
再論晉宋孔氏家族的信仰 ——以孔愉（268-342）為中心

常慧琳

香港珠海學院中國文學系

自陳寅恪提出孔氏為世奉天師道世家以來，孔愉之成神便與其作為「天師道」世家息息相關了。但對孔愉及其家族的信仰問題的判定有較大的討論空間。通過對《世說》與《晉書》孔愉本傳的研讀，本文認為孔愉的山居是在永嘉之亂大背景下的避禍，且有著養望以求仕途的目的，並為孔氏一族的發展奠定了基礎。孔氏一族以浙東為中心進行經營，其客觀上賑濟、蔭庇了民眾，百姓因感激孔愉之恩義而為之立廟設祀。東晉中後期的孔氏有一支以吳興為中心，相當一部分人信仰五斗米道。在江左道教信仰的轉型中，士族積極改造道教，將其由俗而聖，完成了對世俗王權的屈服。孔氏一族也跟隨著這樣的道教轉型，與其他高門一致，在孫恩之亂中備受打壓，但仍然與神仙道教的道士有著良好的關係。

關鍵詞：孔愉 道教 天師道 信仰

一、引言

漢末以來，三國對峙，禍亂交興，朝遷市變。高平陵之變後，司馬氏代魏自立，大戮名士。未幾，八王之亂，衣冠南渡，中原板蕩。面對著兵燹與瘟疫等力所不及之災禍，百姓求神問卜，祈望神明療愈其身心，佛道等信仰由此愈發興盛。在這樣的背景下，四百年間，湧現了各種各樣的人物因而受享成神。四世紀時的會稽孔愉正是其中一位。目前可考的孔愉受祀立祠之記述首現於《晉書》和《世說新語》中。以下兩段文字描述的是一件事情，但言辭不同。《晉書·孔愉傳》：

東還會稽，入新安山中，改姓孫氏，以稼穡讀書爲務，信著鄉里。後忽捨去，皆謂爲神人，而爲之立祠。¹

《世說新語·棲逸》云：

孔車騎少有嘉遁意，年四十餘，始應安東命。未仕宦時，常獨寢，歌吹自箴誨，自稱孔郎，遊散名山。百姓謂有道術，爲生立廟。今猶有孔郎廟。²

這裡需要釐清幾個文獻問題。第一，孔愉的隱逸地在哪裡？根據各種文獻有三種說法。一，《晉書》所記為新安山中。據本傳，孔愉從洛陽行至江淮間，東還會稽，新安當為揚州新安郡。《太平寰宇記》云歙縣孔靈村「按所居止在此，故謂之孔靈山。祀其上。」³羅願《新安志·古跡》也記載「今此村禱賽猶及孔愉先生云。」⁴這裡的歙縣

- 1 房玄齡等撰：《晉書》（北京：中華書局，1974年），卷七八，〈孔愉傳〉，頁2051。
- 2 劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏，周祖謨等整理：《世說新語箋疏》（北京：中華書局，2007年），卷下之上，〈棲逸第十八〉，頁769。
- 3 同上注，頁770。金陵書局本作「祀其」，宋版、中大本、四庫本及傅增湘校本改為「事具」。見樂史撰，王文楚等點校：《太平寰宇記》（北京：中華書局，2007年），卷一〇四，〈江南西道二〉，頁2073，注24。
- 4 羅願：《新安志》，卷三，收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1985年），第485冊，頁385。

是歙州治所，歙州即晉新安郡。⁵ 二，《水經注·漸江水》載孔愉少時棲跡於會稽郡山陰縣南九里侯山。⁶《〔嘉泰〕會稽志》同樣記載侯山在縣西四里。⁷ 據《晉書》本傳，當為其年老為會稽內史時，「在郡三年，乃營山陰湖南侯山下數畝地為宅，草屋數間，便棄官居之。」⁸ 當然，孔愉少時棲跡，年老時又再度山居於侯山，也是有可能的。三，《世說新語》劉注引《孔愉別傳》：「永嘉大亂，愉入臨海山中」。⁹ 孔愉「遊散名山」，或可認為其棲居多地山中。以上新安、會稽、臨海均為浙東五郡。據此，對於孔愉的隱逸地，本文認為其在浙東山中多處隱逸。

第二，立祠還是立廟？南宋紹興八年刻本《世說新語》記為「百姓謂有道術，為生立廟。今猶有孔郎廟。」¹⁰《世說新語》成書於劉宋，相較之於根據各家舊晉史、編纂於唐初的《晉書》，相距東晉更近。但不能簡單地因其早出而認為其史料價值高。《世說》虛妄之處在劉孝標注中就有所訂正。那麼，何以中華書局 1974 點校本作「立祠」？此處並沒有校勘記，但宋本《太平寰宇記》中引《晉書》作「後忽捨去，皆以為神人，為之立廟。」¹¹ 考慮到《晉書》成書於眾手的情況，如有不同文字的流傳也是有可能的。此外，也存在將「廟」改為「祠」的可能。全本《晉書》言及帝王后妃方用「廟」，

-
- 5 樂史撰，王文楚等點校：《太平寰宇記》，卷一〇四，〈江南西道二〉，頁 2058。
- 6 酈道元著，陳橋驛校證：《水經注校證》（北京：中華書局，2007 年），卷四〇，〈漸江水〉，頁 943。
- 7 施宿等撰：《〔嘉泰〕會稽志》，卷九，收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1985 年），第 486 冊，頁 176。
- 8 《晉書》，卷七八，〈孔愉傳〉，頁 2053。
- 9 《世說新語箋疏》，卷下之上，〈棲逸第十八〉，頁 769。
- 10 劉義慶著，劉孝標注：《世說新語》（日本宮內廳書陵部圖書寮文庫藏），下，〈棲逸第十八〉，頁十五下（按：該版本書頁上緣亦有手寫頁碼，前後有混淆）。當然，該本是經過晏殊刪改過的版本。現存離原本最近的當為日本唐寫本殘卷，但惜未存此篇。
- 11 樂史撰：《宋本太平寰宇記》（北京：中華書局，2000 年，據日本國宮內廳書陵部藏宋本影印），卷一〇四，〈江南西道二〉，頁 135。南宋施宿等撰寫的《會稽志》中引《晉書》為「皆謂神人，為之立祠」，但其書早亡，明人復刻又軼，今只見於四庫，所以不錄，此備一說。見施宿等撰：《會稽志》，卷十八，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 486 冊，頁 402。但卷九又稱「山有孔太守廟」，見頁 176。

諸臣均用「祠」。為了明尊卑，貶廟為祠是有可能的。

自陳寅恪提出「青徐數州，吳會諸郡，實為天師道之傳教區」¹²以來，學界持一致看法，認為山陰孔氏為世奉天師道的家族，且始自孔愉；並由此論述了孔氏後人的天師道信仰。在討論孔愉的道教信仰時，更是直接引用上述材料，而沒有作出分析。在討論孔氏這一世奉天師道世家時，以孔愉後人的信仰來反推至孔愉，從而論證了孔氏為天師道世家。¹³但正如鍾國發指出的那樣：

陳氏的「天師道」概念過分寬泛，沒有考慮道、巫之別，也沒有考慮不同道派之別。他所論列的士族奉天師道事例，有的可能只是一般的鬼神迷信或方術活動，即使接受了天師道所傳黃老神仙養生術與黃老符籙鬼神術，也未必等于接受天師道的基本教義，更不等于加入天師道組織。¹⁴

劉屹也認為，「陳先生判斷某個家族是否屬於天師道信仰的標準是比較寬泛的，凡與『道教』有關的蛛絲馬跡，都被視為是『天師道』信仰的表現。」¹⁵劉屹分析孔氏家族中明顯屬於天師道奉道行為的孔靈產，認為其「解星文，好術數」是傳統術數，被《道門科略》明確反對，並列入妖巫之法；且其作為一個純孝之人，符合儒家的品

12 陳寅恪：〈天師道與濱海地域關係〉，收入氏著：《陳寅恪集·金明館叢稿初編》（北京：三聯書店，2001年），頁17。關於陳寅恪使用的「天師道」這一名詞，天師道是民國學界對道教的統稱，見李剛：〈試論孫吳至東晉的江南家族道教〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2019年第1期，頁54，注1。目前一般認為五斗米道、太平道是不同的，不能統稱為天師道。

13 陳寅恪：〈天師道與濱海地域關係〉，頁24-28。李小紅：〈六朝會稽孔氏家族研究〉，《湖州師範學院學報》2002年第5期，頁49。王永平：〈東晉南朝時期會稽孔氏家族文化探論〉，《社會科學輯刊》2003年第2期，頁129。吳正嵐：《六朝江東士族的家學門風》（南京：南京大學出版社，2003年），頁227-231。

14 鍾國發：〈杜子恭與江東天師道〉，《傳統中國研究集刊》第五輯（上海：上海人民出版社，2008年），頁49。

15 劉屹：《神格與地域：漢唐間道教信仰世界研究》（上海：上海人民出版社，2011年），頁191。

格；他真正修道的活動只有「深研道要，遍覽仙籍」，是一個個人隱遁修仙的形象，這與晉宋天師道的宗旨差距不小。¹⁶

以上兩種思路引起了筆者進一步思考。一方面，崇道本就是晉宋的時代風氣，士人參與其中是十分常見的；另一方面，考慮到五世紀的教團是變動不居的，似乎不能以後世教團之教義去定義先前的流派。那麼，何以理解孔愉成神與其「天師道世家」的關係？

