記載表明，東王公與西王母分別為主管東西方仙境的神仙。二書舊題均為東方朔所撰集，應為後人假託，學者們多認為成書於六朝時期。這些文字在時代上可能略晚，但從漢墓畫像石的發現來看，西王母在西、東王公在東，二者東西相呼應存在的思想，在後漢時期就已經相當成熟了。研究者們一般認為東王公的產生不早於2世紀，目前所知最早的提及東王公的文字，見於後漢元興元年（105年）的銅鏡銘文²⁸：

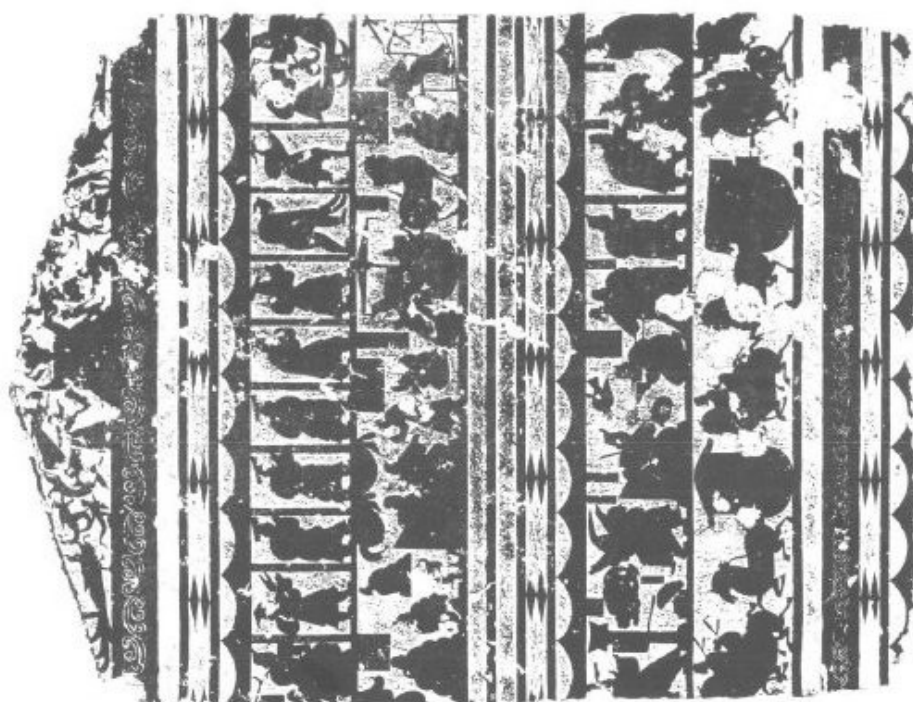
元興元年五月丙午日、天大赦。廣漢造作尚方明鏡。幽涑三商、周得無極、世得光明、長樂未央。富且昌、宜侯王、師命長、生如石。位至三公、壽如東王父西王母、仙人子、立至公侯。

東王公像出現之後，在墓地祠堂或墓室的畫像配置中，西王母大多與東王公一起出現，位置也是東西相對。如著名的山東嘉祥武氏祠畫像，其中的武梁祠的東、西壁上方的三角形區域內分別是東王公和西王母的圖像，兩幅畫面東西相對，構圖一致，表明了東王公、西王母具有對等的地位²⁹（圖3-7）。在東王公圖像出現之前，人們昇仙的目的地是西王母所在崑崙山，正如前面對四川地區西王母仙境做出的分析，西王母仙境是神仙世界的中心。當

東王公出現之後，在這種對稱的圖像組合方式下，西王母原先具有的崇高地位遭到了削弱，西王母成為位於西方的昆侖仙境的主神，而昆侖仙境則僅僅是神仙世界的一部分，至少在東方還有一個與之匹敵的以東王公為中心的仙境。



武梁祠東壁畫像



武梁祠西壁畫像

圖 3—7 山東嘉祥武梁祠畫像（拓本）

東王公的出現削弱了西王母地位的同時，這兩種圖像也開始具備了方位性。目前發現的西王母、東王公配對出現的圖像，二者總是在東西兩個方向上相對出現。那麼西王母東王公

像除了表示東西兩個神仙世界，同時也代表了天上世界的東西兩個方位。實際上，此時西王母、東王公這兩種圖像已經被符號化了，其原本的東西仙境主神的含義已經不再為人們所重視，而是成為仙界東西方位的象徵。巫鴻的研究也同樣指出了這一變化，認為西王母和東王公所表現的是漢人的陰陽觀念，取代了原先以伏羲女媧代表陰陽觀念的表達方式³⁰。小南一郎認為這種變化使得西王母失去了原本位於宇宙的南北軸向、溝通天地、統領陰陽的機能，變成了宇宙東西軸向中位於西方的一端，最初集陰陽於一身的性質也轉變為僅代表了其中陰的一方³¹。西王母與東王公確實有代表陰陽的含義，在晚一些的六朝道教經典中可以看到，但陰陽的形象，莫大於日月，漢代圖像中常見有伏羲女媧手捧日月的畫面，其為陰陽的代表當無疑問。然而這種圖像在後漢中晚期西王母與東王公符號化後仍然存在，例如下面將要介紹的山東臨沂吳白莊畫像石墓及沂南北寨畫像石墓，西王母、東王公畫像都與伏羲女媧表示的日月神像同出，因此至少在後漢時期的畫像石圖像中，符號化後的西王母、東王公與其說是陰陽觀念的表現，不如說是東西方位的象徵。

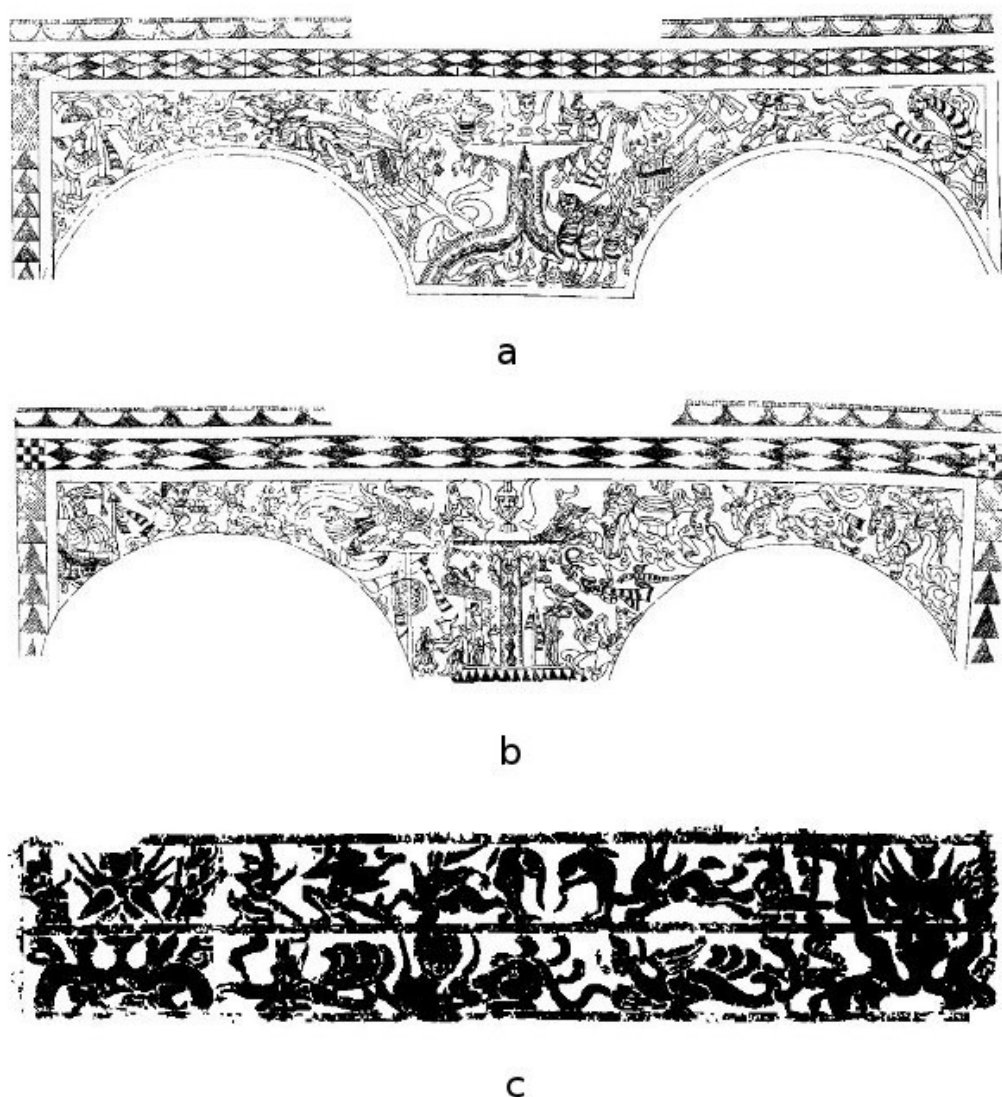


圖 3—8 山東臨沂吳白莊畫像石墓出土西王母、東王公像
a. 前室西過梁西面（西王母圖）（摹本） b. 前室西過梁東面（東王公圖）（摹本）
c. 中室北壁橫額（拓本）

西王母、東王公畫像在一些墓葬中的位置，也表明了其符號化的傾嚮。山東臨沂吳白莊發掘的一座畫像石墓³²，時代為後漢晚期。墓葬畫像中西王母凡四見，其中有兩處與東王公成對出現。一處在前室西過梁，東王公、西王母分別位於過梁的東、西兩面，另一處在中室北壁的橫額，東王公、西王母在同一畫面中，也是分東西方位相對而坐（圖3-8）。這些圖像均在墓室牆壁上方與門楣同高的位置，從發掘報告的介紹看，該墓當為券頂，在中室的橫梁之上尚有透雕的神鳥圖像，因而西王母東王公圖像所在的位置並不是該墓所有畫像的最高處。相對於前述武梁祠中的西王母東王公圖像來說，其所代表的具體神祇的含義似乎更進一步地被弱化了，僅僅是表示位於東西仙境的兩位神仙。該墓內也發現有單獨出現的西王母像，這也許是早期獨尊的西王母仙境崇拜的殘留。漢代畫像石在墓葬內的整體的佈局配置，最初應當是有一個比較系統的指導思想的，但製作畫像石的多是文化程度不高的普通工匠，隨着時間的推移，畫面佈局最初的含義遂漸模糊，因此在一些墓葬裏畫像石畫面內容的配置上也發現有不嚴謹的地方，這或許是單獨的西王母圖像存在的另一個可能的原因。

著名的沂南北寨漢畫像石墓³³，也有成對的西王母、東王公圖像。這樣的圖像共有兩組，一在墓門的東、西立柱上（圖3-9），一在中室中間的八角柱的東、西兩面（圖3-10）。墓門是由現實世界走向墓室所代表的死後世界的入口，實際上也是昇入仙界的起點。墓門兩側的西王母、東王公圖像，完全就是神仙世界東西兩個方位的像徵，指引墓主人死後昇仙道路的方向。中室八角柱上的西王母、東王公圖像，也同樣代表着各自的方位，該石柱的南北兩面，即是為人所熟知的“佛光童子”像。小南一郎曾有論文探討佛教圖像與西王母東王公圖像及與傳統的四靈圖像的關係³⁴，也同樣是從西王母、東王公像的方位性出發的。從該墓西王母、東王公圖像的配置來看，它們已經完全失去了作為仙境地位崇高的神仙的原始含義，變成了代表天國世界東西方位的象徵性的符號。

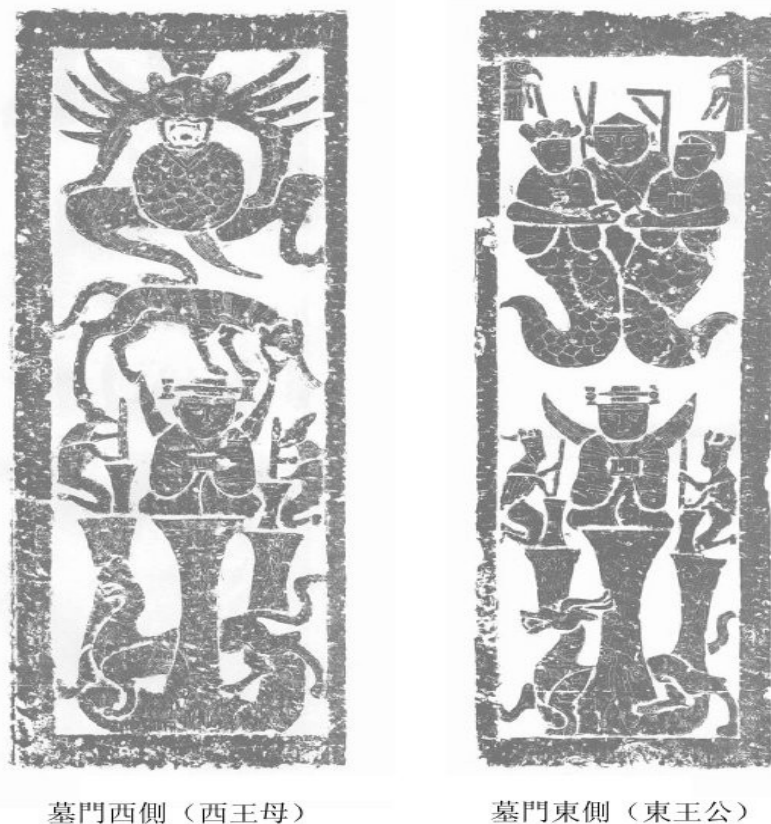


圖3-9 山東沂南漢畫像石墓墓門西王母、東王公像（拓本）

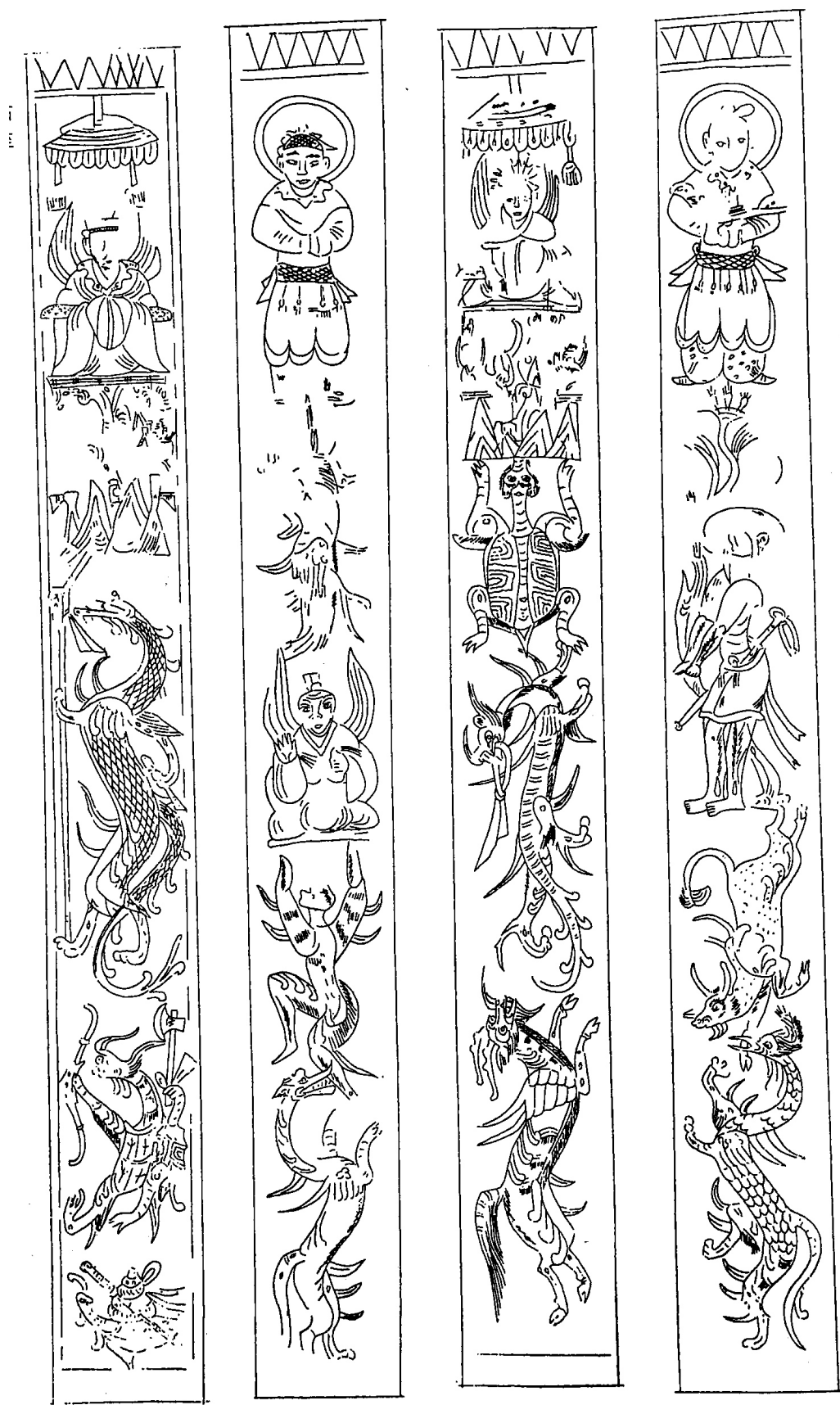


圖 3-10 山東沂南漢畫像石墓中室八角柱畫像（摹本）

由上述分析可知，東部地區的西王母信仰在東王公出現之後就發生了根本性的變化，西王母作為仙境核心神祇的功能被逐漸弱化，西王母仙境也不再是昇仙者所追求的唯一的目的地。東王公與西王母的相對分佈，使得二者具備了很强的方位性，最終成為一個指示天上仙境方位的象徵性符號，這一點與前面分析的四川地區的西王母仙境是相當不同的。值得注意的是，前面所舉的最早提及東王公的元興元年銅鏡銘文中，有“廣漢造作”的字樣，說明是出自四川地區。這表明當時四川地區的人們是知道並承認東王公的存在，但目前考古學發現的資料表明，四川地區的東王公像非常少見，那麼造成這一現象的原因祇能歸結為這是當時人們人為選擇的結果，該地區的人們雖然承認了東王公的存在，但並不認為其具有與西王母同等的地位，西王母及西王母仙境仍然是地位超然、獨一無二的存在。

結語

雖然西王母是居住於西方崑崙山的神仙，但從文獻記載及考古發現的材料來看，漢代對西王母的信仰是從中原地區開始的。這種信仰經歷了一個乞求仙藥、長生昇仙的民間信仰到具備救助世人、傳授仙道能力的宗教化過程，究其原因，則是受到了正在興起的初期道教宗教思想影響所致。漢代墓葬中的西王母圖像，正是隨着初期道教的興起，西王母由普通的民間信仰的神仙轉變為道教神祇這一過程的反映。

在初期道教興起的東部地區與四川地區，漢代墓葬圖像中的西王母形象及以其為核心的西王母仙境表現出相當大的差異。四川地區的西王母仙境，基本構成要素與東部地區早期的同類題材圖像類似，由西王母、雙闕、日月及代表方位的四靈等基本圖像組合起來，描繪出一個天上神仙世界的基本模型。這個神仙世界是以西王母仙境為中心的，西王母是其中居於核心地位的神祇。在四川地區，西王母一直具有崇高的地位，東王公最終也未能成長為一個可以與西王母相比肩的神。而在東方地區，最初的西王母信仰與四川地區相差不大，這應該源於其共同的社會背景與類似的宗教思想，但後漢中期之後，東王公出現並成為與西王母相匹配的神仙，西王母獨尊的地位被逐漸弱化，慢慢地西王母、東王公像的方位性越來越為人們所重視，後漢晚期的材料表明，西王母、東王公圖像已變化為象徵神仙世界方位的符號。因而在東部地區所表現出來的對天上神仙世界的描繪中，西王母、東王公與四靈圖具有大致相同的方位特性，它們是這個神仙世界的一個構成部分，卻並沒有過於突出的地位。兩個地區的這種差異，反映出不同地域的宗教思想雖然發源於同一個大的社會背景下，但隨着時間的推移，原本相似的思想逐漸走向了不同的發展方向。

- 1 袁珂：《山海經校注》，上海古籍出版社，1980年，上海。
- 2 《穆天子傳》，臺灣中華書局，1972年，臺北。
- 3 《竹書紀年》卷下，《增訂漢魏叢書》（二），大化書局，1983年，臺北。
- 4 小南一郎：《西王母と七夕傳承》79頁，平凡社，1991年，東京。
- 5 小南一郎：《西王母と七夕傳承》82頁，平凡社，1991年，東京。
- 6 《漢書》卷五十七司馬相如傳。
- 7 偃師縣文物管理委員會：偃師縣南蔡莊鄉漢肥致墓發掘簡報，《文物》1992年9期。
- 8 洛陽博物館：洛陽西漢卜千秋壁畫墓發掘簡報，《文物》1977年6期。
- 9 重慶巫山縣文物管理所、中國社會科學院考古研究所三峽工作隊：重慶巫山縣東漢鑲金銅牌飾的發現與研究，《考古》1998年12期。
- 10 趙殿增、袁曙光：“天門”考—兼論四川漢畫像磚（石）的組合與主題，《四川文物》1990年6期。
- 11 張勳僚：重慶、甘肅和四川東漢墓出土的幾種西王母天門圖像材料與道教，《中國道教考古》第2卷，綏裝書局2006年，北京。
- 12 龔廷萬、龔玉、戴嘉陵編：《巴蜀漢代畫像集》圖368、369，文物出版社，1998年，北京。
- 13 參考本文第五章：考古發現的後漢時期“天帝使者”與“持節使者”。
- 14 張德全：新都縣發現漢代紀年磚畫像磚墓，《四川文物》1988年4期。
- 15 內江市文管所、簡陽縣文化館：四川簡陽縣鬼頭山東漢崖墓，《文物》1991年3期。
- 16 其東王公、西王母像也有學者認為是西王母與佛像，見羅二虎：《漢代畫像石棺》113頁，巴蜀書社，2002年，成都。東王公、西王母對坐像在四川地區極少見，而西王母與佛像對坐更是未見其他例子，圖像本身模糊不清，兩種說法未知孰是，此處暫從傳統觀點。
- 17 羅二虎：《漢代畫像石棺》113頁，巴蜀書社，2002年，成都。
- 18 李復華、郭子游：郫縣出土東漢畫像石棺圖像略說，《文物》1975年8期。
- 19 李淞：《論漢代藝術中的西王母圖像》214～215頁，湖南教育出版社，2000年，長沙。
- 20 徐州市博物館、沛縣文化館：江蘇沛縣栖山漢畫像石墓清理簡報，《考古學集刊》第二集，1982年。
- 21 《中國畫像石全集2：山東漢畫像石》圖版一二五，山東美術出版社、河南美術出版社，2000年，濟南。
- 22 《中國畫像石全集3：山東漢畫像石》圖版一八九，山東美術出版社、河南美術出版社，2000年，濟南。
- 23 《中國畫像石全集3：山東漢畫像石》圖版一八八，山東美術出版社、河南美術出版社，2000年，濟南。
- 24 《中國畫像石全集3：山東漢畫像石》圖版七四，山東美術出版社、河南美術出版社，2000年，濟南。
- 25 曾布川寬：漢代畫像石における昇仙圖の系譜，《東方學報》京都第六十五冊，1993年。
- 26 《神異經》，《增訂漢魏叢書》（四），大化書局，1983年，臺北。
- 27 《十洲記》，《增訂漢魏叢書》（四），大化書局，1983年，臺北。
- 28 梅原末治：《漢三國六朝紀年鏡圖說》圖版五，桑名文星堂，1943年，京都。
- 29 朱錫祿：《武氏祠漢畫像石》圖一、圖四，山東美術出版社，1986年，濟南。
- 30 巫鴻：《武梁祠—中國古代畫像藝術的思想性》（The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art, Stanford University Press, Stanford, California, 1989）132頁，柳揚、岑河譯，生活·讀書·新知三聯書店，2006年，北京。
- 31 小南一郎：《西王母と七夕傳承》270頁，平凡社，1991年，東京。
- 32 管恩潔等：山東臨沂吳白莊漢畫像石墓，《東南文化》1999年6期。
- 33 曾昭燏、蔣寶庚、黎忠義：《沂南古畫像石墓發掘報告》，文化部文物管理局，1956年，北京。
- 34 小南一郎：佛教中國傳播の一樣相—圖像からの考察，《展望アジアの考古学：樋口隆康教授退官記念論集》，新潮社，1983年，東京。

第四章 “食大倉”與早期道教存思法

—以佐伯有清氏《“食大倉”考》為基礎

在後漢時期的畫像石及墓葬壁畫題記中，常見有“食大倉”的字樣。早些時候已有學者在討論畫像石或壁畫題記時，對部分“食大倉”題記作了一些解釋說明。20世紀80年代，日本學者佐伯有清氏最早收集整理了“食大倉”類題記的資料，檢討了其前學者們的各種意見，對這一類材料作了比較全面的分析¹。

佐伯氏的研究已相當詳細全面，但在分析“食大倉”題記的含義時，仍然循從了吉祥祝願語義這一傳統的結論，雖然也提及了神仙思想及五斗米道，但對於“食大倉”可能包含的初期道教的宗教思想未能進行分析。近年來，有學者開始對這類材料所包含的宗教思想進行探討，如陳路指出“大倉”即是“天國的糧倉”²，張勳僚等認為四川大邑縣董場鄉畫像磚墓的“天倉”畫像磚（材料見後面介紹）是五斗米道遺物³，楊愛國在論文中指出了“食大倉”題記與漢代道教可能存在的聯繫⁴，但這些論述仍然較為簡略，有進一步討論的必要。本章的目的之一，即是在佐伯氏及其他學者研究的基礎上，對“食大倉”題記與初期道教的關係進行分析。

佐伯氏論文寫成的時間較早，論文中列舉的材料雖然也是以山東省出土的數量最多，在當時發現資料較少的情況下，這類材料的地域性並不明顯，因而佐伯氏的研究也難以在這一方面給予足夠的注意。在其論文發表後，又有一些資料陸續面世，資料的增多使得這類材料的地域性逐漸顯現出來，但到目前為止學者們尚未對這一問題有所論述。對“食大倉”題記分佈的地域性及各自的特徵進行總結，是本章的另一個目的。

六朝時期存思法是一種重要的道教煉養方法，經典記載的道教存思法中，“太倉”也是一個相當重要的概念，與漢畫題記中的“食大倉”有相當密切的關係。本章的最後部分，將對這一點嘗試一些簡單的分析。

一 “食大倉”題記的發現

佐伯氏的論文中共收集了11處漢代畫像石及墓葬壁畫的材料，對資料的介紹相當詳實，並重新校訂了文字的釋讀，因此這11處的材料基本上採用佐伯氏的研究結果，不再對其出處及文字釋讀做詳細的介紹，僅對筆者略有不同看法的個別材料稍作說明。這11處材料為：

- (1) 河北望都一號漢墓壁畫
此上□下□馬皆食大倉
- (2) 河北望都二號漢墓壁畫
[皆]食大倉穀
- (3) 山東安邱漢墓畫像石
此上人馬皆上食於天倉
- (4) 山東東阿薊他君石祠
此上人馬皆食大倉
- (5) 河南白沙鎮出土漢畫像石
此上人馬皆食大倉急如律令
- (6) 內蒙古和林格爾漢壁畫墓
繁陽吏人馬皆食大倉
上郡國都尉西河長史吏兵馬皆食大倉
護烏桓校尉幕府薊倉……[此]上人[馬][皆][食][大][倉]
……[此]上人馬皆食大倉

(7) 山東曲阜徐家村畫像石
此藏中車馬□□龍蛇虎牛皆食大倉

(8) 山東臨沂畫像石
此上人馬食大倉

(9) 山東肥城北大留畫像石
此[上]人馬食大山倉

(10) 山東嘉祥宋山三號漢墓畫像石
此中人馬皆食大倉飲其江海

(11) 山東蒼山元嘉元年畫像石
其當飲食當就天倉飲江海。

其中的“天”字，原刻作“夫”，佐伯氏及其前的學者們將其讀爲“夫（太）”，意爲“太（大）倉”之誤刻。“夫倉”意思不可考，而“大”誤刻爲“夫”的可能性較小，從山東安邱畫像石題記可知同時期“天倉”的稱法是存在的，故“夫”字當爲“天”字之誤刻。

除了佐伯氏所收集到的這 11 處的材料之外，其後又有一些材料發表，茲將筆者所收集到的資料分別介紹如下。

(12) 山東東平百墓山一號畫像石墓⁵

前室與右耳室間石柱北面上部陰刻“此（內）人馬皆食大倉”題記。由於沒有照片、拓本等圖像資料，因而此處文字的釋讀均依原文。

(13) 安徽宿縣褚蘭二號墓⁶

褚蘭二號墓是一座由地面上的石祠、墓垣和地下的墓室構成的漢代畫像石墓。石祠內北壁正中有一方凸字形的小墓碑。碑額題爲“辟陽胡元壬□墓”，碑文已漫漶不清，不能通讀間斷的碑文爲：

建寧四年二月壬子……爲冢墓石……父以九月乙巳母以六月……多子孫……上人馬皆食大倉……律令……祿慕高榮壽四敬要帶朱紫車……金銀在懷何取不得貴上……德子孫常爲……

其中的“上人馬皆食大倉……律令”，或與前述河南白沙鎮畫像石題記相似，即當作“（此）上人馬皆食大倉（急）（如）律令”之類。

(14) 許昌市郊出土畫像磚⁷

畫像中間爲雙闕，中有一持戟者，左側一車，右側爲一建築和常青樹。車上方有“上人馬皆食大倉”隸書文字。

(15) 江蘇泗洪縣曹廟鄉出土畫像石⁸

畫面上方刻一朱雀、中部爲二龍、下部爲一翼龍。左上邊緣刻有隸書 14 字：
此人馬禽狩雞犬皆食大倉飲大湖

(16) 山東泗水南陳畫像石墓⁹

畫面內容爲孔子見老子。右側有題記三行，其 36 字：

漢安元年泰歲在午使師弟伯天□作壽石堂室人馬甫大魚皆食大倉長生久壽不復老□

(17) 山東臨沂五里堡漢畫像石墓¹⁰

石邊欄內刻九頭人面獸及人物、異獸等，有題記兩行，內容基本一致：

人馬[禽]守百鳥皆食太倉飲於河梁之下

人馬[禽]守百鳥皆食於太倉飲於河梁之下

(18) 山東平邑縣南武陽功曹闕題銘¹¹

刻於石闕南面：

故南武陽功曹鄉嗇夫府文學掾平邑君□□卿之闕卿□□□□□□困苦天下相感
□□□□仟□□□三□觀朝廷□□明君□直任人□□二□來□德□道以爲國三老□

□□□章和元年二月十六日□子文學叔□□石工□□□鄉嗇[夫]□□□□□□□□
□□伯□廷□直四萬五千此上□□皆食□倉

(19) 山東棗莊市市中區齊村鎮王山頭出土畫像石¹²

畫面內容爲胡漢交戰圖，畫面外有題記十四行。原圖錄所附釋文爲：

延光二年十一月十四日朱作紀失母以延光三年二月廿五日葬弟□四人□□□小
弟□□守成□□□□□生墳堂司空□於□□□□□□季公□□飲□水□置丑鳳□位
少□□衆□取五百復從作恩□□□爲□□□元□□小置永□□□□□錢一千司室成
□□□□□爲錢三萬五千□□延光二年十一月十八日除唯諸掾令□□願母賤販壽葬
天以□□□馬有□者皆食□大好□

所發表的圖版尺寸較小，文字難以卒讀，但仔細觀察最後兩行，結尾處當作“此上人馬有□者皆食□□□如□□□”，應當也是“食大倉”類文字，後面的“如”字，或許即是“如律令”一類。

