

道教研究自选集  
李刚 汤伟侠 主编

# 回首集

HUI SHOU JI



朱越利◎著



四川大学出版社

道教研究自选集  
李刚 汤伟侠 主编

# 回首集

HUISHOUJI

朱越利◎著



四川大学出版社



责任编辑:谢正强  
责任校对:童际鹏  
封面设计:墨创文化  
责任印制:王 炜

### 图书在版编目(CIP)数据

回首集 / 朱越利著. —成都:四川大学出版社,  
2014.3

(道教研究自选集 / 李刚, 汤伟侠主编)  
ISBN 978-7-5614-7564-5

I. ①回… II. ①朱… III. ①道教—文集  
IV. ①B958-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 047561 号

### 书名 回首集

---

著 者	朱越利
出 版	四川大学出版社
地 址	成都市一环路南一段 24 号 (610065)
发 行	四川大学出版社
书 号	ISBN 978-7-5614-7564-5
印 刷	郫县犀浦印刷厂
成品尺寸	148 mm×210 mm
印 张	16.875
字 数	435 千字
版 次	2014 年 6 月第 1 版
印 次	2014 年 6 月第 1 次印刷
定 价	48.00 元

---

◆读者邮购本书,请与本社发行科联系。  
电话:(028)85408408/(028)85401670/  
(028)85408023 邮政编码:610065  
◆本社图书如有印装质量问题,请  
寄回出版社调换。  
◆网址:<http://www.scup.cn>

版权所有◆侵权必究

## 道教研究自选集丛书总序

究竟什么是道教？简单地说，道教就是以神仙长生不死之“道”为最高信仰的中国本土固有的宗教，它用神仙不死之“道”来教化信仰者，劝人们通过养生修炼和道德品行的修养而长生成仙，最终解脱死亡，求得永恒归宿。一言以蔽之：以神仙之道设教即是道教。法天行道，济世救人，这是道教孜孜不倦追求的信仰目标。按日本学者窪德忠的看法：“所谓道教，是以中国古代万物有灵论的各种信仰为基础，以神仙思想为中心，加之对道家、易、阴阳、五行、纬书、医学、占星等学说和对巫术的信仰，借鉴佛教的组织 and 形式，以长生不老为主要目的，具有浓厚咒术宗教倾向和现实利益的自然宗教。”<sup>①</sup>古罗马的西塞罗在其《论灵魂》中记述：外号叫“劝死者”的哲学家赫革西阿斯就“死亡不是使我们离开幸福，而是离开不幸”进行讲演，以至于“许多人在听了他的讲演之后自杀了”。又举例说明神明“给予凡人的最好的恩赐”就是死亡<sup>②</sup>。道教的宗旨与此截然相反，道教不是“劝死者”，而是“劝生者”，劝导人健康长寿，修道者长生

---

① 窪德忠《道教诸神》，四川人民出版社1989年版，第37页。

② 西塞罗《论灵魂》，西安出版社1998年版，第150、171页。

不死；神明恩赐给凡人最好的礼物，就是长生不死，最终成为神仙。梁启超《子墨子学说》揭示：“世界大哲，莫不以死后问题为立教之源泉。佛有涅槃轮回天堂地狱之名，耶有末日审判往生天国之说，皆使人知区区数十寒暑之所经历，至短至幻至不足道，以身殉责任者，正所以求真利真福于来兹也。”<sup>①</sup> 道教却并不以“死后问题为立教之源泉”，而是以如何可以做到“不死”为立教之源泉，道教也不会“求真利真福于来兹”，而是把神仙“不死”的“真利真福”就放在当下，就在此生尽全力为实现这一目标奋斗不息。这是道教与众不同的独特信仰，也是我们理解和认识究竟什么是道教的关键所在。

对道教的认识，学界尚未达成共识。20世纪80年代，日本学者窪德忠就说：“在‘何谓道教’这个问题上，专家们尚未归纳出一个统一的见解。”<sup>②</sup> “我真担心‘道教’一词被人滥用。一个原因是学术界对‘何谓道教’至今没有一个明确的定义。”<sup>③</sup> 窪德忠所提出的“何谓道教”问题，当前仍未解决。以至于有学者称：“道教是什么？”竟然成了一个需要追问并加以澄清的问题。其背后隐含这样的考量，衡量道教之为道教的标准或尺度究竟是什么？道教研究中最根本的理论问题就是如何把握道教是什么的标准与尺度，就是在理论上澄清道教之为道教的内核与本质，这是道教研究的“理论谜题”。这一“理论谜题”目前尚未破解<sup>④</sup>。对于这一“理论谜题”，本丛书作者各显神通，表达了自己的观点，仁者见仁，智者见智，可谓百花齐放，百家争鸣。显而易见，要回答究竟什么是道教，达成共识，尚需时日，

---

① 梁启超《饮冰室合集》8《专集》37《子墨子学说》，中华书局1989年版，第46页。

② 窪德忠《道教诸神·序》，四川人民出版社1989年版，第2页。

③ 窪德忠《道教入门·序》，四川人民出版社1996年版，第1页。

④ 参见李四龙主编《人文宗教研究》第二辑：郑开《道教史研究中最根本的理论问题》，宗教文化出版社2012年版，第271页。

须经一步一个脚印深入研究来认识道教，现在还很难下各方认同的定义。

所谓道教的“教”，其核心涵义是“教化”。何谓“教化”？董仲舒以“贤良对策”汉武帝时指出：“凡以教化不立而万民不正也。……古之王者明于此，是故南面而治天下，莫不以教化为大务。立大学以教于国，设庠序以化于邑，渐民以仁，摩民以谊，节民以礼，故其刑罚甚轻而禁不犯者，教化行而习俗美也。”“故养士之大者，莫大太学；太学者，贤士之所关也，教化之本原也。”<sup>①</sup>以教化之根本在于办学校，兴教育，培育人才。道教对此的解释是：“教者教也，化者变也。谓敷弘太上之教，广变人天之化。”<sup>②</sup>“教化”有时又谓之“教育”。《玄宗直指万法同归》卷一说：“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。”<sup>③</sup>儒释道三教均以教育为心。《太上妙始经》揭示：“道之教化，以师为主。故授张镇南正一之法，令世世子孙执持文教化。”<sup>④</sup>“教化”是一种师教，天师诵持经文教化信众。《云笈七签》卷八九《诸真语论》宣扬只有身教才是最珍贵的：“圣人以身教，教可珍也。”<sup>⑤</sup>《云笈七签》卷三《道教序》称教为“告”：“上古无教，教自三皇五帝以来有矣。教者，告也。有言、有理、有义、有授、有传，言则宣，教则告。”<sup>⑥</sup>“告”的含义当为告诫、告知。直到现在，道教依然如故强调：“天地

① 《汉书》卷五六《董仲舒传》，中华书局标点本 1962 年版，第 8 册第 2503~2504、2512 页。

② 《玄坛刊误论》，《道藏》第 32 册第 627 页。（本序所引《道藏》均据文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版，以下只注所引《道藏》的册数和页码。）

③ 《玄宗直指万法同归》卷一，《道藏》第 23 册第 913 页。

④ 《太上妙始经》，《道藏》第 11 册第 433 页。

⑤ 《云笈七签》卷八九《诸真语论》，《道藏》第 22 册第 622 页。

⑥ 《云笈七签》卷三《道教序》，《道藏》第 22 册第 12 页。

万物的生命之源及运化动力，是至高无上的，以此为‘至宗’，以此兴‘教化之道’，故称‘道教’。”<sup>①</sup> 由于兴隆推行“教化之道”，故而被称为“道教”。总之，对于道教之“教”的本来意义，要从“教化”之义去把握，不能完全以现代所谓“宗教”之“教”来理解，<sup>②</sup> 而道教主要的社会功能，也正是在于“教化”人心趋向于“善”，从而善导社会风气。

除了教化功能，道教还具有调节功能，其“宗教的思想、宗旨、规范、祭祀活动和宗教组织，实质上是调节人们行为的调节器”，在“调节着人们的思想，意志和行为”<sup>③</sup>。这种调节思想、意志的功能，无疑对统治者的思想统治有所裨益，如果其运用得当的话。既然道教可以调节医治人们的精神痛苦，那么，统治者有什么理由不将其作为思想统治的工具而大加利用呢？思想统治是政治秩序的重要一环，当人们失去精神家园，就会造成思想混乱和危机，不利于统治秩序的稳定，而道教信仰恰恰具有某种补偿功能。从中国历史的实际情况考察，道教的确弥补了儒家思想的某些不足，给痛苦的生灵以精神上的抚慰，给社会的心理宣泄提供了场所，这些功用都非儒家思想所能代替。因此我们讲，道教在中国古代思想文化领域中占据着重要的一席之地，扮演其特有的角色并发挥功能。

道教的整合功能也不可忽视。所谓整合功能是指：“宗教具有使社会、集团结成整体的因素。宗教把个人的行为与活动汇集起来，把人们的思想、感情、向往结合起来，把社会集团和机构的力量集中起来，从而能促进社会的稳定。”<sup>④</sup> 道教从思想上对人们的整合，在一

---

① 任法融《陕西道教两千年·序》，三秦出版社2001年版，第2页。

② 当然，也不能否认道教之“教”有一部分与现代所谓“宗教”之“教”是吻合的。

③ 伊·尼·亚布洛柯夫《宗教社会学》，四川人民出版社1989年版，第121页。

④ 同上。

定程度上限制了人们的反社会倾向，从而有助统治者对社会的控制，有助社会稳定。一般说来，宗教通过神圣的方式完成社会的秩序化，并对统治者掌握的权力做出合法性论证：“政治权力被认为是神的代理者，或者被理想化为神的具体体现。于是，人间的权力、政府和惩罚，都成了神圣的现象，或者说，成了神力冲击人类生活的渠道。统治者代表神说话，或者就是神，而服从他就是与神的世界保持正常关系。”<sup>①</sup> 这在中国，就是“君权神授”和“神道设教”，借此奠定政权的神圣性和合法性，达到了思想统治目的，并进而维护社会秩序井然有序。道教在所谓“君权神授”和“神道设教”的历史过程中扮演了重要角色。道教还整合中国古代社会出现的各种新兴宗教，为统治者招安收编，使之具有合法性身份地位，化解中国社会官与民的结构性矛盾。

道教的社会经济功能，值得关注。美国学者 L·约翰斯通说：“在大多数社会中，有组织的宗教也扮演了经济的角色。”<sup>②</sup> 道观既是传播神仙信仰的地方，又是展开各种经济活动的场所。凡属合法的道教经济活动，都在政府的保护之列，保护的目的是利用道教的积极功能维持统治秩序。道教宫观经济具备所有权的不动产其实并不多，且没有军事实力保护自己的经济利益，道教经济的命脉掌握在政府手里，不得不依靠政府和世俗富豪的施舍过日子，故道教的发展规模始终是有限的。在古代，田租口赋是政府最大的一笔收入，这笔收入的根本保证是户口，户口减少或者逃亡，财政收入就受损失。户口逃亡有多种形式，如流民、豪门私荫户，而逃入道教、依附道观是其中的一种。于是政府经常清查道教户籍，把被挖走的劳力夺回来。检括道

① 彼得·贝格尔《神圣的帷幕》，上海人民出版社 1991 年版，第 42 页。

② L·约翰斯通《社会中的宗教》，四川人民出版社 1991 年版，第 195 页。

教户籍的主要工作是清查精壮劳力，令其还俗。政府通常规定年六十以上才任意出家（也有六十五或五十等等），凡属丁壮年龄范围，都严加控制，沙汰还俗者也主要是这个年龄层次的人。国家把已失去劳动能力、免除课役的老人转入道观，道观成为变相的养老院，承担起“老有所养”的社会责任。通过对道教官观经济的研究，我们发现：它具有慈善、养老、社会救济和社会福利等积极的社会经济功能。

西方学者所谓“教团道教”是按基督教眼光来命名的，如果一定要说道教组织，也就是以官观为主体的一个个小山头组织，规模不大，互不干涉，互不统属。实际上，出生成长于中国宗法血缘社会的道教，金元以降至今，其组织机构的基本单位，除了正一道有血缘关系的家族式官观（以江西龙虎山天师府为代表），另外就是全真道那种没有血缘关系的家族式官观。金元以后，道教组织可以划分为两大类型，一类是正一道的在家组织，另一类是全真道的出家组织。对于全真道来说，各个山头、各个城市的道教徒都生存在官观内，官观既是宗教活动场所，也是这个无血缘关系的大家族中道徒们的“家”，所谓出家就是出离世俗之家，进入道观神圣之家。一个道观就是个大家族，虽说彼此没有血缘关系，但相互间的关系却类似宗法血缘社会中的父子兄弟，师徒关系类似父子，徒儿称老师为师父，徒儿们相互之间则以师兄弟相称（无论乾道还是坤道），并有严格的字辈，如同大家族中的辈分。全真道的官观组织形式，明显受到宗法家族社会结构的影响，各个官观在经济上独立核算，分灶吃饭。需要时，富庙也会帮助穷庙，就像一个大家族中的富裕家庭救助穷困户。全真道观一方面是开放的，是为民众的福祉而存在的，为社会提供各种宗教性服务，另一方面，又为出家的道众提供了相对与世隔绝的“家”，以便修道。这个“家”在信徒眼中是神圣的，既是一片净土，洗涤世俗社会的肮脏与丑陋，也是化度和训练出家道众的理想场所，拯救修道者

脱离红尘苦海。和社会以血缘为纽带的家族组织相比较，其实道教的组织观念并不强，组织性也比较弱，组织机构涣散，徒众一不高兴，即可以随时随地离家出走，做游方道士去了，或投靠别的宫观，进入另一个“家”。

许地山《道教史》指出：“从我国人日常生活的习惯和宗教的信仰看来，道的成分比儒的多。我们简直可以说支配中国一般人的理想与生活的乃是道教的思想；儒不过是占伦理的一小部分而已。”<sup>①</sup>可以说，道教的神仙信仰是中国普通老百姓日常生活的“习惯和宗教的信仰”，代表了中国文化的一个很重要的方面，反映了普通老百姓“理想与生活”的一个非常实在的内容。日本学者窪德忠也说：“道教是产生于生活本身，因而与生活有着千丝万缕联系的宗教。”<sup>②</sup>在这个意义上，我们把道教称为“生活道教”。“生活道教”不仅仅是一种信仰体系和宗教仪式，它还提供了日常生活的指南，也是百姓们精神生活的方式之一，使老百姓过着最普通但却是有信仰支撑的生活。国内外都有一些学者认为，中国人是没有宗教信仰的民族，只有儒家的伦理道德来指导现实生活。其实，只要他们把研究的眼光投向“生活道教”，像许地山先生那样去观察思考中国老百姓“日常生活的习惯和宗教的信仰”，就会克服中国人没有宗教信仰这一偏见。

道教在老百姓的日常生活中得到广泛运用，“生活道教”融化在民情风俗中，与民间信仰情同手足，如同润物细无声的春雨，这就是道教对老百姓日常生活的潜移默化影响。正因为道教已经彻头彻尾融化到老百姓的日常生活中去了，与民间信仰水乳交融在一起，所以人们常常和它打交道，却并不知道它的存在。譬如说，中国老百姓追求

① 许地山《道教史》，华东师范大学出版社1996年版，第177页。

② 窪德忠《道教诸神》，四川人民出版社1989年版，第29页。



平安快乐似神仙的幸福生活就是如此，当他们说日子快活得像神仙一般时，普通老百姓绝不会想到这就是道教的信仰理念。

在道教眼中，宇宙间处处都有“道”的存在，但“道体窈冥，形声斯绝”<sup>①</sup>，既无形象又无声音，所以从表面上看起来“道”的存在是“所在皆无”的。一般百姓每天都要接触和运用“道”，但因为“淳朴之道，其自细微”，虽然“能开化阴阳，亭毒群品”，却使百姓们“日用而不知”<sup>②</sup>。对于道教来说，“皆无”、“不知”并不能表明道不存在，恰好显示出道之存在与众不同。它的存在非人类感官眼睛、耳朵所能察觉，“不可以眼识求”，“绝视绝听”<sup>③</sup>，只能用心去直觉体悟道的“无所不在”。普通老百姓日常生活中表现出来的民间信仰，时时处处都潜伏着“道”，都有“道”在民间信仰这棵大树的“根柢”部运用，但百姓们却“日用而不知”。道教与老百姓日常生活的这种紧密关系，对我们当代人来说，仍然是如此。

有学者揭示：“儒学脱离百姓日用，也使儒者的实践经常缺乏再生产能力。”<sup>④</sup>与此恰好相反，道教与老百姓的日用密不可分，是切切实实扎根于老百姓生活世界中的宗教，因此其实践也就经常充满“再生产能力”，其生命之树也就常青，具有可持续发展的活力。道教能够做到这一点，很大程度上与其持续关注并整合民间信仰分不开，有这样一股清新的活水源头，使道教总能历尽艰辛而青春常在。民间信仰来源于老百姓的日常生活，是为了解决生活中各种各样的问题和困境而形成的，譬如为了大江大海航行的安全有保障，于是有妈祖的

---

① 成玄英《老子注》卷二，第17页。严灵峰辑校本，见《无求备斋老子集成初编》(3)，台湾艺文印书馆1965年版。以下凡引成玄英《老子注》只注卷数、页数。

② 成玄英《老子注》卷三，第1页。

③ 同上，第7~8页。

④ 皮介行《儒学复兴的试验地在农村》，《社会科学报》2010年1月14日第5版。

信仰。民间信仰是在对幸福生活的追求和向往中产生的，譬如百姓对于财富的渴望，于是有财神信仰的发生，百姓对长寿的祈求，于是有对寿星老的崇拜。生活之树常青，各种不同类型的民间信仰伴随着生活在时间跨度和空间范围的流动，也就源源不断地成长，成为社会生态系统的不可分割的组成部分。只要老百姓的生活还在进行，民间信仰就一定会萌发，要想把民间信仰给铲除掉，除非把生活本身灭绝了，但这却是根本不可能的事！因此，道教的大智慧就在于，清醒地认识到民间信仰是不可逆转、不可消灭的，永远存在于百姓的生活方式当中，并且以此作为一个切入点，把民间信仰整合进自己的信仰体系，与老百姓建立起亲和性，对百姓日常生活的影响力和作用便超过了儒佛二家。道教也由此而成为中国传统社会中扎根基层社会组织、为一般民众提供所需精神食粮的宗教。因此我们说，道教在下层民众中具有广泛的受众性，广大受众的精神生活离不开道教。

道教中的神仙有很多都是吸取民间信仰的神而来的，道教恰似有一个吸神大法，一切神都被它吸进去了，而且是与时俱进。道教神团系统由此与民间的俗神崇拜难分难舍，融为了一体。正如牟钟鉴教授所指出：“东岳大帝、四海龙王、城隍土地、门神灶神，最初都是民间信仰的神灵，后转而成为道俗共祭的偶像。道教对民间信仰中神灵的吸收改造，不仅在早期，在后来的发展过程中也没有间断，致使这两类神灵混杂交错，很难分得清楚。”<sup>①</sup>大量的民间俗神写进道教神谱，进一步使道教信仰与老百姓的日常生活发生密不可分的联系，道教神仙的世俗化和民间化，对民间信仰的影响也就必不可免。旧时民间普遍信奉的俗神，如财神、城隍神、东岳大帝、关圣帝君等都转化为道教信奉的神。另一方面，道教构造的神仙如太上老君、玉皇大

<sup>①</sup> 牟钟鉴《中国道教》，广东人民出版社1996年版，第5页。

帝、八仙等也在民间广为流传，成为人们生活的一部分。道教的某些禁忌、法术与风水术，在民间尤其是在农村社会具有广泛影响力，成为民间信仰和民间禁忌的组成要素。道教与中国民间信仰的结合是多方面的，比较主要的表现，在于岁时节令和神灵崇拜上。中国人吃喝拉撒睡的日常生活中，随处可见道教与民间信仰的影子。美国学者佩顿《阐释神圣——多视角的宗教研究》认为，从社会文化阐释法看来，“宗教的每一个方面都系统地表明它是集体生活的一种表达”<sup>①</sup>。可以这样讲，从社会文化的角度看，道教与民间信仰的方方面面就是我们中国老百姓“集体生活的一种表达”，体现了中国老百姓对于日常生活的诉求。

道教十分了解并且想方设法地满足老百姓各种各样的欲望，举凡“欲救疗病苦，欲求年命延长，欲求过度灾厄，欲求白日升天，欲求宅舍安稳，欲求田蚕如意，欲求贩卖得利，欲求仕宦高迁，欲求讼词理诉，欲求男女命长，欲求保宜子孙，欲求妇女安胎”<sup>②</sup>诸如此类的人生欲望，都通过祈求道教神仙的巨大“神通力”获得实现。而在日常生活当中，我们看到的现象，更多的是道教与民间信仰结合的神灵，受到老百姓的祈求，以满足大众的要求。百姓们的心很大，欲望又非常多，然而人的能力却是十分有限的，单单依靠人的力量，实现不了自己那些填都填不满的欲望，那怎么办呢？谁有能量可以实现老百姓“有求必应”的渴望？恐怕只有那些道教与民间信仰结合的神灵。所以老百姓见庙就烧香，见神就磕头。这就是在中国老百姓日常生活中，道教与民间信仰所发挥的重要作用。所以我们说，道教神仙信仰与民间信仰是一种顺应百姓的多种多样欲望并积极满足百姓们实现其生活需求的信仰，与宋明理学鼓吹的“存天理，灭人欲”，完全

---

① 佩顿《阐释神圣——多视角的宗教研究》，贵州人民出版社2006年版，第39页。

② 《太上正一咒鬼经》，《道藏》第28册，第368页。

是两股道上跑的车，走的不是一条路。

民间信仰是考察一个民族的思维方式、心理素质、生活习惯、行为方式、伦理观念和民情风俗等文化事象的“活化石”，民间信仰受到经济、政治、语言、宗教等因素的影响而发生发展。作为中国土生土长的宗教——道教，与中国的民间信仰有密切的关系。道教最初作为一种民间宗教、民间信仰而兴起，一开始便与百姓的日常生活结下了不解之缘。随着道教发展，道教的信仰又像种子一样播撒到民间社会，成为民众的信仰习俗，这特别表现在道教的宗教节日和神灵奉祀上。必须说明的是，道教与民间信仰是一种交叉互动的关系，二者是你中有我、我中有你的，悄悄地融会贯通于老百姓的日常生活当中，很难把它们作严格的区分。因此，我们透过普通老百姓的日常生活，考察道教与民间信仰的关系，是十分理想的考察路线图。

迄今为止，迷信在人类的社会生活中仍占有一席之地，洋人有洋人的迷信，中国人有中国人的迷信。人生无常，生活无常，世界之大，无奇不有，不可解释的现象太多，不可预测的事情太多，所谓“人在家中坐，祸从天上来”，所谓“祸不单行，福无双降”，所谓“死生有命，富贵在天”，这些都使人或多或少地产生出迷信的念头。尤其在古代社会生产力不发达、科学不昌明的情况下，迷信在生活中所占的比重更大。今人是不应该以此来冷嘲热讽古人的。试想一千年之后，也许还用不了一千年，我们今天某些称之为科学真理的东西，将来的人们，说不定就把它判定为迷信和谬误。这就是人们经常所说的，后之视今犹如今之视古。因此，我们应该实事求是地看待古人的迷信，实事求是地以一颗平常心看待道教与民间信仰在古人迷信生活中的作用，不要一说起迷信就“谈虎色变”，似乎就要把科学抛到爪哇国里去了。其实在古代，道教与民间信仰都是按照老百姓日常生活的需要而出世的。在一般民众的心目中，道教与民间信仰的神灵，用

其智慧的眼光观照世间生活的诸多问题，会帮助百姓们解决生活中难以避免的问题和人力无法解决的苦难。所以在信众的观念中，能解决生活中各种各样问题的神灵具有超越凡尘的巨大威力，亦即人力达不到的“神力”。当这些凡夫俗子无法依赖自己的力量来解决生活中遇见的种种问题时，譬如自然灾害、社会人生的苦难这些重大问题，便不得不乞求于神灵的威力来克服困难，渡过眼下的难关。道教与民间信仰的神灵成为中国老百姓生活中的救世主，即由此而来。只不过，在我们今天一般受过科学训练的人看来，道教与民间信仰的神灵能否解决人们生活中的难题，必须打个大问号。但如果我们抱着同情心来理解，以历史的眼光去看待所谓迷信问题，只能说，它们在古代老百姓的生活环境中产生出来不是无缘无故的，而是因为老百姓在日常生活中有这样的需求，而且这些东西在信奉道教与民间信仰的民众心目中还是十分神圣的，认定它们能解决生活中碰到的五花八门难题，并成为古代社会很流行的时髦货。

古人的迷信生活促进了民间信仰的形成，而各地的民间信仰又多被整合成为道教文化的内容，于是道教与古人的迷信生活密不可分。任继愈主编《中国道教史》第一章，在谈到早期道教的主要来源时，认为古代民间信仰的神灵，“后来许多被道教所吸收，变成道教的尊神”，并揭示说：“道教对民间信仰中神灵的吸收改造，不仅在早期，在后来的发展过程中也没有间断，致使这两类神灵混杂交错，很难分得清楚。”<sup>①</sup> 道教对民间信仰中神灵的吸收改造，道教对民间信仰的整合，这是一个很容易观察到的历史现象。那么，究竟是何原因导致道教从产生一直到今天，从不间断对民间信仰的整合<sup>②</sup>？这个问题，

---

① 任继愈主编《中国道教史》第一章《道教的孕育与诞生》，中国社会科学出版社2001年版，第9页。

② 我们可以看到，当今港台道教对民间信仰的整合仍旧在进行，没有间断过。

用一句简单扼要的话即可回答，那就是道教是一个贴近老百姓生活、贴近基层民众实际需求的宗教，正是群众的日常生活把道教和民间信仰紧紧联系在一起，导致道教在其发展过程中从未间断对民间信仰的整合。整合了民间信仰的道教，反过来又在当时的社会历史条件下发挥作用，为当时生产力低下、在今人看起来充满迷信色彩的生活水平服务。这种服务，在人力达不到之处，通常借助于神灵的力量来达到目的。譬如请神驱鬼是民间信仰最重要的组成部分，也是民众迷信生活的“日用消费品”，生活中许多问题都要通过消费它来加以解决。假如我们把请神驱鬼看成古时候“第三产业”的消费品市场，那么除开巫师，大都由道士占据了这一市场，由道教向老百姓提供其所需要的服务。在这样的服务性行业中殷勤工作，更使道教与中国古人的迷信生活休戚与共，而道士本身也被儒家精英们视为搞迷信活动的从业者。但在普通老百姓的日常生活中，却又不能缺少这种精神的“日用消费品”，又确实有这样一种精神产品的市场需求存在，儒家精英那一套“存天理”的道德修养方案，虽说“高大全”，却满足不了老百姓日常生活的各种要求，对解决他们实际生活中遇到的具体问题和困难更是爱莫能助。正因为如此，道教与民间信仰就在中国古代老百姓日常生活的迫切需求与接受中，扮演了这样一个不可或缺的接地气的所谓“迷信”角色！

尽管对究竟什么是道教，学界尚未达成共识，但道教与中国老百姓日常生活的紧密联系却是学者们一致同意的。的的确确，道教就在中国人的生活之中！鲁迅先生在1918年8月20日《致许寿裳》的信中说：“前曾言中国根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有多种问题可以迎刃而解。”<sup>①</sup> 鲁迅先生这段话，曾在学术界引起争议。

---

① 《鲁迅书信集》上卷，人民文学出版社1976年版，第18页。

争议双方皆以鲁迅先生这段话为价值判断，或认为鲁迅先生赞赏道教为中国根柢，不懂得道教即不懂得中国，或指出鲁迅先生批判国民劣根性，其根子全在道教。其实，我们从这段话看不出鲁迅先生有任何价值评判。这只是个全称事实判断，鲁迅先生凭借“五四”之前“颇广行”的说法，点穿了一个中国历史上的事实，并指出以此去读中国历史，“有多种问题可以迎刃而解”。我们认为，“中国根柢全在道教”作为一个历史事实判断，还需要通过方方面面艰苦卓绝的海量研究来加以证明。本丛书的编辑出版有一个宗旨，就是试图深入追寻探究道教与中国老百姓日常生活、风俗习惯的关系究竟如何，从历史事实出发，让史料说话，少作或尽量不作价值评判，从多个侧面解读、揭示何以“中国根柢全在道教”的历史真相，由此使得中国历史上的“多种问题可以迎刃而解”。本丛书的编辑出版有一个目的，就是一步一步地深化对道教本质的认识，为各持不同观点的研究者搭建一个争鸣的平台，对究竟什么是道教的“理论谜题”各抒己见，求同存异，逐渐达成更多的共识，最终能够破解这一“理论谜题”，使道教的学术研究不断攀登新的高峰。这便是我们孜孜不倦的学术追求。

本丛书的出版经费获得香港圆玄学院及道教界朋友们的大力支持赞助，在此特表深切的谢意和致以崇高的礼敬！

李 刚

2013 年 12 月 6 日

序于成都科华街 3 号川大花园众妙斋

## 自序

我曾多次凝视天边，欣赏朝霞或晚霞。朝霞和晚霞都无比壮美，但对人的情绪产生的作用却大相径庭。朝霞催人奋进，甚至使人莫名其妙地烦躁起来。而晚霞却令人平静，意味着白天的大部分事情已经尘埃落定了。

年复一年，参加学术会议，在各地与新老朋友欢聚。一篇接一篇，陆续发表论文，收获着为人类积累知识后的成就感。不经意间，自己走入了晚霞。我明白，一本书就要读完了，应当平静地回首眺望走过的路了。

回首眺望，我1978年开始读研究生课程之前，曾经数次与道教不期而遇，但我却浑然不觉，或者毫不在意。

上中学时，我们北京市第三十九中学将北京西什库天主教救世主堂（北堂）作为校舍。校舍南面路东一个大院，一座中式古建殿堂隔成几大间，用作我们住宿生的集体宿舍。再南面隔一个店铺就是西安门大街，大街对面光明殿胡同北口是一座机关大院（现为国务院机关事务管理局）。我那时不知道这座大院是清朝皇城道观大光明殿旧址，更不知道清代时大光明殿存放着《正统道藏》和《万历续道藏》经版。直到20年后读到陈国符先生的《道藏源流考》时，方大吃一惊，



想不到《道藏》经版的曾经存放处近在咫尺，我上中学时天天睡在它的旁边。

上大学时，一位同学邀我到 he 家里度周末。晚餐时，他的父母严肃地叮咛这位同学的妹妹说：“天黑后不要到白云观周边去，前两天那里又出事了。”他的父母向我解释说，他们宿舍区背后（北面）是白云观，白云观周边人烟稀少，天黑后常有坏人出没。这是我第一次听说白云观，没往心里放。

1964年，我们大学四年级时去西藏实习。途经西安时，曾登骊山访古，并洗温泉澡。我和几位同学，信步踱到西绣岭第三峰上的老君殿前，遇见两位中年道长在那里卖大碗茶和硕大的甜石榴。其中一位端详了我一阵，突然对我说：你从北京来，要到西边去，你将来会读道经。我将道长的话当作笑谈，置之脑后。我们停下来小憩。道长说因为我是贵人，执意请我和几位同学免费喝茶，还馈赠石榴给我们。盛情难却，我们喝了茶，但坚持付了买石榴的钱。

1966年和1967年“文化大革命”时，我和几位同学假借串联之名游历各地，目睹了成都青羊宫、武汉长春观、苏州玄妙观、上海城隍庙、广州三元宫等遭受浩劫的惨象。但那时对这些宫观的历史和宗教内涵知之甚少，也不感兴趣。

“文化大革命”后期我在天津市宗教处工作。出于工作的需要，我开始阅读宗教书籍，但能够找到的道教书籍和资料少得可怜。一次，我和几位同事一起出差到北京。在京期间我们曾到白云观去看望一位熟人。那时，白云观完全停止宗教活动已经有几年了，许多非道教人士住在观里。进白云观大门时，我们向站岗的解放军卫兵出示了有关部门签发的介绍信。我们路过几座改作他用的殿堂，走进东跨院居住区熟人的家中，交谈到很晚。离开时观内漆黑一片，我脑海里只留下白云观占地面积很大的模糊印象。

1978年，我报考研究生时，除了从古典文学中读到的道教外，对道教没有很深的认识，对自己潜意识中道教文化的影响更是缺乏自觉，也没有想起骊山道长的预言和到过的宫观，只是因无知而无畏地选择了道教为专业。

历史常常与人开玩笑，你本来想进那扇门，后来却走进这扇门。这句话好像是对我说的。我大学读的是藏语言文学专业，后来却主要研究道教。其实，历史的玩笑并没有什么了不起。屈指数来，我走进研究道教的这扇门，同样是满目风光无限、贤达众多。

一路蹒跚，我出版了几部著作，发表了一些论文。平静地审视这些劳作，我只能说，尽力了，没有虚度年华。现选出30篇汇编成册，主要是关于道教的文章，也略涉宗教理论、儒家、佛教、基督教、民间宗教、神道教、三教关系、中日关系等其他方面的内容。由于读研之前缺乏宗教学的理论和知识积累，特别是缺乏对道教的深入认识，所以这些习作不免青涩。既然是回首来时路，就让这些青涩的习作保持原貌、“涛声依旧”，而敬请同道们批评指正吧。

感谢李刚教授敦促并支持本文集的选编和出版，感谢谢正强博士精心编辑本文集。

**朱越利**

**2013年4月21日星期日**

## 目 录

自 序.....	( 1 )
“参同”易学小史 .....	( 1 )
《道藏》的编纂、研究和整理 .....	( 7 )
《道藏》中的中国哲学史史料举例 .....	( 25 )
道经中的郁仪和结璘.....	( 47 )
试析“弃儒从道” .....	( 66 )
基督教神学中国化刍议	
——从三位一体谈起.....	( 75 )
从与徐福有关的神仙故事看中古代文化交流.....	( 84 )
道教传入日本及其对神道的影响.....	( 92 )
北京东岳庙七十六司之源流.....	(110)
论王通对三教的主张.....	(153)
石头希迁为何借用“参同契”作篇名.....	(166)
试论《无能子》 .....	(176)
张伯端生平和丹法流传.....	(205)
从《磻溪集》看丘处机的苦修与隐居.....	(223)
读丘处机栖霞时期的记游诗和山水诗.....	(264)

丘处机对民族团结和元朝统一中国的贡献.....	(277)
张三丰其人的有无乃千古之谜.....	(283)
明代向皇帝敬献春药和秘戏术的人们.....	(306)
读《万历续道藏》札记.....	(315)
论《金瓶梅词话》中的佛道教描写.....	(331)
《金瓶梅》求助鬼神观刍议	
——兼论中国古代文学对宗教的态度.....	(355)
《封神演义》与宗教 .....	(379)
读《清世祖实录》札记.....	(404)
从乾隆皇帝兴废度牒制度看佛道教的社会关怀	
——读《清高宗实录》札记.....	(414)
《歧路灯》展示的清代盛世士人对三教的态度 .....	(428)
鲁迅和橘樸的谈话.....	(446)
吉冈义丰与道教研究及中日关系.....	(459)
安徽萧县瑞云寺史料辑录与冬岭和尚.....	(474)
松潘黄龙寺的宗教融合现象.....	(486)
三十七年来的道教学研究.....	(493)

## “参同”易学小史

汉代的神仙方术著作《周易参同契》是世界上现知最早的外丹理论著作，同时也是讲述内丹术的经典<sup>①</sup>。《周易参同契》的一个显著特点是借助汉代易学构筑炼丹理论，大量借用《京氏易》和《易纬》构成系统的象征符号。王明先生列举《参同契》与汉易学有关者，一曰纳甲说，二曰十二消息说，三曰六虚说，四曰卦气说<sup>②</sup>。朱伯崑先生将《周易参同契》的月体纳甲说与郑玄易学中的五行说、荀爽的乾升坤降说、虞翻的卦变说等并列，统视为东汉时期象数之学的发展<sup>③</sup>。萧汉明先生归纳《周易参同契》中易学的三个特征，一是以乾坤坎离四卦建构的天地结构模型，二是效法河图天地全数得到的《契》数，三是乾卦六爻之象模拟月相的死生盈亏和以阳气盛衰升降之说补纳甲法纯用阴历之不足<sup>④</sup>。

---

① 请参阅拙文《周易参同契的黄老养性术》，《宗教学研究》2004年第4期，第17～26页。又载《道学研究》第1期，第2～17页，2006年。

② 王明《〈周易参同契〉考证》，见《道家 and 道教思想研究》，第250～267页，中国社会科学出版社1984年版。

③ 朱伯崑《易学哲学史》第1卷，第197～244页，华夏出版社1995年版。

④ 萧汉明《〈周易参同契〉的易学特征》，陈鼓应主编《道家文化研究》第11辑，第49～57页，三联书店1997年版。

道教易学内容丰富。道教的义理、方术、科仪、医学、文学、建筑和艺术等方方面面都吸收了易学的内容<sup>①</sup>。这些内容被吸收后是否都属于道教易学的范围,学者间尚有分歧意见。比如对《太平经》表述的易学内容,就“仁者见仁,智者见智”<sup>②</sup>。笔者以为,道教吸收易学内容后的讲述或运用,凡达到学术的层面或构成系统者,称得上是狭义的道教易学。凡仅仅引述或简单运用易学者,属于广义上的道教易学。

《周易参同契》对易学的表述和运用,从狭义上讲亦称得上道教易学。因为《周易参同契》对吸收的易学有所改造和发展,并且构建了理论体系。朱伯崑先生从易学史的角度评价说:《参同契》标志着汉易发展的另一倾向,成为后来道教易学的先驱。《参同契》创建了道教解易的系统,其在道教史和易学史上都起了很大的影响<sup>③</sup>。《周易参同契》创建的炼丹理论和方术,张广保研究员称之为“周易参同学”<sup>④</sup>,曾传辉研究员则称“参同学”<sup>⑤</sup>。《参同契》创建的道教解易

---

① 关于道教易学,请参阅:

卢国龙《道教易学论略》,陈鼓应主编《道家文化研究》第11辑,第1~24页,三联书店1997年版。

陈耀庭《道教科仪和易理》,陈鼓应主编《道家文化研究》第11辑,第338~357页,三联书店1997年版。

詹石窗《易学与道教思想关系研究》,厦门大学出版社2001年版。

詹石窗《易学与道教符号揭秘》,中国书店出版社2001年版。

段致成《道教丹道易学研究——以〈周易参同契〉与〈悟真篇〉为核心的开展》,台湾师范大学国文学系2004年度博士学位论文。

章伟文《宋元道教易学初探》,巴蜀书社2005年版。

② 请参阅:

张涛《太平经》易学思想初探,《文献》1999年第2期,第94~111页,第257页。

章伟文、孔祥宇《试论早期道教与易学的关涉——兼论〈周易参同契〉反映了汉代金丹道教的思想》,《中国道教》2005年第5期,第27~33页。

③ 朱伯崑《易学哲学史》第1卷,第222~223、243页,华夏出版社1995年版。

④ 张广保《〈周易参同契〉的丹道与易道》,《宗教哲学》第4卷第3期,第109页,1998年。

⑤ 曾传辉《元代参同学》,宗教文化出版社2004年版。

的系统，即创建的炼丹术易学，不妨称之为“参同”易学。

三国虞翻曾经注释《周易参同契》，萧汉明先生说：虞翻“没有把魏伯阳《周易参同契》看作是《易》外别传，这种胸襟后世儒者罕有及之者”。“《周易参同契》之月相纳甲说，经虞翻援用后，在后世儒者中引起程度不等的反响。”<sup>①</sup>有学者认为《黄庭经》是《周易参同契》金丹思想的进一步发展<sup>②</sup>。但总的看，《周易参同契》在相当长时期里影响不大。至唐代，《周易参同契》开始大显，不少内丹、外丹经均举起《周易参同契》的旗帜，注释《周易参同契》者渐多。如唐代元阳子《周易参同契注》、《金碧五相类参同契》<sup>③</sup>、无名氏《周易参同契注》、后蜀彭晓《周易参同契分章通真义》等。

自唐代始，外丹术开始走下坡路，而转向内丹术的人逐渐增多。伴随着这一潮流，《周易参同契》亦更多地受到内丹家的重视。正如陈国符先生所说：“至唐代，推崇《周易参同契》为内丹要籍。”又说：“隋唐内丹书，多言阴阳八卦四象五行，铅汞龙虎，多援引《参同契》、《龙虎经》、《金碧经》。此时外丹书亦用此说，但不及内丹应用之多而广。”<sup>④</sup>笔者将唐代以来依托《周易参同契》的内丹术简称为“参同”内丹术<sup>⑤</sup>。依托《周易参同契》，主要目的在于依托“参

① 萧汉明、郭东升《周易参同契研究》，第184～185页，上海文化出版社2001年版。

② 詹石窗《〈黄庭经〉的由来及其与易学的关系》，《古籍整理研究学刊》2000年第4期，第1～5页。

③ 金正耀判定《道枢》卷三四《参同契下篇》是《金碧五相类参同契》的宋代别本，并以此为据，在陈国符考证“系唐人注”的基础上，断言《金碧五相类参同契》和《周易参同契注》的正文和注文均为元阳子撰（金正耀《〈金碧五相类参同契〉宋代别本之发现与研究》，《道教与炼丹术论》，第101～102页，宗教文化出版社2001年版）。

④ 陈国符《道藏源流考》下册，第445、390页，中华书局1963年版。

⑤ 请参阅拙文：

《隋唐五代的性风气与阴丹术源流（上）》，《道韵》第11辑，第238～260页，2002年。

《隋唐五代的性风气与阴丹术源流（下）》，《道韵》第12辑，第282～291页，2003年。

《隋唐五代参同和非参同清修内丹术》，《宗教哲学》第42期，第59～70页，2007年。

同”易学。

“参同”内丹术的发展，引起了“参同”易学的变化。卢国龙研究员归纳了《参同契》注释学的发展规律。他说：内外兼综诠释《参同契》，造成了丹术层面模棱两可的结果，使得宋代诠释《参同契》的风气必然向偏重内丹的方向转化。这种转化出现两种新趋势：其一是纯以内丹法注解《参同契》，其二是创造内丹经典意识在成长<sup>①</sup>。

北宋张伯端著《悟真篇》，远承《周易参同契》，讲述“参同”丹法。王沐先生说《悟真篇》的第三个渊源是继承了《参同契》<sup>②</sup>。卢国龙研究员论《悟真篇》说：“其本体论思想建立在《参同契》流系丹道理论的基础上。”<sup>③</sup>张伯端不仅远承《周易参同契》，而且又以《参同契》注我，用陈抟易学充实了内丹术的理论基础<sup>④</sup>。卢国龙盛赞张伯端“在思路曾借鉴王弼《易》学”，在学理性的“层面上，张伯端甚至表现一个哲学家深闳气象，而不只是一个优越的内丹家”<sup>⑤</sup>。可以说，《悟真篇》将“参同”易学发展为“参同悟真”易学。《悟真篇》甚至成为解读《周易参同契》的“钥匙”，人们在注释《周易参同契》时往往援引《悟真篇》。明罗钦顺强调这一点说：“仙家妙旨无出《参同契》一书，然须读《悟真篇》首尾贯通无所遗，方是究竟处也。”<sup>⑥</sup>

盖于北宋神哲二帝时期，出现了钟吕丹法。钟吕丹法是参同清修

---

① 卢国龙《〈悟真篇〉的丹道渊源》，《道韵》第6辑，第211页、第207页，2007年。

② 王沐《〈悟真篇〉丹法源流》，《道协会刊》第7期，第54～61页。又见《悟真篇浅解》第348～358页，中华书局1990年版。

③ 卢国龙《〈悟真篇〉的丹道渊源》，《道韵》第6辑，第211页，2000年。

④ 请参阅拙文《〈悟真篇〉的文本及丹法》，袁行霈主编《国学研究》第21卷，第176～177页，北京大学出版社2008年版。

⑤ 卢国龙《〈悟真篇〉的丹道渊源》，《道韵》第6辑，第208页，2000年。

⑥ 明罗钦顺《困知记》卷下。



内丹术与吕洞宾崇拜结合的产物，以“参同悟真”易学为内丹术的理论基础。钟吕金丹派随后形成，盖形成于两宋之际<sup>①</sup>。南宋时期，白玉蟾创立了钟吕金丹派南宗，后人就将张伯端视为南宗祖师，将《悟真篇》视为南宗祖经，北方的钟吕金丹派全真教遂被称为北宗<sup>②</sup>。由此开始，钟吕金丹派成为道教内丹派中的主流派别，钟吕丹法成为道教内丹术的主流丹法，《悟真篇》与《周易参同契》并列为“参同”内丹术的权威经典，注释《周易参同契》和《悟真篇》成为钟吕金丹派的重要功课。如宋代钟吕金丹派内丹家陈显微著《周易参同契解》，连理学宗师朱熹也著《周易参同契考异》。“参同悟真”易学得以广泛流传。

元俞琰对“参同悟真”易学有所发展。俞琰潜心研究《周易》和丹道三十余年，著《周易参同契发挥》、《易外别传》、《周易参同契释疑》等。朱伯崑先生说：俞琰以邵雍的先天图解释魏伯阳的《周易参同契》。俞琰继承陈抟、邵雍、朱熹的传统，进一步将道教练内丹的理论同邵雍易学结合起来，成为宋易中以图式解释《周易参同契》的代表<sup>③</sup>。萧汉明先生指出：“俞氏治道教易，以魏伯阳《周易参同契》为宗，会通邵雍的先天之学，遍采唐宋以来内丹诸学派之说，参以伊川、横渠、朱熹之论，着重阐发道教内丹修炼的功理功法。”将先天图引入道教易，寻找宋代图书易与汉代象数易两者之间的连接点，是俞琰道教易的特征。“炼丹术一向注重天道与人道的吻合，但多零散之论，或者语焉不详，未能形成理论系统。俞琰通过总结古代天文、

① 请参阅拙文《钟吕金丹派的形成年代考》，《天问》丙戌卷，第347～370页，江苏人民出版社2006年版。

② 请参阅拙文《全真教南宗的形成》，熊德基、麦子飞主编《全真道与老庄学国际学术研讨会论文集》上册，第127～162页，华中师范大学出版社2009年版。

③ 朱伯崑著《易学哲学史》第3卷，第33～42页，华夏出版社1995年版。

医术和炼丹术的成就，并以易学的结构框架和自然哲学，实现了这一理论的系统化建构。”“至俞琰始大量引入易学基础理论，且援《易》象建构了众多的人体丹术模型，不仅使丹术有了坚实的理论基础，同时也大大丰富了医学研究的方法论。”<sup>①</sup>

明清时期注释《周易参同契》者仍然不少，如明陆西星《周易参同契测疏》和《周易参同契口义》、清陶素耜《参同契脉望》、仇兆鳌《顶批周易参同契脉望》和《古本周易参同契集注》、傅金铨《顶批上阳子原注参同契》、纪大奎《周易参同契集韵》、吕惠连《周易参同契秘解》等。这些注释虽在理论方面无突出的发展，但仍起到承载和接续“参同悟真”易学的作用。如明陆西星《周易参同契测疏》下篇曰：“炉火之事一大《易》之道也。”<sup>②</sup>清仇兆鳌《古本周易参同契集注》上卷曰：“丹道之与易道适相符合耳。”<sup>③</sup>吕惠连《周易参同契秘解》卷一曰：“不明乎易者，不足以读《参同契》之书也。”<sup>④</sup>这些都是秉承《周易参同契》“三道由一”的基本精神的。

（本文曾在2012年9月21—25日新疆伊犁特克斯八卦城召开的“首届中国特克斯世界周易高端论坛”上交流）

---

① 萧汉明《论俞琰易学中的道教易》，陈鼓应主编《道家文化研究》第11辑，第265～291页，三联书店1997年版。

② 《道藏精华》第二集之四《方壶外史》，第523页，台湾自由出版社1982年版。

③ 仇兆鳌《古本周易参同契集注》上卷，第93页，上海古籍出版社1989年版。

④ 《藏外道书》第25册第81页，巴蜀书社1992年版。

## 《道藏》的编纂、研究和整理

道教经籍的总集称为《道藏》。“藏”字作为动词读“仓”的阳平音（Cáng），作为名词读“葬”（Zàng）。藏（动词）的处所则为藏（名词），如储藏五谷精华之处为人体之五藏（演化为脏），收藏经书之处则有《道藏》、《佛藏》、《敦煌宝藏》等等。对于经书来说，藏（名词）也就是总集，与之相近的词是“库”，所谓某某文库。但这不是小部分的集，而是全集、全书，包罗一切经。当然，《道藏》不可能做到绝对的全，只能是相对的全，尽可能的全。全也是可分的，《道藏》就曾分过全藏和别藏。别藏对于所收的一类道经来说，也是全集，当然也是相对的全。《道藏》正是这样。它基本上反映了明以前道经的全貌，为其他任何道经集所不可比拟。所以，它历来受到道士的重视，也受到道教学研究者的关切。

### —

《道藏》经过多次编纂，所收道经的种数和卷数不断增加。关于《道藏》编纂的历史，陈国符先生的《道藏源流考》（1949年初版，1963年增订版）和吉冈义丰先生的《道教经典史论》（1955年初版），

作了详尽的考证和论述。

陈国符先生的考证，以《汉书·艺文志》著录的道书为起点。该志著录道 37 家，993 篇。其中黄帝和老子共有 8 家 129 篇。道家、黄老，与道教有密切关系，前者是后者的思想来源之一。该志还著录房中 8 家，186 卷，为后世房中术之祖，其中黄帝、天老、务成子、容成 4 家，107 卷；著录神仙 10 家，205 卷，为服饵炼养之所发端，其中黄帝 4 家，泰一 2 家，共 114 卷。这些书中大概有黄老道所撰或所奉的经典，但汉代太平道、五斗米道所奉道经，为《汉书》所遗漏，这和班固兄妹的儒家观点不无关系。

吉冈义丰先生的论述从《抱朴子·遐览篇》开始。该篇著录道经 670 卷，另有符 500 多卷，分为道经、记、符、图。其中不少是汉代道经，惜葛洪未注明。葛洪的著录亦不完全。他的老师郑隐藏道经甚富，葛洪未全部过目。但《抱朴子·遐览篇》的著录时代很早，其中大部分书籍已经亡佚，所以其经目亦足宝贵。

刘宋时有陆修静的《三洞经书目录》。唐高宗总章元年释道世《法苑珠林》卷六九《破邪篇·妄传邪教第三》曰：“又按宋太始七年道士陆修静答明帝云：道家经书并药方符图等，总一千二百二十八卷。云一千九十卷已行于世，一百三十八卷犹在天宫。”该目有三点值得注意：第一，陈国符先生称其是道书目最古者。第二，其为受皇帝敕令而编的第一部道书目。第三，开三洞分类的先河。陆修静以三洞说来整理道经，反映了各派道教徒的认同意识，即认识到各派相互之间虽有枝节上的差异，但基本信仰是相同的，属于同一宗教。三洞说对《道藏》的编纂产生了深远影响。

之后，有孟法师《玉纬七部经书目》。孟法师为谁，尚无定论。其为南北朝时人，稍后于陆修静，可以肯定。其书目是所知最早使用七部分类法者。它表明道经的范围更加广泛。

继之，有陶弘景《经目》、梁阮孝绪《七录·仙道录》、北周《玄都经目》、王延撰经目《三洞珠囊》7卷（另有唐王悬河《三洞珠囊》7卷，与王延《三洞珠囊》同名不同书，前者今存《道藏》，后者已亡佚）、《隋朝道书总目》、唐尹文操《玉纬经目》、史崇玄等修《一切道经音义》，整理道经者代不乏人。

唐玄宗崇信道教，开元中发使搜访道经，纂修成藏，御制《琼纲经目》。此藏可称为《开元道藏》。《琼纲经目》亦称《三洞琼纲》。唐玄宗命令崇玄馆缮写《开元道藏》，分送诸道采访使，再由诸道转抄，以广流布。《道藏》转抄流布，这是有史可查的第一次。

《开元道藏》后不久，爆发了安史之乱，两京秘藏，多遭焚烧。唐肃宗、代宗、文宗、僖宗时都曾重新搜集道经。五代时，杜光庭在四川，吴越忠懿王钱俶在天台桐柏宫都曾亲自或令人重建《道藏》。宋太宗曾命徐铉、王禹偁校正道书。

宋真宗大中祥符初年，命王钦若领校《道藏》，按洞真、洞玄、洞神、太玄、太平、太清、正一七部，合为新录，凡4359卷。篇目曰《宝文统录》。后又命张君房修《大宋天宫宝藏》。其可注意处为：第一，以《千字文》为函目。以《千字文》为函目，也是一种进步。第二，张君房又撮其精要、编成《云笈七签》120卷。《云笈七签》今存《正统道藏》中，由之可以了解《大宋天宫宝藏》的主要内容。第三，其七部顺序与今同。

宋徽宗崇宁中重校《道藏》，政和中刊《万寿道藏》。其可注意处为：第一，道书雕版始于五代，但全藏付刊，始于《政和万寿道藏》。第二，其中不少道经为今《道藏》之源。

宋孝宗淳熙二年起，临安府太一宫曾抄录《政和万寿道藏》数部，使其得以传至元代。金孙明道刊《大金玄都宝藏》，元宋德方刊《玄都宝藏》，在《政和万寿道藏》的基础上，又有所增补。

元宪宗、元世祖先后两次焚经，元末又被兵祸，《道藏》多毁亡。明朝两次纂校《道藏》，先后由 43 代天师张宇初、通妙真人邵以正负责。英宗正统十年，刊校事竣，共 5305 卷，480 函。仍以《千字文》为函目，自天字至英字，系梵夹本，名曰《正统道藏》。明神宗万历三十五年，50 代天师张国祥刊续《道藏》，自杜字至纓字，凡 180 卷，32 函，名曰《万历续道藏》。正续《道藏》共 512 函，经板 121589 叶，5485 卷。我们平时说《正统道藏》，即包括《万历续道藏》在内。

从《道藏》编纂史可以看出：

第一，由于兵灾、火灾、焚经及保管不善等原因，历代《道藏》不断遭到毁坏、散失，保存极为不易。

第二，刘宋明帝、北周武帝、唐玄宗、宋太宗、宋真宗、宋徽宗、宋孝宗、金世宗、金章宗、明成祖、明英宗等帝王，比较重视编纂《道藏》。

第三，道经是随毁随增，历代都有新道经问世，故《道藏》总卷数不断增加。

《正统道藏》经多次修补。自正统十年（1445）十一月十一日颁印《正统道藏》后，至万历三十五年（1607）一月十五时刻印续《道藏》之前，《正统道藏》曾有过两次重印。第一次是嘉靖三年（1524）八月十日，另一次是万历二十六年（1598）七月吉日，重印了全部或部分。据柳存仁先生考证，这两次对正统十年初印《正统道藏》可能有所修补。之后，清道光二十五年（1845），王延弼对正统十二年赐予北京白云观的《正统道藏》的残缺，再次进行修补。1936 年，白云观所存两部《正统道藏》，有一部已缺 2734 卷，星桥、董康、傅增湘等人在白云观后花园设修补明版道藏经办事处，对其进行修补。故 1936 年以后，白云观原藏两部《道藏》，一部是道光修补本，另一部

是道光修补本的民国修补本。后其中一部移藏北京图书馆。

据《道藏精华录》绪言，明《道藏》又有天启丙寅新刊袖珍本。陈国符先生未见此本，笔者也未见。

明清两代，颁赐各处宫观《道藏》甚多。但由于颁赐时间不同，有的据原版印刷，有的据修补版印刷，所以个别文字会有不同，这是治明《道藏》时需要留心的。

明《道藏》今已不多存。《道藏源流考》曰：“易心莹道士云：河南南阳玄妙观《道藏》，存河南镇平杏花山菩提寺。”1982年，笔者同另外两位同仁前往镇平阅藏，见该藏尚存，归镇平县图书馆保管，残阙不多。这是在北京、上海、青岛、成都、东京等处之外，所存的又一部接近完帙的明《道藏》。笔者认为，其他地方可能尚存残卷，如果互补，说不定又可整理出几部全藏。第一步可将各地的残卷目录汇集起来。

1923年10月至1926年4月，徐世勋、傅增湘等主持，以北京白云观所藏明《道藏》为底本，由上海商务印书馆影印线装缩印本，称为涵芬楼影印《道藏》，为学者提供了便利。涵芬楼影印本有错简和遗漏。《正统道藏》是以《千字文》为函，每函数卷，卷各一册。涵芬楼影印《道藏》以《千字文》为册，但有的字又分为二册或三册，所以它不是512册，而是1120册。

1977年，台湾艺文印书馆缩印《藏道》，编为32开本60册，另有总目和索引1册。同年新文丰出版公司影印《道藏》，编为16开本60册，另有总目录1册，其中附白云霁《道藏目录详注》和《重印道藏缘起》。1986年10月，日本株式会社中文出版社影印《道藏》，编为16开本36册，前有目录一册。1988年3月，文物出版社、上海书店和天津古籍出版社影印《道藏》，编为16开本36册，第1册刊有胡道静先生的《前言》和目录。该本以原涵芬楼影印本为底本，

进行了补缺、纠误、描残等工作，是目前最好的版本。

## 二

《道教经典史论》开列了在研究《道藏》时可供参考的论著 23 种。它们是：

1. 《道藏目录详注》，（明）白云霁编，1626 年。
2. 《道藏目录详注》，（明）李杰或李杰若编。
3. 《道藏子目引得》，翁独健编，1935 年哈佛燕京学社刊。
4. 《Taoisme》VOL. I, L. Wieger, 1911 年刊。
5. 《读道藏记》，刘师培著，见《国粹学报》或《道藏精华录百种》。
6. 《支那における佛教と儒教道教》，常盘大定著。
7. 《老子原始》，武内义雄著。
8. 《中国道教史》，傅勤家著。
9. 《道藏について》，小柳司气太著，《ピタカ》8 卷 8 号，1940 年。
10. 《佛教と道教》，久保田量远著，《东洋文化史大系（隋唐の盛世）》。
11. 《道藏についての一管见》，福井康顺著，《东洋思想研究》第三。
12. 《道教の実態》，吉冈义丰编著。
13. 《道教思想》，幸田露伴著，《露伴全集》第 18 卷。
14. 《中国目录学史》，姚名达编。
15. 《南宋初河北新道教考》，陈垣著。
16. 《老庄の思想と道教》，小柳司气太著。



17. 《白云观について——道藏——》，窪德忠著，《支那佛教史学》七之二。

18. 《道教と中国社会》，窪德忠著。

19. 《灵宝经の研究》，福井康顺著，《东洋思想研究》第四。

20. 《道藏源流考》，陈国符著，1949年中华书局刊。

21. 《道藏の基础的研究》，福井康顺著。

22. 《葛氏道教の研究》，福井康顺著，《东洋思想研究》第五。

23. 《道藏について》，窪德忠著，《东方宗教》第六号。

翁独健先生1935年编著的《道藏子目引得》，对检阅《道藏》经目、著者和经史人名等，提供了很大的方便，至今仍在发挥作用。

除上述23种外，还可补充22种。

1. 《读〈道藏〉札记》，汤用彤著，1964年。

2. 《道藏考略》，曲继皋著。

3. 《道藏精华录》绪言。

4. 《四库全书总目》。

5. 《续修四库全书总目》。

6. 《续修四库全书总目稿本》。

7. 《道藏についての一考察》，福井康顺著，《东洋思想研究》第四，1940年。

8. 《道教の经典》，平野义太郎著，《大アジア主义の历史的基础》，1945年。

9. 《宫内厅书陵部所藏の道藏》，窪德忠著，《东方宗教》第7号，1955年。

10. 《道藏の成立について》，吉冈义丰著，《宗教研究》14—4，1956年。

11. 《道藏成立史序说》，大渊忍尔著，《冈山史学》13，

1963 年。

12. 《道藏の成立》，大渊忍尔著，《东方学》38，1969 年。

13. 《明正统本道藏书名字画索引》，京都女子大学图书馆编，1965 年。

14. 《サソ一氏编〈庄林续道藏〉の出版によせい》，大渊忍尔著，《东方宗教》47，1976 年。

15. 《涵芬楼影印本道教校勘记——全真教关系资料について——》，窪德忠著，《东方宗教》10，1956 年。

16. 《中国丛书综录》，书中有《道藏》目录，通过索引可查道经在《道藏》中的位置。

17. 《道藏源流续考》，陈国符著。

18. 《云笈七签索引》，施伯尔编。

19. 《抱朴子内篇索引》，施伯尔编。

20. 《道藏提要》，任继愈主编，待出版<sup>①</sup>，笔者参与了该书的撰写工作。该书简单扼要地介绍了《道藏》中每一部书的内容，尽可能考证年代和作者。并附有撰人小传、各种索引和分类目录等，凡一百万字左右。

21. 《道书综目索引》，苏晋仁编，待出版，该书为苏先生多年劳作的成果，著录道书 8000 种左右，种数超出《道藏》数倍并标明存佚。

22. 《道藏提要》，施伯尔主编。

欧洲中国研究会从 70 年代开始实施《道藏》目录编制，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，

---

① 今注：中国社会科学出版社，1991 年 7 月第 1 版。

输入电脑并制成缩微胶片。几年前已基本完成。另外，他们也在写《道藏提要》，不知是否已出版<sup>①</sup>。

### 三

《道藏》保存了自东汉至明万历年间的大量道教经典，内容十分丰富，包括教派、人物、神仙、名山、宫观、戒律、科仪、教理、方术、法术等，是研究道教的重要资料。《道藏》是道教的文献宝库，研究道教离不开《道藏》，其道理是不言而喻的。但是整理《道藏》方面还有许多基础工作要做。

第一，年代、作者考证。《道教》中不少著作不标年代，不题作者，需要考证。陈国符先生不止一次讲过，如果仔细考证，《道藏》中还可确认一些汉代道经。当然，汉代以后的道经也有一些需要确认。前人在这方面已经做了不少工作，推动了道教研究，剩下的工作难度将更大。

第二，辑佚。汉魏六朝古道经佚失很多，隋唐以后的道经也有佚失。《道藏》中不少晚出的经典，保存着早出道经的佚文。如果下功夫梳理编辑，当可恢复一些古道经的面貌，或窥知其内容。王明先生的《太平经合校》即是一个成功的范例。

第三，“破译”。比如《玉音法事》，其乐谱至今无人能识。某些符箓，当有隐秘含义。全真诗词中有不少藏头诗，也可能暗藏文章。有些道经文字难懂，如《周易参同契》等丹经，《真诰》等神仙降语之书。上述各类道经中，恐怕有些需要寻找密传的口诀，才能掌握读

---

<sup>①</sup> 今注：The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang (道藏通考)，Edited by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. Chicago: Univesrity of Chicago Press, 2004 (2005).

法，而另外有些经的某些部分是根本读不懂的。

第四，点校、注释。《道藏》中不少道经有广泛的研究价值，需要标点、注释，才能让更多的人读懂。王国维先生对《长春真人西游记》、杨联升先生对《老君音诵诫经》、饶宗颐先生对《老子想尔注》、王明先生对《抱朴子·内篇》，都做了很好的注释。王沐先生对《悟真篇》、潘雨庭先生对《周易参同契》的注释也将出版。据说，有人在注《养性延命录》和《真诰》等，有人在点校《老子河上公注》、《云笈七签》等，这都是有益的工作。除了这些之外，还有不少书值得校注。

第五，选编。《道藏》中不少道经包含着价值较高的哲学、历史、文学、医学等资料，如果把它们分类摘录、汇辑，然后点校、注释，将对科学研究做出贡献。这方面的工作基本上还是空白。

《道藏》除了收入大量直接属于道教的道经之外，还收入不少哲学、文学、医学等书籍。这些书中，有一部分是注。注者既不是道士，内容也不属道教，只因被注的本经是道教所信奉的《道德真经》、《南华真经》、《阴符经》等，所以这些注也被收入《道藏》。它们与道教的联系在于本经。有的著作属医书，但作者是道士，如孙思邈著《千金方》、《千金翼方》。它们与道教的联系在于作者。有的书论《易》学，有的书论占卜，由于道教也吸收了《易》学和占卜的内容，它们也被收入了《道藏》，与道教发生了联系。一些学者认为这些书不属于道经，不应收入《道藏》。陈樱宁先生认为它们与道教相通，应当收入。笔者认为：第一，它们已经收入《道藏》，应当承认这一历史事实。第二，看问题的角度不同，结论也会有差异。各有各的道理，不必强求一致，应当存异。第三，笔者将《道藏》中的子书分为与道教直接和间接有关的两大部分。上述文、史、哲、医等书，属于后者，它们对于研究道教也是有帮助的，对于研究其他学科，帮助更

大。比如说《墨子》，是靠《道藏》才得以保存下来的。《墨子》是研究墨家学派的直接资料，对于研究我国的思想史、逻辑学史、科技史等都具有极高的价值。向社会各界推荐这一部分书籍，也是整理《道藏》的工作之一。

《道藏》不仅内容丰富，而且版本价值很高。《道藏》中不少著作避宋讳，如恒字缺笔避宋真宗名讳，胤字缺笔避宋太祖名讳等，说明《道藏》中不少著作源自宋《道藏》，为宋本，对于一些著作来说，其文字更接近原貌。有些著作是明版，也很珍贵。比如《无能子》，现存十几种版本，《道藏》本最早。另外，《道藏》中善本很多，如《抱朴子》、《韩非子》等，均以《道藏》本为佳。《道藏》对于校勘古籍的作用，已得到越来越多的人的重视。全面评价和介绍《道藏》的版本价值，也是很有意义的工作。

另一项工程浩大的工作是收集《道藏》以外的道经。明代以后，新的道经仍在继续产生。所以许多学者深感有再续《道藏》的必要。清闵一得辑《道藏续编》第一集，美国学者萨梭（Mhial Raleigh Saso）会同台湾道教学者，于1975年出版了中文版《庄林续道藏》，共25卷，收录了有关道教科仪的经文。这两种书都是很好的尝试，但在内容和卷帙方面都需要大大补充。

有些学者，虽然没有进行再续《道藏》的工作，但在搜集道经方面进行了努力。清康熙年间进士彭定求编《道藏辑要》，收入道书283种。嘉庆年间，蒋元庭编入《道藏辑要目录》一卷。光绪三十二年，成都二仙庵重刻，新增贺龙骧编《道藏辑要子目》五卷，另刻有《道藏辑要续编》行世。《道藏辑要》主要收《道藏》中的精华，但也增入了不少种新的道经。民国守一子辑《道藏精华录》，收入100种，其中有一部分为《道藏》外道经。今人萧天石辑《道藏精华》17集，收入600余种，新增道经较多。此外还有：

1. 《道言内外》，（明）一壑居士辑，明刊本，收入（晋）许逊著《铜符铁券》一卷、《石函记》一卷，凡2种。

2. 《道书全集》，（明）阎鹤洲辑，万历十九年（1591）金陵阎氏刊本，收道书35种。

3. 《方壶外史》八卷，（明）陆西星撰，民国四年（1915）香山郑观应等刊印，收道书14种。

4. 《道书》，清钞本，收道书39种。

5. 《道言五种》，（清）陶素相撰，清康熙中遗经堂刊本，收道书5种。

6. 《道贯真源》（清）董元真辑，清乾隆嘉庆间古越集阳校刊本，收道书16种。

7. 《道书十二种》（一名《指南针》），（清）刘一明撰，收道书12种。

8. 《陈氏志学斋丛刊》，（清）□□辑，清光绪中陈氏志学斋刊本，收道书2种。

9. 《古书隐楼藏书》，（清）闵一得辑，清光绪三十一年（1904）刊本，收道书35种。

10. 《济一子道书》，（清）傅金铨撰，清善成堂刊本，收道书12种。

11. 《证道秘书》，（清）傅金铨辑，清善成堂刊本，收道书10种。

12. 《楞园仙书》，（清）江含春撰，收钞本9种。

13. 《仙术秘库》，（清）玉枢真人著，其内容分四部分：一、仙家修品术；二、仙家摄生术；三、仙家炼丹术；四、仙家实验谈。该书没有采用若干种道书合集的形式，但实际上是博采诸书。1980年由台湾新文丰出版公司再版。

14. 《悟真四注篇》，（民国）□□辑，民国石印本，收道书4种。

15. 《道统大成》，光绪庚子年汪东亭辑，收入《参同契》、《中和集》、《入药镜》、《明道篇》等丹经。也由新文丰出版公司再版。

16. 《中华仙学》上下两册。徐伯英选集、袁介圭审定，1978年由台湾真善美出版社出版。所辑为《扬善半月刊》、《仙道月报》中的文章。分为四编。一仙学实证，二仙学理论，三诗歌杂抄，四仙学专著。

17. 《道符制法》三册，苏鼎堂、杨逢时著，1983年由逸群图书有限公司出版。

18. 《中国道坛符咒总集》，峨眉居士藏版，书面印有这样的话：“中国数千年来道教密藏符箓466道。”由内湖集安堂道坛印，逸群图书有限公司总经销，无印刷年代。

19. 《道坛作法》，峨眉居士、追云燕、灵仙子（张持贞）等编集，笔者见到的是17大册，1983年至1985年由逸群图书有限公司陆续出版。张源先代序，其中将道教分为积善、经典、丹鼎、符箓、占验五派，认为道教有七义：敬天、祀祖、修道、行教、救人、利物、济世。

20. 《道教文献》，林洁祥主编，1983年丹青图书有限公司出版，收《龙虎山志》、《太岳太和山志》、《逍遥山万寿宫志》、《金盖心灯》、《三教搜神大全》、《玉定金科例诛辑要》、《玉定金科例堂辑要》和《玉定金科例宥辑要》等8种。

敦煌卷子的发现，使我们得到一大批唐代手写道经。其中有许多是《道藏》佚书。整理敦煌道经当使《道藏》得到宝贵的补充。著录和研究敦煌卷子中《道藏》佚书的论著有：

1. 《敦煌劫余录》，陈垣著。

2. 《道藏源流考》，陈国符著，1949年。

3. 《伦敦所藏敦煌卷子经眼目录》(《图书集刊》新第1卷第4期), 向觉明。

4. 《敦煌古籍叙录》、王重民著, 商务印书馆, 1956年。

5. 《敦煌的道家经典》,《敦煌——伟大的文化宝库》, 姜亮夫著, 上海古典文学出版社, 1956年。

6. 《スタイン将来敦煌文献中の道教资料》, 吉冈义丰著, (《东方宗教》第12、13期), 1958年。

7. 《道教と佛教(第一卷)》, 吉冈义丰著, 1959年。

8. 《敦煌残卷三则》, (《福井博士颂寿纪念东洋思想论集》), 大渊忍尔著, 1960年。

9. 《敦煌道经目录》, 大渊忍尔编, 法藏馆, 1960年。

10. 《敦煌遗书总目索引》, 王重民编, 商务印书馆, 1962年。

11. 《敦煌道经后记汇录》, 陈祚龙著, (《大陆杂志》第25卷第10号), 1966年11月。

12. 《スタイン将来大英博物馆藏敦煌文献目录——道教の部》, 吉冈义丰著, 东洋文库, 1969年。

13. 《敦煌道经目录篇》, 大渊忍尔著, 福武书店, 1978年。

14. 《敦煌道经图录篇》, 大渊忍尔著, 福武书店, 1979年。

15. 《敦煌と中国道教》, 編集委員, 大东出版社, 1983年。

## 四

《道藏》是按三洞四辅分类编排的。三洞指洞真、洞玄、洞神, 四辅指太玄、太平、太清和正一。三洞加四辅合称七部。七部是依道统区分的, 即不同教派的经典有不同的传授和发展源流。三洞四辅分类法标志着道藏编纂工作的成熟, 也是道教各流派认同意识的体现。



从道经源流来说，洞真部是上清经，洞玄部是灵宝经，洞神部是三皇经，太玄部是老子经，太平部是太平经，太清部是丹书，正一部是天师道经。有一段时间，《道藏》就是依此分类编排道经的。但随着道经的不断增加，从唐起，有些道经已不能为七部所容，《道藏》的分类就有些不适应需要了。

《正统道藏》中不仅有许多经无法为七部所分类，即使符合七部的经也已混淆，如上清经当入《洞真部》，而今大多误入《正一部》；《度人经》诸家注当入《洞玄部》，而今误入《洞真部》；道家诸子注疏当入《太玄部》，而今误入《洞真部》。

七部分类对于研究古代道经的渊源是很有用的，但对于分学科研究则不甚方便。除去梁阮孝绪《七录》、《隋朝道书总目》和《隋书·经籍志》不算，唐代以后，还有其他分类方法。近现代更有进行新的分类尝试者。

北宋张君房摘录《大宋天宫宝藏》精华编成大型道教类书《云笈七签》。由于《云笈七签》形同缩编《道藏》，所以其分类实际上是对《道藏》的重新编排。《云笈七签》分为道德部、混元混洞开辟劫运部、道教本始部、道教经法传授部、经教相承部、三洞经教部、天地部、日月星辰部、十洲三岛、洞天福地、二十八治、禀生受命、杂修摄、斋戒、说戒、七签杂法、存思、秘要诀法、杂要图诀法、杂秘要诀法、魂神、诸家气法、金丹诀、金丹、金丹部、内丹诀法、内丹、方药、符图、庚申部、尸解、诸真要略、仙籍旨诀、诸真语论、七部语要，七部名数要记、仙籍语论要记、仙籍理论要记、赞颂歌、诗歌、诗赞词、赞诗词、纪、传、传录、列仙传、神仙传、洞仙传、神仙感遇传、传和道教灵验记等 52 类。

南宋郑樵《通志·艺文略》将著录的道经分为 25 类：1 老子；2 庄子；3 诸子；4 阴符经；5 黄庭经；6 参同契；7 目录；8 传；9 记；

10 论；11 书；12 经；13 科仪；14 符；15 吐纳；16 胎息；17 内视；18 导引；19 辟谷；20 内丹；21 外丹；22 金石药；23 服饵；24 房中；25 修养。

《道藏举要》分道德真经、南华真经、冲虚至德真经、周易参同契、诸子、道书、史传地志、摄生、术数、道家十集。

魏哲（戴遂良，L. Wieger）氏《道藏分类表》分为 56 类：1 义教；2 诸天；3 玉皇；4 文昌；5 梓潼；6 北斗；7 南斗；8 神将；9 神兵；10 雷霆；11 龙王；12 白猿；13 神虎；14 五岳；15 灶神；16 五行；17 三官；18 六甲；19 三茅真君；20 宇宙开辟进化论；21 养真；22 神真仙；23 诫律拔罪；24 修炼；25 默悟；26 启示感应；27 科仪；28 忏颂；29 符篆；30 方术；31 服食；32 吐纳；33 丹法；34 星占；35 风水；36 卜筮；37 术数；38 周易；39 亡魂；40 血湖经；41 报父母恩重经；42 文集杂著；43 史传；44 表奏；45 地理；46 博物；47 医药生理；48 老子；49 列子；50 庄子；51 文子；52 亢仓子；53 尹喜；54 阴符经；55 悟真篇；56 参同契。

1959 年中华书局出版的大型工具书《中国丛书综录》收入了《道藏》。其第 1 册《总目》类编部分，按经史子集 4 部分类法，将《道藏》归入子类道家。其第 2 册《子目》将各丛书的子目打乱，仍按 4 部分类法编排，《道藏》大部分道书被集体归入子部道教类，其余分散到经、史、集部和子部其他类。子部道教类又细分为经文、神符、灵图、谱篆、戒律、威仪、方法、众术、表章赞颂和杂著 10 属。

1960 年，陈樱宁先生将《道藏》经书分为 14 类：1. 道学类，如老、庄、列、文、淮南子、关尹子等；2. 道通类，如鬻子、鹖冠子、公孙龙子、尹文子、墨子、孙子等；3. 道功类，如吐纳、导引、存想、内丹等；4. 道术类，如药饵服食、金石炉火、神丹黄白；5. 道济类，如医书；6. 道余类，如宅经、占卜；7. 道总类，如云

笈七签、无上秘要；8. 道史类，如列传、年谱、山志；9. 道集类，如诗文集；10. 道教类，如正一、全真两派专讲道教诸书及陶弘景的《真诰》；11. 道经类，如元始、灵宝、太上诸经；12. 道戒类，如专讲戒律诸经书；13. 道法类，如道法会元、灵宝大法、三元秘藏等；14. 道仪类，如道门科范、济度金书、灵宝玉鉴、赞颂等。

1984年4月在杭州召开的《道藏提要》（任继愈主编）讨论会上，提出了3种分类目录，征求意见。在讨论的基础上，待出版的《道藏提要》的分类目录确定为：

一、总类：1. 目录；2. 道教叙说、辞书、类书、丛书。

二、道经。

三、戒律科仪：1. 戒律；2. 科仪；3. 斋醮忏仪；4. 表奏、赞颂。

四、道论。

五、修炼：1. 修心；2. 存神；3. 炼丹；4. 行气导养。

六、符箓道法：1. 符箓图诀；2. 道法咒术。

七、记传：1. 神谱；2. 仙传道史；3. 山渎宫观碑志。

八、子书：1. 诸子；2. 易学；3. 医药；4. 占卜星命。

九、诗文集。

钟肇鹏先生在《道藏目录新编刍议》（见《中国文化研究集刊》第二辑，复旦大学出版社1985年版）一文中，参照中国古籍的4部分类法及道书的特点，将《道藏》目录分为总类、经论、史地、诸子、道术、杂著6类22目，原文分类表从略。

在保存明《道藏》原目录分类的前提下，作为并存目录，重编《道藏》分类目录是很有必要的。它可以给研究人员带来便利。上述对《道藏》或著录道经所作分类，皆有所长，各有侧重。但总的来说，《道藏》新编分类目录，尚处于摸索阶段。在这个问题上，也同

其他学术领域一样，应当百花齐放。我个人认为，如果有一种《道藏》新编目录，不仅对道教界和精通古籍分类法的读者适用，而且更能帮助兴趣在于其他学科的读者，从《道藏》中较为迅速省力、准确地找到所需要的著作，这种目录可能也有用处。这样，就需要参考全国统一化和标准化的现代图书分类法，采用新的术语。对于不能采用新术语的，只能列入哲学大类下的宗教小类的道经，可采用道教术语。《道藏》原目录在三洞之下，各洞又分为 12 部，12 部的术语基本上是可以继承的。

具体来说，《道藏》新编目录初步考虑可以分为以下 27 类：哲学、佛教、文诀、符图、戒律、论注、神谱、威仪、颂奏、法术、迷信术数、兵法、诗文集、神话、图画故事、道教音乐曲谱、神仙人物传记、宫观山志、游记、古代化学、中医基础理论、中草药方术、气功疗法、养生、古代性医学、科学技术和综合性图书。

另外，该交叉互见的著作，尽量在各类中标出，可能也是有益处的。

（原载《中国道教》1990 年第 2 期）

## 《道藏》中的中国哲学史史料举例

现存《道藏》（名《正统道藏》和《万历续道藏》）中的中国哲学史史料极为丰富，既有间接史料，也有直接史料。现存《道藏》虽是明刻本，但其渊源出自北宋《政和道藏》，其中不少著作版本古老，有的源于宋版，有的鲜见其他传本，极其珍贵。其中有关中国哲学史的史料分布大致有以下几种情况：第一，某些道经含有道教哲学内容。第二，某些道经引用或著录了含有哲学内容的诸子和儒、佛著作。第三，《老子》、《庄子》、《列子》、《亢仓子》、《文子》和《关尹子》被道教奉为真经，《黄帝阴符经》被奉为丹经。《道藏》收罗了这七部书的大量注释，其中有许多是哲学著作。第四，部分易学、术数著作和上述七部以外的哲学著作，也被纳入《道藏》。本文仅以后两种著作为例选择唯赖《道藏》才得以传世的珍本，以及属于两种以上版本中较早或较佳的善本，示其史料价值，以窥《道藏》保存我国古代文化之一斑。

## 一、《老子》

《道藏》收入《老子》白文本两种，注释五十一种<sup>①</sup>，称《老子》为《道德真经》。

### 1. 两汉魏晋南北朝时期

“能”帙《道德真经指归》十三卷残篇（第三七五至三七七册，涵芬楼本，下同），汉严遵撰，谷神子注，原缺卷一至卷六，今余七卷。现存十三卷残篇诸种，以《道藏》本早出。近人蒋锡昌已辩证此残卷不是伪书（见《老子校诂》）。另外，《道藏》中前蜀强思齐《道德真经玄德纂疏》，几乎全部辑录了严遵的《老子指归》。再者，《道藏》中宋李霖《道德真经取善集》、宋陈景元《道德真经藏室纂微篇》及《道藏》外宋范应元《道德经古本集注》等，引用了《老子指归》。若将上述几种辑校，当可获《老子指归》完璧。

“鼓”帙《老子微旨例略》（第九九八册），不分卷。本书鲜见其他传本。王维诚辑王弼《老子指略》，考证本书即《老子微旨例略》佚文（见北大《国学季刊》第七期三号）。王弼在本书中阐发其玄学。

### 2. 隋唐五代

“丝”帙《道德真经注》四卷残卷（第四三〇册），初唐高宗、武后时道士李荣撰。本残卷鲜见其他传本。该注仅存《道经》一至三十六章，《道经》末章和全部《德经》原阙。《道藏》中前蜀强思齐《道德真经玄德纂疏》几乎全录李荣注文。《道藏》中《道德真经注疏》，原题顾欢撰，其中引李荣注。敦煌卷子中发现李荣注《德经》部分。另有两种敦煌残卷，题无名氏注，实为李荣注，可补《道经》末章。

---

<sup>①</sup> 五十一种注释中不包括宋宋鸾《道德篇章玄颂》和蒋融庵《道德真经颂》。

近人蒙文通依据上述诸本，辑校《老子》李荣注，获全璧，并题《跋》叙述辑校本末。李注明重玄之旨，倡圣君无为之治。

“慕”帙《道德真经古本篇》不分篇（第三四六册），是唐傅奕以项羽妾本等八种参本校勘而得的《老子》定本，字数与各本异，独与马王堆帛书《老子》接近。不少中外学者均认为《道德真经古本篇》确系古本。本书鲜见其他传本。

“易”帙《唐玄宗御注道德真经》四卷（第三五五册），唐玄宗撰。本书鲜见其他传本。唐玄宗于开元二十年（732）或二十一年（733）注《老子》，刻于石幢立在各州龙兴观、开元观前。今所存者，惟易州本、邢州本而已。诸碑记和敦煌卷子易州龙兴观碑本文字有阙。本书即易州龙兴观碑本，为完帙，可补它本之阙。

“才”帙《唐玄宗御制道德真经疏》四卷（第三五八册），日人武内义雄疑其为后蜀乔珣所撰《老子疏节解》（见《老子的研究》）。本书鲜见其他传本。其卷前有《道德真经疏外传》，开列当时所流传的注疏六十余家，录自前蜀杜光庭《道德真经广圣义序》。其注广引古籍，注释本义。

“效”帙《唐玄宗御制道德真经疏》十卷（第三五六至三五七册），唐玄宗撰。本书鲜见其他传本。唐玄宗本疏详解其注——《道藏》内《唐玄宗御注道德真经》。

“器”帙《道德真经论兵要义述》四卷（第四一七册），宋王真撰，以《老子》为名而论兵。本书现存诸本中，以《道藏》本早出，王明先生著有《论老子兵书》一文，兼谈《道德真经论兵要义述》哲学上的两个特点（见《道家和道教思想研究》）。

“能”帙《道德真经新注》四卷（第三七五册），唐李约撰。本书鲜见其他传本。其大旨以为《老子》是阐明清心养气、安家保国之术，六经是“黄老”的枝叶。李约将《老子》中“人法地，地法天，

“天法道，道法自然”一句，断为“人法地地，法天天，法道道，法自然”，独标新意。

“必”帙《道德真经传》四卷（第三六八册），唐陆希声撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其注以儒解《老》，以道为体，名为用，仁义为道德。

“羔、羊、景、行”帙《道德真经广圣义》五十卷（第四四〇至四四八册），唐末前蜀杜光庭撰。本书鲜见其他传本。其序举历代论疏笺注《老子》者六十一家，并略加注。六十一家是：《节解》、《内解》、《想尔》、《河上公章句》、《严君平指归》、王弼、何晏、郭象、钟会、孙登、羊祜、罗什、图澄、僧肇、陶弘景、卢裕、刘仁会、顾欢、松灵仙人、裴楚恩、杜弼、张凭、梁武帝、梁简文帝、张嗣、臧玄静、孟安排、孟智周、窦略、诸糅、刘进喜、李播、傅奕、魏征、宗文明、胡超、安丘、尹文操、韦录、王玄辩、尹愔、徐邈、何思远、薛季昌、王颋、赵坚、杨上善、贾至、车弼、李荣、黎元兴、王光庭、张惠超、龚法师、任太玄、申甫、张君相、成玄英、王真、符少明和唐玄宗。光庭杂采众说，导入道教神学。

“使、可、覆”帙《道德真经玄德纂疏》二十卷（第四〇七至四一三册），前蜀强思齐撰。本书鲜见其他传本。该书以唐玄宗注、疏为主，辅以河上公、严君平、李荣注和成玄英疏。几乎全部引用，不加己见。严遵《指归》和李荣《注》，如前所述。另外，《道藏》中原题顾欢《道德真经注疏》引成玄英疏，宋李霖《道德真经取善集》采成玄英疏十几条。鸣沙影印本敦煌卷子《老子义疏》，是成玄英疏的残卷。近人蒙文通辑校上述诸本，获唐成玄英《老子疏》全璧，并题《叙录》记其本末。严君平《老子指归》、李荣《老子注》和成玄英《老子疏》亡佚已久，《道德真经玄德纂疏》对上述三部书的还原、传世，有大功。此外，该书还时引《节解》之说。



“信”帙《道德真经注疏》八卷（第四〇四至四〇六册），原题顾欢撰，实误。蒙文通考证疑本书是唐开元间陈庭玉《老子疏》<sup>①</sup>。但其中两引“陈曰”，均见于宋陈象古《道德真经解》，或后人掺入，或本书为宋人所撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其引《老子》注释二十二家，即河上公、严遵、何晏、郭象、孙登、罗什、卢裕、顾欢、松灵仙、裴初恩、杜弼、《节解》、张凭、刘进喜、蔡子晃、成玄英、车惠弼、唐玄宗、《想尔》、陈象古、王玄辩和李荣。除严遵、李荣、成玄英已见前说以外，仍有不少属于佚文。

### 3. 宋金

“得”帙《道德真经论》四卷（第三七三册），宋司马光撰。本书鲜见其他传本。其注以儒释《老》。

“欲、难”帙《道德真经藏室纂微篇》十卷（第四一八至四二〇册），宋道士陈景元撰。本书鲜见其他传本。景元摭拾诸家注疏精华，参以其师韩知止、张无梦之说，取严君平、孙登之说为多，大旨以重玄为宗。但引文多不详出处。

“必”帙《道德真经传》四卷（第三六九册），宋吕惠卿撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其以理学十六字诀解“守中”，以道家、儒家治身理国之说相参。

“得”帙《道德真经注》四卷（第三七四册），宋苏辙撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其大旨主于佛老同源，又引《中庸》之说相比附。

“靡、恃”帙《道德真经集注》十卷（第三九五至三九八册），本书鲜见其他传本。其集唐玄宗、河上公、王弼、王雱注。王雱《老子注》与王安石、陆佃、刘概、刘涇四家注并称崇庆五注。原书已佚，

<sup>①</sup> 见蒙文通《校理老子成玄英疏叙录》（《图书集刊》第七期）。

赖此而存。武内义雄指出，本书还保存了葛玄《老子序诀》的大部分。其所集王弼注，为王弼《老子注》诸本中的精善者（见《老子的研究》）。

“知”帙《道德真经解》二卷（第三六四册），宋陈象古撰。本书鲜见其他传本。其解合儒道于一炉。

“才”帙《宋徽宗道德真经御解》四卷（第三五九册），宋徽宗撰。本书鲜见其他传本。徽宗推崇老子，引《庄子》、《列子》、《论语》、《孟子》、《诗经》、《书经》注《老子》。

“改”帙《道德真经直解》四卷（第三七二册），宋邵若愚撰。本书鲜见其他传本。其解合儒释道三教为一家。

“墨、悲”帙《道德真经取善集》十二卷（第四二四至四二七册），宋李霖撰。本书鲜见其他传本。李霖择录《老子》诸家注，殿以己说。所采者有严遵、河上公、钟会、王弼、羊祜、孙登、郭象、顾欢、成玄英、张君相、唐玄宗、李荣、杜光庭、陆希声、司马光、苏辙、王安石、王雱、宋徽宗、吕吉甫、陈景元、曹道冲、刘仲平、卢裕、车惠弼、马巨济、陆佃、蔡子晃、李畋、凌邁、王真、刘进喜、刘仁会、唐耜、罗什、严仙和灵仙。汤用彤先生指出《取善集》保存了已经散失了钟会《老子注》和鸠摩罗什《老子注》，并依此对二人思想进行了分析<sup>①</sup>。

“恃、已、长”帙《道德真经集注》十八卷（第三九八至四〇二册），宋彭耜撰。本书鲜见其他传本。彭耜辑宋人《老子注》二十家，其宗旨在于儒道结合，统于老子。其二十家中，除宋徽宗、陈景元、司马光、苏辙、陈象古、邵若愚诸注有传本，王雱注赖麋帙《道德真

---

<sup>①</sup> 《读〈道藏〉札记》。见《汤用彤学术论文集》，第406~408页，中华书局1983年版。

经集注》而存，叶梦得《老子解》有辑本外，其余王安石、陆佃、刘概、刘涇、曹道冲、达真子、李文恕、刘骥、朱熹、黄茂材、程大昌和林东诸注皆亡佚，或竟有史志未著录者，殊可珍惜。本集还有《宋解经姓氏》一节，略注二十家名字事迹，也是可贵资料。

“长”帙《道德真经集注释文》一卷，宋彭耜撰。本书鲜见其他传本。彭耜将《老子》中所校、所注音、所释之字句，分章录出。其底本用宋徽宗注本。除以王弼、河上公、陆德明、杜广成诸家校订外，余皆宋人。所集李、林二家，即李旼《老子音解》和林东《老子音释》。二书亦佚，藉此可观其概貌。异文可供参证。引陆德明《释文》亦足以订正今本，惜未全引。

“长”帙《道德真经集注杂说》二卷（第四〇三册），宋彭耜撰。本书鲜见其他传本。书中摘录史子文集中历代皇帝崇尚《老子》及道士的记载，诸家评论及实践《老子》的言行。其可与《集注》参证者，有程大昌《易老通言》、林东《经解发挥》、黄茂材《老子解》和刘骥《道德经通论》等。刘师立《道德经节解》十六篇，已佚，该书引其五则，亦可贵。

“丝”帙《道德真经义解》四卷（第四二九至四三〇册），宋李嘉谋撰。本书鲜见其他传本。其解大旨在于求道、治国、修身，并儒道相参。丁丙《善本书室藏书志》赞其“为读王弼注之阶梯”。

“短”帙《道德真经集解》四卷（第三九三至三九四册），宋董思靖撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。思靖辑王弼、司马光、王安石、苏辙、朱熹、叶梦得、程大昌、唐玄宗、宋徽宗、刘骥、陈景元诸家注，屡引《庄子》，并间出己见，附以音释，订以异同。

“彼”帙《道德真经口义》四卷（第三八九册），宋林希逸撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。希逸随文直解，以推寻《老子》本意为己任，并论儒道异同。

“莫、忘”帙《道德真经疏义》十四卷（第三七八至三八三册），宋江澂撰。本书鲜见其他传本。其疏证宋徽宗《道德真经解》，广引旧籍，多以《庄子》、《周易》参证。

“良”帙《宋徽宗道德真经解义》十卷（第三六〇至三六二册），宋章安撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。章安将宋徽宗《道德真经解》演为义解，发挥无为清静之旨。

“悲”帙《道德真经疏义》六卷残卷（第四二八册），元阙前三卷，宋赵志坚撰。本书鲜见其他传本。其疏阐述因道见性之理，主张修身养性。

“谈”帙《道德真经解》三卷（第三八八册），无名氏撰。本书鲜见其他传本，盖宋末道士撰。其下卷原阙，后人抽出时雍刊印的《道德真经全解》中的相应部分配补。其解融合三教。

“罔”帙《道德真经全解》二卷（第三八五至三八六册），原题时雍（金人）撰，实误。时雍是本书刊印者和作序者，原作者佚名。本书鲜见其他传本。其解以自然为宗，杂入道教方术。

“过”帙《道德真经四子古道集解》十卷（第三六五至三六七册），金寇才质撰。本书鲜见其他传本。才质引《庄子》、《列子》、《文子》、《亢仓子》之语以证《老子》，间述己意。

“罔”帙《道德真经集解》四卷（第三八四至三八五册），金赵秉文集。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其辑苏辙、罗什、僧肇、王弼、唐玄宗、宋徽宗、陆希声、孙思邈、司马光、吕惠卿、王雱、叶梦得、刘巨济、太平光师和园师诸家。其中有久佚之书，唯赖本书略存一鳞半爪。

#### 4. 元

“罔”帙《道德真经次解》二卷（第三八六册），作者金元间人，佚名。上下卷末均附《异同字》。本书鲜见其他传本。《老子》遂州龙

兴观碑本，金石家皆未著录。《次解》作者自序说，其经过遂州，观龙兴观石碑，以其校旧本。近人王重民、蒋锡昌考证，确认遂州龙兴观本赖《次解》而存，至可珍贵<sup>①</sup>。

“难”帙《道德真经藏室纂微开题科文疏》五卷（第四二〇至四二一册），元薛致玄撰。本书鲜见其他传本。其解释陈景元《道德真经藏室纂微篇》之《开题》。

“难”帙《道德真经藏室纂微手钞》二卷残篇（第四二一册），上卷原缺，元薛致玄撰。本书鲜见其他传本。其标示陈景元《道德真经藏室纂微篇》引文出处，略疏其义。

“量、墨”帙《道德真经衍义手钞》二十卷残卷（第四二二至四二四册），原阙一、二卷。题王守正集。本书鲜见其他传本。观本集，衍义和手钞不出于一人之手。蒋锡昌疑衍义为元王守正撰，手钞为其徒所作《老子校诂》。衍义引《庄子》、《周易》、宋苏子由、吕吉甫诸家《老子》注，多与李霖《取善集》雷同，该有取于李书。手钞多引经史与诸子。

“谈”帙《道德会元》二卷（第三八七册），元李道纯述。本书鲜见其他传本。其注以《老子河上公注》为准，将诸本《老子》“差讹”二百余处列出，称为《正辞》。又将诸家注释“不合”义理十余处列出，称为“究理”，然后逐句逐章注《老子》。其内容融合儒、释（禅宗）、道三教。

“改”帙《道德真经三解》四卷（第三七〇至三七一册），元邓锜解。本书鲜见其他传本。其解以《周易》解《老》，杂以《论语》、《孟子》，并引内丹学说。

<sup>①</sup> 王重民《道德经碑幢刻石考》（《东方杂志》第23卷第14期）、蒋锡昌《老子校诂》。

“染、诗、赞”帙《道德真经集义》二十卷（第四三一至四三九册），元刘惟永、丁易东編集。本书鲜见其他传本。《道藏》析为《道德真经集义大旨》三卷和《道德真经集义》十七卷二书。本书原为三十一卷，今阙十一卷。其辑河上公、王弼、唐太宗、杜光庭、宋徽宗、王安石、苏辙、吕惠卿、陆佃、王雱、刘仲平、刘涓、《丞相新说》、刘骥、赵实庵、邵若愚、王志然、程大昌、黄茂材、朱熹、詹秋圃、白玉蟾、廖粹然、陈景元、谢图南、林希逸、范应元、徐权景、薛庸斋、休休庵、牛妙传、褚伯秀、喻清中、杨智仁、胥六虚、李是从、张仲应、张灵应、苏敬静、紫元皋和吴环中四十一家注解，可惜有阙卷。集中先述诸家要旨，注诸家姓氏，颇为珍贵。

“彼”帙《道德玄经原旨》四卷（第三九〇册），元杜道坚撰。本书鲜见其他传本。其注折衷儒老，杂以道教。

“彼”帙《道德原旨发挥》二卷（第三九一册），元杜道坚撰。本书鲜见其他传本。道坚以邵雍《皇极经世》疏《老子》，不外理气象数，道教神话。

“短”帙《道德真经注》四卷（第三九二至三九三册），元吴澄注。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。吴校数十家，考证误字，定《老子》为六十八章。本注以尊德性为本。

“谈”帙《道德真经章句训颂》二卷（第三八七册），元张嗣成撰。本书鲜见其他传本。其颂以儒家修齐治平与道教性命修炼二说注《老子》。

“丝”帙《道德真经注》二卷（第四二九册），元林志坚撰。本书鲜见其他传本。其以《老子》原文交错互注。

#### 5. 明

“男”帙《大明太祖高皇帝御注道德真经》二卷（第三五四册），明太祖注。本书鲜见其他传本。其注以修齐治平为目的。

“覆、器”帙《道德真经集义》十卷（第四一四至四一六册），明危大有集。本书鲜见其他传本。危大有辑河上公、何心山、吕知常、李道纯、刘师立、林希逸、董思靖、柴元皋、倪思明、苏辙、晁迥和吴澄十二家《老子》注，并附己意。宋倪思明、何心山《老子》注，亡佚已久，唯赖本集存其佚文。

“穀”帙《老子翼》六卷（第一一一五至一一一六册），明焦竑撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其辑前人《老子》注六十四家，多取自《道藏》并附《笔乘》。不见于《道藏》者，有明薛君采《老子集解》、王纯甫《老子亿》和李宏甫《解老》等。《附录》汇辑历代老子传记及《老子》论。《附录》又附《老子考异》，汇辑校勘诸本所得异同字。全书引其他古籍数十种。

“慕”帙《道德真经》白文本二卷（第三四六册），“知”帙河上公《道德真经注》四卷（第三六三册），“得”帙王弼《道德真经注》四卷（第三七三册），可资校勘。

## 二、《庄子》

《道藏》收入《庄子》白文本一种，注十三种。称《庄子》为《南华真经》。另有《庄列十论》一种，也附于此。

“习”帙《南华真经章句音义》十四卷（第四九五至四九六册），宋陈景元撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。景元校勘文字，分别章句，释事解义。其校勘可补现行诸本。其引用桓谭《新论》、陆机《要览》、于吉《太平经》均可珍贵。其引用《尹文子》、《金楼子》等，可资校勘。

“听”帙《南华真经章句余事》一卷（第四九七册），宋陈景元撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。本书是《南华真经章句音

义》的副产品。景元以江南古藏本，徐铉、葛湍校天台山方瀛宫藏本，徐灵府校成玄英《解疏》中太一宫本，张君房校文如海《正义》中太一宫本，张君房校郭象《注》中太一宫本，张君房校散人刘得一《注》，江南李氏书库本和张潜夫《补注》，校勘国子监景德四年印本，得三百四十九异字。九家今皆不存，本书是宝贵的校勘资料。

“听”帙《南华真经余事杂录》二卷（第四九七册），宋陈景元撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。本书也是《南华真经章句音义》的副产品。其上卷抄录《公孙龙子》中《白马论》、《指物论》二篇及谢希深注，下卷载唐杨嗣复《九证心戒》。

“听”帙《南华真经直音》不分卷（第四九七册），宋贾善翔撰。本书鲜见其他传本。善翔以直音和反切二法为《庄子》三十三篇难字注音，凡一千余字。注音仅至《天运篇》，以下盖阙。《续修四库提要》指出其间又有误字。误字盖刊刻不精所致。

“听”帙《南华邈》不分卷（第四九七册），原不题作者姓名，附于《南华真经直音》之后。本书鲜见其他传本。白云霁、翁独健均题贾善翔，《续修四库提要》认为是否贾善翔或文如海撰，难定。本书仅存《天地》、《天道》、《天运》、《刻意》、《说剑》和《渔夫》六篇，但述篇题之旨，以下原阙。

“恶、积”帙《南华真经新传》二十卷（第五〇三至五〇六册），宋王雱撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其注以《庄》解《庄》，以佛解《庄》。

“积”帙《南华真经拾遗》一卷（第五〇六册），宋王雱撰。本书鲜见其他传本。本书有注释和议论三十四条，以儒解《庄》，是《南华真经新传》的补充。

“建”帙至“传”帙《南华真经义海纂微》一百零六卷（第四六七至四八七册），宋褚伯秀撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。



伯秀辑郭象、吕惠卿、林疑独、陈祥道、陈景元、王雱、刘概、吴棣、赵以夫、林希逸、李士表、王旦和范应元等十三家《庄子》注，并断以己意。陆德明《经典释文》、成玄英《疏》、文如海《正义》、张潜夫《补注》亦间引之，不列于十三家。本书反映了宋前注释《庄子》之概貌。《四库全书提要》指出，吴棣、赵以太、王旦诸家，今皆罕见。赖本书传世。

“听”帙《南华内篇订正》二卷（第四九七册），元吴澄撰。本书鲜见其他传本。吴澄在本书中以己意划分《内篇》七篇章次。

“听、祸、因”帙《南华真经循本》三十卷，明罗勉道撰。本书鲜见其他传本。勉道将《刻意》、《缮意》、《让王》、《盗跖》、《说剑》和《渔父》六篇刊为“黜伪”。其注结合先秦名物故训典制，融通本义。

“振、纓”帙《庄子翼》八卷（第一一一七至一一二〇册），明焦竑撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其辑自郭象注以下二十二家，转引支遁以下十六家，又章句音义自郭象以下共十一家。《四库全书提要》核其所引，惟郭象、吕惠卿、褚伯秀、罗勉道、陆西星五家为多。

“瑟”帙《庄列十论》不分卷（第一〇〇一册），元李元卓撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其中九篇论《庄子》，一篇论《列子》。

“贞”帙《南华真经》白文本五卷（第三四九至三五二册），“声、虚、堂”帙宋林希逸《南华真经口义》三十二卷（第四八八至四九四册），“福”帙至“尺”帙晋郭象注、唐成玄英疏《南华真经注疏》三十五卷（第五〇七至五一九册），可资校勘。

### 三、《列子》

《道藏》收入《列子》白文本一种，注释五种。称《列子》为《冲虚至德真经》。

“德”帙《冲虚至德真经释文》二卷（第四六六册），唐殷敬顺撰，宋陈景元补遗。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。本书是殷敬顺《列子释文》补遗，并校勘、注音、释义。其他注本，张湛注与殷敬顺释文混淆，唯本书张、殷相别，可观殷书旧貌，并补正殷书缺漏。

“作”帙《冲虚至德真经义解》六卷（第四六〇册），宋徽宗撰。本书鲜见其他传本。仅存《天瑞》、《黄帝》、《周穆王》、《仲尼》四篇，其余四篇阙，可与《道藏》中金高守元《冲虚至德真经四解》所收宋徽宗《义解》互证。

“念、作”帙《冲虚至德真经解》二十卷（第四五七至四六〇册），宋江遘撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其解儒道相参，往往得言外之旨，并杂以道教神学。

“尅”帙《冲虚至德真经口义》八卷（第四五五至四五六册），宋林希逸撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。希逸多引佛教之说，时或校注僻误之字。

“圣、德”帙《冲虚至德真经四解》二十卷（第四六一至四六六册），金高守元撰。本书鲜见其他传本。其集张湛、卢重玄、宋徽宗、范致虚四家《列子》注，存张湛注原貌，卢重玄、范致虚二注赖该书流传，宋徽宗注赖该书存全貌。

“慕”帙《冲虚至德真经》白文本三卷（第三四八册），可资校勘。

#### 四、《亢仓子》

《道藏》收入唐王士元《亢仓子》白文本一种，注一种，称《亢仓子》为《洞灵真经》。即“贞”帙《洞灵真经》白文本一卷（第三四九册）、“璧”帙何璨注《洞灵真经》三卷（第五二二册），可资校勘。

#### 五、《文子》

《道藏》收入《文子》注三种，称《文子》为《通玄真经》。

“璧”帙《通玄真经注》十二卷（第五二〇至五二二册），唐徐灵府注。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其注所据《文子》原本，较古。注文释典故较详，所引《老子》，多有与今本《老子》不同者，也颇有今本所无者。

“宝”帙《通玄真经注》七卷（第五二五至五二六册）。原为十二卷，今佚《微明篇》以后五卷。宋朱弁注。本书鲜见其他传本。其注忠于原义。

“非”帙《通玄真经缵义》十二卷（第五二三至五二四册），元杜道坚撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其卷后附《释音》，逐篇摘字，注音释义。《四库提要》称其犹及见诸家善本，故可勘后来伪误。

#### 六、《关尹子》

《道藏》收入《关尹子》白文本一种，注二种，称《关尹子》为

《无上妙道文始真经》。

“贤”帙《文始真经言外旨》九卷（第四五三至四五四册），宋陈显微撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。显微之注发挥《关尹子》之旨，以道家、道教思想为主，援引儒佛二教。

“维、贤”帙《文始真经注》九卷（第四五〇至四五三册），元牛道淳注。本书鲜见其他传本。其注融摄儒释道三教思想。

“慕”帙《无上妙道文始真经》白文本一卷（第三四七册），可资校勘。

## 七、《黄帝阴符经》

《道藏》收入《黄帝阴符经》白文本一种，注二十一种。另有《天机经》一种，附于此。

“炁”帙《黄帝阴符经》白文本不分卷（第二七册），六朝古籍，作者佚名。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。该本为四百字本。

“闰”帙《黄帝阴符经疏》三卷（第五五册）误题唐李筌注。刘师培《读道藏记》考证为袁淑贞疏。实注疏皆为宋袁淑贞撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。

“闰”帙《黄帝阴符经注》一卷（第五五册），唐张果注。本书鲜见其他传本。经文四百字，注文强烈贬斥李筌注。注中引《阴符传》文，是张果得自唐《道藏》（《三洞琼纲》）。刘师培认为《阴符传》即《唐志》著录的《阴符经太无传》（《读道藏记》）。故《道藏精华录提要》称赞本书是“宋以前难得见之善本”。注文偏重义理，阐述天人关系。

“闰”帙《黄帝阴符经解》一卷（第五五册），宋蹇昌辰解。本书鲜见其他传本。其注发挥道家思想。

“闰”帙《黄帝阴符经注》不分卷（第五六册），宋蔡望注。本书鲜见其他传本。其注发挥儒家思想。

“闰”帙《黄帝阴符经解义》一卷（第五六册），宋萧真宰撰。本书鲜见其他传本。其解发挥儒家思想。

“余”帙《黄帝阴符经注解》一卷（第五八册），宋朱熹注。本书鲜见其他传本。本书采四百字本，注文发挥理学。

“余”帙《黄帝阴符经集解》三卷（第五八册），宋袁淑真撰。本书鲜见其他传本。“集解”二字为后人误题，本书实际是袁淑真注疏。其疏以道释《阴符经》。

“余”帙《黄帝阴符经注》不分卷（第五八册），元俞琰撰。本书鲜见其他传本。其注儒道相参。

“余”帙《黄帝阴符经心法》三卷（第五七册），宋胥元一撰。本书鲜见其他传本。其注发挥宋理学思想。

“志”帙《天机经》一卷（第八七四册）。本书鲜见其他传本。其内容主要阐发《阴符经》之旨，晁公武《郡斋读书志》著录《天机经》二十五篇，但今本不分篇，释十九个字，释文约二千五百字，与公武所言不合。

“藏”帙《黄帝阴符经集注》一卷（第五四册），存七注本旧貌，保存李筌注最详。可资校勘。另外“藏”帙宋夏元鼎《黄帝阴符经讲义》四卷（第五四册）、“闰”帙《黄帝阴符经集解》三卷（第五五册）、“闰”帙宋任照一《黄帝阴符经注解》一卷（第五六册）、“闰”帙宋黄居真《黄帝阴符经注》一卷（第五六册）、“闰”帙宋沈亚夫《黄帝阴符经注》不分卷（第五六册）、“余”帙《阴符经三皇玉诀》三卷（第五七册）、“余”帙金唐淳《黄帝阴符经注》二卷（第五七册）、“余”帙金刘处玄《黄帝阴符经注》一卷（第五七册）、“余”帙金侯善渊《黄帝阴符经注》一卷（第五八册）、“余”帙元王道渊《黄

帝阴符夹颂解注》三卷（第五八册）和“乌”帙元阳子《黄帝阴符经颂》一卷（第一六一册）等，皆鲜见其他传本，但内容属于道教内丹与修炼。

## 八、易学、术数著作

《道藏》收入易学类著作八种，与哲学史有些关系的术数类著作六种<sup>①</sup>。

“阳”帙《大易象数钩深图》三卷（第七〇册），宋刘牧撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。按宋杨甲撰《六经图》，毛邦翰、叶仲堪先后增补。刘师培《读道藏记》认为，《大易象数钩深图》是《六经图》中的《易图》，是仅存的叶仲堪增补之本。本书集历代《易经》象数学之大成，可考其源流。

“云”帙《易数钩隐图》三卷（第七一册），宋刘牧撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。刘牧是《易》象数图书学诸派之一，源于陈抟，与马融、郑玄、邵雍不同。其《新注周易》十一卷已失传，唯其图赖本书而保存。

“云”帙《易数钩隐图遗论九事》一卷（第七一册），宋刘牧撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其为《易数钩隐图》补编，阐发其图书学。

“若”帙《易图通变》五卷（第六三〇册），元雷思齐撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。思齐批驳郑玄、陈抟、刘牧、李觥诸家，开《易》象数图书学另一派。

“阳”帙《周易图》三卷（第六九册），作者佚名，盖南宋时人。

---

<sup>①</sup> 《道藏》中的术数类著作一共约有二十八种。

本书鲜见其他传本，其辑京房、关子明、郭京、陈抟、周敦颐、刘牧、邵雍、洪迈、郑东卿、郑合沙、李氏、陈氏诸家一百一十二幅《易》图，并辑《周礼》郑注，又辑朱汉上、陈抟、周敦颐、郑东卿、聂麟、郑厚、石汝砺、王大宝、耿南仲、范谔昌诸家《易》说。诸家皆北宋时人。刘师培《读道藏记》指出，郑东卿《易卦疑难图》之卦图，郑厚《存古易》、范谔昌《大易渊流图》和石汝砺《乾生归一图》之图说，赖本书仅存。除他们之外，其余图、说也有不少原书亡佚者。北宋时诸家《易图》赖此佚说略知梗概。

“云”帙《易象图说》六卷（第七一至七二册），元张理撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。本书之旨本于道家，续邵雍、朱熹之图，自成《易》象数图书学一说。

“家、给”帙《易因》六卷（第一〇九七至一一〇〇册），明李贽撰。本书又名《李氏易图》、《九正易因》。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。李贽以己意总论六十四卦象，并附录诸儒之说。

“给”帙《古易考原》三卷（第一一〇〇册），明梅鹗撰。本书鲜见其他传本。其内容包括论伏羲卦图、蓍数、夏商周三《易》。

“千、兵”帙《易林》十卷（第一一〇一至一一〇四册）。汉焦延寿撰。本书又名《焦氏易林》，为《易》象数学占候派之祖。虽非哲学著作，但有助于理解《易》象数学。现存诸本中，以《道藏》本早出。

“贵”帙《灵棋本章正经》二卷（第七一九册），刘宋颜幼明注，何承天补注。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。颜注、何注赖本书保存。本书为杂占之书，但作为辅助史料，可以帮助全面了解颜幼明、何承天的哲学思想。

“而”帙至“贵”帙《皇极经世》十二卷（第七〇五至七一八册），宋邵雍撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其虽是术数法之书，但也反映邵雍的象数哲学。

“情、逸”帙《天原发微》十八卷（第八五五至八五九册），宋鲍云龙撰，方回校正。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其是算术数法之书，于象数学中发挥程朱理学。

“若”帙《易筮通变》三卷（第六三〇册），元雷思齐撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其是《易》占之书。《四库提要》谓其多出新意，本道家衍说图书之学。

“心”帙《集注太玄经》六卷（第八六〇至八六二册），宋司马光集。可资校勘。

## 九、其他诸子

《道藏》收入其他诸子二十三种<sup>①</sup>。另外，属于集部的《伊川击壤集》一种也附于此。

“匪、亏”帙《韩非子》二十卷（第八四六至八四九册），韩非撰。本书五十五篇全存，只阙二篇目，是古本之一。周勋初指出，《道藏》本是与宋乾道黄三八郎本不同系统的本子，保留着古籍的原始面貌（见《韩非子札记》）。

“颠”帙《公孙龙子》三卷（第八四〇册），谢希深注。今存《公孙龙子》诸本，以《道藏》谢注本最古，最好。严可均并认为，唯《道藏》本为差善（见严可均校《道藏》本《公孙龙子》跋）。

“沛”帙《墨子》十五卷（第八四三至八四五册），墨翟撰。《墨子》七十一篇，今存五十三篇，另存八篇目。孙诒让指出，明刊《墨子》诸本大抵皆祖《道藏》本（见《墨子闲诂》）。《道藏》本源于宋本，《墨子》赖《道藏》保存才免于亡佚。

---

<sup>①</sup> 谭峭《化书》收入两次，计算为两种。



“真、志”帙《抱朴子外篇》五十卷（第八七一至八七三册），晋葛洪撰。孙星衍认为，《抱朴子》（包括内篇、外篇）现存诸本中，以《道藏》本较完善（见《新校正抱朴子内篇》序）。

“甚”帙《鬼谷子》三卷（第六七一册），梁陶弘景注。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。《鬼谷子》论纵横捭阖之术。陶注简释原文本义，称道为“中经之道”。

“甚”帙《玄真子外篇》三卷（第六七二册），唐张志和撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其旨属道家。

“伯”帙《太平两同书》二卷（第七六七册），唐吴筠或罗隐撰。本书鲜见其他传本。其旨以老子修身之说为内，孔子治世之说为外，内外双行。

“甚”帙《素履子》三卷（第六七二册），唐张弧撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。其书发挥儒家之旨。

“无”帙《刘子》十卷（第六七三一六七四册），唐袁孝政注。卢抱经称，以程荣本校何允中本，大略相似。后以《道藏》本校对，正讹补脱，堪称善本（见《群书拾补》）。《刘子》论治国修身之道，多黄老家及道、儒二教之言。袁注无多发挥。颇疏陋。

“瑟”帙《意林》五卷（第一〇〇〇至一〇〇一册），唐马总撰。原为六卷，今佚去一卷。《四库》本卷二佚去《鹖冠子》、《王孙子》两种。《道藏》本仅佚去《鹖冠子》，而存《王孙子》，较《四库》本为善。本书删裁梁庾仲容《子钞》而成，今存诸子七十二家，多要言精语和佚文。

“甚”帙《无能子》三卷（第六七二册），唐无能子撰。本书宣扬道教哲学和修炼，并援佛儒入道。现存诸本中，以《道藏》本最早，最善。

“贱、礼”帙《伊川击壤集》二十卷（第七二〇至七二三册），宋

邵雍撰。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。本书是诗集，属于集部，其中有部分理学诗。

“亏”帙《黄石公素书》一卷（第八四九册），宋张商英注。本书现存诸本中，以《道藏》本早出。商英注涉虚无而归黄老。

“亏”帙《黄石公素书》一卷（第八四九册），宋魏鲁注。本书鲜见其他传本。鲁据张商英注本，略加更订，另作新注。其旨归于黄老，语近于兵家。

“经”帙至“侠”帙《弘道录》五十六卷（第一〇六七至一〇八〇册），明邵经邦撰。本书鲜见其他传本。其书汇编经史子集诸籍中纲常名教之语。

“颠”帙《子华子》十卷（第八四一册）、“颠”帙题《尹文子》二卷（第八四〇册）、“动、神、疲”帙《淮南鸿烈解》二十八卷（第八六三至八六七册）、“颠”帙唐逢行珪注《鬻子》二卷（第八四〇册）、“别”帙五代谭景升《化书》六卷（第七二四册）、“冠”帙五代谭景升《化书》六卷（第一一〇七册）、“颠”帙宋陆佃解《鶡冠子》三卷（第八四二册）、“性、静”帙宋吉天保集《孙子注解》十三卷（第八五〇至八五四册）和“静”帙宋郑友贤《孙子遗说》不分卷（第八五四册）等，可资校勘。

以上九项著作，除去《黄帝阴符经》内丹家注十一种外，合计一百三十二种，约占全藏著作总数（一千四百余种）的十分之一；合计一千一百余卷，约占全藏总卷数（五千五百余卷）的五分之一。所占比例，相当可观。

（原载《中国道教》1987年第2期）

## 道经中的郁仪和结璘

翻阅道经，“郁仪”和“结璘”两词偶尔会现入眼帘。长期阅读会发现，这对术语在不少道经中都有出现。这对术语与日月崇拜的关系密切。考察这对术语被使用的轨迹，能够强烈地感受到道教许多特有术语的多义性和涵义模糊性，能够真切地看出道教方术、法术是如何相互融合的，大概可以达到窥豹一斑的效果。



古有夸父逐日、嫦娥奔月的神话故事，六朝道教上清派多实修存思日月以求奔日奔月的方术。奔日奔月之道也称二景道、奔二景道、二奔法、行日月在心泥丸之道、存日月在泥丸法、服日月芒法等。将飞奔的目标从日月扩大为日月星三光，则为奔日奔月奔辰之道，称为三景道，也称三奔术、三光法等。六朝的二景道、三景道创造出“郁仪”和“结璘”一对术语。

“郁仪”、“结璘”二词最初用于经名，即用于《太上玉晨郁仪奔日赤景玉文》和《太上玉晨结璘奔月黄景玉章》二经名。这两部经是六朝古上清经《九真中经》的一部分，今收录于《上清太上帝君九真

中经》卷下。《清灵真人裴君传》曰：“裴君乃先密受《太上郁仪文》、《太上结璘章》二书，然后斋戒，而得存日月之精尔。”<sup>①</sup>《登真隐诀》云：“上真之道七，《郁仪奔日文》为最，《结璘奔月文》为次。”<sup>②</sup>“太上郁仪文”、“太上结璘章”、“郁仪奔日文”、“结璘奔月文”皆为简称，称它们为文、为章、为书，可旁证它们指称的《太上玉晨郁仪奔日赤景玉文》和《太上玉晨结璘奔月黄景玉章》为经书。

《太上玉晨郁仪奔日赤景玉文》主要书写着日中五帝君讳、字、服色和月魂名：“太上郁仪日中五帝讳字服色：日中有青帝，讳圆常无，字照龙韬，衣青玉锦帔、苍华飞羽裙，首建翠蓉扶晨冠；日中赤帝，讳丹灵峙，字绿红暎，衣降玉锦帔、丹华飞羽裙，建丹扶灵明冠；日中白帝，讳浩郁将，字回金霞，衣素玉锦帔、白羽飞华群，建浩灵扶盖冠；日中黑帝，讳澄增淳，字玄绿炎，衣玄玉锦帔、黑羽飞华裙，建玄山芙蓉冠；日中黄帝，讳寿逸崑，字颿晖像，衣黄玉锦帔、黄羽飞华裙，建扶灵紫蓉冠……月中夫人魂精内神，名暖萧台标。”<sup>③</sup>

《太上玉晨结璘奔月黄景玉章》主要书写着月中五帝夫人讳字服色以及日魂名：“太上结璘月中五帝夫人讳字服色：月中青帝夫人，讳娥隐珠，字芬艳婴，衣青琼锦帔、翠龙凤文飞羽裙；月中赤帝夫人，讳翳逸寥，字婉延虚，衣丹萼玉锦帔、朱华凤络飞羽裙；月中白帝夫人，讳灵素兰，字郁连华，衣白琳四出龙锦帔、素羽鸾章飞华裙；月中黑帝夫人，讳结连翘，字淳属金，衣玄琅九道云锦帔、黑羽龙文飞华裙；月中黄帝夫人，讳清荣襟，字炁定容，衣黄云山文锦

① 《云笈七签》卷一〇五，《道藏》第22册第717页中，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印版。

② 程大昌《雍录》卷四《结璘郁仪楼》引。

③ 《上清太上帝君九真中经》卷下，《道藏》第34册第39页中。

帔、黄羽龙文飞华裙。右五夫人，头并颓云三角髻，余发垂之至腰……日中五帝魂精内神，名珠景赤童。”<sup>①</sup>

《太上玉晨郁仪结璘奔日月图》有符有图，将日魂月魄的名讳编成祝词曰：“日魂朱景，照韬绿映。回霞赤童，玄炎飘象。”“月魄璅萧，芬艳翳寥。宛虚灵兰，郁华结翹。淳金清莹，灵容台标。”<sup>②</sup>

上清派宣称存思、诵念《太上玉晨郁仪奔日赤景玉文》和《太上玉晨结璘奔月黄景玉章》上书写的神灵则可以召请日月中神及精气，可以奔日奔月。《上清太上帝君九真中经》卷下曰：“欲行奔日道，当祝识名字，存帝服色，在我之左右前后。……右月中魂配五帝，次之又祝之。能知月魂名，终身无灾，万害不伤。太上藏日月帝君、夫人讳字于太素宫。有知之者，神仙。……欲行奔月之道，当祝识名字，存夫人服色，在己之左右前后。……右日魂配月五夫人，次又存祝之。能知日魂名，终身无疾，万祸不犯。太上藏日月魂名于紫虚玉宫，有知之者，通神使灵。”<sup>③</sup> 宋齐之国际上清经《洞真太上说智慧消魔真经》曰：“《郁仪赤文》招日同辇，《结璘黄章》与月同居。”<sup>④</sup> 这些都是说“郁仪”和“结璘”这对术语的本义是指召请日月中神及精气。

《太上玉晨郁仪奔日赤景玉文》和《太上玉晨结璘奔月黄景玉章》两经亦分别简称为《郁仪》、《结璘》，这成为“郁仪”和“结璘”这对术语的引申义。如六朝道经《秘言》曰：“子得《郁仪》、《结璘》，乃成上清之真。”<sup>⑤</sup>

① 《上清太上帝君九真中经》卷下，《道藏》第34册第39页中下。

② 《道藏》第6册第700页上。

③ 《道藏》第34册第39页中下。

④ 《道藏》第33册第600页中。

⑤ 《上清太上帝君九真中经》卷下引《秘言》，《道藏》第34册第39页上。

这两经合成一经并加图，称为《太上玉晨郁仪结璘奔日月图》<sup>①</sup>。这两经有时合称为《太上郁仪文结璘章》、《太上郁仪结璘文章》等<sup>②</sup>。所以，上述《秘言》那句话，也可标点为：“子得《郁仪结璘》，乃成上清之真。”

