

晉代士族的宗教革新：魏華存與早期上清派的形成

白雯慧*

提 要：作為早期上清派教法體系的奠基者，魏華存的宗教實踐與晉代門閥士族社會網絡呈現出一種結構性互嵌的關係。其士族出身的文化資本與奉持天師道信仰的雙重背景，使其在承繼天師道的基礎上，又以士族思維來重構教義，更依託琅邪王氏、陳郡謝氏、丹陽許氏等高門士族，促成道教從「鬼道」向「真人之教」的精英化轉型。魏華存一脈所倡導的上清存思法，構建「內景—身神」系統，注重人體內部精、氣、神的養煉，形成其獨特的「誦經—存神—飛升」的教義修行體系，標誌著道教經由士族而向著更為系統化、規範化的方向發展。誠然，上清派的形成實為士族掌握宗教話語權的物化呈現，圍繞魏華存「降真授經」的敘事手法，本質上是家族秘傳網絡來維繫其經其派的神聖性，深刻揭示了中古道教在士族文化語境中的知識邏輯與神聖性建構。

關鍵字：晉代；門閥士族；魏華存；早期上清派

在現有的道教研究裏，上清派作為其中重要的道派已得到了廣泛的學術探討，但聚焦於其開派祖師魏華存（252-334）的專門性研究相對匱乏。國內關於魏華存的研究現狀主要集中於三個層面：其一，從社會史視角，在時代、地域等宏觀視野下探討魏華存的信道動因；其二，聚焦民間信仰維度，考察魏華存作為地區女仙崇拜對象的信仰研究；其三，從文獻學入手對《南嶽夫人內傳》的成文年代、作者考辨以及文本輯佚等問題進行了系統梳理；國外關於魏華存的研究主要有法國學者從性別史角度就 8 世紀唐代的魏華存的神性形象進行研究，同時從女性修行層面著重考察「女丹」這一修行體系。^①

他們圍繞魏華存的不同面向的研究已有了相當的成果，對我們深入探究魏華存提供了諸多思考。但他們都未曾涉及這樣的問題：魏華存為何能夠成為上清派的開派祖師？她的形象是如何在道教內部被建構起來？反過來她的存在對早期上清派的形成與發展構成了怎樣的影響？因此有必要對這些

* 作者簡介：白雯慧，女，河南省安陽人，現為湘潭大學哲學與歷史文化學院（碧泉書院）碩士研究生。研究方向為：道教，三教關係。

① 國內研究其一具體詳見：張芮菱：〈魏華存夫人信道原因考〉，《宗教學研究》2007 年第 4 期，第 195-198 頁；趙芃：〈魏華存與山東道教〉，《中華文化論壇》2012 年第 1 期，第 39-42 頁。其二具體詳見：趙昕毅：〈豫西北民間的魏華存信仰〉，《道教學刊》2018 年第 2 期，第 265-273 頁；李留文：〈豫西北與晉東南二仙信仰比較研究——兼論區域文化之間的互動〉，《世界宗教研究》2010 年第 5 期，第 81-86 頁；張景華、秦太昌：〈晉魏華存修道陽洛山考〉，《中國道教》2001 年第 1 期，第 40-43 頁。其三具體詳見：武麗霞、羅寧：〈南嶽夫人內傳考〉，《宗教學研究》2004 年第 1 期，第 141-145 頁；周冶：〈南嶽夫人魏華存新考〉，《世界宗教研究》2006 年第 2 期，第 65-71 頁；謝聰輝：《修真與降真：六朝道教上清經派仙傳研究》，臺北：國立臺灣師範大學博士論文，1999 年，第 82-110 頁；張超然：《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》，臺北：國立臺灣政治大學博士論文，2008 年，第 173-224 頁；國外研究具體詳見：[法]奧利維爾·布托尼 Olivier Boutonnet: *La figure divine de Wei Huacun 魏華存 dans le taoïsme Shangqing au viiiè siècle: la place du culte et la question du genre dans la pratique spirituelle* 8 世紀上清道教中魏華存的神性形象：信仰崇拜的地位與精神修行中的性別問題(T'oung Pao, 2021), 582-632; [法]卡特琳·戴思博 Catherine Despeux: *Immortelles de la chine ancienne: taoïsme et alchimie féminine* 中國古代的女仙：道教與女性煉丹術(Pardès, Puisieux, 1990), 17-67。

