

百年道学精華集成

第一輯

历史脉络

卷六

明清以来的道教 区域道教 少数民族道教



明清以来的道教

清末金丹道教起义初探*

顾奎相**

1891年（清光绪十七年），在今辽宁西部爆发了规模浩大的金丹道教起义。起义的英雄们奋战在“东连奉省，西接热河，南靠迁安，北通藩部，方圆数千里”^①的土地上，“毁教堂”，“拒官兵”，“焚衙署”，沉重地打击了清王朝的统治和外国侵略者，使“京师为之震动”^②。

这次农民起义，实质上是近代中国人民一次自发的反帝反封建的武装斗争，也是同年全国各地反教会斗争的重要组成部分。然而，过去鲜有专文总结其历史经验，他们的英雄业绩庶几无闻。现仅就这次起义的历史背景、发难经过、失败原因和历史作用予以初步探索。

一

清政府和蒙古封建王公，对贫苦汉民实行残酷的经济剥削和政治压迫，是激起金丹道教起义的首要原因。

清初，统治者畏怯蒙汉联合造反，实行蒙汉分治政策，制造民族隔阂。自康、乾之后，清廷“移居汉人于近边蒙旗，名曰借地安民，实行拓殖实边政策”^③。于是关内汉族贫民迫于生计，纷纷亡命热河、朝阳一带。

清政府为强化北部边防，“以蒙古部落为之屏藩”^④，便笼络蒙古王公，把全部土地和山林做为采邑“分封给蒙古王公、贝子、贝勒”^⑤，迫使广大汉民租种他们的土地，从中“勒增汉民租价，侵夺人家生产”^⑥，结果农民终岁劳苦，还是入不抵出。偶遇丰年，王府便派出爪牙，“攘夺余粮，抢劫牲畜，比比皆是”^⑦。蒙古王公还自称“占山户”，把山上土、木、石、柴及牧场皆攫为己有，汉人需用必须高价购买，买时还“不准自行运输，必用蒙古车马乃可，设有

* 本文原载《辽宁大学学报》1980年第2期，第45-50页。

** 顾奎相，1939年生，辽宁大学历史系教授。

① 朱寿朋：《光绪朝东华录》第3册，中华书局1958年版，总第3038页。

② 樊国梁编：《燕京开教略》，救世堂（出版），光绪三十一年。

③ 汪国钧：《蒙古纪闻》。

④ 俞正燮：《癸巳存稿》卷六。

⑤ 徐润：《徐愚斋自叙年谱》，台北：食货出版社1977年版。

⑥ 同上。

⑦ 《光绪朝东华录》第3册，总第3100页。

犯者，罚钱鞭楚，收官充公”^①。汉民若进山砍点柴草被王府发现，“随意鞭挞辱骂”，如伐棵小树要受“十无一生”的酷刑，即剥光犯人的衣服，用碗口粗削尖的小树，“将人擗在半空旋即落地，摔得脑浆崩裂，其草菅人命，惨无人道大率类此”^②。领导起义的重要首领潘岳淋因“砍伐山木，素与蒙古积有嫌怨”^③。另一首领齐洛师的胞弟和胞侄，就是因为山上砍点柴草，先后被“蒙古旗拿获，惩办身死”^④。广大汉民不只经济上受剥削，而且政治上受压迫。如汉民路遇蒙古王公，无论男女老幼，必须“规避路侧”，稍有怠慢，则“飞骑骤至，鞭笞备尝”^⑤。因此，汉族贫民对蒙古王公“恶感日深”，“报复之谋愈加逼迫矣”^⑥。

其次，贫苦汉民在深受国内阶级压迫和民族压迫的同时，又惨遭外国教会的蹂躏，这是激起金丹道教起义的又一重要原因。

自第一次鸦片战争后，帝国主义为“造就服从它们的知识干部和愚弄广大的中国人民”^⑦，用宗教作武器对中国进行疯狂的文化侵略。10世纪30年代，外国传教势力窜入辽西地区。1841年，法国传教士方·厄玛叻在朝阳松树嘴子村建立天主教堂，作为热河、朝阳一带的传教据点。之后朝阳、赤峰、建昌等地相继建起洋教堂，到金丹道教起义前后，刚刚半个世纪，这个地区已有教堂和会所一百五十多处，有教徒万余人，教堂附设的学校和育婴堂近百所。

外国传教士及其豢养的忠实信徒，与清廷官吏、蒙古王公紧密勾结，凶狠地扼杀金丹道教的革命活动。比如，建昌县三十家子（今凌源三十家子）天主教堂，当时有两名外国神甫，为镇压金丹道教，从天津秘密运来毛瑟快枪，卖与喇嘛庙和蒙古王公。群众侦悉后，“夜间聚众十余人，越墙而入天主堂抢快枪，不料内中有备，去者均被打死”^⑧。之后又有三、四名“被捉去未见出来”，还借此向清朝地方官吏“任意指控某为金丹道匪，致被官府抓去多人”^⑨。人民群众惨遭教堂杀害的事件屡屡发生。又比如，1891年4月间，天主教堂教民以“借粮”名义，搜刮群众。金丹道教教徒林玉山、徐荣“皆往理论口角”，徐荣当场被枪杀，林玉山逃脱。另外，更残忍的是拐骗和惨杀无辜儿童。此事就连血腥屠杀起义军的刽子手叶志超也不得不在布告上公开承认：“勘验该教堂内地窖有小孩尸身无数，并搜出幼女二三十名。”因教堂的累累罪行，群众与教堂“结怨已深”，决心驱逐“天主教堂意在报仇”。

再次，贪官污吏的掠夺和勒索是贫苦汉民奋起反抗的另一重要原因。恩格斯指出：“帝国越是走向没落，捐税和赋役就越是增加，官吏就越是无耻地进行掠夺和勒索。”^⑩金丹道教起义时的清王朝，接近我国封建社会末期，政治上更加腐朽黑暗。清廷各级官吏竟相对人民进行敲骨吸髓的盘剥和勒索。正如朱寿朋所写：“热河近年，政以贿成，婪索相竞，自大府以至牧令，罕能以廉公自持，取之僚属者，节寿有贺仪，到任有规礼，补缺署缺有酬谢；取之商民者，街

① 汪国钧：《蒙古纪闻》。

② 《朝阳县志》卷三十三。

③ 《光绪朝东华录》第3册，总第3028页。

④ 同上书，总第3043页。

⑤ 汪国钧：《蒙古纪闻》。

⑥ 同上。

⑦ 《毛泽东选集》，人民出版社1977年版，第592-593页。

⑧ 据杨桂芳：《反学好》笔记。

⑨ 同上。

⑩ 《马克思恩格斯选集》卷四，第145页。

市铺户有摊派，变本加厉，上下相沿，不以为怪。”^①热河历任都统，贿赂公行，卖官成风。知府和各州县官吏极力效仿，“贪婪尤甚”。承德府知府启绍，“诞妄浮夸，贪婪夙著，横索所属州县赃款，盈千累万”^②。建昌县知事章奏凯贪婪腐败，不理政事，专门钻营贿赂，当时邑人送他个诨号曰“钱褡子”，遇事“非钱莫办”。各级官吏的盘剥，使穷苦汉民必然铤而走险去求得生存。

另外，饥寒交迫的穷苦百姓，饱尝人祸的同时，还频遭天灾的袭击。热河所属平泉等州县，“自同治年间，山水成灾，光绪九年水灾尤甚，平泉地面本是出粮之所，连遭两次大水，一带膏腴之田均被冲坏，其水退后，遍地是碎石巨沙，已是不堪种作。十一、二年，又遭水歉，虽有零星地亩亦与石田无异”^③。时至光绪十七年，“春旱夏涝”，八九月间，“霖雨为灾”，群众中的反抗情绪如同干柴烈火，一触即发。

由于阶级矛盾和民族矛盾日益尖锐，清王朝已经危机四伏、摇摇欲坠，农民阶级的有识之士乘机利用金丹道教宣传、组织和发动群众举事。

金丹道教的总教首杨悦春，是敖汉旗贝子府南部杨家湾子村人，乡村医生，他以行医为名，到处发动群众，他创教多年，平泉、建昌、赤峰、朝阳四县的汉民，被他组织起来不少。另一组织者李国珍是活动在“赤峰一带总教首”^④。该教是由白莲教演变来的。白莲教起于唐、宋民间，清时成为反清的秘密组织。道光年间，川、陕、豫的白莲教徒潜入朝阳县内，至光绪初年，在该县东南方的“炒米甸子、碾盘沟等村设立教堂传教……夜集昼散”^⑤。此教初期仍称白莲教，后因朝廷明令禁止，民间讳言，杨悦春、李国珍鉴于热河一带瘟疫流行“死者枕藉”，研制一种草药——金丹，传云观世音菩萨大慈大悲，佛化金丹，凡入道者服此药，可免大灾大难。由于此药有防疫作用，所以百姓对金丹崇信至极。杨悦春、李国珍等人遂将白莲教更名为金丹道教，它的八字真言是“真空家乡，无生父母”，其“反清复明”的宗旨同白莲教毫无二致，金丹道教徒也自称“白莲金丹是一家”。时过不久，金丹道教又被清廷官吏识破禁止。该教的组织者们，为保存组织，继续发展壮大革命队伍，迅速将金丹道教改称“学好会”。该会“假以劝人学好为名”^⑥，亦是“劝人吃斋行善，故士人亦称学好者，例不食烟酒，名以学好诱人，实以烧香聚众”^⑦。清廷官吏对之无可奈何。从此“学好”以半合法的身份得以存在和发展。杨悦春首先在自己家乡敖汉旗杨家湾子村设立教堂，“日久蔓延滋长”，如石立虎、白权沟、曲连沟、莱毛子沟、上下长皋、金厂沟梁、红山嘴等村均有教堂。朝阳属地老爷庙、波罗赤、北三家、八角山，建昌属地叨尔登、松岭子、茶棚、三十家子、雹神庙、山嘴子、北炉、四官营子、三台等村相继设立教堂。这些村庄“除蒙古人外，所有汉人尽……入其教”^⑧。至光绪十七年秋，杨悦春、李国珍见“人心已得，以为机不可失”^⑨，决计发动起义。

① 《光绪朝东华录》第3册，中华书局1958年版，总第3098页。

② 《德宗实录》卷三百零三，第6-7页。

③ 《光绪朝东华录》第3册，总第3050页。

④ 同上书，总第3049页。

⑤ 《朝阳县志》卷三十三。

⑥ 《光绪朝东华录》第3册，总第3038页。

⑦ 徐润：《徐愚斋自叙年谱》。

⑧ 同上。

⑨ 《朝阳县志》卷三十三。

二

这次起义的经过大致可分三个阶段。

第一段：举旗发难。

金丹道教酝酿起义的时候，敖汉旗贝子府有所察觉，调派一千多名蒙古兵，“托词打猎，实欲剿杀金丹道教”^①。杨悦春、李国珍立即在杨家湾子召集各教堂首领会议，决定“乘蒙兵未齐”立即起义，起义的宗旨是“扫胡灭清，取得帝位”^②。

贫苦汉民为仇杀蒙古王公、仇杀天主教，“泄多年之积愤”，“咸乐从之”。不多时就有千余人齐集杨家湾子。按青、黄、赤、白、黑五种色旗，分为五队。于光绪十七年十月十日（夏历，下同）午夜正式起义。

进军的第一个目标是敖汉贝子府。杨家湾子距贝子府仅三十里，起义军半日即到。战士们“鸣枪射击，群相围攻”^③。府内王公听到枪响，“具各胆战魂飞”，守府的蒙古兵亦“惊慌失措，枪不能放，均而弃之各逃生命”^④。十二日黄昏，起义军由贝子府一位姓王的木匠作内应，“窃开府门”^⑤一举攻入，将“盟长及其福晋、大阿哥、三四名格格，统行杀死”^⑥。并把贝子府堆积如山的珠宝、金银、衣服、米粮和骡马，全部运走，“一无所余”。起义军首战告捷，军心大振，民心大快，分散在各地的金丹教徒，“咸皆揭竿而起”，从四面八方涌向贝子府，参加革命队伍。

为“断清祚于斯时，拯黎庶于水火”^⑦，夺取革命的新胜利，起义军正式成立领导起义的指挥部，改贝子府为开国府。杨悦春被拥为开国府总大教师，李国珍建号扫北武圣人，王增为右丞相。其余各首领以王、侯、军师、元帅、付帅、先锋等分封有差。同时，用布告形式颁发“十三条戒律”，基本内容是：义军每到一处，接管蒙古王公的“图章印信，安抚百姓”；严禁抢劫农户商贩，毁坏财物；“选拔丁壮，编入队伍”；“所获财物，均须上缴送官”；义军大臣和将领，不得凭借职权，“滥用亲友”，临阵之际，严禁“阵营不整”“器械不备”；交锋之时，要勇猛冲锋，不得临阵逃跑；义军斥候侦察时不许“谎报军情，弄虚作假”；义军纠察不得“酤于烟酒，欺凌老弱”；义军官兵“进退均有标记”，不得任意行动；军兵百姓不得对蒙古王公“庇护”“隐藏”和“循情卖放”。凡违戒律一条者都要按“军法处置”。这些都充分显示了义军首领的革命决心和远见卓识。

第二段：胜利进军。

起义军成立指挥部之后，便分北、南、东、西、中五路大军“分兵占地”。

北路由北平王李国珍率领。此路进军比较顺利，从开国府出师，直插敖汉边境，在撒里巴

① 《光绪朝东华录》第3册，总第3050页。

② 《朝阳县志》卷三十三。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 汪国钧：《蒙古纪闻》。

⑥ 《朝阳县志》卷三十三。

⑦ 李玉廷：《金丹道教起义亲历记》，《昭盟档案馆政协文史资料卷》一百二十八。

村将海林王打得“全军覆没”；在翁牛特旗的旧庙，又同原赦汉扎萨克特王和翁牛特旗贝勒遭遇，蒙古兵一触即溃，扎萨克特王只身逃跑。至此义军北伐势如破竹，十一月十日，占据翁牛特旗治所乌丹城。又从该城北到那林沟、巴林王旗，八十余里地面，设立二十余营，按八卦方向，混立名目，每营驻步兵或骑兵一二百名或二三百名不等，“具听李国珍号令”^①。为壮大队伍，“积草屯粮”，李国珍留梁贵成守乌丹城北大寺，自己亲率大军继续前进，“直犯赤峰北面”。

南路由南平王徐立率领。此路出师不久就压向朝阳县城，十二日黄昏发起冲击，次日凌晨起义军全队入城，县官廖伦明狼狈逃窜到七道岭。十月十九日，南路军又从朝阳出发，以迅雷不及掩耳之势攻至东土默特的红帽屯，该旗所管兵丁被击毙一百六十多人，“余皆逃散，不知所往”^②。十月二十八日，起义军继续挥师前进，一直攻到奉省边界的朝北营子。

东路由东平王齐鲜统兵，一鼓作气攻进蒙古真（今阜新），蒙古真王不曾对垒就逃之夭夭。中路由中平王冯三镇率领，进军东盟边界，截击清朝西进援军。此路大军行至下洼，受到地方团练阻截。中平王留兵一部与之厮杀，自带二千精兵，由“山路直取奈曼”。十五日攻入奈曼旗界，占据扎萨克衙门，所有庙宇、档案“均被烧毁”^③，旗仓备存仓粮军械统归起义军。

西路由西平王孔庆广率领，杨悦春、王增随军亲征。这路大军的西征途中，得到海棠川一带起义军的有力声援和支持，横扫了喀喇沁王旗的蒙古王公，并将该旗的“喇嘛庙、天主堂焚毁无余”^④。当兵临建昌城下时，“县知事无力抵抗，只好紧闭四门”^⑤。

各路雄师的胜利进军，对分散各地的金丹道徒是极大的鼓舞和发动，纷纷起义响应。十月十日，平清王付连信，在建昌县南部高尔登（今凌源县刁尔登）和松岭子一带发动起义，十月十六日“焚毁建昌三十家子教堂”。二十八日，进攻建昌县城。除此，建昌所属的叶柏寿、卅家子、瓦房店、五官营子、老波沟、黑水；平泉州所属的榆树林子、老婆子山；朝阳所属的黑城子、老崖沟等地，“大小股匪，同时响应，或多至二三千人，少亦数百人，盘距险要”，“势成燎原”^⑥。起义队伍迅速壮大，“旬、月之间，由数千聚至数万”^⑦。

金丹道教从十月十日起义到该月底，连续作战，蒙古兵和地方团练，不堪一击。因此，这是义军攻无不克、战无不胜、节节胜利阶段，也是起义军蓬勃发展阶段。

第三段：走向失败。

由于起义军的蓬勃发展，京师大为震动，光绪皇帝饬令奉天、直隶、热河三路派重兵围剿。直隶提督叶志超统领两万官军，由芦台出喜峰口直趋平泉州，再从“建昌、平泉分路进剿”。左宝贵统领二万奉省官军，由“朝阳东北两路节节前进，会合夹击”^⑧。

从十月二十日以后，起义军和官军相继遭遇。官军在天主教堂和地方团练的密切配合下，

① 《光绪朝东华录》第3册，总第3047页。

② 同上书，总第3023页。

③ 同上书，总第3060页。

④ 汪国钧：《蒙古纪闻》。

⑤ 李玉廷：《金丹道教起义亲历记》，《昭盟档案馆政协文史资料卷》一百二十八。

⑥ 《光绪朝东华录》第3册，总第3052页。

⑦ 同上。

⑧ 同上书，第3027页。

对各股起义军疯狂进攻，起义军由攻势逐渐变为守势。尽管起义军英勇顽强，终因寡不敌众，一个个被官军吃掉。直隶官军由平泉攻入建昌后，三十家子、高尔登、瓦房店很快落入敌手，接着在建昌近郊五官营子展开激战，虽然起义军浴血奋战，但同强敌相持不久就失败了。这次战役后，孔庆广领导的两路军受挫被迫向开国府方向撤回。直隶官军分为两路继续由西向东追击。一路由“建昌一带，节节进剿朝阳”；一路由“五虎、马梁、老河川攻剿喀拉沁旗”^①。十月二十八日晨，由东向西围剿的奉天官军，在朝北营子和南平王率领的起义军接火，起义军“抵死抗拒”，最后退入烧锅当铺院内，凭高墙死守，直至黄昏，一千余名起义军战士英勇牺牲，著名首领潘岳淋被俘，齐洛道受伤遭擒，被押到省。

十一月十五日，北路义军在乌丹城北大寺同官军展开激战，寺破，梁贵成父子被俘。官军又继续北犯，十六日在那林沟与义军遭遇。他们便四路夹击，“用快枪横攻”，致使义军五百多名战死，将帅张双、付帅周宽壮烈牺牲。当官军到头分地时，那里前后两庄相连，尽管“沿墙炮眼极多，向外施放，一于如雨集”^②，但官军“扼要堵截”，终于攻破两庄，义军元帅牛呈祥被俘。北平王李国珍“欲乘官军竟日血战，兵力疲乏，就势取胜”^③，亲率起义军“数百呐喊而来”，打得官军马步哨官缪自成、步兵哨官尚鸿恩、哨长林荫元均受枪伤。李国珍自料不能取胜，率众退往乌丹城，途中被俘。这位叱咤风云的农民英雄，坚贞不屈，被“押赴通衢，凌迟泉示”。

起义军各路相继失败后，官军集结重兵，由芦台练军记名提督聂士成统领向起义军大本营开国府一带围剿。两军首先在距开国府四十四里的门户下长皋展开决战。十一月十三日，官军三面围攻，起义军以逸待劳，“闭门死守”。官军“猛而攻之，待伤精锐，合而围之，势必死守”，迫使官军改变战术。即在八日子时，一面佯攻下长皋，一面派兵冒雪驰往开国府，趁天色未明突然发起猛攻，起义军仓促应战，结果开国府很快失陷。义军首领王正、王福、冯二英勇阵亡，一千多名战士为保卫大本营壮烈捐躯。之后狡诈的官军急速回兵下长皋，该处已被围八九日，“人众食少，粮草缺乏”^④，开国府陷落，这里孤立无援，官军用过山炮将前门攻破，一千余名起义军英勇战死。

官军围攻下长皋时，杨悦春欲赴北路调兵救援，因“官军围困甚密，未能来援”，他便到色力虎金厂沟山洞躲藏，“意图乘间复出”。十一月二十八日黎明，杨悦春父子、叔侄六人被俘，金丹道教起义至此基本失败了。只有其余部继续战斗。光绪十八年四月，朝阳东与奉天毗连处，“马贼不时窜扰”，平泉、建昌一带，“山谷丛杂，伏莽未净”^⑤，乘机打击蒙古王公和清廷官吏。但众寡悬殊，最后也都归于失败。

三

金丹道教起义失败的根本原因是“当时还没有新的生产力和新的生产关系，没有新的阶级

① 《光绪朝东华录》第3册，第3001-3002页。

② 同上书，第3047页。

③ 同上书，第3048页。

④ 同上书，第3036-3037页。

⑤ 同上书，第3101页。

力量，没有先进的政党”^①。金丹道教起义是一次自发性的农民武装斗争，由于阶级和历史的局限，起义者们不可能认识到清王朝统治的阶级实质，因而提不出明确的斗争纲领和策略，所以革命不可能深入持久取得最终胜利。正因为如此，在具体问题上导致起义军有三个方面的弱点：

第一，宗教迷信的副作用。在封建社会里，统治阶级为维护他们的反动统治，借用神权对其剥削对象进行欺骗统治。由于生产规模狭小和生产十分落后，贫苦农民不可能正确认识自然和社会现象，而受统治阶级的欺骗和愚弄。金丹道起义的发动者和组织者反其道而行之，他们把白莲教加以改造，注入新的革命内容，用以宣传、发动、组织群众，十几年的工夫，将平、建、朝、赤四州县的群众广泛发动起来，说明宗教在农民起义和农民战争中起了重要作用。然而，宗教迷信毕竟是消极的意识形态，“上天所定”之类的宗教预言经不起现实斗争的考验。起义如火如荼地展开后，把宗教迷信做为精神力量，把初战胜利说成“天心眷佑”，“紫微星下界，天降谴罚于满蒙”^②，是“上天所定，非人力之私修”^③，尚可取得信服，而当起义军节节失利后，上述舆论不攻自破，反而起了涣散军心和消磨革命斗志的不良作用。特别是在具体战役不讲究战术，靠“法术”和“咒语”去吓唬敌人。比如，十月二十七日起义军在建昌县东南瓦房店和官军首次接火。起义军当时有二千多人，起义军首领没有带领军队抢占有利地形，严阵以待，而是“道巾衫衣，执剑作法，状若疯颠”，其队伍散乱不整，“蔽野而至”。战斗开始后，官军首先用快枪将“道巾衫衣”的义军首领击毙，官军又乘义兵惊慌之机从两翼攻击，以致起义军留下“遍野横尸”，无首的余众“缘山奔逃”^④。这样的战法，自然要常吃败仗。

第二，战略战术上有严重错误。毛泽东同志说：“一个游击部队或游击兵团，当着执行消灭敌人的任务，尤其是为着打破敌人的进攻而努力时，就仍须集中其主要的兵力。‘集中大力，打敌小部。’”^⑤金丹道教的起义首领在战略上主要是犯了没有集中优势兵力抗御进攻之敌的错误。起义之初，在清朝驻当地官军和蒙古兵数量少且无战斗力的情况下，采取“分兵占地”的战略方针，无疑是对的。但是在清政府派直隶、奉天官军从东、西两路凶狠地夹击起义军，战争态势发生根本转变后，起义军战术没有相应改变，继续分散御敌，这样不仅粉碎不了敌人的“围剿”，反而有利于被敌人逐个吃掉。起义军大本营开国府陷落前夕，杨悦春开始觉察到这个问题，只是太迟了。在战术上，起义军没有很好运用“攸忽驰骋”、机动灵活的游击战术，而是凭借“教堂”“烧锅”“当铺”等高墙大院消极防御、死打硬拼，结果失去了主动权，常常处于被关门挨打的境地。如东路起义军约会聚于黑城子，想利用土城“以图久据”，官军三路进剿，起义军被“击毙无数”，首领于发被俘，余众由西门突围，行至大障子，又进入该村墙内，“负隅死拒”，官军越墙而进，义军“退入佛堂”，官军纵火烧毁佛堂，最后这股起义军被“剿除净尽”。本来塞外地域广阔，且又“地势复岗垒嶂，山岔纷歧”^⑥，适于神出鬼没、声东

① 《毛泽东选集》，第619-620页。

② 李玉廷：《金丹道教起义亲历记》，《昭盟档案馆政协文史资料卷》一百二十八。

③ 扫北武圣人李国珍张贴的布告。

④ 《光绪朝东华录》第3册，第3001-3002页。

⑤ 《毛泽东选集》卷二，第400页。

⑥ 《光绪朝东华录》第3册，总第3013页。

击西的游击战术，然而起义军没有这样做。

除此，由于清政府长期实行种族歧视、种族压迫政策，离间蒙、汉两个民族之间的关系，致使起义军在战斗过程中，没有把蒙古王公和蒙古贫民区别开来，犯了扩大打击面的错误。起义军攻入敖汉贝子府后，“凡遇蒙古人无论男女，一刀一个，尽行屠戮”，结果“贝子亲丁二十三口，附近蒙古千数百人，当府破时，只逃出小贝子一人，其千数蒙古死于府中者半，死于府外者半，计其存者仅数十人耳”^①。当然，这段文字出于地主阶级文人之手，难免有夸大不实之弊，但也不能不说明，起义军没有很好同蒙古贫民团结战斗，失掉了他们的支持，影响了队伍扩大和军需的供给，这也是一个沉痛的历史教训。金丹道教起义，虽以失败告终，但却沉重地打击了清王朝的统治，教训了外国侵略者。统治阶级为缓和阶级矛盾，维护封建秩序，“诚恐死灰复燃”，“酿成巨患”，除“留兵弹压”外，“不得不慎重对待，不得不做让步”^②。

第一，减轻了蒙古王公对汉族贫民的剥削。清廷鉴于蒙古王公靠权力“强霸取财”，“抢夺余粮”，激起贫民“结党抗拒”的事实，而“更定新章以弭嫌衅”^③，即由都统派员和地方官吏一起，查明每户租佃土地的亩数和应交的租银数，以及田地四址、催头姓名，编立鱼鳞结册，界以执照。秋天收成以后，州县官吏代替蒙古王公征收租税。新章还规定，收租官吏不得“从中侵漫或加倍重征”，否则“严重治罪”；还规定商民和蒙古王公进行贸易，“彼此赊欠致有亏折之事”，不准蒙古王公“私行责罚”，由地方官“持平论断，毋稍偏倚”^④。当然，这些多是纸上堂皇之言，不会完全施行，但在一定程度上对调动汉族贫民的生产积极性，推动塞外农业生产的发展起了一定作用。

第二，迫使地方官吏在较长的一段时间内，反动气焰有所收敛。比如，光绪三十二年，朝阳知府俞公良奉令创办四乡巡警并兼设小学堂三十四所，清廷不拨款，强迫转嫁到百姓身上。百姓“无力应命，遂逮起暴动”^⑤。对此，俞知府没敢派兵镇压，而是“立即转环出示晓谕，巡警可理办，学堂暂行缓立”^⑥。此事热河都统廷公闻讯后，谈虎色变，“深责俞府办事不善”。

另外，清廷利用蒙族统治奴役汉族的民族歧视政策也略有改变，如各州县官吏改变了“向系专用旗员”的作法，改为“满汉兼用”^⑦。

尽管这次起义没有酿成全国性的农民战争，没有直接埋葬清王朝，但它的历史作用是不容低估的，它不愧是中国农民战争史上光辉的一页。

① 徐润：《徐愚斋自叙年谱》。

② 《列宁全集》卷六，第464页。

③ 《光绪朝东华录》第3册，总第3100页。

④ 同上书，总第3101页。

⑤ 《朝阳县志》卷三十三。

⑥ 同上。

⑦ 《光绪朝东华录》第3册，总第3086页。

天地会与道教、白莲教*

何正清**

天地会是我国清代重要的一个反清秘密结社。前期，它曾经发动并领导过多次反抗清朝封建统治的武装斗争；太平天国革命失败以后，它和白莲教同为反清的二大支柱。不仅如此，它还组织过东南亚华侨反抗西方殖民主义统治的斗争。因此，有关天地会的起源、活动等问题，从清末以来即成为研究的课题。

天地会是一定历史时代的产物，但是，它的拜天地、崇敬释道诸神等等，都有长远的历史渊源。天地会同历史上的宗教团体相比，其迷信色彩较为淡薄，也没有系统的教义，但却同宗教结下了不解之缘，并主要从道教、白莲教等民间秘密宗教中吸取思想资料。