上清经宣称存思、诵念日月中神时，还要手持和口含《郁仪》和《结璘》两经。《太上隐书》中篇曰：“子欲为真，当存日君……乃执《郁仪文》。”“子欲升天，当存月夫人……乃执《结璘章》。”<sup>③</sup> 邓云子撰《清灵真人裴君传》引这两段后又引曰：“子存日精五帝君，口含《太上郁仪文》……子存月精五帝月夫人，口含《太上结璘章》……《太上隐书》云：‘存时执之。’帝君云：‘含之。’太素真人教裴君：‘存时含一文，执一文，并行之。’”<sup>④</sup>

六朝步虚词将修道者手持《郁仪》和《结璘》的动作，生动地描写为“左顾提”和“右吟拥”。如《洞玄灵宝玉京山步虚经》曰：“俯仰存太上，华景秀丹田。左顾提《郁仪》，右吟拥《结璘》。六度冠梵行，道德随日新。宿命积福应，闻经若至亲。天挺超世才，乐诵希微篇。冲虚太和气，吐纳流霞津。胎息静百关，寥寥究三便。泥丸洞明景，遂成金华仙。魔王敬受事，故能朝诸天。皆从斋戒起，累功结宿缘。飞行凌太虚，提携高上人。”<sup>⑤</sup>《洞玄灵宝升玄步虚章序疏》引步虚词并注曰：“左顾下举《郁仪》、《结璘》，等从觉智所携摄。”<sup>⑥</sup>

明初《道法会元》解释曰：“左顾招《郁仪》，以收日精。右吟携

① 《道藏》第6册第698页中。

② 《上清太极真人神仙经》，《道藏》第34册第303页中下。

③ 《太上玉晨郁仪结璘奔日月图》，《道藏》第6册第698页中。

④ 《云笈七签》卷一〇五，《道藏》第22册第717页上中。又见《云笈七签》卷二三和《灵宝无量度人上经大法》卷二二，《道藏》第22册第175页上、第3册第742页上。

⑤ 《道藏》第34册第626页中。

⑥ 《道藏》第11册第170页下~171页中。

《结璘》，以召月华。”“按《玉经》注及《双景翼形》云：‘左顾《郁仪》，以致日精；右盼《结璘》，则招月神。’”“《郁仪》左顾，则致日精；《结璘》右盼，则召月神”<sup>①</sup>。

手执、口含、左顾提、右盼拥和左顾下举都是把《郁仪》和《结璘》二经当作符箓使用。所以《太上玉晨郁仪结璘奔日月图》称奔日为“郁仪之道”、奔月为“结璘之道”<sup>②</sup>，陶弘景将奔日奔月之道称为“仪璘之法”。《真诰》曰：“泰和三年五月行奔二景道。”陶弘景注曰：“此则仪璘之法。”<sup>③</sup>

《太上隐书》云：“二奔法并讳字，不用余语。日法以朱书青纸，阔二寸许，绛囊盛，存时以右手执之。月法以雌黄青纸书，以黄锦囊盛，右手执之。又各朱黄细书一通于青薄帛上，阔一寸许，其字须极细。急卷，以蜡通丸之。存时切含一通。事讫，以酒拭之，安于香合内。”<sup>④</sup>这里的青纸、青帛，是名副其实的符箓，可称为郁仪符、结璘符。于是，“郁仪”和“结璘”这对术语转义为符名。其实，讳字（箓）和祝词即咒语，符咒相连。完整地说，是“郁仪”和“结璘”这对术语转义为符咒名。

由于“郁仪”和“结璘”这对术语既指召请日月中神及精气，又是经名简称和符咒名，这就在某些场合带来了涵义模糊性。比如，“郁仪引日精，结璘致月神，得道处上宫，位为帝君真”一句<sup>⑤</sup>，就难以明确“郁仪”和“结璘”这对术语是指召请，指经书，还是指符咒？再如“奉郁仪以召日，施结璘以摄月”一句中的“郁仪”和“结

① 《道法会元》卷一五七、一七一，《道藏》第29册第834页下、第835页下，第30册第103页中。

② 《道藏》第6册第701页上、第703页上。

③ 《真诰》卷一八《握真辅第二》，《道藏》第20册第598页下。

④ 《灵宝无量度人上经大法》卷二二，《道藏》第3册第742页上。

⑤ 《上清太上帝君九真中经》卷下，《道藏》第34册第38页中~39页上。

璘”这对术语<sup>①</sup>，加不加现代标点符号书名号应当都可以。

由于郁仪召日、结璘摄月，所以“郁仪”和“结璘”又分别引申为了日和月的别名。六朝《太上导引三光九变妙经》真人诵咏法契曰：“玄绝九炁中，泽婴生太无。郁仪焕暘谷，结璘耀天衢。五星流宝光，斗极回乾枢。飞炁郁勃散，咽御方踟蹰。超迹天宝阶，炼芝服华敷。炁布万神备，举形升太虚。”<sup>②</sup> 古称日出之处为暘谷<sup>③</sup>，日月星运行的广阔天空被称为天衢。东晋《紫阳真人内传》曰：“命驾出三玄，流铃飞汉宾。皇皇太和庭，郁仪清虚观。结璘绝烟际，寻辉七灵焕。”<sup>④</sup> 三玄是日、月、星的合称<sup>⑤</sup>。第一句“命驾出三玄”表明，第四、五、六句中的“郁仪”、“结璘”和“七灵”分别指日、月和北斗七星。六朝《洞玄灵宝丹水飞术运度小劫妙经》曰：“郁仪代谢，结璘旋行。”<sup>⑥</sup> 这是描述日月运行。《大洞经》直截了当曰：“日亦名郁仪，月亦名结璘。”<sup>⑦</sup> 北宋李思聪集《洞渊集》卷七曰：“万众皆修郁仪奔日之道……日名郁仪……万众皆修结璘奔月之道……月名结

---

① 《上清后圣道君列纪》，《道藏》第6册第745页下。

② 《道藏》第1册第855页下。

③ 《书·尧典》：“分命羲仲宅嵎夷，曰暘谷。”孔颖达疏：“日所出处，名曰暘明之谷。”

④ 《道藏》第5册第548页上。

⑤ 《云笈七签》卷五〇曰：“天有三玄，谓日、月、星也。”（《道藏》第22册第352页上）

⑥ 《道藏》第5册第857页中。

⑦ 明徐应秋撰《玉芝堂谈荟》卷一八引。



璘。”<sup>①</sup>“郁仪”和“结璘”是道教为日月创造的又一别名<sup>②</sup>。

《太上玉晨郁仪结璘奔日月图》曰：“有大神郁仪之君。”<sup>③</sup>这显然是指日神。在上清派《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》卷三中，人体内的日神“郁仪”和月神“结璘”被称为将军。其“酆都戮鬼品”曰：“次存郁仪将军（小字注：左眼，吁气一口，名彭执）、结璘将军（小字注：右眼，咽气一口，名彭叫），羽服赫然，照耀内外，各领兵士一十二万人，并从两眼出，降侍前后。次存役使吏兵，仰头咒曰（小字注：呵气一口，存见元始天尊在目前）……”<sup>④</sup>日神和月神是“郁仪”和“结璘”这对术语的又一引申义。

由于增加了日月别名以及日月神的涵义，这就在某些场合更增加了“郁仪”和“结璘”这对术语的涵义模糊性。如东晋《太上黄庭内景玉经》曰：“高奔日月吾上道，郁仪结璘善相保。”<sup>⑤</sup>

在道教一则神话中，收藏《郁仪》和《结璘》的台阁以“郁仪”和“结璘”命名。《太上导引三光宝真妙经》曰：其经“即以白玉为

① 《道藏》第23册第848页中下。

② 明陈耀文归纳日的别名有光实、无亏、天精、阳德之母、众阳之精、众贵之象、火精、天光、太阳之精、人君之象、阳精之宗、阳乌、金乌、翔阳、大明、太阳、东君、曜灵、朱明、朱光、阳光、阳景、朱羲、扶光、离光、灵晖、太晖、利眼、九阳、羲和、濯曜罗、圆光蔚、眇景皇、九曜生、太明、圆明、紫曜明、圆珠、始晖、圆曜罗、圆曜暎、郁仪、郁华等，月的别名有阴精、群阴之本、金精、阴宗、众阴之长、水精、太阴之精、朏魄、夜光、金波、圆景、灵轮、阴灵、桂轮、金枢、望舒、纤阿、姮娥、蟾兔、月竈、似镜、犹水、姊月、萸茷、灵茷、仙茷、结璘等（《天中记》卷一）。

③ 《道藏》第6册第699页中。

④ 《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》卷三，《道藏》第34册第405页中。

⑤ 《太上黄庭内景玉经·高奔章第二十六》，《道藏》第5册第913页下。

简，黄金刻书，藏于郁仪之台、结璘之阁。四百年内，得传三人”<sup>①</sup>。作为台阁之名的“郁仪”和“结璘”，其涵义亦可多种理解。

奔日奔月之道是存思术。存思前需要“清斋百日，绝交人事”，“夜半当烧香，存五帝、五帝夫人名字”，“心祝窃诵”。然后每天早晨日出和傍晚月出时，分别对着日月，“行郁仪奔日之道”和“行结璘奔月之道”，存思日月中的神仙，存思日月光入口而吞之，并配合闭气、叩齿、咽液等动作<sup>②</sup>。邓云子撰《清灵真人裴君传》说：“裴君白日精思对日，存日中五帝君；夜则精思对月，存月中五夫人。五年之中，日月精神并到，共乘飞龙，上游太玄。”<sup>③</sup>

存思术是一种精神修炼法。奔日奔月之道以存思术为主，辅以服气术。服气术是建立在中国传统元气说和精气说基础之上的方术。吞咽日月光，是将日月光视为精气。《太上导引三光宝真妙经》曰：道炁分阴阳，阴阳至精结为日月<sup>④</sup>。同时，“二景法盖是偶景术”<sup>⑤</sup>。无论是存思日月中的五帝五夫人，还是将日月光视为精气，都包含着崇拜日月的成分。

总之，六朝道教上清派创造的“郁仪”和“结璘”这对术语是多义词，在某些场合表现为涵义模糊。其本义是召请日中和月中神仙及

---

① 《道藏》第1册第859页下。也有说藏在他处的。《上清道类事相》卷二曰：“《奔日月二景隐文》云：‘《郁仪赤文》、《结璘黄童》秘在九天之房也。’又云：‘《玉清隐书》藏琼瑶之房。’又云：‘高上台金柱玉壁刻《郁仪结璘经》之篇目也。’”（《道藏》第24册第882页上）。邓云子撰《清灵真人裴君传》曰：“西玄山下洞台中有此书，刻以玉简，书以金字。及王屋清虚洞中，亦见有《郁仪》、《结璘》之篇目尔，而不尽备具。惟大玄宫高上台及蓬莱府北室金柱玉壁，刻文并备具也……峨嵋山北洞中石室户枢刻石书字”（《云笈七签》卷一〇五，《道藏》第22册第717页中下）。

② 《上清太上帝君九真中经》卷下，《道藏》第34册第38页中~40页下。

③ 《云笈七签》卷一〇五，《道藏》第22册第716页中。

④ 《道藏》第1册第859页下。

⑤ 朱越利《六朝上清经的隐书之道》，原载《宗教学研究》2001年第2期，第1~12页。

精气，因而将之作为二景道经书名称的组成部分或简称，进而将之作为二景道符咒的名称，并引申为日月别名、日月神名。无论是本义还是引申义和转义，“郁仪”和“结璘”这对术语都包含着崇拜日月的成分。

## 二

六朝之后，有的上清经和其他派别的道经比较完整地继承了二景道和三景道，多少增添了一些内容。“郁仪”和“结璘”这对术语亦超越派别，在这些道经中频频出现，但唐代的《上清洞真天宝大洞三景宝箓》例外。

唐代的《上清洞真天宝大洞三景宝箓》重新组合六朝箓法，分为六个玉清部阶。其玉清部阶第三称为“太上二景三奔箓”，包括奔日法、奔月法和奔辰法。其奔日法、奔月法存想日中五帝、日魂、月中五夫人和月魄的名讳冠服等，祝词“赤炉丹景”和“黄精启辉”两段，与《上清太上帝君九真中经》所述相同，增加了“日中赤炁上皇真君，讳将车梁，字高骞爽”和“月中黄炁上皇神母，讳曜道支，字玉荃条”<sup>①</sup>。但是此经文中没有出现“郁仪”和“结璘”这对术语，这在比较完整地继承了六朝二景道和三景道的道经中十分罕见。

北宋《上清灵宝大法》卷六讲述开明三景之道，教人佩戴郁仪符和结璘符，念郁仪咒和结璘咒<sup>②</sup>，二咒即《太上玉晨郁仪结璘奔日月图》所述祝词。《上清灵宝大法》卷四九述道士画“请降真火日魂符”和“请降真水月魄符”时，亦念此郁仪咒和结璘咒<sup>③</sup>。南宋《元始无

① 《上清洞真天宝大洞三景宝箓》卷上，《道藏》第34册第110页上~111页下。

② 《上清灵宝大法》卷六，《道藏》第30册第702页中下。

③ 《道藏》第31册第155页下~166页上。

量度人上品经法》注“开明三景是为天根”一句，引此郁仪咒和结璘咒<sup>①</sup>。

南宋《高上神霄玉清真王紫书大法》卷二“服三十六天符咒”，在神霄玉清真王律令之下讲述二景道<sup>②</sup>。

明《灵宝无量度人上经大法》卷二二述“高奔日月上道”，与《上清太上帝君九真中经》所述大同小异，增加的“日中赤炁上皇真君”和“月中黄炁上皇神母”二神与《上清洞真天宝大洞三景宝箓》同。其“素奏丹符”赞曰：“大哉郁仪，妙乎结璘，非上真不见，非上仙不闻。”<sup>③</sup> 这里的“郁仪”和“结璘”的涵义亦模糊。

《灵宝无量度人上经大法》卷二三讲述“挹服三光品”，比北宋《上清灵宝大法》卷六增加了“两手结玉帝诀”，增加了音译的密咒，增加了玉清天日魂紫霞真符、玉清天月魄九灵感真玉符、玉清天天罡正炁玄精秘符等<sup>④</sup>。

此外，后世许多道经收录了前述《洞玄灵宝玉京山步虚经》“左顾提郁仪，右盼拥结璘”那首步虚词，如唐杜光庭集《太上黄箓斋仪》<sup>⑤</sup>，北宋《上清灵宝大法》<sup>⑥</sup>，宋《玉音法事》<sup>⑦</sup>，宋元《灵宝领教济度金书》<sup>⑧</sup>，宋留用光、蒋叔舆增修，明人续改的《无上黄箓大斋立成仪》<sup>⑨</sup> 等。北宋《北帝七元紫庭延生秘诀》祝词借用那首步虚词

① 《道藏》第2册第482页下~483页上。

② 《道藏》第28册第568页下~568册上。

③ 《道藏》第3册第741赠下。

④ 《灵宝无量度人上经大法》，《道藏》第3册第746页下~747页下。

⑤ 《太上黄箓斋仪》卷四、二三、三三，《道藏》第9册第192页上、245页上、274页上。

⑥ 《上清灵宝大法》卷五七，《道藏》第31册第235页上。

⑦ 《玉音法事》卷下《道藏》第11册第140页中。

⑧ 《灵宝领教济度金书》卷十、卷一百、卷一八〇、卷二三五、卷二四六，《道藏》第7册第91页上中、478页中下、789页上，第8册第152页下、207页上。

⑨ 《无上黄箓大斋立成仪》卷一七、三四，《道藏》第9册第491页中、579页下。

中的句子，改为“左盼郁仪，右携结璘”<sup>①</sup>。宋《玉音法事》游仙诗《五言散花》曰：“三宫发明景，朗照同郁仪……回首迓结璘，倾眸亲曜罗。”<sup>②</sup>

前述《太上导引三光九变妙经》那首“郁仪焕暘谷，结璘耀天衢”的诵咏，元《灵宝领教济度金书》收录，改称三光泽婴炼化咒、三光流精炼化法食符<sup>③</sup>。元《三洞赞颂灵章》收录，改称金真章<sup>④</sup>。

后世道经中还有不少祝词咒语插入了“郁仪”和“结璘”这对术语。如《上清灵宝大法》卷四三述咒曰：“郁仪孕珠，结璘含辉。”<sup>⑤</sup>南宋《元太上三洞神咒》、明初《法海遗珠》辑此咒语<sup>⑥</sup>。《上清灵宝大法》卷四九，书“日君玉字符”，念咒曰：“赫赤太霞，辉耀郁仪”；书“月君玉字符”，念咒曰：“素圆三光，飞玄结璘。”<sup>⑦</sup>卷五〇曰：“流精渊泉，结璘玉津。”<sup>⑧</sup>《灵宝无量度人上品妙经》卷十五曰：“十回度人，结璘隐韵。”“五引结璘精，天人来我傍。”<sup>⑨</sup>卷十八曰：“丹景结璘，大布青房。”<sup>⑩</sup>卷二七曰：“濯罗结璘，绛天奔星。”<sup>⑪</sup>卷二八曰：“中有郁仪结璘垒珠飞青耀紫之英。”“炎照虹离，结璘黄华。”“月精绿罗，结璘化光。”<sup>⑫</sup>卷三八曰：“二景五星璘仪三素”，“天地

① 《道藏》第32册第551页上。

② 《玉音法事》卷下，《道藏》第11册第143页中下。

③ 《灵宝领教济度金书》卷三一、六九，《道藏》第7册第176页上、356页下。

④ 《三洞赞颂灵章》卷上，《道藏》第5册第781页上。

⑤ 《道藏》第31册第97页上。

⑥ 《元太上三洞神咒》卷五，《道藏》第2册第81页中。《法海遗珠》卷二七，《道藏》第26册第879页下。

⑦ 《道藏》第31册第157页下、158页上。

⑧ 同上，第159页中。

⑨ 《道藏》第1册第99页下、102页上中。

⑩ 同上，第121页中。

⑪ 同上，第180页中。

⑫ 同上，第185页中、185页下、187页中。

之尊，灵宝之神。飞晨三素，郁仪结璘”<sup>①</sup>。卷四四曰：“郁仪结璘，饮圣功传。”<sup>②</sup>元《灵宝领教济度金书》卷五九曰：“妙契仪璘，塞祥烟于死户。”<sup>③</sup>

再者，有的道经讲述太上老君向张道陵传授二景道、三景道的神话。如唐宋《太上说南斗六司延寿度人妙经序》曰：太上老君初授“张道陵正一盟威秘箓二十四阶品，次授朝拜日月高奔郁仪结璘之真诀，并三八谢罪灭除黑簿超度玄祖之文”<sup>④</sup>。宋谢守灏编《混元圣纪》卷二说老君授青童大君“行郁仪结璘奔晨之道”，卷七说老君授张陵“新出正一盟威秘箓……及朝拜日月高奔郁仪结璘之诀”，卷九说金阙圣君劝学道修真者“奉郁仪以召日，施结璘以摄月”<sup>⑤</sup>。南宋《太上无极总真文昌大洞仙经》卷二有一段祝词讲述太上老君授法予张道陵，其中曰：“受盟威品而结璘诀，夺福庭治而化咸泉。”<sup>⑥</sup>“璘诀”即“结璘诀”，因与下句的“咸泉”对偶，故省略了一个“结”字。元《太上元始天尊说宝月光皇后圣母天尊孔雀明王经》、元末明初《祖天师诰》皆收录了这段祝词<sup>⑦</sup>。

张道陵传二景道的神话在元代仍在流传。《大洞仙经》有“携提日中王，并羽月中晨”两句，元卫琪注曰：“两耳分阴阳，故有‘日中王’、‘月中晨’，如祖天师郁仪结璘之真诀，皆主宰日月之神也。‘携提’、‘并羽’者，欲常提省接连不昏聩也，昔陈先生与杨太初遇真人聂绍元传二景高奔之法，后得道飞升。”<sup>⑧</sup>

① 《道藏》第1册第226页下、229页中。

② 同上，第300页下。

③ 《道藏》第7册第284页下。

④ 《太上说南斗六司延寿度人妙经》，《道藏》第11册第350页上。

⑤ 《道藏》第17册第801页上、846页中、883页下。

⑥ 《道藏》第1册第502页中。

⑦ 《道藏》第34册第577页中、第5册第760页下。

⑧ 《玉清无极总真文昌大洞仙经注》卷五，《道藏》第2册第646页上中。

这些道经中的“郁仪”和“结璘”术语，多义的情况与六朝时期相同。

### 三

六朝之后，更多的道经是把六朝二景道和三景道的部分内容作了较大的改变，然后将之融入符咒法术、内丹方术、吟诵表章及教义之中。“郁仪”和“结璘”这对术语的使用范围亦随之扩大。另外，一些道经围绕着六朝二景道和三景道作了一些解释。

#### 1. 尊奉日月中神，神称郁仪结璘或神名嵌有此二词

北宋《上清灵宝大法》卷六讲述开明三景之道，两念日君咒曰：“郁仪之神，离宫真精。灌服九芒，乾元利贞。”两念月君咒曰：“结璘夫人，坎位真精。圆曜八芒，吉利元亨”<sup>①</sup>。《上清灵宝大法》卷四九书日君郁仪符、月君结璘符时，念咒与卷六日君咒和月君咒大同小异<sup>②</sup>。《上清灵宝大法》卷四一述咒语曰：“灵宝阳晶，郁仪之君……太玄阴景，结璘之神。”<sup>③</sup>南宋《灵宝玉鉴》卷三〇也念此咒<sup>④</sup>。《上清灵宝大法》卷四九讲述“主水大将军符”，念咒呼“高奔结璘祖母元君”<sup>⑤</sup>。

宋《灵宝无量度人上品妙经》卷十四说日中十神到元始天尊座前听经，前五位是日中青帝大神、日中赤帝大神、日中白帝大神、日中黑帝大神、日中黄帝大神，后五位是日中郁仪赤飙大神、日中郁仪紫晶大神、日中郁仪炎象大神、日中郁仪金藏大神、日中郁仪阳明大

① 《道藏》第30册第703页上~704页上。

② 《道藏》第31册第157页中。

③ 同上，第69页上。

④ 《道藏》第10册第346页中。

⑤ 《道藏》第31册第156页上。

神。后五位神名中嵌入了“郁仪”二字。解释《诸天隐韵日中之音》和《日精阳明空洞谣歌》曰：“此二章并是日中五帝郁仪神王隐秘之音。”引道言曰：“元始天尊说经中所言，并是日中上帝内名阳韵之音，亦是日宫内讳阳明之隐名也。”又曰：诸天中日中大梵隐语，“以阳郁仪之光”。又曰：“郁仪宝章，日帝灵书，赤文开廓，普植神灵。”卷十五解释《诸天隐韵月中之音》和《月华阴景空洞谣歌》曰：“此二章并是月中高真结璘神王隐秘之音。”引道言：“元始天尊说经中所言，并是月中结璘内名隐韵之音，亦是月中后妃夫人内讳百灵之隐名也。”又曰：诸天中月中大梵隐语，“以招结璘大神”<sup>①</sup>。

元《灵宝领教济度金书》卷五九供养的诸神中列有“大丹炎光郁仪上真道君、黄华素曜结璘上真道君”。卷一三八曰：“志心皈命日官大圣太阳郁仪帝君。”“皈命日官大圣太阳帝君。伏愿郁仪锡庆，金简书名。”“信礼无上太虚天日宫太阳帝君。东望扶桑宫，稽首朝郁仪。”“皈命月官大圣太阴结璘皇君。”“皈命月宫大圣太阴皇君。伏愿结璘锡庆，绿字书名。”“信礼无上太虚天月府太阴皇君。”<sup>②</sup>“郁仪”是日宫太阳帝君的简称，“结璘”是月宫大圣太阴皇君的简称。

《道法会元》卷三“清微帝师宫分品”所列星君中有孝道仙王大丹炎光郁明太阳帝君和孝道明王黄华素曜元精圣后太阴皇君。前者原注“居洞明郁仪宫”，后者原注“居洞阴结璘宫”。卷十九“玉宸炼度请符简仪”奏启众神中有郁仪官大阳天上帝和结璘宫太阴地皇圣母。卷二〇“玉宸经法炼度仪”奏启众神中有郁仪官大阳天上帝和结璘宫太阴地皇圣母。卷二一“玉宸经炼返魂仪”奏启众神中有郁仪太阳帝君和结璘太阴皇君。卷四八“神捷五雷祈祷检式”求雨“笈洞

① 《道藏》第1册第91页中~103页下。

② 《道藏》第7册第285页上、636页下~637页中。



阴结璘宫”上启“上清月府黄华素曜元精圣后太阴皇君”。卷五一“清微祈雪文检”上启“素曜结璘月府太阴皇君”。卷二六二曰：“太阳耀灵郁仪帝君”、“太阴育明结璘皇君”<sup>①</sup>。

这些道经尊奉的上述日月中神，虽然称郁仪结璘或神名嵌有此二词，但与六朝《郁仪》、《结璘》二经中的日月中神名多不相同。

## 2. 使用郁仪符、结璘符

明初《道法会元》卷七六《火师汪真君雷霆奥旨》曰：“全收罡炁在腹内，右取结璘左郁仪。”朱执中注曰：“求日有郁仪二十四字以致洞明黄景，月有结璘二十四字以招石景飞根……引类太虚，正犹方诸阳燧之取水火也。”<sup>②</sup>《道法会元》卷一七五曰：“郁仪结璘，日月君内讳隐名也。”“郁仪符圆形方景，紫极九芒。左九转，存想诵日讳。”“结璘符方形圆景，白光九芒。右十转，存想月君讳。”<sup>③</sup>

明代斋醮法事中使用郁仪符和结璘符的场景在文学作品中也有反映。《金瓶梅》第66回《翟管家寄书致贖，黄真人发牒荐亡》描写道士黄真人举行水火炼度醮仪，分别于水池和火池内焚化结灵符和郁仪符<sup>④</sup>。结璘符被误称为结灵符。

## 3. 道士作法时采服日月星三光

南宋《上清天心正法》卷一描述法官通过存思、念咒，采服日月星三光正炁曰：“次掐卯文，默念日君内讳郁仪二字九遍。”“次掐酉文，默念月君内讳结璘二字九遍。”<sup>⑤</sup>所谓日君月君的内讳，是“郁

① 《道藏》第28册第684页上、780页上、782页下、789页中，第29册第79页上中、103页上，第30册第607页下。

② 《道藏》第29册第266页上中。

③ 《道法会元》卷一七五，《道藏》第30册第125页上中。

④ 齐烟、汝梅校点《新刻绣像批评金瓶梅》卷一四，下册，第896页，齐鲁书社1989年版。

⑤ 《道藏》第10册第609页上中下。

仪”和“结璘”这对术语的又一新义。

宋《三茅真君加封事典》卷下曰：“佩郁仪结璘之章，得服日餐华之术。”<sup>①</sup> 宋元《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷二曰：“书日字时，口念郁仪，取太阳炁，从左目出。书月字时，口念结璘，取太阴炁，从右目出。二炁交合，如后法。”<sup>②</sup> 不知口念的郁仪、结璘是否郁仪将军、结璘将军，此处涵义亦模糊。

元《玉清无极总真文昌大洞仙经》卷八曰：“青肝明轮子。”卫琪注曰：“明轮者，日月也……若吞明轮者为仙。服日月光华各有法，能泽五脏润颜容。木属东方甲乙之地，乃日月所出之门户，地祇于此旦望迎送郁仪结璘之神。”<sup>③</sup> 明初《法海遗珠》述道士召神劾鬼时，请日宫太阳帝君和月宫太阴皇君降太阳真炁和太阴瑶光灌注其身，其间掐诀、存神、吸炁，所念咒语与《上清灵宝大法》卷六日君咒、月君咒同<sup>④</sup>。

《道法会元》卷一五七曰：“诵三遍，存结璘之精十芒下临，引入尺，掐酉诀主之。”<sup>⑤</sup>

#### 4. 以日月二炁解释炼度和内丹

《灵宝玉鉴》卷三九解释炼度亡魂曰：“郁仪缠结璘，饮之复完形。”“郁仪结璘，水火合形。阴阳孕结，速睹光明。”<sup>⑥</sup> 这句是说日月二炁相交，可以合成亡魂的形体，可超度亡魂早出地狱。与此解释相同者还有一些，如《上清灵宝大法》卷五三曰：“郁仪结璘，二曜交缠。”<sup>⑦</sup> 明《道法会元》卷二一曰：“郁仪缠结璘，浴之复完形。”<sup>⑧</sup>

① 《道藏》第3册第340页下。

② 《道藏》第10册第564页上。

③ 《道藏》第2册第679页上下。

④ 《法海遗珠》卷一五，《道藏》第26册第806册下。

⑤ 《道藏》第29册第833页下。

⑥ 《道藏》第10册第408页上中、409页中。

⑦ 《道藏》第31册第196页上。

⑧ 《道藏》第28册第792页中。

宋《灵宝无量度人上品妙经》卷一五曰：“三炁亦既济，日月为神丹。”<sup>①</sup>

南宋高上神霄玉清真王长生秘诀，是二景道的变形，其中以日月二炁相交解释真形九炁曰：“真形九炁，乃太阳八十一正阳紫霞玉光，聚琅结璘而成。”<sup>②</sup>元《灵宝领教济度金书》卷一一四以日月二炁相交解释诸神降水火真精曰：“切以走虎飞龙，凝郁仪结璘而灌炼。含乌育兔，降方诸阳燧以陶澄。”<sup>③</sup>

宋《灵宝无量度人上品妙经》卷十五以日精为内丹药物曰：“玉音摄炁，灵风聚烟。紫景郁仪，日中万仙。日精入身，传降三田。炼金为液，胚土为铅。铸入胃炉，心火肾泉。厥阴鼓囊，液流百川。碧海神龟，吐炁如烟。金液传聂，胎成玉婴。千和万合，自然成真。”<sup>④</sup>

元卫琪在前述注“携提日中王，并羽月中晨”两句之后，引古诗和古经曰：“圣人夺得造化意，手搏日月安炉里，微微腾倒天地精，攒簇阴阳走神鬼。”“若人间我修行法，遥指天边日月轮。”“日月交合时，便是生身处，本来面目真，劝君勤照顾。”“圣日圣月，照耀金庭。”卫琪以日月二炁交合解释内丹的阴阳相交，继而注曰：“日月合璧，乃月晦夜交合也，内丹于此下乎修合。”<sup>⑤</sup>

元明《许真君石函记》卷上“太阳元晶论”对内丹的阴阳相交的解释，与卫琪相同。其曰：“故三日阳生，震动于东，太阳郁仪之光，结璘生明，寄休西方之位，谕如结璘，友于东西，道在得朋丧朋，是谓郁仪结璘也。”“大丹若不以日月交光，乾坤合体，更假何物而为之

① 《道藏》第1册第96页上。

② 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷二，《道藏》第28册第575页上。

③ 《道藏》第7页第533页下。

④ 《道藏》第1册第95页中。

⑤ 《玉清无极总真文昌大洞仙经注》卷五，《道藏》第2册第646页上中。

乎？”炼丹须“达日月悬明之象”，“合《易》道而行”<sup>①</sup>。

5. 对郁仪结璘和二景道作解释

《黄庭内景经》曰：“高奔日月吾上道，郁仪结璘善相保。”唐梁丘子将郁仪和结璘注解成二仙，曰：“郁仪，奔日之仙。结璘，奔月之仙。同声相应，同气相求，故二仙来相保持也。”<sup>②</sup>金刘处玄注解为炼气成神，曰：“圣达无上，乌兔交光，妙明八极，细入毫芒。婴儿抱真，郁母为邻。母养其子，炼气成神。”<sup>③</sup>

郁仪为奔日之仙、结璘为奔月之仙的说法产生了一些影响。明徐应秋响应梁丘子曰：“盖月中自有主者，乃结璘，非嫦娥也……知诸人之妄以常仪为嫦娥，明矣。”<sup>④</sup>清褚石农曰：“盖郁仪者羲和也，结璘者嫦娥也。据此则结璘乃嫦娥别名也。”<sup>⑤</sup>明刘基撰长诗《二鬼》，将结璘和郁仪写成蒙冤受屈受到天帝惩罚的二鬼，属于借题发挥<sup>⑥</sup>。

唐《上玄高真延寿赤书》将郁仪和结璘解释为“太阳之精神”和“太阴之精神”<sup>⑦</sup>。元《灵宝领教济度金书》卷一三九则将郁仪和结璘解释为符箓并比喻为能获取日月光的方诸和阳燧，其曰：“郁仪、结璘胤阴阳之精粹，方诸、阳燧承乌兔之英华。”<sup>⑧</sup>

宋《灵宝无量度人上品妙经》说世界源于道，“开明三景，是为天根”。日月状如鸡卵，孕生天地，日月运行于天地间，日月中有仙果，所以《太上玉晨郁仪奔日赤景玉文》和《太上玉晨结璘奔月黄景玉章》可使人成仙。其曰：“郁仪宝章，日帝灵书，赤文开廓，普植

① 《道藏》第19册第414页中、415页上、414页下。

② 《黄庭内景玉经注》，《道藏》第6册第534页上中。

③ 同上，第509页下~510页上。

④ 《玉芝堂谈荟》卷十八。

⑤ 《坚瓠二集》卷二。

⑥ 《覆瓿集》，《诚意伯文集》卷十。

⑦ 《道藏》第18册第732页上。

⑧ 《道藏》第7册第641页中。

神灵。”“月中灵文，黄书騫林。叶有玉章，普殖神灵。”<sup>①</sup>

上述融入与解释，没有统一的规则，没有一致的途径，随意性极强。这大概就是道教方术、法术相互融合的一个特点。“道家之术，杂而多端”<sup>②</sup>，此特点盖为重要内因之一。

这些道经中的“郁仪”和“结璘”术语，多义的情况与六朝时期相同，从中仍然可以看到或感到崇拜日月的成分。

（本文曾在2012年12月27—29日广州召开的“道教与星斗信仰学术研讨会”上交流）

① 《灵宝无量度人上品妙经》卷十四、十五，《道藏》第1册第93页中、100页上。

② 马端临《文献通考》卷二二五“道藏书目”。

## 试析“弃儒从道”

历史上有许多儒生、士大夫改弦易辙，转为道士。另有许多儒生、士大夫外儒内道。这些行为与表现可统称为“弃儒从道”。需要声明的是，本文所说“外儒内道”也好，“弃儒从道”也好，“道”字均专指道教。



弃儒从道的原因五花八门，因人而异。有的主要由客观因素所驱使，有的则表现出强烈的主观色彩。孔子主张“学而优则仕”。大多数儒生、士大夫都牢记孔子的这一训诲，以入仕和升迁作为生活坐标。家庭与社会也普遍地视儒生求仕、士大夫求升为天经地义之事，给予热切的期盼和赞颂。故而常见的弃儒从道之举大都围绕着“仕”字而演出。大致可归为两类：

第一类系主要由客观因素所驱使者，客观因素即仕途不顺。

一曰科举不中。如明代陆西星九试不遇，遂弃儒服，冠黄冠（见清张可立修《兴化县志》卷十）。陆西星弃儒服冠黄冠时心中是怎么想的，今不得而知。但可以推测，科举不中者弃儒从道，表示抗议者

有之，另谋出路者有之，单纯图生计者有之。不过绝大多数还是与唐代吴筠相同。吴筠举进士不第，“性高洁，不奈流俗，入嵩山依潘师正为道士”（见《旧唐书》卷一九二《隐逸传》）。中国的儒生大都怀抱“达则兼济天下”的理想，但也做好了“穷则独善其身”的精神准备。弃儒从道之时，正是他们将这一精神准备付诸实践之日。

二曰为封建礼法所阻。如元代林灵真（讳伟夫，字君昭，法讳灵真，自号水南）虽累举不第，最后还是被授以官职，不巧恰逢丧母，依制无法入仕，遂舍宅为观，身为道士（见《灵宝领教济度金书》卷前《水南林先生传》）。林灵真只能自怨命苦，到道教中另寻出路。

三曰起用已晚。如金代王重阳 47 岁时方试武举中甲科。他并不像姜太公、朱买臣那样大有作为于大器晚成，而是感叹黄金年龄去而不返，半老时节始起步，已索然无味，遂辞官解印，黜妻弃子，拂衣尘外，效仿楚国狂人的放荡。日后则创立全真教（见《金莲正宗记》卷二《重阳王真人传》）。王重阳弃官时，盖心灰意冷，心中激荡着愤懑不平之气。

四曰身遭变故。如据说北宋张伯端任府吏时，冤死了自己的一名婢女。伯端在悔恨自己和反省封建司法制度的激动中，一把火焚烧了全部案卷，因此触犯了刑律，被遣戍（见清洪若皋等纂修《临海县志》卷十）。婢女案卷之事未必可信，但他因事没入兵籍之变故却有《悟真篇》的序言为证。他弃儒学而潜心研究内丹术，寻找精神寄托，实为没入兵籍、仕途断绝之功。太史公曰：“昔西伯拘而演《周易》；孔子厄而作《春秋》；屈原放逐，乃赋《离骚》；左丘失明，厥有《国语》；孙子膑脚，兵法修列；不韦迁蜀，世传《吕览》；韩非囚秦，《说难》、《孤愤》；《诗》三百篇，大抵贤圣发愤之所为作也。”（见《史记》卷一三〇《太史公自序》）张伯端遣戍，遂著《悟真篇》。

第二类系表现为强烈的主观色彩者，主观色彩即不愿入仕。

一曰不应考，不应荐，青年入道。如晋代葛玄，备览五经，才术奇博，叔父力主他入仕，他却绝志岩穴，栖心烟霞，期与仙人为友（见《太极葛仙公传》引《神仙传》）。宋代彭耜（字季益，号鹤林）富有才学，权势者鼓励他求仕，又主动提出将他推荐给朝廷，他却吟诗曰：

买得螺江一叶舟，功名如蜡阿休休。

我无曳尾乞怜态，早作灰心不仕谋。

已学漆园耕白兆，甘为关令候青牛。

刀圭底事凭谁会？明月清风为点头。（见《历世真仙体道通鉴》卷四九《彭耜传》）

葛玄和彭耜对封建官场的专制主义深恶痛绝，珍视自己的人身自由和人格尊严，故而遁入道教，逃避入仕。刘宋陆修静将入道隐遁亦称为“独善”（见《三洞珠囊》卷二《敕追召道士品》及《上清道类事项》卷一《仙观品》引《道学传》）。陆修静隐居庐山瀑布岩下，萧梁陶弘景画牛明意<sup>①</sup>，均可与葛、彭互相引为同道。入道避仕的做法颇有代表性。

二曰先儒学，晚年好道。如葛洪之师、晋代郑隐“本大儒士也，晚年好道”（见《抱朴子内篇·遐览》）。《洞仙传·郑思远传》介绍他少为书生，晚师葛玄（见《云笈七签》卷一一〇）。郑隐终生未仕，以治儒学为乐趣。他转向修道，或许是拓宽治学的领域，或许是老年心理使然。因为有的人步入暮年，渐生朝露之感，对生活和世界万分留恋，因而倍加渴望长寿与永生。郑隐盖在此情况下，放下于长寿和永生无补的儒学，求助于道教。

---

<sup>①</sup> 陶弘景画两牛向梁武帝表示乐于隐居不愿出山参政之意。见《华阴隐居先生本起录》（《云笈七签》卷一〇七）。



三曰弃官入道。如唐代薛幽栖于开元中及进士第，调官陵郡尉。任期未滿，萌生隐居林泉之意，遂拂衣去，服冠褐，出入青城、峨眉间，先后栖真于鹤鸣山和南岳（见《历世真仙体道通鉴》卷三九《薛幽栖传》）。薛幽栖大概对封建官场的等级森严、繁文缛节、虚伪肮脏极难适应，所以拂袖而去，奔向道教，返还自然，去享受朴素纯真、自由自在的生活。

四曰外儒内道。晋代葛洪年轻时立愿精治五经，著一部子书，令后世知其为文儒而已。《抱朴子外篇》问世，使此愿得完。之后又著《抱朴子内篇》，阐述道教义理。这是一条先儒后道的治学轨迹。在处世方面，他却是外儒内道。他曾统兵，受爵关内侯，又历任各种文职，最后求为句漏令。虽不能说葛洪宦海飞黄腾达，但也算得上仕途一帆风顺。不过，葛洪自幼便不慕荣利，誓不为官。他多次拒召、弃官，其为官乃势不得已。他出自本心而终生下气力去做的事乃在道教。晚年求为句漏令，“非欲为荣，以有丹耳”（见《晋书·葛洪传》）。又如晋许谧（字思玄，一名穆，因曾任护军长史，故人称许长史）曾任一系列官职，但他“虽外混俗务，而内修真学，密授教记，遂行上道”（见《真诰》卷二〇《真胄世谱》）。许谧外混俗务当亦有不得已而为之的苦衷。葛、许两人或受或取儒之形式，弃儒之内容，从道方为实质。

除了上述两类常见者之外，还有一些比较特殊的原因，不胜枚举，仅略述一二：

一曰避乱。如三国时期吴国左慈见汉祚将衰，天下乱起，乃学道（见《神仙传》卷五《左慈传》）。战乱时节，兵匪横行，玉石俱焚，左慈保命避难于学道。

二曰避新朝。如宋末郑思肖（字忆翁，又字所南）为太学上舍生，应博学宏词科。宋亡后他改名“思肖”，寓思赵怀宋之意，投身

道教，拒绝仕元。郑思肖以入道来保持忠臣不事二主的气节。

三曰被度。如金代马钰本为儒生，曾补试郡庠。王重阳找上门来，每旬向马钰夫妇出示诗词各一首，令和。并赐梨一枚，令夫妇共食。前后共十次，诱其入道，被称为“分梨十化”。马钰被动地接受了宣传，遂出家（见《七真年谱》和《金莲正宗记》卷三）。

四曰退休。如唐代贺知章长期供职朝廷，晚年因病恍惚，乃上疏请度为道士，求还乡里，舍本乡宅为观。还乡不久即寿终，唐肃宗下诏哀悼，称之为“故越州千秋观道士”，并追赠他为礼部尚书（见《旧唐书》卷一九〇中《贺知章传》）。贺知章请求度为道士，实为告老还乡。

五曰治学。如唐初孙思邈，7岁就学，日诵千言。及长，好谈庄老百家之说。周宣帝时，以王家多事，隐于太白山学道、炼气、养形，求度世之术。后多次拒绝入仕。卢照邻称赞他“道合古今，学殚数术。高谈正一，则古之蒙庄子；深入不二，则今之维摩诘耳。其推步甲乙，度量乾坤，则洛下閎、安期先生之传也”（见《旧唐书》卷一九一《孙思邈传》）。由孙思邈的学习成就可知，他隐居入道不只是避难，更主要的是为了研究医学、治病救人。可以这样说，道士生活对于他成为一位伟大的医药学家给予了极大的帮助<sup>①</sup>。

六曰治病。清末陈撷宁童子试中了秀才，但却患了肺癆，为治病他跟叔祖学中医。一次偶读《参同契》和《悟真篇》，照着书练功，竟然治愈了不治之症肺癆。他本来幼年时偷读过不少道经，从此便各处参访，拜师入道<sup>②</sup>。

七曰韬晦。如明初宁献王朱权为燕王朱棣所忌惮。朱棣即位后

---

① 参阅拙文《论孙思邈的房中术》，见王君、宁润生主编《中国传统医学与文化》，陕西科学技术出版社1993年版。

② 见余仲珏编著《陈撷宁先生传略》，第2~5页，上海翼化堂1988年（原载《道家文化研究》第10辑，第96~104页，上海古籍出版社1996年版）。

(为明成祖)，朱权改封南昌，每日韬晦，构精庐一区，鼓琴读书其间。明宣宗时，朱权日与文学士相往还，托志冲举，自号臞仙（见《《明史》卷一一七《朱权传》）。一意求仙的行为，盖示人以不问政治，无问鼎之心。朱权以奉道为韬晦之计。

弃儒从道的原因远不止这些。

每个人弃儒从道的不同行为与表现之背后，或者反映着封建社会深刻的社会矛盾，或者反映着人与自然界、与自然规律之间的普遍矛盾，或者兼而有之。一部分社会矛盾的产生与儒家思想有直接关系，比如入仕的愿望与仕途不顺以及儒生士大夫“过剩”之间的矛盾。另外一部分社会矛盾和人与自然界、与自然规律之间的矛盾，是儒家思想无法解决的。道教既是入世的，又是出世的。其出世性格的一面，恰好能为仕途不顺、儒生士大夫“过剩”、不愿入仕、避乱、避新朝或韬晦的儒生与士大夫增开一条独善门径，有助于缓和社会矛盾。毋庸讳言，弃儒从道也是中国儒生、士大夫软弱性格的一种表现。道教对长生不死的追求，既能满足封建统治阶级垄断权力和贪图享乐的心理，也反映了人类与自然界、与自然规律抗争的勇力和毅力，反映了人类对自然界及人体本身奥秘的探索。这种抗争与探索促进了我国古代科学的发展，对弃儒从道的多数儒生、士大夫均有吸引力，对治学、治病者的吸引力更为直接。当然，人与自然界的矛盾永远不可能全部地、最终地解决，自然规律也永远无法抗拒。事实表明，在中国封建社会中，部分儒生、士大夫的弃儒从道行为与表现有它的必然性和一定的合理性，还带有一些悲剧性和进取性。

## 二

儒释道三教既融合又斗争，是中国古代哲学史和宗教史的重要内

容和特征。应当说，弃儒从道是三教融和与斗争的一项具体内容，一种表现形式。

大批儒生、士大夫源源不断地流入道教阵营，这意味着汉武帝独尊儒术以来，在中国封建社会中占绝对优势的儒家教育，为道教培养和输送了大量人才。这种人才流动给道教带来了巨大变化。

首先，弃儒从道壮大了道教知识分子的队伍，弃儒从道的道士与道教教育培养的道士共同构成道教知识分子队伍的主体，提高了道士队伍的整体素质。弃儒从道的道士人才辈出，涌现出不少道教学者和教团领袖，促进了道教的发展，扩大了道教的影响。

如葛洪著《抱朴子内篇》为道教理论的系统化做出了贡献。他继承左慈—葛玄—郑隐和马鸣生—阴长生—鲍靓两系经法。陆修静“祖述三张，弘衍二葛”，整理道典，首倡三洞之说，为道教教理、科仪的统一奠定了基础。陶弘景编《真灵位业图》，为南北朝时期的道教编织了一个完整的神系。他直接继承了陆修静和孙游岳的经学，综合古三洞经法。唐末五代杜光庭博览群书，但科举不中，愤然出家为道士。他整理道典，集古代科仪之大成，为道教领袖，时人推服。南宋白玉蟾对内丹、雷法皆有阐述、创新。他遍览群经，著作等身，琴棋书画，诗词歌赋，无所不精。所与交者，尽时髦世彦，可谓“名满天下，其从之如毛”（见留元长《海琼问道集序》）。宋末雷思齐在宋亡之后，去儒服，称黄冠，独居空山之中著《易图通变》、《易箴通变》、《老子本义》、《庄子旨义》凡数十卷，《和陶诗》三卷，与故淳安令曾子良、翰林学士吴澄相友善，四方名士、大夫纷纷仰慕。袁称称赞思齐之书“援据切至，感厉奋发，合神以穷变，尽变以翼道”（见揭傒斯《空山先生易图通变序》）。明代陆西星著《方壶外史》，为一代巨擘。清代张清夜（初名尊，字子还，号自牧道人）少为诸生，后游武当山拜真人余太源为师。其著《玄门戒白》、《阴符发秘》在哲学上有

所贡献。陈撄宁研究道教学术，进行方术实验，倡导“仙学”，为近代道教界第一学者。诗云“江山代有人才出”，用于吟咏弃儒从道而来的高道，亦极符合实际。

其次，所谓弃儒，一般而言弃掉的仅仅是仕途和“不语怪、力、乱、神”之训。荣华富贵和光宗耀祖的世俗追求，建功立业、治国平天下的政治抱负，修身养性、思齐尧舜的人格理想，这些与仕途相连的东西当然也弃之不顾。至于儒家哲学思想、治国之道、伦理道德规范等，仍保留在头脑之中。即便有所弃，也不会很多，更不会全弃。这些保留在头脑中的儒家思想，由弃儒从道的道士带入道教，与道教教义相融合。因此，弃儒从道的道士基本上都是援儒入道者。广而言之，基本上都是三教合一论者。他们为道教带入了儒家思想。比如葛洪在《抱朴子内篇》中论述“道本儒末”，激烈地抨击儒者“汲汲于名利”（《明本》），孔子“不免于俗情”（《塞难》）。同时他又将儒家的伦理道德摆在极端重要的位置，曰：

欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。（《对俗》）

葛洪尚且援儒入道，遑论其他。无怪乎陶弘景将以孔子为首的一大批儒家著名人物列入道教神仙系谱（见《真灵位业图》）。

自宋以后，道教进一步走向世俗化，弃儒从道的道士援儒入道的步伐迈得更大。如王重阳创立全真教，根据《道德经》和儒家经典制定教义。刘祖谦《重阳仙迹记》曰：

终南山重阳祖师，始业儒，卒成道，凡接人初机，必先使读《孝经》、《道德经》，又教之以孝谨纯一，其立说多引六经为证。在文登、宁海、莱州，尝率其徒演法建会者五，皆所以明证心诚意、少思寡欲之理，不主一相，不居一教也。

元成宗时第二次兴起净明道的刘玉，原是隐居于西山的儒士。净

明道高举“忠孝”二字为旗帜，并吸收宋元理学和佛教思想，宣称忠孝是人的良知良能，人人具此天理，只有去欲正心，净心守一，才能做到忠孝。

当然，进行援儒入道工作的还有道教教育培养的道士，成绩卓著者如三十代天师张继先、五十三代天师张宇初等。

第三，弃儒从道为道教增加了不少新派别。有些弃儒从道者，应当更准确地称为弃儒创立道派者。一般认为张道陵是五斗米道创始人。有的文献记载他曾为儒生、士大夫。《神仙传·张道陵传》曰张道陵本大儒生，博综五经，晚乃学长生之道（见《云笈七签》卷一〇九）。《历世真仙体道通鉴》卷十八《张天师传》称张道陵曾入仕，后弃仕而修炼。但《后汉书·刘焉传》等没有谈到张道陵弃儒从道之事。关于张道陵的记载，各书出入很大。他是否弃儒创立道派者，可暂不论。但在他之后，弃儒创立道派者，却可开列一个长长的名单。如魏晋左慈、葛玄、郑隐、鲍靓、葛洪所传经派，被一些学者称为“葛氏道”。许谧、许翊、杨羲均为古上清经派的重要创派人。陆修静总括三洞。萧梁陶弘景为茅山宗实际创始人。金王重阳创立全真教。南宋白玉蟾创立金丹派南宗教团。元林灵真开灵宝派东华支派。刘玉再创净明道。明陆西星创金丹东派。

弃儒从道者似乎喜爱标新立异，自立门派。这大概与他们道教传统的约束与负担较轻有关。他们有的人从道时，师承比较松散，甚至于并无师承，只是自己托名。如王重阳甘河遇仙，张伯端成都遇异人等，尽管有不少文献为他们作注脚，我们后人仍然很难弄清究竟是怎么回事。师承松散则易于创派。有的人虽师承严格，但他们从儒转来，陈规较少，思想活跃，故也一样敢于创派。

# 基督教神学中国化刍议

## ——从三位一体谈起

普遍意义上的宗教，都崇拜神，起维系作用的中心是神。尽管有些佛教徒自称佛教是无神论的宗教，但在缘起说背后的超自然的力量仍然是神。尽管伊斯兰教坚决反对偶像崇拜，但信徒心里的真主仍然是神。

说神必然从神话开始。耶稣被钉在十字架上，三天后复活了。这一传说逐渐演变为包括基督耶稣道成肉身，为人类赎罪而牺牲，复活升天，将再次降临，圣父、圣子与圣灵三位一体等一系列情节的神话。

神话定型后，三位一体的上帝成为基督教的唯一主神，成为基督徒礼拜的对象和信仰的象征，成为基督教神学的前提和启示的源泉。各宗教都有起类似作用的神话。小乘佛教时期，佛还是人。到大乘佛教时期，佛就成了神，形成了佛本生神话。随后，形成了佛三身神话。三身指法身、报身、应身，或自性身、受用身、变化身，或称为法身、应身、化身，都是佛本身。佛教信仰和教义离不开有关佛的这些神话。道教神话、仙话尤多。就拿成三的神来说，就有东汉五斗米道信奉的天官、地官和水官等三官神话，六朝三皇经派信奉的天皇、

地皇和人皇等三皇神话，六朝上清经派信奉的茅盈、茅固和茅衷等三茅真君仙话。道教后期逐步形成最高的一气化“三清”的神话。“三清”是道教的主神，即玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊。后期道教的神仙世界和信仰以“三清”为中心。我为此类神话起了个名字，叫作“神话核”。

基督教的“神话核”记载在《圣经·新约》中，《圣经》中的其他内容与“神话核”是合为一体的。所以，信仰基督教的“神话核”就必然信仰《圣经》，信仰《圣经》就是信仰基督教的“神话核”。

“神话核”和伴随着“神话核”的最基本的教义，是判定教别的决定性内容和最后印证。印度佛教汉代传入中国，至唐代完成了中国化，被称为中国佛教。中国佛教教义贯穿着儒家的伦理思想和道德规范，祭祀礼仪是中国传统的，连佛像也变成了中国人的形象，但它仍然是佛教，因为“神话核”是佛教的。印度佛教密教传入我国西藏后，与苯教融合，于公元11世纪形成藏传佛教，而不是形成新本教，还是因为“神话核”是佛教的。伊斯兰教传入中国后，与中国传统文化相融合，于17世纪形成中国化的门宦教派，但仍是伊斯兰教，因为“神话核”是伊斯兰教的。与佛教和伊斯兰教相反，中国的道教传入印度后，与大乘佛教和婆罗门教等融合，于7世纪形成了印度佛教密教，而不是形成印度道教，因为“神话核”不是道教的。

只要坚持信仰某宗教的“神话核”和伴随着“神话核”的最基本的教义，就是坚持信仰某宗教。公教、新教、东正教诸派都信奉基督教的“神话核”和创世论、原罪说、道成肉身、救赎论、耶稣复活、基督复临、天国、世界末日、耶稣三大纲领、十条诫命等基本教义，所以都是基督教。基督教各派统一在这一神话之下。尽管有“神死神学”及“非神话神学”，但仍然可以这样说：凡是信仰基督教“神话核”和伴随着“神话核”的最基本的教义者，都是基督教徒。凡是不



信仰者，都不是基督教徒。

基督教的上帝很独特。他不像中国皇帝祭祀的天，没有偶像。也不像中国儒生叩拜的孔子，众弟子侍立两侧，诸贤陪祀。佛教的竖三世佛，即过去佛燃灯佛、现在佛释迦牟尼佛和未来佛弥勒佛，三位并列。佛教的横三世佛，即东方净琉璃世界药师佛、娑婆世界释迦牟尼佛和西方极乐世界阿弥陀佛，三位并列。道教的“三清”，即玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊，三位并列。基督教的圣父、圣子与圣灵并不三位并列，却上下竖列，而且以鸽子形象象征圣灵。中国古代有所谓“四灵”，即东方青龙，南方朱雀，西方白虎，北方玄武。玄武有时是龟，有时是龟和蛇。他们也是神的象征。比如龟和蛇象征北方黑脸黑须的玄武大帝。但是没有用鸽子象征主神的。基督教的上帝与伊斯兰教的真主更不同，后者无形无象。世界上信奉三位神者比比皆是，基督教的上帝与他们皆不同<sup>①</sup>。

这些不同的背后，隐藏着深厚的文化内涵。比如说，基督教的三位是父、子、灵的关系，反映着创世的宇宙观，还反映着道成肉身和圣灵奇妙的神迹观。佛教的三身佛，反映着佛法万能、普度众生的思想，竖三世佛反映着佛教的时间观，横三世佛反映着佛教的空间观。支持道教的三清天尊形象的是三一说。《太平经》说：“三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也。”《太平经》的三一说，源于老子道论中的宇宙生成论，即《道德经》所说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”

---

<sup>①</sup> 比如婆罗门教的主神有三位，即婆罗贺摩（梵天）、毗湿奴（遍入天）和湿婆（自在天）。希腊宗教的主神有三位，即宙斯、雅典娜和阿波罗。罗马宗教的主神有三位，即丘必特、基林努斯和玛斯。伊斯兰教什叶派中的内努赛里派信奉阿里、穆罕默德和赛尔曼，称他们三位一体。同为什叶派的比克特西教团信奉阿里、安拉和穆罕默德，称他们三位一体。

因此，已经欧洲化的基督教“神话核”进入中国，必然会受到中国传统文化的抵制。中国有人祭孔<sup>①</sup>，有人拜佛，有人供三清，有人祈祷真主，有人祀民间诸神，这些人不肯礼拜基督教三位一体的上帝，不足为奇。另外的中国人还有无神论、不语怪力乱神和“夷夏之辨”等传统，自然也不礼拜基督教的“神话核”。

这些只是中国传统的一面，中国传统的另一面是兼容并蓄。且不说盛唐时代，海纳百川，祆教、摩尼教、景教都在中国自由传教，外来寺庙林立，与本土的道教、佛教寺庙交相辉映。更看唐前公元5世纪，景教尚未传入，道经《度人经》就已经辗转通过摩尼教文献，将《旧约》中的大卫和约押请到道教三界中为神，便可窥豹一斑<sup>②</sup>。更有洪秀全公元1843年借用基督教的上帝说及平等观念，创立了“拜上帝会”，建立了太平天国。

面对抵制，聪明的外国传教士采取了依附与吸收中国文化的做法，使基督教表面中国化。这是客人以退为进、以柔克刚的策略性的中国化。明神宗时，意大利耶稣会士利玛窦借基督教传授西学，同时在基督教中融合孔孟之道，认同敬天祭祖。利玛窦的中国化也是策略性的，但他礼下于人，入乡随俗，尊重主人，颇有绅士风度，最得好感。外国人都懂得中国化，中国人岂能不如外国人！

中国民众虽然宽容，但他们往往按照自己的习惯去接受外来文化。基督教的“神话核”吸引了一部分中国民众，他们礼拜上帝，但加进了祈祷显灵、敬拜祖先、《圣经》驱邪、喜乐礼拜等传统方式，加进了因果报应、驱鬼治病、求福消灾等功利内容。孙善玲教授说：“普遍而言，中国民间基督教保持了基督教传统信仰：信上帝，信耶

---

① 儒家是否宗教，聚讼纷纭，此处不去管它。

② 柳存仁《唐代以前拜火教摩尼教在中国之痕迹》，《和风堂文集》上册，第532～534页，上海古籍出版社1991年版。

稣基督、信圣灵、信三位一体，以《圣经》为信仰依据等等，只是掺入了一些中国化的内容。”文章将之称为“中国民间基督教”<sup>①</sup>。他们用自己习惯的民间信仰无意中改造了基督教。这是主人无心插柳式的中国化。这也说明，中国化是基督教在中国的必由之路。

中国的基督教领袖和信徒认识到基督教必须走中国化的道路。丁光训主教在1983年说：“我们三十年来不遗余力地使中国教会中国化。对于耶稣基督在中国的教会来说，这是一个事关存亡的问题。很明显，只要中国人民认为基督教是一件西方的东西，我们就不可能期望人们承认耶稣基督为普世的绝对的主。”<sup>②</sup>这种中国化的努力，既是出自宝贵的民族感情，也是尊重文化传播的客观规律，是主人有意栽花。不是“有意栽花花不活”，而是“有意栽花花正红”。尊重文化传播的客观规律，是将民族性与基督教的普世性相结合，正是热爱基督教。这种中国化的努力所表现出来的大智大勇，令人肃然起敬。

有意栽花式的中国化首先解决教会的中国化问题。中国基督教徒于20世纪二三十年代开展的本色教会运动，50年代开展的三自爱国运动，以及以之为开端的教会组织处境化工作，基本解决了这个问题<sup>③</sup>。如果没有教会中国化在“文化大革命”前扎下的根，基督教恐怕熬不过“文化大革命”的劫难，也许会重蹈前三次传入中国的覆辙。如果那样的话，也就没有改革开放后基督教的迅速恢复组织及活动，并增加信徒。

① 孙善玲《中国民间基督教》，高师宁、何光沪编《基督教文化与现代性》，第244～258页，中国社会科学出版社1996年版。

② 丁光训《在世基联和日内瓦教会普世中心谈三自运动》，《丁光训文集》第14页。译林出版社1998年版。

③ 请参阅顾卫民《中国天主教本地化的历程》（《基督宗教研究》第2辑，第286～315页，社会科学文献出版社2000年版）、丁光训：《回顾与展望》（《丁光训文集》第292～307页）、段琦：《当代中国教会的处境化》（高师宁、何光沪编《基督教文化与现代性》，第204～222页）。

其次，有意栽花式的中国化解决神学的中国化问题。神学的中国化，并不是放弃或改变对基督教“神话核”及基本教义的信仰。所谓神学的中国化，我认为其含义第一是神学联系中国社会，关心现实。不仅中国，各国基督教神学都是联系本国社会、关心现实而不断发展变化的。美国圣公会思庞主教在《为何基督教不变便会死亡》一书中，甚至主张重新建立另一套符合美国当代人的世界观和教义。第二是神学与中国文化融合，相互补充与提高，便于信徒接受。基督教的各受传国都在做着同样性质的事，比如印度在使基督教神学印度化，韩国在使基督教神学韩国化<sup>①</sup>。这样做，目的在于促使社会进步，造福于信徒，也为世界基督教做出贡献。总之是荣神益人。

50年代开展的神学群众运动，80年代开始的神学思考，都是为了了解决这个问题<sup>②</sup>。基督教神学中国化的努力，还可以追溯到更早。丁光训主教高度评价30年代的吴耀宗先生说：“重视历史，把传统基督教所看不起的人类历史从地上拾起来，用人民的观点加以观察，还其本来面目，在其中找到基督徒的使命和完成使命的同路人，这就是吴先生的理论实践不同于其他神学思想家的地方。同今天拉丁美洲的解放神学所达到的高度相比，吴先生当时在基督论和解经学方面的完整性上有所不及，但在方向上他无疑是第三世界神学演化的先驱。”<sup>③</sup>丁光训主教本人也始终致力于神学中国化的事业。他指出：“中国教会……是普世教会中年轻教会的那部分，而且在那部分中又是处在一个有几千年历史文化，却又进入了社会主义历史阶段的社会的那个部

---

① 请参阅江亦丽《基督教与印度传统文化》、[韩国]金容福《基督教与韩国现代化》（高师宁、何光沪编《基督教文化与现代化》，第348~360页、第361~376页）。

② 请参阅丁光训《中国的神学运动》、《回顾走过的路》（《丁光训文集》第21页、第361~363页）。

③ 丁光训《先进的吴先生》，《丁光训文集》第444页。

分。”为此他大声号召：“走出一条新路来。”<sup>①</sup>这既是号召教会组织中国化，也是号召神学中国化。

诸人有意栽花式的基督教神学中国化的努力，主要采用了调整轻重和中西互补两种方式。比如领会爱是上帝的第一属性，把上帝的创造和救赎统一起来，将基督教的原罪说与中国的性善论相结合等。一些学者也对基督教神学的中国化进行了精辟的论述和中肯的建议，比如对比基督教的“罪感文化”和中国的“乐感文化”，比较基督的爱和孔子的仁，分析基督教和中国友谊观的异同，全面论述基督教文化与中国文化的冲突与互补等<sup>②</sup>。

基督教神学属于西方文化。东西方文化有相通之处。中文将圣子耶稣翻译为道成肉身。许多人都称赞“道”字用得最好。这个“道”字是从道家 and 道教借来的。贝扶理先生说：老子的道可以用一个普通的碗举例说明，也说明了某些关于耶稣作为救世主及其工作的观念，这些观念可综合为虚己基督论。“老子对道的理解，竟然在数世纪后基督教有关神的儿子道成肉身的著作中获得回响。”<sup>③</sup>东西方文化相异之处，也各有所长，可以互补。互补是补对方之所无，也是纠正、限制对方之所偏。中国神学家在进行基督教神学中国化的工作时，并不排斥西方古代和现代进步的神学思想，而是根据时代性和地域性，既吸收，又不照搬，取其互补。

① 丁光训《走出一条新路来》，《丁光训文集》第344页。

② 请参阅卓新平《中西文化交流中的基督教原罪观》、杨适《在现代化挑战中的基督教和儒家的仁爱观念：比较与回应》、郭嘉微《西方友谊观和基督教伦理对中国传统伦理的影响和冲击》（高师宁、何光沪编《基督教文化与现代化》，第283~290页、第291~323页、第338~347页）；许志伟、赵敦华主编《冲突与互补：基督教哲学在中国》（社会科学文献出版社2000年版）。

③ 贝扶理（Brant Pelphrey）著，伦志文、邓绍光译《碗的默想：〈道德经〉与东方基督教之虚己基督论》，《基督教文化评论》第4辑，第188页，贵州人民出版社1994年版。

中国神学家在进行基督教神学中国化的工作时，还开展了同中国传统文化、现代文化及其他宗教的对话，从中受益。雷蒙·潘尼卡先生说，对话使正统观念变得富有弹性和动态，不只在解释“他者”上具有创造性，在理解“自我”上也富有革新精神<sup>①</sup>。中国神学家与其他宗教开展对话的目的很明确，是为了和谐共处，团结起来共同为祖国服务，而不是一争高下短长。

基督教神学完成中国化之日，就是基督教完成中国化之时。那时“中国基督教”一词，就不仅停留于“在中国的基督教”和“属于中国的基督教会”这两层含义上，将更升至“中国化的基督教”的高度。

神学的中国化比教会的中国化更难。禅宗和藏传佛教的形成，标志着佛教中国化的完成。伊斯兰教的中国化，以出现了门宦教派为标志。中国当代的基督教是否已经成为中国化的新教派，是否能够标志中国化的完成，还是个疑问。由此判断，将基督教的“神话核”及其基本教义，与中国传统文化和现代社会完全融合在一起，尚未完成。正如孙善玲教授所说：“基督教未能像佛教那样在中国形成‘经典基督教’这一高层次的文化现象。”<sup>②</sup>时至今日，仍将中国的基督教会组织说成洋教的人恐怕不多，仍将中国基督教会宣讲的神学视为洋教者恐怕大有人在。

佛教和伊斯兰教的中国化都经历了数百年时间。如果从1807年马礼逊到广州算起，基督教第四次传入中国，至今不足200年。如果从1858年《天津条约》算起，至今不足150年。与佛教和伊斯兰教

---

<sup>①</sup> [西班牙] 雷蒙·潘尼卡(Raimon Panikkar)著，王志成、思竹译《宗教内对话》，第184页，宗教文化出版社2001年版。

<sup>②</sup> 孙善玲《中国民间基督教》，高师宁、何光沪编《基督教文化与现代化》，第248页。

相比，基督教走中国化道路的时间尚短。更何况第四次传入的前一段时间，基督教是与军舰大炮拉着手进来的，引起中国人反感，对中国化造成了阻碍，也是不可忽视的客观原因。

尽管基督教神学中国化取得很大成绩，但我总感到前面的路，还很长。

（原载《神学与生活》第26期特刊《新趋势，新思维》，第73～81页。信义宗神学院，2003年）

## 从与徐福有关的神仙故事看中日古代文化交流

《山海经·海内北经》曰：“盖国在钜燕南，倭北。倭属燕。”这是中日古代文化交流在我国古代神话和地理典籍中的反映。随着时间推移，这种交流在与徐福有关的我国古代神仙故事中，也得到了曲折的反映。

本文所列举的四则神仙故事，分别出自《列仙传》、《神仙传》、《广异记》和《仙传拾遗》。《列仙传》2卷，《隋志》等著录，称西汉刘向撰。关于该书和今本真伪，历来聚讼纷纭。但该书不迟于魏晋，今本尚存魏晋旧貌，盖无疑。其中与徐福有关的安期生故事，当产生于秦时。本文所引，见《道藏》（海字下，涵芬楼本第138册，下同）所收《列仙传》卷上。《神仙传》10卷，《隋志》等著录，称东晋葛洪撰。该书真伪，学者中亦多歧见。《四库全书总目》以为，该书“亦据旧文，不尽伪撰”，四库本为原帙。《神仙传》卷八与徐福有关的沈羲故事，当产生于汉时。本文所引，见《太平广记》卷五所辑《神仙传》佚文。《广异记》不知几卷，不见诸志著录，唐戴孚撰。《仙传拾遗》40卷，《宋志》著录，称其为杜光庭撰。二书皆佚，佚文散见于诸书。本文所引二书中与徐福有关的神仙故事，皆见于《太平广记》卷四。二则故事文字相连，末尾注曰：“出《仙传拾遗》及



《广异记》。”宋陈葆光《三洞群仙录》卷十六“神芝活死”四字之注文（见《道藏》设字下，第995册），即徐福故事，文字与《太平广记》卷四所载第一则故事同，标明引自《广异记》。元赵道一《历世真仙体道通鉴》卷六载与徐福有关的二则故事（见《道藏》威字下，第140册），文字与《太平广记》卷四所载同，第二则唐士人故事前曰：“《仙传拾遗》云。”赖《三洞群仙录》和《历世真仙体道通鉴》二书，可知《太平广记》卷四所载第一则故事出自《广异记》，第二则故事出自《仙传拾遗》。

《史记·秦始皇本纪》记载徐福“入海求仙人”、“求神仙”之事。《列仙传·安期先生传》亦叙述此故事，不过未言徐福上书自请入海，而曰秦始皇应神仙安期先生之约，遂遣徐福乘船访仙山。《列仙传》曰：

安期先生者，琅邪阜乡人也。卖药于东海边，时人皆言千岁翁。秦始皇东游，请见，与语三日三夜，赐金璧度（按：《高士传》卷中为“直”）数千万。山于阜乡亭，皆置去。留书，以亦玉舄一量为报。曰：“后数年，求我于蓬莱山。”始皇即遣徐市、卢生等数百人入海。未至蓬莱山，辄逢风波而还。立祠阜乡亭、海边十数处云。

《列仙传·安期先生传》和《史记·秦始皇本纪》一样，尚未将徐福入海后成仙，即抵达海中仙山联系在一起，这大概是徐福故事在秦代流传时的特点。

《史记·淮南衡山列传》曰：徐福入海“得平原广泽，止王不来”。这一记载表明，徐福入海留居海中某地的传说，在西汉时已经流传，比秦代进了一步。《广异记·徐福传》曰，由于徐福迎接汉沈羲成仙，所以“后人知福得道”。所谓得道，即成仙。成仙也意味着抵达并留居海中仙山。《广异记》曰：

徐福，字君房，不知何许人也。秦始皇时，大宛中多枉死者横道。数有鸟衔草，覆死人面，皆登时活。有司奏闻始皇，始皇使使者赍此草，以问北郭鬼谷先生。云是东海中祖洲上不死之草，生琼田中，一名养神芝。其叶似菰，生不丛，一株可活千人。始皇于是谓可索得，因遣福及童男童女各三千人，乘楼船入海。寻祖洲不返，后不知所之。逮沈羲得道，黄老遣福为使，乘白虎车，度世君司马生乘青龙车，侍郎薄延之乘白鹿车，俱来迎羲而去。由是后人知福得道矣。

徐福迎接沈羲成仙的故事，初见于《神仙传》卷八。该卷《沈羲传》描述了吴郡沈羲升天的经过。如果剥去虚无缥缈、光怪陆离的夸张和渲染，我们可以发现，这一故事隐藏着日本古代使节活动和王宫生活的影子。

《神仙传·沈羲传》曰：

沈羲者，吴郡人，学道于蜀中。但能消灾治病，救治百姓，不知服食药物。功德感天，天神识之。

该段是说，沈羲是一位有名的行医术士，其名气已引起天神重视。

羲与妻贾氏共载，诣子妇卓孔宁家。还，逢白鹿车一乘，青龙车一乘，白虎车一乘。从者皆数十骑，皆朱衣，仗矛带剑，辉赫满道。问羲曰：“君是沈羲否？”羲愕然，不知何等。答曰：“是也。何为问之？”骑人曰：“羲有功于民，心不忘道，自少小以来，履行无过。寿命不长，年寿将尽。黄老今遣仙官来下迎也。侍郎薄延之，乘白虎车是也。度世君司马生，青龙车是也。迎使者徐福，白虎车是也。”须臾，有三仙人，羽衣持节，以白玉简，青玉介丹玉字，授羲，羲不能识。遂载羲升天。升天之时，道间耘人皆共见，不知何等。斯须大雾，雾解，失其所在。

但见羲所乘车牛，在田食苗。或有识是羲车牛，以语羲家。弟子恐是邪鬼将羲藏山谷间，乃分布于百里之内，求之不得。

该段意思是说，三位仙人是特地来邀请沈羲的。毋庸置疑，故事中徐福的出现，是他入海求仙山故事的继续。徐福作为仙人出现，从逻辑上讲，是他到达仙山的结果。他作为迎使者之一，意味着他和另外两位使者皆是受天神派遣，任务是把沈羲接到天上去，即接到海中仙山上去。从举止行为的描写看，三仙人既像仙人，亦像凡人。他们乘坐白鹿、青龙、白虎车，可理解为车乘华贵。他们“羽衣持节”，扈从众多，皆朱衣，仗矛带剑，可理解为出使中国的外国使节。“以白玉简，青玉介丹玉字，授羲”，可理解为向沈羲示以文书或信件。“斯须大雾，雾解，失其所在。但见羲所乘车牛，在田食苗。”这几句描写，很有些暗示武装劫持的意味。所以沈羲弟子“恐是邪鬼将羲藏山谷间”，分头在百里之内去搜寻，或去追赶。

四百余年，忽还乡里。推求得数世孙，名怀喜。怀喜告曰：“闻先人说，家有先人仙去，久不归也。”

四百年后返乡，当然只有神仙才能做到。作为凡人，只可能是几年或几十年后返乡。返乡的意义，在于带回天上见闻。

留数十日，说初上天时，云：不得见帝，但见者君。东向而坐。左右敕羲不得谢，但默坐而已。宫殿郁郁如云气，五色玄黄，不可名状。侍者数百人，多女少男。庭中有珠玉无数，众芝丛生，龙虎成群，游戏其间，闻琅琅如铜铁之声，不知何等。四壁熠熠，有符书着之。

这一段是描写所到天上仙宫。天上有帝，有老君，帝高于老君。沈羲不能见帝，只能见老君。老君“东向而坐”，也许同沈羲从东方

来有关。对仙宫的描写，颇似人间宫殿。《三国志·魏书·东夷列传》描写汉魏时期日本女王国宫中景象曰：“以婢千人自侍，惟有男子一人给饮食，传辞出入”（《三国志》卷三十）。与天上“侍者数百人，多女少男”，颇似之。

老君身形略长一丈，披发文衣，身体有光耀。

《三国志·魏书·东夷列传》描写当时日本人装束曰：“妇人披发屈蚘”，“以朱丹涂其身体，如中国用粉也”，“男子无大小，皆黥面文身。”仙传中的老君形象与史书中的日本人何其相似。这使人不能不怀疑，沈羲所抵达之处，即所谓“天上”，融合着日本某国的人间面貌，“老君”身上投射着日本某国的君主形象的影子。

须臾，数玉女持金梭玉盃，来赐羲曰：“此是神丹，饮食不死。夫妻各一杯，寿万岁。”乃告言：“饮服毕，拜而勿谢。”服药后，赐枣二枚，大如鸡子，脯五寸。

这一段描写，既可以理解为神仙赐药，亦可理解为国君为远来贵客接风。为何自始至终不让沈羲道谢呢？盖因为迎接沈羲并不是有恩于他，而是有用与他。

遣羲曰：“暂还人间，治百姓疾病。如欲上来，书此符，悬之竿杪，吾当迎汝。”乃以一符及仙方一首赐。羲奄忽如寐，已在地上。多得其符验也。

派遣沈羲暂还人间，为百姓治病，可以理解为派回家乡，也可理解为派到国君属地。后一种理解与故事开头正相呼应。因为沈羲精通医道，所以国君派使者前去延请。国君属地似为离王宫不太远的小岛，因与王宫有海相隔，通讯不便，所以国君令其使用渔民的通讯方法保持联系，即高竿上悬信号物的方式。

沈羲故事显然是把日本使节招聘中国医生的某些历史事实，加以神仙化、艺术化的产物。

史书表明，至迟在汉代，日本的一些王国即不断向中国派遣使节。《汉书·地理志》曰：“乐浪海中有倭人，分为百余国，以岁时来献见云。”（《汉书》卷二八下）《后汉书·东夷列传》曰：“建武中元二年，倭奴国奉贡朝贺，使人自称大夫，倭国之极南界也。”（《后汉书》卷八五）。沈羲故事关于日本使节的描写，是符合史实的。汉代，我国东南地区与日本的交往亦很密切。《三国志·吴书·吴主传》曰：“（黄龙二年春正月）遣将军卫温、诸葛直将甲士万人浮海求夷洲及亶洲。亶洲在海中，长老传言秦始皇帝遣方士徐福将童男童女数千人入海，求蓬莱神山及仙药，止此洲不还。世相承有数万家，其上人民，时有至会稽货布，会稽东县人海行，亦有遭风流移至亶洲者。所在绝远，卒不可得至，但得夷洲数千人还。”（《三国志》卷四七）这虽是关于三国时期的记载，但亦包括秦汉时期。故事中称沈羲是吴郡人，绝非偶然。《日本书记》有“将吴所献手末才伎汉织、吴织及衣缝兄媛弟媛等，泊于住吉津”的记载，说明了日本官方借遣使之便到中国招聘技术人才的情况。沈羲故事关于日本使节到中国招聘医生以及武装劫持的情况，对研究该时期中日交往具有参考意义。

一些学者考证，“得平原广泽，止王不来”的记载，表明徐福定居于日本。沈羲故事为这一看法提供了佐证。

隋唐时期，中日两国之间，无论是官方还是民间交往，都达到了更高的水平。《仙传拾遗》中一则与徐福有关的神仙故事，反映了这一变化。其曰：

唐开元中，有士人患半身枯黑，御医张尚容等不能知。其人聚族言曰：“形体如是，宁可久耶！闻大海中有神仙，正当求仙方，可愈此疾。”宗族留之不可，因与侍者赍粮至登州大海侧。

遇空舟，乃赍所携，挂帆随风，可行十余日。

去海中求仙，不再依靠仙人接引，而是自己乘舟前往，这是唐代海上交通条件改善的反映。唐代除日本来华的遣唐使外，中日两国民间商船贸易亦更加频繁。其中有中国船、日本船，还有新罗的商船。该士人乘空舟不大可能，搭乘商船则是可能的。《续崂山志》曰：“实古来自齐入海，不北出登州，则南出莱州。”登州，古州、府名，唐时辖境相当于今山东蓬莱、黄县、栖霞、海阳以东地。士人从登州启程入海，符合古代赴日航线。

近一孤岛，岛上有数百人，如朝谒状。须臾至岸，岸侧有妇人洗药。因问：“彼皆何者？”妇人指云：“中心床坐，须鬓白者，徐君也。”又问：“徐君是谁？”妇人云：“君知秦始皇时徐福耶？”曰：“知之。”“此则是也。”

今日本和歌山县新宫市有“秦徐福之墓”；九州佐贺金立神社，和京都府与谢郡的大明神社祭祀徐福。徐福自古被当地人尊为司耕神、蚕桑和医药之大神。士人所到之处，人民朝谒徐福神，显然描写的是日本某地。

倾之，众各散去。某遂登岸致谒，具语始末，求其医理。徐君曰：“汝之疾，遇我即生。”初以美饭哺之，器物皆奇小。某嫌其薄。君云：“能尽此，为再飧也，但恐不尽尔。”某连啖之，如数瓯物致饱。而饮亦以一小器盛酒，饮之致醉。

徐福至唐时仍活在人间，实乃夸张之辞。此徐君或是秦归化人后裔，或非秦归化人后裔但继承汉医学者。他以佳肴美酒款待士人，表现了日本人民对中国客人的友好之情。

翌日，以黑药数丸令食。食訖，痢黑汁数升，其疾乃愈。

徐君为士人疗疾，药到病除，反映了日本人民尊徐福为医神。

某求住奉事。徐君云：“尔有禄位，未宜即留。当以东风相送，无愁归路遥也。”复与黄药一袋，云：“此药善治一切病。还遇疾者，可以刀圭饮之。”某还，数日至登州。以药奏闻。时玄宗令有疾者服之，皆愈。

乘船赴日，亦乘船而归，是唐代航海技术进步的表现。临行赠药，再次体现了日本人民的友好之情。药试皆效，再次表现徐福为医神。

以上四则神仙故事中的人物和情节，均包含着真实的部分，包含着一些极有价值的史料，并非全属虚构。这些真实的部分，是从现实生活众多的原型和事实中提炼出来的，往往是经过艺术加工的。四则故事的时间跨度是自秦到唐，唐以后也还继续流传。它们均与徐福入海求仙有关。后三个故事均反映了徐福到达日本的内容，均描写或提到了中日友好往来。这就是说，在神仙故事中，徐福是同中日友好往来联系在一起的。另外，四则故事关于日本的描写，越来越具体、丰富，反映了中日友好往来的不断发展和相互了解的逐渐加深。这些就是四则神仙故事对我们的启发。

注释：《说郛》（宛委山堂本）卷一一八辑录《广异记》佚文，合为一卷。其中虽无徐福故事，但题“唐校书郎守饶州录事参军戴孚”撰，可供参考。

（原载《全国首届徐福学术讨论会论文集》，第107～114页。中国矿业大学出版社1988年版）

## 道教传入日本及其对神道的影响

日本学术界的传统观点认为，中国的儒释道三教中，只有儒释二教不仅传入日本，而且对日本神道教的形成和发展产生了巨大影响。而道教似未传入日本。或者，即便道教的某些内容传入了日本，也未对神道教产生显著影响。但是，自 19 世纪末（日本明治时代）起，日本学者中有人开始向传统观点提出挑战，宣称道教同儒释二教一样，不仅传入日本，而且也对日本神道教的形成和发展产生了巨大影响，并指出，这种影响也是中日古代文化交流的佐证之一。近年来，这一新观点似乎逐渐形成一股强有力的潮流，冲击着传统观点。

在我国，涉及这一研究课题者盖寡，日本学者的新观点亦不大为人所熟悉<sup>①</sup>。但日本学者的新观点，对于更全面地揭示中日古代文化交流的丰富内容和历史规律，对于更深刻地研究日本神道史，对于更开阔地描述中国道教史，均有不可低估的意义。因此，本文试图以日本学者近年来的研究成果为主，加以综述，介绍日本学者的新观点，以飨读者。

---

<sup>①</sup> 1937 年出版的傅勤家著《中国道教史》，曾简略介绍小柳司气太《论道教、真言密宗之关系及修验道》。



## —

虽然提出了新观点，但截至目前，专门研究道教和神道关系的论文在日本亦不多见，专著尚未发现。日本学者的新观点，大都包含于研究“日本的道教”的论著中。为此，必须从“日本的道教”谈起。

19世纪末，日本学者开始研究“日本的道教”，至今将近九十年。所谓“日本的道教”，主要是指中国道教传入日本以后，对包括宗教在内的日本文化的影响及其表现形式。围绕着该研究领域，至20世纪20年代，逐渐形成了两大研究方向。一个方向以津田左右吉与和辻哲郎为代表，认为“道教虽然影响到日本，但那并不是道教本身，而仅仅是道教的基本组成部分神仙思想影响到日本。而且，虽然有影响，但未必对日本人的生活、信仰等方面产生影响。这种影响应叫作一种爱好吗？应叫作旨趣吗？特别是产生了在文学方面的一种旨趣乃至妇女服装意义上的影响。道教的影响不会超出于此，也不会低于此”<sup>①</sup>。津田左右吉的代表性论著是《表明于文学之中的我国国民思想之研究——贵族文学时代》，和辻哲郎的代表性论著是《日本古代文化》。另一个研究方向以黑板胜美为代表，认为“道教的内容已完全传入日本，而不仅是神仙思想的传入。同时，他甚至认为不仅是思想上的各种各样内容影响到日本，而且道教作为一个教团，作为宗教组织的教团，也传到了日本”<sup>②</sup>。其代表性论文是《我国古代的道家思想及道教》（《史林》第8卷第1期）。基本赞同黑板胜美研究方向的有小柳司气太、妻木直良、黑板昌夫、美河纳、那波利贞、下出

① [日] 下出积與《“日本道教”研究八十年》，朱越利译，见《道协会刊》第13期，第85页。原文刊《日本宗教史研究年报》，1979年第2期。

② 同上。

积舆、吉冈义丰、清原贞雄、福永光司、窪德忠等。津田、和辻说在相当长一段时间内，在日本学术界成为通论，甚至接近定论。随着50年代以来日本学者对中国道教研究的蓬勃进展，在“日本的道教”这一研究领域中，道教对日本文化的许多方面都产生过较大影响的观点，出现了取代津田、和辻说通论地位的趋势。下出积舆著《神仙思想》、《道教——其行动和思想》、《日本古代的神祇和道教》、《道教和日本人》，水野裕著《古代社会和浦岛传说》，福永光司、上田正昭、上山春平著《道教和古代的天皇制》，重松明久著《古坟和古代宗教》，福永光司著《道教和日本文化》等，都是这一趋势中有代表性的专著。平河出版社在去年出版了《道教》三卷，综合了日本学术界道教研究的新成果。第三卷名《道教的传播》，其中第一篇是中村璋八著《日本的道教》。该文系统地描述了道教传入日本的历史过程，具有总结的性质。

在“日本的道教”这一研究领域中，中国道教对日本神道有无影响，有何影响的问题，自然也受到沿着第二个研究方向进展的日本学者的注意。他们将这一问题作为“日本的道教”的组成部分之一，对之进行了探讨，从而提出了新观点。除了“日本的道教”之外，日本学者的新观点，还反映在少数学者研究日本宗教史、神道史的论著之中。如清水贞雄在篇幅宏大的《神道史》中，比较早地论证了新观点。该书原名《神道沿革史论》，出版于1919年。后对内容进行了修改，并改名为《神道史》，出版于1932年。后多次再版。较近期有笠原一男编《日本宗教史》，出版于1977年。其中包括《道教和修验》一节，系下出积舆执笔。出版于1979年的窪德忠著《对中国宗教的吸收、变化和传播》一书，收入《道教和修验道》一篇。该篇原载于《宗教研究》第一百七十三号。《道教和修验道》是专考道教和神道教关系的论文，而《对中国宗教的吸收、变化和传播》则是关于日本宗

教史的综合著作。

## 二

研究“日本的神道教”的日本学者，几乎全部首先回答道教是否传入日本的问题。因为正确回答这一问题，是研究“日本的神道教”之前提。沿着第二个研究方向进展的日本学者认为，至迟在奈良、平安时期，中国道教的经典、长生信仰、鬼神信仰、方术、科仪等就大量传入日本，对古代日本的政治、宗教及民间信仰、风俗习惯等方面产生了重大影响。正因为如此，日本学者才提出了“日本的神道教”这一名称。日本学者从古籍、考古资料等方面提出了大量证据，初步勾画出中国道教传入日本的时间、内容和流传情况。现仅从中挑取数例以窥一斑。

平安时代前半期，宇多天皇宽平年间（889—898），藤原佐世奉天皇敕令编成《日本国见在书目录》，其中著录了我国古代不少道经。如“道家”类有《老子化胡经》十卷、《太上老君玄元皇帝圣化（记）经》十卷、《本际经》一卷、《太上灵宝经》一卷、《消魔宝真安志经》一卷等，“五行家”类有《三甲神符经》一卷、《三五禁法》十卷、《九宫式经》一卷、《太一经》二卷、《黄帝注金匱经》十卷、《黄帝龙首经》二卷、《玄女经》一卷、《龙虎上经》一卷、《青乌子》十三卷、《印书禹步》一卷等，“医方家”类有《太清神丹经上篇》一卷、《太清金腋（液）丹经》一卷、《神仙服药食方经》一卷、《五岳仙药方》一卷、《神仙服药经》一卷、《调气导引法》一卷、《延年秘录方》四卷、《八素（真经）》八卷、《素女经》一卷、《三五神禁治病图》一卷等。这就是说，在我国唐代以前，已经有大批道经陆续传入日本，并受到朝廷重视。这些道经的内容涉及道教神学诸多方面。不仅如此，

在平安初期传入日本的许多密教经典中，也包含着许多道教内容。

这些道经，并非仅仅藏在当时日本宫廷或贵族的书库之中无人问津，而是拥有相当数量的读者。通过阅读道经，而变得爱好道教教理并亲身实践道教方术的人也不少。后冷泉天皇康平年间（1058—1065）藤原明衡编成《本朝文粹》，其对册部载有春澄善绳（死于870年）和都良香（死于879年）“神仙”问对的文章。在该文章中，二人不仅大量使用了描述道教仙府、道术的词句，而且提到三十六天、七十二福地和东海青童君，从而表明二人详读过《太上灵宝经》、《八素真经》、《天地宫府图》、《洞天福地岳渎名山记》等中国道经。《续浦岛子传记》自题撰于醍醐天皇延喜二十年（920）。该书所载浦岛子故事中，浦岛子自称是蓬莱宫中天仙，诵读《六甲灵飞记》、《万毕鸿宝书》。故事中出现“金庭”、“碧落”、“仙洞”等语，皆取材于中国的《抱朴子》、《金庭无为妙经》、《度人上品妙经》。另外还有《本朝神仙传》、《明月记》、《政事要略》、《续日本后记》、《医心方》等著作，皆不乏关于道教内容的记载。

日本现行的位阶制度，源于圣德太子制定的冠位十二阶。圣德太子制定冠位十二阶的时间为推古女帝即位第十一年，即公元603年。据《日本书纪》记载，十二阶从高到低依次为大德、小德、大仁、小仁、大礼、小礼、大信、小信、大义、小义、大智、小智，即依德、仁、礼、信、义、智六字为基本次序而排列，并依次配以紫、青、赤、黄、白、黑六色。其中仁、礼、信、义、智五字，一望而知是借用中国儒家的“五常之道”；所配青、赤、黄、白、黑五色，毋庸置疑是借用中国阴阳五行说的五色。此类内容见于《汉书》等中国古籍。问题在于六字之首“德”字及所配紫色。福永光司教授在《圣德太子的冠位十二阶》一文中考证指出，六阶制和紫色皆参照中国六朝道经《太霄琅书》而制定。《太霄琅书》卷九曰：“学道者期至德。是

以修善者，先行仁义礼知（智）信。递互相成，由始至终，相生为序。仁木生火，火生土信，信生金义，金生智水，水生通德。长生不死，常住湛然，能无能有，最贵最尊。五德备者，名曰至德。”因至德兼备仁义礼智信五德，又曰通德，最贵最尊，故圣德太子将之简称为德，列德位，置于“五常之道”前。道教最尊紫色。《太霄琅书》中称天上仙府为“紫天”、“紫清”、“紫晨”等。故圣德太子以紫色配德位，置于“五行之色”前。圣德太子曾熟读《太霄琅书》等道经，具有相当的道教教理知识，盖无多大疑问。

《万叶集》卷五载有日本古代著名诗人山上忆良的《沉疴自哀文》。山上忆良于公元702年以遣唐使少录身份来我国，两年后回国。他熟悉汉文学，深受佛道思想影响。其著《贫穷问答歌》，最负盛名。《沉疴自哀文》系作者七十四岁高龄（733）、病魔缠身时所写，文字哀婉动人。文章反映出作者对佛教极深的信仰，但同时引《抱朴子》曰：“人但不知其当死之日，故不忧耳；若诚知羽翮可得延期者，必将为之。”可见他对于道教长生不死的信仰亦深有领会。文章哀叹沉疴中的痛苦，渴望得到解脱。令人深思的是他虽然信仰佛教，但在企求解脱疾病痛苦时，却一字不提佛教医学如《金光明最胜王经》中的除病品等，却向往、追求扁鹊、张仲景、华佗、葛洪、陶弘景等中国“良医”。以此为例，一些日本学者认为，包括神话时代在内的古代日本的医药学是和吸收中国的道教医药学一起开始的，并以道教医药学为中心而发展。

出现于10世纪初的《延喜式》卷八载有祈愿天皇长寿的祝词，用于在宫廷中举行大祓时宣读。祝词曰：“谨请皇天上帝、三极大君、日月星辰、八方诸神、司命司籍、左东王公、右西王母、五方五帝、四时四气，捧以银人，请除祸灾，捧以金刀，请延帝祚。咒曰：东至扶桑，西至虞渊，南至延光，北至弱水，千城百国，精治万岁，万

岁，万万岁。”祝词中东王公、西王母等神，显然来自道教。整个内容均属道教。这一祝词中的咒语表明了祝词传入日本的路径。据考，该咒语原系古代从百济移居日本的的东西文部举行道教仪式所用。隋唐时道教已传入朝鲜半岛诸国，出现了道士、道观。东西文氏信奉道教不足为奇怪。编制于8世纪初年的日本古代法律《大宝令》和《养老令》中记载：“东西文部，上袂刀，读袂词。”上田正昭在《古代信仰和道教》一文中指出，通过《延喜式》中所载东西文部的袂词，可以粗略地得知大袂时东西文部诵读的袂词。此外，庚申信仰和泰山府君信仰都于平安时期传入日本。

有的学者尤为激进，认为古代日本曾存在过道士、道观或道教教团。《养老令》曰：“凡僧尼卜相吉凶，及小道巫术疗病者，皆还俗。其依佛法持咒救病，不在制限。”空海《三教指归》记载有“神符咒禁之族，以防外难”之说。《六典》十四《太常章》记载“山居方术之士”等。日本学者经考证指出，“小道巫术”及“神符咒禁”等记载，表明奈良、平安时期，道教方术已经传入日本，并有专职道教方术者。黑板胜美在《我国古代的道家思想及道教》一文中，根据《日本书纪》的《齐明纪》的记载，认为田身岭的两槻宫，不仅是宫殿或离宫，也是道观。《齐明纪》中描写的唐朝人似的穿着青衣的人，在空中从葛城山飞向住吉，那正是道士。这就是说，古代曾有一个时期，以大和的田身岭和葛城山为中心，在围绕着大和盆地的群峰上筑有道观群。另外，《东大寺要录》卷二《缘起章》记载辛园行者与金钟行者争灵验斗法之事。黑板昌夫在《试论奈良时代的道教》一文中，对这一记载进行考证，指出辛园行者行道教法术，是道教方面的代表，金钟行者是佛教方面的代表。这一记载反映了奈良时期道教教团和佛教教团在日本争夺势力的史实。

有的学者指出，中国道教思想的传入，曾促使日本几乎形成原始

道教组织。7世纪中叶，骏河（静冈县中部）富士川流域农民之间，发生过一次宗教活动，这就是所谓“大生部多事件”。事件的情况是皇极三年（664）“秋七月，东国不尽河（即富士川）边人大生部多，劝祭虫于村里之人曰：‘此者常世神也。祭此神者，致富与寿。’巫觋遂乍托神语曰：‘祭常世神者，贫人致富，老人还少。’由是加劝，舍民家财宝，陈酒、陈菜及六畜于路侧。而使呼曰：‘新富人来！’……葛野秦造（地方官）河胜，恶民所惑，打大生部多”（《日本书纪·皇极天皇记》）。这里所说的“常世”，据日本学者们考证，正是道教的长生不老信仰。从这一记载可以看出，这一宗教运动以大生部多为核心人物，以各地巫觋为骨干，以农民为基本群众，以道教信仰为基础，掺杂着日本的巫术成分和原始信仰，以还少长寿和致富等现实利益为奋斗目标。一时间，声势浩大，波及广阔地域。其发展趋势必然是最终形成以大生部多为教祖、以常世神为信仰对象的教团。故下出积與在笠原一男编《日本宗教史》中说，这次事件是在日本形成原始道教教团的萌芽，但被镇压了下去，萌芽亦遭彻底摧毁。

日本学者提出的关于道教传入日本的考古证据有：（一）神兽镜。镜上铸有东王公、西王母二神名，以及“延年益寿”、“寿如金石”等道教语言。神兽镜的出土处为河内松冈山王后古坟和大和葛城郡新山古坟等。王后系王仁的子孙。王仁仕于推古、舒明两朝，颇有名。（二）静冈县伊场遗迹和宫城县多贺城遗址出土木简。木简书有道教符咒。（三）藤原宫遗址出土木简。木简文字内容为陶弘景《本草集注》上卷。（四）伊予的汤之冈碑文。碑文含有道教内容。此外尚有其他，不一一赘述。这类文物具有很高的研究价值。

《太上感应篇》等道教“善书”很早即传入日本，使得以功过寿算、善恶感应为神学外衣的道教劝善思想在日本广为流传，影响颇深。道教思想对许多著名学者亦产生了影响。日本阳明学鼻祖中江藤

树，以及贝原益轩、荻生徂徕、天野信景、三浦梅园、平田笃胤、广濑淡窗、青木北海、多纪元、长谷川延年等江户时代各方面学者的著作，均涉及道教。这些，均是道教传入日本的证据，亦是道教产生影响的种种表现。

道教传入了日本，并对日本文化诸方面均产生了深刻影响，而唯独作为日本文化组成部分的神道教却能拒而不纳，这是难以置信的。其实，神道教也为道教传入日本说提供了证据。在繁多的神道派别中，分别有以儒教、佛教、基督教、阴阳五行、本土信仰为主的派别，亦有以道教思想为主的派别，更多的是两种或几种思想混合为主的派别。道教对神道教的形成和发展起过重大作用。作为教团形式的道教已融合到神道组织之中。

### 三

一些日本学者指出道教的宗教宇宙观，对神道哲学影响颇大。《神道五部书》即是个很好的例子。《神道五部书》是伊势神道的基本神学著作。伊势神道，又名度会神道、外宫神道、社家神道，是日本中世纪著名的理论神道之一。《神道五部书》由《宝基本纪》、《御镇座传记》、《御镇座次第记》、《御镇座本记》和《倭姬命世记》五部书组成。《神道五部书》记伊势两宫的本源，其中多有所谓天照大神之神敕、倭姬命之示教等，又述所谓国常立尊的神德，这些都表现出它是所谓神道的教义，同时还包含着宗教哲学。日本神道哲学即始自《神道五部书》。它对以后不断发展的神道说及种种神道派别，如吉田神道、垂加神道等产生了很大影响。也就是说，《神道五部书》的宗教哲学是后起的许多神道的基础。

《宝基本纪》的神谕称，神垂以祈祷为先，冥加以正直为本。“神



垂”即神垂降恩惠之意，“冥加”即神在冥冥中加护之意。神谕又称，如能任其誓得大道，则天下和顺，日月精明，风雨以时，国丰民安，故神人守混沌之始。“任其誓”即受神垂以祈祷为先之语，赖神以守正直。“天下和顺”以下十六字取自佛教《无量寿经》。特别值得注意的是神谕中“大道”、“神人”、“守混沌之始”诸语。清原贞雄在《神道史》中分析认为，“大道”即《老子》所谓“大道废，有仁义”之大道，“守混沌”亦来自《老子》。同时，结合《日本书纪》来看，“混沌”亦指天地未剖，混沌如鸡子之时。以《老子》之道为宗教信仰，以混沌之初为宗教天地说之始，这正是道教宇宙观的基本理论。《宝基本纪》将大道、混沌作为宗教世界中的理想时代，正是吸收了道教的学说。同时，“神人”即像神那样杰出，并带有神性的人之意。这同中国所谓的圣人，道教所谓的真人是相同的。此外，神谕称祭神之礼以清静为先，以真信为宗，也是根据“大道”、“混沌”之说而来。《御镇座次第记》称，天地阴阳未剖以前名混沌，封万物之灵名虚空神，又称大元神，亦称国常立尊。此神以虚为灵，一而无体。由混沌之始而为神，亦与道教相通。

吉田神道是另一例。日本室町时代（1336—1573）晚期，吉田兼俱完成了吉田神道。吉田兼俱既是神道理论家，又是手腕高超的政客。他乘当时伊势神道趋向没落的机会，遂利用儒、佛、道的教义充实了神道的教义，而最主要的是利用道教。在教仪方面也采纳了神道护摩、神道灌顶、神道加持等方式。因此，吉田神道很快地取伊势神道的优势而代之，大约在后来的三百年之间成为日本神道教的首领，全国的神社，半数以上都处于它的管辖之下。

吉田神道也以道教的道为依据，但将道称为大元、神道，主张大元尊神——国常立尊为宇宙的本源，说神是万物之灵，人类之心，常住恒存，无始无终。说神道是安定人心，防止鬼神为祟的道。心有喜

怒哀乐爱恶欲七情，肉体有生长病老死五苦，端正这些行为的是内外清净的修行。《唯一神道名法要集》系吉田神道的理论书。其中一段话说：“吾神道者，在万物不留一物。所谓风波、云雾、动静、进退、昼夜、隐显、冷寒、温热、善恶之极，邪正之差，统而莫非吾神明之所为者也。故天地之心，神也。诸佛心，是神也。鬼畜心，是神也。草木心，是神也。何况于人伦哉？以意成理，以意成言，以意成手足，皆是心神之所为也。一切含灵，莫非神者也。故云成佛，不云成神。物而无不含藏神灵矣。故神云：天无神道则无有三光，亦无四时；地无神道则无有五行，亦无万物；人无神道则无有一命，亦无万法。易曰：观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。道教云：道生一，一生二，二生三，三生万物，皆是神也。内教中，密经云：神变加持经，并诸经论中，神变、神通、神力，多以在之，非是神道哉？儒教云：太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生万物，是则圣人神道也。故颂曰：唯一神道，诸法根本，不行滥觞，毕竟宗源。”这段话引《易经》、道教、佛教、儒教诸说，但以神道为最根本的信仰。可以看出，这里所说的神道吸收了诸教学说，但以道教学说为其核心。

《古事记》和《日本书纪》是日本最早的两部历史书，也是最早的两部文学书。《古事记》写成于和铜五年（712），《日本书纪》写成于养老四年（720）。这两部书对日本神道的形成和发展有着深远而巨大的影响。日本借用“神道”一词，就是最早见于《日本书纪》。日本学者指出《记》、《纪》中留下了中国神仙道教的深刻痕迹。特别是《古事记》的序文和《日本书纪》开头部分，完全是以中国神仙道教的哲学为基础写成的。《古事记》序文提到“混元”，《日本书纪》引《淮南子》“元气”说，将这些作为世界之始。一些学者推测，《记》、《纪》的写成，与当时从中国、朝鲜移居日本的所谓“归化人”有密

切关系，而许多“归化人”正是信仰道教的。

《古事记》上卷记载了著名的出云神话。神话说：大国主命（创世神）有意创造国土，在出云美保岬处遇到少彦名神（亦创世神）来自海上，二神合作成功。事成之后，少彦名神又回归海上的常世国去了。《日本书纪》卷六记载了著名的田道间守神话。神话说：“（垂仁天皇）九十年春二月庚子朔，天皇命田道间守，遣常世国，令求非时香果，今谓桔是也。”又说：“明年春三月辛未朔壬午，田道间守，至自常世国，则斋物也。非时香果八竿八纒（把桔串起来的形状）焉。田道间守于是泣悲之曰：‘受命天朝，远往绝域，万里蹈浪，遥度弱水。常世国，则神仙秘区，俗非所臻。是以往来之间，自经十年。岂期独凌峻澜，更向本土乎？然赖圣帝之神灵，仅得还来。今天皇既崩，不得复命，臣虽生之，亦何益也。’乃向天皇之陵，叫哭而自死之，群臣闻皆流泪也。”常世国即蓬莱山，这在《日本书纪》中，把蓬莱山注为“tocoyou nokuni”（常世国的读音）可以证明。该书还载有浦岛子神话等，均很著名。

日本学者指出，《记》、《纪》的记载表明，以不老不死为中心的乐土观和神仙信仰对日本产生了重大影响。它与日本原有的祖先崇拜、神灵崇拜等相结合，不仅影响了古代贵族的世界观，而且在民众信仰中打下了基础。这种信仰破吸收到神道中，并成为其重要内容。

部分学者还指出，一些神道重视祈求现实的利益，如长寿富贵等，重视对山的信仰等，都受到道教神学的影响，或与之有惊人的相似。

#### 四

根据大化革新时颁布的《律令》，古代日本国中央政府分成神祇

官和太政官两个机构。其中神祇官负责祭祀天皇祖神和其他各种神以及管理神社。自那时以来，天皇在法律上被看作是国家的化身，在神道信仰中被当作神（直到 1945 年）。祭祀天皇祖神天照皇土神的伊势神宫，从奈良、平安时代至江户时代，不断地阐发祭祀天皇祖神的神学理论，并特别称这套理论为神道学。从伊势神宫的神学活动，遂衍生出各种流派的神道学，如两部神道学、伊势神道学、垂加神道学、吉田神道学、平田神道学等。这些神道学的共同点是，强调日本国是神国，天皇是天神的子孙，称为明御神、现人神，即以凡人身份降世之神。因此，天皇崇拜是一些神道的重要信仰。

日本学者很早就注意到天皇制和道教的关系。发表于明治三十一年（1898）的黑川真道的论文《日本皇朝年号中的长生之神的意义》（《史学杂志》第 9 篇第 12 期），被看作是日本近代最早联系到道教而引人注目的文章，被当作“日本的神道教”研究的不自觉的开端。这篇论文在客观上已经接触到天皇制和道教的关系。即使对道教的影响估价不高的津田左右吉也指出：“天皇御号之所以被我国所采用，是因为它包含着宗教的意义。它的直接出处在道教，根据上述考察，殆无可疑”（《天皇考》，《津田左右吉全集》卷三）。日本学者考证指出，不仅天皇称号，连天王、神道、惟神、神宫、神社等词语皆来自道教。

福永光司的论文《日本古代史和中国道教》，副标题为《以天皇思想和信仰为中心》。该论文是 1981 年 10 月日中学者会议研究报告，现收入《道教和日本文化》一书。该论文可以说是研究天皇信仰和道教关系的小结。当然其中也有作者不少创见。由于该文研究的是天皇思想和信仰，所以与神道也有密切关系。该论文将道教神学对作为日本古代宗教思想核心的天皇思想及信仰的影响总结为七个方面：（一）天皇一语与真人一语关系密切。《日本书纪》中天武帝谥号为“天淳

中原瀛真人”。又记载天武帝十三年（684）将原豪族划为“八色姓”，即（1）真人、（2）朝臣、（3）宿弥、（4）忌寸、（5）道师、（6）臣、（7）连、（8）稻置。其中置于首位的“真人”姓，只授予天皇家族。在中国，天皇概念原是将北极星神格化，是宇宙最高神，也称天皇大帝。东汉以来，天皇成了居住紫宫的神仙之帝，而真人是仙界里仕于紫宫的高级官僚。（二）作为天皇之位象征的两种神器——镜和剑来自道教。关于紫宫天皇大帝神圣权威象征的两种神器镜和剑的记述，最早见于道教天师陶弘景的著作中。唐道士司马承祯在《含象剑鉴图》中详细论述了两种神器具有的宗教哲学的重要意义。（三）天皇及皇重室紫色，这与天皇大帝居紫宫是一致的。（四）皇室的祖先自天降临，天皇是现人神的说法，受到中国道教关于“神人”的宗教哲学的显著影响。如道教中的干吉、张道陵、太上老君等都是天上降临的“天神”、“天师”、“神人”、“真人”、“真君”等。（五）祈愿天皇长寿的祝词中有东王公、西王母，无疑问是采用了道教的祝文。（六）元旦时在宫中，天皇举行四方拜的仪式，是原封不动地将道教仪式引入日本宫廷。其中拜本命星的理论及仪式在道教经典《北斗本命延生真经》、《北斗二十八章经》、《七星移度经》中有具体记载。（七）一方面日本神道或神道学与中国道教神学有密切关系，另一方面《日本书纪》中最早使用“神道”一词，并与现人神天皇相关联，而与外来的“佛法”一词相对立，可以断定“神道”一语是极有意识地从道教采入的。福永光司最后结论认为，从“神道”一词的采用和天皇思想、信仰的形式来看，日本神道哲学在发展过程中，全面引进中国道教的教理学是必然的。

另外，在《道教和古代天皇制》一书中，上田正昭认为天武天皇的谥号“天淳中原瀛真人天皇”中，“瀛”指东方三神山之一瀛洲山，“真人”即道教神仙。所以，天武天皇时代八色姓的头一位是“真

人”，不是偶然的。他的这一观点还可详见 1972 年的论文《和风谥号和神代史》。在《道教和古代天皇制》一书中，他还考察了天皇神观和神仙之神的关系。他根据《古事记》关于雄略天皇游吉野的记载，以及《万叶集》、《怀风藻》等集中的诗歌考证，指出天皇神观中含有神仙之神意识。

在《道教和古代天皇制》一书中，上山春平详细分析了伊势神宫的祭祀活动。在《伊势的仪式和道教》一节中，他着重介绍了古代迁宫时的山口祭和与之有关的地镇祭。在地镇祭中要用四十个铁人和四十面镜子，山口祭中要用二只鸡和十只鸡蛋，他推测这些仪式可能与道教有关。

## 五

日本学者指出中国道教的符箓、神仙、方术等对不少神道影响很大。

从符箓来看，苏民将来是古老的、著名的护符之一。《备后风土记》载苏民将来的故事，大意是：此事发生于疫隅神社。昔日供于北海的武塔神（即牛头天王）召南海女神同坐到日暮。彼地有两个名叫将来的。其兄苏民将来甚穷，其弟将来甚富。武塔神乞宿，其弟将来惜而不允，其兄苏民将来不仅留宿，且饷以食。后武塔神为报苏民将来留宿之恩，在大难降临彼地之前，嘱苏民将来及二女以茅围腰，乃得免。后演变为苏民将来护符。苏民将来护符的背面都写有“急急如律令”字样，显然是受道教符箓影响的。发行苏民将来的神社很多，其中以京都的祇园社最为有名。另外，与牛头天王有关的尾张津岛社、与疫神有关的石清水八幡宫疫尽堂等亦很有名。苏民将来护符上往往还画有纵四画横五画的字，这出自《抱朴子》。

守庚申来自道教的三尸说。三尸信仰和守庚申的习俗也传到了日本，发展成实行庚申祭的神社庚申堂、庚申冢等。

日本原来有无灶神，说法不一。但后世一般所祭的灶神称为荒神或三宝荒神。平安时代末叶，佛教、道教和阴阳五行说等已逐步渗透到日本的风习之中。到镰仓时代之后，形成了所谓俗神道，灶神为其祭祀之神中的一个，即内容比较复杂的荒神。日本祭祀荒神，起初为春秋各一次。吸收佛教内容后，改为正月、五月、九月祭祀，称为三长月。后改为每月晦日祭祀，反映出道教的影响。《抱朴子·微旨篇》曰：“月晦之夜，灶鬼亦上天白人罪状。大者夺纪，纪者三百日也。小者夺算，算者三日也（或作一日）。”

在众多的神道派别中，修验道大概是道教特征最明显的一个，重视道教和神道关系的日本学者研究修验道的成果大概也最多，宇野空在《修验道》一书中指出，修验道是融合密教、神道、民族的宗教观念和山岳信仰、巫和咒术信仰以及以道教为中心的中国信仰和习俗等内容而形成的宗教。小柳司气太在《论道教和真言密教之关系及修验道》一文中举出修验道所吸收的三种道教内容，即镜、护符和九守诀。修验道，也称山伏，在日本宗教史上占据重要地位。一般认为修验道为役小角（643—701）所创建。修验道的教旨是本人入山修行成仙得道，并以符箓等方术为人治病驱邪，所以在日本宗教里很有势力。主要道场都在山里，信徒很多。修验道在明治五年（1872）奉令停止活动，信仰者划归佛教的真言、天台二宗管辖。第二次世界大战后各分派多半各成一派。属天台宗的有修验宗（在京都）、修验道（在冈山）、天台修验宗（在大阪）、验乘宗（在广岛）、石土宗（在爱媛）、羽黑山修验本宗（在山形）、大峰修验宗（在奈良）；属真言宗的有真言修验宗（在德岛）；属于神道系统的是修验道教，设在东京。至于在新兴宗教中还有由修验道转变而成的，如石槌教、解脱会、真

如苑等。

窪德忠在其著《对中国宗教的吸收、变化和传播》一书中，设《道教和修验道》一章，集中论述了二者的关系。《羽黑派修验道提要》所收《开祖略传》称，能除“现身飞升，冲天而去”。《元亨释书》卷十八“神仙释窥仙条”称，窥仙“一旦乘云而去”。他指出，“现身飞升”和“乘云而去”都是道士死去之时在传记中常用的公式化语言，也就是成仙之意。《元亨释书》描写役小角、久米仙、阳胜等飞行空中。不用说，飞行空中是神仙的重大特性之一。《修验道便蒙》记载文武天皇迎役小角，以之为国师，朝廷视之为“真人”。“真人”是授予或赠予德高道士的尊号，原是神仙之意。《拾槐集》描写修验者餐霞食雾，长生不死。《庆长见闻书》记载浦和玉藏院看海僧正的话说：山伏虽然是役小角行者的传人，但他们近来修行仙道难成气候。这里“山伏”指修验道修行者。可见古修验道确实吸收了以道教为中心的神仙思想，故被后人视为神仙术。

修验道的许多护符的末尾有“急急如律令”一句，与道教符咒相同。至今仍可看到修验道行入火不烧的方术。江户时代以来修验者们施行的祝咒、占卜、祈禳、预言、驱邪、掐诀、定方位、看风水等，大概也不能说与道教方术无关。《修验行者传记》记载泰澄驱役鬼神、使令鸟兽。关于役小角的许多传记中也描写他善天文，晓遁甲，役使鬼神。这些都是中国一般道士所行的法术。

《元亨释书》卷十八提到，阳胜（人名）行辟谷法，释窥仙（人名）也行辟谷法和服饵法以求长生。这一传统一直继续到现在，现今修验者中仍有修行辟谷法的人。据家住大阪的天台修验者北村英隆向窪德忠介绍，在天台修验道中，至今仍有实行与道教所说相同的调息法的。宝田正道在《修验道产生的风土背景》（《日本佛教史学》二至四）和《金峰山信仰的传说及其思想的展开》（《佛教文化研究》一）



两文中指出，金峰山自古成为修验道的中心，是由于可在那里采集多种草药，施行炼丹术的结果。松田寿男在《续丹生考》（《古代学》八之一、二号）一文中指出，修验者具有探矿的特殊技能，也懂医疗，修验道是与药物密切结合在一起的。窪德忠综合上述材料结论说，修验道与道教的医学医术部门有亲密的关系。

窪德忠在其著《道教史》中还提出这样一个论断：修验道就是日本的道教。他并根据道教传入朝鲜、日本、东南亚各国的现象，对道教是中国的民族宗教的传统认识，提出了质疑，认为似乎应将道教视为世界宗教。这一看法也应受到重视。

不少学者指出道教对日本阴阳道影响颇大，认为阴阳道的各类博士及阴阳师，就是司道教方术者。

在道教和神道关系这一课题中，日本学者已取得了相当成绩，但他们并不满足。一些学者指出，需要深入研究的有关问题很多，而过去在这方面所花的力量是不多的。不少日本学者把研究中日文化交流史，看作促进中日友好事业的一部分，贯注全力。由于道教和神道分别被看作中日两国的民族宗教，所以，研究道教和神道的密切关系，尤其可以反映出中日两大民族在历史上的友好往来，具有重大意义。我们为日本学者的业绩感到高兴。

（原载《世界宗教研究》1985年第2期，第62~71页。笔者撰写，署笔名齐未了，与天津社会科学院日本问题研究所研究员聂长振先生共同署名）

## 北京东岳庙七十六司之源流

法国大作家维克多·雨果说：“死亡是最伟大的平等。”而冥间审判是“最伟大的平等”的延续和深化。故而各宗教有所谓最后的审判、阎罗王审判等等，佛教的阎罗王正是在这一意义上也被意译为“平等王”。

各宗教都说，冥间审判的最大特点是公正无私，真正做到了“法律面前人人平等”和“法网恢恢，疏而不漏”。比如有人做违法或无德的事，多暗箱操作，同时在人前还要做出正人君子状。冥间审判则宣布说这些人虽然能躲过人间法律的惩罚，但逃不过死后下地狱的结局。比如有人遭人间法律误判而蒙冤，冥间审判则宣布说必定为这些人死后伸冤，还以清白。

冥间审判还有一个特点是不仅高悬法律的利剑，而且负责道德审判。比如有人缺德却不违法不违规，法纪对他无可奈何，他自己也不在乎人间道德的谴责和蔑视。冥间审判则宣布说这些人必获恶报，必然要付出偿还道德欠债的代价，分毫不爽。对于有德者，对于一生做好事的人，冥间审判则宣布说这些人必获善报。

因此，冥审之说寄托着信徒追求平等自由、公平正义的愿望，可使弱势的善良信徒获得一定的心理平衡。对非信徒来说，也能够起到

惩恶扬善的警示作用，如果作恶者的良知还没有完全泯灭的话。

北京东岳庙的七十六司就是讲述冥间审判的。其神像造型生动，释文通俗易懂、贴近生活。明清时期，围绕着这些神像的宗教和民俗活动丰富多彩、如火如荼。就像在奸臣当道、贪官充斥的朝代，人们痴迷于清官戏一样。

北京东岳庙七十六司源远流长。本文仅梳理以《道藏》为主的文献资料，纵观北京东岳庙七十六司演进之源流。

## 一、司

泰山位居东方。两汉时人根据五行学说，将泰山之神视为掌管万物之始的大神，进而根据阴阳交替的自然现象，将泰山视为魂归之处。古人认为泰山冥府位于泰山脚下的梁甫山，以及位于泰山脚下的高里山与社首山之间。高里后称为蒿里。《徐世隆记略》曰：“蒿里者，古挽章之名，田横之客伤横而作者也。汉李延年分为二曲，《薤露》送王公贵人，《蒿里》送士大夫庶人。后世以为人死精魂归于蒿里，有神主之。张华《博物志》、陆机《泰山吟》皆云人死其魂拘于蒿里。白乐天诗曰：‘东岳前后魂，北邙新旧骨。’樊殿直《庙记》亦言：‘人生爱命于蒿里，其卒归于社首！’”<sup>①</sup>

魏晋南北朝文学作品《列异传》、东晋干宝《搜神记》、南朝宋刘义庆《幽冥录》等称泰山神为泰山令、泰山府君，奉其为泰山冥府主神，描写了泰山神的官府舍或宫室以及下属主吏、侍从、使者、狱吏等。

<sup>①</sup> 《岱史》卷九，《道藏》第35册第738页上中，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印版。

晋代梁甫山和蒿里山建有管鬼的祠庙。晋陆机《太山吟》曰：“泰山一何高？迢迢造天庭。峻极周已远，层云郁冥冥。梁甫亦有馆，蒿里亦有亭。幽涂延万鬼，神房集百灵。长吟泰山侧，慷慨激楚声。”<sup>①</sup>

道经很早就讲述了泰山的鬼官。晋天师道经《女青鬼律》卷一曰：“南乡三老鬼，俗五道鬼，姓车名匿，主诸死人录籍，考计生人罪，皆向之。此鬼在太山西北角，亦有官属。太山有召一还。”<sup>②</sup>三老鬼车匿听命于泰山，表明他是泰山冥府的下级鬼官。此鬼在泰山西北角，有自己的部下，使人很容易联想到他有自己的官署。其后道经和东岳庙中泰山冥府下级官署的设置当源起于此神话。

《女青鬼律》所述三老鬼在泰山西北角尚没有称为“司”的官署。司是多义字。其中一义，指官署。《管子·小匡》曰：“十轨为里，里有司。”唐宋以后，尚书省各部的下级官署有的称为司。宋代提点刑狱司的职能众多，明清管理监狱的机关为司狱司。刘澄圆说：东岳庙七十六司阴间神官，“与阳间地方官责任相同”<sup>③</sup>。叶郭立诚评论东岳庙七十六司说：“以人世政治组织加诸鬼神，造成想象中的冥间政府。”<sup>④</sup>这些论述皆很精辟。

大约自唐代始，道教神话中罗酆山开始设立称为“司”的冥界官署，如唐《太上慈悲道场消灾九幽忏》卷八曰：“酆都大帝主构二百四十司。”<sup>⑤</sup>道经和东岳庙中泰山冥府下级官署称为“司”，盖源

① 梅鼎祚编《古乐苑》卷二二。

② 《道藏》第18册第239页下~240页上。

③ 刘澄圆《七十六司考证》上卷，《国立北京大学中国民俗学会民俗丛书》第46辑，第149页，东方文化书局，1971年秋季。

④ 叶郭立诚《北平东岳庙调查》，《国立北京大学中国民俗学会民俗丛书》第46辑，第60~61页，东方文化书局，1971年秋季。

⑤ 《道藏》第10册第70页下。

于此。

但这样的“司”在唐代道经中尚不多见。唐以后，道经中天界或冥府的官署称为“司”者渐多。如宋《太上北斗二十八章经》北斗七星君皆“内管三百六十星官、三百六十司、三千六百曹官”<sup>①</sup>。

## 二、七十二司

北宋末南宋初的神霄派道士王文卿，在讲述神霄派雷法时讲到七十二司。其《雷说》曰：“夫雷霆者，天地枢机。天枢地机名枢机二台，位列东西，总摄雷霆七十二司。”<sup>②</sup>《雷说》没有列出雷霆七十二司各司的名称。

南宋综合诸派科仪的《道门定制》卷九“更籍醮地府七十二司圣位”，列出了地府七十二司各司的名称。其曰：“地府管诸司都金押案判官、地府管天下人生死案判官、地府管生死勾押推勘案判官、地府管天下人斋僧道案判官、地府管人修功德案判官、地府管人自看经案判官、地府管人三夏月斋戒案判官、地府管取天人案判官、地府管注生贵贱案判官、地府管死事案判官、地府管掠剩案判官、地府管增延福寿案判官、地府管官职案判官、地府管曹吏案判官、地府管陈词状公私案判官、地府管追罪人照证案判官、地府管瘟疫案判官、地府管宿业疾病案判官、地府管山林鬼神事案判官、地府管水府案判官、地府管飞禽案判官、地府管畜类案判官、地府管盗贼案判官、地府管一十五种善生案判官、地府管一十五种恶死案判官、地府管欺昧案判官、地府管行雨地分案判官、地府管无主孤魂案判官、地府管人平等

