道教三百题

王卡 主编



上海古籍出版社

道教三题

王卡 主编



上海古籍出版社

图书在版编目（CIP）数据

道教三百题 / 王卡主编. —上海：上海古籍出版社，2000.12

ISBN 7-5325-2860-X

Ⅰ.道... Ⅱ.王... Ⅲ.道教-宗教文化-问答
Ⅳ.B95-44

中国版本图书馆CIP数据核字(2000)第58351号

道教三百题

王 卡 主编

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路272号)

新华书店上海发行所发行 常熟市印刷四厂印刷

开本850×1156 1/32 印张20.375 插页5 字数664,000

2000年12月第1版 2000年12月第1次印刷

印数：1-6,000

ISBN 7-5325-2860-X

B·327 定价：31.20元

出 版 说 明

1986年起，我社陆续出版了“三百题系列”丛书（其中包括《古典文学三百题》、《中国文化史三百题》、《中国哲学三百题》、《中国古代军事三百题》、《中国历史三百题》、《古代艺术三百题》、《中医学三百题》、《中外关系三百题》、《中国古代法律三百题》、《社会风俗三百题》、《古代汉语三百题》）。丛书各册以300个左右的问题为中心，通俗而概要地向读者介绍中国古代各方面的知识。单就各个问题而论，或许它们正是读者疑惑而不得其解的，读后自然可以增长知识；而300个左右的问题汇作一册，则勾勒出了该学科的基本轮廓，具有连贯性与系统性。正由于上述特色，再加上文字浅显畅达，叙述准确且不失趣味等等因素，“三百题系列”深受众多读者欢迎，其中有重印多次者，即是明证。

这次我社推出“三百题系列”续刊，不仅保持了原“三百题系列”的“品牌”特色，而且充实了它的内容：涉及到了儒释道三教，并拓展了它的涵盖面：由中国扩大到了世界。续刊包括以下六种：《儒学三百题》、《佛教三百题》、《道教三百题》、《禅宗三百题》、《世界文学三百题》、《世界艺术三百题》。相信“三百题系列”续刊也将同原“三百题系列”一样，在为读者解答一个又一个问题的同时，也使读者的知识与修养得到不断的充实与提升。

上海古籍出版社

2000年11月

目　录

历史与宗派

一、何谓道教？其历史发展源流如何？ …… 1
二、老子学说的主要内容是什么？ …… 3
三、庄子的人生哲学有何特色？ …… 5
四、汉初黄老道家的治国方术 …… 7
五、秦始皇与神仙方士有何关系？ …… 10
六、汉武帝是怎样求仙的？ …… 12
七、汉代黄老学怎样演变为黄老道？ …… 15
八、太平道是怎样兴起的？ …… 17
九、五斗米道是怎样创立的？ …… 19
一〇、魏晋神仙道教与葛氏道 …… 21
一一、李家道与妖贼李弘 …… 24
一二、寇谦之怎样改造五斗米道？ …… 26
一三、茅山上清派是怎样形成的？ …… 28
一四、《灵宝经》与灵宝派有何特色？ …… 30
一五、楼观派的来龙去脉如何？ …… 32
一六、唐朝统治者为何尊崇道教？ …… 34
一七、唐玄宗怎样狂热迷信道教？ …… 36
一八、唐代道教有哪些宗派？ …… 39
一九、隋唐重玄学派及其主要思想 …… 41
二〇、隋唐道教炼丹术有何发展？ …… 45
二一、汉魏六朝及隋唐道教养生术 …… 48
二二、汉魏六朝及隋唐道教符箓斋醮法术 …… 51
二三、司马承祯的坐忘主静思想是怎样的？ …… 54
二四、吴筠如何理解宇宙及性情修养问题？ …… 55
二五、北帝派兴盛于何时？ …… 57
二六、唐末五代有哪些著名隐逸道士？ …… 59

二七、宋真宗是如何崇道的？ …… 61
二八、宋徽宗为何被称作佞道昏君？ …… 64
二九、张伯端的内丹学根本宗旨是什么？ …… 67
三〇、宋代的内丹道派如何传承发展？ …… 69
三一、太一道是怎样创立发展的？ …… 71
三二、真大道教的兴衰始末 …… 74
三三、王重阳怎样创立全真道？ …… 76
三四、丘处机怎样弘扬全真道？ …… 79
三五、正一道在宋元时期有何新发展？ …… 82
三六、上清派、灵宝派在宋元时期有何新变化？ …… 85
三七、天心派是怎样兴起的？ …… 87
三八、灵宝东华派是怎样创立的？ …… 88
三九、神霄派的创立及其影响 …… 90
四〇、清微派的源流及其法术特点 …… 92
四一、净明道怎样融合儒道二教思想？ …… 94
四二、明朝设立了哪些道官制度？ …… 96
四三、明成祖为何崇奉武当真武神？ …… 99
四四、张三丰道派有何特色？ …… 101
四五、陆西星的东派内丹学有何特色？ …… 104
四六、明世宗是如何求仙崇道的？ …… 106
四七、明清正一道是怎样衰落的？ …… 109
四八、明清全真道的衰落与中兴 …… 111
四九、明清道教对民间信仰有何影响？ …… 115
五〇、《诸真宗派总簿》中罗列了哪些道派？ …… 118
五一、近代以来的道教概况如何？ …… 120
五二、中国大陆主要的道教协会组织有哪些？ …… 121
五三、中国大陆的道教学校兴办情况如何？ …… 123
五四、近现代中国香港道教的发展状况如何？ …… 125
五五、近现代中国台湾的道教概况如何？ …… 128
五六、道教在现代社会中有何文化意义？ …… 129

经典教义

五七、道教典籍的来源如何？ …… 132
五八、魏晋南北朝编撰的道书目录有哪些？ …… 133
五九、道书分类方法有何特点？ …… 135
六〇、《道藏》是何时形成的？ …… 136
六一、唐宋金元时期编修了哪些《道藏》？ …… 139
六二、明清以后编纂的道教丛书有哪些？ …… 142
六三、近代新发现的道教古籍有哪些？ …… 144
六四、《道藏》之外的道教研究资料…… 145
六五、道教徒怎样注解《老子道德经》？ …… 147
六六、《阴符经》的主要思想是什么？ …… 148
六七、《黄庭经》的要旨是什么？ …… 149
六八、《大洞真经》的主要内容是什么？ …… 151
六九、《三皇经》的主要内容是什么？ …… 152
七〇、《真诰》与《登真隐诀》的内容是什么？ …… 153
七一、《老子化胡经》与佛道论争有何关系？ …… 154
七二、《西升经》有哪些基本思想内容？ …… 155
七三、《升玄经》的主要内容是什么？ …… 156
七四、《本际经》的真义是什么？ …… 157
七五、《海空经》与《真藏经》的空寂观…… 158
七六、《清静经》的旨要是什么？ …… 159
七七、《化书》的基本思想是什么？ …… 160
七八、王重阳有哪些重要论著？ …… 161
七九、丘处机的重要著作有哪些？ …… 163
八〇、最大的道书是哪一部？ …… 164
八一、道教的神仙人物传记主要有哪些？ …… 164
八二、道教怎样讲说天地开辟？ …… 167
八三、什么是道教的“三洞宗元”？ …… 169
八四、道教贵己重生的教理有何渊源？ …… 172
八五、道家道教都崇尚的“全生”理论是怎样提出来的？ …… 174

八六、道家“贵生”“全生”的思想在秦汉之际是否有所继承？ …… 177
八七、道家“贵生”“全生”的思想在秦汉之际有何变化？ …… 179
八八、何谓“三一”？ …… 181
八九、什么是“重玄之道”？ …… 184
九〇、怎样理解“自然道性”？ …… 186
九一、什么是“妙本真性”？ …… 190
九二、怎样理解从“即色是空”到“直指心源”的义旨变化？ …… 192
九三、怎样理解“修道即修心”？ …… 194
九四、“性命双修”与“形神双修”有差别吗？ …… 196
九五、“凝性内修”的教义是如何提出来的？ …… 198
九六、怎样做到“清虚体道”？ …… 201
九七、如何理解“形神合同”？ …… 203
九八、怎样理解“返朴归真”？ …… 205
九九、“龙虎宝鼎即身心”是怎样提出来的？ …… 207
一〇〇、内丹道如何理解生命源泉问题？ …… 209
一〇一、何谓“全真”？ …… 211
一〇二、“顺任物化”是什么意思？ …… 214
一〇三、道教怎样理解理气与性命的关系？ …… 216
一〇四、道教如何用理气解释所谓“道”？ …… 218
一〇五、什么是“忠孝神仙”？ …… 221
一〇六、“皇道帝德”是什么意思？ …… 223

修炼与方术

一〇七、道教服丹成仙的信仰是怎样的？ …… 226
一〇八、道教外丹流派有哪些？ …… 228
一〇九、道教炼丹术的方法有哪些？ …… 230
一一〇、道教炼丹术的设备和器具有哪些？ …… 232
一一一、道教炼丹使用的药物是什么？ …… 234
一一二、金丹的炼制过程是怎样的？ …… 237

一一三、唐代有多少皇帝和大臣服丹而死？ …… 239
一一四、道士能点铁成金吗？ …… 241
一一五、火药是炼丹术士发明的吗？ …… 243
一一六、道教炼丹术中有哪些化学内容？ …… 245
一一七、女丹术有哪些内容？ …… 247
一一八、道教有哪些禁忌？ …… 248
一一九、谶纬对道教产生过哪些影响？ …… 251
一二〇、什么是奇门遁甲？ …… 253
一二一、什么是风水术？ …… 255
一二二、梅花易数是怎样一种占测体系？ …… 256
一二三、纳甲法是怎么回事？ …… 258
一二四、什么是太乙术？ …… 260
一二五、紫微斗数的基本原理是什么？ …… 262
一二六、古代预测术中的式占是怎么回事？ …… 263
一二七、咒语是怎么来的？ …… 264
一二八、魏晋南北朝时期的咒语大致可分为几类？ … 266
一二九、求签是怎么回事？ …… 268
一三〇、什么是魁星崇拜？ …… 270
一三一、房中术与养生的关系如何？ …… 271
一三二、道教的守一法术是什么？ …… 274
一三三、道教法师的手势与法术是怎样配合使用的？
…… 276
一三四、什么是“皈依三宝”与三戒？ …… 277
一三五、道教的戒律和传授的情况如何？ …… 280
一三六、陈抟的内丹道内容如何？ …… 282
一三七、服食五牙法是怎么回事？ …… 283
一三八、道教仙学观的核心是什么？ …… 285
一三九、性命双修是怎么回事？ …… 287
一四〇、何谓“学仙可成”？ …… 288
一四一、何谓道教的祓除、厌胜、祝由道法？ …… 291
一四二、道教食疗的核心内容是什么？ …… 292
一四三、道教有哪些重要的食疗学文献？ …… 295

一四四、道教神学内容如何？ …… 296
一四五、扶乩与道教经书有什么关系？ …… 297
一四六、导引与按摩术对健身有益处吗？ …… 298
一四七、道教内丹修炼功法是什么？ …… 300
一四八、服气辟谷能长生吗？ …… 302
一四九、道士日常奉诵的经典有什么？ …… 303
一五〇、服水法可以治病吗？ …… 304
一五一、道教“自首”疗法的心理作用是什么？ …… 305
一五二、何谓“坐忘”？ …… 306
一五三、符箓咒语能治病吗？ …… 308
一五四、道曲与心性修炼的关系如何？ …… 310
一五五、何谓道教静功学？ …… 312
一五六、道教宗教实践体验的目的是什么？ …… 315
一五七、道教呼吸修炼功法是什么？ …… 317
一五八、道士为什么要守庚申？ …… 320
一五九、何谓道教宗教艺术美学？ …… 321
一六〇、何谓道教医药学？ …… 323
一六一、道教精神与道德修炼的内容如何？ …… 325

道教科仪

一六二、“科仪”是什么意思？ …… 329
一六三、道教科仪有何文化意义？ …… 331
一六四、道教科仪有哪些类别？ …… 333
一六五、戒律的意义是什么？ …… 336
一六六、戒与“道诫”有何异同？ …… 338
一六七、律与“鬼律”有什么不同？ …… 341
一六八、经戒的传度和传戒的仪式如何？ …… 343
一六九、经箓传授的次序如何？ …… 346
一七〇、道士的称谓有哪些？ …… 348
一七一、道教的节日有哪些？ …… 351
一七二、道士如何进行日常修持？ …… 355
一七三、道教斋法有何渊源？ …… 357

一七四、五斗米道斋法与东汉礼仪有关系吗？ …… 360
一七五、道教斋法与民俗有关系吗？ …… 363
一七六、斋法、斋体、斋义、斋意，是指什么说的？ …… 365
一七七、灵宝斋法的渊源如何？ …… 370
一七八、九等斋十二法指哪些？ …… 373
一七九、二十七品斋指哪些？ …… 376
一八〇、醮祭的渊源如何？ …… 378
一八一、醮祭的兴起及其北传的情况如何？ …… 380
一八二、坛场建制的基本情况如何？ …… 383
一八三、建坛场所在的历史上是否发生了变化？ …… 384
一八四、建坛的基本法式如何？ …… 386
一八五、道教宫观有哪些管理制度？ …… 388
一八六、五斗米道和太平道的教阶制度如何？ …… 391
一八七、出家使道教的教阶制度发生了什么变化？ … 395
一八八、宋以后道教教阶制度的基本情况如何？ …… 398
一八九、道士服饰有什么特征？ …… 400
一九〇、因拟想神仙风姿，使道教法服发生了什么变化吗？ …… 403
一九一、因道派融合，使道教法服发生了什么变化？ …… 405

圣迹宫观

一九二、道教神庙称作宫观的源流如何？ …… 408
一九三、宫观建制的指导思想是什么？ …… 411
一九四、宫观建制在历史上有何沿革？ …… 413
一九五、楼观台为何被称作“天下祖庭”？ …… 415
一九六、亳州太清宫的兴衰情况如何？ …… 417
一九七、华山道教经历了什么演变？ …… 420
一九八、中岳嵩山有哪些道教宫观？ …… 422
一九九、重阳宫的兴衰如何？ …… 424
二〇〇、西安八仙宫与八仙传说有关吗？ …… 427

二〇一、永乐宫有何源流和特色? …… 429
二〇二、第一洞天王屋山的道教如何兴起? …… 431
二〇三、泰山道观所奉的神灵有主生与主死之别吗? …… 433
二〇四、崂山道教宫观的历史变迁如何? …… 435
二〇五、北京白云观如何成为全真道“第一丛林”? …… 437
二〇六、龙虎山天师府为何被称作“正一宗坛”? …… 439
二〇七、玉隆万寿宫的历史变迁如何? …… 441
二〇八、茅山如何成为道教的“上清宗坛”? …… 443
二〇九、天台山桐柏宫的源流如何? …… 446
二一〇、青城山及其道教宫观有什么特色? …… 448
二一一、供奉葛洪的道观主要有哪两座? …… 450
二一二、武当山的道教宫观是如何大兴的? …… 452
二一三、武夷山道教的兴起与民间传说有什么关系? …… 454
二一四、魏宝山如何成为道教名山? …… 456
二一五、十洲三岛和洞天福地在何处? …… 459
二一六、酆都鬼城与道教有何关系? …… 461

道教信仰与传统文化

二一七、道教的三清尊神是怎么来的? …… 464
二一八、玉皇是一位怎样的神仙? …… 465
二一九、东王公的信仰是怎么来的? …… 467
二二〇、西王母是怎么来的? …… 468
二二一、三官信仰是怎么形成的? …… 470
二二二、真武信仰的起源与蜕变如何? …… 471
二二三、文昌帝君信仰是怎样形成的? …… 472
二二四、道教的星君与灵官有哪些? …… 473
二二五、北斗注死、南斗注生是怎么回事? …… 474
二二六、寿星崇拜是怎样的? …… 475
二二七、太岁信仰是怎样形成的? …… 476

二二八、雷神电母是怎样形成的？ …… 477
二二九、道教如何融合民间信仰的神灵？ …… 479
二三〇、祭祀关帝有哪些风俗？ …… 480
二三一、什么是妈祖崇拜？ …… 483
二三二、碧霞元君的信仰有何来历？ …… 485
二三三、民间是如何崇祀城隍的？ …… 487
二三四、土地公公是怎样的神仙？ …… 490
二三五、东厨司命大帝与腊月祭灶是怎么回事？ …… 491
二三六、财神信仰是怎样由来的？ …… 494
二三七、门神是什么样子的神？ …… 496
二三八、天中辟邪说钟馗 …… 497
二三九、八仙是怎样形成的？ …… 499
二四〇、三茅真君的传说是怎样的？ …… 501
二四一、神仙杜子春的故事是怎样的？ …… 502
二四二、麻姑的传说是怎样的？ …… 503
二四三、端午时为什么要挂天师符和天师像？ …… 504
二四四、石敢当是何神物？ …… 506
二四五、什么是乌饭？什么是雄黄酒和朱砂酒？ …… 507
二四六、指南宫殿说祈梦 …… 510
二四七、道教描绘的天堂是什么样子？ …… 513
二四八、道教音乐与古代音乐有何关系？ …… 515
二四九、道教与古代建筑艺术有何关系？ …… 517
二五〇、现存道教宫观建筑及其特点如何？ …… 519
二五一、早期的神仙信仰与绘画的关系如何？ …… 522
二五二、宋代以前的道教绘画有哪些？ …… 523
二五三、元明清时代的道教绘画有哪些？ …… 526
二五四、道教何时始立神像？ …… 530
二五五、道教造像的艺术特点如何？ …… 531
二五六、唐宋时代的道教造像如何？ …… 533
二五七、元明清时期的道教造像如何？ …… 536
二五八、唐以前的道教壁画如何？ …… 538
二五九、元代的道教壁画有哪些？ …… 541

二六〇、永乐宫壁画是怎么回事？ …… 543
二六一、明清时期的道教壁画如何？ …… 545
二六二、道教与气功有何关系？ …… 548
二六三、道教是否对兵家韬晦感兴趣 …… 550
二六四、道教如何讲军政？ …… 551
二六五、道教在冶炼、铸造方面有哪些成就？ …… 553
二六六、“药王”孙思邈如何本天象讲医道？ …… 554
二六七、道教与少数民族文化有何关系？ …… 555
二六八、如何挂单？ …… 557
二六九、道教劝善书中反映了什么样的道德观？ …… 559
二七〇、道教与游仙诗有何关系？ …… 560
二七一、道教与志怪小说有何关系？ …… 561
二七二、《红楼梦》与道教有何关系？ …… 563
二七三、《封神演义》中有哪些道教内容？ …… 567

道教与其他宗教

二七四、道教与《周易参同契》有何关系？ …… 570
二七五、河洛易学与道教的关系如何？ …… 572
二七六、晋南北朝道教与儒学的关系如何？ …… 574
二七七、唐代道教与儒学的关系如何？ …… 575
二七八、宋儒如何看待道教？ …… 577
二七九、道教与《太极图》的关系怎样？ …… 578
二八〇、李道纯怎样杂糅《易老》？ …… 582
二八一、陈致虚怎样以金丹之道合一三教？ …… 584
二八二、早期佛道二教是如何互相吸收融合的？ …… 585
二八三、佛道论争是怎么回事？ …… 587
二八四、唐代道教对待佛教的态度如何？ …… 590
二八五、历史上的几次法难是怎么回事？ …… 591
二八六、元初道经因何两次被焚？ …… 593
二八七、道教是如何学习佛教的教理教义的？ …… 594
二八八、为什么说道教经典对宝卷有重要影响？ …… 597
二八九、为什么说道教具有广泛的民间性？ …… 598

二九〇、道教与罗教有何关系？ …… 601
二九一、道教与民间宗教关系的研究有什么新进展？ …… 603
二九二、西大乘教和道教有什么关系？ …… 606
二九三、道教与摩尼教也有关系吗？ …… 607
二九四、无生老母信仰是怎么回事？ …… 609
二九五、为什么说黄天教“外佛内道”？ …… 612
二九六、一贯道与道教有何关系？ …… 614
二九七、道教与弘阳教有何关系？ …… 616

道教研究概况

二九八、英、美及西欧等地研究道教的情况如何？ … 619
二九九、法国的道教研究情况如何？ …… 621
三〇〇、新加坡的道教研究情况如何？ …… 623
三〇一、道教研究的国际性学术交流活动如何？ …… 625
三〇二、日本的道教研究的情况如何？ …… 627
三〇三、中国港台地区的道教研究情况如何？ …… 630
三〇四、中国大陆道教研究的情况如何？ …… 632

后　记 …… 636

历史与宗派

一、何谓道教？其历史发展源流如何？

中华文明源远流长，光辉灿烂。在历史悠久的中国传统思想文化中，始终存在着两条主要的脉络。以孔孟思想为核心的儒家学说，是中国文化的正统；而以老庄思想为代表的道家学说，以及在其基础上产生的道教，则作为儒家学说的对立面和补充，构成中华文化的另一主干。“儒道互补”，再加上外来的佛教，形成了近两千年来中国传统文化中儒、释、道三教鼎立的基本格局。

道家与道教作为“三教”之一，曾对中国古代社会的政治制度、学术思想、宗教信仰、文学艺术、医药科技等各方面的发展起过重要作用。中国人的价值观念、人格理想、思维方式、审美情趣，乃至风俗民情等等，无不深受道家与道教的影响。正如英国著名汉学家李约瑟先生所说：“中国人的特性中很多最吸引人的地方，都有来自道家的传统。中国如果没有道家，就像大树没有根一样。”

现今中国多数学者都认为：道家与道教是两个既相联系又相区别的概念。习惯上有时也称道家为道教，或称道教为道家、黄老、老氏之教等等。但严格说来，二者不完全是一回事。“道家”一词，始见于西汉司马谈《论六家要旨》，是指先秦诸子百家中以老庄为代表的学派，或指战国秦汉之际盛行的黄老之学。这些学派的思想体系中都以“道”作为最高哲理范畴，主张尊道贵德，效法自然，以清静无为法则治国修身。因此被称作道家。至于道教，则是在汉代黄老道家理论基础上，吸收古代神仙家的方术和民间巫术鬼神信仰而形成的一种宗教实体。顾名思义，“道教”的意思即“道”的教化或说教，或者说就是信奉道，企图以精神形体的修炼而“成仙得道”的宗教。作为一种完备成熟的宗教，道教不仅有其独特的经典教义、神仙信仰和仪式活动，而且还有其宗派传承、教团组织、科戒制度、宗教活动场所等等。这种既有信念又有组织的宗教实体，显然不同于学术思想上的道家。

道家与道教虽不能完全等同，但二者之间确有密切的渊源关系。早期

道家关于道生万物、气化宇宙、天人合一的宇宙论；关于阴阳对立统一、相互转化的辩证思维；关于自然无为、清虚朴素的治国与治身法则，以及其斋心静观、体道合真的神秘主义认识论，都对道教的神学教义及其修持方术有着极为深远的影响。概而言之，道家的哲学理念、神仙家的养生方术、古代民间的巫术和鬼神崇拜活动，是为道教所吸收而构造其宗教神学、修炼方术和宗教仪式的三个主要来源。此外，儒家的神道设教说及忠孝伦理；佛教的轮回报应观念、明心见性之说；墨家的均平思想和刻苦精神，以及阴阳家的占验数术等等，也都为道教所吸收融摄。古人说道教信仰“杂而多端”，确有根据。但是其杂中有一。这个一就是道家一以贯之的尊道贵德、自然无为法则。

作为有组织的宗教实体，道教大约成立于东汉中后期。从先秦道家向东汉道教的发展演变，长达数百年之久，是为道教前史。道教形成后，自身也在随着中国古代社会制度的变更和文化潮流的演进而不断发展变化。近两千年的道教史，大致可分为以下几个阶段：

汉末至魏晋南北朝是道教形成和确立的时期。秦汉统一王朝崩溃，儒家经学统治思想文化被打破，为佛教的传入，玄学、道教的兴起提供了有利时机。道教在东汉后期开始形成，出现了太平道、五斗米道等民间道团，神仙方士的组织也开始形成。经魏晋南北朝近四百年的改造发展，道教的经典教义、修持方术、科戒仪范渐趋完备，新兴道派孳生繁衍，并得到统治者的承认，从早期民间宗教演变为成熟的正统宗教，成为足以与儒释鼎立的三教之一。

隋唐北宋时期，由于统治阶层的尊崇，道教极为兴盛。唐玄宗、宋真宗、徽宗，都是崇信道教的著名皇帝。他们编造天神天书降临故事，优待道士，编修《道藏》，修造宫观，使道教的社会影响大为扩展。道教的哲学、养生术、炼丹术、科仪规章也更趋完善，对文学艺术、医药科技的渗透影响愈益明显。但是官方道教被利用为神化封建统治的工具，部分高级道士的腐化骄奢，也导致有识之士对道教的批评。

晚唐北宋以来，道教内部开始出现一些新的变化，主要表现为兼融儒释道三教思想，以修持内丹术为主的“钟吕金丹派”开始兴起。到了南宋金元对峙时期，道教发生重大变革。在北方出现了全真道、太一道、大道教等新道派，南方出现了金丹派南宗、天心、神霄、清微、净明等新道派，早期的天师道、上清派、灵宝派在教义和道法上也有许多新变化。宣

扬三教合一，注重内丹修炼是新道教的主要特点。

明清两代500余年，中国传统封建社会进入晚期，日趋腐朽没落。作为传统文化三大支柱的儒释道三教也陷入停滞僵化，趋于衰落。这一时期民间秘密宗教社团的兴起和西方文化的传入，加速了封建正统文化的衰落瓦解。近代中国道教承明清余绪，未能振兴。时至今日，道教已丧失作为中国文化主流的地位。但如同儒学和佛教一样，道教对中国人民精神生活与风俗民情仍有着很大的影响。

两千多年来，道教（包括道家）对中国文化的许多方面都留下了深刻影响。道教的神仙信仰和道家崇尚自然无为的思想，对中国文学艺术浪漫主义色彩和自然主义审美观念的形成，影响尤深。道教的俗神信仰与中国普通民众的日常生活和文化娱乐水乳交融，息息相关。中国士大夫“达则兼济天下，穷则独善其身”的双重人格，既与儒家倡导的“内圣外王”之道有关，亦受道家寄情山水、复归自然，追求精神超越和内心宁静的人生理想影响。道教的服药炼丹方术，对中国古代药物学、化学的发展有重要贡献。其行气、房中、养神、内丹等养生炼形方术，则与中国传统医学和人体科学的发展有密切关系。这些优秀的文化遗产，至今仍吸引着许许多多的中国人民，乃至西方发达国家的学术界人士。

“无可奈何花落去，似曾相识燕归来”。近代以来的道教与其鼎盛时期相比，确实衰落了。然而它内在的生命力并未消失殆尽。这个唯一在中华文明土壤中土生土长的宗教，如能使其传统信仰与现代科学与民主潮流协调，舍弃与现代社会不相适应的内容，则其重新振兴恢复的前景，仍是可以期待的。

（王　卡）

二、老子学说的主要内容是什么？

作为道教前身的道家学派，产生于春秋战国时代，是当时中国社会制度急剧变革和学术上诸子百家争鸣的产物。春秋末年的老子，被公认为道家学说的创始人。据《史记·老子列传》等史书记载，老子姓李名耳，字伯阳（一字聃），史称老聃。楚国苦县（今河南鹿邑）人。他曾作过周王朝的柱下史，是管理王室藏书的小官吏。其年岁略长于孔子，相传孔子曾去周朝向老子请教有关礼制的问题。春秋末年，天下战乱频繁，社会制度发生急剧变革。老子作为周朝官吏，看到王室日益衰败，遂离周隐去。传

说老子西游至函谷关（一说散关），遇见关令尹喜，请为著书立说。老子遂著书上下二篇，5000余字。因其书“言道德之意”，故后世称之为《道德经》，或据作者名字称之为《老子》。

作为道家思想的奠基人，老子最早提出：宇宙间的天地万物，都来源于一个神秘玄妙的母体——“道”。老子所说的道，具有自然无为，无形无名，既看不见摸不着，又不可言说的特性；它是天地开辟之前宇宙浑沌混一的原初形态，又是超越一切有形事物的最高自然法则。大道无形无名，却孕含着一切有形事物生成发展的玄机。老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”。就是说：从空虚无形的道首先生出浑沌混一的元气，元气分为阴阳二气，阴阳二气交感冲和而化生和气，再由和气派生出世界万物。天地万物皆为阴阳二气冲和而生，所以都包含着阴阳两个方面。这便是道家关于宇宙生成演化的基本理论。

与道相对的另一概念是“德”。德的意思是得道，即认识和体验道，按照道的自然法则修身治国。老子把“道”看作神秘的世界本源，因此反对人们学习具体的知识，被各种纷纭复杂的外部现象所迷惑。他主张人们去直接体认隐藏在不断变化的事物背后的道理和法则。体认的方法是闭目塞听，绝圣弃知，“涤除玄览”，致虚守静。即闭塞感官与外部事物的接触，放弃主观成见，使内心清静无欲，达到与虚静自然之道完全相合的“玄同”境界。这样才能体悟万物皆根源于道，并最终复归于道的真理。在老子的思想中还包含着某些辩证法的因素。他看到美丑、善恶、祸福、有无、难易、高下等矛盾对立方面互相依存的关系，并且认识到事物发展变化过程中物极必反，矛盾双方互相转化的道理。但是他又认为事物的变化运动，循环往复，最终仍然复归于静止不变的道。所以老子说：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各归其根。归根曰静，是谓复命。”

老子的思想反映了在春秋战国社会大变革中，部分贵族学者内心痛苦郁闷，希望恢复社会秩序，减少战乱争夺的心情。他主张圣人（即统治者）治国修身皆应效法天道自然，遏制贪欲，贵柔守雌，清静无为。反对儒墨两家倡导礼义，尚贤有为的政治伦理学说，认为这是造成道德沦丧，使人争夺难治的原因。他的政治理想是回到古代小国寡民，风俗纯朴，人民知足常乐，与世无争的社会状态。这些思想反映了老子哲学消极保守的

局限性。

但是，作为一个伟大的哲学家，老子的深刻之处，就在于他从纷纭复杂的事物背后，发现了某种稳定的，支配事物发展变化的自然法则；并且以这个法则作为人们观察世界，认识真理和治国修身的指导原则。老子把这一普遍法则命名为“道”，以天道自然的观点取代了神的观念，这在中国哲学史上具有深远的影响。老子是道家学派的第一位大学者，他的思想浑成深厚。后来的学者根据各自对老子之道的不同理解和发挥，形成了道家及道教内部的许多不同派别。（王　卡）

三、庄子的人生哲学有何特色?

继老子之后，战国中期的庄子进一步发展了道家的学说。庄子名庄周，宋国蒙地（今河南商丘）人，曾作过地方小吏，生活穷困潦倒，而志趣高尚，傲视王侯。相传楚威王派使者持厚币迎接庄子，许诺庄子为卿相。庄子笑对楚国使者说：千金重利，卿相尊位，想引诱我成为祭祀的牺牲，喂养数年，穿上绣衣，送入太庙去挨宰吗？“我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁。终身不仕，以快吾志焉”。庄子就是这么一个视功名如粪土，宁可穷苦自乐也不为统治者所用的人。《史记·老子列传》称庄子著书10余万言，其文剽剥儒墨，汪洋自恣。现存《庄子》一书，是代表庄子及其后学思想的集体著作。

庄子学说的出发点，仍然是老子以道为万物之本的宇宙论。《大宗师》称：“夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地，在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”这段话基本上是对老子论道的继承和发挥。

庄子学说的另一特点是把老子关于对立面相互依存，相互转化的辩证法思想引申发挥，从而得出万物齐同，物我为一的相对主义结论。他认为事物彼此之间的差别，人们关于是非善恶的争论，皆因人们观察事物的立场和评判标准不同而致，并非客观事物本身性质有什么不同。如果站在“道”的高度来观察，则万物相通为一，是非难分，彼此无别：大小多少，远近高低，美丑贵贱，生死成毁，这些都无所谓不同。此即《齐物论》所说的“道通为一”。既然万物都相通为一，所以人们就不必劳心费力地分

辨彼此，争论是非。庄子希望人的认识能够达到混同物我，泯灭是非，彻底忘掉一切矛盾和差别的境界，这即是“坐忘”。就是说要超越认识主体的限制，使自我与大道相通，从而彻底忘掉物我彼此的差别。

庄子不仅是一个相对主义者，而且还是一个宿命论者。他说：“死生，命也。”人生有寿夭贫富，穷达得失，都是自然的命运，人对此是不能有所作为的。唯有抱着达观的态度看待生死命运，顺从自然，泰然处之，生不喜，死不悲，得之不拒，失去不争，一切听任命运的安排，“知其不可奈何而安之若命”，这样才能成为精神超越自由的人。相传庄子死了妻子，鼓盆而歌，前去吊孝的人感到奇怪。庄子说：“人本来没有形体生命，后来因气的变化而有了形体生命，又因气的变化而死去，这就像春夏秋冬四时运转一样自然而然。死去的人安然寝息于大自然中，活人却为之嗷嗷痛哭，这是不通乎命运。”庄子看透了生死利害、名誉是非之争对人类本性的戕贼束缚，向往能够达到忘却是非，挣脱名利枷索，不受任何世俗牵累，精神自由快乐的人生境界。这样的人被称做“至人”。他说：“至人神矣，大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山，飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎！”

但是庄子所向往的自由境界，在现实中几乎是不可能达到的。因为他所处的是一个战乱争夺的时代。被财富、权势和贪欲所支配的诸侯王公们，正在为争夺天下而拼死决斗，统治者对人民的剥削掠夺和压迫正日益加重。人民的生命财产不得保障，死尸堆积如山，披枷戴锁的人成行成串。而那些世俗学者却在喋喋不休地争论是非，鼓吹圣人以仁义治天下。庄子对此发出了强烈的抗议。他痛斥统治者是窃国大盗，讽刺那些为统治者奔走乞赏的人是“舔痔者”。他与老子一样，在政治上也主张顺乎自然，无为而治，反对儒家标榜的圣王之治，认为儒家标榜的“仁义”不过是统治者掩盖其窃国行为的遮羞布。所以他说：“圣人生而大盗起”；“圣人不死，大盗不止”。庄子向往的理想社会，是人民与禽兽杂居，不知有君子小人之别的“至德之世”，是比老子所说“小国寡民”更为浑沌愚昧的原始社会。

老子与庄子的学说，都反映了一部分知识分子在动乱变革时代悲凉痛苦的心情。在那样的时代，他们以过人的才华，清醒地看到了文明社会所带来的负面影响——“人为物役”。人类为自己创造的技术、财富和权势、

贪欲所役使，物欲横流，以至丧失了内心平静和纯朴自然的本性，陷入无休止的战乱争夺；被自以为是的偏见所束缚，以至无法相互理解沟通，陷入无聊的争辩。生命不得保障，精神不得自由快乐，这样的社会和人生是多么可悲可痛。“夫哀莫大于心死”。庄子的内心比老子有着更深的悲哀，他对文明异化的批判也更为愤激，对精神自由和人生高尚境界的追求更加迫切。

与同时代的其它思想家相比，老子和庄子对世界、对人生都有深刻的见解。他们所提出的顺任自然、与世无争、无为而治的修身治国思想，虽然难免消极保守的局限性，甚至被某些人歪曲为玩弄权术，教人混世的滑头哲学。但是其中所包含的深刻智慧，也吸引了后世许多善良的人们。老庄哲学，对那些在逆境中挣扎呻吟的弱者，是一副可供止痛的药方。对那些热衷名利的贪欲之徒，也不失为一剂促其清醒的良药。　（王　卡）

四、汉初黄老道家的治国方术

春秋战国时期的道家学者，除老子和庄子之外，还有杨朱、关尹、列子、它嚣、魏牟、田骈、慎到、环渊、接子、季真、鹖冠子、文子等人，他们的著作大多已散失，思想观点难以详考。其中对后来道家学说影响较大的，主要有战国时活动于齐国稷下学宫的田骈、慎到等人。《史记·孟子荀卿列传》说：田骈、慎到、环渊、接子等人，“皆学黄老道德之术，因发明序其指意”；“各著书言治乱之事，以干世主。”这些稷下道家的“黄老道德之术”，主要是为齐国统治者服务的政治理论。他们与儒墨倡导的尚贤德治思想不同，而是以老子因循自然的学说为基础，吸收齐国管仲学派的法治思想，主张尊君任法，以法治国。他们主张“去知去己”，“无用圣贤”，就是说不以自我偏见好恶或圣贤的思想标准治国，而以法律作为判断是非，治理国家的统一标准。君主官长及其亲属都必须遵守法律，这样才能做到“官不私亲，法不遗爱，上下无事，唯法所在”。

老庄学派和稷下道家分别继承了古代楚国和齐国的文化传统，它们的思想理论形成于春秋末年至战国中期，是当时中国封建宗法制社会向君主专制社会转变的产物。到了战国晚期至秦汉之际，中国社会的发展进入新的阶段，建立统一的中央集权的封建王朝成为历史发展的潮流。与此相适应，在思想文化方面也出现了“百家合流”的趋势。各家各派的学者，都

试图吸收诸家学说之长而建立新的思想体系。黄老道家便是在时代潮流影响下，假托黄帝、老子名义，在继承早期道家思想理论基础上，吸收诸子百家学说之长而形成的新道家学派。这个学派的主要著作，有马王堆出土的《黄老帛书》，汉初淮南王刘安主持编写的《淮南子》等书。

汉初黄老道家继承了老子以道为万物本源的宇宙论，但又吸收了阴阳家的思想，以阴阳气化理论解释道生天地万物的过程。《淮南子·天文训》说："道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生元气；元气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精（合气）为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。"这一段话发展了老子的思想，是更为完整系统的宇宙生成理论。

但是黄老道家学说的重点，是讲如何运用天道自然的思想来治理国家。他们所讲的治国之道，更多受到齐国稷下道家思想的影响。首先，他们认为治国者必须效法天道，建立一套完整而稳定的法律制度。有了法度，判断是非曲直，用人办事才有统一的标准，赏功罚过才能公正。人人都遵守法令，各安本分，不因自己的爱恶私欲违犯法律，社会才能统一安定。所以黄老家虽然也反对过多的繁礼苛法，但并不非毁仁义，废弃法令，不反对任贤使能，这与老庄的思想大为不同。其次，黄老家对"自然无为"思想的解释，也与老庄主张消极退让，反对主观人为的观点有所不同。他们强调"无为而无不为"。无为的意思不是消极地无所作为，而是指人的思想行为都符合客观自然法则，因循自然，应时制宜，"循理而举事"。道家所谓的"无为而治"，也不是不要君主官长治理国家，而是"秉要执本，清虚自守，无为自化"。即君主在上面把握政治纲要，但不过多干预臣下的具体施政措施。同时要克制自己的贪欲野心，不干扰人民的生产活动，"省苛事，节赋敛，毋夺民时"。这样才能使人民自然安定归顺，收到"指约而易操，事少而功多"的效果。

黄老道家的这一套治国理论，对老庄学说既有继承又有创新发展。由于它适应了汉朝初年民生凋弊，急需革除秦朝暴政苛法，使人民休养生息，社会恢复安定的现实，因而得到汉初统治者的大力提倡。

相传汉初名臣曹参在齐国做丞相时，向黄老学者盖公请教治国安民之道。盖公告诉他："治道贵清静而民自定"。于是曹参拜盖公为师，以黄老术治理齐国九年，百姓安集，称为贤相。后来曹参接替萧何做了汉朝中央的宰相，仍然无为而治，所有政事都遵循萧何所定的法规，无所更改。他

选择的部属都是些不善言辞的老实人，而那些花言巧语，欲求名声的官吏则被斥退。曹参日夜饮用美酒，无所事事，有些官吏和宾客想来劝说他，都被他用美酒灌醉后回家，没有机会张口说话。汉惠帝怪曹参不管政事，就让曹参的儿子曹窋去劝他，被曹参怒打二百鞭，斥之曰："天下事不是你应该说的。"后来上朝时，惠帝责备曹参："你怎能这样整治曹窋，是我让他去劝你的"。曹参免冠谢罪，对惠帝说："陛下您自认为德行比高祖皇帝如何?"惠帝说："朕怎敢与先帝相比呢?"曹参又问："那么陛下观察臣与萧何谁更贤能?"惠帝说："似乎你也不如萧何。"曹参说："陛下所说极是。高祖皇帝与萧丞相安定天下，制订了完善的法令。现在陛下无为而治，臣等安守职分，遵照执行他们的法规就是了。这不也很好吗?"曹参就这样做了三年丞相，无为而天下大治。老百姓都歌颂说："萧何为法，整齐划一。曹参代之，守而勿失。载其清静，人民安宁。"这个著名的历史故事被后人称作"萧规曹随"。

继汉惠帝之后的文帝、景帝也实行无为而治。据《史记》记载，汉文帝的皇后窦氏好黄老之学，所以文帝和太子都读黄帝、老子之书，以黄老思想治国。汉文帝提倡节俭。有一次他想建造一座"露台"，预先计算需花费百金。这相当于10户中等人家的家产，花费太大，于是决定不造了。文帝穿着次等丝料做的衣服，宫中爱姬的衣服不能长得拖地，屋里的帷帐不许绣花。为他建造的陵墓只许用瓦器，不用金银铜锡为饰。他对内提倡节俭，减免赋税，对外与匈奴和亲而不用兵扰民，刑法宽松，专务以德化民，是以海内殷富，礼仪大兴。汉景帝继承清静无为政策，几十年间，生产发展。国库里粮食太多，只好露天堆放。铜钱多得用不完，穿钱的绳子都腐烂了。文帝、景帝以黄老之术治国，使国家富足，人民安定，史书称之为"文景之治"。

汉景帝时，有些人企图以儒家思想代替黄老之学。景帝之母窦太后好读《老子》，有一次问儒生辕固："老子书如何?"辕固答称："不过是些做仆人奴婢的道理。"太后大怒，命令他与野猪搏斗。幸亏汉景帝偷偷给了辕固一把宝刀，他才未被野猪咬死。景帝死后，16岁的汉武帝继位，政权仍由太皇太后窦氏掌管。丞相田蚡等人好儒学，企图建立上下尊卑分明的等级制度，加强中央集权，让诸侯王都离开京城回到他们自己的封地去。于是这些人纷纷去太后那里说田蚡等人的坏话。这时御史大夫赵绾因为窦太后好黄老，就上书武帝，建议今后皇帝有事不要再请示老太后。窦太后

闻之大怒，结果赵绾被迫自杀，田蚡等人被罢官。又过了6年，窦太后去世，汉武帝亲政后，才重新起用儒生。后来又采纳董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的建议，以儒学作为治国的指导思想。在汉初盛行近70年的黄老之学，从此失去了作为官方政治学说的地位。（王 卡）

五、秦始皇与神仙方士有何关系?

道教教义的另一主要来源是“神仙家”的神仙信仰和方术。神仙家也是春秋战国时期的诸子百家之一，最初由燕齐沿海地区的某些方术之士创立。据《史记·封禅书》记载：齐威王、宣王之时（前356～301），齐国有驺衍等人宣扬“终始五德”之说，而燕国方士宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高等人“为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。”这些怪迂夸诞的燕齐海上方士宣称：渤海上有蓬莱、方丈、瀛州三座神山，山上禽兽皆为白色，以黄金白银为宫阙，有诸仙人及不死之药。凡人未至三神山时，远望之如云；将要临近时，三神山反居水下，或被风吹引而去，终莫能至。这里所谓的“三神山”，其实只是渤海中常见的海市蜃楼景象。方士们却借此鼓吹去海上寻仙采药，以求长生不死。当时的统治者齐威王、宣王和燕昭王等听信谣传，都曾派人下海寻找三神山和神药，未能成功。然而“怪迂阿谀苟合之徒自此而兴，不可胜数也”。

在南方的楚国，也有关于神仙的传说。在《庄子》书中有许多关于神人，真人的动人描写。如《逍遥游》称：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风餐露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”《天地》说：“千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡。”庄子不仅描绘了神仙真人自由飞升遨游的形象，而且还记载了某些古代真人修炼长生的方术，如辟谷、养神、行气、导引、变化等等。《刻意》说：“吹嘘呼吸，吐故纳新，熊经鸟伸，为寿而已矣。此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”这是有关气功导引的最早记载。诗人屈原在《楚辞·远游》中也有关于神仙游行空中的描写，并且提到赤松、王乔、韩众等仙人名字。《战国策·楚策》提到有人以不死之药献给楚王。此外，在《山海经》这部古代著名神话地理书中，也提到有不死国、不死民和不死药，并且说西方昆仑山有神人西王母，披发戴胜，虎齿豹尾。后来道教书中常以昆仑山为仙境，西王母也被称作天下女仙之首。

总之，神仙家在战国时已经出现。神仙方士们相信世上有长生不死，自由变化的神仙存在。他们幻想通过寻仙服药或精神形体的修炼，能够达到长生不死，飞升成仙，或者死后尸解成仙的目的。这种思想及其方术，被后来的道教所继承。

秦汉以来，神仙信仰在社会上广为流传。这种社会风气的出现，与秦始皇、汉武帝的求仙活动有关。秦始皇是历史上第一位迷恋神仙的皇帝，关于他求仙的故事，见于《史记·秦始皇本纪》。

公元前219年，即秦朝统一天下后第三年，秦始皇东巡郡县，去山东泰山、琅琊等地封禅祭神，刻石记功。事毕，有齐人徐市等上书，言海中有蓬莱，方丈，瀛州三神山，仙人居之，请求与童男童女求仙。始皇信其言，派遣徐市率男女数千人同去海上求仙。其后4年，始皇东游至碣石（今河北昌黎），又使燕人卢生、韩众、侯公等入海寻找仙人和不死之药。这些好说大话的燕齐方士当然不可能找到真的仙人仙药，因此不得不编造谎话欺骗皇帝。

燕人卢生首先从海上归来，奏称：臣等寻找灵芝奇药及仙人，常弗得，因为有恶鬼为害。现在皇上应该隐秘行踪，以辟恶鬼，恶鬼辟则真人将至。“愿皇上所居宫室，毋令人知，然后不死之药殆可得也”。秦始皇信了这套鬼话，下令京师咸阳200里内行宫270座，皆以甬道相连，围以帷幄，内置钟鼓、美人。皇帝每日巡幸行宫，随从者不得泄露其居处，“有言其处者罪死”。有一天，始皇巡幸梁山宫，望见山下丞相李斯出行，车骑甚众，心中大为不满。随从中有人将此情况密告李斯，其后李斯外出时便有意减少车骑。秦始皇知道有人泄露其语，大怒，立即下诏拘捕当日在身边的随从。因为查不出是谁泄露的，便把从人全都杀掉。从此后，下臣们谁也不知道皇上每日的行踪居处了。

秦始皇越来越专横骄奢，筑长城，造行宫，修陵墓，焚诗书。方士卢生虽然骗得皇上一时宠信，但心里仍惴惴不安。因为他知道，按照秦朝法律，方士两次进献方术不灵验，便要杀头。他与侯生私下计议：始皇为人天性刚戾自用，专断政事，不纳用博士、大臣之言，而亲信狱吏，乐以刑杀为威，使天下之人皆畏罪贪禄，不敢尽忠，“贪于权势至此，未可为求仙药”。于是卢生便偷偷逃走了。秦始皇听说后勃然大怒，痛恨方士空费钱财，不得仙药，竟然还敢诽谤自己。他抓不着卢生，便迁怒于在京的儒生，认为他们也犯有“妖言以乱黔首”之罪，乃下令御史拷问儒生。儒生

们转相告发，牵连出460余人犯禁，遂于公元前212年把他们全部坑杀于咸阳。这就是历史上著名的“坑儒”事件。

秦始皇迷信方士，上了大当，仍不醒悟。公元前210年，始皇最后一次出巡，先去江南，然后渡海北上琅琊。这时徐市因多年入海求仙，耗费巨大而未得仙药，恐受谴责，于是诈称：“蓬莱仙药可得，但常为大鱼所苦，所以去不了。愿请善射者同去，见了大鱼就以连弩射之。”始皇梦见与海神作战，问占梦，博士奏称：水神不可见，恐怕是大鱼、蛟龙作怪，应除此恶神，则善神可至。于是秦始皇下令入海者携带捕大鱼的工具，准备好连弩（发射连珠箭的大弓），候大鱼出而射之。他们一行人从琅琊北上，路过芝罘（今烟台），见到大鱼，射杀一头，但是终究也没找到仙人、仙药的踪影。秦始皇从海上快快归来，走到河北沙丘就病死了。

秦始皇英明一世，声威显赫，扫灭六国，一统天下。但为了寻仙药求长生，受方士欺骗，劳民伤财，至死不悟。仙药难觅，神仙难成，巨大的秦始皇陵下，只埋着一堆粪土枯骨，留给后人讥笑评说。唐代大诗人李白有《古风》一首，讽刺秦皇妄求仙药之事。诗曰：

秦王扫六合，虎视何雄哉！
挥剑决浮云，诸侯尽西来。
铭功会稽岭，骋望琅琊台，
刑徒七十万，起土骊山隈。
尚采不死药，茫然使心哀，
连弩射海鱼，长鲸正崔嵬，
额鼻像五岳，扬波喷云雷，
鳞鬣蔽青天，何由睹蓬莱，
徐市载秦女，楼船几时回？
但见三泉下，金棺葬寒灰。　　（王　卞）

六、汉武帝是怎样求仙的？

秦始皇求仙失败的教训，并未被后代统治者所吸取。大约一个世纪之后，汉武帝又步其后尘，演出了一场更加荒唐的求仙闹剧。据《史记·封禅书》记载，汉武帝于公元前140年登极，其后6年窦太后死，武帝掌握大权，一方面改用儒学治国，另一方面却开始迷信鬼神，妄求神仙的活

动。其初，有齐人李少君善方术，自称能使物却老，游说诸侯。时人争事之，“以为少君神，数百岁人也。”他以“祠灶谷道却老方”进献汉武帝，宣称：“祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金。黄金成，以为饮食器，则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死。当初黄帝就是这样做的。”他还对武帝说：“臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大如瓜。安期生仙者，合则见人，不合则隐。”于是汉武帝始亲自祠灶，派遣方士入海求蓬莱安期生等仙人，并且从事化丹砂（硫化汞）及诸药以作黄金。后来李少君病死，武帝还以为他尸解成仙了，派方士黄锤、史宽舒学其方术，继续寻求蓬莱安期生。虽然没有找到，“而海上燕齐怪迂方士，更来言神事矣。”

后来又有齐人少翁，以“鬼神方”来见皇上。据说他在夜里施用方术，召来灶神和已故王夫人（武帝爱妃）的鬼魂，武帝自帷帐中见之。于是便拜少翁为文成将军，赏赐甚多，以客礼待之。少翁说：“皇上欲与神相通，但宫室被服不像神，神物不至。”乃作画云气车，诸神驾车辟恶鬼。又作甘泉宫，宫中建台室，画天地太一诸鬼神。又置备祭神用品，以召天神。闹了一年多，其方术益衰而天神不来。少翁乃用帛书喂牛，佯作不知，对武帝说：“此牛腹中有奇。”于是杀牛而得帛书，但是武帝发现帛书上的字是少翁笔迹，查问果是伪书。武帝因怒而杀少翁，但对外隐瞒其事，以免人笑话。

少翁死后数年，又有人推荐他的同学栾大来见汉武。此人身材长美，敢说大话而使人不疑。他对武帝说：“臣常往来海中，见安期、羡门等神仙。臣之师曰：‘黄金可成而河决可塞，不死之药可得，仙人可致也。’然而臣恐怕像文成将军那样方术不成而被杀。”这时汉武帝正后悔杀了少翁，不能尽得其方术，又忧愁黄金不成，黄河决堤。因此安慰栾大：“文成将军乃食马肝中毒而死，卿若能修其方术，朕不会亏待你的。”栾大又声称：陛下若想见到臣之师，必须派遣身分高贵的使者，与之结为亲属，待之以客礼，使佩带印信，乃可使之通言于神人。他又当场表演一个小魔术，用磁石磨过的围棋子在棋盘上斗棋，棋子便自相触及。汉武帝被栾大蒙骗，乃拜之为五利将军，封乐通侯，使佩带四枚将军印，赐给列侯宅第，僮仆千人，以及车马帷幄器物，又以卫长公主为栾大之妻。武帝亲至其家拜访，使者不时存问供给，往来不绝。皇亲及诸将相豪门，也都置酒其家，奉献馈赠。天子又刻一枚“天道将军”玉印，使人身着羽衣，夜间立于白

茅之上，并授印于栾大。以此表示栾大身分与天子相等，并非臣下。于是栾大常夜祠于家中，欲图降神。但据说并未召来天神，却引来不少鬼物。后来栾大又整装东行，说要入海寻找其师。到了山东又不敢下海，而去泰山祭神，自称已见其师。但武帝派去随行监查的人却报告说，并未看见什么神仙。至此，栾大方术用尽而多不灵验，又被汉武杀掉了。

少翁、栾大等人虽因装神弄鬼掉了脑袋，但他们封侯拜将，贵震天下。从此海上燕齐之间，许多方士都纷纷自称有秘方，能使人成神仙矣。

汉元鼎四年（前113），山西汾阴的巫师从地下挖出一只古鼎，人们都以为是宝物。齐人公孙卿因此前来游说武帝，劝武帝封禅（登泰山祭天地神灵）。他对武帝说："从前黄帝采首山之铜，铸鼎于荆山之下。鼎成，有龙来迎黄帝。黄帝骑龙升天，群臣及后宫随之上天者七十余人。"武帝叹曰："嗟乎！吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱屣耳。"乃拜公孙卿为郎，派他去嵩山太室等候神下降。其冬，公孙卿在河南缑氏城上声称见到了"仙人迹"（神仙脚印），武帝亲至缑氏验视。他有了前两次受骗的经验，因此责问公孙卿："难道你想效法少翁、栾大吗？"公孙卿对曰："仙者非有求于人主，人主者欲求仙，其道非少宽假，神不来。"武帝因下令各郡国修整道路，缮治宫观及名山祠所，以望神仙来幸。

元封元年（前110），汉武东巡海上，齐人上书言神怪奇方者以万计，然无一灵验者。武帝令发船，使言海中神山者数千人去寻求蓬莱神人。这时公孙卿持节至东莱山候神，又声称夜见"大人"，身长数丈，就之则不见，只见有脚印甚大，类似禽兽迹。武帝先不肯信，后听群臣说：看见一老人牵狗，言吾欲见"巨公"，言毕忽不见。武帝乃"大以为仙人也"，留宿海上，给方士传车，使求仙人，数以千计。夏四月，武帝登泰山封禅，大赦天下。方士更言蓬莱诸神若将可得，武帝欣然希望遇神，又东至海边遥望，"冀遇蓬莱焉"。次年春，公孙卿又诈称见神人于东莱山，武帝匆匆赶到缑氏，拜公孙卿为中大夫，又至东莱留宿数日，见到的仍然只是大脚印。复遣方士数千人求神怪，采芝药。公孙卿劝武帝多建宫观楼台以候神人，不要匆匆跑来跑去。但此后数年，汉武仍多次去各地名山和海边祭神候望，并且各处大建宫观祠坛。例如太初元年（前104），他从海边归来后，下令修造建章宫，规模宏大，千门万户。其北凿大池，名曰太液池，池中有蓬莱、方丈、瀛洲、壶梁等象征海上神山的小岛。真的神山见不着，造一人工仙境，聊以慰其思神之渴。

汉武帝继位亲政以来，数十年间耗费大量钱物人力，兴建神祠无其数，派去名山及海上寻求仙人仙药的方士成千上万，然而除了几个可疑的大脚印外，连神仙的影子也没见着。到了晚年，他对方士们的怪迂之语也感到厌倦了，然而仍“羁縻不绝，冀遇其真”。直至临死前，他才稍稍明白：“向时愚惑，为方士所欺。天下岂有仙人？尽妖妄耳！”因此下诏罢除各处等候神人下降的方士。长达数十年的求仙闹剧，最终以失败而收场了。

秦皇、汉武的求仙闹剧，虽然都以失败而收场，但是由于他们的影响，秦汉时期神仙迷信活动大为盛行，各种辟谷服食，炼丹作金，召神摄鬼的方术都发展起来。汉武之后，宣帝、哀帝、王莽、刘向等西汉君臣都迷信鬼神和方术。到了东汉，祭祀黄老，养生求仙，在统治阶级中更成为时髦风气。（王　卡）

七、汉代黄老学怎样演变为黄老道?

战国末年至汉初的黄老道家学说，包括天道（宇宙论）和人道两个方面；人道又可分为治国和治身之道。所谓“治身”之道，即有关个人如何修身处世及养生长寿的道理和方法。黄老家认为天道与人事相通，治国与治身之道相同，二者皆须效法清虚无为的自然之道。概而言之，法天道，任自然，无为治国，清静养生，是道家的基本思想。因此，道家学说不仅有天道观及治国安邦、修身处世的政治伦理学，而且从一开始就包含如何养生长寿的内容。《庄子》书中记载某些古代方士导引行气的养生术，《淮南子》一书中也涉及许多寻求长生久视的内容。从马王堆汉墓中出土的汉初文献，既有《黄老帛书》这样的政论著作，也有许多关于医药养生的书画。如《却谷食气方》、《导引图》、《养生方》、《杂疗方》、《十问》、《合阴阳》、《天下至道谈》等等。《汉书·艺文志》著录的汉代医药、房中、神仙家著作，也有不少托名为黄帝所作。

学术思想的发展，必须适应社会现实的需要，特别是统治者的需要。战国秦汉之际，中国大一统的封建帝国逐渐确立。这时统治者所最关心的有两件大事：一是如何安定国家，巩固其封建专制统治；二是如何延长自己的寿命，并且有子孙嗣续，以保证其统治的延续。黄老学说正是为了适应这一现实需要，本着天人合一、国身相同的观点，应用天道自然无为的

法则来论述治国与养生之道，寻求能使国家太平长治、个人长生久视的方法。实际上，不止是道家的黄老学，秦汉时期的儒家学说，也包括着治国与养生两方面的内容。

但是，西汉初期的黄老之学，比较偏重于探讨安邦治国的道理。至汉武帝亲政之后，“罢黜百家，独尊儒术”，以儒家经学指导治国。黄老派的政治学说不再时兴，而以个人怡神养生为主旨的黄老学说却继续发展。特别是在汉武帝迷信神仙方士、汉代社会追求长生成仙风气盛行的背景下，更促使黄老养生学与神仙方术结合起来。到了东汉，黄老学已演变为偏重个人养生成仙的学说。东汉初学者王充在《论衡·道虚篇》中说：“世或以老子之道为可以度世，恬淡无欲，养精爱气。”《后汉书·矫慎传》载吴苍致矫慎的书信中说：“盖闻黄老之言，乘虚人冥，藏身远遁；亦有理国养人，施于为政。”可见东汉人认为黄老学的主旨是养生成仙，政治学说只是其次要内容。大约在东汉时成书的《老子河上公章句》，就偏重以清静养生思想来注解《老子》。书中认为老子所说的“道”可分为两种：常道，即自然长生之道；可道，是经术政教之道。当然，自然长生之道才是根本。该书中讲了许多黄老家养生的方术，如除情去欲，保养精气，呼吸绵绵（气功术）等等，重视精、气、神的保养。

东汉统治者中，有不少人喜好黄老养生术。甚至有人以黄帝、老子作为崇拜的偶像，祷祠求福。据《后汉书》记载，汉明帝时，楚王刘英喜好黄老，“学为浮屠，斋戒祭祀”，把老子当作佛祖一样的神灵来祭祀。汉桓帝时，益州太守王阜撰写《老子圣母碑》，宣称：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分。”就是说，老子生于天地开辟之前，与世界万物的本源“道”是同为一体的。东汉延熹八年（165），桓帝两次派使者去陈国苦县祭祀老子，欲求成仙。大臣边韶撰《老子铭》记述其事。文中神化老子，宣称：“老子离合于混沌之际，与三光为始终，观天作谶，升降斗星，随日九变，与时消息……道成仙化，蝉蜕度世。自羲农以来，世为圣者作师。”次年，桓帝又用祭天的隆重礼仪，于濯龙宫中亲自祭祀老子。大约在此时出现的《老子变化经》文，宣称老子行乎古昔，变化其神，托胎于李母腹中，孕育七十二年乃降生楚国。老子生有异相，“颜有三五大理，日角月悬，鼻有双柱，耳有三门，足蹈二羊，手把天关。”又说老子“随世沉浮，退则养精，进则为帝王之师”。自三皇五帝、夏商周楚以至秦

汉时代，老子多次变化名号，降生人世，为帝王之师。这样就把老子本人完全神化，变成了生化天地万物，并且经常降世传教的最高神灵。

由于统治者的提倡，黄老学在东汉再次兴盛起来。但这时的黄老学，已与西汉初年大异其趣。黄老学与神仙方术和宗教迷信结合，逐渐被神秘化、宗教化，终于在东汉中期以后孕育出中国的民族宗教——道教。

道教继承和改造了道家的理论，以“道”为最高信仰，以奉道守戒，修仙得道为修持目标。老子作为道的化身，被道教徒奉为教祖。因此，道教与道家学派，在思想渊源上确有密切的关系。但是二者又毕竟有所不同，道教作为一种宗教，不仅有一套系统的教义理论，而且还有其特殊的宗教活动仪式、教派组织、科戒制度和宫观建筑。这种有组织的道教，形成于东汉中期以后。

道教信仰的来源杂而多端，除上述黄老学说及神仙方术之外，还吸收了中国古代原始宗教和民间的巫术鬼神信仰。原始巫术和鬼神崇拜是通行于世界各民族上古时代的文化，中国也不例外。自古以来中国便有专门交通鬼神的巫觋，他们借助卜筮方术占验神意，预告祸福，并且用斋戒献祭、礼拜赞颂、祈祷诵咒等宗教仪式降神驱鬼，治病禳灾。在殷周时代，巫是国家重要官员，国王处理大小政事都需由巫师占问神意，祭祀神灵是国家最重要的政治和文化活动。所谓“国之大事，在祀与戎”。春秋战国以来，随着封建宗法制度崩溃和诸子百家之学兴起，中国文化逐渐摆脱原始巫术宗教的形态，巫师的地位也一落千丈。汉代国家虽仍有祭神典礼，但法律规定巫师不能作官。秦汉时代，原始巫术活动和鬼神祭祀在民间仍很盛行，官方称之为“淫祀”，常明令禁止。但巫女神汉仍继续在民间鼓舞祀神，以符水禁咒为人治病祈福。汉代道教最初起于民间，因此对民间的巫术祀神多有吸收。早期五斗米道就有明显的民间原始宗教色彩，因此常被官方斥为鬼道、妖道。后来的道教符箓道派，也一直保留符水禁咒、祀神上章等民间巫术痕迹。因此道教与儒家相比，有更贴近下层普通民众文化活动的特点。

（王　卡）

八、太平道是怎样兴起的？

道教的正式形成，在东汉顺帝以后。是当时社会上流行的黄老之学与神仙方术、鬼神迷信相结合的产物。东汉道教组织最初兴起于民间，主要

有东方的太平道和西南地区的五斗米道两大教团。

据《后汉书·襄楷传》记载：东汉顺帝时（126～144），有个山东琅琊人宫崇来到京师洛阳，给朝廷献上一部“神书”。据说此书乃宫崇之师于吉在曲阳泉水上所得，有170卷，号称《太平清领书》。其内容主要讲奉天地，顺五行，澄清大乱，使天下太平的政治理想；亦有兴国广嗣，养生成仙之术，而多巫觋杂语，是一部反映汉代巫师术士思想的著作。这部神书被朝廷视为妖妄不经的东西，因此被收藏不用。汉桓帝时，平原人襄楷再次来京师进献此书，仍未受到重视。直至汉灵帝即位后，认为襄楷之书不错，这部神书才得到统治者承认，同时也在民间传播开来。

上面所说的这部神书，就是早期道教奉持的重要经典《太平经》。它的内容非常庞杂，但主要是讲怎样“去乱世，致太平”。书中假托神人降世，提出许多改良政治，挽救社会危机的主张。例如统治者应该先以仁义道德治国，不得已时再施用刑罚；皇帝要重用贤良，疏远奸险小人，制定政策时应听取老百姓的意见；反对官府横征暴敛，富人聚积财富，主张人人自食其力，有了钱财应该救穷周急等等。这些主张既有为统治者出谋划策的内容，也反映了农民阶级的某些愿望和要求。作为一部宗教神秘著作，《太平经》书中还有许多关于养生成仙，使皇帝多有子嗣的方术，以及用符咒治病的巫术。

东汉末年，由于外戚、宦官垄断朝政，压制清议，豪强地主兼并土地，农民流离失所，加之灾疫流行，社会危机十分严重。这时巨鹿人张角便利用《太平经》传播道教，组织民众反抗汉朝的统治。汉灵帝熹平、光和年间（172～183），张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子。他以符水咒说之术为人疗病，病者颇愈，百姓因而信之。张角分遣弟子8人出使四方，以“善道”教化天下，10余年间，信徒多至数十万。青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不响应。张角依军事形式组织教徒，设置三十六“方”（即地方教团），大方万余人，小方六七千，各立渠帅统领其事。

张角建立的教团被称作“太平道”。据史书记载：“太平道者，师持九节杖，为符祝，教人叩头思过，因以符水饮之。得病或日浅而愈者，则云此人信道；其或不愈，则云此人不信道。”可见太平道主要利用民间流行的巫术治病方法传教。信徒向神灵跪拜叩头，忏悔罪过，然后饮用符水（在纸上画符，焚烧后把纸灰投入清水），念诵咒语，以消灾除病。太平道

还信奉“中黄太乙”为最高神，以实现“黄天太平”为纲领。张角宣称：“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉。”意思是汉朝政权（苍天）就要灭亡，代替汉朝的新政权（黄天）即将建立，到甲子年天下就会太平。这是号召太平道教徒起义，推翻汉朝统治的战斗口号。

汉灵帝中平元年（184，甲子年），张角派遣大方马元义往来京师，结交宦官封谞、徐奉为内应，约定于三月十五日内外同时起义。未及起事，因叛徒唐周向朝廷告密，灵帝使大将军何进逮捕马元义，车裂于洛阳，同时诛杀在京教徒千余人，又下令冀州地方官追捕张角。张角得知事情败露，乃星夜驰令三十六方部帅，同时发动起义。起义者皆头戴黄巾为标志，故史称“黄巾起义”。张角自称“天公将军”，其弟张宝称“地公将军”，张梁称“人公将军”。黄巾军在各地焚烧官府，攻占州郡，声势浩大，官军望风披靡，地方长吏多逃亡。旬月之间，天下响应，京师震动。东汉王朝立即派遣卢植、皇甫嵩、朱俊等率领大军前往镇压。经过10多个月激战，张角病死，张宝、张梁阵亡，其余各地的黄巾部帅也或斩或俘，起义军遭到残酷镇压。太平道的教团组织，后来也渐渐散亡了。

黄巾起义是利用道教组织发动的第一次大规模农民起义，也是标志道教开始登上历史舞台的一件大事。这次起义虽因统治者重兵围剿而失败，但东汉王朝也随即陷入四分五裂。在镇压黄巾起义中实力膨胀起来的一些军阀集团，如董卓、袁绍、曹操、孙权、刘备等等，经过10多年的混战，最终形成了魏蜀吴三国鼎立。著名历史小说《三国演义》，开篇第一回讲的就是黄巾起义的故事。（王　卡）

九、五斗米道是怎样创立的？

五斗米道是东汉时在西南巴蜀汉中地区（今四川及陕西南部）形成的一个民间道教组织，其创始人为沛国（今江苏沛县）人张陵。关于张陵创道，在《后汉书》、《三国志》等史书中仅有简略记载。据说他在汉顺帝时客居蜀郡，学道于鹤鸣山中，造作符书迷惑百姓，受其道者出米五斗，故被称作“米贼”。张陵死后，其子张衡继传其业；衡死，其子张鲁又继之。

另据道教典籍的记载：张陵字辅汉，沛国人，早年为太学书生，博通儒经。后因感到儒家经学无益于长生，遂改学长生之道。他听说蜀人淳厚，易于教化，且蜀中多有名山，因此与弟子入蜀，学道于鹤鸣山，著道

书24篇，精思炼志。传说顺帝汉安元年（142），有天神太上大道君（即老子）降临蜀郡临邛县赤石城（今四川大邑县境内），传授张陵“天师”称号及“正一盟威之道”。陵受之，能治病，于是百姓翕然奉事之以为师，弟子多至数万户。张陵乃设立“祭酒”统领民户，有如官长。他还规定诸弟子须轮流交纳米绢、器物、纸笔、薪柴等物。张陵自称天师，其子张衡称嗣天师，衡子张鲁称系天师。故三张祖孙创立的这个教团，后世又称之为天师道。

关于三张，尤其是张陵、张衡的事迹，由于史书和道书记载简略，且多神话传说，现已难于详考。大体上五斗米道约创始于汉顺帝、桓帝时，可能与西南地区民间的原始巫术和鬼神崇拜有些关系。到了汉灵帝熹平、光和年间，当张角在东方传播太平道时，五斗米道在巴蜀地区也广泛传播开来。据史书记载，这时在巴郡、汉中有一位“米巫”首领张修，以符水禁咒为人治病，传播五斗米道。他的法术与太平道略同，专门设立一所洁净的屋子，称作“静室”，让病人在室内叩头思过。又设立“祭酒”职位，诸祭酒主管以《老子》五千文教化信徒。又设“鬼吏”，主管为病人请祷鬼神。请祷方法为：书写病人的姓名及服罪悔过之意，共写三份，其一上之于天（放置山上），其一埋之于地，其一沉之入水，故谓之“三官手书”。张修用巫术为人治病，规定病愈者须出五斗米作为酬谢，“故号五斗米师也”。汉灵帝中平元年（184），当张角在中原发动黄巾起义时，张修也在巴郡发动起义，攻掠郡县。张角病死后，张修也逃亡藏匿起来。

到了汉献帝初平二年（191），益州牧刘焉因见天下大乱，企图割据西南。据说张鲁之母颇有姿色，兼挟鬼道，常往来刘焉家中。刘焉乃以张鲁为督义司马，张修为别部司马，派他们率兵袭杀汉中太守苏固，断绝从长安入蜀的道路，杀害汉朝中央政府的使者。张鲁又袭杀张修，吞并其众，独自占据汉中。后来刘焉病死，张鲁因其子刘璋闇弱，不肯再顺从其统治。刘璋怒杀张鲁之母及其弟，派庞羲为巴郡太守，进攻张鲁，数为鲁所破。张鲁遂又袭取巴郡，成为汉末割据巴、汉的地方军阀。当时由曹操控制的汉朝中央政府，正忙于中原地区的混战，无暇顾及征讨张鲁，便拜张鲁为镇夷中郎将，领汉宁太守。

张鲁在巴郡、汉中建立的政权，实行政教合一统治。不设官吏，而以五斗米道的“祭酒”治民。史书称：鲁自号“师君”，以鬼道教民，其初来学者名“鬼卒”，后号为祭酒。祭酒各领部众，统众多者称为“治头大

祭酒”。张鲁的道法，大抵与其祖父张陵和米巫张修相同。教民诚信，不欺诈，有病者但令首悔罪过而已。又下令众祭酒各于道路旁建起“义舍”，内置米肉供给行人。食者量腹取足，吃得过多“则鬼能病之”。对犯法者先赦免三次，然后才用刑。有小过者，罚修路百步抵罪。据说当地各族民众都乐于服从张鲁政权的统治，“民夷信向之”。

相传张陵或张鲁为了教化道民，撰写了《老子想尔注》一书。这本书以道教的教义改造老子思想。书中对老子所说的“道”加以神化，变成能发号施令的神灵。道的化身即老子，称作“太上老君”。劝导民众应奉道守戒，施惠散财，竞行忠孝，修善积德。又教人修习长生术，积精服气，保养精神，如此便可获得仙寿天福。所以书中说：“奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿。”又说“百行当修，万善当著”；“人当积善功，其精神与天通”。这些思想都是道家原先没有的宗教信条。

张鲁政权在汉末军阀混战的间隙中维持近30年，常与西川的刘璋互相攻战。到了215年，曹操率大军征讨汉中，杀鲁弟张卫，攻陷阳平关。张鲁封存仓库宝货，逃往巴郡，不久便率家属及部下投降。曹操因张鲁本有善意，乃拜为镇南将军，封阆中侯，待以客礼。张鲁被曹操带回中原，次年卒于邺城。后来张鲁的后裔一直受到曹魏政权的优待，他的几个儿子都受封为侯，女儿嫁给曹操之子曹宇。其部下阎圃、李休、李伏等也都封侯拜将。名将庞德随张鲁降魏后，颇得曹操重用，后因与蜀将关羽作战失败被斩。

张鲁降曹后，汉中地区不久被刘备攻占，当地民众多数随曹军北撤，迁居关陇、洛阳、邺城等地。这样，五斗米道的大本营便从西南转移到北方，成为魏晋时期道教的主要流派。（王　卡）

一〇、魏晋神仙道教与葛氏道

自从汉末黄巾失败，张鲁投降曹操之后，魏晋时期，由于统治者对民间道教活动的限制，五斗米道的发展暂时停滞。但是社会上一些神仙方士的活动，仍然十分活跃，并且逐渐形成一些新的神仙道派。

魏武帝曹操，是靠镇压黄巾起家的军阀。他对利用道教聚众造反的事，不能不有所警惕。但是曹操也像秦皇、汉武一样迷信仙术，“好养性法，亦解方药”。据《后汉书》、《三国志》及曹植《辨道论》、张华《博物

志》等书记载，曹操曾将大批神仙方士招集到魏国，一方面防止他们在民间惑众作乱，另一方面也向他们学习仙术。这些人中有能够行辟谷方术的郤俭，有擅长气功方术的甘始，有名医华陀，还有以行房中术而著称的左慈、东郭延年、封君达等人。

左慈，字元放，庐江人（今属安徽）。少有神道，曹操闻而召之。据说他到魏国时，人们竞相随之学习房中术，甚至连宦官也前去问受。一天，曹操大宴宾客，谓众宾曰："今日高会，珍馐略备，但少吴淞江鲈鱼耳。"左慈在座上应声曰："此可得也。"因求铜盆贮水，以竹竿垂钓于盆中，很快钓出一条鲈鱼。操拊掌大笑，众客皆惊。操又问："一条鱼不够，可更得乎？"左慈又垂饵钓之，须臾复钓出，皆长三尺有余，生鲜可爱。曹操又说："既已得鱼，恨无蜀中生姜。"左慈曰："亦可得也。"语傍，即入蜀得生姜而还。又有一天，曹操与百官外出郊游，左慈携酒一升，肉一斤，手自斟酌，百官莫不醉饱。曹操感到奇怪，派人去附近的酒店察看，各家店铺的酒肉都没了。操心中不喜，欲捕杀左慈。据说左慈隐入墙中，霍然不知所在。后来左慈逃到东吴，以道术传授弟子葛玄。然后入霍山炼丹，据称成仙而去。

吴大帝孙权也迷信神仙方术。他听老人们传说：当年秦始皇派徐福携带童男女入海求仙，止于亶洲不还，其子孙常来会稽市买。于是便派遣将军诸葛直、卫温率甲士数千人入海寻找亶洲，结果找到了台湾岛。孙权也优待方士，介像、葛玄等人都受其宠信。

葛玄，字孝先，丹阳句容人（今江苏南京），出身于东吴士族家庭。早年师事左慈，受《九丹金液仙经》，常服术辟谷，能经年不饿。擅长治病，能使鬼魅现形，或杀或遣。又能坐薪柴烈火上而衣冠不灼，或酒醉潜入深水中卧，酒醒乃出，身不濡湿。又能分形变化，善使符书。孙权闻而召见，欲加以荣位，以客礼待之。一次二人共游宴，见道上人民求雨。权问曰："百姓请雨，安可得乎？"葛玄说："易得耳。"随即书符置于神社中。顷刻天地晦冥，大雨流注中庭，平地水深尺许。孙权又问："水中可使有鱼乎？"葛玄复书符投水中，须臾有大鱼百余头，各长二三尺，游于水中。使人取出烹治，乃真鱼也。另有传说一人随风飘海，忽遇神岛，见神人授其书信一函，题曰"寄葛仙公"，令归吴后送达葛玄。由是举代翕然，皆称葛玄为仙公。东吴赤乌七年（244），葛玄去世，人们传说他已升仙，在天上被授于"太极左仙公"之职。

葛玄弟子郑隐，字思远，亦擅长神仙方术。从葛玄受《正一法文》、《三皇内文》、《五岳真形图》、《灵宝五符经》，以及《太清金液神丹经》等道书。郑隐在世80余年，西晋末因避乱隐入霍山，莫知所终。他招收弟子多人，其中有葛玄的从孙葛洪。

葛洪，字稚川，号抱朴子，江苏句容人。生于西晋太康三年（283）。幼读儒家经书，后舍儒从道，跟随郑隐学习仙术。郑隐去后，他曾参与镇压张昌、石冰起义。后来到了广州，又从岳父南海太守鲍靓学道。东晋初葛洪还归乡里，被司徒王导起用为州主簿、司徒掾，迁咨议参军。到了晚年，葛洪欲炼丹求长生。听说交趾（今越南北方）地区产丹砂，便请求为勾漏县令，携子侄南下。走到广州时，被刺史邓岳留下，遂止于罗浮山修道炼丹，至晋哀帝兴宁元年（383）去世。

葛洪是晋代道教著名学者。他在西晋末东晋初撰写的《抱朴子·内篇》，全面总结了自战国秦汉以来的神仙信仰，从理论上系统地论证世界上确有神仙存在，有志者可以勤学苦炼而修成神仙。他还记述了晋代以前流行的各种神仙方术，包括守一、行气、辟谷、导引、房中、医药、炼丹等等，尤其对炼丹术的贡献最为卓越。葛洪曾亲自烧炼金丹，研读古代传下的丹经，在其书中记录了许多炼丹的药物配方和操作方法。他认为用黄金和丹砂（硫化汞）烧炼的金液还丹最为奇妙，“服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。”当然，道士们不可能炼出使人长生不老的神丹。但是他们的研究实践，积累了许多有关矿物和动植物药品的知识，特别是有关物质化学变化的知识。因此，《抱朴子·内篇》不仅是道教史名著，也是研究我国古代化学和医药卫生学的宝贵资料。

从汉魏之际的左慈，经葛玄、郑隐至晋代葛洪，道教的神仙方术经过几代方士的发展，渐趋成熟。这主要表现在两个方面：第一是神仙信仰开始形成了一套比较系统的理论和方术，有了明确的指导修道成仙的思想和具体操作方法，而不再只是装神弄鬼的骗人把戏。其二是某些神仙方士通过经典和方术秘诀的传承，开始结成团体，在道教中形成了不同于太平道或五斗米道的神仙道教组织。葛玄、郑隐、葛洪这一派，被后人称之为葛氏道或金丹派，他们对后来道教的继续发展有重要影响。（王　卡）

一一、李家道与妖贼李弘

魏晋时期，在全国各地有许多类似太平道、五斗米道的民间道团出现。它们被统治者称为妖道或妖贼，常利用宗教聚众造反。

李家道是诸妖道中较为重要的一个道派。这一派的起源托始于仙人李八百。据葛洪《神仙传》记载：东汉时在四川有一些姓李的神仙方士，如李八百、李阿、李意期等。汉末张天师入蜀创立五斗米道，设置二十四治（即24个教区），这些方士可能参与其事。后人传说昌利治（今金堂县）是李八百修道炼丹之处，平冈治（新津县）则是李阿修道成仙之地。可知李家道最初或许是汉末在蜀地活动的一个方士集团，以崇奉仙人李八百而得名。

到了三国西晋时，有人冒称李八百之名，从蜀地来到江东传播李家道。葛洪《抱朴子·道意篇》详载其事。据称："吴大帝（孙权）时，蜀中有李阿者，穴居不食，传世见之，号为'八百岁公'"。"后有一人姓李名宽，到吴而蜀语，能祝水治病颇愈。于是远近翕然，谓宽为李阿，因共呼之为李八百，而实非也。"这位巫师李宽冒充李八百，在江东传教颇为成功。据说吴国吏民依宽为弟子者恒近千人，自公卿以下莫不云集其门。后来李宽变得骄贵神秘起来，不肯常与来人相见，宾客但拜其门外而退。其实李宽所传的道法并不神奇，大体上与巴蜀五斗米道相同，亦以祷祝、符水为人治病，设置道庐（静室），让有病者入内斋戒祷告。其升堂入室的高足弟子，"不过得祝水及三部符，导引日月行气而已"，而对服食神药，延年驻命之术了无所知。李宽本人能够服气断谷百日不饥，但也不堪长久。据葛洪说，他的亲属熟人多有见过李宽的，都说李宽"衰老憔悴，起止咳嚏，目瞑耳聋，齿坠发白，渐又昏耗，或忘其子孙，与凡人无异也。"后来吴国发生大瘟疫，死者过半，李宽也得了瘟病，假称入道庐斋戒，遂死于其中。他的弟子们却说李宽已化形尸解，并非真死了。这些弟子又转相教授，使李家道信徒布满江表，数以千计。

葛洪书中还说：诸妖道百余种，皆杀生血食，独有李家道讲无为，略有不同。然而李家道虽不屠宰牺牲，但举办厨会（道士为人祈福治病的集会）时，供应福食无有限制，市买所具务于丰泰，精鲜之物不得不买。参加厨会者有时至数十人，费用甚多。所以葛洪认为李家道也同其它妖道一

样，“宜在禁绝之例”。

魏晋时代的李家道，不仅流行于西蜀东吴。而且在北方中原地区也有传布。西晋末东晋初，曾有两个道士李脱和李弘，从北方来江东传道。《晋书·周抚传》称：“时有道士李脱者，妖术惑众，自言八百岁，故号李八百。自中州至建邺（今南京），以鬼道疗病，又署人官位，时人多信事之。其弟子李弘养徒灊山（今安徽霍山），自云应谶当王。”后来这两位道士都被东晋军阀王敦在军营中杀死，借口是他们图谋不轨，企图与江东土族周札家人合伙造反。

其实李脱和李弘，并非这两位道士的真姓名，而是假冒的化名。李脱的名字，屡见于道书仙传记载，据说其人为汉代巴蜀神仙方士，也被蜀人称作李八百。李弘这个名字，在早期道教经书中更为常见，就是太上老君降世所用的化名。《老君变化无极经》有云：“老君变化易身形，出在胡中作真经……胡儿弭伏道气隆，随时转运西汉中。木子为姓讳弓口，居在蜀郡成都宫。”木子弓口，合为“李弘（弘）”，是老子在西汉时降生转世所用的化名。由此可见，东晋初被王敦杀掉的妖人“李脱”和“李弘”，实际都是冒名顶替的民间道士。他们传播的“鬼道”，可能与李宽在江东所传李家道大同小异。

在东晋末年出现的《太上洞渊神咒经》中，也有李弘真君降世的谶言。据说“真君者，木子弓口，王治天下。天下大乐，一种九收，人更益寿三千岁”。又说：“真君出世，无为而治，无有刀兵刑狱之苦。圣人治世，人民丰乐。”这篇经文所说，大约为晋朝末年的情况。当时东晋政权已落入北府军阀刘裕之手。刘裕自称是西汉楚元王刘交之后，靠军功起家，逐渐把持晋朝实权，最后于420年废晋称帝，建立南朝刘宋政权。当晋宋禅代之际，社会上出现许多符瑞谶言，宣称刘氏将要复兴。当时的道教徒也乘机制造了刘氏子孙王治天下，李弘真君即将出世谶语。其实不过是西汉末年时术士编造的“刘氏当复兴，李氏为辅”的旧谶语的翻版而已。

类似谶语不仅在东晋南朝有，而且在北方民间也有流传。例如后秦弘始十七年（415），嵩山道士寇谦之假托老君降世传授《老君音诵戒经》。该书中咒骂北方民间道教“但言老君当治，李弘应出。……称官设号，蚁聚人众，坏乱土地。称刘举者甚众，称李弘者亦复不少”。可见刘、李谶言在北方也颇为流行。

总之，道教宣传的太上老君，是神通广大、变化无常的天神。每当天下动乱，灾疫流行之时，老君便会变易身形，化名降世，救助生民，佐国扶命，使天下太平，无刀兵刑狱之灾；人民丰乐长寿、无疾病贫困之苦。自东汉至魏晋南北朝，无论太平道、五斗米道或是李家道，无不以这种虚构的太平政治理想和符水治病方术作为号召民众，扩大教团组织的主要手段。并且利用宗教谶语号召人民起来反抗封建王朝的统治。汉末太平道、五斗米道曾利用“汉行当尽，黄家当立”的谶语，而魏晋南北朝的李家道则常常利用刘氏复兴或李弘出世之谶。据史书记载，自西晋至南北朝出现的“妖贼”反叛事件，多达数十起。其中假托刘举（或刘尼）、李弘（或李辰、李脱、李洪）之名的起义就有十几次。“妖贼”李弘、刘举的活动踪迹遍及南北各地，代代不绝，对封建王朝的统治构成严重威胁。到南北朝末，随着统治阶级对道教的改造，民间道团聚众造反之事逐渐减少。但是关于李弘的谶语在隋唐以后仍然时断时续地出现。隋末农民大起义中，大业十年（614）有扶风人唐弼反叛，推举陇西李弘为天子，弼自称唐王，有众10万。直至辽朝天庆三年（1113），还有“李弘以左道惑众为乱。”这次叛乱上距西晋已达800余年。关于李八百的传说，在唐宋时代也仍流传于蜀地。可见李家道在民间的影响确实既深且远。（王　卡）

一二、寇谦之怎样改造五斗米道?

五斗米道自汉末张鲁降曹后，迁移北方。不久张鲁去世，教团的发展暂时停滞。其内部发生分化，一些祭酒道官独自传授教职，招收弟子，滥收钱物。曹魏末年，张鲁后裔发布的《大道家令戒》，劝诫道官道民尊天奉道，持身守诚，企图整顿教团组织涣散，科律废弛的现象，但是收效不大。西晋时，西南巴蜀地区的五斗米道恢复活动。到了东晋，五斗米道又在江南复兴，许多门阀士族地主都信奉五斗米道。例如著名书法家王羲之的家族，就是世代信奉五斗米道的大士族。当时在江浙一带，还有钱塘士族杜子恭创立的一个五斗米道教团，信徒多达10万户，其中也有不少世家大族。杜子恭死后，其门徒孙泰继续传播道教。

东晋末年，孙泰因卷入统治集团的内争，被执政者司马元显诛杀，其侄孙恩逃入海岛（今浙江舟山群岛），聚合徒众，欲图复仇。隆安三年（399），孙恩因晋末社会动荡，乘机利用五斗米道发动大规模的叛乱。东晋

统治下的会稽、吴郡等江东八郡同时俱起，杀长吏以响应之，旬日之中，聚众达数10万。孙恩党徒号称“长生人”，他们诛杀异己，掳掠财货，烧毁仓廪邑室。其后孙恩因兵败投海自杀，据说“妖党妓妾谓之水仙，投水从死者以百数”。他的妹夫卢循又率余众转战至广州，直至义熙六年(410)，才被东晋大将刘裕击败，逃至交州投水而死。

孙恩起义震撼了东晋王朝，靠镇压义军起家的刘裕，不久后便篡夺权位，建立了南朝刘宋政权。由于早期五斗米道主要传播于民间，常被农民起义利用。这种情况不符合统治阶级的利益，也容易招致官方的限制和镇压，不利于道教的发展。因此孙恩起义失败后，南北朝时期一些出身上层士族的道教徒便出来改造五斗米道，欲图使道教变成能为统治阶级服务的官方宗教。寇谦之便是南北朝道教改革的重要代表人物。

寇谦之（365～448），字辅真，冯翊万年（今陕西临潼北）人。出身世家大族。少好仙道，修张鲁之术，服食饵药，历年无效，据说其诚心感动上天，因此有仙人成公兴来降。有一天寇谦之去姨母家，见成公兴正在佣耕力作，形貌甚强，因带回家中，令其开垦舍南棘田。后来寇发现成公兴精通《周髀》算术，请师事之。公兴曰：“先生有意学道，能否随我隐遁?”寇欣然从之，二人遂共入华山修道。后来又同至嵩山，隐居石室，采药服食。前后共7年，据说成公兴谪降期满，尸解成仙，飞升而去。寇谦之继续修道嵩山，精专不懈。

北魏神瑞二年（415），据说寇在嵩山忽遇太上老君降临，告之曰：“往岁嵩山神上奏天曹，说自从天师张陵去世后，地上修道之人无从师授；今有嵩山道士寇谦之立身直理，堪处师位。吾故来授汝天师之位，赐汝《云中音诵新科之诫》20卷。汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税及男女合气之术。大道清虚。岂有斯事？专以礼度为首，而加之服食闭炼。”这一段老君降临传教的故事，当然是寇谦之自己编造的神话。他的目的是假托神意来改造三张旧五斗米道的教义，革除交纳租米钱税的制度和淫秽的男女合气方术，而代之以儒家礼教制度和神仙道教的服药内炼方术。这种新道法显然更符合统治阶级的利益。

北魏泰常八年（423），寇谦之又假托老君玄孙李谱文降临，授给他《录图真经》60卷，让他“辅佐北方泰平真君”。次年，寇谦之从嵩山前往北魏首都平城（今山西大同），献上《录图真经》，又通过司徒崔浩的推荐，得到北魏太武帝的赏识。太武帝派使者去嵩山祀神，并迎接在山中的

寇氏弟子来平城。于是宣布崇奉天师，显扬新法，为寇在平城东南建大道坛。供给道士120人衣食，斋肃祈请，六时礼拜，每月设数千人大法会。440年，寇请求为太武帝祈福于嵩山，据说感通太上老君。至442年，太武帝亲自去天师道坛接受道教符箓，成为道教正式信徒。此后北魏历代君主即位后，都要去道坛受符箓，成为惯例。

寇谦之被太武帝尊为国师，每有军国大事，常向他询问“天意”。他所创的新天师道，在北魏兴盛了100多年。直至公元548年，才被北齐文襄王罢废。从他开始，道教正式获得了最高统治者的承认，成为官方宗教。（王　卡）

一三、茅山上清派是怎样形成的?

茅山在今江苏南部，古称句曲山。其地西接金陵，东望太湖，山形曲折，洞墟天成，自古号称“养生之福境，成神之灵墟也”。相传西汉时咸阳人茅盈、茅固、茅衷三兄弟渡江来此修道成仙，乘白鹤飞去。当地百姓因立庙供奉茅君，改山名为茅山。汉末左慈来到江东，曾入山寻仙，据说遇三茅真君授以神芝，从此茅山遂成为江东道教的名山胜地。

东晋时，茅山附近的丹阳、晋陵等郡县，居住着一些著名的地方士族，如丹阳句容县的葛氏（葛洪家族）、许氏（许迈家族）、秣陵县陶氏（陶弘景家族）、晋陵郡鲍氏（鲍靖家族）、华氏（华侨家族）等等。这些家族彼此世代通婚，并且都信奉道教。其中许迈家族的道法，主要传自天师道女祭酒魏夫人。

魏夫人名华存，山东任城人。她是西晋司徒魏舒之女，早年志慕仙道，常服药行气。长大后嫁给南阳刘幼彦，生有二子。但因心期幽灵，二子稍长，便与丈夫分居，斋于别寝。据说某夜忽有神仙王褒及诸真人降临其室，以《上清真经》授之，从此便一心修习道术。西晋末，魏夫人因避中原战乱而渡江南下，卒于东晋咸和九年（334）。道书中说她成仙上天，被授以“紫虚元君上真司命南岳夫人”之职，主管下界奉道应仙之人。

魏夫人弟子杨羲，本为吴郡人，后来到句容。他与许谧（许迈之弟）和许翙父子交好，被许氏推荐为琅琊王司徒公府舍人。他们三人都信奉道教，因此便合伙造作道教经典。东晋兴宁二年（364年），杨羲托称魏夫人及众仙真下降，传授《上清真经》，告知修道秘诀。由杨羲先用隶书写出，

然后传给二许父子另行抄写。他们抄写经文的地点，就在茅山上的许氏别墅。

到了东晋末年，杨羲、二许均已先后去世。许翙之子许黄民为躲避战乱，携带经文至浙江剡县。从此《上清真经》开始在社会上广为传播，江东许多道士都曾参与传抄经典，在抄写中又多有伪造增益，使经书增至100多卷。这些经书后来由南朝道士陆修静、陶弘景等人搜集整理，现在大多还保存在《道藏》中。

《上清真经》的问世与传播，在道教中形成一个新的派别，即上清派。该派信奉元始天王（后改称元始天尊）、太上大道君等神灵，以魏夫人或杨羲为开派祖师，主要传习《上清大洞真经》、《黄庭经》等经典。在修行方术上特别重视诵经、思神、服气、咽液等，也兼习金丹、符咒等方术，但反对天师道的房中术。

上清派虽由杨、许首创，但教派的奠基光大者，却是南朝齐梁时著名道士陶弘景。陶弘景（456～536），字通明，丹阳秣陵（今南京）人。出身江南士族家庭，年青时曾出任南齐诸王侍读，管理王室文书事务。由于官场排挤，直至36岁时才做到“奉朝请”（六品文官）的职位。因宦途不得志，心情快快，乃于永明十年（492）辞官隐退，居住茅山修道40余年，自号为“华阳隐居”。由于他学识渊博，著述甚多，齐梁两朝公卿士大夫皆尊敬他，纷纷从之学道。梁武帝萧衍早年曾与陶有过交游，当萧衍起兵讨伐南齐东昏侯时，陶弘景派弟子奉表拥戴。后来萧衍禅代南齐称帝，陶又帮助萧衍选定“梁”字为国号。因此梁武帝即位后对陶恩礼优待，书问不绝。天监年间，武帝多次派人赠送黄金、朱砂等物，供陶炼丹使用，又在茅山为之建立道馆和太清玄坛。梁武晚年改信佛教，但对陶的宠信却一直不衰。史书称“国家每有吉凶征讨大事，无不前以咨询，月中常有数信。时人谓之山中宰相。”

陶弘景早年仕途坎坷，后半生归隐山林，却成了朝野闻名的“山中宰相”。这除了政治上的原因外，也与其在学术文化上的卓越贡献有关。他是南朝道教著名学者，上清派宗师。早年曾师事孙游岳学道，广泛搜集上清经典。及至归隐后，便着手整理弘扬上清经法，编写《真诰》、《登真隐诀》、《养性延命录》等著作。这些著作详细记述了东晋以来《上清经》出世和传播的经过，上清派的各种修炼养生方术秘诀，是有关上清派历史和思想教义的重要文献。他又撰写《真灵位业图》一书，将道教信奉的众多

神灵排定座次，编成图谱，使道教的信仰体系更加完备。陶弘景在茅山数十年中，率领弟子修造道馆，开辟山林，招聚徒众，据称其弟子多达3000余人。由于他的苦心经营，使茅山成为道教上清派的中心。自陶弘景之后，上清派广泛传播于江南，后来又传至北方各地，但始终以茅山为其中心。所以上清派亦称为茅山宗。

茅山上清派是道教重要派别。隋唐时期，上清派为道教第一大宗派。茅山宗师王远知、潘师正、司马承祯、李含光等人，受到最高统治者的尊崇，召请问道，赏赐封号钱物，修造宫观道馆。宋元时期，茅山与龙虎山天师道、阁皂山灵宝派合称为江南道教“三山符箓”。茅山宫观最盛时多达250余处，屋宇5000多间。信奉道教的当地百姓每年春天上茅山进香，这种风俗一直延续至今。（王 卡）

一四、《灵宝经》与灵宝派有何特色?

东晋南朝时期，在江南新兴的道教宗派除了茅山上清派之外，还有奉持《灵宝经》的灵宝派。关于《灵宝经》的问世和传播，在道书中有许多神奇的记述。

早在东汉人袁康所作的《越绝书》中，已记载一个故事，说大禹治洪水时，遇见神人传授《灵宝五符》，用于制伏蛟龙水豹作怪。后来大禹将此书藏于洞庭包山（今太湖洞庭山）之洞穴。至春秋末吴王阖闾时，有龙威丈人得《灵宝五符》进献。吴王以之遍示群臣，皆莫能识，乃令使者携带符书去向孔子请教。这个故事在葛洪的书中也有记载。《抱朴子·辨问篇》说：“《灵宝经》有正机、平衡、飞龟授秩，凡三篇，皆仙术也。吴王伐石以治宫室，而于合石之中得紫文金简之书，不能读之，令使者持以问仲尼。”又据葛洪《神仙传》记载：淮南人华子期师事角里先生，得受《仙隐灵宝方》，按仙方合药服食，返老还少，能日行五百里，力举千斤，“一岁十易皮，如蝉蜕，后乃得仙去”。这些神话故事，当然都是道士们杜撰的。不过从葛洪《抱朴子·内篇》屡次引用《灵宝五符经》来看，大概这篇经文至迟在东晋之前已经问世。现在《道藏》中收录的《灵宝五符序》三卷，据考证即魏晋时的《五符经》。

到了东晋末年，葛洪的族孙葛巢甫根据有关神话引申附会，造出了更多标名“灵宝”的道教经书，并且编造了葛氏家族世代传授经书的谱系。

据称《灵宝经》乃是上天神书，由元始天尊授太上大道君等天神，后经诸神相继传承。到三国时，太上道君于己卯年（199?）派遣太极真人徐来勒等真神下降会稽上虞山，以《灵宝经》传授太极左仙公葛玄。葛玄又于东吴赤乌年间（238～244）在天台山传授弟子郑思远、吴主孙权，以及其兄葛奚等人。奚传子葛悌，悌传子葛洪，葛洪又在马迹山从其师郑思远盟受经文。后来葛洪于东晋建元二年（344）在罗浮山传授其侄葛望、葛世等人。至晋安帝隆安末（401），葛洪侄孙葛巢甫又传给道士任延庆、徐灵期等，从此“世世录传，支流分散，擘乳非一”。

这是一个很长的传经故事。编造故事的目的是想说明：《灵宝经》是一部源远流长的神书，这部神书在魏晋时期由丹阳葛氏家族世代传授。但是据近代学者考证，除《五符经》之外，大多数《灵宝经》实际上是由葛巢甫编造的，有些经文甚至晚至南朝才问世。

《灵宝经》出世后，很快便广为流传，并且出现许多伪经。南朝刘宋著名道士陆修静搜集经书，编撰《灵宝经目》，辨别真伪，刊正谬误，并且增修传习经文的科仪轨范。“于是灵宝之教，大行于世”。经陆修静整理的《灵宝经》大约有50余卷。现在多数还保存在《道藏》中。

《灵宝经》的道法因问世年代的早晚而有所不同。较早的经文有《灵宝五符经》、《灵宝赤书五篇真文》等书。《五符经》有3卷，其内容属于魏晋方士养生修仙之术，包括存思服气术、服食草木药方、佩服符箓以求消灾辟邪，尸解成仙之术。《灵宝五篇真文》也讲符箓法术。该书中有五篇符字和咒语，据说是由上天五方之神（五老）掌握的“天书真文”。按一定方法书写吞符，或佩带胸前肘后，或施符祭神，念诵咒语，可以招致五方神真仙气，制伏魔鬼，禳除天灾，使修道者记名仙籍，得成神仙。类似《五篇真文》这样招神制鬼消灾求仙的符咒经书，还有《灵宝赤书玉诀经》、《灵宝五称符经》、《灵宝灭度五炼生尸妙经》等等。

在《灵宝经》中还有一些出世较晚的经文，如《灵宝度人经》、《灵宝智慧上品大诫》、《灵宝真一劝诫法轮妙经》、《灵宝三元品戒经》、《太极左仙公请问经》等等。这些经文多受佛教经典和戒律的影响，宣讲三世轮回，善恶报应思想。劝人修功德，造福田，奉道守戒，检束身口心三业，洗心净行，以求来世富贵福寿，或升仙成真。这样，就使道教的教义发生重大变化，从追求肉体不死，即世成仙，变为积累功德，死后升仙或来世成仙；从注重个人修道养生，变为强调行善济世，救度他人。个人养生与

济世度人相结合，这就是《灵宝度人经》中所说“仙道贵生，无量度人”的要旨。

总之，《灵宝经》的问世，在道教中形成了一个新派别，即灵宝派。这一派奉元始天尊、太上大道君和太上老君为最高神，这三位尊神后来演变为道教各派公认的“三清”，即玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊。灵宝派假托葛玄为开派祖师，实际是由葛巢甫创始，而其教义的弘扬光大者是南朝道士陆修静。在修持方术方面，灵宝派除讲思神诵经，符咒治病之外，特别重视斋戒科教，劝善度人。陆修静说：“夫斋直是求道之本”，上可使人升仙得道；中可安国宁家，延年益寿，保于福禄；下可除去前世今生罪过，救厄拔难，消灾除病，解脱一切忧苦。据说陆修静撰修斋法科仪著作多达百余卷，从而为道教斋醮仪式的完备作出了卓越贡献。

灵宝教义在江南地区颇为盛行。据陶弘景《真诰》记载：南朝时每年春天有大批信徒上茅山参加道教法会，但大多数人不去修习上清道法，而是去观看道士作灵宝唱赞。这说明灵宝派祈福禳灾的斋法比上清派的成仙方术更能吸引普通民众。但隋唐时期灵宝派的传承不明。北宋以后，在江西清江县阁皂山出现了传授灵宝经的道派，号称阁皂宗。他们与茅山上清派、龙虎山天师道并称江南“三山符箓”。（王　卡）

一五、楼观派的来龙去脉如何？

楼观道是以今陕西周至县终南山下的楼观台为中心，传播于关陇地区的一个道派。据道书记载：终南山北麓的古楼观台，原是西周康王时大夫尹喜的故宅，因尹喜在此结草为楼，观星望气，故称楼观。相传周昭王时，老子西游过函谷关，关令尹喜登楼观望，见有紫气东来，预知神人将至，乃迎接老子至其宅中，请问道教，老君因说《道德经》五千言以授之。后来尹喜又去成都青羊肆会见老君，老君赐其名号曰文始先生、无上真人，二人遂共去西方，化胡成佛。自尹喜随老君西去后，周穆王好尚黄老，追仰仙踪，乃重修楼观屋宇，为尹喜建庙立祠。后来秦汉魏晋历代帝王皆钦崇道教，修葺楼观，招纳四方幽人逸士，先后有尹轨（尹喜之弟）、杜冲、彭宗、宋伦等 10 余辈道士相继来此修炼成仙。楼观遂成为“天下道林张本之地”。

上述道书的记载，并非真实可靠的信史，而是后代楼观道士编造的神话故事。根据现有史料分析，楼观道大约渊源于魏晋之际。当时关中京兆有一道士梁堪，自幼志尚高邈，好乐仙道。17岁时，来到楼观师事郑法师学道。西晋惠帝永兴二年（305年），梁堪假称太上老君派遣太和真人尹轨下降楼观，传授他炼气隐形之法、水石还丹术，还传授他符箓经文和《楼观先师传》一卷。其后梁堪便隐居终南修道，至晋元帝大兴元年（318），告别弟子王嘉，飞升而去。

梁堪的故事显然也是神话，但大致可以相信他是魏晋时的一个方士。魏晋时期，有许多这样的方士在社会上活动，他们以神仙方术秘诀递相传承，形成大大小小的神仙道教团体。楼观道最初是这样的小道团之一。在西晋灭亡之后，中国北方陷入五胡十六国战乱，不少士人躲避到山林中修道。梁堪弟子王嘉，是十六国时著名隐士，史书说他不食五谷，不衣美丽，清虚服气，不与世人交游，在山中凿崖穴居。其弟子受业者数百人，亦皆穴处。后来他舍弃徒众，潜至终南山隐居。前秦国主苻坚曾数次征请王嘉，问以政事。王嘉弟子孙彻、孙彻弟子马俭，也曾受到后秦国主姚苌礼遇。

到了北魏初，楼观道团开始兴盛起来。魏太武帝好道教，派人赠送香烛给楼观道士尹通，助其建斋行道。尹通与弟子牛文侯等40余人敷扬道化，使朝野钦奉，四方高人胜士前来请谒不绝。魏孝文帝时，道士王道义来至楼观，师事牛文侯。他在楼观大兴土木，使道坛屋宇焕然一新。又捐钱令门人购集经书万卷收藏观中。至此，楼观道派经长期发展，形成了较大的道团。北魏末年及西魏北周时期，楼观道以终南为中心，在包括京城长安及华山在内的关陇地区广为传播。这时有许多楼观道师，如陈宝炽、李顺兴、韦节、王延等人受到北朝统治者崇奉，被召至京城诵经讲道，建斋祈神。北周武帝宇文邕喜好道教，曾召请韦节、严达、王延等道士上殿咨问，为他们建立道观，赏给钱物，资助他们整理编修道教经书，弘扬教义。隋文帝杨坚也信奉道教，下诏修造楼观屋宇，度道士百二十员。又于京师置玄都观，以王延为观主，并请王延传授道戒。当时公卿大夫翕然钦附，苏威、杨素皆北面执弟子之礼。至仁寿四年（604）王延解化于观中，隋炀帝赐物百段、钱20万，设3000人斋会，送还西岳。

由于统治者的崇奉，楼观道在北朝后期成为北方新兴的大道派。该派奉老君和关令尹喜为祖师，传习《道德》、《西升》、《妙真》等北方天师道

经典，同时又传习南方的《上清》、《灵宝》、《三皇》等经文。其教义和方术具有融合南北，杂采诸家的特点。无论是思神诵经，炼丹服药，符咒巫术或斋醮祈请等方术，楼观道皆兼而行之。至于其组织制度，也受南朝新道派影响，是典型的宫观式道教。

南北朝时代，道教早期的天师道祭酒统治道民制度逐渐衰落，而建立起道馆宫观制度。道士在各地名山都市新建的道馆或宫观出家拜师，传经受箓，奉持戒律，聚居修道，或组织斋醮法事活动，有一套较为严格的规章制度和仪式。其经济来源主要靠统治者赏赐或富人捐助的钱财、土地和庙产供给，少部分来自斋醮法会收入。这种以道馆宫观为依托的道教宗派团体，被称作宫观道教或教会式道教。与早期在民间秘密传播的道团相比，宫观道教更便于政府管理和控制，可以防止有人利用道教聚众造反，因此才会得到封建统治者的正式承认。从南北朝末开始，梁朝和北周政府都设置了专门官员管理道教。是为隋唐以后政府道官制度之滥觞。

楼观道在北朝末兴起后，在隋唐和北宋时与南方上清派同为道教重要派别，受到统治者崇奉。直至金哀宗天兴年间，楼观因金元战祸而遭焚毁。元初全真道宗师尹志平及道士李志柔主持修复楼观，此后楼观道派便归并于关中新兴的全真道。直至现今，楼观仍为全国重点道教宫观。

（王　卡）

一六、唐朝统治者为何尊崇道教?

道教自东汉创立后，经魏晋南北朝的发展演变，至唐代进入了兴盛时期。唐初，道教被列为儒，释，道三教之首位。道士的社会地位在唐代显著提高，人数不断增长，宫观遍布全国。道教的经典图书也日益增多，并汇编成《道藏》。许多著名的道教学者被皇帝召请入宫，询问政事，讲道说法。他们对道教思想教义和修持方术，科仪制度的完善作出了重要贡献。

道教的这些发展，都是与当时统治阶级的大力支持和提倡分不开的。唐朝统治者为何对道教的发展特别重视和扶持呢？这是由于道教的斋醮法事可以为统治者祈福禳灾，祷告天下太平；道教的炼丹和养生方术，可以满足帝王贵族追求长生不死的愿望；道家清静寡欲，与世无争的思想，可以为某些官场失意的官僚文人提供精神安慰和寄托。但是除了上述原因

外，唐朝统治者，特别是皇室对道教的尊崇和扶持，还有其特殊的政治需要，即利用道教为李氏皇族的统治制造合法根据。

隋唐之际，魏晋以来盛行的门阀士族统治已趋衰落，但其社会地位和影响还很大。唐朝皇族原本出身于北朝鲜卑军户，并非名门望族。当李渊、李世民父子在隋末起兵争夺天下之时，为了抬高其门第，争取上层贵族的支持，便利用道教祖师老子姓李的巧合，尊奉老子为唐王室的祖先，宣称自己是神仙后裔，借此制造“君权神授”的舆论。这时有一些道教上层人物，为了争取新统治者对道教的支持，也在各处制造“老君显灵”，降授“符命”的宗教神话和谶语，以迎合李唐王室的政治需要。

传说早在隋炀帝大业七年（617），陕西楼观的道教宗师岐晖已经预言“天道将改”。告诉弟子们：“当有老君子孙治世，此后吾教大兴”。大业十三年，李渊父子在太原起兵，进军关中。岐晖即以楼观的粮草物资供给唐军，派遣观中道士80余人去蒲津关迎接李渊，又在楼观为唐军进攻隋都长安设醮祈福。李渊对楼观道士“应接圣君”的行动大为嘉赏，诏授岐晖为紫金光禄大夫，敕令新修楼观屋宇，赐给庄田。武德三年（620），唐高祖李渊亲率文武百官千余人到楼观祭祀老君，召见岐晖等楼观道士，宣称：“朕之远祖亲来降此，朕为社稷主，岂可无兴建乎！”于是降诏，改楼观之名为“宗圣观”，赐给白米200石，帛1000匹以供使用。从此，楼观在唐代一直是北方著名的道教大丛林，教团兴盛超过了北周和隋代。

还有一个故事，传说李渊在隋朝末年曾获得太上老君的“符命”，告知：“汝将必得天下”。大业十三年七月，李渊起兵向关中进军，在山西霍邑遭遇隋将宋老生阻击。当时正值阴雨连绵，军粮运送困难，李渊欲回师太原，因李世民力谏而止。据说这时有一白衣老父来到军门，自称为霍山神使（一说为太上老君使者），来见唐皇帝，告知：“八月雨止，路出霍邑东南，吾当济师。”后来李渊果然在八月引兵直趋霍邑，斩杀宋老生，打开了进军关中的道路。

武德三年，秦王李世民出兵讨伐山西刘武周部将宋金刚。据说当时有晋州百姓吉善行，在浮山县羊角山遇见一老叟乘白马，对吉善行说：“为吾语唐天子，吾汝祖也，今年平贼后，子孙享国千年。”这位白马老叟据说就是太上老君的化身。唐高祖李渊听信了吉善行的报告，便在羊角山立庙祭祀宗祖太上老君，改浮山县名为神山县。此后李唐王室与老子李耳的祖孙关系正式确定。各地相继修建老子庙。李渊多次去拜谒老子，以示崇

敬。武德八年，唐高祖下诏宣布三教次序，以道教最先，儒教次之，佛教最后。

唐太宗李世民为秦王时，也曾得到道教的帮助。据说李世民出兵河南消灭洛阳军阀王世充，途中与房玄龄微服私访道教上清派宗师王远知，王远知对李世民说："方作太平天子，愿自惜也。"后来李世民与太子李建成争夺皇位，以法琳为首的佛教徒支持太子，而王远知等道教徒则拥戴秦王。唐初，佛道二教为争地位先后而斗争激烈。李世民上台后，特意在茅山为王远知建一所太平观，以示崇敬，他还在佛道斗争中偏袒道教。贞观十一年（637），唐太宗下诏贬佛崇道。诏书称："朕之本系，起自柱下（老子），鼎祚克昌，既凭上德之庆；天下大定，亦赖无为之功。宜有改张，阐兹玄化。自今以后斋供行立至于称谓，道士女冠可在僧尼之前。庶教本之学畅于九有，尊祖之风贻诸万叶。"就是说：唐朝的祖先是柱下史老子，道教对唐朝夺取天下有功。所以道士女冠的地位应在和尚尼姑之前，以显示朝廷对道教的尊崇。

唐高宗时，继续执行尊祖崇道的政策，乾封元年（666），高宗巡幸安徽亳州老君庙，下诏追封老君"太上玄元皇帝"尊号，令天下各州皆置道观一所，各度道士七人。仪凤三年（678），又下诏以《道德经》为上经，作为国家科举考试的正式科目，列于《论语》等儒家经典之前，贡举人皆须兼习。同年又下令道士隶属于管理皇室宗族事务的宗正寺，班位在诸王之次。这样，道教不仅成为唐朝的国家宗教，而且成了皇室家族的宗教。此后，在太后武则天当政时，曾一度压制道教，将佛教列于道教之先，废除贡举人学习老子《道德经》的规定。韦皇后掌权时，也曾扶持佛教。但是从整个唐代看来，道教在多数时间都受到皇室的尊奉，处于至高无上的地位。尤其在唐玄宗统治时，道教更发展到了前所未有的鼎盛阶段。

（王　卡）

一七、唐玄宗怎样狂热迷信道教？

唐玄宗李隆基在位的开元、天宝年间（713～755），是李唐皇朝最繁荣强盛的时代。由于他的大力扶持，唐代道教的发展在此期间也达到了高潮。在中国历史上，唐明皇是继秦皇、汉武之后又一位狂热迷信神仙道教的封建帝王。

唐玄宗对道教的迷信，首先表现在他继续唐朝开国后尊祖崇道的传统，对皇室祖先太上老君尊崇备至。唐高宗乾封元年（666），已追封老君为“太上玄元皇帝”，在亳州老子故居设置祠庙。玄宗上台后，又于开元年间诏令两京及天下诸州各置玄元皇帝庙一所，每年设醮斋祀。到了开元二十九年（741），他对老君的尊奉突然升级。这年正月，唐明皇托称自己夜来假寐，梦见玄元皇帝真容，告云：“吾有像在京城西南百余里，汝遣人求之。吾与汝在兴庆宫相见。”梦醒后，玄宗令道门威仪萧元格等人寻访。据说在周至县楼观附近的终南山中果然掘得老君玉像，与玄宗所梦者无异，于是被迎置于兴庆宫中。这件事轰动京城，文武百官纷纷上表庆贺，称颂老君降灵托梦，镇我皇家，真是大吉大福，值得万民同庆。玄宗乃于当年五月下诏，图写玄元真容，分送诸州开元观安置。自此之后，各处奏言老君显灵及天降祥瑞者层出不穷，一场狂热崇奉道教的闹剧在全国展开了。

次年（742）正月，京师陈王府参军田同秀奏称：遇见玄元皇帝降于丹凤门外，以“天下太平，圣寿无疆”之言传告皇上，并告知在桃林县关令尹喜故宅旁有“灵宝符”。玄宗派使者求得灵宝符，乃于京城大宁坊建玄元皇帝新庙，亲自前往祭祀，群臣上表请改年号为“天宝”，大赦天下，以应天降祥瑞。又改桃林县名为灵宝县，除授田同秀朝散大夫之职。西京及亳州玄元庙改称太清宫，东京（洛阳）玄元庙改称太微宫，各州之庙称紫极宫，各度道士21人，并赐庄园及奴婢。天宝二年，追尊玄元皇帝之号为“大圣祖玄元皇帝”，老君之父号曰“先天太上皇”，母益寿氏号曰“先天太后”。次年三月，敕两京及天下诸州于开元观用金铜铸造玄元等身像一躯。又命工人从太白山采玉石琢为玄元像，高二丈许，置于太清宫；又以白石作玄宗圣容，侍立于玄元像右侧。天宝八年，玄宗亲谒太清宫，册封圣祖玄元皇帝新尊号曰“圣祖大道玄元皇帝”。同年又下诏，于太清宫、太微宫圣祖像前立文宣王（孔子）遗像，与四真人（庄子、列子、文子、庚桑子）列侍圣祖左右。天宝十二年，玄宗再次朝献于太清宫，上玄元皇帝尊号为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”。对老子的尊崇，达到了无以复加的程度。

唐明皇不仅尊崇皇室的“大圣祖”太上老君，而且对其他道教祖师和神仙也倍加殊荣。史书称：“玄宗御极多年，尚长生轻举之术，于大同殿立真仙之像，每中夜夙兴，焚香顶礼。天下名山令道士、中官合炼醮祭，

相继于路。投龙奠玉，造精舍，采药饵，真诀仙踪，滋于岁月。”天宝七年，玄宗下诏褒奖张天师、杨羲、许谧、许翙、陶弘景等人。册封张天师为太师，陶弘景为太保，令有司审定其子孙在世者，将有封植以嗣真。又令天下道教宫观名山置天坛祠宇，每处度道士5人，并取近山百姓30户蠲免租税差役，永供洒扫。诸郡有自古得道升仙者之处，每处度道士2人或3人，永修香火。对茅山紫阳观、太平观、崇玄观等道观，更蠲免百姓200户或100户租税差役，长充修葺洒扫。

唐玄宗还特别优待礼遇在世道教宗师，多次召见高级道士，请问道法，拜官赐物，为之敕建宫观。其中对上清派宗师司马承祯、吴筠、李含光等人尤为厚待。天宝七年三月，玄宗亲自于大同殿接受上清派经书符箓，事先派中使去茅山告诉李含光受经日期，遥礼为师，赐号玄静先生，并赐法衣一袭，以伸师资之礼。著名道士张果也被玄宗召入宫中，询问神仙方药之事，甚至想让公主嫁给张果。玄宗宠信的另一位著名道士叶法善，擅长符箓及变化法术。据说有一次正月十五，玄宗在长安观灯，赞叹灯景壮丽，天下无比。叶法善说西凉府灯景与长安不相上下。他让玄宗闭目，施展法术，倾刻腾空而起，很快就带玄宗去千里外的凉州观灯而还。又有一次八月中秋，叶法善与玄宗同游月宫，玄宗默记月中仙乐，制作《霓裳羽衣曲》。二人自月宫回返，途经潞州上空，叶法善请玄宗以玉笛奏曲，曲毕，投钱于城中。十几天后，潞州地方官奏称有天乐临城，兼得金钱。于是玄宗对叶法善愈加礼敬。

这些故事当然是道教徒编造的神话传说，但是唐明皇对道士礼敬尊崇也是事实。由于皇上尊礼，道士的社会地位大为提高。当时有许多公主嫔妃纷纷入道为女冠，接受道教称号。如唐明皇两个妹妹入道后号称金仙、玉真公主，杨贵妃也曾被度为太真宫女道士，号曰太真。还有不少王公大臣纷纷捐舍宅第修造道观，对玄宗崇道活动推波助澜，“表贺无虚月”。道士升官晋爵者亦不乏其人，以至时人有“终南捷径”之讥诮，意为想要升官最好先入终南山作道士。

唐玄宗还大力提倡与道教有关的各项文化事业。他即位之初便命令太清宫主史崇玄及昭文馆、崇文馆诸学士修撰《一切道经音义》150卷。开元年间又发使搜访道教经书，纂修成《道藏》，共收录道书3744卷。玄宗特别重视道书中的《老子道德经》和《庄子》、《列子》、《文子》、《庚桑子》等书。开元年间，玄宗亲自注解《道德经》，颁示公卿士庶及道士僧

侣，下令天下士庶皆须家藏《老子》一本，两京及各州道观都将御注《道德经》刻成碑文。开元二十五年开始设置“玄学博士”之职，二十九年又令两京及各州置“崇玄学”，内收生徒，学习《老》、《庄》、《文》、《列》等书，参加“明经科”考试。天宝元年，诏封庄子号为南华真人，文子号通玄真人，列子号冲虚真人，庚桑子号洞灵真人，四子所著书皆称“真经”。次年，改崇玄学为崇玄馆，内置学上、直学士、大学士等教官，大学士由宰相担任，总领两京及诸州道观。以道经作为科举考试的特设科目，并且设置专门讲习道经的学校，这是唐朝的创举。道教音乐也受玄宗重视，开元年间曾命司马承祯制作《玄真道曲》、李会元制《大罗天曲》、贺知章作《紫清上圣道曲》。玄宗还亲自制作了《霓裳羽衣曲》、《紫微八卦舞曲》、《降真招仙之曲》、《紫微送仙曲》等道教舞曲，于太清宫演奏。

唐明皇早年励精图治，尚能有所作为。开元末至天宝年间，渐渐怠倦政事，纵情声色，信任奸佞，国事趋于衰乱。这也正是他狂热迷信道教的高潮时期。玄宗崇奉道教，原想借助“大圣祖”的神威保佑“天下太平，圣寿无疆”。然而事与愿违，正当唐朝君臣忙于为圣祖显灵往来庆贺之时，“渔阳鼙鼓动地来，惊破霓裳羽衣曲”。755 年，安史之乱爆发，唐朝的“开元盛世”从此结束。玄宗面对严酷的现实，仍然执迷不悟，在仓惶西逃途中还迷信道教，声称在利州（今四川广元）益昌县岭上看见老君乘白鹿而过，显示收安禄山之兆。他让四川道士设醮祈祷，请求玄元皇帝保佑早日平息叛乱，返回长安。又让道士杨通幽为他寻觅杨贵妃魂魄。当然这只是他一厢情愿的妄想而已。

道教在安史之乱中也遭受到沉重打击，经典被焚，宫观名山被侵占。虽然唐玄宗以后的唐朝皇帝，如宪宗、穆宗、敬宗、武宗、僖宗等人仍继续尊祖崇道，迷信仙术。但是中晚唐时代的道教，如同唐朝的国运一样，再也无法恢复到开元、天宝年间的盛况了。（王　卡）

一八、唐代道教有哪些宗派？

严格地说，唐代道教并无宗派之别，无人标宗立派，以自求有所异于别家术业。但道法相传，多自秘自神，不轻易授人，若从其传授情况看，仍有某些宗派痕迹可察，教旨亦不尽同。

唐代影响最大的，无疑是茅山道教。此派自陶弘景得陆修静三洞经

书，又甄别整理《上清经》并广为撰述后，据有的经籍最多。又出了些诸如潘师正、司马承祯、吴筠、杜光庭等大道士，成为唐代道教主流。茅山道教传播也最为广泛，其徒遍居茅山、嵩山、天台山、青城山、庐山、大涤山、衡山、九嶷山等地。唐代出现的道教经书，多数是茅山道教流裔造作的。仅杜光庭一人，撰述就多达30余种、300余卷，有人说“杜撰”一辞即指杜光庭所撰述，此虽不足为证，然亦可见其撰述之广。也有人称茅山道教为“三洞派”，以其有三洞经书故。道书中称“三洞弟子”的，即指得授三洞经书而言，三洞弟子多是茅山道教门徒。但属茅山道教传授系统的道士，并不一定都能幸得三洞经书。受唐代提倡学《老》《庄》的影响，茅山道教也有很大的转变，最明显的表现是，对经讖符图的热情不如南朝道士，而多本诸《老》《庄》立论，如司马承祯、吴筠等。若将茅山道教与“重玄之道”作一比较，则二者也有差别，虽然他们精神修养的最高境界都在于虚寂、静定，但前者趋于“渐悟”，后者着意“顿悟”，而且，前者不失炼形的传统，多以形神兼修双炼为要，后者却以形体为累赘，如成玄英、李荣等人即是。

唐初影响颇著的“重玄之道”，并不是一个宗派，而是在道教中兴起的一股研习《老》、《庄》以寻求精神解脱的思潮，代表人物是成玄英、李荣。此二人生平及师承均不可详考。成玄英隐居今连云港云台山，贞观五年（631）被召至京师，加号“西华法师”。李荣是蜀中道士，《旧唐书·罗道琼传》说：“每与太学助教康国安、道士李荣等讲论，为时所称。”可见李荣曾因善《老子》学而负盛名于京邑。

楼观说经台，相传是老子为尹喜说《道德经》之地，隋末战乱，楼观道士岐晖又支持李唐，所以楼观道教与唐王室关系密切，甚得王朝扶助。唐王室认老子为宗祖，就是从楼观开始的。武德三年，高祖诣楼观，改楼观为宗圣观。唐代楼观道教比较有影响的人物有岐晖、尹文操等。尹文操师田仕文，田师北周道士韦节，重《西升经》、《灵宝经》。后高宗以晋府旧宅为太宗造昊天观，以尹文操为观主兼知本观事。

散见的唐代道教传授系统还有：（一）黄元赜、韦善俊、暨齐秀、尹愔，尹愔作《老子说五厨经注》，言养气归真之理；（二）宋冲元、翟法言、舒虚寂、向道荣、任可居，托言葛仙公（玄）等，而喜老子说，志清修，以归祖守元为至。任可居卒于唐昭宗大顺年中，不复传后世；（三）五代道士潭紫霄自言得张陵天心正法，以劾鬼魅治疾病为事，后世言天心

正法者，皆祖于斯。唐代道教传授情况，不尽于此，或一传、或二传，影响不大。（张 裕）

一九、隋唐重玄学派及其主要思想

“黄金狮子乘高座，白玉麈尾谈重玄”。这是唐代诗人李白送别四川峨嵋山一位僧人上京时写下的两句诗。诗中所说的“重玄”，又称重玄学或重玄之道，是隋唐时期流行的老庄哲学的代称。当时许多佛道学者，都喜欢手持麈尾，登上高座谈论重玄之学。

老庄学说怎样变成了重玄之学？说来话长。如前所述，道教的思想教义原本渊源于先秦两汉道家之学。东汉后期出现的五斗米道，即奉老子为教祖，以老子《五千文》教习徒众。但早期民间道教主要从事跪拜首过、符水治病等宗教活动，当时教团首领对老庄思想的理解非常粗浅，甚至歪曲解释老子的著作。魏晋时期的神仙道教徒，多从事炼丹养生活动，能发明老庄思想者也甚为罕见。著名道教学者葛洪，甚至批评老庄不谈神仙养生，其书语多空泛，“永无至言”。因此在南北朝之前，道教尚未能创立像佛教那样具有高深理论水平的宗教哲学体系。

魏晋时期，在部分儒家出身的士族官僚和学者中兴起一阵研究注解老庄著作，清谈道家学术思想的“玄学”风潮。玄学家借助老庄以道为世界本体、崇尚自然无为的思想，探讨有无、本末、体用关系等哲学问题，企图调和名教与自然的矛盾。就是说，既要肯定儒家纲常名教的合理性，又要为士族官僚文人不受名教拘束，放任自然的生活找到理论依据。东晋时，有些佛教学者（如支道林、僧肇等人）受玄学思潮影响，也纷纷发表论著，假借老庄哲学术语解释佛教义理。他们认为老子所说道体“玄之又玄”（重玄）、庄子所说“物物者无物”（齐物），可用来解释佛教《般若经》宣扬的“诸法悉空”理论。于是玄学从魏晋之际融合儒道，探讨名教自然关系，发展到东晋佛道合流，辨析道物、色空名理，寻求人生解脱的途径。其理论思辨水平更为精深，宗教气味也更浓厚了。

魏晋士族文人及佛僧热衷研习老庄哲学的风气，也影响了道教学者。相传东晋士族学者孙登擅长辨析名理，撰《老子集注》二卷，首先引用“重玄”观念解释老子，是为道教重玄学之发端。南北朝时代，许多著名道士纷纷注疏《老》《庄》，发挥玄义，意图融会三教思想，建构道教哲

学。及至隋唐，此风愈盛。由于唐代统治者尊崇《老》《庄》，奖励士人研习《道德经》及道家经书，因此唐代研究老庄学的风气很盛，王公大臣及儒生道士纷纷注《老》解《庄》。仅据唐末杜光庭《道德真经广圣义》列举，隋唐道士注解《老子》者就有30余家。《庄子》、《列子》、《文子》等书也各有道士的注解流行。

南北朝隋唐的义学道士，多以“重玄”义理解释《老》《庄》。例如梁朝道士孟智周、臧玄靖、陈朝道士诸柔、隋道士刘进喜、唐道士成玄英、蔡子晃、黄玄颐、李荣、张惠超、黎元兴等人注解老庄，皆明重玄之旨。其中尤以成玄英《道德经义疏》、《庄子疏》、李荣《老子注》最为精彩。唐玄宗御著《道德经注疏》，也采纳重玄之说。此外唐道士孟安排撰《道教义枢》、王玄览《玄珠录》、通玄先生《道体论》、司马承祯《坐忘论》、吴筠《玄纲论》、佚名氏《三论玄旨》等论著，亦为重玄学重要著作。隋唐道士编写的《本际经》、《海空经》、《太上老君说常清静经》、《洞玄灵宝定观经》等大批经典，皆以阐说重玄义理为宗旨。于是重玄学成为隋唐道士讨论最多的哲学理论。后人称南北朝隋唐研讨重玄学的道教学者为“重玄学派”。

隋唐重玄学融合佛道二教思想，从道物、本末、体用、心性、形神等多方面进行探讨，旨在为修仙得道，悟入重玄解脱境界作出理论解释。归纳起来，隋唐重玄家主要讨论了以下三个问题：

第一，双遣有无的道体论

对“道”的认识和解释，是道家哲学的首要论题。《老子》书中第一章即描述“道”的性质，指出道不可言说名状，“常有”与“常无”是道体显现的两个方面；“此两者同出而异名。同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”按传统解释，“玄”字意为幽深，玄之又玄形容作为世界本体的“道”深奥难测，不可言状。魏晋玄学家王弼认为：玄妙的道体是“无”，天下万物是“有”，有生于无，是故“无”为万物之本体。有与无的关系是本与末、体与用的关系。明白了这个道理，则治国修身皆应以无为本，“崇本息末”。

隋唐重玄学者在解释《老子》首章时，则吸取佛教破除妄执偏见的思想，认为老子说“玄”，旨在遣除“滞著”（即偏执某种见解）。前一个“玄”字遣除肯定道是“有”或是“无”的偏见，后一个“玄”字则进而遣除“不滞之滞”，即不可执着于遣除有无之念。成玄英等隋唐重玄家认

为：对道体的认识应该有无双遣，进而忘却遣除之念，方可悟入重玄之域。他们借用佛教中观派、三论宗对“真如”境界的论证方法，宣称道体非有非无，亦有亦无；道体实是空，而不与空同；道无所不在，而所在非道；道为万物之妙本，而万物实无本可本；道与物不一不异，而一而异；道不离物，物不离道。道体离有无、一异、是非等一切名言妄见；唯有遣除有无是非之念，“名言道断，心知处灭”，方可悟得道体。而所谓得者，实亦得无所得。

这些话听起来就像绕口令，其实质是以绝对否定的辩证逻辑来说明道体、妙本的不可言说性质。重玄家认为只有悟入重玄之域，方可通观众妙，变通无碍，达到与道体玄同相通的境界。

第二，众生有道性论

道教重玄学受南北朝隋唐佛教讨论佛性问题的影响，提出了“道性”问题。所谓“道性”，指一切众生禀赋于道，或与道同一不变的真性，这是众生应该修道并能得道的内在根据。重玄家认为：道体无情而有性，非物而能应物；道遍在一切，而一切众生皆含道性。道性与众生之性非一非异，是一亦是二。众生禀道生，众生非是道；道性众生性，皆与自然同。道与众生之关系，犹如用印泥印字，泥中无数字，而本印字不减；多泥中字与本印字同，而多泥并非本印。正因为道性与众生性既相同又有不同，所以众生应该修道并且能够得道。故王玄览《玄珠录》云：“明知道中有众生，众生中有道。所以众生非是道，能修而得道；所以道非是众生，能应众生修。是故即道是众生，即众生是道。”该书还认为：道性与众生性皆是假名分别，若欲契入重玄，须得二者兼忘。“道性众生性，二性俱不见，以其不见故，能与至玄同”。

隋唐重玄学还吸取佛教心性说，提出道性即众生之心神或“清静心”。他们认为众生心神得自道体，本来清静澄明，具足一切功德智慧，但为后天尘缘迷惑染蔽，以致心动神驰，与道隔断。若能方便修行，断诸烦恼，清除污垢，恢复本心，则能复归于道。所以修道即是修心。重玄家以自身所具的清静心性为成道之本，以妄执烦恼为众生道性迷染，轮回生死之因，以遣除妄执为得道成真之要途。司马承祯《坐忘论》说：“原其心体，以道为本，但因心神被染，蒙蔽渐深，流浪日久，遂与道隔。若净除心垢，开神识本，名曰修道。”《三论元旨》也说：“众生沉沦苦海，莫不因心而然。灭妄归真、自然之源妙矣。”

第三，观行坐忘之修道方法

在重玄家看来，重玄之道不仅指妙本心性所具之道理，更是悟道修心之方法。重玄家毕竟是道士，而非哲学家或政治家，他们论述重玄道体和众生有道性，旨在具体地指导宗教修炼的实践，以期实现其成仙得道的信仰。

重玄家吸取佛教“观行”作为破除执着，契入重玄的门径。所谓观行，是指用宗教观点进行分析观察，以期悟得真道。观行分气观、神观二种，气观修定，神观修慧。隋唐时出现许多指导内观修行的经典。例如《太上老君说常清静经》，以观心、观形、观物作为“澄心遣欲”，渐入真道的门径。其文曰：“内观于心，心无其心；外观于形，形无其形；远观于物，物无其物。三者既悟，唯见于空，观空以空，所空既无，无无亦无。无无既无，湛然常寂。寂无所寂，欲岂能生？欲既不生，即是真静。真静应物，真常得性。常应常静，常清静矣。如此清静，渐入真道。既入真道，名为得道。虽名得道，实无所得。”

此经简明扼要，指出了修心证道的门径。类似观点在《本际经》、《定观经》等道经中亦有论述。王玄览《玄珠录》对观心定心的论述更近于佛教。他认为“心生则法灭，”修心者应该常以无心为心，使心无生无灭，其要诀为：“莫令心不住，莫令住无心，于中无抑制，任之取自在，是则为正行”。他还指出：求心喻如剥芭蕉，剥至无皮无心处，便是大一（真心）。司马承祯的《坐忘论》则吸取庄子所说“斋心坐忘”为悟道登真方法。其坐忘修心的要诀在收心摄念，使心念不起，“内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑俱遣。”具体修行方法分为敬信、断缘、收心，简事、真观、泰定、得道等七个阶段。在最后阶段，修道者可达到形神虚融，与道合一，存亡自在，出入无间，超越生死变灭的境界，是之谓“神人”。

从以上简述可以知道：隋唐重玄学是融合佛道思想，兼具道体论，心性论和修心悟道方法的宗教哲学体系。这一学说的出现，不仅使道家老庄哲学的内容更加丰富，为后来道教内丹心性修炼提供了理论依据，而且也对佛教思想的中国化有深刻影响。（王　卡）

二〇、隋唐道教炼丹术有何发展?

隋唐时代的道教繁荣，不仅表现在建立完善的哲学理论体系，而且各种追求长生成仙的修炼方术也有很大的发展。道教的长生术杂而多端，概括起来则不外乎外服丹药，内炼形神两大类。炼丹术是道教最重要的修炼方术之一。

炼丹术渊源于古代主张服食长生不死之药的神仙方士，早在战国秦汉之际已开始出现。服药的目的在于借助药物的神力来强固自身，祛病延年，以至于长生不死。在早期道书中，有许多关于道士服药成仙的记载。道士们最初服食的“仙药”，有许多是草木药物，如胡麻、大枣、茯苓、松脂、地黄、五味子、天门冬、黄精花、白术、甘菊，以及各种菌科植物（如灵芝草）等等。用这些草木药配制的丸散膏汤，服用后确有治病补身之功效。由于道士们长期入山采食“仙药”，使他们对许多药物的产地、性状、主治疾病，以及采集配制和服用药物的方法都积累了相当多的实际知识和经验。因此历史上有许多著名的道士，如葛洪、陶弘景、孙思邈等人，都精通医药本草之学，留下重要的医药著作。

道士们通过实践逐渐认识到：服食草木药物只能治病补身，而无长生不死之效。因此他们转而注意金石类药物，如黄金、白银、丹砂（硫化汞）、铅粉等物。汉武帝时，方士李少君上言说：“丹砂可化作黄金，黄金成以为饮食器则益寿。”这是最早关于人工炼丹作金的记载。东汉方士魏伯阳撰《周易参同契》，以汉代象数易学原理解释炼丹火候和方法，标志炼丹术在理论上趋于成熟。魏晋之际，方士左慈、葛玄等人传授《太清金液神丹经》等炼丹经书。著名学者葛洪参考丹经及自己炼丹的实际经验，在其名著《抱朴子内篇》中详细论述了炼丹原理和药物配方及操作方法，对炼丹术发展作出卓越贡献。南朝道士陶弘景也曾长期从事炼丹，并写出许多著作。到了隋唐时代，由于统治者迷信道教，企求长生成仙，炼丹术的发展达到了极盛。出现了青霞子、孙思邈、张果、陈少微等著名炼丹家，大批炼丹专著纷纷问世。现在《道藏》中收录的上百种外丹黄白术著作，多数都出于隋唐道士之手。

由于外丹术兴盛，唐代有关炼丹的理论很多。例如有一种“自然还丹”之说，认为上界仙人食用的“自然还丹”，生于南方背阴向阳之山。

那里的丹砂或铅银受“天符”照耀，吸收日精月华，经4320年而化成金丹，天上仙人服食这种金丹而得长生。地上的道士炼丹，即是以人间之火模仿天地阴阳之造化，在丹炉中缩短丹砂炼化成丹的自然过程。这样炼出的金丹，“夺天地造化之功，盗四时生成之务”，凡人服食后就能同上界仙人那样长生不死。所以炼丹家所用的炉鼎器具被想像为一个缩小的宇宙。丹鼎有三足以应天地人三才，上下二合象征阴阳二仪，足高四寸以应四时，炉深八寸以配八节，下开八门以通八风，炭分二十四斤以生二十四气。上鼎下炉，象征阴阳颠倒，水火交争，“上水应天之清气，下火取地之浊气”。

不仅炉鼎器具仿照天地而造，而且烧丹火候也要“喻合天符”，“同于天火造化”。要按《周易》卦爻显示的昼夜四时阴阳变化原理指导烧丹火候，阳气生时进火，阴气生时退火。11月阳气始生，故为丹炉举火之月。此后每月每日每时的火候变化，都按卦爻原理控制，有详细口诀。丹炉一旦举火，必须有人日夜守望，准确计时，按时辰节候添减炭火。经历一年十二月“周天大造化”，只要更漏分明，用火不失斤两，节候有准，年月满足，自然大丹功成。

炼丹家最重炉火、药物二事。正确选用金石药品，掌握配制药物的技术和方法，也是炼丹能否成功的关键因素。唐代炼丹使用的金石药和草木药物极多。仅据唐人梅彪撰写的《石药尔雅》一书列举，当时炼丹术士常用的各色药品就有150余种。各种药物都有隐名或别名，炼丹者须得明师传授秘诀，才能弄懂丹经所载药名和药方，知道怎样辨别药品性能和真假。否则炼丹很难成功。所以道士炼丹大多有师承传授，炼丹师选择门徒和传授丹经秘诀非常慎重，要立坛盟誓后才能传授。由于这样师徒秘传，便形成了不同派系。唐代外丹术门派很多，大致可分为以下三派：

从魏晋方士葛玄、郑隐、葛洪等人传承下来的金丹派影响最大。这一派推崇服食黄金、丹砂炼制的金液还丹。葛洪认为丹砂（硫化汞）烧之愈久，变化愈妙；黄金入火百炼不销，埋之毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人长生不死。大约唐代成书的《黄帝九鼎神丹经诀》，多发挥葛洪的丹道思想，认为天然赤色丹砂烧炼后能生白色水银，再烧炼变转数次，则复还成金。金丹派不仅相信炼服金丹可长生不死，而且重视黄白之术，即用炼成的金丹点化铅锡等物成为金银。

铅汞派是另一重要门派。该派源于东汉方士魏伯阳，经隋朝道士青霞

子（苏玄朗）发扬光大，至唐代方滋隆盛。这一派炼丹术士承袭《周易参同契》之说，以铅汞为炼丹的至宝大药，“只论铅汞之妙”，不用四黄八石等杂药。他们强调炼丹须效法天地阴阳。所谓天地即炉鼎，像乾坤二卦。所谓阴阳即铅汞二药，像坎离二卦，亦像日月、水火。炼丹时炉鼎安置、药物配合皆须符合自然运转法则，上冠于天，下顺于地，使坎离交媾，水火既济，则修炼成丹。唐代很多丹道术士，如郭虚舟、孟要甫、刘知古、李真君、乐真人、金竹坡、柳泌等人，皆属此派。

唐代炼丹术士中还有硫汞派，即用硫黄和水银合炼成神丹大药。该派也用《周易》阴阳之说为其理论基础，认为“硫黄是太阳之精，水银是太阴之精，一阴一阳合为天地”。以之炼成的灵砂大丹，乃“大药之祖，金丹之宗”。

上述外丹门派彼此常互相批评争论，也相互吸收融合，促进了唐代外丹的繁荣发达。通过炼丹实践，人们对某些物质（如丹砂、铅汞、黄金、硫黄、硝石、砒霜等）的化学性质加深了认识，炼丹方法和器具制造技术也不断改进。还有一些意外的发现，例如金属表面离子置换效应的发现，与炼丹术有关。道士们点化的假金、假银（砷铜合金），在很长时期内被当作珍贵的东西。黑色火药的发明，据说也是道士用硫黄、硝石合炼时无意中发现的。所以炼丹术被许多学者视为近代化学实验的先驱，它为人类不断加深对自然界物质的认识作出了积极的贡献。

但是炼丹家所追求的服食成仙，毕竟只是虚妄的宗教幻想。含有铅汞成份的丹药，服用后只会加速人的死亡。道士们为了消除丹药毒性，想出许多稀奇古怪的办法。例如有人把丹药浸入井水或山泉中伏毒，有人用胡椒汤煮，用甘蔗汁蒸，有人用陈年墙土的泥浆搅拌等等，但还是有不少人中毒而死。据史书记载，从东晋南北朝起，便有帝王贵族因服药中毒而丧生。晋哀帝“雅好黄老，断谷弭长生药，服食过多，遂中毒，不识万机”。北魏道武帝、明元帝亦好黄老，专门设置仙人博士，让道士煮炼百药。但炼出的丹药不敢让皇帝服食，先让死罪囚犯试吃，服者多死无验。唐代帝王贵族迷信道教长生术，服丹成风，因此中毒而死的人也最多。唐太宗、宪宗、武宗、宣宗皆死于服食丹药，官僚文人死于服丹的人也不少。“服食求神仙，多为药所误”，这一真理终于为人们所认识。晚唐五代以后，由于道教内丹术的兴起，以服药求仙为目标的外丹术便渐趋衰落了。

（王　卡）

二一、汉魏六朝及隋唐道教养生术

道教养生术除炼丹服药外，还有以内炼形神为主的各种养生方术。内炼养生术大概渊源于古代黄老养生家，目的在于通过自身精神形体的锻炼调养，使身心健旺，延年益寿。按照古代养生家的理论：人体内的精、气、神是维持生命存活的三大要素。凡人之所以有衰老病死，皆因精气神亏损枯竭之故。所以欲求长生者必须重视精气神的保养，锻炼精神形体。《太平经》说："人欲寿者，当爱气，尊神，重精也。"锻炼保养的方法很多，包括胎息行气、房中固精、存神守一，以及导引、辟谷、按摩、沐浴、日常饮食起居禁忌等等。炼养术在战国秦汉之际已相当流行，至魏晋南北朝发展成熟，成为道教最重要的修炼方术。隋唐时期炼养术达到鼎盛，出现了大批专门论述摄生养性理论及功法的著作。葛洪、陶弘景、孙思邈、司马承祯、吴筠、张果、幻真先生等人，都曾对炼养术的发展有重要贡献。现在据有关史料记载，对几种主要内炼方术略述如下：

胎息行气是养生的重要方术。行气亦称服气，亦即后世所谓的气功。这是一种调节呼息，保存体内元气的养生方法。其理论基础是古代黄老家的元气生成论，他们认为人禀天地之元气而生，有气则存，无气则死，所以养生者应该保存元气，使之不失。行气功法在道书中记述甚多，大要有吸服外气和胎息闭气两类。外息法即调节呼吸吐纳，使之轻细和缓，均匀深长，吐故纳新，凝神静虑，渐至神气合一。《老子河上公章句》云："不死之道，在于玄牝。玄，天也，于人为鼻；牝，地也，于人为口。""鼻口之门，乃是通天地之元气所从往来。鼻口呼吸喘息，当绵绵微妙，若可存，复若无有。用气当宽舒，不当急疾勤劳也。"唐人司马承祯《服气疗病论》则云："凡行气，以鼻纳气，以口吐气，微而引之，名曰长息。纳气有一，吐气有六。纳气一者谓吸也。吐气六者谓吹呼嘻呵嘘嗯，皆生气也。"隋唐道士用这些呼吸方法治疗某些疾病。司马承祯说："吐气之法，时寒可吹，温可呼，委曲治病。吹以去热，呼以去风，嘻以去烦，呵以下气，嘘以散滞，嗯以解极（疲劳过度）。"类似说法也见于孙思邈《存神炼气铭》、幻真先生《服内元气诀》，以及《黄庭遁甲缘身经》等道书。在某些道书中还有以呼吸与意念相配合，吸食日月精气或服食五芽（天地五方精气）以保养脏腑的功法。

内息法又称胎息，其要领是闭气不息，保持人体自身固有的内气。它认为用鼻口呼吸，“一窍即开，元气外泄，泄而不止，劳用性命。”所以要尽量控制呼吸，使内气不失。葛洪《抱朴子·内篇》说：“得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如人在胞胎之中。”运用内气也可以攻治疾病。葛洪声称：胎息行气能防止疫气毒害侵袭，使人不饥不病。善行气者将内气嘘出，可使虎狼不起，使沸汤不热，寒水不冰，白刃刺之不入，甚至可为百里外之人嘘气治病。此等神奇效果或许与古代气功师的特异功能有关。胎息行气术在隋唐时最为兴盛，唐以后逐渐发展成为道教内丹术中的“命功”。

与行气有关的导引术也是一种古老的健身方法，早在马王堆西汉墓中已发现有《导引图》。导引的意思是“导气令和，引体令柔”。道教认为“流水不腐，户枢不蠹”，运动肢体可以抗御衰老疾病。道士们模仿某些动物的动作姿势创造了许多体操动作，引挽肢体，并配合按摩、叩齿、吞咽、呼吸等方法，可以促进血液循环，食物消化，使人身体轻快，牙齿坚牢，耳目聪明。著名的华佗《五禽戏》，就是一种导引术。《云笈七籤》卷三十二至三十四对魏晋隋唐道教的导引功法记载颇详。

与气功配合的方术还有辟谷术。古人认为人食五谷而生粗秽，肠中不清，智而不寿。应该效法不食人间烟火，餐风吸露的神仙，才能“不死而神”。葛洪《抱朴子内篇》说：“欲得长生，肠中当清：欲得不死，肠中无滓。”又说：“余数见断谷人，三年二年者多，皆身轻色好，堪风寒暑湿，大都无肥者耳。”看来控制饮食对患有肠胃病或肥胖症的病人确有疗效，但若想断谷而求长生成仙，只能饿死。辟谷术在隋唐以后已不太流行。

房中术也是古代养生家创造的一种养生术，目的在于节欲固精。在马王堆西汉墓出土的古籍中已有不少房中著作，如《十问》、《合阴阳》、《天下至道谈》等。东汉五斗米道承袭此术，葛洪、陶弘景等人也重视房中术。在《抱朴子内篇》和《养性延命录》中有关于房中术的论述。魏晋至隋唐时代流行的道教房中著作还有《素女经》、《玄女经》、《洞玄子》、冲和子《玉房秘诀》、《洞真黄书》等。有些道书称房中术为黄赤之术，或称合气术，或称作阴丹。唐人孙思邈在其医药学名著《千金要方》中对古代的房中术作了总结。这些道书大多认为男女性交是符合天地阴阳交感之道的自然生理现象，禁欲不施或纵欲多泄，都有损寿命。因此应该注意调节房事，节制欲望，“爱精重施”，了解正确的性交方法和卫生知识。例如醉饱，劳累过度，喜怒忧惧过甚，以及大寒大暑、大风大雪之时，皆不宜性

交。在交合中要注意先调动对方情欲，动作和谐等等。但是在房中术流传的过程中，被某些人发展成为采阴补阳，还精补脑，甚至侮辱妇女的淫秽手段，因此受到道教内外正直人士的严厉批评。唐以后房中术渐趋衰落，宋代内丹派道士中有人将房中术改造，发展成内丹中的阴阳双修之术。

除上述胎息藏气，房中固精之外，早期道教的养生要术还有存神守一。道教认为：人的生命在于精神与形体结合为一。但人之精神托空虚，喜清静，如果受到外界声色财货的诱惑，产生嗜欲贪念，使形劳神动，精神不安，离形而去，则生命危矣。因此欲求长生者，必须清心寡欲，使精神安定，与形体相抱为一。在《老子》书中有“载营魄抱一，能无离乎”之语。《庄子·在宥》也说：“无视无听，抱神以静，形将自正。必清必静，无劳汝形，无摇汝精，乃可长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，汝神将守形，形乃长生。”老庄的思想被道教继承，发展成为存神守一术。东汉道书《太平经》说：“古今要道，皆言守一可长存不老。人有一身与精神合并也。形者乃主死，精神乃主生，常合即吉，去则凶。无精神则死，有精神则生，常合即为一，可以长存也。”

但是《太平经》所说的“精神”，不仅是指无形的精神心理活动，而且还指驻守在人体内的有形神灵。汉魏时期的一些医书和道教经典，受当时天人感应思想影响，认为人体内四肢九窍、五脏六腑等各部位都有神灵居住，它们与外面世界的神灵彼此相通。人若能思念存想这些神灵的名字，内视彻见身中诸神的形状、相貌、服饰、颜色等事，便能使之镇守体内，防御外界凶邪疾病侵袭。故《太平经》称：“静身存神，即病不加也，年寿长久矣，神明佑之。”魏晋时成书的《黄庭经》将人体分为上中下三部分：上部面目五官及脑室皆有神灵，其中两眉间却入三寸处称为泥丸宫或上丹田，为脑神居住；中部胸腹内五脏一腑（心肝肺肾脾胆）也有神居住，其中心神居住的绛宫（即心脏）称为中丹田；下部肠胃等消化排泄和生殖器官亦各有神，其中脐下三寸（一说二寸四分）的关元穴，亦称命门或下丹田。此三丹田皆为存神修炼之要穴。《黄庭经》详载各部位神灵的名字，认为人若能恒诵经书，默念神名，可使六腑安和，五脏生华，诵之万遍则升天成仙。东晋南朝及隋唐时期的上清道派尤其推崇诵经思神。在《上清大洞真经》等大批上清经书中，多数都有关于诵经存神的内容。上清道士存思的神灵不仅有身中之神，而且也思念外界天地神灵，认为思念外神可召引天神下降，入镇人体，以至接引修道者飞升上天，成仙成神。

这种思神守一术与老庄除情去欲，保持精神安静的本意已相去甚远。晚唐北宋以后，随着道教内丹术兴起，对道教早期的思神术加以改造，与隋唐道教重玄学和佛教禅宗“明心见性”之说相结合，成为内丹功法中的“性功”。

以上介绍的几种道教方术，皆创始于古代黄老养生家，在南北朝隋唐颇为盛行。这些方术对于健身疗病确有较好的功效，但也夹杂非科学的宗教神秘内容。后来的道教将行气、房中、存思等方术加以综合改造，并借用外丹术语和理论予以解释，形成了道教的内丹修炼术。 （王 卡）

二二、汉魏六朝及隋唐道教符箓斋醮法术

道教方术杂而多端，既有追求长生成仙的炼丹、养生术，也有源于古代民间巫师术士的各种巫术，如画符念咒、跪拜首过、斋醮祈祷等等。修行这些巫术，旨在召神驱鬼，禳除妖邪侵害，去病消灾。这类方术有较多宗教迷信内容，但是在医巫不分的古代，也被人们认为有治病卫生的功效。

符箓禁咒之术在早期民间道教中颇为流行，民间道士常用画符念咒，传授法箓等手段为人治病消灾。“符”的意思最初是符信。早在战国秦汉之际已经有竹使符，铜虎符，被用作君臣或官吏之间相互交往的信物，其功能类似后世使用的印章。相传战国时魏国的信陵君使人盗窃国王的“虎符”，调动魏国军队去救援被秦军围困的赵国，史称“窃符救赵”。当时的“符”并没有为人治病或宗教神秘的意味。后来由于受汉代天人感应思想和谶纬迷信的影响，有些统治者或民间术士宣称“符”是表示天神命令的祥瑞之物，得到上天“符命”的人可以统治天下。东汉末年的太平道、五斗米道等民间道团领袖，又以符文为人治病驱邪。道士们用笔墨或朱砂在黄纸或绢帛、木版上书写一种笔画屈曲，似字非字的图形，宣称这是上天神文，世人依法吞服或佩带符文，或将符文贴于门窗家俱上，或埋人墓中，或投置山水，或于道坛焚烧符文，饮用符灰水，即可召神驱鬼，镇邪治病。

与符文配合使用的是咒语。所谓咒语即道士口中常念的三言或四言短语，少则数字，多则成百上千字。道教咒语源于中国上古时巫师的禁咒，后来又受佛教咒语或赞偈影响，因此多夹杂方言俚语和梵文译音。咒语的

含义大多模糊晦涩，大意不外乎传达天神禁令，或对天神申诉心愿，总之，画符念咒是道教神化文字语言功能，以达到治病禳灾的重要手段。

道教的符文咒语种类很多，长篇符咒或许多相关符咒拼凑起来，可以编成一篇经文或法箓。天师道的法箓中通常记录有诸天曹神官吏兵的名称、数额和职能，就像一本官府衙门的登记册。法箓中还有相关的符咒、戒令，以及天神教人诵经奉戒，施符念咒的文字。南北朝隋唐时代的道教徒一般都要拜师传授经文法箓，作为某人正式入道或迁升道职的凭证，不同等级或派系的道士所受经箓各有区别，从而形成了不同的符箓道派。如天师道受正一法箓，灵宝派受灵宝经箓，上清派受上清大洞经箓。唐代职业道士可享受免征赋役的待遇，因此道士出家还必须通过国家考试或皇帝恩准，取得度牒。但是政府在财政紧张时常大量出售道士度牒，因此有些不合格的人靠花钱买度牒或行贿混入道教宫观，败坏了道教的名声。

符箓禁咒术自东汉创始后，魏晋南北朝得到大发展，至唐代基本形成符箓道派传承经戒法箓的制度和方法。隋唐时符咒法术非常盛行，出现大批符咒经书。这些道书的内容，除上述用符咒治病禳灾之术外，还有卜筮算命、观星望气、堪舆风角之术，以及造雾吐火、呼风唤雨、变化隐形、撒豆成兵等奇门遁甲之术。这些法术本是江湖术士或魔术师们擅长表演的拿手好戏，源于古代鬼谷子之流，但在隋唐时也被道教吸收。唐代道教北帝派及宋元时天心、太一、神霄、清微等新符箓道派，皆受这些法术影响。

符箓派道士多为人作斋醮法事，俗称做“道场”。斋醮法事是道教特有的宗教仪式，既是道士自身传经授戒，日常修行的功课，也用于为帝王国主或世俗民众祈福禳灾，治病救度，超拔亡灵，祷告天神保佑家国太平安宁，死者亡灵升天成神。法事的名目种类繁多，加之道门内派系不同，南北地方风俗有异，因此道教的斋醮仪法极为复杂。大体上各种斋仪都有斋戒沐浴，设坛上供，焚香化符，诵经念咒，请神降临，或向天神上章启告，忏悔罪过，盟誓发愿，礼拜赞颂神灵等程序，最后复炉解坛。对斋堂神坛的设置，安排香烛灯火，分派人员职事，服饰、音乐、禹步等方面也有非常琐细的规定。

这一套复杂的仪法，是经长期发展逐步形成的，早在三张时代的五斗米道，已有一些简陋的斋法，如指教斋、涂炭斋等。这些斋法中保留有原始巫教的落后习俗。例如涂炭斋规定在露地立坛，安置栏格，斋人皆以黄

泥涂额头，披发系着栏格，反手自缚，口中衔璧，覆卧于地，开两脚相去三尺，叩头忏谢。一次斋事要连续作36日，“科禁既重，积旬累月，负戴霜露，足冰首泥。时值阴雨，衣裳沾濡，劲风振厉，严寒切肌”。如此艰难痛苦的斋事，不仅常人难以忍受坚持，而且招致佛教徒或世俗学者的嘲笑批评。南北朝时期，寇谦之、陆修静等人对旧斋法给以改进，使道教斋仪由粗而精，渐趋完善。陆修静在总结前人斋仪的基础上，制定了“九等斋十二法”。包括上清斋、心斋、灵宝金箓斋、黄箓斋、明真斋、三元斋、八节斋、自然斋；三皇斋、太一斋、指教斋、涂炭斋等斋法。陆修静曾撰斋醮仪范百余卷，对各种斋法的科禁仪式，以及斋仪的目的和宗旨，都有较详的论述，成为后来道教斋仪的典范。隋唐是道教科仪发展的兴盛时代，出现大批科仪著作。唐代道士张万福，对道教经戒法箓传授科仪继续充实改进。唐末著名道士杜光庭又搜集整理前代科仪，重新编纂删定，并新造了大批斋仪，使道教斋仪科范更为复杂完备。唐以后的道教仪法，基本上以唐代斋法为准。

道教所创的斋醮仪式，深得历代帝王的喜爱，他们经常召请道士建坛设醮，为封建国家及帝王贵族家人祈福禳灾。唐代皇室与道教关系密切，所以凡有国家庆典，皇室祖先忌日超度，皇帝或后妃公主寿诞庆贺，以及天旱时请神下雨，洪涝时请神放晴等事，皆有道士出场行醮做法。至于民间百姓请道士诵经驱鬼，消灾度亡，去宫观上香许愿，观看道教神仙祖师圣诞法会等活动，更为频繁。有些法会场面浩大，仪式隆重，因而耗费大量钱财人力。

道教斋醮仪式虽为宗教目的所创，但由于许多道士，文人的不断增饰，也加进了丰富的文化内容。例如撰写赞颂神灵的词章和音乐舞蹈，对南北朝及唐宋时期诗词音乐的发展有一定影响。著名的《霓裳羽衣曲》，就是唐玄宗根据婆罗门舞曲改编的法曲，用于在太清宫祭献老子时演奏。舞曲的内容表现仙真在上界的生活情状，有“上元点环招尊绿，王母挥袂别飞琼”等道教神话场景。唐高宗、玄宗等人亲自撰写青词、章表，供道士祭献祈祷时使用，一些大臣文人亦竞相仿效，从而提高了道教文学的水平。

（王　卡）

二三、司马承祯的坐忘主静思想是怎样的?

司马承祯（647～735），字子微，号道隐，唐代道教著名学者，河南温县人。自称天台白云子，谥曰贞一先生。出身官宦世家，但他自幼志慕神仙，年21入道，师事茅山道第11代宗师潘师正，深受赏识，受传全部的经典法术而成为茅山道第12代宗师。

南朝著名道士陶弘景修持于茅山期间，广泛搜寻、整理上清经典，披荆斩棘，修筑了很多堂屋精舍，从而创建了一个以茅山为活动中心，以奉行《上清经》系为主要经典的道教流派，后世称之为上清派或茅山道。茅山道尊奉东晋的魏华存为第一代宗师，以陶弘景为第9代，传至唐代司马承祯已是第12代了。唐代茅山道深受历代帝王的尊宠，广泛传播于王公贵族、官僚士大夫乃至普通民众之间，活动地区已不限于茅山，而是遍布于全国各大名山。在唐代道教诸流派（茅山道、楼观道、天师道等）中，茅山道以其坛馆之盛、修奉之严、樵牧之禁冠于天下，又以总习妙门大正真法而成为天下道学之所宗，是唐代道教的主流派。

茅山道早期的经典教义讲究存神内视、服气导引等长生养生之说，但茅山道善于融合各家之长，第10代宗师王远知就兼承有两个学术传统，一为陶弘景的上清派养生法，一是臧矜的重玄学。司马承祯作为茅山道的第12代宗师，亦继承了上述两个学术传统，并将两者结合起来，融通老庄之道和上清经法为一体，形成其独具特色的坐忘主静之说，这也反映了唐代茅山道的理论水平。

所谓坐忘，源出《庄子》。《庄子·大宗师》说："黜肢体，黜聪明，离形去智，同于大通，此谓坐忘。"意思是顺任万物大化，无复存彼此之别。也就是司马承祯所说的："夫坐忘者，何所不忘哉，内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑皆遗。"在司马天师看来，坐忘修性是得道成仙的途径。那么，如何能够做到呢？首先应该"敬信"坐忘之法。他认为："信者，道之根；敬者，德之蒂。根深则道可长，蒂固则德可茂。"只有坚信不疑，加之勤行，才能得道。其次，要"断缘"，即斩断尘缘，不为俗累，因为世俗生活只能使人迷失真性。其方法是"彼虽有唱，我不和之，旧缘渐断，新缘莫结，醮交势合，自致日疏"。从而使内心或真性从世俗中独立出来。第三，"收心"。他认为，心为"一身之主，百神之帅。

静则生慧，动则成昏”。因此“学道之初，要须安坐，收心离境，住无所有。因住无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道。”第四，“简事”。要求修道者除了资生而外，不应有别的贪求。因为“任非当则分于智力，务过分则弊于形神。身且不安，何能及道？是以修道之人，莫若断简事物，知其闲要，较量轻重，识其去取。非要非重，皆应绝之。”第五，“真观”。即看待现象世界的方法或角度，这个角度就是宅心物外。他认为一切境、一切色都是由于想，而想又都是虚幻的，所以境、色都虚幻不实。“色都由想耳，想若不生，终无色事。若知色想外空，色心内妄，妄心空想，谁为色主？经云‘色者想耳，想悉是空，何有色也？”。关于业与命，他认为“业由我造，命由天赋。业之与命，犹影响之逐形声，既不可逃，又不可怨，唯有智者善而达之，乐天知命，故不忧”。他亦主张“当生不悦，顺死无恶”的生死齐一的思想。第六，“泰定”。这是精神修养的最高级阶段，“夫定者，尽俗之极地，致道之初基，习静之成功，持安之毕事，形为槁木，心若死灰，无感无求，寂泊之至。”第七，“得道”。得道者是形神统一、修得长生不老的真身。所谓“道有深力，徐易形神。形随道通，与神合一，谓之神人。神性虚融，体无变灭，形与道同，故无生死。隐则形同于神，显则神同于气，所以蹈水火而无害，对日月而无影，存亡在己，出入无间”。这就是坐忘的目的，修成形神并一的真身。总之，司马承祯在《坐忘论》中论述的这七个修道步骤，是渐次递进，逐步深入，最后同于大通，与道冥一，亦即“得道”。这就是司马承祯的坐忘合道思想。

（汪桂平）

二四、吴筠如何理解宇宙及性情修养问题？

唐道士吴筠著《玄纲论》，自谓为“总括枢要”之作，是研究其道教思想的重要资料。他将元气论与老子自然之道结合起来，由此构筑起宇宙生成模式；又通过对性情关系的分析，阐发修道思想。《玄纲论·元气章》说：“太虚之先，寂寥何有？至精感激而真一生焉，真一运神而元气自化。……万象之端，兆朕于此。于是清通澄朗之气浮而为天，浊滞烦味之气积而为地，平和柔顺之气结而为人伦，错谬刚戾之气散而为杂类。自一气之所育，播万殊而种分。涉化机，适变罔穷。然则生天地人物之形者，元气也；授天地人物之灵者，神明也。”至精感激是自然界最原始的运动，并

由此产生真一，“至精”又叫“真精”，是运太极而生天地的动力源泉，有司玄化、御万灵之功（见《玄纲论·真精章》）。至精似乎是绝对实体，但又自然无腾。从这个意义上说，至精即道，道是“造化之根”、“神明之本”。吴筠说：“余尝思大道之要，玄妙之机，莫不归于虚无者矣。虚无者，莫不归于自然矣。……是以自然生虚无，虚无生大道，大道生氤氲，氤氲生天地，天地生万物，万物剖氤氲一气而生矣。”（《形神可固论》）元气遵循道的自然法则，化生出天地万物，这就是吴筠对宇宙生成的理解。

既然人是禀元气而生的，那么人的品性才质等差别就都因由于先天所禀之气不同而不同。吴筠分人为三品：睿哲、中人、顽凶。顽凶之人禀戾阴之气而生，不可教化，“犹火可灭不能使之寒，冰可消不能使之热”。睿哲之人禀得纯阳之气，天生惠和，不必教化。所以说“玄圣立言为中人尔”，“中人人道，不必皆仙。是以教之先理其性，理其性者必平易其心，心平神和而道可冀”。该当如何治理性和情呢？吴筠将性和情对立起来，认为“性本至凝，物感而动”，外物诱惑寂然不动的性便产生了情，情悖于道，任情则愈远于道。所以说：“性动为情，情反于道，故为化机所运，不能自持也。”对于人来说，性是内在的，情是外在的，如果迷滞于外在的情，那就掌握不了自己的命运。既然情动的祸根在于外物的诱惑，是否拒斥外物便可复返性初呢？吴筠似乎遇到一些困难，因为人与万物皆禀元气而化，既然同根共本，就不可能将二者贸然断开。于是经过玄思，吴筠将解决这一问题的出路寄托在“我心”上，“我心不倾则物无不正，动念有属则物无不邪，邪正之来在我而已”。这就证明了加强心性炼养、证成道果的必要性和可能性。外物本无邪正之别，心性受情的迷惑而有取舍，如果心性对外物不存取舍两道，那“动寂两忘而天理自会”。所以全性修道要在恬淡，既不可有心迷醉于外物，亦不可苦求心中无物，“道不欲有心，有心则真气不集；又不欲苦无心，苦无心则客邪来舍。在于平和恬淡，澄静精微，虚明合元，有感必应，应而勿取，真伪斯分”。（《玄纲论·虚明合元章》）全性守元与神仙长生又有什么关系呢？曰：“性全则形全，形全则气全，气全则神全，神全则道全，道全则神王，神王则气灵，气灵则形超，形超则性彻，性彻则返复流通，与道为一。可使有为无，可使虚为实。吾将与造物者为俦，奚死生之能累乎？”（《玄纲论·同有无章》）一言以蔽之，性全则自身满足，不受伤害，与造物之初无别，无为生死计而自然超脱。所以吴筠严斥求仙七弊：一、不知性形关系以守形全性；二、

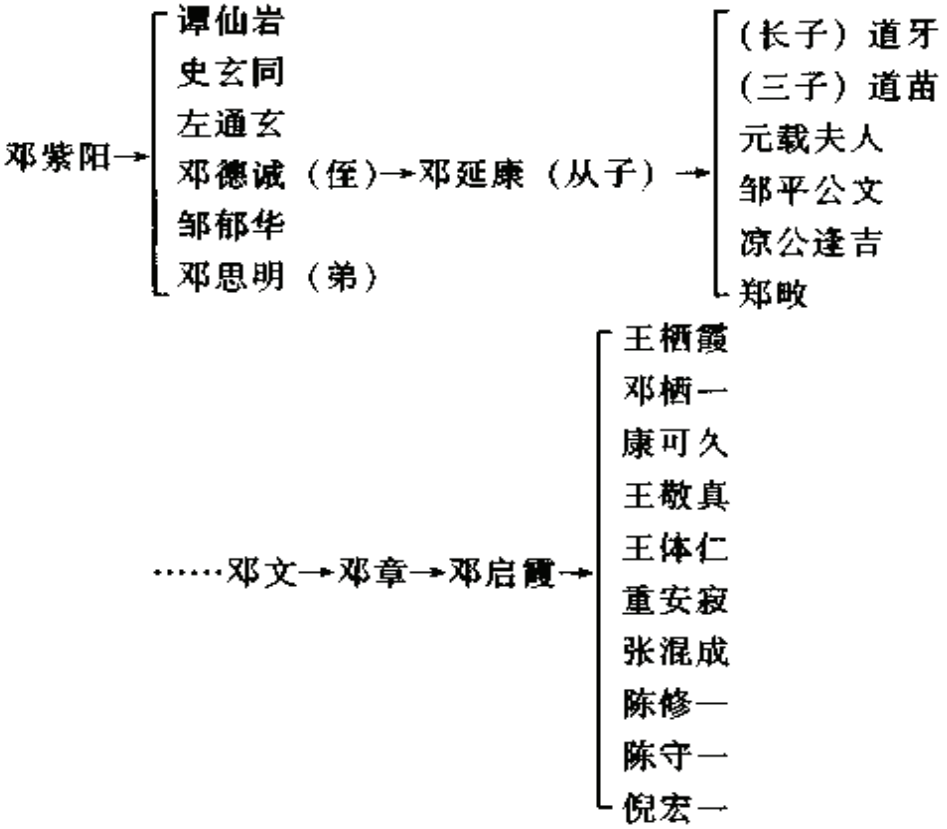
对仙道信心不足；三、“强以存亡为一体，谬以道识为悟真，云形体以败散为期”；四、贪求名利，悦色耽声；五、为情爱所役，有慕仙之名无契真之实；六、“汲汲于炉火，孜孜于草木”，务金丹而弃修性之本；七、虽“身栖道流”，却“心溺尘境”，外邀清誉之名，内蓄奸回之计（见《神仙可学论》）。去此七弊，而以“至静为宗，精思为用，斋戒为务，慈惠为先”（《玄纲论·学则有序章》），则证仙有望。（卢国龙）

二五、北帝派兴盛于何时？

北帝派是唐代开元年间道士邓紫阳开创的一个道教流派，以江西抚州南城县麻姑山为活动中心，子孙世代传承《天蓬经》，传北帝授剑法。其弟子称上清北帝太玄弟子。修习经箓、符术有：《北帝箓》、《伏魔经》、《天蓬经》、《北帝禁咒经》、《飞玄羽章经》、《北帝降灵召魂经》、《北帝雷公法》、《酆都要录》、《传鬼策》、《北帝三部符》、《北帝朝仪》等，治六天鬼神，辟邪攘祸之事。此派兼上清之道和正一之法，讲求静思服气、劾鬼、符水疗病等，既习《道德》、《黄庭》、《西升》等经，又习法术以交通神灵，除害利人，排邪救旱等。故亦称作“明威上清之道”。

关于北帝派的创立，史书记载充满神话色彩。据《三洞群仙录》卷四引《天蓬咒》序称：邓紫阳入麻姑山，日夜诵天蓬神咒，感金甲神人与语曰：“吾是北方六天使者，缘子念诵灵文，帝君已署子之功矣。遂令降黑篆神符真形，上有神仙之术，中有役使鬼神，下有救疗疾病，子宜秘之，后当为王者师。”次日，果于石室中得其真形符箓，行持有验。

因此，北帝派是道士邓紫阳通过诵念天蓬神咒而获得神验，以行持符箓而展开其传教活动的。北帝派初创时期，得到了当时皇帝唐玄宗的支持与扶植。邓紫阳在玄宗开元年间应召来到京城，深受玄宗的尊宠，随侍玄宗左右，奉诏勤修功德。在他死后，归葬于麻姑山顶，玄宗为之御书仙灵观额，并于麻姑山置庙，度其弟思明为道士，其侄德诚续修香火。因而在玄宗的尊崇扶植之下，麻姑山北帝教团初具规模。紫阳一派以家族传承为主，兼传异姓弟子，其传承谱系可考者如下：



邓紫阳之后，北帝派发展很快，至文宗太和年间，邓紫阳的从子邓延康（773～859）经术绝高，与王公大臣交往至密，排邪救旱，显应颇多。他驻持京都龙兴观时，为人讲授《道德》、《黄庭》等经，信徒众多，“自三事已降，多执香火之礼，神都威仪与名德道士，半出于门下”。因此，郑畋感叹曰：“法教之盛，近未有也”。可见，北帝派至邓延康时期达于鼎盛。直至唐末五代，北帝派仍然延续不绝，在道门中具有举足轻重的地位，影响广被。如唐末的邓氏后代邓启霞成为茅山的道门威仪，他的弟子王栖霞、邓栖一、康可久、王敬真、王体仁等人皆显重于时，分布于茅山、麻姑山、庐山、金陵等地，在江南一带拥有深远的影响。

总之，北帝派是活跃于唐代后期与五代时期的一个很有影响的道教流派，正因如此，在北宋初年道士孙夷中所编的《三洞修道仪》中，就将“北帝太玄道士”作为一个派别，介绍了其冠服品位、经典符箓等，可见北帝派在唐末五代确实是活跃于世，信徒众多的。至北宋时期，北帝派与其它道派混归一流。

（汪桂平）

二六、唐末五代有哪些著名隐逸道士?

唐朝自“安史之乱”后，国力衰退，中央政权长期为宦官控制，又受到地方藩镇军阀割据势力的困扰，政局动荡不安。及至884年黄巢起义失败之后，唐朝统治陷于土崩瓦解，藩镇割据演变为五代十国的分裂和混战。四海幅裂，血火纷飞，政权更替频繁，有如鏊上翻饼。在这极度动荡混乱的时代，许多道教宫观毁于战火，道士星散，经书零落，曾经兴盛显贵的官方正统道教受到沉重打击。

“五季之乱，避世宜多”。为了躲避战乱，在晚唐五代有许多文人儒士和失意的王公官吏隐遁山林，混迹市廛，“苟全性命于乱世，不求闻达于诸侯，”有些人因喜好道教仙术，成为道士。这些人中，就有对后来道教发展影响甚大的钟离权、吕洞宾、陈抟等人物。

钟离权相传为汉代人，实际上是五代后晋朝的一位将军。据说他曾奉旨征伐吐蕃，不幸打了败仗，独骑逃入山林。正在进退踌躇之际，忽遇一胡僧，引他前去东华先生庄上。东华老人延之入庄，饮以麻姑仙酒，食以胡麻之饭，因谓之曰：“功名富贵，总是浮云；战事胜败，皆为气运。曾见万古以来，江山有何常主？富贵有何定数？转眼异形，瞬息即逝耳。将军何必苦恋功名，劳思俗虑?”钟离权闻听这番言语，顿释虎豹之雄心，化为鸾鹤之恬念，即拜老翁为师。老人以长生秘要，金丹火诀，青龙剑法授之。次日辞归，老人指点路径，行数步，回顾庄房，竟失其所在。钟离权从此看破红尘，出家学道。据说有上仙王玄甫知其道术将成，乃降下仙班，授其长生秘术。后又遇华阳真人传太乙刀法，内丹火符，又在崆峒山石洞中得真仙秘诀，就此道成仙去，白日飞升。

吕洞宾的名声比钟离权更大。关于他行侠仗义，惩恶救善的神话传说，自北宋以来流传甚广，几乎家喻户晓，妇孺皆知。据宋人杨亿《谈苑》所述，吕洞宾大概是唐末五代一位隐士，本名吕岩，出身河东儒门望族，系唐宪宗时侍郎吕渭之后。其生活时代约与陈抟同时。另据《能改斋漫录》记载，吕洞宾曾自作传记，刻石于岳阳。其传记自称为关中京兆人，唐末累举进士不第，因游华山，遇钟离权先生授以金丹大药之方，复遇苦竹真人，方能驱役鬼神。传文又说：“吾惟是风清月白，神仙聚会之时，常游两浙、汴京、谯郡。尝着白襕角带，右眼下有一痣，如人间使者

箸头大。世传吾卖墨，飞剑取人头，吾甚哂之。实有三剑，一断烦恼，二断贪嗔，三断色欲，是吾剑也。”大概吕洞宾的家世生平与当时许多文人儒士相同，因生逢乱世，功名无望而退居山林，清心寡欲，全性保生。其自作诗云：“闲来无事看青山，闷即街头货丹药”；“逍遥碧嶂青松下，坐看残花逐水流”。这种悠闲自在的隐士生活，正是历来道家所崇尚的人生境界。但是吕洞宾似乎还有欲图救世的心情未曾泯灭，所以常出游人间，以丹药济人，剑术除恶，留下许多行侠仗义，救世助人的佳话。据说吕洞宾之师钟离权道成飞升时，吕再拜曰：“岩之志异于先生，必先度尽天下众生，方上升未晚也。”可见其人世度人之古道热肠。后来吕洞宾成为民间普遍信奉的神仙侠士，当与此有关。

唐末五代与钟、吕齐名的隐逸道士还有陈抟。据《宋史·陈抟传》等史料记载：陈抟字图南，号希夷先生，安徽亳州人（一说四川安岳人）。其生卒年代约为871～989年，活了100多岁。他是唐宋之际一位传奇人物。早年熟读儒家经书，曾于后唐长兴年间（930～933）应考进士，因战乱而未成。功名无望，“遂不求禄仕，以山水为乐”。自称遇孙君仿、獐皮处士二人，告知“武当山九室岩可以隐居”，乃栖隐武当，服气辟谷。后晋天福年间（937～944），陈抟游历四川，从邛州天师观道士何昌一学习“锁鼻术”，能闭息飞精。后又入关中华山隐居，所习益精，以善睡著称于世，“每寝处多百余日不起”。

陈抟虽退居山林，练习睡功，但也未曾忘却济世治国。尝揽镜自照曰：“非仙而即帝”。又于寻仙觅真之际，多游历京国间，观察社会各阶层动静，寻求治国拨乱之道。后周世宗闻之，以为陈抟“必有奇方远略”，乃于显德三年（956）召陈抟入京，暗中考察其志向。据说陈抟关在房中酣睡一月不醒，又进献《对御歌》一首。其诗云：“臣爱睡，臣爱睡，不卧毡，不盖被；片石枕头，蓑衣铺地，震雷掣电鬼神惊，臣当其时正鼾睡。闲思张良，闷想范蠡，说甚孟德，休言刘备；三四君子，只是争些闲气。怎如臣向青山顶上，白云堆里，展开眉头，解放肚皮，且一觉睡！管甚玉兔东升，红轮西坠。”陈抟的嗜睡，既是仙家练习的胎息闭气功夫（亦称蛰龙法），又可韬光隐晦，使周世宗无法察出其真实意图。世宗觉得陈抟似无异志，便放他回归华山，但又诏令地方长吏随时注意其动静。

其实周世宗应该防备的政治野心家，并非山野隐士，而是其朝中掌握兵权的将领。就在陈抟回山后不久，周世宗病逝，殿前大将赵匡胤随即发

动陈桥兵变，废周自立。据说陈抟在路途中闻听宋太祖登极，大笑坠骡，曰："天下于是定矣"，遂入华山为道士。宋太宗时，陈抟两次应召入朝，曾对一些重要问题发表意见。有一次太宗让宰相宋琪向陈抟询问神仙方术，陈答曰："抟山野之人，于时无用，亦不知神仙黄白之事，吐纳养生之理，非有方术可传。假令白日冲天，亦何益于世？今圣上龙颜秀异，有天人之表，博达古今，深究治乱，真有道仁圣之主也。正君臣协心同德，兴化致治之秋，勤行修炼，无出于此。"他不但直言自己无方术可传，还指出白日升仙于世事无补，最好的修炼就是君臣同心同德，治理天下。又一次宋太宗向陈抟求问济世安民之术，陈抟索取纸笔书写"远近轻重"四字。帝不解其意，陈解释说："远者远召贤士，近者近去佞臣，轻者轻赋万民，重者重赏三军。"太宗听罢大悦。陈抟在京期间，多次入宫与太宗交谈，话题涉及儒释道三教玄理精义。临出京时，太宗在便殿赐宴，"诏宰臣两禁赴宴赋诗，以宠其行"。如此殊礼相待，更使陈抟名振朝野。"由是海内无贤不肖，闻风而慕之，其愿操几杖以师事之者，不可胜数"。989年陈抟去世，太宗赐号希夷先生。后来的道教徒称之为陈抟老祖。

除上述钟、吕、陈抟之外，唐末五代的著名道士还有杜光庭、彭晓、施肩吾、刘海蟾、谭峭等人。他们活动于江南、西蜀、燕北诸地，对道教教义、方术的发展，特别是内丹术的发展有重要贡献。唐末五代，道教外丹术趋于衰落，内丹术起而代之。当时的隐逸道士纷纷吸收早期道教内炼形神、外服丹药之术，并吸取儒家《易》学、佛教禅宗心性学理论，融合形成了有较深哲理和实践的内丹修炼功法。钟离权、吕洞宾都以传习内丹术著称于世，被后来宋元内丹家奉为祖师。陈抟在华山与吕洞宾为方外之友，也擅长内炼功法。传说他从麻衣道者和吕洞宾处得《正易心法》和《太极图》、《先天图》，用《易》学原理解释内丹，对后来宋元理学、内丹学都有重要影响。刘海蟾、施肩吾、谭峭、彭晓等人的著作也以内丹修炼为主，因此都被后人归于钟吕金丹派，亦即内丹派的先驱人物。总之，唐末五代隐逸道士中兴起的内丹热潮，对后来宋元时期的道教发展影响极大。

（王　卡）

二七、宋真宗是如何崇道的？

在中国历史上，北宋是继唐朝之后道教兴盛的又一时期。宋朝开国之

初，太祖、太宗皇帝即注意扶植道教，礼遇隐逸道士，搜访道教经书，敕建宫观，使遭受唐末五代战乱破坏的道教有所恢复。北宋统治者对道教的扶持，与唐朝一样，也是为了利用道教神化其统治，制造所谓“天神授命”的神话。传说宋朝开国之初，在陕西周至县终南山就有天神降临道士张守真家，自称是玉帝之辅佐，奉上帝之命护卫宋朝。宋太宗于太平兴国元年（976）召见张守真入朝，令他在琼林苑设周天大醮。并遣使至终南山建上清太平宫，奉祀天神。据说宋太宗亲征太原时，这位天神又降言曰：“上帝诸天皆喜，国祚延永，过于有唐。”太宗因诏封天神为“翊圣保德真君”，赐张守真号曰“崇元大师”。

到了宋真宗即位之后，经济渐趋繁荣，边患暂时缓和，宋朝的统治已得到巩固，统治者对道教的崇奉也随之进入高潮。据《宋史·王旦传》等史料记述：景德元年（1004），宋辽两国签订“澶渊之盟”，休兵罢战，天官寇准和宋真宗都以为有功，面有得意之色。这时枢密院知事王钦若与寇准有隙，欲倒寇，因进言曰：“此《春秋》城下之盟，诸侯犹耻之，而陛下以为功，臣窃不取。”真宗闻言愀然变色，问如何才能雪耻。王钦若知道真宗无意再与辽国开战，便劝他学古代帝王去泰山封禅，制造祥瑞，以此“镇服四海，夸示戎狄”。宋真宗为了掩饰自己对辽国屈辱求和，压服群臣，便认可王钦若之言。于是由他亲自导演，宰相王旦和王钦若等人积极参与，在大中祥符年间（1007～1016）演出一场“天书下降”的崇道闹剧。

大中祥符元年正月乙丑，宋真宗在崇政殿召见王旦、王钦若等人，对他们说：去年十一月二十七日夜将半，朕方欲就寝，忽然一室明朗，俄而见神人星冠绛袍，告朕曰：“来月三日宜于正殿建黄箓道场一月，当降天书《大中祥符》三篇，勿泄天机。”朕悚然起对，神忽不见。十一月朔，朕即于朝元殿建道场，恭告神贶。现有皇城司奏报：左承天门屋南角有黄帛落于鸱吻之上。朕潜令中使往视，回奏云：“其帛长二丈许，缄一物，如书卷，缠以青缕三周，封处隐隐有字。”朕细思之，盖神人所谓天降之书也。

王旦等听了真宗这番话，皆奏言称贺，高呼万岁。于是真宗与群臣步至承天门，焚香望拜，命内侍登屋取下“天书”。又与王旦等一起来到道场，命枢密院知事陈尧叟启读天书。只见封帛上有文曰：“赵受命，兴于宋，付于恒（按真宗名赵恒），居其器，守于正。世七百，九九定。”撕去

封帛，里面有三幅黄字天书，词语类似《尚书·洪范》和《老子道德经》，大意言真宗能以至孝至道绍世继位，晓喻他为政要清静简愉，使宋朝世祚延永。陈尧叟读罢天书，乃藏于金匮。于是接下来又是群臣朝贺，皇上赐宴，又是奏告天地宗庙社稷及京城祠庙，酌献天书，宣布大赦，改元大中祥符等等，忙碌了许多日子。

同年四月，在大内功德阁又有天书下降，内容不详。到了六月八日，被派去泰山的王钦若又奏称：有人在泰山西南灵液亭北，见有天书降落林木之上。真宗于崇政殿召见辅臣说：朕五月丙子之夜复梦前次天神来言："来月上旬当赐天书于泰山，宜斋戒敬受。"朕未敢宣露，惟密谕王钦若等，凡有祥异立即上闻。今得其奏，果与朕所梦相合。王旦等辅臣听了旨意，又再拜称贺，安排迎接和开读天书。这一次天书上写的是："汝崇孝奉吾，育民广福，锡尔嘉瑞，黎庶咸知。秘守斯言，善解吾意，国祚延永，寿历遐岁。"

接连三次天书下降，闹得朝野轰动，从此四方效法言祥瑞者日益增多。到了大中祥符五年，又上演了一出"赵氏始祖降临"的新闹剧。这年十月，真宗召见大臣，告诉他们说：朕梦前降神人来传玉皇之命，说赵氏始祖要来见朕。十月二十四日夜，神降临延恩殿道场，告朕曰："吾乃人皇九人中一人也，是赵氏始祖。后唐时奉玉帝命，于七月一日下降，总治下方，主赵氏之族，今已百年。"宋真宗说完这番话，便带着王旦等人去延恩殿，向他们指示天尊降临之处，并布告天下。

按宋真宗所说的这位"赵氏始祖"，据说就是道教所奉的神灵"九天司命天尊"。这年闰十月，真宗下诏定赵氏圣祖名讳为"玄朗"，上圣祖尊号曰"圣祖上灵高道九天司命保生天尊上帝"，圣母之号曰"元天大圣后"。这样，赵宋统治者通过降神闹剧，终于为自己牵强附会地制造了一位道教祖宗——"圣祖赵玄朗"，足以与唐朝恭奉的"大圣祖太上老君玄元皇帝"相媲美。此外，宋真宗还顶礼膜拜赵氏圣祖的顶头上司"玉皇大帝"，大中祥符七年，上玉皇尊号为"太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝"。

为了奉祀玉皇和赵氏圣祖，宋真宗不惜耗费财力，大兴土木。从大中祥符元年至七年，委派丁谓主持修建了规模宏大，雕镂精巧的玉清昭应宫。每日役使军民数万人，不分寒暑，昼夜赶修，耗资不计其数。建成后由宰相王旦亲任玉清昭应宫使。宫中奉祀的玉皇、圣祖像，专门委派江淮

发运使李溥在建安军募巧匠铸造。造成后运抵京师时，真宗亲率百官斋戒具服迎接，送至宫内安放。大中祥符年间，还先后下令在京城左承天门天书下降处建元符观，天下各州府军监皆建供奉天书及圣祖的天庆观，京师及曲阜建景灵观，寿丘建太极观以奉圣祖和圣祖母。真宗还将天书及圣祖降世的日子都定为节日。如正月三日为天庆节，四月一日为天祯节，六月六日为天贶节，七月一日为先天节，十月二十四日为降圣节。节日期间官员放假，两京及诸路州府军监皆建道场设醮，断屠宰，听士民宴乐，京师张灯一夕，百官去道教宫观上香等等，糜费甚巨。

宋真宗的崇道活动，搞得朝野乌烟瘴气，劳民伤财，大大加剧了北宋的财政危机。当他在位时，大臣孙奭已屡次上疏，批评他的崇道活动，要他以唐玄宗崇道招祸之迹为戒。宋仁宗时，宋祁上疏言北宋财政危机的根源，其中也提到“僧道多而不定数”，“道场斋醮无有虚日，且百司供亿至不可资计”。又说：“京师寺观或多设徒卒，添置宫府，衣粮率三倍他处。居大屋高庇，不徭不役，尘蠹齐民，其尤者也”。总之，对道教的崇奉，是造成北宋“兵虚财匮”，积贫积弱的重要原因之一。　　（王　卡）

二八、宋徽宗为何被称作佞道昏君?

宋徽宗赵佶，是北宋继真宗之后又一位以崇奉道教著名的皇帝。他在位的20余年间（1100～1125），北宋王朝的统治已陷入内外交困。但是以徽宗和蔡京为首的统治集团不是积极改良政治，克服危机，却变本加厉地排斥忠良，任用亲信，大建园林楼阁，纵情享乐，并且狂热地崇奉道教，企图利用宗教迷信活动神化其统治，挽救行将灭亡的北宋王朝。

徽宗即位之初，便开始“兴道”，宠信茅山第25代宗师刘混康，龙虎山第30代天师张继先等上层道士。到了政和、宣和年间（1111～1125），他对道教的尊崇达到高潮。他效法唐玄宗和宋真宗，也编造所谓“天神托梦”的神话。政和三年十一月，徽宗自称梦见老君，告谕他：“汝当宿命，当兴吾教。”同月癸未，徽宗与蔡攸（蔡京之子）同去南郊祭天，行至南薰门，忽然问道：“玉津园东若有楼台数重，是何处也?”蔡攸心领神会，随即上奏：“见云间楼殿台阁数重，既而审视，皆去地数十丈。”徽宗又问：“见人物否?”蔡攸又奏称：“有道流童子持幡节盖，相继出云间，衣服眉目历历可识。”于是徽宗亲自撰写《天真降临示现记》，记录此次天神

降临始末，颁示天下，并在京师建迎真馆恭候天神来临。

政和六年（1116），左道录徐知常推荐道士林灵素来见徽宗。林原名灵噩，字通叟，温州人，本在佛门为僧，因不堪其师打骂，改作道士。此人善幻术，为人机敏而好大言，在徽宗面前自吹能“上知天上，中识人间，下知地府等事”。当时徽宗兴道教已将十年，虽宠信道士多人，又鼓吹老君降临，但“独思未有一压服群下者”。林利用徽宗急欲神化自己的心理，对他说：上天有九霄，最高者为神霄，神霄府中有一位神霄玉清王，乃上帝之元子，号长生大帝君。陛下就是神霄玉清王转世，下降为人主，现暂由王弟青华帝君摄领天上神霄府事。林又说自己是神霄府仙卿，降临人世辅佐帝君，蔡京、童贯等大臣亦是神霄府仙伯、仙吏，甚至连徽宗宠爱的贵妃刘氏亦是上天“九华玉真安妃”。这番话说得徽宗心中大喜，立即赐林改名灵素，号通真达灵先生，赏赐无算，特在皇宫附近建上清宝箓宫以居之。

次年二月，徽宗自称青华帝君夜降宣和殿，授他“帝诰”、“天书”、“云篆”等物。命道士2000余人集于上清宝箓宫，听林灵素宣布此事。四月，徽宗又讽示道录院云：“朕乃昊天上帝之元子，为太霄帝君。虑中华被金狄之教（按指佛教），焚指炼臂，舍身求正觉，朕甚悯焉，遂哀恳上帝，愿为人主，令天下归于正道。帝允所请，令弟青华帝君权领朕太霄之府。朕夙昔惊惧，尚虑我教所订未周，卿等可表章，册朕为教主道君皇帝。”于是群臣及道录院秉承旨意，上表章于天，请求以上帝名义册封徽宗为“教主道君皇帝”，成为集天神、教主、人君于一身的帝王。徽宗又命林灵素在上清宝箓宫开讲道经，士庶入殿听讲者数千人，皆对之礼拜致敬。徽宗亦设幄其侧听讲。然而林所讲内容颇为平常，只好时时说些插科打诨之语以资嬉笑，令听众大为不满。但徽宗仍对林倍加宠信，重和元年（1118）五月，加号为“通真达灵元妙先生”，不久又赐号金门羽客、冲和殿侍宸，可随意出入宫禁，地位与大臣相似。后因林过于恃宠跋扈，竟与太子争道，太子入诉，乃于宣和元年十一月被贬斥，还故里病死。

宋徽宗在宠信林灵素，编造政治神话的同时，还有一系列扶植道教的行动。首先是大兴土木，除为林建上清宝箓宫外，又将原在徽宗出生地（京师福宁殿东）所建的玉清和阳宫，改名为玉清神霄宫，同时下令天下各州府所建天宁万寿观也都改建为神霄玉清万寿宫，以供奉长生大帝君及青华帝君之神位。由于“长生大帝君”就是徽宗本人的神号，所以他对改

建工作甚为重视，对一些修建不力的地方官员给以惩罚，又亲自为京师神霄宫撰文写书《神霄玉清万寿宫记》，刻碑立石。各地宫观皆赐田产千亩，每一斋施动辄数十万缗。又命各处道教洞天福地皆修造宫观，塑圣像，因此而糜费甚巨。

宋徽宗还多次下诏在全国搜访有道异人，令各路监司选送道士至京师道录院学习道教科仪。又规定道士可入州县学校教养，学习《黄帝内经》、《道德经》及《庄子》、《列子》等道书，考试合格者可作为贡士入京师辟雍深造，准许参加三年大比和殿试。他还比照政府官吏品级，设道官26等，道职8等，其中有先生、处士、诸殿待晨等职称。另外，除中央有道录院外，宣和三年又令三京及各州镇亦设道录、副道录、女道录、道正等官员。还规定地方监司郡县官与道观知观道士以客礼相见，天下道士免阶墀迎接府衙。极力提高道士社会地位。

徽宗多次下诏全国搜访道书，设立书艺局和经局，负责整理和校勘道书，编成《政和万寿道藏》，并首次刻板印刷。宣和年间又命道录院编写了有关道教历史、人物及制度的《道史》和《道典》。林灵素等人还以神霄仙经名义，造作道经、道法达千余卷，宋徽宗也亲自注解《道德经》、《冲虚至德真经》及《南华真经》等书，使道教典籍更加完备。

由于听从林灵素等道士建议，宋徽宗对佛教采取排斥贬抑态度。宣和元年（1119），下令佛陀改名为大觉金仙，其余佛教神改称仙人、大士，僧人、尼姑改称德士、女德，僧录司改称德士司，佛教寺院改称宫观。又令德士入道学，依道士法，使佛教被贬为道教的从属。但此法行之不久，即因林灵素失宠而废止。

宋徽宗迷信道教，原想借助宗教神化自己，威吓臣民和敌国。但如同唐玄宗崇道而召来安史之乱一样，徽宗溺信虚无，困竭民力，也只能加速北宋的灭亡。正当宋朝君臣崇道达到高潮时，北方的金朝女真人已兵临城下了。当国家危在旦夕的时候，徽宗犹自相信道教法术能抵御“金贼”，挽救“王师溃败”。宣和七年（1125）秋，金兵已渡过黄河，徽宗还在派遣使者押解道士刘知常所炼“神霄宝轮”去各地宫观，宣称可以镇四方兵灾。金兵围困汴京后，兵部尚书孙傅仍迷信方士郭京“能六甲法，可以生擒金二帅”。结果郭京驱使“神兵”开城不战而逃，金兵乘机登上城墙，加速了京师的陷落。徽宗、钦宗连同北宋宗庙神器，府库蓄积，都被金兵悉数掳去。这位“教主道君皇帝”作了囚徒，犹且身穿紫道袍，头戴道遥

巾，作道流打扮，真可谓至死不悟。 （王 卡）

二九、张伯端的内丹学根本宗旨是什么?

兴起于唐末五代的道教内丹炼养术热潮，进入宋元以后愈益兴盛，几乎取代了所有传统的道教修仙炼养方术。内丹修炼与外丹相似，必须有明师指点迷津，传授丹功秘诀，因此师徒相承而形成不同派系。宋元内丹术盛行，炼丹著作纷纷问世，见于文献记载的内丹学者多达百余人。其内丹学说大多宗承钟离权、吕洞宾为祖师，故称钟吕金丹派。北宋后期，内丹学理论及功法已渐趋成熟。到了南宋与金元对峙之时，终于形成了专以内丹修炼为宗旨的两大道派，即主要流传于南宋境内的金丹派南宗，以及兴起于金元之际的北方全真道派。

金丹派南宗又称紫阳派，其创始人为北宋著名道教学者张伯端。张伯端（984～1082），字平叔，号紫阳真人，浙江天台人。自幼好学，涉猎三教经典，博通刑法书算、医卜战阵之学，以及天文地理、吉凶生死之术。他曾任府吏之职，因触犯律法，谪戍岭南军籍，屈居幕僚。后来随龙图阁学士陆诜自广西桂林转赴成都。据说宋神宗熙宁二年（1069），他在成都遇见“异人”，授以金丹药物火候之诀，遂改名张用成，著《悟真篇》阐述内丹功法。其后又研习佛经禅学，撰写《禅宗诗偈》，附于《悟真篇》之后。传说张伯端晚年皈依佛门，“身披百衲，自成都归于故山”。大约在神宗元丰二年（1082）去世。

张伯端的《悟真篇》是道教内丹学名著，被誉为“千古丹经之祖”，可与《周易参同契》并传不朽。该书以诗词歌颂形式阐述内丹宗旨及炼功方法，倡言性命双修，道禅融合。其书分正编与附录两部分。正编有诗词93首，承袭《参同契》之说，讲述“养命固形之术”，即内丹“命功”修炼方法。旨在以人体内精气神三宝为药物，经修炼后合成金丹。附录部分有诗曲杂言32首，借助禅宗理论，讲述“达本明性之道”，亦即内丹修性功法。旨在通过心性修养，达到返归虚无，与道合真。其修炼程序为先修命功，后修性功。

自唐末五代以来，主张儒释道三教合一的思潮甚为流行。张伯端顺应时代思潮，亦倡言三教归一。他认为三教思想宗旨应同归于“性命”二字。但是佛教以空寂为宗，主张顿悟圆通，直超彼岸，其教法“详言性而

略言命”，未免偏颇。早期道教以炼丹养生为务，欲图长生不死，飞升上清，但其方术“详言命而略言性”，亦不足取。至于儒家经书中虽曾言及“穷理尽性，以至于命”，但其学说主旨在序正人伦，施行仁义礼乐之教，而对性命修炼则言之未详。因此在张伯端看来，只有钟吕内丹派提倡性命双修，形神俱妙，才是唯一得到三教真传的“最上乘法”。《悟真篇》开篇即称：“学仙须是学天仙，唯有金丹最的端。”学炼内丹以成仙证真，飞升天界，这是张伯端及内丹术士们追求的最高人生理想。

张伯端的内丹学说受道家黄老思想影响，认为人身是一小宇宙，在人体内修丹成仙需要逆反宇宙生成法则。宇宙万物的生成顺序是“道自虚无生一气，便从一气产阴阳，阴阳再合成三体（天地人），三体重生万物昌”。这是从无到有的自然生成顺序，由此而产生的三才万物都有生有死。修炼内丹的奥秘则在于颠倒逆行，即逆反“道生万物”的自然程序，使身中阴阳五行交合为一，炼形化气、炼气化神、炼神还虚，从而返本还元，复归于虚无，使自我与无生无灭的道体合一，即可永世长存。

逆炼归元必须先识取人身中所藏“真铅真汞”作为炼丹药物，而不用普通的丹砂水银为药。所谓真铅即下丹田所藏真阳之气，是为阴中之阳，喻作水中之金；真汞即上丹田所藏真阴之精，是为阳中之阴，喻为火中之水。此二物阴阳交合，再加上“真土”（即心中真意）的调和作用，便可使人体阴阳五行（即元精元气元神）混合为一，结成金丹。其具体功法颇为隐秘，大致是以意念调动体内精气，沿腹背上的任督二脉循环运转，入上下丹田中反复烹炼。先炼精化气，再炼气化神，结成金丹，此之谓命功；最后炼神还虚，称作性功。其炼神养性之法吸取佛教禅宗之说，要在明心见性，体悟至道空寂，生命本无，终至于真心显现，阳神飞升，与道合体。张伯端认为修性之法为“无上至真之妙道”，修道者若只知命术而不通性理，便不能超出三界，了断生死。他在《悟真篇后序》中说：“故此《悟真篇》者，先以神仙命脉诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空寂之本源矣。”总之，从道教命术入手，以佛教修性为用，道禅融合，性命双修，先命后性，而终归于成仙合道，是为张伯端内丹学说之要旨。（王　卡）

三〇、宋代的内丹道派如何传承发展?

张伯端的内丹学说对后世影响很大，在其身后形成了专主内丹修炼的派系，称为南宗。据《混元仙派图》等道书记述，张氏门下有刘奉真、石泰、马自然、石淳一等四大弟子。石泰（1022～1158）撰有《还源篇》，传法于薛道光；薛道光（1078～1191）撰有《还丹复命篇》，传法于陈楠；陈楠（？～1213）号泥丸，撰有《翠虚篇》等书，其门下有鞠九思、沙道彰、黄天谷、白玉蟾等人，以白玉蟾最为著名。白氏原名葛长庚，号海琼子，海南琼州人（一说福建闽清人）。其人颇富文才，早年业儒，12岁应童子科举，诗文有奇气。曾任侠杀人，亡命至福建武夷山为道士，师事陈泥丸，尽得其学。后来常游历江南庐山、武夷、平江（今苏州）等地，授徒讲学。宋宁宗嘉定年间（1208～1224），白玉蟾应征召入朝，御前对答称旨，诏命馆于京师太乙宫。一日忽不知所在，据说后来尸解于广东海丰县。其著述颇多，现存《海琼问道集》、《海琼传道集》、《海琼白真人语录》、《海琼先生文集》等。

上述张伯端、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾等人，被后人尊为南宗五祖。南宗至白玉蟾开始形成较大道团组织，兼修符箓道法，设立靖庐作为信徒修炼祈禳之所。白玉蟾还撰有《道法九要》，讲述道徒人教修持规则。但是南宗徒众大多隐于民间山野自己清修内丹。张伯端主张“大隐混俗”，不提倡出家。白玉蟾虽为道士，但又时常“蓬发赤足以入廛市”，混同尘俗。由于南宗信徒多不与权贵结交，故未能得到统治者重视。

白玉蟾门下徒众甚多，其较著名者有彭耜、留元长、詹继瑞、陈守默、洪知常、陈知白、方碧虚、王金蟾、林自然、桃源子等人。这些人又各有门徒，活跃于宋末元初，他们留下一些颇为成熟的丹书。如彭耜有《金华冲碧丹经直指》，方碧虚有《碧虚子亲传直指》，林自然有《长生指要篇》，彭氏弟子萧廷芝撰《金丹大成集》，方碧虚门徒周无所住撰《金丹直指》，桃源子之徒王庆升撰《爱清子至命篇》、《三极至命筌蹄》，王金蟾弟子李道纯撰《三天易髓》、《清庵莹蟾子语录》、《中和集》等书。大抵白氏一派内丹法多禀承张伯端性命双修之说，但更重视心性修炼，近于禅宗和北方全真道。入元以后，此派便与全真道合流。

张伯端至白玉蟾一派为南宗嫡系，主张独自清修，故称清修派。另外

在南宋还有主张男女双修的内丹派系，也自称出于张伯端门下。双修派始于南宋初道士刘永年，他曾刊刻五代彭晓的《周易参同契分章通真义》，自称于绍兴戊午（1138）遇“至人”亲授内丹口诀。刘永年传授无名子翁葆光，翁氏撰《悟真篇注》等书，以阴阳双修说解释《悟真篇》丹法。与翁同时的陈达灵，亦主双修。张伯端的《悟真篇》一书，强调修丹须阴阳和合，书中多用男女、夫妇、婴儿姹女等隐语譬喻丹法，极易被理解为男女双修。而阴阳双修的说法早在唐末五代已经出现，系古代房中术的发展。翁葆光宣称《悟真篇》丹法之要，先以二八真阴真阳之物立为炉鼎，取先天一气归斯炉中，变成一粒大如粟米；既得一粒，饵归丹田，然后运火熏炼，待十月功备，胎圆而成，便可修成地仙，身躯化为纯阳。翁氏所说用作内丹炉鼎的“二八真阴真阳之物”，似指少女。他认为炼丹所用“真铅”藏于女子之身，男子单修无法返本还元，回阳换骨，“须有财力，丹友三人，方能成就”。阴阳丹法后来发展成两派，一派专讲男女交合，采阴补阳。为了购买双修所需少女，他们常依赖有财力的官宦富豪人家庇护，因而受到道教内外正直人士的贬斥，视之为旁门左道。另一派虽讲男女双修，但与房中术的体接法不同，而是隔体神交。“男不宽衣，女不解带”，只是成双静坐，神气相通，心声相应，二气交媾而生成大丹。明清时内丹东派和西派均主此说。

宋代内丹道派甚多，除张伯端南宗派系之外，影响较大的还有同出钟吕门下的陈抟派。陈抟的丹法吸收儒家《易》学，以太极图指导炼丹。其功法从“冥心太无”入手，待心静而动，再依次炼精化气，炼气化神，炼神还虚，复归于无极。这种丹法可谓先性后命，与张伯端从命功入手有所不同。陈抟弟子张无梦的丹法与其师大略相同，也以抱朴守静含气守一为入手功夫。他曾对宋真宗讲述自己所撰《还元篇》丹法要旨，宣称：“国犹心耳，心无为则气和，气和则万宝结矣；心有为则气乱，气乱则英华散矣。此还源之大纲也。”陈抟派以隐栖山林为宗风，陈、张二人皆以隐士高人而名重天下，得皇帝征召问道，但其内丹学后继者不明。大概张伯端的南宗及王重阳所创全真派，可能都曾受陈抟派影响。元明间武当道士张三丰所创内丹“隐仙”一派，自称源出陈抟。

宋代内丹学派还有许多，难以逐一列举。总的看来，各家内丹法大多主张性命双修，强调以先天元气为药物，以元神真意为内炼主宰。其性命修炼综合早期道教炼养方术，而又吸收儒家《易》学、佛教禅宗思想，与

道家黄老之学融合为一。因此道教内丹学的成熟，推动了唐宋间三教合流思潮的发展。道教徒研修内丹，旨在解决长生成仙的宗教信仰问题。其说虽荒谬无稽，但内丹家重视研究生命的由来，积极探索自主生命之道，重视精神形体的锻炼保养，客观上有益于中国古代人体科学的发展。

（王　卡）

三一、太一道是怎样创立发展的?