一

天地会以天为父，以地为母，是同我国历史上崇拜天地的思想一脉相承的。在夏商时期，人们已产生至上神的观念，起初称为“帝”，后来称作“上帝”，再后称作“天”。这种至上神，不仅是自然界的主宰，也是人类吉凶祸福的主宰。《山海经》关于帝俊的传说，一共有十六处。据说他生十日、十二月，是日、月的父亲，同时又生后楼、晏龙等八人，又是古代一些神圣的父亲^①。这就是说，这个至上神，乃是日月星辰和古圣先贤的“大共之父”。古代的帝王，为了给自己加上“神圣”的灵圈，多半有一番顺天承命的谎言。传说，殷王的祖先王母简狄在河边沐浴，看见玄鸟遗卵，便取来吞了，因而怀孕生下了契。玄鸟是上天派遣下来的，因此契是上帝的儿子。《商颂·玄鸟》所谓“天生玄鸟，降而生商”，说的就是这一传说。周人因袭了商关于天的思想，宣称“受天有（祐）大命……匍（抚）有四方”^②。周王自称“天子”，《礼记》谓：“君天下曰天子。”当时人们对自然的认识虽已出现了科学思想的萌芽，但是这种思想不仅不能摆脱宗教迷信思想，而且被神学所附会。如《易经》从人们经常接触的自然界中选取了八类自然物说明世界上其他更多自然物的根源。它们是天（乾）、地（坤）、雷（震）、

* 本文原载《贵阳师院学报》1984年第4期，第60-67页。

** 何正清，1929年生，贵州师范学院文化研究室讲师。

① 郭沫若：《先秦天道观之研究》，载于《青铜时代》，科学出版社1957年版。

② 郭沫若：《青铜时代》，第18页。

火（离）、风（巽）、泽（兑）、水（坎）、山（艮）。这八种自然物中，天地又是总根源，“天地为父母，产生雷、火、风、泽、水、山六个子女”^①。《易传·彖上传》发挥了经文的说法：把天地（乾坤）说成是万物之母。《周易》本来是从复杂的自然现象和社会现象中，抽象出阴、阳两个基本的范畴作为八卦的根本，说明阴阳两种气体互相结合交盛而产生万物，具有一定的辩证因素和唯物主义。在宗教占统治地位的当时的历史条件下，这种思想自然使人们对自然的崇拜集中到对天的崇拜。再加上统治者因缘附会，因此秦朝以前，人们对天地的崇拜就自然地流行了。《左传》一书中，即有“皇天后土”之说。皇天，即指皇天上帝，后土，即是所谓的“皇地祇”。这样，天地神就成为当时最尊的神祇。天地会不仅继承了我国古代崇拜天地的思想，而且同我国历史上的多种宗教发生关系。

二

天地会与道教有着多方面的关系。肖一山辑《近代秘密社会史料》所录图像有道教“八仙”，即汉钟离、李铁拐、吕洞宾、张果老、曹国舅、蓝彩和、韩湘子、何仙姑。每像均有题诗，如汉钟离像的题诗为：

钟离本是汉将军，芭蕉宝扇昆仑赠。
路途迷失脱凡尘，扇定泪泪洪主人。

天地会诗《八杯茶》亦是礼拜“八仙”。可见，道教之神在天地会所顶礼膜拜的神祇中占有重要地位。

道教是我国东汉时期形成的一种宗教。该教尊张陵为创始人，奉春秋时期的道家老聃为教主。早期道教有“太平道”“五斗米道”，都同东汉末年的反抗运动有关。当然，在晋朝以后，封建统治者利用道教奴役和毒害人民，对道教进行了多次变革，吸取了儒家的封建伦理纲常和佛教的轮回之说，最后构成了从玉皇上帝、阎罗天子到城隍、土地一整套鬼神系统以及“去欲守静”的宗教唯心主义体系，使道教成为维护封建统治的工具。但是，早期民间道教的思想毕竟不可能消灭。由于信徒的社会地位和经济地位的差异，在下层教徒中必然产生同正统派相矛盾的异端。东汉到魏晋南北朝时期，道教即组织和发动过多次起义。唐代僧人释明概，历数其“作乱”的情况说：“概緬寻图史，博究古今，记传所闻，眼目所见，大道乱政，世有其人，略出五三，以为鉴戒，愿垂昭览，可谓止暴息乱，岂非治国安民者乎？”^②唐以后至元明时期，史称所谓“妖教”起事者极多。民间道教的秘密活动又往往同其他教门的秘密活动联结在一起。明朝成化年间，侯得权、田道真、杨道仙、方守真等的反明活动即是一个典型。道教徒不仅同僧人、术士相联结，而且交结宦侍，深入内府，以“真龙”自居，进行反明活动^③。与此同时，又“有陈广平、山东济宁州民，假以黄冠，私习兵法，遍历秦、汴、楚、蜀间，伪为星象，陈图惑人，交结不逞之徒，潜谋不轨”。史称：“时方士业已用事，故妖书盛行。”^④此处所谓

① 任继愈：《中国哲学史简编》，人民出版社1973年版，第40页。

② 《广弘明集》卷十二。

③ 朱国祯：《涌幢小品》，中华书局1959年版，第766-767页。

④ 同上书，第767-768页。

“妖书”，自然包括民间道教的经笈。尽管这些“妖书”，内容杂驳，往往充满迷信色彩，但其中具有的一些同封建正统思想对立的异端思想却是事实。天地会这样的下层群众组织也就很自然地从中吸取某些思想资料。概言之，有以下数端：

（一）天地会“拜天为父，拜地为母”，标榜“顺天行道”，把天地置于极端尊崇的地位，这同道教是一致的。我国古代很早就崇拜天地，把“皇天后土”放在至尊的地位。道教总结了东汉以前崇敬天地的思想，把它提到更高的地位。《太平经钞癸部》解释“太平经”一词说：

太者，大也；大者，天也；天能育万物，其功最大。平者，地也；地平，然（后）能养万物。经老，常也；天以日月五星为经，地以岳渎山川为经。

按这一解释，“太平经”讲的是“天地之常道”。做帝王的就应“上法皇天，下法后地，中法经纬，顺天地之大道”。对于那些违天地之道的帝王，人们就应奋起顺天行道，将他打倒，建立新的统治。东汉末年，张角等太平道首领，就是以顺天之道为号召发动起义的。虽然从未有人称“太平经”为“天地经”，但它却是以奉“天地为常经”；虽然从未有人把“太平道”称作“天地道”，但它却是以“行天地之大道”为己任。可见，天地会的“顺天行道”，思想是同道教一致的。

（二）天地会多以建立千载“太平”王国为号召，其公堂称“太平庄”。《洪门总诗》有：

初入洪门结义兄，
当天盟誓表真情。
长沙湾口连天近，
渡过乌龙见太平。

其《盘问看戏》诗又谓：

小会起创在三河，
结拜联盟兄弟多。
正是天本团园日，
一齐来唱太平歌。

而民间道教，在早期即以“太平道”命名；其经典亦以“太平经”相称，第一次比较系统地反映了古代农民千载“太平”的思想。天地会以“顺天行道”“体天之德”，赢得太平为主旨，显然对它起着承上启下的作用。

（三）天地会强调相互扶持，互相帮助。凡人会对于异姓“兄弟”的周济，不仅是道德规范，而且是应尽的义务，如有违背，即将受到惩罚。这种思想可以追溯到先秦儒者的“仁道”、墨家的“兼爱”、游侠的赴人之“困阨”。及至东汉，民间道教即将上述思想资料，糅合在一起，勾画一种乌托邦的社会方案。《太平经》主张天地间一切财物归天下人公有，大家共同享受，少数人不得独占。把那些侵犯公有财富的皇室、官吏、土豪劣绅比做老鼠，死有余辜。《太平经》还标榜“天地施化得均，尊卑大小如一”，并把这一原则看作人同禽兽草木的根本区别。至于怎样去实现它所标榜的“理想世界”，它并没有提出可行的方策，只不过是强调贫富相济、有无相助、财物相通而已。张鲁在汉中设义舍，周济行人或流民，体现了这种周济穷乏的思想。天地会继承了这种思想并把它定为条规：“洪家兄弟，凡两京十三省过州府，四海之

内皆兄弟也，到尔家中须当以礼相接，如有不法之人不认兄弟……查出打七十二棍。”^①“洪家兄弟，有红白吉凶及百年送终之事，倘家贫无费，须通知众兄弟相赠，如有不法之人不肯出钱相赠凡（兄）弟者……查出打三十六棍。”^②

（四）天地会强调共同和合，万众一心。洪门诗有：

共结联盟表真心，
同谋大事密酌斟。
和气自然兄弟众。
合胆同心拜五人。^③

“共同和合”“结万为记”一类的文字随处可见^④。在研究中发现，道教中亦极强调此类思想。道教早期经典《太平经》就反复强调“和”“合”“同心”、和平等思想，这大概是这两个组织都把齐心协力看作自己的生命线吧。

（五）从天地会所奉诸神看，首先是道教神仙。目前，常见的天地会的请神祝文有《近代秘密社会史料》卷三所录《请神祝文》和《天地会研究》所录《请神表文》，均首先请道教神皇天玉帝、元始天尊、太上老君等，其次才是佛门诸神西天佛祖、释迦如来成佛、观音菩萨。再从天地会所谓的“一百零八定乾坤”等看，亦多源于道教。其《桃李诗》是天地会中颇有影响的诗，它说：

桃子三六在树根，
李子七二甚超群。
两样同连来结阵，
一百零八定乾坤。^⑤

显然这首诗的“三六”，隐寓三十六天罡；“七二”，隐寓七十二地煞；“一百零八”，则为天罡、地煞的总数。天地会用此比喻会中英雄好汉皆得天数，顺天行道定乾坤，表示必胜的信念。在天地会诗文中，用三十六、七十二、一百零八之处甚多，当与道教三十六天罡、七十二地煞一类的计数有关系。

（六）旗帜、符箓方面，一定程度上亦受道教的影响。我们知道，道教尚黄，道士别称“黄冠”。天地会亦以黄色最尊，其帅旗、令旗皆黄色。其《挂帅旗诗》云：

木杨城内有关公，
观音五祖万云龙。
大明天子龙牌位，
黄罗宝伞插其中。^⑥

据传黄罗宝伞由黄丝制成，“凡五层，上有葫芦”，伞有两条垂带，分写下列十六字：“天明地

① 萧一山：《近代秘密社会史料》卷三，文海出版社1971年版，第11页。

② 同上书，第10页。

③ 罗尔纲：《天地会文献录》，正中书局1943年版，第17页。

④ 萧一山：《近代秘密社会史料》卷一，第1页。

⑤ 罗尔纲：《天地会文献录》，正中书局1943年版，第28页。

⑥ 同上书，第51页。

明天下太平，日开月开众星耀辉”^①，是天地会首领的帅旗。

天地会现存的《净坛符》《保身符》等，都沿袭道教符咒。施列格在《天地会研究》一书的序文中，引荷兰来登大学汉文教授福门博士（Dr. J. Hoffmann）的信函说：“道家的符号，流行于南洋群岛的华侨（天地会员）。”

（七）天地会山堂之设，似与道教有关。按道教的说法，神仙处所在名山间，除十大洞天外，还有三十六小洞天、七十二福地。《中国秘密社会史》谓天地会“每团必设一某某山名，犹寺院之在某某山也。又有堂名，犹《水浒传》梁山上之有忠义堂。又有水名、香名，盖半为道教，半为佛教”^②。该书对天地会水名、山名的解释大体上是不错的。惟其对山、堂之解释尚待进一步推敲。考诸道教神仙、人物，有不少的均处名山之上。如相传天师张陵在鹤鸣山，三茅真君在茅山，施肩吾在西山，葛洪在罗浮山，陈抟在华山，陶弘景在茅山等。天地会之所谓山，似道观之在某山，堂似为庵堂。据传，陈近南同某僧在白鹤洞聚集后，“以所居狭隘，不适于谋事之用。因告僧等曰：距此不远有下普庵者，后有宽广一堂，俗称‘红花亭’，吾侪可用之”^③。《中国秘密社会史》据天地会传说写道：

……（五僧）忽遇到会之陈近南。陈曾为翰林院学士，家于湖南，返里后，就白鹤洞研究道教，后又以代僧侣复仇，故变形为卖卜者作江湖游。至是适遇五僧……陈近南对众言曰：武装诸君应各别择吉日歃血盟誓……陈即自为香主。

上述传说，反映了道教徒联合僧侣创立天地会的情景。它还告诉人们道教徒是天地会的创始人和第一个香主。当然成书于元末明初的《水浒传》一书，受道教之影响极大^④。天地会在当时通过《水浒传》间接受到道教的一些影响也是完全可能的，但却不能因此看轻道教对天地会的影响。

综上所述，天地会虽不同于道教，它的宗教迷信色彩与道教相比也较淡薄，但它却深受道教的影响。《中国秘密社会史》作者平山周看到道教对天地会的影响是对的，但他把道、佛两教的影响等量齐观，却不免失之肤浅。

三

天地会与白莲教也有某些相似之处，天地会诗《洗面要水洗口诗》说：

一朵莲花在手中，
莲花肚内有青龙，
一口吞入大清国，
吐出明珠万里红。^⑤

这表明天地会在形成过程中曾受到白莲教的很大影响。

① 罗尔纲：《天地会研究》，第80页。

② [日]平山周：《中国秘密社会史》，商务印书馆1912年版，第80页。

③ 同上书，第18页。

④ 此事当另文专述。

⑤ 罗尔纲：《天地会文献录》，第30页。

白莲教源出于佛教的净土宗。东晋元兴元年(402),僧人慧远在庐山创立莲社。它依据《无量寿经》《观无量寿经》《阿弥陀经》等,宣称专念“阿弥陀佛”即能达西方“净土”。莲社是一个单纯的念佛修行的团体,宣扬“八字真言”:“真空家乡,无生父(老)母。”^①“无生老母度化众生到安养极乐国,同归家乡,不入地狱。”^②莲社在它的发展过程中,虽曾被统治者作为欺骗人民的工具,但是也曾被民间团体利用来作为联系群众、发动反抗斗争的工具。在元朝,仁宗曾一度保护白莲教,使其在元代中叶成为享有特权的教派,但总的说来,白莲教在元朝仍属严禁之例。有明一代,从朱元璋开始,即诏禁白莲教,但随着社会阶级矛盾的日益尖锐,所谓白莲教等“邪”教的活动也日益频繁,而且严重危及了明代的封建统治。明代大臣吕坤于万历二十五年曾很有感触地说:“白莲结社,遍及四方。教主传头,所在成聚。”^③迄至清代,白莲教与天地会成为反清的二大秘密团体。南方是天地会,北方是白莲教。白莲教作为秘密的民间宗教团体,它同天地会等所处的社会地位是相同的。因此,它们之间互通声息,相互融合,具有以下某些共同的特点。

(一)从它的思想渊源看,都受道教影响。诚如上述,天地会受道教的影响很深,而白莲教从其净土宗的教义出发,很自然地吸取了道家的无为思想。在白莲教的经卷中亦常出现道教神仙、太上老君、西王母等。《伏魔地保当今品》经卷有云:

一气为主,四四十六两,应为丈六金身。四两清气,无生老母执掌;四两仙气,王母娘娘执掌;四两神气,神州娘娘执掌;四两鬼气,地藏老母执掌。^④

《三省边防备览》卷十七称:

白莲教者,汉末张鲁之遗也。鲁父子居汉中,以妖术惑众,其长曰祭酒,从之者人出米五斗,时称米贼。自汉以来,历代皆有其患。近闻教中(按指白莲教),亦有祖师名色,从教者先送供给米若干,入教之后,教中所获资物悉以均分。

日本学者稻叶君山亦称白莲教乃佛教与道教“互相融合”^⑤者。

(二)白莲教与天地会都以通财互助、患难相救相标榜。白莲教倡言:“所获资财悉以均分。”在教内,“有饭同吃”,“有患相救,有难相死,不持一钱可以周行天下”^⑥,对赤贫的教众“亦周济之”^⑦,“穿衣吃饭,不分你我”^⑧。尽管,在清代以前,关于白莲教通财互助的记载较少,但亦不是无蛛丝马迹可寻,如万历三十二年,福建瓯宁吴建倡行白莲教,宣传人无私产,“令人尽卖其产业以供众”^⑨。这同天地会强调互相帮助、互相扶持是一致的。陈垣先生说得好,秘密教派之所以能相结合者,未始不因其能采用通财互助之精神^⑩。

① 黄育梗:《破邪详辩》卷三,载于中国社会科学历史研究所清史研究室编:《清史资料》第三辑,中华书局1982年版,第40页。

② 同上书,第80页。

③ 《明史》卷二百二十六《吕坤传》。

④ 《破邪详辩》卷一,《清史资料》第三辑,第33页。

⑤ 参见稻叶君山著:《清朝全史》中译本第四十九章,中华书局1914年版。

⑥ 周凯:《内自讼斋文钞》卷一,清道光刻本。

⑦ 同治《房山县志》卷六《纪事》。

⑧ 严如煜:《三省边防备览》卷十二《策略》。

⑨ 《涌幢小品》卷三十二,第77页。

⑩ 参见《陈垣学术论文集》第一集,中华书局1980年版,第372页。

(三) 从白莲教经典和天地会的宗旨看，它们都宣称“反清复明”。白莲教经卷《三教应劫通观统书》说：“清朝以（已）尽，四正文佛，落在王门，胡人尽，何人登基，日月复来，属大明牛八。”^① 清中期五省白莲教起义宣扬“要保护牛八起事。牛八，即系‘朱’字……名叫朱红桃”^②。白莲教的支派天理教在其起义诏书里说：“同聚大义，结异姓以为骨肉，共矢精忠，扶明主而定乾坤……举事之日，仍以川大车日为总旗，洪泊旗江汰为五营。临阵之际，仍以开口本出手三为暗号。”^③ 其中结拜异姓兄弟，反清复明和隐语“川大车日”（顺天转明）、暗号“开口本出手三”，与天地会完全一致。

(四) 从它们的入教（会）形式看，白莲教入教有过愿、赌誓、升丹等形式，凡入教者给予白布凭证。乾隆五十九年四川总督福康安为清中期五省白莲教起义在奏折中说：

凡入教之人，先令过愿，传给灵文，后与升丹。所谓过愿，即系赌誓，学习此教，必须上不漏师，下不漏徒，巾不漏自身。所谓升丹，系将姓名、籍贯写在黄纸，向空焚化。亦有称为打丹者。^④

其中标榜忠义等誓词亦与天地会类似，其散发白布、黄绶记号作凭证，亦为天地会所具备。

由上可见，天地会同白莲教的关系是十分密切的。

综上所述，天地会的确与历史上的秘密宗教如道教、白莲教等有着较为密切的关系。

革命导师恩格斯曾经指出：“中世纪把意识形态的其他一切形式——哲学、政治、法学，都合并到神学中，使它们成为神学中的科目。因此，当时任何社会运动和政治运动都不得不采取神学的形式，对于完全受宗教影响的群众的感情来说，要掀起巨大的风暴，就必须让群众的切身利益披上宗教的外衣出现。”^⑤ 封建统治者自称天子，下层群众为了反抗封建统治者，首先要剥夺统治者头上神圣的灵圈，声称封建皇帝是假命天子，而自己才是真龙、明王、真命天子。因此，下层群众的反抗斗争，从古代陈胜的篝火狐鸣、丹书鱼腹到近代义和团的神拳，无不同宗教迷信发不同程度的关系。天地会产生的时代，已同古代下层民众活动的时代有了很大的差异。但是，从总的来看，作为封建社会的神权统治并无什么变化，因此，天地会在多方面同古代宗教有关联，这是很自然的。

① 《那文毅公奏议》卷四十二，转引自喻松青：《明清时代民间的宗教信仰和秘密结社》，《清史研究集》第一辑，第126页。

② 《清中期五省白莲教起义资料》第1册，江苏人民出版社1981年版，第3-4页。

③ 《康雍乾时期城乡人民反抗斗争资料》下册，中华书局1979年版，第874-875页。

④ 《清中期五省白莲教起义资料》第1册，第3页。

⑤ 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》卷四，第251页。

太平天国与道教*

周志初 华国樑 吴善中**

洪秀全汲取了基督教的一些仪式、教义，并与中国传统的儒、道、佛教及民间封建迷信思想交糅融合，创立了太平天国的新宗教——拜上帝教。关于拜上帝教与基督教的异同，儒家思想对太平天国的影响，学术界已有不少文章加以论述。关于佛教与太平天国的关系，近来也有文章开始探讨。而对道教与太平天国的关系，目前则尚缺乏专门文章涉及。本文拟对此作一探析，以就教于同行。

道教是中国土生土长的宗教，与中国的传统文化有着十分密切的关系。道教在其形成和发展过程中，对中国的传统文化思想采取了包罗百家、兼容并蓄的态度。它把老庄的道家思想、原始的民间星术、秦汉时的神仙方术、传统的阴阳五行说、星相占卜说和医学家学说熔于一炉，从而形成了一整套庞杂的理论体系及复杂的神谱、繁琐的戒律和斋醮、祈祷、禁咒、符箓等宗教仪式与方法。

道教是多神教。道教的所谓神，实际是对天神、人鬼、地祇及仙真的统称。它最初尊奉道家的创始人老子为最高的神，后来又把元始天尊、大道君、太上老君奉为最高的神三清尊神，并崇奉日月、星辰，还把众多的真人、仙人以及对道教的创立和发展作出贡献的人都作为崇奉的偶像。而过去民间流传的灶君、土地、文昌等神祇后来也都纳入它的神谱体系。

基督教是外来的宗教。就其宗教信仰来讲，基督教是一神教，它宣扬只有上帝创造并主宰着世界万物。一般说来，任何宗教都具有排他性。因此，基督教在中国的传布过程中，必然要与我国原有的宗教文化意识形态发生冲突。而我国原有的儒、道、佛三教中，儒教注重于人生哲理、伦理道德，并没有一套严格的宗教仪式、戒律和信仰。因此，与严格意义上的神学宗教并不完全相同。所以，西方传教士主要把攻击目标对准道、佛两教。这种情况在明末就出现过。

* 本文原载《扬州师院学报》1989年第3期，第72-77页。

** 周志初，1955年生；吴善中，1963年生，江苏大学教师。

我们知道，洪秀全的基督教知识最初主要来源于梁发的《劝世良言》。梁发是中国最早的华人牧师，他于1832年在广州写了这本宣传基督教教义的小册子。该书主要是摘引新旧约的一些内容，并结合中国的人情风俗，鼓吹崇敬上帝、不拜邪神，对道、佛的多神偶像进行抨击。梁发宣传说，只有西方基督教的上帝才是真神，“创造天地万物万类及管理之者，乃系无形无像、无始无终、自然而然、自永远至永远真神，可称神天上帝而已矣”^①。除了神天上帝这尊独一无二神，道、佛两教所崇拜的偶像都是妖魔邪道，根本不会保佑人们消灾除病，得到现世难以实现的要求和期望。他说：

道家奉事三清及三元之像，日日虽然朝夕奉拜之，恐尚不知各像是某朝好丑的人物。立了各像之位，即朝夕念经跪拜于各像之前，欲求保护修成正果，可学神仙之路，然各道士欲为神仙者，未见有人升天上为神仙，乃见许多在街上讨钱丐食，饥寒不堪，被人耻辱。况且他们今在世上之时，三清三元之像，不过泥塑木雕纸画之形模，焉能保佑他饱食暖衣，何况能度他们升天为神仙乎？亦是道家痴心妄想，迷惑于神仙之路，奉拜三清三元之偶像，而不以虚灵之志，索求本来造养人类万物之主。尊心奉崇拜之，乃可获求常生真实之福。^②

梁发还认为，中国人不知世界万物由上帝主宰、管理的原因有许多，其中之一就是：

因道家的道士，亦妄讲玉皇大帝、元始天尊、太上老君三位神系原始开天辟地之神。所有天地万物，悉在这三个神掌握之中，又造出风云雷雨各样的神。因此，世人又佑这些神管理天地世界之事，遂去奉拜之，则算为敬神之善功。故不知有神天上帝管理世界之事。致未识之也。^③

《劝世良言》宣传的崇敬上帝、贬黜邪神的思想，对洪秀全产生了巨大的影响。基督教的一神崇拜较之道佛的多神崇拜更利于权力的集中，因而更适合于组织和发动大规模农民起义的需要。洪秀全接受了《劝世良言》宣传的“独一真神”的教义，塑造了一个“皇上帝”，作为发动起义的工具。他在其作品中，也一再宣传皇上帝是天下万物的创造者，并对道、佛两教进行了揭露和抨击。他说：“皇上帝以外，皆是邪神迷惑害累世人者，断不可拜。凡拜一切邪神者，是犯天条。”^④

因此，洪秀全创立拜上帝教后，为了树立起皇上帝至高无上的思想权威，激励太平军将士的战斗意志，便把各种神仙鬼佛等传统偶像作为打击的对象。在紫荆山区，洪秀全、冯云山等就率领拜上帝信徒捣毁了当地的各种神佛偶像。在从广西到南京的进军途中，太平军也横扫了道佛的道观寺庙。据当时一些笔记记载，太平军所到之处，“遇寺观则火之，目为妖庙”^⑤。太平军定都天京后，也仍是“遇庙宇悉谓之妖，无不焚毁”，“姑就金陵而言，城外则白云寺……吕祖阁……城内则鹞峰寺、朝天宫等处。此犹其最著者，至无名寺观则指不胜屈，间遇神像，无不所弃”^⑥。接着，太平天国一方面大量刊行官方印书，宣传拜上帝教教义，同时把包括道教

① 梁发：《论有一位主宰造化天地万物》，载于《劝世良言》，台湾学生书局1985年版。

② 梁发：《论世人迷惑于各神佛菩萨之类》，载于《劝世良言》，台湾学生书局1985年版。

③ 梁发：《论未识神天上帝之人与识神天上帝之人念图不同》，载于《劝世良言》，台湾学生书局1985年版。

④ 《天条书》，《太平天国印书》（上），江苏人民出版社1979年版，第31页。

⑤ 佚名：《武昌兵燹纪略》，《太平天国》（四），第571页。

⑥ 《粤逆纪略》，载于《太平天国资料丛编简辑》（二），中华书局1962年版，第31页。

经典在内的原有宗教书籍称之为妖书、邪书，采取焚毁、严禁的措施。如当时“《推背图》《盘陀经》……皆讖讳之书，例禁甚严”^①。1859年刊印的《资政新编》仍指出，“释尚虚无，尤为诞妄之甚”，因而要“禁庙宇寺观”“禁演戏修斋建醮”^②。

二

恩格斯指出：“任何意识形态一经产生，就同现有的观念材料相结合而发展起来，并对这些材料作进一步的加工，不然，它就不是意识形态了。”^③ 作为一个有着古老、独立完备的文化意识形态的封建大国，任何外来的意识形态，包括宗教在内，如果不采取适当的方式对传统的文化意识形态进行加工、吸收，是难以在中国社会中扩大其影响的。太平天国从西方借来了基督教的上帝，创立了拜上帝教。作为一种意识形态，拜上帝教在其创立和发展过程中，虽然把道、佛等传统宗教作为打击的对象，但同时又必然要受到中国原有文化、宗教思想的影响和制约。拜上帝教虽然汲取了基督教的某些仪式、神学教义，但西方的上帝对中国广大的农民群众来说，却是十分生疏的偶像。而且，洪秀全等人的基督教知识也是贫乏、肤浅的。因此，他们自觉不自觉地要从中国原有的儒、道、佛教中汲取其思想养料，使拜上帝教成为能被农民群众易于理解、接受的中国化的新宗教。

作为一种深深植根于中国传统文化土壤之中的土生土长的宗教，道教对中国社会的影响是巨大的。正如有同志所指出的：

道家思想到了魏晋时代成了正宗，这给予中国人民精神上的毒害，是很深的。然而伪冒了“道”的招牌，集中了所有原始的、封建的、愚诬荒谬的理论与作法，而以宗教形式出现，对中国人民进行欺骗、麻醉、恐吓、毒害至二千年之久，其流毒远较道家更为深刻广泛的，却是正宗的神仙道教。^④

虽然自明清以来，道教作为一种社会政治势力已趋衰落，但它的许多偶像在社会上，特别是下层群众中仍受到普遍的尊崇。简又文先生在研究太平天国运动爆发前夕两个地区的宗教迷信状况时说，当时普通人家所供拜的偶像，除了历代祖宗神位及先人灵位（神主牌）外，有天神、玉皇大帝、观世音菩萨、土地、财神、灶神，社会上设祠建庙供奉的有观音、关帝、文昌、魁星、金花夫人、北帝、郑仙、黄大仙等神佛偶像^⑤。《封神榜》《西游记》等神怪小说所描述的神、鬼、仙、佛、妖怪在社会上影响极大。因此，洪秀全虽然用西方基督教来反对中国传统宗教，但在当时这样一个多神迷信思想盛行的社会里，他及其太平天国农民群众又不能不受到道、佛宗教思想的影响。我们在阅读洪秀全宣传拜上帝的作品和其他太平天国文献时，仍可看到其中的道教因素。