① 《道藏》第11册第362页上~363页下。

② 《道法会元》卷六七，《道藏》第29册第215页下。

案判官、地府管风雨案判官、地府管僧道案判官、地府管城隍案判官、地府管刑狱案判官、地府管触犯宅神案判官、地府管土地案判官、地府管精怪案判官、地府管魍魎案判官、地府管久疾失魂案判官、地府管枉死案判官、地府管索命案判官、地府管凉汗案判官、地府管行黄病案判官、地府管磨勘案判官、地府管放生案判官、地府管杀生案判官、地府管施药救人案判官、地府管善簿案判官、地府管恶簿案判官、地府管忠孝案判官、地府管奸逆案判官、地府管注财案判官、地府管注祸案判官、地府管胎生案判官、地府管卵生案判官、地府管湿生案判官、地府管化生案判官、地府管水族案判官、地府管长寿案判官、地府管催生案判官、地府管积贮案判官、地府管还魂案判官、地府管夭折案判官、地府管五逆案判官、地府管劫掠案判官、地府管堕胎落子案判官、地府管鳏寡孤独案判官、地府管减促福寿案判官、地府管行毒药案判官、地府管阴谋行妒案判官、地府管引路案判官、地府管罔象案判官（鬼祟也）、地府管都察案判官”<sup>①</sup>。

《道门定制》前5卷为吕元素集成，四库本11卷的后6卷、道藏本10卷的后5卷为吕元素弟子吕大焕所补<sup>②</sup>。吕元素字朴庵，西蜀道士。吕元素《道门定制序》撰于淳熙十五年（1188）<sup>③</sup>，宋魏了翁《江原县天庆观云层台记》称江原道士吕元素开禧三年（1207）杜门校藏书<sup>④</sup>，《道门定制》卷六吕元素尾题撰于嘉泰元年（1301）<sup>⑤</sup>，是知吕元素活跃于宋孝宗、宋光宗、宋宁宗时。吕大焕为其弟子，当与吕元素同时代或稍迟，《道门定制》卷九当编于嘉泰元年之后宋宁宗

① 《道藏》第31册第748页上~749页上。

② 《续文献通考》卷一八五曰：“吕元素《道门定制》十一卷。元素，西蜀道士。是书前五卷元素所撰，后六卷为其弟子吕大焕所补。”

③ 《道藏》第31册第653页下。

④ 魏了翁撰《鹤山集》卷四二。

⑤ 《道藏》第31册第717页中。

时或稍迟，道教科仪中醮祭地府七十二司圣位不迟于此时。

《道门定制》为吕元素及其弟子编辑当时已有的科仪而成，“地府七十二司圣位”的出现有可能更早。从神霄派号称雷霆七十二司来推测，颇疑地府七十二司之说盖成形于北宋。

《道门定制》卷九所说的地府七十二司，属于酆都。其所说大神“地府酆都大帝”，与五岳圣帝、四渎源王等并列<sup>①</sup>。其他冠以“地府”的小神，如地府察命童子、地府五帝考官、地府巨天力士、三天执罚大神、地府司命神君、地府司禄神君、地府司功神君、地府司杀神君、地府牛头狱卒吏等，总是紧紧追随于酆都神之后<sup>②</sup>。

日本学者小柳司气太说：“按七十二司之名数由来，盖本于三十六洞天、七十二福地，或由泰山所封禅七十二君欤？”<sup>③</sup> 在中国古代，七十二是一个多用数字，如七十二候、七十二地、七十二劫、七十二洞、七十二峰、七十二弟子、七十二黑子、七十二君、七十二贤、七十二经法、七十二戒、七十二相、七十二地煞等等，七十二司之名数当从众而来。

《道门定制》卷九所述地府七十二司颇有今日专业审判庭的味道，各司名称为其后道经和东岳庙中泰山冥府各司名称之源。

将冥府七十二司与泰山联系起来的记载，见于天心正法派邓有功《上清骨髓灵文鬼律序》，其曰：“玉格仪式六十四条，若八卦生生无穷之象也。鬼律配玉格，正条一十六，合七十二，即气候所摄也。有所行邪，即付泰山七十二司，缺其一则法不全而司不正矣”<sup>④</sup>。

但《上清骨髓灵文鬼律》中没有列出冥官七十二司各司的名称，

① 《道门定制》卷九，《道藏》第31册第746页下、750页中下、752页中。

② 《道门定制》卷三，《道藏》第31册第694页上中。

③ 小柳司气太《白云观志》卷五《东岳庙志》，《藏外道书》第20册第606页上。

④ 《道藏》第6册第909页上。

无法与《道门定制》卷九所述地府七十二司各司名称作对照。

北宋洞幽法师元妙宗编《太上助国救民总真秘要》10卷，其自序作于政和六年。邓有功重编《上清骨髓灵文鬼律》3卷，内容与《太上助国救民总真秘要》卷六基本相同，仅凭这一点无法判断二经孰先孰后，但可以判定邓有功是宋代人。

邓有功编《上清天心正法》7卷，其在自序中讲述天心正法之传系。根据他的讲述，饶洞天于淳化五年（994）创天心正法，传至邓有功为第六代。淳化五年（994）至北宋末靖康元年（1126）共历132年。以此推测，邓有功当为南宋时人<sup>①</sup>。萧登福教授疑邓有功为宋徽宗时人，可备一说<sup>②</sup>。有人称此邓有功即邓子大，根据不足<sup>③</sup>。

邓有功《上清骨髓灵文鬼律序》之后，东岳七十二司之说流传开来。元袁桷《东岳兴造疏》曰：“三十余里之太岳，七十二司之真官。”<sup>④</sup>元《徐仙翰藻》卷十四灯联曰：“神京万八千里四国来朝，泰山七十二司众生受度。”<sup>⑤</sup>明《灵宝无量度人上经大法》卷五五曰：“五岳十山，七十二司，五岳缘吏，诸大地狱。”<sup>⑥</sup>明《法海遗珠》卷

① 任继愈主编《道藏提要》（第三次修订），第248页，中国社会科学出版社1991年版。朱越利《道藏分类解题》，第111页，华夏出版社1996年版。

② 萧登福《正统道藏提要》，第462、556页，文津出版社2011年版。

③ 元刘埙介绍了比自己年长30岁的忘年交邓子大。其《隐居通议》卷九“邓月巢遗稿”曰：“吾乡前辈邓子大有功，心事粹夷，诗材清婉。”刘埙引邓子大诗词数首，述邓子大生平曰：“少举进士，累试礼部不中，以恩补迪功郎，为抚州金溪尉。得年七十以卒。后学尊称之曰月巢先生。”宝祐丙辰（1256）刘埙之兄被特召为史馆校勘，邓子大赠诗祝贺，刘埙又引此首。刘埙介绍的邓子大毫无道教色彩，邓子大的金溪尉身份与《上清骨髓灵文鬼律》重编者邓有功自署的“受上清大洞策行天心正法臣”身份颇不合。吴受琚撰稿称，字有功的邓子大即《上清骨髓灵文鬼律》重编者邓有功，生卒年为1210年至1279年，为南宋时江西南丰人（胡孚琛主编《中华道教大辞典》，第135页，中国社会科学出版社1995年版）。此介绍将两人混为一人。

④ 袁桷《清容居士集》卷四〇。

⑤ 《道藏》第35册第492页下。

⑥ 《道藏》第3册第613页上。



十三述占卜曰：“米动：岳府七十二司城隍阴谴。”<sup>①</sup> 明李昌祺《泰山御史传》曰：“惟是泰山一府所统七十二司、三十六狱……”<sup>②</sup>

在东岳七十二司之说流传的同时，道教雷法派也宣说冥官七十二司，继续召请雷霆七十二司。南宋《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》曰：“或地府三十六狱、冥官七十二司，有诸冤枉，致此牵缠。”<sup>③</sup> 明《道法会元》卷八六述上启诸神曰：“五方妖雷使者、四至雷神、神霄三十六司雷神、地祇三十六院雷神、七十二司杀伐官将、直季直节雷神、三五邵阳八灵八猖一切雷神。”<sup>④</sup> 明张宇初《授法普说》述三一雷霆之道曰：“总摄雷霆七十二司。”<sup>⑤</sup>

### 三、判官

人们提到冥府，首先会联想到东岳或阎罗王。1924年，顾颉刚说：“东岳是中国未有阎罗王时的阎罗王……阎罗王未入中国之先，鬼是东岳管的，阎罗王入了中国，鬼是阎罗王管的；但东岳的势力还在，所以阎罗王做了东岳的层属。”<sup>⑥</sup> 顾颉刚是大致而言。

东汉末年，印度佛教的地狱说传入中国。佛教传入中国，走中国化道路。将冥界“泥犁耶”（Niraya）翻译成“地狱”，即中国化的产物。萧登福教授说：六朝时期，各种佛经译本中的地狱说杂乱纷呈。有的译经比附中土的魂归泰山说而称地狱为“太山地狱”或“太山”。

① 《道藏》第26册第801页下。

② 《剪灯余话》卷四。

③ 《道藏》第1册第758页上。

④ 《道藏》第29册第354页下。

⑤ 《岷泉集》卷七，《道藏》第33册第247页下。

⑥ 顾颉刚《东岳庙的七十二司》原载《歌谣》周刊第五十号，1924年。今引自《顾颉刚民俗学论集》，第411~412页，上海文艺出版社1998年版。

六朝时的阎罗王地狱说只是佛教诸种地狱说的一种，常居陪衬地位，阎罗王的地位比人还低。到了唐代，阎罗王才“演变为消灾拔苦、高高在上、为人所崇拜的偶像”<sup>①</sup>。

《徐世隆记略》曰：“蒿里祠距岳庙西南三里许社首坛之左。自唐至宋，香火不绝，礼之者，入则肃然凛然，出则悚然，岂非世人如见真鬼神而然欤？吴道子画地狱变相于成都，观者咸惧罪修福，而市屠沽鱼肉者不集。况入比词（此祠），其不寒心而骇目者鲜矣！”<sup>②</sup> 唐代之后，佛道二教的冥界神话融合更深。一方面，佛教的十殿阎王中有一位是泰山王。另一方面，泰山修建了阎王殿，酆都庙中有阎王，“阎罗王做了东岳的层属”。还有的道经将十殿阎王改为十大王<sup>③</sup>。

唐代之前，在道教神话中，泰山神、九垒土皇、酆都北帝、水府、水帝、河伯、海神等也管鬼，管鬼的神灵很多，冥府遍布各地<sup>④</sup>。唐代之后，道教神话仍然如此。《道门定制》卷一说，除了泰山岱宗二十四狱和北都罗酆三十七狱，还有八卦五方九幽大狱、天地水府百二十司所在州县阴官冥府、王官之下阴阳水火风刀考官曹属等冥府<sup>⑤</sup>。

梁陶弘景纂《洞玄灵宝真灵位业图》曰：“右鬼官，见有七十五职，名显者凡一百一十九人。”<sup>⑥</sup>《无上秘要》卷八三“得鬼官道人品

---

① 萧登福《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》，第65~68、109页，台湾学生书局1989年版。

② 《岱史》卷九，《道藏》第35册第738页上中。

③ 《无上黄箓大斋立成仪》卷五三列有“秦素妙广真君秦广大王、阴德定休真君初江大王、洞明普静真君宋帝大王、玄德五灵真君五官大王、最胜耀灵真君阎罗大王、宝肃昭成真君变成大王、等观明理真君泰山大王、无上正度真君平等大王、飞魔演庆真君都市大王、五化威灵真君转轮大王”（《道藏》第9册第689页上中）。

④ 萧登福《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》，第101~108、359~387页，台湾学生书局1989年版。

⑤ 《道藏》第31册第660页中。

⑥ 《道藏》第3册第282页上。

名”从结尾处开始倒录《洞玄灵宝真灵位业图》鬼官姓名曰：“右件七十八人，并是鬼官之任。”<sup>①</sup>

《真灵位业图》所述鬼官七十五职，属于陶弘景编构的道教神团最低等级第七级，这一级的主神是治罗酆山的酆都北阴大帝<sup>②</sup>。酆都为我国宗教神话中的冥界之一。汉以前小说有幽都之说。《山海经·海内经》说，北海之内有幽都山。《淮南子·坠形篇》高诱注说，幽都在雁门之北。六朝时期道经称之为罗酆山，又将鬼帝与酆都联系在一起。葛洪《枕中记》说，张衡、杨子云为北方鬼帝，治罗酆山。陶弘景《真诰·阐幽微》说，罗酆山在北方癸地。无论称幽都、罗酆，还是称酆都，无论指实，还是言虚，均将其地理位置放在北方。根据五行与其他事物相配的学说，水主北方，主玄冥，主冬季，主黑色，主潜藏，冥界酆都应位于北方。隋代突破了酆都应在北方的老框框，将今重庆市丰都县傅会为酆都冥府所在地，南宋将北方的酆都鬼狱迁至茅山。但六朝以后的道经和其他文献，大都继续沿袭酆都在北方的神话，有时干脆称为北酆<sup>③</sup>。

《真灵位业图》说冥界主神的下属鬼神有七十五个官职，虽没有说官职的名称，却开其后道经和东岳庙中的冥界下属鬼神官职的先声。

隋代始设判官职。隋唐判官的职责是辅佐大臣，掌文书事务。唐中期以后，判官作为地方长官的僚属佐理政事，近于副使。宋代一些地方长官亦有判官协助处理公务，地位略低于副使。

宋代道经借用判官名称很普遍。如南宋《高上神霄玉清真王紫书

① 《道藏》第25册第233页中~234页下。

② 《道藏》第3册第280页中。

③ 朱越利《读〈茅山志〉札记五则》，《世界宗教研究》1998年第4期，第133~134页。

大法》卷四曰：“辨崇大判官四员：耿元、孙真、李用、张江。”卷九曰：“左大判官林萼，右大判官段明。”<sup>①</sup> 宋《上清骨髓灵文鬼律》卷下曰：“诸应驱邪院行法官，并称都大，统摄三界邪魔事。初补右判官，次右大判官，次左判官，次左大判官。”<sup>②</sup> 宋代以后的道经继续普遍借用判官名称。如明《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》卷中曰：“文昌掌禄籍，判官主簿书。”<sup>③</sup> 明《搜神记》卷二曰：“颜真卿为北极驱邪左判官。”<sup>④</sup> 道经中这些作为下属神的判官都是主神的助理，这符合人间判官辅佐长官理政的职务身份。

《道门定制》卷九所述地府七十二司都是辅佐地府酆都大帝的下级官署，各司鬼官皆称判官，符合人间判官的助理身份。与人间判官和道经中其他一些判官不同的是，辅佐酆都大帝的冥间判官们都是审判官（法律和道德双重审判），人间的法官与之近似。地府七十二司判官颇有今日专业审判官的味道。

南宋留用光传授、蒋叔舆重修、明人续改的《无上黄箓大斋立成仪》卷五三列数以北阴玄天酆都大帝为首的地府鬼官，其中有“地府六曹都大判官、地府掌受生十二库判官、地府阳曹院判官、地府阴曹院判官、察命都知司判官、地府掌籍掌筭判官、地府司命司录判官、地府注生注死判官、地府注福注罪判官、地府诸司崔许李陈赵熊六大判官、地府诸司洪胡裴周陆屈六大判官、地府诸司夏侯判官、地府诸司凌刘郑邨惠五大判官、地府诸司董萧刁冯皇甫焦六大判官、地府注长命判官、地府掌受屈判官、地府注短命判官、地府注粮料判官、地府注食禄判官、地府注婚姻判官、地府注非灾判官、地府注察命判

---

① 《道藏》第28册第591页上、629页上。

② 《道藏》第6册第916页中。

③ 《道藏》第28册第512页中。

④ 《道藏》第36册第260页下。

官、地府拘命摄魂判官、地府掌刑名判官、地府掌还魂判官、地府掌印信判官、地府汨没司判官、地府掌功德司判官、地府善簿司判官、地府恶簿司判官”<sup>①</sup>。其中盖也有一部分判官是冥间审判官。

判官的这种冥界审判官的形象，在宋代已经深入人心。南宋洪迈《夷坚丙志》卷一讲述的“南岳判官”故事说：建炎初台州教授李摭死后担任了冥界南岳判官。卷七讲述的“阴司判官”故事说：绍兴二十三年七月，湖州教授赵某死后担任了阴司判官。宋以后更是妇孺皆知，佛教地狱神话中也有判官，《西游记》、《聊斋志异》等小说都绘声绘色地描写了冥界的判官。

#### 四、掌

南宋初诞生了灵宝净明法，南宋净明道提出了七十四司之说。《灵宝净明天枢都司法院须知法文》曰：“天枢都司者，天门司院上天喉舌之官，总领七十三司七录事司，谓之七十四司。稽考三界阴阳善恶，文字、经法、上下无不关譬如缘。合系都录。”<sup>②</sup>《太上净明院补奏职局太玄都省须知》“天枢都司局”曰：“天枢都录系在世活人，管提举金书录事七人。有曹掾七人，承受发放七录事司公事。”接下来列出了七录事司长官、七录事司下属各司长官以及直属天枢都司的天枢转运使长官的姓名。第一至第七录事司分别管辖二十七司、八司、六司、八司、八司、八司、八司，共计七十三司<sup>③</sup>。

二经的文字可能有妄增、缺漏或错误，有些句子不甚通。二经大概是说，天枢都司法院总领七录事司并直辖天枢转运使，共管辖七十

① 《道藏》第9册第690页下~691页中。

② 《道藏》第10册第495页上。

③ 同上，第604页中~606页上。

四个司，总长官称为天枢都录。七录事司共管辖七十三个司。天枢转运使是第七十四司，负责转送其余七十三司各司文书。七录事司管辖的七十三个司统称为司，具体到各司则分别称为司、案、院、寺、簿、局、籍、典、使等。第四至第七录事司下属各司，《太上净明院补奏职局太玄都省须知》只列出判官封号和姓名，没有列出司名。

其他灵宝净明派经典普遍述及七十四司。如《太上灵宝净明洞神上品经》卷上曰：“七十四司，喉舌之官。都录、录事，纠察善良。”<sup>①</sup>《天枢院都司须知格》曰：“七十四司判官、节员，奏文迟滞，文案不明，以轻重罪之。”<sup>②</sup>《太上灵宝净明秘法篇》下曰：“又召天门七十四司判官也。”<sup>③</sup>《太上净明院补奏职局太玄都省须知》曰：“诸司录事。”小字注曰：“如七十四司小判官。”<sup>④</sup>

元代已经将七十四司与东岳相联。由宋入元未仕的黄公绍撰《荐妻水陆戒约榜》曰：“泰山府君，管摄人灵之府。七十四司之主掌，百千万劫之流迁。”<sup>⑤</sup>

在元代编成的《灵宝领教济度金书》卷三“冥官醮左右班六十神位”中，北阴玄天酆都大帝和东岳天齐仁圣帝分列左右班首席，将地府、十方、九州、酆都、九幽、六道、名山洞府、城隍、土地等诸系冥神凝聚在一起，“七十四司案掾仙吏”排列其中。与以往不同的是，同系冥神分列左右班，各系皆如此<sup>⑥</sup>。这表明各系冥神已经组合成统一的大神系了。

在《灵宝领教济度金书》其他几卷，七十四司直接属于东岳。卷

① 《道藏》第10册第602页上。

② 同上，第493页上。

③ 同上，第546页中。

④ 同上，第603页中。

⑤ 黄公绍《在轩集》。

⑥ 《道藏》第7册第49页下~50页上。

七四曰：“或置对于东岱七十四司，或结证于北酆三十六狱。”<sup>①</sup> 卷八三、卷八四、卷一二四、卷一七二反复述及“东岱七十四司”、“岱曹七十四司”或“东岱七十四司”<sup>②</sup>。

明《无上黄箓大斋立成仪》卷三八曰：“地府三司六曹、太山七十四司冥官考吏。”<sup>③</sup>

颇疑上述诸说中的数字“七十四”受到净明道七十四司说的影响。

《道门定制》卷九“更籍醮地府七十二司圣位”所列七十二司名称中的动词皆用“管”字，《太上净明院补奏职局太玄都省须知》在叙述天枢都司法院七十四个司各司职权时，皆使用“掌”字。如曰：“录算司，掌人物，主生死都数。”“磨勘司，掌四天磨勘事。”<sup>④</sup> 北京东岳庙七十六司名称中的动词也皆用“掌”字，与《太上净明院补奏职局太玄都省须知》同。

## 五、泰山脚下酆都大帝的七十五司

元代重修了蒿里山神祠，其中塑有酆都大帝神像及建有七十五司神殿，元徐世隆撰《修蒿里山神祠记》记其事。清岳浚等修《山东通志》卷二一曰：“高里山神祠在府城西南……有徐世隆碑记其神，称酆都大帝有七十五司，追捕生死，则皆由蒿里而附会之也。”明《岱史》卷九曰：“森罗殿，左为阎王庙，在岳南三里蒿里、社首二山之

① 《道藏》第7册第376页下。

② 同上，第409页下、414页下、572页中、742页上。

③ 《道藏》第9册第601页下。

④ 《道藏》第10册第604页下、605页上。

间。有七十五司及三曹对案之神，神各塑像。俗传为地岳（狱）云。”<sup>①</sup>《岱史》卷九又曰：“酆都庙，在岳之南麓升元观东，弘治十四年建，其神为酆都大帝，其左为阎王庙，嘉靖壬戌年，济南府同知翟涛重修，有记。”<sup>②</sup>李钦《重修酆都庙记》曰：“岱宗南麓有庙曰酆都，其神为北阴酆都大帝，配以冥府十王。其东为曜灵五阎王，而左右十司曹官列焉。”<sup>③</sup>在蒿里、社首二山，酆都大帝担任主角，阎罗王屈居配角。

20 世纪初，法国学者沙畹（Edouard Chavannes）曾考察蒿里山森罗殿的七十五司神殿，于 1910 年发表了《泰山——有关一种中国崇拜的专题论文》<sup>④</sup>。

元明时期酆都大帝神像的供奉及七十五司神殿的修建，意味着泰山从此与今重庆市丰都县、茅山一样，都是酆都冥府所在地，意味着泰山信仰与酆都神话、佛教地狱神话深度融合了。与此同时，道经和其他文献仍然大都沿袭酆都在北方的神话。

1939 年，叶郭立诚说：《真灵位业图》所谓鬼官七十五职，“是即冥中有七十六司之源起”<sup>⑤</sup>。元明时期泰山脚下蒿里山修建七十五司神殿，其数目有可能依据《真灵位业图》所说鬼官七十五职而来。

元至元二十一年（1284）和二十二年（1285）蒿里山新立《蒿里七十五司碑》和《蒿里七十五司神房志》两碑，载各司名称，早已残

---

① 《道藏》第 35 册第 738 页上。

② 同上，第 737 页中。

③ 《岱史》卷九，《道藏》第 35 册第 737 页中。

④ Le T'ai chan, *Essai de monographie d'un culte chinois*, Paris: Annales du Musée Guimet 28, pp. 415~424, 1910（《吉美博物馆年鉴》第 28 卷，第 415~424 页，巴黎，1910 年）。周郢《泰山志校证》将有关部分译成中文（第 392~394 页，黄山书社 2006 年版），可参阅。《泰山志》4 卷，明嘉靖年间汪子卿编撰。

⑤ 叶郭立诚《北平东岳庙调查》，《国立北京大学中国民俗学会民俗丛书》第 46 辑，第 60~61 页，东方文化书局，1971 年秋季。



缺不全。1926年，卢逮曾整理了两碑记录的各司名称<sup>①</sup>。将两碑与《道门定制》卷九“更籍醮地府七十二司圣位”对照，可发现前者半数以上的司名与后者相同，将近半数的司名为新名，前者将后者所列“地府管胎生案判官、地府管卵生案判官、地府管湿生案判官、地府管化生案判官”四个司合并为“四生司”。此外，前者还增加了三个司。这些表明，蒿里山七十五司承袭《道门定制》卷九“更籍醮地府七十二司圣位”而来，但司名改动较大。今将二者所述司名按原序编号（阿拉伯数字），列表对照如下：

《道门定制》卷九“更籍醮地府七十二司圣位”	《蒿里七十五司碑》和《蒿里七十五司神房志》
1 地府管诸司都金押案判官	
2 地府管天下人生死案判官	
3 地府管生死句押推勘案判官	
4 地府管天下人斋僧道案判官	
5 地府管人修功德案判官	40 功德司
6 地府管人自看经案判官	18 看经司
7 地府管人三夏月斋戒案判官	36 斋戒司
8 地府管取天人案判官	
9 地府管注生贵贱案判官	28 贵贱司
10 地府管死事案判官	
11 地府管掠剩案判官	29 掠剩司
12 地府管增延福寿案判官	62 增福司
13 地府管官职案判官	

① 周郢《泰山志校证》，第396~397页，黄山书社2006年版。

续表

《道门定制》卷九“更籍醮地府七十二司圣位”	《蒿里七十五司碑》和《蒿里七十五司神房志》
14 地府管曹吏案判官	15 曹吏司
15 地府管陈词状公私案判官	26 陈状司
16 地府管追罪人照证案判官	30 照证司
17 地府管瘟疫案判官	
18 地府管宿业疾病案判官	33 疾病司
19 地府管山林鬼神事案判官	43 山林司
20 地府管水府案判官	19 水府司
21 地府管飞禽案判官	9 飞禽司
22 地府管畜类案判官	
23 地府管盗贼案判官	
24 地府管一十五种善生案判官	
25 地府管一十五种恶死案判官	
26 地府管欺昧案判官	34 昧心司
27 地府管行雨地分案判官	
28 地府管无主孤魂案判官	32 孤魂司
29 地府管人平等案判官	54 平等司
30 地府管风雨案判官	67 风雨司
31 地府管僧道案判官	13 僧道司
32 地府管城隍案判官	16 城隍司
33 地府管刑狱案判官	
34 地府管触犯宅神案判官	
35 地府管土地案判官	12 土地司

续表

《道门定制》卷九“更籍醮地府七十二司圣位”	《蒿里七十五司碑》和《蒿里七十五司神房志》
36 地府管精怪案判官	10 精怪司
37 地府管魍魉案判官	
38 地府管久疾失魂案判官	58 失魂司
39 地府管枉死案判官	60 冤枉司
40 地府管索命案判官	
41 地府管凉汗案判官	
42 地府管行黄病案判官	
43 地府管磨勘案判官	
44 地府管放生案判官	20 放生司
45 地府管杀生案判官	23 杀生司
46 地府管施药救人案判官	39 医药司
47 地府管善簿案判官	
48 地府管恶簿案判官	
49 地府管忠孝案判官	
50 地府管奸逆案判官	
51 地府管注财案判官	45 财帛司
52 地府管注祸案判官	
53 地府管胎生案判官	74 四生司
54 地府管卵生案判官	
55 地府管湿生案判官	
56 地府管化生案判官	
57 地府管水族案判官	

续表

《道门定制》卷九“更籍醮地府七十二司圣位”	《蒿里七十五司碑》和《蒿里七十五司神房志》
58 地府管长寿案判官	35 长生（寿）司
59 地府管催生案判官	53 送生司
60 地府管积贮案判官	
61 地府管还魂案判官	22 还魂司
62 地府管夭折案判官	
63 地府管五逆案判官	6 忤逆司
64 地府管劫掠案判官	
65 地府管堕胎落子案判官	31 堕胎司
66 地府管鰥寡孤独案判官	55 鰥寡司
67 地府管减促福寿案判官	61 减福司
68 地府管行毒药案判官	8 毒药司
69 地府管阴谋行妒案判官	3 阴谋司
70 地府管引路案判官	
71 地府管罔象案判官（鬼祟也）	
72 地府管都察案判官	
	1 举意司
	2 速报司
	4 恶报司
	5 门神司
	7 山神司
	11 地狱司
	14 子孙司

续表

《道门定制》卷九“更籍醮地府七十二司圣位”	《蒿里七十五司碑》和《蒿里七十五司神房志》
	17 注福司
	21 校量司
	24 发汗司
	25 促寿司
	37 官员司
	38 鬼魅司
	41 忠直司
	42 孝廉（顺）司
	44 水怪司
	46 银桥司
	47 金桥司
	48 刑戮司
	49 逼（还）魂司
	50 注死司
	51 法外（水）司
	52 枉生（死）司
	56 走兽司
	57 贫穷司
	59 仁义司
	63 送病司
	64 投生司
	65 丝蚕司

续表

《道门定制》卷九“更籍醮地府七十二司圣位”	《蒿里七十五司碑》和《蒿里七十五司神房志》
	66 总统司
	68 注禄司
	69 五谷司
	70 烧香司
	71 驿客司
	72 六道司
	73 修庙司
	75 勾顾（愿）司

## 六、东岳大帝直辖的七十五司

东岳神于宋时封为天齐仁圣帝，元世祖忽必烈至元二十八年（1291）封为天齐大生仁圣帝，增加“大生”二字。元《元始天尊说东岳化身济生度死拔罪解冤保命玄范诰咒妙经》称东岳神元代封号，其撰于《蒿里七十五司碑》和《蒿里七十五司神房》两碑之后。

《元始天尊说东岳化身济生度死拔罪解冤保命玄范诰咒妙经》曰：“七十五司案东廊西庑神”<sup>①</sup>，显然是描述蒿里山神祠七十五司。该经劝人皈依顶礼东岳天齐大生仁元圣帝、四岳四天圣帝、东岳皇后、碧霞元君、东岳文武公卿及“岳庭七十五司冥官朝班官典”<sup>②</sup>，将七十五司判官直接隶属于东岳大帝麾下。

① 《道藏》第34册第732页上。

② 同上，第733页中。

元《东岳大生宝忏》亦称东岳神元代封号。其所述科仪中，礼拜以东岳泰山青帝广生帝君、东岳天齐大生仁圣帝为首的众神，其中有“七十五司判官”；赞颂东岳天齐大生仁圣帝“设七十五司，以掌权衡”<sup>①</sup>。《东岳大生宝忏》亦将七十五司判官直接隶属于东岳大帝麾下。

《东岳大生宝忏》列有七十五司各司的名称，两司一组，各司长官称判官<sup>②</sup>。《东岳大生宝忏》所列七十五司各司的名称与《蒿里七十五司碑》大部分相同，而且亦列有“四生司”，小部分不同。二者的承袭关系不言而喻，文字可以互校。今将《东岳大生宝忏》所述司名按原序编号（阿拉伯数字），列表与《蒿里七十五司碑》和《蒿里七十五司神房志》对照如下：

《蒿里七十五司碑》和《蒿里七十五司神房志》	《东岳大生宝忏》
1 举意司	41 举意司
2 速报司	42 速报司
3 阴谋司	44 阴谋司
4 恶报司	48 恶报司
5 门神司	57 门神司
6 忤逆司	58 忤逆司
7 山神司	63 山神司
8 毒药司	36 毒药司
9 飞禽司	68 飞禽司

① 《道藏》第10册第1页上下。

② 同上，第6页上中。

续表

《蒿里七十五司碑》和《蒿里七十五司神房志》	《东岳大生宝忏》
10 精怪司	69 精怪司
11 地狱司	20 地狱司
12 土地司	7 土地司
13 僧道司	9 僧道司
14 子孙司	5 子孙司
15 曹吏司	14 曹吏司
16 城隍司	13 城隍司
17 注福司	26 注福司
18 看经司	38 看经司
19 水府司	37 水府司
20 放生司	25 放生司
21 校量司	17 校量司
22 还魂司	32 还魂司
23 杀生司	30 杀生司
24 发汗司	46 发汗司
25 促寿司	64 促寿司
26 陈状司	51 陈状司
27 推问司	53 推问司
28 贵贱司	60 贵贱司
29 掠剩司	61 掠剩司
30 照证司	35 照正（证）司
31 堕胎司	70 堕胎司



续表

《蒿里七十五司碑》和《蒿里七十五司神房志》	《东岳大生宝忏》
32 孤魂司	19 孤魂司
33 疾病司	21 疾病司
34 昧心司	22 昧心司
35 长生(寿)司	4 长寿司
36 斋戒司	15 斋戒司
37 官员司	6 官员司
38 鬼魅司	75 鬼魅司
39 医药司	30 医药司
40 功德司	23 功德司
41 忠直司	33 忠直司
42 孝廉(顺)司	28 孝顺司
43 山林司	27 山林司
44 水怪司	62 水怪司
45 财帛司	8 财帛司
46 银桥司	2 地府司
47 金桥司	1 天曹司
48 刑戮司	43 刑戮司
49 逼(追)魂司	45 追魂司
50 注死司	47 注死司
51 法外(水)司	49 法水司
52 枉生(死)司	50 枉死司
53 送生司	

续表

《蒿里七十五司碑》和《蒿里七十五司神房志》	《东岳大生宝忏》
54 平等司	54 平等司
55 鰥寡司	55 鰥寡司
56 走兽司	56 走兽司
57 贫穷司	59 贫穷司
58 失魂司	67 失魂司
59 仁义司	65 奸邪司
60 冤枉司	71 冤枉司
61 减福司	73 减寿（福）司
62 增福司	
63 送病司	74 送病司
64 投生司	52 索命司
65 丝蚕司	10 丝蚕司
66 总统司	11 总统司
67 风雨司	16 风雨司
68 注禄司	3 注禄司
69 五谷司	24 五谷司
70 烧香司	40 烧香司
71 驿客司	34 驿客司
72 六道司	31 六道司
73 修庙司	29 修庙司
74 四生司	12 四生司
75 勾顾（愿）司	18 勾愿司

续表

《蒿里七十五司碑》和《蒿里七十五司神房志》	《东岳大生宝忏》
	1 天曹司
	2 地府司
	27 推问司
	52 索命司
	65 奸邪司
	66 主祸司
	72 盗贼司

此后，东岳七十五司之说也在道经中流传。明初《道法会元》卷二二曰：恭望东岳天齐大生仁圣帝“特赐圣旨，行下贵府七十五司、二十四狱，及移文四岳名山、洞天福地、隍司宪治、里社神祠，但干考治拘囚之所，咸令照应”<sup>①</sup>。大致一样的祈祷又见于卷三五、卷四二、卷二〇九<sup>②</sup>。明《搜神记》卷一亦曰：“至汉明帝封太山元帅，掌人世居民贵贱高下之分、禄料长短之事、十八地狱六案簿籍、七十五司生死之期。”<sup>③</sup>

明《无上黄箓大斋立成仪》卷五六在以东岳泰山之神为首的五岳神、泰山属神之后列岳府七十五司判官<sup>④</sup>。其所列各司名称与《道门定制》卷九“更籍醮地府七十二司圣位”和《东岳大生宝忏》所列皆半数以上相同，但与《道门定制》卷九“更籍醮地府七十二司圣位”

① 《道藏》第28册第802页上。

② 《道藏》第28册第881页上、第29册第31页下、第30册第311页上。

③ 《道藏》第36册第257页上。

④ 《道藏》第9册第721页下~723页上。

相同的更多。可知《无上黄箓大斋立成仪》卷五六所列七十五司各司名称远承“更籍醮地府七十二司圣位”而来，同时承袭了蒿里山七十五司官署的数目。列表对照如下：

《道门定制》卷九“更籍醮地府七十二司圣位”	《无上黄箓大斋立成仪》卷五六
1 地府管诸司都金押案判官	岳府第一司主管诸司金押案判官
2 地府管天下人生死案判官	岳府第二司主管天下生死案判官
3 地府管生死勾押推勘案判官	岳府第三司主管生死勾押推勘案判官
4 地府管天下人斋僧道案判官	岳府第四司主管天下斋僧道案判官
5 地府管人修功德案判官	岳府第五司主管天下修功德案判官
6 地府管人自看经案判官	岳府第六司主管天下看经案判官
7 地府管人三夏月斋戒案判官	岳府第七司主管天下三长月斋案判官
8 地府管取天人案判官	岳府第八司主管天下取人案判官
9 地府管注生贵贱案判官	岳府第九司主管天下注生贵贱案判官
10 地府管死事案判官	岳府第十司主管天下勾生死案判官
11 地府管掠剩案判官	岳府第十一司主管天下掠剩财物案判官
12 地府管增延福寿案判官	岳府第十二司主管天下增延福寿案判官
13 地府管官职案判官	岳府第十三司主管天下官职案判官
14 地府管曹吏案判官	岳府第十四司主管天下曹吏案判官
15 地府管陈词状公私案判官	岳府第十五司主管天下词状案判官
16 地府管追罪人照证案判官	岳府第十六司主管天下勾追罪人照证案判官
17 地府管瘟疫案判官	岳府第十七司主管天下行瘟疫案判官

续表

《道门定制》卷九“更籍醮地府七十二司圣位”	《无上黄箓大斋立成仪》卷五六
18 地府管宿业疾病案判官	岳府第十八司主管天下宿业疾病案判官
19 地府管山林鬼神事案判官	岳府第十九司主管天下山林鬼神案判官
20 地府管水府案判官	岳府第二十司主管天下水府案判官
21 地府管飞禽案判官	岳府第二十二司主管天下飞禽案判官
22 地府管畜类案判官	岳府第二十一司主管天下畜生案判官
23 地府管盗贼案判官	岳府第三十三司主管天下贼盗案判官
24 地府管一十五种善生案判官	岳府第二十四司主管天下一十五种善案判官
25 地府管一十五种恶死案判官	岳府第二十五司主管天下一十五种恶死案判官
26 地府管欺昧案判官	岳府第三十司主管天下不欺昧案判官
27 地府管行雨地分案判官	岳府第二十七司主管天下行雨地分案判官
28 地府管无主孤魂案判官	岳府第二十六司主管天下无主孤魂案判官
29 地府管人平等案判官	岳府第二十九司主管天下平等案判官
30 地府管风雨案判官	岳府第二十八司主管天下风伯案判官
31 地府管僧道案判官	岳府第三十一司主管天下僧道案判官
32 地府管城隍案判官	岳府第三十二司主管天下城隍案判官
33 地府管刑狱案判官	
34 地府管触犯宅神案判官	
35 地府管土地案判官	岳府第三十五司主管天下土地案判官

续表

《道门定制》卷九“更籍醮地府七十二司圣位”	《无上黄箓大斋立成仪》卷五六
36 地府管精怪案判官	岳府第三十六司主管天下精怪案判官
37 地府管魍魎案判官	岳府第三十七司主管天下魍魎案判官
38 地府管久疾失魂案判官	
39 地府管枉死案判官	岳府第三十九司主管天下枉死案判官
40 地府管索命案判官	岳府第四十司主管天下索命案判官
41 地府管凉汗案判官	
42 地府管行黄病案判官	岳府第六十二司主管天下行黄病案判官
43 地府管磨勘案判官	岳府第七十司主管天下磨勘案判官
44 地府管放生案判官	岳府第四十三司主管天下放生案判官
45 地府管杀生案判官	岳府第四十四司主管天下杀生案判官
46 地府管施药救人案判官	岳府第四十五司主管天下施药案判官
47 地府管善簿案判官	岳府第四十六司主管天下善簿案判官
48 地府管恶簿案判官	岳府第四十七司主管天下恶簿案判官
49 地府管忠孝案判官	岳府第四十八司主管天下忠孝案判官
50 地府管奸逆案判官	岳府第四十九司主管天下奸逆案判官
51 地府管注财案判官	岳府第六十四司主管天下积财案判官
52 地府管注祸案判官	
53 地府管胎生案判官	岳府第五十二司主管天下胎生案判官
54 地府管卵生案判官	岳府第五十三司主管天下卵生案判官
55 地府管湿生案判官	岳府第五十四司主管天下湿生案判官
56 地府管化生案判官	岳府第五十五司主管天下化生案判官

续表

《道门定制》卷九“更籍醮地府七十二司圣位”	《无上黄箓大斋立成仪》卷五六
57 地府管水族案判官	岳府第五十六司主管天下水族案判官
58 地府管长寿案判官	岳府第五十九司主管天下长寿案判官
59 地府管催生案判官	岳府第六十一司主管天下催生案判官
60 地府管积贮案判官	
61 地府管还魂案判官	岳府第六十五司主管天下还魂案判官
62 地府管夭折案判官	
63 地府管五逆案判官	
64 地府管劫掠案判官	
65 地府管堕胎落子案判官	岳府第五十七司主管天下堕胎案判官
66 地府管鰥寡孤独案判官	
67 地府管减促福寿案判官	岳府第六十司主管天下促寿案判官
68 地府管行毒药案判官	岳府第六十三司主管天下行毒药案判官
69 地府管阴谋行妒案判官	岳府第五十八司主管天下阴谋行奸案判官
70 地府管引路案判官	岳府第六十八司主管天下分引路案判官
71 地府管罔象案判官（鬼祟也）	
72 地府管都察案判官	岳府第七十三司主管天下都察案判官
	岳府第二十三司主管天下提点地狱案判官
	岳府第三十四司主管天下山鬼案判官
	岳府第三十八司主管天下门神案判官

续表

《道门定制》卷九“更籍醮地府七十二司圣位”	《无上黄箓大斋立成仪》卷五六
	岳府第四十一司主管天下推勘案判官
	岳府第四十二司主管天下行污案判官
	岳府第五十司主管天下所生贵贱案判官
	岳府第五十一司主管天下注福案判官
	岳府第六十六司主管天下速报案判官
	岳府第六十七司主管天下子孙案判官
	岳府第六十九司主管天下正直案判官
	岳府第七十一司主管天下苦楚案判官
	岳府第七十二司主管天下悯众案判官
	岳府第七十四司主管天下举意案判官
	岳府第七十五司主管天下速报司崇宁真君

## 七、七十六司

延祐六年（1319）元大都建东岳庙。明英宗正统十二年京师东岳庙两庑设七十二司。明刘侗《帝京景物略》卷二曰：“东岳庙，庙在朝阳门外二里，元延祐中建，以祀东岳天齐仁圣帝。殿宇廓然……正统中，益拓其宇，两庑设地狱七十二司。”

京师东岳庙于康熙年间曾失火，后重建，乾隆年间曾修葺。清富察敦崇，生卒年不详。其著《燕京岁时记》一卷，初刊于光绪三十二年（1906）。其曰：“谨按《日下旧闻考》，东岳庙乃元延祐中建，以



祀东岳天齐仁圣帝。前明正统中，益拓其宇，两庑设七十二司，后设帝妃行宫。本朝康熙三十七年，居民不戒而毁于火。特颁内帑修之，阅三岁而落成。殿阁廊庑，视旧加饬。乾隆二十六年复加修葺，規制益崇。”又曰：“庙有七十二司，司各有神主之。相传速报司之神为岳武穆，最著灵异。”<sup>①</sup> 乾隆年间潘荣陛著《帝京岁时纪胜》1卷，介绍朝阳门外东岳庙于明正统中两庑设地狱七十二司。富察敦崇和潘荣陛皆未说康乾时京师东岳庙两庑设七十五司或七十六司。

清韩又黎著《都门赘语》，刊于清光绪六年（1880）。其中韩又黎《东岳庙诗》咏东岳庙云：“七十五司信有无，朝阳门外万人趋。也知善恶终须报，不怕官刑怕鬼诛。”可知至迟光绪六年（1880）京师东岳庙已经增修为七十五司。

1917年刘澄圆著《东岳庙七十六司考证》2卷，其所列北平东岳庙七十六司名与《无上黄箓大斋立成仪》卷五六基本相同，只多出第七十六司，表明前七十五司名来自《无上黄箓大斋立成仪》卷五六。

刘澄圆《东岳庙七十六司考证》排序是东庑从北向南第一至三十八，然后西庑从北向南第三十九至七十六<sup>②</sup>。今根据左昭右穆的顺序为刘澄圆所述七十六司另行排号（阿拉伯数字），列表与《无上黄箓大斋立成仪》卷五六对照如下：

《无上黄箓大斋立成仪》卷五六	刘澄圆《东岳庙七十六司考证》
岳府第一司主管诸司金押案判官	1 东庑第一掌都签押司
岳府第二司主管天下生死案判官	2 西庑第三十九掌生死司
岳府第三司主管生死勾押推勘案判官	3 东庑第二掌生死勾押推勘司

① 富察敦崇《燕京岁时记》。

② 《国立北京大学中国民俗学会民俗丛书》第46辑，第149～194页，东方文化书局，1971年秋季。

续表

《无上黄箓大斋立成仪》卷五六	刘澄圆《东岳庙七十六司考证》
岳府第四司主管天下斋僧道案判官	4 西庖第四十掌斋僧道司
岳府第五司主管天下修功德案判官	5 东庖第三掌修功德司
岳府第六司主管天下看经案判官	6 西庖第四十一掌看经司
岳府第七司主管天下三长月斋案判官	9 东庖第五掌三月长斋司
岳府第八司主管天下取人案判官	10 西庖第四十三掌取人司
岳府第九司主管天下注生贵贱案判官	7 东庖第四掌注生贵贱司
岳府第十司主管天下勾生死案判官	8 西庖第四十二掌勾生死司
岳府第十一司主管天下掠剩财物案判官	11 东庖第六掌掠剩财物司
岳府第十二司主管天下增延福寿案判官	12 西庖第四十四掌增延福寿司
岳府第十三司主管天下官职案判官	13 东庖第七掌官职司
岳府第十四司主管天下曹吏案判官	16 西庖第四十六掌曹吏司
岳府第十五司主管天下词状案判官	15 东庖第八掌词状司
岳府第十六司主管天下勾追罪人照证案判官	14 西庖第四十五掌追取罪人照证司
岳府第十七司主管天下行瘟疫案判官	17 东庖第九掌行瘟疫司
岳府第十八司主管天下宿业疾病案判官	20 西庖第四十八掌宿业疾病司
岳府第十九司主管天下山林鬼神案判官	19 东庖第十掌山林鬼神司
岳府第二十司主管天下水府案判官	22 西庖第四十九掌水府司
岳府第二十一司主管天下畜生案判官	21 东庖第十一掌畜生司
岳府第二十二司主管天下飞禽案判官	18 西庖第四十七掌飞禽司

续表

《无上黄箓大斋立成仪》卷五六	刘澄圆《东岳庙七十六司考证》
岳府第二十三司主管天下提点地狱案判官	23 东庑第十二掌地狱司
岳府第二十四司主管天下一十五种善案判官	24 西庑第五十掌十五种善生司
岳府第二十五司主管天下一十五种恶死案判官	25 东庑第十三掌十五种恶死司
岳府第二十六司主管天下无主孤魂案判官	26 西庑第五十一掌无主孤魂司
岳府第二十七司主管天下行雨地分案判官	27 东庑第十四掌行雨地分司
岳府第二十八司主管天下风伯案判官	28 西庑第五十二掌风伯司
岳府第二十九司主管天下平等案判官	29 东庑第十六掌较量司
岳府第三十司主管天下不欺昧案判官	32 西庑第五十四掌欺昧司
岳府第三十一司主管天下僧道案判官	33 东庑第十七掌僧道司
岳府第三十二司主管天下城隍案判官	34 西庑第五十五掌城隍司
岳府第三十三司主管天下贼盗案判官	35 东庑第十八掌贼盗司
岳府第三十四司主管天下山鬼案判官	36 西庑第五十六掌山神司
岳府第三十五司主管天下土地案判官	37 东庑第十九掌土地司
岳府第三十六司主管天下精怪案判官	38 西庑第五十七掌精怪司
岳府第三十七司主管天下魍魉案判官	39 东庑第二十掌魍魉司
岳府第三十八司主管天下门神案判官	40 西庑第五十八掌门神司
岳府第三十九司主管天下枉死案判官	41 东庑第二十一掌枉死司
岳府第四十司主管天下索命案判官	42 西庑第五十九掌索命司
岳府第四十一司主管天下推勘案判官	43 东庑第二十二掌推勘司

续表

《无上黄箓大斋立成仪》卷五六	刘澄圆《东岳庙七十六司考证》
岳府第四十二司主管天下行污案判官	44 西庑第六十掌行污司
岳府第四十三司主管天下放生案判官	45 东庑第二十三掌放生司
岳府第四十四司主管天下杀生案判官	46 西庑第六十一掌杀生司
岳府第四十五司主管天下施药案判官	47 东庑第二十四掌施药司
岳府第四十六司主管天下善簿案判官	48 西庑第六十二掌善报司
岳府第四十七司主管天下恶簿案判官	49 东庑第二十五掌恶报司
岳府第四十八司主管天下忠孝案判官	50 西庑第六十三掌忠孝司
岳府第四十九司主管天下奸逆案判官	51 东庑第二十六掌忤逆司
岳府第五十司主管天下所生贵贱案判官	52 西庑第六十四掌所生贵贱司
岳府第五十一司主管天下注福案判官	53 东庑第二十七掌注福司
岳府第五十二司主管天下胎生案判官	54 西庑第六十五掌胎生司
岳府第五十三司主管天下卵生案判官	55 东庑第二十八掌卵生司
岳府第五十四司主管天下湿生案判官	56 西庑第六十六掌湿生司
岳府第五十五司主管天下化生案判官	57 东庑第二十九掌化生司
岳府第五十六司主管天下水族案判官	58 西庑第六十七掌水族司
岳府第五十七司主管天下堕胎案判官	31 东庑第十五掌堕胎落子司
岳府第五十八司主管天下阴谋行奸案判官	30 西庑第五十三掌阴谋司
岳府第五十九司主管天下长寿案判官	59 东庑第三十掌长寿司
岳府第六十司主管天下促寿案判官	60 西庑第六十八掌促寿司
岳府第六十一司主管天下催生案判官	61 东庑第三十一掌催生司

续表

《无上黄箓大斋立成仪》卷五六	刘澄圆《东岳庙七十六司考证》
岳府第六十二司主管天下行黄病案判官	62 西庑第六十九掌黄病司
岳府第六十三司主管天下行毒药案判官	63 东庑第三十二掌毒药司
岳府第六十四司主管天下积财案判官	64 西庑第七十掌积财司
岳府第六十五司主管天下还魂案判官	65 东庑第三十三掌还魂司
岳府第六十六司主管天下速报案判官	66 西庑第七十一掌见报司
岳府第六十七司主管天下子孙案判官	67 东庑第三十四掌正直司
岳府第六十八司主管天下分引路案判官	68 西庑第七十二掌引路司
岳府第六十九司主管天下正直案判官	69 东庑第三十五掌子孙司
岳府第七十司主管天下磨勘案判官	70 西庑第七十三掌磨勘司
岳府第七十一司主管天下苦楚案判官	72 西庑第七十四掌举意司
岳府第七十二司主管天下悯众案判官	73 东庑第三十七掌苦楚司
岳府第七十三司主管天下都察案判官	71 东庑第三十六掌都察司
岳府第七十四司主管天下举意案判官	74 西庑第七十五掌悯众司
岳府第七十五司主管天下速报司崇宁真君	75 东庑第三十八掌速报司
	76 西庑第七十六掌真官土地司

刘澄圆《东岳庙七十六司考证》各司名目中的动词用的是“掌”字，与净明经叙述天枢都司法院七十四个司各司职权时皆使用“掌”字相同。

刘澄圆对七十六司的论说，被抄写在木牌上，一一对应地悬挂于北平东岳庙两庑七十六司神殿前。日本学者小柳司气太曾来北平考

察，1934年出版《白云观志：附东岳庙志》7卷。其中卷五为《东岳庙志》，卷六为《东岳庙七十六司考证》。小柳司气太说：石桥请人抄写两庑七十六司木牌上的论说，他又将石桥请人抄写的论说移录于自己的著作中，将七十六司名目从一排列到七十六，编为卷六《东岳庙七十六司考证》<sup>①</sup>。

从小柳司气太《东岳庙七十六司考证》排列的七十六司名目的顺序看，被石桥请去的抄手是从东庑最末一司（刘澄圆所录东庑第三十八掌速报司）开始向东庑第一司（刘澄圆所录东庑第一掌都签押司）逆顺序抄录，接着从西庑第一司（刘澄圆所录第三十九掌生死司）向西庑最末一司（刘澄圆所录西庑第七十六掌真官土地司）正顺序抄录。而且，在逆顺序抄录东庑木牌时，东庑第三十六掌都察司和东庑第三十七掌苦楚司却是正顺序抄录，东庑第三十四掌正直司和东庑第三十五掌子孙司却是正顺序抄录。

北平东岳庙两庑七十六司神像后来被毁。“1997年朝外大街改造指挥部决定修复东岳庙建筑。”<sup>②</sup>新恢复的北京东岳庙七十六司，无论是各司名称还是排列顺序，皆与刘澄圆《东岳庙七十六司考证》所述完全相同，唯独第七十六司少了“掌”字。有人说：“相传是因为该司地位级别较高，便不再用‘掌’字。”<sup>③</sup>此相传颇可疑。

今将当今的北京东岳庙七十六司各司名称根据左昭右穆的顺序另行排号（阿拉伯数字）<sup>④</sup>，与刘澄圆《东岳庙七十六司考证》的记载

---

① 小柳司气太《白云观志：附东岳庙志》卷五、六，东京东方文化学院东京研究所，1934年。《藏外道书》第20册第606页上~639页下。

② 茹婉华、刘轶《论文物建筑修缮基础——东岳庙修缮纪实》，《中国紫禁城学会论文集》第4辑，第74~84页。

③ 陈巴黎《北京东岳庙七十六司概述》，《中国道教》2000年第2期，第47页。

④ 近几年我去东岳庙参加活动，常常经过东庑或西庑，有时陪同国内外学者专门参观七十六司。为了写本文，2013年3月16日我对北京东岳庙两庑七十六司重新考察一遍，纠正了一些文章抄录司名排列顺序的几处失误。

列表对照如下：

刘澄圆《东岳庙七十六司考证》	2013年3月16日的北京东岳庙七十六司
1 东庑第一掌都签押司	1 掌都签押司
2 西庑第三十九掌生死司	2 掌生死司
3 东庑第二掌生死勾押推勘司	3 掌生死勾押推勘司
4 西庑第四十掌斋僧道司	4 掌斋僧道司
5 东庑第三掌修功德司	5 掌修功德司
6 西庑第四十一掌看经司	6 掌看经司
7 东庑第四掌注生贵贱司	7 掌注生贵贱司
8 西庑第四十二掌勾生死司	8 掌勾生死司
9 东庑第五掌三月长斋司	9 掌三月长斋司
10 西庑第四十三掌取人司	10 掌取人司
11 东庑第六掌掠剩财物司	11 掌掠剩财物司
12 西庑第四十四掌增延福寿司	12 掌增福延寿司
13 东庑第七掌官职司	13 掌官职司
14 西庑第四十五掌追取罪人照证司	14 掌追取罪人照证司
15 东庑第八掌词状司	15 掌词状司
16 西庑第四十六掌曹吏司	16 掌曹吏司
17 东庑第九掌行瘟疫司	17 掌行瘟疫司
18 西庑第四十七掌飞禽司	18 掌飞禽司
19 东庑第十掌山林鬼神司	19 掌山林鬼神司
20 西庑第四十八掌宿业疾病司	20 掌宿业疾病司
21 东庑第十一掌畜生司	21 掌畜生司

续表

刘澄圆《东岳庙七十六司考证》	2013年3月16日的北京东岳庙七十六司
22 西庑第四十九掌水府司	22 掌水府司
23 东庑第十二掌地狱司	23 掌地狱司
24 西庑第五十掌十五种善生司	24 掌十五种善生司
25 东庑第十三掌十五种恶死司	25 掌十五种恶死司
26 西庑第五十一掌无主孤魂司	26 掌无主孤魂司
27 东庑第十四掌行雨地分司	27 掌行雨地分司
28 西庑第五十二掌风伯司	28 掌风伯司
29 东庑第十六掌较量司	29 掌较量司
30 西庑第五十三掌阴谋司	30 掌阴谋司
31 东庑第十五掌堕胎落子司	31 掌堕胎落子司
32 西庑第五十四掌欺昧司	32 掌欺昧司
33 东庑第十七掌僧道司	33 掌僧道司
34 西庑第五十五掌城隍司	34 掌城隍司
35 东庑第十八掌贼盗司	35 掌贼盗司
36 西庑第五十六掌山神司	36 掌山神司
37 东庑第十九掌土地司	37 掌土地司
38 西庑第五十七掌精怪司	38 掌精怪司
39 东庑第二十掌魍魉司	39 掌魍魉司
40 西庑第五十八掌门神司	40 掌门神司
41 东庑第二十一掌枉死司	41 掌枉死司
42 西庑第五十九掌索命司	42 掌索命司
43 东庑第二十二掌推勘司	43 掌推勘司



续表

刘澄圆《东岳庙七十六司考证》	2013年3月16日的北京东岳庙七十六司
44 西庑第六十掌行污司	44 掌行污司
45 东庑第二十三掌放生司	45 掌放生司
46 西庑第六十一掌杀生司	46 掌杀生司
47 东庑第二十四掌施药司	47 掌施药司
48 西庑第六十二掌善报司	48 掌善报司
49 东庑第二十五掌恶报司	49 掌恶报司
50 西庑第六十三掌忠孝司	50 掌忠孝司
51 东庑第二十六掌忤逆司	51 掌忤逆司
52 西庑第六十四掌所生贵贱司	52 掌所生贵贱司
53 东庑第二十七掌注福司	53 掌注福司
54 西庑第六十五掌胎生司	54 掌胎生司
55 东庑第二十八掌卵生司	55 掌卵生司
56 西庑第六十六掌湿生司	56 掌湿生司
57 东庑第二十九掌化生司	57 掌化生司
58 西庑第六十七掌水族司	58 掌水族司
59 东庑第三十掌长寿司	59 掌长寿司
60 西庑第六十八掌促寿司	60 掌促寿司
61 东庑第三十一掌催行司	61 掌催行司
62 西庑第六十九掌黄病司	62 掌黄病司
63 东庑第三十二掌毒药司	63 掌毒药司
64 西庑第七十掌积财司	64 掌积财司
65 东庑第三十三掌还魂司	65 掌还魂司

续表

刘澄圆《东岳庙七十六司考证》	2013年3月16日的北京东岳庙七十六司
66 西庑第七十一掌见报司	66 掌见报司
67 东庑第三十四掌正直司	67 掌正直司
68 西庑第七十二掌引路司	68 掌引路司
69 东庑第三十五掌子孙司	69 掌子孙司
70 西庑第七十三掌磨勘司	70 掌磨勘司
71 东庑第三十六掌都察司	71 掌都察司
72 西庑第七十四掌举意司	72 掌举意司
73 东庑第三十七掌苦楚司	73 掌苦楚司
74 西庑第七十五掌悯众司	74 掌悯众司
75 东庑第三十八掌速报司	75 掌速报司
76 西庑第七十六掌真官土地司	76 真官土地司

## 八、小结

北京东岳庙七十六司的源流，可以上溯到汉代魂归泰山蒿里之说。魂归泰山蒿里之说是以五岳信仰、天地崇拜、五行说、阴阳说、冥界说和鬼魂说等为基础的。北京东岳庙七十六司所体现的神学，还融合了道教酆都神话、佛教地狱神话、善恶报应说、儒家伦理思想等。

北京东岳庙七十六司的形式是以人世的政治组织加诸鬼神的产物。其面貌经历了长期自然演进的过程，融合了道教多个派别的元素。七十六司作为泰山冥府下级官署的设置当源起于《女青鬼律》卷

一所述三老鬼神话，梁陶弘景纂《洞玄灵宝真灵位业图》开泰山冥府下级鬼官职的先声，七十六司称为“司”当源起于唐《太上慈悲道场消灾九幽忏》卷八所述罗酆山神话。宋代道经借用判官名称很普遍，宋《道门定制》卷九“更籍酆地府七十二司圣位”列出了酆都大帝所辖七十二司各司的名称并且各司长官皆称判官，宋天心正法派邓有功《上清骨髓灵文鬼律序》将冥府七十二司与泰山联系了起来。元明时期泰山修建酆都大帝管辖的七十五司，其数目有可能依据《真灵位业图》鬼官七十五职而来。元《元始天尊说东岳化身济生度死拔罪解冤保命玄范诰咒妙经》和《东岳大生宝忏》将七十五司判官直接隶属于东岳大帝麾下。明《无上黄箓大斋立成仪》卷五六所列七十五司各司名称远承“更籍酆地府七十二司圣位”而来，同时承袭了蒿里山七十五司官署的数目。1917年北平东岳庙七十六司名与《无上黄箓大斋立成仪》卷五六基本相同，只多出第七十六司，各司名目中的动词用的是“掌”字，与南宋《太上净明院补奏职局太玄都省须知》相同。1997年新恢复的北京东岳庙七十六司，与1917年相同，唯独第七十六司少了“掌”字。

在东岳七十二、七十四、七十五、七十六司的演进过程中，各司名称过半数相同，显示出一脉相承的轨迹；不足半数不同，表现出随机变通的特点。有的小东岳庙，只设立二十个司甚至只设立几个司，因地制宜的特点更明显。

元之后，道经中酆都大帝的下属判官也不尽是七十二司，如明《道法会元》卷二六二的“酆都考召大法”只有二十一司，即“追魂案判官王福、监生案判官班简、考掠案判官訾和、罪业案判官贾元、断刑案判官赵胜、主罪案判官张琪、受生案判官杨通、受牒案判官符朴、刀山案判官祝顺、剑树案判官李恭、注死案判官薛忠、执对案判官永真、注生案判官卢忠策、注禄案判官成珣、注病案判官黄寿、注

筭案判官周毕、注善案判官采伸、欠杀案判官程德、劫监案判官刘宝、放生案判官董杰、五道案判官郭愿”<sup>①</sup>。

元之后，除泰山和酆都冥署称为司、鬼官称为判官外，其他冥间也仍有称为司和称为判官者。如明《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》说天下都城隍统辖的十八司曹案官是：“主管天下人生死案判官、主管长生注命案判官、主管病症疾疫案判官、主管福禄延寿案判官、主管注生子孙案判官、主管立应见报案判官、主管看经修功德案判官、主管斋戒杀生案判官、主管勾押推勘案判官、主管磨看陈词案判官、主管风雨龙王案判官、主管追取遣送案判官、主管胎卵湿化案判官、主管恶鬼穷魂案判官、主管善恶报应案判官、主管亿劫魍魉饥鬼案判官、主管山林分野案判官、主管六房曹吏案判官”<sup>②</sup>。

（本文曾在2013年5月7—8日北京召开的“东岳信仰与北京东岳庙学术研讨会”上交流）

---

① 《道藏》第30册第603页中下。

② 《道藏》第34册第748页上中。

## 论王通对三教的主张

王通，字仲淹，门人私谥曰文中子，绛州龙门人。生于隋文帝开皇四年（584），卒于隋炀帝大业十三年（617），为隋代著名儒学家。王通没有留下亲笔著作，只有一部《论语》式的《文中子》（又名《中说》），是他和门生之间的问答集，记载了他的思想观点。该书由其门生薛收、姚义编辑诸门生的笔记，由其子王福峙编定为十篇行世。

有学者根据《文中子》中几段论述，判定王通的学说具有倡导三教归一的倾向，或认为包含着主张三教合一的内容。这些学者说的三教归一即三教归儒，三教合一即三教融合。笔者认为这几段论述似是而非，从中得不出上述结论。

《文中子》之一段论述“通变执方”。《文中子·周公篇》载：

子曰：“通其变，天下无弊法；执其方，天下无善教。故曰：存乎其人！”子曰：“安得圆机之士，与之共言九流哉！安得皇极之主，与之共叙九畴哉！”（《文中子》卷四，以下凡引此书只注卷数）

该段议论一般被解释为儒释道三教各有其用，要通权达变，不要

固执一方。只要有“皇极之主”做出适当安排，三教就可以归一！换句话说，如果通权达变，则三教都不是“弊法”，如果固执一方，则三教都不是“善教”。这些学者认为九流和九畴是指三教。

据《汉书·艺文志》，九流即第一儒家，第二道家，第三阴阳家，第四法家，第五名家，第六墨家，第七纵横家，第八杂家，第九农家（见《汉书》卷三十）。九流是九种学术流派，其中没有道教和佛教。据《尚书·洪范》，九畴指第一五行，第二敬用五事，第三农用八政，第四协用五纪，第五建用皇极，第六义用三德，第七明用稽疑，第八念用庶征，第九向用五福和威用六极。九畴不等于三教。九畴是儒家所谓治理天下的九种大法，与道教和佛教无关。九流和九畴，均不能同三教画等号。

“无善教”的“教”字是多义词，其中一义为教化。我国古代无宗教一词，对于现代定义上的宗教与政治文化方面的教化，有时区分不严。所以儒释道三教有时也被理解为三种教化。但作为教化之义的“教”字，决非三教专用之字。《商君书·更法》曰：“前世不同教，何古之法？”《尚书·舜典》曰：“汝作司徒，敬敷五教。”《文中子·关朗篇》亦曰：“文中子之教不可不宣也。”“御家以四教：勤、俭、恭、恕（卷十）”。在王通看来，九畴即九种教化，只要通其变，皆可为有用的教化。王通不是说皆可为有用的宗教。

两段“子曰”前尚有一段“子谓”，其文曰：

子谓史谈善述九流，知其不可废，而知其各有弊也。安得长者之言哉？（卷四）

司马谈在《论六家要旨》中分析了阴阳、儒、墨、名、法和道德六家。王通称赞他善述九流，增加了三家。王通旨在援古启今，后人无须追究六与九之差。从文章结构看，“子谓”一段的作用仅限于以

司马谈善述九流提出通权达变的问题。至于论述这一问题，是两段“子曰”的任务。因此，王通在九流之外提到九畴，是不足为怪的。对九流的分析与司马谈有差别，也是十分正常的。

司马谈对九流各家一分为二，指出弊只是各家整体中的一部分，所以他认为九流不可废。王通不是说“各有弊”。王通是说如何运用，他所说的“弊”是全称。他说如果通其变，则九流和九畴就都不是弊法。弊法即坏法、恶法。各有弊和弊法有很大的差别。反之，“善教”即好教、正教。

综上所述，“通其变，天下无弊法；执其方，天下无善教”一句，其实不难理解。其意为：如果通权达变，那么天下的九流和九畴就都不会成为（无）弊法；如果固执死板，那么天下的九流和九畴就都不会成为（无）善教。王通总结说，这取决于英明的君主和贤能的辅臣如何执政。王通的目的是用灵活的手段对待九流和九畴。这里不存在九流归一或九畴归一的问题。即使王通以九流和九畴影射三教，在这里也没有表达三教归儒或三教融合的意思。

《文中子》另有一段论述“儒玄佛三罪”。《文中子·周公篇》载：

子曰：“《诗》、《书》盛而秦世灭，非仲尼之罪也；虚玄长而晋室乱，非老庄之罪也；斋戒修而梁国亡，非释迦之罪也。”（卷四）

该段议论被解释为，王通认为儒、道、释的流行都有罪，但罪不在儒、道、释本身。只要“皇极之主”做出适当的安排，三教就可以归儒或融合！

笔者认为，首先应当明确该段所谓“《诗》、《书》盛”，指秦代儒家学说盛行；“虚玄长”，指魏晋玄学盛行；“斋戒修”，指南北朝佛教盛行。王通将儒、玄、释的盛行视为“三罪”，视为造成乱政亡国之

主要原因。

在该段以外的有关论述中，王通全面抨击儒家，从根本上否定玄学，明确地排斥佛教。

王通全面抨击儒家。《文中子·天地篇》载：

子曰：“史之失自迁、固始也，记繁而忘寡；《春秋》之失自歆、向始也，弃经而任传。”子曰：“盖九师兴而《易》道微，三《传》作而《春秋》散。”贾琼曰：“何谓也？”子曰：“白黑相渝，能无微乎？是非相扰，能无散乎？故齐、韩、毛、郑，《诗》之末也。大戴、小戴，《礼》之衰也。《书》残于古今，《诗》失于齐鲁，汝知之乎？”（卷二）

王通抨击的著名人物包括：《史记》作者司马迁，《汉书》作者班固，治《春秋穀梁传》、著《五经通义》的刘向，自称发现《周礼》、《左传》、《毛诗》和《古文尚书》等古文经并著《七略》的刘歆，阐述《易》理的《道训》作者九师，传《春秋》的公羊高、穀梁喜、左丘明，分别传、注、笺《诗经》的后苍、韩婴、毛萇和郑玄，传《礼》的戴德、戴圣，自称发现《今文尚书》的孔安国，解《诗经》的辕固生和鲁申公等。王通以这些人概括了除自己及门人以外的秦汉以来的所有大儒（其中个别人不是儒者），抨击他们背离六经原旨，败坏周孔大道。

王通以继承和发扬周孔之道为己任，但并不认为自己是儒家。在他看来，儒家是违背周孔之道的。所以，他说九流可能为弊法，并没有将儒家作为例外。所以，他敢于全面批儒。

秦始皇焚书坑儒，秦代儒家经学不如汉代兴盛。但有秦一代，齐鲁间儒学未绝，朝廷上也有博士官和儒生，如张苍、叔孙通、伏胜等，或传经，或议论政事。以王通的标准衡量，秦代也可以称



“《诗》、《书》盛”。自然，王通不过是以秦代为例，抨击所有不合周孔之道的封建君主，秦代是否果真儒学兴盛，并不重要。王通不以儒学兴盛的两汉为例，是因为他偏爱两汉。

王通对魏晋玄学家，在具体问题上有所称赞，但在根本问题上却给予否定，认为他们的言行不合周孔之道。《文中子·周公篇》载：

温彦博问：“嵇康、阮籍何人也？”子曰：“古之名理者而不能穷也。”曰：“何谓也？”子曰：“道不足而器有余。”曰：“敢问道器？”子曰：“通变之谓道，执方之谓器。”（卷四）

王通批评嵇康和阮籍既不能通变，又不能执方，谈玄理以致失于狷介和放任。他贬斥卫玠的宽、阮籍的慎、山涛的密，说他们皆称不上仁；贬斥刘伶和陶潜是“闭关之人”，说他们称不上道。

王通排斥佛教的态度很鲜明。《文中子·周公篇》载：

或问佛子。曰：“圣人也。”曰：“其教何如？”曰：“西方之教也，中国则泥。轩车不可以适越，冠冕不可以之胡，古之道也。”（卷四）

王通称释迦为圣人，但却说佛教不适合于中国，这是夷夏之辨中传统的排佛语言。

王通奉孔子为最高的圣人，对老子、庄子并无微词，称释迦牟尼为圣人，将他们分别与儒、玄、释的流行作了区分，指出乱政亡国与他们无关，因为他们是古人。王通强调非古人之罪，目的是谴责现实中的无道君主。所以，三个“非罪”之后总括曰：

《易》不云乎？“苟非其人，道不虚行。”（卷四）

该句出自《易传·系辞下》。原意是说，如果不是善于体会运用之人，《易经》所阐发的典章义理（道）是不会发挥作用的。王通其

实是说，如果不是明君，周孔之道是不会发挥作用的，那么，儒、玄、释“三罪”不会得到消除，政乱国亡不可避免，这和孔子、老子、庄子、释迦牟尼无关。他并非认为儒、玄、释的流行都有罪，但罪不在儒、玄、释本身。

除了儒、玄、释之外，道教的盛行在王通眼中也是“罪”。《文中子·周公篇》载：

杜淹问：“崔浩何人也？”子曰：“迫人也。执小道乱大经。”  
（卷四）

崔浩在北魏太武帝拓跋焘执政时任司徒，崇奉道教，支持道士寇谦之改革原始道教，并积极煽动魏太武帝灭佛。在这里，王通所曰小道，即道教。他谴责道教乱周孔大教（大经）。《文中子·礼乐篇》又载：

或问神仙之道。子曰：“仁义不修，孝悌不立，奚为长生？甚矣！人之无厌也。”（卷六）

追求长生，向往神仙，是道教信仰的中心内容和鲜明特征，不同于流俗的迷信。王通所曰长生神仙之道，即道教。他斥责信奉道教者贪得无厌，鄙薄之情溢于言表。

历史上主张三教归儒或三教合一的政治家、思想家或宗教家代不乏人，提法各有千秋。有的认为三教同源，有的认为三教本同实合，有的认为三教旨归一致，有的认为三教相辅相成，并行不悖。他们都对自己所属一教以外的其他二教有所肯定。从肯定的程度上又可分为两大类。一类是标榜三教平等，不分高下。如王重阳著《金关玉锁诀》曰：“太上为祖，释迦为宗，夫子为科牌。”将三教比喻为“以一根树生三枝也”（《道藏》第796册，涵芬楼本）。另一类是贬低其他二教，使之服从于自己所属一教。如唐名僧神清著《北山录》曰：

“二教之于我，赞而不害也。吾之于二教，统而有归也”（《大正藏》第45册）。无论他们属于哪一类，总要对其他二教说些好话，决不会全盘否定。否则，他们的三教归儒论或三教合一论就无立足之地。

在《文中子》所辑录的王通全部言论中，找不到一句对佛、道教赞颂之词，只有全盘否定的贬斥之语。不仅如此，他甚至于贬斥儒家。作为将儒、释、道三教一起抨击的思想家，王通在中国历史上是很特殊的。因此，他不可能提出三教归儒或三教合一的主张。“儒玄佛三罪”一段，既看不出有“皇极之主”做出适当的安排，儒、玄、释三教可以归儒或合一的意思在内；也看不出有儒、释、道三教可以归儒或合一的意思在内。

《文中子》还有一段论述“三教可一”。《文中子·问易篇》载：

程元曰：“三教何如？”子曰：“政恶多门久矣！”曰：“废之何如？”子曰：“非尔所及也。真君、建德之事，适足推波助澜、纵风止燎尔。”子读《洪范诂义》，曰：“三教于是乎可一矣。”程元、魏徵进曰：“何谓也？”子曰：“使民不倦。”（卷五）

以上所引为完整的一段。有的学者只摘引“真君、建德之事，适足推波助澜、纵风止燎尔……三教于是乎可一矣”两句，解释说，佛教不能靠行政命令来禁绝，只好无可奈何地主张三教归儒或三教合一。

该段所说“三教”，确指儒、释、道三教。关键在于“三教于是乎可一”应如何解释，才符合王通原意。逐层分析，可以帮助我们得出正确答案。

程元问：“三教怎么样？”王通答：“受政出多门之害已经很久了。”阮逸注颇中肯，其曰：“教不一则政多门。”在中国哲学史上，作为哲学范畴有“一”与“多”的关系。阮逸这句注没有讲哲学范

畴，讲的是政教关系。此处的“教”包括宗教和教化。阮逸注告诉我们，王通的看法是教多则政出多门，即政治派别多、治国方略不统一。他反对政出多门，也就是反对教不一，主张教一，即主张只推行一种教化，实行思想统一。他主张的唯一教化，不是儒释道三教中的任何一教。正因为如此，程元才有第二问：“废之何如？”

在程元提出用行政手段废止三教的建议之后，王通立即批评他说：“这不是你所能办到的。”并举北魏太武帝拓跋焘和北周武帝宇文邕两次灭佛事件加以说明。他使用“推波助澜”和“纵风止燎”二语，虽然指出企图依靠行政手段废止三教只能适得其反的道理，但将三教比喻为波澜和蔓延之火，显然是贬义。因此，他反对用行政命令废止三教，并不等于无可奈何地主张三教归儒或三教融合，二者之间没有必然联系。

王通读《皇极谠义》曰“三教于是乎可一”，是说王通从该书找到了比程元高明的对待三教的办法。

《洪范谠义》即《皇极谠义》，未见流传。王通自称，其祖父安康献公王一著《皇极谠义》九篇，“其言三才之去就深矣”（《文中子·王通篇》卷一）。这就是说，该书是王通家学经典之一，主要阐述对待天地和阶级关系的最高行为标准。该书发挥《尚书·洪范》的内容。《尚书·洪范》曰：“皇极者，义贵中道尔。致中和，天地位焉，万物育焉。人者，天地万物中和之物也。”可知《皇极谠义》阐述的基本原则是中和之道。

据《文中子》载，王通著有《元经》一书，自视为第二部《春秋》，褒贬自西晋惠帝起至南朝陈亡三百年间的历史，“以代赏罚”。《元经》亦佚。但《文中子》书中多处介绍并发挥《元经》，从中可以了解《元经》褒贬的标准，是周孔之道。王通曰：“吾欲修《元经》，稽诸史论，不足征也。吾得《皇极谠义》焉。”（《文中子·王通篇》）

卷一)其参照的经典,是《皇极谠义》。《元经》与《皇极谠义》之道一脉相承。可知《皇极谠义》的中和之道以周孔之道为最高范式。

《文中子·魏相篇》载:

文中子曰:“《元经》有常也,所正以道,于是乎见义。《元经》有变也,所行有适,于是乎见权。权义举而皇极立矣。”(卷八)

这是说,实行中和之道的的方法是权义并举。义即常,即正,即道,即以周孔之道统一思想。权即变,即行,即适,即通权达变,不用行政命令废止三教。王通读《皇极谠义》曰“三教于是乎可一”,就是说王通提出采用独尊周孔之道并通权达变的方法,促使“三教一”。而程元只知义而不知权,过于偏激,所以“不能及”。

王通曰“政恶多门”,正是要对付三教。他相信用权义并举的方法对付三教可以奏效,预言“三教于是乎可一矣”。程元和魏徵听到王通笼统地说了一句“三教于是乎可一矣”,一时难解,进一步追问:“您说的是什么?”王通答曰:“使民不倦。”王通是说“三教一”就是“使民不倦”。

“使民不倦”一句亦出自《易传·系辞下》。其文曰:

神农氏没,黄帝、尧、舜氏作,通其变,使民不倦;神而化之,使民宜之。《易》,穷则变,变则通,通则久。是以自天佑之,吉无不利。

《易传》中“使民不倦”的原意是说,黄帝、尧、舜对事物能够通权达变,巧妙改造,使民利用。可知王通所说的“三教一”就是用权义并举的方法处理好三教问题,达到天下大治。

从“政恶多门”、批评“推波助澜、纵风止燎”、“读《洪范谠义》”和“使民不倦”等语可知,“三教于是乎可一矣”一句话,盖不

包含无可奈何地主张三教归儒或三教合一的意思。那么这句话中的“一”是什么意思呢？盖有三层意思，一是革，二是自去，三是无。

阮逸注“通其变，天下无弊法”一句曰：“何常之有，法弊则革。”“三教于是乎可一矣”，盖是说“三教于是乎可革矣。”阮逸注曰：“圣贤出则异端自去，非遽能废也。”“三教于是乎可一矣”，盖是说“三教于是乎可自去矣”。《管子·内业》曰：“一物能化谓之神，一事能变谓之智。”房玄龄注曰：“一，谓无也。”（卷一六）“三教于是乎可一矣”，盖也暗含“三教于是乎可无矣”之意。

革有取代的意思。王通对三才的论述，包括祭祀天地鬼神的理论和仪轨，属于宗教的范围。《皇极说义》论三才之去就，可见对宗教的论述是其主要内容，王通的论述当离《皇极说义》之旨不远。《文中子·述史篇》载：

董常曰：“《元经》之帝元魏何也？”子曰：“乱离斯瘼，吾谁适归？天地有奉，生民有庇，即吾君也。”（卷七）

《文中子·天地篇》载：

陈叔达问事鬼神之道。子曰：“敬而远之。”问祭。子曰：“何独祭也？亦有祀焉，有祭焉，有享焉，三者不同。古先圣人所以接三才之奥也。达兹三者之说，则无不至矣。”（卷二）

《文中子·立命篇》载：

薛收问曰：“三者何先？”子曰：“三才不相离也。措之事业则有主焉。园丘尚祀，观神道也。方泽贵祭，察物类也。宗庙用飨，怀精气也。”（卷九）

可以推断，王通所谓的“通其变”，并不是要消除人民群众的宗教信仰，而是改造佛、道教，以传统的祀天享祖之教取代之，也就是

“革”。革是措施。

王通的策略是使三教自去，即促使三教自然而然地退出。既然是“通其变”，大概包含着吸收三教某些内容以融入周孔之道之意。既然是自去，当然允许有一个较长的革的过程。这些虽然不是主张三教归儒或三教合一，但客观效果上却能促使三教融合。

革和使其自去，目的是使其无。无的一个含义是使三教丧失干政、主政的能力，做到政出一门，政出周孔之道。最终目的可能还有消弭三教的意思。

王通希望替代三教，反映出他的僵化思想。儒家、佛教、道教在隋代已成为我国封建统治阶级意识形态的组成部分，并且仍处于发展时期。王通站在保守的立场上，将三教视为“三罪”，看不到它们为维护封建统治所起的巨大作用，是落后于时代发展的。

他在三教问题上的僵化思想，与他政治上的复古主张是完全一致的。他主张回到三代两汉。《文中子·关朗篇》曰：

不以三代之法统天下，终危邦也。如不得已，共两汉乎？不以两汉之制辅天下者，诚乱世也。（卷十）

他念念不忘恢复周礼。《文中子·魏相篇》载：

子居家不暂舍周礼。门人问子。子曰：“先师以王道极是也。如有用我，则执此以往。”（卷八）

他说皇帝如果起用他，他将用周礼治天下。

王通在对待正统问题上，能够突破华夷之限，实践了《易传》所提出的“通其变”的主张。但是，他幻想在隋代用权义并举的办法使三教自去，却与《易传》有所距离，是难以实现的。这些都同他在政治上复古，理论上固执于周孔之道原旨有密切关系。由于他在根本问题上是一位复古的、保守的思想家，所以他生前未被统治者重用。

但是，王通对三教的主张，也部分地符合封建统治阶级的需要，为他们提供一些经验。

第一，王通所坚持的周孔之道，其核心思想是三纲五常，其实是封建名教。《文中子·王道篇》载：

子游孔子之庙，出而歌曰：“大哉乎！君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，夫子之力也！其与太极合德、神道并行乎！”（卷一）

《文中子》还记载了王通对五常的不少论述。自董仲舒以来，我国历代封建王朝，无论其统治思想如何发展、变化，三纲五常这一核心内容却是始终坚持不变。王通的主张恰好反映了这一始终不变的部分。隋代以后，封建名教在周孔之道的基础上也更加严密、完备。

第二，王通坚持的周孔之道，客观上起到独尊儒教的作用。《文中子·王道篇》曰：

卓哉！周孔之道，其神之所为乎！顺之则吉，逆之则凶。（卷一）

王通抨击诗书儒家为“迫儒”、“陋儒”，因为他站在名教立场上，他不认为自己是儒学家。但他的这种认识是不客观的。封建名教不等于儒学，但关系非常密切，许多人分不清二者。王通的许多论述正是儒学，他坚持的封建名教也是在儒学基础上建立起来的。阮逸在注中正确地称他为儒，并且称他为真儒、通儒。所以，他虽然提出使三教自去的主张，但实际上对准的只是佛、道二教。王通在客观上充当了独尊儒教的角色。

三教归一或三教合一，是自东汉末以来贯穿整个封建社会的政治主张之一；同时，独尊儒教也是自董仲舒以来贯穿整个封建社会的政治主张之一。这两种主张，既有对立的一面，也有统一的一面。倡导



三教归一的佛、道教徒都希望将自己的教置于三教首位，统帅其他二教，尽管二教都在个别朝代称雄一时，但从根本上看，从长远来看，这是不可能实现的。因为从整个封建统治阶级来看，独尊儒教更符合加强封建集权制的需要，这种需要不会允许佛、道教真正地、长期地居上。三教归一和独尊儒教这两种主张斗争的结果，只能逐步形成中国封建社会后期三教归儒的局面。王通反对政出多门，希望“三教一”，客观上产生了独尊儒教的作用，对封建统治阶级来说，包含着抑制佛、道教地位的合理部分。从有限的意义上讲，是有利于或者说是符合于三教归儒的历史趋势的。

第三，王通通过总结历史经验，已经充分认识到，用行政手段去消灭宗教，往往会激起更大的宗教热情，帮助宗教发展。因此，他反对用行政手段去消灭宗教。这一意见是很明智的，对封建统治阶级具有指导意义。王通关于奉行周孔教化，巧妙改造，促使佛、道教自行退出的主张，在中国历史上也是很新鲜的。可以说，宋明理学近于实践王通的主张，佛、道教虽然并没有自行退出，但也确实衰弱了，对政治的影响力大大降低了。

所以，唐末以后，王通开始为人所称颂。《文中子》一书，经宋阮逸作注，得以流传。

（原载《中国哲学史研究》1989年第1期，第78~83页）

## 石头希迁为何借用“参同契”作篇名

东汉时期诞生了一部丹经，叫作《周易参同契》<sup>①</sup>，后人有时将之简称为《参同契》。该书历代传播不绝，孟乃昌收集流传至今的注释多达 34 家之众<sup>②</sup>。该书假借《易经》爻象系统地阐述了炼丹原理和方法，影响深远，在道教丹鼎派中雄踞“万古丹经王”的崇高地位，在世界科技史上亦放射出耀眼的光辉。

丹经备受道教尊崇，乃天经地义。世界科技界向丹经王行注目礼，亦合情合理。不意在《周易参同契》问世大约五百年后，唐代高僧南岳石头希迁推出一篇论述佛教义理的传世之作，居然也命名为

---

① 三国虞翻曾注《参同契》，注本已佚。《神仙传》曰魏伯阳作《参同契》。《颜氏家训》提到《参同契》。陶弘景《真诰》述《参同契》作者为徐从事。自正史两《唐书》之《经籍志》著录《周易参同契》为东汉魏伯阳著以后，历代志书皆沿袭不替。尤其五代彭晓在《周易参同契分章通真义序言》中确认《周易参同契》为魏伯阳著以来，朱熹等历代注释者以及《四库全书总目提要》皆承续彭说。影响所及，近现代学者亦多依从，笔者几部著作和一些论文亦从其说。唯孟乃昌详加考辨，推翻定论，证明：一、《周易参同契》的作者原为汉顺帝时人徐从事（约 130 前后）和汉桓帝时（147—167）人淳于叔通，徐著为五言诗体，淳于著为骚体；二、汉灵帝、少帝时人魏伯阳（约 170—210）为之注，其注为四言诗体，后混入正文；三、书中的三言诗体《鼎器歌》出于西汉末东汉初，被《周易参同契》作者纳入书中；四、书中所谓的“古歌”并不古，是后世混入《周易参同契》者（参阅孟乃昌《周易参同契考辩》第 38~98 页，上海古籍出版社 1993 年版）。

② 参阅孟乃昌《万古丹经王〈周易参同契〉三十四家注释集萃》，华夏出版社 1993 年版。

《参同契》，却令人惊异，耐人寻味。

吕澂先生用一句话解释说：“希迁借用这一书名立论，目的则在于把南北顿渐之说加以会通。”<sup>①</sup> 这一精辟论断给人以极大启示。“参同契”三字如何能会通禅宗南北顿渐之说，吕澂先生盖无暇展开论述，因为文章取名终究属于细枝末节的问题。但因牵涉佛道关系，这个细枝末节问题就多了一点儿特殊意义。故笔者试为吕澂先生的论断作一注释和补充。

—

孟乃昌考证说，《参同契》之名源于《韩非子》“形名参同”、“符契之所合”等语<sup>②</sup>。“形名参同”四字中的“参同”二字，本为经过检验而证明符合的意思。丹经《周易参同契》旨在指导炼丹实践，其篇名“参同”二字自然与科学实验的验证之义有关。但此五字命名，时在东汉，“参同”二字之前冠以“周易”，之后偏偏加上一个“契”字，却显然深受当时盛行的纬书命名的影响。纬书的特点是以神秘的神学注释五经，企图将儒学宗教化，故其命名的格式和风格与众不同。即与经史子集不同，与道经、佛经不同。纬书如《易乾凿度》、《易稽览图》、《易通卦验》、《尚书刊德政》、《尚书帝命验》、《尚书帝验期》、《礼稽命征》、《乐稽曜嘉》、《孝经援神契》、《孝经钩命诀》、《孝经中契》、《孝经左契》、《孝经右契》等，都是五经名在前面而附加名在后的命名格式，后面的附加名大都为三言，少数为二言，大都散发着一股幽幽的神秘气息。朱子准确地指出：“《周易参同契》……

① 吕澂《中国佛学源流略讲》，第238页，中华书局1979年版。

② 孟乃昌《周易参同契考辨》第32页。

篇题盖放（仿）纬书之目”<sup>①</sup>。可知“参同契”三字原是表示炼丹术与《周易》有密切关系，并故作纬书的神秘状。希迁不行谶纬之术，其《参同契》亦非纬书，所以他无论如何不会自己杜撰出这样一个纬书名。这就是说，从具有纬书名的特点和《周易参同契》流传在前来，石头希迁用作书名的“参同契”三字，的确出自丹经《周易参同契》。

据记载，六朝南岳道士中不乏烧炼外丹者。如陈慧度真人炼丹于南岳石廩峰南玉清观，丹成服之，晋永明二年或三年升举。至宋时，玉清观旧址尚存丹台、丹泉等陈慧度遗迹<sup>②</sup>。九仙宫邓郁之真人欲炼丹而缺少药石和设备，梁武帝闻知后鼎力相助<sup>③</sup>。东晋末至刘宋时上清宫徐灵期真人撰《衡山记》，描述天柱峰下有石室，室中保存着香炉、白杵和丹灶等遗物<sup>④</sup>。唐代皇室多有热衷于炼丹者，唐代亦有人注释《周易参同契》<sup>⑤</sup>。南岳道士继承六朝传统，呼应京城长安，炼丹者不绝。如贞观二年招仙观萧灵护天师点化黄白之物，换成钱用来修宫观，然后炼丹于山北，服之尸解<sup>⑥</sup>。天宝初董奉先居中宫修九华丹法而得道<sup>⑦</sup>。唐末五代撰写《化书》的谭峭，泛游至南岳华盖院，炼丹于彼<sup>⑧</sup>。唐张九龄游石廩峰西洞门观，有感炼丹台，吟七绝一首

---

① 朱熹《参同契考异》，《道藏》第20册第131页上，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印版。

② 参阅《南岳九真人传》和《南岳总胜集》，见《道藏》第6册第860页下和第11册第119页中。

③ 参阅《南皇九真人传》和《南岳总胜集》，见《道藏》第6册第861页上和第11册第118页上。

④ 参阅《南皇九真人传》和《南岳总胜集》，见《道藏》第6册第860页上和第11册第113页中。

⑤ 今存唐代注本为“长生阴真人注”《周易参同契》3卷（《道藏》第20册第65～96页）和“无名氏注”《周易参同契注》2卷（《道藏》第20册第161～192页）。

⑥ 参阅《南岳总胜集》，见《道藏》第11册第115页下。

⑦ 参阅《南岳总胜集》，见《道藏》第11册第114页上。

⑧ 参阅《南岳总胜集》，见《道藏》第11册第113页中。

曰《游洞门题陈氏丹台》<sup>①</sup>。由南岳长期盛行炼丹术推断，丹经《周易参同契》和其各家注释于唐代在南岳地区当流传比较广泛，石头希迁和尚研读《周易参同契》并深知“参同契”三字的奥妙，盖不足为奇。

吕澂先生判断说石头希迁从《周易参同契》借用书名，与历史背景颇为吻合。

## 二

丹经《周易参同契》的“参同”二字的涵义已经远远超出了验证符合，增加了新意。《周易参同契》对组合为“三”的事物情有独钟，论述和引用颇多，如天地人三才、水火土三性、耳目口三宝、伏羲文王孔子三君等，足证其书名“参同契”三字主要表达三种事物统一于一体的思想。《周易参同契》曰：“大易情性，各如其度。黄老用究，较而可御。炉火之事，真有所据。三道由一，俱出径路。”<sup>②</sup> 这是说，大易的法则、黄老思想与炼丹方法等“三道”的总依据相同，可以融会贯通。《周易参同契》又曰：“罗列三条，枝茎相连，同出异名，皆由一门……命《参同契》，微览其端。”<sup>③</sup> 这段话指明书名“参同契”三字是三家同出一门的意思。后人多领会《周易参同契》书名原旨。尽管具体解释各有千秋，但将“参”理解成“三”，许多注家不谋而合。例如宋俞琰《周易参同契发挥》卷九曰：“参，三也。”<sup>④</sup> “同”，

① 参阅《南岳总胜集》，见《道藏》第11册第119页下。

② 彭晓注《周易参同契分章通真义》卷下《大易情性章第八十五》，《道藏》第20册第155页下。

③ 同上，第156页下。

④ 《道藏》第20册第259页上。

一些注家释为“通”。“契”，一些注家释为“书契”，另一些注家释为“合”。“参同契”也就是三家相通的经典或三家同为一家、契为一体之意。

禅宗南北两派也可用“三”即“参”字表示。希迁之后的宗密和尚撰《禅源诸诠集都序》卷上之二将禅宗分为十家，并将十家合并为三宗，曰：“禅三宗者：一息妄修心宗，二泯绝无寄宗，三直显心性宗。”<sup>①</sup>若将“参”看作“三”，“参同契”三字可表达禅三宗同为一家、契为一体之意。宗密划分的三宗，在希迁时即已存在，禅三宗即概括了禅宗南北顿渐两说。

彭晓《周易参同契分章通真义后序》曰：“《参同契》者，参，杂也；同，通也；契，合也。谓与诸丹经理通而契合也。”<sup>②</sup>这就是说，“参”亦作“杂”讲。唐无名氏《周易参同契注序》和朱熹《周易参同契考异》卷前载黄瑞节“附录”也将“参”理解为“杂”<sup>③</sup>。“杂”也就是“众”。“参同契”即“众同契”，也就是与其余诸家理通而契合之意。

宗密划分的禅宗十家是江西、菏泽、北秀、南岳、牛头、石头、保唐、宣释、稠那和天台。按照“众同契”的理解，“参同契”的意思则变成每一家都与其余九家理通而契合，说到底也还是南北顿渐两说理通而契合之意。

希迁的《参同契》的中心思想即在于将禅宗南北两派的学说统一起来，故该篇开宗明义便旗帜鲜明地宣布这一点说：“竺土大仙心，

① 《大正藏》第48册第402页中。

② 《道藏》第20册第160页下。

③ 同上，第161页中、第188页上。

东西密相付；人根有利钝，道无南北祖。”<sup>①</sup>“参同契”三字被解作“三同契”和“众同契”时，极端简明地概括了将禅宗南北顿渐两说统一起来的中心思想。

“参同契”三字概括的这种思想体现了佛教思想的精神实质。佛教向人论述真空、妙有也好，教人明心见性、顿悟渐悟也罢，都要求人们做到无住、无滞。认为如果执着一端，滞于一处，哪怕是执着求佛，滞于以空，都难以明了真理，难以成佛。会通顿渐两说正是避免滞碍的良方。

会通南北顿渐两说即充分发挥两说各自的作用，并将两说的作用结合起来。走这条道路是中国佛教的传统，继承和发扬这一传统在希迁时代显得十分迫切。

汉字具有一字多义、不同单字相互易于组合的特点。运用这种特点，一语双关甚至多关，巧喻妙对，精练概括，是中国语文传统的艺术表现手法，在各种著作中屡见不鲜。只要运用得好，有实质内容，就不会沦为文字游戏。丹经《周易参同契》书名运用这种特点即很成功。希迁吸收了丹经《周易参同契》命名的成果，为己所用。与他同时代的文化僧人对希迁《参同契》篇名的涵义，当不难心领神会。

### 三

“杂”即“多”，“参”亦作“多”讲。“同”则一致，则归于统一，故“同”亦作“一”讲。“契”即契合。故“参同契”也可理解为“多一契”。

---

<sup>①</sup> 载普济《五灯会元》卷五《石头希迁禅师传》，苏渊雷点校本，上册，第255页，中华书局1984年版。以下引希迁的《参同契》，皆出此书。

希迁的《参同契》很强调理事会通，论述颇多。如曰：“灵源明皎彻，支派暗流注，执事元是迷，契理亦非悟。”理事关系即一多关系。“参同契”三字作“多一契”理解时，表达了理事会通的思想。这种思想辩证地把握了个别和一般、具体及抽象的关系。用华严宗的话讲，叫作一即一切，一切即一。希迁关于理事会通的思想正是针对南北二宗的偏执有的放矢的。正如吕澂先生指出：“北宗比较执著事相，南宗则着重于理的方面，各侧重一面而未能把二者贯通起来。”<sup>①</sup>

希迁的《参同契》发挥僧肇《肇论》“会万物为己”的思想，在理事会通思想的基础上提出“回互”说。这是一种具有相当理论高度的提法，反映了希迁思想的深刻性。其曰：“门门一切境，回互不回互。回而更相涉，不尔依拉住。”华严宗有“十玄门”说，所谓“十门即一，一即十门”，即“十玄门”相互都是一多关系。希迁进而认为“十玄门”应当“回互”。这是将“契”字解作“回互”，即将“参同契”三字作“多一回互”解。“十玄门”回互也就是南北顿渐两说相回互。

对于佛教徒来讲，一见到“参”字，恐怕最先想到的字义是作探究并领会讲，作参禅讲，即希迁《参同契》所说“谨白参玄人”之动词“参”讲。这样，“参同契”三字的涵义则变为参究其同、与同相契，或者变为参究而合同契合。总之，变为参究回互之理、走回互之路的意思。这种理解是符合字义的，但已超出了丹经《周易参同契》和历代注家的理解。这表明，“参”字作动词理解时，将“参同契”三字多义和灵活组合的作用发挥得更加淋漓尽致。

当人们阅读了《参同契》全文后，即会体会到，石头希迁在号召他们参究南北顿渐两说会通之理，并使自己的言行与会通之理相契

<sup>①</sup> 吕澂《中国佛学源流略讲》第238页。



合，号召南北两宗合同契合，走向互之路。这正是希迁著《参同契》的最终目的，即敦促人们见诸实际行动。其曰：“事存函盖合，理应箭锋拄，承言须会宗，勿自立规矩。”这时，“参同契”三字无异于大声疾呼：“认真参究！努力回互！”石头希迁借用“参同契”三字作篇名，表现出高度的创造性。

#### 四

如上所述，希迁借用“参同契”三字成功地概括了会通南北顿渐之说的思想，并号召人们见诸行动，完全符合《参同契》一文的要旨。所以，吕澂先生才做出那样精辟的论断。此外，笔者认为，希迁借用这个书名，大概还有篇外之音。

“参”被理解为“三”时，很容易使人联想到禅宗和佛教其他宗派。宗密在《禅源诸诠集都序》中不仅将禅分为三宗，而且将教也分为三种，这里的三教即各宗派。还很容易使人联想到三乘，即大乘、中乘和小乘。三乘即各宗派。

“参”被理解为“三”时，更容易使人扩大视野，联想到儒释道三教。希迁使用“参同契”三字作篇名，大概还暗示说，佛教诸宗以及儒释道三教皆相回互，佛教信徒和学人应当参究此理，高瞻远瞩，敞开胸怀，融通三教，广纳百川，会通更广博的知识与思想。希迁的《参同契》以“竺土大仙心”句始，以“谨白参玄人”句终，有意在文章首尾涂上道教语言的色彩，也许是在提醒读者留意篇名“参同契”三字之篇外之义。其实，仅仅借用道教丹经名这一行为本身，就是对偏执陋习的一种挑战，就是为融汇三教树立了一个榜样，就是一种“参同契”的实践，展示了他精湛的学识和开阔的心胸。

这意味着，石头希迁指示的“参同契”之路，不仅是南北二宗会

通之路，而且是佛教内部各派会通之路，是儒释道三教会通之路。佛教在中国逐步产生派别之后，各派间的会通便成为促进佛教健康发展的历史需要。自佛教传入中国的第一天起，儒释道三教即开始既斗争又融合。斗争促进了融合，融合缓和了斗争，最终使佛教走上中国化的必由之路。自觉地促进佛教内部的团结，自觉地引导佛教走中国化的道路，一句话，走回互之路，走“参同契”之路，体现了希迁的远见卓识和崇高境界，也是历代高僧为之奋斗的事业。

何云将“回互”理论视为希迁思想的特色，给予高度评价说：“它向人们提示着一种重视不同系统、不同层面的文化的相互内在联系亦即文化传统和整合，注意内在的自我规范和约束的文化方向。”开创了“禅宗所必经的文化整合之路”<sup>①</sup>。“回互”理论即“参同契”思想，文化整合之路即“参同契”之路。

从希迁的《参同契》篇名想开去，我们似乎可以这样说，希迁思想理论的核心，希迁修行实践的特色，一言以蔽之，曰“参同契”！希迁禅风达到了“石头路滑”的会通境界，是其“参同契”思想和实践所结的硕果。

“参同契”三字言简意赅，字字多义，既能概括通篇深旨，又能超出篇外，既简练而准确地言传希迁的微言大义，又能显示身教，确实难易他名。希迁必然是斟酌再四，确信其文命名非此三字莫属。希迁借用此三字作篇名，原因大概在此。

## 五

希迁“参同契”思想影响深远，不仅开曹洞宗的理论渊源，而且

---

① 何云《石头希迁评传》，《佛学研究》创刊号第182~183页，1992年。

远播东瀛。还有一个小事例也可说明问题。明末清初一揆禅师晚年静修于参同庵。时人王庭撰《参同庵记铭》解释命名的涵义说，参同即同中有异，异中有同，参异而得同，明三教同源，消末法之争，并释外道之疑<sup>①</sup>。由此可知此庵的命名，当不是取自丹经《周易参同契》，而是继承了希迁的《参同契》的思想。

“参同契”思想在今天仍然给人以有益的启示。可以这样说，中国佛教，以至中国五大宗教，正在新的历史条件下继续走着“参同契”之路。带领广大信徒自觉地走“参同契”之路，是中国每一位宗教领袖和宗教思想家的光荣责任。

（原载王兴国、徐荪铭主编《石头希迁与曹洞禅》，第50～58页，岳麓书社1997年版）

---

<sup>①</sup> 超琛说、普明编、明俊录《参同一揆禅师语录》附（依驹本印），新文丰影印《嘉兴大藏经》第39册第15页。

## 试论《无能子》

《无能子》最早著录于《新唐书·艺文志》。其后，晁公武《郡斋读书志》、陈振孙《直斋书录解題》、马端临《文献通考》和《四库全书总目》均著录之。《无能子》序言中指明此书撰于“光启三年”，即公元887年。

《无能子》全书分上、中、下三卷，近万言。现有三十四篇。现存版本以明正统《道藏》本为最古，后出的版本尚有十几种。现有诸版本《无能子》中有六篇名下分别不只辖括一文，共多出十一文。另有十一阙篇，阙名阙文。多篇之后各自紧接阙篇，前多几文，后则阙几篇。多文后移，则阙篇补齐，只阙十一篇名。《四库全书总目》曰《无能子》阙八篇云云，误也。《无能子》一书结构严谨。上卷论理，凡十篇，从宇宙本体论到个人修炼，由大至小。中卷论史，凡十篇，从西周论到魏晋，由远而近。下卷前十篇，皆问答、见闻和寓言。唯有最后四篇，即《固本第十一》为论理，与下卷体例不合。若归于上卷，则内容重复，无可插足。并且文笔拙劣。《固本》显然系后人增纂，《无能子》原书实三十篇。《郡斋读书志》曰《无能子》三十篇，直到《文献通考》均无人反驳，足以证明。盖明人增纂《固本》四篇。为掩人耳目，却删去十一篇名，保留篇序号，将文向前合并，并

在序中改为曰三十四篇。《固本》虽系增纂，但基本思想尚与原书一致，放在一起似亦无妨。

该书作者不留真名实姓，只自称无能子。无能子既是作者之名，又是书名。序言也不述作者姓名和生平。因此，我们对作者无从了解其详。但是，序言及正文中偶尔也透露出无能子的片段经历，可以推断无能子大约是一位通晓儒释道三教的知识分子，做过官的道教徒，在战乱年代，境遇坎坷。

无能子“避地流转”、埋头著书之时，正值唐王朝摇摇欲坠、藩镇割据混战之际。谁应对封建统治的剧烈逆转负责？在动荡不安的现实面前，怎样才能摆脱个人苦难？作者在《无能子》一书中作了自己的回答。

## 一、“圣过论”对君主专制制度的抨击

唐朝的衰落和即将灭亡，暴露出中唐以来政治上的黑暗腐败，进一步反映了封建专制制度的弊病。《无能子》针对这种弊病进行了猛烈抨击。

这种抨击的第一个显著特点是异常激烈。

比如，《严陵说》狠狠鞭挞了君主专制制度下的最高统治者帝王公侯。作者谴责天子靠“战争杀戮，不知纪极”、“狗喜怒，专生杀”来建立和维持统治，过着荒淫无耻的生活。他将这种统治斥之为妄自尊大，质问说：“天子之贵何有哉？”斥之为恬不知耻，揶揄说：“而子不耻，反以我渔为耻邪。”<sup>①</sup>应当指出，这里不仅谴责了唐末或历

---

<sup>①</sup> 本文引《无能子》以《子汇》本（万历四年至五年南京国子监刻本，第22册）为底本，参校其他诸本。其他诸本中主要依据《道藏》本（太玄部，甚字下）。文内只注篇名。

代君主，而且也谴责了唐末割据的藩镇，因为他们实际上是大小土皇帝。《质妄》把一味追求富贵享乐的帝王公侯称为醉鬼，曰：“夫物者，人之所能为者也。自为之反为不为者感之，乃以足物为富贵，无物者为贫贱。于是，乐富贵，耻贫贱，不得其乐者无所不至。自古及今，醒而不悟。壮哉！物之力也。”作为能制造享乐之物的人，却甘于被物牵着鼻子跑，这是何等可怜。所谓“壮哉！物之力也”，无异于嘲笑说：渺小哉！人之欲也。

作者在《老君说》中严厉指斥圣人孔子道：“孔子定礼乐，明旧章，删《诗》、《书》，修《春秋》，将以正人伦之序，杜乱臣贼子之心，往告于老聃。老聃曰：‘夫治大国者若烹小鲜，蹂于刀几则烂矣。自昔圣人创物立事，诱动人情，人情失于自然而夭其性命者纷然矣。今汝又文而缚之，以繁人情。人情繁则怠，怠则诈，诈则益乱。’”这是说，孔子美化君主专制制度并使之繁琐，从而扰乱人性。人性乱则从恶（怠），从恶则伪，伪则社会更乱。

《纪见》中还塑造了一个狂人形象。狂人把万物之名皆称为“强名”。他说：“强名自人也，我亦人也。彼人何以强名，我人胡为不可哉？则冠带、起居，吾得以随意取舍；万状之物，吾得以随意自名。”作者以狂人之呼喊，表示了拒不承认封建名教的坚决态度。

这种抨击的第二个显著特点是否定整个君主专制制度。

《圣过》篇着力揭示社会由所谓理想境界的自然无为状态破坏为“乱”的根本原因，从而阐述了一个系统的、独特的“圣过论”。《无能子》全书对封建专制制度弊病的猛烈抨击，可以概括到“圣过论”之中。

《圣过》认为，全部社会的发展表明（对无能子来说，发展意味着破坏），对富贵的追求引起人们相互争抢，相互争抢造成政治不轨、社会动荡。其公式为：“争则夺，夺则乱。”还认为，社会破坏为

“乱”之后便不可救药。该篇说：圣人“立仁义忠信之教、礼乐之章以拘之”，但“嗜欲愈炽”。“谓之圣人者悔之，不得已乃设刑法与兵以制之。小则刑之，大则兵之。于是，縲继、桎梏、鞭笞、流窜之罪充于国，戈铤、弓矢之伐充于天下，覆家亡国之祸绵绵不绝，生民困穷、夭折苦漫漫不止。”作者尖锐地指斥曰：“谓之圣人者之过也！”

为什么是圣人的过错呢？人们为什么会追求富贵呢？《圣过》在描述了自然无为的理想社会后指出：“繁其智虑者又于其中择一以统众，名一为君，名众为臣。一可役众，众不得凌一。于是有君臣之分，尊卑之节。尊者隆，众者同。降及后世，又设爵禄以升降其众。于是有贵贱之等用其物，贫富之差得其欲，乃谓繁智虑者为圣人。既而贱慕贵，贫慕富，而人之争心生焉。”这里“繁其智虑者”所创立的，正是指君主专制制度。在无能子看来，君主专制制度造成贵贱贫富的差别，使人产生争心，从而导致社会成为“乱”。他实际是在明确宣布：君主专制制度是“乱”的根本原因，其完整公式是：君主专制制度—贵贱贫富差别—争心—夺—乱。君主专制制度是圣人创立的，圣人岂能无过？

“圣过论”谴责了唐朝的腐败统治，企图通过历史证明君主专制制度是“强名”。无能子的视野非常广阔，他抨击的是整个君主专制制度，而不仅仅“对暴君苛政之罪恶作总清算”<sup>①</sup>。

由于“圣过论”异常猛烈地抨击了整个君主专制制度，因此有人认为这种抨击与东汉王充、东晋鲍敬言之思想主旨大致相同<sup>②</sup>，有人

① 见肖公权《中国政治思想史》，国立编译馆1947年再版，第二册，第126页，以下同此版本。

② 见肖公权《中国政治思想史》第二册，第130页。

认为实与晋鲍敬言、五代谭峭、宋康与之、邓牧之旨趣略同<sup>①</sup>。在这五位思想家中，鲍敬言、谭峭和邓牧一般被认为是反映农民阶级思想的进步思想家。如认为“圣过论”与他们的思想旨趣略同，则不啻宣布无能子也是反映农民阶级思想的进步思想家。为了探讨这个问题，有必要作一下对比。首先看一下鲍敬言等三人是怎样反映农民阶级思想的。

第一，他们对君主专制制度的罪恶和它给人民带来的痛苦有深刻的认识，因而同情劳动人民，对封建统治阶级的剥削行为进行了严厉谴责。鲍敬言指出：“夫獭多则鱼扰，鹰众则鸟乱。有司设则百姓困，奉上厚则下民贫。壅崇宝货〔货〕，饰玩台榭，食则方丈，衣则龙章，内聚旷女，外多鰥男。采难得之宝，贵奇怪之物，造无益之器，恣不已之欲。非鬼非神，则力安出哉？夫谷帛积则民有饥寒之俭，百官备则坐靡供奉之费。宿卫有徒食之众，百姓养游手之人。民乏衣食，自给已剧，况加赋敛，重以苦役！”（《抱朴子·诘鲍篇》）谭峭指出：“民事之急，无甚于食”，但“王者夺其一，卿士夺其一，兵吏夺其一，战伐夺其一，工艺夺其一，商贾夺其一，道释之族夺其一”（《化书·七夺》）。“夫剗其肌，啖其肉，不得不哭；扼其喉，夺其哺，不得不怨。民之瘠也，由剗其肌；民之馁也，由夺其哺。”（《化书·雀鼠》）邓牧指出历代君主都是“竭天下之财以自奉”，“惴惴然若匹夫怀一金，惧人之夺其后”（《伯牙琴·君道》）。“大小之吏布于天下，取民愈广，害民愈深。”（《伯牙琴·吏道》）

第二，他们热情地为农民的反抗、起义作辩护。如鲍敬言说：“劳之不休，夺之无已，田芜仓虚，杼柚之空，食不充口，衣不周身，

---

<sup>①</sup> 见范文澜《唐代佛教》附张遵骥著《隋唐五代佛教大事年表》，人民出版社1977年版，第289页。



欲令勿乱，其可得乎？”（《抱朴子·诘鲍篇》）谭峭说：“天子作弓矢以威天下，天下盗弓矢以侮天子。”（《化书·弓矢》）这就是说，人民反抗天子，是因为天子镇压人民。邓牧说：“人之乱也，由夺其食；人之危也，由竭其力。”（《伯牙琴·吏道》）这里所说的“乱”，显然是农民的反抗和起义。他们都指出了，农民的“乱”是统治阶级的残酷压迫和剥削逼出来的，因此，应该受到谴责的不是农民，而是以天子为首的统治者。

第三，他们歌颂了无剥削、无压迫的空想农民社会，反映了农民的美好愿望。如鲍敬言说：“曩古之世，无君无臣，穿井而饮，耕田而食，日出而作，日入而息，泛然不系，恢尔自得，不竞不营，无荣无辱。”（《抱朴子·诘鲍篇》）谭峭用蚂蚁社会相比喻：“蝼蚁之有君也，一拳之宫，与众处之；一块之台，与众临之；一粒之食，与众蓄之；一虫之肉，与众啜之；一罪无疑，与众戮之。”（《化书·蝼蚁》）邓牧把美化了的原始社会作为理想。他说：“古者军（君）民间相安无事，固不得无吏，而为员不多，唐、虞建官，厥可稽已，其去民近故也。”（《伯牙琴·吏道》）在邓牧的理想社会中，君主和官吏不是骑在人民头上的特权人物，而是与人民血肉相依的工作者。人人都参加劳动，“为业不同，皆所以食力也”（同上），没有剥削，没有变乱和战争。

“圣过论”对君主专制制度的批判不包括上述三项内容中的任何一项。它基本上没有触及地主和农民两大对立阶级之间的矛盾。虽然作者偶尔也悲悯“生民困穷、夭折之苦”，痛斥君主过着“广宫室”、“繁车服”、“美饮食”、“悦视听”的腐朽生活，但并没有指出二者之间的本质联系。他仅把人民的贫困痛苦作为“乱”造成的一般现象，谴责君主的好战和荒淫以说明帝王公侯不足贵。“贱慕贵，贫慕富，而人之争心生焉”这句话，指出了贵贱不等、贫富不均的社会现象，

可惜无能子只看到统治阶级内部的不等和不均。首先，这里的贵贱贫富差别是爵禄等级造成的。其次，“慕”字强调的是羡慕、追求等心理状态，绝无因受压迫、受剥削而感觉痛苦、充满仇恨等涵义。而且，由这种心理产生的争心，遭到无能子的批判。在《无能子》中卷，作者按照历史顺序讲述了十个典故，为“圣过论”作例证。他讲述文王求贤、武王伐纣、老聃训孔、孔丘困匡、子贡访宪、范蠡泛舟、屈原投江、四皓全己、严陵垂纶和嵇康访仙等故事，没有一个涉及统治阶级对劳动人民的剥削和压迫，更谈不上为农民起义作辩护。

“圣过论”抨击君主专制制度时，高举的是自然无为的旗帜。《圣过》强烈谴责君主专制制度违反自然，是“强名”。作者提出混沌一炁自然相分的宇宙生成论和阴阳之炁自然相交的生物起源论，以此论证人本来是动物，人性本来和动物一样完美，即自然无为，无智无欲。他追溯说：“太古时，裸虫与鳞毛羽甲杂处……任其自然，遂其天真，无所司牧，濛濛淳淳。其理也居且久矣。”他继续描述人刚刚脱离动物界的情况，那时虽然濛濛之性有所减弱，但仍过着自然无为、没有等级的生活，不知贪欲为何物。他说：“无何，裸虫中繁其智虑者其名曰人……濛濛以之散，情意以之作。然犹自强自弱，无所制焉。”《圣过》所歌颂的自然人性，即所谓的绝对无为，无智无欲。简言之，即无争心。作者认为，君主专制制度是“强”，即有为，它使人性一下子堕落了，乱世也就开始了。他说：“彼始濛濛淳淳，孰谓之人？吾强名之曰人，人虫乃分。彼始无卑无尊，孰谓之君臣？吾强分之，乃君乃臣。彼始无取无欲，何谓爵禄？吾强品之，乃荣乃辱。”虽然无能子把人脱离动物界也作为一种“强”，但他着重批判的还是强分君臣和强品爵禄，因为这是争心产生的根本原因。

因此，《无能子》为根治社会所开的“药方”便是恢复濛濛之性，即“明本”。它将性命看作人的根本（本），将自然无为看作性命的核

心、实质（心）。《明本》说：“夫所谓本者，无为之为心也。形骸依之以立也，其为常而不殆也。如火之可用以焚，不可夺其炎也；如水之可用以润，不可夺其湿也。取之不有，藏之不无。动之，则察秋毫之形，审蚊蚋之音；静之，则不见丘山，不闻雷霆。大之，可以包天壤；细之，可以入眉睫。惚惚恍恍，不来不往；希希夷夷，不盈不亏。巢由之隐，园绮之遁，专其根而独善也；尧授舜，舜授禹，禹授启，汤伐桀，武王伐纣，张其机而兼济也。”其意是说，只要做到无为，性命就可静可动，可大可小，无所不能，无所不在。因此，该篇强调明本，要人们认识性命的完美和玄妙，认识无为的重要。在这里，性命实指人的本性，性本无为，无为即顺其本性，顺其本性即至善。这是一种比孟子还要彻底的性善说。《无能子》以这种性善说作为宣扬自然无为的理论根据之一。从自然无为的性命出发，既可独善，也可兼济。比如，作者没有忘记治国平天下的伟大抱负。他说：“夫圣人不藏用以独善于己，必尽智以兼济万物。”（《文王说》）在回答是否应该做官的问题时，他的回答也是肯定的。他说：只要心中没有欲望，“虽斗鸡走狗于屠肆之中，搦旗斩将于兵阵之间，可矣，况仕乎？”（《答华阳子问》）历史上，有的农民起义也曾举起过自然无为的旗帜，打击封建统治阶级，要求统治阶级减轻对农民的压迫和剥削，不要干涉农民的经济生活。《无能子》的自然无为主张没有这些革命内容，与农民自然无为的要求迥然不同。

有的学者认为，无能子的哲学，本质上是与正宗的封建统治思想相对立的，《无能子》思想受到唐末农民大起义的影响，不期而然地渗透了叛逆的性格<sup>①</sup>。我认为，仅仅抨击君主专制制度，并不一定是与正宗的封建统治思想相对立。历史上抨击君主专制制度的思想家不

<sup>①</sup> 见王明《无能子的哲学思想（代序）》，《无能子校注》中华书局1981年版。

止无能子一个。《无能子》撰于黄巢起义之后，距起义失败不过短短三年时间。仅仅根据这一点，也不能证明《无能子》思想一定受到唐末农民大起义的影响。对于佛教来说，当时盛行的禅宗就具有叛逆的性格。对于唐王朝来说，当时大小藩镇就是众多的具有叛逆性格的人。只有从进步的立场出发，同封建统治思想进行某种程度的决裂，才是与正宗的封建统治思想相对立，才是对之表现出叛逆性格。

“圣过论”认为动物时代是最理想的社会。因此，它把社会的任何进步都看成是罪恶，连宫室饮食、婚嫁丧葬及生产劳动也在讨伐之列。它把智慧和欲望看成绝对坏的东西，因而提倡去智绝欲的无为、无心。在这种理论指导下，作者在另外一些篇章里劝说人们安于贫贱地位：“随其形，足其分，各适矣。”（《鱼说》）劝说人们忍饥耐寒：“汝能冥乎虚而专乎常，则不知所以饥寒富贵矣。”（《答通问》）甚至劝说人们不必为生存而斗争：“今人莫不好生恶死，而不知自然生死之理，睹乎不摇而偃者则忧之。役其自然生者，务存其自然死者，存之愈切，生之愈疏，是欲沉羽而浮石者也。何惑之甚欤？”（《析惑》）这些均是倒退的和落后的思想。

“圣过论”虽然抨击了君主专制制度，从理论上论证了既可兼济，也可独善，但无能子对兼济是没有信心的。他鼓吹在纷争中随机应变、随波逐流、明哲保身、急流勇退。他欣赏范蠡、宋玉、商山四皓诸人。《宋玉说》鼓吹道：“夫君子寄形以处世，虚心以应物。无邪无正，无是无非，无善无恶，无功无罪。”有时鼓吹在险恶的政治斗争中韬晦守拙，所谓“夫虚其中者朝市不喧”（《孙登说》）。《无能子》歌颂了一条“自忘其姓氏，自委其行止，操竿投缕，泛然如寄”（《严陵说》）的退隐道路，进而劝诱人们修炼成仙。这些思想反映了作者的没落情绪，决不意味着同封建统治思想决裂。

狂人的呼喊不失为对名教权威的蔑视和抗议，但他要把名教以外

的一切也都统统否定掉，而且企图“随意取舍”，“随意自名”。这是一种虚无主义态度，是作者追求精神绝对自由的表现。他并不想背叛君主专制制度，但痛恨它有这么多弊病，对它失去了信心。这表明“圣过论”对君主专制制度的猛烈而全面的抨击，反映了一种绝望情绪和消极反抗。把这种抨击看成老庄思想的影响可能更好一些。

自秦汉建立和完善起来的中央集权的封建专制制度，不断地暴露出严重的弊端。安史之乱是这种弊端的一次恶性大发作。它结束了李唐盛世，也结束了封建社会的上升时期，标志着封建社会下坡路的开始。这一巨大转折的震动继续到唐末，再加上藩镇割据混战造成的生产大倒退和社会大动荡，引起统治阶级中的一部分人，特别是身处逆境的知识分子的思想激烈动荡，感到痛苦、绝望。无能子不同于鲍敬言、谭峭和邓牧，他的抨击是站在地主阶级在野派立场上对当权派的批判。愤怒和绝望使无能子变成狂人。因此，“圣过论”具有独特的内容和特别的意义。第一，尽管它没有反映农民的思想，但它从根本上否定君主专制制度，客观上打击了封建专制制度。第二，“圣过论”的抨击最后归结于圣人头上，虽然夸大了个人在历史上的作用，但客观上打击了儒家权威。第三，“圣人之过”的口号在历史上早就有人提出过。如《庄子·马蹄》曰：“夫残朴以为器，工匠之罪也。毁道德以为仁义，圣人之过也。”但《庄子》成书时圣人不过是聪明人的同义语<sup>①</sup>，批评几句未尝不可。唐代时圣人已经变成神，非圣即是犯法。因此，尽管作者没有同封建传统思想决裂的愿望和勇气，而仅有绝望地抨击君主专制制度的勇气，但“圣人者之过也”的口号仍是非常响亮的，非常勇敢的。第四，“圣过论”指出统治阶级内部自始至

---

<sup>①</sup> 见顾颉刚《“圣”、“贤”观念和字义的演变》，《中国哲学》第1辑，三联书店1979年版。

终充满了你争我夺的斗争，这一思想是很深刻的。作者感觉到封建社会的衰落，预感到它的灭亡，这种认识是很清醒的，很敏锐的。在当时，这些思想是先进的，因为它比前人提供了新的认识，使原有的认识增加了新的内容，第五，“所谓圣人者之过也”这句口号，作为统治阶级内部一声巨大的叹息，也非常有意义。它表明汉唐那样朝气蓬勃、充满信心的封建王朝已经一去不复返了。

## 二、炁、气两种学说混合的宇宙观

思想的激烈动荡，不仅反映于作者的政治观中，而且也通过其宇宙观表现出来。《无能子》一书表达的宇宙观在理论上是矛盾的、不完整的和不严密的。其中，唯心主义思想占主导地位，同时具有一些唯物主义思想。这要从书中出现的炁气二字谈起。

古今中外传统的看法，认为炁气二字同音同义是异体字，可以通用。但实际上，炁字是道教所创造的字，基本上是道书的专用字。它的本义指服气中的纯阳真气、与道或神仙相结合的气或符咒中的气，带有宗教色彩。虽然在一些道书中炁字混同于气字，但在不少道书中炁气二字涵义不同，不过并不点破。道教徒喜爱隐晦，此是其表现之一<sup>①</sup>。《无能子》也是如此。通过仔细地对比分析，其炁气二字暗藏之异义可以识别。