道教在唐代和北宋因最高统治者的崇奉而兴盛显贵，成为官方宗教。北宋灭亡后，中国北方长期处于异族政权统治之下，战乱频繁，民族矛盾空前尖锐。饱受离乱之苦的汉族士人及普通民众，都需要有新的宗教作为安身立命的精神支柱。加上晚唐北宋以来三教合一思潮及道教内丹学说的影响，因此在金元时期，道教内部发生重大变革，先后出现了太一道、真大道、全真道等新兴道派。

在北方三大新道派中，太一道最早出现。据《元史·释老传》等史书记载，太一道创始于金熙宗天眷年间（1138～1140），其创立者为卫州（今河南汲县）人萧抱珍。当时金朝占据华北未久，宋金交战犹酣，北方各地抗金义军蜂起，社会动乱，人心不宁。中原汉族民众渴望有神灵的佑助，使他们能够驱除金人，摆脱国破家亡的苦难。萧抱珍（？～1166）看准这一时机，乃“远法汉仪，近追前代，上稽下考而立教焉。”他效法汉末张陵创建的天师道仪轨，利用北宋时中原一带流行的太一神信仰，在金国南界，黄河北岸的卫州树起太一教的旗号，以收拾人心，吸引群众。

由于文献记载较少，太一道的教理教义已难详知。大概该教奉祀太一神，因传习“太一三元法箓”而被称作太一教。太一神的信仰早在秦汉时已有，是位居上天中央北极宫，统御五帝，下临中原的最高神灵。北宋定都开封，从太祖立国时起，先后在京城内外建立东、西、中三座太一宫，奉祀太一，以之作为中原地区的保护神。道教也尊奉太一神。汉末太平道奉“中黄太一”为主神。东晋南朝上清派的道书中，宣称人首有太一三元君，统御身中诸神，修道者若闭目存思神名，并佩符念咒，可以治病攘灾。萧抱珍大概利用这种信仰和法术，以传授太一三元符箓，为人治病驱邪，祈祷消灾的方法传播道教。因此在华北三大新兴道派中，太一教以重视符箓道法著称，与当时南方的正一道、上清派等符箓道派相似。但是太

一教特重师道，师徒关系有如父子。萧抱珍规定继位掌教宗师皆从祖师改姓为萧，是其不同于各派的特点。

由于萧抱珍的传教活动适应了当时中原汉族民众的需要，因此很快传播开来，影响及于山东，河北等地。元人王浑《秋涧集》称：萧抱珍以神道设教，“远迩向风，受箓为门徒者岁无虑千数”。萧最初以卫州的家宅为传教中心，后来徒众太多，容纳不下，乃于城东三清院故址另修太一庵堂。其弟子侯澄也在河北赵州和真定府各建庵堂一所。

太一教创立后不久，金兵大举南进，与宋将岳飞等部激战。至天眷三年（1140）十月，宋金议和，南宋向金国纳币称臣，双方划定淮河为界，南北对峙局面暂时稳定下来。战事稍息，金朝统治者转而着手巩固国内统治，采用辽宋旧制，实施一系列封建性的汉化制度改革。与此相应，对汉地传统的儒释道三教也加强控制和利用，设道司、道录等官员管理道教。民间新出的太一教，很快便引起金国朝廷的注意。皇统八年（1148），金熙宗遣使召萧抱珍进京，为皇后驱鬼治病有验，大受赏识。金朝因此承认太一教，敕赐萧抱珍所居卫州太一堂名为“太一万寿观”。至金世宗大定五年（1165），宋金正式签订和约，金朝在北方的统治趋于稳定。世宗为解决财政急需，曾一度放松对民间宗教活动的禁令，出售寺观名额及僧道度牒。太一教趁机买了一些观额度牒。例如萧抱珍之徒侯澄便买了两个观额，改赵州太一堂为太清观，真定府太一堂为迎祥观。

大定六年，萧抱珍在卫州去世。弟子韩道熙（1156～?）嗣掌教事，按教门规矩改姓萧。萧道熙掌教时年仅10岁，但很有学识才干。据说他风仪潇洒，博学而善文辞，乐与四方贤士大夫交游，“谈玄论道，造极精妙，书画矫矫，有魏晋间风格”。大定十一年，他曾应诏入京主持天长观事，后辞归乡里。大定二十二年，金世宗又召他至内殿，问以养生之道。道熙对曰：“嘘吸精气，清虚自守，此乃山村野人之事。今朝廷清明，陛下当允执中道，恭己无为而已。”世宗赞叹，宠赐甚渥。至大定二十六年（1186），萧道熙以教事传付王志冲，自己飘然而去，云游名山，不知所终。萧道熙在位20余年，太一教门徒发展到数万人。

三祖萧（王）志冲（1151～1216）继位后，曾应诏住持中都天长观，后因黄河泛滥赶回卫州，修复被大水冲坏的太一万寿观。“声望既隆，求教者接迹，岁所传无虑数千人。”这时金朝境内的民间道教势力已很大，使统治者感到忧虑。金章宗明昌元年（1190），下令禁止民间私自剃度僧

道，次年又明令禁止“以太一混元受箓，私建庵室者”。但后来禁令渐弛。金章宗泰和初年（1201），诏于亳州太清宫设普天大醮，祈祷皇嗣，萧志冲应选行醮。泰和五年再度应诏参于醮事，事毕后留中都太极宫主事。泰和七年又奉诏行醮驱蝗，入宫为内人治病。敕任道教提点，赐“元通大师”号。直至大安二年（1210）才回到卫州，至贞佑二年去世。据说送殡者近万人。

太一教四祖萧辅道（1191～1252）掌教时，正值蒙古南侵，金朝被迫迁都南京（今开封）。当时蒙金战事惨烈，许多道教宫观毁于兵火。太一教的中心卫州也遭蒙古兵屠城之厄，太一万寿观化为灰烟。萧辅道在战乱中发挥卓越才干，造“堆金冢”掩埋屠城枯骨，为社会人士所称道。他还与蒙古贵族拉上关系，劝降柘城守将。1247年，蒙古皇妃唆鲁古唐氏（忽必烈之母）曾降旨褒奖萧辅道，赐号“中和仁靖真人”。1252年，太子忽必烈召萧辅道至上京和林问道，赏赐甚厚。同年冬天萧辅道去世，死前荐举李居寿接任掌教。

五祖萧（李）居寿（？～1280）继任掌教后，太一教受到元朝统治者大力支持。元世祖忽必烈经常命萧居寿为皇室设醮。中统元年（1260），赐号“太一演化贞常真人”。至元十一年（1274）又特命他在大都、和林两处各建太一广福万寿宫一所，举行祀典，经费由国库开支，并给万寿宫道士岁费。至元十六年（1279），萧居寿向皇上建议让太子参预国政，为元世祖采纳。萧又趁机请求赐封太一教历代掌教宗师以真人之号。可见萧居寿与元朝皇室关系非常密切。

太一教六代祖师萧全佑（本姓李）、七代祖师萧天佑（本姓蔡），皆得元朝所赐真人号。元仁宗延祐二年（1315），萧全佑曾奉旨与正一道玄教大宗师张留孙、全真道掌教孙德彧等人于大都长春宫建金箓普天大醮。萧天佑也曾于泰定元年（1324），在大都崇真万寿宫与正一道玄教宗师吴全节等人率数千道士建金箓周天大醮。可见当时太一教与全真、正一等道派的地位还大体相当。但自七祖之后，太一教掌教宗师的名字和活动便不再见于史传。据近代学者陈垣先生考证，元朝末年，祭祀太一神的已是正一道士，可见太一教在元末已衰微乃至绝传。后来大概与正一道合并了。

（王　卡）

三二、真大道教的兴衰始末

当萧抱珍在卫州创立太一教之后不久，华北地区又兴起另一新的道派——大道教。该教创始人刘德仁（1122～1180），号无忧子，河北沧州人。自幼随母迁居盐山县，读书而通大义。后出家游历，于淄州（今淄博）颜城瓮口谷南建堂宇而居。他的青少年时代是在国破家亡的乱世中度过的。因此年仅20岁时便开始创教活动。据说金熙宗皇统二年（1142），有天早晨刘德仁睡醒初起，忽见一老叟须眉皓白，乘青牛犊车路过其家门，以《道德经》要言授之，并对他说："善识之，可以化人。"言毕投笔一枝而去。从此刘德仁玄学顿进，从游者众多。这个故事暗示刘德仁受太上老君之托创教化人，显然是历代道士们惯用的托神传教的说法。据说刘德仁根据白发老叟传授的《道德经》要言，制定了9条训诫：

一曰视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心。

二曰忠于君，孝于亲，诚于人，辞无绮语，口无恶声。

三曰除邪淫，守清静。

四曰远势力，安贫贱，力耕而食，量人而用。

五曰毋事博奕，毋习盗窃。

六曰毋饮酒茹素，衣食取足，毋为骄盈。

七曰虚心而弱志，和光而同尘。

八曰毋事强梁，谦尊而光。

九曰知足不辱，知止不殆。

从这9条训诫来看，大道教的教义多取老子之说，并吸收儒家思想和佛教戒律，是以重视伦理道德实践为特色的民间道派。在华北地区战乱甫毕，田园荒芜，社会秩序混乱的形势下，刘德仁劝人忠君孝亲，清静俭朴，力耕而食，忍辱不争。这些教义颇能适应社会大众，尤其是农民小生产者的愿望，对稳定人心，恢复生产和社会安定确实能起一定作用。据说刘德仁门下的大道教徒"往往自庐而居，凿而饮，耕而食，蚕而衣，一切必出于己，一介不取于人"。"其教以苦节危行为要，而不妄取于人，不苟侈于己"。这种勤俭自足的朴实教风，较之北宋末年腐化骄奢的官方道教，可谓面目一新。

在修行方面，刘德仁的大道教不讲"飞升炼化之术、长生久视之事"，

平日恬淡无为，不奉祀众多鬼神，“唯以一瓣香息礼天地”。他虽然为人治病劾鬼，但不用针药，亦不用符箓，但仰面朝天默祷，而病人无不痊愈。据说有家姓赵的人因狐精作祟而生病，刘德仁为之劾治，结果村里茔兆（墓地）自焚，“有狐数百鸣啸赴火而死，人尤神之”。总之，大道教的教徒既不重炼养仙术，亦不用符箓咒术，而是“以无为保正性命，以无相驱役鬼神”，其修持方术颇为简要，在道教诸派中独具一格。

刘德仁的教义吸引了不少信徒，远近人民愿为其弟子者很多。据说“一时州里田野，各以其所近而从之。受其教诫者风靡水流，散于郡县。皆能力耕作，治庐舍，联络表树，以相保守，久而未之变也”。大道教的迅速传播很快引起金国朝廷注意，对其教予以承认和支持。大定七年（1167），金世宗召刘德仁入居中都天长观，赐号“东岳先生”，以示褒奖。在朝廷保护下，大道教得以稳定发展。到了刘德仁晚年，其教门势力已颇具规模。“传其道者，几遍国中”。

刘德仁卒于大定二十年（1180）。其弟子陈师正继为大道教第二代祖师，掌教15年。三祖张信真又继之掌教25年，教门势力继续发展。至金朝末年，四祖毛希琮居燕京玉虚观，掌教5年。毛氏卒后，在金元交替的混乱时代，大道教内部发生争执，分裂成燕京玉虚观和天宝宫两派。天宝宫派拥立酈希成为第五代祖师。据说酈希成继位后不久，教团内争斗激烈。“值大元立国之初，法令未行，逆魔乱起，始终15载，遭逢十七大魔”。所谓“大魔”即反对酈希成掌教的敌对派系，他们拥戴玉虚观的李希安为五代祖师，酈在玉虚观站不住脚，便跑到山东，河北等地继续传教。直至15年后（1238），酈希成才战胜邪魔，使“教门得真假之分”。这时大道教的势力已经很大，“南通河岳，北极齐燕，立观度人，莫知其数”。酈希成得到蒙古宪宗的支持，赐号“太玄真人”，并追赠大道教前四代掌教真人称号。酈希成还请宪宗赐其教名为“真大道”，表示他的教派才是大道教的正统。宪宗九年（1259）酈希成去世后，天宝宫派又推举六祖孙德福、七祖李德和相继掌教，孙德福在至元五年（1268）奉诏统辖诸路真大道教，李德和曾于至元十二年、十四年奉旨祭祀岳渎后土，并参与至元十八年佛道辩论。孙、李二人皆受元室赐封真人之号。

再说燕京玉虚观（后改称玉虚宫）一派，先推举李希安为第五代祖师，后来又传刘有明为第六祖、杜福春为第七祖，皆得元室真人封号，可见其势力与天宝宫派不相上下。但是杜福春之后，玉虚宫一派传承不明，

或许又与天宝宫派合并了。

天宝宫派第八祖岳德文（1235～1299）掌教时期，真大道得到元室大力扶植，教门兴盛。至元二十一年（1284），元世祖赐岳德文"崇玄广化真人"称号，命他掌教于京师、统辖诸路真大道教，赐给玺书。岳德文曾为丞相安童治病立愈，时人神之，王公显贵竞相与岳交往，势都儿王爷出资为真大道增修宫观、置买田庄。元贞元年（1295），朝廷又加封真大道历代祖师，赏赐丰厚。这时真大道荣耀至极，教团亦随之大为扩张。据元人虞集所撰《岳德文碑》称："西出关陇，至于蜀，东望齐鲁，至于海滨，南极江淮之表，奉其教诫者皆攻苦力作，严祀香火，朔望晨夕望拜，礼其师之为真人者，如神明然。"据说其教还传至江南，岳德文曾使人至江南调查，奉教者已达3000余人，有庵观400所。其教团实力在北方三派中仅次于全真道。

岳德文去世后，嗣掌教事者本为九祖张清志，但因他厌烦谒请逢迎，逃去不任。因此由二赵一郑（赵某、赵德松、郑进元）相继掌教，教事不振。5年内三人相继亡故。郑进元临终时，嘱托徒众找回张清志掌教，以图振兴教门。张清志重掌教事约20年，教门益盛，祖庭天宝宫"完旧营新"，"日食千指"。但是张清志何时去世？其后大道教传承盛衰如何？皆不见于文献记载。大概元末该教已趋衰微，合并于全真道或其它道派了。

（王　卡）

三三、王重阳怎样创立全真道？

在金朝初年出现的北方三大新兴道派中，全真道创立最晚。但其教义教制比太一道，真大道更为完备，因此对后来道教发展的影响也最大。

全真道的创始人王喆，字知明，号重阳子，陕西咸阳大魏村人。生于北宋政和二年（1112），其家乃当地大族。早年入府学读书，修习儒业。他的青年时期，正值宋金交战于关中，难免饱尝乱世之苦。后来金朝在北方统治渐趋稳定，开始科举取士，笼络汉族士人。王喆因擅长骑射，于金熙宗天眷初年（1138）应试武举，得中甲科。然而仕途坎坷，只做过小吏，因感怀才不遇，乃辞官归家。心情苦闷，佯装疯狂，乡人呼之为"王害风"。时值金朝倡修文治，对民间太一教、大道教予以承认。王重阳经过一番内心痛苦的追求，乃慨然入道，皈依宗教。正隆四年（1159），王喆自

称在甘河镇酒肆中遇二位仙人，授以金丹真诀，遂弃家入终南山南时村修炼，在山中凿穴而居，号其居处为“活死人墓”。后来又去刘蒋村结庐而居，修行传道。但因乡人不理解他的狂放行为，乃于金朝大定七年（1167）放火焚所住茅庵，东出潼关，自携铁罐一枚，沿途乞化，往山东传道去了。

王重阳来到山东，树起全真旗号，先后在宁海、文登、福山、登州、莱州等地建立了五个教会，即三教七宝会、三教金莲会、三教三光会、三教玉华会、三教平等会。凡立教会，皆以“三教”二字冠首，并规定以《道德经》、《般若心经》、《孝经》为教徒必修经典，表明其教义以融合儒释道三教为特点。据说随王重阳受教的弟子甚多，其中最著名的有七位：马钰、号丹阳子；谭处端，号长真子；刘处玄，号长生子；丘处机，号长春子；王处一，号玉阳子；郝大通，号广宁子；孙不二（马钰之妻），号清静散人。这七大弟子即所谓的“全真七子”，是全真道早期的重要骨干。

王重阳“化行山东”，功果圆满，乃于大定九年（1169）率马、谭、刘、丘四大门徒返乡西归。行至汴梁，病倒于旅舍，次年正月去世。大弟子马钰嗣教，遵嘱于大定十二年偕谭、刘、丘等人护送师父灵柩还乡，安葬于故里刘蒋村。后来该处被全真教徒称作“祖庭”。元代全真道兴盛，元世祖于至元六年（1269）追封全真祖师王喆号为“重阳全真开化真君”。

王重阳及其弟子们开创的全真道，是北宋以后最重要的道派之一。其教义教制较天师道、上清派等旧道教有不少创新。首先，全真道受晚唐北宋以来“三教合一”思潮影响，在教义及修持方面极力标榜“三教圆融”。自称以“太上为祖，释迦为宗，夫子为科牌”，不独尊道教教主。王重阳劝导徒众诵读道教《道德经》、《清静经》、佛教《心经》、儒家《孝经》，不独奉道教经典。儒释道三教之学，本来各有其宗旨，宋儒言“理”，禅宗明“性”，道教修“命”。但是全真道认为“天下无二道，圣人不两心”，三教之学皆不离“大道”，归根到底都统一于“道德性命之学”。因此王重阳主张创立一种融会贯通三教的“性命之道”，亦即全真道。全真的意思是“全其本真”，即保全作为人性命之根本的精气神三要素，使其不受污损。“全精、全气、全神”，是全真道修持的最高目标。

其次，全真道在修持方面反对道教传统的外丹烧炼和符箓驱鬼之术，而师法晚唐北宋以来新兴的钟吕内丹派方术，主张“性命双修”。性命双修之说在北宋张伯端《悟真篇》中已有较详论述，不过张氏及其门徒主张

先修命功，后修性功，全真道则主张先性后命，以修性为主，强调以识心见性为修仙正途。“识心见性”本是禅宗提倡的修持方法，全真道却以之作为修道成仙的根本途径。全真道认为人心固有的“本来真性”（或称真心、元神）不生不灭，超越生死，是成仙证真的唯一根本；而四大假合而成的肉体则有生有灭，不可能永存不死。人的真心真性本来清静无染，但世人皆被后天的物欲所迷惑，不识自心真性，因而流转生死苦海，不得解脱。修行者若能在心地上做功夫，对境忘缘，诚心静虑，一念回光，识得自心真性，保持不乱，便可证得无形无相的“法身”，使精神超越生死之外。王重阳说：“是这真性不乱，万缘不挂，不去不来，此是长生不死也。”这样，全真道对道教早期的修道成仙信仰作了重大的改变，从追求肉体长生不死，飞升上清，转变为精神超越长存而形体不离凡间。王喆在《重阳立教十五论》中宣称：内丹修炼以锻炼性命为根本，修炼成功者可超凡入圣。但是超凡入圣的含义不是肉体白日升天，离开凡尘；而是身在人间而神游天上，形寄于尘中而心明于物外，离凡世是指心离而非身离。他说：“心忘虑念即超欲界，心忘诸境即超色界，不著空见即超无色界”，离此三界，则心神可居仙境。这一思想来源于隋唐道教的重玄哲学。

全真道在宣扬成仙升天的同时，还要求其信徒必须有克己忍辱，清修自苦精神。王重阳及其弟子吸取佛教人生观，极力渲染人生短促无常及六道轮回之苦，劝导人们看破功名富贵，家财妻子皆虚幻不实，立志求道学仙，追求“天上真乐”，脱离人间“火宅”。因此全真道规定道士必须出家住观，遵守严格的清规戒律，不娶妻室，不茹荤腥，居处不雕梁峻宇，要断除酒色财气，攀援爱念，忧愁思虑，乃至遏制食睡色三种基本的生理需要。苦炼积功，苦行济世，如此才能超凡入圣。全真道祖师王重阳及七大弟子，大体都能保持这种自甘勤苦，安贫守贱的全真精神，以“异迹惊人，畸行感人”。例如马钰每日仅乞食一钵面，誓死赤脚，夏不饮水，冬不向火。丘处机在磻溪、龙门苦行炼心，昼夜不寐，达13年。郝大通在赵州桥下趺坐6年，持不语戒，寒暑风雨不易其处。王处一在铁查山修炼，赤脚往来砺石荆棘之中，在砂石中长跪，悬崖上翘足而立等等。全真道早期的庵观也多尚简朴，道士力耕而食。其丛林庵观制度多仿禅宗丛林之制，对不守清规的弟子有严厉的处罚条例，从跪香、逐出师门，直至处死。这种头陀式的禁欲苦行精神和严执戒规的教风，是对唐宋以来官方道教结交权贵，奢侈腐化之风的革新。

全真道和其它民间道派一样，对封建伦理纲常的宣扬也不遗余力，以至有“忠孝仁慈胜出家”之说。要求道士须修仁蕴德，忍辱谦下，见人患难，常怀拯救之心，或化诱善人入道修行。所为之事先人后己，与万物无私。本着这一教旨，金元间全真教徒曾做过一些有益于民众的好事。如丘处机西游劝成吉思汗止杀，建议免除北方人民赋税3年。王志谨在关中开渠引水，李志远劝阻太傅耶律宝俭用婢女为母殉葬，崔道演行医施药等等。这些都受到时人的好评。

总之，全真道士的修炼，包括个人内修的“真功”与传道济世的“真行”两个方面。“其修持大略，以识心见性，除情去欲，忍耻含垢，苦己利人为宗。”苦志多年，积功累行，以至于功行两全，超凡入圣，成仙证真，此即全真教义之要旨。由于全真道的教旨既符合乱世中下层民众的心态，又有助于统治者实施“教化”，因此在王重阳死后不久便在北方各地广为传播，并且受到金元统治者的重视和扶持，成为实力最大的新兴道派。

（王　卡）

三四、丘处机怎样弘扬全真道?

全真教自祖师王重阳死后，其弟子马钰、谭处端、刘处玄等相继嗣教，时间都在金代。在此期间，全真道虽然有所发展，但在社会上影响还不很大。直到丘处机嗣教以后，由于争得金元统治者的支持，才使全真教迅速发展到全盛时期。

丘处机（1148～1227），字通密，山东栖霞人。早年在昆嵛山栖霞洞遇王重阳，成为其高足弟子。大定九年王重阳去世后，他随师兄马钰等护灵柩归葬故里，庐墓三年期满。大定十四年（1174），马、谭、刘、丘四人在户县秦渡镇真武庙中，月夜共坐，各言其志，商讨今后各自的去向。结果由马钰以掌教身份留在刘蒋村，谭、刘二人东去洛阳，而丘处机则西入磻溪（今宝鸡市虢镇附近），穴居隐修6年，后又迁隐陇州龙门山7年。隐修期间，他行则一蓑一笠，居则胁未沾席，日乞一食，寒暑不异，苦行实践着重阳祖师提倡的全真精神。他的苦修异行惊动世俗，远方从学者甚多。1185年，京兆统军夹谷公奉疏请丘还归刘蒋村，主持修葺王重阳故庵，定名祖堂。至此全真道已成为北方道教大宗。

全真道的名声渐渐上达宫廷，时值金世宗晚年多病，欲博访高道以求

保养之术，因于大定二十七年（1187）召王处一至阙问道。次年春又召丘处机赴燕京，屡次接见，问保安身体之道。丘答以抑情寡欲，养气颐神，世宗大悦而益敬之，眷遇至渥，命主持万春节醮事。后不久，丘奉旨还山。这次召见，是全真道初次受到统治者的“恩遇”，使王、丘等人诚惶诚恐。但很快金世宗便于1189年春死去，新上台的章宗发现全真道已在民间广泛传播，“山林城市，庐舍相望，什百为隅，甲乙授受，牢不可破”。统治者害怕全真道惑众为乱，“常惧其有张角斗米之变”，乃于1190年11月下诏禁罢全真，丘处机因此被迫于次年从陕西回山东栖霞县故乡。但是这次取缔全真道的命令并未严格执行，因为“当时将相大臣有为主张者，故已绝而复存，稍微而更炽”。丘处机继续在山东“大建琳宫”，起太虚观，气象雄伟，号称东方道林之冠。章宗末年，元妃重道，在宫中遥礼丘处机，并分送“圣水”给玉虚观（王处一住持）、太虚观（丘住持），各赐《道藏》一部。山东地方达官贵人也纷纷与丘交接，“皆相为友”。

到了金宣宗贞佑二年（1214），因蒙古军入侵日甚，金朝被迫迁都汴梁。是年秋山东爆发反金起义，金朝派驸马都尉仆散安贞将兵讨伐。时登州、宁海未服，驸马都尉请丘处机前往招抚，“所至皆投戈拜命，二州遂定”。于是丘处机声望益发轰动远近，宋、金、元三方皆争相结纳。金宣宗、宋宁宗先后相召，但丘皆辞不赴。兴定三年冬（1219），蒙古成吉思汗自西域乃蛮国派遣近臣刘仲禄、札八儿持诏召请。丘处机测度形势，慨然应命，乃于次年春率尹志平等十八弟子启程西行。

丘处机师徒“不辞暴露于风霜，自愿跋涉于沙迹”，历时三年多，行经数十国，旅途万余里，终于在元光元年（1222）到达印度大雪山之阳（今阿富汗境内）。成吉思汗于行宫接见丘处机，设庐赐食，礼遇至隆，请问治国之方，长生久视之道。丘大略以“敬天爱民为本”，“清心寡欲为要”作为回答。成吉思汗大悦，称之为“仙翁”，命左右录其所言。次年二月，诏许东归，赐以礼物。丘欣然称臣，辞所赐不受。成吉思汗乃下诏尽免全真道赋税差役，发给丘处机金虎牌、玺书，命他掌管天下道教，又派甲士千人护送。

丘处机此次万里西游，奠定了全真道在元代兴盛的基础，是全真道教史上重大事件。在他归国途中，所过之处迎者数千人，所居户外遗屦满地，每当启行时有拥马首以泣者。及入汉地，四方道徒不远千里而来，所历城市皆挽留，可谓盛况空前。1224年，丘还居燕京天长观（今北京市白

云观)。此后每有使者赴行宫，成吉思汗必问神仙安否，尝曰："朕所有之地，其欲居者居之。"在京住持期间，丘建立8个教会，开坛说戒，大收门徒。在都名儒官绅无不争相结纳，或以诗贺之，或争献钱币，葺修宫观。丘之门徒李志柔、刘志源、宋德方、綦志远等亦四出修建宫观，刊刻《道藏》。全真道于是达到极盛，"教门四辟，百倍往昔"。正如丘弟子姬志真所说："至于国朝（元）隆兴，长春真人起而应召之后，玄风大振，化洽诸方，学徒所在，随立宫观，往古今来，未有如是之盛也。"

蒙古成吉思汗二十二年（1227），丘处机病逝于燕京，次年葬于白云观安顺堂，四方弟子来会者达万余人。他是全真教中仅次于王重阳的功臣，在他身后，尹志平、李志常、张志敬等人继续掌教，全真道一直兴盛发达。至元六年（1269），元世祖忽必烈加封全真道所奉东华帝君、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳等五位祖师为"真君"，王喆七大弟子为"真人"。元朝消灭南宋，统一天下之后，全真道又乘势渡江南传，其踪迹很快遍及江浙闽鄂。在湖北武当山，有鲁大宥、汪贞常等人传播全真道，形成一大传教中心。苏杭一带有名画家黄子久加入全真道，金蓬头、桂心渊等人亦以擅全真内丹法闻名。

全真道自王重阳七大弟子相继去世后，其门徒又各立门户，从教团中繁衍出七个支派。即马钰门下的遇仙派、丘处机的龙门派、谭处端的南无派、刘处玄的随山派、王处一的嵛山派、郝大通的华山派、孙不二的清静派。七派之中以丘处机的龙门派势力最盛。除此七派外，南宋时在江南传播的张伯端南宗派系，其道法源自钟离权、吕洞宾，以修持内丹为主，并倡言三教合一思想，与全真道颇多相似之处，可谓同源异流。当元朝统一，全真道南传后，南宗徒裔纷纷归于全真门下，著名道士有李道纯、李月溪、牧常晁、李玉、赵友钦等人。赵友钦的弟子陈致虚（1290～?）为元代著名道士，撰写《金丹大要》一书，综合南北两派内丹功法，并倡言两派合并。以王重阳所创门派为全真北宗，张伯端派系为南宗。南北宗共尊东华帝君、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳为全真道五祖师，其下各立"七真"。南宗七真为张伯端、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾、刘永年、彭耜，北宗七真即王重阳七大弟子。经过一番认祖归宗，南北两派合并，全真道的势力更强大了。

全真道在元代兴盛显贵，引发了中国宗教界长期存在的佛道矛盾的激化。丘处机西游归燕后，其弟子们在扩张全真教团时侵占了不少佛教寺庙

地产，引起僧徒的强烈不满。丘氏弟子还私自重刊《老子化胡经》，比拟丘处机西游劝化成吉思汗。这件事情被佛僧发现，乘机发难。于是由元朝皇室主持，佛道双方在元初展开激烈辩论。这场斗争从1255年起至1284年止，持续了30年，最后以全真道惨败而告终。至元十八年（1284），元世祖下令焚毁《老子化胡经》及大批道教经书刊板，全真道所占佛教寺庙也被迫归还。全真道受此打击，其鼎盛局面渐告结束。不过从整个元代看，统治者并未放弃对全真道的支持。元武宗至大三年（1310），加封全真五祖为帝君，七真人为真君，丘处机十八高徒为真人。全真教历任掌教尹志平、李志常、张志敬、王志坦、祁志诚、孙德彧等人，也都被封为真人，受到元朝重用。到了元朝中期以后，全真道由于长期贵盛，其教风渐与祖师所立教旨背离。规模宏大，结构壮丽的宫观纷纷建立，这些宫观占有大量田产，道士们成为坐食租米的寄生者。上层道士居于京城，结纳豪贵，渐趋腐化，有些人甚至作奸犯法。例如泰定三年（1326），全真掌教蓝道元即因犯罪被黜。教团的腐化堕落，使全真道外盛而内衰。自元统三年（1335）完颜德明出任掌教后，其后继者再未见于史书记载。（王　卡）

三五、正一道在宋元时期有何新发展？

正一派原称天师道，创始于汉末祖天师张陵，在道教诸派中历史最为久远。相传张陵第四代孙张盛在西晋时从中原迁居江西贵溪县龙虎山，其后子孙世代在此传道，形成天师道龙虎宗系。但是这一传说不太可靠。隋唐五代，正一道与当时最兴盛的茅山上清派相比，略显沉寂，其传承不甚明确。据唐人皇甫朋在咸通元年（860）所撰《玄圃山灵匮秘录》一书序文称：龙虎山道士张晶以符箓道书传授子孙，“张氏一流递传得踵，独高自尚，耸动天闻。朝廷封张氏山为龙虎山，建宫赐号，敕命累加，历世有天师之称”。又据五代道士孙夷中所撰《三洞修道仪》序文亦称：“天师之裔世传一人，即信州龙虎山张家也。”南唐后主李煜曾为第21代天师张秉一建天师庙于龙虎山。可见至迟在晚唐五代，张陵后裔已在龙虎山传教，使该山成为正一道中心。

到了宋代，正一道因统治者的扶持而日渐兴盛起来。宋真宗大中祥符八年（1015），召24代天师张正随入京，赐号“贞静先生”。此后历代正一天师均得到宋室所封“先生”称号，祖天师张陵也被加封为“三天扶教辅

元大法师”。宋徽宗宠信第30代天师张继先，数次召入京师询问仙术政道，并命其禳解灾怪。崇宁四年（1105），赐封张继先号“虚靖先生”，赏给金铸老君及汉天师像，并且将龙虎山上清观改为“上清正一宫”，赐银扩建，拨步口田五万作为庙产。南宋理宗嘉熙三年（1239），又加封张陵为“三天扶教辅元大法师正一靖应显佑真君”，并命第35代天师张可大提举江南“三山符箓”，兼管御前诸宫观教门公事。正一派从此取得统领道教符箓诸派的地位。

宋元之际，正一道又与元朝皇室拉上关系，因而在元代颇受尊崇，愈加兴盛。据说早在灭南宋之先，元世祖便于1259年派密使潜入龙虎山，访问35代天师张可大，向他卜问统一天下之事。张可大回答说：“后二十年天下当混一。”南宋灭亡后，忽必烈乃于至元十三年（1276）召见张可大之子，第36代天师张宗演，赐以玉芙蓉冠，组金无缝服，命他主领江南诸路道教，赐给银印。次年又封张为真人，命于长春宫主持周天大醮。从此之后，元朝历代天师嗣位，皆沿例赐封为真人，袭掌三山符箓及江南诸路道教，有权荐举任免江南各地的道录与宫观提点，奏请新建宫观名额及度牒，并可“自出牒度人为道士”。元代正一天师中最荣耀者为第38代张与材，他因劾治潮患有功，于成宗大德八年（1304）被封为“正一教主”，武宗即位后又授金紫光禄大夫，封留国公，赐给金印，秩视一品。第39代天师张嗣成，于泰定二年（1325）被封为“翊元崇德正一教主”，并授集贤院知事，掌管天下道教事务。元朝之所以如此宠遇张天师后裔，主要是想利用正一道在民间的深远影响笼络人心，缓和民族矛盾。另一方面也可通过正一天师控制江南道教。

元代正一道士中还出现了荣耀超过天师的张留孙、吴全节师徒。张留孙（1248～1321）原是张宗演弟子，至元十三年随师入朝，对答称旨，遂留侍阙下。元世祖常向他询问修身治国之道，又曾为皇太子、皇后请祷治病有验，因而得到宠信，被封为上卿，赐给宝剑，并敕命两京各建崇真宫，让张留孙居之以掌祀事。至元十五年（1278），又加封他为“玄教宗师、道教都提点、管领江北淮东淮西荆襄道教事”，佩银印。此后元世祖对张“宠遇日隆，比于亲臣”。或命其出祠名山大川，或奉旨去江南访求遗贤，又受命为武宗、仁宗取名，参与任命宰相的决策等等。后来元成宗、武宗、仁宗等朝，对张的宠信亦始终不衰，“朝廷有大谋议，必见咨问”。他被加封的头衔愈来愈显耀，官阶也从三品进至一品。元成宗时被

封为“玄教大宗师同知集贤院道教事”，追赠三代为魏国公。元武宗加封“大真人知集贤院大学士”。仁宗又加封为：“开府仪同三司、特进上卿、辅成赞化保运玄教大宗师、志道弘教冲玄仁靖大真人、知集贤院事、领诸路道教事”。其封号长达43字，可谓显赫无比。至治元年张留孙去世，又被元英宗封赠“真君”之号。其门下高徒有75人，其中封真人并分掌各地道教提点者7人，另有9人被命为宫观提点。

张留孙大弟子吴全节（1240～1321），出身儒门，随其师至大都。大德十一年（1307）被授为“玄教嗣师”。至治三年（1322）继承师位，出任玄教大宗师，赐真人号，总摄江淮荆襄等处道教。他掌教25年，好与儒士结交。曾于至顺二年（1331）进陆九渊《语录》于朝，使陆氏心学为元室所重视，又曾荐举吴澄、阎复等儒臣。他去世后，夏文泳、张德隆、于有兴等人相继出掌玄教宗师。直至元朝灭亡后，明太祖只承认张天师后嗣，而不承认玄教宗师，张留孙的玄教法嗣遂告终结。

宋元两朝正一道天师及张留孙、吴全节之流，虽累受朝廷封赐，尊荣至极，但他们多以符箓斋醮为能事，无著作留下，对教义的发展贡献不大。唯有第30代天师张继先博学能文，撰有《明真破妄章颂》等诗文，阐扬正一宗旨。他吸取当时内丹道派及禅宗的心性之说，以之改造正一道法。正一道原本以符箓咒术为修持重点，而不讲内丹心性修炼。张继先顺应时代潮流，学修内丹。他认为心性为万法之宗，九窍之主，生死之本，善恶之源。只有内炼心性保养精气元神，才能超越生死，脱离苦海。他还学习当时新符箓道派的神霄雷法，以内丹修炼与符箓法术相结合，主张以自我内炼，真性不迷为本，以施用符箓咒诀为末。认为“雷乃先天之气化成”，而人身之元气主于真心，与先天之气相通。故心为万法之宗，“此心心外更无法，咒诀符图妙合心，心合将灵为妙用，灵光一点便为灵”。就是说心中的一点灵光可以通天感神，达到役使鬼神的目的，所以作道法时要内炼心性，而书符上章、召神降魔等事项皆须与心相合才能灵验。如果心灵不明，只是妄作画符念咒，则不可能灵验。道教雷法的主要目的是通过作法求雨祈晴，禳除灾害，所谓风雨雷电，无非是天地阴阳二气交感而生。根据天人合一的理论，人身为一小天地，与天地阴阳造化相通。人身之造化阴阳者唯有自心的“一点灵光”，若能以之主宰自身阴阳，随意交感，与自然界主宰阴阳交感的鬼神相合，便能发为风雨雷电，达到祈雨求晴的目的。这种唯心主义的咒术哲学，是宋元内丹学说影响符咒方术的产

物。

自张继先之后，正一道士颇有以传习新出雷法而著名者。如南宋龙虎山道士留用光，以行五雷法祷雨而出名，曾数蒙朝廷召请。他的弟子蒋叔舆整理删改陆修静、杜光庭所传道教斋法科仪，编成《无上黄箓大斋立成仪》57卷，是为宋代正一派斋仪巨著。

总而言之，正一派的教义方术在宋元时有所革新，其上层道士受最高统治者宠信，自宋末元初起取得统领江南诸道派的显要地位。因此元代以后，南方各符箓道派逐渐以龙虎山正一天师为首，集合成一个大的派系，总称为正一道。明清至今，正一道与北方全真道一直是道教中的两大主要派系。（王　卡）

三六、上清派、灵宝派在宋元时期有何新变化？

上清派以茅山为中心，自南朝陶弘景之后，历代宗师中颇多博学高道，其教团兴盛冠于道教诸派。北宋中期以后，该派渐呈衰颓。但承其旧绪，仍受统治者重视，历代宗师多得宋室所赐“先生”称号。如第23代宗师朱自英曾应宋真宗召请，为国求嗣有功，被赐“国师”尊号，并敕建茅山乾元、天圣二观。不久又为明肃太后传授“大洞毕法”，加号“观妙先生”。第25代宗师刘混康，曾应召为哲宗皇后孟氏治病，因而赐先生号，并敕命江宁府改建其茅山旧居为元符观。宋徽宗即位后，对刘混康更为尊崇，敕令扩建元符观为“元符万宁宫”，并赏赐九老仙都玉印、玉器宝剑及御书画等。刘混康卒后，徽宗追赠他为“葆真观妙冲和先生，太中大夫”。南宋时，上清35代宗师任元皋（1176～1239），曾应宋宁宗诏命修大醮治水患，赐先生号。到了元代，上清43代宗师许道杞（1236～1291）因祈雨有验，蒙元世祖召见，赐以宝冠法服。第44代宗师王道孟（1254～1311），也因祈雨驱蝗事迹，被元室赐予真人号。第45代宗师刘大彬，曾编撰《茅山志》33卷，搜集茅山上清派文史资料甚为丰富，他是宋元茅山派宗师中唯一有著作传世者。元仁宗皇庆元年（1312），赐刘大彬号为“洞徽观妙玄应真人”。后5年又褒封三茅真君号。可见元朝对茅山派仍予以重视。

宋元之际又有上清派名道士杜道坚（1237～1318），以博学高行名世。他本为儒生，少年时入茅山阅《道藏》，从上清派38代宗师蒋宗瑛学习

《大洞经法》。后又游历东南，交结名士禅僧，对三教之学皆有所深造。曾蒙宋室召见，赐以紫衣及“辅教大师”称号。元兵南下之际，他亲冒矢石，劝降宋太傅维安忠武王，因功被元世祖召见，钦命住持杭州宗阳宫，继而迁升杭州路道录。元仁宗皇庆元年（1312），赐号“隆道冲真崇正真人”。杜道坚深于玄理，撰有《道德玄经原旨》及《道德原旨发挥》，吸取宋儒邵雍先天象数学原理，解释老子之道。

元初另一茅山名道张雨，乃宋亡后从儒入道者，号称句曲外史。撰有《寻山志》、《玄品录》、《外史山世集》、《碧岩玄会录》等书，以诗文与士大夫交游。杜道坚、张雨之流身为上清派符箓道士，而以玄理诗文名世，反映该派符箓咒术衰落。自杜、张之后，茅山派不再有著名高道出现。

再说灵宝一派，原本假托太极左仙公葛玄为创派祖师，因南朝陆修静弘扬教法而兴盛一时。但陆修静之后，灵宝派在隋唐五代与天师道一样沉寂无闻，传承法嗣不明。直至北宋时，才在江西临江军（今清江县）阁皂山出现传授《灵宝经》箓的派系，称作阁皂宗。宋哲宗绍圣四年（1097），敕命以茅山、龙虎山、阁皂山为江南符箓派三山。但灵宝派道士以斋醮祭炼法术见长，多活动于民间，受朝廷召见赐封者颇为罕见，因此其地位和影响不及正一、上清二派。北宋末至南宋，该派道士编成几部大型斋醮科仪全书。入元后灵宝派渐衰，但尚为元室重视。阁皂山万寿崇真宫第46代嗣教宗师杨伯，被元室封为“太玄崇德翊教真人”。

宋元上清派、灵宝派道士中也有受时代思潮影响，采摭新说以丰富传统道法。上清派道法原以存神守一、诵经念咒为主，不言内丹。南宋上清法师萧应叟，却承袭蜀人张天罡、彭梦薖一派的内丹功法。萧所撰《元始无量度人上品妙经内义》，以内丹学说解释《度人经》。认为内炼之要在守摄眼耳鼻口意诸窍，不随逐物欲，使先天一灵不泄于外，五气保固于五脏，精气神混一为丹。如此则内能“长春不老，与天齐休”，外能发布真气、化土石为宝，起枯骨成人，乃至救万病、辟邪妖、动风雷、挟万物、拔幽魂，此即所谓《度人经》之“上品大乘法”要义。可见其道法亦以内炼成丹为本，以发布真气治病辟邪等符咒法术为用，与宋元新符箓派雷法相似。萧氏弟子许明道撰《还丹秘诀养赤子神方》，亦言内丹法。许明道传法林元鼎。

宋元之际，以民族气节著称的名士郑思肖（字所南），撰有《太极祭炼内法议略》三卷，阐扬灵宝丹阳派的祭炼度亡之术。其法术亦融摄内

丹、雷法。强调祭炼亡魂须“先立至诚为本。至诚者无毫发杂念，极纯一之心也。”又说作法者须常行内炼法，内养精神，外守戒行，“合内炼我之阳神与祭炼阴鬼通为一片精密功夫”。该书还说祭炼时所祈祷存想的“太一天尊”即自我元神，所念“唵哞吒唎”等咒语乃“吾心神之内讳”，所用符箓“是聚吾心中之神光”。这种身外鬼神即自身神气之说，出自神霄雷法。

从以上所述可知，宋元时期道教的改革之风遍及南北，不仅在南北方都出现了许多新兴道教派，而且早在汉魏六朝已形成的正一、上清、灵宝三大旧符箓道派，其教义与道法也有许多革新与变化。以内丹修炼与符箓法术结合，是道教改革的主要趋向。（王　卡）

三七、天心派是怎样兴起的?

晚唐北宋以来风行的内丹炼养术，不仅在道教中形成了以内丹修持为主的金丹派南宗及全真道，而且其影响于符箓道派，产生了一些内丹外符相结合的新兴符箓道派。这些新符箓派主要有天心、东华、神霄、清微等派。

天心派以传习一种新符箓“天心正法”而得名，在各派中出现较早。据说《天心正法》传自汉末正一天师（张陵），但实际天心派当创于北宋初。据邓有功《上清天心正法序》称：宋太宗淳化五年（994），江西临川县掾饶洞天，掘地得“《天心秘式》一部，名曰《正法》”。饶虽获秘文，但未识行用之法，复遇神人指点，师从五代名道士谭紫霄授得其道，成为“天心初祖”。饶氏传法于弟子朱仲素、朱传游道首、游传邹贵、邹传符天信、符传邓有功。邓有功盖系北宋末人，他根据师传编成《上清天心正法》，《上清骨髓灵文鬼律》等书。另有《上清北极天心正法》，则系饶氏《天心正法》之简编本。

两宋之间颇有传习天心法驱邪禳灾而名世者。如陈师道《后山集》卷18记北宋道士王太初以天心正法治鬼妖而著称。《元一统志》卷四记述同谷人雷守声“行天心正法颇灵，名闻朝廷，尝召入内，疗后妃立愈，赐号洞元法师，宣和五年（1123）迁元素大夫”。又据方勺《泊宅编》卷七说：“朝散侍郎路时中行天心正法，于驱邪尤有功，俗称路真官”。路时中乃南宋初人，于绍兴中重编天心正法，撰有《无上三天玉堂大法》传世。

南宋时，又有廖守真传播天心正法。据彭元泰《天心地司大法序》称：廖守真修大洞法，诵《度人经》有验，北帝派遣殷郊下降，“护助真人修炼大丹，所到瘟疫消灭”。又据道《法会元》卷二四十七载廖氏传法谱系为：廖传萧安国、萧传彭元泰、彭传史白云、史传费文亨、费传陈一中。陈一中乃元仁宗延祐时（1314～1320）人。可见该派自南宋传至元代。

宋元间还有雷时中传天心正法。据《仙鉴》记载，雷时中（1221～1295）字可汉，号默庵，祖籍豫章（今南昌），后家于湖北武昌金牛镇。幼读诗书，后来绝念功名，倾心道教。据说庚午年（1270）三月三日，他在道坛诵读《度人经》时，蒙路真官下降，授以“混元六天如意道法”，让他“大兴吾教”。此后“四方闻其道行卓异，及其门者日众，弟子数千人，分东南、西蜀二派”。雷时中所传可称作天心混元派，为天心支派中最盛者。

天心派的道法最初与正一、上清派相近，尤其近似唐代上清支派北帝派。其法奉上天北极大帝为主神，宣称上清北极天枢院主掌灵文鬼律，“批断鬼神罪犯，辅正驱邪，与民为福，为国御灾者焉”。因此该派主要施用符箓、法印及存神念咒之术，召请上清天枢院神吏兵将，伏魔驱邪，治病禳灾。其所传符印颇多，主要有北帝正法三符（天罡大圣符、黑煞符、三光符）及两枚神印（北极天枢院印、都天大法主印），另有各种咒诀、誓文、榜式等等。传至南宋初时，天心派也吸取新说，强调内丹与符咒术结合，以内修为本而以法术为末。例如路时中《无上三天玉堂大法》宣称：炼度亡魂须先自己内功成就，作法时“使内气以合外气，外神以符内神，则一瞬之间报应如响矣”。他所说内修的具体方法是存思三光（日、月、星），其法源出于上清派。其驱邪符咒则假托传自正一天师张陵。因此天心派应为上清、正一融合形成的新道派。（王　卡）

三八、灵宝东华派是怎样创立的?

灵宝派除阁皂山宗门之外，在宋代还分化出一个支派东华派。该派远追徐来勒、葛玄、郑隐、葛洪、高敬之、陆修静等人为本门宗师，尤其尊奉东华帝君及被宋徽宗加封为丹元真人的陆修静。实际上该派创始于北宋末年，创始人当为宁全真。宁全真（1101～1181），原名宁立本，字道立，开封府人。自幼寄养于裴氏家中，其资质聪敏，“凡诸子百家、医药卜筮

之书，无不赅贯融会。善察天文躔度，尤工于风角鸟占卜术”。因家贫无以自给，年少时被尚书王古邀作史椽。据说王古原本嗣承丹元真人东华嫡传。他听说有个叫田灵虚（法名思真）的道士在庐山遇见陆修静，得授三洞经教，便延请田灵虚至家中，命宁全真典侍抄录其道法。宁全真心与道契，对经箓秘文一见辄悟，田灵虚乃言于尚书曰：“裴氏子（指宁全真）根器深重，骨相合仙，异日当负大名，然振起吾东华教者，必此人也。欲以上道授之，俾其掌教，可乎？”尚书欣然答应。田遂授道宁全真。宁全真自是修持不怠，“能通真达灵，飞神谒帝，名振京师”。

宁全真受田灵虚传授后不久，遭遇靖康之变，乃奉生母渡江南下，以斋醮祈祷之术行化于江南。绍兴十六年（1146），宋高宗召他设醮祈晴，后又请他入宫祈禳金兵南侵之患，赐号“洞微高士”，继而迁升“赞化先生”，常主持朝廷醮祭法事。江浙士庶慕其道而归之者如市，多请他斋醮，从其学道者甚多。到了晚年，宁全真以掌教职务交付弟子，后于孝宗淳熙辛丑（1181）去世。

宁全真开创的东华派在南宋传承不绝。据道《法会元》卷244“灵宝源流”所列，东华派传承法嗣自陆修静以下相继有王古、田思真、宁全真、王契真、赵德真、宋存真、张洞真、孔敬真、卢堪真、薛颐真、林灵真等人。林灵真为宋末元初人（1239～1302），原名伟夫，字君昭，其家世居温州平阳。早年学儒家经书，因科举不第，弃儒从道。随薛颐真学道多年，有所深造。“乃绍开东华之教，蔚为一代真师”。他被38代天师张与材擢为温州路玄学讲师，继升温州道录，敕授“灵宝通玄弘教法师教门高士，住持温州路天庆观事”。其弟子甚多，“在州里者不下百人”。龙虎山道士董处谦、玄教大宗师吴全节等亦从其受教。董处谦继林灵真为东华掌教，其后又传39代天师张嗣成。大概东华派在元代中后期已与龙虎宗融合，归入正一道门下。

灵宝东华派的经典主要有王契真、林灵真二人根据宁全真所传道法编成的两部大书，即《上清灵宝大法》66卷，《灵宝领教济度金书》320卷。从书中可看出东华派斋醮祭炼法术亦受时代思潮影响，吸取内丹和雷法。《济度金书》宣称摄召鬼神和亡魂必须用“元始之真光”，“以运神为主，至于歌章吟偈，乃科仪耳”。所谓元始真光，即内丹家所说“元神”或心中“一点灵光”。书中又强调炼度亡魂阴鬼超升，须以法师自己内炼全阳为本，若未能全我之阳，便不能补彼之阴而全其形神。又如《上清灵宝大

法》宣称：行灵宝斋法祈禳炼度者，必须常修“大定之法”。其法于每日清晨静坐寂定，存心端谨，无内外想，澄心绝虑；继而运绛宫赤气（心血）下降，玄泉（肾水）上升，使心血肾精二气交合，放入丹田中孕生婴儿；其次再存想婴儿“自夹脊大度桥直上泥丸（脑部上丹田）”，行周天运转。可见其法术取自内丹功法，而略加上清、灵宝派存思旧术，大抵以内炼成丹为外用符箓之本。（王　卡）

三九、神霄派的创立及其影响

神霄派以传习《神霄雷法》而得名，假托其道法出自元始天王之子神霄玉清真王。实际该派创始人应为北宋末江西南丰道士王文卿（1093～1153）。王文卿自称于宣和年间在扬子江遇唐道士火师汪真君，授以飞神谒帝之道。又遇老妪（据说为电母）于野泽，得书数卷，其书言致雷电役鬼神之说。王文卿“以是济人甚众，名闻江湖间。”后被宋徽宗召见，拜为太素大夫，凝神殿校籍，不久又拜金门羽客，升凝神殿侍宸，赐号“冲虚通妙先生”，可谓红极一时。据说王文卿能预知天数，善祷雨降妖。曾数次劝谏宋徽宗修政练兵，但不为采纳，乃拂袖还乡，后于南宋绍兴二十三年去世。

温州道士林灵噩，原出灵宝东华派，后稍识神霄五雷法，被荐于朝。他迎合宋徽宗之意，宣称徽宗即神霄玉清真王降世。徽宗大喜，拜他为金门羽客，改名灵素。徽宗自号“教主道君皇帝”，令天下诸州修建神霄玉清万寿宫，祭祀神霄真王。林灵素等人虽因作恶多端而遭人唾骂，但神霄雷法却因徽宗的推崇而盛行天下，传承不绝。当时在朝名道士如张继先、刘混康、徐守信、萨守坚、万宗师等，皆得神霄雷法之传。北宋灭亡后，神霄法在南宋继续流传，支派歧出。据元人虞集《道园学古录》卷二十五说：王文卿退居乡里后弟子甚多，得其真传者依次有新城高子羽、临江徐次举、金溪聂天锡等人。其后得其传而最显者则为临川谭悟真，据说“人不敢称其名，但谓之谭五雷”。入元后谭悟真仍活动于民间，有庐陵罗虚舟得其传，罗又传授鄱阳胡道玄。胡道玄行法于关陕、荆襄、江汉、淮海，人称“神霄野客”。

宋元间传神霄雷法的还有湖州人莫月鼎。据宋景濂《莫月鼎传碑》记载，莫月鼎（1223～1291）初学儒业，因科举不利而转学禅，后再转入道，

他曾入青城山师从徐无极学五雷法，后听说南丰人邹铁壁有王文卿雷法秘籍，乃前往师事之，得受真传。以行其术驰名西江东吴。元初莫月鼎被御史中丞崔彧举荐入朝。元世祖召见于滦京内殿，试其法术有验，命掌教事。莫辞而不受，遂给驿南归。他回乡后，佯狂避世，以符箓为人治病，无不立愈，人称之为莫真官。其门下弟子甚多，唯王继华、潘无涯得其真传。"继华授张善渊，善渊授步宗浩，宗浩授周玄真。皆解狎雷致雨云，而玄真尤号伟特"。另外元初还有自称"神霄散吏"的松江人王惟一，撰道《法心传》阐述神霄雷法。王自称得邹铁壁口诀，并受莫月鼎先生启示，当属莫月鼎派。

北宋末南宋初又有西河人萨守坚，自称"汾阳萨客"，学神霄雷法于张继先、王文卿、林灵素。据说萨在青城山见王文卿而尽得神秘，游于东南，祈禳劾治，其神怪有过于王文卿。萨守坚撰有《雷说》、《内天罡诀法》、《续风雨雷电说》，阐述雷法要旨。其法裔流传后世，被称为"西河派"或"天山派"，属神霄支派。

神霄雷法还影响宋元间其它道派。例如张伯端所创金丹派南宗，从四祖陈楠开始兼传神霄雷法，陈楠之徒白玉蟾撰有雷法著作多种。元初福建建宁人翁雷室，以传行白玉蟾一派玉枢雷法闻名东南，从学者百余人。此外宋元正一、上清、东华、清微等派法术，亦无不受神霄雷法影响。

神霄派的雷法以融合内丹与符箓为特色，强调以自我元神本性为作法施符之本。他们吸取内丹家所谓人身为一小宇宙之说，以及天人感应理论。认为施行雷法时所召摄的雷神将帅，实即自身中三宝（精气神）及五行（五脏之气）所化。金木水火土五雷，无非阴阳五行之气相激荡而生，而五气皆由先天祖气生化主宰。五气在人身为五脏之气，由真心元神主宰。作法者若能内炼成丹，以自心元神主宰自在，随意升降身中阴阳五气，使之交感激荡，便能感通身外天地间主掌阴阳五气之雷神将帅，从而达到兴云致雨或止雨放晴，驱邪伏魔，禳灾治病等目的。因此登坛作法的关键在于运用意念调动自身精气神祇与外神相感应，而不在施符念咒祈求外神。王文卿说："以我元命之神召彼虚无之神，以我本身之气合彼虚无之气，加之步罡诀月、秘咒灵符，斡动化机，若合符契，运雷霆于掌上，包天地于身中，曰旸而旸，曰雨即雨，故感应速如影响"。白玉蟾则说："向外求神实非明理，空将酒物祭祀神明，真气耗散，外神不灵。"又说："雨者肾水也，运动自己阴海之气，遍满天地，则有雨也；晴者心火也，

想遍天地炎炎大火，烧开自身气宇，即晴也”。邹铁壁《雷法秘旨》则以无心无念为真心，以真心为作法感神之要。宣称：“有心感神，神反不灵，无心之感，其应如响”；“但无妄念，一片真心不知不识，心与雷神混然如一，我即雷神，雷神即我，随我所应，应无不可”。总之，内炼心神，外用符咒，以内修为本，用符咒为末，这种内丹外符相结合的道法即为神霄雷法之要诀。道教的符箓道法发展至此，具备了较深的哲学理论，更趋于完善成熟。（王 卡）

四〇、清微派的源流及其法术特点

清微派以传习“清微雷法”而得名，假托其道法出自清微天元始天尊。该派道书往往追溯道法源流，宣称大道原本同出于清微元始天尊，后来分化为上清（真元）、灵宝、道德（关令）、正一等四派，至唐末广西零陵人祖舒又合四为一，创立清微宗派。祖舒之后传习清微道法者，依次有宋人郭玉隆、傅央焴、姚庄、高奭、华英、朱洞元、李少微、南毕道、黄舜申等人。如此说来，清微派应创始于唐末。但是这一传说不太可靠，因为在南毕道之前的清微祖师，事迹皆鲜为人知。清微派的显盛，实际始于南宋后期。

据《清微仙谱》及《清微斋法》等书记载：清微祖师朱洞元、李少微、南毕道三代皆隐居青城山。南毕道（1196～?）为四川眉山人，宋理宗时曾任广西宪司。其幕僚黄某之子黄舜申得疾，南毕道治愈之，并悉以清微雷法授黄舜申。黄舜申（1224～?）号雷渊，福建丹山（今建宁）人。出身闽中世家，16岁即随父至广西，遇南毕道得授雷法，遂成为清微派第10代祖师。宝佑中（1253～1258），黄曾出任检阅，以擅雷法闻名京师。宋理宗召见，赐号“雷囿真人”。元世祖至元丙戌（1286），黄又应诏赴阙，未几乞还乡里，隐于紫霞湖沧洲之上。元室赐号为“雷渊广福普化真人”。

黄舜申是清微派道法之集大成者，元人陈采《清微仙谱序》称黄舜申“覃思著述，阐扬宗旨，而其书始大备”。明人张宇初《道门十规》也说：清微派“凡符章经道斋法雷法之文，率多黄师所衍”。黄舜申门徒颇多，据说“其所度弟子皆立石题名，立石之前者30人，立石之后者5人而已”。江西南昌人熊道辉（字真息）得其真传，阐教四方，尤多行乎南土。熊传安城赵汝励、赵传安福曾贵宽、曾传浚仪赵宜真。赵宜真为元明间人，兼

传净明，全真派道法。

熊道辉一派以黄舜申家乡福建为传播中心，另有一支则传于湖北武当山，始于武当道士张道贵、叶云莱、刘洞阳。张道贵系元初人，原本师从武当全真派道士汪贞常，后来与叶、刘二人同往福建朝拜黄舜申，得清微法还山。张道贵传法于张守清。张守清原来也是全真道士，元至大二年（1310）曾应诏入朝建金箓斋，皇庆元年（1312）因祈雨有功，赐号“体玄妙应太和真人”，还山管领教门公事，为元代武当道士中最荣贵者。其门下黄明佑、彭通微、单道安等，皆传习清微雷法。张道贵、张守清一系，应属清微与全真合流的武当清微派。

清微派的道法书现存主要有《清微斋法》、《清微元降大法》、《清微神烈秘法》等，另外《道法会元》一书中亦保存不少清微派雷法著作。清微道法在理论上与神霄派大同小异，也主张以内炼为本，符咒斋仪为末，强调以“本性灵光”为作法之本。认为自心中“一点灵光”，通天彻地，妙用无穷，而符咒斋仪不过是外在虚文形式而已。所谓“一点灵光”，即元神真性，须在日常炼功打坐中发明保养，功力纯熟，临坛做法时才能有用。其坐功要诀为收敛身心，顿息万缘，存无守有，专一无二，使“心田无秽，性地绝空，久则寂然不动，感而遂通”。清微派有本门内丹法，分为炼精成气、炼气成神、炼神合道三段功。据说内丹功成，能了一心而通万法，天地五雷皆备我心中，以静定真心（即一点灵光）为主宰，随意升降交合自身阴阳，便可发为外界风雷雨旸。《清微丹诀》说：“我禀阴阳二气，出则轰天震地，神归山岳摧崩，煞去精邪粉碎。”这与神霄派之说大致相同，都是假借天人同体相感之说，融会内丹与符咒道术，从而形成唯心主义的咒术哲学理论。因此《清微神烈秘法》称：“清微法者，即神霄异名也。”

宋金元时期，新符箓法术纷纷问世，除前述太一、天心、东华、神霄、清微等较大道派外，其余小派及派属不明的符法还有不少。仅据元末明初编成的《道法会元》二六八卷中，收录的各派道法著作就有150余篇，书中提及的作者多达百余人。此外在《灵宝无量度人上经大法》、《灵宝玉鉴》、《法海遗珠》、《上清灵宝大法》、《灵宝领教济度金书》等宏篇巨著中，亦收录各派道法甚多。这些新兴符箓道派与正一、上清、灵宝等旧符箓派相互交融，至元末明初已难分泾渭，逐渐联合融结为正一道大派系。另外，符箓道派不仅吸收内丹派（全真南北二宗）道法，而且也对内丹派

有所影响。 （王 卡）

四一、净明道怎样融合儒道二教思想?

晚唐北宋以来，儒学复兴，吸收融摄佛道二教而形成新儒学。儒家学说更适合维护封建统治秩序的需要，因此在当政者大力提倡下，其社会地位日渐提高。迫使佛道二教向儒家靠拢，形成三教合流的社会思潮。宋元道教内丹、符箓诸道派，皆不同程度地吸收融会儒家思想，并且孕育产生了堪称儒道融合典型的道派——净明道。

净明道主要流传于江西南昌地区，托称其道法出自东晋道士许逊，因此特别尊奉许真君。许逊的信仰由来已久。道书记载：许逊字敬之，其家本为高阳（今河南汝州）望族，后迁居豫章（今南昌）。20岁师从吴猛学道，得受秘术。后举孝廉，曾任旌阳（今湖北枝江）县令，政绩卓著，吏民悦服。因见晋室纷乱，乃弃官东归，与吴猛同游江湖。传说许逊曾在南昌力除蛟龙之精，以铁柱镇服洪水肆虐。东晋宁康二年（374），许逊全家42口在南昌西山“拔宅飞升”。乡人感佩其恩德，于其飞升处立许仙祠。后改名游帷观、玉隆观。在南昌城里也有一座铁柱宫，纪念许逊除蛟治水之功。

许逊信仰在其家乡影响深远，唐代和北宋出现许多神化许逊及其12弟子的传记，并有张蕴、胡慧超等道士在西山弘传“灵宝净明”宗旨。宋代道书称许逊飞升后被册命为“九州都仙大使高明主者”。宋徽宗政和二年（1112），敕封许逊为“神功妙济真君”，并扩建西山玉隆观，建成包括六殿六阁，七楼七门，共计有三大院落的宏伟建筑群。宋徽宗亲赐匾额“玉隆万寿宫”。宋元净明道派即以此处为传播中心。

南宋初，在金兵压境，家国不宁的气氛中，有周真公、何真公等人在西山祈祷许逊。据说许真君等六位真人于宋室南渡之年（1127）降神于渝水，“出示《灵宝净明秘法》，化民以忠孝廉慎之教”。后二年，许真君又降临游帷故地（即西山玉隆万寿宫），降授《飞仙度人经》、净明忠孝大法。于是周真公等人在玉隆万寿宫建立翼真坛，传度弟子500余人，形成一个新道派。现存于《道藏》中的《太上灵宝净明秘法》、《太上灵宝净明飞仙度人经法》、《灵宝净明黄素书》等10余种净明道书，当即南宋初周真公所传。从书中可知周真公净明道主要传行一种新符箓“净明秘法”，假

托其法出自“太阳真君孝道明王”（即灵宝救苦天尊）。其实净明秘法不过是灵宝派旧符箓改造而成。该派与神霄、清微等新符箓道派相似，也重视内丹与心性修炼，调养心性，使之纤尘不染，无幽不烛，是谓净明。以清静无染的真心正性作为施符念咒、存神感灵之根本，又特重忠孝廉慎等伦理教化。因此，净明法大抵“以孝悌为之准式修炼，为之方术”，有儒道结合的特点。

周真公一派传行不久便不再见于记载。到了元初，在南昌西山又出了一位隐居儒士刘玉（1257～1308）。此人幼读诗书，年仅弱冠而父母双亡，因家贫力耕而食，视尘世不足为，乃热衷于神仙之学。他自称于至元十九年（1282）遇见净明法师胡慧超，预告净明大教将兴，五陵之内当出八百弟子，以刘玉为师。元贞二年（1296），他又自称许逊真君亲降其家，授以中黄大道、八极真诠、《灵宝坛记》，净明先师张蕴、郭璞也各有降授。于是刘玉乃“开阐大教，诱诲后学”，以神授旨义教化乡人，并为人祈祷禳解，一时从学者颇多，所居蜡庐次第兴建，诸品秘要相继授受，遂形成新的净明道派。

刘玉开创的新净明道，以许逊为第一代祖师，自己为第二代，不承认与南宋周真公净明道有传承关系。但从其学说渊源看，实为周真公旧净明道的发展。刘玉临终前以教事传付弟子黄元吉。黄元吉（1271～1325）字希文，号中黄先生。出身江西丰城望族，12岁即入西山玉隆万寿宫为道士，后随侍刘玉，受其器重。他掌教后，在西山建玉真、隐真、洞真三坛传度弟子。并于至治三年（1323）游历京师，宣扬净明教旨，兼行祈禳之事，“公卿士大夫多礼问之，莫不叹异。”玄教大宗师张留孙荐之于上，朝廷赐以玺书。继黄元吉掌教的第三代净明宗师为徐慧（1291～1350），一名徐昇，号丹扃道人。自幼师事黄元吉，又参见全真道蓝真人于长春宫，得全真无为之旨。其人长于文学，在京师与士大夫交游，大行祈禳，朝廷赐号“净明配道格神昭效法师”。他编辑净明道诸位祖师传记、神降法语及刘玉、黄元吉语录，著成《净明忠孝全书》六卷。徐慧之后，净明道传承法嗣不明。相传元末明初道士赵宜真为净明第四代嗣师，但赵宜真主要传承清微、全真派道法，与徐慧并无师承关系，也未曾居净明道中心西山修道。明清两代，西山万寿宫入居者多为全真道龙门派道士。大概净明派后来归入全真道，但当地早已形成的朝拜许仙习俗，仍一直保持。

净明道教义以融摄儒道为特色，自称其教名为“净明忠孝道”。元人

虞集说："盖其说以本心净明为要，而制行必以忠孝为贵而已。"《净明忠孝全书》也称刘玉立教"以忠孝为本，敬天崇道，济生度死为事"。所谓净明，是指先天无极大道及自我清静本心。净明派认为大道清虚无为，人心本来清净光明，与道相通。但因世人生来多渐染熏习，纵忿恣欲，背却本性，使心地不净不明，以致"曲昧道理，便不得为人之道"。对治世人心病，恢复本性净明的办法，唯有惩忿窒欲，正心诚意，收摄心念，使之不为物欲所动。所谓惩忿者，不仅要息灭心中嗔怒仇恨，而且要惩治嫉妒偏狭、猜疑察察之心，对细小的忿嫉也不放过。所谓窒欲者，不仅要断绝淫邪色欲，而且对涉及溺爱眷恋、执着事物之间的一切欲望，皆须窒塞。唯有惩治一切物欲贪念，使内心纤尘不染，改过迁善，明理复性，方可德配天地，无愧人道。"不用修炼，自然道成"。可见净明道的修炼是以宗教禁欲主义为宗旨的道德修养。

净明道提倡忠孝，以"忠孝廉慎宽裕容忍"八字作为许真君降授的"垂世八宝"。尤其对忠孝神化到无以复加的程度，宣称"忠孝大道之本也"；"孝至于天，日月为之明；孝至于地，万物为之生；孝至于民，人道为之成。"又说忠孝为人性中固有的良知良能，"人人具此天理，非分外事也"。刘玉还强调提倡忠孝，扶植纲常不只是一句空话，而且必须"真践实履"。这种态度使当时许多儒家大臣也不得不佩服称叹，认为有益于世道人心。

净明道虽极力附合儒学，但毕竟属于符箓道派，因此较儒家多了些驱邪禳灾的本领。不过其符箓道法也强调先正其内，后治其外，要行法者着眼于惩忿窒欲的内功，以净明之心为画符念咒之本，而对法术仪式则尽量简化。这一特点与神霄、清微等道派大体相似。（王　卡）

四二、明朝设立了哪些道官制度？

明清两代是道教从停滞走向衰落的时期，但在明代道教还有较大影响。明太祖朱元璋在反元创业之时，曾与铁冠道人、周颠仙、正一天师张正常等人有深交，借用他们的宗教谶言神化自己。及其登位后，出于"神道设教"目的，对佛道二教同样予以重视。明太祖亲自注释《道德经》颁布天下。洪武七年又敕命道士宋宗真等人编成《大明玄教斋醮立成仪》，作为全国道教宫观统一行用的仪范。为了加强对宗教的控制管理，严格限

制寺观僧道的数额，明初制定了更为严密的管理制度。从朝廷到地方，设置了一套更加系统的道官机构。

明太祖朱元璋于洪武元年（1368）正月在皇都立玄教院统领道教，并立赞教、掌书道官。洪武四年（1371）诏令“革僧道善世、玄教二院”，将全国的僧道宗教事务并归礼部所属的祠部管理。洪武五年（1372），又加授正一教张天师永掌天下道教事，官署设在江西龙虎山大真人府。洪武十一年（1378）又增设提点、知观等职。提点官阶正六品，知观从八品，专掌乐舞，以备国家祭典用。

洪武中期，明太祖感到“释道二教，流传已久，历代以来，皆设官以领之。……天下寺观僧道数多，未有所属。爰稽宗制，设置僧道衙门，以掌其事。”（《释氏稽古略续集》）于是中央设置道录司总领道教，府设道纪司，州设道正司，县设道会司，形成了从中央到地方网络层次的道官机构。

道录，由“道箓”一词衍变而来，原为道教按法箓品位设立的道官名称。宋代设置左、右街道箓院后，道录衍变为政府管理道教官署名称。道录司的道官分左、右正一各一人；左、右演法各一人；左、右至灵各一人；左、右玄义各一人。府道纪司，分设正、副职，即都纪一人，副都纪一人。州道正司，设道正一人。县道会司，设道会一人。明朝初期规定道司衙门的道官“全依宋制，官不支俸”（《明太祖实录》卷一四四）。但洪武二十五年（1392），重定道录司各官依品支俸，左、右正一官阶同正六品，秩同翰林侍读、京县知县；左、右演法按从六品支俸；左、右至灵按正八品支俸；左、右玄义按从八品支俸。府道纪司都纪按从九品。

明太祖规定各级道官一律设官不设署；诸级道司均设立在道官所居的宫观内，于是形成了特殊的佐杂吏差，只能由道士充任。道官所驻宫观田产土地不得买卖，不能豁免赋税。并设砧基道人一人，专主差税事宜。有明一代，僧道一直没有获得赋税的豁免权，因此，也影响了寺观经济的发展。迨及清朝，也没有改变这一制度，终使寺观经济日趋枯竭。

明洪武元年（1368）八月，革除道教天师之号，封42代天师张正常为“大真人”。“真人”不仅是道士中的最尊封号，也是道官中品阶最高的官爵，视为正二品，高士为正三品。天师传袭人选须得帝王允许，并纳入国家职官的管理渠道。正一真人享用驿券优于其他道官，略逊于衍圣公，较公侯更为优厚；印信依制为正二品、银印二台，同时在服饰冠戴上，异于

其他道官。

正一真人、道录司诸道官在中央礼部统辖下，协调处理全国道教事务。正一真人执掌大真人府事，还要随时听候皇室诏令入觐，代帝王祠祀岳庙，为帝王授受法箓。其职权还有为道录司推荐道官及宫观的提点、住持，参与道士度牒的发放，诸道官的选命、任免、升迁等事。大真人下设赞教、掌书各二人，知事四人，知印、都目、司务各一人。另还设法箓局提举、法箓都提点、监纪等，辅佐大真人掌理教事，并掌管印信，天师府地亩租税钱粮，以及赞颂表笺事项。

左右正一掌管道印，发放度牒，任命住持时，须得众道官聚齐，才能开封启用，目的是为了防止道官私度道人，营私舞弊。左正一兼负责道徒们的终业教习。左右演法负责道经文典的抄写、刻印，平日则协理左正一教习经文等事。左右至灵负责辅导经典的学习，解释经义，解答道徒的疑难。左右玄义负责道众日常戒律的检查，教导道徒恪守清规，处罚犯戒的道士。

《大明会典》记载："凡内外道官，专一检束天下道士，违者从本司惩治；若犯与军民相干者，从有司惩治"，可见明王朝对道教徒众的检束是严厉的。

明代朱氏统治者出于政治上的需要，适应其封建社会政治体系，采取了一系列管理限制道、释以及民间宗教的政策和严峻的治理措施，从中央到地方以及基层道观设立了层层辖属机构，上下互为一个有机的行政机体。道录司总负责道内住持的选任，度牒的发放，道士名籍册和天下宫观花册，定期汇总编制，上报礼部祠府。府道纪司、州道正司以及县道会司，均与其时的行政体制相适应。各级道官都有明确的品阶秩禄，道官的铨选、任免、升迁、考核，都要经过中央礼部、吏部勘议后，由皇帝亲自任命。诸级道官不但有明确的职掌，而且有相应的权力，等级制度十分严格。此外，更重要的一点是统治者为了防范"邪教"分子混迹于佛、道二教中，也为了防止佛道人员参与秘密社团的活动，用编制道士册籍、观额花册等手法将封建专制统治扩展到宗教阶层中，控制道士们的活动。道官制度强化后，明王朝充分利用这一工具，对道教普遍实行控制，严格已行的试经制度，严禁私创道观，私出符箓，私度道徒。终明一朝，遵循太祖遗训，而道教教团的势力被抑制窒息已如强弩之末，江河日下。

（吴受琚）

四三、明成祖为何崇奉武当真武神?

明成祖在位时（1402～1424），对道教的崇奉迷信又有所抬头。明成祖朱棣原是朱元璋第四子，被封为燕王，坐镇北京。朱元璋死后，皇太孙朱允炆（建文帝）即位，对诸位皇叔在各地拥兵自重深感忧虑。因此采纳亲信大臣齐泰、黄子澄建议，实行“削藩”，先后将周王、齐王、湘王、代王、岷王等藩王逮捕废黜，并暗中准备削夺燕王朱棣权力。朱棣因此以“清君侧”、“诛奸臣”为名，自称“奉天靖难”，举兵攻入南京。建文帝被迫自焚于宫中，其亲信大臣被诛杀灭族。在血腥屠杀之后，朱棣登上了皇帝宝座，改元永乐，并迁都北京。

显而易见，明成祖起兵与皇侄争夺帝位，是严重违反封建伦理纲常的叛逆行为。在封建正统观念深入人心的时代，要想动员将士，争取天下臣民归顺，必须制造天助神佑的舆论，才能名正言顺，师出有名。为此，明成祖便与亲信姚广孝合谋制造了北方真武神显灵，保佑燕军的政治神话。那么，他们为何选真武作为佑护之神呢?

真武神原名玄武，本是古代神话传说中的北方星宿神，与青龙、白虎、朱雀合为四方之神。据说上天二十八宿中北方七宿形似龟蛇，故北方之神玄武以龟蛇合体为形象。龟蛇身披鳞甲，形似披甲武士，因此民间又传说玄武是镇守北方的神将，其相貌为披发仗剑，脚踏龟蛇，身穿黑衣，从者执黑旗。对玄武的崇拜在隋唐宋初已相当流行。宋真宗时，因避皇室始祖赵玄朗之讳，改称玄武为真武，并加封“真武灵应真君”神号。此后宋朝皇室便一直尊奉真武，屡次加封神号，建庙奉祀，并编造真武降世显灵的神话。其目的是希望假借这位神将的威灵，保佑宋朝北方边境安宁。后来元朝皇室兴起于北方，开国后也尊奉真武，封为“玄天上帝”，在武当山建庙祭祀。由于统治者尊崇，宋元以来民间对真武玄帝的信仰非常盛行，真武神成为道教奉祀的尊神。在当时编造的许多道书中，宣称真武神曾经托胎降生为净乐国太子，长大后入太和山修道42年，功成飞升。太和山因此改名为武当山，取“非玄武不足以当之”之意。据说玉帝闻真武勇猛，命他镇守北方，统领神兵降妖伏魔。世人若有灾难，只要供奉玄帝，念诵真经，即可感应真武显灵，驱邪伏魔，获福消灾。宋元时代，在传为真武修道飞升的湖北武当山，道教香火日渐旺盛，修建了许多宫观，并吸

收大批信徒，形成教团组织。武当道团除本山原有道士外，还有从外地传入的全真道、清微派、神霄派等。各派道法虽有不同，但在武当山都奉祀玄帝真武，形成独具特色的武当道教。

到了元末明初，对真武神的信仰已在民间有广泛影响。据说朱元璋平定天下时，曾得到真武神暗中佑助，因此明朝开国后也在南京立庙奉祀真武。燕王朱棣坐镇北方，当他起兵“靖难”时，正好借助这位北方神将的威灵，制造君权神授的舆论。据明代史书记载：在朱棣集合部下将士，祭旗誓师，准备出兵时，突然风云四起，天昏地暗，旌旗蔽天，有披发神将显现。朱棣问谋臣姚广孝：“是何神？”姚答曰：“向所言吾师玄武神也。”于是朱棣立刻模仿神像，披发仗剑，部下将士见之皆喜，以为上得天神感应。在后来的战争中，朱棣又多次制造真武神佑助燕军的神话，鼓舞士气。据说每当南北两军对阵时，南军士兵常见空中有“真武”二字旗帜，或有东北风起，飞沙走石，致使南军败退。

由于真武“显灵”，为明成祖争夺帝位佑助有功，因此他上台后立即在全国掀起崇奉“北极真武玄天上帝”的热潮。永乐年间，明成祖多次下诏褒奖真武神，宣称：“奉天靖难之初，北极真武玄帝显彰圣灵，始终佑助，感应之妙，难尽形容，怀报之心，孜孜未已。”为了酬报神恩，明成祖下令全国各地大修真武庙。除南京原有真武庙外，又在北京皇城北面建成规模弘大的真武庙。规定每年春天三月三日、秋天九月九日，每月初一、十五日，各遣官员于两京真武庙祭祀。对传说真武大帝“得道显化去处”，即湖北武当山，明成祖更是格外重视。自永乐十年（1012）起，命隆平侯张信、驸马都尉沐昕等人督率地方官员及30万军民大举修造武当道教宫观。凡历时10余年，耗费钱粮难以计数，建成拥有八宫二观、三十六庵堂、七十二岩庙、三十九桥、十二亭的庞大道教建筑群。其规模宏伟壮丽，天下无匹。其中建于主峰上的太和宫金殿，全用铜铸鎏金而成，金光闪耀，尤为壮丽。殿内供奉玄帝真武神像，披发跣足，丰姿魁伟，据说是模仿明成祖相貌铸造。在修建宫观时，武当山道士奉旨编撰《大明玄天上帝瑞应图录》，宣扬真武神降灵显圣，呈现祥瑞。其目的当然是借神灵感应来神化明成祖。

武当宫观建成后，明成祖特封武当山为“大岳太和山”，位在五岳之上。钦选全国各地道士数百人居住武当各大宫观，焚修香火，“兴隆道教”。又让正一真人张宇清荐举著名高道20余人，分别授以宫观住持、提

点、副官等职，赐六品官印，让他们主管各大宫观教务，管理道众，并定期主持斋醮，为皇室祈福。明成祖还拨赐大批田地佃户供养宫观道士，赏赐布匹及香烛灯油，轮流差遣军民修理洒扫宫观，守护山场，所需费用由皇室或国库支付。为了直接控制武当道场，明成祖专门委派一名湖广布政司右参议常驻武当山，负责管理全山道教事务，维护治安，修整宫观及道路桥梁，监督道士遵守教规。

明成祖的上述政策和管理措施，为明代武当道教的发展兴盛提供了可靠的政治保障和经济基础。从成祖以后，武当山成为官方控制的御用道场，真武神被钦定为明朝皇室的保护神。明代新皇帝即位后，都要按惯例遣使至武当山祭告真武玄帝，成为必须遵守的祖宗家法。

明成祖不仅崇奉真武，大力扶植武当道教，而且还迷信王灵官、“洪恩灵济真君”等道教神灵。有病时动辄遣使求神，乞服仙方神药。常因所服药性过热，以致痰壅气逆，说不出话来。他还仰慕仙真高道，屡次遣使寻访武当著名道士张三丰，御笔致信，表达“至诚愿见之心，夙夜不忘”。虽然寻访十多年未曾找到，但张三丰的名声愈来愈大，在明代形成了以张三丰为祖师的道派。（王　卡）

四四、张三丰道派有何特色？

关于张三丰的生平事迹，自明清以来传说甚多，但其中多夹杂神话故事，难以致信。据《明史·张三丰传》等史料记载：张三丰名全一，又名君宝，道号玄玄子，又号三丰。祖籍辽东懿州，据说生于元定宗三年(1248)。其人顾长魁伟，龟形鹤背，大耳圆目，须髯如戟。行事颇怪异，寒暑惟一衲一蓑，所啖升斗辄尽，或数日一食，或数月不食。读书过目不忘，游处无常。或云能一日千里，登山如飞。或隆冬卧雪中，鼾睡如常。善嬉戏谐谑，旁若无人。因不修边幅，被称作张邋遢。元末曾居宝鸡金台观修炼，后入蜀抵秦，游历襄邓，往来不定。

明洪武初，张三丰来到武当山，拜玄帝于天柱峰，并遍游诸山搜奇览胜。尝语山中耆旧云：“吾山异日与今日大有不同矣。”此时张三丰大约已百岁有余，乃于武当展旗峰北结庐而居，供奉玄帝香火。又于黄土城卜地结草庵，名曰会仙馆（永乐年间改称遇真宫）。使弟子丘玄清、卢秋云、刘古泉、杨善澄等分住五龙观、南岩、紫霄宫等处。至洪武二十三年

(1390)，张三丰离开武当出游，不知所终。次年明太祖遣使召请不得。明成祖永乐五年（1407），派遣给事中胡濙持御书及香币寻访张三丰，后又多次遣使四处访求，历近十年而不遇。据说张三丰是有意避而不见，在武当南岩留讽刺诗一首。其诗有云："三丰隐者谁能寻，九室云崖深更深。玄猿伴我消尘虑，白鹤依人引道心。笑披皇冠趋富贵，并无一个是知音。"明成祖找不到张三丰，不仅没有见怪，反而更加崇敬。永乐十五年敕命于张三丰结庵故居处营建宫观290余间，赐额"遇真宫"，宫中供奉张三丰尊像。后来明英宗天顺三年（1459），诰封张三丰为"通微显化真人"。世宗嘉靖四十二年（1563）加封"清虚玄妙真君"。其著作有清人汪锡龄初编，李西月重编《张三丰先生全集》8卷。但其中所收丹经乩语，多系后人假托，难断真伪，只可看作明代三丰道派文献。

张三丰生前并未公开自立门派，仅以游方高道身分收徒授道。但在其身后被武当山及各地道士奉为祖师，形成三丰道派。据《三丰全书》之说，张三丰曾于终南山遇火龙真人传以丹诀。因此该派追溯其道统源于文始先生尹喜，尹喜传北宋陈抟，陈传麻衣先生李和，麻衣传火龙真人，火龙真人传张三丰，这一传承谱系当系后人杜撰，不太可靠。从张三丰思想行迹及修持道法看，比较接近全真道，明朝官方也将张三丰派归于全真道。张三丰之徒王宗道被胡濙携带入朝，发给全真度碟。另一高徒丘玄清，本为全真道徒，其它弟子多修习内丹。因此张三丰派系应为元明间新出的全真道支派。

张三丰门下弟子甚多。其中武当山高道丘玄清、孙碧云及"太和四仙"（卢秋云、周真德、杨善澄、刘古泉），皆为三丰派嫡传弟子。丘玄清（1327～1393）号云谷，陕西富平人。初从全真道士黄得桢出家，明洪武初来武当师事张三丰，被举为五龙宫住持。洪武十四年以贤才荐于朝廷，得明太祖赏识，除授监察御史，后转太常寺卿，诰封三代，因病卒于京师。其弟子有蒲善渊、马善宁、燕善名等。蒲善渊于洪武十五年被授为均州道正，永乐间曾奉使四方咨访贤达。又孙碧云（1345～1417）为陕西冯翊（今大荔）人。年13入华山为道士，服气养神，研习三教经典。据说孙受张三丰道术，能驭鹤引凤。明太祖曾召至南京问道，永乐十年成祖又召入北京，敕授道录司右正一职事。奉命勘查武当诸宫观地势及规制。去世后被推为武当榔梅派祖师。又淮安人王宗道，初从全真道士何道全出家，复师张三丰。永乐三年随胡濙入朝，成祖赐金冠鹤氅，令寻访其师，后封为

“圆德真人”。另外张三丰弟子还有曾资助朱元璋银饷的南京秦淮富户沈万三，沈又传其婿余十舍、富户陆德原等。明清以来，自称遇见张三丰传授道法，开创道派的道士还有许多。仅据《诸真宗派总簿》所录，以张三丰为祖师的道派就有八派，如三丰自然派、邋遢派、日新派、蓬莱派等。直至清道光年间，还有四川乐山人李西月自称得张三丰隐仙派或犹龙派之传，创内丹西派。这些道派至清末民国时仍在流传。

张三丰派以高标隐逸，不慕荣利为宗风，但主张“大隐市廛”，不重形式上出家离俗。其教义近于全真道南北宗。强调三教合一，以“道”为三教思想共通之处，并且重视忠孝伦理实践。其内丹修炼则以陈抟派《太极图说》为理论根据，以无极而太极，太极动静生阴阳五行之宇宙生成论，比附人之性命生育。《三丰全书·大道论》宣称：人在父母未生之前是无极，父母施生之始为太极；既生之后，复以无极统其神，太极育其气。“气脉静而内蕴元神，则曰真性；神思静而中长元气，则曰真命。浑浑沦沦孩子之体，正所谓天性天命也。人能率天性以复其天命，此即可谓之道”。这里所说的率天性复天命，即指内丹性命双修，返本归根，复还先天无极之道。三丰派丹法从修心炼性入手，待心空性现之后再及时采药封固，炼化精气。《大道歌》曰：“未炼还丹先炼性，未修大药且修心。心定然后凡药至，性清然后药材生。”这种先性后命的丹法，出自元代全真道。另外张三丰还擅长传自陈抟派的睡功，称为“蜇龙法”。《三丰全书·渔父词》咏其功法云：“蜇法无声却有声，声声说与内心听。神默默，气冥冥，蜇龙虽睡睡还醒。”这种似睡似醒的功夫是一种颇具养生效果的气功。

张三丰不仅精于内丹气功，而且武功高强，被推为武当内家拳法创始人。明人黄百家《内家拳法》谓张三丰原精少林外家拳，复从而翻之，为内家拳法，“得其一二者，已足胜少林”。清初田雯《古欢堂集》载《三丰道人壁引歌》，内有“熊经鸟伸诀自密”，“长生思作六禽戏”之句，可证其拳法源自早期道教导引术。关于张三丰创造拳法，明清以来武林人士有不同传说。一种传说内家拳为北宋末丹士张三丰所创，谓张三丰“夜梦神授掌法，厥明以单丁杀贼百余，遂以绝技名于世。”清人黄宗羲同意此说。另一传说称内家拳乃明初张三丰观鹊蛇相斗而创，据南岳国师文进所编《太极拳剑推手各式详解》一书说：有一天张三丰从窗中窥见庭院树上有鹊，与地上盘据之长蛇激斗不止。“每当鹊上下飞击长蛇时，蛇乃蜿蜒轻身，摇首闪避，未被击中。张氏由此悟通太极以静制动，以柔克刚之理，

因仿太极变化而命名（太极拳十三势）。此太极拳定名之由来也”。这些虽属传奇故事，但从现存内家拳术看，确有“行如蛇，动如羽”，尚意而不尚力的特点，深得道家贵柔守雌，以柔克刚之哲理。武当拳法剑术后来成为道教徒修道体验的重要内容，既可锻炼精神形体，又可防身御敌，可谓道教对中国文化的一大贡献。明清以来，武当拳剑在民间广为流传，成为与少林齐名的两大武术流派之一。（王 卡）

四五、陆西星的东派内丹学有何特色？

道教内丹学自宋金元时期形成南北二宗之后，明清时期又出现许多新兴派系。其中影响较大的，除张三丰隐仙派及李西月所创内丹西派外，另外还有明朝后期陆西星的东派丹法。

陆西星（1520～1601），字长庚，号潜虚，又号方壶外史。扬州兴化县人。少为儒学生员，博学能文。因九次参加乡试未能中举，乃弃儒入道，周游各地。后自称在修炼中感应吕洞宾降临其所居北海草堂，授以丹法要诀。于是“谢去亲知，长啸入栖霞山”，隐居著述。其主要著作有《南华副墨》、《悟真篇注》、《方壶外史丛编》、《三藏真诠》等书。其中《方壶外史丛编》是丛书，收入《参同契测疏》、《阴符经测疏》、《崔公入药镜测疏》、《金丹四百字测疏》、《长春真人青天歌测疏》、《玄肤论》、《金丹就正篇》、《金丹大旨图》、《老子道德经玄览》等10多种内丹学论著，书成于万历庚辰（1580）。陆西星晚年研习佛经，著有《楞严经说约》、《楞严经述旨》、《楞迦经句义》，收录在日本《续藏经》。

陆西星虽宣扬内丹修仙，但本人未曾出家受戒，不受全真教规约束。他生前亦未创宗立派，但其内丹学能自成一家，有超出宋元南北二宗之处，并且主要流行于江浙一带，因此后人称之为内丹东派。

陆西星虽自称其丹术出自吕洞宾，但实际上仍承袭金丹派南宗。在内丹修持方面仍主张性命双修，从筑基炼己、摄心修性入手。其《青天歌测疏》称：“学道初关先须炼己，炼己者克己也。克己去私，私欲净尽，本体湛然。乃见真性。”炼性时“务使一念不生，万缘顿息，孤轮独拥，朗照千门”。炼性之后采药临炉、取坎填离、炼精化气等命功修炼，则强调男女双修，其说受南宗阴阳派影响较大。其代表作《金丹就正篇》明确指出：“金丹之道，必资阴阳相合而成。阴阳者，一男一女也，一离一坎也，

一铅一汞也，此大丹药物也。夫坎之真气谓之铅，离之真精谓之汞。先天之精积于我，先天之气取于彼。彼，坎也，外阴而内阳，于象为水为月，其于人也为女；我，离也，外阳而内阴，于象为火为日，其于人也为男。故夫男女阴阳之道，顺之而生人，逆之而成丹，其理一焉者也"。由此可见，阴阳丹法是以模仿男女阴阳交合，精气互施的生人之道为其理论基础，又称"人元大丹"。生子与炼丹的程序虽有"顺则生人，逆则成丹"之不同，但皆须采取分藏于男女身中的先天之精与先天之气为药物，使之交合为一，取阴补阳，其原理相同。人类禀天地元气，父精母血而生，先天精气分藏于男女，此乃不可移易之事实。因此炼丹采药，精气合会必须男女双修，而不能在孤阴孤阳身中自修而成，此乃自然之理。因此陆西星认为男子炼丹必须从"他家"身中采取先天真气以为外药，因为"坎中之阳"只藏于"彼体"。他在《玄肤论》中总结阴阳丹法原理说："须知彼我之气，同一太极之所分，其中阴阳之精互藏其宅，有不可以独修者。"

其实阴阳丹法，就是早期黄老家的房中养生术与道教炼丹理论结合的产物。南宋时张伯端后学陈达灵、翁葆光等人以阴阳双修说解释《悟真篇》，创阴阳丹派。当陆西星生活时代，明世宗好金丹房术，男女双修说在社会上影响甚大。当时有所谓《纯阳真人既济真经》、《修真演义》等道书流传，假托吕洞宾、邓希贤等仙人传授，讲述男女三峰采战之术。名为炼丹，实则诲淫。此种修炼术在明清之际小说如《金瓶梅》、《肉蒲团》中亦可见到。

明末社会风气对陆西星亦有所影响。例如在其书中所说"择鼎"，即选取初潮少女作为炼丹伙伴，谓"人元鼎器必须端正匀停方为美好"；"人元要择活鼎，活鼎者，谓彼意思伶俐，不畏我忌我而解调"。又说："初鼎（处女）乃柔弱之火，温和之气足以长养发生而成大丹。若败鼎（已婚生育之女）则燥烈之火甚能消烁真气，贼害丹炉……非徒无益而又害之。"又有所谓"调鼎"之法，即为准备采外药前的"调弄功夫"。《三藏真诠》说："采药临炉之时要正心诚意，不得妄起邪淫，专以一真相感，相眷相恋，使彼求而我应，彼动而我静，如此方为合妙。"按此所谓选鼎、择鼎之说，显然受古代房中术中"相女"、"临御"等方术影响，只要对照《医心方》中有关论述即可明了。

阴阳丹法虽受房中术影响，但毕竟与专讲御女采战的"泥水丹"有所不同。道教史上著名的内丹双修派（南宗及东派、西派）所说的双修方

法，并非男女直接性交合炼，而是有女性配合的男子独修，即所谓的隔体神交，或称离形交。“男不宽衣，女不解带，敬如神明，爱如父母，皆此凝神聚气而已。”（《三丰全集》卷三引语）陆西星认为阴阳双修主要是为先天真元之体已破的中老年男子修炼而设，其法术“无伤于彼”。双修采药只是丹功中的一节而已，此外还有入手（炼己）、调息、守中、用敬，以及炼气化神、炼神还虚等修炼程序，称之为“玉炼”，其功法与清修派大抵相似。在命术方面，陆主张“真火无候，大药无斤”，不拘泥繁琐法度。《玄肤论》云：“所谓内炼，一言以蔽之曰：绵绵若存而已矣。”

总之，陆西星对道教内丹学有重要贡献。他将宋元以来阴阳双修派的理论系统化，并对双修的具体方法有较为详明的描述，使之更易于入手修持。陆西星丹法对后代有较大影响。明末朴真道人撰《玄谬子》一书，认为陆氏丹法属上乘而简妙。明末孙汝忠《金丹真传》、清代傅金铨《证道秘书17种》，丹法近似东派。清中叶流行于西蜀的内丹西派亦受东派影响，但西派以“九层炼心法”为基础，其丹功法诀较东派更为繁杂。阴阳双修法作为内丹的重要流派之一，其中虽不无糟粕，但双修派对男女两性生活中生理结构和心理感受的探讨，亦有类似现代性科学的合理因素。作为道教学术的一个重要组成部分，双修派较之于清修派学说也多有独到之处。

（王　卡）

四六、明世宗是如何求仙崇道的?

继明成祖之后，明代诸帝多信奉道教，宠遇道士，迷信扶乩、房中、炼丹服药等方术。仁宗、宪宗、孝宗皆因服药纵欲而丧生。至明世宗嘉靖皇帝，对道教的迷信更加登峰造极，成为唐玄宗、宋徽宗之后崇道误国的又一位昏君。

明世宗朱厚熜，原为兴献王世子，13岁时入继大统，定年号为嘉靖。登位甫毕，即罢黜佛教，崇奉道教。嘉靖二年（1523），值曌殿太监崔文以祈禳之术诱惑皇帝。世宗乃于大内广建斋醮，连日不绝，又命内监10余人于宫中研习经典，讲诵科仪，宠待日密。大学士杨廷和、九卿乔宇等大臣接连上章劾奏崔文，疏请皇上“斥远僧道，停罢斋醮”，皆不听。以致后来事无大小，皆建醮祈祷，阁臣九卿亲执其事，文武大臣驱走如行童。嘉靖二十一年，因发生宫婢谋逆案，明世宗移跸西苑，渐不理政事，吉凶典

礼皆由大臣代行，而他自己则日居深宫，专意斋醮修玄，上章祈祷，自号为“灵霄上清统雷元阳妙一飞玄真君”。至晚年迷信日深，凡国家大事皆听信道坛扶乩求仙之语而定。道士蓝道行以擅长扶乩得幸。据说世宗每有旨意，先密封后派太监至箕坛焚烧叩问。但蓝道行所答多不合旨意，于是他与太监勾结，先偷偷开启看过后再焚，所答始称旨，明世宗受了臣下愚弄尚不知晓。

明世宗迷信斋醮，凡祈禳祷告，必书写青词奏告上天。内阁辅臣及礼部官员多撰写青词以邀皇上宠眷。顾鼎臣、严嵩、徐阶、李春芳、高拱等人皆以撰写青词称旨而先后入阁为辅，以至时人讥之为“青词宰相”。凡撰写青词玄文不合帝旨意者，则遭贬黜，罢官削籍，乃至下狱治罪。故当时文臣都不得不小心供奉青词，殚精竭力而为之，甚至有人因此积劳成疾而不能任职。

明世宗不仅迷信斋醮扶乩，而且酷好炼丹服药和房中邪术。他自幼体弱多病，做了皇帝后纵欲无度，越发怕死，企图借道教方术祛病延年，长生成仙。于是大批僧道术士纷纷投其所好，前来献技邀宠。世宗一朝因献秘方而得封官食禄者多达数十人，其中最荣耀者当属邵元节、陶仲文。邵元节（？～1539）原为龙虎山上清宫正一道士，嘉靖三年应召入京，以善符箓斋醮而得宠，封为真人，敕于京师建真人府居之，岁给禄米百石，赐庄田30顷。后因设醮为皇上祈嗣有功，加封礼部尚书，赐一品服色。陶仲文（1475～1560）本与邵元节交好，因邵荐举入朝，所受恩宠比邵元节更隆，被封为真人，官至礼部尚书，加少师少傅少保、恭诚伯、兼大学士俸禄，前后赏银凡计10万两，锦绣珍玩无数。嘉靖皇帝每有大小事皆向陶询问而后决断。一时权倾内外，朝臣士大夫多奔走其门，以求幸进。陶曾建道坛于各乡县，为皇帝祝寿，公私沸然，敢言者皆下狱，官吏监工不力者多受贬黜。陶之后，又有盛端明、顾可学、朱隆禧等人献方术得宠。盛、顾二人官礼部尚书，朱隆禧官至太常卿、礼部侍郎。

其实邵、陶等人并无特殊本领，除斋醮祈祷外，主要是以丹药房术满足皇上淫欲。他们进献的仙方丹药名目繁多，主要有红铅、含真饼、秋石等物。这些药物无非是些壮阳发热的春药，制作材料多用人体秽物。例如红铅即取用童女初潮经血配制，含真饼则以红铅合初生婴儿未啼时口中胎血制成。据说世宗服用此药有验，嘉靖三十一年（1552）冬，命京师内外选8至14岁童女300人入宫，三年后又选10岁以下童女160人，“盖从陶

仲文言，供炼药用也”。又如秋石是用童男女小便在秋天熬炼如雪，当盐服用。据李时珍《本草纲目》卷五十二载：“秋石久服之，令人成渴疾，盖此物既经锻炼，其气近温。服者多是淫欲之人。籍此放肆，虚阳妄作，真水愈涸，安得不渴邪?”可见秋石亦是淫药。此外如朱隆禧所进香衲（又称太极衣）、陶仲文之孙陶仿所进九白及兜肚香袍，亦与房中术有关。还有刘文彬献经验仙丹、王金献百花酒、申世文献“天水生元”丹、高守中献三元丹等等。这些药“皆用麝香、附子诸热毒之剂，假以延年羽化为名，其实皆房中术耳”。

明世宗在位45年，有20多年不上朝理政，一味宠信方士，祈祷服药，奸淫幼女，搞得朝野乌烟瘴气。严嵩、徐阶等奸臣趁机结党营私，争献符瑞蒙骗昏君。为了营建宫观，恩赐道士，建斋设醮，购求丹药，耗费钱财无数。嘉靖三十一年，因重修武当山宫观，一次耗费工银就达11万两。每次斋醮，不算其它费用，单是黄金就要用数千两，“门坛匾对皆以金书，屑金为泥凡数十盎”。再加上官吏贪污，奸商坑骗，匠人侵盗，所费不堪算计。至嘉靖末年，国库币藏尽匮。面对国事日衰，不少正直臣僚多次上疏谏净，皆遭黜罚。嘉靖四十四年，诤臣海瑞市买棺材一口，诀别妻子，冒着“触忤当死”的风险，上疏言事。他在疏文中指斥皇上宠近小人，佞信道教，滥兴土木，耗竭民脂民膏，又以猜疑诽谤任意戮辱臣下，致使天下吏贪将弱，民不聊生，水旱靡时，盗贼滋炽。疏文中还引用当时民谣说：“嘉靖者，言家家都净而无财用也。”这篇《治安疏》震动朝野，使明世宗大为恼怒，下令逮捕海瑞入狱。第二年世宗死后，海瑞才被释放复官。

明世宗晚年更加怕死，不许下人说病，说死，甚至连“地下”二字也不许说。因为怕死而求方术益急，经常派遣官员至四方寻找仙方术士，采买药材。最后他终因服食方士王金、申世文等人所造丹药，中毒火发，燥热狂怒不禁而死。死前所下遗诏称：“只缘多病，过求长生，遂致奸人诳惑。”这位佞道昏君死到临头，才明白受了别人愚弄。明穆宗即位后，吸取世宗崇道受骗教训，下令削夺邵元节、陶仲文等人封号，抄没家产。长达数十年的崇道之风，因此稍有收敛。（王 卡）

四七、明清正一道是怎样衰落的?

明清两朝，正一道的政治地位居道教各派之首。早在1361年朱元璋攻占南昌之时，正一道第42代天师张正常就曾遣使拜谒，密告“符命”，与朱氏拉上关系。明朝开国后，张正常于洪武元年（1368）入朝礼贺，明太祖封他为正一嗣教真人，赐银印，秩视二品。洪武五年，又敕令张氏永掌天下道教事。从此正一天师便上升为道教各派首领，其地位较元代正一天师仅统领江南道教更高。

张正常以擅长符水治病术闻名，死于洪武十年（1377）。其子张宇初嗣位后，袭封正一嗣教大真人，领道教事。此后明朝历代天师皆沿例袭封大真人，掌管天下道教。张宇初博学能文，撰有《道门十规》。该书吸收全真道性命双修及严守清规戒律之宗旨，指出道士应遵守的10条戒律，以之推广于道教各派，意图整顿道教。他还撰有诗文集《岘泉集》，对道教思想宗旨及修持方法多所发挥，堪称宋元以来最有学识的正一天师。永乐四年（1406），张宇初奉旨编修道书，书未成而卒于1410年。其弟张宇清继任其事，至英宗正统十年（1445）编成《道藏》一部，名曰《正统道藏》。后来明神宗又命第50代天师张国祥主持编修《万历续道藏》。这部明代《道藏》正续两部分共收入各类道书1470余种，5485卷，是迄今唯一保存完好的道教经典文献全集。张宇初还曾奉敕设醮建斋，重建龙虎山上清宫。其后明代历任天师也常常奉诏为朝廷设醮祈祷。除正一天师外，明代还有许多正一派道士因符药方术而得高官爵禄，其中最显赫者为世宗时邵元节、陶仲文二人。

明代正一道虽被朝廷尊为道教首领，凌驾全真之上，但其上层道士因贵盛而腐化。例如43代天师张宇初虽有才华，但在建文帝时“坐不法夺印诰”。第46代天师张元吉是一个横行乡里的恶霸。《明史》卷299说他“素凶顽，至僭用舆服，擅易制书，夺良家子女，逼取人财物。家置狱，前后杀40余人，有一家三人者”。有司奏其罪状于朝，明宪宗会集百官廷讯，论处死刑，但只坐牢两年，免死发配肃州军。第48代天师张彦颁，迎合明世宗求仙好道，遣其徒10余人至川滇地区采取遗经、古器进献上方，又以蟒衣玉带贿赂镇守官，被云南巡抚欧阳重参劾，世宗竟不查问。正一天师的不法劣迹和无功世袭封爵，召致正直儒臣严厉抨击。宪宗时刑部尚书陆

瑜等奏请停袭正一真人号，诏不许。穆宗即位之初，欲纠正前朝崇道之弊。吏部主事郭谏臣趁机奏请革除正一真人世袭封号，江西巡抚任世凭亦力主革去。穆宗听从建议，乃革去真人号，改授第50代天师张国祥为龙虎山上清宫提点，秩降为五品，给铜印。但是不久之后，张国祥又于万历五年（1577）交结权臣冯保，恢复正一真人封号。这位天师是个花花太岁，借编修《续道藏》之机，在京师花天酒地。总之，明朝正一道上层坠落，与当时官僚、豪绅没什么不同。《明史》卷二九九称："张氏自正常以来，无他神异，专恃符箓祈雨驱鬼，间有小验。顾代相传袭，阅世既久，卒莫废去云。"

清代满州贵族兴起于关外，入关之前已信奉藏传佛教，入关后重视利用儒学治国，对道教虽仍予以保护，但远不及明朝那样尊崇。满清诸帝中，除雍正皇帝对道教炼气养神、符箓斋醮方术略有兴趣外，其余诸帝无一尊奉道教者。明朝后期已呈外盛内衰的道教，在清代失去统治者扶植，教义方术又无新发展，因而更趋衰落。

清初顺治、康熙、雍正三朝，为笼络汉人，对道教还略有重视和利用，依明朝旧例封赠正一真人，令其掌管天下道教。顺治八年（1651），第52代天师张应京入朝觐见，敕授正一嗣教大真人，掌天下道教事，给一品印。顺治十二年，第53代天师张洪任入觐，袭封大真人，并敕免本户及龙虎山上清宫各色徭役。康熙皇帝曾命第54代天师张继宗进香五岳，祈雨治河，袭封大真人，授给光禄大夫品级。雍正皇帝笃信禅宗，对道教方术亦感兴趣。他认为禅宗讲明心见性，道教炼气凝神，与儒家存心养气之旨不悖。"且其教皆主于劝人为善，戒人为恶，亦有补于治化"。雍正五年（1727），第55代天师张锡麟入觐，依前朝旧例袭封大真人，授光禄大夫。雍正皇帝晚年多病，河东总督田文镜推荐白云观道士贾春芳入宫治病，因贾大言妖妄，依大逆罪处斩。后来雍正疾患未安，疑心是贾春芳阴魂"邪祟缠绕"，乃于雍正九年召龙虎山正一道士娄近垣入宫，设坛礼斗，以符水治病有验。娄因此被封为妙应真人，赐四品龙虎山提点，又拨官银修葺龙虎山宫观，置买香火田数千亩，共耗银万余两。娄近垣在清代正一道士中最有学问，撰有《龙虎山志》18卷，文字颇通达。又撰《阐真篇》，对禅宗及全真道内修法颇有见识，被选入雍正所编《御选语录》。此人不但学问较好，而且处世精明。他虽以符水治病而显贵，但从不炫言道教炼养法术。据说恭亲王曾延请娄近垣至府邸，请问养生术。娄对曰："王今锦

衣玉食，即真神仙中人。”又笑指宴席上烧猪曰：“今日食烧猪，即绝好养生术，又何必外求哉！”恭王深服其言。

自乾隆时代起，因统治者极力推崇儒家理学，释道二教地位大为贬降。乾隆五年（1740），敕礼部定议，宣布正一真人今后不许加入朝臣班行。乾隆十一年，左都御史梅珏成奏正一真人降为正五品秩。乾隆三十一年，第57代天师张存义入觐，因祈雨有功，复晋于正三品，授通议大夫，其品秩仍低于前朝。此后历代天师，皆沿乾隆朝例，授以通议大夫。清代正一天师大多庸碌无学，且多劣迹。据《清朝野史大观》说：清朝末年，“张氏子孙犹有僭用极品仪制，舆从舄奕，声气招摇，游历江浙闽粤诸省，沿途以符箓博金钱，并勒索地方有司供张馈赠”。可见其腐化奢侈之状。

清代正一道虽趋衰微，但在民间仍有一定影响。据康熙六年统计，全国道士有21286人，约当僧尼总数五分之一。自乾隆年间废除僧道度牒制以后，僧道数量增长很快。而且随着清朝疆域开拓，汉族向边疆地区迁移，一些原来很少有道教的地区，如东北、新疆、内蒙、台湾等地，也陆续建起道教宫观，有道士住持，供奉香火。据《诸真宗派总簿》所记，正一、茅山、清微、灵宝、净明等符箓道派至清末皆传承不绝，尤以正一、清微两派分支最多。此外还有奉萨守坚的西河派、天山派、奉真武大帝的武当派，以及九宫山派、张玉皇高上派等正一支派。这些道派虽传承不绝，但其学说及修持方法多已相互融合，彼此区别不大。（王　卡）

四八、明清全真道的衰落与中兴

明代道教承宋元旧制，分为正一、全真两大派系，官方发给不同度牒。明太祖认为禅宗与全真道“以修身养性，独为自己而已”，无助于伦理教化，故重视正一而贬抑全真。因此全真道在明代政治地位下降，教团发展受限制，其势力远不及金元时代。

全真道自元代以来，七真门下各自开派，形成7个支派。其中丘处机所开龙门派势力最强。该派传至明代，出现以戒律密传的“龙门律宗”。此宗以丘处机门人赵道坚为第一代律师，赵传张德纯、张传陈通微、陈传周玄朴。周玄朴是龙门第4代律师，受法于洪武丁卯（1387）。据《金盖心灯》卷一称：“是时玄门零落，有志之士皆全身避咎，（玄朴）因隐青城山，不履城市50余载。弟子数人，皆不以阐教为事，律门几至湮没。”可

见当时龙门派凋零景况。周玄朴后传法于张静定、沈静圆，龙门律宗此后分作张、沈二支流衍。张静定传赵真嵩，赵传王常月，时在明末清初。

明世宗时，有龙门第4代弟子孙玄清（1517～1569），得山东崂山李显陀、铁查山通源子及斗篷张真人之传，颇有道术。嘉靖三十七年（1558）至京师白云观坐钵修炼、祈雨有验，诏赐“紫阳真人”之号。孙玄清门下形成“金山派”、亦称崂山派，属龙门支派。

除龙门派之外，全真道其它各派更为萧条，其传承可考者仅有谭处端所开南无派。该派在明代凡传七代，清朝亦传承不绝。但历代宗师皆出自冀鲁豫三省，活动范围限于华北，很少有道行杰出显著者。

清朝初年，全真道再次面临与其初创时期相似的形势。500多年前曾入主中原的金朝女真族后裔，又一次趁乱入关，建立了大清帝国。民族矛盾又趋尖锐，剃发易服之辱，折磨着汉族士人的心灵。全真道龙门派宗师王常月应运而出，以振兴宗教，恢复祖风自任，传戒弘教，使明代沉寂已久的全真龙门派出现了中兴景象。

王常月（1522～1680），号昆阳子，山西潞安人。少年出家云游四方，参访明师50余人，得龙门派第6代律师赵真嵩之传，成为第7代龙门律师。相传龙门派自丘处机开始，制定“三坛大戒”传度道士，但仅单传秘授，未能推广。王常月受师父之嘱托，看准时势，改革旧制，以公开传戒度人出家，整顿教规作为振兴宗门的主要手段。满清入关之初，王即从隐居的嵩山北上京师，挂单于白云观，被道众推举为方丈。他的传戒活动得到清廷许可。顺治十三年（1656），王奉旨主讲白云观，登坛说戒，度弟子千余人。一时南北道流纷纷来京受戒。康熙二年（1669），王常月率弟子詹守椿、邵守善等南下，在南京、杭州、湖州、武当山等地立坛说戒，南人皈依受戒者甚多，龙门教团于是大盛。王氏在江南所收弟子，多为儒士出身的明朝遗民，其中不乏抗清失败后隐藏民间的忠义之士。这些人胸怀民族气节，不肯屈仕清朝，在亡国破家之痛刺激下，只好遁入道门，寻求心灵的避难所。

王常月卒于康熙十九年（1680），据说活了159岁。康熙帝敕赠“抱一高士”，命于其墓上建响堂塑像，每年忌日派官致祭。其著作有《碧苑坛经》二卷，又名《龙门心法》，是弟子们整理他在南京碧苑登坛说戒的语录而成。王氏弟子继续在东南江浙诸省开坛传戒，形成不少龙门支派。例如黄虚堂开创苏州浒墅关太微律院支派，其弟子有孙碧阳。金筑老人盛青

涯开创余杭金筑坪天柱观支派，门下有潘牧心、王洞阳、潘天涯等递相嗣传。吕云隐开戒于苏州冠山，门庭颇盛，其弟子吕全阳、鲍三阳、樊初阳、丘寅阳、徐艮阳、钱函阳、孙则阳、归南阳、邵悟真等人，活动于苏州、无锡、湖州一带。陶靖庵开创湖州金盖山纯阳宫云巢支派，门下有陶石庵、徐紫垣、徐隆严等相继嗣传。另外还有不少弟子隐居潜修，或云游传道。

龙门律宗除王常月门下诸派外，还有与王同辈的沈常敬（1523～1653）所传派系。沈常敬隐居江苏茅山，门下有孙守一、高守圆等大弟子。孙守一弟子周太朗，开创杭州栖霞金鼓洞支派，四方从学者达千余人。孙氏另一位弟子范太清，住持天台山崇道观，为东南龙门派一大道场。周太朗再传弟子沈一炳、闵一得，均为清代道教内丹术著名学者。闵一得住持金盖山纯阳宫，撰《金盖心灯》八卷，详记明清龙门派传承历史。又编辑《古书隐楼丛书》，收明清道书28种，多为内丹学著作。

除东南地区外，清初至乾嘉年间，全国各地，甚至全真道历来影响甚微的东北、西北、西南地区，也都出现龙门派活动踪迹。在东北，有辽阳道士郭守贞于明末赴马鞍山师事龙门第7代道士李常明，后返归辽东，隐居本溪铁刹山八宝云光洞修道30余年。康熙初年应盛京将军冯库伦之请，住持盛京（沈阳）太清宫传戒，受戒者先后达数百人。在西北，有龙门派第11代道士刘一明，隐居甘肃金县栖云山修炼多年，往来于兰州，陇上士庶多与之交往。刘精通内丹易学，著有《道书12种》，流传颇广。在江西有龙门派第8代道士徐守诚，隐居南昌西山修炼，门下有谭太智、张太玄、熊太岸等弟子。在广东有龙门派第11代道士曾一贯，于康熙年间入罗浮山任冲虚观住持，其徒柯阳桂门下有弟子百余人。在四川有龙门第10代道士陈清觉，于康熙初年从湖北武当山来到青城山，后住持成都二仙庵，开创龙门碧台丹洞宗。二仙庵与武昌长春观、西安八仙庵并称为天下龙门派大丛林。

在云南鸡足山，还有被称作“龙门西竺心宗”的特殊道派。该派创始人鸡足道者（原名野怛婆阇），本为月支国人，自称元末从印度来滇，精通“西竺斗法”，常诵咒不绝。所诵咒语为佛教密咒。顺治十六年（1659），鸡足道者赴北京白云观皈依王常月门下，受龙门戒法，改名黄守中，成为龙门派8代弟子。后还归鸡足山，创“龙门西竺心宗”。直至乾隆五十五年（1790），闵一得游历鸡足山，还曾见到黄守中，并从他受西竺斗法而

归。鸡足山道派实为道教龙门派与佛教密宗融合而成。该派道法以诵咒为主，炫耀神通。其门徒多为行迹诡异、身怀绝技的江湖奇人（详见《金盖心灯》）。

总之，自明末清初至清代中叶，龙门派遍传全国各地，其势力远远超过正一道诸派及其它全真道派，与佛教禅宗五派中的临济宗地位相当，故世有“龙门、临济半天下”之说。

清初全真龙门派的中兴，在一定程度上恢复了全真道初期的教风。王常月针对全真教团长期腐化的积弊，强调认真实践个人修养的“真功”。以精严戒行为基，明心见性为主，尤其强调持守戒律。龙门派所传戒法，分为初真、中极、天仙大戒三级，王常月将此三级戒作为实践真功的基础。《龙门心法》说：全真道真功概括为“戒定慧”三字，初真戒为修戒，中极戒为修定，天仙大戒为修慧；三坛大戒无非为制心而设，初真戒拘制身之行为，中极戒降伏心之妄念，天仙戒解除执着沾缚。三级戒法从粗入细，旨在使人渐次“反妄归真”。王常月还针对元明以来全真道重炼气修命，轻视明心见性的弊病，重新强调修行以明心见性为先。《龙门心法》说：“出生死法，只在身上这点真心之内。”真心又称作元神，乃超越阴阳五行，亘古不灭，变化圆通，奇妙莫测之物。欲图成仙证真，永超生死，必须参究玄微，悟明心性，从日常持戒摄心作功夫，忘情绝念，则真心自然显露。王常月称此明心见性之道为出世之“王道”，而斥责专意炼气修命之道为“霸道”、“下乘小道”。他尤其反对追求肉体长生，认为色身是假，而心性为真。修道者应追求法身去来常在，死得干干净净，明明白白，自自在在；而色身肉体不值得牢固，亦不可能长存，“色身纵留万年，只名为妖，不名为道”。这正是全真祖师王重阳、丘处机的基本思想。

王常月还适应时势，调和出世与入世、道法与王法之关系。认为出世之道须从世间人道上踏实做起，先尽人道，方可论仙道。《龙门心法》说：“孝悌忠信，礼义廉耻，日用寻常之理是也。你们若能了将此八个字，才唤做个人。若不了此八个字，人道就不全了，如何讲得仙道？”吴太一《初真戒律说》一书则说：“唤是道教，恰是儒规；唤为道法，即是王法。……明有王法，幽有道法；道律治己，王律治人。二者表里，以扶世教。”可见龙门派强调持戒修心的实质，无非是以封建伦理纲常为本，用忠孝仁信观念拘束教徒身心，以达到扶助王法世教的目的，具有儒道结合的特点。

王常月振兴龙门的主张，顺应时代思潮，迎合了满清统治者推行封建伦理教化的需要，在社会上影响较大，清初龙门派教风，曾为之一新，出现了许多笃行“真功”，隐栖苦修著称的高道，如王常月、陶靖庵、周太朗、范青云、沈一炳、闵一得等等。他们的道行及影响，虽未必高于全真初期的重阳祖师及七真、十八子，但对处于衰落大势中的道教来说，亦可称作夕阳晚景中的一抹明霞丽采。然而夕阳虽好，已近黄昏，龙门派的暂时复兴，毕竟不能挽救道教日渐衰落的总趋势。及至清末民初，全真道势力仍相当强大，宫观庵院遍布全国，田产收入亦相当雄厚，但其精神实质却不能不随封建社会的衰落而退化，教团素质日下，实践功行者甚少，靠香火营生者增多。个别上层道士骄奢腐化，为社会正直人士所不齿，全真道逐渐失去了吸引民众的魅力。（王　卡）

四九、明清道教对民间信仰有何影响?

明清时期，道教正一、全真两大教派虽从停滞趋于衰落，但是道教的宗教观念及修持方术却渗入民间，以世俗化的形式与儒佛通俗说教、民间传统信仰混融为一，对广大民众的思想观念及经济文化生活产生极为广泛的影响，对后期封建社会的稳定起了不可忽视的作用。这些影响主要表现在以下几方面：

首先，道教的多神崇拜在民众中影响最为深远。对神灵的信仰崇拜，自古以来便存在于民众生活中。人们对现实社会难以解决的各种问题，诸如旱涝歉收、战乱流离、天灾横祸、生老病死，以及追求福寿安宁、功名顺利、事业发达、婚姻幸福、多子多孙等等愿望，都寄托于有神灵佑助。因此民间祀神活动历来非常兴盛。无论是道教尊奉的天尊玉帝、神仙真人、太上老君、王母娘娘，以及日月星辰、山川土地、阴曹地府之神，或是外来的西方佛祖、南海菩萨、上帝、圣母等等，都被中国老百姓当作能满足其世俗愿望的神灵，一律敬奉礼拜，祈祷祭祀。老百姓信奉的神灵有的来自佛教道教，而佛道二教为争取信徒，也不断从民间信仰中吸取新神，编入其神仙谱系，并再次推广于民间。明清时代，道教崇奉的关帝、玄帝、三官、文昌帝君、东岳大帝、吕祖、天妃（妈祖）、城隍神、王灵官等神灵最受民众崇祀，由官府或皇帝御敕修建的这些神庙道观遍布都府州县，香火旺盛。民间私建的龙王、药王、雷公、火神、山神、财神、土

地爷爷、送子娘娘等大大小小的神庙，更是星罗棋布，遍及全国乡村城镇，其数量之多，难以计算。在善男信女们看来，诸神各有职司，能解决不同的问题。祈雨拜龙王，消灾奉关帝，治病祷药王，送葬请道士，想发财敬财神，求子嗣供娘娘，读书人拜文昌求功名如意，出海人拜妈祖保佑平安，正月十五奉天官赐福，腊月底祭灶王免过，城隍庙看抬神，东岳庙逛庙会。四时八节、五行八作，各有所奉神灵及仪式活动。于是道教的信仰便超出宗教的范围，而与普通民众的生产活动和文化娱乐水乳交融，成为人们生活风俗的重要内容。

道教扶乩求仙的方术早在南宋已影响民间，到了明清时代，扶乩之风更加泛滥。从宫廷贵族到市井小民，巫师道士以至文人士大夫，多有热衷其事者。读书人凭扶乩猜测试题，老百姓祈求乩仙降赐仙方治病，道士则假借扶乩降笔造作经书。明清时代许多新出道书都假托乩坛神授，一般多托吕祖、关帝、文昌降笔。其中有些道书讲述内丹功法秘诀，而更多则是通俗的劝善书、功过格。当时社会上广为流行的劝善书，除南宋所出《太上感应篇》之外，明清陆续出现的则有《关圣帝君觉世真经》、《文昌帝君阴骘文》、《吕祖功过格》、《文帝孝经》、《玉定金科》等等。这些善书的内容，大多假托神道设教，以封建伦理教化为宗旨，劝诱人们行善去恶。书中极力宣扬善恶报应思想，鼓吹天地间时时处处有鬼神监督司察世人行为，奖善罚恶。行善者加福添寿，多子多孙，灾消病减，祸患不侵，吉星临照。作恶者天必降罚，夺其寿算，祸事临头，殃及子孙，死后入地狱受刑，魂神苦痛，来世沦为贫贱乃至畜类。劝善书中还将善恶报应分类定量，列成表格，供人们对照检查自身行为。而所列善恶，主要是以忠孝仁信、礼义廉耻等儒家伦理信条为标准。也有部分符合下层民众要求的道德观念，如劝人勿倚权势而辱善良、勿恃富豪而欺穷困，“斗秤须要公平”，不可轻出重入等等。由于劝善书文字通俗晓畅，容易被下层人民接受，在推行封建教化方面比艰深玄奥的佛道经典更能发挥效用，因此被统治者所看重，王公大臣、文人儒士都积极支持推广。例如《太上感应篇》在明代即有宫廷刊印版本，清初又诏令文臣翻译刊布，顺治皇帝亲自御制序言。明清儒士杨起元、李贽、高攀龙、冒起宗、惠栋、俞樾、姚学塽、于觉世、黄正元等数十人为之作序或注解，地方官绅士人捐资刊印散施者不计其数。由于官绅道门积极宣传推广，各种劝善书充斥书肆，将神化的封建伦理深深印入广大民众的心灵。

道教的宗教观念、神仙传说、内丹修炼还渗入明清时期大量的通俗文学作品中。在明清流行的小说、戏曲、鼓词等俗文学中，很少不涉及神佛僧道的内容。《水浒传》开篇即假借洪太尉赴龙虎山祈请张天师，放走妖魔，引出一百单八将故事。《三国演义》第一回讲张角黄巾起义，引出刘关张桃园结义。书中对诸葛亮借东风、禳星斗的描述近似道教术士。《金瓶梅》全书有十多回涉及道教，书中描写道士仙姑为豪门妇女治病安胎、禳灾度亡，对道场科仪的描述极为详尽，反映了明末社会生活的真实。《红楼梦》借一僧一道串连故事情节，《好了歌》及金陵十二钗歌曲的思想格调极近于全真道士的宣教词曲。《聊斋志异》多写狐仙故事，借鬼怪狐仙歌颂爱情自由，鞭挞邪恶势力。专以道教故事为题材的作品，如《东游记》、《七真天仙宝传》、《绿野仙踪》等书，以宣扬修炼内丹成仙为主题。明清小说中还颇有佛道斗法故事。《西游记》中孙猴子屡次战胜道士神仙。《封神演义》则讲元始天尊及道教诸神与通天主教的左道旁门斗法取胜故事。这种演述神魔邪正斗法的创作手法，直至近代武侠小说中仍然常见。道教的宗教观念通过这些世俗文学的宣传，更深入渗透于社会文化生活中。

明清以来，由于正统的佛道二教腐化衰退，加之其它复杂社会原因的影响，各种民间秘密宗教团体蓬勃兴起。从明代中期罗祖教产生开始，至清末民初400余年间，数以百计的教派、秘密会社纷纷涌现，其存在的地域遍及全国各地，形成对抗封建政权的强大异己力量。民间宗教的兴起，虽然夺走了释道二教的不少信徒，使正统宗教加速衰落。但是其信仰、教义及方术又往往摄取儒释道三教，深受正统宗教的影响。尤其道教对民间教派的影响，超过了佛教与儒家学说。受道教影响最大的民间教派有黄天教、三一教、混元教、红阳教、八卦教、金丹教、黄崖教等等。这些教派各有祖师，各撰经书，名曰宝卷。其修炼方术多吸取道教内丹炼养及服气养生术，教内流传各类口诀、咒语，以助内丹气功修炼，其内丹功法名目繁多，流派混杂。红阳教、八卦教设坛斋醮，吞符念咒，则受道教符箓派影响。以内炼与技击融合的道教内家拳术亦流传颇广。在民间宗教中，部分教派（如清水教）与武术结社融合，以内丹气功修炼与拳棒武术结合练习，兼服神水，念咒语，吃药降神，形成神奇怪诞的修炼法术。民间宗教在下层民众中颇有吸引力，它们以通俗的形式宣扬了经过改装的佛道宗教观念。

总之，明清道教从教团的社会地位及教义发展来看，步入了衰落时期，但从道教文化的下移和扩散来看，却进而拓宽了社会基础，更深的渗透到社会生活的各个领域。（王　卡）

五〇、《诸真宗派总簿》中罗列了哪些道派?

《诸真宗派总簿》是收藏于北京白云观的手抄本，题为迎宾道士梁至祥抄，时间在1926年。该书是考核来往游方道士用的，道士若说不清本派源流，不能背诵本派系谱，则可能被认为是冒充道士。《诸真宗派总簿》中所列的道派截止于清宣统年间（公元1910至1911年），一共有85个道派，记录了每个道派的系谱口诀。虽然这些道派现在大多已不存在了，但反映了当时道教界宗派林立的情况。现将85派名称摘录如下：

混元派（太上老君所传）
混元派（太上老君所传）
尹喜派（尹喜真人所传）
少阳派（东华帝君王玄辅所传）
正阳派（钟离权所传）
纯阳派（吕洞宾所传）
海蟾刘祖派（海蟾祖师刘操所传）
重阳派（重阳祖师王允卿传）
龙门派（长春祖师丘处机传）
随山派（长生真人刘处玄传）
南无派（长真祖师谭处端传）
遇山派（丹阳真人马钰传）
华山派（广宁祖师郝大通传）
嵛山派（玉阳真人王处一传）
清静派（清静散人孙不二传）
金山派（丘祖岔派，玄字分支，玄静祖师孙玄静传）
金辉派（丘祖本字岔派分支，齐真人名本守传）
阎祖派（丘祖复字岔派分支）
崂山派（丘祖复字岔派分支）
遇山清微派（马祖岔派分支）

清微派（马祖岔派分支）
清微派（二茅真君传）
又二茅派（二茅真君传）
清微派（三茅真君传）
静--派（以下共六派为三茅真人刘熹传）
张玉皇高上派
清微派
龙虎山正乙门下天师清微派
正乙派
天师正乙派
张真人正乙派
天师张真人正乙派
天师张道陵真人正乙派
天师分支尹喜派
真武玄武派
吕祖天仙派
天仙派
吕祖蓬莱派
葛真君天台派
许真君净明派
果老祖师云阳派
铁拐祖师云虚派
何仙姑云霞派
曹国舅金丹派
曹仙姑清静派
樵阳真人玉线派
老华山派（以下共五派为陈抟传）
周祖灵宝派
周祖铁冠派
徐复阳祖师鹤山派
鹤山派
自然派（以下至六派为张三丰祖师所传）

三丰祖师自然派
三丰派
三丰祖师日新派
日新派
三丰祖师蓬莱派
天山派（萨真君名守坚传）
萨真君西河派
萨祖派
龙门华山派（以下共四派为丘郝二祖留传）
丘祖又派
郝祖岔派（在武当山，始于明朝）
王祖岔支仑山派
先天派（吕祖门人李清庵真人留传）
武当山本山派（碧云祖师孙碧岩传）
栖安派（陈、赵二师传）
霍山派（丘祖宗字分支岔派）
御制九宫山派
彭祖真空派
广慧派（宋代章哲留传）
华山派（华山后续）
华山派（南方后续）
君喜派（南方带来）　　（汪桂平）

五一、近代以来的道教概况如何?

经过清末的社会变革，西方文化的东渐，中国传统的古老宗教——道教也进入相对衰落的时期。据1957年筹备中国道教协会时老一辈的道长们估计，解放前的十方丛林宫观及著名子孙宫观大约有1万座；常住宫观全真、正一两派职业道士约5万人；道院道坛及散居道士无法统计，为数更多；一般信众尤为众多。著名的宫观有：沈阳太清宫、北京东岳庙、北京白云观、上海白云观、上海城隍庙、天津天后宫、西安八仙宫、太原纯阳观、武昌长春观、杭州黄龙洞、玉皇山福星观、苏州玄妙观、成都青羊

宫、成都二仙庵、长沙岳麓宫、广州三元宫、洛阳上清宫、开封延祥观、泰山岱庙、泰山碧霞祠、南岳玄都观、西岳华山玉泉道院、嵩山中岳庙、千山无量观、崂山上清宫、罗浮山冲虚观、终南楼观台、天台桐柏宫、茅山元符宫、武当山太和观、武当山紫霄宫、青城山常道观、户县万寿宫、贵溪天师府、南昌万寿宫等。

当时道教界的经济状况是，宫观道院都有不同程度的宗教收入，即香火费、信徒功德献仪及为人作大醮仪时所得，这是主要经济来源之一。此外，较大的十方丛林宫观和子孙丛林宫观大都拥有很多土地和房产，收取地租和房租。也有不少宫观土地甚少，自耕自食，与一般农户无大差别。比如陕西周至楼观台的道众便素有自耕而食的传统道风。总之，拥有庄园的宫观是少数，大量的宫观是既有宗教收入又有劳动收益。

解放前，道教界曾成立了不少教团组织。1912 年，北京白云观方丈陈毓坤主持成立了以全真派为主的“中央道教会”；同年秋，龙虎山 62 代天师张元旭在上海成立了以正一派为主的“中华民国道教总会”，旋复成立“上海正一道教公会”；1927 年上海火神庙成立“中国道教总会”；1932 年上海道教正一、全真两派联合成立“中华道教会”；1942 年上海浦东钦赐仰殿成立“上海特别市浦东道教同人联谊会”；1942 年上海浦东道士又成立“上海特别市道教会”；1944 年以上海白云观为中心成立了道教正一、全真两派联合的全国性道教社团。当时上海道教界最为活跃，全国各地道教界亦随之效法，各种各样的道教组织如雨后春笋，纷纷兴起。如沈阳太清宫于 1912 年成立了“中国道教会关东总分会”，1941 年西安八仙宫成立了“陕西道教会”，其他还有“湖北道教会”、“湖南道教会”、“华北道教会”、“杭州道教会”等。但这些道教社团组织，均属宗派或地方性质，各自为政，很少联络，成立不久旋即解散的很多。因而就总体来说，解放前的道教界仍是一盘散沙，没有一个全国性的统一组织。（江桂平）

五二、中国大陆主要的道教协会组织有哪些?

1957 年，中国大陆统一的道教协会组织——中国道教协会成立。此后，道教界陆续发起、筹备、成立了众多的地方性道教协会，至今共有 60 多处。其中有省道教协会，市道教协会，更多的是基层县一级的道教协会。各种名目的道教协会组织，各自向政府申请备案，都是独立的，互不

隶属，只有教务方面的联系。中国道协对地方道协不是领导与被领导的关系，遇事协商办理，各自接受当地政府的行政领导。主要的道教协会组织有：

中国道教协会　1956年11月，大陆23名道教界著名人士和道教学者，于北京白云观集会，共同倡议成立了“中国道教协会筹备委员会”，经过不到一年的筹备，1957年4月在北京召开了第一届大陆道教代表会议，出席会议的代表92人，4月12日正式成立了中国道教协会，会址设在北京白云观。会议通过了《中国道教协会章程》，其宗旨为：“联系和团结全国道教徒，继承和发扬道教的优良传统；在人民政府领导下，爱护祖国，积极参加国家的社会主义建设和保卫世界和平运动；协助政府贯彻宗教信仰自由政策。”1961年11月，在北京召开了第二届大陆道教代表会议。会议之后，中国道协设立了研究室，负责搜集、整理和研究道教史料，编辑了《道教史资料选编》、《中国道教史提纲》等；创办出版了介绍与探索道教思想的刊物《道协会刊》；开办了大陆各宫观道教徒进修班，培训年轻的道士道姑。1980年5月，召开了中国道教第三次代表会议，选举黎遇航为中国道教协会会长。中国大陆的道教界向台湾道教界发出了《致台湾道教界书》，表示要加强同台湾道教的联系，促进海峡两岸道教的合作。会后，道协工作全面展开，修复了北京白云观，帮助地方道教建立道协组织，恢复道教活动等。1986年9月召开了中国道教第四次代表大会，黎遇航继续当选为中国道教协会会长，王教化、刘之维、傅元天为副会长。会议强调要继承和发扬道教优良传统，代表道教界合法权益。在政府的支持和帮助下，经过道教界的共同努力，各地陆续恢复了道宫道观400余处。

上海市道教协会　1956年7月由上海白云观监院杨祥富等发起成立了“上海市道教协会筹备委员会”。1985年4月22日在上海白云观召开了全市道教徒第一次代表会议，出席会议的代表共105人，制订了《上海市道教协会章程》，推选李锡庚为会长，苏宗赋、陈莲笙、潘雨廷、张文希为副会长。会址设在上海海上白云观。1990年11月，上海市道协召开第二次代表会议，出席会议的代表138人，选举陈莲笙为会长，苏宗赋、潘雨廷、张文希为副会长。

陕西省道教协会　1984年9月陕西省道教界召开全省六座著名宫观（华山道院、楼观台、八仙宫、白云山白云观、龙门洞、重阳宫）负责人会议，着手筹备陕西省道教协会。1986年11月陕西省道教徒第一次代表

会议在西安市召开，代表63人。成立了陕西省道教协会，推选任法融（楼观台监院）为会长，曹祥贞、张明贵、闵智亭为副会长。协会成立后，举办各种讲习班，创办了《三秦道教》期刊，修缮宫观，成绩斐然。

河南省道教协会　1986年11月河南省道教界召开代表会议，成立了河南省道教协会筹备组。1987年10月，在郑州召开了河南省道教界第一次代表会议，成立了河南省道教协会，选举师维新为会长，孟明林、王万明为副会长。会址在登封中岳庙。

甘肃省道教协会　1985年12月甘肃省道教界代表43人，在兰州召开甘肃省道教界第一次代表会议，成立了甘肃省道教协会，选举韩壬泉为会长，王至全为副会长。会址在兰州白云观。

湖南省道教协会　1986年11月湖南省道教界第一次代表会议在衡山召开，成立了湖南省道教协会。以王信安为会长、罗浩明为副会长。

辽宁省道教协会　成立于“文革”前，“文革”中被迫停止工作，1979年恢复组织和工作。1984年7月召开第二届四次常务理事会，总结恢复活动近4年来的工作。会长战全生，副会长李高智、许信有。

除了省一级的道教协会外，还有为数不少的市县一级的道教协会，如市一级的道教协会有：成都市道教协会、鞍山市道教协会、沈阳市道教协会、长沙市道教协会、温州市道教协会、广州市道教协会、西安市道教协会、苏州市道教协会、武汉市道教协会、宝鸡市道教协会、安康市道教协会、南平市道教协会、南阳地区道教协会、青岛市道教协会、洛阳市道教协会等。县一级的地方道教协会组织有：武当山道教协会、齐云山道教协会、茅山道教协会、龙虎山道教协会、福建柘荣县道教协会、浙江苍南县道教协会、浙江乐清县道教协会、陕西陇县道教协会、陕西眉县道教协会、河南南召县道教协会等。　（汪桂平）

五三、中国大陆的道教学校兴办情况如何？

中国道教协会自成立后，十分重视道教人才的培养，从60年代中期开始，共举办了5期道教知识专修班和两期进修班，并进而兴办了中国道教学院。各地方道教组织亦相继举办各种形式的学习班，为道教界培养了大批道学人才。

中国道教协会道教徒进修班　1961年11月中国道协召开第二次代表

会议，决定今后以开展道教研究工作和培养道教知识分子为中心任务，计划创办“道教徒进修班”。1962 年 9 月“道教徒进修班”正式开学，校址在北京白云观，其教学目的为：培养道教专门学术人才，从事道教学术方面的研究工作；培养道教一般知识分子，从事道教名山、宫观管理和教务工作。教学方法采用传统的师傅带徒弟的方式进行。学制为 5 年。这批学员于“文革”前夕提前毕业，其中不少人现已成为道教界著名人物。1987 年 3 月至 1989 年 3 月在北京白云观又举办了一期“道教徒进修班”，选拔一、二、三期道教知识专修班中成绩优秀者 10 人入学深造，采取半工半读、学习与研究相结合的方式进行。毕业学员部分入中国道协研究室作整理资料工作，部分入中国道教学院工作。

中国道教协会道教知识专修班　文革结束后，中国道协于 1979 年恢复活动，1980 年召开第三次代表会议，会上重申了培养道教人才的重要性。会后拟定了道教知识专修班计划，学制定为 6 个月，为短期培训性质。第一期道教知识专修班于 1982 年 11 月 1 日开学，1983 年 4 月毕业。学员们学习了道教基础知识，并与白云观道众一同过宗教生活和接待参访者。学员结业后绝大多数回原单位从事道教工作。此后，中国道协又于 1984 年 7 月至 1985 年 1 月、1986 年 3 月至 1986 年 12 月、1987 年 4 月至 1988 年 3 月、1988 年 6 月至 1988 年 12 月共举办了 4 期道教知识专修班，培训了大批道教专门人才。

中国道教学院　经过道教界多年的努力，在政府有关部门的支持和帮助下，中国历史上第一所全国性的道教学院于 1990 年 5 月 5 日在北京白云观举行开学典礼。中国道教学院是道教的最高学府。其教学目的是：“培养爱国爱教的、具有较高道教知识和修养并有志为道教事业服务的青年道教徒，继承和发扬道教优良传统，弘扬道教文化。”设进修班和专修班，学制两年。专修班学员经地方道协组织推荐，考试合格，择优录取。进修班学员的来源是从专修班和各地道教学校毕业的学员中全面考核，择优录取。设宗教课、政治课、文化课。第一批学员 50 人，来自全国各地的 32 个宫观。

上海市道教协会道学班　1986 年 3 月，上海市道教协会开办了道学（预科）班，学员 33 人，学制三年，前两年侧重课堂教学，设有文化课和专业课，后一年侧重殿堂实习，在道观中参加斋醮及宫观管理工作。学员毕业后，上海市道协推荐他们到上海市道教宫观去工作，成为职业道士。

成都市道教协会道教徒学习班 成都市道协自1984年成立后，每年年底均举办道教徒学习班，学制1个月，校址成都青羊宫，每期培训青年道士20人，聘请道教界学者和学术界知名人士讲授宗教、时事课等。

成都市道教协会道教知识进修班 成都市道协除办道教徒学习班外，还在青城山天师洞办有道教知识进修班，此班开办于1988年7月，学制半年，目的是在四川省培养一批具有一定道学知识、有一定道德修养的道教人才。青城山道教知识进修班于1991年10月改办为“青城山道教学校”。

茅山道教协会道教知识培训班 1987年8月茅山道协在元符宫举办了第一期道教知识培训班，学制一年，主要讲授道教知识和茅山道派的斋醮仪式。1988年以后改为茅山道院经忏学习班，学制每期5个月，学员20名，学习课程以道教经忏为主。

苏州道教协会青年信徒知识培训班 1989年10月在苏州玄妙观开办，学制为1年，主要学习道教知识、苏州道教音乐、斋醮仪范等。

南阳地区道教协会道教徒学习班 1989年8月1日在南召县中顶山道观兴办道教徒学习班，主要学习时事政治和道教知识，学习时间半月左右。

陕西省道教协会宫观主持培训班 1988年9月16日至10月5日在周至县楼观台举办“陕西道教宫观主持培训班”；来自全省各地宫观的27位负责人参加培训。

陕西省道教协会道教经韵培训班 1987年11月在周至县楼观台开办，学习道教斋醮全真经韵、道教经典等。学制每期3个月。

陕西省道教协会道教知识专修班 1988年8月在楼观台开办，学制半年，学习道教知识、时事政策等。

陕西楼观台道教养生术学习班 1988年9月10日举办道教养生术学习班，每天上午讲授功理，下午坐功，参加的学员300多人，颇受好评。

陕西汉中天台道观学习班 1991年3月举办，首界学员64人。

甘肃兰州道教经韵学习班 甘肃省道协和兰州市道协于1990年12月2日联合开办，校址在兰州白云观，教学道教经韵、经忏法器使用及道教知识。

云南腾冲县道教知识培训班 腾冲县道协于1990年7月开办，每期定为半年，学习道教基础知识、道教礼仪等。 （汪桂平）

五四、近现代中国香港道教的发展状况如何?

香港自1840年开埠以来，经过150多年辛勤开发，现已成为世界著名的工商业大都市。作为经济、文化高度开放的地区，香港宗教的发展状况也具有非常开放的特点。世界各地及内地的各种宗教都影响港岛，建立教会组织，因此香港号称为“世界各宗教的缩影”。但是占香港人口多数的华人，在思想文化及生活风俗方面仍然深受孔教（儒教）、佛教、道教等中国传统宗教的影响。

道教何时传入香港？现已不能详考。根据香港学者的研究，大约在南宋时期，在香港新界已有佛堂门天后庙，又称北堂天后庙或大庙。这是为祭祀天后（妈祖）而修建的庙宇。因此可以说香港道教大约已有近800年的历史。明清时期，一些道教宫观散落在香港各地，例如屯门青云观、大屿山普云仙院、纯阳仙院、长洲北帝庙、湾仔北帝庙等等。这些庙宇至今仍保留下来，碑刻钟鼎记录了岁月沧桑。与此同时，一些神奇灵验的神仙故事也在民间流传着，证明道教在香港民众中有广泛的影响。由于香港开埠前道教主要流传于民间，留下的文字资料不多，因此当时香港道教历史、宗派、教义和信仰活动等情况还有待研究。

香港近代道教的发展，主要是在1911年辛亥革命之后。辛亥革命推翻了满清王朝，一些满清遗民避难于香港。其中有些人原来笃信道教，作了寓公之后，便虔心奉道。这些人大多为内地广东罗浮山正一派的信徒。他们头挽道髻，身穿道袍，诵习道经，画符作箓，并开始建造宫观道院，使道教在港岛的影响大增。最初，正一道的支派先天派势力最大，分别在1913年建芝兰堂，1916年创九龙道德会龙庆堂，1924年兴建福庆堂，1926年建立紫霞院。进入30年代后，全真道支系龙门派逐渐崛起，1930年造蓬瀛仙馆，1932年开玉壶仙洞，1949年创青松观，1952年创万德至善社等等。60年代后，全真道另一支纯阳派兴起，先后于1964年造六合玄宫，1978年创纯阳仙洞，1980年开庆云古洞等等。上述先天、龙门、纯阳三派是现今香港道教主要派系，其下又各分若干支脉。还有一些自称不属于三大派的小派系，呈现宗派林立的气象。现在全港的道观约120多个，据说比较重要的有14个，它们遍布在港岛、九龙、新界和离岛等地区。据估计香港道教徒约有10多万人。

与内地的道教相比，香港道教更具世俗化和开放的特征。各宫观道派都主张儒释道三教合一，奉释迦、老子、孔子三圣人为神明。三教的经文、画像在道观广为传布和张贴，观世音信仰也很普遍。有些派别除奉祀三圣、观音外，还尊奉吕洞宾、黄大仙、妈祖等神祇；三清、列仙等众神亦受礼拜。这种兼收并蓄的开放性格，使香港道教内容更为丰富多彩，易于在普通百姓中传播。香港道教还有重视兴办社会教育、卫生和慈善福利事业的特点。例如50年代以来，教会兴办的教育设施就有青松学校、青松幼儿园、青松中学、青松观中华道教学院；园玄小学、园玄幼儿园、园玄第一中学、第二中学、园玄学院；可仁幼儿园、可信小学、可正小学、可立中学、可风中学、邝显纪念小学、邝显纪念中学等十几所学校、幼儿园。道教界兴办的医药卫生机构有园玄西医诊所、云泉中医部、蕃色园医药局等。慈善机构则有先天安老院、道善坛安老院、可敬安老院、蓬瀛老人服务中心、儿童工赈院、青年自修室、云泉崇先堂（祭祖用）、青松骨灰公墓等等。此外与慈善福利事业有关的赈灾、救难、捐献等活动也频繁举行。兴办社会文教卫生和福利事业，有助于扩大道教在广大民众中的影响，以宗教服务于现代社会，使道教先师们“善道教化”、“行道济世”的精神和理想化为现实功德。

香港道教的学术研究也有独特传统和特色。学术界最早研究道教的著名学者首推香港大学中文系教授许地山先生。他在1935年撰写的《中国道教史》，至今在学界仍有影响。50年代香港中文大学著名学者饶宗颐教授继之而起。他对敦煌发现的道教经书《老子想尔注》的校笺，在学术上功力扎实，影响很大。80年代以来香港大学的黄兆汉、曹本治、徐佩明等中青年学者纷纷涌现，出版有关道教的研究专著、论文集多部，培养硕士、博士研究人材。1985年、1989年在香港两次举行国际道教科仪及音乐研讨会，内地道教学者应邀参加了会议。在道教界，1965年由各道堂发起成立了香港道教联合会，1978年开始出版道联会机关刊物《道心》，报导道教界的活动。该会还发行《道教知识》等书籍，作为普及道教知识和培养人材的课本。

香港道教界素与台湾道教界有广泛联系。70年代末以来，香港道教界与内地的联系、互访也日益频繁。1993年8月，香港地区道教界组团参加了在北京白云观举行的罗天大醮法会，两岸三地道教界人士共聚，祈祷世界和平，中华民族繁荣昌盛。1994年12月，香港青松观道教学院与北京

大学、四川大学联合举办有两岸三地学者参加的道教学术研讨会，内地学者赴港讲学、交流也日益增多。这些活动都有助于中华民族传统文化的振兴。（王 卡）

五五、近现代中国台湾的道教概况如何?

台湾是祖国宝岛，自古与大陆有着密切的联系，两岸思想文化传统一脉相通。明清时期，随着东南沿海地区汉族人口大批迁台，原在大陆广受民众膜拜的妈祖、关帝、三奶夫人等俗神信仰也传入台湾，并且香火更加兴旺。这些民俗信仰的宫庙现有不少归于道教，因此台湾“民间道教”的实力雄厚，远远超出其它外来宗教之上。另据美国夏威夷大学教授萨梭（苏海涵）研究，如果以有道士来台作为道教传入台湾的标志，那么最早入台传教的应为明万历十五年（1590）福建漳州的闾山三奶派道士。该道派以崇奉临水夫人（俗称三奶夫人）为其特色，属符箓道派。清乾隆五年（1740）及道光三年（1823），正一道所属茅山派、清微派亦先后传入台湾。另外据研究，以崇奉玄天上帝为特征的武当道派，大约在明末清初随郑成功收复台湾而传入宝岛，其宫观庙宇遍布全台。至于妈祖崇拜，在台湾更为普遍，几乎无人不顶礼膜拜。

台湾的道士由于派系不同，有所谓“乌头”与“红头”之分。乌头包括茅山派、清微派、武当派、正一天师派、净明派等，他们继承传统祭炼法诀，其经典在《道藏》中有所根据。红头主要是宋元以后新兴的神霄、庐山（白玉蟾系）、三奶等派，据说没有正规的仪式，故被乌头法师视为非正统的道士。其实乌头、红头均属正一道系统的符箓道派，只是作法事的对象或范围有所区别。

台湾道士大多家居火宅，戒律比较松弛，各道派及宫庙联系松散，没有严格统属关系。道士的功能主要是建醮设斋，以符箓法术为信徒祈福禳灾，驱魔度亡。钻研经义，修持炼养的风气不浓。戒行严格的全真派道士在台湾几乎没有。台湾著名的道教宫庙有台北指南宫、北港朝天宫、新港奉天宫、台南大天后宫、天坛首庙、高雄道德院、三凤宫等。由于经济实力雄厚，宫观修建规模宏大，金碧辉煌，其建筑艺术也颇有特色，风格近似福建的庙宇。

台湾道教世俗化的特点显著。道教庙宇中所奉神灵除传统的吕祖、妈

祖等神之外，大多供奉民间俗神，观音、关帝崇拜极为普及，佛道经书、画像随处可见。有人认为台湾道教混杂不清，其实这正是多元文化的现代社会中宗教发展的必然趋势。台湾道教界与香港近似，善于兴办幼稚园、医院、出版社等社会事业。道教界出版的年刊、月刊有20多种。台北指南宫的中国道教学院，则为近年兴办规模较大的教会学校。台湾的道教研究自70年代以来也发展很快，出现了李丰懋、丁煌等著名道教学者。由丁煌教授主编，台南道教会及成功大学历史系合作出版的《道教学探索》，在海外及大陆学者中影响较大。

台湾道教界、学术界对外开放，与各国学术界的交流互访频繁。法国著名道教学者施博尔、美国学者苏海涵、日本学者洼德忠、酒井忠夫等都曾到台湾研究考察道教。自80年代以来，台湾道教界与祖国大陆道教界及学者的交流也愈益增多。龚群先生主办的《台湾道教文化》杂志与祖国大陆中国道教协会主办的《中国道教》杂志达成了刊物互赠协议。1994年12月，祖国大陆道教学者首次组团访台，交流学术，参访各地道教宫庙，受到热情接待。共同的传统宗教文化，是联系大陆与台湾的坚实纽带。

（王　卡）

五六、道教在现代社会中有何文化意义？

道教从产生至今，已走过近2000年历程。如果从其前身老庄道家学派的出现算起，则已有2500多年的漫长历史。它对中国古代社会及传统思想文化的影响，已如前所述。然而在经济发达、政治民主、科技昌明、文化多元化发展的现代社会中，古老的道家思想和道教是否还有什么意义，还能否长期存在下去，并对人们的现实生活有所影响呢？答案当然是肯定的。

道家思想文化的永恒意义，首先在于它对人类文明社会负面影响的清醒认识和批评。人类文明的发展是一种“创造性破坏”的过程，往往要付出许多意想不到的代价，出现所谓“文明异化”的弊端。文明异化的弊端之一，是它对人与自然和谐有序关系的破坏。人类为了自身的物质利益无止境地索取自然资源，污染破坏自然环境。人类凭借其科学知识和技术力量而部分超越自然对人的束缚之后，不再能正确地认识人与自然不可分离，和谐共生的统一关系，误以为自己是天地万物的人主，可以战胜和支

配自然，将人类赖以生存的自然环境看作可以无限榨取和勒索的对象。骄傲自负的“文明人”，无法再欣赏自然的美，看见树林以为那是木材，看见动物只知那是美味。现代人的生活局限于机械化、标准化的人为的狭小空间，而不知天地间有大美、山水中有真乐。这些正是人类不能正确认识人与自然关系的恶果，已经并将继续受到自然的惩罚。资源危机、空气污染、环境恶化，已经成为文明社会难于解决的问题，危及人类的生存。这些问题的解决，仅靠技术手段治理环境是不够的，应该重新认识道家天人合一，人与自然和谐相处思想的价值。尊重自然，爱惜生命，为我们自己及子孙后代留下一个美好的生存空间。现代西方发达国家风起云涌的绿色环保运动，西方学者对东方道家及禅宗思想的极大兴趣，正是基于此种认识。

自然环境的破坏只是文明社会弊端的一个方面。另一方面人文环境的破坏则更为惊人。老子和庄子都曾以其过人的智慧，清醒地看到文明发展造成的负面影响——“人为物役”。人类被自己创造的知识、财富和权势所迷惑和役使，贪图名利和物质享受的欲望无限膨胀，以至丧失了内心的和平安宁和淳朴本性，为了谋取金钱、名誉、权力和色欲而不择手段地争夺，陷入无休止的战乱。凡此种种，都是文明异化的恶果，其受害者生命不得保障，精神难得安宁。这种失去自由和快乐的社会和人生是多么可悲可笑，难道人类就是为此而活着吗？老庄和道家的自然主义哲学，对人类文明的这些异化现象作了无情的批判，要求人们顺任自然，除情去欲，消除自我成见，追求高尚超越的人生境界。不以物喜，不为己悲，作一个自由快乐的真人。人之所以为人，是因为他具有高尚的心灵，独立的人格，善良的道德品质，通达事理的智慧。人应该作自我的主人，他人的朋友，而不应成为权力、资本、商品的奴隶，不应成为囿于偏见小智的知性奴隶和消费色情的感性奴隶。道家哲学教导人们忘怀世俗的功名利禄、利害得失，超越种种庸俗无聊的现实计较。更多地注意陶冶、培育和丰富人的精神世界和心灵境界，“心明于物外”，使自我与活泼流动、生机勃勃的大自然融合为一，从中获得生活的力量和生命的意趣。在这个充满竞争倾轧，物欲横流的现代“文明”社会中，也许有人会以为这些老生常谈未免迂腐酸气。然而道家哲学毕竟没有过时，越是在竞争激烈的社会中，个人的心灵越是容易受到伤害，因求取不得而失去平静，甚至迷失本性，偏激发狂。道家的思想教义对此弊病，不失为一剂良方。

道家的思维方法在现实中也有其意义。道家思维方式的独特性，首先在于其反思和通观事物的特点。不仅看到事情的正面，而且看到其负面和反面。人见其有利，我见其亦有弊；人知其有用之用，有为之为，我独见其无用之用，无为之为，此之谓反观。能从正负两方面看问题，才不致只见有利而盲动。庄子齐万物，同生死，泯除是非的通观方法，不是站在自我的立场，而是站在“道”的高度看问题，不仅看到人与我的不同，而且看到一切事情在本质上的相通和联系。

最后，道教在现代社会中存在的价值，还需要将圣人先师们以“善道教化”、“苦行济世”的训诫落于现实。因此必须在教育、慈善、救助灾难、奖励学术文化发展等方面多作实事，多办实业。社会福利事业能够促进人与人的和谐交流，平衡贫富差距，是应大力提倡的功德善事。行善济世能使自我生命具有超越自我的意义。一个人自我的生命是渺小的，无论你用多少金钱商品来满足它，用多少美衣美色装饰它，用多少名誉桂冠、美好言辞来夸耀它，但它与壮丽永恒的自然相比仍是微不足道、渺小可怜的，与伟大崇高毫不相干。只有当个我的生命与更多的生命、与大自然连在一起时，它才能具备普遍与永恒的终极意义，才真正值得骄傲自豪。有善行善功者常，无善事善德者不常，这是道教在现代社会中生存下去的关键。

（王　卡）

经典教义

五七、道教典籍的来源如何?

世界上各种大的宗教，都有其专门的经书典籍。道教也不例外。道教典籍的渊源，可以追溯至教团正式创立之前。据东汉班固《汉书·艺文志》著录，先秦至西汉的道家和神仙家著作，共有47种，1198卷（篇）。此外与道教有关的阴阳家、儒家（易学）、墨家、兵家和杂家著作，以及数术类（天文、五行、占卜）、方技类（医药、房中）等著作，更多达200余种，总数约4000卷（篇）。这些古籍现大多已经失传。留传下来的少数经典，如《老子》、《庄子》、《淮南子》、《墨子》、《孙子兵法》、《黄帝内经》等书，后来都被当作道教的典籍，收入《道藏》之中。是为道教典籍的最早来源。

20世纪70年代以来，先后在湖南长沙马王堆、湖北江陵张家山等地汉墓群中，出土了大批黄老学帛书及医药养生、天文数术等古佚书。这些珍贵的古籍可以补充《汉书·艺文志》著录的缺佚，对研究道教教义和方术的起源，有着极为重要的价值。

东汉时期，在道教孕育形成的过程中，出现了一批由道教徒和神仙方士们制作的早期道教经书。包括《太平经》、《老子河上公章句》、《老子想尔注》、《周易参同契》等。其中《太平经》约出于汉顺帝时（126～144），据说是琅琊（今山东南部）人于吉在曲阳泉水上遇神人传授。其书有170卷，内容主要讲奉天地，顺五行，澄清乱世，使天下太平的政治思想，亦有兴国广嗣，养生成仙之术，而多巫觋杂语，是一部反映汉代巫师术士思想的“神书”。该书后来被张角利用，作为传播太平道的经典，对原始道教组织的形成影响极大。后世《道藏》中的太平部经书，即以《太平经》为主。

《老子道德经》对东汉道教的产生也起了重要作用。该书在汉末被五斗米道徒删减为5000字，奉为日常诵习的经典。东汉黄老学者假托河上公传授的《老子河上公章句》，五斗米道首领张陵（或曰张鲁）所作的《老子想尔注》，都以道教思想改造《老子》，宣扬尊奉太上老君，持守道诫，

养生成仙，积精成神。《五千文》、《河上章句》和《想尔注》，后来也被收入《道藏》，成为太玄部的基本经典。

周易本是儒家经典，汉代流行的象数易学和谶纬易学在方士中影响极大。相传东汉方士魏伯阳撰作《周易参同契》，其书融合象数易学和汉代黄老学思想，用以解释炼丹原理和火候，对后来道教内外丹修炼方术的发展有极为重要的影响。《参同契》被道士们称作“丹经之祖”。它与同类的其它炼丹著作，后来构成了《道藏》太清部的主要经典。

相传汉顺帝时张陵隐居蜀郡，假托太上老君降授符书，欺惑百姓，传播五斗米道。后来道教正一派的经书符箓，大多假托为老君降授张陵或张鲁。《道藏》正一部的经书即以五斗米道（即天师道）的经典符箓为主。

总之，在东汉道教孕育诞生过程中，出现了某些属于道教的专门经典。但这些典籍还为数不多，尚未形成经教体系。（王 卡）

五八、魏晋南北朝编撰的道书目录有哪些?

魏晋时期，随着道教的发展，其经书典籍逐渐增多。据晋代道教学者葛洪说：“道书之出于黄老者，盖少许耳。率多后世好事者各以所见滋长，遂令篇卷至于山积。”（《抱朴子·释滞篇》）葛洪的老师郑隐收藏道书甚多，他将这些藏书的篇目著录于《抱朴子·遐览篇》，以便于传示后人。这是现存最早专门著录道书的目录学著作。该篇所著录的道教经记图文有204种，679卷；符箓56种，620卷；合计为260种，1299卷。如果再加上葛洪《抱朴子》及《神仙传》所引用的其它道书名目，那么在东晋初葛洪所见的道书总数大约已达400余种，1600卷左右，其数量确为不少。但是魏晋时期道士往往珍秘其书，不肯轻易传示他人，致使道书流传不广。上述葛洪所见的那些道教古籍，除少数几种外，后来大多已失传了。

东晋南北朝时期，道教开始从早期的民间教团演变为正统的官方宗教。在此期间，道教内部出现了大规模的造经活动。《上清经》、《灵宝经》、《三皇经》、《洞渊神咒经》、《正一法文》等大批重要经典相继问世，并广泛流传。但是在这些经典传抄流布过程中，由于某些道士伪造滥传，使新出的道经篇卷孳乳，真伪混淆。各派道士传经时又相互隐秘，使众多的经书分散各处，互无统属，源流不明。这种混乱状况显然不利于道教发展，需要对之加以整理，分别门类，考源辨伪。因此在南北朝时期，便有

许多道士出来从事搜集整理道书的工作。

南朝刘宋时，著名道士陆修静首先出来搜集整理道书，考订源流，校刊真伪，并于宋明帝太始七年（471）奉敕编撰《三洞经书目录》，进献朝廷，据北周释甄鸾《笑道论》称：陆修静所编《目录》，凡著录道教经书及药方、符图1228卷，其中1090卷已经传世，另有138卷"犹隐天宫未出"。陆修静的《三洞经书目录》现已失传，但其中的某些篇目（如《灵宝经目》），因后世道书的引述，尚可见到。

继陆修静之后，又有南朝梁道士孟法师编撰《玉纬七部经书目》，陶弘景撰《隐居经目》，著录当时存在的道书。此外，梁朝学者阮孝绪于普通四年（523）编写的《七录》，其外篇《仙道录》亦著录道书卷数。凡有经戒部290种，828卷；服饵部48种，167卷；房中部13种，38卷；符图部70种，103卷。四部总计为425五种，1138卷。（参见《广弘明集》卷三）这一数目较陆修静的《目录》略有增加。南朝道书，大致以上清、灵宝派新出的经书为主，正一派道书亦为数不少。

在北朝方面，据《魏书·释老志》记载：北魏太武帝时，嵩山道士寇谦之自称遇神人降授道书《云中音诵新科之诫》20卷，《录图真经》60余卷，以及药方数篇。始光初年（424），寇谦之亲自去北魏京师平城（今大同），以其书奉献太武帝。又据元人玄枵子所撰《谷神篇》称："北魏寇谦之尝集道经，为其书少，遂将方技、符图、医药、卜筮、谶纬之书混而为一。"可见寇谦之曾搜集整理道书，但其中混杂有并非道教经籍的医药、方技、占卜等图书。

北周武帝宇文邕崇信道教，对道书的搜集整理颇为重视。据《笑道论》记载：周武帝天和五年（570），京城玄都观道士编撰《玄都经目》进献，宣称道经、传记、符图、道论共有6363卷。但其中有目录及书本的仅为2040卷，另外4323卷则只是虚数，目录及书本均未见。南北朝道士编撰的道书目录，常添加实际不存在的道书虚目以夸大数字，大概是为了与拥有众多经典的佛教争衡高低。北周《玄都经目》不仅有4323卷虚数，而且其2040卷实存图书中，还包括《汉书·艺文志》已著录的诸子百家著作及杂书884卷，因此实际存在的道教经书传记符图仅为1156卷。这个数字比南朝陆修静《目录》（1090卷）和阮孝绪的《七录》（1138卷），只是略有增加。另外据《云笈七籤》卷85《王延传》记载：周武帝曾召请陕西华山道士王延入京，敕令他校理三洞经图，藏于京师通道观。王延遂作《珠

囊》七卷，著录道教经传疏论凡8030卷。这一数字可能也有虚夸或重复。

周武帝不仅命令道士整理道书，而且亲自主持编纂了道教最早的一部大型类书，名曰《无上秘要》。该书原本100卷（现残存约67卷），分类摘录汉魏六朝道教典籍，引用道书近300种。是为研究早期道教义理及历史的重要文献。

隋朝统一全国之后，曾依据南北朝史料编撰《隋朝道书总目》四卷。据《隋书·经籍志》记载：当时道书有经戒301部，908卷；服饵46部，167卷；房中13部，38卷；符箓17部，103卷。四部总计377部，1216卷。这一数字较为可信。

汉末及魏晋南北朝时期，是道教典籍流传的第一阶段，即道书初步形成并逐渐增多的时期。这一时期的道书整理工作，主要是编撰道书目录，对已有的道书考订真伪源流，分类著录，但尚未汇辑成《道藏》。当时编成的目录，现大多已经佚失，只能根据有关史料的零星记载，略知其梗概。汉魏六朝道士们制作的经书，现在《道藏》及敦煌遗书中尚留存甚多，但其内容文字及版本之真伪异同，尚待考订。（王　卡）

五九、道书分类方法有何特点？

道教典籍通常依照“三洞四辅十二类”的方法分类。就是将道书划分为“三洞四辅”七大部类；其中“三洞”各部又细分为12小类，共36部。因此道教典籍常被称作“三洞真经”、“七部经书”或“三十六部经”等名称。三洞四辅十二类的名目如下：

三洞：洞真部、洞玄部、洞神部；

四辅：太玄部、太平部、太清部、正一部；

十二类：本文类、神符类、玉诀类、灵图类、谱录类、戒律类、威仪类、方法类、众术类、记传类、赞颂类、章表类。

上列分类体例，是在南北朝时期道士们编撰道书目录的过程中逐步形成的，反映了当时道书制作及传播的状况。“三洞四辅”所收入的经书，就是在汉魏六朝时期相继问世的七部重要道经及相关道书。据唐初道士孟安排所撰《道教义枢》的解释：三洞经典是道教的主经，洞真部为《上清经》，乃玉清境洞真教主天宝君所出；洞玄部为《灵宝经》，是太清境洞玄教主灵宝君所出；洞神部为《三皇经》，是太清境洞神教主神宝君所出。

三洞之外又有四部辅助经典，“《太清经》辅洞神部，金丹以下仙业；《太平经》辅洞玄部，甲乙十部以下真业；《太玄经》辅洞真部，五千文以下圣业；《正一法文》宗道德，崇三洞，遍陈三乘”。（《道教义枢》卷二）这里所说的“金丹以下仙业”。是指葛玄所传《太清金液神丹经》等炼丹、服食类经书；“甲乙十部”即于吉所传《太平经》；“五千文以下圣业”，是指《老子道德经》及注解《道德经》之书；“正一法文”则指汉魏六朝天师道的经戒法箓之书。由此可见，三洞四辅分类法的出现，与道教的宗教神学及修持理论有密切关系。

三洞四辅不仅是一种道书分类方法，而且有区分道经品级高低和排列道士阶级次序的含义。按道教的规定，修持不同经戒法箓的道士有不同的称号。如主修正一《经法》者称正一弟子或正一法师；主修《太玄经法》者称高玄弟子或高玄法师；主修《灵宝经法》者称灵宝弟子、灵宝法师；修持《上清经法》者可称洞真弟子或洞真法师，等等。道教徒还认为：由于各家经法的传授修行方式侧重不同，并且各种经典有品级高低之分，因此道士修持不同经法而得道的位业也有区别。例如修持洞神或太清经法仅能成“仙”，《修灵宝经法》者可以成“真”，修《上清经》者则可成“圣”，等等。道教科仪规定，学道者入道后传经修道须由低而高依次修行，不得逾越。据考证，南北朝至隋唐道士“参受经法”的次序，大抵先受正一《法箓》，其次为《洞渊》或《太玄经法》，再次为《洞神》、《升玄》、《洞玄部经》，最高者为《洞真上清经》。这一次序大致与“三洞四辅”的分类及次序相应。

总而言之，三洞四辅十二类的分类体系，与道教的教义及修持理论有密切关系。这一经教体系是由陆修静首创，并由南北朝其他道士补充而形成的。它在道教史上影响深远，隋唐以后历代整理道书，编修《道藏》，均沿用这一分类体例。但是，由于三洞四辅分类法所反映的只是汉魏六朝道书制作传播的状况，道教对其各部类经书关系的解释颇为神秘和牵强，因此缺乏科学性和适用性。隋唐以后，这一体例因新兴道派及大批新道书的出现，早已不适用了，只不过因习惯而沿用至今。（王 卡）

六〇、《道藏》是何时形成的？

《道藏》是汇集一个时代所有道教典籍的大丛书。这种丛书似乎在北

周道士王延奉敕校理“三洞经图”时已初具雏形了。但是，现在尚未有确实的证据表明当时已有《道藏》存在。《道藏》一词始见于文献记载，是在唐初的高宗、武后时期。据《宝刻类编》（《粤雅堂丛书》本）第八卷著录，唐初道士王悬河曾刻有《道藏经序碑二》，其一高宗制，其一武后制。弘道元年（683）十二月二十三日刻”。又据敦煌发现的唐代道经 S1513 号《老子十方像名经》抄本，其经文前有一篇题为“御制”的《一切道经序》。汤用彤先生《从一切道经说到武则天》一文考证，这篇序文的内容为哀悼“孝敬皇帝”的病逝，并敕令为之书写“《一切道经》三十六部”。按孝敬皇帝即李弘，是唐高宗与武则天所生第一子，显庆元年（656）立为太子，上元二年（675）病逝，追谥孝敬皇帝之号。武后因哀悼爱子，故作上述序文。这篇序文疑即 683 年王悬河所刻《道藏经序碑文》。若是则证明至迟在唐高宗、武后时，《道藏》（即《一切道经》）已经问世。

唐代《道藏》又称《一切道经》或《一切经》，这与当时佛教《大藏经》亦称为《一切经》的情形相似。唐朝皇室崇奉道教，道士为帝王后妃及皇子公主写经行醮，荐福禳灾之事极多。为皇太子写经之事在李弘死前已有，例如敦煌 P3233 号《洞渊神咒经》抄本末题称：“麟德元年（664）七月廿一日奉敕为皇太子于灵应观写”，即是证据。又如贞松堂所藏敦煌《本际经》抄本之末，亦题称：“冲虚观主宋妙仙入京写《一切经》”。这里所说的“一切经”，亦即唐《道藏》。

唐玄宗即位之初，曾敕令编撰《一切道经音义》百余卷，这是对京中所藏道经文字作注音解义的工具书。据当时奉敕编写的道士史崇玄等人所撰序文称：“今且据京中《藏》内见在经 2000 余卷，以为音训……名曰《一切道经音义》。”按史崇玄本是武后及其女太平公主宠信的道士，先天二年（713）七月因参与太平公主谋逆案而伏诛，其时玄宗即位尚不足一年。因此多达百余卷的《一切道经音义》，应在玄宗即位前已开始编写，而当时编写《音义》所依据的京中《道藏》经 2000 余卷，疑即武后时已有的《一切道经》。

唐初道教经书的抄写及收藏方法已颇为完善。据《三洞奉道科戒营始》卷二《写经品》记载，当时道经的书写规格有 12 种：一金简刻文、二银版篆字、三平石镌书、四木上作字、五素书、六漆书、七金字、八银字、九竹简、十壁书、十一纸书、十二叶书。该书又称：“夫经皆须作藏，有二种，一者总藏，二者别藏。总藏者，三洞四辅同作一藏，上下或左右

前后作重级，各安题目《三洞宝经藏》。别藏者，三洞四辅各作一藏，凡有七种：一者《大洞真经》藏、二者《洞玄宝经》藏、三者《洞神仙经》藏、四者《太玄经》藏、五者《太平经》藏、六者《太清经》藏、七者正一《经》藏。皆明题目，以相甄别。”这就是说当时道经的收藏分为两类，一是将“三洞四辅”七部道经作一总藏，二是七部经书各作一别藏。关于作“藏”的方法，在该书卷三《法具品》亦有记载：“凡造经藏，皆外漆，内装沉檀，或表里纯漆，或内外宝装，或表里彩画，或名木纯素，各在一时，大小多少并随力办。或作上下七重，或三重，并别三间或七间，安三洞四辅，使相区别。门上皆置锁钥，左右画金刚神王。悉须作台安（放），不得直尔顿地。”

除上述经书抄写及经藏制作方法外，《三洞奉道科戒营始》对经书的装裹、经函、经橱、经架的制造规格，以及传授或诵习经书的仪轨、经堂设置等等，也都有科条规定。这里不能一一详述。据国内及日本学者的考证，《三洞奉道科戒》的成书年代，大约在南北朝末至隋唐之际，最晚在唐玄宗敕令编写《一切道经音义》之前已问世。因此其中所述写经及作藏之法，也应为南北朝末至隋唐之际的情况。这一时期正是《一切道经》或《道藏》形成的年代。

应该指出：《一切道经》或《道藏》的形成，有可能是受到当时佛教的影响。佛教的汉文《大藏经》最初称作“众经”或“一切经”，后改称“经藏”、“藏经”，有时简称为“藏”。大约南北朝末至隋初出现了“大藏经”一词。“藏”是梵文 pitaka 的意译，原意指盛放东西的箱子或笼子。古印度僧侣常以箱笼存放其抄写的《贝叶经》，因此 pitaka 也引申为佛典的分类计量单位。中国古代有用金匮石室收藏经典文书的传统，称作“藏室”。因此以“藏”字对译梵文 pitaka，正合其为经书宝藏之意。佛教经书的汇藏既称作“一切经”或“大藏经”，则道教经书称作“一切道经”或“道藏经”，以与佛经相区别，亦是顺理成章。据前文所述，“道藏经”一词的出现略晚于佛教“大藏经”。《道藏》之“藏”既指汇藏道经之藏室（注：宋人夏敬《重建道藏经记》云：“总而谓之曰经，聚之于室曰藏。”可证“道藏”意为道经之藏室），亦指七部道经的计量单位，这与佛教《大藏经》的本意也相符合。总之，《一切道经》或《道藏》在唐初形成，标志道教融合中国及印度文化传统，在经书典籍的汇集收藏方法上更趋完备成熟。

（王　卡）

六一、唐宋金元时期编修了哪些《道藏》?

自隋唐之际《道藏》形成之后，唐宋金元历朝统治者及著名道士，曾多次发起编修《道藏》。唐玄宗开元、天宝年间（713～755），首次由官方组织编修《道藏》。据《文献通考》卷二四四引《宋三朝国史志》称："东汉后道教始著，而真仙经诰出焉。唐开元中，列其书为藏，目曰《三洞琼纲》，总三七四四卷。"这部开元年间编成的《道藏》，被称作《一切经》或《一切道经》。其目录则被称作《三洞琼纲》或《琼纲经目》，据说是唐玄宗御制（一说是道士张仙庭奉敕编撰）。现存敦煌 P2457 号道经《阅紫录仪》抄本，其后记注明：开元二十三年（735）九月，经生许子顺、法师蔡茂宗等，于河南府大弘道观，"奉为开元神武皇帝写《一切经》，用斯福力，保国宁民。"可见当时道士曾奉敕为唐玄宗抄写《一切经》。又据《混元圣纪》卷七记载，天宝七年（748）六月，唐玄宗下诏令天下诸道都抄写《一切道经》。其诏书称："玄宗妙本，实备微言，垂范传学，将弘至化。朕所以发求道之使，远令搜访。因闻政之余，亲加寻阅，既刊讹谬，爰正简编，必有阐扬，以崇劝道。今内出《一切道经》，宜令崇玄馆即缮写，分送诸道，采访使令管内诸道转写，其官本便留。采访至郡，亲劝持诵。"按此次敕令天下诸道传写的"内出《一切道经》"，当即开元年间官方修定的《道藏》经书。

唐代官修的这部《道藏》，原书已佚。现只能根据敦煌残存的道经抄本，大致了解其中的部分经文。唐《道藏》的卷数，后人也有不同记述。《文献通考》称其书有 3744 卷；唐末杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十二则称："玄宗著《琼纲经目》，凡七三〇〇卷"；元人所撰《道藏尊经历代纲目》亦云："唐明皇御制《琼纲经目》，藏经五七〇〇卷。"这三种数字，以 3744 卷较为可靠。而后两种数字均为《琼纲经目》著录的唐代道书卷数，其中可能有虚夸或重复计数。

中晚唐时期，由于天宝末年安史之乱及唐末五代农民起义、藩镇军阀割据混战，《道藏》经书屡遭焚毁或流亡散失。当时幸而有道士申甫、神隐子、杜光庭、暨齐物，以及吴越王钱俶等人陆续收集余烬，拾遗补缺，才使《道藏》未在战乱中完全散亡。杜光庭在唐末黄巢大乱之后，漂寓成都，历时数年而搜得新旧道经 3000 余卷。吴越王钱俶所建天台山桐柏宫，

亦收藏道经 200 函，宫中道士朱霄外为之修建藏殿，妥为保存。

北宋统治者尊崇道教，开国之初，宋太宗即下令搜访道书。据《文献通考》卷二二四引《宋三朝国史志》载："初，太宗尝访道经，得七千余卷。命散骑常侍徐铉、知制诰王禹偁校正，删去重复，写演送入宫观，止三七三七卷。"据考证，徐、王二人此次修正《道藏》，约在太宗端拱二年至淳化二年（989～991）之间。

宋真宗时，又大举增修《道藏》。首先，真宗于大中祥符初年（约1009），以秘阁道书及亳州太清宫所藏旧道经尽数发降余杭郡，命知郡戚纶、漕运使陈尧佐等选拔道士修校，又命司徒王钦若总统其事。钦若等依照三洞四辅目录校补成《藏》，凡得 4359 卷。又撰其目录进上，真宗赐名曰《宝文统录》，并亲自为之作序。时在大中祥符九年（1016）。

王钦若等人修校《道藏》未能精审，"纲条漶漫，部分参差，岁月坐迁，科条未究。"于是又推荐海宁谪官张君房于大中祥符五年（1012）冬，出任著作佐郎，专司修《藏》之事。张君房除利用朝廷发降杭州旧道经之外，又取到苏州、越州、台州等地旧《道藏》经本各千余卷，以及朝廷降到福建诸州道书。他与诸道士"依三洞科条，四部录略，品详科格，商较异同"，编修成《藏》。至天禧三年（1019），写录成 7 本献上。这部精心编成的《道藏》共 4565 卷，分装成 466 函，依《千字文》顺序标写函号。全书题称《大宋天宫宝藏》。

王钦若、张君房等人编修的《宝文统录》及《大宋天宫宝藏》，奠定了后世编修《道藏》的基本格式。这部《道藏》现已失传，但是在宋仁宗天圣年间（1023～1031），张君房曾摘录《天宫宝藏》之精要，编成《云笈七籤》120 卷，进呈皇上御览。该书现尚存于明《道藏》中，观其书可略知宋代《道藏》之概貌。

宋徽宗是与唐玄宗同样迷信道教的皇帝。他即位之后，先于崇宁、大观年间（1102～1110）下诏搜访道教遗书，就书艺局令道士校定，使道经增至 5387 卷。政和年间（1111～1117），又下诏访求道教仙经，收获甚多。乃设置经局，敕道士元妙宗、王道坚等人校定后，送福州闽县刻板。事毕，将经板解进东京。是即宋政和刊本《万寿道藏》，凡 5481 卷，分装为 540 函。道教经书的刊印，虽早在五代时已开始，但全藏雕板印刷，则始于《万寿道藏》。从手写进至刻印，使《道藏》流传更为方便。宋徽宗不仅下令编制《道藏》，而且在重和、宣和年间（1118～1125）还令蔡京、林

灵素等人主持编纂了《道史》、《道典》等道书，并假托上天神霄府降授而编造大批道教雷法经书。宋徽宗的崇道活动对道教典籍的增多及流传影响甚大。

两宋之际，靖康、建炎年间金兵南侵，使各地所藏道经颇多毁于战火，《万寿道藏》经板亦落入金人之手。南宋孝宗淳熙年间（1174～1189），曾将福州闽县报恩光孝观所藏的《万寿道藏》刊印本送至临安，由太乙宫先后抄写数本，颁赐道观。南宋帝王信道者甚少，因此不曾有新编《道藏》之事。

金朝灭亡北宋，掳获了东京存藏的《万寿道藏》经板。至金世宗大定二十八年（1188），诏以南京（即宋东京）所存《道藏》经板押送中都十方大天长观（今北京白云观前身）收藏。章宗明昌元年（1190），天长观提点孙明道奉诏参校经书，分遣道士四处搜访遗经，并募工刻板。两年之后，共搜罗遗经 1074 卷，补刻经板 2 万余块，加上宋《道藏》经板，共累积经板 83198 块。于是孙明道与诸道侣依三洞四辅目次，商较异同而编刻成藏，共计 602 帙，6455 卷，题名《大金玄都宝藏》。然而为时不久，因泰和二年（1202）十方天长观失火，这部金代《道藏》的刻板焚毁殆尽。金末蒙古兵南下，北方各地宫观所藏《道藏》亦多毁于战火。道教典籍散落无几，唯有管州（今山西静乐县）所藏尚存于世。

元朝初年，北方全真教兴盛一时，丘处机门下大弟子宋德方又倡导刊刻道经。元太宗九年（1237），宋德方命弟子秦志安于山西平阳县玄都观主持其事，设立经局 27 所，依据管州遗存的金代《道藏》为底本，并搜罗逸经，校定付刊。至乃马真皇后称制三年（1244），全藏刊刻完毕，共计 7800 余卷，仍名之为《玄都宝藏》。这部元代《道藏》较金代《道藏》增加约 1350 卷，所增者多为金元时北方道教全真派新出的道书。

元代《玄都宝藏》的经板初藏于平阳玄都观，定宗时移至平阳县纯阳万寿宫，当时刻印 120 部，分藏各名山宫观。但是这部《道藏》亦存世不久。元世祖至元年间，全真教道士与佛教僧侣因老子化胡真伪等问题而爆发长期激烈争辩。至元十八年（1281），全真道在辩论中失败，元世祖下诏焚毁《老子化胡经》，以及除《道德经》之外的所有《道藏》经板。自南北朝唐宋以来历代道士精心积累保存的大批道教珍贵典籍，都因此次“至元焚经之祸”而致缺佚。据考证，现存《正统道藏》所收《道藏缺经目录》中著录的许多道书，就是在元代焚经后缺佚的。元朝统治者野蛮专横

的文化政策，使道教文献遭受了无法挽回的巨大损失。

以上自唐代至元代，是道教典籍流传的第二阶段。这一时期，历代统治者及道教信徒曾多次发起编修《道藏》，道教典籍因而流传更广，卷帙增益甚多。从唐初的2000余卷增至元初的7800余卷，达到历代《道藏》的最高数字。但是由于战乱、灾害及佛道争端，唐宋金元的《道藏》时修时毁，迄今无一留存下来。（王 卡）

六二、明清以后编纂的道教丛书有哪些？

流传至今的《正统道藏》，编纂于明朝初年。明成祖永乐中（1403～1424），曾两次敕令正一道第43代天师张宇初纂修《道藏》。张奉命后即召集各地道士前来北京编校道经。永乐八年张宇初去世，其弟张宇清继领其事。直至英宗正统九年（1444），全藏编成付刊。英宗又命道士邵以正督校，增所未备。正统十年刊板完成，名曰《正统道藏》。至明神宗万历三十五年（1607），又敕令第50代天师张国祥等编成《续道藏》。这部明代正、续《道藏》共计收入道书约1470余种，5485卷，经板总数达121589页。明《道藏》为梵夹本，每半页五行，每行17字。全书分装为512函，仍依《千字文》顺序标定函目。每函若干卷，每卷各为一册。收入的道书均已重新分卷，有些大型道书多达数百卷，短篇道书则数种合为一卷。

《正统道藏》经板刊成后，在明清两代曾多次印刷，颁赐各地道教宫观。光绪庚子（1900），八国联军入侵北京，使存于京师太光明殿的《道藏》经板悉遭焚毁。各地宫观所藏的《道藏》印本，也因屡遭战乱，存者寥寥无几。北京白云观，原有明代印行的《道藏》一部，入清代已略有残缺，道光二十五年（1845）曾借别处藏经缮写修补。这是迄今唯一能够见到的较为完好的明代《道藏》。

《道藏》在清朝末年已为世所罕见。民国初大总统徐世昌曾组织影印《道藏》，以白云观所藏《道藏》为底本，由上海涵芬楼书馆影印350部，完成于1923～1926年间。涵芬楼本将明《道藏》大字梵夹本改为线装册页本，每梵本两页合为一页，改装成1120册。这是目前学者研究利用的主要版本之一。二次大战后，随着道教研究在国内外的广泛开展，又出现不少以涵芬楼影印本为底本的新《道藏》印本。其中有1977年台湾新文丰出版公司影印的16开本《道藏》60册；同年台湾艺文印书馆影印32开本《道

藏》60册（附目录索引一册）；1986年日本中文出版社影印16开本道藏36册；1988年文物出版社、上海书店及天津出版社联合影印16开本《道藏》36册。以上版本中，台湾版插入了明清以来散佚道书15种。大陆版则对原白云观藏本的残缺作了校补。

自明代《道藏》编成后，清朝及近代未曾由官方组织续编《道藏》，但民间编辑道经的活动仍有不少。清朝嘉庆中（1796～1820），侍郎蒋元庭编刻《道藏辑要》，收录道书173种。后经数次增刻，至光绪三十二年（1906）贺龙骧、彭翰然在四川成都二仙庵第四次重刻《道藏辑要》，收录道书增至287种，其中有114种为明《道藏》未收的新增道书。这部光绪本《道藏辑要》共245册，依二十八宿字号分编为28集，也是目前学者研究使用的主要道教文献。

民国年间，守一子丁福保编辑《道藏精华录》，收入道书100种，其中亦有《道藏》未收的道书。此外，明清及民国时编成的道教丛书还有《方壶外史》、《道言五种》、《道书十二种》、《古书隐楼丛书》、《济一子道书》、《济一子证道秘书》、《楞园仙书》、《道书全集》、《道贯真源》、《道经秘集》、《道统大成》、《仙术秘库》、《道藏续编》等。台湾学者萧天石自50年代开始搜集整理道教古书秘籍，主编《道藏精华》，陆续出版了17集，并加外集一部，所收道书多达800余种，大多为内丹养生学著作。美国学者苏海涵（Michael Saso）编辑的《庄林续道藏》，凡25册，分为四部，收录符箓科仪类道书，其中多为手抄秘本，颇为珍贵。

自90年代起，四川巴蜀书社开始出版大型《藏外道书》。该书由胡道静、陈耀庭等上海、四川学者编辑，其第一批分为10大类，20分册，收录道书600余种，1100余卷；第二批也分10类，16分册，收录道书300余种，600余卷。所收道书皆为明《道藏》未收的明清新出道经秘籍、考古发现的古佚道书，以及民间秘本、抄本，近代学者研究著作等等，具有较高文献价值。但该书选用底本未能精校，印刷亦模糊不清。

明清及近现代是道教典籍流传的第三阶段。这一时期编成的《道藏》及其他道教丛书大多保存至今，为今人的道教研究提供了丰富的史料。

（王　卡）

六三、近代新发现的道教古籍有哪些?

自20世纪初以来，由于考古学的发展，许多早已失传的道教古籍被重新发现，为道教的研究提供了重要的资料。

前清光绪二十六年（1900），湖北麻城道士王圆箓在甘肃敦煌莫高窟发现藏经洞，洞中有大批古代经卷文书的手抄本。这些经书后来流散到英国、法国、日本、俄国、德国等各国的著名图书馆及私人手中。清政府及民国政府也收存了部分敦煌遗书，现藏于北京图书馆、台北中央图书馆等处。据估计，国内外现存敦煌遗书的抄本总数约有数万件，其中与道教有关的抄本约有500余件，约占总数的百分之二至百分之三。这些抄本的内容包括道家诸子、道教三洞经书、科仪、类书、论著、诗词、变文等，约100多种道书。这些道书的抄写年代约在6世纪中叶至8世纪中叶，即南北朝末至盛唐大约200余年的时间，尤以唐高宗、武后及玄宗时代的抄本最多。这正是中原地区道教发展兴盛、《道藏》开始形成的时代，河西地区受中原文化影响，道教也非常兴盛，因此有大批道书集中在这一时期出现于敦煌。这些道书的发现，不仅为研究唐代河西道教的发展提供了珍贵史料，而且可以弥补现存明代《道藏》的缺佚。敦煌道经中有约半数的写本都是《正统道藏》未收的古籍，其中有些抄本，如《老子化胡经》、《老子想尔注》、《太平经目录》、《叶静能诗》、《大道通玄要》等，均为元代焚经之祸后缺佚的重要道经，对道教史的研究有重要价值。

自敦煌遗书发现后，中外学者对其中道教遗书的研究已取得丰硕成果。日本大渊忍尔教授搜集世界各地所藏的敦煌道经抄本，积数十年研究之功，撰成《敦煌道经目录编》（1978年福武书店出版）。该书著录敦煌道经写本496件，对其书名、卷幅、纸质、书写年代、行格款式等均详为考订。1979年大渊又编辑出版了《敦煌道经·图录篇》，书中刊载全部敦煌道经的照像图版。这是迄今研究整理敦煌道经较为完好的成果，但其中仍有遗漏及考订错误，有待改进。

除敦煌遗书外，最近数十年新发现的道教古籍还有许多。例如本世纪50年代中国书店从废纸堆中发现《太清风露经》一卷，现藏北京图书馆善本部，该部还藏有《云笈七籤》残本一卷，据考均为元代《道藏》残留的零星道书。1973年长沙马王堆出土的帛书及竹简书中，有大批西汉黄老道

家的哲学及医药养生学著作，包括帛书《老子》写本、《黄帝书》写本、帛书《导引图》、《却谷食气方》、《养生方》，竹简房中书《十问》、《合阴阳》、《天下至道谈》等等。1973年河北定县汉墓出土竹简书《文子》。80年代湖北张家山汉墓出土的竹简《引书》、《脉书》、《养生家书》等等。这些汉代的黄老养生家著作，可以弥补《汉书·艺文志》著录的缺佚，对研究早期道教起源提供了珍贵资料，应及时搜集整理。（王 卡）

六四、《道藏》之外的道教研究资料

除上述《道藏》等大型丛书之外，与道教有关的古代典籍还有许多。概括起来主要有以下几个方面。

一、道教金石碑文。历代金石铭刻中，有许多与道教有关的珍贵资料。民国时期著名学者陈垣曾搜集整理道教碑刻，编成《道家金石略》稿本。80年代陈智超又对稿本作较多增补校勘，由文物出版社1988年出版。该书收录汉魏六朝至明代有关道教的碑记1538篇，依时代先后编排，每篇皆注明资料来源。这是迄今搜集最完备的道教金石资料集。该书亦有缺佚不足之处，如考古发现的金石铭文、墓志、金元明清的碑刻等均有遗漏未收者。而且该书以简化字体排印，亦不符古籍整理体例。

二、道教史资料。历代编撰的各种史书、方志、类书、文集及野史、笔记、小说、戏曲等书中，保存有大量关于道教历史、人物、科仪、文献目录、宫观名山、神话传说等方面的资料。这些史料散见于浩如烟海的古籍中，翻检不易，极需编辑整理。陈撄宁先生曾依据二十四史及《资治通鉴》，组织中国道协研究室编成《道教史资料》一书，1991年上海古籍出版社出版。这样的史料搜集汇编工作，仍有待继续。

三、佛教相关资料。道教在其发展过程中，一直与佛教有密切关系。双方既有激烈争论、又互相吸取对方的教义、戒律、方术，并关注对方发展的状况。因此在庞大的佛典中也有许多与道教有关的文献，如《弘明集》、《广弘明集》、《集古今佛道论衡》、《高僧传》、《续高僧传》、《至元辨伪录》等等。这些研究道教史及佛道关系史的重要史料，受到学者的重视。但迄今对佛典中的道教相关资料，尚未有全面清理。

四、民间道书写本。明清以来，道教的传播趋于民间化。民间秘传的各种道经抄本、内丹养生功法秘诀、劝善书等数量极多，其中有不少《道

藏》未收的道书。法国道教学者施舟人（kristofer Schipper）曾搜集民间道书抄本达数千卷之多。在明清秘密宗教如罗教、黄天教、弘阳教的秘传经卷（宝卷）中，也有与道教有关的史料。这些资料都亟需搜集整理。

五、国外道教典籍。道教历史上曾传播到越南、韩国、日本琉球群岛等中国周边诸国，近代更随华侨而传至世界各地，因此在国外亦有许多道教典籍流传。例如在韩国汉城大学、延世大学、高丽大学等图书馆、美国普林斯顿大学、日本京都大学、法兰西高等学院等图书馆均收藏有道教古籍，有些古籍为中国大陆所缺。韩国的道书据台湾学者丁煌调查，有许多未收入《道藏》的古本珍籍，更有部分为韩人所撰写或翻译。这些海外古籍对研究道教及中外文化交流是非常珍贵的资料。

六、道教目录学及研究著作。道书目录的编撰，早在魏晋南北朝已经开始。唐宋金元的目录学著作也著录了许多当时存在的道书，可供查考。其中重要的有：《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、《宋崇文总目》、郑樵《通志·艺文略》、《宋中兴馆阁书目》、《秘书省续编四库缺书目》、晁公武《郡斋读书志》、陈振孙《直斋书录解题》、尤袤《遂初堂书目》、马端临《文献通考·经籍考》，以及《宋史·艺文志》等。其中郑樵的《通志·艺文略》成书于南宋初绍兴年间（1131～1162），共著录道书1320余种，3700余卷，是学者所撰目录书中著录道书最详尽的，其分类方法也与《道藏》的三洞四辅不同。至于道士所撰的道书目录，留传至今的有元朝刘大彬的《茅山志·道山册》。此外，近人丁国钧、秦荣光所撰《补晋书艺文志》，曾引用《宋灵祐宫道藏目录》。英人龙彼得撰有《宋代馆阁及家藏道书综录》。近代中外学者对《道藏》所作研究的著作及编撰的工具书很多。陈国符《道藏源流考》、日本吉冈义丰《道教经典史论》为研究道教典籍的名著。翁独健编《道藏子目引得》、世界宗教所道教室所编《道藏提要》、台湾版《道藏》目录索引、《中国丛书综录》等工具书，均有助于研读《道藏》及其他道书。

总之，道教典籍的流传历史悠久，其内容庞杂，卷帙浩繁，有待研究整理的工作还很多。在深入研究基础上重新编修《中华道藏经》的倡议，已有许多学者及道教有识之士提出。（王　卡）

六五、道教徒怎样注解《老子道德经》?

《老子道德经》言简意深，自秦汉以后被历代道家学者奉为根本经典，为之注解者极多。仅现存《道藏》中的《老子》注本，就有50多种。这些注解因时代不同而不断变化其宗旨，因此研究老子学的变化，可以了解道家哲学及道教义理发展演变的历史踪迹。从汉代至唐代，是老子学说变化最丰富多彩的时代。

汉代的《老子》注本，大多以黄老道家治国养生思想解释经文。现存最早的老学著作，是西汉末严遵（严均平）的《道德真经指归》，又名《老子指归》。其注文大抵以“自然无为”为宗旨。自然即虚无之道，由道德而生神明、太和，进而化生天地万物。作者主张人君应修身正己，以与道德仁义礼法相合，引申而为养物生民之策。故此书所说是为西汉黄老家经国治世之术。

《老子道德经河上公章句》，相传为西汉文帝时河上公传授。据近人考证，实际应为东汉黄老学者假托之作。此书以黄老家清静无为说解经，言治国治身之要旨，而归本于“自然长生之道”。作者认为圣人治国与治身之道相同，皆以清静无为为本，以道德化民之治为上。治国者应修道于己，公正无私，去除贪淫奢侈，为民兴利除害，以不言之教治国化民。其言治身养生之道，则倡导除情去欲，怀道抱一，内守五脏之神，呼吸精和之气，爱精重施，存神养性，是为自然长生之“常道”。此书表明东汉黄老学从经术政教之道向神仙道教转化之特色。

《老子道德经想尔注》，相传是东汉五斗米道祖天师张陵撰，或以为张陵之孙张鲁撰。原书早已失传，现有敦煌发现的残抄本一件（S6025），仅存原经第3至37章注文。此书以早期道教思想教义注解经文。认为道是有意志的最高神灵。道即是一，“一散形为气，聚形为太上老君。”教导信徒应奉道守诫，认为按道意行事，可以致国太平，长生成仙。注文宣称：道设生以赏善，设死以威恶；“奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿”。书中还批评世间邪道伪伎，主张炼形长生。此书反映道教神化老子，以宗教神学改造《道德经》的特点。类似的著作还有传说三国时吴道士葛玄所撰《老子道德经序诀》。

魏晋玄学家注解《老子》的代表作，则有王弼的《老子微旨略例》

(又名《老子指略》) 和《老子注》。二者皆以玄学本体论哲学解经为其特色。《老子指略》宣称："老子之书，其几乎可一言而蔽之。噫，崇本息末而已矣！"所谓本，指世界万物的本体，亦即"道"或"无"。所谓末，则指世界万物。万物皆赖本体而存在，乃本体之表象，唯有认识本体，才能不为现象所迷惑。凡治国修身，皆须崇本息末，执一御多。若"舍本而攻末"，则偏其反矣。此书表明道家哲学从汉代黄老学宇宙论进至魏晋玄学本体论，影响极大。

自南北朝至隋唐，道教哲学从玄学本体论演变为重玄双遣论。当时出现的《老子》注本有数十种，其中最有代表性的是唐人成玄英《老子道德经开题序诀义疏》和李荣的《道德真经注》。成玄英的《老子疏》认为大道非无非有，亦有亦无，有无不定，故言恍惚。道能通生万物，而与物相通。"道不离物，物不离道。道外无物，物外无道。用即道物，体即物道。"道与物不一不异，而异而一。又认为体道悟玄之士应有无双遣，不执空见，既不滞有，亦不滞无，"既而非但不滞，亦乃不滞于不滞"，是即"重玄双遣"之要旨。

重玄学风的影响颇为深久，直至唐末杜光庭《道德真经广圣义》、北宋陈景元《道德真经藏室纂微》，仍以重玄哲学注《老》。宋元时代，老子学的新发展是以内丹学说注经。例如南宋白玉蟾的《道德宝章》，以道教内丹学融会佛教禅宗思想，解释《道德经》，书中杂有不少炼丹药物、火候图像。其释老子所说"夷"、"希"、"微"三者为身中之心，心中之性，性中之神。解释"致虚极、守静笃，万物并作"之义为忘物、忘心、忘物忘我。以"忘心、忘性、忘神、忘忘亦忘"为修炼旨归。可见内丹家的老学亦受重玄学说影响。 (王 卡)

六六、《阴符经》的主要思想是什么?

《阴符经》全称《黄帝阴符经》，其作者及成书年代历来众说纷纭。或以为是战国秦汉之书，或以为是北魏道士寇谦之所传，宋人黄庭坚、朱熹则称此经出于唐代李筌之手。据考证，其书应出于唐代之前。

《阴符经》的版本在唐代已有两种，一本300余字，分作三章；一本400余字，不分篇章，宋元以后的传本大体依违于二者之间。《阴符经》的注家也极多。《通志·艺文略》已著录有39家，《道藏》中收入的注本有20

余种。其中较为著名的有唐人张果《黄帝阴符经注》，唐人假托伊尹、姜太公、范蠡、鬼谷子、诸葛亮、张良、李筌等7家《黄帝阴符经集注》，宋人朱熹《阴符经考异》、元代道士王道渊《黄帝阴符经夹颂解注》等。

上述各家注解，对《阴符经》要旨的解说颇为不同。或以为《阴符经》是兵家权谋之书，或以道家阴阳哲学解之，宋元理学家以儒学性理之说解经，道士则多用内丹功法解释经文。各家解说皆随意发挥，未必合乎经旨。原经本意，大抵言天地阴阳运行变化，与人事之间有相生相盗之关系。圣人当观天之道，执天之行，掌握天人暗合之机，使自身行为举动皆合乎天道，不违自然，则治国养生皆能得宜，可以长久矣。故此经之要旨大致与秦汉黄老家思想相同，其天人相生相盗的思想颇为深刻。传世《阴符经》三章思想要旨如下：

上篇《神仙抱一演道章》，以阴阳五行理论说明：人欲学道修持，须用心观执天道，奉天而行，使心之所图合于天道。圣人能体天得机，应时达变，“天人合发，万变定机”，故能长生久视。

中篇《富国安民演法章》，依据阴阳五行动静变化之理，说明天地、万物与人之辩证关系。认为天地盗万物、万物盗人，人亦盗万物。三者更相为盗，乃自然之理，人得其宜则吉，乖其理则凶。圣人善察天机，适时而食，相机而动，固躬养命得宜，故能与万物相安。

下篇《强兵战胜演术章》，阐明学道修炼者须收心戒目，无邪妄动。凡饮食衣服，摄养身命，餐霞服气，辟谷休粮，务合天道，方可年寿长永。若养之太过，役心损虑，则致短寿。

总之，《阴符经》的中心思想是强调天人合一，人之行为必须体天合道，不违自然之道。其言简而意赅，故为历代儒士道流所重视，流传极广。道教学者常以此经与老庄之书并列，奉为基本经典。（王　卡）

六七、《黄庭经》的要旨是什么？

魏晋之际，在道教徒中传播的《黄庭经》有两种，即《黄庭内景经》和《黄庭外景经》。《内景经》据传是天师道女祭酒魏夫人（魏华存）在西晋时感通仙真降授。《外景经》假托为太上老君所传，有些学者认为出在《内景经》之前，有人认为出于其后。实际二者内容大致相同，都继承汉代神仙家方术，详细论述了存思人体内诸神的内修方法。《内景经》在东

晋时大概又经杨羲、许谧等人增补发挥，因而内容文字更为完备，成为上清派奉持的基本经典。

《黄庭内景经》之要旨，是将人体分为上中下三部，上部面首五官及脑室九宫中各有神君居住，其中脑室泥丸宫（两眉间却入三寸处）被称作上丹田；中部胸腹内五脏六腑亦各有神居住，其中心神所居的绛宫（心脏）称为中丹田；下部肠胃等消化排泄和生殖器官也各有神，其中脐下三寸（一说二寸四分）处的气海或精门（又名关元或命门）是为下丹田。三丹田皆为内修时积精累气之要穴。此外，人体四肢百节也都有神居住。人身中诸神皆有其隐形真名，载于经文中。修道者若能常诵经书，默念神名，思神存真，便可五脏生华，脏腑安和，长生延年。故经文第7、第8章云：

至道不烦决存真，泥丸百节皆有神。
发神苍华字太元，脑神精根字泥丸，
眼神明上字英玄，鼻神玉垄字灵坚。
耳神空闲字幽田，舌神通命字正伦，
齿神崿峰字罗千，一面之神宗泥丸。
泥丸九真皆有房，方圆一寸处此中，
同服紫衣飞罗裳，但思一部寿无穷。

心神丹元字守灵，肺神皓华字虚成，
肝神龙烟字含明，髓郁导烟主浊清，
肾神玄冥字育婴，脾神常在字魂停，
胆神龙跃字威明，六腑五脏神体精，
皆在心内运天经，昼夜存之自长存。

以上两章经文据说是《黄庭经》之精要，修道者只要常诵诗中神名，即可长生成仙。陶弘景《真诰》卷九记载：方士山世远受孟先生之法，"暮卧先读《黄庭内景经》一过乃眠，使人魂魄自制炼，恒行此21年，亦仙矣。"东晋时上清派创始人许谧、许翙父子都曾抄写和诵读《黄庭经》。东晋著名书法家和五斗米道信徒王羲之，曾为道士书写《黄庭经》，换取白鹅，传为书林佳话。

《黄庭经》的存神修炼术对道教上清派影响很大，在上清派经典中对存思秘术有所发挥。隋唐道教受《黄庭经》方术影响，又出现摄养身心，

炼制脏腑魂魄以治病求仙的许多黄庭系经典法诀。如《太上黄庭中景经》、《黄庭遁甲缘身经》、《上清黄庭养神经》、《黄庭内景五脏六腑补泻图》等。这些经书皆收于《道藏》。宋元时期出现的内丹修炼术，也吸收了《黄庭经》的内修术。（王 卡）

六八、《大洞真经》的主要内容是什么？

《大洞真经》全称《上清大洞真经三十九章》，是上清派早期的重要经典。相传东晋兴宁三年（365），南岳魏夫人等仙真降世，以《大洞真经》等上清经书传授道士杨羲。此后上清派即奉此经为根本经典，列于上清诸经之首。据《上清大洞真经目》著录，此经原本为一卷，然而自南北朝之后出现许多不同传本。现《道藏》洞真部本文类所收《上清大洞真经》六卷，据考证应为宋代茅山上清宗坛传本，其卷首有上清派第23代宗师朱自英的序文，各卷均题“上清三十八代宗师蒋宗瑛校勘。”另外《道藏》中还有北宋道士陈景元所撰《上清大洞真经玉诀音义》一卷；又有《大洞玉经》二卷，为宋元道士所传。

六卷本《大洞真经》第一卷为《诵经玉诀》，概述修炼《大洞真经》之道法要诀。有思神法、存神图、诵经法、咒文、科仪，并附《大洞灭魔神慧玉清隐书》。卷二至卷六依次收入经文39章，每章有经文（五言韵文）一首，以及思神法、存神图、咒语祝文等。书末附录《徊风混合帝一秘诀》一篇。

《大洞真经》所述道法，以诵经思神为主。上清派认为天地间有无数尊神仙官，其中以“高上虚皇君”为首的39位帝皇最尊。据说《大洞真经》之39章经文即39位上帝皇君所说，其中隐含诸神名讳，修道者诵经思神，念咒佩符，便能召上皇真气祥烟从顶门泥丸宫来入身中，镇神固精、解胞胎死结，开生门，塞死户，使自身与神合体，性命长存，“七祖同欢，俱升上清”。由此可见，《大洞真经》的道法，是《黄庭经》诵经思神法的发展。上清派以诵读此经为仙道至极，过于炼丹服食之术。陶弘景《真诰》卷五说：“《大洞真经》，读之万过便仙，此仙道之至经也”。“若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也，读之万过，毕便仙也”。

（王 卡）

六九、《三皇经》的主要内容是什么?