二、孔愉的道教信仰再討論

上述問題出現的原因之一在於將《晉書》與《世說新語》的兩段文字等同起來，把文辭的不同之處作為異文來看了。仔細考察《世說新語》的這段話：

孔車騎少有嘉遁意，年四十餘，始應安東命。未仕宦時，常獨寢，歌吹自箴誨，自稱孔郎，遊散名山。百姓謂有道術，為生立廟。今猶有孔郎廟。¹⁷

引文表達兩點內容：其一，孔愉年少的時候就有遁世之意，然後一直在山中遊歷，直到四十多歲才應安東將軍司馬睿之命出仕。其二，百姓認為孔愉有道術，從而生祭。但這顯然與《晉書》本傳記載並不相符。

（一）山居歲月

孔愉原無遁世之意。孔愉父親孔恬（280年卒）為湘東太守，地屬荊州。沒有材料得知孔愉是否隨父上任。孔愉「年十三而孤，養祖母以孝聞」，¹⁸與張茂、丁潭並稱「會稽三康」。贍養祖母以孝聲名的孔愉，顯然不可能拋棄親眷，隱遁山林。從江南名士的清議

16 同上注，頁 203-204。

17 《世說新語箋疏》，卷下之上，〈棲逸第十八〉，頁 769。

18 《晉書》，卷七八，〈孔愉傳〉，頁 2051。

之風，也可以看到孝名是為出仕做準備的。¹⁹ 孔愉、諸葛恢「並以清節令才，少著名望。」²⁰ 與他齊名的會稽三康的另外兩人，也是聲名俱佳，汲於功名的。丁潭，「初為郡功曹，察孝廉，除郎中，稍遷丞相西閣祭酒。」²¹ 張茂，「字偉康，少單貧，有志行，為鄉里所敬信。初起義兵，討賊陳斌，一郡用全。元帝辟為掾屬。」²² 孔愉十三歲時當為太康元年（280），是年，東吳滅亡。「吳平，愉遷于洛。」²³ 孔愉具體入洛的時間，目前無法知曉，但太康年間吳地多有叛亂，少有吳人入洛，至太康十年（289）顧、陸二族子弟入洛，吳人入洛數量激增。除顧、陸之外，尚有吳郡張氏，義興周氏，會稽賀氏、虞氏。孔愉在此時與同鄉士人一起入洛是可以成立的。如果孔愉有遁世之意，根本無需入洛求官。

關於孔愉入洛後的事跡，沒有相關記載。惠帝末年，中原板蕩，陸氏兄弟之死更使得吳人紛紛還鄉。孔愉也在其中，此時他已年近四十。遇石冰、封雲之亂後，他得張統救援，得以從江淮還鄉。在這樣的情況下，他避地山中，顯然為了全身遠害。彼時無論是北人或是南人，避亂南土、避禍山居的例子很多，例如郭璞，「惠懷之際，河東先擾。〔郭〕璞筮之……於是潛結姻昵及交遊數十家，欲避地東南。」²⁴ 又如張忠「字巨和，中山人也。永嘉之亂，隱於泰山。」²⁵ 又如吳郡顧、陸子弟，「至徐州，聞亂日甚，將不行。會刺史裴盾得東海王越書，若〔顧〕榮等顧望，以軍禮發遣，乃與榮及陸玩等各解船棄車牛，一日一夜行三百里，得還揚州。」²⁶

孔愉「年四十餘，始應安東命」的表述與《晉書》本傳牴牾。本傳明言永嘉（307–313）中，他並沒有應此時尚為安東將軍的晉元

19 張旭華：《九品中正制略論稿》（鄭州：中州古籍出版社，2004年），頁85–86。

20 《晉書》，卷七七，〈蔡謨傳〉，頁2034。

21 同上注，卷七八，〈丁潭傳〉，頁2062。

22 同上注，卷七八，〈張茂傳〉，頁2064。

23 同上注，卷七八，〈孔愉傳〉，頁2051。

24 同上注，卷七二，〈郭璞傳〉，頁1899。

25 同上注，卷九四，〈張忠傳〉，頁2451。

26 同上注，卷六八，〈紀瞻傳〉，頁1820。

帝司馬睿（276-323）之召，「邦族尋求，莫知所在」。²⁷孔愉在山中待了十多年。直到建興三年（315）司馬睿晉位丞相，江左政權大勢已定，他才應召。「建興初，始出應召，為丞相掾，仍除駙馬都尉、參丞相軍事」，²⁸可見觀望之意。年過五十的孔愉得以七品官起家，²⁹後經王敦、沈充、蘇峻之亂，遷為三品，「鎮軍將軍、會稽內史，加散騎常侍」³⁰。孔愉做官一直做到了七十多歲，可謂汲汲功名了。

在這樣的理解下，孔愉出仕前的山居歲月，除了全身遠害之外，還有著養望以求仕途的意味。在這樣一個「莊老告退，而山水方滋」³¹的時代，士人遊觀山水，棲逸其中。以這段話所出的〈棲逸〉為例，這些隱士相當一部分借山居歲月傳播聲名，謀求入仕。甚至，郗超「每聞欲高尚隱退者，輒為辦百萬資，并為造立居宇。在剡為戴公起宅，甚精整。」³²康僧淵居住在華美的屋舍中，因「閒居研講，希心理味」而獲得了高名，得「庾公諸人多往看之……聲名乃興。」³³又如李廡、周子南、許玄度在隱居中，或被王導「辟為府掾」、³⁴或被庾亮「說周以當世之務，周遂仕」，³⁵亦或「每致四方諸侯之遺。」³⁶

孔愉在山中十多年，「以稼穡讀書為務」，³⁷正是這樣的名聲使

27 同上注，卷七八，〈孔愉傳〉，頁 2051。

28 同上注。

29 孔愉最初是為元帝所辟為丞相掾的，屬七品，見汪徵魯：《魏晉南北朝選官體制研究》（福州：福建人民出版社，1995年），頁 475。後轉為駙馬都尉這一六品清官，見杜佑撰：《通典》（北京：中華書局，1988年），卷三七，〈職官·秩品二〉，頁 1004。毛漢光認為孔愉以司徒左長史起家，此備一說。見毛漢光：《兩晉南北朝士族政治之研究》（臺北：中國學術獎助委員會，1966年），頁 409。

30 《晉書》，卷七八，〈孔愉傳〉，頁 2053。

31 黃叔琳注，李詳補注，楊明照校注拾遺：《增訂文心雕龍校注》（北京：中華書局，2000年），卷二，〈明詩〉，頁 65。

32 《世說新語箋疏》，卷下之上，〈棲逸第十八〉，頁 778。

33 同上注，頁 775-776。

34 同上注，頁 767。

35 同上注，頁 774。

36 同上注，頁 777。

37 《晉書》，卷七八，〈孔愉傳〉，頁 2051。

得他可以「信著鄉里」，³⁸ 在五十多高齡的時候，還能夠以名列上品的起家官出仕。是以很難否認山居養望十年間孔愉的巨大努力，以及養望給予孔愉及其氏族的作用。可以將稍晚些時候的謝安（320–385）作為反例來看。與孔愉的避禍不同，門閥士族的謝氏已有子弟在朝為官，是以謝安能夠耽於山水，屢次拒絕朝廷的徵召，顯然在山居期間並不以仕途為意。而待家族困頓，其不得不出仕的時候，只能以低於自家門第的征西將軍府司馬起家。³⁹ 孔氏並不是如王、謝般的高門，並且由於孔氏來江左已久，其被認為是吳地士族。東晉的門閥政治中，吳姓一直為僑姓士族所壓制。時人評價「孔愉有公才而無公望，丁潭有公望而無公才」，⁴⁰ 可見在孔愉仕途中對名望的追逐及其重要性。

隱逸觀和山水思想是魏晉六朝的時代精神，⁴¹ 在此基礎上的避禍與養望更是彼時的時代節奏。「東晉中期，一個以江南山嶽為主體的洞天體系逐漸形成」，⁴² 是以在這樣的時代風氣下，不能簡單認為山居即體現了道教信仰。孔愉隱居的西晉末、東晉初年，江左流行的各種流派主要以符咒、鬼神禱賽與煉丹為主，與南朝以後的道教也並不相同。

（二）其他因素的討論

在上述討論中，似乎沒有發現孔愉有道教信仰及該信仰對其得到祭祀的作用。因此還要考察上文討論中指出的那些難以判斷是屬於道教信仰，亦或是屬於崇道社會風氣的內容，看其是否可以成為孔愉道教信仰的證據。

38 同上注。

39 張學鋒：〈釋「安石不肯出，將如蒼生何！」〉，《南京曉莊學院學報》2018年第5期，頁20。

40 《晉書》，卷七六，〈虞駿傳〉，頁2015。

41 吉川忠夫（Yoshikawa Tadao）著，王啟發譯：《六朝精神史研究》（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁17–24。

42 魏斌：《「山中」的六朝史》（北京：三聯書店，2019年），頁412。

1. 神人與道術

《晉書》本傳說「入新安山中，改姓孫氏……後忽捨去，皆謂為神人，而為之立祠」，⁴³《世說新語》亦說：「百姓謂有道術，為生立廟。今猶有孔郎廟。」⁴⁴兩處「神人」和「道術」的用法有沒有甚麼特指或內涵？