《无能子》一书中有五处使用炁字，首先分析其中三处：“天地既位，阴阳炁交，于是裸虫、鳞虫、毛虫、羽虫、甲虫生焉。人者裸虫也，与夫鳞毛羽甲虫俱焉。同生天地，交炁而已，无所异也。”（《圣

---

<sup>①</sup> 关于炁气二字的异同，请参阅拙作《炁气二字异同辨》，见《世界宗教研究》，1982年第1期。

过》“裸鳞羽毛甲五灵，因巨物合和之炁，又物于巨物之内。”（同上）“夫人与鸟兽昆虫，共浮于天地中，一炁而已……若尽杀人及鸟兽昆虫，其炁常炁。”（《文王说》）第一条说炁生五虫，第二条说炁生五灵，第三条说人与鸟兽昆虫即炁。总之一句话，炁是人和动物的本原。

《无能子》一书中有七处使用气字，首先分析其中四处：“夫云雨来随，蒸润之气自相感尔，于彼何有哉？”（《鱼说》）“则含神体虚、专气致柔者，得乎自然之元者也。”（《真修》）“故神之召气，气之从神，犹此也。”（同上）“张良亦悟。于是，屏气绝谷而退居尔。”（《商隐说》）第一条说气生云雨，第二、三、四条皆指呼吸之气。总之一句话，气是人和动物之外的万物的本原或本身。

但有一处气字同人和动物联系在一起：“矧自谓人者与毛群羽族俱生于天地无私之气。横目方足、虚飞实走有所异者，偶随气之清浊厚薄，自然而形也，非宰于爱憎者也。”（《纪见》）这如何解释呢？无能子自己作了解释。《析惑》说：“形骸者，性命之器也。犹乎火之在薪：薪，非火不焚；火，非薪不光。形骸，非性命不立；性命，假形骸以显”。作者把肉体 and 性命看成容器和被容器、有尽的薪和永传的火的关系。这就是说，人和动物的个体都是由肉体 and 性命两大要素构成，而肉体 and 性命可以分离。这一比喻与《庄子》和慧远十分相似<sup>①</sup>。《圣过》说：“智虑、语言，人与虫一也。所以异者，形质尔。”智虑、语言被作者看成性命的表现的一部分。他是说，在人虫之间性命相同，肉体不同。从全书来看，他所论述的异同的范围，不仅指人

<sup>①</sup> 《庄子·养生主》曰：“指穷于为薪，火传也，不知其尽也。”慧远曰：“请为论者验之以实，火之传于薪，犹神之传于形。火之传异薪，犹神之传异形。前薪非后薪，则知指穷之术妙；前形非后形，则悟情数之感深。惑者见形朽于一生，便以谓神情俱丧，犹睹火穷于一木，谓终期都尽耳。”（《沙门不敬王者论》，《弘明集》卷五）

虫之间，而且扩大为人和动物的所有个体之间。这些解释使我们明白了“俱生于天地无私之气”这段话。“有所异者”仅指肉体，不包含性命，使用气字。因此我们需要把前四条的结论修改一下，即《无能子》中气字的用法表明，作者把气看成人和动物的性命之外的万物的本原或本身。

有一处炁字似乎不是人和动物的本原：“吾见其偕天壤以无疆，论颢炁而不疲，而天下莫能与之争矣。”（《真修》）这如何解释呢？仍是无能子自己作了解释。首先，“沦颢炁”是说人可以回归、融入浩茫的炁之中，回归之处即原生之处。其次，“沦颢炁”并不是死后化成一股无生命的轻烟融入颢炁，而是回归于炁而永生，即“无疆”、“不疲”。《析惑》说：“则性命自然冲而生者也，形骸自然滞而死者也。”这是说，性命为生，肉体为死。《答通问》又说：“形（肉体）与物，朽败之本也”；《严陵说》曰：“丰肌委于蝼蚁，腐骨沦于土壤。”这是说，肉体将朽败入于土。《无能子》对性命和肉体的论述表明，作者所谓的“沦颢炁”的实体不包含肉体，仅仅是性命。因此，炁也可以单单作为人和动物的性命的本原。

总之，有性命处使用炁字，无性命处使用气字，有无性命是炁气二字的根本区别。气是性命之外的万物的本原或本身，意味着气是物质性的。炁是肉体 and 性命的本原，肉体是物质性的气，性命是什么呢？前面说过，《无能子》论述性命为生，肉体为死，性命沦颢炁，肉体沦土壤，已经初步表明性命的非物质性。书中还指出，性命是在虚无自然中先天存在的。比如，《析惑》在论述性和命的关系时说：“相须于虚无，相生于自然。犹乎埏埴之相感也，阴阳之相和也。”这种性命不是别的，不过是一种绝对精神，一种灵魂，是神仙的别名。《析惑》说：“夫性者神也，命者气也。”（此处为我引用的第六处气字）性指精神而言，十分明确。所谓“命者气也”，也绝不是物质性



的气，这种能同精神一起旅居虚无和肉体的具有永恒生命的物质是根本不存在的。这个“命”不过是虚构的神仙形体的别名，是一种神秘的气。由于这种神秘的命或气，使得道教成仙理论和佛教成佛理论稍有区别，使它很容易与呼吸之气相联系、相混淆，为服气成仙法提供自圆其说的理论基础。

《圣过》说：“天地未分，混沌一炁。一炁充溢，分为二仪。有清浊焉，有轻重焉。轻清者上为阳为天，重浊者下为阴为地矣。天则刚健而动，地则柔顺而静，炁之自然也。”（这是我引用的最后一处炁字）这是指出，炁也是天地的本原。综合一下《无能子》论述的炁，它既包括物质（天地、肉体），又包括可脱离物质的精神（性）和神秘之气（命）。因此，尽管作者使用了很像气一元论的语言，但我们不能笼统地称他是无神论者、气一元论者或气的唯物论者<sup>①</sup>。如果这样称他的话，怎么解释他的成仙思想呢？

《无能子》并没有真正提出一个统一的宇宙本原。第一，《圣过》说：“天与地，阴阳气中之巨物尔。”（这是我引用的最后一处气字）在这里，强调天地为“巨物”，使用气字。在前面，强调天地生五虫，使用炁字。炁、气二字既然有质的区别，却都是天地的本原，这是不合逻辑的。第二，炁可以作为天地、肉体 and 性命的共同本原，又可以只和性命画等号，将物质排斥在外，这是自相矛盾的。第三，气作为天地和肉体的共同本原，已接近气一元论。但由于《无能子》把性命从肉体中分离出去，使这个气丧失了作为宇宙唯一的和完整的本原的“资格”。《无能子》表述的宇宙观中的矛盾、理论上的含混，是社会动荡的反映。

---

<sup>①</sup> 见王友三《中国无神论资料选注与浅析》，第二册，第327～332页，南京大学哲学系，1977年。王明《无能子的哲学思想（代序）》，《无能子校注》，中华书局1981年版。

《无能子》的炁主要是用来说明性命的。它用“圣过论”抨击君主专制制度，用性善论倡导无为，都以性命学说为哲学基础。同时，性命学说也是其宣扬成仙思想的神学基础。“沦颢炁”即是成仙的另一种说法。《析惑》篇中论述说：“性命自然冲而生者也……自然生者虽寂而常生。”“常生”即长生，也就是成仙。书中宣扬肉体本死的观点，把“本死”说成“无死”，以代替肉体永存的观点。《无忧》篇说：“夫形骸，血肉耳目不能虚而灵，则非生之具也……形骸本死，则非今死。非今死无死矣。”所以，“无死可恶，则形骸之外何足汨吾之至和哉！”性命常生也好，形骸本死也好，宣扬这种理论的目的其实是一个，即宣传修仙就是修炼性命。即求得内心的绝对平静，精神的彻底解脱；恢复性命的圆满，脱离躯壳而回归太虚。这种理论与佛教更为接近。由于性命学说贯穿全书，占的比重相当大，所以我们说在《无能子》表达的宇宙观中，唯心主义思想占主导地位。

从炁本原出发，《无能子》赞同人和动物同源的理论。这种理论的实质是用原初性命来衬托封建社会中人性的堕落。他强调的是有为和自然的冲突，而不是强调人类平等和自由。这和《庄子》的自然无为的思想是一致的。所以，《圣过》篇说：“自然而虫之，不自然而人之。”人虫同源的理论虽然没有强调人类平等和自由，《圣过》却推导出一个很有意义的命题：“智虑、语言，人与虫一也。”由于把动物的行为拔高到了与人有目的的、社会的行为等同的高度，可知这里说的智虑即是思维。在中国哲学史上，《无能子》以前还未曾有人这样明确地论证过动物有思维，特别是还未曾明确地论证过动物有语言。近年来，不少科学家通过大量的实验、发现和研究，提出动物是有语言和思维的探讨性意见。比如，20世纪30年代新兴的灵长类学的研究，各国科学家对海豚等动物的研究，都提供了不少证明。《无能子》人虫不分，将动物有无语言和思维的问题同人完全画等号，这显然是

错误的。而且，其结论只是一种推论和猜测，缺乏科学实验依据。但是，《无能子》在一千多年前就从哲学的高度提出这个至今仍需要认真探讨的重大问题，在人类认识史上是值得注意的。

《无能子》吸收了某些天道自然的观点。书中某些地方认为天地是没有欲望、没有智谋的，天地、万物、四时之间没有支配关系，各有自己的规律。因此人也应当像天地那样无为。如《范蠡说》指出：“夫天地无心，且不自宰，况宰物乎？天地自天地，万物自万物。春以和自生，冬以寒自杀，非天地使之然也。”所以，“圣人虽有心，其用也体乎天地”。另外，还有些地方认为人不能随心所欲地改变自己的容貌、身材、体质和生老病死。《宋玉说》这样说：“且大夫貌容形骸，非大夫之有也。美不能丑之，丑不能美之。长不能短，短不能长。强壮不能阹弱之，阹弱不能强壮之。病不能排，死不能留。形骸似乎我者也，而我非可专一。”这段话包含着尊重客观的思想，当然也包含着宿命论、自然决定论的因素。作者没有看到，人积极参加体育锻炼可以增强体质，有意自戕可以毁坏身体；相信科学、讲卫生，可以祛病延年。还有，《无能子》正确地指出人的肉体 and 物质的具体存在都是会朽败的，这种观点具有物质变化的思想。《质妄》质问说：“形质者，囊乎血、與乎滓者也。朝合而暮坏，何有于美名哉？”《答通问》篇肯定说：“物者，所谓富贵之具也。形与物，朽败之本也。”但是，作者只看到形与物的朽败，却看不到形与物的新生。

《无能子》还驳斥了龙能降雨的迷信。《鱼说》有这样的议论：“夫云雨来随，蒸润之气自相感尔，于彼何有哉？彼若有心于云雨之间，有时而堕矣。”“彼”指龙。《无能子》没有否定龙的存在，但把云雨解释为蒸润之气相互作用而产生的自然现象，在当时不失为一种科学的说明。不过作者在这里的用意不在于破除迷信，而在于宣扬无为和安分足命。书中也有用意在于破除迷信的论述，那是对凶兆和祥

瑞的否定。《无能子》选择了由来已久的把猫头鹰视为凶兆的社会迷信<sup>①</sup>，用气之自然的理论加以批驳。作者指出猫头鹰是由“天地无私之气”自然赋予形体的，并不主管爱憎，结论是“羽仪五色谓之凤者未必祥，泉未必凶”（《纪见》）。秦村景氏没有驱杀猫头鹰，“家亦不凶”（同上）。

可以看出，《无能子》对某些具体问题的论述表现出部分唯物主义思想。

### 三、服气和坐忘

《无能子》中多处阐述“真修”。道教真修的方法很多，该书阐述的是服气和坐忘成仙法，服气是主要的。道教不轻易传授修炼方法，故该书在阐述修炼方法时也是闪烁其词，隐晦难懂，十分简略。为了拨开“迷雾”，识破《无能子》中真修方法的真面目，进一步了解作者对现实的绝望心情和宗教思想，有必要将其有关论述同道教的服气或内丹理论相对照。作为对照的其他道书，有的早于《无能子》，有的晚出。

《明本》说：“孰能照以无滞之光，委以自然之和，则无名之元见乎无见之中矣！”“照”即内视，又名返观。如《黄庭内景经》使用照字说：“三光焕照入子室，能存玄真万事毕，一身精神不可失。”<sup>②</sup> 三光焕照是耳不外听，目不外视，口不开言，皆向身内之意。入子室即

---

① 管仲在齐桓公称霸之后，曾利用齐桓公的迷信心理，成功地谏止了他封禅的计划，其中包括视猫头鹰为凶兆的迷信。管仲说：“今凤皇麒麟不来，嘉禾不生，而蓬蒿藜莠茂，鸱枭数至，而欲封禅，毋乃不可乎。”（《史记·封禅书》）

② 《太上黄庭内景玉经·五行章第二十五》，第9页，《道藏》洞玄部本文类，人下，第167册，涵芬楼景印本（本文凡引《道藏》均同此本）。

入黄庭（丹田）。在道教修炼中，闭目塞听，意守丹田，目光内视身内，为服气的一个步骤，此即“照”。“照以无滞之光”是说在内视时，意不可过于执著，应该顺乎自然。如《黄庭外景经》说：“正室之中神所居，洗身自理无敢污。历观五脏视节度，六腑修治洁如素。虚无自然道之故。”<sup>①</sup> 虚无自然即无滞。唐尹愔《五厨经气法注》也说：“性修反初，圆照无滞。”<sup>②</sup> “和”即气<sup>③</sup>，“委以自然之和”即委气。《幻真先生服内元气诀法》说：“夫委气之法，体气和平也……无神无识，寂寂沉沉，使心同太空。因而调闭，或十气二十气，皆通。须任气不得与意相争。”<sup>④</sup> 委气即服气。“无名之元”可指元神，可指元气结成的玄珠等，名目繁多。现元神是内视时眼前出现的神秘亮光或幻象。如《天仙金丹心法》说：“神曰元，故能化。迨能化，自成神。是故炼而为心神，现而为阳神，飞而为天神。”<sup>⑤</sup> 灵珠在内视时可以感到它。如宋曾慥《道枢·三元篇》说：“下元丹田有玄珠焉，其形弹圆而有光。吾能光内存其珠之形于气海之中，然后使其气吐纳一一绕于珠之上。气入既足，若动而不动，于恍惚之间自然结成，寄于气海。故中元注于下元之珠，元气斯定矣。”<sup>⑥</sup> “不见”即内视。

《真修》说：“则夫民之有心者，研之以无，澄之以虚，涵澈希夷，不知所如。吾见其偕天壤以无疆，沦颢炁而不疲，而天下莫能与之争矣。”“研之以无，澄之以虚”即做到无思惟活动。“涵澈希夷”

① 《太上黄庭外景玉经》，卷上，第2页，《道藏》洞玄部本文类，人下，第167册。

② 《五厨经气法注》，《云笈七签》，卷六一，第9页，《道藏》太玄部，从上，第690册。

③ 《淮南子·俶真训》：“此皆生一父母而阅一和也。”高诱注：“和，气也。”

④ 《幻真先生服内元气诀法》，《云笈七签》，卷六〇，第19页，《道藏》太玄部，职下，第689册。

⑤ 《天仙金丹心法》上卷，《重刊道藏辑要》，壁集，第6册，第31页，清光绪三十二年成都二仙庵刊本（本文引《道藏辑要》均同此本）。

⑥ 《道枢·三元篇》，卷三〇，第9~10页，《道藏》太玄部，诚下，第646册。

即极端寂静，听而不闻，视而不见，也还是无思惟活动的意思<sup>①</sup>。“不知所如”即不知道自己到了什么地方，也就是忘记了自己的意思。合起来看，是坐忘修炼法。坐忘一词源于《庄子》<sup>②</sup>。唐睿宗时道士司马承祯提倡坐忘。他说：“形如槁木，心若死灰，无感无求，寂泊之至，无心于定而无所不定，故曰泰定。”<sup>③</sup>他认为这是修炼的第六个阶段，也是成仙的最末一个关口了。坐忘和服气可以相结合。《胎息杂诀》说：“胎息之妙，切在无思无虑，体合自然，心如死灰，形如枯木。”<sup>④</sup>“偕天壤以无疆”及以后的描写，均指成仙无疑。

《真修》说：“则含神体虚、专气致柔者，得乎自然之元者也。”“含神”即藏神，存神，即无所想，将注意力（真意）凝聚于一点，不使漏散。“体虚”即遵循虚无之道，讲究含神应自然。如《黄庭内景经》所说“存之”，即“含神”。其曰：“六腑五脏神体精，皆在心内运天经，昼夜存之自长生。”<sup>⑤</sup>《黄庭外景经》这样描述体虚：“物有自然事不烦，垂拱无为身体安。虚无之居在韩间，寂寞旷然口不言。”<sup>⑥</sup>“专气致柔”一语原出于《老子》，道教著作把它解释为服气。如《道枢·灵源篇》说：“专气致柔，则其神自留。往来之真息，斯休体然矣。久之绵绵，归于元命，于是灵泉不汲而自流。”<sup>⑦</sup>白云子《服气精义论》说：“摄生之子可不专气而致柔乎？”<sup>⑧</sup>“自然之元”与无名之元同。“得乎自然之元”即得到元神、元气、玄珠等，指服气。

① 《老子·十四章》：“视之不见，名曰夷，听之不闻，名曰希。”

② 《庄子·大宗师》：“堕枝（肢）体，黜聪明，离形去知，同于大通：此谓坐忘。”

③ 《坐忘论·泰定六》，第12页，《道藏》太玄部，去下，第704册。

④ 《胎息杂诀》，《云笈七签》，卷五八，第7页，《道藏》太玄部，职下，第689册。

⑤ 《太上黄庭内景玉经·心神章第八》，第3页，《道藏》洞玄部本文类，人下，第167册。

⑥ 《太上黄庭外景玉经》卷上，第2页，《道藏》洞玄部本文类，人下，第167册。

⑦ 《道枢·灵源篇》，卷十六，第1页，《道藏》太玄部，初上，第643册。

⑧ 《服气精义论·服气论》，第5页，《道藏》洞神部方法类，命下，第571册。

《真修》说：“夫‘水流湿，火就燥，云从龙，风从虎’，自然感应之理也。故神之召气，气之从神，犹此也。知自然之相应，专玄牝之归根，则几乎悬解矣。”“水流湿，火就燥，云从龙，风从虎”这句话出自《易传·乾·文言》，道教著作用来作为修炼中的比喻。如《道枢·五化篇》说：“云龙风虎，得神气之道者也。”<sup>①</sup>这是论述服气。明李攀龙《入药镜》注说：“《易》曰：‘水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，本乎天者亲上，本乎地者亲下，亦各从其类也。’能知水火相须相济之妙，则金液还丹之道备矣。”<sup>②</sup>这是比喻内丹修炼。“神之召气，气之从神”，指服气，即神气结合。如《道枢·五化篇》说：“神，母也；气，子也。以神召气，以母召子，何有不至乎？”<sup>③</sup>“玄牝”和“天地根”二词出自《老子》<sup>④</sup>，道教著作把这两个词用作修炼中的比喻，但各派各有自己的解释。比如玄牝，《道枢·胎息篇》说：“混沌三月，玄牝具焉。”注：“鼻也。”<sup>⑤</sup>《道枢·太极篇》说：“玄牝者二肾也。”<sup>⑥</sup>《道枢·九仙篇》说：“玄牝之门者，其鼻与肺。”<sup>⑦</sup>陆子野《悟真篇》注说：“谷者养也，玄牝者阴阳也。”<sup>⑧</sup>李攀龙《入药镜》注说：“鼎炉，修炼金丹大药之神室也……铅汞之源、造化之根、玄牝之门尽在此矣。”<sup>⑨</sup>总之，玄牝是服气的关口或炼丹的处所。再如根，《黄庭外景经》说：“呼吸庐间入丹田，玉池清水灌

① 《道枢·五化篇》，卷一，第9页，《道藏》太玄部，笃上，第641册。

② 《入药镜》，《重刊道藏辑要》，虚集，第5册，第18页。

③ 《道枢·六化篇》，卷一，第9页，《道藏》太玄部，笃上，第641册。

④ 《老子·六章》：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”

⑤ 《道枢·胎息篇》，卷十四，第9页，《道藏》太玄部，初上，第643册。

⑥ 《道枢·太极篇》，卷七，第12页，《道藏》太玄部，笃下，第642册。

⑦ 《道枢·九仙篇》，卷三一，第6页，《道藏》太玄部，诚下，第646册。

⑧ 《紫阳真人悟真篇三注》，卷四，第8页，《道藏》洞真部玉诀类，律下，第64册。

⑨ 《入药镜》，《重刊道藏辑要》，虚集，第5册，第25页。

灵根。”<sup>①</sup> 根指脐下命根。《道枢·太极篇》说：“天地呼吸之气出入于此，故曰天地之根。”<sup>②</sup> 指二肾。《道枢·虚白问篇》说：“其吸也至于根，其呼也彻于蒂。”<sup>③</sup> 指丹田。总之，根是人体中藏精藏气的最重要所在。《真修》篇没有具体说明玄牝和根指什么地方，但不出上述那些部位。“专玄牝之归根”指服气是可以肯定的。“悬解”一词出自《庄子》<sup>④</sup>，《无能子》借用指成仙。

在《严陵说》中，无能子假严陵之口说：“况吾汨乎太虚，咀乎太和，动静不作，阴阳同波。今方自忘其姓名，自委其行止，操竿投缕，泛然如寄。又何暇桎其肢体，愁其精神，贪乎强名，而充乎妄欲哉？”这段话是说，我隐居无为，超然世外，正在修仙炼体，决不受世网的束缚，贪图虚妄的美名爵禄而自讨苦吃。“汨”即通，“汨乎太虚”即心通太虚，即“涵澈希夷，不知所如”的意思。“咀乎太和”即服气。如《黄庭外景经》说：“人皆食谷与五味，独食太和阴阳炁。”<sup>⑤</sup> 胡混成《金丹正宗》说：“咽冲虚太和之炁，成金刚不坏之体。”<sup>⑥</sup> “动静不作，阴阳同波”形容精神与自然完全融合，是修炼中达到的一种超脱境界。《庄子·刻意》说：“静而与阴同德，动而与阳同波。”这一段是服气和养神相结合。

在《孙登说》中，无能子假孙登之口说：“夫杳杳冥冥，有精非精。浑浑淳淳，有神非神。精神甚真，离之不分，留之不存。孰谓固命？孰谓理身？孰谓有涯？孰谓无垠？然而虚无之中绵绵相循，出入

① 《太上黄庭外景玉经》，卷上，第1页，《道藏》洞玄部本文类，人下，第167册。

② 《道枢·太极篇》，卷七，第12页，《道藏》太玄部，笃下，第642册。

③ 《道枢·虚白问篇》，卷六，第7页，《道藏》太玄部，笃上，第641册。

④ 《庄子·大宗师》：“且夫得者时也，失者顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。此古之所谓悬解也。”

⑤ 《太上黄庭外景玉经》，卷下，第1页，《道藏》洞玄部本文类，人下，第167册。

⑥ 《金丹正宗》，第7页，《道藏》太玄部，妇上，第742册。



无迹，为天地之根。知之者明，得之者尊。凡汝所论，未窥其门。”“杳杳冥冥”，“浑浑淳淳”，是形容人体内藏精藏气之处或太虚中元气看不见、摸不到的神秘性质。也就是形容《真修》篇中所说的“玄牝”、“根”。人体中的玄牝，有人或称黄庭，或称气海，或称玄窍，等等。“有精非精”和“有神非神”是说玄牝中有元精元神，不是后天精和后天神。具体到《无能子》中，实际上是指性命，指炁。“真”即淳，“精神甚真”是说元精元神饱满充旺。“离之不分，留之不存”是说元精元神不可分离，人一出生便要散失。服气理论认为，人在母体中元精元神是饱满的，自出生起，精神便开始消耗，耗尽了，人便死了。“孰谓固命？孰谓理身？孰谓有涯？孰谓无垠？”这一连串的设问，意思是说，既然元精元神不断丧失，如何做才能长生呢？“虚无”是玄牝的另一名称。“天地之根”在前面已经分析过，也是玄牝的另一名称。在这里指构成天地和生命的始源、本体，即无能子所说的炁、性命、本或元精元神。有的道书称之为真一、真一之炁、元气等等。如五代蜀彭晓《还丹内象金钥匙》说：“劲指天地根，此根号真一。真一天地先，天地因而辟。”<sup>①</sup>“绵绵相循，出入无迹”就是形容天地之根暗中变化的“神妙”。同时，也是形容服气时绵细匀长，不留迹象。如《道枢·金丹泥金篇》说：“静坐迭足，与性相忘，出入绵绵，其息如龟。”<sup>②</sup>《道枢·枕中篇》说：“行气之法，处于密室，瞑目闭息，置鸿毛于口鼻之上，使之不动可也。”<sup>③</sup>天地之根这句话，是孙登对如何作才能长生这个问题的回答。它是说，只有元精元神（炁、性命）才是天地和生命的本原，才是永恒的生命，所以称为根。

① 《还丹内象金钥匙》，《云笈七签》，卷七〇，第13页，《道藏》太玄部，从下，第691册。

② 《道枢·金丹泥金篇》，卷二三，第2页，《道藏》太玄部，初下，第644册。

③ 《道枢·枕中篇》，卷十三，第12页，《道藏》太玄部，初上，第643册。

因此，必须服气，招摄天地间元精元神，还精补亏，复命归根，才可长生。谁能知道什么是根，谁就是明白人。谁能得到根，谁就可以成仙（尊）。

“凡汝所论，未窥其门”是针对嵇康讲的。嵇康虽然也提到过呼吸吐纳，但他主要是宣扬修性和服药，对服气法和坐忘法是不以为然的。他说：“若比之于内视反听，爱气啬精，明白四达，而无执无为，遗世坐忘，以宝性全真，吾所不能同也。”<sup>①</sup>另外，嵇康相信养生可以长寿，对成仙的信念并不坚定。他认为神仙“似特受异气，禀之自然”，非积学能致<sup>②</sup>。所以明代李贽评论他说：“今读《养生论》，全然不省神仙中事，非但不识真仙，亦且不识养生矣。”<sup>③</sup>李贽对嵇康的批评，进一步印证了孙登这段话的确是批评嵇康不懂成仙之道，反过来则证明这段话的确讲的是长生修炼。

必须指出，《无能子》阐述真修的目的，旨在鼓吹走成仙之路，并非系统讲授成仙方术，再加上有意闪烁其词，故其对真修的阐述显得过简、难懂，这种现象是可以理解的。因此，较难确定其每个术语究竟属于哪一种具体用法。但通过对照和综合，这些术语的基本涵义可以大致明了，大体不出服气和坐忘的范围。这进一步证实作者具有浓厚的道教思想。

《无能子》的服气法和坐忘法是以性命学说为基础的，这同以炁为本的理论完全一致。其宗教思想反映在哲学上，必然是宇宙观上的矛盾。作者向宗教寻求解脱，是对现实丧失信心的表现。因此，他对君主专制制度的抨击越激烈，越是证明他的绝望。他勇敢地斥责圣人，但仍站在地主阶级的立场上，使得他没有实际的力量。归根结

---

① 《答难养生论》，《嵇中散集》卷四。

② 《养生论》，《嵇中散集》卷三。

③ 《读史·养生论》，《李氏焚书》卷五。

蒂，他是软弱的。我们既充分肯定他的勇敢，也毫不隐讳他的软弱。无能子政治上表象和实质的这种矛盾，是阶级局限性使然。这些，是《无能子》的道教方术给我们的重要启示之一。

另外，学术界对服气法与坐忘法同内丹术的历史关系以及同道教流派的形成与发展的关系，至今研究尚少。比如，《周易参同契》究竟为何书，各个人在看法上分歧很大。但由于《道藏》中的著作有些难以确定其年代，可供深入研究的参考资料不多，而《无能子》是一部有确定年代的著作。因此，其对真修的阐述对于考察内丹理论的源流和道教流派的兴衰交替将是有帮助的。

揭去服气或内丹理论中成仙的说教和神秘的外衣，我们会发现这种古代气功，包含着与衰老做斗争的积极精神和丰富的唯物主义思想，深藏着许多为现代科学尚不能充分解释的秘密。《无能子》记录了古代气功发展过程的中间环节，这对于我们深入探索气功的功能，继承和发扬祖国的医学遗产，并丰富和发展唯物主义哲学，无疑也是有参考价值的。

#### 四、对佛、儒两家唯心主义的吸收

为了逃避现实，寻求解脱，《无能子》中不仅宣扬服气和坐忘成仙法，而且特别强调无心。我们由此看到了佛教禅宗的影响。安史之乱以后，禅宗开始了极盛时期。禅宗不仅否认客观世界的存在，说“万法尽在自心”（《坛经·般若品》），而且连心本身也否定掉。《金刚经》说：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”下面两段问答可以看出禅宗唯心主义的彻底性。一是和尚答弟子问。问曰：“若为能得知是无心？”答曰：“汝但子细推求看，心作何相貌？其心复可得，是心不是心。为复在内，为复在外，为复在中间？如是三处

推求觅心了不可得，乃至于一处处求觅亦不可得。当知即是无心。”<sup>①</sup>二是达摩答慧可问。慧可问达磨（摩）曰：“诸佛法印可得闻乎？”师曰：“诸佛法印照从心得。”可曰：“我心未宁，乞师与安。”师曰：“我与汝安。”曰：“觉心了不可得。”师曰：“我与汝安心竟。”<sup>②</sup>这是《景德传灯录》的记载。该书虽然成于宋代，但这一故事却早就流传。

《无能子》中也有两段问答，与上述两段问答如出一辙。其一，《答愚中子问》叙述说：“无能子心友愚中子病心，祈药于无能子。无能子曰：‘病何？’曰：‘痛。’曰：‘痛在何？’曰：‘在心。’曰：‘心在何？’愚中子答：‘病已间矣。’无能子曰：‘此人可谓得天之真，而神光不昧者也。’”“神光”即先天之性所具有的神秘性的智慧。这段问答是说，只要否定了心的存在，疾病即刻可以不治而愈。其二，《答鲁问》叙述说：“鲁他日又问曰：‘鲁尝念未得而忧，追已往而悲。得酒酣醉，陶然不知。今则不能忘乎酒矣。’无能子曰：‘汝之忧、汝之悲自形乎？自心乎？’曰：‘自心。’曰：‘心可睹乎？’曰：‘不可睹。’无能子曰：‘不可睹者忧悲之所生也。求忧悲之所生且不可睹，忧悲何寄哉？忧悲无寄，则使汝遂其未得，还其已往，又将谁付邪？今汝随而悲忧之，是欲系风擒影也。汝无忧悲之所寄，而有味酒之陶然，不能自得，反浸渍于曲蘖，岂酿器乎？’”《无能子》认为，心是看不见的，是不存在的，所以忧愁和快乐是没有必要的。我们看到，作者在论述宇宙观和服气法时，在一些具体问题上尚有部分唯物主义观点。在论述心的时候，他已完全变成彻底的唯心主义者。

《无能子》“无心”一词，涵义有多种，除了否定心的存在之外，还有停止思惟的坐忘，绝除欲望的虚心等。表面上讲无心，实际上却

① 菩提达摩《无心论》，《大正藏》，第85册。

② 《景德传灯录》，卷三。

是特别强调了精神修炼的作用。这正是禅宗的影响。《无能子》不仅在服气法中加重无心的作用，而且扩大了无心产生效力的范围。无心不仅可以“寒烈燠”，而且可以解危困。《孔子说》描写道，当孔丘被围于匡时，孔丘“惚无形于冲漠，沦无情于杳冥，不知所以忧，故偶谐于弦歌尔”。“言未几，匡人解去。”无心可以去愁苦。《答通问》说：“夫冥乎虚而专乎常者，王侯不能为之贵，厮养不能为之贱，玉帛子女不能为之富，藜羹糲褊不能为之贫，则忧乐无所容乎其间矣。”冥虚专常也就是无心。这就是说，只要不去看现实，现实就不存在了；不要向现实的苦难提什么抗议，只要做一个停止思惟的活死人，就可以在自己的精神中找到幸福了。正如慧能所说：“菩提只向心觅，何劳向外求玄？所说依此修行，西方只在眼前。”（《坛经·疑问品》）

儒家死生有命，富贵在天的思想，在《无能子》中也有所表现。《孔子说》宣传说：“夫是非邪正由乎人，厚薄通塞存乎时。日月之照不能免薄蚀之患，圣贤之智不能移厚薄通塞之数。”“厚薄通塞”即贵贱穷达，“时”和“数”即命运。圣贤也无力改变自己的命运，就像日月不能躲避薄蚀一样，一般人就得更得服从命运了。所以《鱼说》劝人安于命运：“夫天地之内物之殪形者千万焉。形之巨细、分之大小相副焉。随其形，足其分，各适矣。”“分”即每一个人被规定的社会地位，即尊卑贵贱<sup>①</sup>。这句话的意思是说，天地之内被赐予形体的物有千千万万，形体的大小，贵贱等级的高低，各自是相应的。安于自己的形体，满足于自己所处的地位，各自都很快乐。这些观点表明，作者虽然激烈抨击了君主专制制度的等级差别，勇敢地否认一切“强名”，到头来仍然不得不在命运面前低头。无能子的软弱表现，反映了儒家思想对他的影响很深。

---

① 《荀子·王制》：“分均则不偏。”注说：“分均，谓贵贱敌也。”

儒家思想的影响还表现在如何对待儒家道德。“独善”和“兼济”是儒家对待生活的两种准备。孟轲说：“穷则独善其身，达则兼善天下。”（《孟子·尽心上》）这一思想得到了《无能子》的赞许。《答华阳子问》说：“故圣人宜处则处，宜行则行。”因此，尧、舜、禹、汤、文、武、周公等儒家道统中的圣人们一再受到推崇，尧舜被歌颂为“历万祀而天下思”，周公被歌颂为“巍巍成功，其德不亏”。《无能子》的“独善”不限于逍遥林下的嘉遁，还要追求长生，这也是一种“发展”。《无能子》企图把独善和兼济统一于自然无为之中，结果是自然无为变成了儒家的道德观。比如《答华阳子问》说：“夫无为者无所不为也，有为者有所不为也。故至实合乎知常，至公近乎无为，以其本无欲而无私也。”“至实”即至诚，也就是儒家所倡导的诚心。孟轲说：“诚者天之道也，思诚者人之道也。”（《孟子·离娄上》）“至公”即儒家所倡导的天下为公。在儒家的道德观看来，原宪安贫乐道是一个榜样。《无能子》从自然无为的角度对原宪也备加赞扬：“夫拘于形者不虚，存于心者不淳。不虚则思之不清，不淳则其心不贞。赐近于骄欲，宪近于坚白。比之清浊，将去几何！”（《孔子说》）

本文第一部分曾指出，《无能子》批评儒家礼教美化君主专制制度并使之繁琐，从而扰乱了人性。但是，作者并没有真正摆脱礼教的束缚，从书中一些地方可以看出他的仁义道德观念。如《首阳子说》曰：“左右欲兵之，武王义而释之。”《纪见》说：“凶不自泉，杀之害忠也。”《孔子说》曰：“君子能仁于人，不能使人仁于我。”

中唐时期，韩愈在《原道》中提出了儒家道统，歌颂圣人是人类的大救星，以恢复名教为己任，强调“定名”。唐末，《无能子》虽然没有提到韩愈的名字，但“圣过论”指责圣人，攻击“强名”，无一不是同韩愈针锋相对。尚自然与贵仁义，本来是对立的两种体系，魏晋以来即有人力图泯除两者的对立。似乎奇怪的是，《无能子》中既

有同韩愈针锋相对的“圣过论”，又有与玄学家相似的调和论。如《答鲁问》提出，仁义应以自然无为为体。该篇说：“吾不知所以行，所以文。然前志中所谓圣人者，吾尝偶观之。其言曰：行，行也，行其心之所善也。文，仪也，饰其所行之善也。丧者本乎哀，哀，行也；齐衰之服，祭祀之具，文也。礼者本乎敬，敬，行也；升降揖让，文也。乐者本乎和，和，行也；陶匏丝竹，文也。文出于行，行出于心，心出于自然。不自然则心生，心生则行薄，行薄则文缛，文缛则伪，伪则乱，乱则圣人所以不能救也。夫总其根者不求其末，专其源者不寻其流。汝能证以无心，还其自然，前无圣人，上无玄天，行与文在乎无学之中矣。”可以看出，《无能子》把自然当作根和源，把行与文当作末和流，一方面有抑儒之意，另一方面也露援儒之心。这里说的不仅是行与文，实指整个名教。夏侯玄说：“天地以自然运，圣人以自然用。”（张湛：《列子·仲尼》注引）他把自然和名教说成是体用关系。王弼说：“守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作。”（《老子注》）他把自然和名教说成是母子、本末关系。郭象主张名教即自然，离开名教无所谓自然。在夏侯玄等玄学家那里，自然“统率”名教的结果是名教取得“合法”地位。《答鲁问》把自然和名教说成根和末、源和流的关系（在有的章节也说成体用关系），名教不是也取得“合法”地位了吗？这再次证明无能子的哲学，本质上是与正宗的封建统治思想相一致的。《无能子》中既有自然对名教的抨击，又有自然为名教所“俘虏”，显示了名教与自然之争的新现象。这是继郭象之后，名教与自然之争发展过程中又一重要环节。

综上所述，《无能子》一方面将道教的自然无为和修炼成仙思想置于首位，实际上贬低了儒佛二教，并在“圣过论”中直接抨击了儒家，另一方面又援佛、援儒入道。其援佛、援儒的特点是，在认识论

上吸收禅宗思想，使解脱的途径更多地转向内心；吸收儒家思想偏重于伦理道德。也就是说，它着重吸收两教的唯心主义部分，使得三教思想在唯心主义基础上进一步靠拢。这种靠拢是三教斗争与融合中的主要趋势，一直延续到宋明理学的正式出现。三教的斗争与融合是中国封建社会思想斗争的重要内容和突出特点之一，《无能子》对于我们更深刻地认识这一点是有帮助的。

（原载《世界宗教研究》1983年第1期，第81~94页）



## 张伯端生平和丹法流传

张伯端写了一部《悟真篇》，被后人奉为金丹术南派始祖。有关他的生平事迹的资料，在他为自己的《悟真篇》题写的前后两篇序中透露了一二。笔者见到的所有《悟真篇》注疏本都带着这两篇序，无一例外。注疏文及其他序跋中也偶或引用之。“两序”确为张伯端亲撰。文章朴实无华，神话色彩淡到几乎感觉不到的程度。更难得的是，不仅不向自己脸上贴金，反而连“走麦城”的事儿也老老实实在地抖搂了出来。由此判断，“两序”涉及他自己生平的内容基本可信。遗憾的是极不完整，失之简芜，显示不出他的生平完整而清晰的轮廓，有的环节已成永久之谜。此亦难怪，序不同于传记。但这却被有心人演义傅会、借题发挥找到了广阔天地。后世流传的有关张伯端的其他传记资料，大都如此炮制而成。相形之下，“两序”保留下来的零零星星的传记资料，弥足珍贵。考证张伯端的生平，以“两序”为纲，大概不至于出大错。

## 一、名号由来

《前序》署“张伯端平叔序”<sup>①</sup>，《后序》署“张用成平叔序”<sup>②</sup>。可知张伯端字平叔，又名用成。《薛紫贤事迹》说张伯端遇异人改名用成，《临海县志》卷十称伯端为张用诚。前者指出了改名的时间，后者“诚”字当为笔误，这些均无关宏旨。值得注意的是“两序”均不署“紫阳”或任何号。

伯端身后，从公元1154年的《三洞群仙录》卷二“张吟白雪”注、《悟真篇（汇注）》所辑公元1161年叶文叔注，到撰于公元1173年前的陆思诚《悟真篇记》残文，均无称张伯端号的记载。这些似可印证伯端生前无号，身后相当长时间内也无人想起给他加个什么号。

从现有资料看，至迟乾道九年（1173），张伯端被神化为紫玄真人。翁葆光注、陈达灵传、戴起宗疏《悟真篇注疏》中翁葆光撰于公元1173年的序曰：

夫子尝谓余曰：“天台仙翁道成受命于上帝，为紫玄真人，默相皇都，时尝显没，与世比肩，人莫之识。”<sup>③</sup>

“夫子”指武陵紫阳翁陈达灵，他绘声绘色地向翁葆光讲述了紫玄真人神话，并亲笔写于序中加以重复。《悟真篇注疏》中陈达灵撰于公元1174年的序曰：

---

① 本文引用“两序”，取自《紫阳真人悟真篇注疏》，《道藏》第2册第915页中，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印版。

② 《道藏》第2册第968页中。

③ 同上，第911册下。“夫子”一称，原为“先子”。今据《四库全书》本《悟真篇注疏》和《道藏》本《悟真篇注释》之翁序改，并参考了柳存仁先生《张伯端与悟真篇》一文（见《和风堂文集》中册，第790页，上海古籍出版社1991年版）。龙眉子《金液还丹印证图后识》又将“先子”解为广益顺理子刘真人，本文不取。

堂堂我宋，挺生悟真，出掌仙籍，密赞皇家。不然，安得获加紫玄之号于九霄耶！<sup>①</sup>

我怀疑陈达灵为紫玄真人神话始作俑者，时间略早于1173年。陈达灵也可证明伯端生前无号，否则，陈达灵如何敢窃取祖师名号顶在自己头上，另换一个“紫玄真人”的帽子给祖师呢！

紫玄真人神话在翁葆光一系流传。《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要》（以下简称《三乘秘要》）与《悟真篇注疏》原为一书，前者应衔接在《悟真篇注疏》之后。《道藏》本错简，将二者割裂，殊不当。《三乘秘要》所收白云子公元1204年的叙，实为《悟真篇注疏》诸序之一。该叙称张伯端为“紫玄真人张公”，戴起宗公元1335年的疏称之为“紫玄张真人”。可奇怪者，戴起宗侄孙戴顺在跋中却称之为“紫贤真人”或径称“紫贤”，疑为紫玄音讹。

翁葆光《悟真篇注释》卷下第一句曰：“《悟真》下篇盖紫阳先生读《参同契》之作也。”<sup>②</sup>查《三乘秘要》“神仙抱一之道”相应处，并无此句。《悟真篇注释》乃后人删润之简本，此句当为后人所加，非翁葆光之语。

关于张伯端名号的神话无独有偶。《三乘秘要》所收《张真人本末》述紫阳真人神话曰：

平叔自谓与黄皆紫微天官，号九皇真人。因校劫运之籍，遂谪于人间。今垣中可见者六星而已。潜耀者三：平叔、冕仲洎维杨于先生也。平叔曰紫阳真人，冕仲曰紫元真人，于公曰紫华真人……<sup>③</sup>

① 《道藏》第2册第911页上。

② 《道藏》第3册第29页中。

③ 《道藏》第2册第1024页中。

黄裳字冕仲，福建延平人，生于公元 1043 年，卒于公元 1129 年，著有《演山集》六十卷。庄念祖《述方外志》称他为紫微天官九真人之一。《张真人本末》套用《述方外志》紫微天官神话，将张伯端送上天官，奉上“紫阳真人”的仙官头衔。

《张真人本末》没有标明撰写年代。《道藏》本《三乘秘要》卷末诸叙跋中，有一篇曰《悟真篇本末事迹》。该篇由《张真人本末》和《薛紫贤事迹》两部分组成，最后附记曰：“商丘老圃今是翁元王真一……政和岁次乙未中秋日记。”<sup>①</sup>若附记属实，则《张真人本末》可能撰于政和乙未年（1115）前。

查《薛紫贤事迹》最后五行，与《道藏》本《紫阳真人悟真篇三注》（以下简称《三注》）卷前薛式（道光、紫贤）序仅存的最后五行残文几同。《三注》薛式序残文款题曰：“乾道五年乙丑岁中秋日孙薛式谨书。”<sup>②</sup>乾道五年为公元 1169 年。“孙”字或是薛式自称，或是他人所加，表示系张伯端第三代传人之意。虽不合常规，意思倒还明白。傅金铨《四注悟真篇》卷首录《悟真篇注始末》，即加以删节的《悟真篇本末事迹》，款题加入“乾道五年乙丑岁中秋日前孙复式书”一行<sup>③</sup>。年月加得对，改“孙薛式”为“孙复式”却大错特错。

除开头部分外，《薛紫贤事迹》大部分用第一人称写成。这使我们更有理由认为，《薛紫贤事迹》加上“乾道五年乙丑岁中秋日孙薛式谨书”题款，即接近于完整的薛道光《悟真篇注》自序。换一个角度讲，元王真一将薛道光《悟真篇注》自序略加删改，砍去题款，换上纪年大大提前的附记，即变成了《薛紫贤事迹》。前面再加上一篇

① 《道藏》第 2 册第 1025 页中。

② 同上，第 970 页中。

③ 《四注悟真篇》卷上，萧天石主编《道藏精华》第 6 集第 1 册，影印扫叶山房本，第 377 页，台湾自由出版社 1978 年版。

《张真人本末》，即变成了《悟真篇本末事迹》。笔者非常高兴，找到了薛道光序，并知道它撰于公元1169年。这也为薛道光确实撰写过《悟真篇注》找到了力证。

戴起宗在跋中揭穿了他所见到的《薛紫贤注悟真篇》为窃取翁葆光注之伪作，但也实不应该由此一伪作便武断地宣布薛道光本无注。

元王真一编造的“政和乙未年”也不攻自破。他编造这一纪年，大概为了造成他与《张真人本末》中关于张伯端于“政和中”拜谒黄冕仲的神话同时代的印象。不想弄巧成拙，反而露出马脚。笔者怀疑《张真人本末》也是他编写的。

《四注悟真篇》之《悟真篇注始末》，在加入“乾道五年乙丑岁中秋日前孙复式书”之后，删去了元王真一的附记，改为“后二十八年阳生日商丘老圃全是翁元王真一再拜续录”<sup>①</sup>。“后二十八年”则为宋宁宗庆元三年（1197）。此题不知何据。

戴起宗跋说，他于泰定丁卯岁（1327）在瑞阳读到伪《薛紫贤注悟真篇》。泰定丁卯岁是公元1327年。又曰：

近又讹无名子之注为紫贤之注，讹以传讹。于其文义年月尚不能参考，其妄，安望其知仙道之真传也哉！<sup>②</sup>

跋写于1336年。1327年距1336年尚可称为“近”。疑“商丘老圃今是翁元王真一”即将翁葆光注改名为薛紫贤注者。时间在1327年或稍早一点。王阳明指斥陈致虚伪造了《三注》中的薛注，与事实

① 《四注悟真篇》卷上，萧天石主编《道藏精华》第6集第1册，第377页。

② 《道藏》第2册第1026页上。

不符<sup>①</sup>。柳存仁先生辨之极为精审<sup>②</sup>。

元王真一为了以假乱真，同时编写了《张真人本末》，篡改了薛道光原序，合成了一篇《悟真篇本末事迹》，列于伪《薛紫贤注悟真篇》卷首，以惑人耳目。这就是说，《张真人本末》实编写于1327年或稍早一点。

另有《三注》所辑陆墅（子野）序及注，出现了“紫阳真人”之称。陆子野序及注均无题年，王阳明也认为陆子野注为元陈致虚伪造<sup>③</sup>。《道藏》本《悟真篇注疏》辑有几条陆子野之注，均排在翁葆光注或戴起宗疏之后，并非插在翁注戴疏之中。可见翁注戴疏没有引用陆注，可见陆注整理于戴起宗之后，是刊印《悟真篇注疏》的人塞进去的“私货”。连元陈致虚注也塞进去不少。王阳明之怀疑陆子野注也是事出有因，但证据仍然不足。

陆序引用了《薛紫贤事迹》中石泰叮咛薛道光的话。如果确有一位陆墅注《悟真篇》的话，当撰于1169年薛注之后。陈致虚序称赞“陆真人解注极为明白”，表示自己的注使“薛陆所藏余蕴更为申之”<sup>④</sup>。如果确有一位陆墅注《悟真篇》的话，当撰于陈注之前。

陈致虚字观吾，号上阳子，其撰《金丹大要》十六卷，前有其弟子明素蟾、欧阳天瑞二序，皆撰于元惠宗至元元年（1335）。陈致虚注《悟真篇》当亦在这一时期。故大致推测陆注不迟于1335年。

将《张真人本末》与陆子野注结合起来看，可初步认为张伯端被

---

① 王阳明正德十年（1515）撰《书〈悟真篇〉答张太常》二首，第一首曰：“《悟真篇》是《误真篇》，三注由来一手筌。”见《详注王阳明全集》卷二〇，第14页，上海扫叶山房本，1935年。

② 参阅柳存仁《张伯端与悟真篇》、《明儒与道教》、《王阳明与佛道二教》诸文，均见《和风堂文集》中册。

③ 见《详注王阳明全集》卷二〇，第14页，上海扫叶山房本，1935年。

④ 《道藏》第2册第972页上。

后人加上“紫阳”之号的时间，在 1169 年至 1327 年间。紫玄和紫阳二号极有可能并存了一个时期。后由于北五祖说占了上风，这一派创造的紫阳之号也渐渐深入人心。历史上曾被一派人创造出来用以尊称伯端的紫玄之号遂沉寂无闻了。谁能想到，伯端的名号“紫阳”的背后，还隐藏者一段争强斗胜的插曲！

## 二、籍贯之辩

张伯端前序自署“天台张伯端平叔序”，知其为天台人。

《张真人本末》称张伯端乃“天台纓络街人”，加了街名，仍不离“天台”二字。《历世真仙体道通鉴》吸收了《张真人本末》的说法。查宋元明三代有关文献，大都称张伯端为天台人，与其自署一致。

署名“紫阳真人张平叔撰”《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》卷上称伯端自成都归于故山，筑室于山，优游于山水之间。此书似后人口气。清仇兆鳌《悟真篇集注例言》认为此书非张伯端所作。此书不迟于明。要之，明代已有伯端回故乡之说。

清康熙年间《临海县志》、《浙江通志》和民国时期《台州府志》则将张伯端划为临海人，而《续文献通考》则称之为台州人。《台州府志》引《紫阳宫碑记》和《两浙名贤外录》载，雍正十三年（1735）清世宗发帑，下令于张伯端故居建楼。结果，天台县当仁不让，重修桐柏宫，称为崇道观，宣传这里是张伯端修道著书之祖庭，并修建了紫阳旧居<sup>①</sup>。临海县也不示弱，在“伯端故居”纓络街和“坐化处”百步岭各建一座紫阳宫，以为纪念<sup>②</sup>。争抢名人之风，古

① 参阅闻雷《道教南宗祖庭天台桐柏宫兴衰记》，《中国道教》1989年第4期。

② 参阅樊光春《张伯端生平考辨》，《中国道教》1991年第4期。

已有之。

天台、临海二县，宋时皆属台州。彼时台州尚辖黄岩、宁海、仙居等另外三县，又称台州临海郡。台州因天台山得名。所以，张伯端自称“天台”人，具体可指天台山、天台县，亦可指台州临海郡，并不明确。犹如现今黑龙江、吉林、辽宁三省人均自称东北人一样。天台、临海二县纪念张伯端，均不为错。但作为张伯端故乡的县镇村却只有一个（第二故乡的说法属于表达感情的文学语言，另当别论），有待过硬的文物或文献资料的发现才能确定。

### 三、学术之断

张伯端前序曰：

仆幼亲善道，涉猎三教经书，以至刑法，书算、医卜、战阵、天文、地理、吉凶、死生之术，靡不留心详究。惟金丹一法，阅尽群经及诸家歌诗论契……仆以至人未遇，口诀难逢，遂至寝食不安，精神焦卒。<sup>①</sup>

陆思诚《悟真篇记》称张伯端“少业进士”。陈达灵序说，张伯端少时与其祖“肄业辟雍”，伯端“不第”。白云子叙也称张伯端“少游辟雍”。《张真人本末》则说张伯端“少无名，不学”。

辟雍亦称外学，北宋末年为太学之预备学校。张伯端是否进过国立学校，是金榜题名还是名落孙山，现已无法指实。现在都知道不能只讲文凭、要看真才实学的道理，故而更没有必要去关心伯端是否中过进士。但《张真要本末》说张伯端“不学”，却问题严重。若伯端

---

<sup>①</sup> 《道藏》第2册第914页下~915页上。



不学，何能以诗词阐述金丹术！

#### 四、生卒年考

伯端熙宁八年（1075 年）前序曰：

张后至熙宁己酉岁，因随龙图陆公入成都。以夙志不回，初诚愈恪，遂感真人授金丹药物火候诀……仆既遇真詮，安敢隐默，罄所得，成律诗九九八十一首，号曰《悟真篇》。<sup>①</sup>

张伯端元丰元年（1078）后序曰：

仆自己酉岁于成都遇师授以丹法，当年主公倾背。自后三传非人，三遭祸患，皆不逾两旬。近方追忆师之所戒云：“异日有汝解纆脱锁者，当直授之，余皆不许尔。”后欲解名籍而患此道人不之信，遂撰此《悟真篇》，叙丹药之本末。既成，而求学者臻集而来。观其意，勤渠心，不忍吝，乃释而授之。然所授之人者，皆非有钜势强力、能提危拯弱、慷慨特达、能明道之士。初有罹祸患，心犹未知，竟至于三。乃省前过……自今以往，当钳口结舌，虽鼎镬在前，刀剑加项，亦无敢复言矣。<sup>②</sup>

“两序”表明，张伯端于熙宁己酉（1069）随龙图公陆诜入成都，当年在成都遇师授以丹法，熙宁乙卯（1075）著《悟真篇》，元丰元年（1078）发誓不再口授讲解《悟真篇》。1069—1078 年是张伯端最终掌握金丹术、完成《悟真篇》并亲自传授的时期。在这十年，他充分实现了自己的人生价值。尽管他生活道路坎坷，尽管《悟真篇》丹

① 《道藏》第 2 册第 915 页上。

② 同上，第 968 页上中。

法在他生前还没有广泛流传，但在身后却产生了深远影响，道教史对他的事业给予了极高的评价，他获得了道教徒世世代代的尊崇。也就是说，他获得了令庸俗的达官贵人们可望而不可即的最珍贵的补偿——不朽。

“两序”没有提到张伯端的生卒年，后世一些文献却提到了。最早提出张伯端卒年和享年的是翁葆光。其《悟真直指详说》曰：

故于元丰五年三月初五日尸解……其阅世亦九十六岁矣。<sup>①</sup>

元丰五年为公元1082年。用翁葆光所说卒年和享年推算，伯端当生于宋太宗雍熙四年（987）。在九十余年后，翁葆光对伯端的生卒年知之甚详，不知何据。此后一些人，沿用翁说。戴起宗疏对伯端八十二岁高龄时才遇师得道，作了一些解释<sup>②</sup>。

《历世真仙体道通鉴》卷四九《张用成传》则为张伯端增添三年阳寿，曰：

于元丰五年三月十五日跌坐而化，住世九十九岁。<sup>③</sup>

以此推算，则张伯端生于宋太宗雍熙元年（984）。康熙年《临海县志》也采此说。

元丰五年卒、享年九十六岁或九十九岁之说，不仅使张伯端耄耋之年迟迟得道，颇不合常情，而且接不上后面几个传法系统的时间。故柳存仁先生疑其有误，推测伯端生于宋神宗熙宁九年（1076）左右，卒于高宗绍兴二十五年（1155）左右<sup>④</sup>。此说对人颇有启发。笔者冒昧地以为，若生年再向前提25~30年，卒年再向前提10~15

① 《道藏》第2册第1020页下。

② 同上，第943页上。

③ 《道藏》第5册第383页下。

④ 参阅柳存仁《张伯端与悟真篇》，《和风堂文集》中册。

年，则不仅胜于旧说，而且与“两序”相合，也许更接近真实。

## 五、真师小索

“两序”没有公布成都所遇“真人”、“师”之姓名。陆思诚《悟真篇记》称张伯端于成都所遇异人为刘海蟾。翁葆光序、陈达灵序说张伯端在成都闻道于青城丈人。后世各家分别附和二说。二说为神话，旨在宣传张伯端丹法继承了钟吕金丹派。张伯端之师当为一位隐姓埋名的方家。

## 六、丹法流传

《两序》说，张伯端欲解名籍，撰《悟真篇》。求学者纷纷而来，伯端一一讲授。但众多的学生中，连一个豪强权势人物都没有，保护不了他们的丹法教学和实践活动，致使伯端三遭祸患。这时，伯端想起师父的严厉告诫，心灰意冷，赌咒发誓，再不讲授：谁要是感兴趣，请他捧起《悟真篇》自己去琢磨好了。

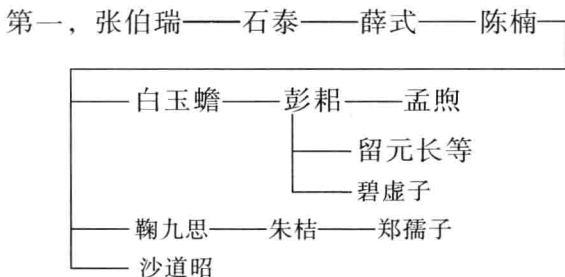
张伯端的众多学生竟无一成名，无一发扬光大老师的学问，无人让老师生前风光一下。张伯端失望与沮丧的心情可想而知。但权势不大、缺乏才气的弟子，只要默默地将他的丹法传了下去，说不定能在哪一代开花结果。

事实正是这样。到了 1174 年，伯端的丹法已经广泛传播开来，非当年三遭祸患时冷冷清清、凄凄惨惨的日子可比。陈达灵序曰：“吾知夫五陵之内坐进此道者，非悟真的子，即悟真的孙。”<sup>①</sup> 坐进伯

<sup>①</sup> 《道藏》第 2 册第 911 页上。

端丹法者，未必都源自张伯端嫡传，私淑弟子恐怕大有人在。

宋代已出现了几个自称张伯端嫡传的传法系统。老实说，这几个系统从年代上向上追溯，都够不到传统旧说的张伯端卒年元丰五年，更遑论够到张伯端亲传口授的年月。这几个系统，尤其是前两三代，含有太多的杜撰成分。但这并不能让我们肯定地说，这几个系统不是张伯端真传。因为，杜撰的成分也许是在修补那没有留下姓名的真实传人。现仅介绍一下各种文献对它们的描述，并介绍一下宋代的几部注疏。



伯端至白玉蟾，即后世所谓“南五祖”。后又说伯端别传刘永年（非顺理子刘广益“奉真”），伯端至彭耜再加上刘永年为“南七真”。

关于张伯端传石泰，见《薛紫贤事迹》<sup>①</sup>。石泰《还源篇序》曰：“昔年于驿中遇先师紫阳张真人……”<sup>②</sup> 据石说，伯端传石泰，始自偶然相遇。

关于石泰传薛式，见《薛紫贤事迹》<sup>③</sup>。据薛说，石泰传薛式，亦始自邂逅。

关于薛式传陈楠，陈楠《罗浮翠虚吟》曰：“道光禅师薛紫贤，

① 同上，第 1024 页下。

② 《道藏》第 24 册第 212 页上、第 4 册第 609 页上。

③ 《道藏》第 2 册第 1024 页下。

付我《归根复命篇》。”<sup>①</sup>

关于陈楠传白玉蟾、鞠九思、沙道昭，白玉蟾《谢张紫阳书》曰：

顷年泥丸（即陈楠）师挈（玉蟾）至霍童洞天，焚香端拜杏林祖、毗陵祖<sup>②</sup>。

《历世真仙体道通鉴》卷四九《陈楠传》曰：

翠虚（陈楠）度弟子三人：鞠九思（号九霞）、沙道昭（号蜚虚子）、白玉蟾<sup>③</sup>。

关于白玉蟾授彭耜、留元长等，见《海琼白真人语录》、《海琼问道集》、《海琼传道集》、《指玄篇》、《玉隆集》、《上清集》等。

关于鞠九思传朱桔，据《历世真仙体道通鉴》卷四九《朱桔传》，朱桔为鞠九思弟子。朱桔有弟子名郑孺子，号翠房<sup>④</sup>。

关于白玉蟾传碧虚子，见《碧虚子亲传直指》<sup>⑤</sup>。

关于彭耜传孟煦，见《金华冲碧丹经秘旨传》<sup>⑥</sup>。

① 《道藏》第24册第205页中。

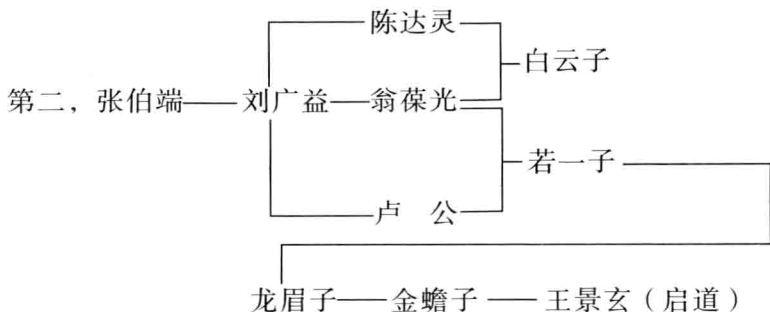
② 《道藏》第4册第625页下。

③ 《道藏》第5册第385页下。

④ 同上，第386页下~387页下。

⑤ 《道藏》第4册第378页下。

⑥ 《道藏》第19册第159页中~160页下。



关于张伯端传刘广益，再传翁葆光，陈达灵序曰：“一传而广益子出焉，再传而无名子出焉。”<sup>①</sup> 龙眉子 1218 年《金液还丹印证图后识》转引无名子翁葆光曰：“吾师乃广益顺理子刘真人……时在绍兴戊午（1138）刘遇悟真得其道……乾道戊巳岁成道于虎丘山之下，叨窃仙恩，误蒙真荫，绍兴中于湘江跨甫桥，承真人（刘广益）之颜陶铸。”<sup>②</sup> 乾道无戊巳岁。瑶台玄史无阳子吴兴林静《还丹印证图后叙》也重复龙眉子的引述。

戴起宗注曰：“刘永年自号顺理广益子。”<sup>③</sup>《张用成传》曰：“其弟子白龙洞刘道人，名奉真，白日飞升，即建康府刘斗子也。”<sup>④</sup> 王沐先生据此认为刘广益与刘永年为二人<sup>⑤</sup>。

关于陈达灵、翁葆光传白云子，白云子叙曰：“于兹有幸自天得遇紫阳仙翁陈公亲传悟真适孙无名真人释义。”<sup>⑥</sup> “悟真适孙无名真人”即无名子翁葆光。

① 《道藏》第 2 册第 911 页中。

② 《道藏》第 3 册第 109 页上。

③ 《道藏》第 2 册第 911 页中。

④ 《道藏》第 5 册第 384 页上。

⑤ 王沐《悟真篇丹法源流》，见《悟真篇浅解》第 367 页，中华书局 1990 年版。

⑥ 《道藏》第 2 册第 1023 页下。

关于翁葆光、卢公授若一子，龙眉子后识曰：

余师若一子……因遂授道，实淳熙庚戌岁（1190）也……庚申岁（1200）复遇寺簿卢公于姑苏，始诀其秘。卢公亦刘（广益）所授也。<sup>①</sup>

关于若一子授龙眉子，龙眉子后识曰：

余学道三十年矣，于嘉定庚子（1216）载际仙师，始全开诀火候之秘于虎丘之上。<sup>②</sup>

关于龙眉子传金蟾子，再传王景玄，端平甲午（1234）武宁王景玄（启道）于《金液还丹印证图》前题曰：“此图系先师玉蟾亲受，得祖师龙眉子亲笔”<sup>③</sup>。林静后序指出“玉蟾”即金蟾子。

第三，张伯端——马默——张公履——陆宝文——陆思诚——翁葆光

关于张伯端传马默，再传张公履，再传陆宝文，再传陆思诚，见陆思诚撰《悟真篇记》。《道藏》本《悟真篇记》缺尾。仇知几《悟真篇集注》之《悟真篇记》补所缺尾曰：“（因以托其自）悲之意于末云。朝奉郎陆思诚谨记。”<sup>④</sup>

关于翁葆光得陆思诚本，翁葆光序曰：“因游洞庭，得斯真本。”<sup>⑤</sup>

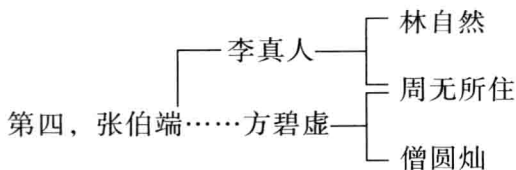
① 《道藏》第3册第109页上中。

② 同上，第109页中。

③ 同上，第103页下。

④ 《道藏》第2册第929页下。

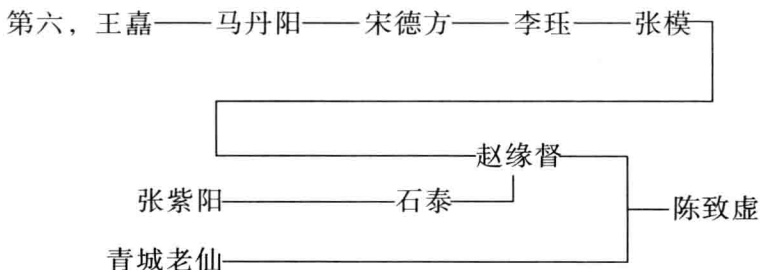
⑤ 同上，第912页中。



此传授，见宋理宗淳祐十年（1250）周无所住《金丹直指序》<sup>①</sup>。



关于此传授，见《玉溪子丹经指要》李简易序，王珪（君璋）跋<sup>②</sup>。



关于王嘉数传而至陈致虚，青城老仙传陈致虚，见陈著《金丹大要》、《金丹大要列仙志》、《金丹大要仙派》诸书及《悟真篇三注》陈序。

关于石泰传赵缘督，宋濂潜溪曰：“缘督于芝山酒肆，遇石杏林，

① 《道藏》第24册第90页上中。

② 《道藏》第4册第421页中。



授以九还七返之道。”<sup>①</sup>

### 第七，紫阳派

该派记录在1926年梁至祥手抄《诸真宗派总簿》中，为书中第79派，也就是王沐先生在《悟真篇丹法源流》中所说的张伯端所传弟子的第四个系统。《总簿》曰：“张紫阳真人于雍熙年间，在台州府天台县崇道观留传。”<sup>②</sup>《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》卷上说，伯端归故乡后，“从游之士丛然而至”，向伯端问道<sup>③</sup>。该书为紫阳派提供了传会的依据。王沐先生推测紫阳派是“弟子私淑教祖，成立教派，自行创立的”<sup>④</sup>。其说甚是。

第八，叶士表（字平叔）注《悟真篇》，为《修真十书》卷二六至卷三〇《悟真篇（汇注）》所辑。载起宗跋曰：“叶文叔注在绍兴三十一年辛巳（1161）”<sup>⑤</sup>。

第九，子虚子注《悟真篇》，今佚。戴起宗跋记录了另一版本的翁葆光《悟真篇注》。该本前列有子虚子序，题年为淳熙元年（1174）。正文增“又曰”为子虚子注。戴起宗斥责子虚子注为邪宗，并揭发子虚子的题年也是弄虚作假，说子虚子注不会早于嘉泰四年（1204）<sup>⑥</sup>。起宗所驳或偏激，或公允，无从查证。但有一点可以确认，南宋时期有一位子虚子注过《悟真篇》。子虚子姓名、生平不明。

第十，袁公辅注《悟真篇》，为《悟真篇（汇注）》所辑。戴起宗跋曰：“宋嘉泰壬戌（1202）袁公辅斥文叔注疏混淆难考。”<sup>⑦</sup>知袁公

① 见仇兆鳌《悟真篇集注卷首》，《道藏精华》第6集第1册，第20页。

② 转引自李养正《道教概说》，第387页，中华书局1989年版。

③ 《道藏》第4册第363页上中。

④ 王沐《悟真篇浅解》，第362页。

⑤ 《道藏》第2册第1025页下。

⑥ 同上，第1026页中下。

⑦ 同上，第1025页中。

辅注撰于1202年。

第十一，夏元鼎著《悟真篇讲义》七卷，今存于《道藏》。

第十二，陆墅注《悟真篇》，为《悟真篇三注》所辑。详见本文前述。

第十三，《先天金丹大道玄奥口诀》，晋陵霍济之述。宋理宗淳祐十一年（1251）玉渊子刘子澄（清叔）序指出，其书源流出自《悟真篇》，为紫阳之道辩诬<sup>①</sup>。

（原载《道教研究》第1辑，第31~39页，1994年2月）

---

<sup>①</sup> 《道藏》第4册第965页中。

## 从《磻溪集》看丘处机的苦修与隐居

全真教第二代领袖“北七真”中，生前身后光芒最为耀眼的，当数长春真人丘处机。他的弟子李志常写了一本名著《长春真人西游记》，元中书令耶律楚材写了一本《玄风庆会录》，其实都是有关他万里西行谒见一代天骄成吉思汗的事迹的记录。这两本书的传世是沾了丘处机的光。成吉思汗十分敬重丘处机，以神仙相称，赐之虎符，副以玺书，并接受了丘处机关于“一天下者必在乎不嗜杀人”的忠告。丘处机还燕后，打着成吉思汗的旗号，救活了数万人，恩德广被中原人民。《元史》、《新元史》特地为他立传。上有最高统治者信赖，下有黎民百姓拥戴，丘处机遂使全真教达到鼎盛。他创立的龙门派也成为全真教中最大的支派，有所谓“天下全真半龙门”之说。龙门派的地位就好像明代以后佛教禅宗中的临济宗一样。对于这样一位杰出的历史人物，其生平和思想是值得深入研究的。

《元史·丘处机传》和《金莲正宗记》、《七真年谱》、《甘水仙源录》等全真传记、传记资料均非常简略。我们还可以读到几部署名丘处机著的丹经。即使都是真经，也仅仅反映丘处机的内丹思想和方法，不及其他。巧妇难为无米之炊。深入研究丘处机的生平和思想，最大的困难是资料匮乏。幸好丘处机为后人留下一部抒怀咏志的诗词

集《磻溪集》，为我们带来了希望。

考证之后可以发现，《磻溪集》中的作品，以吟诵于磻溪、龙门和栖霞三个时期者居多。这些作品，内容丰富，绚烂多姿，足以编辑成生活系列“照片”，把丘处机这三段生平比较清晰地“展览”出来。这些作品中，不少抒发了真实的感情，敞开了丘处机好大块内心世界。毋庸讳言，《磻溪集》中也有些作品并不以文学性取胜，属于纯说教的宣传品。有些道士偏爱通俗的歌诀韵语。站在向群众传教的角度看，这未尝不是一大优点。全真教前几代领袖擅长诗词。诗词比起一般歌诀韵语来，属于阳春白雪的范畴，对知识分子颇有吸引力。丘处机留下的纯说教的诗词，阐述宗教思想，描述宗教活动，其史料价值也不可小觑。

守墓和终南两个时期的作品，在《磻溪集》中收录的不多，难成系列。它们像萤火虫闪烁着零星微光。

—

丘、刘、谭、马四哲于鄂县秦渡镇真武庙举行神秘而著名的月夜会议，各言己志。《玄风庆会图》卷一曰：“马曰志贫，谭曰志是，刘曰志志，惟宗师曰志闲。”<sup>①</sup>“志闲”即主动赋闲，不走争名于朝的“红道”，争利于市的“黄道”，也不走“爬格子”著书立说的“黑道”，而义无反顾地走清静无为之道。“志闲”绝非易事，必须克服清闲时更容易冒头的世俗的各种欲望和有为思想，所以《七真年谱》将“志闲”记载为“斗闲”。“斗闲”和“志闲”说法不同，内涵则一。斗闲或志闲是磻溪和龙门两个相联结的时期丘处机生活的主题。

---

① 《玄风庆会图》卷一，上海涵芬楼影印本，1925年。

斗闲时期，丘处机“涧饮谷食，耐辛苦寒暑，坚忍人之所不能堪，力行人之所不能守”<sup>①</sup>。苦修是丘处机斗闲的手段之一，故磻溪、龙门时期也可以称为苦修时期。学者们对苦修时期的艰难困苦，多有论述，兹不重复。

丘处机坚持苦修生活，目的极为明确。《玉炉三涧雪·暮景第二首》下半阙曰：

认得心田要妙，咄回世俗贪婪。自欣山谷卧松岩，情愿披粗食淡。<sup>②</sup>

“认得心田要妙”即全真教主张的“明心见性”。丘处机在《无俗念·岁寒守志》一词中描述自己在寒垅中独自忍受冬夜穿门而入的凛冽寒风，清晨披着败衲瑟瑟抖抖地踏着积雪冰花去讨饭的情景，然后庄重地自我激励说：

昼夜参差，饥寒逼迫，早晚超生灭。须凭一志，撞开千古心月。<sup>③</sup>

“撞开千古心月”也就是“明心见性”，即“忍辱调猿马，安闲度岁时”（《五绝·示众第二十首》）。

艰苦的生活，可以锻炼身体，增强体魄。《无俗念·居磻溪》曰：

选甚冷热残余，填肠塞肚，不假珍羞力。好弱将来糊口过，免得庖厨劳役。壮贯皮囊，薰蒸关窍，图使添津液。色身轻健，法身容易将息。<sup>④</sup>

① 虞集《道园学古录》卷五〇《非非子幽室志》。

② 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第55页上。

③ 同上，第37页上。

④ 同上。

但丘处机苦修的主要目的并不是锻炼身体，增强体质是为了更好地修性。“色身”即身体，“法身”即性。所以词中曰：“色身轻健，法身容易将息。”

乞食受苦并不是修性的唯一手段，丘处机还通过学习道教教义以除去心中污垢，以及运用“坐忘”等法去修性。《无俗念·性通》上半阙曰：

法轮初转，慧风生，陡觉清凉无极。皓色凝空嘉气会，豁落尘烦胸臆。五贼奔亡，三尸逃遁，表里无踪迹。神思安泰，湛然不动戈戟。<sup>①</sup>

“法轮”指道教教义，“慧风生”即宗教智慧。运用宗教智慧认识世界和人生，则“陡觉清凉无极”，“豁落尘烦胸臆”。“五贼”指五行。《阴符经》曰：“天有五贼，见之者昌。”诸家注大都将五贼释为五行。“三尸”即人体内的三尸神，也叫三虫。“湛然不动戈戟”是形容思维活动达到静止不动的入定状态，也就是连世界的存在（五贼奔亡）和自己的存在（三尸逃遁）都忘记了，都感觉不到了。这一段所述修法，很像佛教的“止观”、“禅法”，又有道教的“坐忘法”的成分。丘处机也将之形容为“忘机息虑，返朴归原”，“清斋兀兀坐忘机”。

王重阳要求信徒们筑庵或筑“环堵”进行修炼，相当于“封关”、“闭关”。住庵或住环堵当然也是修性的一种方法。《无俗念·性通》下半阙曰：

信步紫陌红尘，饥餐渴饮，度日随缘觅。物外闲中天地宝，时复玎珰敲击。后约参师，前程归路，自有真消息。鹤书来召，

---

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第39页上。

坐升云汉游历。<sup>①</sup>

丘处机把“闲”看成天地宝，就在于“闲”为修性提供了充足的时间，磻溪和龙门山如同大环堵。

修性是丘处机斗闲的手段之二。

住庵或住环堵，不仅修性，而且修命。全真道士除了用养生法修命之外，还修炼内丹。内丹修炼是丘处机斗闲的手段之三。

《水龙吟·道运》上半阕曰：

混元南岳初开，瑞云透出昆仑表。星移电转，阴升阳降，红光缥缈。鹤舞鸾翔，看乌龟共赤蛇蟠绕。尽鸿濛一气，烹成造化，神仙道，片时了。<sup>②</sup>

词中出现了云、山、星、电、红光、鸿濛一气、鹤、鸾、龟、蛇等众多的自然景物和动物名词，但如果把这半阕词解释为写景，则不通，令人莫名其妙。因为词中使用的并非这些名词的本义，而是喻义。这些名词均用作内丹术语。“星”与“电”，“阴”与“阳”，“鹤”与“鸾”，“乌龟”与“赤蛇”等比喻神与气、性与命。此外，“南岳”、“昆仑”比喻头部泥丸宫。“红光”则是炼内丹时眼前出现的景象。将这半阕解释为内丹修炼，则词意非常通畅。

《沁园春·心通》全篇描写炼内丹之情景：

大智闲闲，放荡无拘，任其自然。寄雅怀幽兴，松间石上，高歌沉醉，月下风前。玉女吹笙，金童舞袖，送我醺醺入太玄。玄中理，尽浮沉浩浩，来自绵绵。

奇哉妙景难言，算别是，人间一洞天。傲立身敦厚，山磨岁

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第39页上下。

② 同上，第42页上。

月，从他轻薄，海变桑田。神气冲和，阴阳升降，已占逍遥陆地仙。无烦恼，任开怀纵笔，狂写诗篇。<sup>①</sup>

“神气冲和，阴阳升降”，形容以神驭气。“任其自然”、“浮沉浩浩”，指示修炼内丹时应掌握的原则。“醺醺”如醉是修炼内丹时一种感觉，一种状态。至于“玉女吹笙，金童舞袖”，则比喻炼内丹时调息呼吸。丘处机诗词中还有一些“吹笛”、“吹箫”的描写，均比喻内丹修炼。

丘处机在苦修时期既修性，亦修命，性命双修。《沁园春·示众》中有一句话可以概括丘处机的这种生活，叫作“向碧岩古洞，完全性命”<sup>②</sup>。性命双修，自然是以早证道果、飞腾太清为目标。丘处机唱道：“他年功满，化云天上九迹。”（《无俗念·蓑衣》）<sup>③</sup>“修炼事，地轴锁天关。出有入无三尺剑，长生不死一丸丹，名列上仙班。”（《望蓬莱·游兴》）<sup>④</sup>除此之外，丘处机苦修于磻溪、龙门石洞土穴之中，远离政治中心和城镇，还有逃避现实之意。

丘处机一再表白心迹：

自解偷生岩嶂崖，谁能阐化法轮桥。（《七律·幽居》）<sup>⑤</sup>

陕右不干浮世事，天涯曾遇大罗仙。（《七律·答甘北镇孟秀才》）<sup>⑥</sup>

远害诚能依道力，施恩未解接神功。（《七律·次韵银张八秀才》）<sup>⑦</sup>

---

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第40页上。

② 同上，第39页下。

③ 同上，第38页上。

④ 同上，第51页上下。

⑤ 同上，第4页下。

⑥ 同上，第5页上。

⑦ 《道藏》第25册第812页上，文物出版社，上海书店，天津古籍出版社1988年影印版。



世俗欢娱无所益，冥冥物外且韬光。（《七律·中秋不见月》）<sup>①</sup>

和光同尘随是非，化声相待无相诘。（《古调·速修》）<sup>②</sup>

城中豪富各仁慈，应在磻溪长守拙。（《古调·觅破布衲衣》）<sup>③</sup>

道友相看唯莫怪，贫闲守拙无相待。（《凤栖梧·道友见访于磻溪》）<sup>④</sup>

清贫柔若祸难侵。（《玩丹砂·游历》）<sup>⑤</sup>

丘处机隐于山野，过着平静、安定的生活。

虞集《道园学古录》卷五〇《非非子幽室志》曰：

昔者汴宋之将亡，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。<sup>⑥</sup>

与此同时，穿百衲衣、乞千家食，也是一种狂态。《万年春·衲衣》曰：“百片千条，上下穿联定。宽还正。外疏狂性，内放明珠莹。”<sup>⑦</sup>

此外，丘处机在深山中还有不少非常表现：

扬眉瞬目开怀抱，散发披襟远市朝。（《七律·幽居》）<sup>⑧</sup>

醉来石上披襟卧，觉后林间掉臂行。（《七律·自咏》）<sup>⑨</sup>

① 《道藏》第25册第812页中。

② 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第25页上。

③ 同上，第25页上。

④ 同上，第48页下。

⑤ 同上，第56页上。

⑥ 虞集《道园学古录》卷五〇《非非子幽室志》。

⑦ 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第49页上。

⑧ 同上，第4页下。

⑨ 同上。

饥时只解巡门乞，饱后兼能鼓腹歌。（《七律·众道友问修行》）<sup>①</sup>

乘嘉趣，对芳丛烂饮，一醉三年。（《沁园春·九日虢县傅宅作朝真醺》）<sup>②</sup>

幸得清凉无垢地，栖真且放日高眠。（《七律·磻溪》）<sup>③</sup>

寒来暑往，星移物换，得高眠昼。（《水龙吟·春兴》）<sup>④</sup>

丘处机无拘无束，率性而行，充分享受了个性自由。放浪形骸，佯狂玩世的行为，也是对现实的不满和嘲弄，是精神上自我隔绝的一道屏障，自我保护的一种伪装。

陈垣先生极为欣赏王恽、徐琰、虞集、金源璠等人的评述，认为全真教“立教之初，本为不仕新朝，抱东海西山之意”，“持遗民态度”，“以逸民名初期之全真，诚得全真之真相”<sup>⑤</sup>。丘处机逃避现实，嘲弄现实，行东海西山之举，客观上与金政权保持了相当的距离。丘的信徒中也难免有忠于故宋、义不仕金的知识分子，无怪乎陈垣先生下此结论。

但丘处机苦修乃以度世成仙为终极目标，又无一言一词怀宋贬金，把他的玩世避世理解为纯宗教意义上的出世之举，看成对广义的世俗社会的批判，看成与遗民态度无关，亦未尝不可。王重阳和其他六位北宗真人的表现，与丘处机亦相似。全真教早期领袖们创教时的政治态度，至今仍是一个谜。

佯狂玩世是丘处机斗闲的手段之四。

---

① 《道藏》第25册第812页上。

② 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第40页下。

③ 同上，第4页上。

④ 同上，第41页下。

⑤ 陈垣《南宋初河北新道教考》卷一《全真教之起源第一》，中华书局1962年版。

丘处机斗闲的手段之五是读书。

丘处机自幼嗜好读书。入道以来，更以读书指导修行。自咏道：

吾之向道极心坚，佩服丹经自早年。（《七律·坚志》）<sup>①</sup>

西入磻溪、龙门后，仍读书不辍。《青莲池上客·入关》自咏曰：

重阳羽化登仙路，兄弟如何措？各各劝修生觉悟。通无入有，静思忘念，密考丹经祖。<sup>②</sup>

这首词告诉我们，丘处机在师父重阳真人羽化之后，继续孜孜不倦地秘密地研读丹经。所谓“丹经祖”，大概包括《周易参同契》、《黄庭经》、《入药镜》、《悟真篇》、《钟吕传道集》等奠基性质的丹经。

在磻溪时，丘处机还写下一首《七律·虢县银张五秀才处借书》，本是为赞颂银张五秀才慷慨乐助的美德，却“无心插柳柳成荫”，同时记录了自己刻苦好学的事迹。诗曰：

盛族文章旧得名，芝兰玉树满阶庭。光辉代代生豪杰，讲论时时聚德星。顾我微才弘道晚，知君博学贯心灵。嘲吟不用多披览，续借闲书混杳冥。<sup>③</sup>

银张五秀才出身于世代书香门第，一方望族，本人亦博学多才。其宅为文人聚会、切磋学问的中心，相当于现代的学术沙龙。其藏书甚富，可想而知。而丘处机不止一次前去借书，所以称“续借”，而且专借“闲书”。所谓“闲书”，包括的范围就没有边际了。可见丘处机抱着开卷有益的宗旨，博览群书，不受世俗或传统条条框框的限制。

还有一首五律，题为《岭北西京留守夹谷清神索》。诗中曰：

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第4页下。

② 同上，第51页下。

③ 《道藏》第25册第812页上。

去年奉敕三冬住，今夏赏书九月来。<sup>①</sup>

姚从吾先生以为这里的“书”亦指诗书而言<sup>②</sup>。姚先生的分析很值得参考。当然，这个“书”字也可以释为书信。

今天已无法知道丘处机在苦修时期读过哪些书，读过多少书。但可以肯定地说，苦修时期是丘处机一生中读书最多，也是从书本中汲取营养最多的时期。因为这十三年，不仅是他最为空闲的时期，简直就像脱产自修一样，而他正值从28岁至40岁的读书黄金时期。他就如同自修了几个现代硕士、博士学位一样，用渊博的知识和分析问题的能力充实、武装了自己。

丘处机斗闲的手段之六是吟诗填词。

《望海潮·脱俗》下半阕曰：

吾常志僻心颠，爱箴瓢淡薄，词翰嘲掀。幽洞小溪，开怀取兴，时成短句长篇。驰马胜花笺。任奋笔狂吟，走雾飞烟。放荡如如性，混终日，恣乾乾。<sup>③</sup>

丘处机在苦修生活中，兴之所至，笔走龙蛇，“吟诗闲度日”（《五律·答虢县猛安镇国》）<sup>④</sup>而已。丘处机题诗无纸，便到庙中收集驰马当诗笺。所谓“驰马”，即祭神用的“纸马”、“甲马”。《七律·磻溪庙觅驰马》专述此事，曰：

闻说磻溪隐太公，岩高树密壮祠雄。花朝石窟龙吟雾，月夜山门虎啸风。万载熊黑名不朽，三春驰马献无穷。将诗为觅千余

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第7页上。

② 姚从吾《元丘处机年谱》，第16页。

③ 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第46页上。

④ 《道藏》第25册第827页中。

足，染翰聊为度日功。<sup>①</sup>

古有红叶题诗、罗帕题诗等佳话。丘处机纸马题诗，何等豁达，又何等浪漫。

丘处机喜爱“独立红尘外，孤吟碧嶂前”（《五律·答虢县李四秀才》）<sup>②</sup>，“独坐长松下，孤吟乱石边”（《五绝·复归陇山第二首》）<sup>③</sup>。他用吟诗排遣闲愁。《金莲出玉花·青峰》曰：

云收雨雾，露出青峰寒骨势。野静天空，岌岌高横碧落中。  
南溪无景，与尔炎天销日永。永日题诗，不赋闲愁只赋伊。<sup>④</sup>

这首词使我们想起李白、辛弃疾。李白曰：“相看两不厌，只有敬亭山。”（《独坐敬亭山》）辛弃疾曰：“而今识尽愁滋味，欲说还休。欲说还休，却道天凉好个秋。”（《丑奴儿·书博山道中壁》）丘处机的《金莲出玉花·青峰》化用了李白、辛弃疾上述两首诗词的意境。

丘处机有时在土穴中吟咏。《万年春·土垆》曰：

土穴秋来，温温渐觉阳和胜。幽栖兴，道家偏称，疎懒多  
贫病。

凜冽天寒，叶落山川净。窗前竞雪，飘风劲，热焙闲  
吟咏。<sup>⑤</sup>

独坐在穷乡僻壤土窑洞中，很可能是坐在土炕上，望着漫天风雪和白茫茫的荒凉山野，所有的人似乎都不复存在了。寂寞是消闲的孪生兄弟。丘处机通过吟诗与寂寞相抗争。他躺在石洞中吟诗自娱：

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第5页上下。

② 《道藏》第25册第827页中下。

③ 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第32页下。

④ 同上，第53页上。

⑤ 同上，第49页上。

“不妨居石室，高枕咏烟萝”（《五律·秋雨》）<sup>①</sup>。

丘处机无心以诗词在文学史上争得一席之地，他说：

著假空贪齐李杜，明真何必等松乔。研究寿算文章力，岂夺  
虚无造化标。（《七律·山居第三首》）<sup>②</sup>

他认为，即使能够与诗仙李白、诗圣杜甫齐名，也不过争得虚幻不实的假名。所以他并不刻意追求艺术技巧，作诗往往是随兴而发，所谓“胜境无穷言不尽，临风时顾一挥毫”（《七律·山居第一首》）<sup>③</sup>。由于感情真挚，反而写出了一些隽永清丽的诗词，并形成不事雕琢、潇洒淡雅、清新流畅的独特艺术风格。拙著《道经总论》第八章第五节《道经对文学艺术的影响》中，分析了丘处机的诗词艺术，此处不再重复<sup>④</sup>。当然，《磻溪集》中也有不少艺术水平不高的作品。总的说来，丘处机的词胜于诗，苦修时期的作品胜于栖霞时期的作品。

苦修时期的浅吟低唱，日积月累地陶冶，造就了丘处机的诗人气质。

丘处机斗闲的手段之七是放情山水。

诗人在山水的庇护下，躲开了尘世的烦扰，找到了属于自己的清静圣洁的天地。诗人吟道：

如何脱免红尘境，似我登临碧嶂台。步步嬉游天汉出，时时  
腾踏野云开。（《七律·答清河氏》）<sup>⑤</sup>。

峨峨峻岭接云衢，古柏参差一万株。瑞草不容凡客凡，灵禽

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第29页下。

② 同上，第6页下。

③ 同上，第6页上。

④ 参阅拙著《道经总论》，第387~389页，辽宁教育出版社1991年版。

⑤ 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第5页下。

唯只道人呼。(《七律·磻溪凿长春洞》)<sup>①</sup>

不怨深山自采樵，山中别有好清标。幽居石室仙乡近，不假环墙世事遥。(《七律·山居第二首》)<sup>②</sup>

独自深山扼寂寥，闲云作伴屏喧嚣。耽慵不念生涯拙，好静唯便熟境销。(《七律·山居第三首》)<sup>③</sup>

洞口时闻三岛鹤，天隅来访一蓑衣。(《七律·春晓雨》)<sup>④</sup>

长歌爱屣临春水，独坐看云对晓风。(《七律·次韵银张八秀才》)<sup>⑤</sup>

丘处机对大自然情有独钟，深得其趣。

清闲，使丘处机有充裕的时间思索博大深奥的哲学问题，大自然给他以宝贵的启迪。他凝望山谷，体会大道贵虚之理。诗中曰：

郁郁烟霞满谷中，冥冥心迹体虚空。(《七律·次韵银张八秀才》)<sup>⑥</sup>

他杖策游山，观察自然万物之化。诗中曰：

吟诗闲度日，观化静临风。(《五律·答虢县猛安镇国》)<sup>⑦</sup>

丘处机师从造化，师从山水，不断净化和充实自己。望月则赞其圆洁：

洒脱圆明孤且洁，飘飘尘外不淹留。(《七律·见月》)<sup>⑧</sup>

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第4页上。

② 同上，第6页上。

③ 同上，第6页下。

④ 同上，第4页下。

⑤ 《道藏》第25册第812页上。

⑥ 同上。

⑦ 同上，第827页中。

⑧ 同上，第812页中。

赏蕉则赞其坚：

造化乾坤难比大，寻常风雨莫敢摧。（《七律·芭蕉》）<sup>①</sup>

观竹则赞其直：

虚心翠竹，禀天然一气，生来清独。（《无俗念·竹》）<sup>②</sup>

南溪竹，腾秀入青冥。直节虚心功未显，深根固蒂道先明，霜雪岂凋零。（《望蓬莱·南溪竹》）<sup>③</sup>

对菊则赞其勇。《沁园春·九日虢县傅宅作朝真醮》后半阙曰：

黄花嫩蕊堪怜，散袅袅，清香满坐传，使众人得味，皆明至道，群莺无语，独王秋天。艳杏妖桃，繁华春景，莫与凝霜敢斗坚。乘嘉趣，对芳丛烂饮，一醉三年。<sup>④</sup>

诗人以风花雪月传统的拟人化的优良品质自励、自喻。

丘处机敬重菊花还有怀念师父的深意在內。《悟南柯·下元醮乔生簪菊》曰：

烂熳黄金蕊，轻盈白玉枝。重阳留得下元时，醮谢星官，特地献真师。<sup>⑤</sup>

王嘉号重阳。重阳日正是秋菊烂熳之时。

大自然陪伴丘处机度过漫长的苦修生活，忠实地安慰他，鼓励他，保护他，似有灵思与他交流。大自然已成为丘处机的挚友、生命和精神支柱。所以，与诗人朝夕相伴的山水花草一旦受到伤害，诗人

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第6页下。

② 同上，第38页上。

③ 同上，第51页上。

④ 同上，第40页下。

⑤ 同上，第53页下。



就难以忍受。比如，与他隐居处隔涧相望的一棵陇山孤松被人斧砍时，丘处机的心在一滴滴地淌血，痛苦万状。失去了这位朋友，丘处机再也无法在陇山生活下去。丘处机用诗把这件事沉痛地记述下来，题曰《古调·陇山松》，全文如下：

我居西山时六年，山西上有松孤然。朝云霏微接关塞，暮雨淅沥交洞天。天生此境为吾伴，隔涧相陪远相看。郁郁苍苍气已佳，萧萧瑟瑟风声贯。连枝合抱垂重阴，受命已经千载深。如何今岁上春月，平地忽遭樵斧侵。斧声丁丁响溪谷，松烟惨惨愁山麓。也知天意我将归，故遗灵岩尔先复。景亡人散复何陈，空山黯淡悲游人。白鹤高飞失行止，苍龙偃卧无精神。亦知物象终难固，凡百有形皆有数。高歌物外归去来，大隐壑中益开悟。<sup>①</sup>

丘处机与大自然的深情，由此可窥一斑。

丘处机斗闲的手段之八是深入农民。

丘处机在礪溪时，一年三百六十五天，天天身着褴褛衣衫，到附近村庄去乞食。“饥餐渴饮，逐时村巷求觅。”（《无俗念·居礪溪》）<sup>②</sup>“求饭朝入西村。”（《无俗念·岁寒守志》）<sup>③</sup>除了乞食外，他还经常到附近村庄去散步。《黄鹤洞中仙·虢县渭南冻里》曰：

此地风光胜，人物俱相应。水竹深藏数十家，户户知天命。

我爱清虚里，策杖寻幽径。每日巡村转一遭，信步闲吟咏。<sup>④</sup>

他有时深入农民家中去访问，留宿那里。《五律·访终南怀道村

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第25页上下。

② 同上，第37页上。

③ 同上。

④ 同上，第50页下。

宁之道留宿竹园》就记录了这种情况。丘处机经常与樵夫、牧童为伍。《无俗念·蓑衣》曰：“时伴樵牧嬉游，春山绿水，带雨和烟适。”①

丘处机在农民中结交了许多不拘形迹，可以推心置腹的忘形友。有时农民朋友携带食物、餐具来访，向他求教，丘处机与他们尽日畅谈，毫无倦意。《七律·赠王周二生见访》记载曰：

二公何事挈盘餐，出郭嬉游草莽间。宛转寻村来访道，因循乐道暂偷闲。深知旧有逍遥志，远看虚无翠萼山。尽日开怀恣谈笑，夜深同步月明还。②

他与农民朋友经常在一起高歌豪饮。《瑶台月·劝酒》曰：

时时访，山谷道人游戏。效猖狂，物外高吟。庆滑辣，杯中美味③。

《梅花引·磻溪旧隐》回忆当年共饮消夜酒的情景曰：

溪东幸获忘形友，月下时斟消夜酒。酒杯停，月华清。披襟散发，欣欣唱道情。④

所谓“酒逢知己千杯少”，大概就是这个样子了。

丘处机同农民建立了深厚的友谊，农民们爱戴他，关心他。《无漏子·乐道》曰：“昏告宿，馁求食，坊村没阻颜。”⑤《满庭芳·述怀》曰：“逐瞳巡村过处，儿童尽，呼饭相留。”⑥ 农民已经把他视为

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第38页上。

② 《道藏》第25册第811页下。

③ 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第45页上。

④ 同上，第47页下。

⑤ 同上，第56页下。

⑥ 同上，第42页上。

亲人。农民了解到他爱竹，主动在他窗前栽上几丛。《无俗念·竹》吟道：“好事东里田侯，南溪新种，使我开青目。”<sup>①</sup>天热时，农民纷纷赠扇子。他十分感动，留下了七绝《还杨五所惠纸扇》、《题杨五纸扇》、《题王生纸扇》、《题王二纸扇》、《题周道全纸扇》、《题庞氏藤扇》等作品。当农民遇到婚丧、盖房、节日等重大日子，他也题诗表示哀悼或祝贺，《礪溪集》中也留下了此类诗词。

丘处机与农民的感情愈来愈深。他一再歌颂他们“知命固穷皆淡薄，乐天清俭不奢华，随分保生涯”（《望蓬莱·赠王乔二生》）<sup>②</sup>，“地灵人杰不生邪，时复伴烟霞”（《望蓬莱·秦川》）<sup>③</sup>，愿与他们“结良因妙趣”（《水云游·自咏》）<sup>④</sup>。他与农民难舍难分。《水龙吟·西虢》下半阙曰：

山秀水甜人义。遍访村，各生和气。我来不忍，轻归刘蒋，天心地肺。须待他时，暗淘真秀，育成丹桂去。长安路上，眠冰卧日，作终身异。<sup>⑤</sup>

丘处机是一位情深义重的人。

《礪溪集》告诉我们，丘处机遁入礪溪、龙门斗闲，虽然远离喧嚣的城镇，但由于他实地观察和亲身体会农民群众的生活，他的心离农民群众更近了。他并没有完全脱离社会，反而对社会底层的理解更深刻了。

古代，我国西北山区农民世代代靠天吃饭，故阴晴雨雪牵动着农民的每一根神经。丘处机对待气象，亦喜农民之所喜，忧农民之所

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第38页上。

② 同上，第51页上。

③ 同上。

④ 同上，第59页上。

⑤ 同上，第41页上。

忧，与他们心心相印，休戚与共。

丘处机在《忍辱仙人·春泽第十二首》中欢呼春雨曰：

一泽天恩齐庆贺，群生地著无饥饿，愁态眉间都蹴破。<sup>①</sup>

在《忍辱仙人·春泽第一首》中，丘处机提前感受到农民庆祝春泽和夏收的喜悦：

数载田苗长亢旱，今春雨雪何滋漫。嘉兆分明知过半，将来  
看，掀天大热歌讴满。

二月花开成片段，千株柳发排堤岸。又待教人装好汉。相呼  
唤，提壶挈榼争跳窜。<sup>②</sup>

这样的诗词还有《忍辱仙人·春兴》、《无漏子·乐道》等。

当天旱之时，丘处机的心跌入深渊，为农民之苦大声疾呼。《古调·因旱作》写道：

青霄碧落常无雨，紫陌红尘唯播土。铄石流金万物焦，熔肠  
裂背群生苦。<sup>③</sup>

他根据天人感应的观点，在《望远行·因旱赠渭南王坦公醺上诸道友》、《乌夜啼·戒洗面》、《无梦令二首》等词中，一再告诫人们不要奢侈骄矜，以避免上天给予旱灾的惩罚。

他为自己无力拯救饥疫中的众生而痛心疾首，以至义愤填膺地抗议皇天后土。《古调·愍物二首》曰：

天苍苍兮临下土，胡为不救万灵苦。万灵日夜相凌迟，饮气  
吞声死无语。仰天大叫天不应，一物细琐徒劳形。安得大千复混

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第49下。

② 同上，第49页下。

③ 同上，第26页上。

沌，免教造物生精灵。

呜呼天地广开辟，化出众生千百亿。暴恶相侵不暂停，循环受苦如何极。皇天后土皆有神，见死不救知何因！下土悲心却无福，徒劳日夜含酸辛。<sup>①</sup>

丘处机竟然不怕得罪皇天后土，足见农民在他心中沉甸甸的分量。

道教主张“度人”。“度人”思想的现世部分，与孔子以“仁”为核心的古代人道主义思想是相通的，都认为人人均享有幸福生活的权利，人应当爱人，伤害别人乃是不善，应遭谴责。丘处机《五绝·愍物二首》曰：

皇天生万类，万类属皇天。何事纵陵虐，不教性命全！

阴阳成造化，生灭递浮沉。最苦有情物，难当无善心。<sup>②</sup>

故而他在《清心镜·警杀生》一词中，强调人属三才，“万灵中，人最贵”的传统观点，警告愚夫不要以杀害生灵为游戏，小心下地狱！

丘处机的古代人道主义思想，当然来自道教信仰，来自他对儒家思想的吸收，同样也来自他对农民贫困生活的深入了解和与农民结下的深情厚谊。《礲溪集》告诉我们，苦修生活对于形成和坚定丘处机的古代人道主义思想也起了重大作用。

丘处机斗闲的手段之九是传教。

丘处机留下不少纯说教的诗词。这类诗词既是用来自勉，又是用来宣传的。有些则是专门写给别人看的。如《颂·示众戒色》、《五言

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第26页上。

② 《道藏》第25册第829页中。

长篇·示众》、《五绝·示众二十七首》、《恣逍遥·赠道友》等。《五绝·示众二十七首》系统地阐述了有关人生虚幻、贪欲害生的道教教义，劝人性命双修。除了纯说教的诗词外，丘处机的其他诗词中，也大多包含道教思想。其中那些赠答之作，也是专门写给别人看的。这类作品中包含的道教思想，也带有宣传色彩。

有人登门求道，丘处机热情接待，但拒不受礼。他对送礼者说：

凡为道友欲相寻，不用浮财礼数钦。俗物光辉难买道，人情拘束易劳心。（《七律·赠泾州趺趺郎中暨刘解元》）<sup>①</sup>

一位农民因丧妻，向丘处机请求入道（见《七绝·答乔生彼新丧偶欲休心入道》）。这首诗证明丘处机在磻溪、龙门进行收徒和主持入道仪的活动。

他耐心地指导信徒的修炼，启发他们克服修炼过程中的急躁情绪。《黄鹤洞中仙·赠同道》曰：

踏破铁鞋迷，不出庵门透。水到渠成本自然，行满功还就。<sup>②</sup>

同样的内容，又见于《玉炉三涧雪·劝同道杨公不游海》一词。丘处机劝人参加斋醮活动。《解冤结·赠醮众》曰：

山河已定，干戈不起，太平时，八方和义。斋醮频修，盛答报，虚空天地。谢洪恩，暗中慈惠。

千年一遇，神仙出世，幸遭逢，莫生轻易。供养精严，但一岁，胜如一岁。遇良辰，大家沉醉。<sup>③</sup>

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第5页下。

② 同上，第50页下。

③ 同上，第55页下。

《恣逍遥·赠众道友》曰：

昔种良因，今生福地。虚空感，上真加卫。开坛阐化，垂恩普济。凡一月，于中建成三会。

至日相呼，临时莫避。乘斋日，散心游戏。家中不足，眉头长系。也则是，浮生过了一世。<sup>①</sup>

丘处机应是主持斋醮活动之人。

在磻溪、龙门苦修时期，丘处机并没有把自己的活动范围限制在狭小的区域之内。他有时外出云游。《七律·答李四秀才邀住渭北》曰：“本来今岁合云游，性劣那堪道未周。”<sup>②</sup> 他进过陇州城，有《七绝·陇州堂下清梦轩》为证。另一首《七绝·答陇州肖防判书召》小序曰：“因事别陇山，过亭川，屈石灰寺，盘桓数日，趑趄未决。公书忽至，欣然乃还。”<sup>③</sup> 在返陇山的路上，他心情愉快地写了一首《七绝·自亭川回路次望龙门山》。丘处机有可能走到哪里，就传教到哪里。

传教活动扩大了全真教的影响和势力，提高了丘处机的威望，也锻炼了他领导教团的才能。

丘处机在磻溪，开始时，只有普通知识分子同他交往，《磻溪集》留下一批这类诗作，如《七律·答甘北镇孟秀才》、《七律·答李四秀才邀住渭北》、《七律·答宰公子许秀才》、《七律·次韵银张八秀才》、《七律·虢县银张五秀才处借书》。随着名望的增长，丘处机在磻溪、龙门时，各级官员也逐渐慕名向他索诗，同他唱和或召见他。至终南时期，他已经化民成俗，名动公卿，束帛蒲车，相将岩壑。从《磻溪

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第56页下。

② 《道藏》第25册第811页中。

③ 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第14页下。

集》的诗词中可以看出他与官员交往的一些情况。如《上丹霄·答陇州防御裴满镇国》、《古调·赠维阳唐括姑》（括姑乃故丞相之女弟）、《七律·岭北西京留守夹谷清神索》、《五律·答虢县猛安镇国》、《七绝·答京兆统军夹谷龙虎书召》、《七绝·答曹王妃休休道者书召》、《七绝·答陇州萧防判书召》、《忍辱仙人·虢县元押司求》。

终于，他名动京阙。《世宗皇帝挽词》小引曰：

臣处机以大定戊申春二月，自终南召赴阙下，蒙赐以巾冠衫系，待诏于天长观……后五月十八日召见于长松岛。秋十月十日，再召见。剖析天人之理，颇愜宸衷。薄暮言归。翌日，上遣中使赐桃一盘。处机不食茶果十有余年。过荷圣恩，即啖一枚。中秋，以他事得旨，许放还山。仍赐钱十万，表而辞之。<sup>①</sup>

丘处机受到金朝最高统治者的礼遇，这是对他全真教领袖地位的承认。他的声名更加显赫。因此，丘处机对金世宗怀有刻骨铭心的感恩戴德之情。故而，当他返回终南山途中，惊闻世宗哀诏时，无限悲悼，写下充满感情的《世宗皇帝挽词》和小引。这次经历，使他加深了对局势和金政府的了解，也积累了同皇帝打交道的经验。

在磻溪、龙门时期，比起苦修和佯狂玩世来，传教活动尚是次要的，属于大无为中的小有为。

## 二

丘处机在终南时期已不再苦修，东归栖霞后更是如此。他仍然不去走“红道”、“黄道”或“黑道”，而是住在太虚观、昊天观等宫观

<sup>①</sup> 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第23页下~24页上。



里。他将这种生活称为“大隐”曰：“忘机不用苦清谈，大隐何烦住小庵。”（《七律·次韵答奉圣州节度使移刺仲泽佳什》）<sup>①</sup> 称为“清闲”，曰：“清闲不在苦幽栖，心上无尘到处宜。”（《古调·潍州城北千户新观》）<sup>②</sup>

“大隐”有与“苦修”相同之处，即“和光同尘”。丘处机说：“游兴不随他物转，和光聊与世尘同。”（《七律·秋旦与蓬莱道友游西溪》）<sup>③</sup> “随机接物外同尘，应变无方内入神。”（《七律·达士》）<sup>④</sup>

丘处机稳坐宫观殿堂之上，其唱曰：“三竿红日眠犹在，十里青山坐对闲。”（《七律·平山堂第三》）<sup>⑤</sup> “山堂尽日萧然坐。”（《七律·定海军节度使致政刘师鲁挈其子见访于栖霞太虚观》）<sup>⑥</sup>

丘处机仍钟情于山水。其曰：“白发苍颜未了仙，游山玩水且留连。”（《七绝·游鳌山》）<sup>⑦</sup> “遁迹潜行道，虚心不坐禅。观空虽自在，遇景且留连。”（《五言长篇·秋日艾山》）<sup>⑧</sup>

他仍喜爱花木。他歌咏翠竹直节虚心，香冷洁净，四季常青。最后唱道：“不待岁寒方见重，吟窗朝夕思无邪。”（《七律·竹轩》）<sup>⑨</sup>

他仍喜爱吟诗。其曰：“修真野客非才子，行到鳌山亦有诗。”（《七绝·游鳌山》）<sup>⑩</sup>

丘处机反复感叹人生如梦，对尘世仍持批判态度。他叹道：

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第11页下。

② 同上，第27页下。

③ 同上，第8页下。

④ 同上，第12页上。

⑤ 同上，第8页上。

⑥ 同上，第11页上。

⑦ 同上，第18页上。

⑧ 《道藏》第25册第826页中。

⑨ 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第11页上。

⑩ 同上，第18页上。

鸣琴坐对烟霞客，笑指劳生一梦虚。（《七律·题诸潘庵》）<sup>①</sup>

异日功成心爽悟，黄粱惊觉梦中身。（《七律·送陈秀才完颜舍人赴试第二》）<sup>②</sup>

百年大小荣枯事，过烟深如一梦中。（《七律·落花》）<sup>③</sup>

百年一觉浮生梦，万事俱非恨寂寥。（《七律·登临有感》）<sup>④</sup>

蝶梦惊千古，神游待百年。（《五言长篇·秋日艾山》）<sup>⑤</sup>

但是，在栖霞时期，客观形势已不允许丘处机像磻溪、龙门时期那样采取无为为主的生活态度。因为他东归栖霞前，孙不二、马丹阳、谭长真三真人已羽化。他东归栖霞后，刘长生、郝广宁、王玉阳三真人也先后谢世。对丘处机来讲，领导全真教团的责任愈来愈重。丘处机采取了以有为为主的生活方针，即存无为而行有为。他这一时期的和光同尘不再表现为苦修和佯狂玩世，而表现为领导教团，与世周旋。

教务活动是丘处机栖霞时期生活的主题。栖霞时期，丘处机忙于教务。他穿梭于山东各宫观之间，主持斋醮活动，视察教团，也免不了题字、题诗、礼仪应酬。《磻溪集》的诗词记录了这些活动：

年年三伏上平山。（《七律·平山堂》）<sup>⑥</sup>

三年四度乘嘉会。（《七律·秋旦与蓬莱道友游西溪》）<sup>⑦</sup>

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第8页下。

② 同上，第9页上。

③ 同上，第9页下。

④ 同上，第11页上。

⑤ 《道藏》第25册第826页中。

⑥ 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第7页下。

⑦ 同上，第8页下。

明昌二年十月余到栖霞。三年五月蓬莱道友相邀度夏。自后数年为例，五月相邀耳。（《七律·途中作》注）<sup>①</sup>

因遁北海修黄箓，宛转东莱谒翠岭。（《七律·过盖公岬山》）<sup>②</sup>

予自昌阳醮罢，抵于王城永真观。南望烟霭之间，隐隐而见。道众相邀，迁延数日而方届。（《七绝·游鳌山二十首》注）<sup>③</sup>

他游历了崂山上清宫、太清宫和太平兴国观等。《七绝·再游鳌山复留题二十首》注曰：“大安己巳胶西醮罢，道众相邀。”<sup>④</sup>《七绝·中秋诗十五首》注曰：“八月十日自昌乐县还潍州城北玉清观，作中秋诗十五首。”<sup>⑤</sup>丘处机为千户太均施修玉清观落成题写了《古调·潍州城北千户新观》，为云屯山旧庵址改建新观落成题写了《古调·题莱州招远县云屯山观》。

丘处机怀着巨大的热情，以全部身心投入了传教工作，不辞艰辛，不避危险。《七律·赴蓬莱狄氏醮踏晚登山》记述披星戴月曰：

鸡鸣喔喔动精神，闭息登山上涌身。路恶才分瞥窃道，林深不辨往还人。<sup>⑥</sup>

《七律·过盖公岬山》描述登险履危曰：

岬石崎岖马不禁，溪风萧飒虎难寻。山横剑戟参差大，气郁

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第8页下。

② 同上，第10页上。

③ 同上，第17页上。

④ 同上，第18页下。

⑤ 同上，第19页下。

⑥ 同上，第9页下。

烟霞掩蔼深<sup>①</sup>。

丘处机不惧严寒。他说：“道人守拙何为耳，酷冒冰霜赴醺筵。”（《七律·赴潍州北海醺》）<sup>②</sup> 他不畏路遥，吟诵道：“道众不游闲景色，天涯都是好丛林。”（《七律·过盖公岷山》）<sup>③</sup> 这句话也可以理解为，丘处机教导徒众应云游四方，到各处去修炼，访道求证。总之，丘处机把主持宗教活动当作义不容辞的神圣职责。

这一时期，丘处机胸怀壮志，气魄雄浑。在《五言长篇·海上述怀》中，他面对浩瀚大海，倾吐远大抱负曰：

雅志横高节，虚心适大方。披云游汗漫，鼓棹泛沧浪。独立明千古，周行视八荒。<sup>④</sup>

在另外的诗中，他引用典故反复比喻自己的理想：

千尺丝纶直下垂，碧波深处钓鲸鲵。（《古调·秋风海上》）<sup>⑤</sup>

时无钓鳌手，掷筴引长鲸。（《五律·望海》）<sup>⑥</sup>

《庄子·外物》讲述了一则任公子钓鱼的寓言，告诫成大功业者应高瞻远瞩，志向远大，勿急勿躁，待时而动，效任氏之风。王重阳曾用此典，略作变通，将度化丘处机为弟子，比喻为任公子钓大鱼。丘处机也用此典，当用《庄子》原意。丘处机这几首诗的博大气势令人惊叹。但他没有透露他脑海中究竟装着何等伟大的理想，眼睛究竟

---

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第10页上。

② 同上，第9页下。

③ 同上，第10页上。

④ 同上，第28页下。

⑤ 同上，第27页上。

⑥ 同上，第31页上。

盯着多么高远的目标。也许他正在苦思反战救民的妙策，正在搜寻推动全真教事业迅猛发展的历史契机？这些只是今天的推测，后人谁也无法回答他当时在想什么。但不管怎么说，他日后成就了这两件伟业，与他诗歌的气魄很相称，证明他不是一个只会舞文弄墨的口号诗人。

《磻溪集》中没有留下栖霞时期丘处机写给农民朋友的诗，但诗中反映达官贵人敬事丘处机者日益增多，如《七律·酬同知定海军节度使张侯雪中见访二首》、《七律·定海军节度使致政刘师鲁挈其子见访于栖霞太虚观》、《七律·次韵答奉圣州节度使移刺仲泽佳什》、《七律·送蓬莱州节度使邹应中移镇兖州》、《七律·送陈秀才、完颜舍人赴试》等都反映了丘处机同他们的交往。丘处机乘金世宗优礼之势，返栖霞后大建琳宫，金章宗泰和八年敕赐额曰太虚观，李君妃加赐《玄都宝藏》六千余卷，驿送太虚观<sup>①</sup>，更增加了丘处机的声望，达官贵人争相敬事本不足怪。当然，丘处机作为道教领袖、高道和诗人所表现出来的政治实力、宗教魅力和艺术气质，也是吸引那些或政治头脑敏捷、或追求精神寄托、或文化素质较高的各类达官贵人的重要因素。丘处机已经牢牢地确立了在金朝统治者心目中的重要地位。这种吸引力同样会对宋朝和蒙古政权统治者发生作用。

大定五年（1165），金、宋议和。此后约三十年间，金、宋间保持相对和平的局面。丘处机在磻溪、龙门苦修，正值这一段和平时期的后期。该时期丘处机谴责战争的诗词不多，与时势有关。丘处机东归栖霞时，金世宗已去世两年，金朝的鼎盛时期已过。丘处机隐居栖霞时期，也是金朝衰落时期、多事之秋。金朝既要对付北方鞑靼等族

<sup>①</sup> 见《金莲正宗记》、《七真年谱》、《长春真人本行碑》等。《七真年谱》记载施经于泰和七年，今从《金莲正宗记》和《元丘处机年谱》。

的骚扰和反抗，镇压契丹诸乱和汉族农民的起义，又要与宋朝作战。自1211年起，强大起来的蒙古成吉思汗不断侵掠金朝，各地农民又纷纷起义，战争频仍，山东人民也深受其害。故栖霞时期丘处机的古代人道主义思想有所发展，主要表现为反战，表现为和平主义。

承安丁巳（1197）冬至后大雪，北边战争又起，丘处机因雪联想到作战的兵士，写下一首《七律·苦雪》。其曰：

冬前冬后雪漫漫，淑气销沉万物乾。出塞马惊山路险，防边人苦铁衣寒。虽愁海北边灵苦，幸喜山东士庶安。日费国资三十万，如何性命不凋残。<sup>①</sup>

这首诗虽然稍有曲笔，对金廷派兵戍边说了句好话，但总的意思仍很明显，同情饥寒交迫、随时都有战死可能的士兵，也哀怜在沉重军费负担下苦苦挣扎的贫苦农民。对人的生命的尊重与爱惜，是丘处机和平主义思想的出发点。还有一首五律题为《初冬括马值雨》曰：

十月滂沱雨，三更汹涌声。浮云连海峤，激水灌山城。野暗风波急，泥深道路倾。行人兼走马，一夜到天明。<sup>②</sup>

“括马”是金代马政中的一种制度。简单地说就是将战马分散寄养于民户，战争时则派遣官员将民众所代养的战马征集起来供战士使用（详见《金史》卷四四《兵志》）。冒着农历十月滂沱冰冷的雨水，踏着泥泞黑暗的险路，战士和民夫赶着征集来的战马，冻得瑟瑟发抖，艰难前行，走不到头。丘处机看到、听到这种场面，彻夜难眠。他什么也没有说，只是如实记录，字里行间都充满对行人兼走马的悲惨命运的深切同情，表达了对战争的痛恨。随着年龄的增长，丘处机

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第7页下。

② 同上，第31页下。

的诗更含蓄了，感情更深沉了，古代人道主义思想也更强烈了。

以上分苦修和大隐两个阶段分析了丘处机的生活与思想。丘处机的孝悌思想是不分阶段的，《磻溪集》对其孝悌思想也有所反映。

王重阳传教，凡接人初机，必先使读《孝经》、《道德经》，又教之以孝谨纯一，其立说多引六经为证。是以全真教极重孝德。丘处机亦如是，并贯彻始终。

丘处机幼亡父母，年长后已没有机会在父母面前尽孝。旋又西入关中，在父母身后尽修坟扫墓之孝也不可能。但他却尽了心中之孝。他在陕西，闻知乡中善士穿圻起塔，将其父母遗骨迁葬大茔之中，不胜感激，特填词寄谢，意诚情切。《满庭芳·寄谢（拟题）》小序曰：

余自东离海上，西入关中，十五余年，舍身求道，圣贤是则，坟茔罢修，考妣枯骸孰加怜悯！迺闻乡中信士戮力葬之怀抱，不胜感激。无以为报，遂成小词，殷勤寄谢云。<sup>①</sup>

其词意已被小序说明，感激涕零而已。

丘处机在师父王重阳生前恭执弟子礼。王重阳羽化后，丘刘谭马四哲扶柩归葬刘蒋村，依制守墓三年，尽孝礼。

《磻溪集》中还留有几首丘处机怀念王重阳的诗词。在《度世吟》中，丘处机深情地回忆王重阳度他为徒和创教的事迹，感叹“返观今日道峥嵘，始得他年功卓荦”，将王重阳与老子并列，歌颂说“师居东海乃犹龙”<sup>②</sup>，可谓推崇备至。《无俗念·赞师》悲悼王重阳的羽化是无可弥补的重大损失，曰：“从师别后，更谁风范相继。”<sup>③</sup>《金莲出玉花·得遇行化》回忆王重阳羽化引起广大人民群众无限悲痛的情

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第42页下。

② 同上，第22页上。

③ 同上，第37页下。

景，曰：“魏国升遐，惊动秦川百万家。”<sup>①</sup> 《悟南柯·下元醮第二》曰：

烂熳黄金蕊，轻盈白玉校，重阳留得下元时。醮谢星宫，特地献真师。<sup>②</sup>

每到重阳日、下元节，每睹秋菊摇曳，丘处机均会想起其师王重阳，并祭拜如仪。丘处机忆师、悼师、祭师，其尽孝比对亲生父母有过之而无不及。

与孝德相联系者为“友悌”之德。《磻溪集》中，丘处机还留下赞颂师兄的作品。如《七律·赞丹阳长真悟道》、《五律·赞长生先生》、《五律·赞玉阳先生》；留下了寄给师兄的作品，如《金莲出玉花·虢州与丹阳致魔作》；留下了怀念共同生活的作品，如《满庭芳·九日》、《齐天乐·忆法眷》、《留客住·修道》、《青莲池上客·入关》。在一首《步虚词》中，他写道：

旷荡修真教，飘飘出世门。先师开户牖，归马动乾坤。<sup>③</sup>

马丹阳在陕西传教后，回到山东传教，羽化在那里。“归马”当指马丹阳。他在朝礼天尊时，也没有忘记祭拜已羽化的师父和大师兄。

### 三

《磻溪集》还有助于探讨有关全真教史的几个重要问题。

第一，丘处机西游的动机。

---

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第52页下。

② 同上，第53页下。

③ 同上，第23页下。



丘处机应成吉思汗之召，于成吉思汗十五年（1220）正月十八日，率十八名弟子，自莱州昊天观启程，开始了往返长达四年之久的万里西游。丘处机在西域雪山行宫受到成吉思汗数次接见，为成吉思汗讲道，向其进言，深得信赖。成吉思汗接受忠谏，令蒙古军将帅注意在战争中不要滥杀无辜。此后，蒙古军队嗜杀之行确实有所收敛。丘处机还燕后，又借成吉思汗所授之权，救活汉族战俘二三万人。这些已是研究道教史、元史的学者们烂熟于心的史实。有关论述很多，如陈铭珪著《长春道教源流》、王国维著《长春真人西游记校注》、孙克宽著《宋元道教之发展》、陈垣著《南宋初河北新道教考》、姚从吾著《元丘处机年谱》、吉冈义丰著《道教と佛教第一》、纪流著《成吉思汗封赏长春真人之谜》、吕锡琛著《道士、方士与王朝政治》等著作和佐中壮撰《长春真人研究抄》、梅崎谛道撰《长春真人丘处机について》、窪德忠撰《长春真人とその西游》、黄兆汉撰《丘处机及其〈磻溪词〉》等论文。对丘处机止杀之功，不少学者给予极高评价，赞为千秋伟业。指出其恩泽不仅及于中原人民，也及于西域各族，并帮助了成吉思汗，促进了元朝统一中国和各族间的文化交流。几乎没有人怀疑丘处机西游之行的巨大历史意义。

但是，丘处机应诏西游的动机究竟是什么，文献中没有明确记载。这个问题像谜一样吸引了不少中外学者。一百多年来，时有争辩，高见迭出。大体上可归纳为止杀动机和兴教动机两种意见。

丘处机决意应诏，弟子尹志平的意见似乎起了推动作用。王恽撰《大元故清和妙道广化真人玄门掌教大宗师尹公道行碑铭并序》曰：

先是，金宋交聘，公坚卧不起。至是，师请曰：“道其将行，

开化度人，今其时矣。”长春为首肯，决意北觐。<sup>①</sup>

“公”即丘长春，“师”即尹志平。“开化度人”可以指振兴教团，也可以指劝导成吉思汗及其军队。弋穀撰《清和妙道广化真人尹宗师碑铭并序》记载尹志平的请词是“将以斯道觉斯民，今其时矣”（见《甘水仙源录》卷三），意思相同。兴教乎？止杀乎？亦未明。