《三皇经》是魏晋时期出现的三组重要道经之一，与《上清经》、《灵宝经》合称为“三洞真经”。道教所说的《三皇经》，包括《三皇文》和《五岳真形图》。早在晋人葛洪《抱朴子内篇》及《神仙传》中，已多次提及这两种经书。据称：“昔黄帝东到青丘，过风山，见紫府先生，受三皇内文，以劾召鬼神。”又说三国时帛和人西城山，师事仙人王君，于石室中精思，视壁三年，忽见古人所刻《太清中经神丹方》、《三皇天文》及《五岳真形图》。由此可见，《三皇经》的问世，大概与魏晋之际的帛家道有关。该经后由方士左慈传给葛玄，玄传弟子郑隐，郑传葛洪。

帛和所传的《三皇经》，后来被称作“小有三皇文”。东晋时，又有所谓的“大有三皇文”传世。据说该经乃上古三皇、八帝治世时上天所授，号曰《三坟》、《八索》。晋武帝元康二年（292），晋陵人鲍靓（葛洪妻父）入嵩山石室中清斋，忽见古《三皇文》，皆刻石为字，乃自盟誓而受。后鲍靓以之传授葛洪，洪又传子孙。南朝陆修静得此经，传授弟子孙游岳，孙又传弟子陶弘景。陶推步本经，分别仪式，合为14卷。是即《洞神三皇经》。

《三皇经》的传授与葛洪家族关系密切，因此葛洪对之非常重视，认为该经是仅次于金丹经的重要道书。据《抱朴子·遐览篇》称：“道书之重者，莫过于《三皇内文》、《五岳真形图》也。古者仙官至人，尊秘此道，非有仙名者不可授也。……家有《三皇文》，辟邪恶鬼，瘟疫气，横殃飞祸。若有困病垂死，其信道心至者，以此书与持之，必不死也。其乳妇难艰绝气者持之，儿即生矣。道士欲求长生，持此书入山，辟虎狼山精，五毒百邪皆不敢近人。可以涉江海，却蛟龙，止风波，得其法可以变化，起工不问地择日，家无殃咎。若欲立新宅及冢墓，即写《地皇文》数十通，以布著地，明日视之，有黄色所著者，便于其上起工，家必富昌。又因他人葬时，写《人皇文》，并书己姓著纸里，窃纳人冢中，勿令人知之，令人无飞祸盗贼也。有谋议己者，必反自中伤。又此文先洁斋百日，乃可以召天神司命，及太岁日游，五岳四渎社庙之神，皆见形如人，可问以吉凶安危及病者之祸祟所由也。又十八字以着衣中，远涉江海终无风波之虑也。又家有《五岳真形图》，能辟兵凶逆，人欲害之者，皆还反受其殃。”

由此可见，所谓《三皇文》、《五岳真形图》，是魏晋方士用来召神劾鬼，治病禳灾，禁制虎豹水妖，为人堪舆下葬，卜问休咎的符文图书。《三皇经》后来在唐代受官方禁止，已经亡佚，但其部分内容尚存于其它道书中。例如《道藏》中有《洞神八帝妙精经》，其中载古三皇文道法。据称所谓“三皇内文”，实即92枚篆书符文，分别代表某些天地神祇、仙官兵将、岳渎神君和魂魄精灵的姓字隐讳。修道者若能依法书符佩带或吞服，即可召来诸神，辟除邪精。所谓帛和的“小有三皇文”与鲍靓的“大有三皇文”，其符文皆相同，但施用符文之法有所区别。至于《五岳真形图》，则是一种类似印章的图版，按五岳山渎盘转曲折，周旋委蛇之形状绘制。据说“诸仙佩之，皆如传章，道七执之经行山川，百神群灵尊奉亲迎”。另据道书所述，在古《三皇经》中还有斋戒沐浴、思神守一、歌颂神章和服食草木药丸等养生求仙方术。（王　卡）

七〇、《真诰》与《登真隐诀》的内容是什么?

《真诰》为南朝著名道士陶弘景编撰，约成书于齐梁之际，是一部专门记述道教上清派早期历史和教义、方术的重要著作。原书10卷，现存《道藏》本分为20卷。

早在东晋后期，丹阳句容道士杨羲、许谧、许翙假托魏夫人等仙真下降，造作上清经诀。南朝初，这些经书在江东广为流传，难免在传抄过程中有所散失和伪谬。南朝宋齐时道士顾欢，曾搜集整理杨、许旧迹，编纂《真迹经》。但是顾欢之书仍有不少漏失谬误。陶弘景以顾欢《真迹经》为底本，参考自己搜访所得的上清派经诀及有关见闻，重新增删改写，注解诠次，编成《真诰》一书。关于书名，《真诰》全书分为7篇，篇目仿《庄子》内篇，都以三字为题。其中前5篇为第一《运题象》、第二《甄命授》、第三《协昌期》、第四《稽神枢》、第五《阐幽微》，皆假托杨、许等三君在世时真人所告。讲述魏夫人等仙真下降，会见三君，劝导他们修道行学，晓喻祸福分挺，解说方术要诀，告知仙山洞府之奇妙及仙真位业、鬼神官府之职司氏族等等。第六《握真辅》篇，纂集三君在世时笔记便条及来往书信。第七《翼真检》篇，概述《真诰》全书的篇目要旨，编纂体例，并详细记载了东晋南朝《上清经》出世之源及传播流布情况，以及杨羲与二许之家世生平。全书引述众多道经，提及许多道教历史人物、神话

故事、仙官鬼神名称，以及存思、诵经、摄养等方术，实为早期上清派集大成的著作。陶弘景对此书自诩甚高，比之为佛教《妙法莲华经》和道家巨著《庄子内篇》。

《登真隐诀》是与《真诰》相辅而行的另一重要著作，也是陶弘景隐居茅山时所作。此书原本有24或25卷。现存《道藏》本只有三卷。这是一部抄撮上清派诸经中有关方术秘诀的道书。上卷内容有书写、佩带或吞咽"太极帝君真符"、"太极帝君宝章"等符箓以求升仙之法；又有关于存思人脑九宫真一之法，尤其对存思脑部九宫中的明堂、洞房二宫诸神之法有详细论述。中卷内容主要有按摩、导引、服气、沐浴、思神内视及驱邪辟鬼等方术。下卷则有诵《黄庭经》之法；又有假托张天师授魏夫人的天师道法术，包括入静室烧香礼拜、书符上章、请天官降临，驱邪卫身等。上述道法，在《真诰》、《黄庭经》、《魏夫人传》、正一《法文修真旨要》等书中都有类似记载。《登真隐诀》继承了这些养生修仙之术。

陶弘景还撰有《养性延命录》一书，内容也是引述魏晋诸家道书，言养神、炼形等长生成仙方术。该书所言"养神"之道，强调要少思寡欲，"游心虚静，息虑无为"，调节喜怒哀乐情绪，以免劳心伤神。关于"炼形"，则主张"饮食有节，起居有度"，避免过度劳苦或放纵淫乐，同时要从事按摩导引、呼吸行气等锻炼。这些都是上清派养生求仙的常用方法。

（王　卡）

七一、《老子化胡经》与佛道论争有何关系？

《老子化胡经》是道教重要经典。早在东汉佛教初传中国时，已有关于老子西人夷狄，化为佛陀，教化胡人之说。西晋末年，道士王浮因与佛僧辩论屡遭失败，遂造《老子化胡经》攻击佛教。从此佛道双方围绕老子化胡说真伪问题展开长期辩论。南北朝至唐宋，道教徒所造宣扬老子化胡的经典很多。佛教方面也制造伪书，针锋相对提出佛陀派遣弟子迦叶（老子）和儒童菩萨（孔子）入华教化。《化胡经》曾屡遭官方禁毁，仍一直保存下来。直至元世祖至元年间（1264～1294），道士与佛僧辩论惨遭失败，元世祖下令焚毁道书，《化胡经》乃全部失传。近代在敦煌遗书中重新发现《化胡经》残抄本，包括两种经文：

一、《老子西升化胡经》抄本5件，是唐宋时流传最广的《化胡经》传

本，约出于南北朝。现存原书第一卷抄本2件（S1857、P2007），存经文127行。其开首20行是魏明帝所撰《化胡经》的序文。后100多行经文内容则概述太上老君自殷周以来历代变化身形名号，降生人间，在中国及西域各国传经授道，教化民众。宣称佛教、道教及摩尼教“三教混同齐归”。第二卷抄本1件（S6963），存经文324行。内容主要为列举“96种外道”的名称，以及其各部所属鬼神数额，卷末附驱散外道邪鬼之偈文一首。第八卷《受道》抄本1件（P3404），存经文278行，主要叙述老君在西域诸国所说教义戒律。第十卷《玄歌》抄本1件（P2004），存经文242行，辑录有关老子化胡的诗歌30余首。

二、《太上灵宝老子化胡妙经》，也是南北朝末或唐代流行的《化胡经》传本之一。有残抄本一件（S2081），存经文138行。此经内容与上述10卷本《老子化胡经》大同小异，但将老君说法教化胡人，改作“天尊”说法化胡，经文体例亦受道教《灵宝》诸经的影响。

自从敦煌《化胡经》残抄本发现后，在近代中外学者中引起热烈讨论。王维诚《老子化胡说考证》，日本武内义雄、吉冈义丰、福井康顺等人有关《化胡经》的研究，最为详备。（王　卡）

七二、《西升经》有哪些基本思想内容？

《西升经》成书于魏晋时期，假托老子为尹喜所说。该书主要阐述老子清静寡欲，守神养性，住世全生思想。认为万物皆因积气而生，人之形神亦为天地之气交感而成，形神相合为生成之本，因此守气存神可得永年。经文宣称：“我命在我不在天”；“民之所以轻命早终者，民自令之耳，非天地毁、鬼神害，以其有知，以其形动故也”。有知则思劳神疲，形动则散气堕体，有此二弊，难免形神离异而失主。因此欲求长生者应修养形神，清心寡欲，守本还元，不受声色之诱惑而使六根摇动，恢复原初未化之形态，以保永存。经文还认为：“天道减盈满，补虚空”，以盈补虚乃物性之自然。因此修道者亦应虚其身心，“身之虚也而万物至，心之无也而和气归”。所以有道之圣人尚朴素，损思虑，归童蒙，塞邪智，以长生久视为先，以清虚静泰为重，既不追求世俗物欲满足，亦不强求无欲，为念虑所牵累，因自然而致得道。《西升经》的思想对隋唐重玄学派有一定影响。北周道士韦处玄、唐道士李荣、北宋道士陈景元等，皆为此经作注

解。现《道藏》洞神部本文类有宋徽宗御注本《西升经》三卷。其注文对前人注解多有吸收，主要发挥致虚守柔，返本还元之要旨。（王　卡）

七三、《升玄经》的主要内容是什么?

《升玄经》的全称为《太上洞玄灵宝升玄内教经》。撰人不详，约出于南北朝。《三洞奉道科戒仪范》著录《升玄经》原本为10卷。现存《道藏》中仅残存此经第七卷《中和品》的注疏本。另外敦煌遗书中有唐代《升玄经》残抄本18件。在《无上秘要》、《大道通玄要》等20余种佛道典籍中，亦保存此经佚文。日本学者山田俊据上述残存资料，整理编集了《稿本升玄经》，恢复原书部分篇卷。

《升玄经》是南北朝道教重要典籍。经文假托太上道君与善胜大士、天师张陵及仙人窦子明等人相互问答，演说道教理法及升玄内教旨义。每说经一段之后，附录偈文一首。其内容颇广泛，涉及人道奉戒，传经授契，讲习经法，积福行善，禳灾解过，求仙长生等各方面，而终归于“体道升玄”为第一要义。经文称：“此经有多种义，得兼涉众经，而为第一。”作者认为服药炼形，存神诵咒等仙术皆为外教小乘之行，终不能升入无形，与道合德。唯有在内心中思念道法，除情去欲，方为登真之妙诀，入道之要方。故云：“所谓内教者，真一妙术发自内心，行善得道非从外来。”又曰：“然修生养性，制在内固，则邪不得人。邪不得入则真气不动，真气不动则为真人。”所谓体道升玄，其要诀在辨析真道，认识道体真性超乎有无，不一不异，世间万法皆为伪幻，无一真实。从而守道念真，定心安神，不为世间邪伪所动。经文说：“夫真道者，无不无，有不有；生不生，灭不灭；去不去，来不来；贤不贤，圣不圣；一不一，异不异。能觉两半者，岂不体之乎?”此处所谓觉悟两半，即后世道教所说的重玄之道。

《升玄经》对隋唐道教影响甚大。《隋书·经籍志》说：隋唐之际道士所讲经书，“由以《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝升玄》之属。”隋唐道士刘进喜所造《本际经》，亦以《升玄经》为本。《道藏》太平部有《太上灵宝升玄内教经中和品述义疏》一卷，是隋唐重玄派道士对《升玄经》第七卷《中和品》的注疏。其注文第一段开宗明义，指出：“夫《中和经》者，盖是登真之妙诀，入道之要方，理贯重玄，义该双遣。”又云：

“所言中和者，中是非外之名，和是顺从之目。摄心于内，呼之曰中；顺道无违，乃受和称。”“思善舍恶，名曰中和”。注文大旨以重玄派哲理疏解《升玄经》，条分缕析，发明双遣有无，弃边取中，不滞于善恶之义，颇具理趣。（王 卡）

七四、《本际经》的真义是什么?

《本际经》全名为《太玄真一本际经》。据唐释玄嶷《甄正论》云：“《本际》五卷，乃是隋道士刘进喜造，道士李仲卿续成十卷。”可知该经为隋唐重玄派道士所作，原本为10卷。现《道藏》本仅残存第二卷《咐嘱品》（收入太平部）；第九卷《开演秘密藏经》（收入洞玄部本文类）。另据大渊忍尔《敦煌道经目录编》著录，敦煌遗书中有唐代《本际经》抄本，多达102件。法国学者吴其昱据敦煌写本整理校勘，编成《太玄真一本际经》，大致上恢复了原书旧貌。

《本际经》是隋唐道教重要论著。经文假托元始天尊与法解真人、妙行真人、天皇真人、正一真人等仙真相互问答，宣讲道教义理及教法。每说一段经文之后，附偈语一首。其内容颇广泛，涉及因果宿缘，功德行业，科仪戒律，修行阶次，炼养方法等各方面，而归本于开演本际真义，指示重玄体道之法。经文宣称《本际经》为道教真一不二之法门。认为大道超乎有无，自然空寂，无根无本，无祖无宗。“所言道者，通达无碍，犹如虚空。非有非无，非愚非智，非因非果，非凡非圣，非色非心，非相非非相。即一切法，亦无所即，何以故？一切法性，即是无性：法性道性，俱毕竟空：是空亦空，空无分别”。大道本体既然空寂无本，则道家所谓万物众生归根返本，实无根可归，无本所返。世俗众生不了此义，而于无法中生出法想，不空中生出空想，“妄造诸法，计我及物，故名生死，不得道真。”作者有感于此，故提出修仙体道应先破心想幻相，既不滞有，亦不执无，有无兼忘，乃至于忘亦忘，是即兼忘重玄之道。因此经文说：“一切凡夫从烟蕴际而起愚痴，染著诸有，虽积功勤，不能无滞，故使修空，除其有滞。有滞虽净，犹滞于空，常名有欲，故示正观，空于此空。空有双净，故曰兼忘，是名初入正观之相。”又说：“正观之人前空诸有，于有无著；次遣于空，空心亦净，乃曰兼忘。……如是行者，于空于有，无所滞著，名之曰玄；又遣此玄，都无所得，故名重玄，众妙之门。”此

兼忘重玄之道，即为修仙体道之最高境界。总之，《本际经》所讨论的本体（大道）与实际（万物众生）之真义，对隋唐道教重玄哲学影响极大。

（王 卡）

七五、《海空经》与《真藏经》的空寂观

《海空经》全名为《太上一乘海空智藏经》。据唐释玄嶷《甄正论》云："自唐以来，即有益州道士黎兴、澧州道士方长，共造《海空经》十卷。"可知此经为唐初重玄派道士所造。现存有《道藏》本十卷，敦煌残抄本9件。

全书分为10品：序品、哀叹品、法相品、普说品、问病品、持戒品、平等品、供献品、舍受品、普记品。经文假托元始天尊与海空智藏真士等人问答，演说道法。大旨以道家虚静无为思想为本，融摄佛教大乘空宗义理，反复论述"海空智藏"之真义，指示清静修道法门。所谓海空智藏者，乃诸法与身心空寂之义。经文说："三界皆空，三世亦空；知三世空，我身亦空；知我身空，诸法亦空；以法空故，故名海空。"经文又云："海空之相，唯空与空，乃能了空；了空之空，不空而空，不了而了。以是当知，名为海空，是为智藏。"故海空智藏，即是空相，是无分无别，无始无终，无因无果，无生无灭之境，亦即指道性。道性空寂，故修道者应以

终难成道。故众生求道，应内求身中真藏，方能身心解脱，斯为大乘之道。经文认为：大乘妙法不仅要“离一切相，离一切行，离一切观，离一切智，离空有心，离真实际”；而且要由此更进一步，“无离无无离，无行无无行，无观无无观，无空无无空，无真无无真”，以至于“真道寂灭，灭无所灭”之境。是即隋唐重玄学所谓“有无双遣”之说。

隋唐时期类似上述《海空经》、《真藏经》的道教经典还有许多。如《太上三十六部真经》、《太上虚皇天尊四十九章经》、《大乘妙林经》等书，都宣扬诸法及众生身心皆空，劝导修学者修习大乘妙法，清静无为，不滞空有，以达到寂灭之境，成就法身，永绝烦恼。（王　卡）

七六、《清静经》的旨要是什么?

《清静经》全名为《太上老君说常清静妙经》，是道教徒日常持诵的功课经之一。唐末五代道士杜光庭注解此经，宣称此经是三国时葛玄受之于东华帝君。这一说法并不可靠。从内容文字看，此经当出于唐代。

经文短小，不足400字。观其旨要，乃承袭隋唐玄学之余绪，发挥老子清静无为思想，以之指导心性修养。经文宣称：“众生所以不得真道者，为有妄心；既有妄心，即惊其神；既惊其神，即著万物；既著万物，即生贪求；既生贪求，即是烦恼。既是烦恼妄想，忧苦身心，便遭浊辱，流浪生死，常沉苦海，永失真道。”由此可见，众生烦恼忧虑而不得真道的根本原因，在于心不清静而生妄求外物之心，因此修道之要在于澄心遣欲，去除妄心而恢复清静真心。故经文云：“人能常清静，天地悉皆归。夫人神好清而心扰之，人心好静而欲牵之。常能遣其欲而心自静，澄其心而神自清，自然六欲不生，三毒消灭。”

进而言之，所谓修心遣欲，就是以观想的方法，了悟世间万物及众生身心皆空幻不真。经云：“能遣之者，内观其心，心无其心；外观其形，形无其形；远观其物，物无其物。三者既悟，唯见一空。”了悟身心并万物皆空还只是观想的第一步，即遣“有”，否定了有形之物的真实性。更进一步，不仅有形之物为空幻，而且这种空幻的感觉也是不真实的，应在观想中遣除，才能使心念不生，体合于道，常清常静。故经文云：“观空亦空、空无所空；所空既无，无无亦无；无无既无，湛然常寂；寂无所寂，欲岂能生？欲既不生，即是真静。真常应物，静常得性。常应常静，

常清静矣。”能达到身心常清常静的人，才可得入真道。但是所谓“得道”只是一种方便说法，指去除一切牵累而达到彻底了悟的精神境界，并非真有一个“道”可以求得。因此修心得道，只能是“得无所得”以无得为得。经文说：“如此清静，渐入真道；既入真道，名为得道；虽名得道，实无所得。为化众生，名为得道；能悟之者，可传圣道。”

《清静经》所讲的内观心性修养方法，在隋唐时极为流行。类似《清静经》这样短小精炼的经文还有许多。如《太上老君清静心经》、《太上老君内观经》、《太上灵宝洗浴身心经》、《太上灵宝智慧观身经》、《太上玄都妙本清静身心经》等。这些经文的思想义理及词句都与《清静经》基本相同。唐末五代至宋元，心性修养成为内丹性命双修的一个方面，因此《清静经》受到金丹派南宗和北方全真道的重视。唐末杜光庭之后，南宋道士白玉蟾、金元道士侯善渊、李道纯、刘通微、王道渊等均为《清静经》作注。全真道规定诵习此经为道士日常必修功课。（王　卡）

七七、《化书》的基本思想是什么?

唐末五代道士谭峭所撰《化书》，是道教思想史上的名著。该书分道化、术化、德化、仁化、食化、俭化，共6卷，110章。其内容大旨以老庄思想为本，而兼融儒家学说。作者认为：天地之间万物生生不已，变化无穷，循环往复，皆不离于道本。大道以虚无为体，以纯一为德，万物皆顺之而生，逆之而亡。故世人修道养生，理身治国，必须尊道贵德，顺应物化之理，归根返朴，虚心合道。书中所讲养生修炼之道，主要发挥庄子齐物、坐忘论思想。认为万物一物也，万神一神也；“万物可以虚，我身可以无。以我之无，合彼之虚，自然可以隐，可以显，可以死，可以生，而无所拘”。因此修道者应该物我俱忘，虚心合道。“忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚。虚实相通，是谓大通”。此即庄子所说混同物我，冥一天人，同于大通之超越境界。

《化书》作者生当唐末五代战乱之世，因此其社会政治思想具有强烈的批判精神。书中所论帝王治国之道，以道德纯朴之治为本。作者猛烈抨击统治阶层以欺诈刑赏之术治国，重税剥夺民食，苦役穷尽民力。致使天下纯朴泯灭，道德沦丧，民多饥困，此乃不平之甚，不义之甚。为了纠正现实之弊，作者主张恢复古代纯朴道德之治，行节俭均食之政，以挽救天

下之战乱穷困。此即道家所谓的纯俭治世之道。其说虽本于老庄，但也代表了五代战乱时期普通民众的愿望。

唐末五代，类似《化书》这样批判社会现实的道家著作还有许多，形成一种社会思潮。例如晚唐道士无能子所撰《无能子》一书，抨击唐末乱世纷争“乃圣人之过”，主张修炼性命，自然无为，用道家之术治国。“其旨归于明自然之理，极性命之端。自然无作，性命无欲，是以略礼教而外世务焉”。又如唐末五代道家学者罗隐所撰《太平两同书》，宗承老子、孔子之说，从贵贱、强弱、损益、敬慢、厚薄、治乱、得失、真伪、同异、爱憎等十种矛盾之对立统一关系，论述治国修身之道。认为贵贱、强弱等矛盾皆相反相成，可以互相转化。若能掌握其转化之机，用以立德养生，御下任臣，察人断事，始可为有道之君，臻太平之治。上述这些著作，都是在乱世中黄老思想复兴的产物。（王　卡）

七八、王重阳有哪些重要论著?

全真道祖师王重阳学识渊博，著述甚多。明《道藏》中收入的王重阳著作有以下几种：

《重阳立教十五论》一卷。全篇分15节，以简要文字说明全真道立教宗旨及道士入门修炼准则。内容可分为三部分。首先论述全真道士日常修习法则，包括住庵、云游、学书、合药、盖造、合道伴等节。规定全真道士须出家住庵，奉守戒律，参究性命，施药济人，居处俭朴，择友高明。其次论述内丹修炼宗旨，包括打坐、降心、炼性、匹配五气、混性命等节。认为修道应以清静寡欲，定心住性，炼气养神为主，锻炼性命为修道之根本。最后论述修道者所应达到的境界，包括论圣道、超三界、养身之法、离凡世等节。认为修道者苦志多年，积功累行，方可超凡入圣。所谓超三界离凡世，并非肉体飞升脱离凡尘，而是身在人间而神游天上，形寄于尘中而心明于物外。这是王重阳吸取佛教禅宗思想，对道教肉体成仙说的改造。

《重阳全真集》13卷。为王重阳诗词集，共收入诗词歌颂千余篇。是王重阳羽化后诸门人弟子编集。其诗词题材除应酬唱和外，多为自述和抒怀之作。倡言三教一家，认为“儒门释户道相通，三教从来一祖风”。诗词多劝人看破肉身假合，功名空华，应及早归心仙道，以求超出三界。斥

酒色财气为“四害”，儿孙妻女为系累，劝人抛离妻子，出家修道。书中有咏骷髅诗多首，教人观骷髅以自省肉身无常，觉悟生死轮回之苦。但又教导在家教徒遵守忠孝纲常，“与六亲和睦，朋友圆方”。书中所述成仙之道，颇近于禅宗。如云：“诸公如要真修行，饥来吃饭，睡来合眼，也莫打坐，也莫学道，只要尘冗事摒除，只要心中清静两个字。”又咏述内丹之道，谓神调气和，气神相接，性停命住，复返本来真性，即成就金丹。又有斋醮诗数首，可见王重阳亦兼行符箓术。王重阳的诗词常杂以俚语，形式多样。古诗、律绝、词曲，乃至一字诗、三字诗、藏头诗词，皆无所不能，而尤喜填词。金元全真道士好以诗词歌曲论道言志，宣讲教旨，其祖师王重阳实首开此风。

《重阳教化集》三卷。收录诗词曲200余首，皆为王重阳化度大弟子马钰入道时，二人唱和之作，由马钰弟子编集刊行。书中部分诗词，又见于《重阳全真集》和马钰所撰《渐悟集》、《神光灿》等书。王、马唱和，为早期全真道传教布道之生动记录。其诗词内容，大抵劝人割爱离欲、戒酒色财气，缚心猿意马，立志求仙而已。又述内丹之法，则以明心见性为主，谓心地清静则神调气和，行三田搬运之法，返还本初真性，则自然结成大丹。全书前后有马丹阳同乡亲友所撰序跋六篇，记述王重阳教化马钰入道始末，是研究全真道史的珍贵资料。

《重阳分梨十化集》二卷，收录王重阳与马钰应酬唱和诗词80余首。据书前序文称：王重阳初化马钰时，令其弃家入道，马氏夫妇未肯轻易从之。于是王重阳每隔十日索一梨分送马氏夫妇，每次皆作诗词隐喻微旨，马丹阳悉皆酬和。如此往来百日，分梨十化，马钰遂晓悟天地阴阳奇偶之数，明了性命祸福生死之机，由是屏俗累，改衣冠，焚誓状，夫妇皆入道师从王重阳。其唱和诗词，后由门人编集成此书。书中诗词又见于《重阳全真集》、《重阳教化集》和马钰《渐悟集》、《丹阳神光灿》。

《重阳真人授丹阳二十四诀》一卷，内容为王重阳与马钰师徒就修真内炼要诀相互问答，由全真门徒编集成书。所谈问题有24条，即祖宗、性命、根蒂、龙虎、铅汞、金公黄婆、婴儿姹女、心猿意马、宾主觉照、龙蛇、三宝、太上、出家修行、长生不死、大道、清静、三命、九星、九窍五刚、四时四大、三才、抽添、火候、太上七返等。其大旨以元神元气为内丹性命修炼之根蒂，以少私寡欲、虚心见性为要诀。强调修真者真性不乱，万缘不著，内心清静不起杂念，外清静而不染诸尘，即是长生不死。

又言养气之法："一者少言语养内气，二者戒心性养精气，三者薄滋味养血气，四者戒嗔怒养肺气、五者美饮食养胃气，六者少思虑养肝气，七者寡嗜欲养心气。"此谓之"太上七返"。书末引徐神翁、晋真人、丹阳师之说，指出"凡人出家，绝名弃利、忘情去欲则心虚，心虚则气住，气住则神清，神清则德合道生矣"。是为全书旨要。

《重阳真人金关玉锁诀》一卷，为王重阳早期著作，假借问答以论述炼养修真之法。称口齿为玄关，"提金精上玄者为金关，紧叩齿者为玉锁"，故书名《金关玉锁诀》。认为叩齿存神，咽津服气，保养精血，培丹田气，可以祛病保身。修真者断绝酒色财气，除去欲乐贪念，清静惜气，精血不衰，即可长生不死。又倡言三教归一，称"太上为祖，释迦为宗，夫子为科牌"，三教皆不离真道。又述治冤魔、擒白牛、治阴鬼等法术。

（王　卡）

七九、丘处机的重要著作有哪些?

全真道自重阳祖师以下，七大弟子皆擅长诗文，各有文集传世。其中马钰、丘处机的诗文水平较高。丘处机的著作，现存有两种。

《磻溪集》六卷，收入《道藏》太平部。另有金朝刻本，收藏在北京图书馆善本部。此书为丘处机诗词集，由其门徒编集刊行，共收录诗词470余篇。诗词题材广泛，大多为抒情言志，纪事写景之作。言求道成仙之志，抒伤时济世之怀，是其诗词基调。其登临揽胜，讴歌山川，苦旱喜雨，警世憨物，有如仁人志士；其赠答应酬，随机施教，除顽解蔽，论道明心，俨然一代宗师；其居山临海，吟松赞月，流连光景，归心自然，则似隐居高士。书中赞道憨物之诗屡见不鲜，大抵谓浮生若梦，世事无常，四大皆空，有如泡影。应及早看破红尘，惊觉黄粱，脱离名利场，抛却臭皮囊，遁入玄门，悟道修真，方为人生之归宿。其或不然，亦当教伦尽分，随缘修行，身在凡间，而心明物外。其论修道，重在身心清静，返本归真，去爱欲，离声色，除妄念，复真性。所谓"本来一物无凝碍"，"一念无生即自由"。其说近似庄禅。然其伤时感世之作，表达对金元乱世众生哀悯之情，教人以真功苦行济世化人，则又近儒。故书中屡屡倡言三教同源一致，"儒释道源三教祖，由来千圣古今同"。其诗词艺术水平极高，"动容无不妙，出语总成真"。不愧为道流诗文上乘之作。

《大丹直指》二卷，专言内丹理论及行功方法。宣称："金丹之秘，在一性一命而已。性者天也、常潜于顶；命者地也，常潜于脐。顶者性根也，脐者命蒂也。"人心中藏正阳之精，名曰汞本龙；脐中藏元阳真气，名曰铅金虎。先使水火二气上下相交，升降相结，用意勾引，脱出真精真气，结成大丹。非特能长生益寿，若功行兼修，可跻圣位。其内炼步骤分为九节，即龙虎交媾、周天火候、肘后飞金精、金液还丹、太阳炼形、三田既济、炼神入顶、炼神合道、弃壳升仙、超凡入圣。又分此功为三成法：仅炼"龙虎交媾"为小成法，可安乐延年；继而炼至"太阳炼形"，为中成法，可成地仙；继而炼至"炼神入顶"，为大乘法，可成仙证真。

除上述两书外，丘处机门人李志常所撰《长春真人西游记》，亦载有部分丘处机言论及诗作。（王　卡）

八〇、最大的道书是哪一部？

道教的经书，篇幅差别极大。短小的经典只有几百字，甚至少于100字，如《太上大通经》、《高上玉皇胎息经》等。这种短小经典多为道士默诵的修炼法诀。大部头的经书则多达数十卷，甚至数百卷。这类道书多为道教法术、科仪类著作或类书、丛书。如《道法会元》、《无上黄箓大斋仪》、《无上秘要》、《云笈七籤》等。现存卷幅最大的一部道书，是《道藏》洞玄部所收录的《灵宝领教济度金书》。此书为南宋灵宝派道士宁全真传授，宋末元初林灵真编集。原书仅12卷，后经元明间道士增补而成巨帙，多达320卷。其书分20品。辑录设斋建醮、祈禳炼度所用各种科仪。包括立坛法度、斋仪程式、仪轨及表章格式、偈赞颂词等，并附有多种符箓图像。所列科仪斋法虽极繁多，然其论斋醮之要，仍以内炼存思为科仪符法之本。强调法师须先内炼，自全其阳，方能为人炼度亡魂阴鬼，使其超升脱离幽冥。这是宋元诸符箓道派之公论。（王　卡）

八一、道教的神仙人物传记主要有哪些？

神仙传记是专门记述神仙真人事迹的著作。关于神仙的传说来源甚古，早期的记载多为只言片语。秦汉以来方士辈出，道教肇兴，记述神仙人物的专著也开始问世。这些著作大多宣扬神仙长生不死，自由变化及其

种种神验事迹，旨在论证神仙真实可信，凡人可修炼成仙。其文笔颇为绮丽，语言夸张，人物形象生动有趣，可作为文学作品阅读。道教史上较为重要的神仙传纪有以下几种：

《列仙传》二卷，旧题西汉刘向撰，据近人考证，应为东汉或魏晋方士假托之作。现存《四库全书》本及《道藏》本。此书为现存问世最早的道教神仙传记，书中记载上古至秦汉神仙72人事迹，起自神农时雨师赤松子，止于西汉方士玄俗。每人传后附赞颂一首。魏晋以后此书流传甚广，历代道教仙传多取材此书，文人亦多采用其中神仙事迹以为典故。

《神仙传》，晋人葛洪撰。据作者自序称：此书抄集古代神仙之见于仙经、服食方及百家之书、先师之说者，以为10卷。旨在宣扬修道成仙者古已有之，论证神仙可学，不死可得。据梁肃《神仙传论》说，唐代《神仙传》所载人物有190人。现存《汉魏丛书》本仅有92人，《四库全书》本84人，均非全本。书中所述广成子、老子、彭祖、河上公、刘安、李少君、张道陵等人事迹，较之《史记》、《汉书》的记载多有增益。壶公、蓟子训、刘根、左慈、甘始、封君达等人传记，则与《后汉书·方术传》大致相符。后世道书仙传颇受此书影响，文人小说诗词亦多取材于此书。

《洞仙传》，南朝道士见素子撰。《隋书·经籍志》及《新唐书·艺文志》均著录此书10卷，现仅存残本2卷，收入《云笈七籤》。书中纂集道教修炼成仙者77人事迹，每人一传。秦之徐福、汉之王乔、晋之郭璞、北魏寇谦之等人事迹，皆有记述。叙事最晚至南朝梁陈之际。

《道教灵验记》，唐末道士杜光庭编集。《通志·艺文略》著录为20卷，现存《道藏》本15卷，《云笈七籤》节录本六卷。据编首作者自序称：人为善者天降百祥，行不善者天降百殃，罪福报应，犹影随形。历代以来，效验者多矣。作者有感于此，遂编集道门中罪福报应之灵验故事，以劝戒世人行善去恶。书中载官观灵验、尊像灵验、老君灵验、天师灵验、真人灵验、经法符箓灵验、钟磬法物灵验、斋醮拜章灵验，总计8类，127条灵验故事。所记诸事自汉魏六朝迄于唐末，取材丰富，文章词采亦颇可观。

《墉城集仙录》，唐末杜光庭编集。据卷首作者自序云：此书记载古今女子得道成仙者事迹，取材于仙传道经，“纂彼众说，集为一家”。因道教女仙以西王母为尊，而西王母相传居于金墉城（今洛阳），故书名题作《墉城集仙录》。据《通志·艺文略》著录，此书原本有10卷，所载女仙凡

109人。今《道藏》本仅为6卷，有女仙36人；《云笈七籤》本三卷，载女仙27人；北宋李昉编《太平广记》亦节录此书所载女仙26人。三本合辑，可得较为完整之版本。

《仙苑编珠》，唐末五代道士王松年编撰。《通志·艺文略》著录此书一卷，现存《道藏》本分作三卷。据卷首作者自序称：此书摘录道书仙传所载仙真及五代道士事迹。全书共155条，所记神仙多至300余人。其中有天尊、玉皇等道教尊神，伏羲、盘古等上古神话传说人物，以及后世圣帝明王、修真好道之士。

《续仙传》，南唐人沈汾撰。三卷，收入《道藏》洞真部记传类。书中主要记述唐朝及五代道士修道成仙事迹。上卷载修道飞升者16人，有张志和、蓝采和、谢自然、戚逍遥等人。中下二卷载修道隐化者20人，有孙思邈、张果、司马承祯、闾丘方远等著名道士。

《高道传》，北宋道士贾善翔撰。《通志·艺文略》著录此书10卷，现存台北严一萍辑佚本四卷。书中纂集历代著名道士事迹，起自东汉天师张道陵，下至宋真宗时道士张无梦，凡85人，每人一传。其中唐宋高道的生平事迹，是研究道教史的重要参考资料。

《三洞群仙录》二十卷，南宋初道士陈葆光编集，收入《道藏》正一部。此书辑录上古至北宋1000余人得道成仙故事，汇集成编。其体例类似《仙苑编珠》，每条先以四字骈文为标题，然后援引道书仙传之文，记述人物事迹。如第一条题作“盘古物祖，黄帝道宗”，然后引《述异记》、《三五历记》、《真书》、《道学传》等书，记述盘古开天辟地、黄帝修道成仙故事。其余各条与此类同。全书所引古籍近200种。

《玄品录》五卷，元代茅山道士张雨编集，收入《道藏》洞神部谱录类。据卷首作者自序称：此书集录历代“若老子之徒者，采其道德文章而类次之”。所录人物自先秦至宋代，凡130余人，每人一传，略述其生平事迹及其与道家之关系。所载人物不限于神仙道士，凡与道家有关者皆在收罗之列。如司马谈、曹参、张良、王弼、向秀、皇甫谧、谢安、王羲之、陶渊明、李白、贺知章等文人名士，或因其清静无为，隐居清修，或取其风流倜傥，不慕权贵，皆为之立传。

《历世真仙体道通鉴》，简称《仙鉴》。元朝道士赵道一编集。全书包括正编五十三卷、续编五卷、后集六卷。总计64卷，收入《道藏》洞真部记传类。此书是卷数最多的道教仙传。据卷首编者自序称：儒家有《资治

通鉴》、佛教有《释氏通鉴》，“唯吾道家独缺斯文”。作者有感于此，故集录古今得道仙真事迹，编成此书，以补道家之缺。原书正编共集录仙真745人，上起轩辕之世，下至北宋末年，凡史书仙传中有较多记载的人物，如黄帝、尹喜、张陵、葛玄、陶弘景、吕洞宾、陈抟、林灵素等人，皆有详尽传记。续编五卷，收录南宋金元道士34人传记，其中又以全真道祖师王重阳及其七大弟子之传记最详。后集六卷，主要记述历代得道女仙事迹，共录女仙120人。本书所录仙真事迹，皆搜之群书，考之经史，订之仙传而成，大多言之有据。是为道教最完备的神仙及人物传记集，可供研究道教史者参考。

《甘水仙源录》十卷，元朝全真道士李道谦撰。此书汇集各地名山宫观有关全真派道士的传记碑文。前八卷内容有元世祖褒赠全真道之诏书，以及王重阳以下50多位全真道士之传记、碑文、祭文等。后二卷收录全真道宫观碑记及七真传序赞。相传王重阳曾于甘河镇遇钟吕二仙，“饮以神水，付以真诀”，遂弃家入道，创立全真派。此书题名《甘水仙源录》，旨在说明全真道创教始末。李道谦另撰有《七真年谱》一卷、《终南山祖庭仙真内传》，亦为早期全真教史之重要著作。

道教仙传除以上列举的众仙真传记总集外，还有专述某一神仙人物事迹的传记。如《广黄帝本行记》、《汉武帝内传》、《太上老君混元圣纪》、《太极葛仙公传》、《华阳陶隐居内传》、《南岳魏夫人传》、《唐叶（法善）真人传》、《许真君仙传》、《太华希夷志》、《纯阳帝君神化妙通记》、《吕祖志》、《清河内传》等。这些传记的神话虚构色彩更为浓厚。（王　卡）

八二、道教怎样讲说天地开辟?

我们人类居住在其中的这个世界，浩茫悠远的天穹运转着日月星辰各种天体，出现过雪雨霓虹各种天象；辽阔无垠的大地上奔腾着飞禽走兽各种动物，江海波涛汹涌，山峦逶迤起伏。抬头能望的天，低头可看的地，与人是这般亲近，谁也不能说未见过天，未踏过地。但天地又是那样地博大，蕴含着无穷的奥秘。在天覆地载之中，草木冬枯春荣，人虫生老病死。天地是否也一样，有一化生历程的“最初时刻”呢？果实种在土地里，慢慢会发芽，会成长，有些成为参天大树；人则由母亲孕育，当人脱胎而出时，天地间便多了一次伟大的造化。那么天地又是从哪里变出来

的，是否有那么一颗硕大无朋的种子或伟大无伦的母亲？

对于这些问题，哲学家们有一套看法，天文学家们有一套看法，世界各民族历史上的宗教，也都讲述了自己的那一套看法，道教对这些问题也有一套说法。

据说，没有天地之前，除了一片虚无寂寥，任何东西都未出现。什么阴阳、日月星光、东西南北、青黄柔刚、高下前后，覆载荣枯、贤愚美丑、生死存亡……，一切的一切，统统没有。只有太上老君在那一片虚豁寂静中，看不见，听不到，更摸不着。说他在那里吧，可一丝形迹都不曾流露出来过；说根本没这回事吧，但天地万物又都是由他化生出来的。就在这有无不定，唯恍唯惚中，渐渐地，这一片虚寂寥廓发生了微妙的变化，道教称作“洪元”的第一个世纪来到了。

道教说，世界每隔一段时间就要毁灭一次，然后又再形成，又再毁灭……。一次成毁，叫做一劫。说不清“洪元”经历了多少万年，只知道发生过一万次化生和毁灭的事件，也就是经历了一万次劫运，之后便迎来了“混元”。“混元”也照例经历了万劫，而后有“百成”，“百成”也有81万年之久，但到处依然混沌一片，天地还是未曾形成。

终于，称做“太初”的第二大世纪到来了。太上老君从虚空飘落，悠悠忽忽。也不知出于什么目的，老君忽然张口吐出一部巨大的书来，书名赫然三个大字：《开天经》。这部经共48万卷，每卷48万个字，一共就是2204亿个字了。每个字却又方方正正，每边都有100里长。想想看，这部书该有多大！老君以这部大书叫“太初”，于是在“太初”时清浊二气渐渐分开。混沌分判了，清气轻便向上升，浊气重就向下沉，后来叫作天地的东西，便从此开辟出来了。

这时，按照老君的《开天经》，东南西北、前后左右、高低上下，还有内外表里等等，都制定出来了。但由于还没有太阳、月亮和星星，天地之间黑洞洞一片，又十分寒冷，像是漆黑的寒冬之夜。

为了化生万物，上天便造出了太阳、月亮和星辰，将它们放在天穹，并让太阳和月亮轮换着照耀由重浊之气凝结成的大地，于是有了昼夜的分别。

“太初”时代，天地日月虽然都已经化生形成，但它们都还没有确定名称。直到后来称作“九宫”的时期到来，太上老君又从天而降，并口吐一部《乾坤经》，称由清气上升形成的为天，由浊气下沉形成的则为地。

又将天的性质定为“阳”，地的性质则相对地被定为“阴”。从此，天上的日月星辰都属阳，地面的山川湖海都属阴。取天上的阳精和大地的阴精相和合，以成一神，这就是人类的始祖。天地间又有气在运动交流，便成了万物。

据考证，《开天经》是北朝时候的作品。本来，中国古代有很多开天辟地的神话传说。如流传很广很久远的盘古开天地的传说，也讲天地开辟之前，到处是混沌一片，情形和一只未打破的鸡蛋里面相同。盘古就出生在这只“大鸡蛋”中，他一出生，蛋壳里也跟着发生变化，裂变出天地。盘古一天天长高，他一天长一丈，天也就往上升一丈，地则加厚一丈。这样经过了18000年，天变得很高很高，地变得很厚很厚，盘古变得很长很长。天离地九万里。后来，盘古的身体变成了大地上的山川平原，江河湖泽。《开天经》说老君开天辟地，大概吸收了盘古开天地的神话传说，并进一步神学化，以为老君不但开天辟地，造化人神，而且同时还进行着教化，所以道教是宇宙间最根本的教化。（张　裕）

八三、什么是道教的“三洞宗元”？

道教有各种经籍书文、秘诀宝诰，按照历来道教学者的说法，道教之所以称作“教”，主要就因为有这些书文，“教”指的就是各种经书文诰等。经书文诰所讲述的内容，便是教理和教义。这是道教所理解的“理”与“教”的关系。既然是“教”，当然要有对象，道教所要教导的对象，不但是有道教信仰的教徒，而且包括在世俗社会忙忙碌碌的芸芸众生。但是，道教凭什么去教导众生呢？换句话说，道教的教导者地位是根据什么确立的呢？在这个问题上，道教并不满足于自称它所要演说的道理是解决自然、社会以及人生等一切问题的终极真理，从而确立其教理教义的合理性，确立道教的教导者地位。在这个问题上，道教是将道经道书的出现与宇宙生成联系起来，制造出神在造化宇宙的同时便演说“三洞”道经的教理。

根据现存的道教经书推考，最初制造出上述教理的是成于东晋时代的《三皇经》。《三皇经》最先提出“三洞”概念，据后来的道士解释说，“洞”是通的意思，既指“三洞”之间彼此相通，也指神的造化通达。对于“三洞”，《三皇经》引用黄帝的话说，三洞有三位尊神，这便是“三

皇”，即天皇、地皇和人皇。这三皇并不是后来与凡夫俗子一样有七情六欲的人主皇帝，而是“大有”世界在形成之前的“祖气”。为了突出“三皇”的特别指意，又分别称之为天宝君、灵宝君、神宝君。

据《三皇经》说，天宝君是“大洞太元、玉玄之首元”，在“玉清”境域，由大洞之气凝聚变化出天皇，所以天皇是气的主宰。

灵宝君是“洞玄太素、混成之始元”，处“上清”境域，由洞玄太素凝聚变化成地皇，地皇是神的主宰。

神宝君是“洞神皓灵、太虚之妙气”，显名号于“太极”境域，由洞神皓灵凝聚变化成人皇，人皇是生化的主宰。这里说的“太极”，南北朝时变为“太清”。

玉清、上清和太清，总称为“三清”，在大罗天上。因为三清都是一元或称一气凝变而成，所以有“一气化三清”的说法。这就是道教最高神位——三清的来历。

由天皇、地皇、人皇三合成一，便化生出万物万类。

天皇召集天地众神，推校天地，更纪万物，为应化之始。并流传玄妙图书——《皇文》14篇。

地皇继天皇之后，又以《皇文》推校各鬼神名目以及天地间新化的种物品类。

人皇得受《天皇文》和《地皇文》，“摄而行之”，规定出万物应化的正途，使种物品类都不违背《三皇文》的教导。

“太元”等三元凝变成了三清境、三宝君、三皇，也凝变成了《三皇文》。为了表明三元变通无滞，所以又称《三皇文》为“三洞”，即大洞、洞玄、洞神。

于是，道教宣称它的经书是与天地造化同时出现的，是世间万法的根本，理所当然地可以教导各色人神，有造化天地等各种神通。

因为初创，所以《三皇经》的神学还很粗糙。南朝刘宋时道士陆修静敕编《三洞经书目录》，便在《三皇经》“三洞”的基础上再加工，以“三洞”概括上清派、灵宝派、三皇派的各种经书，并对经书与尊神的关系进行重新解释。

虽然陆修静的《三洞经书目录》很久以前便失传了，但后来道教关于三洞经书来历的说法，基本上是对陆修静旧说的继承，所以我们从隋唐时代的道教著作中，仍可得知其梗概。

根据隋唐时道书《玄门大义》、《道教义枢》以及记载道士潘师正与唐高宗答问的《道门经法相承次序》等书称，道教肇起于时空开端之先。那时候世间一切都还没有，渐渐从道中生出“妙一”来。妙一分为三元，又从三元变成三气，从三气中变生出天地人三才。从此后万物化生，越来越繁富。

三元之首是混洞太无元，是本，从中化生出的天宝君则是迹，主治玉清境清微天，是三洞中的洞真教主。

三元之次为赤混太无元，从中化生出灵宝君，主治玉清境禹余天，是三洞中的洞玄教主。

三元之末是冥寂玄通元，化生成神宝君，主治太清境大赤天，是三洞中的洞神教主。

三宝君各说 12 部经书，这是道教的基本经典——三洞，即洞真《上清经》、洞玄《灵宝经》、洞神《三皇经》。

宇宙的本元化生三位尊神，尊神又演说了三洞道经。后来的道教根据这些经书去教导芸芸众生，所以是天然合理的。

其实，《三皇经》无疑是沿用了远古的三皇神话。据神话说，在化生世界元气刚刚形成的时候，有一位号称“天灵”，又称“天皇”的神出世，治理宇宙。接着有地皇和人皇相继出世。人皇有兄弟九人，分地而治，于是大地便被划分成九州。《三皇经》将这个神话传说进一步神学化，三皇便成了演说道经的神主，道教自然也就成了各种教化方法的根本。

推究起来，道教自称其经书乃造化神尊所演说，以此确立其教法的合理性，也还有中国传统文化方面的根源。这个根源，便是认为具有教化权的必须是当过皇帝、执过政事的。如儒家“祖述尧舜”，因为尧舜是传说的君主，儒家阐述尧舜的教导，所以继承了尧舜的教化权。儒家又称周公孔子为教化的圣人。周公姬旦是摄过政事的，但孔子确实没有作过君主，也不曾执政，所以后来的儒生给他取了个号，叫作“素王”，所以也有教化权。佛教传入中国后，也受中国传统文化的影响，特别强调其教祖释迦牟尼曾有过的王子身分，似乎非如此便不当教化芸芸众生了。根据这种文化传统，道教便自称其三洞经书宗元于造化天地万物的神尊，所以是各种教法中最尊贵崇高，也最为根本的。（张　裕）

八四、道教贵己重生的教理有何渊源?

道教贵己重生的教理，渊源于先秦道家。

先秦道家不只老庄二子，据许地山《道教史》的说法，老子之后的道家学派，略分为二，一是关尹、列子，二是杨朱。据《庄子》等书载，这三人都是老子弟子。关、列尚清虚，传其学者有彭蒙、田骈、慎到等，即所谓稷下道家学派。这一派的学说，大约从尚清虚转变为齐死生、等万物，《庄子》有所采撷其说，道教中以重玄之道受其影响较显著。这一派学说还有向法家发展的倾向，因与本题无关，并不议；杨朱学派的基本观点是贵生重生，传其学者有子华子及詹何、魏牟，庄子学说基本上是继承这一派而加以发挥，这一派学说的发展，大致从贵生变而为全生，再变而为全性。子华子、庄子后学，在秦汉之际仍很活跃，先秦道家的贵生学说，主要就是这些人承传下来的，著述主要收录在《吕氏春秋》和《淮南子》中。本题主要叙述杨朱“轻物重生”的“为我”观点。

杨朱之名见于《孟子·滕文公下》，《庄子》书中称为阳子居，《吕氏春秋》称为阳生，《淮南子》又继《孟子》而称曰杨子，都是一个人。据《庄子》书载，杨朱是老子的学生。《庄子·应帝王》载有“阳子居见老聃”，问以明王之道的事。《庄子·寓言》又讲了一则故事，说杨朱南往沛地，老子西游于秦，二人在梁地郊野相遇，老子在途中仰天而叹曰：“始以汝为可教，今不可也。”杨朱不敢辩白。到旅店后杨朱请问其过，老子因告诫说：“你飞扬跋扈，矜夸异俗，谁愿与你相处？须知‘大白若辱，盛德若不足’的道理。”杨朱受教后，处世态度有极大的改变，据说他前往沛地时住旅店，主人迎送，先来的客人避席而逃，烧火的人不敢当灶，人们都畏惧他的威势。及自沛而返，人们都与他争席而坐。杨朱不再矜夸，而混迹同尘了。这里讲的虽是寓言故事，未必尽真实，但杨朱的声望在当时确实很高，其学说的影响也很大。《寓言》中杨朱的矜夸之态，大概是对他的学说在当时具有广泛影响的一种反映。据孟子说，在他那个时代，“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不归杨，则归墨”。又说：“杨墨之道不息，孔子之道不著。”所以孟子要奋起而“距杨墨”。据此看，自春秋末期至战国中期，道家实以杨朱一派最显。杨朱比墨子稍晚，大约活动于战国初期。儒墨二家在春秋战国

时号称“显学”，《孟子》等书以杨墨并提，或许有些夸大杨学，但在孟子时代，可信“杨、墨、儒基本上成鼎足之势”。（张岱年《中国哲学史史料学》，第89页）墨子之后，儒家思孟学派崛起之前，学者“逃墨必归于杨”。

杨朱领风骚于当时学界，他的思想学说为当时人普遍接受，有其历史原因。战国是一个军事兼并的时代，勇力强者争霸称雄，在战乱中人生的权益随时被侵夺，人性在各种诱迫中遭受践踏。时世不靖，人们的思想观念也很混乱，人生的意义究竟在哪里？应该如何处理个人与外界环境的关系？是使当时人深感迷惘的问题。在这样的历史条件下，墨子主张“兼爱”，只能说是善良人的善良愿望，正象《庄子·天下》所评议的那样，“墨子虽能独任，奈天下何！”

杨朱的主张，主要就是针对墨学而提出来的。据《淮南子·氾论训》说：“《兼爱》、《尚贤》、《明鬼》、《非命》，墨子之所立也，而杨子非之。全性保真，不以物累形，杨子之所立也，而孟子非之。”全性保真意味维护人的自然真实本性，不以物累形即超脱于尘俗之外，不受物欲的诱迫，这是杨朱的基本观点。他稍晚于墨子，提出一种与墨子完全相反的主张，要求人为自己活着，不为统治者悬示的利诱所动，这使他的学说受到儒法两家的指责。《孟子·尽心上》说：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。”取为仅足之意（朱熹注），杨朱不为天下之大利而拔一胫毛，并不是极端的利己主义，他只不过要保持住一个不受增损的自我而已。杨朱同样也不为自己的大利而取夺天下一毛，天下万物，苟非己之所有，虽一毫而莫取，免得受累赘，这也就是“不以物累形”之意。苟为己之所有，虽一毫而莫失，这就是“贵己”“重生”，《吕氏春秋·不二》说：“阳生贵己。”贵己是相对于贵名利说的，与《老子》“名与身孰亲”的观点一致。贵己便能使自己不成为社会异化的牺牲品，在中国思想史上，杨朱应该说是反异化的启蒙思想家。因为杨朱“贵己”，不贵君主及其爵禄，不为统治者卖命，所以孟子指责他“无君”，说：“杨氏为我，是无君也。”这个指责不能说是强加的。所谓“无君”，可说是无政府主义者的刍议。而儒家所要维护的是周礼规定的社会秩序，将礼化为心灵内部的东西便是“仁”。仁者不能“为我”，以“礼”推论，则普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣，君臣关系是君叫臣死，臣不得不死，人生的一切包括生命在内，都不是自己的，而属君主所有。孟子之痛恨杨朱“无君”，便很好理解。出

于同样的原因，法家者流对杨朱的“无君”“为我”，也芟夷之而后为快。《韩非子·显学》说：“今有人于此，义不入危城，不处军旅，不以天下大利易其胫一毛，世主必从而礼之，贵其智而高其行，以为轻物重生之士也。夫上所以陈良田大宅，设爵禄，所以易民死命也；今上尊贵轻物重生之士，而索民之出死而重殉上事，不可得也。”杨朱“轻物重生”，自不会拿自己的生命去和统治者作交易，以换取田宅爵禄；杨朱“无君”，必定也藐视君主的法度。既不受诱惑，又不受胁迫，对付这种人，法家的法术势全都用不上，所以韩非子说君主尊重其人乃“乱亡之道也”。按照大多数学者的看法，儒家要维护旧秩序，法家要建立新秩序。而儒法二家都非斥杨朱学说，原因就在于杨朱向往的是没有人为因素的社会秩序，亦即自然主义者所梦想的社会秩序。杨朱要恢复人性自然，他厌恶一切现实的和将要成为现实的社会秩序。自然和社会是矛盾的，杨朱肯定矛盾的前一方面而否定后一方面。这种观点很难说就是失势的旧奴隶主贵族的观点。学者往往好把先秦道家说成“破落贵族”，杨朱也不例外，只怕“心意之论，难以定是非”。本文以为还是照孟子的说法，将杨朱视为如墨翟一样的“横议”于当时的“处士”较妥，处士就是有思想学问但未出仕的人。

（张　裕）

八五、道家道教都崇尚的“全生”理论是怎样提出来的?

这个议题与贵己重生密切相关，贵己重生思想是要在与之相对的世俗名利之间进行一次人生选择，全生为上的思想则是在选择贵己重生之后的人生愿望。从某种意义上说，道教是一种企图满足人生欲望的宗教，诸如长生不死、自由自在、无饥寒、无抑制等等，都是道教所追求的。满足了这些人生欲望就是“全生”，所以全生是贵己重生思想顺乎逻辑的发展，从历史上看也是这样，继杨朱贵己重生之后，一领风骚的便是子华子的“全生”学说。

子华子之名见于《吕氏春秋》的《贵生》、《先己》、《诬徒》、《知度》、《明理》、《情欲》、《审为》诸篇，《庄子》杂篇的《则阳》和《让王》也载有子华子的议论。关于子华子其人，汉高诱注《吕氏春秋·贵生》称“古体道人”，清郭庆藩《庄子集释·让王释文》引晋司马彪云“魏人也”，唐道士成玄英《庄子》疏及当今学者多从魏人说，独《列子·周穆王篇》叙

其中年病忘事时，称“宋阳里华子”。又，《吕氏春秋·审为篇》载子华子见韩昭厘侯事，据考昭厘侯即昭侯（见陈奇猷《吕氏春秋校释·任数篇》注24）。以此推测，子华子可能是战国中期魏国人。

据《庄子·则阳》载述的一则故事，庄子的朋友惠施，对子华子学说是很敬重的，文说：“魏莹（魏惠王）与田侯牟约，田侯牟背之。魏莹怒，将使人刺之”，犀首（人名）耻其搞暗杀为匹夫报仇，因请出兵伐齐，季子（人名）闻其议而耻之，以为不当伐，“华子闻而丑之，曰：‘善言伐齐者，乱人也；善言勿伐者，亦乱人也；谓伐之与不伐乱人也者，又乱人也。’”魏惠王问究竟应该怎么办，子华子说：“君求其道而已矣。”惠施闻知子华子的议论，担心惠王听不懂，便请出梁国的贤者戴晋人去开导他。从这则故事看，惠施即或不是子华子的信徒，但对子华子学说也十分敬重，而以惠施与庄子的关系推测，庄子对子华子学说也起码有所闻知。若从学说主张看，上述子华子的议论与《庄子·齐物论》的思想一致，都在于说明诱导使人性失去本真，出于心意而强为说的道理，对于他人来说都不是真理。庄子的观点是要人各自全其性，全性是庄子思想的内核；子华子的观点是要人各自全其生，全生是子华子学说的中心。全生与全性极有关联，在全生不能实现的境况下，退而求其次，人也应该保全自然禀受的品性，所以先秦道家学说从老子到庄子的发展，中间必经历了杨朱、子华子等人的承前启后。

子华子学说的核心是“全生”。“全生”的意义，与杨朱的“贵己”“重生”有同有不同。同的方面为“全生”以“重生”为前提，不同的方面表现为“全生”是进一步的人生要求。《吕氏春秋·贵生》引子华子说：“全生为上，亏生次之，死次之，迫生为下。”这句话是子华子学说的纲领。《贵生》篇是子华子后学的作品，据它解释说：“所谓尊生者，全生之谓，所谓全生者，六欲皆得其宜。所谓亏生者，六欲分得其宜也。亏生则于其尊之者薄矣。其亏弥甚者也，其尊弥薄。所谓死者，无有所以知，复其未生也。所谓迫生者，六欲莫得其宜也，皆获其所甚恶者，服是也，辱是也。辱莫大于不义，故不义，迫生也，而迫生非独不义也，故曰迫生不若死。奚以知其然也？耳闻所恶，不若无闻；目见所恶，不若无见。故雷则掩耳，电则掩目，此其比也。凡六欲者，皆知其所甚恶，而必不得免，不若无有所以知，无有所以知者，死之谓也，故迫生不若死。嗜肉者，非腐鼠之谓也；嗜酒者，非败酒之谓也；尊生者，非迫生之谓也。”尊生与

杨朱的“重生”同义，子华子不特“尊生”，而且要全生，这是他对杨朱学说的发展。全生即六欲皆得其宜。六欲，高诱解为生、死、耳、目、口、鼻。在子华子看来，如果六欲皆不得其宜，在迫不得已的情况下，含屈受辱地苟且偷生，那就生不如死。因为人死之后，“无有所以知者”，屈辱和不义全都感受不到。

判断六欲是否得其宜的标准又是什么呢？从上文看，子华子及其后学是以感受到是否适意舒心为准则的，所谓“迫生不若死”，死者“无有所以知”云云，证明了这一点，再如《吕氏春秋·诬徒》引子华子说：“王者乐其所以王，亡者亦乐其所以亡。”乐与不乐当然是主体的感受，王者和隐世者都以顺任意愿而快乐，可见主体感受到舒心惬意，是人生的基本价值取向。

感受虽是主体的，但它又由主体与客观环境的关系而产生，所谓“迫生”是其证。“迫生”当如何解脱？据《吕氏春秋》载子华子学派的选择是“死”，而《列子·周穆王篇》则说子华子选择了“忘”。该篇讲了这样一则故事：子华子“中年病忘，朝取而夕忘，夕与而朝忘；在涂则忘行，在室则忘坐；今不识先，后不识今”。也就是患有健忘症。家人为其病所累苦，遂乃多方设法。后得鲁国儒士治之，积年而病除。子华子醒悟后，“乃大怒，黜妻罚子、操戈逐儒生。”人问其故，子华子曰：“曩吾忘也，荡荡然不觉天地之有无。今顿识既往，数十年来存亡、得失、哀乐、好恶，扰扰万绪起矣。吾恐将来之存亡、得失、哀乐、好恶之乱吾心如此也，须臾之忘，可复得乎？”一则以死，一则以忘，方式尽管不同，目的都在于“无有所以知”，即使人主体从“迫生”的境况下解脱出来。这个思想可信是子华子所有的，而庄子的齐死生及所谓“坐忘”等，无疑曾受到子华子学说的影响。后代道教也有坐忘主静、死生不扰心性等说法，其说盖源出先秦道家。

在“迫生”的境况下，子华子选择死或忘作为超脱的途径，但子华子并不企羡这种超脱，而轻视生命。相反，他继承了杨朱的“重生”思想。《吕氏春秋·审为》载：“韩、魏相与争侵地。子华子见昭厘侯，昭厘侯有忧色。子华子曰：‘今使天下书铭于君之前，书之曰：“左手攫之则右手废，右手攫之则左手废，然而攫之必有天下。”君将攫之乎？亡其不与？’昭厘侯曰：‘寡人不攫也。’子华子曰：‘甚善。自是观之，两臂重于天下也，身又重于两臂。韩之轻于天下远，今之所争者，其轻于韩又远，君固

愁身伤生以忧之滅不得也?'"两臂重于天下的观点，与杨朱贵己重生，不以天下大利易胫一毫的观点相同。

进而言之，子华子虽然重生乃至要六欲皆得其宜地"全生"，但绝不是要满足不断膨胀的人欲。《吕氏春秋·知度》引子华子说："厚而不博，敬守一事，正性是喜。群众不周，而务成一能。尽能既成，四夷乃平。唯彼天符，不周而周。"厚生但不能博欲并以物产来满足欲望，只应持守一件事，这件事就是自己的本性。事物总是繁富的，不为一人所有，一人不能周遍万类，在人生的各种选择中，成就"正性"是首要的。所谓"天符"，意即不违人的自然本性。成就正性而合于天符，对于万事万类便能"不周而周"。后来庄子也以饮河不过满腹等事例来说明这个道理，并且以"全性"思想概括子华子"全生"和"正性"的学说。在道教中，"贵己""尊生"的观点各派皆重，"全性"的思想则自"重玄之道"兴起后，演为道教思想发展的一条重要脉络，全真道阐发得最多。（张　裕）

八六、道家"贵生""全生"的思想在秦汉之际是否有所继承?

战国时代道家的"贵生"、"全生"思想，在秦汉之际有所继承，并有所发展，这一点可以从《吕氏春秋》和《淮南子》中看出来。

《吕氏春秋·本生》说："能养天之所生而勿撄之谓天子。天子之动也，以全天为故者也。此官之所自立也。立官者以全生也。"又说"人之性寿"，但因受外物扰乱，而不能全寿。对于养生者来说，外物适可用来养性，绝不能以性去养外物，否则便是轻重倒置。即如《本生》所说："物也者，所以养性也，非所以性养也。今世之人，惑者多以性养物，则不知轻重也。"又认为对于声色滋味等，"利于性则取之，害于性则舍之，此全性之道也"。所以，"古之人有不肯富贵者，由重生故也，非夸以名也，为其实也"。《重己》说：世之人主贵人，无贤不肖，"莫不欲长生久视，而日逆其生，欲之何益？凡生之长也，顺之也；使生不顺者，欲也；故圣人必先适欲"。所谓适欲，意为子华子六欲皆得其宜之全生。欲不可纵，亦不可抑，这就叫"达乎性命之情"。《贵生》、《情欲》、《审为》三篇，发挥杨朱、子华子学说，而其要亦归于"内圣外圣"，如《贵生》说："道之真，以持身；其绪余，以为国家；其土苴，以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养生之道也。"《情欲》则说，人生而有欲，

"由贵生动（适欲）则得其情，不由贵生动（纵欲）则失其情。此二者，死生存亡之本也。"

继《吕氏春秋》之后，汉初有淮南王刘安再一次招集宾客，编撰《淮南子》一书。《淮南子》是黄老学术的集大成之作，其中讲贵生养神的地方也很多。可以这么说，在《淮南子》里，清静无为以治国与贵生养神以修身，是相互印证道家理论的两个方面。

前面讲过，子华子学说以六欲皆得其宜的"全生"为人生最高理想。这个观点被《淮南子·原道训》发展为"自得"说。同子华子一样，《原道训》也以主体感受到是否适意为判断人生意义的尺度，这一点我们可从它关于快乐的议论中看出来。其文曰："乐亡乎富贵而在于德和，知大己而小天下，则几于道矣。所谓乐者，岂必处京台华章？……吾所谓乐者，人得其得者也。夫得其得者，不以奢为乐，不以靡为悲。"又说："所谓自得者，全其身者也。全其身则与道为一。""吾所谓得者，性命之情处其所安也"。大己而小天下是杨朱的观点，自得全身是子华子的观点，冥于大道而与道为一则是庄子的得道观点。《原道训》可以说简略地概括了先秦道家的贵生学说。又如《精神训》，既承接杨朱、子华子学说而讲"生尊于天下也"，又因袭庄子而说齐死生："轻天下则神无累，细万物则心不惑矣，齐死生则老不惙矣，同变化则明不眩矣"。它还批评儒者"迫性闭欲以义自防"的克己主义，认为儒家修养，忙于捉持禁止，能防其行而不能诱导人心。

道家言贵生，要义在于保持人的自然天性。但自然天性究竟包括哪些方面，又是不好划定界限的。人具有自然属性和社会属性的两面，所以，人性——人的本质从根本处说是各种内外因素决定的，所谓自全天性、自得而乐，也就不是自我固封后便能得到的事。而且，自然属性与社会属性是一对矛盾，人本身就是一个矛盾体。所以随着讨论的深入，道家学者又运用老子的辩证方法，来解决能否全天性而乐与不乐的问题，认为快乐的最高境界是"至于无乐"，"能至于无乐者，则无不乐，无不乐则至极乐矣。"（《淮南子·原道训》）乐与不乐是相对的，因为乐是主体对自身与外境之关系的感受，所以快乐终不免与外境发生关系，于是有乐有不乐，曲兴而喜，曲终而悲，相对而生，不若超乎乐与不乐而至于无乐，无乐是永恒的，乐则只是瞬间的快感。早期道家的贵生学说也便因此以庄子的超越学说为终结。《淮南子·俶真训》多发挥庄子之意，如说："明于死生之分，

达于利害之变，虽以天下之大易骴之一毛，无所概于志也。”概为系念之意。以天下大利易骴一毛而不为，是杨朱轻物重生的观点，对天下大利和自身一毛全不放在心上，则是庄子的精神超越。超越的最高阶，就是不为自然造化所弃，而能不死不生，如《俶真训》说：“化生者不死，而化物者不化。”这个观点对道教之修道论者（与修仙有别）不死不生而长生不化的信念，极有影响。读《俶真训》，可知道教此说有道家渊源，不特佛教超脱轮回的涅槃有其意，而道教言超脱以生不以死，也极易明白。再如《诠言训》也说：“能反其所生，若未有形，谓之真人。真人者，未始分于太一者也。”《精神训》说：“化生者复归于无形也，不化者与天地俱生也。”道教修炼有各种方术方法，理趣莫不在于返朴归真，言之于形气修炼，则称返其所生或返于未生，其说已先于《淮南子》中昭然见之。

汉初黄老道德家言贵生及养生，最重养神之道，《淮南子》是其例。如《精神训》的“神无累”、“心不惑”、“老不惙”等说法，无不归旨于养神。《齐俗训》则推崇王乔、赤诵子的“养气处神”之道。《要略》为《淮南子》全书总序，其言则曰：“外与物接而不眩，内有以处神养气、宴炀至和，而己自乐所受乎天地者也。”又曰：“不援人之神气，则不知养生之机。”养神之道不独见于《淮南子》，司马谈《论六家要指》，言其理尤有胜于《淮南子》处，如说：“凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。死者不可复生，离者不可复反，故圣人重之。由是观之，神者生之本也，形者生之具也。不先定神（形），而曰‘我有以治天下’，何由哉?”又说“道家使人精神专一”。生命要存在，必须形神相依，这个观念后来成为贯穿道教史始终的一条基本原理。爱气处神的养生之道，不独道家言之，儒家者诸如董仲舒，亦好其说，如说：“养生之大者，乃在爱气。气从神而成，神从意而出。心之所之谓意，意劳者神扰，扰者气少，气少者难久矣。故君子闲欲止恶以平意，平意以静神，静神以养气。气多而治，则养身之大者得矣。古之道士有言曰：‘将欲无陵，固守一德。’此言神无离形，则气多内充而忍饥寒也。”（《春秋繁露·循天之道》）道士之称，始见于此，其所引则养生之道家言尔。（张　裕）

八七、道家“贵生”“全生”的思想在秦汉之际有何变化?

战国时代道家“贵生”、“全生”的思想，在秦汉之际既有所继承，也

发生了一些变化。变化可以从以下两方面来看。

变化的一方面表现是，自秦皇汉武笃信燕齐方士的方仙术，道家贵生思想渗透进方仙术，便逐渐形成了方仙道，先秦道家思想家们的人生主张，变而为长生成仙的信仰。秦始皇信海上三神山的传说，遣徐福等人海求仙药，求成仙长生已离道家贵生、全生的思想本旨。及汉武帝信李少君、公孙卿等人的方术，公孙卿托称“黄帝且战且学仙”（《史记·封禅书》）自此将其术推始于黄帝，又利用黄帝泰山封禅而飞升的仙话传说，鼓动武帝泰山封禅以为登仙要阶。虽然公孙卿推其术始于黄帝，与道家黄老之学同源，但在方仙术中，道家的学说本色愈晦，而染于神仙怪异之事。方怪之说，实祖于周灵王时人苌弘。如《史记·封禅书》说：“周人之言方怪者自苌弘。”但黄老学与方仙术的结合，却是道教的刍形。

变化的另一方面表现，是学说自身的发展。汉初要发展受到过严重破坏的经济，乃用黄老清静无为的政治策略，采取与民休息的措施，不似战国时代的兼并混战，也不用秦朝的苛政，人们能安居乐业，人身受到的攻击和胁迫不至酷烈，贵生、重生作为一种观念也就没有特别予以论说的必要，而且方仙道的不断传布，也朝宗教信仰方向改变并巩固了这种观念。所以，作为一种学说的发展，继之而起的问题便是如何地“贵生”，也就是解决具体的养生方法的问题。求仙药仙方是解决这个问题的一方面，前述爱气养神是一方面。更重要的一方面，则由于阴阳家学说对自然现象和社会历史现象提出了一整套的解释，所以它在战国末期渐取得一定的学术优势，但在汉初，阴阳家不是作为一个学派独立地发展的，而是渗透到别的学派，渗透入儒则有董仲舒的“新儒学”，而阴阳学说结合于道家贵生及古人积累的卫生知识，便形成为医家养生学，其代表作是《黄帝内经·素问》。道教言养生，无论是基础理论还是具体方法，都与《素问》有源流关系。我们略举几例，以说明《素问》变化发展了道家贵生学说，又起道教养生之源流的作用。《上古天真论》说：“故能形与神俱而尽终其天年，度百岁乃去。”形与神俱说见前，后代道教则多说人足寿为120岁。上《论》又说：世人“醉以入房，以欲竭其精，以耗散其真，不知持满，不解御神”。此以存精保真为养生延年之术，与文前“法于阴阳，和于术数”相表里。这也是道教养生要则。《四气调神大论》说：“夫四时阴阳者，万物之根本也，所以圣人春夏养阳，秋冬养阴，以从其根，故与万物沉浮于生长之门。”于此颇可见内丹道“火候”说之端倪，内丹道以十二消息卦

表示阴阳升降，以类自然生成，又有所谓进阳火，退阴符之说，正“春夏养阳，秋冬养阴”之意，并将一年之期缩短为一日。而《素问》“与万物沉浮于生长之门”一语，正可谓揭开了内丹道的秘旨。《金匮真言论》说：“夫精者，身之本也。”《灵兰秘典论》说：“心者君主之官，神明出焉；肺者相傅之官，治节出焉；……以此养生则寿。”以精为身体的根本，乃内丹道要义之一，内丹道以为生命出于精气，精不泄而自存则能自生不已。《素问》的脏腑分工说，有《黄庭经》因袭而发明之。《黄庭经》的养生之术结合于《参同契》的修丹之道，是形成内丹道的基础。而道教探讨养生方法的最高成就，便是内丹道。而《素问》，正可谓为开启内丹道的源流之一。

两汉不乏好养生养性之士。如武帝时人杨王孙，“学黄老之术，家业千金，厚自奉养生，亡所不致。”遗嘱裸葬，“以反吾真”。西汉末年人梅福，“常以读书养性为事”，东汉时已“传以为仙”，（并见《汉书》卷六十七），后来道教中有梅仙一派，敬之如神。西汉末有严遵作《道德指归》，又有据考为东汉人河上公作《老子章句》，皆有以养生阐发《老子》，道士著术往往征引其说。东汉哲学家王充，在晚年也曾著《养性》之书16篇，言“养气自守，适时则酒。闭明塞聪，爱精自保。适辅服药导引，庶冀性命可延，斯须不老”之事（见《论衡·自纪篇》，《养性书》已佚）。

总之，秦汉贵生学说绵延不绝，而且有两个特点，一是向神仙信仰转化，战国时神仙尚属仙话传说阶段，至秦汉结合于贵生理论及养生方法，而成道教雏形；二是向更深的层面，即具体的养生方法发展。道教渊源，其来远矣，道家与道教，可以源流喻之。（张　裕）

八八、何谓“三一”？

道教讲一、三一、一与道的关系，由来久远。又由于三一是对各方面义理、各种对应范畴的一种概括，所以涉及的面也很广泛。各家说法虽或不同，但都源出《老子》。《老子》书第十、十四、三十九、四十二章都讲到“一”的问题，尤其是第十四章，说：“视之不见，名曰希；听之不闻，名曰夷；抟之不得，名曰微。此三者，不可致诘，故混而为一。”重玄家讨论“三一”问题，主要是由这段话引发出来的——当然还有“道生一，一生二，二生三，三生万物”等等。推寻老子之本义，似乎是说从视、

听、触（抟）三方面去识辨道体的存在，适只能体悟到道体希夷微的超感知特征，换言之，对道体之存在不可依靠感知去识辨，因为希夷微已经说尽了道体的超感知特征，不可作进一步的寻赜索隐，所以将三者混同起来。混同为一体，这个一体便是道。于是产生了三与一的关系问题。不管怎么说，道体终于不刺激人类的感官，却直接冲撞着人们的理念，所以对道体存在的透悟，有一个方法论上如何由浅入深的技术难关。在老子看来，要跨越这道难关，只有将希夷微三方面似感知而实超感知的体悟混同起来，还原为理性直观的“一”，才能与道相契人，“涤除”浮象翳蔽，“玄览”道本之精微。这是老子很能代表中国哲学特色的认识论和方法论。梁陈隋唐时代的重玄学者，抓住老子这种方法论上的用意，将“三一”和“二观”结合起来研讨，最终使魏晋神仙道教“存三守一”的养神方术，也“直趣重玄之致”，“终归双遣之门”，并将老子理性直观的体道论发展为双遣有无的“中道观”（说详《道教义枢》卷五《二观义》）。这是重玄学者讨论“三一”问题的源起及大旨。

从道教史上看，在重玄学沿入道教之前，即魏晋以前的道教，多以“三一”这对范畴运用于对宇宙生成和养生方术的解释，如宇宙生成有玄元始三气，养生方术有上中下三丹田等，重玄学者则主要从“三一”关系论中寻找某种思想方法或认识方法，作为悟彻重玄境界的途径。由于“三一”关系又含纳精气神，精气神三宝混而为一，所以三一论最终贯穿到内丹道理论中。这是道教演化三一义的基本历程。

早期道教的两部经典《太平经》和《老子想尔注》，都讲三一、守一。《太平经》讲得尤其频繁。据《道门大论》说：“《太平》者，三一为宗。老君所说。《太平经》（甲部第一）云：学士习用其书，寻得其根，根之本宗，三一为主。”《云笈七籤》卷六引录将甲乙十部《太平经》的根本宗旨定为“三一”，虽出于隋唐道士的概括，未必尽与本经相符，但《太平经》中讲解三一，尤其是讲述守一的文句，确然频仍，而且从理论上以“一”将生成论与修养论结合起来，提到特殊的高度。如说：“一者，数之始也；一者，生之道也；一者，元气所起也；一者，天之纲纪也。故使守思一，从上更下也。夫万物凡事过于大，末不反本者，殊迷不解，故反本也。”（王明《太平经合校》第60页，中华书局1960年版）此所谓“一”，与道同义，是从老子哲学中引发出来的。含义是宇宙万类的共同本原，即古代哲学所理解的抽象同一性。本来，抽象同一性是思维活动的结果，但古代

哲学家们却习惯于倒过来将它作为世界的真实本原。当哲学家们用“一”来表示这个本原时，是想以数理秩序概括万物化生的自然秩序——当然还隐喻着一以统众的社会法则。从“一”中开始的生成变化，总是由简单而复杂。“一”是本，复杂则是末。流于末不能返本，那么生活在末世的人便失去了本来归依，流逐而不知归止，则乍生乍死，忽浮忽沉，所以必须返本，必须回归到本一上去。如何复旧本一呢？曰守一，守一在《太平经》中主要是方术，如说：“守一复久，自生光明。昭然见四方，随明而远行，尽见身形容。群神将集，故能形化为神。”（王明《太平经合校》第739页，中华书局1960年版）守一方法有存思静默，是在清心净虑中参悟天人合一的意境。《老子想尔注》也讲一或守一等义，如说：“持而满之，不若其已；揣而悦之，不可长宝。道，教人结精成神。今世间伪伎，诈称道，托黄帝玄女、龚子容成之文，相教从女不施，思还精补脑。心神不一，失其所守为揣悦。”又说：“一者，道也。……一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，盖同一耳。今布道诫，教人守诫不违，即守一矣。不行其诫，即为失一矣。”（敦煌卷子S6825号）心神相守而为一，尔后结精成神，这是从养生方术上讲的。房中御女术也讲守一，即不施泻而称还精补脑，诫“世间伪伎”。《想尔注》又以守道诫为守一，则是将教义与教规相结合，而所谓一散聚为气、为太上老君，即其神学宇宙观。

魏两晋时，道教的各种养生方术日益繁琐，多劳而少功，是故谈讲“知一”、“守一”益甚，以简易其事，精专其术。《淮南子·精神训》先有“知一”说。“知一者，无一之不知也；不知一者，无一之能知也”。此所谓知一即是知道。魏晋道教多因袭其说，如《西升经·无思章》：“子能知一万事毕。”《抱朴子内篇·地真》：“吾闻之师云，人能知一万事毕。”知一然后能守一。《西升经》屡言守一，如《慎行章》：“恬淡思道，臻志守一。”《邪正章》：“抱元守一，过度神仙。”《深妙章》：“天地万类，生皆从一。……丹书万卷，不如守一。”《道虚章》：“亦知天地清静皆守一也，故与天地同心而无知，与道同身而无体，而后天道盛矣。”此所谓守一，乃持守原始的朴和形而上的真，要旨则在于清虚恬寂，不溺芜杂末流。《抱朴子内篇·地真》全篇言守一、守真一或玄一，但《抱朴子》的守一是方仙术。如说“一有姓字服色”等等，以思念存神为守一之法。因为思念存神的方术很多很杂，不若守一之简便易行，所以《抱朴子》称：“吾闻之

师云：道术诸经，所思存念作，可以却恶防身者，乃有千万法。……然或乃思作数千物以自卫，率多烦难，足以大劳人意。若知守一之道，则一切弃除此辈，故曰能知一则万事毕也。”《抱朴子·内篇》又讲到守真一、守玄一，也都是方术，有秘而不传的口诀，须郑重地“歃血牲之血”乃授。其书复论“三一”，云：“道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。”意谓道虽以一为本，但却贯穿于由天地人三才构成的大宇宙，换言之即天地人三方同归一道，这还是天人合一论。 （张 裕）

八九、什么是“重玄之道”？

重玄之道是道教中最有思辩特色的一个学术流派，也是道教中最为精深的一种思想理论；它上承魏晋玄学，改造魏晋神仙道教，下启唐宋内丹道，又是道教史上一个重要的历史阶段。

“重玄”一辞，是对《老子》首章“玄之又玄”一语的简括，因为道教中有一个学派以“重玄”命名，所以历史上多称作“重玄之道”。所谓“重玄之道”，有两层指意，第一是指解注《老子》的一个学术流派，第二是指一种思想方法。

作为一个学术流派，重玄是玄学诠释《老子》的支流之一，出现于东晋时期。自曹魏时玄学之风兴起后，玄儒学者好向老庄讨究义理，纷纷解注《老子》或作文论以阐发《老子》思想。无论是解注还是作文论，都要首先确立一个宗旨，用以概括《老子》的思想理论，表达对《老子》思想的基本看法。诸家宗旨各有不同，如或尚玄虚，或贵无为，或崇道德等，于是形成不同的家派。东晋人孙登认为《老子》的根趣在于“重玄”，亦即首章所谓“玄之又玄，众妙之门”，于是以重玄为解注《老子》的纲要。这是重玄学派的宗源。

作为解注《老子》的一种思想方法，重玄之道是对玄学贵无、崇有二论的扬弃，是玄学理论的深化。玄学的贵无、崇有二论，本质上都是政治哲学。王弼贵无，在“以无为本”的理论原则下追求政教无为的理想，并推衍为一种顺任自然的人生哲学，以“体无”的理想人格超越现实；裴頠崇有，则本着儒家现实主义的精神传统，肯定名教秩序等事理的真实性。玄学的贵无、崇有二论，本身就反映出了理想与现实的冲突，正始玄学托古改制的失败以及司马王朝对玄学家的迫害，使这种冲突愈益激剧。为了

缓解这种冲突，玄学家们将理论热情转注到人生哲学上，试图从自身去发现理想与现实的同一、反映在学术趣味上就是转老入庄，向秀、郭象的《庄子》学，是这一转化的标志。缓解现实与理想的冲突，也就是调和名教与自然的矛盾。理论上调和矛盾，必须是站在更高的理论角度将矛盾双方同一起来，建立起一种用于现实人生更玄通，也更圆熟的哲学理论，树立起一种既游移于现实之外又自得于现实之中的人生境界。这是魏晋玄学的发展大势，向、郭《庄》学是这一发展大势的理论成果。但向、郭庄学撇开了正始玄学关于有无体用的议论，没有正面解答有无二论所反映的理想与现实相冲突的问题，对正始玄学的扬弃，是在转老入庄中通过议题转变实现的。所以，向、郭《庄》学虽然将理想与现实、名教与自然同一起来了，但作为一个理论问题，有无二论之交错并未因此消解。重玄思想方法首要解决的问题，便是有无二论的矛盾。根据重玄的思想方法，说无以遣有是第一层面的“玄”，有无两不执、通过有与无的相互否定所达到的同一则是“重玄”，重玄境界是对有无二论及与之相应的人生境界的超越。这与向、郭《庄》学殊途而同归，同归于建立一种更玄通圆熟的哲学理论，殊途表现在向、郭援自《庄子》，而重玄学宗承于《老子》。

重玄宗承于《老子》，便必然与道教发生关系。虽然魏晋间道教重神仙术技，少谈道家之玄微幽隐义，但由于自五斗米道始便奉老子为教祖，所以道教学者对世俗的《老子》研究始终保持着关注。及东晋孙登倡发重玄之后，道教更因文化士人的加入展开义理探索，这便形成了南朝道教吸收重玄理论的必然之势。必然之势要有某种契机引发其事，道教吸收重玄理论的契机便是刘宋末年由顾欢《夷夏论》引起的佛道论争。论争中释子非难道教老子理趣浅近，认为老子贵无不能遣有，是滞于“无”，在“有无相生”中不得玄通，所以精神境界未尽妙趣。于是顾欢复作《老子义疏》，运用重玄理论，申明不滞于有无的《老子》本义。自此重玄学打开了南朝道教义学的新局面，成为盛唐以前道教义学的理论原则和基本精神。

纵观道教重玄学的历史发展，经历了四个阶段，三次宗趣转变。

第一个阶段是南北朝时期，宗趣在于经教体系的建立。继顾欢之后，南朝涌现出了孟景翼、孟智周、臧矜、宋文明等一批义学道士，他们一方面本着重玄的理论原则解注《老子》，阐发道教义理，另一方面以重玄理论为指导思想，建立起经教体系，完成了七部道书体制的建构。从道教史

上看，南北朝是以士族文化改造道教的时期。以士族文化改造道教的关键，则是通过经书的系统化将魏晋间单传私授、互不统属的各道派统一起来，组织为一门教法有阶次、经书成系统、教理成体系的宗教。这是南北朝道教的发展大势，北周武帝主持编修《无上秘要》所形成的经教体系，是这一发展大势的终结。

第二阶段是隋及唐初，宗趣在于重玄的精神超越。这阶段的重玄学主要宗承于南朝，发展南朝重玄家的本体哲学，作为精神超越的理论依据。代表人物是成玄英。成玄英将郭象《庄子注》所达到的精神境界与重玄家的老子理论结合起来，既淋漓尽致地表现了重玄学者内心不可言状的困苦，也将重玄的理论思辨推向顶峰。

第三阶段是高宗武周朝，宗趣复由重玄的精神超越转变为道性论和心性修养。从“性”，亦即从共同本质意义上将道与众生同一起来，为体道合道的宗教修养奠立了理论基础，并将修道归结为修心，发展出道教的心性学说。

第四阶段是盛唐时期，重玄宗趣最终由体道修性复归于修仙，开导了唐宋内丹道之风气。这阶段影响甚著的两位道教学者是司马承祯和吴筠。司马承祯将重玄的修性与传统的服气等养生法结合起来，吴筠则主要从理论上糅合重玄学老子和神仙道教，形成为影响极其深远的性命双修观念。唐玄宗集诸臣僚道士作《道德经》注疏，则完成了重玄家老子学的终结。

（张　裕）

九〇、怎样理解“自然道性”？

“自然道性”的渊源，最早要追溯到老子的“道法自然”，河上公将老子这句话解释为“道性自然，无所法也。”这个解释的本意是为了避免一种误解，即认为“自然”是比“道”更根本的法则，为“道”所效法。为了避免这种误解，河上公强调道的根本质性就是自然，于是提出了“道性”这个概念，为后人从“性”——不变本质的意义上探讨道本体问题开了一条重要途径。

根据我们已经掌握的资料，在道教史上首次系统论述自然道性问题的是宋文明。宋文明是南朝梁简文帝时著名的道教学者，名文同，文明是他的字，以字行。他曾作《灵宝经义疏》，在陆修静《灵宝经目》的基础上，

进一步征考叙录灵宝派经书，分类为12部，并叙各部义旨，建成一个完整的《灵宝》经教体系。稍后，他又著成《道德义渊》一书，将道教的教理教义条列成一个体系，各条教理教义都引经论为据，并阐述自己的看法。又依据他所倡导的道教义疏学体例，对每条教理的释义都分为若干层次，其中“第一序本文”为该条教理的基本义旨。宋文明的《道德义渊》，是道教思想史上一部极其重要的著作，但由于此书久佚，所以向来研究道教史、道教思想的都不曾注意到。在敦煌抄本道经中，见有S. 1438号、北京图书馆藏敦煌芥字97号残卷，这两种残卷在日本学者大渊忍尔的《敦煌道经》中拟题为《道教义》，据笔者考证实即宋文明《道德义渊》卷上残文。从这两种残卷看，宋文明《道德义渊》对隋唐道教思想的发展有两方面影响，一是用于建立教理体系的著述体例，二是自然道性的思想理论。道性论是隋唐重玄之道的两大议题之一，也是此后道教心性论的理论基础。虽然在观点上前人后人有因有革，但归旨不离其宗。在宋文明之前，道教有体道说，言身心虚静以与道合一，其法主要是修道者的心中灵悟，没有从“性”即共同本质的意义上将道与修习者理论地联系起来，《道德义渊·道性义》则甚言之。

如前述此书体例，每义项的“第一序本文”为该义项大旨，《自然道性》的“第一序本文”说：

> 河上公云：“辅助万物，自然之然。”即此也。天性极为命。《老子经》云：“复命曰常。”河上公云：“复其性命。”此言复其性命之复，曰得常道之性也。《经》云：“道法自然。”河上公云：“道性自然无所法也。”《经》又云：“以辅万物之自然。”物之自然，即物之道性也。

这是宋文明道性论的基本观点。他认为道的不变性质，便是辅助万物自然生长成熟，万物天性的极至，称之为命，“复命”是复归常道不变之性，而万物的自然状态，则是由其所具有的道性规定的。以下义分六重，层层深入。

第一重是释名。引《裴君道授》说：“见而谓之妙，成而谓之道，用而谓之性。”此说以道性显现为妙本，以修复道性为得其道果，以修持所依为道性。宋文明引申说：“性与道合，由道之体，体好至道，道使之然也。”众生万物莫非自然，这就是众生万物具有本质意义的“生”，在以自然为本质的意义上，众生万物与道是同一的。道辅助万物自然成之，从这

个角度可以说“道”引导万物得道，即所谓“道使之然也”。

第二重义是“明性体”。体即本体，又及性与命的关系问题，性与命的关系亦即心与身、神与形关系。宋文明说：“论道性以清虚自然为体，一切含识各有其分。先禀妙一以成其神，次受天命以生其身。身性等差，分各有限，天之所命，各尽其极。故外典亦云：‘天命之谓性，率性之谓道。’又云：‘穷理尽性以至于命。’故命为性之极也。今论道性，则但就本识清虚以为言，若论物性，则兼取受命形质以为语也。一切无识亦各有性，皆有中心生气。由心，故性自心边生也。”这里兼取了儒家《中庸》的性命观点和郭象《庄子注》中大加发挥的物各有其性分、各自足其性分的庄子学说，熔二说于一炉，以性分有限的理论解释儒家天命论。认为一切含识之物，禀妙一道性而成其精神，又受天命而成其形质。形质禀受于天命，在有生之时是不可改变的，天命为人则人，天命为兽则兽，从这个角度看待含识的性——本质规定，可说“命”是性分的终极。命虽不可改变，因为它落于有形质的终极状态，但性却是可以复归的。宋文明将物性和物所禀受的道性分隔开来，物性兼指妙一道性和有生形质，道性仅指本识清虚自然的一面。所谓“本识”，意指心性。心性本来，自然清虚，不曾被玷染，也不受天命形质的约束。一切有识的性——内在精神，是从内心深处发生的，所以复归道性即修心，是使心性心识复归于清虚自然的过程。在这里，宋文明对道教所说的归根复命作出了很新颖的解释，按魏晋以来神仙道教说云归根复命，多指复返未生之初，兼有心性与形质两方面，以形质言则有不生不死而长生之说，但形质如何能归根复命，却难详其义，语多为强辞而不能尽理。宋文明此说明白易晓，有以拯神仙道教强辞夺理之弊，其复归道性即修心之说，隋唐时成为重玄学的基本观点。

第三重义为“诠善恶”。既然复归道性即修心，可见心是有识之物显了道性的依据，有心则有识。宋文明持有识有道性、无识无道性的观点，他说：“夫有识之主，静则为性，动则为情，情得成也。善成为善，恶成为恶。《洞玄生神经》云‘大道虽无心，可以有情求。’此善情也。《定志经》云：‘受纳有形，形染六情’此恶情也。《四本论》或谓性善情恶，或云性恶情善，皆取无矣。”性是静谧不动不变的，所以无所谓善恶，情则为成状，故或善或恶。宋文明不同意钟会《四本论》的观点，因为钟会认为性也有善恶，而不知善恶出于性之动作为情。根据这个看法，谈善恶不可在本性上作文章，而要从有情感的思想中分出善恶来。但祛恶从善却又

是复归道性的一条途径，引《定志经》说："不亦为善，离此四半，反我两半，处于自然乎？"又说："为善上升清虚自然，反乎一。"两半指心中所禀的先天真一道性和有生形质，反一即反归两半之前，宋文明说："即反道性也。"

第四重义是"说显没"。认为含识道性因善恶而有隐显，从善则道性显现，从恶则道性隐没。道性只是含识之物得道的潜在可能。对道性以清虚自然为本体之义，宋文明似乎揣摸得很透彻，如说："得道之所由，由有道性。如木中之火，石中之玉，道性之体，冥默难见。"道性既不可辄谓之善，也不可辄谓之恶，但道性是隐是显却必须从思想行为的善恶中去分判，思想行为的善恶属于情动，关涉到兼形质之义的物性，所以要结合于物性去分析。宋文明引《玄女经》说，万物之性有阴阳和三种气，阳和之气清虚多善，阴浊之气坚实多恶。在道离朴散之后，有三气交拔消长，所以要合阳和二气以敌阴滞，强调"以善惩恶"的必要性。

第五重要义"论通有"。宋文明说："夫一切含识皆有道性，何以明之？夫有识所以异于无识者，以其心识明，能有取舍，非如水石，虽有本性，而不能取舍也。既心有取，则生有变。若为善则致福，故从虫兽以为人；为恶则招罪，故从人而堕虫兽。人虫既其交拔，则道性理然通有也。"这里所说的"通有"，指人类和含识的虫兽等动物通有道性，认为一切含识都有道性，若行善积功德，皆可入福田，得证道果，而木草水石等无识之物只有物本性，有形质无识神，不知善恶，不能作取舍，所以没有道性。此说为唐初重玄学者所不允。按唐初重玄学者多据《庄子》大道无所不在的思想，引发出有识无识皆含道性的观点，道性则非色非心，而色而心，是超越色与心、境与智的绝对同一。《道德义渊》在论述无为之法时，也多说"非形非心之义"，意指道无形象、无心意，是就道体的两个方面说的，与唐初重玄学者以之为沟通色与心、境与智的桥梁、作为重玄理趣的终极境界有所不同。

第六重义为"述回变"。是就第五重义人虫互变问题的进一步解释，认为人与虫兽所禀形质，只是"方圆不同，器质为异耳。譬如泥抟合之为人，则成人状，解之为兽，则成兽像。"至于"神识"，则"随之以异也"。此为宗教家之见，理趣未有深致。（张　裕）

九一、什么是“妙本真性”?

“妙本真性”是重玄之道由关于道本体的哲学思辩转向心性修养的一个重要议题。“妙本”指非有非无、亦有亦无的道本体，在顾欢和成玄英等人的《老子》注疏中都曾用到这个概念，后来唐玄宗集诸道士和臣僚作《老子》注疏，以“妙本”说为理论核心，中晚唐以后的重玄学者便往往援引其“妙本”理论，并在清静的意义上将“妙本”与“心源”统一起来，以此论述“即心是道”，修道即是修心的观点。如《太上玄都妙本清静心经》有偈颂说：“诸法妙本常清净。”（见《道藏》洞真部本文类）世间万千法，莫不以妙本为宗本，妙本清静，则修持法度亦当以清静为宗趣。清静不是呆坐顽空，而是经过重玄的思想过程，达到自明本心真性的意境，所以体悟清静妙本的过程也就是自明本心的过程。《三论元旨》和《大道论》就主要阐述了这种思想。

《三论元旨》不满足于南朝重玄学者以遣有无二见所完成的精神超越，认为“说无遣有，说有遣无，说是遣非，说非遣是，此皆是遣滞之言，非至道之妙。”遣除偏滞并未尽妙道之义，只有心契于妙本真性，“虚而通之”，才能无遣无不遣，而内心常清静。

究竟什么是“妙本真性”呢?《三论元旨》说：

> 道常相自然。物有万端之别，道能生于物，即物而非道真。然以道观之，则万物万法洞通于一道；以物观之，则万物万法各执于一途。物有差而道不差，法虽异而道不异，有为灭而道不灭，空色断而道不断。实相湛然而然，虚通一切自在者，即大通大道也。然夫道者，乃万法之根源，妙达真常，则返本还元之谓矣。（《道藏》太玄部，下引同）

世间万物万象都是由道化生的，这是首先要肯定的道之为万物万法之“妙本”的含义，但是，物象化生之后，以其有形实而滞碍，有动作而污浊，所以丧失了道的真常之性，这就是“即物而非道真”的意思。既然万物万法不即是道，所以认知道体真性，或者说认知“妙本真性”不能偏重于物象。但是，由于万物万法都是由道化生的，“洞通于一道”，所以从道的角度看，即万物万法便可认知的真常本性。换言之，只要不执滞于物象，便可从物象中认知终始不断绝的道体真性，正是在这个意义上，《三

论元旨》又说："物禀道而生，故物有道性。"物象所具有的道性，也就是道体贯通一切的实相，亦即妙本真性。从物象中体悟这个妙本真性，则要了达其自然因缘义。《三论元旨》说：

> 妙本者，则自然之奥也。夫自然者，无为之性，不假化因，故曰自然。修行之人，因有为而达无为，因有生而达无生，了于因缘，契于自然，则地生之性达矣。性不无生而能无所不生，无所不生而妙本未尝为生，是以无为之为，无相之相者，道之妙体也。……妙本至于无本也。

这段话的意思一波三折，推寻其义旨，是说物象待因缘而化生，但这只是表象，穷顾其根源，则万物莫不自然独化，所以说道生万物其实是以不生为生，这也就是妙本的"无生之性"，换言之，不可耽于追寻物象的本原，并以之为修持宗本，而要将因缘与自然结合起来，以因缘义树立起妙本为万物万象之宗本的观念，复以自然为了道、体悟妙本真性的终极法则。为了阐明这种观点，《三论元旨》又说：

> 自然中有因缘，因缘中有自然，自然不离于因缘，因缘不离于自然，而能异之而同者矣。然夫一切因缘者，总是自然之因缘也。

这种自然因缘论，是将重玄的思想方法化解开来推寻物理的结果。以因缘义知物无实性，得超绝物外，是一"玄"；以自然义知因缘皆假，从而不去追求为万物本源之道，是"重玄"，重玄则"妙本至于无本也。"也正因为物象无本，所以观行要向心源求索。这种自然因缘论，是五代时重玄学的一个重要观念，《道体论》中多言之，《大道论》也说：

> 虚无者，妙本之体，非有物故；自然者，妙本之性，非造作故；道者，妙本之功用，故谓之通生之道。一虚无，二自然，三道，俱是妙本真性。（《道藏》太玄部，下引同）

妙本以虚无为体，这说明不可执著妙本为有物；以通生万物之道为功用，这说明妙本是万物万象的最终极因缘；又以自然为质性，这说明虚无妙本之通生万物是无迹可求的。初看起来，这种说法似乎自相矛盾，因为妙本既为道而通生万物，便不能全无造作。但若按自然因缘的观念去理解，这种自相矛盾处便不难得到解释，万物化生有其因缘，但穷顾其至极则以自然为宗本。自然为妙本之性，可以说是连结其体用的中介，体为虚无，用则有物，从无到有的化生过程是自然独化的，并没有一个造化主宰。如果说万物化生确有一个主宰，那么妙本便不能以虚无为体，这就成

了本原论者的执滞，不能遣除对外在于身心的终极真理的苦求索。正是在这层意义上，《三论元旨》和《大道论》都以道等同于心。《三论元旨》说：

> 妙达此源，竟无差忒。心等于道，道能于心，即道是心，即心是道。心之与道，一性而然。无然无不然，故妙矣。在有不滞于有，而不乖于无；在无不滞于无，而不乖有。无所不在，无所不通。

"妙达此源"就是以其自然因缘论理解妙本之体用及其自然之性的关系，既要从物象因缘中认证妙本的存在，又要以自然义遣除观念里对妙本为有物的执滞，从而向内心发明妙本至道，知"即心是道"，而不迷惑于有无二见。（张　裕）

九二、怎样理解从"即色是空"到"直指心源"的义旨变化?

"即色是空"与"直指心源"，就本旨而言，是两个层面的问题。"即色是空"是对宇宙万象的一种看法，"直指心源"即发明心性，是对自我本质的一种慧悟。但唐代道教却将二者联为一体。

"即色是空"的提法见于《太上升玄消灾护命妙经》，这个提法无疑是因承于支遁的即色论，同样也是出于对众生"迷惑有无"的忧虑而申述这个观点的。但司马承祯在为此经作赞颂时，却发现"其旨也，即妙性之本，万法之宗焉"，"妙性之本"也就是心源，所以此经是"直为指心源"的"妙音"。司马承祯的这一发现，很典型地反映出从"即色是空"的明理到自见本来心性的思想变化。大概有同样发现的人在当时并不太多，所以司马承祯慨叹时人对此经"纵有修行，徒多读诵"，自心未明，习诵便直为徒劳，于是"辄为颂云"。但在我们看来，本经并没有直指心源的意思，经文的主要部分如下：

> 观无极众生，受无极苦恼。宛转世间，轮回生死，漂浪爱河，流吹欲海，沉滞声色，迷惑有无。无空有空，无色有色；无无有无，有有无有。终始暗昧，不能自明，毕竟迷惑。天尊告曰：汝等众生，从不有中有，不无中无，不色中色，不空中空，非有为有，非无为无，非色为色，非空为空。空即是空，空无定空；色即是色，色无定色。即色是空，即空是色。若能知空不空，知色不色，名为照了，始达妙音。识无空法，洞观无碍。入众妙门，自然解悟，离诸疑网，不著空

见。

这段绕口令式的经文，在色空有无间盘旋了两个来回。先说众生。众生之所以在人世间生死轮回，经受着无穷无尽的苦恼，就因为众生沉溺于爱欲，沉滞于爱欲便要分别有无得失，于是在万物万象毕竟是有抑或终究是无的问题上陷于迷惑。以眼见为有，以未见为无，这是最浅俗的看法，不值一提。值得提出来批评的是两种似乎很对立的观点。一种是空无的观点，认为空和色都是“无”，甚至连这个“无”也是虚幻的。另一种是实有的观点，认为色和空都是实有的，世间有其实有当然就更无疑义。这两种有无对立的观点永远也不能明至理，只能流于“终始暗昧”。因为至理是色与空、有与无的同一。以众生为例，众生初来世间，是“从不有中有”；身相终究要复归寂灭，是“不无中有”。从有与无、色与空的转化中，可以得出二者相合的结论。有与无、色与空既然相互包含，可见“非有为有，非无为无”，有与无其实是同一的。色与空的分别其实是不能确立的。从这个角度看，“即色是空，即空是色”，色相世界不必等到追究其原本之后为空为无，色相本身即是空是无，同理，空而无见者也不必待显现之后为色为有，即空无便是色是有。明白了这层道理，便“洞观无碍”了。从这段经文里我们丝毫也看不出有“直指心源”的意思，其义旨实在于扬弃魏晋玄学贵无崇有二说，希望将有无二见同一起来，寻得一个终极不变的真理。但色与空，有与无如何才能同一起来呢？本经是从二者相互转化证其相互包含，又从包含证其同一的。这个思路与支遁的即色论有关，但不尽同。支遁是从“色不自色”，即从色相皆因缘际会而成、无真实自性的角度证“即色是空”观点的，后来僧肇在《不真空论》中批评这种观点说：“夫言色者，但当色即色，岂得色色而后为色哉？此直语色不自色，未领色之非色也。”色之非色的意思也就是“即色是空”，不必等到分析色无自性尔后为空。在这个观点上，《太上升玄消灾护命妙经》宗承于僧肇，支遁是其渊源。但色与空的同一终究还是色相世界的“理”，推寻出这个道理固然能令人解悟，不因有无二见而生无极苦恼，但如果心系此“理”，人心却又不得解缚，便不能说是真正的解脱。所以到司马承祯这里，这篇短小的经便成了“对境忘心”的诀要，我们引出司马承祯的三段颂文：

是空及是色，究竟总非干。要认真空色，回心向己观。

空色宜双泯，不须举一隅。色空无滞碍，本性自如如。

一心观一切，一切法皆同。若能如斯见，方明智慧通。

在司马承祯看来，世界究竟是空无还是色相，与人的心性实在没有干系，“真空色”在人心中，这就是“真性”或“正性”，也即“道性”，所以要发明内心。对于空色，不可强生分别，也没必要劳神费力地将二者同一起来，而应该按重玄的思路将二者从心中驱逐出去，这样内心空灵无滞碍，本心自性便达“如如”妙境，以一心齐天地、同万法于一瞬。内心空灵无翳障即是“忘心”，因为本心自性是不着一切相的，所以忘心与自明本心是一回事。根据这种解读的思路，司马承祯将经末“视不见我，听不得闻，离种种边，名为妙道”这样几句偈语，也理解为“认心田”，“直为指心源”的点悟枢机。偈语的本义是教人不可执滞于对“道”的追求，在司马承祯看来，只有内心不执滞于某种“道”，某种“理”，才算拭去了遮盖在自心本性上的最后一层灰尘。（张　裕）

九三、怎样理解“修道即修心”？

“修道即修心”或“修心即修道”，是唐代道教由“重玄”发展出来的一种心性学说。大约成书于唐初的《内观经》，甚谈斯旨，其次如《定观经》、《大道论》，也都有所论述。如《大道论》说：

> 道外无心，心外无道，即心即道也。其情、识、智、意、知亦然。妄悟道之心，剪认道之识，祛证道之智，除得道之智，雍了道之意，则忘知、忘意、忘智、忘识、忘心，则自无求道、趣道、学道、斯得道矣。此则除修者执踪迹也。是真得道，是真得一。若执道执一，去道远矣。若忘道忘一，得道得一矣。

修习者若能妄除对道或者对妙本之踪迹的执著，便是“游仞至极之重玄”，换言之，重玄是内心对道的最终超越，所以修心、发明内在心性是修道的根本。或者直截了当地说，修道即是修心，此外无别事。如《内观经》说：“道以心得，心以道明。心明则道降，道降则心通。”又说：“所以通生谓之道，道者，有而无形，无而有情，变化不测，通神群生，在人之身则为神明，所谓心也。所以教人修道即修心也，教人修心即修道也。”（《云笈七籤》卷十七）

如何修心呢？《内观经》主张内观己身以澄静其心，《定观经》主张由定生慧，慧而不用即能养心正性。《大道论》则分析说，习道者对于道有两种病，一种是“不知空性”或知空知而滞于空性，一种是知空性而不修

空性，前者执滞空有，后者知与行不能合一。要断此二病以修心性，又须知心有十迷。去十迷心方能“悟心”，然后修心、证心。这十迷是：

(1) 迷事心。“于一切有为之事，若善若恶，俱不能分别了达，而生颠倒滞惑之心，为无智慧，用性而拣择取舍，致有轮回生死，不到真源”。

(2) 迷理心。“于虚极妙体自然实性上，无所闻见悟修证了等”。

(3) 迷教心。不遇真师智友，不知从诸教法中“求出离之心”，不解理教关系，不明“圣人行不言之教”之义。

(4) 迷境心。一为迷于“大道妙本自然之体性”的真境，隔断真源，二为迷于烦恼六根等。

(5) 迷气心。“人禀中和之气，其气有清有浊”，人若迷于“元和正性而不能养神爱气”，即是迷气心，所以要“炼形为气”、“炼气成神”、“炼神合道”，从而得证“仙果”。

(6) 迷身心。不知“至心之虚而和气归”，不达虚其身为养身之法。

(7) 迷神心。“众生身内神识精灵，不能炼神合道而登圣果。”

(8) 迷仙心。即不修仙行。

(9) 迷真心。即不修真人之行。

(10) 迷圣心。即不修圣行。

断此十迷，然后能无心、定心、息心、制心、正心、净心、虚心，“明此七者，可与言道，可与言修心矣。”

《三论元旨》的修心说基本上与《大道论》一致，但没有《大道论》繁琐。《三论元旨》以内观收心为说，以为“摄心住一”可以养神，“吐纳元和”可以养气，“融神育气”则为长生之法。其收心说颇有宗承于《坐忘论》，如说：

> 夫乱心多，故方今守一，然所修之者，须要旨归。契理则至妙可通，失所则劳而徼矣。虚妄之法。安然而坐，都遣外景，内静观心，澄彼纷葩，归乎寂泊。心想刚躁浮游，摄而不住者，即须放心，远观四极之境。……令心想，想极方始收归，亦须从顶至足，观身虚假，尽是无常。如斯内外观之，自然调伏，融而照一，便亦安然，如于一中。

因为心素来浮游于外景，所以不可急切间捉持禁制，“若捉心太急，急则伤心”。放心时要适当松弛，但不可放心太宽，“放心太宽，宽则失理”。要言之，“夫于放心之时，勿令心断；泯心之际，勿觉心著”。修心

在有意无意之间，必不可以灰灭为目的。在如何修心的问题上，重玄学者与佛教修持不同，如《三论元旨》说："夫摄心住一名为安定，灰心忘一名为灭定。……灰心灭智而坐虚妄者，寂灭法也；融神育气而坐兼忘者，长生法也。"又说：

> 夫妙药可以养和，坐忘而能照性。养和而形不死。达性而妄不生。然不死不生则形变通神羽化真仙之道也。……夫精思坐忘、通神悟性，此则修神之法也。导引形躯、吐纳元和者，此则修身之法也。然修神而不修气者，灭度之法也。修气而不修神者，延年之法也。神气兼而通修者，学仙之法也。

神气兼修亦即性命双修，这便是内丹修炼的基本理论要求，重玄学的精神修养也便以心性修养说融通到唐宋内丹道的流变中。（张　裕）

九四、"性命双修"与"形神双修"有差别吗?

道教修炼，既讲形神双修，也讲性命双修，道书中有时候也说形神（或神气）即性命，说明形神双修和性命双修是有关联的，但严格说来，它们之间又是有差别的，辨别二者的同异，有助于正确理解其涵义。

第一，形神与性命两个概念的来源不同，讲形神来源于道家，讲性命则来源于儒家。道家讲形神，是为了使人精神专一，精神不追逐外物的运化迁流而疲于应付，于是形神一体，在净虑凝神中去把握"道"，如《庄子·知北游》说："精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。"精为形体的生成根本，"精神生于道"则形神同一于道，也只有形神同一才能复归于道。道不生不死而常在，所以复归于道的人也能跳出生死变化而称曰长生。儒家讲性命，是儒家天人关系论的一个方面，如《孟子·尽心上》说："存其心，养其性，所以事天也；夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。"命指寿夭、荣辱等人生命运，是由天所决定的，人力不能改变；性则是天理在人身上的具体体现，所以是人们力为之便可以修养的。道家之道的终极涵义是自然，儒家之命的终极涵义是天命，前者否定主宰或真宰的存在，后者则肯定主宰或真宰的存在，观点不同；但二者也有沟通处，即都含有不以人的意志为转移的客观必然性的意义。道家的凝神和儒家的养性或尽性，也有沟通，即通过这两种修养可以掌握客观必然性，达到天人合一，如道家讲的"得道"，儒家讲的"穷理尽性以至于命"，说的都是

天人合一境界。正因为道家的形神论和儒家的性命论有这些沟通处，所以后来的道教便让二者合流，宣称形神即性命。

第二，道教从形神双修到性命双修，有一个历史的转变过程。道教信仰神仙，神仙由修炼而成，都是有灵有肉、有生命的，而生命总是灵与肉、神与形的同一，所以，习道的人要修炼成神仙，达到长生住世的目的，就必须灵魂与肉体、精神与形体双双健旺。于是道教从一开始就将来源于方仙的神仙信仰和来源道家的形神关系论联系起来，以形神关系论作为神仙信仰的理论根据，认为只要形神相守，不分离，不毁坏，便大有修成神仙的可能。为了让这种可能性变成现实，汉魏晋南北朝道教一方面采用金丹药饵、养气服气等方术，以为服食金丹后的身体便可以像金子一样毕天不朽，服气则巩固形体的本元，使体力不断得到充实，从而达到形体坚固、金刚不坏的目的；另一方面又练习“存想”、“存神”等方术，以为通过想念身内外的神灵，可以使身内的神灵安居不出，使身外的神灵进入体内。这样，形与神互相保护，生命便在不断充实中永不枯竭。南朝时，道教一方面受到佛教佛性论的启发，另一方面受到玄学阐发老庄理论的影响，努力向义学深入，提出了“道性”问题，试图从“性”，即从共同本质的意义上找出人与道的契合点。南朝道性论的基本观点是“道性自然”，这个观点最初是由河上公《老子章句》提出来的，河上公注“道法自然”说：“道性自然，无所法也。”南朝义学道士在这个观点上进一步发挥，认为人的自然本性是道性在人身上的具体体现，所以在以自然为本质的意义上，人与道是同一的。人既与道在本质上同一，而道又永在不灭，这也同样论证了长生住世的可能。这种可能性如何变成现实呢？为了寻找一个合乎道理的答案，隋及唐初期的义学道士将性与情联系起来，认为先天与道同一的人生真性之所以不能显现，完全是由于后天情伪诱动的结果，这就叫本性动荡而变为情欲，只要灭除了后天的情欲，先天的真性便可以复归，复归先天真性则身心虚静，顺任自然之道，生命便与道同久长。同时，南朝义学道士在论述道性问题时，也吸收了儒家的性命论，认为通过修复真性可以改变命运。改变命运有两方面：其一，“性”字是心旁一个生字，所以说“性从心边生”，有灵识的人及动物有道性，可以运用心识去择善祛恶，可以由此生的牛马修证成来生的人；其二，修复真性可以使生命永在，这与形神双修相同。正因为性命双修与形神双修有这种为神仙长生作论据的共同点，所以在盛唐前后道教开始以性命双修替代形神双

修。在这个转化过程中，关于道性问题的讨论是关键。

第三，形神双修和性命双修在涵义上有沟通处，但并不完全相同。可以这么说，炼形和养神都是延命的养生方法，可以用“修命”来概括，而修性则是个人道德修养和人生精神境界。个人的道德修养包括心性、品性中不杂恶的观念、超越善与恶的对立而臻于至善等，人生精神境界则包括勘破生死观、齐荣辱等是非等觉悟。这些是形神双修中本不具备的意义，但元明时代的一些道士也将“神”解释为“性”，不过他们所说的“神”，意义已不同于汉魏晋时形神双修之“神”了，这一点宜加区别。

性命双修观念在盛唐前后一经形成，便成为此后道教教义的不易准则。盛唐后，内丹道日渐在道教中流行起来，成为道教的发展主流，也成为道教修炼的基本法式。而内丹道的基本理论原则就是性命双修，只是不同的历史阶段各有所侧重。如唐末至宋初的内丹家讲炼精化气，炼气化神，炼神还虚，炼精化气和炼气化神都是修命的方法，炼神还虚则是修性境界，这种修炼法式是先命后性；金元时兴起的全真道则主张先性后命，认为品性修养是道教徒进行修持的基础。当然，这种各有侧重是在性命双修这一基本原则下的差别。前者以修性为更高的精神境界，符合南北朝及隋唐时代道教发展的大势；后者以品性修养为修命基础，则有见于战乱时代社会道德的败坏，因时势有所差异，而性命双修的原则却是一贯的。

（张　裕）

九五、“凝性内修”的教义是如何提出来的?

从道教思想史上看，内丹道是重玄之道的逻辑下篇，重玄之道发展到盛唐前后，出现了重视内修真性和内修本命的倾向，为内丹道的崛起拉开了序幕。在这个转化过程中，凝性内修的思想是一个关键。这种思想既可以说是重玄之道的理论归结，也可以说是形成内丹道的基本观念，这个观念后来表述为性命双修。

南北朝以至唐初的重玄学，曾受到佛学的深刻影响，这一点在关于道本体的论议中反映得很明显，盛唐前后的重玄学多论心性修养，其说也每与佛教相通，但重玄学讲论心性修养的最终趣归，却与佛教迥异，而将心性修养与修炼内丹结合起来。《云笈七籤》卷七十二有《真元妙道修丹历验抄》，旧题草衣洞真子凝述，据考为张果托名之作，则其说出于盛唐，

其书言丹道，《云笈七籤》列之内丹部，书文前有序论凝性说：

夫至道真旨，以凝性炼形长生为上。所谓凝性者，心灵也。乃内观不动，湛然无为焉。虽云凝心一也，乃有二德。二德者，谓住心空心。若凝住心，则身境与道同，形性俱超，此真谓长生不死高真妙道也。若凝空心，即性超而身沉，此得脱腔尸解之下法也。盖住心无心，即真道自会，名虚无之身、实有之质矣。此得性遗形之妙，不得炼形之要，名为清虚善爽之鬼。……若得性遗形，虽速成，然不契道旨，盖上士保生者以为毙法而不修也。凝住心，神形气俱得，得者寿延万岁，名曰仙人。

所谓“性超”即精神超脱无滞碍，这在仙道看来只是毙法，仙道讲凝性的根本目的，是养生保真，而不是专求解脱。养生保真则要形神双炼，性命兼修，这是道教的基本观点，道教历来认为生命是形与神的合体。晋南北朝道教讲养神主要有存思存神等方术，在经过重玄的思想历程之后，道教的养神方法要比晋南北朝精致得多。这一点在《老子说五厨经》及尹愔的注中有很典型的反映。

《老子说五厨经》全文百余字：

东方一气和泰和，得一道皆泰，和乃无一和，玄理同玄际。

南方不以意思意，亦不求无思，意而不复思，是法如是持。

北方莫将心缘心，还莫住绝缘，心在莫存心，真则守真渊。

西方修理志离志，积修不符离，志而不修志，己业无已知。

中央诸食气结气，非诸久定结，气归诸本气，随取当随泄。（《云笈七籤》卷六十一）

在晋南北朝时期，存思五方神被道教秘珍为养神诀要，上清派尤重其法，《上清大洞真经》、《黄庭经》即主言其事。其说称五方各有神灵，内应五脏，神有姓字服色、形象制度，存想默念其形象姓字，可得感应而颐养脏腑神性。《老子说五厨经》沿袭了这种观念，所谓“五厨”，据尹愔注说：“夫存一气和泰和，则五脏充满，五神静正。五脏充则滋味足，五神静则嗜欲除。则此经是五脏之所取给，如求食于厨，故云五厨尔。”存己身所禀妙本之气，以和五方泰和之气，达到荣卫五脏、静正五神的目的，这是沿袭存思五方神的传统观念。但《五厨经》和五方泰和的趣味，却与存思五方神大不相同，粗浅地说是不耽滞于五方神的姓字形象，深入地说是归旨于“玄理同玄际”，如尹愔论此经旨归曰：“伏读此经五章，尽修身卫生之要，全和舍一精义，可以入神坐忘，遗照安身。”坐忘遗照是重玄

家的修养，修身卫生则是道教的养生传统，将此二者结合起来，便将养生法提到了一个新的理论高度，也为重玄思想找到了最后的归宿。这种结合，使存思五方神的观念以及存养神性的方法，都发生了根本性的变化。就《五厨经》而言，五章冠以五方之名，只是一种形式，思想实质则是本于重玄的性命双修。如东方章以和合初禀泰和之气为修命根本，又以会玄理为养性，尹愔注“得一道皆泰”说：“得一者，内存一气以养精神，外全形生以为本宅，则一气冲用与身中泰和和矣。”注“玄理同玄际”又说：“一气存乎中而和理出其性，性修反德而妙畅于和，妙性既和则与玄同际。”身内外之气要和合，性与形也须和合，这是修养的宗旨。如何才能和合呢？南方章讲存思方法，北方章论修心方法，西方章言养老方法，都围绕着和合展开。存思方法是不着意于存想，而令和气自降，如尹愔注“不以意思意”说：“意者，想受也。言存一气以和泰和者，慎勿存想受以缘境识，当凝神湛照，令杳然空寂，使和畅于起念之前，慧发于忘知之后。”既不强役意念以思存，复不求无思，以此生慧照而内心和畅，“和畅则是法皆遣，遣法无住，复何所持？以不持为持，故云是法如是持也”。（尹愔注“是法如是持。”）这种存思方法其实是重玄的思想过程，与晋南北朝道教所讲的存思神灵已大异其趣了。以下三章的思想路数，皆与此南方章相同，尹愔之注尤强调其“忘修而后性足”之义，忘修是不执滞，养性如此，和泰和之气也不例外。

从以上两例中我们可以看出，盛唐前后的重玄学也有一次转化，转化的趋势是将重玄学的凝性养性思想与养生论结合起来，从而形成比晋南北朝道教形神双修精深的性命双修观念。这种转化倾向在司马承祯和吴筠那里，更反映为一种理论体系，这里所举的两例可为其补充。其实，由重玄而性命双修，是盛唐前后道教的普遍现象，司马承祯、吴筠是其大家，张果的《真元妙道修丹历验钞》和尹愔的《老子说五厨经注》却非其特例。这种普遍现象则反映出道教基本观念的变化，中晚唐内丹道的日渐流通，则是其基本观念变化的结果。由于这种观念的转化，使内丹道在中晚唐乃至宋初的流变中特重修性和知本两面。修性在内丹道中或称还虚，如五代宋初内丹修炼被归结三个阶段，即炼精化气，炼气成神，炼神还虚，这是以还虚的修性功夫为修持的终极境界，此后内丹各派要不离这个宗极。知本观念更是内丹道流变的关键，如中晚唐道士施肩吾《养生辩疑诀》说：“有形者先知其本，知其本则求无不通；修道先须正其源，正其源则流无

不应。若弃其本而外求，背其源以邪究，虽猜尽百家，学穷诸子，徒广虚论，功条其摄养之效，得者观之，实为自误耳。"（《云笈七籤》卷八十八）这种知本正源的思想，与《老子说五厨经》的泰和一气及尹愔解之为妙本，是在相同的背景下出现的，这个背景即重玄学者对道本的思辨，由于这种背景，使中晚唐道教内修论与晋南北朝道教的养生养神根本不同，晋南北朝道教的养生养神有各种烦杂方式，中晚唐道教言内修则以修养性命本根为宗极，反映到内丹道中，便是辩明真药物，以此否定四黄八石为修丹根基，便形成了向身寻求真药物的内丹道。（张 裕）

九六、怎样做到"清虚体道"？

道教的理想是得道成仙。如何得道呢？道教中有各种各样的法门，大体上作一划分，则有修道和修仙两种。修仙的法门包括金丹药饵、吐纳服气、阴阳房中、内丹修炼等等，甚至连符箓也都是修仙的法门，因为符箓是神仙留传下来的凭信，会通了符图的意义，便可与神仙相接，被接引到神仙世界里去，得授法箓则名入神仙籍簿。这些修仙的法门都是方术，在道教中占有很重要的地位。修道的泛称也包括修仙的各种法门，譬如某人在山中炼丹，也可以说作"修道山中"，但与修仙对称的修道，则主要指思想观念上与"道"冥同一致，也是对教理教义的领悟，这与修仙的方术不同。修仙的理想是成仙，修道的归结是体道，前者是命功，后者则是性功。如何体道呢？这就得分析道的特性。道教认为道具有自然无为、处慈守柔、抱朴守素等特性，清静虚寂也是道的特性之一。所谓体道，就是在思想和行为上与道的这些特性保持一致。道教这方面的思想，主要出自对《老子》的宗教化解释。解释不限于历史上许多道士所作的《老子》注疏，也包括道士所造作的经书。在这类经书中，《西升经》是比较早的一部，约出现于三国后期。

《西升经》将《老子》的体道思想援引到道教中，阐发为住世全生的教理，又强调"除垢止念，静心守一"的心性修养。它既崇尚去欲人无、清虚寡志，对人生得失淡然处之的精神境界，但又不空谈虚无寂灭的道理，而将根趣放在精神返朴归真、生命返本还元的修养上。这两方面是相通的。精神上的返朴归真，在《西升经》中主要表述为心灵的清虚，心灵清虚是超然于万物之外，不被万化迁流所播弄，从而达到生命返本还元、

复归于未生之始的目的，达到这个目的则不生不死而长生。以清虚体道为核心，《西升经》主要阐述了这样几方面的思想。

一、道与气行。《西升经》认为，无形的道是万物化生的种子，缘会于地水火风之气的四时运行，便聚积无形之气而结成有形实的物体，如经中有“气为生者地，聚合凝稍坚”等说法。又由于积气虚实不均，所以事物有性行之异。气行必然交感激荡，这就产生了精神意念，犹如抚琴而起宫商。声乐色相诸般诱惑六根动荡，于是有生死变化。从这一变化之道中可以看出，万物没有常住之态，生命也稍纵即逝，所以应该复归于原始未化的状态，以保永存。《西升经》说“道变示非常，欲使归其真”（《道象章》）就是以对道变生成——世界自然大化的认识为思想基础，以身心还元归真为目的。

二、形神合同。既然万物皆因积气而成，人犹物耳，“吾与天地分一气而治”（《我命章》），“直以积气聚血成我身耳”（《生置章》），而人的精神又是气行交感的产物，所以形神必不可分。《神生章》说：“神生形，形成神。形不得神不能自生，神不得形不能自成。形神合同，更相生，更相成。”人之寿夭健羸都因气行所致，形神合同为生成之本，所以又认为守气存神以永年是可能的。

三、“我命在我不属天地”（《我命章》）。我体与物体一样，都是由气行气化而来的，为何不能共日月之悠久呢？《民生章》说：“民之所以轻命早终者，民自令之耳。非天地毁、鬼神害。以其有知，以其形动故也”。有知则思劳神疲，形动则散气隳体，有此二弊都难免形神离异而失生，知与欲出于物自体，这正如火由木磨擦而生，木又由火烧而灭，《重告章》说：“如木自出火，还复自烧腐。”和《阴符经》“火生于木，祸发必克”意思相近，取则于简单的物理，而得出异常深刻的思想结论，道教也由此表现出对生命的自然过程，采取有为炼养的积极态度，更因而倚重自身的力量。

四、“天道减盈满补虚空”（《常安章》）。《西升经》认为盈则补虚是物性自然，以此言之修养，“身之虚也而万物至，心之无也而和气归”（《身心章》）。所以有道圣人尚朴素，损思虑，归童蒙，塞邪智。眼前的花花世界，总在不断地向人灌输各种欲望，“亿载无毕”，为其所缨缚、干扰，人生永远不得自在；教育向人传授繁杂的知识，计较利害，冥想得失，但却“不自知其所由生”，不认识生命的本质，“是大不知也”（《皆有章》）。所

以炼养者以长生久视为先，以清虚静泰为重，既不追求浅俗的物欲满足，也不能以无欲自贵，因为自持无欲之念，又反为其所累，《观诸章》说："自谓定无欲，不知持念异。"《为道章》说："以其有思念，故与道反矣。"至于古之为道者，则由自然而致，不强求其然，这是比定老清虚更高一层次的精神境界。

《西升经》的上述思想，在道教中很具有代表性，即使是一些热衷于烧丹炼药、符水济人的道士，也往往谈论清虚体道的自身修养。又由于隋唐时《西升经》被道教奉为重要的经典，在道教中影响很大，研习的人也很多，所以它的清虚体道思想就被概括到道性论中，道性论是道教心性修养的理论原则，心性修养即所谓性功，是唐宋内丹道的一个重要方面。

（张　裕）

九七、如何理解"形神合同"？

道教追求长生久视，生命永恒，而形和神又是生命存在不可或缺的两方面依据，所以道教历来认为形神不可离异，这是与道教信仰相关联的基本教理，各种道教养生方术，都是在这个教理下展开的。

道教这方面的教理，来源于先秦道家。不过，先秦道家讲形神关系并不明确地是为了神仙长生，而是为了精神专一的运用，如庄子笔下以神遇不以目接的庖丁解牛，精神专一的运用当然也可以养生，如庖丁的解牛刀用了20年还象初发刃时一样锋利，用这个例子解释为养生，是指因为运用得好而形神两不伤。道家这方面的思想，后来被认为是道家的精髓之一，如汉初司马谈《论六家要旨》说"道家使人精神专一"，精神专一则神不追随外物的变化而耗散，所以与自身的形体合一不离，如说："凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。死者不可复生，离者不可复反，故圣人重之。由是观之，神者生之本也，形者生之具也。"（《史记·太史公自序》）这种形神关系论，为道教的神仙长生理想提供了重要的理论根据，所以道教从一开始有经书的时候，便大谈形神合一，后来《西升经》将这方面的论述概括为"形神合同，乃能长久"，成为道教历千年而不易的观念。其中曾产生过变易的，是形神合同于"有"和形神合同于"无"两种观点。

形神合同于有是道教的主要观点，在这个观点上道教与佛教的差别很

明显。南梁时陶弘景主张形神合同于有，也比较了道释二教这方面的差别，我们就举他的论述为例子。陶弘景在《答朝仕访仙佛两法体相书》中说："凡质象所结，不过形神。形神合时，则是人是物。形神若离，则是灵是鬼。其非离非合，佛法所摄；亦离亦合，仙道所依。今问以何能而致此。仙是铸炼之事极，感变之理通也。当埏埴以为器之时，是土而异于土。虽燥未烧，遇湿犹坏。烧而未熟，不久尚毁。火力既足，表里坚固。河山可尽，此形无灭。假令为仙者，以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质，以善德解其缠。众法共通，无碍无滞。欲合则乘云驾龙，欲离则尸解化质。不离不合，则或存或亡。于是各随所业，修道进学，渐阶无穷。"（《陶贞白集》）这里有一点须加以说明，所谓"亦离亦合"，指的是两种不同的成仙方式，"合"指白日飞升，灵魂与肉体同日超升，腾云驾雾，遨游三山五岳；"离"指尸解仙，道教有所谓尸解如蝉蜕之说，认为尸解仙只不过遗弃了以前的形骸，接着又与另一形骸结合而存在，所以在得仙道士的传记中，往往有这样的记载：某人羽化后，发棺唯见遗蜕，其轻，又或寄物代之，或刀或剑，后又于某时某地见那位已羽化者，所以陶弘景所说的"离"，不是指形神离异。这是形神合同于有的观点，这个观点代表了道教形神关系论的主流。

形神合同于无的观点，则相应于追求精神解脱，也受到庄子思想的影响，《庄子·养生主》说："安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之悬解。"说人的生命悬系于天帝，若不以生死之变为念虑，任肉体象薪一样烧烬，而精神复游于太虚，则悬系于天帝之手的生命便得解脱，老天爷不能控御我的生死。唐初道士成玄英据此提出"无死无生"的说法，以不求长生，顺任物化为养生至道。又由于唐代大力倡导学《老子》，研习《老子》的风气一时在道教中大炽，虽然有学问的道士都为调和老子虚无之道与仙道有形长生作出了很大的努力，但道之无与仙之有的矛盾毕竟不易克服。于是利用老子之道超时空，超形色，自古以固存的一面，强调修道就是追求与道为一，说是若能虚寂空无形神，便可以与无生无死的道冥契。道教中所有不生不死而长生的说法，大都根源于此。如唐道士李荣说："夫有身有神则有生有死，有生有死不可言道。流动无常岂得言静。若能空其形神，丧于物我，出无根气聚不以为生，入无窍气散不以为死。"（《道德真经玄德纂疏》卷二）那就达到了不死长生的最终目的。对神仙长生采取这种解释，在道教中也有一定的代表性。凡道书中言语涉及与道

“合德”“合真”处，多属此类。他们认为，执滞形体之有，无异浅俗；若以神为有，又顿生求索之烦恼。在道之虚无的意义上将形神合同起来，既可将理论落实到长生信仰上，不背仙道大旨，又维护了形神合同的传统，还达到了及时超脱的目的。

总之，对于形神关系，道教强调合同。但由于道徒中有或重“修道”，或重“修仙”的差别，所以对形神如何合同也有些不同的理解。

（张　裕）

九八、怎样理解“返朴归真”？

道士喜朴素，不尚浮华，这是返朴归真的教义在他们身上的具体体现。道教吸收先秦道家关于朴的品性修养及关于真的形而上学思辨，发展为心性及生命复返始初的学说。

所谓朴，与器相对，《老子》说“朴散则为器”，指事物原始未化状态。言之于品性修养，则指诚笃厚实，无文饰做作之态。《老子》第15章说古之善为士者，其容貌形象“敦若朴，混若浊，旷若谷”。晋道士葛洪自号抱朴子，即取虚饰美之意。朴，“无名之朴”，在《老子》书中又指道，在这个意义上，朴即是真，是真常之道的本来状貌。《文子》卷八：“朴至大者无形状，道至大者无度量。”道教的品性修养谓之“修道”，即与道的品德一致，道的品德是朴素无伪的，所以修道者要须守朴全真，这是道教“人道”的根本，《文子》卷二说：“夫人道者，全性保真，不亏其身。”《西升经·道象章》说：“道变示非常，欲使归其真。”

道教炼养的根本原则是性命双修，性命双修的主要目的即返朴归真。一、关于修性。道教认为，性与情是相矛盾的，人的本性，纯朴笃厚，无欺诳利己。情是与欲念联系在一起的，外物引诱生出各种各样的欲望，使人寄情于物，而生取舍、好恶、美丑诸心态。人在猎取外物以满足自己的欲望，满足情的需要的同时，就不断地为外物所制。以我“盗”外物以益己始，以外物“盗”我心、最终彻底丧失自我终。谭峭《化书》举例说：这就正如稚子追逐作弄影子，反为影子所控御，事物总是相互制约的，在人改造外物以为我用的同时，我就被外物改造了，大而言之，“化家者不知为家所化，化国者不知为国所化，化天下者不知为天下所化”。（《化书·稚子》）人不断地被对象所化，所改造，所以愈益不知自我本来心性如何。

既然迷失了自己的真实本性，那么一切取舍、好恶都是虚妄的，所以以情物满足欲望只能是虚假的。道教既要长生久视，又要心神虚静，忘物忘我，长生久视是修命，心神虚融是养性。吴筠《玄纲论·性情章》说："体和神清，虚夷忘身，乃合至精，此所谓返我之宗，复与道同。与道同则造化莫能移，鬼神莫能知，而况于人乎?"如能复返自我真纯本性，那么自我就从外物的束缚困惑中解脱出来，自我的品格是独立的，万化流转不能改变牵引我，则我岂非长生久视、自由自在神仙? 可见，修性与修命密切相关。二、关于修命。道教认为，人自一气所化生，气本虚明合道，道独立于万化迁流之外，是超越时空的。一气既已化生为人，若不知行复返之道，则与物流转，是为生死之徒，所以要炼精化气，炼气化神，炼神还虚。长生丹道的要义，无逾归返二字，"朴"和"真"是返归的目标。如何返归，则是所谓"术"的问题，术乃具体方法，所以有千家百派，但其要义均不外乎逆返生化途径。内丹所谓"顺以生人，逆以还丹"云者，就是以原始未化的真朴状态为炼养的终极目标。

从性命双修的意义上讲返朴归真，可以说是道教徒个人的事，道教还要以其道教化芸芸众生，要无量度人，所以，所谓返朴归真还有社会道德论方面的意义。从社会道德的意义上讲返朴归真，来源于老子，老子是世俗所谓道德的怀疑论者，他怀疑与器物滋彰相应的世俗道德是否在进步，因为器物诱动人心，诱发了人们的欲望，器物的发展又与人的智虑机心互为张本，当人们必须运用智虑机心去满足不断膨胀的欲望时，原始道德的和谐便遭到破坏，于是人们要制订出各种伦理法规如礼义等，去相互约束。这些伦理法规无疑是违背人的自然本性的，它们产生于符合人自然本性的原始道德大遭破坏之后，而且本身就是智虑机心的产物，它们完全可能被别的智虑机心者利用来窃国窃权，从而将社会引入更混乱的深渊。所以各种伦理法规根本不能拯救日益堕落的社会道德，只有提倡自然之道，让人心人性复归于纯朴，才能使原始的道德和谐再次回到人间。为了达到这样的返朴归真，老子要求君王们无为无事，不为一己私欲兴兵交争；要求回到"小国寡民"的时代，因不相知而不相贪婪；要求"复结绳而用之"，满足于结绳计数，弃绝一切智虑机心。从这种社会道德论的意义上讲返朴归真，既是老子的思想理论，也是道教的思想理论，历史上许多关心道德建设的道教学者，都有大体相同的议论，他们主张以道家的道德为治世之本，以儒家的仁义等为辅助。在回答帝王问道时，他们往往答以清

心寡欲，不攻治异端；清静无为，任民纯朴等等。这些都是返朴归真的义理在他们身上的表现。甚至在许多道观中都能见到抱元洞府、归真福地等横额，这些则是返朴归真义理被道士们镂之金石的遗迹。 （张 裕）

九九、“龙虎宝鼎即身心”是怎样提出来的?

这个说法是内丹道形成的一个重要标志，是将《参同契》丹道与《黄庭经》内修术结合起来的结果。据《罗浮山志》载，此说出自隋代苏玄朗：

> 尝学道句曲，得司命真秘，遂成地仙。生于晋太康（280～289）时，隋开皇（581～600）中来居罗浮，年已300余岁矣。居青霞谷修炼大丹，自号青霞子。作《太清石壁记》及所授《茅君歌》，又发明太《易》丹道，为《宝藏论》。弟子从游者闻朱真人服芝得仙，竞论灵芝春青夏赤，秋白冬黑。惟黄芝独产于崧高，远不可得。玄朗笑曰：“灵芝在汝八景中，盍向黄房求诸？谚云：天地之先，无根灵草，一意制度，产成至宝。此之谓也。”乃著《旨道篇》示之，自此道徒始知内丹矣。
>
> 又以《古龙虎经》、《周易参同契》、《金碧潜通秘诀》三书，文繁义隐，乃纂为《龙虎金液还丹通玄论》，归神丹于心炼。其言曰：“天地久长，圣人象之。精华在乎日月，进退运乎水火，是故性命双修，内外一道。龙虎宝鼎即身心也。身为炉鼎，心为神室，津为华池。五金之中，惟用天铅，阴中有阳，是为婴儿，即身中坎也。八石之中，惟用砂汞，阳中有阴，是曰姹女，即身中离也。铅结金体乃能生水之白，汞受金气然后审砂之方。中央戊己是为黄婆，即心中意也。火之居木，水之处金，皆本心神。脾土犹黄芽也，修治内外，两弦均平，惟存乎真土之动静而已。真土者药物之主，斗柄者火候之枢，白虎者铅中之精华，青龙者砂中之元气。鹊桥河车，百刻上运，华池神水，四时逆流。有物之时，无为为本，自形中之神入神中之性，此谓归根复命，犹金归性初而称还丹也。”内视九年道成，冲举而去（转引自《古今图书集成》博物汇编·神异典）

从以上载述看，苏玄朗学道句曲茅山时，曾得上清派养生诀要，即所谓“司命真秘”云者。按南梁陶弘景《真灵位业图》列茅盈为“司命东岳上

真卿太元真人”，茅山宗尊之为祖师，“司命真秘”即茅山宗所传上清派《黄庭经》、《大洞真经》之内修术。所谓“发明太《易》丹道”即《周易参同契》之丹道。苏玄朗以《周易参同契》法象天地运行的丹道思想为理论框架，认为人一己身心的运用，能像《参同契》所说的“龙虎宝鼎”那样模拟天地宇宙的生化，灵芝妙药也不须外求，当从“黄房”中凭“一意制度”而得。“黄房”盖由“黄庭”转义而出，“一意制度”即以意念体会“药物”的产生并控御其“四时逆流”的运行。按《参同契》已辩黄白术合用五金八石之非，以为成就金丹须籍真铅真汞，真铅真汞涵蕴着宇宙造化的阴阳之性，已是具有形而上意味的概念，所以内丹家得以从《参同契》中引发内修之术。苏玄朗即认为铅汞在人体中，可用坎、离二卦指喻之。“有物之时”是感验到药物产生时的景象，清修派指下丹田的热流震荡，阴阳派指相交将泄前的刹那，“无为为本”即固精，或称退阳符。以此术使精气不泄不散，作为生命本原的精气于是复归未化之前，合乎《道德经》“归根复命”之说。这个令精气复归本原的内修过程，“犹金归性初而称还丹也。”所以假借金丹术的“还丹”，称此内修之法曰内丹。“金归性初”之喻盖出《参同契》：“金来归性初，是以称还丹”。金丹之转化为内丹，盖由此出也。

与苏玄朗同时倡其丹道的，还有元阳子。有证据表明元阳子亦以《参同契》与《黄庭经》相发明。按宋曾慥《道枢·参同契下篇》云：“伯阳既著《参同契》，元阳子注释其义。”元阳子之注，则多用丹田、三田、泥丸、三元、肾精等名目，如说：“铅汞者，下元命门之根也，藏龠之中，产乎二肾。”“正气渐结于丹田，返乎童子之色。”“存想真气，自其顶门游行出入。”“铅为津，汞为精，因气而化者也，至于离宫而复分配乎上下，此阴阳之造化乎，盖一物而二体焉。”“因气以养精，因精以养神。”所用丹田诸名目，实出《黄庭经》。又，唐开元（713～741）时人白履忠的《黄庭内景经注》引录元阳子语凡八处，从内容上看是注释《黄庭内景经》的佚文，如注“七元之子主调气”句引元阳子曰：“七元之君，负甲持符，辟除凶邪，而布气七窍，主耳目聪明。七元，七窍之元气也。”又如注“闭塞命门保玉都”句引元阳子曰：“命门者，下丹田精气出入之处也，养童下龠护其主。主，身也，身为玉都，神聚其所，犹都邑也。”此句解辞释之体例，为注释《黄庭经》之佚文殆无疑义。元阳子“汞为精”诸说，亦以《黄庭经》之内修术为《参同契》丹道之注脚尔。

考论内丹观念的形成，盖在苏玄明、元阳子之前。《黄庭经》即有“丹田”之名，复有“还丹”之目。如《黄庭内景经》说：“回紫抱黄人丹田。”《黄庭外景经》用“丹田”凡三例，曰：“呼吸庐间人丹田。”“丹田之中精气微。”“立于明堂望丹田。”又曰：“选以还丹与玄泉。”回紫抱黄、呼吸庐间所入之丹田，古医家谓为关元，如东汉桓谭《仙赋》云：“夫王乔赤松，呼则出故，翕则纳新，夭矫经引，积气关元。”（《艺文类聚》卷七十八引）王乔、赤松子皆古仙人，古代方仙以积气关元为养生延年之秘，《黄庭经》承其说而言积精累气，并改关元曰丹田（《黄庭经》中丹田与关元并用，丹田有上中下之分，此关元特指下丹田。）。丹田有上中下之分，皆在人体中，意谓修炼成丹之所，已反映出内丹观念。《黄庭经》“选以还丹与玄泉”云者，盖取老子“玄牝”之喻，玄牝喻天地万物始生之门户，玄泉则生命之源泉，“选以还丹与玄泉”即养取精气复归本原而得生生不息，与苏玄朗“犹金归性初而称还丹”义同。不过《黄庭经》重言术，术是具体的操作方法，如咽液回津、存养真气等，苏玄朗等将其内修术纳入《参同契》之丹道，以《黄庭经》的养气说使《参同契》的铅汞论落到实处，又以《参同契》的火候论为《黄庭经》内修术之法度，从而使内修术在丹道理论的指导下进行，为内丹道的发展开拓了前景。此后内丹道的发展，即以《参同契》、《黄庭经》互作张本为主方向。苏玄朗、元阳子之后的《参同契》、《黄庭经》研究，则以唐玄宗朝为第一个展开时期。

（张　裕）

一〇〇、内丹道如何理解生命源泉问题？

内丹道是关于生命问题的学说，它所追求的最终目的是生命永恒，如何达到这个目的是方术问题，依照方术修炼能否达到生命永恒之目的则是义理问题，或者说是基础理论问题。比较系统的内丹道的基础理论，形成于隋及唐初期，中晚唐以至宋元时期则在具体的方术方法上取得发展。因为内丹道是关于生命问题的学说，所以在它的基础理论中要探讨生命的源泉、生命存在的依据等问题。对于这些问题，唐代道书《真元妙道修丹历验钞》和《大还丹契秘图》，曾作出较为系统的解释。我们以这两种书为例，谈谈内丹道如何理解生命产生的问题。

如果我们换一种提法，这个问题可以表述为：生命的源泉是什么，从

源泉到生命形成的变化过程如何？二书对这些问题的解答，是建立在《参同契》铅汞论基础上的，并将铅与元气相提并论。《真元妙道修丹历验抄》说：

> 夫铅者，玄元之泉，泉者水之源也。人但见泉水流出于石窟之中奔腾，莫知泉源自何而至。亦如元气生育，万物成熟，莫见元气从何而来也。故道《经》云：微妙玄通，深不可识。夫惟不可识，故强为之容，是无状之状焉。

显而易见，这个不可名状的玄元之泉的源头，我们只能从泉水川流不息的事实中肯定其存在，一如生命代代相继，人物生育成熟而肯定有一元气之本。但泉源究竟在哪里，本元毕竟如何，则不能作出更生动具体的说明，只能说人物既然生成，必有其本元，而且这个本元象“铅”一样，阴阳互合。此外，我们只能说它不是什么。对生命源泉的这种界说方式，反映了一个语言上的困难，即：取任何具体物象以况喻这泉源、本元，都不能得其本义，因为这里要指称的是物象未形成之前的东西。这似乎是在讨论抽象的哲学问题。为了避免言无确指，并借以说明生命的实现过程，二书又将泉源、本元形容为“混沌华池”，并将《易经》的卦象与老子由一而二的生成原则结合起来。如《大还丹契秘图》说：

> 夫华池者，玄元始初之气，造化天地之象。三一之数，雄雌而未分，清浊沉浮不定，处乎潜龙之位，故君子守道候时，得之者分析有无，超凡入圣。

潜龙之位指复卦的初九爻，即一阳来复，因为孤阳不生，所以要守道候时。所谓“三一之数”是相对《老子》“道生一”说的。根据《参同契》十二消息卦，由复卦而临卦，即一阳而二阳，又根据《老子》“一生二”的生成原则，“丹药”自然生成现显，称之为白金黄芽。同上书又说：

> 言白金黄芽者，非金银铜铁铅锡水银朱砂五金八石矿铅之类。是乾坤媾精，太玄流液，感气而成。且如人之有身，皆因父母传气而生，非肉所化。至药亦然，坎男离女，情性相依，结气而成，白金黄芽，为天地之先。《经》云“有名万物母”，时象九二，“见龙在田”。

临卦的九二爻，象征丹田中药物初现，内丹道认为药物的出现与人身的生成是一致的，所以这里也反映出了内丹道对生命形成的认识。从人身不能由父母肌肉捏造而成的事实中，内丹家发现这样一个道理，即生命不是物体的机械转换、组合，丹药亦然。这就更表明生命产生于微妙不可识的元

气，元气有两个方面，所谓“白金黄芽”，乃假借外丹名辞，指喻交媾的阴阳双方。阴阳交媾然后成胞胎，这是生命的最初形式。一如前述，二书仍采用卦爻来表示胞胎的形成。《真元妙道修丹历验钞》说：

> 夫包者爻也，爻者五阴之下一阳，潜龙建子之初卦也。谓一生二，二者丑也，一者子也。子至丑，丑即临卦也。至寅三阳成胎，胎者泰也。阴阳二气并和气，三也。故云：“一生二，二生三，三生万物。”三谓子丑寅发生之气也。故胎者泰也。在混沌为天地间，在人为精血气，在药为水火土。

阴阳二气及二者的和合之气，共成三，以象泰卦的下三阳爻。泰卦表示阴气下沉，阳气上腾，含阴阳交媾之义，所以说“胎者泰也”。对于胞胎有两种用法，顺任其自然，则“在人证精血成形”，若知之修炼，则“在药证铅汞成丹”。这里所说的“胞胎”，反映了内丹家对生命现象产生过程的认识。但从丹功上说，乃比喻之辞，不可呆看，也就是说不可理解为生物学意义上的胞胎，这与前者不同。《玄珠歌》说：“冲和海里育元精，中有玄珠寿命成。”元精与作为丹药的胞胎同一含义，言之雄性则为精液，冲和海里喻下丹田。

总之，元精或胞胎含有精血，是生命最初的物质形式，它来源于无形象的元气，元气是生生不已、川流不息的泉源，但我们只能逻辑地肯定其存在，由现象世界的阴阳法则推知它具有阴阳未显现的品性，此外无法得知更多的内容。

（张　裕）

一〇一、何谓“全真”？

金元时兴起的全真道，自元以来与正一道并列为道教的两大宗派，现在的道教，就是这两派的共和。全真道的教理，纲领就是“全真”二字，但对该派如何以“全真”作为宗派名称，含义又是什么，却历代有不同的说法。这些不同说法是从不同角度对全真教理的理解，分析其中一些主要的说法，当然有助于我们更全面，也更准确地理解全真道教理。

关于全真道宗派名称的由来，主要有两种说法。一种说法是全真教名始于元世祖至元年间（1264～1294），上距其教祖王重阳卒已百有余年，如《金石萃编》卷一五八录《全真教祖碑》的编者按语说：“道家全真教，至元始有此名，以王重阳为之祖。”这种说法不准确，因为至元前有很多文

献资料中称其教派为“全真”，如金朝人辛愿撰《大金陕州修灵虚观记》中，便有“今所谓全真氏”云云，辛愿作此文时在兴定三年（1217），下距至元建元（1275）计58年，显然全真教名非始于至元年间。另一种说法是，金世宗大定七年（1167）王重阳在山东宁海（今牟平）聚徒讲道时，建有全真庵，所以用“全真”作为教派名称。这是就来由说的，但王重阳时创立的五个教会组织，是“三教金莲会”等，每个教会都冠以“三教”名目，这说明他并不认为其教是道教的一宗派，而是对三教会通融合，会名“金莲”等来源于佛教，庵号“全真”则来源于道家。根据这种推测，则全真道最后定名“全真”，实际上有一个渐倾向于道家，至属于道教的过程。元宋子贞的《通真观碑》，可作为上述推测的参考，碑文说：“金正隆间，重阳祖师王公，以师心自得之学，阐化于关右，制以强名，谓之全真，当时未甚知贵。国朝启运之初，其门人丘长春首被征聘，乃付之道教，天下翕然宗之。”所谓“付之道教”，说明丘长春之前并不特别靠拢道教，而“付之道教”最有象征意义的，莫过于最终确立“全真”的教名。也就是说，“全真”在王重阳那里只是对道家思想的继承，而在丘长春这里则是自认为道教一宗的标志。王重阳以“全真”名庵，为丘长春时以“全真”名教提供了依据。从三教并重到自属于道教，这也是全真道早期教理发展的基本脉胳。

无论是以“全真”名庵，还是以“全真”名教，都有一个含义是什么的问题。关于“全真”的含义，主要有以下几种说法。

金时人辛愿《大金陕州修灵虚观记》说：“今所谓全真氏，虽为近出，大能备该黄帝老聃之蕴，然则涉世制行，殊有可喜者。其逊让似儒，其勤苦似墨，其慈爱似佛，至于抱守质朴，淡无营为，则又类夫修混沌者。”金元时人范怿德《重阳全真集序》说：“谓真者，至纯不杂，浩劫常存，一元之始祖，万殊之太宗也。上古之初，人有纯德，性若婴儿，不牧而自活，不化而自理，其居于于，自适自得，莫不康宁享寿，与道合其真也。”这是从“全真”本义和全真教徒的修持上说的，认为全真教宗承道家，以纯真无伪为宗旨。按“全真”一辞源出《庄子·盗跖》：“子之道狂狂汲汲，诈巧虚伪事也，非可以全真也。”这里的全真指本来品性而言，是庄子全性观点的另一种说法。“全真”在后来又兼指全性和全命两个方面，如《淮南子·览冥》说：“夫全性保真，不亏其身。”辛愿和范怿德说全真教“抱守质朴”、“与道合其真”，又“康宁享寿”，就指的是全性和全命两个

方面，这也是全真立教“苟自全性命于乱世”的意思。

另一种意见是，其教名曰“全真”，意在复老庄之古，匡正当时道教派术各别、不知归止的流弊。元朝徐琰、虞集都有这种说法，虞集《道园学古录》说：“昔者汴宋将亡，而道士家之说诡幻益甚，乃有豪杰之士，佯狂玩世，志之所存，则求返其真而已，谓之‘全真’。”徐琰《郝宗师道行碑》说：“道家者流，其源出于老庄，后之人失其本旨，派而为方术，为符箓，为烧炼，为章醮。派愈分而迷愈远，其来久矣。迨乎金季，重阳真人不阶师友，……创立一家之教曰‘全真’。其修摄大略，以识心见性，除情去欲，忍耻含垢，苦己利人为之宗。”放在道教史上看，这种说法有一定的道理，因为宋金元时道教的一个重要特点就是分宗立派，其中影响最大的丹术和符箓都流于单传私授，而且没有严格的宗教组织生活，这时候兴起的全真道，重立教规，定立出家居道观制度，而且直称宗承老子，对道教确实起到了革除流弊的作用。但全真道的初兴是不是道教内部发起的宗教改革，却还可研究，因为全真道教法最初是以合一三教为基础的，所以，与其说是从道教内部发起的宗教改革，倒不如说面对三教的改革更确切些。至于说王重阳三遇吕洞宾，其道统源于钟吕一系丹法，因称作丹道北宗，其实是元以后全真道士为神异其师法而编造的诡乎世异之辞，这种说法的出现当在全真教明确地“付之道教”的同时或稍后。

此外还有这样两种说法。一说南宋时，北方在金人统治之下，山河破碎，有志之士痛亡国之恨，于是王重阳倡导三教合一，用以组织不同信仰的民众，又以道教这一汉民族宗教为本，达儒家救世之志，使不绝汉民族风教。如元商挺《题甘河遇仙诗》说：“子房志忘秦，曾进桥下履。佐汉开鸿基，砥然天一柱。要伴赤松游，功成拂衣去。异人与异书，造物不轻付。重阳起全真，高视仍阔步。矫矫英雄姿，乘势或割据。”相传秦汉时张良曾得黄石公授秘学，为汉高祖谋臣，每有奇策，佐助汉高祖刘邦得天下，商挺以王重阳况张良，同得异人传授，也同样以游心方外的姿态在乱世里达到“乘势或割据”的目的，志在拯民命于水火涂炭。另一说以为“全真”即万化之本元，在这个本元上三教可以合一。如元徒单公履《冲和真人潘公碑》说：“极六合之内外，尽万物之洪纤，虽神变无方，而莫非实理，道之真也。由是而为命，由是而为性，由是而为心，又由是而之于情，或源也，或委也，引而申之，亦将何有不全，何有不真者乎？然则全也，真也，一而二，二而一者也。其万化之本根，一元之统体欤。长春

之传于师者，盖如此。”是则全真即万化本元，未及后来三教教法分立之流伪，所以在本元上三教一致，所以教名“全真”的这一派兼通三教，直达本元。

上述对“全真”含义的各种理解，莫不各现道理。合而观之，对我们理解“全真”二字的含义，乃至对全真道的教理，大概有所助益。

（张　裕）

一〇二、“顺任物化”是什么意思?

道教顺任物化的思想来源于老庄，老庄认为天地万物的运行有一种必然性，这就是不可忤逆的“道”，老子认为因循这个“道”而动用便有相应的“德”（通得），庄子认为与这个“道”冥一便能自全性命。因为“道”的动静循环就在万物大化之中，所以因循或冥一于道首要顺任物化，而不能抱持着自己的意志与物化的必然性相磨擦。老庄的这个方面思想有同也有异，同的方面是都承认有这么一种“道”，异的方面是老子的因循是运用问题，而庄子的冥一则是境界问题。由老庄的这方面差异，在后来的道教中发展为两种理论。

援引老子的因循思想作为理论根据的有内丹道等，内丹道的理论基础是天地万物的造化机括可以夺得，即所谓“与万物消息于生长之门”、“修丹与天地造化同途”等等，对于这种理论又有两种解释，一种是顺任，另一种是逆归。讲顺任的模拟阴阳消长而驾驭精气运行，讲逆归的则重视所谓炼化，这两种解释的差别实际上很有限，在丹功实践中则是同一的。从理论上说，模拟阴阳消长是为了掌握万物生成的机括，而所谓炼精化气等正是对生成机括的运用；在丹功实践中，模拟阴阳消长即所谓“火候”，是修炼的法式，而炼精化气等则是依据这个法式而产生的效果，内丹家谓之“药物生成”。药物生成虽与设想的神化气、气化精等生成过程相反，表现为自然生成同途径而反方向的逆归，但由于逆归就在模拟阴阳消长的过程中完成，所以也同样可以解释为顺任物化，只不过在顺任中特重动用。内丹家的这种理论解释，从根本上说是试图解决一个理论矛盾，即老子顺任物化与神仙长生的矛盾。顺任物化即自然而生，自然而死，神仙长生则是效法天地永存的永生。永生观念具体化为养生方法，就是道教的“命功”。

援引庄子的冥一境界的有重玄之道等，这是道教所谓性功的一个重要方面，从冥一人与道的境界上理解老庄顺任物化的思想，也是全真道的重要教理。比较而言，重玄学者有较为系统的论著阐述这方面思想，而金末的全真道著述多为诗词，理论性的论著很少见，独龟山长筌子的《洞渊集》较为系统地阐述其顺任物化的教理，难得一见，我们就以此书为例窥探全真道这方面的教理。

龟山长筌子著有《元始天尊说太古经注》一卷、《太上赤文洞古经注》一卷、《洞渊集》四卷。《洞渊集》卷四《幽居》云："正大辛卯岁孟春望日，时有龟山长筌子逃干戈于古唐之境，避地于泌阳畎亩之中。"同卷《唐州长春金莲会》又有："惟我重阳教祖，普化真人，大开方便之门，广演玄元之理"云云。是知长筌子为金末全真道士。

长筌子的道教思想，发源于《庄子》，但又杂以禅意。《洞渊集》是长筌子的重要著作，也是金元时期全真教中思辩性较强的一本书。其中多征引《庄子》语，依《庄子》文意立言。言及丹道处，盖少许尔。贯穿于《洞渊集》的，是在庄子万物齐一的相对主义思想指导下的全生思想。他说："任运达数，知足而不辱，全生保形之道也。"（《洞渊集》卷一），内丹功法北派炼养，通常认为先性后命，所谓修性，即不以尘垢为念累，超然物外，讲精神超脱，吸收佛教禅意。但并非不修命，不修形体。而长筌子却将修性推至极端，说："且一形者，大块载也，众秽聚也。五行相假，偶尔和合。四时相生相杀，迭去迭来，婴孩少壮，霊耄老弱，岂有暂停而无变易耶？……是以至人外通万善，内剖一心，观百体四肢，将为尘垢，超乎群趣之表，放任于天倪，而无容私物，我全之矣。"（同上）因为自然大化是无法抗拒的，物壮则老，是万物无可逃避的法则，人的形体也只是假合五行之物。所以执滞自我之有，只能徒增烦恼。若以一己私心"盗"外物而资生，最终必然为外物所"盗"，是不得全其生的。不能全生的根源，在于分别内外、物我。若"以道观之，天地与我并生，万物与我一体，孰为彼耶，孰为此耶？"（上书卷二）泯除了内外之别，使自我畅游于物化之中，便与至道合其德。因为大道无私，所以顺任物化而万古不灭，若能体悟无私之道，则"不与物迁，守其宗也而几存"（上书卷一）。事物之所以生灭流转，关键就在于各私其意，不能以虚幻的态度对待实在，而以外物他物为偶，求满足自己的生存等欲望。所以说："去窒忘偶，纯纯如也，闲闲如也。……虽威赏无禁劝，亲疏无间然。天下毁誉，傲然不

顾，傥然不受，如人至幽之谷，游于万物之不遁而皆存焉。”（同上）所谓“万物之不遁”就是指事物都逃脱不掉的“道”。游于物化之中与傥然独立于世表，其实是同一境界。因为每一个事物都在执滞自我之有，所以沦灭无常，“我”若不以己有为“有”，便是畅游物化，便是独立世表。这是超绝空间的一面。与道同其品德，还必然超绝时间，上书卷一说：“至于神人，以天地为一域，将亿代为旷息，无知先后，不觉古今。大小混然，殊别同际。”因为没有空间上的内外、物我之别，所以与生养万物而不恃又永世不灭的“道”合德。道是超时间的，所以体道者也是超时间的，这便是不生不灭之长生仙道。由此可见，长生仙道的要义，在于“无私无遗，含融于万有”，“圣人御物治世，其遁者有若于斯。泛然无系，岂有执守之所，形物自著，济上润下，照用不疲，而物自违也，道未尝有封”。（上书卷一）道的本质规定就在于它没有任何特殊规定，习道者据此修养品德，便与道体一样生生不已。道体论与仙道长生及个体品德修养，就这样结合于一体。

（张　裕）

一〇三、道教怎样理解理气与性命的关系？

理气和性命都是哲学范畴，理气主要是从本元论或本体论的意义上探讨万事万物的共同本质，性命则主要是用来揭示人的共同本质。这两对范畴在唐宋道教中经常用到，但宋以后由于受到理学的影响，道教便将这两对范畴结合起来，用理气表述世界的一般理论原则，用性命表述一般理论原则在人身上的具体体现，从这个角度阐发道教的教理教义，是元明道教理论发展的重要表现。在这方面，元代道士牧常晁《玄宗直指万法同归》的论述是比较典型的例子。

首先，牧常晁在理气性命相沟通的基础上，将儒释道三教融通为一体，如说：“穷理治天下莫大于儒，性超生死莫大于释，复命御三才莫大于道。夫三家者，同一太极，共一性理，鼎立于华夷之间，均以教育为心也。其元同其为思。其纳众理也，犹郭之纳众庶也，海之纳百川也。”（上书卷一《三教同元警说》）儒家以治天下为务，要作入世的事业，人生态度似乎与道释二家不同，但儒家人生态度的基本根据是“理”，这个“理”是三家共同的，所以从更根本处说三教一致。佛家讲超脱生死轮回的涅槃，但修行者达到这种境界所依据的是“性”，“性”是理在人身上的具体

体现；道教讲合一天地人三方面复归于禀生受命之始，从而生生不已，但道教的复归与儒家所说的万物生成之理同一途径。所以，佛道二教虽以性命修养为根趣，但又都不出乎儒家所谓“理”之外。而且，三教都以教化众生为目的，思想出发点是一致的，所以，会通三教，构成一个整体，便能含纳百家学说，包揽无遗。

其次，人的性命出于理气，性命是天地大宇宙的理气在人体小宇宙中的体现，所以人可以从自身的性命中去体悟天地间最根本的道理，牧常晁说：“理之均物谓之性，气之付物谓之命。原人物性命即天地间之理气也，天地间理气，人物得之为性命也。”（上书卷一《论无极太极即理气》）人的本质即所谓性，由这个本质所决定的人生道路就是命，性命是天地间理气在人身上的具体落实，这个思想不只是道教的，而且是宋元的时代思想，是宋元时代思想家们的共同观点。根据这个观点，人的思想行为能否符合或如何符合“理”的规范，最终都要落实到人性问题上。对于人性问题，宋以后的思想家们大都持相同的观点：性即理。也就是说，人的共同本质即人先天禀受的不变质性，是天地间永不变易的理体，所以，使思想行为符合理的规范，并非修剪人性，而是复归人本性。至于世俗社会生活中的贪竞、争夺等思想行为，都是受情欲支配，诱动本性而失真常的结果。这主要是理学的观点。在这个基础上，牧常晁又进而将“性”推崇为天地本原，比理学走得更远。如南宋理学家陈淳《北溪字义》将“性”解释为人所具有的理的一面，而牧常晁则说：“道在太极前谓性，性在天地间谓理，理之妙觉之谓神。神之虚灵合乎气，气之付物之谓命。”又说：“性于物无所不至，理于物无所不公，神与物无所不应，气于物无所不成。本然无为者性也，均之均具者理也。玄通妙觉者神也，运行不息者气也。本乎性，顺乎理，存乎神气以生者，命也。”（上书卷一《性理神气命序》）如果说性在太极之前，那么它就不只是人所具有的理的一方面，而且是宇宙的本原，也就是“道”，正是从这个意义上，牧常晁说性“本然无为”，即以自然无为为本真。而所谓命，则是人在禀气受生时便被决定了的运行道路，因为人是禀气生成的，所以人的命运取决于气的聚散流转，而气的聚散流转则按“理”进行，所以修性顺命不能违背“理”。在牧常晁看来，人生就是这样，以身为形体，比喻为车；以性为支撑形体存在的内在精神，比喻为车中珍宝；在命运，比喻为拖车之牛的牵引下，走完一段既不可乐观，也不值得悲观的道路（参见上书卷一《牛车宝喻身性命说》）。人

在这条道路所能作为的，就是不让自身性命分离，以免半途倾覆，不得终其天年。牧常晁的牛车之喻虽然是他一家的说法，但通过这种比喻所阐述的顺任性命的观点，却是许多道士的共同看法。

最后，围绕性命修养，牧常晁将佛教戒定慧与道教精气神结合起来，说："戒定慧依精气神而立，精气神依戒定慧以全。"以禅学为修性的主要法门，以炼养精气神为复命的根蒂，在性命双修的意义上将禅学与内丹法结合起来，是牧常晁修养论的基本观点，也是全真道的基本观点。按照牧常晁的看法，禅就是"以清心澄神、静念息虑为本，以忘形去累、止欲离贪为宗。在身为戒，在心为定，在性为慧。禅宗以戒定慧为第一义。"而追求神仙长生的"命宗"则以精气神为第一义。但由于性命与理气即一不二，性宗与命宗原来无别，所以"戒定慧即精气神也"。他站在全真道合一三教的立场上，批评这样两种观点："今之学释者则曰：本来无一物，何用精气神也？学道者则曰：吾有精气神存，何待戒定慧为？"（上书卷二《性宗命宗同体说》）这两种偏见是不理解性与命的关系，更未悟透性命出于同一理体。从共同的理体上，三教是可以合一的，而且必须合一，因为三教都注重同一理体的某一个方面，全真道会通三个方面而完成理体的同一，所以是各门学说发展的最终成果。这是牧常晁的基本观点，也是金元全真道的基本教义。（张　裕）

一〇四、道教如何用理气解释所谓"道"？

道教大谈理气与道的关系，在宋儒理学兴起之后，汉唐道教虽然也曾以理和气去解释"道"的含义，譬如说道是虚无自然之理，道以一气化生万物等等，但讲得没有宋以后那么频繁，提法也没有宋以后那么明确。宋以后道教受理学的影响，试图对宋儒频繁议论的理气问题作出概括，所以这阶段道教教理教义的发展，往往与理气问题有关。从北宋开始儒家学者大讲特讲的理气问题，是一个牵涉到本元论和本体论的哲学课题。从本体论上讲，是要研究现象世界的共同本质，包括万物万象在形质和法则两方面的同一性，形质方面的同一性概括为"气"，法则方面的同一性概括为"理"；从本元论上讲，是要研究理与气的共同本原，因为理与气是不可分割的。一方面，法则就体现由气化生的万物形质的运动变化之中，另一方面，万物形质的运动变化又遵循"理"的法则，所以理与气是包含着差异

的同一。这方面的道教教理，在张嗣成的《道德真经章句训颂》中颇有所阐述。

张嗣成是元代道士，嗣汉39代天师，他在当时曾主领龙虎山、茅山、阁皂山三山符箓，是当时南方正一道教的领袖。他的思想理论，在当时的正一道教中，具有权威性和代表性，反映出道教教理发展的一个重要方面。

“道”者何？张嗣成说：“理与气耳。因于无者理，著于有者气。有此理，道所以名；有此气，道所以行。理常于无而神，故自然而性；气常于有而空，故自然而命。天地万物无能违者，譬诸路焉，造于此必由于此。”按照张嗣成的看法，道是理与气的同一，也是有与无的同一。理在形质方面虽然表现为无，但它蕴含在形质之物的运化迁流中，体现为各种形质之物共同的不变性质，这个共同的不变性质便是“自然”；也正因为理的恒常状态是无，不施为于形质之有，所以才可见“自然”是其不变性质。气的恒常状态是有，但这种有的状态是空虚不实的。这与我们现在所说的“气体”相同，大气虽然是一种体态，是物质存在的一种形式，但在感觉效果上却与通常的物体不同，张嗣成所说的“气常于有而空”，指的就是这种气体状况。但张嗣成却从“有而空”的气论中，引申出了我们谈论“气体”问题时所想不到的“微言大义”。在他看来，作为形质本元的气“有而空”，说明气在化生成形质之物时，并不赋予它某种特殊的必然性，也就是并不为它安排命运，所以说，由气而化生的形质之物的必然性，只体现在符合“自然”这点上。天地万物都不能违背理气自然这个根本法则，这正如道路联系着起点和终点，有着不可移易的自然必然性，所以可将理与气的同一，理论地概括为“道”。这并非说理与气没有差别，如他说：“天地之始以理言，万物之母以气言。”这是化解《老子》首章“无名天地之始，有名万物之母”一句，如果按照事物生成从无到有的通常原则推论，张嗣成似乎认为理与气是“道”在不同阶段的不同表现形式，理在气先。但他接着又说，理与气同出一处，“‘同出异名’，‘又玄’，‘众妙’，皆理气二者相为”。也就是说，《老子》首章所说有和无，实际上指的就是气和理，是“道”这个同一体中的两个方面。

进而言之，所谓“性命”，也如同理和气一样，也是“道”这个同一体中的两个方面，或者直截了当地说，理气即性命。既然性命同一于道，是以自然为根本法则的，那么修养性命者理所当然地要以顺任自然为旨

归。这样，张嗣成就在理气问题的基础理论上，进而谈到道教的修真修仙问题。修真修仙是性命双修的另一种说法，张嗣成说："修真存神，修仙养气。"这里所说的"存神"，意义与魏晋道教思念身内外各处神灵形象的"存神"迥然不同，而是指外忘万物，内遗一身，在这种无丝毫牵挂的遗忘中，自我精神内足，本来真性不动，"近而求之，吾身贵矣，身外者不足系焉。即身求之，吾与身固为二，而身乃吾病矣。"自己的身体虽然比一切外物都更可贵重，但如果向自己的身体进行思考，身体与这个精神自足自在的"我"却是两个东西，身体不但没有什么可宝贵的，而且是"我"精神自足自在的累赘。张嗣成还引《庄子》书中南郭子綦"隐几"忘我的故事，以晓喻这种忘身忘我的教理和精神境界，并赋诗说："可笑几年看影子，只今水镜一齐忘。"向镜子中看自己的偶像，为他生出许多喜怒哀乐，对于觉悟的人来说是十分迷惑可笑的事。镜子中偶像只不过是"影子"，是镜花水月，向影子投影的"我"又何尝不是呢？一切都不过是幻影而已，又何苦为这些幻影劳心费力？所以说："学道劳心已是麄，学仙学法更如何？谁知真学元无事，学得真时事转多。"神仙也好，道法也罢，如果将它们当作真实的东西去研习，那么繁杂而远离真道的事情就多得无可奈何了。按照这条思路谈"修仙养气"，张嗣成认为修仙只是"顺气"而已，如说："天地人物内外，皆不离乎气。气聚则成形，气顺斯能生。所谓养生，亦顺气而已。养生之道，以其厚自奉养，乃有以伤其气而致死矣。"因为生只是气顺任其自然本性的结果，所以养生不可不慎于动用，若动用不顺任气运的自然，便因违背自然而伤气促死。慎于动用，顺气而自然静定，是养生的基本原则，又必须"知其所以静而静之"。如何才能"知其所以静"呢？这就是内外两忘，空有一贯，"非若数息呆坐，顽然以为空者"。呆坐顽空是执滞于空，因为它未明空无之理，便执著于空为定相。张嗣成这种内外两忘而入于静定的思想，来源于隋唐时期的"重玄之道"，也受到佛教由观入定思想的影响。

张嗣成从理气即道，到内外两忘终结，可以说是受宋儒理学启发而形成的带有道教特色的理论，他的人生观与理学家显然是不同的。这种不同在他以道作为理与气的同一体时便已奠定了逻辑前提，因为按宋明时代的普遍看法，理气即性命，是对事物本质和必然性两个方面的概括，张嗣成将这种概括归结于"道"，从而延伸出自然和空无这样两层意义。以自然解释理与气，是将儒学议题纳入道家理论，理与气问题中所包含的理学家

的社会人生观便被根本改变；从内外两忘而入于空无静定的角度讲性命，当然与理学家的性理学也有所差异。产生这些差异的地方，就显示出道教教理教义顺应时代的发展。发展有时代性，但主体是道教的。

（张 裕）

一〇五、什么是“忠孝神仙”？

忠孝神仙是宋元时两度兴起的净明道派的思想核心。忠孝是儒家的伦理纲常，神仙是道教的信仰，净明道派以儒家的伦理纲常作为证成道教信仰的根基，说明它主要是借助道教的信仰和经教形式，用来宣扬儒家化俗教人的伦理主张，是儒道结合的产物。

南宋初始倡“灵宝净明法”的是何真公，元初再开净明宗的是刘玉真。二人都推崇东晋许逊为祖师。据传说，何真公始倡净明法，就是从祈祷许逊临世解救战火灾难开始的，祈祷而得许逊降授《太上灵宝净明飞仙度人经法》等，净明法因而在世间传播。刘玉真本来是一儒士，避乱隐居西山，因见世态人情的零落，思有所拯救于既溺，便自称数遇许逊等仙师传授法要，开此“净明忠孝道”以教化济度众生。因为净明道两度兴起的民间信仰基础和历史环境相同，所以‘教法’也基本一致。净明派教法，概括起来说就是“以孝悌为之准式，修炼为之方术，行持为之秘要”（《灵宝净明法序》）。所谓“以孝悌为之准式”，就是以儒家的忠孝纲常为开宗立教的原则；所谓“修炼为之方术”即内丹炼养；所谓“行持为之秘要”，就是以净明法明心见性，并贯穿到践行中。

净明派主张，入道学神仙长生不必潜居山林，隔绝人事，抛妻弃子，认为这样刻意求道，违背本来具有的忠孝心性，非但不得神仙长生，而且令自身倾危。所以入道学仙要从治身事亲开始，治身事亲的根基则是自明忠孝心性，如说：“净明之妙，不外人心忠孝。出忠入孝，即是修身之径；存诚居敬，乃为入道之门。”（《八极真诠》）因为人安身立命离不开国和家，如果入教的人都不忠不孝，不维护国和家的稳定秩序，则自身无所寄托，又何以得道成仙？所以《四规明鉴经》说：“后世央道之士，不忠不孝，以乱其国家。国家败乱，无所容身，乃入山以学道，是犹舍厦屋而入炎火也。”“忠孝为本，立本以成仙，则天下仙举可数矣。未有不忠不孝奉宸极也。”

忠于国、孝于亲是人道修仙的根本，修炼身体则是孝于亲的一个方面，因为人都是父母的生命延续，所以对身体善加爱护便是孝的行为，如《洞神上品经》说："人之初生，父母遗体，知其所养，知其所贵，知其所事。父母之身，天尊之身。能事父母，天尊降灵。"孝事父母与爱养自身是二而一的，忠孝与神仙本来一致。爱养自身的具体方法则是内丹修炼，内丹修炼与祈禳醮祭是净明道派宗教生活的两个主要方面，这两方面都有来源，而且密切相关。净明道派的祈禳醮祭，兼有灵宝和上清两派的符箓和存神等术，又由于净明道派的形成有因于民间信仰，为满足信众心理，所以甚重祈禳醮祭，这也是净明道派借助道教的宗教形式以传播儒家忠孝主张的重要方面。净明道派的内丹修炼则属两宋时流传很广的钟吕一系丹法，这方面的渊源可能与唐施肩吾有关。施肩吾以唐宪宗元和十年（815）及进士第，随即隐居西山，习炼气养静等术。一个新科进士不入宦海而入道门，这在当时是件很有影响的事，所以后来的道书仙传多将他与钟离权、吕洞宾联系起来，如两宋时成书的《西山群仙会真记》、《钟吕传道集》等，皆托名施肩吾传演，净明道派的内丹法即自其中流转而出。内丹法自中晚唐以来渐成为道教修持的主要方法，并贯穿到祈禳醮祭等宗教活动中，诸如度亡斋时法师以自身精气的周天运行为超度亡魂的过程、作符念咒讲究心神凝一等。净明道派的祈禳醮祭与内丹法，就以这样的方式糅合为一。

净明道派的"行持为之秘要"，是要求将心性修养贯穿到践履中，这一点主要是针对理学家空谈明心见性提出来的。修持重践履，而不专重辩议，也是道教的重要特色，道教虽有哲学的思辨，但思辨最终都要落实到实践中，道教不是一门思辨宗教。道教有这种特色，净明派借助道教以传扬忠孝心性等儒家主张，自然也就特重实践。此派之名为"净明"，就是为申重心性明净、不染物尘之义，而心性的明净就在持忠行孝的行为中，如说："何谓净？不染物；何谓明？不触物。不染不触，忠孝自得，生乎由是，死乎由是。忠孝立，而心性得也。"为了将心性净明的忠孝主张贯彻到行为中，刘玉真还制作了"履践三十字"说："惩忿窒欲，明理不昧。心天纤毫失度，即召黑暗之愆；霎顷邪言，必犯禁空之丑。"人们之所以不能见明忠孝心性，就因为有忿有欲，只有在实践中泯除私欲的人，忠孝才有实处，为此，刘玉真批评世儒说："忠孝只扶植纲常，但世儒闻此语烂熟了，多是忽略过去，此间却务真践实履。"如何务真践实履呢？净明

派第四嗣教赵宜真叙有一法，他根据儒家“慎独”、“吾日三省吾身”的精神，作“日记”以检约自己的思想行为。他说，凡不能在日记中叙说的事，便是不可做的。但凡做了，便要不问是非得失，一律记录下来。如此日日检约，思想行为便合“理”了，“合于理则为合天心，背于理则为欺天心”，如果“诬罔以掩其非，从而不书”，那就犯下了不可饶恕的罪过。赵宜真的这套“天心之说”，据称是从他的老师那里学得的，从这里可以看到净明派重践履的一斑。

净明道派的忠孝神仙思想，是儒道糅合的产物，它采取宗教的形式，又便于向民众传播儒家的纲常主张，比学堂里的演说《六经》等来得广泛，大有以佐助教化、所以其教法一出笼，便受到儒士们的欢迎，也深合最高统治者的心意，如清初康熙帝便为西山玉隆万寿宫御书“普天福主”匾额，以褒奖许逊的表面文章去嘉奖净明派的忠孝主张。（张　裕）

一〇六、“皇道帝德”是什么意思?

“皇道帝德”的说法，是元代茅山道士杜道坚在诠释《道德经》时提出来的，意思是说，根据先有三皇，尔后五帝的历史传说，历史上的政治方针是先行道，尔后崇德，亦即三皇行道，五帝崇德。这种思想是以社会历史观作为社会政治观的理论根据，历史上最原始的政治方针就是现实政治中最根本的方针。追本溯源，这种思想最初产生于老子。老子因社会历史观与儒家不同，政治观也与儒家不同。儒家认为自尧舜至周公文王武王，施政的基本方针是仁，所以提倡“仁政”，义礼智信则是对仁的补充，也是心内之“仁”的向外表现。而老子则认为原始社会根本就没有作为法规的政治方针，人民十分纯朴，社会非常和谐，这时候虽有君主，但并不制定法规去约束人民，而是清静无为顺任民众的自然本性，老百姓天然的纯朴质性未被凿破，不要说自觉到要遵循某种法规，甚至根本就不知道有君主存在，这种顺任自然的社会状态，老子称之为“道”。后来，朴散为器，纯朴的原始道德因为器物的滋长被破坏了，顺任自然的“道”便渐渐地生出国家机器的萌芽，那种没有得也不计较失的原始观念开始被求得所代取，这便是失道然后德。这种求得的活动最初还是在遵循“道”的规则中进行的，但由于“得”本身就不断诱动人们的欲望，使人心浮动，乍善乍恶，圣人担心社会秩序因此陷于混乱，便针对人心的变化提出“仁”，

要求人们都存一颗“仁”心，不要被心中的得失观念摆弄得不辨善恶。在社会生活中不断满足，又不断勾起人们名利等欲望的情，通过“仁”对人心的约束越来越不起作用，圣人便进而制定出具有法规意义的“义”和“礼”。然而，制定礼义的圣人没想到，礼和义具有正反两方面作用，正作用是规制人们的行为，稳定社会秩序，反作用是被某些人利用来巧夺名利，造成更大的混乱。由此，老子总结出这样的经验：“国之利器，不可以示人。”义和礼便是为国者手中的机器，一旦被别人窥破了个中秘密，便会被别人操纵来颠覆自己。

杜道坚通过以史解《老》的学术方法，阐发《老子》的上述思想，将道德譬喻为皇帝。他先作《道德玄经原旨》，对《老子》书的性质作出基本判断，说老子“由商历周九百余岁”，观察到政教的种种变化，发现了历史变迁的规律，于是作其书以“明皇道帝德”。依据这个基本判断，杜道坚征考历代史实以分章解说其文义。接着又著《玄经原旨发挥》十二章，“前六章述皇帝五伯道德功力之叙，后六章述老子降生授经西游之略”，不但叙考经中文句所反映事件的时代，而且进而推论说：“窃观由商历周九百年，三度散关，四掌史职，著《道德玄经》二篇，囊括天地，玄同有无，实一天人书。”这就将《老子》书看成先天理气开物成务与帝王政教的同一，是对宇宙自然化生和社会人伦变迁的最高理论概括，将天道和人道含纳为一体。因为《老子》书具有这样的理论高度，所以杜道坚征古史以阐释其理论，“故不得不自先天始也”，杜道坚并自谓其书“不惟有极以来已然世化可征，而无极以前未然之朕兆，庸有可推”（《发挥序》）这也就是说，道家的天道观不只是一个哲学问题，而且是一个历史问题。对宇宙从无到有的化生，不仅可进行抽象理论的推测，而且可以进行历史的描述，达到了史与理的统一。从这个理论高度评估道家的“皇道帝德”思想，就应当肯定它在所有的思想理论中是最深邃的，是一切社会历史观和政治观的最高理论原则。

当然，杜道坚以《老子》书中某章应历史上的某事，终不免附会牵强。据牟巘为其书所作序文说，杜氏与之议论，“于某章曰：是尧舜之事也。某章又曰：是禹文王武王之事也。其说以老聃为柱下史，所职者史，而百篇之书亦史也，故以书求之”。杜道坚在《原旨》中也确实贯彻了这一原则，如《天地不仁章》的“原旨”说：“此尧之所以恭默无为，一视同仁而天下治也。”《上善若水章》的“原旨”说：“禹作司空，当是时也，

已得水性之善，故能尽水之性而成平水之功。”《勇于敢则杀章》的“原旨”说：“当桀纣为君之日，使能任贤听谏，知天之所恶，不轻勇敢而蓬犹难之心，则汤武虽圣，曷敢不臣乎？”《天下皆知章》的“原旨”则概括说：“《经》凡称圣人者，自玄古之君至尧而止舜；而下则称王称公侯，称善人、君子、大丈夫、德有隆杀，义有褒贬，学者当具古人眼目，向周季以前观之。”这些说法中都难免有附会的成分，但他要求从历史的角度，以历史的眼光理解《老子》，却无疑包含着真理的颗粒。《老子》书作为一部哲学著作，有很浓重的历史感作基础，其中有对历代政治成败的理论总结，也有对前人智慧的继承。杜道坚注意到这一点，如他在《谷神不死章》的“原旨”中说：“如《经》中凡称‘是以圣人’，称‘建言有之’，称‘故圣人云’，称‘用兵有言’，是皆明露申述古圣遗言。”另据王易简为其书所作序文说，杜道坚断《老子》书“是吾师采古史而作，以述羲轩尧舜之道旨也。”杜道坚本出身儒学，所以在他身上不仅具有史官文化的儒家学风，而且重视治世之道，这些与道家的理论结合起来，使他围绕“皇道帝德”问题成就了一份独到的学识，在历代解《老》诸家中，独树一帜，发古人所未发，为后人开辟了一条诠释古典的新思路。这条新思路，对今之学者也未尝没有启迪意义。（张　裕）

修炼与方术

一〇七、道教服丹成仙的信仰是怎样的?

服饵金丹可求长生不老，是道教的重要信仰。这里的金丹指外丹。道教炼丹术有炼外丹和炼内丹之分。以丹砂、铅、汞等矿物石药为原料，用炉火烧炼，叫炼外丹；以人体内的精、气、神为“大药”，把身体当作炉鼎进行内修，叫炼内丹。

战国时期，人们相信世界上有一种神仙，他们神通广大，住在海中仙岛上。这些神仙靠服用仙药来保持长生不死。凡人如果得到这些仙药，服食之后也能永生不死。齐国的宣王、威王和燕国的昭王都曾派人入海找仙人居住的三神山，以求仙药。秦始皇统一中国后，也做起了长生梦，几次派人去海上访仙求药，据说都没成功。后来人们渐渐相信，凡人自己可以炼成仙药。方士李少君曾经劝汉武帝“祠灶”，用丹砂和其他药剂作原料，炼成黄金，再用它铸成饮食器，使用这些器皿，人就能长寿。丹砂古代称“丹”，是一种红色的矿物。汉代还流传着“服金者寿如金，服玉者寿如玉”的说法。自然界中的金和玉都是性质很稳定，不容易发生朽坏变化的一类物质。所以，人们相信，服食金玉，就能把金玉的性质转移到人体，人就可以不朽长生了。这一信仰同古代医学有渊源联系。直到魏晋时期，葛洪仍说：“夫丹之为物，烧之愈久，变化愈妙；黄金人火百炼不消，埋之毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。”又说：“凡草木烧之即烬，而丹砂炼之成水银，积变又还成丹砂，其去草木亦远矣，故能令人长生。”按葛洪的说法，黄金和丹砂一个永远不变化，一个变化奇妙，都不是草木之类能相比的。烧炼所得的金丹，性质更是灵妙。服食它们，可以使身体不朽，使凡人变化成仙。

中国古代存在星辰崇拜。认为天上的星宿都是天神的化身。道教炼丹术也受这种信仰影响，以所用之药上应天上星宿，故人服之可以成仙。《九转流珠神仙九丹经》卷下说：“淮南神仙方，因物类自然。为石别为钟乳者，松别为松萝者，著桑别为桑寄生者，因物类所著生，自然之道，故服之合以六律，上应七星。故地黄实者，恍惚之精也；著桑者寄生，阳之

精也；菊华（花）者，阴之精也；茯苓者，木之精也；车前实者，雷电之精也，地肤实者，列星之精也；竹实者，天华太乙之精也。凡土物，上应北辰七星日月。”《太清金液神气经》卷上用“九灵沉石”、“玄符石母”等二十八药炼“太玄清虚上皇太真玄丹”，以“象二十八宿星之灵符”。《太清石壁记》卷上载《五石丹方》，称：“五石丹者，淮南王刘安好道，感仙人八公来授之，安以此方锡（赐）左吴，故得传之人世。其药飞五石之精，服之令人长生度世，与群仙共居。五石者是五星之精；丹砂，太阳荧惑之精；磁石，太阴辰星之精；曾青，少阳岁星之精；雄黄，后土镇星之精；矾石，少阴太白之精。右以此五星之精，其药能令人长生不死。”

唐代道教外丹大盛。外丹理论十分繁荣。有一种“自然还丹”之说，认为上界仙人食用的是“自然还丹”，又叫“天生还丹”。《丹论诀旨心鉴》载：“有上仙自然之还丹，生太阳背阴向阳之山。丹砂皆生南方，不生北方之地。自然还丹是流汞抱金公而孕也。有丹砂处皆有铅及银。四千三百二十年丹成。”自然还丹是“天符”照耀而形成的。“天符者，日信也”。它照耀天地，经历四个1080年，将阳气潜运结化之精化为精气丹砂，复化为“太阳朱雀石”，再化为“天然还丹”，最后一阶段终于化为“天铅自然还丹”。天上仙人服食它们而得不死长生。下界修道之人临炉炼丹，即是以人间之火，仿天火之造化，在丹炉中浓缩地再现这全部过程，而得到服之可以成仙不死的仙丹。“金丹是日月运动自然成丹。因燧人改火，后圣用之，同于天火造化”，“后圣用火喻爻象，月计三百六十时，年计气候四千三百二十时，合四千三百二十年，喻合天符，自然还丹”。（通幽诀）

所以，炼丹家便将其所用炉鼎器具想像为一个缩小的宇宙，要求“大丹炉鼎亦须合天地人三才、五神而造之”。“鼎有三足以应三才，上下二合以像二仪，足高四寸以应四时，炉深八寸以配八节，下开八门以通八风，炭分二十四斤以生二十四气。阴阳颠倒，水火交争，上水应天之清气，下火取地之浊气”（《九转灵砂大丹资圣玄经》）。这个小宇宙与真实的天地“造化同途”，便可以炼出仙丹。凡人服食这仙丹，自然也同服食自然还丹的上界仙人一样，可以不死永生了。

唐代的道教服食思想是早期神仙思想的发展，它为崇信“夺天地造化之功，盗四时生成之务”的道教外丹术建立了一个比较精致、完善的形而上的义理基础。它的很多学说对以后时代道教炼丹术的发展都具有影响。

（金　桦）

一〇八、道教外丹流派有哪些?

历史上，道士们烧炼金丹，一般都有师承传授。因为他们把这件事弄得非常神秘，所以在选择门徒和传授丹经时都十分认真。葛洪说："是以道家之所至秘而重者，莫过乎长生之方也。故血盟乃传。传非其人，戒在天罚。"他接受郑隐所授丹经时，即曾在马迹山中立坛盟誓。这样师徒相授，便形成了传承派系；各派系在炼什么丹，以什么药料为主等问题上常有分歧，便形成外丹的不同流派。

葛洪的传承派系，据他在《抱朴子内篇》中的记载，是由汉末著名方士左慈传给他的从祖父葛玄，葛玄复传郑隐，郑隐再传葛洪。这一派兼综诸家之说而推崇服食金砂。照葛洪的说法，丹砂是"益人万倍于五谷"的上品神药，烧之愈久，变化愈妙；黄金入火，百炼不消，埋之毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。成书于唐初的《黄帝九鼎神丹经诀》一书，多发挥葛洪一派的丹道思想。卷十三说："殊不知丹砂色赤，而能生水银之白物，变化之理颇亦为证。土得水而成泥，埏之，山下有金，其上多有丹砂，变转不已，还复成金，归本之质，无可怪也。"金砂派相信这一变化过程可以在丹炉中实现，所以他们既重视金丹（人工炼制之丹），也重视黄白（点化金银）之术。在历史上，这一派最是源远流长。

金砂一派的基本服食思想源出医家，相信服药可以治病，可以保命，进而可以成仙不死。历史上此派中人多有精通医术者。如葛洪、陶弘景、孙思邈等。孙思邈是唐初著名炼丹家兼医家。另一位唐代著名金丹炼师孟诜即出其门下，诗人卢照邻也是他的门徒。孟诜曾主事仙堂观，传门徒刘道合。

道教外丹的另一重要派别是铅汞派。其发轫至迟可溯至东汉魏伯阳，中经隋代苏元朗重新发挥《周易参同契》之太易丹道，至唐代该派方滋隆盛。这一派炼丹术士绪承《参同契》以铅汞为至宝大药之说，"只论铅汞之妙、龙虎之真，去四黄之大非，损八石之参杂。要在铅汞含天地之元纪，包日月之精华，上冠于乾，下顺于地，总七十二石，统天地之精光，修炼成丹，服之延驻"（《大还心镜》）。唐代很多丹道术士，如曾授《参同契》于白居易的道士郭虚舟，以及传有专门著述玄真子孟要甫、刘知古、李真君、乐真人、金竹坡、金陵子、柳泌等人，都属于此派。

铅汞派长于玄学思辨，创说颇富。其说虽枝蔓繁芜，但皆不离二仪、四象、五行之说。二仪，即是乾天坤地。如："乾，天也；坤，地也。是鼎器也。设位，是阴阳配合也。易者，是日月，是药。药在鼎中，居乾坤之内。坎为月，是铅；离为日，是汞。上日下月，配而为易字，喻于日月在其鼎中，故曰'易行其中'。乾为天上鼎盖，坤为地下鼎盖。鼎唇作雄雌，'相合阴阳'，是雌雄配合也。设位者，是炉上列诸方位、星辰、度数，运乾坤，定阴阳也。"这是绪承《周易参同契》乾坤鼎器及以铅汞配坎离二用之说。所谓四象，或称四维、四兽、四神，等等。所谓五行，即金、木、水、火、土。铅汞派认为大丹必须四象齐全，五行完满，为了比附四象、五行，本来主张排斥一切杂药，只用铅汞，却不得不拉扯上了银、朱砂，甚至雄黄、硫黄等药味，在其内部引起各种争论。

唐代还兴起了硫汞派。硫汞派指的是用硫黄和水银合炼以求神丹大药的一派丹道术士。《周易参同契》中批评"硫黄烧豫章，泥汞相炼飞"，被认为指的即是硫汞合炼的实验。在唐代，这一派逐渐兴起。硫汞派也用易学阴阳之说作为其义理基础。认为"硫黄是太阳之精，水银是太阴之精，一阴一阳合为天地"（《太清玉碑子》）。宋代的《灵砂大丹秘诀》说："硫黄本太阳之精，水银本太阴之气，阳魂死而阴魄亡，乃夫妇之合情，阴阳之顺气。"以之炼成的灵砂，是"丹灶之统辖，修养之领袖，大药之祖，金丹之宗"。

道教外丹流派大体可以分为以上三派。这几派内部各自存在着门户之见。如金砂派内有主金和主砂之争，铅汞派内也有主铅和主汞之争，等等。它们彼此之间也相互攻讦，贬斥异端，张竞己说，门派斗争十分常见。如属金砂派，主张伏炼、服食丹砂的陈少微批评硫汞派说："且世人多误取石硫黄，呼为太阳之至精，和汞而烧七返。且硫黄受孤阳偏石之气，汞又离于元和。二物俱偏，如何得成正真之宝！"（《大洞炼真宝经修伏灵砂妙诀序》）别的流派批评铅汞派，说他们比附四象、五行，"只是罔象寻文自为"，"以铅汞变色不正，以阴阳取予不理"，"呼铅作虎，唤汞为龙，妄配阴阳，错排水火……总是凭空造作，非理修持"（《大还丹金虎白龙论》）。

但外丹各派在历史上也一直存在着相互吸收、融合的现象。特别是在唐代，由于宗奉易学阴阳五行学说为时代风气，故各派相互影响，其义理学说互参互融成为必然。如金砂派中有人主张飞炼七返灵砂需用铅；铅汞

派中有人主张，烧炼铅汞大药需用硫黄、雄黄、曾青等药“借为傍助”。诸如此类，均可视为各丹道流派交互影响的一种情形。 （金 棹）

一〇九、道教炼丹术的方法有哪些?

炼丹术士所用方法大致可以分为两类，即水法反应和火法反应。水法反应主要是溶解。《抱朴子内篇》中，《黄白》等篇载有“作丹砂水法”、“治作雄黄水法”、“矾石水”、“五石液”、“曾青水”、“云母水”等方法。其中“作丹砂水法”说：“治丹砂一斤，内生竹筒中，加石胆、消石各二两，覆荐上下，闭塞筒口，以漆骨丸封之，须干，以内醇苦酒中，埋之地中，深三尺，三十日成水，色赤味苦也。”其他水法大致相似。《遐览》篇中载有《三十六水经》，可能与现《正统道藏》所收《三十六水法》为一书。《三十六水法》中记有42种“水”，共59个配方。

火法反应包括蒸馏、研磨和升华、各种伏火反应等。

蒸馏之法系由

一、$HgS + O_2 \rightarrow Hg + SO_2$

二、$2HgO \rightarrow 2Hg + O_2$

等反应以制取水银。（具体过程见本书《道教炼丹术的设备和器具》）

研磨一般是为了使药物细碎，以易于发生化学反应。另外也可以用这个方法使药物直接化合，如用水银和铅制汞膏，便需研磨。大凡用金属同汞反应生成汞齐，均须先将金属制成粉末或细碎颗粒，然后与汞研磨，使之易于化合。如果用水银和硫黄合成朱砂，则需研磨和升华二法配合使用。首先用适量水银和硫黄研磨制成“青砂头”（也有用控制加热的方法“炒制”的），然后用升华方法，把黑色的硫化汞（青砂头）升华，使其晶型转变而成赤色的硫化汞。明李时珍曾引宋代丹家的说法：“灵砂用水银一两，硫黄六铢，研细，炒作青砂头，后入水火既济炉抽之，如束针状者成就也。”这里先研磨后炒，可以使其完全化合。另外，此配方中汞和硫的重量比为100∶25，而硫化汞中汞、硫理论比值为100∶16，所以其中的硫是过量的。故研磨后再炒，可以使多余的硫变成二氧化硫气体驱除掉。

各种伏炼火法是道教炼丹术采用的主要方法。这些伏炼火法中有养火、顶火、燠、炮、爆、锻等名目。唐代丹经《太上卫灵神化九转丹砂法》第一转“化丹砂成水银”法载，药入反应器后，“却以一小瓶子盖之，

后用六一泥固济……然后下火。初先文火养之一日一夜讫，后渐渐加武火烧之，经两日夜，候药炉通赤了，便止火”。文火，指温火，相对于武火（猛火）而言。故用文火烧炼称为养火。道教丹经中有时也把文武火交替，只要使火不灭都称之为养火。顶火，则指用炭自火鼎之顶上烧锻。《庚道集》卷二所载“抽汞法”载：“用二十斤炭火从（药鼎）顶上烧锻，次添十斤或二十斤，从早至晚，斟酌火候，勿令过与不及。”如果在鼎之顶部养火，则叫“贴顶养”。燠，也是一种低温加热方法。《龙虎还丹诀》卷下“燠出砂子红银晕法”，用“暖盐浆水”于钵内以柳木槌研淘漫洗需要去晕的药物，还有用糯米浆煮淘，或以陈年壁土为浆，或用浓米醋煮淘等，都称为燠。燠火有时也相当于养火。炮，是中医药材加工的常用方法，炼丹术中也常用到。煿法，《龙虎还丹诀》卷下“赤鸟砂子方”载：“以药头汁煮砂子，四伏时，数数搅，切勿令著底。火须武，每至一伏时，须略淘去稠恶旧汁，更添新汁煮。煮日数满后，煿令乾，称知两数。”是即用火熬干称为煿。锻，用武火烘烤称为锻。一般用在需迅速将药物溶融成汁的场合。道士炼丹使用的很多金石药物原料，在烧炼过程的高温下容易变化散失，如硫化汞容易升华，硇砂容易分解，硫黄易于与空气中的氧作用变成二氧化硫，汞易于变成汞蒸汽飞逸。如果用其他药物与之反应，使其在高温下变化为不易散失的物质，这种处理叫做伏火、制伏等。可见，伏火通常是指通过各种控制火候（即用炮、锻、养等火法）的办法达到的药物处理效果。

在各种火法、水法反应中，经常需要密闭的反应空间，因而要用各种密封方法。炼丹术士称火法反应中所用的密封技术为“固济”，最常用的固济方法是“六一泥法”。《抱朴子内篇》中的配方用戎盐、卤盐、矾石、牡蛎、赤石脂、滑石、胡粉共七种药料，“六一”为七，据说此即“六一泥”之名的由来。将这七种药料研细混合为泥，涂于容器对接处，既可起到密封的作用，有时也参与反应。但很多炼丹著作中记载的“六一泥法”不是这七种药料，有的则少于七种。《太清丹经要诀》（一说系唐著名丹术家孙思邈所著）说：“凡作六一泥者，只为固济，欲使牢固。今只二种药为泥，又加一二种亦损者，何烦多种。”说得很正确。

道士们炼丹用到的方法很多，有的方法今天已难以完全明了。其原因，一是炼丹书籍多用隐语，记载不明确，甚至文献阙如；一是有些方法

本身便是宗教神秘主义的东西，往往十分诡谲怪诞而不可以学理解之。

（金 祥）

一一〇、道教炼丹术的设备和器具有哪些?