《世說新語》中沒有其他使用「道術」的例子，也沒有「神人」的例子。這或許與《世說新語》的作者及其時代背景有關。一方面，《宋書》明言劉義慶（403-444）「晚節奉養沙門」，⁴⁵學者指出了《世說》的編纂者劉義慶本身的重佛輕道的思想。⁴⁶另一方面，道教與當時政治有關，劉義慶「不復跨馬」，有意迴避。⁴⁷蕭艾指出，對於一些天師道信奉者，「雖在《世說》中時常露面，作者卻極力避免從正面談他們的宗教信仰。」⁴⁸寧稼雨也強調，《世說新語》「不完全是客觀的實錄，而是帶有相當的主觀色彩的遴選。」⁴⁹因此，不能簡單地看到「道術」二字就認定孔愉是天師道信徒。

再看《晉書》。考察《晉書》中其他使用「神人」的例子，主要指的是善於占卜的一類人，如「李太后夢神人」、⁵⁰「夜有神人告之」、⁵¹「〔戴洋〕將赴洛，夢神人謂之曰」、⁵²「君是神人〔指戴洋〕也」、⁵³「淳于叔平神人也」。⁵⁴也有指仙人，如：

43 《晉書》，卷七八，〈孔愉傳〉，頁 2051。

44 《世說新語箋疏》，卷下之上，〈棲逸第十八〉，頁 769。

45 沈約撰：《宋書》（北京：中華書局，2018年），卷五一，〈宗室傳〉，頁 1610。

46 蕭艾：《〈世說〉探幽》（長沙：湖南出版社，1992年），頁 172-188。戴麗琴：〈從《世說新語》與《晉書》對東晉道佛二教的不同書寫論曲筆〉，《史學史研究》2008年第4期，頁 14-18。

47 周一良：《魏晉南北朝史論集》（北京：北京大學出版社，2010年），頁 297-302。

48 蕭艾：《〈世說〉探幽》，頁 177。

49 寧稼雨：《魏晉士人人格精神：〈世說新語〉的士人精神史研究》（天津：南開大學出版社，2003年），頁 141。

50 《晉書》，卷九，〈孝武帝紀〉，頁 242。

51 同上注，卷九一，〈儒林傳·徐苗〉，頁 2351。

52 同上注，卷九五，〈藝術傳·戴洋〉，頁 2470。

53 同上注，卷九五，〈藝術傳·戴洋〉，頁 2475。

54 同上注，卷九五，〈藝術傳·淳于智〉，頁 2478。

子獨不聞夫神人乎！噲風飲露，不食五穀。登太清，遊山嶽，靡芝草，弄白玉。不因而獨備，無假而自足。不與人路同嗜欲，不與世務齊榮辱。故能入無窮之門，享不死之年。⁵⁵

仙人服食、觀遊，很有江左神仙道的意味。在南朝以前，「道術」與「方術」在術數方技層面是互通的。那麼，《晉書》本傳此句應該理解為因孔愉「忽捨去」的神異之處而使得百姓認為其為神人，為之立祠。

儘管《世說新語》成書在前，唐初史官修纂《晉書》時並沒有採納孔愉「有道術」這一描述。考察《晉書》中使用「道術」的例子。一是指善於占卜的人，如「初，吳之未滅也，斗牛之間常有紫氣，道術者皆以吳方強盛」、⁵⁶「〔司馬〕穎欲走，其掾步熊有道術」、⁵⁷「方信〔陳〕訓有道術」、⁵⁸「〔戴洋〕為人短陋，無風望，然好道術，妙解占候卜數」、⁵⁹「有劉化者，道術士也」；⁶⁰也有指巫者的厭勝之法的，如「〔桓〕玄聞之大懼，乃召諸道術人推算數為厭勝之法」；⁶¹也有指奇異之術的，如男子有孕的任谷、⁶²「遠方比丘尼名有道術，於別室浴，〔桓〕溫竊窺之。尼裸身先以刀自破腹，次斷兩足。」⁶³還有指佛教、道教人物的術法，如「〔石〕勒召〔佛圖〕澄，試以道術」、⁶⁴「〔司馬〕道子以為徐州主簿，〔孫泰〕猶以道術眩惑士庶」、⁶⁵許邁自稱「邁是好山水人，本無道術」。⁶⁶

55 同上注，卷五五，〈夏侯湛傳〉，頁 1494-1495。

56 同上注，卷三六，〈張華傳〉，頁 1075。

57 同上注，卷五九，〈成都王穎傳〉，頁 1618。

58 同上注，卷九五，〈藝術傳·陳訓〉，頁 2468。

59 同上注，卷九五，〈藝術傳·戴洋〉，頁 2469。

60 同上注，卷一二一，〈載記二十一·李雄〉，頁 3035。

61 同上注，卷九九，〈桓玄傳〉，頁 2598。

62 同上注，卷七二，〈郭璞傳〉，頁 1908。

63 同上注，卷九八，〈桓溫傳〉，頁 2576。

64 同上注，卷九五，〈藝術傳·佛圖澄〉，頁 2485。

65 同上注，卷一〇〇，〈孫恩傳〉，頁 2632。

66 同上注，卷三二，〈后妃傳下〉，頁 981。

可見，兩詞在史書語境中均可指善風角之人，神人是正面意味的。道術包含廣泛，不乏有貶義的色彩。風角占卜之術，漢時就蔚為大觀，並不能作為識別道士或道教信仰的身分。在《晉書》中，比孔愉稍晚的上清派許邁、五斗米道孫泰也被稱為有道術，而不見這樣稱孔愉，在《晉書》編纂者心中，孔愉與許邁、孫泰這些道教人物並不相似。

確切地說，《晉書·孔愉傳》中體現出了孔愉的儒家人格。上文詳細論述了孔愉少時的孝名。據劉淑芬的研究，與吳郡士族不同，會稽士族以經義、史、律傳家，這與當時尚玄言與清談的風氣是截然不同的。⁶⁷ 在蘇峻之亂中，很多大臣紛紛出逃，孔愉「朝服守宗廟」。⁶⁸ 孔愉「以平南將軍溫嶠母亡遭亂不葬，乃不過其品。」⁶⁹ 溫嶠評價孔愉「天下喪亂，忠孝道廢。能持古人之節，歲寒不凋者，唯君一人耳。」⁷⁰ 孔愉由此被時人稱讚「守正」。⁷¹ 孔愉有三子，孔閻、孔汪與孔安國。孔安國「以儒素顯」，孝武帝薨後他哀毀骨立，「見者以為真孝」，⁷² 體現出強烈的儒家品格。是以沒有發現孔氏父子三人有道教信仰的證據。至於孔愉孫輩，有記載的僅有孔閻之子孔靖。《宋書·孔季恭傳》記載：「先是，吳興頻喪太守，云項羽神為卞山王，居郡聽事，二千石至，常避之，季恭居聽事，竟無害也。」⁷³ 漢魏六朝的志怪小說中有很多這樣的官員與本地人神的對抗，從其中的勝負可以看到其旨意。如《列異傳·盧君》載田伯為廬江太守，最終因「常見盧君，月餘病死。」⁷⁴ 在這裡，鬼神是凌駕於國家權威之上的，是以代表王權的官員死之。而在《宋書》中，

67 劉淑芬：〈六朝會稽士族〉，收入氏著：《六朝的城市與社會》（臺北：學生書局，1992年），頁279-281。更多關於孔氏崇教化、重刑律的儒學品格資料見吳正嵐：《六朝江東士族的家學門風》，頁220-225。

68 《晉書》，卷七八，〈孔愉傳〉，頁2052。

69 同上注。

70 同上注。

71 同上注。

72 同上注，頁2054。

73 《宋書》，卷五四，〈孔季恭傳〉，頁1672。

74 曹丕撰：《列異傳》，收入曹丕等撰，鄭學弢校注：《列異傳等五種》（北京：文化藝術出版社，1988年），頁23。

儘管吳興多位太守被鬼神所侵，「二千石至，常避之」，但孔靖「居聽事，竟無害也。」⁷⁵ 倘若旨在表現孔靖的道教色彩，或當如《神仙傳·董奉》記載的那樣，道人董奉能救治交州刺史杜燮、救治縣令親故而妻之。⁷⁶ 是以，東晉初孔愉並不存在明顯的道教信仰。這個情況最早要在孔愉的曾孫輩才發生改變。無論是《晉書》中的「神人」或是《世說》中的「道術」，更多的體現了晉宋時代的希企隱逸之風。⁷⁷

2. 印龜左顧

《晉書·孔愉傳》：

以討華軼功，封餘不亭侯。愉嘗行經餘不亭，見籠龜於路者，愉買而放之溪中，龜中流左顧者數四。及是，鑄侯印，而印龜左顧，三鑄如初。印工以告，愉乃悟，遂佩焉。⁷⁸

除《晉書》之外，這段文字還見於《世說·方正》注引《孔愉別傳》、《會稽典錄》、《晉中興書》，文句並無太大區別。這是一個典型的報恩故事。魏晉南北朝時期志怪中有很多這樣的故事，⁷⁹ 龜在故事中也時常作為預示、占卜意。⁸⁰ 關於孔愉得以封侯，還有一種附會：「孔愉少棲此山（按：指侯山），後官至車騎，封侯，論者以愉致侯之

75 《宋書》，卷五四，〈孔季恭傳〉，頁 1672。

76 葛洪撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋》（北京：中華書局，2010年），卷十，〈董奉〉，頁 333-335。

77 王瑤：〈論希企隱逸之風〉，收入氏著：《中古文學史論》（北京：商務印書館，2017年），頁 196-218。

78 《晉書》，卷七八，〈孔愉傳〉，頁 2051-2052。

79 相關討論見王立：《中國古代報恩故事的主題學研究》（北京：中國大百科全書出版社，2018年），頁 208-225。

80 如「張駿有疾，夢出游觀，不識其處。甘泉湧出，有一玄龜向張駿張口言曰：『更九日，當有嘉問、好消息。』忽然而覺。自書記之，封在筒中，人不知也。因寢疾，九日而卒。」見祖沖之：《述異記·張駿》，收入曹丕等撰，鄭學弢校注：《列異傳等五種》，頁 151。