《重阳教化集》卷三《三州五会化缘榜》引晋真人曰：

若要真行者，须是修仁蕴德，济贫救苦，见人患难，常行拯救之心。或化诱善人入道修行。所行之事，先人后己，与万物无私，乃真行也。<sup>②</sup>

全真教所规定的真行，贯穿着古代人道主义精神，也包含着发展教团的内容。

丘处机一生都在坚持内修真功，外修真行。《磻溪集》告诉我们，丘处机在苦修时期进一步树立和巩固了古代人道主义思想。在栖霞时期反战思想表现得异常强烈，如何止杀救生一定是压在他心头的一块磐石。另外，栖霞时期他全力以赴地投入了发展教团的工作。西游前夕，全真教第二代领导人唯有他硕果仅存。如何继承先师、先师兄们未竟之志，将全真教团引向兴盛，一定也是他苦苦思索的大事。在西游前夕的丘处机看来，制止蒙古军队的滥杀和发展全真教团是摆在他面前的最大的两件真行，是历史赋予他的神圣使命。他苦苦地耐心地等待着实行这两件真行的时机。成吉思汗派侍臣刘仲禄来诏见，无疑是天赐良机。丘处机明白，只有通过最高统治者，他才可能最有成效地完成神圣使命，最有价值地实现最大的两件真行，才可能既拯救了

<sup>①</sup> 《秋涧先生大全文集》卷五六。又见陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补《道家金石略》，第689页，文物出版社1988年版。

<sup>②</sup> 《道藏》第25册第788页下。

世人，又成就了自己。这应当就是丘处机西游的动机。丘处机果敢地抓住了机遇，谱写出万里西游的伟大篇章。

## 第二，丘处机西游的主观条件。

《金莲正宗记》卷四《长春丘真人传》之赞词，记燕台有三人讨论丘处机的评价问题。第一人说丘处机修真功的功德最大。第二人说丘处机立观度人的功德最大。第三人嘲笑前二人见小不见大，说丘处机西游万里、止杀救人的功德最大。信教者称量功德大小，学者则分析历史意义的大小。无论从哪个角度看，西游万里都是最值得赞颂的一件奇迹。这件奇迹的发生与成功绝不是偶然的。

姚从吾先生指出西游与苦修二者之间存在着内在联系：

丘处机隐居磻溪时期的生活：此事与后日万里远行，不屈不挠，能说服蒙古大汗有重大关系。兹就见于《磻溪集》者略举之。（一）是生活刻苦……（二）曰好学……（三）曰专一。求道专一，故志坚神定。<sup>①</sup>

黄兆汉先生表示赞同：

丘氏有了磻溪时期的苦修阶段，才能有日后的伟大成就和贡献。<sup>②</sup>

这种因果关系的见解，是十分深刻的。我们还可以把“因”从磻溪时期扩展到栖霞时期。四十余年来，丘处机似乎一直在等待着去完成一项伟大的历史使命，似乎一直在为迎接西游而充实自己。

西游前，丘处机潜藏着应诏西游的内在动力，这种动力十分强

<sup>①</sup> 姚从吾《元丘处机年谱》，第15～16页。

<sup>②</sup> 黄兆汉《丘处机的〈磻溪词〉》，见《道教研究论文集》第214页，香港中文大学，1988年。

大。如前所述，第一，他具有止杀救人的强烈的古代人道主义思想；第二，他对发展全真教团怀着强烈的事业心。

丘处机读书勤奋，知识渊博。苦修时期长期深入社会基层，之后逐渐在上层统治阶级中广交朋友，既了解社会的基本矛盾，又洞晓统治者的治国能力。书本知识与实践知识相结合，养成了丘处机准确的政治判断和预见能力，所以他能对成吉思汗是否采纳他的忠告做出正确预测，能在蒙古、宋、金三个政权之间做出英明的历史性的战略选择。他的诗人气质，他的浪漫主义精神，使他敢于甚至乐于去冒西游风险。丘处机的这些主观条件一言以蔽之，叫作胆识过人。

长期苦修和性命双修，养成丘处机坚韧不拔的性格，也练出一副吃苦耐劳的强健身体。这两条对于完成万里跋涉也是必不可少的。

西游前夕，全真教团已有相当实力，在人民群众中影响很大。当时，其余六真人已先后羽化，丘处机是全真教唯一健在的第二代领导人，是毫无争议的教主。丘处机本人也的确具有与崇高教主地位相称的道德、学问、气质、气度和组织能力。丘处机在中原地区拥有的对群众的巨大号召力，使成吉思汗高度重视他，敬畏他。因此，他成为诏见对象，同成吉思汗谈话时自有一种威严在。

成吉思汗比丘处机更威严。因为手握重兵，驰骋欧亚的成吉思汗终究比全真教主强有力得多。更何况丘处机仅带十八名手无寸铁的弟子深入铁骑兵营。诏见期间，如果不得成吉思汗欢心，丘处机随时都可能任人宰割。丘处机有应金世宗诏见的成功经验。他以谦恭而诚实的态度，渊博的知识和高超的谈话艺术，赢得了成吉思汗的好感、信赖和欢心，把握了完成西游历史使命的关键。

第三，早期全真教的内丹术。

《磻溪集》中的《清天歌》八首，实为一首。元末道士混然子王道渊撰《青天歌注释》，将《青天歌》（即《清天歌》）作为内丹经，

其序曰：

夫《青天歌》者……前十二句乃明修性之本体，中十二句为复命之工夫，末后八句形容性命混融，脱胎神化之妙也。<sup>①</sup>

陈铭珪批驳曰：

长春《青天歌》系修性悟道后作，与重阳、丹阳所言并合符节。混然子以为丹诀，失其旨矣。<sup>②</sup>

陈铭珪进而扩大范围曰：

然考《磻溪集》诸诗词皆言修性工夫，无一字及内丹。<sup>③</sup>

这也是陈铭珪对早期全真教的断言。

王重阳和七真留下了大量论述内丹术的诗词，铅汞龙虎、金丹大药等术语随处可见。王栖霞曾曰：

祖师云：“本来真性号金丹，四假为炉炼作团。不染不思除妄想，自然滚出赴仙坛。”<sup>④</sup>

马丹阳曾曰：

虽歌词中每咏龙虎婴姁，皆寄言尔。<sup>⑤</sup>

陈铭珪援引这些论述，认为全真教所习仅为“静功”、“证道”、“调息”等性功。

早期全真教受佛教禅宗影响，非常重视“静功”、“证道”、“调

---

① 《道藏》第2册第890页下。

② 《长春道教源流》卷三，第30页上，荔庄藏版。

③ 同上，第29页上。

④ 论志焕编次《盘山栖云王真人语录》，见《道藏》第23册第731页上。

⑤ 王颐中集《丹阳真人语录》，见《道藏》第23册第702页中。

息”等性功，以“明心见性”为最高修炼境界，但不等于不修命功，不等于不炼内丹。

让我们抛开有争议的《青天歌》及龙虎铅汞等术语，看看《磻溪集》中的其他一些吟咏。本文前面介绍丘处机在磻溪爱好读书、手不释卷时，曾引其自咏曰“佩服丹经自早年”、“密考丹经祖”等句<sup>①</sup>。丘处机不可能烧炼外丹。其佩服、密考的丹经当为内丹经典。尚无人指出“丹经”二字也是性功的寄言，当然，“丹经”也可用来泛指道经，不可完全为据。

《七律·次韵答奉圣州节度使移刺仲泽佳什》曰：

黄庭雅弄琴三迭。<sup>②</sup>

这是以操琴比喻在上、中、下三丹田炼气。丹田炼气为内丹术的重要步骤。单纯的性功、调息等是不讲三丹田的。《五绝·示众第四首》曰：“最爱三田宝。”<sup>③</sup>“三田宝”一般指精气神，为炼内丹的药物。

《七律·答清河氏》曰：

只恐丹砂脐下去，重教白雪耳边来。<sup>④</sup>

《水龙吟·夜晴》曰：

从兹宝瓶坚固，玉浆时泥。<sup>⑤</sup>

这里的“丹砂”比喻“精”，“宝瓶”比喻肾宫，皆强调固精，为内丹修炼必须注意的事项。

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第4页下、51页下。

② 同上，第11页下。

③ 同上，第33页下。

④ 同上，第5页下。

⑤ 同上，第41页下。

《望蓬莱·游兴》曰：

修炼事，地轴锁天关。<sup>①</sup>

《桃园忆故人·答丹阳》曰：

百尺孤松影下，独弄周天卦。<sup>②</sup>

内丹修炼将人体视为小宇宙，会阴部为地，脑中为天，所谓“地轴锁天关”大概就是下固精、上守神之意。内丹修炼用易卦的卦象变化指导火候，所以称“独弄周天卦”。

上述诗词句都不大可能用来寓言性功。这些虽是只言片语，但可以证明丘处机炼内丹。王重阳和其他六子的诗词集中也有不少此类例证。

王栖霞、马丹阳等语录只是强调性命双修的最终目的在于明心见性，强调修性高于修命，指示学人不要沉滞于命功而将性功置于次要地位，并无要人只修性不修命之意。早期全真教是向信徒传授内丹术的。

第四，王重阳与钟吕的关系。

陈铭珪《长春道教源流》正确地指出，王重阳不可能从钟离权、吕洞宾亲受丹法，全真教始自王重阳。但他认为张大钟吕为祖师之说始自《金莲正宗记》。其曰：

考《长春磻溪集》述其师行教事甚伙，无一字及钟吕。《集》中唯《题钟吕画》一诗……泛为称赞，不作私淑景行语也。当日张大其说，实始于樗栎道人，时长春化去已十余年矣。<sup>③</sup>

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第51页下。

② 同上，第57页上。

③ 《长春道教源流》卷一，第12页上。

既然丘处机尚未尊钟吕，王重阳时则更无论矣。此说与事实不符。

《世宗挽词小引》记载丘处机于大定戊申春二月于燕京供奉吕洞宾之事，曰：

己巳，奉圣旨塑纯阳、重阳、丹阳三师像于官庵，彩绘供具，靡不精备。<sup>①</sup>

所谓“奉圣旨”，即奉金世宗的旨意。金世宗的旨意或者是批准丘处机的请求之意，或者是根据丘处机的介绍而主动下令，已示承认全真教之意。无论哪种情况，均表明丘处机早已奉钟吕为祖师。

丘处机的师兄们也奉钟吕为严师。马钰《满庭芳·赴莱州黄箓大醮作》曰：

祖师钟离传吕，吕公得，传授王公。王公了，秘传马钰，真行助真功。<sup>②</sup>

谭长真《酹江月》曰：

吾门三祖，是钟吕海蟾，相传玄奥。<sup>③</sup>

七真奉钟吕为祖师的诗词还有很多。

王重阳的词《酹江月》也奉钟、吕、海蟾为祖师，曰：

正阳的祖，又纯阳师父，修持深奥。更有真尊唯是叔，海蟾同居三岛。弟子重阳，侍尊玄妙。手内擎芝草。归依至理，就中偏许通耗。<sup>④</sup>

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第24页上。

② 《洞玄金玉集》卷十，《道藏》第25册第618页下。

③ 《水云集》卷中，《道藏》第25册第852页下。

④ 《重阳全真集》卷三，《道藏》第25册第710页中。



《磻溪集》和七真诗词可以说明这首词不是后人篡改的。张大钟吕为祖师之说，实始自王重阳。

#### 第五，早期全真教与符箓。

元代王恽、徐琰、虞集、柳贯文、辛愿、张起岩诸儒盛赞早期全真教修持大略以识心见性、除情去欲、忍耻含垢、苦己利人为之宗，合于老庄本旨，与方术、符箓、烧炼、章醮等异端、末流不相干。这些赞词的前一半正确，后一半则偏颇。陈铭珪道长《长春道教源流》和陈垣先生《南宋初河北新道教考》是两部研究全真教的开拓性著作，资料翔实，多有创见，许多观点至今仍有生命力。但二位前贤大概受元儒碑刻、文集偏颇之处影响过深，有些结论不尽准确。陈铭珪认为丘处机于长春宫设金箓周天醮，是应金世宗之诏不得已而为之<sup>①</sup>。陈垣先生则明确地说：“全真不尚符箓烧炼。”<sup>②</sup>这两种说法不合事实，均由于为元儒所蔽。陈铭珪还有几点不够全面的看法，前面已述。

从《磻溪集》看，丘处机从磻溪时期到栖霞时期，从未停止主持斋醮活动。他曾在虢县和陇州修过朝真醮、下元醮，在山东修过黄箓醮，在这几个地方主持过以谢恩、祈福、求雨和济度为内容的斋醮，在燕京奉旨作高功法师，主万春节醮事。丘处机主持的斋醮是标准的道教斋醮。斋醮活动中建有坛场。词曰：

开坛阐化，垂恩普济，凡一月，于中建成三会（《恣逍遥·赠道友》）<sup>③</sup>。

《七律·昌阳黄箓醮》曰：

① 《长春道教源流》卷三，第26页上下。

② 陈垣《南宋初河北新道教考》，第3页。

③ 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第56页下。

十月昌阳五谷饶，追思黄箓建清标。华灯羽服罗三殿，绛节霓旌下九霄。法事升坛千众集，香云结盖万神朝。从兹降福穰穰满，一县潜推百祸消。<sup>①</sup>

斋醮活动中有表奏。词曰：

牒奏三天主，声闻九地司，存亡福庆已潜资。（《悟南柯·下元醮》）<sup>②</sup>

斋醮活动中诵步虚词。《步虚词第二》曰：

宝炷成云篆，华灯簇夜光。星河初灿烂，钟磬乍悠扬。醮主承嘉会，虔心祷上苍。诸仙来顾盼，接引下虚皇。<sup>③</sup>

大型道教斋醮活动离不开符箓。《古调·登州修真观建黄箓醮》详细描述了一次大型道场，特别突出了符在斋醮活动中的作用。其中曰：

承安四年冬十月，大兴黄箓演金科。赤书玉字先天有，白简真符破邪久。三级瑶坛映宝光，九卮神灯摘星斗。巉岩破钱鄂鄆都山，列崎升仙不可攀。四夜严陈香火供，九朝时听步虚环。<sup>④</sup>

“赤书”、“玉字”、“真符”皆指符。“白简”为表章。全真教传戒也离不开符。《七律·福山县黄箓醮感应》之小序曰：“明昌甲寅秋九月建黄箓于福山县，二十八日午后，将传符受戒。”<sup>⑤</sup>

《长春真人西游记》记述丘处机西游往返途中以及回到天长观主

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第9页下~10页上。

② 同上，第53页下。

③ 同上，第23页下。

④ 同上，第27页下。

⑤ 同上，第7页上。

管天下道教时期，继续主持了不少场斋醮。其他全真诗词集也有不少记述王重阳和其余六子主持一场场斋醮的诗词，有些诗词也记述了早期全真教使用符箓的情况。

《磻溪集》中还有一首值得注意的颂《赞道》，其曰：

前贤后圣无差别，异派同源化执迷。太一、混元开户牖，玄真直指上天梯。<sup>①</sup>

这首颂明确地宣称全真教在基本信仰方面与传统道教相同，从传授上讲是同一祖源。这表明早期全真教不仅主张儒释道三教合一，而且继承了传统道教。

《金史·章宗本纪》曰：

（明昌二年冬十月）禁以太一、混元受箓私建庵室者。<sup>②</sup>

耶律楚材《西游录序》曰：

全真、大道、混元、太乙、三张，左道之术，老氏之邪也。<sup>③</sup>

“太一”即金代太一教，传太一三元法箓之术，以符药济人。“混元”不知何派，当亦属符箓派之列。丘处机《赞道》颂至少表明早期全真教并不排斥符箓派。

早期全真教也使用符箓，不足为奇。

（原载《中国道教》1994年增刊，第79～92页）

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册第23页上下。

② 《金史》第1册，第219页。

③ 耶律楚材著、向达校注《西游录》，序第1页，中华书局1981年版。

## 读丘处机栖霞时期的记游诗和山水诗

丘处机自明昌二年（1191）十月从陕西回到故乡栖霞，从此定居山东十年，直至兴定四年（1220）正月离莱州昊天观应召北行为止。学者们将丘处机的这十年，称为他一生中的栖霞时期。丘处机诗词集《磻溪集》中，辑录了不少栖霞时期的作品。

丘处机将栖霞时期的生活称为“大隐”。《次韵答奉圣州节度使移刺仲泽佳什》曰：“忘机不用苦清谈，大隐何烦住小庵？”<sup>①</sup>按照一般的说法，“大隐隐于朝”，“小隐隐于野”，常住于深山宫观、悠游于海角天涯，应当属于小隐。丘处机没有解释为何自称大隐。是否因为他与金朝皇帝保持着密切联系呢？不得而知。

丘处机将这种生活又称为“和光同尘”。《秋旦与蓬莱道友游西溪》曰：“临水登山跨晓风，虚心瞪目俯秋空。云迷海峤沉沉碧，日射天轮灿灿红。游兴不随他物转，和光聊与世尘同。三年四度乘嘉会，又到山西涨海东。”<sup>②</sup>丘处机说自己出游没有世俗的目的，但表面上和大家一样，以此为韬晦之计。

---

① 《磻溪集》卷一，《道藏》第25册第815页下，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印版。

② 同上。

丘处机栖霞时期的和光同尘与钟情山水是分不开的。《平山堂四首之四》曰：“三竿红日眠犹在，十里青山坐对闲。不觉人来幽圃外，时惊犬吠白云间。无心自得成长往，了一何须问大还？只恐逡巡下天诏，悠扬无计乐平山。”自注曰：“聊戏之耳。”<sup>①</sup>丘处机说他惟恐上天下诏让他成仙，使他无法继续在平山堂享受清闲。这虽是戏言，但也表达了丘处机对山水的钟情。

“了一何须问大还”，字面意思是说只要努力悟道（了一），无须修炼内丹（问大还）。俗话说：锣鼓听声儿，听话听音儿。有些话不能只看字面意思，需放到语境中弄懂其真正涵义，甚至要听出弦外之音。这句话使用的是推向极端以加强语气的文学手法。这里的“了一”实际是指隐居山野，即“三竿红日眠犹在，十里青山坐对闲”，即“无心自得”。所谓“了一何须问大还”，是以无须修炼内丹的极端感慨而极言山水之乐，表达了丘处机钟情山水的强烈感情，是充满感情色彩的文学语言，读者不可误以为丘处机真的不要内丹修炼。

《平山堂四首之三》曰：“山堂昼静客来稀，匝坐亭亭列翠微。碧汉无瑕红日转，青山不动白云飞。参差万有彰神化，渺邈三灵合范围。终始盖由清净道，人能天地悉皆归。”<sup>②</sup>《常清静经》曰：“人能常清静，天地悉皆归。”在青山环抱之中，丘处机静静地注视着太阳东升西落，体悟着大自然的伟大，感谢山水带给他内心的清静。

《游鳌山二十首之三》曰：“初观山色有无时，十日迁延尚未之。咫尺洞天行不到，空余吟咏满囊诗。”<sup>③</sup>丘处机陶醉于鳌山（今崂山），不停地吟诗颂词。他细细游览了十天，还没有将山中景点全部走到，诗词稿倒是装满了行囊。由此可见他对奇山丽水的钟情。

① 《磻溪集》卷一，《道藏》第25册第813页下。

② 同上。

③ 《磻溪集》卷二，《道藏》第25册第819页下。

《游鳌山二十首之六》曰：“佳山福地隐仙灵，万壑千岩锁洞庭。造化不教当大路，为嫌人世苦膻腥。”《游鳌山二十首之七》曰：“牢山本即是鳌山，大海中心不可攀。上帝欲令修道果，故移仙迹近人间。”<sup>①</sup>丘处机说造化嫌人世苦膻腥，所以不教鳌山当大路，上帝欲令世人修道果，所以将鳌山从大海中心移到距离人间不远的地方。丘处机用神话巧妙地解释鳌山优越的地理位置，颇具艺术匠心。《磻溪集》卷二《再游鳌山复留题二十首之二十》曰：“道力神功不可言，生成万化独超然。大海岳知轻重？没底空浮万万年！”<sup>②</sup>丘处机形容鳌山像浮在大海上一样，这一比喻的确生动逼真。丘处机钟情鳌山，所以写下了这些佳作。

拙文《从〈磻溪集〉看丘处机的苦修与隐居》说：丘处机栖霞隐居时，仍钟情于山水，仍喜爱花木，仍喜爱吟诗。<sup>③</sup>在和光同尘的十年大隐生活中，丘处机写下大量记游诗和山水诗。这些诗中的纪事部分，可以作为史料用。其中的抒情部分，或含蓄委婉或比较坦率地展示了丘处机的内心世界和思想。这些展示，与丘处机其他诗词及文章相互印证，可以加深我们对丘处机的了解。本文仅选择一些丘处机栖霞时期的记游诗和山水诗，对拙文《从〈磻溪集〉看丘处机的苦修与隐居》做补充阐述。凡自认为彼文已经叙述得比较清楚者，不再赘述。

---

① 《磻溪集》卷二，《道藏》第25册第819页下。

② 同上，第821页上。

③ 《中国道教》1994年增刊《武当山中国道教文化研讨会论文集》，第86页。在1993年10月的研讨会上，笔者提交了论文《从〈磻溪集〉看丘处机的苦修》。笔者拿到《中国道教》1994年增刊《武当山中国道教文化研讨会论文集》时，发现拙文被砍掉了上篇全部、下篇的两段和上下篇所有的注释，并且出现了不少排版错误。笔者遂将上篇另定名为《〈磻溪集〉创作时间考》，发表于《文献》1994年第4期；将下篇第一部分另定名为《从〈磻溪集〉看丘处机的苦修》，发表于《道家文化研究》第9辑（上海古籍出版社1996年版）。

## 一、成仙思想

丘处机常将高山比为仙山，从自然景象联想到道教修炼。对一般诗人来说，这是常用的艺术手法。对丘处机来说，就不仅仅是艺术手法了。应当说，这也是他的成仙思想的自然流露。

《登道士谷山》曰：“淡荡春风暖，暄和晓日迟。寒裳登诘屈，绝顶玩幽奇。北海洪涛阔，南山大泽危。东风青鸟下，西岭白云垂。眼界空濛极，烟光缥缈随。精神何洒落，道德自扶持。仿佛丹青外，参差碧汉涯。那烦采芝术，直赴上仙期。”<sup>①</sup> 道士谷山如同仙境，令人脱凡超俗、飘飘欲仙。丘处机登临绝顶，产生了不必服用长生不老药即可以立地飞升之感。

《题艾山》曰：“一朵黑云寒，亭亭杳霭间。天垂沧海阔，地镇白云闲。五岳名虽隐，三神道可攀。时观触石化，甘露沃尘寰。”<sup>②</sup> 艾山的名气比不上五岳响亮，但有三神道可以攀登，丘处机对此非常赞赏，言外之意是艾山并不比五岳逊色。

《望昆崙》曰：“旧隐昆仑地，东南一望嘉。玉峰排海岳，云锦散天花。气郁钟三秀，神清迈九华。时当春雪霁，盈眼白朱砂。”<sup>③</sup> 一场大雪覆盖了昆崙山，将群峰装点为玉峰。白雪仍在漫天飞舞，丘处机将满目白雪比喻为炼丹药物朱砂。

《登蓬莱阁》曰：“一上蓬莱阁，虚心瞪目遥。云移山自长，水到海还消。俯视蛟龙窟，旁观鸟鹊桥。何忧远轻举？咫尺近丹青。”<sup>④</sup>

① 《磻溪集》卷三，《道藏》第25册第826页中下。

② 《磻溪集》卷四，《道藏》经25册第828页上中。

③ 同上，第828页中。

④ 同上。

丘处机登上蓬莱阁，高兴地宣称仙宫近在咫尺，说不必发愁了，距离成仙的日子不远了。

## 二、劝人归隐，劝人修真

《平山堂四首之一》曰：“年年三伏上平山，山上游人绝往还。目视青霄云澹澹，身横碧落性闲闲。孤高迥出林峦表，旷望殊非海岱间。白日红尘车马客，谁能到此一凭栏？”<sup>①</sup> 隐居在栖霞平山太虚观寂静的平山堂里，丘处机日与青山白云相伴，神游虚空，悠闲自得。想到那些身不由己、终日奔波劳碌的富豪显贵，丘处机对自己的生活感到无比欣慰。

《平山堂四首之二》曰：“山堂高洁倚天凉，天外清风入坐长。青鸟有时来顾盼，白云终日自飞扬。金坛玉宇知何在？绛阙琼楼古未详。争似山家休歇去，身心不动到仙乡。”<sup>②</sup> 丘处机明知故问道：“古代帝王将相、豪门贵族们的那些金殿玉宇还存在吗？”他自答曰：“早就不见了。”鉴古知今，丘处机的结论是：不如回归田园山林，使疲惫的身心得到清静休息，那才是神仙的生活。这既是丘处机的心得体会，又是对帝王将相、豪门贵族的忠告。

《中秋诗十五首之十五》曰：“百岁光阴瞬息间，中秋几度得闲颜？不如炼性如秋月，晃朗身心自在闲。”<sup>③</sup> 丘处机仰望中秋圆月，联想到人应当炼性。

《竹轩》曰：“小轩幽槛不栽花，只种琅玕主岁华。直节自非凡草木，虚心真合道生涯。风吹瑟瑟香还冷，雨洗涓涓净更嘉。不待岁寒

① 《磻溪集》卷一，《道藏》第25册第813页中。

② 同上，第813页中下。

③ 《磻溪集》卷二，《道藏》第25册第821页中。



方见重，吟窗朝夕思无邪。”<sup>①</sup> 丘处机隐居太虚观中，吟颂幽竹，比喻修性。

《避事过盖公岵》曰：“乘闲杖策蹑仙踪，度石穿林望盖公。西海有云波惨澹，东山初日气濛濛。崎岖万壑深潜迹，牢落三州暗转蓬。出处自非心染着，从教著棒打虚空。”<sup>②</sup> 眼观云气遮蔽大海高山，丘处机以之比喻心性被尘染，联想到修道者勘破虚空，明心见性。

### 三、教务活动

拙文《从〈磻溪集〉看丘处机的苦修与隐居》说：“教务活动是丘处机栖霞时期生活的主题……丘处机忙于教务。他穿梭般往返于山东各宫观之间，主持斋醮活动，视察教团，也免不了题字、题诗、礼仪应酬。”<sup>③</sup> 彼文分析了丘处机的传教热情、远大抱负、与达官贵人的交往等。此外，还可以看到以下几点：

#### 1. 使命感

《过盖公岵山》曰：“岵石崎岖马不禁，溪风萧飒虎难寻。山横剑戟参差大，气郁烟霞晦蔼深。道众不游闲景色，天涯都是好丛林。因循北海修黄箓，宛转东莱谒翠岑。”<sup>④</sup> 丘处机循北海、转东莱，走遍山东的山山水水。丘处机表白说，他并无游山玩水之心，而是到各地宫观去从事教务。

《游鳌山二十首之十七》曰：“白发苍颜未了仙，游山玩水且留

① 《磻溪集》卷一，《道藏》第25册第815页中。

② 同上，第814页下~815页上。

③ 《中国道教》1994年增刊《武当山中国道教文化研讨会论文集》，第86页。

④ 《磻溪集》卷一，《道藏》第25册第814页下。

连。不嫌天上多官府，只恐人间有俗缘。”<sup>①</sup>丘处机再次表白，他之所以好似游山玩水、流连人间，是因为惟恐他在人间该做的事情还没有做完。

栖霞时期，丘处机承担起领导全真教团的责任，他将大隐与教务活动很好地结合了起来。《秋日艾山》曰：“秋风荡山岳，晓日驱云烟。嫩菊黄铺地，明霞翠扫天。登临思海峤，游戏挹山泉。巨石危犹壮，寒松老更坚。岩花香馥馥，涧草绿绵绵。遁迹潜行道，虚心不坐禅。观空虽自在，遇景且留连。放笔红尘外，驰名紫府边。犹惭金母诀，敢道玉皇宣。住世过三乐，安时迈七贤。韬光终返朴，应物且随缘。蝶梦惊千古，神游待百年。人人还得遇，口口自相传。”<sup>②</sup>“韬光终返朴，应物且随缘”，道出了丘处机将大隐与教务活动相结合的基本做法。

《登州修真观建黄箓醮》曰：“浑沦至道急如箭，反复阴阳自交战。太极茫茫造化开，平空落落神奇见。群生万象参差出，六合八紘妆点遍。跨古腾今逐日新，流形返朴随时变。有情无情不可穷，大智小智交相攻。不有圣贤开教化，那知动植本虚空？千经万论垂方便，宝笈琅函兴众善。自昔根源发杳冥，迄今道德犹光显。迩来天下教门兴，达士随方化有情。我亦周流三十载，还乡复到海边城。城南磊落修真观，气势清高接河汉。俯视沧茫渤澥深，仰观卓犖星辰焕。城中信士往来多，物外交朋意气和。承安四年冬十月，大兴黄箓演金科。赤书玉字先天有，白简真符破邪久。三级瑶坛映宝光，九卮神灯摘星斗。巉岩破钱酆都山，列峙升仙不可攀。四夜严陈香火供，九朝时听步虚环。千门万户生欢悦，六街三市齐铺设。金花银烛相辉映，表里

① 《磻溪集》卷二，《道藏》第25册第820页上。

② 《磻溪集》卷三，《道藏》第25册第826页中。

光明自通彻。忽闻空外显嘉祥，萧索轮囷有异常。玉帝传宣行大赦，仙童骑鹤下南昌。幽魂滞魄皆超度，白叟黄童尽钦慕。天涯好事未尝闻，压尽山东河北路。”<sup>①</sup>丘处机首先指出人类社会、动物、鬼界以及自然界的全部历史充满着战争、争斗，需要用道教提高民众的道德水准。丘处机自述他做到了随时随地宣道度人。随后他讲述在登州修真观建黄篆醮的经历，为人鬼皆得他的超度而感到高兴。

## 2. 与道友的交往

《中秋日与道友游诸潘，时有将赴秋闱者》曰：“爽气清高暑气阑，园林欲变锦纹斑。长风渡海来沙漠，短晷经天下玉关。设席邀宾龙树侧，鸣琴待月虎溪间。良朋自得真佳趣，不待蟾宫把桂攀。”<sup>②</sup>丘处机与道友同游，有共同语言，互相关心，建立了深厚的友情，他从中得到了莫大的快乐。

《途中作》小序曰：“明昌二年十月，余到栖霞。（明昌）三年五月，蓬莱道友相邀度夏。自后数年为例，五年相邀耳。”诗曰：“年年五月到蓬莱，麦秀金银次第开。野客充饥饶紫蕨，行人止渴待黄梅。云头勃勃连山耸，两脚涔涔拍海来。朱夏胜游多壮观，情如天网亦恢恢。”<sup>③</sup>丘处机用“天网恢恢，疏而不漏”比喻道友对他的真情大爱，足见他深深地感动。丘处机将用于法律的比喻移用于情感，可谓新奇。

## 3. 观察时局

《题莱州招远县云屯山观》曰：“云屯山上云冥冥，天风荡摇飞雨零。神奇幻怪不可测，千变万化无常形。云收雨霁杳无迹，但见群山罗翠屏。山高谷深复何有？白石磊磊松烟青。春风浩荡满山谷，直上

① 《磻溪集》卷三，《道藏》第25册第825页上中。

② 《磻溪集》卷一，《道藏》第25册第814页上。

③ 同上，第825页中下。

似欲趣天庭。心虚目极淡天阔，俯视漠漠环沧溟。昔居庵地走三郡，今为洞天朝万灵。虚空旧基作新观，万世不朽传佳名。”<sup>①</sup>丘处机为自己回到故乡又修建了一座宫观而满怀愉悦。“心虚目极淡天阔，俯视漠漠环沧溟”二句，丘处机写自己远望天际、俯瞰群山的情景。我感到，这也是丘处机正在统观宋金元政治斗争及军事斗争错综复杂局面的写照。他等待着全真道大发展的时机。

#### 四、爱民思想

拙文《从〈磻溪集〉看丘处机的苦修与隐居》说：“栖霞时期丘处机的古代人道主义思想有所发展，主要表现为反战，表现为和平主义。”<sup>②</sup>栖霞时期丘处机的古代人道主义思想，还表现为爱民思想。

《磻溪集》卷四《博州战姑庭楸诗》小序曰：“聊城之南，邹氏之室，有战姑者，本蓬莱人。生含巧思，以彩缕纫结鸟兽鱼虫花草之类，随物变态，不待规模，而应之于手。其精理过于生者远甚。自中年后守寡，信道甚笃，建庵设食，以待四方烟霞之侣，且有日矣。无何，佻薄者构成谤讟之私，用浼松筠之操。姑知不易明辨，即会其戚属，指庭下枯楸而祝之曰：‘今仙圣在上，妾身若无毫发过，愿树复荣，苟或不然，是妾自负矣，吾誓不与若等共天日！’祝后岁几半，杳无朕兆。里人笑而嘲之曰：‘医树若生，不特尔之贞，而我亦富且贵矣！’姑闻之春梦然。彼楸树者，以大定庚子岁始植，既植即死，风摧雨剥，殆几五稔，形质朽残，固无生理。越明年建巳之夏，即姑始祷之月也。忽尔灵芽笋发于枯树之下，状如朱草，日引修条茂叶，

<sup>①</sup> 《磻溪集》卷三，《道藏》第25册第825页下。“春风”原作“春游”，“佳名”原作“佳铭”，据《元诗选二集》卷二五《云屯山》诗改。

<sup>②</sup> 《中国道教》1994年增刊《武当山中国道教文化研讨会论文集》，第88页。

蔽于阶砌。予初在陕右，屡闻是说，然未详所见。逮明昌辛亥，途经此州，闻闾里赞道。及寓宿于姑之家庭，而后悉其事为不诬。自树之复荣，于今六载矣。高可倍寻，枝干扶疏，异于凡木。其旁枝四出，偃蹇遒劲，森然有拔俗凌云之气象。长春先生曰：‘至诚感物，明德动天，战姑之谓乎？孰谓道之云远？人病不诚其德耳。’因得四十字，用纪不神之应。时某年月日。”诗曰：“外口生非谤，虚心祷证明。长楸根已烂，朽卉笋重荣。孟氏悲黄竹，田真叹紫荆。昔年闻孝义，今日表忠贞。”<sup>①</sup>

博州战姑是虔诚的贞节的道教徒，名誉受到致命伤害。势单力薄的她，为了捍卫自己的名誉，不惜以自己的生命发重誓。其至诚感天动地，枯楸竟奇迹般地复荣，轻佻恶毒的诽谤不攻自灭。丘处机自终南返栖霞途中闻此事。丘处机将她比为汉代梁鸿之妻孟光。孟光好道安贫、举案齐眉，在中国古代被视为烈女的楷模。《穆天子传》卷五记载，穆天子南游嵩山，遇见严寒天气，北风呼号，雨雪交加，有人冻死。穆天子作诗三章以哀民，诗歌开头曰：“我徂黄竹。”丘处机以悲黄竹的典故表达了对弱势者战姑的同情。南朝梁吴均《续吴谐记》载：汉代田真三兄弟决定分家，并决定将堂前紫荆树砍倒截为三段平分。紫荆树不砍即枯死，状如火燃。三兄弟心灵受到震撼，复决定不分家，紫荆树立即复活。丘处机将枯楸复荣的奇迹与紫荆复活的故事相提并论，以此称赞战姑，歌颂正义。

《昌阳黄箬醮》曰：“十月昌阳五谷饶，追思黄箬建清标。华灯羽服罗三殿，绛节霓旌下九霄。法事升坛千众集，香云结盖万神朝。从兹降福穰穰满，一县潜推百祸消。”<sup>②</sup>丘处机在昌阳作黄箬醮法事，

① 《磻溪集》卷四，《道藏》第25册第827页上中。

② 《磻溪集》卷一，《道藏》第25册第814页下。

祈愿消除全县民众的灾祸。

《中秋诗十五首之三》曰：“初离海峤有余清，万国欢心贺太平。但愿宝光无晦朔，不教天质有亏盈。”《中秋诗十五首之四》曰：“浑金璞玉上天衢，抱雪凝霜耀太虚。四海百川无不鉴，群生万象悉安居。”《中秋诗十五首之八》曰：“碧汉峥嵘自有期，天光照耀本无私。却忧下土昏魔重，不见金轮出现时。”《中秋诗十五首之九》曰：“团团皓月挂空虚，百炼青铜鉴不如。一切水中皆影现，群魔摘胆尽消除。”《中秋诗十五首之十二》曰：“年年此际杀生多，造业弥天不奈何。幸谢吾皇严禁切，都教性命得安和。”《中秋诗十五首之十三》曰：“圣主登基万物安，仁风灭杀自朝端。邦君士庶皆修德，好放蟾光与众看。”<sup>①</sup> 丘处机祝愿天光照耀、群魔尽除、君民修德、万国太平、四海安居、百姓性命安和。

《武官梨花》曰：“白帝离金阙，苍龙下玉京。地神开要妙，天质赋清英。色贯银蟾媚，香浮宝殿清。参差千万树，皎洁二三更。艳杏无光彩，妖桃陪下情。梅花先自匿，柳絮敢相轻。最好和风暖，尤佳丽日晴。游人期放旷，羽客贺升平。未许尘埃染，常资雨露荣。郭西传旧迹，山北耀新声。烂熳莺穿喜，扶疏鹊踏惊。琳宫当户牖，芝室近檐楹。绰约姑山秀，依稀华岳精。会看年谷熟，普济法桥成。”<sup>②</sup> 丘处机祈求丰收、天下普济。

## 五、钟吕

拙文《从〈磻溪集〉看丘处机的苦修与隐居》说：“丘处机早已

---

① 《磻溪集》卷二，《道藏》第25册第821页上中。

② 《磻溪集》卷三，《道藏》第25册第826页中。

奉钟、吕为祖师。”<sup>①</sup> 现补充一例。

《潍州城北千户新观》曰：“清闲不在苦幽栖，心上无尘到处宜。北海葱葱郡城角，地多花木景多奇。昔年车马空撩乱，今日翻为玉清观。观中游戏是何人？天下往来都散汉。池塘寂寂锁烟霞，大宝莲开十丈花。借问经营谁施主，袭封千户太均家。”<sup>②</sup>

诗中说在潍州城北风景秀美、交通方便之处修了一座玉清新观，观中盛开着莲花。又指出这座宫观是施主袭封千户太均家捐款修建的。新修玉清观这件事，表明全真道在潍州得到发展，受到上层官僚士绅的信奉。钟离权盖为晚唐后梁后唐人。北宋神宗和哲宗二帝时期有两位方士扮演钟离权和吕洞宾，确立了钟吕丹法。<sup>③</sup> 宋徽宗时的《宣和书谱》卷十九描画了扮演钟离权者的非凡相貌、超群气质。其中说钟离权“自称天下都散汉”。“观中游戏是何人？天下往来都散汉”一句，可以理解为王清观供奉着倜傥不羁的神仙钟离权，也可以解释为神仙钟离权化为凡人，混迹于信众中，也来参加玉清观的开光典礼。无论何种解释，这句话为全真道信奉钟吕提供了又一条证明。

## 六、斋醮

拙文《从〈磻溪集〉看丘处机的苦修与隐居》说：“从《磻溪集》看，丘处机从磻溪时期到栖霞时期，从未停止主持斋醮活动……丘处机主持的斋醮是标准的道教斋醮……大型道教斋醮活动离不开符箓。《古调·登州修真观建黄箓醮》详细描述了一次大型道场，特别突出

① 《中国道教》1994年增刊《武当山中国道教文化研讨会论文集》，第91页。

② 《磻溪集》卷三，《道藏》第25册第825页中下。

③ 《钟吕金丹派的形成年代考》，《天问》丙戌卷，第347~370页，江苏人民出版社2006年版。

了符在斋醮活动中的作用。”<sup>①</sup> 需要补充说明的是，丘处机并不是将斋醮仅仅作为增加香火的手段，而是出自他的信仰。

《灵虚观赏梨花》曰：“妙景从来说武官，周天回斡暮春看。千株白锦霜凝雪，一派香风吐麝兰。羽客徘徊升月榭，高真依约下星坛。神功暗结灵虚秀，化作无边碎玉团。”<sup>②</sup> 丘处机将香雪海般的梨花解释成道士召神、神功妙化的杰作，这当然也是文学语言，但也表明了他对斋醮的熟悉和相信。

《福山县黄箓醮感应》序曰：“明昌甲寅秋九月，建黄箓醮于福山县。二十有八日午后，将符笈受戒，有鹤十一盘至，自西北翱翔乎坛之上，终夕不去。越一日，请圣问，闻天关震响，北极下红霄光烛于地，可辨纤悉，三州士民靡不见之者。”诗曰：“华灯照耀积金山，人在蓬壶咫尺间。下士倾心开地府，高真威力动天关。千门列祭严香火，万口同声启笑颜。三界十方功德备，彩云仙鹤自回还。”<sup>③</sup> 此诗描写明昌甲寅（1194）农历九月于福山县建黄箓醮将授戒时，出现祥瑞的情景。第一天的祥瑞是 11 只仙鹤翱翔于醮坛上空。第二天的祥瑞是天上出现红光。丘处机将祥瑞的出现归功高功的通神。

（原载赵卫东主编《问道崑崙山——齐鲁文化与崑崙山道教国际学术研讨会论文集》，第 21~33 页，齐鲁书社 2009 年版。“问道崑崙山——齐鲁文化与崑崙山道教国际学术研讨会”，2008 年 10 月 9~12 日，牟平）

① 《中国道教》1994 年增刊《武当山中国道教文化研讨会论文集》，第 92 页。

② 《碣溪集》卷一，《道藏》第 25 册第 816 页上。

③ 同上，第 813 页中。



## 丘处机对民族团结和元朝统一中国的贡献

丘处机（1148—1227），字通密，自号长春子，世居登州栖霞（今属山东省）。他 19 岁出家，拜道教全真道创始人王重阳为师。他是金元之际著名的宗教思想家、宗教领袖和诗人。公元 1227 年丘处机逝世，留有著作《磻溪集》等。他的遗蜕埋藏在现今北京白云观的丘祖殿内。丘祖殿建于公元 1228 年，原名“处顺堂”，是全真龙门派后代奉祀丘处机真人的祖堂。殿堂正面，丘处机的塑像神情庄重，色彩鲜艳。

王重阳有七大弟子，人称全真七子。在全真七子中，丘处机入道晚，成道也晚。丘处机似可划归为大器晚成型的人物。但恰恰是他，将全真道推向了鼎盛。他在政治上的主要作为就是增进民族团结，尽可能地减少战争带给人民的苦难，客观上为促进元朝统一中国做出了贡献。

金元之际是我国历史上第三次民族融合的高潮。尤其是成吉思汗西征之后，大批的欧洲人、西亚人在动荡中涌入中国北方，契丹族、党项族、女真族人也纷纷落户中原。丘处机不存民族偏见，承认女真族和蒙古族入主中原建立政权的合法性，同时从人道主义的高度反对战争中的残暴行为，劝说统治者济世爱民。丘处机同少数民族政权最

高领导人建立了良好的个人关系。全真教的发展，一度得到金世宗的呵护。全真道的鼎盛，成吉思汗的支持起到关键作用。金世宗和成吉思汗对全真教的支持，离不开丘处机的谏言和人格魅力。金元二朝为他大器晚成提供了历史舞台，丘处机抓住了金世宗和成吉思汗接见的契机成就了伟大的事业。这使丘处机也作为杰出的政治家，在史册上刻下了自己大写的名字。

公元 1174 年，丘处机入磻溪穴居六年，乞食度日。后又赴陇州龙门山隐居七年修道。这段时期在他交往的人士中，既有汉族平民百姓、知识分子，更有女真族王公显贵、文官武将。金朝各级官员慕名向他索诗，同他唱和或召见他。从《磻溪集》的诗词中可以看出他与官员交往的一些情形，如《上丹霄·答陇州防御裴满镇国》、《七律·岭北西京留守夹谷清神索》、《七律·答曹王妃休休道者书召》、《七律·次韵答奉圣州节度使移刺仲泽佳什》等。

公元 1188 年，他受到金世宗的召见。金世宗向他问养生与治国之道。丘处机回答说养生贵在寡欲，治国以保民为本。丘处机又向金世宗讲述“天人合一”之理。金世宗十分赞赏，赐道袍巾冠，请他下榻天长观（今北京白云观），令他主持万春节醮事，令他在京城修建宫庵供奉王重阳等的塑像，特别赐上林桃以示尊重。1189 年金世宗逝世，丘处机在旅途中得到噩耗，悲痛万分，写诗哀悼曰：“哀诏从天降，悲风到陕来。黄河卷霜雪，白日翳尘埃。自念长松晚，天恩再诏回。金盘赐桃食，厚德实伤哀。”他念念不忘金世宗赐桃，表达了对金世宗礼遇的感激之情。金世宗史称明君，他执政时金朝有一段中兴时期。丘处机写诗哀悼，也是对这位女真族明君的赞誉和追思。公元 1191 年丘处机返回山东栖霞。他借金世宗优礼之威势，修建太虚观。金章宗赐额，李元妃加赐《玄都宝藏》六千余卷，更增加了丘处机的声望。丘处机以太虚观为中心，广为传教，女真族达官贵人争相

敬事。

丘处机与金朝皇帝和上层的交往，不同于一般的君臣、官民关系，也不仅仅是普通的政教双方相互的利害需要。一般认为道教是汉族的宗教。这种看法虽然片面，但道教徒以汉族为多，道教文化以汉族文化为主，也是事实。丘处机身为汉族和道教领袖，其交往显示了道教对少数民族的开放态度，表达了多数汉族民众对女真族明君和贤吏的拥戴。金朝皇帝和上层身为女真族，其交往做出了保护汉族群众的宗教信仰的姿态，包含着学习汉族文化的含义。这些归根到底是民族团结的古代佳话。

丘处机在山东栖霞传道时，中国分裂为南宋、金、西辽、西夏、大理等割据政权，随后蒙古汗国兴起割据北方。几大政权竞相逐鹿中原。由于丘处机名气极大，南宋、金和蒙古三个政权都争相延请他。那时一代天骄成吉思汗率铁骑正大举西征。丘处机审时度势，拒绝了金宣宗和南宋宁宗召见，于公元 1220 年毅然接受成吉思汗之邀，决定西去雪山（今阿富汗境内兴都库什山）行营拜见。那是连年战争、生灵涂炭的年代。丘处机作诗形容说：“十年兵火万民愁，千万中无一二留。”他表白应召西行，是为了救民。他在诗中说：“去岁幸逢慈诏下，今春须合冒寒游。不辞岭北三千里，仍念山东二百州。穷急漏诛残喘在，早教身命得消忧。”他预见到蒙古汗国将统一中国，解救民的问题要依靠成吉思汗。历史证明了他的高瞻远瞩。于是，他不顾 72 岁高龄，率领 18 名弟子，跋山涉水数万里，终于在印度河上游的行营拜见了成吉思汗，往返历时 4 年。他为了高尚的事业表现出的大无畏和坚韧不拔的精神，亦令人钦佩。其弟子李志常将西行经过记录下来，写成名著《长春真人西游记》。

丘处机一行在万里西行的过程中，沿途向各族群众传道，招收信徒。在行至今天的蒙古西部科布多时，丘处机将弟子宋道安、李志常

等留下，建立了全真道观，成立全真教的组织。丘处机沿途广施善事。在中亚的撒马尔罕等地，他利用成吉思汗赐予自己的粮食熬粥施舍给饥民。丘处机所到之处，得到了各州县和行省文武官员的迎送，受到了盛大欢迎和隆重接待，深受人民群众的拥戴。在途经蒙古境内的大石林牙（今吉尔吉斯伏龙芝）、塔什干、邪米思干（今阿富汗境内）等地时，当地人民纷纷捧出美酒佳肴，“以彩幡、华盖、香花前导”，载歌载舞夹道迎送，场面蔚为壮观。

丘处机西行往返，除从金朝地界出发外，其余路程基本上横穿蒙古汗国辖区。他经过的地方一部分属于今天中国的领土。丘处机对沿途各族人民手足情深，各族人民也热爱祖国内地来的高道。对这部分地方来讲，丘处机西行是一次增进民族大团结的长途访问。丘处机的足迹还遍及今蒙古、吉尔吉斯斯坦、哈萨克斯坦、乌兹别克斯坦、阿富汗诸国。他将中国传统文化展示给各国群众，带去了中国各族人民的友谊，增进了中华民族与中亚各族人民之间的了解，不愧为中外民族文化交流的先驱和使者。对这些地方来讲，丘处机西行也是中外文化交流史上的一个壮举。

丘处机到达成吉思汗西征军后，随军征战、驻扎数月之久。丘处机多次在成吉思汗的大帐内与他单独长谈，耶律楚材作记录。耶律楚材的记录，后被整理为《玄风庆会录》一书。成吉思汗希望长生，丘处机答复说：修仙须修阴德，必须去暴止杀。您起兵灭西夏和金是符合天意民心的，但务须禁止残暴杀戮，才能使事业最后成功。成吉思汗又问治国之方，丘处机回答说要以敬天爱民为本。丘处机还巧妙地借用雷震等自然现象，劝告成吉思汗应在蒙古汗国提倡孝道。丘处机特别向成吉思汗论述说，只有统一中原地区并将之治理好，才能称为大国。要想治理好中原，就必须爱民，让人民休养生息。

丘处机坦率诚恳，循循善诱，对成吉思汗的思想多有所触动。成

吉思汗高兴地宣布：“神仙是言，正合朕心。”他召集太子和其他蒙古贵族，要他们按丘处机的话去做，又派人将仁爱孝道的主张遍谕各地。成吉思汗后期统治中原的政策有所和缓，蒙古军队对中原有些武装反抗改镇压为招安。这些变化与成吉思汗接受丘处机的劝告当有一定关系。丘处机回到中原后，凡有蒙元将帅来拜见他，必定劝告他们不要杀人。群众有急难，他一定设法解救。知识分子被俘虏者，他尽力把他们救出来。他救活了许多人。后人歌颂他“救生灵于鼎镬之中，夺性命于刀锯之下”。

丘处机的高道风范，使成吉思汗大有相见恨晚之感。成吉思汗给予丘处机崇高的礼遇。丘处机返回中原时，成吉思汗下“圣旨”，授权丘处机全权掌管全国道教事务，免除宫观差役，命各地官府、部队切实加强保卫。丘处机借重成吉思汗的授权，在黄河流域大建全真教宫观百余座。他派弟子持度牒，招收战争中沦为奴隶和濒死者入道，因此而恢复自由人身份和活命者不下二三万人。影响所及，各阶层人士纷纷涌向全真教门下，文人、官吏以与全真教相交为荣，道教其他派别甚至佛教寺庙也挂起全真旗号。全真教“古往今来未有如此之盛”。

史书将蒙古军队的招安和丘处机“刀下救人”概括为“一言止杀”。“一言止杀”在一定程度上使蒙元统治者推行的残酷的杀戮政策有所收敛，有助于恢复中原地区的经济，缓和了一些民族矛盾，客观上为元朝统一中国做出了贡献。

丘处机还向成吉思汗介绍了自己关于儒释道“三教合一”的主张，用汉族传统文化开导成吉思汗。为丘处机论道作记录的耶律楚材出身于契丹族，是元代著名的政治家。元初他在窝阔台汗的支持下，进行改革，推行汉化政策，缓和民族矛盾，恢复和发展经济，为日后忽必烈统一全国打下了坚实的基础。耶律楚材的改革，与他同成吉思汗

一起听丘处机深入讲解“三教合一”，当有着密不可分的联系。

（原载《中国民族报》2004年2月13日，第311期，第3版。  
《三秦道教》2004年第2期转载，第31~32页）

## 张三丰其人的有无乃千古之谜

明成祖曾下诏寻访张三丰。此后，武当山被说成张三丰的本山，传说神仙张三丰经常显现人间，《明史》为张三丰立传，道教出现张三丰派，武术形成了张三丰拳法和流派，有人编辑了《张三丰全集》。明清两代，在兼有神奇方士、道派祖师和民众崇拜之神仙等多重身份者中，张三丰的知名度大概仅次于吕洞宾。

研究明清道教，绕不过张三丰。学者们已经将有关张三丰的资料爬梳殆尽。但对于张三丰其人的有无及生存年代的推断，一直言人人殊，至今仍不断有新人加入争论的行列。可惜得出正确结论的人极少。不少学者，证实了别人的误断，自己却陷入了另一种误断。或者自己虽然误断，却同时证实他人的误断。在道教研究中，这种纠误又误、误断纠误的论著，盖以对张三丰的研究中出现得最多。确论少而误断多的原因在于既具体又可靠的证据连一条都没有。

有关张三丰的资料多数属于后人误传或编造，两篇早期资料难辨真伪，而年代最早的明成祖的诏书语焉不详。误传或编造的资料，自不可信。面对模糊而雾里看花，面对空白而驰骋想象，也无法作结论。既具体又可靠的证据连一条都没有，只能说张三丰其人的有无乃明成祖留下的千古之谜。

## 一、《王征南墓志铭》之说不足信

康熙八年（1669）黄宗羲说宋徽宗曾召见武当丹士张三峰，并说张三峰拳法（内家拳）于明末清初传至王征南。黄宗羲撰《南雷文定·王征南墓志铭》曰：“有所谓内家者……盖起于宋之张三峰。三峰为武当丹士，徽宗召之，道梗不得进。夜梦玄帝授之拳法，厥明以单丁杀贼百余。三峰之术，百年以后流传于陕西，而王宗为最著。温州陈州同从王宗授之，以此教其乡人，由是流传于温州。嘉靖间张松溪为最著。”

黄宗羲之子黄百家从王征南学。康熙十五年（1676）黄百家《内家拳法》也说张三峰创内家拳：“张三峰既精于少林，复从而翻之，是名内家。得其一二者，已足胜少林。王征南先生从学于单思南，而独得其全。”

雍正年间，曹秉仁修的《宁波府志》卷三一《张松溪传》亦说宋徽宗曾召见武当丹士张三峰，说词与《王征南墓志铭》相同。其曰：“张松溪，鄞人，善搏，师孙十三老。其法自言起于宋之张三峰。三峰为武当丹士，徽宗召之，道梗不前，夜梦玄帝授之拳法，厥明以单丁杀贼百余，遂以绝技名于世。由三峰而后，至嘉靖时，其法遂传于四明，而松溪为最著。”

由《王征南墓志铭》引起，武术界关于张三丰究竟创立的是内家拳还是太极拳，内家拳或太极拳是不是张三丰创立的，长期争论不休。有人说除了北宋张三峰外，元明时还有一位张三丰，是后者创立了内家拳或太极拳。有人说除了这两位之外，还有第三位张三丰。1930年，唐豪《太极拳与内家拳》提出一个挑战性的观点，认为根本就没有张三峰或张三丰。他说：“张三丰之所以被称为仙人者，实



成祖隐访建文帝时所编造。”唐豪的观点遭到一些人激烈反对。

57年之后，以研究道教外丹术而著名的孟乃昌写了长篇论文《张三丰考》，指名反驳唐豪，很有代表性。孟乃昌认为黄氏父子所说的北宋张三峰就是张三丰，坚信黄氏父子的说法不会错。孟乃昌说：张三丰实有其人，但史料虽多而伪托泰半。史学大师黄宗羲、黄百家的早期记载为翔实。现存记载张三丰的史料，最早的为明代嘉靖年间的《太和山志》，其次就是沈德符《万历野获编》、郎瑛《七修类稿》等，时间稍后就是黄氏父子的记载。黄氏父子的记录是第一手记载，直接得自王征南。在全部张三丰记载中，其他作者没有哪一个具有黄氏这样博志多闻的学识和卓尔不群的治史才力。黄氏父子明确记载了北宋年代的张三丰，并非子虚乌有亡是公，张三丰是内家拳的祖师。孟乃昌相信张三丰只是一个人，认为北宋张三丰不可能活到明代，寻找张三丰只是永乐帝打出的招牌。《明史》是为永乐帝打圆场，拼凑出一个张三丰的形象来。《明史》伪而黄宗羲真，《明史》不仅否定不了宋代张三丰，反而可证黄氏记载为真而明张三丰为影像。《明史》伪而黄宗羲真，再加上太极拳历代师传口授为佐证，三者合证可得真相<sup>①</sup>。

黄兆汉表达了与孟乃昌相反的意见。他说：所谓北宋张三峰可能只是伪托，在黄宗羲之前创此说之人，“大有可能特意借用张三丰的大名，把他远推到宋徽宗时代，以他作为内家拳之祖，而自高声价而已”<sup>②</sup>。承担国家体委科研课题的江百龙等对《王征南墓志铭》进行了考证，指出南宋《玄天上帝启圣录》、元代《历世真仙体道通鉴》、《武当福地总真集》、《元一统志》、明代《大岳太和山志》以及湖北地

① 孟乃昌《张三丰考》，《武当》1987年第1、2期连载。

② 黄兆汉《明代道士张三丰考》，第33页，台湾学生书局1988年版。

方志乘，都没有记载“武当丹士张三峰”。江百龙等说：“先贤黄宗羲的‘武当丹士张三峰’是拳技家口碑，只可供参考而已！”<sup>①</sup>

黄宗羲《王征南墓志铭》之说盖轻信了误传。孟乃昌正确地指出《明史·张三丰传》之伪，但他坚信张三丰是北宋人却是误断。唐豪、黄兆汉、江百龙等对北宋张三峰的否定是正确的。的确，宋元两朝没有关于宋徽宗召见张三峰或张三丰的记载。从学术上看，所谓张三丰为北宋人之说，根据不足。同理，明徐桢卿《异林》曰“张刺达相传宋时为华州掾”<sup>②</sup>，陆深《玉堂漫笔》卷中曰张三丰“金时人也”<sup>③</sup>，何乔远《名山藏》卷七《方外记》曰张君实“在金时修炼宝鸡县之金台观”，皆非信史，不足为凭。

## 二、《蓬莱仙奕图题识》系伪作

明代王鏊，正德元年（1506）曾编写《姑苏志》。他退休归里时随笔录记，集为《震泽长语》，卷下录有一篇《蓬莱仙奕图题识》。该《题识》落款署名“三丰遁老”、题年“永乐壬辰”。此三丰遁老说：冷启敬中统初年与刘秉忠师从沙门海云，冷启敬至元中与赵孟頫于王弥远府睹唐李思训将军画，《蓬莱仙奕图》是冷启敬至元六年（1340）为他画的，他将画奉赠太师邱淇园，等等。若《蓬莱仙奕图题识》为真迹，则意味着至元六年至永乐十年（1340—1412）间张三丰活跃于世。

原文如下：“《蓬莱仙奕图》者，龙阳子湖湘冷君所作。君，武陵

---

① 江百龙等编著《武当拳之研究》，第24～31页，北京体育学院出版社，1992年版。

② 《陕西通志》卷六五引。

③ 《俨山外集》卷十二。

人，名启敬。龙阳，其号也。中统初，与邢台刘秉忠仲晦从沙门海云，书无不读。尤邃于《易》及邵氏《经世》，天文、地理、律历以至众技多通之。至元中，秉忠参与中书省事，君乃弃释从儒，游雪川，与故宋司户参军赵孟頫子昂于四明史卫王弥远府，睹唐李思训将军画，顷然发之胸臆，遂效之。不月余，其山水、人物、窠石等无异将军，其笔法傅彩尤加纤细，神品幻出，由此以丹青鸣。当时隶淮阳，遇异人授中黄大丹，出示平叔《悟真》之旨，颖然而悟，如己作之。至正间，则百数岁矣。其绿发童颜，如方壮不惑之年。时值红巾之暴，君避地金陵，日以济人利物，方药如神。天朝维新，君有画鹤之诬，隐壁仙逝，则君之墨本绝迹矣。此卷乃至元六年五月五日之余作也，吾珍藏之。予将访冷君于十洲三岛，恐后人不知冷君胸中邱壑三昧之妙，不识其奇仙异笔，混之凡流，故识此，特奉遗元老太师淇园邱公。览此卷，则神清气爽，飘然意在蓬瀛之中，幸珍袭之，且以为后会云。时永乐壬辰孟春三日三丰遁老书。”

杨仪《高坡异纂》也收录了这篇题识，题为《跋蓬莱仙奕图》。陆深《玉堂漫笔》卷中曰：“都太仆玄敬尝为予言：‘苏城人家有三丰手笔，盖与刘太保秉中、冷协律起敬同学于沙门海雪者。’”<sup>①</sup> 祝允明《野记》和明崇祯辛未（1631）《画史会要》卷四亦载此事。

王鏊对冷启敬为张三丰作画之事早有耳闻，当初并不相信。看到《蓬莱仙奕图题识》之后，他变疑为信了。其在《题识》全文后附言曰：“三丰，则太宗命胡忠安旁求者数年。又有冷启敬者传闻，颇不经，余不敢信。今见其《仙奕图三丰题识》，则其事不可谓无也，因识之。”

任继愈主编《中国道教史》相信张三丰元初与刘秉忠同师海云禅

<sup>①</sup> 《俨山外集》卷十二。

师之说，称永乐初张三丰“当已百岁有奇”<sup>①</sup>。

明郎瑛《七修类稿续稿》卷四、王世贞《弇州四部稿续稿》卷一七一皆指出《仙奕图三丰题识》让不同年代的人物相聚，又让死人复活，作伪的手法并不高明，显然是伪作。王世贞辨伪曰：“按弥远与孟頫生不相及。复称以此图奉送太师元老淇园丘公，而末云‘永乐壬辰三丰遁老书’，尤可笑。考壬辰为永乐十年，而前是五年丁亥上遣胡忠安访三丰于武当，则先期已隐化矣。七年己丑丘淇公败没于迤北，全家谪海南矣。岂有至壬辰而三丰复出、淇公更生者耶？都太仆号博洽，而此易事不能辨，何也？”

黄兆汉考证张三丰的交游，指出刘秉中与冷谦不是同时代人，刘秉中、冷谦与张三丰是海云弟子的传说是不正确的，认为《蓬莱仙奕图》的可靠性是值得怀疑的<sup>②</sup>。

《蓬莱仙奕图题识》犯了类似杜撰“张飞战秦琼”神话的错误，是最早托名张三丰的文章，其不能证明至元六年至永乐十年（1340～1412）间张三丰活跃于世。

### 三、《云水后集》系伪作

方春阳综合大量资料推断曰：“张三丰生于宋，仕于元，行道于明，故称宋、称元、称明都可以，而以称元或称明更妥帖，主要活动

---

① 任继愈主编《中国道教史》，第647页，上海人民出版社1990年版。中国社会科学出版社2001年版增订本仍其旧，第616页。

② 黄兆汉撰，程奕、玉虚上部译《张三丰崇拜考》（“The Cult of Chang San-feng”），《武当》1993年第1期，第14页。原文载 Journal of Oriental Studies, Vol. XVII, Nos. 1&2. Hong Kong University Press, 1979（《东方研究》第17卷第1～2册。香港大学出版社，1979年）。

为这两朝。”<sup>①</sup> 刘守华搜集整理了大量有关张三丰的民间传说，他依据“民间传说基于历史真实性而形成”的理念，赞同方春阳的上述推断<sup>②</sup>。江百龙等的结论与方春阳相同，更具体了，认为张三丰生于南宋淳祐七年（1247），卒于明天顺八年（1464），活了218岁<sup>③</sup>。

江百龙等的主要依据之一是《悠悠歌》。《悠悠歌》收于被视为张三丰著的诗歌集《云水后集》中。《悠悠歌》开篇曰：“悠悠歌，悠悠歌，四十八岁空销磨，人生寿命能几何？”《悠悠歌》题注曰：“北岳作。时至元三十一年甲午岁。”<sup>④</sup> 江百龙等论证说：至元三十一年（1294）张三丰在《悠悠歌》感叹自己空活了48岁。从至元三十一年上溯48年，正是南宋淳祐七年（1247）。

《云水后集》还有一诗，题曰《大元至正二十六年丙午暮秋，金台观游魂七日归来，付杨轨山一偈》，题注曰：“诗喻元终明始意，盖二十八年，即洪武元年也。”诗曰：“元气茫茫返太清，又随朱雀下瑶京。剥床七日魂来复，天下齐看日月明。”<sup>⑤</sup>

江百龙等以张用瀚的诗为这首诗作旁证。《张三丰遗迹记》中张用瀚凭吊张三丰，说张三丰升天已经将近一百年了。其诗曰：“一自飞升近百春，陵原仙洞已生尘。”江百龙等解释说：“此碑为天顺六年（1462），往上逆推，恰巧为元至正二十六年，正是九十八年，所以诗有‘一自飞升近百春’之句。由此说明，《云水集》中有些诗完全可以信赖的。”<sup>⑥</sup>

① 《张三丰全集·前言》，浙江古籍出版社1990年。

② 刘守华《论张三丰传说》，载刘守华、李征康《张三丰寻踪》，三秦出版社1994年版。

③ 江百龙等编著《武当拳之研究》，第24~31页。

④ 《张三丰先生全集》卷五，《藏外道书》第5册第493页下。

⑤ 同上，第498页下~499页上。

⑥ 江百龙等编著《武当拳之研究》，第25~26页。

江百龙等的主要依据之二是天顺三年（1459）明英宗朱祁镇的《御赐张三丰铜碑》。该碑文是明英宗御赐张三丰诰命的诏书，其云：“奉天承运皇帝制曰：朕惟仙风道骨，得大地之真元；秘典灵文，集阴阳之正气。顾长生久视之术，成超凡入圣之功。旷世一逢，奇踪罕见。尔真仙张三丰芳姿颖异，雅思孤高，存想专精，炼修坚定，得仙录之宝诀，饵金鼎之灵膏。是以名隶丹台，神游玄圃，去来倏忽。岂但烟霞之栖，隐显渺茫，实同造化之妙。兹特赠尔为通微显化真人，锡之诰命，以示褒崇。於戏！蜕形不老，永惟物外之逍遥；抢道绝伦，盖动寰中景慕。尚期指要，式惠来英。天顺三年（1459）四月十三日。”<sup>①</sup> 其他文献也零星记载张三丰天顺年间升天。

江百龙等论述说：“诰命是为活人写的，说明张三丰那时还混迹人间。以诰命年代和文献相结合，我们认为张三丰卒于天顺末年，较为符合实际情况。”<sup>②</sup>

《云水后集》见于雍正元年（1723）剑南观察使汪锡龄编辑、道光甲辰年（1844）李西月重编的《张三丰先生全集》。卷前汪锡龄序称，张三丰召见了，他，劝他长往云山。卷一汪锡龄撰《三丰先生本传》自称遇张三丰向他传授丹诀，告以生平，赠答诗词。这些都是将张三丰说成降世的神仙。卷五汪锡龄《云水后集序》声称《云水后集》是张三丰与他相遇后所作<sup>③</sup>。黄兆汉说汪锡龄“在此处的态度还比较诚实，坦白地及清楚地指示这个集子是如何及何时作的”<sup>④</sup>。即使明成祖寻访的张三丰实有其人，也不会活到清代与汪锡龄相见，并

---

① 载焦竑（1541—1620）编《国朝献徵录》、康熙四十一年（1702）《岷州志》、陈垣编《道家金石略》。

② 江百龙等编著《武当拳之研究》，第31页。

③ 《藏外道书》第5册第485页上、491页下。

④ 黄兆汉《明代道士张三丰考》，第157页，台湾学生书局1988年版。

赠答诗词。所谓张三丰遇汪锡龄后所作的《云水后集》，实为汪锡龄伪作。

《周易·系辞上》曰：“精气为物，游魂为变。”《周易·剥卦·爻辞》曰：“剥床以足”，“剥床以辨”，“剥床以肤”。《付杨轨山偈》中的“游魂”和“剥床”盖皆指死。全诗是张三丰自述至正二十六年死了7天之后复活，发现已经改朝换代了。此乃神话，不足为凭。而且，既然已经复活，张用瀚也就不必以“一自飞升近百春”之诗相凭吊了。如果“游魂七日归来”和“剥床七日魂来复”不是指死后复活，而是指死后成仙，那么又与江百龙等关于张三丰卒于天顺末年的考证相矛盾。无论如何，《付杨轨山偈》和张用瀚诗并不能说明“《云水集》中有些诗完全可以信赖的”。

《悠悠歌》是《云水后集》中的伪作之一。以《悠悠歌》推断张三丰生于南宋淳祐七年（1247），不足为信。

诰命可以赐官员及家属，也可以追赠官员的先人。所以，《御赐张三丰铜碑》赐张三丰诰命，并不能表明张三丰仍在人间。以之推断张三丰卒于天顺末年，亦误。

#### 四、《明史·张三丰传》不是信史

由于《明史》为官修正史，具有权威性，不少论著都以《明史·张三丰传》为据将张三丰视为元代至明初人。十几年前新编的《武当山志》“张三丰”条一开始便说：“据《明史》本传……”<sup>①</sup>

《明史》卷二九九《张三丰传》曰：“张三丰，辽东懿州人，名全

<sup>①</sup> 武当山志编纂委员会编《武当山志》卷三第六《道教人物·张三丰》，第104页，1994年。

一，一名君宝，三丰其号也。以其不饰边幅，又号张邈邈。顾而伟，龟形鹤背，大耳圆目，须髯如戟，寒暑惟一衲一蓑。所啖升斗辄尽，或数日一食，或数月不食。书经目不忘。游处无恒，或云能一日千里。善嬉谐，旁若无人。尝游武当诸岩壑，语人曰：‘此山异日必大兴。’时五龙、南岩、紫霄俱毁于兵，三丰语其徒去荆榛、辟瓦砾、创草庐居之。已而舍去。太祖故闻其名，洪武二十四年遣使觅之不得。后，居宝鸡之金台观。一日，自言当死，留颂而逝，县人共棺殓之。及葬，闻棺内有声，启视则复活。乃游四川，见蜀献王。复入武当，历襄汉，踪迹益奇幻。永乐中，成祖遣给事中胡濙，偕内侍朱祥，赍玺书香币往访，遍历荒徼，积数年不遇。乃命工部侍郎郭璉、隆平侯张信等，督丁夫三十余万人，大营武当宫观，费以百万计。既成，赐名太和太岳山，设官铸印以守，竟符三丰言。或言三丰金时人，元初与刘秉忠同师，后学道于鹿邑之太清宫。然皆不可考。天顺三年，英宗赐诰，赠为通微显化真人。终莫测其存亡也。”

自明成祖下诏寻访张三丰之后，除出现了《大岳太和山志·张三丰传》（见后述）、《张三丰遗迹记》（见后述）和《蓬莱仙奕图题识》（已见前述）之外，有明一代还出现了许多有关张三丰的传记或传说，这些资料纯属编造，如徐桢卿《异林》述张刺达、田雯《古欢堂集》卷三九述掣蹻仙、陆西星《淮海杂记》述张通、沈德符《万历野获编》卷二八述张猷等故事。此外，李贤等重编于天顺五年（1461）的《明一统志》卷二四说张三丰永乐间隐于青州云门山之阳修炼，卷七二说张三丰洪武末自陕西来鹤鸣山修道，都穆《游名山记》卷二称张三丰再传弟子陈性常言张三丰于正统年间犹在世，等等。这些张三丰传记，或者添枝加叶，或者移花接木，或者拼接糅合，或者诡异神奇，或者两三种此类手法并用。这些张三丰传记脱离了人物传记的范围，变成了传说或神话。这些传说或神话晃动着《大岳太和山志·张



三伟传》和《张三丰遗迹记》的影子，但主人公既不是永乐皇帝寻访的对象，也不是武当山张全式或宝鸡金台观张玄玄，而是众人塑造、加工或傅会的新的张三丰。

安娜·塞德尔说：“如果猜测一下张三丰为何会游历这么多地方，似乎有三种可能：一是有好几个人故意装作是张三丰，二是别人错误地把他们当作了张三丰，三是后人把他们的事迹归于张三丰。”<sup>①</sup> 黄兆汉认为这些张三丰传记怪诞得不可置信<sup>②</sup>。

康熙初年傅维麟编成《明书》，康熙六十一年（1723）王洪绪编成《明史稿》。《明书》和《明史稿》记张三丰事，采用了上述一些令人难以置信的张三丰传记和传说。乾隆四年（1739）大学士张廷玉等修成《明史》。《明史·张三丰传》记张三丰事，多取材于《明书》和《明史稿》。黄兆汉说：“《明书》中的说法与《皇明泳化类编》相差无几……《明史》和《明史稿》主要采用了《国朝献征录》中的史料。更确切地说，是取自兰田的《张三丰真人传》以及陆深《玉堂漫笔》”<sup>③</sup>。他又说：“一般地说，《明史》的《张三丰传》是可以作为张三丰的正传看的，亦即是说里面的记载是可以作为历史看的。但事实上并非全部如此。”<sup>④</sup> 孟乃昌说撰写《明史·张三丰传》的馆臣有难言之隐。其曰：“《明史·张三丰传》是一篇扑朔迷离的文字，细读之

① 安娜·塞德尔（Anna Seidel，又译为索安，汉文名字为石秀娜）著、刘玮译《明代道教神仙张三丰》（“Chang San-feng: A Taoist Immortal of the Ming Dynasty”），《“武当道教与传统文化学术研讨会”论文集》，第184页，武汉大学、十堰市人民政府，2008年11月14日~17日。原文载 Wm. T. de Bary, ed., Self and Society in Ming Thought, New York: Columbia University Press, pp. 483-531. 1970（《明代思想中的个人与社会》，第483~531页，哥伦比亚大学出版社1970年版）。

② 《张三丰与明帝》，《道教研究论文集》，第41页，香港中文大学出版社1988年版。

③ 黄兆汉撰，程奕、玉虚上郎译《张三丰崇拜考》，《武当》1993年第2期，第29页。

④ 黄兆汉《明代道士张三丰考》，第35页。

下指出至少合并三个‘张三丰’而成的，而每个‘张三丰’都是围绕永乐所赋予的形象而再塑造的……明史馆臣撰写此传主体取自并不翔实认真、漏洞不少的《万历野获编》，明知其不可靠，不得不如此。”<sup>①</sup>

《明史》卷二九九《张三丰传》通过直接或间接的途径，将多种资料糅合在了一起。大致言之：

1. 基本见于《大岳太和山志·张三丰传》者：“颀而伟，龟形鹤背，大耳圆目，须髯如戟，寒暑惟一衲一蓑。所啖升斗辄尽，或数日一食，或数月不食。书经目不忘。游处无恒，或云能一日千里。善嬉谐，旁若无人。尝游武当诸岩壑，语人曰：‘此山异日必大兴。’时五龙、南岩、紫霄俱毁于兵，三丰语其徒去荆榛、辟瓦砾、创草庐居之。已而舍去。太祖故闻其名，洪武二十四年遣使觅之不得。”

2. 见于《张三丰遗迹记》者：“居宝鸡之金台观……学道于鹿邑之太清宫。”

3. 见于郎瑛《七修类稿》卷四者：“辽东懿州人……一名君宝。”

4. 见于何乔远《名山藏》卷七《方外记》者：“以其不饰边幅，又号张邈邈。”

5. 见于杨溥《禅玄显教录》者：“一日，自言当死，留颂而逝，县人共棺殓之。及葬，闻棺内有声，启视则复活。乃游四川，见蜀献王。复入武当，历襄汉，踪迹益奇幻。”

6. 见于陆深《玉堂漫笔》卷中者：“或言三丰金时人。”

7. 见于《蓬莱仙奕图题识》者：“元初与刘秉忠同师。”

不独《明史·张三丰传》为糅合之作，明代焦竑《国朝献征录》中兰田的《张三丰真人传》、洪应明撰《消摇墟经》中的《张三丰传

---

<sup>①</sup> 孟乃昌《张三丰考》，《武当》1987年第2期，第23页。

记》、邓球编《皇明泳化类编》中的《张三丰传》、《广列仙传》卷七《张三丰传》等，皆拼接糅合而成。

《明史·张三丰传》取自《禅玄显教录》、《七修类稿》、《方外记》和《玉堂漫笔》的资料也纯属编造。《明史·张三丰传》将众多编造的张三丰传说和神话融合成一人，怎能以之为据将张三丰视为元代至明初人？

## 五、《大岳太和山志·张三丰传》的内容真伪难辨

任自垣《大岳太和山志》的撰写年代不迟于宣德辛亥（1431）。其卷六有《张三丰传》。明代人已经将传主张三丰视为张三丰，将他与明初几位著名方士相提并论。如胡应麟《少室山房笔丛正集》卷二六曰：“当国初显迹，有铁冠、周颠、冷谦、张三丰等，大率非由学而致也。”《大岳太和山志·张三丰传》是年代最早的张三丰传。

其曰：“张全式，字玄玄，号三丰，相传留侯之裔，不知何许人。丰姿魁伟，龟形鹤背，大耳圆目，须髯如戟，项中作一髻，手执方尺，身披一衲，自无寒暑。或处穷山，或游闹市，嬉嬉自如，旁若无人。有请益者，终日不答一语。乃至议论三教经书，则络绎不绝。但凡吐词发语，专以道德仁义忠孝为本，并无虚诞祸福欺诳于人。所以心与神通，神与道通，事事皆有先见之理。或三五日一餐，或两三月一食。兴来穿山走石，倦时铺云卧雪，行无长行，住无长住。人皆异之，咸以为神仙中人也。洪武初来入武当，拜玄帝于天柱峰，遍历诸山，搜奇揽胜。尝与耆旧语云：吾山异日与今日大有不同矣。我且将五龙、南岩、紫霄去荆榛、拾瓦砾，旦初创焉。命丘玄清住五龙，卢秋云住南岩，刘古泉、杨善澄住紫霄。又寻展旗峰北陲卜地结草庐，奉高真香火，曰遇真宫。黄土城卜地立草庵，曰会仙馆。语及弟子周

真德：‘尔可善守香火，成立自有时来，非在子也。至嘱！至嘱！’洪武二十三年拂袖长往，不知所止。二十四年，太祖皇帝遣三山高道使于四方，清理道教：‘有张玄玄可请来。’永乐初太宗文皇帝慕其至道，致香书，累遣使臣请之，不获。后十年，敕大臣创建宫观一新，玄风大振。自高真升仙之后，未有感于今日。师之所言，信不虚矣。”<sup>①</sup>

多数学者认可《大岳太和山志·张三侔传》和《张三丰遗迹记》。黄兆汉认为，有关张三丰事迹的这两篇早期资料，属于人物传记，其叙述基本上是平实的。这两种文献的记载并不完全可靠，但描述平易，总的说来是可以接受的<sup>②</sup>。黄兆汉的看法很有代表性。他依据《张三侔传》说：“明太祖既然使人到处寻访张三丰，张三丰自然有其存在的可能性。”“面对着这样的材料还认为张三丰没有可能存在似乎是说不过去的吧！”<sup>③</sup>杨立志引用《张三侔传》，并以《大岳太和山志》卷二《赞张真仙诗》为证说：“这些材料足以证明，明洪武年间张三丰曾在武当山修道传教。”<sup>④</sup>这些推测并非毫无可能。

但令人奇怪的是，《张三侔传》对张三侔的描写完全符合明成祖《御制书》对张三侔 16 字的赞颂，即“道德崇高，超乎万有，体合自然，神妙莫测”。《张三侔传》中的“有请益者，终日不答一语。乃至议论三教经书，则络绎不绝。但凡吐词发语，专以道德仁义忠孝为本，并无虚诞祸福欺诳于人”，恰好对应《御制书》“道德崇高，超乎万有”的赞颂；《张三侔传》中的“丰姿魁伟，龟形鹤背，大耳圆目，

---

① 《藏外道书》第 32 册第 923 页上~924 页上。

② 黄兆汉撰，程奕、玉虚上部译《张三丰崇拜考》，《武当》1992 年第 6 期，第 17~18 页。

③ 黄兆汉《明代道士张三丰考》，第 3、10 页。

④ 《武当文化概论》，第 61 页，社会科学文献出版社 2008 年版。

须髯如戟，项中作一髻，手执方尺，身披一衲，自无寒暑。或处穷山，或游闹市，嬉嬉自如，旁若无人……心与神通，神与道通，事事皆有先见之理。或三五日一餐，或两三月一食。兴来穿山走石，倦时铺云卧雪，行无长行，住无长住。人皆异之，咸以为神仙中人也”，恰好对应《御制书》“体合自然，神妙莫测”的赞颂。《张三伟传》似乎为《御制书》16字赞颂做了注释。这使人怀疑《张三伟传》是按照《御制书》的调子编写的。

《大岳太和山志·张三伟传》的撰写年代距洪武二十三年（1390）张三伟“拂袖长往”，虽说过去了四十余年，但任自垣称张三伟为师，描述了张三伟的相貌和具体事迹，却说其师“不知何许人”、“不知所止”，有些自相矛盾。特别是“不知何许人”一语，不应出自亲传弟子之口。《大岳太和山志·张三伟传》是实录，还是伪造？令人生疑。

还有一首署名湘王朱柏的《赞张真仙诗》曰：“张玄玄，爱神仙，朝饮九渡之清流，暮宿南岩之紫烟。好山劫来知几载，不与景物同推迁。我向空山寻不见，徒凄然。孤庐空寂大松里，独有老猓松下眠。张玄玄，爱神仙，匪抑乘飙游极表，茅龙想驭游青天。”<sup>①</sup>作者说张玄玄在武当山修仙，作者入山寻访不获，估计张玄玄已经遨游青天去了。据《明史》卷一一七《湘王柏传》记载，洪武十一年朱柏被封为湘王，洪武十八年就藩荆州，建文初自焚而死。若《赞张真仙诗》确为湘王朱柏作，当作于洪武十八年至建文初年间，比永乐皇帝寻访张三伟的诏书和御诗还要早。但此诗只能证明武当山有张全式，不能证明张全式是永乐皇帝朝思暮想的高道。永乐皇帝寻访的张三伟是否就是武当山的张全式，难以遽断。

① 《大岳太和山志》卷二，《藏外道书》第32册第838页上。

## 六、《张三丰遗迹记》的内容真伪难辨

宝鸡金台观《张三丰遗迹记》石碑，天顺六年（1462）立，万历九年翻刻。碑文署张用瀚识，落款为“永乐十五年三月十五日”。此碑文已为明代人记载于文献中。江百龙等曾实地抄录碑文<sup>①</sup>。姜守诚实地抄录的碑文曰：“予幼稚时，闻先父均州知州、赠吏部侍郎公语人曰：‘真仙陕西宝鸡人。大元中于吾河南开封府鹿邑太清宫出家。吾先世开封之柘城县人。柘城与鹿邑近，犬牙相住，吾家离宫仅十五里。真仙与吾高祖荣相识，常往来于家，托为施主，最亲密。亦爱重吾父叔廉公勤学。元末，吾父避兵来邑，占籍为是邑人。真仙洪武中，亦来邑之西关玉阳观，与道士李白云老先生交甚厚，旅寓数月。时吾年方十三，在观读书。真仙问曰：‘汝谁家子也？’吾答曰：‘故父柘城张叔廉，因避兵徙家于此。’真仙曰：‘我乃张玄玄，昔在柘城时，多扰汝家。有张荣者，汝几世祖也？’吾答曰：‘荣，高祖也。’真仙曰：‘我曾见其始生也。汝可勉力读书，后当官至五品。’越月，真仙北行，吾同白云先生送至邑之北关外。别后，见真仙之行，足不履地，时人已异之。永乐初，太宗文皇帝入正大统，遣礼科都给事中胡公溟赍香书，遍历天下名山访求之。时吾以儒官升詹事府主簿，与公备言少时曾识真仙之由，公遂荐吾同往寻之。至武当山均州，久之弗遇。公回京复奏，上仍遣公往，必欲得真仙出而一见，特升吾为均州守，命伺鹤驭朝夕来临。历数十年，终不果愿。予时虽幼稚，闻斯言常记之于心。兹适分巡宝鸡，公暇乃游真仙旧时修真洞。因成俚语一首，复跋于后云：‘一自飞升近百春，陵原仙洞已生尘。烟消丹室

---

<sup>①</sup> 见江百龙等编著《武当拳之研究》，第9页。

空存鼎，花满桃园不见人。全阙几回朝望气，蓬莱何处夜修真。家君出守因相识，久俟云车谒紫宸。”<sup>①</sup>

陆深撰《玉堂漫笔》卷中摘录碑文曰：“南阳张朝用尝记三丰遗迹云。”<sup>②</sup>《陕西通志》卷六五引《名山藏·方外记》亦讲述张朝用在金台观遇张三丰事。是知张用瀚之父名为张朝用。张用瀚通过其父张朝用之口，介绍了张玄玄的籍贯、出家之地和在宝鸡的活动，并肯定张玄玄就是永乐皇帝寻访的对象。

孟乃昌认为碑文不可信：“正由于张三丰是个明代从皇帝起欲见而终不得见的人物，所以封建社会的好事者，无聊者，竞而造作，自称见过张三丰云云。诸笔记等称张三丰曾居宝鸡金台观，于是天顺六年（1462）均州太守张用瀚煞有介事地说张三丰和他家有三代人的交往，地点却在河南，因而在金台观立了《张三丰遗迹记》。”<sup>③</sup>张满良正相反，根据此碑文，推测张三丰大约生于大德年间（1300年前后）<sup>④</sup>。

《大岳太和山志·张三丰传》说张三丰“洪武二十三年拂袖长往”，《张三丰遗迹记》说张玄玄洪武中到宝鸡“旅寓数月”，二说的主人公行踪在时间上可以衔接。但永乐皇帝寻访的是张三丰，在金台观的却是张三丰。《张三丰遗迹记》主人公自称张玄玄，说明张玄玄是名不是字，与《大岳太和山志·张三丰传》传主名张全式字玄玄不同。

再者，在何处出家之事乃道士最基本的资历，何以任自垣《大岳

① 见姜守诚《张三丰宝鸡行迹考——以金台观所藏明代碑石为中心》，《道学研究》2008年第1期，第40~41页。

② 《俨山外集》卷十二。

③ 孟乃昌《张三丰考》，《武当》1987年第2期，第27页。

④ 张满良《金台观碑〈张三丰遗迹记〉考述》，《宝鸡文理学院学报（哲学社会科学版）》1995年第2期，第115页。

太和山志·张三丰传》没有介绍张全式在鹿邑太清宫出家，反而说“不知何许人”。所以，宝鸡张玄玄是否就是武当山张全式，是否就是永乐皇帝寻访的对象，难以遽断。

另外，张朝用向胡濙述说少时在宝鸡金台观曾识张玄玄后，获得与胡濙一起寻访张三丰的差事，后因此升任均州守。张朝用有借用或编造宝鸡张玄玄以谋官之嫌。《张三丰遗迹记》是实录，还是伪造？同样令人生疑。

## 七、明成祖诏书的内容十分空洞

宣德辛亥（1431）任自垣编《大岳太和山志》，万历三十三年（1605）有《皇明恩命世录》。学者们普遍认可这两部书收录的有关明成祖寻访张三丰的诏书和敕诗。

《大岳太和山志》卷二明成祖《御制书》曰：“皇帝敬奉书真仙张三丰先生足下：朕久仰真仙，渴思亲承仪范，尝遣使致香奉书，遍诣名山虔请。真仙道德崇高，超乎万有，体合自然，神妙莫测。朕才质疏庸，德行菲薄，而至诚愿见之心，夙夜不忘。敬再遣龙虎山道士谨致香奉书虔请，拱候云车凤驾惠然降临，以副朕拳拳仰慕之怀。敬奉书。永乐十年二月初十日。”<sup>①</sup>

《大岳太和山志》卷二明成祖《敕右正一虚玄子孙碧云》大意曰：朕敬慕真仙张三丰老师，愿见之心愈久愈切。真仙老师鹤驭之所（遇真宫）不可不加敬，将卜日营建，宜尽力以成。永乐十年三月初六日<sup>②</sup>。

---

① 《大岳太和山志》卷二，《藏外道书》第32册第827页上。

② 同上，第827页上下。



《大岳太和山志》卷二明成祖《诗赐虚玄子孙碧云》曰：“若遇真仙张有道，为言伫俟长相思……永乐十年三月初六日。”<sup>①</sup>

《皇明恩命世录》卷三载明成祖于永乐六年、七年向张宇初先后下达《命邀请真仙张三侔敕》和《再命寻访张三侔》<sup>②</sup>。二敕不再赘录。

还有其他资料增添新的资料和细节。如陆深《玉堂漫笔》卷中曰：“十五年，文皇再遣宝鸡医官苏钦等，赍香书，遍访名山求之。”又曰：“淮安王宗道，字景云，学仙，尝与三丰往来游从。永乐三年，国子助教王达善以宗道识三丰，荐文皇召见文华殿，赐金冠鹤氅，奉书香遍访于天下名山。越十年，足迹满天下，竟无所遇而还复命。”<sup>③</sup>

时过境迁之后，明代人对明成祖寻访之事仍记忆犹新、津津乐道。王士贞《自均州繇玉虚宿紫霞宫记》说：“文皇帝数使都给事中淡奉书招之。凡十余年，弗得，则为之像，又赠以真人诰。今所奉书及诰犹在。”<sup>④</sup>章潢《图书编》卷三八曰：“永乐中尝遣使寻访，竟不遇，为宫以待之。余他日游武当，亲见成祖所为招三丰手书，当不妄云。”

《大岳太和山志》和《皇明恩命世录》当不敢伪造诏书和御诗。明成祖确有派人寻访张三侔之举。

黄兆汉以明成祖寻访之举为据，肯定张三丰实有其人。他说：“既然有这么多的记载说成祖曾访张三丰，大抵我们可以说张三丰是个存在的人物。如果在成祖时根本没有人认为张三丰存在的话，成祖

① 《大岳太和山志》卷二，《藏外道书第》第32册第828页上。

② 《道藏》第34册第793页上。

③ 《偶山外集》卷十二。

④ 《弇州四部稿》卷七三。

亦根本不会访寻他的。”<sup>①</sup> 黄兆汉分析了明成祖寻访之由，并由此推断张三丰的活动时期。其说：永乐皇帝寻访张三丰，是由于他景仰张三丰，由于张三丰同他一样奉玄帝，由于他要求仙药。永乐十五年之后，相信张三丰已经不在人世。张三丰是元明之际一个大道士，活动时期约元延祐年间（1314—1320）到明永乐十五年（1417）<sup>②</sup>。

但是，明代已有人对明成祖是真的寻访张三丰，还是以此遮人耳目，醉翁之意不在酒，多有揣测。如李贤《胡濙神道碑铭》说明成祖“以访真人为名，实察人心向背”<sup>③</sup>。王鏊《震泽纪闻》卷一说“以访张仙为名，实为建文也”。陈建《皇明通纪法传录》卷一说“以搜访异人为名，实察人心向背”。郑晓《今言》说“实是访故君云”<sup>④</sup>。沈德符《万历野获编》卷一说“访张三丰为名，疑建文帝匿他方起事”。徐三重《采芹录》卷四亦疑问说特烦朝使遍行天下访一位异人，有什么必要？有人说是为了寻找建文帝云云。

清代仍有人表示怀疑。如《明史纪事本末》卷十七曰：“户科都给事胡濙访求张三丰，盖为帝也。”帝，指建文帝。田雯《古欢堂集》卷三九说：“盖假访三丰之名，以侦逊国者之逸踪也。即孙文恭《望仙台诗》亦云：‘望仙台迥草花笼，掣蹻真仙落故踪。永乐当年书诰在，谁知不为觅三丰。’然传信传疑皆不可考。”陆深《玉堂漫笔》卷中说明成祖另有密令交代给寻访张三丰的胡濙曰：“或云此举实托之以别有所为，忠安行事有密敕云。”<sup>⑤</sup>

① 黄兆汉《明代道士张三丰考》，第18页，台湾学生书局1988年版。

② 黄兆汉《张三丰与明帝》，原载《中国文化研究所学报》卷十四，1983年，收录于《道教研究论文集》，香港中文大学出版社1988年版。黄兆汉《明代道士张三丰考》，第8、13页，台湾学生书局1988年版。

③ 焦竑《国朝献征录》卷三三。

④ 《纪录汇编》卷一四六。

⑤ 《俨山外集》卷十二。

这些怀疑之中，也包括对张三丰实有其人的怀疑。这种怀疑是有缘由的。《大岳太和山志》记载的明成祖的诏书和御诗，对于张三丰的年纪、籍贯、来自何处、具体的事迹等生平资料，丝毫没有提到。《大岳太和山志》之后的《皇明恩命世录》中的诏书，也丝毫没有提及。《玉堂漫笔》记述寻访之事和《御赐张三丰铜碑》，也没有提及。这些诏、文、诗中，洋溢着褒奖和赞颂之辞，惟独没有张三丰的生平资料，十分空洞。张三丰似乎是一个隐身人。因此，有人怀疑明成祖杜撰、虚构了一个寻访对象张三丰，也就不足为奇了。但是，也无法认定明成祖的确编造了一个蒙骗天下臣民的大谎言，无法否定真有一位没有露面的张三丰。

## 八、结论

黄兆汉长期研究张三丰<sup>①</sup>。他掌握极为详尽的有关张三丰的资料。黄兆汉虽然肯定张三丰实有其人，并推断了张三丰的活动时期，但同时从近乎自我否定的角度解释说：“我们实在很难正面肯定张三丰实际上存在过的，因为他没有留下一些东西足以具体地证明他曾经存在，连一般人认为是他的作品的《张三丰全集》也不是他作的，而

---

① 黄兆汉 1976 年提交的博士论文即以张三丰为研究对象。他 1979 年发表 “The Cult of Chang San-feng” ( “Journal of Oriental Studies”, Vol. XVII, Nos. 1&2, pp. 10 ~53. Hong Kong University Press, 1979. 原载《东方研究》第 17 卷第 1—2 册，香港大学出版社 1979 年版。程奕、玉虚上部译为《张三丰崇拜考》，于《武当》1992 年第 6 期、1993 年第 1、2、3 期连载)，1982 年出版了专著 “Investigation into the Authenticity of the Chang San-feng chuan chi”, Canbsrra: Australian National University Press, 1982 (《张三丰传记真伪考》，堪培拉，国立澳大利亚大学出版社)。1983 年发表《张三丰与明帝》(原载《中国文化研究所学报》卷 14，后收录于《道教研究论文集》，中文大学出版社 1988 年版)。1988 年出版了专著《明代道士张三丰考》(台湾学生书局 1988 年版)，《武当山中国道教文化研讨会论文集》刊登了他的论文《张三丰研究》的译文(程仕义译，《中国道教》1994 年增刊，第 168~183 页)。

是后人伪造的。他的存在只能靠着一些别人的文字来推论。纵使我们可以找出一些证据，这些证据也是次等的、间接的。不过除了这样，也实在找不出更好的方法。”<sup>①</sup> 黄兆汉的“反向解释”，为自己所做的肯定和推断保留了很大的余地。

法国学者安娜·塞德尔研究张三丰比黄兆汉还早。她 1970 年就发表了《明代道教神仙张三丰》，采用了极为丰富的有关张三丰的资料。安娜·塞德尔承认明成祖曾寻访张三丰。她说：成祖寻访张三丰，“一方面想稳定自己的统治，另一方面又想见到一位仙人”。她甚至承认在元末明初生活着一位怪异的道教大师。她说：因几位皇帝对他有兴趣而使得他声名大震。至清初，他成为一位圣人。安娜·塞德尔同时强调她论述的是神仙信仰在明代的体现，是了解张三丰的形象在后来发生了什么变化。她自信这样做比那些只能说张三丰“不知所终”的作者要好一些。她将圣人张三丰的形成过程划分为道教大师、神仙和民间崇拜的圣人三个阶段。她认为这类怪异的道教大师之所以没有在中国人的记忆中消失，靠的是两方面的原因，一是帝王们爱好神仙方术，二是某些派别的道教与民间宗教将他们转变为充满传奇色彩的人物、持久存在且到处出现的导师及乐于助人济世的神灵。她声明：“我并没有回答任何关于张三丰在历史上是否存在以及他有过什么样的思想的问题。”<sup>②</sup> 安娜·塞德尔因为不回答这些问题，被孟乃昌批评为“述而不作”<sup>③</sup>。其实，安娜·塞德尔的“述而不作”是明智的。

安娜·塞德尔和黄兆汉都深知资料不足，所以对于张三丰其人的

---

① 黄兆汉《明代道士张三丰考》，第 2 页。

② 安娜·塞德尔著、刘玮译《明代道教神仙张三丰》，《“武当道教与传统文化学术研讨会”论文集》，第 181、190 页。

③ 孟乃昌《张三丰考》，《武当》1987 年第 2 期，第 27 页。

有无以及生卒年问题，前者谨慎地采取回避态度，后者做了推断却有所保留。

历史上是否实有张三丰其人的问题当然是可以推测的。通过对有关张三丰的资料的全面审视，笔者以为：既然既具体又可靠的证据连一条都没有，那么，张三丰其人的有无是无法断定的，断定他的生卒年更是一种奢望，不作断定可能是最好的“断定”。不作断定并不是回避问题。可以这样回答：张三丰其人的有无乃明成祖留下的千古之谜，所谓张三丰生于宋、金时人、元时人、元明之际人等说皆不可信，明成祖之后出现的张邈邈、张刺达、张君实、掣蹻仙、张通、张猷等皆非张三丰。

留下千古之谜的皇帝并非只有明成祖一人。北宋太祖和太宗之间的“烛光斧影”、被推翻的明建文帝是否潜藏民间、清初的顺治皇帝是否出家等等，都是不解之谜。

《明史·艺文志》著录张三丰《金丹直指》1卷、《金丹秘诀》1卷。其他文献著录和记载的张三丰著述还有很多。至今仍能读到不少署名张三丰的著述和诗词。部头大者当数《张三丰先生全集》。但是，明成祖的诏书、《大岳太和山志·张三丰传》和《张三丰遗迹记》都没有提到张三丰的著述或诗词，明《道藏》也没有收录。通过对有关张三丰的资料的全面审视，还可以这样回答：明清以来著录的或流传的所谓张三丰著述或诗词，皆伪托之作。

（原载《天问：传统文化与现代社会》，第188~208页，江苏人民出版社2010年版）

## 明代向皇帝敬献春药和秘戏术的人们

城市经济的发展，社会关系的变化，市民意识的抬头，心学的盛行，影响到了城市生活方式和风气的转变。荷兰学者高罗佩（Robert van Gulik）称之为“产生出一种精致的生活艺术”<sup>①</sup>。傅衣凌称之为“由淳朴转为奢靡”<sup>②</sup>。陈宝良称之为“僭礼逾制、华侈相高”<sup>③</sup>。方志远称之为社会价值标准由单一的官本位向仕途、财富、精神文化多元标准演变，并说：社会的多元化侵蚀着传统道德的底线<sup>④</sup>。明代中后期，纵欲成为城市生活方式和风气，这一时期宫廷的淫靡之风与民间的风气相呼应。

明代多数皇帝后妃成群。多妻者需要房中秘戏术和房中药，不足为奇。明孝宗只立一位皇后，而且没有其他嫔妃，这在皇帝群中十分罕见。但明孝宗时寿宁侯张鹤龄、建昌侯张延龄“以椒房被恩，出入

---

① [荷兰] 高罗佩（Robert van Gulik）著、杨权译《秘戏图考：附论汉代至清代的  
中国性生活（公元前二〇六年——公元一六四四年）》，第 113 页，广东人民出版社 1992 年  
版。

② 傅衣凌《明代江南市民经济试探》，第 106~109 页，上海人民出版社 1957 年版。

③ 陈宝良《明代社会生活史》，中国社会科学出版社 2004 年版。

④ 方志远《明代多元化社会的形成与历史启示》，《光明日报》2011 年 7 月 7 日第 11  
版。

禁中无恒度”<sup>①</sup>。明熹宗疏远异性却宠爱太监“高小姐”。刘城《天启崇祯宫词三十三首》云：“高家小姐蛾眉好，那用凌波窄锦鞋。”<sup>②</sup>明武宗疏远后妃，巡幸各地另外猎艳<sup>③</sup>。明武宗还喜爱男风<sup>④</sup>。喜爱男风的明代皇帝还有明英宗，他与作为都督同知的美少年马良“同卧起”<sup>⑤</sup>。还有明神宗，他从内臣中选变童十人号称“十俊”<sup>⑥</sup>。这些皇帝需要房中秘戏术和房中药，是因为另有他宠，或既多妻又多宠。明代皇帝痴迷于房中秘戏术和房中药，人数之多，远超汉唐宋元，亦令清代望尘莫及。

由于痴迷于房中秘戏术和房中药，明代这些皇帝对敬献房中秘戏术和房中药者过赏滥封。如明世宗时顾可学官至太子太保、礼部尚书<sup>⑦</sup>。明宪宗时“方士李孜省官通政使、礼部左侍郎，掌司事……以房中术骤贵”<sup>⑧</sup>。

过赏滥封之下，各色人等争向皇帝敬献房中秘戏术和房中药。从《明实录》和《万历野获编》中可以发现有以下人等：

#### 1. 太医

太医院医士艾崇高向明代宗“进淫药，得幸授官”<sup>⑨</sup>。艾崇高，晚明文学家沈德符记载为“艾崇高”<sup>⑩</sup>，盖误。

① 《万历野获编》卷六“何文鼎”。

② 《明宫词》第65页，北京古籍出版社1987年版。

③ 《万历野获编》卷二一“主上外嬖”。

④ 《明史》卷三七《佞幸列传》、毛奇龄《明武宗外纪》、《万历野获编》补遗卷一“老儿当”、徐充《暖姝由笔》卷三、《万历野获编》补遗卷三“正德二歌者”、李翊《戒庵老人漫笔》、史梦兰《全史宫词》、《万历野获编》卷二一“士人无赖”。

⑤ 《万历野获编》卷三“英宗重夫妇”。

⑥ 《万历野获编》卷二一“十俊”。

⑦ 《明世宗实录》卷四八七、三〇二；《万历野获编》补遗卷二“尚书被嘲”。

⑧ 《万历野获编》卷二一“秘方见幸”。

⑨ 《明英宗实录》卷二七五。

⑩ 《万历野获编》卷二一“主上外嬖”。

## 2. 太监

太监李广向明孝宗“进不经之药”，以丹术符水见宠任，权倾中外<sup>①</sup>。

太监李广所进“不经之药”当是房中药。所以大学士徐溥等痛斥曰：“所成者何丹？所验者何药？”<sup>②</sup>晚明文学家沈德符于万历三十四至四十六年（1606—1618）间编写《万历野获编》，所载史实较为准确和详细。沈德符将太监李广与进房中秘戏术的僧继晓相提并论曰：“盖其左道欺诞，亦不下继晓等矣。”<sup>③</sup>

## 3. 内官

明穆宗“嬖幸蛊惑，女宠渐盛”<sup>④</sup>，“章奏频阁，淫游屡肆”<sup>⑤</sup>，“为内官所蛊”，壮龄服用红铅、秋石，“致损圣体，阳物昼夜不仆，遂不能视朝”<sup>⑥</sup>。“内官”可指国君左右的亲近臣僚、宫中的女官属、宦官、内朝官等。

## 4. 王侯

徽王朱载堉将红铅梅子和含真饼献给明世宗。沈德符曰：“嘉靖间，徽王厚爨……薨，谥恭王。次子载堉嗣位，用南阳人梁高辅者，修房中药。取红铅梅子，配以生儿未啼时口中血名为含真饼者，服之而效，遂以药达之上。并遣高辅因陶仲文以进。”<sup>⑦</sup>

## 5. 官员

内阁首辅万安、都御史李实、给事中张善向明宪宗献房中秘戏术

---

① 《明孝宗实录》卷一二四。

② 《明孝宗实录》卷一二二。

③ 《万历野获编》卷一“弘治中年之政”。

④ 《明穆宗实录》卷九。

⑤ 《明穆宗实录》卷十六。

⑥ 《万历野获编》卷二“进药”。

⑦ 《万历野获编》卷四“徽王世封真人”。



和房中药。沈德符曰：“至宪宗朝万安居外，万妃居内，士习遂大坏。万以媚药进御，御史倪进贤又以药进万。至都御史李实、给事中张善，俱献房中秘方，得从废籍复官。”<sup>①</sup>《明史》卷三〇七《佞幸传》则曰：“万安亦献房中术以固宠。”

万安进御的媚药，是自用的壮阳洗剂。沈德符曰：“又若王文康，以首揆久辅宪宗。初因年老病阴痿，得门生御史倪进贤秘方，洗之复起，世所传为洗鳧御史是也。万以其方进之上，旁署‘臣万安进’。”<sup>②</sup>倪进贤，徽州府人，由庶吉士为御史。“素无行检，媚事大学士万安。”<sup>③</sup>

进士出身的文官顾可学、盛端明、朱隆禧向明世宗敬献秋石和太极衣。沈德符曰：“顾可学、盛端明、朱隆禧俱以炼药贵显，而隆禧又自进太极衣为上所眷宠，乃房中术也。”<sup>④</sup>太极衣盖是增强性功能以图房中秘戏的性用具。

顾可学，常州无锡人，由进士官布政参议，谥荣僖，隆庆改元奉遗诏褫其官。后重新被启用，并受宠，如前述。

盛端明，起家进士，扬历中外，颇有才名，曾任都御史。明世宗听说都御史盛端明通晓秋石诸物，亲自询其姓名。后盛端明任仕太子少保、礼部尚书，谥荣简。《明世宗实录》曰：“端明晚岁乃以方术致崇显，为士论所鄙。然内不自安，能汲汲引退，犹为知耻云。”<sup>⑤</sup>

朱隆禧，曾任应天府府丞，后明世宗诏加礼部左侍郎。朱隆禧嘉靖三十六年去世后，明世宗赐祭葬，典礼臣认为不合定制。明世宗指

① 《万历野获编》卷二一“士人无赖”。

② 《万历野获编》卷二一“秘方见幸”。

③ 《明孝宗实录》卷八八。

④ 《万历野获编》卷二一“士人无赖”。

⑤ 《明世宗实录》卷三六三、《万历野获编》卷十八“宫婢肆逆”。

令作为特例破格赐祭葬曰：“隆禧于朕有护之功。其所进药方及香衲诸物，至今在御。宜特予之，不为例。”<sup>①</sup> 疑“香衲”即“太极衣”。

#### 6. 汉僧

沈德符曰：“史称继晓屡进邪说，有人所不得闻者，此盖房中淫褻之术也。”<sup>②</sup>

僧继晓，江夏人，因向明宪宗进秘术，被授以僧录司左觉义。后来升任右善世，命为通元翊教广善国师<sup>③</sup>。

#### 7. 藏僧

明宪宗封藏传佛教僧人割巴坚参等为法王、大国师、国师等，《明宪宗实录》卷五三记载曰：“西僧以秘密教得幸。”沈德符曰：“考秘密法，即胡元演揲儿法也。”<sup>④</sup>

#### 8. 伶官和夷教人士

明武宗时，“乐工臧贤、回回人于永及诸番僧，以秘戏进。请于禁内建豹房新寺，恣声伎为乐”<sup>⑤</sup>。

臧贤，以乐工得幸于豹房，曾任教坊司奉銮。明武宗“赏赉钜万，赐以飞鱼服，起甲第僭拟王侯”<sup>⑥</sup>。

于永，色目人，“太监李荣传旨，升锦衣卫指挥同知于永为都指挥同知，协理堂事。永以夷教挟左道方有宠于上也”<sup>⑦</sup>。“善阴道秘戏，得幸于豹房，左右皆畏避之。”<sup>⑧</sup> 于永受宠于明武宗，借机献上阴道秘戏。于永投明武宗之所好，献回回女和色目妇人，不料累及自

① 《明世宗实录》卷四五二。

② 《万历野获编》卷六“内臣蒋琮附继晓”。

③ 《明史》卷三〇七《佞幸传》。

④ 《万历野获编补遗》卷四“札巴坚参”。

⑤ 《明史》卷三〇七《佞幸传》。

⑥ 《明武宗实录》卷一六三。

⑦ 《明武宗实录》卷三〇。

⑧ 《明武宗实录》卷三三。

己的女儿<sup>①</sup>。

#### 9. 道士

明孝宗时监察御史陈穀等谴责李孜省“朱砂养修炼之秘药”，与藏传佛教僧人一起蛊惑明宪宗，“遂使术误金丹，气伤龙脉，一时寝庙不宁，旬日宫车晏驾”<sup>②</sup>。

李孜省，南昌人，“先充布政司吏，枉法受赂。事觉，逃匿来京，实为未结之囚”。“闻时所向在道法，乃从人学雷法。私托太监钱义、梁方，以符箓进，宠幸寝加。”<sup>③</sup>此后“渐干预政事”，如前述。

明宪宗时邓常恩、赵玉芝、凌中、顾珏等人，“俱以市井庸流，穿窬小辈，或假金丹为射利之策，或作淫巧为进身之媒”<sup>④</sup>。临江人邓常恩走中官陈喜的门路进入朝廷。邓常恩曾任道录司右至灵，应当是一位道士。成化十七年（1481），明宪宗接受了道录司右至灵邓常恩的房中术，将他提升为常卿，后又授他真人称号。孝宗嗣位后，邓常恩被流放戍边<sup>⑤</sup>。

邵元节、陶仲文向明世宗献“红铅”和“含真饼子”。明人沈德符说：“按壬寅年，方士邵元节甫死，陶仲文继之。二人俱挂大宗伯衔，所进则红铅并含真饼子。（含真饼子）乃婴儿初生口中血，医家以为父母胎毒痘殇多本于此，不知当时何以称上药。”<sup>⑥</sup>

“红铅”又称“先天丹铅”，用少女经血制成。明人沈德符曰：“嘉靖中叶，上饵丹药有验。至壬子冬，命京师内外选女八岁至十四

① 《明武宗实录》卷三三。

② 《明孝宗实录》卷二。

③ 《明宪宗实录》卷一八九。

④ 《明孝宗实录》卷二。

⑤ 《万历野获编》卷二七“僧道异恩”和“真人封号之异”、《明史》卷三〇七《佞幸传》。

⑥ 《万历野获编》卷十八“宫婢肆逆”。

岁者三百人入宫。乙卯九月，又选十岁以下者一百六十人。盖从陶仲文言，供炼药用也。其法名先天丹铅，云久进之可以长生。王弇州《嘉靖宫词》所云‘灵犀一点未曾通’，又云‘只缘身作延年药’是也。”<sup>①</sup>

明世宗和明穆宗两朝武官谭纶、明穆宗和明神宗两朝首辅张居正受陶仲文的房中秘戏术和房中药。沈德符曰：“时大司马谭二华（纶）受其术于仲文。时尚为庶僚，行之而验，又以授张江陵相，驯致通显，以至今官。谭行之二十年，一夕御妓女而败。自揣不起，遗嘱江陵慎之。张临吊痛哭，为荣饰其身后者大备，时谭年甫逾六十也。张用谭术不已，后日以枯瘠，亦不及下寿而歿。”<sup>②</sup> 沈德符归纳曰：“盖陶之术，前后授受三十年间，一时圣君哲相，俱堕其彀中。”<sup>③</sup>

邵元节，贵溪人，龙虎山上清宫道士，师事范文泰、李伯芳、黄太初等。真人李得晟将他推荐给明世宗。嘉靖三年，明世宗令邵元节居显灵宫，专司祷祀。嘉靖五年，邵元节被授予真人号，赐银印。邵元节一直受到明世宗崇信，历授太子太保、礼部尚书，谥“文康荣靖”。明穆宗“隆庆初，削元节秩谥”<sup>④</sup>。邵元节年老时，向明世宗推荐了陶仲文。

陶仲文，初名典真，黄冈人，尝受符水诀于罗田万玉山。陶仲文以符水、祈祷，深获明世宗宠异，历授少师兼少傅少保、礼部尚书、恭诚伯，谥荣康惠肃。明穆宗隆庆元年，“仲文秩谥亦追削”<sup>⑤</sup>。《明世宗实录》卷四九〇评述曰：“恩眷有加，自古方士所未有也。”《明

① 《万历野获编》补遗卷一“宫词”。

② 《万历野获编》卷二一“秘方见幸”。

③ 同上。

④ 《明世宗实录》卷六一、一一七，《明史》卷三〇七《佞幸传》。

⑤ 《明世宗实录》卷四九〇、《明史》卷三〇七《佞幸传》。

史》卷三〇七《佞幸传》评述曰：“一人兼领三孤，终明世惟仲文而已。”

#### 10. 方士

方士王臣和方士段朝用合称“二瘸子”。沈德符曰：“二人……俱以房中术左道蛊惑圣聪。”<sup>①</sup>

王臣，襄阳人，以跛名瘸子，“能使木人，诸幻异皆奇绝”。自云能立成黄金，明宪宗拜他为锦衣千户，命他同太监王敬下江南采药，以备点化。“至吴越间，黠肆万状，几激变乱，被劾伏诛。”<sup>②</sup>

段朝用，庐州合肥人，人称段瘸子。自言工点化之术，以所炼为仙银，云“饮食用之可不死”。段朝用在丹室中炼仙银，做成百余件饮食器，通过翊国公郭勋将银器献给明世宗。段朝用又献银一万两，资助修建雷坛。明世宗授段朝用紫府宣忠高士号，命支文官正五品俸。后发现段朝用所炼仙银献银一万两，都是盗窃郭勋的帑银<sup>③</sup>。

南阳人梁高辅，俗呼梁指甲，修房中药，以红铅梅子配以含真饼达之上，被明世宗封为通妙散人<sup>④</sup>。沈德符指责梁高辅进谗言使徽王载堉自杀、伊王典模入狱，“本南阳一左道无赖”<sup>⑤</sup>。

明代“方士”之称比较混乱。有人将“方士”之称与“道士”之称相区分。如巡按直隶御史姜洪曰：“近年营造寺观，岁无宁日。僧尼道士充满道路，番僧有法王、国师之号，道士有真人、天师之称。又有方士怪诞者冒滥赏赐，恩幸无比。”<sup>⑥</sup>但也有人将道士称为方士。

① 《万历野获编》卷二七“二瘸子”。

② 同上。

③ 《明世宗实录》卷二三九。

④ 《万历野获编》卷四“徽王世封真人”。

⑤ 《万历野获编》卷二七“方士亡两国”。

⑥ 《明孝宗实录》卷七。

如沈德符曰：“邵陶两方士以提督灵济等宫，领天下道教八街矣。”<sup>①</sup>有的方士似乎有法派，像是道士。如明英宗时，“江西南城县人龚谦，多妖术，能诱妇人，自称张神仙法孙”。礼部尚书胡濙举荐龚谦担任了天文生。龚谦往来胡濙家走动甚勤，“颇有丑声，士论耻之”<sup>②</sup>。情况如此复杂，所以明代的一些人究竟是道士还是方士，很难分清。王臣、段朝用和梁高辅，就属于此类。根据现有资料，仍将他们划为方士。

春药和秘戏术属于方士房中术。通览以上人等可知，方士房中术的敬献者主要包括太医、太监、王侯、官员、汉僧、番僧、伶官、夷教人士、方士等，他们多打着长生成仙的旗号。一些正一派或全真派道士也打着长生成仙的旗号争向皇帝敬献方士房中术，以牟名利，如李孜省、邓常恩、邵元节、陶仲文等。这使得道教房中术和方士房中术的界限变得模糊起来，这是明代房中术突出的特点。

（本文曾在2012年12月13—16日厦门召开的“中、日、韩宗教学术论坛——道教与中国文化”上交流）

---

① 《万历野获编》卷一“京师帝王庙”。

② 《明英宗实录》卷一六八。

## 读《万历续道藏》札记

龙虎山正一嗣教凝诚志道阐玄弘教大真人张国祥，人们一般称之为五十代天师，明神宗时他受命“掌天下道教事”。万历三十五年（1607），他奉明神宗圣旨编修《道藏》。此前163年，即正统九年（1444），通妙真人邵以正已经奉明英宗圣旨编修了一部《道藏》，后人一般称之为《正统道藏》。张国祥奉旨后，没有重编新《道藏》，而是续编正统九年的《正统道藏》。张国祥将自己的续编称为《续道藏经》，后人一般称之为《万历续道藏》。张国祥开续编《道藏》之先河。

张国祥编修《万历续道藏》时，是如何思考的？《万历续道藏》的价值与不足何在？这是本文探讨的两个问题。

### —

张国祥编的《续道藏经目录》比较粗糙。现将其校正并简化如下：

1. 太上中道妙法莲华经 10 卷
2. 太上元始天尊说宝月光皇后圣母天尊孔雀明王经 3 卷 元

人撰

3. 上清元始变化宝真上经 1 卷 六朝人撰
4. 太上老君开天经 1 卷 六朝人撰
5. 太上老君虚无自然本起经 1 卷 疑唐人撰
6. 洞玄灵宝玉京山步虚经 1 卷 六朝人撰
7. 高上玉皇本行经集注 10 卷 明周玄真集注
8. 元始天尊说东岳化身济生度死拔罪解冤保命玄范诰咒妙经 1

卷 元人撰

9. 三官诸咒宝诰 1 卷
10. 太上三元赐福赦罪解厄消灾延生保命妙经 1 卷
11. 太上元阳上帝无始天尊说火车王灵官真经 1 卷 南宋元人撰
12. 元始天尊说药王救八十一难真经 1 卷 元明人撰
13. 碧霞元君护国庇民普济保生妙经 1 卷 明人撰
14. 太上大圣朗灵上将护国关王妙经 1 卷 南宋元人撰
15. 太上老君说城隍感应消灾集福妙经 1 卷 明人撰
16. 太上洞玄灵宝五显灵观华光本行妙经 1 卷 元明人撰
17. 太上说通真高皇解冤经 1 卷
18. 中天紫微星真宝忏 1 卷
19. 紫皇炼度玄科 1 卷 南宋后人撰
20. 先天斗母奏告玄科 1 卷 元明人撰
21. 朝真发愿忏悔文 1 卷 南宋后人撰
22. 灵宝施食法 1 卷
23. 太微帝君二十四神回元经 1 卷
24. 北斗九皇隐讳经 1 卷 六朝人撰
25. 高上玉宸忧乐章 1 卷 六朝人撰
26. 太上洞真徊玄章 1 卷



27. 上清金章十二篇 1 卷
28. 太上洞玄济众经 1 卷 六朝人撰
29. 大洞经吉祥神咒法 1 卷
30. 皇明恩命世录 9 卷 明人辑
31. 汉天师世家 4 卷 明张正常撰
32. 弘道录 56 卷 明邵经邦编撰
33. 消摇墟经 2 卷 明洪自诚编撰
34. 长生诠经 1 卷 明洪自诚编撰
35. 无生诀经 1 卷 明洪自诚编撰
36. 徐仙瀚藻 14 卷 元陈梦根编撰
37. 赞灵集 4 卷 明人辑
38. 徐仙真录 5 卷 明方文照编
39. 儒门崇理折衷堪舆完孝录 8 卷 明人辑
40. 岱史 18 卷 明查志隆撰
41. 易因 6 卷 明李贽撰
42. 古易考原 3 卷 明梅鹗撰
43. 易林 10 卷 汉焦延寿撰
44. 搜神记 6 卷 明（佚姓）名登者增订
45. 太初元气接要保生之论 1 卷
46. 谭子化书 6 卷 五代谭峭撰
47. 水镜录 1 卷 元明人辑
48. 诸神圣诞日玉匣记等集 1 卷 明人辑
49. 玄天上帝百字圣号 1 卷 宋人撰
50. 天皇至道太清玉册 8 卷 明朱权编撰
51. 吕祖志 6 卷 明人编
52. 紫微斗数 3 卷

53. 老子翼 6 卷 明焦竑编撰

54. 庄子翼 8 卷 明焦竑编撰<sup>①</sup>

子目 9《三官诸咒宝诰》是笔者增加的,《续道藏经目录》无此子目。《万历续道藏》中,《三官诸咒宝诰》阙题,全篇排在子书 10《太上三元赐福赦罪解厄消灾延生保命妙经》(以下简称《三元经》)之前。子书 9《三官诸咒宝诰》教人诵念三官诸咒和宝诰,子书 10《三元经》教人诵念《三元经》。拙著《道藏分类解题》亦无《三官诸咒宝诰》解题,但有《三元经》的解题,将《三官诸咒宝诰》视为《三元经》的一部分<sup>②</sup>。任继愈主编《道藏提要》<sup>③</sup>、施伯尔(Kristofer Schipper)和傅飞岚(Franciscus Verellen)主编《道藏通考》<sup>④</sup>、萧登福撰《正统道藏提要》<sup>⑤</sup>皆如此。

其实《三官诸咒宝诰》本独立。根据有三:第一,《三官诸咒宝诰》中主要称三官为帝君,《三元经》中主要称三官为官。第二,《万历续道藏》中,《三官诸咒宝诰》篇末曰“三官诸咒宝诰终”<sup>⑥</sup>。篇末卷末的“终”字多数是独立的一书或一篇结束的意思。第三,《三元经》自报字数曰“此经共计一千六百七十五字”<sup>⑦</sup>,与《三元经》实际字数 1680 字(包括经名)相差无几。而《三官诸咒宝诰》970 多字。是知《三元经》不包括《三官诸咒宝诰》,《三官诸咒宝诰》本自

---

① 诸子书撰人和年代,见朱越利《道藏分类解题》,华夏出版社 1996 年版。

② 朱越利《道藏分类解题》,第 64 页。

③ 任继愈主编《道藏提要》(第三次修订),第 699~700 页,中国社会科学出版社 1991 年版。

④ *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (道藏通考). Edited by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. Volume 2. p1226~1227. Chicago: University of Chicago Press, 2004 (2005).