道士炼丹先要作屋，它相当于现在的实验室。在人迹罕至的深山炼丹需要作屋，在人烟稠密的地方炼丹，更需要能屏绝嚣扰的丹室。《黄帝九鼎神丹经诀》卷一记载，炼制神丹，应当到深山大泽若穷里旷野无人之处。“若于人中作之，必于高墙厚壁，令中外不见亦可也”。

作屋时很有讲究，需要施带符印，清心洁斋，除去地上旧土三尺，更纳好土，筑之令平。又更起基，高三尺半，勿于故丘墟之间也。屋长三丈，广一丈六尺。洁修护以好草覆之。泥壁内外，皆令坚密。正东正南开门二户，户广四尺，务须严密，暮闭其户，无漏室光。以其灶安屋心中央，并于下埋符，坚筑令实，方可使用。

有的在丹室筑好后还要筑坛。坛或称丹台，丹炉、药灶即安放在其上。坛的构造也有法度。唐陈少微《大洞炼真宝经九还金丹妙诀》载：“垒土为坛，坛高八寸，广二尺四寸。”有的经记载的筑坛法，分三层：最下层高一尺二寸，阔五尺五寸；中层高一尺，阔四尺五寸；上层高八寸，阔三尺五寸（见《感气十六转金丹》）。据说坛造三层，为的是以应天、地、人三才。

坛上置炉、灶。炉是容纳鼎的器具，灶是容纳釜的器具。一般仅用其一。有的丹经中，炉即是灶，灶即指炉。《丹房须知》中说：“鼎若无炉，如人之无宅舍城廓也，何以安居?”炼丹家对炉、灶是很重视的。道教炼丹之炉，有很多名目。有一种叫“偃月炉”，或称“太乙神炉”，其构造法度是：炉面周围约一尺二寸，明心横有一尺，立唇环匝二寸，唇厚二寸。前陈少微著作中所载造炉之法，谓炉高二尺四寸，为三台，上下通气。上台高九寸，为天，开九窍，象九星；中台高一尺，为人，开十二门，象十二辰，门皆须具扇；下台高五寸，为地，开八达，象八风。其炉内径一尺二寸。置鼎于炉中，可悬二寸，下以土台子承接，其台亦高二寸，大小令与鼎相当。这里所说的丹炉总高二尺四寸，也分三层，象天、地、人三才。

还有内盛水、火二鼎的丹炉。因二鼎位置不同而名称不同。水鼎在

上、火鼎在下的，叫“既济炉”；水在下，火在上的，叫“未济炉”。“既济”和“未济”都是《周易》六十四卦中的卦名，其卦象分别为上坎（水）下离（火）和上离下坎。此即二炉名称之来历。

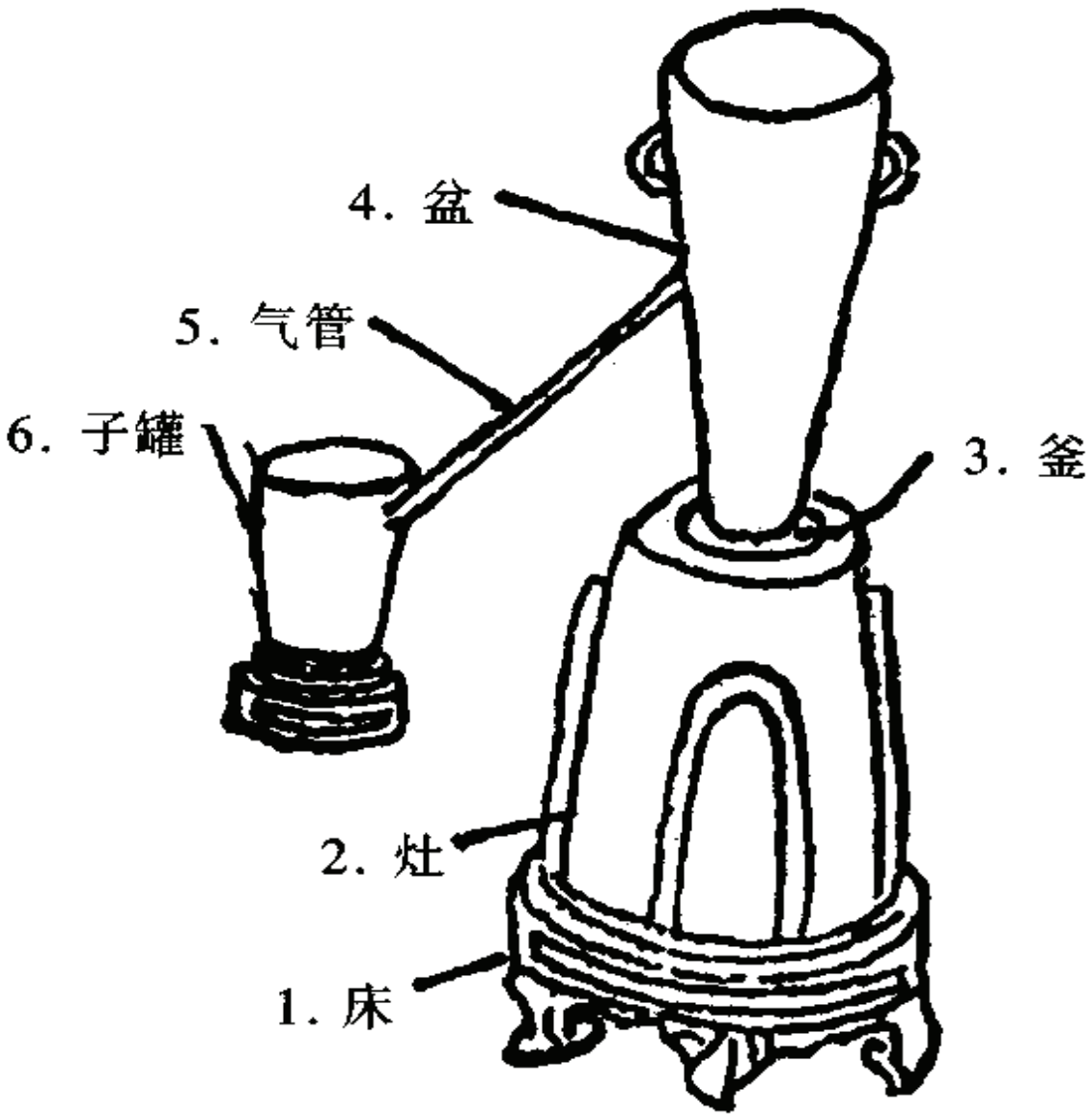
鼎、釜置于炉灶之上，是反应容器或冷凝装置。火鼎是炼丹设备中最重要的部分。一般即指药鼎，药料置放其中，其外以火加热。水鼎中盛水，其外围大约是灰土一类的物质。二鼎有管相通。水鼎另有一管贯通，以供给冷水和引出蒸汽。炼丹时是一鼎单用，还是用既济、未济炉之联鼎，视炼丹要求而定。

鼎有多种。如金鼎、银鼎、铜鼎、铁鼎、土鼎等。土鼎即是陶鼎或瓷鼎。造鼎之法，也十分讲究。以铁鼎为例，有的丹书上记载，须注意“十病”：一、忌秋夏铁不精好，铸不及时；二、不悬胎铸；三、肚大；四、脚短曲；五、口大耳小；六、上下厚薄不匀；七、沙窍漏气；八、不润滑；九、不依尺寸；十、铁皱。凡有此类病之铁鼎，皆不宜用。

釜以铁釜居多。有时，它也和鼎配合使用。另外还有匮、神室、混沌、合子或盒子、铛、罐、燧、瓶、土瓯、筒、坩埚等器物名称，也是鼎釜一类反应容器。这些器物名称术语有时在意义上是相互重复的。如神室和混沌常常均指密封的上下釜或上釜下鼎，或带盖的合子密封后形成的中空。炼丹术士有时也用鸡蛋壳和其他鸟卵壳作反应器。方法是在其上轻开一小孔，倾出蛋黄和蛋清，再经涂墨加工，即为神室。《抱朴子内篇·金丹》所载“康风子丹法”，即以鹄（天鹅）卵壳作反应器。

道士们常常需要“抽砂炼汞”，即用朱砂炼汞。其方法主要是蒸馏，故需用蒸馏器具。下图是《宋代丹房须知》上记载的蒸馏器图。它又叫飞汞炉。底为木座，叫“床”，径四尺，木足高一尺以上。床上置灶，大小依釜尺寸。釜容二斗，去火八寸。釜盖之上置一盆，可容水，以冷却汞蒸汽。原文有注云：“鼎（釜）上盖密泥，勿令泄气。仍于盖上通一气管，令引水入盖上盆内，庶汞不走失也。”其蒸馏过程为：釜中的朱砂因加热而分解出汞蒸汽，它经由贯通釜盖之导管上升，被盆内冷水冷却，变成液态汞而流入子罐。

此外，炼丹常用设备还有进行液态反应用的“华池”，保温用的“灰池”，以及捣、筛、滤、锉、研磨等药料加工用具，等等。（金　桦）



宋代的飞汞炉

一一一、道教炼丹使用的药物是什么?

道教炼丹术士所用药物多为天然产物。早期使用的主要是丹砂和汞。

《列仙传》记载：西汉方士赤斧，“巴戎人也，为碧鸡祠主簿，能作水溏（即汞）炼丹，与硝石服之，三十年返如童子”。李少君向汉武帝进言，说丹砂可为黄金。有人认为其法可能是先用丹砂升炼水银，然后再用鎏金术给铜质饮食器镀金。

东汉魏伯阳撰《周易参同契》，这部书后来被道士们奉为“万古丹经王”。其中主张只用铅汞为原料，以象坎、离变化，炼制大丹。同时代的很多炼丹术士采用雄黄、曾青、空青、石胆、砒霜、硇砂、白盐、白矾、牙硝等石药为原料炼丹。魏伯阳认为，这些炼丹术士是不对的，炼丹应该“挺除武都，八石弃捐”。武都是汉代著名的雄黄产地，遂成为雄黄的代名词。八石，指的就是曾青等八种石药。东汉时期还有人捣制羌石胆、云母及磁，硫磺烧豫章，泥汞相炼治，古治五石铜，以之为辅枢。魏伯阳在书中列举了这些他认为错误的方法，批评说：“杂性不同种，安有合体居？千举必万败，欲黠反成疾。”

东晋葛洪，是一位著名的道教炼丹家，著有《抱朴子》一书，书分内外二篇。其《内篇》“言神仙方药、鬼怪变化、养生延年、攘邪却祸之事”，是集历代神仙学说之大成的著作。其中有“金丹”、“仙药”、“黄白”三篇，专讲服饵、炼丹之仙术。葛洪曾得到《太清丹经》三卷、《九鼎丹经》一卷和《金液丹经》一卷。这几种丹经据说是汉末左慈传下来的。所载各种丹法用药遍及各种矿物石药和部分动植物药。如“黄帝九鼎神丹”的第一丹，“名曰丹华。当先作玄黄，用雄黄水、矾石水、戎盐、卤盐、矾石、牡砺、赤石脂、滑石、胡粉各数十斤，以为六一泥，火之三十六日成”。另外有一种“立成丹”，用雄黄、雌黄和铜炼成砷铜合金，铸以为器，“覆之三岁淳苦酒上，百日，此器皆生赤乳，长数分，或有五色琅玕，取理而服之，亦令人长生。又可以和菟丝。菟丝是初生之根，其形似菟，掘取剋其血，以和此丹，服之立变化，任意所作也。又和以朱草，一服之，能乘虚而行云。朱草状似小枣，才长三四尺，枝叶皆赤，茎如珊瑚，喜生名山岩石之下，刻之汁流如血，以玉及八石、金银投其中，立便可丸如泥，久则成水。以金投之，名为金浆，以玉投之，名为玉醴，服之皆长生。”这里说到的菟丝、朱草，都是植物类药。

唐代道教外丹所用药物原料范围更加广泛。据《真元妙道要略》记载，当时的炼丹术士有用朱砂、汞、铅、银取“抽台水银”，号为天生芽服而死者；有用硫黄炒水银为灵砂服而头破背破者；有以密陀僧、铅黄花

号黄芽者；有炒黑铅为“水铅”服成劳疾者；有烧桑木淋煎取灰霜号为秋石者；有烧金锁草及粪灰取霜号为铅汞者；有用胞衣号“河车”、“紫芳”者；有以九炼硝石于葫芦内以水精玉环采月水、日火号为大药者；有烧砂锡钱取铅珠号为丹中真铅者；有以银鸡子养朱砂及汞、伏火矾为“张果老龙虎丹”者；有以盐、硇砂唉16岁童儿、童女，取大小便烧淋取霜为铅汞者；有以四黄八石都合烧为大药者；有以猪牙、皂荚11月采之烧炼取灰霜号“荚天生牙”者；有以葫芦盛硝石并白石英号紫石英为“一物含五彩”之道者；有煎霜雪并百草上露号“神水华池”修炼者；有烧炼姜石、云母、硫黄及土为至药者；有认铁锟、铜绿为自然之药者；有以桑椹子并蚕沙、赭石子号为大小圣石、自然丹砂者；有烧熏松烟号为一子真黑铅者；有烧丝绸取灰淋煎为大药者；有烧炼硝石并二江水及青盐三年，拟为至药者；有以水火鼎烧赤、白二樟柳根号玄牝者；有以曾青、空青结水银烧伏火号真金者；有以硫黄、雄黄合硝石并蜜烧之焰起烧手、面及烬屋舍者；有以“水火漏炉柜”烧水银、青砂子九遍号九转七返灵砂者；有以黄丹、胡粉、朴硝烧为至药者；有合烧雄黄、雌黄号为“知雄守雌”之道者；有以炼黑铅一斤取银一铢号“知白守黑，神明自来”为真铅银者；有以盆于11月合地土取阴气认为真水者；有烧火粪灰以腊水淋汁煎霜号大药者；有以黑铅一斤投水银一两号为“真一神符白雪”者。如此等等。难以尽述。

道教炼丹术书籍多使用隐名暗语。对此，葛洪曾说：“凡方书所名药物，又或与常药物同而实非者，如河上姹女，非妇人也；陵阳子明，非男子也；禹余粮，非米也；尧浆，非水也。而俗人见方用龙胆、虎掌、鸡头、鸭瞳、马蹄、犬血、鼠尾、牛膝，皆谓之血气之物也；见用缺盆、覆盆、釜甑、大戟、鬼箭、天钩，则谓之铁瓦之器也；见用胡王使者、倚姑新妇、野丈人、守田公、戴文浴、徐长卿，则谓人之姓名也。近易之草，或有不知，玄秘之方，孰能悉解？”（《抱朴子内篇·黄白》）这种情形对丹经的流传和正确理解有不利的一面。葛洪说，汉刘向作金不成，就是因为没有得到明师口授秘诀而弄懂丹经、丹方的缘故。

唐代梅彪写了一本书，叫《石药尔雅》，其中收集炼丹术士常用药物，名色有150种以上，各种药物的隐名均注于该药通名之下。如“汞”之下注明其隐名、别名竟有21种之多。这本书对阅读道教炼丹术著作有很大帮助，但它收录的药物名色还不能说很完全。

英国学者李约瑟所著《中国之科学与文明》（一译作《中国科学技术

史》）第五卷第二分册中列有一表，将古代丹经和其他文献中的化学物质名称与近代名称予以参列，并注明其化学组成，虽然有一些误订，但仍有很大的参考价值。（金 祥）

一一二、金丹的炼制过程是怎样的?

道士炼丹，先要选择名山，寻觅清静无人的处所。葛洪说："作药者若不绝迹幽僻之地，令俗闲愚人得经过闻见之，则诸神便责作药者之不遵承经戒，致令恶人有谤毁之言，则不复佑助人，而邪气得进，药不成也。""合丹当于名山之中，无人之地，结伴不过三人，先斋百日，沐浴五香，致加精洁，勿近秽污及与俗人往来。又不令不信道者知之。谤毁神药，药不成也"。（《抱朴子内篇·金丹》）他列举可以合丹的名山共有28座，它们是：华山、泰山、霍山、恒山、嵩山、少室山、长山、太白山、峨眉山、绥山、云台山、罗浮山、阳驾山、黄金山、鳖祖山、大小天台山、四望山、盖竹山、括苍山、终南山、女几山、地肺山、王屋山、抱犊山、安丘山、潜山、青城山等。葛洪晚年即入此28山之一的罗浮山中修道炼丹。据说这些山中住有正神，或者得道成为地仙的人，他们能帮助修道者炼成金丹。而"凡小山皆无正神为主，多是木石之精，千岁老物，血食之鬼，此辈皆邪气，不念为人作福，但能作祸"。

入山要懂入山之道，否则要遭祸害。须选择"山开月"，即三月或九月，还要选择月中吉日佳时才能入山。如果等不得"山开月"，则一定要选好日子和时辰。入山前，要先斋洁，不近污秽，然后带升山符出门。

入山之后，选好合丹地点，遵守所有禁忌条律，便可以作屋、筑坛、安炉、置鼎，配合药料，升火炼丹了。这些步骤不能马虎。如筑坛时土中要先埋辰砂24两，或坛下埋符，药炉边上要插古剑，药炉北面要挂古镜。宋吴误《丹房须知》所载"龙虎丹台"，则须于"南面去坛一尺，埋生铁一斤，线五寸，醋拌之。北面埋石灰一斤，东面埋生铁一斤，西面埋白银一斤"。

除了设备安置外，药料的准备也十分重要。葛洪当年慨叹修道者多贫穷，又逢乱世，药料难致："但患知此道者多贫，而药或至贱而生远方，非乱世所得也。若戎盐、卤咸皆贱物，清平时了不直钱，今时不限价直而买之无也。羌里石胆，千万求一斤亦不可得。"唐代一统天下，各方奇稀

药石均可罗致。“武都崇岫一旦山崩，雄黄耀日，令驭运至京者，不得雇脚之直，瓦石同价”（《黄帝九鼎神丹经诀》卷十四）。唐代道教炼丹术达到鼎盛阶段，与皇帝的支持和政治上的安定有关系。

炼丹过程中，火候的掌握是炼丹家十分重视的。特别是在唐宋两代，炼丹家把火候置于头等重要的位置。《诸家神品丹法》卷二说：“万卷丹经，秘在火候。”“凡修丹最难于火候也。火候者，是正一之大诀。修丹之士若得其真火候，何忧其还丹之不成乎？”所谓火候，就是丹炉温度的控制，用现代术语说即是时间与温度变化关系。在古代，它是依靠按时添减燃料和调节通风量实现的。炼丹术士以丹炉中火比类“天火造化”，讲究火候变化喻合天符运行，这就是所谓“直符”。直符理论用《周易》的卦爻变化指导火候变化，以一年 12 月通于 12 消息之卦，一卦有六爻，故一月分为六候。于是每月、每日、每时的火候变化都按卦爻变化控制。按唐代较为流行的理论，11 月建子，阳气始生，故为丹炉举火之月。各月火候的进退都有详细口诀。炼丹术士们相信，炼大丹需时一年，方才五行完满，四象齐全，经历了一年 12 个月之“周天大造化”，只要“更漏分明，用火不失斤两，节候有准，渐渐如蒸物，年月满足，自然成功”。因此，丹炉一旦举火，必须日夜有人守望，准确计时，按时添减炭火。《参同契》说：“修炼之士须上知天文，下知地理，达阴阳，穷卦象，并节气休旺，日时升降，火候进退、鼎炉法则。”“凡炼丹，须是清虚之士三人共侣，同心结愿惟望丹成。将欲下手，先须斋戒，醮谢穹苍。一人管鼎器，添换水火；一人轮（论）阴阳，更变造化卦象，进退水火随其节候。三人所管，各不得分毫有差。叶真人云，午夜守卫，三人共虔祷祝，虽然各分所管，逐急须臾更替，夜间递相眠歇。盖有昼夜不停，日月时刻长，恐修丹之人久远困劣，有误修制。”

道教丹道流派极多。以上只是主张修炼大丹一年为候的一派的情形。有些大丹如黄帝九鼎丹、神符白雪丹等，炼制过程和时限要求并不一致。

炼丹达到规定时限，可以开鼎。开鼎时，须斋戒沐浴，各披道衣，顶星冠，面南，腕捧药炉，焚香净身，虔诚祷告，启请大道天尊。并有规定祷祠。开鼎取丹之后不能马上就服。先要设大祭，以丹或用丹作成之“金”祭祀天、日、月、北斗、太乙、井、灶、河伯、山神、社、门户圊鬼神清君等，各有数限。炼丹术士对此极为认真，以为倘不祭祀神鬼，自恣用之，必被殃咎。

（金　祥）

一一三、唐代有多少皇帝和大臣服丹而死?

唐王朝开国之初，出于政治上的需要，即开始大力崇道。于是，道教炼丹术便在帝王的支持下达到了发展的顶峰。

唐代诸帝多迷信道教服饵长生之说。初唐以太宗、高宗为最。本来唐太宗自称所好“惟在尧舜之道，周礼之教”，认为“神仙事虚妄，空有其名，秦始皇非分爱好，遂为所诈。后汉武帝为求仙乃将女嫁道术人，事既无验，便行诛戮。据此二事，神仙不烦妄求也”。但后来却渐生祈求长生之心，服饵药石，并发使天下，采诸奇药异石。贞观二十二年，命天竺方士耶罗迹婆娑造延年之药，次年，因服此胡僧之长生药，罹暴疾而毙命。

唐高宗笃信长生有术，宠信道士叶法善等人，曾令广征诸方道士，合炼黄白。高宗曾打算服用胡僧卢伽阿逸多所造之药，后因大臣郝处俊援引太宗服胡僧药之例切谏而作罢。

唐玄宗时，道教金丹术士极得宠信。他们为皇帝造金丹，号为“供奉山人”。宰相李林甫撰《唐朝炼大丹感应颂》一卷，记有开元中（713～741）道士孙太冲炼造神丹之事。当时著名道士如吴筠、卢鸿、王希夷、李含光、司马承祯、张果等都曾被征召入京。玄宗曾向吴筠问询金丹修炼及神仙羽化之事，并亲自烧炼丹药。开元二十二年（734）张果进宫，玄宗多次以神仙方术之事相试，最后相信了张果，甚至要把玉真公主嫁给张果。天宝年间，玄宗召道士孙甑生、罗思远、姜抚等从事炼丹。安史之乱后，他退位深居，撰《赐皇帝进烧丹灶诰》一篇，其中说：“吾比年服药物，比为金灶，煮炼石英，自经寇戎，失其器用。前日晚，思欲修营。”仍然念念不忘炼丹。

中唐时期，宪宗、穆宗、敬宗都是道教金丹服饵的热衷者。《旧唐书·裴璘传》载：“宪宗季年，锐于服饵，诏天下搜访奇士。”元和十三年（818）前后，诸处频荐药术之士。宰相皇甫镈和鄂岳观察使李道古荐术士柳泌、僧大通于朝，深得宪宗赏识。柳泌以天台山多有灵草，可采之以合金丹，求为台州刺史。宪宗不听谏官之言，竟许其请。柳泌至台州后，因叱咤吏民，空耗日月，害怕罹罪，于是遁逃山谷，为浙东观察使捕获，解送京师。经皇甫镈、李道古二人力保，复为待诏翰林。后进金丹于宪宗，宪宗不听裴璘等人谏阻，服其丹。元和十五年（820）春，宪宗丹毒发作，

“日加燥渴”，“燥益甚，数暴怒责左右”。宦官陈弘志等人害怕无罪被杀，因弑宪宗。

穆宗即位之初，命京兆府将柳泌、僧大通等人处死，但不久自己却也惑于方士之说，开始服饵金石。敬宗宠信道士赵归真等人，任其为“两阶道门都教授博士”，于宝历元年（825）八月遣中使往湖南、江南道及天台山采药。在位不满三年，即为苏佐明、刘克明所杀，年仅18岁。据载亦与服饵药石有关。

晚唐武、宣二宗最为嗜好服饵。武宗于会昌五年（845）大行废佛，热衷于道教金丹服食长生之事。《新唐书·王贤妃传》载：“帝稍惑方士说，欲饵药长年，后寝不予。才人每谓亲近曰：‘陛下日燎丹，言我取不死。肤泽消竭，吾独忧之。’”会昌六年（846）三月壬寅日，“上不予。制改御名炎。帝重方士，颇服食修摄，亲受法箓。至是药躁，喜怒失常。疾既笃，旬日不能言。……是月二十三日……崩，时年三十三”。宣宗继武宗位，亲见武宗迷信金丹而自误，但未吸取教训。《新唐书·崔慎由传》载：“初，宣宗饵长年药，病渴且中躁。……时大中十二年（858）也。”第二年五月，病情恶化，不能上朝理政，八月即毙命而亡。

由于唐代社会物质和文化生活的蓬勃发展，加上封建帝王的尊崇支持道教，金丹服饵一时竟成为全国性风气。首先是社会上层的那些达官显贵群起仿效，他们交结道教方术之士，访求金丹大药，服饵烧炼以为时尚。《还丹肘后诀》末有《唐仵达灵真人记》一篇，作者自叙曾随玄宗銮舆西幸，驻跸行在掌命，至德丁酉（757）又衔命捷于嵩岳，两次均遇见青城丈人，得受“真元丹诀”和“神水黄芽之要”。作者随即向皇帝乞骸归田，同南曹郎张去非、左史程太虚等“皆以故庐共制神室”，临炉炼丹。该作者屡膺重命，显系天子宠信之近臣，其官品当不在张、程之下。唐代著名文学家韩愈之兄，有婿名李于（一作李干），以长庆三年（823）正月因服丹中毒而死。韩愈为之撰《故太学博士李君墓志铭》。其中谓：“初，于以进士为鄂州从事，遇方士柳泌，从受药法，服之往往下血。比四年，病益急，乃死。其法以铅满一鼎，按中为空，实以水银，盖封四际，烧为丹砂云。”韩愈以亲眼所见并有过从往来的七位官僚服饵中毒致死为例，痛陈丹药之弊害，说：“余不知服食说自何世起，杀人不可计，而世慕尚之益至，此其惑也。在文书所记及耳闻传者不说，今直取日见并与之游，而以药败者六七公，以为世诫。工部尚书归登、殿中御史李虚中、刑部尚书李

逊、逊弟刑部侍郎建、襄阳节度使工部尚书孟简、东川节度御史大夫卢坦、金吾将军李道古，此其人皆有名位，世所共识。工部既食水银得病，自说若有烧铁杖自巅贯其下者，摧而为火，射穷节以出，狂痛呼乞绝。其茵席常得水银，发且止，唾血十数年以毙。殿中疽发其背死。刑部且死，谓余曰：'我为药误！'其季建，一旦无病死。襄阳黜为吉州司马。余自衰州还京师，襄阳乘舸邀我于萧州，屏人曰：'我得秘药，不可独不死，今遗子一器，可用枣肉为丸服之。'别一年而病，其家人至，讯之，曰：'前所服药误，方且下之，下则平矣。'病二岁竟卒。卢大夫死时，溺出血病，痛不可忍，乞死乃死。金吾以柳泌得罪，食泌药，五十死海上。此可以为诫者也。"赵翼《廿二史札记》记唐代服丹而死的大臣，还有杜伏威、李抱真等人。

唐代帝王、大臣沉迷于服食金丹，致死者之众，实居历代之最。

（金　梓）

一一四、道士能点铁成金吗？

黄金，中国古代简称金。它是人类最早认识的几种金属之一，后来成为最通行的货币，变得贵重起来。道教炼丹术迷信服食黄金，并且相信仙丹炼成的标志之一，就是它能点铁成金，或者点铜成金，点锡成金，等等。"金成者，药成也"。如果点金不成，丹药便不成功，还需要烧炼。所以，汉魏以来金丹术一直将金可作与"世可度"紧密联系在一起，由贱金属的铅、铁或丹砂、水银制成金银，一直是道教外丹术的重要内容。外丹术又叫金丹术或黄白术，原因就在于此。

从李少君为汉武帝用丹砂炼金以来，社会上对术士们的作金便批评不断。特别是用与黄金根本不同的物品作金，涉及到凡物是否皆有种，变化是否有极限等认识论问题。东汉应劭不相信王阳作金之说，认为"物之变化，固之有极"（《风俗通》卷二）。晋人向秀也与其看法相同。但葛洪却认为："变化者，乃天地之自然，何嫌金银之不可以异物作乎？"他列举合五种灰以作水精碗，化铅作黄丹及胡粉，驴马相交而生骡及驒驴，雉化为蜃，雀化为蛤等事例，证明物类可变。并且还得出变化没有极限的认识："夫变化之术，何所不为。盖人身本见，而有隐之之法；鬼神本隐，而有见之之方。能为之者，往往多焉。水火在天，而取之以诸燧。铅性白也，

而赤之以为丹；丹性赤也，而白之以为铅。云雨霜雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也。至于飞走之属，蠕动之类，禀形造化，既有定矣，及其倏忽而易旧体，改更而为异物者，千端万品，不可胜论。人之为物，贵性最灵，而男女易形，为鹤为石，为虎为猿，为沙为黿，又不少焉。至于高山为渊，深谷为陵，此亦大物之变化。”（《抱朴子内篇·黄白》）尽管葛洪论证物类可变、变化无极所列举的事例有的的确属于客观事实，但他完全忽略了变化条件，把变化绝对化了。这种绝对化的变化观是葛洪相信飞砂炼汞可作黄金的观念基础，同时也成为整个道教炼丹术相信能“点铁成金”的观念基础。

道士们所谓点化而得的金银，实际上是外观与真正的金银相似的合金。后来的道士逐渐认识到这一点，把它们叫做药金、药银，以与真金、真银相区别。但这种药金、药银在很长时期内仍被视作一种珍贵的东西。有唐一代，太宗即曾征召道流之徒，敕令点铜为金。《太平广记》卷四〇〇引宋戴君孚《广异记》载：隋末有道者居于太白山炼丹砂，合大还（丹的一种）成，可化赤铜为黄金。有成弼者给侍之，后持白刃杀道者，而得其丹。唐太宗召成弼，授以五品官，敕令造金，凡数万斤。“其金所谓大唐金也，百炼益精。……至今外国传成弼金，以为宝货也”。武则天确曾以道士所造药金赏赐臣下。《旧唐书·方伎传》载：孙思邈的弟子孟诜，“尝于凤阁侍郎刘祎之家见其赦赐金，谓祎之曰：‘此药金也，若烧火其上，当有五色气。’试之果然。则天闻而不悦。”孟诜是当时著名的外丹炼师，他鉴定药金所采用的方法即是现代化学中所说的焰色法。

道教炼丹术士最拿手的是用雄黄点化金银。葛洪《抱朴子内篇·黄白》中明确记载了用雄黄点铜为金的方法。后来，陶弘景在其著作《名医别录》中也说：雄黄“得铜可作金”。“炼服之法皆在仙经中，以铜为金亦出黄白术中。晋末以来，氐羌中纷扰，此物绝，不复通人间，时有三五两，其价如金”。隋苏元朗《宝藏论》对用雄黄、雌黄一类砷的硫化物点化金银的方法作了经验总结：“雄黄若以草伏住者，熟炼成汁，胎色不移，若将制诸药成汁并添得者，上可服食，中可点铜成金，下可变银成金。”“雌黄伏住火，胎色不移，鞴熔成汁者点银成金，点铜成银。”这样得到的药金、药银即是二种砷铜合金：一种是砷黄铜，一种是砷白铜，它们的区别在于其中砷的含量不同。含砷在百分之十以下者呈金黄色，炼丹术士用它充作黄金；含砷在百分之十以上者，具有银白金属光泽，炼丹术士用它充

作白银。据现代学者的研究，砷铜合金，特别是砷白铜，炼制较困难，又很容易中毒。它的性质不如镍白铜稳定，放置日久，其中砷质会逐渐挥发，颜色变黄，因此不宜作器物，只能欺人一时。

炼丹术士懂得的制造药金、药银的方法很多，情形大抵相似，得到的都只是色泽、质地与金、银相似的合金。要把贱金属的铅、铁等变成金、银，仅靠一般的化学、物理手段是根本不可能办到的。因为这是实实在在的原子蜕变的过程，是现代科学的前沿课题。历史上的炼丹术士当然不了解这一点。（金 梓）

一一五、火药是炼丹术士发明的吗?

火药与造纸、印刷术、指南针被誉为中国古代四大发明。它后经阿拉伯国家传入欧洲，对人类文明的发展产生过重大作用。火药究竟是怎样发明的，古代文献对此缺乏详明记载，不大清楚，但现在一般认为，火药的发明与炼丹术很有关系。

火药最主要的成分是作为氧化剂的硝石。成书于秦汉之际的《神农本草经》中已把硝石列为上品药，此时开始兴起的炼丹术对这些所谓上品药十分重视。当时方士采用的很多药料如丹砂、三黄（硫黄、雄黄、雌黄）、八石（曾青等八种矿物药）等，大多属于上品药。三黄中除硫黄外，雄黄和雌黄都是砷的硫化物。如果用硝石与三黄一起烧炼，必然发生剧烈燃烧或爆炸现象，从而导致火药的发明。东汉魏伯阳在其著作《周易参同契》中，对早期火法炼丹进行了经验总结。书中归纳记载了三类关于炼丹的药料配合反应现象。一是配方得当，如雌雄相吸，阴阳相偶，能够顺利化合；二是药料配比如“二女同室”，孤阴（或孤阳）独处，完全不能化合；三是“若药物非种，名类不同，分剂参差，失其纪纲”，即药物配伍、剂量控制以及操作不当，便会发生剧烈反应，“飞龟舞蛇，愈见乖张”。后一类现象毫无疑问是指激烈燃烧或爆炸等炼丹过程中的“事故”。

葛洪《抱朴子内篇》中载有一段关于炼制和饵服雄黄的文字：“又雄黄……饵服之法，或以蒸煮之，或以酒饵，或先以硝石化为水，乃凝之，或以玄胴肠裹蒸之于赤土下，或以松脂和之，或以三物炼之，引之如布，白如冰。”（《仙药》）最末一种处理雄黄的方法是用硝石、玄胴肠（猪大肠）、松脂三物与雄黄合炼。玄胴肠和松脂加热炭化后即可产生相当于黑

火药配方中的木炭的还原作用，雄黄含硫，这一配方与黑火药配方几乎完全相当。在这一炼制过程中，药料成分比例和加热操作等反应条件的掌握稍有不当，即可发生爆炸现象。

唐宋两代的道教炼丹术著作中，与火药配方有关的记载更不少见。《诸家神品丹法》卷五载："硫黄、硝石各二两令研。右用铜银锅或沙罐子入上件药在内。掘一地坑，放锅子在坑内与地平，四面却以土填实。将皂角子不蛀者三个烧令存性，以钤逐个入之。候出尽焰，即就口上着生、熟炭三斤，簇锻之。候炭消三分之一，即去余火不用，冷取之，即伏火矣。"皂角子烧令存性是一种中药惯用炮炙法，指中温炭化且稍保留有挥发成分。这一伏火之法的作者，没有将含碳物质与硫黄、硝石直接混合，并且在逐个放入炭化后的皂角子后，明确说明"候出尽焰"，即让其燃烧到一定程度，才以炭火烧锻。这就可以减少剧烈燃烧和爆炸的危险。《铅汞甲庚至宝集成》卷二所载"伏火矾法"，将硫二两、硝二两与马兜铃三钱半，研为末，拌匀。然后掘坑，入药于罐内，与地平，将熟火一块，弹子大，下放里面，烟渐起，以湿纸四五重盖，用方砖两片掠，以土冢之，候冷取出。这一伏火法的药料配方与上一个比较，仅将皂角子换成了马兜铃，并且直接与硝、硫混合，更接近黑火药的性质。

唐代是道教外丹术大发展的时代。炼丹术士们出于经常接触到类似火药配方的各种伏火丹法，逐渐总结出具有规律性的认识。如成书于中唐时期的《真元妙道要略》即说："硝石，宜佐诸药，多则败药。生者不可合三黄等烧，立见祸事。"对于希望控制炼丹反应的炼丹术士来说，这种猛烈燃烧或者爆炸的现象，的确是炼丹过程中的"祸事"。同书另有一条很具体的记载，说当时炼丹术士"有以硫黄、雄黄合硝石并蜜烧之，焰起烧手面及烬屋舍者"。蜂蜜是糖水化合物，易于炭化，是配方中炭源。从这类大的"祸事"中，炼丹术士就可以了解这种配方的剧烈燃烧和爆炸的性质。所以，从火药发明的角度看，这种祸事越大，说明其配方比例越接近黑火药的各种药料的成分比例。

从以上资料看，说火药是炼丹术士于无意中发明的，有一定根据。

（金　祥）

一一六、道教炼丹术中有哪些化学内容?

道教炼丹术士幻想炼成仙丹，服后成仙不死，这自然是不可能实现的。但在长期的炼丹实验中，他们逐渐掌握相当一部分物质的有关化学知识。其中包括：

铅的化学反应知识。铅的熔点低，冶炼工艺也不复杂。早在商代中期，铸造青铜器时就已经懂得按比例添加铅料。道教炼丹术士对铅十分重视，懂得关于铅的很多化学反应。如用铅制作铅粉和铅丹。葛洪说，铅粉是化铅所作。南北朝陶弘景在《本草经集注》中说："铅……置醯（醋）中出入百过。"铅粉就是碱性碳酸铅［$Pb_3(OH)_2O_3$］，古代制造它，要用到醋：

(a) $Pb + 2CH_3COOH + (O) \rightarrow Pb(CH_3COO)_2 + H_2O$

(b) $4Pb(CH_3COO)_2 + 2CO_2 + 6H_2O \rightarrow 2Pb_2(OH)_2CO_3 + 8CH_3COOH$

由（a）式可以得到铅霜（醋酸铅），它继续反应，就能得到铅粉。陶弘景所说的正是制造铅粉的方法。铅丹是红颜色的物质，化学名称叫四氧化三铅。葛洪说："铅性白也，而赤之以为丹。丹性赤也，而白之以为铅。"这里的"丹"，指的就是铅丹。铅氧化变成红色的铅丹，铅丹分解后又可得到铅。

汞的有关化学反应知识。中国先秦时代已经发明了以汞溶金的鎏金术。《神农本草经》也记载："水银……杀金、银、铜、锡毒，熔化还复为丹。"汞具有金属的光泽，但又不同于五金（金、银、铜、铁、锡）的"形质顽狠，至性沉滞"，化学性质极其活泼。我国贵州万山、丹寨和云南等地丹砂矿区都发现有天然水银存在。而历史上用丹砂烧制水银，至迟在汉代已出现。炼丹术士从一开始就与丹砂和汞打交道，他们总结出很多经验。如葛洪说："丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂。"用化学反应表示即是：

(a) $HgS + O_2 \rightarrow Hg + SO_2$

(b) $Hg + S \rightarrow HgS$

(a) 式即烧丹砂抽汞的反应。这一反应在285℃时开始发生。如果在非密闭容器中反应，汞会有显著的蒸发损失，且温度不能过高，因为汞的沸点是357℃。(b) 式用硫黄与水银反应，即"积变又还成丹砂"，先得到黑色

硫化汞，再经升华即可得到红色丹砂。汞的氧化物也可以是红颜色的，所以，葛洪所说的这句话也可以理解成炼制外观跟丹砂差不多的氧化汞。

砷化合物的有关化学反应知识。雄黄（AS_2S_2）和雌黄（AS_2S_3）这两种硫化砷加热后都能升华，它们与铜反应能生成砷铜合金。

各种矾类的有关化学知识。中国古代的矾包括白矾、绿矾、黄矾和胆矾四种。白矾，又叫明矾，系焙烧白矾石而得。白矾经锻烧便脱水成为白色粉末，称为枯矾。绿矾，又叫青矾、皂矾、绛矾。黄矾，系天然绿矾经风化氧化而成。胆矾，又叫石胆、蓝矾。这四种矾都是硫酸盐。葛洪《肘后备急方》载："烧好矾石作末，绢囊贮……，用马齿矾石，烧令汁尽……。"陶弘景《本草经集注》载："矾石，色青白，生者名马齿矾，炼成绝白，名白矾。""黑石脂一名石涅，一名石墨。"唐代炼丹术著作《太古土兑经》载："黄矾能出染一切金石。"这几种矾都是炼丹术士常用的炼丹原料，故对其性质有较深的了解。

各种矿物的溶解反应知识。《抱朴子内篇·对俗》有"三十六石立化为水，消石为粉，溃金为浆"的记载，《遐览》载有《三十六水经》。《列仙传》称八公授淮南王安"三十六水方"。现存《正统道藏》洞神部有《三十六水法》。其中有很多溶解液配方使用了硝石（KNO_3）。

各种合金的制备知识。除砷铜合金外，还有砷锡合金等。葛洪曾谈到道士李根用锡、铅炼银，"以少许药和大豆投鼎中，冷即成银"。所得大概是一种锡基或铅基合金。据隋代道士青霞子苏元朗所撰《宝藏论》记载，他们已能合成数十种外观同天然金、银相似的合金。其具体名目，凡金20件：雄黄金、雌黄金、曾青金、硫黄金、土中金、生铁金、熟铁金、生铜金、输石金、砂子金、土碌砂子金、金母砂子金、白锡金、黑铅金、朱砂金、还丹金、水中金、瓜子金、青麸金、草砂金等。银有17件：真水银银、白锡银、曾青银、土碌银、丹阳银、生铁银、生铜银、硫黄银、砒霜银、雄黄银、雌黄银、输石银、至药银、山泽银、草砂银、母砂银、黑铅银等。书中说，除了还丹金以下五件是真金，余外并皆是假；除了至药银以下五件是真外，余则假。其实，这些假金假银，都是合金。还丹金和至药银也应该是人工合成的合金，而不是什么真金、真银。

此外，如火药的发现，硫、汞合成技术的进步，都是炼丹术士们不断摸索的结果。炼丹术是近代实验化学的先驱，它积累了人类对自然界物质的认识经验，在文化发展史上有一定的历史意义。（金　棹）

一一七、女丹术有哪些内容?

女丹术即女子修炼内丹的方法。内丹术是道教修炼的高级法门，其发端于汉代魏伯阳所著的《周易参同契》，唐宋之际，出现了托名钟离权、吕洞宾、陈抟的内丹术，流衍日繁，蔚为大观。但此内炼之法最初并没有形成门派，自宋代张伯端、金代王重阳始，才有了内丹南宗、北宗等门派创立，有性命双修、男女双修、单修之法。但此时的内丹诸派，均只为男性说法，只有男丹修法，没有女丹专论。道教历史上也颇有几位著名的女性习道者，如上清派始祖魏华存夫人、全真七子中的孙不二散人等，但均未专述女丹，女丹论著不见载于包括明《正统道藏》在内的历代道经之中。

明清以来，道教日益衰微，理论上需要别辟蹊径、扩大影响，且妇女在宗教界中的地位略有抬升，在诸多民间秘密宗教中女性也能掌教权、主持教务与参与修持内功。女丹术正是应此而生，清代贺龙骧辑的《道藏辑要》中开始收有《女丹合编》，其中包括《壶天性果女丹十则》、《女金丹》、《樵阳经女工修炼》、《女功炼己还丹图说》、《西池集》、《女丹诗集前后编》、《女真丹诀》等论述女丹的专著，闵一得《道藏续编》中收有《女修正途》、《女宗双修宝筏》两篇女丹论著，民国八年（1919）五亩园辑有《坤鉴宝镜》一部，后又有《女子道学小丛书》的编辑出版，1956年台湾开始出版萧天石主编的《道藏精华》，其中收有傅金铨《仙佛合宗女金丹法要》，1989年，北京师范大学出版社出版了中国气功古籍丛书，之一为《伍柳仙宗》，之二为《女丹集萃》，可谓集清、民国女丹著作之大成。

女丹修炼与男丹修炼的差异在于其筑基阶段入手处的不同，这种差异源自男女生理结构、天性禀赋的相异。在《女丹合编通俗序》中贺龙骧认为："男属阳，阳则清；女属阴，阴则浊。男性刚，女性柔。男情急，女情缓。男念杂，女念纯。男主动，动则气易泄；女主静，静则气易敛。男为离，如日，一年一周天；女为坎，如月，一月一周天。男气难伏，女气易伏。此秉性之不同也。男喉有结，女喉无结。男乳无汁，小；女乳有汁，大。男基凸，女基凹。男曰精室，女曰子宫。男命在气穴中，女命在乳房中。男以腰为肾，女以血为肾。男为精，其色白，名白虎；女为血，其色赤，名赤龙。男精阳中有阴，女血阴中有阳。男精之气充足，女血之

气些微。此形体之不同也。男先炼本元，后炼形质。女先炼形质，后炼本元。男阳从下泄，女阳从上升。男修成，不漏精，谓之降白虎；女修成，不漏经，谓之斩赤龙。男精逆行而成仙，女血直腾归心窍。男七莲难放易收。女七莲易放易收。男修曰太阳炼气。女修曰太阴炼形。男曰胎，女曰息。男白虎降，则茎缩如童体，女赤龙斩，则乳缩如男体。男出神迟，成道亦迟。女出神速，成道亦速。男可自升，女必待度。男必面壁，女少还虚。男成为真人，女成为元君。此工法之不同也。”

女丹功法其人手斩赤龙，以乳房为气穴，意守于膻中穴（在两乳之间），根据诸女丹文献，其法除意守、运气于膻中穴与两乳房外，还要按一定的方向、一定的次数和弧度按摩双乳。老年人历时长，青年为时短，有的功法中，老年绝经，还要将月经炼恢复后再行斩赤龙，儿童未破体时方法与男子一样，不必经斩赤龙一关。斩断赤龙后，即完成了筑基阶段，其体已由纯阴化为纯阳，余下的炼丹步骤就与男丹功法完全一致了，包括炼液化气（即小周天运转）、炼气化神（即结丹于腹部下丹田中）、炼神还虚（即将所谓丹胎放入太空中收集自然之气）、炼虚合道等。据丹经所载，筑基功需百天左右，而炼液化气为七日七夜，炼气化神需怀胎九月，炼神还虚要哺乳三年，炼虚合道则需十年面壁，按照这种说法，只要勤心向道，苦修十几年，即可修成神仙不死不漏之体，遨游人间。而事实上，现实世界中根本没有人能够真的做到这一步，为此，女丹经中也大讲“德”与“有道”，说有德之女子方能有人来度，才有缘成仙，搬出了葛洪时就已有的所谓命属生星则好仙道并能成其仙道的命定说、天赋论等为其少见人成仙作解释。

女丹功法修炼了不能够成仙，但对保健、延年倒是颇有助益的。

（郭　清）

一一八、道教有哪些禁忌?

禁忌起源甚古。距今约18000年前的山顶洞人，在死者身旁撒红色铁矿粉粒，反映了我国原始人群的禁忌行为。到了殷代，甲骨卜辞中常常有为了征伐、狩猎、祭祀而占卜的记载，其中所说做某事不吉就是禁忌的一种。《周易》里也有关于禁忌方面的记载，其中《小畜》上九爻辞就说：“月几望，君子征凶。”《礼记·礼义》说：“君子有终身之丧，忌日之谓也。

忌日不用，非不祥也。”这就是说，忌日是亲属死日，这天不做其他事，不是因为以死为不祥而回避。所以禁忌并不一定是否定其事，只是规定忌日不做超越规定的事。道教禁忌继承和发展了汉代以前有关禁忌的宗教迷信，并把它贯穿于道教信仰者的日常生活中。道徒的行住坐卧、饮食起居以及各种仪式都有禁忌，诸如暮莫远行，卧莫燃烛，勿居崇奉六天及事山川魔神者之室，供水忌汲井泉，须于夜半子时取河水，或以净布作帐收取天泉饮用；供花忌献梗生残刺（月季之类）；菜禁兼味，食后忌坐。……斋戒时，特忌斩衰孝子、新婚妇人、月信未断及痎疟疮疥废疾者升斋堂庭坛。但就其涉及的问题，大致可以分为以下几个方面：

原始的自然崇拜。道教禁止北向便溺、北向理发、北向唾骂、北向解脱衣裳，或仰视三光，怒视日月星辰。道教有《五斗经》，特别重视北斗，认为北斗“为造化之枢机，作人神之主宰，……有回死注生之功，有消灾度厄之力。”说明道教禁止北向做污秽事是出于对北斗的崇奉神化。其实，在我国，崇拜日月星辰之神起源很古，殷虚卜辞就是“宾日”、“出日”、“入日”等的记录，这可能源于殷人对日神有朝夕迎送的礼拜仪式。成书于春秋或战国时期的《书·舜典》有：“肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神”的记载。所谓类、禋、望是指对不同神灵的不同祭法。“六宗”是被禋祭的对象，包括“天宗”三：日、月、星，“地宗”三：河、海、岱（泰山）。

原始的动物或图腾崇拜。道教禁止食父母本命兽肉与自身本命兽肉。认为牛有功，犬有义，雁有序，鲤鳝朝北斗，故不得食用。《上清黄庭内景经梁丘子注释叙》说：“忌食六畜及鱼臊肉，忌五辛。”所谓六畜，即牛、马、猪、羊、鸡、犬。鱼臊即生臊。五辛，即生葱蒜薤韭葫荽。但是，道教禁荤辛的限制并不十分严格，这反映出：禁食父母本命兽肉是原始图腾崇拜与祖先崇拜思想的融合。道教饮酒食肉有一个发展过程。早期道教提倡禁酒，但认为飞禽走兽“能立治病”，“飞鸟步（按：当作走）兽，水中生亦然，使民得用奉祠及自食”，《广弘明集》卷十二释明概《决对付奕废佛僧事并表》也说张陵时“杀牛祭祀二十四所”。可见早期道教并不禁食荤辛。南朝刘宋陆修静的《道门科略》才有三会日（正月七日、七月七日、十月五日）“不得饮酒食肉”的规定。

道教禁忌与药物学、养生学有关，其中有精华，也有糟粕。《云笈七籤》、《杂戒忌禳灾祈善》和《禁忌篇》认为：“性调乎食，命延乎药”，提

倡养性为主，辅以药物、饮食。在他们看来，人年40以下，阳气尚盛，不宜全食补食，与中医对不同年龄的人用药不同的观点一致。同时还提出一些治病防病措施，诸如“冲热汗出，不宜洗身”；“冬夏不宜枕冷物铁石”；“久忍小便脉冷兼成冷痺”；“凡新哭泣讫便食即成气病”；“凡欲见死尸，皆须先饮酒及咬蒜辟毒气”；“凡大汗勿脱衣，不慎，多患偏风半身不遂”；“长生之要，其在房中”，即要注意节制性欲，反对远行归还、大疲劳及醉酒、生病行房事。以上这些规定都有合理的因素。值得注意的是：道教禁忌反映了道教学者重视量变，力求不破坏身体各部分运动平衡的思想。《云笈七籤》、《禁忌篇》主张“行不疾步，耳不极听，目不极视，坐不至疲，卧不至饥”，“不欲极饥而食，不欲极渴而饮，食不过多”，“冬不欲极温，夏不欲极凉”，“五味不欲偏多”，做到“不欲甚劳，不欲甚逸”，反对久视、久卧、久立、久行、久坐。在一般正常情况下，这当然是有利于身心健康的。总的看来，道教禁忌严防“病由口入”，一方面十分注意公共卫生，规定：洗菜要三次易水；汲水要先洗手，并视水中有虫无虫，而且水须过滤方用；做饭时爪甲不准带垢；扫地当先洒水，不得扬尘，不得聚灰土于门扇后。另一方面又忌食大量食物，影响身体吸取营养。例如，旧历正月禁食生葱；二月三月禁辛，勿食蒜子、薤子、肝、肺，宜食麻子、巨胜子、李子；四月勿食大蒜；五月禁咸味，勿食薤、心、肾；六月禁酸，勿食茱萸；十月勿食椒；十一、二月勿食鲜鳞甲之物。四季勿食脾、肝、羊血。

道教禁忌渗透了佛教遗规。早期道教没有对吃饭时辰做过规定，但全真道却规定“过午不食，菜禁兼味”。这说明道教在进餐时间上由于受到佛教的影响，也对道教徒有所约束。据说，早期佛教本来是：见相（能看见手纹）吃早饭，还有中、晚餐。由于一比丘至一俗家化缘，施主孕妇开门，恰逢雷电交加，被惊吓流产。后来，释迦牟尼知道此事，遂禁止晚餐。

当然还有纯属于宗教神学方面的一些禁忌。诸如夜卧留灯令魂魄六神不安，举足向火对灶则召祸；竖膝坐而交臂膝上，头发覆面，皆不祥；夜作恶梦，早起含水向东巽之即无咎；衣服有光，振动三次，并说殃去殃去则无害；龟蛇灵异不可杀，……等等。

由上述可知：道教禁忌的目的，一是神化崇奉对象，严格教规教仪；二是逆反人们的正常心理，强制培育道徒的宗教情绪。同时，由于道教禁

忌与药物学有关，有的禁忌之法后来还变成了民间风俗流传下来。如端午喝雄黄酒就是一例。（郭 清）

一一九、谶纬对道教产生过哪些影响?

谶纬盛于汉唐，是神化孔子和儒家经典，依托神圣的一种宗教预言。它吸收了中国古代的神仙方术，反过来又对道教产生了一定的影响。

梁代著名道士陶弘景就精通图谶，梁武帝萧衍代齐，“弘景援图谶，数处皆成梁字。”几乎历代的道士们对于图谶都有所继承和发展。而道教中的服食成仙的方术，也有一部分源于谶纬。

道教的功过格，是按照人的行为记录功过，认为行善积德，立功多者，可以延年益寿，而为非作恶，过失多的，则将减寿短命，受到惩罚。这是受到谶纬书《河图·记命符》中“天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其竿（算）纪”的思想的影响。《道藏》中有《太微仙君功过格》，《道藏辑要》中，有《十戒功过格》及《警世功过格》，司过之神对于每个人每天的言行都给以记分，善言善行则记功，谎言恶行则记过，每月小结，年终加以积算，上奏于天，来增减人的寿命。

至于扶乩降神的仪式，不仅为道教所继承，并且运用扶乩的方式造作了不少的谶语和道经。如出于东晋的《太上洞渊神咒经》，其中就把太上道君的谶语称为“道言”，例以下几句：“道言：甲申垂至，洪水不久，今有疫鬼杀人。”“道言：及壬午年，壬辰之岁，杀人大水来矣。国王不治，民多暴死。甲申之灾，死绝矣。”

这些谶语成为道书的一个组成部分。汉魏以后，谶语流入道教，制作谶语成为道教的一项宗教活动。

谶纬预言国运兴衰，世代更替，时运变化，主要是政治性的。魏晋以后纬学衰微，谶纬屡遭查禁。谶纬神学向着两个方向发展：一方面为道教、佛教所吸取，在宗教笼罩下继续存在；一方面则在民间信仰中进行传播。前者如《旧唐书·王世充传》说隋末有个道士桓法嗣自言善解图谶，他向王世充献了一种谶纬书叫《孔子闭房记》，画一丈夫手里拿着一竿以驱羊。《孔子闭房记》是假托孔子的谶纬，隋朝姓杨，一干合为王字，王姓的驱羊，谶意表明王世充当驱除杨姓而为天子。这个谶以图示意，正是所谓“图谶”。

民间的谶书，历代以来流传不绝。如托为姜太公著的《乾坤万年歌》，托为诸葛亮著的《马前课》，还有唐代袁天罡、李淳风著的《推背图》及李淳风的《藏头诗》，托为宋朝邵康节的《梅花诗》，托为明朝刘伯温的《烧饼歌》等。其中，以《推背图》、《烧饼歌》等预言诗影响最大。

《推背图》题为唐司天监袁天罡、李淳风撰。在《唐书·艺文志》子部天文类又有李淳风、袁天罡合著的《太白会运逆兆通代记图》一卷，即预测运会转移、时代更替的图记，疑即流传下来的《推背图》。《宋史·艺文志》子部五行类有《推背图》一卷，证明该书至少在宋已存在了。《推背图》以六十甲子为序，从甲子至癸亥列出六十幅图像。每个支干下配以六十四卦里的一卦。然后列有四句谶词，四句颂词。谶词都用四言或三言，颂词为七言或五言。这是《推背图》的本文。所以取名《推背图》，因为在该书第六十幅癸亥图像里画的是两人一前一后，向同一方向前行，后者推抚前人之背，颇有幽默趣味，寓意深远。最后两句颂词说："万万千千说不尽，不如推背去归休。"因之统称《推背图》。

其行文上有图，下为谶，这是典型的"图谶"格式；又与《易经》的六十四卦结合，则是典型的"谶纬"体例，照谶纬的命名就可以叫做《易象推背图》。

例如第四十九象，壬寅，大过，谶曰：鸟无足，山有岳。旭日升，人都哭。颂曰：十二月中气不和，南山有雀北山罗。一朝听得金鸡叫，大海茫茫日已过。

这一象被认为是预言了八年抗战日本投降的历史，鸟无足，山有岳，为岛字，旭日则是日本的象征，预言了在日本的铁蹄下，各族人民饱受奴役、杀害的惨象。"十二月中"则是指12月8日日本偷袭珍珠港，美日太平洋战争爆发。"罗"既有罗网捕雀之象，又暗喻着美国总统罗斯福。"一朝听得金鸡过，大海茫茫日已过。"正是日本被打垮，于1945年，农历的乙酉金鸡年向美英苏联盟投降的预言。

《烧饼歌》则是托言刘伯温所著，因是在朱元璋让刘伯温射覆猜烧饼时引出的预言，故名为《烧饼歌》。烧饼歌也是一种政治预言，但因是明代出现，所预言的便都是朱元璋以后的事。

这类谶语都是政治性的，预言时运变化，兴亡治乱，微言示意。历代的统治者恐怕它淆乱人心，多加禁绝，但在民间却秘密流传。道士们则常常利用此类图谶之术作为向特权阶层献媚邀功的一种手段，试图以此干

政，并为道教争得一席地位，是以历代道士都参与到图谶的制造中，而且有很多图谶的传说直接与道士们密切相关。（郭 清）

一二〇、什么是奇门遁甲？

奇门遁甲是一门预测择吉术。其术是在周易九宫八卦的基础上，进一步综合了星相历法、天文地理、干支四柱、阴阳五行、四时五方、六壬七曜、八门九星等内容与形式，可谓我国古代预测术中集其大成者，按现代观点的说法，奇门术是个丰富的综合性信息库，并以其庞大的理论体系、综合性的反馈与深奥复杂的推演（奇门遁甲共可产生4320种局势），而被称为“古代高层次的预测学”。

遁甲术源远流长，自古为兵家必修之课，历代政治家们亦常运用它帮助推测事物、判断吉凶、寻找时机，等等。据考证，遁甲术约产生于汉代，盛于汉唐之际。道教兴起后，少数出身于士大夫阶层的修道之士都以习学遁甲孤虚纬候等术为要，其中著名者如晋郑隐、葛洪，梁陶弘景等人，在收集道经、整顿经典的过程中，遁甲书得以入道典，并为道教方术予以吸收改造，为道教符箓化。《进经表》中说：“惟前汉陈平、后汉邓禹、蜀诸葛亮、唐郭子仪、李靖五子得之，恭谨而行，每运用奇计，人不可测，凡行军出师，偷营劫寨，雷电风雨，随时而至。”显见其术已掺杂了道家符箓法、天罡阴符、步斗、隐遁术、呼风唤雨、撒豆成兵、利用简单道具布奇门局困敌等内容，遂成为道教方术中一个不可缺少的重要组成部分。后道教符箓派法术一系日益衰微，内丹炼养术大兴，奇门遁甲中那一层神秘的光环也渐褪色，奇幻法术不再盛行。明清之际，遁甲典籍中只讲如何预测择吉，法术部分记录得极少，从中已很难再现其鼎盛时期的全貌。

奇门遁甲又称奇门之术或遁甲之术。遁甲，其中的“遁”就是“隐”的意思。“甲”即指六十甲子中的甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅六甲。遁甲的含义是说，六甲为十天干之首，乃太乙人君之象，为天之贵神，统领诸干，至尊至贵，常隐于六仪之下，所以叫做“遁甲”。“六仪”指的是戊、己、庚、辛、壬、癸六干。奇门遁甲通过排盘进行推演。分为天盘（上列九星、即天蓬、天芮、天冲、天辅、天禽、天心、天柱、天任、天英）、人盘（又称门盘、上布八门：休、死、伤、杜、开、惊、生、

景)、地盘(地盘是死盘,其配置固定不变,坎一宫天蓬休门属水,坤二宫天芮死门属土,震三宫天冲伤门属木,巽四宫天辅杜门属木,中五宫天禽属土,乾六宫天心开门属金,兑七宫天柱惊门属金,艮八宫天任生门属土,离九宫天英景门属火),三盘排列,天盘之上还布有一层"八诈门盘",分为阴、阳两面,两面可以依情况不同翻转使用,上边排列着"六神"及其他符号,依次为直符、蛇、太阴、六合、勾陈(或白虎)、朱雀(或玄武)、九地、九天。

若要进行测算,则按用事时的年、月、日、时的天干地支输入信息,使其天盘、人盘及八诈门盘依中心轴各按一定的规律旋转,地盘不动,这样便可演化出4320种局法,并以之来推测自然界、社会和个体人的发展变化、吉凶运气,作出分析与判断及制定相应的处理办法。

在将天干、地支代入盘中推盘运算时,将六甲隐于六仪之中,即甲子同六戊、甲戌同六己、甲申同六庚、甲午同六辛、甲辰同六壬、甲寅同六癸,以戊、己、庚、辛、壬、癸分别代表六甲,甲不明现于盘中,而又支配着全部推演,这即是遁甲含义。

奇门中的"奇"指的是"乙丙丁"三奇。遁甲术把乙作为日奇,丙作为月奇,丁作为星奇。在遁甲法式里,"三奇"与"六仪"都代表着时间,指代年、月、日和时。

门则是指八卦的变相休、生、伤、杜、景、死、惊、开八门。其中以开、休、生三门为最吉。休门在坎一宫,生门在艮八宫,开门在乾六宫,历家称之为"三白吉门"。门表示的是方向与方位。如休门在坎宫,表北方,死门在坤宫,为西南方;伤门在震宫,为东方;杜门在巽宫,为东南方;开门在乾宫,为西北方;惊门在兑宫,为西方;生门在艮宫,为东北方;景门在离宫,为南方;中五中宫,为中央。乙、丙、丁三奇如果遇到开、休、生三吉门称为奇与门合,这是一种能给人带来顺利、吉祥和成功的组合。如果奇门再有吉星临照,更为上上之吉。推演遁甲法式,布天、地、人三盘,就是为获得奇(时间)与门(方向)的最佳组合,同时追寻吉星临照,以便达到人们所追求的各种目的。

奇门术一般只被少数士族贵族所掌握,或被历代王室秘藏,民间鲜有流传。现今所存比较全面完整的奇门典籍有两种版本:一种是清大型丛书《古今图书集成》中博物汇编艺术典第703卷术数部汇考17章至28章;另一种是清《四库全书》中子部术数类中收入的明朝程道生编撰的《遁甲演

义卷》。学术期刊出版社曾将此两种版本汇为一编，名之以《奇门精粹》。当代还有由华文出版社出版的清代孤本《奇门法窍》八册。（郭　清）

一二一、什么是风水术?

风水术是我国闻名于世的一大文化现象。堪舆与风水自古就是两个不完全相同的概念。堪舆大体上兴于汉代，《史记》中已提到有堪舆家，《汉书·艺文志》中将这行列入五行家。堪舆的含义，据《汉书·扬雄传》的注："以天地为堪舆的总名。"许慎则曰："堪，天道也；舆，地道也。"《康熙字典》中说："堪者天文也，舆者地理也。"可见从汉代降至清代一直是把它与天地的总体认识联系在一起的。古人很重视理论联系实际的问题，要让对天道和地道的认识为人的住宅建造、饮食起居服务，这样就产生了风水术。晋代郭璞的《葬经》是风水术经典著作，其中为风水下了个定义："气乘风则散，界水则止。古人聚之使不散，故曰风水。"从此看来，堪舆系指理论上对天地的认识，风水则是将这一理论认识普惠人间的实践总结，其核心是对气场的安排问题。按我国古代哲学的范畴，这二者是体用关系，其中堪舆为体，风水为用。

风水术在古代也用于看坟头，称"堪阴宅"。堪阴宅的主旨在于"点龙穴"。古人认为真龙忽隐忽现，忽大忽小，山脉也忽高忽低，忽起忽伏，迹象仿佛。古时风水家主要功夫用到"寻真龙结穴处"上，戚称寻龙容易点穴难。《葬经》亦云：三年寻龙，十年点穴。近年已普遍实行火葬，"堪阴宅"的用处已经不大，故下面主要介绍一下"堪阳宅"的方术。

旧时风水先生相宅时手持方向盘，亦称"罗盘"，盘上分东南西北四方，依次以寅卯辰、巳午未、申酉戌、亥子丑为12个刻度，观其指针之向以别地之吉凶。

相宅讲究气和气场。相宅气场分布有一个"八门套九星诀"，见到一所房子，首先确定气口的方位，按照卦排，一个字代表一种气场，一个方位占一个气场。如乾卦口诀为：六天五祸绝延生。其中六是六煞，天为天医，五为五鬼，祸是祸害，绝是绝命，延为延年，生为生气。比如卧室的安排，生气场方位适于年轻夫妇住，有助于"早得贵子"。延年气场适于老人住，天医气场适合慢性病患者居住。

房屋形象的气场分布，阳宅有三个要点：门、灶、主（即主要房子、

卧室)。卦在阳宅也是重要的。开巽门，北房的位置特别好，为生气宅，叫坎宅巽门，在吉位的宅子都好。震宅为延年。震是“平地一声雷，秀才出门状元归”，是出人才场。灶即厨房，也要选在吉位，如天医灶、生气灶等，绝不能选在绝命灶。如选好厨房在天医位置，还要考虑厨房门和灶的关系是否相生，相克就不好了。如灶在离位为火，震门为木，则木生火为吉灶。如在坎位，开门则为水，水克火是凶灶，就不好。灶的好坏与主房是同样道理，影响人体健康。若凶灶需拆，古人要把灶上的壁土拿到十字路口或河里撇掉，即把坏的信息丢掉。灶里的铁条也要移到其他地方，放置一百天，即待邪气自然失效之后再用。

阳宅风水的说法还有很多，自成体系，依然延用阴阳五行、周易八卦等系统。风水术现在主要流行在沿海一带及台、港、澳等地区。

依照阳宅堪舆理论建造的大型建筑物，有北京的故宫紫禁城、明清帝后的陵墓等。（郭　清）

一二二、梅花易数是怎样一种占测体系?

梅花易数相传是宋邵雍发明的一种简便易行的预测应用方法，在宋以后产生了广泛影响。

梅花易占的起卦方法很简单，也很灵活，总起来说，可用“卦以八除，爻以六除”来概括。具体地说，凡起卦，如数在八之内，则以“伏羲八卦次序”为准，也就是乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。数大于八，则以八或八的整数倍除，以余数作卦，如被八或八的整数除尽，则为坤卦。卦出来后再考虑动爻。每个重卦都是六爻。重卦总数如不满六，是几则几爻动。所谓“动爻”，即此一爻如是阳爻则变为阴爻，是阴爻则变为阳爻。在任一卦中，只要有一个爻“动”了，则该卦生成了另一卦。邵雍着意强调：“取爻当以时加之。”这是把所起的卦和变爻后所生成的另一卦俱放入一个特定时空中。然后再看互卦。所谓“互卦”即将一卦的初爻和六爻去掉，看中间的四个爻，二三四爻和三四五爻各是一个经卦。这样，任起一卦则生成四个卦，即本卦、变爻后生成的之卦、互卦。

梅花易的起卦方法很灵活也很简单，共有根据时间，根据可数之物，根据字、尺寸、人、动物、静物等起卦的八种起卦法。如根据静物起卦，

江河山石不可起卦。而屋宅、树木、桌椅之类，可根据宅建成之时，树木种下之时或移来之时，桌椅购置之时起卦。邵雍认为，静物“无故不占”。如观梅见雀争于枝上才起卦，梅花易数的得名即源于此。

而要灵活地掌握梅花易，必须把各类事物的“象”搞清楚。邵氏称此为“八卦万物属类”。把所见事物归卦是起卦时不可或缺的。如占动物时以物为上卦，物之方位为下卦。因此，这个动物是属于哪一卦的必须搞清楚，否则无以起上卦。如乾卦，卦数：一；五行：金；象：天；天时：冰、雹、霰、日；地理：西北方、京都、大郡、形胜之地、高亢之所；人物：君父、大人、老人、长者、宦官、名人、公门人；人事：刚健武勇、果决、多动少静、高上下屈；身体：首、骨、肺；时序：秋、九十月之交、戌亥年月日时、五金年月日时；动物：马、天鹅、狮、象；静物：金玉、宝珠、圆物、裸、刚物、冠、镜；屋舍：公所、楼台、高堂、大厦、西北向之居……等等，万事万物皆可入卦，皆可象状。

下面试举邵氏起卦一例：壬申日午时，有少年从离方来，喜形于色。问有何喜？曰：无。遂占之。以少年属艮为上卦，离为下卦，得山火贲。以艮七离三加午时为七，总十七除十二，零五为动爻。……断曰：子于十七日内，必有聘币之喜。至期，果然定亲。

在卦起好之后，解卦要经过四个步骤：一、“先看《周易》爻辞以断吉凶，如乾卦初九‘潜龙勿用’，即诸事未可为，宜隐伏之类。九二‘见龙在田，利见大人’，则宜谒见贵人之类。余皆仿此”。二、“次看卦之体用以论五行生克。体用即动静之说。体为主，用为事。应用事体及比和则吉，体生用及克体则不吉”。三、“又次看克应。如闻吉说，见吉则吉；闻凶说，见凶则凶。见圆物，事易成；见缺物，事终毁之类”。四、“复验己身之动静。坐则事应迟；行则事应速，走则愈速，卧则愈迟之类。数者既备可尽占卜之道。必需以易卦为主，克应次之”。

再如《梅花易数》中记载的一则占例：巳年三月十六日卯时，邵雍在司马公家观赏开得正盛的牡丹。有人问：“花盛如此，岂有数乎？”他随即起占。巳年六数加三月之数，再加十六日十六数，得二十五，除三八余一，乾为上卦；二十五加卯时四数被三八除余五，巽为下卦。得天风姤卦。二十九被六除余五，姤五爻动变为鼎。互见重乾。他据这套卦断曰：此花明日午时当为马所践毁。后果真如此。他是怎么断的呢？“巽木为体，乾金克之。互卦又见重乾。克体之卦多矣。卦中无生意，故知牡丹必为践

毁。所谓马者，乾为马也。午时者，离明之象。是以知之也。”

另外，用梅花易数也可“射覆”，即猜物。用梅花易射覆，第一种方式是查爻辞。邵氏云：“凡看物数，看其成卦，观其爻辞。如得‘潜龙勿用’，乃日不可用之物；‘见龙在田’乃田中之物；‘跃在渊’乃水中之物；‘亢龙有悔’乃废物也。如得坤卦之‘直、方、大’，乃曰直而方大之器物；‘括囊，无咎’乃日包裹之物；‘黄裳，元吉’，乃黄色衣服之物，其色玄黄。因于石乃曰石物，或逢石而破，困于株林乃曰木物。爻辞不言物类而不能决者须以八卦所属之象察之。”第二种方式是利用体用关系断物。举例而言：有人以一口钟压住了一样物品，请人射覆。占之得地风升卦，四爻变，得雷风恒，互为兑乾。乃“射”曰：钟下是有声价气势之物，虽圆而今已毁缺矣，其色白而可用。结果掀起钟一看，是个残损的玉缘环。与所断的白色、有损、圆、有声价气势等俱相符。这就是所谓用卦看有用无用，互卦看其色。互卦兑乾，兑为体互，乾为用互。兑为白为缺，乾为圆为贵重之物，两下一综合，一个趋势性的结论就产生了。（郭　清）

一二三、纳甲法是怎么回事?

纳甲法是西汉时的易学家京房根据易学原理总结的。京房本姓李，字君明，其人好钟律，知音声，推律自定为京氏。从师于焦赣焦延寿学易，早期还显露才华，史称其汉永光年间屡上书，“所言屡中”。为大中大夫，出为齐郡太守，后为宦官石显所害，死于狱中。京房总结创造的纳甲法对后世影响很大。及至清代，清人王洪绪通过《卜筮正宗》一书对此法进行了系统总结，遂进一步传播，成为近代应用最广泛的一种卜筮占断方法。

京房的起卦遁法是由求占人取三枚铜钱在手中摇动，心要静，排除杂念，只想着要问的事情，其目的是沟通所念与本原规律之间的信息通道，之后将三个钱掷出，这叫“掷卦”。这时，三枚钱的正反面只能有如下四种组合方式：三枚全是正面，称为“交”，数字为六，画一个叉；三枚全是反面，称为“重”，数字为九，画一个圆圈；二反一正，称为“拆”，数字为八，画两个点；二正一反，称为“单”，数字为七，画一个点。

从数字来说，一如从古筮中变通出来的九、六、七、八，仍是九为老阳之数，以六为老阴之数，以七为少阳之数，以八为少阴之数，也仍是“老变少不变”，即九、六是动爻，可以变；七、八是静爻，不能变。这

样，摇六次就出来一卦，古时叫“六掷成卦”。

纳甲筮法，就是将六十四卦按“八宫”排列，每宫八个卦，由一经卦领首，宫中每卦有“世爻”、“应爻”，再将天干地支按一定规律排列于八经卦的六个爻画中，以得卦所值地支五行，与遇卦本宫所属五行之生克而定出“六亲”，即“父母”、“兄弟”、“妻财”、“子孙”、“官鬼”。此外又有“六神”，即“青龙”、“朱雀”、“勾陈”、“螣蛇”、“白虎”、“玄武”，以“六神”及天干地支所属五行生克及占卦时日的生克，推断占事的吉凶。而“世爻”、“应爻”为卦中之主，主要凭此二爻推断。

纳甲法的基本框架是将六十四卦按“八宫”排列，每宫八个卦，由一经卦领首。一宫以乾宫为首。计有乾、姤、遁、否、观、剥、晋、大有。二宫为坎宫，三宫为艮宫，四宫为震宫，五宫为巽宫，六宫为离宫，七宫是坤宫，八宫是兑宫。六十四卦八宫，每宫又要配之五行。每宫的第七卦叫“游魂卦”，第八卦为“归魂卦”。

装卦先装世与应，确定了世爻与应爻后要装地支，古书上将此称为“混元甲子”。装配的地支是规定好了的，例如乾卦在内卦是子寅辰，在外卦为午申戌。坤卦在内卦是未巳卯，在外卦是丑亥酉。

“混元甲子”装完后，以本宫为五行为“我”，以地支的生克关系装“六亲”。如生我者为父母，我生者为子孙，本宫乾宫属金，生金者土，辰戌丑未土均为父母；金生者水，亥子水均为子孙。

“六亲”装完后，写好占卦的月及日的干支，然后再装“六兽”。“六兽”的概念来源于上古推历，是六种宇宙能量场的代号，后成了附会人事的六种符号。卦装好后，就可以进行占断了。

断卦之法比较复杂，与四柱预测术有相通之处，历经几代人的增删修改，已自成体系。断卦中首要的是取用神。取用神着眼于“六亲”，对于“六亲”的适用范围是有规定的，如官鬼爻，克制我的、约束我的以官鬼爻为用神。问工作，妻子问丈夫的事，疾病灾祸，升迁调动，天气预报等项预测时以此爻为用神。此外还有世应、元神、仇神、月破、旬空、六冲六害等方面。古人自来讲究对诸方面综合运用，只顾及一个方面是不可能拿出适宜意见的。

（郭 清）

一二四、什么是太乙术?

太乙式，又称太乙数，简称太乙，它是中国古代术数三式之一。与奇门式、六壬式并称为三式。《史记·日者列传》所载术数七家，太乙家居其一。《汉书·五行志》载有《太乙阴阳》23卷。西汉时，太乙已列为术数学，且已有成书。

太乙式局的数字、方位与《后天八卦图》、《洛书》的数字、方位有相似之处，但也有不同之处。太乙数以乾宫为一，坎宫为八，艮宫为三，震宫为四，巽宫为九，离宫为二，坤宫为七，兑宫为六。正好与《后天八卦图》、《洛书》向右差一位。为什么要差一位呢？古人的说法也是不一致的。王希明说："太乙知未来，故圣人为之蹉一位，以示先知之义。"郭璞说："地缺东南，故蹉九以填之。"乐产说："太乙之理，后王得之以统天下，故蹉一以就乾。"《奇门五总龟》称："昔黄帝命风后作太乙、雷公或九宫法，以灵龟洛书之数，而错一位，以一居乾，以八居坎，以三居艮，以四居震，以九居巽，以二居离，以七居坤，以六居兑。以八、三、四、九为阳宫，故蓬、任、冲、辅配此四宫而属阳也；以二、七、六、一为阴宫，故英、芮、柱、心配此四宫而属阴也。盖以艮燥、坤湿、巽暑、乾寒、震阳、兑阴、离火、坎水而分阴阳也。"显然，这些说法都非常牵强，都没有讲清"乃特右旋，以乾、巽为一、九"的原因。是故弄玄虚，增加其神秘性，还是确有所本？这是一个值得探讨的问题。

中国古代术数学都千方百计从内容到形式与《周易》挂起钩来，太乙数也是如此。《四库全书·太乙金镜式经·提要》中说："核其大旨，乃仿《易》、《历》而作，其以一为太极，因之生二目，二目生四辅，犹《易》之两仪、四象也。又有计神与太乙，合之为八将，犹《易》之八卦也。其以岁、月、日、时为纲，而以八将为纬，三基、五福、十精之类为经，亦犹夫《历》也。"太乙与《易》的关系自不待言。而太乙"亦犹夫《历》也"，就是说太乙也是古代的一种历法。我国历史上有近百种历法，历注内容五花八门，除包括年、月大小、朔闰节气，日期干支等基本内容外，还包括建除十二直、丛辰、神煞、阴阳五行、吉日凶辰、各种宜忌等，每日历注多者长达数百言，少者也有数十字。太乙的历注内容，只是项目更多、内容更为复杂罢了。《南齐书·高帝纪》就曾以太乙行宫记述汉高祖五

年至宋祯明元年近五百年的治乱兴替的历史，说明太乙这种历法在我国历史上曾经使用过。

我国古代的历法和术数学是紧密相联的，而且二者与古代天文学有渊源关系。现代学者企图从古代天文学角度破译《河图》和《洛书》，已取得可喜进展。太乙式采用《洛书》九宫排列图形，二者之间的渊源关系是十分明显的。再从太乙式盘图看，很似北天极顶紫微垣星图，而太乙、计神、文昌、始击、天乙，以及十六神的名称也与北天极顶的星象名称和位置颇为一致。太乙与古天文学的关系，也应当是探讨的一个重要课题。

太乙式历来被称为“王佐之要道”，汉魏以后，“其术遂大显于世”。北宋时期的西夏王元昊“通蕃汉文字，尝推《太乙金鉴》，其书且行于四裔矣。”太乙式在我国历史上影响之大，可见一斑。

明代王鸣鹤《辑太乙说》中说：

王鸣鹤曰：世传三式书，谓太乙、六壬、奇门，而三式之中，独尊太乙，盖阴阳占候家之言也。太乙占十二辰宫，如有灾祥祸福，主客胜负，乃详见各宫，历历如指诸掌。先看太乙诸星，若主客大将，主客参（将），主客算，及文昌、始击、四神、五福之类。诸局中参看多寡，并掩击、格、迫，审其轻重，察其浅深，而预备之，可以偃息干戈，而坐致太平矣！

大抵太乙之法尽于《淘金歌》，次以岁差法，算五子元，自大挠甲子日月合璧，五星联珠为始，以至今年，算该若干局。复以年、月、日、时推之，即可定第几局，而内外胜负，可得前知，此其大略也。

若夫洞通涵会，剖析窍穿，贯通乎阴阳之化，是在才智兼全者，以心运之而已矣！彼泥法，而或至于矫诬者，亦奚足云哉！

从王鸣鹤《辑太乙说》中，不难看出太乙称为“王佐之要道”，“自古帝王钦天、授时、治化、降平，惠利天下，尊而用焉”的原因。至于太乙式能否有那么大的神通，那则是另外一回事了。

早在北宋时期，就出现了对太乙式持否定的观点。《宋史·刘敞传》：“敞疏言：佞者谓太乙所临分野则有福。近岁自吴移蜀，信如其说，坤维安堵可也。今五六十州，安全者不能十数，福何在也。”清儒黄宗羲认为太乙“经纬混淆，行度无稽”。太乙式同其他古术数学一样，历来就有人虔信，有人非责，两种对立的观点并存至今。（郭　清）

一二五、紫微斗数的基本原理是什么?

紫微斗数，是中国传统命理学的最重要的支派之一。它是以人出生的年月日时，确定十二宫的位置，构成命盘，结合各宫的星群组合，牵系《周易》卦爻，来预测一个人的命运流程、吉凶祸福的。相对于四柱推命术而言，其渊源较早，而又是同源而分流，故并称为中国传统命学的两大派别；而且紫微斗数推命术既具有道家宇宙观的神秘色彩，又具有注重社会环境、人际关系的近代意蕴，在中国神秘的术数文化中卓立特出，名列"五大神数"之首，号称"天下第一神数"。

紫微斗数推命术的出发点依然是天人合一的观念和阴阳五行的学说，但它在一般推命术推算程序的基础上，以处于北天中央正宫的紫微垣中诸吉、凶、化星的尊卑位置特点及地球面对它们向背运动的规律，赋予不同的命理意义，以推知人的命运，因而具有自己的基本方法和特点。

紫微斗数推命术的基本方法是以一个人出生的年月日时定出其命宫所在，依此推断其终身地位、人格、贫富、休咎，然后依次列出兄弟宫、夫妻宫、子女宫、财帛宫、疾厄宫、迁移宫、交友（奴仆）宫、事业（官禄）宫、田宅宫、福德宫、父母宫，制作出生图，从而观察其命盘各宫位的星群组合，推知其斗数命理，最后再通过四化星（化科、化禄、化权、化忌）的牵引，注意各种变化的轨迹。题作陈抟所撰的《紫微斗数》一书的篇首，就开宗明义地列出紫微推命的十个步骤：一定时候，二起八字，三立格局、四排星辰、五立坐命、六起大运、七起大限、八书化曜、九书喜忌、十排吉凶。

《续道藏》中收有三卷本的《紫微斗数》一书，题为陈抟撰，与市面流行的一另一种版本《新镌希夷陈先生紫微斗数全书》内容不同。当属南北两派。陈抟是一位传奇人物，生活在五代末年和宋初的乱世之中，自称是"非仙而即帝"的人物，传说曾为赵匡胤、赵光义兄弟和赵普相过面，指点其统一天下之策，被作皇帝后的赵氏兄弟奉为帝师。他是位易学大师，同时也是一位著名道士，曾周游四海，后隐居武当。华山修道，以睡功（锁鼻术、蟠龙法、胎息法）闻名于世，并对道家内丹炼养理论有精研和妙论，成为上承吕洞宾、魏伯阳，开创丹鼎派中最神秘的内丹道的关键人物。他又善观骨相，熟悉星算，被奉为传统相学和紫微命学的开山祖

师。

《紫微斗数全书》自陈抟后，数百年间一直以孤本在其弟子、后代中流传，未见著录和刊刻。根据书中罗洪先序，在明嘉靖年间始由其第18代孙了然出示此书，得以刊刻流传。其间已经过增删改易，命图中增加了严介溪（严嵩）、胡总制（胡宗宪）等人的命盘。清代几经翻印，有文诚堂刊本、继述堂刊本、裕元堂刊本等，1994年由中州古籍出版社组织整理点校，出版了《紫微斗数全书》一册，参阅了以上几种刊本，当属近年大陆出版的紫微术中版本较好的一种。（郭　清）

一二六、古代预测术中的式占是怎么回事？

式占是以式，即一种模仿宇宙结构的工具进行占卜。它所用的工具有很多种，方法也不一样，有所谓六壬式、太乙式、遁甲式和雷公式等等。这类占卜与天文历算关系也很密切。如以六壬式为例，其形式是模仿盖天说的宇宙结构，上有圆盘像天穹，中心为北斗，四周是二十八宿和由星象表示的十二月神；下有方盘像大地，也有与二十八宿对应的星野和表示日月行度的天干地支。整个操作，也是模仿历术推步，用天盘左旋（模仿“天左旋而地右转”），视斗柄和月神在地盘上指示的辰位进行推算。

这类占卜，从工具到方法都是模仿天文历算。但式并非真正的天文仪器或计时工具，式法也非真正的历术推步。它模拟天象，模拟历数，目的是想创造一种可以自行运作的系统，以代替实际的天象观察和历术推步。特别是它使用的图式和符号系统具有很大的抽象性，使占卜者可以利用其方、色变换和配数、配物，将天地万物森罗其中，宛如一部内存容量很大，可以自由输入输出的信息处理机，有求必应地回答各种卜问之事。这在古代当然有很大吸引力。通过对式的图式进行分析，我们不难看出，战国秦汉时期的阴阳五行学说就是以式法为背景而形成的。它的特点是符号化和格式化，适于从任何一点作无穷推衍。所以，这种思维模式一旦出现，很快便渗透于中国所有的实用知识，成为囊括其各个分支的知识网络和做一切相关分析的逻辑工具。它对中国的科学技术、宇宙理论和哲学思想，无论从好的方面讲还是坏的方面讲，都有深远的影响。

在中国古代的占卜体系中，式占是以选择时日为主的一种占卜。从“象数”的角度讲，它是偏重于“数”，包含对历日的各种神秘推算，在技

术上是属于比较复杂的一类。虽然这种占卜，它的基本观念和图式构成在许多方面都有古老渊源，现在还很难准确估计其出现时间，但是这种占卜被拓广为一种庞大的知识体系，在年代上还是比较晚的，主要是盛行于战国秦汉时期。从式占派生的阴阳五行学说在战国秦汉时期特别盛行，这是一种非常重要的历史现象，这说明，在这一时期，人们显得相当自信，相信自己已找到某些可以沟通天与人的技术手段。

式占到了汉代，影响也很大，与之有关的数术门类至为繁芜。如《史记·日者列传》记汉武帝聚会占家决娶妇择日，有五行、堪舆、建除、丛辰、历、天人、太一七家，这七家大抵皆与式法有关。其他我们不知道的门派可能还有很多。在《汉志·数术略》中，式占是列于“五行”类，地位排在“蓍龟”类之前。但是汉代以后，式占虽继续流传，地位却不如从前。由于它技术复杂，门派繁多，一般人很难掌握，加上古代式法与天文有关，历来是控制在司天监一类官方部门的手中，除六壬式，往往禁止民间传习，所以它的普及程度是比较有限的。

式占的体系后被道教吸纳，成为其法术的主要理论来源之一。经过历代道士的神秘化，式占已成为道教方术中不可或缺而又较难掌握的一种。现在要研究古代的式法，可以参考的书有三种。一种是专讲式法的古代式经，如收入《道藏·洞真部》众术类的《黄帝龙首经》、《黄帝授三子玄女经》、《金柜玉衡经》，是三部年代较早的六壬式经。年代晚一点的，则有唐代王希明的《太乙金镜式经》，宋代杨惟德等奉敕编修的“景祐三式”，即《景祐太一福应经》、《景祐遁甲符应经》、《景祐六壬神定经》，另一种是讲式法的古代兵书，如唐李筌《太白阴经》卷九和卷十，宋曾公亮《武经总要后集》卷十八至二十一，明茅元仪《武备志》卷一百六九至一百八十五。还有一类是像隋萧吉《五行大义》这类虽非式经，亦颇涉及式法的数术书。

（郭　清）

一二七、咒语是怎么来的?

咒语本是一种祝告之辞，是人们感情激烈活动时的呼号或内诉形式。《后汉书·王纯传》载：“纯咒曰：有何枉状，可前求理乎?”此之所谓“咒”即为告。

咒不仅具告之义，且与“祝”通。咒之为祝，在《太平经》中即有例

证。如《神祝文诀》曰："天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓为神咒也。"这即表明了祝告即为咒的本来意义。

祝一开始即被赋以致善去恶的两重功用。口念祝辞，希望善神的降临，这是其致善的职能；然而，古人求善神的降临，其目的还包括去恶。而要驱除邪恶妖氛，在先民的心目中，这需要激烈且带有命令口吻的言辞，于是发誓、诅咒，祝辞成为咒语。如《山海经·大荒北经》记载，蚩尤兴兵攻打黄帝，黄帝会应龙进攻冀州之野。应龙蓄水，蚩尤请风伯雨师刮大风下大雨。于是，黄帝又请天女"魃"下降止雨，遂杀蚩尤。后来，魃不能升天，所居不雨，黄帝让田祖叔均追赶魃，以求雨解旱。其令曰："神北行！先除水道！决通沟渎！"此令即是一种咒语，其语气斩钉截铁，铿锵有力，句式乃三言与四言复合。

随着祝告活动的频繁展开和诗歌的风行，咒语逐步向有固定节奏和匀称句式的方向发展，于是有了四言体和五言体的咒语。这些形式在道教开创之初即已袭用。魏晋南北朝时期，咒语作为一种独特的方术更加受到道教中人的重视。他们一方面继承，另一方面仿造和创新。随着道经的迅速增加，新的咒语也大量造作出来。从北周武帝宇文邕所纂《无上秘要》引用的这一时期的道经考察，可以发现，凡属述说方术之作，几乎都收录有咒语。仅上清派信奉的经典《大洞玉经》便录有42种咒语（含微祝）；《大洞真经》收有39种。《无上秘要》卷六十六甚至立"咒请品"为专项，使咒语成为方术的重要门类。由此可知魏晋南北朝时期道士以诗体为主的咒语创作活动的热情高涨了。

魏晋南北朝道教咒语的风行，是道教自身修行方术、仪式发展的必然结果。随着高层人士不断加入道教组织，企慕长生的愿望更加强烈了，方法、仪轨从而发展起来，而道教仪轨的进行往往又需要咒语的辅助。如上清派修"行气存想"法，想象众神降临以助导体内元气之运行，这过程便伴随着咒语的施用。《抱朴子·内篇》卷十五《杂应》曰："《甘始法》，召六甲六丁玉女，各有名字，因以祝水而饮之，亦可令牛马皆不饥也。或思脾中神名，名黄裳子，但合口食内气，此皆有真效。"所云"祝水"即"咒说符水"，而"思脾中神名"即为存想，足见咒语与存想兼用，咒语成为修行过程中不可缺少的手段。再说道士的修行活动往往要进山。深山之中，虎狼出入，沙石横飞，给道士活动带来种种危险，他们把这一切归之

于妖魔作怪。出于制伏妖魔的心理，咒语的施行更成为迫切的需要。《抱朴子·内篇》卷十七《登涉》设问曰："为道者多在山林，山林多虎狼之害也，何以避之？"《抱朴子》认为可用"三五禁法"。此法便包含了咒语的施行。有祝曰："恒山之阴，太山之阳，盗贼不起，虎狼不行，城郭不完，闭以金关。"这一则咒语即是入山时用于应急情况的。

道教还常举行告神仪式，咒语也成为仪式中道士"沟通"神灵的手段。如陆修静撰《太上洞玄灵宝众简文》述"投水简"仪式，亦辅以咒语。（郭 清）

一二八、魏晋南北朝时期的咒语大致可分为几类？

魏晋南北朝时期的咒语，大致可分为以下几类：

一、真文咒 "真文"共五篇，故一般称《五篇真文》，系按东西南北中五方结构编排的，为四言体，如《中央黄天真文》："中央总灵，黄上天元。始生五老，中皇高尊。摄气监真，总领群仙。典箓玄图，宿简玉文。催运上气，普告万神。"除上真文外，还有《东方九气青天真文》、《南方三气丹天真文》、《西方七气素天真文》、《北方五气玄天真文》。

"真文咒"历来备受重视。《无上秘要》引《洞玄五称经》称，修用"真文"，"天下清晏，妖恶不生"。这表现了道教中人对《五篇真文》的崇尚，魏晋南北朝的许多道经因而受到深刻影响，《五篇真文》遂成为此时道教咒语主干之一。在这个时期里，有许多新出现的咒语不仅颂扬《五篇真文》，而且还将《五篇真文》的部分句子化入其中。如南朝时代的《太上洞玄灵宝众简文》里的一些咒语便是由《五篇真文》脱胎而来的。

二、三皇咒 三皇咒是以三才天、地、人为本，三皇即天皇、地皇、人皇。《正统道藏》中尚存有三皇咒，略引如下文："紫微大帝，北极天神，……八洞天丁，五岳狩兵，大统大将，水火九灵，七曜七宿，黑杀天蓬……天英天直，四杀黄君，天心天内，天辅天冲，南灵神将，宝印奉行，九土童子，鬼王天真，天柱天时，天壬天丁，二十八宿，十二时将军，月直使者，日直神童，随法随敕，入吾印中。急急如律令。"

此篇咒语出自《太清金阙玉华仙书八极神童三皇内秘文》卷上第29页。关于三皇咒的来历，可从《三皇内文》的出处方面得到某些说明。《三皇内文》以帛和所得者为最古。帛和生平，见于《神仙传》卷七。从

葛洪所述师承源流看，帛和似当为三国时人，故出自《三皇内文》的三皇咒亦当问世于此时。正像真文咒颇为道教中人崇奉一样，三皇咒也是魏晋南北朝备受推崇的一大咒语母体，成为后来道徒造作新咒语的楷模。

三、洞渊神咒　两晋时，“洞渊神咒”也是颇为流行的。“洞渊神咒”是收录于《太上洞渊神咒经》中咒语的总称。该经常以“道言”引出“律令”之类，通篇几乎都是咒语。从形式上看，散文体咒语居多，但其中亦不乏诗体咒语。如：“混沌太一，九气化生。景精奋耀，流金火铃。郁勃焕烂，含月吐星。……五帝符告，金马驿程。急急一如，太上律令。”洞渊神咒的产生有一个过程。杜光庭在《太上洞渊神咒经》的序中说：“昔在杜阳宫中出《神咒经》，授真人唐平等，使其流布，以救于人。”这里所说的《神咒经》当是《太上洞渊神咒经》的略称。至于谁出《神咒经》，杜光庭没有明说，该经的初创者很可能就是唐平。后于西晋末，由道士王纂复行其经，行于江表，以后便一直为道徒所信奉，遂形成以王纂为首领的“洞渊派”。该经非出自于一人之手，其中所收咒语亦非出于一时，不过，它基本上出于两晋是比较可以肯定的。

四、上清咒　“上清咒”即指“上清部经咒”，杨羲所出《上清经》共31卷，此即为《上清大洞真经》。该经所收咒语甚多，故亦为一大系。考上清咒之缘起，《真诰·叙录》云：“伏寻《上清真经》出世之源，始于晋哀帝兴宁二年（364）太岁甲子，紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降，授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某，使作隶字写出，以传护军长史句容许某，并弟三息上计掾某某，二许又更起写，修行得道。”《云笈七籤》中引李渤所述大致相同，不过所谓魏夫人及众真下降亦属假托。《上清经》之始出，实在晋兴宁二年，则所收咒语亦当在这一期间造作。又《大洞真经》引述了《大洞玉经》之咒语，则《大洞玉经》的某些咒语系上清部经咒之渊源，此后不断衍扩，道流争宗奉之。

综上所述，在魏晋南北朝咒语蜂起中，影响较大的当属真文咒、三皇咒、洞渊咒、上清咒。经道教中人的不断润色增益，作为主干的咒语各自形成相应的系统，拥有众多信徒。在这些咒语的形成发展的过程中，又是相互影响、相互渗透的。如真文咒之起源本与张陵所传一系天师道有关，后来却成为灵宝派所传《灵宝无量度人上品妙经》的基础之一。三皇咒本属灵宝派的主要经咒，后来却相托为天师道祖张陵战魔王、“封鬼营市”的手段。各咒语系统的相互渗透，随着经书传授的合流而更加明显地表露

出来。尤其是到了北宋时，道士陆修静广搜道经，总括经书为“三洞”，遂使咒语各支流汇为一脉。陆修静以“三洞”总括《一切道经》，使杂而多端的道经有了一个初步的秩序。这样，原来的咒语系统之糅合也就是道教理论、方术发展的必然结果。（郭　清）

一二九、求签是怎么回事?

在道教宫观或佛教寺院中去烧香祈求的，往往有一项不可少的活动——求签。只见道士或和尚拿上签筒，口中念念有词，将签筒摇一摇，跳出或伸出头来的一支签，便是他要求的签了，求得的签上有写好的语句，指示着前途的吉凶及对付的办法，或者在签上写有编号，依编号查签簿，获得此签的预言。直到现在，在港台及东南亚地区的华人中仍盛行在碰到疑难凶险时去神庙求签的习惯。有人在各地收集签条，竟达 20 万张之多，由此可见求签活动的普遍程度。

求签的活动并不限于道教的宫观，不过从现有文献记载看，似乎先是流行于道观中的。提到求签的最早文字，当推《玉壶清话》，记载说，卢多逊幼小时（时当五代）读书云阳观，云阳观的废坛上有一筒签，卢多逊捡得一签，上面写着：

身出中书堂，须因天水白。

登仙五十二，终为蓬海客。

日后，卢多逊果真做到宰相，因为遗堂吏赵白阴与秦王廷美连谋，败露后被流放南海，52 岁死于朱崖，签文竟然事事言中。

依此记载，五代时显然道观中是有签的，而签筒获于“废坛”，五代总共才 50 余年，未废时恐怕可以追溯到唐。那时的道观就已开始用签了。

卢多逊时代的签，除了《玉壶清话》中所载的而外，整体怎样已不得而知。明《道藏》中尚保留有几种《灵签》，计有《四圣真君灵签》、《玄真灵应宝签》、《大慈好生九天卫房圣母元君灵应宝签》、《洪恩灵济真君宝签》、《灵济真君注生堂灵签》、《扶天广圣如意灵签》、《护国嘉济江东王灵签》等，其中有关灵济真君的两种签肯定是明代的，其他的起始年代或在明，或在明前，不可确考。这些签的编号，有几种是有点特殊的。《四圣真君灵签》用的是北斗七星君名两两重迭而成，如“魁魁”、“魁魑”之类，共得 49 签；《玄真灵应宝签》则以十二时辰编号，每辰 30 签，共得

360签，在古今签书中，这也是数量比较多的一种，它的使用可能每一时辰一组，在30签中掣一支，办法也稍有些特殊。

在《四圣真君圣签》的卷首载有祷词格式：

> 凡祷之时，先念乡贯某处，某人，为某事，上启天蓬大元帅真君、天猷副元帅真君、翊圣保德真君、真武灵应真君：天地神祇，万物皆知，吾今卜课，善恶扶持，凶应凶兆，吉应吉期，判断生死，决定无疑。

这种祷词所称的神灵名讳当然是因所求对象而异的，但它的核心是虔信神灵有“判断生死，决定无疑”的能力，通过签文显示出来。

当然除了有疑难之事需求神灵指引方向之外，还有生病者向“华佗先师”求药签的。这在求签活动中是具有很大危险性的一种。掣到什么签，就按签上所载胡吃乱喝一通药，显然是十分危险的，比喝符水所造成的危害还大，炮制“灵签”的人自然深知这一点，一般签上的药，药性都较平。又如孕妇、婴儿欠安，往往到卫房圣母处求签求药。

明清以来，关帝崇拜日益兴盛，在民间神祀中占据了很高的位置，成为与文圣孔子并列的武圣，法力高强的伏魔大帝。所以到他的神庙中求签的人特别多，大约是博采众长之故，《关圣帝君灵签》的形式也特别地完善。签共有100条，每条以一个历史或传说故事为题，诸如“汉高祖入关”（第1签）、“相如完璧归赵”（第6签）一类属史实，“洞宾炼丹”（第7签）为道教仙话，“郭华恋王丹英”（第14签）、“张君瑞忆莺莺”（第15签）之类则采自小说，以它们为题，较易记忆，又生动形象。签诗七言四句，分别有大吉、中平、下下一类判词，又以甲乙丙丁等十干相迭为编号，签诗后又有“圣意”、“东坡解”、“碧仙注”对签诗加以诠释，此外又有“解曰”、“释义”，似乎屋上架屋，床上搭床，但却也可由此看出这种形式是经多人才得以完成，尤其最末有“占验”一项，记载前人掣得此签的“灵验”事迹。说明它广泛流传，不断附会增益，形式也渐趋完善。

求签一类活动，大陆上多年来近乎绝迹，近年来某些道观中已有所恢复，不过多数人对此仍很陌生。至于港台地区则兴旺得很，例如香港的黄大仙祠，祠内求签，与祠外拆字、看相、算命相互连结，倒象是民间术数的展示会。

（郭　清）

一三〇、什么是魁星崇拜?

科举考试没有被废除前，魁星崇拜曾甚为风行。府、县学都建有魁星阁，舞台有跳魁星的表演，给小儿送的礼物中有金、银魁星等，传说魁星是主持文运的星君，得魁星手中笔点中，大比之年定可夺魁做状元。甚至梦见魁星也是即将高中的佳兆。道士中有不少人善画魁星，并且以此赠送学士、学童。

魁星，原是北斗第一星，它和北斗其他六星一起很早就受到道教的崇拜。不过道教中崇拜北斗七星，是将它们看成是注生死籍的掌管者，崇拜七星的各种醮法，灯仪都是围绕着祈请延生展开的，魁星成为主文运之神，是由“奎主文昌”的传说演变而来的。中国古代有天人感应之说，认为天上的星象与人事是相对应的，人间的一切都有星宿掌管。汉代《孝经援神契》就明确提出“奎主文昌”的说法。奎，属二十八宿的西方七宿之一。在宋代，这种观念已是相当普及，当时道士不仅采纳其说，在拜章出神时还“证实”其事。宋敏求《独醒杂志》卷一载：宋徽宗初年建宝箓宫，设醮，当皇帝临幸时，有道士俯服拜章，过了很长时间才起来。徽宗问他为什么出神那么久，他答说：“臣章疏未上时，偶值奎宿星官入奏，故少候其退。”徽宗问：“奎宿何神?”对曰：“主文章之星，今乃本朝从臣苏轼为之。”当时正是对苏轼的学说严加禁止的时候，苏轼生前卷入元佑党争，徽宗朝蔡京专权，旧党受到贬斥，苏轼虽已去世，其文章著作仍被严加禁止。道士将苏轼说成主文运的奎星之神确是需要有些勇气的。据说，此后，对苏轼的态度便有所缓和。这一传说重要意义还在于对奎宿主文章的肯定，使之扩大了影响，为社会所接受。

奎宿主文的资格，后被魁星所代。以往习惯将凡事第一者称为“魁”，科举高中头名称大魁。魁是首位的意思。又奎魁之音只有声调的差别，“奎”被魁所代替，于是流行着魁星主文运的观念，魁星崇拜便在全国普及开来。

北斗七星在道教的宣扬下，原是注生死籍的星官，而且是有消灾珍祸本领的神将，所以它们的形象是很威猛的。魁星虽说主文运，却不是白面儒雅的文士之象，而是蓝面赤发的狞鬼，庙中所祀的魁星一足上跷，一手持斗，或将它画成《魁星踢斗》，巧妙地点出魁字，即“鬼”旁有“斗”

的结构。这些都是与道教的影响分不开的。魁星象的出现，可能先是在民间的神庙中，后来才移入县学，进于文庙，成为道教、儒学共祀之神。崇拜他的当然以读书人为多。据说当临近科场考试的时候，士人往往买泥塑的魁星揣在身边，以祈佳运降临。道士也常以所画魁星赠送读书人。科举时代早已成为陈迹，魁星崇拜与魁星图作为历史上民俗风情、道教方术的实例，还是十分值得珍视的。（郭　清）

一三一、房中术与养生的关系如何?

《易·系辞》："天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生。"《礼记》曰："饮食男女，人之大欲存焉。"这说明人的生命是由男女构精的性活动产生的，男女性生活是正常人的正当心理与生理要求。适度的性生活不仅维系人类延续，也是有益心身健康的重要生活内容。相反，如果缺乏正常适度的性生活，将会产生疾病。正如龚廷贤《寿世保元》指出："男子以精为主，女子以血为主。精盛则思室，血盛则怀胎。若孤阳绝阴，独阴无阳，欲心炽而不遂，则阴阳交争，乍寒乍热，火则成劳。"

现代医学理论指出正当的性生活可使男子性睾丸酮加快骨髓造血机制，使人体肌肉发达，减少体内脂肪的贮存。女子可增强卵巢的生理功能，同时使四肢关节、肌肉、骨盆和脊柱更多运动，促进血液循环，增强心肺功能，能延迟更年期。正常的性生活还可以预防某些神经病变等心理障碍疾病。所以无论国内外的医学家，均将正常的性生活列为健康长寿的养生方法。

房中术是早期道教养生方法，它开启于先秦时期的神仙家、秦汉之际的方仙道、汉代黄老道，东汉以后成为道教法术之一。

东汉道教建立以前，古代养生理论中已形成以天人合一为特征的天道观和以形神合一为特征的人体观。这种理论认为人与自然界息息相通，所以人们欲求身体健康，必须适应大自然，摄取天地精气，以促进人体与自然协调。早期道教在古代哲学、医学理论的基础上已认识到人是精神和形体的有机整体，养生必须生理和心理相结合，即形神合一。《太平经圣君秘旨》说："欲寿者当守气而合神，精不去其形，念此三合为一，久即彬彬自见，身中形渐轻，精益明，光益精。"强调养生实践中人体形、气、神的合一，主张从生理到心理的全面修炼。

在精、气、神学说的影响下，先秦时期的养生家们在以这三种要素作为修炼对象的同时，逐渐形成了不同方法流派。其中侧重“保精”养生者，强调“保精守持，乐而有节，和平寿考”，形成以依托黄帝、裴子、玄女、容成为代表的，流行于西蜀关中地区的房中派。

房中术又称黄赤之道，本是讲房中禁忌与祛病之术。房中禁忌主要认为人们应该爱惜精气，节欲保生，不可放浪性行为。晋葛洪《抱朴子内篇·至理篇》即说：“凡服药千种、三牲之养，而不知房中之术，亦无益也。”强调保存精液的方法在养生中胜于服食补药与饮食动物类营养物质的功能。

男子的精液为人之元气的重要物质。董仲舒说：“精积于其体，血气相承受，则形体无所苦，身可得而安。能致精明，合明而寿。”《类经》中说：“欲不可纵，纵则精竭。精不可竭，竭则真散。益精能生气，气能生神，营卫一身，莫大于此。故善养生者，必宝其精，精盈则气盛，气盛则神全，神全则身健，身健则病少，神气坚强，老而益壮，皆本守精也。无摇汝精，乃可长生。”现代医学分析：精液中含有人体所必需的微量元素及前列腺素，这两种物质对人体呼吸、消化以及神经系统、心血管系统均有重要的生理调节作用，所以应慎保其精，勿使耗损过度，使人早衰短寿。

纵欲对身体的危害极大，道教养生家、医学家极其重视这个问题。《寿世保元》曰：“淫声美色，破骨之斧锯也。世之人若不能秉灵烛以照迷津，伏慧剑以割爱欲，则流浪生死之海，害生于恩也。”房事是人体全身高度兴奋的活动，是大脑中枢神经系统一系列紧张复杂的活动过程。纵欲过度，势必使人高度消耗体内能量，易于疲乏，使身体抵抗力下降，增加了疾病发生的可能性。轻则出现头晕眼花，腰酸腿软的症状，重则心慌耳鸣，饮食不下，精神萎顿不振，失眠，记忆力下降，阳萎早泄，女子易患白带过多，盆腔炎、泌尿感染等疾病。正如民间俗语所说：“劝人美色切莫贪，美色好比是刀山。色字头上一把刀，不损眼睛即损腰。”

房中术禁忌中还教导人们注意四时气候的寒暖、风雨雷电的侵袭，在异常气候时不要入房。道教医学认为人体与周围环境是一个整体，环境发生异常变化，正值人体处在高度兴奋的精神状态时，势必会影响人们的情绪，脏腑功能，以致造成气血逆乱，阴阳失去平衡，而导致疾病的产生。

房中术禁忌中还指出：“凡新沐，运动及疲乏”者，不宜入房。现代

医学认为人初沐浴后全身血液循环加快，皮肤及周身血管充分扩张，如果浴后立即入房，会影响血液的正常运行，影响身体健康。人们在运动或较强的体力劳动后，身体十分疲乏，应适当休息调养，以增强元气。过度疲劳行房，不仅因劳上加劳，体力消耗过大而损伤元气，而且不能产生成熟和健壮的精子，影响自身及下一代的正常发育。

同时，还指出“饱食”、“醉酒”后入房，不仅于双方不利，而且贻害子孙。《素问·上古天真论》曰：“醉以入房，以欲竭其精，以耗散其真，故半百而衰。”李鹏飞《三元参赞延寿书》曰：“大醉入房，气竭肝伤。无则精液衰少，阳萎不起，女子则月事衰微，恶血淹留，生恶疮。”酒是刺激性很强的物质，经常过量饮酒，可发生慢性酒精中毒。醉饱后入房，酒热蒸于外，精液流失于内，损耗精气，容易出现阳萎、早泄等男性疾病。醉饱后所产生的精子不健康、不成熟，易出现婴儿畸形，智力迟钝，体质衰弱等。汉代名医张仲景指出：“酒性淫热，非惟乱性，亦且乱精。精不充实，则贻元不固。”这是有科学根据的。

性生活是一种特殊身心活动，双方都处于高度兴奋状态，心率加快，每分钟可达130次，同时血压也升高，因此，大病初愈、血压过高，有心脏病患者皆应慎之。此外，男女任何一方有生殖器官或泌尿系统急性病症时，也应严禁。《寿世保元》告诫说：“恣意极情不知惜，虚损身也。譬枯朽之木，遇风则折，将溃之岸，值水先颓。苟能爱惜节精，则长寿也。”

妇女在经期、孕期、产后恢复期时，机体虚弱，气血不足，子宫内膜充血，不能行事，易造成流血增多，引起感染，造成子宫炎症，痛经、症瘕、宫颈癌等。孙思邈《千金方》曰：“妇人产后百日以来，极需殷勤，忧畏纵心犯触，及即行房，若有所犯，必身反强直，犹如角弓张，名曰褰风。”即发作“产后风”，病情十分严重，多危及性命。

《寿世保元》还指出：“恋小便而入房，得淋病，茎中疼痛，面失血色，致胞转脐下；急痛死。”

房中术的祛病手法，还在于它以“保精贵生”为宗旨。《抱朴子内篇·释滞篇》说：“房中之术十余家，或以补救伤损，或以攻治众病，或以采阴益阳，或以增年延寿，其大要在于还精补脑之一事耳。”还精补脑，就是强调精力旺盛，头脑清晰灵活，身体健康，对疾病的抵抗力增强，这样，就可以防御疾病的侵袭。

养生家早就认为早婚不利于人，因为未成年男女，阴阳二气未壮，性

器官及性功能发育没有完全成熟，过早交合，必定损伤气血，易成痨疾或妇科疾病、男性生殖系统疾病等，也不利于下一代的生长。同时也指出年老之人，气血衰弱，脏腑功能减退，若纵欲伤肾耗精，多致病患缠身，损及生命。孙思邈《千金翼方》提出："上士别床，中士异被。""服药百裹，不如独卧。""色使目盲，声使耳聋，味使口爽，苟能节宣其宜适，抑扬其通塞者，可以增寿。"

房中术在后来某些道教书中被宣传为可以行致神仙之术，这纯属于妖妄之说。早在晋朝葛洪《抱朴子内篇·微旨篇》中就驳斥道："闻房中之事能尽其道者，可单行致神仙，并可以移灾解罪，转祸为福，居官高迁，商贾倍利，信乎？抱朴子曰：此皆巫书妖妄过差之言，由于好事者增加润色，至令失实。或亦奸伪造作虚妄，以欺诳世人，隐藏端绪，以求奉事，招集弟子，以规世利耳。夫阴阳之术，高可以治小疾，次可以免虚耗而已。其理自有极，安能致神仙而却祸致福乎？"对于房中术的迷信部分，我们应该坚决破除，对于其中宣讲性卫生、性节制的养生部分，应给予正确对待。

道教房中术的有关著述在《汉书·艺文志》中著录有一八六卷。《隋书·经籍志》中著录有 13 部 38 卷。南宋郑樵《通志·艺文略》中著录有 9 部 18 卷。宋以后论述房中术的书逐渐濒于绝迹了，现只能从散在的道教书籍中见到一部分内容。（吴受琚）

一三二、道教的守一法术是什么？

守一法是道教修持诸法术中较重要的一种。道教认为：修此守一之法，"可以度世，可以消灾，可以事君，可以不死，可以理家，可以事神明，可以不穷困，可以理病，可以长生，可以久视"（《太平经圣君秘旨》）。可知道教徒们何等重视守一法。

究竟什么是"一"？守"一"又指守什么呢？这个问题在道教经典中有数种解释。

首先，一指天地间的大道，即自然界变化的规律。《抱朴子·地真篇》说："道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁。"仙经曰："子欲长生，守一当明"，以"一"为道体。道本虚无，大而无外，小而无内，唯在此虚无中，有广大的宇宙天地

万物。又曰："守一存真，乃能通神。"万物生于一，一生于道，故守一即可至于道。老子曰："天得一以清，地得一以宁。谷得一以盈，万物得一以生，王侯得一以为天下贞。"一者指道之始生，万物之母源，所以，道教中老子又有"守母"之说。守一为得一之阶梯，乃入道之不二法门。冥心于一，合气于淡，则不二三。收心于一，心不二三，即为定心妙法。孟子曰："天下乌乎定？定于一。"一心不动，一念不生，即自得定。在修炼过程中，心难冥极，杂念纷起，尘根不净，难得见一。一不可见，又怎能守一？怎能定一？一者道体，人与天地万物之共性，见一即见道，心一冥极，则自"灵台一而不桎。"修炼中于"一"字上下功夫，清虚澄澈，便即见一，亦即见性。迄乎见性，便即入道，与道冥合，宇宙天地万物人我，打成一片，而复归于浑沌无我的境界。所以，人们修持守一之道，就可以长生，精神就可以长存。

其次，一又指人身上的部位，《太平经》说："头之一者，顶也。七正之一者，目也。腹之一者，脐也。脉之一者，气也。五脏之一者，心也。四肢之一者，手足心也。骨之一者，脊也。肉之一者，肠胃也。"道教认为这些是五脏六腑要害之处，经常修持，"念而不休，精神自来，莫不相应，百病自除，此即长生久视之符也"。

第三，守一指守持精神意志。《太平经》说："一者，心也，意也，志也。念此一身中之神也。"又说："守一者，真真合为一也。人生精神，悉皆俱足，而守之不散，乃至度世。"

第四，一指驻守在人体三丹田部位的神灵。晋葛洪《抱朴子·地真篇》说："一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中；或在心下绛宫金阙中丹田也；或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。此乃是道家所重，世世歃血口传其姓名耳。"这里的"一"，是指人体内的一个神灵，时常寄生在三个丹田部位。修炼此法时，初步则均以守下丹田为通则，亦有令守两眉之间，脑顶泥丸者，为道教中的黄庭法。亦有教守鼻中、绛宫、气海、命门者，古真曰："道法三千六百门，人人各执一苗根。谁知些子玄关窍，不在三千六百门。"修炼有工夫后，便有验证。

守一存神，保守人体内的魂神，使魂神与形体合抱为一，人的生命才能生存。《老子》曰："载营魄抱一，能无离乎！"《庄子·刻意篇》亦曰："纯素之道，唯神是守，守而勿失，与神为一。"魂神长驻体内，与身体形

魄相抱为一，即是守一之道。

另外，一又指纯阳之气。《云笈七籤》卷五十六《元气论》说："夫自然本一，大道本一，元气本一。一者，真正至元纯阳一气，与太无合体，与大道同心，自然同姓。元气本一，化生有万。万须得一，乃遂生成；万若失一，立归死地。故一不可失也。"保守纯阳一气，使人体精神饱满，身体健康，达到"外全形生以为本宅，则一气冲用与身中泰和和也"。(《五厨经气法》)。

守一修持法，实质上就是使意念专注于身中某处，锻炼意志，收摄思维，与守静、坐忘、内观及佛教的静坐、参禅道理一样。在道教内丹派中，则侧重于守丹田一说。 (俞 震)

一三三、道教法师的手势与法术是怎样配合使用的?

道教法师施行法术时，配以不同的手势是常见的，但不同法术与手势的配合，却鲜为道外人士所知。法术与手势起源于先秦时期巫觋、方士。汉时张道陵创立五斗米道，设立天师、祭酒制度，传教地区设立静治坛室，法术、手势、剑术便使用于斋醮礼仪中，逐渐发展起来，成为正一派道法特点之一。

道教正一天师是代表上天传达旨意，同时又把民间百姓愿望禀告神灵的中枢人物，因此，他的法术必定与天、人、自然界有关，他的手势必定能下达旨意，指挥神鬼兵曹、伏魔降邪，带有权威性、神人合一性。

作为法师，首先要掌握基本手势，如：剑指、金牌指、金龙指、三山指、金莲指、神虎指、雷指、招讨指、枷指、锁指、刀山剑树指、铜篙铁帐指等，这些都是较简单的指法。在这个基础上，再学习天师诀，即大指掐二指的第一指节上，左手三指平伸，指尖朝上。拜请神灵降临时可施用此诀。本师诀：指法同天师诀，但要求左手小指分开。本师诀不但用在勾请神将神兵，而且也用在斋醮时呼唤值日功曹、土地神祇等，是最常用的手势。日君诀：指法是弯曲左手四指指法，只有第二指平伸，指尖朝上；月君诀：除第四指平伸，指尖朝上外，其余四指微向内弯。日月君诀手势是法师书符画箓时必用的手势，取日、月阴阳真气，引气入符，目的在于使神灵助威，驱邪伏鬼，增加符箓的灵验性。天纲诀：第二指平伸，指尖朝上，其余四指尖微向内弯。用此指法，指挥鬼神，画符押字时，借天纲

指取纲气引人道符内。法师日常用的手势还有都监指，法师施法时，凭借都监指申借兵马，统领天将。金刀指，传令鬼神。发兵指，请将吏下凡，发兵马。还有降七魔斩二鬼刀支诀、八印指等，都是法师上坛作法时施用的手势。

道教正一法师不论作何种斋醮仪礼时，首先要飞捻五斗（五斗：指东、西、南、北、中），阳日用左手，阴日用右手，祈请五斗中神人，保护自己身心，安藏魂魄，赐以力量，然后施行道法，克制邪魔。道教法术多分为驱鬼伏邪，治病除灾，拘魂制魄，藏神庇身，呼风唤雨等。不同法术，有不同的手势。以最常见的驱邪治病来说，就有数十种手法。如紫微印：用于拘伏邪魔，把魔鬼挟于胁下。方法是左手五指平伸，指尖朝上，中指掐掌心横纹，小指从四指背后弯过，勾定大指，叩住四指第三节。这种指法又名伏印，伏邪时立狱摄祟，又称狱印诀。拘邪指：左手指平伸，然后先拢第四指，小指从四指背入中指，勾掐掌心，大指压中指，曲转大指头压定二指。作用是拘妖邪至坛前或立狱焚邪，多用于驱邪压煞。又有收瘟指一驱除瘟邪、追鬼指、禁鬼指、枷鬼指、驱百怪指、缚鬼指、斟鬼指、三官杀鬼指等，名目繁多，手指变化不同。在拘魂制魄斋醮中有掐斗指、四山诀指，在藏神庇身法中有六丁六甲诀指等。

道教法师的手势是配合法术运用的，施法时，道门还讲究要念一定的咒语，才能使手法灵验。当然，这些纯属迷信之谈，毫无科学根据。

道教法师施行手诀的作用在于通达上天，召集神灵，以指代剑，发挥制邪斩魔的作用。这种超人的能力，都是在人的体内通过运气于指尖，思想意念集中在目标点上激发出来的。这种伏魔降邪的方法，使法师本人，也使信道徒众感觉到一种心理上的胜利感，宗教力量的显现。

（俞　震）

一三四、什么是“皈依三宝”与三戒?

人们接受宗教信仰，主要因为这些信仰能解答令人困惑的和需要认识的情境，给人们一种超自然力的解释，一种具体化的神性的体验经验，使人们摆脱生活挫折、社会压力、精神禁锢以及各种不幸遭遇的痛苦，复兴内在精神的活力。

皈依信仰，首先指皈依三宝，即道教中的道宝、经宝、师宝，又称三

归。其宗旨就是要信徒把自己的身心归附于无极大道（道宝）；把自己的精神寄托于36部尊经（经宝）；听从法师的一切教诲（师宝）。《太上老君诫经》曰："三归者，谓身有善恶，神有恐怖，命有寿夭，盖一切众生之必有也。今以此三悉归于道者，谓受行法戒，一则生死常善，不堕恶缘；二则神明强止，不畏邪魔；三则见世长寿，不遭横夭。归虽有三，其实一也。"道教信徒认为宇宙世间，生生灭灭，变化无穷，只有洞察自然界的消亡，保住自身心神健康，以自然恬淡、见素抱朴的生活情趣与少思寡虑、清净无为的心理境界去追求精、气、神饱满的延年长寿，才是道教信仰的宗旨。

三皈依、三归依作为入道信仰的首位，因为它是"天地之枢纽，神仙之根柢，发行之初门，建心之元兆"。道教认为"道、经、师者众常通也；抑恶举善，戒人天也；身、神、命者，生妙宝也；回元转化，根圣真也"。所以"归之于道、经、师，若赤子归母，众物依地，不可须臾失也"。所以信仰道教的人士不论是出家、在家、童生、居士，把自己的身心皈依三宝，把自己的精神归依道门，作为入道的初阶，成仙的基础。

道教的戒条多达数十种，不同道派、不同的教阶、习诵经卷的差异，教戒均有不同。但在宗教义理，宗教行为中最根本的即是三戒——戒杀生、戒贪欲、戒淫邪。

一、戒杀生：人类的善恶常在一念之间，一念的善恶会导致行为的善恶。行为和意念的善恶，又决定了人类的宗教业力。行善作恶的具体行动会很快成为过去，然而它的影响，心理上的压力，宗教因缘都保留下来，跟随宗教门徒日常生活，这也是影响人类命运的最大力量。一切众生都有道性，也就是说众生的生命本质平等，作为人，又有什么特殊权力去任意残害生灵呢？又有什么资格去操纵万物的生死大权呢？万物以一种食物链的姿态生存着，以进化论物竞天择，适者生存的观点来说，这就是生命生存的原则。动物具有生命，植物也同样具有生命。在自然界中，生命互相融合，万物才能生生不息。站在维持生命的观点，人类也避免不了杀生，而在宗教道德、宗教心理范畴内，人类必须竭尽所能的避免杀生。宗教修行者尊重众生生命，一方面是出于怜悯；一方面是畏于因果报应，一方面是出于自爱自重的心理状态。他们认为杀生是成就道德的阻碍，是宗教行为的犯罪。所以，道教徒们以素食为主，以果实、修炼气功为辅。花草植物、五谷杂粮，是受日月精华长成的，秉天地的灵性，却无生命的意识，

所以道教徒们认为较动物类生灵略低一级，以果腹饥，也是维持生命的必要。戒杀生是指维护宗教信仰，不为口欲，不为恶念而去杀害其它小生物；不叫别人去杀害小生物；主动维护生的权利。

二、戒贪欲：道教宣扬人自禀形之后，因众欲生而患累起；欲望的产生又皆因“六情染着，五欲沉迷”。五欲六情是人心动乱，造恶的根源所在。《太上老君戒经》曰：“六情者六欲也。眼欲淫色，耳欲淫声，鼻欲芬芳，舌欲脂味，身欲柔滑，意欲放佚。如此六事，皆成乎心，故为之情也，并是三涂恶业。若不检制，纵恣六情，生为世人所恶，死为鬼之所迫也。”眼、耳、鼻、舌、身、意（一作手）指人体器官的正常生理功能，在日常生活中如出现偏激，过分追求，致使情感放荡无羁，心理造成混乱，精神昏愦，最终导致五脏耗损，发生器质性病变，则后悔莫及。戒贪欲，把生活要求放在维持生命的最低点上，把持戒—节欲—卫生—长命—得道的宗教体验作为生活的情趣，把少私寡欲，见素抱朴，返本归真作为宗教心理的境界。

三、戒淫邪：社会上有许多阳光照射不到的罪恶与黑暗的死角，这些死角都是诱人的陷阱。淫邪是这陷阱中最深的八万劫不复之境，也是人性堕落的渊薮。人的眼、耳、身、意等根正是人类心猿意马的由来，外在花花世界不断地刺激，引诱人类的感官，于是视不该视、闻不该闻、想不该想，……要使六根安顺，必须经过一番调适与修养，只要能克制六根的妄动，必然不受诱惑，必可远离淫邪。反过来，远离邪淫，六根自然安顺调和。不犯邪淫，是人类修养的最大关键，也是成就品德的最大根本。道教经戒中屡屡提及：“不得淫犯他妻，好贪细滑”；“饮酒淫色，贪欲无已”；“不得淫欲以为悦”；“勿淫欲施泄，令身命夭殁”；“勿醉酒淫乱，令三宫奔溃”。

淫欲诱惑人心，利用人性的弱点，把人性中的兽性激发出来，严重的腐蚀人心，使人性日趋下流，阻碍正常人格的成长。基于内心偏邪与心理的损伤，失去正真光明的心灵，成为污秽犯罪的根源，有的甚至一失足而导致终生遗憾。要唤起泯灭的人性，复苏失落的心灵，寻找回来的世界，必须从戒淫邪、戒贪欲做起。使六根安顺，心理恬淡，思想清静，逐渐地返朴归真，重新做人。

皈依三宝、授持大戒，希求“早悟真如”，是宗教信仰意识的真谛。纵观教门内的戒律，大部分内容是社会的行为规范、道德标准，这些既是

历史上民众的共同要求，也是各种社会形态下的信仰者所能接受的戒条。也正如此，道教的道德行为观念对道教信徒更具有吸引力、约束力、威慑力。（吴受琚）

一三五、道教的戒律和传授的情况如何？

魏晋南北朝以来，道教经文大量涌现，道门派别日趋繁衍，同时开创了宣讲注释道经的风气。道经的广为流传、道观的兴建、斋醮的宏盛、科律的严整，都有力地促进了道教的发展，增强了道教的宗教势力。在庞杂的道教体系内，道士、法师们首先重视的是道门内经文的研习以及本派戒律的授受。他们认为经戒法箓是“道之宗尊”，说经演戒的目的是为了开度众人，防非止恶，永离苦海，皈心归道。

宗法的戒条以防范为目的，宗法的律条以惩罚为手段，这些都是道士们在宗教生活、宗教心性修炼中赖以“关内寇”，“防外贼”的宗教法律条文。

关于“戒”，《洞玄灵宝玄门大义》解释说：“戒者，解也，界也，止也。能解众恶之缚，能分善恶之界，防止诸恶也。”

把戒条作为信徒宗教行为规范所必须遵守的，也就是强迫性地把信徒们一切宗教活动宗教行为纳入宗教条文的束缚之中。这在世俗人们的眼里看来是缺少人情味，人性感情，而作为宗教意识，宗教心理而言，是必不可缺少的。“人生受命，制之在天，天实不言，故在圣人。圣人随世侧隐，不以常存，故遗教戒。教戒者，欲令人劝进长生，全身保命。此非富贵者货赂求请所能得通也，亦非酒肉祭祷鬼神所降致也。道人贤者奉敬教戒、精专勤身，先苦后报，其福应也”。（《正一法文天师教戒科经》）道教认为人从虚无自然中来，受神抱识，出生为婴儿，是纯情赤子。长大以后，欲望丛生，祸患累起。六情染著，形神枯竭。内浊乱心，外昏秽境。驰逐名利，耽滞声色。十苦八难，生老病死，动入恶源，永乖贤域。有法无戒，犹如渡海无舟，不能返归正途。靠富贵财物，祭祷鬼神，都是无济于事的。为了开度众人，防非止恶，积善得福，心态平衡，遵守戒律，才是福应的捷径。

道门弟子受戒，必须由法师传授。但道戒威严，不是凡人便可轻易妄传的。弟子要有好的人品道性，具有十相，即：好求胜法；好近贤智；聪

明而能识别真伪；谨慎而言不过行；柔和而少无过恶；无骄慢心，敬师重教，能奉师长；不辞勤劳；知恩图报；殷勤请受；昼夜不懈。这样的信徒，才有资格传授经戒。

道教戒文名目繁多，《洞玄灵宝玄门大义》释戒律第六说："戒之为义，又有详略。详者，太清道本无量法门百二十九条、老君及三元品戒百八十条、观身大戒三百条、太一六十戒之例是也。略者，道人三戒、录生五戒、杀酒八戒、想尔九戒、智慧上品十戒、明真科二十四戒之例。"唐朝上清派大法师潘师正把道教戒目分为有得戒、无得戒两种。他说："有得戒者，即《太玄真经》所谓三戒、五戒、九戒、十戒、百八十戒、三百大戒之例。无得戒者，即谓上机之人，灵识惠解，业行精微，离诸有心，不婴尘染，体入空界，迹蹈真源，不求常乐而众善自臻，不厌人间而诸恶自息。本自无持，今即不犯。无犯，是名无得，既其无得，亦复无失，无得，故谓为真。上机之人，其戒如此。"潘师正认为一切血性之物皆有灵性，即有道性。由于悟性有早迟之分，所以修道阶次有快慢之别。对于聪颖忠信的道徒（上机之人），不必拘泥于文字戒条，只用点悟之法，即可得道成真。对于一般信徒来讲，按道门阶次，经法深浅，循序渐进地给以开导疏通，也可以位登上乘。有得戒即有文字可寻持的戒目，无得戒即没有文字可把持，纯靠道性的悟解。这样的区分理论，与佛教顿悟渐修的思想是有相同之处的。

经戒的传授，各派有各派的传经仪式，传授方法，总括有以下几种：

一、单授经文：法师传授弟子经文，不附有戒条时，只抄录经文背诵。

二、单授戒文：法师向弟子宣讲戒文时，不附有应传经典，这时，只抄录戒文背诵。

三、经戒同授，法师向弟子正式传经授戒，表示弟子已成为道门某派某阶品位的法师，这一仪式对弟子来讲是非常重要的授职仪式，所以道教要求法师必须先按《玉历》选择传授某经相应的吉日，法师弟子沐浴斋醮，举行宿启仪，准备信物券契，穿戴法服、法袍，举行隆重仪式。弟子书写经戒文的规格是先经文，后戒文，再后是盟文。此格式一直沿习到南宋斋法中。授戒后三日，弟子再设斋谢恩，法师再授以经、籍、度三师的名讳、形状、居观方所，使弟子牢记，以备上章奉表使用。

道教法师传度经戒文的威仪中有一很大特点，即相当注意法师弟子在

戒堂上站立的空间位置。如传授上品大戒时，弟子必须向东方站立；传授《定志经》戒文时，弟子又须向南方站立。这是因为道门认为东方与南方为左，属太阳；西方与北方为右，属太阴。弟子先谢罪求度，所以向太阴，北向回礼十方；其次，弟子请生求义，故又转向太阳，东向而受。这种站法，目的是使弟子保持面向生气方位站立。

道教的戒和律在教门内是有区别的。戒条主要以防范为目的，律文主要以惩罚为手段，律文是根据戒条而定立的，所以道士法师除了遵循戒条外，还要熟悉律文规则。道教律文多以《天师老君玄都律》、《女青鬼律》、《四极明科》、《明真科》、《千真科》等为主。（俞　震）

一三六、陈抟的内丹道内容如何?

陈抟（871～989）字图南，自号扶摇子，赐号希夷先生。亳州真源人。少年时，喜研读《易》经，精通《诗》、《书》、方药、数术诸学。在仕途屡遭挫败后，开始访道求仙。曾跟从邛州天师观高道何昌一学习“锁鼻息飞精”方法，（即蟠龙纳气法），后隐居华山，专炼内丹术和睡功，有“睡仙”之称。

陈抟作为宋初道教炼养大家，将《易》、《道德经》、《庄子》、《参同契》等道家、道教学说与道教炼养术紧密结合，借易理、道家思想以建立其模拟自然的修炼理论；并绘制成图，开创图学，以图解的方式把内丹修炼的过程分为得窍、炼己、和合、得药、脱胎五个阶段，在阐述性命双修法中，又分为守玄牝、炼精化气、炼气化神、五气朝元、取坎填离、炼神还虚等若干步骤。正如明末清初黄宗炎《太极图说辨》所说：“图学从来，出于图南，创道家者流，杂以大易，遂使天下靡然称为易老。”

陈抟《无极图》内丹道的核心内容是阐述性命双修的体验过程。“性”指心性、精神，修性即修心，即思想精神的锻炼。“命”指具有生命的活力，是人体的元精、元神、元气，修命即固精养气。陈抟内丹道不作符箓、鬼神之谈，只讲以精为生命基础，以意念专注克制身心引导真气运行，强调精、气、神合凝的变化作用。陈抟曰：“道化少、少化老、老化病、病化死、死化神。神化万物，气化生灵，精化成形。精、气、神三化，炼成真仙。”这里炼气化神的“化”，与炼神还虚的“还”，突出地表现了陈抟内丹思想中一切事物都在变化，以及物质由量达到质变的自然

观。

《无极图》丹法思想与理论基础，渊源于道学哲学与老庄思想。“无极”是道家们主张的宇宙本原，在老庄思想中主要用来表示道的无形无体、无穷无尽的特点，而在《无极图》中被用来表示世界最终本原、内丹修炼的超脱境界。老子“三生万物”、“各归其根”的宇宙生成论，在陈抟《无极图》中是炼精化气，即把人身精、气、神合三为二；炼气化神，即合二而一；炼神还虚，即一归于无，返归自然。这样，构成了两宋内丹逆炼返本、归根复命的哲学基础。

陈抟说：“修玄无别法，只须冥心太无，体认生身受命之处，而培养之，扶植之，保护之而已。故曰归根、曰复命、要不出冥心凝神四字”。“冥心凝神”内观诸已，正渊源于庄子哲学思想。能作到心斋坐忘，冥心凝神，就可以忘乎一切，入于不死永生的境界。与道合一，与天地万物一体，复归于本源。这正是道家哲学、道教思想、陈抟内丹道所共同追求的境界。

陈抟《无极图》模式及内丹理论与魏伯阳《参同契》、彭晓《周易参同契分章通真义》有相承渊源。北宋初年，《无极图》问世以后，在学术界产生了巨大影响。后传至周敦颐，又被改造成为宋明理学的奠基——《太极图》，为道学的形成和发展建立了一个比较合理而相当完备的宇宙起源说。

（俞　震）

一三七、服食五牙法是怎么回事?

五牙，牙即牙齿；五指东、西、南、北、中五个方位。唐道士司马承祯《服气精义论》曰：“东方青色，入通于肝，开窍于目，在形为脉；南方赤色，入通于心，开窍于舌，在形为血；中央黄色，入通于脾，开窍于口，在形为肉；西方白色，入通于肺，开窍于鼻，在形为皮；北方黑色，入通于肾，开窍于耳，在形为骨。”道教把五个方位与自身五脏、五官相联系，形成一套养身修炼方法。服食五牙法又称鼓漱法，是在清晨四五点钟，道士分别面向五个不同方位，平坐，双手握固，闭目，上下左右分别叩齿三遍，用舌头在口腔及上下左右牙齿表面上搅动，随时深入呼吸，吞咽口中唾液。

此法中握固，即指握持牢固，语出于《老子》第55章。道经《养生方

导引法》说："拘魂门，制魂户，名曰握固。其法屈大拇指，著小指内指抱之。"握固是道教常用手法，即把大拇指屈向手心，其余四指抱握在一起。叩齿，即叩击上下左右的牙齿。道经《九真高上宝书神明经》曰："叩齿之法，左相叩，名曰打天钟；右相叩，名曰捶天磬；中央上下相叩，名曰鸣天鼓。"道教认为叩齿可以集中精神，辟邪气。《天皇至》道《太清玉册》论叩齿说："叩齿者是集真而集神。凡人体气散，心气耗，真气不应，须用集之，所以叩齿者，击动天门而神气应。故左叩为鸣天鼓。右叩为击天磬，凡制伏驱降用之。至于当门齿上四下四共八齿相叩，谓之鸣法鼓者，所以通真格上帝。"道教认为人体内五脏六腑，四肢百骸均有神灵主管，这些神灵是体内真气的化现。举行高醮法事，要敬请仙界神圣下降，自己体内的身神也要出窍与神灵交通，互助法事，发挥驱邪降魔，或消灾灭罪，或祈禳福寿的作用。因此，在法事开始时，参与法事的道士们都要叩击自己的牙齿，使体内真气聚结，身神出窍，同时也"通知"上苍，法鼓天磬奏鸣，神灵即来到祭坛。这是一种通过暗示的手法，集中精力，诱导意念达到人神合一的境界，使法事参与者心理上有安全感，精神上有所依托。这是道教特有的手法之一。

从现代医学来看，牙齿不仅是骨之余，而且同筋骨血脉有关，叩齿能促进牙龈、牙周膜、牙髓腔部位的血液循环。叩击齿部还能使食物残渣掉除，保护牙齿清洁，增加牙齿的营养供应，使牙齿不易松动和脱落，不易生龋齿。同时又加强了嚼咀机能，促进消化系统的功能。现代叩齿和鼓漱两法经常分开使用。

服食五牙，即服食口腔唾液。唾液是人们必不可少的津液，它含有溶菌酶、淀粉酶、分泌性抗体、水分等成分，具有杀菌解毒、抵抗某些疾病、增加消化功能的作用。鼓漱搅动口腔，能促使唾液的分泌，提高口腔粘膜的正常防御机能。频频鼓动口腔，还可以使嚼咬肌不易萎缩，面颊部不易塌陷。我们认为唾液虽有一定的功能和抗病能力，但是否吞咽后就可以达到道经所说"诸疾不生，永除后患，老而不衰"的作用，却值得怀疑，不可轻信。

在施行服食五牙修炼法过程中，道士们强调服食前思想意念要先行通达到各个所要走行的脏腑器官，使五方气液得以宣通，滋养五脏，周流形体，并且在主观意识的作用下，还可以攻疗五脏疾病。《服真五牙法》说："凡服五牙之气者，皆宜思人其藏，使其液宣通，各依所主，既可以周流

形体，亦可以攻疗疾病。”又说：“令服青牙者，思气入肝中，见青气氤氲，青液融融，分明良久，乃见足大教之气修服而至，会于脉中，流散诸脉，上通于目。”其它四方气的循行大体相同。从今天的科学观点来分析，在修炼过程中，用意识为主导，建立起条件反射，指导气运行于四肢、五脏、经脉，这样的实际现象，在炼功人的身上是屡见不鲜的。但所谓服食五牙，即吞咽向五个不同方位漱口而获得的津液，就可以分别治疗五脏肢体的疾病，这是汉朝以来的五行学派的神秘理论，目前尚缺乏科学的实证。（吴受琚）

一三八、道教仙学观的核心是什么?

道教中的神多由历代人们推崇、虚构出来的偶象，而道教中的仙，就是指得道而有灵性的人。仙是由人修炼而成的模范，是与道化为一体的人物，因此，对仙的追求，也即是对道的信仰。

道教中的仙人是指“保性命之真而游求于其外者也，聊以荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中”的人，（《汉书·艺文志》），他们“或竦身入云，无翅而飞；或驾龙乘云，上造天阶；或化为鸟兽，游浮青云；或潜行江海，翱翔名山；或食元气；或茹芝草；或出入人间而不识；或隐其身而莫之见”，（《神仙传·彭祖传》）他们遨游在自然界之中，完全超脱了自然力量和世俗社会政体的束缚；他们没有欲望的追求、争名夺利的烦恼和相互倾轧的灾祸，他们逍遥自在，精神自由，恰恰给世俗社会足够的宗教诱惑力。人们渴望平等，在人人皆可成仙的原则中能够实现；人们渴望自由，在超现实的仙人世界中能够得到满足；人们渴望丰衣足食，在仙人食元气，茹芝草的生活中可以实现；人们渴望延年益寿，而仙人就可以长生不死，返老还童。道教仙学把人们在世间孜孜以求的欲望和理想净化和升华，教导人们抛弃世俗生活的荣华富贵、金钱美色、高官重权，看破虚幻的泡影，向仙人境界飞跃，去追求永久快乐的神仙生活。这种仙人的境界，思想上是达到最大的解脱和绝对的自由，自身与道一体化，与大自然的原始本性相契合，达到体道合真的高度，从而超越现实社会和人生，达到一种至真、至善、至美的、最能体现人生价值的境界。

仙人的世界是一种宗教理想的世界，它不同于基督教中死后才能升入天堂的天国，也不同于佛教皈依归宿的极乐世界。人们通过学习修炼就可

以成仙，在理想的宗教世界和现实生活之间架起了一座桥梁，使仙人的境界，成为俗人可以追求、可以达到、可以实现的目标，激发起人们宗教信仰、宗教体验的热情，使求仙的人们在宗教心理、宗教情感上产生一种和谐的效应。

所谓成仙，即“老而不死曰仙。仙，迁也，迁人山也”。（《释名·释良幼》）自战国时期起，社会上存在着一种隐遁山林，深入自然，服食大自然中的‘日月精华’，追求长生不死，进而成仙的观念和超凡出世的修行者，这方面内容翻开《山海经》、《楚辞》、《穆天子传》、《庄子》等书册，屡见不鲜。战国时期又是东西方神话、仙话交融时期。西方神话系统的偶像是“神”，地理位置一般确定在青藏高原地区、昆仑山脉，常见的有黄帝、西王母等。东方神话系统的偶像是“仙”，地理位置一般指海上蓬莱三岛，最早流传于战国齐、鲁、燕沿海诸国。“仙”的产生，同东部沿海地区航海技术发展有关，“仙”是西部高原地区神话流传到东方并与沿海地区特定的地理条件，人文思想相结合的产物。后进一步发展为隐居山林、有德行高术、长生不老者的泛称。

仙的核心是出世脱俗。从社会条件看，天灾人祸、战争杀戮，社会成了吃人的陷阱。道教宗教思想要求人们消除个人的七情六欲，去除争名斗智的心念，不要成为政治斗争的牺牲品，不要成为追求功名、利禄、地位的俗民，出于人的基本生理和心理要求，强调人的自然本性和人的自然本质的自由发展，维护自身心理、生理、精神健康，投身到大自然中去，放弃世俗生活，追求“虚心”、“恬淡”、“清静无为”，使心理达到空明的境地。“鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹”，人为生存所需的物质是有限的，而内心的宁静，思想的解放，精神的自由是更重要的。放弃精神的超脱而去追求物质的享乐，这正是仙人与凡夫的本质区别。道教仙学的宗教观要求人们站在宇宙的高度，从物质属性去理解生命现象、人生价值、行为准则，否定人的思想和行为受社会约束，否定人的社会生活对心理、精神的变态制约。

出世脱俗的核心是隐逸行为。以攀附神仙为名，求人生长久；以揽胜探幽为踪，“入深山，莫知其处”。对自然的看法保持着一种原始的方式，道教仙学的信仰者认为自然界万物间存在着和谐的关系，自然变化的法则是顺应自然而然，这样的和谐旋律，变化法则会在人的生理、心理上产生良好的反应，以及种种积极的暗示作用，它能协调人们的情绪、意识，产

生激情和维护新的平衡，人如能“因任自然”，把自己的身心溶入大自然之中；“乘物以游心”，使自己的思想开阔、自由，则更能达到精神解脱的宗教目的。道教仙学的首要任务是解释自然的合理性、神秘性，继而阐述成仙的可能性、美好性，以自然的完美无瑕宣扬宗教的神圣力量。道教仙学不同于佛教、伊斯兰教、基督教，是世界宗教思想中唯一的从自然观出发阐述自然变化生灭规律与人类心理、生理相感应的较为成功的宗教学派。

道教仙学追求长生，而不是灵魂净化后的飞升，把人生经历看作生命的本质，把人的寿命看作人生意义的决定因素。“朝菌不知晦朔”，“小年不及大年”，时间是人生阅历深浅的决定因素，因此学仙者的心理时空观是认为在相等的生命时间空间内，见识广、阅历丰富的人相对“生命价值”就长；在同一生命长度单位内，每人所获得的知识量相同，那么，人的寿命就是人生价值的绝对保证，因此，求仙者一方面通过各种方法修炼身心，使寿命得以延长，一方面追求获得宇宙天地间无限的知识和至高无上的感受。这种建立在内心体验和感受效果基础上的道教宗教仙学观，一直影响到明清之际。（吴受琚）

一三九、性命双修是怎么回事?

性命双修是道教的一个养生功法，它强调的不是一个单纯寿命的问题，而是整个人生修养方法。道教徒凭借这个方法去努力，去锻炼，去完成人生的最高修养境界。道教认为延年益寿只是修行的手段，不是目的，同时也只是养生的一部分，因此称为“命功”。而精神的解脱、思想的自由、心性修养、道德修养、人格修养才是人生最高境界，修炼的真谛，所以称为“性功”。这两种修炼方法在早期道教和南北朝隋唐之际均是相行互补的，金元之际全真教兴起，后分为南北二宗，出现了偏重修命或偏重修性的派别，因此，性命双修学又被道教徒重新提倡开来。

讲求人性的修炼，在我国历史上由来很早。《大学》讲修齐治平，以正心诚意作为人生的起点。《孟子》讲求放心，不失赤子之心，不失人的本心。《易经》告诫人们洗心退藏。《庄子》宣扬清静无为。历来儒家主张复性，尽性，率性，佛教主张明心见性，立地成佛，都是强调心性修养，但他们往往忽视了身体形态的锻炼。只有道教养生学提倡心、形双修，希

望通过生命锻炼以延长寿命，达到精神境界的最高峰。性命双修也只是从身体锻炼入手，完成心性圣功，两者互相关连，互相影响。正如丹道派中人常说："修得一分性，保得一分命。"又如壶子更说："千圣万语唯炼性，离了心性道不成。"

道教心性修炼是以古代《老子》、《庄子》哲学体系作为思想基础，基于对人与社会的关系、社会的发展、人与自然界的关系等的认识，使它形成了"静"、"定"、"忘"、"慧"的修炼核心。这种修炼方法是循序渐进的过程。首先要除去对物质利益的追求，对名位的奢望，即"去物欲，简尘事"。《庄子·达生篇》说得好："达生之情者，不务生之所无以为；达命之情者，不务知之所无奈何。"这一切身外之物，皆是"情欲之余好，非益生之良药"，所以道教一再强调修道立身之人重要的是断简事物，"知生之有分，不务分之所无；识事之有当，不任事之非当。任非当则伤于智力，务过分则弊于形神"（《坐忘论》）。外界事物的存在，刺激人体的感官，产生各种各样的欲望。人的眼、耳、舌、鼻感觉思维是接受外界信息最灵敏的部位。因此，道教认为必须"塞其兑，闭其门"，而且要时时刻刻，"终身不勤"。塞之则我心不动，闭之则万物不入，思想的火花熄灭了，见素抱朴，达到保守本真的自返目的。这正是道教心性修炼中"收心习静"的过程。在"收心"的过程中，还要做到"虚心"、"安心"，心不受纳外物，也不分心于外界，这是对内、对外的两种不同作用的修炼。对内，心能产生大智慧，产生分判能力；对外，心能把"烦邪乱想，随觉则除"，发挥有如利剑斩草的作用，达到"心不着物，又得不动"的"静定"，达到处物而心不染、处动而神不散、本心不起、离乎万境的精神修炼最高境界。

道教命功的修炼，则属于动功的范围，所谓外练形体筋、骨、皮。在这一方面法术颇多，通常以导引按摩、呼吸吐纳、推拿屈伸、行气服食、拳棒功法为主。

（吴受琚）

一四〇、何谓"学仙可成"？

战国时期在百家争鸣中，就有神仙学说流行，此学派后来逐渐与阴阳家、方技家、术数家合流。在战国末期时就组成修习各类道术的方士集团，历史上称作"方仙道"，其特征是以"形解销化，依于鬼神之事"，继承神仙长生之说，传扩和制造神仙故事，研习各种神仙方术，形成了靠神

仙方术谋生的职业集团，已带有准宗教的色彩。

据《汉书·郊祀志》记载："秦始皇初并天下，甘心于神仙之道，遣徐福、韩终之属多赍童男女入海求仙采药。"据说后徐福飘流至东邻日本国未归，现今日本的和歌山县和青森县也有徐福飘海的传说。秦始皇笃信成仙说，既不能隐遁山林，便接受了方仙道关于"黄帝封禅不死"和"渤海中有蓬莱、方丈、瀛洲三神山"的传说，遂封泰山而禅梁父，东巡沿海，广求仙药，希冀长生。汉武帝也大信神仙之说，举行大型封禅仪式，立太一坛，祭祀太一神，借宗教的力量神化君权。

秦汉时期社会上的仙道活动，传扩和丰富了长生不死的神仙学说，使鬼神思想与神仙信仰相融合，为人们出世的宗教心理思想找到了依托和归宿。

神仙道教的形成，是秦汉以来的方仙道、黄老道、巫鬼道等前驱道教形式的结合体，而魏晋时期的神仙道教，与其说是对早期道教的改造，不如说是方仙道、黄老道的南传与魏晋玄学思想影响下新生的隐逸阶层，以及士族天师道道士宗教信仰的新的结合体。

魏晋南北朝是中国封建社会分裂动荡、战乱频繁的时代。八王之乱，割据混战、种族仇杀，致使处于少数民族政权统治下的北方民众生活困苦，经济、文化惨遭破坏。而与十六国北朝对峙的东晋南朝，豪门贵族垄断政权，中央政府与地方藩镇、皇室与门阀士族、以及寒门地主与士族地主之间矛盾冲突激烈，社会动荡不安。广大的普通民众悲苦沉重，渴望太平，渴望祈福禳灾，需要抚慰战乱中饱受创伤的身心。统治阶级及士大夫们深感人生短促、世事变幻无常、精神上苦闷空虚，需要寻求人生的慰藉和精神的寄托。精神危机为宗教的发展提供了适宜的土壤。社会思潮的发展变化对宗教的传播产生了重要影响。大批士大夫、贵族人物涌向道教，尊崇神仙信仰和成仙方术，希冀为留恋人生和长生不死寻找出路。这种现象表面看来是悲观、消极、颓废，但其内心深处恰恰深藏着对人生、命运、精神解脱的强烈欲望；对自我价值、内在人格的觉醒和追求；乃至对宇宙本质的重新思索。当道教传播到社会上层后，为了适应这股思潮，迎合信徒们的宗教心理，道教自身的性质也发生了改变，除去召神劾鬼的旧壳，充实思神养性的内涵，提出以服饵金丹大药、怡神静定为主，兼行其它养生方术的修仙途径，为道教仙学的进一步发展奠定了基础。

魏晋仙学的根本宗旨是神仙实有，学仙可成。首先指出仙人是"以药

物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入。虽久视不死，而旧身不改”。仙人居高处远，登遐旷游，不是人人可见，人人可知的，“惟有识真者，校练众方，得其征验，富其必有，可独知之耳”。（《抱朴子·内篇》）指出世人欲想成仙，与仙人沟通，先要有心灵感应，有坚定的道心，虔诚的信仰，通过修习养性，提高道德水准，具有“超世之志，强力之才”，那么，人不成仙，仙人也会下凡超度的。人的心灵是一面镜子，在直接或间接的心理暗示中形成了各种信念和信仰，由于人们在宗教思维中受信念或信仰的支配，这些信念和信仰就作为一种独立的有倾向性的心理力量，在内心积极情绪的配合下，提高了心情情绪和活动的积极性，人的智力、精神、个性充分发展，强化了思维活动，产生了效应，因此，神仙学说的信仰作用就是：信则有，诚则灵！

魏晋仙学认为神仙是必须“学以得之”的。就连道教至高神元君者：“大神仙之人也，能调和阴阳，役使鬼神风雨，骖驾九龙十二白虎，天下众仙皆隶焉，犹自言亦本学道服丹之所致也，非自然也”。（《抱朴子·内篇》）所以，神仙没有天生的。人的各种欲望，会使人产生一种渴求的心理状态，这种特殊的心理状态，可以使人念念不忘，孜孜相求，催促人急于采取某种行为去满足要求，甚至可以产生反复试作的趋势。在这样的心理压力下，人们意愿所要追求的目标系统，就具有了一种内在的巨大的驱动力，对人的思维、行动、意志等活动起着指导和策动作用。成仙的愿望，驱使求仙人“负笈随师，积其功勤，蒙霜冒险，栉风沐雨而躬亲洒扫，契阔劳艺”，然后才能得到“见之以信行，终被试以危困，性笃行贞，心无怨式，乃得升堂以入于室”，（《抱朴子·内篇》）学到成仙的本领。追求真善美崇高目的的价值观可给人们提供有力的动机，甚至促使人们做出自我牺牲、献出生命。这说明由高级目标策动的自觉意志行为，心理上潜发出统治感、胜利感、成功感，就会产生连自己也会感到震惊的力量。道教中神仙可学并且必须通过学习（修炼）才能成仙的思想，从魏晋以来直至近代都成为道教信徒在修仙幽径中不畏艰险地一代传一代的探索的原动力。

道教仙学给人们指出精神解放的彼岸世界，心灵慰藉的依托。继仙药、行气、导引、存神、服气、房中等方术后，内丹、外丹的修炼日臻完善，宋元以来形成了以内丹南北宗派为主的仙道学，而道教仙学的思想研究则浸没在具体宗教体验过程中。（吴受琚）

一四一、何谓道教的祓除、厌胜、祝由道法?

道教的实践活动是庞杂多端的，有教内正宗的道法；有吸收佛教传入的道术；也有来自民间的科仪；也有原始俗神的祭礼；因为这个宗教深深地扎根在中国民众的生活中，吸吮中国传统文化的乳汁，尽管他表现为一种宗教幻想的形式，追求虚无飘渺的神仙世界，但是它仍然在一定程度上曲折地反映着中国社会的生活面貌、中华民族的心理特征。

希望生活美好、身体健康、精神愉快的要求，不论是信奉宗教的，或不信宗教的，都是充满强烈愿望的。

一、祓除法：举行某种仪式，祓除灾祸，祈祷福寿。祓除这一习俗早在周代的《周礼》中即有规定，“周礼女巫掌岁时，祓除畔浴”（《宋书礼志三》）说的是用香熏草药沐浴身体，以驱除秽气，防病除灾。到了汉代，“季春月上已，官民皆洁濯于东流水上，自洗濯祓除，去宿疾为大洁。”（《汉礼仪态》）晋代“太妃尝有小疾，祓于洛水”（《晋书·汝南文成王亮传》）记载了历代官民带着祈求病愈的心愿，借向东流去的河水，洗净身上的污浊秽气，迎接新生的到来。这种方法不但具有卫生保健的意义，而且在心理方面也有一定意义，如同天主教要举行洗礼，进教堂要洒圣水，印度教徒每年一次的恒河洗浴一样。

二、厌胜法：道教中设置一些含有吉祥性或特殊意义的物品来镇邪驱魔，保护生灵不受损害。常用的有镇屋龟、虎爪、饕餮、狼头等。每年端午节，要佩带艾叶、雄黄，也是认为这些物品能驱一切阴恶鬼气，能制伏病邪。为了避鬼，门上要贴钟馗画像或秦琼、尉迟恭两门神像，以驱恶鬼，保护阖家老小平安。每年春季要贴桃符，传说东海度朔山桃树林中，鬼神经常出没，神人神荼、郁垒监察鬼神的行为，如有恶害鬼卒，就用苇绳捆绑去喂老虎，因此，鬼卒都害怕了。后世效仿就用桃梗代表二神人，立在门口，门上画有老虎形象，于是桃梗、桃符就成了最好的厌胜物。

三、厌殃祝由法：道教认为人体内五脏六腑、四肢百骸各有主神，神各有名、有形，人的身体只不过是灵魂暂寓之所。灵魂出窍，肉体就只是一个躯壳了；灵魂附体，就能成为一个生命。因此用象征性的器物人形可以代表人的存在，诱导灵魂出窍，使所象征的人受到伤害，惩治恶鬼。通常用木板、泥土、面团、剪纸等东西制成象征的拟人形，道士们念经诵咒

后，或用针扎，或用枪击，然后把它们送出、捣烂、或掩埋，以示殃灾平息消除，恶鬼被消灭了。

道教的这些宗教实践活动推其渊源可以上溯到原始社会的巫师、巫医和医术、占卜等，以及沿传下来的民间习俗传统。这些方术是采用了古代一般人所能接受及使用的方法，以各种形式向想象中的病祟邪恶作斗争，以象征性的、联想式的治病方法，假借“法物”作为能够制约疾病的因素，去战胜象征疾病的那一形象或是物体，这样病魔邪恶战胜了，加强对病人战胜疾病的意念的暗示作用，能稳定情绪，树立一种心理上象征性的胜利感。（吴受琚）

一四二、道教食疗的核心内容是什么?

中国的“食疗”已有四千多年的历史。传说公元前27世纪，就有神农氏尝百草辨别食物的药性。公元前21世纪，夏禹时代，已开始发明人工酿酒，认识到酒有通经活血化瘀的作用。到了公元前16世纪左右，伊尹烹制“汤液”，首创食物汤制药品。公元前8世纪以后的周朝医事制度，便把医生分为疾医（内科）、食医、疡医（外科）、兽医四种。（见《周礼》）居于第二位的“食医”即指掌管帝王贵族饮食卫生的营养医师。他的职责是“掌和王之六食、六饮、六膳、百羞、百酱、八珍之齐”，证明古代摄生中饮食卫生是很重要的一部分。

被誉为医书始祖的《黄帝内经素问》中论述食疗要义：“圣人不治已病，病已成而后药之，譬如渴而穿井，斗而铸锥。”这种见解，与现代医学提出的预防为主，防胜于治的医疗保健方针有异曲同工之妙。《素问》中还提出“五谷为养，五畜为益，五果为助，五菜为充”的平衡调配膳食的具体内容，这正是我国独有的食疗学说的理论基础。

“食为民之本”（《通玄真经》）饮食是养生最重要的条件，人赖饮食以生存，靠饮食以活动。人的生命生存需要能量，体温的维持需要热能，肌肉收缩要有机械能，神经冲动的传导需要电能。这些能量的来源就是食物。食物中的营养物质蕴藏着化学能，通过新陈代谢转化为热能或机械能，供给身体需要。人不能进食，就不能摄取营养物质，无法产生能量，以维持生命的生存。

饮食为性命之基，饮食物来源于大自然。道教把自然与人体看作是同

根同源，同构互感的一个整体，一个宇宙系列。人类在自然与社会的环境中如何将自己的身体保持健康，自己的精神保持恬静超脱，顺应四季循环，协调起居动静、适宜风土环境，不与自然的造化运行相逆背，不因人事的变迁而受到损害，以此作为道教饮食文化的核心内容，作为遵道、守道、修道的最高境地。

《黄庭内景五脏六腑补泻图》曰："天主阳，以五气食人；地主阴，以五味食人。气味相感，结为五脏。五脏之气，散为四肢十六部三百六十节，引为筋脉、津液、血髓，蕴成六腑、三焦、十二经，通为九窍。"五味乃五行之精，五行之精乃天地之灵，所以，人秉承天地自然的灵气，成为三才，成为性命的载体。"神服元气，形食五味"，（《抱朴子·金丹篇》）人体的生理现象及病理变化皆"均乎二仪，应乎五行"，（《修真精义论》）五味生五行之气，"感应为人，即由五味而生，亦由五味而消"，（《枕中记》）因此，这种五行分类法把饮食的的性味，归走经络，与人体的五脏、五官、五能等感应配属，直接影响人类健康。扁鹊论曰："食能排邪而安脏腑，神能爽志以资血气。摄生者气正则味顺，味顺则神气清，神气清则合真之灵全，灵全则五邪百病不能干也。"道士们在日常起居、行道修炼、饮食选择中莫不沿循天人合一、五行配属的学说按照五行（金、木、水、火、土）、五时（春、夏、秋、冬、季夏）、五味（酸、辛、咸、苦、甘）、五脏（心、肝、脾、肺、肾）、五主（皮、筋、脉、肌、骨）、五色（白、青、赤、黄、黑）、五音（宫、商、角、徵、羽）、五宫（眼、耳、鼻、舌、唇）、五液（涕、泣、唾、汗、涎）、五谷（黍、麻、禾、麦、稷）、五果（桃、李、杏、枣、栗）、五菜（葱、韭、藿、葵、薤）等的生生克化、物性忌反、配伍规律来控制饮食，保性护命。对维持个体生命的存在，是非常重要的。

《黄帝内经素问》一书中曾论述道："上古之人饮血茹毛，纯一受气，所食无滋味之爽，脏腑无烟火之毒，各遂其性，患害不生。神农始教，扩植五谷，钻火变腥，以有营为。能冒寒暑，故生疾病。"所以，有食便产生了药，由饮食而产生了食疗。

我国古代儒学注重涉世，佛教注重心性，道教注重养生。而在养生家中，又以医、道最为相融。医学以除病为主，道教以养生为务，因此，古代主张"摄生尚玄"、"医道同源"，是相通相辅的机理。故而魏晋以下，名医、药物学家纷纷出自道教高士之门，便不足为奇了。唐代著名道士学

者孙思邈《千金要方·食治篇》曰："人体平和，唯须好将养，勿妄服药。夫食气之类未有不资食以存在，而不知食之有成败。安身之本，必资于食；极疾之道，必凭于药。不知食宜者，不足以存在也；不明药忌者，不能以除病也。故摄生者先须洞晓病源，知其所犯，以食治之。食疗不愈，然后用药。夫食能排邪而安脏腑，悦神爽志，以资血气。若能用食平疴，释情遣疾，可谓良工。长生饵老之奇法，极养生之术也。"从中我们可以看出道教贵生、珍视生命，渴望将养休生，益寿延年，提倡防病为先，食疗为上，不违背自然天理，刻意人为，只是依循自然规律，保持气血盈，精神爽，达到释情遣疾，则是道教摄生驻颜的养生学。

先秦时期方士、黄老之徒，养生炼神求神仙，餐风饮露，服饵辟谷，认为"食草者壮健多力，食肉者勇悍轻疾，食谷者智慧聪明，食石者肥泽不死，食芝者延年益寿，食元气者地不能埋，天不能杀。是故食药者与天地相弊，日月并列。"（《神农经》）因此，道士在服食中提倡摒绝肉食，以芝草菜蔬，餐服元气为主。魏唐以后，特别是道团宫观制度形成以来，主张彻底素食主义，这种倾向与道教教义、戒律以及儒家思想、佛教思想的影响不无关系。

道教认为人类的善恶常在一念之间，一念间的善恶观会导致行为结果，这种行为结果的善恶，又决定了人们的宗教业力，即所谓的业因。行善作恶的具体行动会很快地成为过去，然而它产生的影响，心理上的压力，宗教的因缘种子均会保留下来，成为影响人类命运的最大潜在力。一切有生命的物质都有道性，也就是说众生的生命本质平等，作为人，又有什么特殊权力去任意残害生灵呢？去操纵其他生物的生死大权呢？万物以一种食物链的姿态生存，动物具有生命，植物也同样具有生命，在自然界中，生命互相融合，万物才能生生不息。为了维持最低生存需要，人类也避免不了杀生，而在宗教道德、宗教心理范畴中，人类必须竭尽所能地减少杀生，不为口欲，不为恶念而去杀害其它生物，也不允许别人去残害生物，主动维持生的权利，这也是道教宗教信仰的准则，也是道教戒律中的"不杀生戒"。这种思想与儒家的"仁恕"有共同之处，也可谓是同源。

其次，道教"承负"学说认为今天世上的人们之所以有生老病痛，有灾难罪恶，均因承接载负了祖辈们的恶因罪果，积愆重报于活着的一代子孙身上。轮回报应说的教义具有威慑吓力，使教徒、信徒归心于素食戒律。

（吴受瑶）

一四三、道教有哪些重要的食疗学文献?

道教饮食中讲究食疗、食疗专书最早著录于世的当推《汉书·艺文志》中的《神农黄帝食禁》七卷，此书早已亡佚，汉代医圣张仲景《金匮要略》中可见到有关食治、食物禁忌的佚文。晋代著名道教学者葛洪《抱朴子内外篇》中重视饮食的效力，主张辟谷节食，服用芝草仙药。梁朝高道陶弘景《神农本草经集注》中记载了动植物类、矿物类药品365种，并把药物分为“上药：为君，主养命以应天，轻身益气，不老延年者”；“中药：养性以应人”，有预防疾病，增强虚弱体质的作用；“下药：主治病”。从这种分类学看，道教道士的本草药物学观点不是仅限于治疗已发生的疾病，而是主要着眼于养命和养性。换言之，即道教本草药物学的核心是阐述能够养生防病，延年益寿的动植物以及矿物类药品。

唐代是道教发展的鼎盛时期，这时期人才辈出、典籍宏盛。仅就现存古代目录书所载，属于食疗类的专著就有30余种。道教医药学家孙思邈著有《千金方》、《千金翼方》、《福寿论》、《保生铭》、《摄生真录》、《枕中素书》、《存神炼气铭》、《孙真人食忌》等，提出了“可食”、“宜食”、“忌食”、“食疗”、“服食”、“养性”、“五脏所宜”等饮食栏目，饮食与医药并举，饮食与养生同行，一直影响到现代人的生活规则。其弟子孟诜撰《补食法》，收录138条，(一说为唐同州刺史孟诜撰)，弟子晤玄子张鼎又增补89条，改名为《食疗本草》，成书约在开元廿七年左右。其中有许多条目是《唐本草》未收内容。综观这两部重要的饮食治疗巨作，所载物品，主要来源于日常食品，多以瓜果蔬菜、米谷草木及动物脏器为主。食用简单，味美爽口，寓食于医，寓医于食，所治疾病包括内、外、妇、儿，以及眼鼻口腔诸科，范围广泛，适用于男女老少及社会各层次民众。书中对药物食用方法，炮制过程，辅料添加，贮藏方法，以及某些食物的副作用等事项，均予以注明。在正确合理地使用食疗物品方面较以前的同类著作有较大的提高。

此外，著作中充分注意到饮食疗法的地区性，对不同地区出产的食用药物均广采博收，对同一药物因产地不同而出现的不同疗效也予以注明。同时，对同一药品尽量细分出其不同部位的不同疗效，以便充分发挥每一药物的食疗作用。在编纂过程中，广采前人之说，吸收民间单方、验方，

以及道士修炼的实践经验，提出新的食疗方法和疗效。这是对唐代中原地区食疗医学经验的总结和发展。因此，《千金方》、《食疗本草》被后人推崇为道教药物学中食疗书籍的宝典。

包括药物学、食疗医学在内的道教饮食文化是中国道教史的一个重要组成部分，在中国传统文化中占有特殊地位。道教在一千多年的发展中虽然没有形成整套的定型化的教餐，但它追求内心澄静的境界，通达天理，协调五行阴阳，推崇医食同源，药食一如的摄生精神，以饮食涵养人生，完善人生，对中国道教医药学，对中国饮食文化的发展影响至深。

（吴受琚）

一四四、道教神学内容如何?

一个国家要发展，不能没有科学和哲学；一个民族要发展，不能没有信仰和理想。在一个民族的精神生活中，不仅需要理性思维的存在，而且还需要非理性的超自然、超人间力的追求。中世纪时期，世界是宗教占统治地位，科学和哲学只是奴隶婢女。随着生产力、社会的发展，宗教和科学的位置颠倒了，但人类生活中，以理性的社会规范和伦理道德约束自己的同时，也迫切需要非理性的宗教情感来宣泄自己的烦恼，来寄托苦闷的忧思。宗教信仰不等于愚昧和迷信，它是善导人们将思维归于正路，满足人们情感的需求。宗教信仰的依托是宗教神学，宗教神学的偶像，正是超自然力和超社会力在人们头脑中的反应。

东汉以后，先秦黄老学派逐渐分衍成几个支派，一为老庄哲学中的退隐思想；一为“上标老子，次述神仙”的神学。由此，黄帝、老子也逐渐地被神化。人可以变成神，这种神有美好的形象：“肌肤若冰雪，淖约若处子”；这种神有广大的交游力：“乘云气，御飞龙，游乎四海之外”；这种神有灵性：“不食五谷，吸风饮露”。神是宗教意识中一个人生命的延伸，生命的升华；是宗教灵感中人、神的结合体，灵性的载赋，是宗教信仰中力量的扩展，神权的象征。神化的老子，最终披上了道教创世主的外衣，成为最高天尊，并赋予多变的神格，不定时、不定期变化身形，降临人间，解厄救危，教化民众，祈福禳灾。

中国是一个封建宗法专制的农业国家，生产力不发达，人民生活在自然灾害、疾病痛苦的阴影中，祈求五谷丰登，社会安宁，把神看作是主管

自然、掌握人的生命活动的主体，因此，不得不制造出大量的神灵来保护自己的生存。道教中的神大约有数百种，整个神灵群体中有的是原始自然崇拜、灵魂崇拜、图腾崇拜、生殖崇拜的沿续；有的是按照国家统治政体的设置的督察人们行为的司簿、司过、司命执业神；有的是由万物有灵论而造出的形形色色保护神；有的是国家民族英雄、褒封的名人或乡里百姓崇敬的贤人演变而来的神；有的是道教中得道升仙的高道；有的是民间神话人物，这些统统被道教收拢来，作为道教中诸位神祀。此外，还有十方天神、五曜二十八宿神、日月星神等，人们在神灵面前，充满了敬畏崇拜，皈依奉献的精神。同时也幻想着借助某种神秘的超自然力量控制和影响鬼神，使之听命于人类。作为宗教的神职人员，正是利用心理的潜意识、潜能动力和灵感的冲击，通过道教的高醮祭祀、法事法会，与神灵沟通，掌握、控制鬼神的力量，为社会、为人类祈灾禳福。因此，道教是有神、信神的宗教；但又是主张靠自力掌握、运用神力的“人定胜天”的宗教。

（俞　震）

一四五、扶乩与道教经书有什么关系？

在数千种道教经文典籍中，传说是神仙真人口授的篇目彼彼皆是。这些经卷果真是神灵下传的吗？不，实际上它们都是道教法师们假托神的名义而造作的。其目的是为了表示道经的古朴，宣扬神灵所作以提高经文的地位，与其他宗教经文抗衡。有的经文中加入预言谶语，影射时事，是为了达到某种政治宣传的目的。

道教法师依托真人造作道经的手法也是不完全相同的，有的直接托称某某真人授，有的宣称发现于深山石穴或地下土瓮，有的是通过乩人传写成文。乩，就是扶乩，也作“扶箕”，又叫做“扶鸾”。扶乩要准备带有细沙的木盘，没有细沙，可用灰土代替。乩笔插在一个筲箕上。有的地区是用一个竹圈，或铁圈，圈上固定一支笔。扶乩时乩人拿着乩笔不停地在沙盘上写字，口中念某某神灵附降在身。所写文字，由旁边的人记录下来，这就是神灵的指示，整理成文字后，就成了有灵验的经典了。

扶乩来源于古代占卜问神术，人们有了疑难，就通过龟卜、蓍筮向神祈祷，请求神灵指示，预测吉凶，再根据神的指示去办事。西汉以后，产生了大量的谶纬书。道教法师们承袭其技，扶乩降笔，依托神灵造作的道

书，在魏晋时期开始大量涌现。陶弘景《真诰·叙录》说："《真诰》者，真人口授之诰也。"又说："夫真人之旨，不同世目，谨仰范纬候，取其义类，以三言为题。"《真诰》一书中的篇名标题都是三字一句，如"甄命授"、"协昌期"、"阐幽微"、"握真辅"、"翼真检"等，是仿效纬书命名的。又如道教上清派真经的出世，《真诰·翼真检》曰："伏寻《上清真经》出世之源，始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子，紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降，授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某，使作隶字写出。"托言由南岳魏夫人魏华存女祭酒降授，实际上是杨羲扶乩而成。

魏晋南北朝之际，是道教大发展的时期，道教教义理论化，斋醮仪式逐渐形成定制，宫观的建立，产生道教住观制度，同时，道教经文大量涌现。据我们研究，大部分《上清经》、《灵宝经》、《三皇文》造作都在这一时代。如《登真隐诀》、《上清三真旨要玉诀》、《上清明堂元真经诀》、《上清高上玉晨凤台曲素上经》、《九真中经》、《九真中经八道秘言》、《洞真上清青要紫书金根经》、《道迹灵仙记》等。宋、元、明、清以来，占卜扶乩迷信更加猖狂，伪托古人之作，在现存道经中占有相当一部分。元人俞琰《席上腐谈》说："托古人之名为之者，如《阴真君还丹歌》、《三茅君大道歌》、《葛仙翁流珠歌》、《许旌阳醉思仙歌》。"其它如《大洞玉经》、《太上无极总真大洞仙经》、《太上玄灵北斗本命延生经》、《天童护命经》以及《吕祖前八品经》、《吕祖后八品经》、《吕祖醒心经》集，都是依托之作。

（俞　宽）

一四六、导引与按摩术对健身有益处吗？

导引作为一种养生保健体育运动，在我国起源很早。《庄子·刻意篇》说："吹呴呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。"这里"导引"的意思，是指"导气令和，引体令柔"，说明在先秦时期人们就把导引这种呼吸运动和躯体运动结合起来，作为日常很好的健身医疗体育方法。

汉时，导引术又与按摩法结合运用。《素问·血气形志篇》曰："形苦志乐，病生于筋，治之以熨引。"又说："中央之民，其病多痿厥寒热，其治宜导引按跃。"王冰注曰："导引谓摇筋骨，动支节。按谓抑按皮肉，跃谓捷举手足。"又如《史记·扁鹊传》说："治病不以汤液醪酒，镵石挢引，

案抚毒熨。”《索隐》曰：“按摩之法，夭挢引身，如熊顾鸟伸也。”挢引案抚，即导引按跻也。《灵枢经·官能篇》曰：“理血气而调诸逆顺，察阴阳而兼诸方，缓节柔筋而心和调者，可使导引行气。”可知导引按摩汉以来就作为医疗手段。1973年长沙马王堆三号汉墓出土的帛书《导引图》，人物形象栩栩如生，更证明导引在汉代已很流行了。魏晋隋唐后，由导引所演化派生出来的各种养生运动方术，如易筋经、八段锦、十二段锦等，名目繁多，但他们有共同的继承关系，仍属于导引养生术。

道教导引术有不同于其它导引法之处。首先，在准备工作中强调做功时间应在“丑后卯前，天气清和时为之”。道教养生家认为丑后是阴尽阳生，清阳之气上升之时，更适宜练功。其次，练功时要解发散梳。《真诰》曰：“头四面以手乘顺就结，唯令多也，于是头血流散，风湿不凝。”解发散梳是条达肝木，疏泄肝经之气的方法。从现代医学来看，是为了刺激头皮部的穴位，达到增加末梢血液循环的作用，从而促进大脑神经的血液供应，增强其生理机能，并且反射性地减轻内部郁血，解除疲劳，有利于降低血压。另外，导引前仍要求有闭目思神、叩齿平气的精神准备阶段，以求动静结合，形体意念相统一。

道教的按摩术最初是作为导引的辅助手法，它分为摩额法：即反复摩擦头额，促使血脉调畅，疏散充血现象，促进大脑和脑神经的血液供应，解除疲劳。拭目法：这是眼部导引法的先例。中医理论认为眼为肝之窍，又为五藏精华所现，眼病与五藏均有关系，浴眼可使眼部血脉通畅，肌肉保持弹性，增强视神经、动眼神经、以及眼肌等的功能，防止视力疲劳，预防近视和远视眼的发生，亦可推迟眼睑下垂现象的发生。摩鼻法：摩擦鼻翼两侧，可促进鼻粘膜的血液循环，有利于鼻腔粘液的正常分泌，促进粘膜上皮细胞的纤毛摆动，使鼻腔湿润，增强上皮细胞增生能力，刺激嗅觉细胞，使嗅觉灵敏，可起到防治鼻病、预防感冒的作用。同时鼻翼两旁有面动静脉及眶下动静脉的分枝，又有面神经和眼眶下神经的吻合丛，所以摩擦鼻侧，还有助于增强眼神经的功能，防治面神经麻痺等疾患。摩耳法：用食指、中指叉耳向上耸动，或以虎口叉耳向后旋耳轮的按摩法。陶弘景《登真隐诀》认为：“耳欲得数按，抑其左右，令人聪彻。”人的耳部神经、血管、淋巴分布得极其丰富，耳壳和全身有一定的联系。中医理论认为各条经络都直接或间接经过耳部，耳枕骨部又为十二经络的诸阳经聚会的地方，所以人体各部位或内脏的生理、病理情况都直接和耳有密切联

系。按摩耳部可以刺激神经，调整和恢复身体各部位的生理机能，起到一定的保健防病作用。从局部来讲，也可以加强耳部卫生，增强听觉，防治各种耳部疾患、耳部冻疮，以及头昏、头痛、牙痛等。此外还有按摩面部，增强皮肤弹性，令人面部光泽，防皱、防斑；按摩颈项，防治颈椎病，刺激颈动脉窦，调整血压，改善大脑供血机能；摩擦双臂，疏通三阳经、三阴经的血气流行，防治肌痿缩、手指关节僵直症、肩周炎等疾病；按摩前胸，推揉腹部，可以牵拉腹内脏器，使肠胃蠕动加大，减轻腹腔和某些内脏的瘀血，促进腹腔静脉回流，刺激胃肠和胃系膜上的神经感受器，在中枢神经系统的调节下，引起迷走神经兴奋，加快平滑肌的蠕动，促进胃液、胆汁、胰腺和小肠液的分泌，增加消化吸收作用。同时加强了淋巴网状内皮系统的机能，提高肠道抗病能力，有助于治疗肠炎、痢疾、慢性肝炎、粘液性结肠炎，以及直肠、结肠功能紊乱等疾病。按摩腰肌、肾脏，是道教养生最重视的一个方法。陶弘景《登真隐诀》曰“手摩肾堂令热，此养生家谓之运动水土。水土即脾肾也”。这个部位是足三阳经、三阴经循行通路，时时按摩活动，可以调和气血，疏通经络，聪耳目，益肾气，固肾精，强壮腰脊，增强肾脏功能。久久行之，可以防治腰肌萎缩、慢性肾炎、腰肌劳损、坐骨神经疼、椎间盘突出症，提高腰肌的工作能力和耐力，同时对于男子性功能不全，女子月经不调，不孕症等，均有治疗作用。所以，我们认为导引、按摩术是很好的健身运动。

（俞　震）

一四七、道教内丹修炼功法是什么？

道教内丹修炼功法是隋唐以来集道教服气、存思、辟谷、静功、动功等诸种养生修炼术以及中医脏腑经络学说而成的重要功法。

内丹：内指身体内部；丹指小而圆的精神意识的产物。内丹术中把人身整体比喻作“炉鼎”，把人体内循环运行的经络比作内丹修炼的通道，在人为的精神意识的诱导下，利用体内元气的推动力，把人体分泌的精液（女子指卵巢分泌的精液、男子指生殖精液）经过周身循环的修炼，使精、气、神凝为“圣胎”，或称“丹药”。这种功法，就称为内丹术。修炼此项功法的派别，在道教内被称为丹鼎派。

内丹术基本分为四个步骤完成，首先是筑基，即保养身体，打好丹鼎

的基础。道教内丹以身体为基本，所以炼功之前要祛除一切病症，补充已亏损的部分。男性要断绝房事，女性要回绝月事。然后要改变日常呼吸方法。道教认为“顺行成人，逆行成仙”，所以炼功时呼吸必须是吸时收腹，呼时鼓腹，呼吸以细长、均匀、深厚为佳。

第二是炼精化气，以精气为丹药，用精神意识去诱导，去推动它形成初步的凝结。

第三是炼气化神，是指精、气、神凝结为一，结成圣胎，在体内循行。内丹功关键在于运转大小周天，就是指在精神意志的导引下，使已结成的丹珠沿任督二脉循环。先从背部经过督脉上升，通过尾闾、夹脊、玉枕三个部位，上达后脑部，称为通三关。然后沿着前面的三丹田部位下降。三丹田指脑部泥丸、胸部黄庭腹部脐中。通三关的内丹术语称为“进火”，降三丹田的内丹术语称为“退符”。道教认为人身系一鼎炉，一小天地，天行一周360度，所以又称为周天功法。

最后阶段是炼神还虚。道教认为丹药炼成后，可以从脑户出入，化为身外之身，永世长存。

隋朝以前，道教修养术以行气、服气、存思、导引等方术著称，内丹说法还未形成。隋开皇年间（581～600）罗浮山道士青霞子苏玄朗自称得大茅君秘旨，撰写了《旨道篇》和《龙虎金液还丹通玄论》，开启了道教内丹之说。李唐之时，内丹学说得到了发展，有关道书纷纷涌现，如陶植《陶真人内丹赋》、刘知古《日月玄枢篇》、崔希范《入药镜》、羊参微《元阳子金液集》、林太古《龙虎还丹诀领》、吴筠《内丹九章经》、张元德《丹论诀旨心鉴》等。唐末五代时期，出现了钟离权、吕洞宾、施肩吾、彭晓、陈抟等人，把内丹道推向了一个发展高潮。著名代表作有钟离权的《灵宝毕法》、《云房三十九章》。吕洞宾有《沁园春》、《霜天晓角》、《窖头脱空》等。施肩吾有《钟吕传道集》、《西山群仙会真记》。彭晓有《还丹内象金钥匙》、陈抟有《无极图》等，发明内丹旨要。到了北宋张伯端著《悟真篇》，把内丹功法用诗、词、赋的形式阐发出来，把内丹口诀，炼功体会含蓄地道破，使内丹道更为盛行。南宋金元时期，内丹派形成南北二宗，北宗主张先性后命的清修丹法；南宗主张先命后性的命功运丹法，两宗在元朝末年逐渐合流，形成以《参同契》、《悟真篇》经义为宗旨的内丹功法，后为全真教派吸收，流传至明清。今天修炼内丹术的道士或居士，大多是全真教派的传人了。

（俞　宽）

一四八、服气辟谷能长生吗?

服气，顾名思义就是服食空气。服气辟谷修炼法是道教历来讲究的道法，翻开道教书籍，从汉代起就有道士服气辟谷的传说，而且仿效者历朝不乏其人。究竟服气辟谷能长生吗?

道教的服气辟谷法是讲道士修习服气法时，先要治疗自身原有的疾病，使五脏气血宣通，继而稍服缓泻剂，去掉肠胃内旧有的积滞，然后减食、节食，逐渐断绝五谷，不知五味，每日做三遍静卧服气功，这样就不饥不饿了。在做这个功时，道士特别强调要添加辅助食品，如茯苓、大枣、核桃、胡麻、黄精等。把这些药品通过中药学的制剂方法，经过九蒸九晒，制成水丸，或加蜜制成蜜丸，或煎制成膏剂，或再配成复方，制成“太清金液膏”、“茯苓膏”、“胡麻饭”等，随时加以服用。通过这些方剂的记载，可以看出道教辟谷法只是不吃五谷杂粮，而食用有高蛋白、高油脂类的药品来补养人生的气血，充实生命元素。

唐朝初年朱桃椎真人说：“内外安静，则神定气和。神定气和，则元气自正。元气自正，则五藏流通，则精液上应。精液上应，则不思五味。五味已绝，则饥渴不生。饥渴不生，则三田自盛，则髓坚骨实，返老还元。如此修养，则真道成矣。”然而我们用今天现代化的生理医学理论及临床理论来分析一下，这种服气辟谷长生法是行不通的。

根据现代生物化学、生理病理学分析，人类的热能是贮藏在人体内脂肪和肥组织中。一个普通的人，脂肪占体重的百分之二十，一旦绝谷不食，身体内部就会自动调整。最初消耗的热量较多，慢慢地就会调动其他平时不用的热能来补充日常的消耗。如瘦组织（肌肉、肾、胰、肠等）中的蛋白质供给脑部使用，停食 48 小时，脑部就不再使用蛋白质中的葡萄糖，而改用脂肪分解出来的酮，并由酮来维持体内瘦组织的功能。随着绝谷日期的增加，新陈代谢自动放慢，血压降低、脉搏缓慢、体温下降，热能消耗减低到极限，此时如还不进食，甚至不饮水的话，全身脂肪、热能耗光，肌肉和器官内的蛋白质消耗到一半时，心壁的肌肉将脆化，有破裂的可能。同时，由于长期缺乏营养物质，体质衰弱，抵抗力降低而易引起其他并发症。据此推断，一个一般体格的人，完全断绝食物，静卧饮水，大概最多也只能维持 60 天左右。所以，道士们修炼辟谷法，不以饮水服药

为辅助，是不可能生存下来的，更谈不到“荣华润泽，声音洪彰，通于仙矣”。 （俞 震）

一四九、道士日常奉诵的经典有什么?

出家道士每日要上殿奉诵经文，这一制度是从金代王重阳祖师开创全真道，建立丛林制度以后确立下来的。诵经对道士来讲，又称为“玄门功课”、“日诵功课”。

日诵功课通常早、晚各一次，每次约一小时左右。早课时间大约在四点至五点之间。早坛功课程序是先起澄清韵、吊挂、提纲、中启请等。后接念净心咒、净口咒、净身咒、安土、安天地等神咒。然后奉诵《常清常静经》、《消灾护命妙经》、《攘灾度厄经》、《玉皇心印妙经》，礼拜玉帝、雷祖宝诰，有时亦拜三清、四御、南极、北七真、南五祖等宝诰。然后以顺时针方向环绕天尊坐坛旋转九次，名为“转天尊”，口中念雷声普化天尊神咒。旋转次序是按打法器来排前后的，道徒随后跟着。这一仪式与佛教完全相同。每逢初一、十五日加祝圣文，然后接念忏悔文和回向、三皈依等礼法。

道教以修身养性、延生保安为主，所以道士们的早课要求四、五点起床，认为早上阳气上升，静坐修炼可以保养精气神，排除杂念，达到“定心”、“不动心”的境界，所诵经文以《常清常静经》（简称《清静经》）为主，经文以讲“心静”“静心”入手，谈到“观”、“寂”等修养法的上乘学说。认为“真静”、“真寂”就是所谓的“常清静”，充分发挥了老庄修养法“清静无为”的宗旨。经文字数不多，文浅意赅，适合道士每日功课念诵。

每日晚课通常在六点半左右，首起步虚韵、吊挂、提纲、中启请等。奉诵经文有《太乙天尊救苦拔罪妙经》、《元始天尊说升天得道真经》、《太上道君说解冤拔罪妙经》等。礼拜斗姥、救苦宝诰，有时也拜三官、吕祖、丘祖、萨祖、灵官、玄天等真诰。“转天尊”时与早课相反，是逆转法。然后是回向、三皈依等礼仪。晚坛所诵经主要是超阴度亡。《升天得道真经》云：“十恶之业，百八十烦恼之业，众苦罪源，悉皆除荡，即引太和真气注润身田。”《救苦妙经》曰“救拔诸众生，得离于迷途。”道士职责之一就是超度孤魂游魄、四生六道、一切众生，脱离苦海九幽十狱，

超升极乐天堂。

道士诵经，在南北朝时期经寇谦之、陆修静改革，变直诵为音诵，增加了音韵和器乐伴奏，沿袭下来，平时道士的早晚功课用的法器主要有木鱼、提钟、磬、铃、鼓、铙等。

功课经用韵各地不同，全国大约有五种：北京韵、崂山韵、东北韵、子孙韵、十方韵。较大的丛林宫观一般均以十方韵为主，所以十方韵通用于各地宫观。（俞　震）

一五〇、服水法可以治病吗?

水，在中国原始民族里相信它有清洁的作用，是圣洁之物。服水在道教中通常指服饮香水、咒水、符水、井华水等。香水指供奉过天尊的水，或放有香灰的水。咒水指行过咒术的水。符水有两种：一种指符或箓文烧成灰后，用清水冲合，待澄淀后饮用；一种指把符箓纸放在白水或加中药的水中煮沸饮用。井华水指清晨最先汲取的井泉水，用瓢上下搅动数十次后饮用，中药认为这种井华水性味甘平无毒，有安神、镇心、清热、助阴等作用。

道教认为服水可以疗病，可以绝谷。唐著名法师司马承祯认为："水者元气之津，潜阳之润也。有形之类，莫不资焉。故水为气母，水洁则气清；气为形本，气和则形泰。虽身之荣卫，自有内液，而腹之脏腑，亦假外滋，即可以通腹胃，益津气。"《服水绝谷法》称："饮之多少任意，饥即取水服之，亦无论早晚，日三服，便不饥。初服水数十日，瘦极，头眩足弱，过此渐佳。若兼服药物，则不至虚惫也。"可见道士服水绝谷时，应加服中药作为辅助食品。推其本意，当用补气血、安五脏、治虚羸、轻身延年、耐饥寒的中药，如白术、黄精、山药、大枣、山萸等。

服水法由来已早，晋葛洪《肘后备急方》一书中就有"治卒绝粮失食饥急欲死方"。唐孙思邈《千金异方》卷十三《辟谷服水方》中有"服水禁忌法"一则。宋医书《圣济总录》卷一九八《神仙服饵门·治卒绝粮饥急欲死方》云："凡修行家忽到深山无人之地，或坠涧谷深井之中无食者，便应咽津饮水服气以代之。"服水绝谷法在魏晋唐宋时期颇为流行，这是一种遇到断绝食物时所采取的应急措施，目的在于减少体力消耗，保持身体内固有能量。这种方法只能救急，毫无医疗作用与功能，仅靠服水来治

疗身体疾病，是违反科学的。 （俞 震）

一五一、道教“自首”疗法的心理作用是什么?

道教的创始人张陵在巴蜀地区传教时，把道教信徒的群体化分为24个治区，设立道教神职人员：祭酒，在治区内建立靖室，专供犯有过失、违反教规、以及患有疾病的信徒在靖室内叩头忏悔，自首其过，以求自新做人。忏悔是许多宗教教规之一，是极普遍的宗教实践。当人们发现他们自己由于某些缺点、恶行遭到上天的惩罚时，个人无法摆脱心灵上的阴影，只有依靠宗教神的力量，力图用悔悟、忏悔、自首过错，自陈罪恶，请求神灵上天的宽恕，来补救心理上的失落、内疚和自责，减轻病痛的折磨。祈请法师造作三官手书，表白于天、地，请祷服罪。道教中对那些过失较大的信徒，就要“以黄土泥额，被发系着栏格，反手自缚，口中衔璧，覆卧于地，叩头忏谢”，陈说愆咎，告百神祇，昼夜不息。这就是用自我报复、自我折磨、痛心疾首的方法，来驱除邪魔、病痛，减轻心理上的压力与精神超强的负荷。

心灵忏悔、自首其过，这样的治疗方法看起来近似荒唐，但在原始宗教体验中，这种方法的实质是利用宗教信徒的狂热信仰，调起心理因素的积极活动，以求恢复原有的平衡状态。正如梅斯所说：“对某事物的信仰，认为它能控制现实世界中的有害事件，这就使某些人把对未来的恐惧和忧虑交托于它——这就必然会导致内心思想紧张的放松。内在安宁的自我就不再妨碍人体的正常功能。”

这样的治疗方法，在基督教、天主教中均普遍采用。在医疗实践中，对精神创伤造成的某些疾患是有用的。人的疾病不完全是因为病原感染和有害物质的侵入，通常还经历心理因素直接影响功能障碍，从而导致细胞原疾病，发生组织器官、神经系统等的病变。也就是说人们由于情绪上、精神上过分抑郁或长期处于压抑、紧张的状态下，或是由其它心理原因引起心理生理紊乱失调，致使身体的某部分之间发生不平衡，就产生了疾病。

有了病，却不能科学地认识它，治疗它，这正是古代早期社会的悲剧。一种赎罪心理，一种惩治手段，给人们带来了不安和恐惧。个人的无能而无力自拔，这种本能的冲动，内心矛盾情绪转向了超人间的对象，升华为对神灵表示忏悔，顶礼膜拜，乞求宽恕和保护，借助宗教礼仪作为宣

泄情感、减轻精神心灵压力的手段，以肉体的痛苦，呼唤神灵的慈悲；以肉体的痛苦，减轻罪恶的份量；以肉体的痛苦，向神灵奉献赤诚的宗教皈依感情。只要使心理状态与外部世界保持平安恬静，那么，通过精神的力量，就可以使整个身体体系尽可能合理地发生作用，达到自我治愈的效果。（俞 震）

一五二、何谓“坐忘”？

己颐希微理，知将静默邻。

坐忘宁有梦，迹灭示凝神。

——唐蒋防《至人无梦》

“迹灭”、“凝神”，这正是“坐忘”的境界，正是庄子提出的“心斋”修炼的心理实践过程。“坐忘”一说，源出于《庄子·大宗师》：“隳肢体，黜聪明，离形去智，同于大通，此谓坐忘。”坐忘，即指“忘其迹，又忘其所迹者，内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体而无不通也。”（郭象注语）从心理学角度来分析这一宗教实践活动，即是旨在通过人们思维训练，依靠自性的内向克制，在内在心性中产生“定力”，使自己从本我、自我的心理状态中超脱出来，即同“迹灭”，达到超我空明的境界，犹如君子之心，静如止水的“凝神”，再进一步连凝神的“凝”——主观作用也摒除，自觉地在内向观照直觉中，神与天道相冥合，使精神的恬然闲适与心理的虚融清净，达到了最高的统一协调。

坐忘、心斋是道教精神修炼的最高境界，宗教心理的最佳状态。自东汉、魏晋以来，阐述颇丰，至唐朝司马承祯高道进一步作出了发展。

司马承祯宗教理论思想主述于老庄道家哲学，兼受儒学、佛教的影响，提出主静去欲、清静无为的“坐忘”修道实践方法。

“坐”谓本心不起，本心不被外念惹动，内不接物，外不逐物，摄澄一切烦恼、物欲，在“收心”的过程中，要做到“虚心”、“安心”，心不受纳外物，也不分心于外界，“心不著物，又得不动”，依靠自性的内向克制，产生“静定”，一种“定力”，这种“静定”并不完全是庄子所说的“至人之用心若镜”的心之虚静状态，而是静中有动，动中有静。这个“动”便是心能“生慧”，心能把“烦邪乱想，随觉则除”的利剑作用。对心灵的净化功夫做到此，就达到处物而心不染，处动而神不散，精神——

心理——生理上的恬静自如、安闲自在，便能与自然原则相通。

“坐忘”的宗教体验，实质上是对我们自己的生活方式、外在行为、思想意识、精神活动的有目的、有步骤、循序渐进的调节锻炼。心理学上一般地把精神情绪状态分为：心境、激情、应激三方面，而心境是一种能使所有人的一切其他活动和体验都感染上情绪色彩的、比较持久的情绪状态。因此，人的情绪随心境的好坏而变化，变化的程度会直接影响、指导人们的生活方式、外在行为，间接地又影响到人们精神活动、心理状态。这是一种链索反映、循环不止。这样人们就有必要学会运用自己的意识行为去控制、调节情绪、心理的变化，使自己适应各种不同的外部环境，保持清净安宁的心态，对付一切挑战。人的意识是属于人内部的一种推动力，它不但能调节掌握人的外部行为，也可以调节人的心理状态。所以：司马承祯《坐忘论》曰：“心者一身之主，百神之帅。静则生慧，动则成昏。”又曰：“收心离境，住无所有。因住无所有，不著一物，自入虚元，心乃合道。”强调了发挥精神作用，控制心境迁移。机体在这一状态下，心理环境既不同于觉醒，也不同于普通休息和自然睡眠，而是“安寂六根，净照八识，空其五蕴，证妙三元。杳杳冥冥、内外无事，昏昏默默，正达无为。”（《元始天尊说生天得道真经》）此时机体在入静（本心不起）状态下，将由体内能量的消耗过程，转向能量的贮备过程，实质上即通过精神活动转向机能的自我修复、自我调控、使心理——生理活动（包括呼吸、循环、注意力、想象力、思维等）达到平衡；间接地改善下意识的，植物神经系统功能的活动。修炼者处于一种与外界中断联络的“离境”状态，大脑皮层得到了充分的休养，这不仅保护了中枢神经系统免受外在因素刺激，而且有助于调谐和恢复脑——内脏间的正常生理功能。因此，司马承祯推崇宣扬的坐忘方法，除了达到宗教修炼外，还能起到改善人整个机体功能的作用。

内在心情宁静，淡泊寡欲，表现在外在行为上就是宗教行为的标准，宗教生活的原则。“治心之最，不忘须臾，心神乃定，定则入道。其状在外，慎其言语，惧触物也。节其饮食，虑贪叨也。衣粗而净，在素淡也。居陋而隐，宁静笃也。恭谨一切，避凌辱也。不敢为先，免嫉谤也。始终淳信，潜化导也。进止和光，密行数也。挫锐解纷，明道有时也。出处变化，见神应之速也”。（《定真玉篆经》）言谈谨慎，行为恭谦，饮食有节，起居有序，处世大度，进退有节，才能有效地免除内在的烦恼与外在的灾

祸。这样把一个人的生活——心理——宗教精神——生理健康连在一起，少私寡欲的生活造成自然恬淡的心理状态，这样的心理状态就能使精神上达到静定慧生，生理上延年益寿。（吴受琚）

一五三、符箓咒语能治病吗?

民间道士经常用画符、念咒、发放法箓的手段为老百姓消灾除病，然而符箓、咒语真有这样的神奇作用吗?

符，不是道教特有的东西。早在西汉以前就出现了符，有符节、符信，以及竹使符、铜使符、虎符等。当时只把这些符作为君臣之间、人与人之间表示征信的器物。如《汉书·孝文本记》载："初与郡国守相为铜虎符、竹使符"，其中并没有为人治病的作用，也没有宗教的神秘意味。符由象征信物的作用演变为具有预测事变的神秘色彩，是与两汉天人感应说、谶纬学说的兴盛，以及《河图》、《洛书》、星辰信仰的影响分不开的。汉平帝时，王莽首先利用谶纬符瑞，预言天命要他作皇帝，为他篡位夺权找到了"承天命，用神令"的借口。紧步后尘的是刘秀，也假借符命即帝位。这时符象征着上天的意志，是天命神令的指示，与原始的符信含义，完全不同了。

在早期道教中，也已把符文看作是上天下达神明指令的手段，是天神给予的信物。如《太平经》卷一一四记载："是生神之愿，辄有符传，以为信行。"符文的驱邪治病说实际上是在五斗米道创始人张道陵时期才产生出来。传说张道陵曾往阳山治妖，有毒龙于深水池中兴风作怪，张道陵书符一幅，投入水中，龙妖即逃去。从此，张天师门下就大力宣传画符治病，驱邪伏魔。在当时自然科学、医疗卫生落后的社会中，认为人生病是因妖魔作怪或自己有过错。因此忏悔谢过，驱妖伏魔就能痊愈。所以，很容易就接受了张天师画符治病说。魏晋南北朝以来，符文被道教各派采用，符的意义更增添了神秘的宗教色彩。

咒语，是法师口中常念的三言、四言的短语，少则数字，多则数百字。道教的咒语来源于先秦时期巫觋的"咒禁法"。佛教传入后，亦多受佛徒香咒、赞偈的影响。南北朝以后，咒语发展成了对神明赞诵、祈诉、传令的秘语或颂词了。到了唐朝，咒语中吸收了许多方言、外来语、民俗俚语，这样的咒术还能治病吗?