兆見於此。」⁸¹

3. 改姓孫氏

《晉書》本傳中還提到孔愉入新安山中時改姓孫氏。《世說》：「自稱孔郎，遊散名山」，⁸²並沒有提到孔愉改姓之事。孔愉南渡回鄉，一路遇到喪亂，此番入山改姓是為避禍。時人也有改姓避禍的做法，如「〔孫〕惠與機同鄉里，憂其致禍，勸機讓都督於王粹。及機兄弟被戮，惠甚傷恨之。時惠又擅殺潁牙門將梁雋，懼罪，因改姓名以遁。」⁸³孔，从乙，从子。孫，从子，从系。二字相近，或是孔愉改姓為孫之原因。也應考慮到魏晉時更常見的情況是改姓應讖。如，「義陽蠻張昌舉兵反，以山都人丘沈為主，改姓劉氏，偽號漢」，⁸⁴氏族苻洪為「艸付應王」⁸⁵之讖而改「符」為「苻」。匈奴人勃勃因「帝王者，係天為子，是為徽赫實與天連，今改姓曰赫連氏。」⁸⁶還有彼時著名的「稱名李弘，歲歲有之」⁸⁷之讖。以這個角度來看，西晉時的江左的確流傳著有關孫氏的讖言。《晉書·五行志》：

武帝太康三年（282）平吳後，江南童謠曰：「局縮肉，數橫目，中國當敗吳當復。」又曰：「宮門柱，且當朽，吳當復，在三十年後。」又曰：「雞鳴不拊翼，吳復不用力。」于時吳人皆謂在孫氏子孫，故竊發為亂者相繼。⁸⁸

81 施宿等撰：《〔嘉泰〕會稽志》，卷九，收入《景印文淵閣四庫全書》，第486冊，頁176。

82 《世說新語箋疏》，卷下之上，〈棲逸第十八〉，頁769。

83 《晉書》，卷七一，〈孫惠傳〉，頁1881。

84 同上注，卷四，〈孝惠帝紀〉，頁100。

85 同上注，卷一一二，〈載記第十二·苻洪〉，頁2868。

86 同上注，卷一三〇，〈載記第三十·赫連勃勃〉，頁3206。

87 寇謙之：《老君音誦戒經》，收入《道藏》（北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988年），第18冊，頁211。

88 《晉書》，卷二八，〈五行志中〉，頁844。《宋書》解釋為：「按橫目者『四』字，自吳亡至晉元帝興，幾四十年，皆如童謠之言。元帝懦而少斷，局縮肉，直斥之也。干寶云『不知所斥』，諱之也。」見《宋書》，卷三一，〈五行志二〉，頁996。

顯然沒有任何證據表明其意圖為亂或對東吳有故國之思。

4. 生祭

《世說·棲逸》：「百姓謂有道術，為生立廟。今猶有孔郎廟。」⁸⁹ 為了討論生祭與道教的關係，需要瞭解魏晉南北朝時期是否存在生祭的情況。

李彥楠列舉了九人，認為魏晉南北朝時期：

官方視野下的官吏生祠被更多地與教化、懷德相聯繫，我們從祠主的事跡及祠廟的分布空間上已經看不出和方術的明顯關聯。南朝時期……生祠獲得了真正意義上的官方認證……北朝的情況與南朝相似但略有差異，一方面北朝的立祠行為也需要經中央朝廷的認可，另一方面，祠主的事跡似乎與漢時相同，集中在刑獄方面。⁹⁰

根據筆者統計，孔愉之前，魏晉南北朝時期有杜軫、荀勗與陸雲生時受祭的例子；南北朝時期尚有劉劭一例。

孔愉之前三人的生祭情況值得進行討論。杜軫是蜀郡成都人。蜀漢滅亡後，他先任建寧令，建寧即今雲南省。「導以德政，風化大行，夷夏悅服。秩滿將歸，羣蠻追送，賂遺甚多，軫一無所受，去如初至。」⁹¹ 這裡所說的夷當指巴氏。杜軫「又除池陽令，為雍州十一郡最。百姓生為立祠，得罪者無怨言。」⁹² 池陽，位於長安及三輔地區。荀勗為潁川荀氏，他早年喪父，撫養於舅家潁川鍾氏，後「為安陽令……勗有遺愛，安陽生為立祠。」⁹³ 安陽即今河南地區。陸雲為吳地高門士族。陸雲任浚儀令，浚儀乃陳留下轄，近洛陽。

89 《世說新語箋疏》，卷下之上，〈棲逸第十八〉，頁 769。

90 李彥楠：〈從方術到教化：漢魏六朝官吏生祠意義的轉化〉，《國學學刊》2018 年第 3 期，頁 78。

91 《晉書》，卷九〇，〈杜軫傳〉，頁 2331。

92 同上注。

93 《晉書》，卷三九，〈荀勗傳〉，頁 1152。

陸雲「甚有惠政，吏民懷之，生為立祠。」⁹⁴

上述三人出自不同的門第、有著不同的籍貫，其生祭發生的地域也沒有共通性。是以筆者認為，考慮到生祭在先代的偶有發生，孔愉得以生祭，並不能將之視作一種特殊現象。目前尚缺乏足夠的材料來討論生祭與道教傳統的關係。

三、孔愉之成神

通過上文對山居、神人與道術、印龜左顧、改姓孫氏與生祭等模稜兩可因素的討論，以《晉書》本傳而言，沒有發現明顯的證據能夠判定孔愉的道教信仰，是以將在這一部分提出另一種可能。

（一）東晉時期的經始浙東

隱逸山中之風尚背後有著強烈的現世意味。漢末以來，中原大亂，士女競相南渡。他們將財產等紛紛帶來江左。但土地無法帶走，在江左尋覓安身之所是首要之事，高門如王、謝，尚且發出「無田何由得食」、「非田無以立耳」⁹⁵的感歎。建武元年（317），元帝「弛山澤之禁」，⁹⁶更為佔有土地提供了保障。學界對東晉劉宋之際的孔靈符莊園已作出了分析。⁹⁷東晉時期孔氏家族的情況如何呢？可以從以下幾個方面來討論。

一，興修水利。孔愉在浙東十多年山居，有了長足的發展時間。此外，其七十餘歲時，轉任地方官，又山居數年，直至去世。孔愉善於經營，對於江南的農業生產來說，水利非常重要，孔愉在任上恢復水利，為生產提供了保障：「句章縣有漢時舊陂，毀廢數百年。愉自巡行，修復故堰，溉田二百餘頃，皆成良業。在郡三年，

94 陳壽撰，裴松之注：《三國志》（北京：中華書局，1959年），卷五八，〈陸遜傳〉引《機雲別傳》，頁1360。

95 《宋書》，卷五八，〈王惠傳〉，頁1736；卷六七，〈謝靈運傳〉，頁1925。

96 《晉書》，卷六，〈元帝紀〉，頁148。

97 劉淑芬：〈三至六世紀浙東地區的經濟發展〉，收入氏著：《六朝的城市與社會》，頁224-225。劉淑芬：〈六朝會稽士族〉，頁289-300。

乃營山陰湖南侯山下數畝地爲宅，草屋數間，便棄官居之。」⁹⁸

二，充實經營。有了充裕的時間，還需要人手。莊園經濟依靠以下幾種勞動力進行生產：同宗貧苦農民、奴婢、家僮、門生義故、佃作、佃客等。⁹⁹ 首先，孔氏宗族強盛，自漢末避地會稽以來一直在此間發展。「〔孔〕羣從諸兄並乏才名，以富強自立」，¹⁰⁰ 可以看出孔氏族人有意識地聚宗族之力進行經營。孔愉「在郡三年，乃營山陰湖南侯山下數畝地爲宅，草屋數間」，¹⁰¹ 這是佔有山澤。孔羣知曉「今年田得七百石秫米，不足了麴糶事。」¹⁰²「秫」即粘粟，是粟的一種類型。¹⁰³ 性疏狂，好飲酒的孔羣仍能識農事。到了孔愉的孫輩，東晉末，孔靖已有豐厚的家資對劉裕「贍給甚厚」。¹⁰⁴ 其次，至於蔭庇於士族的佃客，史書中沒有明確的資料，但可以從以下兩點來證明：第一，孔坦「會王敦反，與右衛將軍虞潭俱在會稽起義，而討沈充。」¹⁰⁵ 孔坦是孔愉的侄子，可見孔氏是能在會稽迅速發動一批人的，據劉淑芬研究，孔氏很可能沒有世襲的部曲，¹⁰⁶ 那麼這一批人無非是其佃客或收攏的流民，可見孔氏經營之善。第二，上文提到孔羣之事，嵇康〈養生論〉云：「夫田種者，一畝十斛，謂之良田」。¹⁰⁷ 趙翼《陔餘叢考》：「蓋古時十斗為斛，一斛即是

98 《晉書》，卷七八，〈孔愉傳〉，頁 2053。

99 章義和：〈從謝靈運《山居賦》論六朝莊園的經營形式〉，《許昌師專學報（社會科學版）》1993 年第 1 期，頁 13-14。更多關於魏晉時期人身依附關係的討論見田餘慶：〈秦漢魏晉南北朝人身依附關係的發展〉，收入氏著：《秦漢魏晉史探微（重訂本）》（北京：中華書局，2004 年），頁 63-96。