⑤ 萧登福《正统道藏提要》,下册,第 1403~1404 页,文津出版社 2011 年版。

⑥ 《道藏》第 34 册第 735 页上,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年影印版。

⑦ 同上,第 736 页下。

独立成篇。盖《万历续道藏》刊刻时漏掉《三官诸咒宝诰》经名，《续道藏经目录》阙其目录。拙著《道藏分类解题》遗漏了《三官诸咒宝诰》的解题，应补。

## 二

《续道藏经目录》没有将子书分类，但自子书 1 至子书 29，全是神仙口述或传授的经文。子书 29 之后，自子书 30 至子书 54，全是各色人等的记录、撰述、注释或汇集等。也就是说，《万历续道藏》的子书排列顺序是“先神言，后人言”，相当于佛教三藏“先经律，后论”的排列顺序。作为道藏、佛藏，先神后人的排列顺序是天经地义的。但具体子书的排列顺序，有些大概暗含着张国祥的一些深意。

子书 1《太上中道妙法莲华经》10 卷借用了佛经《妙法莲华经》经名，并模仿佛经中佛说法的神话模式，由元始天尊说变化、轮回报应、天地、神鬼、三皈九戒、灾祥，劝人持经行善。萧登福教授说此经当撰于南北朝<sup>①</sup>。

子书 2《太上元始天尊说宝月光皇后圣母天尊孔雀明王经》3 卷述科仪，劝人诵经斋醮。该经将佛教孔雀明王与道教宝月光皇后圣母说成同一人，曰：“忽有一天母驾孔雀而来，此乃佛中即孔雀如来，道中乃是宝月光皇后玉皇圣母。”<sup>②</sup> 该经宣说佛道二教同源，描述孔雀明王率众参拜元始天尊时自报家门曰：“吾为释天教主如来行相，道乃名为宝月光皇后圣母。道释两门，并同一气之源。”<sup>③</sup>

子书 30《皇明恩命世录》述朱元璋起兵的龙凤六年（1360）至

① 萧登福《正统道藏提要》，下册，第 1390 页。

② 《道藏》第 34 册第 579 页上。

③ 同上，第 593 页下。

明神宗万历三十三年（1605）间，明诸帝对第四十二代至五十代天师等的敕命、制诰、书文等，显示了张真人门第的显赫。

子书 31《汉天师世家》述第一代至第四十九代天师传承与事迹，突出了正一派领袖的神性。

子书 32《弘道录》引用大量事例阐释仁义礼智信。

以下几种子书的位置比较特殊：

子书 30《皇明恩命世录》和子书 31《汉天师世家》的内容都表现了皇权高于神权的事实。这两种子书排列在“人言”类子书的最前列，应是张国祥恪守君臣大义的一种表示。

子书 32《弘道录》紧接子书 31《汉天师世家》之后，亦排列在“人言”类子书的前列，可以看出张国祥尊孔的性格。

援佛入道的历史十分悠久，如萧梁时陶弘景撰《真诰》就援用了佛教的《四十二章经》。金元间全真道士王志坦宣讲佛教禅宗的明心见性的方法，与佛教徒的口吻没有多大区别<sup>①</sup>。元代的陈致虚为了倡导禅丹，大量援引南宗禅学思想<sup>②</sup>。明初的《道法会元》，吸收了大量藏传佛教的内容<sup>③</sup>。子书 1《太上中道妙法莲华经》和子书 2《太上元始天尊说宝月光皇后圣母天尊孔雀明王经》被置于“神言”类子书之首，也就是佛教色彩浓重的两部经被置于整部《万历续道藏》之首。张国祥似乎在以这种暗示的方式提倡援佛入道的做法，至少是对援佛入道表达了赞同之意。

---

① 朱越利《王志坦的道禅》，明生主编《禅和之声——“禅宗优秀文化与构建和谐社

会”学术研究会论文集》，下册，第 320～324 页，宗教文化出版社 2007 年版。

② 朱越利《惠能与禅丹——以〈上阳子金丹大要〉为据》，《西南民族大学学报》2005 年第 12 期，第 292～295 页。

③ 朱越利《〈道法会元〉中的关元帅》，《关帝信仰与现代社会国际学术研讨会论文集》，第 13～28 页，2011 年 6 月。

## 三

宋哲宗敕三山鼎峙，宋徽宗批准黄澄混一三山，宋理宗命张可大提举三山，符箓诸派于元成宗大德八年（1304年）最终融合为正一派<sup>①</sup>。明代，正一派内部的融合仍在继续<sup>②</sup>。

子书 19《紫皇炼度玄科》请称法位包括“清微、灵宝、紫庭、酆都、东岳诸法传派师真”<sup>③</sup>。子书 20《先天斗母奏告玄科》上奏祝词中曰：“清微、灵宝、道德、正一承流袭庆，历代度人。”<sup>④</sup> 二子书反映了正一派的融合。

明宗室朱权号称“南极冲虚妙道真君遐龄老人臞仙”，信奉道教，子书 50《天皇至道太清玉册》是他的著作，包括开辟天地章、道教源流章、天皇龙文章、斡运造化章、醮事仪范章、天心玄秘章、道门官制章、赤文天律章、清规仪范章、宫殿坛俸章、奉圣仪制章、天乐仙仗章、全真仪式章、冠服制度章、修真器用章、玉笈灵文章、朝修吉辰章、数目纪事章和醮献祭品章等 19 章，内容全面涵盖了道教的教义、制度与科仪。朱权《天皇至道太清玉册序》曰：“自有道教以来，三皇建极，五帝承天，其奉道而修天道者，其教之事物有未备，言奥有未宣，制度有未传，仪制有未正。余乃考而新之，非余则孰能为焉？”<sup>⑤</sup> 他以完善道教教义、制度与科仪为己任。

朱权所说道教诸法，实综合符箓各派。比如《天心玄秘章》列

① 朱越利《读〈茅山志〉札记五则》，《世界宗教研究》1998年第4期。

② 朱越利《张宇初论道派》，张金涛，郭树森主编《道教文化管窥——天师道及其它》，第146~163页，江西人民出版社1996年版。

③ 《道藏》第34册第756页上。

④ 同上，第766页上。

⑤ 《道藏》第36册第356页上。

“灵宝度人上经大法、无上三天玉堂大法、清微元降大法、清微神烈大法、上清天心正法、北极天心正法、灵宝六丁秘法、魁罡六锁秘法、三辟五解秘法、六甲祈祷秘法、贯斗武侯秘法、玄一五雷秘法、协神五应秘法、梵气雷法、上清灵宝大法、玉清真王紫宸大法、净明忠孝道法、五雷考召大法、玉清总摄法、五雷斩勘法、洞玄祈祷法、先天一气大法、回车毕道正法、九老伏魔法、天地教灯水法、混元攻气法、紫庭追劳法、飞神谒帝法、通章大法、六丁六甲遁法、掌心雷法、祈晴祷雨祈雪法、（匡中王改赣）盖法、五雷法、灵宝法、天蓬法、天枢法、赵侯南法、结幡祈祷法”等三十九阶道法后曰：“考之道法，各有传派不一，今以世人多行者录之。及有天雷、酆岳诸将之法，其名繁多，难以尽述。”<sup>①</sup>

朱权所说道教，包括融合正一派和全真派。其《道教源流章》曰：老子“其教传汉张道陵，为天师，代天宣化也……入龙虎山，合九天神丹，太上授以经箓秘文，是为玄教之宗”。此章末又曰：“南派——自汉始，鹿堂赵升、华阳李亚、钟离权、吕岩、刘海蟾、张紫阳、冲昭王、马自然、石杏林、薛道光、陈泥丸、白玉蟾等始之。北派——自宋始，王重阳至东海，见海中金莲七朵。师曰：‘此处当有七真出。’于是度丘、刘、谭、马、郝、王、孙七真，今全真之教自此始。”<sup>②</sup>

朱权完善的道教教义、制度与科仪，吸收了全真教的内容。比如《全真仪式章》述全真教钵堂设职、参堂礼、坐钵仪轨等<sup>③</sup>。朱权还总结出“丹法十九诀”<sup>④</sup>。

① 《天皇至道太清玉册》卷三，《道藏》第36册第383页下~384页上。

② 《天皇至道太清玉册》卷一，《道藏》第36册第366页下。

③ 《天皇至道太清玉册》卷五，《道藏》第36册第410页下~412页下。

④ 《天皇至道太清玉册》卷八，《道藏》第36册第443页中。

子书7《高上玉皇本行经集注》集众仙真对《玉皇经》的解说。由于说经者和注经者都是神仙，所以，张国祥也将该《集注》排列在“神言”类的位置。施伯尔（Kristofer Schipper）和傅飞岚（Franciscus Verellen）主编《道藏通考》将该经归入清微派经典<sup>①</sup>。

该《集注》由江西隐士罗洪先初编于明万历十三年（1585）<sup>②</sup>，明万历十五年（1587）成于山东周玄贞之手<sup>③</sup>。但罗洪先和周玄贞都没有说明集自哪些注本。《高上玉皇本行经集注》卷一曰：“《皇经批注》卷之上，文昌开化帝君张校，纯阳警化帝君吕阅，长春辅化真君丘编，雷霆大元帅邓天君订证。”<sup>④</sup>《皇经批注》应是罗、周集注的主要对象注本之一。《高上玉皇本行经集注》卷一收录的九天开化文昌梓潼帝君张仲《高上玉皇本行集经前序》、纯阳警化孚佑帝君吕嵒《皇经注绪前序》、长春辅化明应真君丘处机《皇经集注再绪前序》和雷霆大元帅邓天君《皇经集注前四序》<sup>⑤</sup>，盖是《皇经批注》原来的四篇序，但序名盖为周玄真增添，并不严谨。

《高上玉皇本行经集注》卷一有八序一文，南极遐龄老人臞仙《原道》不知为何与序文排列在一起。其余四篇序依次是天猷副元帅和应善天尊《皇经集注启赞序》、罗洪先《皇经集注初纂前序》、周玄贞《皇经集注纂序》和王静粹《皇经集注誊录序》<sup>⑥</sup>，应是《高上玉皇本行经集注》的序。

《高上玉皇本行经集注》卷一《诸义考目》，共13考，应是周玄

① *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (道藏通考). Edited by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. Volume 2. p1113~1114. Chicago: University of Chicago Press, 2004 (2005).

② 罗洪先《皇经集注初纂前序》，《道藏》第34册第630页下。

③ 周玄贞《皇经集注纂序》，《道藏》第34册第630页下~631页上。

④ 《道藏》第34册第638页下。

⑤ 同上，第628页下~631页上。

⑥ 同上。

贞的作品，可能是假借神仙降笔。前5考未出现姓名，后8考依次引的姓名是葛仙翁、王重阳、刘海蟾、蓝采和、张紫阳、钟离子、石杏林和张子房<sup>①</sup>。

在作注的众仙真中，除了有梓潼、雷祖、天真皇人、长生大帝、王母、救苦天尊等等之外，还有祖天师<sup>②</sup>、虚静天师<sup>③</sup>、钟离帝君<sup>④</sup>、张果<sup>⑤</sup>、韩湘<sup>⑥</sup>、石杏林<sup>⑦</sup>、白真人<sup>⑧</sup>等。《上卷分章考义》曰：“元始此训，诸仙佛不能言也。汉魏伯阳、唐吕纯阳、元丘长春、明罗念庵议之甚详，分为章注。”<sup>⑨</sup>

早期全真教不仅主张儒释道三教合一，而且继承了传统道教。丘处机从磻溪时期到栖霞时期，从未停止主持斋醮活动<sup>⑩</sup>。此后，全真道和传统的符篆派道教相互之间的吸收持续不断。元代形成全真和正一两大派后，两派之间出现了融合现象。这种现象及其原因，中外学者论述颇多。吴亚魁《江南全真道教》修订版，对一些问题发表了最新见解。他说：“元、明以来，随着南、北二宗的合流，全真道士兼事符篆、斋醮，已是不争的事实。”<sup>⑪</sup>

《皇经批注》伪托吕洞宾阅、丘处机编，疑其为全真道著作。但真正的批注者不知是何人，故而难以遽断。《高上玉皇本行经集注》

① 《道藏》第34册第632页上~634页上。

② 同上，第639页中。

③ 同上，第641页上。

④ 同上，第644页中。

⑤ 同上，第650页中。

⑥ 同上，第639页上。

⑦ 同上，第642页中。

⑧ 同上，第639页下。

⑨ 《高上玉皇本行经集注》卷四，《道藏》第34册第668页中。

⑩ 参阅朱越利《有关早期全真教的几个问题》，《中国文化研究》1994年冬之卷，第52~57页。朱越利《从〈磻溪集〉看丘处机的苦修》，陈鼓应主编《道家文化研究》第9辑，第158~176页，上海古籍出版社1996年版。

⑪ 吴亚魁《江南全真道教》（修订版），第27页，上海古籍出版社2012年版。



编者周玄贞，万历年间山东济南人，与《大明玄教立成斋醮仪范》的编者之一同名。罗洪先称《集注》编者周玄贞为“山东济南隐客周云清”<sup>①</sup>。王静粹自称“京都奉道臣”，称周云清为“玄师”，并称跟从周云清修《道藏》<sup>②</sup>。周玄贞自称“草莽下士”并参与“修玄藏”<sup>③</sup>，又自称“大明讲道经修玄箴嗣全真弟子山东小兆臣周玄贞”<sup>④</sup>。《集注》诸考中被引者和经文注者中，钟离权、吕洞宾、刘海蟾、张紫阳、石杏林、白真人、王重阳、丘处机等是尊奉的尊神或祖师，张果、韩湘、蓝采和是八仙成员，编者周玄贞为隐居的全真弟子。明代以来特别是清代、民国时期全真教结坛降笔者甚多。综上所述，似可将《高上玉皇本行经集注》视为全真道著作。《集注》为明代全真道和正一派的融合了提供了又一实证。

明太祖朱元璋认为正一派对社会有用，全真派无用。其《御制玄教斋醮仪文序》曰：“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！”<sup>⑤</sup>在明代，正一派上层领袖保持着较高的政治地位，而全真派不甚显赫，经常默默无闻。

《诸义考目》诸考多倡导三教，多赞颂玉皇。《高上玉皇本行经集注》赞颂玉皇本是应有之义，不足为奇，值得注意的是将玉皇与三清并提。《经源考》曰：“元始为三教之首，玉帝为万法之宗。”<sup>⑥</sup>《玉帝尊次考》中刘海蟾云：“玉帝，在道教即三清之化。道家先三清者，

① 《皇经集注初纂前序》，《道藏》第34册第630页下。

② 王静粹《皇经集注誊录序》，《道藏》第34册第631页上。

③ 周玄贞《皇经集注纂序》，《道藏》第34册第630页下~631页上。

④ 周玄贞《皇经集注刊传疏文》，《道藏》第34册第634页上。

⑤ 《道藏》第9册第1页上。

⑥ 《道藏》第34册第631页中。

先虚无而后妙有。所谓无极、太极，非有尊卑之殊。”<sup>①</sup> 这是为玉皇大帝向三清天尊争平起平坐的地位。这些出自全真弟子周玄贞编的《高上玉皇本行经集注》，颇疑此话是全真教在向正一派争平起平坐的地位，折射出明代全真教地位低下的状况。

子书 51《吕祖志》当编于隆庆庚午至万历三十五年（1570—1607）间<sup>②</sup>，汇集了吕洞宾的传记、师承、丹法、灵迹和诗词等。在明代，吕洞宾既是八仙成员，又是民间崇拜的神灵，更是全真教的祖师。

元代以来，正一和全真两派虽然在一些地区也有一些利益之争，但大体上各行其是，同时暗自互相吸收，有一定的融合。《万历续道藏》收录子书 50《天皇至道太清玉册》、子书 7《高上玉皇本行经集注》和子书 51《吕祖志》，《高上玉皇本行经集注》卷三、四、五、六、七皆署名“嗣汉五十代天师大真人张国祥校，状元方外隐江西吉水罗洪先阅，山东济南小兆臣周玄贞集”<sup>③</sup>，这些既反映了这种融合，也显示了张国祥的包容心态。

#### 四

张国祥没有解释为何只续编而不新编。也许是因为力所不逮，也许是因为另有隐情，今天我们已无法从张国祥口中获得准确答案。

设身处地地想一下，张国祥当年如果重编新《道藏》，那么需要将《正统道藏》收录的子书与新增加的子书混编，遇到的技术问题之

---

① 《道藏》第 34 册第 632 页下~633 页上。

② 朱越利《托名吕洞宾作诗造经小史》，郑开编《水穷云起——道教文献研究的旧学新知》，第 128 页，社会科学文献出版社 2009 年版。

③ 《道藏》第 34 册第 648 页下、658 页下、668 页下、678 页下、688 页下。

一便是如何分类排列子书。若要分类，他拥有类似情况下常见的两种选择：照旧和创新。第一种选择是沿袭三洞四辅七部分类法。七部分类法仅仅反映派别，而不涉及内容。为了克服这一不足，南北朝时期又在七部之下，设立了第二级分类十二部。南北朝时期，《道藏》按三洞四辅分类收录的上清派、灵宝派、三皇派、重玄派、太平道、正一道、楼观派、葛氏道、北天师道和金丹诸派经典，分类已经有些错乱。并且还有上述派别之外的其他派别的经典，没有收入《道藏》。唐代修《道藏》时，将南北朝时期未收录的其他派别的经典强行归入七部之中，更与七部不符。至于唐代以后新出的各派经典，更是为南北朝时期的七部无法统辖。这种混乱沿袭到明《正统道藏》。沿袭七部分类法是抱残守缺的做法，不仅要继续南北朝以来《道藏》中的分类混乱，而且必将有过之而无不及。张国祥若这样做，必然先要对正统九年（1444）以后新出的道经“指鹿为马”，然后塞入七部之中。做这种“指鹿为马”分类排列子书的事，无疑将令张国祥很尴尬。第二种选择是重新分类，宋代的《云笈七签》已经做出了先例。但是，张国祥作为道士却对《道藏》重新分类，可能会被指责为离经叛道。如遭到这样的指责，可能会对他的命运带来不利影响，吉凶难卜。如果学者对新编《道藏》重新分类，只涉及文献学水平高低问题，则不会引来被指责为离经叛道的危险。张国祥只续编而不新编，属于在常见的两种选择之外另辟蹊径。不知当年张国祥是否为了避免尴尬或责难而另辟蹊径。如果真是这样的话，那么，只续编而不新编对张国祥个人而言，可谓明智之举。

张国祥编《万历续道藏》收录的子书可大致分类如下：

一、直接讲述道教正一派历史和正一派宫观的著作 7 种，即子书 9、10、30、31、36、37 和 38。

二、包括古上清经、古灵宝经和唐宋元明讲述道教神学、斋教科

仪在内的道经 28 种，即子书 1、2、3、4、5、6、7、8、11、12、13、14、15、16、17、18、19、20、21、22、23、24、25、26、27、28、29 和 50。

三、道家著作 3 种，即子书 46、53 和 54。

四、儒家著作 3 种，即子书 32、41 和 42。

五、仙传、神话和仙志 3 种，即子书 33、44 和 51。

六、善书 1 种，即子书 47。

七、术数书 5 种，即子书 39、43、48、49、52。

八、养生著作 3 种，即子书 34、35、45。

九、山志 1 种，即子书 40。

道家为道教提供了哲学依托，《万历续道藏》收录道家著作理所当然。但《正统道藏》已经收录了五代谭峭的《化书》，不知张国祥为何重新收录子书 46。又不知为何将子书 53 和 54 置于最后。

张国祥因尊孔而收录子书 32《弘道录》，前已述。《周易》为道教提供了哲学依托，而且被运用于方术、科仪、法术、艺术等道教的方方面面，形成了道教易学。所以，《万历续道藏》收录 41 和 42 亦理所当然。

《万历续道藏》收录了分别以东岳大帝和碧霞元君为主神的子书 8 与 13 和泰山志子书 40，子书 8 撰于元代，子书 13、40 撰于明代。《万历续道藏》收录了三部以洪恩真君与灵济真君为主神的子书 36、37 和 38，皆撰于明代。《万历续道藏》收录了分别以王灵官、药王扁鹊、关元帅和五显灵官为主神的子书 11、12、14 和 16，皆撰于南宋元明时期。《万历续道藏》收录了分别以城隍、真武大帝和吕洞宾为主神的子书 15、49 和 51，皆撰于明。可以看出，这些神灵在明代继续受到广泛的信奉。

子书 45《太初元气接要保生之论》传授内丹和导引之术。《万历

续道藏》将其收录，盖加强了我们对明代正一派亦修炼内丹的认识。子书 35《无生诀经》传授佛教养生法，《万历续道藏》将其收录，张国祥在实践自己提倡的援佛入道的主张。

总之，张国祥编《万历续道藏》收录了 54 种子书，内容还是比较丰富的，对于我们了解明万历时期的正一派有帮助。

《续道藏经目录》第一行是“正一部”三字<sup>①</sup>，这显然不是将 54 种子书纳入《正统道藏》正一部的意思。因为“续道藏经目录”六字表明 54 种子书接续的是《道藏》，而不是续正一部。如果说第一行“正一部”三字是《万历续道藏》的分类名，也说不过去，因为《续道藏经目录》中再没有第二个分类名。疑“正一部”三字盖是《续道藏经目录》的副题。如果真是这样，则表明张国祥将 54 种子书全部视为正一派经典和正一派所看重的其他著作的集合。如果张国祥真的是将上述子书 50、子书 7 和子书 51 这三种子书也视为正一派经典或正一派所看重的其他著作，是否有用正一派整合全真道的想法呢？不得而知。当然，第一行“正一部”三字也可能是无意中误加上去的。第一行“正一部”三字孤零零地悬在那里，研究《道藏》的学者也往往忽视，这说明《续道藏经目录》编制得不够完善或说不够严谨。

按照“藏”的标准衡量，《万历续道藏》收录的子书太少。作为《续道藏》来说，应当将《正统道藏》失收和《正统道藏》后新出的道经尽量全收。

清代以来，有人整理敦煌遗书，有人续编《道藏》，主要成果如《道藏辑要》、守一子辑《道藏精华录》、萧天石主编《道藏精华》、大渊忍尔编《敦煌道经·目录编》和《敦煌道经·图录编》、胡道静等主编《藏外道书》、龚鹏程主编《中华续道藏》、高小健主编《中国道

<sup>①</sup> 《道藏》第 34 册第 556 页上。

观志丛刊》、王卡著《敦煌道教文献研究》、王卡和汪桂平主编《三洞拾遗》等。这些丛书中的许多子书本应由《万历续道藏》最早收录。

明世宗于嘉靖四十一年（1562）派遣御史姜儆到南直隶、浙江、福建、江西、广东、广西，御史王大任到北直隶、河南、湖广、四川、山西、陕西、云南、贵州，分头“访求法士及秘书”。第二年，姜儆先后进所访法秘书二十帙和十七种一百四十二册，王大任奏进法秘书五种二十册。嘉靖四十三年（1564年）姜儆、王大任返京，共访得法秘数千册及法士唐秩、刘文彬等数人<sup>①</sup>。除了访求而得之外，还有主动进献秘书的。嘉靖四十一年，“江西丰城县方士熊显进法书六十六册”。翌年，“方士赵添寿进献符法三十六本”。嘉靖四十四年，“太医院医士申世文进法秘三种”<sup>②</sup>。这数千册法秘书中当有大量著作可以收录到《万历续道藏》中。《万历续道藏》只有术数书5种和养生著作3种，可知未收录这数千册法秘书，或只收录了1种或几种。万历三十五年（1607）上距嘉靖四十三年（1564）不过50余年，不知《万历续道藏》为何未收录这数千册法秘书或只从中略录一二。

《正统道藏》至《万历续道藏》163年间新出的道经，当更多于嘉靖四十一年至四十四年4年间访得和进献的法秘书。《万历续道藏》收录的子书为何太少，只收录了54种子书，待考。

（本文曾在2012年11月3—4日高雄召开的“2012年道教经典国际学术研讨会”上交流）

---

① 《明世宗实录》卷五一五、五一七、五二〇、五二四、五三九，《明史》卷三〇七《佞幸传》。

② 《明世宗实录》卷五一三、五二二、五四六。

## 论《金瓶梅词话》中的佛道教描写

《金瓶梅词话》（以下简称《词话》）用写实的手法，描摹出我国16世纪城市居民日常生活的广阔图景。佛、道教信仰和活动，是这一广阔图景的重要组成部分之一。有关该部分的描写占据全书大量篇幅。从章回题目看，将近五分之一。这些描写，取自生活，更完整地反映了作品的历史背景，因而更增加了作品内容的真实感。它既展示了僧俗之间的社会关系，也展示了人神之间的信仰关系，既扩大了作品主要人物的活动范围，也展示了他们的内心世界。这些描写揭露和谴责了佛、道教僧侣中的腐败现象，展现了一幕幕活灵活现的宗教活动场面。由于它们相当真实可信，详尽细致，故又具有宗教学方面的学术研究价值。



西门庆是《词话》中塑造得最成功的艺术形象。作者不仅通过西门庆交接权贵、周旋士类等情节暴露他的市侩嘴脸，通过西门庆摧残妇女、欺压百姓等情节鞭挞他的恶霸行径，而且通过西门庆延纳僧道、敬神拜佛等情节，笔伐他的丑恶灵魂。

西门庆特别信奉道教，与道士吴道官过从甚密，常赴玉皇庙打斋建本醮，“每生辰节令，疏礼不缺”。第三十九回描写西门庆为官歌儿在玉皇庙请建寄名斋醮，事先封送吴道官十五两经钱、一两酬答他的节礼，备办道众的衬施及阡张香烛，又送去丰厚的寄名之礼。叩坛时，西门庆毕恭毕敬，上香行礼。西门庆虔诚奉道，因有所求。吴道官捉刀代笔，表白高声宣念的斋意奏章，直书西门庆的心愿。除答报天恩皇泽、庆赞天诞、荐拔祖考等之外，主要是两大请求。之一是佑子：

祈（李氏）坐蓐无虞，临盆有庆……期在（官歌儿）出幼圆满……续箕裘之胤嗣，保寿命之延长。（486页）<sup>①</sup>

之二是佑己：

日近清光，出入金门而有喜；时加美秩，褒封紫诰以增荣。一门长叨均安，四序公和迪吉。统资道力，介福方来。（487页）

西门庆亦信奉佛教。第五十七回描写长老募修永福寺，向西门庆宣扬“主得桂子兰孙”、“荫子封妻”之报后，作者这样描写西门庆的心理和动作：

不想那一席话儿，早已把西门庆的心儿打动了，不觉欢天喜地地接了疏簿，就叫小厮看茶。（750页）

疏簿上写的是：

仰仗着佛祖威灵，福禄寿永永百年千载；倚靠他伽蓝明镜，父子孙个个厚禄高官。爪彪绵绵，森挺三槐五桂；门庭奕奕，煌

---

<sup>①</sup> 戴鸿森校点《金瓶梅词话》，人民文学出版社1985年版。本文所引原文，均出此书。



金埒钱山。凡所营求，吉祥如意。(751 页)

作者继续写道：

看毕，西门庆就把册叶儿收好，装入那锦套里头，把插销儿销着，锦带儿拴着，恭恭敬敬放在桌儿上面，叉手面言……  
(751 页)

最后西门庆布施了白银，数额高达五百两，留了长老素斋。相送出门。

同回还描写莲华庵薛尼姑劝舍《陀罗经》，宣扬“宝衣随愿至，玉食自天来”的西方极乐世界，宣扬可“获福无量”，保佑子女“易长易养，灾去福来”。西门庆被甜言蜜语所打动：

且说西门庆听罢了薛姑子的话头，不觉心上打动了片善念，就叫玳安取出拜匣，把汗巾上的小匙钥儿开了，取出一封银子，准准三十两足色松纹，便交付薛姑子与那王码汉卡姑子……  
(756 页)

《词话》中以西门庆祈福、求好报为主要内容的佛、道活动，大概以这三次描写得最具体。在三次活动中，西门庆的心愿或出于道士之笔，或吐自僧尼之口，所以直截了当，无遮无掩，把西门庆内心深处思想表面化了。而且，西门庆的心愿皆寄托于神、佛；他对道士、僧尼是那样友好、尊重和听信，足见其心愿的坚诚和强烈。这些是这三次佛、道活动描写所产生的独特效果。

西门庆的心愿可归结为，贪婪地追求宝贵金钱和穷奢极欲的生活，重视家业承嗣和宗庙享祀，反映了他极端自私自利的剥削阶级思想和浓厚的封建宗法思想。这三次佛道活动的描写清楚地告诉读者，西门庆的所有罪恶活动，都不是盲目的或被动的，而是在地主阶级腐

朽人生观支配下的野心勃勃的行为。

西门庆是一个摧残妇女的淫棍。他有一妻五妾，另外凌辱过二十来个丫头、家人媳妇、朋友妻子，并且经常嫖妓宿娼。他掠夺她们的财产，蹂躏她们的肉体，奴役她们的精神。《词话》用大量活生生血淋淋的情节，把西门庆的这类罪恶表现得极为充分。但是，《词话》作者对作品人物没有采取绝对化、简单化的态度，而是实事求是地写出西门庆对待妇女态度的复杂性。突出的事例是，《词话》既描写了西门庆对李瓶儿的诬夺、欺压和玩弄，也描写了惜爱之情。这种惜爱之情，也通过描写佛、道教活动，得到进一步渲染。李瓶儿病危时，西门庆请来五岳观道士潘法官，为他解禳冤愆，祭本命星灯，竭尽全力企图挽救她的生命。李瓶儿病故后，西门庆不惜花费巨资延请众多和尚、道士，为李瓶儿作七七四十九天累七斋，特请高级道士黄元白施行水火炼度，拯救其亡魂，可谓旷日持久，规模浩大。

当然，西门庆的惜爱之情绝不是真正的爱情。《词话》作者假玳安之口，议论西门庆“不是疼人，是疼钱”（第64回，877页）。正如作者描写，“疼钱”是西门庆惜爱李瓶儿的原因之一，因为西门庆诬夺了后者，也可说是后者奉献给他大批财富。此外，作者还以揭示宗教心理和描写宗教活动中的感情发泄，又指出了西门庆惜爱之情的另外两个原因。西门庆的宗教心理，是假应伯爵之口揭示的。第六十二回描写应伯爵对西门庆说：

就是嫂子他青春年少，你疼不过，越不过他的情，成服，令僧道念几卷经，大发送，葬埋在坟里，哥的心也尽了，也是嫂子一场的事，再还要怎样的？哥，你且把心放开！（861页）

听了应伯爵一席话，西门庆才不哭了。“青春年少”四字告诉我们，感激李瓶儿对他色欲的满足，不愿失去年轻貌美的玩物，是西门庆惜

爱李瓶儿的原因之二。不难想象，如果亡故的是面老貌丑之妻，西门庆未必哭得死去活来。该回又描写，李瓶儿停灵时，王尼姑念经，西门庆抚尸大恸，口口声声只叫“我的好性儿有仁义的姐姐”（857页）。“好性儿有仁义”六字告诉我们，怀念李瓶儿的忠心和温柔，是西门庆惜爱李瓶儿的原因之三。因为，李瓶儿在诸妻妾中，对西门庆的忠心，胜过潘金莲、孟玉楼、李娇儿、孙雪娥，对西门庆的温柔，胜过吴月娘。《词话》对西门庆惜爱之情的渲染和揭示多方面的原因，实际上是从更深的层次刻画了他自私自利的性格，使这一形象更加有血有肉。有的学者认为西门庆哭李瓶儿是假仁假义。如果综合分析一下《词话》的描写，就会发现这种看法未免有失偏颇。笔者赞同任访秋先生的意见：一个反面人物，“他所喜爱的东西失去了，也会感到极大的痛苦”<sup>①</sup>。

《词话》中的西门庆虽然热衷于佛道活动，但并没有、也不想奉行佛道二教关于行善去恶的教诫。作者以西门庆一段绝妙的自我辩解，暴露和讽刺他企图以薄酬贿赂神佛，以廉价购买厚利的如意算盘，和对神既虔诚又亵渎的双重心理。第五十七回写道：

月娘说道：“哥，你天大的造化！生下孩儿，你又发起善念，广结良缘，岂不是俺一家儿的福份？只是那善念头怕他不多，那恶念头怕他不尽。哥，你日后那没来回没正经养婆儿，没搭煞贪财好色的事体，少干几桩儿也好，下些阴功与那小的子也好。”西门庆笑道：“你的醋话儿又来了。却不道天地尚有阴阳，男女自然配合。今生偷情的，苟合的，都是前生分定，姻缘簿上注名，今生了还。难道是生刺刺，胡掐乱扯，歪斯缠做的？咱闻那

<sup>①</sup> 任访秋《略论〈金瓶梅〉中的人物形象及其艺术成就》，《开封师范学院学报》，1962年第2期。

佛祖西天，也止不过要黄金铺地；阴司十殿，也要些楮镪营求。咱只消尽这家私广为善事，就使强奸了嫦娥，和奸了织女，拐了许飞琼，盗了西王母的女儿，也不减我泼天宝贵。”（753页）

这一段自我解嘲，将西门庆的贪财好色和厚颜无耻，刻画得入骨三分，惟妙惟肖。更重要的是，这一描写突出地刻划了西门庆作为商业暴发户对金钱威力的迷信，对“金钱万能”、“钱能通神”等信条的尊崇。这是书中非常辛辣而又极为成功的一个情节。

此外，作者还以漫画的手法，截取佛道活动中的只言片语，某种动作，顺带一击，使西门庆现丑。如第五十七回，西门庆问薛尼姑：

西方净土宝池中那一朵莲花有几多大？坐在上面，一阵风摆，怕不骨碌碌吊在池里么？（755页）

这句话如果出自天真无邪的儿童之口，的确是憨态可掬，令人陶醉。但由阴险、奸诈的西门庆说出，则活现出此人的不学无术、浅陋无知，令人喷饭。第五十三回中，作者安排西门庆跟在钱痰火后面拜神。

钱痰火通陈起头，就念入忏科文，遂念起“志心朝礼”来。看他口边涎唾卷进卷出；一个头得上得下，好似磕头虫一般，笑得那些妇人做了一堆。西门庆那里赶得他拜来：那钱痰火拜一拜是一个神君；西门庆拜一拜，他又拜过几个神君了。于是也顾不得他，只管乱拜。那些妇人笑得了不得。（699页）

钱痰火是个不入流的蹩脚道士，荒唐可笑。而西门庆却被他愚弄，做出呆头呆脑的滑稽动作。作者轻轻一笔画出西门庆的愚昧。西门庆虽然为一方首富，官居千户，但仍脱不掉市井无赖之徒的本色，可谓“金玉其外，败絮其中”。

至于西门庆向胡僧索取房中媚药，并以此淫乐，因此促亡等情节，有助于暴露他的荒淫无耻。

佛道教活动的描写，对于塑造其他人物也起到了作用。

吴月娘虔诚地信奉道教。第二十一回描写她于星月之下，焚香拜斗，祝道：

妾身吴氏，作配西门，奈因夫主流恋烟花，中年无子。妾等妻妾六人，俱无所出，缺少坟前拜扫之人。妾夙夜忧心，恐无所托。是以瞒着儿夫，发心每逢夜于星月之下，祝赞三光。要祈保佑儿夫，早早回心，弃却繁华，齐心家事，不拘妾等六人之中，早见嗣息，以为终身之计，乃妾之素愿也。（245页）

焚香拜斗，祝赞三光，是道教信仰影响下的祈祷活动。

这一祈祷，表现了吴月娘对西门庆的耿耿忠心。当时，由于潘金莲挑拨离间，吴、西门二人已反目多日，互不搭话。但吴月娘仍含垢忍辱，暗中为西门庆的家业大计和长远幸福祈祷，足见忠贞。吴月娘的忠贞，是和她身为正妻，居西门庆之下众人之上的优越家庭地位分不开的，是建立在“夫荣妻贵”和“好女不嫁二夫”的封建思想基础上的。她为西门庆祈祷，也是在为自己祈祷。她忠于西门庆，也是为了自己的幸福。所以 she 为西门庆主持家政，恪尽职守，并无条件地支持西门庆的一切罪恶勾当，充当了他的忠实帮凶。有的学者认为吴月娘雪夜拜斗，是事先导演，作戏给西门庆看，以赢转丈夫对自己的情爱。这种看法似嫌证据不足。

这一祈祷，表现了吴月娘对嗣息的极端看重。即使嗣息不由己出，只要西门庆家香火有继，她亦心满意足，感激涕零。果然，当李瓶儿生下官哥儿之后，她的确对母子二人爱护备至。当然，亲自生子，为西门庆传宗接代会更好。所以，她服用薛尼姑配制的助孕符

药，念诵《白衣观音经》祈祷送子于己。这些都有助于表现她头脑中的封建宗法观念和“母以子贵”的封建思想。

这一祈祷，也表现了吴月娘的软弱。丈夫留恋烟花，她奈何不得，只得祈求神灵使丈夫回心转意。第五十七回描写吴月娘以佛教善恶报应学说，规劝西门庆在贪财好色方面稍加克制，引来西门庆一通“钱能通神”的绝妙怪论。月娘笑道：“笑哥狗吃热矢，原道是个香甜的；生血吊在牙儿内，怎生改得？”（753页）她只好放弃劝说。她不敢同西门庆硬争，因为她受到“三从四德”的封建礼教的束缚，她是西门庆的驯服工具。

这一祈祷，还表现了吴月娘的苦闷心情。《词话》描写吴月娘偏重于信奉佛教，特别热衷于请尼姑到家中说经唱曲。又描写她“平昔好斋僧布施，常时闲中发心，做下僧帽僧鞋，预备布施”（第88回，1323页）。吴月娘虽然是西门庆的忠实帮凶、驯服工具，但同样是封建男权社会统治阶级摧残的对象，是西门庆的玩物之一。西门庆纳有五妾，宠李瓶儿和潘金莲，吴月娘经常遭到冷落，但仍要做出笑脸，显示自己是能容人的大妇。西门庆眠花宿柳，经常将妓女请至家中，吴月娘要周旋接待，以免西门庆不悦。她心中的苦闷无处诉说，只有祷告神灵，只有听尼姑说经唱曲消磨时光，只有斋僧布施以为精神寄托。

李瓶儿原本有些锋芒，并非善类。她曾将丈夫花子虚的财产暗中转移给西门庆，却将花子虚骂得闭口无言，最后气死。又将蒋竹山骂得狗血喷头，最后扫地出门。大概是“强中更有强中手”，经受不住恶棍西门庆的震慑和妒妇潘金莲的泼骂，进入西门庆家后，李瓶儿的性格发生了很大的变化。无辜官哥儿屡遭潘金莲暗算，病势垂危，李瓶儿敢怒不敢言，暗中肋颊痛泪。自己遭潘金莲调侃，气辱，生命将尽，仍不敢指控。《词话》作者进一步描写，李瓶儿向菩萨求助。她

拿出压被的银狮子一对，请薛尼姑印造《佛顶心陀罗经》，企图以此功德感动菩萨挽救官哥儿一命。她请王尼姑在自己死后诵《血盆经忏》，忏她的罪业，荐拔她的亡魂出离地狱。这些描写使李瓶儿的软弱性格，给人留下更深刻的印象。

《词话》作者通过在生活中琐事中的言谈举止，把潘金莲塑造为“在不合理的封建蓄奴制压迫下形成的变态的放荡妇女”<sup>①</sup>。在这些言谈举止中，有些与佛、道教活动有关。潘金莲对听佛卷兴趣不大，亦不大给尼姑留面子。她曾逼着王尼姑讲述含有低级趣味的“荤故事”，曾当面戏弄王尼姑，说她有丈夫。她不相信念经能治好官哥儿的病，不为病危的西门庆向神佛许愿，也不在乎吴神仙为她算出的凶命。第四十六回描写她泼辣地说：

常言：算的着命，算不着行。想着前日道士打看，说我短命哩，怎的哩，说的人心里影影的。随他，明日街死街埋，路死路埋，倒在洋沟里就是棺材！（588页）

从潘金莲对待佛、道教的与众不同的态度中，读者可以清楚地感到她对吴月娘主妇权威的反抗和挑战，对李瓶儿受宠地位的妒火中烧，对自己卑贱出身的敏感和心理自卫，和对西门庆的毫无真情实意、儿女情长。总之，可以触摸到她的变态的放荡性格。

## 二

《金瓶梅词话》塑造的僧侣形象中，正面人物不多，张竹坡归纳为“两个真人，一尊活佛”，即五岳观道士潘法官、东京太乙宫提点

<sup>①</sup> 赵景深《谈〈金瓶梅〉词话》，《中国小说丛考》，齐鲁书社1980年版。

黄真人和泰山雪涧洞普静禅师，其余大部分是反面人物。

在反面僧侣形象中，《词话》最突出的贡献是塑造了帮闲僧侣薛、王二尼。李西成先生已经提及于此。他在《〈金瓶梅〉的社会意义及其艺术成就》一文中说：“此外，也还有一种实质是帮闲，但却披着慈善的外衣的僧尼道姑，他们在明代晚期的社会，形成一种特殊势力，常常来往于豪门巨室，专作些不见阳光的事。他们的特点是口是心非，面善心狠。”<sup>①</sup>

薛、王二尼在西门庆家的主要活动是宣讲宝卷。这些宝卷属诗赞系和乐曲系兼用的说唱文学的别支，与说书、唱曲等关系密切，娱乐性很强。蔡国梁先生的《宝卷在〈金瓶梅〉中》一文指出：“身居豪绅巨贾内室的吴月娘等，有为信神拜佛达旦，或因解闷自娱熬夜，而薛王姑子不过借此聚敛布施。”<sup>②</sup>薛王二尼的宣讲宝卷，的确包含着供主人消闲娱乐的作用。宣讲宝卷，和吴月娘诸人围炉吃酒，掷色儿抢红，猜枚，和乐妓弹唱，经常是交叉进行。除宣讲经卷外，薛王二尼还经常插科打诨，说笑逗乐。第二十一回描写王尼姑为吴月娘等说了一素一荤两个笑话，“把众人都笑了”。潘金莲向吴月娘介绍说：

大姐姐，你不知大师父好会说笑话儿，前者那一遭来，俺每在后边奈何着他，说了好些笑话儿。（256页）

就在王尼姑说荤笑话的同一时刻，应伯爵、谢希大两个世俗帮闲正在勾栏院帮嫖，在西门庆身边打诨耍笑，“说砂磴语儿”。应伯爵一个荤笑话，“把西门庆笑的要不的”。应、谢“专在本司三院帮嫖贴食”，“吃些风流茶饭”。薛、王“专一在些士夫人家往来，包揽经忏；又有那些不长进要偷汉子的妇人，叫他牵引和尚进门，他就做个马八六

① 李西成《〈金瓶梅〉的社会意义及其艺术成就》，《山西师院学报》1957年1月号。

② 蔡国梁《宝卷在〈金瓶梅〉中》，《河北大学学报》1981年第1期。



儿，多得钱钞。闻的那西门庆家里豪富，见他侍妾多人，思想拐些用度，因此频频往来”（第57回，754页）。应、谢伺候西门庆于街巷，薛、王陪伴吴月娘为首的众妇女在内室。应、谢和薛、王是一丘之貉。

《词话》中多处描写薛、王二尼善于阿谀奉承。她们吹捧吴月娘等妇女嫁得官人，高官厚禄，呼奴使婢，描金戴银，衣锦食珍，享荣华，受富贵，过着奢华的寄生生活，“都是前生修来的福”，“根基上有你的一般大缘分，不待求而自得”。第五十七回里，作者把薛姑子吹捧西门庆时的神态逼真地描摹了出来：

只见那薛姑子站将起来，合掌着手，叫声：“佛阿，老爹，你这等样好心作福，怕不的寿年千岁，五男二女，七子团圆……”（755页）

薛、王二尼有时也出些馊主意，施些小奸计。第四十回描写王尼姑撺掇吴月娘生子，说：

你老人家养出个儿来，强如别人。你看他前边六娘，进门多少时儿，倒生了个儿子，何等的好！（501页）

难得你明月另养出来，随他多少，十个明星当不的月！（502页）

说动吴月娘后，王尼姑随即推荐了薛尼姑和助孕符药，并包下了寻找药引子胎衣的差事。如果单纯为了治疗不孕症而进药方，那的确是帮忙。但怂恿别人为将来在家庭中的地位而未雨绸缪，为了兜售假药而骗钱，建议人家夫妻在某日某时合房，就纯属帮闲。无怪乎作者感叹道：“若教此辈成佛道，天下僧尼似水流。”（第50回，645页）

除了塑造出帮闲僧侣的艺术形象之外，《词话》对明代后期僧侣中普遍存在的贪财、好色和部分僧侣残害百姓的丑恶现象，也给予了

揭露。

在贪财方面，作者着重刻画的仍是薛、王二尼。第五十八回有一细节描写颇为生动。李瓶儿拿出银狮子一对，“要教薛姑子印造《佛顶心陀罗经》，赶八月十五日岳庙里去舍。那薛姑子就要拿着走……”（774页）事后孟玉楼对金莲说：“刚才若不是我在旁边说着，李大姐恁哈帐行货，就要把银子交姑子拿了印经去。经也印不成，没脚蟹行货子，藏在那大人家，你那里寻他去？早时我说，叫将贲四来，同他去了。”（775页）由于孟玉楼的精细果敢，才使薛尼姑贪占银狮子的企图没有得逞。薛尼姑见钱眼红的心理，惯于坑骗拐带的举止，跃然纸上。

由于贪财，薛、王二尼互相欺骗。王尼姑背着薛尼姑，受了五两银子，一匹绸子，答应为李瓶儿死后诵《血盆经忏》。薛尼姑悄悄瞒着王尼姑，买了两盒礼物去见吴月娘，揽去了李瓶儿的断七经忏。拜经忏那天，她请了八众女僧，建立道场，为了避免张扬，“也不打动法事，只是敲木鱼、击手磬、念经而已”（941页）。作者描写薛、王二人在“印经处争分钱不平，又使性儿彼此互相揭调”。第六十八回写王尼姑在吴月娘面前揭发薛尼姑，结果自己也一并丢了丑。故作者抨击二人道：“看官听说：似这样缁流之辈，最不该招惹他。脸虽是尼姑脸，心同淫妇心。只是他六根未净，本性欠明；戒行全无，廉耻也丧；假以慈悲为主，一味利欲是贪；不管堕业轮回，一味眼下快乐；哄了些小门闺怨女，念了些大户动情妻；前门接施主檀那，后门丢胎卵湿化；姻缘成好事，到此会佳期。”（942页）

另外，关于道士钱痰火与刘巫婆争散花钱的描写也很精彩。晏公庙任道士以香火、布施钱开设钱米铺，积攒私囊，也属贪财僧侣之列。

《词话》中贪淫好色的僧侣有晏公庙道士金宗明，他常在酒楼包

占乐妇，在庙内包占徒弟，勾搭陈经济。泰山碧霞宫住持石伯才和金宗明一样，也是同性恋者，把两个十六岁的徒弟背地里当做老婆。有五谷山下来的行脚僧，“白日里卖仗摇铃，黑夜里舞枪弄棒”。有永福寺道坚长老，专门唆趁施主娇娘，引诱丧家之妇，觅尼姑，奸行者，“仰观神女思同寝，每思嫦娥要讲欢”。第八回描写报恩寺和尚见到妖艳的潘金莲，全都失去了常态：

那众和尚见了武大这个老婆，一个个都昏迷了佛性禅心，一个个多关不住心猿意马，都七颠八倒，酥成一块。但见：班首轻狂，贪佛号不知颠倒；维摩昏乱，诵经言岂顾高低。烧香行者，推倒花瓶；秉烛头陀，错拿香盒。宣明表白，大宋国称做大唐；忏罪闍黎，武大郎念为大父。长老心忙，打鼓错拿徒弟手；沙弥心荡，磬槌打破老僧头。从前苦行一时休，万个金刚降不住。（91～92页）

所以作者感叹道：“世上有德行的高僧，坐怀不乱的少。”又告诫世人曰：

看官听说：但凡人家好儿好女，切记休要送与寺观中出家，为僧作道，女孩儿做女冠、姑子，都称瞎男盗女娼，十个九个都着了道儿。（1270页）

《词话》中残害百姓的恶霸僧侣是贪淫好色的碧霞宫住持石伯才。他投靠知州高廉，专为高廉的妻弟殷太岁赚诱妇女。吴月娘上香，遭殷太岁拦劫，即石伯才作的圈套。吴大舅担心存于山下客店的行李为人偷盗，石伯才担保说：

这个何须挂意！如有丝毫差迟，听得是我这里进香的，不拘村坊店道，闻风害怕，好不好把店家拿来本州夹打，就叫他寻贼

人下落。(1271~1272 页)

从这种骄横的话语中，可以想见他平素狐假虎威、称霸泰山的情景。

另外，《词话》中偶尔也涉及上层僧侣生活的豪华。第六十六回描写黄真人的气派：“即日，黄真人穿大红，坐牙轿，系金带，左右围随，仪从喧喝，日高方到。”（906 页）作者还以怕热与不怕热为由，抨击了上层僧侣不劳而获的剥削生活。按照作者的划分，怕热的三等人是：一田舍间农夫，二经商客旅，三边塞上战士。不怕热的三等人是：一皇宫内院，二王侯贵戚，富室名家，三上层僧侣。作者曰：

又有那琳宫梵刹，羽士禅僧，住着那侵云经阁，接汉钟楼；闲时常到方丈内讲诵道法《黄庭》，时来仙苑中摘取仙桃异果；闷了时，唤童子松阴下横琴膝上，醉后携棋枰，柳阴中对友笑谈。（第 27 回，326 页）

明代肇建之初，面临着佛道二教寺滥僧窳的堕落局面。太祖朱元璋曾连续降旨下诏，制定法令规章，旨在纯洁和控制二教。明代前期几位皇帝，一般地说都还注意防止降低出家者的素质。但随着明朝政治的腐败，一些皇帝或佞佛，或佞道，使本来就成效甚微的法令规章遭到公然破坏，二教的堕落益发不可收拾。如宪宗时期逐渐开始恢复宋代的鬻牒制度；宪宗宠奉以方士李孜省、僧继晓为首的僧、道；武宗佞佛，自号大庆治主；世宗好道，宠信道士邵元节、陶仲文，自上道号等。禅僧圆澄，曾痛感明代僧人的混杂，其曰：“……故或为打劫事露而为僧者，或牢狱脱逃而为僧者，或悖逆父母而为僧者，或妻子斗气而为僧者，或负债无还而为僧者，或衣食所窘而为僧者，或要（妻？）为僧而天（夫？）戴发者，或夫为僧而妻戴发者，谓之‘双

修’。或夫妻皆削发而共住庵庙，称为‘住持’者。或男女路遇而同住者。以至奸盗诈伪，技艺百工，皆有僧在焉！如此之辈，既不经于学问，则礼义廉耻皆不之顾，唯于人前装假善知识，说夫妄语……哄诱男女，致生他事！”<sup>①</sup>《词话》中薛尼姑正是这样的僧人：

原来这薛姑子不是从幼出家的，少年间曾嫁丈夫，在广成寺前居住，卖蒸饼儿生理。不料生意浅薄，那薛姑子就有些不尴不尬，专一与那些寺里的和尚行童调嘴弄香，眉来眼去，说长说短，弄的那些和尚们的怀中个个是硬帮帮的。乘那丈夫出去了，茶前酒后，早与那和尚们刮上了四五六六个。也常有那火烧、波波、馒头、栗子拿来进奉他，又有那付应钱与他买花，开地狱的布送与他做裹脚，他丈夫那里晓得。以后丈夫得病死了，他因佛门情熟，这等就做了个姑子。（第57回，753~754页）

陈经济当道士，也属于这类情况。僧侣素质如此低劣，出现帮闲僧侣，普遍贪财，乃是不可避免之事。

胡僧为西门庆献媚药，正是李孜省、僧继晓之辈的末流。张竹坡在批点《第一奇书金瓶梅》中已指出胡僧、道坚，均作者戏笔，影射阳物，“一肖其形，一美其号。”魏子云在《金瓶梅札记》一书中亦指出：“笑笑生塑造的胡僧，显然是以男人的那话儿作模特的。”<sup>②</sup>这种戏笔既嘲讽了西门庆，也讥笑了海淫帮闲的鄙僧劣道，是有历史依据的。正如鲁迅所说：

成化时，方士李孜省僧继晓已以献房中术骤贵，至嘉靖间商陶仲文以进红铅得幸于世宗，官至特进光禄大夫柱国少师少傅少

① 园澄《慨古录》，《续藏经》第1辑第2编，第19套第4册第366页。

② 魏子云《金瓶梅札记》，巨流图书公司1983年版，第261页。

保礼部尚书恭诚伯。于是颓风渐及士流，都御史盛端明布政使参议顾可学皆以进士起家，而俱借“秋石方”致大位。瞬息显荣，世俗所企羨，侥幸者多竭智力以求奇方，世间乃渐不以纵谈闺帏方药之事为耻。<sup>①</sup>

明代淫风炽盛的根源，乃在于最高统治者。恶霸道士石伯才正与邵元节、陶仲文等同类，为其小者。

《词话》中僧侣的贪财好色、欺压百姓，与西门庆的作为是相呼应的。应、谢、薛、王一类僧俗帮闲，也是西门庆阶层的伴生物。《词话》揭露和谴责了明代后期市井社会中下层僧侣中的腐败现象，可补史籍记载之不足，使读者对那一黑暗时代有了更完整的认识，更看清了产生西门庆一类人物的必然性。

### 三

儒释道三教既斗争又融合，是东汉以来中国封建文化发展的重要特点之一。《词话》描写了明代后期市民社会中三教融合的形态。

《词话》中的佛、道二教大量地吸收了儒家思想中的世俗内容，在佛教因果报应说和道教神尊的外衣下，追求福禄寿考、荫子封妻、子孙昌盛和金银满屋等世俗幸福，成了二教宣扬的主要内容，也是西门庆的主要心愿。儒家宣扬的“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”和“承负说”，与佛教的因果报应说，道教的算命、相面等结合在一起。宝卷更是包含着三教融合的内容。

《词话》中的佛教吸收了道教的房中术。明代为了加强中央政府

---

<sup>①</sup> 鲁迅《中国小说史略》第19篇《明之人情小说（上）》，《鲁迅全集》第9卷第182~183页，人民文学出版社1981年版。

对西藏的管理，尊崇藏传佛教，对藏传佛教僧侣多有封赐，并在内地修建藏传佛寺。《词话》对此有所描写。但胡僧和薛尼姑配制的媚药、助孕符药，却不是藏密的产物，而是来自道教。第四十九回描写胡僧吹嘘媚药说：

我有一枝药，乃老君炼就，王母传方。非人不度，非人不传，专度有缘……服久宽脾胃，滋肾又扶阳。百日须发黑，千朝体自强。固齿能明目，阳生姤始藏。（634 页）

这些均是道教语言。第五十三回描写薛尼姑的药筒上刻着“种子灵丹”四字，后有赞曰：

红光闪烁，宛如碾就之珊瑚；香气沉浓，仿佛初燃之檀麝。噙之口内，则甜津涌起于牙根；置之掌中，则热气贯通于脐下。直可还精补液，不必他求玉杵霜；且能转女为男，何须别觅神楼散。不与炉边鸡犬，偏助被底鸳鸯。乘兴服之，遂入苍龙之梦；按时而动，预征飞燕之祥。求子者一投即效，修真者百日可仙。（688 页）

后又曰：

服此药后，凡诸脑损物，诸血败血，皆宜忌之。又忌萝卜、葱白。其交接，单日为男，双日为女，惟心所愿。服此一年，可得长生矣。（688 页）

这些是明白无误地宣扬了道教的房中术。

佛教还吸收了道教的数术。《词话》第九十六回描述城南水月寺叶头陀，其形象自然也是作者戏笔。他擅长麻衣神相。

《词话》中的道教大量地吸收了佛教因果报应说、追荐忏法及世界皆空的神学理论。因果报应说有：黄真人在奏表中哀叹世人“鲜能

种子善根，多随入手恶趣……业障缠身，冥司受苦”（第66回，910页）。潘法官声称由于李瓶儿为“宿世冤愆”诉于阴曹，故灾病难以解禳（第62回，851页）。追荐忏法有：黄真人为李瓶儿施行水火炼度斋醮中的部分忏法。西门庆为官哥儿请建的寄名斋醮中，“附荐西门氏门中，三代宗亲等魂……均证生方”（第39回，486页）。世界皆空的理论有：吴道官在悬真致祭词中高声宣念：“免走乌飞西复东，百年光景似风灯。时人不悟无生理，到此方知色是空……一心无挂，四大皆空。”（第65回，893页）黄真人奏词中亦曰：“一朝倾逝，万事皆空。”（第66回，910页）

我们可以初步总结一下，明代后期市民社会三教融合最常见的内容似乎是：儒释道三种善恶报应说教相结合，佛教吸收道教的房中术和数术，道教吸收佛教的通俗的因果报应、世界皆空的说教和与之相关的追荐忏法。简言之，互相吸收通俗性、操作性的内容。

明王朝将佛教分为三类。《释氏稽古略续集》卷二曰：“其禅，不立文字，必见性者方是本宗。讲者，务明诸经旨义。教者，演佛利济之法，消一切现造之业，涤死者宿作之愆，以训世人。”《词话》中的和尚、尼姑以教僧为多。薛、王二尼虽宣讲宝卷，亦属于“教”。他们是专门靠给人家念经来挣钱的“经忏僧”或“应付僧”。即使永福禅寺道坚长老和雪涧洞的雪洞禅师，也为人做道场，或诵念解冤经咒，荐拔幽魂。宋马端临将道家分为五说，其《文献通考》卷二二五《道藏书目》条下曰：“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……张道陵、寇谦之之徒，则言符箓，而俱不言炼养、服食。至杜光庭而下，以及近世黄冠师之徒，专言经典科教。所谓符箓者，特其教中一事。”《词话》中的道士以符箓和经典科教派道士为多。明代将符箓、科教二派统称为正一派道士。明胡应麟《少室山房笔丛》卷四二《玉壶遐览》引明王祯《青岩丛



录》曰：“米巫祭酒之教亦有二焉：曰符篆也，曰科教也。此二者，今正一之教是已。”他们专以符篆、斋醮、法术为人驱鬼治病、祈福救苦。

《词话》告诉我们，这种既不重义理，亦不重修持，专以经忏取胜的教僧和正一派道士，在明代市民社会，甚至于全社会占据优势。它印证了明太祖朱元璋的话。他的《御制玄教斋醮仪文序》曰：

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……官民之家若有丧事，非僧非道难以殓送。若不用此二家殓送，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》269册）

《词话》对明代后期山东地区道士的描写，有几点值得注意。第一，住宫观者被称为道士，是尊称。如玉皇庙吴道官、五岳观潘法官、太乙宫黄真人、碧霞宫庙祝石伯才和晏公庙方丈任道士。不住宫观者不称为道士，含贬意，如钱痰火。他平时在家，有人请时，则带了雷圈板巾，着了法衣，仗剑执水，步罡念咒，拜忏谢土，送马发檄。西门庆家众妇人笑话他道：“那钱痰火是烧纸的火鬼，又不是道士的，带了板巾，着了法衣。”（第53回，699页）可以看出，火居道士似乎地位较低。第二，住宫观的正一道士，既吃斋，又吃荤，有的似乎无妻室。因为吴月娘驳斥潘金莲道：“没的说。他（吴道官）出家人，那里有老婆？”（第39回，491页）第三，自幼于天台山紫虚观从师出家的吴神仙，四处云游，通晓十三家子平、麻衣相法、六壬神课、演禽等数术，并施药救人。其所属派别不甚明确。这似乎表明，在有些道士身上，全真和正一两派的差别已接近泯灭。

李瓶儿死后，西门庆为她大办丧事，包括小殓、停灵、大殓、送殡、安葬和回灵一系列活动。其丧仪非常隆重，充满了宗教色彩。与

此同时，还为李瓶儿举行了累七斋，延请众多的僧尼道士。《词话》关于李瓶儿的丧仪和累七斋的描写，使我们看到：一、道士参与了按照佛教教义举行的累七斋；二、藏传佛教僧侣在内地市井社会中的活动；三、佛、道教在丧仪和累七斋中所使用的经典、法物、器乐和衣物等。

《词话》中凡丧葬活动，皆少不了徐阴阳。徐阴阳以择门、星相、占卜、风水等为业，系阴阳生，或称阴阳家，俗称风水先生。道教收入阴阳家诸术，阴阳家亦有依附于道教者。《词话》未描写徐阴阳是否依附道教，本文故不论。

《词话》中详细描写了三次大型道教活动，即吴道官主行的寄名斋醮，潘法官主行的召神禳灾法术和祭本命星法术，以及黄真人主行的水火炼度斋醮。这些描写可以使我们对道教科仪的发展史和明代正一派科仪的特点有所认识。

首先，魏晋南北朝时期的古灵宝派科仪对于道教斋醮科仪的形成和发展影响巨大而深远，后世道教各派斋醮科仪皆包含着古灵宝派的成分。《词话》提供了明代的例证。

其一，第三十九回吴道官召神用的文书符命，有安镇五方真人云象，即“东方九镇天玉字真文，南方三炁镇天玉字真文，西方七炁镇天玉字真文，北方五炁镇天玉字真文，中央一炁镇天玉字真文”（487页）。五方真文是古灵宝派科仪中的重要符，其渊源可上溯到东汉道经《太上灵宝五符序》（《道藏》183册）<sup>①</sup>。

其二，第五十九回描写小道童送殡，绕棺转咒《生神玉章》（798页），第六十六回描写道众“敷演《生神玉章》”，“演《九转生神宝

---

<sup>①</sup> 晋代道经《元始五老赤书玉篇真文天书经》（《道藏》第26册）、南北朝道经《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》（《道藏》第178册）和北周道教类书《无上秘要》（《道藏》第768~779册）第24、25卷都收有五方真文。

范》”(905页)，“演《九天生神经》”(907页)，这些都是同经异名。《九天生神经》继承陆修静的三宝三洞说，成书于陆之后，甄鸾之前，其祀灵宝自然九天生神上帝，是古灵宝经之一。它现存于《道藏》中，名《灵宝自然九天生神三宝大有金书》(《道藏》73册)，在敦煌卷子中名为《太上洞玄灵宝自然至真九天生神章》(伯4659)。《道藏》中另有《洞玄灵宝自然九天生神章经》(《道藏》165册)，含后人附益部分。

其三，成于宋或宋以后的《金箓大斋启盟仪》(《道藏》266册)，将斋法分为二十七品，规定只有天子才能按照《九天生神经》修九天斋。柳存仁先生在《〈齐同慈爱〉——五代到南宋时的道教斋醮(下)》一文中已指出，天子和臣庶之间修斋的界限实际并未遵守(香港《明报月刊》1986年2月号)。《词话》为柳先生的论断又提供了证据。

其四，第六十六回黄真人念诵寻声赴感太乙救苦天尊，十方救苦诸大真人等(909页)。二神出现较晚，但他们所体现的救济思想，却是古灵宝经从佛教吸收来的。

其五，吴道官将斋题首冠“灵宝”二字(484页)。黄真人将炼度时于水池内焚化的结灵符和火池内焚化的郁仪符，统称灵宝炼形真符(910页)。

但是，明代科仪与古灵宝经派相比，也有所变化。

其一，明以前道教斋醮仪轨，往往以发炉出官开始，以复炉纳官结尾。出官、纳官即召出和送回自己身体中诸神。《词话》中不见此种始尾。

其二，古灵宝派科仪至少要有六位道士担任六种职务，即高功、都讲、监斋、侍经、侍香和侍灯。《词话》中有高功(斋功)，无后五种职务，但出现了表白、铺排和词忏。

其三，斋名已不再称黄、三元、拔度、五炼等名，而是综合斋意命名。吴道官所主行为“灵宝答天谢地，报国酬恩，九转玉枢，酬盟寄名，吉祥普满斋”，黄真人所主行为“青玄救苦颁符告简五七转经水火炼度荐扬斋”。

其四，炼度之法出现于古灵宝经之后。另外，潘法官祭本命星，亦为古灵宝经中罕见。

另外，北宋末年道教雷法派兴起，明世宗亦崇拜道教雷神，曾于嘉靖三十五年（1556）于洪英雷坛行大斋，并令各地建雷坛（参明何乔远《名山藏》卷二六《典谟记》）。《词话》为明代雷法的盛行提供了例证<sup>①</sup>。

其一，潘法官受天心五雷法，召黄巾力士。该黄巾力士“胸悬雷部赤铜牌”（851页）。潘法官祭本命星时，“一声令下一声雷”（852页）。

其二，第三十九回吴道官召请三朝九转供奉九霄大帝：一、高上神霄，玉真王南极长生大帝；二、高上碧霄，东极青华生大帝；三、高上青霄，九天应元雷声普化天尊；四、高上玉霄，九天雷祖大帝；五、（原缺）；六、高上泰霄，六天洞渊大帝；七、高上紫霄，深波天主帝君；八、高上景霄，青城益算可干司丈人真君；九、高上绛霄，九天采访使真君（487~488页）。九霄大帝，或称九霄真君，特别是其中的九天应元雷声普化天尊，是雷法诸派所供奉的主神。《道藏》中收录《无上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉经》（《道藏》第25册）和《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》（《道藏》第25册）等雷法经典。

---

<sup>①</sup> 台湾道教学者刘枝万先生撰《雷神信仰与雷法的展开》（《东方宗教》第67号）一文，其中对雷法在明代的盛行作了描述，并提到《金瓶梅词话》中的潘法官。

其三，第三十九回吴道官召请无佞太保康元帅和马、赵、温、关四大元帅（487页）。据宋宁全真授、林灵真编《灵宝领教济度金书》所载五雷灵符使者，分别姓卢、康、马、赵、温。二者相差不多。

其四，黄真人香案上列“召雷皂纛”（906页）。

最后，《词话》反映了明代符箓诸派的融合。

黄真人在斋坛榜文后落款曰：“《上清大洞经箓》九天金阙大夫、神霄玉府上笔判、雷霆诸司府院事、清微弘道体玄养素崇教高士、领太乙宫提点、皇坛知磬兼管天下道教事、高功黄元白奉行”（906页）。高士、提点和皇坛知磬兼管天下道教事，属皇帝所封教阶和官职。高功是斋醮之职位。值得注意的是前四项。“《上清大洞经箓》”应来自《上清大洞真经》。该经是上清派（或称茅山派）最重要的经典。神霄派道士称“神霄玉府”是九霄中最高的仙府。北宋末林灵素称宋徽宗为神霄玉清王者。该派又称九天应元雷声普化天尊总管雷霆都府，辖及二院三司。二院为五雷院和驱邪院，三司为万神雷司、雷霆都司和雷霆部司。“雷霆诸司府院”盖总称。“清微”盖表示宋元间新诞生的符箓道派清微派（黄舜申对其创立起了重大作用）。这四项神衔、道号表明，黄真人是一个融茅山派、神霄雷法派和清微派诸法为一炉的正一派道士。

在结束本文时，需要说明的一点是：《金瓶梅词话》对佛、道教活动的描写，无论从作者的主观意图上，还是从作品的客观效果上看，都宣扬了因果报应的宗教思想。这是其消极作用的一面，许多学者都指出了这一点。有的学者甚至于认为，《词话》宣扬道教佛教思想分量太多，在哲学思想上成了《太上感应篇》的外编<sup>①</sup>。笔者完全同意这些看法。本文论述了对佛、道教活动描写的积极作用的一面。

<sup>①</sup> 朱星《金瓶梅考证》，百花文艺出版社1980年版，第94页。

积极和消极两方面肯定是有矛盾的，它反映了作者的艺术水平。从两方面去研究，可能有助于更深刻地认识《金瓶梅词话》的价值及缺陷。

（原载杜维沫、刘辉编《金瓶梅研究集》，第 172～196 页，齐鲁书社 1988 年版）

## 《金瓶梅》求助鬼神观刍议

——兼论中国古代文学对宗教的态度

—

有人说，中国古代文学主要关心现实的世俗生活，与宗教的关系相当淡漠。与欧洲文学相比较，中国古代文学既不拜倒在宗教脚下，也不与宗教为敌。所谓关系淡漠的结论，或许就是总结这种现象得出来的。霍克思（David·Hawkes）先生的看法更为偏激，甚至说中国小说与宗教形同参商。淡漠总还有所接触，形同参商则连彼此碰面的机会都没有了。说得过了头，许多学者均表示难以接受。

不错，古代中国人重伦理甚于重自然，讲求实际甚于自由浪漫。儒家思想的熏陶太久了，以农为本的生产活动太久了，难怪古代中国人被塑造成这种性格。但中国自远古时代便产生了宗教，公元2世纪以后佛教和道教长期与儒家思想三足鼎立，高踞封建社会上层建筑的主体地位。古代中国人也有热爱自然、富于想象的一面，不少人信奉宗教。处于这种环境之中，很难想象中国古代文学竟然不知宗教为何物！事实上，对宗教板着一副冷冰冰的面孔，也有些说不过去。

之所以如此说，倒不是因为经孔子整理校订过的《诗经》中收有

“三颂”，汇集了周王朝和鲁宋二国宗庙祭祀的舞曲歌词；屈原将楚国民间祭神巫歌改编为《九歌》，成为“楚辞”中的不朽篇章。也不是因为佛教创造了许多变文和道教编写了许多神仙故事。这些只能说明宗教对中国古代文学的影响，说明不了中国古代文学对宗教的态度。

之所以如此说，一是因为许多世俗文学作品生动地描写了现实生活中的宗教，把宗教当作反映的对象。众所周知，这种反映的方法叫作现实主义手法。二是因为许多世俗文学作品在自觉承担教化责任时，求助于宗教思想，即把它引入到作品中来，使其补充儒家思想，把它当作儒家思想的助手。大量作品显示，中国古代文学在引入宗教思想时，兴趣集中在神学和人生哲学两大方面。三是因为许多世俗文学作品在发挥想象力的时候，到宗教神学中寻找原料，把它当作新神话的原料库。寻找原料当然也是一种求助。但这种求助只对宗教神学中富于想象力的超自然、超社会的力量及相应的偶像、神话感兴趣，不讲崇拜。这就是说，编造新神话时其眼睛瞄准的只是宗教神学的外壳，是一种借用。编造新神话是浪漫主义手法的一项内容。中国古代文学的浪漫主义手法通过借用宗教神学的外壳，获益匪浅。

把宗教当作反映的对象、教化的助手和编造新神话的原料库，这大概就是中国古代文学对宗教的态度。这三种态度，由宗教在中国古代社会和上层建筑中的地位，由神学的性质所决定，体现了中国古代文学与宗教相互影响和渗透的规律，很正常。

第一种态度，即中国古代文学对宗教采取现实主义手法的态度，



已经被许多学者论述过，基本取得共识，无须本文赘述<sup>①</sup>。

第二种和第三种态度表明中国古代文学向宗教求助神学和人生哲学。

宗教宣扬的人生哲学可分为出世和入世两部分。出世哲学教人重视来世，重视彼岸世界，为灵魂得救、解脱而修行。出世哲学被说成关于人生最高理想的信条。它既是一种逃避现实的人生态度，也是对不合理的现实社会的抗议，又是一种终极追求。入世哲学向人提供待人处世的原则和态度，教人行善积德。它既是一种忍让的人生态度，也是一种伦理道德规范。实践入世哲学被说成是实践出世哲学的准备和基础。总之，宗教人生哲学既包含积极的内容，也不乏消极的成分。中国古代文学求助这些人生哲学，对于增强艺术表现能力，丰富艺术手法，并无多大影响，只对作品的思想内容产生作用。一般说来，宗教人生哲学的积极内容，对作品的思想内容会产生积极的作用。宗教人生哲学的消极内容，对作品的思想内容会产生消极作用。这种相对应的作用关系，是极简单的公理，无须证明，无须阐述。长期以来许多人不承认或者还没有认识到宗教人生哲学包含有积极的内容。专门探讨宗教人生哲学问题超出了本文的范围。

神学是一种教理教义，它宣传一种信仰，即崇拜超自然、超社会的力量。宗教往往将这种力量偶像化为鬼神，所以，崇拜超自然、超社会的力量可通俗地称为鬼神观。鬼神观属于宗教教义的核心，宗教信仰的“理论”基础。鬼神观也就是我们经常说的“颠倒的世界观”、

<sup>①</sup> 参阅拙文《论〈金瓶梅词话〉中的佛道教描写》，见杜维沫、刘辉编《金瓶梅研究集》，齐鲁书社1988版。

蔡国梁《宝卷在〈金瓶梅〉中》，见《河北大学学报》，1981年第1期。

蔡国梁《灯市、圆社、卜筮、相面——〈金瓶梅〉反映的明代风习》，见《华东师范大学学报》1981年第6期。

“粗糙的唯心主义”。它的外壳是超自然、超社会的力量，核心是要求人们相信、崇拜这种力量，向这种力量叩拜、乞求，将精神寄托于它。它属于哲学和信仰的范畴，远离经济基础。它与唯物主义宇宙观相对立，会妨碍信徒正确认识宇宙起源、人类起源、生死规律和精神寄托等终极问题，会妨碍一些信徒接受自然科学的真理，会在一定程度上间接影响人的政治态度、人生态度和道德观念。正因为如此，新中国成立以来理论界不少人对于中国古代文学求助鬼神观的做法，历来持严厉抨击的态度，认为这种做法严重地毒害了作品的思想性，对提高作品的艺术性也没有好处。本文仅就这一问题进行重新思考，考察中国古代文学向宗教求助的鬼神观，即引入鬼神观和借用鬼神观的外壳，究竟取得了什么样的效果。这是一个大题目。本文大题小作，窥豹一斑，仅以分析《金瓶梅》为例，探讨中国古代文学与宗教的关系。

在古代中国，民间（民众、世俗）佛教和民间（民众、世俗）道教，与民间信仰几乎难以区分。许多佛教徒和道教徒也相信术数。还有许多人自称什么宗教都不信，却参与民间信仰活动，相信术数。由此推断，具有民间信仰和相信术数的人数，比正式皈依佛教、道教的人数还要多，这一点大概是没有什么疑问的。事实表明，民间信仰和术数在中国封建社会上层建筑中的地位虽然远远低于宗教，不过其对民众影响的广泛性却令经典（教团）佛教和经典（教团）道教自愧不如。故而，中国古代文学特别是长篇小说，往往将民间信仰、术数与宗教一起描写，一起求助。这样的作品数量很大。信手拈来，如《水浒传》、《三国演义》、《红楼梦》等不胜枚举。用余国藩先生的话说，

叫作“富有宗教主义的作品，俯身可拾”<sup>①</sup>。这类世俗作品的数量虽未精确统计过，但林林总总，若汇辑起来，必将是洋洋大观。

民间信仰和术数的信仰核心和“理论”基础也是鬼神观，与宗教相通。许多术数虽然没有将超自然、超社会的力量偶像化，但其宣扬的神秘性也是一种“神”，所谓玄妙莫测谓之神，故也可以将之通俗地概括为鬼神观。中国古代文学像对待宗教那样，也向民间信仰和术数求助鬼神观，就不是什么天方夜谭了。

我们在探讨中国古代文学向宗教求助鬼神观的问题时，应当将民间信仰和术数结合进来一并探讨。

## 二

世俗文学作品《金瓶梅》在引入宗教、民间信仰和术数的鬼神观时，采取了直接阐述和融入两种方式。

《金瓶梅》不少地方像一位宗教教职人员向信徒传教一样，喋喋不休地宣扬、讲解鬼神观，甚至直接引用佛道教、民间信仰和术数的有关典籍。这种直接阐述的方式一般用于夹议、卷首及回头、回末诗词中<sup>②</sup>，而频繁地出现夹议、卷首及回头、回末诗词，正是词话和章回小说的特点。前面说过，鬼神观会在一定程度上间接影响人的政治态度、人生态度和道德观念。换句话说，鬼神观只有同人生哲学和政治观点结合在一起，才对人的上述方面产生直接而重大的影响。在文学作品中也是这样，鬼神观只有同故事情节结合起来，才能对作品的

---

① 余国藩《宗教与中国文学——论〈西游记〉的“玄道”》，李爽学译，见《文学与宗教》，时报文化出版公司1987年版，第291页。

② 参阅魏子云《因果·宿命·改写问题——〈金瓶梅〉原貌探索》，见台湾《中外文学月刊》1985年13卷9期。

主题思想和艺术手法发生较大的作用。否则，它就几乎仅限于直接阐述的作用，仅限于配合故事情节作一些评论、解释、提示、总结和调节节奏的作用，真正对加强作品主题思想和增强艺术表现能力发挥的作用是微乎其微的。这点儿作用可以放到融入方式中一并考察。

《金瓶梅》将宗教、民间信仰和术数的鬼神观有机地融入故事情节和人物塑造之中，最突出的是融入了民间佛教的因果报应说。经典佛教的因果报应说中的业力即神灵，为内在神。业报轮回的主体相当于灵魂，即鬼。尽管佛教界内不少学者反复强调佛教是无神论的宗教，我们仍可以称经典佛教的因果报应说为鬼神观。至于民间佛教的因果报应说，满是鬼神形象，称之为鬼神观当更无异议。围绕着因果报应说，《金瓶梅》还虚构了普静禅师屡显异行，潘天师祭星坛引来地府勾批，吴神仙等相面、占卜、测字、查黑书均应验不爽，李桂姐等踏发禁厌奏效、木偶回背灵应以及人死投胎、亡人托梦、鬼魂显灵等情节。通过这些情节，融入了佛道教、民间信仰和术数的神迹观、神灵观。总之，融入了鬼神观。

18世纪德国剧作家、文艺理论家G·E·莱辛曾将欧洲文坛在文艺作品中引入鬼魂的手法称为“运用迷信”<sup>①</sup>。他为什么使用“运用”一词呢？因为欧洲文学不仅求助鬼魂，同时也根据作品的需要对之进行改造。《金瓶梅》求助因果报应说和其他鬼神观时，也根据主题思想和创作手法的需要，对它们进行了加工、改造，使其有些“走样”。鲁迅先生早已指出，《金瓶梅》引入的佛法不纯<sup>②</sup>。鲁迅主要是说《金瓶梅》引入了民间佛教的因果报应说，与经典佛教相比增加了不少民间信仰的内容，同时也是指出《金瓶梅》作者加进了一些自己的

---

① 参阅莱辛著《汉堡剧评》第11篇，张黎译，上海译文出版社1981年版。

② 鲁迅《中国小说史略》第19篇《明之人情小说（上）》，《鲁迅全集》第9卷第185页，人民文学出版社1981年版。

东西。看不到后一种“走样”或“不纯”，就会将融入鬼神观看成直接阐述鬼神观，把世俗作品等同于宗教作品，为表面现象所迷惑。应当看到，融入鬼神观是为作品的思想内容和表现形式服务的，融入从实质上讲主要是一种写作方法，一种文学手段。是以宗教之石，攻作品之玉。而不是相反，不是用文学去宣传宗教。故而，莱辛使用“运用”一词是非常准确的。本文仿效之，将中国古代文学融入鬼神观的做法称为“运用鬼神观”或简称“鬼神手法”。

《金瓶梅》的鬼神手法遭到过批评，批评的矛头集中指向书中的因果报应说。严厉者斥之为“符合反动统治的宗教鸦片”、“思想毒素”、“思想糟粕”、“最黑暗的内容”等等，温和者指摘其为全书的“缺点”、“无稽之谈”。笔者在撰写《论〈金瓶梅词话〉中的佛道教描写》一文时，也只看到因果报应说在书中的消极作用。

所谓业报、轮回和善因乐果、恶因苦果、善趣、恶趣等内容，是佛教对人的命运的一种解释。它强调人的思想和言行决定自己的命运，鼓励人们行善，恐吓人们不要作恶。这些内容既是鬼神观，也是人生哲学。但主要是鬼神观，人生哲学的内容尚属淡薄和抽象。因为没有明确世间具体的伦理道德标准，即没有明确在处理人与人、人与社会的关系时究竟何为善，何为恶。只有加进世间具体的伦理道德标准，因果报应说才对人的思想产生较大的作用。用一种比喻来说，业报轮回说只是一辆车，善恶标准才是这辆车运载的货物。这辆车在不同的国家，不同的时期，运载的货物不同。这辆车是否有价值，主要看它是否运来了对人有价值的货物。所以佛教自己称因果报应说为世间法。用通俗的话讲，因果报应说，是一种针对现世的道德说教。因此，评价佛教的因果报应说，主要应当看它在某个社会、某一时期究竟宣扬了什么样的道德。具体到评价文学作品融入的佛教因果报应说，第一要看作品宣扬的道德内容，第二要看因果报应说对作品宣扬

的道德内容服务得是否成功。总之一句话，要作具体分析。一读到中国古代文学作品融入了因果报应说，运用了鬼神观，便拍案斥责，或不屑一顾，这些做法失之简单化。

《金瓶梅》一书，主要宣扬中国封建社会道德。因此，评价《金瓶梅》融入的因果报应说，首先应当对中国封建社会的道德有一个全面的认识。

毫无疑问，在封建社会，居统治地位的地主阶级的道德也居统治地位。但是，这绝不意味着地主阶级的封建道德就是封建社会道德的全部。应当看到，封建道德不能与封建社会的道德画等号。须知在封建社会中，农民阶级也有自己的道德观，用以协调本阶级的内部关系。还应当看到，居统治地位的地主阶级的封建道德，即儒家道德，亦非伸手不见五指，漆黑一团。因为，除了只维护大地主阶级狭隘利益的腐朽的纲常名教外，封建道德中还有一部分进步的道德规范，另有一部分道德规范制约着人与社会的最基本关系。腐朽的纲常名教，是封建道德中的糟粕，可称之为封建性糟粕。而进步的道德规范属于封建道德中的民主性精华。制约人与社会最基本关系的道德规范为维护全社会的共同利益所必需，任何社会均不可缺少，属于社会公德。封建道德中的民主性精华和社会公德，能够在一定程度上揭露与遏制封建统治阶级的虚伪与残暴，稳固社会基本伦理秩序，保护社会全体成员的共同利益，从而对社会发挥一定的积极与进步作用。对于这种作用，我们应当实事求是地给予肯定，而不应不分青红皂白，一见到封建道德，即当头一棒。当然，平时我们在抨击封建道德中的封建性糟粕时，习惯于简略地称之为封建道德。在不会引起误会时，这种简称与当头一棒不是一回事，无可厚非。

下面展示一下《金瓶梅》的现实主义情节表现了明代的哪些道德规范。

有学者称《金瓶梅》为“黑色小说”，高度评价它“黑得美、黑得好、黑得深刻”，“审丑力是独一无二的”<sup>①</sup>。笔者觉得《金瓶梅》尚不是完全的“黑色小说”，但“黑色情节”确乎不少，将高度评价移用于“黑色情节”更为准确。《金瓶梅》用现实主义“黑色情节”，暴露并抨击了西门庆对损人利己的不义之财的贪求，暴露和抨击了西门庆、潘金莲、李瓶儿、春梅、陈经济等人损人利己的情欲和损害自己身体的纵欲，同时对受损害的弱者寄以同情。被西门庆、潘金莲害命的武大郎，被西门庆、李瓶儿气死的花子虚，因西门庆贪赃枉法而沉冤不得昭雪的苗天秀，被西门庆奸母和愚弄的林三官，被西门庆迫害的来旺儿和他惨死的妻子宋惠莲，受西门庆玩弄蹂躏的众女性、男性，被潘金莲、春梅虐待的孙雪娥，被陈经济摧残而死的西门大姐等，均是受损害的弱者。

儒家道德谴责损人利己的恶行，称之为“不仁”。孔子答复樊迟问仁曰“爱人”（《论语·颜渊篇》）。孔子答仲弓问仁曰“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊篇》）。“仁”正是《金瓶梅》现实主义“黑色情节”所包含的道德规范的核心，也是封建道德民主性精华的核心。张岱年先生将发端于孔子的古代仁爱学说（仁），称为“古代人道主义”，说：

这种人道主义不是革命的理论，但也不是反动的思想。这种学说批判暴虐的苛政，作为一种舆论，还是有一定的积极意义。<sup>②</sup>

《金瓶梅》的现实主义“黑色情节”正是制造了这样的舆论。

① 宁宗一《小说观念的更新与〈金瓶梅〉的价值》，见杜维沫、刘辉编《金瓶梅研究集》，第62页。

② 张岱年《仁爱学说评析》，见《孔子研究》1986年第2期，第37页。

前面之所以说《金瓶梅》不是完全的“黑色小说”，是因为在“黑色情节”掩盖下，表现正当的人性要求，肯定进步的思想，也是该书的主要情节。这些情节不显山，不显水，但不可或缺。一些学者已经揭示，《金瓶梅》中有一部分现实主义情节描写并肯定了西门庆对利（货、财）的正当追求，描写并肯定了西门庆及其妻妾对情欲的正当要求。比如西门庆诚然是书中天字第一号反面人物，罪大恶极，但《金瓶梅》在谴责西门庆投机倒把、倾轧并吞的超经济剥削和荒淫无耻的性掠夺、性霸占行为的同时，描写他的经济活动中也有一部分是合法的、积极进取的，家庭生活中也有一部分是正常的、感情真挚的。根据《金瓶梅》的描写，潘金莲虽然自私自利，狡诈狠毒，害死武大郎，又纵欲无度，是一个心灵丑恶的人物，但她有时正常的感情得不到满足，精神和肉体均受到西门庆的摧残，处于玩偶地位，也值得同情。李瓶儿虽然对花子虚之死负有道义责任，欺侮过蒋竹山，应受一定的谴责，但她背叛只知狎妓的丈夫花子虚，投奔西门庆，却是追求正当幸福的行为。进入西门庆府门之后，她受西门庆蹂躏和潘金莲折磨，变成了悲剧人物。现实主义的这种写法是真实的，也是深刻的<sup>①</sup>。

晚明文学受以李贽为代表的思想解放运动的影响，在一些观念上冲破了封建道德（糟粕部分）的束缚。《金瓶梅》中的这种写法与这一反叛大潮相呼应<sup>②</sup>。

孔子虽“罕言利”，但没有否定利，而是主张“义然后取”（《论语·宪问篇》）。这种以义取利的观点具有合理成分。明李贽更提出行仁义为功利的观点，充分肯定功利。其曰：“夫欲正义，是利之也。”

<sup>①</sup> 参阅马美信《〈金瓶梅词话〉的时代特征》，见杜维沫、刘辉编《金瓶梅研究集》。

<sup>②</sup> 参阅卢兴基《十六世纪一个新兴商人的悲剧故事——〈金瓶梅〉主题研究》，见杜维沫、刘辉编《金瓶梅研究集》。



(《藏书》卷三二《德业儒臣后论》)《金瓶梅》描写并肯定对利(货、财)的正当追求,体现了儒家伦理道德中进步的义利观,与明代进步思想家的义利观相通。

孔子重德甚于重色,但不主张禁欲,而是主张以礼取情。他删定《诗经》,留下许多篇热烈的爱情诗篇。李贽批评受宋明理学守节思想束缚的妇女是“徒失佳偶,空负良缘”(《藏书》卷三七《司马相如传》),称赞自由结合的男女“可师可法,可敬可羨”(《焚书》卷四《杂述·红拂》)。《金瓶梅》描写并肯定了人对情欲的正当要求,体现了儒家道德中进步的情欲观,与明代进步思想家的情欲观相通。

由于现实主义情节对财色二字既有否定,又有肯定。因此,现实主义情节对同一个人物往往既无情地暴露与抨击其恶行,又深切地关怀与同情其痛苦,并肯定其正当行为。故而,现实主义情节并不把西门庆等五人之死完全归因于贪财与好色,而是写出了诸如官场斗争、社会纠纷、家庭矛盾、庸医误人、养生不慎和缺乏知识等多方面的主客观原因和偶然因素。从而,把五人之死置于大的时代背景和复杂的社会关系之中,深刻地揭示了社会矛盾的尖锐和封建制度的腐朽。《金瓶梅》的作者主观上并没有深刻揭示这样重大主题的意识。但由于他的许多情节忠实于现实主义的写法,遂使作品客观的思想意义超出了作者的创作意图和思想水平。

因果报应说以及其他鬼神观为《金瓶梅》现实主义情节宣扬的道德规范服务,只成功了一半,成功在“黑色情节”上。

在《水浒传》中,西门庆和潘金莲合谋毒死了武大郎,并轻而易举地逃避了法律的追究。作者施耐庵挥动如椽大笔,驱使武大郎的幽灵向武松哭诉冤情,恳请武松为自己报仇雪恨,导致西门庆和潘金莲成为武松的刀下之鬼,受到正义的惩罚。《金瓶梅》继承《水浒传》这一鬼神手法,加以发展,先安排武大郎和花子虚一起显灵索命,使

西门庆惊恐万状，连病带吓而死。又描述武大郎再次显灵，指点武松手刃潘金莲。无论怎样变动，在《金瓶梅》中西门庆和潘金莲二人均可逃不出因果报应的恢恢天网，被迫吞下自己种下的苦果。

《金瓶梅》“青出于蓝而胜于蓝”，鬼神手法对西门庆的惩罚远远重于《水浒传》。表现为虚构爱子官哥儿竟是花子虚转世，然后夭折。虚构西门庆命相克妻，导致爱妾李瓶儿早逝。西门庆生前即已遭到这两次沉重的精神打击。又虚构孝哥儿竟是西门庆本人转世，后在吴月娘因果之梦中被云理守一剑砍死。虽经吴月娘敬佛好善扭转了一些恶报，孝哥儿免于一死，终被普静禅师度化为僧出家而去。西门庆死后落得个家业凋零、断子绝孙的凄凉下场。这种惩罚带有浓重的封建宗法思想的色彩。在古代中国人看来，这种身后的报应是比较令人不寒而栗的事。

李瓶儿、春梅、陈经济也先后不得好死，也被涂上一层因果报应的色彩，尤以李瓶儿之死被涂的色彩为重。

以上鬼神手法将西门庆等五人之死描写为恶报，加强了现实主义情节对不仁行为的道德审判。尤其是把西门庆和潘金莲之死描写为恶报，使他们为被害死者偿了命，满足了读者的愿望。这些与现实主义情节宣扬的道德观念相一致，对完成作品的主题具有一定的积极意义。

必须指出，《金瓶梅》的鬼神手法以不得好死的结局严惩西门庆等人，在完成作品主题方面，也存在着严重缺陷，失败了一半。

鬼神手法对李瓶儿的恶报畸重。不仅让她遭丧子之痛，被病魔煎熬，最终被花子虚告在阴间，命丧黄泉，而且报及来世。宣布她来世为女儿时，“艰难不能度日”，耽搁大龄（按：以明代标准），难以出嫁。好不容易出嫁一富翁，却与夫主年龄相差悬殊，无乐趣可言。刚活到42岁，即“得气而终”（《金瓶梅》第62回）。李瓶儿并不像潘

金莲那样有杀人之罪，以害死花子虚为罪由惩罚她是不公正的。她确有好色贪淫之处，但罚不至于此。春梅和陈经济同样如此。这种畸重的恶报，将他们对财富和情欲的正当要求也否定了。

西门庆和潘金莲都有直接的血债，西门庆还有贪赃枉法、霸占妇女、偷税漏税等罪行。按照封建社会的律法，均应处以死刑。鬼神手法以恶死来严惩二人，对潘金莲可说是罪罚相当，西门庆是死有余辜。但他们的罪恶不能仅仅由个人的道德来解释。特别是西门庆。西门庆摧残和蹂躏妇女的恶行自然与贪财好色有密切联系，但二者终究不是一回事。如果西门庆不是官僚、富商和地主三位一体的又有钱、又有权、又有势的恶霸，如果没有封建主义的官僚集权制、一夫多妻制、奴仆制和娼妓制度的保护和撑腰，仅仅贪财好色，西门庆怎么能够妻妾成群？怎么敢私用酷刑？怎么能把那样众多的妻妾、婢仆、他人之妻和妓女都霸占为自己的性奴隶？累累恶行，触目惊心。与帮闲应伯爵等人对比一下就会更加明了。尽管这群帮闲无不是贪财好色之徒，但他们绝无造出西门庆式的重罪累恶的能力和胆量。

至于另外几人受恶报而死，更非本人贪财好色之过，因果报应更为不公。孙雪娥受虐待并延伸到最后被逼上吊而死。西门大姐遭丈夫冷落、拳打脚踢，最后也含恨而亡。她们之死是封建大家庭内部激烈矛盾的结果。因果报应说没有从社会制度的角度去暴露西门庆的罪恶和解释孙雪娥、西门大姐的死因，所以到底没有表示出对被摧残和蹂躏的妇女们的深切同情。

《金瓶梅》的鬼神手法把上述诸人之死畸重地、仅仅地或错误地归结为贪财好色之恶报，实际是否定一切追求“财”、“色”的活动，所获得的效果是把复杂的社会矛盾简单化了。《金瓶梅》的鬼神手法虽然对完成作品的主题思想起到一定的积极作用，但没有从社会制度的角度去暴露罪恶，在义利观和情欲观上没有冲破封建道德（糟粕部

分)的束缚,没有达到现实主义情节反映生活的深度和所达到的思想高度,同时还宣扬了天命论和出世思想等,对全书的主题也带来了一定的消极影响。积极作用和消极作用并存。鬼神手法绝对否定财色,否定了现实主义情节所表现的进步的义利观和情欲观,违背了现实主义情节,这是其一半失败的根源。

其实因果报应说并不一定犯简单化的错误。本来在佛教的因果报应说中,一个人的善业和恶业是可以互相折抵的。这样的说教意在鼓励做了恶事的人弃恶从善,不要丧失对来世的信心。警戒做了善事的人不要半途而废。按照佛教因果报应说,《金瓶梅》现实主义情节所描写和肯定的对利和情的正当追求,属于自他俱利的善业。即使将之列入自利不损他的言行,也属于善业一类,不属于非善非恶或难判善恶的“无记业”,也应获善报。《金瓶梅》的鬼神手法没有这样做,说明作者受一切皆空的思想影响很深,说明绝对否定财色正是作者的创作意图所在。它反映了作者的思想水平。

### 三

所谓借用鬼神观的外壳,是指文学作品仅借用鬼神观的具有超自然、超社会的性质的神学形式和鬼神形象,而抛弃其宗教内核。所谓抛弃宗教内核,是说抽掉鬼神观自我宣扬的主宰世界和人类的能力,使其丧失被崇拜的资格,使其由居高临下的主宰者下降为作者可以随心所欲裁剪的布料。或原封不动地借用,或在借用的基础上加以增减、组合,再造新形式和新形象。

我国历代鬼神志怪、传奇神魔类文学中不乏借用鬼神观外壳的作品。借用鬼神观外壳的古代小说,以《西游记》、《封神演义》及《聊斋志异》最为脍炙人口。学者们曾争论《西游记》到底扬佛还是扬

道，各执一端，相持不下。一些学者也曾批评《封神演义》充满了佛道二教争斗的情节，考证书中的阐教和截教究竟是道教的哪两个派别。有人批评《聊斋志异》宣扬了鬼神迷信。笔者以为，从文学艺术的角度，即用读文学作品的方式去读《西游记》，应该说该书无所谓扬佛或扬道的问题。因为书中的佛、道二教的许多鬼神观形式和形象只是外壳，而且被裁剪过，不代表佛、道二教的本质内容。如果以破译隐喻或密码的方式去读《西游记》，已超出了文学艺术的范围，则另当别论<sup>①</sup>。《封神演义》和《聊斋志异》也是这样。这三部传世之作当然都使用了一些鬼神手法，但大部分超自然、超现实的情节，都是在借用宗教、民间信仰和术数的鬼神观的外壳的基础上，加以增减、组合，再造新形式和新形象。批评者们把空壳误认为有内核的实体。有知识的佛教教徒是不会出现这样的误解的。他们反而会觉得这种仅借用外壳的方式，对佛道教有失恭敬。

借用鬼神观外壳也是对鬼神观的运用。人们极容易把这种方法与前面分析的鬼神手法相混淆。笔者以为，这种方法已经不再宣扬对鬼神观的崇拜，因而应当将它与前面分析的宣扬对鬼神观的崇拜的鬼神手法区别开来。为了区别于融入鬼神观的方法，笔者不再将这种方法称为鬼神手法，而决定命名为“新神话”手法。因其形式及实质均与远古神话相同，故可称为“神话”。但这类神话与远古神话在创作年代和创作方式方面差异很大。它们不是人类幼年时期自发的集体创作，而是人类成年时期主动的个人创作，所以应冠以“新”字，以示

---

①（明）谢肇淛《五杂俎》认为《西游记》乃“求放心之喻，非浪作也。”（清）汪澹漪《西游证道书》、陈士斌《西游真诠》、张书绅《新说西游记》、刘一明《西游原旨》和张含章《通易西游正旨》均将《西游记》断成丘处机所著的一本纯而又纯的内丹术书。今人王国光在《西游记别论》（学林出版社1990年版）中认为内丹术是《西游记》主要内容之一。另可参阅余国藩著、李爽学译《宗教与中国文学——论〈西游记〉的“玄道”》，见第一届国际文学与宗教会议论文集《文学与宗教》，时报文化出版企业有限公司，第19页。

差异。当然，编制新神话不一定非要借用鬼神观的外壳不可，也可以完全重新创造新形式和新形象。但本文所分析的新神话手法，特指借用鬼神观的外壳编造新神话的手法。

《金瓶梅》虚构吴月娘在永福寺做因果之梦，在梦中经历了西门庆家庭原应遭到的最后恶报。这个梦对于全书的整个情节来说，纯属“节外生枝”。但这一“枝”形象化地展现了吴月娘和孝哥儿最终结局的另一种可能性，为吴月娘母子的实际结局作铺垫，表现了善有善报的思想。从在书中所处的位置看，这个梦是不折不扣的因果之梦。但是，这个梦本身是借用超自然的梦中经历的形式，摆脱时间和空间的限制，编织了一个孤儿寡母遭遇忘恩负义之徒强暴的故事。

梦中经历并不是《金瓶梅》的独创。佛教《杂宝藏经》卷二的《娑罗那比丘为恶生王所苦恼缘》早已宣扬有关梦中经历的神迹观和灵魂观。借用梦中经历的形式，即借用这种神迹观和灵魂观的外壳，编织新神话，也不是自《金瓶梅》始。唐沈既济著传奇小说《枕中记》，主人公卢生头枕吕翁所授青瓷枕昼寝，做黄粱美梦，梦中经历一世荣华富贵。鲁迅已指出这一故事与《搜神记》中焦湖庙祝以玉枕使杨林入梦事大旨相同。后汤显祖依据《枕中记》改编《邯郸记》传奇，将吕翁改为道教八仙之一的吕洞宾，其事遂大显于世<sup>①</sup>。唐代另一位作家李公佐著传奇小说《南柯太守传》，主人公淳于棼酒醉后梦入槐树中的蚂蚁国，是为南柯一梦。吴月娘的因果之梦虽然情节简单，但亦不失为一个新神话故事。

一些学者在批评《金瓶梅》的鬼神手法时，将新神话手法也混同在内。这并不奇怪，因为他们没有区分鬼神手法和新神话手法。这种区分在过去是不可想象的，在今天也还没有引起普遍的注意。笔者认

---

<sup>①</sup> 鲁迅《〈唐宋传奇集〉稗边小缀》，《鲁迅全集》第10卷第83页。

为，如果说对鬼神手法在文学作品中的作用应当具体分析的话，那么，对新神话手法就更应该这样做。因为新神话手法只借用鬼神观的外壳，我们应当分析借用这种外壳包裹的内容是好还是坏，包裹得是否精致。黄粱和南柯二梦暴露封建社会官场的黑暗与险恶。二梦想象奇特，故事生动，广为流传，深受喜爱。《西游记》、《封神演义》及《聊斋志异》这三部新神话小说的内容，从总体来说，都是健康的，进步的，积极向上的。这一点业已经受了历史的检验。有人指出，不同阶级的鬼神戏是不同阶级的戏剧鬼神观的体现。统治阶级用表现迷信思想的鬼神戏，麻痹人民的反抗意志。被压迫者则反其道而用之，常常把鬼神当作武器，进行反抗。被压迫者的鬼神戏，以鬼神为外壳，表现人间生活的内容<sup>①</sup>。这里所说被压迫者的鬼神戏，当属于“新神话”，其作用显然是积极的。

吴月娘的因果之梦，以吴月娘母子在梦中遭遇的恶报和梦醒后所获善报，直接和间接地继续揭露、谴责西门庆生前的恶行。特别是揭露了帮闲、次要人物云理守忘恩负义、乘人之危、手辣心黑的丑恶嘴脸。虽然是一个小插曲，也向腐败的封建官僚制度狠狠地戳了一刀。这个新神话为完成全书的主题做出了贡献。

借用鬼神观外壳的新神话，有时也难免融入一些鬼神观。鬼神手法和新神话手法在同一部作品中混合使用，鬼神手法中也掺进一点儿新神话手法，新神话手法中也沾染一点儿鬼神手法，这些均不罕见。实际情况就是如此复杂。黄粱和南柯二梦不免流露出人生如梦的思想。《西游记》中孙悟空跳不出如来佛手心。《封神演义》中正义与非正义双方的英雄们相继一一战死，最后皆按照封神榜上早已确定的位置归位成神。《聊斋志异》一些故事也流露出宿命论思想。吴月娘因

---

① 参阅欧阳友徽《戏剧鬼神观》，见《戏剧春秋》1991年第4期。

果之梦的故事也有些宿命论思想，正是这种情况。

#### 四

艺术创作离不开虚构。《金瓶梅》运用鬼神手法和新神话手法，虚构超现实、超自然的情节，增加起伏跌宕，制造戏剧性，塑造人物性格，也有成功之处。

《金瓶梅》叙述潘金莲暴尸街头后，托梦于春梅，哭诉凄凉。此梦引来春梅义葬潘金莲于永福寺，又为春梅日后于永福寺重会吴月娘埋下了伏笔。普静禅师先后两次神秘地出场，均使吴月娘绝处逢生，化险为夷。这些均是鬼神手法对故事情节做出贡献的例子。

书中虚构李瓶儿阴魂三次托梦给西门庆。后两次托梦中，李瓶儿殷殷切切，千叮万嘱，提醒西门庆提防花子虚鬼魂暗害。李瓶儿对西门庆的耿耿忠心和似水柔情，跃然纸上，也有一些李慧娘鬼魂搭救裴舜卿（明·周朝俊《红梅记》）的影子。西门庆也毫不嫌弃李瓶儿已成血污之鬼，与她抱头作长恨之哭。这种表现生死不渝的情节，进一步刻画了李瓶儿痴情、善良的一面，刻画了西门庆的复杂性格，表现他对玩弄的女人也有动真情的时候。花子虚、武大郎两个鬼魂显灵，向仇人索命，就多少显示了一些妓女霍小玉鬼魂向负情郎李益复仇（唐·蒋防《霍小玉传》）的味道。

吴月娘的因果之梦，进一步刻画了吴月娘看重名节、刚强不屈的性格。

《金瓶梅》的鬼神手法也给刻画人物性格造成很大威胁。由于《金瓶梅》现实主义情节“如实描写，并无讳饰”，所以它展示了人物性格的丰满、复杂、多层次和多色调。它打破了“叙好人完全是好，坏人完全是坏”的传统思想和脸谱化写法，使人物形象更加逼近现



实。因此，现实主义情节对同一个人物往往既无情地暴露与抨击其恶行，又深切地关怀与同情其痛苦，并肯定其正当行为。但鬼神手法绝对否定财色，对西门庆等人一律报以恶死，使人物出现了脸谱化的趋势。由于现实主义情节的描写非常成功，脸谱化的趋势终于未能奏效。

《金瓶梅》运用鬼神手法刻画人物性格也出现了画蛇添足的纰漏。如第12回现实主义情节描写潘金莲因被西门庆冷落，正当的情欲得不到满足，郁闷不乐。鬼神手法将这种心态解释为李桂姐踏发禁厌所致。现实主义情节描写西门庆不久从李桂姐的青楼回到潘金莲身边。这实在是西门庆狎妓暂时腻味儿了，回家来换换口味，而鬼神手法将这种回归解释为潘金莲使用木偶回背术禁厌西门庆产生的效果。这两种解释均违背了现实主义情节，冲淡了对西门庆玩弄妇女的劣行的谴责。幸好这种败笔仅是白璧微瑕，在《金瓶梅》中数量极少，力量很弱，没有对全书造成致命损害。

《金瓶梅》突破了《水浒传》单线发展的艺术结构，采取“千百人总合一传”的新写法，为《红楼梦》网状结构的创新开辟了道路。作者运用多种手法精心编织合传。鬼神手法为诸手法之一，颇具匠心，令评点奇才张竹坡击节赞叹不已。

书末叙述普静禅师在永福寺荐拔亡魂，虚构西门庆等亡魂前来悔罪并一一投胎而去的情节，为千人之传最后作一简要总结，收束全书，画了一条漂漂亮亮的“豹尾”。张竹坡评点说：

且于幻影中，将一部中有名人物，花开豆爆出来的，复一一烟消火灭了去。

盖生离死别，各人传中皆自有结，此方是一总大结束。<sup>①</sup>

① 《张竹坡批评第一奇书金瓶梅》，第34页，齐鲁书社1987年版。

这一结尾，产生了“千流归海”的效果，增强了形象性，避免了公文式的枯燥乏味。

为了这一结尾，书中用鬼神手法预埋伏笔，叙述普静禅师于泰山同吴月娘约定，十五年后收孝哥儿为徒。此外，现实主义情节也多处描写吴月娘信佛礼僧。全书结尾时，普静禅师如约前来收徒，为收徒而荐拔亡魂，情节发展显得非常自然。故张竹坡赞曰：

此部书总妙在千里伏脉，不肯作易安之笔、没笋之物也，是故妙绝群书<sup>①</sup>。

《金瓶梅》结构严谨，鬼神手法有功焉。

鬼神手法的结构作用尚不止于有力的结尾和细致的前后照应，还表现在使书中的层次显得清晰。

《金瓶梅》故事的发展大致可分为四阶段。第一阶段自第1回至第29回，叙述西门庆纳妾发财、家道兴旺的过程。张竹坡将其概括为“虽讲财，却单讲色”<sup>②</sup>。第二阶段自第30回至第46回，叙述西门庆加官联姻、权势鼎盛时期的日常生活。张竹坡将其概括为“虽亦讲色，却单讲财”<sup>③</sup>。第三阶段自第47回至第79回，叙述西门庆亡子丧妻、本人殒命的过程。张竹坡称第79回“总结‘财色’二字利害”，“乃一部大书之眼”<sup>④</sup>。第四阶段自第80回至第100回，叙述西门庆家道中衰，一败涂地。

作者在四阶段的三个衔接处，插入吴神仙、龟卦老妇为西门庆及妻妾们占卜的情节。明代市民阶层打卦问卜是极其普遍的事，富豪西

---

① 《张竹坡批评第一奇书金瓶梅》，第33~34页。

② 同上，第667页。

③ 同上。

④ 同上，第1269页。

门庆家一年占卜几次是不足为奇的。但作者有意写这几次占卜十分灵，通过卦词断语，简要复述了上一阶段的内容，即占卜所宣扬的“熟知过去”，提示下一阶段的情节发展，即占卜所宣扬的“洞察未来”。这种复述和提示的做法，不仅是词话表演的需要，更重要的作用在于一次次理清脉络，使“千人合传”层次分明。四阶段的三个衔接处，尤其是前两个衔接处，作者用鬼神手法写占卜，就像画竹画出了竹节一样。

在一些次要关节处，作者也使用了这种手法。如陈经济穷途潦倒之时，水月寺叶头陀为他相面，揭露他荒淫的过去，分毫不爽，又预言他将时来运转，但最终落于凶险。相面后陈经济很快即进入守备府，摇身一变，成为贵戚，与昨日判若两人。最后又成为刀下鬼。相面的断语皆一一应验了。这一鬼神手法的运用，使后 21 回里代替死去的西门庆上升为新的男主角的陈经济，后半生前后两阶段的戏剧性转折更为突出，前后两部分文字更富层次感。

## 五

有人批评《金瓶梅》的地狱和鬼魂的形象阴森恐怖，不适于采用。《金瓶梅》中出现地狱和鬼魂形象，是使用以因果报应说为主的鬼神手法和新神话手法不可避免的现象。中外许多文学名著运用地狱和鬼魂形式的程度远远超过《金瓶梅》。可以说，如果不运用地狱和鬼魂的恐怖形式，这些文学名著绝对写不出来。这些名著都没有因为运用了地狱和鬼魂的恐怖形式，而被取消在文学史上应有的一席之地。

中国古典名著如清张南庄著《何典》，完全虚构鬼界众鬼故事，讽刺了封建社会世态人情的鄙薄，故鲁迅称赞该书“谈鬼物正像人

间，用新典一如古典”<sup>①</sup>。鲁迅先生对《何典》的称赞，并不是一时心血来潮。他先后为王品青的《痴华鬘》、刘半农的《何典》点校本题记，一直喜爱绍兴戏剧中的两个鬼，即无常和女吊的艺术形象<sup>②</sup>。《聊斋志异》卷十《席方平》一则，写席方平为其父申冤，亲赴冥界投讼。不想冥界官场腐败如同阳世，“金光盖地，因使阎摩殿上，尽是阴霾；铜臭熏天，遂教枉死城中，全无日月”<sup>③</sup>。席方平偏偏拒不行贿，遂在地狱受尽酷刑。文学史家们赞扬这一故事无情地揭露和鞭挞了封建官吏贪赃枉法的可耻行径，也歌颂了人民不屈不挠的斗争精神。

外国名著如成书于公元2世纪的印度史诗《罗摩衍那》，意大利文学巨匠但丁的代表作《神曲》（全书分《地狱》、《炼狱》和《天堂》三部），英国诗人莎士比亚的悲剧《哈姆雷特》，英国诗人弥尔顿晚年创作的三部长诗《失乐园》、《复乐园》和《力士参孙》，波兰诗人密茨凯维奇的诗剧《先人祭》等。“先人祭”是波兰民间为超度先辈的亡魂而举行的一种仪式，与佛教的荐拔仪式类似，人民通过这种活动寄托自己的感情。文学史家和翻译家们异口同声地推崇这些名著，郑重地向中国读者推荐。对这些外国名著，即使在“前十七年”和“文革十年”，也很少有人指摘书中的地狱和鬼魂形象阴森恐怖，不适于采用。为什么要独独批评《金瓶梅》出现了地狱和鬼魂形象呢？

在中国古代，由于宗教、民间信仰和术数影响广泛，加之统治阶级几乎没有为文学艺术创作圈定有关鬼神的禁区，更由于地狱和鬼神形象富于想象，可以借他们之口说出人们想说而不敢直接说出的话，

① 鲁迅《〈何典〉题记》，《鲁迅全集》第7卷，第296页。

② 参阅《鲁迅全集》第2卷《无常》，第6卷《女吊》。

③ （清）蒲松龄《聊斋志异》卷十《席方平》，见张友鹤辑校《全校全注今译本聊斋志异》，第1347页，上海古籍出版社1978年版。

故地狱和鬼魂形象为人民群众所熟悉，为他们喜闻乐见。有一些鬼甚至“活”在人民心中。如颖叔考（《伐子都》）和李慧娘的鬼魂被视为正义和复仇的象征。钟馗（《钟馗嫁妹》等）被视为保护人民的鬼王，它立誓要铲平天下的不平，专治恶鬼。这些鬼反映了人民的愿望，受到人民的同情与喜爱，人民不会抛弃他们。表现之一即表演这些鬼故事的戏曲长盛不衰。这种正常现象在左的年代却遭到批判。为此，六十年代，廖沫沙特意写了一篇《有鬼无害论》，为戏剧《李慧娘》辩护。他也是在为中国古代文学使用鬼神手法和新神话手法辩护。

其实，阴森恐怖的形象、现象、事件等等，广泛存在于自然界和人类社会之中，不足为奇。人类不可能杜绝所有的恐怖，人的一生大概都会或多或少地经历恐怖。地狱和鬼魂形象是人对现实世界的恐怖心理异化的产物。只要认清这些形象不过是人为的虚构，我们完全可以做到面对它们时不恐怖。即使有些恐怖，也未必是坏事。它可以烘托故事情节所需要的环境和气氛，可以激发人们的想象力。关键在于恐怖还是不恐怖，而在于地狱和鬼魂形象给作品带来了什么样的作用。近年来，贵州傩戏颇引人注目。傩戏源于傩舞，傩舞源于巫舞。傩戏的内容多为请神驱邪和武将厮杀，所戴面具形同牛鬼蛇神，恐怖之极，却极具审美价值。傩戏也早已从宗教性向娱乐性转化，傩戏演出成为民俗活动，深受群众喜爱。傩戏对我们是很好的启发。总之，地狱和鬼魂形象对《金瓶梅》既产生了积极作用，也带来了消极影响，我们应当分别给予肯定和批判。但无论肯定还是批判，都不是以恐怖与否为依据。

本文开头部分提到的德国剧作家、文艺理论家莱辛曾用寓言、箴言诗无情地讽刺和抨击当时一些教会的腐败和虚伪，并同汉堡牧师葛茨就宗教问题进行论战。正是他挺身而出，为鬼魂形象出现在法国悲剧中大声辩护说：

当然，整个古代是相信过鬼魂的。古代剧作家有权运用这种迷信！<sup>①</sup>

我们也应当尊重《金瓶梅》作者和我国古代其他作家们的权利，对作品中的鬼神手法和新神话手法进行客观的、历史的、深入的分析。

（原载《江西社会科学》1997年第2期，第68~77页）

---

<sup>①</sup> 莱辛《汉堡剧评》第11篇，第59页。

## 《封神演义》与宗教

阅读《封神演义》，会读到大量宗教的和貌似宗教的描写。学者们对这些描写，褒贬不一。这些褒贬，直接影响到对《封神演义》全书的评价。这表明，如何看待《封神演义》与宗教，仍有继续讨论的必要。笔者以为，讨论《封神演义》与宗教时，首先，应仔细分辨哪些真的是在描写宗教，哪些其实不是。然后，再分别考察宗教的和貌似宗教的描写在书中各起到了什么作用。

《封神演义》中一些人物性格不鲜明，一些情节公式化。简言之，艺术上有些粗糙。所以，《封神演义》在整体艺术上难以与《西游记》、《水浒传》“鼎立而三”。但《封神演义》的主题是歌颂仁政，痛斥暴政，伸张正义，鞭挞邪恶。那些宗教的和貌似宗教的描写，皆紧紧围绕这一积极的主题，起到了很好的作用。特别是貌似宗教的神魔斗法的情节，变幻奇诡，光怪陆离，创造了大量脍炙人口的经典性的新神话，使作品与《西游记》一起揭开了“神魔小说”的新篇章。故而，《封神演义》仍不失为一部优秀的古典小说。



《封神演义》中有十余处引用道教经典《黄庭经》，并且都同悟道修真、静心定性联系在一起。

有关道教内丹理论的其他吟咏也相当多，几乎包括所有的要点。内丹理论要求修炼者应绝除俗念，《封神演义》第47回则曰：“可怜四大属虚名，识破方能脱死生。慧性犹如天际月，幻身却似水中冰。拨回关捩头头看，看破虚空物物明。缺行亏功俱是假，丹炉火起道难成。”内丹理论将元精和元神比喻为铅和汞，《封神演义》第47回则曰：“铅与汞，产先天，颠倒日月配坤乾。明明指出无生妙，无奈凡心不自捐。”第77回则曰：“不二门中法更玄，汞铅相见结胎仙。”内丹理论又将元精和元神比喻为龙和虎，《封神演义》第58回则曰：“腹内离龙并坎虎，捉来一处自熬煎。炼就纯阳乾健体，九转还丹把寿延。”内丹理论将“意”比喻为土，《封神演义》第77回则曰：“室内炼丹换戊己，炉中有药夺先天。”“戊己”即指土。内丹理论将炼丹视为逆行、颠倒的过程，《封神演义》第46回则曰：“运动乾坤颠倒理，转移日月互为明。”内丹理论将炼丹称为炼精气神，《封神演义》第46回则曰：“全气全神真道士，伏虎伏龙仗仙方。”内丹理论注重“沐浴”和火候，《封神演义》第71回则曰：“功满行完宜沐浴，炼成本性合天真。天开于子方成道，九戒三皈始自新。”内丹理论有出阳神的说法，《封神演义》第75回则描写余元“阳神出窍”。《封神演义》第5回简述内丹修炼的过程曰：“夺天地之秀气，采日月之精华。运阴阳而炼性，养水火以胎凝。二八阴消兮若恍若惚，三九阳长兮如杳如冥。按四时而采取，炼九转而丹成。”这一概括简洁明了，与内丹理论若合符节。《封神演义》中讲述内丹修炼的词句，运用得非常



娴熟，不是精通内丹理论的人是写不出来的。

《封神演义》明白无误地宣传儒释道三教合一的思想。如第 65 回引“古语”曰：“金丹舍利同仁义，三教原来是一家。”第 47 回曰：“翠竹黄须白笋芽，儒冠道履白莲花。红花白藕青荷叶，三教原来是一家。”作者将道教置于儒释道三教的首位，第 5 回借云中子之口说：“三教元来道德尊。”

《封神演义》以气运说解释朝代更替，把商亡的原因归于气数已尽，把周兴的原因解释为圣主出世。因商朝气数已尽，故截教虽竭尽全力助纣，却回天乏力。因气运旺，故文王得阐教等正教鼎力相助，胜券在握。《封神演义》又用谪仙神话模式的劫运说解释诸神的命运，宣称他们因犯了杀戒，需下到人间完成劫数，以重获神位，故先后投入了商周战争。他们在战争中的立场和胜负生死，都已事先注定，不可改变。他们先后战死，最后同归《封神榜》。《封神演义》的全部故事，都是在气运说和劫运说的框架内展开。气运说和劫运说都可归于天命观，都属于我国传统的宗教思想。

以上即《封神演义》中的宗教描写。

## 二

《封神演义》中貌似宗教的描写更多。

儒释道三教在《封神演义》中是泛称，书中另有具体的教名。《封神演义》一共出现了四教，即阐教、截教、人道及西方之教，此外还有一些散仙。书中偶尔合称阐教、人道、西方之教为三教，如第 78 回曰：“三教圣人亲至，共破了诛仙阵。”此“阐人西”三教为书中的正教。西方之教很容易使人想到佛教。

但《封神演义》所说三教，多数是合指阐教、截教和人道，如第

15 回解释说：“故此三教并说，乃阐教、截教、人道三等。”此“阐截人”三教是书中神魔斗法的主角。中国封建社会中有所谓圣贤崇拜，那些圣贤、英烈、忠臣、义士等死后被尊为各种神受到供奉。有的受皇帝赐封，或配享孔庙，或自享庙宇。有的由民间自发祭祀，保一方平安。前者属于宗法宗教，也被泛称为儒教。后者属于民间宗教。人道与圣贤崇拜相似。

在“阐截人”三教中，作者推崇阐教，称之为道。书中曰：“但观三教，惟道至尊……比儒者兮官高职显，富贵浮云；比截教兮五刑道术，正果难成。”《封神演义》第5回又将阐教称为太上之正教，其曰：“阐道法，扬太上之正教。”作者以阐教影射道教之意甚明了。在《封神演义》中，确有道教神名。如元始天尊、道德天尊、老子等。第9回称元始天尊为“昆仑山玉虚宫掌阐道法宣扬正教圣人”。昆仑山玉虚宫属道教仙界。此外，书中许多儒佛二教的神也身披道装，所谓“道服儒巾，尽是玉虚门客”。

《封神演义》中的最高神是鸿钧道人。他被描绘成老道人模样，袖中藏有贮丹葫芦，住于紫霄宫，出游时祥云万道，瑞气千条，异香袭袭，扶筇而行。从形象看他是一位道教神仙。第84回鸿钧道人偈曰：“盘古生太极，两仪四象循。一道传三友，二教阐截分。玄门都领秀，一气化鸿钧。”所谓“一道传三友”，是说鸿钧道人传三教主，一是老子，二是元始天尊，三是通天教主。老子和元始天尊是道教尊奉的尊神。通天教主虽不见于道教神谱，但在《封神演义》中，与老子及元始天尊同出一门。

这些描写都是貌似宗教。从名称看，阐教、截教和人道等三教的名称是作者虚构的，作者之前和作者生活的时代并没有此三教。西方之教的称呼也不是佛教正式的名称。当然，名称只能提供一个初步的判断。即使名称是虚构的，如果内容是宗教的，那么也应视其为描写

的是宗教。反之，则不能这样看。内容才是判断的主要依据。

在《封神演义》中，阐截人西四教的主要内容之一是仙神。让我们先从考察鸿钧道人开始。鸿钧道人也是虚构的，儒释道三教没有此神。《庄子·庚桑楚》有“天钧”一词，《寓言篇》复有“天均”一词。《天地篇》曰：“天地虽大，其化均也。”“天均”指一种支配天地变化的神秘力量。陆西星《南华副墨》卷六《释庚桑楚》中认为天钧即鸿钧。张政烺先生考证说，鸿钧一词见于《文选》，张华《答何劭二首》曰：“洪钧陶万类，大块稟群生。”王褒《四子讲德论》曰：“洪钧之世，何物不乐？”杜甫诗《上韦左相二十韵》曰：“一气转洪钧。”张政烺先生认为杜甫这句诗稍微有点道家气味，认为鸿钧道人大约就是根据这些词义编造出来的<sup>①</sup>。

让我们再考察其他诸神。《封神演义》第77回中，元始天尊分神仙为三等。其曰：“根行深者，成其仙道。根行稍次，成其神道。根行浅薄，成其人道，仍随轮回之功。”《老子》将学道之人分为上士、中士和下士。早期道教将成仙为分天仙、地仙和尸解仙，即上、中、下三个品级。据早期道教教义，先天本有者为神，修炼而成者为仙。后来神与仙混在一起排列主从贵贱，品级失去了修炼优劣的意义，完全变成了权力大小的反映。《封神演义》以仙道、神道、人道为三等，与早期道教之仙三品有些相似，但不尽相同，与后期道教差异不小。

《封神演义》中属于仙道者，鸿钧道人之下有老子、元始天尊、通天教主、玉帝、王母、女娲、伏羲、神农和燧人等，再下一层有玉虚门下十二弟子、玄都大法师、燃灯道人、陆压、度厄真人、杨戩、李靖、金吒、木吒、哪吒、雷振子和韦护等。仙道之下的神道，为365位正神。神道之下为人道。这种三道神谱，属于作者创造，与道

<sup>①</sup> 张政烺《〈封神演义〉漫谈》，《世界宗教研究》1982年第4期，第58页。

教各派的神谱均差别极大。

《封神演义》的许多神的确出自儒释道三教，但发生了变化。有以下几种变化：

一、变化名号或形象。如老子不称道德天尊，佛和菩萨改称道人、真人。如赵公明在《真诰》中列为“下土冢中直气五方诸神”之一，在《搜神记》中列为“督鬼三将军”之一（见《太平广记》卷二九四），在《封神演义》出现时则变成了峨眉山罗浮洞截教道人，在《封神榜》上称为金龙如意正一龙虎玄坛真君之神。赵公明的形象也生动了，骑黑虎，舞神鞭。佛教毘沙门天王父子变成了托塔天王和金吒、木吒、哪吒，柳存仁先生对此考证颇详<sup>①</sup>。

二、有的神仙名是神仙、道士或儒士的暗指、化名。如有人认为散仙陆压暗指明代道士陆西星，也有人疑陆压是唐末进士吕岩（即神仙吕洞宾）的化名。有人疑太师“闻仲”的姓名为明朝道士陶“仲文”名字的颠倒，又有人推想“闻仲”是从隋大儒王通的名号“文中子”演化来的。

三、有的神仙打乱了在原神系中的位置。如元始天尊和老子本为道教最高神，为“三清”中的两位，在《封神演义》中他们却变成鸿钧老祖的弟子，成为阐教的两大领袖。“三清”中的灵宝天尊消失了，却出现了一位灵宝法师，地位降低。有的由一神化为二神。如老子本为道德天尊，《封神演义》却既有老子，又在老子之外出现了一位道德真君。“三清”变成了老子的气化分身，分别名为上清道人、玉清道人和太清道人。