箓通常指记录有诸天官曹名属佐吏的法牒，牒中必有相关的符图咒语，所以又通称法箓。道士们认为文是上天灵气演化而成，布于笔墨，才成了龙篆章文。箓文对道士的作用正如《洞玄灵宝课中法》所说："箓者戒录情性，止塞愆非，制断恶根，发生道业，从凡入圣，自始及终，先从戒箓，然始登真。"它是道士个人修身立业，迁升道职的证书，没有为他人防灾除疾的作用。

祝咒诀语：统言之都是法师与神明交谈的语言，细言之又各有差别。《太平经》卷五十《神祝文诀第七十五》曰："天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓为神祝也。祝也，祝百中百，祝十中十，祝，是天上神本文传经辞也。"祝文是天上神灵的语言，自然是神妙无穷的，并且有法力威力，可以"召群神使之"，可以"使神佐为除疾"，而且"用之所向无不愈者"。天上的神语原用来呼唤神灵，后"道人得知之，传以相语"，这样祝文成为神灵授与的具有法力、具有预见性的神谶语，在道教法事中有时也指人们祝告上天、赞美上帝、祈求赐福的表文祝辞。人和神可以对话，可以传授灵验，因而安慰和暗示是这类神谶祝语具有效力的原因所在，祝文的威力又必须以神示本文、经辞诏书的形式来加强，这样，非人间的神权采用人间惯用的形式，人们潜意识中的权威意识得到了满足。

咒语词义艰深，往往带有不可解释性、神秘性。在字数长短、音节快慢、短语韵律中有一定的规律，它可以反复吟诵，在法事中多伴有道士的舞蹈动作，以增强咒语的效果。在咒语中有对神吏的吩咐、有对鬼卒的呵叱、有对誓言的赌咒、有对病魔的降伏、有对神灵的祈求、有对自我的禁戒。人们笃信咒语除了它是神示之外，更重要的是它有威慑人们身心思想的力量。在古老的时代，人们对自然充满了希求同时也充满了恐惧，对神灵充满了敬仰又充满了畏惧，人们诵念咒语，与其说是人们借助它，不如说是人们希望它真的具有无限力量，它对人们的影响不仅在于它的神示意义，而且在于它表示了一种精神、心理的意愿及强烈的宣泄感情的渴望。当人们念起充满刻骨仇恨的咒文时，一种强烈的敌对情绪，一种复仇的狂热、一种咬牙切齿的激情，不能不使人感到胆战心惊；当人们念起安祥和谐的咒语时，无限虔诚、充满美好的心绪，减轻了心灵的压抑感，在反复循环的韵律渲染下，使人在精神上减少了承受的压力，并轻松而充满信心地去生活。时而刀光剑影，时而如甘露洒淋的富有强烈感情色彩的咒语，

对宗教信仰者的心理威慑力量是可以想象的。

法师画符用的是毛笔、墨锭、清水、朱砂、黄色土纸。符文是一种画在纸上的象形会意的文字图形。就其物质结构看，毫无医疗作用。道士宣传它的治病功能，只是道教门内把它看作是从上天那里得到的调遣鬼神权力的兵符或护身符，是驱鬼辟邪、祈禳赐福的发令书。道教的符箓图文是多种宗教意义的集合体，道士们从这种奇妙莫测的文字中寻找精神寄托，在幻想中体现对自然、对社会的征服心理。它作为人与神、人与宗教世界主宰力量沟通的媒介，是宗教超灵感力的体现，是人类希求借助他力来战胜现实社会中邪恶、灾害的精神力量的象征。

符箓就其可见的外形而言，属于道教书法的一种，又称作符体、符书。通常用墨笔或朱砂书画在宽三寸、长七寸的黄色竹纸上。符箓图文注重以神取定，“注意于形外”，通过线条的千变万化，展现出书法美的表现性与其结构造型的特殊性。符箓有多种用途，符箓画法也就各个相异。法师画符前要凝神用意，一气呵成，在笔锋运转的整体结构中蕴于丰富的想象；在长短粗细的线条变化中，充满着韵律的节奏感，统御着宗教的神秘性，体现中国书道美的笔势韵味和中国书道的抽象美。符画中有时也插有人物飞禽，使整个画面呈现对称、不对称的均衡性，复杂的多样化中又透露出道教神权的威严，给人一种超越人世的力的启迪，给人以美与力的安全感，但不会有消灾治病的神奇作用。（吴受琚）

一五四、道曲与心性修炼的关系如何？

道教道曲是指道士法师们诵经礼拜、举行各种祭祀斋醮活动中演奏的乐曲、吟唱的词调。道教音乐主要由器乐、声乐两部分组成。器乐中以钟、磬、鼓、木鱼、云锣为主，配有吹管、弹拨、拉弦等乐器。声乐以高功法师的神赞诵咒、宣戒经偈、步虚诰符时的独唱、领唱、吟唱，以及都讲的表白、诵奏，道士、信徒们的合唱等形式组成。器乐演奏常用于法事的开头、过门，道士们在仪式中绕殿巡回、队形变化和合唱时的伴奏。声乐、器乐紧密而灵活地配合，完全服从于法事仪轨的需要。以法事情节组合串联各种诵、赞、颂、偈等道曲的说唱形式，就是道教音乐的情节性与贯穿性在道教活动中的运用。它的宗教意义是警戒道士在法事进行中集中精神，倾心念道，加强文本的记诵，在香雾袅袅中，借器乐的韵律，增添

宗教感染力。使道士心里纯净，使信徒油然肃穆。心灵的震颤，情感的交融，为宗教活动作好充分的精神心理准备。音乐美离不开声音，但声音只是把我们引向音乐所表现的宗教意境的媒介，它还需要通过人们思维的联想、情感诸因素的作用，才能体验到它的宗教价值。

道教音乐作为修道、颂神、斋醮，烘染宗教场面气氛的音乐，已经成为具有舞、仪、乐、歌、颂、赞、吟结合的综合性的宗教艺术。这种艺术特别追求内容与形式的统一和谐。道教音乐曲目中文情并茂、风格多样，道曲中有幽雅清隽、恬静虚宁的步仙乐章，如《长空风静月华明》："长空风静月华明，命驾蛟龙达上清。富比三千银世界，贵登十二锦宫城。金真妙曲金童唱，玉蕊仙花玉女擎。满座御炉香未熄，堂前观听步虚声。"又《玉女真仙齐降临》："玉清上清太清境，仙京金阙会诸真。玉炉才热气氤氲，玉华缭绕散彩云。金童持幡三界内，玉女怀抱四经来。宝舆玉盖下来迎，玉女真仙齐降临。"词曲运用想象的手法，描绘上清仙境的缥缈意境，使人听之如入太虚，如入太空，如见云天众仙。行步虚空，降临凡间，使人置身于天地自然、浩渺天际的时空场景。信仰者深念神的意志，心理上建立良好的宗教环境，从而把成仙作为自己毕生的追求。这种宗教心理体验所产生的直觉和条件反射的意义，就是道教音乐中的音响效果作用于人而产生的基本心理和基本生理的效应。

道教宣扬祸福报应，追求今世的解脱，来世的超度。道曲《东极妙严宫》："东极妙严宫，七宝琼林，百亿瑞光明。瑞光明，下照铁围城，铁围城在酆都地府，难寻。寻声救苦大慈尊，大慈尊现出紫金身。金身端坐狮王上，上开开上法门。法门广大度亡灵，度亡灵，往上往，上天庭。"又如《正果承功上翠微》："朔风凛凛幕天低，身上无衣哪个知。纵有芦花难作絮，恕无荷叶可为衣。身上冷，肚中饥，一回思想一悲凄。今宵得遇天尊力，正果承功上翠微。"歌词中渲染了亡灵在地府饥寒交迫的困苦，幸得太乙救苦天尊的神力相助，才得以脱离苦海而飞升到翠微仙界中。以此劝戒人们只要皈依天尊，虔诚信仰，行善积福，天尊都会超度众人，脱离苦海，满足普通民众的心理要求。

道教信奉神灵，相信神力无边。道曲《英扬奋武震天宫》："信香初热即潜通，法部官兵下九重。骑虎伏龙驱电掣，扬鞭执戟遇风动。上真天帝师尊命，且显登临护佑功。号令一随心所至，英扬奋武震天宫。"描述道教执法部官兵接到民间求教信香送来的消息，急信众所急，上真天帝率领

天神赶往妖魔猖獗的地方，斩邪杀魅，为民除害。表现了道教神灵的威力，道教信仰的灵验。扶正除恶，正义战胜邪恶，正是人们追求的社会生活在宗教天国中的体现，充实了信教心理的胜利感。

道教在民众生活中处处劝戒人们要去物欲，行善积德为本。道曲《四景偈·春》："遇春天，时景好，柳绿花红枝娜袅，类竹桃花对海棠，映山红杏兼蔷草。莺声呖呖树头鸣，紫燕喃喃梁上叫，叫道春光不久长，劝贤良，不如及早去修行好！"教人们及早看破四时美景，春花秋月都是稍瞬即逝的虚幻，要把握自然的本质，追求精神长生，不如及早修行好。

音乐对人体的影响有双重性，它能带领我们遨游天国，出入地狱；它能召神遣将，伏魔降邪；它能劝善行世，净化社会，而且悠扬悦耳的乐曲，能使人心旷神怡，心情舒畅，促进心理健康。音乐的振动频率在10～2万赫范围内，人体的催化过程也有类似的频率，因而音乐可刺激人体分泌激素，调节血压、神经兴奋强度，故有促进身体健康，延年益寿的作用。精神狂躁的病人，在宗教音乐舒缓凝静的旋律中可以恢复稳定的情绪，心理趋于祥和的状态；被疾病折磨的病人，在悠扬的经赞声中逐渐忘却病痛，忘却烦恼的忧伤，改变心态环境。因此，宗教音乐从心理学上讲是疏松剂，起到了心理治疗作用。

道曲音乐的宗教体验告诉我们具有浓厚神秘的宗教意味的音乐及其曲目，正是借乐音及文字符号唤起直觉的音乐形象，这种直觉反映了宗教天国感，时空距离感、民众生死感、善恶感、折射到宗教礼仪活动中，启发信徒们创造性的想象；激起心灵深处信仰意识的回归；刺激民众宗教感情与各种感触的共振与交流，心理上积思成感的高层次意境的表现，这种表现往往反映了普通人民的基本心理和生理需求。所以，这种宗教感受具有全人类的普遍意义，是一般语言和文字无法达到的情绪感染和社会暗示的效果。这时，充满虔诚、扣人心弦的道教音乐已不单单是演奏出来的音符和乐曲，而是传递宗教情感和经验、影响他人心态和行动礼节、建立社会接触、心理满足，超越单纯感知境界达到内在和谐的重要舟楫。

（俞　震）

一五五、何谓道教静功学？

道教修炼者在静坐修习的过程中，以炼心炼性为入手门径。所以坐丹

功法的首要旨意即以心法为主。所谓心法，也就是在静坐时把握心性修习与精神修养的方法。

人为天地万物之灵，也可以说为天地万物之主宰；而心又为人之主宰。同一为人，而或为尧舜、或为桀纣，或为圣贤仙佛，或为盗贼小人，或成或败，均依赖于心学。所以研究人生哲学，应以心学为首；研究人生修养方法，应以心法为先。静学是一种专门的学问，具有深刻的哲理，应用在养生上，主要在借静坐以静止一切散乱思想与杂念，透过一种特殊智慧领悟境界，借使人的精神，能直接与天地精神、宇宙精神相接，由忘我的境界而进入无我的境界，再深一步地进入于我与天地万物合一的最高境界。

孟子曰："人之所以异于禽兽者，几希！庶民去之，君子存之。""几希"者，即指人们本心中的一点"灵明"。修习中提出的"涤出"，即洗去此"灵明"；修习中提出的"存炼"，即存思此"灵明"；修习即修此"灵明"，修养即养此"灵明"，为人若不能自我提持、把握"灵明"，一旦失足，丧失"灵明"则堕于禽兽之域，而变为衣冠禽兽了。人自出生以来，即有知觉之心，即有饮食男女之欲，而动物亦有知与欲，人类若不能存其本自具有之一点"灵明"并扩而充之，便至于"虚灵无极"，那么与禽兽无以异矣。人们要改变自己的人性，创造人生价值，改变气质修养，均是由心性来主导。所以，道教提倡的静学实际上是人生哲学的一部分，是使人格超凡入圣，超圣入神的修养心法。

总观古往今来社会上，各大宗教派门中论及养生之道者，大要可分为动、静二法门。其中主动以养生者，世称动功，又称外功，如：拳法、导引法、硬气功之类。主静以养生者，世称静功，又称内功，如：静坐、内丹、内气功等。外功纯属于生命锻炼，只能达到一个祛病延年健康长寿的目的。内功对于健康、长寿与祛病延年，乃是最初附带的修习效验与目的，而功成炼就，最后归趋则在于通过静坐之门，由外静形体，进而达到内静心性，并由"炼静"而达到"精神的超脱"，也就是达到道教宗教所追求的成仙成圣的崇高境界。所以，道教所倡导的静学不是纯粹属于生命锻炼与形体锻炼的范围，更主要的在于心性锻炼与精神锻炼。道教静学对于一个人的心灵修养、性灵修养、精神修养、道德修养有非常重要的，不同于儒教、佛教的特殊作用。

人体之心性本来是静定的，外感于物而产生活动；静则本心自正，动

则失其本心，而不得其正。所以《大学》曰："心有所忿懥，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。"所以不得其正者，正在于动其心。心不可恋着一物，一可动生一念；恋着于物则滞著，动念即乖，这些都可失其本心。

道教修习中提出"主静"、"锻炼"，以表示修习的工夫所在。其实，在修习过程中，不但"动"要炼，"静"也要炼，越炼功夫越精进，成就也愈大。在人生修养上，不但心越炼越静，神越炼越清，就如儒家所提倡的"正心尽性"工夫，与佛教所提倡的"明心见性"工夫，均可用"炼静"得到，也即是由"静正"中得到真谛。所以，道教倡导用"炼心"、"炼性"为主要功法，一分工夫，一分境界，所下工夫越大，成就境界也就越高。在日常生活中常见的心理性格上的散乱、浮躁、纷驰、骄狂、粗野、孤僻、邪见、妄想、萎靡、贪淫、固执等等内心上的病症，均可由炼心炼静、由静而定，由定而静。由此静功与定功的修养，而产生静力与定力，进一步悟契本性，彻入妙道。

静力与定力的产生，可以开发我们本身具有的潜在无穷的"心力"与无限的"精力"，也就是"心灵能"与"精神能"。人之心"虚灵无极"，寂然不动，则神光自现，放之则包含天地，卷之则退藏无形。"炼静"，即使心常住于"虚极静笃"，"宁一正定"的境界，修习一定阶段后，自能使人产生一种超人的神识，超人的神智，超人的神慧，超人的神悟。而这种识力、智力、慧力、悟力，也自圆通无碍，神化无方，变化无穷。因此，不但仙佛圣人须以"主静"、"炼静"为心法，甚至一般有思想，有抱负的人也需要"静"字工夫，也需要从修养静定工夫为入门途径。否则不能收超凡脱俗，造极神化之功，更不能望其能由此而明道、见道、证道、了道，通道，乃致于达到神秘的境界。

古人常说"心猿意马"，大凡众人之心，时时刻刻都易散乱、多易浮动，多易因外界事物的刺激，而诱发七情六欲，以心灵本身具有的一种"放射能"，向外奔驰，永无止境，这样心性便难于收拾了。所以要用"收放心"的功夫，使心意安存在体内，使其寂然不动，尤其不能用散乱心去收拾散乱心；用浮动心去制止浮动心，用奔放心去约束奔放心；这样即成了以水益水，以火济火，于事无补，反殃其害。宋明理学的大家朱熹主张"学者半日静坐，半日读书"，并说"学者不作此功夫，虚过一生"。默坐澄心，虚极静笃，则是道教静学的精髓。

古代理学家常言："打扫心地，于定中养出端倪"，即要人摒除一切杂念，涤荡一切欲望。在静定修习过程中，转愚为智、转迷为悟、转妄为真、转凡为圣，内外冥合，使内在之精神，透出形体而为外在之神采，具有飘逸洒脱，仙风道骨的风韵。正如道门所说："静极直超天地外，定中常见伏羲来。"

道教修炼思想的主流是超世主义，与儒家的入世主义，佛教的出世主义，在人生立身处世的实践精神上是有根本差异的。这种差异也不是绝对矛盾，它可以调融儒佛两家入世与出世的对立，既能入世也能出世，既能入出而超入出。入出一如，体用一如，"不出天地中，而超天地外"，超越人间的崇高无极境界，这就是道教静学修炼所追求的"神仙境界"。

（吴受琚）

一五六、道教宗教实践体验的目的是什么？

宗教是一种群体性的社会化的活动，不同的宗教有各自的宗教观念与神学思想，以及由此形成的神灵观、神性观、灵魂观、死生观等。与此相适应地也形成了各自的宗教教义、教法、教规，以及宗教组织制度、教阶体系。这些都是教徒们实现宗教目的、进行宗教活动，自觉地以成文的教规戒律约束自己的行为、体现自己的宗教皈依，使自己日常行动符合规范化的宗教准则而不可缺少的。

道教宗教实践的指导思想是力求通过不同的修炼方法达到人与道、人与自然的一体化，天人合一，返朴归真，提出"我命在我不在天"的口号，对神秘的力量不屈服，通过自力去控制和支配它，将超自然的力量为我所用，夺天地造化之功。道教宗教实践把修行成仙、济世度人看作是一项大事业，提出"脱胎神化，名题仙籍，位号真人，此乃大丈夫功成名遂之时也"，（张伯端）道教公开向自然、向人生规律挑战，对民众有强大的诱惑力。

马端临《文献通考》指出："道家之术，杂而多端，先儒论之备矣。盖清静一说也、炼养一说也、服食又一说也，符箓又一说也，经典科教又一说也。"可知道宗教实践是具有民众文化的特征，他同中华民族的国情、民情、地缘有极大的关系，是中国传统文化与佛教中许多文化要素与道教宗教哲学、宗教思想、宗教体验的结合体。这个体系虽然庞杂多端，但有

自己的类别、系统、层次。

道教把自然、社会与人看成是同根同源、同构互感的一个整体、一个宇宙系列，人类在自然与社会的环境中如何将自己的身心保持健康，不与自然、社会、以及人类之间发生冲突，受到损害，则是修炼的重要目的。这种思想，早在先秦老、庄思想及其著述中得到充分的阐述。

人在大千世界中生活，就会有形形色色的欲望、念想产生，除去维持生命生存所必须的物质满足外，其余的欲求就会产生纷争，有了纷争就可能有失败乃至损伤身体，甚则杀身之祸。“五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎令人心发狂；难得之货令人行妨”（《老子·第十二章》）因此，要“少私寡欲，见素抱朴”，在生存哲学中要恬淡、素朴；在生活方式中要自然、闲适，即“去物欲、简尘事。”

人在大千世界中生活，就会有各种思虑、思想，精神的追求。人们恪守传统的人生价值观，希望通过仕途，光宗耀祖，名贵显赫，得到社会的承认，干出一番惊天动地的大事业来，获得个人在心理上的最大满足，现实中的社会价值。另方面，仕途的坎坷，世事的险恶，人心的叵测，人生的短促，死亡的诀别，又使人们从现实社会中清醒过来，寻找拯救、解脱的灵丹妙药，“致虚极，守静笃”、“归根复命”（《老子·第十六章》）“涤除”“玄览”，摒除思想的杂念，洗涤心灵的污垢，不为物欲所累，不为色情所扰，以淡泊虚明为怀，以清静无为为境，在世事中，随时随地“归根”，保持心性的安宁，用定慧的利剑，斩断一切尘缘。恬淡寡欲，清静无为就是老子的人生情趣、生活准则；澄澈虚明、空灵净照，就是老子的精神状态、心理境界。这种摒欲虑、凝静思的方法，不仅仅是宗教心理上的体验，而是通过心灵的洗涤达到无思无虑、无欲无念、无忧无患、无生无死、怡乐自在的精神解脱。

在庄子的思想中更是排斥了外向型的认知思维方式，代之以内向型的精神意向为主导的思维观。提倡“以神遇而不以目视”；提倡“无听之以耳，而听之以心；无听之以心，而听之以气”；除去对物质利益的追求，对名位的奢望。《庄子·达生》曰：“达生之情者，不务生之所无以为；达命之情者，不务知之所无奈何。”道教徒认为因生存的需要，猎取外物，为己所用，但大自然博大无边，无穷无尽，以有限的生命，追求无穷的物质名利，势必会劳神伤身。“以名位比道德，则名位假而贱，道德真而贵。能知贵贱，原须去取，不以名害身，不以位易志”。（《坐忘论》）这一切身

外之物，皆是“情欲之余好，非益生之良药”。所以道教一再强调修道立身之人重要的是洗涤心灵，断简事物，要人们“抱神以静，形将自正，必静必清，无动汝形，无摇汝精，乃可以长生”。（《庄子·在宥》）心理功夫能达到处物而心不染，处动而神不散，本心不起，离乎万境，对外在事物的摒弃与超脱，就是心灵的净化与升华。

道教认为人是一个小宇宙，与大自然、大宇宙同根、同源，相互交感。人要保持自己的“精”、“气”，使自己的“神”不虚耗，不枯竭，如初生饱满，在有限生存岁月中摆脱任何束缚，充分地享受自由、乐趣，使自己在精神上与宇宙自然溶为一体，达到精神上的永恒境界。这种摆脱世俗束缚的自在境界一直是老、庄哲学思想的重要组成部分，这种无拘无束、闲云野鹤般的生活情趣和空灵恬淡的心理状态，一直是被世俗纷争搅得厌恶、逆反的人们；被社会抛弃，感到痛苦、绝望的人们；寻找排遣忧愁、归复本初途径的人们所向往和追求的。这种自然恬静的生活能够带来清净无为、无思无虑的心境，这种心境又反过来使人们更加希求外在生活与内在心理最佳心态的平衡、协调、一致。在人们的生活上、心理上、生理上都保持着安静闲恬、虚融淡泊、轻松自在的境地。（吴受琚）

一五七、道教呼吸修炼功法是什么?

道教的呼吸修炼，即所谓“气”的修炼。道教中“气”的概念，内涵有三个要旨，一指先天气，即父母精血媾胎时的元阳气；一指后天气，即通过饮食物质所化生的能维持生命存在的能动力，各脏腑器官的功能作用等；三指自然界的空气，即呼吸气。道教通过呼吸修炼达到养气全神、祛病延年的作用，这是道教修炼的另一核心问题。

道教中把呼吸的锻炼称作“调息”。调息法是道教气功的基础，也是一种很好的养生健身的手段。调息法中最基本、最重要的是调整呼吸节奏，加大呼吸深度，扩展肺的吐纳功能。道教的调息法有胸式呼吸、膈膜呼吸、腹式呼吸、意念呼吸和胎息。

胸式呼吸：《抱朴子》一书中所指心下为中丹田。从现代生理解剖学观察，实际就是心、肺所在的胸腔，以横膈膜与腹腔为界。胸式呼吸，就是在胸腔内由肺所行的呼吸，也正是道家所行的中丹田吐纳。空气自鼻腔经咽喉进入气管，到达肺泡后，即进行气体交换，氧气进入微血管，带进

心脏，二氧化碳释出，呼出体外。通过调整肺部的呼吸次数、间歇时间、呼吸深度，使呼吸达到缓慢均匀、自然柔和，使肺活量增大，肺通气性增强，肺的呼吸频率明显减少，这样不仅能增强机体呼吸系统的功能，而且对血液循环系统、消化系统等方面都有良好的影响。

进行胸式呼吸时，一定要闭口，将舌尖轻舐上颚，使鼻腔独行吐纳功能。平常呼吸，每分钟约为16次，深呼吸，每分钟则以呼吸四次为原则。道教中丹田吐纳，是有规律的予以深入和延长，但一任自然，修习长久，则可体会呼吸的更高境界。

膈膜呼吸，呼吸时要求下腹部向外扩张，胸部和肩部保持不动。吸气时胸腹部稍有紧迫感，随着吸气，双手可轻轻压迫上腹部，帮助气体的排出。呼气后，膈膜和胸腔肌肉放松，紧迫感就随之消失了。经过反复多次的练习，呼吸频率可逐渐变慢，呼吸变得有规律，自然流畅。

腹式呼吸与膈膜呼吸相仿，只是呼吸深度加大，气沉下腹肚脐周围，加大腹肌的运动，呼吸节奏更深沉缓慢有力。人身脐下三寸的地方，道教称为下丹田，现代人的腹式呼吸，和道教下丹田吐纳在同一个部位。所谓“腹”，从生理解剖学上看，原是指横膈膜以下，腹腔内所包括脏器，如：胃、肝、胰、胆等，大部分是消化系统所属的器官。要使这一部分的脏器有“吐故纳新”的功用，也就是推动其新陈代谢的功能，便须透过口腔的一吐一纳，使氧气进入食道而入腹腔。下丹田吐纳，其气不是从鼻孔出入，而是从口腔出入。修炼这种功法时，口唇略张、任气流进入，其功能可使腹腔内的脏器蠕动，既可增进消化机能，又可排除内脏污染，并可却病延年。

口、鼻交互呼吸法，也就是呼吸器官运作的转换。如用鼻孔先呼，则闭口用舌尖轻舔上颚。鼻呼后，紧接着口便略张，舌尖下放，使气从唇边吸入。如此一呼一吸，约五十次左右，再改用口腔先呼，口呼时，鼻呼出之气自不如口呼出之多，口呼出后，紧接着口便轻闭呼，舌尖舔上颚，任气从鼻孔吸入。这样一呼一吸，原是腹式呼吸和胸式呼吸的综合运用，是道教呼吸修炼的另一方面。

意念呼吸是指在精神作用指挥下，有意识地诱导思想专注于身体某一部位（道教称为“意守”），进行呼吸调整。意念专守某个部位，使思想不涣散，呼吸自然放松，心平气和，呼吸节奏达到缓匀状态，意气合一。

在呼吸修炼的基础上进一步达到鼻无出入之气的最佳境界时，即达到

了道教呼吸修炼的最高境界——胎息。这种呼吸吐纳功法犹如婴儿在母腹中的呼吸状态，又犹如龟鹤入蛰时的呼吸方法。《抱朴子·释滞》曰："得胎息者，能不以鼻口嘘吸"，认为用鼻呼吸"一窍即开，元气外泄，泄而不止，劳及性命"，所以这种功法强调息之深沉，吐之微弱，使气在体内自我循环，吐故纳新，这是呼吸功法的最高境界。

呼吸功法中最基本、最重要的是服气法，它与现代气功中所讲的调息、吐纳、内视气功法、守丹田气功法等是相似的。《庄子·刻意》说"吹呴呼吸，吐故纳新"；嵇康《养生论》"呼吸吐纳，服气养身"，就是指这种服气修炼。

人体的自然呼吸，本身就是吐故纳新，但吸纳新鲜空气，在道教中却有许多种方法，如：服三五七九气法，服六成气法，服五牙气法等，道教功法认为吸人天地间的四时正气，日、月、星的精气，长存在腹内，就可以长生。至于吐气，在汉代以前只有吹、呴、呼三种方法，吹是吹出凉气，呴是呵气，呼则是呼出体内废气。隋唐以来，在这三种方法的基础上，又发展成吹、呼、唏、呵、嘘、嘻六种。唐代著名道士司马承祯《服气疗病论》说："凡行气，以鼻纳气以口吐气，微而引之，名曰长息。纳气有一，吐气有六。纳气一者谓吸也，吐气六者谓吹、呼、唏、呵、嘘、嘻，皆出气也。"古代利用这六种方法来治疗自身中某些不适，如："吐气之法，时寒可吹，温可呼。委曲治病，吹以去热，呼以去风，唏以去烦，呵以下气，嘘以散滞，嘻以解极"。这六种方法，只不过是区分吐气时不同的深浅度。修炼这六种吐气功法，可以达到祛寒、除热、解郁、散风、消烦、理气、止极、化滞积的医疗作用。呼吸功法的要旨是通过深呼吸，锻炼肺部的活动能力，加强氧气的摄入量，扩大二氧化碳的排出量。呼吸中要求气息均匀、轻缓而深长，从而达到服气养身、服气疗病的双重目的。

呼吸功法中还有行气布气法，这是在呼吸修炼基础上进一步发展起来的一种气功疗法。当气体进人身体后，在主观意念的诱导下，循行人体内一定的路线，作用于四肢经络、五脏六腑，引起内脏功能的某些非器质性变化。在这一运行中，潜在地就存在着疏通气血、改善机体功能的防病治病作用。所以，《疗病论》曰："以我之心，使我之气，使我之体，攻我之疾，何往而不愈哉！"这种呼吸行气养身疗病功法所根据的理论是建立在祖国医学的经络学说、脏象学说的基础上的。所以，疗病论中说："用气

攻病，虽攻其处，肤腠散出，然兼依明堂图，取其所疗之穴，想而引去，尤佳。”这种功法，在现代临床治疗中实践证明确有疗效，尤其对于精神情绪有关的疾病，如：失眠、健忘、高血压、神经性胃病等，均有较好的疗效。

呼吸修炼是一步一步深入，一层一层成功的，因此，在日常修行中要循序渐进，每日以行两次为原则，时间最好在清晨初见曙光和就寝前。晨起最好在常绿树下和青草地上行之，无论行、立、坐、卧皆可。以面向太阳，摄取太阳能更有益于身心。如当月白风清之夜，应避去林阴，能在清泉或溪水旁边，面向明月吐纳，亦可纳入清气，这样就能取用日月精华，山林爽气为我健身而用了。（吴受琚）

一五八、道士为什么要守庚申？

中国古代以天干、地支记日期。干支相配，凡六十日一轮回，其中有六个庚日（庚午、庚辰、庚寅、庚子、庚戌、庚申），庚申日即六庚日之一。道教认为：每当庚申日之夜晚，人体内的“三尸”神便会从身中逸出，飞升上天，去向天帝告白人在世间的功过，天帝随人功过多少，赏功罚过，分毫不差。人如在庚申之夜坚守不睡，则三尸神不能离人上天去打小报告。故《太上三尸中经》曰：“凡至庚申日，兼夜不卧守之，若晓体疲，少伏床，数觉，莫令睡熟，此尸即不得上告上帝。”此即道士庚申日守夜习俗的由来。

三尸又称“三伏尸”，皆人在胞胎中所得。上尸神名彭倨，常居人头中；中尸神名彭质，居人心后；下尸神名彭矫，居人脐下丹田中。《太上三尸中经》云：“人之生也，皆寄形于父母胞胎，饱味于五谷精气。是以人之腹中，各有三尸九虫，为人大害。常以庚申之夜上告天帝，以记人之造罪，分毫录奏，欲绝人生籍，减人禄命，令人速死。”

三尸司察人世功过之说由来已久，东晋时葛洪在《抱朴子内篇·微旨篇》中就对三尸神及守庚申之说表示怀疑，他说：“言身中有三尸，三尸之为物，虽无形而实魂灵鬼神之属也。欲使人早死，此尸当得作鬼，自放纵游行，享人祭酹。是以每到庚申之日，辄上天白司命，道人所为过失。吾亦未能审此事之有无也。”唐末道士程紫霄态度更加鲜明，认为“三尸何有？此吾师托是以惧为恶者耳”。因此写诗讥嘲道：“不守庚申亦不疑，

此心常与道相依。玉皇已自知行止，任尔三彭说是非。”很明显，道教建立三尸神告白人间功过说，正是为了警戒道徒信众勿作恶造事，借神力来控制百姓，以利于统治，用宗教迷信来为当权阶级服务。

道士守庚申这一斋醮礼仪，后被民间百姓采用，成为一个民俗性的节日。唐时东传日本，广为流传至今，日本人信奉更盛于中国。

（吴受琚）

一五九、何谓道教宗教艺术美学?

道教在中华民族深厚的历史基础上产生发展起来，逐步形成了道教所特有的宗教艺术传统。这个传统体现了中华道教宗教艺术的真、善、美。

道教宗教艺术思想是从人与自然的统一中去寻找真、善、美。道教把“道”作为宇宙万物的本体，道无所不在，创造了宇宙的无限力量。道也就是艺术思想的根源，因此，在无限的宇宙面前人是自由的，对艺术的追求，是人认识范畴中理性的表现，也应扩展到整个宇宙活动中去。因此，艺术境界的无限性正是道教宗教艺术思想的特点之一。

道教认为艺术是真善美的统一，它是自然界客观存在的，不因人们心理的好恶和认知程度而改变其本质。葛洪《抱朴子》所言：“捐玄黎于泥泞，非夜光之不真也，由莫识焉。”道教艺术思想不只是从事物美的单纯属性上去寻求，而是从我与物的精神联系上去寻找，去发现。“天地与我并生，万物与我为一”，把真、善、美看作是一种生活的境界，一种精神意识的特定情境，特定心态环境的高度体现。道教重视美的形式、美的内在、美的自然、赞赏大自然生生不息的运动的力量美，推崇时间上、空间上的永恒、自由。这就是道教在艺术活动中所追求的精神意识自由化的表现。

道教尊崇素朴返本、自然无为的艺术观，认为素朴是美的质；顺应自然、不事雕凿是真；合乎规律是善；真与善的统一，是自然生命本身在合规律的运动中所表现出来的自由、和谐，就是美。在道教徒看来人不过是自然的一部分，人生的意义和价值在任情适性，自我生命的存在与发展，即是人类生存的最高目的。因此，道教主张人应当珍惜现世生活，炼形养气、保神长生，对死也报以达观的态度，以人生的最高境界作为道教宗教艺术审美心理的真谛。

道教认为个体生命要获得充分自由的发展，就必须超出一切功利欲望目的的追求。个体生命存在的形式是人体的形体，形体赖以存活的生机是精气，人所独有的思辨想象力是神明。“夫神明精气者，随意念而行，不离身形。神明常在，则不病不老，行不迂邪恶。精神减则老，精神死则亡，此自然之分也。凡事安危，一在精神，故形体为家也，以气为舆马，精神为长吏，兴衰往来，主理也”。（《太平经钞·辛部》）形、气、神三者合同相生，维护人类的生存行动。因此，道教认为在艺术活动中“五声八音，清商流徵，损聪者也。鲜华艳采，彧丽炳烂，伤明者也。宴安逸豫，清醪芳醴，乱性者也。冶容美姿，铅华素质、伐命者也”。（《抱朴子·畅玄》）只有不追求过度的享受，才能摆脱外物对人的诱惑。真正的艺术价值是自然中素朴的美，道教摒弃外在的、易逝的感官快乐而追求内在的、本质的、自然精神的美，这种艺术的超功利性是道教宗教艺术思想的核心。

艺术活动中沉静的内心修养、凝静的精神状态是道教特有的心理特征。这是继承老子“涤除玄览”、庄子“心斋坐忘”学说进一步发展成“静心凝神、黜聪隳体、物我两忘、泰定正基”（司马承祯《坐忘论》）的宗教心理。静心就是虚静空明的心境，道教徒审美观照的必要条件，只有“本心不起，不著一物”，审美主体的精神活动才能高度集中，发挥充分想象与思辨能力，审美观照才能排除杂念，超越自我，达到审美主体与审美客体融合无间，美恶自见，人们才能从自然本身中得到艺术享受。

道教认为社会上不同阶层所具有的气质、思想、才性、心理素质、生活习俗也有各异，因而产生了不同的艺术观及审美观念、审美心理，“观听殊好，爱憎难同，飞鸟睹西施而惊逝，鱼鳖闻《九韶》而深沉。故衮藻之粲焕，不能悦裸乡之目，《采菱》之清音，不能快楚隶之耳”。（《抱朴子·广譬》）因此，道教重视精神境界、心理环境的修养，只有达到心清欲寡，才能把握真善美的真谛。

道教是中华民族五彩缤纷的文化现象中的一支奇葩，是我国文化之树结出的宗教之果。它有属于自己特有的思想意识、哲学伦理，美学观念，有属于神学的宗教感情、宗教心态，而且还具有属于信仰者的宗教仪式、斋醮方法、神仙谱系。而从这些仪式方法、谱系结构中透露出更能体现道教宗教美学观念的特质。

道教从东汉末年产生以来，渗透在几千年的中国历史文化、社会文

明、大众心理行为中，凭借着它的无限包容性与融合性，能与天地万物，宇宙世界同根同源，能与人们心理深层沟通交融；在自然物质世界与人们心理世界之间凭借着它的宗教意念、宗教感觉、宗教的潜意识作用建立了一个包融自然、社会、人、神、鬼在内的宗教系统，而这个系统理论又作为道教特有的一种思维方式渗透到中国社会各阶层，支配着广大民众去观察客体世界，内省主体世界，去揭示生命与死亡，去撞击本能与欲望，去分辨善与恶，成为人的观念和行为的内在指针。

人有超越自然的精神，有超乎自我的追求，宗教是人建立神圣世界的活动，对终极存在和宇宙本原的探索，是这一活动的宗旨。因此，要了解神圣世界，要先理解人，要理解人，先要了解人的心理、人的行为模式。人们的思想与行为都受到自己心理深层隐藏着的未必能觉察到的潜意识的支配和影响，在潜意识里，有着种种合情的欲望而又未必合理的本能要求，人要生存，肉体要得到种种满足，而精神生活却往往在社会范围内受到压抑和控制，于是为了渲泄这种积愤，追求哪怕是几分之几、甚至“虚假”的满足，便敲开了宗教的大门，在宗教的殿堂经赞声中得到“升华”。人们希望长生、希望成仙、希望精神自由、希望心理平和。道教的观念、思想、理论、仪式、方法、活动才得以迎合民众审美的需要而产生，才得到深入地如醉如痴地信奉，才能在那么广泛的阶层、那么广泛的生活中渗透着它的影响。因此，可以说道教美学思想是中国文化的产物，是民众心理需要的宗教艺术美学。（吴受琚）

一六〇、何谓道教医药学?

道教医学体系中包括药物学、医疗学，以及符水咒祝疗病法三部分。

道教药物学的应用与研究是在祖国医学发展过程中又广泛吸收民间草药治疗经验的基础上开展起来的。魏晋以来，著名道士葛洪在他的著作《抱朴子内篇》中总结了战国以来的神仙方术、丹法、服食药物等医疗方法，成为道教早期重要经典。同时，他广集方药，编撰了《肘后备急方》成为“救人危，使免祸，护人疾病，令不枉死”（《抱朴子内篇·对络》）的中国第一部急诊验方手册。其后，齐梁间道士陶弘景又补撰《肘后百一方》，丰富了《肘后备急方》的临床内容，在药物学方面，陶弘景还撰写《本草经注》、《服食草木杂药法》、《服饵方》，以及《太清诸丹集要》、《集

金丹黄白方》等著作。唐初杰出的道教医药学家孙思邈，总结前人的医疗经验，并亲自采药、制药、尝药，以行医闻名于世，后被尊为“药王”。其道教医学著作有《备急千金要方》、《摄养论》、《枕中方》、《太清丹经要诀》等，特别是《千金翼方》中分类收载草药 800 余种，有部分是唐以前本草学所罕见的。唐朝著名道士司马承祯《服气精义论》中收集了不少服食中草药的方剂、采制中草药的方法；李含光天师集注音义《本草经》等，为道教医学的药物研究提供了坚实的基础。

道教外丹术是指道士们加工提炼矿物质药品，制成丸散丹药，吞服之，以达到长生延年的目的。随着服饵术的发展，草木类药物渐渐加入外丹药的烧炼过程中，种类的不断增加，推动了药物学的发展，炼丹术和医疗实践相结合，丰富了道教药物学的内容，同时，古化学制药技术的发展，促使中医外科的膏药制剂大量出现，如丹参膏，蛇衔膏、续断膏等，对跌打损伤、疮病病痛，虫蛇螫咬等临床病疮均有较好的疗效。

除了用作药品的药物学外，道教精于养身，在日常起居饮食中，采取食疗食禁的药物，达到抗病、防病、治病、养病的良好效果。唐道士晤玄子张鼎补撰的《食疗本草》（又称作《食书》）就是一部专门性论述的著作，是继孙思邈《千金方·食治》后的一部很重要的营养学、食物医疗学、日常保健学的专著。

道教医疗学是通过多种修炼手段，达到预防治疗疾病的效果。首先，对神经系统疾患，采取“收心习静”的“静功”疗法，这种方法是循序渐进的过程，从富有哲理的思想开拓始，教育患者如何认识人生、社会、精神力量、物质利益，做到“必静必清，无动汝形，无摇汝精，乃可以长生”。（《庄子·在宥》）其次，道教的呼吸修炼，即所谓“气”的修炼，（简言之为“气功”），通过气功训练达到养气全神、祛病延年的医疗作用，这是道教医学的一个核心问题。

服气中还有食气辟谷法，此法盛行于晋、唐之际，到了宋、元以后出现了道教丛林，则鲜有履蹈者。辟谷是不吃谷物，但不是不吃食物。开始由一日三餐减为一日二餐或一餐，适应一个时期后，则以饮水服气为主，同时服用一些辅助食品，如山药、黄精、白术、花生、大枣、核桃、芝麻等，这些大多为草本药及含有丰富营养价值的油料果实，兼有补养气血的功能，所以可以达到解饥、祛病、延年的多重效果。正由于道士山居，多修炼辟谷服气医疗法，所以，许多道士兼通药物学，为民众治病，促进了

祖国医学的发展。

道教医学思想中尤重预防学，在学习吸收传统医学理论的基础上，运用《易经》的辩证法，根据人体脏象学说、经络学说，配合阴阳五行、五运六气等发展了独特的道教抗病防衰的预防医学，它包括各种养身修炼法、气功、食疗、鼓漱、吞咽等方法，按摩导引术，尤为道士每天必行的保健法。循行一定的经穴，用按压、揉摩、捏推等手法作用于人体，引导四肢百骸，做各种屈伸俯仰运动，“导气令和”、“引体令柔”、达到疏经活血、理气止痛的防病疗病效果。预防医学早在先秦时期已提倡，《庄子》里有“熊经鸟申”两种方法，《淮南子》中就增加有“鸟浴猿躩，鸱视虎顾”四种，汉末华佗进一步发展成虎、鹿、熊、猿、鸟五禽戏，《抱朴子》中又出现了龙导、龟咽、燕飞、蛇屈、兔惊等各种模仿动物动作的运动方法。葛洪《玄鉴导引法》说：“道以为流水不腐，户枢不蠹，以其劳动故也。导引之道，务于祥和。俯仰安徐，屈伸有节。导引秘径，千有余条，或以逆却未生之众病，或以攻治已结之笃疾，行之有效，非空言也。一则以调营卫；二则以消谷水；三则以排却风邪；四则以长进血气。”《神仙导引论》曰：“人之五脏六腑百骸九窍，皆一气之所通。气流则形和，气滞则形病。导引之法，所以行血气，利关节，辟除外邪，使不能入也。故修真之士，以导引为先。”所以形体锻炼成为道教医学的重要部分。隋唐以后直至近代，由导引按摩衍化派生出来八段锦、易筋经、太极拳、百步功等都是行之有效的运动方法。导引尤重肢体运动，行气则专讲气的吐纳运行、施放发功，道教医学认为两者必须密切联系，以气先行，以形后随，呼吸运动和躯体运动相结合，才能达到防病治病的临床效果。

以符、箓、咒、水、祝、首过等作为治病方法，是两汉时期早期道教的特点，是继承巫祝医学思想而来的，近代民间流传的香灰、香水、香烛治病，与此相仿，都是毫无医学根据，药物学理论的迷信方法，没有医学临床意义。

（吴受瑶）

一六一、道教精神与道德修炼的内容如何？

道教教义认为人类受生成形以后，因生存的需要，猎取外物为己所用，但自然界博大无边，无穷无尽，以有限的生命，追求无穷的物质名利，物欲之起，固然由于外界存在的刺激，但更重要的是由于“我”的存

在，由于“我”生有眼、耳、鼻、舌等器官，由于我有感觉、有思想、有意识，频频接受外物的引诱而产生了烦恼，产生了忧愁，势必劳神伤身。因此，道教法师常常告诫人们：“以名位比道德，则名位假而贱，道德真而贵。”“衣食虚幻，实不足营，虽有营求之事，莫生得失之心”，在道教精神修炼的第一步，就是要除去对物质利益的追求，对名位的奢望，即“去物欲，简尘事”，“塞其兑，闭其门，”塞之则心不动，闭之则万物不入，我心不起，万念即灭，除去一切欲望，一切思念，追求心理的绝对平静，精神的绝对超脱，达到“疏沦其心，除嗜欲也；澡雪精神，去秽累也；掊击其智，绝思虑也。”使信徒在精神修炼方面“无思无虑则专道，无嗜无欲则乐道，无秽无累则合道。”这才是保守本真的方法，也是“收心习静”的精神修炼过程。这一过程一再强调修道立身之人“知生之有分，不务分之所无；识事之有当，不任事之非当。任非当则伤于智力，务过分则弊于形神”，修道者“必静必清，无动汝形，无摇汝精，乃可以长生。”充分强调了“心”的作用，把“心”比喻为利剑，用它来斩断情丝欲魔，达到精神修炼的最高境界。

在“收心”的过程中，还要做到“虚心”、“安心”，心不受纳外物，也不分心于外界，这是心对内、对外的两种不同的修炼。做到此，即达到“心不著物，又得不动”的“静定”。在这种“静定”中，是静中有动，动中有静，这个“动”，便是心能“生慧”，心能把“烦恼”、“忧愁”、“邪念”、“杂想”随时斩断的利剑作用，是对心灵的净化与专一的功夫，这种功夫产生了对外在事物的摒弃与超脱。功夫修炼至此，就达到处物而心不染，处动而神不散、本心不起、离乎万境的道教精神修炼的最高境界了。

当人们听到笛笙箫管吹奏的仙乐，踏罡步斗的吟唱；当人们看到香烟袅绕的神坛，匍匐膜拜的信男信女，不由得激起宗教情绪，激起精神的归附，向神忏悔，对神服罪，以心灵的赎罪感发泄心理压力，以乞求宽恕的呻吟慰借精神的燥动，失落的感情在宗教殿堂中找到了依托。这就是道教（包括一切宗教）通过礼仪祭祷形式培养信徒的信仰意识，唤起宗教精神激发感情，皈依教门，修心炼性，积德成真的目的。

道教设斋修醮，不碍于为了“感天地，致群神。通仙道，洞至真。解决世罪，灭凶咎，却怨家，修盛德，治疾病，济一切。”（陆修静《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》）使活在世间的人们，忏悔、祈禳，得到现世的福寿；使亡灵孤魂超度、祭典，成为来世的仙真。人际的冤仇，是社会

矛盾的反映，道教“解冤结”仪式的流行，既表达了一部分被压迫被剥削的弱者幻想一种无冤无仇的社会生活的愿望，也表达了一部分民众希望生前的冤孽在死后不会影响自己飞仙正果的愿望。道教追求的神仙世界，是一个理想的彼岸社会，只有现实中的贤人君子，能直接进入这个世界，凡夫俗子必须“知觉以自新”，才能升真达道。因此，积德解愆、修斋免祸的斋醮仪式就是满足道教徒的这种心理要求，而且是最大限度、最广角度地、力争全方位地去解决社会人们的宗教心理、宗教情绪、宗教精神的满足。

道德不仅是社会中人们行为的规范，而且是健康心理的要素，在中国道教中更成为拔度升仙的条件。道教认为亡灵幽魂“将返生于人道，俟进品于仙阶”时，要接受道德的考查。因此活在世上的人们，随时随地要注意自己的道德修养。不杀生、不淫邪、不偷盗、不欺诬等，成为各种历史时期，各种社会形态下道教徒、道教界人士都能接受的行为规范。除此之外，道教对“年充数足”却做了鬼伯、善施乐教都死于非命的人和事例，提出了“承负”和“魂神受福”的完善解释，从而把人间的宗教道德观念和阴间鬼神道德、死后归宿、返生升仙等联系起来，使道教的宗教道德渗透到人、神、鬼的世界中去，体现在道教斋醮仪式中，这样道教的道德观念对信徒们的心理作用更加深刻，对信仰更具有吸引力，对宗教实践更具有约束力。

道教教义把人与天地并立为三才，而有生之灵，莫过乎人。人在天地之中，具魂魄，贯三才。因此，只有人才能以自己的道功和心灵感应、沟通天地鬼神。在道教斋醮中通过法师“志心召请”诸路神仙，六道亡灵，凋遣二十方幽鬼冤魂依次降临玄坛，然后通过法师的符、咒、炼度使有道德者升入仙界，使有罪恶者沉沦地狱，以人世间的道德标准分判亡灵孤魂。神虽是神灵，要听从法师的启请；鬼虽是鬼魂，也要听从法师的召集。至于法事中启请何路神仙灵官，召集何等鬼神亡灵，一切悉从举办仪式的施主、法师和该仪式的性质、目的。人的意识主宰了祀神活动，这充分体现了中国道教的教义宗旨是“我命在我不在天”。尽管人们心理上敬神畏鬼，但在宗教实践中却更多地体现了“神为我用”的信念和信心。

道教是以古代《老子》、《庄子》哲学体系作为思想基础的，因此对世界的生成、社会的发展、人与社会、人与自然界的关系等的认识使它形成了追求在心理上、精神上、社会环境中达到“清静无为”、“离境坐忘”的

精神修炼核心。隋唐之际，受到盛传的佛教的影响，同时，吸收了禅宗的某些思想，在修炼方法上发展、充实了道教的修炼体系，并对宋明理学的产生和发展有极大的直接影响。（吴受琚）

道教科仪

一六二、“科仪”是什么意思?

“科仪”是道教习用的术语，在历史上，可以用来笼统地指称道教的经诰、戒律、规范、礼仪等。站在了解和研究道教的角度看，道教之成其为道教，不但有其系统的教理教义和信仰，而且有其特定的宗教形式，所谓“科仪”，即是对其宗教形式各个方面的概括。与科仪意义相同或相近的，还有科教、科范、科戒、科律、仪轨等。比较而言，科仪更能概括相应的教法内容，所以我们取用这个名称。

科与仪连用，虽然也出现得很早，但二者在涵义和用法上又有区别。

所谓“仪”，意思比较简单明了，即规范化的礼仪、仪式，在字义上与日常所言没有差别。只不过道教自成一套礼仪规范、仪式准则，内容与常俗仪范有所不同。在斋醮类道书中，常有“法式如仪”、“法事如仪”等说法，指斋坛布置及登坛、上表等规范化的仪式。在修持类道书中，则常有“存想如仪”的说法，意谓想象神人、真人的形象风姿，意思与日常所说的“仪态”相同。结合于道教的教法来说，“仪”的类型主要有两种。一种是传度仪或称授度仪，包括传经、授箓、传戒和度人出家等方面的法式规范，这类道书，《道藏》中多有，如南朝刘宋时道士陆修静的《洞玄灵宝授度仪》、唐道士杜光庭的《正一阅箓仪》、宋道士贾善翔的《出家传度仪》等。另一种是坛仪，如坛场布局、登坛位次、法具安置、作法仪轨等，这类仪式主要用于斋醮，另有投金龙玉简仪，在性质上与斋醮之坛仪相近。

与仪相关联，道教又有所谓“威仪”。《道藏》三洞各分作 12 部，其中第七部即“威仪”。据南朝梁陈时道士宋文明的解释，威仪是“玄圣所述法宪仪序、荐谢品格”（敦煌 P. 2256 号《灵宝经义疏》），具体内容即明真斋等六种斋法。这个解释由祖述陆修静而来，可见以“威仪”指称斋坛仪轨颇有源流。但隋文帝时，因从楼观道士王延受“智慧大成”，乃定制以王延为“道门威仪”，作为道教领袖的称号（事见《云笈七籤》卷八十五）。《道藏》中又有《正一威仪经》，所述威仪凡 30 种，即受道、法服、

入靖、启奏、读经、讲经、事师、奉斋、受戒、忏悔、礼拜、烧香、燃灯、鸣钟、鸣磬、章奏、醮请、法具、食器、器用、居处、卧具、屣履、井泉、用水、饮食、动止、游行、住观、死亡。这30种威仪，囊括了入道奉教及道士日常生活的衣食住行等各个方面，是对各种教规的综括。

所谓“科”，意思比“仪”要复杂。如果我们按照道教的传统说法，将道教划分为理和教两个层面，则科为教之别名，都可以用来指称道教的各种教法。早期道书有《九真明科》、《四极明科》、《太真科》、《千真科》等，都是涉及到道教的经诰、信仰、戒律、规范等诸多方面的教典。北魏时寇谦之改革天师道，清除旧教法，制立新教法，造作道书以推行新教，书题为《云中音诵新科之诫》，托称受太上老君之命，“宣吾《新科》，清整道教”（见《魏书·释老志》）。“新科”是新教法，也即新道教，不但指教规、教阶、组织制度等方面的科律教条，也包括从教的修持法度，诸如废除男女合气之术，提倡建斋、诵经等。南朝刘宋时，陆修静整顿经戒科律，书题作《道门科略》，也涉及到教规制度的各个方面，并有注文称：“非师老科教而妄作忌讳，谓之诬书。”所谓“科教”，意思其实与道教相仿佛，道教可相对于其他宗教而言，示其区别，科教则站在道教内部概括它的教法内容。与“科教”相类似的称法，在寇谦之新天师道中也曾出现。《道藏》中有《正一法文天师教戒科经》，据汤用彤先生考证，此书可能出自《云中音诵新科之诫》（见《汤用彤学术论文集·康复札记》）内容则包括戒律、教规、教理。北周武帝时编修大型道教类书，将此前出世的道书按义类品例摘录成帙，构成完整而博大的教理体系，体例结构则“义类品例四十九科”（见敦煌抄本P. 2861号《无上秘要目录》）。四十九科既是对道教经教体系的重新分类，将不同的道派融为一体，也是对道教的全面统合，“科”的外延依然很广。大约成书于隋唐之际的《三洞奉道科戒营始》，开始以“科戒”综括除教理之外，有关制度化、规范化建设的各类教法，诸如写经、造像、建观、法服、斋醮等。而自唐末以降，科戒遂主要指戒律，科范主要指斋醮法式。如《道门科范大全集》，书凡八十七卷，资料来源自唐末杜光庭迄于明初，而主要内容则属各类斋醮仪轨。

“科仪”连称，在现存道书中，最早见于《洞玄灵宝道学科仪》。此书大约是南朝灵宝派的作品，内容包括言语、讲习、禁酒、忌荤辛、制法服、巾冠、山居、斋、醮、燃灯、奏章等，各立品目。唐道士朱法满作《要修科仪戒律钞》，内容也包括传度仪范、奉道仪轨、各种斋法、戒律、

殿堂造设等许多方面。 （张 裕）

一六三、道教科仪有何文化意义?

“科仪”可用来概括道教教法的许多方面，它在道教中的语义，类似于世俗社会之所谓礼法，涵盖的内容十分宽泛。如果我们要对它进行如实的描摹，就必须翻开已经尘封的历史，让各种历史现象芜然杂陈，罗列出许许多多道教的名物掌故，但最终却未必能知其旨归，也就是不能发掘出它所具有的文化意义。从这个角度讲，我们叙谈道教科仪，应该有所取舍。取其有价值者，舍其无价值者，取舍总是根据某种价值判断、根据对其文化意义的认识作出的。

价值判断有其原则，不能只是从某种功利目的出发的随意性武断。确立价值原则的因素也许有很多，但就道教科仪而言，主要的因素应该有两个方面，第一是设立科仪的旨归，第二是站在传统与现代、历史与现实的结合点上，道教科仪对于继往开来的文明发展所可能具有的积极意义。这两个方面，我们都可以引旧史家的史识作为借鉴。宋欧阳修说：

礼之失也，岂独纬书之罪哉！在于学者好为曲说，而人君一切临时申其私意，增多为尽礼，而不知烦数之为黩也。（《新唐书·礼乐志三》）

这段话，是针对唐高宗、武则天建造“明堂”而说的。因为“其制淫侈”，尽失礼仪之归旨，所以欧阳修说是对礼仪的亵渎。这样地由一斑而窥全豹，表现出史学家所具有的史识。所谓“人君一切临时申其私意”，就是从一己好恶或偏狭的功利目的出发，假托礼仪，奢侈烦曲，作为天下治平的夸饰。类似唐初建造“明堂”的淫侈礼仪，代代有之，不但耗竭民财，而且是一个沉重的文化包袱。人生社会，周旋于烦曲礼数，窒息了固有的创造活力。针对这种积重难返的弊病，需要进行一种历史的反思。在欧阳修看来，后世礼仪烦曲之弊，在于流末而不知本，即礼仪的本来旨归日渐失落，于是“礼乐为虚名”。而三代以上的社会，是因俗成礼，由礼达治，“凡民之事，莫不一出于礼”，礼既符合民俗民情，又是政教由以施行的根本，有人文化成之功。及至旨归既失，流于空洞的形式，习于繁文缛节，便不但不能促进人文化成，而且成为文化发展、文明进步的沉重包袱。这种建立在历史反思基础上的理性批判，同样也可以用于道教之科仪。在《道藏》中，科仪类道书占有很大篇幅，最大的一部道书《灵宝领教济度

金书》，便专言斋醮科仪，竟多达320卷。对于道书的这种情况，不少议论者都赞叹其繁富，而不知此为道教积弊之至深处。从某种意义上说，道教之成其为道教，必然也必须具有某些科仪形式。但是反过来看，如果只是徒具科仪形式，却缺乏所以为教的相应内容，则科仪形式的真实价值便要受到怀疑。自宋元以降，道教科仪总体看来是形式大于内容。明清时期，道教的斋醮等科仪并非不盛行，但所涵教理内容日薄，科仪无关于世道人心，多只是习俗的自然沿袭。学者常谓明清道教式微，其中一方面的重要因由，或许就是这种科仪积弊。

如果完全站在一个教外批评者的角度去看，道教科仪也许就全无价值。如元马端临说："至于经典科教之说，尽鄙浅之言，庸黄冠以此逐食，常欲与释子抗衡。"（《文献通考·经籍五十二》）这种批评，仅就道教科仪类书的"鄙浅"而言，大抵可以说是持之有故，因为道教科仪的许多内容，都来源于民俗或民间信仰，没有经典文献方面的直接根据。但这种批评很难说言之成理，因为道教因应民俗或民间信仰而制定教法，有其不可否认的历史合理性。儒家根据圣贤经典而施教化，道教科仪根据民俗而施教化，因此满足社会不同阶层的精神需要和信仰需要，都有其合理性。采取一种宽容的态度，允许社会有多元的文化选择，也许是应该提倡的文化开放精神。从更高的理论层面上说，经典传统与不断变化的民俗民情，正应该结合起来。这种结合，也正是礼仪制度或科仪教法所以能推行人文化成的最佳途径。在这点上，南梁沈约的一段话，大概有益于我们的思考，他说：

> 夫有国有家者，礼仪之用尚矣。然而历代损益，每有不同，非务相改，随时之宜故也。……互相即袭，以讫于今，岂三代之典不存哉，取其应时之变而已。且闵子讥古礼，退而致事；叔孙创汉制，化流后昆。由此言之，任己而不师古，秦氏以之致亡，师古而不适用，王莽所以身灭。然则汉魏以来，各揆古今之中，以通一代之仪（《宋书·礼志序》）

用现代的语言说，这段话的意思就是要将传统与现代、历史与现实结合起来，尤其是"各揆古今之中"一句，最有深旨。就礼仪制度、科仪教法而言，"揆古今之中"就是将《周礼》、《礼记》等经典传统与民情往来的时俗变化结合起来。在礼仪制度方面，我们应该将道教的科仪，看作是中国文化大系中的一个子系统，虽然它具有独特的宗教形式，但本质上依然只

是中国礼仪文化的一种表现。如金代道士作《道书援神契》，对道教科仪中的斋醮祭祀、衣冠宫室等，都简要地追溯出其古礼渊源。其间当然有很大的变化，但变化的主要方面，并不在于道教科仪所具有的宗教形式——因为古代的郊祭等本即具有宗教性质，而在于道教科仪吸收了民情往来、风俗变化的大量内容。站在这个角度看，道教科仪是礼仪文化之传统与时俗变化之现实相结合的产物，（例如结合于不同地域的民情风俗，就形成不同道派在科仪上的某些差别等。）至于其特具的宗教形式，实际上只不过是实现这种结合、追求人文化成的一条途径。

总之，道教科仪既是一种宗教形式，又应当具有相应的旨归内容。早期的五斗米道和太平道，都提倡“以善道化民”，善道即其科仪教戒之旨归。在后来的发展中，更形成了一套围绕着神仙信仰而高扬生命价值、围绕着返朴归真的信念而追求至真纯善的宗教道德，这些宗教道德，就是科仪形式嬗变中所蕴涵的旨归内容之发展。同时，道教科仪还经常强调要“佐时宣化”，意思就是将礼仪传统与时俗现实结合起来，“揆古今之中”，从宗教的途径厚人伦、敦风俗。南宋道士吕元素的《道门定制序》，曾就这个问题发表议论，见解不俗，遂录之，以资借鉴：

> 至简易者道，而至详备者礼。凡人之所以事天者，道也；因事天而起至诚之心者，有礼存焉。此圣人垂世立教之本旨也。然于繁简之间，当有所折衷，而不可过也。道门斋醮简牍之设，古者止符箓朱章而已，其他表状文移之属，皆后世以人间礼兼考合经教而增益者，所在无定式。或得之详备而失简易之旨，使力所不逮者不可企及；或失之卤莽，而使尽敬事天者无所考定，不惬其意。元素常窃患之，欲别为校定，使之适中，俾略者不得隐，而繁者不得逾，则事天奉道之礼，不因人而隆杀。（《道藏》第31册653页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本。下同，只注册数页码。）（张　裕）

一六四、道教科仪有哪些类别？

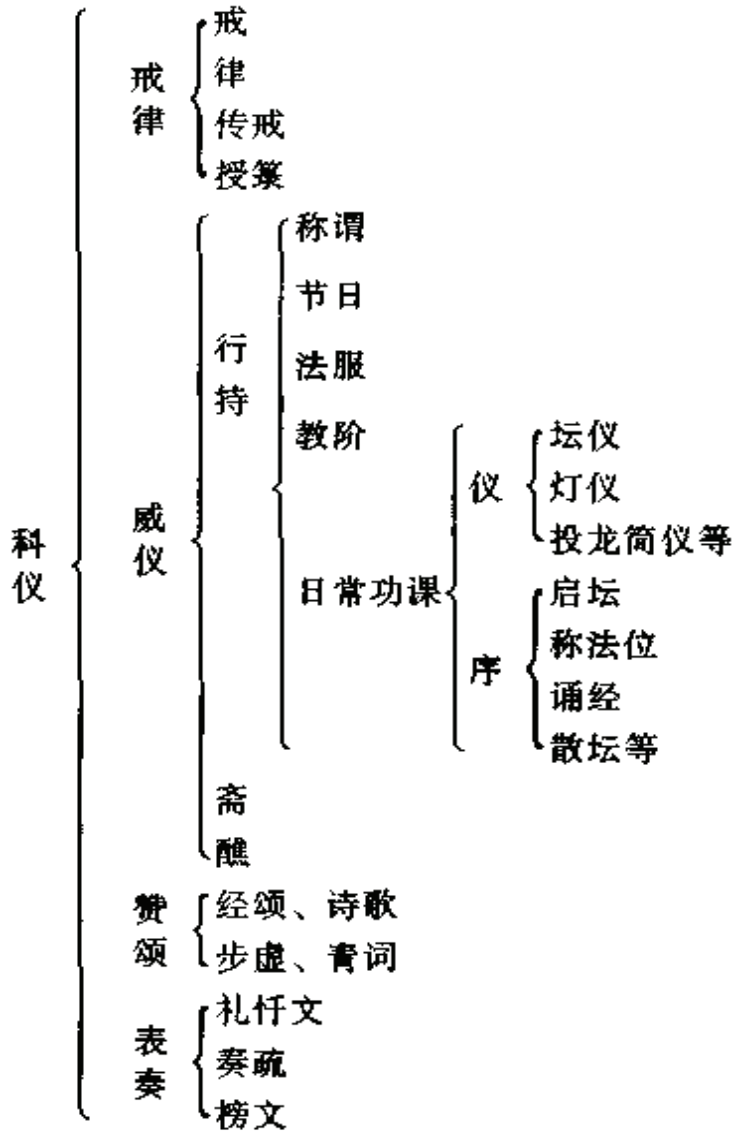
道教科仪涵盖的教法很宽泛，又因为吸收了大量的民俗，在内容上很芜杂，要进行分类就有一些困难。元马端临说：

> 按道家之术，杂而多端，先儒之论备矣。盖清净一说也，炼养一说也，服食又一说也，符箓又一说也，经典科教又一说也。……至杜

光庭而下，以及近世黄冠师之徒，则专言经典科教。所谓符箓者，特其教中一事（《文献通考·经籍五十二》）

所谓“杂而多端”，常见被作为一个概括性的判断予以引述。而实际上，这个说法只是对道教具有某些知识而形成的一种印象，并未将道教作为一个相对独立的文化体系，深入研究其内部结构。不作深入研究，叙述上便难免肤隔。就其科仪教法而言，涉及到道教经籍分类的问题，而道教的经籍分类，又贯穿着它所特有的教理教义，并不单纯是一个如何对图书进行科学分类的问题。古代儒家学者谓道教“杂而多端”，大概就是以经史子集的体系结构作为参照系，从而形成的一种印象，佛教学者也同样以其经教作为参照，指责道教“都无统序”。这种因经教体系的差异以及对其教理缺乏深入理解所引起的隔阂，通常是难免的。而道教的七部经教体系形成于南北朝时，此后道教不但教理教义、修持方法等大有发展，而且出现了许多新道派，造作出各种类型的新道书，七部体系相沿弗革，则七部内容及次序结构就难免章理不明。这是对道教进行系统的阐述时，首先会遇到的一个问题。至于道教科仪的分类，则是解决这个大问题之前，应当予以考察的小问题。

下面我们初步提出一个科仪分类表，然后再简要说明这样分类的理由。



我们将科仪分为四类，都是《道藏》旧有分类题目，源自南朝刘宋时道士陆修静。陆修静在《灵宝经》旧分为 10 部的基础上，创立 12 部，其中戒律、威仪、玄章、表奏四部，都属科仪内容。据南朝梁陈时道士宋文明《灵宝经义疏》所载，此四部义旨如下：

第六戒律：玄圣所述罪福科目。

第七威仪：玄圣所述法宪仪序、斋谢品格。凡六条（按即金箓斋、明真斋等六种斋法。）

第十一玄章：赞诵众圣之辞。

第十二表奏：玄圣所述传授经文、登坛告盟之仪（敦煌抄本 P2256 号）

宋文明将玄章改为赞诵，成为《道藏》三洞各十二部的定例，相沿至明代的《正统道藏》。《正统道藏》将“赞诵”改作“赞颂”，余则全依其旧。其中，戒律类的内容比较明确，赞颂与表奏两类，《道藏》所收书目互有间杂，我们据其原初义旨，将经颂、诗歌、步虚、青词等归于赞颂类，赞颂的行文特点是多用韵语；将礼忏文、奏疏、榜文归于表奏类，表奏类的行文特点是有严格的书写格式和措辞规范。

科仪四类中，威仪类的经书最多，内容也最复杂。在晋南北朝时期，威仪的主要内容是各种斋法，醮仪附于斋仪而行，规模小，仪式也很简单；唐宋以后，醮的内容日益增多，斋醮联称而没有很严格的分别。我们将它分作两类，以见其历史源流。斋和醮又都有仪有序。在道书中，仪和序通常不作区别，统称为仪。我们将二者区别开来，以仪指斋醮时的各种设置布局，以序指斋醮时程序先后，目的是对复杂的斋醮活动作出简要的阐述。

在威仪类道书中，很多都涉及到道教的称谓、衣饰制度及教阶制度等。这部分内容，通常以品目的形式标立出来，如法服品、巾冠品、阶位品等等。我们将这部分内容综括为一类，总谓之曰“行持”。“行持”也是道教的术语，如《道法会元》卷九说：“平昔须是熟记，念头不生疑惑，方谓之行持。”我们取其平昔熟记的意思，借用这个术语，指称有关日常规范的科仪内容。

另外须作一点说明，《道藏》所收科仪类书，不限于上述“三洞”的四类，如经忏多收于本文类，“四辅”中也有大量的科仪著作。这是在掌握科仪资料时应该注意的。（张　裕）

一六五、戒律的意义是什么?

道教戒律是规范道教徒行为的一些法则。世界上的各门宗教，都有自己的戒律。通过戒律，对教徒的宗教生活和道德要求作出具体的规定，是教徒必须遵循的行为法规。在宗教学上，戒律通常被作为宗教的基本要素之一。

从某种意义上说，道教推本于先秦道家，崇尚“道法自然”，似乎不应该有太严格的科戒条律。然而，道教又毕竟是一门宗教，虽然这门宗教的教理与先秦道家有着极深厚的相承关系，在基本精神上保持着血脉相

传，但与作为哲学流派的先秦道家，依然存在着形式上的种种区别，诸如神灵信仰、组织形态、修持方法等等。而戒律，既是道教修持的一种表现，又出于维护宗教信仰和组织的需要，是道教之宗教形式的一个重要方面，所以《道藏》中保存了数量不少的戒律类道书。

从维护宗教信仰的角度说，戒律的意义在于使人身心洁净，也就是道教常说的斋戒以事神。斋与戒，时常联系在一起，持斋必有所禁戒。在道教产生之前的更古时代，奉事神灵的祭祀活动即须斋戒，诸如禁食荤腥、断房事、沐浴、口不出秽言等等。如此戒洁身心，则所作供奉有神灵来享，否则祭祀无益。按照一些道书的说法，斋戒是“假其形外之制，以倡心内之仪”，意思就是要通过斋戒形式表达对神灵之圣洁的崇敬。由这种对于圣洁的崇敬进一步升华，则是一种对于道德永恒的追求。如《老君说一百八十戒序》说：

> 人生虽有寿万年者，若不持戒律，与老树朽石何异？宁一日持戒，为道德之人，而死补天官，尸解升仙。……从古至今，谁能长存者，唯道德可久耳（《道藏》第18册218页《太上老君经律》）

这种对于道德永恒的追求，表现出一种很高尚的情结，意犹孔子所谓“朝闻道，夕死可也”，只不过道教将这种持戒而死推崇为“尸解升仙”。

从维护宗教组织的角度说，戒律是必要的行教之具。在中国，宗教组织与世俗社会的基本组织，有一点很大的不同。世俗社会的基本组织，以血缘亲情为纽带，宗族是社会组织的基础，在宗族内部，人伦长幼构成了人与人之间自然而有序的关系。而宗教是以共同的信仰作为纽带的，虽然在历史上曾有许多奉道世家，世家与世家之间也有各种各样的亲情联系，但就道教整体而言，在教徒与教徒的关系中，血缘亲情只能属于个案，并不能构成道教作为一个整体在宗教生活上必须具有的组织秩序。要将没有血缘亲情关系的教徒组织起来，就不能不制订出一些需要共同遵守的行为规则，以此维持宗教生活的有序性，也为宗教组织提供法规性的保障。所谓戒律，就是这些行为规则的条文式表述。在道教戒律中，关于弟子敬奉师长有很多具体而严格的规定，这一方面固然是中国尊师重道的文化传统使之然，另一方面也显然是呼应其宗教组织的需要。

或许，正因为是以共同的信仰作为纽带，教徒与教徒之间多没有血缘亲情关系，相应地也就没有自然的人伦长幼之序，所以，出于维护宗教生活、宗教组织之需要的戒律，有一条经过了理性审视的原则，这条原则就

是平等。早在道教戒律日渐形成的六朝时期，这条原则便已经确立。如《洞玄灵宝千真科》说：

> 道法平等，不简亲疏，亦贵贱同处一众，护惜无偏。若人人作情，来求辄与，此不存众，众即破攘也。各宜惧之。
>
> 人有尊卑，戒无大小（《道藏》第34册370页）

也许正如某些儒生所批评的那样，道教的经典科教之说，“尽鄙浅之言”。但这些鄙浅言辞中所包含的思想，却有着不容忽视的深刻。在一个社会性的集体里，如果人与人之间没有血缘亲情关系，不能靠天然的伦理去维护社会的组织和秩序，那么，集体内的行为规则就必须根据平等的原则去制立，唯平等可以“存众”，否则就要被众人推翻。道教的这个“道法平等”原则，一方面无疑是出于集体组织和秩序的需要，另一方面，与先秦道家的公平思想也不无关系。

当然，道教戒律的具体制定，目的并不在于要实现“道法平等”的原则，除维护宗教信仰、组织、生活的需要之外，还有明显的针对性，诸如针对混乱时代社会生活的失序、人性中固有的贪婪缺陷等等。但是，透过这些千数条的具体戒律，最终归旨又是什么呢？《太上老君经律》载有“道德尊经戒”，凡九行二十七戒。九行是：

> 行无为，行柔弱，行守雌；
>
> 行无名，行清静，行诸善；
>
> 行无欲，行知足，行推让。

有所禁戒即有所提倡、有所崇尚，这也是一种道德观和价值观。从某种意义上说，禁戒使止恶并不是目的，去恶而入善才是目的。上述九行，可以说就是透过道教各种具体戒律最终所要倡导的善行。这九种善行，由《道德经》化出，并强调要“尊卑同科”。因为人的德性，并不取决于地位的尊卑，虽然“人有尊卑”是社会现实，但在德行戒规面前，没有高下大小之别。

（张　裕）

一六六、戒与“道诫”有何异同？

道教表示从教的法规，戒与诫并用。这两个字有意义上的联系，但又有区别。诫是神的诰谕，戒则主要是从教的盟约。

早期道教的两派，太平道和五斗米道，都有自己的教规，称作“诫”

或“道诫”。《老子想尔注》说：“道诫甚难，仙士得之，但志耳，非有伎巧也。”道在这里是神的意思，六朝道径，很多都以“道言”开头，意即作为神的道所演说。《太平经》中“诫”与“戒”并用，都是神人所说，没有意义上的明显区别，写法不同，不知是否出于抄写之异。如卷七十一《致善除邪令人受道戒文》、卷一三〇《虚无无为自然图道毕成诫》、卷一一二《贪财色灾及胞中诫》等，都是神人的诰谕，教导信徒有所为，有所不为。

戒有各种科目，如三戒、五戒、百八十大戒等，虽也多为神真所说，但实际内容却是入道者所要遵守的盟约条文。敦煌抄经中，存有唐道士受《十戒经》盟文多则，迻录其一，以见其盟约之意：

> 大唐景龙三年岁次己酉五月丁巳□八日甲戌，沙州燉煌县洪闰乡长沙里冲虚观女官、清信弟子唐真戒，年十六年。但为家人无识，既受纳有形，形染六情。六情一染，动之弊秽，或于所见，昧所于著。世务因缘，以次而发，招引罪垢，历世弥积。轮回于三界，漂浪而忘返；流转于五道，长沦而弗悟。仗闻天尊大圣演说十戒十四持身之品，依法修行者，可以超升三界，位极上清。真戒性虽昧愚，愿求奉受。谨赍法信，谨诸北岳先生闰□□奉受十戒十四持身之品，修行供养，永为身宝。愿盟负约，长幽地狱，不敢蒙原（P2347号）

这通盟文，大概是因为“昧所于著”有二字书写误倒，所以废弃，得以保存于敦煌石窟中。书写正确的，则用以焚告神真。这种盟约，是与神的盟约，戒也被理解为神对人的约束。

因为历史的累积，道书中载录的戒条甚多，其中很多都是特殊历史环境下的产物，而且都已废弃不用，我们没有必要将这些戒条一一罗列出来，仅撷取其中三种，以见一斑。

据唐道士张万福《三洞众戒文》，初入道者受三归依戒：

> 第一戒者，归身太上无极大道；
>
> 第二戒者，归神三十六部尊经；
>
> 第三戒者，归命玄中大法师。

又有五戒：

> 第一戒者，目不贪五色，誓止杀，学长生；
>
> 第二戒者，耳不贪五音，愿闻善，从无惑；

第三戒者，鼻不贪五气，用法香，遣俗秽；

第四戒者，口不贪五味，习胎息，绝恶言；

第五戒者，身不贪五采，履勤劳，以顺道（《道藏》第3册397、399页）

其次有初真十戒，出《虚皇天尊初真十戒文》：

第一戒者，不得不忠不孝，不仁不信，当尽节君亲，推诚万物；

第二戒者，不得阴贼潜谋，害物利己，当行阴德，广济群生；

第三戒者，不得杀害含生以充滋味，当行慈惠，以及昆虫；

第四戒者，不得淫邪败真，秽慢灵气，当守真操，使无缺犯；

第五戒者，不得败人成功，离人骨肉，当以道助物，令九族雍和；

第六戒者，不得谗毁贤良，露才扬己，当称人之美善，不自伐其功能；

第七戒者，不得饮酒过差，食肉违禁，当调和气性，专务清虚；

第八戒者，不得贪求无厌，积财不散，当行节俭，惠恤贫穷；

第九戒者，不得交游非贤，居处杂秽，当慕胜己，栖集清虚；

第十戒者，不得轻忽言笑，举动非真，当持重寡辞，以道德为务（《道藏》第3册403页）。

站在研究和了解的角度看，道教诸戒的文化意义，也许不在戒条本身，而在于这些戒条所反映出的道教历史及其思想观念。就其思想观念而言，有这样五点值得注意。

首先，道教的戒与其对于品性行为善恶的判断相关联，如《太上经戒》说：

戒有多种，人亦多品。上品之人，身先无犯，亦无所持。中品之人，心有上下，静观即变，以戒自制，不令放逸。如此之人，或受十戒五戒，以自防护。下品之人，恶心万般，难事禁制。（《道藏》第18册222页）

这里所说的人三品，当然有人性论上性三品说的影响，但用在这里主要是对普遍行为事实的一种判断，而不是抽象的理论思辨。所谓上品之人不持戒，在《本际经》中也有相类似的说法。而三品的区分，是根据人的德行品性作出的，不是根据人的社会地位作出的，这一点在前文已有所述。

其次，一些具体的戒条，是针对世人行为中固有的积弊制订的，如

《老君说一百八十戒》，第31戒是“不得言人恶事，猜疑百端”，第32戒是“不得言人隐私”，第34戒是“不得面誉人，屏处论人恶”，第43戒是“不得投书谮人”，这些戒条戒规，对现代人的某些行为，依然有针对性意义。

再次，道教的戒规与中国固有的伦理道德观念相辅相成，或者说是以宗教神学的形式去维护世俗社会固有的伦理道德。如《太平经》卷一四〇有《不孝不可久生诫》，强调孝亲与长生的联系。前述的初真十戒，也以忠孝为首。至宋元净明道，则以忠孝宗旨立派，倡“忠孝神仙”。其他如助人和睦，扶危济困等，也都是中国社会固有的道德观念。

复次，道教戒规与其长生神仙的信仰相联系。如《正一法文天师教戒科经》说：“天师设教施戒，奉道明诀。上德者神仙，中德者倍寿，下德者增年不横夭也。”又说：“天道平正，以生赏善，以死罚恶。”（《道藏》第18册232页）前述“行无为”等九行，也说“备九行者神仙，六行者倍寿，三行者增年不横夭”。

最后，道教将戒规理解为修持的桥梁，目的是由禁戒而至清虚合道。如《太上经戒》说：“当制念以定志，静身以安神，宝气以存精。思念兼忘，冥想内视，则身神并一。身神并一，近为真身也。”（《道藏》第18册223页）显而易见，设戒是要克服人情的种种诱荡，从各种诱惑中超拔出来，调节身心，还元为天然本真的人，并不是要人时时生活在惊惧畏怖之中。

（张　裕）

一六七、律与“鬼律”有什么不同?

律是戒的延伸，作为对触犯戒规者的惩罚条例。宋文明《灵宝经义疏》说：

律者率也，栗慄也，直也。率计其罪，至明至直，使人战栗也。此律终出戒中，更无别目，多论罪报形宪之科，如之直。是则戒以主因，律以主果也。（敦煌P2256号）

隋唐之际道书《洞玄灵宝玄门大义》，略承袭此说，称“戒论防恶，律论与罪”，并举出《玄都律》、《女青律》作为例子。这两部书今皆存于《道藏》，即收于洞真部戒律类的《玄都律文》、收于洞神部戒律类的《女青鬼律》。前者即“律论与罪”的条例，后者则是“鬼律”。

《玄都律文》载律六种，即：虚无善恶律、戒颂律、百药律、百病律、

制度律、章表律。从这些律例看，对于违律者的处罚，主要是夺年命若干时日，其次则无子孙之嗣、后世为奴婢等。这样的处罚条例，目的在于使人畏惧，而畏惧实际上以信仰为前提。后世道教对于触犯戒律者，有具体的处罚措施。据日本学者小柳司气太编《白云观志》，载有客堂和斋堂告示的清规戒律，客堂告示如下：

全真元范清规

伏以阆苑琳宫，实脱垢离尘之地；清规道范，原陶情养性之基。自我太上开无极之教，宣《道德》五千；长春演真一之风，功行十万。天上不能有违戒，神仙玄门，安得容犯规羽士。可见炼性修身之所，原非醉生梦死之场。雅士高贤，遵清规而进步；云朋霞友，秉道范以超凡。既到丛林，当遵法律。窃愿同人精心勉力，寔为厚望焉。

兹将清规戒律开列于左：

一、开静不起者跪香；　　一、止静不归者跪香；
一、云集不到者跪香；　　一、神前不恭者跪香；
一、行动失仪者跪香；　　一、饮食偏众者跪香；
一、错误公事者跪香；　　一、出坡不随者跪香；
一、高声大语者跪香；　　一、露体赤身者跪香；
一、两相戏骂者跪香；　　一、私行出门者跪香；
一、狡猾欺众者催袒；　　一、欺慢师长者催袒；
一、挑唆事非者催袒；　　一、互相斗殴者催袒；
一、越分管事者催袒；　　一、搅扰客堂者催袒；
一、抗违执事者催袒；　　一、败坏教规者催袒；
一、嫉贤妒能者催袒；　　一、霸占执事者摧袒；
一、假满不皈者议罚；　　一、损坏常住物件者议罚；
一、捏造经文者革出；　　一、私募大缘者革出；
一、假冒黄冠者革出；　　一、混淆宗派者革出；
一、窃盗常住物件者革出；　一、妄谈符咒惑人者革出；
一、骗哄迷人者革出；　　一、聚众结党者革出；
一、茹荤不禁者革出；　　一、违犯国家禁戒者革出；
一、妄谈烧炼炉火、阴阳迷人者革出；
一、不守戒律，屡犯种种清规者，杖革永不许人。

以上数条，略陈大概。非不欲稍宽责备，但不容背弃前型。惟愿同人

检束身心，遵守规范。有过者速改前非，无过者勇猛精进。则道脉绵长，身名俱寔。珍重勿违，慎之慎之。

客堂告示，大概主要是针对挂单道士的，处罚条例比较轻。斋堂告示是针对常住道士的，处罚条律比较重，最重的一条是“违犯国法，奸盗邪淫，坏教败宗，顶清规，火化示众”。这通告示，事在咸丰六年（1856），可见清代宫观道教的教规之严。

律是针对道士行为而制订的，而“鬼律”却是针对鬼神的。《女青鬼律》卷一说：

> 天有六十日，日有一神，神直一日。日有千鬼飞行，不可禁止。大道不禁，天师不敕，放纵天下，凶凶相逐。唯任杀中民死者千亿。太上大道，不忍见之，二年七月七日日中时，下此《鬼律》八卷，纪天下鬼神姓名，吉凶之术以敕天师张道陵。使敕鬼神，不得妄转东西南北。后有道男女生见吾秘经，知鬼姓名，皆吉，万鬼不干，千神宾伏（《道藏》第18册239页）

这是一种役使鬼神之术，许多道经在咒语之后，都有“急急如律令”一句，有些符，则以“敕令”作符头，大率都是“鬼律”之遗绪。而传“鬼律”之术较为系统的，是宋代的天心正法派，南宋天心正法派道士邓有功曾编《上清骨髓灵文鬼律》三卷，收入《道藏》。（张　裕）

一六八、经戒的传度和传戒的仪式如何？

道教戒律是道士修持的重要法度。戒律条文制订出来之后，如何向教徒贯彻，使之成为共同的修持准则，潜移默运到教徒的言行践履之中，便是一个推行教法的重要问题。

用张贴文告的形式，将戒律条文公布于众，是道教推行戒律的一项重要措施，而且颇有传统。据元道士陆道和编《全真清规》，全真教早期便张贴文榜以公布清规戒律，其书载有《教主重阳帝君责罚榜》、《长春真人规榜》二则，都是公布戒律的文告。从内容上看，文告主要涉及到丛林制宫观的组织管理、常住道众的行为规范。文告公布的戒律，不针对具体的人，可以说是丛林制宫观内宗教生活的基本守则。

道教推行戒律，还有另一个历史更悠久的传统，即传授经戒，这个传统从南北朝时便开始了。传戒的同时授经箓，既与道教的教阶制度密切相

关，又是教内通行的一种教学方法。

南北朝隋唐时期，道教的戒律传度大约是附属于经书传授的。经书传授要求隐秘，所以传戒活动也不公开。如据隋唐之际道书《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五，受称高玄弟子时，得传五种经书，即《老子道德经》二卷、《河上真人注》上下二卷、《五千文朝仪杂说》一卷、《关令内传》一卷、《戒文》一卷。戒文的内容当然是戒律，戒律传度附属于传经活动，于此可见。再以大约同时出世的道书《传授经戒仪注诀》为例。此书讲述《太玄部》十卷经的传授，受者称太上道德法师。十卷经即《道经》一卷、《德经》一卷、《河上公章句》上下二卷、《想尔注》上下二卷、《老君思神图注诀》一卷、《老君传授经戒仪注诀》一卷、《老君自然朝仪注诀》一卷、《老君自然斋仪》一卷。经目中不含戒律书文，但因为是"传授经戒"，可信戒文是同时传授的。据其说，传授经戒时要设斋会，延请师长的朋友、门徒等，"必是同志，不可异人"。其中，以一人为正师、一人为监度师、一人为证盟师，其次以五人为都讲，称"五保"，以六人为监斋，以七人为侍经、以八人为侍香、以九人为侍灯。所传经戒，由师长手书一通以授弟子，弟子再手书一通以奉师长，并要求作精确校对。受经戒后，以相同经书一式两份，一份柏函盛之，妥善封存，另一份作平时诵习之用。对于这些经戒，"自非同志，慎勿假借，窃写盗取，其罪尤深"（《道藏》第32册172页）从这里可以看到，由于授经要求隐秘，使传戒活动也具有隐秘性。另据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》说："道士女冠受经戒已，皆当诵其戒文，使精熟。每至月一日、十五日、三十日，总集法堂，递相简阅。"（《道藏》第24册760页）这种相互监督检查的制度，大概在同门之道士内施行，所以经戒虽非公开传授，但有以克服徇私伪滥。

这种授经同时传戒的传统，在道教中历代相沿。如据宋代孙夷中集《三洞修道仪》，受称高玄法师时，要"参究《道德经》、《西升经》、《玉历经》、《妙真经》、《宝光经》、《枕中经》、《存思神图》、《太上文节解》、《内解》、《自然斋法仪》、道德威仪150条、道德律500条、道德戒183科。"（《道藏》第32册167页）戒律传度附属于经书传授，将戒律的推行与经法教学结合起来，并根据所受经戒的不同确定教阶，如高玄法师、升玄法师、三洞法师等，使教徒知进取，是道教推行教法的一项重要措施。

按照道教自身的理解，戒律的传度象征着教法的薪火相传，是道脉绵延的一种表征，所以有一套规范化的仪式，以体现其对于神圣事业的慎

重。北宋道士贾善翔编《太上出家传度仪》，系统载述为新出家道士传度戒律的仪式。其仪略如下述。

主持传度仪的，有三师，即经师、籙师、度师。先引受戒弟子于神像前，三拜上香，再由度师祝香，祷告神真，具陈出家受戒之意。

再设案，度师坐于案前，受戒弟子礼拜度师，面北长跪，听度师讲说出家因缘，内容是引据《本际经》等经书关于出家受戒的段落，告诫受戒机缘及郑重之意。

次则向北遥拜帝王、向先祖坟茔遥拜、拜辞父母、亲知朋友。引受戒弟子立于三师前，由知磐请三师宣三归依。受戒弟子再长跪，具文自陈请求传度之意。复由度师读白文，请保举师为脱俗衣。

保举师脱去受戒弟子俗衣后，要念诵赞辞。受戒弟子改着道服，次序是先着履，其次系裙、着云袖、披道服，每穿一件，都由度师诵赞辞。顶簪冠之前，先由度师持于手中赞辞，然后受戒弟子长跪度师座侧，为戴冠，同时念三遍“与道合同”。受戒弟子执简后，由度师为说十戒。每说一戒毕，即问“能持否?”受戒后，度师向受戒弟子有一番郑重告诫，最后引受戒弟子礼拜三师，发十二愿（以上并见《道藏》第 32 册 161～165 页）

自元以降，道教正一派通行授箓，全真派则通行传戒。元明两朝，全真传戒大概是非公开的，如清初王常月从全真龙门派第六代律师赵复阳受戒，是密于天坛王母洞举行的。全真派公开传戒，由王常月创例。王常月曾于北京白云观三次登坛说戒，度弟子千余人。但全真传戒三坛中的第二坛依然是密坛，大概属于非公开传戒的遗风。

清代全真派的传戒活动，可略见于小柳司气太《白云观志》载述。据其说，清初传戒，每年以 2000 人为定额，以百日为期。嘉庆以后，渐次削减。每年的传戒活动，分为春秋两期，春戒自二月十五日至四月初八日，秋戒自十月十五日至十二月初八日。各地道院来求戒的戒子，提前半月报到注册。戒前三日，照册清点，沐浴一次。戒坛则分为三期。第一期在大殿前举行，宣告要目。第二坛为密坛，夜深人静时传度，发给戒衣、戒牒、锡钵、规四种法物。第三坛宣示全真大戒。

受戒的戒子，要接受经典考试和行为举止的考查，最后成绩要作记录，并以千字文为序，排定名次。记录上写明字号名次，戒子姓名、道号、年龄、生辰、出家道观、度师姓名等。其中，得天字第一号者，将作

为方丈的候选人。

传戒时，方丈称律师。以下又有八大师，即讲解经文的证盟大师、监督戒仪的监戒大师、为作保祖保戒的保举大师、教导戒坛仪规的演礼大师，纠正戒子仪规的纠仪大师、负责经堂诵经礼忏的提科大师、为戒子定道号的登箓大师、主持道场的引请大师。（张 裕）

一六九、经箓传授的次序如何?

在道法承传的意义上，授箓与传戒是等同的。在唐宋以前，授箓与传戒是分不开的，修持品阶不同的道士，既要受相应的戒律，也要受相应的法箓。但授箓活动比传戒更复杂，箓与戒在道教经教中的意义也有区别。戒律是神真所说、道士必须遵守的教规，法箓则是道士与神真沟通的凭信，用以遣使鬼神。就召劾、遣使鬼神而言，法箓与前文所说的“鬼律”是相同的。而对道士来说，要具有这种法力，必须自身持戒，即以自律之戒行律鬼之法箓，所以二者又是密切联系在一起的。南朝刘宋时道士陆修静作《道门科略》，批评当时经教科戒之混乱，说：

> 纵横颠倒，乱杂互起，以积衅之身，佩虚伪之治箓。身无戒律，不顺教令，越科破禁，轻道贱法。

并有注说：

> 夫受道之人，内执戒律，外持威仪，依科避禁，遵承教令。故《经》云：道士不受老君百八十戒，其身无德，则非道士，不得当百姓拜，不可以收治鬼神（《道藏》第24册781页）

在陆修静看来，经教科戒混乱的一个重要表现，就是箓与戒相脱离，不受相应的戒，则箓也是假的。

又据《道门科略》，箓有两种，一种即收治鬼神的“治箓”，另一种是道民的户籍簿。两种箓都起源于五斗米道。据其说，天师立治置职，将奉道者编户着籍，分属于不同的治。每年以正月七日、七月七日、十月五日，道民三会，改治录籍，落死上生，正定名簿。又有“道科宅录”，是道民自持的户籍簿。采取这种方法大概是为方便于管理，但却进行了宗教式的解释，称三会日有天官地神相聚，对校文书，“道科宅录”则是守宅神官据以营卫的依据。录也就成了道民在天国的登记簿。而收治鬼神的“治箓”，也有阶品的不同，受不同的箓可以遣使不同的鬼神，所以受箓又

是教阶的一种表征。

关于受箓品阶，《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》有比较详细的记载。从这份资料看，授箓与传授经、戒、符，是兼备在一起的。举一例可知。受称“太玄都正一平气、系天师阳平治太上中气、二十四生气、督察二十四治三五大都功行正一盟威元命真人”，需受经箓目是：《逐天鬼神箓》、《紫台秘箓》、《金刚八牒仙箓》、《飞步天刚箓》、《统天箓》、《万丈鬼箓》、《青甲赤甲箓》、《赤丙箓》、《太一无终箓》、《天地箓》、《三元宅箓》、《六壬式箓》、《式真神箓》、《太玄紫气千二百大章》360章、《正一经》27卷、《老君一百八十戒》、《正一斋仪》、《老子三部神符》。

在道教中，道士的品阶，是根据所受教育而确定的。教育的内容，既有符箓，又有经戒。合而言之，则与《道藏》七部大体相应。南朝道教创立七部体制时，一个重要目的就是用作修习的阶次。后来因为新道派的出现，渐有所增益，也有些品阶不传而废弃。据北宋孙夷中《三洞修道仪》说：

> 三洞科格，自正一至大洞，凡七等。箓有120阶，科有2400，律有1200，戒有1200。仍以《四辅》真经以佐之，为从凡入圣之门，助国治身之业。（《道藏》第32册166页）

具体的授箓品阶，大致如下：

始发蒙学道，男七岁号录生弟子，女十岁号南生弟子，由此入师门受训。受三戒五戒后，若婚嫁，则男称清真弟子，女称清信弟子。未婚者，以年十五诣师请求出家，禀承戒律后，称智慧十戒弟子。再受初真81戒，称太上初真弟子，号白简道士，由此方可参究《三洞》经书。再诣请三师，受正一盟威箓，称太上正一盟威弟子、赤天三五步刚元命真人，始可为人作章醮，同时需受《正一法文经》120卷等。

自正一箓后，复受《金刚洞神箓》，参究《洞神》12部经，称太上洞神法师。

再受《太上高玄箓》，参究《道德经》、《西升经》等，受道德律500条、道德戒183科，称太上紫虚高玄弟子、高玄法师、游玄先生；

再受《太上升玄箓》，参究《明真科》三卷、《升玄誓戒》300条等，称太上灵宝升玄内教弟子、升玄真一法师；

再受《中盟箓》九卷，参究《洞玄》12部经，称太上灵宝洞玄弟子、无上洞玄法师；

再受《三洞宝箓》24卷、三洞经教等，称三洞法师、东岳青帝真人升玄先生；

最后参上清法，称上清大洞三景弟子、无上三洞法师、东岳真人、道德先生。至此，受道功行圆满。

此外，不列入七等品阶，而为新出道派的，还有居山道士，称三昧法师的洞渊道士、称上清北帝太玄弟子的北帝派道士。女道士的品阶，与男道士相应，但称谓不同，如对应于太上洞神法师，称太上洞神女弟子、洞灵元妃等。

授箓也有规范化的仪式，与传戒大体相似。唐道士张万福传授《三洞经戒法箓略说》卷下，曾载述景云二年（711）金仙、玉真二公主从太清观主史崇玄受箓的仪式，当时张万福为临坛大德证法三师之一，对这场豪华的授箓仪式，记述详备。

唐末杜光庭集《太上正一阅箓仪》，叙述受正一箓的一般仪式。据其说，凡受正一箓，常以甲子、庚申、本命、三元、三会、五腊、八节、晦朔等日，清斋入靖，以卯酉时焚香，备办酒果。先展法箓于几案上。澡浴更衣后，入户上香，其次则持入户咒、上洞案香、称法位等，各有仪序。

1991年农历八月二十六日至九月初二日，正一派道士曾在江西贵溪嗣汉天师府举行一次授箓仪式。（张　裕）

一七〇、道士的称谓有哪些?

道士的称谓，有些是习惯性和礼仪性的，如称道长、大师等；有些则是职司性和身分性的，如方丈、监院、三洞法师等。按照道教的传统，称谓可分为两大类。一类是神前上表奏章疏、祈请祷告时的自称，这一类与所受经书戒箓及所在道阶有关，按照道教的教规，受相当的经书戒箓及相应的道阶后，可以在神前称“臣”，所以这一类自称，近似于世俗臣僚向皇帝上奏疏时的题署，内容包括爵禄官职，道士上章则要写明道阶法号等。另一类则是日常礼仪性和习惯性的，包括道士的互称、世人对道士的称呼等。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》说：

> 道民、贤者、信士、善男子、善女人、行者，皆是道士女冠美前人之称，非是词状控告之限。即法师、大德、尊师、上人，是外属男子美出家之称，亦非启奏表请之宜。又如贫道是出家之谦词，弟子是

在俗之卑称，复非三宝前所用，此又异三洞弟子法师之称。（《道藏》第24册757页）

其中，所谓“词状控告”、“启奏表请”、“三宝前所用”，都是指神前奏章时规范化、格式化的自称，此为一类。其他出于礼仪性和习惯性的为一类。

神前奏章时的自称，实际上就是道教的教阶。这个教阶制度，现在已经废弃不用了，但对我们研究某些道书，却很有参考价值。根据某部道书中的自称，我们可以了解到作者的派别、所受经书戒箓等。而且，教阶制度本身，也反映出道教的历史变化。

礼仪性和习惯性的道教称谓，有些也是从教阶制度中变化出来的。变而为礼仪，就成为道教的某种标志。再相因而成习惯，说明这种标志得到了教内外的承认。

在称谓上有意制造某些标志，自五斗米道和太平道时便开始了。唐释法琳《破邪论》卷下引魏必说：

（张）鲁遂据汉中，以鬼道化民，符书章禁为本。其来学者初名鬼卒，受道用金帛之物，号为祭酒，各领部众，众多者名治头，有病者令首过。大都与张角相似。（《大正藏》第52册486页）

又如南朝梁释玄光《辩惑论》说：

鬼卒、鬼民、鬼吏、鬼道，此是子鲁轻于民夷，作此名也。又天师、系师、嗣师及三女师，此是张鲁自称美也。又道姑、道男、寇女官、道父、道母、神君、种民，此是合气之后赠物名也。又米民、米姓、都功、祭酒，此是荒时抚化名也。又贫道、三洞玄师，长安僧祎作此名也。又先生、道民、仙公王，秣陵县民王灵期作也。又道士、奴贼、制酒、米贼，此是世人之所目也。又法师、都讲、侍经者，是陆修静傍佛依世制此名也。又天公、地母及称臣妾，太平之道、五斗米道、大道、紫道、鬼师道、若仙、此作贼时假威名也。（《弘明集》卷八）

如果我们撇开玄光的宗教情绪，那么他的叙述有一定的史料参考价值，从中我们可以得知一些道教称谓的源起，譬如称都功源起于五斗米道，称先生源起于东晋灵宝派王灵期。当然，其中也有些是不准确的，譬如称法师、都讲、侍经，皆属斋坛职司，实际上出自陆修静之前。玄光站在佛教的立场上批评道教的称谓，而在我们看来，这种批评也未尝不是一

种承认。

站在道教自己的立场上看，各种称谓都有特定的涵义。这方面我们可以引《道典论》为例。《道典论》摘录各种道经，对一些称谓的涵义作出解释，从中可以看出，道教制立称谓名目，实蕴涵了某种宗教追求。略举数例如下。

一、道士。《太上太真科经》云："凡开辟之初，圣真仙人皆宣道气，立法相传，同宗太上，俱称学士。以道为事，故曰道事。道事有功，故号道士。道士者，以道为事。圣运升度，众魔又兴，皆由人物情浅所致。邪虽伐正，真去邪来，来同邪人，不干正士。正士事道，学法依科，魔王敬护，邪精敢侵。所以受道之身，皆是天魔上官，天魔众神，皆是道士下官。"又引《太霄琅书》说："明解须专，专必有应。应则通神，何劳乎感。欣戚两遣，日夜专勤，晷进无退，号为道人。人行大道，号为道士。士者何也？理也，事也。身心顺理，唯道是从。从道为事，故称道士。"

二、先生。引《敷斋威仪经》说："学士若能弃世累，有远游山水之志，宗极法轮，常坐高座读经，教化愚贤，开度一切学人也。若复清真至德，能通玄妙义者，随行弟子同学，为称某先生。其人钩深致远，才学玄洞，志在大乘，当称玄静先生，或游玄先生，或远游先生，或宣道先生，或畅玄先生。略言其比，不可胜载。须世有其人。学者称夫先生，道士也。"又引《太上丹简墨箓经》说："若受法位至真人及太一素券之号，可署先生之位。其生年属东方宿者，当署东岳先生之号；生年属南方宿者，当署南岳先生之号；生年属西方宿者，当署西岳先生之号；生年属北方宿者，当署北岳先生之号；生年属辰戌丑未并中央七宿，当署中岳先生之号。此五岳先生，皆始入地录，有应署之德。非有积灵感应，不可空署也。"

三、贫道。引《灵宝真一自然经诀》说："夫人求仙道，积功无厌多，功满自然得道。学道犹世人忧居贫，无不得仙者也。言则贫道汲汲，唯道是务，常与心诤，以制众魔华想。贫道之言，盖上清道士之通称也。"

四、弟子。引《太上八素真经》说："凡遵三景，称三境弟子。已度三人，委付师友，已后传授，得称三景法师。先生、真人，随师所命，朋友所荐，乃得称之。未经表奏，不得妄称。"（以上并见《道藏》第24册841～844页）

从以上数例可以看出，道教的称谓已经形成某种教规制度或礼仪习

惯，掌握了这方面的知识，往往对道教的名物训诂有帮助。例如道士奏章常称某岳先生，根据上引《太上丹简墨篆经》，可以知道与所在地无关，而与道士的生年有联系。又如道士常有某某先生、某某真人一类的道号，按教规，这类道号不能自命，而必须由同门师友起或荐，并要举行仪式奏告神真，而字号则通常按照字辈谱系，从中又可以找到某道士派系传承的线索。

道士的称谓还有许多，如天师、正一真人、大德、女德、女冠等，其中许多对于研究道教史都有名物训诂方面的参考价值，但现在都废弃了。现在教外人称道士，一般通称为“道长”，不分男道士和女道士。叙述性的称谓，则男道士为“乾道”，女道士为“坤道”。教内年龄相若者，一般互称“师兄”、“道友”，不分男女或派别。对年长道士，有些地方性的习惯，如西北地区多称“某爷”，而西南则多称作“某大师”。宫观内一些道士的称谓与职司有关，如方丈、监院、住持，后二者在习惯上又称作“当家”。近年各种道教协会组织多所成立，与职司相关的称谓，又有“会长”等。（张　裕）

一七一、道教的节日有哪些?

道教节日与道教的神真信仰和宗教生活密切相关，在不同的节日，一般要举办相应的斋醮法事，不但道士集会，而且影响到民俗活动，有大量的朝觐香客，风俗相沿，形成“庙会”。

因为与民俗活动早有关系，又吸收中国传统节气时令，所以道教的节日很频繁。北周释道安作《二教论》说：

> 左道余气，墓门解除。春秋二分，祭灶祠社；冬夏两至，祀祠同俗。先受符箓，兵符社契，皆言军将吏兵，都无教诫之义。（《广弘明集》卷八）

春秋二分、冬夏两至，即道教的八节斋。所谓“祀祠同俗”，是因为道教本即产生于中国的世俗社会，民间文化及习俗，是道教的一个重要来源。唐释明概对道教的节日活动，更有一番激越的批评，说：

> 如论道士，人足数万，祭三事五，受禁行符。章奏必宰鸡肫，祭醮要求酒脯，脔脍醑醪，恣其醉饱。（《广弘明集》卷九《决对傅奕废佛僧事》）

这段话不完全符合事实，但因为与民俗活动关系密切，所以用“祭三事五”极言其频繁，大致是可以接受的。

针对节日过于频繁的弊病，道教也曾试图进行整秩，使之规范化。如唐道士朱法满《要修科仪戒律钞》卷八引《圣纪经》说：

> 正月七日名举迁赏会，七月七日名庆生中会，十月五日名建生大会。右三会之日，三官考核功过。依日斋戒，呈章赏会以祈景福。又云五腊日，正月一日名天腊，五月初五名地腊，七月七日名道德腊，十月一日名民岁腊，十二月节日名王侯腊。五腊通三元，名八解日，皆可设净供建斋，求福兼祀先亡，名为孝子，得福无量。余日名为淫祀，有罪。（《道藏》第六册955页）

从规范教法的角度看，对节日进行整秩也许是必要的。但是，要使宗教节日在教内外流行开来，扩大影响，使之成为教内外的聚会日，从而展开意愿中的宗教活动，宣道传教，一般说来需要有两种条件，一是具有一个生动的故事作为节日的背景，二是与民俗活动密切相关。前者如佛教的盂兰盆会，因为有目连救母的故事作背景，又符合中国传统的孝亲观念，所以演衍为盛大的佛教法会。后者如道教的燕九节及一些宗派的祖师圣诞，都因为与民俗活动关系密切，演衍为盛大的道教法会，而祖师得道成仙、济世度人的故事，实际上也就是节日的背景。至于有些道教节日，因为不具备诸如此类的条件，所以并未流行。如唐道士张万福作《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箓择日历》，根据阴阳五行之理，对传授经戒法箓、上表奏章的良辰吉日进行推算，虽或其说言之成理，持之有故，但这种烦琐的推算方法，即使在教内也难通行。又如道书《赤松子章历》，罗列出天门开时，天门闭时、上章吉日、五德日、天愿日、修斋吉日、醮章吉日、七星醮日、六甲章符日及各种忌日，也因为不具备相应的条件，不能作为节日在教内外流行开来。曾在教内外流行的主要道教节日，大约有如下列。

一、三会、三元。三会日和三元日，据说都是五斗米道的节日。但从见存资料看，三元日似乎是从三会日演变出来的。陆修静《道门科略》载述五斗米道的活动，说：

> 令以正月七日、七月七日、十月五日，一年三会，民各投集本治。……其日天官地神咸会师治，对校文书。师民皆当清静肃然，不得饮酒食肉，喧哗言笑。会竟，民还家……。虽一年三会，大限以十

月五日赍信一，到治。（《道藏》第24册780页）

这个载述与前引《圣纪经》所说相同。《赤松子章历》载三会日，则以正月五日为上会，中会、下会时日相同，同时又列三元日，即正月十五日上元、七月十五日中元、十月十五日下元，称“天地水三官检校之日，可修斋祈福”（《道藏》第11册182页）而《魏书·释老志》载述寇谦之天师道的活动，则说：

其道坛在南郊，方二百步，以正月七日、七月七日、十月十五日，坛主、道士、哥人一百六人，以行拜祠之礼。

前两会与《圣纪经》、《道门科略》等相同，而下会则与《道门科略》“大限以十月五日”云云有异。案唐释法琳《辩正论》卷八辩道家节日说：

道家金箓、玉箓、黄箓等斋仪，及洞神自然等八斋之法，唯有三元之节，言功举迁，上言功章。三会男女，具序乡居户属以请保护。正月五日为上元节，七月五日为中元节，十月五日为下元节。恰到此日，道士奏章，上言天曹，冀得迁达，延年益算。七月十五日非道家节。（《大正藏》第52册548页）

法琳曾为考校佛道是非同异，在荆州青溪山鬼谷洞学习道教，前后将近20年，其所述道教事，大体都是准确的。七月十五日是佛教的盂兰盆会，似原非道教节日。但自隋唐以降，三元成为道教的重要节日，如《要修科仪戒钞》卷八引《玄都大献经》说：

正月十五日，天官校戒，上元斋日；七月十五日，地官校戒，中元斋日；十月十五日，水官校戒，下元斋日。此三日能斋，三官勒名善簿。（《道藏》第6册956页）

上元节即民俗之“元宵节”，又衍传为天师张道陵的诞辰。七月十五是道教的中元节、佛教的盂兰盆节，民俗则称作“鬼节”，保留了古代五腊祭鬼神的遗风。至于原来作为道教中会的七月七日，在民间则传为牛郎、织女相会，实际上是中国民间的“情人节”，这个节日的形成，与五斗米道及南北朝天师道的“三会男女”等活动是否有关，则有待民俗学者去研究。

二、戊日。戊日是道教的重要忌日，道教称作“戊不朝真”。对于这个忌日的源流始末，难以作出详细的考证。其法是以干支纪日，逢六戊日，即戊子、戊寅、戊辰、戊午、戊申、戊戌，关闭殿堂，不上香，不诵经，殿堂门上悬挂戊字牌。此六戊为“明戊”。另有所谓“暗戊”，如四月

的寅日，八月的申日等，精熟此道者亦为忌日。

三、祖师诞辰。道教是多神教，既有各宗派共同崇拜的三清四御尊神，也有宗派各自崇拜的祖师神。前者反映出道教的基本信仰及教义，后者则多与地方性的民俗活动有关，演衍为影响不等的道教节日。其中许多都是相因成俗的，若详加案考，则往往有不合史实者。其有博雅君子，自可考辨原委。不过，道教节日终归是习惯的宗教活动和民俗活动日，我们即依道教习惯，简列其祖师诞辰如下。

正月三日，全真七子之孙不二、郝大通诞辰。

正月九日，玉皇上帝诞辰。

正月十五日，天师张道陵诞辰。

正月十九日，全真七子之丘长春诞辰，即燕九节。

二月初一，全真七子之刘长生诞辰。

二月三日，文昌帝君诞辰。

二月十五日，太上老君诞辰。

三月初三，真武大帝诞辰。

三月十八日，全真七子之王处一诞辰。

三月二十八日，东岳大帝诞辰。

四月十四日，吕祖纯阳诞辰。

四月十四日，钟离权诞辰。

四月十八日，紫微大帝诞辰。

五月初一，南极长生大帝诞辰。

五月十三日，关圣帝君诞辰。

五月三十日，全真七子之马丹阳诞辰。

夏至日，灵宝天尊圣诞。

六月二十三日，火祖诞辰。

六月二十四日，雷祖诞辰。

六月二十五日，二茅茅固诞辰。

七月十二日，全真七子之谭处端诞辰。

八月一日至二十七日，北斗星下降之期。

九月一日至九日，南斗星下降之期，即九皇会。

九月初九日，王重阳诞辰。

十月初三，大茅茅盈诞辰。

冬至日，元始天尊圣诞。
十二月初二，三茅茅衷诞辰。
十二月二十三，灶神升天日。 （张 裕）

一七二、道士如何进行日常修持?

宫观道士的日常修持，大略可分为两类。一类是规范性的日常功课，另一类是宗教生活和文化生活方面的自习自修。

日常功课分早坛功课和晚坛功课，主要内容即诵经念咒。所用经书，一般是黄绫封面的刻印经褶本，道士人手一册，平时念熟，早晚坛时入殿堂或念或唱，由高功或经师领头，有时则有唱有和，念时敲打铃铛木鱼等法器，以合音节。早坛功课经，主要有《太上老君说常清静经》、《高上玉皇心印妙经》、《太上灵宝天尊说禳灾度厄真经》。晚坛功课经，主要有《元始天尊说升天得道真经》、《太上洞玄灵宝救苦妙经》、《太上道君说解冤拔罪妙经》。经文一般都很短，多是四言韵文，便于诵唱。经文前有咒，如《净心神咒》说："太上台理，应变无停，驱邪缚魅，保命护身，智慧明净，心神安宁，三魂永久，魄无丧倾。"其余有《净口神咒》、《净身神咒》、《安土地咒》、《净天地神咒》、《祝香咒》、《金光神咒》、《开经偈》及《上元天官宝诰》等多种诰文。

日常功课是宫观道士的日常必修课，按清规，居观道士每日必须上殿诵念早晚坛功课经。如《太上全真早坛功课经序》说：

> 功课者，课功也。课自己之功者，修自身之道也。修自身之道者，赖先圣之典也。诵上圣之金书玉诰，明自己之本性真心。非科教不能弘扬大道，非课诵无以保养元和。经之为经，是前圣之心宗。诰之为诰，乃古仙之妙法。诵之诚者则经明，行之笃者则法验。经明则道契于内，法验则术彰于外。经明法验而两全，内功外行而俱有。此是住丛林者之规范，升仙者之梯蹬。

作为功课经的经诰，多出于南北朝及唐宋时期，如《太上洞玄灵宝升玄消灾护命妙经》出于南北朝，《太上老君说常清静经》约出于隋唐，大都有历代高道所作解注，且多已收入《道藏》。这些经，或以清静为宗，或以精气神之内修内炼为本，是很凝练的道教教理教义。以下迻录早晚功课各一种，以见道士日常修持之旨趣。

一、《太上老君说常清静经》

老君曰：大道无形，生育天地。大道无情，运行日月。大道无名，长养万物。吾不知其名，强名曰道。夫道者，有清有浊，有动有静。天清地浊，天动地静。男清女浊，男动女静。降本流末，而生万物。清者浊之源，动者静之基。人能常清静，天地悉皆归。夫人神好清，而心扰之。人心好静，而欲牵之。常能遣其欲，而心自静；澄其心，而神自清。自然六欲不生，三毒消灭。所以不能者，为心未澄，欲未遣也。能遣之者，内观其心，心无其心；外观其形，形无其形；远观其物，物无其物。三者既悟，唯见于空。观空亦空，空无所空。所空既无，无无亦无。无无既无，湛然常寂。寂无所寂，欲岂能生。欲既不生，即是真静。真常应物，真常得性。常应常静，常清静矣。如此清静，渐入真道。既入真道，名为得道。虽名得道，实无所得。为化众生，名为得道。能悟之者，可传圣道。

老君曰：上士无事，下士好事。上德不德，下德执德。执着之者，不名道德。众生所以不得真道者，为有妄心。既有妄心，即惊其神。既惊其神，即著万物。既著万物，即生贪求。既生贪求，即是烦恼。烦恼妄想，忧苦身心。便遭浊辱，流浪生死。常沉苦海，永失真道。真常之道，悟者自得。得悟道者，常清静矣。

二、《元始天尊说生天得道真经》

尔时元始天尊，在大罗天上，玉京山中，为诸天仙众，说此《生天得道真经》。告诸仙曰：吾今为汝略启身心，明宣道要。十方得道神仙，皆从此经修行，而通微奥。善男子，善女人，依凭斋戒，作是津梁。一切有为，显诸真路。体此法相，乃可受持。能摒诸缘，永除染著。外相不入，内相不出。于正念中，乃得五脏清凉，六腑调泰。三百六十骨节之间，有诸滞凝，十恶之业，百八十烦恼之业，众苦罪源，患皆除荡。即引太和真气，注润身田。五脏六腑，心目内观真气，所有清净光明，虚白朗耀。杳杳冥冥，内外无事。昏昏默默，正达无为。古今常存，总持静念。从兹解悟，道力资扶。法药相助，仍节饮食。驱遣鬼尸，安寂六根。静照八识，空其五蕴。证妙三元，得道成真，自然升度。尔时诸天仙众，上白天尊言：自从无始以来，至于今日，未闻如是大乘经典。我等缘滋幸会，广及一切，道果圆明。而说偈曰：

杳杳冥冥清静道，昏昏默默太虚空。

体性湛然无所住，色心都寂一真宗。

日常功课是规范性的，从功课经中，我们可以了解到道教的一些基本教义。除规范性的早晚功课外，宫观道士的日常修持，还有较为丰富，也较为自由宽松的宗教生活和文化生活。宫观内道士，以早五更开静，敲钟、打云板为号。起床后，洒扫殿堂庭院，练习太极拳、八卦掌等道教武术，有些高功则要练习嗓子。白天各司所职，或值殿，或经办事务。晚上止静前，是道士的自习自修时间。有些宫观，要不时将道士集中起来，学习经书。高功、经师有时也汇集一起，习诵经忏。但大多数时间，道士可自由选择修习内容，如研习经书、琴棋书画等。在古代，因为传度经戒法箓时要抄写经书，各种宗教活动又往往要用符，所以道士多勤于练习书法。这是道教的一种文化传统，现代的一些道教宫观，依然有颇浓厚的练习书法风气。从总体上看，无论出家道士还是在家道士，都崇尚以修持清静真性为宗本，但宗教生活和文化生活并不单调枯燥，日常修习，能够按照各自的兴趣进行选择。在宫观内，看到三两道士对奕，或听到琴声传出，都是很自然的事。止静后，道士通常要练习内丹功或静功。

（张　裕）

一七三、道教斋法有何渊源?

道教根植于中国传统文化和民间的风俗习惯，举凡道教所具有的宗教形式，都可以在传统文化和民间的风俗习惯中找到根源——即使有些形式曾受到佛教影响，有各种嬗变，但根源依然在中国这块土地上。斋醮形式在道教所具有的各种宗教形式中，是最大，也最重要的一个方面。其根源，则是传统文化中的祭祀礼仪与民间风俗习惯的结合。

在商周时期，祭祀作为凝聚部族的宗教活动，作为礼仪文化的核心内容，是由巫觋主持的。而祭祀礼仪与民间的风俗习惯，则浑然一体。前文引欧阳修说，古代治出于一而礼为之本，所指大概就是这种浑然一体的礼俗文化。及春秋战国时，“道术将为天下裂”，现实世界的裂变，既使文化精神的承担者去思索现实苦难的根源，探寻走出苦难的道路，从而极大地推动文明的发展，高扬理性精神，批判巫觋礼俗的文化蒙昧，同时也因为理性批判使浑然一体的礼俗文化产生分裂。礼仪文化从巫俗文化中脱离出

来，成为儒家努力实现其政治理想的一种载体，摒斥礼仪文化中旧有的怪力乱神之巫风。巫觋从此流转民间，与试图陶铸政治的礼仪文化同源而异流。

道教的斋醮，以流转于民间的巫俗文化为主体，同时对社会上层的礼仪文化也多所吸收，隋唐以降又参与朝廷的各种祭祀大典，所以从总体上判断道教斋醮的根源，可以说是传统文化中的祭祀礼仪与民间风俗习惯的结合。

既然是一种结合，那么与两个方面都在似与不似之间，从而成为既相互依存，又独成一局的第三者，因此有所谓道教斋醮。

斋醮联称，流行于宋以后的道教，就其历史源流而论，醮是斋的演变。所以叙论道教斋醮作为一种独立形式的渊源，实际上只需要叙论道教斋法作为一种独立形式的渊源。

道教斋法的渊源，在南北朝时期，无分教内外，都推始于天师张道陵。教外如《魏书·释老志》说：

> 道家之原，出于老子。……其为教也，咸黜去邪累，澡雪心神，积行树功累德增善，乃至白日升天，长生世上。所以秦皇、汉武，甘心不息。灵帝置华盖于濯龙，设坛场而为礼。及张陵受道于鹄鸣，因传天官章本千有二百，弟子相授，其事大行。斋祠跪拜，各成法道，有三元九符、百二十官，一切诸神，威所统摄。

自秦皇、汉武至汉灵帝，先后置祠具、建坛场以供奉神仙家所说的神仙，在朝廷的祭天典礼中已出现了后世道教的神，从中颇可看出道教礼拜神真的斋醮，既源于祭天敬祖之传统礼仪又异于祭天敬祖之传统礼仪的历史轨迹。而汉灵帝时，世人礼拜神仙是依附于黄老道的。如据《后汉书·陈敬王羡传》载，熹平二年（173），国相师迁告发前相魏愔等祭天神，希幸非冀，有图谋不轨的大逆不道之罪。而魏愔的供词称只是“祭黄老君，求长生福而已，无它冀幸”。祭天作为最高信仰的一种象征，属皇帝专有独占，世人的信仰需要得不到满足，因而以黄老道的神仙作为最高的信仰对象，大概也是情理中的事。我们知道，太平道和五斗米道，正兴起于汉灵帝时，它们制造某种宗教形式以满足世人的信仰需要，可以说是在因应时俗。至于张道陵是否如《魏书·释老志》所说，曾“传天官章本千有二百”，则可能是根据南北朝时道教的传说。

在道教内部，同样也将斋法渊源推始于张道陵。如《无上秘要》卷47

引《洞玄请问上经》说：

仙公曰：三天斋是三天法师所受之法，名曰“旨教斋”。（《道藏》第25册166页）

三天斋当是三元斋之误，三天法师即张道陵。此《洞玄请问上经》，即太极左仙公请问经，是东晋时新出《灵宝经》的一种。从其叙述中，我们可以看到后文将要谈到的灵宝斋法与五斗米道的某种历史联系。又如唐道士王悬河《三洞珠囊》卷六引《道学传》第二说：

张天师弃家学道，负经而行，入嵩山石室，隐斋九年。周流五岳，精思积感，真降道成，号曰天师。（《道藏》第25册325页）

《道学传》的作者是南朝陈道士马枢，传所载述，无疑也是根据道教的传说。传说的起因，大概是张鲁创立五斗米道时制造的宗教神迹。

将道教斋法推源于天师张道陵，宁或不实，但道教斋法渊源于五斗米道和太平道，则是可信的。据《后汉书·刘焉传》注引《典略》说，张角的太平道与汉中张修的五斗米道，在教法上基本相同，“太平道师持九节杖，为符咒，教病人叩头思过，因以符水饮之”。九节杖大概就是太平道作斋法时的一种宗教象征。五斗米道不持九节杖，而“加施净室，使病人处其中思过”。又设鬼吏职司，主为病者请祷。请祷的方式是，“书病人姓字，说服罪之意。作三通，其一上之天，着山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之‘三官手书’”。

有源必有流，如果没有后来的流变，渊源也就不成其为渊源。从流变上看，南北朝时的南北方道教斋法，都与五斗米道有承袭关系。其中最明显的是每年道民三会的拜祠活动，南北方道教相同。而道民三会，正是五斗米道的旧规。在具体的斋坛作法上，南方道教的涂炭斋、三元斋都来自五斗米道。又如早期《灵宝经太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要略》说，作斋上章时，“斋主自称某治祭酒某先生”，称某治祭酒，也明显是五斗米道的旧仪。北方的寇谦之天师道，则如《老君音诵戒经》说：“道民家有疾病，告归到宅，师先令民香火，在靖中，民在靖外，西向，散发叩头谢。写僭违罪过，令使皆尽，未有藏匿，求乞原赦。”（《道藏》第18册215页）这种靖室首过的方式，出自五斗米道，其中有所变革，是师在靖室之中接受道民在靖室之外的忏悔。又如此经说到为亡人设斋法，作法事的篆生和主人要“持颊三”，则可能来源于五斗米道的涂炭斋。

有因即有革，晋南北朝时道教斋法的变革，与世俗社会的礼仪变革一

样，是时俗变化使之然。比较而言，南方道教的变革，要比北方道教的变革更大些。北方寇谦之天师道虽号称革除旧法，但由于深厚的道民风俗，使它更多地保存了五斗米道的旧教。张鲁降曹时，有大批汉中道民北迁关陇、洛阳、邺城、长安等地。道民的基本信仰及已经相因成为习俗的教法，并不会因为迁徙而削弱，相反，由于流离失所的遭遇，使所具有的宗教情感更浓烈。只是由于原来的宗教组织和教阶制度被破坏，便出现科律废弛的现象。如《正一法文天师教戒科经》所存录的《大道家令戒》说：

> 诸职男女官，皆所拜署，今在无几。自从太和五年以来，诸职各各自置，不复由吾真气领袖选举，……不按旧仪。（《道藏》第18册237页）

这种宗教组织和教阶制度的失缀，是寇谦之发起宗教改革的一方面重要原因，也是改革的一项重要内容。在具体的斋法上，则如《老君音诵戒经》说："吾观视世间，凡愚祭酒化户领民，上章奏上练文书，多者十纸、五纸，少者三纸、二纸，多之以少，都无头绪。"寇谦之所进行的改革，是"吾今并出音诵歌诫，宣敕诸官章书之法"。（《道藏》第18册213页）使上章等斋法活动规范化，但基本形式并没有大的改变。从总体上看，寇谦之天师道的斋法变革，主要是在五斗米道旧有形式的基础上进行清整。而南朝的斋法变革，则要因应南方的民间习俗。因为民间的风俗习惯有地域性的差异，所以南朝道教的斋法变革要大些。变革的一个结果，就是形成灵宝斋法，并出现醮祭，成为后来道教斋醮的主流。灵宝斋法与五斗米的斋法虽有因承关系，但无论在内容上还是在形式上，都已发生重大变化，这一点我们将在后文叙述。（张　裕）

一七四、五斗米道斋法与东汉礼仪有关系吗？

前文说到道教斋醮是传统的礼仪文化与民间风俗习惯的结合，并认为五斗米道的斋法是道教斋醮的主要渊源，下面就五斗米道的斋法与东汉礼仪的关系，作一点具体的考察，以见其因承传统的礼仪文化的一方面。

五斗米道在汉中、巴蜀一带传教，道民中很多都是生活在当地的巴夷、賨人等少数民族。而且，张鲁之前的五斗米道首领张修，据载本即巴郡巫人，《后汉书·孝灵帝纪》载，中平元年秋七月，"巴郡妖巫张修反，寇郡县"。注引刘艾《纪》说："时巴郡巫人张修疗病，愈者雇以米五斗，

号为‘五斗米师’。”在少数民族地区传教，必须要因应于少数民族固有的习俗，适应习俗而后能够有所移风易俗，是一条不证自明之理。但据《后汉书·刘焉传》注引《典略》说，张修的教法与东方张角的太平道大体上是相同的，即所谓“修法略与角同”，所以张修五斗米道的基本教法，很可能与太平道一样，都宗本于黄老道。而且，张修之后的五斗米道首领张鲁，据《三国志·张鲁传》说，本系沛国丰人，自其祖父张道陵始客居于蜀。后来道教中又传说，此张氏家族是汉初留侯张良后裔。不管这个传说是否可以据信，但张氏家族的基本文化背景，可以肯定是汉民族文化。自张鲁受刘焉之命，与张修领兵掩杀汉中太守苏固，得汉中后又袭杀张修而兼并其部众，“遂雄于巴汉”，成为政教合一的首领后，对五斗米道的教法进行了一些变革，即如《后汉书·刘焉传》注引《典略》所说：“及鲁自在汉中，因其人信行修业，遂增饰之。”因其人信行修业是适应道民的固有习俗，增饰则是汉民族的文化背景在发挥作用，如据同书说：“又依《月令》，春秋禁杀。”就其斋法而言，我们可以从一个例子中看到它对东汉礼仪的因承，这个例子就是西向礼拜。

按照中国传统的礼仪常规，以坐北面南为尊，礼拜则自南向北。而五斗米道的礼拜却是自东向西，不合传统的礼仪常规，颇使人疑其出于夷俗。而实际上，自东向西是东汉朝廷祭祖敬神的基本法式。

关于五斗米道自东向西作礼拜的斋法，我们可以举出两例为证。其一如唐道士《要修科仪戒律钞》卷十载：

> 科曰：道民入化，家家各立靖室，在西向东，安一香火西壁下，天师为道治之主，入靖，先向西香火，存师，再拜，三上香，启愿。（《道藏》第6册967页）

其二如《老君音诵戒经》说：

> 道民家有疾病，告归到宅，师先令民香火，在靖中，民在靖外，西向，散发叩头谢。（《道藏》第18册215页）

这种西向礼拜的仪规，大体上可以肯定是五斗米道的旧法。张鲁“增饰”五斗米道教法，一方面“民夷信向”，受到道民的拥护，另一方面，“流移寄在其地者，不敢不奉也”（以上并见《后汉书·刘焉传》及注引《典略》），以政教合一的势力，使教法得到强行贯彻，从而成为一种风习。而这种西向礼拜的仪规，正是东汉朝廷祭祖敬神的法式。《后汉书·礼仪上》载：

东都之仪，百官、四姓亲家妇女、公主、诸王大夫、外国朝者侍子、郡国计吏会陵。昼漏上水，大鸿胪设九宾，随立寝殿前。钟鸣，谒者治礼引客，群君就位如仪。乘舆自东厢下，太常导出，西向拜，（止）〔折〕旋升阼阶，拜神坐。退坐东厢，西向。（中华书局点校本）

为什么不按传统的礼仪常规，而要采取西向拜的仪式呢？同书注引《谢承书》载蔡邕说，作出解释：

昔京师在长安时，其礼不可尽得闻也。光武即世，始葬于此。明帝嗣位逾年，群臣朝正，感先帝不复闻见此礼，乃帅公卿百僚，就园陵而创焉。尚书（陛）〔阶〕西（陛为）〔祭设〕神坐，天子事亡如事存之意。苟先帝有瓜葛之属，男女毕会，王、侯、大夫、郡国计吏，各向神坐而言，庶几先帝神魂闻之。今者日月久远，后生非时，人但见其礼，不知其哀。

前汉建都西安，后汉建都洛阳，因而有西汉、东汉之称，也因而有汉明帝创制的西向礼拜的礼仪。而五斗米道的道民靖室，“安一香火西壁下”，大概正是对东汉朝廷由尚书阶西祭设神坐的模仿。

由此我们约略叙论道教斋醮与古代礼仪的关系。金代道士作《道书援神契序》说：

醮祭鬼神，则本乎《周礼·春官宗伯》。符檄冠佩，又未尝不本乎古之制也。因末流之弊，列于巫祝，作是书而大之，本其源流。（《道藏》第32册143页）

说道教斋醮本于《周礼》，也许夸大了它的经典依据。但道教斋醮作为一种宗教仪礼形式，在规范化的过程中，确存受到经典礼仪的影响，这是一种自上而下的影响。反之，自下而上、由民间演化为朝廷礼仪的现象也存在。《宋书·礼志二》说：

古者天子巡狩之礼，布在方策。至秦、汉巡幸，或以厌望气之祥，或以希神仙之应，烦扰之役，多非旧典。

秦汉巡幸主要指秦始皇和汉武帝，他们在敬天祭祖的仪礼中渗进神仙之事，备载于《史记·封禅书》。而自隋唐以降，朝廷祭礼渗入了更多的道教斋醮之法。唐初沙门法琳，已就此事议论说：

依《尚书》、《周礼》，国家自有祭法，皆天子亲所敬事。……本非道家之神，亦非道士所行之法。云何今日乃用道士醮祭，大乖礼教。深恐天神不飨非礼。从汉末张陵以鬼道行化，遂有道士祭醮。爱

及梁陈，盛行于世。粗法易染，习俗生常。……依《周礼》及《郊特牲》等，国家祭天自有仪式。（《辩正论》卷二，《大正藏》第52册500页）

由敬天祭祖而醮祭神仙，是祭祀礼仪的一次大变化。对于这种变化，也许应该从历史学和宗教学的角度进行专门的研究，但有一点，不待周密研究而可以情理推度，祭天在古代是天子的特权，非天子而祭天，被认为是觊觎帝位，有大逆不道之罪，所以只能祭祖。祭祖能满足人生情感的需要，但不能满足信仰的需要，而且，自春秋战国诸子百家学兴起后，天的神圣和神秘也受到极大的怀疑，善谈天道的道家更将天解释为自然，放在已经觉醒的理性法码上去衡量，所谓天很难继续作为信仰对象或崇拜的偶像。在这样的境况下，具象的神仙自然就成了信仰和偶像崇拜的重要补充。而神仙信仰，起源于民间，崇拜神仙的形式同样也起源于民间，不是按照经典礼仪创制的。所以，由神仙信仰影响到社会上层的礼仪活动，是礼仪文化自下而上的延伸。（张 裕）

一七五、道教斋法与民俗有关系吗？

明清以来，道教的斋醮活动多与民俗密切相关。在宫观中，为礼拜神仙或纪念祖师而举行的斋醮道场，很多都演衍为庙会，如农历正月北京白云观的燕九节庙会，农历四月由碧霞元君等女神圣诞而形成的泰山庙会等。在民间，作度亡醮是道士的一项重要活动，民间的送葬仪式，披麻戴孝本诸儒家礼仪规制，而诵经度亡则属道释所为。儒释道三教，都渗透到民俗活动中。那么，在汉魏六朝斋法兴起时，是否也与民俗活动有关呢？

这个问题也许有待民俗学者去做深入具体的研究，我们仅就佛教徒对道教斋法同于俗巫的指责等史料，对这个问题略作叙述。北周甄鸾《笑道论》说：

又按三张之术，《毘鬼科》曰："左佩太极章，后佩昆吾铁，指日则停空，拟鬼千里血。"又造黄神越章杀鬼，朱章杀人。或为涂炭斋者，黄土泥面，驴辗泥中，悬头著柱，打拍使熟。自晋义熙中，道士王公期除打拍法。而陆修静犹以黄土泥额，反缚悬头。……今观其文，词义无取，有同俗巫解奏之曲。（《广弘明集》卷九）

这是当时人所见，认为道教斋法与俗巫活动相同。对涂炭斋的指责，又见

于北周释道安的《二教论》（载《广弘明集》卷八）。南朝刘宋释僧愍《戎华论折顾道士夷夏论》也说："贩符卖箓者，天下邪俗也。搏颊扣齿者，倒惑之至也。"搏颊即涂炭斋的打拍法。而涂炭斋以黄土泥面，据说与当时南方蛮族盛行"毛面"的习俗有关（参见张泽洪《步罡踏斗》，四川人民出版社 1994 年版）。道教斋法有来源于民间习俗一面，也有影响民俗的一面。南齐明僧绍《正二教论》说："至若张葛之徒，又皆离以神变化俗，怪诞惑世。……立言舛科杂，师学无依，考之典仪，不然可知。"释玄光《辩惑论》说："赋凶邪佞，符章竞作。悬门贴户，以诳愚俗。"（分见《弘明集》卷六、卷八）贩卖符箓、悬门贴户等，既然能够"诳愚俗"，或者成为"天下邪俗"，说明它对民俗有广泛的影响。又如唐释法琳《辩正论》说：

> 今之道士不遵其法，反同张禹漫行章句，苟求润屋，冀得养身。弃五千之妙门，行三张之秽术。如茅山道士陶隐居撰《众醮仪》，凡 10 卷。从天地山川星辰岳渎，及安宅谢墓、呼召魂神所营醮法。备列珍奇，广斑绫彩，多用蒸鱼、鹿脯、黄白蜜粽、清酒、杂果、盐豉、油米等。先奏章请唤将军吏兵，道士等皆执手版，向神称臣，叩头再拜，求恩乞福。与俗并同。（《大正藏》第 52 册 499～500 页）

陶隐居即陶弘景，《众醮仪》是否属其所作，我们可以存录备考。但从南北朝到唐初，肯定在道教中流传过这样一部书，专叙斋醮仪规，而在法琳看来，这些仪规"与俗并同"。这也是当时将道教斋醮与民俗进行比较而作出的判断。

事实上，如果我们具体考察汉魏晋南北朝的道教斋法，将发现"与俗并用"或同于俗巫的，远不止佛教徒列举的这些。法琳所见到的《众醮仪》，以道教的斋醮源流推测，大概出自南朝，此书题署陶弘景撰也说明了这一点。同样，北朝道教斋法也未脱离民俗，《老君音诵戒经》说："道官道民有死亡，七日后解秽。家人为亡人散生时财物作会。"（《道藏》第 18 册 215 页）这种习俗一直流传到现在的乡间。同书又谈到为亡人设会的坛仪，如八拜九叩头，抃颊三次等。荐亡本来是儒者之业，虽曰"小人儒"，但毕竟滋润了草泽林莽对于文化的渴求。自道教兴起后，荐亡成为道士之业，仪式中又渗进了抃颊一类的涂炭斋法。隋唐以后，因为南方灵宝斋法日益广泛的流传，黄箓斋成为道教斋醮的重要内容。黄箓斋，即专用于度亡。

道教斋法，在兴起时便与民间习俗、仪礼有着千丝万缕的联系。这种联系，在佛教徒看来，正是道教深可诟病之处。但是，民间不正是宗教赖以生存的土壤，民众不正是宗教推行教法的主要对象么？为什么一定要鄙薄民俗、竭力成为象牙之塔里的精英文化呢？尊重民俗、适应民俗，而后因势利导，使之朝着文明规范的方向发展，也许正是宗教慈爱民生的应有情怀。从这个角度看，道教斋醮的弊病，不在于与民俗有着千丝万缕的联系，相反，这正是她的优点，能够在接近民俗中推行善道教化。同样，佛教在宋元以后也日益接近民俗，即学者所谓世俗化，并以这种途径最终融入中国的社会生活。明太祖有《御制玄教斋醮仪文序》说：

> 朕观释道二教，各有二徒。僧有禅有教，道有正一有全真。禅与全真，务以修身养性，独为自己而已；教与正一，专以超脱，特为孝子慈亲之设，益人伦，厚风俗，其功大矣哉！虽孔子之教，明国家之法严，旌有德而责不善，则尚有不听者。纵有听者，行不合理又多少？其释道两家，绝无绳愆纠谬之为，世人从而不异者甚广。官民之家，若有丧事，非僧非道，难以殡送。若不用此二家殡送，则父母为子孙者是为不慈，子为父母是为不孝，耻见邻里。（《道藏》第9册1页《大明玄教立成斋醮仪范》）

所谓益人伦，厚风俗，用现代语言说就是产生社会效益，能够增进人文情怀和社会凝聚力，能够潜移默化一种祛恶向善的观念。

当然，社会是变化发展着的，习俗虽然是现实，但对陋习陋俗必须有所革除。民间风俗改变了，礼仪制度改变了，宗教形式也应该有相应的变革。如果宗教成了陈规陋习的最后保存者，那么宗教的活力也将枯竭。

（张　裕）

一七六、斋法、斋体、斋义、斋意，是指什么说的？

道教斋法，从形式上讲是随着时代变化的经典礼仪与民间风俗礼仪的结合，那么，这种形式的内容，确切地说，斋法形式的意义又是什么呢？陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中说：

> 末世学者，贵华贱实，福在于静而动以求之，命在于我而舍己就物。若斯之徒，虽欣修斋，不解斋法。或解斋法，不识斋体。或识斋体，不达斋义。或达斋义，不得斋意。纷纭错乱，靡所不为，流宕失

宗，永不自觉。（《道藏》第9册822页）

斋法即斋的具体作法，也就是斋的表现形式。斋体可以理解为宗教特征，即斋法形式对于道教的象征性意义，凡依其法作斋，皆属道教，斋法与道教的信仰及教义，具有某种联系。所谓斋义，大概是指通过斋法形式所要追求的某种修持境界，亦即斋法的宗教性内涵。斋意的意思最微妙，依照陆修静的一些言论去理解，大概是指创制斋法的用心。关于斋法，我们将在后文逐步讨论，这里先结合道教的固有说法，对斋体、斋义、斋意进行一些阐释。

先说斋体。《无上秘要》卷四十七引《洞玄太极隐注经》说：

> 夫学道以斋戒为本也。诵经必斋，校经必斋，书经必斋，书符必斋，篆箓必斋，作金丹必斋，诣师必斋，请问必斋，礼拜必斋，受经必斋，救病消灾必斋，致真人必斋。（《道藏》第25册166页）

陆修静《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》也说：

> 夫斋直是求道之本，莫不由斯成矣。此功德巍巍，无可比者，上可升仙得道，中可安国宁家、延年益寿，保于福禄，得无为之道，下除宿愆，赦见世过，救厄拔难，消灭灾病，解脱死人忧苦，度一切物，莫不有宜矣。（《道藏》第9册824页）

二说用语不同，但基本思想一致，都将斋视为道教的根本。前者从斋戒的角度，强调其在宗教活动和宗教修持中的重要性。看起来“必斋”的方面太多，似乎过于烦琐，但也未尝不可以理解为其宗教特征在各个方面的体现。后者从作功德的角度，强调斋法的重要性。所谓行斋法可以“安国宁家”云云，在理性主义者看来也许属于虚诞，祈祷神灵未必能够改变现实。但站在信仰者的角度看，斋坛祈祷不但能表达某种愿望，树立起向往和睦安康的信念，而且面对神真会使人心灵洁净。为了建立这种功德，道教徒以明真斋清净苦修，涂炭斋甚至采取某些自虐的方式。在这方面，我们首先应该关注的，也许不是道教斋醮形式的粗俗或者迷狂，而是功德思想中所蕴涵的宗教情怀。至于说做斋可以升仙得道，则显然与其基本信仰相联系。

以上两说出自东晋南朝道教。北朝道教也将斋戒与信仰和功德联系起来，不过解释比较粗浅。《老君音诵戒经》说：

> 为先亡父母迁度魂灵，月月单章，言达斋功，胜于千遍度星游说之事。斋功不达，无有感彻之理。先斋立功，却上度星章。（《道藏》

第18册213页）

这种功德，是为信仰中的神建立的。所谓“感彻”，就是以功德去感动神的慈悲。同书又说：“此则仙人奏表上闻，遣仙人玉童玉女来临。”仙人来临大概是从歌舞降神的巫术中脱胎而来的，不过降神的方式不是歌舞欢娱，而是以斋戒建立宗教功德，并要采取向朝廷上奏疏一样的形式，将斋戒功德呈告神灵。这样就从巫术中脱胎出来，显示出斋戒所具有的道教的象征性意义。

其次说斋义。陆修静《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》说：

> 以人三关躁扰，不能闲停，身为杀盗淫动，故役之以礼拜。口有恶言，绮妄两舌，故课之以诵经。心有贪欲嗔恚之念，故使之以思神。用此三法，洗心净行。心行精至，斋之义也。（《道藏》第9册821页）

又说：

> 夫斋为拱默幽室，制伏性情，闭固神关，使外累不入，守持十戒，令俗想不起，建勇猛心，修十道行，坚植志意，不可移拔，注玄味真，念念皆净，如此可谓之斋。

司马谈《论六家要指》说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”所谓道家使人精神专一，可以理解为道家哲学化作文化生活之后所形成的特征。在先秦，老子的“抱一”，庄子的“坐忘”、凝神，也许只是哲学家特有的一种精神状态。处于同一种精神状态而对宇宙、社会、人生最根本问题有所解悟者，在老庄时代大概不多，所以老子说“吾言甚易知，甚易行。而天下莫能知，莫能行”。庄子更终生孤独，即使是交往最频繁的朋友惠施，也不能够知其旨趣之所在，只好寄希望于“万世之后而一遇大圣，知其解者，是旦暮遇之也。”这种孤独，无疑产生于哲学的深刻，得不到理解。而那种精神凝一的状态，则是进入其哲学殿堂的门户。没有同样的精神状态，就根本不可能理解其哲学。自战国后期以至汉初期，老庄哲学未必有真正的知音，但一方面由于学术融合的历史大趋势，另一方面也由于老庄本有和光同尘、与时俱化的思想，以此摆脱因哲学的深刻而引发的孤独的困扰，所以道家之学呈现出从哲学的智慧顶端向文化生活回落的趋势。道家那种专精凝一的精神状态，在汉初的文化生活中，成为最精妙神奥的一

种境界，司马谈有其领悟，《淮南子》则多所阐述。但是，在汉代能够体悟这种精神境界的，大抵局限于师承道家或接触到道家之学的文化精英。此后以黄老道为载体，专精凝一的精神状态作为一种文化生活向社会各阶层传衍，《太平经》中关于守一、三一的大量论述，就是传衍的历史痕迹。也正因为是向社会各阶层传衍，专精凝一不再是进行哲学思维时特有的精神纯净状态，而嬗变为具象的存思、存神，守一、守三一遂为方术，成为汉魏六朝道教修持的主要方法。陆修静的所谓“斋义”，正是在这种由道家而道教的历史演衍中很重要的一环，他以道教斋法形式，使精神专一的文化生活规范化，并以宗教的形式，推广道家使人精神专一的文化内涵。在他所说的“修十道行”中，包括“以精气神使五体清洁”，“形心闲静，注念专精”，“神气清爽，含养元泉”，“存神思真，通洞幽微”等等。当然，将道家的精神专一化作道教的修持境界，并不是陆修静的创造，而是道教斋法的一个基本精神追求，陆修静只不过将这个基本精神追求提撮出来，以克服当时道流“流宕失宗”的积弊。早于陆修静的《太真科》也说：

> 守一以斋为本。斋者齐也，洁也，净也。不必六时行道，三时讲经，昼夜存神，忏悔请福，干噪玄灵，更失其一。（唐道士王悬河《三洞珠囊》卷五引录，《道藏》第25册324页）

流宕于烦琐的形式而丧失形式所要承载的宗本或文化内涵，在道教史上自始至终皆有此弊，同样，力图克服此弊以提撮其精神，也贯穿道教史始终。这是我们研述道教斋醮时不能不注意到的，既要对道教斋醮的基本精神有所认识，又要把握住这个基本精神而不被其外在形式所困扰，如此可谓之学术研究。学术研究不能只是历史现象的描摹，还要凸现出历史文化的精神。

最后说斋意。这是一个很微妙的提法，陆修静提出“斋意”，但没有作出明确的解释。我们从其书中撷取一段，或可见其微妙意蕴。《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》说：

> 圣人以百姓奔竞五欲，不能自定，故立斋法。因事息事，禁戒以闭内寇，威仪以防外贼。礼诵役身口，乘动以反静也。思神役心念，御有以归虚也。能静能虚，则与道合。（《道藏》第9册822页）

如果站在宗教鸦片论的立场上看，这段话也许就是一条很坚实的论据，证明宗教的麻醉作用和意图。某些研究者，有一种很奇怪的逻辑思

路，认为道教起自东汉太平道和五斗米道，太平道发动“黄巾起义”，五斗米道在张修所领导的前期曾予以呼应，及北魏寇谦之、南朝刘宋陆修静分别在南北方改革道教，不再走揭竿而起的旧路，所以背叛了农民阶级的立场，是在帮助统治阶级禁锢农民的欲望。诚然，汉末因为政治的腐败，民众为生存而斗争，并在太平道的旗帜下，寻求社会的公平，道教在污浊腐败的社会中唤醒公正平等的意识，确实有不可磨灭的历史功绩。但是，道教为什么就一定不能因应历史现实的变化发展，从宗教文化的角度参与社会的文明建设，而一定要保持起事者的姿态、保持一种对抗的心态呢？道教的产生、变化、发展，既是一种历史现象，也是一种文化现象。历史现实的疾苦，促成了道教的产生，但是道教又有其深厚的社会文化根源，这个文化根源自先秦道家递变而来，否则，我们将很难理解为了发动一次农民起义便能够炮制出这样一门对中国社会影响深巨、传衍达千数百年的宗教。从这个角度讲，我们不能肯定其作为历史现象的一面，而否定其作为文化现象的一面，否则，就会以是否发动民众斗争作为评估道教的唯一价值准则，对道教具有宗教特质的文化建设一概予以否定。如果肯定道教的文化建设，就不能不肯定陆修静所探寻的“斋意”。所谓“斋意”，从其论述中不难看出，是制立斋法的文化用心。不管怎么说，也不管是此前还是此后，道教斋醮流于形式的泛滥，对于民风习俗和社会整体的文明建设，都有消极作用。正如前述欧阳修指陈的礼法之弊一样，道教斋醮在基层社会也曾因为“其制淫侈”而成为文化发展的沉重负担。陆修静针对这种流弊而强调斋义、斋意，要求对制立斋法的文化用心有所理解，不能蒙昧地满足于对形式的增饰或模仿，这也许正是陆修静作为一个宗教思想家最应该作出的努力。

我们在“斋法渊源”里将斋的意义问题提出来讨论，一方面是因为在道教斋法源起时文化意义便已得到突出的强调，戒洁身心、精神专一是斋法渊源的一方面重要内容，另一方面是因为这个文化意义被日益烦琐的斋醮形式所淹没，“流宕失宗”的弊病越积越深，道士作斋建醮多不知其归旨，教外研述者也将对其形式的片面了解作为密奥，反之，又因为知其形而不知神，武断地唾弃，这些都不是作为现代研究者所应有的态度。

（张　裕）

一七七、灵宝斋法的渊源如何?

灵宝斋法，在晋南北朝时只是道教斋法的一类，是灵宝派或称《灵宝经》系的斋法，其他道派或经书传承系统，如上清、正一、三皇、洞渊神咒及寇氏天师道等，也都有自己的斋法。诸派斋法中，以灵宝斋法最规范而有系统，对后世道教的影响也最大，直至元明以降，正一、全真两派斋醮，莫不宗源于灵宝。所以，相对于隋唐以后的道教斋醮而言，灵宝斋法是源；而相对于五斗米道而言，灵宝斋法又是流，不过与另一支派，即寇氏天师道相比较，灵宝斋法对五斗米道斋法进行了更大的变革，以至可以作为一种新的创制。《无上秘要》卷四十七引《洞玄请问上经》说："夫道家所先，莫近于斋。斋法甚多，大同小异。其功德重者，唯太上灵宝斋。"（《道藏》第25册166页）此《洞玄请问上经》，即《太极左仙公请问经》，是东晋时托称太极真人徐来敕等降授葛玄的新出《灵宝经》之一种。因为本属灵宝派经书，推重灵宝斋法或出于教派之见。但唐末道士杜光庭，在传承上属上清派茅山宗，同样也将灵宝斋法推为宗本。如其《太上黄箓斋仪》卷53说：

> 此法自张天师、陆先生、寇天师、张清都相传至今，颇历年代，皆以斋法出于灵宝自然朝，为斋之祖宗，故先行自然朝，示不忘本也。（《道藏》第9册346页）

这是站在唐末，对道教斋法源流所作的事实性描述，不存教派之见。文中提到的张天师、寇天师，即张道陵和寇谦之，都与灵宝斋法没有关系。陆先生即陆修静，整理灵宝斋法使之规范化，成为后世道教的斋法准式。张清都即唐初期道士张万福，居长安清都观，因有是称。张万福继金明七真《三洞奉道科戒营始》之后，对道教科仪进行系统整理，他一方面排斥与南方民俗有关的灵宝派醮法，另一方面又以灵宝派斋法为宗本，是灵宝斋法传衍中的一种重要人物。从陆修静到张万福，是灵宝斋法的两次规范化进程，此后继有唐末杜光庭、宋代留用光等，灵宝斋法因之成为道教斋法的主流，但他们不能代表灵宝斋法的渊源。

道教将灵宝斋法推始于三国葛玄。如宋代道士留用光传授、蒋叔舆编次的《无上黄箓大斋成仪》卷一说：

> 灵宝之教，秘而不传，口口相授。太极仙公始笔之书，著《敷斋

威仪》之诀。陆天师复加撰次，立为成仪，祝香启奏，出官请事，礼谢愿念，罔不一本经文。张、杜二师继出，玄风益畅，登坛俯仰之格，相去虽数百年，前后盖一辙也。（《道藏》第9册378页）

同书卷十七又说：

盖自陆天师因《太极敷斋诫威仪经》，撰《灵宝道士自修盟真斋立成仪》始，自后相沿，用之所不可废。（同上书第9册489页）

文中提到的《敷斋威仪》之诀或《太极敷斋威仪经》，即收于明《正统道藏》洞玄部威仪类的《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》。据敦煌遗书P. 2256号残宋文明《灵宝经义疏》，此经诀乃太极真人授葛仙公的新出《灵宝经》之一种，同书又著录《太上玉经太极隐注宝经诀》、《太上太极太虚上真人演太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀》等，都是斋法科仪类经书，后一部或即前引杜光庭所说“灵宝自然朝”之所本。敦煌P. 2861号亦《灵宝经义疏》残卷，其中有《太上洞玄灵宝金箓简文三元威仪自然真一经》、《太上灵宝长夜九幽府王遣明真科》等，今皆有残本，也属斋法科仪类书，而归类于《元始旧经》，以与葛玄所受新出《灵宝经》相区别。这些经书，都出在陆修静之前。陆修静立成斋仪，“罔不一本经文”，所本者大概就是这些经书。但是，这些经书与葛玄究竟有多少关系呢？陶弘景《真诰》卷二十说：“葛巢甫造构《灵宝》，风教大行。”所以学界一般认为《灵宝经》的大量造作，在葛巢甫之后。葛巢甫是晋末人，葛玄五代从孙。根据这样的文献考证，则道教将灵宝斋法推始于葛玄，正如称说新出《灵宝经》乃徐来勒降授葛玄一样，都是伪托。

判断为伪托大概没有问题。关于葛玄的种种神话，可能是东晋南朝灵宝派兴起时编造的神迹。如《无上秘要》卷四十七引《洞玄众圣难经》说：“仙公登劳盛山，静斋念道，是日中时，有地仙三十三人诣座烧香礼经。”又引《洞玄真--劝诫法轮妙经》说：“太极左仙公于天台山静斋拔罪，烧香忏谢，思真念道，一百日中，神明仿佛。”（《道藏》第25册166~167页）这大概与前引《道学传》说张天师入嵩山石室隐斋九年，是同一类的宗教神话。明代道士谭嗣先造《太极葛仙公传》，将关于葛玄的传说编撰成册，并注引《列传》、《别传》等，集传说而为史传。但同书附录陶弘景《吴太极左仙公葛公之碑》，却针对“俗中经传所谈”葛玄故事，考论说：“如《真诰》并葛氏旧谱，则事有未符，恐教迹参差，适时立说。”（《道藏》第6册854页）不但考证出事属俗中所传，而且点出了适时立说

的传教意图。

再根据前引《无上黄箓斋立成仪》的两段说法，陆修静整理灵宝斋法，因以为据的主要是《太极真人敷灵宝斋威仪诸经要诀》，则此经是灵宝斋法的重要渊源。再益之以灵宝派的《元始旧经》及葛仙公所受新出经中有关斋法的内容，则灵宝斋法的渊源大致可以廓清。

但有一点应该引起注意，现存文献的考证虽然重要，但并不一定能够揭示出真实而完整的历史。从理论上说，斋法作为一种特殊的宗教形式，不可能由一部或几部经书臆造杜撰出来并流传于世，这正如礼法风尚不可能臆造杜撰一样。如果没有风尚习俗作为社会基础，宗教形式便不能生存传衍，更不可能出现“葛巢甫造构《灵宝》，风教大行”的现象。以《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》为例，作为灵宝斋法之社会基础的风尚习俗，大致有三个方面。

第一是五斗米道在东吴的传播并与当地巫俗相结合。经中称张天师二十四治、三十六靖庐，又说上章时斋主（法师，非宋以后所说斋主。如经中注说：“选高德一人为斋主，名曰法师。”）自称某治祭酒等，都是五斗米道之旧规。又指责当时道流“不信至道经教，而好学巫术不真之事，其会同之日，唯酒肉为先”云云，是斋法混同巫俗之证。五斗米道的三会、明真斋，从寇谦之《老君音诵戒经》、陆修静的叙述等有关资料看，都是蔬食。牲祭是古代祭仪，后来成为巫俗风习。经中又对“俗间有汗秽”等事提出批评。从总体上看，此经虽意在革除俗巫，但俗巫所为斋祭之事，既是它的主要关注视角，又是它得以流传的习俗基础。在斋法形式上，对五斗米道既有所继承，又多所变革，如礼拜自北始而周十方、口咏步虚、上章称先生等，可能与当时礼俗有关。

第二是佛教的传播，形成了社会接受斋法这种特殊宗教形式的基础。此经斋法，对佛教多有依仿，如转经、坛场设法师、都讲诸职司等等。经中甚至依仿佛本生故事，称太上南华仙人庄周“前世学道”云云。

第三是由魏晋玄学所造成的文化风尚，丰富了灵宝斋法的思想内涵。此经对《老子》特别推重，说：

> 贤者欲修无为之大法，是经（按即本经）可转。及诸真人经传，亦善也。唯《道德》五千文，至尊无上，真正之大经也。（《道藏》第9册870页）

《老子》是用作转经的经本，斋坛上由法师或都讲讲解其义理。又推崇南

华仙人庄周“才智洞达”，“宣畅道意”，“检俗人华竞之心，导之以自然法门”。推崇老庄，迎合了玄学的文化风尚，奠定斋法在士阶层的社会基础。而对于斋法本身而言，则因为摄人老庄之学，极大地丰富了思想内涵。这个思想内涵，就是前文所说的精神专一。如说：“斋时皆心注玄真，永无外想，想念在经。”又说：“倚伏兼忘，忘其所忘，志与玄同。”倚伏即祸福，由《老子》“福兮祸之所倚”等语化出。建斋原为祛灾祸，祈福祉，而此经却将“志与玄同”一类的精神专凝，看得更为重要。陆修静强调斋义、斋意，大概就是本于此说并弘扬之。而灵宝斋法之所以成为道教斋法的主流，一方面固然是因为它有系统而规范的形式，另一方面也因为它有这样的思想内涵。缺乏思想内涵的形式，即使罩上层层神光，也必不能行之久远。同样，强调“心斋”的上清斋法，隋唐以后也有所传衍，而偏于鬼神之事的洞渊神咒及三皇斋法，唐以后近乎绝迹。（张 裕）

一七八、九等斋十二法指哪些?

道教的斋法，烦曲复杂。造成这种现象的原因，主要有两个方面。第一是某些道流为了夸饰其教法繁富，务以增多为美；第二与道教斋法的来源有关，有些斋法是经典礼仪的变异体，有些斋法是民间礼俗的宗教化。民间礼俗既有所同，又因地域性而有所异。作为经典礼俗的变异体，道教斋法可以按照所祈祷的事相去划分，如金箓斋救度国正，黄箓斋救拔九祖罪根等；作为民间礼俗的宗教化，道教斋法可以按照教派去划分，不同教派的斋法，反映出民间礼俗的地域性差异。

在道教史上，对斋法的类别进行系统的划分，大约始于南朝刘宋时。而道教划分斋法类别的主要目的，并非像我们现在这样，为了知识性的介绍，廓清种类，以见大体。两晋时，不但早期的五斗米道、太平道、帛家道等各有所传播，并衍生出许多新道派，如上清派、灵宝派、三皇派等等。每个道派都有自己的斋法，作为本派的宗教形式或外部特征。道派孳乳，斋法随之烦曲复杂。互有同异而并立，彼此间不能联系为一个整体，于是经科教法散杂无序，修持各依一术，而无渐进品阶。但各派又有基本相同的信仰，信仰使道派与道派之间彼此认同，构成一个整体的宗教意识。斋法的派系散杂，与这种整体的宗教意识不相应，于是要对斋法进行品类区分，使之规范化、系统化。

规范化、系统化，就是道教区分斋法品类的主要目的。围绕这个目的，促进了道派的融合，使道教具有基本统一的宗教形式，巩固各道派彼此认同为一个整体的宗教意识。在这点上，正如礼俗的认同感巩固了汉民族的整体民族意识一样。

在斋法的规范化过程中，陆修静所提出的九等斋十二法，无疑是一次重要的里程碑。在陆修静之前或略与之同时，有道流进行规范化的试探；在陆修静之后，有道士对其未当之处进行调整。通过区分斋法品类，整合道教的宗教形式或外部特征，大致经过试探、定型、调整三个阶段。

在陆修静之前或略与之同时，有题署为太极太虚真人所作的《洞玄灵宝道学科仪》。此书卷上《必斋品》说：

> 凡是道学，当知有所修行。或行之在心，或行之在事，莫不以斋静为先，五德之本，求道之基。若道士女冠，诵经必斋，校经必斋，书符必斋，合药必斋，作金丹必斋，精思必斋，诣师请问必斋，礼拜必斋，受经必斋，救济消灾必斋，致真必斋。太上所敬重，老君所营护，诸圣所寄赖。斋法甚多，在兆所修矣。（《道藏》第24册771页）

这段话的大意，又见于《太极左仙公请问经》，不知二书孰先孰后。要之，二书皆出于晋宋之际，反映出灵宝派对斋法的重视。所列“必斋”项目，即修斋的祈祷事相。此书接着又列各种斋法如下：

箓生朝仪、五千文朝仪、灵宝朝仪、上清朝仪、三皇朝仪、上元斋（原注：合药修仙。下同）、中元斋（修身谢过）、下元斋（拔救九祖）、八帝斋、三五大斋、下元三十二天斋、中元请七十二君斋、上元六直斋、灵宝金箓斋（拔度侯王）、黄箓斋（救九祖父母）、明真斋（修身）、三元斋（谢过）、灵宝自然斋（涉世）、涂炭斋（救病）、旨教斋（救病）、灵宝五练生尸斋（救己）、五千文斋、太平洞渊五王斋。

所列斋法类别，并非尽属灵宝派，其中有五斗米道及上清、三皇等派的斋法。此书将各派斋法罗列在一起，说明不同的祈祷事相，但没有进行系统化的缔构，所以属整合斋法的试探阶段。

罗列诸派斋法，从某种意义上说，已将系统化的问题提出来了，因为罗列使人对斋法无序的状况一目了然。陆修静在《洞玄灵宝五感文》中提出九等斋十二法，正针对这种无序的状况。如说：“既子识有明暗，则人悟有利钝；资力有优劣，则所任有多少。是以圣人阶其精粗，分析辙辙（前一个辙字疑是轨字之误）。”所谓“阶其精粗”，意即斋法系统化，可作

为修习的品阶次第。出于这个目的，陆修静提出九等斋十二法。我们据其体例文义，列表如下：

- 九等斋十二法
  - 上清斋
    - 绝群离偶、无为为业
    - 孤影夷里
  - 灵宝斋
    - 金箓斋（调和阴阳，救度国王）
    - 黄箓斋（拔九祖罪根）
    - 明真斋（拔亿曾万祖九幽之魂）
    - 三元斋（一年三过，自谢涉学犯戒之罪）
    - 八节斋（一年八过，谢七玄及己身宿世今生之罪）
    - 自然斋（普济之法，内以修身，外以救物，消灾祈福，适意所宜）
    - 洞神三皇斋
    - 太一斋（以恭肃为首）
    - 指教斋（以清素为贵）
  - 三元涂炭斋

所谓九等斋，是对灵宝派斋法的划分。其中，明真斋、指（或作旨）教斋来源于五斗米道，洞神三皇斋是三皇派的斋法，太一斋很可能与太平道有关。陆修静将这些斋法皆归入《灵宝》斋类，有未当之处，所以后来又有道士予以调整。但通过陆修静九等斋十二法的缔构，各派斋法便形成为一个整体，使道教在宗教形式或外部特征上形成为一个共同体。也许正因为缔构斋法对于整合道教发挥了重要的作用，所以成为基本范型，对后世影响深远，即如唐道士吴筠《简寂先生陆君碑》所说："故斋戒仪范，为将来典式焉。"（陈垣编《道家金石略》第 148 页）

后来者所作的调整，主要是针对其归属道派的未当之处而进行的。如宋文明的《灵宝经义疏》，既在陆修静甄辨整理《灵宝经》的基础上进行疏释，又在所列《灵宝》斋法中，取其九等斋之六，摒去洞神三皇、太一、旨教三种非灵宝派的斋法（见敦煌卷子 P. 2256 号）。又如唐道士朱法满《要修科仪戒律钞》卷八引《圣纪经》说：

> 斋有六种。第一上清斋，有二法：一者绝群独晏，静气遗形；二者清坛肃侣，依《太真仪格》，先拔九玄，次及家门，后及己身。第二灵宝斋，有六法：一曰金箓斋，救度国王；二曰黄箓斋，拔度祖

世；三曰明真斋，忏悔九幽；四曰三元斋，首谢犯科；五曰八节斋，忏洗宿新之过；六曰自然斋，为百姓祈福。第三洞神斋，精简为上，绝尘期灵。第四太一斋，以恭肃首。第五旨教斋，清素为贵。第六涂炭斋，以勤苦为功。（《道藏》第6册954页）

很明显，《圣纪经》对斋法类别的区分，来源于陆修静的十二法，不但十二法相同，次序亦相同。其调整陆修静九等斋的未当之处，在于将洞神斋、太一斋、旨教斋各独立为一类，不归入灵宝斋法，这符合斋法的道派源流。此所引《圣纪经》，有可能是道士尹文操奉唐高宗之命所撰《老君圣纪》，反映出唐代道教斋法的基本体系结构。（张　裕）

一七九、二十七品斋指哪些?

唐宋时，由于新道派的出现以及某些道流的增饰，道教斋法演衍颇多。斋法不断地演衍，也就需要不断地统合。大约出于宋代的道书《金箓大斋启盟仪》，条列二十七品斋法，是对唐宋时斋法演衍比较系统的一次统合。其说云：

斋法之说，有内有外，请备论之。

内斋者，恬淡寂莫，与道翱翔。昔孔子以心斋之法告颜渊，盖此类也。

外斋者，登坛步虚，烧香忏谢，即古人祷祠祭祀之余意也。斋法见于道家者，凡二十有七品，其源出于灵宝。（《道藏》第9册73页）

根据其叙述，可以将二十七品斋表列于下：

二十七品斋
- 内斋
  - 太真斋、上清斋
  - 大洞斋、金房斋
- 外斋
  - 天子所修
    - 太一斋、九天斋、金箓斋、
    - 玉箓斋、盟真斋
  - 臣庶可修
    - 黄箓斋、洞神斋、自然斋、
    - 三元斋、涂炭斋、拔度斋、
    - 洞渊斋、天宝斋、九幽斋
    - 五练斋、正一斋、太平斋
    - 三皇斋、八帝斋、北帝斋、
    - 旨教斋、解考斋、化胡斋

这二十七品斋，大致囊括了宋以前道教各派的斋法。此书将各种斋法一概推源于灵宝，如说："其间施设虽有不同，要其归，则不能出于灵宝之范围也。"这个说法并不确切。灵宝斋虽为道教斋法的主流，但并不因此阻断其他道派因应地域性民间礼俗，而形成新的斋法。又说："夫斋法自玄一三真人始授太极葛仙公，以至互相授受，分宗演派。"这个说法的背景，大概是宋代人特别浓厚的道统观念，似乎一切礼法文明，都是某个圣王或贤哲开创，在后来的递相传授中，分宗立派。这种观念，从一个角度反映出文明发展的历史联系，前代的文明创造，总是后代文明发展的基础，也反映出在文化同源的前提下，形成一种强烈的民族认同感和凝聚力。但礼法文明的历史发展，并不真实地就是这么回事。礼法文明的历史发展，总在不断地因应习俗风尚而有所创造，并不只是简单地以授受方式所进行的继承。分宗立派也不只是传授源流互异的缘故，而是顺应时代性、地域性的礼俗风尚，不断有所损益的结果。将分宗立派描述为自古及今的辐射状传授网络，虽能简明地勾勒出历史源流，但同时也剔掉了许多丰富的历史发展内容。

就道教二十七品斋而言，强调有一个共同渊源，无疑符合整合道派的需要。但是，要了解真实的历史，就不能不辨析其道派分别。实际上，辨析道派分别的历史真相，非但不会否定其整合道派，进行缔构的价值，反有之帮助我们深入理解进行这种整合的文化涵蕴，帮助我们掌握道教由教派滋生、相互并立而不断融为整体的历史发展轨迹。出于这种思路，我们从二十七品斋中选择两例，略做辨析。

第一，内斋法中的太真斋，原本即三元斋。《无上秘要》卷五十五至五十七，分别为《太真下元斋品》、《太真中元斋品》、《太真上元斋品》，卷五十六又称"《太真科》文为学之本"云云，可知太真斋出于《太真科》。推溯其渊源，则是五斗米道的三会忏罪谢恩。此斋法非但灵宝派有所继承，谓之三元斋；上清派也有所继承，谓之"太真仪格"。《无上秘要》合称为"太真下元斋"等，大概是南北朝末上清、灵宝二派已基本融合的缘故。

第二，内斋法中的上清斋、大洞斋，更明显地是上清派斋法。据此书解释，内斋即心斋之类，又说内斋"不假人修，与天为徒"。所谓"心斋"，是《庄子·人间世》里的说法。上清派自陶弘景推崇《庄子》内七篇，其流裔多奉之为圭臬，如陶弘景四传弟子、唐道士司马承祯著《坐忘

论》，即是专谈心斋坐忘之最高修持境界的名篇。又如隋唐之际道书《道门大论》说："上清斋有三法。一者绝群独晏，静气遗形；二者清坛肃侣，依《太真仪格》；三者心斋，谓疏瀹其心，澡雪精神。"（转引自《斋戒箓》，《道藏》第6册1003页）

其他如外斋中的洞神斋、三皇斋属三皇派，涂炭斋、旨教斋是五斗米道之旧法，洞渊斋属洞渊神咒派，北帝斋属北帝派等等，各有道派渊源。《金箓大斋启盟仪》一概推源于灵宝，称述其自葛玄以来的授受源流，与史实多有不符，但对于整合道派，却自有其旨。

对于斋法，道教还有另一种分类方法，既不按照道派源流，也不按祈祷事相，而是按照行斋时的修持去划分。附录于此，以资参考。《斋戒箓》说：

按诸经斋法，略有三种。一者设供斋，以积德解愆。二者节食斋，可以和神保寿，斯谓祭祀之斋，中士所行也。三者心斋，谓疏瀹其心，除嗜欲也；澡雪精神，去秽累也；掊击其智，绝思虑也。夫无思无虑则专道，无嗜无欲则乐道，无秽无累则合道。既心无二想，故曰一志焉，盖上士所行也。（《道藏》第6册1002页）

另外，道教又有所谓杂斋法，即在不同的节日建斋设供。杂斋名目繁多，不可尽述。而其形式以及内容，与上述诸斋法并无不同。

宋以后，道教的斋与醮合流，通常都统称为斋醮。（张　裕）

一八〇、醮祭的渊源如何？

醮，在经典礼仪中，是士人加冠和婚娶时所举行的一种仪礼，而作为一种祭仪，则来源于民间习俗。这种分别，还与南北方礼俗文化的差异有关。大体上说，北方崇奉经典礼仪，南方颇因应民间习俗。宋以后的道教，将醮作为祈祷祭祀的主要仪式，是南方民间习俗的发展和规范化。规范化的过程，受到经典礼仪的影响。

我们可以通过考叙源流，说明上述观点。

东汉许慎《说文》："醮，冠娶礼、祭也。"加冠和婚娶时的仪礼，与祭祀仪礼是两回事。许慎将二者并列，大概是因为当时人将这两种仪礼活动都称作醮。清段玉裁作注时，就两种仪礼的不同辨异说：

《士冠礼》："若不醴则醮用酒。"三加，凡三醮。郑曰："酌而无

酬酢曰醮。”《士昏礼》：“父醮子”，命之迎妇。嫡妇则酌之以醴，庶妇使人醮之，酌之以酒。郑曰：“酒不酬酢曰醮。”依郑说，非谓祭也。而许云“冠娶礼祭”，事属可疑。详经文不言祭也。盖古本作冠、娶妻礼也，一曰祭也。转写有夺与？祭者别一义，不蒙冠婚。宋玉《高唐赋》：“醮诸神，礼太一”。此后世醮祀之始见也。

段玉裁注文中所引《士冠礼》、《士昏礼》，是《仪礼》中的两篇，所引“郑曰”，即东汉郑玄的《仪礼注》。很明显，段玉裁的考辨，是以《仪礼》所载的经典礼仪作为唯一依据的。在《仪礼》中，醮是士人加冠和婚娶时的仪礼。加冠时，让加冠者饮酒，称作醮，醮时不能对饮，即郑玄所谓“无酬酢曰醮”。酬是主人劝客人饮酒，酢是客人答谢主人的敬酒。士人娶庶妇时，不用醴（甜酒），而用酒，也称作醮。在经典礼仪中，醮没有祭祀的意思，所以段玉裁怀疑许慎的解释有误或抄写时有文字夺误。

如果我们认同段玉裁所确定的唯一依据即经典礼仪，那么，说醮无祭祀之义是正确的。但是，经典礼仪离不开民间礼俗，不但经典礼仪必然要因应民间礼俗而有所变化，而且经典礼仪本身也是从民间礼俗中抽绎出来的。《仪礼·士冠礼》：“若不醴，则醮用酒。”郑玄注说：

“若不醴”，谓国有旧俗可行，圣人用焉，不改（者）也。《曲礼》曰：“君子行礼，不求变俗。”祭祀之礼，居丧之服，哭泣之位，皆如其国之故。谨修其法而审行之，是酌而无酬酢曰醮。醴亦当为礼。

按照唐贾公彦的疏释，礼即周礼，是周公制订的仪节法度，“国有旧俗”指夏商旧有的礼仪。意谓周公针对夏商“不醴”的旧有礼仪，因地制宜地订立“醮用酒”的规范。旧说《仪礼》是周公制作，孔子订正。经过近代学者的研究，多认为成书在战国时代。所以因俗制醮礼的不是周公、孔子，所因之俗，不是春秋时代的风俗，更不是周初夏商遗民的风俗，而是战国时代的风俗。战国时代文化大融合，醮礼究竟来源于何地风俗，很难详加考辨。要之，郑玄注文里意思是值得注意的，即经典礼仪的制订，既因应于民间礼俗又来源于民间礼俗。明确了这一点，我们就不必怀疑许慎说醮含祭祀之义是否有误。说醮是冠娶礼，根据的是经典礼仪；而说醮又是祭礼，根据的是民间礼俗。

段注中所引宋玉《高唐赋》，见载于《文选》卷十九，说：“有方之士，羡门高谿，上成郁林，公乐聚谷，进纯牺，祷琁室，醮诸神，礼太一。传祝已具，言辞已毕，王乃乘玉舆驷……”宋玉是战国末期楚国的诗

人，但这篇高唐赋，据近代学者考证是汉初作品。赋虽晚出，但战国时代的楚国，确有礼太一的旧俗。《楚辞·九歌》的第一篇，即是《东皇太一》，其中讲到“奠桂酒兮椒浆”等等祭神的陈设，讲到“扬枹兮拊鼓”等等娱神的活动，反映出楚国的旧有巫俗仪礼。而陈设酒果以祭神，正是南北朝隋唐时道教醮祭的基本法式。《隋书·经籍志》四载道教醮祭说：“夜中，于星辰之下，陈设酒脯饼饵币物，历祀天皇太一，祀五星列宿，为书如上章之仪以奏之，名之为醮。”由其祭祀天皇太一，我们不难看出道教醮祭与南方楚国巫俗仪礼的前后联系。

道教的醮祭仪礼，是由东晋南朝时的灵宝派兴起的。灵宝派的活动中心，在江南的东吴。南北朝后期，醮祭仪礼随《三洞》经书的北传，也流传到北方，但北朝以至唐初期的北方学者和道士，对这种醮祭仪礼往往有抵触。如北齐颜之推在《颜氏家训·治家篇》中，从家庭生活的角度，比较江东、鄴下与河北的风俗，对鄴下风俗既持鄙夷的态度，又认为河北风俗“大优于江东也”，最后告诫说：“吾家巫觋祷请，绝于言议；符书章醮，亦无祈焉。并汝曹所见也，勿妖妄之费。”唐初期长安清都观道士张万福，则直斥醮祭是“鄙俗”，见于其著《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箓择日历》。

虽然有所抵触，有所拒斥，但醮祭仪礼依然流传到了北方。唐宋以后，醮祭甚至成为道教中的经典礼仪，道士持之以为帝王祈福、为国家祷告太平。（张　裕）

一八一、醮祭的兴起及其北传的情况如何？

道教的醮祭仪，唐宋以后日为道教所重。但醮仪究竟兴起于何时，却因有关资料很难疏理，仍是一个没有确切答案的问题。

宋道士蒋叔舆编《无上黄箓大斋立成仪》卷十五说：

> 有酬酢曰献，无酬酢曰醮。醮者，用酒于位，敬以成礼也。延真降灵而以醮名，其古用酒于位之礼欤？自汉天师流传醮法，以福群有，今见于《道藏》者，其自尤繁。杜广成先生删定《黄箓散坛醮仪》，以为牲拴血食谓之祭，蔬果精珍谓之醮。醮者，祭之别名也。（《道藏》第9册464页）

这是道教对醮祭渊源的辨析。蒋叔舆虽推测延真降灵的醮，可能来源于无

酬酢曰醮的古礼，但又有所存疑。根据我们在前文中的讨论，道教的醮祭主要来源于南方的民间礼俗，与《仪礼》之所谓“醮”，是不相同的。蒋叔舆试图在经典礼仪中找来源，但又存疑，说明这是一个模糊已久的问题，而存疑是应当的。至于文中称“自汉天师流传醮法”云云，盖出于道教传说，没有史料依据，所以不可信以为实。

又有学者根据《太上洞渊神咒经·步虚解品考》说：“修斋设醮，不依科仪之考。”《诸天命魔品》已有“建斋醮”之语，认为斋醮连称，始于晋代。如果推测醮祭始于晋代，大抵是可靠的，但所持资料依据不确切。《道藏》本《太上洞渊神咒经》凡二十卷，前十卷成书于东晋南北朝时，后十卷却是中晚唐道流所增益。所引《步虚解品考》，出此经卷十五，《诸天命魔品》出此经卷十九，其斋醮连称，已是中晚唐道教的说法，不能据之推始于晋代。

根据我们所掌握的资料，醮祭之法始见于晋宋之际道书《洞玄灵宝道学科仪》。此书卷下《醮请品》说：

> 凡是道学，当知修请利益，有心有身。身既由他未度，天道有所修救，须存醮请法门。内外杂三教中，此当杂教。内则起心，外在苦身。醮即一名，自有九品。一者五帝醮，二者七星醮，三者六甲醮，四者三师醮。此四醮皆请天神，当修馔时，尤须洁净，果具并令丰新，不得市诸火熟非严整食，非洁净食，非一心食，非救苦食，违者天神不降也。又有五者五岳醮，六者三皇醮，七者三一醮，八者河图醮，九者居宅醮，十者三五醮。此六醮并请地神，当修馔时，尤须洁净，果具并令丰新，不得市诸火熟非严整食，非洁净食，非一心食，非救苦食，违者地神不降也。凡设天神地神醮，诸设醮人及师，当先斋净沐浴，然后始行法事。（《道藏》第24册774页）

文中所说的内外杂三教，盖指内斋、涂炭斋等外斋以及醮祭。其说以醮祭为杂教，可见醮祭是斋法的补充。再从醮有九品的说法看，似乎醮祭法门已颇历年代，所以有诸多品目。其中如五帝醮、三一醮，或有可能从楚国祀东皇太一的风俗中衍变而来。《史记·封禅书》说：“亳民谬忌奏祠太一方，曰：‘天神贵者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊，用太牢，七日，为坛开八通之鬼道。’于是天子令太祝立其祠长安东南郊，常奉祠如忌方。其后人有上书，言‘古者天子三年壹用太牢祠神三一：天一、地一、太一’。天子许之，令太祝领祠之于忌太一坛上，如其方。”这

是汉武帝时候的事。奏言其事的谬忌是亳人，亳在战国时代属楚国。道教的五帝醮，或许与“太一佐曰五帝”有某种关联，三一醮则可能是从祠三一变通出来的。但时代久远，其中不免有各种名实变化，道教的醮祭用果酒，与谬忌所奏方用太牢不同。用太牢属于牲祭。

晋宋之际醮祭已兴起，但与斋法比较起来，醮祭是次要的，陆修静所著科仪类书，未见有关于醮祭的内容。醮祭的盛行，在南朝梁陈时，如法琳《辩正论》卷二说：“从汉末张道陵以鬼道行化，遂有道士祭醮。爰及梁陈，盛行于世。”同书又说：“茅山道士陶隐居撰《众醮仪》凡十卷，从天地山川，星辰岳渎，及安宅谢墓，呼召魂神。所营醮法，备列珍奇。”《众醮仪》今不存，是否陶弘景所撰，也不得而知。大概唐初有这么一本专讲醮仪的书，从南朝流传下来，其醮祭之法，甚是烦琐。

唐初武则天当政时，醮祭活动很频繁，而且规模日大。陈垣《道家金石略》所收数通《岱岳观碑》，屡载其事。如仪凤三年（678），道士叶法善奉敕设河图大醮；天授二年（691），道士马元贞等奉敕“章醮投龙，作功德一十二日夜”；圣历元年（698），道士桓道彦奉敕设金箓宝斋河图大醮，两度投龙；长安元年（701），道士赵敬等奉敕修金箓斋三日夜，又于观侧设五岳一百廿架醮礼；长安四年（704），道士周玄度等奉敕于名山大川投龙璧，作金房度命斋三日夜，又陈设醮礼；等等。每次斋后，皆设醮礼。针对这种风习流传，当时即有道士予以拒斥。张万福《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箓择日历》说：

> 昔尝游江淮吴蜀，而师资付度，甚自轻率。至于斋静，殊不尽心。唯专醮祭，夜中施设。近来此风少行京洛，良由供奉道士多此中人，持兹鄙俗，施于帝里。（《道藏》第32册184页）

这是一个北方道士对南方风俗的拒斥。因为在他看来，“奏章设醮，元不及三洞上法”。三洞上法指斋戒。斋戒有整洁身心、使人精神专一等宗教内涵，醮祭则主要是一种仪礼形式，而且有佞神的意味。与斋戒的宗教内涵比较起来，醮祭只能谓为“鄙俗”。

南方的“鄙俗”最终在北方风行起来，并受到北方帝廷的尊重。这在张万福看来也许是一件怪事，内涵深蕴的斋法受到缺乏内涵的醮祭的冲击，似乎没有道理，所以他归结为人事原因。所谓“良由供奉道士多此中人”，意谓行醮礼的道士大都来自江淮吴蜀。唐初期，活跃于长安的道士多来自南方，是事实。但醮礼在北方风行并受到朝廷尊重，原因恐怕不像

张万福看到的那么简单。 （张 裕）

一八二、坛场建制的基本情况如何?

道教的斋醮，在形式制度上似乎很复杂。即使在道教内部，如何建斋设醮也是需要专门学习的，有一些专门的知识，并非所有的道士都知道如何建斋设醮。我们先借助古人的一些叙述性记载，了解斋醮形式制度的一般情形，然后再分别讨论建坛法式、坛场职司等方面的问题。

古人的叙述性记载，以见于《隋书·经籍志四》较详。主持编修《隋书》的魏征，曾作过道士，所以书中的叙述也较为准确。据其载述：

> 其洁斋之法，有黄箓、玉箓、金箓、涂炭等斋。为坛三成，每成皆置绵蕝，以为限域。傍各开门，皆有法象。
>
> 斋者亦有人数之限，以次入于绵蕝之中，鱼贯面缚，陈说愆咎，告白神祇，昼夜不息，或一二七日而止。其斋数之外有人者，并在绵蕝之外，谓之斋客，但拜谢而已，不面缚焉。
>
> 而又有诸消灾度厄之法，依阴阳五行数术，推人年命书之，如章表之仪，并具币帛，烧香陈读。云奏上天曹，请为除厄，谓之上章。
>
> 夜中，于星辰之下，陈设酒脯饼饵币物，历祀天皇太一，祀五星列宿，为书如上章之仪以奏之，名之为醮。
>
> 又以木为印，刻星辰日月于其上，吸气执之，以印疾病，多有愈者。又能登刀入火而焚赦之，使刃不能割，火不能热。
>
> 而又有诸服饵、辟谷、金丹、玉浆、云英、蠲除滓秽之法，不可殚记。

通过这段直观性的记叙，我们可以对道教的斋醮形成一个初步的印象。第一，作斋时要建坛，坛场有一定的法式，例如坛有高低三层，用绵蕝作围栏等。所谓“傍各开门，皆有法象”，指坛场建置的宗教寓意，如天门地户、八卦榜等，这一点我们将在后文讨论。第二，参与斋法活动的人，有人数限制，在坛场上作法的道士，各有职司，其中法师（即高功）一人，晋南北朝时称为斋主，坛场以外的人称为斋客。第三，附属于斋法活动的还有上章仪式，从《道藏》中上章实例看，章表书写有特殊的格式，措辞有规定的要求。第四，醮仪与上章仪类似，所不同的是醮须设置酒脯等供品，时间被规定在半夜，醮仪在坛外举行。第五，木印治病，大概是古代

流传下来的巫医之术，此术在唐代发生变化，可参看司马承祯的《上清含象剑鉴图》。登刀蹈火也属巫术活动，至今西南少数民族仍存此遗风。与斋醮祈请除罪相类似，道教还有许多蠲除滓秽的方术。这些活动或方术，有一个不言而喻的前提，即认为现实人生沾染各种罪垢，须按照道教的法和术去清除。

法琳《辩正论》卷八，载述明真斋作法，由此一例可见概况，与《隋志》互为补正。

> 于中庭燃一长灯，高九尺，启请天仙、地仙、真人、飞仙、日月、九宫、五帝、五岳、三河、四渎鬼神。昼燃香，夜燃灯。道士于中庭灯下绕灯行道，遍礼十方灵宝天尊，皆脱巾叩头博颊，或八或十一过，或二百八十八过。若厄难，用丹书真文五篇，于中庭置五案，各置一方，上安真文。又用上金五两，作五龙形，以镇五案。又以五色纹缯为信，以镇五帝之座。又随年以紫纹为信，受真文用金龙三枚，投水府灵山及住宅三处，用金钱二万四千，以资二十四气。（《大正藏》第52册548页）

这里所载述的，大概是道士在民间所举行的斋醮活动。活动场所在宅院内，不象大型斋醮活动那样，将坛场建于旷野之处，这是一次大的变化，后来道教的斋坛，多建于宫观之内。所述坛场置五方案，是南北朝时的常式，与五斗米道在西壁下设案不同。因为这种变化，坛场布置与八卦五行说发生联系，建置更规范，也赋予了更多的宗教涵蕴。

从以上两书的载述里，我们可以对斋醮形式产生一般的印象，以下对坛场建制等，做一些具体的介绍。（张 裕）

一八三、建坛场所在的历史上是否发生了变化?

道教的斋坛，是由古代的祭坛衍变出来的。《道书援神契》说："古者祭皆有坛，后世州郡有社稷坛。《记》曰"坛而不屋"。古醮坛在野，今于屋下，从简也。"（《道藏》第32册144页）古代朝廷祭祀，根据事相的不同，分别在南郊或东郊设坛。关于祭坛必设于郊野，《白虎通》卷一《社稷》曾有过解释："社无屋何？达天地之气。故《郊特牲》曰：'天子大社，必受霜露风雨，以达天地之气。'"清庄述祖辑《白虎通阙文》也说："祭天必在郊者何？天体至清，故祭必于郊，取其清洁也。"这个解释也许

已经义理化。祭坛设于郊野，可能源起于原始宗教活动，原始宗教未必有这种达天地之气的义理或取其清洁的用意，有可能是出于天地日月星辰等偶像崇拜或祭祀祖先墓茔的缘故。无论如何，在道教兴起的东汉时代，祭坛设于郊野，已是一种礼仪制度。这种礼仪制度对道教有所影响，如据《魏书·释老志》载，寇氏天师道徒，曾在京城东南起天师道场，“重坛五层，遵其新经之制”。新经盖即寇谦之《云中音诵新科之戒》。其所以为新制，在于重坛五层，而按古仪，坛为三层，如北魏武帝天兴二年（399），“帝亲祀上帝于南郊，以始祖元皇帝配。为坛通四陛，为壝埒三重”。（《魏书·礼志一》）北魏人主中原，遵循汉民族礼仪制度，魏武帝登国元年（386）即代王位，曾“西向设祭，告天成礼”（同上书），也明显是东汉之旧仪。寇谦之有意制造重坛五层之异，大概是要突出其宗教标志。而其实，对于古仪的变化不大。

隋唐以后，道教的坛场多不建于郊野。这种变化可能有两方面原因，第一即如《道书援神契》所说的“从简”，郊野之坛用土筑，或用石垒，颇费人力物力，改在屋内，是一种变通的办法。第二是郊野祭天，按礼教是皇帝的特权，臣庶祭天，被看作是图谋不轨，而道教的斋醮活动，按时节或祈请的需要而举行，很频繁，代帝王行事只是其中的少数例子，如果得不到朝廷准允，自行在郊野设坛，必与礼教发生冲突。出于频繁建斋设醮的需要，也需有所变通。这种变通，可以说是其事其势使之然。但变通又不符合汉以来流行的文化观念，即郊野设坛可达天地之气，有取其洁净之义。于是要对变通作出新的义理解释。《无上黄箓大斋立成仪》卷二引杜光庭说：

> 常情所见，皆以露坛为宜。殊不知诚之所感，则九天非遥；志所不通，则跬步为隔。若丹襟动于真圣，注念合于神明，岂屋宇之能蔽乎？且敕坛之后，尚不可坛内逆行，及外人干犯，忤真违禁，科式甚严，况风雨不常，晴景难久，苟或关奏之际，雨泽骤来，失雍容庠序之规，有忽遽奔驰之乱。首尾既紊，诚敬全亏。故儒家沾服，失容不祭，盖虞于此耳。以此论之，则坛在宇下，终始周旋，固无失于礼容，自可期于感通。（《道藏》第9册386页）

杜光庭长期居浙江、四川两地，南方多雨，也需要对建坛场所作此变通。这似乎是一件很平常的事，没有什么微言大义。但杜光庭的解释，却颇耐人寻味。按杜光庭的说法，儒者固执地坚持经典礼仪的形式，似乎遵崇古

法，但遇上天有不测风云，必顿时秩序大乱。经典礼仪的形式，有人情所不堪者，儒者不知变通，导致“失容不祭”，连祭祀活动都无法继续下去，又如何申其诚敬？道教则去其华而取其实，对形式上的要求或规定可以变通，但要理解形式背后的实意。这个实意，第一是精诚，第二是礼容，即《要修科仪戒律钞》所说的“假其形外之法，以畅心内之仪”。

当然，儒家礼文化的精髓，决不局趣于“神道设教”层面上的所谓“礼教”，祭天的仪礼形式或许迂执，但礼文化的精髓并不在此，而在于承载着一种价值理想。而道教中人，也绝非都象杜光庭那样能理解精诚和礼容之实意，更多的是“照本宣科”，依样做作而已。我们将建坛场所的变化问题提出来讨论，用意也不在于比较儒道优劣，而是要说明顺乎人情，存仪礼实意而变通其形式的必然。（张　裕）

一八四、建坛的基本法式如何？

坛场建制，有其宗教上的意义，即通真降圣。将这层宗教意义通过建构形象地表达出来，道教称之为“法象”或“法式”。从总体上看，各种斋醮坛场的法象或法式基本相同，如坛分三层，各用长短纂围栏，不同的方位悬挂不同的题榜等等。差别是规格方面的，即不同的斋醮类别，坛场有高低大小的不同。我们没有必要将各类斋醮的坛场法式以及规格都罗列出来，选择活动最频繁的黄箓斋坛作为范式，其次用金箓斋、三皇斋的坛式作比较，以见坛场建制的基本法式。

黄箓斋坛的建制法式，可用蒋叔舆编《无上黄箓大斋立成仪》卷二所载述的式样为基准。据此书载述，黄箓斋坛分梯级三层，称为内坛、中坛、外坛，每层坛高为一尺五寸、一尺二寸或九寸。根据具体条件，外坛也可以取平地为之，实际上只有两层。每层坛都用竹竿或木竿制成长短纂，立于坛边缘，用绛色绳或青色绳连成围栏，并依方位留出空门。具体要求如下：

内坛：用长纂十八枚，短纂十枚。长纂立出十门。二十八纂的最上端，用绳通围之，其下两围，不围十门。十门上悬挂用木板制成的题榜，榜的底色随四方方位，即东方青色，南方赤色，西方白色，北方黑色，题字则按五行相生取色，如木生火，则东方青华元阳门用朱书等。十门中八门分别开在八方，另有代表上方的大罗飞梵门和代表下方的九灵皇真门，

则分别设于西北角的天门和东南角的地户。其余纂与纂之间，悬挂用布幕制成的幡，按道教三十二天的说法，依方位称为三十二天幡。

中坛：用长纂八枚，在四角立成四门，用短纂二十枚合围四面。登坛出坛，只能从东南角的地户出入，另外的天门、日门、月门，严禁上下往来。中坛四门也须悬榜，亦随五方色，如天门在东北，用青书黑榜，其余以此类推。

外坛：只在正南方的离宫开一门，其余方位皆用长短纂系绳围栏。登坛出坛，从离宫门出入。分别于八方悬挂八卦榜。位于四角的巽、坤、乾、艮四宫，通用黄书黑榜，四正位的震、离、兑、坎四宫，则题字随五方色，底色取五行相克，如木克土，则东方震宫用青书黄榜，其余以此类推。八卦榜各题六字，如东方为“震宫洞青之气”等。

坛外又有灯仪，我们将在后文讨论。

有一点值得注意。隋唐以后，斋坛大都建在宫观道院之内。而道教宫观道院的建筑，很多都建在山上，有些依山傍势，有些利用天然的洞穴，所以方位并不一律都是坐北朝南的正位。这些宫观的选址和建筑，与堪舆有关，与道教崇尚自然和谐的审美意识也有关。在这类宫观内设坛，有严格的要求，即按坐北朝南的正方位建构，不能随宫观或背或偏。这个要求亦见载于上书（见《道藏》第9册386页）。有些研述者称宫观建筑符合八卦方位，暗含五行之理，大概是将坛场建构与宫观建筑混淆了。其实，道教的宫观建构，几乎没有一例是正方形的。非正方形，自然也就不能与八卦方位相符合。

金箓斋坛式，可见于杜光庭集《金箓斋启坛仪》。基本格式，与黄箓斋坛相同，如同样分内、中、外三层，亦有长短纂构成的十门、八卦榜等。但规格和安置次序与黄箓斋坛有所不同。金箓斋用于为国家祈祷安宁，所以规格比黄箓斋要高。按《白虎通》卷一上《社稷》，就祭坛大小问题引《春秋文义》说：“天子之社稷，广五丈，诸侯半之。”金箓坛略与之近，广四丈五尺，每层坛高二尺。金箓坛又以外坛开天门、地户等四门，与黄箓坛中坛开此四门不同。所同者，以内坛开十门。又以八卦榜施于都坛。都坛所指，此书叙述不明确。（见《道藏》第9册67页）

三皇斋坛较简。据《无上秘要》卷四十九引《三皇斋立成仪》，三皇坛方二丈四尺，亦用纂开设四门。但没有坛分若干层的记载，也没有八卦榜及10门等构件，只要求每方燃九灯，形制比较简单（见《道藏》第25

册 174 页）

需要说明的是，我们主要取用唐宋时的文献资料介绍斋坛建制，是因为唐宋时已成普遍的定式和规范，并不是说这种设计建构是唐宋时形成的。实际上，作为斋坛建构的基本范型，在陆修静之前的晋宋时代便已经形成了。《无上秘要》卷五十四引《洞玄黄箓简文·下元黄箓简文灵仙品》，所载述的黄箓斋坛之建构，与前述宋蒋叔舆的法式基本一致，如十门榜题、八卦榜题等（见《道藏》第 25 册 196 页）

明清以来，道教的斋醮坛场在建构上有所简化。现在的道教宫观，通常都在各殿堂内建斋，因宫观的殿堂建制不尽相同，建斋的殿堂也没有一律的规定。遇大型斋醮活动，则选台基高处建坛，用钢筋架构，以布幕覆盖，门上题坛的名称，如元始坛、上清坛等，没有十门及八卦榜等名目。

（张　裕）

一八五、道教宫观有哪些管理制度？

道教的宫观，可以按照不同的标准进行不同的类别划分。如按照教派划分有全真派宫观、正一派宫观、净明派宫观等，同一教派的宫观又有祖庙与子庙的不同；按照营建规模去划分则有大宫观及专供一神的小庙、神祠等。同一座宫观，在不同的历史时期往往归属于不同的教派，所奉神真、殿堂设置等方面也就会产生相应的变化。而从宫观管理制度的角度看，则大致上可以根据庙产的归属划分为两类，一类是庙产私有的子孙庙，一类是庙产国有的十方常住。

庙产的两类归属，在南北朝时已见端倪。大体上说，南朝的道馆多为私有，其中一些是道士自己营建的，另一些则由朝廷为某高道建造，道士为馆主，既是道馆的宗教领袖，也是道馆日常事务的掌管者。北朝道观则多为国有，确切地说是皇家所有，如北周时的玄都观、通道观等。庙产归属不同，宗教活动也就产生相应的差别，简单地说，前者是某一派系道士的修行之所，后者则是各方道士参访云集之处。这样两类所有制，在唐代是并行的。如唐太宗时敕润州为道士王远知建造太平观，并度弟子若干人供洒扫之役，太平观就类似于后来的子孙庙，观主由其法嗣代代相传。而唐高祖时在终南山营建的宗圣宫，则属皇家所有，具有十方常住的性质。有唐一代，属皇家所有的宫观日益增多，如玄宗朝各州所建开元观等。也

正因为这个缘故，唐代道教宫观已有十方常住制度，如前述《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，称规范的宫观建制应有“十方客坊”，留居参访道众，又设“受道院”，作为传戒之所，都是十方常住制度的一些基本特征。十方常住又称十方丛林，有人认为道教宫观具有这种制度，是全真道兴起后受佛寺影响的结果，这种看法显然是不准确的。事实上，自北周而隋唐，属皇家所有的道教宫观施行的就是十方常住制度。这种制度在北宋时相沿并有所强化，一方面，宋真宗时广建昭应宫、徽宗时各州建神霄宫，又先后在东京、西京等地建太一宫，属皇家所有的道教宫观日益增多，另一方面，朝廷又加强了对宫观人事、管理诸方面的干预，属某一派系、某一传承所有的宫观便越来越少，举凡建于城邑的大宫观，大致都具有十方常住的性质，只有那些私建的神祠小庙，祭祀地方性民间信仰的神仙或有德高道，属于子孙庙性质。此后历金元明清，道教宫观的两种所有制始终并行，其间如明朝曾屡次禁止私建庙宇，但实际上禁而不止，并不能使两种所有制存一废一。

宫观所有制的归属不同，管理制度也自有异。子孙庙的管理，实际上没有成文的严格制度，师父为一庙之主，徒众由师父指派职司，本质上与宗法制的世俗家庭或家族无异。因为庙产私有，而且规模通常都不大，所以只接待少数参访者，不留居十方道众，即不能开口，也不须悬挂钟板。子孙庙之成其为子孙庙，还有一个重要的标志，即可以收徒弟，但不能传戒。其徒众受戒，须送往十方常住。就其教法的传授而相比较，子孙庙类似于私塾，十方常住则类似于国立大学校。

属十方常住体制的宫观，云集各地各派道众，多是著名的大宫观。这种宫观，全真、正一两派都有，只是在口语习惯上叫法略有不同，全真派叫作十方丛林，如北京白云观，正一派则叫作宗坛，如江西龙虎山的上清宫。它们有一些共同的特点，如不能私收弟子，但可以云集各地道众，按期举办传戒或授箓活动，必须对各地道众开单口，接受道众留居，日常悬挂钟板，以敲钟击板号令作息，方丈、住持等职司的产生非师徒自然相授，而是有特定的资格要求，并且须经过道众公选等等。因为常住道众来自各地各派，彼此间有共同的信仰，互为道友，但多数没有师徒关系，不能形成一种自然的秩序，在组织和管理方面就必须有一套规范化的制度。大体上说，十方常住的管理制度包括三个方面，即组织状况、职司制度、挂单程序，下面就这三个方面作一些介绍。

在十方常住的宫观里，方丈的品阶最高，是宫观道众的精神领袖；方丈而下有监院或住持，负责宫观的实际事务；再次有都管，协助住持处理各种具体事务。其组织状况，自方丈、住持以下，习惯上有所谓“三都五主十八头”的说法。三都即都管、都讲、都厨，五主即经主、殿主、堂主、化主、静主，十八头即门头、庄头、堂头、库头、茶头、水头、火头、饭头、菜头、仓头、园头、槽头、圊头、钟头、鼓头、净头、磨头、碾头。其中，都管、都讲等是一人一职，殿主、门头等则非止一人。而在有些大宫观中，实际职司还不止这些。小柳司气太著《白云观志》，曾录咸丰六年（1856）白云观斋堂告示一道，张布职司，以下转录，可见其例。

都管	经主	贴案	钟板
总理	高功	面做	杂务
都讲	忏主	告灯	夜巡
知客	殿主	庄头	门头
巡照	知箱	行堂	水头
海巡	书记	司钟	火头
巡寮	经堂	习鼓	柴头
海寮	值藏	主规	汤药
纠察	值帐	主钵	老堂
迎宾	买办	侍者	园头
堂主	值仓	知随	值牲
都厨	值库	护静	圊头
化主	点座	碗头	童子
静主	饭头	磨头	茶房
茅庵	菜头	公务	客厨
塔院	值堂	洒扫	行者
监院			

为了便于挂单者熟悉司职人员，联络相应的事务，可以将职员名单张贴在客堂里，各著姓名。所以十方常住虽然人员流动频繁，事务烦杂，但组织管理是有序的。

从以上执事人员的组织情况看，十方常住的管理是很专业化的。执事人员各司所职，则事务方方面面，而管理井井有条。主要执事人员的产生，大都由道众公议选举，部分由监院指派。主要职司所管理的事务，大

体如下。

方丈作为宫观道众的精神领袖，实际上并不管理宫观的具体事务，作为仪范表率，其人选有一些特殊的要求。如张宇初《道门十规》就“住持领袖”的条件要求说：“凡名山福地，靖庐治化，丛林宫观住持之人，或甲乙往还，或本山推举，必得高年耆德，刚方正直之士，言行端庄，问学明博，足为丛林之师表，福地之依皈者为之。庶足仪刑后进，准则前修。其居是者，务必慈仁俭约，德量含弘，规矩公正。先开接引之方，导愚畜众；次谨焚修之职，请福消愆。裕国祝厘，莫大于报本，尊经阐教莫大于推诚。其畜众之方，先严戒行规矩为要。”按旧例，十方常住传戒时，要对受戒者进行考核，考核包括举止仪范、通解经义等，并将考核名次张榜告示，其取为天字号第一名者，获方丈候选人资格。法嗣传位时，通常由前任方丈选择其中二三名，请其他宫观的方丈及监院共同审核资格，然后付之道众公议。如果本宫观中没有具备这种资格的人，也可以从其他宫观延请，即张宇初所谓“甲乙往还”。

监院又或称住持，俗称当家，是宫观实际事务的管理人，通常由年富力强、精明干练者充任。其产生，原则上由道众公议公举，任期三年，连举可以连任，在任期间有重大过失，也可以由道众公议罢免。

都管协助监院管理各方面事务，协调不同职司间的工作。

都讲由熟知经忏书文者充任，宣讲经义、科仪。

都厨管理斋堂、客堂膳食，饭头、菜头、柴头等隶属之。

高功检查受戒道士之修持，主持大小道场，由熟知经忏威仪、诵经音律者充任。（张　裕）

一八六、五斗米道和太平道的教阶制度如何？

道教的教阶制度，反映出道教的内部结构和组织形态，是认识或了解道教的一个重要侧面，也是道教史研究中的一个重要问题。从总体上看，道教的教阶制度是在中国社会宗法制的基础上演化出来的。一方面，它内含奉道先后、长幼尊卑之序，如同宗法制一样，等级严明，各宫观观主，犹宗法制下的家长或族长，具有自然而非法律规定的权威，江西龙虎山的“嗣汉天师道”，尤其是这方面的典型，诸如按长幼嫡庶承袭天师名号（因个人贤愚或有例外）、内部结构则依宗族谱系等，其他教派，如明清以来

的全真道，也都按资排辈，各有字辈谱系。而另一方面，道教的教阶制度又突破了宗法制的血缘关系，要在字辈长幼之外，另行确立一个适宜于立教传教的等级划分标准，将宗法制的血缘纽带变为皈依道教的信仰纽带，即以共同的信仰作为情感基础，按所受戒律经箓等划分品阶。这样两个形似矛盾而其实统一的方面，构成了道教教阶制度的总体概况。当然，如同其他形式的制度一样，道教教阶制度的具体内容，也不能不因应历史的变迁而变迁。下面依据有关史料，略叙其历史变化。

早期道教的两支，即太平道和五斗米道，都有其内部结构和组织形态，有一定的教阶制度。但由于太平道的历史资料多有缺略，现在很难作出准确的比较。可得而知的，是太平道的上层组织情况，如《后汉书·皇甫嵩传》说：

> 初，钜鹿张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使八方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国。遂置三十六方。方，犹将军号也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅。

立渠帅，作为各方的军事首领，大概是准备发动黄巾起义时的组织需要。而最初的“方”，可能是一种宗教组织。这是太平道的上层组织情况。至于其基层组织，则可能是以师徒关系维系的，张角自称“大贤良师”，并派遣弟子八方传教，可见师徒关系是其教组织形式的基础，在《太平经》第97卷中，还有《事师如事父言当成法诀》，以师徒传教关系代替父子血缘关系，按照父辈自然权威确立师长权威。由此可以略见太平道的基层组织概况，至于其教内的职司品级等方面，则未知其详。

五斗米道的组织形式及教阶制度，可从陆修静《道门科略》的追述中得知梗概。据其说：

> 天师立治置职，犹阳官郡县城府，治理民物。奉道者皆编户著籍，各有所属。令以正月七日、七月七日、十月五日，一年三会，民各投集本治，师当改治录籍，落死上生，隐实口数，正定名簿，三宣五令，令民知法。其日天官地神威会师治，对校文书，师民皆当清净肃然，不得饮酒食肉，喧哗言笑。会竟，民还家，当以闻科禁戒仪教敕大小，各共奉行。如此道化宣流，家国太平。（《道藏》第24册780页）

根据这段载述，五斗米道按照户籍制度将教民组织起来，以“治”为单位，每年举行三次集会。集会的主要活动有两项，一是宣讲教法，并要求教民回家后转述，二是根据人口流动情况，修改户籍。作为户籍制度的辅助措施，五斗米道还有《道科宅录》，这大概是由教民自持的一种“户口簿”，每有生死，教民须持此户口簿到所属各“治”登记。从这些载述看，五斗米道是以家庭为基本单位，以“治”为行教及管理机构，将社会组织与宗教活动结合起来，既以移风易俗，如生男女或嫁娶须设若干人的食厨等，亦以解决某些社会问题，如“百岁童男，期颐处女”的婚姻问题等。教内职司则根据教民所立功德、所受法箓等渐次升任，品级从别治、游治、下治、中治以至作为教法中心的阳平治，升迁署职的方式有两种，一是教民推荐，一是师长授予。

五斗米道的教职，据唐道士王悬河《三洞珠囊》卷七引《玄都职治律第九》，总凡二十四品，其职司情况如下：

(1) 监天职：主监乱真戾正也；

(2) 督治职：主督察诸治正一师性行贪枉，不依师法；

(3) 贡气职：主选择男女官正一师，考察身体疮瘢，形残骸躄，务得端严质素；

(4) 大都攻职：主天下屯聚符庙，秦胡氐羌蛮夷戎狄楚越，攻击不正气恶人逆鬼，尽当分明考录；

(5) 领功职：主天下五方四海，八极十二州，百二十郡国，一千二百县，万二千乡亭市邑，屯沙聚石，五岳四渎，山川神祇之功赏直符，伐杀万鬼，尽当了之。

(6) 都功职：主功劳，录吏散民，赃义钱谷，金银玉帛，六畜米物，受取出入，管俞仓库府，鬼神之物，礼信及治殿，作舍桥道楼阁神室，尽主之也；

(7) 领神职：主选择贤良，贬退伪恶，对会诸气，诸有犯违，尽主之也；

(8) 监神职：主考察所犯状，结文书，开视利害，缚束谬误，化谕戒敕；

(9) 领署职：主选署二十四职名籍功赏、诸职文书，次第校授命籍；

(10) 察气职：主察四方诸气符瑞征应；

(11) 平气职：主质天下之气，平均四方八极气候主之也；

（12）上气职：主收万鬼，分别正气邪精；

（13）都气职：主三会吏民，请乞治教，分别年纪郡县乡邑、所受官号；

（14）威仪职：主教敕礼制，衣服仪容，法则起次，位弹邪正非，施行法礼；

（15）领气职：主领五色之气，知其变异气候，并领知气职也（一本无领气职）；

（16）领决职：主鬼气，男女被气传语，领决教分别秦夷胡戎狄氐羌真伪；

（17）四气职：主诸治投言文书，对会诸治户籍口数，出死入生；

（18）行神职：主布气宣化，显明道教；

（19）道气职：主劝化凶逆，化恶为善；

（20）圣气职：主质对文书，岁终功限，谓状言上者；

（21）承气职：主承治医疗，著功之勋；

（22）典气职：主典诸职高下次第；

（23）廉平职：主监察廉邪，均平饮食；

（24）行教职：主奉宣师教，劝化愚俗不知法者；

（25）建义职：主表条功劳，助时伏勤，对应退也。

按《上章律第十三》云："男职女职，二十四职。"即此是也。（《道藏》第25册335～336页）

这样严密的组织制度，也许经过了后人的完善和发展，但其雏形可信是五斗米道之旧制。太平道的具体组织制度，不知是否与五斗米道有相同处，但从总体上看，二者都对世俗社会的组织状态有所变革，即将宗法组织改变为宗教组织，将宗法制度改变为宗教制度，譬如"师"的地位被突出出来、家庭从属于相应的教团而非宗族等。但变革并没有动摇社会组织的基础，家庭仍然是社会生活的基本单位，宗教生活也不脱离家庭。到南北朝时，道教提倡出家，教徒走出家门，皈依教门，个人的社会关系及身份地位发生重大改变，教阶制度及组织形态也就要发生相应的变化。

（张　裕）

一八七、出家使道教的教阶制度发生了什么变化?