100 《晉書》，卷七八，〈孔愉傳〉，頁 2054。

101 同上注，頁 2053。

102 同上注，頁 2061。

103 何紅中、惠富平著：《中國古代粟作史》（北京：中國農業科學技術出版社，2015 年），頁 72-73、75-76。

104 《宋書》，卷五四，〈孔季恭傳〉，頁 1671。

105 《晉書》，卷七八，〈孔愉傳〉，頁 2056。

106 劉淑芬：〈六朝會稽士族〉，頁 274。

107 嵇康：〈養生論〉，收入蕭統編，李善注：《文選》（上海：上海古籍出版社，1986 年），卷五三，頁 2289。

一石。」¹⁰⁸ 史料中沒有稊的畝產情況，以稻穀計，學者認為東晉時期畝產稻穀為十石。¹⁰⁹ 則至少有田七十畝。上文提到孔愉「修復故堰，溉田二百餘頃，皆成良業」。¹¹⁰ 需要使用到水利的應當是集中經營，那麼一頃田三至六個勞動力，¹¹¹ 即共需約 800 多勞動力，以一戶 2.5 個勞動力計算，¹¹² 則需 2000 戶。可見其規模之大。

三，政治環境與權力保障。魏晉南北朝時期，沒有穩定的社會環境和權力蔭庇，是不可能進行生產經營的。孔氏自漢末避地會稽後，幾代人「俱有名江左」。¹¹³ 據上所述，孔愉大概是在永興元年（305）至建興（313-317）初年間於浙東山居的，孔氏一族數代以會稽為中心經營浙東，直到隆安五年（401）的時候，孔愉長孫孔靖仍扎根會稽。那麼，孔愉這十年間會稽的政治環境如何呢？¹¹⁴ 太安二年（303），

石冰略有揚州，逐會稽相張景，以前寧遠護軍程超代之，以其長史宰與領山陰令。前南平內史王矩、吳興內史顧祕、前秀才周玘等唱義……〔賀〕循迎景還郡。¹¹⁵

可知，李辰、石冰之亂前，會稽一地的長官當為張景。在此亂之

108 趙翼著，樂保群、呂宗力點校：《陔餘叢考》（石家莊：河北人民出版社，1990年），卷三〇，〈石〉，頁 517。

109 高敏主編：《魏晉南北朝經濟史》（上海：上海人民出版社，1996年），下冊，頁 764-768。

110 《晉書》，卷七八，〈孔愉傳〉，頁 2053。

111 渡辺信一郎（Watanabe Shinichiro）：〈二世紀から七世紀に至る大土地所有と経営〉，收入氏著：《中国古代社会論》（東京：青木書店，1986年），頁 132-208。王仲犛：《魏晉南北朝史》（上海：上海人民出版社，2016年），頁 145-155。

112 每戶 6.57 人計，根據《晉書·地理志》太康元年的全國口、戶數量來計算。《晉書》，卷四，〈地理志〉，頁 415。

113 《晉書》，卷七八，〈孔愉傳〉，頁 2051。

114 更多關於東晉會稽一地長官的情況見余曉棟：〈東晉會稽內史政治地位之變化〉，《社會科學戰線》2014年第2期，頁 123-127。

115 《晉書》，卷六八，〈賀循傳〉，頁 1825。

中，吳郡顧祕、義興周玘、會稽賀循發揮了巨大作用，¹¹⁶ 儘管張景得以還郡，相信會稽一地是在這些江左著姓的實際控制之下的。永興二年（306），陳敏之亂，「及敏破，征東將軍周馥上循領會稽相，尋除吳國內史，公車徵賢良，皆不就。」¹¹⁷「庾琛字子美，明穆皇后父也。……琛永嘉初為建威將軍，過江，為會稽太守。」¹¹⁸ 是以庾琛為會稽太守當是永嘉五年（311）前後。彼時元帝方過江，江左士族仍處在觀望之中，「及徙鎮建康，吳人不附，居月餘，士庶莫有至者」，¹¹⁹ 南渡而來的庾琛並不能掌握會稽一地。為了盡快安定江南，元帝「親幸〔紀〕瞻宅，與之同乘而歸。」¹²⁰ 因為「吳人紀瞻、顧榮，皆江南之望。」¹²¹ 及永嘉六年（312）石勒退，元帝任用江左著姓紀瞻為會稽內史。¹²² 建興三年，元帝以諸葛恢為會稽太守，¹²³ 諸葛恢在郡三年「政清人和，為諸郡首」。¹²⁴ 是以，孔愉山居的這十年間，會稽一地基本上是在吳地著姓的掌握中的；即使有僑姓為郡守，其為政和平。穩定平和的政治環境有利於會稽一地經濟的發展和經營。孔愉三代曾先後做會稽內史。¹²⁵ 孔愉為會稽內史當不早於咸康三年（337）。在此期間，孔氏族人也牢牢扎根在會稽一地。太寧二年（324），孔愉之弟孔祗為會稽郡功曹史。「〔周〕札為沈充所害，故人賓吏莫敢近者。祗冒刃號哭，親行殯禮，送喪還義興，時

116 劉淑芬認為賀氏僅是下級士人（劉淑芬：〈六朝會稽士族〉，頁 267-269），但，元帝過江後，王導認為「顧榮、賀循，此土之望，未若引之以結人心。」見《晉書》，卷六五，〈王導傳〉，頁 1746。本文認為賀氏仍屬於會稽高門士族。王矩史料不足，無法判斷其族屬，但非瑯琊王氏與太原王氏。

117 《晉書》，卷六八，〈賀循傳〉，頁 1825-1826。

118 同上注，卷九三，〈外戚傳〉，頁 2414。

119 同上注，卷六五，〈王導傳〉，頁 1745。

120 同上注，卷六八，〈紀瞻傳〉，頁 1820。

121 同上注，卷六五，〈王導傳〉，頁 1745。

122 「以討周馥、華軼功，封都鄉侯。石勒入寇，加揚威將軍、都督京口以南至蕪湖諸軍事，以距勒。勒退，除會稽內史。」《晉書》，卷六八，〈紀瞻傳〉，頁 1820。

123 「愍帝即位，徵用四方賢雋，召恢為尚書郎，元帝以經緯須才，上疏留之，承制調為會稽太守。」《晉書》，卷七七，〈諸葛恢傳〉，頁 2042。

124 同上注。

125 其實是孔愉四代，分別有孔安國、孔靖、孔山士、孔靈符。但這裡只說東晉的情況。

人義之。」¹²⁶ 東晉時期，具體進行管理的功曹，都取自本地著姓士族，為郡吏之最。¹²⁷ 此後王舒於咸和二年（327）年任會稽內史。王舒以後七十餘年中，會稽五郡是比較安定的。¹²⁸ 王彪之約於興寧三年（365）去職，出任會稽內史的時候，他「居郡八年，豪右斂跡，亡戶歸者三萬餘口。」¹²⁹ 約在太元二十一年（396）之後，孔安國為會稽內史。¹³⁰ 孔靖，「義熙八年（412），復督五郡諸軍、征虜、會稽內史。」¹³¹ 整個東晉一朝，由於門閥政治的特殊環境，高門士族扎根本地，享有特權，為家族的生產經營提供了強有力的保障。如餘姚令山遐、紀睦、徐寧清查人口，損害了士族權益，均被罷免。¹³²

（二）豪族共同體視野下的成神

江左士族紛紛興建的莊園「是政治、經濟特權與隱逸文化相結合的產物。」¹³³ 谷川道雄把這樣的大土地所有者，擁有各自奴客，在其周邊還存在著大量自立小農家庭（不是其宗族就是其鄉黨）建立起來的莊園稱作豪族共同體。豪族將其私產用於救濟周邊的小農（尤其是凶年賑災撫恤），並率領奴客、指揮鄉黨作戰，抵禦外敵；平時指導農事，調節糾紛；聯結其成員的關係，除了經濟因素外，更重要的是倫理。¹³⁴ 太興元年（318），江東三郡饑。太興二年（319），「徐、（楊）〔揚〕及江西諸郡蝗。吳郡大饑……三吳大

126 《晉書》，卷七八，〈孔愉傳〉，頁 2054。

127 嚴耕望：《中國地方行政制度史：魏晉南北朝地方行政制度史》（上海：上海古籍出版社，2007 年），頁 272。

128 田餘慶：《東晉門閥政治》（北京：北京大學出版社，2012 年），頁 77。

129 《晉書》，卷七六，〈王廙傳〉，頁 2010。前文「時豫州刺史謝奕卒」，即 358 年，及後文「是時溫將廢海西公」，即 371 年，這之間王彪之擔任會稽郡守八年。

130 「及帝崩，安國形素羸瘦，服衰經，涕泗竟日，見者以為真孝。再為會稽內史、領軍將軍。」見《晉書》，卷七八，〈孔愉傳〉，頁 2054。

131 《宋書》，卷五四，〈孔季恭傳〉，頁 1672。

132 《晉書》，卷七三，〈庾亮傳〉，頁 1933。

133 朱大渭、劉馳、梁滿倉、陳勇著：《魏晉南北朝社會生活史》（北京：中國社會科學出版社，1998 年），頁 167。

134 谷川道雄（Tanigawa Michio）著，馬彪譯：《中國中世社會與共同體》（上海：上海古籍出版社，2013 年），頁 55-82。

饑。」¹³⁵永嘉之亂天下洶洶，江左又時陷饑饉荒年，產生了大量的流民和佃戶。孔氏一族積極發展生產經營，客觀上救濟了大量的百姓。「是歲（咸康元年，335），大旱，會稽餘姚尤甚，米斗五百價，人相賣。……秋七月，揚州會稽饑」，¹³⁶孔坦「以歲饑，運家米以振窮乏，百姓賴之。」¹³⁷「及孫恩亂後，東土飢荒，人相食，孔氏散家糧以賑邑里，得活者甚衆，生子皆以孔爲名焉。」¹³⁸前文已說明沒有找到孔愉道教信仰的證據，從以上角度來看，或許存在另一種可能，即流民、佃戶等被孔氏蔭庇的民眾出於感激與恩義，而為孔愉立廟祭祀。