(20) 江蘇銅山縣大廟漢代石祠題記¹³

畫面分上下兩部分，上層爲人物建築圖，下層爲泗水撈鼎圖，畫面邊框右上部有題記：
此□室中人馬皆食大倉

(21) 安徽宿縣褚蘭寶光寺漢墓石祠畫像石¹⁴

石祠正壁中間下方有一方凸字形墓碑，碑有額題“鄧掾冢墓”，碑文隸書7行：

熹平三年十二月乙巳朔廿一日乙丑新廣里鄧季皇年七十四薄命蚤離明世長入幽冥悲哉傷
心子男伯宗無兄弟持服□□□豐造立石宮碑墓□目十二……氏之□盡矣上人馬皆食□□□□
山林飲湖澤他如律令

(22) 湖北隨州市漢墓陶俑¹⁵

該墓時代爲後漢末期，編號M1：15的隨葬器物爲一件黃綠色釉陶跪式俑，背後陰刻隸書6字：

此人皆食大倉

(23) 江西黎川縣漢代畫像磚¹⁶

磚上銘文：

此上人馬皆食大倉

(24) 成都私人所藏畫像磚¹⁷

畫面中以一建築爲背景，建築前有4人。其中一人端坐，身側有一人侍立。另有一人持笏跪於端坐之人前，一人雙手捧物立於其側。畫面右上角有隸書“大倉”二字，畫面左側隸書“皆食此大倉”。

(25) 四川大邑縣董場鄉畫像磚墓¹⁸

磚右下角爲一重檐歇山頂的倉房，倉房上有一鳥。中部有一人戴冠佩劍，手捧簿籍。人與倉房之間有隸書“盡食天倉”四字。

(26) 四川簡陽鬼頭山畫像石棺¹⁹

畫面中一座建築的左上方刻有“大蒼”榜題，“大蒼”卽“大倉”。此榜題僅有“大蒼”二字而無“食”字，但所要表達的內容是一致的。

以上是現已見諸文字報導的材料，此外還有幾處尚未正式報導²⁰：

(27) 山東濟寧博物館藏永元五年祠堂畫像

題記有“此上人馬皆食大倉”文字。

(28) 山東長清孝里鎮大街村後漢畫像石墓

墓門門楣左側有隸書題記一行：

此中人馬皆食大倉□

(29) 山東東平石馬村1號畫像石墓

墓門門楣題記一行：

此人馬皆食大倉

（30）陝西旬邑百子村後漢壁畫墓

墓葬前室西壁南段糧倉旁題記：

此人馬皆食……

所缺文字當是“大倉”一類。

上面列舉的 30 處材料中，其中（2）、（4）、（7）、（10）、（11）、（13）、（16）、（18）、（19）、（21）、（27）有明確的紀年，列表如下。

山東平邑功曹闕	章帝章和元年	87 年
山東濟寧博物館藏永元五年祠堂畫像	和帝永元五年	93 年
山東棗莊市中區齊村鎮王頭山畫像石	安帝延光三年	124 年
山東泗水南陳畫像石	順帝漢安元年	142 年
山東蒼山元嘉元年畫像石	桓帝元嘉元年	151 年
山東東阿薌他君石祠	桓帝永興二年	154 年
山東嘉祥宋山三號漢墓畫像石	桓帝永壽三年	157 年
山東曲阜徐家村畫像石	桓帝延熹元年	158 年
安徽宿縣褚蘭 2 號墓	靈帝建寧四年	171 年
安徽宿縣褚蘭寶光寺	靈帝熹平三年	174 年
河北望都二號漢墓	靈帝光和五年	182 年

從表中可以看出，這些紀年中較早的為後漢章帝章和元年（87 年）與和帝永元五年（93 年），屬後漢早期，其他多數都集中在順帝至靈帝時期，屬於後漢晚期，其中尤以桓、靈帝時期最為多見。其他的材料雖然沒有明確的紀年，但也基本屬於後漢晚期。（25）四川大邑董場鄉畫像磚墓的年代雖有所爭議，但作為一種文化現象，並不會因為政治格局的改變馬上就產生變化，所以即便其年代為三國時期，從文化性質來講，仍然是後漢四川地區文化的延續。從發現的地域來看，有半數（15 處）都出自現在的山東省境內，其他江蘇、安徽、河南等幾處也相距不遠，可以看作是一個以山東為中心的東部區域。另外四川地區有三例，儘管材料不多，但與東部地區相比仍有一些差別，可以視為另一個較小的區域。兩個區域間的差別將在後面討論。

二 “食大倉”與初期道教思想

在討論前述資料（9）山東肥城北大留畫像石：“此[上]人馬食大山倉”時，佐伯氏引用了何新《諸神的起源——中國遠古神話與歷史》中的論述²¹：

泰山，古又記作太山。太、大、天三字古代通用（太、大古音相同，而在甲骨文中天大通用）。所以泰山就是大山，也就是天山。這個名稱表示了他具有上通天

帝的意義。

因而，泰山也可記作大山或天山，則“大山倉”與資料（3）“此上人馬皆上食於天倉”中的“天倉”意思相同。“天倉”或“大山倉”，所指都是位於天上仙境的糧倉。佐伯氏又依據漢代鏡銘中的“上大山見仙人”語句，認為這是神仙思想的表現，並引用《要修科儀戒律鈔》中所引“太真科”語句²²：“十月一日同集天師治、付天倉及五十里亭中、以防凶年飢民往來之乏、行來之人不裝糧也”，從而認定“天倉”一詞也為五斗米道所使用。這些見解都極其精辟，遺憾的是佐伯氏沒有更進一步地深入討論，最終仍然沒有脫離“食大倉”為一種吉祥祝願語句這一傳統解釋的範疇。

後漢時期，泰山還有一個含義，即人死後的歸宿之地。如中村不折所藏熹平四年（175年）鎮墓文：“上天倉倉、地下芒芒、死人歸陰、生人歸陽。生人有里、死人有鄉。生人屬西長安、死人東屬大山”²³，又羅振玉《遼居雜著丙編·古器物識小錄·鎮墓文》中所錄鎮墓文：“生屬長安、死屬大山、生死異處、不得相防”，均表明“大山”是死者靈魂所歸之處。前引熹平四年鎮墓文中還有“大山將閱”的文字，表明大山還存在管理死者靈魂的冥界機構。因而“大山倉”也可能指人死後靈魂所歸的地下世界的糧倉。墓葬中的壁畫或畫像石所要表現的都是墓主人死後在另一個世界裏的生活情景，所以無論是天界還是地下世界的糧倉，其共同之處便是他們都不是現實世界中的事物，而是屬於人死後的彼岸世界。

“大倉”最初的含義，當即是“大的糧倉”之意。《莊子》秋水篇：“計四海之在天地之間也、不似壘空之在大澤乎。計中國之在海內、不似稊米之在大倉乎”，用“壘空”與“大澤”、“稊米”與“太倉”相比，以喻大小之懸殊。漢代時政府始設太倉。《漢書》卷一高帝紀：“（七年）二月至長安、蕭何治未央宮、立東闕、北闕、前殿、武庫、太倉”，並設有太倉令，《漢書》卷十九百官公卿表：“治粟內史、秦官。掌穀貨、有兩丞。景帝後元年、更名大農令。武帝太初元年、更名大司農。屬官有太倉、均輸、平準、都內、籍田五令丞”。《續漢書》百官志：“太倉令一人、六百石。本注曰、主受郡國傳漕穀”。又從《史記》卷十孝文本紀：“五月、齊太倉令淳于公有罪當刑、詔獄逮徙繫長安”，及《續漢書》郡國志三：“東陽故屬臨淮。有長洲澤、吳王濞太倉在此”的記載看，可知“太倉”與“太倉令”不僅僅設置於京師，各地方郡國也有設置。然而“食大倉”題記中“大倉”的含義並非指現實中設於京師或郡國的太倉，而僅僅是對這一名稱的借用，下面即就此進行討論。

前面所列舉的材料中，多數具有一個基本的句式，即“此上人馬、皆食大倉”，“大山倉”、“天倉”的句式與此基本相同。所以從這一點看，“大倉”與“大山倉”、“天倉”也應當有基本相同的含義，亦即位於人死後彼岸世界的糧倉。兩漢時期神仙思想相當流行，人們相信死後靈魂可以昇入仙界，所以這些“大倉”、“大山倉”或“天倉”所在的彼岸世界，當是人們所嚮往的仙人居住的仙境，故“大倉”即是位於仙境的“天倉”。（26）四川簡陽鬼頭山畫像石棺“大蒼”圖像的旁邊，即是雙闕形象，上有榜題“天門”，表明是天上仙境的入口，可證“大蒼”即是位於仙境的“天倉”。關於“天倉”，見於《史記》卷二十五天官書：“胃為天倉”，《正義》曰“胃三星、昴七星、畢八星、為大梁、於辰在酉、趙之分野。胃主倉廩、五穀之府也”。此處的“胃”指二十八宿中的胃宿，“胃主倉廩、五穀之府也”，故而為天倉。漢代天人相應思想流行，宇宙中存在的天象星宿，在人體小宇宙中均有臟器相對應。胃宿所對應的人體器官，即是五臟中的胃。《黃帝內經·靈樞》本輸篇：“胃者五穀之府”，同書脹論篇：“胃者、太倉也”，與對胃宿的敘述一致，祇是此處將“天倉”記作“太倉”。《初學記》卷十二“司農卿第十四”：“韓楊天文要集曰、天倉者大司農也”²⁴，也表明“天倉”即是“太倉”。“天倉”亦即天上的糧倉，屬於神仙世界，其地位相當於人間世界的太倉，因而借用了“太倉”這一名稱，所以“食大倉”題記的意思是指就食於天界的“天倉”，“太倉”與“天倉”含義是相同的。反映漢代道教思想的經典《太平經》中即有關於“天倉”的記載，卷一百一十二“有過死謫作河梁誠第一百八十八”：

天有倡樂樂諸神、神亦聽之。善者有賞、音曲不通亦見治。各自有師、不可无本末、不成。皆食天倉、衣司農、寒溫易服、亦陽尊陰卑。粗細靡物金銀綵帛珠玉之寶、各令平均、無有橫賜、但爲有功者耳。不得無功受天衣食。²⁵

這裏有“食天倉、衣司農”之語，“司農”亦是漢代官名，但既然是“受天衣食”，自然“天倉”、“司農”所指都不是人間的事物，均是天界對人間世界機構名稱的借用。

以上的分析表明，佐伯氏文中認爲“食大倉”體現了當時人們的神仙思想，無疑是正確的方向，但這種神仙思想並不是簡單的求仙欲望的表達，而是已經成爲正在形成中的初期道教思想中的一部分。前面列舉材料時已指出，“食大倉”流行於後漢晚期，有明確紀年的材料更以桓靈二帝時最爲集中。這一時期作爲“食大倉”題記載體的畫像石、畫像磚、墓葬壁畫等資料中，表現昇仙願望的題材也同樣極爲豐富，“食大倉”題記本身即是這一題材的一個組成部分。（16）泗水南陳漢安元年題記“皆食大倉”後尚有“長生久壽不復老口”，最後一字按文意或爲“死”字，即當作“長生久壽、不復老死”，正與初期道教長生成仙的思想相吻合。文獻方面的記載表明，道教經典《太平青領書》即出現於這一時期，由琅邪人宮崇獻與順帝，而順帝不用，桓帝延熹9年平原人襄楷再次向桓帝推薦此書（《後漢書》卷三十襄楷傳）。《太平青領書》的出現，表明此時初期道教思想逐步發展成熟，同時民間處於成立期的初期道教也開始建立教團組織、並取得初步的發展。“食大倉”題記發現較多的東部地區，與漢末張角太平道興起的地域基本重合。《典略》載：“熹平中、妖賊大起、三輔有駱曜。光和中、東方有張角、漢中有張脩”。靈帝光和年間（178—184）已是張角發動黃巾之亂的前夕，太平道已有相當大的規模。在張角創立太平道之前，東方地域的民間教團組織實際上已經開始出現。史書所載的衆多“妖巫”、“妖賊”就是民間初期道教組織活動情況的反映，張角的太平道在信徒、宗教思想及政治傾向上等各方面都對這些民間教團組織有所繼承²⁶。“食大倉”題記的出現早於太平道的成立，所以未必就是太平道的遺存，而更可能與這些民間的政團組織有關。在四川地區，張陵於順帝時“客於蜀、學道鶴鳴山中、造作符書以惑百姓”（《後漢書》卷七十五劉焉傳），創立五斗米道，也與“食大倉”題記的時代相吻合。“食大倉”題記與這些民間的教團組織在時代、地域上的一致，表明二者之間當有密切的關係，而不是偶然的巧合。

前舉（5）河南白沙鎮畫像石題記及（21）安徽褚蘭寶光寺後漢墓石祠碑文均以“如律令”結尾，（13）安徽宿縣褚蘭二號墓石祠碑文等材料中也有“如律令”字樣，使人很自然地想到同一時期主要流行於河南、陝西屬於漢代兩京地區的鎮墓文。鎮墓文體例上多以模倣當時政府文書的“如律令”結尾，其與後來道教文書之間的淵源關係早已爲學者們所公認。“食大倉”題記中出現的“如律令”字樣，應當是受到了鎮墓文或者類似的思想影響的結果祇不過鎮墓文是喪葬儀式的一個組成部分，具有法術效用，而“食大倉”題記並不具備這種效用，這可能是在所有的“食大倉”題記中“如律令”字樣出現的比率並不高的一個原因，但其所體現出來的與初期道教的關係則是相同的。

三 “食大倉”的地域差別

前面列舉材料時已經提到，“食大倉”題記的發現可以分爲兩個區域，一個是以山東爲中心、包括周邊河南、江蘇、安徽等部分地區的東部地區，（1）、（2）河北望都一、二號墓及（23）江西黎川縣畫像磚等雖然相隔較遠，但從發現的材料特徵看，當是受到這一區域的影響所致。（22）湖北隨州的材料比較特別，出自一件陶俑上而不是畫像石題記，但地域上也與東部接近，這些也應歸屬於東部地域。另一個是四川地域，發現的數量並不多，但與東部地區相比，不僅地域相隔甚遠，特徵上也有所不同，因此當作爲另一個區域。

兩個地區的差異首先體現在文字的表達格式上。東部地域的基本句式爲“此上人馬、皆

食大倉”，除“大倉”外，尚有“大山倉”（山東肥城北大留畫像石）、“天倉”（山東安邱畫像石、山東蒼山元嘉元年畫像石）的說法。除就食於“大倉”外，還有“飲江海”一類的句子，如（10）山東嘉祥宋山三號墓（“皆食大倉飲其江海”）、（11）山東蒼山嘉元年畫像石（“就天倉飲江海”）、（15）江蘇泗洪縣曹廟鄉畫像石（“皆食大倉飲大湖”），

（17）山東臨沂市五里堡漢畫像石（“食於太倉飲於河梁之下”），（21）安徽宿縣褚蘭寶光寺漢墓石祠畫像石也有“山林”、“湖澤”的詞句，表明了對於仙界的描述更加豐富多樣。

此外，表示飲食主體的“此上人馬”一句，有些材料中更為詳細、具體，如（7）山東曲阜徐家村畫像石題記為“此藏中車馬口口龍蛇虎牛”，（15）江蘇泗洪縣曹廟鄉畫像石則作“此人馬禽豸雞犬”，（17）山東臨沂市五里堡漢畫像石作“人馬[禽]守百鳥”，無論是比較簡單的“此上人馬”還是更為複雜的說法，都表達了一種“一人得道、雞犬昇天”的思想。（7）山東曲阜徐家村畫像石題記作“此藏中”，“藏”即“藏”，“此藏中”意即為此墓室中，（20）江蘇銅山縣大廟石祠碑文作“此口室中人馬皆食大倉”，“此口室”或當為“此石室”，其他的“此上”或“此內”，含義當與“此藏中”或“此石室”相同，因而所謂的“此上（內）人馬”，指的就是墓內壁畫或畫像石中所繪的供墓主人驅使的人或動物，在墓主人死後都可以與其一同昇入仙界，於仙界的“大倉”、“江海”中飲食。立於後漢時期的《仙人唐公房碑》碑文中有“於是迺以藥塗屋柱、飲牛馬六畜。須臾有大風玄雲迎、公房、妻子、屋宅、六畜倏然與之俱去”²⁷，所表達的是相同的思想，表明這一思想在後漢時期相當流行。

相比之下，四川地區的文字則比較簡單，不僅沒有與東部地域“此上人馬”相對應的句子，也未見“江海”或“大湖”、“山林”等說法。然而雖然文字非常簡略，其所表達出來的思想，與東部地域則是相同的。前面提到的漢《仙人唐公房碑》，最初立於漢中城固，後漢時期漢中與今四川同屬益州刺史部，屬於同一文化地域，文化特徵大體相同，故而這種“一人得道、雞犬昇天”的思想同樣流行於四川地區，應無疑問，所以四川地區“食大倉”材料與東部地域所反映的當是相同的宗教思想。但總地看來，東部地區在後漢早期就已有發現，數量較多，分佈也比較廣泛，句式相對一致而又富有變化，而四川地區目前發現的數量較少，文字也相當簡單，遠不及東部地區。因此可以推測，以山東為中心的東部地區是“食大倉”這一思想的發源地，四川地區當是受到了某種影響。史載五斗米道的創始者張陵為沛國人，沛國在今江蘇北部，正處於東部地區，《神仙傳》稱“陵年五十方退身修道、十年之間、已成道矣”²⁸，至晚年方入蜀創教，四川地區發現的“食大倉”材料，或許與此有一定的關係。

兩個地區的“食大倉”材料還存在一個差別。佐伯氏文中在對“食大倉”題記相對應的壁畫或畫像石的畫面內容進行考察後，認為“食大倉”語句與對應的畫面內容沒有必然的聯繫。佐伯氏所考察的11處材料，按分佈地域及特徵來講，基本屬於東部地區，從目前的發現來看，如果將考察的範圍限定為東部地區，這一結論無疑是正確的。然而若將四川地區的材料也加入考察的範圍，則祇能說“食大倉”語句與畫面內容無關僅是東部地區的特徵，四川地區則與此不同。（24）成都畫像磚畫面中心為一建築，建築的右上角有“大倉”二字，左側文字為“皆食此大倉”，這個“此”字表明所說的“大倉”即是畫面中的建築。與此相類，（25）大邑縣董場鄉畫像磚“盡食天倉”四字書於一座倉房建築的左側，（26）簡陽鬼頭山畫像石棺的“大蒼”二字題於倉房的左上角。這表明四川地區發現的“食大倉”題記與畫面是密切相關的，每一處材料的畫面中都有倉房式的建築，題記中的“大倉”即是此建築這一點是相當重要的不同之處。前述《要修科儀戒律鈔》中所引“太真科”語句：“十月一日同集天師治、付天倉及五十里亭中、以防凶年飢民往來之乏、行來之人不裝糧也”，說明在五斗米道所設立的天師治處，存在着叫做“天倉”的建築。《典略》中載：“及魯自在漢中、因其人信行脩業、遂增飾之。教使起義舍、以米肉置其中、以止行人”，《三國志》卷

八張魯傳亦載：“諸祭酒皆作義舍、如今之亭傳。又置義米肉、懸於義舍、行路者量腹取足若過多、鬼道輒病之”，其中所講的“義舍”當即是此類建築。這一文獻記載表明，五斗米道已經將“大倉”為仙界的糧倉這一思想付諸了實踐，在天師治中建立了與天界相對應的“大倉（天倉）”。《無上秘要》卷二十三載天師道二十四治“應天二十四炁、合二十八宿”²⁹，天師治中“天倉”的設立，正是這種天界與人間相對應的思想的反映。史料中所載的“義舍”是張魯在漢中所立，但從“食大倉”題記材料的發現及上面的分析來看，或許此類事物早在張魯占據漢中之前在五斗米道的某些治所中就已經存在了。初期道教組織興起於後漢中晚期，其共同的特徵在於各自都表現出政治上的傾向性，由此導致了後漢末年的社會動蕩。相比東部地域來說，四川地區戰亂相對較少，因而五斗米道得到了較多的發展，張魯更是得以在漢中建立“不置長吏、皆以祭酒為治”（《三國志》卷八張魯傳）的地方政權，因而一些宗教思想得以在現實中施行，“食大倉”題記也從一個側面反映了這一史實。

此外，（6）內蒙古和林格爾壁畫墓和（30）陝西旬邑壁畫墓與以上兩個地區略有不同。在這兩處材料中，“食大倉”題記都記於有糧倉的畫面中。其中內蒙古和林格爾壁畫墓一處與“繁陽縣倉”的題記同在一個畫面中，而且題記具體地指明了當食大倉者為“繁陽吏人馬”、“上郡國都尉西河長史吏兵馬”及“護烏桓校尉幕府”等，這一特徵顯然表明題記與畫面內容是相關的，與東部地區不同，而與四川地區比較相似。但從文字的表達方式上看，比較接近於東部地區的“此上人馬皆食大倉”的句式，同時就食者的主體也比較具體，又表現出東部地區的一些特徵。所以這兩處材料或許不屬於前面述兩個區域中的任何一個，而是單獨的一個區域。但由於目前的發現僅有這兩處，陝西旬邑的材料也未全面公佈，所以這一問題留待於以後更多資料的發現與研究。

四 “食大倉”與早期道教存思法

如前所述，“大倉”即是“天倉”，前引《太平經》中有關“天倉”的記載，表明“大倉”、“天倉”是供給天界諸神飲食的。六朝時期道教的存思修煉方法相當流行，具有代表性的經典有《黃庭經》、《老子中經》、《太上靈寶五符序》、《上清大洞真經》等，“太倉”一詞在這些經典也相當常見，並且是道教存思法中的一個很重要的概念。下面主要以《老子中經》³⁰為例，對與“太倉”相關的存思法略作分析。

《老子中經》中所記述的存思法，是以人的身體的小宇宙對應於外部世界的大宇宙，存想人體內部的神仙，達到與大宇宙相對應的神仙相合而致長生不死的目的。其中一個非常重要的方法，是對“真人子丹”的存想。真人子丹又稱元陽子丹、赤子，是道君之子，相對於人體小宇宙來說，即是修道者自身。第三十七章：“老君曰、萬道衆多、但存一念子丹耳。一、道也。在紫房宮中者、膽也。子丹者、吾也。吾者、正己身也。道畢此矣”。第二十一章中也說：“兆審欲得神仙、當知天地父母赤子處”，真人子丹之重要性不言而喻。

《老子中經》第十二章：

經曰、吾者、道之子也。人亦有之，非獨吾也。正在太倉胃管中、正南面坐珠玉床上、黃雲華蓋覆之、衣五綵珠衣。母在其右上、抱而養之、父在其左上、教而護之。故父曰陵陽字子明、母曰太陰字玄光玉女、己身為元陽字子丹。真人字仲黃真吾之師也。常教吾神仙長生之道、常侍吾左右、休舍太倉、在脾中與黃裳子共宿衛吾、給事神所當得、主致行廚。故常思真人子丹正在太倉胃管中、正南面坐、食黃精赤氣、飲服醴泉。元陽子丹長九分、思之令與己身等也。父母養之、乃得神仙。

這一章講述了存思真人子丹的方法，其中最關鍵的一點是“食黃精赤氣”，在《老子中經》中多處都有提及。除上引第十二章外，如第十一章：“黃精赤氣填滿太倉中、赤子當胃管中正南面坐、飲食黃精赤氣、即飽矣。百病除去、萬災不干、兆常思存之、上為真人”。

赤子亦即真人子丹所處的胃，是聚集黃精赤氣的地方，第二十章：“胃爲太倉、三皇五帝之廚府也。房心爲天子之宮、諸神皆就太倉中飲食、故胃爲太倉、日月三道之所行也”，因而胃中的黃精赤氣，不僅供給真人子丹，同樣供給其他諸神。此處所提及的房、心均爲二十八宿之一，故而此處的胃當也有胃宿之意，其中所講到的諸神，是互相對應的體內神及體外神所以“太倉”也同樣具有兩種含義。在人身體內爲胃，體內諸神皆從胃得到飲食的供應，而對應於外部宇宙，則即爲胃宿，亦天界諸神的糧倉。故此章中又說：“故胃中神十二人諫議大夫、名曰黃裳子、黃騰子、中黃子、主傅相太子、玄光玉女、主取金液、申丹芝草、玉液、松脯諸可飲食者”，又第四十七章：“胃者、太倉也、諸神皆就太倉中飲食。中黃金釜、金甌、玉女小童主給使之、故呼曰黃裳子致行廚矣”，此正與第十二章所講的黃裳子“主致行廚”相呼應。

存思真人子丹，不僅是修道人本身可以得道成仙，也包括了其眷屬等人，第十二章：“思之九年、乘雲去世、上謁道君。吾之從官、凡三萬六千神、舉吾宗族、皆得仙道、白日昇天”，這同樣反映的是“一人得道、雞犬昇天”的思想。

由以上分析可知，《老子中經》中真人子丹的存思過程中，“太倉”是一個相當關鍵的概念，不僅可以滋養真人子丹，使修道者自身修成仙道，獲得長生，同時也能使修道者之宗族眷屬一起得道成仙，共同昇入仙界，並且太倉也是宇宙中供給諸神飲食的天倉，求道者在得道昇入仙界之後，仍然要就太倉中飲食，這與前面所分析的“食太倉”題記所表達的含義完全一致，表明在“太倉”這一概念上，二者之間是有相當密切思想淵源的。

關於《老子中經》的年代，研究者們尚未有定論。荷蘭漢學家施舟人（Kristofer M. Schipper）以爲當成書於後漢時期³¹，近年中國有學者也持此說³²，任繼愈主編的《道藏提要》則認爲出於魏晉時期³³，日本學者前田繁樹則認爲成書於5世紀，但前田氏又指出經中所講的存思法在成書之前可能已經存在了³⁴。從現有的文獻記載看，這種可能性無疑是存在的。《抱朴子內篇》地真篇：

吾聞之於師云、道術諸經、所思存念作、可以却惡防身者、乃有數千法。如含影藏形、及守形無生、九變十二化、十十四生等、思見身中諸神、而內視令見之法、不可勝計、亦各有效也。³⁵

可知當時道教的存思之法已相當豐富。按《抱朴子內篇》的觀點，這些方法雖然有效，“若知守一之道、則一切除棄此輩”，關於“守一之道”：

故仙經曰、子欲長生、守一當明。思一至飢、一與之糧、思一至渴、一與之漿、一有姓字服色、男長九分、女長六分、或在臍下二寸四分下丹田中、或在心下絳宮金闕中丹田也、或在人兩眉間、却行一寸爲明堂、二寸爲洞房、三寸爲上丹田也。（同書地真篇）

可見守一之法實質上也是一種存思法。葛洪生活的年代距漢末不過一百餘年，如此數量的存思方法當不是短時間創造出來的，後漢時期應該已開始出現。根據文獻的記載，漢代已經存在對於體內神的存想。《漢書》卷廿五郊祀志下谷永的上奏文中有“化色五倉”之術，顏師古注：“李奇曰、思身中有五色、腹中有五倉神。五色存則不死、五倉存則不飢”，這即是一種以存思五臟神爲方法的長生辟穀之術。《太平經鈔》乙部“以樂卻災法”³⁶：

夫人神乃生內、返遊於外、遊不以時、還爲身害。即能追之以還、自治不敗也。追之如何、使空室內傍無人、畫象隨其藏色、與四時氣相應、懸之窗光之中而思之、上有藏象、下有十鄉、臥即念以近懸象、思之不止、五藏神能報二十四時氣、五行神且來救助之、萬疾皆愈。

這是一種存思五臟神治療疾病的方法。又卷七十二“齋戒思神救死訣”：

天地自有神寶、悉自有神精光、隨五行爲色、隨四時之氣興衰、爲天地使、以成人民萬物也。……然欲候得其術、自有大法。四時五行之氣來入人腹中、爲五藏

精神、其色與天地四時相應也。畫之爲人、使其三合、其王氣者蓋其外、相氣色次之、微氣最居其內、使其領袖見之。先齋戒居閒善靖處、思之念之、作其人畫像、長短自在。五人者共居五尺素上爲之、使其好善。男思男、女思女、其畫像如此矣此者書已衆多、非一通也。……此四時五行精神、入爲人五藏神、出爲四時五行神精。其近人者、名爲五德之神、與人藏神相似。其遠人者、名爲陽歷、字爲四時兵馬、可以拱邪、亦隨四時氣衰盛而行。其法爲其具畫像、人亦三重衣、王氣居外、相氣次之、微氣最居內、皆戴冠幘乘馬、馬亦隨其五行色具焉。其先畫像於一面者長二丈、五素上疎畫五五二十五騎、善爲之。東方之騎神持矛、南方之騎神持戟、西方之騎神持弓弩斧、北方之騎神持鑲楯刀、中央之騎神持劍鼓。思之當先睹內神已、當睹是外神也。或先見陽神而後見內神、觀之爲右此者、無形象之法也。……

此處對五臟神的存思法介紹得比較詳細，基本是以五行思想爲基礎，天地間的五行四時之氣進入體內成爲五臟之神而進行觀想的方法，實質上也是一種體外大宇宙與體內小宇宙相對應的理論體系。《老子中經》也同樣基於陰陽五行的理論，以體外大宇宙與體內小宇宙的神仙相對應，祇不過其神仙體系更爲龐大複雜，五臟神僅僅是這個體系中的一部分，但卻是非常重要的部分。因爲《老子中經》以真人子丹的存思法爲主，而真人子丹即代表了修身者自身，人體內的五臟自然是相當重要的部分，其他衆多的體內神的存思都與體內的臟器密切相關。又《老子中經》中的最高神“上上太一”及諸多的神仙名稱和官職等，都有相當濃厚的漢代特色³⁷。因此，《老子中經》中所載的存思方法，即便不能確認後漢時期已經存在，在略晚一些的魏晉時期至少有一部分已經出現，當無疑問，《老子中經》是這一類存思法的系統化的總結。那麼，即使《老子中經》成書較晚，其所載的存思方法在時代上可以與“食大倉”題記的年代相銜接，則其思想的源頭由此上溯到後漢時期，應當沒有問題。

結語

綜合以上所述，後漢時期的“食大倉”題記中的“大倉”，所指的並不是現實世界中由政府所設立的太倉，而是位於仙境、供給神仙飲食的天倉，“大倉”的名稱，祇是對人間世界太倉的借用。“食大倉”所要表達的是不僅是墓主人自身死後昇入仙界、並且也希望其宗族眷屬也一起昇入仙界，就天倉飲食的願望。“食大倉”題記發現的地域，也正是後漢時期初期道教主要的產生地域，時代與地域上的吻合表現了其與初期道教密不可分的內在聯繫。四川地區的發現，基本可以認定與五斗米道密切相關，東方地區是這一宗教思想的發源地，早在太平道之前就有此類材料出現，應是更爲廣泛地流行於民間的初期道教思想的反映，而未必就是太平道的遺存。

六朝時期流行的道教存思方法中，“太倉”是一個很重要的概念，在存思法中占有重要地位的真人子丹，與太倉這一概念密不可分。“太倉”不僅指人體內臟器中的胃，同時也是位於神仙世界、供給諸神飲食的倉儲。這一概念的含義，與後漢時期發現的“食大倉”題記所表達的內容是一致的。雖然我們不能因此就肯定地認爲在後漢時期就有了《老子中經》等經典中所記載的道教存思方法，但毫無疑問“食大倉”題記所反映出來的宗教內涵是早期道教存思法的思想源頭之一。