問題進行更深一步地探析，從而對早期上清派更甚是對魏晉南北朝時期的道教作更多面向地瞭解。小林正美（Masayoshi Kobayashi, 1943-）在《六朝道教史研究》中從《上清經》形成的視角出發，認為上清派為東晉時期在華僑、楊羲（330-386）、許謐（305-367）、許翮（341-370）這四人間興起的道流，而因魏華存為楊羲之師，所以上清派的祖師便可上溯到魏華存。^①他把魏華存的祖師地位歸因於師徒譜系的自然追溯，此說雖具啟發性，卻簡化了其權威建構過程中的複雜性——未充分考量晉代士族文人及信徒之間的社會網絡關係對早期上清派形成的結構性影響，亦未揭示出魏華存的神性形象如何反哺上清派制度化的進程。早期上清派的形成是在特定的歷史環境下，士族文人及信徒融攝並超越天師道、葛氏道等思想並加上新的要素以形成自身獨特體系的道派。魏華存作為這一融攝與革新過程中的重要一環，故在探討上述問題之前對其士族社會關係及其所建構的教義與修行體系研究便很有必要。

一、淵源：魏華存的士族社會關係及天師道信仰

在魏晉南北朝士族門閥制度鼎盛的歷史語境中，宗教信仰與社會網絡的互動構成了士人精神世界的重要內容。魏華存歷來被尊奉為上清派的開派祖師，她的宗教實踐與其士族身份緊密相關，其信仰體系的形成與展開無法脫離天師道信仰在士族階層中的廣泛滲透。通過考據魏華存的家族聯姻、修行地域等情況，發現其與南陽劉氏、琅邪王氏、陳郡謝氏、高平郗氏、潁川庾氏、丹陽許氏等士族集團都有著關聯，這種家族間的聯繫不僅有政治上的共識，更依託於共同的文化信仰。值得注意的是，永嘉南渡後，天師道信仰未脫離漢末以降「家世信奉」的群體傳統，而是在江南僑居士族與吳地土著士族信仰的碰撞中衍生出新型的宗教表達形式，其內在特質既非單純承繼民間宗教，亦非士族精神的被動反映，而是在門閥制度框架下主動構建起具有士族文化烙印的信仰體系。這種獨特的信仰實踐，不僅折射出魏晉士族在宗教選擇上的主體性，亦為早期上清派的形成提供了社會關係與文化資源。

魏華存（252-334），字賢安，任城（今山東省濟寧市）人，她出身士族階層，其父魏舒（209-290）官至西晉司徒，位列三公，是當時政壇的核心人物。魏舒才具優長，深得皇帝寵眷並親加優待以顯其重，「文帝深器重之」、「太熙元年薨，時年八十二。帝深傷悼，賜賻優厚，謚曰康。」^②由此，魏舒為家族積累了深厚的政治資源與社會威望，「舒有威重德望，祿賜散之九族。」^③總之，魏華存生於官宦家族，有較高的社會地位與文化底蘊，自幼浸潤於士族文化，為日後的宗教活動奠定了基礎。

據史記載，魏華存在二十四歲時嫁於太保掾南陽劉幼彥（生卒年不詳），「年二十四，強適太保掾南陽劉文，字幼彥。……後為修武令。」^④劉又家族為南陽劉氏，作為地方望族，尤其兄劉喬

① [日]小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年，第26-27頁。

②（唐）房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第1186-1188頁。

③（唐）房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第1187頁。

④（宋）李昉等：《太平廣記》，北京：中華書局，2020年，第311頁。南陽劉文的名字在史有多種記載，或皆係後世傳錄「劉又」之訛誤，但都可確定為南陽劉幼彥本人。顏真卿《晉紫虛元君領上真司命南嶽夫人魏夫人仙壇碑銘》《茅山志》《南嶽志》等記載均為「劉文」；《法書要錄》則記載為「劉義」；《晉書》《雲笈七籤》中記載

(249-311) 功績為著，《晉書》中記載有〈劉喬傳〉。劉喬孫劉耽生女劉氏（生卒年不詳），後貴為劉皇后，其夫為桓玄（369-404），「春，正月，桓玄立其妻劉氏為皇后。劉氏，喬之曾孫也。」^①足見其仕宦成就與政治地位。

魏華存與劉乂生有二子，劉璞與劉遐（生卒年不詳）。〈述書賦〉中有記載劉璞的書法作品並對其個人有簡單介紹：

猗歟子成。徇跡過名。……劉璞字子成。南陽人。晉光祿勳。即得道南嶽魏夫人之子。夫人魏舒女。父羲。晉河內修武令。^②

劉璞書法精湛，官至晉光祿勳。《太平廣記》中有載：「璞為庾亮司馬，又溫太真司馬，後至安成太守。」^③；《太平御覽》中有載：「夫人渡江居豫章，隨於璞往江州安成郡。」^④從中可知，劉璞為晉代重要官員，南渡後於今江西安福定居，與庾氏、溫氏有密切聯繫，而其均為南渡士族大家。《真誥》中載：「又魏夫人小息遐為會稽時，攜夫人巾箱法衣，並有經書。」^⑤；《太平廣記》中載：「瑕為陶太尉侃從事中郎將。」^⑥；《世說新語》中載：「瑾字仲璋，南陽人。祖遐，父暢。」^⑦可見，劉遐亦位為官宦，同樣南渡來到江南地區。