洪秀全上天受命的异梦是太平天国历史上有着重大影响的事件，据太平天国文献记载，

① 《劫灰余录》，载于《太平天国资料丛编简辑》（二），中华书局1962年版，第1410页。

② 《太平天国印书》（下），第689-690页。

③ 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马恩选集》卷四，第250页。

④ 侯外庐：《中国思想通史》卷三，人民出版社1957年版，第262页。

⑤ 简又文：《太平天国典制通考》（下），香港：简氏猛进书屋1958年版，第1571-1572页。

1837年洪秀全二十五岁时，有一天，上帝派天兵天将接他回天，“此时见天上琴箫鼓乐来接，雷亦到面前，似雄鸡样”，“到天门两傍，无数美女迎接”^①。“到天堂，光彩照人，迥异尘凡，见无数穿龙袍角帽者咸来见主”^②。接着“天母乃引见天父上主皇上帝，头戴高边帽，身穿黑龙袍，满口金须拖在腹上，像貌最魁梧，坐装最严肃，衣袍最端正，两手覆在膝上”^③。然后，天父上主皇上帝向他指点凡间妖魔迷害人情状，并赐给他一柄宝剑和一颗玺，作为斩妖的武器，“赐金玺一，云中雪一，命同众天使逐妖魔，三十三天逐层战下”^④。“爷赐玺与朕战妖，手不得闲，哥手执玺照妖，妖即走。此玺是上帝造天地之玺。玺颁到之处，妖魔远遁。”^⑤“主有时战饿，其天母及众小妹摘高天甘果畀主食，其味甚佳。”^⑥洪秀全在天上斩妖得胜，上帝十分欢喜，乃封他为“太平天王大道君王全”^⑦。这个梦是真做还是假做，谁也搞不清楚。反正，把这个梦描述出来是给人看的。洪秀全的目的无非是要说明自己是受到上帝的信任，是“替天行道”式的，奉上帝旨意来与妖魔战斗的。这本来就是中国人早已有之的“秉受天命”的把戏，不过，在他所描述的这个梦中，却处处透出了道教的色彩。

基督教认为上帝是个灵，无具体的形象。《圣经》上说：“从来没有看见上帝，只有在父怀里的独生子将他表明出来。”^⑧上帝“是人未曾看它，也是不能看见的”^⑨。显然，洪秀全描绘升天所见的上帝形象，不是基督教所宣传的上帝形象，而基本上是从道教传说的位于天上、如人间之皇帝的玉皇大帝形象中挪借过来的。洪秀全描述梦中所见的天门、美女、众多的人物及甘果，分明是道教神话中天宫里的金童玉女、神仙真人、仙桃灵芝的翻版。天母的形象也只能是来源于道教崇奉的王母娘娘这一偶像。因为基督教认为上帝是独一真神，无男女之分，上帝也根本不会有妻。今天我们还能看到的道教宫观中，玉皇殿里玉皇大帝威严端坐，身着龙袍（基督教并不可能有龙袍的思想），周围金童玉女侍候，正和洪秀全梦中上帝相仿佛。如果我们看到永乐宫壁画和宋代武宗元《朝元仙杖图》及佚名《八十七神仙卷》，我们就不难想象，洪秀全的所谓“梦境”的真实原型，就出自道教的神仙体系。特别是天父赐的印和剑，更是西方基督教所没有的。中国道教尤其是正一教，才特别地看重印剑。把玉印、宝剑视为传教之宝。以印为镇妖之符，以剑为斩魔之器。以剑为例，中国古代以剑的得失来暗示权力的得失的例子是很多的。如汉高祖刘邦用剑斩妖，终得天下。晋惠帝时剑飞去而天下大乱就是一例。据说刘曜在未兴时，也有一童子来献剑，剑上写着“神剑服御除众毒”^⑩。这种思想在道教人中形成了一种观念，即剑是驱魔斩妖之宝。例如《抱朴子·登涉》在论“涉江渡海，避龙之道”时，就说过用剑的方法^⑪。《道童》又说：“防身御寒”应当用“天文之符剑”。

① 《福音敬录》，《太平天国印书》（下），第715页。

② 《太平天国印书》（上），第36-37页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《福音敬录》，《太平天国印书》（下），第711-712页。

⑥ 《太平天国印书》（上），第39-40页。

⑦ 同上。

⑧ 《约翰福音》第四章，第24节。

⑨ 《提摩太节书》第六章，第16节。

⑩ 《异苑》。

⑪ 同上。

洪秀全虽然一再宣传上帝是独一真神，但在实际上，他却把神天上帝家庭化，不仅有天父、天母、天兄、天嫂，还有杨秀清、冯云山、韦昌辉、石达开等天弟。他除把杨秀清称为圣神风外，还授予冯云山为云师、萧朝贵为雨师、韦昌辉为雷师、石达开为电师的宗教神职称号。拜上帝教的宗教信仰也日益趋向多神主义。这与道、佛两教的多神崇拜也无多大的区别。

此外，关于“大道君”“真人”等的术语，也可追溯到道教的神仙体系。关于大道君的概念，道教经典本身的记载也是模糊的。有时把它称之为三清尊神之一，有时又把它作为高位仙官的称谓。据有的道教经典解释：“太清九宫皆有僚属，其最高称太皇、紫皇、玉皇，其高总称大道君。”^①洪秀全的这一称号，后来还写进了拜上帝教重要典籍《天条书》中。

临盖棺成服还山下柩时，大声唱曰：“奉上主皇上帝命，奉救世主耶稣命，奉天王大道君王金命，百无禁忌，怪魔遁藏，万事胜意，大吉大昌。”

为摧毁清王朝的封建统治，杨秀清、萧朝贵在进军南京途中颁布的文件中宣传说：“三七之妖运告终，而九五之真人已出。”^②洪仁玕在1861年颁布的《诛妖檄文》中还重复引用了这句话。这实际是将满清王朝统治阶级比作妖魔，其命运行将结束，把太平天国的领导人比作降妖的真人，肩负推翻清王朝的使命。真人是道家、道教对“修真得道”或“成仙”之人的称谓，据道家经典载，“真人职在理地”，其等级地位在“大神人之下，仙人之上”^③。唐朝起，封建帝王利用道教来维护其统治，还授予一些历史人物或当时著名的道士以“真人”称号。另据张汝南《金陵省难纪略》记载，太平天国“伪官自丞相下至监军称大人，军帅下至旅帅称真人，百长两司马称善人”^④。这一说法虽无其他史料佐证，但太平天国使用“真人”的术语当是无疑的。当然，在梁发的《劝世良言》中，也偶然使用了真人的术语，但从杨、萧文告中使用的真人的含义来看，仍是受了道教神仙思想的影响。

尽管洪秀全等人反复宣传太平天国的领导人是上帝的儿子下凡，但太平天国的普通将士有时也仍用传统星相下凡来比附某人。如洪仁玕从香港回归天京，很快被洪秀全封为干王，辅助朝政。据洪仁玕讲，他就被人称之为文曲星下凡，“众人见小的在万人之前，谈论无错，就称小的是文曲星”^⑤。文曲星也称文昌星，古代中国的星相家认为它是吉星，主大贵。后来道教把它尊崇为主宰功名、禄位的神，在民间的影响很大。

宗教仪式是任何一种宗教的重要组成部分。我们从拜上帝教的宗教仪式中，也可看到包括道教在内的中国传统祭祀方法的影响。

基督教的宗教崇拜活动主要包括祈祷、洗礼、圣餐、读经、讲道等内容，拜上帝教采用了其中一些形式，但又有中国化的特点。据史料记载，拜上帝教信徒每日早晚举行崇拜上帝的活动，“他们先唱一首圣歌，再在圣台上置茶三杯，然后一起跪下，由其中一人诵读或讲述一篇适当祷文”^⑥。每七日举行一礼拜，“其教以星、昴、房、虚四宿日礼拜”。具体做法是：“各馆即于是夜三更交子时候点灯二盏，供茶三杯，肴三盛，饭三盂，鸣锣集众，环坐一堂。贼目及

① 《太平御览》卷六、五十九，引《秘要经》。

② 《奉天讨胡檄布四方谕》，《太平天国印书》（上），第110页。

③ 《太平经》卷四十二《九天消先王灾法》。

④ 《太平天国》第4册，神州国光社1952年版，第707页。

⑤ 《洪仁玕供词三种》，沈渭滨：《洪仁玕》，第36页。

⑥ 吟喇：《太平天国革命亲历记》（下），伦敦：夫子出版社1866年版，第500页。

充先生者即坐于正中所设数座上，群贼两旁杂坐，齐诵赞美毕，充先生者缮成黄表奏章，尽列一馆贼名，此时手执贼奏章，跪地朗诵，群贼长跪，读讫焚化。”^① 这种方法与基督教根本不同，实际却与道教设醮奏章、焚化青词的仪式和民间祭神拜祖的传统方法颇为相似。道教徒凡祈禳祭告，必设醮奏章，借以求福免灾。据《隋书·经籍志》载，道教徒“又有诸消灾度厄之法，依阴阳五行数术，推人年命书之，如章表之仪，并具贄币，烧香陈读，云奏上天曹，请为除厄，谓之上章。夜中于星辰之下，陈设酒脯饼饵币物，历祀天皇太一，祀五星列宿。为书如上章之仪以奏之，名之为醮”。道教徒在举行斋醮时献给天神的奏章祝文又称之为青词。至于在神案前焚香设茶供奉，也完全是中国传统的祭神方法。特别是上面所说的这种仪式，与道教除三尸的仪式是特别相似的。据《云笈七籤》卷八十二《庚申部》记载，要想祈福消灾，除去三尸，必须在甲子夜半，扫除庭院，向北摆上一案桌，点上灯以象星位，并供上三杯井水，念咒祈祷。据说这样就能得到星君保佑，伐除三尸。

当然，拜上帝教的一些仪式也受到当时一些民间宗教的影响。如流传于江西等地的斋教的一些仪式就被拜上帝教所采用。这些民间宗教与道教的关系如何，是个复杂的问题，不是本文所能讲清楚的。但它们多少受到道教的影响，则是可以肯定的。如斋教就主张儒、道、佛三教同源，它的一些教义，仪式也可以追溯到道教。

综上所述，太平天国对包括道教在内的中国传统宗教文化采取了打击的政策，但作为一种几千年历史文化积淀的意识形态，道教对中国社会的影响是巨大的，太平天国虽然摧毁了寺庙道观里的泥木偶像，但它没有也不可能摒除传统宗教思想对人们精神上的影响。作为一场没有先进阶级领导的旧式农民运动，是无法避免这个历史局限性的。鲁迅先生在研究中国的思想发展史时，曾就道教对民族心理的侵蚀、影响作了深刻、精辟的分析。他在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。”^② 鲁迅先生这里所说的道教，并不是单指宗教意义上的道教，实际上包括了道家、道教两个部分。这两者间既有联系，又有区别。但这也从一个侧面给我们以启示，研究太平天国的独特的宗教现象时，必须注意到其中的道教因素。只有认真考察、研究道、佛等传统宗教思想对太平天国的影响，我们才能对太平天国的宗教现象作出符合实际的解释。

① 《贼情汇纂》，《太平天国》（三），第262页。

② 《鲁迅书信集》（上），人民文学出版社1976年版，第18页。

明清时期云南道教的发展*

郭武**

道教传入云南，早在东汉末年五斗米道创立之时。张陵创教时所立“二十四治”中，有“蒙秦治”“稠稭治”分别辖有越嵩郡、犍为郡地盘，而汉时越嵩郡大体相当于今云南西北部及四川西昌等地区，犍为郡则大体包括今川南及滇东北地区。五斗米道创立后不久，由于受到中原封建统治者的挟制而陷入了暂时的沉寂。据《三国志·和洽传》言，曹操征服汉中张鲁的五斗米道政权后，“竟徙民弃汉中”；大批的五斗米道徒被迫迁出他们的根据地，使得西南地区的道教活动几乎销声匿迹。然而，正是在这种背景下，南中地区的道教活动却屡有显现，如《洞仙传》载朱提郡（今云南昭通）有郭志生“晋元帝时云已四百岁……多止乌场张绩家”；《华阳国志·南中志》又载蜀汉末年有南中大姓雍闿、孟获曾假“鬼教”召集百姓叛蜀；《新纂云南通志·释道传四》则载蜀汉丞相诸葛亮入南中平定叛乱时曾得一位名叫孟优的方士相助，这个孟优“素怀道念，常往来澜沧、泸水间，得异人长生久视方药诸书，随处济人”。近年在云南出土的一些魏晋南北朝时的文物表明道教对这一时期的云南文化已有着较深的影响，如呈贡小松山的东汉墓及昭通后海子的东晋墓中均绘有青龙、白虎、朱雀、玄武这“四方之神”；立于东晋时的《爨宝子碑》中有“回抱圣姿，影命不长。自非金石，荣枯有常。幽潜玄穹，携手颜张。至人无想，江湖相忘”等体现道教性命难保、灵魂不死思想的语句；立于刘宋时的《爨龙颜碑》中则有“阳九运否，蝉蜕河东，逍遥中原”等体现道教宇宙观、人生观的词句。以上材料表明，道教于魏晋南北朝时期已在云南颇有影响了。

南诏、大理时期，道教在云南得到了进一步的发展。这一时期，云南多有文人入蜀中求学，《孙樵集》卷三《书田将军边事》曾载：“自南康公（韦皋）凿清溪道以和群蛮，俾由蜀而贡，又择群蛮子弟聚于锦城（今四川成都），使习书算，就业辄去，复以他继。如此垂五十年，不绝其来，则其学于蜀者，不啻千百。”这些云南学子于唐统治者极力尊崇道教的时代入道教之发源地求学，必然会加深对道教的了解并深受其影响，其归滇后在很大程度上促进了道教在云南进一步传播和发展。此外，南诏政权从蜀中掳回的一些文人、工匠中也有不少人深通道教之理，他们对道教在云南的进一步传播和发展也起过推动作用。《南诏野史》曾载：“唐

* 本文原载《中国道教》1994年第2期，第24-28页。

** 郭武，1966年生，云南省社会科学院宗教研究所助理研究员。

西泸令郑回被掠，(南诏)王命子弟师事之。”郑回本是儒者，但也深通道教之理，如其为南诏王阁罗凤所撰的《南诏德化碑》有言：“恭闻清浊初分，运阴阳而生万物；川岳既列，树元首而定八方……阐三教，宾四门，阴阳序而日月不潜，赏罚明而奸邪屏迹。”其中的“道味”是显而易见的。郑回在教授王室子弟儒学的同时，必也曾谈及他所了解的道教；而王室子弟对道教的了解得到加深后，又势必在一定程度上促进道教在云南的传播和影响。据樊绰《云南志》言，南诏王异牟寻为求与唐和好而“与剑南西川节度使判官崔佐时谨诣点苍山北，上请天、地、水三官，五岳、四渎及管川谷诸神灵同请降临，永为证据”。“三官”乃五斗米道的重要神灵，南诏王与人盟誓时请他们来作证，说明道教在南诏统治者心目中有很高的地位。又据康熙《大理府志》言，大理政权的建立曾与一位名叫董迦罗的道士有关，该书卷二十六《仙释》载董迦罗曾为段思平解梦，“思平(因此)乃决入关，逐杨氏而有其位，改号大理”。后大理国王段智兴又曾改元为元亨、利贞等，这表明了大理国统治者对道教的兴趣。在上述背景下，南诏、大理时期的云南民间也活跃着不少道士，如康熙《云南通志》载唐代有一位来自青城山、号为“广城先生”的道士“以文章教蒙氏”；《大理府志》载唐时有所谓“冲举仙”，“栖鹤云峰四十余年，常坐一石，或时与人弈”；《镇南州志》则载南诏时有王载元、张明亨“栖止州东五楼山，志在求仙，日载酒峰头，长啸狂吟”；《蒙化府志》又载唐中叶时“蜀人有以黄白术售于蒙诏者，蒙人俾其地设蒙化观，以为修炼之所”；又据倪蜕《滇云历年传》言，大理国开科取士，“以僧道读儒书者应举”，由此可知大理国的民间也有不少道士在活动。不仅如此，南诏、大理时期的云南道教还传播到了今东南亚的一些国家中，如樊绰《云南志》载：“骠国(今缅甸)在蛮永昌城南七十五日程，阁罗凤所通也……重佛法，城中并无宰杀，又多推步天文……”《旧唐书·真腊国传》又载真腊国(今柬埔寨)“尚佛、道及天神，天神为大，佛、道次之”。云南附近的东南亚国家内有道教的流传，也反衬出南诏、大理时期道教在云南的活动是较兴盛的。

道教虽早已传入云南并已在云南发展了相当长的一段时期，但这段时期其在云南所产生的影响却远不及其在中原地区的影响那么大，且其在云南的传播范围也仅只限于滇东北及大理、昆明等地，远未在整个云南地区产生较大的影响。入明以后，道教方才得以在云南各地迅速传播并在组织上、学术上取得了较大的发展，从而进入其在云南境内发展的鼎盛时期，对云南人民的生活及中国道教的发展产生了很大的影响。

道教于明清时期在云南境内得以迅速发展的原因之一是大批的汉族人民从各地涌入云南。元代以前，各地汉族人民虽有迁徙至云南者，但其数量远比原住云南的各少数民族人口少得多，故久之便融合于云南少数民族之中了。明以后，大批的军户、民户逐渐拥入云南，致使汉族人口在云南境内所占比重增大，如洪武二十六年(1393)云南民户仅有五万九千五百七十六人(《明史·地理志》)，而万历年间(1573-1619)则增至十三万五千六百二十三人(万历《云南通志》)，加上军户数目，万历时落籍云南的人户总数已达四十七万余，故《滇略》曾谓云南人户“土著者少，寄籍者多”。这些来自各地的汉族人民落籍云南后，多在云南各地兴建神庙以供奉其原来崇奉的道教神灵。如光绪《永昌府志》、道光《昆明县志》等记载四川客民曾在永昌、昆明等地兴建了“川主宫”，湖广商人则在永昌修建了“吕祖楼”等；这样，就使得道教随着广大汉民的迁徙而迅速传遍了云南各地。此外，一些著名高道入滇弘道活动也是

明清时期云南道教得以迅速发展的原因。有明一代，张三丰、刘渊然等高道相继进入云南传法弘道。培养出了沈万三、余飞霞、邵以正、蒋日和、芮道材等颇有影响的高徒；至清代则有黄守中赴京师从王常月受戒为龙门派第八代律师，黄归滇后又传法于管太清、王太原等人，开创了龙门“西竺心宗”一派。这些高道在云南的活动，促进了云南道教在组织上和学术上的发展，使得云南道教的发展呈现出了繁荣局面，并在中国道教的发展史上取得了重要的一席之地。

从明清时期云南各地所撰成的地方志书及其他一些有关记载中来看，明清时期云南道教的发展大致有以下几个特点。

1. 活动范围很广，影响颇大。

明代旅行家徐霞客遍游天下，曾“出入粤西、贵筑、滇南诸土司蛮部间，沿溯澜沧、金沙、穷南、北盘江之源”^①，并写成了《滇游日记》十一篇，其中的记录表明徐霞客所至云南各地多有道教宫观或神祠的存在。又从明清时云南各地所修的志书中可以发现，几乎每志都有关于道教在当地活动的记载；这些地方有云南府、大理府、永昌府、昭通府、楚雄府、临安府、东川府、蒙化府、姚安府、丽江府、澄江府、曲靖府等下属各县。这些地方的人民所奉的道教神灵是多种多样的，如三清、玉皇、三官、真武、文昌、吕祖、关圣、天后（斗姥）、城隍、东岳、丰都、灵官、武穆、财神、龙神及风、雷、云、雨、山、川诸神。各地道士的活动也较频繁，如云南府有张三丰、沈万三、余飞霞、徐道广、刘士宽、刘渊然、邵以正、毕正宗、李思泰、杨用广、王廷勳等近三十人，大理府有芮道材、季常在、杨洲鹤、杨宗显、余常清、方秉乾、段腾高、吴大鹏等十余人，临安府有姚成、郑颠仙、赵紫霞、张紫霞、李金阶、王遴宾等人，澄江府有王静明、杨拜颺、段泰利等人，曲靖府有郑白齐、李清溪、陈大仙等人，丽江府有苏羽士、赵廷猷、张道裕等人，东川府有李道真、舒仙，等等。他们皆是名噪一时的道士，在民间有着很大的影响。

这一时期的道教对云南人民的的生活、风俗等均产生了深刻的影响。此时云南的人们凡遇事皆多往道教宫观、神祠处求祷，如昆明龙泉观“前有龙潭，深不可揣拟。世传有龙穴其中，骄不可制，泉水泛滥，民苦垫溺”^②，故每当昆明地区发生涝、旱之灾时，龙泉观便成了人们的“水旱祈祷之所”^③。又如刘渊然寓滇弘道之时，“凡滇民有大灾患者，咸往（刘渊然处）求济，无不得所愿欲”^④；徐宏祖游至宾川鸡足山真武阁时，“入阁，参叩男女满其中”^⑤，由此可见滇民信仰道教程度之一斑。不仅如此，明清时期的道教还对云南人民的风俗产生了很大影响。如民国《马关县志》卷二《风俗志·庙会琐记》载当地有自明清时遗下的“土地会”“清醮会”“都天会”“南斗会”“北斗会”等风俗，其中尤以“清醮会”最为隆盛，该会每三年一举办，于二、三月间择吉日行之，其目的是为了“祈福消灾，祷雨祈年”。办“清醮会”时须挨户捐资，“无敢不出”；又须请道士设法坛，本地经生设坛诵经；醮期七日，以第四日最为热闹，

① 潘耒：《徐霞客游记·序》，见朱惠荣：《徐霞客游记校注》，云南人民出版社1985年版，第1295页，下同。

② 《新建龙泉观玉皇殿碑记》，见陈垣编纂：《道家金石略》，第1305页。

③ 《重修龙泉观记》，见《道家金石略》，第1277页。

④ 《龙泉观长春真人祠记》，见《道家金石略》，第1261页。

⑤ 《徐霞客游记校注》，第885页。

届时“抬瘟神像、灵官像出游，道士往各庙上香焚表以达建醮悃忱也。官绅士众，一体加入，衣冠整肃，各执信香；列队游行，仪仗鼓乐导于前，道士神像殿于后，并有高台高跷，妆男扮女，百戏并陈。夜间，道士禹步、踏罡斗、破地狱，放烟火架，放孔明灯，以故城乡哄动、万人空巷”，由此可见该会影响之大。又如戴綱孙《昆明县志·风俗志》言昆明地区“丧礼则旧俗尚奢……至崇信释道，建斋诵经，其风固大概相同也”。该志又载昆明地区习俗“(元月)九日谒城南之玉皇阁……二月三日谒宝城门外文昌宫观剧，游龙泉观……三月三日谒真武庙……二十八日谒城东之东岳庙……每岁以六月始朔日至六日礼南斗祈年，九月始朔日至九日礼北斗祈年”，一些人甚至为了能赶在二月三日时礼拜真武而“裹粮行数日程，不惮也”，由此可见其信仰之虔诚。

2. 境内高道辈出，贡献巨大。

明清时期，云南境内出现了不少著名的高道，他们的活动在很大程度上推动了云南道教乃至全国道教的发展。明洪武二十五年（1392），著名道士张三丰从武当山来到云南弘道^①，收得沈万三、余飞霞等诸名弟子，“昆明礼诰、迎神、祷雨辄应，始于三丰”（《新纂云南通志·释道传一》）。张三丰乃全真道的一代宗师、武当道派的创始人，学识精深，德行高逸，他的入滇活动首开了云南道教向高层次发展的风气。张三丰弟子余飞霞，本是西平侯沐春之夫人，她的人道无疑会使道教在云南范围内产生更大的影响。明永乐年间（1403-1424），净明派第六代嗣师、全真派及清微派的重要传人、道录司右正一刘渊然因触怒权贵而被谪至云南，居昆明龙泉观传道。刘渊然道行高妙，在云南百姓中有很大的影响。明仁宗洪熙元年（1425），刘渊然受召回京师，得赐“冲虚至道玄妙无为光范演教长春真人”号，并“领天下道教事”；宣德年间（1426-1435），刘渊然又“奏请立云南、大理、金齿三道纪司以植其教”^②，更使云南道教声望大振。刘渊然在云南收有百余名徒弟，其中以邵以正、蒋日和、芮道材最为著名。蒋日和曾住持昆明真庆观，芮道材曾在大理巍山创建了栖霞观，此二人分别对昆明、大理等地的道教发展作出过重要贡献；邵以正则因刘渊然的推荐而得召入京师，历任道录司右至灵、右演法、左正一，得赐“守玄冲静高士”及“悟玄养素凝神冲默阐微振法通妙真人”号。明王朝对邵以正予以重用，“凡朝廷有大修建、大禳祈，必命真人（邵以正）主之”^③，又曾命邵主持编修《道藏》。邵以正率弟子喻道纯等广搜道经，重加订正，最终刊成了《正统道藏》一书；《正统道藏》共收道经五千三百零五卷，是唯一完整地流传至今的官方组织编刊的道经丛书，其刊成在道教发展史上有着巨大的意义，此书由云南道士主持编修，显示了云南道教在当时的全国道教中占有重要的地位。清顺治十六年（1659），有月支国人野怛婆闍赴京师谒全真龙门派第七代律师王常月受戒，王赠之“黄守中”名，黄后归云南鸡足山传法于管太清、王太原等人，在云南开创了龙门“西竺心宗”一派；该派门徒多为行迹诡异、身挟绝技的江湖奇人，以诵咒为行，炫耀神通为特点^④，在云南民间有着一定影响。上述道士在云南的活动，均不同程度地为云南道教乃至全国道教的发展作出了贡献。

① 见（清）汪锡龄撰《三丰先生本传》，又见《新纂云南通志·释道传一》。

② 《龙泉观长春真人祠记》，见《道家金石略》，第1261页。

③ 《龙泉观通妙真人祠堂记》，见《道家金石略》，第1266页。

④ 参阅任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第656页。

3. 组织上开始系统化，学术上小有成就。

唐宋时期，中原封建统治者即已在政府中设立过管理道教的机构，但南诏、大理政权中尚未出现这类机构，云南道教多处于一盘散沙的状态；自刘渊然向明廷“奏请立云南、大理、金齿三道纪司以植其教”，云南始有了专门管理道教事务的政府机构。按：明代云南有云南府、大理府而无“金齿府”，惟有“金齿驿”，在永昌府城拱北门外，故刘渊然所请立的三道纪司当为云南府、大理府、永昌府辖。又据万历《云南通志·建设志》言，当时云南府道纪司有都纪、提点各一人，大理府道纪司亦有都纪、提点各一人，楚雄府道纪司仅有都纪一人，永昌府道纪司有都纪、副都纪各一人，其下属腾越州设道正司并有道正一人。民国《大理县志稿》曾载当时大理有先天、龙门二道派，“各有薪传，能自述其师弟之系统；昔有道纪司、道会司掌之”。由此可知明清时期的云南道教在组织上已经基本上系统化了。不仅如此，明清时期的云南道徒还在道教学术上取得了一定成就。如明代姚安人高裔映曾撰出《太极明辨》三卷，兰茂则撰有《韵略易通》二卷，清代丽江人马云龙也撰有《卦极图说》一卷；巍山左氏土官还于明万历年间出资刊印过《道藏》一书，这表明明清时期的云南道徒已很重视道教的学术发展了。

4. 与佛教的相互融合。

佛道相融，乃是明清时期中国宗教发展的一大趋势，如此时的中原地区出现了黄天教、红阳教等影响较大的融佛道为一体的民间宗教；云南地区的宗教发展也同样具有这种趋势。从《徐霞客游记》所记云南各地的佛寺、道观的分布状况中可以得知，当时云南各地的寺观多交错分布而难分彼此之属地。如昆明太华山“梵宇仙宫（原按：雷神庙、三佛殿、寿佛殿、关帝殿、张仙祠、真武宫）次第连缀”^①，宾川鸡足山佛教圣峰寺“前有巨坊，后有杰阁，其势甚雄拓；阁祀玉皇，今皆以玉皇阁称之”^②。不仅如此，寺观的住持者也往往难分僧道。如鸡足山碧云寺众僧之师所住之处竟为“真武阁”^③，漾濞县金牛屯玉皇阁初创于朱、史二道人，后则有“僧三贤扩而大之”^④；一些出家人所研习的义理也是释道相混，如鸡足山悉檀寺僧人的著作既有《禅宗赞颂》，又有《老子元览》^⑤。甚至，一些地方还出现了同奉儒释道三教圣人的道观，如腾冲鸦乌山玉皇阁即是如此^⑥。又《滇海虞衡志》载，平彝县（今富源县）有清溪洞，“洞口广延袤丈，有僧住持”，后此僧久不出洞，外人传说其已得道成仙了；从这个传说中可以得知当时的云南群众也往往是佛道不分的。此时的云南佛道二教虽然融合程度较深，但它们的区别还是明显的。

5. 趋向于民间发展，出现了一些颇具地方特色的民间宗教组织。

明清时期，云南道教多趋向于民间发展。此时的一些云南全真道派已逐渐脱离了宫观组织而混迹于民间。如大理县境内的道教有清虚、火居二种，“清虚道云游方外，居处坛观，脱离家族社会关系；火居道乃与常人无异，惟金铙法鼓，讽诵经文，为人忏悔祈祷，获费贍家而已”，“清虚道在邑境，去住靡常，若有若无；火居道分先天、龙门二派，先天派宗萨氏（守