- 1 佐伯有清：食大倉考 一德興里高句麗壁畫古墳の墓誌に關連して，《日本常民文化紀要》第十三輯，1987年。文中佐伯氏對其前學者們的論述多有提及。
- 2 陳路：漢畫榜題“上人馬食大倉”考，《南都學壇（人文社會科學學報）》2005年3期。
- 3 張勳僚：重慶、甘肅和四川東漢墓出土的幾種西王母天門圖像材料與道教，《中國道教考古》第2卷，綫裝書局2006年，北京。
- 4 楊愛國：“此上人馬皆食太倉”解，《漢長安城考古與漢文化 一漢長安城與漢文化一紀念漢長安城考古五十周年國際學術研討會論文集》，科學出版社，2008年，北京。承蒙楊先生惠寄此論文，在此謹表謝意。
- 5 楊浩：山東東平百墓山漢畫像石墓略述 一兼談東平境內出土漢畫像石，《中國漢畫學會第十屆年會論文集》，湖北人民出版社，2006年，武漢。
- 6 王步毅：安徽宿縣褚蘭漢畫像石墓，《考古學報》1993年4期。
- 7 宋奇：許昌市博物館藏漢代畫像磚賞析，《中原文物》2008年4期。
- 8 尹增淮、江楓：江蘇泗洪曹廟出土的東漢畫像石，《文物》2010年6期。
- 9 泗水縣文管所：山東泗水南陳東漢畫像石墓，《考古》1995年5期。
- 10 馮沂等：《臨沂漢畫像石》圖71，山東美術出版社，2002年，濟南。
- 11 王相臣、唐仕英：山東平邑縣皇聖卿闕、功曹闕，《華夏考古》2003年3期，題銘文字據永田英正編：《漢代石刻集成》（圖版·釋文篇），同朋舍，1994年，京都。
- 12 《中國畫像石全集2：山東漢畫像石》圖版一四一，山東美術出版社、河南美術出版社，2000年，濟南。
- 13 徐州博物館：江蘇徐州大廟晉漢畫像石墓，《文物》2003年4期。
- 14 王化民：宿縣寶光寺漢墓石祠畫像石，《文物研究》第8輯，黃山書社，1993年，合肥。
- 15 王善才、王世振：湖北隨州西城區東漢墓發掘報告，《文物》1993年7期。
- 16 鄧小明、鄧小青：黎川縣發現漢車馬紋磚，《江西文物》1989年3期。
- 17 劉振宇：記幾塊珍貴的漢畫像磚，《東南文化》2002年4期。
- 18 大邑縣文化局：大邑縣董鄉場三國畫像磚墓，《四川考古報告集》，文物出版社，1998年，北京。原報告認定該墓為三國時代，張勳僚提出了不同看法，認為該墓年代當為後漢時期，見氏著：重慶、甘肅和四川東漢墓出土的幾種西王母天門圖像材料與道教，《中國道教考古》第2卷，綫裝書局，2006年，北京。
- 19 內江市文管所、簡陽縣文化館：四川簡陽縣鬼頭山東漢崖墓，《文物》1991年3期。
- 20 以下幾處均引自楊愛國：“此上人馬皆食太倉”解，《漢長安城考古與漢文化 一漢長安城與漢文化一紀念漢長安城考古五十周年國際學術研討會論文集》，科學出版社，2008年，北京。
- 21 何新：《諸神的起源 一 中國遠古神話與歷史》，生活·讀書·新知三聯書店，1986年，北京。
- 22 《道藏》第6冊。
- 23 原載中村不折：《三代秦漢遺物的文字》，轉引自張勳僚：東漢墓葬出土解注器和天師道的起源，《中國道教考古》第1卷，綫裝書局，2006年，北京。
- 24 《初學記》，中華書局，1962年，北京。
- 25 王明：《太平經合校》，中華書局，1960年，北京。
- 26 參考本文第一章：後漢時期的“妖巫”·“妖賊”與太平道政治性格的形成。
- 27 陳顯遠：漢“仙人唐公房碑”考，《文博》1996年2期。
- 28 胡守爲：《神仙傳校釋》，中華書局，2010年，北京。
- 29 《道藏》第25冊。
- 30 本文《老子中經》採用《雲笈七籤》卷十八、十九所載之版本，中華書局點校本，2003年，北京。
- 31 施舟人：《老子中經》初探，《道家文化研究》第16輯，生活·讀書·新知三聯書店，1999年，北京。
- 32 劉永明：《老子中經》形成於漢代考，《蘭州大學學報（社會科學版）》第34卷第4期，2006年。
- 33 任繼愈主編：《道藏提要》（修訂版），中國社會科學出版社，1995年，北京。
- 34 前田繁樹：《老子中經》覺書，坂出祥伸編：《中國古代養生思想の総合的研究》，平河出版社，1988年，東京。
- 35 王明：《抱朴子內篇校釋》（增訂本）卷十八，中華書局，1996年，北京。
- 36 王明：《太平經合校》，中華書局，1960年，北京。
- 37 關於這一點，可參考前引劉永明：《老子中經》形成於漢代考，《蘭州大學學報（社會科學版）》第34卷第4期，2006年。

第五章 考古發現的後漢時期“天帝使者”與“持節使者”

在後漢時期的一些墓葬中，發現有一種書寫於隨葬陶器（瓶或罐）上的文書，這類文書學者們多稱其為“鎮墓文”或“解除文”。另外，一部分鉛版或墓磚上的“買地券”類文書在體例及內容上與鎮墓文非常接近，本文中統稱為鎮墓文。鎮墓文多發現於以漢代長安、雒陽地區為中心的陝西關中及河南等地，其他如山西、安徽、江蘇等周邊地域也有發現。由於鎮墓文在體例、內容等各方面與早期道教文獻關係密切，是反映上述地域處於成立階段的民間初期道教活動狀況的重要材料，因而甫一發現便引起了諸多研究者的注意，至今已有相當數量的論著發表。

此外，漢代的墓室壁畫、畫像石、畫像磚等墓葬圖像中，有一種手持節杖的羽人或人物形象的圖像，其所持的節杖有一個比較明顯的特徵是上端有三個圓形的表示節旄的突起。這些持節形象姿態上有站立、跪伏、騎乘等不同的表現形式，但一般都與昇仙的主題有關。在畫像石中發現有“持節使者”的題記，所指的即是這類形象。有學者認為這種持節使者圖像即是“天帝使者”¹，而“天帝使者”在鎮墓文中也是相當常見的一個稱號。本章擬根據考古發現的鎮墓文及墓葬圖像材料，從“天帝使者”及“持節使者”與各界神祇及死者靈魂之間關係的角度，對二者進行考察並作簡單的對比。

一 鎮墓文中作為發信者的“天帝使者”

多數的鎮墓文書具有大致相同的體例，內容多為以“天帝”或“天帝使者”的口吻通告地下世界的冥神，為死者解謫除殃，及佑護死者在世的親族。這種通告的主體，有研究者稱其為“發信者”²。現在發現的鎮墓文材料中，發信者基本上可分為“天帝”與“黃帝”、“黃神”三個系列。“天帝”系列中可見“天帝”、“天帝白止”、“天帝使者”、“天帝神師”、“天帝神師使者”等稱號，“黃帝”、“黃神”兩系列中可見的稱號有“黃帝”、“黃（皇）帝使者”、“黃帝青鳥”及“黃神使者”、“黃神北斗”等，其中最為常見的就是“天帝使者”。“天帝”為當時人們所信奉的最高神，應無疑問。至於“天帝使者”的身份，學者們則有不同的見解。吳榮曾與張勳僚均認為“天帝使者”並非神祇，而是人間的巫覡或道士的自稱³。而林巳奈夫在討論沂南漢畫像石墓圖像時，分析了兩件具有基本相同圖像的帶鉤的資料，其中一件有“天帝使者”銘文，指出“天帝使者”是一個頭戴弩、手足持劍與手戟、足間有盾類似熊的神祇形象，四面有四神圍繞，處於世界的中央⁴。小南一郎在研究中引用了這個結論，又舉河北望都漢墓出土的光和五年磚券文字“大口士謹為劉氏之家解除咎殃”中的“大口士”當作“大方士”，認為天帝使者的職司是由人世的方士代為施行的⁵。池澤優則認為“天帝使者”作為神祇的名稱與施術者的自稱兩種可能均存在⁶。

“天帝使者”這一思想，始於前漢末年。《漢書》卷七十五李尋傳載：“初、成帝時、齊人甘忠可詐造天官曆包元太平十二經、以言漢家逢天地之大終、當更受命於天。天帝使真人赤精子下教我此道”，“真人赤精子”即是天帝派往下界的使者。按“赤精子”的解釋，《漢書》卷十一哀帝紀顏師古注引應劭語：“高祖感赤龍而生，自謂赤帝之精”，而葛洪《神仙傳》中則謂為顓頊時老子化身。無論哪一種解釋，“赤精子”都不是凡人而是神仙，因此從這一點上說，“天帝使者”首先是作為一個神祇的稱號存在的。作為神祇的“天帝使者”當然不可能出現在世人的面前，其職司自然需要現實中的人來代為施行。這些人或被稱為“巫覡”，或被稱為“方士”，或被稱為“道士”，也就是鎮墓儀式中的施術者。這些人掌握有別人所不能的溝通天上、地下及人間世界的法術，就成為“天帝使者”在人間世界的代理者。如《太平經》卷五十生物方訣第七十一所說：“比若人有道而稱使者、神人神師也”⁷，久之“天帝使者”與施術者也就合而為一，從而成為巫覡或道士的自稱。《後漢書》

方術列傳：“又河南有麴聖卿、善爲丹書符劾、厭殺鬼神而使命之”，所記述的大概就是這樣的人物。

因此，作爲鎮墓文中所出現的“天帝使者”這一稱號來說，當如池澤優所說，可能是鎮墓儀式中施術者的自稱，也可能是神祇的名稱。不過多數的情況下，應當是施術者的自稱，一個明顯的例子是發現於河南洛陽史家灣漢墓的永壽二年（156年）鎮墓文⁸：

永壽二年五月□□□□巳、直。天帝使者旦□□□之家墳（鎮）寒暑□□□□移大黃印章、迫佼四時五行、追逐天下、捕取五□豕之符、晝制日夜□□乘傳居署超度閻梁□堇攝錄佰鬼名字、無合得桃（逃）亡、近留行遠。□生□溪山主獲致榮□□□□旦女嬰、執火大夫燒汝骨、風伯雨師揚汝灰、沒□□者、使汝築灰垣五百□□戌其上、沒戌其下、秦其□汝黃帝呈下、急□舟□□神玄武、其物主者慈石。他□建□。

文中的“旦”當即是施術者的名字，這就很明確地表明了施術者在儀式中自稱爲“天帝使者”。所以儘管大部分的鎮墓文中並沒有記載施術者的名字，多數情況下，“天帝使者”應該都是屬於施術者的自稱，表明自己是在代行天帝使者的職責。但也有例外，如黑川古文化研究所所藏的一件鉛券背面的光和七年（184年）鎮墓文⁹：

光和七年九月己酉朔、十三日甲申、直閉。天帝使者告河南雒陽土鄉土亭部社伯都干、移仟亭佰□□微、虞氏墓連得疾病、恐得冢墓爲言、今故齋錢六千與虞漢威爲賣買行、自今以後不得相干錯、漢威景升菴、汝復錯蘇氏、自令罪重、今故齋錢□乘、於伯頭爲信、千秋萬歲勿復相索、如天帝使者律令。

這篇鎮墓文的發信者仍然是“天帝使者”，需要注意的是結尾的一句：“如天帝使者律令”。鎮墓文的體例模倣了當時官府文書的格式，多以“如律令”結束。“律令”原指政府頒佈的各種法律條文及敕命等，代表了統治者的權威。鎮墓文中的“律令”則指的是天帝所頒下的律令，一些鎮墓文中即有此類文字，如羅振玉《遼居雜著丙編·古器物識小錄·鎮墓文》所著錄劉伯平鉛券：

……乙亥朔、廿二日丙申、執。天帝下令移、前雒東鄉東邸里劉伯平薄命……醫藥不能治、歲月重復、□與同時、魅鬼尸注、皆歸墓父大山君召……□□相念、苦勿相思。生屬長安、死屬大山、生死異處、不得相防。須河水清、大山……有天帝教如律令。

結尾處多了“有天帝教”的字樣，這裏的“教”當爲“教化”之意，表明律令是依天帝教化所頒。而前舉光和七年鉛券則作“如天帝使者律令”，“天帝使者”出現在“天帝”的位置，如若不是施術者書寫的失誤，即是將“天帝使者”與“天帝”看作了性質類似的存在，那麼此處出現的“天帝使者”所指的就不是施術者自身，而是施術者所代表的神祇的名號。

發信者中與“天帝使者”類似的稱號還有“天帝神師”和“天帝神師使者”，前者如河南陝縣劉家渠出土的陽嘉四年（135年）唐氏鎮墓文¹⁰：

陽嘉四年戊子朔、廿一戊申。天帝神師臣□謹爲唐氏合家厭……律令。

後者見於中村不折所藏出土於陝西西安郊區的永和六年（141年）鎮墓文¹¹：

永和六年、□□□子朔、廿一日壬申、直□。天帝神師使者爲□□□之墳墓東□□□□□□□□□墓□□墓伯、墓丞相、墓□史楮□□□□所□者市曹主人□□□、今日吉日、解五□□□殺、及與中央□□□□。天帝使者告□□□□墓門亭長、主□□□□到烝召作行差□□□。

“天帝神師”與“天帝神師使者”稱法相近，當爲同義詞。而永和六年鎮墓文中“天帝神師使者”與“天帝使者”同時出現，文意上均爲發信者，說明“天帝神師使者”與“天帝使者”實際上所指相同，並無差別。則“天帝神師”與“天帝使者”或均是“天帝神師使者”的略稱。前引《太平經》中“比若人有道而稱使者、神人神師也”的文字，可爲這一推測

的佐證。陽嘉四年唐氏鎮墓文“天帝神師臣”後面一字雖已不可辨讀，但與前舉永壽二年鎮墓文“天帝使者旦”的寫法類同，應當也是施術者的名字，表明此處的“天帝神師”也是施術者自稱。此外還有一些發信者為“天帝”的鎮墓文，當然不是施術者自稱為“天帝”，而是施術者表明自己是代天帝下令，其中隱含了自己即是“天帝使者”的意思。

總而言之，“天帝使者”最初應該代表了一種天上的神祇，是由天帝派遣到人間行使某種職責的使者，而事實上人間並不存在真正的“天帝使者”，祇能是掌握各種法術的道人的自稱。

天帝使者作為鎮墓文中的發信者，其發信的對象亦即受信者，一般情況下是地下冥界的諸神。如山西出土的熹平二年（173年）張叔敬鎮墓文¹²：

熹平二年十二月乙酉朔、十六日庚申。天帝使者告張氏之家三丘、五墓、墓左墓右、中央墓主、塚丞、塚令、主塚司令、魏門亭長、塚中游徼等、敢告移丘丞、墓伯、地下二千石、東塚侯、西塚伯、地下擊植卿、耗里伍長等。今日吉良、非用他故、但以死人張叔敬、薄命蚤死、當來下歸丘墓。黃神生五嶽、主生人錄、召魂召魄、主死人籍。生人築高臺、死人歸深自埋。眉鬚以落、下為土灰。今故上復除之藥、欲後世無有死者。上黨人參九枚、欲持代生人、鉛人持代死人。黃豆瓜子、死人持給地下賦。立制牡厲、辟除土咎、欲令禍殃不行。傳到、約勒地吏、勿復煩擾張氏之家。急急如律令。

這篇鎮墓文中列舉了諸多的冥神稱號，使用了“告”與“敢告移”兩種不同的用語。這與前面提及的“如律令”一樣，也是仿照了官府文書的文體，體現了受信對象層次上的不同。“告”指將天帝的命令直接下達給“三丘”、“五墓”、“墓左”、“墓右”等守護張氏墓地的神祇，而“移”則是將天帝的命令間接地傳達給“丘丞”、“墓伯”、“地下二千石”等地下冥神，從地位上來說，後者的地位要更高一些。但也有數量不少的例外，如中村不折所藏西安市郊出土的永壽二年（156年）鎮墓文¹³：

永壽二年二月己未朔、廿七日乙酉，天帝使者告丘丞、墓伯、地下二千石。今成氏之家死者字桃推、死日時重複、年命與家中生人相拘。籍到復其年命、削重複之文、解拘伍之籍。死生異簿、千秋萬歲、不得復相求索。急急如律令。

這篇鎮墓文中對於“丘丞”、“墓伯”、“地下二千石”等也使用了“告”字，可見這一點在鎮墓文中並不是很嚴格。

鎮墓文中地下冥神是最主要的發信對象，對於死者靈魂的解謫除咎、誡令死者不要驚擾生人並佑護在世的親人等事情，是由這些冥神來完成的。在這種情況下，天帝使者本身與死者的靈魂沒有直接的交涉。但也有少數的例子，是由使者直接下令給死者的靈魂的，如前引河南洛陽史家灣漢墓出土的永壽二年鎮墓文中“執火大夫燒汝骨、風伯雨師揚汝灰”等文字中的“汝”字所指即是死者，表明此是使者對死者靈魂直接下達命令，而不是通過地下管理死者靈魂的冥神去執行，類似的例子還見於江蘇高郵邵家溝漢代遺址出土的一件“符籙木片”¹⁴：

乙巳日、死者鬼名為天光、天帝神師已知汝名。疾去三千里、汝不即去、南山□□令來食汝。急急如律令。

“天帝神師”已如前述，與“天帝使者”身份相同。在這兩個例子中，“天帝使者（神師）”與死者的靈魂是直接交涉的，從文義上看屬於對惡靈的警告，或許是一種比較特殊的應用場合。

綜合起來，“天帝使者”及施術者與天上、人間、地下三界的關係大致可以這樣描述：施術者受到死者在世親人的委託，以“天帝使者”的身份嚮地下世界的冥神頒佈天帝的詔令告知地下管理死者靈魂的神祇免去死者在地下的罪責與勞役，約束死者不得驚擾生人，並庇護世間死者的親人世代富貴、子孫昌盛。祇有在極少的情況下（受信者為惡靈），“天帝使

者”纔會與死者靈魂發生直接關係，文字內容上多有警告的含義。

前面曾提及鎮墓文中的發信者，除“天帝”、“天帝使者”等稱呼外，還有“黃帝”、“黃神”等名稱。關於“天帝”、“黃帝”、“黃神”這幾者之間的關係，學者們多有論及但尚未有定論。江優子的論文中對主要的論點作了歸納並分析了其出土的地域，認為不同的稱法間存在地域上的差別¹⁵。總地來說，“天帝”及“天帝使者”等稱法在鎮墓文分佈區域內各地都有發現，地域性並不明顯，而“黃帝”一系的稱法主要見於河南地區，“黃神”一系的稱法則見於長安以西的寶雞地區。張勳僚對鎮墓陶器的器形分析也表明，在鎮墓文分佈的地域內，以河南為代表的東部地區與以關中為代表的西部地區在器形上是不同的，前者以罐形陶器（張氏所劃分之B型）為主，而後者以瓶形陶器（張氏所劃分之D型）為主¹⁶。“天帝使者”是相對於“天帝”的，與此相對應地，也有相對於“黃帝”的“黃（皇）帝使者”，表明二者具有相似的身份及職司。前舉洛陽史家灣漢墓出土的永壽二年鎮墓文中有“移大黃印章”的文字，此處的“大黃印章”或即是“黃神越章”。迄今為止“黃神越章”在河南、陝西均有發現，與“天帝使者”的分佈一樣，沒有明顯的地域性，並且鎮墓文中也有“天帝使者”使用“黃神越章”的例子，如中村不折所藏鎮墓文¹⁷：

天帝使者、黃神越章、為天解讎、為地除央、主為張氏家鎮利害宅、襄四方諸凶央。奉勝神藥、主辟不詳（祥）、百禍皆自肖亡、張氏之家大富昌。如律令。

又、前述史家灣漢墓出土的永壽二年鎮墓文中，發信者為“天帝使者”，而結尾處也有“黃帝”的字樣。這說明“天帝”與“黃神”或“黃帝”之間雖然存在差異，但界限並不明顯。鎮墓文的時代從後漢初年一直延續到後漢末期，且有着比較固定的體例，表明這一葬儀術法在民間應該存在着一種使之傳承延續的方式。這種方式最初可能是師徒授受的形式，後期或許已經形成了初步的地域性組織，是初期道教民間教團組織的雛形。地域上分佈的不同導致的一些差異，形成的原因可能即是由於來自不同地域教團組織的傳承，而前面提到的界限的模糊性，又表明了不同組織之間存在的交流。

二 漢代墓葬圖像中的“持節使者”

漢墓中發現的持節使者像，從持節者的服飾上大致可分為羽人像和戴冠著袍的人物形像。羽人是人與鳥的組合，基本特徵為肩生兩翼、兩腿生羽。《論衡·無形》：“圖仙人之形、體生毛、肩變為翼、行於雲”，正是羽人形象的生動描述。兩漢時期墓室圖像中的羽人，按圖像表現大致可分為跽坐、持節、騎乘、飛翔等不同種類。目前考古發現的持節羽人時代較早的代表性的例子是河南洛陽卜千秋墓發現的“昇仙圖”中的持節羽人形象¹⁸。該墓由主墓室與兩側的耳室組成的中型磚室墓，“昇仙圖”位於墓葬主墓室的頂部。圖中持節使者位於隊列的前方，與龍、虎等瑞獸引導着墓主人夫婦。持節者為羽人形象，肩生雙翼，袒腹，腰下有羽衣裝飾，兩腿前後分立，雙手持節站立（圖5-1，a）。畫面兩端有日、月像，畫面中人物、瑞獸間飾以雲氣紋，表明處於仙境之中，整幅畫面的以“昇仙”為主題，持節羽人是引導昇仙的使者。

除了卜千秋墓壁畫中引導昇仙的持節羽人形象外，漢代墓葬畫像中還有一些持節人像也具有同樣的含義。四川南溪縣長順坡出土的一幅刻劃在石棺一側的畫像中，西王母位於最左側，端坐於龍虎座上，旁邊立一侍者。侍者右面為一半開的門，門中一人探身嚮外張望。門前跪有一持節人像，其身後有瑞獸、鳳鳥，畫像最右側為相對站立的二人，身側各立一侍者¹⁹（圖5-1，c）。對於這幅畫像的解釋，高文認為是“養老圖”²⁰，這一觀點已有學者提出了異議²¹。按漢代畫像中的“養老圖”中標志性的圖像為手持鳩杖的老者，如山東沂南漢墓中室西壁南側的畫像，左側站立的老者身後架上豎立的鳩杖²²及成都曾家包漢墓中的“養老圖”，右側坐姿的老者所持的鳩杖²³，都有很明顯的鳥形杖首（圖5-2，a、b）。然而細察

南溪縣長順坡石棺畫像，實為上端有三個突起的節杖而非鳩杖，因此這幅畫像的含義當如張勳僚所說，為引導昇仙的畫面。山西離石縣馬茂莊後漢晚期墓前室東壁的右側畫像，表現的也是昇仙的場景²⁴。畫面分左右兩格。左格較窄為雲氣紋裝飾，說明處於天上仙境。右格上半是昇仙的隊伍，有兩輛多頭神獸駕挽的雲車，各有二名騎天馬持幡的導騎，兩車的中間，有一騎天馬持節杖的人物，即是引導昇天的使者（圖 5-2，c）。一般來說，引導昇仙的畫面中，持節的使者應該處於隊列的前方，這裏可能因為是縱嚮的畫面，所以在構圖上有所變化。

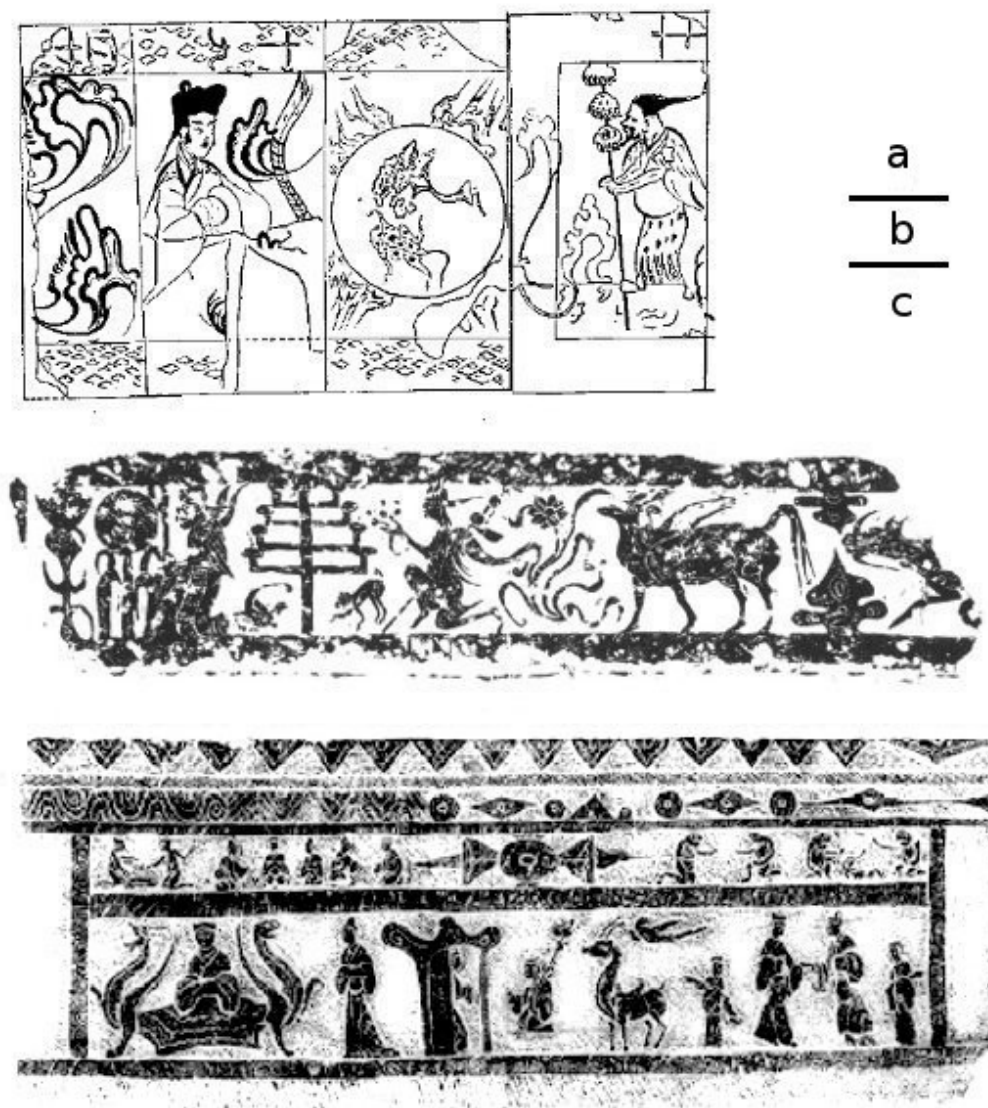


圖 5-1

- a. 河南洛陽卜千秋墓壁畫（摹本） b. 江蘇徐州睢寧九女墩畫像石（拓本）
c. 四川南溪縣長順坡畫像石棺（拓本）

另一個持節羽人的例子見於徐州睢寧九女墩出土的後漢時期的畫像石。畫面左側為一羽人，其右為一連枝燈。右面為持節羽人及瑞獸、仙草等。持節羽人肩生羽翼，單腿跪地，斜擁節杖，一手執芝草前伸²⁵（圖 5-1，b）。這幅畫像中的持節羽人像與卜千秋墓中的持節羽人形象所表現的內容有所不同，九女墩畫像中的持節羽人表現的應當是乞討仙藥的情景。四川長寧縣古河鄉出土的長寧二號畫像石棺一側，也發現有持節人物圖像。畫像可分左右兩

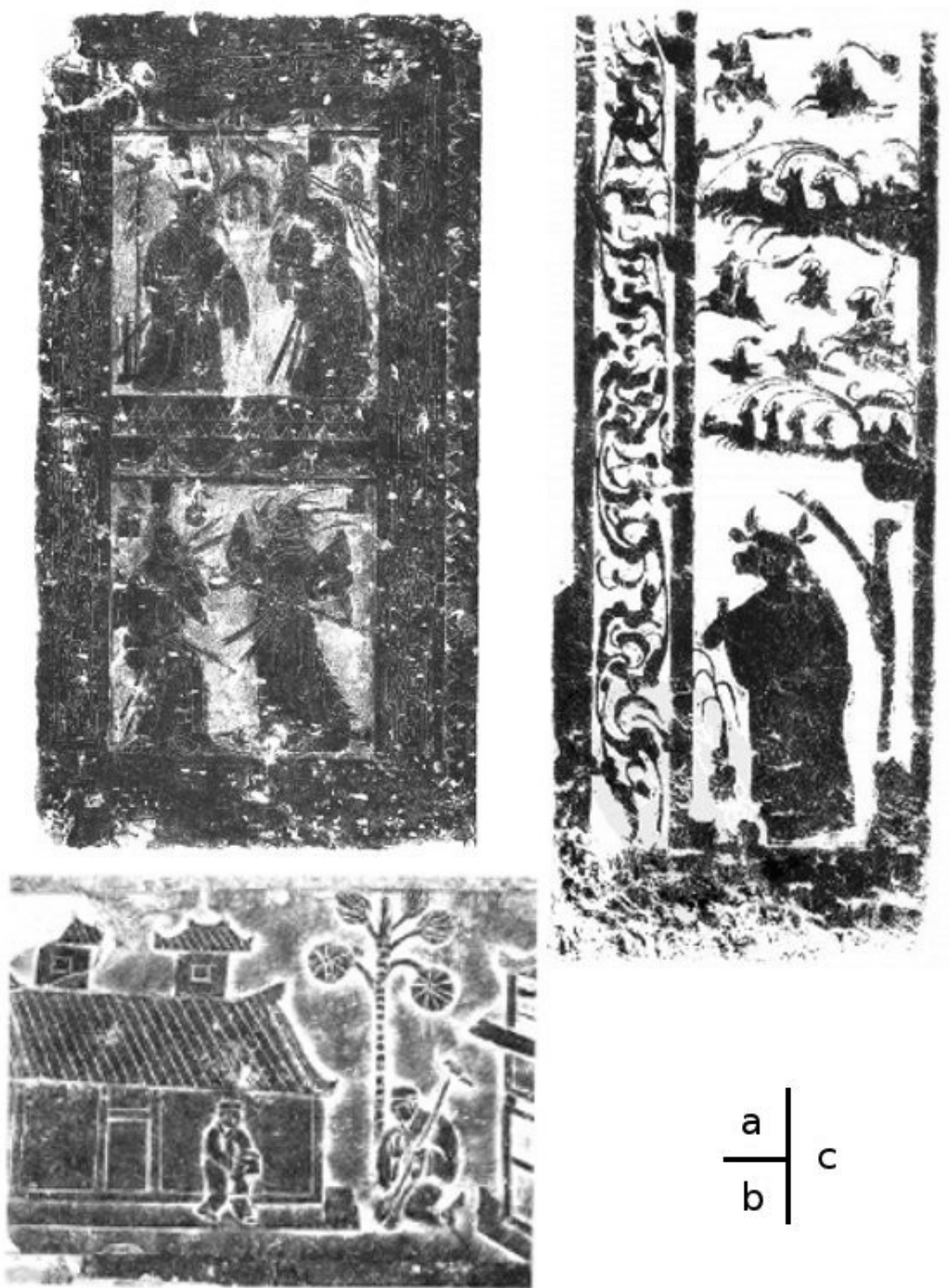


圖 5-2

- a. 山東沂南北寨漢墓畫像（拓本） b. 四川成都曾家包漢墓畫像磚（拓本）
c. 山西離石縣馬茂莊漢墓畫像（拓本）

部分，右邊部分為兩株交纏在一起的連理樹，樹下兩人為賓客迎謁狀。左邊部分左側為一“懸圃”，上有二羽人對弈。“懸圃”右為瑞獸、羽人、猴和持節人像。右邊相對站立二人，手執靈芝仙草。持節人像面嚮“懸圃”躬身而立，一手前伸²⁶（圖 5-3，a）。這幅畫像中雖然沒有西王母，但羽人對弈在四川地區以表現西王母仙境為主題的畫像中經常出現，所以畫面的場景也應是天上仙界，畫面情節與上述徐州睢寧九女墩畫像類似，表現的主題可能也是乞求仙藥。四川的漢代畫像中，還發現一類跪拜於西王母前的持節人像。如四川新都發現