值得注意的是，劉璞與劉遐的後代都與當時的世家大族琅邪王氏有姻親關係。1998年9月至12月，南京市博物館發掘出3座王氏家族的墓葬，其中9號墓葬為「東晉振威將軍、鄱陽太守王建之及其妻劉媚子」的合葬墓。其中有「王建之妻劉媚子」墓誌：

晉振威將軍、鄱陽太守、都亭侯，琅邪臨沂縣都鄉南仁裏王建之，字榮妣，故夫人南陽涅陽劉氏，字媚子，……夫人修武令乂之孫，光祿勳東昌男璞之長女。^⑧

從墓誌銘中得以知曉劉璞的女兒劉媚子（319-371）夫為王彬孫王建之（生卒年不詳）。又，劉遐兒子劉暢娶王羲之（303-361）獨女王孟姜（344-?），「瑾字仲璋，南陽人。祖遐，父暢。暢娶王羲之女，生瑾。瑾有才力，歷尚書、太常卿。」^⑨魏華存祖籍為山東任城，而琅邪王氏祖籍為山東臨沂，

為「劉乂」；而1998年南京市博物館在南京市北郊的象山發掘出3座王氏家族的墓葬中，有一「東晉振威將軍、鄱陽太守王建之及其妻劉媚子」的合葬墓，並有墓誌銘記載為「劉乂」。經分析，基本可以確定魏華存夫為南陽劉乂。另，「瑕」為「遐」之誤。據《真誥·翼真檢》中載：「又魏夫人小息遐為會稽時，攜夫人巾箱法衣，並有經書。」又據《世說新語箋疏·品藻第九·八七》載：「瑾字仲璋，南陽人。祖遐，父暢。」故魏華存次子名應為劉遐。

①（宋）司馬光：《資治通鑑》，北京：中華書局，2013年，第2977頁。
 ②（唐）張彥遠輯錄，範祥雍點校：《法書要錄》，上海：上海古籍出版社，2013年，第124頁。
 ③（宋）李昉等：《太平廣記》，北京：中華書局，2020年，第312頁。
 ④《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合影印本，1988年，第32冊，第128頁。
 ⑤（梁）陶弘景：《真誥》，北京：中華書局，2023年，第357頁。
 ⑥（宋）李昉等：《太平廣記》，北京：中華書局，2020年，第312頁。
 ⑦（南朝宋）劉義慶著，（南朝梁）劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，2011年，第476頁。
 ⑧ 姜林海，張九文：〈南京象山8號、9號、10號墓發掘簡報〉，《文物》2000年第7期，第15-16頁。
 ⑨（南朝宋）劉義慶著，（南朝梁）劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，2011年，第476頁。

地緣毗鄰為兩家族聯姻創造了客觀條件。同時，兩族既同屬南渡士族之列，於聯姻之事或有著共契之識。

另，劉遐與陳郡謝氏也存在姻親之聯。余嘉錫（1884-1956）在《世說新語箋疏》記載有：「謝靈運母劉氏，子敬之甥。故靈運能書，而特多王法。」^①後推斷謝靈運（385-433）母即為劉暢之女。琅邪王氏與陳郡謝氏本也有姻親之聯，王羲之第四子王凝之（?-399）娶謝奕（?-358）之女謝道韞（生卒年不詳），「王凝之妻謝氏，字道韞，安西將軍奕之女也。聰識有才辯。」^②魏晉以降，以魏華存為軸心，南陽劉氏、琅邪王氏、陳郡謝氏等士族通過龐大的婚姻紐帶，構建起兼具政治聯盟與文化認同的跨家族網絡。這種聯姻網路的形成，既源於地緣相近的客觀條件，更植根於南渡士族「共保衣冠」的群體意識。在門閥政治制度下，婚姻成為維繫權勢的制度性工具，這種「婚宦相連」不僅構建了「上品無寒門」的社會壁壘，更在文化層面促成士族信仰的同質化。