① 《徐霞客游记校注》，第716页。

② 同上书，第892页。

③ 同上书，第885页。

④ 同上书，第1002页。

⑤ 同上书，第910页。

⑥ 同上书，第1048页。

坚)，行于城内及南乡，龙门派宗邱氏（处机），行于东乡、北乡”（民国《大理县志稿》）。不仅如此，这一时期的云南地区还出现了一些颇具地方特色的民间宗教组织如圣谕坛、洞经会、青莲教、同善社、普缘社、常斋教等等。“圣谕坛”自称以代天行旨、教化人民为务，其经典有清顺治帝的《世祖章皇帝圣谕六训》、康熙帝的《圣祖仁皇帝十六条》《太上老君说常清静经》等等，又在各地设有劝化坛、辅德坛、普化坛等机构，坛内设宣化、督讲、设讲、助讲等职位。“洞经会”则“以谈演诵经为主，辅以音乐，凡祈晴祷雨、圣诞庆祝、超度事悉为之。其经夹杂佛道，间以儒经附会，入坛者皆男子而无女流者也”（民国《昭通县志稿·宗教志》）。这种组织现多已演化为在节日期间举办文娱活动的民间团体，其组织形式较为松散。“青莲教”以“吃斋、诵经为主，间为人祈祷”（同上）。“同善社”则“未尝诵经，而专于礼拜。其尊宗者，释道俱有，而专以做功课为事，近于参禅”（同上）。“普缘社”的内容“多与同善社相类，亦男妇俱多，但诵经请愿略不相同耳”（同上）。“常斋教”传自湖北一带，“兼有释道二义，以不茹荤饮酒、礼佛念经、坐功、戒杀、放生为宗旨，其教徒率皆孀妇，间有老翁幼女人其教者”。

总之，明清时期乃是云南道教发展的鼎盛时期。这一时期的云南道教无论是在传播范围或是组织上、学术上，还是在其所产生的影响等方面都取得了很大的进展。云南道教的这种鼎盛，与道教于明清时期在中原地区开始逐渐走向衰微的趋势恰好相背。这种不相应的状况与云南地处祖国边陲有关；由于云南地处边陲，故中原文化的影响波及此地往往需要一定的时间。

明清时期武当宫观经济收入初探*

杨立刚**

明清时期，武当道教由鼎盛走向衰落，这固然由于明清两代皇室对武当道教政治态度不同所致，也与两个时期宫观经济收入的多寡有密切关系。概括而言，明清武当山宫观经济收入的来源主要有以下几个方面，即皇室御赐钱物，田地租课、香税、布施功德等。本文拟根据明清《太和山志》及碑文资料对明清时期武当山宫观经济收入作一些初步探讨。由于资料的限制，有些收入只能举例予以说明。

一、皇室御赐钱物

明代自永乐皇帝大修武当宫观之后，武当宫观内的神像、供器、法器几乎全由皇帝奉送和御赐，就连宫观内所使用的香烛灯油及道士制作道服用的冬夏布匹，也由皇帝从国家正税中支出。据明代山志记载，从成化九年（1473）到嘉靖三十三年（1554），明皇室共钦降像器、银两 18 次，合计奉安圣像 93 尊，其中金像 7 尊、银质镀金像 6 尊、铜质贴金镀金像 53 尊、锥金沥粉彩妆木雕像 19 尊；钦降银质、铜质镀金供器——花瓶、蜡烛台、香鼎等 200 余件；金钟与玉磬等大型法器 5 副；各种丝织神帐、神幔、神幡、顶、伞等 600 余件；建醮及维修宫观银两共计 120, 826 余两。关于明代各宫观所用香油蜡烛和道士所用布匹数量，《大明敕建宫观事迹碑》有明确记载，内云：

钦定本山各宫观庙香油蜡烛并道士冬夏布匹事例：一永乐十七年二月初五日，玄天玉虚官提点任自垣奏本山香油蜡烛并道士布匹蒙钦定事例，一计开大岳太和山大小宫观岩庙香烛灯油数目：每年十二个月，初一、十五、圣降、三月三、五月五、九月九。三年香：降真香三千四百七十七炷，内三斤重二千五百四十一炷，二斤重二百三十六炷；宿香三千四百七十七斤。十年油蜡：烛一万一千五百九十对，每对重二斤四两，用油二万三千一百八十斤，黄蜡二千八百九十七斤八两；长明灯油四万三千二百斤……一玄天玉虚等宫道士四百名，钦蒙圣恩，每年一道士给冬夏布四匹，共计一千六百匹。

* 本文原载《武当学刊》1994年第4期，第13-16页。

** 杨立刚，湖北武当山地税局工作人员。

宣德四年（1428）任自垣又奏称：“油蜡十年一次送到，收顿年久，难以点照，乞照降香三年一次送用。”明宣宗答应让内宫去民间购买，送到武当山。后来，这项开支交由湖广布政使司襄阳府额办征解，明代黄训《皇明名臣经济录》卷十二《会题正祀典事》云：

……所有襄阳府县，三年一次额办给散道士阔白棉布二千四百匹，阔白苧布二千四百匹，神油蜡香烛三万七千八十四斤，虽称日久，皆系正税所出。

这一赏赐性政策共执行了100多年，直到嘉靖二年（1523）才奏奉世宗圣旨，使上述开支免派于民，改令由本山香钱内支用。明神宗万历二十二年（1595）为织造太和山各宫殿顶帐，又命工部解帑银三千两作为织造费（《明神宗实录》卷二百七十）。万历年间皇室奉送到武当山的像器银两还有许多，恕不一一例举。

清朝皇室崇奉佛教，对武当道教远不如明代重视，御赐钱物较少。康熙十二年（1673）清圣祖玄烨差侍卫吴当、色虎立斋御赐香币并银五千两至武当山，祭告北极元天上帝；康熙四十二年（1703），因“恭逢万寿圣节”，又差侍卫纳、兵部员外郎德、太监南等官员到武当山金顶进香，并差翰林宋斋刻御书匾额“金光妙相”等五通悬挂于太和、净乐等宫庵。清乾隆帝、道光帝虽然也曾御书匾额斋送武当山，但均无直接的经济投入。因此，清代以后武当山宫观建筑日渐毁坏，很少有大型维修工程。

二、佃地的租课收入

早在元代，武当山各宫观已有道士开垦的田地及信士施舍的田地近十万亩，由道士自己耕种或租给佃户耕种。经元末战乱后，宫观佃地多已抛荒。明代武当道士号称“官道”，专为朝廷建醮祈福，他们食用的粮菜，全由皇帝拨给田地佃户（犯人）耕种加工。这一政策是明成祖朱棣制定的，一直执行到明末。

永乐十四年（1416）九月初三日，隆平侯张信传奉圣旨：

武当山各宫观别无田粮供贍，着户部差官去会同所在官司踏勘本处附近荒闲田土，着法司拨徙流犯人五百名去那里做佃户，专一耕种供贍。若是本山宫观边厢有百姓有的田地，就取勘见数拨与佃户每种，另寻田土拨还百姓，钦此。

次年五月，奉户部湖广3123号勘合，将犯人王文政等共555户，并随住人口造册，送至武当山管工侍郎郭进处收管。“每户拨与荒闲田地五十亩，岁供斋粮米麦七石，征送各宫观供贍。”由此可知，当时供贍道士的佃地供27,750亩，每年交租课共3,885石。正统三年（1438）八月，明英宗又令本山佃户每丁“岁办茶叶二斤，盐二斤，净棉花一斤，供给焚修道士服用”。合计征“丁办银”162两2钱8分5厘。明成祖为管理这些佃户、屯佃户，将佃户编为“大有”“永丰”“富和”“福庆”“善安”五里，每里选派“佃书”二名，“司册佃老”二名，“征收甲皂”二名，更番轮代，负责催督供贍斋粮等。除授均州知州吴礼不管均州事，为专管佃户知州，在佃户屯田所另盖公廨官厅，管理佃户。

明代中期，又在山外新垦民地17,550亩，每年征黄豆1571石4斗7升7合，为道众蔬菜之用，名曰“佃粮”；另外又什一征黄豆157石1斗4升7合，名曰“种办”，每斗折钱45文，计征钱700余缗。后来，朝廷还将光化县佃2800亩也赏给武当山宫观。以上明文记载的太和山

“私田”共48,100亩,其他未登记在山志上的塘堰、果园等尚不在其中。

清朝初期,武当山一应事务归襄阳分守道管辖。乾隆六年(1741),襄阳守道将武当山佃地通详立案,派吏目经征,供八宫祭祀并羽士口粮。佃粮一项“即由佃书等经理催收,赍解道署弹收,转发各官道支领。嗣后专派吏目经征,仍丁归丁册,粮有粮串,各征各款,两不相淆。历年久远,丁户有逃亡者,丁办银两著令该佃甲赔垫;山外之地,转相典售,不惟民家多有是粮,即缙绅家亦有之”。到清同治四年(1865),地方官认为催收“佃粮”“丁办”等项是“道众奴隶良民”“奴隶缙绅”,乃将丁办银两派于佃粮内,每斗折征钱六十文,合计1037缗,统由均州署设柜随地丁项下代征,永革“佃老”“领催”等弊端。同时,又将武当佃粮丁办钱的三分之一“申解守道,作鹿门书院膏火之资”(《续辑均州志》卷七),以压制道教,扶植儒学。清末民初,由于官府干预和生计所迫,武当宫观地产逐渐被卖掉,到民国十一年(1923),武当各宫观庵庙道人自种和收租课粮仅为538,42石,许多庵庙已难以维持生计,只有靠“募化度日”(《续修太和山志》卷一)。

三、香税收入

香税,是明清时期国家对朝山进香信士征收的一个特殊税种,尤以泰山、武当山二处的香税制度最为著名。关于泰山香税问题,明代查志隆的《岱史》卷十三之《香税志》有明确记载。日本学者沢田瑞穗对泰山曾作专门研究,撰有《泰山香税考》一文。而对武当山的香税问题,明清山志语焉不详,现代学者也没有专门研究。故对其缘起、征用及废除等要略作考证。

关于香税的定义,《岱史》曰:“曷云乎香税也?四方祈祷之士女捧瓣香谒疑神明,因捐施焉,而有司籍其税以助国也。夫概天下香税,惟岱与楚之太和山也。”这说明香税是明清国家财政收入的补充部分,具有确定的税率及强制性等特点。由于太和山香税主要用于本山宫观维修和为皇室建醮之需,故应归入宫观收入。

武当山正式征收香税始于明孝宗弘治六年(1493)。自永乐间大修宫观之后,全国各地朝武当的信士信女日益增多,自愿布施捐献的财物如云委川赴,源源不断。这些钱物虽有用于宫观维修等正当开支的,但也有相当部分可能被几任提督太监等私吞。弘治六年,均州民蔡杰奏奉领依礼部议定:“每年正月日起至四月终止,委官于太和宫金殿内收受香钱,解送均州净乐宫官库收贮,以备修山各项支用,再与有司无干。”嘉靖二年(1523),提督太监潘真奏奉领依礼部议定,将各宫祭祀所用香烛油蜡及道众冬夏布匹及均州千户所官军折色俸粮等,不必动用正税官银,“亦于本山香钱内支用”。嘉靖十年(1531)抚治郟阳都御史潘旦题称:“五月起至十二月终止,余月香钱委官收去以备军饷,有余买谷郟襄备赈。”提督太和山左少监王敏题本反对。后由礼部尚书兼翰林院学士夏言等人议定:“自嘉靖十年为始,一年香钱通行委官收受,填注簿籍。查照先年题准事例,四月以前所得香钱收贮均州净乐宫官库,以备官军折俸及提督官员门隶雇直;五月以后所得香钱收贮本山宫库,以备本山岁用香烛油蜡,道众冬夏布匹及修葺殿宇;如遇丰年果有羨余,岁岁储积以备凶荒。仍将每年支用过数目置立文卷,申送巡按御史处以凭照制。”世宗下圣旨说:“是,这香钱只着照旧例行。”(王佐《大岳太和山志》卷七)此后,由于国库逐渐空虚,各方官僚常常题奏索取武当山香税用于赈济灾区,备给禄粮及京师

维修工程，提督武当山太监题本反驳，请皇帝明旨存留香钱，不许有司借贷。世宗、穆宗皆可其奏，如隆庆二年（1568）圣旨说：“武当山玄圣之处，是我祖宗佑国保民之际，如何这等紊乱！着照旧行。礼部知道。”

香税的征收由提督太监与提调参议委派官员负责，一般委派的官员是均州千户所千户和太和宫提点。《徐霞客游记·游太和山日记》说：“督以一千户，一提点，需索香金，不啻御夺。”明谢肇制《五杂俎》卷四：“武当，元君二祠，国家岁籍其香钱，常数万缗，宫入之，以给诸司俸禄。不独从民之便，而亦籍神之贶也。然官吏饷禀，自当有惟正之供，取足于此，似为不经。似当入之本州，以为往来厨傅之费，免加派之丁粮则善矣。今泰山四、九二月之终，藩省辄遣一正官至殿中亲自检阅，籍登其数，从者二人，出入收索，如防盗然，谓之‘扫殿’，而袍帐、化生、俚褻之物，皆折作官俸，殊不雅也，武当亦然。”从这里也可看出儒士文人对征收香税的不满。

武当山香税的征收共延续二百四十余年，清高宗即位后，于乾隆元年（1736）下旨豁免太和山香税。太和宫朝拜殿内有《豁免香税》碑（高1.4米，宽0.7米），碑云：“山东泰安州香税，朕已降旨豁免。近闻湖北太和山凡远近进香者，亦有香税一项。小民虔谒神明，止应听其自便，不易征收香税，以滋扰累。所有太和山香税，着照泰安州例，永行豁免。该督抚即飭令地方官实力奉行，毋使奸胥土棍滋弊，钦此。”至此，武当山香税才被废止。

四、官民布施功德

中国民间百姓及官僚士绅凡信仰佛道教者，皆乐于向宫观寺庙布施功德钱以为建筑维修、僧道生活之费。明清时期，文武官员及士绅百姓多有向武当各宫观捐施功德者，仅举数例以见其端倪。

明洪武年间，五龙宫道士丘玄清“规复五龙，不期岁间，宫殿廊庑，栖止庐舍，次第一新”（明·刘三吾撰《武当五龙灵应宫碑》）。

明嘉靖三十九年（1560），武当羽士王绍瑞为建造太和宫北天门外苍龙岭雷坛成，立碑纪其事：建坛之初，“费拙弗茸，于是走京师募资”，定国公徐延德、吏部侍郎冯天驭等30余名文武大臣或夫人等布施资财，以成其坛（明·鄢懋卿《敕建大岳太和山天柱峰第一境北天门外苍龙岭新建三界混真雷坛神像记》）。

清康熙二十一年（1682）总镇蔡公元与抚军王公捐资修到金顶石路，朝天宫至朝圣门五里，又修七星树一带险径，砌石设栏，加固蹬道。次年，镇安将军噶公捐金修周府庵殿宇，耗费白银数千两。康熙四十二年（1703）分守下荆南道王公度昭分祀太和山，捐资修金殿两旁配房；后又捐资修二天门，三天门各一座，周建石墙，又修河南内乡至武当山金顶古神道430里（清·王概《大岳太和山纪略》卷三）。

清道光五年（1825），武当山四乡民众乔启皓等133人捐资修葺玉虚宫外火星庙正殿三间，新建两廊并彩画神像（《修葺火星庙功德》碑）。

以上仅是与修建有关的功德收入，至于经常性的香客布施功德钱物，历年已久，难以计算。此外，少数道士在民间与人看风水、卖草药、卖神印、卖符箓等收入，数目甚少，也难以统计。

明王朝与武当道教*

唐大潮 石衍丰**

武当道教是指以位于湖北均州（丹江口市）以南的武当山为本山的一个道教流派。它的形成和发展是与尊奉玄武神（后改为真武神，尊为真武大帝、玄天上帝等）分不开的。玄武神与武当山相联结的最早的神话传说是：“古有净乐王与普胜皇后梦吞日光，觉而有娠，怀胎十四个月，于开皇元年甲辰之岁三月建辰初三日午时诞于王宫。生而神灵，长而勇猛，不统王位，唯务修行，辅助玉帝誓断天下妖魔，救护群品，日夜于王宫中发此誓愿，父王不能禁制。遂舍家父母入武当山中修道，四十二年功成果满，白日登天。玉帝闻其勇猛，敕镇北方统摄真武之位，以断天下妖邪……”《太和山志》谓“武当”之意是“非真武不足当之”。北宋时，宋真宗因避圣祖赵玄朗之名讳而改玄武为真武。从此武当山就以崇拜信仰真武神（即玄天上帝）为其特征。

武当山与道教的联系是很早就有了，传说有不少著名道士隐修于此，因而武当山有“仙山”“道山”之称，至唐代，被列入道教七十二福地之一。在武当山建立的最早的道教宫观当推唐代建立的五龙祠，北宋时升格为观。武当道观在宋末元初曾遭三次兵火之灾，完全处于衰败荒芜之境，然而，由于武当道士流散民间，扩大了玄武神在民间的影响，特别是在江南盛传武当山“真武降笔”之说。同时，元初的统治者，接受汉族士大夫关于“国家受命朔方，其神玄武”之游说，实际上是认为蒙古人建立的元朝兴起于北方，玄武为其保护神，为此，元朝皇帝重视对玄武神的崇拜。由于传说武当山为真武修炼飞升之地，再加之深得元朝宠幸的玄教宗师张留孙的关系，在元统治者的扶持下，武当山成为南方继龙虎、茅山、阁皂三山之外的又一道教圣地。此时武当道教宫观建设亦可观，呈现一派繁荣景象，南北道教相互交汇，有全真、清微、神霄及出自正一的玄教等道派。元末明初时，由于连年战火，所建宫观几乎全遭破坏，武当道教呈衰落之势。

明王朝（1368-1644）在其立国之初就与佛、道两教结下了不解之缘。明太祖朱元璋曾经当过和尚，在其起兵征战夺取政权时，曾有周颠仙、铁冠道人张中等和尚、道士相助，以后又编造了朱元璋降世的神话，谓其母吞道士白药一丸始有孕，出生时红光满室等等。并征召、任

* 本文原载《宗教学研究》1996年第3期，第7-12页。

** 唐大潮，1956年生，四川大学宗教学研究所教师；石衍丰，1933年生，四川大学宗教学研究所教授。

用了不少道士。虽说如此，深愔佛、道二教的明太祖，于开国之初，就制定了以儒为主，佛道为辅的三教互补、并用和遏制佛、道发展的政策。认为三教皆不可缺，称孔子之道显明，共睹共闻，是阳德，故为世教之主。佛、仙之道幽灵，不可睹闻，是阴德，可作世教之助。三教并行，可收摄人之聪明，相协人之居止。因而“佛仙之幽灵暗助王纲，益世无穷”，奠定了明王朝对待佛、道的基本态度。对于道教，由于明历代帝王热衷长生方术、斋醮祈禳法术等，所以偏爱道教的正一派。对于全真派，从朱元璋起就比较忽视，究其原因，除全真派唯修一己性命的教旨与朱元璋从政治上利用道教的政策相悖外（朱元璋曾说：“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！”），还因全真派曾与元室关系密切有关。然而，元末时已衰落并富有全真派特色的武当道教却得到了明王朝的青睐，并有了较好的发展，的确耐人寻味。本文试图从这一视角，作点探索。

明王朝与武当山的关系，于太祖时就略见端倪，然而，真正使武当山与明王朝关系密切起来，当推明成祖朱棣。《鸿猷录》卷七载：将起兵“靖难”时，“成祖屡问姚广孝师期，姚言未可。至举兵先一日，曰：‘明日午召天兵可也。’及期，众见空中兵甲，其师玄武帝像也，成祖即披发仗剑应之”。真武神是北方之神，而朱棣起兵亦是在北方，于是，他就将“靖难”成功归之于真武神的庇佑，登位后，于玄武神尊之特隆，御制真武庙碑，太岳太和山道宫之碑，歌颂其功德，并于京城艮隅营建宫观供奉真武神，大肆宣扬玄武帝显应神话。更有甚者，成祖于永乐十年（1412），敕命工部侍郎郭王进、隆平侯张信、驸马都尉沐昕督工，大规模营建武当山宫观，每日役使军民工匠达三十万人之多，费以百万计，建成了八宫、二观、三十六庵堂、七十二岩庙的庞大道教宫观建筑群，特别于天柱峰顶冶铜为殿，饰以黄金，供奉玄武神像于其中，并赐名武当山为“太岳太和山”，视为“五岳之冠”。张开东《太岳赋并序》称此举是：“补秦皇汉武之遗，历朝罕见；张宫阙之胜，亦环宇所无。”像这样由皇室出以巨资，一次性建成如此宏大的道教宫观群，实属罕见。武当道教得此殊荣，亦是前所未有的，宫观落成之后，不时遣人专程斋香设醮，加以供奉，以示敬意及祈求神灵佑护。

明成祖为何大兴土木，营建武当山道教宫观？历史上说法颇多，但从成祖修建武当宫观救命来看，主要有这样的理由：第一，鉴于元末武当宫观毁于兵火，修炼学道者无所依凭，因此，为使“羽人逸士修炼学道者有所依凭”而大建宫观；第二，因武当山是“护国有功”的“北极玄天上帝修真得道显化之处”，为示崇拜之诚心而营建宫观加以祠奉；第三，因多次寻访被视为仙人的武当道士张三丰不得，为明慕道诚心而营建武当宫观以恭候张三丰的到来。可见，明成祖营建武当宫观，既有个人信仰上的原因，也有政治上的需要，总而言之是希冀得到神灵的庇佑，稳固其政治统治地位。明成祖是从其侄儿惠帝朱允炆手中强夺帝位的，名不正，言不顺，世人认为此是“以臣弑君”“同宗相戮”。为消除此种舆论的不利影响，牢牢把握住已取得的帝位，故把“玄武神”推出来，大造玄武神保佑他的舆论，以宣扬“天人合一”“君权神授”的传统观念，以此证明他的“靖难”起兵夺得政权是合乎天意的。

明汪道昆《游太和山记》曰：“我国家尊太岳为帝畴。”成祖在《御制太和山道宫之碑》中亦谓：

天启我国家隆盛之基，朕皇考太祖高皇帝以一旅定天下，神阴翊显佑灵明赫奕肆。朕起义兵靖内难，神辅相左右，风行霆击，其迹甚著。暨即位之初，茂锡景贶益加炫耀，至

若榔梅再实，岁功屡成，嘉生骈臻灼有异微，朕夙夜只念罔以报神之休仰，惟皇考皇妣，劬劳恩深，昊天罔极，亦罔以尽其报。惟武当神之攸栖，肃命臣工即五龙东数十里得胜地焉，创建玄天玉虚宫，于紫霄、南岩、五龙创建太玄紫霄宫、大圣南岩宫、兴圣五龙宫。又即天柱之顶冶铜为霄殿，饰以黄金范神之像。享祀无极……

又于《御制真武庙碑》中说：

朕惟凡有功德于国者，无间无幽冥，必有酬报之典，天人之际，理一无二。惟北极玄天上帝真武之神，其有功德于我国家者大矣。昔朕皇考太祖高皇帝乘运龙飞，平定天下，虽文武之臣克协谋佐，实神有以相之肆；朕肃靖内难，虽亦文武不二心之臣附先后，奔走御侮，而神之阴翊默赞，掌握枢机，斡运洪化，击电鞭霆，风驶云驰，陟降左右……迹尤显著，神用天休莫能纪极，今夫臣邻之功揆厥上下，凡近易见，故报之亦易。若夫神之宏功伟烈，行乎天地，统乎阴阳，充周普遍，幽深玄远，窈乎莫测，浩乎难穷，而报之为实难，不有为永久之图则亦无以称朕之心焉。尝以武当山，神之修真凝道、超举升化之地，已命创建宫观，永永祀神……

道尽了朱棣建武当宫观，崇奉玄武神之真实用意所在。对玄武神的祀奉，从明成祖始已为定制，明各帝王加以仿效，不时遣人专程前往武当山旨香上供。如：明仁宗朱高炽，在位仅九月，亦敕谕随时修理大岳太和山宫观；英宗朱祁镇于正统五年（1440），敕命张懋丞建安祀玄帝金像醮于大内玄天祠；明孝宗朱祐樞于弘治十五年（1502）命祀天目、葛仙、华盖、武当、鹤鸣五山，又于十八年（1505）命祀武当、鹤鸣、葛仙三山。明世宗朱厚𡖎赐名武当山为“元岳”，并于武当山建亲笔题词“治世玄岳”牌坊，对武当山宫观加以重修，于嘉靖五年（1526）敕往祷太和山，如此等等，不过是为了借神灵的庇佑以期“皇图永绵万世也”。

前面已提到，武当道教宫观在元末战乱中几乎全遭毁坏，武当道教亦呈衰败。明洪武十五年（1382）设道录司时，武当山虽仍设提点一名，充其量只是大体上维持着武当道教的体制。从永乐明成祖大建武当宫观始，明统治者在政治、经济和对武当道教的管理上给予了特别优待，嘉靖皇帝称武当山为“治世玄岳”，可见武当道教的政治地位之高，武当道士不断被宣召入宫，为明王朝统治者维护政权服务；经济上，永乐十四年（1416）为解决武当山宫观田粮供贍问题，着户部差官前往，踏勘附近闲田，着法司拨徒流犯人五百名，前去做佃户，专一耕种供贍；永乐十五年（1417）又将湖广襄阳府均州该管军民人户，分派轮流前去武当山玄天玉虚宫等处，守护山场，洒扫宫观；永乐十六年（1418），选道士二百人供洒扫，给田二百七十七顷，并以耕户贍之，又授以免税特权，为武当道教的恢复和发展奠定了坚实的经济基础。明代，恢复了龙虎山正一天师掌管天下道教的权威，武当山更是受正一天师的直接掌管，正一天师负责武当宫观住持的任命，成祖敕命正一教第四十三代天师张宇初负责管理武当道教，选道行出色的高道任玄天玉虚宫、太玄紫霄宫、兴圣五龙宫住持，所居道士也由其考核，以任自垣为首的提点九人，秩正六品，均为道官。由于武当道士孙碧云被任命为道录司右正一，因而在道教的行政管理方面也占据着一定的地位，武当道教首领有向道士发放度牒的权力，其道士人数亦逐渐增加。为保证武当道教日常宗教活动的正常进行，特于永乐十一年（1413）十月颁布圣旨：

大岳太和山各宫观有修炼之士，怡神葆真，抱一守素，外远身形，屏绝人事，习静之

功，顷刻无间。一应往来浮浪之人，并不许生事喧聒，扰其静功，妨其辨道，违者治以重罪。有至诚之士，慕蹶玄关，思超凡质，实心参真问道者，不在禁例。若道士有不务本教，生事害群，伤坏祖风者，轻则即时谴责逐出下山，重则具奏来闻，治以重罪。

可见，成祖对武当道教确是异常重视，不仅确立由正一天师直接掌管武当宫观，而且为武当道教中全真派的潜心修道提供了有利条件。

祖宗立下了规制，后代子孙们自然是一一因循，成祖后的各朝皇帝对武当道教基本上是采取了保护措施，诸如宫观均由官道住持管理，免本山香钱解京，降敕禁护，为房田地产纠纷遣人专往调解，搜访“至理丹册法书神物”。据《明史》卷一百八十五《梁王景传》载：“（弘治）帝登极诏书已罢四方额外贡献，而提督武当山中官复贡黄精、梅笔、茶芽诸物。武当道士先止四百，至是倍之，所度道童更倍。咸礼食于宫，月给油蜡、香楮、洒扫夫役以千计，中官陈喜又携道士三十余人，各领护持特敕，所至张威虐。”可见，武当道教在明统治者的恩宠下，其势力不谓不大。

从元代始，武当道教形成了南北道教交汇，信奉真武玄天上帝的主要特征，所传道派既有全真，也有清微、神霄、正一；既具全真派特色，亦擅长于斋醮祈禳、炼丹、驱邪等。即使是在全真道大受元室宠幸之时，武当道教的基本职能亦是为皇室进行“告天祝寿”“建醮祈雨”，重视的是武当道教的法术。

明朝皇帝偏爱的是擅于符篆法术、打醮设斋的正一道，对于道教的斋醮祈禳之术尤感兴趣，对正一天师极为宠信，龙虎山代代天师都被召进宫内设斋建醮，祈晴祷雨，接受封号和赐品，并统领天下道教。武当道教自然也被纳入天师之下。由于明王朝特别崇奉玄武神的缘故，对武当道教的管理亦特重视，受皇帝的委托，龙虎山天师对武当道教亦加特别管理。这样，武当道教各派相互交融亦更加强，如清微、神霄派的雷法，就具有内丹与符融合的特点，后为正一派所吸收，全真道士也兼而习之，武当道教中的全真道士亦学会打醮设斋。以明代最著声名的武当道士张三丰来说，且不论民间传说的有关他的奇行异迹，单就《明史》等所载来看，也可以看出武当道教各派混融的征象。《明史》谓：

张三丰，辽东懿州人。名全一，一名君宝，三丰其号也。以其不饰边幅，又号张邈邈。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，或数日不食，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，三丰与其徒去荆榛，辟瓦砾，创草庐居之，已而舍去。