的西王母畫像磚，西王母位於畫面正中偏上，端坐於龍虎座上。西王母的兩側分別為鳳鳥與九尾狐。西王母面前為宴飲場面，畫面的右下角有一人物，高冠博袍，斜擁節杖，手中執物拱手面向西王母跪坐²⁷（圖5-3，b）。四川大邑縣董場鄉出土的西王母畫像磚內容與此相似，畫面上部中央為端坐於龍虎座的西王母，兩側為肩生雙翼的侍者，手中分別持靈芝和嘉禾。西王母面前有一高冠博袍的人物，手持節杖，一手伸向旁邊的蟾蜍²⁸（圖5-3，c）。董場鄉畫像磚的年代為三國時期²⁹，當是漢代文化傳統的延續。張勳僚的研究認為，大邑縣董場鄉畫像磚所表現的也是昇仙情景，圖中的持節人物與上述南溪縣長順坡石棺畫像中的持節人物一樣，都是接引昇仙的使者³⁰。但前述的昇仙畫面中，昇仙者位於畫面中比較顯著的位置，在持節使者的引導下走嚮仙界。而無論是新都畫像磚或大邑縣董場鄉畫像磚，畫面整體表現的是西王母所在的仙境，位於畫面正中偏上的西王母明顯是畫面的中心，而看不到昇仙者，這與昇仙的場景是有區別的。因此我們認為，這兩幅畫像所表現的是西王母仙境中持節者嚮西王母乞求仙藥的情景，與前述徐州睢寧九女墩畫像石的主題相類。浙江海寧縣後漢畫像石墓中的一幅畫像，與上述情景類似而又略有區別。圖中持節人像戴冠，着寬袖大袍，坐姿，右手執節杖，左手前伸，其身前有一人跪拜於地³¹。與前面持節者嚮西王母乞求仙藥不同，這幅畫像描述的應該是持節的使者嚮求仙者賜與仙藥的場景。

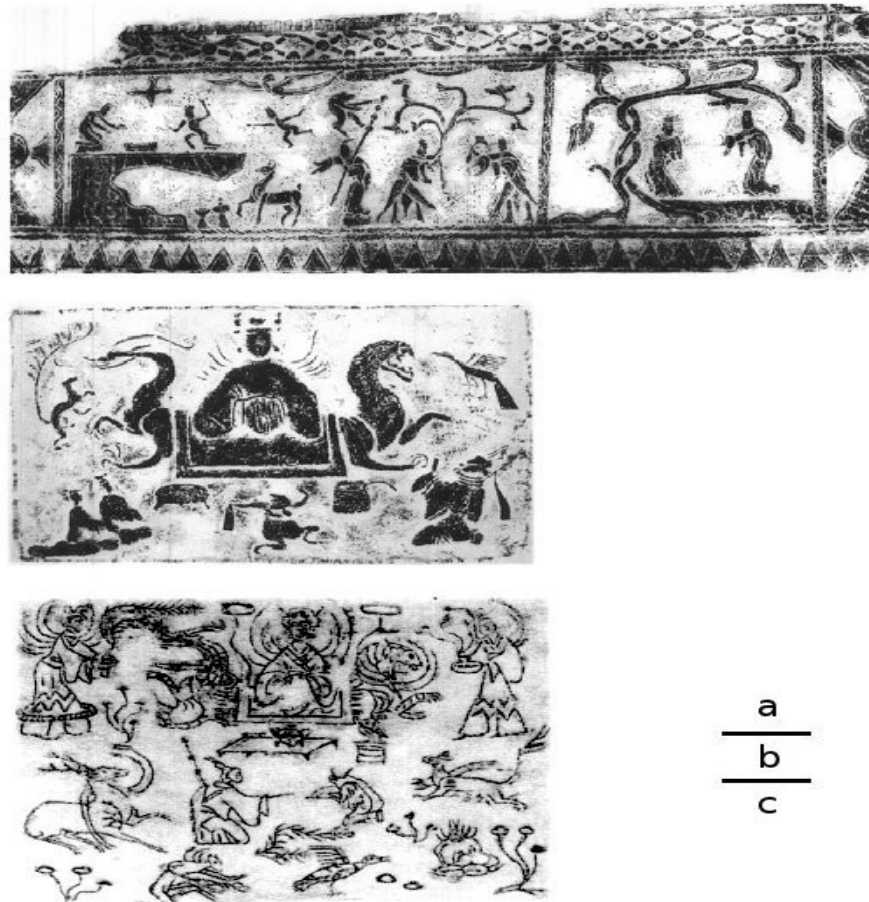


圖5-3

- a. 四川長寧縣長寧二號畫像石棺畫像（拓本）
b. 四川新都畫像磚（拓本） c. 四川大邑縣董場鄉三國墓畫像磚（拓本）

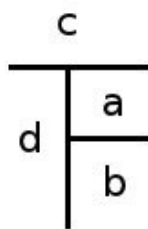


圖 5-4

- a. 四川樂山麻濠 1 號崖墓“持節方士”像（摹本）（採自唐長壽《樂山崖墓和彭山崖墓》）
 b. 四川瀘州大驛壩石棺畫像（拓本） c. 河南南陽出土畫像石（拓本）
 d. 陝西綏德四十里鋪漢墓畫像（拓本）

漢代墓葬畫像中還發現有一些持節人像，或許也與長生昇仙的思想有關。四川樂山麻濠 1 號崖墓中有一個“持節方士”的形象³²，立姿，高冠博袍，一手持節杖，另一手握一袋狀物，置於胸前（圖 5-4，a）。麻濠 1 號崖墓因其後漢時期的佛像而為人們所熟知，信立祥認為此像是佛教僧侶³³。四川瀘州大驛壩出土的七號石棺的一側，繪有站立的持節人像，一手執節杖，另一手置胸前，面前置一大鼎³⁴（圖 5-4，b）。有學者認為畫像表現的是道士煉丹的主題，頭部有類似佛像的頭光，可能是受到了佛教的影響³⁵。這幅畫像人物姿態及服飾與麻濠 1 號崖墓的持節人物比較接近，兩幅圖像表現的可能是相同的主题。從其高冠博袍

的服飾來看，與前述新都、大邑縣董場鄉畫像磚中的持節人物相似，應當還是屬於與初期道教有關的圖像。四川地區是漢代五斗米道的重要發祥地，同時也是漢代佛教圖像發現較多的地區。但從目前的資料來看，四川地區佛教的傳播情況尚不清楚，佛教在當時被人們認為是神仙方術的一種，因此佛教圖像的出現更有可能與當地道教的產生與流行有關³⁶。瀘州大驛壩石棺畫像，有學者認為畫像描述的场景與“武帝得鼎”的故事相似³⁷。“武帝得鼎”的記載見於《史記·孝武本紀》：“（元鼎元年）其夏六月中、汾陰巫錦為民祠魏睢后土營旁、見地如鉤狀、掇視得鼎。鼎大異於眾鼎、文鏤毋款識”。依此記載，則圖中持節人物當為“巫錦”。若是如此，這幅畫像也仍然與初期道教信仰有關。初期道教的來源雜而多端，民間流傳的巫術也是其中之一。“巫錦”被追求長生昇仙的道士當作了神仙人物，這種可能性也是存在的。

此外，漢代畫像中還有一些持節人像，據目前的資料看來，應當沒有特別的宗教含義，屬於世俗題材的畫像內容。例如發現於南陽市區的一幅畫像石，畫面內容可分為三部分，左面為施笞圖，受刑者匍匐於地，施刑者一手揚箠，一手握劍，跨步上前施刑。中間一人持節嚮另一人施禮拜謁，後有一衛士執戟恭立。右面為“二桃殺三士”故事³⁸（圖5-4，c）。類似的拜謁場景在湖北省姚家港後漢墓出土的畫像磚上也可以看到³⁹。再如陝西綏德四十里鋪墓門右立柱畫像，由上而下第三組人物中一人坐姿，擁節籠袖前視，另一人持扇侍立一旁⁴⁰（圖5-4，d）。這類圖像表現的都是世俗生活中的場景，看不到宗教方面的含義，都應該是單純的世俗生活題材，此處不作討論。

漢代的羽人，實際即是仙人，前引《論衡》中的文字已說明了這一點。此外，漢代畫像石題記也為此提供了證據。四川簡陽鬼頭山畫像石棺羽人博奕圖及羽人騎鹿圖上有“先人博”、“先人騎”的題記⁴¹，“先人”即“仙人”，亦即畫像中的羽人。山東蒼山縣元嘉元年畫像石墓的題記也同樣說明了羽人即是仙人。羽人是生活在仙界中的，因此持節羽人像可以看作是從仙界降臨到人間的使者。另外的持節人像，多數高冠博袍，與世間人物形象相類似表明這些持節的使者是由生活於人世間的人物擔任的，可稱其為“持節道人”像。無論是引導昇仙，還是乞求仙藥，都是為了滿足人世間的求仙者亦即墓主人追求長生不死、昇入仙界的願望。持節羽人（仙人）與持節道人所起到的作用有一個相同之處，就是往來於仙界與人世之間，負責求仙者與仙界的溝通，因而他們的身份是相同的，都可以稱為“持節使者”。

三 “天帝使者”與“持節使者”的比較

從鎮墓文的內容來看，天帝使者主要是代表天帝嚮地下冥神發佈命令，由作為地下管理者的眾多冥神來解除死者靈魂應受的責罰與勞役，並將人間與地下世界隔絕開來，防止死者可能對在世的親人帶來的危害。在多數的情況下，天帝使者與死者的靈魂沒有直接的聯繫，所有的事情都是通過地下冥神來完成的，僅僅在死者成為“惡靈”的極少數的情況下，天帝使者纔會以一種警告的語氣直接與死者靈魂交涉。持節使者的職責或為死者嚮西王母乞求仙藥，或是直接守護、引導死者靈魂昇入西王母仙境，二者最終的目的都是長生不死。在這個過程中，持節使者是直接與死者靈魂發生關係的。這一點與天帝使者不同。另一個不同點是天帝使者作為代表“天帝”的代表來頒佈命令的，而從目前的材料看，持節死者引導死者昇入的均為西王母仙境，也就是說，這兩種使者的身份所對應的上級神祇是不同的。我們可以用下面的示意圖來表現二者之間的差別。

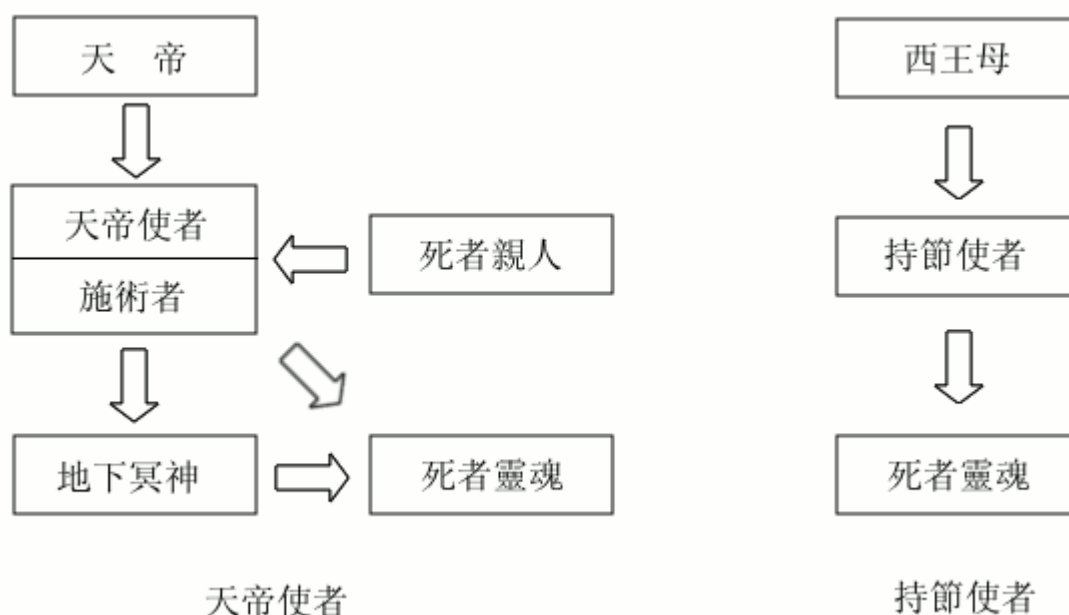


圖 5—5 “天帝使者”與“持節使者”對比

持節使者對死者靈魂基本上是一種守護性質，乞求仙藥、引導昇仙均是出自一種良好的意願，是以死者昇入西王母仙境，最終達到長生不死的目的，其基本思想為昇仙長生，並不涉及死者與生人之間的關係。當然墓葬本身就是一個與生前世界相隔絕的空間，同樣也表達出一種陰陽異途的觀念，但並沒有象鎮墓文書那樣明確地表示出來。天帝使者最主要的目的就在於隔絕死者對生者的干擾與侵害，為死者解謫除咎也是基於這一出發點，所以表現出很明確隔絕陰陽兩途的思想。另外，鎮墓文中並沒有出現希望死者長久存在的內容，其中雖然也可以看到“壽如金石”、“千秋萬歲”的字樣，但卻不是相對於死者的。如陝西戶縣朱家堡陽嘉二年（133 年）鎮墓文⁴²：

陽嘉二年八月己巳朔、六日甲戌、徐（除）。天帝使者謹為曹伯魯之家移央去咎、遠之千里。咎□大桃不得留、□□至之鬼所徐（除）□□。生人得九、死人得五。生死異路、相去萬里。從今以長保孫子、壽如金石終无凶。何以為信、神藥厭填（鎮）、封黃神地章之印如律令。

文中的“壽如金石”是對於死者人世的親族來說的。“千秋萬歲”的例子如前舉中村不折所藏永壽二年鎮墓文中“死生異簿、千秋萬歲、不得復相求索”的句子，所指的是陰陽相隔的效用一直持續“千秋萬歲”。上述例子均看不到希望死者長久存在的目的。不過，按照小南一郎的研究，鎮墓的喪葬儀式是為了使死者的靈魂更快地融入“祖靈”的世界，從而纔能更好地佑護在世的親人子孫⁴³，這實際上也是一種永久存在的方式，與引導死者昇入仙境具有類似的效果。從這個意義上說，二者最終的歸宿是相似的。

前面曾分析了天帝使者具有天上神祇及人間施術者即道人兩種可能的身份，而持節羽人（仙人）與持節道人兩種不同的形象，也是二者比較相似的一點。持節仙人（羽人）與作為神祇的天帝使者一樣，在現實世界中也是不存在的，祇能存在於人們的想象中。持節道人的形象，也同樣反映了初期道教成立階段民間教團組織的活動狀況。

從目前考古發現的材料看，鎮墓文的分佈具有地域性，而持節使者分佈的範圍比較廣泛可能更具有普遍性。但其中持節道人形象多見於四川地區，或許與該地區後漢晚期五斗米道

的興起有一定的關係，也是一種地域性特徵的表現。

餘論

除去考古發現的“使者”圖像或文字材料，文獻中也有後漢時期一些人自稱為“使者”的記載。如發生於漢安帝永初三年到永初四年（109～110年）的海賊張伯路叛亂，據《後漢書》卷三十八法雄傳：

永初三年、海賊張伯路等三千餘人冠赤幘、服絳衣、自稱將軍、寇濱海九郡、殺二千石令長。……明年、伯路與平原劉文河等三百餘人稱使者、攻厭次城、殺長吏。轉入高唐、燒官寺、出繫囚。渠帥皆稱將軍、共朝謁伯路。伯路冠五梁冠、佩印綬、黨衆浸盛。

又後來黃巾軍的南陽首領張曼成也稱“神上使”（《後漢書》卷七十一朱儁傳）。也有一些自稱為“黃帝”的，如《後漢書》卷六順帝紀所載：

（永熹元年）春正月、九江賊徐鳳等攻殺曲陽、東城長。三月、九江賊馬勉稱黃帝。

這些包括黃巾軍在內的具有宗教性質的叛亂在文獻中多以“妖巫”、“妖賊”稱之。後漢年間，“妖巫”、“妖賊”的叛亂多有發生，事實上所謂的“妖巫”、“妖賊”即是初期道教性質的民間教團組織，其教團組織的產生及政治上的傾嚮性具有前後相繼承的關係⁴⁴。這些“妖巫”、“妖賊”多出現在後漢帝國雒陽以東的東部地域，與鎮墓文的分佈區域有所重合。東部地域“使者”所具有的強烈的政治傾嚮，與東部地域民間教團組織的政治性是一致的，應當是東部地域初期道教教團的一個突出的特徵。關中地區也出現過“妖巫”、“妖賊”一類的組織，如裴優、駱曜等，其中裴優也自稱“皇帝”⁴⁵，但數量及規模都不及東方。

鎮墓文中也有“使者”、“黃帝”等作為發信者的稱號，就身份來說，作為鎮墓文中的“天帝使者”、“黃帝”等與叛亂首領所稱的“使者”、“黃帝”，都代表了某個宗教性團體的首領人物，但就其宗教內涵來看，卻有相當大的差別。“妖巫”、“妖賊”等叛亂者所稱的“使者”，儘管與前引《漢書》李尋傳中所提出的“使者”概念的政治立場並不一致，但卻繼承了其以救世為目的的政治性。而鎮墓文中的“天帝使者”等發信者，更多地是一個施術者的身份，不具備政治方面的含義。

當然，鎮墓文僅僅是喪葬儀式遺留下來的文書，並不能全面地反映當時民間初期道教的情況。從有紀年的鎮墓文發現的情況來看，鎮墓文發現最多的是在順帝、桓帝時期，亦即文獻所載“妖賊大起”的時期，可知鎮墓文的流行與文獻所載“妖巫”、“妖賊”是有一定聯繫的，具有類似的性質，但與東部地區的“妖巫”、“妖賊”及同地域的裴優、駱曜相比，政治性並不明顯，所以黃巾之亂後鎮墓文的發現雖有所減少卻並未絕跡，魏晉時期河西地區鎮墓文以及南方六朝買地券等墓葬文書的流行，表明這類組織也受到了一些影響而嚮周邊地區遷移，但並沒有象太平道那樣遭到官方的明令禁止而徹底消聲匿跡。

- 1 張勳僚：重慶、甘肅和四川東漢墓出土的幾種西王母天門圖像材料與道教，《中國道教考古》第2卷，綫裝書局，2006年，北京；又曾布川寬《漢代畫像石における昇仙圖の系譜》一文中亦有論及，《東方學報》京都第65冊，1993年。
- 2 研究者們對其的稱法各有不同，本文採用江優子的稱法，見氏著：後漢時代の鎮墓瓶における發信者について，《佛教大學大學院紀要》第三二號，2004年。此外如池澤優則稱爲“鎮墓主體”，見氏著：後漢時代の鎮墓文と道教の上奏文の文章構成—《中國道教考古》の検討を中心に，渡邊義浩編《兩漢儒教の新研究》，汲古書院，2008年，東京。
- 3 吳榮曾：鎮墓文中所見到的東漢道巫關係，《文物》1981年3期；張勳僚：東漢墓葬出土解注器和天師道的起源，《中國道教考古》第1卷，綫裝書局，2006年，北京。
- 4 林巳奈夫：漢代鬼神の世界，《漢代の神神》，臨川書店，1989年，京都。
- 5 小南一郎：漢代の祖靈觀念，《東方學報》京都第66冊，1994年。
- 6 池澤優：後漢時代の鎮墓文と道教の上奏文の文章構成—《中國道教考古》の検討を中心に，渡邊義浩編《兩漢儒教の新研究》，汲古書院，2008年，北京。
- 7 王明：《太平經合校》，中華書局，1960年，北京。
- 8 蔡運章：東漢永壽二年鎮墓瓶文考略，《考古》1989年7期。
- 9 轉引自小南一郎：漢代の祖靈觀念，《東方學報》京都第66冊，1994年。
- 10 黃河水庫考古工作隊：河南陝縣劉家渠漢墓，《考古學報》1965年1期。
- 11 原載中村不折：《書道全集》第三卷，平凡社，1931年，轉引自張勳僚：東漢墓葬出土解注器和天師道的起源，《中國道教考古》第1卷，綫裝書局，2006年，北京。
- 12 陳直：漢張叔敬朱書陶瓶與張角黃巾教的關係，氏著《文史考古論叢》，天津古籍出版社，1988年，天津。
- 13 原載中村不折：《書道全集》第三卷，平凡社，1931年，轉引自張勳僚：東漢墓葬出土解注器和天師道的起源，《中國道教考古》第1卷，綫裝書局，2006年，北京。
- 14 江蘇省文物管理委員會：江蘇高郵邵家溝漢代遺址的清理，《考古》1960年10期。
- 15 江優子：後漢時代の鎮墓瓶における發信者について，《佛教大學大學院紀要》第三二號，2004年。
- 16 張勳僚：東漢墓葬出土解注器和天師道的起源，《中國道教考古》第1卷，綫裝書局，2006年，北京。
- 17 原載中村不折：《書道全集》第三卷，平凡社，1931年，轉引自張勳僚：東漢墓葬出土解注器和天師道的起源，《中國道教考古》第1卷，綫裝書局，2006年，北京。
- 18 洛陽博物館：洛陽西漢卜千秋壁畫墓發掘簡報，《文物》1977年6期。
- 19 崔陳：宜賓地區出土漢代畫像石棺，《考古與文物》1991年1期。
- 20 高文：《四川漢代石棺畫像集》9頁，人民美術出版社，1998年，北京。
- 21 張勳僚：重慶、甘肅和四川東漢墓出土的幾種西王母天門圖像材料與道教，《中國道教考古》第2卷，綫裝書局，2006年，北京。
- 22 曾昭燏、蔣寶庚、黎忠義：《沂南古畫像石墓發掘報告》，文化部文物管理局，1956年，北京。
- 23 《中國畫像石全集7：四川漢畫像石》圖版四八，河南美術出版社、山東美術出版社，2000年，鄭州。
- 24 《中國畫像石全集5：陝西、山西漢畫像石》圖版二六三，山東美術出版社、河南美術出版社，2000年，濟南。
- 25 江蘇省文物管理委員會：《江蘇徐州漢畫像石》，科學出版社，1959年，北京。
- 26 《中國畫像石全集7：四川漢畫像石》圖版一〇六，河南美術出版社、山東美術出版社，2000年，鄭州。
- 27 龔廷萬、龔玉、戴嘉陵編：《巴蜀漢代畫像集》圖368、369，文物出版社，1998年，北京。
- 28 大邑縣文化局：大邑縣董場鄉三國畫像磚墓，《四川考古報告集》，文物出版社，1998年，北京。
- 29 張勳僚對該墓的年代提出了不同看法，認爲該墓當爲後漢時期，見氏著：重慶、甘肅和四川東漢墓出土的幾種西王母天門圖像材料與道教，《中國道教考古》第2卷，綫裝書局，2006年，北京。
- 30 張勳僚：重慶、甘肅和四川東漢墓出土的幾種西王母天門圖像材料與道教，《中國道教考古》第2卷，綫裝書局2006年，北京。
- 31 嘉興地區文管會、海寧縣博物館：浙江海寧東漢畫像石墓發掘簡報，《文物》1983年5期。
- 32 樂山市文化局：四川樂山麻濠一號崖墓，《考古》1990年2期；唐長壽：《樂山崖墓和彭山崖墓》61頁，電子科技大學出版社，1993年，成都。
- 33 信立祥：《漢代畫像石綜合研究》276頁，文物出版社，2000年，北京。
- 34 《中國畫像石全集7：四川漢畫像石》圖版一八八，河南美術出版社、山東美術出版社，2000年，鄭州。
- 35 羅二虎：《漢代畫像石棺》116頁，巴蜀書社，2002年，成都。
- 36 參考本文第六章：後漢早期佛教圖像與初期道教。
- 37 高文、高成剛：《中國畫像石棺藝術》49頁，山西人民出版社，1996年，太原。
- 38 《中國畫像石全集6：河南漢畫像石》圖版二一八，河南美術出版社、山東美術出版社，2000年，鄭州。

- 39 《中國畫像磚全集 3：全國其他地區畫像磚》圖版一四三，四川美術出版社，2006 年，成都。
- 40 《中國畫像石全集 5：陝西、山西漢畫像石》圖版一八〇，山東美術出版社、河南美術出版社，2000 年，濟南。
- 41 內江市文管所、簡陽縣文化館：四川簡陽縣鬼頭山東漢崖墓，《文物》1991 年 3 期。
- 42 禡振西：陝西戶縣的兩座漢墓，《考古與文物》1980 年創刊號。
- 43 小南一郎：漢代の祖靈觀念，《東方學報》京都第 66 冊，1994 年。
- 44 參考本文第一章：後漢時期的“妖巫”・“妖賊”與太平道政治性格的形成。
- 45 裴優事見《後漢書》卷七桓帝紀及同書卷三十六張楷傳，駱曜事見《三國志》卷八張魯傳裴松之注及《後漢書》卷七十五劉焉傳李賢注所引《典略》。鎮墓文發信者中也有“皇帝使者”的稱法（參見陝西省文管會：潼關吊橋漢代楊氏墓群發掘記，《文物》1961 年 1 期），當即是“黃帝使者”，因而裴優所稱之“皇帝”，或也即是“黃帝”。

附：

魂瓶“持節仙人”考

—鎮墓文守護思想在江南的延續

魂瓶，又稱堆塑罐、穀倉罐等，日本的學者則多稱其為神亭壺，是一種由後漢晚期的五聯罐發展而來、三國至西晉時流行於長江下游地區的特點鮮明的器物。魂瓶不是一種日常生活中使用的青瓷器，而是隨葬於當時較高規格的墓葬中的一種具有特殊宗教用途的隨葬品。這種器物從開始發現就引起了學者們的注意，諸多的研究者對其形制變化及其上面堆塑的神佛人物、飛鳥瑞獸、樓閣建築等各種形象進行分析，進而探討其功用以及所表現出來的宗教含義。特別是出現在魂瓶上的佛教圖像，更成為關注的焦點之一。魂瓶上出現的各種神佛人物形象中，有一種“持節仙人”的形象，或許是因為數量較少的緣故，研究者們對其尚未有太多的關注。這種圖像本身是漢代“持節使者”像的延續，其所反映的宗教思想也與後漢時期的初期道教思想有關。本文擬對這一相關問題進行分析。

一 魂瓶“持節仙人”圖像溯源

由於條件所限，筆者尚沒有機會親身觀摩所有出土的魂瓶，所以祇能借助於發表的文字圖錄資料或學者研究論文中的描述，來對魂瓶上的“持節仙人”像進行考察。其中所受助益最多的是《佛教初傳南方之路文物圖錄》（以下簡稱《圖錄》）¹與仝濤氏的博士論文《長江下游地區漢晉五聯罐和魂瓶的考古學綜合研究》（以下簡稱全文）²。但魂瓶是一種造型相當複雜的器物，發表資料中的文字描述及圖片資料很難面面俱到，這對於“持節仙人”圖像的判讀造成了一定的困難。就目前的資料看，能夠確定的“持節仙人”圖像數量不多，僅有以下6件。

（1）南京趙史崗7號墓出土，施釉紅陶器³。上部有雙闕、重檐屋門，檐上有飛鳥，雙闕兩側各排列6名拱手坐俑，最高瓶口處有圓形蓋。下面器身腹部貼塑有鋪首、佛像、麒麟、鳳凰與持節仙人。該墓同時出土有吳鳳凰二年（273年）的地券。（圖5—6，a）

（2）南京西崗西晉早期墓出土，青瓷器⁴。上部為三層樓閣，五個罐口部均有四角攢尖頂蓋，並圍繞眾多飛鳥，有重檐屋門及雙闕。雙闕左右兩面塑有樂舞的胡人及走獸。下部罐腹貼塑佛像、獅子、持節仙人、朱雀、辟邪、麒麟等。時代為西晉早期。（圖5—6，b）

（3）安徽省淮陰市境內出土，青瓷器⁵。上部可分為三層。最上層是罐口上的重檐廡殿頂方亭蓋，四亭柱為坐熊。中層為方形庭院，四面開門，各有廡殿頂門廊，四角建屋。下層四面開門，設廡殿頂門廊，前門外兩側立雙闕。後門兩側塑胡人吹奏。下部罐肩、腹貼塑獸頭、持節仙人、騎獸仙人等。時代為西晉。（圖5—6，c）

（4）浙江省紹興縣境內出土，青瓷器⁶。上部分二層，上層為一方形廡殿頂重檐樓閣，樓外有胡俑，四隅置四小罐，小罐上覆廡殿頂。下層四門開門，各置廡殿頂門廊，四隅置闕並塑跽坐俑。下部罐腹貼塑持節仙人、伎樂和佛像。時代為西晉。（圖5—6，d）

（5）浙江諸暨縣晉墓出土，青瓷器⁷。上部有四角攢尖頂，四角樓及雙闕，下部貼塑有鳳凰、仙人騎龍、持節仙人。時代為西晉。（圖5—6，e）

（6）江蘇吳縣獅子山晉墓出土，青瓷器⁸。上部分三層，上層為覆在罐口上的四角攢尖頂，中層為置於“玄武”上的四角樓，下層為重檐屋門、雙闕、龜趺碑。堆塑有飛鳥、仙人拱手坐俑等。下部貼塑有鋪首、天祿、仙人騎獸、佛像、持節仙人等。時代為西晉中期。（圖5—6，f）

魂瓶發現的主要區域在漢代屬於揚州刺史部的吳郡、丹陽郡及會稽郡的北部，也是三國時期吳的中心地域，上述幾件器物也出自這一地區。從時代上看，祇有南京趙史崗出土的一

件有確定的年代，為三國吳的晚期，總地看來，這幾件器物的年代從吳晚期到西晉時期，與魂瓶流行的年代相當。也就是說，有“持節仙人”形象的魂瓶在魂瓶流行的主要地域及各個時期都有發現，並不局限於某個區域或某一段時間。這一點說明了此類魂瓶所反映出的問題不是一種個別存在的特殊現象，而是具有普遍性的意義。