質言之，這些家族的聯結還隱含著深層的信仰紐帶。其共同的宗教信仰，使聯姻可能超越了政治層面成為士族群體在動蕩時代尋求精神認同的載體。而這種信仰紐帶即為天師道信仰。魏華存祖籍為任城（今山東濟寧），屬兗州地區，而當地正屬燕齊故地，自西漢以來，此地一直為巫風興盛之地。陳寅恪（1890-1969）在〈天師道與濱海地域之關係〉中認為：「神仙學說之起原及其道術之傳授，必與此濱海地域有連。」^③此論頗具洞見。早期道教的產生很大程度上吸收了神仙方術與宗教巫術。據史載，創建五斗米道^④的張道陵（34-156）本為沛國豐（今江蘇豐縣）人，在順帝時才遷居蜀地，原地靠近海域地區，其道術也應是吸收了濱海地區的神仙學說以及巫風之實，所以陳寅恪又說「其道術淵源來自東，而不自西。」察魏華存父親魏舒的為官歷程，自任城樊縣後便於中原地區為官。當時五斗米道領袖張魯（?-216）被曹魏政權限制北遷到鄴城後，五斗米道在北方中原地區得到廣泛傳播。西晉初司馬政權對道教採取嚴格的控制政策，但在晉武帝之後，道教勢力仍有所發展。總之，不管是其祖籍地還是常居地，魏華存都被當時流行的道教社會文化所浸染，其道教信仰或由此開始。所以有：「魏夫人者，幼而好道，讀莊老三傳五經百氏，無不該覽。志慕神仙，味真耽玄，欲求沖舉……夫人心期幽靈，精誠彌篤。」^⑤

琅邪王氏的家族信仰深植於天師道傳統，這一歷史特質在陳寅恪〈天師道與濱海地域之關係〉一文中經典論述。陳寅恪通過考察地域文化與信仰傳播路徑，指出琅邪王氏家族命名中「之」「道」等宗教符號的高頻使用，恰為天師道信仰世代承襲的顯證。「王氏世事張氏五斗米道」^⑥。《晉書》中載丞相王導（276-339）「多病，每自憂慮，以問訓。」^⑦「王導遇病，召洋問之。」^⑧陳訓、戴洋

①（南朝宋）劉義慶著，（南朝梁）劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，2011年，第477頁。

②（唐）房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2516頁。

③ 陳寅恪：《金明館叢稿初編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年，第5頁。

④ 在本文中，五斗米道與天師道二者只是稱謂不同。關於兩者的聯繫發展與差異情況，可詳見趙益的《六朝南方神仙道教與文學》第二章第一節裏的「五斗米道與天師道問題」（上海：上海古籍出版社，2006年，第43-60頁），他認為，五斗米道為天師道之母體，但並非只是稱謂不同。

⑤（宋）李昉等：《太平廣記》，北京：中華書局，2020年，第311頁。

⑥（唐）房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2103頁。

⑦（唐）房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2469頁。

⑧（唐）房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2470頁。

(生卒年不詳)為當時好道之方士。王羲之一門是當時最具代表性的奉道之家^①：

羲之雅好服食養性，不樂在京師，初渡浙江，便有終焉之志……羲之既去官，與東土人士盡山水之遊，弋釣為娛。又與道士許邁共修服食，采藥石不遠千里，遊遍東中諸郡，窮諸名山，泛滄海。^②

王羲之雅好服食，應與當時煉丹養生術有關，他還進行抄寫經符、服食丹藥等活動。又與道士許邁(300-349)等交往密切，許邁為丹陽許氏，是吳地最著天師道世家。同時，王家對五斗米道所傳的祈禱教儀深信不疑，「王子敬病篤，道家上章應首過。」^③上章首過為五斗米道裏的一種教儀，這種祈禱儀式謂之消災度厄之法。王羲之子王凝之信奉五斗米道，更甚彌篤：

王氏世事張氏五斗米道，凝之彌篤。孫恩之攻會稽，僚佐請為之備。凝之不從，方入靖室請禱，出語諸將佐曰：吾已請大道，許鬼兵相助，賊自破矣。既不設備，遂為孫恩所害。^④

從中可見，王凝之受五斗米道影響之深。

陳郡謝氏雖在劉宋以降漸趨佛教化，但在東晉時期其更傾信於道教：

初辟司徒府，除佐著作郎，並以疾辭。寓居會稽，與王羲之及高陽許詢遊處，出則漁弋山水，入則言詠屬文，無處世意。^⑤

謝安(320-385)與王羲之等交往甚密，其崇道風氣不得不影響到謝氏。「伏願陛下垂天地之仁，拯將絕之氣……歸誠道門，冀神祇之佑。」^⑥謝玄(343-388)在向皇帝上表時表明自己「歸誠道門」，希望能夠得到神仙的庇護，修身養性，延年益壽。謝氏著名人物謝靈運幼時寄養於天師道世家錢塘