四、参照宗教素材新造。《封神演义》中有的仙神在现实宗教中

---

<sup>①</sup> 柳存仁《毘沙门天王父子与中国小说之关系》，载《和风堂读书记》下册，龙门书店1977年版。

既找不到名号，也找不到形象，是作者参照道释或民间宗教新造的，如鸿钧老祖、通天教主、惧留孙等。再者，《封神榜》中 365 位与三教有关的神，他们的生前被叙述为帝王将相及各种道德之士、炼气之术等。这些生前经历，大部分是《封神演义》作者编造的。

有学者指出书中仙神的这些变化与作者有关：“创作者对宗教缺乏虔敬心态还表现为在作品中信笔所之，随意造神，混乱神仙世界的等级尊卑，为诸神重排座次。”<sup>①</sup>

《封神演义》中的仙神，别出心裁，自成系统。其与现实社会中的道教、佛教、宗法性宗教及民间宗教相对照，不仅谱系不同，而且面目有同有异。当然，宗教的神谱在历史的长河中会发生变化，神的数目有增有减，神的地位有升有降，神的面貌可能改变，神的职能可能转移。一些新教派或新兴宗教，更可能改造旧神，塑造新神。《封神演义》所刻画的那些仙神，之所以说他们不是宗教中的真正的神，更重要的是这些仙神的神性不足，人性有余。

世界三大宗教和中国宗教都经历了世俗化的过程。世俗化主要表现为否定教团和教职人员的神圣性，表现为政教分离和人的世俗化，也表现为神向人的回归。所谓神向人的回归，即神的作用和权威降低，人增加了自信。比如唐代禅宗提出“佛就在自心”，只要自己“明心见性”，即可成佛。禅宗一些人甚至“呵佛骂祖”，藐视佛的权威。现代西方激进的世俗神学干脆“让上帝隐退”。但是，根据宗教教义，最高神或主神是主宰宇宙和救赎人类的。宗教神学可以鼓吹人们远离他们，不依赖他们，却不会编造他们被什么力量打败的故事。

在宗教神话中，除非极特殊的情况，最高神或主神是不可战胜的。所谓特殊情况，比如基督耶稣在逾越节前夕被犹太教大祭司的差

<sup>①</sup> 胡胜《明清神魔小说研究》，第 80 页。中国社会科学出版社 2004 年版。

役逮捕，受罗马驻犹太总督彼拉多审判，并被钉在十字架上处死。耶稣似乎敌不过凡人。但《新约圣经》说这是耶稣在为人类赎罪，耶稣有意舍身流血。第三天耶稣肉身复活，第四十天升天。此后再无人能够逮捕并处死耶稣。比如摩尼教的最高神伟大之父第一次召唤下级神灵出战黑暗之王，初人被打败，初人的五个儿子五明子被五类魔所吞噬。伟大之父第二次召唤，下级神灵又没有战胜，五明子无从得救。伟大之父进行了第三次召唤，下级神灵将光明分子完全解脱，将黑暗魔王及其他恶魔囚禁起来，新乐园将重新并入光明王国，世界进入后际。此后黑暗魔王再也不能向伟大之父挑战了。

但《封神演义》中的几位教主元始天尊、老子、通天教主、接引道人、准提道人等并不处于这些特殊情况。他们全部备有战乘和兵器，有的是以法物为兵器，为人间战争亲自冲锋陷阵，没有庄严像。他们屡遭挫折。他们中的败者固然乏能、狼狈，胜者亦成功不易。这与真正的宗教的最高神或主神的全能全知，相差十万八千里。

对神的信仰和崇拜，是宗教的基本特征之一。在宗教徒看来，神总归是神，不是凡人。即使神下到人间以凡人的面貌出现，如佛前世为太子、国王、婆罗门、商人、象王等，耶稣降生人间，老子 81 化为人，他们也还是神。欧洲文艺复兴时期的绘画中神的形象更富有人性，更平易近人，更慈祥温和。道教八仙、佛教济公等游戏人间，很有些玩世不恭的样子，甚至有某种小缺点或小弱点。现代西方过程神学认为上帝也有不完善的一面，应随世界的变动而变动。但宗教神学表述的这些大神，基本品质仍是超凡脱俗的，与人类的七情六欲是不沾边的。

但《封神演义》中的诸仙、诸神不仅不是完全超自然的，也不是完全超社会的。《封神演义》中的所有仙和神都争勇斗狠，喜怒形于色，有的仙、神甚至有严重的品德缺陷和性格弱点。故而鸿钧道人斥

责仙和神参加商周战争是争名逐利，如同“凡夫俗子”；嘲笑他们为小事生嗔痴邪欲，如“儿女子”（第84回）。作者也在书中旁白批评四教领袖说：“这四位教主也动了嗔痴烦恼，那通天教主竟犯了反复无终。”（第84回）书中描写他们的修炼已前功尽弃：“仙佛从来少怨尤，只因烦恼惹闲愁，恃强自弃千年业，用暴须拼万劫修。”（第64回）鸿钧道人虽斥责和嘲笑诸神，但他也是凡人口吻。胡胜正确地指出：“他们除了一身上天入地、变化腾挪的法术以及神奇莫测的法宝之外，还有一颗同俗人一样的‘凡心’，一样的充满了喜怒哀乐，一样的重视亲情、友情，讲究忠孝节义。”<sup>①</sup>可见《封神演义》描写的诸仙、诸神只有仙神的外壳，只掌握某些法术，骨子里仍是凡人。从人性上看，他们与参加战争的普通将帅兵士并无两样。

我国古代流传着众多的谪仙神话。其中一些故事在劫运说的框架内，歌颂人间的美好感情。这些故事中的谪仙，是貌似神仙的凡人。同样，《封神演义》则在劫运说的框架内，塑造众多的神话人物，安排他们参加商周大战。《封神演义》描写的这些正在经历劫运的诸神，也是貌似仙神的凡人。

阐截人西四教的主要内容之二是法术。这些仙神的法术也是宗教性不足，世俗性有余。阐教、人道及西方之教支持武王伐纣，截教则支持闻太师保卫商朝。双方的神、仙及弟子皆善于斗法术，阐截斗法的情节占了全书大半篇幅。他们施展的法术有许多与道释二教的艺术、法术和法物密切关联，是以道释二教为素材编造出来的。这些法术并不符合道释二教原有的教理、教义和科仪规范等。它们不是用于祈祷，不是用于精神寄托，而是用于战争。

这些法术争奇斗胜，表现了战斗者的威力和智慧，虽宗教性不

<sup>①</sup> 胡胜《明清神魔小说研究》，第79页。

足，却神话性十足。故而张政烺先生说《封神演义》“可以当作科学幻想小说读”<sup>①</sup>。比如，有的地方化用道教内丹理论。《封神演义》第16回描写姜子牙“将丹田中的先天元气，运上火眼金睛，把妖光钉住了”。第45回描写惧留孙“把天门开了，现出庆云保护其身”。有的地方以道教外丹为素材。第18回描写道德真君在杨任眼眶里放了两粒金丹，使杨任眼眶里长出两只手来，手心里生两只眼睛。有的地方以道教符箓为素材。第27回描写子牙用符水护住比干五脏，使他无心亦不死。第38回描写元始天尊授予子牙打神鞭，上有84道符印。有的描写以道教雷法为素材。《封神演义》中姜子牙、闻太师、杨戩、老子、通天教主等都善用五雷正法、掌心雷等劈杀对手。有的地方以道教步罡踏斗、召魂术等为素材。第39回描写姜子牙“披发仗剑，望东昆仑下拜，布罡斗，行玄术，念灵章，发符水”，呼风唤雪，冰冻岐山。第44回描写姚天君披发仗剑，步罡念咒，施行拜灯术，勾摄子牙魂魄。有的地方化用道佛二教变化术。《封神演义》中杨戩有七十二变化。有的地方添进道佛二教咒术。第66回描写季康“念动咒语，顶上现一块黑云，云中现出一只犬来，把南宫适夹脖子上一口，连袍带甲，扯去半边”。在《封神演义》中，释门的七宝金莲（改为遁龙桩）、舍利子，道教的太极图等，都成了克敌制胜的奇特兵器。如第40回描写说：“赤精子将老君太极图抖散打开——此图乃老君辟地开天，分理清浊，定地、水、火、风，包罗万象之宝。”这些法术的描写属于新神话，不是宗教神话。

总而言之，阐教、截教、人道及西方之教的仙神和法术皆神性不足，人性有余，神话性十足。这些仙神和法术，虽然披着宗教的外衣，貌似宗教，实际上反映的却不是宗教。这就是说，《封神演义》

① 张政烺《〈封神演义〉漫谈》，《世界宗教研究》1982年第4期，第57页。



的描写既不是实写明代以前或当时的宗教，也不是纸上创立几种新宗教。正如笔者曾说过的那样：《金瓶梅》、《西游记》、《封神演义》和《聊斋志异》大部分超自然、超现实的情节，都是在借用宗教、民间信仰和术数的鬼神观的外壳的基础上，加以增减、组合，再造新形式和新形象。书中的佛、道二教的许多鬼神观形式和形象只是外壳，而且被裁剪过，不代表佛、道二教的本质内容<sup>①</sup>。故而张政烺先生说：《封神演义》的作者有点类似袁枚，“虽然讲了很多‘乱力怪神’的故事，并不是一个真诚迷信鬼神的人”<sup>②</sup>。刘上生说得不错：“作者不是以宗教式的迷狂和激情匍匐在鬼神脚下，向着非人间异己力量进行自我否定的‘原罪’忏悔，而是以冷静的理性审视传统宗教思想资料，为我所用，借幻想形象与幻想世界巧妙地表达他们对现实的关心和对自己价值的肯定”<sup>③</sup>。

但是，由于阐教、截教、人道及西方之教的仙神和法术，披着宗教的外衣，又在天命观的框架内征战和施展，所以貌似宗教。我们要做的就是将貌似宗教的描写与真正的宗教描写区别开来。如果混淆在一起，张冠李戴，则难以准确认识两种描写各自的作用<sup>④</sup>。

### 三

《封神演义》中有关道教内丹理论的吟咏，与书中描写的法术有

① 朱越利《〈金瓶梅〉求助鬼神观刍议》，《江西社会科学》1997年第2期。

② 张政烺《〈封神演义〉漫谈》，《世界宗教研究》1982年第4期，第58页。

③ 刘上生《中国古代小说艺术史》，第193页，湖南大学出版社1993年版。

④ 50年代的一篇文章说：“由于增加了宗教成分……带给‘封神演义’的，却是离奇的情节、刻板的人物和浓厚的宿命思想。许多问题也就发生在这一部分。”（见可永雪《“封神演义”的精华和糟粕何在？》，《光明日报》1956年7月1日，第3版）该文将“离奇的情节”与“宿命思想”视为同类。这样的混淆，至今未停。

些关系，有时表示书中人物懂得悟道修真，却与主题的关系并不密切。这些吟咏劝人修道，对读者的影响微乎其微。与主题关系密切的是关于天命观的描写。

我国上世纪五六十年代，不少学者将《封神演义》中对天命观的描写，说成“糟粕”或“迷信”。有人因此全盘否定《封神演义》。这种全盘否定的观点，至今犹存<sup>①</sup>。

相反的意见则肯定书中描写的天命观有进步性。比如辛夷说：小说让神权来主持人间正义，叫作“天命即人意”。“这种思想自然有它的局限性，但在大一统的封建社会里，却带有进步的民主成分。”<sup>②</sup>潘承玉盛赞说：《封神演义》用天命观和民本思想，从精神实质上否定了儒家忠孝友悌的合理性，变天命不可抗拒为民愿不可抗拒，为“犯上作乱”者辩护张目，彻底否定了封建“家天下”的思想。一律封神，表现了平等世界。因而《封神演义》是一部英雄神话，可与荷马的《伊利亚特》相提并论。姜子牙不仅是个神话英雄，还是个真正的文化英雄<sup>③</sup>。

两种意见之所以尖锐对立，主要原因是对宗教神学的社会作用，对宗教神学在《封神演义》中的作用，看法不同。

“糟粕”原指酒渣，后引申为指所有粗劣无用的东西。“迷信”最早出自佛教，原与“正信”相对，指相信佛教以外的神灵、理论及说

---

① 比如有学者说：“总之，通过读《封神演义》，我们可以看到，所谓天命观，不过是荒诞无稽的神话，更是迷信与谎言。从实质上讲，它是统治阶级的意识形态伪装，是强者、胜者的宣传。”（魏文哲《天命观：神话与谎言——论〈封神演义〉》，《明清小说研究》2000年第2期，第158页）又有学者说：《封神演义》书中隐藏着一种掩盖不住的反伦理、反传统的精神气质。由于天命论，武王伐纣的斗争无道义可言[才让南杰《〈封神演义〉主题的再思考》，《青海师范大学学报（哲学社会科学版）》2000年第2期，第86页]。

② 辛夷《“封神演义”是怎样一本书？》，《大公报》1957年1月30日，第3版。

③ 参阅潘承玉《怪、力、乱、神：〈封神演义〉的文化品位》，《晋阳学刊》1995年第5期。

教，后引申为指非理性的崇拜。在上世纪五六十年代的我国，受“左”的思想的影响，人们普遍将宗教仅仅视为意识形态，并且视为落后的意识形态和粗糙的唯心主义，视为麻醉人民的鸦片，故而将宗教神学称为“糟粕”和“迷信”。1978年以来，经过拨乱反正，多数人已经纠正了以往“左”的观点。人们认识到，宗教神学是对客观世界颠倒的反映，对人们的世界观和人生观会带来一定的消极影响，但宗教神学对信徒心灵的慰藉，包含着正面的作用。宗教神学又是远离经济基础的一种意识形态，它更多的是经过中间环节对信徒和社会产生影响，其中也包含着正面的作用。人们还认识到，宗教不仅是一种意识形态，也是一种文化。许多宗教宣扬社会基本道德，与民族文化结合在一起，这时宗教神学所发挥的教化人民、维护社会、承载文化的积极作用，不可低估。因此，我们不能仅仅因为宗教神学是对客观世界颠倒的反映，就断定其对社会完全有害，就将其判为“糟粕”和“迷信”。我们应当尊重公民宗教信仰自由的权利，应当注意不要伤害信教群众的宗教感情。

笔者将天命观、因果报应思想、神迹观等宗教神学统称为鬼神观，将文学作品引入鬼神观称为“运用鬼神观”或简称“鬼神手法”。笔者曾说，鬼神观只有同人生哲学和政治观点结合在一起，才对人的政治态度、人生态度和道德观念产生直接而重大的影响。鬼神观对民众的思想影响是有益还是有害，主要看其宣扬了什么样的伦理道德和社会思想。在文学作品中也是这样。“鬼神手法”只有同故事情节结合起来，才能对作品的主题思想和艺术手法发生较大的作用<sup>①</sup>。

在《封神演义》中，天命观与武王伐纣、神魔斗争的情节结合得很好，歌颂了仁政、正义和英雄主义，其对作品的主题思想和艺术手

① 朱越利《〈金瓶梅〉求助鬼神观刍议》，《江西社会科学》1997年第2期。

法产生了较大的积极作用。

儒家尊奉周文王为圣王。孔子推崇周朝。其曰：“周之德，其可谓至德也已矣。”（《论语·泰伯篇第八》）他以文王的文化继承人自居，曾说：“文王既没，文不在兹乎？”（《论语·子罕篇第九》）韩愈制造了一个圣人传道的道统，文王位列其中。文王姬昌继承祖、父两代基业，经营岐周，作周君 50 年，扩张属地，晚年已拥有所谓天下三分之二的区域，为武王姬发于公元前 1066 年一举伐纣，准备了物质条件，奠定了胜利的基础。民间传说和《武王伐纣平话》等，首先歌颂文王，这自然合乎史实，但它们都同时宣扬了儒家圣王思想。我们知道，文王经营岐周在前，孔子创立儒家学说在后，文王是不可能提前实行儒家思想的。民间传说和《武王伐纣平话》等作为文学作品，将儒家学说提前到文王，是可以的。《封神演义》作为神话小说，在处理时空结构时就更加自由了。

圣王的重要作为是施仁政。在《封神演义》中，周文王爱民如子，不忍杀伐，惜物节力，是一位完美的仁君。他实行轻徭薄赋、重教简刑的完美的仁政。在他的仁政下，西岐呈现出物阜民丰、市井繁荣、路不拾遗、夜不闭户、画地为牢、竖木为吏的太平景象，百姓拥戴，四海来归。历史上的周文王确实克勤克俭，并采取过一些减轻人民负担和促进生产发展的措施。《封神演义》的描写将作为神话人物的周文王美化了，理想化了。

自孔子提出仁政主张后，仁政学说一直是儒家思想的重要内容之一。这一学说具有合理性，对社会有积极作用。封建社会中确有一些有远见的最高统治者和清正的官吏，曾经有限度地实行过儒家的仁政学说，取得过一些政绩。他们“省刑罚，薄税敛”，减轻了一些对人民的压迫和剥削，自我有所克制和约束，减少了一些内部纷争战斗。其结果是使阶级矛盾和内部矛盾有所缓和，使社会生产有所恢复和发

展。这对维护封建统治是有利的，客观上也使人民的生活有所改善，符合劳动人民的利益。所以，《封神演义》对仁政的歌颂，应当肯定。

《封神演义》充满了惩暴君、反暴政的思想。这与歌颂文王的仁政，是同一种思想的正反两面。《封神演义》用笔墨最多的正是惩暴君、反暴政的情节。在这部小说中，商纣王也是神话人物。他身上集中了历史上封建暴君的贪婪、奢侈、残忍和专制。他的作为可以照出每一位暴君的影子，具有高度典型的意义。《封神演义》揭露和鞭挞了纣王的暴政，通过描写商纣王失道寡助、众叛亲离、由强转弱、自取灭亡，而文王、武王得道多助、民心所向、由弱转强、终革商命的过程，不仅表达了人民关于正必克邪、善必胜恶的美好信念，而且揭示了人民拥护的正义事业必然胜利的真理。

从武王伐纣的民间传说开始，岐周与商纣王的政治关系就被改换了，即将诸侯对天子的臣服关系，改换为封建社会的君臣关系。《封神演义》继承了这种改换，将武王惩暴君、反暴政的伐纣革命，描写为一场“以臣伐君”、“以下犯上”的战争。“以臣伐君”、“以下犯上”，突破了“三纲”的束缚。“三纲”是封建名教的核心内容，也是儒家伦理道德中的落后部分。封建名教曰：“忠臣不事二君。”“君叫臣死，臣不得不死。”《封神演义》中的不少神话人物公开藐视和否定“君为臣纲”的名教。

比如一些神话人物以“君正”作为“臣忠”的先决条件，提出“君使臣以礼，臣事君以忠”的对等原则。一些神话人物表达了君臣双向选择的态度说：“君不正，臣投外国。”“贤臣择主而仕。”“识时务者为俊杰。”全书歌颂了苏护、黄飞虎等一大批弃商归周的贰臣叛将。最大的叛臣是文王、武王和姜尚。《封神演义》歌颂了两代诸侯抗君、反君、灭君的惩暴君、反暴政的事业，同时批判了愚忠的典型闻太师，对封建忠君思想的藐视是很突出的。

《封神演义》还塑造了一个闹海杀龙、剔骨还肉的少年英雄哪吒的形象。他闯祸后，为了不连累父母，竟剖腹、剜肠、剔骨肉而死，富于自我牺牲精神。但其父李靖却为了保住官职，而责妻骂子，烧毁哪吒的行宫，鞭打哪吒的金身，自私自利，残忍专横，丧失人性。在这种迫害下，哪吒敢于向父亲评理，反抗并追杀不慈之父，表现了打破封建伦理观念的英雄气概。《封神演义》还批判了殷郊、殷洪等愚孝的典型。封建名教说“天下无有不是的父母”。“父为子纲”的名教教条，被《封神演义》踩在了脚下。

《封神演义》能够突破“三纲”的束缚，与作者具有进步的指导思想有关。书中提出“天下者非一人之天下，乃天下人之天下也”的口号，宣扬天下之人皆可讨伐暴君的观点，闪耀着民主思想的光彩。《封神演义》对封建名教的背离，比之《水浒传》、《西游记》、《红楼梦》等作品，毫不逊色。当然，《封神演义》对“三纲”的突破，也有不彻底之处，但在《封神演义》中不占主要地位。天命观并不是对社会发展和人生际遇的正确解释，有局限性。但《封神演义》用天命观宣传正义必然战胜邪恶，用天命观突破封建名教“三纲”的束缚，具有进步意义，不是“糟粕”，也不应称之为“迷信”。

## 四

笔者在《〈金瓶梅〉求助鬼神观刍议》一文中，曾将文学作品借用鬼神观外壳的方法称为“新神话”手法。“神话”（myth）一词一般专指人类童年时期把自然界和社会生活加以形象化和人格化的语言艺术创作。这种艺术是通过“原始思维”产生的幻想，是原始人类集体的创作，而且是不自觉的创作。有人将这种艺术称为原始神话或远古神话。原始神话与原始宗教是孪生兄弟。当人类脱离童年时期之

后,这种神话就不再产生了。正像人长大以后,再也不会出现童年的天真美一样。即使“老还小”,出现老天真,那与真正的童真美也是不可同日而语的。但是,成年时期的人类仍然有幻想,有想象。一些人会有意识地运用幻想和想象创作有关鬼神的故事,这些故事也被称为神话。为了避免与原始神话相混淆,可将这种神话称为“新神话”。

化宗教素材为新神话是我国古典小说中常见的现象,鲁迅先生所归纳的“神魔小说”大都使用了这种手法。我国古典小说化宗教素材为新神话,主要是化道教、佛教、宗法宗教、民间宗教等素材,表现出中国特色。这是中国文化环境使然。毛忠贤称新神话为后神话,他说志怪和神魔小说的荒诞情节往往是一种寓言外壳,内核却往往是社会人生哲理,或是人类自身的超越思维及某种立场、观点的表示。他指出志怪和神魔小说的变化情节、人物皆由神变构成。他认为神变也是一种谨慎思考,也反映着一个国家和民族的历史与心理历程。<sup>①</sup>中国各宗教中,尤其以道教向新神话提供的素材最多。这是因为,道教不仅是多神教,而且方术复杂多变,种类繁多。苟波从济世和修道两个主题进行分析,回答了道教对神魔小说产生极其深刻影响的原因<sup>②</sup>。

《封神演义》化现实宗教的素材虚构阐教、截教、人道及西方之教,也就是借用鬼神观外壳编造“新神话”。《封神演义》所化诸教中,以道教素材最多,该书可谓展示新神话的中国特色的典型。

对于新神话,我们不应将它作为宗教去分析,因为它只借用鬼神观的外壳。我们应当分析鬼神观的外壳包裹的主题是好还是坏,包裹

① 参阅毛忠贤《神变思维的哲学宗教原理——〈神魔小说论稿〉上篇〈神变论〉之一》,《宜春师专学报》1997年第3期。

② 参阅苟波《道教与“神魔小说”的主题》,《四川大学学报(哲社版)》1997年第2期。

得是否精致。《封神演义》的主题，前面谈天命观时已经分析过了。这里只看鬼神观的外壳对其包裹得是否精致，也就是看新神话的艺术成就达到了什么程度。

《封神演义》新神话想象奇特、形象生动、诡谲多端、大胆奔放，艺术成就令人瞩目。它们使作品充满了浪漫主义的色彩和激动人心的情趣，极大地增强了艺术感染力。它们使作品脍炙人口，使封神演义的神话故事在中国几于家喻户晓。《封神演义》长期受到人民群众的喜爱，其神话生动多彩是最重要的原因。该书创作了一个大型新神话体系，在我国新神话和文学史中树立了一座丰碑。胡胜说：“将神人化，无疑是神魔小说创作取得成功的一大关键。”<sup>①</sup>所谓神的人化，就是保留宗教神的外壳，将神的内核换成人的内核，即化宗教为新神话。

宗教神可以变成新神话的神，新神话的神也可以变成宗教神。《封神演义》神话流传以后，甚至迫使道释二教的神话做出了让步。一些神的名号和形象以《封神演义》为准，寺观仙佛塑像中增加了《封神演义》新创造的神。《封神演义》广泛流传后，其新神话也堂而皇之地“步入”我国的戏曲之中。日本学者山下一夫对此有专文进行论述<sup>②</sup>。

郑志明先生说《封神演义》之类的通俗小说是民间文化和知识分子理性结合的产物，再度为民间注入了丰富的抽象精神系统。通俗小说等于为民间各种杂乱的精神文化系统进行了一次大的集成与统合，成为民间宗教的主要义理教科书，为民众提供了主要的精神观念。

---

① 胡胜《明清神魔小说研究》，第80页。

② 参阅山下一夫《〈封神演义〉の戏曲化と民间信仰への影响》（《东方宗教》101号，2003年5月）。



《封神演义》是通俗小说中最能自成一格的宗教书<sup>①</sup>。这一分析精辟地指出了新神话与民间信仰的互动关系，但二者终究是有区别的。

上世纪 80 年代以来，《封神演义》一书的处境渐渐好起来了。有学者甚至将《封神演义》的新神话提高到增强民族精神的高度。潘承玉赞扬说：《封神演义》描绘的怪、力、乱、神，向崇实黜奇的传统思维模式提出了挑战，在一定程度上促成了民族想象力的发展，在一定程度上对斥力弱武、崇柔抑刚的传统文化产生了补阳复壮的功效<sup>②</sup>。

## 五

附带讨论几个相关问题。

本世纪初，有学者从中国封建社会人文精神和神学意识的相互消长角度，评价《封神演义》。其认为春秋战国时期完成了思想文化由崇拜神性向崇尚理性人文和道德人格的转化，从而奠定了中国封建社会两千多年的统治思想基础。明代中后叶，政治黑暗，鬼神观念复活，释道宗教神学意识成为明代中后期一股强大的社会思潮，浸透于文学作品中。成书于这一时期的《封神演义》把人类重新措置于神权的统治之下，是思想文化史上的一种反动<sup>③</sup>。

中国封建社会文化长期处于儒释道三教共存的状态。其中儒家为

① 郑志明《神明的由来——中国篇》，第 319~320 页，南华管理学院，1997 年。

② 参阅潘承玉《怪、力、乱、神：〈封神演义〉的文化品位》，《晋阳学刊》1995 年第 5 期。

③ 赵章超《〈封神演义〉神王合一观论析》，《西北民族学院学报（哲学社会科学版）》2000 年第 4 期。又见赵章超《〈封神演义〉神王合一观考论》，《天津大学学报（社会科学版）》第 3 卷第 2 期，2001 年 6 月；赵章超《元代社会与〈封神演义〉之神王合一观》，《贵州文史丛刊》2001 年第 4 期。

主，佛道为辅。所以，中国封建文化一直是既理性又神性的，不存在完全崇尚理性人文和道德人格的时期，也不存在鬼神观念寂灭然后又复活的现象。所谓中国封建社会里的王权一直高于神权，即政权高于教权。这是指皇帝的权力大于宗教领袖的权力，后者必须叩拜和服从前者。至于皇帝和神之间，是人和神的关系。尽管皇帝自称天子，可以封神，也可以撤销某些神，但皇帝终究也要拜神。有的敬佛，有的奉道，至少敬天祭祖，都是毕恭毕敬的。这表明神的地位高于君王和圣人，与神权高于王权是两回事。在《封神演义》中，仙和神皆法力无边，周文王和姜子牙却显得软弱无力，听任神仙摆布，这是神话手法。这种描写突出的是法力，与表现人敬神的宗教关系又不同。

鲁迅先生曾说：“助周者为阐教即道释，助殷者为截教。截教不知所谓……”<sup>①</sup> 鲁迅先生似乎将阐教视为道教和佛教。但截教也貌似道教，鲁迅先生却说不知所谓。并且，鲁迅先生最终将《封神演义》等命名为神魔小说。可见，鲁迅先生是否真的将阐教视为道教和佛教，尚不能肯定。一些学者将《封神演义》中的阐教和截教视为道教，说阐截斗争反映了道教内部的宗派斗争，即南北宗之间、天师道和全真道之间、符箓派与丹鼎派之间的斗争<sup>②</sup>。有学者说得更明确：阐教是符箓派，是南宗，是天师道，截教是丹鼎派，是北宗，是全真道<sup>③</sup>。把南北宗说成天师道和全真教，不合事实。一般称王重阳的传人为金丹派北宗，将奉张伯端为祖师的金丹派称为南宗。有人猜测：

① 鲁迅《中国小说史略》，《鲁迅全集》第9卷第171页，人民文学出版社1981年版。

② 何满子先生说：“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纳派的教派斗争不无联系。”（《漫谈〈封神演义〉》，《文史知识》1987年第4期，第25页）陈辽认为：阐教和截教分别是明代道教的正一道和全真道（《道教和〈封神演义〉》，《吉林大学社会科学学报》1987年第5期，第68页）。

③ 才让南杰《〈封神演义〉主题的再思考》，《青海师范大学学报（哲学社会科学版）》2000年第2期，第84页。

“《封》十分可能暗指当时道教的两个宗派或主流派与非主流派之间的矛盾”，“《封》的作者可能是被迫害宗派的成员，他的攻击对象是主流派”<sup>①</sup>。有学者证实这一猜测说：《封》中的阐教和截教，就是分别指涉明代道教的全真道和正一道的，它站在阐教（全真道）的立场上，攻击占了上风的截教（正一道）<sup>②</sup>。有学者说《封神演义》假托道教（截阐两派），假神魔幻想小说的形式，宣扬道教思想，要人发挥政教相结合的作用，达到国强民富的目的。作者似有重振全真教义和神仙家思想的企图<sup>③</sup>。

前面分析过，《封神演义》中的阐教和截教并非宗教，并非道教。既然不是道教，阐教和截教就更不是天师道和全真教之间的斗争，更不是南北宗之间的斗争。而且，道教内部天师道和全真教之间，南北宗之间，一直没有发生过十分尖锐的宗派斗争，这方面没有什么可反映的。另外，《封神演义》虽然吟诵了不少内丹修炼的诗句，但距离宣传全真道教义还相差甚远，作者大概没有依靠《封神演义》重振全真教义和神仙家思想的企图。

有学者把《封神演义》中大量宗教的和貌似宗教的描写，说成是明代道教，从而加以否定。其曰：“书中很多地方都有以道教为主脑的说法，而明朝的所谓‘道教’，其教义和宗旨，都极为芜杂、秽乱，特别显得投机、卑劣，这也就是‘封神演义’中一切混乱、不健康思想的由来。”<sup>④</sup> 道教在明代的确继续世俗化，并且衰败下来，许多道士素质低下，鱼龙混杂。明世宗宠信的上层道士，骄奢淫逸，腐化堕

① 封弢《〈封神演义〉谈》，《读书》1984年第7期。

② 胡文辉《〈封神演义〉的阐教和截教考》，《学术研究》1990年第1期。

③ 罗永麟《〈封神演义〉与神仙、道教思想》，《中国仙话研究》，第235、236、248页，上海文艺出版社1993年版。

④ 辛夷《“封神演义”是怎样一本书？》，《大公报》1957年1月30日，第3版。

落，的确污染了社会风气。但《封神演义》引用的《黄庭经》是六朝道经，所吟咏的内丹修炼也有悠久的历史，所主张的三教合一思想的起源也早于明朝。书中的气运说和劫运说既不是明代才产生的，也不是道教独有的。《封神演义》继承了汉代以来有关武王伐纣的民间传说<sup>①</sup>，并以《武王伐纣平话》为底本，兼取了《列国志传》第一卷的内容<sup>②</sup>。《封神演义》中那些貌似宗教的描写，也有很多来自明代以前。说《封神演义》中宗教的和貌似宗教的描写皆来自明代道教，盖根据不足。而且，也不能将这一切视为“混乱、不健康思想”。有学者认为明清时代的道教使明清小说体现出更浓厚的道教文化色彩，《封神演义》就是主要在这种土壤中生长起来的<sup>③</sup>。这种说法突出了时代背景对小说创作的影响，但不能局限于道教。

有的学者指出，《封神演义》中关于阐截二教的描写，暗寓对明代朝政的抨击，暗寓对邵元节、陶仲文等上层道流胡作非为的指摘。这种看法是有道理的。阐截二教同出一门，《封神演义》称阐教为正教，称截教为邪教。第84回曰：“这壁厢三教圣人行正道，那壁厢通天教主涉邪宗……正克邪，始终还正；邪逆正，截教毕竟差讹。”一门二教分正邪，阐教、截教的命名盖由能否传承正道而来。张政烺先生说：“阐教大概就是阐明正教之意。”通天教主是狐狸精，是“通天神狐”。古人常说“通天神狐醉露其尾”，而截教的截字就是割尾

---

① 清梁绍壬《两般秋雨盒随笔》、俞樾《小浮海闲话》、梁章钜《浪迹续谈》等指出，太公封神及赵公明神话依据《六韬》（《旧唐书·礼仪志》引）、《阴谋》（《太平御览》引）、《太公金匮》、《周书·克殷篇》、《史记·封禅书》、《尚书·武成篇》、《唐书·礼仪志》等书铺张而成。

② 参阅柳存仁《元至治本全相武王伐纣平话、明刊本列国志传卷一与封神演义之关系》，载《和风堂文集》下册，上海古籍出版社1991年版。

③ 潘百齐、刘亮《论〈封神演义〉的道教文化内涵》，《明清小说研究》2000年第2期，第190页。

巴<sup>①</sup>。笔者赞同张政烺先生对阐教的推测，并为他对接教的推测略作补充。“阐”字的本义为开，可以组成阐述、阐释等词，阐述、阐释则意味着传承。阐教传承洪钧行正道，故为正教。“截”字的本义为断，为止，可以组成截断、截止等词，截断、截止则意味着不传承。截教不传承洪钧正道，故为邪教。也有人说“截”与“邪”二音相近，故作者以截教为之名。胡文辉以为截教通天教主得名可能与明代《汉天师世家》记载太上授张天师以“通天玉简”有关，截教的“截”则是“正一”一词的快读合音，是《封神演义》的作者杜撰出来的名目<sup>②</sup>。此可备一说。

截教主涉邪宗，自然可以影射邪恶的行为。按《封神演义》的描写，截教支持昏君的暴政和腐败，人们很容易由此联想到明世宗身边的邵元节、陶仲文。明世宗专求长生，宠信道士，不理朝政，一批道士围绕着他长年炼丹、日夜斋醮。世宗拜龙虎山道士邵元节为礼部尚书，赐一品服。道士陶仲文拥有少师、少傅、少保三项最高头衔。凡批评邵元节滥行斋醮者，皆被杖死或下狱。明世宗的昏庸和邵元节、陶仲文的专横跋扈，可比商纣王的暴政和通天教主的邪恶。第82回黄龙真人谴责截教曰：“众位道友，自元始以来，为道独尊，但不知截教门中一意滥传，遍及匪类，真是可惜工夫，苦劳精神，徒费精神。”《封神演义》中的老子也批评截教“不分品类，一概滥收”。明代道士成分混杂，滥传滥收的批评是符合明代道教实际情况的。此外，明世宗连邵元节的父母、孙、曾孙都大加封赐，许多小人因陶仲文的推荐而得到明世宗信用，其中包括严嵩。这种受封受信用过滥的现象，可比截教的滥传滥收。总而言之，《封神演义》中的截教，有

① 张政烺《〈封神演义〉漫谈》，《世界宗教研究》1982年第4期，第59页。

② 胡文辉《〈封神演义〉的阐教和截教考》，《学术研究》1990年第1期。

可能是影射明代道教的腐败现象。

历来考证《封神演义》作者的人不少，如有人指认钟伯敬或王弇州为作者。至今为止，有关许仲琳或陆西星为《封神演义》的作者的学说，为学术界有代表性的两种意见，但仍在争论<sup>①</sup>。

柳存仁先生在他的《佛道教影响中国小说考》第一卷《封神演义之作者》等论著中多次对陆西星作了考证。1980年，他宣读了论文《陆西星、吴承恩事迹补考》，偏重于以《封神演义》中的隐秘暗示相推断<sup>②</sup>。1984年，王沐先生发表论文《明陆西星〈封神演义〉的宗教思想试析》，偏重于道教内容的分析，继续论证陆西星为《封神演义》的作者<sup>③</sup>。

许仲琳号钟山逸叟，盖南直隶应天府人，始末不详。陆西星（1520—1606），字长庚，号潜虚，明扬州兴化县人，道士，通晓儒释道，为道教东派创始人，著《方壶外史》、《南华副墨》、《楞严述旨》等。陆西星自称得吕洞宾亲授丹诀，其著《方壶外史》包括丹法多

---

① 清林樾亭称“昔有士人……演为《封神传》”（见梁章钜《归田琐记》卷七）。梁章钜称《封神演义》“是前明一名宿所撰”（见梁章钜《浪迹续谈》卷六），言外之意是撰者不明。他没有说出姓名，但大体范围是不错的。

日本内阁文库藏《封神演义》金闾舒载阳刻本、北大图书馆藏蔚文堂覆明本等皆题“钟伯敬先生批评”，清昭琬遂将评者钟伯敬（惺）误为作者（见《嘯亭杂录》卷九）。另《缺名笔记》记载“俗传王弇州……一夜而成《封神演义》”之后，断定说该俗传为无稽之谈（见蒋瑞藻《小说枝谈》卷下）。钟伯敬和王弇州皆非《封神演义》作者，这一判断基本可以确定。

一些学者因舒载阳本卷二首页署曰“钟山逸叟许仲琳编辑”，遂认定《封神演义》作者为明许仲琳（见傅惜华《内阁访书记》和鲁迅《中国小说史略》第18篇）。《乐府考略》及《传奇奇考》卷七所收“顺天时”曲剧提要曰：“《封神传》系元时道士陆长庚所作，未知的否。”（见《曲海总目提要》卷三九）“元时”当为“明时”之误。自三十年代起，孙楷第等学者考定明道士陆西星为《封神演义》作者（见孙楷第《中国通俗小说书目》卷五《明清小说》部乙，张政烺说见《独立评论》第209期，谭正璧说见《曲海作者谈》）。

② 柳存仁《陆西星、吴承恩事迹补考》，载《明清史国际学术讨论会论文集》，天津人民出版社1982年版。

③ 王沐《明陆西星〈封神演义〉的宗教思想试析》，《道协会刊》第13期，1984年。

种。使用内丹理论词句进行撰述，对于他来说是驾轻就熟、毫不费力的。《封神演义》宣扬三教合一、以道为尊的思想，与陆西星的思想是合拍的。

《封神演义》作者如果是宗教徒，那么他化宗教为新神话，对宗教可谓不敬。但道教的一些故事也有新神话倾向或世俗倾向，如八仙故事等。如果是陆西星编写了《封神演义》，那么他是对道教不敬呢，还是表现出新神话倾向或世俗倾向？这是一个值得深究的有趣问题。

（《宗教学研究》2005年第3期，第81~90页）

## 读《清世祖实录》札记

### 一、顺治朝的皇家祭祀与历代皇家祭祀一脉相承

《清世祖实录》卷前《修纂凡例》之一条曰：“祀天地、宗庙、社稷、山川等神，郊祀跻配，太庙升祔配享，及祭堂子拜享神，遣官祭岳镇海渚、帝王陵寝、先师孔子及关帝、真武、城隍等神，皆书。厘定祀典，亦书。”此条凡例概述了顺治朝（元年至十八年，1644—1661）皇家祭祀（或称国家祭祀）的主要内容。

《清世祖实录》各卷记载的皇家祭祀的神灵，比《修纂凡例》的概述更为具体，包括天、地、日、月、风、云、雷、雨、月将之神、五祀之神、三皇、先农、先医、东岳大帝、四陵山、司工之神、琉璃窑之神、司机之神、司辇之神、司牲神、红衣炮之神等。五祀之神即户神、灶神、中雷之神（土神）、门神和行神五者的合称。据《清世祖实录》，顺治朝的皇家祭祀中，有时合祭五祀之神，有时分别单独祭祀中雷之神和司门之神，有时分别单独祭祀正阳门之神、大清门之神、午门之神、乾清门之神等。

顺治朝直接继承明代祀典，但具体祀法有所选择，如选择合祭天



地。顺治十七年（1660），清世祖爱新觉罗福临下令将祭祀天地的大典，从明嘉靖年以来的分祭，返回到明洪武时的合祭。《清世祖实录》卷一三二曰：“又谕礼部：帝王父天母地，禋祀大典务求至当。朕稽考旧章，洪武初原系孟春合祭南郊，至嘉靖年间始定分祭，冬至祀圜丘，夏至祭方泽，春分朝日，秋分夕月，而合祭之礼遂止。朕思合祭之礼原以毕萃神祇，普荐馨香，不宜竟废。今欲祇申昭事之诚，修举合祀典礼，除四郊仍旧外，每年孟春合祭天地日月及诸神于大享殿。但礼关重大，尔部即会同九卿科道，详议具奏。”

顺治朝对帝王庙享祭者名单有所增减。《清世祖实录》卷五记载：顺治元年（1644），顺治皇帝下令“以故明太祖神牌入历代帝王庙”。自顺治二年（1645）始，顺治皇帝和大臣们对帝王庙中享祭者的名单进行了反复衡量，审查辽金元明几朝君臣中究竟哪些人有资格进入帝王庙。《清世祖实录》卷一三六记载：顺治十七年（1660），山东道监察御史顾如华上疏反映帝王庙中祭祀的帝王中漏掉了守成明君。礼部议覆建议帝王庙增加商中宗等享祭，撤销宋臣潘美和张浚的从祀资格。礼部上奏曰：“山东道监察御史顾如华疏言：‘帝王庙创建于故明，我朝增定金太祖、金世宗、辽太祖、元太祖、明太祖共二十一帝，皆系开创之主，不及守成贤君。’但守成不乏谊主，如商之中宗、高宗，周之成王、康王，其行事见于《诗》、《书》、《史》、《鉴》，诚为守成令主；汉之文帝，史称其‘节俭爱民，海内安宁，家给人足’；宋之仁宗恭俭仁慈，忠厚之政，培有宋三百年之基；明之孝宗仁恭节用任贤图治。忧勤惕励，始终不渝。应否入庙并祭，仰候睿裁。至从祀功臣，见今从祀者，似应照旧。惟宋臣潘美，虽平南汉有功，然斜谷之败不能制护军王侁，擅离陈家谷口致杨业父子无援而死。宋之不能复征契丹，实由此败。又宋臣张浚，三命为将，而一败于富平关，陕沦亡；再败于淮西，郾琼叛命；三败于符离，而中原不可复。且劾

李纲，杀曲端，与岳飞议不合，奏飞欲专兵柄。观史书所载，未可与韩世忠、岳飞同日并论。此二臣皆宜罢其从祀。”顺治皇帝批复曰：“商中宗、商高宗、周成王、周康王、汉文帝、宋仁宗、明孝宗俱入庙并祭。辽太祖、金太祖、元太祖原未混一天下，且其行事亦不及诸帝王，不宜与祭，著停止。馀依议。”北京帝王庙，创建于明嘉靖十年（1513）。顺治皇帝对帝王庙享祭帝王和从祀大臣名单的确定，完全以儒家的理念为标准，并不考虑民族成分。

《清世祖实录》卷一〇五记载，顺治十三年（1656），顺治皇帝表示将遣官致祭帝王庙改为皇帝亲自致祭曰：“朕今欲于明春亲诣行礼。”为此，“礼部奏定皇上躬祭历代帝王仪注”。《清世祖实录》卷一〇七记载，顺治十四年（1657）“祭历代帝王庙”，顺治皇帝“亲诣行礼”。

顺治朝将北岳改定为今山西浑源县的恒山。《清世祖实录》卷一三八曰：“礼部奏言：北岳祀典已经晋抚查明，原在浑源州。应如科臣所请，嗣后停曲阳之祀，移祀浑源州。从之。”秦汉时，冀州曲阳的恒山被确定为北岳。此恒山即今大茂山。金明昌四年（1193），恒山所处的曲阳县北部设置了阜平县，但祭祀恒山神的北岳庙却仍在曲阳县，导致了恒山与北岳庙分离、山与祀分离的局面。自明弘治六年（1493）始，关于北岳改祀的争论持续不断。顺治十七年（1660），顺治皇帝批准将北岳祀典从今河北省保定市曲阳县移至今山西省大同市浑源县。这样，便改称今山西浑源县的恒山为北岳。此恒山原名玄武山。这不仅为明代以来的争论画上了句号，而且是对秦汉以来的五岳祀典的大变动。

上述选择、增减和改动，均属于皇家祭祀具体内容的部分调整。顺治朝祭祀天地日月、风云山川、祖先圣贤神以及五祀等，与历代皇家祭祀一脉相承。这种祭祀主要展示了清王朝君权神授的神圣性与承

继中华大统的合法性，并宣扬了三纲五常的封建名教思想。

## 二、顺治朝的皇家祭祀继承了满族的传统

除了与历代皇家祭祀一脉相承之外，顺治朝的皇家祭祀自然还继承了满族的传统，如祭堂子。堂子是清朝皇族爱新觉罗家族的萨满祭祀场所。清入关前，努尔哈赤时期便在兴京赫图阿拉（今辽宁省新宾县西老城村）、东京（今辽宁省辽阳市）、盛京（今辽宁省沈阳市）建有堂子。皇太极称帝后，明令禁止爱新觉罗家族以外的异姓满洲官民设立堂子，确立了堂子祭为后金可汗家族祭祀的地位。顺治元年（1644）定都北京后，即在长安左门外御河桥东，兴建堂子。

《清世祖实录》卷六四曰：顺治九年（1652），“以奉启运山、积庆山、天柱山、隆业山神牌，从祀方泽，祭告皇地祇。遣礼部尚书觉罗郎球行礼”。《清世祖实录》卷一一八曰：顺治十五年（1656），“以久旱祷雨遣官祭天地、社稷、风、云、雷、雨、岳、镇、海、渎、四陵山及天下山川之神”。启运山位于今辽宁省新宾满族自治县，是清永陵所在地，埋葬着清朝皇族爱新觉罗氏肇、兴、景、显四位远祖。积庆山位于今辽宁省辽阳市，埋葬着努尔哈赤的弟弟舒尔哈奇。天柱山位于今辽宁省沈阳市，是清福陵所在地，埋葬着清太祖努尔哈赤。隆业山位于今辽宁省沈阳市，是清昭陵所在地，埋葬着清太宗皇太极。启运山、积庆山、天柱山和隆业山合称四陵山。顺治皇帝派官员祭祀四陵山神，既是一种自然崇拜，也包含着对祖先的尊崇之意。

顺治朝将祭堂子带入京师，将四陵山神从祀方泽，宣示追本溯源的思想，反映出首先依靠本族——满族统治全国的大政方针。

### 三、顺治朝将一些道教神灵纳入皇家祭祀

远古神灵三皇早在六朝时期就为道教崇奉。宋代以来，关羽成为三教和民间各自供奉的神，城隍成为道教和民间共同供奉的神灵，东岳神和真武神被道教塑造为大神。《清世祖实录》记载，顺治朝将三皇、关帝、城隍、东岳大帝和真武大帝奉为皇家祭祀的神灵，直承明代。

《清世祖实录》卷一〇七记载，顺治十四年（1657）在盛京（今辽宁省沈阳市）立三元神庙碑。三元神即道教尊崇的天地水三官。碑文曰：“自古帝王之兴，莫不首隆祀典。凡有功德于民者，皆为建坛宇而通膺蚩。盖神既佑民以福国，则国必崇祀以报神，此庙貌所由隆也。我太祖、太宗手定大业，拯斯民于涂炭，膺景祚之绵长，虽积功累仁所致，而百神之灵实式凭之。大清门东三元神庙，祷之辄应，及民功德亦为最著。考之道书，神有天地水府之别。国家当干戈扰攘之际，急图康阜，使时和年丰、室庐相庆，则天官赐福主之。其或贯索未空，金气犹沴，使斯民秉德格非、远刑罚而登仁寿，则地官赦罪主之。又或大军之致凶年，大荒之致奇疫，涤其眚灾而消其害气，则水官解厄主之。然则使民殷富，使民乐利，使民康宁，而因以默祐我邦家，孰非神之赐也欤？呜呼！发祥重地，永藉呵护之灵。凡我生民，咸赖乂安之福。爰命勒石，用表神功，以垂不朽。”清军入关之前，关外的女真民族已经了解和崇信道教，盛京的三元神庙即沈阳三官庙

在后金政权的宫廷中占有重要地位<sup>①</sup>。顺治皇帝在盛京立三元神庙碑，继承了皇太极对此庙的重视。

顺治朝将一些道教神灵纳入皇家祭祀，是道教长期对东北地区各族人民产生影响的结果。

#### 四、顺治皇帝保护佛寺道观

《清世祖实录》表明，顺治皇帝保护佛寺道观，允许佛道教开展宗教活动。比如，《清世祖实录》卷四〇记载，由于京城满汉民族矛盾尖锐，顺治五年（1648），顺治皇帝下令：汉八旗官兵外，京城内的“汉官及商民人等尽徙南城居住”。南城即城南乞丐、穷困者流浪之地，上世纪50年代名为北京市崇文、宣武两区。在命令的末尾，顺治皇帝补充一句曰：“寺院庙宇中居住僧道勿动。”这是说，京城各佛寺道观中的汉族和尚、道士可以不迁到南城去。

再如，《清世祖实录》卷五七记载，顺治八年（1651），礼部规定皇城内只可根据皇帝的旨意由太监僧道做道场。“其皇城内居住官民人等禁用喇叭、唢呐及建设道场，永行禁止。”同时规定：“皇城外京城内官民人等欲建道场者，听，不许用喇叭唢呐，止许作僧道乐。”由此可知，顺治朝除了皇城之外，京城内的官民可以请和尚或道士做道场。

又如，《清世祖实录》卷一一六记载，顺治十五年（1658）三月，

---

<sup>①</sup> 杨海英《清前期的道教与宫廷》，陈鼓应主编《道家文化研究》第23辑，第366～372页，三联书店2008年版。关于沈阳三官庙请参阅张玉兴《沈阳三官庙与清初史实》（张玉兴《明清史探索》第640～648页，辽海出版社2004年版）和《张春及其〈不二歌〉——兼论沈阳三官庙与盛京皇宫之关系》（张玉兴《明清史探索》第698～718页，辽海出版社2004年版）二文。

顺治皇帝出生刚刚4个月尚未取名的第一子（排行第四）薨，追封为和硕荣亲王。四月，位于黄花山的和硕荣亲王寝园建成。礼部上奏，拟令和硕荣亲王坟园圈丈地内所有寺庙、坟墓迁移他处。顺治皇帝制止曰：“民间年久坟墓，及供奉神佛之寺庙僧道等，为朕穉子建立寝园之故，俱令迁移，朕心实为不忍。况群黎百姓莫非朕之赤子，所有坟墓、寺庙不必迁移，仍著照旧存留。礼部尚书恩格德可作速前往，将荣亲王新园附近坟主眷属并寺庙僧道等，传集晓谕，俾知朕体恤民隐之至意。”

顺治皇帝于顺治十年（1653）说，他认为佛教道教所谓驱鬼求福，不过是骗人，但能满足信众的精神和心理需求。其曰：“更言其小者，如喇嘛竖旗动言逐鬼。朕想彼安能逐鬼？不过欲惑人心耳……朕思孝子顺孙追念祖父母、父母，欲展己诚，延请僧道尽心焉耳，岂真能作福耶？”<sup>①</sup>

顺治皇帝于顺治十三年（1656）的一番话表明，他看到了儒释道三教教化民众、维护社会秩序的重要作用。其谕礼部曰：“朕惟治天下必先正人心，正人心必先黜邪术。”下令严惩无为、白莲、闻香等“左道”。但先将儒释道三教摘除于“左道”之外曰：“儒释道三教并垂，皆使人为善去恶，反邪归正，遵王法而免祸患。”<sup>②</sup>

由于有这样的认识，顺治皇帝保护佛寺道观、允许佛道教开展宗教活动的做法，就很自然了<sup>③</sup>。可以断言，正是主要出于这样的认识，顺治皇帝对道教正一派的传统领袖给予了礼遇。《清世祖实录》卷二七记载，顺治三年（1646），江西巡抚李翔凤将正一真人张应景

① 《清世祖实录》卷七一。

② 《清世祖实录》卷一〇四。

③ 关于顺治时期的宫廷与宗教，请参阅杨海英《清前期的道教与宫廷》，陈鼓应主编《道家文化研究》第23辑，第366~382页，三联书店2008年版。

画的四十幅符献上，顺治皇帝接受了。《清世祖实录》卷四四记载，顺治六年（1649），顺治皇帝“封张真人五十二代孙应京为正一嗣教大真人，赐敕印”。《清世祖实录》卷六二记载，顺治九年（1652），顺治皇帝“敕封张洪任为正一嗣教大真人”。《清世祖实录》卷一二三记载，顺治十六年（1659），为庆贺万寿节，顺治皇帝赐衍圣公孔兴燮、五经博士颜绍绪等及正一嗣教大真人张洪任等宴。

## 五、王常月于顺治朝在白云观三次收徒千余人的说法值得怀疑

《清世祖实录》中没有顺治皇帝对全真高道封赐的记载。道书中有王常月为顺治帝所器重，赐为“国师”，三次赐予紫衣的说法。此说法在《清世祖实录》中得不到印证。

但是，不能简单地仅根据这一点，就将顺治皇帝的做法与明太祖贬斥全真教的政策画等号。因为，也可能没有发现全真高道，所以无人受封赐。

明代实行给僧道发放度牒的管理办法。办法规定：每位僧人道士领取一张度牒，需纳银三两二钱。顺治二年（1645），礼部请示如今是否沿袭明代纳银给牒的管理办法。顺治皇帝批复曰：“俱著宽免。”<sup>①</sup> 顺治六年（1649），由于军费开支庞大，入不敷出，户部等衙门建议多方筹措，其中包括实行纳银给牒办法，获得顺治皇帝批准<sup>②</sup>。顺治八年（1651），顺治皇帝谕礼部曰：“国家生财，自有大道。僧道纳银给牒，琐屑非体，且多有输纳无措、逃徙流离，殊为可悯。以后僧道永免纳银。有请给度牒者，该州县确查，呈报司府，申

① 《清世祖实录》卷十五。

② 《清世祖实录》卷四四。

呈礼部，照例给发。著即传谕通知。”<sup>①</sup> 顺治九年（1652）谕礼部曰：“如未领度牒私自为僧道尼僧往来者，及僧道尼僧假装喇嘛穿戴喇嘛衣帽往来者，定行治罪。如有此等妄行，各寺庙庵观住持僧道尼僧知而不举，一体治罪。外，其京城附近寺庙居住喇嘛之徒弟，理藩院定就数目。若有喇嘛徒弟不敷其定数，有本身愿做徒弟者，及有愿给与做徒弟之人，俱禀问理藩院。该院酌量应补其数者，记档给与。不许越理藩院定数私自为徒弟及以人与喇嘛为徒弟。”<sup>②</sup> 顺治十五年（1658），礼部等建议“给僧道度牒，令照旧纳银，以杜奸宄”，顺治皇帝批准<sup>③</sup>。

无论是否纳银，顺治朝一直实行度牒制度，这是可以肯定的。度牒制度的一个目的在于控制僧人道士人数，具体做法是出家为僧人、尼姑、道士、道姑，必须经朝廷批准。

有一种说法是：清世祖顺治十二年（1655）秋，王常月北上京师，挂单灵佑宫。次年（1656）奉旨说戒于白云观，开坛说戒凡三次，收弟子千余人。人们分析说：三次公开传戒，不仅发展了大批教徒，而且表明其已获清朝统治者的保护和支持，这对龙门派的复兴具有重大意义。王常月奉旨传戒之说，在《清世祖实录》中也得不到印证。即使王常月真的奉旨说戒，根据顺治九年（1652）令理藩院控制寺庙居住喇嘛之徒弟数目的上谕推断，朝廷是否能够批准王常月在白云观三次收徒千余人，也值得怀疑。

---

① 《清世祖实录》卷五四。

② 《清世祖实录》卷六八。

③ 《清世祖实录》卷一一七。



## 六、顺治朝严厉控制汉传佛教和道教

顺治皇帝虽然看到了汉传佛教和道教维护清朝统治的重要作用，但也看到了汉传佛教和道教极容易成为汉族民众反抗清朝统治的精神动力。在入主中原站脚未稳之际，严厉控制汉传佛教和道教，是顺治朝对待汉传佛教和道教的主要考虑。顺治六年（1649）上谕曰：“凡僧道巫觋之流，止宜礼神推命，不许妄行法术、蛊惑愚众。如有违犯，治以重罪。著礼部严行稽察。”<sup>①</sup> 顺治九年（1652）谕礼部曰：“佛教清静，理宜严饬。今后凡僧人、道士、尼僧已领度牒者，务宜恪守戒规，穿戴本等衣帽，各居住本寺庙，敬供神佛……又有妇女或叩拜喇嘛，或叩拜寺庙观宇，必随本身丈夫同行。不许妇女私自叩拜喇嘛寺庙庵观，如违，治罪。”<sup>②</sup> 顺治九年（1652），“定诸王以下文武官民舆马服饰制”，“僧道衣服止许用细绢、纺丝、素纱、棉布、夏布，不许用缎、绫、罗。其袍止许用本等缁黑色，不许用别色。其余禁例与民同，惟袈裟、道服不在禁限”<sup>③</sup>。

（本文曾在2012年10月11—12日江苏金坛市召开的“茅山乾元观与江南全真道国际学术研讨会”上交流）

① 《清世祖实录》卷四四。

② 《清世祖实录》卷六八。

③ 《清世祖实录》卷六四。

## 从乾隆皇帝兴废度牒制度看佛道教的社会关怀

——读《清高宗实录》札记

清入关前即已实行度牒制度。顺治朝，度牒制度凡五变。康熙十五年（1676），除盛京、台湾之外，全国各省停止给发度牒<sup>①</sup>。

乾隆皇帝于雍正十三年（1735）九月登基。当年，他即降旨恢复度牒制度。为此，他雷厉风行，连降三道上谕。第一道“命僧众仍给度牒谕”和第二道“禁擅造寺观神祠谕”降于登基的当月，第三道“命甄别僧道谕”降于十一月。由此可见乾隆皇帝对恢复度牒制度的急迫，对汉传佛教（本文所说佛教专指汉传佛教）与道教异常不放心。

第一道“命僧众仍给度牒谕”指示礼部曰：“著该部仍行颁发度牒给在京及各省僧纲司等。嗣后情愿出家之人，必须给度牒方准披剃。仍飭府州县等衙门严查僧官胥吏，毋许借端需索，扰累僧徒，违者从重治罪。尔部即遵谕行。”<sup>②</sup>

第二道“禁擅造寺观神祠谕”曰：“著传谕步军统领及顺天府五

---

① 请参阅赵铁峰《度牒制度与清前期社会制度变迁》，《求是学刊》2008年第4期。

② 《清高宗实录》卷三。

城地方官，并外省督抚，出示晓谕。嗣后官民人等乐善好施欲建寺庙，及僧道之发心募化者，惟许将旧寺旧庙增修加葺，或复整十方之古刹，或缮补功德之专祠……至若立愿广大、材力丰盈，特欲兴寺观神祠者，必呈明督抚具题奉旨，方准营建。若不俟题请擅为兴造者，必加究治。”<sup>①</sup>

第三道“命甄别僧道谕”曰：“著直省督抚飭各州县按籍稽查。除名山古刹接收十方丛林，及虽在城市而愿受度牒、遵守戒律、闭户清修者不问外，其余房头应付僧、火居道士皆集众面问。愿还俗者听之，愿守寺院者亦听之，但身领度牒不得招受生徒。所有贖产如何量给还俗及守寺院者为衣食计，其余归公，留为地方养济穷民之用。并道士亦给度牒之法，该部详细妥议具奏。”<sup>②</sup>

乾隆皇帝给出的恢复度牒制度的理由之一是纯洁僧人（本文所说僧人专指汉传佛教僧人）和道士群体，护持佛法。乾隆皇帝曰：“近日缁流太众，品类混淆。各省僧众真心出家修道者百无一二，而愚下无赖之人游手聚食，且有获罪逃匿者窜迹其中。是以佛门之人日众，而佛法日衰。不惟参求正觉、克绍宗风者寥寥希觐，即严持戒律、习学小乘之人亦不多见。蔑弃清规，徒增尘玷，此其流弊，将不可胜言。朕崇敬佛法，秉信夙深，参悟实功。仰蒙皇考嘉奖，许以当今法会中契超无上者，朕为第一，则并无薄待释子之成见可知。特以护持正教之殷怀，不得不辨其薰莸，加之甄别。”<sup>③</sup>

其又曰：“朕之谕令清查僧道者，并非博不尚佛老、屏斥异端之名也。盖以僧道之中，有应付、火居二种，借二氏之名而作奸犯科，肆无忌惮，恐将来日流日下，更无所底止。是以酌复度牒之法，辨其

① 《清高宗实录》卷三。

② 《清高宗实录》卷六。

③ 《清高宗实录》卷三。

薰莠，判其真伪，使有志焚脩者永守清规，而市井无赖之徒不得窜入其中为佛老之玷。此乃培护二氏法门之深意，望其肃清严整”<sup>①</sup>。

给出的理由之二是修复旧庙，崇佛敬神。其曰：“朕观各处地方寺观庙宇甚多，而年久倾圯者亦复不少，每致栋宇摧颓，佛像露处，雨淋日炙无人问及。在昔创建寺庙之初心，原以崇佛敬神、广种福田，而乃不能久固转增褻慢之愆者，皆由寺庙太多太杂，人情喜新厌旧，乐于兴造而怠于修葺之所致也。”<sup>②</sup>

给出的理由之三是驱游民为良农，节省民财。其曰：“今僧之中有号为应付者，各分房头，世守田宅，饮酒食肉，并无顾忌。甚者，且畜妻子。道士之火居者，亦然。夫一夫不耕或受之饥，一女不织或受之寒，多一僧道即少一农民。乃若辈不惟不耕而食，且食必精良；不惟不织而衣，且衣必细美；室庐器用，玩好百物，争取华靡。计上农夫三人肉袒深耕，尚不足以给僧道一人，不亦悖乎？朕于二氏之学皆洞悉其源流，今降此旨，并非博不尚佛老之名也。盖见今之学佛人，岂特如佛祖者无有，即如近代高僧实能外形骸、清净超悟者亦稀。今之道士，岂特如老庄者无有，即如前世山泽之癯实能凝神气、养怡寿命者亦稀。然苟能遵守戒律，焚修于山林寂寞之区，布衣粗食，独善其身，犹于民无害也。今则不事作业，甘食美衣，十百为群。农工商贾终岁竭蹶以奉之，而荡检踰闲，于其师之说亦毫不能守。是不独在国家为游民，即绳以佛老之教亦为败类，而可听其耗民财、溷民俗乎？”<sup>③</sup>

理由冠冕堂皇，但乾隆皇帝真实的目的是“沙汰”佛教教。

乾隆皇帝一开始否认自己有“沙汰”之心。其于雍正十三年

---

① 《清高宗实录》卷八。

② 《清高宗实录》卷三。

③ 《清高宗实录》卷六。

(1735) 曰：“若朕有沙汰僧道之心，则何不降旨勒令伊等还俗？而乃酌复度牒之制，慎加甄别，又何为乎？……此等之人亦吾赤子，朕岂忍歧视而使之不得其所乎？”<sup>①</sup>

乾隆二年（1737），安徽巡抚赵国麟奏章中说：“有此一番澄汰，嗣后便可不必再给度牒。”乾隆皇帝批评赵国麟误会了他的本意曰：“朕不知赵国麟之意将以度牒为多事滋扰而不必给耶？抑谓释道之教应行禁绝，而嗣后无庸给发，遂永不许人为僧道耶？恐直省督抚未必能如是精明强固，不动声色遂使天下无一僧道也。”<sup>②</sup>

乾隆皇帝表白自己并非要尽绝佛道教曰：“帝王法天立道，博爱无私，将使天下含生之类无一不得其所。僧道果能闭户焚修，亦如隐逸之士遁迹山林，于世教非有大害，岂忍尽驱还俗，使失业无依，或致颠连以终世哉？至于少年为尼，常恐心志未定，别生事端，故待年已老成始许披髻，亦非尽绝其教也。若云僧道多一人则尽力南亩者少一人，恐目今为僧道者未必皆肯尽力南亩者也。”<sup>③</sup>

乾隆皇帝自称度牒制度的目的是使百姓各得其所。其曰：“朕令直省督抚年终汇题，即欲徐徐办理之意，而并非谓目下尽行禁绝人之为僧道也。据赵国麟此奏误会朕意，恐他省督抚尚有似此者，故再行申谕，务体朕抚育群生、物各得所之意，详悉妥议，徐徐办理。”<sup>④</sup>

不久，即乾隆四年（1739），乾隆皇帝却向军机大臣等透露了禁革佛道教的真实意图。其曰：“惟是此教流传已久，人数繁众，一时难以禁革。是以，朕令复行颁给度牒，使目前有所核查，将来可以渐次减少，此朕经理之本意也。今礼部颁发各省度牒已三十余万张。此

① 《清高宗实录》卷八。

② 《清高宗实录》卷三八。

③ 同上。

④ 同上。

领度牒之本僧，各准其招受生徒一人，合师徒计之，则六十余万人矣。目下亦只得照此办理……尔等可密寄信与各督抚，令其徐徐留心，使之日渐减少。需以岁月，不在取必于一时。”<sup>①</sup>

乾隆皇帝是因为佛道教“一时难以禁革”，所以才使用发放度牒、甄别僧道的手段，“使之日渐减少”。如果根据“命僧众仍给度牒谕”中“真心出家修道者百无一二”的断言，那么使僧人道士人数“日渐减少”的最终目标将是减少百分之九十八至九十九。乾隆皇帝意在用行政手段极大地压缩佛道二教的规模，抑制佛道二教对社会的影响，“沙汰”的意图十分明显。这是不能公开承认的目标，所以只能下达密令。

乾隆四年（1739），江苏巡抚张渠上奏曰：“遵旨办理僧道，使之日渐减少。现在将事件词涉僧道而又犯清规者，追其度牒，勒令还俗，总期寓沙汰于无形之中。”张渠所说的“沙汰”，深合乾隆皇帝禁革佛道教的意图。故而乾隆皇帝表扬张渠曰：“如此办理甚是。若办得妥，数年后即有光景矣。”<sup>②</sup> 乾隆皇帝无“沙汰”之心是假，寓沙汰于无形之中是真。

“沙汰”进行得并不顺利。乾隆皇帝不得不从“沙汰”的立场上节节后退，最后宣布永远停止度牒制度。他后退的过程如下：

1. 乾隆元年取消财产一律充公的规定

乾隆皇帝降旨恢复度牒制度和指令甄别僧道，大臣们当然不敢公然反对，但从接旨时起，大臣们就打起了“太极拳”。雍正十三年（1735）十二月，乾隆皇帝批评礼部曰：“礼部议覆僧道给与度牒一事，虚文多而实际少，与朕意尚不相符……此事礼部所议多有未

---

① 《清高宗实录》卷九四。

② 《清高宗实录》卷一〇一。

备。”<sup>①</sup> 乾隆皇帝令大臣们将反对意见大胆表述出来，其曰：“若有以此举为多事、无益僧道而徒滋烦扰者，亦准奏闻、请旨。”<sup>②</sup> 这实际是对打“太极拳”的大臣的警告，是“引蛇出洞”。

甄别僧道中的财产充公的规定，引起了僧人、道士普遍的惶惑不安，并采取了抵制行为，即纷纷转移或藏匿财产。乾隆皇帝甚感气愤曰：“乃闻外省传述错误，一切僧道皆有惶惑不安之意，恐将贖产归公，遂尔弊端百出。有将己身田宅诡寄他人户下、希图藏匿者，有谋嘱书吏分立花户诡名以多报少者，有减价速求售卖、变银入橐者，且有局外匪类从中借名索诈者。”<sup>③</sup> 乾隆皇帝甚感气愤，斥责僧人、道士曰：“夫此等僧道既谋利恋财如是，揆之仙佛之法，乃糠粃稂莠也。即收其私橐归公，以养济穷民，亦何不可之有？天下后世自有公论。”<sup>④</sup> 大概是僧人、道士怨声载道，才引出乾隆皇帝“天下后世自有公论”的激愤之言。

乾隆皇帝虽然甚感气愤，但亦无奈。乾隆元年（1736）二月，他首先安抚清修者曰：“名山古刹、闭户清修者在所不问，前降谕旨甚明。”<sup>⑤</sup> 然后原谅应付僧、火居道士：“但朕之本意原以天地好生之心为心，一物不得其所，如已推而纳之沟中。此庸愚无知之僧道亦天下之一物耳，朕何忍视同膜外？况朕先所降旨甚明，原以护持僧道，而非有意苛刻僧道。今观伊等情形，是愚昧无知、被人恐吓而不知原降之谕旨也。”<sup>⑥</sup>

最后乾隆皇帝宣布取消财产一律充公的规定：“著该部先行晓谕，

① 《清高宗实录》卷八。

② 同上。

③ 《清高宗实录》卷十三。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

去其迷惑。至于应付僧、火居道士之贐产，因无所归著，是以有养济穷民之说。究竟国家养济穷民，岂需此区区之财物？亦可不必稽查归公。此处著另议具奏。”<sup>①</sup>

## 2. 乾隆十年将“沙汰”改为“羁縻”

虽然宣布了取消财产一律充公的规定，但是，乾隆皇帝发放度牒和甄别僧道的决心不减。乾隆元年（1736）四月，他批准了礼部拟定的实施办法。办法曰：“清厘僧道之法莫善于给度牒，而给度牒之法必尽令其恪守清净。请令顺天府、奉天府、直省督抚转饬该地方官，于文到三月内，将各戒僧、全真道士年貌籍贯、焚修处所清查造册，取具印结，申送汇齐到部发给度牒，转饬地方官当堂给发，各僧道收执。遇有事故，追出汇缴。嗣从情愿出家之人必请给度牒，方准簪剃受戒。如有借名影射及私行出家者，查出治罪。至于应付僧人，令地方官一体给与度牒。若不愿受戒者，即行勒令还俗。其中老迈残疾既难受戒又难还俗者，查实给与度牒，看守寺庙，以终天年。又如深山僻壤不能远出受戒及俗家并无可归者，亦姑给与度牒，仍另行注册，永不许招受生徒。至清微正一道士（除龙虎山上清宫）由真人给与印照、各直省清微灵宝道士仍给部照毋庸给牒外，火居道士俱令还俗。其年老不能还俗者亦暂给部照，永不许招受生徒。又尼僧亦应照僧道之例。愿还俗者听其还俗。不能还俗者亦暂给度牒，永不许招受年少生徒。嗣后妇女必年逾四十方准出家，年少者严行禁止。”<sup>②</sup>

禁止擅造寺观神祠的成效不大。乾隆二年（1737），乾隆皇帝批评一些官员没有认真禁止擅造寺观神祠。其曰：“又前年以民间喜建寺庙而旧时寺庙倾圯者多，特谕止许修葺旧寺旧庙。近闻旧址重修者

<sup>①</sup> 《清高宗实录》卷十三。

<sup>②</sup> 《清高宗实录》卷十六。



绝少，间有新建寺庙者。地方官并不将朕谕旨宣布开导，此亦奉行不谨、怠忽从事之一端，并谕令直省督抚知之。”<sup>①</sup>

乾隆三年（1738），对僧人、道士收徒做了严格规定。和硕庄亲王允禄等议覆礼部“给发度牒”一疏曰：“至僧道中之为火居、应付，原不许招受生徒。即全真、戒僧有衣钵、符篆可传，亦必年岁老成、堪为人师者方可招受。亦应如所请，年逾四十方准收徒一人。否则，照违令律论笞。僧道民容隐者，罪同。地方官不行查明，照失察例罚俸三月。生徒勒令还俗。”和硕庄亲王允禄等还建议增加招受生徒数不得超过开除之数的规定，建议用传牒之法杜绝招受生徒中的顶替私受之弊。乾隆皇帝批准了议覆的内容<sup>②</sup>。

乾隆四年（1739），乾隆皇帝批评各省督抚发放度牒和甄别僧道不力曰：“但朕察外省官员情形，不过循照部文，敷衍了事，盖未深知朕渐次裁减之本意……若官吏奉行不善，致滋扰累，则又不可。”<sup>③</sup>

乾隆五年（1740），乾隆皇帝要求年末汇报裁减僧道人数曰：“今礼部发牒照已三十余万张，而各省缴到者尚少。是或仍事因循，仅奉行故事，则甚非朕所以禁游惰、劝力作之本意矣。著各该督抚留意，善为经理，并著于岁终将所减实数具摺奏闻。”<sup>④</sup>

乾隆八年（1743），乾隆皇帝发现各省皆上报僧道人数减少，实为谎报。他给予严厉批评，责令各省督抚务必认真发放度牒和甄别僧道。其曰：“两年以来，据奏僧道数目皆有核减矣，而缁黄之流并未见其减少。此何以故？究之各省督抚曾将此事办理耶？抑名办而实则否耶？如但虚应故事，则因循一二年与因循至数十百年何以异？甚非

① 《清高宗实录》卷三八。

② 《清高宗实录》卷六九。

③ 《清高宗实录》卷九四。

④ 《清高宗实录》卷一三〇。

朕禁止游惰、劝民自食其力之本意。可传谕各省督抚，务必实心经画，善为奉行，固不可强迫以滋扰，亦不得掩饰以务名。当使渐自裁减，数与册符。毋循故辙，以致毫无成效。若办理有费周章，或致游手游食者反不得借以养赡，毋宁仍旧，不必亟亟以减册上之虚名为奉职也。”<sup>①</sup>

同年，他再次批评了一些官员没有认真禁止擅造寺观神祠。其曰：“又各省启建寺院庙宇甚多，久之榱桷倾颓、不蔽风雨，何如使灵宇宝相永保其旧，以昭诚敬！朕从前降旨，惟许将旧有者重为修葺，其欲特创寺观神祠者，必呈明督抚具题奉旨，方准营建。乃近见京师近地寺庙，旧者倾圯如故，而新建者仍复有之。畿内如此，他省亦必皆然。可见朕之前旨，各督抚等亦未实力奉行，著一并传谕知之。”<sup>②</sup>

到了乾隆十年（1745），乾隆皇帝发现各省只报僧道还俗人数，不报允许范围内的收徒人数。其谕军机大臣等曰：“朕前降旨：‘二氏之教由来已久，原难尽行沙汰。但游手之徒借名出家，耗民财而妨民俗，自不可听其任意去来，不为清厘。’是以谕令该部颁发度牒，以凭查核。乃数年以来，各省所报册籍多寡不同，自因本地僧道多寡不同之故。但止有沙汰之数，而未有续收之数，是有裁而无收也，亦非朕当日办理此事之意。”<sup>③</sup> 可以想见各省更没有上报私自出家和私自收徒的人数，僧道人数自然是逐年减少。这次，乾隆皇帝没有批评，只是说不合他的本意。

接下来，乾隆皇帝说自己的本意是羁縻，令各省真正体会他的这一本意。其曰：“若果去一僧道即多一力田之农民，则善政也。但朕

---

① 《清高宗实录》卷一八六。

② 同上。

③ 《清高宗实录》卷二四二。

复思之：彼游手坐食之人既为僧道，习于安闲。若迫令改业，受手胼足胝之劳苦其势有所不能，不过市井中添无数游惰生事之辈耳。转不若收之寺观中，尚有羁縻也。是以朕前原有渐次裁减之旨，不可听其引而日盛。若缙黄之属必应尽汰无遗，则朕从前又何难降旨全行禁革、不事姑容乎？尔等可将朕意寄信与督抚，令其善于体会，转飭所属从宽办理。若伊等错会朕意，以为崇高佛老，则又非矣。”<sup>①</sup>从“沙汰”到“羁縻”，这是重大的后退。

### 3. 乾隆十九年停止年终统计僧道减少人数

乾隆十九年（1754），乾隆皇帝曰：“前经降旨礼部颁发僧道牒照，复令各督抚岁终将所减实数具实奏闻。此原欲驱游手为良农，略示沙汰之意耳。乃十余年来，各省奏报不过具文从事。且若辈即尽令归农，安得余田而与之，转不免无藉为匪耳。据实严查或滋扰，有名无实甚无谓，此综理日久所悉。正不必袭复古辟邪之迹也，著停止。”<sup>②</sup>停止年终统计僧道减少人数，意味着对度牒制度已经失去了信心。此后发放度牒、甄别僧道和禁擅造寺观神祠的御旨处于名义上执行、实际上停顿的状态。

### 4. 乾隆三十九年宣布永远停止发放度牒

这种停顿状态造成持有度牒的僧道人数很少的局面。乾隆三十三年（1768），浙江按察使曾日理奏称：“僧道中现执牒照者寥寥，皆由地方官不实力稽查所致。请令各督抚转飭地方官申严禁令：毋许私行簪剃及违例招徒。至在籍僧道应照保甲例，逐名造册，每庙给门牌悬挂，同民户查点。”礼部议覆：“应如所请。”乾隆皇帝批准<sup>③</sup>。

造成僧道官严重空缺的局面。乾隆三十五年（1770）广西巡抚陈

① 《清高宗实录》卷二四二。

② 《清高宗实录》卷四五五。

③ 《清高宗实录》卷八二〇。

辉祖奏称：“广西僧道官悬缺甚多，而合例选补之戒僧、清微灵宝道士甚少。请嗣后缺出，如选无合例者，即将领有牒照之应付僧、住庙全真道士内慎选，充为僧道道首，责成稽查，毋庸颁给割付。至偏僻州县，向无领牒各项僧道者，间有游方僧道。该地方官督率保甲稽查，毋庸招募设官。”<sup>①</sup>

礼部提出补发度牒的办法。乾隆三十九年（1774），礼部奏称：“僧道例给牒照。乾隆四年，议令将原领牒次第相传。其年未四十，例不招徒。遇有事故者，俱令缴部，不准另给新牒。惟停止已阅三十余载，旧照日就缴销，僧道多系私充。其各省府州县僧道等官，因选无合例，往往悬缺未补，缁流羽士无人管束。请飭交各督抚转行地方官，查明现在僧道实心焚修者，将年貌、籍贯并所住寺庙册报汇咨，仍分别给照。僧纲道纪等缺，即由领牒僧道咨充。其招徒及事故缴销，均照旧例办理。”<sup>②</sup> 乾隆皇帝批准。

同年，山西道御史戈源上奏反对礼部的办法，指出私自簪剃者多达数百万人，查补度牒的工作量太大，无法完成。他提出停止发放度牒的建议。其曰：“近据礼部奏请，自乾隆四年以后，僧道未给度牒者交地方官通查补给，以备僧纲、道纪等官之选。查乾隆元年至四年，僧道之无度牒者已有三十四万余人。自四年迄今，其私自簪剃者恐不下数百万众。若纷纷查补，必多滋扰，请嗣后永停通颁。如遇选充僧道等官，著地方官查其实在戒行严明者，具给咨部，给照充补。”<sup>③</sup>

面对度牒已经无法发放的现实，乾隆皇帝宣布停止发放度牒曰：“僧道度牒本属无关紧要，而查办适以滋扰。所有礼部奏请给发度牒

① 《清高宗实录》卷八七四。

② 《清高宗实录》卷九五二。

③ 《清高宗实录》卷九六〇。

之处，著永远停止。其选充道官，令地方官查明，具给办理，亦如该御史所请行。”<sup>①</sup>

与此密切相关，乾隆皇帝更下令关于僧道官必须给有牒照的规定也停止。其曰：“昨据御史戈源奏请停查给僧道度牒一摺，所奏是，已降旨允行矣。礼部前请将乾隆四年以后未给度牒僧道交地方官通查补给一事，祇以备僧纲道纪等官之选。第度牒不过相沿旧例，散给仍属具文，而稽查实虞烦扰，自以不办为妥。若防僧道滋事而设，未必有牒照者悉能恪守清规而犯法者皆系私自簪剃。方今法纪森严，有犯必惩，更无庸为此鳃鳃过虑。至遇僧纲道纪需人，所在地方官原可查明僧道中之实在焚修、戒法严明者，具结呈报上司，咨部给照充补，何必因此一二人之补缺，而令各省寺观通查滋扰耶？所有礼部奏充补僧道官必须给有牒照之例，亦著停止。”<sup>②</sup>

度牒制度就这样正式终止了。

乾隆皇帝在节节后退的过程中，对佛道的提法发生了不小的变化。在“命甄别僧道谕”中，乾隆皇帝谴责应付僧和火居道士曰：“乃若辈不惟不耕而食，且食必精良；不惟不织而衣，且衣必细美；室庐器用，玩好百物，争取华靡。计上农夫三人肉袒深耕，尚不足以给僧道一人，不亦悖乎？”（见前引）应当说，这样的僧人和道士的确存在，但不是普遍存在。在“命甄别僧道谕”中，乾隆皇帝没有提到贫苦僧人和道士。

但乾隆二年（1737），乾隆皇帝提到了，说穷老孤独多赖当和尚当道士而活命，并承认佛道教有助于劝善戒恶、化导愚顽。其曰：“夫释道原为异端。然诵读经书而罔顾行检者，其得罪圣贤，视异端

① 《清高宗实录》卷九六〇。

② 同上。

尤甚焉，且如星相杂流及回回天主等教。国家功令，原未尝概行禁绝。彼为僧为道亦不过营生之一术耳，穷老孤独多赖以存活。其劝善戒恶、化导愚顽，亦不无小补。”<sup>①</sup> 此后，乾隆皇帝又重复提起佛教起到帮助穷人、无力营生活命的话。乾隆五年，乾隆皇帝曰：“僧道亦穷民之一，朕不忍概从沙汰，故复行颁给度牒，使有所核查。”<sup>②</sup> 乾隆八年（1743），乾隆皇帝曰：“谕军机大臣等。二氏之教由来已久。其遵守戒律、闭户焚修者，固于民无害。即寻常僧道，或因无力营生，借此以免饥寒，亦难尽行沙汰。”<sup>③</sup> 这表明，他对僧人和道士多贫苦人这一现象的认识愈来愈清晰。

在封建社会里，寺庙道观为贫苦人敞开大门，为他们提供一条生路。特别是大灾大难之时，寺庙道观成为灾民、难民当然的庇护所，救人无数。比如乾隆二十三年（1758），福州将军新柱奏称：“满营各庙内暂住流民。”<sup>④</sup> 这些正是佛道教的社会关怀使然。

在雍正十三年十二月上谕中，乾隆皇帝曰：“朕之谕令清查僧道者，并非博不尚佛老、摒斥异端之名也。盖以僧道之中，有应付、火居二种，借二氏之名而作奸犯科，肆无忌惮，恐将来日流日下，更无所底止。是以酌复度牒之法，辨其薰莸，判其真伪，使有志焚脩者永守清规，而市井无赖之徒不得窜入其中为佛老之玷此乃培护二氏法门之深意，望其肃清严整。”（见前引）乾隆皇帝恢复度牒制度，即是视佛道二教为异端，给予屏斥。乾隆二年（1737）他说国家未尝一概禁绝所有异端，口气缓和了一些。

乾隆十年（1745），乾隆皇帝甚至曰：“古圣人之严辟异端者，因

---

① 《清高宗实录》卷三八。

② 《清高宗实录》卷一三〇。

③ 《清高宗实录》卷一八六。

④ 《清高宗实录》卷五七五。

其有害于政教。今之僧道，不过乡里无依之贫民窜入空门以为糊口计，岂古昔异端之可比而能为正教之害耶？”<sup>①</sup> 这是说乾隆时期的僧人和道士与古代异端不同，对孔孟之教、对国家不构成危害，因为他们入教只是为了糊口。正是由于佛道教的社会关怀，起到缓和社会矛盾的作用，才使得乾隆皇帝说了好话。

乾隆皇帝对佛道教未必真正完全放心。但是，他作为一位急迫恢复度牒制度、对佛道教“暗藏杀机”的皇帝，他的几次略讲好话，肯定佛道教的社会关怀，还是相当有分量的。从他口中说出来的上述片言只语可以证明，乾隆时期的佛道教的确累积了大量济贫救命的功德，表明真正的宗教无不具有施予社会关怀的本性。

施予社会关怀是宗教的强项。在当今中国施予社会关怀，急需做的事太多。

（本文曾在2012年7月8—11日成都召开的“‘宗教文化与社会关怀’学术讨论会”上交流）

---

<sup>①</sup> 《清高宗实录》卷二四二。

## 《歧路灯》展示的清代盛世士人对三教的态度

### —

诞生于 18 世纪的清代长篇小说《儒林外史》和《红楼梦》，名气极大，在中国可说是家喻户晓、妇孺皆知。稍晚于《儒林外史》而早于《红楼梦》的另一部清代长篇小说《歧路灯》，问世之后却命运不济，好长时间仅有少量手抄本和石印本在狭小的地域内缓慢地打转转儿，仅为地方志及蒋瑞藻《小说考证》、孙楷第《中国通俗小说书目》、孔另境《中国小说史料》等学术著作著录，在狭小地域和文学专家圈子之外仍然鲜为人知。1927 年，冯友兰、冯沅君曾将《歧路灯》前二十六回出版，1928 年郭绍虞、朱自清等先后撰文介绍《歧路灯》，仍然没有引起什么反响。直到 1980 年中州书画社出版了栾星校注的全本，犹如向平静的湖水中投进一块大石头，轰隆一声，水波辐射，翻滚追逐，《歧路灯》才在全国文学爱好者中引起一阵不小的



震动<sup>①</sup>。震动带来了学术讨论会的召开，带来了一批研究论文的发表，带来了专门刊物《〈歧路灯〉论丛》的创办，围绕着《歧路灯》的学术争论也随之而起。正常的学术争论是好事，至少可以打破寂寞。沉寂了二百多年，《歧路灯》终于时来运转了。

《歧路灯》系长篇白话小说，共108回，60余万字。书中述说一位官宦士绅子弟谭绍闻从无知到堕落，复浪子回头、改邪归正的故事。作者李海观，字孔堂，号绿园，生于康熙四十六年（1707），卒于乾隆五十五年（1790）<sup>②</sup>。故事的时间假托于明代嘉靖年间，实际写的是作者亲历的清代康、雍、乾三朝间的事。康熙帝和乾隆帝是清代两位雄才大略、在位久长的圣明君主。雍正帝作为康熙帝与乾隆帝之间的过渡，也堪称治国有方。一般称顺、康二朝为清代早期，乾、嘉二朝为清代盛世，雍正朝则有人将之列为早期，有人将之列为盛世。本文为叙述方便，将康、雍、乾三朝统称为清代盛世。故事演出的社会舞台被安排在当时的河南省会开封府祥符县（今开封市）。河南省正是作者李绿园的故乡，他为河南汝州宝丰县人。《歧路灯》是真正的乡土文学。作者坚持写实主义的创作手法（他描写的地理背景经考证，均准确无误<sup>③</sup>），如实地讲述自己亲身经历的故事，描绘自己长期生活过的故乡，遂使得他沐三十年风雨精雕细刻的作品《歧路灯》，为后人展开了一幅清代鼎盛时期河南省城社会生活史和风俗史的巨幅画卷，为历史又增加了一面观照中国封建社会的镜子。

《歧路灯》中的读书人特别多。其中选拔贡生（后被保举为孝廉）

---

① 参阅姚雪垠《歧路灯校本序》和栾星《歧路灯校本序》，见栾星校注《歧路灯》上册卷前，中州书画社1980年版。

② 关于李绿园生平，参阅栾星《李绿园传》，见《歧路灯研究资料》，中州书画社1982年版；栾星《李绿园家世订补》，见《文学论丛》第1辑；余崇生《李绿园及其小说〈歧路灯〉》，见《东方杂志》1984年18卷3期。

③ 关于《歧路灯》的写实主义手法，参阅余崇生《李绿园及其小说〈歧路灯〉》。

谭孝移是主人公谭绍闻的父亲。谭孝移在故事进展到第12回时，就早早被两位庸医一热一泻两付药夺去了生命。他虽死犹生。因为他的思想和影响仍强烈地贯穿于全书，表现为以他为精神领袖的五位挚友，在后96回中替他完成了望子成龙的未竟之志。这五位挚友是府学秀才娄潜斋（后考中进士做了官）、副车孔耘轩、县学秀才程嵩淑、苏霖臣、张类村。作者夸奖他们“都是些极正经有学业的朋友”（第一回）。作者之意很清楚，都是受过程朱理学教育的秀才，这叫作“有学业”。品行优秀，合乎程朱理学的政治思想和伦理道德规范，这叫作“极正经”。书中描写，谭孝移等六人的言行为祥符县当权者所赞赏，为社会民众所景仰。因为他们信奉和实践的正是统治阶级推行的正统思想。有的学者称谭孝移是封建末世统治阶级的正统人物，与贾政相比较，“较多地体现了书香旧家的‘君子’风范”<sup>①</sup>。谭孝移和他的五位挚友是作者塑造的士人形象中几位主要的正面人物。

书中没有费许多笔墨详细描写谭孝移六人如何做“诚心正意，格物致知”的修养工夫，只蜻蜓点水似地暗示了一下。在书中，谭孝移曾说：“论我的生平，原不敢做那歪邪的事，其实私情妄意，心里是尽有的。只是想一想，怕坏了祖宗的清白家风，怕留下子孙的邪僻榜样，便强放下了。”（第6回）“强放”便是以道心支配人心，“怕”便是主敬，都是朱子的主张。

《歧路灯》描写，程嵩淑、孔耘轩等有一次一起评论人物。他们不满意惠养民言行不一，讥讽他“满口都是诚心正意”，“说的不出于孔孟，就出于程朱”，但齐家无方，单讲升官发财，鄙夷地把他比喻为孔孟殿堂里的城狐社鼠。程嵩淑谴责惠养民根本没有谈论理学的资

---

<sup>①</sup> 吴志达、陈文新《封建末世统治阶级的正统人物——论谭孝移兼与贾政比较》，见《〈歧路灯〉论丛》一，中州书画社1982年版。

格，忿忿地说：“朱子云，舍却诚心正意四字，更无他言。这四个字原是圣学命脉，但不许此等人说耳。”他认为娄潜斋在馆陶县为官清正，做的比说的好，因而赞扬他是“正经理学”。他以问代答地结论说：“潜老有一句理学话不曾？他做的事儿，有一宗不理学么？”（第39回）这一贬一褒，表明他们重视知行统一，尤其强调行的重要性。

书中还描写，谭孝移等六人同宗教和民间信仰产生过思想冲突，也进行过妥协。他们中还有人认同宗教的某些内容。

谭孝移等六人的言行具有典型意义。从他们身上，我们看到了清代盛世正统士人对儒释道三教的态度，似可把握清代盛世三教既斗争又融合的某些时代特点。

清代盛世士人们在信奉和实践程朱理学的义理方面也有很大差别。谭孝移等六人做到了知与行的统一。第三任家庭教师惠养民秀才虽然每日讲圣贤诚正工夫、太极之理，执教谭绍闻之初，先讲理学源头，但却有惧内的弱点。在自私自利的妻子的吵闹下，他违心地在经济收入改善后与经济窘困的兄长分了家，有悖悌道。他属于因性格软弱而不能坚持自己的信念的人。但他的妻子没有干预他的鬼神观，所以惠养民对宗教和民间信仰的言行还没有被迫背离理学思想。他的这方面的言行可以同谭孝移等六人放到一起看。

第二任西席侯冠玉秀才并不信奉自己在学校学过的理学。他专弄八股，可惜学问不精，仕途无望。他巧言令色，阿谀奉承，诓骗雇主。他置学生于课堂，自己溜到外面去酗酒、赌博，误人子弟。他在正经士人面前，可以激昂慷慨地高谈义理，似乎他比程朱还要理学，但他的行为却背道而驰。总之，他没有信念，不讲道德，是假理学，另当别论。

## 二

谭孝移等六人行的是程朱理学的义理，即程朱理学所论证并倡导的政治思想和伦理道德规范。从继承关系来说，程朱理学的义理继承了宋代以前儒家的传统内容，它就是孔孟之道，就是儒家义理。从阶段关系来说，程朱理学的义理发展了宋代以前儒家的传统内容，封建专制主义的味道更浓了，它就是康熙皇帝的“圣谕十六条”要求臣民自觉遵守的东西。

谭孝移等六人中，只有娄潜斋后来中了举人，做了馆陶县令，升任济宁刺史。因与主题无关，书中没有具体描写他的为官之道。不过书中具体描写了祥符县荆知县“存心慈祥，办事明敏”（第31回）。另一任程知县“严中寓慈，法外有恩”（第47回）。还有一任边知县“公正廉明，取友必端”（第65回）。谭绍闻在三任知县任期内，屡屡触犯刑律，当受刑法。若受刑法，则终身失去参加科举考试的资格。三位县令垂怜，三次从轻判决，只对他进行了道德规范的训导和教刑，免除了国家刑法，保全了他的前途，体现了儒家倡导的爱民如子的为官之道。书中还描写程知县为了树立典型，“以为名教之倡”，即对全县人民进行“三纲五常”的教化，特地高度赞扬自动为婆婆殉葬的韩氏“满身都是纲常”，亲赴市井民宅祭奠，并解释说：“官不拜民，况是妇女。只为此妇能振纲常，乃拜纲常，非拜人也。”他还向朝廷为韩氏申请节妇称号（第41回）。由这三位父母官身上，我们可以推断，被馆陶县人民交口称赞为“青天老爷”，济宁府人民“人人念佛”，被程嵩淑歌颂为“正经理学”的娄潜斋坐在官衙大堂之上，实践的也正是程朱理学进一步论证和推崇的封建专制主义加宗法主义的为官之道。

封建专制主义加宗法主义的政治思想和道德规范，尤其重视“忠”字。这个字在谭孝移身上体现得很明显。第9回写到，退休官吏柏永龄评议明代杨慎“大礼重案”和宋光宗不朝重华宫的历史典故，宣扬君为臣纲的忠君思想，“这孝移确守住臣子不敢擅言君父，草野那敢妄及朝政，只是一个瞠目不答”。柏永龄继而引宋代理学家罗从彦和唐代大儒韩愈的话，歌颂大舜和周文王的忠孝时，谭孝移心悦诚服，不觉暗赞道：“这老先生真是个贤人而隐于下位者。”第10回中，娄潜斋因考卷答题中的两句话有影射皇帝崇信方士之嫌，名落孙山。谭孝移一不谴责皇帝昏庸，二不痛恨考官不公，反而埋怨娄潜斋不应该以激切之言激君父之怒。他信奉的原则是，人臣事君应委屈求济，成人君纳谏的美名。

谭孝移尤以孝行著称。《歧路灯》故事开始时，谭孝移的父母已经去世，所以书中没有描写谭孝移事亲的情节。但第7回描写谭孝移陪同85岁高龄的柏永龄在池塘边喂鱼，看到他喜笑颜开，天机畅遂，联想到自己已故父母，忽的暗叹道：“吾当年失事亲之道矣！”这种自我谴责，涌现的恰恰是至孝之心。更能表现谭孝移孝心的行为是他对祭礼的重视。全书故事以谭孝移南下修族谱为滥觞。书中写到，接到邀请修族谱的书信，谭孝移不胜欢喜，立即到祠中毕恭毕敬地禀告父母和祖先神主。他“将来书望神主细念一遍，不觉扑簌簌的落下泪来”。然后，他风尘仆仆南下丹徒，隆重祭拜祖茔（第1回）。书中还写到，谭孝移凡遇大事，必禀告神主。他由衷地爱戴和钦敬已故父母和列祖列宗。其孝行受到祥符县士林和百姓交口称赞。他因此被保举为孝廉。

实践封建专制主义加宗法主义的政治思想和道德规范的重要内容之一是“齐家”。儒家学说宣称，不能齐家，则肯定不具备治国平天下的品德和能力。即使不担任治国平天下的重任，也应当做到齐家。

齐家的一项重要内容是教育子女。一部《歧路灯》主要讲的就是这件事。故有学者说《歧路灯》“是我国第一部，也是唯一以教育为题材的古典长篇小说”<sup>①</sup>。《歧路灯》中，娄潜斋教子有方，其子娄朴“学而优则仕”。孔耘轩家教严明，其女孔慧娘敬姑相夫，温存贤惠，人人称赞。

《歧路灯》对娄、孔二人的齐家德才，只是略写，笔墨都让给了谭孝移。书中说，谭孝移极为重视对儿子谭绍闻的培养教育。他放弃仕途锦绣前程，为的是能够亲自对儿子耳提面命，言传身教。他以程朱理学为标准，要求老师必须“品行端方，学问淹博”，亲自为儿子选择良师。他亲自规定儿子的课程，指示首先读《孝经》和《朱子小学》，然后读四书五经。他提出的培养目标是，造就“经济良臣，最低的也还得个博雅文士”（第11回）。他临终时仍念念不忘对儿子的教育，遗嘱“用心读书，亲近正人”八字家训，令谭绍闻每年上坟时念一遍给他听。这使我们记起陆放翁的千古绝唱《示儿》所言：“王师北定中原日，家祭无忘告乃翁。”当然，谭孝移临终时的思想境界绝难与放翁相提并论，但死不瞑目所表现出来的遗愿极端强烈的程度，却与放翁难分伯仲。由于谭孝移死得早，谭绍闻违背庭训，一度堕落，深陷泥潭。多亏谭孝移生前结交的几位志同道合的理学朋友、培养起来的忠仆王中和挑选的儿媳孔慧娘，以及遗留的八字家训，挽救了谭绍闻。谭绍闻洗心革面后，一心一意说的和做的是“为人臣者报国恩，为人子者振家声”（第104回）。他终于金榜题名，保国立功，后又辞官省母，先忠后孝。谭孝移的家教在他死后终获成功。

从谭孝移等六人的言行可以看出，清代盛世多数正统士人以信奉和实践程朱理学为安身立命之本。

<sup>①</sup> 杜贵晨《〈歧路灯〉简介》，见《文学遗产》1983年第1期。

### 三

《歧路灯》描写，谭孝移等几乎不主动与和尚、道士来往。谭孝移在京城赁居读画轩，悯忠寺（武则天敕建。曾是金兵囚禁宋钦宗的地方。20世纪20年代印度文豪泰戈尔曾赴该寺观赏丁香花。今称法源寺，中国佛教学院设于该寺中）近在咫尺，他视而不见。他们的冷淡态度，是由程朱理学辟佛老的思想支配的。谭孝移否定《阴骘文》说：“这‘一十七世为士大夫身’一句，有些古怪难解。至于印经修寺，俱是僧道家伪托之言，耘兄何信之太深？”（第4回）惠养民说得尤其直率：“吾儒以辟异端为首务，那《阴骘文》上有礼佛拜斗的话头，明明是异端了。”（第38回）清代盛世正统士人对佛道教的态度不尽相同。总的看，对佛道教持不信态度者居多。

谭孝移等对民间信仰更是嗤之以鼻。第11回有这样的描写：仆人王中汇报私塾教师侯冠玉的情况，说他会看病立方，也会看阳宅，也会看坟地，也会择嫁娶吉日，也会写呈状，也会与人家说媒。还有说他是枪手，又是枪架子。包括堪舆和择日术在内的侯冠玉的这些本事，均为谭孝移所不齿，心中对侯冠玉下了逐客令。书中还写到，夫人王氏想请赵巫婆为谭孝移驱鬼治病，但不敢轻举妄动，害怕谭孝移申斥。赵巫婆驱鬼时，王中急得一佛出世，也是深知谭孝移发觉后必然要大发雷霆，重病可能会火上浇油（第11回）。谭孝移等蔑视巫婆、神汉，一方面出于远鬼神、辟异端的儒家正统思想，另一方面也是瞧不起这些人文化品位过低。

在书中，围绕着谭孝移的丧葬，谭孝移的莫逆之交们同民间信仰发生过两次思想冲突。一次发生在守灵时，娄潜斋和孔耘轩拒绝殓殃。阴阳先生宣称人死后灵魂将于某日某时离家向某方向飞升，这叫

作出殃。出殃时全宅人畜均应回避，叫作躲殃。娄、孔二人批驳说躲殃不合孝道，感情上受不了；儒家六经中没有要求躲殃的规定；不躲殃者也未见遭殃。前两条从儒家道德和经典否定躲殃的合理性，第三点用实践证明躲殃宣传的虚假性。孔耘轩说：“人死则魂散魄杳，正人子所慕而不可得者，所以慢见气闻，圣人之祭则如在也。奈何弃未寒之骨肉，而躲的远去，这岂不是‘郑人以为伯有至矣则皆走，不知所往’么？”（第12回）这段话否认灵魂能变成鬼神。另一次发生在谭绍闻受风水先生蛊惑，准备将祖坟调向，将父骨迁葬时，伤害了众父执的感情。程嵩淑博引儒家众经，强调人死后魂升于天，形归于土，不存在阴灵庇佑或祸害子孙的事。他批评谭绍闻说，人的幸福应建立在道德修养上，依赖先人坟墓的风水是荒谬的（第62回）。

佛教、道教和民间信仰的一部分活动已融入到中国古代风俗习惯中去。《歧路灯》描写，谭孝移等人对这部分活动采取了尊重与宽容的态度。比如，地藏庵尼姑法圆每年端阳节到谭宅送艾虎，腊月送花门儿（门神画），谭孝移见了均很高兴，亲自主动付钱（第8回）。谭孝移的丧葬仪式融汇了儒释道三教和民间信仰的内容。娄潜斋和孔耘轩帮助王氏依照《朱子家礼》为谭孝移举行成服封殓大礼时，王氏坚持按照阴阳刘先生的吩咐在棺中放置镇物，依民间陋俗准备破孝摆席，还要请僧道斋祭，娄潜斋和孔耘轩均没有坚持反对意见（第12回）。

六位士人中的张类村，以出资翻刻、印刷《文昌帝君阴骘文注释》而闻名乡里。他广为赠送，以积善功。他以《阴骘文》指导自己的日常言行，判断他人的善恶是非。他对阴骘说念念不忘，连叹气也不离“阴骘”二字，就好像和尚经常把“善哉”二字挂在嘴边一样。他对阴骘说的笃信，使得他的契友娄潜斋把阴骘说同他紧紧地连在一起，一提起阴骘说脑海中就立即浮现出张类村的形象，一提起张类村



就立即想到阴鹭说（第71回）。但他的确是理学秀才，谭孝移等也把他引为同志。这就是说，张类村在自己的程朱理学的信念中，融入道教信仰，谭孝移等其余五位士人则对此类道教信仰持宽容态度。

人类在不懂得用电之前，夜晚显得特别黑暗和恐怖。所以在古代，灯带来光明的同时，也给人带来慰藉和鼓舞，其心理作用与今天有很大的差别。儒释道三教均自视为灯。儒教徒歌颂孔子说：“天不生仲尼，万古长如夜。”孔子以及儒家思想被比喻为高悬天空、普照大地的太阳。太阳也可以说是人类共同拥有的一盏硕大无朋的明灯。道教善书汇编《暗室灯》将冥冥中监察人的善恶的道教神比喻为明灯，因为道教认为这些神眼睛雪亮，明察一切，引导人积善成仙。佛教传法记《景德传灯录》和《五灯会元》等将佛法比喻为明灯，宣称只有佛法可以觉迷明心。只有全面分析了谭孝移等六人对三教的态度之后，我们才终于弄清楚了作者李绿园将作品命名为“歧路灯”的完整涵义。作者将程朱理学的义理和阴鹭说比喻为指引青年驾驶人生航船的明灯，高擎着这盏灯的就是谭孝移等六人。《歧路灯》描写，这盏灯照亮了谭绍闻的双眼，震醒了他的心灵，他终于悬崖勒马，脱胎换骨，发愤图强，光宗耀祖。也有小说把佛教的因果报应说比作明灯。

从谭孝移等六人的言行可以看出，清代盛世不少正统士人独尊程朱理学，对佛道教采取居高临下、排斥异端的严厉态度。部分士人继续利用佛道教的通俗神学作为向下层民众施行教化的补充。几乎所有的士人对融入风俗习惯的佛道教活动均采取宽容态度。

#### 四

清代盛世不少正统士人独尊程朱理学，对佛道教采取居高临下、

排斥异端的严厉态度，直接根源于统治阶级对儒释道三教施行的不同政策，与三教各自状态的优劣也有密切关系。归根结蒂，它反映了三教对清代盛世封建社会的适应程度。

满洲统治者入主中原后，继续施行仿效明代制度的国策，倡导程朱理学即国策之一。举例来说，顺治皇帝鼓励八旗子弟入国子监学习程朱理学。不过那时顺治帝年纪尚幼，大政方针均出自“叔父摄政王”多尔衮的决策。这一决策不愧为远见卓识。康熙皇帝重用了一大批“理学名臣”，如汤斌、陆陇其、李光地、魏象枢、魏裔介、熊赐履、张伯行等。一时群星灿烂，声势浩大。他在群星的簇拥之中，颁布“圣谕十六条”，作为纲领和条规，大张旗鼓地实施理学政治和推行理学教化。还规定学校都要学习经过程朱等理学家注疏的四书五经，就连农村私塾也以朱子的书为教材。这一规定在《歧路灯》中得到了反映。书中描写娄潜斋在私塾里每日给学生讲课的内容不出正心诚意的话头（第3回）。惠养民执教私塾之初，以程颐和朱熹整理的《大学》为教本，滔滔不绝地从理学ABC侃到理学的经济政治制度（第38回）。程朱理学的政治地位被康熙皇帝推到了顶峰。雍正帝如何获得皇位，谜团至今未解。但他并没有将大清的江山搞糟。他颁布“圣谕广训”，重申“圣谕十六条”的内容，并做了补充和发挥。乾隆皇帝命独尊程朱理学的内阁学士方苞主持选编四书文，确定为举子读书的范本。

侍读学士李光地受命主持编纂了一部《朱子全书》。康熙皇帝亲自作序说，非遵照朱子之理而行，不能治万邦，不能施仁政，不能内外为一家。这段话说得再透彻不过了。清代统治者倡导师朱理学的目的，在于思想专制和道德教化，要求臣民自觉地遵守名教纲常和封建道德。

孔子不谈论怪、力、乱、神。季路向他请教敬奉鬼神的事，他坚

持“不语”的原则，回答说：“未能事人，焉能事鬼？”（《论语·先进》）这种远鬼神的现实主义精神，使得儒家始终同宗教保持距离。程朱理学以理为最高范畴。这个理是宇宙的普遍法则，是全社会的道德原则。它虽然是绝对的，但它是可以认知的，它不是神。理与神从本质上是互相排斥的。所以说，程朱理学不是宗教。谭孝移等辟佛老，就是因为他的头脑中满满地装着一个大写的理字。中国古代士人的头脑中大都装着道（孔孟之道的道）字或理字。上有统治者尊奉儒家学说，下有儒生排斥宗教，无怪乎任何宗教在中国（指全国，而不是指局部）的统治思想中都坐不上真正的第一把交椅，成不了真正的国教，中国也就没有成为过政教合一的封建国家。

顺、康、雍、乾四帝并没有忽视佛教和道教的政治和教化作用。因为佛教和道教以及民间信仰的影响非常广泛，遍及城镇乡村，担当着广大民众寻求精神寄托或乞求功利的对象的角色。《歧路灯》全书提到的祥符城中较小的佛寺道观及民间宗教的庙宇多达20余座。书中描写，祥符城中的民众，不仅把寺庙作为祭神祈祷的宗教场所，而且作为具有多种功能的公共场所。与神有关的功能，包括举行结义仪式、请戏班唱戏还愿、神判等。与神无关的功能，包括办学校、寄存寿材、办公务、聚会、谈买卖、游览、贴告示、闲坐、充旅馆等。此外还有不少依靠民间信仰挣饭吃的巫婆、神汉、卜者、相士，许多民众也时常光顾或延请他们。

清统治者崇奉佛教另多一层历史原因。清太祖努尔哈赤制订了联合蒙古族诸部的战略，至清太宗皇太极时正式组建八旗蒙古，协助满洲贵族从马上夺取了天下。藏传佛教是联合满洲和蒙古两族的主要纽带之一。满洲贵族入主中原后，藏传佛教理所当然地继续受到清代皇帝的尊重。如康熙五十二年至乾隆四十五年（1713—1780）在热河避暑山庄周围修建以藏传佛教内容为主的大型寺庙十一座，其中八座派

驻喇嘛。乾隆九年（1744）将雍正帝即位前的府第雍和宫改为藏传佛教寺庙。既尊藏传佛教，汉传佛教亦得尊崇。比如，顺治皇帝封湖州报恩寺通琇和尚为国师，宁波天童寺道忞和尚为禅师。康熙皇帝礼僧如礼佛。雍正皇帝自号“圆明居士”，编纂弘扬佛法的《御选语录》。乾隆皇帝组织人力完成《龙藏》的编辑和刊刻，把汉文全藏译为满文<sup>①</sup>。

道教无开国之功，但历史悠久，根基极深，宫观中的斋醮经忏活动受到清代统治者的保护。清代皇帝对道教的长生方术也有感兴趣者，如《清帝外传》说雍正皇帝服食丹药而死。究竟是不是这么回事，别无佐证。但空穴来风，事出有因。《活计档》记载雍正帝死前12天，圆明园运入牛舌头黑铅200斤。由此可知，雍正帝至少如同乾隆皇帝解释的那样，作为游戏消闲而喜好炉火修炼。

汉武帝独尊儒术以来，除少数几个皇帝执政期内的极短时间外，儒家在政治上的地位一直高居佛道二教之上。这种局面在清代也不例外。清代统治者在崇奉佛教和道教的同时，对二教采取了严厉限制的政策。比如《大清律例》有不准私创庵院及私度僧道的条文。张天师也被降了品级。这种两手政策也是从被自己战败的敌人明代统治者那里学来的。这与对待程朱理学的政策大不相同。康、雍、乾诸帝治国治民，主要还是依靠程朱理学的政治思想和道德说教。当然这是仅就文的方面而言。

与程朱理学相比，佛道二教首先在政治上就矮了一头。

程朱理学的学术生命在明末就基本停顿了。佛道教在理论上的停顿比儒家还要早。宋代以前，尽管儒家经常被统治者摆在佛道教之

---

<sup>①</sup> 关于清代诸帝崇佛，参阅郭朋《明清佛教》第三章《清王朝与佛教》，福建人民出版社1982年版。

上，但佛道教仍然具备同儒家进行抗争的理论资本和学术优势。融汇了佛道教理论长处的宋明理学的建立，使佛道教的理论资本和学术优势丧失殆尽。而儒家在义理方面的优势，迫使佛道教沿着世俗化的道路一步一步走下去，最终走到三教归儒的地步。不仅在政治上儒居首位，而且在义理上儒统三教的独尊局面，就这样逐步形成了。这就是说，佛道二教在义理上又矮人一头。

自明末以来，程朱理学不断受到罗钦顺、王廷相、李贽、顾宪成、黄宗羲、王夫之、傅山、陈确、方以智等思想家的抨击。至乾隆时期，其在学术领域的显学地位逐渐让位于新兴的汉学。但程朱理学的政治根基依然固若磐石，官方哲学的地位毫不动摇，义理上的优势也依然如故。因而，尽管程朱理学在清代盛世并无理论上的建树，原有的理论不断受到学者的批驳，乾隆时期甚至在学术上被冷落，但儒家比起佛道教来仍然理直气壮得多。

中国古代士人并不是绝不与宗教来往。比如二程与朱子均出入佛老。二程与朱子是思想家、理论家，需要吸收、借鉴佛道教的思想素材和修养方法，以充实理学，非出入佛老不可。除了这一类型之外，许多士人喜与素质较高的僧道结为方外之友。因为与他们在文学、艺术、情趣等方面有多方面的共同语言，信仰上的分歧已不成其为不可逾越的鸿沟。明代以来，由于佛道教失去了理论上的生机，素质逐渐下降。清代继续着这一进程。素质低下的僧道，士人与之话不投机，对士人缺乏吸引力，不言而喻。《歧路灯》借亳州城外乡村老教读之口历数当时河南著名佛教常住丛林，它们是亳州度厄寺、开封府相国寺、登封少林寺、汝州风穴寺、浙川香岩寺、裕州大乘寺（第44回）。此外我们知道河南当时颇具规模的佛寺还有开封开宝寺，大道观则数登封中岳庙和南阳玄妙观等。在《歧路灯》中，除谭绍闻曾落魄度厄寺外，其余士人竟与这些寺观没有什么酬酢联系。只有谭绍闻

的文化不高的娘舅王春宇与南顶祖师社的道友们一起，挎背着香袋，头顶着符帖，打着蓝旗，到湖北武当山去朝过一次香（第8回）。这是耐人寻味的。佛道历史悠久，薪火不绝。中国土地辽阔，山川秀丽，到处藏龙卧虎。故而，清代盛世决非绝无高僧奇道。而是佛道整体素质低下，高僧奇道人数锐减，且潜匿不出。于是乎，只见地藏庵尼姑法圆和城隍庙黄白道士这样的人招摇过市，佛道二教在素质和形象上再矮儒家一头。

清代盛世，佛道二教在主客观两方面都输给了儒家，面对程朱理学独尊，儒生咄咄逼人，也就无话好讲。

## 五

清代盛世部分士人继续利用佛道教的通俗神学作为向下层民众施行教化的补充，几乎所有的士人对融入风俗习惯的佛道教活动均采取宽容态度，无论是利用，还是宽容，都是传统的做法。它反映了佛道教和民间信仰对中国封建社会的影响既广泛又深入，在教化民众方面对儒家思想具有无可替代的补充作用。同时，也反映出儒家思想包含着祭神的一面，对宗教既有排斥性，又有包容性。佛道教的补充性和儒家思想的排斥性与包容性，是三教长期斗争与融合的起点与终点，是三教适应中国封建社会的“最佳”格局。这一格局是中国封建社会宗教问题的基本特点之一，也是基本事实之一。我们研究中国封建社会的宗教问题，必须以这一基本特点和基本事实为基础。

《歧路灯》描写，秀才张类村信奉《阴鹭文》。《文昌帝君阴鹭文》是继北宋善书《太上感应篇》之后出现的又一部道教善书。阴鹭说是我国的“土特产”，至迟先秦时期已经出现，属于我国传统的善恶报

应思想。儒术独尊后，一般将传统的善恶报应思想归于儒家名下<sup>①</sup>。道教把阴鹭说拿过来，编成《阴鹭文》，遂成了道教善书，从根源上追溯却与儒家的关系更深<sup>②</sup>。程朱理学也不反对善恶报应思想。二程就说过：“天人之间甚可畏，作善则千里之外应之，作恶则千里之外违之。”（《二程全书》卷二三）清代信奉程朱理学的士人，同时信奉或宽容《阴鹭文》者大有人在。道光朝进士、侍读学士殷寿彭《阴鹭文制艺序》指出，习举业的周少裳信奉《阴鹭文》，编著了《阴鹭文制艺》。一些人或注释，或题序。清代统治者也很看得上道教善书。顺治皇帝令人刊刻《太上感应篇》，颁赐群臣，至举贡监生皆得遍及<sup>③</sup>。

顺治朝进士、曾任祥符令的毛际可，才学与博学多著、睥睨一世的西河先生毛奇龄齐名。其撰《阴鹭文笺注序》承认程朱理学的学说过于深奥：“六经……已示人以趋避之端矣，然非丝分缕析，使愚夫愚妇触目警心，终不能家喻户晓耳。”（《安序堂文钞》卷十三）康熙朝进士、翰林院侍讲学士陈万策《阴鹭文序》则赞扬《阴鹭文》可帮助没有文化的民众懂得程朱理学的道理：“其说近而易晓。盖经史止明于士大夫，将欲使野叟村媪共通其义，则兹文之用为广。”（《近道斋诗集》卷二）雍正朝文渊阁大学士、文定公高斌《阴鹭文跋》更称赞《阴鹭文》既可令儒者修身，又可令道徒成仙。其曰：“诚学者进德修业之日用饮食，亦即证道升仙者之金科玉律也。”（《固哉草堂集》卷二）殷寿彭说，有人怀疑《阴鹭文》宣扬了佛道，其实这部书的中

---

① 参阅拙文《〈太上感应篇〉与北宋末南宋初的道教改革》，见《世界宗教研究》1983年第4期。

② 日本学者酒井忠夫《阴鹭文の成立について》考证认为《文昌帝君阴鹭文》撰于明末，作者为民间知识分子，见《东方宗教》12号。

③ 参阅《太上感应篇解题》，见《感应篇汇典卷上》，乐善堂本，嘉庆六年重刊。

心是代圣立言，“其言亲切详尽，于立身行己之要，实有裨益。信所谓圣贤复起，不易斯言者矣”（《春雨楼文集》卷一）。总之，《阴鹭文》宣扬了儒家宗法主义的政治思想和伦理道德规范，与程朱理学相一致，而且便于向民众普及。所以，有的士人醉心于它，有的士人提倡或宽容它，不足为奇。也有学者认为清代士人对道教的宽容，与对事物的思考方法有关<sup>①</sup>。

宗奉程朱理学的士人中，决非不拜神者居多。恰恰相反，他们几乎都拜神。《歧路灯》描写，谭孝移祭祖，捐资修孔庙。这些活动在士人中是极普遍的。天地、皇帝、祖先、父母、老师以及圣贤，都是程朱理学规定必须祭祀的神。朝廷也按照儒家的学说祭祀天地、祖先、孔子等神。这些祭祀实与不语原则和理相矛盾。儒家将这些祭祀称为神道设教，从理论上扫清了障碍，将矛盾解决了。即宣称祭祀的主要目的不在于讨论是神非神，而是通过祭祀仪式强化人们的儒家伦理道德观念，加深封建宗法主义的宗族感情。孔子把祭礼列为礼的一种，极为重视，带头以“祭神如神在”的恭敬态度参加祭祀活动。后来的儒家发现，只祭祀儒家的神，还不足以完全解决民众的教化和精神寄托问题。由于有神道设教之说开了绿灯，又有“祭神如神在”的经验，于是便从佛道二教以及民间信仰中挑选一些神和通俗神学来补充。或者是民众自己作了挑选，儒家给予承认，抑或表示宽容。这种心安理得、从容不迫地补充、承认、宽容的工作早就开始了，清代一些士人信奉或宽容《阴鹭文》是这种工作的继续和一部分。

广泛的群众影响和统治者的崇奉，使得佛教和民间信仰的一些活动演变为民众的风俗习惯，而风俗习惯是难以轻易改变的。程朱理

<sup>①</sup> 参阅〔日〕本田济：《清代人和道教》，见《东方宗教》第57号，1981年。朱越利译文，见《中国哲学史研究》1984年第3期。



学的士人能够容忍丧仪中的佛道教和民间宗教信仰的内容，是一种尊重实际的明智做法。在儒家看来，丧葬是明确孝礼、抒发亲亲之情的重要活动，对于维护家庭和宗族的尊卑秩序与融洽和睦具有重大意义。因此，丧葬活动中的风俗，只要不违背宗法之礼、不破坏宗法之情，都应当尊重与宽容。《礼记·曲礼下》早就强调说：“君子行礼，不求变俗。”由此我们也可以看出，娄潜斋和孔耘轩等反对躲殃和迁坟，慷慨陈词，其实最根本的原因是他们认为躲殃和迁坟破坏了丧葬仪式中的感情。在他们看来，除此之外，均可睁一只眼闭一只眼，何必认真！

（原载《世界宗教研究》1996年第3期，第17～26页）

## 鲁迅和橘樸的谈话

鲁迅不仅是我国伟大的思想家、革命家和文学家，也是日本人民的伟大朋友。他一生为促进中日两国文化交流做出了卓越贡献。在与他交往的日本人中，橘樸是一个政治思想很复杂的人物。鲁迅同他的一次谈话，具有重要的学术意义。

### —

1923年1月7日，鲁迅写下了这样的日记：

云。星期休息。午后井原、藤塚、永持、贺四君来，各赠以《会稽郡故事杂集》一部，别赠藤塚君以唐石经拓片一分。下午丸山君来，并介绍一记者橘君名樸<sup>①</sup>。

客人中的丸山昏迷（1894—1924），原名丸山幸一郎，又名昏迷生。1919年到北京任《新支那》记者，1922年起任《北京周报》记者。他曾在北京大学旁听鲁迅讲课。他具有进步思想，和铃木长次

---

<sup>①</sup> 《鲁迅日记》上卷，第381页。

郎、清水安三一起，当时在北京被称为“激进三鸟”。

客人中的橘樸，当时担任日本在华报纸《京津日日新闻》的主笔，是通过丸山昏迷的介绍，第一次拜会鲁迅。

橘樸自1936年出版论文集《支那社会研究》和《支那思想研究》以后，在日本成了知名人物。1945年去世后，成为纪念和学术研究的对象。比如，1953年，研究橘樸的《樸庵会会报》创刊；1966年，劲草书房出版了《橘樸著作集》全三卷；1974年，橘樸思考会成立，机关杂志《楠》创刊。此外，日本还出版和发表了近二十种专门研究和十余种涉及橘樸的论著。但是，橘樸在中国却鲜为人知。

橘樸又名樸庵，1881年10月14日生于日本大分县北海部郡白杵镇，1945年10月25日卒于中国沈阳市。他于1905年考入日本《北海时报》社，开始记者生涯。翌年来到中国，先后在大连、北京、青岛、济南、天津、旅顺等地，担任《辽东新报》、《日华公论》、《支那研究资料》、《京津日日新闻》、《济南日报》、《月刊支那研究》、《调查时报》、《满蒙》、《新天地》、《读书会杂志》、《满洲评论》和《大陆》等日本在华报刊和东方通讯社、朝日新闻社等的记者、主笔和特约通讯员等。他于1918年在青岛加入日本侵华军，作为随军记者到过西伯利亚。他还曾担任过日本关东军自治指导部顾问、伪满洲国协和会理事、南满洲铁道股份有限公司（简称满铁）特约员和华北综合调查研究所特约员等日本侵华机关的职务。

从简历可以看到，橘樸曾为侵华的日本政府、军队和财团工作，前期主要从事记者工作，后期主要从事研究工作和政治活动。他工作的主要内容是对中国的政治、经济和文化等多方面进行调查研究，包括情报和政策分析。他撰写了《土匪》、《满洲和日本》、《支那社会研究》、《支那思想研究》、《满洲建国的过程》、《职域奉公论》、《中华民国三十年史》、《支那建设论》、《北支那乡土建设私议》、《道教和神话

传说——中国的民间信仰》和《中国革命史论》等著作，大量的新闻报道、通讯和政论，是一个非常勤奋的记者和活跃的社会活动家。从文章看，他是个个性很强的学者，也是一个头脑中始终充满矛盾的思想家。