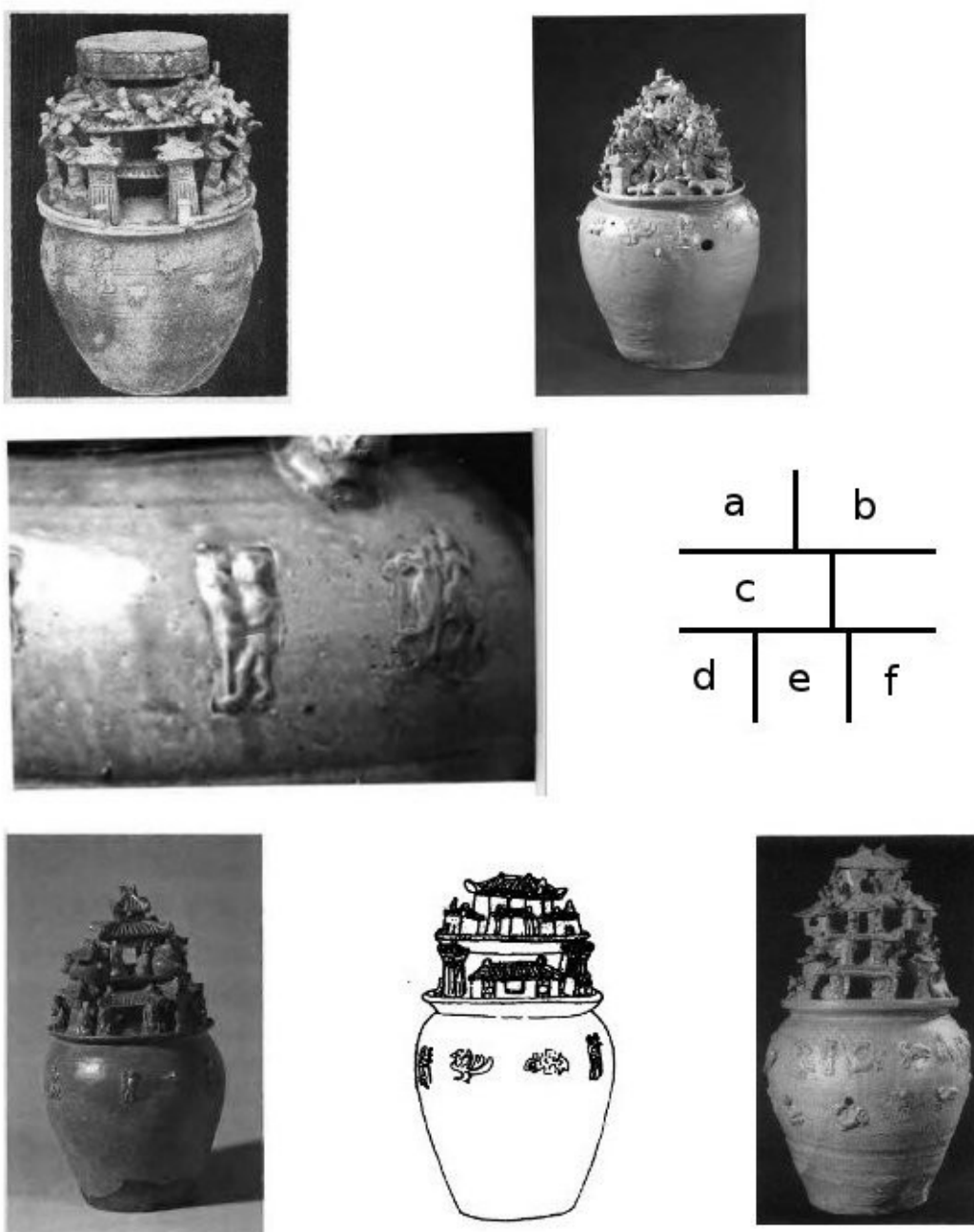


圖 5—6 魂瓶“持節仙人”圖

a. 南京趙史崗 b. 南京西崗 c. 安徽淮陰 d. 浙江紹興 e. 浙江諸暨 f. 江蘇吳縣獅子山

儘管發表的圖片質量給辨認帶來了一定的困難，但仍然可以看出，這些器物上的“持節仙人”形象是相同的。這些貼塑的“持節仙人”形象均位於魂瓶的腹部，側身立姿，雙腿前後略開，雙手執節杖，節杖上端有三個圓形突起狀的物體，應即是節旄。關於人物的服飾，或者是由於製作比較簡單，或者因發表的圖片較小，很難分辨。但在《中國の博物館》第 4

卷《南京博物院》一書中發表了前述南京趙史崗（書中作趙子崗）出土釉陶魂瓶的較大幅面的彩色圖版⁹，從圖中可以看到，持節人物的腰部垂下三片三角形衣飾，上面刻劃有縱向的細線。這種形象，與漢代墓室圖像中相當流行的羽人形象非常接近。1983年南京雨花臺區長崗村六朝墓地5號墓出土了一件青瓷釉下彩繪盤口壺，帶有鳥形鈕蓋，從器蓋到整個器身均有黑褐色彩繪。其中壺的腹部貼塑有四個鋪首與兩尊佛像，其餘部分繪有兩排持節羽人，上排11人，下排10人，羽人間為仙草和雲氣紋飾。持節的羽人側身站立，兩腿前後略分開，雙手持節杖，節杖上端有三個圓形突起，後背與腿部有細綫繪成的嚮後展開的羽毛狀紋樣¹⁰，圖像樣式與前述南京趙史崗魂瓶上的“持節仙人”非常接近（圖5—7，a）。這座墓葬的時代為吳末至晉初，也與南京趙史崗出土魂瓶的7號墓年代相當，兩件器物腹部也均貼塑有佛像。對比這兩件器物可以確定，趙史崗魂瓶上的“持節仙人”形象，與這件彩繪盤口壺上所繪的圖像一樣，都是羽人的形象，所不同的是一為貼塑，一為彩繪而已。由此我們可以推想其他魂瓶上的“持節仙人”應當也都是同樣的羽人形象。此外，浙江嵊縣大塘嶺發現的東吳太平二年（257年）墓的墓磚上模印有一人像，腰部以下嚮後伸出有羽狀飾物，似為羽人形象，立姿兩足前後開立，雙手持長杖形物¹¹（圖5—7，b）。因為模印製作比較簡單的緣故，圖像的一些細節不夠清晰，但從整體上看，應當也是與上述相類似的持節羽人形象。該墓年代略早於鳳凰二年的魂瓶，這一發現也表明當時這一類持節羽人像是比較流行的。

魂瓶上出現的持節羽人形象，可以追溯到漢代的墓葬圖像。本章前文曾介紹了漢代所發現的持節羽人圖像，從魂瓶上的持節羽人的姿態、服飾來看，最為相似的是洛陽卜千秋壁畫墓所發現的持節羽人圖像，當即是魂瓶上此類圖像的源頭。但卜千秋壁畫墓的時代為前漢後期，與魂瓶的時代相去較遠。上述東吳太平二年墓磚上的模印持節羽人形象，與魂瓶上的貼塑持節羽人像時代過於接近，基本上可視為同一時期的圖像，因此二者之間算不上是前後繼承的關係。再早一些的如前文所介紹的徐州睢寧九女墩的圖像雖為持節羽人，但姿勢不同，浙江海寧畫像石上賜與仙藥的持節道士圖像，服飾與人物姿態也有差異，這兩處的材料也不是魂瓶持節羽人像的直接來源。所以從目前的資料來看，卜千秋墓與魂瓶持節羽人之間傳承的軌跡目前尚不夠清晰，時代與地域方面都有很大的缺環，這一點有待於今後更多的考古發現。

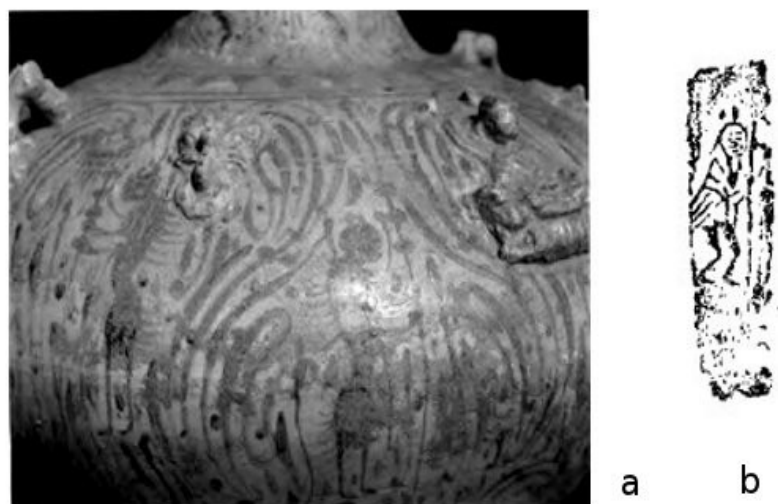


圖5—7 其他器物上的持節羽人

- a. 南京雨花臺長崗村出土青瓷器彩繪持節羽人圖像
- b. 浙江嵊縣大塘嶺東吳太平二年墓磚模印持節羽人圖像（拓本）

二 魂瓶“持節仙人”的宗教含義

魂瓶上堆塑有各種建築樓閣、神仙人物、飛鳥瑞獸等形象，建築樓閣的入口處通常立有雙闕。這種由樓閣、雙闕及各種神仙人物構成的圖像組合，與四川地區漢代的西王母及“天門”圖像表現了類似的主題¹²。四川地區的“天門”圖像，其基本的圖像特徵是以雙闕為代表的“天門”及“天門”內的西王母像。“天門”是仙界的入口，以西王母像為中心的仙境則代表了墓主靈魂通過“天門”昇入仙界後所見到的仙界情景¹³。實際上，這種以雙闕、西王母仙界為基本特徵的昇仙圖並不僅見於四川地區，在各地發現的漢代畫像石資料中都可以看到。與發現魂瓶的江南地區地域上比較接近的魯南蘇北和河南的南陽地區，至遲在前漢晚期到王莽時期的墓葬畫像中這一主題就已經出現了¹⁴。

但是魂瓶上的昇仙圖像組合與漢代已經有所不同。漢代的昇仙圖像中的仙界是以西王母為中心來構造的，墓主人靈魂昇入的仙界，是位於昆侖山的西王母仙境。無論是東方的魯南蘇北地區、南陽地區，還是位於西南的四川地區，西王母都是仙界的代表性圖像，其他仙界中的各種形象，比如玉兔搗藥、九尾狐、昆侖神山及仙草瑞獸等等，都是圍繞西王母這個中心圖像安排佈局的。這一現象在四川地區的畫像石或畫像磚中表現得尤為明顯。如本章前面所舉的新都縣與大邑縣董場鄉的畫像磚，西王母像明顯大於其他畫像，位於畫面正中偏上最顯著的位置，端坐於龍虎座上，其他的人物、瑞獸等都朝向西王母。在東方魯南蘇北地區的畫像中，西王母也同樣是處於中心地位，祇是大約在後漢中期以後，又出現了一個與西王母相配對的東王公，西王母的中心地位發生了變化，西王母像的性質也隨之有所改變¹⁵。魂瓶中以雙闕與樓閣建築為要素組成的昇仙圖像體系裏，代表仙界的樓閣建築中看不到西王母或東王公的形象，這相對於漢代墓葬畫像中的昇仙圖像是一個很明顯的不同。但是後漢末期到西晉時期，在吳地發現的被人們稱之為“神獸鏡”的銅鏡上面，西王母、東王公還是相當常見的題材。這類銅鏡中有一些也發現有佛像因而被稱之為“佛獸鏡”，佛像的造型與魂瓶上發現的佛像相同，時代約在三國中期至西晉時期，也與魂瓶佛像的時代相當¹⁶。這說明這一時期在魂瓶流行的地域，對西王母、東王公的崇拜是仍然存在的。那麼魂瓶昇仙圖像中沒有西王母就不是因為時代的推移而產生的變化，而是由於宗教思想的差異。

小南一郎的研究認為，魂瓶的整體造型上構成了一個“壺形的宇宙”，器身部分代表了地下世界，器物上部的神佛人物、樓閣建築等同時代表了地上與天界（最高的部分代表了天界）¹⁷，那麼漢代的昇仙圖實際上僅對應了魂瓶上部的一部分內容。從宗教思想上講，漢代的昇仙圖像反映的是以西王母仙境為目標、追求長生的神仙思想，這種思想源自於戰國時代漢代逐漸轉變為初期道教思想的一個組成部分。從各地發現的墓葬畫像可以看出，這一種思想在漢帝國內流傳甚廣，幾乎遍佈全國各地。魂瓶所反映的是一種與此密切相關、內容類似而又略有不同的宗教思想。

我們從“持節仙人”的角度對這種情況略作分析。漢代的西王母昇仙圖像中並不一定都存在引導的持節使者，但在其存在的場合，作為“天帝使者”的持節羽人或道士，無論是出現在昇仙的隊列中還是西王母仙境中，他們的使命是基本一致的。他們或帶領求仙者進入仙界，或為求仙者乞求不死的仙藥，都是作為求仙者與仙界之間溝通的中介，最終引導求仙者達到長生不死、昇入仙界的目的地。因此漢代昇仙圖中的持節使者，都是身處於仙境或朝向仙境的途中的場景中，與場景中的其他神仙、人物等在構圖上形成一種呼應關係。目前發現的魂瓶上的“持節仙人”，則是單獨地出現在器物腹部，與同時出現在腹部的其他圖像沒有直接的構圖上的聯繫。結合前述小南氏分析的魂瓶對宇宙的模倣，魂瓶的腹部代表的是地下世界，那麼位於這個位置的“持節仙人”所起到的可能是一種對地下世界的守護作用，與漢代的持節使者所擔負的使命是不同的。小南氏認為，人死後的靈魂因故滯留，可能對世人特別是其親近之人造成危害，因此在喪葬禮儀中使用魂瓶，最主要的目的就是讓死者的靈魂順利

地進入“祖靈”的世界亦即仙界，與“祖靈”融合一體，從而惠及在世的親人子孫¹⁸。從本章前面對鎮墓文的分析來看，其基本內容為宣告生人與死人屬於不同的世界，並實施法術免去死者在地下世界的勞役與可能遭受的懲罰（為死者解謫），讓死者的靈魂盡快去往所屬的世界，不來擾害在世的親族，並惠及在世的親人。這與魂瓶所起的作用是相同的¹⁹。聯繫上面的分析，出現在魂瓶腹部的“持節仙人”，其所起到的作用一方面是守護死者的靈魂順利地昇入“祖靈”世界亦即仙界，同時另一方面也阻止了死者靈魂對在世親人的干擾與侵害，有隔絕陰陽兩界的作用，這與鎮墓文的最終目的一致。當然，有“持節仙人”的魂瓶目前來看數量並不多，但在魂瓶的腹部，除了“持節仙人”外，尚有很多騎獸仙人、佛像、瑞獸等圖像，他們應當也起到了與“持節仙人”相同的作用。這可能是由於時代的變化，“持節仙人”獨有的特性不再那麼突出，其他的神仙（包括佛）也可以完成原先“持節仙人”的任務。

綜合上面的分析，魂瓶上塑造的仙界，在圖像方面可能受到了漢代墓葬畫像中西王母昇仙圖像的影響，從而表現出一些共同的圖像特徵，但在具體的宗教思想上，二者是有所區別的。在這一方面，魂瓶可能更多地受到了來自中原地區鎮墓文代表的初期道教思想的影響，從而表現出對死者靈魂的守護，在使其靈魂順利昇入仙界的同時，又禁制其對在世親人的侵害的宗教內涵。同樣地，魂瓶上的持節羽人形象在圖像特徵上繼承了兩漢時期墓葬畫像中的同類形象，但在表現出的宗教思想方面，兩漢時期昇仙圖像中持節使者引導昇仙的功能被大大弱化了，代之而來的是與“解注”術的實施者相似的宗教內涵。從這一點來看，魂瓶上的“持節仙人”與主持解除儀式的“天帝使者”關係更為密切一些。

除了考古材料中所見到的持節者形象外，文獻中也有一些有關初期道教首領手持節杖的說法。《三國志》卷八張魯傳裴注引《典略》曰：

熹平中、妖賊大起、三輔有駱曜。光和中、東方有張角、漢中有張脩。駱曜教民緇匿法、角為太平道、脩為五斗米道。太平道者、師持九節杖為符祝、教病人叩頭思過、因以符水飲之。得病或日淺而愈者、則云此人信道、其或不愈、則云不信道。脩法略與角同、加施靜室、使病者處其中思過。……

從這一記載可知，太平道與五斗米道的首領在為人治病時，均“持九節杖為符祝”，可見此節杖是一種法器，同時又是一種身份的標志。太平道或五斗米道的首領人物都被稱作“師”，而師的宗教含義實際上與使者相近²⁰。又《三國志》卷四十六孫策傳裴注引《江表傳》：

時有道士琅邪于吉、先寓居東方、往來吳會、立精舍、燒香讀道書、制作符水以治病、吳會人多事之。策嘗於郡城門樓上集會諸將賓客、吉乃盛服、杖小函、漆畫之、名為仙人鐺、趨度門下。……

大淵忍爾認為“函”為“舌”字之誤寫，鐺即是舌，“仙人鐺”是一種帶有漆繪的舌形杖²¹。于吉是當時江南民間道教的領袖人物，也同樣以符水為人治病，“仙人鐺”與九節杖一樣，同樣是法器及身份的象徵。這些記載中的民間教團組織首領都持杖，在形象上與“持節仙人”具有相似性。但文獻中的持杖的道教首領，其施法的對象是生活在現實中的眾人，而魂瓶上的“持節仙人”，正如前面所分析的，守護的是地下世界死者的靈魂，在這一點上二者有很大的不同。不過手持節杖為人療病這一行為，賦予了“杖”一種神秘性，使之成為具備神奇力量的法器，而守護地下世界，同樣也需要有法力方能做到，在這一方面，二者又是有一些相通之處的。

結語

魂瓶流行的地域，後漢時期地屬揚州刺史部，三國時期則為吳的中心地區。作為一種普遍流行於這一地域、與民間宗教信仰相關的隨葬器物，它所反映的祇能是同樣流行於這一地

域的道教。這一地區很早便有民間的道教組織存在。《三國志》卷四十六吳書孫堅傳載：“（熹平元年）會稽妖賊許昌起於句章，自稱陽明皇帝，與其子韶扇動諸縣，衆以萬數”。熹平元年即公元 172 年，較之太平道首領張角發動黃巾之亂僅早 12 年。按文獻的記載，張角於此時已經在北方開始傳教，太平道的勢力或許已經開始進入揚州地域。許昌的叛亂衆以萬數，表明其組織有不小的規模。雖然這一叛亂很快就被鎮壓下去，但殘存下來的徒衆當不在少數。張角太平道在揚州的傳播，恐怕與此不無關係。

于吉的徒衆也不在少數，其最終爲孫策所殺，根本原因不在於其傳教活動，而在於對孫策在民衆中的威信構成了威脅。實際上吳國的各代君主都喜好道術。後漢末年，北方戰亂頻起，江南及四川地區相對來說兵禍較輕微，北方大量人口向吳、蜀兩地流動。北方曹氏掌權後，對道教方術採取抑制政策，也有不少方士道人來到江東。所以東晉、南朝時期江南宗教的繁榮，從此時起便已奠定了良好的基礎，魂瓶也就是在這樣的背景下流行起來的。鎮墓文在北方漸趨消失，而吳晉南朝的買地券的流行，也與此有關。魂瓶的宗教思想體系，應當就是在這個時期，吸收了來自北方中原地區的一些因素而完成的。魂瓶上“持節仙人”圖像所表現的出來的內涵，是受到了中原地區這種守護思想的影響，可看作是該思想在新的地域及新的時代中的一種延續的方式。

- 1 《佛教初傳南方之路文物圖錄》（仏教初伝南方ルート），文物出版社，1993年，北京。
- 2 四川大學 2006 年博士學位論文。
- 3 江蘇省文物管理委員會：南京近郊六朝墓的清理，《考古學報》1957 年 1 期；《圖錄》圖版 62。
- 4 南波：南京西崗西晉墓，《文物》1976 年 3 期；《圖錄》圖版 75。
- 5 全文 46 頁，《圖錄》圖版 102。
- 6 蔣明明：佛教與六朝越窯青瓷片論，《東南文化》1992 年 1 期；《圖錄》圖版 78。
- 7 朱伯謙：諸暨蠶桑學校工地清理晉墓兩座，《文物參考資料》1956 年 12 期；全文 44 頁。
- 8 吳縣文管會：江蘇吳縣獅子山四號西晉墓，《考古》1983 年 8 期；全文 43 頁。按全文中未提及該件器物貼塑有持節仙人，但據發掘報告所附圖版，可以確定有持節仙人像的存在。
- 9 南京博物院編：《中國的博物館》第 4 卷—《南京博物院》圖 79，株式會社講談社、文物出版社，1982 年，東京。
- 1 0 易家勝：南京出土的六朝早期青瓷釉下彩盤口壺，《文物》1988 年 6 期；《圖錄》圖版 38。
- 1 1 嵊縣文管會：浙江嵊縣大塘嶺東吳墓，《考古》1991 年 3 期。
- 1 2 小南一郎：神亭壺と東吳の文化，《東方學報》京都第 65 冊，1993 年。
- 1 3 參考本文第三章：漢代的西王母信仰與初期道教思想。
- 1 4 曾布川寬：漢代畫像石における昇仙圖の系譜，《東方學報》京都第 65 冊，1993 年。
- 1 5 參考本文第三章：漢代的西王母信仰與初期道教思想。
- 1 6 《圖錄》中收集了一些與佛教圖像相關的銅鏡材料，包含一些在日本發現的同類銅鏡。又可參見王仲殊：關於日本三角緣神獸鏡的問題，《考古》1981 年 4 期；關於日本的三角緣佛獸鏡一答西田守夫先生，《考古》1982 年 6 期。
- 1 7 小南一郎：壺形の宇宙，《東方學報》京都第 61 冊，1989 年；神亭壺と東吳の文化，《東方學報》京都第 65 冊，1993 年。
- 1 8 小南一郎：神亭壺と東吳の文化，《東方學報》京都第 65 冊，1993 年。
- 1 9 小南一郎：漢代の祖靈觀念，《東方學報》京都第 66 冊，1994 年。
- 2 0 參考本文第一章：後漢時期的“妖巫”・“妖賊”與太平道政治性格的形成。
- 2 1 大淵忍爾：《初期の道教》88 頁，創文社，1991 年，東京。

第六章 後漢早期佛教圖像與初期道教

佛教傳入中國，由於文獻的匱乏，確切的時間不得而知。比較可信的材料是《三國志》卷三十烏丸鮮卑東夷傳裴松之註引《魏略》中所記伊存授浮屠經一事，當在漢哀帝元壽元年（公元前 2 年）。後漢時期佛教在中國有了一些發展，從《後漢書》、《三國志》等正史中有限的記載可以看到，已經有相當的地域以及不同的社會人群對佛教有了接觸與瞭解。

後漢時期佛教在中國的傳播與發展，與當時正在興起的初期道教關係密切。後漢時期初期道教的成立區域，與文獻中記載的當時佛教傳播的地域多有重合。年代與地域上的重合，顯示着二者之間存在一種相當密切的關係。文獻所載的最早接觸佛教的漢人的活動及他們對佛教的理解，證實了這種密切的關係是確實存在的。

20 世紀 50 年代以來，在中國的不少地區陸續發現的一些後漢時期與佛教有關的圖像資料，這些考古材料極大地彌補了文獻資料的不足，使得深入研究兩種宗教間的密切關係成為可能。學者們對這些材料進行了多方面的研究，從不同的角度闡述了各自的觀點，試圖從這些材料出發對早期佛教在中國的傳入與發展及其與本土宗教、思想的關係作出更為細緻的描述。在這些研究中，多數研究者是以佛教在中國的傳播為立足點，用晚些時期比較成熟的中國佛教造像作為參照，來分析這些考古圖像資料的。雖然學者們也意識到了中國本土的宗教信仰給予這些圖像的影響，但從中國本土的思想觀念尤其是正在產生、發展的初期道教的角度出發，來分析、對待這些材料的研究並不多，關於初期道教對這些圖像的產生所起的作用及影響，製作、擁有這些圖像的人的身份以及這些圖像本身反映出來的宗教內涵等問題也沒有給予充分的論述。

本章謹就目前所發現的後漢時期的這些佛教圖像資料，在前人研究的基礎之上，對其與初期道教的關係作一分析。

一 後漢早期佛教圖像的發現與研究

1 早期佛教圖像的發現簡介¹

迄今為止所發現的早期佛教圖像，按其形態特徵，大致可以分為三類。

A 類：墓室中的浮雕佛像。

共有兩處，均在四川省樂山。

（1）麻濠崖墓佛像²

刻於墓內前室與中後室之間的墓門之上，佛像高 37 厘米，結跏趺坐，高肉髻，圓形項光，身着通肩衣，右手施無畏印，左手置膝上手握衣角。（圖 6—1，a）

（2）柿子灣崖墓佛像³

共有二尊，保存較差。一尊刻於中室門楣正中，高 28 厘米，有圓形項光，高肉髻，着通肩衣，右手施無畏印，左手不明；另一尊刻於左後室門楣正中，高 35 厘米，右手上舉，胸腹間有衣褶下垂，左手下衣端完好，似結跏趺坐。兩處崖墓中的佛像造型、衣着、坐式、手印等基本相同，雕刻技法均為高浮雕。（圖 6—1，b）

B 類：搖錢樹佛像。

這是目前發現最多的一類，下面按出土地點逐一介紹。

（1）彭山崖墓搖錢樹座⁴

陶質，高 21 厘米，底部有龍虎銜璧，上部有三人，皆成浮雕狀，中間一像結跏趺坐，高肉髻，右手施無畏印，兩側各有一像侍立。（圖 6—1，c）

（2）四川綿陽何家山 1 號後漢崖墓⁵

該墓出土的搖錢樹榦上鑄有 5 尊形制相同的佛像。每尊佛像高 6.5 厘米，結跏趺坐，頭

後有橫橢圓形項光，頂有肉髻，雙目微合，兩耳較大，上唇有髭，身着通肩衣。右手施無畏印，左手握拳執衣下擺，衣角下垂呈U形，繞於右手腕，再垂至足前。（圖6—2，c）

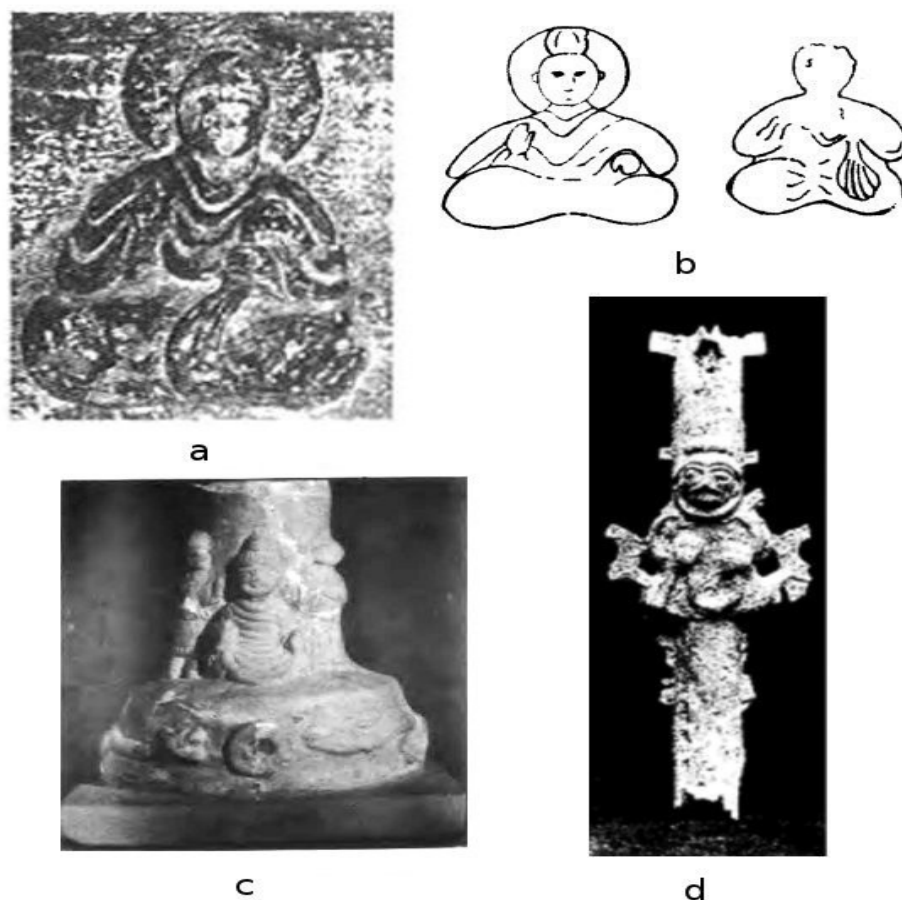


圖6—1 四川地區早期佛像
a. 四川樂山麻濠崖墓 b. 四川樂山柿子灣崖墓（摹本）
c. 四川彭山崖墓搖錢樹座 d. 四川綿陽白家嘴崖墓

（3）四川綿陽白家嘴崖墓⁶

其中19號與49號墓出土了帶有佛像的搖錢樹幹。19號墓的搖錢樹幹有佛像一尊，佛像高4.4、寬2.8厘米，結跏趺坐，頂有肉髻，着通肩衣，右手握衣角，左手施無畏印。49號墓出土3尊形制相同的佛像，高5.6、寬3.5厘米。結跏趺坐，頂有肉髻，高而寬大，鼻梁高挺，眉毛和上唇髭突出，左耳肥大。着通肩衣，右手施無畏印，左手握衣角。（圖6—1，d）

（4）四川安縣搖錢樹佛像⁷

安縣發現的搖錢樹保存比較完整，共有6尊佛像，其中樹頂端一尊，樹幹5尊。頂端佛像高6.5、寬4.1厘米，結跏趺坐。頭後有圓形項光，頂有高肉髻，唇上方有上卷的鬚髭。身着圓領衣，左手施無畏印，右手握衣角，胸前兩手之間置一圓璧。項光外圍及佛像領口處有蓮華裝飾。兩側各跪一人，頭戴尖頂帽，大眼、有鬚，着圓領衣，面向佛像，雙手作揖。此像的背面有相同的圖案，唯與正面左右相反。（圖6—2，a）樹幹上的5尊佛像形制相同，高5.3、寬2.5厘米，結跏趺坐。頭後有橢圓形項光，高肉髻，雙目微合，闊鼻，面部豐滿。着圓領衣，右袒。右手施無畏印，左手握衣角下垂，再延經右手腕下垂，中間形成長長的U形。佛像兩側各側立一小人，頭戴尖頂帽，面朝向佛，雙手撫佛的臂膀。

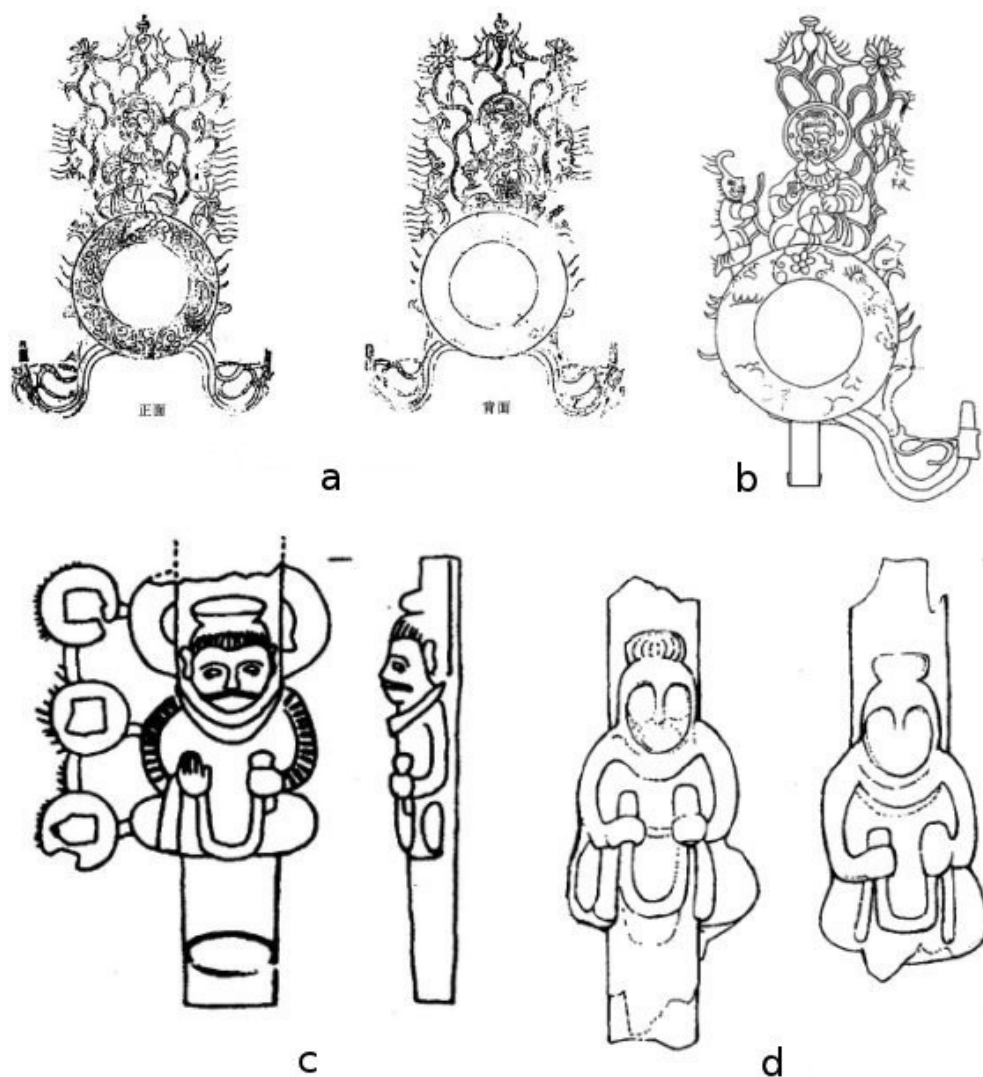


圖 6-2 四川搖錢樹佛像
a. 四川安縣 b. 陝西城固 c. 四川綿陽何家山 1 號後漢崖墓 d. 貴州清鎮漢墓

(5) 重慶酆都槽房溝搖錢樹佛像⁸

出自槽房溝 9 號後漢墓中。佛像下半部已殘，殘存高度 5 厘米，頭後有橢圓形項光，高肉髻，無口髭，右手施無畏印，着圓領衣，右袒。該墓中出土了一件刻有“延光四年五月四日作”銘文的陶質器座。“延光”為後漢安帝年號，“延光四年”為公元 125 年，此像為迄今發現的最早有確切年代的佛像。