洪武二十四年太祖闻其名，遣使觅之不得；永乐中成祖亦多次遣人寻访亦不得；天顺三年（1459），英宗赐诰，封三丰为“通微显化真人”；成化二十二年（1486），特封“韬光尚志真仙”；嘉靖四十二年（1563），加封“清虚元妙真君”。天启三年（1623），熹宗加封为“飞龙显化宏仁济世真君”。各代题赠无数。就是这位明朝历代帝王求之不得的武当道士，不仅通全真修炼之法，且会符咒之术。史书记载，道士冰壶先生明玉，善符咒，多奇验。永乐中与三丰于蜀相遇，玉欲以符咒传三丰，三丰却笑道：“我将以道奉予（子），子乃以法授我耶。”乃作《道法会同疏》一通予玉。玉大惊，请为弟子。又记道士王宗道，遇张三丰，得授导引、咽漱秘术、步虚洞微之词。再如，张三丰弟子、全真派道士邱玄清，不仅得三丰“清静守中之秘”，

亦擅祈禳之术，“每遇大祀天地，上宿斋宫，咨以雨日易之事，奏对有验，暇则凝神默坐”；道士李德困水，自幼入陕西重阳万寿宫出家，壮年游武当，于紫霄宫礼高士曾仁智为师，受清微雷法，明先天之理，知礼用之源，后徙居元和观。像这样的道士，于武当道教中是很多的，从他们的行迹可以看到这种相互混融的特点，成为武当道教能够为明皇室利用的一个不可忽视的重要方面，亦是武当道教在明代能得到较好发展的重要原因之一。

为争取明皇朝统治者的支持，求得自身的生存和发展，武当道教的道士们也积极采用各种方法、方式迎合明皇帝们的欢心。武当道士张三丰，时隐时显的种种神话，很有可能是为了引起明王朝对武当道教的注意，从各种资料看，无论对张三丰此人的生辰时日，籍贯行踪有怎样的说法，但大都有这样的记载，即张三丰作过关于武当山“此山异日必有大兴”的预言，道士李素希两次以武当榔梅结实以示佳兆，遣道士上贡皇宫，取得成祖欢心，诏命道士万道远，敕赐以表里钞锭。永乐四年（1406），诣朝谢恩，赐坐便殿，咨以理国治身之道，惟以道德奉对，成祖悦，礼待甚厚，赐还本山。史记李素希当成祖于“永乐十年敕遣大臣创建宫观三十余处、经营之始，访古迹旧规皆一一陈之，常以手加额，愿皇图万岁，天下太平”。十九年（1421）逝，临死前，除嘱弟子“精修学道”外，还称：“今教门大兴，吾去无憾矣。”再如孙碧云，洪武二十七年（1394），明太祖征至京师，赐衲衣斋供，馆于朝天宫。永乐十年，明成祖召至京师，赐诗一章，敕受道录司右正一，又敕授南岩宫住持。永乐十五年谓门人曰：“教门已兴，吾将往矣。”后成祖赐赞云：“大哉真仙，无极自然，函三为一，元之又元。”可见，武当道士深知为了道教生存与发展必须取得明皇室的赏识。武当道士彭通微临逝前所作的一首偈，颇道明他们振兴武当道教的心境：“九十韶光一度春，由来幻法已非真，玉音漫说追空想，金紫羞将润色身，已见圣朝新态度，休疑海外旧风尘，于今解脱紫缠去，万物峰头月一轮。”

此外，武当道士也擅于发挥本派所长，武当道士受朝廷宣召的颇多，且都能满足统治者的需要。

邱元靖，于洪武十八年（1385）春被太祖诏至宫廷，许为监察御史，复擢太常卿。“上深敬焉，公于《黄庭（经）》《道德（经）》不辍于口。”

彭通微，有奇术，明太祖得知，命中使郑诚恩宣召，以羽化闻。

李德咏，洪武二十三年（1390），湘王谒武当，嘉其有修炼之功，赐住荆州府长春观，死后，遣官葬之。

沈万山，以其道行崇高而得太祖欢心，遣寻张三丰，敕封为“宏愿真人”。

蒲善渊，洪武十五年除均州道正，永乐间奉使四方，咨访贤达。

王宗道，永乐中，成祖访求三丰，令觅宗道与胡滢同往，召见，给全真牒，赐金冠鹤氅，奉书香遍游天下。及还，赐封“圆德真人”。

张柏亭，元妙观都纪，永乐间奉敕建武当山宫观，应诏住元天玉虚宫。时遇异人授以葫芦柱杖各一，尝施药，授五雷秘法，祈祷辄验。

任自垣，永乐间选赴文渊阁修书，永乐九年（1411），授道录司右正义，永乐十一年（1413），选授太和山玉虚宫提点，宣德间授太常寺丞，提督泰岳太和山，并修有《大岳太和山志》。

付同元，明成化十五年（1479），京师旱，以荐至京求雨。雨足，上大喜，欲官之，辞不

受。时六月为上求雪，雪深三尺，寒若严冬，官吏请收之，须臾日复出，上赐以金剑，赐号“真人”。

总之，受明皇室征召，宠幸的武当道士是相当多的。这种情形说明，明王朝对武当道教确实是异常感兴趣的。

武当道士中，也有一部分道士不问世务，隐栖苦修，且炼养有素。

单道安，从南岩张真人学，精究道法。真人升举之后，潜藏于叠字峰，屏绝人事，虔奉玄帝香火。

周自然，自幼入全真教，及长，游于四方，以道化俗，以药济人。洪武初来武当五龙行宫，居民以其道明药效，成敬慕之，年将耄耋，貌若童稚。

太和四仙卢秋云、周真得、刘古泉、扬善登，洪武初三丰入武当，四人请为弟子，遂传以清静守中之秘。秋云住南岩，真得住会仙馆，古泉、善登住紫霄峰，同时静炼，后四人皆证道果。

从史载上看，像这类潜心修炼而得道者是颇多的。多是出自全真派，他们虽埋头修炼，但同武当其他道士亦能和睦相处，这也是武当道教能够保持全真特色，而又得到较好发展的原因之一。

综上所述，明代帝王以“玄天上帝”的宗教信仰为引发，有明一代对武当道教从政治上关心与利用，经济上大力扶持，管理上宽严结合，使武当道教拥有了雄厚的物质条件和众多道士，其本意是为了明王朝的统治需要，为巩固明皇室政权服务。客观上却为武当道教的巩固与发展提供了较好基础，使武当道教成为南北道教交汇的结合，形成了独有的特色。

明清茅山宗寻踪*

曾召南**

唐宋时期，道教茅山宗与龙虎、阁皂二宗并行于天下，世称“符箓三宗”，为当时道教之显派。至元代，阁皂宗渐趋衰微，茅山宗犹能与龙虎宗一起，取得相当的发展。但到元后期，即在第四十五代宗师刘大彬之后，却顿趋沉寂，其发展状况如何，后人知之甚少。在此之前，茅山宗的历史，赖有刘大彬所著《茅山志》加以记述，使人得以窥其全貌；而在此之后，虽有明嘉靖二十九年《茅山志》的重刊，和清康熙十年笮蟾光对《茅山志》的重编^①，对之有所增益，但所增材料有限，特别是对茅山本宗的材料增益更少，致使人们读了笮蟾光《茅山志》（嘉靖二十九年《茅山志》刊本未读到）以后，对茅山宗在明清时期的状况仍不甚了了。前些年我在写《中国道教史》第四卷时曾翻阅该《志》，因为粗心，仅在其中发现了全真龙门派——阎祖派于明嘉靖之后在该山乾元宫的传承资料，却未发现本山茅山宗的资料，因此书中对茅山宗的叙述乃暂付阙如。此后我比较留心发掘这方面的资料，意欲对此阙失有所补益。最近重读笮蟾光《茅山志》，并翻阅了其他一些石刻资料，总算有所发现，故作此短文以补斯阙。

一、宗师脚步觅迹

据刘大彬《茅山志》记载，茅山宗实行宗师制。宗师是领导本宗道教的首领；他们代代相传，从第一代魏华存，至第四十五代刘大彬^②。为此，对历代宗师的生平事迹，特辟专章加以叙述。清康熙十年成书的笮蟾光《茅山志》，曾将此宗师传记基本上照原样进行转录，也是从第一代魏华存，至四十五代刘大彬。其他讲述茅山道宗师的文章，无不是至四十五代刘大彬为止。刘大彬是元代中后期人，难道在他之后就没有继代宗师了？明清时代，到底茅山宗还存不存在？如果存在，它又是实行什么领导体制？这些问题都不能不引起人们的探索。

首先，不仅刘大彬之后有无继任宗师值得探究，就是刘大彬本人的生平也是值得探究的。

* 本文原载《宗教学研究》1997年第4期，第48-53页。

** 曾召南，1927年生，四川大学宗教学研究所副教授。

① 笮著《茅山志》，现见有两种光绪重刊本，一为《藏外道书》第19册所收之《茅山全志》，一为台湾文海出版社影印之《茅山志》，二本大同，皆有缺页，所缺之处间有不同，盖为一种版本之异源。

② 我认为，第二十五代刘混康之前的各代宗师，实际上是后世道士推尊的祖师，并没有行使宗教领导权，只有从刘混康始，才真正实行了宗师领导。

因为刘大彬于元天历元年（1328）完成《茅山志》写作时，他本人尚健在，故该《志》对他的生平只作了在世时的简单叙述，称：“四十五代宗师洞观行妙玄应真人姓刘名大彬，号玉虚子。吴郡钱塘人。延佑四年得九老仙都君玉印，有司闻于朝，仁宗皇帝特旨还赐宗坛，以传道统。”^①可见刘大彬的生平只记到延佑四年（1317）为止。那么，在这之后，刘大彬还作了些什么？掌教至何年？何年逝世？都是没有答案的。本以为成书于清康熙十年（1671）的笮蟾光《茅山志》会对这些问题作出回答，然而十分遗憾，该《志》除重复刘《志》的记述外，没有只字的增加。这样我们就不得不从其他资料中来寻求它们的答案了。

据刘大彬《茅山志》卷四载，刘大彬在延佑五年（1318）、泰定三年（1326）、天历三年（1330），曾先后三次领旨与皇帝派来的道士使者在茅山元符万宁宫共建过金篆大斋，证明他在元文宗天历三年前尚健在，且仍在掌教任中。前不久翻阅石刻碑记资料，又在《句容金石记》卷六中，发现了一块碑记，名《上清二十五代宗师泰中大夫葆真观妙冲和先生谥静一真人刘仙翁冠剑虚室》，其文曰：“三真潜神养素（按指四十四代宗师王道孟——引者注）七十三解真后，敕赐山建观藏冠剑于此。至顺癸酉上元日，徒弟四十五代宗师刘大彬谨书立。”^②

至顺癸酉，本元顺帝元统元年（1333），因元统改元在该年十月，而此碑立于正月，故仍书至顺。从此碑署名，可知刘大彬在元顺帝元统元年十月仍在掌教任中。此后何年卸任和逝世，则不见记载。

其次，刘大彬之后，还有没有继任的第四十六代宗师？笮蟾光《茅山志》没有记录，倒是《句容金石记》为我们保存了一通证明其有的碑记。该书卷六有《三清阁石星门记》，记述元符万宁宫提点储得仪领众修复三清阁事，中云：“至正十年，三清宝阁庆成。”末署：“至正十三年十二月初九日立石。”接着有多人署名，最末一行署名为：“宣授冲素明道贞一真人嗣上清经篆四十六代宗师主领三茅山道教、住持元符万宁宫事王天符。”^③这个署名，明确无误地表明王天符是继刘大彬之后的第四十六代宗师。惜乎遍查有关资料，未找到王天符的生平事迹记载；不过仅此记录已弥补了笮蟾光《茅山志》的重大缺失，对茅山道教的研究是有重大意义的。

再次，在王天符之后还有没有第四十七代宗师呢？现存资料尚未发现。据我推测，大概是没有了。因此碑署年为至正十三年（1353），再有十四年，元王朝即被朱明王朝所取代。而朱明王朝、特别是它的前期对佛道的管束都较严，曾经建立若干组织和制度以加强对它们的管理。在洪武十五年（1382）设道录司管领天下道教之次年，即决定在三茅山设灵官一人（例定从元符万宁宫道士中选授），以管理茅山道教，规定灵官“掌领华阳教事，三茅山各宫观统属之，并掌管祖传剑、印，主行符篆”。又设副灵官一人（例定从崇禧万寿宫道士中选授），“同署教事”^④。上述记载，除明确规定灵官掌领茅山教事，统率茅山各宫观外，又规定灵官掌管祖传剑印。此剑、印是指宋徽宗赐给第二十五代宗师刘混康的九老仙都君玉印，和一柄玉把剑（被称为景震玉樛具剑）。这两样东西，在刘混康之后被定为宗师掌教的凭证，和宗师传代的信

① 《正统道藏》第9册，台湾艺文印书馆1977年版，第6930页。

② 《石刻史料新编》第二辑第9册，新文丰出版公司1982年版，第6507页。

③ 同上书，第6516-6517页。

④ 以上见《藏外道书》第19册，巴蜀书社1992年版，第962页。此明洪武十六年所定之制度，为其后明代各朝乃至清朝所沿袭，皆以灵官管理三茅山之道教。

物。既然这两样象征茅山宗教权的東西已改由灵官来掌管，无疑表明茅山道教已由原来的宗师掌教改变为灵官掌教，即过去的宗师制已被改为现在的灵官制。所以我认为在四十六代王天符之后不可能再有第四十七代宗师。应当指出，现在偶尔也从一些方志中见到其后仍有称为宗师者的记载，如《镇江府志》云：“任自完（当为任自垣之误——引者注），一名一愚，号蟾宇，丹阳人。茅山元符宫道士。永乐间，选赴文渊阁修书。宣德间，授太常寺寺丞。上清五十三代宗师。提督泰岳太和山。六年，表进《泰岳太和山志》十五卷。”^①任自垣任过茅山灵官职，这里称他为“上清五十三代宗师”，只是表明人们将灵官等同于过去的宗师，习惯性地称其为宗师而已，这不是官方所给的名称，也不是正式场合的称谓，故不能以此特例证明宗师称谓的继续存在。

二、宫观承传揭秘

明清时期茅山宗的宗师制改成灵官制以后，其本宗教法（上清经箓）还继续承传不？过去我在写《中国道教史》第四卷时，是不明确的。前道教协会会长黎遇航等人在《茅山道教今昔》中说；明清时期，茅山由全真与正一分治之，“三宫（元符宫，崇禧宫，九霄宫）沿传正一，五观（德祐观，仁祐观，玉晨观，白云观，乾元观）习传全真”^②。可惜语焉不详。我在写《中国道教史》第四卷时，只从笱蟾光《茅山志》中发现了乾元观承传全真龙门支派阎祖派，而对沿传正一的三宫之承传却茫然不知。这次再读笱蟾光《茅山志》，结合《诸真宗派总簿》加以探索，终于找到了三宫沿传正一（包括茅山本宗）的踪迹，也同时窥见了《诸真宗派总簿》所记之某些宗派的秘密。下面依次对此三宫的承传作些考察。

首先，看看元符万宁宫的承传情况，笱蟾光《茅山志》卷三有这样一条记载：“静一刘真人道门传派。”其派字为：“混靖希景，守汝玄志，宗道大天，得性自尊。克崇祖德，光绍真应，师宝友词，永仁世昌。公存以敬，有子必承，能思继本，端供一成。”末署：“嘉靖己丑孟秋灵官戴绍资立石元符宫宗师祠。”^③《诸真宗派总簿》第二十五，亦记此静一派，称是“三茅真人姓刘名熹字世伦，号大元”者所“留传”，只是所记派字有几个误字^④。笱蟾光《茅山志》所记“静一刘真人”引起了我的注意，经查，此“静一”乃北宋著名茅山道士刘混康之谥号。刘大彬《茅山志》卷十二云：“二十五代宗师葆真观妙冲和先生、太中大夫、谥静一，姓刘讳混康，一字志通，晋陵人。”景佑二年（1035）生，元佑元年（1086），以符法愈哲宗后孟氏，从此深受宠信。绍圣四年（1097），哲宗敕江宁府即所居潜神庵为元符观，徽宗加号元符万宁宫，并赐印和剑。年七十二卒^⑤。可见静一派就是一个尊刘混康为始传祖师的宗派，其四十八派字之第一字“混”，即取自刘混康名之第一字。刘混康是茅山宗第二十五代宗师，其派字“混”之后各字是否也是取自其后历代宗师之名呢？经查，果然如此。从第二十五代刘混康，

① 从《古今图书集成》卷二百八十七转引，载该书第51册，中华书局、巴蜀书社1985年版，第62685页。

② 《藏外道书》第19册，巴蜀书社1992年版，第755页。

③ 同上。

④ 《白云观志》卷三，《藏外道书》第20册，第577页。

⑤ 《正统道藏》第9册，第6922-6923页。

二十六代笪净之（在派字中将此“净”改为“靖”，是唯一一个有改动者），二十七代徐希和，二十八代蒋景彻，直到第四十五代刘大彬，其名之第一字依次与上列派字（去其重复）相符^①。“大”字之后的“天”字，自然是取自王天符之“天”了。

那么，这些派字是何时何人定下的？或者说，此道派何时出现？是刘混康本人定下的？我看不是。因为刘混康在教内很有名气和影响，后世道士为了抬高教派的身价，才奉他为始祖的。组织教派，订立派字，只能是他之后的事。《诸真宗派总簿》第二十五称其为“刘熹，字世伦，号大元”者所“留传”，此刘熹为何人，现已难于考知，其名“熹”又不在四十八派字内，令人十分费解。上引《茅山志》卷三“静一刘真人道门传派”之末所署“熹靖己丑孟秋灵官戴绍资立石”，倒给我们提供了此派出世年代的启示。即至迟在明嘉靖己丑八年（1529）已出现了以“静一”命名的教派，那时起即按此四十八字进行传派了。我很怀疑戴绍资就是定此派字、倡此教派的人。这当然仅是猜测，是否如此，有待将来进一步资料的发现。

此教派在刘大彬、王天符之后，即在明清时期是如何承传的呢？现在只见到一些零星资料，只能据之作出大致的描述。前文提到的《三清阁石星门记》，除末署四十六代宗师王天符外，在其前面还有多人署名，依次为：上座金书范克全、储得珑，提举宫事秦得科、商自立，提点宫事张天晟，宫门掌籍虞维诚，提点知宫事尹天悦^②。其中除虞惟诚之“惟”字不在派字中外，其余“天、得、自、克”等字，皆在四十八派字之中。该碑署年至正十三年（1353），表明元末已传至“克”字辈。

笪蟾光《茅山志》之《道秩考》中，列有两份灵官、副灵官表，前一份盖截止于明嘉靖时期，后一份盖截止于清康熙十年（其中副灵官表残，仅有一人）。从这两份表中，大致可以看出元符宫和崇禧宫的承传情况。现在先看第一份表中之正灵官名单，照抄如下：

邓自名（初赐敕印掌教事者，金坛人）、薛明道（武进人，转南京道录司右正一）、陈德星（句容人）、任自垣（镇江人，永乐间升道录司玄义，历太和山玉虚宫提点至太常寺丞）、王克玄（金坛人，号一初）、吕景（溧阳人）、杨震清（金坛人）、支克常（吴县人）、朱崇润（丹阳人，成化间任）、沈祖约（武进人）、蒋德□（苏州人，正德间任）、徐祖谏（苏州人，嘉靖间任）、戴绍资（□陵人，号云峰）、任绍绩（溧阳人，号云山）。^③

以上所列，除薛明道、杨震清二人之“明、震”与静一派派字不合外^④，其余各字皆与其派字相符，证明此宫所传为静一派。表中所列戴绍资，当是前面提到的在嘉靖己丑八年（1529）立派字刻石那个道士，这表明明嘉靖八年，该宫静一派已传至“绍”字。笪蟾光《茅山志》卷五又载有《积金峰三官殿记》，记载道士陈真福修复三官殿事。中云：

积金山之官院，至元末已渐次颓朽，迨至我朝，仅存奉茅君祠一人而已。粤嘉靖辛卯十年（1531），道士陈真福志静于斯，始新其制，历嘉靖庚戌二十九年（1550），复殫力拓基，鼎建三官殿与夫山门，及诸圣堂……^⑤

① 请参看《茅山志》卷十二《历代宗师传》，载于《正统道藏》第9册。

② 《句容金石记》卷六，《石刻史料新编》第二辑第9册，第6516页。

③ 《藏外道书》第19册，第962页；亦见文海出版社影印《茅山志》第2册，第1131-1132页。

④ 是此二人之名呢，或是此二人之字？现难判断。据下面几表可见《茅山志》作者在作灵官、副灵官表时，或用名，或用字，并不统一。而派字是用以取名的，如表中所写为字，自然与派字不合了。

⑤ 《藏外道书》第19册，第815页；又见文海出版社影印《茅山志》第1册，第500页。

此陈真福之“真”字恰与戴绍资之“绍”字相接（派字：光绍真应），又证明至嘉靖二十年，已传至“真”字。再据嘉靖二十年玉晨观刊本《茅山志》之江永年《识语》，谓嘉靖辛亥三十年，有“本山灵官戴绍资、任绍绩、金玄礼（实为副灵官——引者注）、赞教元符（宫）陈应符请予诠次”云云，又证明嘉靖三十年，已传至“应”字^①。

再看第二份正、副灵官表，其“明正灵官”之名单如下：

史怀仙（溧阳人）、张小峰（武进人）、杨勺泉（武进人）、王益泉（句容人）、钱养悟（金坛人）、周继华（宜兴人）、朱振阳（名永铭，武进人）、许抱真（名仁隽，武进人）、钱观如（名公达，溧阳人）、文栖云（句容人）、许华岑（名必升，武进人）、陈及岩（名承第，□陵人）、栾奉斋（名嗣麟，句容人）、张玉壶（名嗣秀，金坛人）、龚企岩（名承绶，武进人）。^②

上表皆录诸人之字，有的加注其名，有的则未注，凡加注出名者，其名皆与静一派之派字合^③。这是明代中后期的正灵官名单，证明至明末，此宫静一派已传至“承”字。

上述第一份正、副灵官表中，将清代正灵官名另行标出，照抄如下：

唐葵阳（名仁泽，武进人）、张承钟（字少林）、杨昌靖（字渭清，溧阳人）、张允中（字玉川，苏州人）、丁昌胤（字卧云，宜兴人，康熙十年任）。^④

此五人之名皆与静一派派字合（张允中之“允”或当为“永”）。此为清初至康熙十年间之灵官名单，证明至康熙十年（1671），元符万宁宫之静一派已传至“承”字。

另有一份清康熙十年茅山各宫观住持捐资助刻《茅山志》的名单，可对此三宫在清代的承传情况作出补充。元符元宁宫共有十三房道院，此名单列有十房，照抄如下：

东秀房、董子才（字华宁，武进人）、启明房、王敬芳（字茂卿，宜兴人）、观云房、邱敬安（字仲甫，江阴人）、韦有轩（字朗明，溧阳人）、监斋房、周承文（字仁甫，武进人）、勉斋房、顾昌勋（字茂功，武进人）、真隐房、黄思玄（字玄之，武进人）、乐泉房、马功诚（字伯和，武进人）、西斋房、王必仁（字惟德，武进人）、览秀房、荆以荣（字明玄，丹阳人）、栖碧房、朱公炜（字启华，溧阳人）。^⑤

其中，除马功诚之“功”或为“公”之误外，其余诸名皆与静一派字相符，表明至康熙十年（1671）已传至“思”字。

以上诸表所记，皆明清时期出身于元符万宁宫之灵官和道院住持，自然是该时期元符万宁宫道士之小部分，但仅此已可证明明清时期在茅山元符万宁宫所传的是被称作“静一派”的道派，它是茅山宗之正宗嫡传。由此可以看出，茅山宗这个老牌符箓派，经过千余年的风风雨雨，即使在宗教内容上起了若干变化，但其基本教法仍然延续下来了。

其次，再看看崇禧万寿宫的承传。这是例定选授副灵官的宫观，它所承传的是何派的教法呢？原以为从笪蟾光《茅山志·道秩考》所列正、副灵官表之副灵官表中可以看出眉目，然

① 转引自陈国符《道藏源流考》下册，中华书局1963年版，第249页。

② 《藏外道书》第19册，第963页；又见《茅山志》第2册，文海出版社影印，第1137页。

③ 从此表所列两个“嗣”字辈道士推断，笪蟾光《茅山志》卷三所记静一派派字之“师友宝词”，当作“师友宝嗣”。

④ 《藏外道书》第19册，第963页，又见《茅山志》第2册，文海出版社影印，第1138页。

⑤ 此仅见于《茅山志》第2册，文海出版社影印，第1141-1143页、第1143-1144页。《藏外道书》第19册《茅山全志》失载。

而该《志》两份正、副灵官表中，只有第一份表开列了副灵官名单，而第二份表之副灵官名单严重残缺（只列出一人），实际仅存第一份表中之副灵官名单。而据此名单，还判断不出该宫所传的是什么教派，倒是从康熙十年各宫观住持捐资助刻《茅山志》的表中，可以寻出其踪迹。该宫共有十二房道院，此表记有十房捐资住持之名，照抄如下：

元坛院、何大有（字丰甫，宜兴人）、宝珠林、张克敬（字允中，金坛人）、曲林房、张德弘（字又玄，句容人）、前西房、戴本基（字定宇，溧阳人）、后西房、钱克冠（字文明，宜兴人）、上葆真、薛智龙（字耀语，武进人）、下葆真、秦永承（字亦全，溧阳人）、三茅院、陈万善（字玉之，溧阳人）、四圣院、常世高（字云翔，金坛人）、洪门院、施成惠（字润吾，溧阳人）。^①

他们承传的是哪个教派呢？这可从《诸真宗派总簿》中找出一个教派来相比勘。其第二十二条“清微派”，据称为二茅真君所留传，其派字为：“崇虚与道，富德仁从。世理真常，可思教本。克成大正，壁定文昌。一字增崇，计少玄祖。性如日月，体似玉银。合朝无上，万古留名。”^②前表中，除薛智龙、秦永承二人之“智、永”不见于上列清微派之派字外，其余八位住持之名皆与上列派字合，盖可证明崇禧万寿宫所传为清微派。为什么笱蟾光《茅山志·道秩考》所列副灵官之名与上述清微派派字不合，而清康熙十年所记该宫捐资住持名单方与之相合呢？据我推测，该《志》第一份正、副灵官表写于明嘉靖时（第二份正、副灵官表严重残缺，不在讨论之列），那时崇禧万寿宫尚未出现此清微派，故那时的副灵官还没有按此派字取名，因而其名不合；大概在明嘉靖之后，此派才出现，才按此派字取名，故清康熙十年该宫捐资住持名单就与其派字相合了。是否如此，有待进一步的证实。

最后，再看看九霄九福宫的承传。该宫留下的记载最少，仅有上面提到的那份康熙十年各宫观住持捐资助刻《茅山志》的名单可供分析。九霄万福宫共有六房道院，捐资者有八人，照抄如下：

赴昌皓（字元白，江宁人，六房长）、唐公乾（字隐之，常熟人，本宫住持）、林昌智（字会先，江宁人，本宫住持）、杨昌鹤（字馭仙，武进人，本宫住持）、陈昌□（字显乡，溧阳人）、赵敬胤（字述先，宜兴人，本宫住持）、徐存信（字贞孚，金坛人）、史敬瑞（字尔祥，溧阳人，本宫住持）、周存杰（字慕德，宜兴人）。^③

此八人名之“昌、公、敬、存”等字，实与静一派之派字相符，大体又与上引第二份清代正灵官名单、康熙十年元符宫捐资住持名单所列之名相当，故可以断定九霄万福宫所传的和元符万宁宫一样，同属“静一派”，也是茅山宗之嫡传。本来《诸真宗派总簿》中，尚列有字派与静一派相近之“第二十四、清微派”（据称为三茅真君茅衷所传），但其字派中有一句为“恭存依敬”，相异于静一派之“公存以敬”，而与上列清代九霄宫捐资住持之名相左，故可断定九霄万福宫所传的不是二十四之清微派，确是二十五条之静一派，即笱《志》卷三所记之“静一刘真人道门传派”。

① 《茅山志》第2册，第1143-1144页。

② 《白云观志》卷三，《藏外道书》第20册，第577页。

③ 《茅山志》第2册，文海出版社影印，第1145页。《藏外道书》第19册《茅山志》失载。所列住持六人，盖为其“毓祥、绕秀、怡云、仪鹄、种碧、礼真”等六房道院之住持。

总上可见，明清时期茅山三宫所传确属于正一，而非全真。其元符万宁宫和九霄万福宫所传的是尊祖刘混康的静一派，是茅山宗之嫡传。崇禧万寿宫所传的是清微派，乃宋元时期分衍出来的新符箓派，与老符箓派茅山宗同属一脉。这就是我们目前所能了解的明清时期茅山三宫教派的承传情况。显然这种了解只是粗线条的，要想了解得更具体一些，则有待资料的进一步发掘。

明太祖朱元璋与道教*

卿希泰**

明代统治者仍和唐、宋以来历代统治者一样采取三教并用的政策。他们在夺取政权和巩固政权的过程中，都曾广泛利用符箓派道教为他们服务。因此，在明中叶以前，除全真道相对地逐步沉寂而外，符箓派道教则仍处于继续兴盛的时期，特别是在明世宗的时候达到了高潮，发展到了极为鼎盛的地步。