山本秀夫在《橘樸》一书（1977年，日本中央公论社出版）中详细分析了他一生的活动，评价了他的思想。山本认为，他的思想核心首先是追求个性的自由发展。他思想中最值得注意的是重新发现中国人的能力和道义性，论述其实现的可能和日中友好的理想。橘樸对孙中山的民族主义有很高的评价，但他对革命的看法同毛泽东的农民运动理论有相当大的距离。他希望中国民众得到彻底的解放，但看不到中国内部的力量所在，只看到压迫人民的军阀和官僚势力的强大。于是，把打倒中国军阀的希望寄托于日本军方。这是他积极接受“九一八”事变，从自由主义转为法西斯主义的思想基础。他一方面期待着法西斯主义打开局面，同时又为中国脱离资本家的民主主义而实现工人的民主主义而努力。也就是说，他在法西斯主义的潮流之中，产生了从内部超越法西斯主义的叛逆思想。这是他积极指导“满洲国”自治的思想依据。他曾倡导过在中国建立以贫农和中农为主的合作组织的“新重农主义”，后来又倒退到赞同地主富农统治农村的“乡土社会论”。他也曾对改造日本提出过“独裁政党论”。因此，山本秀夫认为，对他的评价，采取右翼或左翼二者必居其一的方法是没有意义的。

宇野重昭在评论山本秀夫著《橘樸》一书时说，对于战后的日本人来讲，橘樸在他们眼中的最初形象，是令人极端憎恶的法西斯主义的精神领袖。虽然他主观上是愿意日中友好的，是热爱中国农民的，对乡村自治倾注了热情，在人格上同30年代以来的无节操的法西斯主义分子有根本的不同，但从政治史的观点看，他是鼓吹“满洲国”

建设的思想家。虽然他晚年受法西斯主义的压制，但这不能说明他不是法西斯主义的思想家<sup>①</sup>。

日本各界对橘樸的不同评价还有很多。总之，他是一个至今尚无定论的人物。

由于鲁迅在日本人民心目中享有崇高的地位，同时，橘樸在日本也是颇有影响的历史人物，所以鲁迅和橘樸在二十年代的会见，一直受到日本学术界重视，不少著作都特别提到此事，视为佳话。但在中国却很少有人言及。其实这次会见的内容是很有意义的。

## 二

鲁迅没有记下他同橘樸谈话的内容，但橘樸却把这次谈话的内容发表了。在1925年4月号《月刊支那研究》上，橘樸发表了《通俗道教的经典（上）》一文。据《橘樸》一书的摘引，内容是：

我在北京时曾同周树人议论过迷信。

那时周笑着说：

“北京西河沿有狐狸银行，吕纯阳任总经理，在民众中有很高的信用。”

我不禁笑出声来，反问说：

“中国政府为什么会允许死了一千年的吕纯阳任银行总经理呢？”

周氏回答说：

“政府的事不清楚，但民间的确相信吕纯阳是狐狸银行的总经理。他们认为这位仙人当总经理将是靠得住的。其理由很简

---

<sup>①</sup> 《近代中国》第4卷，第54~62页，岩南堂书店1978年版。

单，财神梁士诒没有能防止交通银行停止兑现，说明人的力量毕竟有限，所以，如果让长生不死的神仙来试试的话，也许用不到那样担心了。”

在1948年出版的橘樸的遗著《道教和神话传说——中国的民间信仰》（改造社）中，他对这次的谈话作了一些重要补充：

在他生前，我曾在北京同他见面，并就迷信问题交换过意见。

我：“听说近来狐狸非常时髦呐！济南成立了一家狐狸银行，报上报道了。北京决不会这样严重吧？”

他：“西河沿有一家，比袁世凯留下的新华储蓄等反而信用高，岂不有趣？”

我：“唔，照例是钱能训任总经理吧！”

他：“不，不是，总经理是吕纯阳。”

我：“哎呀呀！那不是唐代仙人的名字吗？”

他：“哈！哈！正是。”

我：“世上的事真稀奇，死了一千多年的神仙，却当了银行的总经理，政府怎么会允许的呢？”

他：“政府我不清楚，但民间的确相信吕纯阳是银行总经理，说这位仙人担任总经理没错儿。这是人民不相信当局的结果。被称作财神的梁士诒，不是也未能防止交通银行和中国银行停止兑现吗！而仙人是正直的，慈悲的，而且是具有超自然力的。因此，将财产委托给仙人没错儿。”

我：“的确，即便出了差错，比起被人鲸吞来，当然也容易想得开。”

橘樸是一位严谨的学者。他对他同鲁迅谈话的内容，两次的回忆

基本上是一致的。鲁迅待人平易和蔼，同写文章时的严厉，完全不同。橘樸笔下的情景，传神地体现了鲁迅同人谈话的风格。

### 三

橘樸于1914年在中国结识了研究中国民俗学的日本学者中野江汉。在中野江汉的影响下，橘樸也对中国的道教产生了浓厚兴趣。不过，他研究的道教不是中国古代追求哲理的道教学者们的道教，也不是重视修炼和修行的道士们的道教，而是“通俗道教”。他把通俗道教概括为“在民间流行的所有关于道教信仰、行为和思想的总称”。通俗道教这名称，就是中野江汉和橘樸于1916年首先应用的。山本秀夫介绍说：当时日本的知识分子大都通过儒教去探讨中国，从儒教去寻找把中国和日本联结在一起的思想纽带。橘樸与此不同，试图通过道教，特别是通过民众的道教信仰和道教思想去理解中国。这可以称为其研究中国的特点。正是通过研究道教，橘樸才找到了理解中国及中国人的钥匙。也就是说，通过研究通俗道教，打破了通过儒教的先入之见去分析中国人的错误方法。1923年，他带着有关通俗道教的问题，去拜访鲁迅。山本秀夫推断说：当时橘樸在《京津日日新闻》上正陆续发表有关通俗道教的文章，在这背景下，和鲁迅谈话的中心大概就是通俗道教。他的推断是有道理的。他又肯定地说：在当时的中国人中，除鲁迅以外，别人是不具备同橘樸谈论通俗道教的学识的。

无论从内容，还是从橘樸的愿望，都可看出，这次谈话，虽然笑语风生，但却是一次极有意义的谈话。所以橘樸第一次回忆说他同鲁迅“议论过迷信”，第二次回忆说“就迷信问题交换意见”。正因为如此，他把谈话的内容留了下来。这次谈话可以说是现代史上中日两国

思想家之间有关宗教方面的学术交流。

#### 四

对于吕洞宾担任银行总经理这一怪现象，鲁迅在谈话中，明确地指出了其产生的社会根源。在军阀统治下的半殖民地半封建的旧中国，银行倒闭、停止支付等事件是屡见不鲜的。受打击最重的中下层股东和储户们，除了听任宰割和无可奈何之外，是别无办法的。鲁迅把这种畏惧心理，概括为感到“人的力量毕竟有限”。正是由于这种畏惧心理，群众才拜倒在“具有超自然的力量”的神仙吕洞宾面前，相信他确实担任银行总经理。群众认为“仙人是正直的，有慈悲心的”。反过来即是说，不少群众已经看到了那些代表帝国主义、官僚买办资产阶级和封建地主阶级利益的财神，如梁士诒等，是不正直的，是无慈悲心的，是不可信赖的。鲁迅指出，群众在现实生活中找不到可靠的银行经理，只好把美好的愿望寄托到天上。总之，鲁迅是从生产和阶级矛盾中去找原因，指出是社会压迫导致了对神仙的崇拜。

道教宣扬奇迹和灵验。吕洞宾担任银行总经理，保护股东和储户们的财产，大概也是奇谈。关于银行总经理的奇谈似乎已经脱离了道教正规的教义和科仪，而走入民间信仰的行列。道教崇拜和民间信仰互相吸收、互相转化，是常有之事。吕洞宾是道教和民间信仰共同崇拜的神仙，更难分彼此。这就是说，相信吕洞宾担任银行经理的人，并不一定都是正规的道教徒。宗教和民间信仰有共同之处，它们都是在有神论的思想基础上产生的，都相信世界上存在着超自然的神秘力量，都崇拜鬼神，在本质上是一样的。所以，鲁迅对吕洞宾担任银行总经理的分析，实际上也说明了阶级社会中宗教产生和存在的社会



根源。

鲁迅还发表过一篇文章，主张“迷信可存”。他首先分析了宗教产生的根源，以此作为“迷信可存”的理论根据。他在描述吠陀教和犹太教的起源时说：

故吠陀之民，见夫凄风烈雨，黑云如盘，奔电时作，则以为  
 陀罗与敌斗，为之栗然生虔敬念。希伯来之民，大观天然，怀不  
 思议，则神来之事与接神之术兴，后之宗教，即以萌孽。<sup>①</sup>

这里正确地描述了原始人由于缺乏科学知识，不能正确解释自然现象，因而产生恐惧和不理解，遂产生了对自然神的崇拜的过程。鲁迅的描述否定了自然神的神秘外衣，将其从天上返回到人间来认识。

鲁迅又认为：

人心必有所冯依，非信无以立，宗教之作，不可已矣。<sup>②</sup>

这是说，人的精神必有所寄托，没有信仰便无法做人，所以宗教的产生是不可避免的。在马克思主义看来，宗教产生的不可避免性，只是和一定的生产力的发展水平和认识水平相联系的，和其他因素没有必然联系。鲁迅实际上是把人的精神需要，人的信仰需要看成宗教产生的根源，从而把宗教看成振奋民族精神的大旗。这同资产阶级思想家、科学家费尔巴哈、海克尔等人的理论是一致的。

鲁迅把“向上之民所自建”和“人心必有所冯依”的观点同“迷信可存”的口号紧密地联系在一起；表明他对原始社会宗教根源的分析，也适用于阶级社会。由此可以看出，鲁迅早期没有将唯物主义贯

① 《集外集拾遗补编·破恶声论》，《鲁迅全集》第8卷第27页，人民文学出版社1981年版。

② 同上。

彻到社会生活领域，是一个不彻底的无神论者。这种不彻底性，与他当时的自然观和社会观有密切关系，与海克尔、尼采以及章太炎思想的影响也是分不开的。

从1908年的“向上之民所自建”、“人心必有所冯依”的理论，到1923年的“民众对人唾弃的结果是信用仙人”的观点，表明鲁迅对宗教起源的认识发生了质的变化，反映出他头脑中的唯物史观的比重有了显著增长，向着最终确立马克思主义宗教观，即科学无神论又前进了一大步。由于鲁迅专门论述宗教学原理的文章不多，所以，他同橘樸谈话中对宗教产生的根源的阐述，对于我们研究他的宗教观的发展，是非常宝贵的。橘樸的记载，使鲁迅谈话的重要内容得以留存于世，客观上为研究鲁迅的宗教观保存了珍贵资料，做出了贡献。

## 五

这次学术交流本身，对橘樸本人也产生了影响。

在《道教和神话传说》一书中，橘樸分析了道教长生思想的来源和弊病。他说：

然而关于永恒的生命，道教是如何解释的呢？说起来道教的长生观有三个来源。第一，上古以来的“祖先崇拜思想”；第二，自战国中期盛行起来的“神仙思想”；第三，佛教的“三世因果说”。关于祖先的灵魂不灭，护佑子孙的说法，在周初文献中有明白的记载。但是，人们即使在今天也没有搞清楚这种灵魂的生命是否果真不灭。据神仙家的理论，人人都具有成仙的可能性。不过要完全符合神意，这是必须具备的条件。然而这一条件暧昧不明。因此，似乎生前不能真正实现成仙的希望。这是来自古代神仙理论的神秘主义的余弊，是道教神学最大的缺陷之一。

接着指出道教的长生思想虽有弊病，但却为民众相信。他说：

可是，民众却认真地相信，许多神仙获得了永远不老不死的生命，可以在现实中与他们交通。对此我能够提供非常有趣的实例。

所谓“有趣的实例”，就是鲁迅谈话中所分析的吕洞宾担任银行总经理的怪事。用这一生动实例，来证明对道教的分析，是很合适的。

橘樸更主要的用意，在于说明“通俗道教”流传广泛，对群众的思想影响很深。

至少可以这样说，鲁迅的谈话为橘樸的道教研究提供了实例，使其增色不少。而橘樸之所以一再提及，足见其重视程度。橘樸将鲁迅称之为“日本通”和当代第一流小说家。他说：

以妙笔向中国青年介绍日本思想和文学的北京大学教授周作人的名字，大概是许多读者都听到过的。其兄周树人也是一个不亚于弟弟的日本通。他虽然在教育部任官，但却以鲁迅为名，居当代第一流小说家的地位。最近正在积极地翻译厨川白村的遗著。

这既是向读者介绍鲁迅，也是对鲁迅的赞扬。在《道教和神话传说》中，对鲁迅的介绍和赞扬又增加了一句说：“并且是新思想运动有力的领导人。”书中还说鲁迅“已经作古”，可知第二次的介绍和赞扬是鲁迅逝世以后的事。据中野江汉为该书所写的跋中介绍，橘樸是在去世前一年，即1944年在病榻上委托中野江汉为他出版该书的。这表明，橘樸一直到逝世，并没有改变其对鲁迅的赞扬。众所周知，鲁迅是坚决反对日本军国主义的，是反对帝国主义侵略中国的民族英雄，也是反对官僚买办资产阶级、封建地主阶级及其走狗的英勇斗士。这点，橘樸当然是了解的。但他却始终景仰鲁迅，这除了说明鲁迅的伟

大影响之外，对于研究橘樸的思想也具有重要的启发意义。

## 六

大概是因为这次会见过于短暂，所以没有在鲁迅脑海中留下太深的印象。八年后，鲁迅在同增田涉谈到橘樸时，已不记得有见过面的事。增田涉在《鲁迅的印象》一书中写道：

鲁迅说从“橘樸”这个名字看来，不知道是中国人还是日本人，也许是中国人的笔名吧。内山完造先生就是日本人。“我以前不很知道这名字，好像只是模糊地见过，但从此之后，也就颇为注意了。”<sup>①</sup>

《鲁迅的印象》是增田涉二十多年后对自己师事鲁迅十个月期间的回忆。日本人内山完造先生也是鲁迅亲密的朋友。他 1913 年来上海，1917 年开设内山书店，1927 年开始认识鲁迅。

从增田涉和内山完造与鲁迅交往的时间表可以知道，鲁迅是 1931 年同增田涉谈起橘樸的。鲁迅谈到，自己 1927 年以后才从内山完造那里知道橘樸是日本人，从此加以注意。以前他只是模糊地见过这一名字而已。说明鲁迅已经忘记了曾同橘樸谈过话，而且曾把他的名字写到日记里的事。

这一事实，告诉我们，鲁迅从 1927 年以后开始重视橘樸发表的文字。值得橘樸骄傲的是，1931 年他从鲁迅那里获得了极高的评价。增田涉回忆说：

34 鲁迅对于日本的中国研究家，他称赞橘樸先生。他说，橘樸

---

① 钟敬文译本，湖南人民出版社。

先生比他自己更知道中国的事情。

一个外国人，比以解剖自己的祖国著称的鲁迅更知道中国的事情，还有什么比这一称赞更高的评价呢！

可是，橘樸却并不认为自己是研究中国的学者。他说：

我往往被支那学者误解，其实我始终是一个以支那社会为对象的评论家。我评论支那的动机不是出于好奇和求知欲，主要是出于政治目的，即探索建立日支两民族正确关系的理论和方法。<sup>①</sup>

辛亥革命以后，橘樸决心终生做一名采访中国问题的记者。学者也好，评论家也好，记者也好，总之，他以锲而不舍的精神对中国进行了四十年的深入研究。不管他的立场和动机如何，他的确称得上是一位中国研究家。

截至鲁迅 1931 年给予极高评价为止，橘樸曾巡游我国东北农村，调查了群众的社会、经济及生活状况，密切注视着孙中山和同盟会的革命进程，致力于研究通俗道教，专门研究中国军阀的财政基础，调查了各省的地租、盐税和封建集团，阅读了大量的中国古典小说，调查了民国政府的现行制度和财政机构，对五四运动进行了系统的评论，调查了山东军阀和山东省政治、经济等各方面情况，对军阀混战的政治局面进行了评论，会见过陈独秀、蔡元培、胡适、李大钊和辜鸿铭等人物，对康有为的大同说感兴趣，也和青帮首领徐煜会见，实地考察冯玉祥和韩复榘间的战争等等。事实表明，鲁迅从对中国现状研究的广度和深度出发，给予他的评价，是有根据的。当然，鲁迅的评价没有涉及政治立场、思想观点和动机。值得注意的是，鲁迅对橘

---

① 《职域奉公论序》，日本评论社 1942 年版。

樸的评价，比橘樸在日本国内成名要早五年。

（原载中国中日关系史研究会编《日本的中国移民》，第 322～333 页，三联书店 1987 年版）

## 吉冈义丰与道教研究及中日关系<sup>①</sup>

### —

日本学者以近代史学方法研究道教，已有整整九十年的历史了。九十年中，日本陆续涌现出一批杰出的道教学者。九年前，1979年7月30日逝世的文学博士吉冈义丰教授是其中的一位。他从1939年留学中国时起，一直从事道教研究，一共度过了四十个春秋。

吉冈义丰（よしおかよしとよ），1916年生，日本高知县长冈郡西丰永村人。原名小笠原利政，小学毕业后改姓吉冈，入大阪府下的富田林中学后，受度为僧，改法名为义丰。1934年中学毕业，进入东京真言宗智山派的智山专科学校预科。1936年升入本科，1939年毕业。同年夏，作为日本外务省文化事业部派遣的留学生来华，接受著名学者常盘大定博士的指导，研究中国道佛二教融合的情况。两年后又作为真言宗在外研究生和一些宗教研究所的研究人员，继续在华

---

① 1988年10月25—28日在北京召开了“中日关系史国际学术讨论会”，本文是作者参加大会时提交的论文。

研究道教。1946年归国后，担任大正大学副教授、教授。吉冈义丰先生著述宏富，主要著作有：《道教小志》、《道教实况》、《白云观的道教》、《华北宗教结社运动的现状》、《道教的研究》、《道教经典史论》、《道教与佛教》、《追求长生》和《现代中国诸宗教——民众宗教系谱》等。

日本学术界对吉冈义丰先生的学术成就给予了极高的评价。酒井忠夫先生称赞《道教的研究》一书“是划时代的著作，为战前战后道教学的发展树立了一座里程碑”<sup>①</sup>。道端良秀先生赞扬《道教经典史论》一书“为道教研究奠定了基础”<sup>②</sup>。福井康顺先生赞许《道教实况》、《白云观的道教》、《道教的研究》和《道教经典史论》等书“都是划时代的著作”，“《道教经典史论》为道教学的现状打下了一个划时代的休止符”<sup>③</sup>。《道教与佛教》三大册相继问世后，吉冈义丰先生的声誉更为隆盛，一些日本学者称吉冈义丰的研究为“吉冈道教学”，称他为“道教学者中的学者”。

国际道教学界对吉冈义丰先生的学术贡献也给予了充分的肯定。1979年9月在瑞士苏黎世召开了第三届国际道教研究会议，其时吉冈义丰先生刚刚逝世一个多月。在开幕式上，大会为吉冈义丰先生举行了追悼仪式，致了悼词。大会期间，举行了座谈吉冈义丰先生道教研究成就的特别会议，由我国学者陈国符教授担任会议主席，各国学者纷纷致词。

---

① 酒井忠夫《吉冈义丰氏著〈道教的研究〉》，《东方宗教》第2号，第96页。

② 道端良秀《吉冈义丰氏著〈道教经典史论〉》，《东方宗教》第11号，第83页。

③ 福井康顺《道教经典史论》跋，道教刊行会1955年版，第483页。



## 二

吉冈义丰先生在道教研究中取得世人瞩目的辉煌成就，当然得益于许多有利的客观原因，但更重要的是主观条件。宫川尚志先生对吉冈义丰先生的主观条件作了生动而精辟的概括：

他将圣职者真言宗智山派传灯大阿闍梨的宗教热情，客观的学术研究，和对邻邦中国亿万民众的敬爱之情，融于炼丹鼎炉之中，在世界道教研究史上创建了永放光辉的业绩。<sup>①</sup>

所谓“圣职者真言宗智山派传灯大阿闍梨的宗教热情”，大概是指献身精神。

在华留学和研究期间，吉冈义丰先生对我国的宗教遗迹进行了广泛的实地考察。他一贯认为，如果脱离了现实的道教，道教研究就成为非道教的了。当时，他不仅拜谒了北平（今北京）城内外著名的白云观、东岳庙、蟠桃宫、雍和宫和西山卧佛寺等梵刹琳宫，而且寻访了游人罕至的太阳宫、夕照寺、二郎庙、九天宫及南郊已废弃的南顶娘娘庙等庙堂神宇，并远赴河北、山东、山西、河南等地叩佛问道，足迹几乎踏遍整个华北地区。当时的交通、食宿及工作条件，当然远远不能与今日相比。但是，吉冈义丰先生不辞辛苦，勤奋工作。那里，泽田瑞穗先生曾同吉冈义丰先生结伴为伍。他回忆当时一起徒步攀登泰山疲惫不堪、紧张危险的情景时，仍不由地盛赞吉冈义丰先生“旺盛的探求心和不屈的斗志”<sup>②</sup>。

在华期间，吉冈义丰先生经常访问白云观。有时在白云观小住，

① 《吉冈博士的道教研究》，《东方宗教》第54号，第87～88页。

② 同上，第83页。

穿上道袍，亲自体验道士的生活。《白云观的道教》就是在这基础上写成的。在此之前，1931年，日本学者小柳司气太先生曾参观白云观十六七次，逗留北京五十余日，归国后写成《白云观志》。吉冈义丰先生可说是步小柳司气太先生的后尘。但身着道袍，住在观中，在方法上却又比小柳司气太先生深入一步，开日后美国学者萨梭（Michael Releigh Saso）先生和法国学者施伯尔（Kristofer Marinus Schipper）先生为了道教研究而正式投师当道士的先河。吉冈义丰先生于1970年在《追求长生》这部书中回忆了他在白云观的生活<sup>①</sup>。他说：

晚上九点钟敲钟板，可以宽袍休息，一天的紧张总算过去了。道士们在庙周围和近郊区散散步走走。有时我邀安监院和我一起散步，人们看见他低声说：“白云观老道。”可是他们却惊愕不解地瞧着他身旁的小个子——穿着道袍，戴着眼镜，不是修发盘髻而是秃顶！<sup>②</sup>

这个小个子就是吉冈义丰先生。作为一位佛教徒，一位学者，为了研究道教而穿上道袍，这是非常勇敢的行为。

吉冈义丰先生花费了巨大的心血整理道教经典。在《道教经典史论》一书中，吉冈义丰先生除全面叙述了《道藏》编纂史外，重点考证、分析了六朝图讖道经《太上洞渊神咒经》、北周道书《无上秘要》和隋唐道经《三洞奉道科诫仪范》。在第三编《古道经目录》中，他

---

<sup>①</sup> 吉冈义丰《追求长生》，淡交社1970年版。回忆白云观生活的内容，又被译成英文，名为《道观生活》（“Taoist Monastic life”），收入美国霍尔姆斯·韦尔奇（Holmes Welch）和法国安娜·赛德尔（Anna Seidel）合编论文集《道教面面观》（“Facets of Taoism” 耶鲁大学，1979年）中。中国余仲瑛将英文《道观生活》译成中文，名为《道士的生活》，刊登在《道协会刊》第11期上。

<sup>②</sup> 余仲瑛译《道士的生活》，《道协会刊》第11期，第60页。

将《抱朴子内篇》20卷、《真诰》20卷、《登真隐诀》3卷、《上清三真旨要玉诀》1卷、《周氏冥通记》4卷、《无上秘要》100卷、《三洞珠囊》10卷、《上清道类事相》4卷、《道教义枢》10卷、《一切道经音义妙门由起》1卷、《道门经法相承次序》3卷、《要修科仪戒律钞》16卷、法琳《辩正论》（《大正藏》第52册）、佛教资料（《大正藏》史传部中）和《云笈七签》122卷等道经佛典中引用的书目（主要是道经书目）一一列出，注明所在卷、页数，为其他人考证和引用提供了极大便利。在《道教与佛教》、《道教的研究》等著作中，也考证和分析了大量《道藏》中经典、敦煌道经、善书和宝卷等。

道经不仅数目庞大，而且大多数不标明写作年代和作者，常使学者不敢使用，面对书山却资料“贫乏”。在吉冈义丰先生之前，只有明代白云霁和李杰各自的《道藏目录详注》、清《四库全书总目提要》、民国初期刘师培的《读道藏记》，以及日本的小柳司气太先生和常盘大定先生等少数著作和学者对《道藏》作过初步研究。全面而系统地对《道藏》进行研究的学者，首推我国陈国符教授，他于1949年出版了《道藏源流考》。吉冈义丰先生可说是继陈国符先生之后的第二人。在善书和宝卷的研究方面，吉冈义丰先生也属于屈指可数的先驱者之列。所以有些日本学者称赞他从事的是“开拓性工作”，“倾注了全部睿智和精力”。

宫川尚志先生所谓的“客观的学术研究”，大概是指严谨的治学态度和坚持真理的精神。吉冈义丰先生经常在经典考证方面，或坚持己见，与同行争论；或勇于抛弃成说，择善而从。这些均属于“客观的学术研究”。我觉得，还有两点也是很突出的。

第一点是不存佛道门户之见。在中国历史上，佛道二教既互相融合又互相斗争，一些和尚、道士互相贬低对方，标榜自己，往往不顾事实。吉冈义丰先生是一位虔诚的佛教徒，但他在学术研究中并不主

观地扬此抑彼，而持客观公正的态度。比如，传说西晋惠帝时道士王浮为同沙门帛远抗争，著《老子化胡经》，从而王浮历来受到佛教一些人的责难。吉冈义丰先生考察了东汉以来的佛道关系，认为这种传说只是佛教方面的一面之词，没有反映历史真相，因而他说：“王浮蒙受佛教方面的诽谤，值得同情。”<sup>①</sup> 我国汤用彤先生在《汉魏两晋南北朝佛教史》中提出，道教《太平经》的“守一”是在佛教禅法的影响下形成的。吉冈义丰先生在《道教与佛教第二》中详细论述了《太平经》与佛教的关系。在《道教与佛教第三》中对汤用彤先生的看法表示异议，认为“‘守一’一词原出于道教的养生思想”<sup>②</sup>。吉冈义丰先生的这两个学术观点，当然同样只是一家之言，决非定论，但从中可以看出他已超越了宗教派别，力图揭示事物的本来面目。

第二点是采取“论从史出”的方法，尊重史实。今天，道教曾对日本文化产生深远影响的观点在日本已不再是极少数学者的微弱声音。但在一二十年前，否认这种观点的学者还占据着日本学术界的主导地位。1956年，窪德忠先生在新作《庚申信仰》中，指出日本流行的庚申信仰来自中国道教，认为道教信仰和思想传入日本。吉冈义丰先生清醒地知道日本当时的学术界有很多人不同意这种观点。翌年，他为该书写了书评，开宗明义第一句话即充分肯定作者的看法，说：“应当研究日本传统文化是以什么形式吸收道教乃至道教式的思想和信仰的。”<sup>③</sup> 1959年，他指出佛、道教组成了中国人的宗教，这种宗教思想“不久即传入日本，成为日本人创立宗教的支柱。想到这一点时我们应当明白，决不能将道佛二教的关系缩小为仅仅是中国的

---

① 吉冈义丰《道教与佛教第一》，国书刊行会1980年2版，第55页。

② 吉冈义丰《道教与佛教第三》，国书刊行会1976年版，第310页。

③ 吉冈义丰《窪德忠氏著〈庚申信仰〉》，《东方宗教》第12号，第76页。

问题”<sup>①</sup>。1967年，吉冈义丰先生发表论文《青面金刚和庚申信仰——道教文化传入日本的一点考察》，亲自研究日本传统文化吸收道教信仰的形式<sup>②</sup>。吉冈义丰先生在他的其他著作中，也有不少地方顺便为道教传入日本的观点提出证据。他尊重史实，不畏惧站在少数派一边。

吉冈义丰先生被人们誉为“真挚的学者”，是当之无愧的。

### 三

宫川尚志先生所说的“对邻邦中国亿万民众的敬爱之情”，大概具体体现在吉冈义丰先生对道教和道教研究事业的热爱。

《追求长生》一书中对白云观生活的回忆，生动地反映了吉冈义丰先生对道教的热爱。他赞美道装，认为“道士的装束看起来真有离尘脱俗、飘飘欲仙之感”<sup>③</sup>。他留恋自己穿过的道袍，说：“我非常喜欢我住在白云观时穿的那件道袍，可是我难过地扔掉了，因为可能会引起检查站的怀疑。”<sup>④</sup>他赞美白云观，说：“如果没有白云观的原版《道藏》，要研究道教经书简直是不可能的，这是白云观保持稀罕的道教传统之实例。光这一点就可以证明白云观是道教的文化宝库。”<sup>⑤</sup>他钦佩知客李崇一道士，说：“他本来可以享受安稳舒适的生活，但却放弃了自己的地位职务，甘愿过游方道士的艰苦生活，使我很感动。全真教的精神没有死！”<sup>⑥</sup>他怀念接待过他的监院安世霖道士，

① 吉冈义丰《道教与佛教第一》序，国书刊行会1980年2版，序第1页。

② 见吉冈义丰、苏远鸣（Michel soymie）编《道教研究二》，昭森社，1966年。

③ 余仲珏译《道士的生活》，《道协会刊》第11期，第54页。

④ 同上，第62页。

⑤ 同上，第61页。

⑥ 同上，第58页。

当在日本听说安世霖暴亡时，“又惊骇又难过”<sup>①</sup>。他善意地维护道士的形象，回忆说：“他们表示想多学些日语，我告诉他们不要学，因为他们讲的日语听起来很滑稽，也不合身份。”<sup>②</sup>

吉冈义丰先生在著作中多次动情地颂扬道教。他歌颂著名道士丘处机说：

750 多年前，在元朝入主中国本土前夕的险恶政治形势下，丘长春真人不顾高龄，勇敢地往返跋涉万里不毛沙漠之地，会见西征中的太祖成吉思汗，从战火的痛苦之中拯救了华北民众。这件事详细记载于《长春真人西游记》中。他是民众的救世主，在中国历史上恐怕再找不出第二个像他那样杰出的道士。<sup>③</sup>

1946 年吉冈义丰先生归国后，由于中日两国长期的不正常关系，他没能很快重访中国。他不满于这种状况，感叹说：“日本道教学会不了解中国道教的现状，是令人非常懊恼的。”<sup>④</sup> 他在一衣带水的彼岸注视着新中国的道教。有时他在报纸杂志上读到北京、沈阳、广州等地道教活动的消息。但他认为：“这仅能证实道士没有消失，对于本来就没有力量的这些道士不能抱什么特别的期待和好奇，宁可把注意力转向民众道教。”<sup>⑤</sup> 这表明，由于长期的隔阂，他对中国道教的现状很不了解。

中日恢复邦交后，吉冈义丰先生终于在 1975 年得以重访北京。他早晨 4 点半钟左右起床，急切地去寻找过去逛惯的白云观。但花了一个半小时，在理应是白云观的地方，却没有找到，懊丧而归。后来

---

① 余仲珏译《道士的生活》，《道协会刊》第 11 期，第 62 页。

② 同上，第 62 页。

③ 吉冈义丰《道教与佛教第三》跋，国书刊行会 1976 年版，第 382 页。

④ 吉冈义丰《新中国的道教》，《东方宗教》第 11 期，第 22 页。

⑤ 同上。

他拜访了赵朴初先生，知道白云观还存在，表示下一次访华还要去寻白云观<sup>①</sup>。实际情况是，当时白云观的规模已大大缩小了，既无道士，也没有开放。吉冈义丰先生感受到登峰造极的极左政策对宗教的野蛮摧残。他激愤地说：

他（丘处机）的遗迹没无闻，似被巨大的社会变革所埋没。民众进行的革命，不应当埋没民众的救济主而自相矛盾……中国如果能从今天的观点对道教多少给予关心，有若干名专门研究者的话，现在白云观或许会像是佛教遗迹那样受到保护。而且，道教是中国的民族宗教，说起来是中国悠久历史中民族实际面貌的忠实映像。如果认为这一映像丑恶，就简单地将之毁弃，那是找不到根治民族病源的正确疗法的！<sup>②</sup>

1977年，吉冈义丰先生再次慷慨陈词：

过去道教的宗教形式在中国大陆似乎受到迫害。但是，即使否定了道教过去的形式——道士、道观、神像和经典，道教的精神是消灭不了的。道教精神与中国人在一起。<sup>③</sup>

这里谴责的也是“十年浩劫”时期的倒行逆施。上述两段话言词激烈，似乎有些不受听，但基本精神是正确的。它表现出吉冈义丰先生不仅对道教感情至深，而且对我国政府和人民也是善意的。

吉冈义丰先生是以学者的身份热爱道教的。也就是说，他热爱道教研究。时至今日，无论是在日本还是在中国，仍有不少人对道教和道教研究持轻视态度。他们把道教贬低为巫术，对道教研究也敬而远

① 见石井昌子《道教之神》，《道教第一》第148页，平河出版社1983年版。

② 吉冈义丰《道教与佛教第三》跋，国书刊行会1976年版，第382页。

③ 《道教的基础性问题》，《东方宗教》第52期，第42页。

之。有的人虽然研究道教，但正如宫川尚志先生指出那样：“是出于好奇心，内心多少隐藏着轻视的心情。因此，他们认为这种研究本身是轻松的。”<sup>①</sup> 京都一位硕学曾说：“《道藏》必须有人研究，但一读《道藏》，就会变成傻瓜。”<sup>②</sup> 但吉冈义丰先生却早在 1939 年就立志研究道教，并在后来坚定地说：“我不以是一个道教研究者为耻。”<sup>③</sup>

吉冈义丰先生的决心可说是至死不移。在逝世前两年的一次座谈会上，他畅谈了日本道教研究的今后计划，壮心不已。他建议要研究神道教、密教和道教的关系。他提到要编纂道教经典综合目录和道教文献目录。他呼吁在日本建立道教研究所，设想在研究所的一角建道观，道观兼作道教博物馆用。他放眼未来，提出要研究道教的将来。他迫切地希望组建道教史迹调查队赴中国考察，列举了终南山、青城山、泰山、茅山、嵩山以及其他许多地方作为考察点。在另外的场合，吉冈义丰先生甚至还谈道，要率团将道教回输到中国来<sup>④</sup>。

可以看出，吉冈义丰先生热爱道教和道教研究，是出于对中国传统文化的热爱。他说：“道教是封建时代中国人二千年间宗教经验的结晶。”<sup>⑤</sup> 他想通过道教研究，去了解中国人的宗教。他说：

道教和佛教间的相互斗争和融合，在将近二千年的时期里，组成了中国人的宗教……无论仅仅从道教，还是仅仅从佛教去考察中国人的宗教，企图得到非常圆满的结果，都是困难的……至少，为了清楚地了解中国佛教的实际面貌，在今后的研究中，不考虑道教是不行的。<sup>⑥</sup>

---

① 《吉冈博士的道教研究》，《东方宗教》第 54 号，第 87 页。

② 同上。

③ 同上，第 88 页。

④ 木全德雄评《吉冈博士还历纪念道教研究论集》，《东方宗教》第 51 号，第 63 页。

⑤ 《道教的基础性研究》，《东方宗教》第 52 号，第 42 页。

⑥ 吉冈义丰《道教与佛教第一》序图书刊行会，1980 年 2 版，序 1~2 页。



吉冈义丰先生想通过道教研究去了解整个中国。他称道教为容纳中国之器，将之比作日本神道。他说：

用一句话来形容中国，那就是地大物博。确实是大国。能够原封不动地容纳地大物博的中国的器，是道教。这个器兼备物质和精神两方面。当然还没有定型。中国的特色，实际上指的就是这个漠然无情的容器道教。恰如原封不动的容纳日本的器是神道，即惟神之道，日本的特色具有种种形态，均表现出神道的要素。道教容纳中国，与神道容纳日本，如出一辙……道教是中国的容器。<sup>①</sup>

道教是中国之器这个比喻当然尚可商榷，但道教是中国传统文化的重要组成部分之一，是对中国古代下层民众的精神生活影响最深的宗教，这的确为事实。试图绕过道教去研究中国传统文化和古代社会，是难以得出精确而完整的结论的。吉冈义丰先生强调的正是这一点。

吉冈义丰先生特别重视对民众道教的研究，考证和分析了大量的宝卷、善书、民间信仰和秘密会社，并热心地为窪德忠先生的《庚申信仰》、酒井忠夫先生的《中国善书研究》、泽田瑞穗的《宝卷研究》和泷泽俊亮的《中国的思想和民俗》等著作写书评（分别见于《东方宗教》第12、16、22、26号），其目的在于深刻地了解中国民众。

吉冈义丰先生对道教非常推崇，把一生献给了道教研究事业。我们从中感受到的不仅是一位真挚的学者对专业的热爱，也是一位日本学者对中国文化、对中国的痴情。

---

① 吉冈义丰《道教经典史论·序》，道教刊行会1955年版，序第1页。

## 四

吉冈义丰先生对道教和道教研究产生感情，自有我们不知道的一个人、家庭和社会原因起作用。但我们可以知道，在诸多因素中，有一个重要因素对吉冈义丰先生的感情持续不断地起着潜移默化的作用，这就是道教本身。

吉冈义丰先生在华七年，调查了大量道教遗迹，研究了大量道教经典，接触了众多的道士和普通群众。道教遗迹巨大的文物和美学价值，道教教义中优秀的部分，中国人民苦难的生活和优良品质，不会不对年轻的吉冈义丰先生的思想产生影响。比如，在白云观时，道教回归自然、与道合体的思想使吉冈义丰先生深受感动，使他体会到道观里的价值观和外面的正相反。他诉说道：

人如果能拥抱无穷的自然，溶化在其中，比较起来，就很高明。这样的话人们就不会徒劳地去违反生活，无聊地去发动战争。如果一个人的呼吸能与自然和谐一致，就会和自然界的生命之流合为一体。白云观道士的生活极好地体现了这种与自然的合一。我深切地意识到自己的身心没有和自然合一，在自然之外；一种空虚、卑微和悲哀的感觉袭上了我的心头，于是我吹熄了灯。<sup>①</sup>

吉冈义丰先生在华七年，正是日本帝国主义侵华时期。他是被当时推行侵略政策的日本政府的外务省派遣来华学习的。他对华北道教遗迹的调查工作和研究工作，毫无疑问是受到侵华日军的保护的。而

---

① 余仲瑛译《道士的生活》，《道协会刊》第11期，第58页。

且，他的调查和研究工作，也会被日本政府和侵华部队利用，纳入对我国进行社会情况调查的总体中去。他的一些著作就是由侵华部队出版的。如《道教小志》于1940年由多田部队出版，卷首印着这样的话：“本书委托本部队宣抚班的外务省留学生吉冈义丰氏编纂，是合适的参考资料，允许付印。”至少可以这样说，日本帝国主义的侵华战争客观上帮助了吉冈先生的道教研究工作，他的道教研究工作当时在客观上也服务于日本帝国主义的侵华战争。

但是，这只是事物的一个方面。我们还必须看到，吉冈义丰先生具有“圣职者真言宗智山派传灯大阿闍梨的宗教热情”，具有“客观的学术研究”的态度，是一位有感情的严肃认真的学者。他尊重事实，善于思考，能够通过深入的学术研究，了解道教文化的精华和糟粕，同情创造这种文化的人民所遭受的苦难，钦佩他们的智慧和坚韧不拔的精神。他的思想感情同军国主义分子背道而驰，是完全可能的。如果说他“对邻邦中国亿万民众的敬爱之情”，是在这七年中奠定的牢固基础，大概不错。

1946年吉冈义丰先生被遣返回国时，他“花了很大心血收集的笔记、文件、手稿全部不能带走”，原因是中国政府不允许<sup>①</sup>。他心爱的道袍就是这个时候被迫扔掉的。这种不愉快的事情是日本帝国主义造成的。中国政府是没有过错的。

吉冈义丰先生回国后，由于中日关系长期处于不正常状态，给日本学者的道教研究造成了一定的困难。吉冈义丰先生长期不能重访中国大陆，不能继续考察道教遗迹，了解中国道教现状，同中国学者交流学术。他除了陈国符教授之外，“不认识现在的中国道教学者”<sup>②</sup>。

① 余仲珏译《道士的生活》，《道协会刊》第11期，第62页。

② 吉冈义丰《道教与佛教第三》跋，国书刊行会1976年版，第382页。

这使他非常焦急。

中日恢复邦交后，吉冈义丰先生得以重访中国。可惜当时我国的政治局面很不理想。不久，中国上空的乌云终于被驱散了，道教逐步恢复了生机，我国的道教研究开始了崭新的阶段，中国道教学者们期待着吉冈义丰先生再次访华，同他切磋学问。遗憾的是，他不幸过早地谢世了。如若天假吉冈义丰先生以寿命，他再次来到中国，肯定会兴奋地看到修葺一新的白云观一切布置照旧，肯定会同中国道教协会德高望重的老道长和年轻有为的新道士欢聚一堂，肯定会结识从事道教研究的许多中国新朋友。

可以告慰吉冈义丰先生的是，中日恢复邦交，特别是1978年之后，来我国访问、考察的日本道教学者逐年增多，中日两国道教学者进行了频繁的学术交流。他们实现了吉冈义丰先生的遗愿。比如，1982年10月24日至11月11日，以关西大学教授福永光司先生为团长的日本道教遗迹参观团一行九人，应邀访问我国，对北京的白云观、西安的楼观台和草堂寺、武昌的长春观、庐山的简寂观（遗迹）和东林寺、南京的栖霞寺和苏州的玄妙观等道观佛寺进行了比较详细的考察<sup>①</sup>。吉冈义丰先生提出的日本道教研究的今后设想，也正在由日本道教学者们将之变为现实，并有很大发展。比如，1983年日本岩手大学副教授砂山稔先生在北京完成了进修研究中国道教的计划<sup>②</sup>。日本道教学者到中国来进修，这是吉冈义丰先生生前设想中没有提到的。事实表明，中日友好为日本学者研究中国道教提供了更有利的条件。日本学者对中国道教的研究，增进了日本人民对中国人民

---

① 解、杨《日本道教遗迹参观团访华》，《世界宗教研究》1983年第2期，第152页。

② 即青《日本学者砂山稔、中条道昭在华完成进修研究计划》，《世界宗教研究》1984年第1期，第152页。

的了解。瞻望前景，中日两国道教学者必将在道教研究中取得更大成绩。吉冈义丰先生如果死后有知，将会含笑天国。

（原载《中国道教》1989年第3期，第24~29页）

## 安徽萧县瑞云寺史料辑录与冬岭和尚

1986年5月10日，我同安徽省的几位人士一起，参观、访问了隐于萧县皇藏峪茂林深处的瑞云寺。皇藏峪位于县城东南方的大山之中，距县城45华里。皇藏峪内长满黄桑树，故原名黄桑峪。传说刘邦反秦时，有一次被敌军追赶，曾躲藏在峪中，得以逃脱，后来做了皇帝汉高祖。因为皇帝在这里躲藏过，黄桑峪遂改名皇藏峪。皇藏峪为当地名胜，星期天常有徐州市民前来游玩，以年轻人居多。

瑞云寺坐落在皇藏峪尽头的山台之上，有人说该寺创建于北宋端拱二年（989）。瑞云寺盛时规模宏大，现狭小简陋，颇为苍凉。

一位住寺的年轻僧人向我们介绍瑞云寺的殿堂和收藏，并拿出一册自己装订的复印本给我看，告诉我这是寺中保存的冬岭和尚辑录的《瑞云寺建始碑文名人游记诗 历代和尚略历》手抄本（以下简称“辑录”）的复印件。“辑录”所录皆为清初以来碑刻及名人游记吟咏，并附有冬岭和尚自己撰写的两篇资料 and 一篇信稿，内容皆与瑞云寺及皇藏峪有关。感谢这位法师将复印件慷慨相赠。携带回京，未及细

考，谨略作介绍和评述，以彰冬岭和尚辑录之功。

“辑录”封面左上角墨书“瑞云寺建始碑文名人游记诗历代和尚略历”，正中书“冬岭抄录”四字。正文凡 63 面，皆为毛笔墨书蝇头小楷。册末录七绝诗一首，标明撰于 1963 年，为全册所有作品中创作时间最晚的一篇。另外，萧县有关部门存有冬岭介绍“辑录”经过的一封信，书于“辑录”告成后不久，时在 1963 年 12 月。“辑录”成册于 1963 年盖无疑。

日寇侵华战争和十年浩劫，使瑞云寺的碑刻、图书等蒙受了灾难性的损失。“辑录”的存世，大有助于上述资料的补亡拾佚、校残填阙。所录作品大致可分为五类，即碑记、小传、赞、游记和吟咏。

第一类，碑记，凡六通。

其一，缺题（以下简称《榴枚卜碑记》）。原碑现存，碑面遭破坏。落款曰：“乾隆十七年岁次壬申冬彭城后学山人榴枚卜不无有所考据云尔。”碑文盛赞皇藏峪雄奇风光和大樗和尚杰出才气，谓二者“相得益彰，是可传也”。

其二，《皇藏峪瑞云寺创建藏经阁碑》（以下简称《藏经阁碑》）。原碑现存，碑面遭破坏。落款曰：“古洙后学两呼园主人高鍈，东徐后学半阙山人崔可全，瑞云寺杜多微空普元即智朗和尚。”“辑录”漏录落款时间。据原碑校补，似是“大清乾隆五十岁次庚□春”。按乾隆五十年岁次乙巳，乾隆五十五年岁次庚戌，二者当有一是。

其三，《大夫石记碑》。原碑现存，碑面遭破坏。落款曰：“乾隆十有四年岁在大荒落之仲冬十日徐州云龙山放鹤山人张彦廷拜书。”碑文记大樗和尚所得镇山名石。

其四，《皇藏峪瑞云寺田地山场碑记》。原碑现存。“辑录”漏录落款。据原碑校补，知是“皇清雍正七年春月吉旦嗣法门人宗果勒石”。

其五，《重建方丈碑》。原碑未见。落款曰：“雍正十一年宗果立即大樗和尚。”

其六，《冬岭纪念碑》。原碑现存，碑面遭破坏。落款曰：“陈履廷撰文，武宜权书丹。”“辑录”漏录落款时间。据原碑校补，知是“中华民国岁次戊辰桂月上浣穀旦。”

第二类，小传，凡三篇。皆无题无款识。疑录自碑刻，但未见原碑，难以确定。三篇分别是松柏律师、药屋律师和大樗律师小传。

第三类，赞，凡十六首。皆题为《某某和尚赞》，无款识，不知录自何处。被赞者共十五位，除最末一位冬岭赞二首外，余皆一人一首。

第四类，游记，凡二篇。

其一，冯煦撰《游黄桑峪记》。不知是否录自碑刻。冯煦，清代词人，字梦华。号蒿庵，江苏金坛人。光绪进士，官至安徽巡抚。《清史稿》卷四五五有传。编著《建康同游记》、《金陵记游》、《增广笺注简斋诗集校勘记》、《蒙香室赋录》、《蒿庵词》、《宋六十家词选（辑）》和《蒿庵论词》等。该文收录于《晨风阁丛书》第一集和《古今游记丛钞》。

其二，韩志正撰《癸丑再游皇藏峪记》。不知是否录自碑刻。据该文可知，韩志正，民国时人，撰此文时任职于江苏省立第七师范学校。

第五类，名人吟咏凡 95 首。释大樗作《咏牡丹》、郭廷谕作《双顶晴云》和崔可泉作《六和名泉即拔剑泉》等三首，原诗碑尚存，碑面遭破坏。其余为陈衣韩、韩志正、孟明川、陈春桥、冠群、陈少甫、张揖堂、单华轩、汪良选、汪德鹏、钱大昕、朱芳园、汪持斋、高铨等人所撰，不知是否尚有录自碑刻者。

冬岭作品凡三篇：



其一，《萧县皇藏峪瑞云寺名胜古迹历代高僧住持经过》（以下简称《经过》）。

其二，《度愚和尚传略》。尚附有松柏等 13 位住持简介。

其三，冬岭致现代佛学社的信。

## 二

关于瑞云寺始建年代，方志有唐代建和元代建两种说法。嘉庆十九年重修《萧县志》卷七曰：“皇藏寺即瑞云寺。《通志》：‘在萧县东南七十里黄桑峪，唐时建。’案《府志》云：‘元至正间建。’”《同治徐州府志》卷十八记载同。“辑录”载有第三种说法。《藏经阁碑》曰：“至梁朝大同年间始有寺，名曰望云寺。”《藏经阁碑》尚记载瑞云寺命名之由和宋以后兴衰。文曰：

宋太宗端拱二年（建）开宝寺于京师，宝藏佛舍利，于是天下佛寺聿然一新。因汉高藏匿，上有云气，时人名曰瑞云寺，额曰萧国福地。元明以来，几遭兵燹，或存什一于千百。至清顺治八年，度愚和尚中兴于此。

《藏经阁碑》记载度愚、松柏、药屋、大樗和智朗五位方丈依次卓锡瑞云寺，《经过》又续补达如、参三、元掌、慈济、永和、灵杲、一诚、树萱、宏道和冬岭十位方丈先后继席皇藏峪之大致承绪，起自清初，终于民初。据《田地山场碑记》，度愚和尚于康熙三十六年“幸然坐脱”后，道生和尚继任。他为瑞云寺购置黑龙潭地五十亩，后到淮城文思寺不归，使瑞云寺方丈乏席，直至四十一年松柏和尚自宝华山来。也许是不辞而别之故，《藏经阁碑》、《经过》和赞，皆不载道生。

在历代住持中，有几位很有特色。

据《度愚和尚传》，度愚，萧县车牛返人，俗姓杜。姑母为尼僧，鼓励度愚自幼钻研佛经。度愚先后求学于南京宝华山、浙江天台山、镇江金山寺和扬州高旻寺，“律、教、禅、密、净，彻底贯通”。顺治八年，度愚前往瑞云寺，艰苦创业，开十方丛林，春冬依律传戒，凡四十余年经营，号称“中兴”。度愚方丈，学贯禅教律净，瑞云中兴，当与此不无关系。

嘉庆十九年重修《萧县志》卷十三载：“国朝大樗，浙江人，曾举孝廉。晚弃儒服，祝发于萧县黄桑峪。”县志不载大樗俗名及籍贯。“辑录”中大樗律师小传曰：

讳如果，长邑马氏子。

小传记载，大樗似是自幼出家。文曰：

幼失依怙，五岁乞大慈珞和尚剃度。十五岁精儒业，十六岁习内典。年二十，慈珞和尚脱去，始志游历。二十三，登千华戒坛。

其后，参济和尚于维扬，得一贯不二之旨。复上宝华，博综顿渐律仪。嗣又遍访浙诸名宿，缚茆于东天目山分经台下，雍正戊申蒙召到瑞云寺。

《萧县志》曰：“名士皆与之游。”大樗颇有才气。《榴枚卜碑记》曰：

寺中大和尚号曰大樗，天资高迈，胸怀洞彻，通儒术，能书善诗，或抱用世之才而隐于儒者也。

碑记又载其退席后：

独往寺外涧北，结山房五楹，名曰悚窝，前蒔花数百本，绕

屋修竹数万竿，焚香默坐，消遣世虑，或吟诗一章，或临帖数行，以自娱乐，而头雪颜童，双目犹自炯炯。

“辑录”中有《黄桑峪八景诗序》一篇，说大樗和尚有《咏八景诗》，他曾向作序者索和。序作者评价大樗的诗“清彻俊逸，饶有山林远韵”。大樗《咏八景诗》未见，有《咏牡丹》诗云：

竹埵虚间无□□，□□□□庆花王。枝枝续艳瑶璿暖，叶叶流芳锦□凉。善法堂前呈春色，悚窝石畔喷天香。神交远寄阳春调，愧拟相酬一句忘。

如此能诗，无怪乎文人与之游。

《藏经阁碑》记载瑞云寺曾有刘维吉《赠樗师序》，“辑录”中未见。《经过》说：

（大樗）写成《峪中八景诗》，得文人纪晓岚、汪大绅等好多的闻人咏和，题的诗句惜已散失不全。

关于此事，冬岭向萧县有关部门写的材料说得较详。他说：

清朝乾隆年间，文风很胜。瑞云寺大樗和尚在退院时题咏皇藏峪的《八景诗》，经庄里任姓某在北京坐（作）官，把大樗和尚的八景诗代（带）到北京交于文学家，是敕命修过《四库全书》的纪晓岚、汪大绅等。阅看毕，说是大樗和尚的诗，是有唐人的风韵，烘（轰）动一时。由任某招待，伴同好事的文人，来到皇藏峪访大樗和尚，住在寺东竹园内悚窝山房，咏和很多的诗句。寺内的方丈都不知勒石保存，印在庄里任姓家谱上。经友人陈履廷先生抄录油印百多本，予修山志。不料山图并及传代的古物墨宝，日寇祸中国时劫掠一空，所有保存的宝贵文物古董，完全的无存。冬岭有暇搜寻的残本，大樗和尚、纪晓岚的诗撕了

去。残余的经冬岭抄录成本，令人多么浩叹。

纪晓岚（纪昀），乾隆进士，著名乾嘉学者，任《四库全书》总纂。著述宏富，为一代学宗。《清史稿》卷三二六和《清史列传》卷二八有传。存世著述有《阅微草堂笔记》、《审定风雅遗音》、《馆课存稿》、《乌鲁木齐杂诗》等二十余种。汪大绅（汪缙），吴县人，乾隆贡生，曾主建阳书院，自称讲学不朱不王，著书不孟不庄，吟诗不宋不唐，为人不猥不狂，处世不圆不方，学无墙壁，行无辙迹。《清史列传》卷七二有传。有《汪子遗书》存世。如若纪昀、汪缙等果真联袂专程赴瑞云寺访大樗，并咏和唱酬，实为释门和文坛的一件佳话。可惜三人之诗未见。但愿陈履廷油印本尚有孑遗散在民间。任姓为萧县大族，据说任姓家谱已毁于“十年浩劫”，但或有任姓子弟自家谱转录者，亦未可知。

“辑录”中录有休宁汪良选（石漂）、临川汪德鹏（云谷）、嘉定钱大昕（辛楣）、钱塘朱芳源（春圃）、持斋汪天子等人关于《峪中八景》的和诗，这些人都是同纪晓岚等结伴而游者。其中钱大昕，字晓征，号辛楣，又号竹汀，乾隆进士，著名乾嘉学者，先后主钟山、娄东、紫阳诸书院。辞章之学被称为“吴中七子”之冠，通晓经史文义、音韵、训诂，历代典章制度、官职、氏族、地理、金石、辽金国语，以及中西历算之法。《清史稿》卷四八七和《清史列传》卷六八有传。著述宏富，有《潜研堂文集》、《潜研堂诗续集》、《廿二史考异》、《唐石经考异》等数十种存世。兹将“辑录”中钱氏和诗移录如下：

《皇藏古洞》：祖龙东下令皇皇，亭长何能避宪章？词曲应临云五色，大风歌处自矜狂。

《六和灵泉》：灵源泚泚注微波，一滴曹溪讵足多。谁案茶经

煎活水，雨前新茗试清和。

《钵池新涨》：寺北何年凿小池，四围竹树悉毓滋。给孤园钵应相似，绿涨莲花欲放时。

《峭壁孤悬》：灵气疑从鹫岭飞，不因韞玉亦生辉。青螺十丈凌云汉，只有闲云去复归。

《飞阁贮经》：西竺传来贝叶经，旃檀供养自然馨。秋山寂寂湘帘下，谁听松风语阁铃。

《悚窝毓秀》：岩际依稀见悚窝，樗公说法此娑婆。五灯慧业何人嗣，花雨时时洒涧阿。

《翠竹干霄》：丹凤飞来下紫霄，地无千亩竹偏饶。若教日啖山中笋，贫贱何妨我亦骄。

《虬松拂砌》：乌附藤缘□□□，□□□□俨如龙。何时槛外踟趺坐，看到前山响暮钟。

笔者遍查钱大昕著作中未见这八首诗。这大概有三种可能：一、笔者漏查；二、文集漏收；三、他人伪作。为此，曾致函请教苏州大学钱仲联教授，他于1986年12月9日复函示教。今承蒙惠允，特披露如下：

嘱查钱大昕诗，已经将四部丛刊本《潜研堂全集》细对一过，确无瑞云寺八首绝句。所谓和大樗和尚，大樗和尚是岭南人王隼，字蒲衣，确曾为僧到过北方。至于汪良选，联不知其人。大昕是否到过萧县？查《钱辛楣先生年谱》，乾隆十七年五月曾由清江浦舟行入都，未必经萧县。乾隆三十年六月充浙江乡试副考官，乞假十日，顺道至嘉定省亲，未知曾经萧县否？此外无经萧县之迹。诗中“绿涨莲花欲放时”，时节倒是相合的。但另一首又有“秋山寂寂湘帘下”句，节令又不合。八诗平稳，无出色

惊人处，亦无毛病。究竟是作者自行删去，还是伪作，颇难断定。如果是伪作，大抵即是萧县人引大昕以为重而托。但当时学人与诗家颇多，何必一定借重大昕？所以权衡二者，还是认为集外自删之诗较妥。

嘉庆十九年重修《萧县志》卷十七收录张符升《游黄桑峪赠大樗上人》七言诗一首，这也是“名人皆与之为游”的证据。

儒士逃禅，和尚儒雅，名士与高僧交游，为我国文化宝库增添了大量艺术珍品，也遗留下不少千古佳话。

据《度愚和尚传略》，元掌和尚力大过人。文曰：“传说和尚为山场边界争执，多少代讼累，久不解决。和尚在位时，遇着好县官，亲自来山勘验划界。县官看见有一人高的站立石头，说是和尚你能把这个石头携到什么地方，本县就把这个石头划做界边，尽归寺的山场，任何人不能来侵占寺的山场。你能吧？和尚听说很欢喜的，一挺身就把这个石头携到腰庄正东北垄子放下。脱去海青，再携，再携不起来。县官说：‘和尚不愧做瑞云寺的方丈。石头以西尽归寺内的山场边界。’”故事带有传奇色彩，但它反映了地方官对佛教的支持。元掌和尚习武有力，可比《水浒》中的鲁智深，有功于寺。县官以石代判，假借天意，可见山场边界纠纷之难解。

据《度愚和尚传略》，永和和尚曾在河南开封相国寺学《三坛指南》，“传授于徐州兴化寺善堂接引律院允芝和尚。江北等丛林传戒，都是请和尚去开堂。戒律与佛法大兴，时人名为瑞云寺有小宝华山之称。”南京宝华山于明清两朝是著名的律宗丛林，曾出现过像寂光、读体这样杰出的律学大师。永和为瑞云寺带来小宝华山之称，其于律学当深有造诣。

据《度愚和尚传略》载，一诚和尚为安徽桐城县人张玉书的后人。又称他：

学问渊博，能诗能文。张绍生未第时，住在寺内之藏书室……常请和尚看卷子。地方徐葵南、杨堡、胡翼廷、马□、朱文光等文人都是和尚诗文朋友。每日晨昏，行住坐卧，都有咏题诗偈。惜在树萱老人任内，被和尚俗家侄子张某索去修家谱。

《经过》说：

树萱太老人俗姓张，徐州西北东村人，出家在大黄山庙。老人保护树木如命，时人赞美老人护林功行，名为“老树精”。

今皇藏峪古木参天，郁郁葱葱，其中就包括瑞云寺历代方丈和僧众植树护林之功。政府号召植树种草，保护环境，佛教界中如树萱老人者济济有人，令人称赞。

另外，尚有关于瑞云寺历代购买山林土地，宏道方丈到苏州都督府告状等记载，涉及寺庙经济和民国历史。

抄录者冬岭和尚并不擅长学术，故“辑录”中不少作品出处不明，且有因抄录而造成的伪误乖夺之处。即使被抄录的原文，亦难免有夸张、溢美之词。因此，上述诸项皆未可以“辑录”遽为定论。但是，以之为原始资料和线索，对于研究瑞云寺史、萧县地方史以及相关的文人诗词、思想，是有一定参考价值的。

### 三

抄录者冬岭和尚，山东省峰县人，生于1881年，俗姓刘。因家庭贫寒，8岁时被父母舍于安徽省灵璧县三官庙出家，法名本秀，字冬岭。1902年在南京宝华山受戒，1910年任瑞云寺方丈。1929年后，冬岭历任杭州海潮寺、济南净居寺首座，北京广济寺、南京古林寺戒期尊证等职。新中国成立后，冬岭回到灵璧县三官庙。1960年

重任瑞云寺方丈。1966年受林彪、“四人帮”极“左”路线迫害，于农历七月十四日含冤自缢身亡。1979年12月18日，萧县有关单位为其恢复名誉，评价说：“冬岭的一生，是爱国的一生。”（见萧县有关单位所存材料）

恢复名誉的材料为这一评价列举了几件有代表性的事实。

一曰：“1910年任瑞云寺方丈，并被选为萧县佛教会会长。在此期间，冬岭创办萧县贫民小学，免收学费，培养贫民子女。”

二曰：“1926年，皖北大旱，冬岭节衣缩食，救济饥民。同时，又开放山林，让贫民入山打柴，度过荒年。”《冬岭纪念碑》，即当时群众所立，表达对冬岭的感念之情。碑文曰：

呜呼！嗷嗷之风，浇薄之俗，从古皆然，于今为甚，所谓民胞物与，分多润寡者，徒闻其语，未见其人也。民国以来，兵燹频仍。丁卯之岁，旱魃为虐，赤地千里。吾萧之民，流离失所，就食他乡者，不知凡几！富室大家，筑墉垣、修炮楼以卫身；养勇士、购武器以防匪。推食解衣之事，阒其无闻。瑞云寺住持僧冬岭养静深山。偶出游，见采藿妇孺，咸有菜色，惻隐之心，油然而动。归寺，命僧众改食稀粥，节其粟以济饥民。每户以三十斤，施数次而仓储匮。乃开山禁，任贫人樵采，鬻以自给，近山饥民，咸赖以生。呜呼！人（仁）民爱物之量，儒者且难；博施济众之功，圣人犹病。不图于方外得之。佛家大慈大悲为旨，若上人者，真不愧为佛门弟子也。村人感其德，欲勒石以彰之。徐君学一任其事，胡君佑诒以董其成。嘱予为之记，予何敢以不文辞。

三曰：“抗美援朝时，动员徒孙昌善，参加人民志愿军；积极响应中国佛教协会的号召，捐款捐粮，购买‘中国佛教号’飞机，打击



美国侵略者。”冬岭致现代佛学社的信，即说此事，表达反对侵略的决心。

四曰：“保护山林古迹，保护庙宇文物。”“辑录”中《冬岭致和尚存念》诗可证，其诗曰：

重修瑞云善业多，森森树木满山阿。此间留得种源地，帮助护林堪赞歌。

此诗出自赴皇藏峪调查林业的专家傅焕光之口，当非虚誉。

五曰：“编写文史资料。”一册“辑录”，即是极其有益的成果。

冬岭方丈佛学盖不如度愚、永和，儒雅亦难比大樗、一诚，既无元掌举石的传说，亦无树萱护林的别号，但他（包括手抄辑录诗文在内）的爱国爱民的事迹，无愧于萧县人民为其所立丰碑。萧县人民正在修复瑞云寺，正在研究和利用“辑录”提供的资料，这是对冬岭最好的纪念。

（原载《法音》1987年第6期，第22～27页）

## 松潘黄龙寺的宗教融合现象

1986年夏天，我们一行赴四川省阿坝藏族羌族自治州开会并考察。7月14日，我们一整天都在松潘县黄龙沟，从沟口考察到沟底。我们踏着长长的木板栈桥，从状若梯湖、数以千计的大小黄池碧水上走过，到达终年积雪的雪宝顶峰下的玉翠山麓，然后返回。往返将近30华里。两侧山脉原始森林茂密，据说时有大熊猫出没。此沟被开辟为黄龙风景区，在松潘县城北35公里的黄龙乡，与南坪县九寨沟风景区比邻。

黄龙风景区主要的人文景观黄龙寺，亦名雪山寺、白鹿寺，始建年代不详，传说唐代即出现该寺。民国时期编修的《松潘县志》曰，该寺为明代兵使马朝觐建（见卷五）。清代嘉庆二十一年编修的《四川通志》曰，该寺为明代洪武初年僧德恕重修（见卷四二）。若依二志，黄龙寺的建成当不迟于明代。

黄龙寺由前、中、后三寺组成。三寺各距5华里，依次坐落在黄龙风景区的头部、腰部和尾部，殿阁相望，遥相呼应。黄龙寺荒芜已久。但从历史记载、现存遗迹和群众活动上看，可以明显地感受到该寺的特点。

黄龙寺的特点之一是佛道融合。

前寺今仅存大殿石础。民国初年，寺前牌坊尚存，《松潘县志》说：“黄龙寺初入山口半里许，当路有坊，不知建自何年，今已倾倒，楹联尚可辨认，故附录之。”（卷五）该志共录前寺楹联两副和坊首题字一道，皆题于道光辛卯（1831）夏月。两副楹联歌颂黄龙，坊首为松潘同知王孟庚所题“洞天福地”四字。前寺或为道观，或部分殿宇属道教。

中寺原有5殿，现仅存第5之观音殿及殿内18罗汉塑像。观音殿建筑为汉传佛寺常见的汉族建筑庑殿式，所塑18罗汉属汉传佛寺系统。殿内现书楹联一副，曰：

紫竹林中杨柳枝头甘露水；

慈航普度南岸海上观世音。

《松潘县志》记载中寺不知何殿内柱上原木刻长联一副，系康熙庚辰孟秋月周文荣题，曰：

名山初辟化成新，入其中，慧日长光，须识皈依有地；

彼岸诞登尘胡远，当此际，法雷丕震，要知及第何人。（卷五）

《松潘县志》又载当地人张培兰诗曰：“空明境界背山城，梵宇疎钟偶一声。”（卷五）可以想见中寺当年颇具规模。中寺当为汉传佛寺，或部分殿宇属佛教。

后寺为黄龙寺中的主寺，系道观。位于黄龙沟最深处，背倚玉翠峰，为内天井式古建筑。寺门上方正中悬有两道匾额，上首一道正看为“黄龙古寺”，右看为“飞阁流丹”，左看为“山空水碧”。内供黄龙真人塑像。清人马尧安光绪年间曾夜宿后寺，与道士作长夜谈。现仍有道士住该寺。寺中悬有题“洞天福地”的匾额，为光绪丁酉年松潘军政官员况文榜、荣恒、潘仑、李春华和陈祖虞5人所献。匾额上尚有小字附记，其中曰：游黄龙“真似足蹶洞天，身游福地”。寺内

现书楹联中有一副曰：

拐李先生道德高，老钟离祖把扇摇，洞宾背剑清风绕，湘子  
云端吹玉箫；

国舅平敲云牙板，果老骑驴过仙桥，仙姑献来长生草，采和  
提篮献蟠桃。

后寺的匾额楹联，有的也包含佛教内容，进一步体现出整个黄龙寺是佛道融合的场所。后寺山门上方正中悬挂的第二道匾额题“心传遥接”。这是讲道法传授和感应灵验，却不无佛教禅宗色彩。黄龙真人殿额题曰“妙有真境”。按佛教大乘有宗教义，世界是虚幻的，所以为真空，但又不是空无所有，所以称为非有、妙有。按道教教义，“真境”即仙境之意。援佛入道，即为“妙有真境”。后寺一副楹联曰：

风声，雨声，钟磬声，声声自在；

山色，湖色，烟霞色，色色皆空。

该联既是写景，又是阐佛，巧妙地运用了双关语。“声声自在”，极力刻划了大自然和道观无心、无为的意境。另一方面，按佛教教义，进退无碍，谓之自在；或者，思想完全摆脱了烦恼的束缚，通达无碍，谓之自在。佛经中有两种、四种、五种、八种、十种自在等说法，系出上述二义。所以，“声声自在”也是描写人们逐渐断除凡念、感到精神解脱的一种心情。“色色皆空”，刻划了黄龙景色虚无飘渺的意境。另一方面，依佛教教义，所谓“空”是强调主客观世界均虚幻不实，或者是指理体空寂。佛经中有二、三、四、六、七、十一、十三、十六和十八空等说法，均不出这两种解释。所以，“色色皆空”，也就是强调佛教的“空”，与大乘空宗所说“色即是空”之意相近。还有一联是“赐同武进士责出身弟子陈祖虞”于光绪丁酉年八月所题。联曰：

平水旱以乘时，倚树听泉参佛果；  
仰飞腾而得路，拨云寻道散天花。

“参佛果”和“散天花”二语，出自佛教故事。

从东汉以来，儒释道三教既斗争又融合，成为中国宗教发展史中的重要内容，明清两代尤其明显地体现在庙宇本身。或表现为一教之庙容三教之神，或表现为三教殿堂共同组成一庙。黄龙寺属于后者，为道佛教共同组成一寺。

黄龙寺的特点之二是道教信仰与少数民族原始宗教信仰融合。

黄龙寺的主神黄龙真人是地方性的道教神，与杭州西湖畔黄龙洞供奉的黄龙真人和《封神演义》中的黄龙真人同名异神，来历不同。松潘黄龙真人的来历，大致有两种传说。第一种是由人到仙。传说古代有一修道的黄龙真人（一说姓黄的隐士），在黄龙沟修炼得道，成为一方之神。第二种是由龙到仙。传说大禹治水之初，最先疏导岷江。由于工程艰难，进展缓慢，人民深受水患。东海龙宫的黄龙见此情景，为解民于倒悬，顺长江溯游至岷江，为大禹负舟，协助导江。大禹深为感动，向天祷祝，使黄龙从海龙升格为天龙。功成之后，黄龙恋松潘风光，遂留居黄龙沟护佑人民，成为黄龙真人。《松潘县志》卷五所收不署作者姓名的短文《黄龙寺考》，以前说为非，后说为是。

其实，这些传说均为后人根据神仙思想，傅会黄龙风景而成，后说尤为明显。从后说不难看出，黄龙真人的前身是单纯的自然神，是黄龙风景区自然景观的神化。我们可以大致推测出黄龙真人从古到今的演变顺序：十余里长的淡黄色的碳酸钙山谷和溪流受到崇拜，被抽象为山神或水神，这是第一阶段。将它与艺术化的动物神——龙联想在一起，想象为黄龙加以崇拜，这是第二阶段。用道教神仙故事将黄龙人格神化，命名为黄龙真人，这是第三阶段。上述两个传说属于第三阶段。后说还包含有第二阶段的痕迹。

前寺原两副楹联将十里长溪比喻为龙，颂为龙神。一副为松潘照磨胡世荣所题，曰：

玉峰参天，一径苍松迎白雪；  
金沙铺地，千层碧水走黄龙。

另一副未署名，曰：

龙德秉正中，蜚壑潜渊乘利见；  
山灵宏育孕，出云降雨庆丰亨。

上联借用《周易》乾卦九二爻辞“见龙在田，利见大人”之义，和《易传，文言》“龙，德而正中者也”之赞，下联含有山神之意。后寺“平水旱以乘时，倚树听泉参佛果；仰飞腾而得路，拨云寻道散天花”之联，也是将黄龙真人颂扬为龙。这些虽然都是后人的文学比喻，但也可表明，在人们心目中，黄龙真人与黄龙沟十里长溪是密不可分的，没有后者就不会有前者。我们有理由推断，松潘黄龙真人是在当地早期居民羌族、藏族的自然崇拜，和唐代以后开始移居该地区的汉族的道教信仰相融合的过程中，逐渐形成的。

黄龙真人定型后，加入了道教神团。传说他赴王母娘娘举行的蟠桃盛会，在会上向王母娘娘献方，指点满身疮痍、羞于赴会的九天玄女下凡，入松潘县二道海珍珠泉沐浴治病。另外，黄龙后寺左前侧十米左右处的黄龙洞中有三尊与人等高的钟乳石，酷似坐像，传闻是黄龙真人和他的儿子成仙后的遗体。石像的滴水，被说成仙浆妙药。洞长逾百里，有阴河。阴河有一种鱼，头上有一红点，人称梭子鱼。传说它们能把人驮过阴河，送到神府仙界。这些故事仍以松潘秀丽的自然风光为基础。后来有人将这三尊钟乳石说成是佛像。

黄龙寺的特点之三是，它成为各族人民共同的宗教活动场所。

今阿坝藏族羌族自治州自唐代以来，一直是少数民族和汉族共同

居住的地区。如今，除藏族、羌族和汉族之外，还居住着满、土家、彝、苗、壮、蒙古、侗、朝鲜、布依、纳西等族。黄龙信仰为松潘县及其周围各族群众所接受，最有代表性的证明是黄龙庙会。不知始自何年，黄龙寺一年一度举行盛大的黄龙庙会，朝拜黄龙真人。《松潘县志》卷六收录了马尧安于清光绪年间所撰《黄龙寺述览》一文。该文说黄龙庙会已成风俗，可见已有悠久历史。

作者以亲身经历，生动地记述了清末黄龙庙会的盛况。文曰：

每届会期，士女多赴寺游览，布帐炉烟，行歌互答，岁以为例。今夏厅视学蒙君及同学邀与偕游，乃策马出郭门……至寺前，忽然空旷，帐棚分布如连营，炉火明灭如星光。各部酋长率诸蛮排列大围，环跳互唱，声应山谷，谓之跳歌庄。

马尧安本人和厅视学蒙君及同学之中大概不乏汉族，但作者对于汉族没有多写。作者笔下帐篷如连营，炉火赛繁星，万众夜舞，声振山谷的场面，确实雄伟壮观。这种场面表明，黄龙庙会的参加者以藏族、羌族群众人数最多，在庙会中扮演了主要角色。所谓“诸蛮跳歌庄”是最明确的记载。“歌庄”为藏语音译，今通常译为“锅庄”，是在藏族、羌族群众中最流行的集体舞。清人汤倩描述黄龙庙会的诗中亦曰：“羌歌氏舞杂喧填。”（《松潘县志》卷五）

除了十年浩劫之外，新中国成立以来，黄龙庙会继兴不息。近几年，每逢农历六月十六日，川、甘、青数省邻近黄龙方圆数百里的藏、羌、回、汉族群众，携帐篷香帛，备美酒佳肴，成群结队，翻山越岭，赶到黄龙寺前，转山朝拜，盛会3天。除了庙会，平时也有各族群众前往黄龙寺敬神上香。我们来时，庙会才过不久。他们在寺中及沿途树丛、石堆下留下不少香梗、灰堆和藏文“经马”，就是庙会期间敬神上香的遗痕。

不仅藏、羌等群众，连喇嘛也参加了黄龙庙会，朝拜黄龙寺。前引马尧安《黄龙寺述览》叙述黄龙庙会见闻曰：“循东山而上，甫及顶，闻胡笳声清彻霄汉，盖尼巴寺番僧皈依时也。”所谓“番僧”，指喇嘛。

需要指出的是，藏族、羌族等少数民族群众虽然参加黄龙庙会，崇奉黄龙真人，但没有放弃原有的其他宗教信仰。藏族群众把参加黄龙庙会也作为转山朝拜雪宝鼎的机会。雪宝鼎在黄龙寺身后，终年积雪，状若金字塔，主峰海拔 5580 米。雪宝鼎，藏语为“哈肖冬日”，意为东方海螺山。相传很久以前，“智慧之神”东巴雪洛来到这里，发现观音菩萨童儿把召唤鹿、鹤的海螺遗落在此，变成一座宝塔。东巴雪洛为了保护它，给宝塔罩上水晶，洒下圣水，召来武士和三个喇嘛在此看守。过了许多年，宝塔和武士化成了雪宝鼎，喇嘛化成了邻近的三座雪峰，武士和喇嘛的哈达化成了山间云雾。所以，藏族群众把雪宝鼎视为佛山。藏传佛教认为，转佛山可以消灾免难，脱离轮回。另外，黄龙庙会上，羌族青年男女，摘梭箩，采杜鹃，捆作花束来，去“转花池”丢吉凶，带有本民族原始宗教信仰的残余。由此可以看出，在黄龙庙会上，实际是几种宗教的求神活动同时同地进行，同一个人同时叩拜不止一个宗教的神。不论从外观，还是从宗教内容来看，黄龙庙会都与内地道教庙会不同。

宗教是一种意识形态和文化现象。宗教信仰的融合是各民族文化交流的一部分，黄龙寺的宗教融合现象，为宗教学研究提供了又一例证。

晚间下榻于九寨沟里的诺日朗宾馆。吟《七绝·游黄龙沟》一首：“偶临仙境步龙身，十里金躯嵌碧鳞。明镜长桥折日脚，湍流矮瀑奏山音。”

（原载《宗教学研究》1988 年第 4 期）



## 三十七年来的道教学研究

国内的道教学研究，大致说来，可分为两段，1949—1966 年为一阶段，1976 年至今为一阶段。分述如下：

在第一阶段，道教学研究比较冷落，专著较少，十七年间论文只有五十篇左右。

史学家陈寅恪于 1950 年发表《崔浩与寇谦之》一文（《岭南学报》第 11 卷第 1 期），阐述北魏时期儒道互相利用，少数民族统治者与汉人大族互相利用的政治特点。该文考证，寇氏为秦雍大族豪家，世奉天师道，疑其曹魏时与张鲁一起迁入中原。又指出，道教每一次改革，必受一种外来学说的刺激，寇谦之即袭佛教律学改造旧天师道。该文可以看作《天师道与滨海地域之关系》的姊妹篇。李光壁《汉代太平道与黄巾起义》（《历史教学》第 1 卷第 6 期，1951 年）考证西汉元帝时已有钜鹿张姓进行宗教活动，推测张角与这位张姓恐怕有家世渊源关系。武汉大学唐长孺教授《范长生与巴氏据蜀的关系》（《历史研究》1954 年第 4 期）论证天师道是范长生与李特、李雄领导的巴氏流民结合的桥梁，范长生充当了沟通主客统治者的角色。

1954 年，化学史家袁翰青在《化学通报》上连续发表《推进了炼丹术的葛洪和他底著作》（5 月号）、《从道藏里几种书看我国炼丹

书》(7月号)和《周易参同契——世界炼丹史上最古的著作》(8月号)。第一篇论文考辨了葛洪的全部著作,分析了葛洪的政治立场和炼丹理论,高度评价了他在炼丹术方面的六种贡献。第二篇论文对十一种炼丹书进行了考证和剖析,最后指出,这些炼丹书的理论是荒诞可笑的,但它们的实验记录却是人类文化史上可重视的文献。第三篇论文对《周易参同契》的各种版本进行了比较,对魏伯阳的生存年代和身份进行了推测。作者认为,《周易参同契》的作者已观察到一些化学事实,这是可以向全世界自豪的。《化学通报》当年10月号还刊登了袁翰青《我国化学史的研究概况与参考资料》,其中炼丹术和医药化学两部分均与道教有关。还有陈国符《中国外丹黄白术史略》(《化学通报》1954年12月号)、孟乃昌《“周易参同契”及其中的化学知识》(《化学通报》1958年7月号)等也属于外丹方面的论文。

有几篇从医药学及古代科学角度写的文章也与道教有关。如江静波撰《晋代大医学家葛洪》(《新华日报》1957年5月24日)和俞慎初《祖国炼丹术与制药化学的发展》(《浙江中医杂志》1957年8月号)。俞文指出:“我国是世界制药化学的先驱,是无可疑义的。”此外,有马堪温执笔的《唐代名医孙思邈故里调查记》(《中华医史杂志》1954年第4号)。王明撰《陶弘景在古代科学上的贡献》(《光明日报》1954年10月11日)介绍了陶弘景在医药、天文、历算、地理等方面的卓越贡献。

汤用彤先生是精通佛教史,也兼攻道教的老前辈之一,早年著《读太平经所见》,晚年先后发表了《寇谦之的著作与思想》(《历史研究》1961年第5期,与汤一介合作)、《康复札记四则》(《新建设》1961年6月号)、《从〈一切道经〉说到武则天》(《光明日报》1962年11月21日)和《读道藏札记》(《历史研究》1964年第3期)等论文和札记,着重分析了近十部道经的史料价值,解剖了寇谦之、陶

弘景的政治、宗教思想，对比了佛道二教在教义上的区别。他从《晋书》中查出四处关于李弘起义的记载，得出结论说：“李弘”一名当为两晋之时利用道教领导农民起义的领袖的代名词。并查出利用道教领导农民起义的另一领袖的代名词卢悚的两处记载。《康复札记四则》中的《“妖贼”李弘》一篇与杨联陞于1948年发表的《老君音诵诫经校释》相呼应。

王明教授在五十七卷残本的基础上，根据《太平经钞》及其他二十七种引书加以校、补、附、存，基本上恢复了《太平经》足本一百七十卷的面貌，并对几个有关的问题作了考订，编成《太平经合校》一书。这是王明教授早年从汤用彤先生当研究生的毕业论文，以后又不断修订，新中国成立前一直未能出版，于1960年由中华书局出版。王明教授又发表了《敦煌古写本〈太平经〉文字残页》（《文物》1964年第8期）、《〈太平经〉目录考》（《文史》第4辑，1965年）和《从墨子到太平经的思想演变》（《光明日报》1961年12月1日）。

陈国符教授的《道藏源流考》早已成书，于1949年7月在中华书局出版。该书考证三洞四辅经的渊源和传授，介绍历代道书目和《道藏》的纂修与镂板，并附《引用传记提要》和《道藏札记》。罗常培教授在序中盛赞作者“功力之勤，搜讨之富，实前此所未睹也”。1963年中华书局为此书再印增订版。在增订版中，除更正了印刷错误之外，作者还在《道藏札记》中增加十条内容，又增入《道乐考略稿》、《南北朝天师道考长编》、《中国外丹黄白术考证略稿》、《说周易参同契与内丹外丹》和《道学传辑佚》五篇附录，内容包括宗派史、道馆史、人物传记、自然科学史、道教音乐、外丹、内丹等多方面的研究成果。

著名史学家陈垣先生在抗日战争时期所撰《南宋初河北新道教考》一书，1962年由中华书局重新出版，对推动道教学的研究起到

了指导作用。1961年3月22日，他在道教研究工作座谈会上号召说：“研究中国历史和中国哲学史，不能把道教抛开不谈。一定要把道教的历史，系统地加以研究，作出正确的估价。”（《中国哲学》第六辑，1981年）任继愈教授1961年为大学哲学专业主编的《中国哲学史》教科书（四卷本），在两汉、南北朝、隋唐时期，都增写了有关道教的章节，开创了大学教材中讲授道教学的先例。1963年任继愈教授在北京大学中国古代文化讲座上讲“中国古代佛教与道教的有关问题”，这是大学里开设道教学讲座的先例〔见《北京大学学报（人文科学）》1963年第4期报道〕。

当时的青年学者喻松青先后发表了《老子道家思想与〈太平经〉》（《光明日报》1961年6月4日）、《老子与道教》（《光明日报》1962年5月25日）、《道教的起源和形成》（《历史研究》1963年第5期）和《中国的封建阶级同道教的关系》（《人民日报》1964年5月10日）等文章。她认为，道教的特点之一是善于附会，对其他思想兼容并包，临机应变；佛教传入促成了黄老道的形成，黄老道是道教的雏形；道教之所以受统治阶级赏识，与统治阶级的个人生活也有关等等。

杨向奎《论葛洪》（《文史哲》1961年第1期）认为葛洪在整体上是唯心主义世界观，但在一些问题上具有进步的历史观。

中华人民共和国成立后，史学界对黄巾起义、张鲁政权、李特、李弘、卢悚、孙恩、卢循等起义研究得较多。史学家在研究上述历史事件时，必然涉及《太平经》、五斗米道、天师道等问题。

杨宽的《论〈太平经〉——记我国第一部农民革命的理论著作》（《学术月刊》1959年9月号），高度评价了道教经典《太平经》。在杨宽以前，有侯外庐、张岂之、杨超、李学勤、徐知、袁良义等在自己的论著中肯定《太平经》的革命内容。戎笙很快发表论文《试论

《太平经》》（《历史研究》1959年第11期）提出不同看法。他认为《太平经》中百分之八十以上是宗教语言，少量内容在某种程度上符合了人民的愿望，但不能过高评价。他的意见，与1958年范文澜在《中国通史简编（修订本）》中的观点相一致。1961年至1963年，喻松青和熊德基也就《太平经》问题展开辩论。熊德基认为《太平经》的思想与黄巾起义对立，并首次指出，张鲁在袭杀张脩以后，伪造了祖（张陵）父（张衡）的传道世系来代替张脩创立和领导早期五斗米道的历史（《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》，见《历史研究》1962年第4期），喻松青认为《太平经》内容包括进步和落后两方面，有两重性。其信仰与黄巾起义相一致（《〈太平经〉和黄巾的关系》，见《新建设》1963年2月号）。王明在《太平经合校》的前言中，指出《太平经》的“大部分篇幅是宣扬有神论、宗教唯心论和封建社会统治阶级的思想的，但其中一些篇章里也反映了当时的进步思想”。并指出：“它的进步的思想部分，下对张角、张鲁辈也有所启发。”

关于推行五斗米道的张鲁政权的阶级性质问题，一直是史学界聚讼纷纭的问题。侯外庐1959年的一篇论文，宁可1960年的一篇论文，都认为张鲁政权是农民政权。武汉师范学院历史系1961年的一次讨论会上，多数人的意见认为张鲁政权是封建割据政权。与武汉师范学院历史系的意见相同的论文有张炳耀的《试论张鲁及其政权性质》（《江汉学报》1961年第1期）、徐规的《张鲁是农民起义的领袖吗？》（《光明日报》1961年9月27日）、万绳南的《太平道与五斗米道》（《历史教学》1964年6月号）、黄惠贤的《试论张鲁政权的性质》（《武汉大学学报》1964年第3期）等。

安徽大学中国古代史教研室讨论“天师道与孙恩、卢循起兵”（见《安徽日报》1963年3月16日），万绳南作了中心发言。他认为

天师道的教义和行政、经济措施，无积极意义可言，张鲁、李特、孙恩、卢循起兵都不是农民起义，而是“挟道作乱”。

关于李弘、卢悚起义的阶级性质没有什么争论。方诗铭在《关于李弘、卢悚两位农民起义领袖的事迹》（《文汇报》1962年3月2日）一文中，在杨联陞、汤用彤的基础上，又在《晋书》中查到一处李弘，在《晋书》和《魏书》中查到三处可补充卢悚事迹的记载。

外丹的研究仍在继续。有清华大学化学史教授张子蒿的《炼丹术的发生与发展》（《清华大学学报》第7卷第2期，1960年），谢海洲的《有关汞及炼丹的历史》（《哈尔滨中医》第6卷第3期，1963年）。王占元的《周易参同契的哲学思想》评价说，《参同契》的主导方面是，吸收了《周易》、《老子》哲学体系中素朴的唯物主义观点和自发的辩证法，比较正确地表达了对客观自然规律的认识；次要方面是，附会了许多错误的形而上学的东西，往往带有神秘主义色彩。李俊甫的《论中国古代炼丹书〈参同契〉》（《新乡师院学报》1963年第1期）认为《参同契》的理论基础是阴阳五行说，是以炉火之理说《周易》，而不是以《周易》说炉火，与道家哲学无关。

从医学角度撰写的文章，仍集中在介绍葛洪、陶弘景和孙思邈的医学贡献上，有十篇左右。李经纬《孙思邈生卒年代考》（《中医杂志》1963年第3期）对史书记载提出了质疑。

十年浩劫，学术研究被迫中断。1976年粉碎“四人帮”后，道教学研究进入了崭新的时期。道教学研究得到党和国家的重视，恢复并建立了专门研究宗教的机构，中国社会科学院招收了道教学研究专业的硕士研究生及博士研究生，一批青年科研人员陆续得到培养，立志以道教学研究为专业。四川大学于1979年成立了研究道教为主的研究所。截至1986年底的十年间，据不完全统计，全国道教学研究专著共出版6种（其中一种多卷本，已出两卷），已脱稿将出版2种，

出版包括道教部分的词典 1 种，论文集 1 部，发表论文近 300 篇。10 部著作是：

《宗教词典》。1978 年，由中国社会科学院世界宗教研究所组织北京及外地科研人员编写《宗教词典》，任继愈主编，1981 年由上海辞书出版社出版。全书约 145 万字，其中收道教词条约 700 条，包括教派、组织机构、人物、经籍书文、神仙、方术、修炼、称谓、仪式、规戒、节日、仙境、名山、宫观等方面的内容。这部工具书为社会科学工作者、大专院校文科师生及各方面的实际工作者提供了初步的工具。

《道藏提要》。1978 年，中国社会科学院世界宗教研究所任继愈所长组织两位同志开始撰写《道藏提要》。中国社会科学院世界宗教研究所道教研究室成立后，继续这项工作。该室同志用数年的时间，分头把《道藏》通读了一遍，简要地介绍了每一部书的内容，尽量考订其时代和作者，写成《提要》1400 多条，并附有新编目录、撰人小传及各种索引。字数在百万以上。《世界宗教研究》1984 年第 2、3 期分两次刊登了《〈道藏提要〉选刊》。该书已于 1984 年交付中国社会科学出版社用繁体字排印出版。

《道家金石略》。陈垣从 20 年代就组织青年学者大规模搜集道教碑刻资料，获自汉至明碑文 1000 余通，约 80 万字，编成《道家金石略》百卷。这是他一生的一项重要道教研究成果。该书编成后，没有来得及出版。陈垣教授逝世后，由其长孙陈智超对原稿进行校勘、增补。该书被列为世界宗教研究所重点科研资助项目。增补后的《道家金石略》，共收文 1530 篇，100 余万字。该书已交付出版，其《校补前言》提前刊于《世界宗教研究》1984 年第 4 期上。

《中国道教思想史纲》第 1 卷和第 2 卷。该书由四川大学宗教研究所所长卿希泰著，分别于 1980 年和 1985 年由四川人民出版社出

版。第1卷阐述道教的起源和民间道教的兴起，教派和儒释道三教关系，时间涉及汉魏两晋南北朝时期。第2卷分析隋唐五代北宋时期道教的兴衰、理论的发展和与儒释的关系。

《抱朴子内篇校释》。该书是王明先生继《太平经合校》之后，在整理道经方面的又一重要成果。1980年由中华书局出版。作者分析了《抱朴子内篇》的宗教哲学思想和科学技术内容。书后并有附录二，移录严可均辑《抱朴子内篇佚文》、《抱朴子内篇序》、《抱朴子外篇自叙》、《晋书·葛洪传》、孙星衍《新校正抱朴子内篇序》和《抱朴子内篇目录》、方维甸《校刊抱朴子内篇序》、《葛洪撰述书目表》。1985年3月，中华书局将该书再版，收入《新编诸子集成》第1辑。再版时增校了宋绍兴壬申岁临安刊本《抱朴子内篇》和日本田中庆太郎藏的《古写本抱朴子》，在校释方面王明先生作了较多的修改和补充，成为增订本。

《道家 and 道教思想研究》。该书是王明的论文集，1984年6月由中国社会科学出版社出版。全书分为上下编，收入17篇文章，大部分是作者多年来先后发表的，也有未曾发表过的。其中选录了新中国成立前的旧作《论〈太平经钞〉甲部之伪》、《周易参同契考证》、《老子河上公章句考》、《黄庭经考》等4篇。

《青城山志》。该书是王文才订正、删补清末彭洵辑《青城山记》和1928年罗元黼著《青城山记补正》而成（1982年7月由四川人民出版社出版）。书分上下编，上编包括溯原、群山、宫观、古迹、物产五部分，下编包括纪事、书目、金石、文录、诗录五部分。其中记青城山道教神话、道士事迹、历代文人题记吟咏等。

《道藏源流续考》。陈国符著，1983年3月由香港明文书局出版。该书集中考证外丹黄白书。内容有：一、中国外丹黄白法词谊考录；二、中国外丹黄白法经诀出世朝代考；三、石药尔雅补与注序；四、



中国外丹黄白术所用草木药录；五、草木药隐名录；六、草木药异名录；七、续希用药物录；八、太清经考略。

《中国炼丹术与丹药》。作者为四川老中医张觉人先生，1981年由四川人民出版社出版。这是91岁高龄的作者70年临床经验和研究心得的结晶。该书出版后不久，作者就与世长辞了。书分上下两篇。上篇总论，专说丹药的发生、发展；下篇各论，收集秘、验丹药方剂约30个。该书对于研究外丹烧炼和认识外丹的医药价值，具有参考作用。

《〈周易参同契〉新探》。作者周世一、潘启明，湖南人民出版社1981年出版。该书试图以现代科学对《周易参同契》的象征性符号进行释密，对其内容进行研读和意译。最后移印朱熹《同易参同契考异》作为附录。

论文内容大致可以分成以下八方面的研究：

第一，哲学、神学等。

这些方面的研究比过去显得深入。王明《谈谈道教哲学的范畴》（《求索》1984年第2期）阐明了“混元”、“承负”、“道”等范畴在道教哲学中的内涵和地位，文章指出，“混元”作为宇宙万物生成学说最基本的概念，善恶报应的“承负”说，都是道教首创的；老子的道等于无，道教将之改为一、元气。北京大学汤一介教授《略论早期道教关于生死、神形问题的理论》（《哲学研究》1981年第1期）对比了佛道二教在生死、神形问题以及解脱方法上的差异，分析了道教神秘的元气论。王明《道教基本理论的几个来源》（《宗教学研究》第

1期,1985年11月)<sup>①</sup>概述了道家、儒家、墨家和释家思想对道教基本理论形成的影响。刘国梁《略论〈周易〉“三才”思想对早期道教的影响》(《世界宗教研究》1985年第1期)提出,早期道教所受《周易》“三才”思想的影响,在两汉和魏晋两个阶段,呈现出不同的特点。

有的文章以道教哲学来解释神的形成。石衍丰《关于原始天尊的命名及其确立》(《宗教学研究》第6期,1985年2月)一文认为,元始天尊之所以最终能确立为道教的最高神,是因为用“元始”命名“天尊”,是和道教用“道”的宇宙本源说作为它的宗教创世说相适应这一特点决定的。

石衍丰《老子宗教化的探讨》(《宗教学研究论集》,《四川大学学报丛刊》第25辑,1985年1月)、王德有《老子之道及其在魏晋以前的演变》(《中国哲学史研究》1984年第1期)和王明《论老聃》(《中国古代著名哲学家评传》第1卷,1980年)等文分析了道教利用老子及其哲学的手段。王明《论庄周》(《浙江学刊》1983年第1期)还分析了道教利用庄子及其哲学的手段。

有的论文分析了道教的伦理观。卿希泰、李刚《试论道教劝善书》(《世界宗教研究》1985年第4期)认为:道教劝善书在伦理观方面完全承袭了汉魏六朝道书的内容,主要是教人行善立功,克尽忠孝,以致神仙之旨,并吸收了儒释的思想资料,主张三教合一;同时也反映了一些下层知识分子和劳动群众的愿望,渗透着他们的一些道德观念。有的论文分析了道教与巫教黄老的关系。羊华荣《道教与巫

---

① 四川大学宗教学研究所《宗教学研究》编辑室,编《宗教学研究》,自1982年8月至1985年2月,编辑、出版了《宗教学研究》第1期至第6期,为内部刊物。自1985年11月起,该编辑部门改称四川大学《宗教学研究》编辑部,《宗教学研究》改为公开刊物,重新从第1期开始编辑、出版,读者可从出版日期区别新老。

教之争》（《宗教学研究》第1期，1985年11月）指出，道教在形成过程中，明显地受到传统巫教的影响，但道教在发展过程中，又积极地排斥巫教。赵宗诚《道教尚黄老探源》（《宗教学研究》第1期，1985年11月）的结论是，在很大程度上可以认为，道教是黄老思潮长期孕育的结果。

另外，一些论文探讨了神仙思想在道教神学中的作用。如赵宗诚的《神仙思想与道教》（《宗教学研究论集》）、徐西华的《道家、神仙和道教》（《中国哲学史研究集刊》第2辑，上海人民出版社，1982年）。马晓宏《吕洞宾神仙信仰溯源》（《世界宗教研究》1986年第3期）认为，吕洞宾约为五代时人，其神仙传说在北宋时期越传越广，与钟离权传说结合起来形成钟吕授受之说。另外还有朱天顺《妈祖信仰的起源及其在宋代的传播》[《厦门大学学报（哲社版）》1986年第2期]。

《抱朴子内篇》中多处出现“道士”，这些道士到底出世到什么程度，间接地反映着魏晋时期道教神学的特点。石衍丰在《葛洪所述道士与“道教之僧”》（《宗教学研究》第4期，1983年）中，就此问题针对某些日本学者，提出异议，认为《抱朴子》所说神仙道士、出逸道士、山居道士、出家道士等可以视为晋代的“道教之僧”。

一些文章还从儒释道三教关系的角度考察道教哲学的特点及影响，杨曾文《道教的创立和〈太平经〉》（《世界宗教研究》第2集，1980年）认为，从哲学思想上看，道教的创立基本上没有受到佛教的影响。曾召南《简论南北朝时期的儒释道关系》（《宗教学研究论集》）以南朝三次思想斗争高潮和北朝两次灭佛事件为依据，指出彼时三教思想融合还处于较低水平。刘仲宇《道教影响下的朱熹》（《宗教问题探索》，上海社会科学院宗教研究所、上海市宗教学会编，1983年）概述了朱熹一生自始至终深受道教影响的过程。这方面的

论文还有刘国梁《试论道教对程朱理学宇宙生成论的影响》（《宗教学研究》第2期，1986年6月）。

有的文章分析道家、道教、道学等的联系与区别。如郝宜今《道家·道教·道学》（《内蒙古社会科学》1985年第5期）和王沐《道教与道家的关系及其区别》[《湘潭大学学报（社科版）》1986年第2期]。

赵宗诚《义和团宗教形式的道教色彩》（《宗教学研究》第4期，1983年）揭示了道教神学对中国封建社会的深刻影响。还有何正清《天地会与道教、白莲教》[《贵阳师院学报（社科版）》1984年第4期]和黄培棋《拜上帝会中的道教和降童》[《玉林师专学报（社科版）》1985年第4期]，探讨了道教同民间宗教的关系。这些论文从新的角度提出了问题。

## 第二，经典。

在道教经典研究方面，关于《太平经》的论文有20余篇，其中李养正《论〈太平经〉的人民性》（《中国哲学史研究》1985年第2期）、李家彦《〈太平经〉的“三合相通”说》（《宗教学研究》第1期，1985年11月）和丁贻庄、刘冬梅《〈太平经〉中“守一”浅释》（《宗教学研究》第2期，1986年6月）三文皆有新意。丁、刘之文指出，《太平经》中的“守一”修炼，大抵属于当今气功中的“静功”范围。

在研究老的课题《抱朴子》方面有所突破。杨明照在《葛洪和他的〈抱朴子外篇〉》（《文史知识》1982年第7期）中强调外篇早于内篇，原各自单行，合刻可能始于《道藏》。这一看法为葛洪思想先儒后道的观点进一步提供了依据。张宝坤《〈抱朴子〉的文学思想简论》（《社会科学辑刊》1980年第1期），从文学角度对《抱朴子》进行了研究。顾启欧《〈参同契〉炼丹功法初探》（《宗教学研究》第6期，

1985年2月)认为,《参同契》是我国古代介绍气功理论和功法的经典著作之一,其所炼之丹分内丹和外丹。文章说,《参同契》可贵之处,在于用八卦来说明人体生理状况并用以指导气功实践;《参同契》第五章“炼己立基章”和第二十一章“关键三宝章”,介绍了基本功法,实为其个人练功体会。

除了《太平经》、《抱朴子》、《参同契》等书以外,研究者开始重视其他道经。谢祥荣《〈想尔注〉怎样解〈老子〉为宗教神学》(《宗教学研究》第1期,1982年)的结论是,张陵以《老子想尔注》完成了道教的神学思想体系。艾力农也发表了论文《东汉张陵的〈老子想尔注〉》(《齐鲁学刊》1985年第4期)。对于道教的另一部重要《老子》注——《老子河上公章句》,谷方《河上公〈老子章句〉考证》(《中国哲学》第7辑,1982年)认为它是葛洪仙派道教徒伪托之作。而金春峰《也谈〈老子河上公章句〉之时代及其与〈抱朴子〉之关系》(《中国哲学》第9辑,1983年)维持了一些老学者的观点,断言它确系西汉人作品而非魏晋人所作。王卡发表《〈老子道德经序诀〉考》(《世界宗教研究》1983年第2期),对《老子道德经序诀》作了校勘,并考证认为它的作者是葛玄,是东汉末年《老子五千文》的序言,而《五千文》为张鲁删定《河上公章句》而成。在《河上公章句》问题上,王文与金春峰的看法基本相同。

研究其他经典的还有,林悟殊《〈老子化胡经〉与摩尼教》(《世界宗教研究》1984年第4期)、刘国梁《试论〈太上洞渊神咒经〉的成书年代及其与佛教的关系》(《世界宗教研究》1983年第3期)和卿希泰《试论〈太上洞渊神咒经〉的乌托邦思想及其年代问题》(《宗教学研究论集》)、左景权《〈洞源神咒经〉源流试考》(《文史》第23辑,1985年)等。石衍丰《〈枕中书〉及其作者》(《宗教学研究》第2期,1986年6月)考证认为,现存《枕中书》(又名《元始上真众

仙记》)是《真书》和《真记》两本书的拼合,《真书》部分即《枕中书》,《真记》部分即《元始上真众仙记》。《真记》非葛洪所作,是葛洪之后的人所撰;而《枕中书》出现的时间当在刘宋之前,旧本题作者是葛洪之说,不能轻易否定。羊华荣《〈翊圣保德真君传〉介绍》(《世界宗教研究》1986年第3期)认为该书的指导思想是为宋皇朝制造“皇权神授”的舆论,同时反映了宋初统治者崇道的目的和倾向,以及宋初的宗教政策。

日本岩手大学副教授砂山稔先生应中国社会科学院邀请,作为外国进修学者,自1983年9月至11月,在世界宗教研究所任继愈所长指导下进修中国道教,写出了研究报告《〈灵宝度人经〉四注札记》(《世界宗教研究》1984年第2期),认为李少微注成书于成玄英疏之前,而成玄英属于“重玄派”,他的注疏反映了该派的特点。

在研究敦煌道经方面,国内外一些学者很早就做了大量工作。著名史学家姜亮夫发表《巴黎所藏敦煌写本〈道德经〉残卷叙录》(《云南社会科学》1981年第2、3期)一文,指出李唐时《道德经》道士化达到了高潮。《敦煌所见道教佚经考》(《兰州大学学报》1982年第1期)是姜亮夫同样性质的又一篇论考。该文据北京、巴黎和伦敦所藏敦煌写本考证了道教佚经31种。王卡《敦煌〈正一经〉残卷》(《宗教学研究》第2期,1986年6月)考证指出,可以推定敦煌P3676号卷子当即唐人抄写《正一经》之残卷;大渊忍尔作为失题道经,又以为系科仪之书,失考。

### 第三,人物。

在人物研究方面也有不少新的建树。郝勤《张陵与养生》(《宗教学研究》第2期,1986年6月)认为,道教在近两千年的历史中之所以能与养生学发生密切的关系,并在东汉以后逐渐成为中国古代养生的主要研究和推动者,实与张陵及其思想学说有很大关系。作者指

出,张陵的养生思想主要体现为重生、清静和奉戒行善三个内容,其养生术的主要内容为宝精实髓、养神和导引行气。孟乃昌《张果考》(《宗教学研究》第1期,1985年11月)指出,武后至开元末约60年内,恒山是张果主要栖息活动的地方;张果作为炼丹家,比较接近汉武帝时的李少君那样类型的人物,方术多种,兼搞魔术;张果内丹、外丹并修;金陵子、张果和陈少微的丹法同源。李刚《张修在道教史上的地位》(《宗教学研究论集》)认为张修在建立五斗米道过程中,是张陵和张鲁之间承上启下的重要人物。曾召南《尹轨和〈楼观先师传〉考辨》(《宗教学研究论集》)推测尹轨可能是西晋一位炼丹术士,大约于刘宋至北周间被楼观道士尊为第二代祖师,并认为可以将楼观派称为上清派的变种。

在研究李弘方面又有新的进展。方诗铭《与张鲁齐名的李弘是谁》(《社会科学辑刊》1979年第5期)一文,从史籍中又查到南北朝时期三处李弘,将学术界原考出的李弘史料增加到八条。根据这些材料,他考证李弘就是扬雄所称道的李仲元,与扬雄同时。唐长孺《史籍与道经中所见的李弘》(《魏晋南北朝史论拾遗》,中华书局,1983年)和王明的《农民起义所称的李弘和弥勒》(《燕园论学集》,北京大学出版社,1984年)除了又从史书中查到几处李弘外,又查到十处李洪。唐长孺认为李洪即李弘,因避讳而改。这样,历史上称李弘起义者,从时间上看下及隋末,从地域看南达河南、湖北,西北抵甘肃成县。唐文还指出,唐高宗敕令为皇太子李弘写《洞渊神咒经》,是企图以经中关于李弘的神话,为皇太子继位制造舆论。王文不同意李弘为西汉人的说法,认为李弘始于晋。

对葛洪、陶弘景研究的文章仍较多。王明《论葛洪》(《中国古代著名哲学家评传续编二》,齐鲁书社,1982年)一文将葛洪的思想分为前期和后期,认为其走了一条从入世到遁世,从儒家到道教的思想

变化的道路，且始终是一个具有两重人格、两重思想的人物。戢斗勇《葛洪的“玄”“道”与“一”不是一回事》（《江西社会科学》1984年第5期）一文，其观点与通论相对垒。程喜霖《葛洪生卒年及隐居罗浮考》（《武汉大学学报》1982年第6期）赞同葛洪享年61岁的记载，提出了一些新理由。丁贻庄《试论陶弘景的医学成就及其医学思想》（《宗教学研究》第6期，1985年2月）和曾召南《道教学者陶弘景评介》（《宗教学研究》第1期，1985年11月）均指出陶弘景的世界观具有双重性。曾文着重评介了陶弘景对道教的贡献。文章指出，陶弘景在寇谦之、陆修静的基础上，又为道教编制了神仙谱系，编造了仙真授经和传播历史，遂使道教的改造和建设基本完成。

在人物考证和思想分析上提出新观点和新课题的还有潘雨廷《孟法师考》（《宗教问题探索》，1983年）、白馥《蔡寻真与李腾空到庐山修道年代小考》（《争鸣》1981年第2期）和李远国《陈抟的故乡在哪里？》（《历史知识》1983年第3期）、《试论陈抟的宇宙生成论》（《世界宗教研究》1985年第2期）和羊华荣《宋徽宗与道教》（《世界宗教研究》1985年第3期）等。潘文认为孟安排是唐武后时的道士，不是孟法师。孟法师兼指大小孟。大孟讳景翼，字辅明，梁武帝时任“大道正”。小孟讳智周，也是梁时人，小于大孟10余岁。白文认为唐朝著名道姑蔡寻真、李腾空到庐山修道的时间，应在乾元中（758—760），《庐山志》的记载有误。李文认为陈抟的故乡不是亳州真源县，而是普州崇龛（今四川省安岳县）。第二篇论文指出，陈抟的宇宙生成论把世界本原归结为物质的气，具有鲜明的唯物主义性质，但因受宗教神学的约束，也包含唯心主义成分；其次，他以辩证的思想正确地处理了阴阳、动静关系；此外，他有层次有系统地构建了一个相当完整的宇宙生成图式。羊文认为，徽宗集皇帝、天神、教主于一身，为历代崇道皇帝所无；他的崇道活动，改变了北宋诸帝



三教兼容，以儒为主、释道为辅的做法，逐渐形成以道为主、融合儒教、贬低佛教的格局，从而加速了北宋的灭亡，也促使旧道派融合和新道派产生。研究陈抟的论文还有刘国梁《试论陈抟思想的渊源及其对理学的影响》（《吉林大学社会科学学报》1985年第2期）。此外，还有赵宗诚《试论成玄英的“重玄之道”》（《宗教学研究》第1期，1982年）、卿希泰《王玄览道体论和修道思想浅析》（《宗教学研究》第1期，1982年）和马序、盛国仑《刘一明道教哲学思想初探》（《世界宗教研究》1984年第3期）等。

#### 第四，历史。

对道教教派、宗派及断代、地域等各种历史的研究也有了长足进步。首先，在众多的关于太平道和五斗米道的论文中，一部分仍然是继续“文革”前的争论。其中，高敏的《汉末张鲁政权史实考辨》（《中国农民战争史论丛》第2辑，河南人民出版社，1980年）提出张鲁是五斗米道教主，张修是张鲁领导下的首领之一。张修在汉中、巴郡传道，在巴郡起义，都是受张鲁派遣。张鲁政权应从188年算起，到215年降曹，符合史书“垂三十年”的记载。张鲁政权代表了农民阶级的利益与要求，直到降曹，才堕落成叛徒。另一部分则偏重于道教史的研究。如蒙文通《道教史琐谈》（《中国哲学》第4辑，1980年<sup>①</sup>）认为太平道似源出儒墨，天师道盖原为西南少数民族的宗教，入晋后二者渐合为一。另外还有晨阳《原始道教的产生和性质》（《河北师范大学学报》1982年第2期），赵克尧、许道勋《黄巾起义和宗教的关系》（《中国史研究》1980年第1期），丁培仁《太一信仰与张角的中黄太一道》（《宗教学研究》第5期，1984年），都是研究太平道和五斗米道历史的论文。王家祐、李远国合作《酆都“鬼

<sup>①</sup> 作者撰于1958年。发表时经蒙默整理。

域”考》（《四川史研究通讯》1983年第1期）将蒙文通的观点具体化，得出张陵天师道的基础是建立在巴蜀氏羌原始巫教“鬼道”之上的结论。

曾召南《天师道名称小议》（《宗教学研究》第6期，1985年2月）认为张陵一派道教长期称为五斗米道，东晋时期方改称天师道，这是大批世家大族和皇族纷纷信教的结果。丁培仁《关于早期正一道的几个问题》（《宗教学研究》第2期，1986年6月）认为，张陵一系道派的正式名称应为“正一道”；其来源主要有二：一是自战国以来的神仙方术及时称“善道”的黄老道，一是巴蜀地区少数民族的巫术；其创立者为张陵，发祥地是四川大邑鹤鸣山；其形成几乎与于吉的“太平青领道”同时，早于张角的“中黄太一道”。文章指出，张修的“五斗米道”则是独立的一支。

郭树森《天师道的创立及其沿革》（《江西社会科学》1981年第5、6期）、陈守实《曹操与天师道》（《中国史研究》1979年第3期）、吴荣曾《镇墓文中所见的东汉道巫关系》（《文物》1981年第3期）、黄烈《略论吐鲁番出土的“道教符箓”》（《文物》1981年第1期）、唐长孺《魏晋时期北方天师道的传播》（《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局，1983年）、刘琳《论东晋南北朝道教的改革与发展》（《历史研究》1981年第5期）和杨宪邦《南北朝时期的道教思想》（《中国无神论文集》，湖北人民出版社，1982年）、胡孚琛《魏晋时期的神仙道教》（《中国社会科学院研究生院学报》1986年第2期）都是研究早期道教史的重要文章。

汤一介《论早期道教的发展》（《世界宗教研究》1982年第4期）较全面地探索了早期道教的发展问题。论文指出，到东晋以后道教才逐渐形成一种完备意义上的有影响的宗教派别；它在东晋南北朝期间完成了五个方面的大事：整顿和建立教会组织；建立和完善宗教教义

的理论体系；编纂道教经典；制定和完善教规教仪；编造神仙谱系和传授历史；陶弘景是茅山宗的真正开创者，是早期道教的集大成者，也是早期道教的终结者。龙显昭《论曹魏道教与西晋政局》（《世界宗教研究》1985年第1期）认为，曹操对道教采取了利用和限制政策，导致了五斗米道与太平道的进一步结合，从而在赵魏之地形成了潜在的强劲道教势力。它一直对后来的西晋政局变化产生着一定影响。李刚《论黄老道》（《宗教学研究》第5期，1984年）突出了黄老道在道教史中的重要地位。钟国发《前期天师道史略论》（《中国史研究》1983年第2期），分析了天师道与茅山派的差异和此起彼伏的情况。

李斌城《试论唐代的道教》（《山东师院学报》1978年第6期）和《茅山宗初探》（《中国史研究》1983年第2期）、丹化沙《金代曹道士碑之调查与初步形成》（《求是学刊》1980年第3期）、张荣铮《金代道教试论》（《天津师大学报》1983年第1期）、陈智超《真大道教新史料——兼评袁国藩〈元代真大道教考〉》（《世界宗教研究》1986年第4期），都对后期道教史进行了新探索。其中分析了道教传播到东北少数民族居住地区的历史。陈兵《金丹派南宗浅探》（《世界宗教研究》1985年第4期）分析了宗承北宋张伯端内丹说、主要流传于南宋的金丹派南宗，探讨了该派的传承、演变、特色、宗教学说和影响。文章指出：金丹派南宗虽入元后逐渐与全真、正一派合流而没，但其金丹说对以后的道教影响巨大。陈兵的又一篇论文《元代江南道教》（《世界宗教研究》1986年第2期）论述了元代南方各派道教的状况、演变及其共同特质，认为各派中以符箓派道教为主流，其特点是：明显表现出向理学靠拢的倾向，内丹与符箓结合。

此外，对全真道的研究尤为深入。主要论文有：龙晦《全真道三论》（《世界宗教研究》1982年第1期）、陈俊民《略论全真道的思想渊源》（《世界宗教研究》1983年第3期）和《全真道教思想源流考

略》(《中国哲学》第11辑,1984年)、郭旂《全真道的兴起及其与金王朝的关系》(《世界宗教研究》1983年第3期)。这些文章分别从不同的侧重点去把握全真教的本质和特点。陈兵《略论全真道的三教合一说》(《世界宗教研究》1984年第1期)提出,全真道从创建时起,就吸收了钟吕金丹派的内丹理论。这一看法与传统观点不同。

另外,徐西华《净明教与理学》(《思想战线》1983年第3期)认为净明教义全是理学现成的东西,透过净明教可以看到理学的宗教因素。陈耀庭发表了论文《茅山道教现状》(《宗教学研究》第1期,1985年11月)。

#### 第五,与少数民族的关系。

道教同少数民族的关系一直很密切。王家祐《巍山祠庙记——附论南诏道教》(《凉山彝族奴隶制研究》1978年第1期),将南诏宗教神话分为五个时期,后三期均是道教时期。另外,作者觉得《度人经》中赤文天书符字近似彝文。这种推测也不失为一种假说。吴棠《道教在大理的传播和影响》(《民族文化》1985年第1期)也是研究道教同南诏关系的。吴文一反传统观点,认为一千多年来,道教对大理的影响一直不亚于佛教。王丽珠《南诏发祥地道教初探》[《西南民族学院学报(哲社版)》1985年第4期]指出,云南省巍山彝族回族自治县早在唐代以前就有了道教。唐初,南诏王族从巍山发祥,道教在巍山进一步得到发展。宋元两代,道教和巫、儒二教相互吸收融合,三教处于胶着状态。明代,佛教在巍山勃兴,道教受到了冲击。明末清初,道教再度兴起。

钱安靖在《论少数民族与道教》(《宗教学研究》第1期,1982年)和《试论西南少数民族与道教的关系》(《贵州民族研究》1983年第4期)二文中,继承和发挥蒙文通和向达的观点,反驳陈寅恪的论断,认为道教从创建开始,就不仅是汉族人民的宗教,而是中国各

族人民的宗教；天师道肇起于东方滨海地区的观点不符合实际，天师道与西南地区少数民族的关系尤为密切。支持这一观点的文章还有王家祐《张陵五斗米道与西南民族》（《贵州民族研究》1983年第4期）、彝族刘尧汉《道家和道教与彝族虎宇宙观》（《贵州民族研究》1984年第1、2期）等文。张文考证张陵为蜀人，指出天师道可能从张陵的祖父张纲即开始建立。又认为五斗米道是巴蜀二族的原始宗教，“五斗”和“米”都是少数民族的族称，天师道即改造五斗米道而成。

#### 第六，文学与艺术。

在道教文学与艺术研究方面，也有进展。陈国符发表《明代道教音乐考稿（1）》（《中华文史论丛》1981年第2辑）和《明代道教音乐考》（《明清史国际学术讨论会论文集》，天津人民出版社，1982年），推寻道教音乐的历史演变。陈大灿《道教音乐初论》（《宗教问题探索》，1983年）回顾了50年代两次大规模的道教音乐搜集工作以及几次小型研究，指出道教音乐与中国民间音乐有密切关系。在美术方面，路工《道教艺术的珍品——明辽宁刊本太上老君八十一化图说》（《世界宗教研究》1982年第2期），在雕塑造型方面，邓少琴、王家祐《窦圉山道教轮转藏雕像初探》（《宗教学研究》第4期，1983年），在文学方面，刘守华《道教与中国民间故事传说》（《思想战线》1983年第2期）、葛兆光《道教与唐诗》（《文学遗产》1985年第4期），都指出了道教艺术的重要地位。龙晦《论敦煌道教文学》（《世界宗教研究》1985年第3期）研究了敦煌曲五首、《云谣集杂曲子》中的《内家娇》和《敦煌变文集》中的《叶净能诗》。

#### 第七，宫观名山。

对宫观名山的研究也开始受到重视。周沐照《龙虎山上清宫沿革建置初探》（《中华文史论丛》第3辑，1982年）通过龙虎山上清宫

的兴衰来考察道教与统治阶级的关系。傅钧烈《长春观与〈道藏〉》（《武汉春秋》1982年试刊2号）考证长春观建于元代，范植清《关于长春观的来历》（《武汉春秋》1983年第3期）不以传说为然，考证长春观出现于“明成化以前”。骆坤琪《峨眉山宗教历史初探》（《宗教学研究》第5期，1984年）和《读峨眉山纯阳殿碑文札记》（《宗教学研究》第6期，1985年2月）考证了峨眉山佛道二教斗争和消长的历史，并分析了道衰佛旺的历史原因。《宗教学研究》第5期（1984年）刊登了杨锡民的回忆录《我所了解的成都二仙庵》，是收集活史料的一种方式。此外还有高介华《九宫山钦天瑞庆宫道场探略》（《江汉论坛》1986年第8期）等。

#### 第八，外丹。

陈国符还发表了六篇关于外丹道经的考、录、补、注和资料整理的文章。其他论文还有孟乃昌《中国炼丹术原著评介》（《世界宗教研究》1984年第4期）、孟乃昌等《中国炼丹术“金液丹”的模拟实验研究》（《自然科学史研究》1985年第1期）、胡孚琛《〈周易参同契〉作于汉代考》（《中国哲学史研究》1982年第1期）和《中国科学史上的〈周易参同契〉》（《文史哲》1983年第6期）、詹石窗《试论〈参同契〉对“纳甲法”的应用》（《宗教学研究论集》）等。孟乃昌《中国炼丹术的基本理论是铅汞论》（《世界宗教研究》1986年第2期）认为，铅汞理论是中国炼丹术的基本理论，内丹在其发展过程中所借用的也主要是铅汞论，而不是硫汞论，即使到隋唐及以后，铅汞论与硫汞论并存，仍占有重要地位。

在八个方面之外，还有几篇论文应当介绍。卿希泰《关于道教斋醮及其形成问题初探》，是作者于1985年12月香港中文大学召开的“国际道教斋醮音乐会议”上宣读的论文，刊登于《世界宗教研究》1986年第4期。文章指出，汉末三张时期的早期道教已有斋醮仪式，

在道教斋醮形成过程中影响最大者是以陆修静为主要制订者的灵宝斋法。潜明兹发表了《闻一多对道教、神仙的考释在神话学上的意义——兼论神话与仙话》（《思想战线》1986年第1期）。暴鸿昌发表了《明朝对僧道的管理》（《北方论丛》1986年第5期）。暴文指出，明代对僧道的管理，比以往任何时期都完备，对维护明王朝的统治起了一定的作用。这些文章表明道教斋醮、近现代道教研究和封建王朝对道教的管理与政策等方面的研究，已引起了更多的学者的注意。

在论著之外需要补充的是，一些研究人员在翻译介绍国外道教学研究成果和整理古籍中道教资料方面，也做了不少工作。如肖坤华翻译了日本学者窪德忠的《道教史》（《宗教学研究》第1、3、4期连载），丁贻庄辑《道教养生资料汇编》（《宗教学研究》第1、5期连载，未完）等。

在结束本文时，谨声明以下三点：第一，对祖国道教学研究做出贡献的，还有台湾、港澳学者及旅居海外的华人学者。严灵峰、饶宗颐、孙克宽、姚从吾等不少学者的论著，笔者也拜读了一些。但由于图书资料缺乏，难以将所需资料大体搜齐，故这一部分的成果只好暂付阙如。第二，由于笔者孤陋寡闻，故挂一漏万及评介不当之处一定不少，笔者除向有关作者表示歉意外，敬请作者和读者批评指正。第三，中国道教协会及各地道教徒也写出了不少研究道教的极有参考价值的文章，大都刊登在他们自己的内部刊物上，流传较少，故未详举。

（原载《中国文化与中国哲学》，三联书店1988年版）

# 回首集

HUI SHOU JI



ISBN 978-7-5614-7564-5



9 787561 475645 >

定价: 48.00元



[General Information]

书名=回首集

作者=朱越利著

页数=515

SS号=13623246

DX号=

出版日期=2014.06

出版社=四川大学出版社

封面

书名

版权

前言

目录

自序

“参同”易学小史

《道藏》的编纂、研究和整理

《道藏》中的中国哲学史史料举例

道经中的郁仪和结璘

试析“弃儒从道”

基督教神学中国化刍议——从三位一体谈起

从与徐福有关的神仙故事看中日古代文化交流

道教传入日本及其对神道的影响

北京东岳庙七十六司之源流

论王通对三教的主张

石头希迁为何借用“参同契”作篇名

试论《无能子》

张伯端生平和丹法流传

从《磻溪集》看丘处机的苦修与隐居

读丘处机栖霞时期的记游诗和山水诗

丘处机对民族团结和元朝统一中国的贡献

张三丰其人的有无乃千古之谜

明代向皇帝敬献春药和秘戏术的人们

读《万历续道藏》札记

论《金瓶梅词话》中的佛道教描写

《金瓶梅》求助鬼神观刍议——兼论中国古代文学对宗教的态度

《封神演义》与宗教

读《清世祖实录》札记

从乾隆皇帝兴废度牒制度看佛道教的社会关怀——读《清高宗实录》札记

《歧路灯》展示的清代盛世士人对三教的态度

鲁迅和橘樸的谈话

吉冈义丰与道教研究及中日关系

安徽萧县瑞云寺史料辑录与冬岭和尚

松潘黄龙寺的宗教融合现象

三十七年来的道教学研究

封底