(6) 陝西城固搖錢樹佛像⁹

出自陝西漢中城固縣一座後漢磚室墓中。此像與前面介紹的四川安縣搖錢樹頂端的佛像大小及形象基本一致，高 6.5、寬 4.1 厘米，結跏趺坐，頂有肉髻，唇上方有上卷的鬚髭。着圓領衣，右手施無畏印，左手握衣角，胸前兩手之間置一圓璧。項光外圍及佛像領口處有蓮華裝飾。佛像右側跪一人，戴高冠，有鬚髭，面向佛像揖拜。背面也有相同的圖案。（圖 6-2，b）

(7) 貴州清鎮漢墓搖錢樹佛像¹⁰

出自貴州清鎮 11 號漢墓，是殘存在搖錢樹榦上的兩尊相同的佛像。其中之一鏽蝕嚴重，保存較好的一尊高 4.7、寬 2.8 厘米，結跏趺坐，頂有高肉髻，着通肩衣，雙手置於胸前，

應是一手施無畏印，一手握住衣角，雙手之間的衣服下擺呈U形。（圖6—2，d）



圖6—3 四川地區早期佛教圖像

a. 四川忠縣涂井蜀漢崖墓搖錢樹佛像 b. 四川什邡畫像磚（拓本）
c. 四川樂山西湖塘陶俑 d-g. 四川忠縣涂井蜀漢崖墓陶俑

（8）四川忠縣涂井蜀漢崖墓搖錢樹佛像¹¹

出自四川忠縣（今屬重慶市）涂井5號及14號墓中，共3株搖錢樹幹計14尊佛像。佛像形態大致相同，唯14號墓其中一件搖錢樹上的佛像尺寸略小。以5號墓的佛像為例：高5.6、寬3.5厘米，結跏趺坐。頂有高肉髻，臉形豐腴，圓眼高鼻，眉毛隆起。着圓領衣。右手施無畏印，左手握衣角，兩手之間衣角下垂呈U形。（圖6—3，a）

另外，據研究者介紹，四川梓潼縣也有搖錢樹佛像出土：“樹幹中央有一圓雕人像，高9.8厘米，寬4厘米，裸體，頭、鼻較大，尤其雙耳甚大，大眼，圓睛，右手握左手貼於胸前，跏坐，鼓腹，腹部略下垂”¹²。前面所介紹的佛像，都具有“高肉髻”、“着圓領衣”、“施無畏印”、“U形衣角”等基本一致的特徵，而這一件從介紹看，該像為“裸體”、“跏坐”，有着明顯的不同，因此應該不是佛像。

C類：具有佛教特徵的圖像

表現的不是佛的形象，但包含有具有佛教特徵的部分圖案紋樣。

(1) 四川什邡縣畫像磚佛塔圖像¹³

1972年發現於什邡縣皂角鄉。畫像磚上有佛塔及“菩提樹”的形象，磚的形制和質地與後漢時期的畫像磚相同。從近年發表的圖像資料看，兩側的“菩提樹”應該是蓮華的圖案。（圖6-3，b）

(2) 四川樂山西湖塘施無畏陶俑¹⁴

1986年樂山市西郊西湖塘出土。俑高20.5厘米，着漢式衣冠，作侍立狀，右手舉至胸前施無畏印，左手動作不甚清晰。頭冠正中可見蓮瓣形裝飾。（圖6-3，c）

(3) 四川忠縣涂井蜀漢崖墓“白毫相”俑及頭飾蓮華俑¹⁵

前述忠縣涂井的5號墓中出土有陶俑65件，根據發掘報告的介紹，至少有14件“額前眉際有類似佛教的白毫相”；此外，還有不少頭部裝飾有蓮華的俑。蓮華圖案也存在於傳統的裝飾紋樣中，但從該墓出土有佛像及上述“白毫相”等情況看，應該與佛教有相當密切的關係。（圖6-3，d-g）

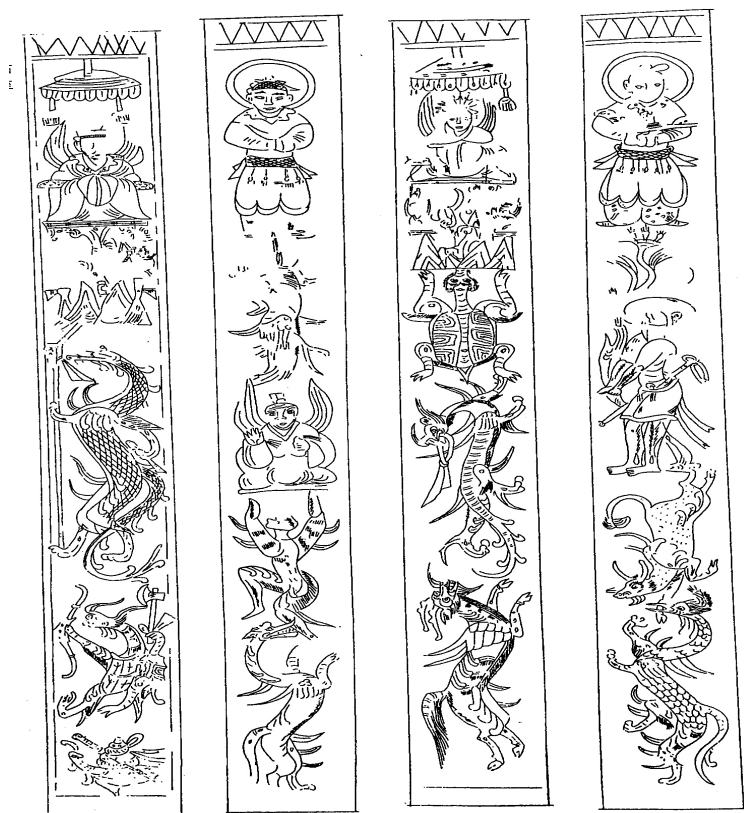


圖6-4 山東沂南漢畫像石墓佛教圖像（摹本）

(4) 山東沂南漢畫像石墓畫像¹⁶

墓葬中室八角柱的南、北兩面的上端各有一童子像。二像服飾相似，均着花領衣，衣下緣作花瓣狀，腰束華巾、巾下垂流蘇。南面童子戴露頂的帽子，頂上用帶結髮，手捧魚狀物。北面童子束髮成髻，手捧一鳥，二童子頭後均有佛光狀的圓圈。另南面中部有一帶雙翼的坐像，左手握於胸前，右手伸開似施無畏印。（圖6-4）

除上述的材料之外，四川地區一些西王母圖像上也出現了一些類似“白毫相”、“高肉髻”的佛教圖像特徵，但由於西王母圖像是很明確的傳統圖像題材，因此這些圖像不宜歸入

佛教圖像中去。

此外，發現於江蘇省連雲港市孔望山的摩崖畫像，因有佛教內容而廣受關注，學者們也對其時代及造像題材多有論述，發表了各自不同的觀點。近年中國國家博物館田野考古研究中心等單位聯合對其進行了全面的調查及考古發掘，出版了《連雲港孔望山》一書，書中詳細介紹了摩崖圖像及相關的遺跡，並概述了之前學們的各種觀點，認為孔望山所有摩崖造像的時代均為後漢時期，其整體圖像是基於“老子化胡說”的道教圖像¹⁷。然而筆者認為其所謂“老子像”的判定及據老子化胡說對“涅槃圖”的解釋等觀點缺乏足夠的說服力，尚有進一步探討的必要，因此本文中對此處的材料暫且擱置不論。

從時代上看，上述材料在後漢中期到三國時期。由於絕大多數材料沒有明確的紀年，因此某些圖像的年代的判定上，研究者們發表了不同的意見。大致上，在發現之初，多數材料被描述為“後漢時期”、“後漢晚期”，隨着發現的增多及研究的逐漸展開，學者們對於時代的研究也漸次深入。綜合學者們的論述，多數材料的時代應當在後漢的晚期或末期。重慶酆都槽房溝後漢延光四年墓的發現，則可以將這些佛像出現年代的上限上推至後漢中期。四川忠縣涂井崖墓，時代可能略晚，為蜀漢前期，但其出土的搖錢樹與後漢時期同類器物並無不同，當屬後漢時期文化的延續，因而此處將其一並介紹。參考學者們的研究結果，將上述發現的材料總結如下表。

材料	地點	類型	時代
重慶酆都槽房溝後漢墓	重慶酆都縣	B	後漢中期（延光四年）
四川綿陽白家嘴崖墓	四川綿陽	B	後漢中晚期
四川安縣搖錢樹佛像	四川安縣	B	後漢中晚期
陝西城固搖錢樹佛像	陝西漢中城固縣	B	後漢中晚期
四川什邡縣畫像磚	四川什邡縣	C	後漢晚期
麻濠崖墓	四川樂山	A	後漢晚期至末期
柿子灣崖墓	四川樂山	A	後漢晚期至末期
彭山崖墓搖錢樹座	四川彭山	B	後漢晚期至末期
四川綿陽何家山崖墓	四川綿陽	B	後漢晚期至末期
四川樂山西湖塘陶俑	四川樂山	C	後漢晚期至末期
貴州清鎮漢墓	貴州清鎮縣	B	後漢晚期至末期
山東沂南畫像石墓	山東沂南縣	C	後漢末期
四川忠縣涂井蜀漢崖墓	四川忠縣（今屬重慶市）	B, C	蜀漢前期

從地域分佈上看，除個別材料發現於東部外，絕大多數發現於今四川省，尤以綿陽—成都—樂山—一線最為集中，以此為中心，北及陝西省的漢中地區，南至貴州省，都有所發現。這些地區在後漢時期均屬益州刺史部，總體的文化特徵屬於漢文化，而又具有其自身的地方特色，是一個以四川盆地為中心的區域性文化圈。

在圖像特徵方面，A、B兩類表現佛陀形象的圖像，均為結跏趺坐，右手施無畏印，左手握衣角，胸前兩臂之間有呈U形的衣紋，頂有肉髻，頭有項光。圖像的特徵相當一致，似乎這些圖像在製作的過程中是遵循了同一種樣本，在後漢中期至蜀漢時期一百多年的時間裏沒

有發生多少變化。

此外，具有類似性質的早期佛教圖像，在以江蘇南京、浙江紹興為中心的長江中下游地區也有發現，多見於一種被稱為“穀倉罐”或“魂瓶”的青瓷器上。該器物主要流行於西晉時期，三國時期雖然也有少量發現，但應屬於一種文化現象的開始而非象搖錢樹那樣是後漢文化的延續，所以不是本文討論的對象。

2 研究概述

這些佛教圖像的陸續發現，引起了考古、宗教史、美術史等各領域的研究者的注意，對這些佛像相關的問題發表了各自的研究成果。除上述時代方面的討論外，學者們的研究主要集中在這些圖像的性質與早期佛教傳來的路線上。有關早期佛教傳來路線的研究不在本文討論範圍之內，就此從略¹⁸。下面主要介紹一下迄今為止有關圖像性質的研究。

四川地區的材料，最早發現的是麻濠崖墓和柿子灣崖墓的佛像。由於這些圖像具有相當明顯的佛教圖像的特徵，因此研究者們自然而然地將其歸屬為佛像。最早將相關材料綜合起來進行研究的是俞偉超，他在其論文中明確地肯定了包括四川麻濠、柿子灣佛像及沂南漢畫像石墓佛光童子像在內的一些圖像就是後漢時期的早期佛教圖像。雖然俞氏也提及“當時的佛教信仰，確是和其它起自本土的信仰交糅在一起，它還處在早期道教、神仙思想、迺至傳統的土地崇拜的附屬地位”，其表現手法“既使用着外來的粉本，也同時混雜使用着固有的傳統底本”，但這些圖像是佛像是毫無疑問的，表明“佛教圖像已經有了一定程度的傳佈，在內地，佛教信仰已擴大到地方豪右這一階層的某些人之中”¹⁹。隨着同類發現的逐漸增多，更多的學者也參予了相關問題的探討，但有關這些圖像的性質，多數研究者基本上遵循俞氏的觀點，對於這一問題不再深入討論。

但仍有一些學者發表了不同的看法。巫鴻在分析了這一時期中國藝術中的佛教因素後指出，“盡管這些因素均來自印度佛教藝術，但以上所舉個例中沒有一例具有原有的佛教意義或宗教功能，相反，他們卻以其新奇的形式，豐富了中國本地宗教信仰和傳統觀念的表達。將這些作品視為早期中國‘佛教藝術’的表現，以之為原有佛教意義的真實體現，勢必是一種誤讀。事實上，這些作品甚至不能被看成是佛教與中國傳統的綜合，而僅僅是反映了漢代流行藝術對某些佛教因素的偶然借用”²⁰。楊泓也認為：“目前發現於四川地區的東漢至蜀漢的文物中，尚難肯定有真正是佛教信徒供養禮拜的圖像，已知資料中墓室雕刻的圖像和‘搖錢樹’座和樹幹上的佛像，應是受到佛教藝術影響而出現的作品”²¹。二人的觀點基本上是一致的，即雖然這些圖像具有很多佛教藝術的特徵，但其實質上並不具備真正的佛教藝術中佛像的宗教內涵與功能，不是真正的佛像或佛教藝術。

也有研究者從這些資料與同一時代正在興起的初期道教的關係入手，認為這些圖像（主要指搖錢樹上的圖像）所表現的並不是佛，而是道教的神祇。其中鮮明認為搖錢樹上的圖像是五斗米道創始者張陵的形象²²，而溫玉成則認為搖錢樹佛像表現的是初期道教所信奉的太上老君—老子的形象²³。但這兩種觀點由於缺乏足夠的說服力，因而沒有太大的影響。與之相似地，巫鴻在後來的研究中，也進一步提出：“根據不斷增加的考古材料，我們基本上可以認為四川所發現的2世紀至3世紀的‘佛像’實際上是當地道教美術的一個組成部分，與其把它們叫做早期佛教圖像不如把它們稱為早期道教圖像”²⁴。不過巫鴻認為初期道教並不存在老子偶像的崇拜，所以也沒有將這些圖像判定為某一位具體的道教神祇。

筆者認為，從這些圖像所表現出來的特徵上看，是此前中國傳統的圖像所不具備的，特別是A、B兩類所表現的確實是佛的形象，這一點應該是沒有疑問的。但製作、供奉這些佛像的人是什麼身份，崇祀這些圖像又是出於一種什麼樣的信仰，是一個值得認真討論的問題下面從幾個方面來對這一問題詳細地加以探討。

二 佛教圖像的屬性分析

從前面的介紹可知，目前所發現的這些圖像資料都出自後漢至三國時期的墓葬當中，是墓內畫像或隨葬品的一部分。因此，這些墓葬的墓主人的族屬、墓內與佛像同時存在的其他畫像及隨葬品的性質，與佛像之間是存在一定的聯繫的。對於這些墓葬的形制、墓內畫像及隨葬品的分析，有助於我們進一步認識這些佛像。下面就先從這幾個方面作一詳細的探討。

1 墓葬及墓內畫像

其中墓葬的形制比較清楚的有：樂山麻濠、柿子灣、彭山、綿陽何家山、忠縣涂井，均為崖墓，重慶酆都為洞室磚墓，山東沂南畫像石墓及貴州青鎮為石室墓。此外綿陽白家嘴與安縣的佛像僅知其出自崖墓中，但墓葬的具體情況並不清楚。

山東沂南畫像石墓位於漢代畫像石流行的山東東南部，有前、中、後三個主室及東西共五個側室（東三、西二），是典型的後漢時期畫像石墓的結構。而四川地區的崖墓，是四川以及雲南、貴州部分地區，在漢至六朝約五百年時間中廣泛流行的一種具有地方特點的墓葬形式。據目前的材料，崖墓在東起巫山、西至漢源、昭覺、北抵廣元、南達雲南昭通、貴州遵義的範圍內都有發現，其時代最早可至前漢末年或王莽時期，晚至南北朝前期，以後漢時期為數最多。有些大型崖墓是一個家族的埋葬之處，會延用很長一段時間，有的崖墓因為某種原因不再使用，甚至有尚未完成的墓室，如前面介紹的柿子灣崖墓的右後室，就是處於尚未完成的狀態。崖墓的形制，有單個墓室的，也有前後兩、三個墓室或前面一個橫向的前室後面多個縱向的墓室組成的大型崖墓，有的崖墓中還設有側室、耳室等。後漢時期中原地區比較流行的墓葬多以磚或石建築墓室，較大一些的墓葬同樣也由多個墓室構成，甬道、側室耳室等在一些規模較大的墓葬結構中也相當常見，前述沂南畫像石墓即屬此類。從這一點上看，四川地區的崖墓與中原地區的墓葬在結構上是相似的。當然崖墓也有與中原後漢時期墓葬不同的地方，比如橫向前室、多個並列後室的“前堂後穴”式的大型崖墓，這種形式不見於中原地區，應該是為了適應大家族數代人合葬的需要而產生的一種形式。但總地說來，崖墓這種埋葬形式是在中原地區墓葬的基礎上，融入了四川地區本地的一些特點與需要而形成的。從平面的佈局看，崖墓與中原地區流行的磚室墓（或磚石混合、石室墓等）是基本一致的，在埋葬觀念上沒有本質上的差別。因而，崖墓雖然是後漢時期四川地區獨具特色的一種埋葬形式，但與同時期其他地區漢人的墓葬具有的共同性是占主要地位的，都屬於漢文化系統，是四川地區漢人的一種埋葬形式。

至於重慶酆都槽房溝的洞室墓，在關中地區與河南洛陽地區是很常見的一種墓葬形制。貴州青鎮漢墓的形式，也常見於同時代其他地區的漢人墓葬。由此可知，這些發現有佛教圖像的墓葬與同時期其他的漢代墓葬在形制上並無特別之處，都是生活在當地的漢人死後的埋葬形式，是漢文化的一部分。

沂南畫像石墓內的畫像石主要題材有“車馬出行”、“樂舞百戲”、“歷史故事”、“神話傳說”等，是漢代畫像石具有代表性的題材。四川崖墓內的畫像石刻也同樣如此。如麻濠與柿子灣崖墓的石刻畫像，大致上所表現的內容有三類：一是反映墓主人世間生活場景的“宴飲”、“迎謁”、“舞樂百戲”等；二是表現傳統的忠孝等倫理觀念、歷史故事等，如“荊軻刺秦王”、“董永事父”、“老萊子”、“閔子騫”等畫像；三是表示辟邪祥瑞的各種神靈、動物形象，如瑞鳥、神獸、羊、朱雀等。這些刻有佛像的墓葬中所發現的畫像石其題材內容總體上與同時代的畫像石、畫像磚的題材、表現內容並無不同，同是漢代畫像石藝術的一部分。這從另一個角度驗證了前面的結論，即這些墓葬的主人也是生活在當地的漢人而不是外來者。

發現佛教圖像的墓葬中，同時也可以看到當時與初期道教相關的宗教信仰。如沂南畫像

石墓所發現的佛光童子像，位於中室八角柱的南、北兩面，而位於東、西兩面的即是當地畫像石中常見的“東王公”、“西王母”，二童子像與東王公、西王母像一起構成了一個圖像組合。又該墓前室北壁正中，繪有“天帝使者”像²⁵（圖6—5，a），而“天帝使者”這一稱號，也為初期道教中的為人施行法術的神職人員所使用。

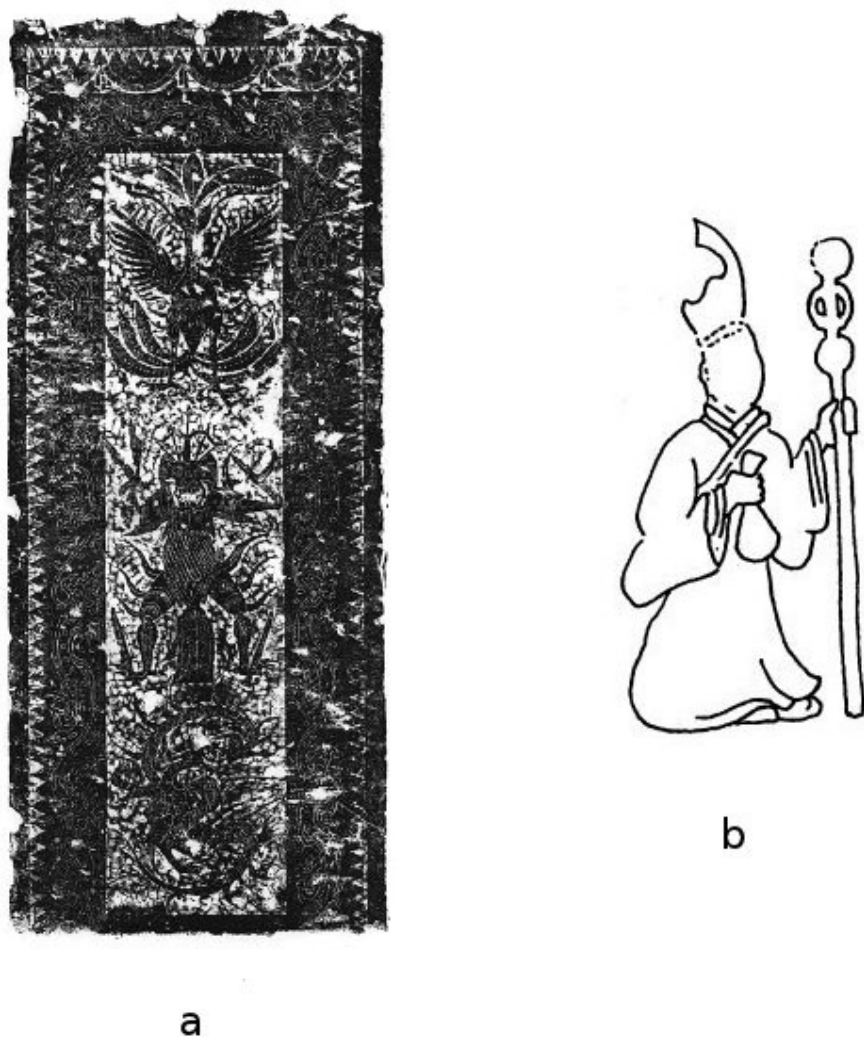


圖6—5

a. 山東沂南畫像石墓“天帝使者”像（拓本）

b. 四川麻濠崖墓“持節方士”像（摹本）（採自唐長壽《樂山崖墓與彭山崖墓》）

麻濠崖墓中還發現有“持節方士”畫像，圖中人物着高冠，長袍，左手持節杖，杖上繫三層飾物，第二層呈環狀，右手執一小袋（圖6—5，b）。《史記》卷二十八封禪書中載：“使（公孫）卿持節設具而候神人”，可知此節杖是方士持來與神人溝通的。《三國志》卷八張魯傳裴松之注引《典略》：

光和中、東方有張角、漢中有張脩。駱曜教民緬匿法、角為太平道、脩為五斗米道。太平道者、師持九節杖為符祝、教病人叩頭思過、因以符水飲之、得病或日淺而愈者、則云此人信道、其或不愈、則為不信道。脩法略與角同、加施靜室、使病者處其中思過。

太平道與張脩的五斗米道都有“師持九節杖為符祝”的記載，表明初期道教的神職人員在實施符呪法術時也是手持節杖的。這一幅畫像表現的即是初期道教中的“師”這一類首領

人物²⁶，說明了麻濠崖墓與初期道教也有相當密切的關係。

四川地區所發現的崖墓中，也有一些崖墓中的畫像或題刻與西王母有關。如一些崖墓在墓門或後室的門楣正中雕刻有標誌西王母的“勝”的符號，還有一些崖墓在同樣的位置上雕刻有龍虎銜璧或龍虎銜錢的圖像，四川地區的西王母像通常是坐於龍虎座上的，龍虎圖像也表明了墓葬主人的崇拜西王母的宗教信仰。此外，簡陽後漢崖墓中有“漢安元年四月十八日會仙友”的石刻題記²⁷，漢安元年為公元142年，正是張陵創立五斗米道之際。又，1990年發掘的四川樂山市青衣鄉沱溝嘴後漢崖墓，在墓前堂後壁中部刻“勝”，左側上方刻“張君”，右側上方刻“張君神舍”²⁸。再如，重慶渝北區龍王洞崖墓中有“陽嘉四年三月造作延年石室”的題記²⁹。大型崖墓橫向的前堂，有學者亦稱其為“享堂”，是舉行祭祀死者儀式的地方，將這裏稱為“神舍”、“延年石室”，並欲在這裏“會仙友”，表明了死者及其家族昇仙的宗教信仰，與初期道教的關係顯而易見。

2 隨葬品

後漢時期的墓葬中，陶壺、陶罐、各種人物、動物俑及房屋、倉、井、竈、水田、池塘等模型以及銅鏡、錢幣等是最為常見的隨葬物品，不同的地區在器物的具體形態、風格等細微之處或有差異，但總體上的埋葬習俗是基本相同的。發現佛教圖像的墓葬不少曾遭盜掘，但從殘留的隨葬品看，與同時代其他墓葬所出土的器物屬於同一文化傳統，沒有本質上的差別。這一點也同樣說明了這些墓葬的主人是生活在當地的漢人。

搖錢樹佛像是目前發現最多的一種漢代的佛教圖像，此處就搖錢樹再做一些分析。搖錢樹或簡稱“錢樹”，是四川地區在後漢三國時期特有的一種隨葬器物，由樹身及樹座組成，樹身一般為青銅鑄成，樹座多是陶製，也有少數石質陶座。“搖錢樹”這個名稱來源於樹枝上裝飾的錢幣紋樣。搖錢樹出土的範圍，現在的四川省是最為集中的地區，其周邊的陝西漢中地區、青海、甘肅、貴州、雲南等省份也有發現。1937年雲南昭通縣曹家老包磚室墓出土的一件石質的搖錢樹座，上面刻有“建初九年三月戊子造”的字樣，“建初九年”為公元84年，這是目前為止發現最早的材料³⁰，絕大多數搖錢樹出自後漢晚期的墓葬當中。從四川省發現的數量最多這一情況分析，這類器物應是起源於四川西部的成都平原地區，而後逐漸擴展到其他地區的。

搖錢樹出土的數量雖然不少，但保存完整的並不太多，而正式報道、有詳細的文字描述並配有規範的繪圖資料的為數更少，這對於深入研究這種器物造成了一定的困難。好在這一器物的不斷發現，引起了考古學、美術史、宗教史等各方面的學者的注意，因而儘管缺乏詳細完備的資料報道，仍然可由學者們的研究論述中對這種器物形制與性質、內涵有一個總體的瞭解。

搖錢樹身除了銅幣的裝飾外，在樹幹、枝葉上，還裝飾有許多的神仙、羽人、車馬、舞樂、龍蛇、猿猴、瑞鳥、神獸等各種形象。其中西王母和佛的形象往往居於最主要的位置，是被崇拜的主神。多數西王母像位於葉片的中部上方，錢樹的頂端位置也有發現。佛像如前所述，除了發現於樹幹上的之外，也有與西王母像一樣居於搖錢樹頂端的，如安縣與陝西城固發現的搖錢樹佛像。

有一些搖錢樹座也同樣表達了對西王母的崇拜。如成都後漢墓出土的一件陶質搖錢樹座，略呈山形，上面有衆多的人物。上下共可分為四層，最上層為端坐的西王母，旁邊有一侍女其下有三層人物，各以卷雲狀祥雲分隔，祥雲直抵西王母身旁。各層的人物，正穿過不同的洞穴，向最高處攀登（圖6—6，a）。巫鴻引用了《淮南子·地形訓》中“昆侖之丘、或上倍之、是謂閭風之山、登之而不死。或上倍之、是謂懸圃、登之乃靈、能使風雨。或上倍之乃維上天、登之乃神、是謂太帝之居”的文字，認為這件樹座所表現的正是上述的由昆侖山登天而至仙界的三個層次與階段³¹。又如綿陽河邊鄉後漢崖墓出土的一件搖錢樹座，整體為山形，兩側有浮雕的雙闕，雙闕之上為西王母像，頭戴方勝，憑几坐於龍虎座上，几前有三

青鳥和九尾狐（圖6—6，b）³²。雙闕與西王母的組合，表現的是西王母仙境，此雙闕即是“天門”，這裏表現的也是昇入西王母仙境的初期道教思想³³。

有關搖錢樹的性質問題，研究者們已經做了相當多的研究與探討，各自有不同的觀點。有認為由海上三神山演化而來者，³⁴有主認為是社樹者，³⁵有認為是昆侖山及神樹者，³⁶有認為是初期道教遺物者，³⁷有認為是漢人神仙樹者，³⁸有認為反映民間巫教者，³⁹等等。但不論是哪一種觀點，都不否認搖錢樹是一種與宗教信仰有關的隨葬品，所不同的是這一信仰如何歸屬的問題。從總體上看，出現在搖錢樹包括樹座上的各種形象，與出現在四川地區後漢時期畫像石、畫像磚中的形象是基本一致的，其所要表達的觀念也是相同的。如果說一座墓葬中的畫像共同構成了一個完整的圖像體系的話，那麼一件搖錢樹上的各種神山、仙人、瑞鳥、神獸等形象，也同樣地構成了一個類似的圖像體系，兩種體系所要表達的思想觀念是基本一致的，但相對於墓葬中的畫像石刻等圖像來說，搖錢樹組成的這個體系更加突出地表現了墓主人昇天成仙、長生不死的願望。從時間上看，目前發現最早的搖錢樹出現於公元84年，而且是在距離搖錢樹分佈的中心區域較遠的雲南，那麼四川地區搖錢樹出現的時間，應當更早一些。此時四川地區初期道教的教團組織——五斗米道尚未創立，因此，將所有發現的搖錢樹都歸屬為初期道教遺物，顯然是不合適的。但是五斗米道的創立，是在當地黃老思想、昇天成仙思想大為流行的背景下發生的，在其創立的過程中，必然會對當地原有的宗教信仰進行吸收與改造，搖錢樹所反映的求仙長生思想，與道教的追求並無相悖之處，因而在五斗米道創立與發展的過程中，被吸收進來，而成為反映初期道教信仰的一種器物，是很有可能、且合乎邏輯的。發現搖錢樹的地域與五斗米道流行的地域上的重合，也是一個佐證。因此，將發現的後漢中晚期之後的搖錢樹看作初期道教的遺物，似乎並無不妥。