在道教史上，出家成为一种规制究竟始于何时，是一个尚待研究的问题。古代有些幽人逸士，脱离家庭，遨游江河湖海之上，遁迹山泽林薮之中，但这种现象不多见。更多的隐遁之士，是疏离于仕禄政治，抛弃功名的羁绊，并非抛弃家庭生活。《庄子·刻意》谈到五种士，其中有愤世嫉俗的苦行者："刻意尚行，离世异俗，高论怨诽，为亢而已矣；此山谷之士，非世之人，枯槁赴渊者之所好也。"还有天子不得臣、诸侯不得友的隐遁者："就薮泽，处闲旷，钓鱼闲处，无为而已矣；此江海之士，避世之人，闲暇者之所好也。"前一种士，大概属于孤隐独游，不但鄙薄王侯仕禄，也鄙薄世俗的生活，脱离家庭。后一种士则淡泊名利而不背弃家庭生活，是中国古代隐士的主流。总体上看，出或者处，仕或者隐，在中国古代主要是对参政干禄与否的一种人生选择，选择并不动摇孝亲的人文情结，不冲击孝亲的观念。《庄子·人间世》说："子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也，无适而非君也，无所逃于天地之间。"隐遁是在无所可逃的境况下又不得不逃，但无论如何，高蹈世外的个人生活，若非与鸟兽同群，便必须有其社会依托。在历史上，佛教传入之前，中国没有独立的寺庙经济，所以依托只能是家庭或者家族。同样，在道教史上，独立的宫观经济形成之前，道士的生活依托也只能是家庭或者家族。东晋时，有些道士出于修持的需要，选择独身生活，但并不出家。如魏华存，年轻时意欲独身奉道，因父母不允，强嫁南阳人刘文，生二子后，复别居一室，斋戒修持，但不出家居道观。南北朝时，道馆或道观因朝廷赏赐、信徒供奉等原因，形成相对独立的经济，出家奉道成为可能，关于出家奉道的经书也就应运而生。

出家改变了道士的身份地位和社会关系，同时也必然要改变道教的教阶制度。据《一切道经音义妙门由起》转引《灵宝出家因缘经》说，道士出家后称为"出家法身"，可受各种布施供养，又因为"出家是天尊弟子，绍隆经教，生死桥梁"，所以应该受到特别的尊重和保护。相应地，新的教阶制度也就出现了：

> 道士，士者事也。事有多少，学致差殊，凡有七阶，俱称道士。一者天真，谓体合自然，内外淳净。二者神仙，谓变化不测，超离凡界。

三者幽逸，谓含光藏辉，不拘世累。四者山居，谓幽潜默遁，仁智自安。五者出家，谓舍诸有爱，脱落嚣尘。六者在家，谓和光同尘，抱道怀德。七者祭酒，谓屈己下凡，救度色苦。（《道藏》第24册728页）

《一切道经音义妙门由起》又引录《三洞奉道科戒》，说法略同，除第三种幽逸，合称为“六阶”。在七阶或者六阶中，前两种是得道境界的不同，后四种是奉道方式的差别，其中，山居与出家略同，祭酒与在家略同。

出家既然是奉道的一种重要方式，各类相应的仪范也就被制立出来。如《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，具列可使出家的条件25种、不可使出家的现象10种，出家之后则须守30种规范。唐道士朱法满编《要修科仪戒律钞》卷十二，就“出家之人从少至老有何阶级”的问题回答说：“出家之人有五种阶级。从七岁至十一，名蒲车道士；十二至十四，名清信道士；十五至十九，名施惠道士；二十至六十，名弘护道士；七十至九十，名住持道士。”北宋道士贾善翔编集《太上出家传度仪》，综括各种经书，对传度出家的礼仪进行整理。金元时全真道兴起，更将出家住庵作为奉道的重要前提，如《重阳立教十五论》的第一条即说：“凡出家者，先须投庵。庵者舍也，一身依倚。身有依倚，心渐得安。”《全真清规》所载《长春真人规榜》，也对出家住庵的仪规提出了具体的要求。此后全真与正一并立为道教两大派，全真出家，正一在家，成为道教常例，沿袭至今。

出家与在家的奉道方式不同，所受戒律法箓也各不相同，如新出家者受初真戒，正一弟子受七十二戒等，这方面的规制可见于唐初期道士张万福所编《传授三洞经戒法箓略说》。从唐初期道教的有关资料看，统合各派的教阶制度，正是根据所受经戒法箓制定的。据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》的载述，当时教阶有如下所列：

(1) 户长（系名户籍的信徒）；

(2) 大道弟子、天尊弟子、三宝弟子（归心大道，勤于经教者）；

(3) 清信弟子（受天尊十戒等）；

(4) 男生女生（七、八岁受一将军箓者）；

(5) 箓生（十岁以上受三将军符箓）；

(6) 正一箓生弟子（七、八岁或十岁以上，受正一戒文等）；

(7) 某治气男官女官（受七十五将军箓、正一八戒文等）；

(8) 三一弟子赤阳真人（受黄赤券、八生九宫契等）；

(9) 某治气正一盟威弟子（受三元将军箓等）；

(10) 阳平治太上中气领二十四生气行正一盟威弟子元命真人（受阳平治都功版等）；

(11) 太玄部正一平气系天师阳平治太上中气大都功行正一盟威元命真人（受紫台秘箓、老君百八十戒等）；

(12) 洞渊神咒大宗三昧法师小兆真人（受《洞渊神咒经》十卷等）；

(13) 老子青丝金钮弟子（受十四持身戒等）；

(14) 高玄弟子（受《道德经》及《河上公注》等）；

(15) 太上高玄法师（受《西升经》、《妙真经》及高玄弟子所受经戒）；

(16) 太上弟子（受紫宫移度大箓等）；

(17) 洞神弟子（受《黄帝丹书内文》等）；

(18) 无上洞神法师（受《三皇文》等）；

(19) 升玄法师（受《升玄内教经》等）；

(20) 太上洞玄灵宝弟子（受《灵宝赤书真文》、《二十四生图》等）；

(21) 无上洞玄法师（受《灵宝经》凡 42 种）；

(22) 洞真法师（受各种图箓凡 48 种）；

(23) 无上三洞法师（受《上清经》凡 43 种）；

(24) 上清玄都大洞三景弟子无上三洞法师（受以上 43 种《上清经》及《上清总经》150 卷、毕道券）。

以上二十四阶，基本囊括了唐以前的不同道派，是较为完整而统一的教阶制度。但经五代丧乱之后，其中有些废坠，有些发生变化。这方面可以参照北宋初由道士刘若拙口授、孙夷中编撰的《三洞修道仪》。据其说，凡初欲学道者，男七岁号录生弟子，女 10 岁号南生弟子。已婚者男称清真弟子，女称清信弟子。童男女 15 岁后可出家，受戒后称智慧十戒弟子。然后受经法一帙 10 部，业成后受初真八十一戒，称太上初真弟子。然后受正一《盟威箓》，称太上正一盟威弟子，可以为人章醮，为帝王封署山岳。然后受《金刚洞神箓》，称太上洞神法师；受《太上高玄箓，称太上紫虚高玄弟子、高玄法师；受《太上升玄箓》，称太上灵宝升玄内教弟子、升玄真一法师；再受《中盟箓》九卷等，称太上灵宝洞玄弟子、无上洞玄法师；受《三洞宝箓》等，称三洞法师、升玄先生；再参修上清经法，称上清大洞三景弟子、无上三洞法师。此外，亦有属洞渊派的三昧法师、属北

帝派的上清北帝太玄弟子等。书中复有女官部，品阶与男道士略同。

（张 裕）

一八八、宋以后道教教阶制度的基本情况如何？

宋代道教，呈现出与隋唐道教颇不相同的发展趋势。隋唐承晋南北朝之后，是道教由教派纷立走向统一的发展时期。统一的一个重要标志，就是统合经教、规整科戒仪范、教阶制度等。晚唐时期，这种统合的经教仪范、教阶制度已因藩镇割据多有废颓，唐末杜光庭乃起而述作，试图予以系统的整理，使之规范化。但在五代之乱中，教法滞塞不通，不能流传，凌退益甚。即如《三洞修道仪序》所说：

> 五季之衰，道教微弱。星弁霓襟，逃难解散。经籍亡逸，宫宇摧颓。岿然独存者，唯亳州太清宫矣。次有北印阳台、阳辅、庆唐数观，尚有典刑。天台、衡湘、豫章、濛岳不甚凌毁，山东即邻于扫地矣。（《道藏》第32册166页）

在这样的境况下，北宋道教并没有致力于科律制度的恢复和整顿，在教内日渐流行并成为教法热点的，主要有三个方面。一是先秦道家之学，注疏《老》、《庄》诸子书者虽不及隋唐之盛，但就北宋道教自身而言，研述《老》、《庄》诸子无疑是推衍教法的一个重要方面。其二是内丹道普遍流行，内丹道在传承、修持法度上有许多不同的派别，也流传于一般的士大夫之间，不限于道教，但术或异而道相通，是对前此道教修持法度的一种总结。其三是法术符箓日益兴盛，并滋出一些新道派。比较而言，道教本身对于恢复科律制度的兴趣远不及对于上述三个方面那样浓厚，没有隋唐时期那样繁富的关于科律制度的著述。

北宋道教的科律制度，是在朝廷的操持下得以恢复和整顿的。如果仅就科律制度而言，北宋道教实际上可以称之为“官办道教”，尤其是在一些由朝廷敕建的大宫观里，宗教活动的各个方面都要受到朝廷的干预。而宋代的大宫观，不管是修葺旧有者或由民间化缘集资的新建者，只要是得到朝廷的资助，几乎都冠以敕建之名，至于由朝廷营建的昭应宫、太一宫等，更具官办性质。明张宇初《道门十规》说：“凡名山福地、真灵香火之所，多宋元本朝所建宫宇，上以祝厘福国，下以容众安单。”可以容众安单的宫观即非私庙，而建宫观以祷天安民、为帝王祈福，正是北宋时大

量营建宫观的常见说辞。大宫观具官办性质，科律制度也由朝廷编制。如宋真宗时，命王钦若编定《罗天大醮仪》10卷，徽宗时颁布《金箓灵宝道场仪范》于天下，等等，为大型的斋醮活动制定仪规准式。至于教阶制度方面，更因朝廷的干预而具有官僚体制的性质。如置道录院，设左、右街道录，掌理天下道教事务。而最典型的，则首推宋徽宗朝。徽宗政和四年（1114），“置道阶，凡二十六等，先生、处士、八字、六字、四字、二字，视中大夫至将士郎级。”（《历代佛祖通载》卷十九）重和元年（1118）八月再诏令：

> 自今学道之士，许入州县学教养。所习经以《黄帝内经》、《道德经》为大经，《庄子》、《列子》为小经，外兼通儒书，俾合为一道，大经《周易》，小经《孟子》。其在学中选人，增置士名，分入官品。元士、高士、上士、良士、方士、居士、隐士、逸士、志士，每岁试经拔放。州县学道之士，初入学为道徒，试中升贡，同称贡士。（《续资治通鉴》卷九十三）

这是模仿科举取士制度而定道教教阶制度，一些受宠的道士，也都半是道士半是官，如视中大夫林灵素，视见［中］奉大夫张虚白，皆特授本品真官，天下宫观的观主（知宫观道士），则与监司、郡县官以客礼相见。重和元年十月，又改道阶二十六等为道官二十六等，道职八等，“有诸殿侍晨、校籍、授经，以拟待制、修撰、直阁之名”（同上）。

徽宗时设置的道阶、道官制度，南宋时废除。北宋时由朝廷任命宫观使或宫观提举的制度，南宋仍旧沿袭，但朝廷对于道阶问题不再干预。原有的道阶制度或沿或革，未见有定例。南宋高宗绍兴十五年（1145），因议政者指责僧道纳免丁钱，实是坐享安闲，于是诏令：“律僧岁输五千，禅僧、道士各二千，其住持、长老、法师、紫衣、知事皆递增之，至十五千，凡九等。”（《续资治通鉴》卷一二七）九等包括僧道二教，而知事，即主管宫观者，是由朝廷委派的政府官员。

大体上说，宋以前的道教教阶制度由道教内部形成，而宋以后的教阶制度则由朝廷制定。朝廷任命道教领袖、设置相应机构管理道教事务，始于南北朝，如南朝梁设大小道正，掌理道教，北周设道门威仪，应制为道教领袖，唐代以道士隶籍宗正寺等，都试图用行政手段对道教进行管理，但并不深入涉及道教内部的教阶制度。自宋以后，道教的教阶制度由政府确立，道士在教内的品阶级别，往往是根据政府所授职司去衡量的，由道

众推举出来的掌教领袖，也须得到政府认可，有些则是由政府指定的，如明代掌理道教的正一真人等。

北宋首开朝廷干预道教教阶制度的先例，此后历代相沿。如金朝“于帅、府置司，正曰道录，副曰道正，择其法箓精专者授之，以三年为任，任满则别择人。”（《续通志·职官略》）元代设集贤院掌理道教，其次则路设道录司，州设道正司，县设威仪司等，司职一般由道士充任。至明代，政府对道教的管理更与道教的教阶制度糅为一体。洪武十五年（1382），置道录司，隶属礼部，以核实各地宫观、道士名数，向礼部申报，若宫观住持有缺，从道官中推举洁戒行、通经典者充任，人选送道录司考校，再向礼部申报，道士恪守科律等教务，亦由道录司检束。道录司内则设左右正一官各一人，正六品；左右演法各一人，从六品；左右至灵各一人，正八品；左右玄义各一人，从八品。各府设道纪司，正副都纪和一人，正都纪从九品；州设道正司，县设道会司，道正、道会各一人。以上各司，皆安置于道教宫观之内，司职者由政府给俸禄。

明朝廷重视南方正一道，全真道颇衰颓。入清后，全真龙门派第7代律师王常月，在北京白云观恢复传戒，教徒根据所受戒律、所通经典确定教阶品位，正一道士则据所受法箓确定教阶品位，道教的教阶制度因之有所恢复。

（张　裕）

一八九、道士服饰有什么特征?

中国旧称礼仪之邦，礼节仪规繁富而复杂，举凡人的衣食住行，莫不有相应的礼仪规范。其中，有些是按照风俗习惯去遵循的，有些则被确立为制度去施行。譬如男子20岁成丁，行加冠礼，加冠以前束发，谓之总角，就是一种习俗性的仪规；而在士农工商“四民”中，商人不得穿戴士人的服饰，亦即不能服儒服，则是一项仪规性的制度；至于为官作吏者，须根据品阶爵位而定冠服，更有其严格的制度。在旧称礼仪之邦的中国，习俗被文化为礼仪，礼仪又被强为制度，是一种带有惯性的文明递变途径。服饰之成为制度，无疑是惯性途径带出来的一种结局。

道教根植于中国的世俗社会，对世俗社会的礼仪制度，始终持一种尊重的态度，并赋之以宗教的形式，寓之以宗教的内容。如此略易其形质，世俗社会的礼仪制度就衍生为道教的礼仪制度。道教的衣冠制度，就是如

此衍生而出的一种结果。

在许多史书里，都常可以看到儒生“服巾褐入道”的记载。服巾褐是道教徒的一种明显标志。巾是丝麻织成的幅布，作头饰，褐是粗布衣服。这两种服饰，都是在道教形成之前就有的日常用品，而后来却成了道教徒的一种服饰标志，可见道教服饰既原本于世俗社会，又有所别异于世俗社会。服巾褐的别异之处，在于戴巾者象征气韵清雅，衣褐则贫寒质朴，二者本不宜于搭配，而道士既求清雅，又存质朴，戴巾衣褐两相宜，于是有所别异于世俗，自成一种准式。这种略作变化即有所别异的例子，是道教服饰的常例，由其一可以概见其余。

根据道教服饰的制作及用途，可以分为两大类。一类是法服，用于坛场醮仪；一类是常服，是道士日常穿戴的。《道书援神契》说：

> 法服：古者祭祀法服，有中单、蔽膝、佩裘之属，今法服乃其流也。《孟子》曰：“衣服不备，不敢以祭。”《礼记》曰：“古之君子必佩玉。”
>
> 冠裘：古者士大夫皆有冠，但缨而不簪，唯弁冕簪缨全。夫子戴章甫冠，曰：“吾长于宋，故冠宋之冠。”《庄子》曰：“原宪华冠藜杖。”即桦皮冠也。《礼记》有侈袂，大袖衣也，道衣其类也。唐李泌为道士，赐紫，后人因以为常。直领者，取其萧散之意也。（《道藏》第32册144页）

从这段叙述看，法服与常服（冠裘）的来源不同，法服来源于古代祭祀时的专用服饰，常服来源于古人的日常服装。《道书援神契序》说：“今之道士服，类古之儒服也。”所指即道士常服。至于法服，最初大概也是从常服中分化或变化出来的。从陆修静的有关叙述看，五斗米道流系的服饰，根据其教阶制度而制立，即根据道士所立功德、所受经箓、所署教职等，穿戴不同的服装，这时候的法服和常服，似乎还没有太严格的分别。到隋唐之际，法服则被规定只在特定场合穿戴，如《洞玄灵宝奉道科戒营始》卷三《法服品》说：

> 道士女冠《三洞》法服，各有仪制……讲说《三洞》大乘敷扬妙道升高座大德法师，所服若具上法。登坛人静告斋行道启导之首，及常修经法，或传授经戒威仪，所须听临事暂披，事竟还罢除，此之外皆不得辄服。（《道藏》第24册754页）

讲经传戒、斋醮坛场穿戴特制的法服，以现庄严威仪，与常服的区别甚

明，而常服也与教外服饰有所不同。合法服与常服两大类，道教实自有一套衣冠制度。

从道教史上看，道教服饰自成一套衣冠制度，渊源甚古，可以说从道教产生时开始，便试图在服饰上制造出某种独特的标志。由太平道发动的黄巾起义，以黄巾缠头作为标志，是众所共知的。服黄色，原是古代腊祭时的一种典仪，《礼记·郊特牲》说："蜡之祭，仁之至，义之尽也。黄衣黄冠而祭，息田夫也。野夫黄冠。黄冠，草服也。"孔颖达《正义》说："黄冠是季秋之后草色之服，故息田夫而服之也。"服色应季节之祭，以仪范天地节气变化，反映出一种宗教观念。黄巾军则据五德始终之说，尚黄，如《后汉书·五行志》注引《物理论》："黄巾被服纯黄，不将尺兵，肩长衣。"后人遂以黄冠指道士，而道士不以此自称，巾冠也极少用黄色。早期道教的另一支，即五斗米道，也有其特殊的服饰，虽然由于资料短缺，现在已难道其详，但从后人的叙述中，我们依然可以发现其源流踪迹。按照通常的说法，道教服饰由陆修静开始定为准式。而事实上，陆修静制立道教法服之准式，正如他甄辨"三洞"道书目录一样，是在固已有之的基础上进行整顿，用以克服科律废弛、教规淆乱的流弊，使之规范化。而陆修静制立道教法服之准式的基础，正来源于五斗米道，非来源于太平道，因为太平道的"黄巾"，自晋代至于唐代，一直是道教的一大忌讳，沙门每以此事攻讦道教，道士则否认与"黄巾"有什么历史瓜葛。再从陆修静规制道教法服的文献看，明显地既非始创，实有其渊源，而且是渊源于五斗米道。《陆先生道门科略》说：

> 道家法服，犹世朝服，公侯士庶，各有品秩，五等之制，以别贵贱。故《孝经》云："非先王之法服不敢服。"旧法服：单衣袷帻，箓生袴褶，所以受治之信。男贲单衣墨帻，女则紺衣，此之明文，足以定疑。巾褐及帔，出自上道。礼拜着褐，诵经着帔，三洞之轨范，岂小道之所预。
>
> 顷来，才受小治或箓生之法，窃滥帔褐，已自大谬；乃复帽褶对裙，帔褐着袴，此之乱杂，何可称论。夫巾褐裙帔，制作长短，条缝多少，各有准式，故谓之法服。（《道藏》第24册781页）

法服是用以标明教阶身分的，淆乱则行教无序。根据后文的叙述，道士依据各自的功行，得受不同的法箓，并在相应的"治"中署职。教阶不同，则服饰有别，所佩法箓也不能僭越。据其所引《科教》之说，道民须

具三德，然后可以授箓，此后再立功德，可受十将军箓等，再加精勤，可在“别治”、“游治”以及下八治中署职，直至由本治道士荐举给天师子孙，进而在上八治署职。这些都是前代旧法。而陆修静时代的道教实况是“或都无师籍，或有师无籍，或虽有师籍，而无德于时，受箓之日，越诣他官，既不归本，又不缘阶，妄相置署，不择其人。佩箓惟多，受治惟多，受治惟大，争先竞胜，更相高上。遂乃身受下治，署人上品；或自荷白板，而加板于人。纵横颠倒，乱杂互起。以积衅之身，佩虚伪之符”。针对这种种流弊，陆修静起而述作，整规法式，道教的法箓品阶及衣冠制度，于是得以恢复并进一步规范化。（张　裕）

一九〇、因拟想神仙风姿，使道教法服发生了什么变化吗?

由陆修静规整的道装法式，如巾褐裙帔的条缝多少、制作长短等，未见有详细具体的资料记载，我们只能推测它或许是后世道装的基本尺度。但就道装之整体而言，并非自此一成不变。变化的原因，主要有两个方面。第一，陆修静规整道装法式的基础，是五斗米道的服饰，与五斗米道的教阶制度密切相关。而晋南北朝时涌现出许多新道派，在所奉经典、传教及教阶制度等方面，都与五斗米道有所不同，陆修静规整的法式不能予以全面的综括，变化就必所难免。这个变化过程，大致与道教的历史发展相应。自晋南北朝至唐初，道教发展呈现出由道派纷纷形成而渐趋于统一的大势，道装的统一，大概也在唐初期。第二，陆修静规整道装法式，是服务于教阶制度的，或者说是为了恢复和重新确立教阶制度，使行教从无序归于有序，规整的直接对象是奉教之人。而道教信仰神仙，她对于神仙风采的想象，永远都有一种不可遏制的激情冲动，并力图模拟想象中的神仙生活去生活。前述宫观建制的指导思想，是模拟神仙起居；而道教服饰的日益丰富多彩，则包涵着对神仙风姿的模拟。这两个方面，都对道教服饰制度的变化颇有影响，此外，如李泌得赐紫衣而后人沿袭，是由一时时尚演为常式的个别事例，我们略过不谈，只就上述颇有影响的两方面略作考论。

先说模拟神仙风姿的一方面。这种模拟，早在《太平经》中就出现了。明《正统道藏》所收《太平经》，自卷九十九至卷一〇一，有图画三幅，即《乘云驾龙图》、《东壁图》、《西壁图》，图中绘有云气飞龙，林木

车辇，台阁人物等。并有八处文字，说明服饰颜色。在画法技巧上，这些图画大概经过了后人的加工，不是造经时的本来样子，但图像可以肯定是原本就有的。此经卷一〇二，还就制图像以画“神衣”作出了解释：

诚问：著图者画神衣，云何哉？

皆象天法，无随俗事也。今不晓天法，其人图大小，自以意为衣。衣者，随五行色也。今使母含子，居其内，以色相次也。大重之衣五也，中重之衣四也，小重之衣三也，微重之衣象阴阳二也。大集之衣乱彩六重也。愿闻大重何象，象五行气相合也；四重何象，象四时转相生也；三重何象，象父母子阴阳相合和也；二重何象，象王相气相及也；六重何象，象六方之彩杂也。（《道藏》第24册522页）

此所谓“象天法”，自然是出于想象，亦即在想象中，天神仙女的服饰合当如此，如天神是“红裳青缘白带，浅黄裙，朱履”，仙女的服饰则是“黄裳青缘，黄裙朱履”等等。而所谓衣饰“随五行色”，则明显带有汉代流行阴阳五行学说的痕迹，是以五行五方五色去表达一种全面概括的整体观念。

《太平经》所拟想的“神衣”，虽然力图与“俗事”区别开来，但依然质朴，未为奇绝。此后道士所想象出的“仙服”，则绚丽多彩，别有一种穷尽文字而不能达其意的神韵。在唐道士张万福编录的《三洞法服科戒文》中，谈到仙服九种，道士法服七种。仙服是诸天神尊的衣装，可谓极尽华丽。举两例可知：

一者大罗法王元始天尊，冠须臾万变九色宝冠，衣千种离合自然云帔，着十转九变青锦华裙。七明四照，参差宝佩，五种变化，十宝珠履。左右侍真，皆悉同然。

二者玉清法王无形天尊，冠须臾千变七色宝冠，衣百变离合飞云之帔，九转七变翠锦飞裙。七明四照，流霞锦佩，七宝变化，丹云绣履。左右侍真，亦复同矣。（《道藏》第18册228页。注：此文系编录《天师请问法服品》而成，托天师张道陵问道太上，出世年代不可详考，盖晋南北朝时新出《正一经》。如经中叙道士法服七种一段，又见于《一切道经音义妙门由起》，称《正一经》云云，可知其为新出《正一经》的篇章（品）节录。）张万福及《一切道经音义妙门由起》，编者史崇云，皆唐初期道士。

这样的仙服如何能制作得出来，我们可以不妄推测，但这种活泼的想

象会对道教的文化意蕴产生影响，则是可以肯定的。道教的造像、壁画，首先要将这些经文中的想象情境绘制出来，在道教创作的各种图像中，除受佛教影响的冥府酆都之外，其衣冠人物，从来都是用玫瑰色眼镜看到的美妙世界，飘逸华丽，神采飞扬，没有人间痛苦的痕迹。而那些极尽人间富贵的帝王公侯们，则要按照道教的想象扮演成神仙故事，如前蜀王衍，“尝与太后、太妃游青城山，宫人衣服，皆画云霞，飘然望之若仙。衍自作《甘州曲》，述其仙状，上下山谷，衍常自歌，而使宫人皆和之”（《新五代史·前蜀世家》）宫人的云霞衣服，当然不必受道教教阶制度的限制，只要是状若想象中的神仙世界，无不可创意为之。而站在道教自身的角度看，仙服虽尽其绚丽多彩，但又有等级规定，即《三洞法服科戒文》所谓“圣真仙服，为有差降”，相应地，道士也“衣服阶修，致有差别”，不可淆乱。在《三洞法服科戒文》中，从神尊仙服九种到道士法服七种，是顺理成章的，神界的衣冠制度，被作为教内衣冠制度的一方面根据。想象中的神界在改变，道教服饰也必然有所改变，所以，与陆修静所规制的基本法式比较起来，唐代道教服饰在色彩上更丰富，制作也更精美而复杂。

（张　裕）

一九一、因道派融合，使道教法服发生了什么变化?

晋南北朝至唐初，因教派融合而引起的服饰改变，较之模拟神仙风姿的一方面更为具体，并最终形成统一的道教服饰。这方面的变化，我们可以举证两个例子，以概见其一般。《三洞法服科戒文》所规制的道士法服七种，有如下列：

> 一者初入道门，平冠黄帔。二者正一，芙蓉玄冠，黄裙绛褐。三者道德，黄褐玄巾。四者洞神，玄冠青褐。五者洞玄，黄褐玄冠。皆黄裙对之，冠象莲花，四面两叶，褐用三丈六尺，身长三尺六寸。女子二丈四尺，身长二尺四寸。袖领带褾，就令取足，作三十二条。帔用二丈四尺，二十四条。男女同法。六者洞真，褐帔用紫纱三十六尺，长短如洞玄法。以青为里，袖领褾带皆就取足，表二十五条，里十四条，合三十九条。飞青华裙，莲花宝冠。或四面三叶，谓之元始冠。女子褐用紫纱二丈四尺，长二尺四寸，身二十三条，两袖十六条，合三十九条，作青纱之裙，戴飞云凤气之冠。七者三洞讲法师，

如上清衣服，上加九色，若五色云霞，山水袖帔，元始宝冠。皆环佩执板，师子文履，谓之法服（《道藏》第 18 册 229 页）

在这七种法服中，除第一种“初入道门”者之外，其余六种皆与道派有关，确切地说，法服的差别反映出所受经箓及所属派系的不同，这与陆修静根据五斗米道的教阶制度规整道装法式，显然是不一样的。但二者又有某种历史的联系。关于这一点，我们可以结合道派融合的历史过程来看。南北朝时道派的融合，是以经书的传播流通及汇编作为基础的。陆修静汇集灵宝、上清、三皇三派的经书，合称为“三洞”，作《三洞经书目录》，是从文化上融合不同道派的开始。南朝齐梁之际，居金陵的道士孟景翼，编辑《正一经》，创立七部道书体例，统合各派经书，奠定了融合不同道派而构成统一道教体的基本雏型。孟景翼的“七部”，是在陆修静“三洞”的基础上，益之以“四辅”，即奉《道德经》为宗本的《太玄部》、汇集金丹神仙方诀的《太清部》、收录张道陵所传《太平洞极经》的《太平部》（甲乙十部《太平经》入七部，大约在南朝陈以后）、统合诸派的正一部。各派道书的融合，奠基于陆修静，成形于《正一经》。各派道服统一为一种道教的衣冠制度，也正与之仿佛。陆修静规整道装法式已如前述，而此处所引《三洞法服科戒文》，又正出自《正一经·天师请问法服品》，托称天师张道陵，所述衣冠制度则与道派相对应。其中，正一是南朝融合诸派的新出正一派，道德是太玄派，洞神是三皇派，洞玄是灵宝派，洞真是上清派。张万福编录此经品时，改题为《三洞法服科戒文》，同样也是要表示诸派融合而成为一个道教整体的意思，以“三洞”统称之，是唐初期道教的常例。

以上所述，是道教法服的基本准式。唐以后法服在制作工艺、佩饰图案等方面，不断有所改变，但这种改变与衣冠制度的关系不大。如北京白云观藏慈禧太后所赐戒衣四件，其中紫缎绣鹤天仙戒衣和白缎绣鹤天仙戒衣上，绣成工艺精巧的仙鹤图形，口衔灵芝仙草；金丝绣八卦天仙洞衣和金丝提花天仙洞衣上，则用金丝绣成八卦图形，背部绣有生翅飞龙及白云，又用金丝与红丝线相参而成金色花朵，衣领对襟上用多种丝线织成装饰性图案。这些衣服的制作工艺、所用材料、视角效果等，与古代法服比较起来都有很大的改变，但同样地限于传戒时用，对道教的衣冠制度并不产生实质性的影响。对道教的衣冠制度具有实质性影响的，是随着新教派的出现、教阶制度以及主要宗教活动的改变等，前述法服七种有所混和，

保存的是其基本法式，而没有严格的七种分别。宋金元时，新道派不断涌现，反映晋南北朝道派流系的法服七种已不成定制，金元以后的全真道，教阶据所受戒律而定，与南方正一道据所受法箓以定教阶有所不同。而自明清以来，道教讲经的风习又远不及隋唐之盛，主要宗教活动是传戒授箓及斋醮坛场，隋唐时为升高座讲经法师特制的法服等，也就失去了实际意义。衣冠制度的这种种改变，从一个方面反映出道教教阶制度及宗教活动的历史变化，其间的复杂关系，我们姑存而不议。以下就现行道教服饰，作一些知识性的介绍。

现行道教服饰，属法服系列的有戒衣、法衣、花衣等。戒衣袖宽二尺四寸，是传戒时专用的。法衣是斋醮坛场上或宗教典仪中方丈、高功、经师等职司所穿戴的，职司的分别，通过所绣图案或颜色的不同显示出来，如方丈法衣多用紫色等。花衣又称班衣，是做日常功课时，持诵经典的高功、经师所穿戴的服装，称花衣，但素净不绣花，只是衣与襟、领等有颜色间配。属常服系列的主要有褂与袍两种。褂分大褂、中褂、小褂。大褂袖宽一尺四寸，右腋开襟，有两飘带。小褂则多用对襟。袍即道袍，又称"得罗"，袖宽在一尺八寸以上。这两种服装多用青色，以象东方生气。

古代道装的裙，后代废置。现行道装除上衣外，还有冠巾鞋袜。冠约有五种，即黄冠（月牙冠或称偃月冠）、五岳冠（复斗形，上刻五岳真形图，受戒道士戴）、星冠（复斗形，上刻五斗星形，拜斗时戴）、莲花冠（又称上清冠，高功戴）、五老冠（莲瓣形，中绣五老像，高功戴）。巾有多种，如冲和巾、纯阳巾等。鞋有双脸鞋和云头鞋两种。袜为高筒白布袜，裤管束入袜筒内。

（张　裕）

圣迹宫观

一九二、道教神庙称作宫观的源流如何?

中国现行五大宗教，在宗教活动场所的称谓上，以道教最为复杂，诸如祠、庙、府、洞、道院等等，最常见的，是某某宫或某某观。称谓的不同和沿革，反映出道教的某些特征，是了解道教的一个重要侧面。

称作宫观，有一个历史过程，《道书援神契》说：

> 古者王侯之居，皆曰宫：城门之两旁高楼，谓之观。殿堂分东西阶，连以门庑，宗庙亦然。今天尊殿与大成殿，同古之制也。（《道藏》第32册144页，下同，只注册数页码）

自秦以后，宫为帝王皇宫、行宫之专称。观是皇城城门两侧的建筑物，登高可以望远，取义而名为观。又或称作阙。《庄子·让王》："身在江海之上，心居乎魏阙之下。"是隐逸江湖者惦念帝王家的俸禄，心理很矛盾，魏阙指宫廷。观的本义如此，用来指称道教庙宇，则起源于汉，相沿于北朝，通行于唐代。

道教中有个传说，出《楼观先师传》，称周康王时大夫尹喜，曾于其居宅结草为楼，用以观星望气，物色真人，因起名楼观。老子出关西行，尹喜延请至楼观，于是为说《道德经》、《西升经》等。推此为道教之始，道庙称观亦由此创例。这个传说是否可靠，现在难以考证。唐初欧阳询撰《宗圣观记》，即取其说。作为宗教活动场所的道庙，以楼观为首例，大抵可信，是否尹喜之旧，则未能详。

称观而可考，始于汉武帝时。汉武帝好神仙，信方士公孙卿言，建观以等候神仙，事见《史记·封禅书》：

> 公孙卿曰："仙人可见，而上往常遽，以故不见。今陛下可为观，如缑城，置脯枣，神人宜可致也。且仙人好楼居。"于是上令长安则作蜚廉桂观，甘泉则作益延寿观，使卿持节设具而候神人。乃作通天茎台，置祠具其下，将招来仙神人之属。于是甘泉更置前殿，始广诸宫室。

因仙人好楼居而建观，则仍然是城墙上或台基很高的建筑物，司马贞《索

隐》引《汉武故事》，云“作延寿观，高三十丈”，可以为证。这种观，大概与宫室连为一体，不同于后世道观自成一体的建筑群。但其观用来候神仙，且设有供品祠具，则开后世道观之先例。与楼观在终南山不同，汉武帝所建观在都邑，后来北周武帝作通道观、玄都观等，也都在京城。

因为道派源流不同，所处地域也不同，五斗米道的活动场所不称作观，而称为治、靖室，作为其流系的南朝天师道，又多取名曰馆。

五斗米道立二十四治，有阳平治、鹿堂山治、鹤鸣山治等名目。治的意思有两重。一指教区，又或称为“化”，遍布关洛至巴蜀一带，范围很广。由天师指定男女祭酒，合二千四百人，各领户化民。道民则家家立靖，奉信米五斗以入籍。其二指教堂，即所谓“民家曰靖，师家曰治”。治的形制典仪，可从唐道士朱法满《要修科仪戒律钞》卷十引录《太真科》的载述中，得其梗概：

> 《太真科》曰：立天师治，地方八十一步，法九九之数，唯升阳之气。治正中央名崇虚堂，一区，七架六间十二丈。开启堂屋，上当中央二间上，作一层崇玄台。当台中央，安大香炉，高五尺，恒焚香，开东、西、南三户，户边安窗。两头马道。厦南户下飞格，上朝礼天师子孙。上八大治山居清苦济世道士，可登台朝礼，其余职大中小外祭酒，并在大堂下遥朝礼。崇虚台北五丈，起崇仙堂，七间，十四丈，七架，东为阳仙房，西为阴仙房。玄台之南，去台十二（丈），又近南门，起五间三架门室。门室东门南部，宣威祭酒舍；门屋西间，典司察气祭酒舍。……二十四治，各各如此。（《道藏》第6册966页）

与天师之治相对的道民靖室，按要求是与居宅隔开的独立建筑物。据刘宋时道士陆修静《道门科略》说：“靖室是致诚之所，其外别绝，不连他屋”，室中须清洁整肃，不杂余物，唯安置香炉、香灯、章案、书刀四件。又据《要修科仪戒律钞》，香炉等安放西壁下，东向，入靖室朝拜祷告，也各有礼仪规范。《玄都律文》对立靖的规模作出规定，说：“男官女官主者录生，安靖于天德者，……治有品第，民家靖广八尺，长一丈；中治广一丈二尺，长一丈四尺；大治广一丈六尺，长一丈八尺。面户向东，炉按中央。”（《道藏》第3册460页）

五斗米道作为教堂的治，到东晋南朝时发展为馆。如陆修静所居崇虚馆，可能就是从天师治之崇虚堂变化来的。所不同者，治要受教区的限

制，一个教区立一治，而馆的建立没有这样的限制，意义也自不同。按馆的本义是客舍，陈国符《道藏源流考》说："又是时山居修道者皆居山洞，即于其旁筑有馆舍。"此或可备一说，如《真诰》卷二十称许翙"即居方隅山洞方园馆中"。但洞不一定都指山洞，更多的是指洞天，即仙境。如《云笈七籤》卷二十八"八二十八治"，载阳平洞谪仙人故事，说二十四化（即治）各有一大洞，或方千里、或三百五百里不等，其中有日月飞精下照洞中，有仙王、仙官等职司，得道者死而复生于其中，作为民庶。道教又有十大洞天、三十六小洞天之说，也都是指仙境。依托于仙境所在而建置馆舍，大概是人间暂为客，终于要成仙的意思。到南朝时，道士山居多称馆，如天台山的金庭馆、茅山的长沙馆、曲林馆等。陶弘景《太平山日门馆碑》说："爰以此处幽奇，别就基构，栖集有道，多历世年。"可知馆是道流集居之所。馆与观的称谓、本义不同，文化韵味也有些差异。北周武帝建通道观，集儒道释三教学者，是当时的文化中心机构。而馆却是遁世逸士的怡情养性、修持学仙之处。陶弘景的《茅山曲林馆碑》，传为名篇，赋咏出道馆的文化韵味：

> 层岭外峙，邃宫内映；仄穴旁通，紫泉远境；尚德依仁，祈生翊命；且天且地，若凡若圣。连甍比栋，各谓知道，参差经术，跌宕辞藻；孰如曲林，独为劲好，掩迹韬功，守兹偕老。（《华阳陶隐居集》卷下，《道藏》第23册652页）

这样的道馆，类似山居别墅，其中设香炉香案，但不置神像神坛。羽流或炼丹存修，研习道术；或摹写经诰，琴书自娱；或往来参访，印证方诀。馆中虽有奉教仪规，但不失为散仙之自得情韵。

南方道教由道馆一变而称道观，与北方道教相同，是入唐后日渐通行的，且多为朝廷敕建并赐额。如唐高祖武德三年（620）改楼观为宗圣观，并大规模扩建；唐太宗贞观三年（629）于洪州西山敕建乌石观；又为王远知"敕润州于旧山（茅山）造观一所"；等等。

道观升格而称宫，是从唐玄宗时开始的。此前道教亦称神尊所居曰宫，但在天堂，不在世间。玄宗开元二十九年（741），制两京及天下诸州各置玄元皇帝庙（即开元观），天宝元年（742）改两京玄元庙为太上玄元皇帝宫，次年，复改西京玄元庙为太清宫，东京为太微宫，天下诸郡则为紫极宫。宫中供奉圣祖大道玄元皇帝（即老子），并于天宝八载定制，今后每至禘祫，于太清宫圣祖像前序昭穆。至宋徽宗时，听信道士林灵素之

言，自称太霄神君，诏改天下天宁万寿观为神霄玉清万寿宫，供奉长生大帝君（徽宗）、青华帝君像。自此以降，道教庙宇称作宫观，成为普遍现象。（李燕华）

一九三、宫观建制的指导思想是什么?

道教宫观的建筑，在设计、布局、营造等方面，都有一定的法式规制，但并不强求一律。如唐初道书《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》说，营造道观时“布设方所，各有轨制”，又说“大小宽窄，壮丽质朴，各任力所营”，“任时所为，不定常式也”。既有法式可循，又可以根据具体的材力物力条件，因时制宜，因地制宜，这是道教宫观在营造方面的基本原则。由此也便形成了道教宫观的特点，即不同的宫观既有某些相同的特征，各宫观在具体的布局、建筑等方面，又常自成一格。

宫观建筑的法式规制，还与道教发展的历史阶段性有关。前述五斗米道的治，以及南朝道馆、北朝道观，有些处于城邑或村落，更多的则建于名山巨川。其功在于开辟草泽林莽，为后世营造宫观拓土奠基，尤其是南北朝时已成定例的所谓十大洞天、三十六小洞天、七十二福地，成为后世宫观的主要营造地址。但在建筑格式上，则对后世宫观没有太大的影响。宫观建筑的基本法式或规制，是在唐代形成的。此后由于出现新教派、供奉神尊不尽相同等原因，发生了某些变化，但作为基本法式，则自唐代创例，程度不等地沿革而来。

唐代道教营造宫观的法式，可见于道士王悬河《上清道类事相》、金明七真撰《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》等道书载述，尤以后者最为详备。其序称“庶万古同轨，十方共则”，明显带有为道教科戒仪范制立法式的意图。建道观为科仪之一，即其书卷一《置观品》。下面依其载述，略叙宫观建制的指导思想。

有一种说法，认为道教宫观的布局，符合阴阳五行之理，应乎八卦九宫之数，反映出某些道教教理。这个说法，也许可以举出个案来作为例证，但如果视之为对宫观建制具有普遍意义的指导思想，则不免牵强附会，而且，明显地是将坛场或个体建筑物，与作为建筑群的宫观混同起来了。坛场与宫观，既有某些历史的联系，又在建制上有重大的区别。坛场用于作斋醮法事，在设施上常取阴阳五行、八卦九宫之说，其来源，是古

代用于祭祀的神坛。《道书援神契》说："古者祭皆有坛，后世州郡有社稷坛。《记》曰'坛而不屋'。古醮坛在野，今于屋下，从简也。"（《道藏》第32册144页）古代祭天祀神，按春夏秋冬四季，分别在都城的东南西北四郊设坛。道教的斋醮坛场，由此流变而来。唐宋时，坛场或设于旷野，或建在宫观之内，随法事大小而定，并没有准式。明清以来，则多建于宫观或斋主居宅之内。至于二者的联系，可以从前述五斗米道之"治"中看出来，治的建制"地方八十一步，法九九之数"等，反映出早期道教的一方面教理，而且将坛场与日常宗教活动场所合为一体。这种建制，一直沿袭下来，如江西龙虎山的天师府，既是历代天师进行日常宗教活动的宅府，内又专设"万法宗坛"，一区三殿，是天师祭祖祀神之所。当然，这种联系并不能替代二者的区别。简单地说，坛场只是宫观群体建筑的一部分，而且，宫观的来源不是祭坛，而是等待神仙游憩或隐居以学仙的屋宇。

正因为目的在于等待神仙游憩或隐居以学仙，所以，宫观建制的指导思想不是理论性或教条式的，不像坛场那样整肃，在建制上也就没有十分严格的法式，而带有浓厚的浪漫风采和自由想像的气息。约略而言，宫观是按照想象中的神仙天堂和洞府仙境而建制的，拟仪天堂而建宫观，让天堂再现于人间，可以说就是宫观建制的基本指导思想。如《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》说：

> 夫三清上境及十洲五岳诸名山，或洞天并太空中，皆有圣人治处。或结气为楼阁堂殿，或聚云成台榭宫房，或处星辰日月之门，或居烟云霞霄之内，或自然化出，或神力造成，或累劫营修，或一时建立。其或蓬莱、方丈、圆峤、瀛洲、平圃、阆风、昆仑、玄圃、或玉楼十二、金阙三千。万号千名，不可得数，皆天尊太上化迹，圣真仙品都治，备列诸经，不复详载。必使人天归望，贤愚异域，所以法彼上天，置兹灵观，既为福地，即是仙居。（《道藏》第24册744～745页）

此所谓"备列诸经"、指各派道书关于天堂和仙境的拟想，其说不胜枚举。所谓"法彼上天，置滋灵观"，正概括出宫观建制的指导思想。以宫观拟附于天堂仙境的指导思想，几乎在现存的所有大宫观中都有所体现。茅山道院的华表，额题"三天门"；武当山的紫霄殿，横额大书"始判六天"；即如北京白云观，处闹市，而牌楼上亦有"琼林阆苑"字样。所以对于宫

观的建制，不必穷赜奥理，体会其指导思想，要在能游放于逍遥自得之乡。而这一点，又恰正是与道教的神仙信仰相辅以行的终极追求，是对一种生活方式由来久远的向往。（张 裕）

一九四、宫观建制在历史上有何沿革?

宫观建制没有教条性的模式，给自由想象留下了广阔的空间，也符合道家文化中崇尚自然和谐的审美意识，但宫观作为建筑群体，其中的殿堂楼阁并非纷然杂陈，混乱无序，在殿堂布局、殿堂设置等方面，又都有其或然性的准式。历史地看，这种或然性的基本准式是在唐代形成的，此前由于教派不统一、道馆道观的用途不相同、造设神像也未普及等方面的原因，建制尚未成为范型，此后虽代有沿革，但总体上看始终保持着唐代建制的刍形。下面即依准《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》的载述，取用后代宫观建筑作为例证，略述殿堂设置及基本布局。

据其载述，齐备的殿堂设置，有如下51种：天尊殿、天尊讲经堂、说法院、经楼、钟阁、师房、步廊、轩廊、门楼、门屋、玄坛、斋堂、斋厨、写经坊、校经堂、演经堂、熏经堂、浴堂、烧香院、升遐院、受道院、精思院、净人坊、骡马坊、车牛坊、俗客坊、十方客坊、碾磑坊、寻真台、炼气台、祈真台、吸景台、散华台、望仙台、承露台、九清台、游仙阁、凝灵阁、乘云阁、飞鸾阁、延灵阁、迎风阁、九仙楼、延真楼、舞凤楼、逍遥楼、静念楼、迎风楼、九真楼、焚香楼、合药堂等，此外还有药圃、果园、菜园等。这些建制，不必每座宫观都齐备，具体的造设规模也因时任力而经营，但由此形成了殿堂设置的基本准式，后代宫观建制，除神殿因新教派出现而有所增加外，大体上在此51种范围之内。下面再选择一些主要的设置，略作介绍。

一、天尊殿。天尊殿供奉道教的最高神尊，是宫观的主体建筑。此殿之营造，既可砖石葺构，金玉雕饰，也可以茅茨土阶，简素质朴。殿内可雕龙画凤，图云写月，但不能安置三清以外的神像。按唐初常例，天尊殿供奉的是元始天尊，二真人夹侍，但中唐以后有所变化。如大和三年（808）道士王栖霞撰《灵宝院记》载其建制说："造正殿三间，中塑灵宝天尊景从。"老君塑像则置于东北隅的瑞像殿内（见《茅山志》卷二十四，《道藏》第5册655页）。到唐末五代时，则以其殿供奉三清，如徐铉撰

《池州重建筑极宫碑铭》载："正殿当阳，三尊负扆，享列宿之位于东序，设三官之堂于西厢。"（陈垣《道家金石略》第205页）所谓"正殿当阳"，是说此殿为进宫门后的第一重建筑，其他殿堂楼阁则置于其后或左右两翼，很少居此殿之前。这种定式，后来有所变化，如元代全真道通真观的布局是"首建大殿于其东，以像三清；次筑祖堂于其西，以祀七真"。（《道家金石略》第504页）此以三清殿与七真堂并列，而清初重建的北京白云观，供奉三清尊神的三清阁，则为入山门后的第五进殿堂。三清殿或三清阁，由天尊殿变化而来。合三清于一殿，大概伊始于宋初，如彭乘撰《修玉局观记》称其观"中建三清殿七间"。

二、说法堂。建堂屋以讲经说法、宣教布道，是道教的一个重要传统。被道流奉为天下祖庭的终南山楼观，全称是"楼观说经台"，用以指谓老子传经立教之事，因为是道教的宗源，所以誉为天下祖庭。祖庭开创说经之风，至隋唐时而大盛。隋唐道教将转经讲道作为一项重要的宗教活动，听众多，场面也很大，所以《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》要求将说法堂建在宽畅广阔之处，"务在容众多为美"，"令容纳听众得多为上"。具体地址一般在天尊殿之后，但为了宽畅，也可以别置于天尊殿左右。这种讲经说法的传统，一直被保持下来，如前文提到的通真观，最初"才构一室，以为讲论之所会"，后来缘力日振，因讲论而宗风传播，广结善缘，乃得营造为大道观。入清后，讲经说法通常与传戒授箓合为一体，传戒授箓也是宣教布道的重要活动，但受时间周期的限制，没有唐宋金元时的讲经说法那般频繁。

三、钟楼、经楼。这是变化比较大的两种建置。按唐制，钟楼与经楼相对而立，位于天尊殿前方的左右两侧。经楼珍藏三洞四辅，即七部道教经书，要求通风条畅，但隔绝雨露。钟楼的要求是牢固，但四面墙壁则须疏薄，使钟声无阻碍。道观造构鼓楼，与钟楼相对立，大约始于明清之际。以北京白云观为例。白云观是丘处机的藏蜕之所，本名"处顺堂"，由其弟子尹志平购长春观（金代名天长观）东侧民居改建而成，明朝长春观渐废颓，白云观代之而兴，所以二观烟火相承。而据有关史料记载，金代天长观以藏经阁与钟阁相对，并无鼓楼或鼓阁，如金郑子聃撰《中都十方大天长观重修碑》说："东有钟阁，曰灵音，兼奉玉皇上帝虚无玉帝，……西阁曰飞玄，以秘《道藏》，兼奉三天宝君。"（转引自小柳司气太《白云观志》第3页）此后自元及明，亦未见二观有鼓楼的记载。白云观

内东西相对的钟鼓楼，始建于清康熙四十五年（1706），事见上书所载王常月撰《重修白云观碑记》。经楼则别置于四御殿院内。

从总体上看，道教宫观具有宫殿式建筑和园林式建筑的双重风格。殿堂为祀神之所，具威仪，但并不给人高耸突兀的感觉，不突出那种凌驾于众生之上的宗教气氛，具威仪而可以亲近，是天堂却并不悬隔于现实，大概就是殿堂建制最通常的视角效果。宫观作为建筑群，既浑然一体，又层次分明，在殿堂楼阁之间都有所间隔，构成一个个相对独立的院落。用作间隔的，通常是曲轩回廊或房舍。院中或古木参天，或茂竹修林，或花团锦簇，与主体建筑形成一种立体感效果。（张　裕）

一九五、楼观台为何被称作“天下祖庭”？

楼观台位于陕西省周至县终南山麓。终南山北看骊山烟云，西眺太白积雪，兼有渭水萦绕，地灵人杰，为历代仙逸羽士隐居之所，道教视为“洞天之冠”。而终南名胜之最者，当属道教庙宇楼观台。

道教相传，周代函谷关令尹喜，曾在其故宅结草为楼，观测星象，了望云气，所以称作草楼观或楼观。道教庙宇称作道观，即由此沿袭而来。据说，尹喜仰观天象时，忽见有紫气东来，吉星西行，知必有圣人临关。当时老子西游，由楚入秦，经函谷关。尹喜乃前往迎拜老子，请入楼观，并请著书以传后世，老子便在说经台讲授《道德五千言》，由此玄风大起，楼观便成为最早的道教圣地，被称作“天下道教祖庭”。迄今楼观还留有说经台、老子墓、系牛桩等遗迹，每年都有众多的游子信士来这里追缅先贤，寻溯道源。

有史可考的楼观道教，兴起于魏晋，时有道士梁谌师事郑法师于楼观。据传，晋惠帝永兴二年（305），尹喜堂弟太和真人尹轨降于楼观，授梁谌《日月黄华上经》、《楼观先生本起内传》等。梁谌自以为得尹轨真传，于是开山授徒，传衍教法，此后道流风集云涌，声望日隆。北朝时，著名道教学者都汇集于楼观，尤其是北周武帝时，原为寇谦之天师道活动中心的嵩山道士、与南方道教多有沟通的华山道，都先后隶道士籍于楼观，统称楼观道士，其中著名的如韦处玄、王延等人，潜习研道、著书立说，促进了道教的发展，并形成了颇有声誉的楼观道。

楼观道称源出老子、关尹，所以奉老子为关尹所演说的《道德经》、

《妙真经》、《西升经》为基本经典。楼观道士一方面好清虚幽隐，表现出与南方道教因民间信仰而重祈禳章醮不同的特点，另一方面又倡导“我命在我，不属天地”的思想，认为天地万物与人平等，不足以干预人的生死夭寿，人只要练习清虚养性，中和养性等术，便可延年益寿，甚至与天地共悠久，同日月之不灭，表现出自作主宰的仙道精神。

楼观道教兴盛于唐代。李渊父子兴兵晋阳时，得到过楼观道士歧晖的资助和响应，歧晖曾造说李渊父子是太上老君李聃后裔，应符命将平定天下，于是李渊推老子为远祖，大力扶持楼观道教。高祖武德三年（620），降诏改楼观为宗圣观，将楼观看作李氏宗门圣地，因敕令扩建庙宇，并由此宣布三教以道儒释为序。在唐代，古楼观和茅山是道教的两大中心。古楼观还兼有皇室宗祠的性质，是道教与唐皇朝政权结合的象征。开元年间，玄宗因梦见老君对他说：“吾在城之西南，可速迎吾。”于是差内使与道门大师寻访多日，在楼观山谷间得老子玉像，迎至兴庆宫大同殿，于是令塑老子像，分送天下宫观，并以高祖、太宗诸弟像陪祀。信徒匍伏投掌，玄风愈彰。

金末，皇权失驭，戈戟交加，累朝崇建的宏大庙宇，顷刻间毁灭殆尽。楼观道教逐渐走向衰微。元丙申年（1236），丘长春弟子尹志平立志复修楼观。经过10年殚心竭力，楼观始得修葺，渐复原貌。修复后的楼观粲然一新，金碧溢目，为终南更添几分秀美。自此以后，楼观世居全真派道士，成为全真道宫观。元世祖中统元年（1260），朝廷命升“观”为“宫”，仍延“宗圣”之名。主要建筑有三清，供奉关尹的文始等祖殿，又有紫云衍庆楼、景阳楼、宝章楼等几十处亭台楼阁，宗圣宫成为古楼观的中心。后受洪水的侵袭，又几遭兵燹之祸，虽然屡毁屡修，但已然衰落。到了清代，宗圣宫仅存残迹，已无法修复。但老子说经台却完好地保存下来，楼观中心便由宗圣宫转移到说经台。清末以后，统言古楼观和老子说经台为楼观台。

说经台建在终南山麓一突起的峰顶，大川横展，万峰相拥，古殿隐匿在树杪之中。沿竹林小道蜿蜒而上，清幽深远，苏轼登说经台曾赋诗赞叹：此台一览秦川小，不待传经意已空。大有夫子登泰山而小鲁邦之意，而说经台诱人清虚空灵的意境，又不独诗人能神会之。顺说经台山门，有石阶盘道通至台顶。山门两旁，钟、鼓二楼相对峙。进山门，登堂入奥，有四个主要殿堂即老子祠、斗姥殿、救苦殿和灵宫殿，并有太白，四圣二

配殿。庭院里古柏参天，碧竹颀秀，为楼观说经台凭添了几分闲适、恬静。

出说经台北二里余，是宗圣宫的遗址。宗圣宫系唐代建筑，原本殿宇轩昂，宏伟异常。可惜屡遭毁坏，现已荡然无存。遗址处尚存几株千年古柏，蓊郁葱翠，虽历经风风雨雨，尽览沧桑变易，却依旧盎然挺立，不为炎凉而变色，当地民众赞其坚韧，赠雅号“楼观九老”。在遗址偏东处，有一棵相传是老子拴过青牛的“系牛柏”，历时两千余年，苍劲依存，有诗为证：矮柏系牛人不见，杖黎寻遍说经台。史传，孔子曾叹老子“犹龙”，龙跃腾流云间，见首不见尾，难怪遍寻不见了，老子骑着出关的那条青牛，后来据说也得道飞升了，独这株系过青牛的古柏与人间世共历风霜，得山河灵气，依旧葱翠，依然傲立，谁敢说它身上没有些仙家长生秘妙？那份怡然自适、不为得失所苦累的神韵，便隐现出自在神仙的风貌。古柏虽未曾有意于受人供奉，但追慕神仙的人们却对它抱有许多情思。到元朝时，皇子安西王为重现老子系牛故事，著令雕琢一石牛，伏于古柏下，供人观瞻。

由于楼观台有周秦遗墟，有汉唐故址，更兼有独特的自然美景，所以来这里寻幽探胜的文人骚客，每好赏景抒情，咏诗题字，留下了70余件碑碣石刻，其中很珍贵的有唐欧阳询隶书《大唐宗圣观记》碑，苏灵芝的行书《唐老君显见碑》，宋米芾行书《第一山》，苏轼行书游览题字，薛绍彭的楷书刻石三块，及元赵孟頫的隶书“上善池”等。另外还有李白、温庭筠、苏辙、王禹和明清各代诗人的墨迹。这些文物，不仅是研究道教历史的重要资料，而且在文学艺术上也有很高价值。（李燕华）

一九六、亳州太清宫的兴衰情况如何？

亳州太清宫在亳州真源县（今河南鹿邑县）城东隅，相传是老子降生之地。老子即道教所奉太上老君。老子是春秋时人，《史记·老子韩非列传》载其事，说是楚苦县厉乡曲仁里人，但关于老子的生平，传说不一，司马迁已不能确指。西汉初，“黄老之学”成为思想学术界的一大潮流，黄老道德家之敬奉黄帝老子，犹儒家之祖述尧舜。黄老道德家言治国则清静无为，言修身则专精守一，《老子》书在秦汉时已被理解为颐养精神、修养性命的要典。因为《老子》书中又有“谷神不死”等语句，所以养生

家由之触类而长之，提出了“与万物生长于消息之门”等养生延年的理论，方仙也从中援引，是为方仙道。东汉时佛教传入中国，世人又将佛教与黄老、方仙之术合而观之，佛教的斋祭像设也因而影响了人们敬奉黄老的行为方式。东汉时楚王英始学佛教，斋戒祭祀黄帝、老子，出于儒家的礼仪遂用于道家。汉桓帝延熹八年（165），梦老子降于庭殿，遂“使中常侍管霸之苦县，祠老子”（《后汉书·桓帝纪》）并命陈相边韶作纪铭以演述其事。老子祠始建于此。

隋文帝开皇六年（586），诏亳州刺史杨元胄考其故迹，营建祠堂。当时除有“雕楹画拱，磊砢相扶”等建筑外，并塑有老子神像，及侍卫仙侣，因一时四方道流辐凑，申醮祀之礼。又敕令内史舍人薛道衡作祠庭颂，是即《老氏碑》。

老子祠得以大规模营建，事在初盛唐时期。李唐皇朝追推老子为宗室远祖，好宣扬其神异。唐太宗贞观元年（627），敕修其祠庙，并创例给50户以供洒扫。高宗乾封元年（666），亲谒老子祠，追尊老子为太上玄元皇帝，并改老子祠为紫极宫，其宫殿坛宇，并令修营，置令丞各一员，岁时荐飨。唐玄宗开元二十九年（741），诏两京各置玄元皇帝庙一所。次年（天宝元年），诏“亳州真源县先天太后及玄元庙各置令一人”。真源县的玄元庙盖即东汉老子祠。天宝二年（743）三月，因玄元皇帝是帝号，不当名庙，遂改西京玄元庙为太清宫，东京玄元庙为太微宫，诸州玄元庙改为紫极宫，同时追老子母为先天太后，并于谯郡置庙祀之。同年九月，诏“谯郡紫极宫宜准西京为太清宫，先天太皇及太后庙亦并改为宫”（《旧唐书·礼仪》卷四）。自此老子祠定名为太清宫，历代相沿。

唐皇朝尊太清宫为宗室祖庙，非一般道观可比。西京太清宫落成时，玄宗“命工人于太白山采白石，为玄元圣容，又采白玉为玄宗圣容，侍立于玄元之右。皆依王者衮冕之服，缋彩珠玉为之。又于像设东刻白石为李林甫、陈希烈之形。及林甫犯事，又刻石为杨国忠之形，而瘗林甫之石。及希烈、国忠贬，尽毁瘗之。”（同上书）天宝八年（749）玄宗朝太清宫，加老子号“圣祖大道玄元皇帝”，同时定制“自今已后，每至禘祫，并于太清宫圣祖前设位序昭穆”。以上说的是西京太清宫。据唐末道士杜光庭《道教灵验记》所载，亳州太清宫的礼仪制度与上述西京太清宫相同，有唐高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗、玄宗六圣御容，依昭穆位序侍列于老子像左右。

天宝四年（745）玄宗亲谒亳州太清宫时，定制易祝版为青词，御署则曰嗣皇帝臣某。天宝九年（750），进而制令："自今已后，每亲告献太清、太微宫，改为朝献、有司行事为荐献。"次年又制令每荐献太清宫时，太尉在行事前一日于斋所具羽仪卤簿，公服引入，亲授祝版，然后赴清斋之所。尊老子之事，以此为极盛。

据杜光庭说，亳州太清宫的建置源流及规模，"历殷周至唐，而九井三桧宛然常在。武德（唐高祖年号）中，枯桧再生。天宝年再置宫宇。其古迹自汉宣、汉桓增修营葺，魏太武、隋文帝别授规模。"唐时规制，其地有"两宫二观，古桧千余树，屋宇七百余间，有兵士五百人镇卫宫所"。所谓九井三桧，指老子神异之事。太清宫太极殿东有九井，有两种传说，一说老子初生时，有九龙吐水以浴圣体，一说老子生而作禹步，步成一井，井各有龙。三桧据说是老子手植，唐有天下之初，其树枯而复荣，吐发新枝。此事唐玄宗每乐道之，以其为李唐国祚昌隆的象征。而事实恰好相反，李唐国祚昌盛则太清宫大得营建，国祚衰则其宫亦颓废。唐文宗太和七年（833），太清宫被洪水淹毁，未几敕宣武军节度使李程兼充太清宫使，渐加修葺，而其势不复初盛唐时期。

北宋时，太清宫又复兴盛起来。宋太祖、太宗及哲宗、徽宗等，多次遣使诣太清宫醮祭。太宗淳化四年（993），敕令营修宫宇，至真宗明道元年（1032）才工毕。哲宗绍圣五年（1098）再次进行修缮。北宋诸帝恩渥太清宫，以真宗最甚。明道元年营修其宫事毕，专命中使监领太清宫事。咸平五年（1002）并曾增给卫士，以作守护，大中祥符六年（1013）、七年，两次亲诣太清宫，并亲奉册书，上尊号为"太上混元上德皇帝"。

靖康之乱后，太清宫被盗贼侵扰，宫殿楼阁及像设器物，在盗夺之余，为盗贼一燔而尽。其后有道士往来修葺，历时60余年，修复了太极殿及转轮大藏（藏经楼），又修建了三清、玉帝二大殿、灵宝、五师、九曜、十二元辰、四圣、三官等小殿宇。金大定甲辰岁（1184），知宫郭居明率道众30余人营葺护理，太清宫道教得以恢复。金宣宗贞祐二年（1214），太一道第四代祖师萧辅道受命提点太清宫，太清宫道教复因太一道之势盛而盛。据载，金代累朝给道士良田达数万亩，道士享其税役。

金元之交，太清宫再罹兵燹之灾，又逢洪水之害，所有楼台宫殿，一时漂荡无余。

入元后，丘处机弟子张志素等先后来主太清宫事，并率众营修创构，

修建殿堂廊庑百余楹，太清宫亦自此为全真道大宫观。但历明一代颇见废坠，今存大殿五间，为清初重建，余有历代碑刻，被列为河南省重点文物保护单位。（李燕华）

一九七、华山道教经历了什么演变?

华山地处秦岭东段，为我国著名的五岳之西岳。一说华山本名花山，“远而望之若花状”，花通华，故而得名。一说华山处西方，“少阴用事，万物生华，故曰华。”取其义而名。又因西有少华山，所以也称太华山。

华山宛如平地拔起的一朵奇葩，高峻陡峭，雄奇天下。东有朝阳峰，西有莲花峰，南有落雁峰，北有云台峰，中居玉女峰，五峰环列似花瓣，大地径以作干枝，峰下林木为绿叶。其中南峰不仅为华山群峰中的最高峰，也是五岳中最高的山峰。仰视群峰，皆有直逼苍穹之势，峰峦耸峙，峭壁危立，嶙嶙峋峋，猛兽难越。临顶俯瞰，脚下群山逶迤，犹汪洋碧波，层峦叠嶂，绵延气势，磅礴而来，烘托出华山的雄奇伟岸，让人临顶时顿生凭虚御空的感觉。宋寇准曾赞曰：“只有天在上，更无山与齐，仰天红日近，俯首白云低。”

华山雄奇的是壁峰气势，绝妙的是岩洞幽邃。华山怪石林立，邃洞遍布，是道教三十六小洞天的第四洞天，石洞以水帘洞、西元洞、正阳洞和昭阳洞为最著。水帘洞又名石仙洞，清幽深邃，人迹罕至，时而有异色云气飘浮。洞口有一块大石，丹而间青，酷似人的形状，高矮大小皆与人同，且衣冠齐备，俨然一尊人物雕像，天工巧成，使人不禁赞叹大自然的神奇奥妙。

华山的雄奇险峻，超绝尘寰；华山石洞的玄妙幽邃，自成洞天，吸引着逸人幽客、方外羽流于此栖真养性，修道体玄。相传尧、舜及周武王都曾狩猎华山。战国时已有神仙家隐显于华山。秦时茅濛在此羽化登仙，后来他的曾孙茅盈三兄弟徙居茅山，成为茅山道教的开创祖师，被道流尊奉为“三茅真君”。天师道兴起后，来华山隐居修道者日益增多。其中最著名的是北魏时的道士，新天师道的创始人寇谦之。寇谦之少年就好道，有断绝凡俗之心，后与仙人成公兴共入华山修炼，采药服饵。

南北朝后期，华山为沟通南北道教的枢纽，南方道教经法，主要就通过华山传播到长安及终南山楼观。如北周武帝时有来自茅山的道士焦旷，

独居华山云台峰，行辟谷之术，后来他以《三洞》经法传道士王延。王延被北周武帝召入通道观，校雠《三洞》经书，并作《三洞珠囊》，载录道教经传疏论8030卷，对隋代道教的兴起，产生过很大影响，并被隋文帝杨坚封为“道门威仪”，是当时的道教领袖，“道门威仪”的称号，就是从王延开始的。又有道教学者韦处玄隐居在华山之南，号华阳子，演绎道教义理，注解《道德》、《妙真》、《西升》诸经，将魏晋玄学的理论思辩与道教太玄经系的教理结合起来，代表了北朝道教的最高理论水平，对唐代道教的理论，尤其是对道教重玄学，产生过深远影响。

唐代是道教的鼎盛时期，唐高祖，唐太宗都曾到华山拜岳。金仙公主曾在华山修道，玄宗为她修建了仙姑观和白云宫。五代时道教学者陈抟居华山约40余年，写成《指玄篇》、《无极图》、《先天图》等著作，其思想对后来的道教有很大影响。陈抟的《无极图》，系统地总结内丹道法，奠定了宋以后道教修持方法的理论基础，又以其独辟蹊径的《易》、《老》之学，开启了图书《易》学及宋儒理学的契机，被道教奉为“老华山派”的祖师，至今华山还留有有关他的遗迹。

金元时，全真道派兴起，华山即是全真道场。王重阳的弟子王处一、郝大通、谭处端等，都在华山长期居住。王处一撰写《华山志》一卷，开创全真崇山派。郝大通开创华山派，此后世代相传。明代，朝廷设宫，专司道教事务，广建宫观，开凿石洞，修建登山通路。

华山奇险，不可名状，故而道教建筑也别具风姿。或借峭壁之险，或假狭隙之奇，与自然景物浑然一体，毫无斧凿之感。现保存下来的有东道、群仙观、王母宫、镇岳宫、玉女祠、翠云宫、西岳庙、玉泉院等。

华山最主要的道观是西岳庙。兴建于汉武帝时，北魏时因旧庙已毁移址重建，后不断修缮和扩建，成为华山第一大庙。西岳庙的主殿是“灏灵宫”，祀华山神。庙内有北周的岳庙碑和唐代的岳庙精享昭应碑。庙后有藏经楼，登楼极目，西看终南，北眺泾渭，南与太华山相峙，东顾河潼，郁翠松岩，气淳境美。

较著名的还有玉泉院，建于入山必经途中，华山山麓众庙，以玉泉院景色最胜。院内有一眼清泉，据说与山顶镇岳宫玉井相通，因而名玉泉。玉泉院原是陈抟隐修之所，宋皇祐（1049～1053）年间，其弟子贾得升于此建“希夷祠”祀奉陈抟。“希夷祠”为玉泉院的主体建筑。主殿供奉陈抟塑像。院内有慈禧太后写的“道崇清妙”和光绪帝手书“古松万年”匾

额。玉泉院的东部有华佗墓，回廊等，西部有无忧亭，含青殿、希夷洞、山荪亭、凉亭等建筑。山荪亭旁的无忧树，相传为陈抟亲手栽植。希夷洞内有宋代石刻陈抟卧像。尽管洞外风尘终日喧嚣，但据说这位老祖炼就了"一睡八百年"的睡功，所以至今依然酣酣沉眠，不为凡事侵扰。整个玉泉院，泉深壤夷，草木幽茂，亭台楼榭，巧夺天工，显示出自然与人文的和谐同一。现今还留存有历代名士的碑碣、匾额等文物。

经玉泉院上走 10 公里，就到了东道院。东道院原名九天宫，现今院中仍供奉九天玄女。

镇岳宫亦名上宫，在华山东峰、南峰、西峰间的山谷中，依倚峭壁，雄姿巍峨。宫前有玉井，深 30 米，泉水甘冽沁心。宫内大殿供奉西岳大帝少昊金天氏，西边有药王洞，供奉药王孙思邈。玉泉院、东道院和镇岳宫已列为全国重点道教宫观。

华山景物，美不胜收，尤以奇险取胜。险则隔断尘俗，所以古代神仙家和方外术士多汇集于此，或希冀得遇神仙，接受点化；或热心于烧丹采药，成仙成神。奇则令人产生无限遐思，顿生联想，所以有古神仙冯夷、青鸟公、毛女等得道的仙话流传至今。奇而且险，又吸引着古往今来的文人墨客，或访道寻真，或探奇历险，向造化寻灵感，他们不但为华山留下了许多诗词文赋，而且艺术地再现民间传说，叙说了沉香救母、箫史弄玉、毛女玉姜等美丽的故事。（李燕华）

一九八、中岳嵩山有哪些道教宫观?

嵩山在河南省登封县境内，古称太室或天室，是我国著名的五岳之一。山岳崇拜在中国由来已久，特别是五岳的崇拜。古老的神话传说，以为天体拱而圆，地体平而方，天与地交于四角，有四根天柱支撑着，叫作四极，后来共工与颛顼帝争为天子，不胜，怒而触不周之山，将天柱也震折了，于是女娲斩断巨鳌四足以立四极，又将天重新撑起来。平而方的地有四角四边，如何才能不崩塌呢？传说是用大绳子维系着的，所以叫作四维。地以四维捆紧为一体，天立在地上，那么地又立在什么上面呢？一种传说称，大地是由巨鳌背负的，巨鳌稍有所动便会引起地震山崩、洪水泛滥等灾害，巨鳌一旦翻身，那就天翻地覆了，所以要有高大雄伟、坚不可摧的东西将巨鳌镇压住，保护天下的太平。五岳占据东西南北中五个方

位，镇住了大地的四角和中心，因此五岳便成为民众平安生活的保护神，特别受到民众的崇敬和奉拜。五岳各方，喷薄风雷，蒸腾云雨，积蕴宝藏，一般名山巨镇难与之相比。而在五岳中，又以中岳嵩山独得五行正位，居天地中央，又因为夏商周三代都居黄河与洛河之间，这里历来被看作华夏民族的发祥地，所以处黄河洛河之间的嵩岳自然成了中央帝国统领四方的象征。

嵩字的本义就是高，《诗经》有云："嵩高为岳，峻极于天。"山势嵯峨峭拔，为天下群山之雄长。嵩山分东西两支。东为太室山，西为少室山，蜿蜒悠长百余里。两山各有三十六峰，山峦起伏，峰峦叠嶂，雄姿巍峨，成为历代仙羽栖身修炼之所，因而这里留下了许多典故、圣迹。

嵩山风景独特，道观甚多，不乏圣迹。登封县城东北五里的崇福宫，相传是汉武帝创建，原名万岁观，唐时改称太乙观，宋代道教复兴，升观为宫，改名崇福。宫内有启母殿，供奉夏后启之母，汉武帝祀中岳时，见启母石，由是建启母庙。

中岳庙在嵩山东麓，原名"太室祠"，占地 10 万平方米。中轴线殿宇十一进。中华门、遥参亭、天中阁，配天作镇坊，崇圣门、化三门、峻极门、嵩高峻极坊、中岳大殿、寝殿、御书楼。为清代宫殿式建筑。始建于秦，历代有所增补，宋末到清初几次毁于大火，清乾隆年间进行一次大的修整，现仍保留宏大的规模。庙内有殿宫楼阁、亭台廊庑，门坊 400 余间；古柏 300 余株，千奇百状，各俱神态，还有石碑、钟鼎、铁人等文物。

中华门，原为木建牌楼，后改为砖瓦结构的牌坊，是进山的第一道门坊，东西两侧依次为：东朝庭、古神库、四岳殿台、廊庑、御香亭、御帛亭。两侧附属建筑还有太尉宫、火神宫、神州宫、祖师宫及九龙宫。

天中阁是中岳庙大门，门前有一对雌雄石狮镇守，阁下为墩台，上建楼阁，台上刻有"中岳庙"三字，字下有圆形拱门。楼阁彩绘游廊，丹柱绿瓦，整个天中阁巍然肃穆。

配天作镇坊，原名"宇宙坊"，中间写有"配天作镇"四字，两侧书有"宇宙"、"具瞻"字样。

峻极门，又名"将军门"，建于金世宗大定年间（1161～1189），门东侧有中岳灵庙碑，是中岳庙现存最早的道教碑刻，碑额有隶书标题，碑阳正文 23 行，每行 50 字；碑阴 7 列，楷书。碑文概述了嵩山的地势，及上古至秦汉魏晋十六国历代统治者奉祀嵩山始末。碑文字体古拙，介于隶楷

之间，属魏碑珍品，有很高的艺术价值。峻极门西侧有两尊武士像，身披铠甲，手执斧钺，威武强悍。

中岳大殿，又名峻极殿，是中岳庙最大的殿宇。殿顶雕有游龙天花板，现仅存盘龙藻井，玲珑可爱。殿中龛内塑有五米高的中天王像，龛外左为方弼，右为方相二位镇殿将军。东殿角架有千金铁钟。

御书楼，是中岳庙最后的殿宇，建于明万历年间，因乾隆皇帝曾在此看书，批文，于是得名。楼内共有历代皇帝游嵩山时留下的碑文数十件。

嵩山东麓的古神库，在崇圣门东侧，因宋太祖赵匡胤重修中岳庙时，将原有损坏的神像埋藏于此，故而得名。神库的四角分别由四个铁人镇守。四铁人铸于北宋年间，高三米多，对中国古代冶铸业有重要的研究价值。

嵩山中岳庙峻极高大，穹窿隐辚，茂松密竹，每有仙人羽士来此隐居，因而留下许多碑拓。有《中岳嵩高灵庙之碑》、《五岳真形图碑》，宋黄庭坚五言诗碑、重修中岳庙四大夫碑、元代圣旨碑等，碑文留下了很重要的研究资料，又向后人述说着嵩山古老而又沧桑的历史。（李燕华）

一九九、重阳宫的兴衰如何?

西去古长安城约百里，抵终南山麓，有全真道祖庭重阳万寿宫，坐落于今户县祖庵镇北。当金元时代，这里与北京长春宫为全真道徒的两大集结地，其宫观道教之兴衰，恰是全真道历史的一个侧影。

北京长春宫道教在元初的兴旺发达，当然是得势于丘长春。丘长春晚年应成吉思汗聘请，远赴西域大雪山，后归居长春宫，卒葬长春宫侧院处顺堂（今北京白云观），于是这里成为各方道流参访晋谒的大道场。重阳万寿宫为丘长春之师王重阳葬骨处，也是王重阳的故里，是全真祖师生前死后的寄迹处，所以金元时也成为全真道徒的一大活动中心。

王重阳卒后，弟子马丹阳、丘长春等于松荫下各述己志，相约四出各寻胜概修证并传其全真教旨，独丹阳返归，筑室于祖师墓侧，这就是重阳万寿宫的滥觞。

根据王重阳遗嘱，马丹阳掌理教事，他活动的地方也就是当时全真道传教的中心。此后由于马丹阳先卒，其门徒多于丘长春处求印证，但终元一代，重阳万寿宫的历代住持，多被认为出丹阳门下。大概重阳万寿宫之

道教，实由马丹阳法嗣光大之，其势略与丘长春门弟子在北京长春宫光大其教法相同。

马丹阳掌理全真教时，全真家清苦躬励的节行和自明心性的教义，在社会各阶层中都颇获声誉，扩大了影响。但却引起了金朝廷的恐惧，因为这种汉民族宗教所具有的组织力量和号召力量，是他们难以控御的。于是颁令禁止民间创立道观，禁止道士云游，令各遣还本乡。马丹阳因故被迫东归，道侣散逸，祖庵教务亦随之湮没。

此后，马丹阳羽化，王处玄袭掌全真教。而金廷亦因南征战北应战，财政支绌，内外交困，对各教派也不但无意禁绝，而且加以利用。承安二年（1197），金廷出售观额、度牒等，次年王处玄乃“买额为灵虚观，凡住持者，始受度为道士，以奉香火”。（陈垣编《道家金石略》460页《终南山重阳祖师仙迹记》）灵虚观后得丘长春奏请，改为重阳万寿宫。重阳宫道教衰而复兴。当时由马丹阳弟子吕道安住持，曾构基址，建堂殿，洁坛场。作为全真祖庭，重阳宫的兴复成为其教兴复的一种象征。

但在金末纷乱中，重阳宫观宇灰烬，道侣又复云散。

重阳宫道教活动再度复兴，在丘长春雪山应聘之后。丘长春因极受成吉思汗礼敬，回京后多得其官属崇奉，并赐园林、修复长春观，北京的全真教一时盛极。重阳宫道教的复兴，就主要得助于长春宫道教势盛的影响。

1238年，全真掌教李真常奏请由于洞真住持重阳万寿宫。于洞真先后就学于马丹阳、丘长春，也是当时全真教中很有影响的人物，并曾得授“通玄广德洞真真人”号。他抵终南山麓后，不但开始着手营修重阳宫殿宇，而且在传说的王重阳遇吕洞宾的甘河镇“大建琳宫，以表仙迹”。利用民间广泛流传的吕洞宾传说和信仰扩张其教势。继于洞真之后，其弟子李道谦又得皇子安西王礼遇，于至元十四年（1277）受命提点陕西五路西蜀四川道教，兼领重阳万寿宫事。从此，重阳万寿宫成为西部道教的首府。李道谦善辞章，且多与当时的名公巨儒交往密切，约请到很多文坛名流为其宫观题咏诗文。重阳万寿宫的“祖庵碑林”，积累下许多有艺术价值和史料价值的碑刻，其事大概即自李道谦始倡。李道谦还是全真教中开一代风气的人物。全真初期学禅法，主张不立文字，以心传心。其修持印证多用诗词，授者吟咏，受者心悟，又不于经本文籍中讨工夫，所以多疏于经教。而从李道谦倡学《易》、《老》以来，全真教徒“颇知读书”，不

认为是证悟心源的障碍。所谓山不在高有仙则灵，教法兴盛与否，关键实在于有无其人弘扬。重阳宫道教得李道谦提领，便“地之灵益昌，境之胜益奇”（陈垣编《道家金石略》544页《重阳万寿宫下院甘谷口遇仙观碑》）。

就在李道谦于重阳宫弘其教法的时候，北京长春宫道教却因佛道论争大受挫折。至元十七年（1280），元世祖诏令再次焚毁道经。次年，搜寻到的各地道经并藏板，除《道德经》外一起火焚殆尽。全真教徒不但蒙受与僧徒辩论失败的耻辱，而且被僧徒收回了金元战乱中由全真教徒修复的道观（原为佛寺）200余所，经书又遭焚毁，全真教一时凋零，其中心北京长春观也似一蹶难振。

与僧徒辩论的失败以及随之而来的还观为寺、焚毁经书的厄运，对全真徒不能不是个极为沉痛的教训。全真家单求内心灵悟的教义，必须有义理名辩方面的补充。这时候，李道谦高足、曾得授《易》、《老》奥义的孙德彧，在全真教门中一枝秀出，曾深得素来谨慎许赞人物的名士杨奂嗟赏，一时名声雀起，号为“开霄”。全真蒙难时的掌教祈志诚，也对孙德彧备加亲礼。重振教门的希望，也就落在了孙德彧身上。

元世祖至元末，历尽凌辱的全真教出现转机，至元二十八年（1292），孙德彧受命提举重阳万寿宫。六年后，元成宗加玺书命孙德彧掌理秦蜀道教。元仁宗延祐初（1314），召孙德彧至长春宫，执掌全真教。全真教虽未能尽复元初盛势，但也自此渐次复兴。

孙德彧自以其道统承自重阳宫诸师，曾奏请加封于洞真为“真君”、李道谦等为“真人”，明显具有在法嗣丘长春的长春宫道教之外，重新树立一个重阳宫道统的意图。与之相应，他组织人力物力，对重阳宫的殿阁坛宇等大加营构修葺，重阳万寿宫道教活动极盛于此时。

此后，师法兼承南北二宗的陈致虚等人异军突起，全真道在南北宗合流的背景下，不断南传，而且日重内丹修炼功法。在这个转变过程中，北京长春观因处于政治文化中心，对全真教徒仍具有一定的凝聚力，而重阳万寿宫作为全真教中心之一的凝聚力却被分散。入明后，朱元璋重南方正一道，重阳万寿宫道教在维持之中而已。（李燕华）

二〇〇、西安八仙宫与八仙传说有关吗?

八仙宫，亦称八仙庵，为唐兴庆宫旧址，位于陕西省西安市东关长乐坊。这里曾是“长安酒肆”，换块现代招牌大概就是“长安大酒家”，来酒家沽酒消闲或朋党聚会的，有各路神仙，有各方举子。钟离权是云游神仙，号称“天下都闲散汉”，吕洞宾是应考举子，心中牵挂着一生的功名利禄。这日，一仙一俗酒家相会，相对畅饮，酒酣之际，吕洞宾忽感困倦，也顾不得桌上杯盘狼藉，便伏桌而眠，梦里得中进士，锦衣厚酵40年，突被定成重罪，没收家资，发配岭南，生活凄清难耐，正哀叹余生难度，不觉梦醒，听钟离权吟叹道：“黄粱犹未熟，一梦到华胥”。遂顿悟，拜仙求道。后人便在钟离权度吕洞宾得道成仙处立祠，以表敬意。

宋代，又相传有一郑生，在立祠处遇到八位异人，于是有了“八仙”的传说。元时，又在此地修整庙宇，依八仙故事而名为“八仙庵”，明时八仙庵已成为著名道观。

清康熙年间，著名道士任天然扩修殿庑，开坛放戒，将八仙庵创建为全真道十方丛林。嘉庆年间，道人董清奇重修十方丛林规制，后由于民族纠纷，部分庙宇被火焚。光绪二十六年，八国联军进攻北京，光绪皇帝与慈禧太后逃难于西安，住八仙庵西花园内，封方丈李宗阳为“王冠紫袍真人”，并敕令扩建八仙庵，八仙庵遂更名“万寿八仙宫”。

民国初年，杨虎城，邵子力等曾出资修葺，将庙宇整修一新。修建后的八仙宫花红翠柏相依，古木迎天相比，给人以清幽，新奇之感。

现存八仙宫的殿堂均系明、清以后建筑。分中、东、西三路及西花园。中轴线为供奉诸神仙的大殿，灵宫殿、八仙殿和斗姥殿。东路有吕祖殿、药王殿等。西路为丘祖殿和道士住房等。

灵宫殿，殿门上有邵子力手书“其道大光”匾额。供奉护法神王灵官，左右配青龙、白虎两神像。

八仙殿，是八仙宫的主要殿堂，内奉钟离权、吕洞宾、韩湘子、蓝采和、曹国舅、铁拐李，何仙姑和张果八仙神像。八仙的传说早已为妇孺皆知，但最初的八仙名目却并不统一。钟离权、吕洞宾、韩湘子、蓝采和、曹国舅在各种说法中都有，另外三个则众说不一。曾被称作八仙的人物有徐神翁、余仙翁、李凝阳、及后来定为八仙人物中的李铁拐、何仙姑、张

果。众说不一的原因或许与地方的流传和艺术的编纂有关。这种现象直至明代，人物名目才趋于稳定。明人吴元泰在其神魔小说《八仙出处东游记》中，将明代出处各不相同的八位仙人的传说贯穿、整理，编成了民间文艺脚本，八仙的故事也就广为流传，人物从此固定下来。

八仙中流传最为普遍的，当属钟离权和吕洞宾，他们二人所著的丹书，广为修道者尊奉，称钟吕金丹道，声名显赫，金元时全真教将他们尊为祖师。

钟离权，本为五代后晋朝的将军，由于看破红尘，遂出家为道。有关他的传说最早见于宋初年，说钟离权在一次征战中，不幸被吐蕃人打散队伍，独自走在荒郊野冢中，遇一披白裘的老人，知是仙人，遂诚心师事，潜心习道。老人以长生秘诀，金丹火候、青龙剑法传授他。后钟离权又得崆峒山石洞的真仙秘诀，由此白日升天。道教尊为北五祖之一，开创了钟吕金丹派。传有《灵宝毕法》等丹书。

吕洞宾，名岩，号纯阳子，世人敬称为吕祖或纯阳祖师。有关他的传说最早见于北宋初年，言其有道术，顷刻间能致百里。后又繁衍出各种各样关于吕洞宾的仙事异迹，传述其丹道法术，经诀宝诰等等。其实，吕洞宾本是一个举考不第、仕途受阻的隐士，因他修炼丹药救济众人，又精通剑术除暴安良，深为广大人民所喜爱，将他的事迹编为故事，愈演愈奇，成为一位道俗共敬的大神。

韩湘子，相传为大文学家韩愈的侄孙。自幼狂放不羁，行为乖僻。善骑术，能染花变色，或令一花开出数种颜色。后来韩愈因排佛被贬，流配岭南，途中吟《左迁至蓝关示侄孙湘》诗，中有两句："云横秦岭家何在，雪拥蓝关马不前"，据说是韩湘子为韩愈所作，预言他仕途际遇。

蓝采和，唐时人，传说他是赤脚仙降生，化为乞丐。着破烂衣衫，夏季着棉于烈日下无汗，冬日穿单衣卧雪中气出如蒸。常醉酒而歌，"踏踏歌，蓝采和，世界能几何？红颜一春树，流年一掷梭。古人混混去不返，今人纷纷来更多"。歌时似癫似狂，后世小说中的疯道士、疯和尚行乞济人，戏谑权贵的形象，或许就是受其影响。蓝采和便成了这类神仙的代表。

曹国舅，传为北宋大将军曹彬之孙，出身名门，但淡泊名利，常着粗麻布衣，头戴素巾，诚心修身炼性。如官场失意者流所奉拜，成为失意后抽身归隐的代表。

李铁拐，又名李玄。传说他神游时肉体被弟子背盟而毁，魂无归处时，遇一饿尸，不得已附饿尸而起，蓬头垢面，袒腹跛足，依杖而行。能行辟谷之术，并能将竹杖用水喷洒变成铁拐，故名李铁拐。据说李凝阳、魏晋李八百、宋刘跛子、唐李元中四位神仙是李铁拐神仙传说的主要来源。

何仙姑，传说是唐代人，天生丽质、超凡脱俗。十四五岁时，听一神人告之，食云母粉可身轻如燕，试之，果验。唐中宗景龙年间白日升仙。后人将仙姑所遇的神人说成是吕洞宾，有吕洞宾度何仙姑的故事。

张果，唐玄宗时的方士。传说他已过数百岁，故而得名张果老。相传张果老常乘一白驴，每天倒骑它行数万里，歇息则折叠起来，放在箱子中，乘时则用水喷洒又能变成驴。到了宋代，张果的传说加上了济世度人的内容，成为民间群众所喜爱的仙人形象。

八仙宫另有斗姥殿，供奉斗姥像。斗姥为北斗众星之母。殿堂左右有十二星君像，即天皇大帝、紫微大帝、贪狼、巨门、禄存、文曲、廉贞、武曲、破军、上台虚精、中台元淳、下台曲生。

西路有丘祖殿和药王殿，丘祖殿供奉的是丘处机。药王殿供奉药王孙思邈。孙思邈是唐代著名道士和医学家，通老庄之学，医术精湛，著有《千金要方》、《千金翼方》、《保生论》等医书。

八仙宫是西安最大的道观，建筑古朴、严谨，也是古都西安的名胜古迹之一。

（李燕华）

二〇一、永乐宫有何源流和特色？

朝游北海暮苍梧，
袖由青蛇胆气粗，
三人岳阳人不识，
朗吟飞过洞庭湖。

这是吕洞宾的一首咏道诗。吕洞宾是妇孺皆知的一位得道仙人，他像唐人传奇中的剑侠一样，顷刻千里，飘忽无踪，所以又有人称他为“剑仙”。据说，吕洞宾早得仙道，多有功德，本可升入天宫，但他矢志要度脱众生出苦海，所以始终隐显尘世，解危济困，深受百姓爱戴。百姓爱戴一位得道仙人，通常要为他建立祠庙，供奉香火，以示诚敬。吕洞宾的道

迹仙踪遍及大河上下，长江南北，所以到处都有百姓为他建立的祠庙，其中最著名的要数永乐宫。

永乐宫的旧址，在山西芮城县永乐镇招贤里，据说是吕洞宾的故宅。这里地处黄河之北，雷首山之阳，山川蕴秀，土膏林郁，所谓粹精之灵气，必钟铸于人物，所以古来圣迹每多。雷首山绵亘数百里，因地而异名，其中一段名首阳山，是中国最初的有名隐士伯夷、叔齐栖遁的地方。又有中条山，是药王孙思邈采药炼丹、行医济人的地方，永乐宫所在永乐镇，便倚卧蒲山与中条山之南阿。要数这地方的仙圣，最为百姓所熟知，而且也让百姓最感亲切的，就是吕洞宾。

在民间故事和宋以来的传奇文学中，有很多吕洞宾得道成仙的传说。其中一种传说是，吕洞宾屡次进京赶考，都名落孙山，他愤慨官场的黑暗，自叹怀才不遇，决意隐世修身，以求得仙道。一日，吕洞宾游至陕西汴水，见一硕耳及肩，长相奇特的人，在墙壁上挥毫作诗，观后觉得那人不同凡俗，问他姓名才知是神公钟离权。吕洞宾决定丢弃尘世功名利禄的烦扰，潜修道术。钟离权多次施计试探吕洞宾求道的诚心，见他不为利欲所动，即授以丹功秘旨和天遁剑法。吕洞宾从此传衍丹法，济世利人，而且凭一心慈爱，除暴安良。乡人慕其德，感其恩，便在吕洞宾的故宅修一吕公祠祀奉他。

吕公祠在金代末年改祠为观，却又毁于大火。元世祖中统三年（1262）重建，马真皇后降敕升观为宫，为“大纯阳万寿宫”，后改名“永乐宫”。由当时著名的全真派道士宋德方住持，永乐宫便成为全真派的大丛林。明清时仅存四个殿堂。1959年保存下来的永乐宫建筑壁画，依原样迁址于芮城县龙泉村。

永乐宫是全真派“三大祖庭”之一。全真派本创始于金代王重阳，倡导道、儒、释三教合流，在宗教修持上，则以修养心性和修炼内丹为主。由于北宋以降，吕洞宾的神仙信仰便十分盛行，所以全真道派借助其社会基础以传播教法，说王重阳在甘河镇屡遇吕洞宾，得吕洞宾传授道法丹诀，这便是全真道的“甘水仙源”，又说全真道有北五祖，即东华帝君王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘操、王重阳，于是全真道流便有了极深的渊源。因为吕洞宾的神仙信仰有广泛影响，所以在北五祖中，全真教徒特别推崇吕洞宾。在全真派的道观里，大都有吕祖殿或祠，供奉吕洞宾，这大概和正一派道观供奉张道陵天师相类似。金元以后，全真道派影响日著，

相传为吕洞宾故居的永乐宫，也自然成为全真派的“祖庭”，所谓“祖庭”意即祖师的庙堂。

永乐宫不仅以全真道派的“祖庭”久负盛名，还因为它是道教壁画的艺术宝库，这是永乐宫的一大特色。永乐宫的壁画都是元代作品，有壁绘天神像360整，丹青涂抹，金彩粉饰，人物形象栩栩如生，精美异常，具有十分良好的视角效果。三清殿的朝元洞，绘画各方神祇拜谒“三清”，庄严而又不失飘逸。纯阳殿的《纯阳帝君仙游显化图》，共52幅，描绘吕洞宾游仙的故事。从这些图画里，可以了解当时的吕仙信仰及吕洞宾的有关传说。重阳殿内有《重阳真人壁画》49图，描画的是全真教祖王重阳及全真七子修道传道诸事，可以作为史卷阅读。这些壁画备受文物部门和艺术界的重视。

永乐宫的壁画无论从构图、着色、传神等角度看，都是不可多得的艺术珍品，代表了道教壁画艺术的较高成就。（李燕华）

二〇二、第一洞天王屋山的道教如何兴起？

道教说大地上有十大洞天，三十六小洞天，七十二福地，这些地方都是由神仙治化的人生乐土，不染浊辱，但非飘荡于凡间之外的梦幻世界，而隐遁在高山巨壑之中，是逸人仙客，甚至山翁、樵夫们曾经往来过的地方。

十大洞天的第一洞天，即王屋山洞，号小有清虚之天。

王屋山何以被列为十大洞天之首，现在很难说得清楚。现在存的道书资料中，最早系统地载述洞天福地的，是唐道士司马承祯的《天地宫府图》。因为司马承祯曾有过终隐王屋的意趣，所以，究竟是“披纂经文”，根据六朝道书以王屋为三十六洞天之首的旧说，抑或出于他个人对王屋山的偏爱，从而奉之为十大洞天之冠，不易揣测。要之，道教之有如许洞天福地，全在于寻求一种逍遥林壑松风，恰情泉石白云，凿破尘障，复归自然的生活，而王屋为其首选，亦宁出于其时其地为人间山水之胜境乎。

王屋是古来名山，《尚书·禹贡》所谓“底柱析城，至于王屋”，指此山，可知其闻名之久远。想来世间的事，人因多情而沧桑易老，而山水却古今相同。大禹疏导河渎曾历王屋，至今源于王屋诸水，依旧流转入河，王屋依旧遗世而独立。她象个巨人，屹立中原，肩挑太行、中条二山，脚

抵黄河，西北与中条山交角，大河因之而委曲。其峻极处号曰天坛，世又谓之西顶，与东顶秦岳，南顶武当合称三顶。登坛而遥望，西南有华岳、东南有嵩岳，隔河对峙。俯瞰脚底黄河，盘曲逶迤，仅存白线一条，烟云从山下细蕴而起，风雷自山腰闪过，正是头顶青天，脚踏云雷，顿觉拔脱尘寰，别上一层天地，而飘飘然已仙矣。王屋之为神仙窟薮，宜其然也。

王屋山道教兴起于何时，史难详考，其盛则在唐玄宗开元年间。开元十二年（724），玄宗召司马承祯入内殿，从受上清法。司马承祯辞还山，玄宗乃召于王屋山建阳台观。开元二十三年（735），司马承祯羽化，门弟子葬其遗蜕于西北之松台。未几，承祯侄子司马纲复恢张遗寝，制造新庙，王屋山道教更因风而盛。

唐时阳台观建置的最大特点，不在于壮丽恢弘，或依悬崖峭壁而逞孤峻，而在于天尊殿内壁画。据载壁画高达1丈6尺，长95尺，皆依按道教经传，创意作图，画中神仙灵鹤，云气飞烟及王屋山形势涧壑，一一毕呈。殿内作这样的巨型壁画，很可能出于司马承祯的旨意。按承祯作《天地宫府图》，初为修道者存思默念之用，如其《序》称“庶睹希夷，则临目内思，驰心有诣，端形外渴，望景无差”。但其图于“天元重叠，气象参差，山洞崇幽，风烟迅远”等情状，因缣素短窄，难尽绘诸丹青，乃补述为文。而壁画篇幅巨大，画卷难穷者，此壁画可揽之无遗。这样巨型的壁画，在当时可能是一项杰出的艺术成就，司马承祯本人即多才多艺，有很高的艺术修养。至于忘形迹于山水之间，又何必作其画于殿内，则与司马承祯主张的由收心静念而渐入坐忘之境的修持方法有关。所谓目不暇接，心中唯存自然山水，于是人与山水通情性，不染尘埃，这也是遁迹山村者难与外人言道的境趣。

司马承祯羽化后，其入室弟子李含光曾住持阳台观。后来李含光归居茅山，而王屋山道教自天宝之乱后难与详闻焉。五代后晋天祖（936～938）年间，有王屋里人烟萝子，佃耕阳台观田，于其宅井侧偶得灵异人参，传闻举家食之，以致拔宅飞升。山中猫仙洞，不老泉，洗参井等，据说是其遗迹。

王屋山道教再度兴起，在金元时期。金末，丘长春弟子王志祐云游王屋，被邑令延请为阳台观住持。其观因全真教的影响之力，“不募而役集”，复得营缮，当时所建殿堂道院，廊庑宾馆，称为宏大。入元后，全真掌教李真常依例准改其观为宫，号“兴国大阳台万寿宫”，而自此世住

全真道士。

金末，又有道流于阳台观左侧别建通仙观，规制之恢宏几与阳台观等。其观亦居全真道徒，丘长春之徒尹志平曾于此观讲授《道德》、《清静》诸经。司马氏著《坐忘论》于王屋的学风，在失坠数百年后，复籍蕴于全真家，盖亦天与时之因缘巧合也。而王屋山道风之再起，也未尝不得助于司马承祯的影响，如晚唐有王屋山，称得司马氏《坐忘论》别本，与世传本不同。金元时王屋山道风将兴，又有人于其山石穴得司马氏所藏丹诀，称诸天神于天坛论三洞法要，遗仙经《元精》、《丹华》二品，司马氏获之而藏于石穴云云。而再得之者乃据以弘其道法，此当非山以仙灵，抑道由人弘乎。

（李燕华）

二〇三、泰山道观所奉的神灵有主生与主死之别吗？

东岳泰山地居山东中部，气势磅礴，拔地接天，号称天下群岳之长，自古被人们看作人与天神相沟通之地。自秦汉以来，历代封建帝王平定天下后，都要去泰山祭告天地神灵，刻石记功，“封泰山而禅梁父”，成为显示天下太平、国家昌盛的宗教大典。

历史上，泰山曾是齐鲁二国的交界，齐国在泰山之北，鲁国在泰山之南。早在战国时代，北方的齐国兴起方仙道，方士们既泛舟渡海，寻找海上三神山，但大海毕竟烟波渺茫，浪涛激天，海上三神山非但难寻，而且航途艰险，所以方士们便不免要向站立于大地的山岳寻讨仙药，冀遇仙人。泰山云涛浩浩，变幻难穷，若仙若人飘忽其间，俨然超绝尘寰的神仙世界；泰山又“峻极于天”，自是与遨游天宫的神仙邂逅的大好处所，所以方仙道的风气很早就传到了泰山。泰山之南的鲁国，则是儒学的摇篮。帝王们登泰山封禅、礼仪活动主要又由儒生们主持，所以泰山同样也早染儒风。到唐玄宗时，禅泰山归，问道士司马承祯五岳由什么神主领，司马承祯回答说：五岳本各有道教上清真人领治，而现在的五岳神祠都是山林之神，并非正真的神灵。于是玄宗敕在五岳庙外别立真君祠，其形象制度等，由司马承祯按道经创意为之。自此，泰山有由方仙传衍转为道教繁盛之势，并被列为道教三十六洞天的第二洞天，名曰蓬玄洞天。存留至今的泰山道教祠庙，最负盛名的当属供奉东岳大帝（即泰山神主）的岱庙和碧霞元君祠。两座神祠一在山麓，一在山巅，两位神灵则一主死一主生。

岱庙供奉泰山神主东岳大帝，是宋真宗大中祥符（1008～1016）年间在汉唐旧址的基础上大规模扩建的。其主体建筑天贶殿，建于大中祥符二年（1009），内祀东岳大帝。据说当时有天书降于泰山，于是真宗诏令兖州长史诣天贶殿建道场设醮，并令以天书降日为天贶节，令诸州皆设醮。天贶殿与曲阜孔府大成殿、北京故宫太和殿，同为我国古代三大著名的宫殿式建筑，殿长达48.7米，宽19.79米，高22.3米，面阔九间，殿顶采用重檐庑殿式，上覆黄色琉璃瓦。整个大殿矗立于高2.6米的雕栏平台上，高大雄伟，气宇不凡。殿内墙东、西、北三面，绘有壁画，即著名的泰山神《启跸回銮图》，长62米，高3.3米。壁画内容为泰山神出巡及回銮始末，有姿态各异的各色人物657个，构图疏密相间，人物与景物浑然相宜，多而不乱，生动逼真，具有很高的艺术价值。

除岱庙外，宋元时还在泰山岱宗坊东建有酆都庙，主祀酆都大帝，配以十殿阎罗王。又建有嵩里山祠，塑置阴曹地府七十五司。

泰山岱顶碧霞祠供奉的碧霞元君，则是驻足泰山的一位仁善慈爱的道教女神。碧霞祠建于东岳泰山之巅，侧倚玉皇顶下，是碧霞元君的上庙，始建于宋。传说宋真宗大中祥符元年（1008）登泰山封禅，在泰山顶上的玉女池里洗手，有“一石人浮出水面，出而涤之，玉女也”（《嵩庵闲话》）。于是命人以玉石仿刻，为石龛祠之。次年，于其地为建昭真祠，号为圣帝玉女，册封天仙玉女碧霞元君。也有人说封碧霞元君事在明代。金代改昭真祠为昭真观，明初重建，号“碧霞元君”。明宪宗成化（1465～1487）年间拓建，赐额“碧霞灵应宫”。清代复称“碧霞祠”，沿用至今。

关于碧霞元君的来历，传说不一。一说是东岳大帝之女；一说是西汉景帝时民女，名玉叶，虔礼西王母，14岁时从曹仙长人天空山修炼，“道成上升，凭灵泰岱”；一说即玉女，黄帝建岱岳观时，遣七女子往迎西昆仑真人，玉女即其中修成仙品的一个，宋真宗构祠供奉的，就是这个玉女。道教则说碧霞元君是应九气而生的，“受玉帝之命，证位天仙，统摄岳府神兵，照察人间善恶”。

碧霞元君信仰的详细形成过程，很难说得清楚。从民间信仰的碧霞元君的职司看，是关于生育成长观念的综合反映。信仰者以为碧霞元君能使妇女多子，能保佑儿童顺利出生，健康成长。世俗称之为“泰山娘娘”，信众十分广泛，尤其是妇女。过去各地都建有“娘娘庙”，一般丛林制道观，都有元君殿等，香火极盛。究其原因，大概就在于碧霞元君信仰与人们对

生育成长的关注十分密切。而关于生育成长以及生殖崇拜，则远古以来便有之，且与东岳泰山的关系极其密切。古人认为，万物的生长孕始于天之阳气与地之阴气的媾合，初春时节风向往往由下而上，这被认为是地气上腾，借山岳之势而与天之阳气交合，于是万物在春季展开勃勃生机。泰山又为五岳之冠，居东方，东方拟配春季，主发生之气，汉代人便已有泰山为万物化生之始的观念，由这个观念转化为人生之始是很自然的。事实上，在以中原为中心的古代文明帝国里，泰山也最先沐浴到春风春雨，春天由东方始，所以泰山先绿。泰山耸立于东方的雄姿，在远古时代则被视为生殖崇拜的最好象征。泰山古称岱山或岱宗，岱是岳的古字，《说文》："岱，大山也。"大与太通，俗世乃引申为泰，于是又有人引《易经》泰卦作解释，泰卦乾下坤上，表示阳气上腾，阴气下降，由阴阳交媾而化生之义，所以，名之为泰山本即与生成观念有联系。这种阴阳生成的观念，在道教神学中也十分重要。唐末道士杜光庭在《墉城集仙录》中说，当初凝寂湛体无为的道气在启迪玄功、生化万物的时候，先以东华至真之气化而生木公，主阳气，再以西华至妙之气化生金母元君（即西王母），于是结气成形，与东木公共理二气，"育养天地，陶钧万物"。从这些方面看，最初灵应于泰山的碧霞元君被崇奉为福佑妇女儿童生育成长的神灵，是顺理成章的事。此外，传说执掌助产降子之职的顺懿夫人，也称号碧霞元君。后来碧霞元君专指泰山玉女，二神的神格便合而为一了。

总之，泰山碧霞元君的信仰，是各种关于生育成长之神话观念的综合，最后集中到"泰山娘娘"身上。宋真宗筑"昭真祠"供奉的只是玉女，但因祠庙建在与生育成长观念关系密切的泰山，于是日渐汇集各种生育观念，成为我国妇女信仰的主要偶像。碧霞元君的神格变化，无疑经过民间的再塑造。现在碧霞祠中所供奉的神灵，铜像铸于明代，祥和慈善，丰润柔美，形象地显现出民间为她所塑造的神格，宜乎其特享香火，不比那些由帝王捏造的神祇孤守冷清。（李燕华）

二〇四、崂山道教宫观的历史变迁如何？

崂山旧时称劳山或牢山，在山东半岛西南部，南濒黄海，东临崂山湾。

居山观海，山势既峻峭挺拔，涧壑纵横，海面亦森茫无涯，或水天一

色相连，或碧波白云相映。登其峻极处而俯视群峰，犹自浩瀚的大海中叠拥而至的波涛，绿波与碧巘相衔。若逢风烈而雾轻之日，耳闻海涛澎湃，击石排空，若鼓雷霆而动山摇海，山则峰树笋穴百籁和鸣，身亦似飘游于云涛海浪之中，一遍虚青倾浮，浑不知彼山此海。崂山之胜概，或即在于似巨舟浮海，进可踏浪出尘，退可接闻人间。

一座踏浪的山，已是造物主降赐给生灵们的奇迹，而山中又往往有孤石危立，随风而动，历千年而不倾覆，至于其古树浮青，幽穴入冥，就更增添了崂山的神奇色彩。山中多秘密，海里也充满了牵引神思的秘密。此情此景，最易令人顿生无穷遐想。蒲松龄居崂山写就《聊斋志异》的一些篇章，其中许多灵仙鬼侠，就由崂山的木精水石变化而来。

崂山中的精灵们，在很古的时候就任人们传说着。这些精灵中，最令人向往的自然是神仙。神仙有灵有肉，他们按照人灵魂深处渴望的方式生活着，或随风飘游于山隅海疆，或潜隐于山穴海底。所以在很古远的时候，这里便传说有神洲仙岛，岛上有仙子神人。崂山古属齐国，处蓬莱神仙境界的中心地带，战国时的齐燕方士，曾把崂山誉为“神窟仙宅”，并因其山水之卓异，仙话之美妙，号之为“灵异之府”。相传，秦始皇遣方士徐福往东海寻求灵丹仙药，徐福曾经崂山，崂山太清宫前的徐福岛，据说是徐福入海处。

徐福航东海求三神山，虽然一去不复返，谁也无法证实他是否寻到了神仙，但传说中的神奇结合于山水的灵异，却依然有着非凡的诱人魅力。徐福率五百童男童女一去不复返，谁知他们不是一起作了神仙呢？所以自秦汉以降，历代都有方外逸人，羽士幽客出入齐东，崂山是他们活动的热点之一。传说得多了久了，访仙踪、寻丹药的人来得频繁了，仙道在这里便有很深的群众信仰的基础，群众信仰当然是酿造新道派的肥沃土壤。金末陕西咸阳人王重阳欲创一门自全性命于乱世的宗教，在他的故乡传教不开，但却在崂山脚下的昆嵛等地区大得信众，全真教自此大开门户，这与齐东的仙话传说以及与之相应的群众信仰基础，不能说没有关系。王重阳只是往来齐东的方外逸人中比较著名的一个，在他之前及之后，更不知有多少幽逸之士来这里打探神仙行踪、寻访丹经仙药，于是名胜仙迹，遍布山野。在崂山方圆百十里的地方，道教宫观庵亭星罗棋布，旧时因有“九宫八观七十二庵”的说法。

崂山道教宫观，大多数始建于宋元时期，如神清宫、太平宫、上清宫

等建于宋，遇真宫、华楼宫等创建于元。在现存的崂山道观中，渊源最早、影响最大的是太清宫。

太清宫俗称下清宫，坐落在崂山老君峰下，负山而襟海。宫中古木参天，林荫蔽日。据说，西汉时江西瑞安府人张廉夫博学硕才，因碍权贵，遂不图仕进，辞上大夫之职，入终南山从师修道。汉武帝建元初（前140），来游崂山，因构茅庵，供奉三官，名为三官庙。东汉末年，经学家郑玄曾在其地设“康成书院”，开门授徒。后人即其址改建为太清宫。

唐天祐元年（904），河南道士李哲玄游学太清宫，与张道冲等人扩建庙宇，供三皇神像，因改名“三皇庵”。后唐同光二年（924），四川道士刘若拙相访李哲玄，乃自修“驱虎庵”相邻，供奉老子。后道教宫观大兴于此。

金章宗明昌六年（1195），全真七子丘处机、刘处玄等人，自海宁昆嵛山（在今山东牟平县东南）来居太清宫，传演其教旨，并开始在此传授戒律。后来刘处玄留居太清宫，开创全真道随山派，太清宫因而成为随山派的祖庭。

太清宫现为全国重点道教宫观之一，主要建筑有三皇殿、三清殿、三官殿、西王母殿，又有东华殿供奉东华帝君、救苦殿供奉吕洞宾。

（李燕华）

二〇五、北京白云观如何成为全真道“第一丛林”？

北京白云观的前身是唐玄宗时建造的玄元皇帝庙。玄宗开元二十九年（741），“诏令两京及诸州各置玄元皇帝庙一所”。玄元皇帝即老子，被李唐朝廷推为远祖，这原是一所专奉老子的皇家祖庙。老子庙后改为“天长观”。建在幽州的天长观，屡毁屡建，最终沿革为今日坐落北京城西南隅的白云观。白云观至今仍珍藏有唐刻玉石老子像。

天长观在金世宗大定十四年（1174）曾完成一次大规模扩建，准额“十方大天长观”，成为当时北方最大的丛林制道观，并由单独供奉老子发展为奉祀三清、玉皇等。因为是道教丛林，居金之京都，所以当时的高道，如真大道教创始人刘德仁、全真七子中的王处一、丘处机等人，都先后到这里访道参玄，影响甚极一时。那时的“十方大天长观”，已俨然为北方道教的中心。

金世宗时，陕西咸阳人王重阳创立全真教。全真教初兴起的时候，只是当时的民间宗教组织之一，陈垣先生《河北新道教考》说："全真之初兴，不过'苟全性命于乱世，不求闻达于诸侯'之隐修会而已。"全真教之得以大倡，且与继承道教传统的南方正一道并列为两大道派，离不开丘处机弘扬之功。丘处机为全真龙门派祖师，在他晚年居止天长观的时候，全真教大得发展，天长观也因之成为全真道首府。丘处机卒后葬骨天长观东侧白云观，白云观遂为全真龙门派祖庭。

丘处机出身于山东栖霞县巨族，年十九师事王重阳，号长春子。王羽化后，丘处机传扬其教法，颇有名望。1186年，金世宗诏赴燕京，敕馆于十方大天长观。后来金章宗元妃又赠以《大金玄都宝藏》一部。贞祐二年（1214）山东兵乱，丘处机请命前往抚慰，所至之处，乱者投戈，登州，宁海二州得以安宁。自此声望日隆，隐然为北方玄门领袖，也因而成为南宋、金及蒙元争取笼络的对象。丘处机在拒绝南宋及金廷的延请后，于1219年应成吉思汗诏聘，慨然领十八弟子西行，经沙漠，历荒原，屡阻兵锋，历时四年，终抵达西域大雪山（今阿富汗境内兴都库什山）。当时成吉思汗正刻意西征，日事攻战，丘处机进谏说："欲一天下者，必先在乎不嗜杀人。"且告致治在于以敬天爱民为本，是其西行真意在于教化凶悍的胡人止戈止杀。在西行途中，丘处机曾应人之请为阎立本《太上过关图》题诗："蜀郡西游日，函关东别时，群胡皆稽首，大道复开基。"以老子化胡自况。又赋诗寄燕京道友云："十年兵火万氏愁，千万中无一二留。……不辞岭北三千里，仍念山东二百州。事急漏诛残喘在，早教身命得消忧。"抒发其西行止杀之意。

1202年，十方大天长观毁于火灾，翌年奉敕重建为太极殿。1224年，丘处机自雪山回燕京，居太极宫。因为丘处机备受蒙元礼敬，又奉有成吉思汗免其徒赋役的敕令，丘处机在道俗中亦声望极隆，所以当时往太极宫请求丘处机为训道名的人极多，全真道在燕京的传播，以此故大盛。三年后，元太祖为丘处机诏改太极宫曰长春宫，同年丘处机羽化，弟子尹志平等于长春宫东侧购建下院，即今白云观，并于观中构筑"处顺堂"，以安厝丘处机灵柩。后来天长观焚毁，白云观代之为全真道传教中心。

明皇朝尊重南方正一道，白云观曾一时衰落。清初山西人王常月来居白云观，并公开传戒，受戒的龙门派弟子得其教法广传于各地道观，即今全真教徒，绝大多数仍属龙门派，白云观也就被称为全真道"第一丛林"。

白云观现存建筑系清康熙四十五年（1706）重修，有彩绘牌楼、三门、灵官殿、玉皇堂、老律堂（七真殿）、丘祖殿和三清四御殿，东西两院另有吕祖殿、元君殿、元辰殿等。解放后曾对白云观进行多次整修。1957年中国道教协会成立，会址设在白云观。白云观也是北京市的一处名胜，每年春节期间及丘处机诞辰，观中都要举行庙会和醮事，参访者熙来攘往。

（李燕华）

二〇六、龙虎山天师府为何被称作“正一宗坛”？

龙虎山位于江西省贵溪县西南，其势自仙霞岭逶迤而西，及应天山（即古象山）一峰独出，耸入云霄，复西绵延数十里，龙虎山伴二十四仙岩盘踞而在焉。其山与武夷山南北相背，又以白塔河地脉相连。地虽偏于一隅，而山水自为一方之胜。

按照宋元以后道教的说法，龙虎山是正一天师道的祖师玄坛，代传汉天师张陵之教法，掌其教者世袭天师名号，称“嗣汉天师道”。元以后掌理正一派三山符箓，所以又称作“正一宗坛”。因为是祖天师玄坛，所以便有了相应的传说。据说，祖天师张陵遍历名山，寻访修道胜境，抵鄱阳湖时，得仙鹤南飞为导引，因追寻其踪，最终驻足龙虎山，大爱其山色之秀丽，清溪之碧澄。至于究竟是山水之灵秀钟于人物而成其道化，抑或因其道化而令山水扬名世间，便于史无征而难悉其详了。在龙虎山嗣汉天师的道统确立以后，龙虎山之得名也与张陵相关联。说是张陵在此山中修炼九天神丹，丹成而龙虎现，因改旧名云锦山为龙虎山，即今山内山外诸名胜，仍多与张陵传说有关。也有人说因山状若龙盘虎踞而得名，道教以龙虎喻炼丹铅汞，所以又有龙虎现真形而神丹成就的传说。后来，张陵西行蜀中传衍其教法，创五斗米道。到第四代天师张盛时，复遵其父张鲁遗嘱，携祖传掌教印剑自汉中迁回“龙虎山祖师玄坛”，大开坛场，传道布教，其子孙世代居于此，是为正一天师道祖师宗坛。

龙虎山道教究竟兴起于何时，现在已无从稽考，因为叙其原委的资料，例皆宋元后人所为，这时候龙虎山嗣汉天师道的道统已确立，而详述其源流的《龙虎山志》、《汉天师世家》等，则是在张家主持下编修的，很难尽信其说。可以确认的是，唐初期龙虎山已是道教的一个重要活动点，如初盛唐时道士司马承祯《集天地宫府图》，列之为道教第三十二福地，

称由仙人张巨君主领。接着，唐立宗诏令寻访张陵、陶弘景等人后裔，“审定子孙，将有封植，以隆真嗣”。但未数年安史之乱暴发，审定张陵等人真嗣之事，未见下文。及晚唐五代时，龙虎山天师道渐兴。唐懿宗咸通十二年（871），茅山道士邓启霞来龙虎山，从19代天师受都功正一法箓；五代时，茅山道士聂师道奉吴太祖之命设醮于龙虎山；南唐保大（943～957）年间，始于龙虎山建新天师庙，供奉天师张陵及其弟子王长、赵升二真人，龙虎山作为天师道之祖师宗坛，从此具有跨越朝代的凝聚力。

宋元时，因张继先、张嗣成等人的相继弘扬，龙虎山嗣汉天师道逐渐发展为统一南方各地道教的大宗派，天师庙也于宋徽宗崇宁（1102～1106）年间得赐庙额为“演法观”，并敕营修其道宇。这阶段嗣汉天师道枝牵叶连，向各地广泛传播，其中最有影响的，是元初道士张留孙。

张留孙本非张陵之后，但由于他的先祖与汉天师世家的先祖一样，最终都追溯到汉初留侯张良，他又年少时受伯兄影响入龙虎山为道士，所以他在各地的传教自然而然地被看作嗣汉天师道的传播。张留孙于至元十三年（1276）随天师张宗演入朝，备受元世祖忽必烈赏识，自此后历四朝尊宠，累封玄教宗师、玄教大宗师、大真人等名号，元文宗时至追赠“道祖神应真君”。生前曾领集贤院道教事，并进位开府仪同三司。弟子吴全节袭其“玄教大宗师”号，在南北各地营建或修复了大量道观，且皆尊龙虎山为祖坛。元代南方形成以龙虎山为宗坛的正一道，与北方全真道相峙为迄今道教两大派别，实主要得力于张留孙以降“玄教大宗师”一系。而随着玄教大宗师一系对嗣汉天师道在各地的传播，龙虎山祖师宗坛的地位也就日益突出。

明朝统治者多尊崇嗣汉天师道，嗣汉天师中也出现了张宇初等很有学问声望的人物为道门领袖，龙虎山作为正一派宗坛的地位更加巩固，其道观也得到大规模营修。明嘉靖年间，改宋演法观为正一观，同时进行大规模扩建，当时建有正殿、玉皇、玄坛三重大殿，以钟鼓楼、丹房等建置辅之。清初再经两次复修，殿宇楼阁营葺鼎新。但延及抗战后期，全部建筑焚毁于火灾，现在只剩下残垣断壁。想其方盛时，庭台楼阁隐然于青峰碧水之间，坐观龙虎二山之晨曦暮霭，听清溪漱石之潺潺，看和风扶松之曳曳，高则望白云浮飘青岑，低乃观游鱼翻然泉底，幽隐静谧之中，何等逍遥自适，兴有所至则把酒高吟，酬和山之旖旎，水之柔情，心中豁荡便洗思涤虑，玄默于大道之化移，世事之迁变。即如素不喜逸流的王安石，亦

尝赋诗赞龙虎山云："一湾苔径引青松，苍石坛高近晚风。方响乱敲云影里，琵琶高映水声中。"至于恬情山薮者，得不以此山为福地乎？

自龙虎山东行十余里，有"嗣汉天师府"坐落于上清古镇。天师府始建于北宋崇宁二年（1105），乃历代天师起居之所，旧时被誉为"南国第一家"，是罕见的世家大府第。天师府的建筑布局，以三省堂为中心，府门、万法宗坛等环绕之。

府门濒临上清溪，正中双柱有抱柱楹联："麒麟殿上神仙客，龙虎山中宰相家"。沿中路进入二门，有古"丹井"当路，据介绍此井又称灵泉井或法水井，旧时天师取其水为符咒，远近求服者极多。历代天师供奉诸神灵，则有"万法宗坛"、旧时万法宗坛中塑有天兵天将138尊，现时奉三清、四御、三官及第一代天师张陵，第30代天师张继先、第43代天师张宇初。左右两侧有配殿，东奉护法王灵官、西供财神赵玄坛。天师府现为全国重点道教宫观，近年进行了修复。

上清镇东还有上清宫，相传为张陵草堂旧址，张盛即其址设坛场传授符箓。据说，唐武宗会昌年间始于其地建真仙观，宋代再建，先后更名上清观、上清正一宫，素有"神仙所都"、"百神受职之所"的称号。上清宫久废毁，瓦砾蒿草间，难以收拾，唯"镇妖井"遗迹尚存，漠然农圃中，全不见昔日法力。想当年它也曾道法高超，据说《水浒传》里的36天罡、72地煞，就是被高太尉从这口井里"放逸"出来的。奈何后来井口常开，也便分不清谁是英雄，孰为妖孽。（李燕华）

二〇七、玉隆万寿宫的历史变迁如何？

去南昌市西南60余里有玉隆万寿宫，依倚逍遥峰下，仰卧西山环抱之中。其山势则北与匡庐遥相望顾，俯瞰赣江人注鄱阳。宋初徐铉尝谓其山"作镇荆楚，雄视衡巫，势廓迤而崇高，气清虚而和畅"。此说虽为文豪一时兴致，但其山实亦古来名岫，唐初道士且列之为第十二洞天，号曰"天柱宝极玄天"，可知此山早着仙迹。降及宋元，因玉隆万寿宫是净明道派的坛场，忠孝神仙家以此山为脉源，于是因道风而益其山之灵响，成为道教名山。

如同许多道教名山一样，西山道风的兴起，也细蕴于神仙传说。流传于西山的神仙传说有两则，并且都曾因之而建立道观。

一说古仙人洪崖先生尝隐居此山。旧时山中有洪井，井右侧有古坛，据说是洪崖先生修丹炼药的遗迹。唐肃宗乾元初（758），山人申太芒上言，称其地有异气。后来徐铉也亲见过此山“宝光”，说是飘悠“于中峰之上下，至山麓倏忽聚忽散，状如野燎，而精明眩目，不可正视”。于是诏于此山建应圣宫，当时建有正殿供奉太上老君，并塑肃宗像于其上。唐末遭世丧乱，其观事废隳。南唐保大二年（944），茅山道士王守玄受南唐主李璟命，来此山重振道规，历20年，始恢复旧制。稍后其弟子刘德淳又继以10年努力，营建成殿宇百余间，规模浩大而且工艺坚密。此应圣宫今不知何在，而林木当绿时即绿，水可流处依然流。

另一传说则附会于史事。相传，东晋时许逊，本河南汝南人，其父祖辈从老家迁居到豫章（今南昌）。这种迁徙活动，在晋室南迁时，是常有的事。这些侨民将中原文化带到江东，同时也将中原地区的宗教信仰带到了江东。河南汝南地方，魏晋时原是张氏天师道比较活跃的地区，所以许逊之崇道术，很难说没有家族奉道方面的原因，如《十二真君传》就说，许逊父、祖辈世慕至道。不过，据唐宋人的记述，许逊是从豫章人吴猛传授秘术，也有人说是从吴猛之子传其道术。那时候的人，习道术与通经史是不相妨碍的，许逊又以博学闻乡里，并被举荐为孝廉，授官为蜀旌阳县（今湖北枝江县北）令。因为他清廉爱民，有惠泽于世，所以又被称为许旌阳。后来他见晋室芽乱，世事难为，便弃职东归豫章，与吴猛同游江湖。魏晋时的士人，往往善骑射，许逊在这方面大概也颇有造诣，有的史传说他“少以射猎为业”。游江湖则带几分仙侠气色，许逊身后未久就演变成一方民间信仰，或许与他生前游方颇有关系。据说当时王敦欲叛乱，许逊曾前往止之，止干戈当然有利于民生，这是他的侠举之一。后来又传说许逊曾力除蛟蜃之精为害，治江西洪水之虐等等，这些很可能是对他游侠事迹的神话演义。最后，他的友人郭璞为相地理风水为宅居，便驻足于西山逍遥峰下。于此潜修炼度，终于证成仙道，带领全家42口拔宅飞升。乡人为感佩他的恩德，便在飞升处建许仙祠祭祀之。南朝时扩建其祠，有人想起许逊飞升时曾飘落下一幅锦帷，于是将许仙祠更名为游帷观。大规模的营建则在宋代。

宋代大规模营建万寿宫有两次，一次在宋真宗大中祥符年间（1008～1016），当时由其地官绅、曾为光禄寺丞的胡仲容出资力。宋徽宗政和二年（1112），加封许逊为“神功妙济真君”，并敕建“玉隆万寿宫”，徽宗亲为

书额。当时的缔构，依仿洛阳崇福宫式样，建成三大院落的建筑群，有六大殿：高明殿、湛母殿、关公殿、三清殿、老祖殿、玄帝殿；六阁：玉皇阁、玉册阁、三官阁、紫微阁、敕书阁、冲升阁。另有七楼七门等。其规制之宏敞，一时为江西道宫之冠。元至治元年（1321），在嗣汉天师张留孙及继其教主位的玄教大宗师吴全节的支持下，玉隆万寿宫修葺200余年来的风雨侵剥，吴全节且亲居此宫，首倡捐资，得各方募化，遂乃“撤故构新”，至泰定二年（1325）毕其役。当时的殿阁廊序，规模略能追宋政和间旧制。但元末时，宫殿又毁于兵火。明万历年间修葺，明末清初，再毁于兵乱。清康熙时修建，恢复宋代的建筑格局，并封许逊为“普天福主”。但抗战时，万寿宫又遭侵华日军摧毁，器物被洗劫一空，殿宇残破不堪。近年修复了高明殿、湛母殿等殿堂五座。

当然，建殿宇、塑圣容本身并不是目的，虽说华丽的宫阙建于青山碧水间很美，但古人很难得为了追寻这种美感而大兴工役，而是要以其像教去诱化一方民俗。如果民间本有某种信仰，则便于因势利导。以西山为中心的许真君信仰，西及于两湖巴蜀，东及于江浙，有广泛的信众基础。假其神异而变通其教法，自然也就能产生广泛的影响。以许真君为神主的西山教法，在宋元时变通出一个重要的道派，即净明道。

南宋初，道士何真公称，得许真君降授灵宝净明秘法，于是在玉隆万寿宫建“翼真坛”传衍其教旨，一时门弟子云集五百余人。但不久其教绝传，留存有经教科仪及诸符箓道书。元成宗时，儒士刘玉隐居西山，复称得许逊、张蕴等仙真降谕，又兴“净明忠孝之教”。其教以忠孝为宗旨，认为养生只是孝亲的真履实践之一，而尽孝道则可证成神仙。其教元明两代相传，曾因有赵宜真等高道弘扬其教旨，使净明道成为元明时甚有影响的大道派。清初，西山玉隆万寿宫始入居全真龙门派道士。但由于民间早已形成崇奉许真君、“普天福主”的习俗，所以全真道士也因地而变通教法，至今玉隆万寿宫的殿堂及所崇奉的神仙等宗教活动，仍因循其千百年的习俗。是则教化与习俗，常在相因相革之中。（李燕华）

二〇八、茅山如何成为道教的“上清宗坛”？

道教符箓派有三大宗坛，出三山符箓。一是江西龙虎山的“正一宗坛”，据称创始于张陵四世孙张盛；一是江西阁皂山的“元始宗坛”，后人

推始于三国葛玄；另一个就是江苏茅山的“上清宗坛”，六朝隋唐时以此为最甚。

茅山在江苏省西南部，原名地肺山，又各句曲山。更名茅山，与当地的民间传说和信仰有关。据说，古时曾有神仙茅初成得道于此山。西汉时，陕西咸阳人茅盈先人北岳恒山修习道法，后来句曲山华阳洞潜隐，接着他的两个弟弟茅固、茅衷也同隐于句曲山。茅氏三兄弟善医道，精药物病理，常行医民间，扶危济困，深受民众爱戴。百姓为感佩其恩德，乃更名句曲山曰茅山。

作为上清宗坛，茅山所传的是上清经箓，与三茅本没有关系。但由于在茅山道教兴起之前，关于三茅的传说和信仰已经流行起来，所以茅山道教从一开始便尊三茅为君圣，借助于他们在民间的影响以施行教化，援引他们的德威以树立旗帜。千百年来，茅山道教不但在宫观中塑造三茅神像以供香火，而且在《茅山志》等许多著述中都列之为宗祖，以此自立其茅山宗道统。而其经教却是从魏华存、杨羲、二许、陶弘景以传的上清派经箓。按说，一个教派的经书应是宗祖传衍的，而一些道派往往例外。茅山道教宗祖与经教的这种奇怪结合，在道教中绝非特例，它只是典型地反映出道教的一个特点，这个特点就是士族编造的经书与民间信仰相结合，宗教家们以这种因势利导的方式去达到教化的目的，往往能成功地创立道派。

作为“上清宗坛”，茅山宗所传上清经法推始于魏华存、杨羲，由陶弘景发扬光大之，茅山道教之兴盛，之立为宗派，实亦因陶弘景之故。而始栖隐于茅山的，则是许谧。

许谧曾得传杨羲上清经法，于东晋废帝太和元年（366），来茅山营修宅居，南朝刘宋初年（420），长沙景王刘道邻就其地之东起道士精舍，是为茅山建观立庙之始。

南齐时，名士陶弘景在仕途失意之际，弃朝士衣冠，放舟远游，终栖止于茅山，自号华阳隐居。他既经孙游岳得传南朝刘宋时著名高道陆修静所搜寻的部分经书，又四出寻访到杨羲、许谧手迹及所传经箓，在茅山进行甄别整理，编纂《真诰》，又撰述神仙谱系，作《真灵位业图》，并以其名望影响，集结道团，形成当时最有影响的道派。南朝齐梁禅代之际，陶弘景曾以合图谶的方式，鼓励梁武帝当机立断取代南齐政权，又因其博学而大有社会声望，所以深受梁武帝尊崇，以致朝中每有大事，必咨访之而

后决，时人呼之“山中宰相”，茅山道教声势，因此大盛。

梁武帝天监十三年（514），敕贸南齐所立道士精舍，为陶弘景建朱阳馆，次年又别创郁岗斋室。此前此后在茅山创立的，还有曲林馆、长沙馆等。

唐初，曾在隋末战乱中向唐高祖李渊密传符命的茅山道士王远知，又在秦王李世民与隐太子李建成的继位之争中，对秦王表示支持和拥戴，所以大得唐太宗礼敬，并于贞观（627～649）年间，在曲林馆旧址为王远知改建“太平观”。宋真宗时，又为道士朱自英改太平观为崇禧观。元仁宗延祐六年（1319），又应玄教嗣师吴全节之奏请，再改崇禧观为崇禧万寿宫。元时崇禧万寿宫，有三茅、天师、东华、七真等道院12座，是正一、全真两大道派聚居的大道宫。

同样追踪于陶弘景，而兴盛于唐初的茅山道馆，还华阳观等。华阳观旧址即陶弘景朱阳馆。唐初，活跃于东西两京的王远和已年迈，有终隐茅山之志，遂遣其弟子王轨先返茅山修葺许陶遗址。此时其道馆已“旧基夷漫，途迹沧芜”，王轨乃更兴崇构，建有正殿供奉元始天尊，塑左右二真人夹侍，另有讲坛、坛靖等建置。唐玄宗时，又即观为道士李含光改建为“紫阳观”。北宋真宗时，复敕改其额曰“玉晨观”。华观观正殿之供奉元始天尊，其例亦自陶弘景始。陶弘景曾于朱阳馆西侧创建灵宝院，是自以其经法有所得诸灵宝，元始天尊初即灵宝派所尊真神。

南齐高帝建元（479～482）年间，还曾于茅山敕立崇元馆，唐太宗时改馆为观，唐敬宗宝历二年（826），李德裕自称“上清玄都大洞三景弟子”，在崇元观南造老君殿院，并塑老君、孔子、尹真人三圣像。宋真宗大中祥符七年（1014），改其观额曰“崇寿”。元英宗至治二年（1322），句曲外史张雨来居其观，并主持其观事。李德裕是通道教的儒臣，张雨是通儒学的道士。茅山道士精儒书辞章之学，善著述，其传统盖由张雨等人历代承传。

历叙茅山道观建置，溯源于东晋，兴起于南朝，再兴于唐，大盛于北宋。宋初，佞道大臣王钦若曾在茅山南麓营建五云观，前后所费私帑达百五十万。宋神宗熙宁初（1068），常州道士刘混康在茅山积金峰建潜神庵，后以符咒愈哲宗皇后孟氏疾，得扩建其庵为元符观。徽宗时，复敕令扩建其观，并御改其额为元符万宁观，崇宁五年（1106）其观落成，诏令臣僚为文记，当时臣庶推瑞应、陈赋颂，多达千余篇，徽宗乃命大臣选其文

记，以留传后世云。

历代营建的茅山道观，或焚于兵火（以1938年9月侵华日军扫荡茅山时摧毁最为酷烈），或毁于风雨侵剥，或废于盗夺，今多不存。如元符万宁观，南宋初毁于盗，高宗随敕令重建，理宗时始于其观建“上清宗坛”，元代又复倾毁。明嘉靖（1521～1565）年间曾作营修，而现在仅存房舍数间，全不可衬托其林木之翠秀。

茅山道观迄今略为完好的是九霄万福宫，于明万历二十六（1598）年由原圣佑观改建而成，经近年修复，略可见其旧有规模。（李燕华）

二〇九、天台山桐柏宫的源流如何？

海行信风帆，夕宿逗云岛。缅寻沧洲趣，近爱赤城好。
扪萝亦践苔，辍掉恣穷讨。息阴憩相柏，采秀弄芝草。
愿言解缨络，从此去烦恼。高步凌四明，玄纵得三老。
纷吾远游意，学此长生道。日夕望三山，云涛空浩浩。

这是唐代诗人孟浩然寄宿天台山桐柏观时写下的诗篇。大概是出于诗人的情怀，他泛一叶小舟，随海风漂泊，最后驻足天台，小憩于桐柏观，竟挡不住这里山姿水柔，松风鹤唳的引诱，誓愿解除各种世俗的缨缚缠绕，清静一身，入山学神仙之术。传说中的蓬莱等三神山虽不可见，只有茫茫云海，涛涛巨浪，但有此遁迹山林的情趣，得以断去尘俗的烦恼，也就隐然若仙了。

天台山处浙江东部，南走括苍、雁荡，云嶂间起；北通剡川、四明，烟岑相接；东则亚入沧海，不远蓬莱；西乃浩然长山，无复人境。天台山之南门曰东城山，为道教十大洞天之第六洞天，名“上清玉平之洞天”。据说此山所产梧桐，为制琴良材，音律清正，唐高道司马承祯居其山，采其木为桐琴，并作《素琴传》，不知是否因为这个缘故，道教又称天台山为桐柏山。

天台山既蜿蜒于东海之滨，与海上三神山为近邻，云烟万里，隔绝尘嚣，自是养真之灵境，学仙之福乡，为古来幽逸之士寄迹处。据古老传说，此山中别有洞天，号曰“金庭宫”，乃周灵王太子晋得道后领治之所，汉代又传说有人入此山采仙药，于是，逸趣与灵仙相仿佛，人赋山以性灵，山予人以清新，对于既为隐世，也为学仙的道士们来说，这里自是一

方乐土。

据说最初入此山修道的，是三国时人仙翁葛玄，山中留下坛址多处，如“华顶种茶”、“桐柏炼丹”等等，都是仙翁传衍道教的遗响。而天台山道风之倡盛，则在初、盛唐时期，而其盛势又系于司马承祯一身。

司马承祯本晋室后裔，其家又为周隋旧贵族，父祖辈皆官宦，独承祯早生慧悟，脱身于名利场，当双十年华，便服巾褐入道籍，师事嵩山隐真潘师正，得传其“正一经法”。未几，司马承祯仗书剑而远游，出王屋、过茅山、经南岳，最终归隐天台。天台山远离当时的政治文化中心长安，无闻于京师车马尘烟，只有佛教天台宗学僧为伴邻。司马承祯遍历名山而终隐天台，是所谓真名士，非假隐于终南山以沽时誉，以待朝廷招隐逸者可比。而当唐初之时，六朝名士风习犹存，像司马承祯这样一位丰神俊朗、才艺超群的年轻贵族入道籍，正增其清新脱颖的名士风彩，自也就逃名而反获盛名，被武则天从数千里之外的天台招致京城，后又被唐睿宗、玄宗多次迎请入宫中。这几次入京，司马承祯不但结识了供职于朝廷的名士们，得诸人赋诗叹美企羡不已，而且得睿宗、玄宗为建两所大道观，一所是建于王屋山的阳台观，另一所便是建于天台山的桐柏观。

桐柏观始建于睿宗景云（710～711）年间，居天台山八重峻岭之一，俯临千仞悬崖，曲迎山势之妙，背阴向阳，东西南北各数百步，四周连山巍峨，茂树郁郁。前有双峰，俨若宫阙，中天开豁，由诸泉合激，汇成一道瀑布，长涧南泻，悬流百丈，望之犹白雪飞舞，听之有风雷之声。山中仙花异果，春秋互发，更兼幽鸟清猿，晨暮合响，应之长啸，则空谷回音，萦回不绝。当时的主建筑是天尊堂，堂舍虽未必华丽，但有山峦为之构势，云霞为之润色，却也清奇典雅。

中晚唐时期，中原丧乱，羽流多避祸浙东，当时由天台而南至括苍、雁荡，北及嵊川一带地方，是羽流逸士们于逍遥泉石的主要场所。

桐柏观得以大规模增修，在南宋高宗绍兴末年至孝宗初年，时有退隐天台的宋太尉昭信军节度使曹勋，因见于宋金连年交战之余，民生凋弊，人心散逸，而历五代后，桐柏观亦已屋宇损弊，像设渝剥，建议劝缘营建，由桐柏观副道正石葆璋竭力任土木之役。经六七年募化，得钱约千万，于是扩殿廊基，各增阔丈余，创为高广，修其廊庑；又依古石本，摹刻《度人经》像于壁；改造三清正殿，妆彩栋宇，增建三宫殿，营修神像；又扩建斋堂，大可容千众，并敞东西两客馆以待过客。当时的建筑格

局，仿开封上清宫之制。天台山桐柏观道教，也就衰而复盛。

北宋时，天台山曾有道士王灵宝，以医道被徽宗召入宫中，治愈母后病，赐以官爵金帛，不受，独乞宫中伯夷、叔齐石刻像，载之以归，并建九天仆射祠。明代其祠并入桐柏宫，于天尊堂右侧供奉二像，并改额为"清风祠"，清代相国朱高安书额，改为"清圣祠"。

唐以来，道徒修持渐倡内丹之道，及蒙元时北方全真道大兴，乃有丹道南宗北宗之说，北宗全真道以创教者王重阳故里为祖庭，南宗倡始者张伯端系天台人，于是天台桐柏观相应被奉为南宗祖庭，山以人而灵而显，桐柏得饮誉道门。

清初，桐柏观进住全真派道士，并在清初、清末两次大规模营修，形成殿堂五进，配殿两侧的建筑格局。五进正殿为灵官殿、真武殿、御碑亭、大殿、紫阳楼。大殿左右分别供奉太极仙翁葛玄和右弼真君王子晋。及日军侵华，桐柏宫几被日军飞机炸弹夷为废墟。

1958年兴修桐柏水库，原桐柏观址没于水底，道流乃易名原桐柏观前的鹤鸣观为桐柏观。对于传衍千数年的桐柏观道教，惟其缅念而已。是则桐柏观初兴于山水形势，而终溺没于山水形势。（李燕华）

二一〇、青城山及其道教宫观有什么特色？

青城山在四川省灌县，她背倚岷山雪岭，脚抵川西平原，左临都江堰，迫岷江之水浇灌南亩；右瞰鹤鸣山，挟文井江之水依阿曲流。峦壑连绵若激天波涛，方圆达百二十公里。山色苍翠，经年郁郁葱葱，岁寒不凋；涧壑纵横，清泉碧溪相交错，潺潺有清远之音。山势则峰峦叠嶂，峻岫层出，赤壁峭立千仞，而腹背皆披青染绿，人其山环顾，则青峰四合，犹若城廓之状，故状其山而名曰"青城"。

天下名山，皆各有胜处。青城之胜在于幽邃。"青城天下幽"一句，非深得其趣者惦量不出。盛唐诗坛老手杜甫已有《丈人山》诗，吟唱青城之"幽意"：

自为青城客，不唾青城地；
为爱丈人山，丹梯近幽意。

丈人祠西佳气浓，缘云拟住最高峰。

扫除白发黄精在，君看他时冰雪容。

山之幽邃，不似雄奇秀丽，其意最难描画，盖得乎象中而出于言外者也。强为之言，略可粗得数端。

其一幽在深邃。青城山林深木茂，修竹聚密，曲径幽通，蜿蜒林荫之下，虽极目而无以望远。其峰回路转处，或顿时中天开豁，可仰视白云浮空；或突然崖悬千仞，可俯瞰飞鸟穿云。及渐入林间小径，六合之中唯花叶簇拥，路可视者不逾丈，且无分去来。入山益深，则路径益隐于林木，弯曲上下，全不依他山常例，必欲出人意外。

其二幽在清远。青城山无巨流飞瀑，林中清溪涓涓，动流离于静谧，不事喧哗。偃憩林荫间，听松风与清溪和鸣，窃闻鸟语猿啼，大感脱身世外而复合于自然，虽未着意凿破尘障，而身心已清新一过，悠远尘外。

其三幽在山有逸气。古人评说，菊为花之隐者，依其意而言，则青城为山之隐者。青城虽蕴借着灵秀，为陵埠，为花木，但晦外而秀中，其灵秀之气，非深入曲径不能领会。青城山又包藏着雄峰奇岭，但皆潜隐于山内，由坦夷而登雄奇，由雄奇而复转坦夷，不为剑拔弩张之势。

幽邃、清远、隐逸，青城山天然就是仙家福地，所以这里古有仙道风气，被道教目为十洞天的第五洞天，号曰“九仙宝室之天”。

青城山道教的发展，则初盛于晋，再盛于晚唐五代。晋时蜀地民众不堪刺史罗尚残暴，推李特、李雄父子为首领，结众以抗强梁。后来李雄得青城山天师派道士范长生的支持和资助，终于战败罗尚，并建立成汉政权。大概是有鉴于范长生的功绩和他在民众中的影响，李雄乃拜范长生为丞相，封西山侯。范长生终隐青城，至于其西山侯的社会地位，大概也颇可与青城丈人的神话传说相衬托，而青城山道教则因此大得发展。唐自天宝之乱后，中原不宁，唐末又有黄巢发动起义，所以唐玄宗、僖宗曾先后避难入蜀，川蜀地势，易守难攻，每当中原地区陷于战乱的时候，川蜀地区都能保持相对的安宁，所以避难入蜀的不只是玄宗、僖宗及其官属，还有一大批文士缙绅等各色人物，其中自然包括一些道门高士。这种政治文化迁徙的情形，略与晋室南迁，而学术文化在江东开花结果相同。而道教则常与政治文化中心保持若即离的状态，如终南山之与长安，茅山之与金陵。在以金陵（今南京）为政治中心的东晋南朝时，茅山道教曾取得大发展；唐末五代时成都形成为一个政治文化中心，与成都若即若离的青城山道教也取得了一次大发展，当时道门中的一些著名人物，如杜光庭、谭

峭、彭晓、陈抟等，都曾栖隐青城，杜光庭和谭峭还终老于青城而不出。杜光庭是当时的道门领袖，备受唐皇室礼敬、更受前蜀王建父子崇奉，他一生著述极多，道教教法大得其阐扬，并曾以青城山为基地，屡阻兵锋，北上搜集道书。这时候的青城山，隐然为道教的中心。五代宋初的道教学术，多从川蜀地区承传而出，其因实在于此。降及明末，张献忠据蜀兴兵，攻掠动乱之中，蜀民存活者寡，哀气动天地，青城山道教随亦衰颓。清初，武当山道士陈觉清来青城，传全真道教，此后全真龙门派在青城山代相传授。

一而再兴旺发达的青城山道教，遗留下许多名胜古迹。旧说青城山有36峰，72洞，108处胜境。及今山中道观，有建福宫、祖师殿、朝阳洞、上清宫、天师洞、圆明宫、玉清宫等，建筑多得以保存。其中尤以天师洞为最著。

天师洞居青城山中心，是连络上下左右道观的枢轴，由相传为张陵居住过的洞屋、古黄帝祠和古常道观三层殿宇组成。隋称延庆观，唐名常道观，宋改昭庆观。观前台阶陡起，有幽径通天之象，入观中而俯视，则顿生凌空御虚之感。观中观侧漫步，最能体会到“青城天下幽”的情致。

如果说青城山道观的一大特色是以楹联石刻反映了道教文化，那么古常道观就是这一特色的集中体现。那是一座常年开放的道教艺术展览馆。楹联石刻之富，文辞之优美，书法之神妙，道理之深邃，当居道观之冠。最令人欲得意忘言而不能的，是郑板桥惊世骇俗的怪句子：“心清水浊，山矮人高”。水并非浊，而探幽玄之人心益清；山亦不矮，唯临峰之人身更高。涤除尘埃，御虚而游，其在斯乎！（李燕华）

二一一、供奉葛洪的道观主要有哪两座？

供奉葛洪的道观，主要有罗浮山冲虚古观和杭州抱朴道院。

道教对于其教法的传播，有这样一种说法，即“道由人弘”。大凡道教的名山，往往因曾有某高道栖息而闻名，宫观更大多数是为某高道而创立，并不断扩建。山川的闻名，宫观的恢宏，是其教声势兴旺的一种象征，这也就是“道由人弘”的一个方面，所以历史上许多道士都将立观度人当作一件功德去做，而实则庶几其教势兴隆。至于被道门称为宗师的一些高道，当初不过想自逸于山林，未必都有邀世宠之意，但由于后立祠设

宫观供奉他，他的名望及学术便在不断的重复提及中不断地产生影响，甚者则形成为一个道派，这是除著述外，道门宗师之所以成为宗师的一个极重要因素。一些很有思想学问，著述也很有份量的道士，如果没留下宫观坛场让后人再修重建，则很可能被道门中人渐渐淡忘，所以道观的建置沿革，在道教的传统继承中很重要。

葛洪是魏晋神仙道教的大宗师，丹阳句容（今属江苏）人。早年习儒业，博览群书。后师事郑隐、鲍靓，研习神仙道教炼丹养生术。所著《抱朴子内篇》一书，为晋代道教理论和方术的集大成著作。

葛洪一生仕途坎坷，但游历极广，曾往来荆、扬、交、广、徐、豫诸州，晚年隐居罗浮山，洗药炼丹，著书传教，卒于山中。在他足迹所履之处，后人每立祠以祀之，现存的主要两处，一是罗浮山冲虚古观，另一处是杭州葛岭抱朴道院，这两处现在都是全国道教重点宫观。

罗浮山地跨广东省博罗、河源、增城三县，前望南海，后顾韶关，纵横广袤达500里，432峰林立，980挂飞瀑悬泻，石室幽岩隐遁山中，道教列之为十大洞天之第七洞天，号曰“朱明辉真之洞天”，第三十四泉源福地。山中有冲虚、白鹤、黄龙、九天、酥醪五道观。坐落于南麓的冲虚古观，相传为葛洪夫妇隐修炼丹处。东晋成帝咸和（326～334）年间，葛洪来此结庐以居，采药烧丹。后人先于其居处建南庵都虚观，其后因来学者日众，乃增建东庵九天观、西庵黄龙观、北庵酥醪观。

罗浮山始建道教祠庙，在葛洪卒后，晋安帝义熙初（405），山中创建葛洪祠以祀之，唐玄宗天宝年间扩建，名“葛仙祠”，并给十家供奉守祠。宋哲宗元祐二年（1087）再次扩建，改额“冲虚观”。清同治年间重修，基本建筑格局保存至今。存于冲虚观的古迹，多与葛洪有关，最著名的是“葛洪丹灶”，高3.6米，底座边长2.25米，丹灶顶为“未济炉”，三足，状若葫芦，中间有机栝，可转动。又有葛洪“洗药池”，据传是葛洪清洗药物的地方；葛洪炼丹则取水于“长生井”，井水甘美，终年不竭。

葛岭近杭州西湖，据说葛洪游经此地，爱宝石山灵秀幽静，又产砂石，于是结庐炼丹。后人为纪念葛洪曾有恩德于左近百姓，因称宝石山以西山岭曰“葛岭”。登葛岭途经一亭，道教护法神王灵官悬立于亭梁上，独与别处道观不同。亭有一联：“神仙事业三生诀，襟带江湖一望中”。伫立亭中遥望西湖，波鳞闪烁，碧水与白堤绿柳相映，自然美景，可入画卷。拾阶上至抱朴道院，山门额题“黄庭内景”，围墙也是黄色，瓦盖如

鳞，起伏腾跃状黄色游龙，故称“龙墙”。抱朴道院始建于唐，是奉祀葛洪的祠庙，旧名“初阳山房”。元代毁于兵火，明清时重修重建。今存葛仙殿，供奉葛洪及吕洞宾、慈航道人。抱朴道院之上有“初阳台”。从初阳台观海日初出，霞光与碧海交辉，天光水色可醉。初阳台下有“炼丹台”，相传是葛洪烧炼金丹的地方。又有双钱泉、炼丹井，泉水甘美，此炼丹井据说也是葛洪遗迹。另有明代立“葛仙庵碑”，刑部尚书姚沈应撰文，凤阳知府王国祯书，叙葛洪于此结庐炼丹及庙祠历代建置诸事。

（李燕华）

二一二、武当山的道教宫观是如何大兴的?

武当山原名太和山，在湖北省均县南，地处大巴山北脉，大江朝其前，鹤山亘其后，山势峥嵘峻极，雄姿威武，根据道教的说法，诸山皆有神真主治，而雄峻的太和山则非玄武神不足以当之，于是更名武当山。武当山不仅是著名的自然风景区，而且还是道教的武林圣地。

武当山英姿巍峨，峰奇木秀，自是遁世者寄养情性的好地方，卧听松风，静观泉石，卓尔尘不染；武当山云关窗深，石登梯危，晨雾暮霭，云烟飘忽，隐然有仙家在其中，又是修真者寻仙访道的好去处，所以古往今来多逸人羽士来这里隐居修真。据道教说，周代尹喜得老子演述《道德经》、《西升经》，在讲《西升经》时，老子告诫尹喜不可耽溺荣官吏职，于是在老子西游后，尹喜便辞官归隐于武当山三天门石壁下，潜修老子清虚教法。汉代又有马明生、阴长生师徒同栖武当山，修习长生之道。自此道风绵蕴武当，历宋元而渐兴，在明代为鼎盛。

武当山道教的发展，无疑与真武信仰有着密切关系，所谓“山不在高，有仙则灵”。南宋理宗端平元年（1234），均州百姓为战乱所迫，迁徙鄂地，百姓不能忘记故乡玄武神的恩德，要求政府建武当祠，政府为他们建造了冲霄坛，后来地方官吏孟珙祷其神有灵验，改坛为观。元世祖至元庚寅（1290），升观为武当万寿崇宁宫，宫殿楼阁，营之一新，尤其是依其山川形胜，更显得金碧丹臒，交相辉映，当时人感叹，天上玉京宫十二楼不可得而见，武当宫殿也就是人间天堂了。元泰定帝甲子（1324），复改作玉皇阁，高12丈，成为当时的摩天楼。秦始皇时，已有方士造说神仙喜欢住楼房，始皇因此筑高楼自居之，以俟神仙游幸。从那以后，中国的高

层建筑便多与道教有关，而武当山的玉皇阁则是当时高层建筑的代表作。从端平元年始建冲霄坛，到泰定甲子建成玉皇阁，共111年，武当山道教宫观的建筑大见规模，但未经数年扫于一炬，百十年的文化创造，艺术结晶，顷刻间灰飞烟灭。后来武当山住持罗大震率领他的弟子勤苦劳瘁，终于修复了三清殿及一些廊庑楼堂，并新建成玄天上帝殿，但在元末战乱中，这些由信众血汗和道士心血凝成的建筑物，又被火灾煨烬，竟是荆榛瓦砾，废而不举。

但是，事物或兴或废，其中必有因缘巧合。武当山道教复兴而且大盛的因缘际会，应在明成祖朱棣身上。

明朝初年，建文帝用齐泰等人谋划，削夺诸藩兵权。燕王朱棣兴师反抗，但虽号称“靖难”，把矛头指向建文帝身侧的谋臣，打着讨伐乱臣贼子的旗号，却掩盖不了以一藩王去讨伐天子的真相，因此要借助神威。真武神镇守北天，是诸神中最威武的神灵，自然首当其选，被当作镇守北国的燕王朱棣在天国的声威投影。据说当时塑造的真武神像，就极像燕王朱棣（明成祖）。为了酬报真武神“阴诩默赞”，乃于武当大修道观。

关于明成祖在武当大兴道教宫观，还有两种推测，一说为寻访著名道士张三丰；一说为追查逃亡的建文帝。这两种推测是否靠得住，我们也只好存而不议。反正在武当大兴道观是历史事实，我们就谈这些事实。

明成祖在武当广建宫观的结果，使武当山“十里一庵十里宫，丹墙翠瓦望玲珑”。永乐十二年（1414）在北京兴建了真武庙。十六年，“太岳太和宫”在武当山建成，供奉真武大帝。武当山遂被尊为太岳、元岳。从永乐十一年到十六年，在武当山兴建或重建的，有金殿及紫禁城，又有太和宫，紫霄宫、南岩宫、五龙宫、五虚宫、遇真宫、净乐宫、复真观、元和观，后又兴建迎恩宫，另外建有36庵堂、72岩庙，12亭、39桥。这些建筑多依山傍势，布局雄伟，气宇轩昂，显露出武林圣地的巍峨。现在还留存下来的宫观主要有太和宫、紫霄宫、南岩宫、遇真宫、磨针井和玄武门等，其中太和宫和紫霄宫已被列为全国重点道教宫观。

金殿，又称金顶，巍巍立于天柱峰端，为铜铸建筑。现在保存下来的金殿有两座：一座是元朝所建，另一座是明朝所建。两座金殿都是铜铸仿木结构。元代金殿建于元大德十一年（1307），是我国最早的铜铸建筑，殿宇略呈方形，玲珑秀美。内奉真武像和金童玉女、水火二将。明代的金殿稍大于元金殿，殿基用花岗石砌成，殿身全部是铜铸鎏金。殿内供奉与元

金殿基本一样，殿外有金钟、玉磬和铜铸的香炉，整个金殿金碧溢目，熠熠生辉。

太和宫，全称“太岳太和宫”，明永乐十四年修建。太和宫共有建筑511间，正殿为太和殿，祀奉真武大帝坐像。殿外有祭祀铜像，左右有钟鼓二楼，悬永乐十四年铸的铜钟。

紫霄宫，全称“太元紫霄宫”，是武当山保存比较完整的古建筑之一，建于永乐十一年。紫霄宫中路有龙虎殿、十方堂、紫霄殿及父母殿四层，西路为西宫，东路为东宫。龙虎殿内奉青龙、白虎像。紫霄大殿为正殿，奉身披龙袍，踏云履靴，手擎宝剑的真武塑像，另有分别代表真武老中青不同时代的三尊塑像和一真武身像。殿内保存有明代正统年间手抄金字经，为国内罕见之宝，正殿后为父母殿，奉真武父母像。

武当道教之威名赫赫，还与武当拳有关。武当内家拳创始于张三丰。关于张三丰其人，有北宋人和明初人两种说法。张三丰创内家拳的来历，也有二说：一说他夜梦真武神传授拳法，天亮后，一人杀贼百余，于是以武术击技名世；一说张三丰曾观察鹊蛇相斗，鹊从树上翩然下击蟠地长蛇，长蛇忽动，闪避有方，于是他大悟以静制动、以柔克刚的道理。武当拳既是武术击技，又融会了道教以柔弱胜刚强、处慈守柔等教义。从习练功夫看，贯通了道教凝神专意、意气互用等修持方法。武当拳法剑术，后来成为道教徒宗教修行、体悟教义的重要内容，又用以健体强身，流传到世俗社会，则成为一大武术流派，影响很大。（李燕华）

二一三、武夷山道教的兴起与民间传说有什么关系？

武夷山斜倚于福建省西北部，向西南延伸，略与罗霄山脉遥成犄角相守之势。东北则与仙霞岭相衔。置诸神州大地，她俨然一员镇守东南门的武将，一山横亘西南东北，隔断南海云涛；又像一道嵌锦刺绣的屏障，透着她的清丽，映现出八闽之乡的旖旎风光。山水的清丽，最能招逸人，诱人逸。而武夷山立于崇安县南诸峰，尤为古来名胜。也不知从什么时候起，逸人羽客们抱着浣涤尘埃的心愿，寻觅到这样的山水，这样的清溪，于是深爱着这方不染尘俗的世外桃园，在清丽出于自然的青山碧溪中，洗心涤念，陶神净虑，与山水共情性。遁迹武夷的逸人羽客们，或许从她的清丽中体验到一种绵绵若存的生命，体悟到一种与自然相谐的生命永恒的

意义，于是将她赞美为养育逸仙的阆苑，列为人世间理想的第十六洞天——真升化玄天。以武夷的清丽，必能孕育出她的子民们的性灵，而她的子民们，则又赋予武夷许多特具人间情韵的传说。

秦汉之际已传言，祠武夷君用干鱼。武夷君是武夷山的神主，是武夷山土著部族所敬奉的神灵。关于这件事，南宋朱熹曾作过推测，说："武夷之名，著自汉世，祀以干鱼，不知果何神也。山有枯木者，插石罅间，以皮舟船棺柩之属。柩中遗骸外列，陶器尚皆未坏。颇疑前世道阻未通，以壑未决时，夷俗所居。而汉祀者，即其君长。盖亦避世之士，为众所臣服，而传以为神仙也。"（《武夷图序》）从武夷悬棺崖葬的习俗，到传言其神主为神仙，这中间必然经历了不同文化的交流与融合。有一则诱人遐想的传说，存留下这种交流的踪迹。

相传，秦始皇三年，武夷君与皇太姥、魏王子骞等来到武夷山，在幔亭峰上举办酒会，以跨空的彩虹为桥梁，接引土著部族鱼贯而上。席间奏以仙乐，伴以歌舞，于是游仙与乡人陶然酣饮，醉于舞乐，仙人呼乡人为"曾孙"，乡人奉仙人为君圣。后来乡人感念武夷君的恩德，乃立祠祀之，奉为此山神主，武夷山便因此而得名。

美酒、仙乐、妙舞，乡人以此臣服于武夷君，而非武力、机谋。看来武夷山最初的文明开发时代，便透着神仙家追求和谐美满生活的气息，后来武夷山的逸仙风气，更为这种谐美的生活气息凭添了一份生命活力。

前人咏武夷山有云："溪流玉雪三三曲，山镇烟霞六六峰"，溪流九曲，水石相激，卷起飞雪般晶莹的浪花，犹如天然玉带，缭绕群岫之间，所以武夷山虽峰峦三十六出，而可放舟漫游。舟引山中，寻幽探奇，清晨和百鸟啼鸣，任雨露沾衣；薄暮望山腰白云，俯看山下红日，得其意趣而已忘言。其可略得而称述者，此山之逸仙遗风与遗迹尔。

汉初祠武夷君用干鱼，据推测是凭信了越巫勇之的说法，大概武夷君是武夷乡人最初的信仰，也同其他名山神仙一样，盖由民间信仰流变为道教神仙。而武夷君在秦始皇二年置酒会以宴乡人的历史背景，当是秦政统一全国，废闽粤王为郡长，而中原文明会通于闽粤。史传闽粤王出越王勾践之后，当战国时代，其地民间信仰及文化等，多与吴越相通。自秦统一后，因与中原文明沟通，武夷君乃渐传言为神仙。据旧志载述，武夷君酒宴乡人后，乡人于武夷山之巨峰幔亭山麓立祀，匾曰同享，取其同宴幔亭之义。此后每年依时节于其处备牲醴祭毕而宴，衍为习俗。每遇水灾、疾

疫，又于斯祷告，据说竟“无不响应”。随着三国时东吴对东南地区的开发，便多有逸人幽客遁迹武夷诸峰，如传言魏晋时有张湛等12人隐修于得道峰，唐时又有许偕、詹真人、孔庄叶诸仙女遗香武夷。北宋政和五年(1115)，武夷君之灵应闻于摇摇欲坠的帝廷，方是时宋室衰弱而多方乞怜于神灵，遂赐同亭庙额曰会真。会真为道观，所祠武夷君遂为道教的一方神主。未数年，宋室南迁，中原人士多有迁居闽地者，中原地区的道教信仰又再次向闽地传播。南宋政权对东南地区宗教信仰，亦每扇助其事，于是宋高宗绍兴十八年（1148）又敕封武夷君为冲妙真人，武夷君得封道教名号，而乡人崇奉愈笃。此后会真观代居道徒，而庙宇屡得其营修。

同亭外另建道观，始于唐玄宗天宝年间，曰天宝殿。南唐时，宗室李良佐入道籍，居此观修持，南唐主李璟册封演道冲和先生号，移址天柱峰麓重建其观，并改名会仙观。北宋真宗大中祥符二年（1009），复赐额“冲佑诏广观”，并扩建庙宇300余间。南宋绍定年间（1228～1233），其观道士以术退钱塘江潮有验，授金门羽客，此次得大规模复建。此后经屡次营建，冲佑观富丽非常，建有汉祀亭，拜章台等，按道观建置常规，以三清殿为中枢，三清殿之后复有宾云亭，穹碑林立，叙其道宗。

武夷山旧有道观九十九之说，如玄元道院，云窝道观、灵峰观、止止庵等，举凡峰峦溪曲之胜处，皆有道士建观立院，既为养真怡性，与溪山鱼鸟争清闲，夺怡静，亦供人游息，在青山碧溪之间，共得其逸仙逸趣。

武夷山逸仙之臣子，乃南宋人白玉蟾。白玉蟾居武夷时，曾寻得旧址废墟重建止止庵，并传其南宗内丹法，被后人奉为内丹法南宗五祖之一。宋元时内丹修炼法在南方的承传流布，颇得力于白玉蟾的演述。

降及明代，江西贵溪龙虎山嗣汉天师道，因时而贵盛。武夷山与龙虎山邻近，自古习俗相通，如悬棺崖葬即二地相同。其后所传道教教法，亦往来互通。历观武夷山、龙虎山道风之数起，亦可互为因果焉。

（李燕华）

二一四、巍宝山如何成为道教名山?

中国的西南部，地高而势雄，崛然隆起欧亚大陆的脊梁。在雄峻的地势之上，却又凌架着许多高山巨岫，峰峦叠嶂，川壑参差。群山夹川江长泻，流水犹出云烟之上。中国的山水，各有胜处而堪赞叹者，不知其几，

而欲求山上之山的凌云气势，则必得之于西南。西南是山川的集萃地，蕴藉着造物主拔山裂川的灵魂。在西南群山之间，镶嵌着一颗明珠，这就是立于云南省巍山彝族回族自治县的巍宝山。

巍宝山旧称巍山，取其巍峨屹立之意。处群峰竞与天公试比高的西南，而以此巍峨之意名山，其气势之雄峻当可想见。据说，清初每逢夏交初秋时节，山中常有红光映现，虽霖雨难灭，山中人称之为龙戏珠，且因故名其山曰巍宝。

巍宝山之东为乌蒙山脉，东南有哀牢山脉和六诏山脉，西南则蒙乐山脉，北望点苍而俯洱海。山则苍龙叠翠，碧溪环流，寺观藏山水之间，楼阁出云烟之上，香风满道，芳气袭人。温宜的气候，特殊的地理位置，加上为南诏发源地等历史原因，使巍宝山成为南诏文明辐射型的传播中心。而巍宝山之成为道教名山，亦以其山美可以隐仙，且与南诏古文明关系密切。

巍宝山道教渊源何自，因没有明文记载，难以确论。但据理推测，其先民当早在汉末即染习道风。汉末张陵、张鲁祖孙辈创五斗米道于巴蜀，其教虽然奉太上老君以为神，本汉人文教之法，而道术则多因当地习俗而行巫魂，正所谓因俗立教。巴蜀、云南古为蛮夷杂居地，重巫觋风俗互通。张陵辈既因其风俗以立教，传教便必有以化其俗，所以西南诸民族多早奉斯道，史载“民夷信向”，“民夷便乐之”是也。当唐初发祥于巍宝山的南诏蒙氏家族，其先属氐羌族系，即早奉五斗米道。而五斗米道的三官信仰等，又实源于西南土著民族，如唐樊绰《蛮书》载：贞元十年（795）南诏王与唐使立盟约，“上请天地水三官，五岳四渎及管川谷诸神同请降临，永为证据……”这种立盟起誓的方式，实则五斗米道教首与土著民族首领相盟约的旧规，三官为土著民族的旧有信仰，后嬗变为道教的尊神，五岳四渎是汉民的信仰，亦为土著民族所接受。

历史上，各种民族的融合，往往是以宗教信仰为先导，通过信仰的交流而形成一种彼此兼容的宗教。汉末五斗米道，大概就可以说是汉民与西南诸少数民族相融合的产物。稍后三国分立，孙吴政权在东南，刘蜀政权在西南，各以中原文明的典章制度去化导交纳贡赋的民夷们，同时道教在这两大区域得到进一步的传播。对于西南诸少数民族来说，道教可能是他们最早接触到的文化。

在西南文明史上，巍宝山作为南诏文明的发祥地，有其特殊的重要地

位。南诏部落耕牧于巍宝山，这也就是巍宝山最初的文明开发时代。在这个最初的文明开发时代，巍宝山便与道教关系密切。

南诏蒙氏家族始来巍宝山开荒拓野，生息繁衍，约当唐初，南诏国传位十三世，历时250余年，亦约略与唐皇朝相始终。初唐时期，与南诏并存于洱海地区的，另有五个较大的部落，历史上合称六诏。六诏中，南诏的经济军事实力渐获优势，于唐玄宗开元二十六年（738），得唐皇朝支持，最终征服了其他五诏，建立起统一的南诏政权。在南诏政权的建立过程中，唐皇朝的支持起到了坚强后盾的作用。而李唐政权自高祖李渊始，即追认老子为宗室远祖，开元后期的唐玄宗更大张其事，极力渲染远祖玄元皇帝老子的神圣，作为现实政权的神光圈。唐玄宗支持南诏政权，当然是将南诏视为老君子孙一统天下的子民，在提供支持的同时，自然而然也要输送去老君信仰，对于南诏这种边远而难以统驭的地区，统一的神君信仰无疑是确定江山一统的最好标志，如果南诏政权如同李唐政权一样，同出老君教化，天下自然也就一统了。有这样一则传说，说是南诏始祖细奴罗曾得老君点化，老君以手杖敲打细奴罗犁柄13次，南诏的政权应验传位13代。暂不论这则传说兴起于何时，但作为一种史影，它无疑从一个侧面反映了南诏政权与李唐政权以及道教的关系。

巍宝山上道观神庙遍布，但多不能确考始建年代。能确知的较早神庙是巡山殿，初建于唐玄宗开元二年（714），殿内供奉始祖细奴罗，为其孙盛皮罗创建。传说细奴罗死后，老君封之为土主神，所以巡山殿也称巡山土主庙。巡山殿是南诏后裔——彝族群众举行打歌祭祖等宗教活动的场所，其所祭奉土主神，亦为道教所接受，成为当地道教的一大尊神。

自唐以降，道教在巍宝山传衍千百年，结合祖先崇拜，成为巍宝山的子民们的主要宗教信仰。迄明末清初，北方初以战乱，继以异族入侵，四川等地亦燃于战火，其时多有道士避地人于巍宝山，拓建道观楼阁，巍宝山道风因一时大炽。

巍宝山的道观，几经人世沧桑，风雨侵剥，屡毁屡建，迄今存留下准提阁、巡山殿、玉皇阁、斗姥阁等建置20余处。

斗姥阁冠于巍宝山主峰之巅，形胜清远，因山势而显其险峻，环顾诸峰小，独与苍天共悠旷，一时空豁，无复尘烟。斗姥殿则分南北两座，祀南北二斗星神，另有大殿，供奉斗姥。

自斗姥阁下前山，经魁阁、观音殿、三皇殿，于林茂掩映处，有青霞

观与玉皇阁并列山腰。青霞观一名青徽观，俗称老君殿，始由武当山全真道士沈妙章创建于清初。殿由三台两院组成，规制宏敞。玉皇阁初建于晚明，清嘉庆年间复建，其建置有四圣殿、三师殿、三官殿、通明天宫等。玉皇阁正殿顶上图饰，用八环黑白相见的“明镜图”。此图案远出五代时道士彭晓之手，彭晓尝著《周易参同契分章通真义》，又约其义旨为“明镜图”，“列八环而符动静，明二象以定阴阳”，以晓喻其内丹修炼之火候进退。玉皇阁用此图为饰，盖亦标识其修持之本。

巍宝山山前山后之道观神殿，或清幽静雅，或宏敞宽广，或依山傍势而为别构，或临近清流而淘神思，至于其建筑壁画等匠心独运之工，与峦山林海相谐而混一之妙殆不可尽述。其可得而称道者，此山道风与民俗文化、娱乐歌会等融洽为一，道教音乐“洞经”，由山民笙笛演奏而出，于清新舒远中，究不知其是道非道也。（李燕华）

二一五、十洲三岛和洞天福地在何处?

道教称有十洲三岛，又有十大洞天、三十六小洞天、七十二福地，都是神仙栖息的胜境阆苑。古人的地理观念认为，人类聚居在陆地，四周环绕海洋，道教所说的十洲三岛在四海之中，洞天福地则在陆地之内。

关于十洲的说法，见于《云笈七籤》卷二十六。旧说东方朔曾向汉武帝叙其事，十洲为祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲。

祖洲，在东海之中，上有不死草，形如菰苗，人死后用草覆盖便可以复活，食之可以长生，据说秦始皇因此遣徐福入海寻之。

瀛洲，在东海之中，说是东西方位与会稽郡相对，上有神芝、仙草、玉石，又有玉醴泉，饮之如酒醉，洲上居仙家，风俗与吴地相同。

玄洲，在北海，太玄都仙伯真公治之，又说是三天治所，上多居太玄仙宫。

炎洲，在南海中，上有奇草异兽，以法食之可以延人寿命。

长洲，亦在南海，多山川，又有大树茂林，所以又名青丘，产仙草灵药，甘液玉英等物，道教说有紫府宫天真仙女游其地。

元洲，在北海中，上有玉芝玄涧，涧水如蜜浆，饮此水可与天地齐寿。

流洲，在西海中，上多山川，有积石名昆吾，可冶炼成铁，铸为剑，明如水晶，能削玉如泥。

生洲，在东海，上居仙家数万，洲中多灵芝仙草，水如饴酪。

凤麟洲，在西海中，上有珍禽异兽，据说曾有使者以各种异物敬献汉武帝。

聚窟洲，亦在西海，北接昆仑山，居神仙灵宫，亦多异物。

关于三岛，说者不一。有的说是海上三神山，即蓬莱、方丈、瀛洲，徐福入海，就是寻这三神山；有的说是昆仑，方丈、蓬丘（即蓬莱山），又或以扶桑易方丈。三岛说与神仙信仰的起源，关系十分密切，神仙信仰起源于远古神话传说，古代神话有昆仑和蓬莱两大系统。一般说来，出昆仑的多是“神”，如黄帝、西王母等；蓬莱系统则以方仙居多，如宋毋忌、羡门高等。

洞天福地则多是道教名山或胜境，都可以指实某地，可以考证。道书中有唐道士司马承祯编集的《天地宫府图》和唐末杜光庭的《洞天福地岳渎名山记》，二书祥述十大洞天、三十六小洞天、七十二福地所在之处。洞天福地都有某仙人领治。按照道教的说法，洞天是由上天派遣上仙统治，福地则由上帝命真人治之，其间多真仙得道之所。这些名山或胜境，大概都是唐以前道教活动比较集中、比较活跃的地方，道士将这些地方编排记录整理，便有了洞天福地。洞天福地为仙真所统理，是修真得道之所。据《云笈七籤》卷二十七所载，列如下：

十大洞天，说是上天遣群仙统治之所。第一河南王屋山，号小有清虚之天；第二浙江委羽山，号大有空明之天；第三陕西西城山，号太玄忽真之天；第四西玄山，号三元极真洞天；第五四川青城山，号宝仙九室之洞天；第六浙江赤城山，号上清玉平之洞天；第七广东罗浮山，号朱明辉真之洞天；第八江苏句曲山，号金坛华阳之洞天；第九江苏林屋山，号龙神幽虚之洞天；第十浙江括苍山，号成德隐玄之洞天。

三十六小洞天，亦为上仙所统治。依次为：福建霍童山，名霍林洞天；山东东岳泰山，名蓬玄洞天；湖南南岳衡山，名朱陵洞天；陕西西岳华山，名总仙洞天；山西北岳常（恒）山，名总玄洞天；河南中岳嵩山，名司马洞天；四川峨嵋山，名虚陵洞天；江西庐山，名洞灵真天；浙江四明山，名丹山赤水天；浙江会稽山，名极玄大元天；陕西太白山，名玄德洞天；江西西山，名天柱宝极玄天；湖南小沩山，名好生玄上天；安徽潜

山，名天柱司玄天；江西鬼谷山，名贵玄司真天；福建武夷山，名真升化玄天；江西玉笥山，名太玄法乐天；浙江华盖山，名容成大玉天；浙江盖竹山，名长耀宝光天；广西都峤山，名宝玄洞天；安徽白石山，名秀乐长真天；广西岣嶁山，名玉阙宝圭天；湖南疑山，名朝真太虚天；湖南洞阳山，名洞阳隐观天；湖南幕阜山，名玄真太元天；湖南大酉山，名大酉华妙天；浙江金庭山，名金庭崇妙天；江西麻姑山，名丹霞；浙江仙都山，名仙都祈仙天；浙江青田山，名青田大鹤天；江苏钟山，名朱曰太生天；江苏良常山，名良常放命洞天；湖北紫盖山，名紫玄洞照天；浙江天目山，名天盖涤玄天；湖南桃源山，名白马玄光天；浙江金华山，名金华洞元天。

七十二福地，是真人所治，多为修道之所。次第为：江苏地肺山、浙江盖竹山、浙江仙磕山、浙江东仙源、浙江西仙源、浙江南田山、浙江玉溜山、浙江清屿山、江西郁木洞、江西丹霞洞、湖南君山、浙江大若岩、福建焦源、浙江灵墟、浙江沃州、浙江天姥岭、浙江若耶溪、安徽金庭山、广东清远山、广东安山、广西马岭山、湖南鹅羊山、湖南洞真墟、湖南青玉坛、湖南光天坛、湖南洞灵源、福建洞宫山、浙江陶山、浙江三皇井、浙江烂柯山、福建勒溪、江西龙虎山、江西灵山、广东罗浮山泉源、江西金精山、江西阁皂山、江西始丰山、江西逍遥山、江西东白源、江苏钵池山、江苏论山、江苏毛公坛、江苏鸡笼山，河南桐柏山、四川平都山、湖南绿萝山、江西虎溪山、湖南彰龙山、广东抱福山、四川大面山、江西元晨山、江西马蹄山、湖南德山、陕西高溪蓝水山、陕西蓝水山、陕西玉峰山、浙江天柱山、陕西商谷山、江苏张公洞、浙江司马悔山、山东长在山、山西中条山、四川茭湖鱼澄洞，四川绵竹山、四川泸水、四川甘山、四川晃山、湖南金城山、湖南云山、河南北邙山、福建卢山、江苏东海山。（李燕华）

二一六、酆都鬼城与道教有何关系?

平都山又名酆都山，在今四川省酆都县东北，相传为汉代仙人阴长生得道升仙之处。晋葛洪《神仙传》卷四《阴长生传》云："（阴君）在民间300余年，后于平都山东白日升天。"其地在隋以前属巴东郡临江县，隋末置酆都县，唐代属忠州。道教以其山为七十二福地之一。《云笈七籤》卷

二十七所载唐司马子微《天地宫府图》，列举七十二福地，内称："第四十五平都山，在忠州，是阴真君上升之处。"唐代在平都山顶阴君上升处建有仙都观，香火颇为兴旺。

平都山道教与酆都地狱信仰有何关系呢？对此，四川大学博物馆江玉祥先生在其大作《一张新出土的明代酆都冥途路引》中，有简明扼要的论述。江先生指出：酆都山，即道家所谓天下鬼神之宗酆都北阴大帝治鬼的罗丰山。梁道士陶弘景著《真诰》卷十五《阐幽微》云，罗丰山"山上有六宫，洞中有六宫，辄周回千里，是为六天鬼神之宫也"。这是有别于中国北方泰山地狱系统的另一个地狱系统，即南方酆都山地狱系统。9至10世纪期间（唐宋之际），印度佛教地狱系统和中国本土南北两大地狱系统（酆都山和泰山）在川西合流，产生了地狱十殿信仰。地狱十殿冥王，第一次出现在唐末五代时期成都大圣慈恩寺和尚藏川伪造的《佛说阎罗王授记四众预修生七往生净土经》中。南宋时期，南方道教又将地狱十殿纳入酆都山地狱系统，推向全国，形成了中国地狱十殿信仰民俗。大约与此同时，民间发生了酆都地狱在四川酆都县的附会传说。洪迈《夷坚支志》癸卷五"酆都观事"条云："忠州酆都县五里外有酆都观，其山曰盘龙山，之阯即道家所称北极地狱之所。"于是，这个自汉晋以来号为道教福地的酆都县（隋以前名平都县），便成了闻名遐迩的鬼都，阎罗天子的京师。

笔者同意江先生关于道教酆都鬼宫在南宋时期才附会于四川酆都县的观点。晚唐时段成式《酉阳杂俎·玉格篇》曾抄录陶弘景《真诰·阐幽微》中有关罗丰山鬼神六宫的记述，但尚未将鬼宫定在四川酆都县。北宋时期的小说及道书中亦未见此种记载。《道藏》洞真部威仪类有《地府十王拔度仪》一卷，其中提到祈求地府十王超度亡灵之仪式。所谓地府十王即十位地府真君，世人称之为泰广大王、初江大王、宋帝大王、仵官大王、阎罗大王、变成大王、泰山大王、平等大王、都市大王、转轮大王。这篇道书的成书年代大约已在宋元之际。

明清时代，酆都地狱信仰在民间颇为流行。一般民众死后都要求出钱购买一份"酆都冥途路引"，作为死者亡魂前往酆都地府的凭证。据上述江先生文中所说，四川省井研县文化馆曾发现一份明万历四十三年的"酆都冥途路引"实物，颇为珍贵。江文中又引清人王培荀《听雨楼随笔》卷六云："酆都平都山庙中有铁印，不知始于何时。篆文有'总统万灵'等字。有所谓'路引'者，云执之冥间，关隘无阻。人多崇信，买者云集，

用铁印后，复求县印。上宪恶其惑众，追入藩库，香火今陵替矣。”此条证明在明清的酆都鬼神信仰与平都山道教有关。王培荀所谓“平都山庙”，当即平都山上的仙都观。总之，平都山道教起于汉晋，兴于唐宋，下及明清，可谓源远流长。（王　卡）

二一七、道教的三清尊神是怎么来的?

三清即玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊，为道教所崇奉的最高神。

晋葛洪《枕中记》中，有大罗天上三宫的说法，以为“玄都玉京七宝山，在大罗之上，有上、中、下三宫。上宫是盘古真人、元始天王、太元圣母所治。中宫太上真人、金阙老君所治。下宫九天真皇、三天真王所治。金阙老子，太上弟子也”。梁陶弘景《真灵位业图》继其说，以虚皇道君应号元始天尊，列玉清第一中位。《隋书·经籍四》说：“道经者，云有元始天尊，生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极。所以说天地沦坏，劫数终尽，略与佛经同。以为天尊之体，常存不灭。每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人。然其开劫，非一度矣，故有延康、赤明、龙汉、开皇，是其所号。其间相去经四十一亿万载。所度皆诸天仙上品，有太上老君、太上丈人、天真皇人、五方天帝及诸仙官，转共承受，世人莫之豫也。”道流又说天尊名乐静信，例皆浅俗，不传后世。《道藏》列《元始无量度人上品妙经》于首，历记天尊为说是经，开辟天地万灵之迹。今道观中皆供奉三清神像，元始天尊居中，以二指捏一圆球，以象混沌未分之状，是所谓太元之先，万物元始。

上清灵宝天尊次之，《真灵位业图》第二中位列“上清高圣太上玉晨元皇大道君”，以为万道之主。灵宝天尊在唐宋及前时称太上大道君或太上道君。《云笈七籤》卷一〇〇引《洞玄本行经》说：“太上道君者，于西那天郁察山浮罗之岳，坐七宝蔼木之下。”元始天尊受之太上名号，“封郁悦那林昌玉台天帝君，位登高圣，治玄都玉京。”职司为“广度天人，慈心于万劫，溥济于众生。功德之大，勋名缮于亿劫之中，致今报为诸天所宗焉。”此皆臆造。道徒自造经书，往往托名天尊、道君，以为三清尊神各演说经书若干部，传承如此如彼。

太清道德天尊，由神化道家人物老子而来。秦汉方仙道嬗变为东汉黄

老道，东汉时已有人祠老子，楚王英“晚节更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀”（《后汉书》本传）。桓帝时曾两次祠老子。上书《襄楷传》载楷上书说：“闻宫中立黄老、浮屠之祠。或言老子入夷狄为浮屠。”东汉边韶《老子铭》说：“世之好道者触类而长之，以老子离合于混沌之气，与三光为终始，观天作谶。……自羲、农以来，世为圣者作师。”可能正是在这种宗教氛围中，五斗米道遂以老子为教祖，是即“太上老君”。汉末牟融作《理惑论》，以老子与释迦相比，说明道教之有老子犹佛教之有释迦牟尼。

此后道教多以老子为教祖，如《魏书·释老志》说：“道之原，出于老子。”又往往以老释指道佛二教，此说虽为某些羽流所不允，如葛洪等人，但《老子》一书对道教教理影响极大，且唐时道教因老子而荣显，老子神位定于一尊，老君在神仙世界中的地位遂不可动摇。宋以后民间虽以玉皇大帝与老君争权威、尊位，但在道教中，老君位于玉皇之上。即今道观建置，三清殿阁必在四御之上。

关于“三清”，朱熹认为“盖效释氏‘三身’而为之尔”（《朱子语类·论道教》）。佛以一佛显三身，道以一气化三清。此亦所谓道教窃佛教经教之属。

（张　裕）

二一八、玉皇是一位怎样的神仙?

农历正月九日，道观中锵锵喤喤仙音缭亮；醮仪正做得热闹，来玉皇殿烧香献供的比平常不知多了多少倍。一片香烟缭绕，烛光煌煌，随着道士拜章的步趋摇曳，玉皇大帝的灵霄宝殿似乎真的升上了九霄云中。原来，这天是玉皇大帝的生日，道观中例要举行庆典，士庶之家去玉皇殿献供的当然也特别地殷勤。这天的活动，俗称斋天，在民间和道观中都是十分重视的。

说到玉皇大帝，民间莫不将他看成天上的“皇帝”万神世界的最高统治者，神仙佛祖一律都需要听命于他。实际上，就道教的神仙谱系来说，玉皇的地位低于三清。

其实，玉皇大帝这一至上神的形象，是宋真宗的崇道活动的副产品。中国传统的观念中，至上神称为帝、上帝，亦称为天，在儒家祀典中又作是昊天上帝。对他的座次安排，宋以前的道教中是忽略的。宋真宗为了宣布自己的祖先赵元朗是道教的尊神之一，便借着玉皇的名义扮演了一场

"天书"下降的闹剧。为了尊祖（实在是生造出来的）也连带着尊玉皇，上尊号为"太上开天执符御历合真体道玉皇大天帝"。这是玉皇大帝崇拜普及的开始，不过玉帝在道教内部仍是听命于三清的。《高上玉皇本行集经》叙述玉皇的来历说，太上道君（三清的第二位）将一位"身诸毛孔放百亿光"的婴儿送往光严妙国的宝月光皇后怀胎，产下皇太子，修道3200劫，才证位金仙，称"清净自然觉王如来"，又经亿劫，才证位玉帝。这种编造的仙话固然不足信，但玉皇在道教中位在三清之下却是很清楚的。然而，民间对玉皇大帝和三清的关系并不怎么了然，凭着生活经验，地上的最高统治者是皇帝，佛教、道教的领袖哪怕封了国师、天师，也还得听命于皇帝，所以在民众心目中，在神仙包括佛菩萨的世界中"最大"的是玉皇大帝，所以对他的祭祀要用最高规格了。清代著名诗人龚自珍有一首名作：

九州生气恃风雷，万马齐喑究可哀。
我劝天公重抖擞，不拘一格降人才。

这首诗正是从民间祭赛玉皇壮观场面中获得灵感的。诗题下他自注说："过镇江，见赛玉皇及风神、雷神，祷祠万数，道士乞青词"，你看"祷祠万数"，对玉皇的祭赛场面何等的宏阔！当然了，龚自珍大声呼唤风雷，呼唤"不拘一格降人才"，是由时代的熏陶而成，倒并不是玉皇的神启。只是看了祭赛时的场景颇有感触因而借题发挥，是可以肯定的。

正月初九玉皇诞辰，不仅道教宫观例要举行重大法会，有些佛寺也举行"斋天"仪式，也很吸收了一些看热闹的民众，自然也少不了上供的香客，抛钱的施主。道教的尊神怎么会由僧人给他做生日呢？原来，佛教本身是有"斋天"法事的，但那儿说的天与玉皇是两码事，而是从婆罗门教接收过来的诸天帝如帝释、梵天等等。在佛教中，他们为佛的护法或侍卫，也享受着相当的礼遇。民间称他们为"诸天菩萨"，清代又讹为"朱天菩萨"，并且附会说是为了从此寄托对朱明王朝的怀念的。不管如何，佛教的斋天与玉皇原来是无关的。后来不知怎么搞的，某些寺院，将斋天定于正月初九，将斋诸天与斋玉皇混淆起来了，似乎也跟着道教承认玉皇是正宗的天帝了。

民间传说，玉皇大帝每逢十二月的二十五日要巡行三界。到了这一日民间又多设香案，摆供品接玉皇。这一活动，也有称为"斋天"的。《西游记》第87回写到一段故事：天竺国凤仙郡大旱了三年，孙悟空上天乞

雨，却惹得玉帝龙颜大怒说："那厮三年前十二月二十五日，朕出行监观万天，浮游三界，驾至他方，见那上官正不仁，将斋天素供推倒喂狗，口出秽言，造有冒犯之罪，朕即立以三事在坡香殿内，汝等引孙悟空去看。若三事倒断，即降旨与他；如不倒断，且休管闲事。"那三件事是米山、面山、金锁，米山由一只小鸡啄食，面山让叭儿狗舔吃，金锁用灯焰燎，须米、面山尽，金锁断才得下雨。可见玉帝是得罪不得的，当他巡行三界的日子尤其要敬之如仪，来不得半点马虎。如果说正月初九的斋天是给玉皇祝寿，目的是讨他的欢心，那么十二月二十五日的斋天却是面对玉皇的降临，平常说"天高皇帝远"，现在却是咫尺天颜，更是要格外陪着小心。

玉帝的祭祀在道观中举行，家中的摆香案，并不一定要面对神像的，那是取了我们的孔圣人说的"祭如在，祭神如神在"的精神办的。不过为适应民间崇拜的需要，也有一种玉皇大帝神马流行。那是一种装饰性很强的木版画，在"灵霄宝殿"的匾额下，端坐着帝皇装扮的玉帝，除了两边对称的仙伯、侍卫外画面下方特别有一道装打扮者跪着上章奏。为什么要添上这么个人物呢？画上题辞点明了这一点。原来在灵霄宝殿的两旁大柱子上，各题着四个字："天地无私"、"神明暗察"。中间又写着12个醒目大字：世间善恶表章，注定富贵贫贱。看来那道流或是神仙上章内容对所涉及的人来说真是休戚悠关。这种神码，原是民间镇宅神图的一种，看来宅的崇拜意义、镇邪去恶意义，和教诫意义是浑为一体的。（刘仲宇）

二一九、东王公的信仰是怎么来的？

东王公亦名木公、扶桑大帝、东华帝君，与西王母共为道教的尊神。东王公的信仰最初可能来源于古代的太阳神崇拜，战国楚地信仰东皇太一神，又称东君，即为人神化了的太阳神，或许是东王公的前身。但东王公一词的出现，最早见于《枕中书》，"书为扶桑大帝东王公，号曰元阳父扶桑大帝，住在碧海之中"，这说明它是由日神演变来的。

东王公的形象经过民间的流传和增饰，具有了名号、服饰、婚配、职掌等，成为一个活生生的神仙。《神异经·东荒经》中描绘东王公的形象是："东荒山中有大石室，东王公居焉。长一丈，头发皓白，人形鸟面而虎尾，载一黑熊。左右顾望，恒与一玉女投壶。"但东王公作为东方太阳之神，又有云霞灿烂的形象，称为"青阳之元气，百物之先也。冠三维之

冠，服九色云霞之服，亦号玉皇君。居于云房之间，以紫云为盖，青云为城，仙童侍立，玉女散香，真僚仙官，巨亿万计，各有所职，皆禀其命而朝奉翼卫”。（《仙传拾遗》）至唐代，东王公已有了姓名，“东王公讳倪，字君明。天下未有人民时，秩二万六千石”。（《酉阳杂俎·前集》卷14）

东王公主阳和之气，天下男子登仙得道者，悉为所掌。凡各级神仙得道登仙之日，先拜木公，后谒金母，受事既毕，方得升九天，入三清。故汉初有小儿戏于道曰：“着青裙，上天门，揖金母，拜木公”。时人都不知其意，唯张子房知之，往再拜焉。乃语人曰：“此东王公之玉童也。盖言世人登仙，皆揖金母而拜木公焉。”。因此，东王公是升仙得道者必须敬奉的神灵。

东王公的神话不断发展，后来竟传说他为元始天王与太元圣母所生，受元始上帝符命，为东宫大帝扶桑大君东皇公，号曰元阳，或号东王公，或号青童君，或号东方诸，或号青提帝君。后来又尊之为“东华紫府少阳帝君”，所谓东华者，因其为东华至真之气化生而成，分治东极，居东华之上也。紫府者，职居紫府，统三十五司命，迁转洞虚宫较品真仙也。阳者，主东方少阳九气，生化万物也。帝君者，位于东方诸天之尊，为万圣之君。因此，“东华紫府少阳帝君”的尊号基本上概括了东王公的方位、职掌和在群仙中的地位。（汪桂平）

二二〇、西王母是怎么来的?

在民间信仰中，要说到神的高贵，那么第一要数玉皇大帝，第二恐怕要数王母娘娘了。在一些小说中，西王母又称瑶池金母，俨然是玉皇大帝的东宫娘娘，那地位自然是月在日边明，其他神仙不可企及。近代的民间宗教中，瑶池金母信仰也相当重要。像玉帝一样，王母娘娘也是从道教走向民间的。不过，查一下历史，西王母的传说要比玉帝至少早上千余年，在某种意义上说，玉皇大帝的某些历史因素还是西王母带来的，只是最早出现于传说中的西王母形象，却与现在民间崇拜的王母娘娘妍媸有天壤之别。

《山海经·西山经》说，西王母住在玉山。这位西王母样子像人，却又长着豹子的尾巴、老虎的牙齿，蓬着头发、戴着玉胜（一种首饰），善长于“啸”这种歌唱方法。她的职司，是掌管灾厉和残杀之气。那尊容，恐

怕是大家不大敢恭见的。大约是战国时，有人托周穆王西征的传说，写了一部《穆天子传》，说穆王曾与西王母一起在瑶池边上饮酒，相互以歌酬答。看来西王母又是很通人情的。穆王西征，是从周的都城出发往西走的，依照《传》中记载的行程看，驾着日行千里的八骏奔驰了那么多日子，早跑出了现在我国西北的边境线。所以近代以来颇有人主张，西王母大约是中亚的一位女王，豹齿虎牙一类是因为图腾崇拜的关系装饰上去的。这些还是让专家们去考证，我们还是回到西王母的传说中来。

这位西王母，在战国时期已经成为人们心目中的得道神人。《庄子》书中说她得道之后“莫知其始，莫知其终”，早就是长生不死的仙人了。她自己成仙不算还掌管着不死的灵药。据说那位天上十个太阳被他射下九个的羿，曾经从西王母那儿请来不死之药，却被他的妻子嫦娥独个儿偷吃了，飞升到月亮上，变成一只蟾蜍。也有人说，嫦娥没有变蟾蜍，只是在冰冷的广寒宫中忍耐着孤独和寂寞，忏悔着自己的绝情。唐朝的李商隐有诗曰：“嫦娥应悔偷灵药，碧海青天夜夜心”。总之，西王母的药很灵，但在羿请去之后社会效果却是不好，造成了一场家庭悲剧。自然，她的不死之药毕竟是吸引人的，在西汉，由于神仙之说的流行，西王母已经成了人们膜拜的重要女神了。

开头汉代人们心目中的西王母还只是白发满头的老太太，以后又变成30来岁的美妇人。大约人们想到她既掌有不死之药，自然驻颜有术，永远不会老的。

中国人素来坚持“天地之道，造端乎夫妇”的，西王母这样的不死神仙也不能没有配偶呀，于是在汉代又造出一位东王公与之匹配。依照汉人的五行观念，西方属金，所以西王母又称金母，东方属木，东王公又称木公。木公、金母分别是男女仙人的首领。这些传说在民间流行时，道教的教团都还没有出现。到了道教正式成立，西王母在它的神仙谱系中也占了一席之地。唐末五代的杜光庭写了部《墉城集仙录》，专门收集女仙的事迹，那女仙都要去朝拜的金墉城正是西王母的住处，西王母赫然为女仙之王。她的仙号，叫做“九灵太妙龟山金母”。她的神殿或称王母宫，或称王母阁，也与道教的其他神殿一样遍于天下。

在民间，一般认为王母娘娘是玉皇大帝的配偶，仙界中历经亿劫的故事，我们自然考证不出。不过就传说流变的痕迹而言，这种牵合，是与道教中对东王公的仙阶安排有关的。葛洪的《枕中书》说，元始天王的后裔

中第一位是扶桑大帝东王公，即是天皇；又生九光元女，号太真西王母。东王公与西王母是元始以下第一辈的尊神。后来玉皇大帝的形象中实际上也糅合了天皇东王公的形象的，那么将西王母拉成他的配偶，号称王母娘娘，就是顺理成章的了。

民间神祀中的西王母虽然地位崇高，却是一位很务实的仙长。清代广州祀的西王母，左右塑有六位夫人：两位负责送子，两位负责催生，两位负责治疮疹。相传西王母为人注寿注福注禄，手下的夫人主要的职司是保佑婴儿，神殿的壁画主要内容就是绘着保婴的故事，故称为子孙堂。生育了孩子，多往王母殿中拜诸位夫人为干娘，取名当中要将王母或六夫人的名讳中第一字嵌入作为契名，到了结婚的前夕请巫师用酒食祭祀，方能除去。所以，西王母的在仙界地位是极崇高的，民间祈求于她的又是极平凡极实际的。（刘仲宇）

二二一、三官信仰是怎么形成的?

三官神是道教中地位比较高的神，在民间的影响亦很大。三官信仰源于古代宗教中对天地水的自然崇拜，在西南少数民族原始宗教中也存在三官信仰，早期道教在创立伊始就吸收了传统的三官信仰，奉天、地、水三官为主宰人间祸福的大神。东汉末年，张道陵在四川鹤鸣山创立五斗米道，设立了鬼卒、祭酒等名号，利用三官信仰为民请祷治病，据《三国志·张鲁传》注引《典略》云："请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。"三官之名，实始于此。至宋代，将三官与三元日（正月十五、七月十五、十月十五）联系起来，据《宋史·方伎传》："三元日，上元天官，中元地官，下元水官，各主录人之善恶。"所以后来人们又称三官为三元。

三官神历来为人崇祀不绝，因为三官能为人解厄、赐福、赦罪。1982年在嵩山峰顶中发现一通唐代武则天时的金简，即是乞求"三官九府"为武则天免罪降福的，这种藏于峰顶的做法，亦是从早期道教延袭下来的。说明三官信仰上至宫廷、下至民间都很流行。

三官不仅与三元相结合，而且随着年代的推移，人们对三官的来历逐渐模糊，于是出现了很多有关三官的不同说法和神奇故事。或以为三官起源于金、土、水三气。或以为三官俱为周幽王谏臣，一曰唐宏，一曰葛

雍，一曰周宝。或以为三官为汉代的茅盈、茅衷、茅固三兄弟。在《历代神仙通鉴》中，三官被说成是元始天尊取始阳九气、清虚七气、晨浩五气融会贯通，结成圣胎而成。分别于正月望日、秋月望日、冬月望日即三元日吐出三子。这三子下降人间，即为尧、舜、禹三位传说人物，被封为三官大帝。主管天上人间地下的一切生物的考籍升转。如上元天官，总主上宫诸天帝王，上圣高真，万象星君；中元地官，总主五岳诸神，山川土地之神；下元水官，总主九江四渎，三河五海十二谿神君。

在三官神的传说中，民间流传较广泛的是《三教源流搜神大全》里记载的故事，说三元大帝是陈子椅与龙王三女所生三子，元始天尊封为上元一品天官紫微大帝、中元二品七气地官清虚大帝、下元三品五气水官洞阴大帝。三官大帝考籍大千世界之内，上至诸天神仙、中至人间、下至鱼龙众物。这种龙女与人的结合而产生的三官，既富有神秘性，又符合人们将神人格化的愿望。这是道教神仙在发展过程中经常出现的倾向。后来三官又分别封为天官赐福紫微帝君，地官赦罪青灵帝君，水官解厄暘谷帝君。到了近代，民间遂有以天官为福神，与禄、寿并列，或充财神之助手，或画为门神等。（汪桂平）

二二二、真武信仰的起源与蜕变如何？

真武，即玄武，民间俗称为真武大帝、荡魔天尊，道教尊奉的大神之一。明朝以后在全国有极大的影响，近代以来南方民间信仰尤甚。

玄武神的起源与古代的星辰崇拜有关。我国古代把天上的恒星分为二十八群，称为二十八宿，根据其出没的中天时刻以定四时。战国以后，逐渐把二十八宿分为四组，分别以四灵来命名，即东方青龙，南方朱雀，西方白虎，北方玄武。玄武即龟蛇，因北方七宿的星形似龟蛇，故名。

西汉初，淮南王刘安作《天文训》说："北方水也，其帝颛顼，其佐玄冥，其神为辰星，其兽玄武。"玄武与黑帝颛顼，由此发生关系。

道教产生以后，吸收了民间的玄武信仰，并进一步将玄武神人格化，促进了玄武信仰的兴盛。唐代尊崇道教，出现专门祠祭玄武的宫观，《唐六典》云："紫宸殿之北面曰玄武门，其内又有玄武观。"另外，据《酉阳杂俎·续集》卷三载："朱道士者，太和八年，尝游庐山，憩于涧石，忽见蟠蛇如堆缯锦，俄变为巨龟。访之山叟，云是玄武。"这说明唐代道士对

于玄武的认识。而玄武的煊赫，则始于宋代。北宋为了避宋真宗讳，改玄武为真武。从此，玄武之名不显。宋真宗时，真武加号为“镇天真武灵应佑圣真君。”真武信仰盛行。真武神在道教众神中的地位提高，与天蓬、天猷、翊圣真君并称为四圣。真武神在北宋的形象仍是龟蛇，到南宋时，真武神日益人格化。其形象多为仗剑大神，足踏龟蛇。“绘其像为北方之神，被发黑衣，仗剑蹈龟蛇，从者执黑旗”。（《云麓漫钞》卷九）至元代，真武又被晋升为元圣仁威玄天上帝。到明代，由于真武在开国过程中的灵应，统治者大力提倡，真武信仰迅速遍及全国，香火极盛，几乎成为仅次于三清、玉皇的大神。在明代御用的监、局、司、厂、库等衙门中，百分之百都建有真武庙，设玄帝像，其旁多塑龟蛇二物。

由于真武的声威赫，又是明朝的护国大神，关于玄武为龟蛇的原始传说自然有失身分。于是道教又另行编造了真武的身世，他们仿造佛经，说真武是净乐国王太子，由善胜皇后剖左胁而生，舍位遁入武当山修行，功成飞升，镇守北方，号曰玄武。或说真武是元始化身，或说是玉皇化身，或说是太始化身。总之，真武的身世地位高贵，那么，以前的龟蛇传说如何统一呢？于是道教称龟蛇乃六天魔王以坎离二气所化，被真武神力踏于足下，成为其部将，后世称为龟蛇二将。所以真武庙中的真武大帝和龟蛇二将的形象，就是这样经过历代累积而成。（汪桂平）

二二三、文昌帝君信仰是怎样形成的？

文昌之名由来甚古，本指天上文昌宫六星，汉代则专指其中的第四星司命星为文昌。以齐地信仰最盛，往往刻木偶人，长尺二寸，别作小屋以居之，或出行时置箧中随身携带。是司人年命，主掌生死的神。唐代文昌神也加入了道教。道书中称文昌星神君，字先常，是天子司命之符。这是文昌神第一次有名字。其后名称渐多，至宋代被帝王利用来造出赵氏始祖赵玄朗，并被宋真宗封为司命天尊，简直和道教的教主老君有了相同的地位。

大约在晋代，蜀地梓潼县有一种地方信仰，称为“善板祠”。所奉神名恶子，又传说有张亚子，仕晋战死，而为人供奉。唐玄宗因安史之乱逃蜀，受梓潼神助，封为左丞相。后僖宗迁蜀，亦受其助，封济顺王。宋咸平时又助王师平乱于益州，因封为英显王。梓潼神信仰在蜀地十分普遍，

宋代以预卜科举功名甚验，多为读书人所信向。有降乩、示梦、镇伏妖魔等等的神话传说。

关于梓潼神的来历甚为芜杂。如说他是黄帝子，名揮，因始造弦张罗网，故以张为氏。周时为张氏子，以医术事周公。死后又托生于张无忌妻黄氏，名张仲孝，为周幽王所鸩，乃化生为蛇。后几经化生，成为张恶子。这种说法大概是把关于梓潼神的传说用化生的说法经过加工联系到一处。

文昌信仰与梓潼信仰本无关系，宋代时仍各有封号。至元仁宗延祐三年，封梓潼神为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”，于是把这两个来源各异的神搞到一处。出现这种现象首先是由于梓潼神的灵应显迹多在于科名登陟，使他成了专司升降禄籍的神。文昌六星中，第四为司命，第六为司禄。梓潼所司，当然也就可以冠以文昌。于是司命、司禄、梓潼就变成了一个神。大凡道家之神多有化生之说，可在不同的时代化生为不同的人或动物，那么古老的文昌神也就可以至晋代化生为张恶子，并且可以继续化生，不变的只是文昌的司职，大概也是一种终身制吧。

明代的文昌帝君信仰主要在科名举子之间信奉，不但成为司理科举的神，甚至在学校中也多有祠祀，几乎替代了读书人的老祖宗至圣先师孔夫子的地位。更有趣的是，在文昌帝君的左右，又发明出两位侍从的童子来，一个叫天聋，一个叫地哑。文昌既然司人年命、贵贱、禄籍，当然不可以随便泄露天机，所以叫他的侍从知者不能言，言者不能知，欲问前程休咎，就只能找文昌帝君本人。有这样两个侍从既可安全保密，又可大权独揽，人们造神真是颇费苦心。（汪桂平）

二二四、道教的星君与灵官有哪些?

中国古代对天的信仰中，把天上的发光体分为三种，即日、月、星。其中对星的信仰最为复杂，主要有北斗七星、二十八宿，以及金、木、水、火、土五星。古代以为星象可以决定或反映人世间各种事物的发生发展以及人的祸福休咎。如北斗星，就主持着人世间的“七政”，即春、夏、秋、冬、天文、地理、人道。除此之外，古人还以为季节的更替，气候的变化，风、霜、雨、雪等自然现象都有天上的星主持，所以古代对星的信仰与人的生活密切相关。道教出现以后完全接受了这些信仰，并把星神

化，也就成了所谓星君。当然其中也有变为道教大神的，如真武大帝的信仰即源于古代对北方七宿的信仰，如南北斗的信仰，南斗即二十八宿中的斗宿，是主管生命长短的神，后代有南斗星君庙，称为延寿司；北斗即指北斗七星，主福禄夭寿，岁时丰欠，有“南斗注生，北斗注死”之说，至于南斗星君和北斗星君的姓名来历则说法各异。道教中还有雷神、电母、风伯、雨师等等，他们虽不称星君，但也都是来自星斗信仰。如风伯为箕星神，雨师为太白星之精等。

道教中的灵官是护法之神，能济世助人。有九地灵官、十天灵官、水府灵官等名号。大概后来也模仿佛教中的五百罗汉，又造出了五百灵官。传说真武大帝入山修道，其父净乐国王遣将率五百兵往寻览，后来这五百兵丁也修道不返，修成道果之后便成了五百灵官。那率领兵丁的五位将官亦成道果，被称为五显灵官，也称为“灵官大圣华光五大元帅”，其中最著名的就是民间广为信奉的王灵官。传说王灵官为宋代道士林灵素的再传弟子，曾为玉枢火府天将，大概其信仰出现于南宋。明永乐间京城有道士周思得，自称得王灵官之法，成祖祷之屡验，遂建宫观供奉，并封为隆恩真君，致使王灵官的信仰大大地发展起来。

星君和灵官，都是道教中信仰最普遍的小神，他们又往往被称为元帅、天君或天将。其司职既有分工，又不十分明晰，所以道教中的这部分神，除了一些比较显赫的之外，大多十分杂乱，搞不清其来历。其实道教中奉祀的小神大多本于某地方的民俗神信仰，各地的民间俗神都加入到道教的神谱中，就自然形成这种“元帅”众多的局面。（汪桂平）

二二五、北斗注死、南斗注生是怎么回事?