① 一般學術界認為「王氏世事張氏五斗米道」，但另有學者認為將王羲之一門的信仰簡單歸屬為「張氏五斗米道」或「天師道」的論斷尚需斟酌，如程樂松通過考釋王羲之帖文指出：其在信仰實踐中運用的章儀雖繼承五斗米道與太平道，但在形式上是否歸屬「張氏五斗米道」尚存爭議；且進一步指出王羲之的信仰表達未脫離兩晉士族信仰的「常態」，難以直接將其信仰等同於特定道派。具體可參見程樂松：〈王羲之書帖中所見的「五斗米道」——中古士人道教信仰形態之一探〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2016年第1期，第120-125頁。本文暫循一般傳統學界通說「王氏世事張氏五斗米道」展開論述。因為分析《晉書》《真誥》等文本，均有著「王氏世事張氏五斗米道」的痕跡：王羲之與道士許邁以及天師道杜治的密切交往活動以及采用直接源於五斗米道傳統「首過療疾」的懺悔儀式；其後代名字中「之」字的宗教烙印以及王凝之完全基於五斗米道信仰的「入靖室請禱」「許鬼兵相助」的行為等等，這些共同指向王氏一家信奉五斗米道。誠然，當時的宗教信仰實為混雜，但琅琊王氏的信仰傳統深植于五斗米道也是有跡可循的。

② (唐)房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2101頁。

③ (南朝宋)劉義慶著，(南朝梁)劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，2011年，第36頁。

④ (唐)房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2103頁。

⑤ (唐)房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2072頁。

⑥ (唐)房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2085頁。

杜子恭（生卒年不詳）處，陳寅恪在〈天師道與濱海地域之關係〉這一文中表示謝靈運以「靈」字起名的緣故，錢塘杜氏為天師道世家，為謝靈運以祈求神靈護佑，所以就依照杜氏家族所信奉的天師道信仰來為其命名。^①謝靈運自幼便生活於天師道信仰環境下，他的作品中也多次出現神仙、仙山聖地、服食藥物等名詞，均彰顯其具備天師道信仰。

值得注意的是，不僅僑姓士族在宗教實踐中形成了「奉道傳統」，一些吳姓士族在東漢末西晉前期南下後就居住在丹陽、晉陵一帶，也被稱為「天師道世家」，如丹陽葛氏、陶氏、許氏，晉陵華氏等。陳寅恪通過考察其家族發源地及族人發展情況認為「吳地居民本多天師道信徒，許氏既世居丹陽，想其宗教信仰之遺傳必已甚久。」^②上面論到琅邪王氏信仰時提及到的「許邁」就是丹陽許氏中出名的道徒：

許邁字叔玄，一名映，丹楊句容人也。……放絕世務，以尋仙館，……又著詩十二首，論神仙之事焉。羲之造之，未嘗不彌日忘歸，相與為世外之交。……羲之自為之傳。玄自後莫測所終，好道者皆謂之羽化焉。^③

上清派的許謐、許翮、許黃民（361-429）三代皆來自丹陽許氏。除魏華存外，楊羲、許謐、許翮是早期上清派創立的主要人物。楊羲似與士族也有著密切聯繫：

真人姓楊，名羲，晉咸和五年九月生於句容，似吳人潔白，美姿容，善言笑，攻書好學，該涉經史，性淵懿沈厚。幼而通靈，與二許早結神明之交（二許映與穆）。思玄薦於相王用為公府舍人。……又就劉璞（璞即魏夫人長子也）傳靈符。^④

楊羲與二許一樣有著深厚的道教信仰，並經由許氏推薦任公府舍人一職，為接觸到世家大族並創立早期上清派提供了便利。

在魏晉門閥制度的歷史語境中，以魏華存為軸點，開拓與她相關的士族社會網絡關係及天師道信仰淵源，不僅能夠為其創立早期上清派提供士族階層傳播途徑，更使其對天師道的上層化革新獲得了士族階層的文化認同。魏華存這種基於士族政治地位的信仰實踐，或為其宗教門派的建構爭取了門閥社會的制度性庇佑，亦或為士族階層重塑宗教話語權提供了精英化方向。

二、形成：教義與修行的上層化建構

早期上清派為東晉時期因尊奉、傳授並修習《上清經》而得名的道教團體，而《上清經》的出世也是士族文人階層發展道教，追求內在自我精神超越的一次成功的理論嘗試。梁陶弘景（456-536）

① 陳寅恪編：《金明館叢稿初編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年，第9頁。

② 陳寅恪編：《金明館叢稿初編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年，第33頁。

③（唐）房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第2106-2107頁。

④《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合影印本，1988年，第22冊，第26頁。

在《真誥》中對上清真經作了溯源：

伏尋上清真經出世之源，始於晉哀帝興寧二年太歲甲子紫虛元君上真司命南嶽魏夫人下降授弟子琅琊王司徒公府舍人楊某，使作隸書寫出，以傳護軍長史句容許某，並弟三息上計掾某某。二許又更起寫修行得道。^①