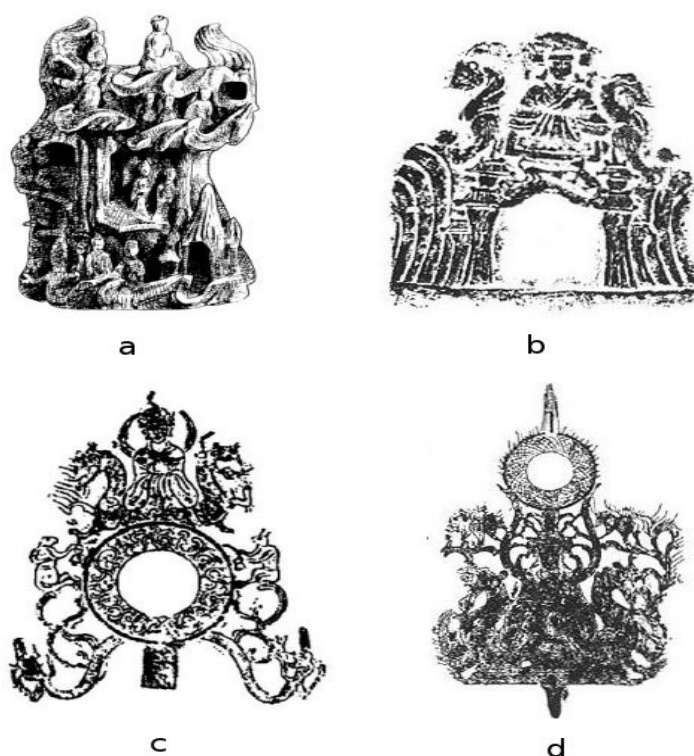


圖6—6

- a. 成都漢墓搖錢樹座 b. 綿陽河邊鄉後漢崖墓搖錢樹座（拓本）
c. 成都市錢幣學會所藏搖錢樹西王母 d. 綿陽何家山2號崖墓搖錢樹西王母

3 佛教圖像與西王母像

西王母在漢代是被廣泛崇拜的神仙，追求昇仙與長生不死，是漢代西王母信仰的最主要的內容。而昇仙與長生不死，也正是道教所追求的主要目標。到了前漢末年，隨着初期道教思想的遂漸產生，西王母的信仰發生了一些微妙的變化，西王母從神話傳說中的神仙人物變成了在民間廣受崇拜的初期道教的神祇。目前所發現的佛教圖像，與後漢時期的西王母像表現出相當密切的關係。

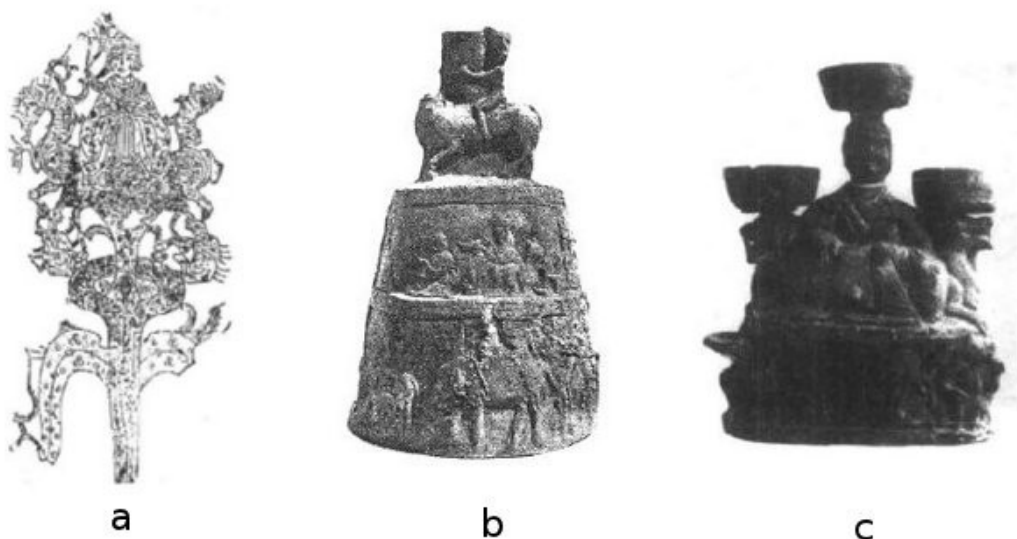


圖 6-7

a. 四川西昌高草搖錢樹西王母 b. 四川三臺出土搖錢樹座 c. 四川三臺出土陶燈座

先年四川地區的情況。如前面的介紹，目前所發現的四川地區早期佛像都不是獨立出現的，而是屬於某一個圖像環境的一部分，與其他圖像一起構成一個整體。佛像在這個圖像環境中的位置，與發現的西王母像處於相同或相似的位置，這一點在搖錢樹或樹座上體現得最爲明顯。例如，前面介紹的四川安縣與陝西漢中城固發現的搖錢樹佛像，都有位於搖錢樹頂部的佛像，二者大體相同，均爲結跏趺坐於圓璧之上的構圖形式。發現於搖錢樹上的西王母像，也同樣有位於搖錢樹頂部的情况，總體構圖形式與佛像類同。例如成都市錢幣學會收藏的一件搖錢樹頂部的西王母像，西王母肩部有上揚的羽翼，坐於龍虎座上，其下爲一圓形璧，兩側是玉兔和蟾蜍（圖 6-6，c）⁴⁰。其構圖形式幾乎與安縣及城固的樹頂佛像完全一致。再如四川綿陽何家山 2 號崖墓的搖錢樹頂西王母像，拱手坐於龍虎座上，頭戴勝，肩生翼，頭頂圓形璧（圖 6-6，d）⁴¹。又四川西昌高草出土的一件搖錢樹，西王母坐龍虎座，居於頂端，戴勝，肩有翼，額中有一圓圈，似佛之“白毫相”（圖 6-7，a）⁴²。這兩件西王母像雖然構圖形式略有不同，但與佛像一樣同處於搖錢樹的頂端，是整株錢樹的主祠之神。這種情況在搖錢樹座上也同樣存在。四川三臺縣曾發現一件搖錢樹座，座呈圓臺形，頂部一人騎神獸，抱插錢樹的圓筒，以下分兩層，上層爲西王母坐於龍虎座上，左右各一侍者，下層有三頭大象，上有騎者（圖 6-7，b）⁴³。這件陶座上的西王母所處的位置與左右各一侍者的構圖形式，與彭山搖錢樹座佛像是相同的，而彭山搖錢樹座上也有龍虎的形象，又與西王母的龍虎座有相似之處。還有一個值得注意的現象是，四川地區目前發現的資料中，不見佛像與西王母同時出現在同一圖像環境中的情況⁴⁴，主神或爲佛像，或爲西王母像，二者是一種置換而非並列的關係。這種可以置換的相似性表明，人們是將佛作爲與西王母相似的一種神靈來對待的，佛陀並不具備佛教本身的宗教意義，而是被納入了一個與西王母類似的宗教崇拜體系中，二者在宗教內涵方面是相似的。

四川地區佛像與西王母像密切關係的另一方面體現在，發現的西王母像中，有一些類似於佛像的圖像特徵。如上面介紹的西昌高草西王母像，額中有類似“白毫相”的圓圈，再如四川三臺縣發現的一件陶燈座，西王母飾高髻端坐於龍虎座上，左手執方巾，右手撫膝，而不是通常的雙手籠袖，與佛像相似（圖 6—7，c）⁴⁵。這種情況應該是西王母像受到了佛教圖像的影響，接受了其中的一部分圖像特徵的結果，這與前面所介紹的 C 類佛教圖像產生的原因是相同的，祇不過西王母是一個具有相當地位而受到奉祀的神祇，因而顯得比較特殊。這也同樣表明了佛像與西王母像在宗教內涵上具有相當密切的關聯。

東部地區的情況略有不同。沂南畫像石墓的佛光童子像，與西王母、東王公分處於同一八角柱的不同方位，共同構成一組畫面。佛教圖像在各自畫面中與西王母、東王公一樣，都在於最高處，表明其與西王母、東王公具有相同的地位，這一點與四川地區相似，不同的是他們與西王母同時出現在一組畫面中，是一種並列而不是置換的關係，這是與四川地區同類圖像的差異之處。

綜上所述，佛教圖像的出現並不是孤立的，這些圖像都出自墓葬當中，而這些墓葬從墓葬的形制及隨葬品等各方面分析，是屬於生活在當的漢族人的遺存，這表明了這些佛像的製作者及擁有者都是漢人。而無論是墓葬畫像，還是搖錢樹等資料，都顯示出這些墓葬主人的宗教信仰是與初期道教相關的。佛像與西王母像在宗教內涵上是相似或相同的，也就是說，佛像或許與西王母像一樣，是初期道教教徒供奉的神祇。這一點在文獻上也是可以得到證實的，下面就此進行討論。

三 文獻所載早期佛教的傳播地域

後漢至三國這一時期佛教在中國內地傳播的地域，前輩學者已有論及。湯用彤先生曾綜述漢代佛法的地理分佈⁴⁶，後又有嚴耕望的專論⁴⁷。概括起來，這一時期佛教的傳播大致可以分為以下幾個區域。

1 長安、洛陽地區

《三國志》卷三十烏丸鮮卑東夷傳裴松之注引《魏略》：

天竺又有神人、名沙律。昔漢哀帝元壽元年、博士弟子景盧受大月氏王使伊存口授浮屠經曰復立者、其人也。

此事在《世說·文學篇注》、《魏書·釋老志》、《隋書·經籍志》等典籍中亦有記載。這是比較確切的最早的佛教傳入內地的文獻記載。雖然人物與授經之地各書的記述略有不同但無論發生的地點在何處，受經之人既然為漢帝國的官方人員，長安作為當時的都城，都應該是所傳佛經的最終所歸之地。到了後漢時期，都城東遷洛陽，長安仍具有重要的地位，文獻所載的西來僧人雖多東行止於洛陽，但長安作為西域至洛陽的必經之路，應該仍有一些西域來的佛教信徒留止於此。不僅長安，自長安以西通往西域的“絲綢之路”沿線，這種情況應該都有可能存在的，祇不過文獻不載，無從查證罷了。

後漢定都洛陽，成為當時各種文化宗教思想匯集之地，文獻所記載的後漢時期的佛教活動，也以此處及其周邊為多。

《牟子理惑論》：

昔孝明皇帝、夢見神人身有日光、飛在殿前、欣然悅之。明日博問群臣、此為何神。有通人傅毅曰、臣聞天竺有得道者號曰佛、飛行虛空、身有日光、殆將其神也。於是上寤。遣中郎蔡愔羽林郎中秦景博士弟子王遵等十八人、於大月支寫佛經四十二章、藏在蘭臺石室第十四間。時於洛陽城西雍門外起佛寺。⁴⁸

此事在梁僧祐所著的《出三藏記集》中也有記載。《出三藏記集》卷二四十二章經條：

漢孝明帝夢見金人、詔遣使者張騫羽林中郎將秦景到西域。始於月支國遇沙門

竺摩騰、譯寫此經還洛陽、藏在蘭臺石室第十四間中。其經今傳於世。

又同書卷六四十二章經序：

昔漢孝明皇帝、夜夢見神人身體有金色、項有日光、飛在殿前、意中欣然、甚悅之。明日問群臣、此為何神也。有通人傳毅曰、臣聞天竺有得道者、號曰佛、輕舉能飛、殆將其神也。於是上悟。即遣使者張騫羽林中郎將秦景博士弟子王遵等十二人、至大月支國寫取佛經四十二章在十四石函中、登起立塔寺。

按《高僧傳》所載，此時已有西域僧人抵達洛陽：

卷一攝摩騰傳：

騰誓志弘通、不憚疲苦、冒涉流沙、至乎雒邑。明帝甚加賞接、於城西門外立精舍以處之。

又、同書卷一竺法蘭傳：“既達雒陽、與（攝摩）騰同止”。桓、靈之後乃至魏代，見諸記載的來華僧人逐漸增多。《出三藏記集》卷十三安世高傳：“以漢桓帝之初、始到中夏”。按安世高傳（包括《高僧傳》中之安世高傳）所記載的世高在中國之活動，頗多怪異奇誕之處，難以全信，但安世高在洛陽譯經，則是確凿無疑的。

同書卷十三支讖傳：

漢桓帝末、遊于洛陽。……沙門竺朔佛者、天竺人也。漢桓帝時、亦齋道行經來適洛陽、即轉胡為漢。譯人時滯雖有失旨、然棄文存質、深得經意。朔又以靈帝光和二年、於洛陽譯出般舟三昧經。時讖為傳言、河南洛陽孟福張蓮筆受。

同書卷十三安玄傳：

漢靈帝末、遊賈洛陽有功。

《高僧傳》中的記載與《出三藏記集》大體相同。

又《高僧傳》卷一支樓迦讖：

漢靈帝時游於雒陽。……時有天竺沙門竺佛朔、亦以漢靈之時、齋道行經、來適雒陽。……時又有優婆塞安玄、安息國人、性貞白、深沉有理致、博誦群經多所通習。亦以漢靈之末、游賈雒陽。……又有沙門支曜、康巨、康孟詳等、並以漢靈獻之間有慧學之譽、馳於京雒。

同書卷一曇柯迦羅：

以魏嘉平中來至洛陽。……時又有外國沙門康僧鎧者、亦以嘉平之末、來至洛陽。……又有安息國沙門曇帝、亦善律學。以魏正元之中、來游洛陽。

洛陽因是後漢都城，所以西來的僧人大多止於洛陽，從而在洛陽的漢人也比較早地接觸到了佛教。

《後漢書》卷七桓帝紀之論曰：“飾芳林而考濯龍之宮，設華蓋以祠浮圖、老子”，又同書卷三十襄楷傳中襄楷上書中云：“又聞宮中立黃、老、浮屠之祠”。說明這個時期，在洛陽浮屠（佛）已為一些具有黃老神仙思想的人所尊奉。其實洛陽地區的漢人信奉浮屠的時間或許還要更早一些。《後漢書》卷四十二楚王英傳：

英少時好游俠、交通賓客、晚節更喜黃老、學為浮屠齋戒祭祀。八年、詔令天下死罪入贖。英遣郎中令奉黃縑白紬三十匹詣國相曰、托在蕃輔、過惡累積、歡喜大恩、奉送縑帛、以贖愆罪。國相以聞、詔報曰、楚王誦黃老之微言、尚浮屠之仁祠、潔齋三月、與神為誓、何嫌何疑、當有悔吝。其還贖、以助伊蒲塞桑門之盛饌。

楚王英建武二十八年始就國，之前一直生活在洛陽，他應當是在洛陽接觸到佛教的。另外，從明帝的詔書中提到“伊蒲塞”、“桑門”來看，對佛教已有相當的瞭解。由此看來，至遲在漢明帝時期，在洛陽已有漢人將佛作為一種外來的神仙進行供奉了。

後漢時期，洛陽成為佛教傳入的中心地區，其影響也逐漸擴張至周邊地區。漢人中也出

現了一些佛教信徒。

《出三藏記集》卷六安般守意經序：

會見南陽韓林、潁川皮業、會稽陳慧、此三賢者、信道篤密執德弘正、烝烝進進、志道不倦。

同書卷七道行經後記：

光和二年十月八日、河南洛陽孟元士口授天竺菩薩竺朔佛、時傳言譯者月支菩薩支識、時侍者南陽張少安、南海子碧、勸助者孫和周提立。

同卷般舟三昧經記：

般舟三昧經。光和二年十月八日、天竺菩薩竺朔佛於洛陽出。菩薩法護時傳言者、月支菩薩支識、授與河南洛陽孟福字元士、隨侍菩薩。張蓮字少安筆受。……又言、建安三年歲在戊子八月八日於許昌寺校定。

同卷放光經記：

惟昔大魏潁川朱士行、以甘露五年出家學道為沙門。

以上所涉及的地名有南陽、潁川、許昌等地，這些地方皆去洛陽不遠，應該是洛陽佛教的影響所及。

2 東部濱海地區

這一地區佛教的傳播始於後漢早期，見前面所引《後漢書》卷四十二楚王英傳，時代在後漢明帝時期。又，《出三藏記集》卷十三安玄傳：

佛調、臨淮人也。綺年穎悟、敏而好學、信慧自然、遂出家修道。通譯經典見重於時。世稱安侯、都尉、佛調三人傳譯號為難繼。佛調又撰十慧、並傳於世。

同書卷五長安叡法師《喻疑論》：

漢末魏初、廣陵彭城二相出家。

《三國志》卷四十九劉繇傳：

笮融者、丹楊人、初聚衆數百、往依徐州牧陶謙。謙使督廣陵彭城運漕、遂放縱擅殺、坐斷三郡委輸以自入。乃大起浮圖祠、以銅爲人、黃金涂身、衣以錦采、垂銅槃九重、下爲重樓閣道、可容三千餘人、悉課讀佛經、令界內及旁郡人有好佛者聽受道、復其他役以招致之、由此遠近前後至者五千餘人戶。每浴佛、多設酒飯、布席於路、經數十里、民人來觀及就食且萬人、費以巨億計。

此事在《後漢書》卷七十三陶謙傳 中亦有記載：

初、同郡人笮融、聚衆數百、往依於謙、謙使督廣陵、下邳、彭城運糧。遂斷三郡委輸、大起浮屠寺。上累金槃、下爲重樓、又堂閣週迴、可容三千許人、作黃金涂像、衣以錦彩。每浴佛、輒多設飲飯、佈席於路、其有就食及觀且萬餘人。

嚴佛調爲早期的漢人佛教學者之一，笮融崇佛也是史載規模相當大的佛教活動，這說明佛教在東部濱海地區的傳播已達長江南岸，並且已觸及社會下層的百姓。

《後漢書》卷三十襄楷傳：

襄楷字公矩、平原鬲陰人也。好學博古、善天文陰陽之術。

桓帝時、宦官專朝、政刑暴濫、又比失皇子、災異尤數。延熹九年、楷自家詣闕上疏曰、

……又聞宮中立黃、老、浮屠之祠。此道清虛、貴尚無爲、好生惡殺、省欲去奢。今陛下嗜欲不去、殺罰過理、既乖其道、豈獲其祚哉。或言老子入夷狄爲浮屠。浮屠不三宿桑下、不欲久生恩愛、精之至也。天神遺以好女、浮屠曰、此但革囊盛血。遂不眄之。其守一如此、乃能成道。今陛下淫女豔婦、極天下之麗、甘肥飲美、單天下之味、奈何欲如黃老乎。

按傳中並未提及襄楷是否出仕爲官，但既是“自家詣闕”，則是生活居住於平原。其疏

中言“臣前上瑯邪宮崇受干吉神書、不合明聽”，又說明他是初期道教經典《太平經》的傳承者之一。《太平經》出於瑯邪，地處東部濱海地區，說明襄楷與該地有較多的聯繫，那麼他對於佛教的瞭解，應當也來自這一地區。

3 長江中下游地區

位於長江中下游地區的武昌、建業是孫吳的都城所在，漢末北方戰亂，許多北人紛紛南下，其中也有佛教徒。

《出三藏記集》卷十三支謙傳：

獻帝之末、漢室大亂、與鄉人數十共奔於吳。

同卷安玄傳：

後有沙門維祇難者、天竺人也、以孫權黃武三年齋曇鉢經胡本來至武昌。曇鉢即法句經也。時支謙請出經、乃令其同道竺將炎傳譯、謙寫為漢文。

同書卷七支愍度合首楞嚴經記：

又有支越字恭明、亦月支人也。其父亦漢靈帝之世、來獻中國。……以漢末沸亂南度奔吳。從黃武至建興中、所出諸經凡數十卷。

又同書卷六六十二門經序：

案經後記云、嘉禾七年在建鄴周司隸舍寫、緘在篋匱。

吳地佛教的傳入，與洛陽等地不同之處在於，除了北方南下的僧人外，還有來自南方的。《出三藏記集》卷十三康僧會傳：

康僧會、其先康居人、世居天竺、其父因商賈移于交趾。會年十餘歲、二親並亡。以至性聞。既而出家、礪行甚峻。為人弘雅有識量、篤志好學。明練三藏、博覽六典、天文圖緯多所貫涉。辯於樞機、頗屬文翰。時孫權稱制江左、而未有佛教。會欲運流大法、乃振錫東遊、以赤烏十年至建業。

《高僧傳》卷一康僧會傳有大致相同的記載。

另外，前面所引《安般守意經序》中提到會稽陳慧，湯用彤在其《漢魏兩晉南北朝佛教史》中認為陳慧（惠）為安世高禪學之繼承人，慧為會稽人，而會稽有海上交通，認為佛教或可能由海上傳入會稽一途⁴⁹。安世高譯經多在洛陽，《出三藏記集》及《高僧傳》中的安世高傳記述其行蹤頗具神話色彩，其是否到過會稽實有可疑。陳慧祖籍會稽，恐怕還是在洛陽遇到安世高而傳習其學的。但楚王英被廢後徙至丹陽，最終死在那裏，因而丹陽地區有可能在後漢較早時期就接觸到了佛教。會稽距丹陽已不太遠，有佛教傳佈也是可能的。

以上是佛教傳入中國以來至漢末所傳播的主要地區，此外《牟子理惑論》作者居於交趾，而“銳志於佛道”，前面所提到的康僧會也是居於交趾而北上弘法，說明佛教在交趾的傳播相當廣泛。交趾海上可通印度，佛教從海上經由交趾至內地，也是佛教傳播的路線之一。

綜上所述，後漢時期佛教的傳播主要在當時的兩京地區及與其相鄰的東部地區，漢末由於戰亂而延及長江中下游地區。而目前發現漢代佛教圖像最多的四川地區，文獻中卻難以找到關於佛教傳播的確切記載。唯一與四川地區相關的記載，是《出三藏記集》卷四《新集續撰失譯雜經錄》記有《蜀普曜經》八卷及《蜀首楞嚴經》二卷。皆注云：“舊錄所藏，似蜀土所出。”“舊錄”可能為東晉時期所流傳下來的一種經錄，⁵⁰然而僧祐本人也不能確定這兩種經是否出自蜀地，或僅是根據名稱中均有一個“蜀”字而作出的推測。

雖文獻中不見記載，但從前述發現的圖像材料看，可以肯定至遲在後漢的中期，四川地區的人們已經與佛教有所接觸。四川地區佛教圖像的發現，當與該地區初期道教的興起有關從佛教圖像的分佈地域以及文獻中所載佛教的傳播地域看，可以發現這些地域也正是初期道教興起的地域。佛教最初作為一種外來的宗教，最早接受他的當即是那些對昇仙長生抱有興趣的人群。

四 早期漢地的佛教信徒

佛教初傳入中國，在漢地的宗教活動中，除了外來的僧人以外，也有一些漢人參與進來，逐漸接受了佛教。比如前面討論佛教傳播地域所引用的文獻中，可見到的對佛教有所瞭解、接受的有楚王英、漢桓帝、襄楷等人，而這些人與當時流行的黃老思想、初期道教又有着相當密切的聯繫。

《後漢書》卷四十二楚王英傳中講，楚王英“晚節更喜黃老、學爲浮屠齋戒祭祀”，表明楚王英在崇祀佛陀的同時，也修習黃老神仙之術。湯用彤認爲：“明帝詔書中，稱‘仁祠’言‘與神爲誓’，可證佛教當時祇爲祠祀之一種”，又說：“楚王英交通方士，造作圖讖，則佛教祠祀亦僅爲方術之一”⁵¹。這種說法是符合當時的事實的。

同書卷七桓帝紀也說及：桓帝“飾芳林而考濯龍之宮、設華蓋以祠浮屠老子”，並且“（延熹）八年春正月、遣中常侍左悺之苦縣、祠老子”，同年十一月，又“使中常侍管霸之苦縣、祠老子”，可見桓帝也是同時祠奉黃老，且對老子的崇祀是在第一位的，猶在佛陀之上，對佛陀的祠祀正如上面湯用彤所言，其實與祠祀老子並無不同，與佛教原本的宗教信仰關係不大。

另外，《後漢書》卷三十襄楷傳中，講襄楷“好學博古、善天文陰陽之術”，而且襄楷曾在順帝時“上琅邪宮崇受干吉神書”，亦即初期道教的經典《太平經》，認爲此書“專以奉天地順五行爲本、亦有興國廣嗣之術。其文易曉、參同經典”，說明他在相當程度上接受了《太平經》的思想，亦或即是早期的道教信徒。

反映早期佛教思想的《牟子理惑論》，其作者於序中也提到“於是銳志於佛道、兼研老子五千文”，從《牟子理惑論》中也可以看出作者對於老子思想也是有相當深入的瞭解的。

前引史籍所載大規模崇佛的笮融，他是否喜好黃老神仙及初期道教等事，文中並沒有提及。但這一事件發生在徐州地區，初期道教經典《太平經》出自東海郡，即屬徐州。東部濱海地域，戰國時代神仙方術就相當流行，延至兩漢時期，更成爲初期道教思想的重要發源地此後的兩晉時期天師道在這一區也廣爲流行，陳寅恪先生曾就此做過專門論證⁵²。笮融生長、活動於一個初期道教興起的地區，對於這些神仙方術以及早期的道教思想，不可能沒有任何的接觸，並且《三國志》卷四十九劉繇傳中講他“放縱擅殺”，顯然笮融的崇佛，未必真與佛教信仰有關。

此外，文獻中可以見到的漢人佛教信徒，尚有前面所引《出三藏記集》及《高僧傳》中提到的一些名字，如河南洛陽孟福（元士）、南海子碧、張蓮（少安），南陽韓林、潁川皮業、會稽陳慧，以及較早的出家事佛的嚴佛調等人，均未提及是否喜好黃老道術。但此二書的作者，都是佛教已走向獨立時期的佛教信徒，且處於一個佛道論爭的時代背景中，這些事情自然不會述及。《出三藏記集》卷十載有嚴佛調所撰《沙彌十慧章句序》，其中有“夫十者數之終、慧者道之本也。物非數不定、行非道不度”的論述，表明嚴佛調對於數術之學也是有所涉獵的。此外，湯用彤在其《漢魏兩晉南北朝佛教史》中，曾經論及前面所提到的參予譯經的孟元士、南海子碧，可能就是《漢三公碑》碑側所記之“處士河□□元士”與《白石神君碑》碑陰所記之“祭酒郭稚子碧”，這兩通碑，均與神仙方術相關⁵³。考慮到當時的社會背景，這種可能性還是相當大的。

總地看來，早期接受佛教的漢人信徒，多數具有黃老思想或是初期道教思想的知識背景，有的甚至就是初期道教的信徒。這應該也是他們能够接受佛教思想，成爲最早的佛教信奉者的原因。因而他們所理解的佛教，也不可避免地受到了這一知識背景的影響。如《後漢書》襄楷傳所載：

又聞宮中立黃老、浮屠之祠。此道清虛、貴尚無爲、好生惡殺、省慾去奢。今陛下嗜慾不去、殺罰過理、既乖其道、其獲其祚哉。或言老子入夷狄爲浮屠。浮屠不三宿桑下、不欲久生恩愛、精之至也。天神遺以好女、浮屠曰、此但革囊盛血、遂不眄之。其守一如此、乃能成道。

其中所講的“清虛”、“無爲”，正是黃老思想的用語。又說“其守一如此、乃能成道”。所謂“守一”，也是初期道教中相當重要的一種脩習方法，在初期道教經典《太平經》中曾多次出現，如：

《太平經》卷九十六守一入室知神戒第一百五十二：

此本守一專善、得其意、故得入道、故次之以道文也。爲道乃到于入室、入真道、而入室必知神、故次之以神戒也。得守一、得道得神、必上能爲帝王德君良臣。……人已都知守一、已入道、已入神、已入正文、以尊卑仕臣、各得其處也。⁵⁴

又《太平經鈔》壬部：

問曰、古今要道、皆言守一、可長存而不老。人知守一、名爲無極之道。人有一身、與精神常合并也。形者乃主死、精神者乃主生。常合即吉、去則凶。無精神則死、有精神則生。常合即爲一、可以長存也。常患精神離散、不聚於身中、反令使隨人念而遊行也。故聖人教其守一、言當守一身也。念而不休、精神自來、莫不相應、百病自除、此即長生久視之符也。陽者守一、陰者守二、故名殺也。故晝爲陽、人魂常并居、冥爲陰、魂神爭行爲夢、想失其形、分爲兩、至於死亡。精神悉失、而形獨在。守一者、真真合爲一也。人生精神、悉皆具足、而守之不散、乃至度世、爲良民父母、見太平之君、神靈所愛矣。⁵⁵

四川地區五斗米道的經典《老子想爾注》中，在其注解《老子》第十章“載營魄抱一、能無離乎”一句時，也同樣提及了“守一”：

魄、白也，故精白、與元（炁）同色。身爲精車、精落故當載營之。神成氣來、載營人身。欲全此功、無離一。一者道也。今在人身何許、守之云何。一不在人身也、諸附身者悉世間常僞伎、非真道也。一在天地外、人在天地間、但往來人身中耳。都皮裏悉是、非獨一處。一散形爲氣、聚形爲太上老君、常治崑崙。或言虛無、或言自然、或言無名、皆同一耳。今布道誡、教人守誡不違、即爲守一矣。不行其誡、即爲失一也。世間常僞伎、指五藏以名一、瞑目思想、欲從求福、非也、去生遂遠矣。⁵⁶

文獻中記載的當時人們對佛的認識，也同樣深受傳統神仙及初期道教思想的影響。例如《後漢紀》卷十：

浮屠者、佛也。西域天竺有佛道焉。佛者漢言覺、其教以脩善慈心爲主、不殺生、專務清淨。其精者號爲沙門。沙門者漢言息心、蓋息意去欲而歸於無爲也。又以爲人死精神不滅、隨復受形。生時所行善惡、皆有報應、故所貴行善脩道、以鍊精神而不已、以至無爲而得爲佛也。佛身長一丈、黃金色、項中佩日月光。變化無方、無所不入。故能化通萬物、而大濟群生。初帝夢見金人、長大、項有日月光、以問群臣。或曰、西方有神、其名曰佛、其形長大。乃問其道術。遂於中國而圖其形像焉。有經數千萬、以虛無爲宗、苞羅精麤、無所不統。善爲宏闊勝大之言、所求在一體之內、而所明在視聽之外。世俗之人以無虛誕、然歸於玄微深淵、難得而測。⁵⁷

這裏亦用“虛無”、“無爲”來描述佛法，用“變化無方、無所不入”而表示佛的神異之處。這一點在《牟子理惑論》中有更詳細的描述：

佛者、謚號也。猶名三皇神、五帝聖也。佛乃道德之元祖、神明之宗緒。佛之言、覺也。恍惚變化、分身散體、或存或亡、能小能大、能圓能方、能老能少、能

隱能彰、蹈火不燒、履刃不傷、在污不染、在禍不殃、欲行則飛、坐則揚光、故號爲佛也。⁵⁸

這與中國傳統思想中對神仙的描述相當接近。如《莊子》逍遙遊篇中的描述：

藐姑射之山、有神人居焉。肌膚若冰雪、淖約如處子。不食五穀、吸風飲露、乘雲氣、御飛龍、而遊乎四海之外。其神凝、使物不疵癘、而年穀熟。……之人也、物莫之傷、大浸稽天而不溺、大旱金石流、土山焦而不熱。⁵⁹

可以看出，《牟子理惑論》中所說的“蹈火不燒、履刃不傷”與《莊子》中描述的神仙“物莫之傷、大浸稽天而不溺、大旱金石流、土山焦而不熱”是很相似的。初期道教逐漸興起，原本爲古代哲人的老子遂漸被神化，變成了無所不能的神仙。敦煌發現的初期道教經典《老子變化經》中這樣來描述老子的神通變化：

老子能明能冥、能亡能存、能大能小、能屈能伸、能高能下、能縱能橫、能反能覆、无所不施、无所不能、在火不焦、在水不寒、觸禍不患、厭之无害、傷之无繫、長生不死、須滅身形、偶而不雙、隻而不倚、附面不離、莫于其无爲也、莫能不隨世。⁶⁰

此處對老子的描寫與《牟子理惑論》中對佛陀的描述極爲相似，簡直是如出一轍。這也說明了對於當時大多數人來說，並不能很明確地將佛陀與中國本土產生的神仙區分開來，即使是如牟子這樣揚佛抑道的佛教信仰者，對於佛的理解也尚未脫離中國本土發展起來的神仙思想的範疇。當時人們仍然把佛陀當作與老子相類似的神仙來奉祀，早期佛像圖像自然也是屬於初期道教信仰的神仙圖像中的一部分。