南北斗崇拜在中国古代的星辰崇拜中占有非常突出的地位。北斗七星是指天枢、旋、玑、权、衡、开阳、摇光七星，由于北斗与古代人们的生活关系非常密切，它不仅是夜间指示方位的极好标志，而且其运行规律对制定历法大有作用。所谓“北斗居天之中，当昆仑之上，运转所指，随二十四气，正十二辰，建十二月。又州国分野年命，莫不政之”。（《重修纬书集成》卷二）《史记·天官书》亦说：“分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。”所以汉代的人们就将北斗人神化，所谓“黄帝名轩辕，北斗神也，以雷精起”。与此同时，古人又将许多社会功能加于

北斗，认为它能主管人间七政、州国分野、年命寿夭、富贵爵禄、岁时丰歉等。《重修纬书集成》卷六曰："斗七星，富贵之官也。其旁二星，主爵禄。其中一星，主寿夭。斗主岁时丰歉。"

南斗即二十八宿中之斗宿，北方玄武之第一宿，因与北斗位置相对，故名。早在战国时代，南斗就与北斗一起受到民间的崇祀。《史记·封禅书》："及秦并天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也。雍有日、月、参、辰、南北斗之属，百有余庙。"

道教产生以后，吸收了这种南北斗的民间信仰，并且让它专管寿夭，逐渐形成"北斗注死，南斗注生"之说。《搜神记》卷三记载了一则南北斗的有趣的故事：管辂看到颜超就要夭亡，就告诉他延命之法，让他准备清酒一桶、鹿脯一斤于卯日到大桑树下，将看到二人围棋，让他酌酒置脯，只拜勿言。颜超依言前往，果见二人围棋，就置脯斟酒于前，二人贪戏，只顾饮酒食脯，没有注意颜超。过了好久，北边坐者忽见颜超，质问他何故在此，颜唯拜不言。南边坐者说刚才还吃了他的酒脯，怎能无情呢？北坐者曰："文书已定。"南坐者曰："借文书看之。"见超寿只十九岁，乃取笔挑上，语曰："救汝至九十年活。"颜超拜而回。管辂告诉他说："大助子，且喜得增寿。北边坐人是北斗，南边坐人是南斗。南斗注生，北斗注死。凡人受胎，皆从南斗过北斗，所有祈求，皆向北斗。"这则故事生动地反映了当时的"北斗注死，南斗注生"的观念。

因为中国民间有东岳、酆都主阴之说，隋唐以来，佛教的地藏、阎罗信仰又广为流传，北斗已无法维持其总领人间命籍的神职，于是又兴起了本命神说，认为北斗七星分掌诸生辰，只要虔奉本命辰之星，就可获得神佑。北斗星神也逐渐被人格化，其中著名的一个传说是元明间道士编造，谓周御王妃紫光夫人生莲花九苞，化生九子，其二长子为天皇大帝、紫微大帝，其幼七子，则为北斗七星。七星名为贪狼、巨门、禄存、文曲、廉贞、武曲、破军。只要稽首礼拜北极，念本命星君名号，皆得延生注福，消灾免难。

（汪桂平）

二二六、寿星崇拜是怎样的？

寿星，古指二十八宿的东方角、亢二宿，因位于列宿之首，故名寿。寿星的另一含义是指属于西宫的南极老人星。古代立祠奉祀的寿星是指南

极老人星。古人将南极老人星与国家的命运联系起来，认为老人星“为人主占寿命延长之应。见，国长命，故谓之寿昌，天下安宁；不见，人主忧也。”所以秦时有寿星祠，用以祈福延祚。后来，寿星被视为主人间寿夭之神，所以东汉时将祭祀老人星与敬老活动联系起来，《后汉书·礼仪志》载：“仲秋之月，年始七十者，授之以王杖，哺之糜粥。八十、九十，礼有加赐。王杖长九尺，端以鸠鸟为饰。鸠者，不噎之鸟也，欲老人不噎。是月也，祀老人星于国都南郊老人庙。”

秦汉以来，历代王朝都将祭祀老人星列入国家祀典，至明代始罢。但唐宋时已经不知寿星的原始意义了，认为寿星就是指角亢二宿与老人星，故将二者合在一起祭祀。《通典·礼四》：“大唐开元二十四年七月，敕宜令所司特置寿星坛，宜祭老人星及角亢二宿。”

近代民间崇拜的寿星形象是一白发老翁，柱一弯弯曲曲的长拐杖，高脑门，头特长。这种形象是怎么来的呢？白发老翁盖因其为寿星而想象出来的，长拐杖可能始于后汉时对老人赐以王杖长九尺的传统。至于高额长头，《通俗编》有一种说法：“世俗画寿星像，头每甚长。据《南史·夷貊传》，毗骞王身长丈二，头长三尺，自古不死，号长颈王。画家意或因乎此。然则所画乃毗骞王，非寿星矣。”（汪桂平）

二二七、太岁信仰是怎样形成的？

俗话说：“谁敢在太岁头上动土？”太岁是中国民间信仰中有名的凶神，平时对于难惹的人，也称他太岁，对于长相凶恶的人，也说他象太岁一般。那么，太岁究竟是什么？

太岁与古代的星体崇拜有直接关系，中国古代有两种观测星体以制定历法的方法，一种是把天空按岁星的视运动路径自北向西、向南、向东（即所谓右旋）划分为12段，叫12次。岁星每运行一次，便代表一年。这种观测方法后来也用于二十四节气和十二月的划分。另一种方法是把天空由北向东、向南、向西（即左旋）依次划分为子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥12个区域，叫十二辰。这种方法后来主要用来记录一天之内的12个时辰，和一年间恒星的方位变化，特别是北斗的回转。这两种观测方法各有其用途，而它们对天空的划分除了方向相反，名称不同，其实是一样的。自战国以来，人们就设法加以协调，最简便的一个方

法就是假想有一个和岁星运行速度相同、方向相反的太岁（也叫岁阴、太阴），按十二辰的方向运行，每年进入一辰。由于岁星是天上的实体，太岁却无可捉摸，实际上是人们为记时的需要而想象出来的，于是就说它"左行于地"，即在地下与天上的岁星做相对运动，太岁的观念就是这样产生的。

太岁虽不是星体，但它受到了与其它星体类似的神化和崇拜。至迟从西汉开始，人们已经认为太岁每年所行经的方位，与动土兴建、迁徙、嫁娶的禁忌有关。汉儒王充著《论衡》里批驳世俗流行的太岁迷信，说：世俗起土兴功，岁月有所食，所食之地，必有死者。假令太岁在子，岁食于酉，正月建寅，月食于巳，子寅地兴功，则酉巳之家见食矣。见食之家，作起厌胜，以五行之物，悬金木水土。假令岁月食西家，西家悬金，岁月食东家，东家悬炭。如考实之，皆虚妄也。又说，世俗移徙亦畏触犯太岁，所谓徙抵太岁，凶；负太岁，亦凶。假令太岁在甲子，天下之人皆不得南北徙，起宅嫁娶，亦皆避之。王充批驳的这种迷信在民间一直流行，至近代仍盛行不衰。民间还传说，如在太岁方位动土，就会挖到一个会动的肉块，这就是太岁的化身，动土者就会全家遭殃，这就是"不得在太岁头上动土"典故的由来。史籍中有很多这样的故事，如《酉阳杂俎·续集》卷二载：莱州即墨县有百姓王丰兄弟三人，丰不信方位所忌，尝于太岁上掘坑，见一肉块，大如斗，蠕蠕而动，遂填。其肉随填而出，丰惧弃之。经宿长塞于庭，丰兄弟奴婢数日内悉暴卒，唯一女存焉。

太岁信仰本来流行于民间，不列国家祀典，但自元明以来，太岁信仰又得到了最高统治者的承认，设专坛祭祀。而太岁的职掌，亦稍有变化，除了土木工程的方位禁忌外，又视它为"主宰一岁之尊神"，常与月将、日直之神并祭。民间传说及小说中，则将它变为人格化之神。如《封神演义》以殷纣王太子殷郊为执年太岁之神，管当年之休咎，杨任为甲子太岁正神，察人间过往愆由。至于《三教源流搜神大全》则将殷郊与民间传说中的肉块统一起来，说殷郊诞生时，即裹于肉团之中，后被封为地司九天游奕使、至德太岁、杀伐威权殷元帅。（汪桂平）

二二八、雷神电母是怎样形成的？

雷声隆隆，电光闪闪，这种自然现象具有神秘的威力，中国古代人们

对此感到迷惑不解并且充满恐惧，于是创造了雷电神迷信的内容，并塑造了雷电神的形象。对雷神电母的神性和形象的塑造，在历史上经历了一系列复杂的发展过程。

最初的雷神形象是一种兽形，《山海经·海内东经》载："雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹。在吴西。"战国以后，雷与风、雨等神常被称为"师"，这是雷神的人格化，而且雷师还娶妻生子，亲族甚众。《稽神录》中载一女"为雷师所娶，将至一石室中，亲族甚众，婚姻之礼，一同人间"。

在民间，对雷神最普遍的称呼是雷公，雷公的形象多是兽形或半兽形，或谓象猪，或谓象鬼，或谓象猴。如《酉阳杂俎》谓雷公为"猪首，手足各两指，执一赤蛇啮之"。《集说诠真》中的雷公形象是"色如丹，目如镜，毛角长三尺余，状如六畜，头如猕猴"。从春秋战国以来，人们给雷公加上了许多社会职能，认为它能代天执行刑罚，击杀有罪之人，希望它能主持人间正义，所以在民间，雷神并不是一个可怕的形象。《神仙感遇传》记载了这样一个故事：雷公为树枝所夹，奋飞不得，为叶迁韶劈开树枝相救，雷公为感谢之，送给他墨篆一卷，谓可以致雷雨，祛疾苦，立功救人。叶迁韶自此行符致雨，颇有效验。

雷公本来只有一个，后来随着雷神的人格化的过程，人们逐渐认为雷公不只一个，或谓有兄弟五人。随着道教对民间的雷神信仰加以改造，雷神的社会职能日益增加，雷神不只一个，而是形成雷部众神体系，雷部的组织也日益复杂化，而且塑造了一个主管雷部诸神的大神号九天应元雷声普化天尊。在《历代神仙通鉴》里记载了雷部的组织体系："（黄帝）封号为九天应元雷声普化真王。所居神霄玉府，在碧霄梵气之中，去雷城2300里。雷城高81丈，左有玉枢五雷使院，右有玉府五雷使院。真王之前有雷鼓36面，三十六神司之。凡行雷之时，真王亲击本部雷鼓一下，即时雷公雷师兴发雷声也。雷公即人雷泽而为神者也。力牧敕为雷师皓翁。三十六雷，皆当时辅相有功之臣。"这样一个有雷城、雷王、宫殿、雷鼓、雷神等组织齐全的雷部系统，可谓是登峰造极了。雷部诸神各书说法不一，或谓三十六神，或谓二十四天君，明代以后始形成较固定的雷部众神体系，如律令大神邓元帅、银牙耀目辛天君、飞捷报应张使者、左伐魔使荀元帅、右伐魔使毕元帅、火犀雷府朱天君、纠伐灵官王天君、黑虎大神刘元帅、魁神灵官马元帅、朗灵上将关元帅、雷公江使者、电母秀使者等。

电母又称闪电娘娘，是司闪电的女神，其起源稍晚。在早期的信仰中，雷公兼司雷电二职，后来分为雷公电父。但随着雷神的人格化，雷神的男性特征突出起来，与之相对应，电神很自然地演变成其配偶神，而称为电母了。民间所塑的电母形象是："其容如女，貌端雅，两手各执镜，号曰电母秀天君。"（汪桂平）

二二九、道教如何融合民间信仰的神灵？

道教是多神教，有一个庞杂的神仙系统。这些神或仙，很多都来源于民间。举凡民间神话传说中的人物、受民间崇拜的圣贤和历史英雄，都被道教封为神或仙。一般说来，民间的神灵信仰带有地域性、粗糙等特点。这些神灵一旦被列入道教，便各有职司，甚至编造出一套师承关系、品第级别等，使他们在道教的神仙世界里各有品位。大体上说，道教融合民间信仰的神灵，有以下几种方式。

一、不断汇合民间神。既借以壮大神仙队伍，又客观上使民间神系统化。以梓潼帝君为例，梓潼帝君即梓潼神，原是巴蜀先民崇信的蛇神。据《太平广记》卷四五八引宋孙光宪《北梦琐言》说："梓潼县张亚子神，乃五丁拔蛇之所也。或云隽州张生所养之蛇，因而祠，时人谓之张亚子。其神甚灵，伪蜀王建世子名元膺，聪明博达，骑射绝伦，牙齿常露，多以袖掩口，左右不敢仰视。蛇眼而黑色。凶恶鄙亵，通夜不寐。竟以作逆伏诛。就诛之夕，梓潼庙祝亟为蛮子所责，言'我久在川，今始方归，何以致庙宇荒秽如是耶？'由是蜀人乃知元膺为庙蛇之精矣。"这将早已有的蛇神与前蜀元膺融而为一。唐僖宗逃蜀，称得蛇神保护，封"济顺王"，宋真宗镇压益州义民，又说得梓潼之助，称"英显王"。好事者遂造《清河内传》、《梓潼帝君化书》，说他居文昌府，遂与文昌帝君合而为一，执掌人间禄籍。所称求功名科举而得其灵助者，不胜枚举。文昌原是星辰信仰，指北斗之上六星。梓潼神得与文昌神合一，以人间功名利禄为职司，也就成了道教中重要的神。

二、为民间神作传记。民间神多限于口头传说，说者异辞，不免各有所发挥，以至相互矛盾，原始而粗糙；口传又限于地域，流传不广。道徒将民间神纳入神仙谱系的最有效手段，就是为之作传记，叙其出身、师承、司职、神通、形象、归属等。历史上的圣贤、英雄被神化，大都经历

了这样一个过程，如《广黄帝本行记》、《汉武帝内传》、《犹龙传》、《纯阳帝君神化妙通纪》、《关帝觉世真经》等。上古神话民间神话被融入道教，也大都经历了这样的过程，如西王母、骊山老母、九天玄女等，《墉城集仙录》专记历代女神仙。一些地区所崇拜的神和仙，也由于仙传等书传播而成为全国性的神仙，如前述巴蜀先民所尊奉的蛇神，经《梓潼帝君化书》塑造而与文昌君合；福建沿海所尊奉的妈祖，经《太上老君说天妃灵验经》的渲染，不但神位高了，影响也广及内地。

三、将民间信奉的神、统统编入道教神仙谱系，各安职司。如城隍、土地、灶神、财神以至狐仙树精等，无不毕罗在道教神仙之列。道教于是更加深入民间，渗透到千家万户。

总之，道教与民间所信奉的神灵，有着十分密切的联系。对于以宗教为素材的民间文学的发展，道教也确实起过一定的作用。如果说对士大夫阶层道教以教理术业产生影响，那么，对于一般民众，道教则主要以神仙故事产生影响。（张　裕）

二三〇、祭祀关帝有哪些风俗?

清代的苑平县，每逢五月十三日，在通向关帝庙的路上一队旗幡引导，幡后乐队紧随，鼓乐齐奏，引来很多围观的群众。本地人都知道，这是给关帝爷进献刀马呢。那柄刀，是铁打的真家伙，足足重81斤，完全是符合青龙偃月刀的标准。那赤兔马呢，却是纸扎的，高近二丈，马身上披着绣鞍，衔辔上描着金错花纹，好不气派。苑平的进刀马，是祀关帝的民俗之一。统观有清一代，各地这类习俗，形形色色，十分丰富。清代以来关帝无疑是最走鸿运的神圣。他的神庙遍布于全国城乡，神庙以外关帝像几乎家家供奉香火，汉族之外，满族，蒙族都极为尊重他。围绕着祭祀关帝的活动，形成了一系列习俗。而关帝信仰在民间的普及，与道教的推动有着密切关系。

广泛吸收民间的神，是道教不断壮大声威的途径之一，也是控制神权、吸引民众信仰的一个重要手段。佛教在逐步中国化的过程中，也是这样。比如关羽，就被中国的僧徒立为伽蓝神。关羽在道教中更有着特殊的地位和意义。他很早就进入了神将的系列，或称吴朗上将、或称鲍靓关元帅。万历二十二年，道士张通元请皇帝对关羽进爵为帝。过了20年，关羽

就被封为“三界伏魔大帝神威远震天尊关圣帝君”。虽然佛道二教同时争这位民间传说和崇祀的“英雄”，但道教的力量更大一些，在民间祭祀中，还是道教所立的关公庙、关王庙（明以前）、关帝庙（明以后），享受的待遇要优厚得多，以至万历四十二年后，佛寺中关羽的伽蓝地位让给了尉迟恭，关帝不再替佛做奴仆了。道教的社会影响不及佛教，但在对中国民间神祀的指导方面则远远超过佛教。这也不奇怪。佛教作为外来的宗教，尽管已经中国化，但佛菩萨毕竟是远自西域的。五台、峨嵋、普陀、九华山成了四位菩萨的道场，但无法改变西天诸佛的形象。道教则完全是中国土生土长的，他的神仙系统与民间神及历史上有影响的人物发生紧密的联系是自然而然的了。即以关云长而言，仅仅是持刀的护法伽蓝未免太寒酸相。他在道教中的“关帝”身分大致上直接从历代皇帝的褒封而来，似乎更为“名正言顺”。第一个给关羽神上封号的是道君皇帝宋徽宗，之后共有15个皇帝为关羽加封授匾。当阳关陵庙中关羽的神道碑上刻着“忠义神武灵佑仁勇威显关圣大帝汉前将军汉寿亭侯”，关陵正门上书“威震华夏”四个大字，是清同治帝写的，有了历代帝王的褒封，关羽坐稳了“武圣人”、“圣帝”的位置。清代赵翼说：“今且南极岭表，北极塞垣，凡儿童妇女，未有不震其威灵者。香火之盛，将与天地同不朽。”（《陔余丛考》卷35）除了最后一句是夸大其辞，大抵是实录。

关帝的神像，多数庙中都是塑成红脸长须，丹凤眼，卧蚕眉，穿铠甲，披战袍（多绘成绿色）正襟危坐。一旁黑脸周仓，手扶青龙偃月刀，另一旁站白脸关平，手捧关帝大印。这形象，源自“三国演义”的描写。至于那过分夸张的紫红脸膛说是表示神的忠勇，可能是从舞台上的脸谱移植过来的，这些也不足为怪。但若走进不那么正规的小庙，便会发现关帝擎起的右手上挂着一架小小的桑弓，搭着支木箭，说是打仗吧，那小弓是不济事的，与关圣的威风凛凛也不成比例。原来，这是古代的所谓弧矢，为生男之兆。凡生了男子，在户外挂桑木弧（弓）矢（剪），可保男孩平安。民间求神庇护的主要内涵之一，就是要祈求家口平安、子嗣繁盛。“不孝有三，无后为大”，没有生育下男孩的家庭不免到处求神拜佛。其中常去祈求的地方便是关帝庙。人们相信他有给人送子嗣、保佑小儿成丁的能耐，于是又依照这种设想给他手上挂上弧矢以作象征。

关帝是武将，本来不管子嗣，管子嗣的民间称送子娘娘，或说即是观音，民间传说，一次关帝爷外出，周仓在家看门，喝了几口酒正迷糊着打

盹，朦胧中听到有人用三牲祭献，一时高兴便扔下根上上大吉的签，应允了他的祷告。再一细听，方知他求的是子嗣，这可不是关帝庙的职司范围，于是略施小计，到了孙娘娘的子孙堂里偷了个状元郎给那家送去，后来事情闹大官司一直打到玉皇大帝的金銮殿。这一民间传说显然是讽刺关帝爷管子嗣是不务正业。但一般老百姓却偏相信关帝庙中求子嗣也同样灵验，不然为什么他老人家右手上挂着弧矢咧？

如果说，关帝管子嗣是神格的变异，那么在关帝面前义结金兰便是正道了。刘关张桃园三结义，早已被人奉为异姓兄弟情义的楷模，所以逢关帝生日，便有人一伙伙地到庙里致祭并结拜异姓兄弟，以后有些帮会在吸收徒众时，也往往在关帝像前点起香烛，举行仪式。

关帝义气干云，不仅汉族民众知道，清朝统治者也很会利用这一点。据《清稗类抄·祭祀类》记载，清人“羁縻蒙古，实利用《三国》一书”，清世祖未入关前先征服蒙古诸部，与蒙古诸汗约为兄弟，引桃园结义事为例，满洲自认为刘备，以蒙古为关羽。入关以后，又累次加封关羽为“忠义神武灵佑仁勇威显护国保民精诚绥靖翊赞宣德关圣大帝。”所以蒙古人除信仰喇嘛教外，所最尊奉的，便是关羽。蒙古王公以关羽自居，象关羽事刘备那样服事清皇朝。关羽在清的政治上有此妙用，倒是他生前梦想不到的。

关帝在清代满、汉、蒙并尊，所以祠庙遍于国中，而且如上面所说述，关帝既是神通广大的伏魔大帝，又是忠义的人格化偶像化，所以它不仅庙宇遍布城乡，就是在帮会中、民间宗教中都受到奉祀。近代商品经济发达，五湖四海的商人汇集都市，各地同籍商人例在各地建有会馆，会馆中例祀关帝。甚至可能开始时先由同籍商人共建关帝祠，作为同仁厘定条规，协调行动，解决纠纷之所，然后才定为会馆。会馆祀关羽，既有客居他乡求神灵庇护的涵义，又有借鉴于他的忠义正直，让他监督同仁讲义气，讲团结的涵义。

关帝的生日，民间多认为是五月十三日，但有人考证五月十三日是关平的生日，关羽本人则生于汉恒帝延熹三年庚子六月二十四日，不管怎样，民间给他祝寿，还是放在五月十三日，传说这天照例要下雨——关帝爷这天磨大刀那雨便是磨刀水，所以这雨称为磨刀雨，如果溪河中水涨，那么便称为“涨大刀水”。其实这日子在赶上雨季，尤其在江南，五月十三日正处于梅雨季节开始之后，下点雨是寻常的事。自然，相信他生日在

六月二十四日的，便把寿礼安在了他们认为正确的那一天。

对关帝的祭祀，以五月十三日最盛。关帝庙不用说，地方官改祭、百姓烧香敬献闹成一团。而清代苏州等大都市里各地的会馆，还在十三日前夕，就准备好了三牲，为明白的大祭派用场，同时开始演戏。这戏是为酬神而演的，当然观众还是会馆同仁及邻近的市民。而一般的居民，也例行致祭。比较早的时候士大夫家杀白雄鸡致祭，但在清代中叶后已渐少见。一般的祭法无非是点香烛，在家中悬挂的关帝神象前上供品，放爆杖、鼓乐齐喧。尤其是商人，祭得特别地虔诚热闹，原来民间传说财神有文武之分，关羽既是伏魔大帝，又是武财神，商家岂能不分外殷勤：所以到了这一天，那市集上，大街小巷鼓乐声、鞭炮声、喧哗声整日不绝。

关帝圣诞的祭赛以外，人家逢灾染病，去庙中烧香祈祷的很多，倘蒙神指点佑护之后逢凶化吉，那么又得烧香还愿，酬谢关圣帝的恩情。不仅关帝被视作灵验的神圣，他那柄青龙偃月刀，也端的非同小可。有人久病不起，往往到庙中许愿，将那柄大刀请回家中，裹以红巾，每日香烛上供，据说也灵验得很，只是这刀要大庙里的铁刀才行，倘是一般小庙泥塑周仓手上的木刀，便不济事。这种迷信习俗，在旧时代缺医少药的农村，尤其盛行。至于那柄饮过许多人血的大刀有没有能耐对付细菌病毒，古人是想不到去研究的。（刘仲宇）

二三一、什么是妈祖崇拜?

妈祖诞辰 1000 周年，福建莆田妈祖庙热闹非凡，笙箫齐奏，钟鼓共鸣，一派仙乐声中展开了祭祀的盛典，用了最隆重的三献礼。来参加朝圣活动的，台湾同胞占了很大比例。据说为赴盛典，台湾来的渔轮和其他船只有几百艘之多。不仅是妈祖生辰，就是平时来祖庙请妈祖移驻台湾行宫的，来迎的固然十分虔诚，将达目的地时，扬帆出海恭迎的台湾渔民更是千百成群。妈祖，成了大陆与台湾神缘的牵线人。

在中国民间，女性的仙佛具有重要地位。佛教的观世音菩萨原是男性，据说也有显示女相教化民众的时候，在中国却独以女身行时，称为观音娘娘。道教的西王母、卫房圣母、送子娘娘、眼光娘娘，痘神娘娘……女神有一大串，而且都是与人们尤其是妇女的实际生活联系着的。不过从宋明以后，民间威望高、庙中香火旺的女神，除观音之外，北方莫过于泰

山老奶奶即碧霞元君，南方则莫过于妈祖。

妈祖，在进入官方祀典后，从宋迄清，封号层层加码，宣和五年被封为顺济圣妃，元代至元十八年册封为“护国天妃”，清康熙二十年加封“天后圣母”，列祀典。直到清代咸丰同治年间还在增加封号，截止同治十一年，封号多至70个字，真是古今稀有。至于她的祖地福建沿海，却仍称为妈祖，或马祖。据说，马祖是闽南人对未出嫁的姑娘在家的称呼。妈祖的称号，说明天后的起源是在民间的。她是民间的神祀，后来才进入道教殿堂。

原来，天妃原是福建莆田一带渔民、船户的保护神。她原姓林，福建莆田滨海湄州人，据说她小时候就通灵能言人祸福，11岁能歌舞乐神，“以巫觋为事”大约是民间仙姑巫女一类人物。到了待字闺中的年龄，却誓不嫁人。殁后又多显灵迹，常常穿着红衣服，往来海上，在风涛中救护船泊，所以“里人虔祀之”。有的书上述她家世时称她是五代时节度史林愿的第六个女儿，恐怕是抬高她门望的说法，实际上她却是生长在渔村的，殁后显灵也在家乡，后来名声才渐渐大起来，并在宣和年间进入祀典。原来当时路允迪出使高丽，遇到了大风，其他船都覆没了，独有路允迪坐的大船得了她的救护，免于没顶之灾。路允迪回朝后，奏明朝廷，所以特赐顺济灵妃的封号。南宋时偏安一隅，迁都杭州，漕运成为朝廷重要命脉，所以对圣妃的祭祀更为重视。元朝，南方粮米物产供给京师主要靠海运或沿运河漕运，航海保护神更显得重要，所以升格为天妃。清康熙时用兵台湾，咸同以后，帝国主义列强开始侵略中国，海疆不靖，所以天妃升格为天后，封号不断增多。总之，天后是随着漕运和航海的发展不断显示她的重要性，地位也随之不断提高的。

海上行船，风涛凶险，现代也难免的海难，在木船布篷的古代更难卜吉凶。由这种畏惧而生寻求神佑是自然而然的。宋以来关于天妃的传说，大都集中在保护渔船、漕船方面，凡迷航、遇狂风激浪、海盗等危急时刻，祷天妃皆有应验。郑和下西洋时，船上也祀天妃，《通番记》里说：“值有险阻，一称神号，感应如响，即有神灯烛于桅檣。灵光一临，则变险为夷，舟师恬然，咸保无虞。”道教中将她的“灵迹”集中起来，加以渲染，形成《太上老君说天妃灵验经》。其开经偈说：“感容显现大海中，德广遍施天下仰，护国救民无壅滞，扶危救险在须臾。或游天界或人间，或遍波涛并地府，邪魔鬼魅总归依，魍魉妖精皆潜伏，变凶为吉如弹指，

赐福消灾若殄微。”经中记天妃发了13个誓愿，第一个就是“誓救舟船达于彼岸”。

天后受了皇帝册封之后，其庙由海岸而河口、而全国普及。福建人聚居地区尤其奉事严谨。笔者的家乡浙江南部有不少福建移民，那里稍大一点的村镇，都建有天后宫。遂昌县北界，原是一个不足200户的村子，但福建移民甚多，天后宫规模宏敞，抗日战争时几毁于日寇炮火，焚剩的宫殿后改为学校，50年代时站在它的殿堂基址上还能想见其规模。至于大的集镇都市，天后宫往往为主要的庙宇之一。

天妃的崇拜，在台湾海峡两岸都很盛行。台湾的文化与大陆本来枝茎相联，民间文化与闽南的渊源特别深。据清代人说：“台湾往来，神迹尤著。土人呼神为妈祖，倘遇风浪呼妈祖，则神披发而来，其效立应。若呼天妃，则神必冠帔而至，恐稽时刻”。（清·赵翼《陔余丛考》卷三十五）因此，对天妃的信仰在航海技术不发达的古代，在沟通台湾与大陆的交通往来中，曾经在精神上起过鼓励、推动的作用。而且，迄今她仍是台湾与大陆共同的文化中的一个因子。近代沿海有不少人漂洋过海到南洋以至大洋彼岸谋生，天妃的崇拜也就带到海外，在异国他乡立有天后宫。携带着故乡文化的种子，具有不忘祖国固有文化的意味，天后崇拜已超出了纯信仰的范畴。（刘仲宇）

二三二、碧霞元君的信仰有何来历?

在山东泰安，提起泰山老奶奶，可是无人不知，无人不敬仰的。单听“老奶奶”的称呼，已经透着几分亲切，几分敬意。据说，“泰山老奶奶”是有求必应，十分灵验的。这位泰山老奶奶，道教中称做碧霞元君，她的宫殿在泰山之巅，玉皇顶的东下侧。

说到碧霞元君的来历，明代以来有许多文人加以考证，考来考去，不明不白的地方仍然很多。原来关于这位仙界的娘娘，文献记载上是一派仙话，我们凡夫俗子自然是难以扯清楚了。大致地说来，她的出现是北宋的事，而大走鸿运则要到明代了。传说宋真宗上泰山时，在玉女池中浮起一座石像，真宗封她为碧霞元君。一说原来池畔有石雕玉女像已经损坏，宋真宗下令易为玉雕。但元代出现的《新编连相搜神广记》中称她为金顶玉女娘娘，为东岳大帝的独生女儿。明代的《绘图三教源流搜神大全》承继

元说，也称玉女娘娘，没有提到碧霞元君的称号。看来这一称号是后起的。嘉靖年间，其宫更名为“碧霞”，或者“碧霞元君”，称号由此而来，明万历《续道藏》收有一部《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》，大约是她在泰山上享受香火年深日久，在民间信仰中已产生广泛影响，所以道士造出一部经来说她的灵验，也确定了她在道教神殿中的正宗地位。那经中说她“神功莫测，浩德难量，惠溥天民”，“统摄岳府神兵，照察人间善恶，罪福报应，感应速彰”。这已是够威风够厉害的了，又说她能“保生益算，延嗣绵绵，消灾化难，度厄除愆，驱瘟摄毒，剪祟和冤”，在神通广大中又给善男信女一丝希望，所以企求解决逢灾染病、子息不蕃之类的实际问题而去烧香的大有人在。大约古代中国的妇女是受压迫最深的，所以，神道最容易受到女性的尊重和爱戴。观音菩萨独以女像进入家家户户就是一个例子。碧霞元君在山东人中称为泰山老奶奶。山东而外，安徽、北京等地也有立祠祭祀的，而且在敬奉她的人们中，知道她的法号“碧霞元君”的恐怕并不多。泰山下有岱庙，中有王母，顶有玉皇，独独居于玉皇下首的碧霞元君宫中香火最旺，明代铸的铜像被熏得黑黝黝的（据说年年为她沐浴更换新衣），正是神灵的福相。上山烧香还愿的、祈求美满姻缘的、祷告消灾祛病的、希望泰山老奶奶赐个胖儿子或胖孙子的诸色人等，在泰山十八盘上努力攀登，颇有不畏艰险的气概。山东一带的民间祭祀，泰山老奶奶占着绝对优势，民间传说中关于她的灵迹的神话也特别多。至于“老奶奶”的法力是不是那么大，那是另外一回事。重要的是她总是“许诺”善男信女们那么渴望实现又没有实现的事。要是她真有那么大的本事让人一切都美满，那还有谁再去求她？

从民众对待碧霞元君的态度上，我们再次看到民间对道教神仙的崇拜，很少专注和虔诚的宗教（严格意义上的宗教）感情，也很难谈得上真正的道教信仰。只要神仙“灵”，自然香火旺，姓甚名谁和在神仙世界中有何等地位都不太重要。碧霞祠香火独旺于泰山，一是因为据说十分“灵验”，一是因为她比其他神仙似乎更具人情味。踏进碧霞祠，四周都是“奶奶”，居中的为“泰山老奶奶”，这称呼就有几分亲切味儿，虽然对之肃然起敬，却没有森严感。拜“老奶奶”，似乎是祈求老一辈的指点与恩赐，所以来者目标都非常清晰，也非常现实，真想跻身于神仙队伍的是极少数。这是民间一部分具有迷信思想的人对待道教神仙的一般态度。从道教宫观中的香火，我们看到的是道教对民间信仰习俗的指导作用，很难将

这种信仰和习俗提到严格意义上的道教信仰的高度。

明代碧霞元君祠建在北京宛平妙峰山，这山很快成为人们进香胜地。据《燕京岁时记》说，碧霞元君庙建在妙峰山万山丛中，每年四月初一至月半香火极盛，在艰险山路上进香的从山下排到山巅，从白天到夜晚，“人无停趾，香无断烟”。上山的通途不止一条，总计香客有几十万人之多，尤其经北道上去的人最多，“夜间灯火之繁，灿如列宿”。端的是少有的壮观。民国时期，妙峰山的香会仍然十分兴旺。在娘娘庙的门外，摆着许多卖花的摊子，卖的有绒花有纸花，买花叫做“买福”，香客买了花带回去，叫做“带福还家”。那花，其实倒是由北京城里运上山的，大约是在娘娘庙前过了一过，沾上了仙气，香客们带回一朵或几朵，心理上便算有了“带福回家”的满足。

最奇怪的是，妙峰山的碧霞元君庙是由和尚管理的。写《妙峰山进香日记》的庄严先生对此颇有感慨。碧霞元君是道教的尊神，其庙却归佛门弟子掌管；作为女仙行宫，按理由女性主持，即用了和尚，岂不奇哉。不过，在民间神祀中这类道教佛教仙佛易主的情形多得很。有的是本来是民间的神，佛教道教都收罗进来，归属就闹不大清楚了。另外，佛寺、道观都常常被卖，佛寺卖给道士，道观卖给僧人都是经常有的，这样庙产已易主，神像依然故我的情形便免不了产生了。更主要的是，民间对神仙佛祖的崇拜一向把着逢庙烧香，见菩萨磕头的态度，不管他姓释姓老归佛归道，只要传说灵验便去进香祈求，谁负责庙庭修缮谁收香火钱都不去管他了。

（刘仲宇）

二三三、民间是如何崇祀城隍的?

俗话说：“天高皇帝远”，旧时代老百姓最怕的还是地方官吏。说到地方官，最低行政长官要算县令了。虽是小小七品芝麻官，却是一县兵刑钱谷学总揽于一手，实权大着呢。在道教的神仙世界中也有一位相当于县官老爷的阴间父母官，那就是城隍。

城隍原是民间的神祀。据说安徽芜湖的城隍祠建于吴赤乌年间。南北朝时都有祀城隍的记录，到了唐代，城隍之设已很普遍。明代对城隍更为重视。“洪武元年，诏封天下城隍神，在应天府者以帝，在开封、临濠、太平府和滁二州者以王，在凡府州县者以公、以侯、以伯。”后来又改称

某处城隍。洪武四年，“特敕郡邑里社各设，无祀鬼神坛。以城隍神主祭，鉴察善恶。未几，复陀仪注：新官赴任必先谒神与誓，期在阴阳表里以安下民。盖凡祀祭之文，仪礼之详，悉出上意，于是城隍之重于天下蔑以加矣”。（明·何孟春：《余冬序录抄摘内外篇》卷二）城隍的“神通”也越来越大，“其神天地储精，山川锺秀，威灵显赫，圣道高明”，“有求必应，如影随形”、“代天理物”，“护国保邦”，“普救生民”（《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》）谁还敢不对之顶礼膜拜？

城隍神大多是由在该地历史上有过功绩或有过重要影响的人担任的。比如宋代镇江、庆元、宁国、太平、芜湖等地的城隍为汉将纪信。台州城隍神为屈坦，那是因为州衙正是他的故居。溧水城隍白季康，原是唐代该县的县令。明代南京城隍为文天祥，上海县令为秦裕伯，前者为民族英雄，后者在元末明初时为上海做过些好事。不过，据说城隍也如阳间的官吏一样，可以凭文章考取的。《聊斋志异》的第一篇就是《考城隍》。说是有一位叫宋焘的书生病中被吏人持牒请去赴考，主考官10余人，其中只认得有一位是关帝。因为他文章写得好，被录取为河南某县的城隍。

城隍既是阴间父母官，地方上对他的尊崇便十分恭敬。为官的、为民的都有一系列表示虔诚奉事的习俗。

明洪武时规定新县官上任要去谒见城隍，那是因为阳官治人，阴官治鬼，阴阳调和，才能国泰民安，所以阳官到任后例要与阴官通款洽。又，城隍老爷似乎在过春节的日子也要放几天假的，所以有些地方有城隍开印的习俗。县城隍案前的大印定每年除夕“封印”，次年正月十八日“开印”。开印时要举行“开印”仪式。白天，庙内有演员扮的“五猖鬼”十数人，赤足赤膊，下穿红裤，面画花脸，手持铁叉，呼号叫喊，东追西赶，以驱除鬼怪。夜间，县知事或县长要斋戒沐浴，官帽官服，（民国初，身穿长袍马褂，腰缠红布，头戴大礼帽，帽上插松柏）坐上官轿，由绅商和衙中员役陪同，奏乐击鼓，鸣锣喝道，前往城隍庙。县官到庙下轿后，即恭立城隍象前，焚香点烛进行祭拜。绅商立两旁陪祭。同时，大厅前点燃“篝火”，鼓乐齐鸣，爆竹火铳齐放。到了规定时辰，赞礼人高叫“用印！”县官即三跪九叩首，在预先用黄裱纸写好的布告上，盖上城隍大印，差人贴在庙门口照墙上，然后坐轿回衙。在“用印”时，妇女不得在旁观看，当夜要通宵演戏。

至于民间对他的敬奉，在他的出会或出巡时充分地表现着。一般说

来，遇他“出巡”的日子，都有隆重的礼仪。一般城隍神像坐花轿，由人抬着巡行街市，并有装扮的全副执事在前鸣锣开道，旌鼓前驱。烧香的、围观的总是填街塞巷，大多数地方还张灯彩、搭台阁、舞狮子并通宵演戏以娱神。有些地方还与该地的其他习俗结合起来。如广西蒙山有所谓“夺炮”的习俗，即抢夺落下的花炮以为吉祥。这是民间避忌讨吉习俗与道教神仙系统结合的一种方式。浙江龙游县于城隍出巡时有“会娘舅”的习俗。龙游灵山、桥下等地原有徐偃王庙，韩愈曾为灵山庙撰碑，可见由来十分久远。城隍神据说是明初战将康茂才，与徐偃王的时代相差近2000年。但民间却让他们攀亲，使城隍认徐偃王做娘舅，城隍出巡前先要去“会娘舅”。届时城隍坐六仪大轿，前有香亭、五猖鬼、白马开道，后有“十番锣鼓”及“台阁”（为酬神而扮演的整台戏剧人物）跟随，气派非凡。它能引来无数群众围观，是可以想象的。这是原有的民间神祀与道教神仙系统相结合形成的习俗。

城隍是管阴间事务的。正如阳间的要赈济灾民平息一些社会冲突一样，阴间也例有对孤魂野鬼的赈济。照例这项事是该城隍管的，所以每年都要抬出（自然由人抬出）城隍老爷来“主持”祭厉。据说明太祖打下苏州松江这一带的时候，有个叫钱鸣皋的聚众抵抗，被捕后槛送京师壮烈就刑，朱元璋恐怕他化为厉鬼害人，便命令天下都设厉坛祭祀无祀鬼魂。其实，厉坛是很早就有的，并不始于朱元璋，但朱元璋对这类事特别地用心张罗倒是事实。明代的祭厉一般设在春、秋、冬一年三次。上海县历来设厉坛于北门外，每年的清明、中元和十月初一都要将城隍老爷迎出来，临坛赈济孤魂，叫做三巡会。每逢这天城隍仪仗鲜明，随从众多，围观的更是填街塞巷。居民捐助纸钱银锭，堆积如山，都在坛前焚给孤魂享用。这类活动，浙江金华称为城隍散粮。

金华县每逢清明前一日，或后一日，举行城隍散粮。届期，三四人扛着城隍神像，在街上乱跑，后随十数人，手执钢叉，或刀剑，面目黧黑，装作种种奇怪之样，名曰小鬼。其时市上做生意的人，无论陈列什么物品，如被小鬼看见，总须抢完，但是被抢之人却无怨言，并说生意可望格外兴盛。城隍神像在街市游过一周，然后扛至北部荒塚之处，焚化无数纸钱银锭，意谓城隍即以此散给孤魂野鬼。焚化完毕，然后将城隍扛回庙中。至此“散粮”完成，城隍老爷理完了一件大公务。（刘仲宇）

二三四、土地公公是怎样的神仙?

《集说诠真》按：今之土地祠，几遍城乡镇市，其中塑像，或如鹤发鸡皮之老叟，或如苍髯赤面之武夫。问其所塑为谁，有答以不知为何许人者，有答以已故之正人某者，姓张姓李，或老或壮，言人人殊，但俱称为土地公公。或祈年丰，或祷时雨，供香烛，焚楮帛，纷纷膜拜，必敬必诚。这段话反映了土地信仰在当时的普遍程度。所谓土地公公，就是土地神，亦即社神。

土地信仰是原始宗教中对自然崇拜的重要组成部分。古代人类祭祀地神，是崇拜它负载万物、生养万物的功能。原始的土地神崇拜，有地区性、民族性的特征，“土地广博，不可遍敬，故封土为社而祀之”。统一王朝出现以后，就出现了国家以整个大地为对象的抽象化的地神崇拜，称之为后土、地祇，由皇帝专祀。而各诸侯国、大夫采邑、乡里村社则奉祀管理本地区的社神。这些社神不仅具有自然属性，而且带有社会职能，并且逐渐被人格化，成为管理某一地区的地方守护神。

早期被尊为土地神的人物有蒋子文，据说他是汉末的秣陵尉，逐贼至钟山受伤而死。三国吴时奉为钟山的土地神。又说由于南朝梁武帝的大臣沈约将自己父亲的墓地捐给了普静寺，所以寺僧们尊沈约为土地。后来尊为土地神的历史人物很多，所谓“又随所在，以人实之。如县治则祀萧何、曹参，翰林院及吏部祀唐韩愈，鄞县县治大门内祀唐薛稷、宋鲜于侁，常熟县学宫侧祀唐张旭，俱不知所自始。若临安太学祀岳飞，则因其故第也”。（《铸鼎余闻》卷三）

土地本来遍及城乡，自唐朝崇奉城隍，城市中以供城隍为主，于是在城里土地的辖区缩小，成为城隍的下属神。土地信仰的盛行是在宋代，当时无论城乡、住宅、园林、寺庙、山岳都有土地，它们的辖区已有明确的划分，与城隍的关系也更加清楚。关于土地的神话传说很多，有的布衫草履，如田夫状；有的家室满堂。而且土地也如世间的官吏一样，需要更代轮换。土地的职能是造福一方的保护神，要为人们免灾去难，农民祈之风调雨顺，官人祈之官运亨通，如此等等。经过历代变迁，土地神在民间成为与普通百姓最接近、慈善可亲的形象。人们敬奉土地的礼节也不一律，而是根据当地条件而定。在乡野建成的土地庙，一般以石筑成，尺寸不

等，最矮的不过一二尺，神也多以石凿成，俗语说：土地土地，住在石头屋里。可见，土地神不讲究华饰，是与民众最亲近的一个神。

（汪桂平）

二三五、东厨司命大帝与腊月祭灶是怎么回事?

旧时家家户户的厨房中，都少不了给灶君安排一个殿堂。通常在厨房中朝北或朝东处设立灶龛，龛中贴灶王爷的神像。这神像有画着他孤身一人的，也有并排画着灶奶奶的。在宫殿的门楣上贴着灶王爷的爵号："东厨司命"，两旁贴对联："上天言好事，下界保平安"。这下联，有时又作："回宫降吉祥"。原来灶神在道教神仙殿堂里也算是有名分的，他在每年的腊月二十四要上天庭向玉皇大帝报告这一家人的功过善恶，所以请他上天时多多向玉帝美言，专挑好事汇报；回到下界，即是大驾回宫时，带来玉帝恩赐的吉祥佳运。

说到对灶神的崇拜，是远在道教形成之先的。我国在六七千年前的河姆渡文化和仰韶文化中已经有了陶灶，那时有没有祀灶神呢，我们无从知道，但至迟在周代，祀灶已被列为"五祀"之一。不过，它在祀典中地位很低。《礼记·礼器》记载说，鲁国的大夫臧文仲以祭火神的仪式祭灶，孔夫子就竭力反对，说此举是不知礼典的规定，"夫灶，老妇之祭也，盛于盆，酒于瓶"。它的地位的提高，是以汉代方士的活动开始的。

汉武帝时李少君进献的长生不老方中就有祠灶一法，于是天子始亲祠灶。道教的神谱中，将灶君称为"东厨司命大帝"，是很威风的了，不过，灶神的职司却又低贱得很，即是在月晦之夜，上天告发这家人的罪状。大罪夺化，即减少300日的寿命，小罪夺算，即减少100日（一说3日）的寿命，这有点类似道教传说潜伏于人身中专门记录和向上天告人罪状的三尸神。不管怎么说，灶神在道教中很受到抬举，称为大帝，制有祭祀他的醮法，灯仪，民间称灶神为东厨司命，祭祀唯谨，不能不说是受到了道教的影响，自从灶神被尊为司命大帝，大约建起了司命府、他的部属队伍也膨胀起来，有天地娇孙、天地大夫、天地都厨、天地长兄、碉上童子、突上紫富君、太和君、玉池夫人。除冠以"天地"的诸神外，其他都是从厨房的用具和功能上想像出来的。比如碉（磨刀石）突（烟囱），玉池（水池）都是厨房必备的配套工具，太和则指烹调（五味调和）。

也因为他的地位升到帝君之尊，对参加他的祭祀的资格可就有点讲究。本来祭灶是老妇之祭，至迟在宋代，却是“男儿酌献女儿避”，禁止妇女参加。明清时代的北京这条规定很严，倘若家中没有男子，必须请邻家男子来主祭。时世推移，风俗跟着移易，一面灶神的地位在逐步抬高，另一面妇女的地位却不断地降低，于是从“老妇之祭”变而为“女不祭灶”了。

祭祀灶神的日子，依照《三教源流搜神大全》的说法，一年中有好几次。据说他逢己丑日卯时上天，当天夜里回宫，那时祭灶有福，正月己巳日用白鸡祭灶，能使蚕养得好，五月己丑日祭灶，吉利，四月丁巳日祭灶，百事大吉。但在一般人的头脑里，最重要的祭灶日子还是腊月二十四日他上天庭、除夕晚上回来的时辰，那江南养蚕之家，当春蚕孵化之先，也要祭灶。

至于那祭品，据说“黄羊能致富”，最好是用黄羊。东汉的阳子方，腊日早晨起来炊饭时忽然看到灶神显形，阳在叩头之余杀了黄羊祭灶，从此大发利市，三辈以后人财两旺。这样黄羊成为祭灶的重礼。只是如同鲁迅祭灶诗中说的那样，“家中无长物，岂独少黄羊”，拿不出，怎么办，好在灶神也并不挑剔，宋代人用猪头、双鱼、豆沙圆，再加酏酒烧纸钱，他也来者不拒。只是在灶祭品中有一样是不能少的，就是胶牙饧。据民间传说，请灶王爷吃胶牙饧，是为了将它的牙齿粘住，使得他在玉帝面前无法讲这一家人的坏话。宋人给他的宫殿抹酒糟以“醉司命”也是同一用意。江南一带给灶王爷的供品中还有茨菇、芋、菱三样菜果。在他吃得醉熏熏上天玉帝问他话时，他只记得吃过的三样好东西，含含混混地回答“是个（茨菇）”，“嗯呐（芋艿）”“灵个（菱角）”，那是巧妙利用了三样果品在吴语中的谐音而精心设计的。只是灶君上天讲不讲官话呢？这可是设计者没有考证过的，倘若考证出是讲官话的，那一定会找出另外几种与官话吉语相谐的玩意儿作供品了。北方人祭灶用柿饼，也是取柿与“是”的谐音。

这些做法真是和灶君他老人家开了一个玩笑。不过如果他能被这种小聪明糊弄住还有什么神通可言，这点大家可没想到过。神是人造的，人总是将自己的感情、习惯赋予神，不知不觉竟忘了它的“神性”。在辞灶中，要烧灶马，即把贴在灶龛上的灶君画象付之一炬。多数还烧一张从宫观中买来的“灶疏”——灶君上天启奏玉帝，可得有正规的公疏。疏，原是臣下给皇上的奏章，道教将它移用到神仙世界中，着有定式，一般人们可是

不大熟悉，所以要求助于宫观。明清后人们同时还烧一顶轿子，轿子有的做得很精巧，但一般家庭只不过用筷子作轿杆，用纸糊一顶罢了。让灶君坐轿上天，在灶君显得威风，在家主人显得虔诚又热情，灶君自然会感激几分了。这一风格多行于南方。实际上古代的灶君上天是骑马的，明清时北方人仍惯于骑马，所以北方祭灶时仍考虑给他的马添草料，即是在向灶王爷劝尝各种糖食的同时，要给他的马儿准备清水草豆。灶神于除夕从天庭返回，又得举行迎接仪式。

接灶仪式，是将新灶马贴进神龛，以酒、果、糕等上供。不过各地习俗不完全一样，《月令广义》记河北一带接灶放在正月初一，届时合家罗拜灶神，同时念出祝愿。杭州等地也一度有过初一接灶的习俗。在江苏常州，昆山一带又曾流行上元夜接灶的习俗，届时要煎油馓子，烤糊涂作为祭品。具体做法种种不同，对灶君敬仰和祈求佑护的心态则一。

灶神的崇拜相沿成俗积有年月。于是乞丐便在这上面动起敛钱的脑筋，那就是跳灶王；每年的腊月，从初一起，到灶神上天的廿四止，就有乞丐三五人为一队，涂抹面孔，扮灶公、灶婆，手持竹杖，沿街跳踉呼噪，挨家挨户收钱。这跳灶王的风俗，其实是古代大傩的遗风。古代民间的驱傩，或扮傩公、傩母，作为驱逐疫鬼的首领。宋代的杭州，乞儿借驱傩敛钱，叫做“打夜胡”。明清时，民间对驱傩的来龙去脉已不了然，但乞儿打野胡的风俗仍然沿续，这时便取在民间威信较高的灶王以为缘饰了。

祭灶不仅民间举行，皇帝宫廷中也行之如仪，因为皇帝老子也得吃饭，也得用灶，清代皇帝还亲自参加。乾隆朝，皇宫祀灶放在坤宁宫举行。室内设正炕，上列鼓板。皇后第一个上炕，然后皇帝驾临，坐在炕上，自去鼓板，唱一支《访贤曲》，唱毕送神。到嘉庆时此俗停止。祀灶唱曲的习俗不知源自何处，有兴趣的人不妨去考证一番，弄清来龙去脉，也可增加谈资。

在辞灶、接灶之外，八月初三传说为灶君生日，民众多备香烛素供，去灶君殿祭祀，信仰深的，还要相约为会吃“灶君素”。另外，宋代在辞灶前夕，要在灶堂中点灯，叫做“照虚耗”——虚耗，即是传说唐明皇梦见钟馗所吃的小鬼的名字。清代的江南将此俗与中元节的习俗相结合，正月十三日开始在厨房里点灯，共要点五夜，到十八日为止，叫做点灶灯。或许这是在热闹的元宵节中，不想冷落了灶王爷，同时又请他在过节时睁

大眼睛谨防“虚耗”作怪吧。 （刘仲宇）

二三六、财神信仰是怎样由来的?

财神，本来是人们按照自己生活的追求，想像出来的职司之神。原先人们求神许愿，几乎都是为消灾纳福，财为福字题中应有之义，所以开始并没有专职的财神。到了宋元之后，大约是商品经济有了较大发展，人们对财富的欲望强烈起来，慢慢地将求财的希望集中寄托在几位神道身上，便演变出了在天界理财的职司之神——财神。由于各地民间信仰不同，加上对财神的解释不一，于是便形成了不同的财神，而在实际的祭祀中，便不免张冠李戴，或干脆相互融混难以辨清了。《集说诠真》说：“俗祀之财神，或称北郊祀之回人，或称汉人赵朗，或称元人何五路，或称陈人顾希冯之五子，聚讼纷如，各从修好，式浑称曰财神，不究伊谁。”正反映了这种情形，我们这儿只来讨论上面说到的财神赵公明和路头神，他们都是和道教神谱沾了边的，也算是一家人吧。

先说路头神。清顾禄《清嘉录》说：“（正月）五日，为路头神诞辰，金锣爆竹，牲醴毕陈，以争先为利市，必早起迎之，谓之接路头。”对这路头神，顾禄举了多种说法，比较重要的是五祀中行神和五显二说。行神为古代五祀之一，然而早废，人们出门远行，一般是在祖宗牌位前磕头辞行，家人烧香保远行人平安，也是去佛堂神庙，几乎无人提起行神。愚意路头为行神的可能不大，它为五显倒是极有可能的。据顾禄引当时传说，苏州上方山有五显即五圣祠香火很旺，康熙时巡抚汤斌毁上方祠，禁止民间祀五显，所以民间改称“路头”、“财神”，祀之如常，五显、五圣、五通名异实同，还在南宋时，他们就盛行于江西一带，洪迈说，“他们减能人作富，故小人好迎致奉事，以祈元妄之福。”（《夷坚丁志》卷十九）明清时在太湖流域祀之最盛，他们的特点既是能使人作富，将他们当作财神是可能的，不过，查一下道教的诸神圣诞日，五显的生日定在九月二十八日，而不是正月初五，这路头神究竟是谁又变得迷糊了。

正月初五祀的财神不是赵公明，但近代商家却认为是赵公明，因为路头神毕竟有些来历不正，黑虎玄坛赵公明则是道教中明正言顺的正宗大帅，所以一说财神，自然就想到他了。

按赵公明在道教中原是冥神、瘟神，大约在宋之后，才被看作雷部神

将，《道法会元》卷二三二《正一玄坛赵元帅秘法》说他姓赵名朗，一名昶字公明满，被玉帝召为神霄副帅，以后张天师炼丹时向玉帝请求保护神，玉帝封赵公明为正一玄坛元帅，待张天师飞升后，他获得了长长的一串封号，要点为上清正一玄坛飞虎金轮敕法赵元帅。这一说法，与《三教源流搜神大全》所述的一致，不知是谁抄谁，看《秘法》的内容，主要是治病驱邪一类，与王灵官等人的职司差不多。但何以后来会被视为财神呢？看来，与道教中将他看作金气化身有关，据说："按元帅乃皓廷霄度天誓觉昏梵气化生，其位在乾，金水合气之象也，其服色，头戴铁冠，手执铁鞭者，金遭水气也，面色黑而胡须者，北气也。跨虎者，金象也。故此水中金之义，体则为道，用则为法，法则非雷霆无以彰其威。太华西台其府，乃元帅之主掌，而帅以金轮称，亦西方金象也。"（《道法会元》卷二三二）按这一金象，原是从五行之气的哲理上着眼的，并不仅指钱财。尽管他能使人"公平买卖，求财利，宜和合，但有至公至正之事，可以对神言者，祷之无不如意"，但只是他的神通中的一项，而且是与许多其他的神共通的。然而不管怎样说，民间偏向于以"金钱"理解他的金气之性，突出了求财得利，于是便将他当成了财神。而这么一来，他的神像所执的法宝稍有改变，而其部属完全改编过了。

原先道教中形容他是左手执24节铁鞭，右手执铁索——自然是捆绑妖鬼的厉害武器，成为财神后左手改执金元宝——那是财富的象征，祭他的主要目的就是羡慕着它。在道观中（除了专设的财神殿外）虽然还让他与王灵官等神将站在一起充当护法，那左手的元宝却是捧定了。至于他右上方的那一金轮，则仍不可或缺，在民间的绘画中，他周围还有蝙蝠（福的象征）、聚宝盆等等，自然都是他职司中必用之物。赵公明的部属，有八王猛将、四方猛将、二十八将、六毒大神、五路大神、八猖大神等等一大阵，这些神将都是擒妖捉怪的猛士。他成为财神后身边常随着的有招财使者、利市仙官，都是专理财运的总管。至于原来属他管的神将，想来是调防别处了。明道教徒陆西星写《封神演义》，封神榜上给赵公明配了四位助手招宝天尊蔡升、纳珍天尊曹宝，招财使者陈九公，利市仙官姚少司。想来即是根据明代民间神祀安排下座次的。

赵公明自从做了财神，在民间的知名度大大提高。他不仅在道观中接受万家香火，还进入家家户户在主人的厅堂里享受独家香火。他的生辰是农历三月十五日，这天是斋玄坛的日子，民间自然要恭敬致祭，商家将他

的祭期放在正月初五，倒没有听说赵公明拒享的，这未免涉嫌掠人之美，占了路头神的宴席。

另外，初五商家用猪头致祭，实在是犯了神的忌讳的，原来明清的传说中，赵公明是回族，所以祭品不用猪肉，要用牛肉。这一点，在赵公明的履历中可没有注明过，倒似乎是明代人根据生活经验附会出来的。历唐宋元明，阿拉伯人善于经商是出了名的，以后一部分阿拉伯人或中亚一带的穆斯林在中国定居下来，成为我国回族的族源。尤其是经历元代的民族大迁徙，明代回民在政治、军事、经济上都占有重要地位，与农耕为本的汉族不同，回回善经商，致富有门，明代有“回回进宝”之说，即是将发财与回族特别紧密地联系起来了，人们由此想到那位财神爷也应是回族。近代以来，商品经济发展，财富已不一定和回回相联系，于是人们将赵公明曾是回族的事儿忘了，又恢复了用汉族传统的祭祀方式去款待他。

赵公明毕竟主要是汉族人崇拜的财神。（刘仲宇）

二三七、门神是什么样子的神?

门神信仰在中国民间很普遍，它起源于原始的自然崇拜。但是门神究竟是什么样子，历史上众说纷纭。

门神的一个职能是驱鬼辟邪，保障家庭平安。这种门神始于神荼、郁垒（或称作荼、郁律等）。神荼、郁垒是神话传说中的人物，据说他们是兄弟二人，住在度朔山上大桃树下，主管检阅百鬼，若有鬼妄为人害，则缚以苇索，执以食虎。所以人们于除夕时放置桃人、悬挂苇索，在门上画神荼、郁垒和虎的形象，用以辟鬼驱邪。这种风俗后来简化为悬桃符驱邪，守卫房门的责任唐以后逐渐移交给钟馗和武士门神，但宫廷、贵族家庭沿袭除夕悬挂神荼、郁垒像的习俗，一直到清代。而民间的武士门神画像上，也常标有神荼、郁垒的名字，少数地区甚至不贴流行的门神肖像，而在门上书写神荼、郁垒的名字，即用以辟邪。

钟馗捉鬼的故事在中国民间非常流行，这个故事始于唐朝。据说唐玄宗有一次发脾寒，白天梦见一个大鬼，戴着破帽，穿着蓝袍，腰系长带，脚踏朝靴，在宫中捉小鬼吃。他自称是终南进士钟馗，因应考落第，触阶而死。玄宗醒来后，热就退了，于是下诏当时的画家吴道子，将钟馗像画出。从此这个传说不胫而走，从宫廷到民间广为流传。自唐末以来，多于

除夕夜悬钟馗像于门。

宋代以后，除了神荼、郁垒、钟馗之外，还常有画武士为门神者。武士带金甲，执金钺，冠带威严。但当时所画仅为武士，并未以人实之。元明以后，武士门神常常以古代的大将代之。这种门神有几种说法。如近代流传最广的是秦琼、尉迟恭二位名将，据说唐太宗有疾，夜不能寐，觉门外鬼魅呼叫，于是让秦琼、尉迟恭立门侍卫，夜果无魅。太宗念其守夜辛苦，命画工图二人形象，介胄执戈，一如平时，悬于宫门，于是邪祟息灭。后世沿袭，遂永为门神。在苏州一带，流行以岳飞、温元帅为门神；在河南流行以赵云为门神。此外，有以赵公明、燃灯道人为门神者，有以孙膑、庞涓为门神者，这些多为小说中之人物，可见中国民间信仰的神，不少是小说塑造出来的。

随着社会的发展，门神的功能不仅是辟邪免灾，而且人们还希望从它们那里获得功名利禄，于是门神便有了祈福的功能。至迟在明代，武士门神像上已常添画“爵鹿蝠喜宝马瓶鞍，皆取美名，以迎祥祉”。于是民间逐渐形成以天官、状元、福禄寿星、和合、财神等为门神的风气。

（汪桂平）

二三八、天中辟邪说钟馗

五月五日端午，称为天中节。在那天的辟邪物中，除了天师、天师符及符袋等等外，还有幅赫赫有名的捉鬼健将的图像，那就是钟馗，在道教中称他为祛邪神判。精于符图的道士往往也善画钟馗。

说到钟馗的流行于社会，是与崇道皇帝唐玄宗有关的。

宋代沈括《补笔谈》卷三引吴道子钟馗画上唐人题记说：开元年间，唐明皇从骊山校场回来，忽然得了疟疾，一夜，明皇梦见两个鬼，小鬼身穿红衣，一脚着靴，一脚赤足，腰间挂着一靴，手中持着把扇子盗走了杨贵妃的紫香囊和明皇的玉笛，绕殿而奔。大鬼戴帽，穿蓝袍，捉小鬼，以指剜其目，擘而啖之。明皇问他是谁，奏道：“臣终南进士钟馗也，因应举不捷，触殿阶而死，奉旨赐绿袍而葬，誓除天下虚耗妖孽。”唐明皇大梦醒来，病一下好了。于是召大画家吴道子图之，画出来的竟与他梦中所见一般无二，于是明皇在画上题曰：

灵祇应梦，厥疾全瘳。

烈士除妖，实须称奖。
因图异状，颁显有司。
岁暮驱除，可宜遍识。
以祛邪魅，益静妖氛。
仍告天下，悉令知委。

这一说法流传很广，一般人便认为钟馗是唐明皇时才出现的。实际上，钟馗并不是从唐明皇时才有的。就在记载这一故事的《补笔谈》中，已经指出，皇祐中，金陵上元县发宋征两将军宗悫母郑夫人墓，其石志中已载宗悫妹名钟馗，并且一口气举出后魏李钟馗、隋将杨钟馗、乔钟馗为例，说明“钟馗之名，从来亦远矣。”按钟馗又作终葵、钟葵，切音为椎。而椎是古代的一种兵器，战国时孟尝君使朱亥杀晋鄙夺兵权，用的就是铁椎，张良派人刺杀秦始皇中其副车，用的也是大铁椎。古人在大傩驱疫鬼时也用大椎。此物急读为椎，缓读则为终葵、钟馗。古人以椎为驱邪的武器，遂以钟馗与辟邪连联了起来。北朝魏尧暄本名钟葵，字辟邪，足见至晚在北朝人的心目中钟葵具有了辟邪的功能。以后将钟馗当成鬼神名，于是有了钟馗捉鬼、吃鬼之说。

钟馗虽然不始于唐玄宗，但其广泛流行则是与唐玄宗命令吴道子画钟馗“仍告天下，悉令知委”有关的。五代后蜀时，每年杪冬未旬，翰林例进钟馗，其图形便以吴道子所画为蓝本而改进润色之。宋神宗时也以此图赐重臣。宋代便已广行于民间，在除夕时，与张贴门神一起，在室内也张挂钟馗，而除夕大傩的驱鬼队伍中，也有装扮的钟馗。以后，钟馗参与到端午节的辟邪风俗中去，清代以后，端午节张挂钟馗更成了惯例了。所以有的钟馗图上题明“天中辟邪”，突出了他在端午习俗中所扮演角色的重要性。

自从吴道子画钟馗以后，它便成了画家笔下的重要题材，历代所画钟馗不计其数。前些年有人选取百图印成画册。在钟馗图中有些是借此抒发画家对世态人情的愤懑之情的，与钟馗的原意相去已远，比如《钟馗醉旧图》偏写他打着破伞纸灯笼“战战兢兢怕鬼迷”，与钟馗的能耐大相径庭。但在民间，老百姓一直敬仰他为驱邪的英雄，捉鬼的健将，人们挂上钟馗图，也是借他的神勇以辟妖邪。适应这种需要，钟馗画有浓郁的民间气息。

道教中除画钟馗像以外，又将他的形象符图化，有的将之改为亦字亦

图的签押文，那办法，是将“馗”“首”上的两点引长，一如判官所戴的帽翅，“九”旁引曳扭曲犹如衣带，“首”除二点之外化为身形。不过一经符图化后，一般人们便难以辨认了。又因为道教中将钟馗当作祛邪判官，所以钟馗在舞台上，在图画中都与通常城隍庙等处所塑的判官相似。

民间常见的钟馗图有镇宅钟馗、钟馗门神，这二种常制板印刷，装饰性很强。钟馗门神为了适应大门通常分作二扇的特点，也画成左右对称的二幅，端午所挂“天中辟邪”的钟馗图，有的配有书、剑、艾、菖蒲及蝙蝠。艾、菖蒲是端午挂在门上的辟毒的植物，书剑自然从钟馗为武进士的传说中化出来的，剑又是杀鬼的武器。而蝙蝠是“福”的象征，辟邪与祈福是一件事的两面。《历代神仙通鉴》卷十四将钟馗和张果讲成天皇时的黑白二蝙蝠，或许就是从钟馗图上常见的蝙蝠附会出来的。为突出钟馗杀鬼的本职，钟馗常被画成一手舞剑，一手捏剑诀，怒目瞪视前方——要注意，这是道观中法师作法中常有的姿势。后来不知是谁从“钟”上得到灵感，别出机抒，让钟馗手上持一口金钟。笔者曾在一位乡绅居室见一幅钟馗图，戴着判官帽的钟馗目眦皆裂，须发怒张倒竖根根如戟，左手带剑，左手擎金钟，罩向斜前方，其气势逼人。那位乡绅称说这图是很灵验的。此图平时挂在卧室，端午则张挂在客厅里，想来这一天，才是钟馗大显身手的最好机会，天中节本来就是辟毒的节日嘛。（刘仲宇）

二三九、八仙是怎样形成的?

八仙的故事在中国流传久远，影响广大，在古典文学、戏曲、绘画、雕塑作品中，都有八仙的形象。现在所说的八仙，是指张果老、韩湘子、蓝采和、何仙姑、李铁拐、钟离权、吕洞宾、曹国舅八位神仙，但八仙信仰并不是一开始就有的，而是在道教传播过程中，经过民间传说、文学创作的改造，把历史上一些互不相干的神仙拼凑在一起，从而逐渐形成八仙集团。

中国自古就有以八言事的传统，以八言仙始于唐代，唐人江炽有《八仙传》、杜甫诗中有“饮中八仙”，则指八位诗人。五代时后蜀主孟昶曾得到道士张素卿所绘八仙真形八幅，这八位神仙是：李已、容成、董仲舒、张道陵、严君平、李八百、长寿、葛永。这显然不是今天所说的八仙。但在此基础上逐步演化出八仙的故事。

宋代出现了大量的神仙故事，今传八仙中大部分在宋代就已流传其仙话，甚至有其祠祀。如吕洞宾、钟离权、蓝采和、何仙姑、曹国舅等都已被纳入道教的神仙谱系中。但八仙作为一个集团的记载，最早出现于元代的杂剧。如马致远的《黄粱梦》和《三醉岳阳楼》，岳伯川的《铁拐李》，范子安的《竹叶舟》，谷子敬的《城南柳》等等。众多杂剧中有八仙出场，说明八仙故事在社会上十分流行，八仙形象极受观众欢迎。但元代杂剧中的八仙名目并不统一，除钟离权、吕洞宾、韩湘子、蓝采和、曹国舅五仙外，另外三仙说法不一，或说是徐神翁、张仙翁、风僧寿、元壶子、李凝阳、刘海蟾等，以及后来定为八仙中人的李铁拐、何仙姑、张果。直到明代，八仙名目才渐趋统一。明代中后期的吴元泰以八仙的民间故事和杂剧、说话为素材，写了通俗小说《八仙出处东游记》，又名《上洞八仙传》，从此，八仙故事愈传愈广，约定俗成地把八仙名目固定下来了。

八仙传说有很多文学创作的虚构成分，但作为八仙本人，历史上确实存在，只是后来经过民间流传和文学加工，越传越神，以至真假难辨。

张果的事迹最早见《旧唐书》，他是一位修炼道士，自称有延年秘术而长生不老。唐玄宗曾召他到京城，他向玄宗表演了齿落更生、白发变黑的道术，又能喝苦堇汁酒而不死。张果老的传说就本于唐代张果的故事，这些故事传入民间，越传越神，后来又加入张果老倒骑驴的传说，使之形象更加丰富。

韩湘子是唐代文学家韩愈的侄孙，在唐人写的《酉阳杂俎》里，记载了韩湘能染花变色、花中出现诗句的故事，以及韩愈贬官途中遇韩湘，作诗赠送的故事。后代又加入了吕洞宾度韩湘子等内容，从而使韩湘的故事愈演愈多。

蓝采和的事迹，最早见于南唐沈汾的《续仙传》，说他“不知何许人也，每行歌于城市乞索”，“持大拍板，长三尺余”，衣衫蓝缕，常醉酒踏歌游行于市，其最有名的一首歌词为：“踏歌踏歌蓝采和，世界能几何？红颜一春树，流年一掷梭。古人混混去不返，今人纷纷来更多。朝骑鸾凤到碧落，暮见苍田生白波；长景明晖在空际，金银宫阙高嵯峨。”

何仙姑的传说，据史料记载有二个，一为唐代广州何泰女，幼食仙桃与云母粉，遂不饥渴，身轻如燕，洞知人事休咎。一为宋代永州何氏女，幼遇异人与桃食之，遂不饥无漏。后来道教的传说，把这两个故事合在一起，以至到明清时代又传出新的内容，说何仙姑为鹿所产，因住于何姓人

家，遂姓何，并把所遇的异人说成是吕洞宾，从而传出吕洞宾度何仙姑的故事等。

李铁拐作为八仙，是由几个神仙故事附会在一起而形成其仙话的。一是古仙巨神氏，善修炼之学，精于导出元神之术，更名曰李凝阳，常随老子、宛丘先生同游。二是魏晋神仙李八百，精于丹鼎之术，或名李真、或名李脱、或名李阿，传其已有800岁。李八百的传说至宋代仍有，或言其能顷刻拐行800里，故名。三是宋代刘跛子的传说，传其遇吕洞宾于君山，习灵龟吞吐之法等。四是唐代的李元中，学道于终南山40年，至阳神出舍，肉身为虎所残，神无所依，得一跛丐躯体而居，遂成跛状。后代流传的李铁拐的仙话大致是说，他一日修炼思老君真形，遂出神与老君同游，留其魄让弟子守护，后来其魄被焚，神无所依，乃附饿莩之尸而起，遂跛足依仗而行。因此，李铁拐的仙话就是由前代神仙故事附会而来。

钟离权本为五代后晋的将军，打了败仗逃入山中，由此看破红尘，出家学道。由于五代后晋、后汉相隔时间短，亦称其为后汉人。后人爱托古夸诞，遂以钟离权为魏晋前的汉代人，致使钟离权的故事上推了千年。关于钟离权的传说，最早出现于宋初，至北宋徽宗时，其故事逐渐丰富，并传为吕洞宾的师傅，撰有《灵宝毕法》等道教丹书。

吕洞宾本是唐末五代的隐者，因修丹炼药、仗剑除恶而留下了救世助人的事迹。至北宋时期，有关吕洞宾的神仙故事越来越丰富，越来越神奇。以至出现了种种灵迹道书，演述吕洞宾的神仙事迹、丹道法术、赞诫经诰等，遂使吕洞宾成为一位道俗共同尊奉的大神。

曹国舅的传说出现于宋代。宋代确实有一位国舅叫曹佾，但他并没有成仙的事迹。神仙中有一位叫曹八百的，大概曹国舅的传说就是曹佾和曹八百的事迹结合衍义而来。

总之，八仙的故事是在历史上经过民间文学的加工、附会众多的神仙传说而逐渐形成的。（汪桂平）

二四〇、三茅真君的传说是怎样的?

三茅真君，相传为汉代得道成仙的茅盈、茅固、茅衷三兄弟。关于他们的传说在汉晋间就已流行，后来经过历代道士和民间的增饰，三茅真君的传说越来越丰满，越来越流行。有关三茅真君的神话传说是这样的：

茅盈字叔申，有二弟，一名固，字季伟，一名衷，字思和。盈少秉异操，年十八，弃家入恒山修道饵术，得遇西城王君，拜为师，王君授以饵术调神之法。盈行之，便得身轻辟谷。后又得王母所赐太极玄真之经，按而行之，三年道成，色如女子，目有流光。年四十九，茅盈得道归家，盈父母尚存，怒其远游，不亲供养，欲杖之。盈长跪谢曰："盈受命应当得道，今道已成，不可杖击，恐三官考察，非小故也。"盈父不信，举杖欲打，然杖已折成数段，数段皆如弓矢之发，中壁壁穿，中柱柱陷。父悟，不敢打，怒乃止。父问：既然得道，能否使死人起死回生？盈说：有罪的人不可复生，但夭寿短折的人可以复活。于是让村中几位死去的人复活了。从此，乡里远近都奉之为神明。茅盈的两个弟弟没有学道，但当上了西河太守和武威太守，一时很是显赫。第二年，茅盈道成飞升，前来迎接的仙童玉女数百人，丝竹金石之音满耳，兰麝之香达数里外，美酒奇肴自至，众宾并集，大作宴会。茅盈与亲友辞别，登车乘云而去。当时茅盈的两个弟弟正在官府，听说茅盈飞升，皆弃官还家，追寻兄长。盈与他们相见曰：你们悟道太晚了，现在年纪已老，难以复补，即使获得真诀，也只能成为地仙了。于是教二弟延年不死之法，令长斋三年，授以上道，又各授九转还丹一剂。后来二弟亦得道升仙。茅氏三兄弟升仙后，远近为之立庙。后来人们又尊三兄弟分别为大茅君、中茅君、小茅君，总称为三茅真君。

在今江苏句容县的句曲山，被道家称为第八洞天，第一地肺，相传汉代的三茅君得道来掌此山，故称之为茅山。此地后来成为道教茅山派的祖庭，三茅真君亦成为该道派的祖师。三茅君在历代被称之为司命之仙，又往往称大茅君为东岳司命上真卿。三茅君历来崇祀不绝，直至近代，所在多有三茅真君庙。（汪桂平）

二四一、神仙杜子春的故事是怎样的？

道教的神仙故事很多，大体都是教人离尘出世，修道成仙。《太平广记》有杜子春的故事，就是教人隐忍忘情才能得道成仙。

杜子春本是个无赖子，游手好闲，不置产业。家财荡尽之后，彷徨街市，饥寒难耐。有一老人解其危难，给他300万钱，于是荡心复炽，肥马轻裘，歌舞娼楼，一二年间贫困如初。老人复来，又予钱1000万，杜子春

发愤要谋身治生，但不久又放纵如初，一二年间复挥霍净尽。一日又遇老人于故处，子春愧而避走。老人拉住他，又助钱300万。子春发誓以这笔钱助孤孀，行善事，事毕之后任其驱使。于是随老人入华山，只见有屋室整洁，云霞缭绕，鹤翔其上，正堂中有药炉，玉女环立，老人也更衣做道士状，持白石三丸、酒一杯，令子春服之，让他东向而坐，不管遇到什么事——尊神恶鬼夜叉，猛兽地狱，或是亲族眷属受苦万端，都千万不要出声，只不动不语。老人界之再三而去。子春视庭，唯一贮水巨瓮而已。俄有一大将军引兵来呵之，恐之，子春不应，将军怒而去。又有猛虎毒龙百兽蝮蝎无数，咆哮搏噬，子春神色不动，于是散去。既而风雨雷电骤至，火轮电光掣其左右，子春亦不顾。又有牛头鬼卒置大汤锅于前，以长枪叉之入热汤中，仍不应。于是鬼卒执其妻来，百般折磨捶辱，射斫煮烧，妻不胜其苦，铺啮哭号，哀求一言以全性命，春终不顾。于是鬼卒杀子春，领见阎罗王，熔铜铁杖，碓捣碾磨，火坑镬汤，刀山剑树之苦无不备尝，然而子春心念道士之言，终不呻吟。阎王怒，令子春转生为女，生而多病，备受针药之苦，也曾坠火坠床，然终不失声。及长，容色绝代，人狎侮万端而终不一言，人视为哑女。有卢姓者纳之为妻，情甚笃，数年生一男，聪慧无比。卢抱儿之与言，不应。卢大怒，乃持其子两足以头击石上，子春爱生无心，忽忘与道士之约，不觉失声。声未息，身坐故处，道士亦在其前，时才五更。此时忽火起，屋室俱焚。道士叹气说："你真是误了我的大事啊！"因提其发投水瓮中，火顿息。道士对他说："你喜、怒、哀、俱、恶欲都已忘却，未断者只爱也，你若不出声，我的药就可以炼成，你也就成仙了。啊！仙才实在难得啊。我的药可以重炼，但你成仙的希望却没有了。"杜子春愧悔无及，叹恨而归。

道教以为，人要得道成仙，首先要忘情断欲，无情无欲则丹药可成，即能长生不老。同时也告诉人们，人世间有痛苦万端，纵有乐事，也是倏忽即逝，所以俗世没有什么值得留恋的，还是修仙学道的好。这正是道家虚无主义的世界观。

（汪桂平）

二四二、麻姑的传说是怎样的？

麻姑是道教信仰的一位女寿仙，因其长生不死，故在为妇女祝寿时，常写上麻姑献寿的字样，或者绘出麻姑的形状，手捧蟠桃，以为祝寿的吉

利。

有关麻姑的传说很多，最早的记载是晋葛洪的《神仙传》，书中说东汉仙人王方平拜访蔡经家，因想见麻姑，故遣人召之。麻姑来，是一位年约十八九岁的漂亮女子，顶上作髻，余发散垂至腰，衣饰华丽，自说已见东海三为桑田。麻姑手爪似鸟，蔡经见之，心中暗想："背大痒时，得此爪爬背，背当佳也。"王方平已知蔡经心中所想，故谓曰："麻姑神人也，汝何忽谓其爪可爬背耶?"因使人鞭之。

随着麻姑传说的流行，后人多以女巫或女仙附会麻姑。或谓麻姑为石勒时人麻秋之女，麻秋是有名的残暴将军，曾让民夫筑城，昼夜不止，只在鸡叫时才能歇息一会。麻姑同情这些苦工，遂学作鸡鸣，群鸡也跟着齐鸣，民夫就能早点休息。后来麻秋发现此事，麻姑惧而逃入仙姑洞修道，后于城北石桥飞升。或谓麻姑为建昌人，修道于牟州东南姑余山，宋政和中册封为真人。或谓麻姑为唐代放出的宫人，姓黎，字琼仙。

民间又传说王母娘娘三月初三过生日时，举办蟠桃盛会，麻姑特在绛珠河畔用灵芝酿酒，献给王母，这就是"麻姑献寿"故事的来历。

现在江西南城县西南有一座山，名叫麻姑山，周围四百里，道教称为第28洞天。山上有会仙亭，相传就是蔡经的住宅，当初麻姑与王方平相会的地方。唐代大历年间，颜真卿作江西抚州刺史，有感于麻姑的传说，曾登临麻姑山，追寻当年麻姑修炼的遗迹，并作有《麻姑仙坛记》流传于世。麻姑山风景秀丽，云遮雾绕，唐代开元年间道士邓紫阳曾在此修炼，并以麻姑为中心创立了道教北帝派。颜真卿作刺史时，仍有北帝派的弟子在此修炼。此后，麻姑山作为道教的一个著名胜地，曾经吸引大量的文人墨客登临山顶，吟诗作赋。（汪桂平）

二四三、端午时为什么要挂天师符和天师像?

在我国岁时节日中，端午又称端阳，是一个大节。在这个节日里人们要喝雄黄酒，挂天师符、吃粽子，门上挂菖蒲、艾，南方还要举行龙舟竞渡，内容十分丰富。对这些民俗活动的含义，素来说法不一，有的说是为纪念屈原，有人说是为纪念孝女曹娥……。其实这个节是多种内涵重迭而成的。大致上说来，它有两方面内容，一是从越人的龙图腾崇拜演化而来的赛龙舟，以后又附会上了纪念投汨罗江自尽的爱国诗人屈原的含义，增

加了吃粽子的内容。二是辟毒。我们要介绍的端午挂天师符、天师像及下面要介绍的喝雄黄酒的习俗，都是与辟毒联系在一起的，所以我们要先稍微谈谈端午辟毒的一面。

古人认为五月是毒月，五月五日尤其是个不吉利的日子，生了孩子往往抛弃了，说是长大不利于父。比如《史记》记田文生于五月五日，他父亲让扔了，母亲偷偷地将他养育长大，长大后问他父亲为什么五月五日生的孩子要抛弃，父亲回答说："及户不利于父"。田文想出个对策："何不交其户，使其不至"，因而受到父亲的器重。这种迷信不知起于什么时候，到汉代还有影响，所以王充等人都力斥其不合理，近代在北方某些地方，五月五日生了孩子，父亲要祝说："长不及户"，犹是流风。同时五月又忌造房、晒席。总之，五月五日，在先秦认为是一个不吉利的日子，所以要用各种办法来拔除毒气。汉以后，五月五日为不吉利日子的观念被继承了下来，在原有的民俗上又增加了种种神话传说及相关的活动，对原来的民俗活动也用汉代普及于民间的五行观念作了解释。

端午这一天，有人称为天中节，道教又称为地腊，一天一地同称一天，似乎矛盾，实际却是基于同一个观念，都是从五月五日的两个五字引申开来的。按五行数，一、二、三、四、五分属水、火、木、金、土，土数五，北方水、南方火、东方木、西方金、中央土，所以五居中央。端者，正也，端五，也就是正五，五月五日的午时（午时日之中，午又谐音五）称为天中节，就是取其"中"义。

这一天又是道教的五腊之一，道书中称五月五日为地腊，五帝校定生人官爵，血肉盛衰，外滋万类，内延年寿，记录长生，所以这日道流的活动为谢罪求请，祭祀祖先。但定为地腊，在观念上也应归原于五这个数。五为土数，五月五日为地腊，也便解释得通了。

我们从《梦粱录》等著作中看到南宋时端午节的民俗活动是十分丰富的，而在这丰富的活动中，又以种种辟毒活动作了核心，其中又以天师的符，和天师像最为有力。据《梦粱录》说，端午那天，朝廷内司用菖蒲或通草雕成骑虎的张天师像放在彩盘当中，用染成五色的菖蒲围在四周，又雕刻百虫铺于上面，以彩线、细巧缕金花朵，及银鼓、糖果、巧粽、五色珠穿结成经筒符袋，再加上榴、艾叶和花朵等等的装饰，将它们赐给亲王、大臣。而宫观的道士，也以经筒、符袋遗赠施主。至于一般的老百姓，则用艾和百草缚成天师像，挂在门上。天师俨然成了辟毒的主角。本

来，在中国古代巫术中作为抵御妖怪邪毒的，有一种白泽神兽，宋代端午它尚挂在门上，与天师像并存，以后慢慢地消失，独剩下天师在撑门面了。这倒可以看出，道教比起古老的巫术来，毕竟技高一筹，社会影响更大更深刻，它的祖师像也便取白泽神兽而代之了，经筒、符袋灵符的作用也很突出。

本来用五彩缕辟毒，是汉代已流行的，自从葛洪在《抱朴子内篇》中提出，五月五日佩带“赤灵符”于胸前可以辟五兵，以后就用五彩线结成符袋内装灵符。符与天师在明清两代的端午习俗中更为突出，端五的挂天师符成为通例。有些地方甚至五月开头就将它张挂起来，六月初一才取下。所以有人作诗说：“岁岁新符换旧符，羽流托业有门徒，筠篦劲达龙蛇气，挥洒朱毫灿画图”。诗下自然说：“端阳节粘符于两楹间，谓可驱邪降福。先数日，羽士朱书符诀，于素诵经之家遍送之，谓门徒，如贸易之有主顾也。”（清·张春华《沪城岁事征广歌》）除屋内悬挂天师符之外，小户人家又粘彩色桃印小符，又身上挂彩绒裹网线为五色符，都是从道教中引申而来的。笔者小时候还见过这样的符袋，只是袋中也没有符，而充进几样香料，袋上绣成老虎，端午节时小孩儿就挂在脖子上。

值得注意的是，僧尼也力图将佛教的影响施于端午。寺院将韦陀像卖与信徒，挂在门口，与张天师像想来是同一效用。又江南庵中送上一种“五毒符”剪五色彩笺成蟾蜍、蜥蜴、蜘蛛、蛇、蜈蚣的形象分送檀越，贴在门楣，寝室，据说能压毒虫。郭麟《五毒符》诗云：“跂跂脉上善缘壁，蜿蜿蛇蛇断风疾。周身百足疆扶持，密网千丝巧罗织。庞然独踞中央坐，四虫么麽一虫大。可怜乙骨走群妖，留向午时作奇货。”五毒的说法不一，这儿也不来考证。这种形象原来并不是符。非符而称符，是因为道符在端五的应用已经很久，这类辟邪物与其功能相类，故称为符。人们习惯上总以自己熟悉的东西去比方或称呼不熟悉的东西，尼庵的五毒符是后起的，尼姑也想尽力跻身于端午习俗，原因是从此作“奇货”，也可换回布施，并结牢善像。不过僧尼在端午的影响远不及道流。（刘仲宇）

二四四、石敢当是何神物？

近代民间流行以小石碑（或小石人）立于桥梁要道，或街头巷口，上刻“石敢当”三字，或刻“泰山石敢当”五字，用以禁压邪神。这种风俗

始见于宋代文献，据载宋仁宗年间，蒲田县治翻修，得一石铭，其文为："石敢当：镇百鬼，压灾殃；官吏福，百姓康；风教盛，礼乐张。唐代宗大历五年县令郑押字记。"（《集说诠真》）可见在晚唐已有这种用石敢当镇鬼压灾的风俗。

关于石敢当的来历，有两种说法。一、西汉史游《急就章》有句云"师猛虎，石敢当，所不侵，龙未央。"后人注以为石是姓氏，敢当谓所向无敌。那么，石敢当碑就是取其所向无敌的之意以镇邪。二、石敢当为五代一力士，因生平逢凶化吉，御侮防危，故后人凡桥路冲要处，必以石刻其志，书其姓字，以捍居民。或赠以诗曰："甲胄当年一武臣，镇安天下护居民。捍冲道路三叉口，埋没泥涂百战身。"此说始见于明代，乃时人臆会之说。因为唐大历间已有石敢当刻石，则其习俗不可能是五代以后的事。实际上，石敢当是古代的一种灵物崇拜的遗风，以石为灵物，埋于宅下路中，用以辟邪镇鬼。

清初以来，流行于石敢当之前加泰山二字，名"泰山石敢当"。民间有关于其镇邪的传说。相传康熙间，有将军名拜音达礼年，以邸舍与浮图相通，不利居住，适道出江西，遂诣龙虎山求教。因拜一赭衣道士，道人曰："此宅煞细故，以文字镇之当吉。"索纸大书"泰山石敢当"五字，款著纯阳子书。将军惊谢之，归而勒石东廊以压煞，字径逾尺。又有广东徐闻县民间传说：康熙间，数任知县皆到县不几日，即卒于任上。某黄知县知其事，携一风水先生同赴任。先生察明系本县一座宝塔之影正落于县太爷公座之上，诸官皆因不能经受宝塔的压力而死。遂于县衙前立石碑，刻"泰山石敢当"五字，谓泰山之力可压宝塔。此后遂无事。（汪桂平）

二四五、什么是乌饭？什么是雄黄酒和朱砂酒？

在南京的小吃摊上，有一种粢饭团，那米饭粒是亮黑色的，稍微带一点紫光。乍来此地的人往往感到奇怪。在江南的其他一些地方，又有黑亮的乌米糕出售。这种黑色的米饭、米糕，吃在嘴里比一般的米饭、米糕更为爽口，又有一股清香，确是别有风味。这种黑色的粢饭和米糕，是从浴佛节的乌米饭演变而来的，而它的最早源头，却是道教的青精饭。

乌饭，原是道教斋日的食品，唐陆龟蒙《四月十五日道室书事寄裴美》："乌饭新炊苦腊香，道家斋日以为常"。它的原名是青精饭，道士入

山采药，寻仙时用做干粮。明李时珍《本草纲目》第二十五卷引梁陶弘景《登真隐诀》载“太极真人青精干石饭法”。说是以酒、蜜、药草等浸染再晾干的。陈藏器《本草》称为乌饭。据此我们知道乌饭即是青精饭。

青精饭，前身为青粮米，它原是道士服食方中的一种，其方至少可以溯至东汉，如《灵宝五符经》。《五符序》（注：《吴越春秋》曾提到这本书，三国吴的葛玄一派曾将其奉作重要经典。《五符经》原本已不可见，《道藏》中的《太上灵宝五符序》卷上、中保留了它的一些内容。）卷中载有三个青粱米方。一方用酒渍，一方用赤石脂，一方仅用稻米。青粱米是给道士入山备的干粮，能够一食十日、几十日不饥自然是夸大了它的奇效。不过，青粱米方多用黍类，而青精饭则用大米，看来是为适应南方人的口味而改进了的。

道教青精饭颜色黑，并不是以黑为追求，实际上是用南烛汁浸渍的结果，泛出亮黑色，不过说明浸汁已透。这种做法，是出于对南烛健身价值的过度夸张。《青精干石熟饭方》引《上元宝经》曰：“子食草木之王，气与神通，子食青烛之津，命不复殒。”但传入僧寺再又散入民间后，已失其本意，有些人单纯在黑色上追求。所以李时珍说：“乌饭乃仙家服食之法，而今之释家多于四月八日造之，以供佛耳。造者又入柿叶、白杨叶数十枝以助色，或又加生铁一块者，止知取其上色，不知乃服食所忌也。”（《本草纲目·谷部》卷二十五）谢去咎的《事类合璧》说：“道家采杨桐叶、细冬青染饭，色青有光，名曰青精饭”。看来是沿袭了僧寺与民间的讹误。近代安徽泾县的洛佛节，民家采乌桐叶染饭，青色有光，也叫乌饭，并且相互赠送，说明某些地方以讹传讹，竟沿袭了几百年。

以后乌饭又演变为乌米糕，乌米糕又在吴地语讹为“阿弥糕”（吴音中“阿弥”“乌米”音同，足可看到它是受到佛教的推动流向民间的，但其义离道教的青精饭是越来越远了。

根据民间传说改编的戏曲《白蛇传》中，有一折《惊变》，表演许仙听了法海和尚的挑唆，硬给白娘娘灌下了几杯雄黄酒。这酒好厉害！饶是白娘娘有千年道行，一喝之下终究现了原形，将个许仙当场吓得灵魂出窍，一命呜乎。

这段戏，表演的是神话，但对雄黄酒的神奇功效的渲染，却是源自民间端午节用雄黄酒辟毒的习俗，所以在台下看戏的中国人，不会怀疑几杯雄黄酒放倒千年蛇精的可能性。

端午节喝雄黄酒，是辟毒方法中的重要一种。与它相类的一种方法是喝朱砂酒。一般的做法，是用雄黄和酒，将酒喝去大部分，余酒洒在周围地上或墙上，底下浓浓的糊状的雄黄，则拿来涂在小孩子额上，或者用它写上一个金黄色的“王”字，那是象征性地在他额上画了个百兽之王的老虎。在不少地区，人们还在雄黄酒中加入剪碎的菖蒲叶子。据说，这样，便能除毒虫，解散毒气，再不怕蛇、蜈蚣、壁虎、蟾蜍、蠼子、蜘蛛为代表的“五毒”了。

朱砂酒的制法与用法和雄黄酒差不多。只是用来和酒的是朱砂，喝剩下的酒也是洒在周围墙壁、门窗上，再涂在小孩额头、胸、手等处。端五用朱砂酒或雄黄酒各地不完全一致，一般是只取用其中的一种，而无论用哪种酒，它的渊源，都在道教中。

朱砂，雄黄都是道教中重要的丹药，朱砂又是道教书符的原料。“若书治邪病符，当用虎骨真朱（即朱砂）合研，研毕乃染笔书符”。（陶弘景《登真隐诀》卷下）如果犯了“鬼病”，还要上章之后，连章奏的纸稿和朱砂一起搀烂吞服。朱砂、虎骨都是药材，对某些病确有疗效。但道士用这二味药，主要还是相信它们有辟邪却鬼的神秘力量。端五喝朱砂酒又以酒周围，原因即在于此。

雄黄酒方，应亦出道教。雄黄也是一味中药，但多外用治疥疮等皮肤病。在《图经衍义本草》中列“玉石部中品”，说它有杀精物恶鬼邪气百虫毒、胜五兵等等功效。道士为寻不老药经常尝试，在炼丹术中为重要原料之一，还在汉代就频繁使用着的。道教服食雄黄的方法有多种，其中有一种是泡酒喝，葛洪在《抱朴子·内篇》中已经指出。《道藏》中又有《神仙酒炼雄黄方》；是以雄黄为主，酒为辅料，方后说服过之后“腹中三虫伏尸皆去，心开目明，使人有威武，入水辟蛟龙，入山辟虎狼，入军辟五兵。服雄黄者人不敢当之。”这种对雄黄的辟邪功能过度夸耀影响于民间，遂形成端午饮雄黄酒辟百毒的风俗。只是民间以酒为主，雄黄为辅料。

顺便说说，菖蒲入雄黄酒，也出于道教养生方。道士对菖蒲评价很高，认为它“有五德以配五行”，久服后能“役使万灵，精邪不近，祸患永消”。（京里先生：《神仙服饵丹石行药法》）道士做成菖蒲丸用酒送服。民间则较简单，以叶或根屑入酒冲服，也不想“役使万灵”只是想它避邪罢了。

（刘仲宇）

二四六、指南宫殿说祈梦

在台湾台北市的木栅，有一座著名的道教宫观，叫做指南宫。严格说来，指南宫只是那儿供奉玉皇大帝和吕洞宾的一组建筑群的一部分，但名气特别地响，所以习惯上把那儿都称做指南宫了，所谓“指南宫”，却原来是在这供奉玉皇和吕洞宾的大殿中，建有专供人们祈求吕仙公在梦中指点迷津的祈梦堂。祈梦堂的宿舍有300间之多，分男室和女室，即使夫妻到此也各之分开独宿，各祈灵佳梦。对于投宿于此求得的梦境，自然往往要很费些精神去译解，同一梦的理解难免见仁见智，人言完异，但来祈梦的人都是虔诚地相信，梦是吕仙公对人生难题的指点，里面深藏玄机，是足可为下一步行动的指南的。

象指南宫这种规模的祈梦堂，现代已极难见到了。不过遇到生活中的疑问到神庙中去祈梦，倒是一次由来已久的民间习俗。

说到祈梦，先要谈一谈古人对梦的态度。在我国古代，对梦的迷信由来已久。人们认为，在梦中，精神会离开肉体，甚至飞往另一个世界。传说禹王爷的儿子启，就曾梦上天堂，又带着上帝赐予的《九辨》、《九歌》回到人间，这天乐也就在凡间流传开来。同时，人们又认为梦境预示着某种吉凶，所以又有解梦的活动开展。远古的没有文字记载的情形我们不得而知了，从文献记载看，三代礼制中已有专门为王、诸侯解梦的专职人员，《周礼》中将他们称做“梦人”，隶属于春官大宗伯，是为王朝服务的许多巫史中的一员。《楚辞·招魂》提到巫咸自称“掌梦”，巫咸是商代的大巫，可见梦人的职司并不是周代才有的。这是官方的情形。至于民间，素来也有解梦的术士在活动，还流传有解梦的专著，比如敦煌文献中就发现有《解梦书》。解梦、民间也称圆梦。除了江湖术士之外，人们也常找和尚、道士圆梦，想来人们认为要从这类恍惚的事态中洞穿玄机，还得借重于僧道的神通。

解梦，总的来说，是在梦境发生后，企图对之破译，而祈梦，则是主动地寻求梦境的降临，然后才加以解释。前者表现了对已有之梦的消极应付，后者则表现了对梦的干预。这种干预，通常是以对祈求对象的信仰为前提的，信仙的求仙，信佛的求佛，信神的求神。信仰的对象既很明确，祈梦的场所也是确定的，所求得的梦境也完全归于某神、佛的指点。

祈梦不限于道教宫观，佛寺中的观音堂，也是信仰者常去祈梦的地方。不过，从各自原来的宗教理论上看，佛教讲寂灭，修持中讲求戒定慧，定之一项要求无杂念，梦为幻境，是定心不足的表现。道教是从民间巫术发展来的，解梦一类的活动搬进道术毫不奇怪，而且在它的宗教修持中，存想神游是基本方法之一。金末元初全真道七子之一的丘处机曾对佛教徒耶律楚才谈到王重阳出神入梦，认为“禅家恶梦境，岂知福力薄劣者，好梦不能致也。”结果遭到耶律楚才的讥笑，说“识者闻之，未尝不绝倒也！”（《西游录》下）和尚的为人解梦，放开寺院让人来祈梦，是迎合民众的迷信心态，借此吸引善男信女的从俗办法。

凡去祈梦的人，对于梦境的启示是深信不疑的，并且有不少人也确依照梦示去行动，据说是灵验得很。南宋陆游《老学庵笔记》中说，有个李姓人小时候，去梓潼神（即后来称为文昌帝君的掌人间禄位之神）那儿祈梦，当晚梦见到了成都天宁观，道士指着织女支机石说：“用它作名字，就能考中了。”李便改名为“石”，字“知（支）几（机）。”这一年省试果然高中。清代又有人记载说，有王生没有得志时，祈梦于北京的吕祖庙，梦到吕洞宾引他走到一处，无门可出，仙人说：“我特别为你开一扇门。”门启开之后，突然遇上一个青面的魁星。后来在一次恩科中真的得了头名状元。祈梦不灵的事有没有呢？恐怕是大多数。但认为应验便口耳相传，大家都说某仙某神祈梦灵，文人煞有介事地记录下来，传播开去，更容易视作“文献有据”，至于不灵的，算是扯淡。况且，对于梦境的解释是可以多种多样的。当北宋方腊起义时，富阳县令吴观成开溜还是坚守犹疑不定，祈梦于真武神，得到的梦兆说，“富阳县令第一将”，似乎是个佳兆，所以决定留下来。想不到落得“除名，编置邻郡”的下场。自然，对祈梦灵验深信不疑的人会辨解说：神启是不错的，是那位倒楣蛋自己领会错了。“第一将”难道不可以理解成“第一个下台”吗？

祈梦所得的兆示有时是晦涩的。一次有人在于谦庙求梦，梦中觉得庙中的皂隶摸了下他的臀部。此人醒来大骂庙鬼轻薄，于谦管不好小鬼。几年后他被派往龙阳做吏，原来“龙阳胥”是古代对男子同性恋中娈童的称呼，于是这梦便算应验了。纪昀《阅微草堂笔》记载雍正年间有个霍易书，祈梦于京师吕仙祠，梦吕洞宾给他一首诗：“六瓣梅花插满头，谁人肯向死前休？君看矫矫云中鹤，飞上三台阅九秋。”雍正五年定帽顶之制，他的帽子铜盘六瓣梅花如意，第一句诗应验了，满以为后面也会应验——

三台是宰相之位，想不到后来被谪军台，到了葵苏图地方，正为第三台。于是后面的诗句也验了，只是“三台”并非以前理解的宰相之尊罢了。

祈梦的寺庙如我们前面说过的那样，并没有绝对固定的，凡是传说神仙、佛甚至是妖（五通祠、狐仙堂）都无不可，不过，一定时期一定地区人们去得最多的神庙，总是传说特别地灵或者该神、佛最受崇拜。比如说明代真武大帝特别地行时，向真武祈梦的就更多些。明清以降吕洞宾特别地受到人们的信仰，向吕祖祈梦的更是普遍。中国的文学、神话中最著名的关于梦的故事——黄粱梦，附会在他身上。

黄粱梦或邯郸梦，在中国文学中成为人所熟知的典故，说起来，它的成型有一个过程。在《幽明录》中有一个故事，说南朝刘宋时，焦湖庙中有一个柏木枕头（一说是玉枕），枕旁边有条小缝。有一个单父县人杨林出外经商，入庙祈求。庙祝问他：“您想获得好姻缘吗?”杨林说：“那太好了!”于是庙祝让他靠近枕头，不知不觉中便走进了枕上小缝，却看到一片朱楼琼室，内中住着位赵太尉。杨林娶了赵太尉的女儿，生下了六个儿子，都做了官，经历过几十年后，杨林仍乐不思归。突然一下子如梦初醒，却仍站在枕旁。以这个故事为蓝本，唐代的沈亚之写了《枕中记》传记。小说写有个卢生在邯郸道上碰到道士吕翁，吕翁拿出一个枕头让他枕上，卢生就进入梦乡，在梦中娶了崔氏女，接着又考中进士，屡屡升官，最后位至宰相，历尽了人间的荣华富贵，倏忽一梦，醒来时发现连蒸熟一顿黄粱米饭的时间还不到。到了元代马致远利用这一素材，写成《邯郸道省悟黄粱梦》杂剧，将主人公换成钟离权和吕岩，扮演东华帝君派钟离权度吕岩故事，这是这一故事与吕洞宾挂钩的开始，但戏中的吕洞宾是入梦者。明代汤显祖又依之写成剧本《邯郸梦》，但恢复了吕翁度卢生的故事，只是将吕翁指实为吕洞宾，于是吕洞宾通过一枕黄粱点化卢生的故事便流传了开来。《邯郸梦》是汤显祖“临川四梦”之一，在戏剧史上有着崇高的地位，这点我们不来评说，单说他将吕翁改为吕洞宾，正是明代对吕洞宾信仰加深的反映。到清代，吕洞宾的名气更响，向他祈梦的更多。现今的台湾指南宫正是向吕洞宾祈梦的场所。看来它虽然建成时间不长，其渊源却不说不久，民俗的支撑不可说不牢了。（刘仲宇）

二四七、道教描绘的天堂是什么样子?

世界上许多宗教都有关于天堂的动人描述，那里是天神上帝居住之处，琼楼玉宇，富丽堂皇。凡人死后，可依其修行功德升入天堂，成仙成神，享受自由美好的生活。

道教宣扬修道成仙，羽化升天，因此也有关于天上神仙境界的描述。这种描述吸收了佛教三界说，也宣称大地之上有三十六天，分属玉清境、上清境、太清境。早在南北朝时，《魏书·释老志》载北魏道士寇谦之说：二仪之间有三十六天，中有三十六天宫，每宫有一神主之。其最上者为无极至尊，其次有大至真尊、天覆地载阴阳真尊、洪正真尊等等。南朝时成书的《太真科》等道书则宣称上天最高一层为大罗天，大罗生玄、元、始三气，化为三清天。一曰清微天玉清境，元始天尊主之；二曰禹余天上清境，灵宝天尊（即太上大道君）主之；三曰大赤天太清境，道德天尊（即太上老君）主之。大体上唐以前道教关于上天层次及其名称的说法不一，有说九天的，有说三十三天或三十六的。北宋张君房编《云笈七籤》一书将道教有关天的各种说法汇辑起来。该书卷三及卷二十一提出一种较有代表性的关于三十六天的说法，即将天划分为欲界六天、色界十八天、无色界四天；三界二十八天之上又有四梵天（亦称四种民天）；四梵天之上为三清天；三清之上即最高一层大罗天。从下至上，总共为六层三十六天。其层次和名称如下：

（36）无上大罗天。

三清天：（35）玉清境清微天、（34）上清境禹余天、（33）太清境大赤天。

四梵天：（29）常融天、（30）玉隆天、（31）梵度天、（32）贾奕天。

无色界四天：（25）皓庭霄度天、（26）渊通元洞天、（27）翰宠妙成天、（28）秀乐禁上天。

色界十八天：（7）虚融越衡天、（8）太极蒙翳天、（9）赤明和阳天、（10）玄明恭华天、（11）耀明宗飘天、（12）竺落皇笳天、（13）虚明堂耀天、（14）观明端静天、（15）玄明恭庆天、（16）太焕极瑶天、（17）元载孔升天、（18）太安皇崖天、（19）显庆极风天、（20）始皇孝芒天、（21）太黄翁重天、（22）无思江由天、（23）上揲阮乐天、（24）无极昙誓天。

欲界六天：(1) 太皇黄曾天、(2) 大明玉完天、(3) 清明何童天、(4) 玄胎平育天、(5) 元明文举天、(6) 七曜摩夷天。

除上述三十六天说外，还有其它说法。例如南宋道书《灵宝无量度人上经大法》卷四，根据道教“一气化三清”之说，提出：大罗一气化生三天，即三清天；三清降气各生三天，为九重天；九重天又各生三天，为二十七天。九重二十七天合计为三十六天，分属三清境，每境十二天。其具体名称及系列如下：

无上郁单无量天（九重之九）
无形天、无精天、入色天
无极禅善无量寿天（九重之八）
焚形天、玄微天、玄清天
无穷洞虚极上须延天（九重之七）
玄焚天、气玄天、玄无天

以上为玉清境十二天。

无极玉虚玄洞寂然天（九重之六）
上真天、飞梵天、流精天
玄上洞极不骄乐天（九重之五）
玄清天、紫虚天、化灵天
上极无景化应声天（九重之四）
九玄天、元清天、极梵天

以上为上清境十二天。

无名至极洞微梵宝天（九重之三）
微梵天、虚梵天、空梵天
太极无崖梵迦摩夷天（九重之二）
自然天、玄梵天、天云天
无色洞微波黎答恕天（九重之一）
洞微天、玄上天、极色天

以上为太清境十二天。

道教关于天的说法虽纷纭繁杂，但也有共同之处。如肯定诸天从上至下为化生关系，诸天之中皆有天真神仙。道士修道受箓，可依其阶次升入相应层次的天堂。除了升天的神仙外，道教还认为有一些无资格升天的“地仙”，他们的去处则是地上或海中的十洲三岛、洞天福地。（张裕）

二四八、道教音乐与古代音乐有何关系?

古朴的道教音乐是我国传统音乐中重要的组成部分。道教音乐是道教进行斋醮仪式时，为神仙祝诞，祈求神仙赐福，消灾却祸，降妖驱魔或超度亡灵等诸法事活动中使用的音乐，所以也称为法事音乐。作为一种古老的宗教音乐，在曲式和情调的内涵上，无不渗透着道教的基本信仰和道教的审美思想，形成了自己特有的格局。道教音乐在审美思想方面则反映了道教所追求的长生久视和清静无为的人生目标和思想境界，是既出世而又入世，情调庄严肃穆，清幽恬静，又不乏欢快。表现召神遣将时气势磅礴，表现降妖驱魔时威武果敢，祈福庆祝时欢乐轻快，赞颂神仙时优美恬静，而表现祈祷养炼时悠扬缥缈。通过音乐的烘托、渲染，道教的斋醮仪式显示更加庄严、肃穆、神圣、神秘，声乐中各种神仙意境得以和谐生动地再现，把人们的情感带入了神秘的神仙世界。

道教音乐与中国古代音乐的关系非常密切。相传《华夏颂》、《步虚辞》等为道教音乐最早的音韵。而《华夏颂》是吸收秦汉时宫廷雅乐改编而成的，《步虚辞》则是源于古代的祭祀音乐，据《道书援神契》云："古者祭祀歌乐章，或歌毛诗，今法事长吟步虚，本此也。"至唐代，由于帝王的尊崇与参与，道乐中融入了不少宫廷音乐的成份。由于民族融合与文化交流的发展，道乐中又吸收了部分佛教音乐和西域音乐。宋元明清时代，由于帝王干预编纂道教的斋醮仪式，道教音乐进一步规范化。因此，道教音乐是吸收了大量的宫廷音乐而形成发展的。

在民间，道教音乐与各地方的戏曲民歌融合，形成了各地不同风格的道教音乐。使道乐走上多样化、地区化和世俗化的道路。

道教信仰是汉民族土生土长的一种宗教信仰，自古以来同汉民族的习俗有着十分密切的联系，在教义上注重人世，追求人世间一切美好的东西。道教的这一特点也决定了道教音乐与汉民族传统音乐关系十分密切，大量地吸取和糅合了宫廷音乐、民间音乐的曲调及演奏方法，这就使道教音乐具有广泛的群众性和地方性。一方面，它的曲调与形式容易被一般群众所理解、所接受，给人以亲切感和熟悉感，为人们所喜闻乐道，既有渲染宗教气氛的作用，又具有很强的娱人功能。甚至出现道教音乐中的一些典调又重新脱离道乐而返归于民间，变成新的民间音乐或戏曲种类。例如

在陕西、山西广泛流传的道情调，浙江南部流行的大词，都是从道乐中分化演变出来的。另一方面，道教的这一特点，也使道教音乐披上了浓厚的地方色彩，不同的地方有不同的道乐经韵，具有不同的音乐风格，并且彼此差别很大。道教全真派的经韵就有“十方韵”与“地方韵”之分。“十方韵”是全国道教全真派宫观都通用的道教音韵，又称为“全真正韵”。“地方韵”则仅限于在某一地区流行，使用的道教音韵，这些地方韵各不相同，大都吸收了当地民间戏曲、民歌、小曲的曲调和内容，具有很浓的乡土气息，故也被称为“乡韵”，如有北京韵、广汉韵、崂山韵、陕西韵、温州韵等等。由此，构成了道教音乐的大众化、通俗化和多样化的特点，深受群众的喜爱。

又因为道教音乐有着严格的传承办法，所以在道教音乐中保存有大量传统的古代音乐，尤其是宫廷音乐具有很高的研究价值。

道教音乐由声乐和器乐两部分组成，表演形式多种多样，包括独唱、齐唱、独奏、合奏、伴奏等形式。声乐是道教法事音乐的主要部分，分颂、赞、步虚、偈、吟咏等格式。颂、赞、步虚、偈是单独的曲式，有上下两句式或四句式小段，有时也有超过四句的长段。其中颂、赞、步虚的曲式在唐代已形成，偈是元代以后出现的。曲式中音韵是曲调，起着烘托气氛，抒发情感的作用；而曲词（即经文）总是十分具体的，表达了举办法事的人们的愿望与乞求，或赞美神仙的无边法力，或求助于神仙佑护。曲词与曲式是和谐统一的，各种曲式贯通搭配，组成了整个法事活动。道教音乐所用的乐器，几乎包括了汉民族乐器的全部。用得较多的乐器是：钟、鼓、磬、钹、铙、木鱼、铃等打击乐，笙、管、笛、箫等吹奏乐，古琴、二胡、板胡、月琴、阮等弹拨乐。这些乐器多用在法事活动的起韵、过门、结尾以及伴奏上。主持法事的道士被称为“高功”；诵经的道士称为“经师”。高功和经师必须熟谙道教经典，精通斋醮礼仪，会走“禹步”，“踏罡步斗”和各种口诀，当然更要会唱诵和演奏法器，达到做、念、唱、奏样样知晓，方能胜任。

中国历史上曾有不少道士是很有成就的音乐家，例如前面提到的林灵素，冷谦等都对道教音乐的发展传播起过一定作用。近代著名的道士音乐家华彦均，其作品《二泉映月》等乐曲是我国民族音乐中少有的佳作。

（王宜娥）

二四九、道教与古代建筑艺术有何关系?

说到道教与艺术的关系，不难首先想到的是道教的宫观建筑艺术。对神仙的信仰，是道教区别于其它宗教的主要特征，道教的宫观建筑，是体现神仙信仰的物质条件，它们是道教信徒供奉神仙的殿堂，是信徒们祭祀礼拜的场所，是出家道士具体居住过宗教生活的居处，也是那些立志成"仙"的隐士们修身养性的地方。在道教徒看来，宫观建筑的选址、风格、以及形式，对于他们的信仰来说，都是至关重大，必须认真对待的。特别在漫长的封建社会中，道教得到许多帝王贵族的扶植与支持，道教宫观不仅在数量上几乎遍布全国，而且建造十分精美，形成了独具一格的建筑思想、建筑风格、建筑工艺，成为中国古建筑艺术的一个极其重要的组成部分。

道教历来有所谓"三十六洞天，七十二福地"之说，包括了全国几乎所有的名山胜境，相传这些地方都是仙人居住游憩的地方，是通天之地，人间的仙境和仙人在人间的住处。道教宫观因此大部分建造在这些洞天福地。另一部分道教宫观，主要建在大城市和人口集中的地区，那是为了信徒们信仰上的需要。现存的道教宫观，规模不等，形制各异，差别极大，有的是一座庞大的建筑群，有的却只有一房一屋，甚至连一房都没有。大致可以分为三类：第一类是宏伟的宫殿，由历代封建统治者大兴土木，仿造帝王宫殿楼阁修建的。第二类是一般祠庙，多数系民间信徒集资修造，以供奉当地最信奉的神仙；第三类是简朴的茅庐、洞穴，主要是历代方士、道士与求仙者修炼的地方。三者，都是道教信仰的需要。

道教的宫观建筑是从古代中华民族早期的宫殿、神庙、祭坛建筑发展而来的，但有它自己的特点。

首先，道教宫观从其布局、体量、结构，都明显地体现了中国古代汉民族的自然崇拜及祖先崇拜的传统思想观念。它们继承了殷周时代明堂建筑所具有的天人感应，依天象方位修筑等观念，以示道教源渊之古老。道教也把本身的特点融入了宫观建筑的思想之中，使这些建筑进一步含有道教的教义，纳入道教宗教崇拜的体系。

道教在继承传统建筑艺术的同时也发展了我国的传统建筑艺术。在建筑形式上，道教庙观许多是由个别的、单一的建筑相互连接组合成的建筑

群。这种建筑形式从其个体来看是平凡的、低矮的，但就其整个建筑群来讲是井井有条，相互照应，博大严谨，充分表现出道教追求既朴实又广阔，和个别与自然的和谐审美心理。在建筑结构上，多数道教的宫观建筑为木结构建筑。这种结构是以木架为骨干，墙壁隔扇仅作为内外间隔之用，而不负屋顶重量。这种木架结构是在柱顶架梁，再在梁上重叠数层瓜柱和梁，最上一层梁上立脊瓜柱，构成一个木构架。在两组构架之间，用枋横向连接柱的上端，在各层梁头和脊瓜柱上再装檩，这些檩除排列承托屋面重量的椽子外，还具有联系构架的作用。殿式建筑在柱上和内外檐的枋上安装斗拱，用以承托梁头，枋头和支持出檐的重量，出檐越远，斗拱的层数也越多。斗拱还有装饰作用，并且还以斗拱层数多少来表示建筑的等级。大多数殿式道教宫观的殿宇用斗拱建重檐屋顶，出檐深远，向上举折，加上鸱吻，脊饰，以及直立的墙壁和立柱，再由殿基宽阔的月台或崇台衬托，整个建筑显得十分庄重和稳定，使人感到一种曲与直、静与动、刚与柔的和谐美。

由于时代、地域和用材的不同，道教宫观的建筑工艺和风格也有很大不同。传统的道教宫观的建筑规划一般中路建影壁、山门、幡杆、钟鼓楼、灵官殿、玉皇殿、四御殿、三清殿，以及各自的祖师殿等。两侧置配殿、执事房、客堂、斋堂等生活用房。一些大的道宫道观前部还建有棂星门、华表、石狮等表示尊严的装饰建筑。华表，相传上古称作“谤木”，为尧舜时纳谏而设，后来只用于帝王宫殿或陵寝前，一般雕有云龙等图案。道教的大宫观前，所用华表一般八角形柱，浮雕多为祥云，与宫陵不同。狮子为百兽之王，门前石狮有显威仪之意。道教对此有其宗教的解释：东边雄狮，左脚下踏一绣球，象征混元一体和无上的神权；西边雌狮，右脚踩一小狮，俗称“太师少师”，表示道教昌盛。我国北方，由于气候比较寒冷，降雨量相对较少，殿宇屋顶一般较重，墙壁较厚，有较好的保暖作用。相比之下，屋檐的出挑一般较浅，殿宇的正脊多数为直脊，有的脊上装有砖雕或琉璃鸱吻和脊饰，整座建筑庄严持重。而在南方，因气候温暖，雨量较多，所以一般道观屋顶结构较轻，墙壁较薄，窗户较多。有的殿宇则全用隔板，不用砖砌。一般殿宇的出檐较深远，翼角举折较大，这样可以兼作避雨的回廊，而又不致影响殿内采光，也不使屋顶显的过重。殿堂屋顶正脊多为弯脊，两端略上挑，有些则成燕尾式。一般屋脊装饰较多，除有精细的砖雕和琉璃鸱吻饰件外，还有黏剪造型（堆花）

装饰。在少数民族地区的道教宫观，许多受当地民族建筑艺术的影响，更具有独特的风格。总的来说，北方道观一般比较庄重古朴，而南方道观则在庄重中表现出一种轻盈疏透之感。

总之，道教建筑艺术是中华建筑艺术的一个不可分割的部分，由于道教建筑的发展给中华建筑艺术增添了不少光采。这种建筑艺术，它的建筑思想与建筑风格，随着道教的传播，还传到世界各地的华人社会。

（王宜娥）

二五〇、现存道教宫观建筑及其特点如何？

山西省芮城县龙泉村的广仁王庙是我国现存最早的道教庙宇，也是至今保存的全国三座唐式古建筑之一。对于研究中国建筑艺术、造像、绘画等发展提供了重要依据。广仁王庙又称五龙庙，内奉水神广仁王，是一座四合院形制的庙宇建筑。正殿建于唐太和五年（831），五间四架，单檐歇山顶，柱头没有普柏坊，只施栏额。檐下只有柱头设斗拱，而补间没有斗拱。柱头斗拱为王铺作，双抄偷心造。殿身有檐柱16根，全部筑入墙内，殿内无柱，梁架全部露明，四檐·通达前后檐外，制成二跳华拱。梁枋形状均为“月梁造”，但孤起不甚显著，为典型的唐代建筑。庙内尚存有唐碑，是今天人们研究唐代道教宫观建筑艺术的重要资料。

现存宋代道教宫观最著名的建筑有：山西省太原市郊的晋祠公园内的圣母殿，山西省阳泉的关帝庙大殿，山西省晋城县之二仙观二仙殿，江苏省苏州市内的玄妙观三清大殿等。现以晋祠的圣母殿和玄妙观三清大殿为例，简单作一介绍：

圣母殿，始建于宋天圣年间（1023～1031），宋崇宁元年（1102）重修。殿阔七间，深六间，重檐歇山顶式建筑。层顶简板瓦覆盖，黄绿琉璃瓦剪边，有明代更换的琉璃雕花脊兽装饰。殿基依山崖而建，殿身四周设围廊，廊深两间。前檐有木雕盘龙柱八根，盘龙鳞爪遒真有力，龙在柱上盘曲自如，工艺十分精巧。据古文献载，盘龙柱的建筑方法，在隋唐时已有，然多用于造像碑神龛的倚柱，以石塔门的依柱。圣母殿是木结构的盘龙柱，是我国现存年代最早的木雕盘龙柱。也可以说，是宋代推行《营造法式》“副阶周匝”的一个历史物证。殿的建筑采用减柱法，殿内无柱，梁架露明，斗拱用材十分粗大，形制多样，使出檐深远。殿四周的柱子微

向内倾斜，形成“侧角”，角柱增高，侧角生起，屋檐的弧度较大，增强了建筑的稳定感与曲线美。殿内有宋代彩塑神像42尊，为我国宋塑的佳品，待后面章节再叙。特别为后人赞叹不已的是殿前的“鱼沼飞梁”，即方形池沼和飞架于上的十字形石板桥建筑艺术。但见沼中立小八角形石柱34根，柱头用普柏枋相联，上置斗拱、梁枋，承托桥面，四面以桥连接对岸，使桥面呈十字形，东西宽广，南北下斜如翼，桥边有勾栏围护，桥面铺砖，构造奇巧特殊，为我国桥梁史上仅有的佳作。

玄妙观三清大殿，建于南宋淳熙六年（1179），相传是当时著名画家赵伯驹之弟赵伯骕所设计。殿宇为重檐九脊顶，檐口斗拱雄健朴实，殿下筑有高大宽敞的月台，台上有浮雕着人物、飞禽、走兽等生动故事的石刻栏板。大殿的木构梁架及斗拱均为宋代实物，殿内三清天尊塑像也是南宋时所造。殿宇气势雄伟，为我国现存宋代规模最大的道教建筑。

现存元代道教宫观建筑，除永乐宫外，尚有山西省蒲县东岳庙大殿，山西省吉县坤柔圣母庙的坤柔圣母殿，山西省洪洞县的水神庙和山西省临汾县牛王庙的戏台。

山西省芮城县永乐宫，又称纯阳万寿宫。相传，著名道士吕洞宾（道教称吕纯阳）的故乡为芮城县永乐镇，吕死后乡里人为吕建“吕公祠”于永乐，元太宗三年（1231）毁于火，后由河东南北两路道教提点潘德冲等主持重建，历时110多年。宫建筑包括山门、龙虎殿（又称无极门）、三清殿、纯阳殿、重阳殿等五座主殿为中轴。三清殿最大，位于龙虎殿后，这与一般道观布局不同。龙虎殿和三清殿均为单檐庑殿顶，纯阳殿和重阳殿为单檐歇山顶。三清殿和纯阳殿梁架等级略高，殿内有平棋遮盖；龙虎殿和重阳殿为彻上露明造。纯阳、重阳、龙虎三殿顶脊兽略同，均为黄绿琉璃瓦剪边；三清殿为蓝琉璃瓦剪边，前坡没有仿心，孔雀兰鸱吻。这四座殿宇的特点是没有窗户，除板门外全部为墙壁，殿内四墙绘满彩色壁画，这就是著名的永乐宫壁画，是世界的珍宝，本书后面谈及美术时将详细介绍。正是为保护这些举世闻名的壁画，1955年修三门峡水库时，人民政府下令将永乐宫原建筑毫无破坏地迁出水库库底，至今保存完好。

山西省蒲县东岳庙大殿，建造于元延祐五年（1318）。该殿为重檐九脊顶，殿内仅用后槽二根金柱，柱头用重拱承托梁架，檐下拱为六铺作，全部梁架为露明造。殿柱均为石刻，前檐廊柱上有元至正二十一年刻“木兰花”词五首。殿顶有琉璃瓦覆盖，脊饰为黄、绿、蓝琉璃瓦制成。正脊除

鹞吻兽和宝刹外，还有 11 躯骑马骑士，垂脊上有 6 只小兽。庙的最后部分，有 18 层台阶，下 18 层台阶就是“地府冥司十殿阎君府”，这种建筑构造在我国道教宫观建筑中只是孤例。因为道教主张“重生恶死”，不言彼岸世界，蒲县东岳庙建有地府阎王殿，再次反映了道教在北方受佛教的影响和全真道的“三教同源”思想。

明清两代遗留的道教宫观现分布全国各地，其中比较著名的宫观建筑主要有：北京市的白云观，湖北省均县武当山的紫霄宫、太和宫（又称金殿）、山东省泰山的碧霞祠、四川省成都市的青羊宫以及青城山的古常道观、上清宫，江西省贵溪县的天师府、浙江省绍兴市的大舜庙和禹庙，河南省登封县嵩山中岳庙、山西省解州（现属运城）关帝庙和介休县土后庙等。

现仅以解州关帝庙为例，谈谈明清道教建筑的特点。

解州关帝庙位于山西省运城地区解州镇，相传，三国蜀大将关羽为山西解州人氏，现存建筑，始建于隋代，清代重修，规模宏大，布局完整，许多仿效帝王宫寝，被称为我国武庙（封建时代称孔庙为“文庙”，关帝庙为“武庙”）之冠。该庙分东、中、西三部分，仅中轴线上的主庙部分占地约百亩。主庙分前后两院，前院以端门、雉门、午门、山海坊、御书楼、崇宁殿等为中轴，两侧有钟楼、鼓楼、文经门、武纬门、木坊、石坊、钟亭、碑亭；后院以“气肃千秋”坊和春秋楼为中轴，两侧是万楼、印楼。前后两院外侧有围廊，东有东跨院，西有西跨院，庙南有桃园，外面有宫墙围绕，最前面大门外有彩色琉璃四龙影壁。全庙主次分明，对称严格，主体建筑遵循《仪礼》中所记的“前堂后室”、“前朝后寝”制度。七座石木牌坊，形制各异，石雕遒劲，木刻玲珑，其中尤以崇宁殿和春秋楼建筑最为精美，崇宁殿为全庙的主殿，建于清康熙五十七年（1710），该殿为重檐九脊顶，琉璃脊饰瓦件盖顶，重檐下斗拱密布，额枋雕造精美；殿基月台宽敞；殿外有 26 根石雕龙柱围绕。春秋楼，又名麟经阁，为关帝的寝殿，建于同治九年（1870），为二层三滴水歇山式建筑，楼顶有彩色琉璃瓦覆盖，上下两层均有回廊。楼身建造结构别致，上层回廊的廊柱矗立在下层垂莲柱下，垂柱悬空，内设搭乘挑承，从外面望去，楼阁似悬立空中。庙内全部建筑均由黄、蓝、绿琉璃脊饰和瓦件覆盖，庄严而统一，其似帝王之宅。这种建筑结构，是我国建筑史上独一无二的。全庙宏伟富丽，是现存规模最大的宫殿式道教庙宇之一。（王宜娥）

二五一、早期的神仙信仰与绘画的关系如何?

汉民族祖先以自然崇拜和祖先崇拜为内容的神仙信仰，一开始就成为我们这个民族绘画艺术表现的重要内容。

我国最早的绘画开始于何时何地，已无从考证。但我们从考古发现中可以知道：古代绘画很多是直接反映或者描绘神仙信仰的。例如，我国甘肃省大地湾新石器遗址发现的地画，是记录当时人们祭祀活动的绘画作品；云南省沧源画在岩石上的原始社会绘画作品，也是反映人们祭神、祈雨这类宗教活动的。在发掘的商周文化遗址中，有大量的关于当时人们图腾崇拜、祭天祀神活动的绘画作品，龙、虎、女娲、伏羲、玄鸟、祥云等形象成为表现他们对宇宙、人生、未来看法的代表物，并一直传至今日，深刻地影响了中华民族以后的文明史，甚至变成了我们民族的象征与特点。

反映神仙信仰的中国绘画艺术历史悠久。据古史传说，自伏羲氏定龟文画卦象之后，画始有形意。又传说，黄帝时有史皇作图画，此为画之始也。道书《云笈七籤》称："黄帝以四岳皆有佐命之山，乃命潜山为衡岳之副，帝乃造山，躬形写像，以为五岳真形图。"《风俗通义》曰："黄帝时，有神荼、郁垒兄弟二人，能执鬼，于度朔山桃木下，简阅百鬼之无道者，缚以苇索，执以饲虎。帝乃立桃板于门，画二人像以御鬼，谓之仙术。"到春秋战国时期（前 770～前 221），描绘神仙的绘画已有相当发展。近代出土的楚帛画《夔凤美女图》和《驭龙图》可说是这类绘画中的代表。

《夔凤美女图》（现藏于湖南省博物馆）是我国现存最古老的帛画，是用线描设色的方式绘制在帛上的。图中绘有一位古代妇女，由龙凤引导下"升天"的景象。画面构图十分精美，使用的线条也很流畅，用色讲究。《驭龙图》（现藏于湖南省博物馆），描写了一位男子驾驭着一条巨龙腾空而起，"飞升"入云，人物和巨龙都画得生动逼真。全画用墨线勾勒，设色则采用平涂和晕染之法，还运用了"舍白粉彩"，这是现在所知中国最早使用这种画法的绘画作品。

至汉代，我国绘画艺术有了很大发展。据唐人张彦远《历代名画记》所云："汉武（前 140～前 87 年）创置秘书阁，以聚图书；汉明（58～75

年）雅好丹青，别画室；又创立鸿都学，以集奇艺，天下元艺云集。”《汉书·霍光传》中也提到汉代皇宫内的“画室”，称“黄门之署”，“附备画工，以供应诏”。此恐怕是我国最早的官方画院。这时的绘画内容以人物画为主，而人物画中又以描绘神与仙的作品占主导地位。《淮南子·氾论训》曰：“今夫图工好画鬼魅”。王充（27～约97）在其《论衡》中也记述过关于绘画神仙的内容，他说：“图仙人形，体生毛，臂为翼，行于云，则年增矣，千岁不死。”（《无形篇》）伏羲、女娲、东王公、西王母、羽士、日、月、雷公电母、北斗、太极，以及朱雀、玄武、青龙、白虎、龙、凤等神仙奇兽都是汉代绘画中最常见的题材。

1972年1月，在湖南省长沙市郊马王堆一号汉墓出土的彩色帛画，可以说是汉代绘画中最精美的作品。整个帛画的外形呈丁字状，画的内容把墓主人置身于神仙之中，融天上人间于一体。画的上部是天上，双龙飞舞，日月争明，日中有一金乌，月中绘有灵蟾玉兔，汉代诗歌中“四五蟾兔缺”对神话的描写，被形象地描绘了出来。画的中部是墓主人的生活写照。下部为大地，地下有巨人力士顶承。（王宜城）

二五二、宋代以前的道教绘画有哪些？

汉末道教形成之后，反映神仙信仰的道教绘画艺术也进入了一个新的阶段，在内容上更加突出了道教宗教的思想和活动，在绘画技巧方面也有较大提高，出现了一批著名画家。

当时的道画，常以龙为画题，以附会“老子犹龙”之说。最主要的画家与道画是：

曹不兴，东吴时最负声望的画家，曾名噪一时。唐人张彦远在《历代名画记》中曾写道：有不兴之杂纸画《龙虎图》、纸画《青溪龙》、《赤盘龙》。又据《尚书故实》称，谢赫善画，尝阅秘阁，叹服不兴所画龙首，如见真龙云云。可见不兴画龙之工力。相传，曹不兴也是我国古代第一位在纸上作画的人。

荀勖（约210～289），魏末晋初画家，字公曾。据记载，勖乃汉代司空荀爽之曾孙，师承卫协，主要作品有《搜神记图》。

东晋明帝司马绍（323～325在位），东晋时著名画家兼鉴赏家。画有《洛神赋图》、《穆天子燕瑶池图》、《瀛州神仙图》等。

顾恺之，字长康，江苏无锡人。东晋著名画家。作品有《列女仙》、《列仙图》、《水府图》、《洛神赋图》等。相传《洛神赋图》是以曹植《洛神赋》的情节而绘。唐人李善《文选》注中引如淳说：洛神故事是写伏羲女宓妃，因渡水淹死，成为女神。李还认为《洛神赋》是曹植感甄氏而作，似属附会。这幅画虽不属道画，但画中描绘的神仙境界却对后世道教绘画影响颇大。另外，他还绘过《云台山图》，描写的是张天师用跳到深涧去摘桃考验其弟子的故事，并写了《画云台山记》一文，详细述说自己在描绘道教故事的这幅画时采用的方法与构思，他说："据绝磎画丹崖，临磎□当使赫嶕隆崇。画险绝之势，天师坐其上，合所坐石及荫宜磎中，桃傍生石间；画天师瘦形而神气运，据磎指桃，回面谓弟子，弟子中有二人，临下侧身大怖，流汗失色。作王良穆然坐答间，而超升，神爽精诣，俯眺桃树，又别作王赵趋一人，隐西倾岩，余见衣裾；一人全见室中，使轻妙冷然。凡画人坐时，可七分衣服，彩色殊鲜。微此，正盖山高而人远耳。"文中所说人物坐时只画七分衣服的比例关系是符合人体结构的，可惜这幅画未能流传下来。

唐代画家中阎立德、阎立本、张孝师、范长寿、吴道子、梁令瓒、杨庭光、孙位、皇甫轸等都是有名的善画道教神像画的画家。

阎立德、阎立本是兄弟画家，均为唐初人，并先后任过工部尚书。阎立德的道画有《采芝太上像》、《七曜像》等。阎立本有"丹青神化"、"冠绝古今"之誉。

最负盛名者，要数被人称为"画家"和民间画工"祖师"的吴道子。吴道子，约生于685年，少时孤贫，后习绘画，20岁时，已崭露头角。据记载，最擅画道释人物，曾在长安、洛阳二地的佛寺道观，作壁画达三百余间，被赞誉为"奇迹异状，无一同者"，"冠绝于世，国朝第一"。他早年行笔较细，中年时用笔磊落潇洒，雄放遒劲，线条粗细互变，线型圆润似"莼菜条"，富有运动感和节奏感。所绘人物衣褶，有飘举之势，述称："吴带当风"。常"傅彩于焦墨痕中，略施微染，自然超出缣素，世谓之'吴装'"（见《图绘宝鉴》）。宋代词人苏东坡称吴道子所画的人物为"如以灯取影，逆来顺往，傍见侧出，横斜平直，各相乘除，得自然之数，不差毫末；出新意于法度之中，寄妙理于豪放之外，所谓游刃有余，运斤成风，古今一人而已"。

五代时，随着道教的发展，道教崇奉的神仙也进一步扩大与规范化。

在这期间，神仙画不仅是绘画的重要内容，而且题材更为广泛。主要画家及他们神仙画作品有：

梁代的朱繇，繇，一作瑶，字温琪，长安（今陕西西安）人，善画道释，得吴道子笔法。据说，他画的全真观壁画，北宋时画家武宗元看到后，月余不忍离去，称之为“神笔”。据《宣和画谱》记载；藏于宋御府的作品达83件，其中有《元始天尊像》、《天地水三官像》、《金星像》、《木星像》、《水星像》、《火星像》、《土星像》、《天蓬像》、《南北斗星真像》等。所画《三官像》，“天官冠服，具大人相，神思渊默，凭几而坐。二天水侍双凤扶辇，辇有轮。月轮在上，独画桂树而已。左右官抱文书而立，武卫负剑夹侍，貌比从官有威武之状。二天女持杖侍双凤之前”。“地官王者服，颜面威重，乘白马，队仗在山林间大怪树之下。两力士捉马御，施绛伞，两团扇障之。扇前一卫士轻行，一皂衣使者前导。右一武士执钺，左一功曹挟书。从官骑马从后。一介胄胯弓刀，一功曹抱案牍，拱揖于重崖之下，一鬼卒横刀而拜。三人皆不见其面，独鬼卒时间露一目耳。一树魅赤体倒拔一树，根见而未出也”。“水官亦王官服，面目严毅，须髯长磔，又非地官之比，乘班龙在海涛云气中。一力士以铁绳挽龙，怒目回视，如挺一马，然龙不能神矣。一女童前导，一使者恭揖白事。鬼卒狞恶殊甚，肉袒发上指，飐大锦旗。洎一力士负剑者，掖龙而行。一掾史扶簿书骑犀牛，从水府大门出。一力士于大树下昂面视水官，不见其额。珊瑚大珠，浮行水面，旋转如活。犀牛甫出水府，云气随之。真天下之绝艺也”（《画记》，见陈高华编：《隋唐画家史料》）。

除此之外，还有南唐周文矩的《天蓬像》、《北斗像》、《许仙老遇仙图》、《会仙图》、《神仙事迹图》、《钟馗图》、《长生保命天尊像》等；陆晃的《玉皇大帝像》、《山阴会仙图》、《太上像》、《天官像》、《神仙事迹图》、《星官像》、《五老图》、《三仙会棋图》、《葛仙翁飞钱出井图》、《长生保命真君像》、《九天定命真君像》、《天曹益算真君像》等50余件；王齐翰的《太阳像》、《传法太上像》、《三教重屏图》、《北斗星君像》、《元辰像》、《药王像》等；顾德谦的《太上度关图》、《太上采芝像》、《回子太上像》、《洞庭灵烟图》等；黄筌的《写十真人像》、《秋山寿星图》、《南极老人像》、《葛洪移居图》、《许真君拨宅成仙图》等；李升的《桃源洞图》、《青城山图》、《峨嵋山图》、《二十四化山图》、《六甲神像》、《仙山故实图》等；都是传世之作，对于中国绘画的技巧、构图、着色都有很大的贡献。

宋代是崇道的王朝，道画和神仙画自然成为宋代绘画一个不可缺少的主要部分。至今留下了许多宋代名画家以道教和神仙为内容的不朽之作，其中最著名的是武宗元（？～1050）。据《宣和画谱》称，武宗元于洛阳上清宫绘三十六天帝像，以太宗御容潜写赤明阳和天帝。真宗祀汾阴还，途经洛阳，幸上清宫，忽见御容，惊曰："此真先帝也。"遂命焚香再拜，叹其精妙。《宣和画谱》载：藏于宋御府的武宗元真迹有《天尊像》、《北帝像》、《真武像》、《火星像》、《土星像》、《天帝释像》、《朝元仙仗图》等共15件。其中《朝元仙仗图》是以卷轴形式保留至今的壁画粉本，是白描人物画，现存美国由私人收藏。国内徐悲鸿先生也藏有这一壁画的另一稿本《八十七神仙图》，两图构图基本相同，用笔略有差异，似先后形成的两草本，描绘的是五方天帝中的三天帝率8名武将，10名男仙、67名女仙列队拜谒元始天尊的情形，应为88位神仙像。《朝元仙仗图》缺最后一名神仙，而《八十七神仙图》缺最前面的一名神仙。作者用铁线白描手法勾勒，稠密重叠的88位神仙，头饰、手势、动作、姿态各异，幡旗、衣裙、飘带、花枝飘舞流畅，组成一支浩荡的队伍。虽然人物众多，拥挤着一起行进，却不感到单调雷同。这幅不朽杰作不仅反映了宋代道教神仙信仰的情景，而且也是当时帝王贵族出行时仪仗的真实写照。（王宜城）

二五三、元明清时代的道教绘画有哪些？

从现存的元代绘画作品及古书所载，我们可以知道，元代善绘道画的著名画家主要是：赵孟頫、王景升、肖月潭、刘贯道、史杠、张渥、丁清溪等。

赵孟頫（1254～1322）是我国著名书画家，字子昂，自号松雪道人，宋室之后，太祖十一世孙，秦王赵德芳的后代，诗、画、书无所不精，为我国历史上少见的艺术大师。见于著述及流传下来的道教绘画有：《玄元十一像》、《玄真观图》、《三教图》、《轩辕问道图》、《松石老子图》、《溪山仙馆图》等。据清代钱杜著《松壶画记》所述，赵孟頫绘的《松石老子图》仅"一松一石，一藤榻，一人物而已。松极烦（繁），石极简；藤榻极烦，人物极简；人物中衣褶极简，带与冠履极烦，即此可悟参错之道。"对其构图技法称赞不已。

史杠的《午瑞图》、《孔子见老子图》、《舄君降魔图》、张渥的《太乙

真人图》、《白描乘鸾仙》、《白描麻姑像》、《乘鸾月仙》、《九歌图》；王蒙的《天真像》；盛子昭的《葛雅川移寓图》；华祖立的《玄门十子图》等都可称为元代佳作。

由于战乱等原因，现存佚名元代绘画珍品也不少。其中如《白描群仙图》，以白描手法绘出了28位形态各异的仙人；又如《庄列高风图》，绘的是庄子梦蝶和列子御风的道教神话故事，画上庄子高卧榻上，安详静逸，似梦见幻境；而列子则宽袍大袖，衣带飘舞，似在风中飞腾，一动一静，强烈对比，给人留下深刻的印象。

现存北京白云观内的《雪山应聘图》，也是元代之作，作者佚名，而画的左下方题有“元人真迹，完颜崇原识”等字样。画面抓住了道教全真派龙门祖师丘处机，应召至雪山，谒见成吉思汗，面陈治国之道，劝说蒙古统治者不要随便杀人这一历史事件，不仅因画面构图简法，山水人物刻画精细，在技法上有很高的艺术价值，而且生动地集中地表现丘处机的政治胆识和雄才大略，是他历史功勋的再现，具有很大的教育与思想价值。

元代的黑暗统治，也带来了元代山水画兴盛的局面。人们以山水之清秀来解脱世尘的污浊，寄情于山水，来借以安慰不平的心境。道教的“法自然”与无为等思想，适应了许多不满现实的文人墨客，而山水画能充分地表现这种超脱苦闷和追求自由的愿望，山水画也可以成为抒发道教思想的艺术形式。据书记载，元代山水画可分为四派，一为钱选的青绿山水派；二为赵孟頫之集古细润派；三为高克恭之破墨简逸派；四为孙君泽的水墨苍劲派。文人画山水，道士们也画山水。道士中善画山水者甚多，主要有：张雨、张彦辅、虞益修、简天碧、徐太虚、徐雪舟、马臻、富恕、方从义、黄公望、倪瓒等。以黄公望最著名。

黄公望（1269～1354），浙江富阳人。据《录鬼簿》载，他本为姑苏陆氏之后，因幼年过继给浙江永嘉黄姓，遂改黄姓。又相传“其父九十余，始得之，曰‘黄公望子久矣’。因而名字焉。”故名公望，字子久，号一峰，又号大痴道人，晚年因师金月岩结蓬莱庵于圣井山，便又号井西道人。黄公望是一位大器晚成的道士画家，学画约在50岁，并得到赵孟頫的指点，成为山水画家。70岁后形成自己的绘画风格，主要代表作有《天池石壁图》、《松溪高隐图》、《丹崖玉树图》、《层峦叠嶂图》等，现收藏在大英博物馆内。元顺帝至正七年（1347）开始，历时4年他最后完成了其最后的水墨画：《富春山居图》，画高1尺余，长2丈1尺。明画家董其昌在

画卷上题曰："此卷观摹董（源）、巨（然），天真烂漫，复极精能，展之得三丈许，应接不暇，是子久生平最得意笔。"清代邹衣白称赞曰："子久画，书中之右军也，圣矣！至若《富春山居图》，笔端变化鼓舞，又右军之兰亭也，圣而神矣！"今此画分别收藏于浙江省博物馆和台北故宫博物馆。黄公望的画及他的艺术思想对后代画家及中国画发展有较大影响，而作为一个全真道士，他的艺术思想和创作实践又深受道家和道教的审美观的影响。主张"设施无斧凿，点染自微茫"。《六砚斋笔记》中称："黄子久终日只在荒山乱石丛林深箐中坐，意态忽忽，人莫测其为何。又每往沸中通海处看急流轰浪，虽风雨骤至，水怪悲诧而不顾。"

明清两代善画道教画卷的名画家不少，留下名画也很多，如蒋子成、丁云鹏、汪肇、马守真、崔子忠、吕学、高其佩、任颐、张问陶等。但是，这一时期道教美术的重要特点是实用性、大众化的道教画——水陆画和版画。

表现神仙故事和神仙威严，用于道教道场悬挂的水陆画，起于何时已不可考，至明清时随着道教信仰的深入民间，丧事风俗的普及而兴盛起来，成为道教绘画中独特的一员。这种道教绘画作品绝大多数出自民间画工之手，有浓厚的世俗色彩，设色浓艳，但构图、人物形态呈格式化，较呆板，在道教的宗教活动中起着代替塑雕神像与烘托场面的作用。陈设着水陆画的宗教场所，表现出众神降临的效果。

山西省右玉县的宝宁寺，始建于明成化年间（1465～1487），清康熙时（1662～1722）重修。寺内保存有水陆画一堂，有三官大帝、救苦天尊、十殿阎君等47幅道教水陆画。画中人物精细，神态各异，色彩鲜明，布局紧凑，是唐宋之后不多见的道教美术佳品，现存山西省博物馆内。

在北京白云观也保存着约340余幅明清两代的道教水陆画，其中属明代作品不下数十幅。例如，今陈列于该道观西陈列室的《十殿阎君》小幅像共10帧，是绢底、工笔重彩画，人物丰满，勾线挺健，风格古朴，可以断定这是明代早期的作品。陈列于东陈列室的《东、西八天帝》和《东、西八神将》，以及观内收藏的《南、北八天帝》和《南、北八神将》，绢底丝纹扁而粗统，应是明代晚期作品。另外在西陈列室陈列的三清画像，其中《灵宝天尊像》、《道德天尊像》也是明代作品。

清代用于宗教活动的水陆画就更多了，在庙观与民间均十分流行。这时的道教水陆画不再是民间画匠独家的创作，有的文人名士也开始绘制水

陆画，风格上虽仍保持神像呆板严谨，突出“神仙”的威严，但画法上有时兼工带写，人物形象笔法都有创新。这一变化正说明了道教信仰的进一步普及和发展，水陆画的使用与中华民族民俗习惯更紧密地联系起来。现存北京白云观内200余件清代水陆画，有《三清像》、《三官像》、《五老像》、《雷部诸神像》、《太上老君像》、《救苦天尊像》、《斗姥像》、《三台星君》、《四值功曹》、《二十八宿》、《四帅像》、《关帝像》、《娘娘像》、《钟馗像》等，几乎包括了道教所有的神仙，特别是民间信仰的最常见的神与仙，可见水陆画这种艺术形式采用的普遍性。特别要提到的是：白云观还保存着出自清代宫室如意馆的《六十元辰像》，共30件，每幅画中绘有两位道教值岁神（又称“太岁”），计60位，道教称“六十甲子”。画工精细，形态生动，是现存水陆画中少见的珍品。五、六十年代前，这套《六十元辰像》，代替神像悬挂在白云观专为其修建的“六十元辰殿”四壁上，让信徒供奉膜拜。80年代初，政府拨款重修白云观后，为了保护这些无价之宝物，由观内道士收藏起来，代之以60元辰的彩塑像，在殿内供人参观和参拜。此外，白云观灵官殿内东西壁悬挂的《四帅像》，也是清代的佳品。勾勒铁线遒劲流畅，施色淡雅，清新脱俗，似不是一般工匠之作，具文人画风，它们生动地描绘了赵公明、岳飞、马胜、温琼四位道教护卫神将之威严与雄健。道教水陆画曾遍及中华大地，为民间进行水陆道场、追思亡灵、降神除妖所必备的用品，因此不能不是中国道教美术的重要一员，不应被忽视。它的表现方法既表示出人们的道教信仰精神，同时也是绘画艺术向民间推广的一种方式。经过几十年的历史变迁，特别是“文革”的洗劫，全国残留的水陆画已经很少。由于人民解放军进驻白云观，观内文物得到保存，包括这些道教水陆画，宫廷赐品在内未受损失，实大幸矣！这些都成了我们今天研究与了解中国道教美术发展的重要资料。

道教内容的版画，也是明、清两代道教绘画艺术走向民间的一种重要形式。版画是雕版印刷的一个重要组成部分，有的同雕版文字印刷艺术起着相互补充的作用，如雕版插图画、雕版封面画等；有的是独立的雕版艺术，如雕版年画、雕版神仙画（包括门神画、吉祥画等）。雕版印刷最早起源于我国，因此一开始就被道教运用于宗教活动方面。据《抱朴子》记载，晋时人们进山腰上佩带一块4寸长的木板，上刻有120个字的咒语以避邪。以后又有历代的《道藏》刻版与零散的道书刻版，以及宋代开始出现的钟馗像和关帝像的刻版等。

明代以后，道教版画有了很大发展。民间对道教版画的大量需要，道教版画在市场上大批出售，并进入千家万户。不少著名画家也加入了版画艺术的创作，其中如丁云鹏、仇英、唐寅等都加入了版画的行列。明代宣扬神仙信仰。表现神仙故事的版画非常多，黄钺曾刻《仙佛奇踪》等多种道书插图、黄德懋刻绘的《南华真经旁注》、《淮南鸿烈解》等精美插图。至于刻有《门神》、《财神》、《土地》、《灶王爷》、《福、禄、寿》的道教版画，更是倍受群众的欢迎。

明清之后，道教的影响在中国大地开始衰微，道教绘画艺术也不如以前发达与兴盛，并越来越失去创造性与独立性，而且有相当一部分逐渐成为民间迷信用品，艺术价值上没有什么意义，粗糙又无益。但是，在中华民族发展的历史上，道教绘画的功绩是不能抹煞的，无论从内容、形式、构图、技法等各方面，都极大丰富与发展了中国国画艺术，至今留下了不少传世作品，道教的美学思想一直影响着我国绘画的发展方面。

（王宜峨）

二五四、道教何时始立神像？

秦汉之际的齐燕方仙道，以为蓬莱等三山有仙人居住，于是依蓬瀛诸仙境，置宫观，俟仙人游幸。宫观中不立神仙像。暨张道陵五斗米道，张角太平道，都没有神像。早期道教大概是继承“祭神如神在”的传统，所以不为神仙造立形像制度。晋代道教诸经系，大都讲思存之法，即想象身中各部位神及与之相应的身外神的形象。如《抱朴子·杂应篇》说：“但谛念老君真形，老君真形见，则起再拜也。老君之形，思之，姓李，名聃，字伯阳。身长九尺，黄色鸟喙，隆鼻，秀眉长五寸，耳长七寸，额三理，上下澈，足有八卦。民神龟为戕，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣，重叠之冠，铮铤之剑。从黄童百二十人，左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武。前道十二穷奇，后从三十六辟邪。雷电在上，晃晃昱昱。此事仙经中也。”老君真形是想念出来的，道经中讲到，道观中不立。

朱熹说：“道家有《老》、《庄》书，却不知看，尽为释氏窃而用之，却去仿释氏经教之属。”（《朱子语类·论道教》）这就是说，道教立神像等经教之类的事，是依仿佛教来的。但事实上仿佛教而立置神像，并不是道

徒创始的，《后汉书·楚王英传》说："晚节更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀。"同书《襄楷传》载楷上书奏云"闻宫中立黄老、浮屠之祠"。斋供祭祀老子，大概仿于此。

唐释法琳在驳道士李仲卿《十异九迷论》时说："检《汉·官仪》云：景帝以来，于国学内，立道馆以教学徒，不许人间别立馆舍。考梁陈齐魏之前，唯以氛卢盛经，本无天尊形象。按任子《道论》及杜氏《幽求》云：道无形质，盖阴阳之精也。《陶隐居内传》云：在茆山中立佛道二堂，隔日朝礼，佛堂有像，道堂无像。王淳《三教论》云：近世道士，取活无方，欲人归信，乃学佛家，制立形像，假号天尊，及左右二真人，置之道堂，以凭衣食。宋陆修静亦为此形。"（《广弘景集》卷十四《辩正论·九箴篇》）照这种说法，南朝宋陆修静始于道观中制立神像，接受斋供，以解决道士衣食之资费。但南朝齐梁陈时期，此法尚未兴。道观中正规立神像，大概始于西魏。唐初大兴，据《茅山志·唐国师升真先生立观碑》载，唐太宗为王远知造太平观，"于内殿奉为文德皇后，造元始天尊像一躯，二真夹侍"。同书《桐柏真人茅山华阳观王先生碑铭并序》载：王远知门弟子，在唐太宗时修葺陶弘景旧居华阳观，"又于内殿奉造元始天尊像一躯，光趺八尺，左右真人夹侍，神仪肃穆，法相希微。图面影于月玄，写豪精于日亮。柱光三彩，表瑞金经，掌耀十文，擒祥玉札"。似此，则唐初道观中供奉元始天尊，迄玄宗朝，便有太上老君像，今北京白云观藏有玄宗开元年间石刻老君像。玄宗天宝中，又敕李含光于太平观造王远知像，用旌仙迹。道观中图写高道形像，以为信奉，盖始于此。这一传统直延续至清代。（张　裕）

二五五、道教造像的艺术特点如何？

道教的造像艺术除继承我国传统的造像风格外，还充分体现了道教自己的美学思想。道教的美学是出世的，它主张"独善其身"，追求独特的个性和解脱，追求清静无为，但它又主张与自然同长久，贵生恶死，不追求彼岸世界，故它又是入世的。它认为"天地有大美而不言"，形式不过是一种启示，一种象征，它无不表现一定的道理，一定的人格。庄子云："通于天地者德也，行于万物者道也。""形非道不生，生非德不明。"（见《庄子·天地篇》）所以，道教的造像艺术不仅要明道，还要明德；不仅要

反映神像的神性，也要反映道教的信仰宗旨；不仅要表现其作为神的尊严，还要表现其所具有的道德、内在美和它的神通，故道教的造像是道教道德性具体化和人格化的体现。例如，天界的君王玉皇大帝，被塑成雍容和善而又端庄严肃，双目下视，头戴平天冠，身着朝服，表现出一种宁静、飘逸、超然的风度，显示他具有无上的权威，超人的智慧。土地公则被塑成温厚慈祥的老人，体胖脸圆，双目下视，白髯长垂，使人感到他是一位和蔼无私的长者，他毫无保留地将自己的财富奉献给人类，抚育着万物。护法神王灵官，立眉竖眼，额上另长一立目，脸部肌肉夸张，身披金甲，手执金鞭，足踏风火轮，处处表现了他是一位威力无边的“神人”，他能纠察一切善恶，使一切鬼神望而生畏，正符合了他的身分和神职。总之，无论是慈祥的土地，和善的太上老君，还是相貌威严的张天师、王灵官，甚至狰狞可怖的厉鬼，都反映了道教信仰者的希望，追求，理想和好恶。道教正是通过对神像塑造，使神仙的艺术形象与信仰者之间形成一种感情上的交流，通过这种移情于信仰者而强化其对道教信仰的虔诚程度。

由于道教既主张出世，又注重入世，在追求解脱的同时，又不放弃净化现世的生活，神仙中有天界诸神，也有大量人世间受人尊敬爱戴的先圣哲人，名将重臣。表现在造像艺术上，便于神奇玄妙、威严肃穆中又渗透着一种尘世生活气息，使人感到平易近人和具有亲切感。例如，八仙中的钟离权、铁拐李、张果老、蓝采和、何仙姑等造像诙谐幽默，可亲可近；注生娘娘慈祥、宽厚；城隍爷则完全被塑造成地方官吏的模样。

道教的神仙信仰充分体现了我国是一个多民族的国家，幅员辽阔，并且长期处于封建的封闭式的自然经济、交通极不发达等特征。道教的神仙信仰最初来源于古代多民族的原始信仰，在以后历史中，社会长期处于封闭的自给自足的小农经济状态，使得各地信仰的神仙各有差异，从而形成了道教是一种多神教这一特点。表现在造像艺术上，神仙形象多彩多姿，神态，形象各异；而且各地造像的方法和风格也各不相同。

总之，传统性与多样性，神圣性与世俗性在道教的造像艺术中获得了高度的统一，由此形成了独特的道教造像艺术。

根据道教的信仰宗旨和其美学思想，道教造像在制作上也形成了自己的一整套模式和规范，对于不同地位的神，有不同的要求与规定。《道藏·洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》云：“科曰：凡造像皆依经具其仪相，……衣冠华座，并须如法。天尊上披以九色离罗或玉色云霞，山水杂锦，黄

裳、金冠、玉冠”，“不得用纯紫、丹青、碧绿等”。“真人又不得散发，长耳、独角，并须戴芙蓉、飞云、元始等冠”。“左右二真皆供献或持经简，把诸香华，悉须恭肃，不得故诞手足，衣服偏斜。天尊平坐，指捻太无，手中皆不执如意尘拂，但空而已”。金刚“长一千二百丈，按剑持杖，身挂天衣飞霞，宝冠，足蹑巨山、神兽、大石、诸鬼之上，立作杀鬼之势”等等。如果造像不依规定，或稍有不恭，就会“鬼神罚人，既非僭滥，祸可无乎。”可见，道教不仅把神像当作崇拜的对象，而且把造像的全部过程与其信仰结合在一起，从而造像工程本身也成为一种表达对神仙信仰的形式。（王宜娥）

二五六、唐宋时代的道教造像如何?

道教造像大约是在魏晋南北朝时期开始有的。这一时期的道教造像在技术上和风格上均受到佛教造像的影响，还有些是佛、道教的像是造在一起的。在表现形式上，道教造像也采用圆拱龛、莲花座，身后还有舟形背光和头光等等。现存最早的道教造像可能是陕西省耀县药王山所藏的北魏始光元年（424）的魏文朗造像碑。该碑四面有龛，正面为龙首圆拱龛，上端有瑞禽和二飞天；龛中并坐一道像、一佛像。道像头戴道冠，身着双襟大领、宽袖道袍，结趺跌坐。碑的背面还有一尊佛像。碑的左右两尾形龛，左龛为道像，右龛为佛像。碑的下端镌刻有香炉，供养人和铭文。此外尚有陕西鄜县石泓寺石窟北魏永平二年所造三尊式道像；南朝齐隆绪元年女官王阿善造像碑道像；北周保定元年马洛子道教造像等20余尊。据说在美国芝加哥自然博物馆尚存有中国北朝时期的道教造像。这一时期的道教造像人物均着宽大道袍，面貌为秀骨清像；用深直平梯式衣纹，匀称细密而凸起的雕造手法。

魏晋南北朝晚期至隋时的造像剖面呈半圆形凸起，衣纹较稀疏，人物也较丰满了，如隋开皇十五年任承宗造的元始天尊像，身着道装，右手执符，头戴道冠，两旁有二真人，已和早期造像有很大变化。

李唐王朝崇奉道教，奉老子为玄元皇帝，在各地建道教宫观，道教造像也得到很大发展。唐代的道教造像已逐渐形成了自己的独特风格。这一时期的造像，人物形象丰满圆润，多用流畅的圆线条，衣纹线条伸曲自如。现存唐代道教造像较多，主要有西安碑林博物馆藏太上老君汉白玉石

刻像，山西常阳天尊像，山西芮城天尊像、四川青城山天师洞三皇像、四川绵阳玉女泉道教摩崖造像等等。

西安碑林博物馆老君像高 1.5 米左右，坐式，形象端庄，雕造手法娴熟，原在临潼老君殿。

山西太原省博物二部所藏常阳天尊像，造于唐开元七年（719），原在山西运城安邑。像高 1.5 米，以白石雕造，形象丰颐，神态和穆，右手持扇，左手扶几，盘坐于长方石座上。像的底座高 60 厘米，四周镌刻有铭文及供养人姓名。该像形态优美，雕刻技法熟练。

四川省青城山天师洞的三皇石刻像，造于唐开元十一年（723）。轩辕皇帝，高 1 米，着朝服，戴冠，一手扶膝，一手握腰带，坐于石座上，其神态端庄，衣纹流畅。伏羲像高 1 米，头上有肉髻，卷曲长发披肩，着树叶连成的帔肩和围裙，手抱八卦太极图，象征伏羲制《易》。神农像高一米，头上有二肉髻，须发均为卷曲，着树叶制成的帔肩，围裙，手持草药，双唇半开，神态自然，好像正在品尝百草。三像形态各异，生动地反映了不同人物的不同性格和职能。四川省绵阳西山玉女泉石壁和子云亭有道教摩崖造像 20 龛，大像高近 1 米，小像仅有 0.26 米高。其中老君像，束发着道装，趺坐于莲台上，下置虎首，人物面容慈祥和善，神态自若，为唐武德年间（618～626）所造。三清龛在子云亭下石壁间，除三清像外，尚有浮雕小像 90 余尊，分排而立，身着道装，神态谦恭，为唐咸通十二年（871）所造。四川省剑阁鹤鸣山有道教造像数十尊，一尊露天，余皆造于龛内。露天像为立体圆雕，身着道装，面容丰颐，形象古朴。龛内以天尊像为代表，身着宽领大袖道袍，神情庄严肃穆；浮雕武士像多组，神态威武，均为唐大中十一年（870）造。四川省丹棱县龙鹄山有摩崖造像 57 龛，其中有 7 龛为佛教或佛道混合造像龛，余皆为道教造像龛。

宋代也是道教兴盛时期，封建帝王对道教的崇尚，促进了道教造像艺术的发展，并使之最终形成了自己的风格，已完全摆脱了佛教造像的影响。这时的造像很注重神像的“神性”。突出表现他们超自然的“特异”。同时，造像师傅们又按照自己的审美观来塑造他们心中所崇拜的形象，所以这一期的神像除了神圣性外，也带有很浓厚的尘世色彩，更富有生活气息，令人感到平易、亲切。在雕造风格上，人物形象清秀俊美，衣纹疏朗自然，只是少了点唐代造像所有的气势和浪漫色彩。

现存宋代道教造像比较著名的主要有：福建泉州清凉山老君巨型石

像；四川大足石篆山造像和南山造像、四川江油市窦圌山造像；山西晋祠圣母祠侍女像和晋城二仙观造像、玉皇庙侍女像、江苏苏州玄妙观三清像等等。

福建泉州清凉山老君巨型石像，高5.1米，厚7.2米，宽7.3米，系整块天然岩石雕琢而成。老君盘膝而坐，左手抚膝，右手凭几，面容慈祥安乐，衣褶分明，刀法粗犷夸张却又不失精细。是道教造像中难得之佳作。

四川大足县石篆山石刻，为儒、释、道三教造像。其中道教造像有老君、圣母、真人等等。老君龛造像最为著名，龛内正中老君趺坐于龙座上，神情自然凝重。龛的左右两边各有真人、力士半圆雕像数尊，雕造刀法熟练，为宋元祐五年（1090）所作。

大足县南山（又名广华山）造像为南宋绍兴年间（1131～1162）雕造。南山玉皇观有道教造像六龛，以三清洞、三皇洞、圣母洞、龙洞为代表作。三清洞，高3.8米，宽6.8米，深5米。洞的正中凿有方形石柱，上连洞顶，正面凿龛，刻玉清、上清、太清三像，左右有6位道君像，两边还有220躯天尊浮雕像。圣母洞正壁刻三圣母坐于龙椅上，神态端庄，两旁侍妇像体态轻盈，飘逸清秀，刻工干净利落。三皇洞内三皇像庄重和蔼。龙洞内刻石龙，龙身矫健蜿蜒，昂首张目，栩栩如生。这些神像都带有浓厚的世俗色彩。

四川江油窦圌山云岩寺飞天藏殿下檐檐际，上檐天宫楼阁中的木雕像现存71躯，为道教的天尊、祖师、仙宫、真人、侍从等像，以杉、楠、白杨雕刻而成。这些像均系圆雕，雕刻精巧，刀法细腻，是宋代木雕像之精品。

山西太原市晋祠圣母殿侍女像为宋塑名作。圣母殿有塑像45尊，其中圣母邑姜像和龛后二尊小像为后人补塑，其余42尊为宋代原塑。这些侍女，由于地位、年龄和司职不同，所以形象和性格特征也各不相同。她们中间有手执拂尘、笤帚、洗衣棒槌者，也有端脂粉、拿面巾者，有捧印玺、如意者，还有演员和女扮男装的女官等等。她们面貌清秀而又圆润，形体丰满而又苗条，神态自然，比例适度，衣纹简洁，塑工高超，堪称我国宋代造像之代表作。

山西晋城玉皇庙玉皇殿有50余尊神像，大部为宋金时代作品。其造像风度端庄大方，安详典雅，其中侍女像面容俊美，身段婀娜多姿，衣裙修

长贴体，极似晋祠侍女像。

苏州玄妙观三清殿中三清像和河南省登封县嵩山中岳庙神库四隅的铁人均为宋代造像。（王宜城）

二五七、元明清时期的道教造像如何？

金元时代全真道兴起，北方全真道宫观大兴，随之也出现了许多精美的造像佳作，还涌现出如刘元、阿尼哥、王某、曹汉臣等一大批优秀的雕塑艺术家。据说刘元塑的三清像“仪容肃穆，道气深沉”。而他塑的三元帝君像则是“上元执簿侧首而问，若有所疑，一吏跪而答，甚战栗栗，一堂之中，皆若悚听，真称绝艺”。可见其时雕塑技艺之纯熟。现存元代道教造像遗迹较多，如有山西太原龙山石窟造像，山西洪洞水神庙塑像，山西晋城玉皇庙塑像，山西高平圣姑庙塑像等等。

龙山石窟在太原市西南约四十里处的龙山上，为元初道士宋德芳所建。石窟共有八龛，为虚皇龛、三清龛、卧如龛、玄真龛、三天法师龛，七真龛和辩道两龛。其中七龛为石刻像，一龛为泥塑像、八龛共有造像60余尊。除二龛外，都是元代作品，雕造工艺朴实，衣着庄重。龛顶雕有龙凤及花卉图案，壁上刻有元代题记，为我国少有的纯道教造像石窟。

山西洪洞县水神庙，位于霍山下，霍水边，建于元仁宗延佑六年(1319)。水神明应王殿的正中有一神龛，龛内塑有明应王坐像，身着帝装，端庄肃穆；两侧各有二侍女立像。侍女像俊美清秀，或持印，或执巾。龛前两侧还各立有二官员像；门外廊下亦有二官员塑像。这些像造型生动，比例适度。

山西晋城玉皇庙，始建于宋熙宁九年，以后历代重修与扩建，占地4000余平方米。庙内现存宋金元明等时代道教造像三百余躯。庙西院内的二十八宿像，是我国现存元代道教造像中稀有之珍品。这些像平均高1.5米，为重彩泥塑，其中5躯残损，23躯完好。二十八星君，是道教信仰的28位天上的星宿神，它们是东方苍龙七宿，北方玄武七宿，西方白虎七宿，南方朱雀七宿。这28位星神被塑成28位性别、年龄、性格、身分、风度不同的人物形象。塑像师采用写实与写意，想象与象征相结合的艺术手法，突出了人物内在心灵的刻画，把28位天界神仙具体化为不同个性的人物，取得了神形兼备的艺术成就。二十八宿中女像温柔娴静，例如娄金

狗，少妇像，面目俊俏，细眉小口甚为娟秀，高发髻饰作花朵状，绣花帔肩，左手扶右袖口，安坐若有所思，白狗立于左侧，引颈视主像。亢金龙、青年妇女像，面容丰润，立眉怒发，妖丽俊美，身向右扭，双手伸向右侧作抚龙状，龙盘于右膝下。虚日鼠，中年妇女像，长发后披，面目温柔，引颈凝神而视，温良持重，其造形颇似西圣母像，为群像中女神像之代表作。男像表情奔放，威猛、潇洒。例如危月燕，中年男子像，面貌恭谨儒雅，身向左依，左手托座，右手举月，月中绘一飞燕，姿态洒脱。尾火虎，武将像，赤面怒发，瞑目张口，身着甲胄；举臂握拳斗虎，甚为威武。胃土雉，老翁像，左手举物（已失），右手抚雉，衣袍肥大，盘右膝伸左腿端坐，张口凝视，若望若呼、栩栩如生，是群像中杰作之一。另外，侍女像、十二元辰像、十三曜星君像及三官、四圣等像，均为宋金元明道教造像之精品。这些塑像比例适度，性格刻画入微，可谓匠心独运，令人惊叹。玉皇庙元塑继承了我国传统的注重神韵气势和神采奕奕的风格，把唐宋以来的彩塑工艺推向一个新的高度，对于研究我国古代造型艺术、民俗、服饰，以及宋元道教之发展都有重要的历史价值。

明清以后，市民文学艺术得到很大发展，尤其是小说《封神演义》的流传，使道教造像更加趋向世俗化。明代道教造像是唐宋两代道教造像的继承和延续，但是在形象上更重于写实和注意细节的刻划。这时期大量塑造的城隍关帝、药王、八仙、真武等神像，颇富有世俗生活气息。但就其造像风格来讲，则从以前的概括、生动、坚实、气势宏伟而变得松弛和纤细，雕造技术虽日趋精巧，却是工丽有余而气魄不足，甚至有些造像显得繁琐、入俗。另外明代道教日趋深入民间，民间小庙造像很多，但少有精品，多数粗糙。

现存明清道教造像很多，几乎各地都有，其中也不乏有些佳作。湖北武当山金殿内的玄武鎏金铜像，铸造于明永乐年间，重约2万斤，面貌丰润，披发跣足，衣褶潇洒，神态飘逸；两旁的金童、玉女像，神态恭谨、娴雅俊逸；而擎旗、掌剑的水、火二将，勇猛威武。遇真宫的三丰祖师铸铜像，身着布衲，草履，面带微笑坐于椅上，极富生活气息，堪称明代铸铜造像之精品。

山西省蒲县东岳庙正殿中供奉的“东岳泰山天齐仁圣大帝”坐像在高大的神龛中，东岳大帝手捧玉圭，神态端庄，双目凝视，坐于龙椅上。龛前两侍者，门外二官员侍立。造像比例适度，但衣饰繁重，为典型的明代

造像。

山西省太原市纯阳宫纯阳殿的吕祖铜像和院东侧亭内的关帝骑马铜像，均是明代造像，前者端庄，后者威武。

山东泰山碧霞祠的娘娘像均为明代鎏金铜像，形象端庄俊美，铸造精致。

广东佛山祖庙的真武铜像、江苏松江县城隍庙的执司石雕像、甘肃天水市伏羲庙的伏羲像等等均为明代所造。

北京白云观内的玉皇大帝、王灵官木雕像、三清夹纻像，以及四天师、文昌帝君、真武大帝、天蓬、天佑等铜像都是明代的优秀造像作品。

现存清代道教造像各地都有，以泥塑像和木雕像为主。清代造像风格基本承袭明代，只是更加世俗化些。制作技术上追求纤巧细致和形象真实，衣纹处理深受线描影响。比较优秀的作品主要是山西运城解州关帝庙的关帝像和山西运城常平村关帝祠塑像，四川成都武侯祠造像，北京白云观的四御像等等。

湖南省大庸县枫香岗玉皇洞石窟，是清代少有的石窟造像。石窟开凿于嘉庆五年（1800）有天门、魁星、文昌等八个洞，为儒、释、道三教造像，规模宏伟，人物、石狮造像等精美生动。

其它如宁夏中卫县城隍亭的木雕古城隍像，高2米，上下身雕成两段，组装而成，能够起坐活动，技艺精湛，为道教造像之绝作，可惜年代不详。四川南江县禹王宫用整根樟木雕造的禹王像，高4米，体态端正魁梧，为道教造像中少见。（王宜娥）

二五八、唐以前的道教壁画如何？

我国壁画开始很早，而且它一产生便与我国古代汉民族信奉的神及神仙故事结下了不解之缘。这种壁画以它所特有的可视形象，再现于人们的面前，使人感受到富有人格意义的神的威力和神通，把宗教中深奥的教义变为生动的形象故事，依靠这种形象的力量深化人们对神仙的崇敬和信仰。所以道教形成之后，壁画很快成为道教中敬奉天神的表现形式之一，也成为人们道教信仰的一种反映和具体体现，这一点上起着同造像极为相似的作用。而另一方面，壁画艺术由于注入了道教神仙崇拜的生动内容，进一步丰富了表现手法，发展了它的艺术形式，并更广泛地植根于有神仙

信仰传统的广大人民群众之中，成为到处可见的一种艺术形式，绘制道教神仙故事壁画的民间工匠队伍也遍及各地历代不衰，而且出现了许多传世珍品，为世界和中国艺术家们所赞叹。

最早的道教壁画大约是《太平经》中所录的《乘云驾龙图》和《东壁图》、《西壁图》，绘有精美的神仙群像。今本《太平经》所录三图，大约是原本《太平经》就有，而后人重绘的。

魏晋南北朝时期，佛教传入中国时间不长，与玄学同存于世，而道教形成尚处于最初发展时期，在民间佛道区分并非十分清晰，因此许多壁画是佛道内容混在一起的，主要绘制在一些寺观、石窟和名门望族死后安葬的墓室壁上。绘制特点是大多直接在白粉泥墙或土红底上打稿，勾勒线条很粗，颜色红、绿、蓝三色较多，树木山川等景色常用图案方式表现。这一时期，道教壁画的作者中有不少社会知名的画家参与制作，反映了当时著名绘画家都画壁画的特点。

现存魏晋南北朝时期的道教壁画，主要有著名的敦煌莫高窟第 249 窟的东王公、西王母壁画、第 285 窟的伏羲、女娲图，另外还有一些墓室壁画。

莫高窟第 249 窟顶部北坡的东王公图，呈梯形，纵 125 厘米，横 200 厘米，西魏（535～557）时期的作品。东王公是中国古代神仙，也是道教神仙。据《山海经》中周穆公西巡昆仑会见西王母的故事，称穆王为东王公，道教又称为东华帝君、青灵始老君，为“五方五老”之一，分管男仙名籍。图中东王公乘四马拉的车，车的华盖、东王公与御者道义的头部今已残毁。现存有龙车、左右二侍者骑龙持节护驾，旁边有鲸鲵腾跃；车的前面还有竖目的“羽人”和鹿头马身、背生双翼的“开明”护卫。上面有白鹤翱翔，天空中有星点和飞云、天花，构成一幅众仙驾龙腾云，满壁风动的神仙境界。画的下部是连绵起伏的山峦和茂密的丛林，猎人在其间纵马奔驰着追逐猎物，被追的野兽惊恐而急促地奔跑；而远处的动物神态自如。画师们巧妙地将写实与丰富的想象相结合，把人间的现实同天上神仙世界奇妙地表现在同一幅画中。全画构图生动巧妙，笔触简法，线条飘逸，达到了神形具备。

西王母图在第 249 窟顶南坡，呈梯形，纵 120 厘米，横 210 厘米，属西魏作品。西王母为中国古代汉族崇奉的女神，最早见于《山海经》，后为道教信奉的女神，道教称她掌管着女仙的名籍。壁画中的西王母乘三凤

驾驭的彩车，身着广袖长袍，头梳高髻。凤车上有华盖，旗杆上悬彩幡，车尾旌旗密布，迎风飘展，好不威风。车的左侧立一御者，车旁绘有鲸鲵文鳐腾跃。画上还有二位道人模样，一位为西王母车前举幡引路，另一位持节在车后相随。车前车后尚有“羽人”、“乌获”开道，“开明”车后护卫。凤车的上方是“飞天”在翩翩起舞，下部为白虎奔腾。其间流星掠空而过，飞云飘动，整幅画面呈现一派宏伟壮观的天国仙境之气象。画的下部还绘有山林、动物等自然风光。野兽间的追逐，弱肉强食都表现得极为生动。西王母图与东王公图相对，又被绘在以佛教为主的石窟洞穴之间，充分说明当时佛道关系比较融洽，在魏晋时期道教开始兴盛和佛教传入初期受汉族文化影响的时代特点。这两幅壁画都十分注重表现图画的神韵和满壁生辉的艺术效果。

第285窟的伏羲、女娲图，也是西魏时期的作品。众所周知，伏羲与女娲是我国汉民族传说中的人类始祖，伏羲、女娲和神皇在我国上古史中被称为“三皇”，是人类文明的创立者，同时也是崇信的神仙。《中国书画鉴赏辞典》认为，该壁画中，伏羲为日神，女娲为月神。两神绘于全画上端，南北相对，都是人首蛇身，头束鬟髻，身着交领大袖襦，肩披长巾，双袖高举，飘舞在空中。四周布满祥云与天花，飞旋缭绕。伏羲一手持矩，一手持墨斗，胸前有一圆轮，中间画有金乌，象征太阳；女娲双手擎规，胸前也有圆轮一轮，内画蟾蜍，象征月亮。整个画面构图讲究对称，装饰性很强，线条流畅，富丽堂皇，同样是表现道教所宣扬的仙境的。

这一时期，道教壁画也有在私人墓室中被发现的。如在河北省磁县大冢营村发掘出的东魏（534～550）茹茹邻和公主墓的壁画。据考证，墓主茹茹邻和公主（538～550在世），姓闾，名比地连，为茹茹主阿那环之孙女。墓内有墓道、甬道和墓室，墓壁所画壁画因年代久远，已残渺不全，但仍可清晰辨认。墓道东西壁上绘有青龙和白虎，其后有仪仗。东壁北端上方绘有方相氏，持莲羽人和凤凰等神与灵。甬道南端券拱门上方墙壁上有展翅翱翔的朱雀，两旁各绘有一位方相氏；北壁则画有玄武。四壁还绘有山川林木及其他人物等。虽损坏比较严重，但从残留部分仍可看出当时绘制这些壁画时，布局是严谨的，画中人物比例十分准确，设色多用朱砂、石青、石绿、艳丽沉厚。整个画面，鬼神驰趋奔腾，谲诡琦玮，勾勒线条遒劲流畅，不乏为壁画中之佳作。

又如，1977年在甘肃省酒泉县城西戈壁滩上发掘出的丁家闸壁墓，该

墓为砖砌双室，前室自墓顶至墓底，砖壁上涂着一层薄薄的草泥，面上土黄色泥皮绘满了彩画。顶部中央绘有复瓣莲花，墙脚四周用土红宽带为界栏，以树丛作装饰。其间画有红日、金乌、盈月、蟾蜍、东王公、西王母、羽人、飞马、白鹿等等古代与道教中的神仙世界；反映人间内容的，则有墓主人燕居行乐图。画风与敦煌石窟中北朝时代的壁画相仿，颜色多用朱红、中黄、粉黄、石绿、赭石、黑灰等。画面结构十分考究，人物神仙个个造型生动，绘画笔法已很娴熟。据考证，为十六国时期（304～439）的作品。（王宜娥）

二五九、元代的道教壁画有哪些?

中国道教壁画，到了元代（1260～1368）可以说达到了登峰造极的阶段，现存元代遗留的道教壁画有：山西省洪洞县水神庙壁画、山西省高平县上董峰村圣姑庙壁画、陕西西安市东岳庙壁画、河北省石家庄市上亭村毗卢寺壁画和山西省芮城县永乐宫壁画等。其中尤以永乐宫壁画著名，为世界所称颂。

山西省洪洞县水神庙，位于霍山之下，建于元仁宗延祐六年（1319）。该庙明应王殿四壁均绘有壁画，共有13幅之多，相传是元泰定元年（1324），由当时的民间画工王彦远、胡天祥、赵国祥、商君锡等人绘制而成。壁画以东壁的《龙王行雨图》和西壁的《祈雨图》为主体，配以《敕建兴唐寺图》、《唐太宗千里行经图》、《庭园梳妆图》、《下棋图》、《打球图》、《卖鱼图》、《后宫司宝图》、《后宫尚食图》、《大行散乐忠都秀在此作场图》等描绘水神明应王生活的群画。图中人物着宽袍大袖服装，用大铁线勾勒，流畅遒劲；图中楼阁树木及流云，都极精工。《祈雨图》和《龙王行雨图》描绘了人们祈雨，明应王行雨布雨，以及接受诸神朝贺的情景。描写水神明应王后宫生活的《后宫尚食图》，绘出后宫房纬内侍女九人，有生火者、有烹茶者、有端杯者、也有为主人挂帏帐者，个个身体颀长、姿态各异，钩线十分流畅。不仅是壁画中之艺术珍品，为艺术家所称道，而且再现了元代贵族生活的具体情况，也是我们研究元代人生活起居习惯的极有价值的资料。又如《卖鱼图》，方幅，图中绘有一人正执秤称鱼，他的面前站立着卖鱼的渔翁，一张方桌上放置着酒罐及盒勺等喝酒下菜之什物，桌边四人正待买鱼下酒。更为有趣的是，画中远处栏杆后面，

绘有一青年女子，正双手往头发上插花，姿态优雅，面貌圆润，与近处几个男子形成鲜明的反差。全画有静有动、有柔有刚，远近交错，绘出了郊乡憩静的生活，给人以浓厚的元人生活气息，是士大夫文人绘画中所少见。这庙中壁画群里的《大行散乐忠都秀在此作场图》，最为著名。从画上题记可以清楚地知道，此画绘于元泰定元年（1324）四月，图的上部有题款，下面绘有悬挂的团花幕布，幕布左右各有一幅山水人物画。幕前有演员二排，前排五人，中间一人官服执笏，两旁有二个面戴髯口的老生，最外侧各为一执扇英俊少年；后排也是五人，三男二女，其中一男正击鼓，一男在吹笛。十人中生、旦、净、末、丑，角色俱全。幕后还绘有一人正掀幕外窥，场内场外相互照应，颇为生动。全部壁画构图讲究，笔墨苍劲凝练，人物神态刻画细致入微，设色为重彩平涂，富丽浑厚。画的内容描写了元代戏曲演出的情景，是了解元代戏剧发展的重要资料。因此，被许多历史著作和中国戏曲研究著作引用，具有很高的历史价值。

河北省石家庄市上享村的毗卢寺，始建于唐天宝年间（742～756），宋、元、明、清历代都曾重修过。现存前后两殿，共保存有200多平方米佛、道教内容的壁画。前殿为明代作品，修葺较晚。后殿有壁画130多平方米，据考证为元至正二年（1342）重修时绘制。四壁壁画上共绘有大小神佛人物约500多个，被分成120余个小群组，每一小群组的人物旁，均有名号题榜。这些神佛人物上下交错，大体可分为上中下三层。下层神佛像高约1米，正好与人们的视线持平，中、上层神佛像则依次缩小，形成远近透视关系。使人看了有一种强烈的近大远小，主次分明，排序井然之感。北壁绘有主要的神佛人物，有130余位。主要是佛教中的诸佛、诸天、诸菩萨，以及天神天将等，其中夹有道教的玉皇大帝、十二元辰神、南斗六星神、二十八宿星神等。东、西两壁则主要是道教神仙画像，如东壁绘有南极长生大帝、扶桑大帝、玄天上帝、天妃圣母、清源妙道真君等共130多位，西壁是北极紫微大帝、龙神等140多位。全画高2.8米，宽7.6米。南壁分东西两侧，共有人物140余个，以世俗人物为主，其中只有少数道教信奉的神灵，如鬼王、城隍、土地等。毗卢寺的壁画采用一种极为复杂多样的构图形式，与我国历史上著名的画家吴道子所说传统的“五圣联龙衮，千官列雁行”构图形式有很大不同，反映壁画的作者在绘画技巧和构图设计方面都具有较高的水平。壁画人物众多，千姿百态，却又浑然一体，构成了非常和谐的总韵律。在总体中，又以三五小群的神佛人物独

立成幅，形成了一幅幅有主有从、变化多样，自成格局的小画面。各小画之间用紫、石绿、浅赭等色绘成祥云，使之隔开，同时用这些图案式的云朵烘托出主题，把整个壁画连成一片。壁画人物都以墨线描绘，线条不拘一格，变化多样，有简有繁，有的人物仅寥寥几笔就勾画出来，衣带飘舞，栩栩如生；有的则细描细勾，不放过一个微小部位，人物描绘得淋漓尽致。人物虽多，几百个神、佛、鬼、人形态各异，充分地体现了人物本身的气质，有的安详憩静，有的慷悍粗犷；有的高傲，有的谦和，恰到好处，达到了神似与形似的高度统一。在人物的画法上采用“主像大、从者小”的构图形式，设色以石绿、朱红为基调，从强烈的对比中取得和谐。所用色均为矿物颜料，艳而不俗，堂皇富丽，经久不变。河北省石家庄市上享村毗卢寺的壁画，不仅是佛、道教美术史上的优秀作品，它的构图形式、设色方法、人物描绘以及用笔上都对以后佛道教宗教仪式上所用的水陆画有重要的影响。（王宜斌）

二六〇、永乐宫壁画是怎么回事?

元代道教壁画，最著名的代表作要算山西省芮城县永乐宫的壁画了。永乐宫本名“大纯阳万寿宫”，因原址建在据称是唐代著名道士吕洞宾（又名吕纯阳）故乡永乐镇而得名。观内壁画系元中统三年（1262）被火焚毁后重建时陆续绘制的。1959 年因修建三门峡水库，永乐镇地处水库区，人民政府将永乐宫及其壁画完好地迁至芮城县北的龙泉村今址，并将永乐宫壁画列为全国文物保护单位，作为珍贵保存和供中外艺术家欣赏观摩。

在永乐宫这一建筑群的中轴线上，除山门外，四重主殿：龙虎殿、三清殿、纯阳殿、重阳殿内，均绘有精美的道教内容的壁画，总面积达 1005.68 平方米。其中龙虎殿和三清殿是大幅人物群体壁画；纯阳殿和重阳殿为连环故事式的壁画群。

龙虎殿，又名无极门，是永乐宫最早的宫门，建于元代，门内后两开间墙上绘有 80 余平方米壁画，用笔设色手法颇高。绘的是神荼、郁垒、城隍、土地等守护及看门之神吏与神将，个个横眉怒目，威严有神，十分生动逼真。可惜没有题记，画者姓名已无可考。

三清殿，也名无极殿，是永乐宫中心主殿，屋宇高阔，建筑规模大于其他三殿，殿内壁画《朝元图》也是永乐宫壁画中的精华。殿内四壁绘有

高4米，长101余米，总面积达403.34平方米的巨幅彩绘壁画，以极其宏伟壮观的场面，描写出道教众神朝拜元始天尊的情景。全画以南墙两侧的青龙、白虎星君为先导，神龛后的三十二天帝君为后卫，以画在东、西、北三墙及神龛左右扇面墙上的八位主神为中心，四周环侍着金童、玉女、天丁、力士、玄元、帝君、仙侯、星宿、左辅、右弼、神王、侍臣等290余尊神仙，每像均高达2米以上。画中人物发须飞展，衣冠富丽，形态各异。帝君威严端凝，圣母慈祥富态，玉女秀丽典雅，天丁力士们则强劲骠悍；有的彼此作对话状，有的似倾听天尊教诲，有的正注目正视前方，有的仿佛有所沉思。画师们通过简练明快的绘画技法，将这众多的尊神天仙所处不同地位、具有的不同性格，在硕大的墙上表现得维妙维肖，特别是运用的线条几千条，竟如此流畅而又混然一体，使中外艺术家们见后，无不为之倾倒。据认为，永乐宫三清殿的壁画，在风格上颇似宋代壁画家武宗元的《朝元仙仗图》，例如画中的帝君圣母形象都比较丰满凝重，表现武将时突出豪迈有力之感，而文臣真人及仙女们则注意表现温文俏丽，在勾勒衣纹条带时用线十分精致流利等等。所不同的是宋画《朝元仙仗图》中诸天神天仙是在行进中，而永乐宫《朝元图》则是表现众天神站立面朝中央作朝拜元始天尊的静止状。一幅是动中求静，而另一幅是静中有动。可惜宋代著名画家武宗元、王拙等所绘壁画，于天圣七年（1029）被雷击焚毁，现已不存。

永乐宫三清殿《朝元图》在运笔、设色、构图等绘画技法方面，除继承唐宋两代道教神仙画的传统方法外，也有所创新。全画以墨线勾勒为主，画师们充分发挥了线在画中的各种表现形式：唐人的细密，宋人的顿挫，圆浑而有力。他们利用线的粗细、长短、相互间距离的疏密，着墨的浓淡来表现各种物体的不同质感，做到了恰到好处。在处理衣纹时，既承袭了前人用线流畅的传统，又准确地把握住衣褶同衣内肢体运动关系的变化，使人物增加了动感，更富有真实感。在设色方面，运用的是传统的重彩勾填法，分散地使用石青、石绿、朱砂等色外，其间隔以白色或别的单一色调，增添了画面各种人物的层次感；同时，壁画多处使用了“堆金沥粉”这些宋代以后发展起来的傅色技法，更丰富了画面的表现力。人们从殿内扇面墙上角留下的题记中可知，永乐宫三清殿壁画是由当时河南画师马启祥等人于元泰定二年（1325）绘制。

三清殿后是纯阳殿，又称“混成殿”或“吕祖殿”。该殿的壁画被称

为《纯阳帝君仙游显化图》，是元至正十八年（1358）由著名的襄汾画师朱好古的弟子张遵礼等绘成，总面积达213平方米，由52幅小画组成。这是一组描绘吕洞宾（道教称“吕祖”）出生、学道、成仙、度人等生平事迹的连续画。每幅小画之间山石、树木、景物及云雾自然相隔，从整体看这52幅小画混然一体，是一幅山水景物夹有人物的大画，而每一部分又表现各自独立的主题和内容。由于是描写吕洞宾的一生活动，涉及社会生活的方方面面，画面中充满了浓厚的生活气息，富有时代和地方特色。画中宫宇、楼阁、园林、桥梁、酒肆、茶舍、民宅、寺院应有尽有，官吏、商贾、市民、工匠、僧道、妇孺等各类人物活动其间，栩栩如生，可以说是十三、四世纪时中国社会生活的真实写照。为后人研究金、元时代，中国社会经济、文化、习俗以及人们服饰、礼仪等方面情况，提供了宝贵的资料。其中《盘道图》，面积约16平方米，位于纯阳殿中央神龛扇面墙的背后，描绘的是汉时道人钟离权度化吕洞宾时的情景。画中钟离权身着石绿衣衫，吕洞宾身穿淡黄短衣，两人相对而坐，正促膝交谈。作品笔法奔放，墨色相宜，线条简练，人物性格神态及内心活动都表现得淋漓尽致。画面设色古朴素雅，具有浓厚的文人画气韵，可称为我国绘画史上难得的精品。

永乐宫最后一座殿宇为重阳殿，该殿又名“上真殿”或“袭明殿”。殿内主要供奉道教全真派创始人王重阳，是现存宫中规模最小的殿堂，内有壁画161.78平方米，北面扇面墙上绘有《朝贺三清图》，四壁是描绘王重阳降生、摒弃妻孥、远离家乡、放火烧庵、传布教化、得道升仙、先后度化马丹阳等七位弟子成道的故事连续画，共49幅，技法与形制基本与纯阳殿壁画相仿。画中的马匹尤为生动，每匹马的体态各不相同，有于形似中得筋力，于筋力中得传神之功。殿中央神龛背后绘有两尊站立的玉女像，丰颐广额，环佩丁当，颇有唐宋画风。

相传，永乐宫内原保存有壁画的粉本，可惜在近代被遗失。

（王宜娥）

二六一、明清时期的道教壁画如何？

现存明代道教内容的壁画相当多，但像宋元时代那种气吞山河气魄的杰作并不多。其特点为大多是民间不知名画工所作，由于他们生活在劳动

群众之中，来自社会底层，所以作品的生活气息十分浓厚，具有一种乡土风味，在艺术技巧上就差了一些。这些壁画也受明代画风的影响，人物重工笔重彩，追求工丽细致，缺少气魄。现存比较优秀的明代道教壁画主要有山西省汾阳县后土庙壁画和新绛县稷益庙壁画，以及云南省丽江道教壁画等。

山西省汾阳县城西北田村的后土庙，内供奉后土圣母，故又名圣母庙。该庙始建于唐，明嘉靖二十八年（1549）重建。现存大殿三楹，殿内东、西、北三壁绘满壁画，总面积有59.49平方米。北壁为《燕乐图》，描绘了道教女神后土娘娘在后宫的生活片断；东壁为《迎驾图》，描绘了后土娘娘出宫巡视的场面，浩浩荡荡的銮驾仪仗和群众迎接的热烈情景；西壁为《巡幸图》，描绘了后土娘娘出宫巡视后回宫的热烈场面。工匠们通过这三辐壁画具体生动地表现了后土娘娘在人们心目中的地位与信仰，这种表现方法恰好反映了普通群众与社会下层在宗教需求上的心态。其画面壮观，人物众多，亭台楼阁精细分明，整个布局严谨有致，虽历经四五百年，至今仍完好如初，不失当年风采，确是明代壁画的佳作。

稷益庙在山西省新绛县阳王村，故又称阳王庙，始建年代已无从考证，庙内现存碑记载：重建于明弘治十五年（1502）。有正殿六间，深六椽二间，为明代建筑。东、西、南三壁绘有壁画，主要是颂扬大禹、后稷、伯益祖孙三代教民稼穑，为民造福的事迹，面积为130余平方米。东壁为《朝拜三圣图》，图中央绘一高大的“三圣殿”，由连绵的群山和浮动的烟云衬托，大禹、后稷、伯益三圣帝君衮服冕旒，端坐中央；三圣殿前绘有赐种女神姜原，左右为众多侍女，有的手捧果盘，有的手持壶浆。殿台下为虹桥流水，松柏参天，文官武将与农夫百姓侍立于下。画面的北侧为农夫的行列，他们中有的肩挑猎物，有的用绳索捆缚着为害庄稼的蝗虫精，有的手里捉着蚂蚁，各类害虫和野草。画面的南侧为手持五谷、肩扛锄头、头戴白色遮阳帽、身穿礼服的官吏们，画中人物有男有女，有老有少，千姿百态，无一雷同。西壁绘有大禹、后稷、伯益教民烧荒、狩猎、伐木、祭祀，以及从事种植，耕作、收割、入仓等生产技能，进行农业生产活动的情景。画上布满树林山川，楼阁殿宇点缀其间，三圣画于中央，两旁侍立着百官、侍女，天空有群仙驾云俯视，地上百官昂首相迎。表现出三圣在天仙护卫下，在百官的拥戴下，发展生产，国富民乐，歌舞升平，一片生机勃勃的太平景象。反映出明代百姓平民对大禹、后稷、伯益

这些传说中古代明君贤王及他们治下的太平盛世的向往和追求。南壁分东西两墙，西墙画的是《酆都鬼城》和《阴曹地府》，阎君、判官、牛头马面、黑白无常，阴森可怕。把群众对“鬼城”、“地府”的信仰，绘成壁画，也是这时道教壁画从士大夫画走向大众化的一个明证。东墙绘的是《张大帝赴会》，据说这里的张大帝，就是道教创始人张道陵——张天师。其形象与四川等地庙中的不同，为羽扇纶巾，神采奕奕，率领百官出行朝圣，身后文官武将排成三列，全都面向大殿中心。这些文武官员中有的表现为庸碌无能，有的呈阿谀恭敬状，有的神态自若坦然，有的手拈胡须似有心计者，虽是群像，但刻画人物心理十分精细用心，把封建时代官场的种种不同人物性格真实地构划出来。三壁共绘有人物、神祇、神卒400余躯，年龄、性格、身分、心理状态各不相同，反映了画师们对社会现象的深刻理解和爱憎喜恶，同时也表现了这些普通劳动者深厚的绘画功力。三壁图画各自成幅，而又在内容与形式上相互呼应，达到整个殿堂画面的统一。画法继承了宋元以来的工笔重彩技巧，笔法雄健，讲究线条的运用。人物面部采用“三白法”加以渲染，即用白色涂于前额、鼻隆和下颌三个部位，以增加凸起部位的立体感。最为可贵的是，壁画中大量地描绘了下层群众的生产劳动和社会生活，透过画面使人看到明代山西南部农村的面貌，了解到当时的民情乡俗。稷益庙壁画是现存明代道教壁画的代表，其作者为：山西省翼城画士常儒及其两个儿子常耒、常耜和门徒张雷纲，绛州画士陈圆及其侄陈文和门徒刘崇德。从壁画题记可知，壁画完工于明正德二年（1507）秋九月十五日。

此外云南省丽江纳西族自治县还保存着一些明代道教内容的壁画。如：琉璃壁画，绘于明永乐十五年（1417）前；皈依堂壁画，绘于明成化七年（1471）；大宝积宫壁画，绘于明万历十一年（1583）；大觉宫壁画，绘于明万历至天启年间（约1621～1627）。琉璃壁画与皈依堂壁画风格与内地相同，而大宝积宫与大觉宫的壁画，受藏画的影响，有融汉、藏画风为一体。

现存清代道教内容的壁画更多，也都是民间画工所绘。清代有《民间神全》的画本流传于画工之手，内绘有神、佛标准像约300余种，如神将、火神、玉皇、文财神、武财神、三清天尊、三官像、三圣、雷部诸神、救苦天尊、南极仙翁、北斗等。要求画工画武财神必须是“将军盔，满髯脸，护肩包肚袍色玄，虎皮高靴手托鞭”。一些老画工各有自己的固定粉

本，神仙画像大都摹仿前人之作。这一情况，说明道教壁画进一步进入普通百姓的家，也进一步得到了普及，一些民宅、祠堂也开始绘制各种壁画，在内容上反映的社会生活与题材更加广泛，但艺术精品不多。水平较高的有，由梁廷玉等28位工匠于清嘉庆八年（1803）绘制的山西省定襄县关王殿《三国演义》壁画，山西阳泉市关帝庙正殿《关帝生平》的壁画。

（王宜城）

二六二、道教与气功有何关系?

气功泛指自我调控身心而有内气效应的各种炼养术，道教的气功、佛教的禅定、印度的瑜珈术被称为世界上三大气功流派。

中华气功之道，渊源极为久远，传说早在上古时代，就有赤松子、彭祖等以气功养生出名。战国秦汉，各种气功学说相当发达，《老子》、《庄子》、《黄帝内经》等书论述了抱一、守静、专气、坐忘等炼养之道。气功不仅作为养生延命之术，而且被宗教化，当作能通往长生不死的仙道。东汉末年道教产生以后，就继承了秦汉以来的炼养成仙说，并且把宗教化的气功作为道教修炼成仙的主要途径，从此，中华传统气功主要在道教中发展，从而也被道教进一步宗教化。

近两千年来，无数道教徒怀着长生成仙的宗教热忱，毕生探索，苦行修炼，积累了大量气功实践经验，创立了系统的气功理论，开辟了繁多的功法门类，写下了大量的气功著述，形成了体系庞大、包罗丰富的道教气功学。道教气功学长期流传，对儒佛二家及民间各派气功都很有影响，现今国内流行的气功，以渊源于道教气功者为最多。道教气功门类繁多，有守一、存思、行气、内丹等静功，亦有导引、按摩等动功，在不同的发展时期，道教气功的理论和功法也互有不同。道教气功学的发展史，大致可分为三个阶段。

东汉末至西晋，是道教气功学发展的第一阶段。这一阶段，道教各种炼养术都已创立，尤以守一、内丹最为系统，是道教气功学的形成时期，也是道教的形成时期，二者几乎是同步的。这一时期的主要经典有《太平经》、《老子想尔注》、《周易参同契》等。原始经典《太平经》中提出了“守一”之法，曰：“古今要道，皆言守一，可长存而不老。人知守一，名为无极之道。人有一身，与精神合并也。形者乃主死，精神者乃主生，常

合即吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。常合即为一，可以长存也。”《太平经》以合炼精气神三者为一、宝精惜气啬神为养生之要，这一思想后来一直被奉为道教炼养学的宗要。传为张道陵撰的《老子想尔注》主张“结精”、“练气”、“养神”、“守戒”等作为长生成仙的修炼方法，宣扬“积精成神，神成仙寿”。在魏伯阳的《周易参同契》中，提出了以周易、黄老、炉火三道合一的养生理论体系，被称为“万古丹经之祖”。他认为应把气法（内丹）和服食（外丹）结合起来修炼，才能达到含精养神、正气长存、变形而仙的目的。

东晋至唐末，是道教气功学发展的第二阶段。这一阶段道教上清派最为兴盛，该派所主张的存思、服气在社会上影响甚大。传为上清派宗师魏华存所出的《黄庭经》盛行于士大夫间，该经主张人身各部位都有神，存思身上诸神就能治病延年，长寿成真。上清派的存神不仅存思身中诸神，而且存思天地日月五星及众多的天神仙真，上清派把存思法与诵咒、吐纳、导引、按摩等结合起来而形成的修炼方法，在社会上影响很大。葛洪的《抱朴子》里主张一种以调息闭气为门的行气功，行气功经上清派发展，与导引、按摩等结合起来，形成“服气”之道。服气法是指通过调息行气而达到不饮不食、辟谷休粮的状态。关于服气的著作很多，如《服气精义论》、《尹真人服元气法》、《赤松子服气经》等。在司马承祯的《服气精义论》中具体阐述用六字气、存思、导引、按摩等服气修炼法及用气功治疗各种疾病的方法。服气修炼法强调吞咽者必须是自己丹田中升上来的元气，服咽入腹后还要以意领气，气以任督二脉运转，谓之“行气”。这种功法的继续发展，就走向内丹。

唐代以后是道教气功学发展的第三阶段。这一阶段是道教内丹理论和内丹派别的形成发展时期，道教炼养诸派渐归于内丹一途。内丹是与外丹相对的一种修炼方法。外丹是指用铅、汞、三黄等药物矿石经过炉火烧炼，求得九转金丹，服食这种金丹就可以长生不死。但历史上不少帝王重臣因服金丹中毒而死，因而逐渐被废弃。内丹之说早已出现，东汉魏伯阳的《周易参同契》就被称为丹经之祖。隋唐以后，传统的内丹学说逐渐兴起，有钟离权、吕洞宾、施肩吾、刘海蟾等内丹大家活跃于世。内丹家们认为，人体本身是鼎炉，以“精”、“气”为“药物”，以运神为火候，可以在丹田凝聚成丹，达到长生的目的。北宋中期以后，内丹学深受禅宗影响，朝禅道交融的方向发展，可分为南北两宗。道教与佛教的不同之处，

在于佛教把身体只看作暂居之躯，而道教认为形神并重，主张从炼神达到形神共存，称为性命双修。北宗以王重阳为代表，主张先性后命，南宗以张伯端为代表，主张先命后性。南北两宗在元末时渐趋合流，内丹学说的发展一直延续到晚清。（汪桂平）

二六三、道教是否对兵家韬晦感兴趣

道教历来被称为方外之教、方外之术，这是指神仙异想、求仙异术及儒家政教世务之外的弃世修养而说的。其实道徒中很有些深于谋略者，于兵家韬晦之学，攻治殊深。在中国封建社会的改朝换代中，起事的一方多有道士方士充当谋臣策子，一副鬼谷学派气色。明人宋懋澄《九龠集·白云山房记》说："羽流自关尹而下，奇踪异迹，代不乏人，若夫有关世运，殆数子焉。当祖龙燔书销兵之日，目空一世，谓表下惟我锤炉，而沧海君独慕文成，击之博浪，以开群雄吊伐之机，于是炎汉之祚始建。迨隋之季，炀帝枭獍为心，恃其富盛，疲民以逞，神怒民怨，群雄蜂起，徐鸿客独发盗机，建直向江都，令玄邃蚤从其计，挟天子以令诸侯，北向为百姓请命，唐文虽据有关中，固未知鹿死谁手也。度李不从，遂洁身亡去。及于五代，朝臣事主，人民无所适从，陈希夷抱济世之资，将率群少年人据下京，闻艺祖登极，遂终老华山，而天下从此底定。"

这里只举了三个例子，一是张良见沧海君，得力士，以重120斤铁椎击刺秦始皇于博浪沙，此后群雄蜂起，讨伐暴秦，后张良得老父授《太公兵法》，为汉高祖刘邦出谋划策，得有天下。二是隋末战乱，泰山道士徐鸿客，寄书李密，建议他直下江都，执取独夫（隋炀帝），以号令天下，李密不能用其谋，徐鸿客后来不知所之。宋人洪迈称此谋奇而正，为李唐君臣将相所不及。三是五代时华山道士陈抟，欲率群少年人据京城汴梁事。其实道流参与军事政事，何止这些。即便是以学问修养饮誉后世的茅山道士陶弘景，亦深慕张良之为人，并奉为"古贤无比"，当梁武帝欲篡政权而未决之时，陶弘景陈图谶，献运符，鼓励他果断。时人称陶为"山中宰相"，他也是那种出而有功，隐而有名的道士。

我们再看看《道藏》中所收录的兵书。《道藏》中收《阴符经》多种。传唐李筌始得《阴符》，并为之注解。其实此前《阴符经》已传世。此后更有沈亚夫，王道渊等十数人注，更有好事者，托名赤松子、太公、诸葛

亮、曹操等，为之注解。又有《天机经》，发明《阴符》义旨，此经当是李筌注《阴符经》大行于世之后，羽流所为。又有唐王真作《道德真经论兵要义述》，以兵家事兵家术言老子。又有《六任明鉴符阴经》，亦言制胜之术。还收录《鬼谷子》，是或伪书，亦言纵横阴谋之学，又有人托名陶弘景，作《鬼谷子注》，此盖热衷世务之道流所为。唐道士李筌，还注有《孙子》，收入《孙子十一家注》，又著《太白阴经》专言行军打仗之术。

总之，历史上有些道士，从思想到行为，都与兵家谋略发生关系，对兵家韬晦有浓厚的兴趣。（张　裕）

二六四、道教如何讲军政?

道教奉《老子》书为经典，也有人当作兵书读。清人魏源说："《老子》其言兵之书乎，'天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能先'，吾于斯见兵之形。"列军阵要像水一样随机应变，这是基本的战略战术。道教中人讲军事，与兵家侧重讲战术谋略又有所不同，其中往往吸收了《老子》的"道德"学说，讲军事不离政治。清四库馆臣评论唐道士李筌的《太白阴经》时说："兵家者流，大抵以权谋相尚；儒家者流，又往往持论迂阔，讳言军旅，盖两失之。筌此书先言主有道德，后言国有富强，内外兼修，可谓持平之论。"李筌将军事和政治经济结合起来，这是他比兵家儒家都要高明的地方。其它道书讲军事，也多与政治策略结合起来，我们可以简单地举两个例子。

一、"盗"、"贼"之说。《阴符经》说："天有五贼，见之者昌。""天地万物之盗，万物人之盗，人万物之盗。三盗既宜，三才既安。""其盗机也，天下莫能见，莫能知也。"所谓"盗"，指人与天地万物的关系。人与物，物与物，固有相与资生的一面，也有相互剥夺的一面。用一"盗"字来表述人与物的关系，可谓险而正。险在它撕开了掩盖在物际关系上的温情面纱，正在它揭示出人与万物的相生相杀，乃物理之固然。《天机经》说："万物盗天地之精以生成，人盗万物之形以御用，万物盗人之力以种植。彼此相盗，各获其宜。"以此言之军政，则随机而盗，莫不合乎自然至理。与盗相应相符的，就是"贼"。《天机经》说："居天地道德之间，建莫大之功者，未有不因五贼而成也。五贼者：其一贼命，其二贼物，其三贼时，其四贼功，其五贼神。皇帝王霸权变之道也。是故圣人观其机而

应之，度其时而用之。故太公立霸典而灭殷朝，行王风而理周室。岂不随时应机，驱驰五贼者也。故圣人立本于皇王之中，应机于权霸之内，经邦治身，五贼者备矣。则天下望风而从之，竭其性命而无所归其恩怨也。乃谓之曰‘有道之盗，无形之兵’。”掌握了命物时功神，就能牵制天下于无形。从本质上说，得有天下的帝王，不过以五贼的手段偷盗天下，差别只在于有道无道。唯有道者不至“即鹿无虞，惟人于山林”。而所谓有道者，即是“观其时而用其符，应其机而制其事”。看准时机，制定相应的策略，这就叫“观天料人，应时而作”，说具体些，机就是“两朝终始之萌”，要改朝换代时，权衡大势所趋，测度人心所向，因以导之，使为“我”用而不知恩怨所由，则几于“圣人”。

二、时物文理。《阴符经》说：“愚人以天地文理胜，我以时物文理哲。”所谓天地文理，指灾祥符瑞之类；所谓时物文理，即审时度势，看到世态发展的必然趋势。行军打仗，争霸天下，固然可以“贼神”，但那只是巧借世人观念以为“我”用，切不可据符瑞之属以为实。李筌《太白阴经》说：“任贤使能，不时日而事利；明法审令，不卜筮而事吉；贵功赏劳，不禳祀而得福。”“无厚德而占日月之数，不识敌之强弱而幸于天时，无智无虑而候于风云，小勇小力而望于天福，怯不能击而恃龟筮，士卒不勇而恃鬼神，设伏不巧而任向背。凡天道鬼神，视之不见，听之不闻，索之不得，指虚无之状，不可以决胜负，不可以制生死。”如何审时度势呢？《阴符经》说：“是故圣人知自然之道不可违，因而制之。”掌握历史发展的客观法则，先因循之，尔后控御之，能如此，“则宇宙虽广，览之只在于掌中；万物虽多，生杀不离于术内。则明天地不足贵以远以厚，而况耳目之前乎。”（《天机经》）

这些说法，初看很玄虚，其实不外乎讲：（1）肯定天下纷乱时争霸争雄的合理性；（2）肯定各种权谋手段的合理性；（3）强调顺任大势所趋；（4）得天下者不过“盗贼”有方；（5）盗贼乃天道至理之固然，万物本以相生相杀，互利互害为真实关系；（6）强调人事及自然社会的客观法则的重要性，贬抑鬼神之说；（7）强调控御时人神学、道德、价值观念在“逐鹿中原”过程中的重要性。（张　裕）

二六五、道教在冶炼、铸造方面有哪些成就?