從這個角度來看，早期上清派始於魏華存、楊羲、許謐及子許翽四人。值得注意的是，那時既成的天師道與新興的葛氏道、三皇派等道派皆影響甚廣，早期上清派在融攝葛氏道、天師道等的基礎上，又力圖獲得超越，創立符合他們需要的新內容以求自身獨立。「上清派以魏夫人或楊羲為祖師，奉元始天王或元始天尊為最高神，但實際上這是東晉以後南方五斗米道、帛家道等道派被門閥士族融合改造而形成的士族神仙道教新派別。」^②所以，早期上清派站在上層士族的立場上逐漸脫離葛氏道、天師道等所側重的金丹修煉與符箓禁咒等複雜的修行體系，轉而將修行重心置於人體精、氣、神的內在生命要素的簡易煉養實踐，最終形成了以煉神為核心導向，融醫學理論、仙道思想為一體的存想靜功體系，而這個獨具特色的體系與江南士族文人階層的精神修行模式深度契合。

葛氏道推崇金丹服食而成仙：

余考覽養性之書，鳩集久視之方，曾所披涉篇卷，以千計矣，莫不皆以還丹、金液為大要者焉。然此二事，蓋仙道之極也。服此而不仙，則古來無仙矣。^③

但在當時的條件下，煉金丹恐費時費力，「金丹還液長生之事，歷代靡費，不可勝記，竟無效焉。」^④甚至在服食過程中產生中毒等反作用。據史記載，晉哀帝雅好黃老，修習斷穀餌藥以求得長生，服食過多，導致身體中毒。外丹修煉在實踐中面臨著多重困難與客觀局限，但葛氏道似乎也知曉該局限，所以他們雖主張金丹法為最高的仙術，但也提倡服藥、行氣、房中、存思等方式並用：「養生之盡理者，既將服神藥，又行氣不懈，朝夕導引……加之以房中之術，節量飲食。」^⑤早期上清派則攝取該思想，並把存思存神之術推向代表自身獨立性思想的頂端。存思存神術突破了傳統外丹術的窠臼，開啟了以內在精氣神煉養為核心的修道術，並逐步發展為修行體系中的主要法術。然而，上清派也並不完全摒棄服食法術，只是在接受正當服食的同時，更推崇於存思存神術。魏華存也「常服胡麻散四茯苓丸，吐納氣液。」^⑥可以看出，當時的各個流派的教義與修行體系互相融攝又有自身獨立之處。

據史記載，有眾真人下降授受《大洞真經》《黃庭經》等經於魏華存，令她「晝夜存念」「誦

①（梁）陶弘景：《真誥》，北京：中華書局，2023年，第347頁。

② 任繼愈：《中國道教史》，上海：上海人民出版社，1990年，第136頁。

③（晉）葛洪著，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1980年，第61頁。

④（唐）魏征：《隋書》，北京：中華書局，1973年，第4冊，第1094頁。

⑤（晉）葛洪著，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1980年，第247頁。

⑥（宋）李昉等：《太平廣記》，北京：中華書局，2020年，第311頁。

修虛道，長為飛仙。」^①而魏華存又傳於楊許三人，同修此道。他們的思想核心便以《上清大洞真經三十九章》與《黃庭經》^②為主。《上清大洞真經·序》中有載：

人之生也，稟氣於太極而動靜法乎天地，肇靈於一元而闡闢體乎陰陽。故上清三十九帝皇回真下映，人兆身中三十九戶。於是各由其所貫之戶，著經一章。其辭幽奧，以用領括百神，招真闢非，所謂慶雲開生門，祥煙塞死戶者此歟。故中央黃老元素道君，總彼列聖之奧旨，集成大洞之真經，故曰《三十九章經》。^③

其核心要義以誦經存神為主。而葛氏道對於通過仙經的誦讀得以成仙的說法似乎也是否定的，在《抱朴子》中幾乎沒有勸導誦讀仙經得以成仙的文字。早期上清派由此確立自身獨特之處。《上清大洞真經》正文六卷，主要概述其修道之要訣，並由誦經玉訣，誦經入室存思之圖、大洞滅魔神慧玉清隱書及五大帝君素語內咒等內容組成。卿希泰（1928-2017）認為，其重點在於對修煉者詠誦《大洞真經》三十九章之前的存思禮儀及其存思內容的描述。其存思的對象以東西南北中五方之氣、日月、二十四星為基礎，並配以叩齒、誦咒、口吸五方精及五色氣，使氣布五臟、冠如五行星狀等內容。^④

《黃庭經》中的存思存神思想與《上清大洞真經》中的思想極為相似，《黃庭經》主要存思三部八景二十四真，並提出「三丹田」之說，但其儀式、內容等沒有《上清大洞真經》詳細清楚。《黃庭經》的要義在於將人體的五臟六腑、骨節毛孔與天神一一對應，認為人身的每一個生死門戶都有主管之神，只要存思諸神，使之返歸體內，便可得道成仙。存思諸神的具體方法是「內觀」，或稱「內視」，凝神靜慮，使人的意念與天神相匯，便可達到天人合一的神仙境界。^⑤值得注意的是，《黃庭經》的內容體裁採用七言歌訣，語句朗朗，易於誦讀。這能體現出當時文人造經的藝術風範。