結語

A、B兩類圖像所具有的特徵表明，這些圖像描繪的毫無疑問是佛陀的形象。但這些佛陀的形象與後來興盛於南北朝、隋唐時期的佛教造像不同的是，它們沒有出現在佛教的寺院或相關的環境中，而是發現於反映中國傳統信仰觀念的墓葬裏。並且這些圖像並不是獨立的，它們與所發現的環境中的其他器物或圖像密切相關，或者是屬於墓葬畫像體系的一部分，或者是屬於某一件器物的一部分。無論是畫像或是器物，都表達了墓葬主人的一種宗教信仰觀念，佛像是這個表達體系的一個組成部分。佛像與西王母圖像存在相當密切的關係，在四川地區，佛像與西王母是一種相互置換的關係，而在東方地區，則是一種並列的關係。無論是哪一種關係，都表明佛像與西王母像具有同等的地位，也具有類似的宗教內涵，而這種宗教內涵顯然不屬於佛教。

墓葬性質的討論表明，墓葬的主人均爲生活在當地的漢人，這就排除了他們是外來的佛教徒的可能性。後漢時期佛教圖像的發現地區，正是初期道教興起的地域。西王母原本是遠古神話傳說中的仙人，但民間的西王母信仰的核心內容—昇天成仙、長生不死，與道教的追求目標是一致的。隨着初期道教思想的興起，西王母遂漸轉變爲能夠傳授仙道、接引昇仙的道教神祇。因此，以西王母爲中心的圖像系統，無疑是初期道教信仰的反映。由此推之，佛教圖像所反映的，同樣也是初期道教的信仰。在這裏，佛是一種神仙，是外來的、但與西王母相似的神仙，對佛像的供奉仍然是爲了昇天成仙、長生不死這一目的。因此，製作、奉祀這些佛教圖像的，應該是處於成立期的初期道教的信徒。正是因爲他們具有這種思想信仰的背景，纔使得他們更容易接受佛教這種外來的宗教思想。關於早期漢人佛教信仰者及他們對佛陀的理解的分析也同樣表明，這一時期佛教在漢人信徒中，尚不是一種獨立的宗教，是附屬於本土的道教信仰的，是初期道教宗教思想的一部分。

A、B兩類圖像的樣式相當一致，表明了雖然其圖像是有所本的，但其來源是有限的，因此在此流行的一百多年的時間裏幾乎没有什么變化。這兩類圖像均發現於四川地區，該地區卻

没有佛教流傳的文獻記載，而有文獻記載的東部地區，則祇發現有 C 類圖像。更值得注意的是，洛陽地區作為後漢佛教的中心地區至今没有發現同時代的佛教圖像。如此則後漢時期佛教圖像的發現，與文獻記載的佛教傳播剛好呈顯出一種相反的狀態。這表明了在這一期，中國內地具有佛教思想內涵、由真正的佛教徒製作的佛教圖像尚未出現。

- 1 這裏的介紹，僅為有較為明確的出土地點的考古材料，未包括流散海外的博物館或個人手中的收藏品。
- 2 李復華：東漢岩墓內的一尊石刻佛像，《文物參考資料》1957年6期；樂山市文化局：四川樂山麻浩一號崖墓，《考古》1990年2期。
- 3 唐長壽：樂山麻浩、柿子灣崖墓佛像年代新探，《東南文化》1989年2期。
- 4 唐長壽：《樂山崖墓和彭山崖墓》，電子科技大學出版社，1993年，成都。
- 5 何志國：四川綿陽何家山1號東漢崖墓清理簡報，《文物》1991年3期。
- 6 唐光孝：綿陽發現漢代銅搖錢樹佛像，《中國文物報》1999年4月18日第1版。
- 7 何志國、劉佑新、謝明剛：四川安縣文管所收藏的東漢佛像搖錢樹，《文物》2006年6期；何志國：安縣與城固搖錢樹佛像的比較研究，《敦煌研究》2004年4期。
- 8 尚未發表正式的文字及圖像資料。相關敘述可見：劉宏斌、辛怡華：陝西寶雞考古隊完成三峽文物發掘任務，《中國文物報》2002年3月22日第2版；何志國：豐都東漢紀年墓出土佛像的重要意義，《中國文物報》2002年5月3日第7版。
- 9 羅二虎：陝西城固出土的錢樹佛像及其與四川地區的關係，《文物》1998年12期；何志國：安縣與城固搖錢樹佛像的比較研究，《敦煌研究》2004年4期。
- 10 羅二虎：略論貴州清鎮漢墓出土的早期佛像，《四川文物》2001年2期。按：原文中介紹“雙手置於身體前面並且似乎都是握住衣角”，從其他地區的材料來看，應是一施無畏印，一握衣角，因銹蝕而不易辨別。
- 11 四川省文物管理委員會：四川忠縣涂井蜀漢崖墓，《文物》1985年7期，趙殿增、袁曙光：四川忠縣三國佛像及研究，《東南文化》1991年5期。
- 12 何志國：四川梓潼漢末搖錢樹小記—兼考梓潼搖錢樹佛像，《中原文物》2006年3期。
- 13 謝志成：四川漢代畫像磚上的佛塔圖像，《四川文物》1987年4期；《中國畫像磚全集1：四川漢畫像磚》圖版二〇一，四川美術出版社2005年，成都。
- 14 吳焯：四川早期佛教遺物及其年代與傳播途徑的考察，《文物》1992年11期。
- 15 四川省文物管理委員會：四川忠縣涂井蜀漢崖墓，《文物》1985年7期。
- 16 曾昭燏、蔣寶庚、黎忠義：《沂南古畫像石墓發掘報告》，文化部文物管理局，1956年，北京。
- 17 中國國家博物館田野考古研究中心 等：《連雲港孔聖山》，文物出版社，2010年，北京。
- 18 有關這方面的研究，可以參看中國學者與日本龍谷大學“早期佛教造像南傳系統”的相關研究：阮榮春：早期佛教造像的南傳系統，《東南文化》1990年1、2、3期；阮榮春：“早期佛教造像南傳系統”研究概說，《東南文化》1991年3、4期合刊；山田明爾、木田知生、入澤崇：“早期佛教造像南傳系統”研究概況及展望，《東南文化》1991年3、4期合刊。
另外可參看：何志國：試談綿陽出土東漢佛像及其相關問題，《四川文物》1991年3期；吳焯：四川早期佛教遺物及其年代與傳播途徑的考察，《文物》1992年11期；仝濤：東漢“西王母+佛教圖像”模式的初步考察，《四川文物》2003年6期。
- 19 俞偉超：東漢佛教圖像考，《文物》1980年5期。
- 20 巫鴻：早期中國藝術中的佛教因素（2—3世紀），巫鴻：《禮儀中的美術—巫鴻中國古代美術史文編》，生活·讀書·新知三聯書店，2005年，北京。
- 21 楊泓：四川早期佛教造像，《漢唐美術考古和佛教藝術》，科學出版社，2000年，北京。
- 22 鮮明：論早期道教遺物搖錢樹，《四川文物》1995年5期。
- 23 溫玉成：用“仙佛模式”論說錢樹老君，《新疆師範大學學報》（哲學社會科學版）第27卷1期，2006年3月。
- 24 巫鴻：地域考古與對“五斗米道”美術傳統的重構，《禮儀中的美術—巫鴻中國古代美術史文編》，生活·讀書·新知三聯書店，2005年，北京。
- 25 林巳奈夫：漢代鬼神の世界，《漢代の神神》，臨川書店，1989年，京都。
- 26 參考本文第五章：考古發現的後漢時期“天帝使者”與“持節使者”。
- 27 龔廷萬、龔玉、戴嘉陵編：《巴蜀漢代畫像集》圖480，文物出版社，1998年，北京。
- 28 樂山市崖墓博物館：四川樂山市沱嘴東漢崖墓清理簡報，《文物》1993年1期。
- 29 巫鴻：地域考古與對“五斗米道”美術傳統的重構，《禮儀中的美術—巫鴻中國古代美術史文編》，生活·讀書·新知三聯書店，2005年，北京。
- 30 孫太初：在雲南考古工作中得到的幾點認識，《文物參考資料》1957年1期。
- 31 巫鴻：地域考古與對“五斗米道”美術傳統的重構，《禮儀中的美術—巫鴻中國古代美術史文編》，生活·讀書·新知三聯書店，2005年，北京。
- 32 何志國：四川綿陽河邊東漢崖墓，《考古》1988年3期。
- 33 參考本文第三章：漢代的西王母信仰與初期道教思想。
- 34 于豪亮：“錢樹”“錢樹座”和魚龍漫衍之戲，《文物》1961年11期。

- 3 5 俞偉超：東漢佛教圖像考，《文物》1980年5期。
- 3 6 鍾堅：試談漢代搖錢樹的賦形與內涵，《四川文物》1989年1期。
- 3 7 鮮明：論早期道教遺物搖錢樹，《四川文物》1995年5期。
- 3 8 張茂華：搖錢樹的定名、起源和類型問題探討，《四川文物》2002年1期。
- 3 9 周克林：搖錢樹為早期道教遺物說質疑，《四川文物》1998年4期。
- 4 0 何志國、劉佑新、謝明剛：四川安縣文管所收藏的東漢佛像搖錢樹，《文物》2006年6期。
- 4 1 何志國：四川綿陽何家山2號東漢崖墓清理簡報，《文物》1991年3期。
- 4 2 劉世旭：四川西昌高草出土漢代“搖錢樹”殘片，《考古》1987年3期。
- 4 3 三臺縣文化館：四川三臺縣發現東漢墓，《考古》1976年6期。
- 4 4 四川瀘州出土的一件畫像石棺，前端刻有雙闕，闕上中央上有鳳鳥，下為玄武，左右各有一端坐人像，學者多將其釋為東王公、西王母（高文、高成英：四川出土的十一具漢代畫像石棺圖釋，《四川文物》1988年3期），但羅二虎認為與西王母對坐者為佛像（氏著：《漢代畫像石棺》113頁，巴蜀書社，2002年，成都），與傳統觀點不同。按四川地區東王公與西王母對坐之圖像也很少見，圖像本身模糊不清，兩種說法未知孰是，此處暫從傳統觀點。
- 4 5 景竹友：三臺新德鄉東漢崖墓清理簡報，《四川文物》1993年5期。
- 4 6 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》第四章之“漢代佛法地理上之分布”部分（80～86頁），中華書局，1955年，北京。
- 4 7 嚴耕望：《魏晉南北朝佛教地理稿》，中央研究院歷史語言研究所專刊之一〇五，中央研究院歷史語言研究所，2005年，臺北。
- 4 8 《弘明集》卷一，四部叢刊初編本，臺灣商務印書館，1965年，臺北。
- 4 9 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》83頁，中華書局，1955年，北京。
- 5 0 蘇晉仁：《出三藏記集·序言》，中華書局，1995年，北京。
- 5 1 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》54頁，中華書局，1955年，北京。
- 5 2 陳寅恪：天師道與濱海地域之關係，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第三本第四分冊，1932年。
- 5 3 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》68～70頁，中華書局，1955年，北京。
- 5 4 王明：《太平經合校》，中華書局，1960年。
- 5 5 王明：《太平經合校》，中華書局，1960年。
- 5 6 饒宗頤：《老子想爾注校證》，上海古籍出版社，1991年，上海。
- 5 7 《後漢紀》孝明帝紀下卷第十。中華書局《兩漢紀》，張烈點校本，2002年，北京。
- 5 8 《弘明集》卷一，四部叢刊初編本，臺灣商務印書館，1965年，臺北。
- 5 9 王先謙：《莊子集解》，中華書局，1987年，北京。
- 6 0 大淵忍爾：《敦煌道經·圖錄篇》第686頁S.2295，福武書店，1979年，東京。

結束語

以上本文利用文獻及選取的幾種考古學材料對初期道教興起的三個主要區域的相關問題進行了討論，這些討論當然並不能涵括初期道教地域性相關的所有方面，僅僅是筆者對初期道教地域性研究的一個初步的嘗試。此外，尚有一些曾經思考過的相關問題在此略作一些補充說明。

本文前言中曾提及初期道教的成立雖以太平道與五斗米道為標志，但後漢時期初期道教的教團組織絕不止這兩個派別。《典略》中與太平道、五斗米道同時提到的還有一個活動於關中地區的駱曜。駱曜教人“緬匿法”，具體的內容不得而知。胡孚琛認為即是葛洪所說《墨子五行記》中的隱身之術¹，但未知所據。《後漢書》卷三十六張楷傳：

（張楷）性好道術、能作五里霧。時關西人裴優亦能為三里霧、自以不如楷、從學之、楷避不肯見。

裴優於和平元年（150年）自稱皇帝被誅（《後漢書》卷七桓帝紀），駱曜活動於靈帝熹平年間（172—178年），與裴優年代相去不遠，其“緬匿法”或許與裴優、張楷等人的“三（五）里霧”類似。也可能所謂“緬匿法”是類似於張角太平道的“天下太平”的救世說，文獻的不足使得對此問題即使是僅作推測也顯得相當勉強。

曾在江南地區擁有不少信徒、後被孫策所殺的于（干）吉，應當是東部地區除了太平道外的另一個較大的初期道教團體的首領。此于吉與向順帝獻《太平青領書》的宮崇之師于吉同名，同是出身琅邪，然而從時間看，或許不是同一人，而是後人的假託。但這種假託也說明了其應當是《太平青領書》一系的傳承。傳統的觀點認為《太平經》為太平道的經典，所以也認為此于吉是太平道失敗後流散到江南的餘眾。但于吉在江南的傳道是公開的，孫堅孫策父子是因鎮壓黃巾而起家，于吉若果是太平道餘黨，恐怕很難在江南立足。孫策殺于吉，原因在於于吉影響到了其在民衆中的威信，而並不是因為傳播道教。因此這個于吉與太平道無關，應當是代表了一個以《太平青領書》為經典的民間道教組織，其在政治傾嚮上與太平道是不同的。

考古學材料的分析，使我們看到六朝時期經過整頓後的系統化的道教思想或法術，其中有相當一部分內容在後漢時期已經存在，或者可以在後漢時期的一些遺存裏找到其思想或方法的源頭。例如本文第四章引用的《老子中經》，其中所描述的神仙體系，有許多神仙都可以在後漢時期的文獻或考古材料中發現其蹤跡。在漢代的考古材料中探尋六朝道教某些內容的源頭，將是筆者以後關注的課題。

由於筆者個人道教文獻方面修養的不足，使得本文中一些問題的討論未能深入，如第二章結束時所提及的《老子變化經》與《想爾注》的關係、老子信仰與西王母信仰的關係等問題，即屬此類缺憾。加強道教文獻典籍方面的修養，是筆者以後努力的方向。

- 1 胡孚琛：《魏晉神仙道教：抱朴子內篇研究》24 頁，人民出版社，1989 年，北京。

附錄：

主要參考文獻一覽

古典文獻：

- 《穆天子傳》，臺灣中華書局，1972年，臺北。
《竹書紀年》，《增訂漢魏叢書》（二），大化書局，1983年，臺北。
《史記》，中華書局，1985年，北京。
《漢書》，中華書局，1962年，北京。
《黃帝內經》，四部叢刊初編本，臺灣商務印書館，1965年，臺北。
《三國志》，中華書局，1959年，北京。
《華陽國志》，《增訂漢魏叢書》（二），大化書局，1983年，臺北。
《後漢書》，中華書局，1965年，北京。
《後漢紀》，中華書局，2002年，北京。
《神異經》，《增訂漢魏叢書》（四），大化書局，1983年，臺北。
《十洲記》，《增訂漢魏叢書》（四），大化書局，1983年，臺北。
《晉書》，中華書局，1974年，北京。
《弘明集》，四部叢刊初編本，臺灣商務印書館，1965年，臺北。
《出三藏記集》，中華書局，1995年，北京。
《高僧傳》，中華書局，1992年，北京。
《初學記》，中華書局，1962年，北京。
《元和郡縣圖志》，中華書局，1983年，北京。
《雲笈七籤》，中華書局，2003年，北京。
《道藏》，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社影印上海涵芬樓《正統道藏》，1988年，上海。
王明：《太平經合校》，中華書局，1960年。
袁珂：《山海經校注》，上海古籍出版社，1980年，上海。
盧弼：《三國志集解》，中華書局，1982年，北京。
王先謙：《莊子集解》，中華書局，1987年，北京。
饒宗頤：《老子想爾注校證》，上海古籍出版社，1991年，上海。
王明：《抱朴子內篇校釋》（增訂本），中華書局，1996年，北京。
何寧：《淮南子集釋》，中華書局，1998年，北京。
趙幼文：《三國志校箋》，巴蜀書社，2001年，成都。
馬宗霍：《論衡校讀箋識》，中華書局，2010年，北京。
胡守爲：《神仙傳校釋》，中華書局，2010年，北京。

研究論著：

- 福井康順：《道教の基礎的研究》，書籍文物流通會，1953年，東京。
湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，中華書局，1955年，北京。
鈴木中正：《中國史における革命と宗教》，東京大學出版會1974年，東京。
吉岡義豐：《道教と佛教》第一，國書刊行會，1980年，東京。
安作璋：《秦漢農民戰爭史料彙編》，中華書局，1982年，北京。
呂思勉：《呂思勉讀史札記》，上海古籍出版社，1982年，上海。
何新：《諸神的起源——中國遠古神話與歷史》，生活·讀書·新知三聯書店，1986年，北京。

陳直：《文史考古論叢》，天津古籍出版社，1988年，天津。

林巳奈夫：《漢代の神神》，臨川書店，1989年，京都。

胡孚琛：《魏晉神仙道教：抱朴子內篇研究》24頁，人民出版社，1989年，北京。

大淵忍爾：《初期の道教》，創文社，1991年，東京。

小南一郎：《西王母と七夕傳承》，平凡社，1991年，東京。

楠山春樹：《老子傳説の研究》，創文社，1992年，東京。

唐長壽：《樂山崖墓和彭山崖墓》，電子科技大學出版社，1993年，成都。

任繼愈主編：《道藏提要》（修訂版），中國社會科學出版社，1995年，北京。

卿希泰主編：《中國道教史》（修訂本），四川人民出版社，1996年，成都。

譚其驤編：《中國歷史地圖集》第二冊，中國地圖出版社，1996年，北京。

高文、高成剛：《中國畫像石棺藝術》，山西人民出版社，1996年，太原。

楊泓：《漢唐美術考古和佛教藝術》，科學出版社，2000年，北京。

信立祥：《漢代畫像石綜合研究》，文物出版社，2000年，北京。

李淞：《論漢代藝術中的西王母圖像》，湖南教育出版社，2000年，長沙。

羅二虎：《漢代畫像石棺》，巴蜀書社，2002年，成都。

王卡：《敦煌道教文獻研究：綜述·目錄·索引》，中國社會科學出版社，2004年，北京。

巫鴻：《禮儀中的美術—巫鴻中國古代美術史文編》，生活·讀書·新知三聯書店，2005年，北京。

嚴耕望：《魏晉南北朝佛教地理稿》，中央研究院歷史語言研究所專刊之一〇五，中央研究院歷史語言研究所，2005年，臺北。

巫鴻：《武梁祠—中國古代畫像藝術的思想性》（The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art, Stanford University Press, Stanford, California, 1989），柳揚、岑河譯，生活·讀書·新知三聯書店，2006年，北京。

張勳僚、白彬：《中國道教考古》，綫裝書局，2006年，北京。

劉昭瑞：《考古發現與早期道教研究》，文物出版社，2007年，北京。

研究論文：

中文：

陳寅恪：天師道與濱海地域之關係，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第三本第四分冊，1932年。

孫太初：在雲南考古工作中得到的幾點認識，《文物參考資料》1957年1期。

于豪亮：“錢樹”“錢樹座”和魚龍漫衍之戲，《文物》1961年11期。

熊德基：《太平經》的作者和思想及其與黃巾和天師道的關係，《歷史研究》1962年4期。

俞偉超：東漢佛教圖像考，《文物》1980年5期。

吳榮曾：鎮墓文中所見到的東漢道巫關係，《文物》1981年3期。

王仲殊：關於日本三角緣神獸鏡的問題，《考古》1981年4期。

王仲殊：關於日本的三角緣佛獸鏡—答西田守夫先生，《考古》1982年6期。

鍾堅：試談漢代搖錢樹的賦形與內涵，《四川文物》1989年1期。

唐長壽：樂山麻浩、柿子灣崖墓佛像年代新探，《東南文化》，1989年2期。

蔡運章：東漢永壽二年鎮墓瓶文考略，《考古》1989年7期。

阮榮春：早期佛教造像的南傳系統，《東南文化》1990年1、2、3期。

趙殿增、袁曙光：“天門”考—兼論四川漢畫像磚（石）的組合與主題，《四川文物》1990年6期。

王育成：东汉道符释例，《考古學報》1991年1期。

- 何志國：試談綿陽出土東漢佛像及其相關問題，《四川文物》1991年3期。
- 阮榮春：“早期佛教造像南傳系統”研究概說，《東南文化》1991年3、4期合刊。
- 山田明爾、木田知生、入澤崇：“早期佛教造像南傳系統”研究概況及展望，《東南文化》1991年3、4期合刊。
- 趙殿增、袁曙光：四川忠縣三國佛像及研究，《東南文化》1991年5期。
- 吳焯：四川早期佛教遺物及其年代與傳播途徑的考察，《文物》1992年11期。
- 方詩銘：黃巾起義先驅與巫及原始道教的關係—兼論“黃巾”與“黃神越章”，《歷史研究》1993年3期。
- 鮮明：論早期道教遺物搖錢樹，《四川文物》1995年5期。
- 陳顯遠：漢“仙人唐公房碑”考，《文博》1996年2期。
- 周克林：搖錢樹為早期道教遺物說質疑，《四川文物》1998年4期。
- 羅二虎：陝西城固出土的錢樹佛像及其與四川地區的關係，《文物》1998年12期。
- 王育成：東漢天帝使者類道人與道教起源，《道家文化研究》第16輯，生活·讀書·新知三聯書店，1999年，北京。
- 施舟人：《老子中經》初探，《道家文化研究》第16輯，生活·讀書·新知三聯書店，1999年，北京。
- 羅二虎：略論貴州清鎮漢墓出土的早期佛像，《四川文物》2001年2期。
- 張茂華：搖錢樹的定名、起源和類型問題探討，《四川文物》2002年1期。
- 何志國：豐都東漢紀年墓出土佛像的重要意義，《中國文物報》2002年5月3日第7版。
- 仝濤：東漢“西王母+佛教圖像”模式的初步考察，《四川文物》2003年6期。
- 何志國：安縣與城固搖錢樹佛像的比較研究，《敦煌研究》2004年4期。
- 陳路：漢畫榜題“上人馬食大倉”考，《南都學壇（人文社會科學學報）》2005年3期。
- 溫玉成：用“仙佛模式”論說錢樹老君，《新疆師範大學學報》（哲學社會科學版）第27卷1期，2006年3月。
- 劉永明：《老子中經》形成於漢代考，《蘭州大學學報（社會科學版）》第34卷第4期，2006年。
- 羅二虎：東漢畫像中所見的早期民間道教，《文藝研究》2007年2期。
- 楊愛國：“此上人馬皆食太倉”解，《漢長安城考古與漢文化——漢長安城與漢文化——紀念漢長安城考古五十周年國際學術研討會論文集》，科學出版社，2008年，北京。
- 王明麗：試析漢畫像中的早期民間道教，《中原文物》2009年3期。
- 楊愛國：東漢時期道教參與喪葬活動的考古學證據，《文史哲》2011年4期。

日文：

- 多田狷介：黃巾の亂前史，《東洋史研究》第二十六卷第四號，1968年。
- アンナ・サイデル：漢代における老子の神格化について，吉岡義豊、M・スワミエ編：《道教研究》第三冊，豐島書房，1968年，東京。
- 福井重雅：黃巾の亂と起義の口号，《大正大學研究紀要》第五十九輯，1974年。
- 小南一郎：佛教中國傳播の一樣相—圖像からの考察，《展望アジアの考古学：樋口隆康教授退官記念論集》，新潮社，1983年，東京。
- 佐伯有清：食大倉考—德興里高句麗壁畫古墳の墓誌に關連して，《日本常民文化紀要》第十三輯，1987年。
- 前田繁樹：《老子中經》覺書，坂出祥伸編：《中國古代養生思想の総合的研究》，平河出版社，1988年，東京。
- 小南一郎：壺形の宇宙，《東方學報》京都第61冊，1989年。

曾布川寬：漢代畫像石における昇仙圖の系譜，《東方學報》京都第65冊，1993年。
小南一郎：神亭壺と東吳の文化，《東方學報》京都第65冊，1993年。
小南一郎：漢代の祖靈觀念，《東方學報》京都第66冊，1994年。
江優子：後漢時代の鎮墓瓶における發信者について，《佛教大學大學院紀要》第三二號，2004年。
澤章敏：張脩と五斗米道，《福井文雅博士古稀記念論集 アジア文化の思想と儀禮》，春秋社，2005年，東京。
池澤優：後漢時代の鎮墓文と道教の上奏文の文章構成—《中國道教考古》の検討を中心に，渡邊義浩編《兩漢儒教の新研究》，汲古書院，2008年，東京。

學位論文：

全濤：《長江下游地區漢晉五聯罐和魂瓶的考古學綜合研究》，四川大學2006年博士學位論文。

考古報告與資料圖錄：

《金石萃編》，國風出版社，1964～1973，臺北。
梅原末治：《漢三國六朝紀年鏡圖說》，桑名文星堂，1943年，京都。
聞宥：《四川漢代畫像選集》，群聯出版社，1955年，上海。
曾昭燏、蔣寶庚、黎忠義：《沂南古畫像石墓發掘報告》，文化部文物管理局，1956年，北京。
江蘇省文物管理委員會：《江蘇徐州漢畫像石》，科學出版社，1959年，北京。
大淵忍爾：《敦煌道經》，福武書店，1979年，東京。
山東省博物館、山東省文物考古研究所：《山東漢畫像石選集》，齊魯書社，1982年，濟南。
南京博物院：《中國の博物館》第4卷—《南京博物院》，株式會社講談社、文物出版社，1982年，東京。
朱錫祿：《武氏祠漢畫像石》，山東美術出版社，1986年，濟南。
《佛教初傳南方之路文物圖錄》（仏教初伝南方ルート）：文物出版社，1993年，北京。
永田英正：《漢代石刻集成》，同朋舍，1994年，京都。
高文、高成剛：《中國畫像石棺藝術》，山西人民出版社，1996年，太原。
高文：《四川漢代石棺畫像集》，人民美術出版社，1998年，北京。
龔廷萬、龔玉、戴嘉陵編：《巴蜀漢代畫像集》，文物出版社，1998年，北京。
《中國畫像石全集》：山東美術出版社、河南美術出版社，2000年，濟南、鄭州。
馮沂等：《臨沂漢畫像石》，山東美術出版社，2002年，濟南。
《中國畫像磚全集》：四川美術出版社，2005～2006年，成都。
中國國家博物館田野考古研究中心等：《連雲港孔塋山》，文物出版社，2010年，北京。

朱伯謙：諸暨蠡桑學校工地清理晉墓兩座，《文物參考資料》1956年12期。
江蘇省文物管理委員會：南京近郊六朝墓的清理，《考古學報》1957年1期。
李復華：東漢岩墓內的一尊石刻佛像，《文物參考資料》1957年6期。
江蘇省文物管理委員會：江蘇高郵邵家溝漢代遺址的清理，《考古》1960年10期。
陝西省文管會：潼關吊橋漢代楊氏墓群發掘記，《文物》1961年1期。
黃河水庫考古工作隊：河南陝縣劉家渠漢墓，《考古學報》1965年1期。
李復華、郭子游：郟縣出土東漢畫像石棺圖像略說，《文物》1975年8期。

南波：南京西崗西晉墓，《文物》1976年3期。

三臺縣文化館：四川三臺縣發現東漢墓，《考古》1976年6期。

洛陽博物館：洛陽西漢卜千秋壁畫墓發掘簡報，《文物》1977年6期。

糕振西：陝西戶縣的兩座漢墓，《考古與文物》1980年創刊號。

徐州市博物館、沛縣文化館：江蘇沛縣栖山漢畫像石墓清理簡報，《考古學集刊》第二集，1982年。

嘉興地區文管會、海寧縣博物館：浙江海寧東漢畫像石墓發掘簡報，《文物》1983年5期。

吳縣文管會：江蘇吳縣獅子山四號西晉墓，《考古》1983年8期。

四川省文物管理委員會：四川忠縣涂井蜀漢崖墓，《文物》1985年7期。

劉世旭：四川西昌高草出土漢代“搖錢樹”殘片，《考古》1987年3期。

謝志成：四川漢代畫像磚上的佛塔圖像，《四川文物》1987年4期。

何志國：四川綿陽河邊東漢崖墓，《考古》1988年3期。

高文、高成英：四川出土的十一具漢代畫像石棺圖釋，《四川文物》1988年3期。

張德全：新都縣發現漢代紀年磚畫像磚墓，《四川文物》1988年4期。

易家勝：南京出土的六朝早期青瓷釉下彩盤口壺，《文物》1988年6期。

鄧小明、鄧小青：黎川縣發現漢車馬紋磚，《江西文物》1989年3期。

樂山市文化局：四川樂山麻浩一號崖墓，《考古》1990年2期。

崔陳：宜賓地區出土漢代畫像石棺，《考古與文物》1991年1期。

嵯縣文管會：浙江嵯縣大塘嶺東吳墓，《考古》1991年3期。

何志國：四川綿陽何家山1號東漢崖墓清理簡報，《文物》1991年3期。

何志國：四川綿陽何家山2號東漢崖墓清理簡報，《文物》1991年3期。

內江市文管所、簡陽縣文化館：四川簡陽縣鬼頭山東漢崖墓，《文物》1991年3期。

蔣明明：佛教與六朝越窯青瓷片論，《東南文化》1992年1期。

偃師縣文物管理委員會：偃師縣南蔡莊鄉漢肥致墓發掘簡報，《文物》1992年9期。

樂山市崖墓博物館：四川樂山市沱嘴東漢崖墓清理簡報，《文物》1993年1期。

景竹友：三臺新德鄉東漢崖墓清理簡報，《四川文物》1993年5期。

王善才、王世振：湖北隨州西城區東漢墓發掘報告，《文物》1993年7期。

王步毅：安徽宿縣褚蘭漢畫像石墓，《考古學報》1993年4期。

王化民：宿縣寶光寺漢墓石祠畫像石，《文物研究》第8輯，黃山書社，1993年，合肥。

泗水縣文管所：山東泗水南陳東漢畫像石墓，《考古》1995年5期。

大邑縣文化局：大邑縣董場鄉三國畫像磚墓，《四川考古報告集》，文物出版社1998年，北京。

重慶巫山縣文物管理所、中國社會科學院考古研究所三峽工作隊：重慶巫山縣東漢鑲金銅牌飾的發現與研究，《考古》1998年12期。

唐光孝：綿陽發現漢代銅搖錢樹佛像，《中國文物報》1999年4月18日第1版。

管恩潔等：山東臨沂吳白莊漢畫像石墓，《東南文化》1999年6期。

劉宏斌、辛怡華：陝西寶雞考古隊完成三峽文物發掘任務，《中國文物報》2002年3月22日第2版。

何志國：豐都東漢紀年墓出土佛像的重要意義，《中國文物報》2002年5月3日第7版。

劉振宇：記幾塊珍貴的漢畫像磚，《東南文化》2002年4期。

王相臣、唐仕英：山東平邑縣皇聖卿闕、功曹闕，《華夏考古》2003年3期。

徐州博物館：江蘇徐州大廟晉漢畫像石墓，《文物》2003年4期。

何志國、劉佑新、謝明剛：四川安縣文管所收藏的東漢佛像搖錢樹，《文物》2006年6期。

何志國：四川梓潼漢末搖錢樹小記一兼考梓潼搖錢樹佛像，《中原文物》2006年3期。

楊浩：山東東平百墓山漢畫像石墓略述 一兼談東平境內出土漢畫像石，《中國漢畫學會第十屆年會論文集》，湖北人民出版社，2006年，武漢。

宋奇：許昌市博物館藏漢代畫像磚賞析，《中原文物》2008年4期。

尹增淮、江楓：江蘇泗洪曹廟出土的東漢畫像石，《文物》2010年6期。