四、五世紀以後孔氏家族的道教信仰

經過上文討論，很難判定孔愉成神與道教信仰的關聯，而孔氏一族的「道教信仰」又是如何呢？

首先從江左道教信仰的流布來看。黃巾之後，太平道仍然在青、徐、吳會流傳，東晉初年的江左，太平道融於天師道（即五斗米道）之中。¹³⁹特別是流行於高門的五斗米道融攝了道教的西部傳統與東部傳統。¹⁴⁰東晉中期五斗米道一系，從杜子恭到孫泰、孫恩一路相傳。前二者與很多高門士族乃至皇室交遊，而孫恩則更多地在下層民眾中有崇高威望，以致孫恩盧循之亂。¹⁴¹從這個時候開

135 《晉書》，卷六，〈元帝紀〉，頁 152。按：改「楊」為「揚」。《晉書》，卷二六，〈食貨志〉，頁 791。

136 《晉書》，卷七，〈成帝紀〉，頁 179、180。

137 同上注，卷七八，〈孔愉傳〉，頁 2057。

138 《宋書》，卷八一，〈顧琛傳〉，頁 2280。更多關於名望家統治之賑恤意義的例子見谷川道雄著，馬彪譯：《中國中世社會與共同體》，頁 219–223。

139 唐長孺：〈太平道與天師道——札記十一篇〉，收入氏著：《山居存稿續編》（北京：中華書局，2011 年），頁 270–274、281–282。

140 劉屹：《敬天與崇道——中古經道教形成的思想史背景》（北京：中華書局，2005 年），頁 631–634。按：東西部傳統指的是濱海的太平信仰與蜀地的米道信仰。

141 唐長孺：〈錢塘杜治與三吳天師道的演變〉，收入氏著：《山居存稿續編》，頁 200。

始，五斗米道，或者說融合了東、西部傳統，並根植於江左巫鬼傳統的道教開始清晰地分化。

東晉中後期以降，孔氏正處於這樣的分水嶺中。上文提到，東晉初，孔氏以會稽為中心經營浙東，汲汲功名。孔愉之外，孔氏族人在吳興也頗有名望。¹⁴² 在擔任吳興內史之前，孔坦拒絕了吳郡、丹陽一地長官之職，因其「多賢豪」，¹⁴³ 即吳地是江左著姓的傳統政治勢力範圍。孔坦在吳興經營良好，「百姓賴之」。¹⁴⁴ 孔嚴於太和（366-371）中任吳興太守，在郡五年，「善於宰牧，甚得人和」。¹⁴⁵ 之後，又有孔嚴之侄孔廡、孔琳之父子相繼為吳興太守。不晚於義熙八年，孔愉之孫孔靖也擔任吳興太守。三吳之地是江左五斗米道的中心。據《宋書·謝方明傳》記載：「〔孫恩〕本欲於吳興起兵，事趣不果，乃遷於會稽。」¹⁴⁶ 長居會稽的孔氏一族受到五斗米道信仰的侵染，是極有可能的。上文談到，很難定義其行為究竟屬於道教信仰亦或是時代風氣，其屬於道教哪個流派也很難界定。當然，也無法揣測孔氏每一位族人的信仰。但孔嚴是比較清晰的。除了唐長孺早已指出的其名似為教名外，¹⁴⁷ 孔嚴與杜子恭、孫泰兩代治主的親密關係也是毋庸置疑的。杜子恭、孫泰結交朝望，在社會上層有一定的影響力。由於杜子恭在民間及上層士族間的影響力，他一定程度上重建了傳統五斗米教集權主義的教團體制，特別是推行米戶制度。¹⁴⁸「黃門郎孔道……等皆敬事之（指孫泰）」，¹⁴⁹ 據《晉書》「校勘」孔道當為孔嚴之子孔道民。¹⁵⁰

孫泰之亂是一個非常重要的節點。杜子恭恢復舊制，為其繼任

142 對於狹義的「三吳」，學者認為吳郡、吳興之外當指義興。見楊恩玉：〈東晉南朝的「三吳」考辨〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》2015年第4期，頁72-80。

143 《晉書》，卷七八，〈孔愉傳〉，頁2056。

144 同上注，頁2057。

145 同上注，頁2061。

146 《宋書》，卷五三，〈謝方明傳〉，頁1661。

147 唐長孺：〈太平道與天師道〉，頁284。

148 鍾國發：〈杜子恭與江東天師道〉，頁52-59。

149 《晉書》，卷一〇〇，〈孫恩傳〉，頁2632。

150 同上注，卷七八，〈孔愉傳〉，頁2067。

者提供了巨大的號召力。孫泰之亂受到流行一時終末論的影響，¹⁵¹ 他「見天下兵起，以為晉祚將終，乃扇動百姓，私集徒眾，三吳士庶多從之。」¹⁵² 狂熱的信仰使得信徒認為唯有成為種民才能獲救，「眾聞泰死，惑之，皆謂蟬蛻登仙。」¹⁵³ 紛紛自殺相隨。孫泰死後，道教信仰產生了兩個轉向。一方面，庚子預言最終並未實現，及教主死亡使得信仰熱情失溫。士族，特別作為門閥社會中掌握權力的高門著姓，意識到傳統五斗米道提倡的政教合一並不合適，其米戶制度更是在與世家大族爭奪勞動力。孫泰歿後，繼承人孫恩並沒有與社會上層之交遊記載，而是更加下沉到民間。孫恩之亂中，¹⁵⁴ 唐長孺指出「追隨和抗拒諸人門第高低，是有顯著差別的」，¹⁵⁵ 田餘慶則認為孫恩之亂是「客觀上看來也是次等士族對門閥士族的一種反抗。」¹⁵⁶ 一些吳地次等士族推動了道教信仰的祛魅，將其從民眾中脫離出來，使其更符合社會上層的利益。上清派、靈寶派的興起正是在這一背景中。在這樣的分化中，可以看到孫恩之亂，高門如王、謝諸多子弟、又孔巖二子死於孫恩之手，道教的改革肇始於葛玄，然後在陸修靜等的改造、融攝中，最終在東晉末劉宋初得以形

151 李豐楙：〈六朝道教的終末論——末世、陽九百六與劫運說〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第九輯（上海：上海古籍出版社，1996年），頁91-98。

Lai Chi-tim, "Daoism and Political Rebellion during the Eastern Jin Dynasty," in *Politics and Religion in Ancient and Medieval Europe and China*, eds. Frederick Hok-ming Cheung and Ming-chiu Lai (Hong Kong: The Chinese University Press, 1999), 77-100. 小林正美：〈東晉時期道教的終末論〉，《世界宗教研究》1995年第4期，頁82-90。

152 《晉書》，卷一〇〇，〈孫恩傳〉，頁2632。

153 同上注。

154 孫恩盧循之亂的原因還有很多，如浙東因素，見武鋒：〈東晉孫恩、盧循起事的浙東因素〉，《浙江海洋學院學報（人文科學版）》2011年第6期，頁43-46、65。如南渡的司馬氏政權與江左士族的矛盾，見唐長孺：〈太平道與天師道〉，頁286-288。

155 唐長孺：〈太平道與天師道〉，頁285。

156 田餘慶：《東晉門閥政治》，頁306。

成，這也是諸多學者由此定義道教的分水嶺。¹⁵⁷

東晉中後期以來，孔氏一族與這一新興道教的主要人物有密切的交遊。「孔巖著《通葛論》，坦之與書贊美之。」¹⁵⁸ 杜子恭一系並沒有參與叛亂，因而未曾因孫泰、孫恩之亂遭受打壓，反而成為上清經傳播中的重要人物，¹⁵⁹ 直到劉宋時仍世受五斗米道，但已轉向了神仙道。孔氏對杜子恭一系仍然十分推崇。劉宋時，孔靈產立觀修道，「遙拜杜子恭墓」。¹⁶⁰ 其子孔稚珪「表薦京產」，¹⁶¹ 杜京產即杜