明代的开国君主太祖朱元璋，还在夺取政权的时候，便一再利用一些道士为他制造舆论。首先是宣扬他的祖坟风水好，当“出天子”。其次，宣扬他在降生之前，其母吞了道士的丸药，故降后即与众不同。第三，宣扬他屡得道士的帮助和指点。据说在他贫病无依的时候，也有神人为之护理。《明史》卷一《太祖本纪》载称：“至正四年（1344）旱蝗，大饥疫。太祖时年十七，父母兄相继歿……太祖无所依，乃入皇觉寺为僧。逾月，游食合肥。道病，二紫衣人（指道士）与俱，护视备至。病已，失所在。”^①《明通鉴前编》卷一亦载其事。及起兵之后，在征战过程中，亦经常得到道士的帮助和指点。《明史》卷二百九十九《周颠传》说：

周颠，建昌人，无名字。年十四得狂疾，走南昌市中乞食，语言无恒，皆呼之曰颠……太祖克南昌，颠谒道左。泊还金陵，颠亦随至。一日，驾出，颠来谒。问：“何为？”曰：“告太平。”自是屡以告……太祖将征（陈）友谅，问曰：“此行可乎？”对曰：“可。”曰：“彼已称帝，克之不亦难乎？”颠仰首视天，正容曰：“天上无他座。”太祖携之行，舟次安庆，无风，遣使问之。曰：“行则有风。”遂命牵舟进，须臾风大作，直抵小孤……友谅既平，太祖遣使往庐山求之，不得，疑其仙去。洪武（1368-1398）中，帝亲撰《周颠仙传》，纪其事。^②

朱元璋在当了皇帝之后，还亲自为周颠写《传》，可见他对这道士的感激之深。与此相类似，还有一个铁冠道人张中。《明史》卷二百九十九《张中传》记载说：

张中，字景华，临川人。少应进士举不第，遂放情山水。遇异人，授数学，谈祸福，多奇中。太祖下南昌，以邓愈荐召至，赐坐。问曰：“予下豫章，兵不血刃，此邦之人其

* 本文原载《江西社会科学》1999年第1期，第109-113页。

** 卿希泰，1928年生，四川大学宗教学研究所教授。

① 《明史》第1册，中华书局标点本，第1页。

② 《明史》第25册，中华书局标点本，第7639页。

少息乎？”对：“未也，旦夕此地当流血，庐舍毁且尽，铁柱观亦仅存一殿耳。”未几，指挥康泰反，如其言。寻又言国中大臣有变，宜豫防。至秋，平章邵荣、参政赵继祖伏甲北门为乱，事觉伏诛。^①

据此表明朱元璋的许多重大军事行动，均有道士为之决策。而且朱元璋还自己制造神话，宣称他在即位之前，梦见紫衣道士授以真人服和剑。他在《御制纪梦》中说：“江南已定，臣民推戴，以明年戊申（1368）正月即皇帝位，忽梦居寒微，暇游舍南，少顷，见西北天上有一木为朱台……台上，中立三尊，若道家三清之状。”待回家辞嫂返回后“仍换其景，不在寒微之时，便问：‘昨来天神何往’旁曰：‘朝天官去矣。’急趋之。行未久，途逢数紫衣道士者，以绛衣来授。予揭里视之，但见五采……道士曰：‘此有文理真人服。’予服之，忽然冠履俱备。旁有一道士授我一剑，靶上皆如牙齿状……忽然梦觉。明年即位于南郊”^②。他制造这些神话的目的，也和唐代统治者一样，不过是把他自己说成是“奉天承运”的所谓“真命天子”而已。这本是封建统治者惯用的方式，没有什么奇怪的。值得注意的是，朱元璋原本皇觉寺僧人，为什么却要编制道教故事来神化自己呢？这可能与他要以汉族统治代替蒙族统治，而道教在当时汉族地区的社会影响比较广泛有关。

朱元璋不仅利用道教为他夺取政权服务，在他夺取了政权当了皇帝之后，同样利用道教为其巩固统治地位服务。元代的中后期，由于正一道的影响相当大，特别是在江南一带颇有势力，故朱元璋也和当年元世祖忽必烈一样，在至正二十一年（1361）“统大将亲取江南”之际，便积极争取正一道首领的支持，“命有司访求招聘”正一教主四十二代天师张正常。而张正常面临元王朝即将“树倒猢狲散”的时候，也需要寻找新的靠山，于是立即“遣使者上笺，陈‘天运有归’之符”以表示臣顺之意。朱元璋马上又“以手书赐答”，他们彼此之间的相互利用就这样开始了。宋濂《宋文宪集》卷二十七《四十二代天师正一嗣教护国阐祖通诚崇道弘德大真人张公神道碑铭》对此有详细的记载^③。据称，至正二十五年（1365），张正常亲自去朝觐朱元璋。朱元璋一见甚喜称赞说：“瞳枢电转，法貌昂然，真汉天师苗裔也！”下诏褒美之，锡燕者再，兼有金缙之赐。二十六年（1366），复入觐。京城士庶来向张正常求灵符者日以千百计，力不暇给，乃书巨符投朝天宫中，人争汲之，须臾水竭。朱元璋为之作亭于朝天宫井上，号曰太乙泉。及还山，复诏中贵人赐以织文金衣，仍下诏书给驿券界之，以便朝觐。二十八年（1368）春，朱元璋即皇帝位，建号改元，张正常入贺，朱元璋锡燕于便殿，即日降制书授以“正一教主、嗣汉四十二代天师、护国阐祖通诚崇道弘德大真人”之号，仍俾领道教事，给以银印，视二品，设其僚佐曰赞教、曰掌书。陛辞之日，朱元璋于谨身殿接见时又勉励他说：“卿乃祖天师，有功于国，所以家世与孔子并传，以迄于今，卿宜体之，以清静无为辅予致治，则予汝嘉。”并赐白金十二镒，新其宅第。洪武二年（1369）春，又召之入朝，承顾问者四，锡燕者一。同年三月，又请他举行斋祭，礼成，燕之于文楼，群弟子食于别馆，复有金缙之赐。洪武三年（1370）夏，特敕吏部改赠其父三十九代天师张嗣成为“正一教主、太玄弘化明成崇道大真人”，改封其母胡氏为“恭顺慈惠淑静玄君”。同年秋，复召见，问以鬼神情

① 《明史》，中华书局标点本，第7046页。

② 《纪录汇编》卷五。

③ 陈垣：《道家金石略》，第1240页。

况，复给银印。洪武五年（1372）秋，复颁制诰以宠之。同年十二月，复召入觐。次年（1373）春，将还山，朱元璋命留其弟子以司秘祝之事。洪武九年（1376）秋，朱元璋遣使召之，张正常忽先期而至，朱元璋大喜，向他说：“卿之来，何与朕意相符耶！明年之秋，朕将遣使祠海岳诸神，卿当妙柬清修之士与俱来。”洪武十年（1377）夏，张正常率群弟子汪弘仁等入觐，朱元璋锡燕于午门之城楼上，举爵向他祝酒，敕内侍出其亲自所撰《历代天师赞》以示之^①，并说：“他日当书以赐卿。”翼日，命其从太师李韩公善长祠嵩山。既还，锡燕如初。十二月，张正常去世，朱元璋闻之，嗟悼良久，并说：“朕欲命其遍祠五岳，今方一至嵩山，何期数止于此！”^②遂亲制祭文一通，遣前浙江行省参知政事安庆为吊祭使，仍令其冢子张宇初袭掌教法，并于洪武十三年（1380）特下制诰说：“朕闻上古之君天下者，民从者四，曰士农工商而已。始汉至今，率民以六，加释道焉。所以道萌者，由尔宇初之祖，通神善幻化，能忽恍升太虚，冒廓落之刚风，吞宇宙之浩气，以是利济群生，功著历代，所以法传之久，香灯之永，盖谓行深愿重，德敷上下，精神愈灵，今前真人既往，尔当世嗣。特遣使诣府，命尔为‘正一嗣教、道合无为阐祖光范真人、领道教’，尔其慎哉钦哉！”^③这个《诰文》表明了朱元璋非常期望张宇初能继承其祖风，率领道民，帮助他“利济群生”，以维护他的统治。同年二月又两次特下“敕谕”，告诫张宇初说：“尔祖至今继世名世”，“所以不泯者，盖为御灾捍患之妙，功达于君，利及于民，故有不泯者为此也”。并说：“尔正幼年”，又当正一教首，宜率徒勤修，“思与神通”，“则当用之际，神必尔赴”，“尔其不贰其心，则上下格矣，故兹敕谕”^④。既体现了朱元璋对张宇初的无限关怀，也表达了他对这位年幼教主的殷切希望。洪武十四年（1381），朱元璋又下敕封赠其母包氏说：“人臣有名位者，妇以夫荣，母因子贵，此古今令典也。尔正一嗣教真人张宇初母包氏，笃生贤子，克绍玄宗，特封‘清虚冲素妙善玄君’，尔惟敬哉，以承恩命。”^⑤洪武十六年（1383）召赴阙，命建玉篆大斋于紫金山。十八年（1385）命祷雨于神乐观。二十三年（1390）入觐，奏准降敕重建大上清宫。二十四年（1391）六月，朱元璋指示礼部下令严禁假张真人名义伪造符箓说：“江西、浙江、福建等处，多有假借张真人名色私出符惑民取财，令出之后，犯则斩首示众，家迁化外。”^⑥并于八月颁给龙虎山“正一玄坛之印”，用以镇护名山，关防符箓，使正一天师的威信不致受到侵害。

除正一道的首领外，其他许多一般的正一道士，也同样受到太祖朱元璋的尊宠。举例如下：

1. 宋宗真字浩然，与宋濂有交往。据宋濂《文宪集》卷二十六《赠浩然子叙引》载：“浩然子与余同姓，其名为宗真，遂以其称浩然者为之字。学道于京城报恩光孝观，得灵宝，而能知鬼神之情状。嗣天师（指张正常）知其贤，号为体玄妙道纯素法师，提点观事。会朝天宫虚席，中书以为言，上（指朱元璋，下同）召见奉天殿，命太官赐饌，俾之住持，时洪武五年（1372）秋七月也。又明年正月十五，仪曹奉常同传旨，谕之曰：‘凡有事郊社及山川百神，当

① 《皇明恩命世录》卷一，载《道藏》第34册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年版，第786-787页。

② 同上书，第790页。

③ 《道藏》第34册，第791页。

④ 同上书，第791页。

⑤ 同上书，第792页。

⑥ 同上。

令宗真帅其徒十人，前期芳香、洁豆筵以俟。临事之日，仍令宗真被法服与祭。’浩然子拜命惟谨，盖以其精洁而于敬恭神明为宜。浩然子由是简在上心，屡蒙召对，且赐白玉真仙象二十余躯，以镇山中，龙光赫奕，光动林谷，采真之士，无不欣艳之。”^① 朱元璋还命他与傅同虚共同纂修灵宝科仪。宋濂《文宪集》卷二十九《傅同虚感遇诗序》称：洪武七年（1374）十一月，“皇上御东阁，以灵宝斋科失于文繁，诏天宫道士提点宋宗真纂修，以适厥中，而傅君同虚与焉。上既面授以芟摭之要，复赐之坐，设筵以宴享之。酒半酣，命赋严冬如春暖诗，同虚与邓仲修次第成，跽奏上前，龙颜大悦，且亲御翰墨，成长句一首，内史读示至再，既而留中不下，遂令各沉醉而退”^②。

2. 傅同虚字虚堂，号若霖，为明初龙虎山崇元院道士，以道法著称。善祈祷，能诗，且善鼓琴。屡随张正常朝京师。洪武六年（1373），以高道被征，居南京朝天宫。尝应制赋诗，讲《道德经》，凡侍祠八年，于洪武十三年（1380）请老还。洪武十五年（1382），诏设道录司，复召赴阙，以老辞。洪武十八年（1385），有旨于龙虎、三茅、阁皂三山选道之士充神乐观提点，众推之，遂应召赴京，授格神郎五音提点、正一仙官，主领神乐观事，敕礼部铸印如六品命掌之，居神乐观凡十年，于洪武二十六年（1393）始还龙虎山。曾奉朱元璋之命，与宋宗真、邓仲修等编定《大明玄教立成斋醮仪范》。据上引宋濂《傅同虚感遇诗》称，傅同虚对朱元璋的宠遇感恩戴德，“乃自撰古律二十韵以纪感遇之盛。才华之士，歆艳弗置，从而属和之。同虚聚为卷轴”^③，请宋濂为之序。卒后，朱元璋曾赐祭葬。张宇初《岷泉集》四库全书本卷三有《故神乐观仙官傅公墓志》，《龙虎山志》卷七《人物志》有传。

3. 邓仲修，名某，临川人，以字行，自号云林。年十二，入龙虎山紫云观，师留敬斌。十八岁，度牒为道士。尝出游，见道人于仙岩石上，师礼之，道人授以纵闭阴阳、麾斥鬼物之法。后又从隐者金志阳传性命之说、龙虎大丹秘法。曾提点温州玄妙观，又住持杭州龙翔宫，四方多有愿传其道者。洪武四年（1371），太祖朱元璋“诏龙虎山嗣汉天师张公正常择其徒之可者以名闻”，因被“诏至阙下，问以雷霆鬼神之事，于是邓仲修等述感化之由以对，上悦，赐坐锡燕，诏馆之于朝天宫，祠祷之事多属焉”^④。五年（1372）三月，“不雨，上以农病播种，忧之。仲修奉诏设坛场，行驱召风雷之法，天大雨，赐白金若干两”^⑤。七年（1374）秋七月，复不雨，冬无雪，命仲修祷之皆验，朱元璋愈宠异之，常常召见，与之交谈赐以诗及《御注道德经》，后与宋宗真等同奉命纂修灵宝科仪行于世。十年（1377），奉命至会稽祀祭禹帝及宋阜穆二陵，后还京师，处辇毂下，以道法行世。宋濂《文宪集》卷三十一《游仙篇赠邓尊师并序》谓：“盖尊师通混元大道而尤加意九还宝丹之法，数著奇验，役使鬼物特其余技耳。”^⑥ 徐一夔《始丰集》卷八《送邓尊师代祀三陵还朝序》又称：“盖邓尊师学道于龙虎山中，有真纯之行，先是以高士被召，在京师讲《道德经》于上前，数扬玄义称旨。”并称其

① 《四库全书》道教文选，卷一千二百二十四，第6册，四川大学宗教学研究所影印资料，1990年，第380页。

② 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第1238页。

③ 同上。

④ 同上书，第1235页。

⑤ 同上书，第1242页。

⑥ 《四库全书》道教文选，卷一千二百二十四，第6册，四川大学宗教学研究所影印资料，1990年，第543页。

“祈雪有应，光承褒赞”^①。

4. 张友霖，字修文，自号铁口子，信州贵溪人。十二岁入龙虎山学道，阅六年，始著道士服，事周贵德为弟子。时桂心渊隐匡庐，金志阳居武夷，均往拜之，传其《三皇内文》、九鼎丹法。后道学日进，且其诗古文辞，又受到虞集的赞赏。于是及门受业者日众，从其求文者亦多。四十代天师张嗣德“嘉公玄学渊邃，辟为教门讲师、修文辅教简正法师兼元坛修撰”^②。入明后，屡伴张正常至南京觐见朱元璋。洪武四年（1371）八月，“更辟教门高士，寻提点太上清正一万寿宫，而诸宫观之事咸口焉”^③。不久，与高道黄裳吉、邓仲修同被召，“公奏对称旨，赐食禁中而退。冬十月，大驾幸钟山崇禧寺，复燕劳有加。明年壬子（1372）春，公屡乞还山，上欲属以口祈之事，命中书留之，且有白金之赐。秋七月，公示微疾，于朝天宫谓仲修及丹霞炼师周玄真曰：‘盍趣宫主宋玄真相见乎！’既至，正襟危坐，从容言曰：‘自非我有，性本虚空，生浮死休，处世一梦，吾将观化于冥冥之中矣！’遂操觚赋诗一章，悠然而逝”^④。享年六十有七。

此外，张三丰是当时民间传闻颇多的一个道士。《明史》卷二百九十九《张三丰传》载：“太祖故闻其名，洪武二十四年（1391）遣使觅之不得。”^⑤同书又称：净明道的刘渊然，赣县人，幼为祥符宫道士，颇能呼召风雷。“洪武二十六年（1393），太祖闻其名，召至，赐号高道，馆朝天宫。”^⑥元末明初道士彭通微河南汝阳人，原名宏大，号素云。至正四年（1344）曾师事武当山太和真人，居紫霄宫，得真人授气栖神之法旨。后游终南、青城、武夷、天目等名山。明洪武十四年（1381）始至细林山，结茅而居。二十七年（1394）八月无疾而逝，终年八十八。朱元璋闻其有奇术，命中使郑诚恩宣召，以羽化闻。

朱元璋在他优宠道士的同时，也和唐宋统治一样，亲自带头为《道德经》作注。他在洪武七年（1374）注成此经之后所作的《道德经序》中，对此经作了高度赞扬并表明其作注的用意说：“朕虽菲材，惟知斯经乃万物之至根，王者之上师，臣民之极宝，非金丹之术也。故悉朕之丹衷，意利后人，是特注耳。”^⑦可见，朱元璋的看重《道德经》不是企图从中去探讨“金丹之术”，而是和他的优宠道士一样，乃是为其政治统治的目的服务的。

朱元璋的崇道，还表现在为了巩固其统治地位，曾特设神乐观，并命道士主领神乐观事。他在《谕神乐观敕》中阐述设立神乐观的意义说：“传不云乎，国之大事，在祀与戎。曩古哲王，谨斯二事，而上皇祇，悦赐天下安和，生民康泰。朕起寒微，而君宇内，法古之道，依时以奉上下神祇，其于祀神之道，若或不洁，则非为生民以祈福而保己命也。”^⑧他又引证历史上刘康公成肃公的事例，反复论证祀神之道必须敬慎，“敬胜怠者吉，怠胜敬者灭”，又说：“祀神之道，能者养之以福，不能者败以取祸。”^⑨为什么要把这种“为生民祈福”、为自己“保

① 《四库全书》道教文选，卷一千二百二十九，第263页。

② 陈垣：《道家金石略》，第1242页。

③ 同上书，第1234页。

④ 同上。

⑤ 《明史》第25册，中华书局标点本，第7641页。

⑥ 同上书，第7656页。

⑦ 《明太祖高皇帝御注道德真经序》，《道藏》第11册，第689页。

⑧ 《四库全书》道教文选，卷一千二百二十三，第6册，第78页。

⑨ 同上。

命”关系到整个国家和他自己祸福安危的大事，交给道士来主持呢？他在《神乐观提点敕》中对此阐述说：“朕设神乐观，备五音奉上下神祇，其敕居观者，皆慕仙之士。其仙之教也，或云始广成子，流传至汉曰道士，凡此者，多处云居，岩屋树，是则宜其修也，晨昏目心以去玄览，宵昼仰观俯察以涤宿世之冤愆，措今生之善行，俄尔有知，则然忽然，蹶云衢而神游八极，往无不达，交无不接，如此者，安得不与神通！……今见修道士某，虽未若此，其志已处清虚，特命职格神郎、五音都提点、正一仙官，领神乐观事，尔中书吏部，如敕施行，谕往钦哉。”^①表明他对道士的十分崇敬，相信他们能与神通，可以利用他们来祀神，以达到他设立神乐观的政治目的。

朱元璋的崇道，不仅有他明确的政治目的，而且有他明确的理论作指导。他曾撰有《释道论》《三教论》《问佛仙》《鬼神有无论》等一系列的文章，阐明了他崇道的理论根据。他在《释道论》中指出，二教中的道，是有“真传其说为可信”的。他说：“且道者何也？因周柱下史李氏，纪国家兴废，有冲太虚察九泉之机，遂隐入山，名老聃，凡事有先知之觉，务生而不杀，故称曰道，此有而真传其说，为可信也。”^②在《三教论》又说：“古今以老子为虚无，实为谬哉！其老子道，密三皇五帝之仁，法天正己，动以时而举合宜，又非升霞禅定之机，实与仲尼之志齐，言简而意深。时人不识，故弗用。”^③他在《释道论》中阐述二教教化的社会功能说：“二教初显化时，所求必应，飞悟有之，于是乎感动化外蛮夷及中国假处山藪之愚民，未知国法，先知虑生死之罪，以至于善者多而恶者少，暗理王纲，于国有补无亏。”^④在《三教论》中又说：“仲尼之道，祖尧舜，率三王，删诗制典，万世永赖；其佛仙之幽灵，暗助王纲，益世无穷，惟常是吉。尝闻天下无二道，圣人无两心，三教之立，虽持身荣俭之不同，其所济给之理一，然于斯世之愚人，于斯三教有不可缺者。”^⑤在《鬼神有无论》中，还极力论证鬼神的存在是可信的，这种言论对佛道二教显然是有利的。还在《问佛仙》中又宣称：“洪武八年（1375），见二教中英俊群然，博才者众。”^⑥他的这些论述，既是他利用和扶植道教的理论依据，也为整个明代三教并用政策奠定了理论基础，不能不对他的后继者产生重大的影响。他在推崇释道的同时，又指出：“近代以来，凡释道者，不闻谈精进般若虚无实相之论，每有劝妻抚子，暗地思欲散居尘世，甚于民，反累宗门，不如俗者时刻精至也。”^⑦针对二教中这种败坏宗门的腐朽堕落现象，他同时又主张对佛道均须进行严格的管理，并提出了一整套管理措施，以加强对佛道的约束，从而形成一整套对道教既尊崇又抑制的双重政策，目的仍然是使道教不致偏离他所要求的教化“愚人”“暗理王纲”的轨道，以维护他的统治。

① 《四库全书》道教文选，卷一千二百二十三，第6册，第780页。

② 同上书，第107页。

③ 同上书，第108页。

④ 同上书，第104页。

⑤ 同上书，第108页。

⑥ 同上书，第104页。

⑦ 同上书，第107页。

试论明王朝对道教的管理*

罗卡**

明朝自太祖时起即推行极严格的宗教统一控制政策。之所以采取如此严厉的态度，固然有作为确立中央集权国家体制需要的考虑，但主要是因为当时的佛道二教不符合时代的发展和统治者的需要。元末明初，僧侣道士们过着腐化堕落的生活，严重地败坏了社会风气；僧道人数过多，大量赋役的承担者流入释道二教，对明代的政治、经济产生了深远的影响。有明一代，民间秘密宗教组织十分活跃，多打着宗教的旗号起义，反抗封建统治。因此，对宗教的控制和管理问题，在明代始终占有重要的位置。

明朝对道教的管理主要表现在以下几个方面。

一、建立和健全管理道教的组织机构

洪武元年，太祖登基伊始，即立玄教院，作为统一管理道教的机关，以道士经善悦为真人，领道教事。玄教院成立不久，组织稍有变化，洪武十五年进行了彻底改组。与明朝中央集权制相适应，京师设道录司，作为管理道教的最高机关，道录司隶属于礼部，分为全真、正一两部分，各自设左、右正一两，正六品；左、右演化两，从六品；左、右至灵两，正八品；左、右玄义两，从八品。在地方，府设道纪司，都纪一名，从九品，副都纪一名；州设道正司，道正一名；县设道会司，道会一名，分别掌管各府、州、县道教事，归道录司统辖。另外，江西龙虎山设正一真人一名，秩正二名，法官、赞教、掌书各二名；阁皂山、三茅山各置灵官一人，正八品；武当山设提点一人，分掌各山道教事。俱选精通经典、戒行端洁的道士担任各机构的道官。道官的任务是编制道士的户籍，任命道观的住持，发放度牒，管理道士的日常生活等等。

永乐中，随着边境地方势力的扩大，明王朝在其新设的府、州、县建立了一批道教司，以管理当地的道教事务。详见下表。

* 本文原载《宗教学研究》1999年第1期，第29-32页。

** 罗卡，四川大学出版社总编室主任。

永乐年间增设的边境道司表

年代	位置	衙门
10年8月	交趾、北江、交州、三江、谅州、奉化、建平六府	道纪司
	威蛮州	道正司
14年5月	交趾府州县	道纪等
	建昌、镇蛮、新安、清化、太原、宣化六府	道纪司
	归化、福安、利仁、慈廉、武宁、北江、嘉林、长安、上洪、快东、下洪、南、策、洮江、沱十五州	道正司
	慈廉立石清潭清威嘉林超类慈山东岸善誓善长望派安本黎平平河保禄唐安美禄西真芙蓉果结大平水棠右费安志四岐清洒至灵麻溪清波夏华安定当道文安旷乙大蛮收物立十七县	道会司
16年3月	交趾顺化府延河、大湾二县	道会司
17年3月	交趾广威州	道正司
	太平、镇夷、古兰、多冀、洞喜五县	道会司

正统十三年，应礼部尚书胡濙之请，又置贵州道纪司，管理本州的道教事。

二、建立和健全道士的管理制度

为了控制日益增长的道冠人数，也为了防范“邪教”分子混迹于道教和防止道士参与“邪教”活动以及约束道士的其他不法行为，明朝统治阶级制定出种种限制、管理道士的规定。

（一）对道观、道士的数额加以限制

洪武六年，太祖以释道二教徒众日盛，安坐而食，蠹财耗民，下令归并僧道寺观，各府、州、县只存大寺观一所，并其徒而处。二十四年，太祖又诏令天下僧道，有创立庵堂寺观，而非旧额者，全部毁掉。永乐时，成祖规定凡历代以来，如汉、晋、唐、宋、金、元及明朝洪武十五年以前寺观，有名额者不必归并，其新创者，悉归并如旧，禁止私建庵观。正统六年，英宗规定新创寺观曾有赐额者，听其居住，以后不许私自创建。八年敕命：寺观庵院非古额者毁之没官。十年又谕“洪武以来寺院庵观已有定额，近年往往私自创建，劳扰军民，其严加禁约，除以前盖造者，遇有损坏，许令修理，今后不许创建”^①，违者治以重罪。成化初又重申：“今后不得妄自增修辄求赐额。”成化二年，因多有内外官员人等增修寺观庙宇，宪宗命礼部严加禁约，强调不许于原额外增修请额，“违者许巡街御史五城兵马司擒治”^②。孝宗时仍不许私创寺观，并且在各府、州、县拆除了一些私创额外庙宇。世宗也曾有谕，不许私创宫观庵院，犯者罪无赦。可见，对私创寺观，明代历朝有禁，但天下之寺观庵堂，仍如雨后春笋，增建不穷。成化十七年以前，仅京师敕赐寺观即六百三十九所。统治者自己首先破坏这些规定，皇室、贵戚、宦官、豪富之人也竞相效法，或夺民居，或诡称古额，致使创建寺观，遍于天下，自京师达之四方。

^① 《明实录·英宗实录》卷一百二十七。

^② 《明实录·宪宗实录》卷四十九。

明朝统治者为了限制道士人数的增长,采取了许多措施。洪武中规定凡僧道,府不超过四十人,州不超过三十人,县不超过二十人。永乐中,成祖重申了这一限令。当时全国一百四十七府,二百七十七州,一千一百四十五县,僧道数额应在三万七千九十名内,但明代僧道的实际人数一直是远远超过这个数量的。为了限制僧道人数,明朝建立了度牒制度。洪武初规定三年一给度牒,永乐中改为五年一给。由于僧道人数急增猛长,正统中不得不改度牒制为十年一给。弘治年间,左都御史马文升请停十年一度之例,“待后各处额数不足之日,方许所在官司照依额内名缺,起送赴部考中给与度牒”^①。尽管采取了上述措施,僧道人数仍猛增不已,度牒制度逐渐失去了它的作用。考其原因,一是因为明代中期以后,土地集中,赋役加重,大量农民被迫离开土地,流入佛、道二教。二是因为宣德以后,度牒商品化的现象日趋严重,出现了私造并贩卖度牒者,尤其是朝廷本身就贩卖度牒。例如,景泰初,因贵州、湖广用兵,“朝廷权一时之宜”,规定僧道“纳米五石者遂给度牒”^②。成化二年,在淮扬地区“每度一人令其纳米十石”^③。成化九年,以山东旱灾,“奏乞给空名牒十万度僧道,取银以助赈济”^④。成化二十年乙卯,预度天下僧道六万人,当时山西、陕西正在闹饥荒,“许浙江等处愿为僧道者输粟赈济,给以度牒,已万人矣,户部言陕西饥尤甚,乞再度六万人,各输银十二两”^⑤。可见,每当财政困难时就利用佛道发售度牒,这种现象一直持续到明末。同时,由于明代皇帝大都崇佛佞道,一些备受宠幸的僧道便应运而生。度牒作为对其的一种赏赐,屡见不鲜,额外给牒动辄千百,加之一些权贵多为其请求说情,导致度牒更加冒滥。由于度牒制度的坏乱,明朝廷再也无法控制僧道人数的增长,其限制僧道数额的种种规定,实际上已成一纸空文。