早期上清派的修行思想中還有一特點就是批判並改造了舊天師道中的「房中術」。自魏華存便對房中術逐漸「祛魅」，她待「二子粗立，乃離隔宇室，齋於別寢。」^⑥早期的房中術「旨在模擬天地陰陽生化程式，使修道者自身生炁與天地自然融合為一，從而達到消災度世的目的。」^⑦這種修行理論認為在天地之間，人為陰陽變化中最重要的載體，所以人的生長過程必須與天地陰陽類的相互交合，也必須要與能夠化育世間萬物的道氣相合。只有這樣才能得到神道的護佑，順利度過各種災厄，成為長生的種民，生生不息。但是，由於世人對房中術的誤解與誤用，使得早期房中術愈多

①（宋）李昉等：《太平廣記》，北京：中華書局，2020年，第312頁。

② 現存世的《黃庭經》可具體分為《黃庭內景經》《黃庭外景經》以及《黃庭中景經》。《中景》學術界多疑為後人偽作。對《內景》與《外景》的成書年代及內容等的研究可具體參見：詹石窗：〈黃庭經的由來及其與易學的關係〉，《古籍整理研究學刊》2000年第4期，第1-5頁；楊福程：〈黃庭內外二景考〉，《世界宗教研究》1995年第3期，第68-76頁以及李養正：〈魏華存與黃庭經〉，《中國道教》1988年第1期，第38-41頁。誠然，《內景》與《外景》的問世非出於一時一人之手筆，具體的作者已不可考，學界一般認為《外景》先於《內景》，且《內景》係融攝改造《外景》而作為《上清經》之一作成的。文獻的考據在這裏不作重點論述，文中的《黃庭經》即所指《黃庭內景經》。

③ 《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合影印本，1988年，第1冊，第512頁。

④ 卿希泰：《中國道教史》，成都：四川人民出版社，1988年，第1卷，第347-351頁。

⑤ 張崇富：《上清派修道思想研究》，成都：四川大學博士學位論文，2003年，第1-35頁。

⑥（宋）李昉等：《太平廣記》，北京：中華書局，2020年，第311頁。

⑦ 王卡：〈黃書考源〉，《世界宗教研究》1997年第2期，第65-73頁。

地被認為是邪門歪道，並在道教內外部遭到了抨擊。早期上清派並沒有否定房中術本身，而是批判舊房中術之流弊，並借此來改善業已被歪曲的道教，從而代入士族文人視角進一步發展道教並提升道教的宗教品味。所以早期上清派把房中術修煉法門從「人人」相合變為「人神」二景，並自稱為「上道」，而將舊天師道的房中術稱為「濁生之下道」：

清虛真人授書曰：黃赤之道，混氣之法，是張陵受教施化，為種子之一術耳，非真人之事也。爾慎言濁生之下道，壞真霄之正氣也。思懷淫欲，存心色觀，而以兼行上道者，適足明三官考罰耳。^①

《真誥》裏記載清虛真人下降教「真人」之道，他鄙夷張道陵所教之道不過是繁育後代的方術，而並非為真正得道之人所行之事。真人進一步指出如果行張道陵之「濁生之下道」，必定會破壞自身之「真霄正氣」，如果在行「真人之上道」之時，心中仍存有淫欲之念、想男女之事，這樣只會讓「三官考罰」而不得長生之道。而「真人之上道」被稱為「隱書」。紫微夫人也下降真人之上道的要旨：

要而言之，貞則靈降，專則神使矣。夫真人之偶景者，所貴存乎匹偶，相愛在於二景，雖名之為夫婦，不行夫婦之跡也。^②

此要旨就是保持「貞」與「專」，「貞潔」則神靈下降，「守一」則神明指引。並且進一步提出了更高雅的「人神二景術」。修道者不作實際的男女雙修，而是以存思術為核心與神女交接從而達到修煉成仙的目的。如果心中還是存有「黃赤」之想，則「真人」不會下降，也不會指引成仙長生。「人神二景術」的開創，是上層士族文人欲以宗教界貼上「高雅理性」的聖潔標籤，這也是上層士族對宗教革新的內在精神超越與圓滿理想狀態。