157 學界對待漢末至東晉與南北朝這兩個時期的情況有不同的稱呼。當代學界主要關注這兩個時間點，但也有其他說法。如聞一多把戰國、秦漢的稱為古道教；東漢以來的稱為新道教。見聞一多：〈道教的精神〉，收入孫黨伯、袁壽正主編：《聞一多全集：莊子編》（武漢：湖北人民出版社，1993年），頁448-449。如以公元初前後為界限，分為「哲學的道教」和「宗教的道教」。見陶奇夫（Е.А.Торчинов）著，邱鳳俠譯：《道教——歷史宗教的試述》（濟南：齊魯書社，2011年），頁11-12。如王明認為「民間道教和貴族道教的主要區別：前者叫做鬼道或巫鬼道，如張魯據漢中，『以鬼道教民』（《三國志·魏志·張魯傳》），以符水治病。後者叫仙道或方仙道，即服食藥物企求長生不死的神仙道。」見王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》（北京：中華書局，1985年），〈序言〉，頁3-4。如姜生將前者稱為原始道教，把後者稱為正統道教。見姜生：〈原始道教之興起與兩漢社會秩序〉，《中國社會科學》2000年第6期，頁179，注1。國外學者也有這樣的討論，但由於其自身語言轉譯成中文，恐失其意，不一一列出。詳見陶奇夫著，邱鳳俠譯：《道教》，頁11-180。劉屹將前者稱為道術道教，把後者稱為經教道教。見劉屹：《敬天與崇道》，頁676。葛兆光將後者稱為「宗教化歷程」，用「清整道教」來概括二世紀末到六世紀末這四百年間道教的歷史。見葛兆光：《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，2001年），頁342。胡孚琛將前者稱為早期道教，早期道教分化後，將之稱為士族神仙道教和民間符水道教。見胡孚琛：《魏晉神仙道教——〈抱朴子內篇〉研究》（北京：北京人民出版社，1989年），頁7-8。趙益將後者稱為南方神仙道教。見趙益：《六朝南方神仙道教與文學》（上海：上海古籍出版社，2006年），頁35。都築晶子（Tsuzuki Akiko）將形成於江南土著寒門與寒人等社會中間階層之手的後者稱為新道教運動。見都築晶子：〈六朝時代的江南社會與道教〉，收入谷川道雄主編：《魏晉南北朝隋唐史學的基本問題》（北京：中華書局，2010年），頁256-268。

158 《晉書》，卷七五，〈王坦之傳〉，頁1969。

159 卿希泰主編：《中國道教史（修訂本）》（成都：四川人民出版社，1996年），頁277-278。唐長孺：〈錢塘杜治與三吳天師道的演變〉，收入氏著：《山居存稿續編》，頁188-191。

160 蕭子顯撰：《南齊書》（北京：中華書局，2017年），卷四八，〈孔稚珪傳〉，頁925。

161 《南齊書》，卷五四，〈高逸傳〉，頁1038-1039。

子恭的玄孫。孔稚珪與陸修靜也有交遊往來。¹⁶² 孔琳之之孫孔覬與杜京產「一見而為款交」。¹⁶³ 《真誥》所見孔氏族人孔瓌曾觀摩上清經。¹⁶⁴ 是以可以認為這個時候孔氏一族的道教信仰是偏向神仙道教的。

五、小結

自陳寅恪提出孔氏為世奉天師道世家以來，孔愉之成神便與其作為「天師道」世家息息相關了。但對孔愉及其家族的信仰問題的判定有較大的討論空間。一方面，崇道本就是晉宋的時代風氣，士人追逐其中是十分常見的；另一方面，考慮到五世紀的教團本身便是變動不居的，似乎不能以後世教團之教義去定義先前的流派。是以需要重新檢視孔愉生平及孔氏家族的信仰。通過對《世說》與《晉書》孔愉本傳的研讀，可以一一判定山居、神人、道術、印龜左顧、改姓孫氏與生祭這些在時代風氣與道教信仰之間模稜兩可的內容。筆者認為孔愉的山居是在永嘉之亂的大背景下的避禍，且有著養望以求仕途的目的。孔愉傳記中所言及的神人、道術、印龜左顧、改姓孫氏與生祭均無法證明其與道教信仰的關係。孔愉在山居歲月中的名聲也成為孔愉入仕的政治資本，並為孔氏一族的發展奠定了基礎。孔氏一族以浙東為中心進行經營，其客觀上賑濟、蔭庇了民眾，百姓因為感激孔愉之恩義而為之立廟祭祀。東晉中後期的孔氏有一支以吳興為中心。彼時三吳之地是杜子恭為治主的五斗米道的中心，孔氏這一支有相當一部分人信仰五斗米道。杜子恭重建了蜀地五斗米道的教團組織形式，與社會上層也有著廣泛的交遊。杜子恭之後的孫泰受到終末論的影響，進行叛亂，其失敗澆滅了士

162 唐長孺：〈錢塘杜治與三吳天師道的演變〉，頁 194。

163 《南齊書》，卷五四，〈高逸傳〉，頁 1038。

164 吉川忠夫、麥谷邦夫（Mugitani Kunio）編，朱越利譯：《真誥校注》（北京：中國社會科學出版社，2006 年），卷二〇，〈翼真檢第二〉，頁 580。關於孔瓌，未見其生平，但《南史》卷三七云：「會稽孔瓌。」見李延壽撰：《南史》（北京：中華書局，1975 年），卷三七，〈沈攸之傳〉，頁 964。

族的道教信仰熱情，推動了江左道教信仰的轉型。士族積極改造道教，將其由俗而聖，完成了對世俗王權的屈服。孔氏一族也跟隨著這樣的道教轉型，與其他高門一致，在孫恩之亂中備受打壓，但仍然與神仙道教的道士有著良好的關係。

孔愉之成神的歷史記憶可放在五世紀前後道教的成立中來討論。江左道教的成立離不開從葛洪到陸修靜再到陶弘景等人的努力。這些人都有一個共同的身分，那就是次等士族甚至寒人，這是相較之南渡而來的僑姓門閥而言的。江左道教成立過程中吸收了大量吳地元素，無論是吳越巫術、本地人神，還是江左神仙思想。吳地元素的加入並不僅僅是被動的而是自發的，是東晉政權建立後，面對長期處於文化邊緣的江左一地，如何重塑「土地所在」，¹⁶⁵使自身重新成為中心的客觀需要。面對皇權與僑姓的重壓，失地失人的吳姓士族渴望著權力。以陸修靜為代表的次等士族一改以往五斗米道以方治規範教徒的做法，改為以道觀為中心接納信仰者，不僅滿足了重新建構「土地所在」的文化政治心理，也是對僑姓門閥的反抗。

這種反抗必然建立在對王權的依附與屈服之下。必然或偶然的，孫恩與以鎮壓孫恩盧循之亂而建立劉宋的寒人劉裕被稱為「門閥政治的掘墓人」。¹⁶⁶劉宋時，皇權與國家權威在逐漸恢復。「王與

165 魏斌《「山中」的六朝史》以六朝時期山的文化屬性為討論對象。他指出，在秦滅六國後的新的山嶽祭祀體系中，關中諸山外，還有與聖王傳說有關的會稽、湘山。王明珂認為這種對華夏聖王傳說的地理附會，表達的是華夏邊緣政權的文化訴求。封禪的難題體現出漢代政治文化傳統與江南政權的矛盾性，因為「中國名山不可得至」。六朝時期，江南再次獨立，相應地，以建康山嶽為中心，鍾山神蔣子文備受推崇在於「其鍾山、白石，既土地所在」。六朝對蔣神的推崇、道教以江南名山為主體的洞天體系的形成，都只是作為「上國名山」的替代。這種文化心理與楚越以後江南長期成為文化邊緣之地有關，也說明「上國」的文化正統性已成為一種普遍意識。魏斌認為如何擺脫這種邊地意識，將「土地所在」的江南地方性融入僑寓政權的文化認同之中，是東晉南朝面臨的一個文化難題。詳見魏斌：《「山中」的六朝史》，頁380-387。

166 田餘慶：《東晉門閥政治》，頁244。

馬共天下」的門閥士族逐漸退場；割地而治的信仰王國不復存在，¹⁶⁷而形成「皇子鎮要藩，寒人掌機要，武將執兵柄」¹⁶⁸這一皇權有限度地回歸與重振之格局。劉宋以後的道教，將世俗權力讓渡或者說向世俗皇權屈服，並向佛教學習，積極為世俗皇權的合法性提供支持。

167 更多關於道教與政權關係的討論請見王皓月：〈東晉末、劉宋時期道教與政權關係問題——以孫恩起事和五斗米道改革為中心〉，載於凍國棟主編：《魏晉南北朝隋唐史資料》第三十一輯（上海：上海古籍出版社，2015年），頁88-109。鍾國發：〈杜子恭與江東天師道〉，頁46-63。

168 趙翼著，王樹民校證：《廿二史劄記校證》（北京：中華書局，2013年），卷十二，〈江世士族無功臣〉，頁267-268。閻步克編著：《波峰與波谷：秦漢魏晉南北朝的政治文明》（北京：北京大學出版社，2017年），頁122-126。

引用書目

中文書目

- 毛漢光：《兩晉南北朝士族政治之研究》。臺北：中國學術獎助委員會，1966年。
- 王永平：〈東晉南朝時期會稽孔氏家族文化探論〉。《社會科學輯刊》2003年第2期，頁126-130。
- 王立：《中國古代報恩故事的主題學研究》。北京：中國大百科全書出版社，2018年。
- 王仲榮：《魏晉南北朝史》。上海：上海人民出版社，2016年。
- 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》。北京：中華書局，1985年。
- 王皓月：〈東晉末、劉宋時期道教與政權關係問題——以孫恩起事和五斗米道改革為中心〉。收入凍國棟主編：《魏晉南北朝隋唐史資料》第三十一輯，頁88-109。上海：上海古籍出版社，2015年。
- 王瑤：〈論希企隱逸之風〉。收入氏著：《中古文學史論》，頁196-218。北京：商務印書館，2017年。
- 田餘慶：〈秦漢魏晉南北朝人身依附關係的發展〉。收入氏著：《秦漢魏晉史探微（重訂本）》，頁63-96。北京：中華書局，2004年。
- ：《東晉門閥政治》。北京：北京大學出版社，2012年。
- 吉川忠夫（Yoshikawa Tadao）、麥谷邦夫（Mugitani Kunio）編，朱越利譯：《真誥校注》。北京：中國社會科學出版社，2006年。
- 吉川忠夫著，王啟發譯：《六朝精神史研究》。南京：江蘇人民出版社，2010年。
- 朱大渭、劉馳、梁滿倉、陳勇著：《魏晉南北朝社會生活史》。北京：中國社會科學出版社，1998年。