(二) 对出家为道士、女冠的条件作出规定

首先,利用考试道经的办法,禁止不通经典者为道。洪武六年规定:“若请给度牒必考试,精通经典者方许。”^⑥二十七年重申:为僧道者,“三年后赴京考试,通经典者始给度牒,不通者杖为民”^⑦。次年,将所有僧道集中于京师,举行再考试,未掌握经典者令其还俗。二十九年,太祖以天下僧道多有不通经典者,敕礼部,将以前的榜文编集成书,颁示天下僧道寺观,申明周知,三年后再来考试。永乐十六年,改制为投寺观从师授业五年后,诸经习熟,再赴道录司考试,中者始立法名,给予度牒,不通者罢还为民。宣德、正统中,仍因袭永乐年间旧制。这些规定对于促进道士习读道经,提高道士的素质,起了一定的作用。

其次,规定年龄限制,阻止壮劳动力从赋役的枷锁中摆脱出来。明初规定:“民年非四十以上、女年非五十以上者,不得出家。”^⑧“限年十四以上,二十以下,父母皆允,方许陈告有司,行邻里保勘无碍,然后得投寺观,从师授业。”“若童子与父母不愿,及有祖父母、父母无他子孙侍养者,皆不许出家。”“有年三十、四十以上,先曾出家而还俗,及亡命黥刺者,亦不

① 《皇明纪世文编》卷七十七。

② 《明实录·英宗实录》卷二百一十六。

③ 《明实录·宪宗实录》卷二十八。

④ 《明实录·宪宗实录》卷十二。

⑤ 《明实录·宪宗实录》卷二百五十九。

⑥ 《明实录·太祖实录》卷八十六。

⑦ 《明实录·太祖实录》卷二百三十一。

⑧ 《明史》卷七十四《职官志》。

许出家。”^①天顺二年规定：“户内三丁以上，年十五以下方许出家。”^②

此外，鉴于军多缺伍、匠多缺役的状况，规定军匠、灶户不得出家为僧道。

（三）对道士的日常生活加以约束

洪武初禁止僧侣道士饮酒食肉，规定僧道不得有妻妾，违者，“许诸人捶逐，相容隐者罪之”^③。洪武十四年定僧道服色，“道士，常服青法服，朝衣皆赤，道官亦如之。惟道录司官，法服、朝服，绿文饰金。凡在京道官，红道衣，金翎，木简。在外道官，红道衣，木简，不作金翎。道士，青道服，木简”^④。又规定道士必须居道观，禁止在外云游，杂处民间，违者治以重罪。“每大观道士编成班次，每班一年高者率之。余僧道俱不许奔走于外，及交构有司以书册称为题疏强求人财。其一、二人于崇山深谷修禅及学全真者听，三、四人勿许。”^⑤永乐时成祖谓礼部“又有一种无知愚民妄称道人，一概蛊惑，男女杂处无别，败坏风俗”，令“揭榜申明，违者杀不赦”^⑥。宣德中，因僧道“以游方化缘为名，遍历市井乡村，诱惑愚民、愚妇，靡所不为，所至官司以其为僧，不之盘诘，奸人得以恣肆”，敕天下“有司关津，但遇削发之人，捕送原籍治罪如律，是僧，止居本处，不许出境”^⑦。很明显，这是明王朝防止僧道参加“邪教”、犯上作乱的重要措施。

为了同样的目的，明朝统治者还利用度牒验证僧道身份，防止不测之人隐于僧道之中。洪武年间规定“凡遇僧道，即与对册，其父兄贯籍，告度日月，如有不同，即为伪冒”^⑧。太祖以后的各朝统治者也遵循这一措施。但是，随着僧道数量无限的增长和度牒制被破坏，度牒也就失去了其管理僧道身份的作用。为了保证京师的治安，明朝禁止僧道赴京师请度牒，永乐时将私自披剃，赴京冒请者交付兵部编军籍，发戍辽东、甘肃。景泰时，对潜住京师请度牒之僧道，统统逐之各归寺观，令五城兵马司俟捕，违者俱照永乐年例，发遣充军。即使在度僧道最滥的成化年间，对各处僧道行童来京乞牒者，也令沿途关津严加盘诘，在京则“巡街御史严督五城兵马察捕”^⑨。

此外还有各种限制，如僧道不得交结官府、王府，不准于寺观外传教，逃军、逃囚不得为僧道等。

三、对道观田土及赋税的管理

“元末，土田多为僧道及豪右隐占，今但准元旧则，于岁用有所不足”，因此，洪武中，太祖准傅友德之奏则，以“府、州、县所征，并故宫寺院入官田，及土官供输监商中纳戍兵屯田

① 《明实录·太宗实录》卷二十五。

② 《皇明经世文编》卷七十七。

③ 《典故纪闻》卷五，中华书局1981年版。

④ 《明史》卷六十七《舆服志》。

⑤ 《明实录·太祖实录》卷二百三十一。

⑥ 《明实录·太祖实录》卷一百二十八。

⑦ 《明实录·宣宗实录》卷一。

⑧ 《皇明经世文编》卷十九。

⑨ 《典故纪闻》卷五，中华书局1981年版。

之人给之”^①，又下令禁止僧侣道士买卖土地和田庄。建文中，惠帝准户科给事中陈继之之请，限僧道田人五亩，其余尽没人官。宣德二年，虞谦又提出“僧道每人田无过十亩，余田以均平民”^②的主张^②。宣德八年规定：“僧道寄庄之田及废寺观田有耕种者开报佃人户籍，顷亩多则均分本处无田之民，以供徭税。”^③景泰三年，令各处寺观田土每寺观量存六十亩为业，其余拨与小民佃种纳粮。成化六年，令福建每寺除征及百亩以下，其多余田地，给予无田小民领种。后又改“除五百亩以下，余取其半给之贫民”^④。

明朝廷还对僧道赋税进行管理，规定：“僧道给度牒，有田者编册如民科。”^⑤即僧道田土须按民户田土的征税办法征收赋税。洪武中曾命礼部榜示天下寺观，“凡归并大寺，设拈基道人一人，以主差税”^⑥。正统年间，又加强了对寺观赋税的管理，令有司取勘寺观田地，“无僧道管业者拨与佃人耕种，计亩征粮，勿令别寺观僧道兼管收租，有误粮税”^⑦。

朝廷对僧道田土及赋税的管理在明初年确实取得了一定的成效，元末僧道参与兼并土地的现象在这时期得到了一定控制。然而，随着王朝的巩固，僧道势力的发展以及统治者崇道的加深，明初管理僧道的政策和措施遭到了破坏，而首先破坏这一政策和措施的，却是明朝统治者自己。

明朝对道教的管理，比以往任何时候都完备。虽因社会和时代的关系，这些制度和措施有成功，有失败；一些制度是统治阶级自己破坏的。但这些制度和措施本身无可非议，它对整顿道教，维护明王朝的统治，起到了一定的作用。

明朝对道教采取种种管理措施，其出发点主要是为了将道教纳入自己的轨道，使之符合统治阶级的利益，适应专制主义中央集权的需要，最终达到利用道教为自己的封建统治服务的目的。

① 《明实录·太祖实录》卷一百四十三。

② 《明实录·宣宗实录》卷二十六。

③ 《明实录·宣宗实录》卷一。

④ 《明实录·宪宗实录》卷二十一。

⑤ 《明史》卷七十七《食货志》。

⑥ 《明实录·太祖实录》卷二百三十一。

⑦ 《明实录·英宗实录》卷六十五。

《红楼梦》所反映的清初道教的世俗化*

张耀武**

明清时代，在商品经济的冲击下，道教呈现明显的世俗化倾向。《红楼梦》对清初道教的这一特点有着深刻而全面的反映。

一、道教法事活动的世俗化

道教在长期发展过程中形成了一整套复杂的宗教活动仪式，其中最重要的就是斋醮，它原本为道教徒自身修炼的一种方法。但到了明清，这种仪式渐与世人现实的心理需要联系起来。道教信徒常给道观费用，请求道观诵经、祈福、禳灾、拔苦、谢罪、求寿、求平安以及超度亡魂。作道场（法事活动）的收入是道观的重要经济来源。

（一）观内道场

观外的道教信徒出资请求宫观在观内为其建醮。《红楼梦》第二十九回，贾母率贾府小姐、丫头等去清虚观打醮的便是。这次打的是平安醮，实际是他们借乞求平安之机，到庙观游玩。出发前王熙凤就讲得很明白：“他们那里凉快，两边又有楼。咱们要去，我头几天打发人去，把那些道士都赶出去。”这些隐匿于山林的宫观，不再是出家人隔绝尘缘的修炼之所，而变成了权贵们游乐的景区。贾府的老祖宗贾母也道不过是来“闲逛逛”，但这却引得“凡一应远亲近友、世家相与都来送礼”。可见，打醮也成为世俗中沟通人情世故的中介品。打醮中演戏，说是“神前拈了戏”给神看，而实质上是给权贵们欣赏、解闷。至于道士们如何作醮，权贵们是不大介意的，道士们也不会对这些权贵有何反感，因为道观的经济来源主要靠这些权贵来维系。

（二）观外道场

宫观也常到信徒家中设坛建醮，常见的有超度亡灵、驱妖捉怪等。秦可卿死去，贾珍为其大办丧事，并“另设一坛于天香楼上，是九十九位全真道士，打四十九日解冤洗业醮。然后停灵于会芳园中，灵前另设五十众高僧、五十众高道，对坛按七作好事”。这众多僧道共同为死者作消罪解冤的法事，聊以慰藉了生者的心灵，也使僧道们赚得一笔钱财。而僧道法事活动的

* 本文原载《北京教育学院学报》2001年第1期，第23-26页。

** 张耀武，1970年生，湖北省宜昌教育学院讲师。

混融现象，也从侧面反映出明清佛、道等宗教的衰落之势。

驱妖捉怪也是道观一项大的经济来源。《红楼梦》第一百零二回回目即是“宁国府骨肉病灾侵，大观园符水驱妖孽”。大观园闹鬼，宁国府病了好几个人，“贾赦没法，只得请道士到园中作法事驱邪逐妖”。经过一系列繁琐过程，最后法师道妖怪已被捉住，并要带回“本观塔下镇住”，尽管众人“并不见有什么形响”。这极其荒谬、骗人的把戏，倒使“那些下人只知妖怪被擒，疑心去了……贾珍等病愈复原，都道法师神力”。这些道士装神弄鬼，利用世人的愚昧糊弄人，反而得到感激和酬谢。

由此可见，作为与神灵交流的祈祷等法事活动，对世人来说，是满足了一种现实的心理需要；对道教内部来说，则不再主要是为达到成仙的最终目的，而是为了生存。道教法事活动大量渗入经济因素，“表面肃穆的坛醮仪式，却也有着生意经的意味”。《红楼梦》所描述的道教法事活动，正是清初道教走出神圣庙堂，成为世俗社会文化、生活有机组成的反映，是宗教法事活动职业化、商业化的表象。

二、道教组织各阶层的世俗化

在道教组织内部，道士因地位不同而形成许多阶层，他们在清初也都呈现出明显的世俗化倾向。

（一）张法官——道教组织里的统治阶层

道录司是管理全国道教事务的中央机构，其长官与统治阶级关系密切，《红楼梦》中清虚观的道士张法官便是。“贾珍知道这张道士虽然是当日荣国府国公的替身，曾经先皇御口亲呼为‘大幻仙人’，如今现掌‘道录司’印，又是当今封为‘终了真人’，现今王公藩镇都称他为‘神仙’，所以不敢轻慢。”这样一个道士，与皇帝、王公贵族都拉上了关系，自己又是道教组织的管理者，地位颇高，连权贵也得敬他几分，属于道教里的统治阶层。

张法官善于揣度世人心理，迎合贵族。贾府来观里打醮，他准备随时“伺候”；他知道贾母溺爱宝玉，便力夸“哥儿写的字、作的诗，都好的了不得”，并称宝玉“同当日国公爷一个稿子”，“说着两眼流下泪来”，使得贾母也伤感，很合老祖宗的心。

张法官还通晓世俗婚姻，并为宝玉提亲，他说：“若论这小姐模样儿，聪明智慧，根基家当，倒也配的过。”在他的眼里，门第、才貌相配是婚姻的关键，这和世俗观念别无二致。

张法官这种上层道士，自身也很富贵。仅就他用托盘给宝玉送来作敬贺之礼的传道法器来看，“皆是珠穿宝贯、玉琢金镂，共有三五十件”。连贾母也惊叹：“他们出家人是哪里来的？”无外乎是依附权贵，获取施舍和进行宗教行骗罢了。王熙凤就曾尖刻地对他说：“张爷爷，我们丫头的寄名符儿你也不换去。前儿亏你还有那么大脸，打发人和我要鹅黄缎子去！”只此一语，便道破其攀附权贵以求获利之贪心。

张法官有最高统治者赐的“大幻仙人”“终了真人”的封号，又掌有道录司的大权，人称“神仙”，可谓名道士。然而，“名道士者，谓住行坐卧，举念运心，惟道是修，惟德是务”，“不杂尘劳，惟行道业”。与此相比，张法官之流全然落入世俗，成为当时“贵族化”道教统治阶层的典型代表。



（二）王一贴——道教组织里的普通阶层

在道教内部，真正出家的道士有道录司颁发的“度牒”（道士资格证明）。他们一般居于观中，靠信徒的香火施舍度日，是道教里的普通阶层，也是教团组织的主要成分。

《红楼梦》中西城门外天齐庙“当家的老王道士”（王一贴）是个典型的香火道士，他所居住的道观“极其荒凉”。为了生存下去，“他专意在江湖上卖药，弄些海上方治人射利”；为了求得贵族们的施舍和支持，“亦长在宁荣两宅走动熟惯”。

王道士巧言如簧，他把他的膏药吹得神乎其神，“百病千灾，无不立效”，能使求医不得或患有难医之症者自愿上当。王一贴入道时理应发过“永不妄语，人不信故”“常敦默如愚，自安静故”等愿念的，但现实生活的压力迫使他将这些誓言抛弃。

王一贴也如俗人一样玩笑、嬉闹。他猜宝玉需何药时，说：“想是哥儿如今有了房中的事情，要滋补的药，可是不是？”从俗而又俗的心理来揣测宝玉，并显出猜中隐秘的得意神情。当宝玉问他有无“妒妇方”时，他又胡诌出一大段诙谐风趣的话来，以至宝来和茗烟骂他“油嘴的牛头”。最后，还是他自己道出了真谛：“不过是闲着解午盹罢了，有什么关系，说笑了你们就值钱。实告诉你们说，连膏药也是假的。我有真药，我还吃了作神仙呢。有真的，跑到这里来混？”他卖假药，是为了“混”口饭吃；陪贵公子调笑，是为了“值钱”。一句话，是为了生存。

作为道教组织普通一员的王一贴，其言行已无多少出家人的特色，只是居于观中，身着道装，才显出是个道士，那“不得妄语以为能”的戒律已被抛诸脑后。

（三）小道士——道教组织里的苦难阶层

正式出家的道士要先拜师，由大道长赐名，换道装、读道书，然后干洒扫炊事等杂活，遇设醮受戒之典，可接受类似考试的道教戒律审别，成绩好的，由道录司发给衣钵戒牒，姓名登录于案，成为正式道士（大道士）。此前，称为小道士（包括小道姑）。小道士犹如世俗社会中权贵们的奴仆，属于道教组织里的苦难阶层。

《红楼梦》第二十九回，贾府到清虚观打醮，一个小道士剪完蜡花，不巧出去时撞在了凤姐怀里，遭到豪门贵族无端的打骂和侮辱。最后贾母一句话“给他些钱买果子吃”，打发完事。

小道士大多来自家境贫穷被迫出卖以求一条生路者。元妃省亲，为点缀大观园，“采访聘买得十个小尼姑、小道姑”来充斥园内的庵观。省亲后，贾政准备将挪出大观园的“十二个小沙弥并十二个小道士”“分发到各庙去分住”，这时王熙凤出来劝王夫人道：“依我的主意，不如将他们竟送到咱们家庙里铁槛寺去，月间不过派一个人拿几两银子去买柴米就完了。说声用，走去叫来，一点儿也不费事呢。”可见，贵族们买来这些小和尚道士，只不过是为其某种应承仪式；贵族养活他们，并以贵族的需要而存在。

小道们被买来后，因管教松弛，宗教信仰淡薄。随着“年纪渐渐的大了，都也有个知道了”。于是，派来管理僧道的贾芹便同小沙弥沁香和女道士鹤仙勾搭，饮酒作乐。所谓“不犯淫欲，自乱心故”“永不饮酒，败习性故”的愿念对这些未受过正规信仰训练的年轻出家人来说，毫无束缚作用。等闹出事来，贾府便将他（她）们“叫了媒人来，领了去一卖完事”。可见，小道士（包括小道姑）是道教组织里的最底层者，处于被摆布、被愚弄的地位，到哪里都难逃世俗悲苦的命运。

（四）马道婆——道教组织里的末流

“道家之术，杂而多端”，道教自产生时起就吸收了许多民间的迷信、方术。社会上有些不法之徒，往往披着道教外衣，走街串巷，出入世人中间，以魔法邪术骗取钱财，其可被视为道教集团的一个特殊阶层——末流。《红楼梦》中的马道婆即是代表。马道婆也依附权贵，她是“宝玉寄名的干娘”，常出入贾府求些施舍是有的。她见赵姨娘粘鞋，就道：“可是我正没了鞋面子了。赵奶奶你有零碎缎子，不拘什么颜色的，弄一双鞋面给我。”贪图小利之心溢于言表。

马道婆装神弄鬼，骗取钱财更有一手。一次她到荣府请安，正碰上宝玉被贾环用烛油烫了脸，她便故作神秘、指指画画，讲些鬼神佛道的谎话来骗贾母，并列举一系列王侯以及穷人家施舍多少香油来引诱贾母上钩，直至贾母许诺“你便一日合五斤准了，每月打趸来关了去”，方才罢休，毫不顾忌“不得普习香油以为华饰”的戒律。这些骗来的香油，除一部分用于点灯外，大部分成为其变相的财源。

为骗得钱财，马道婆更不会在意“戒勿为诸恶”的戒律。赵姨娘出于不满和报复心理，求她施魔法于宝玉和王熙凤，她首先就要赵姨娘“写了个五百两欠契”并“印了手模”，“去做香烛供奉使费”。

清代前期，曾多次明令禁止“巫师道士跳神驱鬼逐邪以惑民心”者，《红楼梦》第八十一回便写到马道婆在一次用魔法行骗时，叫人抓住告发，“被锦府拿住送入刑部监，要问死罪的了”。

三、小 结

总之，在商品经济的冲击下，清初道教已呈现出一些新特点。就其本身而言，道教法事活动和道教集团里各阶层道士的世俗化尤为突出。这种普遍的世俗化倾向，在《红楼梦》中有着全面而深刻的反映。具体来说，法事活动不再是超越世俗生活的纯宗教活动，而是和现实生活紧密联系起来：一方面成为某些道士维持生计的职业，同时也变成权贵和民众世俗生活的一个组成部分。在道教组织里的各阶层中，其上层有“贵族化”倾向，一般道士在香火钱之外又寻找新的生存之路，处于下层的小道士则如同世间权贵们的奴仆，而道教的末流人物更是沉迷于金钱之中。各阶层的世俗化又有着共同的特点，他们都依附于权贵，以求生存和发展；他们以社会的需要而存在，并成为社会中特殊的从业人员。道教信仰和道教法事活动已呈现明显的职业化、商业化倾向，真正深居庙堂、远离世俗的出家人不复存在。

明清两代，是道教从停滞走向衰落的阶段，“道教的衰落大体同整个封建社会同步”，而清初道教的世俗化正是这种衰落的一种反映，也是道教在衰落时为求得一丝生存和发展的新趋向。

《红楼梦》中所描写的道教虽不能作史料对待，但它本身是源于当时现实，又反映当时现实。所以，这些抽象出的典型活动和人物比那带偏见和支离破碎的史料更有典型意义和全面性，看似荒诞无稽的道教人物与法事活动，其间却透露出可贵的“史影”价值，有很强的时代感，它对于弥补清代（尤其是清初）道教史资料之不足和全面反映清初道教的发展情况有着重要的参考价值。

明后期至清嘉道间统治者 对道教的打压及道教的理论攀附*

周 勇**

纵观历史，道教的兴衰存亡与封建统治者的喜恶取舍有着十分密切的关系。明中叶后，历代帝王一面继续用道教作为统治工具，一面对其严加限制，勤于防范。这与道教从一诞生之日起，所具有的既可为统治者服务，又能为被统治者利用的鲜明二重性有着紧密关系。道教正是在这一大势所趋之中，自身影响和实力不断衰微之时，及时调整自己的理论框架和信仰择向，开了其既献媚于上又取悦于民的世俗化进程。

明世宗以后诸帝，以明穆宗为最，对道教进行严厉限制。一方面严加惩治世宗时受宠的道士方士，如剥夺邵元节、陶仲文的官爵和诰命，械系王金、陶世恩、申世文等人狱治罪；另一方面，对正一天师大加贬降，先革去天师张永绪正一真人封号。后直到明神宗，天师张国祥虽复号，但仍不准朝觐，也不准借祝圣诞入京。清统治者信仰萨满教，后笃信佛教，故而对道教从一开始采取了既严厉限制、排斥，又有条件利用的政策。从顺治帝起，这一政策形成雏形，后逐渐成为清统治者一以贯之的宗教政策，极大地打击了道教的发展。

顺治帝认为，道教与佛、儒一样并称三教，不同于“无为”“白莲”“闻香教”等应严加取缔的邪教，应该采取保护政策。“儒、释、道三教并重，皆使人为善去恶，反邪归正，遵王法而免祸患”^①。因此，顺治帝对清初道教活动予以适当支持，如王常月在北京“奉旨主讲白云观，赐紫衣，凡三次登坛说戒，度弟子千余人”^②，就是得到了顺治帝的直接支持。尽管如此，顺治帝对道教的扶持只不过是利用道教实现其统治的一面。从他对天师张应京颁给的诏书中对道教的严厉言词中，暴露了其对道教排斥、防范的真实心理。他要求天师张应京“兹特命尔袭职，掌理道录，统率族属，各使异端方术，不得惑乱愚民……尔其中申饬教规，遵行正道，其附山本教族属，贤愚不同，悉听纠察，此外不得干预。尔尤宜法祖奉道，谨德修行，身

* 本文原载《社会科学研究》2001年第1期，第63-65页。

** 周勇，四川大学宗教学研究所博士研究生。

① 《世祖实录》卷一百零四，《清实录》第3册，第811页。

② 《白云观志》卷四《昆阳王真人道行碑》，《藏外道书》第20册，第592页。

立模范，禁约该管员役，俾之一守法纪，毋致生事”^①。

康熙帝玄烨则对道教之说持批判态度，认为道教流而成弊，于事无补，但是“今日之僧道，实不比昔日之横恣，有赖于儒氏辞而辟之。盖彼教已式微矣，且藉以养流民，分田授井之制，既不可行，将此数千百万无衣无食游手好闲之人，置之何处”^②。除此之外，保留已经衰微的道教还可以“留资画景与诗材”^③。道教在皇帝看来是如此之无用，应该说更是满清统治者对汉民族统信仰充满逆反心理的一种表现，而不应真正理解为对道教的意义和作用认识不够。否则，则不能解释统治者康熙帝对道教进行严厉限制甚至是无情打压，而雍正帝则力倡三教为其统治服务。康熙帝认为：“一切僧道，不可过于优崇。若一时优崇，日后渐加纵肆，或别改妄为。”“至于僧道邪教，素悖礼法，其惑世诬民尤甚。人遇方术之士，闻其虚诞之言，辄以为有道，敬之如神，殊堪嗤笑，俱宜严行禁止。”^④而雍正帝则认为：“域中有三教，曰儒、曰释、曰道。儒教本乎圣人，为民立命，乃治世之大经大法。而释氏之明心见性，道之炼气凝神，亦于吾儒存心养气之旨不悖。且其教皆于劝人为善，戒人为恶，亦有补于治化，道家所用经篆符章，能祈晴祷雨，治病驱邪，其济人利物之功验，人所共知。”^⑤“三教虽各具治心、治身、治世之道，然各有所专、其各有所长，各有不及处，亦显而易见，实缺一不可者。”^⑥因此，他反对打压佛道，而采取较为宽松的宗教政策，肯定道教的治世作用，以利用其为统治阶级服务。雍正帝宗教政策的基本点在于实行区别对待，对于出家人佛道者，“其中违理犯科者，朝廷原有惩创之条；而其清修苦行、精戒有宗者，则为之护持！……凡有地方责任之文武大臣官员，当诚是朕旨，加意护持出家修行人，以成大公同善之治”^⑦。

尽管清朝早期统治者对道教的看法不尽相同，但其教政策的总体走向是趋于严厉防范和约束，其主要表现在一是对历代天师的地位不断贬斥；二是对道教活动极力限制，如《清朝续文献通考》卷八十九载：“乾隆四年（1739），议奏：嗣后真人差委法员往各省开坛传度，一概永行禁止。如有法员潜往各省选道士、授篆传徒者，一经发觉，将法员治罪，该真人一并议。”将道教组织发展，限制在龙虎山一带，禁止到其他省区。道士在宫廷的地位，朝不如夕，一日千里，乾隆十二年（1747），下令正一真人由二品改为五品，三十一年（1766）又升为正三品，至乾隆五十四年（1789），令正一真人“五年一次来京”^⑧。与此同时，一改多年来由道士充任太常寺乐官的制度，改由儒士充任。至嘉庆、道光年间，正一真人的地位继续被贬降，在此时，道教不仅在理论上疏于建树，教团如全真道及其支派、正一道及其支派的势力日渐衰落，大不如前，对社会的影响自然也就愈加衰微。至道光元年，清朝敕令第五十九代天师张钰“停其朝觐，著不准来”^⑨。道教从此被赶出宫廷的政治舞台。

① 《白云观志》卷七《补天师世家》，《藏外道书》第20册，第640页。

② 《僧道不必沙汰》，《清朝野史大观》卷十一。

③ 同上。

④ 《圣祖实录》卷一百一十一，《清实录》第5册，第132页、第385页。

⑤ 《龙虎山志》卷一，《藏外道书》第19册，第427页。

⑥ 《三教平心论》卷前，《丛书集成初编》第734册。

⑦ 同上。

⑧ 《丛书集成初编》第364册，第380页。

⑨ 《选举考六》，《清朝续文献通考》卷八十九。

二

随着道教在宫廷的失宠而衰微，道教不得不重新走向社会中下层，逐步褪去其神秘而尊贵的外衣。一方面，继续大倡三教合一思想，以寻求其理论上的完善和上层社会的认可；一方面则以斋醮符篆取信于百姓，开始其世俗化的进程。而这，正是迎合了清王朝统治者的诉求，“不废其教，亦不用其言，听其自生自息于天地之间”^①，用以达到其利用道教宣扬的对神灵的崇奉，笼络士民，防止其“犯上作乱”，维护统治的根本目的。

明末以来，一直就有道教理论家力倡三教合一。清初著名内丹学家陆西星、伍守阳于此颇有心得，并将其作为他们丹道的理论基础。陆西星自幼习儒，中年修道，晚年又精研佛理，其丹道理论在于：

孔子曰：“一阴一阳之谓道，仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知。”……且夫造化二五，陶铸百物，象形虽殊，体本无二，莫不定阴阳之位，构真乙之精，顺施化之理，立性命之基。故曰，天地氤蕴，万物化醇，男女构精，万物化生。如所而论，可谓本末兼该，上下俱尽者矣。故天不变则道不变，道不变则体是道者，亦可使之不变，而长生久视之道，端在于此。^②

陆西星认为《易》之阴阳，是修炼长生之道的源头，要获得长生久视之道，就必须修性炼命，释儒二家亦主张道家丹法的重要内容“修性”。他说：

夫佛无我相，破贪著之见也；道言守母，贵无名之始也。不知性安知命耶？既知命矣，性可遣矣。故论性而不沦于空，命在其中矣；守母复归于朴，性在其中矣。是谓了命关于性也，是谓形神俱妙与道合真也。^③

在他看来，释儒道的区别只在于作用之不同，其宗旨是一致的，“三教圣人同一宗旨，但作用不同，故有三者之别耳”^④。他认为佛、道之学的本旨都是为了使人的真性不受后天形质的蒙蔽，保持其湛然澄澈的本来面目，教人返朴归真，都是修养之学。二者之不同在于“仙者主修、佛者主养”^⑤，将其内丹之学看作是融合儒、释、道而成的最好的修炼之学，“仙佛圣丹同具同证”。因此，他主张儒释道三者消除纷争，同证一道。

伍守阳也秉承全真道三教融合的基本观点，认为仙道与人道是一致的，将忠孝礼仪纳入修道的规范体系，认为：“君当忠而忠，亲当孝而孝，兄长当顺而顺，朋友当信而信，谓之纯德。”^⑥他进一步将三教的共同点建立在理念、修炼的同一之上，都讲求的性命双修，讲求依照三教圣人的教导行事，才可成仙、佛、圣。