作為南方士族神仙道教的新形態，魏華存、楊許等四人所創立的早期上清派通過對各種道派的整合與改造，在教義體系與修行實踐方面完成了符合士族內在精神需求的理論建構，標誌著道教從民間信仰向官方宗教的轉型。在教義體系的建構上，早期上清派依託士族文人的知識背景造作《上清經》進而超越天師道、葛氏道等成為獨立的一支道派，並將傳統道教信仰與哲學思辨相結合，把修行實踐建立在對人體生命規律的認知之上，形成了以「存思存神」為主線的理論體系。這種理論建構不僅滿足了上層士族對革新宗教理論的內在需求，更體現了其對信仰體系「理性化」與「知識化」的外在訴求。同時，對修行實踐的改造是上清派區別於傳統道派的顯著特點，《上清大洞真經》與《黃庭經》詳細記載了存思身神、內觀三丹田等修行方法，將修行重心轉向內在精、氣、神的煉養。這種修行體系與士族文人「內求諸己」的高尚傳統深度契合，尤其通過「內視」等理念，將世

①（梁）陶弘景：《真誥》，北京：中華書局，2023年，第21頁。

②（梁）陶弘景：《真誥》，北京：中華書局，2023年，第22頁。

俗的宗教實踐昇華為神秘體驗與哲學思辨兼具的神聖修行。另外，早期上清派對舊天師道「房中術」的批判與改造，體現了士族文化對宗教倫理的重構。面對舊天師道房中術的社會流弊而提出「人神二景術」，將男女雙修轉化為「存思神交」的精神修煉，賦予了修道以「高雅理性」的倫理內涵。這種革新不僅回應了社會對房中術「低俗化」的批判，更通過建立符合士族道德規範的修行體系，提升了道教的宗教品位。總之，早期上清派通過將外丹實踐轉向內丹煉養、將巫術傳統昇華為哲學化的存思理論、將世俗化的房中術改造為神聖性的人神交感，這一融攝與改造的過程不僅推動了道教向理論化與制度化方向發展，更反映了士族階層通過宗教革新實現精神超越的文化訴求，為中古道教的「貴族化」轉型奠定了重要基礎。

三、餘論

事實上，上清派的創立者實為東晉時期楊許士族集團，魏華存只是他們所擬托的對象。他們選擇魏華存，一方面確實不能忽視魏華存自身之優秀，以及其家族的士族身份及社會網絡關係能為其創教擴大社會影響力；另一方面可能還在於，永嘉南渡來的僑姓士族與吳地土著士族確有矛盾所在，同時天師道的南傳也給予當地信仰體系一定的衝擊與交融，故後來兩者因共同的天師道信仰彼此間亦有交往。從這一角度來看，面對北方強勢士族的壓力，吳地土著士族對信仰與教義修行體系的重構來提高自己的政治及文化地位具有一定的必然性。另，在道教上清派的神仙譜系與發展脈絡中，南嶽夫人魏華存從一位真實存在的歷史人物，逐步演變為備受尊崇的道教神祇，並且作為一位女性，能夠成為備受尊崇的女神，這一現象反映了道教在發展過程中對女性地位的獨特認知與包容態度。她的神格化過程，不僅是個人形象的昇華，更是道教女性崇拜的具體體現。同時，這也能夠折射出魏晉時期女性在宗教領域的特殊地位與發展空間以及女性在宗教信仰追求中的困境與機遇。從人類學方面來看，魏華存信仰在民間也有著廣泛傳播，她被地方尊為「二仙奶奶」「南嶽夫人」，作為民間神庇護民眾，形成了獨特的地域文化現象。後續研究中將詳細論述。

早期上清派的形成本質上是魏晉門閥制度下士族階層重構宗教話語權的文化實踐，是社會關係與信仰訴求互動的產物。當士族階層在門閥政治中尋求文化自主，當戰亂頻仍的現實催生對生命本質的終極追問，宗教便成為承載這些訴求的理想載體。這種士族政治與宗教信仰的共生關係，塑造了中古道教獨特的品格。士族階層在教義體系與修行方式上的宗教革新，折射出土族群體在政治地位建構與神聖信仰重塑的深層訴求。上清派的形成也標誌著中國本土宗教從「民間巫覡傳統」向「官方信仰體系」的理性精英化轉型。同時，不同於早期天師道、葛氏道等道派依賴符水禁咒、金丹妙藥等世俗活動，上清派以「存思內觀」將宗教實踐轉化為哲學思辨與生命體驗兼具的精神活動，建立起符合士族知識結構的宗教解釋體系，這與士族階層的文化習性形成內在共鳴。從更長的歷史脈絡看，上清派的實踐預示了道教「內在化」「心性化」的發展趨向。當外丹術的物質依賴被存思術的精神煉養所取代，當鬼神崇拜的外在訴求轉化為「天人合一」的內在體驗，道教完成了從「求諸外」到「求諸內」的認知革新。這種轉向不僅影響了隋唐內丹學的興起，更與同時期儒、佛教義理形成思想共振，共同構成了中國歷史文化史上「內向超越」的文化思潮。