炼丹术是近代化学的前身。古代道教丹家以炼丹与炼金为一举双得，如《抱朴子·金丹》云："神丹既成，不但长生，又可以作黄金。"《丹房奥论》云："家有死三黄，不用置田庄；家有真死砒，金银滥如泥。"所以，道教炼丹术的历史发展，在某种程度上推动了炼金术、铸造术的发展。

道教丹家在冶炼方面的成就极为突出。晋葛洪《抱朴子·内篇》中，就记述了多种冶炼黄金、白银的方法。梁陶弘景更热衷于烧炼丹药。他在多年的丹鼎生活中，掌握了无机化学知识。他曾为梁武帝制成"飞丹"，武帝"服之体轻"；明确区分了"水银有生熟"，生指天然水银，熟指人工炼制朱砂（Hgs）所得到的；清楚地说明了汞齐（水银和其它金属组成的合金叫汞齐）现象，指出"水银能消化金银，使成泥，人以镀物是也"。这说明他已认识到金银两种金属能够和水银化合形成汞齐，汞齐具有可塑性（成泥）；又对这类合金镀金、镀银的用途做了首次说明。他还谈到胡粉（碱式碳酸铅）和黄丹（pb304）都不是天然产物，明确说出胡粉是"化铅所作"，黄丹是"熬铅所作"，它们都是人工烧炼出来的。

陶弘景是我国记述灌钢冶炼方法的第一个人。在《古今刀剑录》中，他说"钢铁是杂炼生铍作刀镰者"，这里"生"是生铁，"铍"是熟铁，"杂炼生铍"是把生铁和熟铁混杂起来冶炼。生铁含碳量高而溶点低，因此先把生铁溶化，然后灌入熟铁间，同熟铁发生氧化作用，除去渣滓，并且渗入碳粉，这样就得到了品质比较好的钢。这种冶炼方法叫"灌钢"冶炼法，是我国早期炼钢技术上的一个突出成就。

炼丹首先须铸造炉鼎。《丹房须知》说："还丹非鼎器不成。"《周易参同契》述炉鼎为："圆三五，寸一分，口四八，两寸唇，长二尺，厚薄匀，腹三齐（脐），坐垂温。"鼎炉是炼丹的必须器皿，且不同丹药所用器皿亦不同，须精心设计，冶铸成器。若冶铸的器具质量规格不精密，就炼不出丹来，可见炼丹术之发展须与冶铸技术同步。道书中记载各种丹鼎规格，精密度要求都比较高。

宝剑是道教除邪禳灾的重要法器。陶弘景《古今刀剑录》就是他研究刀剑冶锻的心得。此书是我国古代最著名的一部关于刀剑冶锻著作。书中记录了远自夏禹近到梁武帝间各个朝代所制宝刀剑的数目，对每一把刀剑

的名称、尺寸、铸造过程及铭文等都做了详细的叙述，为研究我国古代刀剑史提供了珍贵的史料。《南史·陶弘景传》记载他于“中大通初，献武帝二刀，其一名善胜，一名威胜，并为佳宝”，可见陶弘景对炼铸刀剑是有实践经验的。

镜鉴也是道教塑像及修炼神丹的必需物，因此，道教于铸鉴技术有较深入的研究。唐司马承祯的《上清含象剑鉴图》、《神仙炼丹·铸三元宝照法》等，就是关于铸剑镜技术、方法、规格等内容的记述。《神仙炼丹·铸三元宝照法》所言三元宝照，即天照、地照、人照三种金属镜鉴，皆“厚三寸，重七十二斤，面广三十六寸”，背上分别有紫微二十八宿、三山岳渎、甲子本命等神像。这些镜子都先筑坛泥炉（即鼎炉、镜母），依法铸造。总之，丹家炼丹时，也在冶炼、铸造方面取得了一定的成就。如烧炼丹药的器皿、法器等物的铸造，无机物的冶炼等，成就都是很突出的。

（张　裕）

二六六、“药王”孙思邈如何本天象讲医道？

隋唐时的著名道士孙思邈，被后代尊为“药王”，宋徽宗时追封为“妙应真人”。他在养生学、医药学、炼丹术等方面都有杰出成就。关于医道，孙思邈也有一些很能反映道教医学、养生学理论的见解。

孙思邈的医学理论，可以说是建立在“天人合一”观念上的。将“天人合一”的观念运用到医学上，就是既将人体看作和谐的统一体，将天地万物看作和谐的统一体，又将人体与天地万物看作和谐的统一体。在这个基础上，孙思邈根据自然界的灾异现象来解释人体疾症，希冀从中找到病变的根源。

据《旧唐书·孙思邈传》载，诗人卢照邻患恶疾，不能愈，因问孙思邈名医治病的道理，孙思邈回答说：我听说善于讲天道的，必须以人事为根据，善于讲人事的，也必须以天道为根据；天有四时五行，寒暑迭代，天地在运转过程中，“和而为雨，怒而为风，凝而为霜雪，张而为虹霓，此天地之常数也。”（与天象相应），人有四肢五脏，一觉一寐，呼吸吐纳，精气往来，精气流通无滞碍为人体的“荣卫”，精气外彰便表现为气色，挥发出来则为声音，“此人之常数也”。而且天体和人体还有一致的地方，即“阳用其形，阴用其精”。进而言之，人体有“蒸则生热，否则生寒，

结而瘤赘，陷而为痈疽，奔而为喘乏，竭而为焦枯，诊发于面，变动乎形”等症候，“推此以及天地亦如之”，天有五纬盈缩，星辰错行，日月薄蚀，孛彗飞流等危诊。对于前者，“良医导之以药石，救之以针剂”，对于后者，“圣人和之以至德，辅之以人事”。所以说，人体疾病是可以治愈的，天地的灾害也可以消除。

道教医学和养生学的基本观念都是“天人合一”，以天象和人体相发明，对人体病变的认识既有所借助于对天象的观测，对天地宇宙的看法也有所引申于对人体的体认。孙思邈将天体和人体看作类似的两个系统，系统的某一环节出了问题，就会有相应的灾异或病变。又认为阴阳的运动流行是人体生命的基本保证、“阳”的一方面表现为体貌形色，所以可通过体貌形色的变异去寻找疾病的根源，从而从根本处予以诊治；“阴”的一方面表现为生命产生的原本，所以爱精宝气可以养生。对于天体和人体来说，阴阳运动流行的道理是一致的，在没有解剖分析等方法的情况下，道教基本上依据对天象的观测类推出疾病的根源，同样，道教的养生学也以宇宙观作为理论基石。孙思邈本之于天象而讲道的思想方法，反映了道教医学、养生学的基本理论特点。（张　裕）

二六七、道教与少数民族文化有何关系?

中国是个多民族的国家，现在全国有55个少数民族，而古代的少数民族更多，其中大多数已与中原的民族融合，共同构成以汉族为主体的中华民族。在历史的长河中，中原的汉族文化与边缘的少数民族文化总是互相斗争又互相融合，共同构成中华民族文化。道教作为中国土生土长的宗教，其形成和发展都和少数民族的文化有着极大的关联。

东汉末年，张道陵在四川创立五斗米道，是为中国道教创立的开始。五斗米道的创立与西南少数民族的文化有密切的关系，汉晋时代，巴蜀一带正是西南少数民族居住和活动的地区，除氐族、羌族外，还有僰人、邛人、叟人、濮人、摩沙、昆明等族。五斗米道初创时信仰天、地、水三官，以“三官手书”为人治病，这种三官信仰就来自氐羌等少数民族，因为氐族、羌族人都笃信三官，前秦主氐族人苻坚、后秦主羌族人姚苌，都崇信三官。另外，据蒙文通先生认为，天师道的丧葬礼仪及符箓来自西南少数民族。当时，南海古国林邑、扶南兴起，其丧葬礼仪传入西南少数民

族，而西南少数民族北迁入巴蜀一带，正好为五斗米道所吸取。张道陵的天师道还从西南少数民族中吸收了巫鬼思想。

道教自创立以来，不断发展，至隋唐达于鼎盛，在道教的发展过程中，少数民族崇道入教者日益增多。实际上，张道陵创立五斗米道伊始，就有少数民族参加其教。五斗米道的教区有二十四治，分布于陕南汉中到川西南的凉山，其中有很大一部分在少数民族地区，少数民族参加者甚众。汉末张鲁在汉中建立五斗米道的政教合一的政权时，巴賨、氐叟等少数民族因信奉天师道而投奔汉中地区。《晋书·李特载记》："汉末张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賨人敬信巫觋，多往奉之。"张鲁在汉中推行五斗米道，"民夷信向"，"民夷便乐"，说明很受少数民族的欢迎。

西晋末年，天师道信徒、巴賨族人李雄在蜀中天师道首领范长生的支持下，建立了成汉政权，可见天师道与少数民族政权的关系。

东晋南北朝时期，还出现了少数民族天师道世家，如晋代江左名人陶侃即出自溪族，南齐胡廉之也是溪人，他们均是天师道世家。

唐宋时期，信奉道教的少数民族愈益普遍，其中首推氐羌系少数民族。如唐代云南的南唐政权，属氐羌族的国家，其君臣仍笃信道教初创时的三官信仰，在南诏王异牟寻与唐朝订立的盟约中写道："上请天地水三官，五岳四渎，及管川谷诸神灵同请降临，永为证据。"

随着各民族间经济文化交流的增多，道教传播范围日益扩大，对少数民族的影响也向纵深发展，但其形式与汉族地区有所区别，大多不建道教宫观庙宇，不作职业道士等，而是程度不同地将道教纳入本民族的宗教信仰中。受道教影响较深的少数民族主要有：

云南白族的原始宗教是本主崇拜，道教纳入本主崇拜后，尊奉玉皇大帝为最高的主宰神，白族巫师称其祖师为"白骨真人"。相传太上老君将其徒36人派为36行业祖师，另有一徒未分派职务，气死化为白骨，老君怜之，喷之以水，白骨复生，授之以巫师职业。白族地区的道教信仰很深，据《大理县志稿》载："境内道教有清虚、火居二种。清虚道云游方外，居处坛观，脱离社会关系；火居道乃与常人无异，唯金铙法鼓，讽诵经文，为人忏悔禳祷，获资赡家而已。二者皆崇老子。"他们祭祀的诸神多为道教民俗众神，如土地、城隍、文昌、灶君、龙王等。

在滇黔桂地区的彝族中长期流传着老子点化南诏开国之君细奴罗的故事，并出现有彝文的老子《道德经》。云南彝族聚居的巍宝山，被当作南

方道教的神山，现在还有20多座道教宫观。

广西壮族受道教影响也很深，有半职业的道公，为群众驱鬼打斋，传说他们的祖师曾在梅山和茅山传道，故自称梅山道或茅山道，奉太上老君为师尊，挂老君和三清像，其所做法有不少类似壮族本民族的师公，反映了巫道融合的特色。农村建有不少三界庙、关帝庙、大王庙、雷王庙、北帝庙、土地庙等。

广西仫佬族的道教也分为梅山派和茅山派，尊张天师为教主，又尊三元教主和梅山教主，奉太上老君为最高神，此外还奉本民族本地区的许多守护神。

主要居住于广西地区的瑶族，信奉道教的三清神，还奉祀神农、伏羲、关帝、灶君、城隍等。广东瑶族信奉三清、玉皇、北极紫微、以太上老君为最高神。云南红河州和西双版纳的勐腊等地瑶族，也以信奉道教为主，奉祀张天师、真武大帝、盘古、神农、城隍、灶王、三清等。道教在瑶族传播久远，其法器、道经都本于道教。

广西北部的毛难族信仰灶王、土地神、财神、圣母、雷王等。聚居于广西防城的京族的道教有正一派和茅山派两种。在海南岛的黎族亦祀奉道教的玄天上帝、万天公、五雷、土地等神。

不仅西南少数民族信仰道教普遍，我国北方某些少数民族的宗教信仰也有道教化的倾向。如满族的原始信仰是萨满教，后来佛道渗入，在东北地区满族聚居的各县，建有各种寺庙，如关帝庙、观音庙、清真寺、火神庙、龙王庙、山神庙、城隍庙、土地庙等，可见满族宗教中有道教的成份。总之，在长期的经济文化交流中，很多少数民族在本民族原始宗教的基础上，又不同程度地吸收了道教信仰，兼采儒释，共同构成其宗教文化。而以汉民族为主体的道教，在其形成和发展的过程中，更是兼收并蓄了众多的少数民族的文化，而形成其杂而多端的体系。（汪桂平）

二六八、如何挂单?

过去道士到常住道观参学称为挂单。挂单者必须发、衣、巾、冠、袜、鞋整齐。头发须满；道服必须从内到外一律圆领，不得里外不一，最外一件须着蓝色（或青褐色）大褂或道袍，袖口宽度在一尺四寸以上，二尺四寸以下；巾（帽子）必须戴混元巾或一字巾，以表露满发；冠，多数

戴黄杨木制的偃月冠，受过戒的也可戴五岳冠；袜必须是白布腰长袜；鞋要青布双梁鞋，或青布元中鞋，多耳麻鞋也可，否则常住概不允挂单。

挂单程序有严格的定制，不可错舛。单客进入常住山门后，先到号房门口将自己的单行（自己所带的衣物及日常用品）放在一侧，整理好衣冠后，喊“迎宾老爷慈悲”，不得随便闯入号房。号房内迎宾老爷答应“慈悲”，衣冠整齐出来迎接后，方可随迎宾进入号房，如迎宾在右，单客须抬左脚进门，反之则抬右脚进门。进门后先向正位祖师行三礼，然后再说：“给迎宾老爷顶礼”，迎宾须当即答应说：“老修行慈悲，祖师爷收礼，祖师收礼”，随即深躬答礼作陪。行礼完毕，迎宾说：“老修行请坐”，单客回答：“慈悲”，就坐，坐要端正，两手袖内，拱置胸前，不得斜倚身躯，翘二郎脚，左顾右盼。迎宾问：“老修行从何山场回来?”回答：“您老慈悲，弟子从某某处回常住来。”又问：“老修行仙姓?”回答：“您老慈悲，称不起仙姓，弟子俗家姓某。”又问：“您老宝庙哪里?”回答：“弟子是某某派。”又问：“您老上下怎么称呼?”单客须欠身回答：“您老慈悲，弟子是某某代，叫某某。”又问：“您老度师仙姓？上下怎么称呼?”回答：“弟子度师他老人家姓某，称呼上某下某。”又问：“老修行以前来过常住没有?”这里单客要如实回答，或来过或没有来过，如来过须指出当时本常住的监院是谁。迎客又说：“祖师道场，常住规矩，老修行回常住来须要背背《功课经》、供养、结斋、宗派。”单客须欠身回答：“弟子笨愚，经典不熟，来时一路慌速，恐怕有些忘了，请迎宾老爷慈悲，多提少背。”迎宾提到哪里，单客要从哪里背起，不重新提，一直要背下去。一般供养、结斋、宗派都要背完，《功课经》可以只背几段。背完以后，迎宾要写号单、号牌，并注明大号、复号（初次来注大号，否则注复号），交与单客，让其拿着号单、号牌到客堂去。单客取过单行到客堂门中，肃恭站立，喊“知客老爷慈悲”，知客也须衣冠整齐回答“慈悲”，遂出迎接过单、牌，领单客入客堂。知客像前面号房迎宾一样，要对单客进行第二遍复查寻问，如合格，将号单留下，号牌交与客堂内知随，让其领单客到十方堂或云水堂（单日云水，双日十方）见堂主。到堂口见了堂主，如同以上一般礼节，知随、堂主、单客互相礼毕，知随算完成任务。堂主领单客到厨房去参见典灶报火，表示本常住又添新单客吃饭。回堂后，堂主给单客安排歇息住处，再嘱咐常住规矩，听候转单，整个挂单过程到此即算结束。

（张　裕）

二六九、道教劝善书中反映了什么样的道德观?

劝人弃恶从善是各宗教的共同点。道教从一开始就主张积善累功，修养道德。五斗米道提出“积善功以通天神”（《想尔注》、《太平经》讲功过“承负”，人要对自己的行为负责；晋葛洪认为：“欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”（《抱朴子·对俗》）自宋以降，道教中又出现了专门论述善恶功过的《太上感应篇》、《功过格》、《文昌帝君阴骘文》、《文帝孝经》、《关圣帝君觉世真经》等一大批劝善书，系统地叙述道教的伦理、道德观，并作为其宗教教义的一部分。

《太微仙君功过格序》说：“远恶近善，诚为真诫，去仙不远。”《太上感应篇》说：“所谓善人，人皆敬之，天道佑之，福禄随之，众邪远之，神灵卫之，所作必成，神仙可冀。”又说“欲求天仙者，当立一千三百善；欲求地仙者，当立三百善”。认为要想修道求长生，首先就必须广行善事、积功累德，功德圆满则神仙自然可致，把伦理和道德修养作为生死寿夭、成仙了道的必经之路。反之，不遵守奉行“近善远恶”的道德要求，不修养好自己的心性，则修仙无路，甚者则必招致严厉的惩罚。《感应篇》说：“天地有司过之神，依人所犯轻重，以夺人算，算减则贫耗，……算尽则死。”除此之外，诸如人的命运穷通，祸福灾劫，福禄兴盛等都与作善作恶密切相关。行善立功则家道昌兴、加福加寿、添子益孙、吉祥如意，反之则将受到相应的惩罚。《感应篇》开篇就说：“祸福无门，惟人自召。善恶之报，如影随形。”指出：“一日有三善，三年天必降之福；而一日有三恶，三年天必降之祸。”道教这一劝善说完全是建立在神学体系上的，认为人们的一切善恶言行，哪怕是在“暗室”之中，都有“神”随之。除了“天地有司过之神”，还有头顶的“三台北斗神君”、身中的“三尸神”、家中的“灶神”，他们时刻都在录人功过，上告天庭。而且行善有善神随之；行恶则有恶神随之。以神的力量来达到规范人的道德行为，又以“报应”、“承负”之说，解释善恶报应，认为自身的功过，将有子孙来“承负”。又把这种宗教道德观和儒家的“三纲”、五常”之说结合起来，形成道教的伦理观，认为：“求仙者，必以忠、孝、友、悌、仁义信为本。”（惠栋《感应篇序》）道教净明派更以此为修道之阶。

总之，神仙之道中有善行之业，虽然道教诸劝善书有其时代局限，又借鬼神之威、善恶报应之说，但教人弃恶扬善，立德修行，却还是好的，不无可取之处。（张裕）

二七〇、道教与游仙诗有何关系?

游仙诗，即是歌咏仙人漫游之情的诗。其体裁多为五言，句数或10句，或12句，或14句，或16句不等。

游仙诗源于汉代以前的歌赋，早在《楚辞》中就有抒写仙人轻举登霞的篇章。秦始皇好仙，曾使博士作《仙真人诗》，巡游天下时，令乐人歌弦之。此后，汉乐府中亦有反映神仙思想的作品。但是，作为一种成熟的体裁，游仙诗的流行是汉代以后的事。随着道教的创立和发展，以及在社会上的广泛流传，魏晋阶段，不仅道教中人创作游仙诗，文人亦相继创作游仙诗，出现了大量的游仙诗作，成为一种突出的文学现象，以至梁朝萧统编的我国第一部文学作品选集《文选》列“游仙”为文学体裁之一，在钟嵘的《诗品》和刘勰的《文心雕龙》里都论及游仙诗。

游仙诗的繁荣与道教活动的逐步深入密不可分，随着道教的发展和传播，道教的神仙体系、洞天胜境为文学创作提供了丰富的想象。道教中人基于对长生成仙的追求、对神仙境界的向往以及修炼体道的感受，创作了大量的游仙诗篇，与此同时，一些文人士大夫由于对现实社会的不满，亦向往虚无飘渺的神仙世界，也大量地创作游仙诗，借此以求精神解脱。

魏晋道教中人首先创作游仙诗的当推葛玄。传说葛玄是在晚年接受太上老君的诏令而“升化”之际，心情非常激动而赋作了三首游仙诗。他在第一首诗中写道：“吾今获轻举，修行立功尔。三界尽稽首，从容紫宫里。停驾虚无中，人生若流水。”（《历世真仙体道通鉴》卷二十三《葛仙公传》）描述了他学道功成、漫游仙界的景象，感叹人生的短促和仙界的美好。早期上清派道士杨羲、许谧、许翙等人假托众真降授，造作了大批上清经典，其中就有不少游仙诗，后来收录在《真诰》中的就有几十首，如《右英王夫人歌》、《紫微夫人答英歌》、《桐柏山真人歌》等等，表达了仙人的逍遥之乐。

魏晋南北朝时期，文人士大夫创作游仙诗的人很多，如三曹（曹操、曹丕、曹植）、竹林七贤（嵇康、阮籍、山涛、向秀、阮咸、王戎、刘

伶)、何劭、张华、郭璞、沈约等人。其中最著名的游仙诗人是西晋末年的郭璞，他的游仙诗有“文体相辉，彪炳可玩”之称。在他的游仙诗里，通过对天堂的构想和对神仙的追求，表达了其超脱尘世的心态。如他写道：“京华游仙窟，山林隐遁栖。朱门何足荣，未若托蓬莱。临源挹清波，陵冈掇丹黄。灵溪可潜盘，安事登云梯。”他认为荣华富贵并不值得留恋，隐遁求仙才是最快乐的。

隋唐时期道教发展兴盛，尤其是道教上清派发展迅速，影响广大。上清派的著名高道多出身官僚贵族之家，他们学识渊博，有的本人就是文学家、诗人、书法家，与文人士大夫的交往极其密切，如茅山高道司马承祯与陈子昂、卢藏用、宋之问、王适、毕构、李白、孟浩然、王维、贺知章等人交友深厚，号称仙宗十友；而道士吴筠“与诗人李白、孔巢父诗篇酬和，逍遥泉石，人多从之”。中国古代杰出的大诗人李白，是位道教的狂热信仰者，他曾受道箓为俗家弟子，与道士的交往亦非常密切。正是由于道教的发展和渗透，唐代社会弥漫着浓厚的神仙气息，在道教界和文学界，诗歌的创作更是充满仙风道味。唐代的游仙诗很多，有道士写作的，亦有文人写作的，如吴筠的文集中就有24首之多，其中最有名的当数诗仙李白了。李白的一首著名的游仙诗是《梦游天姥吟留别》，诗中写道：“洞天石扉，訇然中开。青冥浩荡不见底，日月照耀金银台。霓为衣兮风为马，云之君兮纷纷而来下。虎鼓瑟兮鸾回车，仙之人兮列如麻。”李白的这首诗可明显地看出道教思想的影响。诗中如此众多的神仙形象实际上是他存想的结果，存想是道教的一种修炼方术，上清派尤为擅长。李白与上清派道士司马承祯、吴筠、元丹丘等人交往密切，他可能深受上清派存思法的影响，通常存想到一定深度时，各种幻想的神人、真人的神像便会浮现出来。李白作为杰出的诗人，他吸收了前人的诗歌成就，作为一个道教信仰者，他又从道教中采撷了大量的神话，并从道教的思维模式中获得激情，从而使他的诗歌具有飘逸豪放的艺术风格。 (汪桂平)

二七一、道教与志怪小说有何关系?

志怪小说是指对自然界、社会和人类的异闻怪事的记录。魏晋南北朝时期，随着道教的发展和在社会上的广泛流传，各种专门记载仙人变化飞升等灵异故事的神仙传记创作出来，如《神仙传》、《汉武帝内传》等。神

仙传记主要是道教中人所作。受此影响，其他志怪小说亦纷纷问世，志怪小说的产生和发展与道教有着密切的关系。

魏晋南北朝的志怪约可分为三类，一为地理博物体，即以地理位置的变更为记述线索的志怪；二为杂史杂传体，即杂采历史故事和传闻而以记传为主要形式的志怪；三为记梦叙幻体，即以梦异为核心和结构杠杆，叙述感应幻觉故事的志怪。无论哪一种志怪，都和神仙传说、道教活动、道教信仰有直接的关系。

汉代以来，地理博物体志怪小说渐多，其中著名的有张华的《博物志》、托名为东方朔撰的《十洲三岛记》等。张华一生酷爱读书，知识广博，他作的《博物志》以山水为主线，博采众书传闻于其间，其中记载了大量道教方面的内容，如神仙故事、道教仙居、诸方异术等。《十洲三岛记》明显是道教思想的产物，所谓十洲，即祖洲、瀛洲、悬洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲等，书中记载的这十洲地望，重点是仙人仙窟仙药，是秦汉以来三神山传说的演变，不过随着道教的发展，仙山琼阁、不死神方的内容日益增多，洲岛的数目也增多了。《十洲记》后来收入《道藏》，成为道教的重要经典之一。此后的《洞真外国放品经》、司马承祯《洞天福地天地宫府图》等道教地理仙境志怪都受到《十洲记》的深刻影响。道教中所说的“十洲岛”、“十洲”的名称都出自《十洲记》，可见志怪小说对道教的影响。

杂史杂传体志怪主要有干宝的《搜神记》、陶潜的《搜神后记》、刘义庆的《幽明录》、刘敬叔的《异苑》等。《搜神记》是魏晋间志怪的主要代表作，干宝本人性好阴阳术数，留意占卜灾异之学，他作《搜神记》是为了“发明神道之不诬”，其中大多数内容反映了民间巫鬼信念和神仙道教方术事。继干宝之后，陶潜所作《搜神后记》也是一部颇具道教色彩的志怪。陶潜家中素有道教传统，其从祖陶淡就是一个虔诚的道教信仰者、隐士。《搜神后记》里记载了不少仙人故事传说，其中最著名的是一个与世隔绝的桃源异境传说。这个传说所反映的社会图式是以老子《道德经》中所描述的“小国寡民”的理想模式为蓝本的，这种模式在后来的道教中又得到了充实和发展。

记梦叙幻体志怪以南北朝时道教中人所作的《周氏冥通记》为代表。它反映了道士周子良的思想历程和内心世界的矛盾，其核心是生与死的博斗，其间交织着巫教信仰与道教信仰的斗争。

总之，魏晋南北朝时期道教的发展，各种神话传说的流传，为志怪小说的创作提供了题材，而志怪小说的出现又不断丰富着道教内容，使神仙系统日益庞大，使洞天福地日具完善。志怪小说的通俗性、可读性又为道教在民间的传布起了极大的促进作用。隋唐以后，志怪小说的地位为传奇小说所取代。（汪桂平）

二七二、《红楼梦》与道教有何关系?

《红楼梦》不是佛书和丹书，但佛、道二教对于该书的影响却是深刻的，这说明了历史上宗教与文学之间有着密切的联系。

道教对《红楼梦》的影响，可以分成三层论述：一、作为主题思想的一部分；二、作为艺术构思的手段；三、作为内容和情节。先看道教对《红楼梦》主题思想的影响。我认为第一回中的“好了歌”及其注解起了提示全书主题的作用，它与第五回的红楼新曲互相补充，相得益彰，都是极关紧要的文字。“好了歌”是跛足道人所唱，其注解是刚悟道的甄士隐所作，都是道教中人物。内中佛教气息很浓，可以看作是佛教化的道教，但“好了歌”念道神仙，毕竟还是道教。疯跛道人用“好了歌”点化甄士隐，度他出世，这也是道教的典型做法。“好了歌”的言词是：

世人都晓神仙好，惟有功名忘不了！古今将相在何方？荒冢一堆草没了。

世人都晓神仙好，只有金银忘不了！终朝只恨聚无多，及到多时眼闭了。

世人都晓神仙好，只有姣妻忘不了！君生日日说恩情，君死又随人去了。

世人都晓神仙好，只有儿孙忘不了！痴心父母古来多，孝顺儿孙谁见了？

歌词嘲讽了世人俗见的荒谬可笑，指出人们所热心追求的功名、金银、姣妻和多子多孙都不可恃，不是求而不得，就是得之复失，人一闭眼，万事皆休。“好了歌”给人们的世间求福之情兜头一瓢凉水，先把你浇得心灰意冷，然后告诉你“世上万般，好便是了，了便是好”，只有了结世事，出家修道，才能得到永生的好处。“好了歌”的宗教悲观论色调很强烈，它反映了作者的傲俗厌世情绪，给《红楼梦》全书罩上一层悲剧

云雾。不过，作者并没有希企得道成仙，但他借助于对俗见的某种超越感，才看清了名利场中的卑污，用生花之妙笔把一群追名逐利的小人，刻画得入木三分。甄士隐的解注就更深入一步，其中“金满箱，银满箱，转眼乞丐人皆谤。正叹他人命不长，哪知自己归来丧”，“因嫌纱帽小，致使锁枷扛；昨怜破袄寒，今嫌紫蟒长；乱烘烘你方唱罢我登场”等数句，相当生动地揭示了封建上层社会风云变幻、起伏难测的动态。封建社会的政治舞台是一座充满杀机的格斗场。在位者一时骄奢淫逸、志满意得，他的对手却正在窥测时机，以求取而代之，所以总是危机四伏、祸福相邻。当一批晦气的旧权贵败亡下去，又会有一批新权贵加入这人生的厮杀行列，开始又一场新的权力角逐。由于作者能看透封建政治的黑暗和残酷，所以才能以生动的笔触，展示一个“昌明隆盛之邦，诗礼簪缨之族”内部的明争暗斗和腐朽颓堕，这种内在的痼疾必然要导致邦族走向分崩离析和最后的灭亡，这是《红楼梦》全书的基本线索。第五回也很重要，红楼梦十二支曲与金陵十二钗册判词互为补充，暗示了书中主要人物的命运和结局，是佛道纠结的产物，里面反复称说因缘命定、冤冤相报、天数难违，把宝玉、黛玉的恋爱说成是“风月之债”、“木石前盟”，把宝玉、宝钗的婚姻说成是“金玉良缘”，皆由前定。后来的故事就是按照这种宿命论的框架发展的。第六十六回写柳湘莲遭尤三姐自刎变故，生趣俱息，遇一跛腿道士，问：“此系何方？仙师仙名法号？”道士笑道：“连我也不知道此系何方，我系何人，不过暂来歇足而已。”柳湘莲听了，不觉冷然如寒冰侵骨，掣出那股雄剑，将万根烦恼丝一挥而尽，便随那道士，不知往哪里去了。作者很欣赏这位道士的高妙，第六十七回开头说他能用“数句冷言打破迷关”，度柳湘莲而去，意在告诉读者：人生如旅途，世间只能暂时歇歇脚，并无安身立命处，真正的归宿在于出家修道。柳湘莲是作者给予深切同情的男性公民中仅次于贾宝玉的人物，而有如此结局，可见道教的出世观对于作者思想有多么深刻的影响。总括起来，曹雪芹由于极其厌恶世上的丑恶行为而与佛道的出世思想发生共鸣，他在思想上对于道教的度世思想是向往的，对于道行较深、远离富贵的道教人物是敬佩的，他的这种心态在《红楼梦》的主题思想中留下了鲜明的印痕。

其次看道教对《红楼梦》艺术构思和写作方法的影响。书中借用道教仙话和由道教诱发出来的丰富想像力进行艺术构思，使这部伟大的现实主义作品具有浓厚的浪漫主义色彩。故事是以女娲炼石补天之时，弃置在大

荒山无稽崖青埂峰下的一块顽石，灵性已通，幻形入世的神话形式开始的，一下子把读者带进洪荒的时代、飘渺的仙境，然后再由远及近、由虚而实地转入人间的悲欢离合，书的起手便气度不凡。又以西方灵河岸上三生石畔绛珠仙草和神瑛侍者的离奇故事，引出“还泪之说”，为尔后宝玉黛玉的相爱和黛玉性好愁哭埋下伏线。第五回作者又用美丽的辞藻和奇思异想，构造出一个美妙无比的天国——太虚幻境，那里“居离恨天之上，灌愁海之中”，“光摇朱户金铺地，雪照琼窗玉作宫”，“仙花馥郁，异草芬芳”，住着警幻仙姑和众多仙子。作者借宝玉梦游太虚幻境的情节，驰骋其联翩浮想，表达了自己对美好生活的向往，也交待出十二金钗的来历，预示了全书和主要人物的发展线索和终结；同时，天上人间、虚虚实实、出神入化，使故事起伏跌宕，妙趣横生，产生极大的艺术魅力。第七十八回“痴公子杜撰芙蓉诔”，写宝玉将晴雯当作芙蓉之神，以仙话为悼文，寄托无穷哀思，相当生动地描绘了宝玉同情弱者的性格。全书以道教仙话开头，又以道教仙话结尾，其间一僧一道飘然而来，忽然而逝，时显时隐，形成若明若暗的另一条线索，贯穿始末。这种带有道教色彩的艺术虚构，由于不受实人实事的限制，可以任情去描写，将真事真意隐在背后，用假语村言泻尽作者对世态时政的不满，此等用意，须细细体会。此外，书中诗词大量使用道教典故也是一大特色。儒家入诗太俗，佛学入诗太玄，而道教仙话入诗却是中国古诗早已形成的浪漫主义传统。写诗如要脱俗超逸必须借入神仙。形容某人脱俗，必谓道风仙骨；形容某处优美，必谓蓬莱仙境。道教的神仙理想代表了人间最美好的追求，既超拔非凡，又无固定图式，可以任人想像发挥，于是大受文人的青睐，楚辞、汉赋、唐诗、宋词、元曲，无一不借重神仙，《红楼梦》也是如此。

再次看《红楼梦》对道教人物和活动的描写。道教在漫长岁月里已经成为封建时代社会生活的组成部分，上层道教又特别成为封建贵族生活的组成部分。清初道教虽然不如明后期那样受皇室恩宠，却依然在全社会有广泛影响，这种影响还有向民间进一步扩散的趋势。作为深刻反映封建社会后期社会面貌的伟大作品《红楼梦》，不能不写到道教，这是自然的，问题在于作者描写道教的立场和态度，看来《红楼梦》作者比较欣赏道教出世哲学和清修德高者，欣赏较高层次的道教文化，而对于一般道教活动和一般道士则有很大的保留，或者客观描述，或者给予揭露，使我们对于清初道教社会活动、有很生动具体的感受。书中描写了道教为社会提供宗

教服务的情况。第十三回，宁府秦可卿死，停灵期间，请108众禅僧在大厅上拜大悲忏，超度亡魂；另设坛请99位全真道士，打49日解冤洗业醮。然后另请50众高僧、50众高道，对坛按七作好事。通过这些描写可知当时僧道联合为贵族丧事服务，规模相当宏大，费日持久，花销也一定很多，这大概是僧众道士们的重要经济来源。中国富人的心理，不去细辨佛道教义之异，只要对死者有好处，不管什么教门都可请来助丧，僧道兼用可以起双保险的作用，又能使丧礼的场面更隆重，以显示其高贵阔绰。第一〇二回，尤氏生病，贾蓉请毛半仙占卦。大观园不宁，贾赦请道士到园中作法事驱邪逐妖，择吉日，起坛场，上供三清圣像，旁设二十八宿并马、赵、温、周四大将，下排三十六天将图像。道纪司派49位道众净坛。三法官擂法鼓，法师们披法衣，拜表请圣。念《洞元经》，祭七星旗，举打妖鞭，洒法水，击牌令，收妖于瓶罐，加封书符。这番法事好不热闹，为者虚张声势，观者将信将疑，虽然真假未知，但由此去了人们对鬼怪的疑心，大观园便复趋安宁。这一回是高鹗续写的，他与曹雪芹一样也不信打醮作法这一套，但给我们提供了许多道教活动的知识。

《红楼梦》写了几个人间道士的形象，都是暴露和批判的对象。一个是清虚观张法官，他是当日荣国公的替身，曾御封“大幻仙人”，掌管道箓司印，今封“终了真人”，王公贵族称他为“神仙”，是个有职有权的官方道教上层代表人物。这个人深受朝廷器重，与贵族家庭关系甚密，能说会道，惯于阿谀逢迎，将手下众道士的金玉法器敛取三五十件，孝敬贾母，又会保媒拉纤。这哪里是出家之人，分明是披着法衣的俗气十足的政客、官僚。这一类道士是极少数。一个是天齐庙里的道士王一贴，他比起张法官来是等而下之的人物，除了香火钱外，还要靠卖药为生，故不甚富足。此人油嘴滑舌，江湖术士气味很重，自己也承认，不仅妒妇方是胡诌的，“连膏药也是假的。我有真药，我还吃了作神仙呢。有真的，跑到这里来混？”这是个靠宗教混饭吃的道士，这样的道士恐怕不在少数。一个是道姑马道婆，这又是等而下之的人物，走家串户，讨些小惠小利过活，根本不懂得道经玄机，却满口菩萨因果，专会那魇魔邪术，干一些骗钱害人的勾当。这样的道姑与巫婆神汉一类迷信职业者绝无两样，民间到处可见到。还有一个是宁府的贾敬，贵族中好道修行的典型。此人一味好道，想作神仙，抛弃官职不袭，只爱烧丹炼汞，常年住在城外玄真观修炼，手下有一批道士服侍，终于因吞金服砂，烧胀而死，死时肚中坚硬如铁，面

唇烧得紫绛皱裂，人们却说他“功行圆满，升仙去了”。这是一个修炼外丹的牺牲品，为了长生而得速死，大家当作笑料，连他的孙子贾蓉在丧礼中对他也是“假敬”，热孝在身竟跑去和两个姨娘调情。作者在写上述道教人物时采用冷嘲热讽的态度，把他们形容得卑俗、世故、愚蠢可憎。第一一八回裘人对宝玉说：“至于神仙那一层更是谎话，谁见过有走到凡间来的神仙呢!”这可以代表曹雪芹和高鹗的共同认识。看来《红楼梦》作者所追求的并不是长生，而是超俗无累的一种环境和精神境界，这是道教最能吸引愤世嫉俗的知识分子的地方。这样，我们透过《红楼梦》的形象化描写，看到了清初道教的复杂性格和多层次结构，有道教的信仰和哲理，有道教的寺观和道士，有道教的仪轨和活动，有道教对社会文化生活和民间习俗的渗透，符箓与清修、道教与佛教、意识形态与有形活动交错并存，这才是现实生活中道教的较为真实的整体面貌。《红楼梦》所写的道教，虽然不能作为史料看待，但它来源于生活，深刻反映了生活，往往比那些带有宗教偏见、支离破碎的史料更具有典型意义，它使我们看到了一个世人眼中的道教，一个经过进步文学家审度批判过的道教，这对于我们今日全面深入研究道教，是有重大参考价值的。（牟钟鉴）

二七三、《封神演义》中有哪些道教内容?

《封神演义》成书的具体年代难以考定，今存的最早刻本有现藏于日本内阁文库的明万历（1573～1620）金阊舒载阳本，鲁迅断为隆庆（1567～1572）、万历间，即16世纪后叶写定，大概是没有错的。明朝自成化（1465～1487）以后，特别是嘉靖（1522～1566）、万历两朝皇帝，都崇信道士羽客的妖妄之说，这股风气从上层蔓延到民间，“明小说之两大主潮”（鲁迅语）之一的神魔小说崛起。若以艺术的完美程度说，百回本《西游记》才使神魔小说这一品种臻于成熟，确立了神魔小说在长篇小说中的独立地位。紧接着就要数《封神演义》较为优秀，而其影响之广，也几乎可与《西游记》相提并论。

神魔小说既系从历史小说分化而出，因此所有的神魔小说都借一点历史事件作因由。《封神演义》的前身是元代的《武王伐纣平话》，演商周废兴的历史。《平话》只是4万字左右的仅具梗概的作品，虽然很多是虚构的人物和事件，但故事是立足于人间的，神异情节的比重不大；《封神演

义》扩充成了70万言的百回大书，神仙魔法和教派之间的争斗成了小说的主轴，神与人之间的隔阂被取消了，成了神人混合的世界，超人间的现象包容了人间现象，共同体现着小说作者“正邪相争、邪不胜正”的思想。除了通过神魔斗争宣扬正克邪、顺胜逆的思想外，小说在“三教混同”的观点中偏崇道教的倾向也极堪注意。释道之争中自来就隐伏着旧时代民族排外斗争的曲折意愿，其中彼此争夺宗教信徒的努力最堪玩味。例如，观世音菩萨是印度佛教传来的最能征服人心的救世尊者，特别是南宋以后固定为女身以后，更是深入闺阁，为妇孺所虔信，成了不仅可敬而且可亲的心灵上的导师。道教徒曾千方百计地找一个道教神来取代或分享观音的权威，比如吕洞宾就曾以其民间影响较广而成了道教抗衡观音的候选人；但吕仙是男性，进闺房就无能为力。于是，想出了九天玄女、梨山老母等道教女神，可是都比赛不过观音菩萨，《封神演义》异想天开地把她复归男身，名他为慈航道人，并成了元始天尊的玉虚宫十二弟子之一，连带把文殊、普贤两尊菩萨也一起拉过来成了元始天尊的弟子，即道教教主太上老君的师侄。又如燃灯佛（据《智度论》旧名锭光佛）原是释教的一尊佛，《封神演义》也把他拉入道教，称为燃灯道人；虽然师承不明，但比老子、元始天尊要晚一辈。至于西方教主，则根本没有提什么释迦如来，当家的只有一个接引道人（也是“道人”!），用同化法把佛教神网罗了过来，辈分上虽似乎是老子、元始天尊的同辈，可是比起老子们的师父鸿钧道人来也就晚了一辈。对这些西方神祇也以“中学为体、西学为用”的原则，把他们当作客卿，用来帮助元始天尊共同完成兴周灭纣的事业。这种三教混同、道教作主的作法是十分有趣的。

道教内部又分三派，除了太上老君这派和元始天尊掌教的阐教没有分野以外，有以收罗狐群狗党的通天教主掌教的截教。截教的门徒都自称是“炼气士”，这恐怕和明代道士中得势的丹鼎派排斥吐派的教派斗争不无联系。这种教派门户之争的描写对后来神魔小说乃至较后的剑侠小说都有影响，如昆仑派与峨嵋派之争、武当派与少林派之争，都袭用和师承《封神演义》的故伎。书中的五行遁法、法宝斗赛等程式也为后来的神魔小说以及历史演义中神魔因素的情节所习用，如演薛家将故事的《征东》、《征西》，演狄青故事的《五虎平南》、《五虎平西》等演义中梨山老母、黄禅老祖辈的本领，也无非是斗法宝来降服对方，与《封神演义》同一路数。

《封神演义》强调天命与定数，历史和人物的命运是天数安排定的，

成汤气数已尽，这才决定了纣王的无道；促成他的无道也是代表上天意旨的女娲娘娘派遣狐狸精化为妲己给他的迷惑；商周战争是由于神仙要开杀戒的劫数，哪个该亡，死于何地，死于何人之手也是上天早有安排的。因此，所有的人物，包括法力无边的太上老君和元始天尊在内，都是天命预定的棋谱上的一枚棋子。这个宏观定局就决定了人物命运实现的道路，而作为实现命运的人物的性格也就不得不陷于模型化，出场的百十个人物除了妲己、哪吒、杨戬、土行孙、申公豹、云霄娘娘等少数人还有些个性给读者以较明朗的印象外，其余大都是一些类型化的符号人物。作者唯一能腾挪变化的余地，便只是驰骋其想象力于奇幻的情节。小说的得以广传和产生颇大的影响，也就由于它天花乱坠的情节所带来的娱乐价值。

《封神演义》这本小说在民间有深远影响，乡村庙宇中供奉的神像，不少是《封神演义》中的人物。佛、道两教中无案可查而在《封神演义》中有的火灵圣母、多宝道人之类，常常出现在某一土地庙的偏殿上；至于农村里起房造屋，“破土”时贴一张“姜太公在此，百无禁忌”的红条子，直到近年还偶有所见，那出典便是《封神演义》第十六回姜尚“压星收妖”的故事。

（汪桂平）

道教与其他宗教

二七四、道教与《周易参同契》有何关系?

早期的道教著作也援引《周易》，就像儒家著书也援引老、庄一样，不能说相互之间没有影响，但这样的影响是可以忽略不计的。

《周易参同契》是用易道讲炼丹的著作。但是，《周易参同契》所用的理论实则是汉代易学。汉易之中，又主要是被儒家后来贬称的术数——卦气说。当时炼丹家和新起的道教若即若离。魏晋南北朝时期的丹书，也很少提及《周易参同契》。只是从唐代开始，《周易参同契》在道教中的地位才逐步提高。所以它成书之时，还不能算是《周易》和道教已经结缘。

汉朝初兴的道教，以致太平作为自己的最高目标。致太平的手段，除了一般地顺阴阳、法五行，讲天人感应以外，就是黄老之道，清静无为。对《周易》没有引起特别注意。魏晋南北朝时期，道士们还坚信肉体成仙，以为只要方法得当，就可成功。所以他们多讲究具体的操作方法：怎样炼丹；怎样服食？怎样服气？怎样导引？而很少探究更高层次的理论问题。许多道经还在创造之中，起初的粗糙是不可免的。在一些派别里，老子《道德经》也未引起特殊注意，何况《周易》。而且无论如何，《周易》毕竟是儒家的经典，为保持自身的独立，也不能多用《周易》，况且当时也没有这种必要。虽然有人倡导三教合一，把《周易》和《老子》并重，但不能形成道教的思想主流。因为《老子》本身的地位还在沉浮之中。

唐代崇道，《老子》的地位急剧上升，跟着是其他道家著作。重玄派兴盛起来，道教的理论兴趣一天天浓厚起来。

如果从秦皇、汉武开始，到唐代为止，炼金炼丹术，已经有了上千年的历史。无论信奉者如何掩饰，失败总归是失败，失败所造成的影响是不可低估的。失败迫使炼丹家们改进他们的工作，一是要求药物更加纯净。比如雄黄必要武都的，丹砂必要辰州的等等。后来又要求所谓真铅、真汞；二是改进配方及炼制方法。几百年来，人们已做了一次又一次努力，但还是没有成功。失败逼使人们转向炼丹的理论问题：到底能不能炼成金丹？如果能，应该怎么炼？于是，一向被人冷落的《周易参同契》开始受

到了注意。今天流传下来的《周易参同契》唐代注本大约有两种，都保存在《正统道藏》里。

然而这是和《周易参同契》结缘，不是和《周易》本身结缘。《周易参同契》主要用的是汉代的卦气说，卦气说是用卦象描述阴阳二气一年中的消长，其思想实质，与当时的《月令》思想相通。

古人早就发现，一年中的气候变化与社会生活有密切关系。生产、生活、甚至政治、经济活动，都要受气候变化的影响。后来人们又进一步得出结论，在这四季寒暑背后，有一种因素在起着决定性的作用。战国时代，人们认为这是阴阳二气的消长运动。以此认识为基础，形成了阴阳家学派。

阴阳家把一年之中阴阳二气消长的节律分成若干段落，比如十二月，二十四气、七十二候，然后指出每一段落中应如何据天道（即气候）安排人事（从政治、军事到生活起居），并且指出，假如不如此安排，就会导致阴阳错乱，天降灾祸。

掌握自然界的节律去安排自己的生活，是人类一贯追求的目标。于是汉代的人们又从不同角度，利用不同的符号系统，如十二音律，如十天干十二地支等等，去描述这个节律，并对每一时间段上的天道人事作出说明。在这个运动中，一些易学家们借用了《周易》的卦象系统。

他们先是挑出十二消息卦，按照阴阳爻消长的情况将它们分配到十二个月中。如十一月冬至配复卦，复卦仅初爻为阳，其余均阴，表示一阳初生；十二月则用临，临初、二爻为阳，表示阳气增长。依次类推，到四月，为乾卦，六爻均阳。五月则为姤，仅初爻为阴。此月中为夏至，表示一阴初生，以下类推。我们看到，卦象在这里完全是借来的符号。这些符号要说明的内容，则是阴阳家的学说，与《周易》关联甚少。

为了更细密的说明每一时间段的天道人事，易学家们把六十四个卦象都派上用场。他们抽出四卦，让它们分管四季，其他六十卦分管三六五又四分之一日，每卦管六日七分。为了使卦象适应气候变化，他们对卦序进行了重新安排。比如《周易》通行本卦序，从头数是乾、坤、屯、蒙……，而卦气说则从中孚开始。这里我们又一次看到，卦象不过是用来说明阴阳消长的符号。

一年是个循环，一日、一月也是个循环。因此，卦序的循环也可被推广到一日、一月之中，比如说明月亮的盈亏。汉代人也果然这么做了。

《周易参同契》所说的《周易》，实则就是汉代的这种卦气说。而它利用这种卦气说的用意，实则是要依阴阳消长、月亮盈虚来掌握火候。因为《参同契》作者认为，阴阳消长、月亮盈虚是天道，而炼丹只有遵循天道用火才会成功。所以对《参同契》来说，卦象更是一种符号、代号。比如以坎离代表水火，以乾坤代表有盖的丹鼎。说它与《周易》有关呢，因为它毕竟用了卦象及其象征意义；说它与《周易》无关呢，因为它的内容不过是阴阳消长、月亮盈虚。

然而在魏晋时代。汉代的学术破产了。这套卦气说更是少人谈起。当时的道教炼丹家们不重视《参同契》，当也与当时的思想倾向有关。

唐代，一行重新把历法附会易数，也重提卦气说。同时道教中也重提《参同契》。这个运动在200年后结出了果实：宋代兴起了新易学。

（李　申）

二七五、河洛易学与道教的关系如何？

宋代新易学是从河图、洛书及先天图、太极图的出现而开始的。

中国古人研究学问，喜欢刨根问底。比如研究《周易》，就要问八卦从哪里来的。

汉代人重视事物的现象。天人感应学说要求人们要经常而认真地观察天上、地上的异常现象。所以他们相信八卦是圣人伏羲仰观俯察得来的。假若果真如此，那么观察了以后如何画？就要凭圣人自己了。而画完以后如何排定它们的方位、顺序，其主观成份就更多。比如所说的文王八卦方位，实际是战国时代五行家的思想。这个方位东震西兑南离北坎，基本根据是他们代表着木金火水，而木金火水的方位正是东西南北。在这里，乾坤虽是主卦，不得不屈居偏方，不得进入正位。汉人接受了阴阳五行说，对这些也原封未动。只是在排卦气说时，把《周易》卦序作了变动。

汉代人重象，所以沿袭仰观俯察画八卦说。宋代人接受了长期以来的天道自然思想，认为八卦必有一依自然的道理推衍出来的过程。于是他们抓住《易传》中的大衍之数大作文章。其肇始者是宋仁宗年代的刘牧。

刘牧作了《易数钩隐图》，其序言中说，以往的人们，解释《周易》的道理非常出色，但对易数研究却非常不够，其实，数是卦象的本源。推广到天地万物，数乃是现象的本原，现象乃是万物的本源。宋代后来的象

数派学者，在数是世界本原因而也是卦象本原问题上，大都同意刘牧的意见。

《易传》说，天数五个：一、三、五、七、九，地数五个：二、四、六、八、十。还说大衍之数五十，依法推衍，即可画出八卦。

那么，数从何来？数如果仅是数，而无神圣根据，则一部《周易》就失去了神圣性。这时，刘牧想到了河图、洛书。

宋代出世的河图洛书，是一些黑白点，人们一般认为它和汉代的太一神行九宫图有关。其实宋代人用不着往汉代追溯，他们继承唐代的祀礼，也祀太一神。太一神是人？还是星座？古代国家的正式祭祀一般否认神人同形说，所以认为太一神是星座，这是根据司马迁的《天官书》。太一神是一位？还是数位？宋代有人认为九位的，有人认为五位的，也有人认为十位的。这就需要在祭坛上设数个位置，并用数字标明每年所行的位次。如果再画上星座，则星只能用点来表示。这是古代星图的一般规则。

这种现实的东西启发了刘牧。刘牧大约据此画出了河图、洛书。当时太一神的地位几乎和上帝一样，以此为河图模特儿，自然非常神圣。

刘牧死后，他的弟子将刘牧著作献给朝廷，受到皇帝的表彰。

当时还有个叫阮逸的，厌恶刘牧，于是自己伪托北魏朝的关朗，也造了一个河图洛书，以河图为55点，洛书为45点。形状与刘牧相同，只是点数相反。后来朱震等人赞同刘牧。邵雍、蔡元定、朱熹等人赞同阮逸的图。由于朱熹的威望，阮逸的图就成了河图、洛书的标准。

八卦的根据找到了，八卦的顺序呢？

宋初的李溉据说是陈抟再传弟子，仍相信汉代卦气说中的卦序排列。但这个卦序也须按天道自然原则加以改造。其改造是由邵雍完成的。

邵雍要仿照卦气图的形式，重新安排卦序，然后建立一个新的世界模式，不仅说明一年内的天道人事，而且说明整个历史。然而要重新安排卦气顺序，必须重新调整八卦顺序。

根据什么进行调整呢？仍然是宋人信奉的原则："自然之理"。

邵雍抓住《易传》中太极生两仪、两仪生四象、四象生八卦的话，让太极先生出一阴一阳，阴阳再各生出一阴一阳，就成为太阳，少阳、太阴、少阴四象。然后每一象再各生一阴一阳，就成八卦。八卦之中，使乾居南方正位，坤居北方正位，其他卦依次排列，就是一个先天八卦方位图。读者若有兴趣，自己可以画一画。

八卦之上，再一阴一阳相生下去，最后就得出所谓伏羲先天圆图。依此圆图，挑出八卦方位中分居东西南北的离坎乾坤四卦，其余的就是所谓先天卦气图。

在邵雍看来，这样形成的卦序是自然而然、不假安排，因而是最合理的。

河图、洛书和先天图造出来以后，关于它们的著作权，曾发生过长期争论。主要的说法是：它们来自陈抟。不过他们说刘牧、阮逸都来自陈抟，李溉、邵雍也都来自陈抟，但是，为什么上述诸人造出的东西恰恰相反对呢？这个矛盾没法解释。还有说先天图来自《参同契》，因为《参同契》讲炼丹，说过乾坤为鼎器和“坎离匡廓”的话。但据这些话为什么就要分别把它们安排于南北西东，为什么不安排到北南东西呢？这里是人们把一种相似关系当作了渊源关系。

关于著作权争论的实质，是要把河图、洛书、先天图说成是道教的发明，是儒家偷了道教的东西。其实陈抟本来也是儒生，对《周易》很有研究。即使来自陈抟，也是陈抟把这样一种易学带进了道教。至于《参同契》讲易，本于汉儒，所以归根到底，这样的易学还是儒家的东西。

宋代开始，道教内丹学兴盛起来。内丹学用《参同契》作理论。由《参同契》想到《周易》，讲周易就必讲河图、洛书，讲先天、后天图。研究这些学问，就成了道士们的热门话题。而这些图，也被道教画在自己的法器、法衣上，道观的殿堂上。《周易》和道教不仅结缘，甚至不可分了。不少道士也认真研究易学，并有相应的专著。宋代以前，这样的情况是没有的。（李　申）

二七六、晋南北朝道教与儒学的关系如何？

晋南北朝时期，玄学家们好披览《老子》、《庄子》，以其书与《孝经》、《论语》诸儒书相发明，这是那时代的风尚。但当时的《老》、《庄》，实是玄学与佛学的《老》、《庄》，与方仙道教关系不大。晋南北朝儒学式微，《诗》、《书》之教被三玄之学所掩湮，但在道徒中，却多有人好读《诗》、《论语》、《孝经》诸书。如道士孙登好读《易经》。葛洪虽称不上“纯儒”，但他“年十六，始读《孝经》、《论语》、《诗》、《易》，……但贪广览，于众书乃无不暗诵精持，曾所披涉，自正经、诸史、百家之言，下至

短杂文章近万卷”（《抱朴子·外篇·自叙》），著述时也往往有所引用。葛洪一生，儒道双修，内修神仙养生之道，外习儒家经世之术，对玄学家悖经教礼仪的“风度”，攻讦尤力。南齐道士顾欢好黄老，解阴阳术数，锐于服食，“又注王弼《易》二系，学者传之”（《南史》本传），并注《论语》。道士杜京产既“专修黄老”，又“颇涉文义”，与孔珪、周顒、沈约、张融等人交善。南梁道士陶弘景著《学苑》百卷，类聚儒家艺文，又为《孝经、论语集注》，重于训诂。北魏道士马俭，奉《三皇文》、《灵宝》等经，又博通经史，尤好《风》、《骚》。北周道士于章，诵《孝经》、《道德经》。历朝高道，大多都有曾习儒术的经历，及其著述，又多有所取诸儒学，为弘扬其教而文其辞、饰其美。晋南北朝时期多有人提倡儒道兼修，“道”指老庄的学术思想，这便是所谓“儒道互补”，与神仙道教关系不大，只是当时人往往不详辨道家与道教的区别，所以也有统而言之的现象。儒门中人修习神仙道教的也大有人在。以书圣王羲之为例，“王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃。孙恩之攻会稽，僚佐请为之备。凝之不从，方入靖室请祷，出语诸将佐曰：‘吾已请大道，许鬼兵相助，贼自破矣。’既不设备，遂为孙恩所害”。至于王羲之自己，不但为道士书《道德经》，换取群鹅，又写《黄庭经》，而且在去官后，“与道士许迈共修服食，采药石不远千里，遍游东中诸郡，穷诸名山，泛沧海”。（《晋书》本传）南朝宋齐吴苞，“儒学，善《三礼》及《老》、《庄》”，又“冠黄葛巾，竹麈尾，蔬食二十余年”（《南史》本传）。徐伯珍“好释氏，《老》、《庄》，兼明道术。”顾欢曾摘出《尚书》滞义，徐伯珍酬答，甚有条理，“儒者宗之”（《南史·徐伯珍传》）。

总之，晋南北朝时代知识界，儒家经典与老庄诸子兼修并习的现象很普遍，以儒道两家学说相互发明，多有成就。这一现象在晋南北朝，虽不能说是与道教的直接关系，但因当时人往往以道家道教相提并论，所以这现象也有助于提高道教地位，对唐宋道教教理的发展就更有影响。其时羽流既多有研习儒家经典的，儒门中也有人好道术，这中间似乎没有门户之别，主要的是个人兴趣从中起作用。（张 裕）

二七七、唐代道教与儒学的关系如何？

唐代学术思想，成儒、释、道三足鼎立之势。虽因某帝王独好某家学

说，上行下效，不同朝有所偏重，但总的说来，儒释道三家均未曾定于一尊。唐太宗早期要励精图治，所以对梁武帝父子志尚浮华，惟好释老之教而不以军国典章为意，终于城陷囚絷之故事，深引为鉴戒，申明“朕今所好者，惟在尧舜之道，周孔之教”（《贞观政要》卷六）。但他深知释道二教可以诱掖人心，阴助王化，有刑政所不能及的治化作用，所以对释道二教采取宽容的态度。武则天革唐命，以为“释氏开革命之阶”，称“朕幼崇释教，夙慕归依”（《三藏圣教序》），但她又说《老子化胡经》“典诰攸著，岂容僧辈妄请削除”。首先提议将《老子》列入策试的人，就是武则天。唐玄宗崇尚道教，但也不排斥儒释。这种不定某家学说于一尊的政治态度，对文化学术的发展无疑是有益的。唐人似乎并不以出入释道为奇，相反，若有人独崇尚某家学说，则必为“通人”所讥，如道士吴筠诋释，就有人笑他短浅。同样，儒学者排斥释老，人们也只是从政治经济利益的角度予以肯定，如放到学术文化的志趣、思想精神的修养上讲，则多不能引起世人们的同情，如韩愈排释老，同时人极少有追随其说者，这才使他饮誉“道济天下之溺”。在这种社会氛围中，道教与儒学就成了士大夫生活的两面，以儒家修齐治平学说求仕途进取，以道教方外恬素为退身之阶。如李筌，或仕或隐，又如李泌，或当宰相，或作道士，各以其时。唐代好些大臣都是道士出身，如唐初的魏征、傅奕、李淳风等人，史有望名的太宗谋臣房玄龄，在身被斥逐时，“犹服道士之衣”，似方外逸人。唐代高道之列，大都有良好的儒学诗书素养，如王远知早年多通经史，尽阅典坟，“三易述其殷周，四诗传其邹鲁”（江旻《唐国师升真先生王法王真人立观碑》）。有些还曾及进士第，如玄宗朝道士薛幽栖，晚唐道士施肩吾等人；有些则是科举不第，遂愤然入道籍，作方外游，如吴筠、杜光庭等人。这些人势必将其所受儒学教育带入道教，因而使道教日益“文化”起来，不断改变道教山野素朴气色。总的说来，唐代道流或有以佛教为非者，但对儒学，则不排斥，充其量，也只是有些人认为儒学解决不了人生问题。再如吴筠，他自称“尝甄道以谋己一，考往哲之所经，资忠孝与仁义，保存殁之令名。伊周功格于皇天，孔墨道济于生灵”，但是，“始崇崇于可久，终寂寂而何成”？经过这番大彻大悟之后，骤然看到一个清新洒脱、超乎尘表的神仙世界，自然要“捐区中之末驾，骋方外之逸轨”了（《宗玄先生文集·洗心赋》）。但当唐玄宗向他请教方外之术时，吴筠又只讲名教世务。吴筠这种思想趣向，在唐代高道中，很有代表性。有的道士

甚至认为儒道理趣同归，如唐初道士孟安排《道教义枢序》说："所以儒书道教，事或相通，了义玄章，理归其一。能知其本，则彼我俱忘；但识其末，则是非斯起。"儒学士好道教，也大有人在，如颜真卿、李德裕等人。

总之，因为唐王朝对学术文化采取比较开明的态度，所以道教儒学往往成为同一个人精神生活的两方面，这对两家学说的发展，都有助益。

（张　裕）

二七八、宋儒如何看待道教?

唐代因王朝尊老子为宗祖，借道教神化老子，以道教为老子之教，所以世人也多不分道家道教。宋儒则颇辨之。

苏东坡《上清储祥宫碑》说："道家者流，本出于黄帝老子，其道以清静无为为宗，以虚无应物为用，以慈不争为行，合于《周易》"何思何虑"，《论语》"仁者静寿"之说，如是而已。自秦汉以来，始用方士言，乃有飞升变化之术、《黄庭》、《大洞》之法、太上天真木公金母之号、延康赤明龙汉开皇之纪、天皇太一紫微北极之祀，下至于丹药奇技符箓小数，皆归于道家，学者不能必其有无。然臣窃论之，黄帝老子，道之本也，方士之言末也。"陈师道说："汉两刘校中书为《七略》，其叙方技则有神仙，诸子则有道家，而老庄并焉。天地神祇三灵百神，又皆出于礼官。而今之为道者，合而有之，益以符咒法箓，捕使鬼物，皆老氏所不道也。"胡寅说：道教"至其后不复宗《八十一篇》之旨，而从方士言，乃有飞仙变化之术，丹药符箓之技，祷祈醮祭之法，沉沦鬼域之论，杂然并兴，皆归于道家者流。世人从事于此者，皆曰奉道。意以道为混沌之妙，有主有知，能与人与祸作福之一物也，岂不远哉"？"至其经论科仪等事，又依仿佛氏而不乃者，自杜光庭为之。黄冠师资，豢养口体，逃避税役。士大夫习而不察，和其所倡，不亦惑哉"？马端临说："道家之术，杂而多端。先儒之论备矣。盖清净一说也，炼养一说也，服食又一说也，符箓又一说也，经典科教又一说也。黄帝、老子、列御寇、庄周之书所言者，清净无为而已，而略及炼养之事，服食以下所不道也。至赤松子、魏伯阳之徒，则言炼养而不言清静；卢生、李少君、栾大之徒，则言服食而不言炼养；张道陵、寇谦之之徒，则言符箓者，特其教中一事，于是不惟清净无为之说，

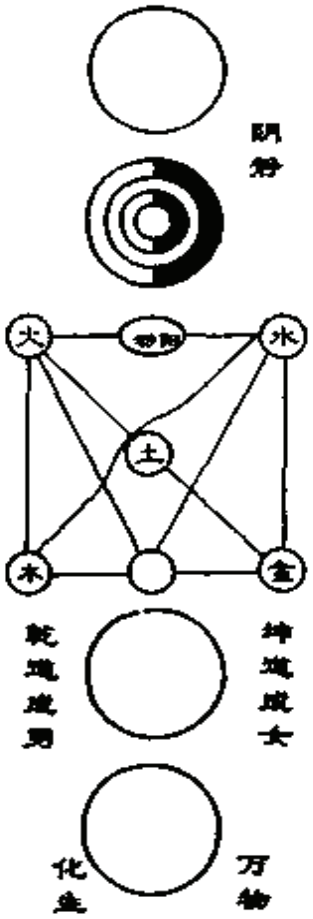
略不能知其旨趣，虽所谓炼养服食之书，亦未尝过而问焉矣。然俱欲冒以老氏为之宗主，而行其教。……然则柱史《五千言》，曷尝有是乎？盖愈远而失其真矣。”（上引并见《文献通考》卷二二五《经籍》五十五，欧阳修亦曾删正《黄庭经》，为《无仙子》作序，指明长生仙道悖理妄谬处，以顺任自然之化为至理。一说《无仙子》是欧阳修自作，以匡正时俗贪求长生久视之弊。宋儒中也有人与上述所见不同，如苏辙，甚善道士内外炼养之说，内指体内精气，外指四肢百骸（见《龙川略志·养生金丹诀》）。又如朱熹，托名崆峒道人邹訢，作《周易参同契考异》。又说：“《老子》中有仙意。”（《朱子语类·老氏》）对道教炼养，朱熹也作过研究，说：“某尝考究他妙诀，只要形全不挠动。故老子曰：‘心使气则强。’才使气，便不是自然。只要养成婴儿，如身在这里坐，而外面行者是婴儿。但无功夫做此。其导引法，只如消息，皆是下策。”（上书《论修养》）

上述基本能反映宋儒对道教的理解及观点，虽然其中有些说法难免失当，但对研究道教史，莫不有些参考价值。（张　裕）

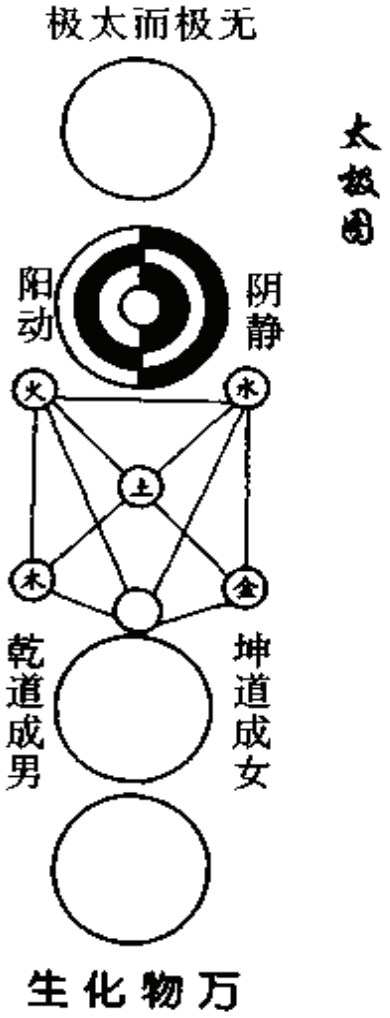
二七九、道教与《太极图》的关系怎样？

太极是什么？汉代人说是元气，宋代人说是理，也有人说是气。不管是元气还是理，要画成图都是非常困难的。硬要画，只能画成一个圆。现在仍然保存下来的《太极图》，不论是儒生画的还是道士画的，许多还是一个圈圈了事。

但宋代周敦颐画了一个图，表示无极生太极、太极生两仪，两仪阴阳生五行，五行化生万物和人的宇宙演化过程。并且定名为《太极图》。后来朱震把它献给皇帝。与朱震差不多同时的杨甲作《六经图》，把它收入。后来，朱熹觉得上数第二圈半黑半白不合理，应是阴中有阳、阳中有阴，于是对原图加以改进，成为现在通行的样子。如图：



（杨甲《六经图》中的周氏太极图）

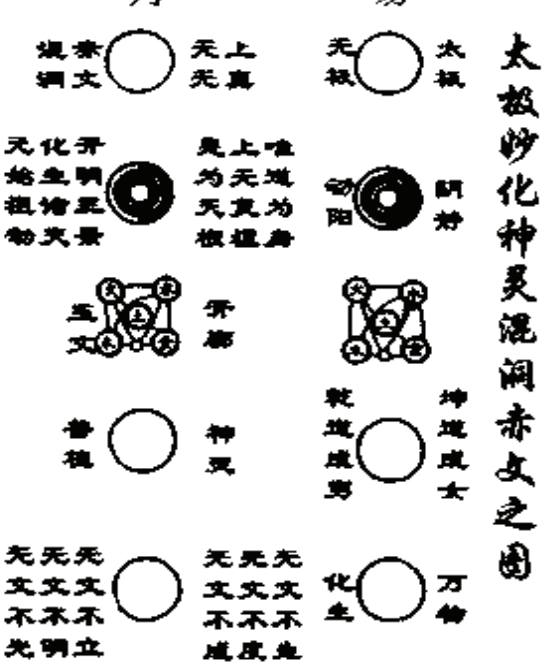


（经朱熹改进的周氏太极图）

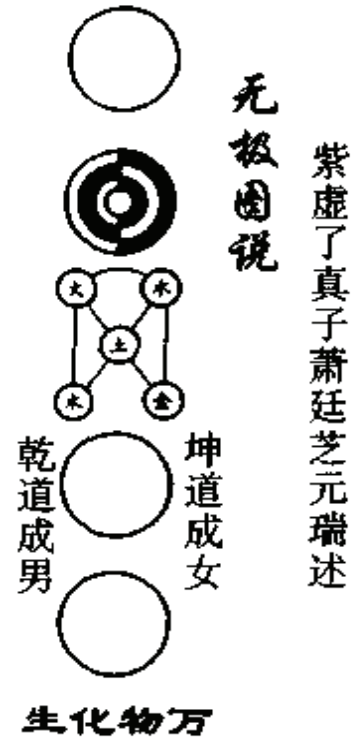
道教炼内丹，尤其讲究炼形化气，炼气化虚之类。这是与宇宙演化过程相逆的过程。为了明白逆过程，必须弄清顺过程。周敦颐用图的形式使这个顺过程一目了然，所以它出世不久就受到了道教的欢迎。

宝庆二年（1226），道士萧应叟将太极图改为“太极妙化神灵混洞赤文图”。（见 580 页图）；

萧廷芝将周氏太极图改成了“无极图”。（见 580 页图）；

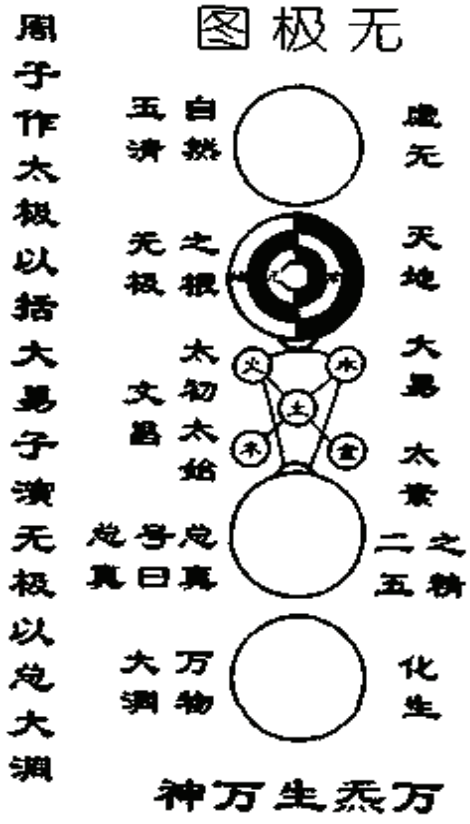


（萧应叟“太极妙化神灵混洞赤文图”）

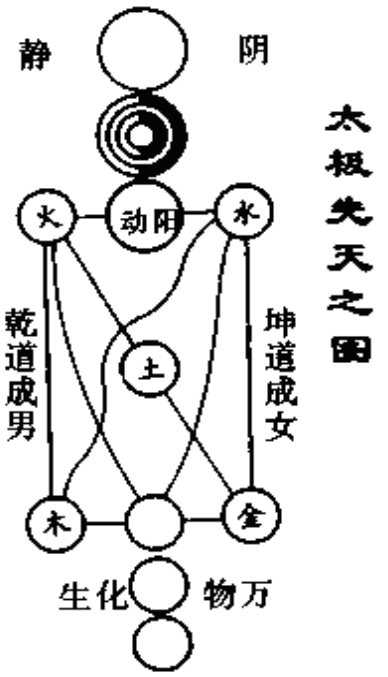


（萧廷芝“无极图”）

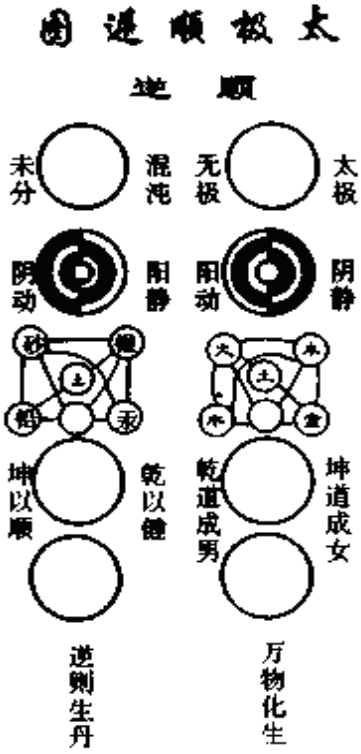
元代卫琪（道士）又将周氏太极图改成另一形式之元极图。见本页图：无名氏将它改造成“太极先天之图”（见 581 页图）：



（卫琪“无极图”）



（无名氏“太极先天之图”）



（上阳子陈致虚“太极顺逆图”）



又天土白拟之图虽戏时龙马负而出於黑河八卦所由吕龟蓍也易曰河出图圣人则之书曰河图在东序是也此图世传羲天定得於蜀之陵者貌丽不传墨朱伯敖氏当熟玩之有大子兵书之见今得之陈白拟之妙实万世文字祖画阴阳阴阳图八卦之本原造化之枢纽也乌兮神哉

（无名氏“太极图戏龙马负图”）

无名氏这个“太极先天之图”载于《上方大洞真元妙经图》中，这部经之前，还有一个《上方大洞真元妙经品》，《经品》有个唐明皇的序言，于是人们认为这《经品》是唐代作品，并认为《经图》也是唐代作品。因而“太极先天之图”乃是周氏太极图的来源。现已查明，唐明皇的序言中有“欲世民归命信礼”字样，犯了唐太宗李世民的讳，因此，这个序言乃是后人伪造的。而《经图》中引有黄庭坚的话，还引用“物物皆有一太极”的思想。“物物皆有一太极”是朱熹的思想，以前绝对没有人讲过。因此，不是周氏太极图源于太极先天之图，而是某位道士将周氏太极图改成了太极先天之图。

元代道士陈致虚还将周氏太极图改成了炼丹的顺逆图。

然而在长期流传过程中，形成了这样一种说法：这图创自河上公，依次传给魏伯阳、钟离权、吕洞宾、陈抟。陈抟将它刻在华山石壁上，名叫无极图，讲逆则成丹之理。周敦颐将此图改成了太极图。

这种说法最早出自黄宗炎。假如不是他有意编造，就是他相信了别人编造的神话。

在我们所列举的道士中，有名有姓的，没有一人否认他的图来自周敦颐。

《太极图》的演变史表明，宋代儒家的新易学已渗透到道教的理论之中。这不是儒家向道教学习的时候，而是道教向儒家学习了。

近代以来，阴阳鱼太极图似乎成了道教的标志。事实上，这图也是儒家的东西。它最早见于明初赵撝谦的《六经本义》（见847页）。

需要说明的是：这图出世时原本叫作河图，后来又叫古太极图，大约从清初开始，才把它叫作太极图，并且逐渐取代了周氏太极图的地位。由于道士们经常用它，它似乎又成了道教的东西，其实，它又是儒者的创造。

然而又有人说：这图的创造者乃是陈抟。邵雍就是据此图做了先天图。

（李　申）

二八〇、李道纯怎样杂糅《易老》？

唐代道教兴学《老子》，五代道教兴学《周易参同契》，宋元道教遂以《老子》、《周易》相发明。《老子》已非司马谈所谓“人君南面之术”，《周

易》也已被当作方术内炼书读。确切地说，是以魏伯阳《参契》及陈抟《无极图》、周敦颐《太极图说》为《周易》。尤其是全真教徒，以《老子》、《般若心经》、《清静经》为修性之典章，以《无极图》等所理解的《易》理为修命之法式。这是宋元道教的一个特点，这个特点在李道纯身上得到了很有典型意义的反映。

元初道士李道纯，是陈抟的八传弟子，著有《道德会元》、《三天易髓》、《全真集玄秘要》，门人蔡志颐又编其遗著为《中和集》。李道纯称道全真，则其时南宗已与全真合流，所以在李道纯的著作里力倡三教一贯。《三天易髓》收有《心经直指》，《全真集玄秘要》收有《太极图解》，逐句释周敦颐《太极图说》之义。《中和集》卷一又以佛教圆觉、道教金丹、儒学太极为同一理趣，是书卷三还收录《洁庵琼蟾子程安道问三教一贯之道》，这些都符合全真道三教合一的宗旨。

李道纯看起来似乎芜杂的道教思想，大抵都根基于上节所述之《易》、《老》。《道德会元序》说："窃谓伏羲画易，剖露先天；老子著书，全彰道德。此二者其诸经之祖乎？"《全真集玄秘要》说："《易》之道大悉备，以之学佛则佛，以之学仙则仙，以之修齐治平则修齐治平，故魏伯阳托象于丹道，《参同契》是也。"李道纯以《易》、《老》为群经之祖，并得以二书相糅杂，关键就在于以内丹炼养理解二书，取二书言论用为内丹炼养。《道德会元序》称要克服前人"私意揣度"之弊，说他作是书的目的，在于"证颐神养气之要"，"尽明心见性之机"，虽然他也说对老子书，"得之于丹道者，执于丹道"，不够全面，但他自己实际上也是本着内丹性命双修的说法理解《老子》的。譬如对《老子》"故常无欲，以观其妙"云云，《道德会元序例·究理》说："或云无欲者长存，有欲者亡身。若有欲者果亡身，何必曰'同谓之玄'乎？亡身为'玄'，可乎？予谓无欲者无心作为，自然也。有欲者有心运用，工夫也。无为则能见无名之妙，全其性也；有为则能见有名之徼，全其命也。有与无，性与命，同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，有无交人，性命双全也。"这也就是儒学所谓"致中和"。李道纯以"中和"名其居室，表明无欲养性，有欲复命的中和道理。又以《老子》归根复命为炼养宗旨。同样，对《易》爻辞，李道纯也从内丹炼养火候的角度予以解释，如解释乾卦爻辞说："'潜龙勿用'。一阳生，宜守静，常诚心，心正定。咦，龙得潜藏，勿宜轻进。'见龙在田'。鼓巽风，进火功，刹那间，满炉红。是么，见龙在田，光遍虚空。"（《三天易

髓》)《易》爻辞也就被看作丹经。

总之，李道纯杂糅《易》、《老》是从内丹修炼的角度出发的。宋元时期，道教中人甚谈《易》、《老》，大都是从内丹修炼的需要出发援引其辞例，但也有所发挥，所以宋元道教的《易》、《老》学，也可以看作一个流派。（张 裕）

二八一、陈致虚怎样以金丹之道合一三教?

元以后，南方正一道教多吸收宋儒理气说，但也讲丹道炼养事；北方全真道教主要讨论丹道炼养中修性修命事，又讨论三教合一问题。三教合一的基础是什么，在这个问题上，道教中的看法不尽一致，有的说三教圣人救世之心一，有人说三教引导个体修养的归途一致。陈致虚则认为三教合一于“道”。

陈致虚是元代全真道士，著有《金丹大要》，注《悟真篇》、《参同契》。他是马钰（丹阳）的五传弟子，师承丹道北宗。但他的丹道与南宗关系更密切，注《悟真篇》外，著述中又往往称引刘海蟾、陈楠、白玉蟾诸人语。当然，南北宗炼养丹道，大同小异，基本教理都不出乎三教合一及性命双修两个问题。言丹道的著作多以诗词形式，大都是述说炼养功夫的体验，无甚新意。因为提不出新的问题加以研究，所以思想内容很难有什么大的发展，只能变着花样对陈旧问题作出解释。陈致虚是元代比较有影响的道教学者，但他也没有提出新问题供同道们思考，没有打开丹道园圈的缺口。关于“三教合一”这个老问题，陈致虚认为道是合一的基础，说：“三教一家，实无二道。其分彼我者，乃是一个盲人，鞭骑瞎马，而与人较胜负，岂不为明眼的所笑?”（《金丹大要》卷一）强分三教便是盲人瞎马而与人较短长，如果对三教合一问题觑它个七穿八透，那么，三教无二道，“此道以老子为法，天以清，地以宁，三光以明，万物以荣，圣人仙佛以修以成。噫，道果何物而若是其大也。孔子而佛皆明此道，非别有一道也。后来乃分三教。”他批评说：“儒者不明曾子子思之相授何事，却猜之为日用当行；释者不能明心见性，只得念诵顽坐；道则不究金丹窈妙，以为焚修法术，皆非道也。盖未有所授受耳。”（上书卷二）由东华帝君得诸老子而历代授受以至于陈致虚的“道”（见《金丹大要》卷四《仙派》），就是金丹之道，金丹之道统括儒者纲常之教、释氏定慧之学，是三

教的根本。陈致虚说："老子之道即金丹之大道也。夫金丹之道，先明三纲五常，次则因定生慧。纲常既明，则道自纲常出，非出纲常之外而别求道也，是谓有为，故云'和其光，同其尘'也。乃至定慧圆明，是谓无为，故云'知其雄，守其雌'也。道至无为则神仙之事备矣。"（上书卷二《道德经序》）修金丹之道，既要合乎三纲五常，与世俗而无忤逆；又要定慧圆明，清虚无为，超然脱乎世俗之表。这是从修道者人生态度，品格修养上说的。

若考究道的根本，则道即是气，"道也果何谓也，一言以定之，曰气也。故郑真人曰：道乃气之用。当知体其道者，是气也"。（上书卷二《道可道章解》）又说："道之为物，通气而生气，复资气而育天地。万物未有非气而自生者。然吾所谓气，却非天地呼吸口鼻往来。要知是气之名，须究外内二道。气之在外者曰黑铅，即金丹之道也。释云佛法，儒谓仁义，道曰金丹，三教大圣必用是气，而后方能成佛作仙，即此是道，非别有一路耶。气之在内者曰黑汞，即修定之道也。"（同上卷《道德经序》）因为道既是气，又生气资气而育养天地，是万物生生不已的本原，所以说，道是三教的根本。三教同本共根，所以可合而为一。佛法、仁义、金丹，是根据道的规定，有为地运气修炼的目标；气在内，则是明心见性，无为泰定的功夫。也就是说，三教归趣相同，外以规范制约其行，内以静定收拾其心性。在这样内外双管齐下的控御下，方能成圣做佛，证道登仙。

（张　裕）

二八二、早期佛道二教是如何互相吸收融合的？

佛教传入中国之初，也是道教正在酝酿形成的时候。在当时人的心目中，黄老与佛差不多少。

明确谈论佛教的事件，是汉明帝刘庄的梦。他梦见了佛祖，其形象是：身体有金色，项有日光，可在虚空飞行。而葛洪说的老君真形有：黄色，心如日月。边韶说老君"随日九变"，"规矩三光"。至于飞腾，当是不待言说。因为神仙就是能飞行虚空，何况老君乃神仙之首。就是说，佛祖和老君具有大致相同的形象。

人们也把黄老和佛祖一起供奉。据说楚王刘英："喜黄老，学为浮屠，斋戒祭祀。"他祭祀的不会只是佛祖，应当还有黄老。

在儒教的统治下，佛道二家都在默默地生存，慢慢地发展。这种情形大约继续了100多年。

到东汉末年，佛道二教都引起了人们的注意。人们开始谈论二者的差别，攻击佛教。争论的情形，见于《牟子理惑论》。《牟子理惑论》说，佛教徒食斋，同于老子摒弃五味的思想。至于神仙长生辟谷之术，虽打着老子的旗号，实与老子宗旨不同。在论述方法上，佛教比喻多，但老子也用比喻。佛教只是不信长生术，但和老子的主张，却并未根本差别。

这一时期的佛教，把道教，主要是老子学说，引为同道。

大约从东汉开始，逐步形成了老子化胡的故事。故事说，老子晚年，西出流沙，到夷狄，投胎转生，成了国王太子，创立了佛教，也有说是老子弟子尹喜投胎转生的。

这个故事后来曾一次次引起佛教方面的抗议，但在当时，据有的专家考证，佛教徒是欢迎这个故事的，甚至很可能是佛教徒自己制造出来的。因为当时道教无须与佛教发生联系，而佛教却有必要借与道教的关系求生存。

三国初年，魏文帝曹丕禁绝淫祀，主要是针对道教，但佛教也不会不受牵连。佛道二教此时处于共同的命运。

佛经初来，人们很难理解其中的空、涅槃、真如等等，不得不用老子哲学的无、道等等来理解这新的学说，当时翻译、传播佛经的高僧还创出一套用黄老解佛经的办法，叫作“格义”。因此，一些名僧，往往都精通《老子》、《庄子》。这些名僧和当时的名士交往，一起谈玄，其玄学水平有时还超出名士之上。

当时注《庄子》的人很多，但以向秀、郭象的注最为有名。他们对《庄子》“逍遥”境界的注解是“任其自然，遂其本性”。本性得到满足，就是逍遥。名士们无人再能谈出新义。但名僧支道林说，这不过是让“渴者喝足，饥者吃饱”，算什么逍遥。逍遥应该是行正道，游无穷，高出一切之上，支配万物而不被万物支配，待人处物，不思索就一切顺畅。支道林的意见为大家所折服。

借助道教，借助老子、庄子等道家人物的思想，佛教不仅站住了脚，而且逐渐被大家所理解，并且传播开来。（李　申）

二八三、佛道论争是怎么回事?

佛教势力日益增大，儒道两方面都感到了不安。东晋时代开始，儒道两家都对佛教发动了进攻。

儒道和佛教的论争可能一直不断，佛教典籍中有孙权时代佛道二家斗法的说法。但见于可靠文献的争论则始于东晋。首先是儒教，接着是道教，对佛教发动了进攻。

道教对佛教的进攻从顾欢《夷夏论》开始。

顾欢是南齐朝的隐士，晚年喜欢服食、信黄老。顾欢作《夷夏论》，攻击佛教。

《夷夏论》援引《化胡经》说，老子出关到了维卫国，国王夫人净妙白天正在睡觉，老子借太阳的精华进入净妙口中。第三年四月八日，净妙生下一个孩子，刚落地就会走。从此以后才有了佛教。顾欢说，这说明佛和道本是一回事。道就是佛、佛也就是道。它们宗旨一样，但表现不同。道士是华族装束，宽衣大带。佛僧则剃去头发，穿着僧服。华人土葬，僧人火葬。僧人用的，都是夷狄的风俗。他们毁了容貌，变异了性情。对华人来说，这是不能容忍的。

顾欢因此认为，不应该学习佛教。因为道和佛从事的道一样，所以用不着向佛教学。生活习惯根本不同，不能向佛教学。不论从哪一方面说，都用不着佛教。

当时刘宋的宰相袁粲托名“通公”反驳顾欢说：周孔老庄，不过是得了佛法的一点。归根到底，他们的道和佛并不相同。孔子、老子以治世为根本，佛教则以出家为宗旨。成仙是要改变形体，涅槃是要陶冶心性。成仙想不死但免不了不死，陶冶心性的日益去掉尘世的烦恼而使本来清净的精神永存不朽，这怎么能一样呢?

至于风俗，华夏也有和戎狄一样的，华夏之内也有互相不同的。况且信佛教的也不必都改变习俗，有什么可怕的呢?

顾欢回答说：老子生在周代，佛教传自东汉，怎能说孔、老得佛法之一点，这不是说刘邦篡了王莽的位吗？现在华夏风气不好，佛教来破除这种风气，是好的。所以佛教的道可以遵守。但佛教的风俗是戎狄的，不可以学。至于神仙，不过是修道次第的总称，由仙成真，由真成神、成圣。

神圣不过是步入空寂，无为无名。那些企图延年益寿的，不过是寿考之士，并非神仙之流。

后来又有几个人反驳顾欢。他们认为无论夷、夏，人都是生活在天地之间，日月之下，因此有着共同的爱憎。真道只有一个。大家都应服从。而真道和世俗是相反的。和世俗相反得越厉害，真道才能越纯洁。道教追求羽化登仙，是不可能实现的事。只有老子五千言，还有可取之处。明僧绍作《正二教论》，再三强调老庄和长生术不一回事。说现在的道教，只是追求长生不死，完全违背了老庄的意旨。明僧绍等此时已不认为佛教和道教本质一样，而是认为二者大不相同。他们认为佛比道高得多，佛可以兼包道教，道不能兼包佛教。明僧绍等人的言论表明，佛教不仅已取得了独立的资格，用不着再借助黄老庄和道教，而且其力量已超过道教了。

从这一时期的论战可以看出，双方都认为修养心性、劝善去恶是对的，认为这是他们共同的本质。双方实际上都摈弃神仙长生术，认为那是违背老庄宗旨的。然而，这违背老庄宗旨的行为却正是当时道教的主流。

到唐代，佛道论争的形势又有了新变化，老子哲学被推到了第一线。

唐代佛道论争主要有三次：一次是唐初傅奕反佛；第二次是为翻译老子玄奘和道士蔡晃等人的争论，第三次是以李荣为道教代表和佛教的往复争论。

傅奕反佛，列举了佛教 11 条罪过。主要是说，道教可以治国，适合国情。佛教不合国情，且劳民伤财，危害国家。傅奕的反佛，还是夷夏之辨的继续。

与傅奕同时，李仲卿作《十异论》，论述佛道不同。主要是说道教是生道，佛教是灭道。至于主张不生不灭，则是二者共同的。

佛教僧人对傅奕进行了激烈反击。他们制造流言，揭露傅奕的隐私。这一次佛教方面为首的是法琳。法琳作《破邪论》、《辩正论》，反对傅奕。由于法琳攻击李姓皇室不是李耳后裔，而是拓拔氏后裔，被李世民治罪，死于流放途中。

不久，玄奘取经回来，带回不少经书。唐太宗想，我们总译人家天竺的书，我们的书有没有什么可以译给人家的呢？想来想去，想到了老子《道德经》，命玄奘将它译成梵文，并派道士蔡晃等帮助玄奘。翻译过程中，双方争论不断。蔡晃主张“道”应译为“菩提”，玄奘说应译为“末伽”，因为“菩提”意思是“觉”，与“道”根本不同。成玄英说：佛才是

觉，菩提就是道。玄奘说：这是你们不懂梵语。不信你们问天竺国人，假若我说的不对，我就是罪人。蔡晃、成玄英当然无法问天竺的人，再说问了也不顶事，因为他们虽说梵语但又不懂老子，大约最后还是照玄奘的意思办。

最大的争论是河上公注的那个序言，玄奘坚决不译。并说这个序言讲的不过是“叩齿咽液”，“同巫觋之淫哇，等禽兽之浅术”。

玄奘是否完成了翻译任务，不得而知。但河上公那个序言，却从此见不到了。

唐高宗做太子时，就喜欢僧道二家辩论。作皇帝以后，又继续这一事业，组织僧道二家辩论。道教方面的首席代表是李荣。

据佛教方面的记载，辩论总是道教失败，可能也符合事实。因为这些佛教僧人本是中国人，熟悉中国典籍。但道士们读佛经就不如僧人了。比如道士们先立了一个论题：“道生一切”。僧人问：“道生善，也生恶吗?”弄得道士难以回答。承认道生恶，那道就不是尽善的，得道干什么呢？说道不生恶，那恶从何来，如何能说道生一切呢？

然而在辩论中，道教的水平也提高了。有一次，李荣问：“佛教说般若波罗蜜，意思是大智慧到彼岸。但般若非彼非此，为什么说到彼岸?”僧人义褒说：“般若非彼非此，到彼岸不过是赞美。”李荣说：“那为什么不赞美到此岸?”

佛教常说不一不异，非彼非此。既然如此，为何又要到彼岸呢？佛教否认执著，所以他们总用否定的语气讲话，从不肯定什么。但他们又有所追求，有所追求就必须肯定什么。他们的方法和他们的追求之间，也存在着不可克服的矛盾。有时候，他们也用否定的方法否定一切追求。然而否定就是肯定。否定了一切追求，就把“一切不追求”当作了“追求”，或者说，他们追求的是一切不追求。这仍然是一种执著。

李荣在这里，用了佛教的方法。是以子之矛，攻子之盾。佛教方面的回答，同样不能令人满意。

在这些争论中，也有人不以为然。他们认为佛道一家，不必争论。比如南朝的张融说：大家争来争去，不过是看法不同。其实二教是一回事。好比大雁飞得高，看不清。你说是野鸭，我说是燕子，其实只是一个大雁罢了。然而周颙反驳说：“道讲虚无，佛讲法性，若说是归于寂静，二家一致。至于方法，却不相同。你是从虚无归寂呢，还是从法性归寂?”

一般说来，晋代以后，道教势力微小，倡二教相同者人多。佛教势力大，与道教决不妥协，并且不甘心屈居道教之下。

道教在理论上争不过佛教，就另想办法了。（李 申）

二八四、唐代道教对待佛教的态度如何?

唐代道教对待佛教的态度，大体上说，凡涉及到二教地位的先后、主次等问题时，多相互排斥；言及教理教义，则既有人与僧徒辩难，也有人主张兼融佛教。

唐代有两次大的排佛事件。一次是唐初武德年间，太史令傅奕上疏言灭佛事11条，因傅奕曾为黄冠，所以僧徒以为他排佛是“挟私”，因而挑起了佛道论争。其实，傅奕排佛主要是从维护封建国家政治、经济利益出发，其中心论题是杜绝势力强大的佛教对封建法权的侵蚀。据傅奕《疏》说：“天下僧尼，数盈十万”。耗蠹天极甚。佛法又往往凌驾于王法之上。唐初，即巷闾盛传佛说，甚至“其有造作恶逆，身坠刑网，方乃狱中礼佛，口诵佛经，昼夜忘疲，规免其罪”（《旧唐书·傅奕传》）。至武则天时铸造佛像，令天下僧尼日出一钱以助，于是，“化诱倍急，切于官征。法事所须，严于制敕。……逃丁避罪，并集法门”。（《旧唐书·狄仁杰传》）佛教侵蚀封建政治、经济、法权如此之甚，最高统治集团就不可能无动于衷，它必然要压制佛教势力的发展，因为首起排佛的是曾为黄巾的傅奕，又因他“职居时要，物望所知”，所以一时朝野哗然，“秃丁之诮，闾里盛传；胡鬼之谣，昌言酒席”（《法琳别传》）。僧徒不能不反击。但又不能攻击封建法权，于是避重就轻，将佛教与封建法权的冲突转化为佛教与道教的矛盾。先后有法琳作《破邪论》、《对傅奕废佛僧事》，明概作《决对傅奕废佛事》等。因为语涉道教，道流乃起而应战，李仲卿作《十异九迷论》、刘进喜作《显正论》。佛道论争遂愈演愈烈。后来又有《化胡经》真伪之辩。另一次排佛事件即武宗时的“会昌法难”，《全唐文》卷七十六有武宗《毁佛寺勒僧尼还俗制》，其意亦以佛教“蠹耗国风”，“诱惑人意”，又恼于“岂可以区区西方之教，与我抗衡哉”？会昌法难中，也确有道士刘玄靖、赵归真阴扇其风。这是佛道二教两次大的冲突，起因都是佛教与政权的矛盾。而唐代道教又不足以对政权构成威胁，彭偃《删汰僧道议》说：“当今道士，有名无实，时俗鲜重，乱政犹轻。唯有僧尼，颇为秽

杂。”所以道教是得幸免受政权排毁。

因唐初排佛而引起的佛道二教冲突，又导致了教理上的论争。李仲卿与慧乘论难，涉及到道与自然的关系问题；道士蔡晃与沙门慧净辩论《法华经》“序品第一”问题；高宗时有道士黄赜、李荣与会隐法师、神泰法师辩论五蕴义、九断义；玄宗朝有吴筠攻讦释氏毁形之教；唐太宗曾令玄奘以梵语译《老子》，玄奘译“道”为末迦，道士则要译为菩提，意见不合，未成。

道士中也有人主张兼融佛教，如孙思邈习老庄百氏之学，兼好释典，卢照邻赞誉他说：“高谈正一，则古之蒙庄子；深入不二，则今之维摩诘。”（《卢照邻集·病梨树赋》）成玄英疏《庄子》，亦有所援用佛教四句百非之义。王玄览作《真人菩萨观门》二卷。道士刘知古以兄为儒，弟为释，因设三教像以奉事。晚唐五代，三教合一说更盛。道士谭紫霄为门徒讲《庄》、《列》，说：“庄列吾教也熟，其书本见悟明真性，要见本来无物，其说正与释氏合。若能以释氏之书参而观之，则庄列之意较然易明。吾幼时于《金刚》、《圆觉》诸经，无所不读，以是吾于本来真性，无不了悟。今时人自谓道家，便与释氏互相矛盾，不知真心求道者不如是也。”（《仙鉴》）从悟明真性的角度兼融佛学，是后代二教合流的大趋势。

（张　裕）

二八五、历史上的几次法难是怎么回事？

夷夏之争，理论上似嫌浮浅。但这个争论，本来也不是为了理论是非，而是民族利益问题。民族利益的争执，酿成一次次的灭佛、灭道运动。灭佛的皇帝，往往虔信道教；灭道的皇帝，又往往虔信佛教。掌握着国家权力的皇帝，企图依仗国家的权力来压服一方。

十六国时代，后赵的皇帝石虎说：我是胡人，该信胡神。所以他大兴佛教。他的话，明确表示自己的民族立场。

北魏皇帝努力汉化，表明自己不是胡人，而是黄帝子孙，所以就在宗教上排斥胡神，排斥佛教。

魏太武帝灭北凉国，有3000僧人替北凉国守城。魏太武帝要把他们全部杀掉。道士寇谦之替僧人说情，使3000僧人保住了性命。几年以后，魏太武帝大杀境内僧人，寇谦之劝执政大臣崔浩阻止，崔浩不听。

魏太武帝灭佛教的同时，信仰道教。他即位之初，寇谦之来献道经，经崔浩推荐，大得信任。魏太武帝在山西平城立天师道场，亲自受道教符箓，表示接受了天命。所以魏太武帝灭佛，是有道教背景的。

但是魏境内的道教领袖寇谦之却反对杀戮。当初3000僧人的性命就是他保下来的。不过他阻止不了国家机器的疯狂运动。

北魏灭亡后，齐文宣帝又要消灭道教。他命令所有的道士都要剃去头发当和尚。这次灭道，只杀了4个不肯剃发的道士。斗争比较缓和了。

北周武帝，继魏太武帝之后，又一次灭佛。周武帝崇儒，也信任道士张宾等。他经过周密准备，下令消灭佛教。僧人恐吓他：死后要下阿鼻地狱。他说，只要对百姓有利，下什么地狱也不怕。周武帝态度坚决，但手段并不残酷。他让和尚们通过学习，改成道士。因此他对佛教的消灭比较彻底。当时北方的佛像被破坏，经卷被烧毁。4万多所寺庙被收归国有，300多万和尚还俗作了平民。

北朝两次灭佛，一次灭道，有民族的原因，比如魏太武帝要汉化，齐文宣帝要尊鲜卑，保持自己的民族立场。也有政治上的原因。魏太武帝灭佛，直接原因是发现了寺庙内藏有兵器，他怕僧人们谋反。北周武帝，则更是从国家利益出发。试想，古代中国，在汉朝盛世，人口也不过5000万左右。经几百年混战，到北朝末年，北朝全境内的人口有没有1000万都很难说。因为西晋时，全国人口有所上升，才1600多万。又经过这些年的战争，只有减少，不会增多。然而僧人就有300万。加上僧尼使用的奴婢，人数就更多。这样众多的人口，独立于王法之外，是国家所无法容忍的。

唐朝崇道，然而武则天作皇帝，又贬抑道教，但未酿成惨祸。后来唐武宗，又一次大规模地消灭佛教。

唐文宗曾对宰相说：古代一个农人养活三个闲人，现在加上兵士和僧人，一个农人要养活五个闲人，百姓如何不穷困？但唐文宗未及灭佛就去世了。

唐武宗时，下诏消灭佛教。拆除的寺庙和僧人居住的房子共4万多所，还俗的僧尼有26万多人。这是佛教遭到的又一次严重打击。这次灭佛，也有道教的背景。因为唐武宗信道教，吃长生药。他在下令灭佛以前，曾组织佛道两家辩论。道士赵归真和佛教僧人辩论，并且荐引罗浮山道士邓元超。这次辩论，抑佛扬道，实际上是灭佛行动的舆论准备。

到了宋代，宋徽宗崇道，自称道君皇帝，又一次对佛教进行迫害。他

先是鼓励佛僧改宗成为道士，又禁止百姓进入佛教寺院。佛经中凡有诽谤儒教和道教的，一律焚毁。后来，他又下诏正式废佛。命令将佛改为大觉金仙，把寺院改为宫观，和尚则蓄头发，换衣服，变为道士。这次废佛时间不长，没有贯彻到底。

元朝初年，曾一度对道教表示友好。成吉思汗还在印度时，曾召道教领袖丘长春万里前往。江南天师道首领也主动投靠元朝。但由于北方长期战争，佛教寺院被毁较多。而道教则趁机发展，改寺院为宫观。这自然引起佛教徒不满。道士们还在观内塑三教像，以老子居中，孔子居左，释迦居右。佛教徒自然也不满意。后来因《化胡经》事件，引起了对道教的迫害。

丘处机门人们造了一个《老子化胡经图》，宋德方将它收入《道藏》。元代统治者是蒙古族，更信佛教，不能容忍全真道士的这个行为。佛教方面指责道士伪造《化胡经图》。蒙古统治者命令禁造伪经。后来，又召集佛道两家进行辩论，道士失败。参与辩论的被命令削发为僧。《化胡经》被焚毁。元世祖忽必烈即位后，又下令焚毁其他杂、伪道书。后来，又下令除老子《道德经》外，全部焚毁。斗争一直持续了30多年。

多次灭佛、灭道运动，都是一场惨剧。这是中国式的宗教战争。双方都借助国家权力压迫对方。斗争名义上是关于教义，实际上都是基于各方的实际利益。单是思想斗争是不会酿成惨剧的。（李　申）

二八六、元初道经因何两次被焚?

元初两焚道经，道教备受挫折。第一次在元宪宗八年（1258），第二次在元世祖至元十八年（1281）。如何相隔仅20余年，道教便有再遭焚经的厄难?

贞祐之乱以后，黄河以北地区成了金、元交战的战场，人民被宰割于汤火之中，元兵所到之处，“城破不问老幼、艳丑、贫富、逆顺，皆诛之”（《蒙达备录》）。元《耶律楚材神道碑》里也载：“国制：凡敌人拒命，矢一发，则杀无赦”，真可谓“天纲绝，地轴折，人理灭。”这时全真教大师丘处机目睹中原人民的灾难，不顾自己70余岁高龄，西行劝谏元主成吉思汗止杀。归来后，又召集弟子，令散处各地，建置道观，让灾民有所依，救民于水火大难。元商挺撰《大都清逸观碑》颇载其事。关于全真教徒救

民于水火，《元遗山集》卷三十五《修清真观记》亦尝言之："丘往赴龙庭之召，亿兆之命，悬于好生恶杀之一言，诚有之，则虽冯瀛王之对辽主不是过。以是而后，黄冠之人，十分天下之二，声焰隆盛，鼓动海岳，虽凶暴鸷悍，甚愚无闻之徒，皆与俱化。冲锋茹毒，迟回顾盼，若有物击之而不得逞，父不能召其子，兄不能克其弟，礼义无以制其本，刑罚无以惩其末。所谓全真者，乃能救之荡然大坏不收之后，杀心炽然如大火，聚力为扑灭之。呜呼！岂非天耶？"可见当时民生之惨状，全真奋力救民之大概。这一时期全真教多以战后残破的庙宇为基础，创建宫观。但世态安平后，奸相桑哥鼓动僧人，以《化胡经》为伪道经之由，煽起僧、道论争，结果僧人说全真教徒在废墟上建起的宫观原是寺院，遂至勒令道士退出。对于这一历史事件，王国维《西游记笺证序》说："此录（指释祥迈的《至元辩伪录》）本为僧徒攻击全真教而作，于长春师弟，颇极丑诋。所记全真家占僧寺一节，诚为事实。然自贞祐以来，河溯为墟，臣杀精蓝，鞠为茂草，缁衣杖锡，百不一存，乱定以后，革律为禅者不可胜数，全真之徒，亦遂因而葺之，以居其人。坐以寇攘，未免过当。"僧人"坐以寇攘"，得寺庙凡200余所，《化胡经》及诸多道书遂尽遭焚毁。

第二次焚经，由奸相桑哥排班带头，将新刊的《玄都宝藏》及杂书全部焚毁。《元史·世祖本纪》载："至元十七年二月丙申，诏谕真人祁志诚（全真掌教）焚毁《道藏》伪妄经文及板。"又"至元十八年十月乙酉，张易等参校道书，惟《道德经》系老子亲著，余皆后人伪撰，宜悉焚毁，从之。"乘焚毁道经之势，僧人又得恢复庙宇诸多。《辍耕录》载："至元间释氏豪横，改宫观为寺，削道士为髡，各处陵墓，发掘殆尽。"

元初两焚道经，又大量改道观为佛寺，全真教受重创，但并没有像太一道、真大道那样消声匿迹，而且能够继续发展流传，一方面原因是奸权桑哥罢相，依法惩办，元世祖对焚经一事有所忏悔，开禁全真教。成宗继位，又明令颁行开放全真教。再加上当时全真教有一定的信众基础，不久便又得到了恢复。元姚燧《长春宫碑铭》中，对此有所叙述。（张裕）

二八七、道教是如何学习佛教的教理教义的？

佛道关系，不论是握手言好，还是唇枪舌剑，甚至互相迫害、人亡经毁。无论哪种情况，道教向佛教学习的过程却从未间断。

佛教传入中国不久，就显出了它在理论上的强大。晋代和南北朝时，信奉佛教的人们不断强调道教窃取了佛教的经书，这是符合事实的。然而窃取也是一种学习方式。

《道藏》中现存的《无上内秘真藏经》、《太上三十六部尊经》、《太上一乘海空智藏经》、《太上灵宝元阳妙经》等。从它们的内容看来，明显是抄自佛经。它将空改成无，将佛性改成道性，于是佛经就成了道经。这是最初囫囵吞枣式的学习。

后来，道士们开始消化佛教的教义，把它纳入自己的教义之中。其代表著作是唐初孟安排的《道教义枢》，潘师正的《道门经法相承次序》等。

道教《义枢》全面介绍当时的道教教义，共分10卷三十七义。其中法身、三宝、位业、十善、因果、三业、十恶、二观、三乘、净土、三世等，都明是采纳佛教概念。但孟安排已用佛教的概念来解释道教的观念。比如用“无自性”来解释“自然”。其对佛理的理解、对佛教方法的运用已经深刻得多，熟练得多。

再后来，唐代还出现了几部道书：《道体论》、《玄珠录》、《玄真子》等。他们径直用佛教的方法来解说道教的教义。比如说，道生一切，那么万物是道非道？《道体论》解释说：“即是即非，即非即是。”问道与物是同是异？回答是“常同常异”。

在佛教影响下，道教新造的经已很像佛经。如《太上老君说常清静经》，宋代文学家苏辙说：“这经很像《般若心经》。”《常清静经》和《道德经》、《阴符经》一起，成为全真教最重要的经书。

唐朝成玄英等，已明显地用佛教的教义和方法注释《老子》和《庄子》。宋元时代，佛道的结合更加密切了。

南宗创始人张伯端作《悟真篇》，把炼丹的过程讲得云腾雾绕。单看他的书，你无论如何也不会懂得其中的真义。即或如此，他仍觉得太具体，又在《悟真篇》之后写了几十首禅宗诗偈。并且声明，只要明心见性，不用炼丹就可以成仙。这实际上是说，道教的成仙和禅宗成佛一样，只要修养自己的心灵就行。

张伯端的第四代传人白玉蟾，继续反对执著于具体的事物。他说下品的炼内丹，才把血当成汞，精当作铅、肾作水，心为火。上品的丹法，身为铅，心为汞，定为水，慧为火。就是说，用佛教的定、慧就可炼成金丹，修成神仙。他甚至主张不要分什么佛道异同。他的学生彭耜问他：什

么是道？他说是心；问他什么是丹，他说是心；问他什么是禅，他说是心。最后，彭耜明白了，不过是一切唯心罢了。

“一切唯心”，“万法唯识”，是佛教的基本命题，道教完全采纳了这个教义，并作为自己教义的理论基础。

北方全真教，以识心见性为宗旨，这和禅示已无任何差别。全真教要求道士们不仅学习道经，也学习儒经和佛经。什么是金丹？他们说，就是本来真性。炼丹，也就是识性。王重阳的大弟子马丹阳说：“重阳师父谈炉灶，全在心田了”（《渐悟集》）。所谓炼丹，就是修心；修心，就可见性。见性就是炼成了金丹，修成了神仙。他们也采用禅宗的方法，主张不坐禅，不念经。王重阳说：

莫端身
休打坐
摆髓摇筋
嘘咽稠粘唾
外用修持无应和
赢得劳神
枉了空摧挫
……
要行行
如卧卧
只把心头一点须猜破。

他还说：

不烧香火不念经
走入这条捷径（均见《重阳全真集》）。

到这里，道教和佛教在理论上也难以分辨了。不过完全不念经也不可能，在他们要求必读的三、五部经书中，就有佛经。

《红楼梦》中，一个癞和尚，一个疯道士，二人始终结伴而行。他们思想一致，目标相同，历史上的一切风雨不快，对他们似乎都不存在了。这正是中国古代在宋元以后宗教发展的大势。特别是佛道两教，由于儒教在理论上的成熟，使佛道两家又处于儒教附属的地位。他们二家都首先向儒教靠拢，讲忠孝仁义，为皇上祈福。他们二家的利益，也越来越趋向一致。以致有些道士也敬佛，和尚也念道经。至于驱妖捉鬼，二家往往并肩

而行。谁家有了丧事，和尚、道士都要到场，各家作各家的法事，共同为死者祈福免灾。这时，只能凭所供的神像分出和尚还是道士，后来甚至只能仅凭装束了。

在佛道正统组织之外，民间还不断兴起一些新的教派。这些教派，往往是神就敬，往往分不清是佛是道还是儒。有的干脆自称“三一教”，认为三家归一，他则谁都敬拜。这种情况表明，传统的三大教以后，又兴起了新的宗教势力。（李 申）

二八八、为什么说道教经典对宝卷有重要影响?

宝卷这种通俗说唱格式的经卷，最早约出现在宋金时代。它的产生、发展与演变的轨迹是有据可查的。唐代流行的俗讲和变文，即是一些佛教与道教的宣传者，以白文、诗偈、佛曲错杂而成的通俗说唱形式，宣讲佛经和道经故事，是宝卷最初的源头。那时，这种俗讲十分普遍，从寺庙宫观深入到宫廷市井，乃至集镇乡村，几乎随处可见。“街东街西讲佛经，撞钟吹螺闹宫廷”。唐朝大诗人韩愈的诗句，恰恰反映了唐代俗讲的盛况。到了宋代，都市繁盛，市井流行评话，由专门的说书艺人，演说各种故事。“讲史”的就有所谓烟粉、灵怪、朴刀、赶棒。“谈经”的则多取唐代变文和俗讲，演说佛经道经故事。唐变文，宋谈经，再掺合进流行于民间的戏曲曲牌和诗文，就逐渐演化成一种新型的说唱文学体裁，即宝卷。它往往是以儒、佛、道三教的教义思想或三教合一的说教为主题，用通俗的韵白、诗、偈子、曲牌、十字佛（亦称攒十字）等凑集成文，并仿照佛经设分置品，划分篇章，以演说佛道故事，劝人学好向善，或阐明某种宗教教义。金元以后，宝卷在社会上流行，颇受下层民众的欢迎。于是，民间教派的祖师们则利用它宣传其教义，取得了相当大的成功。罗教的五部六册宝卷，就是最典型的一例。从此，在相当长的时间里，宝卷几乎成了民间宗教经典的专用名词。当然到了清朝中叶以后，情况发生了新变化，为数众多的劝善及传说故事，竞相采取宝卷的形式，成为南方演唱宝卷的底本，流行于市肆，而民间宗教教义宝卷却日渐稀少，几乎成了凤毛鳞角。

如果说从宋金时代即已出现了宝卷这种说唱体裁算起，到20世纪中叶止，前后有将近千年之久，民间艺人和民间宗教家们编撰了数以千计的宝卷，流传于下层社会，对广大平民百姓具有深刻的影响。在这数千部宝卷

中，有相当一部分已经不知去向，但是，至今仍留传于世的也不下千部之多，是佛藏、道藏之外的又一个庞大的资料群，具有至少不低于佛道两藏的宝贵价值。然而由于它一直流传散落在下层民间，未引起重视，至今还没有全面的收集整理，不能不说是文化事业上的一大憾事。

存世的宝卷，大致可以分三类：一是民间宗教的教义宝卷。如罗教的《巍巍不动泰山深根结果宝卷》、黄天教的《普净如来钥匙宝卷》、弘阳教的《混元弘阳飘高祖临凡经》等即是。二是宣讲佛教和道教的教义或故事的宝卷。佛教的如《销释金刚科仪》、《香山宝卷》、《目莲宝卷》。道教的如《太上老子清净科仪》、《东岳天齐仁圣大帝宝卷》、《三茅真君宝卷》、《七真天仙宝卷》等即是。三是民间故事和神话传说宝卷。如《孟姜女宝卷》、《英台宝卷》、《雷峰宝卷》、《董永卖身宝卷》等即是。

这三类宝卷中，无一不与道教关系密切。中国的民间宗教各教派有相当大的差异，有的倾向佛，有的倾向道，还有的倾向儒，但是，既然是民间宗教，就必须与广大民众，特别是农民的信仰相适应，而道教是中国本土的传统宗教信仰，它牢牢地植根于每个中国人的心中，所以，任何一个民间宗教教派，都必然与道教信仰相协调，倡三教合一。从这个意义上说，中国历史上的民间宗教各教派，都无法逃脱开道教信仰的深刻影响。更不要说民间故事和神话传说的宝卷了。至于说专门敷演道教教义或道教人物故事的宝卷，则更是通俗地宣传道教教义和神仙思想，使之更加深入人心的手段罢了。这里还要特别提及的是，清朝中叶以后，大量劝善宝卷源源不断地出现在书肆之中，在民间广泛流传。而追溯这些劝善宝卷缘起，都是受到了道教经典《太上感应篇》和《文昌帝君阴骘文》影响的结果。这类宝卷宣演讲述的都是因果报应的故事，核心内容是行善积德必有好报，即可以得道成仙。用《太上感应篇》的话说即“所谓善人，人皆敬之，天道佑之，福禄随之，众邪远之，神灵卫之，所作必成，神仙可冀”。反之，多行不义，多作恶事，必有恶报。如《孝女宝卷》、《杀子报宝卷》、《金不换宝卷》、《清风亭宝卷》等数量极多，影响巨大。（韩秉方）

二八九、为什么说道教具有广泛的民间性？

道教是中国土生土长的宗教，虽然它曾在历史的长河中，进入上层社会，被官府所承认，成为中国的正统宗教，但在它发生、发展、成熟、衰

落的过程中，从未脱离其广泛的民间性。故鲁迅先生称“中国根柢全在道教”。

道教起源于民间，是华夏民族原始宗教的当然继承者，所以说它的历史源远流长。早在战国时代，原始道教便已开始孕育发展了。当时，燕齐等国出现了或隐居山林，或游说于民间乃至上层人士中间的神仙方士。他们从事个人修炼，兜售招鬼通神奇术，期许人们服食丹药可求长生不老等等，其人数已不在少数，并收徒秘授，传宗接代。这些方士的活动，已引起诸侯和士大夫的注意，如齐威王、宣王即颇有此好。正是这些神仙方士，成了酝酿催化最初的道教经典教义的产婆。秦汉时期，黄老道和神仙方士十分活跃，道教形迹更为显著。秦始皇“悉召文学方术士甚众，欲以兴太平，方士欲炼以求奇药。”为了寻找不死灵药，秦始皇派方士徐福，率童男童女，到海上仙山搜求，有去无回。汉初，黄老道大行，成为治国安邦的指导思想。与此同时，崇奉黄老，神化黄帝、老子的神话传说开始流行。在社会上，神仙方士，更所在多有。黄老道与神仙方士相结合，以至到了西汉后期，崇道文人甘忠可则杜撰编造出《天官历包元太平经》这最初的道教经书，开启了民间道教的新阶段。甘忠可、夏贺良等以《天官历包元太平经》十二卷为教义，传教收徒，意在干政。他们曾两次上书汉成帝和哀帝，并劝诱哀帝听信改元，前后历时达十数年之久，信徒也不在少数，理应看作一次道教创教活动。东汉时，有记载的民间道教派别甚伙。早在光武帝年间，就有史称“妖巫”的三次造反事件。“卷人维汜，妖言称神，有弟子数百人，坐伏诛”。“后其弟子李广等宣言汜神化不死，以诳惑百姓。建武十七年（41），遂共聚会徒党，攻没皖城，杀皖侯刘闵。自称‘南岳大师’”。“先遣官兵数千人讨之，反被起义军所败”。于是，“使〔马〕援发诸郡兵，合万余人，击破广等，斩之”。又，建武十九年（43），“妖巫维汜弟子军臣、傅镇等，复妖言相聚，入原武城，劫吏人，自称将军”。此后，从安帝到桓帝，共发生“妖巫”起义竟达44起之多。东汉末年，汉灵帝时则酿成所谓“妖贼四起”的局面。而史书所称之“妖贼”即道教派别的污称。《典略》云：“熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民缅匿法。角为太平道。修为五斗米道。”太平道是民间巫术与黄老崇拜相结合的产物。张角自称“大贤良师”，奉事黄老，用跪拜首过，符水咒语治病，民众争相信从，趋之若鹜。10余年间徒众达数十万，遍及青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八

州。于是，打着“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”的口号，发动了黄巾大起义。最后，起义被残酷地镇压下去，但五斗米道（天师道）却从巴蜀汉中向四面八方蔓延，传遍了全国。尽管如此，道教仍未得到封建统治者的承认，继续处于民间状态。以至被迫造反的农民往往称名道教，冒称李弘发动起义。故南朝刘勰指出：道教“事合民庶，故比屋归宗，是以张角、李弘、毒流汉季，卢悚、孙恩、乱盈晋末。”至南北朝时，道教在教义、仪式、教阶等方面，经过寇谦之、陆修静和陶弘景等的改造制作，撰写新的经书、科仪后，才逐渐完善系统化。道教随之进入上层社会，成为正统宗教。尽管如此，道教支脉依然在民间蔓延滋长，秘密流传，甚至借此举行暴动，如以李弘为教主的民间造反事件此起彼伏，连绵不断，孙恩、卢循领导的起义者也信奉道教。

从正统道教创立到唐宋时期，道教鼎盛一时。由于这时的道教已从民间演变为官方的正统道教，道教民间性的特点受到了一定的抑制。但是，仍可发现存在相当普遍的民间化的事实。道教教义主张清净无为，避世幽居，因此只有少数上层道士才依委于封建政权门下，争当帝王师。如寇谦之、赵归真、林灵素之类，而绝大多数的道士则以相对独立的教团或宫观为据点，从事诵经、修持、炼养等宗教活动。至于下层道士，他们则参与一般民众生活、请神、驱鬼，帮助民众解决生老病死的“难题”。由于道教是由多种教派组成，虽然统称道教，但却都各自有相对独立性。各地道士皆根据自己的本派，传承教义戒规，与一方民众相结合，从事独立的活动，带有很大的民间性。唐中叶以后，因服食外丹造成中毒致死的事例屡有发生，所以道士中主张服食外丹，以求长生之风逐渐有所收敛，而修炼内丹之风则大为上升。修炼内丹的道士们远避尘嚣，排虑入净，讲究师传秘授，个人修持，极具民间色彩。此时，以钟离权、吕洞宾为代表的金丹派大行其道，活跃在士子民众中间。初时虽被正统道教排斥，最终还是成为了道教的主流。这一时期，社会动荡不安，朝代更替频繁，许多儒士见仕途渺茫，纷纷归隐山林，加入道教，遂使道教教义发生改变，得道成仙思想急剧膨胀，八仙信仰随之诞生。这八位神仙有男有女，出身不同，得道途径各异，面孔有别，但都一改过去那种庄严肃穆，令人敬而远之的神明面孔，而变得十分和蔼可亲，平易近人，平时混迹人间，危难时扶危救难，显示出道教更进一步走向世俗化和民间化。随着北宋的覆亡，道教发展再次显现出纷繁复杂的局面。在北方金统治下，曾被宋徽宗崇奉为无上

至高地位的正统道教，已无人问津，却在民间兴起了全真、大道、太一和混元等新道教。数十年间，全真道等教派流传在社会底层，活动于民间，受到广大民众的热烈信奉。直到1219年，当时全真道的首领丘处机受元太祖成吉思汗的召见，封为“大宗师”，命其掌管天下道教，全真道才从民间道派跃升为正统道教。元代中叶以后，道教在与佛教争宠中骤然失势，除部分大的宫观以外，信仰下移，再次走向世俗化和民间化。

明清时代，社会发生了急剧转折，封建制度已经无可挽回地没落了。“末运法弱魔强”，正统道教走向衰落，代之而起的是民间宗教运动的狂潮。明代成化、正德年间以罗教的创立为转机，民间教派蜂起林立，至明末仅有的大教派，如黄天教、三一教、弘阳教、西大乘教、东大乘教、龙天教、圆顿教，收元教等等，就有数十种之多。到了清代，统治者视民间宗教为社会动乱之源，采取严厉镇压的政策。然而，民间教派不仅未因此销声匿迹，却反而更以蓬勃的气势向前发展，崛起了八卦教、鸡足山大乘教、青莲教等新教派，为社会下层广泛的民间宗教运动的发展注入了新鲜血液，使清朝政府防不胜防。

道教衰落了，这仅仅指的是作为正统道教的衰落。道教的影响不仅没有消失，反而以新的形式在民间宗教世界重新迸发出来。当然，民间宗教各教派无不主张三教合一，但是道教对明清时代民间宗教的影响是最大的。其中对黄天教、三一教、弘阳教、圆顿教、八卦教、一炷香教、金丹教等教派的影响尤为突出。修炼内丹，成为这些教门宗教活动的重要内容。大批宝卷以讲解宣扬这方面内容为宗旨，从明中叶以迄近代，历久不衰。

道教的民间性在明清时代民间宗教的大发展中，得到了生动具体的体现。

（韩秉方）

二九〇、道教与罗教有何关系？

罗教，亦称“无为教”、“罗祖教”和“罗道教”，是明清两代重要的民间宗教教派，于明正德四年（1509）正式创立。罗教创教祖师为罗梦鸿，道号无为居士，后人尊称为罗祖。罗教教义融合佛、道、儒三教，以佛教色彩最为突出。悟道方法主禅宗顿悟说，“见性明心，即可成佛。”罗教反对一切经教像设，视山河大地为道场，倡导清静无为。只要崇拜无极圣祖

和罗祖，诵赞五部经典，一心修道，吃斋行善，不拘在家出家，皆可悟道成真，而且以在家从俗为好。罗教的主要经卷是罗梦鸿所著的“五部六册”，即《苦功悟道卷》（一册）、《叹世无为卷》（一册）、《破邪显证钥匙卷》（二册）、《正信除疑无修证自在宝卷》（一册）和《巍巍不动泰山深根结果宝卷》（一册）。罗梦鸿死后，罗教逐渐形成四大支派。第一支依据罗姓血缘嫡脉，世代传承，称为无为教，是罗教正宗。第二支由外姓弟子仿照禅宗祖师衣钵接续制度，代代传递。第三支由大运河的漕运水手，将罗教由北向南传播，至清代形成“青帮”。第四支为流行浙、闽、赣等省的江南斋教，或称老官斋教，以转世传承为特点。罗教创立后，即被佛教正统人士斥为异端，被朝廷列为“邪教”，从而屡遭禁断。据考，最早明文查禁罗教是在明朝万历四十六年（1618）。入清以后，有档案可查的剿检镇压罗教的案件就有十数起之多。但是，罗教各支派并未断绝，仍在各地秘密流传。

罗教的教义，突出的特点是主张三教合一。在至今仍能见到的明代刻印的五部六册宝卷中，卷首就绘有精致的木刻神像，他们是释迦牟尼、孔子和老子，这在以前任何正统宗教的经典中是绝对见不到的。它标明，以佛教面目出现的罗教，并不单尊释迦牟尼一位尊神，而是孔子、老君、释迦三位。在其宝卷的行文中，则更加明确地道出了“道一教三”、“三教合一”的思想。如在《破邪显正钥匙卷》第一品中写道：“一僧一道一儒缘，同入心空及第禅。似水源流沧溟汇，日月星辰共一天。本来大道原无二，奈缘偏执别谈玄。了心更许何谁论，三教原来总一般。”

应该事实求是地指出，道教对罗教的影响最深，特别是在本体论、创世说以及祛病养生方面尤为突出。罗教与“无为”二字有着不解之缘，罗祖在阐释什么是“无为大道”时，就立即和道教的“道”纠合在一起，甚至直接援引老子的《道德清净经》诠释“无为大道”的“道”，借道悟宗，使人们更容易理解罗教的“道”。为此，在五部六册宝卷中，还津津乐道地叙述了“吕祖悟道赖黄龙”的故事，说明吕洞宾受到著名禅师黄龙慧南的启发，抛弃了琴、剑、飘囊，废止了炼丹，一心悟道，终于明心见性，走上正道，修成正果。

罗梦鸿这样做的目的，无非是将道教中的服食、炼丹、长生与成仙之类的修持方法，一并归之于“有为之法”，加以否定，而将道家中真正证道，说成与佛教的彻悟毫无二致，从而达到佛道一家，不分彼此，使罗教

最终成为凌驾于佛道之上，融汇三教为一个统一的宗教。

道教对罗教最深刻的影响，是在本体论和创世说方面。天地人，世界万物，从何而来？是一切“神圣万能”的宗教都必须回答的大问题，罗教也不能除外。罗教为了杜撰出自己的创世说，只得求助道教帮忙，因为佛教的四大假合太抽象，哲学味浓，难以理解，不好接受。罗教采用道教惯用的概念，如“无极”、“太极”、“两仪”、“四象”、“八卦”等，用来构建自己的创世理论。罗教的最后一部经《泰山卷》中写道：“说《太极图》作证，未有天地之时，混沌如鸡子，溟涬始芽，鸿濛滋萌，太极元气，函万物为一。太极是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦为乾坤世界。”罗祖为了把移植而来的创世说完全纳入罗教的理论体系，由此及彼，提出“无极是太极，太极是无极”，并进一步指明“太极元气，函万物为一”。此外，在五部六册中，还提出了“理”——“道”这个根本问题：“八卦为乾坤世界，理即是道，道即是理，理即是善，善即是理，理即是太极，太极就是理”。至此，罗教的本体论与创世说又与“无为大道”完全汇合成一体，与道教始祖老子倡导的“道”有机地联结起来。

不仅如此，罗祖在创造罗教的最高神无生老母时，同样也借助了道教。《道德经》第一章中就有“无名天地之始，有名万物之母”。不难看出，罗梦鸿正是从中得到启发，创造出符合自己理想的最高神——无生老母来。由此可见，罗教与道教有非常亲密的关系。（韩秉方）

二九一、道教与民间宗教关系的研究有什么新进展？

中国道教从本质上说，是一种民间性的宗教，是中国古代人民大众传统信仰综合与提升的产物。由于它植根于华夏的肥田沃壤之中，所以根深叶茂，枝蔓纷披，与社会各阶层都有着血肉的联系。正如鲁迅所言：“中国根柢全在道教。”“以此读史，有许多问题可以迎刃而解。”这一论断，确实“含义丰瞻”，堪称“的评”，指明了道教对中国社会生活的各个方面都有深刻的影响。其中，特别值得重视的是道教与民间宗教的关系这个大问题。以往的道教史，在这方面都显得缩手缩脚，未能写出道教的全部丰富性。应该指出，在道教的整个发展历史中，不管是处于民间阶段，还是处在被官方承认的阶段，它都是具有广泛的民众性（即民间性）的宗教。特别是当道教受到官方承认和崇信的时期，在上层的正统道教与在民间广

泛传播受到平民百姓信仰的道教，有明显的差别。民间普通百姓的道教信仰和行为，比之官场中堂而皇之，充满繁文缛节的道教来，要丰富多彩得多，它与民众生活紧密相连，息息相关，更富有人情味。研究道教，必须突出它的民间性这一特点，才能写出有血有肉的符合历史真实面貌的道教史来。

在任继愈领衔世界宗教研究所道教室同仁撰写的《中国道教史》中，试图努力弥补以前道教史过于单薄干瘪的缺陷，在明清阶段撰写了第五编《明清民间宗教与道教》两章，论述了民间教派黄天教和弘阳教与道教的关系。这虽然只是迈出的一小步，却是中国道教史研究中一次大胆尝试，具有首创性。紧接着，马西沙和韩秉方撰写的《中国民间宗教史》从第1章《汉末民间道教及其形态的演变》到第23章《刘门教与济幽教阳》，虽然讲的是中国两千年的民间宗教各教派发展演变的历史，但都时刻注意研究了道教对民间教派的形成和发展究竟产生了什么影响这个问题。因为他们认识到，如果没有道教的影响，在中国历史上任何民间宗教教派的产生就失掉了根基和依凭，几乎无法诞生出来！

道教本来就是一个在中国古代社会底层流传的民间教派，即民间道教。早在战国时代，已有不少神仙方士活跃于燕齐大地上，原始道教这时就已经出现。经过秦汉之际，黄老道与神仙方术进一步融合，到西汉末成帝时，已经出现了道教的第一部经书《天官历包元太平经》12卷，甘忠可等人借此传教授徒干政，至此民间道教就产生了。从西汉成帝到南北朝北魏太武帝和南朝宋明帝正式承认道教为正统宗教，道教作为民间宗教在民间发展演变竟长达500年之久。在此阶段中，东汉时民间道教派别此起彼伏，但却往往被朝廷视作“妖贼”，遭到镇压。直到最后则酝酿成汉灵帝时“妖贼四起”的局面。“熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张修”。最后爆发了太平道张角领导的黄巾大起义。此后，起义被镇压下去，五斗米道（天师道）却从巴蜀汉中传遍了全国。到南北朝时，道教经过寇谦之、陆修静等上层道士的改革，即废除所谓的三张伪法，遵大道清虚为本，专以礼度为首，而加以服食闭练，完善科戒、仪式和组织制度，创立了符合封建统治者的新道派，受到南北帝王的承认与信奉，终于使道教从民间走向上层社会，变成正统宗教。

从正统道教创立到唐宋时期，是道教迅速发展而逐渐达到鼎盛的阶段，充分发挥了正统宗教的职能，道教的民间性这一特点，受到了一定的

抑制。但是，道教中世俗化与民间化的倾向，到晚唐和五代以后有所发展，主要表现在内丹道和八仙信仰的兴起。随着北宋的灭亡，道教发展再次呈现出纷繁复杂的局面。在金代统治下，曾被宋徽宗崇奉为至高无尚地位的正统道教，已无人问津，却在民间兴起了全真、大道、太一、混元等新道派。数十年间，全真道等教派流传在社会底层，活动于民间，受到广大民众的热烈信奉。直到1219年，当时全真道的首领丘处机为元太祖召见，封为“大宗师”，命其掌管天下道教，全真道才从民间走向正统。元代中叶以后，道教在与佛教的争宠中，骤然失势，除部分大的宫观而外，信仰下移，再次走向民间，开启了长于内丹的黄天教等民间教派的先河。与全真道同时问世的混元道不具备成为正统教派的条件，经过数百年的潜行默运，到了明代则演化为长于符箓的弘阳教、混元教。

明清时代，社会发生了急剧的转折，封建制度已经无可挽回地没落了。“末运法弱魔强”，佛教与道教两教进一步世俗化、民间化，正统宗教走向衰落，代之而起的是民间宗教运动的狂潮。明代成化、正德年间，以罗祖教的兴起为转机，民间宗教教派蜂起林立。至明末，仅大的教派就出现了数十种之多，罗祖教、黄天教、三一教、弘阳教、西大乘教、东大乘教、龙天教、圆顿教、收元教等等是其中较著名者。这些教派，冲破了佛、道两教的窠臼形成各自的教主、经书和教义，广收信徒，组成庞大教团，在宗教领域中形成了一种奇特的历史现象。这一民间宗教运动，到了清代，虽屡遭清廷严厉镇压，却反而更加以蓬勃气势向前发展，又新崛起了八卦教、一炷香教、鸡足山大乘教、青莲教、一贯道、黄崖教、刘门教等新教派。它们的兴起为民间宗教运动的发展起了推波助澜的作用。

道教衰落了，这仅仅指的是作为正统道教的衰落。道教的影响不仅没有消失，反而以新的形式在民间宗教世界重新迸发出来。可以毫不夸张地讲，道教在明清时代对民间宗教的影响是首屈一指的。其中对黄天教、三一教、弘阳教、圆顿教、八卦教、一炷香教、金丹教等教派尤为显著。修炼内丹，成为这些教派宗教活动的重要内容。大批宝卷以讲解这方面内容为宗旨，从明中叶以迄近代，数百年而不衰。因此，道教与民间宗教的关系问题仍然是学术研究的重要课题。（韩秉方）

二九二、西大乘教和道教有什么关系?

西大乘教，是一个鲜为人知的以佛教尼姑寺庙为活动基地的民间宗教，在明清众多的民间教派中独树一帜。西大乘教的创始人为保明寺第五代传人归圆。保明寺坐落在北京西郊香山南麓的黄村，俗称皇姑寺。归圆9岁时在京西保明寺出家为尼，12岁时就能诵颂“罗祖五部经”，并且领悟颇深，很有造诣。继而遂仿效之，编撰了西大乘教的五部六册宝卷，作为开宗立教之本。这五部宝卷是：《销释大乘宝卷》（一册）、《销释显性宝卷》（一册）、《销释圆通宝卷》（一册）、《销释圆觉宝卷》（二册）和《销释收圆行觉宝卷》（一册）。

西大乘教初创时，名为“大乘”，无东西之分。后因明代后期，与在京东滦州石佛口王森所创教派名称相同，教义相近，但却各立门派，互不统属，故以地区方位别之，改称西大乘教。

西大乘教的组织系统分为三宗六派，八大总引，下再分六千支，共48房。西大乘教以京畿著名尼姑寺为基地，特别注意与皇宫内院的后妃及王公大臣的眷属相交结，并以她们做靠山，刊经造卷，向四面八方传播发展。除华北外，关东等地也有流布。

西大乘教的教义思想主三教合一，在其宝卷中一再重复“明心见性”、“玄妙法”、“无边虚空”及“十步功”之类的义理。该教最高崇拜神是无生老母、吕祖（教中传说的开山祖师吕尼，她曾救护保驾明英宗，故被尊奉为无生老母和观世音的化身）。在教义中把道教的神灵王母娘娘，与观世音菩萨、无生老母合而为一，齐集于吕祖一身。这一结合，不仅起到了把民间宗教、道教和佛教各教信徒都一齐吸引过来的桥梁作用，而且给它带来了极大的灵活性和适应性，可以在皇姑寺，即佛教观音寺的名义下，掩护民间宗教的成长与发展。

皇姑寺是佛教尼姑寺庙，照理只应供奉佛教系统的神像。但实际上，在该寺崇奉的神祇中，除了弥勒、观音、药师佛、阿弥陀佛和佛祖如来之外，还有二郎神、碧霞元君、龙王、土地、雷公、电母等道教神仙。此外，在该寺的宗教节日中，不仅有佛教的节令，还有相当多的道教节日，如碧霞元君生日，蟠桃会等。

不仅如此，西大乘教和道教的关系，在该教的宝卷中表现得尤为明

显。如在专门赞颂吕菩萨的《普度新生救苦宝卷》里，就把吕尼本人描绘成亦佛亦道的人物。在警示她离开河南到北京的神明中，既有佛菩萨，又有在明代颇富盛名的道士周颠心。佛菩萨命她去燕京黄村弘扬佛法，周颠心则命她赶到北京城去救助当今皇帝。特别是在西大乘教稍后的一些宝卷中，从名称到内容，都加重了道教的成分。如《清源妙道显圣真君二郎宝卷》、《护国威灵西王母宝卷》和《泰山东岳十王宝卷》等，皆是如此。

西大乘教以皇姑寺这座京城大寺庙为基地，明里暗里展开宗教活动，显然与视山河大地为大道场，反对建寺造像，布施功德的罗教大相径庭，也与那些组织地方教团，夜聚晓散，活动于村庄住户的民间教派有别。更重要的是，皇姑寺每到佛教节日，其中包括某些道教节日（如蟠桃会等）、吕祖生忌日和四时八节，都有大型庙会。是时，迎来八方香客，举办各种道场，收受各种布施捐资。这些财源，不仅支撑着寺庙众多尼姑糜费的生活，同时也滋养了西大乘教的壮大发展。在《泰山东岳十王宝卷》中，竟公然以布施钱粮的多少，作为赎罪种善的标准。认为布施钱财越多，越能"功完果满"，越能修得到来世福 禄，"竟赴莲池大会"。不仅如此，为了消除人们的迟疑顾虑，在《十王宝卷》中还特别向人们保证，凡是信教之人，只要虔心供奉．定将有求必应，灵验非常。平民百姓最关心的"生老病死穷"，都可以从入教进香得到解决。这种"一愿还一报"的功利主义的信仰模式，适应了农民实用主义的需要，心甘情愿把自己的点滴血汗钱奉献出来，以换取心灵上的虚幻保证。

由于西大乘教以寺庙为基地，有丰裕固定的财源，不必结成牢固的教团组织，只要按寺庙中师徒辈分传承，就可以流传不衰。 （韩秉方）

二九三、道教与摩尼教也有关系吗?

摩尼教是3世纪在伊朗产生的古代宗教，由创教人摩尼而得名。摩尼于216年4月14日出生在底格里斯河畔的克泰锡封附近的玛第奴，现位于伊拉克境内。摩尼的父亲是当地诺斯替教派中一支浸礼教派的信徒，从而使摩尼自幼就受到该教派二元论思想的熏陶。摩尼12岁时得到推茵神的启示，促使其宗教信仰发生了变化，24岁时，再次受到推茵神点化，命他在人世间传授一种全新的宗教，来拯救这个充满罪恶和苦难的世界。从此，摩尼以圣灵和一切知识化身，推茵神派遣的"光明使者"自命，开始传教

活动。他首先向其父及家庭成员传授新教义，接受他们为教徒。此后，为了不断扩大自己的事业，摩尼先后远走印度河流域及中亚地区，潜心传播他的“救世真理”。在此期间，他受到了佛教的深刻影响。242年，摩尼返回伊朗。当时的萨珊王朝以琐罗亚斯德教为国教，摩尼认识到，要想推行新教，必须走上层路线。于是，他先到王室，争取新国王沙普尔的支持。243年4月9日，在沙普尔一世登基的盛典上，摩尼授命向臣民宣讲摩尼教的二宗三际说，正式向全国布道。但好景不长，沙普尔国王一死，瓦赫兰一世新王继位，立即改变了对摩尼教的信奉，重新恢复琐罗亚斯德教的权势，遂使摩尼及其教派遭到疯狂的报复，他本人被逮捕入狱，并在277年2月26日被残酷地剥皮实草，悬于城门之上示众。

摩尼教在此残酷打击下，教徒纷纷外逃，从而使它在国外得到了广泛的传播和发展。仅在摩尼死后的100年内，摩尼教团先后传布到阿塞拜疆、小亚细亚、埃及、北非，乃至中亚细亚等广大地区。尔后又东传到中国。据史载，摩尼教在唐代高宗或稍后的武则天当政时传入中国，受到武则天的赏识与宽容，从而打开了摩尼教在中国传播的大门。但是，这个外来宗教势力的扩展，受到了中国传统文化的抵制，遭到佛教僧侣和道士们的攻击，说摩尼教是邪教，不适合中国国情。开元二十年（732）七月，玄宗皇帝下敕令，禁断了摩尼教，但实行内外有别的政策，对胡人则网开一面。天宝十四年（755），唐朝内部爆发了“安史之乱”，叛军长驱直入，杀向长安，玄宗让位西逃。为解燃眉之急，唐朝多次遣使回纥，请派援兵。宝应元年（762），唐军在回鹘兵的援助下，大破叛军。次年，叛军被彻底荡平。回纥登里可汗在助攻洛阳时，结识了几位摩尼师，在回国时，命其随军同行。可汗对摩尼教的博大精深极为叹服，不仅本人皈依信奉，还命全体回鹘人抛弃了传统信仰的萨满教，改宗摩尼教。唐朝政府为了借重回鹘，从肃宗开始，实行和亲政策，四位公主先后下嫁回鹘可汗。摩尼教凭仗回鹘的奥援，重新获得了在唐朝统治区设寺传教的允许。大历三年（768）六月二十九日，摩尼师在长安设置寺院，代宗皇帝赐额“大云光明”。大历六年（771）正月，又敕命在荆、洪、扬、越等州各设“大云光明寺”一所。此后，两湖地区、东南沿海以及河南府、太原府纷纷建立摩尼寺庙，致使摩尼教迅速传布大江南北及中原广大地域，对唐代的社会生活和文化思想产生了巨大的影响。

唐武宗时期，摩尼教在东土的发展出现了新危机。会昌元年（841），

武宗皇帝在《赐回鹘可汗书》中，发出了限制摩尼教的信号。会昌三年（843），唐与回鹘交战，大破乌介可汗，夺回太和公主，并下令抄检摩尼寺、诛杀摩尼师。会昌五年（845）八月，武宗正式下令毁法灭佛，至此，摩尼教被彻底禁断。然而，摩尼教并没有因武宗灭佛而销声匿迹，它以顽强的生命力，隐形变态，在中原地区转入民间，演化为秘密宗教——明教，继续蔓延发展。

摩尼教教义的核心，是二宗三际说。二宗指光明与黑暗，即善与恶。三际则指初际、中际和后际，即明暗二宗在过去、现在和未来三个时期的不同形态。摩尼教的经典，大部分均由摩尼本人撰写，主要有《密迹经》、《大力士经》（即著名的《二宗经》）、《净命宝藏经》、《证明过去经》、《福音》、《撒布拉干》和《指引与规约》七部。

关于道教与摩尼教的关系，我们可在敦煌发现的唐代写本《化胡经》中观其端倪。据考，《化胡经》最早是西晋道士王浮所撰写，其内容是演述老子西出流沙化胡的故事，托言佛祖释迦牟尼本是老子转化，以此来抬高道教的地位。而唐写本《化胡经》，却是依据唐代摩尼教炽盛的新情况，假托于摩尼，以扩大道教在社会上的地位及影响。经中写道：老子乘自然光明道气西去，降临到苏邻国，诞生于王室，出为太子，后舍家入道，号未摩尼。他转大法轮，演讲二宗三际说，教化世人，令知本际。后又传扬到中国，应时当兴，三教混齐，同归于我（即道教）。此外，摩尼经被编入《大宋天宫宝藏》更是佐证。张君房在《云笈七籤序》中有言："朝廷续降到福建等州道书明使摩尼经等，与道士商较异同，铨次成藏"，可证无误。这说明，摩尼教的应变能力十分灵活，可以随着社会风气的趋向，不时依违于佛教或道教，以求生存，图发展。宋真宗崇道，摩尼教中有势力者就贿赂主事者，将摩尼教经冒充道经，编入《道藏》。而且，摩尼教道院也有逐渐演变为道教宫观者，如四明山之崇寿宫就是一例。可见，摩尼教与道教的关系非同一般。（韩秉方）

二九四、无生老母信仰是怎么回事？

在明清时代的众多民间宗教教派中，有一位被共同崇奉的最高女神，她就是无生老母。无生老母源于明代中叶出现的罗教。罗教之前，在漫长的中国民间宗教史上，虽然众多教派林立，但都没有自己独立的经典和神

祇，往往都是以佛道两教的异端或明教的面目出现，借用他们的经典和神明为己所用，再加以忏语箴言之类，以此号召集结信众。明正德四年(1509)，一支在中国民间宗教史上有着突出贡献和重大影响的民间教派——罗教，由教祖罗梦鸿创立了。罗梦鸿原籍山东即墨县，祖辈隶军籍，为北直隶密云卫古北口戍卒。从小父母双亡，过着孤苦零丁的生活，饱尝了人世间的苦辣辛酸。他年轻时替叔父从军，后慕道修行，经过长达13年的苦功悟道，罗梦鸿终于“明心见性”，悟出了自己的无为大道，所以罗教又称为无为教。

罗梦鸿为了使罗教在社会下层民众中宣传其教义思想，自己编撰了罗教的经典——“五部六册”宝卷，从而彻底结束了民间宗教没有自己完整经卷的历史。罗教的五部经是：《苦功悟道卷》一册，《叹世无为卷》一册，《破邪显证钥匙卷》二册、《正信除疑无修证自在宝卷》一册和《巍巍不动泰山深根结果宝卷》一册。五部六册宝卷融合了儒、释、道三教的教义思想，删繁就简，使三教经典的语言通俗化，将深奥的哲学思想世俗化，便于社会下层民众容易理解接受，从而受到了普遍的欢迎与信奉。

中国的封建社会，是植根于宗法制的社会，以血缘为纽带的家庭和家族聚集而居的村落，组成社会基层细胞。因此，宗法关系和宗法观念根深蒂固地左右着每个社会成员的思想与行动。故在中国的传统观念中，至关重要的头等大事，莫过于“家乡”和“老母”了。罗梦鸿抓住了思乡与恋母这个最使老百姓牵肠挂肚的思想情感，借用佛道经典中“无生”与“老母”的观念，在五部六册宝卷中，为广大信奉者创造出一位和蔼可亲的至尊女神，即无生老母，塑造了中国民间宗教信仰中的最高女神，以至影响后世长达400余年，而“真空家乡，无生老母”则被民间宗教奉为八字真诀。

“真空家乡”的概念，既受佛教“西方极乐世界”的启发，更源于道教的“认祖归根”，是佛家空无观念和道家无为思想的融合体。罗教认为“真空”是绝对永恒的，是宇宙之本源。真空的变化，创造了世界、创造了人类，创造了万事万物。为此，罗教则把“真空家乡”视为众生出生与归宿的地方，是“永无生死”的，快乐无比的“天堂”，而把流落尘世的人们生活的暂住地视为“流浪家乡”，是逃脱不掉“生死轮回”，受苦无尽的地方。

“无生老母”是由罗梦鸿融汇了道、佛、儒三教有关创世说塑造出来

的“无极圣祖”转化而成。《道德经》中说：“无名天地之始，有名万物之母”。“天下万物生于有，有生于无”。并有“复归于无极”的话。道家的这一思想在“五部六册”中几乎随处可见，至于佛教的“无生”观念，在佛经中则屡见不鲜，南北朝时的傅大士还撰有《无生偈》。而宋儒周敦颐的“无极而太极，太极本无极”也被罗祖津津乐道，拿来为己所用。罗梦鸿在《正信除疑无修证自在宝卷》中，首先把化生宇宙万物的“无极”人格化为“无极圣祖”，称其是诸佛之本原，众生之慈父。尔后，又在《巍巍不动泰山深根结果宝卷》中确定“母即是祖，祖即是母”的结论。于是，在罗教的信徒中，那位慈祥万分的最高女神就被幻化出来了。

罗教认为，东土众生从自在天堂，即“真空家乡”坠落凡世之后，被尘世间的“虚花景象”所迷惑，失掉了自己原来的本性，再也找不到出身之路，只好沉沦苦海，四道轮回，受苦无尽，遭灾无穷。而无生老母的观念，则是说生活在无边无际苦海中的东土众生，都是安居在天宫的无生老母的儿女，她十分挂念着他们，不时派遣诸神，有时还亲自幻化成贫婆，临凡下世，指点迷津，普渡众生，回归天宫，到“真空家乡”去过那无生死、无忧虑的神仙般的美好生活，伴母长生。

由于封建社会的落后与禁锢，惧怕灾难，向往天堂，则是社会底层民众的普遍心理。而他们迫切希望有人帮助其指引一条迅速逃离苦海的大道的心情也是顺理成章的事，无生老母的信仰正好迎合了社会下层民众的心理需要。罗教告诉他们，不管是何人，一旦入道，识得他的“真空法”，就能悟通“无为大道”，在无生老母派遣的光明使者即教主的指引下，回到“真空家乡”这个自己的原本出身之地。而在凡尘深受生死轮回，万般苦难折磨的东土众生，一旦回到“真空家乡”，就可以在“无生老母”身旁长生不死，去享受那不尽的荣华富贵，过上那安然快乐的生活。无疑，无生老母信仰，对于幻想脱离苦难的老百姓来说，的确有着强烈无比的吸引力，使生活在社会底层的民众倍加向往。所以，在明清时代，尤其是清代，众多民间教派均以“真空家乡，无生老母”作为八字真言或咒语，以扩大自己教派的势力。为此，在“燕南赵北”地区，出现了不少供奉无生老母的寺庙，以示崇拜的忠贞。由此可见，无生老母信仰带有明显的认祖归根，返本还原的色彩。

（韩秉方）

二九五、为什么说黄天教“外佛内道”?

黄天教，亦称黄天道、皇天道，创教人是明代嘉靖年间的李宾。李宾，道号普明，直隶怀安人，生年不详，死于嘉靖四十一年（1562）。李宾青年时代在家务农，后应征入伍，在野狐岭任守备军人，并在战争中伤一目，故后有虎眼禅师之称，退伍后在万全卫膳房堡创立黄天教。嘉靖三十七年（1558），李宾开始传教活动，四处讲经说法，初期活动于山西大同、直隶宣化一带，晚年则以万全卫膳房堡附近的碧天寺为传教中心。碧天寺为五进大殿，前三进为佛殿，最后一进为道教三清殿。李宾与其妻王氏（号普光）即在此寺内修行。李宾死后，其妻普光接掌教权。普光死后与其夫合葬碧天寺内。教徒修建13层高塔，号明光塔，以示崇拜。从此，碧天寺成为黄天教的圣地。

李宾有二女，号普净、普照，也是黄天教忠实信徒。故李宾夫妇死后，教权即由女儿和外孙女（号普贤）依次递传。至清初，黄天教教权重新回到李姓手中，由李宾胞兄李宸后代把持。李氏家族从李宾掌教始，至乾隆二十八年（1763），历时210年，共传了7代。关于黄天教的传播盛况，明末清初的著名思想家顾元曾有具体描述：“我直隶隆庆、万历前，风俗醇美，信邪者少。自万历末年，添出个黄天道，如今大行，京师府县，以致穷乡山僻都有。”（顾元《四存编、存人编》卷二）乾隆二十八年（1763）三月，清政府破获了黄天教传教中枢，乾隆皇帝派朝臣兆惠及直隶总督方观承等会同办案，大肆逮捕教徒，并拆塔毁寺，把普明、普光等人，尸骨“投弃城外车道，寸磔扬灰，宣示众庶”。清政府对黄天教如此镇压，可见其在民众中的影响之巨大。黄天教虽遭此沉重打击，却并没有没落，只是教权从李氏家族中易手而已。黄天教在沉寂了一个世纪以后，到光绪初年，再度大兴，信仰者盖庙建寺，使许多黄天教庙宇拔地而起。

黄天教主要经典有《普明如来无为了义宝卷》、《普静如来钥匙宝卷》和《太阴生光普照了义宝卷》等。

从表面看，黄天教是崇佛的，如碧天寺前三进为佛殿；创教人李宾及其主要传承人皆冠以佛号；主要经书名目亦类于佛经。这些只不过是黄天教外表上承袭了释教的一点皮毛，它主要遵循的还是道教的思想。

黄天教创教之始，正值明朝嘉靖时期。世宗皇帝初登大宝，即好鬼神

之事，日事道教斋醮。他先征龙虎山上清宫道士邵元节，大加宠信。继招陶仲文，又“得宠二十年”。嘉靖二十年（1541）后，世宗“移居西内，日求长生，郊庙不亲，朝讲尽废，君臣不相接”。而且，嘉靖皇帝在位45年，几近半个世纪，始终崇幸道教，遂使崇道之风弥漫整个社会。而李宾正是在这种氛围中，于嘉靖三十二年（1553）“悟道成真”，创立黄天道，其教义自然深受道教影响。《虎眼禅师遗留唱经》上载明：普明“性人紫府，蒙玉清敕赐，……设立黄天圣道。”“玉清”就是道教最高神元始天尊。不过，黄天教在道教中更崇奉内丹派。纵观黄天教初期的几部经卷，贯穿着一条修炼内丹，以求长生的主线。如《普静如来钥匙宝卷》中云：“得道之人，先通内用。养神、养气、神气不散，结成大丹”。“修行人，参求大道，……养成他，仙丹一粒”。可见，在黄天教教徒的眼中，修行是结丹的条件，结丹是修行的结果。一旦丹成，就突破了凡与圣，生与死的界线，实现了人无生死，无饥无饿，来去纵横的神仙境界。

黄天教与道教关系的另一方面是做道场。黄天教初创时，李宾是反对做道场的，但后世传承人为了现世的经济利益，违背祖训而广行道场。黄天教有《普静如来钥匙真经宝忏》4卷，内容繁冗，多为道经所载，由此可见其道场规模之宏大。不仅如此，清代黄天教中的有一些教徒，完全是以制作道场所用器乐为终身职业，可见该教做道场是一种相当普遍的现象。黄天教的道场分为两种，其一是宗教节日，共12个，是时教徒云集于碧天寺，住持该寺的道士与李姓教主配合，教主主持做会，道士则念经诵忏。其二是应有钱人家在丧葬时请忏，为其超度亡灵。凡参加作道场者，都会得到厚薄不等的酬谢。

《普静如来钥匙真经宝忏》，具体内容包括九种神咒和九种宝忏。九神咒为《净口神咒》、《净心神咒》、《净意神咒》、《护身神咒》、《护法神咒》、《诸天神咒》、《诸星神咒》、《诸土神咒》和《诸地神咒》，是供作道场之前念诵。九宝忏为《作善用功宝忏》、《造恶地狱宝忏》、《二十四难宝忏》、《解脱诸天宝忏》、《解脱四生宝忏》、《禳顺诸星宝忏》、《解脱水厄宝忏》、《触犯土王宝忏》和《超拔亡灵宝忏》。宝忏是做道场的主要忏文。

黄天教的忏文带有民间性，有本教的特点，但是，所请诸神和经忏神咒等，大半多从道教模仿而来。（韩秉方）

二九六、一贯道与道教有何关系?

一贯道是在清朝末年光绪年间由王觉一创立的一支民间宗教教派，原系罗教江西支派的大乘教，后辗转传布到贵州、四川、湖广等地，改称青莲教，并向全国各地传播，其中北传一支发展成为该教，取孔子《论语·里仁篇》中“吾道一以贯之”而得其名。王觉一，名学孟、又名希孟，觉一是其道号，又叫北海老人，山东青州人，生于道光初年（1821）。他早在同治年间就在山东、河南一带传授末后一著教，平时以算卦为业，走串江湖，足迹遍布华北、华中、华东，据说四川亦有其足迹。王觉一27岁时拜姚鹤天（道内尊奉为十四祖）为师，并仿姚氏的西乾堂，在山东青州开创东震堂。光绪初年（1874），王觉一迅速崛起，充任华北、华东总教首。至光绪三年（1877）蒙“无生老母降临东堂敕令王觉一为十五代祖，续办收圆”。他先后到江苏、安徽、河南、北京及湖广等地传道，教势得到迅猛发展，遂使王觉一萌生了造反起事的野心。

光绪八年（1882），王觉一认为起事时机已经成熟，便携子王继太、大弟子刘至刚从山东青州登程，前往江苏、湖广一带密谋组织抗清暴动，不料消息走漏事发，多数教徒被捕，其子王继太也被当局斩首。王觉一遭此沉重打击，悄然北归，于光绪十年（1884）三月病死在天津杨柳青。

王觉一死后，由十六祖刘清虚（即刘至刚）掌道。刘清虚死后，传至十七祖路中一。路氏掌道10余载，教势不振。民国十九年（1930），道上出身的张光璧（道号天然）接掌教权，使一贯道出现了历史性转折，组织有了很大发展，特别是在抗日战争期间和日本投降后的几年里，教势急剧扩张，成为全国性的大教门。1949年后，一贯道在大陆被取缔，一部分教首及骨干分子纷纷转移，向港台地区和海外发展势力。一贯道在台湾发展很快，各派势力交叉并行，几乎遍布台岛，引起当时国民党当局的深虑，于1953年正式宣布查禁。一贯道处于非法状态后，教势仍快速发展，并深入到各个行业，形成社会上一股不可忽视的势力，至1987年，终于得到国民党当局认可，承认其为合法宗教团体。目前，一贯道已成为台湾第一大民间教门，在政治上经济上，都有着相当重要的影响。

一贯道的主要经典有：《一贯探源图说》、《三易探源》、《理教合解》、《图明范格》、《子曰解》、《一贯阐道要言》等，其教义思想主张三教合一。

一贯道的道统渊远流长，系儒、释、道合参。儒家道统居首位，道脉为太昊、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、颜回、曾子、子思、孟子，直至宋儒。一贯道还把佛教祖师认作自家道统，如释迦牟尼单传28代祖师达摩，就被封为该教的一祖，一直到六祖慧能，完全是直接抄袭佛教禅宗师承，而两位七祖，即白玉蟾、马端阳。八祖罗梦鸿（蔚群），九祖黄德辉，十祖吴紫祥，十一祖何了苦（若），十二祖袁志谦，十三祖杨守一、徐吉南。

一贯道内等级森严，有完整的教阶制度，据清档案载，“教内规矩甚严，非派为大头目、不能得一贯图。王觉一称为太老师，王继太称为大老班，刘至刚称为老师。凡入教未久之人，皆不得见此三人之面。”其教阶有九品，它们是：一品众生，二品天恩、三品正恩、四品引恩、五品保恩、六品顶行、七品十果、八品十地、九品莲台。张光璧接掌教权后，其道阶为：师尊、师母、道长、点传师、坛主、前人、文牍、三才（乩手）、引保师、道亲。

一贯道的信仰主神是无生老母和弥勒佛，称无生老母为“明明上帝无量清虚至尊至圣三界十方万灵真宰”，并将母字横放，写为“㞢”，道中称为先天写法。谓先天原始本体，“㞢”字中的“口”代表无极“○”之意，由伏羲氏画先天八卦，以圆圈象之演变而来。两点即太极图中的一阴一阳，中间一竖则指一画开天，取一字代之。无生老母信仰是一贯道的中心崇拜，也是道徒们的最终归向。

一贯道的创始人王觉一，平时行踪诡秘，有时为人算命，好谈易理，且自称古佛传世。他的《一贯探源图说》，是该教的核心机密，其宗旨认为儒、释、道三教之源本一，未有三教先有道，道即一，一即是道，与道教宗师老子的《道德经》中所言道和一的关系何其相像。被一贯道奉为经典的《一贯阐道要言》，更是通篇阐发三教归一之旨，天地涵于一道奥义。

此外，一贯道还特别重视修炼内丹之术（气功）。一贯道的经书上说，王觉一掌握水升火降的“九节功夫”。所谓九节功夫与圆顿教的“十步功”，三一教的“九序功”都有相通之处，全是讲修炼内丹的几个步骤。王觉一也以教授内丹道而广招门徒。河南南阳府、汝宁府曾有多人追随王觉一，王觉一则给他们谈经讲道，坐功运气。王觉一正是以内丹术三法，聚集教徒举事反清的，可见一贯道与道教的关系是何等密切了。

一贯道在民国时期，特别是18祖张光璧掌权时，在道德修养方面强调

儒家的纲常伦理，而在宗教传承和教义方面，则突出佛教内容，特别重视对弥勒佛和观音大士的崇拜。张天然还自称是济公活佛转世。但是，其修炼方法，仍以道教内丹功法为主，从本质上看，一贯道的道教色彩仍十分浓厚。（韩秉方）

二九七、道教与弘阳教有何关系?

在明清两代的“燕南赵北”地区，活动着一支民间宗教教派——弘阳教。弘阳教是混元弘阳教的简称，也称弘阳法或混元门。清朝乾隆年间，因避帝名弘历讳，故改称红阳教。弘阳教创始人韩太湖，直隶广平府曲周县（今河北省曲周县）人，生于隆庆四年（1570），死于万历二十六年（1598），年仅28岁，教内信徒尊称其为“飘高祖师”。

据《混元弘阳血湖宝忏》载，飘高祖师于万历二十二年（1594）正月十五日开宗立教，正式创立弘阳教。韩太湖是一个极有心计的人，在他创教之后，首先在家乡广平府一带，四出传教，逐渐赢得了广大下层群众的信奉，奠定了弘阳教的根基。为了使弘阳教求得更广泛的发展，韩太湖独闯京城，在王公贵戚的门下奔走，诱劝有权有势的太监入教习法，获得了极大的成功。“自从万历年中，祖立混元祖教，26岁上京城，也是佛法有应，先投奶子府，转送石府宅中，定府护持大兴隆，天下春雷动。御马监程公，内经厂石公，灰甲厂张公，三位护法，同赞修行。”（《混元弘阳中华宝经》）在定国公和有权势的太监们庇护支持下，弘阳教的经卷才得以在皇家经厂大量印造，扩大了影响，从而使弘阳教迅速流布到京畿、直隶、山西等广大地区，其信徒也日益增多。

弘阳教的5部经，是飘高祖师模仿罗教的五部经编撰的，它们是《混元弘阳苦功悟道经》、《混元弘阳叹世真经》、《混元弘阳飘高祖临凡经》、《混元弘阳悟道明心经》和《弘阳显性结果经》。此外，还有作为坛仪忏法的经卷，如《混元弘阳明心宝忏》两套10卷。弘阳教的经卷数量之多，装璜之精美，均居各民间教派之首，至今仍有少量流传于世。

弘阳教的信仰随俗效道，属于多神崇拜，在其宝卷中，有名号的神灵，多达几百位，但也和世俗一样，有等级、贵贱之分。为此，弘阳教给自己设置了一个最高神——混元老祖，而把明清时期许多民间教派奉为最高女神的无生老母，独出心裁地放在了混元老祖妻室的服从地位。飘高祖

师则是混元老祖和无生老母派遣到东土临凡，普渡众生的使者。

弘阳教的传承方式是以祖师传承。韩太湖是位早年出家的“道人”，死后“并无后嗣”，只能以佛教或道教那种祖祖相传，衣钵授受的方式流传下来。据嘉庆二十二年（1819）德州弘阳教教首刘和被捕后供称，那时教祖已传到了12代。

弘阳教虽然惯于走上层路线，但也不见容于清朝政府，曾屡次遭到官府镇压。据仅存档案记载，弘阳教的教案就达数十起之多。弘阳教在数百年的历史中，虽屡遭镇压取缔，但其组织系统一直未被打乱，而是以更加诡秘地潜行默运，以极强的生命力，在下层群众中蔓延滋长，以至在1949年以后，经过几次运动仍能在天津郊区宜兴埠和丁字沽，发现了“活着”的弘阳教。

弘阳教主张三教合一，尤与道教关系十分密切。如混元弘阳两词，均出于道教。北宋真宗皇帝崇奉道家，封太上老君为混元上德皇帝。由此，遂使道教流衍出一支以混元为名的道派。宋室南迁，在金王朝统治下河北地区倡兴新道教。于是，以混元为名的道教支派广泛流传。到了明代，以佞道出名的嘉靖皇帝，又特别封赠真武为“混元六天传法教主”。所有这些，对韩太湖的影响很大，故在他创立弘阳教时，在弘阳二字之上，冠以“混元”，以显示其与道教的亲缘关系。至于“弘阳”一词，则是由劫变观念演化而来，即过去是青阳，现在是红阳，未来是白阳，谁能躲过红阳的大劫难，就能到达无限美好的未来白阳之世。

弘阳教和道教的亲密关系，还可以从清代中叶发生的教案中得到进一步的印证。嘉庆二十年（1817）十二月，直隶总督方受畴经过暗访明查，在山东德州曹家庵弘阳教首刘和家中，起获大量经卷和图像。其中经卷88本，图象11轴。在一部经卷的刊记中，发现有“山东济南府德州河西高海庄清修观刊销释随堂祖明经板，……康熙三十六年孟夏吉旦”字样。上报朝廷后，皇帝遂令山东巡抚陈预到高海庄清修观亲自查办，经讯问道士明云，在南乡庙内起出经板19块，明云并称：此板片流传已久，前因官差搜查弘阳教经卷，恐致起出被累，故将板片收藏于南乡庙内（嘉庆二十二年正月初四陈预折）。这就说明，清代弘阳教的许多经卷，是由道教宫观刊刻印刷的，而道士们对这些经板不仅倍加爱护，妥善保管，使之流传百年而不失，即使在官府严厉追查时，还将其秘密转移它地，藏而不露。这就不难推断出，这些道士是将弘阳教的宝卷，当作道教经典一样，一律视为

珍宝，奉若神明的！此外，在其搜出的图象中，不仅有三清、太上、玉皇、元始天尊、普化天尊、真武、清净、全真、清微等大量的道教神祇和专用名词，而且还有本来就是道教的正式经卷，如《元始天尊说济渡血湖真经》等。而在弘阳教的经卷中，也有一部《混元弘阳血湖宝忏》，实际上就是仿效道教的《血湖真经》编撰而成的科仪经。该经忏是专门为妇女念诵。其内容是说妇女经血、生儿育女血污，触犯神明，死后被打入惨不忍睹的血湖地狱，永无出期。欲求解脱，只有入教设坛，讽诵《血湖宝忏》一途。这对生活在社会最底层，往往产生自卑自贱心理的妇女，有特殊的吸引力。据清档案史料证明，弘阳教取得了很大的成功，妇女信徒在该教中占有较大比重。

因此，可以认为弘阳教实际上就是一支与符箓派道教非常接近的民间道教。（韩秉方）

道教研究概况

二九八、英、美及西欧等地研究道教的情况如何?

在英国，最为著名的中国文化及道教研究学者首推李约瑟，曾在中国度过了青年时期，广泛收藏中国文化典籍，结交当时中国名学者专家，奠定了深厚的中国文化基础。他花费近20年时间编撰出版了《中国科学技术史》五卷本，文图并茂，集中国古代科技史大全，其中第二卷专论中国科学思想史、述及道教与古代科学的关系。第五卷广泛论述了古代炼丹术，以及与道教的关系，《道藏》中的炼丹方法、魏伯阳和葛洪的炼丹术，以及中西方炼金术间的关系等，内容翔实，史料丰富，很有见地。此外，李约瑟发表了《道教与免疫学的起源》、《道教炼丹术的社会各方面》等论文。

另一位学者是牛津大学的彼得龙教授，寓居中国多年，对中国民俗、戏曲、俚语、音乐有独到的研究，他的著作《宋代馆阁及家藏道书综录》，利用史书《艺文志》、《崇文总目》、《郡斋读书志》、《通志略》、《直斋书录解题》、《中兴书目》、《道藏阙经目录》等多种目录学书目与现今《道藏》所收篇目对校，标明异同。是道教经目学研究中有价值的著作。这些表明他深厚的道教研究的功底，深受国外同行的重视。

另外还有英国华人学者查尔斯·卢（Ch. Luck）发表有《道教的瑜伽修行：炼丹和修仙》论文。

在西欧其他国家中，如瑞士苏黎世大学霍曼（Rolf Homann）发表了不少道教论著，其中有《〈黄庭经〉中的养生修炼之要理》，详尽地分析了茅山派这部重要经典在养生学上的价值。另还有《百问篇：两个道教徒关于宇宙宏观和微观对应系统的对论》、《〈无上秘要〉导言》等。荷兰莱顿大学舒尔克（Enik Ziircher）《佛教对早期道教的影响》涉及到中国儒、释、道三教的关系问题。

美国的道教研究起步较晚，但从19世纪以来，发展较快，许多大学成立了中国宗教研究小组，渐渐超过西欧各国的研究范围和深度，并开展国际性合作研究。

著名学者韦尔奇（Holmes H. Welch）被称为是美国道教研究的开拓者。他于1924年毕业于哈佛大学。在任哈佛大学东亚研究中心和世界宗教研究中心副主任时，积极开展中国道教研究，并初创规模。

席文（Natham Sivin）1958年毕业于马萨诸塞理工学院，1966年获哈佛大学历史学博士，专门研究中国文化史、科学史、中医药学，以及道教史、炼丹术。专著有《中国炼丹术初步研究》（1968）书中对历代道士、医药学家孙思邈的生平活动、医学特点、道教的炼丹术、修炼理论、宗教仪式、以及中医原理、巫术与宗教等进行了详尽地阐述。在美国、西欧很有影响。他还节译了《金丹要诀》并对之进行了考证，书后还附有中国炼丹著作英文译本目录索引。另还有《用中国传统的礼仪治病》、《道教与科学》二书。席文不仅研究人文科学，而且善于天文学，1977年，曾随美国天文学代表团访问中国。

斯特瑞克曼（Michel Strickmann）曾在日本学习佛教后赴法成为法国石太因的学生，潜心研究中国道教，专攻道教上清派茅山宗，并有独特的见解，著有《茅山教义研究》，获巴黎大学博士学位。其《最长的道经》，书中以《度人经》为例探讨了道教的政治作用及其对统治者的政治影响、社会影响。《陶弘景的炼丹术》考察了陶弘景金丹及其炼制过程。此外还有《茅山的启示：道教与贵族的统治》述及道教教派，以及道教哲学和思想方面的问题，另还发表有《十二世纪道教的复兴》等论文。

萨梭（Mhiael Raleign SaSo）：就读于耶鲁大学，后到英国伦敦大学深造，获哲学博士学位，前往台湾辅仁大学，学习中文，同时拜师入道，受63代张天师的传授，成为学习道教教义及符箓科仪的外籍道教徒。他主编了《佛教和道教研究论集》收专著、论文400余种。1975年他与台湾道教界人士合编出版了中文版《庄林续道藏》25卷，收录了有关道教科仪的经文和《道藏》佚失经目，对道教仪式、口诀手诀颇有研究。他认为研究道教不能仅靠书本内容，还要结合各派口传、密传的经典进行实际研究。这一工作对道教文献的收集整理做出了贡献。另著有《庄法师的道教》较系统地介绍了现代道教的教派人物、经典、礼仪等方面的情况。

马瑟（Richard B. Mather）：出生于中国保定，幼年时期在中国和朝鲜度过，后毕业于普林斯顿大学，获伯克利加利福尼亚大学哲学博士，专门研究中国文学、佛教和道教史。代表作品有：《六朝期间关于一致性和自然性的争论》、《寇谦之和北魏朝廷的道教神权政治》。

此外，还有华盛顿大学的杜敬轲（Jack L. Dull），发表有《儒家中的道教倾向》；芝加哥大学的基拉多特（Norman John Girardot）。发表有“返本还原”与《庄子》中浑沌先生之述》。（吴受琚）

二九九、法国的道教研究情况如何？

1815年法国政府在法兰西学院（College de France ）设立了第一个中国语文讲座。在宗教学方面，1880年出版了英国神父理雅各的《中国的宗教》；1891年出版了他的《道教经典》。

1898年，法国政府在越南河内建立远东法国学院（Ecole francaise d' Extreme Orient），接纳留学生、研究学者、成为研究中国、东南亚地区的大本营，并出版刊物《汇报》（Bulletin de l' ecole d' Extreme Orient）。此外1904年由戈蒂叶、沙畹主持，在荷兰乃德（Leyde）地方印行的《通报》（Toung - pao）；《亚细亚学报》（Le Journal Asintigue）等定期刊物，发表研究论文。直到今天，《通报》仍在西欧出版发行。法国耶稣会戴遂良1911年出版《道教》二卷，1927年又出版《中国的宗教信仰和哲学思想史》；威格尔神父1911年出版了《道藏书目》等。奠定了法国研究中国道教的基础。

得以引导近几十年以来西方对中国道教文化研究学风的，是保罗·伯希和（Paul Belliot 1878～1945），他毕业于索尔邦大学（Sorbonne）英国语言系，并在巴黎东方语言学校学习中文，后任远东法国学院研究员。他学识广博，精通多种语言文字，对目录学有深厚的基础，因此，在治学中能用多种语言来考订中文的涵意，考订史料确切、科学。1905年，开始了中国新疆、中亚细亚地区的考古调查，搜集了大量实物，论文发表在《亚洲学报》及《通报》上。1906年，伯希和到达甘肃敦煌，窃走了大批唐代及五代人手抄卷子。1911年出任法兰西学院的中亚考古学教授及历史学教授。在第一次大战中，伯希和任法国驻华使馆的武官，广为收买中国文物，书籍，并与当时文人学者交往。1920年他接替沙畹出任《通报》的编辑委员，后被推选为亚洲学会会长。19世纪初期，法国首先开展了以道教为专题的研究工作，创始人为亨利·马伯乐（Henri Maspero 1883～1945）。马伯乐在1921至1922年期间任教于巴黎法兰西学院（即索邦大学 Sorbonne），开创了道教专题讲座，成为第一个专门研究中国道教的学术研究中心，并师

徒相传，延续到今天。主讲《中国道教的起源》。他博采《尚书》、《诗经》、《礼记》、《楚辞》等史书，撰写成《中国的宗教与历史》一文。他在《近代中国的神话》这一论著中，阐述了民间宗教与道教的关系，以及儒、释、道三者的交融，对信奉的各种神祇渊源均加以详细地说明与考证，这样更加引起欧洲人士对中国道教的兴趣。马氏运用西方历史学、社会学、民俗学的理论和方法，对中国道教加以比较研究，开拓了新途径，成为法国道教研究的奠基人。由于他惨死在法西斯集中营里，遗作由他的同学、挚友戴密微教授整理、注释，题为《中国道教与民间宗教》，于 1971 年在法国出版。

与亨利·马伯乐同时的还有葛郎特（Mareer Granet 1884～1940）。他早年留学中国。1926 年任法国中国研究所所长。他着重从社会学的角度来论述中国古代宗教学史。

法国道教学者中颇有研究成绩的首推石太因先生与康德谟教授。石太因（Mr. R. A. Stein）曾在河内远东学院对越南、印支半岛从事长期的研究，1940 年至 1946 年参加北京中法研究中心的工作，开始研究中国的佛教、道教。1947 年发表了《林邑、其地其在古代占族之成在及其与中国之关系》一文考证了民族地域史料。1951 年出任巴黎大学高等研究院“远东与上亚的比较宗教学”教授，讲授内容扩及中国与西藏，成为法国现代西藏学专家。1963 年发表《公元二世纪中国道教活动的政治意义》，对欧洲学者颇具影响。

康德谟先生（Max Kaltenmark），虽是葛郎特的学生，但受教于亨利·马伯乐更多。1949 年至 1953 年在北京中法研究中心工作，广泛地接触了解中国文化、民俗历史、宗教艺术，给他的文学、道教研究打下了深厚的基础。1957 年任巴黎高等研究院第 5 组（宗教系）导师，专门讲授中国道教思想史，著作甚多，发表了如《秦汉时期中国的宗教与政治》（Religion et Politique dans la Chine des Ts’iN et desHan）、《太平经的思想》（The Ideology of the T’ai－ping ching）、以及《灵宝五符经考》、《老子与道教》、《中国文学》等。1972 年康先生已退休，但仍列席研究组的学术会议，从事研究、撰述，指导博士生的工作，成为现代欧洲公认的道教研究首席专家。

在康先生的门人中继续研究道教者有安娜·赛德尔（Annei Seidel），对道教金石、道教造像史颇有论述，现任法国远东学院教授，《法宝义林》研究所研究员。著有《汉代道教对老子的神化》、《早期道教救世主信仰中

的理想统治者形象——老子和李弘》等论文，并主编出版了《道教概述》英文版。其次为法籍荷兰人施博尔（Kristofer Marinus Schipper），曾在台湾学习道教，1972年继康德漠任高等研究院第5组导师，领导欧洲研究所道教小组。欧洲中国研究会法国研究中心在完成《云笈七籤》目录索引的编纂后，正在实施《道藏》目录及内容提要的编制计划，同时，邀请了国内学者参加。成立了3个研究组：巴黎小组，设在法兰西学院亚洲研究所；维兹堡小组，设在德国维兹堡大学中国研究所；苏黎世小组，设在苏黎世大学东亚研究所。这三个研究小组首先把《道藏》按时期、宗派分类，然后整理资料，编制《道藏》目录索引，最后按人名、地名、神名、法师、年代、名词概念等类别，编成数码，输入电脑并制成缩微胶片。另编写《道藏》中每一部书的内容提要，其中包括作者生平、成书年代、内容梗概、主要参考书目等内容。施博尔个人著述有《道教中的体》、《道教的礼拜传统》、《道教礼仪中科的概念》、《道教的分灯仪式》、《功过格的研究》等。另一位是伊丽莎白·霍必烈（Isabella Robinet），专攻道教上清派的研究，出版有《道教上清派史》巨本专著，取得法国国家博士的最高学位。另著有《道教中的变态和尸解》、《上清派运动和方士及不死探索者的传统关系之研究》等。法国学者苏远鸣（Michel Soymie）和利施（F. Litsch）编有《西文道教研究文献》。从19世纪到现今，法国的道教研究在欧洲一直处于领先地位。（吴受琚）

三〇〇、新加坡的道教研究情况如何？

道教是新加坡最古老的宗教之一。1919年新加坡开埠前，当地已有道教宫观金兰庙，继之而创建了天福宫、粤海清庙、福德祠等。由于新加坡移民多来自福建、广东、海南等地，形成由方言聚积的派系、帮群。这样各派间建立的庙宇也就有不同的尊神和教义教规，因此新加坡道教宫观间派系繁多，互相没有来往，而却存在门派之争。1974年闽帮各道派开始联合，1977年粤帮开始加入联合体，1979年凉山帮也加入联合，这三大派别组成了“三清道教会”。1990年3月，由三清道教会与忠义庙、福安庙、龙虎山玄灵坛、青松观等27个道教组织联合发起组成了新加坡道教总会。

总会下分设三清道教会、新加坡茅山德学道教会，旺相堂三教老祖师新加坡道教协会以及金声中元社，女皇镇教车中元会、福建公建普渡，顺

利普渡中元会，莱布诚心社中元会，五个道教中元普渡组织和金文泰镇孟兰胜会，新加坡孟兰胜会二个道教孟兰会组织。另外，许多宫观成立了以各自宫观为中心的小型组织，由理事会管理，有些宫观隶属于会馆管理。

由于历史原因，移民背景的不同，新加坡共有大小百余宫观，但其崇奉的主神不统一，甚至有些已不属道教范围。崇拜对象有很强的移民地域性，而且目前许多道教寺院已佛、道不分，诸神杂居，共享香火。

在新加坡华人中近年来以儒、道、释三教合一的民间宗教以及数教合一的宗教派别相当流行。如三一教，又称三一正教，以儒教伦理道德为主，以道教清静无为，佛教渡世救人为辅的宗教信仰，同时崇拜孔子、老子、释迦牟尼为主神，其信徒多为大陆福建莆田、仙游、福清县籍移民，代表庙宇有天书堂、兴胜堂、琼三堂、天性祠等。

圣教会：源于北京三教合一会，崇奉儒、道、释三教合一。1928年福州人王阳春受该会派遣，去新加坡传教，设立南洋星洲明善会，1930年改称南洋圣教总会，以“劝善规过，正心修善，昌明先天大道，研究静坐实学”为其教宗旨，尊奉《金刚经》、《孝经》、《万佛经》、《回天宝忏》为经典。

真空教：源于大陆江西、福建、广东等省的真空教派。该教以“复本还原，归一归空”为主旨，崇奉真空祖师，推崇“静坐法”，用静坐、静悟的修行来达到自身与本体真空的融合。其后随华侨传入新加坡、东南亚地区。现今新加坡有真空教道堂16所，其中最大的是南洋星洲真空教天灵总道堂，下属有真和山道堂、灵霄和真道堂，应光道堂、淡水港天灵道堂、真和堂五个分道堂。出版《东南亚真空道教图刊》，成立“新加坡真空教联合会”组织，共建有：养老院，戒毒（鸦片烟）中心等慈善机构。

空中教：真空教派别之一。1959年马来西亚真空教复本原派道长黄道昌提出，1962年初创霹雳空中教会，随后传入新加坡，在新加坡设有空中教会，现有道观后港空中教复本原道堂。

除此之外，崇拜三教合一的教门还有慈忠会，创立者广东揭阳人廖声俊（1901～1973）。教内宣扬黄老仙师，即黄石公并供奉太上老君，释迦牟尼，以劝人修身行善为宗旨。立德传心堂，成立于1917年，教内以传道传心为宗旨，以谋求三教结合，从闻思修，由信仰进而学道，解决人生问题，探讨宇宙真理为目的，以纠正社会对三教的种种谬见，用三教伦理道德，改革社会不良恶习，劝人修身行善为己任。另还有五教合一（儒、

佛、道、基督、伊斯兰）的教派，如：新加坡道院，是世界道院在新加坡的分会。该教传自中国山东刘绍基，供奉“至圣先天老祖”以及老子、孔子、耶稣、释迦牟尼、穆罕默德等，认为五大教皆发源于先天大道，各教之旨归以先天大道为本，融合各教派，济世渡人。德教会，1939年广东省潮阳人杨瑞德创立于紫阳阁，1952年传入新加坡。该教以太上老君为主神，宣扬儒家、道教思想，同时宣扬五教同宗的观点，并以“孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻、仁、智”为十德，故称德教。在新加坡的南洋德教总会，是由新加坡、马来西亚、泰国、日本、美国、香港等国家和地区的代表组成，属国际性组织，影响较大。

总观新加坡地区的教团、教派，虽然信奉中国本土正统道教的尊神，并把老子及道教教义作为主要思想之一，但各派在宗教意识、宗教教性、斋醮活动上与正统道教并没有多少传承关系，许多道观中连一位常任道士或专职神职人员都没有，而是依附于其他民间社团。某些教派就是原先只在中国国内某一地区流传，为本地区居民所熟识，后经移民传播到新加坡，这种教派也只能在来自同一地域，操同一方言的环境中保存下来，因此，大部分宗教派别规模较小，组织分散。我们从历史原因、客观环境、教派传承来考察，新加坡的道教应属于民间宗教的性质，与中国道教是有区别的。（吴受琚）

三〇一、道教研究的国际性学术交流活动如何？

近30年来欧洲、北美洲、南亚许多国家展开了对中国道教的专门研究，学者济济，成果累累。为了交流学术成果，首先由美国学术团体委员会发起召开国际道教研究学术会议（International Conference on Taoist Studies）。会议的形式规定到会代表须先向大会提交论文，会上先由作者对自己的论文扼要介绍，再由一位评价员作主要的评论性发言，然后展开讨论，提出问题，由原作者给予解答。

第一次国际讨论会在1968年9月于意大利佩鲁贝市召开，哈佛大学东亚研究中心副主任韦尔奇主持。代表均为欧、美学者。与会者围绕“道教的概念”；“老、庄的思想研究”；“道教和道家的关系”；“道教思想对佛教影响”；“道教和民间信仰的关系”等问题进行了热烈的讨论。会上宣读的论文和报告有加拿大不列颠哥伦比亚大学的教授林克（A. E. Link）的

《导致道安确立般若本体论的一些道教先行者》、美国耶鲁大学教授芮沃寿（A. F. Wright 1913～1976）的《一个历史学家对道教传统的思考》、西德塞德尔的《早期道教救世主信仰中理想统治者的形象——老子和李弘》、伦敦大学教授格雷厄姆（A. Ch. Graham）的《庄子的〈齐物论〉》、美国马瑟的《六朝期间关于一致性和自然性的争论》、法国施博尔的《道教的礼拜传统》、美国韦尔奇的总结报告《贝拉焦国际道教会议》等。除施博尔的论文外，其它论文汇编于美国芝加哥大学出版的《宗教史》杂志第二至三期中（1969～1970）。

第二次会议由日本道教学会、哈佛大学世界宗教研究中心、美国学术团体理事会和东亚研究中心主办，1972 年于日本长野县举行。参加者有美国、法国、日本学者 14 名，提交论文 13 篇。会议讨论范围多是道教与民间宗教、道教炼丹术、日本道教研究的历史与现状等问题。主要论文报告有：法国石泰安的《二至七世纪道教与民间宗教的关系》、美国席文的《用中国传统的礼仪治病》、英国李约瑟的《道教炼丹术的社会各方面》、美国施特里克曼的《茅山派的启示——道教与贵族社会》、法国康德谟的《〈太平经〉的思想》、美国马瑟的《寇谦之和北魏朝廷的道教神权统治》、施博尔的《"都功"的职能的二、三点考察》、日本大正大学教授吉冈义丰的《老子河上公本与道教》、日本国立筑波大学名誉教授酒井忠夫的《明末清初社会下层士人和善书、清言》、西德学者、法国巴黎高等学院教授波克特（M. Porkert）的《〈平妖传〉中的道教叛乱者的伦理性格》，日本学者酒井忠夫在会上以《日本的道教研究》为题，介绍了日本研究道教的历史和现状。他还和福井文雅合作，作了题为《什么是道教——道教、道家、道术和道士》的报告，谈了对道教概念范围的看法。1976 年由酒井忠夫主编出版了日文版《道教的综合研究》，1979 年由韦尔奇和塞德尔主编出版了英文版《中国宗教论文集》。这两本集子基本上把第二次国际道教研究会议的论文报告都收进去了。

第三次国际性道教研究会议于 1979 年 9 月 3 日至 9 日在瑞士苏黎世举行。主办单位是瑞士促进学术研究基金组织、苏黎世大学和法国远东学院。出席这次会议的有来自美国、日本、中国、英国、德国、瑞士、荷兰的著名学者 30 多人。这次会议的中心议题是"道教与科学"的关系问题。论文报告主要有：美国席文的《道教与科学》，斯特里克曼的《12 世纪道教的复兴》；法国施博尔的《道教礼仪中"科"的概念》、霍必烈（Isabelle

Robinet）教授的《上清派运动和方士及不死探索者的传统关系之研究》；英国李约瑟和鲁桂珍教授的《道教与免疫学的起源》；荷兰霍曼的《〈无上秘要〉导言》；西德坎德尔的《宇宙模式及其社会影响——〈太平经〉中的"自然科学"》；日本宫川尚志的《刘一明的哲学——道教精神修炼之研究》、酒井忠夫的《道教与中国历史上的反迷信运动》；村上嘉实的《抱朴子的科学思想》；福井文雅的《达摩大师住世留形内真妙用诀考》；中国王明教授的《中国道家到道教的演变和若干科学技术的关系》、陈国符教授的《中国外丹黄白术》。这些论文大都没有公开发表，尚未汇集出版。

（吴受琚）

三〇二、日本的道教研究的情况如何？

道教对日本的影响，最初并不是道教的教义和仪式，而仅仅是道教基本组成部分中的神仙思想和修身延年的道术。最早发表的与道教有直接关系的论文则是明治三十一年（1898）黑川真道的《日本皇朝年号中的长生之神的意义》，及大正五年（1916）清原贞雄的《日本的北辰、北斗的研究》。而对道教开始专门研究，严格地说是始于20世纪20年代以后。学者中最有业绩可称的为小柳司气太。他注重道教史的研究，分析道教、佛教和日本神道教的相互影响关系，进一步发展了黑板胜美所谓道教不仅是在宗教思想上，而且作为一个教团，作为一个宗教组织流传到日本，并与日本的佛教、神道教相融合的学说，对日本学术界颇具影响。小柳还多次来中国实地考察，居住在北京白云观内，撰写了《白云观志》，详细地论述了全真教道观——白云观的历史、道士的生活、宗教活动，甚至对白云观的地租、经济帐目等均一一做了考察，此书是近代研究道教史迹的较有影响的著作。其他著作还有《神道和道教》、《道教的本质和对其本土的影响》、《论道教和真言密教的关系以及修验道》等。1952年著名东洋史学家那波利贞发表了《道教向日本国的流传》一文，详细地论述了道教传入日本及日本道教发展的情况。1950年成立了日本道教学会，创立《东方宗教》会刊，自此，对中国道教的研究开始出现了蓬勃发展的新局面。60年代以来，在日本出现了许多优秀的学者，对道教教义、教仪、经典等各方面展开了较为系统的研究，如大渊忍尔的《敦煌道经》图录篇及校刊篇；吉冈义丰的《道教研究》、《老子河上公本与道教》；下出积与的《道教

——其行动和思想》、《道教和修验》，以及福永光司的《道教与日本文化》论述了道教对日本文化的影响。在《道教与日本思想》、《道教与古代日本》中，福永先生认为日本古代制度和宗教思想里的“天皇”、“真人”等称号，大祓的祝词、四方拜的仪式、尊崇的“紫”色、法事用的“镜”、“剑”神器等都与道教教义教理有关。另还有上田正昭等人的论文，成果累累。

近几年来，日本道教研究的倾向和特点大体上试图探讨道教在整个中国历史的长河里所具有的真正位置以及道教对日本文化、民俗精神的影响范围。在文献研究方面编制目录索引、探索方法论，以整理和掌握研究的对象、方法及现状，从而向更深的方向发展。

研究道教学者应首推洼德忠氏。自 1963 年主持“中国佛教与道教”研究班以来，对金元时期全真教进行了细致系统的研究，发表了《金代的新道教与佛教》、《宋代新道教教团》、《长春真人及其西游》、《从纯阳宫的壁画看王重阳传》、《道教的新发展》、《中国的宗教改革——全真教的成立》等论文。在对佛、道二教关系史研究的基础上发表了《北朝的道佛二教关系》一文；在中国道教对日本的传播和影响这一专题方面发表了《道教和日本》、《中国的信仰习俗和日本》、《冲绳的中国信仰》等文章。1977 年出版了专著《道教史》，书中对道教的形成与发展、道教的经典著作、道教主要派别的形成和传嗣、道教对中国社会生活影响等学术问题均作了详尽地介绍与论述。1981 年出版了《中国文化与南岛》，1983 年又出版了普及性的著作《道教入门》及《道教百话》，1986 年出版《道教诸神》。在书中概述了道教的内容、教派及现状之后，详细地介绍了道教的神仙，仙系渊源以及有关俗神，该书浅显易懂。

其他研究学者有：

秋月观瑛编《道教研究的深化》是一本以研究者为对象的著作。该书论述了道教与中国历史、小说、科学技术之间的关系以及道藏、实地考察和中国、台湾、欧美的研究现状、道教研究中存在的问题等等。此外，秋月观瑛还编辑了《道教与宗教文化》（平河出版社，1987 年 3 月）一书，汇集了约 40 名研究者的论文以及《净明道研究中的二、三个问题》等论文。

石井昌子：《道教学的研究——以陶弘景为中心》、《玉清无极总真文昌大洞仙经与上清大洞真经之间的关系》、《大洞真经与玉经类经典之间的

关系》、《西王母考》、《敦煌莫高窟飞天考》。

麦谷邦夫：《关于〈老子想尔注〉》以“道体”、“道气”、“太阴”等观点为中心，联想整个道教教理的历史发展来研究《想尔注》的思想内容。

坂出祥伸：《张湛〈养生要集〉佚文与其思想》认为日常生活中修养身心、保养形神的作法是古人日常实践活动，并没有受神仙说的影响。

小林正美：《河上真人的章句的思想与形成》比较研究了《河上章句》与《河上真人章句》、《序决》以及《河上公注》等书的关系。作者认为《河上真人章句》的成书应追溯到刘宋初期至泰始七年（四七一）之间，可能是天师道一派创作的。

山田利明：《灵宝五符的形成及其祥端性质》阐述了五符与《太上灵宝五符序》的关系，认为《太上灵宝五符序》的图箓是流传于长江流域一带的信仰特征。

宫泽正顺：《对〈道枢〉的考察》考订了曾慥《道枢》可靠的成书年代以及书中道经的准确性。

1985年10月18日至20日，日本道教学会在弘前大学召开了创立35周年的纪念讨论会。会后出版了由秋月观瑛主编、野口铁郎和福井文雅助编的文集《道教研究的进展——对其现状和问题的考虑》，文集汇编了纪念讨论会上的各项报告，计有：《道教和隋唐的历史、社会》（砂山稔），《道教思想的研究和问题点》（福井文雅），《道藏的编成与有关问题》（尾崎正治），《中国小说及道教——兼述〈续金瓶梅〉和〈太上感应篇〉》（小川阳一），《“残存中国”的实地调查》（可儿弘明），《道科的科学技术》（坂出祥伸），《中国台湾的道教研究现状》（松本浩一），《欧美的道教研究现状》（山田利明）等八篇。

日本道教学会理事、关田大学教授坂出祥伸博士1987年9月在第12届国际比较医学史研讨会上发表了题为《中国古代养生术及其思想——隋唐时代的内观向内丹的转换》的论文；八副大学教授石田秀实先生撰写了《流动的身体——道教与中国医学的身体论》一书，于1987年12月出版发行。尽管这些专家学者都不是医师，但随着道教研究的深化，使他们对于道教与中国传统医学的关系产生了浓厚的兴趣而倍加关注，提出了若干新颖的观点。1989年1月，作为医师的吉元昭治博士出版了他的力作《道教与不老长寿医学》一书，将道教与中医学关系的研究推向一个新的高潮，取得了许多可贵的新成果。吉元先生被誉为日本目前研究道教与中医学关

系的唯一医师。

出版的道教研究工具书有：中嶋隆藏《〈道教义枢〉索引稿》（1981年）；山回利明、游佐升《〈太上洞渊神咒经〉语汇索引》（1984）；麦谷邦夫《〈老子想尔注〉索引》（1985）；大渊忍尔《敦煌道经目录》、《敦煌道经·目录编》（1918）；《敦煌道经·图录编》（1979）；吉冈义丰《斯坦因携回大英博物馆收藏敦煌文献分类目录——道教部分》。（吴受琚）

三〇三、中国港台地区的道教研究情况如何？

香港崇奉道教由来已久，南宋咸淳年间（1265～1274）香港已有颇具规模的道教庙宇——天后宫，或称北堂天后庙，俗称大庙，可见13世纪中后期，香港的道教信仰已颇为普遍。

明清以来道教在香港普遍地流行，团体众多，派别林立，正式出家的道士、女冠达千人以上，主要分布在香港岛、九龙半岛、新界地区，其中尤以香港岛北部及九龙半岛南部最多。香港的道堂大大小小达100多个，多数设立于闹市。如：香港岛的湾仔、上环、西环、九龙半岛的旺角、深水埗等地，规模较大的宫观多建在新界的屯门、元郎以及离岛大屿山和长洲。

流行在香港的道教派别大致可以分为：全真教（龙门派）、纯阳道派、先天道派三大系。全真教龙门派即全真教丘处机所创龙门派在香港的延续，集中活动在蓬瀛仙馆（1930年建）、玉壶仙洞（1932年建）、青松观（1949年建）、万德至善社（1952年建）以及云鹤山房、竹林仙馆等。

纯阳派：尊奉吕祖为主神，由于八仙传说在民间流传深远，道观中大都同时供奉其他七仙。主要观宇有：六合玄宫（1964年建）、纯阳仙洞（1978年建）、庆云古洞（1980年建）。香港民众因吕祖成仙度化世人为传说津津乐道，更因他慈悲为怀，有求必应，故多来庙宇降乩占卜，训卞善信，所以香火较盛于全真教的道观。

先天道：是三教合一的教派组织。该派信奉三教圣人，其中尤以观音大士最为普遍，因为观音崇拜在民间最为普及。先天道以佛教的观音菩萨为主，这正显示出先天道以信奉观音为手段去达到深入民间、争取信徒的目的。著名道观有：万佛堂（1912年建）、芝兰堂（1913年建）、九龙道德会龙庆堂（1916年建）、香港道德会福庆堂（1924年建）、紫寂园（1926年

建）以及香港道德会善庆堂等。1961年由香港各道堂代表组织成立了香港道联会。1967年正式成为有限公司组织，从此成为香港六大宗教团体之一，有会员65个、百余道教道堂和道观组织参加，成为香港道教的代表和领导机构。出版刊物有：《道声》1987年6月创刊，双月刊，是纯阳派庆云古洞的自办刊物。《道心》1978年创年刊，是香港道联会的机关刊物。《大道》1990年创刊，季刊，由大道杂志社公开出版发行，以研究世界六大宗教为目的的一份国际性的宗教文化刊物。《省善月刊》1990年刊行，是道教省善真堂的自办刊物。

道教的学术性研究，在香港没有形成一定的组织，一定的规模和影响，中文学院中尚无专门的道教宗教学课程，但注重研究者有饶宗颐、黄兆汉教授。饶宗颐出版《敦煌六朝写本张天师道陵著老子想尔注笺》，对东汉道教源流作了开辟性的研究，影响极大。他另著有《想尔九戒与三合义》、《老子想尔注续论》、《四论想尔注》、《老子想尔注考略》、《太平经与说文解字》、《吴县玄妙观石楚画迹》、《论敦煌残本登真隐决》（第2732页）、《南戏戏神咒哩啰嗹问题》、《全真教与西安鼓乐》等已刊或未刊的与道教研究有关的论文，极具有参考价值。

黄兆汉先生现任香港大学中文系教授。有关道教专著四种，有：《论张三丰传奇的真实性（A. N. U. Press，1982），《道教研究论文集》、《明代道士张三丰考》和《道藏丹药异名索引》。

香港曾举办过两次“国际道教科仪及音乐研讨会”。第一次在1985年12月11至15日，会上宣读的论文已结集为《国际道教科仪及音乐研讨会论文集》。第二次在1989年12月26日至30日假座荃湾圆玄学院举行。

台湾作为我国的特殊区域，它所流行的道教多系明清之际由福建、广东沿海一带移民传衍过去的。旧有灵宝、老君、瑜伽、天师、三奶等派别。1946年第63代江西龙虎山天师张恩溥移至台湾，在台北市觉修宫成立天师府，从此张天师正一教成了台湾道教的领导核心。1950年成立台湾省道教会。1957年又联合积善、经典、丹鼎、符箓、占验各派成立道教居士会，选举各派中道行高尚者为大居士，每一年举行一次年会，对有关道教事项，作原则性的决定，并指导进行实施。1966年成立中华民国道教会，张恩溥任第一任理事长。1969年张恩溥逝世，由其堂侄张源先继承为第64代天师，掌管教门。在道教学术研究方面，中华学术院成立宗教与道德研究所，在张其昀主持下围绕“中国道教与中国人的道德”展开研究；

辅仁大学设有哲学研究所开办道教哲学课目，先后由黄公伟、马璧主讲。此外还有中华民国宗教哲学研究社，着重研究道教哲学。台湾的宗教组织主办的杂志很多，较有影响的有《道教文化》、《道学杂志》等；此外出版道教经典的译注、校刊、复印本，以及道教中各种仪式的单行本、修身养性类书、符箓图册等相当丰富。

近十多年来，台湾成功大学凭借台南丰富独特的乡土文化资源，注重民族文明的教学与研究，取得显著成果。由丁煌创建的成功大学道教研究室目前在台湾颇引人注目。丁煌先生发表的论文约40多篇，其中有：《汉末三国道教发展及其与江南地缘的关系》、《唐末五代道教宗派研究》、《唐高祖太宗对符瑞的运用及其对道教的态度》、《唐叶法善在道教地位上的探讨》、《国立中央图书馆所藏明宣德八年刊本上清灵宝济度大成全书四十卷研究》、《台南道教世家陈、曾二姓初探》、《韩国的道教文献》。并主编《道教文献集成》。

成功大学道教研究室与台南道教支会合作编印《道教学探索》（丁煌总编，郭瑞雪副总编），精选了道教研究室的研究成果和国外道教研究的信息。同时，在成功大学历史系日、夜部开设《道教史》课程，并为研究生指导撰写道教论文。另外，他们参与高雄道德院创办的修真道学院的教学工作，担负一些专题演讲，例如：丁煌讲授《道教神学》、《道教史专题研究》；黄典权讲授《清代台湾的寺庙》；江建俊讲授《魏晋思想与道教》；林金泉讲授《阴阳五行专题研究》等。成功大学道教研究室在弘扬道教教理、教义上取得了较显著的成绩。（吴受琚）

三〇四、中国大陆道教研究的情况如何？

中国道教作为中华民族的一种宗教信仰已经有近2000年的历史了，它包容了中国社会各个方面的内涵，对于它的研究，19世纪20年代开始，有个别学者撰文研讨，如：黄季刚《仙道平论》、胡适《汉初儒道之争》、《陶弘景的〈真诰〉考》。30年代有陈槃《战国秦汉间方士考论》、崇天《方士源流述略》、吕思勉《道教起源杂考》、邵瑞彭《太平道缘起》。40年代末期有一些学者作过研究，有些文章或著作具有很高的学术价值，如：陈教友《长春道教源流考》、许地山《道家思想与道教》、《道教之根本思想及其对于人生的态度》及专著《道教史》（上），刘国钧《两汉时代道教

概况》、《老子王弼注校记》，蒋维乔《道教思想的由来及其哲学》，胡哲敷《道家哲学与道教》，付勤家《中国道教史》，陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》、《崔浩与寇谦之》、《白乐天之思想与佛道关系》，刘师培《读道藏记》，汤用彤《读太平经所见》、《读道藏札记》、《寇谦之的著作与思想》，陈垣记《许缋曾辑刻太上感应篇图说》、《李志常之卒年》、以及后来的专著《南宋初河北新道教考》，曲继皋《道藏考略》，刘鉴泉《道教征略》，蒙文通《道家三考》、《道教史琐谈》、《校理老子成玄英疏叙录》、《辑校老子李荣注跋》、《陈碧虚与陈抟学派》等都是颇有见地的好论文、好著作。直到今天，仍是我们研究道教的重要文献。

中华人民共和国成立以后，出版过一些很有价值的著作，发表过一些很有科学水平的文章，如王明先生的《太平经合校》，汤用彤先生的关于道教史和道教经典的几篇考证文章，以及袁翰青先生关于外丹方面的几篇论文，任继愈先生主编的《中国哲学史》教科书中有关道教的一些章节，还有其他一些学者的有关文章，总共大约有50篇左右。

中国社会科学院世界宗教研究所成立于1964年，老一辈的专家有任继愈、黄心川、郭朋、牙含章、孔繁、杜继文、戴康生等，研究人员大多来自北京大学哲学系、历史系，国务院宗教局等。宗教所继承北京大学老一辈学者的治学作风，在学术研究上不仅强调要有扎实的基本功，严谨周密的思维方法，广博的学科知识，而且要有勤奋朴实，甘坐冷板凳，不畏清贫的献身精神和大胆创新的科研思想。研究所道教室的成员孜孜于道教文献的研读、资料的积累、文献的考订，以集体力量，花了近4年的时间，撰成并出版了《道藏提要》一书。在对史料熟稔扎实掌握的基础上，全室人员积3年时间撰写了《中国道教史》一书。书中共分五编19章，贯穿两汉至近、现代道教状况，书后附新编道教史年表、道教主要人物与道派索引表。

此外，道教研究室还出版了集体专著：《道教文化面面观》、《文史知识》道教专刊等。

中国社会科学院哲学研究所中国哲学史室著名学者王明先生（已故）出版有专著《太平经合校》、《无能子校注》、《道家和道教思想研究》、《抱朴子内篇校释》等。

中国社会科学院历史研究所陈智超先生完成《道家金石略》的校补与出版工作，给道教研究增加了新的宝贵的原始资料。

北京大学哲学系著名教授汤一介先生早年发表论文有《略论早期道教关于生死、形神问题的理论》、《论早期道教的发展》等。

道教外丹又称黄白术，是古代冶炼技术的结晶，是道教丹道系统的重要组成部分。陈国符先生在三、四十年代出版《道藏源流考》，近年来又出版新作《道藏源流续考》，阐述道教外丹炉火法，是对道教研究的一大贡献。

中国道教协会成立于1957年4月，1961年成立了道教研究室。编辑了《历代道教史资料》、《中国道教史提纲》、《道教基本知识》、《道教概说》、《道教手册》、《悟真篇校注》、《道教大辞典》等，创办道教知识进修班、研修班，整理道教斋醮音乐乐谱，录制音乐磁带及录像带，并出版《中国道教》杂志。

1980年9月，四川大学宗教学研究所正式成立，研究人员来自川大历史系、哲学系、马列主义教研室等系科。该所成立后以研究中国道教、宗教学原理、少数民族宗教为主。十几年来出版专著有：《中国道教思想史纲》、《中国道教史》（四卷本）、《道教文化新探（论文集）》、《道教基础知识》、《世界七大宗教》、《中国宗教名胜》、《道教与中国传统文化》等，研究所主办出版《宗教学研究》这一学术性刊物。

上海市社会科学院宗教研究所有研究人员20余名，各教类研究者大多只有二、三人，按宗教学原理、宗教学历史，以及宗教现状分为三个研究室。近年来发表论文有：《道教仪式二十七问》、《道教教义二十七问》、《道教宗派二十七问》、《道教和道教文化》、《论道教的实体化》、《道教哲学的演化和主要特点》、《论〈先天斛食济炼幽科仪〉的历史发展及其社会思想内容》等篇。编辑出版《道外道书》、《道藏要籍选刊》。

上海市道教协会成立于1985年。先后恢复了龙王庙、城隍庙、崇福寺院、东岳观、三元宫坤道院，创办道教学校，组织道教音乐演奏队，建立道教文化研究室，创办了《上海道教》杂志。

苏州市道教协会除成立道学班外，为了进一步提高青年道教徒的音乐技能，开办了道教音乐培训班。早在1952年市道协组成“道教音乐研究组”整理道教濒将失传的乐舞。1955年道协将原工尺谱翻成简谱，1959年中国舞蹈艺术研究会与苏州市道教协会合作将道教离醮法事拍成纪录片，余尚清将文字记录材料编辑成《苏州道教艺术集》一书。1979年金钟英老艺人把收藏多年的珍贵音乐资料汇编成《苏州道教音乐选》，内收有关道

教音乐共48首，为研究道教音乐提供了丰富材料。苏州玄妙观道教音乐队与上海市道教协会、上海市白云观合作录制了《中国道教离醮音乐》乐曲和录像片。（吴受琚）

后　记

本书是有关道教的普及性知识读物。参加编写者有王卡、张裕、吴受琚、金棹、韩秉方、李燕华、汪桂平、郭清、刘仲宇、王宜娥、李申等。在编写中主要参考了中国社会科学院世界宗教研究所道教室编写的《中国道教史》、《中国民间宗教史》、《道藏提要》、《道教文化面面观》，以及卢国龙《中国重玄学》、《道教知识百问》等著作。对上海、北京、四川等地同行学者的研究成果也有所吸收。由于本书体例，未能随文详注引用文献目录，在此一并申明，以示不敢掠美之意。

王　卡　　1995年5月