- 何紅中、惠富平著：《中國古代粟作史》。北京：中國農業科學技術出版社，2015年。
- 余曉棟：〈東晉會稽內史政治地位之變化〉。《社會科學戰線》2014年第2期，頁123-127。
- 吳正嵐：《六朝江東士族的家學門風》。南京：南京大學出版社，2003年。
- 李小紅：〈六朝會稽孔氏家族研究〉。《湖州師範學院學報》2002年第5期，頁46-50。
- 李延壽撰：《南史》。北京：中華書局，1975年。
- 李彥楠：〈從方術到教化：漢魏六朝官吏生祠意義的轉化〉。《國學學刊》2018年第3期，頁72-78。
- 李剛：〈試論孫吳至東晉的江南家族道教〉。《四川大學學報（哲學社會科學版）》2019年第1期，頁51-62。
- 李豐楙：〈六朝道教的終末論——末世、陽九百六與劫運說〉。收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第九輯，頁82-99。上海：上海古籍出版社，1996年。
- 杜佑撰：《通典》。北京：中華書局，1988年。
- 汪徵魯：《魏晉南北朝選官體制研究》。福州：福建人民出版社，1995年。
- 沈約撰：《宋書》。北京：中華書局，2018年。
- 周一良：《魏晉南北朝史論集》。北京：北京大學出版社，2010年。
- 房玄齡等撰：《晉書》。北京：中華書局，1974年。
- 武鋒：〈東晉孫恩、盧循起事的浙東因素〉。《浙江海洋學院學報（人文科學版）》2011年第6期，頁43-46、65。
- 姜生：〈原始道教之興起與兩漢社會秩序〉。《中國社會科學》2000年第6期，頁179-190。
- 施宿等撰：《〔嘉泰〕會稽志》。收入《景印文淵閣四庫全書》，第486冊，頁1-566。臺北：臺灣商務印書館，1985年。
- 胡孚琛：《魏晉神仙道教——〈抱朴子內篇〉研究》。北京：北京人民出版社，1989年。

- 卿希泰主編：《中國道教史（修訂本）》。成都：四川人民出版社，1996年。
- 唐長孺：〈錢塘杜治與三吳天師道的演變〉。收入氏著：《山居存稿續編》，頁182-201。北京：中華書局，2011年。
- ：〈太平道與天師道——札記十一篇〉。收入氏著：《山居存稿續編》，頁256-288。北京：中華書局，2011年。
- 祖沖之：《述異記·張駿》。收入曹丕等撰，鄭學弢校注：《列異傳等五種》，頁151。北京：文化藝術出版社，1988年。
- 高敏主編：《魏晉南北朝經濟史》。上海：上海人民出版社，1996年。
- 寇謙之：《老君音誦戒經》。收入《道藏》，第18冊，頁210-217。北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988年。
- 張旭華：《九品中正制略論稿》。鄭州：中州古籍出版社，2004年。
- 張學鋒：〈釋「安石不肯出，將如蒼生何！」〉。《南京曉莊學院學報》2018年第5期，頁17-21。
- 曹丕撰：《列異傳》。收入曹丕等撰，鄭學弢校注：《列異傳等五種》，頁1-39。北京：文化藝術出版社，1988年。
- 章義和：〈從謝靈運《山居賦》論六朝莊園的經營形式〉。《許昌師專學報（社會科學版）》1993年第1期，頁10-16。
- 都築晶子（Tsuzuki Akiko）：〈六朝時代的江南社會與道教〉。收入谷川道雄（Tanigawa Michio）主編：《魏晉南北朝隋唐史學的基本問題》，頁256-278。北京：中華書局，2010年。
- 陳寅恪：〈天師道與濱海地域關係〉。收入氏著：《陳寅恪集·金明館叢稿初編》，頁1-46。北京：三聯書店，2001年。
- 陳壽撰，裴松之注：《三國志》。北京：中華書局，1959年。
- 陶奇夫（Е.А.Торчинов）著，邱鳳俠譯：《道教——歷史宗教的試述》。濟南：齊魯書社，2011年。
- 嵇康：〈養生論〉。收入蕭統編，李善注：《文選》，頁2287-2294。上海：上海古籍出版社，1986年。

- 黃叔琳注，李詳補注，楊明照校注拾遺：《增訂文心雕龍校注》。北京：中華書局，2000年。
- 楊恩玉：〈東晉南朝的「三吳」考辨〉。《清華大學學報（哲學社會科學版）》2015年第4期，頁72-80。
- 葛兆光：《中國思想史》。上海：復旦大學出版社，2001年。
- 葛洪撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋》。北京：中華書局，2010年。
- 寧稼雨：《魏晉士人人格精神：〈世說新語〉的士人精神史研究》。天津：南開大學出版社，2003年。
- 聞一多：〈道教的精神〉。收入孫黨伯、袁謩正主編：《聞一多全集：莊子編》，頁448-458。武漢：湖北人民出版社，1993年。
- 趙益：《六朝南方神仙道教與文學》。上海：上海古籍出版社，2006年。
- 趙翼著，王樹民校證：《廿二史劄記校證》。北京：中華書局，2013年。
- 趙翼著，樂保群、呂宗力點校：《陔餘叢考》。石家莊：河北人民出版社，1990年。
- 劉屹：《敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景》。北京：中華書局，2005年。
- ：《神格與地域：漢唐間道教信仰世界研究》。上海：上海人民出版社，2011年。
- 劉淑芬：〈三至六世紀浙東地區的經濟發展〉。收入氏著：《六朝的城市與社會》，頁195-254。臺北：學生書局，1992年。
- ：〈六朝會稽士族〉。收入氏著：《六朝的城市與社會》，頁255-316。臺北：學生書局，1992年。
- 劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏，周祖謨等整理：《世說新語箋疏》。北京：中華書局，2007年。
- 劉義慶著，劉孝標注：《世說新語》三冊。日本宮內廳書陵部圖書寮文庫藏。
- 樂史撰，王文楚等點校：《太平寰宇記》。北京：中華書局，2007年。

- 樂史撰：《宋本太平寰宇記》。北京：中華書局，2000年。
- 蕭子顯撰：《南齊書》。北京：中華書局，2017年。
- 蕭艾：《〈世說〉探幽》。長沙：湖南出版社，1992年。
- 閻步克編著：《波峰與波谷：秦漢魏晉南北朝的政治文明》。北京：北京大學出版社，2017年。
- 戴麗琴：〈從《世說新語》與《晉書》對東晉道佛二教的不同書寫論曲筆〉。《史學史研究》2008年第4期，頁14-20。
- 鍾國發：〈杜子恭與江東天師道〉。《傳統中國研究集刊》第五輯，頁46-63。上海：上海人民出版社，2008年。
- 魏斌：《「山中」的六朝史》。北京：三聯書店，2019年。
- 羅願：《新安志》。收入《景印文淵閣四庫全書》，第485冊，頁337-526。臺北：臺灣商務印書館，1985年。
- 嚴耕望：《中國地方行政制度史：魏晉南北朝地方行政制度史》。上海：上海古籍出版社，2007年。
- 酈道元著，陳橋驛校證：《水經注校證》。北京：中華書局，2007年。

外文書目

- Lai Chi-tim. "Daoism and Political Rebellion during the Eastern Jin Dynasty." In *Politics and Religion in Ancient and Medieval Europe and China*. Edited by Frederick Hok-ming Cheung and Ming-chiu Lai, 77-100. Hong Kong: The Chinese University Press, 1999.
- 渡辺信一郎 (Shinichiro Watanabe)：〈二世紀から七世紀に至る大土地所有と経営〉。收入氏著：《中国古代社会論》，頁132-208。東京：青木書店，1986年。

Revisiting the Religious Beliefs of the Kong Clan in the Jin-Song Period: The Case of Kong Yu 孔 愉 (268–342)

CHANG Huilin

Department of Chinese Literature, Hong Kong Chu Hai College

Since Chen Yinke (1890–1969) proposed that the Kong family was linked to the leadership of the Celestial Master's tradition, Kong Yu's deification has been closely associated with this religious lineage. However, the religious beliefs of Kong Yu and his family remain subject of considerable debate. According to Kong Yu's biographies in the *Shishuo xinyu* 世說新語 and the *Jin shu* 晉書, his retreat to the mountains was a response to the chaos of the Yongjia Rebellion, with the purpose of seeking a peaceful life and simultaneously fostering a reputation, thus laying the foundation for the development of the Kong family. The Kong family operated mainly in the Eastern Zhejiang region, providing relief and support to the local population. In gratitude for Kong Yu's benevolence, the people established temples and organized ancestral worship in his honor. During the later Eastern Jin period, a branch of the Kong family based in Wuxing adopted the teachings of the Daoist Five Bushels of Rice tradition. The scholarly elite played an active role in the transformation of Daoist beliefs in the Jiangnan region, elevating it from a popular practice to a revered spiritual tradition, thereby ensuring its acceptance by secular authorities. The Kong family followed this transformation and, despite facing oppression during the Sun En Rebellion like other noble families, maintained a good relationship with priests preaching the Daoism of the Immortals (*shenxian daojiao* 神仙道教).

Keywords: Kong Yu, Taoism, Celestial Masters, religious belief