随后的一些道教理论家和实践家，则不仅继续重弹三教合一旧调，而且将儒家忠孝礼义提到相当的高度，甚至直接站出来为清王朝的统治大唱赞歌，粉饰太平。全真龙门派的第七代律

① 《壶浪墨·僧道》卷七，《中国野史集成》第49册。

② 《玄肤论·后序》，《藏外道书》第5册，第367页。

③ 同上，第363页。

④ 《金丹大旨图》，《藏外道书》第5册，第372页。

⑤ 《悟真篇注》，《藏外道书》第5册，第332页。

⑥ 《天仙正理浅说》，《藏外道书》第5册，第854页。

师王常月颇受顺治帝的信任，赐为“国师”，三次公开传戒，声名大振，他的道教思想特点除了其鲜明的三教融合色彩之外，强调持戒为先，反对“着相修行”，以修性为最高目标。他极力调和出世与入世、人道与仙道、凡人与圣人的差异，认为圣贤仙佛是世间出世间最完善的、毫无瑕疵的楷模，是真善的化身，凡夫要想修道成真，就“要依那圣贤仙佛的话”，“须要立起圣贤仙佛之光”，“修下圣贤仙佛之因”，“种下圣贤仙佛之根”，“积下圣贤仙佛之德”，“行出圣贤仙佛之事”^①，而不问结果，自然会获酬报。在“人道”与“仙道”的关系上，他认为：“欲修仙道，先修人道；人道未修，仙道远矣。”^②进而将“人道”“仙道”比附儒家的“治家”“齐身”。关于“出世”与“入世”的关系上，他认为：“天地之大，世界之广，哪算是世外。”^③从而否定“出世”与“入世”之差。他宣扬出世之法存在于世法之中，因而出世法要从世法中去修，仙道来自人道，所以必须先行孝道、遵王、爱惜身体。他要求教徒们除了持戒外，还必须“遵守王律”；教悔教徒“舍绝受缘”，但又不忘报答天地、日月、帝王、父母四恩，须要忠君王、孝父母，先要做个忠臣孝子，完人道，从世法中修出性命双全。他说孝悌忠信，礼义廉耻……若不了此八个字，人道就不全了，如何进得仙道^④。由此可见，王常月所宣讲宗教思想，既可以得到清王朝的支持，又可以受到许多明朝遗民、儒士的拥护，从而开创了全真道龙门派在沉寂多年之后的又一次“中兴”。

净明道的核心教义是修习忠孝，以涵养忠孝为修道的根本，以修习人道为成就仙道的基础和阶梯。认为不修忠孝，无由入仙道之门，不经人道不能达成仙道。清嘉道间，净明道著名道士傅金铨在论述他的性命双修、阴阳双修的内丹说，以及去欲存真的心学之后，对入道为仙道之阶梯进行了大力发挥。他认为：

欺诈者，杀佛之戈矛，忠孝者，成仙之阶级。不尽三纲五常，必入四生六道，求道之士，恶可以不忠孝耶？^⑤

并强调：

人道不修，仙道远矣！人道是仙道之阶，仙道是人道之极。不有人道，安求仙道？

三教鼎立，如一屋三门，中无少异。儒立人极孝弟之道，报本反始，正心诚意，道德之原，此范围形体之道，人世之法也。仙佛在声臭之表，形气之先，出世之法也。出世必基于入世，欲求出世之功，先进入入世之道，儒其大宗矣。^⑥

三

清初至嘉、道间，道教受到统治者的打压、限制，进入自创立以来的又一次低谷。道教理论家、实践家正是以自己不断迎合统治者的理论改造和实践，以求得一席生存之地。而正因为此，道教理论为统治者所认可，成为社会主导思想的次级结构补充，道教也逐渐从着力于取得上层统治者的支持、宠幸、利用，转而开始在社会中下层寻找广阔的生存空间，开始其世俗化进程。

① 《碧苑坛经》卷中，《藏外道书》第10册，第191页。

② 同上书，第193页。

③ 《碧苑坛经》卷上，《藏外道书》第10册，第174页。

④ 《龙门心法》卷下，《藏外道书》第6册，第764页。

⑤ 《杯溪录》卷上，《藏外道书》第11册，第16-17页。

⑥ 《道海津梁》卷一，《藏外道书》第11册，第366-367页。

宁王朱权与道教*

姚品文**

明初有一位与道教关系密切，对道教文化作出过很大贡献的皇室成员——宁王朱权。

朱权是明太祖朱元璋的第十七子，生于洪武十一年（1378）。初封大宁（在今河北北部、内蒙东部一带），封号宁王。1403年朱棣夺取建文帝朱允炆的政权即帝位后，朱权改封南昌，封号不变。正统十三年（1448）卒，谥号“献”，史称“宁献王”。他在南昌生活的四十余年，虽然没有脱离王侯的地位和生活，但是却以著述和修道为主要生活方式，成为了一个文人兼道教信徒的亲王，对道教，对中华文化作出了很大贡献。

修道与神隐

据记载，朱权从小受父亲的影响，有好道的倾向。但他十五岁就藩大宁，作为一个青年藩王和军事统帅，率领着数万军队，辛勤地执行着父皇赋予的与几位兄弟共同守卫北方疆土抵御残元势力入侵的重任。这一时期“好道”不可能更多地影响他的思想和行动。建文元年（1399），他的命运起了重大变化：燕王朱棣发动“靖难”，挟持他参与其事，还欺骗他“事成后分天下”。1403年朱棣做了皇帝，却只将他改封南昌。又对他十分不放心，从永乐到正统四朝，对他都实行严密监视和压制。他不得不处处小心以免遭不测，于是采取了退隐的姿态，把自己的退隐方式称之为“神隐”。什么是“神隐”呢？他在所作《神隐志序》中自己是：

以有患之躯，遁乎不死之域，使吾道与天地长存而不朽。故生于黄屋之中，而心在于白云之外；身列彤庭之上，而志不忘乎紫霞之想。泛然如浮云，颺然如长风，荡乎其无涯，扩乎其无迹。洋洋焉，愔愔焉，混混焉，与道为一。若是者，身虽不能避地，而心能自洁，谓之“神隐”，不亦高乎！

可见他所谓“神隐”，就是不离开黄屋彤庭——亲王贵族的地位和生活，但在精神上超越世俗，远离尘世的人我是非，与白云长风为伴，以无限广阔的胸襟和心灵，与浑然一统的大自然相通。这样的归隐就进入了“道”的崇高境界。道家思想理论曾经是中国历代许多文人特别是失

* 本文原载《龙虎山道教》2003年第2期。

** 姚品文，1934年生，江西师范大学中文系教授。

意者的精神支柱。他们在现实中受到挫折，或者在正统的儒家思想不能解决的问题，这时道家思想会在一个很高的哲学层次上给他们以启示，不仅使他们在精神上得到抚慰和平衡，而且让他们做到避开现实中的锋芒，在一种新的人生境界中维持着对生命的热爱和信心，通过其他的途径实现自己的人生价值，并对社会作出贡献。当然道家思想不是道教教义，神隐也不是道教的宗教生活，但他们是通向道教的。朱权是在很高的思想层面上进入道教的宗教生活，成为了一个虔诚的道教信徒。

朱权并不是如一些学者想当然地推测，仅仅是实行韬晦，即以修道为政治野心做掩护，或者至少是仅仅为了避难。他是真实地在修道，这在他的著作中处处可以得到验证。宣德七年（1435）他请示朝廷得到钦准修建了一所修道的宫观——南极长生宫。建成后朱瞻基钦赐匾额。今存华表上刻有“皇明天历正统岁在壬戌十二月十六日南极冲虚妙道真君主永镇是宫与天长寿”字样。也可见他这一年已被敕封为“南极冲虚妙道真君”。此后他在著作中署名常用此号，如正统九年的《太清玉册》（所以有的著作说他封此道号是在景泰二年是不确的）。朱权死后不着亲王冠服，而以道装入殓。

与各教派的关系

明初道教宗派很多，朱权似乎并不拘守一派。虽然我们并不知道他学道、入道的具体途径，如有无师承，但知道他与各教派都有过关联。

首先是正一道派。由于朱元璋对道教的重视，曾一度衰败的天师道明初得到重振。以朱权自幼年以来对道教的热烈倾向，他到南昌后和相距不远的贵溪龙虎山关系密切是不言而喻的。朱权相信符箓，他晚年修道之所南极长生宫前的华表柱上刻有多道符箓，至今尚存。他与当时的天师也有密切往来。在数百年来流传极广的一种童蒙读物《千家诗》（署名谢枋得编选，明人有增补）中有一首署名“宁献王”的七律当是他存世不多的诗作之一：

送天师

霜落芝城柳影疏，殷勤送客出鄱湖。
黄金甲锁雷霆印，红锦韬缠日月符。
天上晓行骑只鹤，人间夜宿解双凫。
匆匆归到神仙府，为问蟠桃熟也无？

这是他为张天师送别的诗，其背景和内容这里不作详说，其中对天师的赞美和尊重之情是十分鲜明的。那么这位天师是谁呢？四十二代天师张正常卒于洪武十年（1377），此时朱权还没有出生。所以应该是第四十三代天师张宇初。他卒于永乐八年（1410），此时朱权到南昌已经有八年了。在这八年中张宇初在这种情况下拜见朱权，朱权为他送别，写了这首诗是完全可能的。我们甚至可以大胆臆测诗写在朱权到南昌之前的靖难期间，因为诗中的“芝城”是安徽无为的别称。如果这样，朱权和天师道的关系就更为密切了。这首诗也被收在《留候天师世家宗谱》卷二，标题却是《赠冲虚上人归龙虎山》，作者署“毛伯温”。究竟谁才是诗的真正作者呢？冲虚真人是四十二代张天师张正常，道号冲虚子。他的生卒年是1355—1377，毛伯温是嘉靖年间的一位著名大将，也是一位诗人。生年不详。正德三年（1508）中进士，卒于嘉靖二十

三年（1544）却是可考的。毛伯温、张正常二人生活在不同年代，不可能有相送的事。所以我以为是《宗谱》误收。误收的原因也可以追溯出来。原来在毛伯温的《毛襄敏集》卷首有嘉靖皇帝《送毛伯温》诗一首，此诗也被《千家诗》收录，且紧接在《送天师》一诗后。《宗谱》编写时或出于疏忽，或出于其他原因，将后一诗的标题误为前一诗的作者了。

朱权与净明道关系更加密切。在《净明宗教录》里收有朱权的传记，直接称之为《涵虚朱真人传》。传记中说是“有一老人授（朱权）以净明之微言，日饵阳和，以乐其天真”，老人是谁不知所指，但朱权被传授过净明道法则是可能的。朱权还有一部著作《净明奥论》已经失传，顾名思义，当是发明净明道教义的。净明道又名净明忠孝道，是儒道合流的产物。朱权虽然一生信奉道教，但以他的身份和教养，是不可能完全摆脱儒家忠孝思想的观念的，所以净明道正合其意。从地域上说，净明道的根据地在西山万寿宫，与朱权的修道之所近在咫尺，朱权成为净明教徒更在情理之中。

朱权和丹鼎派也有联系。朱权服食丹药。他在《神隐志》中讲过，他常服食名叫“九转灵砂”的丹药。他还炼丹，其炼丹处所名“紫霞丹室”。他不仅炼丹药，还有一本著作《庚辛玉册》，被当今学界认为是中国最后一部炼丹学书籍。他对内丹也有研究，著有《内丹节要》一书。惜乎这些书皆不传。

对道家文化的贡献

朱权退隐又修道，但并没有完全出世和无为。作为一位藩王，也作为一位有社会责任感的文人学者，他为江西和中华文化的建设作了大量实事。他提携江西文人，在王府接待他们，在自己府里的刻书馆为他们出书、作序，《宁藩书目》所载就有一百三十四种书出自他的藩府。明中后期江西成为当时中国出版业较发达的地区，与他的引领是分不开的。

他个人的著述数量也惊人，今可知书名者有七十余种，涉及十多个类别。存世所三十种。其中许多在今天的学界还有重大影响，如《太和正音谱》、琴谱《神奇秘谱》、医书《活人心法》等。

除开早年的史学著作外，他的全部著作都带有明显的道家思想倾向。中、晚年的著作中，纯属道家的著作的最多，大致有下列十三种：《庚辛玉册》《钳锤》《道德性命全集》《命宗大乘五字诀》《内丹节要》《天地卦》《北斗课》《斗经》《洞天秘典》《太清玉册》《净明奥论》《吉星便览》。由此可见朱权对道家文化建设的热心。可惜书已大部失传，仅《太清玉册》（全称《天皇至道太清玉册》）硕果仅存。

朱权撰写道家著作并不仅仅立足于个别方向和具体应用，更在于道教的全面振兴。《太清玉册》一书即是代表。全书约十万字左右，他阐说了道教的性质和精神内含，全面介绍了道教的发展源流、历史文献、组织建制、规章制度等，从理论到实践指导道教的建设。在序言里他叙述此书编纂的动机和目的：

自有道教以来，三皇建极，五帝承天，其奉天道而修人道者，其教事物有未备，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！于是三沐薰修，质于神明，告于天帝，大发群典，缙类分编，悉究其事。大宣玄化，其天地之始分，造化之

始判，道统之始起，仪制之式，器用之备，衣冠礼乐之制，天心灵秘之奥，道门仪范之规，立为定制，举道门之所用，皆载此书也。

明初道教的确曾经比较混乱，朱元璋多次下令整饬。作为皇帝，他主要从整顿入手，而道教作为宗教有自己的文化体系，仅仅用行政手段，进行整顿不能真正奏效。朱权写《太清玉册》时已经六十一岁，说明洪武以来经历三朝都未能实现道教的全面复兴。此时朱权对道教的全面认识和修养已臻于成熟，对道教文化也有了深入的研究，便主动承担了从文化建设方面振兴道教重任。“非余则孰能为焉！”不是他的狂妄。作为亲王，他的地位和影响，他的财力物力，提供了这一可能。不过由于子孙繁衍，开支庞大，他当时的经济实力已经大不如前。所以此举主要还是由于他对道教的虔诚和社会使命感。“三沐薰修，质于神明，告于天帝”，说明他对书的编纂十分郑重。“大发群典，缙类分编，悉究其事”，可以想象其规模之宏大。他一定是动员了大量人力，查阅了大量书籍，不仅态度认真，方法也是比较科学的。还可以设想围绕着书的编纂，一定还开展了许多相应的宗教的、社会的相关活动。这部典籍的编纂在全国道教界、起码在江西地方是一件盛事，在道教的整顿中也会发挥重要作用。在以后的道教典籍中，在现当代的道教的建设和学界的相关研究中，它仍频频被引述。笔者在撰写此文时，在网上就查到相关文字数百条。

宁王朱权及其道教发展历史上如此的不同凡响，何以在相关文献中缺少记载和评说呢？这与当时朝廷——从永乐到正统长时期对朱权的压制有关。尤其是他的五世孙朱宸濠造反被镇压，他的后代亲族受株连，他本人的地位和影响也被有意冷落和埋没。久而久之，便被历史淡忘了。今天已经是另一个时代，我们有责任将历史的尘土拂去，使那些对历史文化有过贡献的人物和他们的事迹重放光辉。这就是笔者撰写此文的目的。

注：限于篇幅，除已注明者外，有关史料均引自拙著《宁王朱权》（艺术与人文出版社2002年版）一书。

试论清后期金丹道教与帮会组织的融合*

赵志**

民间秘密结社在中国历史上一直作为社会下层民众的自发集合体而存在着。清代是我国历史上秘密结社出现最多的一个朝代，其数量和规模都远远超过前代。清代的秘密结社经历了一个由萧条逐渐复苏以致充分发展的过程。进入近代以后，民间秘密结社已遍布全国各地，拥有三四百种名目，数千万徒众，构成一种强大的社会势力。它们从单纯的互济互助、自卫抗暴和祈福消灾，逐渐走向政治斗争，并且从秘密活动发展为公开的武装暴动。随着中国半殖民地、半封建社会程度的进一步加深，主要由城乡破产劳动者构成的游民队伍日益庞大，大批游民纷纷加入各种门类的民间秘密结社，使得各种结社组织更加发展蔓延。一般认为，民间秘密结社由秘密教门和秘密会党两大系统构成。这两大系统先是各自独立发展，而后逐渐相互渗透，相互影响，以致相互融合，出现了许多非教非会、亦教亦会、教会混合的秘密结社组织。此类结社组织名目繁多，面目难辨。秘密教门与会党组织的融合是一个非常复杂的过程，这里我仅仅选取清代众多秘密教门中的一支——金丹道教作为研究对象，对其在长期的发展过程中同会党组织融合的几个主要典型事例分别进行分析，以期达到“窥一斑而知全豹”的目的。

清代金丹道教是众多秘密教门中的一支，其前身是清代的青莲教，后逐渐从青莲教中分裂出去，形成独立的教派。透过金丹道教半个多世纪的活动，我们可从中看出它同南方一些会党组织相互渗透、相互融合的发展轨迹。

早在明代弘治年间，曾经出现过名为“金丹道”的秘密教门，教主姓名不详，该教流传下来一部重要的经卷《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》，其中曾多次提到“金丹大道”，如“金丹大道最为奇，元始临凡坠玉梯”“金丹大道至极玄，万法流通在世间”等等。清代的金丹道教是否与该教有某种联系，已难以考证。从现有的文献资料来看，清代金丹道教源于清代青莲教，青莲教的渊源则与明末以来的无为教、姚门教和大乘教有关^①。

道光廿四年（1844），青莲教案发，青莲教的总部——湖北汉阳总坛被破获，除郭建文、彭超凡、林祝官等极少数人外，青莲教绝大部分骨干被捕杀。从此，青莲教的活动逐渐趋于沉寂。而从其教派中分裂出去的周位抡、郭建文则继续传教，以金丹道的名称和体系继续从事活

* 本文原载《阴山学刊》2003年第3期，第66-70页。

** 赵志，中国科学与中国会党史学会理事。

① 秦宝琦：《清代青莲教源流考》，《清史研究》1999年第3期。

动。与青莲教相比，金丹道教更侧重于坐功运气和炼丹之术，而且金丹道教中明显地多了一些会党组织的因素。道光廿五年，改名张利贞的周位抡于陕西被清政府捕获，不久便被处死。其余的金丹道支派则向湖南、江西、四川、云南、贵州、广东等地区发展，部分金丹道势力逐渐走上同南方会党组织合流的发展轨迹。

一、金丹道教与棒棒会、把子会的融合

据史料记载，早在道光十五年（1835），曾有一名四川成都人王又铭将青莲教传入湖南，使青莲教在该地区很快蔓延开来。王又铭这支青莲教自称是“金丹大道”^①，从其名称、教义及传承脉络等方面来看，这一支“金丹大道”属于正在分化中的青莲——金丹道教系统。这支教派的传入，先后引发了蓝正樽暴动、雷在浩的棒棒会暴动和李沅发的把子会暴动。

道光十五年王又铭传教给程孔固，程孔固随即自立门户，传徒敛钱。程孔固曾传雷倡和等数十人，雷倡和又传给蓝正樽（蓝沅旷）等人。结果，道光十六年即发生了拥戴蓝正樽为教主，攻打武冈州的事件。湖南新宁县瑶族生员蓝正樽“素行狂悖，妄思倡乱，假托出生时伊母梦见玉玺悬天，伊妻梦见双龙将来，富贵无比，哄骗众人从逆。”道光十五年六月间，他与人结拜兄弟，共同谋划，因知武冈州人程孔固传习青莲教分“和”“善”两字号，“善”字号吃斋，“和”字号吃荤，很显然这是模仿了李凌魁的“阴盘”“阳盘”的结会方式。

蓝正樽暴动时，虽已出现教、会融合的迹象，但并不典型。道光廿五年，金丹道教自立门户。道光廿七年，就在同一地区又发生了雷再浩的棒棒会暴动。棒棒会又称“三合会”，而“三合会”乃是天地会的分支和别名，这说明棒棒会与天地会有着密切关系。蓝正樽暴动一事曾使雷再浩受到牵连，但雷再浩仅仅受到轻微的处罚。在这次棒棒会暴动中，“雷再浩勾结李世得在新宁之黄陂峒聚众拜会，分立青红两教，青系茹斋，红系荤食，均系湖南粤西交界山中匪徒。名分青红两教，实系一教，统名棒棒会，皆由雷再浩、李世得统领”^②。暴动不久便被镇压。从蓝正樽暴动至雷再浩暴动，时隔11年，组织暴动的教门已发生了一些变化，同一教派分出“青”“红”两教，这显然是受了阴盘、阳盘的影响。而且棒棒会中的红教在一定程度上是模仿天地会的组织方式的；而青教则仍然保持着金丹道教教门的特色，坐功运气，茹素吃斋，供奉无生老母。

棒棒会暴动失败后，余众非死即逃，两年后，仍在同一地区，又发生了李沅发的把子会暴动。

道光廿九年，湖南新宁县人李沅发倡立把子会。十月中旬率众暴动，攻占县城，杀死县官，设立五营十行建制，委派军师、先锋、铁板等分管各事。道光三十年四月，这次暴动失败。从把子会暴动来看，应为金丹道教与天地会融合的典型。道光三十年四月廿六日裕泰奏报生擒李沅发的奏折中称：“臣等伏查该逆李沅发等本系山野莠民，乌合小众，乃于上年冬间始则结会树党，戕官据城，经官兵围困，辄乘间免脱，在于楚粤一带沿边游窜，焚掠村庄，拒杀

^① 《道光十六年湖南武冈州青莲教案》（下），《历史档案》1992年第4期。

^② 中国第一历史档案馆馆藏《朱批奏折·道光廿七年广西巡抚郑祖琛》。

官弁……迄今两月有余，势尚披猖，并蓄发变服，制有各色令旗，擅立伪大王，伪军师及五营、十行名目……”^①这支义军按“五营十行”建制，显然是青莲——金丹道教“五行十地”传教网络的翻版。而且，“并据（金丹道），劝人吃斋，人多信服，冀籍习教为名，多得伙党助逆。蓝沅旷、陈仲潮遂拜程孔固之徒新宁县人雷倡和为师……八月间，蓝沅旷令陈仲潮等制就黄布令旗多面，分给逆党等收执，转相招引，每旗一面议招一百壮丁，每招一丁给钱一千文，俟多集党徒，制齐枪炮器械，再行暴动”^②。从道光十五年末至道光十六年初，蓝沅旷编造“逆书”，攻击清朝政府，并备集粮草，准备军械，至是年二月召集约千余人，书写诏令，自称“刚健年号”^③，作战之前设坛祭旗，封授大军师、大元帅、敬贤司、敬良司、督工司、带兵头目等高低不等的官职。当一切准备就绪后，于道光十六年二月，“初六卯时暴动，分为三路行走，沿途裹胁约增数百人，于是日酉刻至武冈州扑城……”由于双方力量悬殊，攻城之时，“即经官兵放炮轰击，追杀溃散”^④，暴动很快失败。

从这次教门暴动中，已经能够看到许多天地会暴动的特点，暴动过程中的一些现象，如官封大军师、大元帅，书写黄布令旗等特点，显然已不再是单纯的教门行为了。这也正好说明了青莲——金丹道教中，金丹道的势力逐渐居于主导地位，呈现出与会门组织融合的趋势。

道光廿四年，鼓噪一时的青莲教复兴计划瓦解之后，金丹道与青莲教彻底决裂。这一方面是两派争权夺利的结果，另一方面也表明二者在教义教规、修炼方法等方面的内容上分歧很大。位居金丹道“顶航”职位，自号“摘光祖”的周位抡，居然“奉的添弟会”，并执有“敕令万云龙”的杏黄旗，可见金丹道教和天地会的合流至少在周位抡任教主时就开始了。而这种教门与会门的合流形式早在吴子祥的大乘教时就已出现，李凌魁的阴盘、阳盘教便是典型的例子。据《天地会》资料记载，乾隆四十七年（1782），吴子祥收福建宁县人李凌魁为徒。但是，嘉庆六年（1801），已入大乘教的李凌魁却又在江西加入天地会组织，因为当时清政府缉拿天地会特别严密，所以另立阴盘、阳盘教，阴盘传教，阳盘传会。应该说，这是将教与会两种组织融合为一体的重大创造。在这以后又有李凌魁的一个结拜弟兄杜世明，他在江西又搞了一个组织，武冈州知州刘湄禀称：“该匪头目不止一人，并有李尚甲竖有先锋旗帜，上写‘万云龙’字样，口称为雷再浩报仇。”这与先前金丹道教首周位抡执有“万云龙”字样杏黄旗的做法如出一辙。而万云龙并非教门中人，实为天地会所供奉的精神领袖。另外，李沅发于暴动之前，也是采用结盟拜会的方式发展组织的，结会时“各出钱百文，买备香烛鸡酒，朝天同盟拜会，如有翻悔，死在刀下”^⑤。并且在城内设立五营，“俱称大哥，我（李沅发）为总大哥，总管五营，在后营居住。此外还派有铁板大小头目多人，分管各事”^⑥。不难看出，此时的把子会里，天地会的色彩已非常浓厚：各营头目俱称“大哥”，李沅发为“总大哥”，还配有“三军司令”大旗^⑦，且不再以吃斋、吃荤分别组织，说明把子会的教门色彩已大为淡化。这显然是金丹道

① 中国第一历史档案馆编：《李沅发起义》，《清代档案史料丛编》（第二辑），中华书局1978年版。

② 《道光十六年湖南武冈州青莲教案》（下），《历史档案》1992年第4期。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 中国第一历史档案馆馆藏《朱批奏折·道光二十九年十一月三十日湖南巡抚冯德馨折》。

⑥ 中国第一历史档案馆编：《李沅发起义》，《清代档案史料丛编》（第二辑），中华书局1978年版。

⑦ 同上。

教长期向南发展，与会门组织相互融合的结果。

二、金丹道教同关爷会的融合

除了湖南地区，金丹道教在江西、广东等地的传教活动也广泛地受到会党组织的影响。不过，从现已发现并整理的档案、文书资料来看，金丹道教仍旧保留并完善了原有的教义、教规及一套道阶制度，根据这些特点可以大体判断出某些教门是否为金丹道教，而不论其名称作何更改。

道光廿四年之后，南方各省的金丹道教特别活跃，为了躲避官府的搜捕，金丹道教不断变化自己的名称。史料记载：“金丹教又名三乘教，吃食长斋，可以获福延年。”^① 湘、赣边界一带，三乘教的活动十分活跃。关于三乘教的一些基本情况，两江总督吴文镕的奏折里也有详细记载：“习学三乘教可以获福延年，又可敛钱使用，教内有引恩、证恩、添恩、子恩、众生等名目。引恩戴用道冠道袍，传授经卷；证恩可以传徒；其余天（添）恩、子恩、众生，不过如数念经。又有上中下三盃经牌，领得上盃中盃者亦可传徒。”^② 从上述教规教义来看，江西、湖南交界的这支三乘教确属青莲——金丹道教系统，从现有史料推断，应传自复兴青莲教案中的幸存者范依果（范臻）^③，而曾在江西宜春县等地被清政府拿获的古魁连等三乘教教徒，则是得传于金丹道教首郭建文^④。

周位抡一支应为金丹道教的主脉，他曾在湖南收清泉县人刘振林为徒。湖南清泉县人刘振林，“向在原籍拜周位抡为师……仍以青莲教原编顶航、引恩、宝恩、证恩、添恩各名次，以顶航为上等，凡人教之人由添恩递进……假称所习是金丹大道，金者坚之称，丹者圆之谓，讲究坐功运气，要人学习心坚，始能修道圆满之意”^⑤。从这段史料可知，刘振林这一支金丹道教当系周位抡的嫡系支派。道光廿六年，刘振林在衡阳县曾收广东人蒋万成、董言台为徒，传习金丹道教^⑥。道光廿七年，董言台至江西，与崇义县、长宁县一支会党组织关爷会发生了接触，而这支关爷会的成员中，有些原本就是当地三乘教的教徒。

与湖南交界的江西同为金丹道教的主要传播之地。金丹道教在这一地区的活动遭到两江总督吴文镕的残酷镇压。清政府先后捕获崇义县与湖南桂阳县交界的吃斋习教者楚潮泗等二十余名，“讯据楚潮泗供认，（曾）拜湖南人王金成为师，习三乘教，传徒敛钱……伊等向结有关爷会，不拘人数，随时结拜，亦有年少居首者。五月间，闻有外来斋公董言台、罗普章到在逃之谢词封家往来……臣查斋匪会匪名目虽异，均足为人心风俗之害……”^⑦ 董言台本欲与关爷会这支会党组织合谋暴动，却被清政府破获，董言台逃回广东后，不久被捕处死。

从江西这支三乘教来看，它同关爷会接触较多，但其内在的会门因素并不突出。从它的基

① 中国第一历史档案馆馆藏《朱批奏折·道光廿八年八月十七日湖广裕泰折》。

② 吴文：《吴文节公遗集》卷十四，中国人民大学线装书库藏书，咸丰七年。

③ 吴文：《吴文节公遗集》卷十五。

④ 吴文：《吴文节公遗集》卷十一。

⑤ 吴文：《吴文节公遗集》卷十二。

⑥ 中国第一历史档案馆馆藏《军机处录副奏折·道光廿八年十二月廿二日湖广总督裕泰折》。

⑦ 中国第一历史档案馆馆藏《朱批奏折·道光廿八年十月初十日湖广总督裕泰等奏》。

本教义、教规和活动方式等方面来看，仍属较单一的教门组织。而在广东地区，有些会党分子本身就是金丹道教徒，故其秘结之社，教与会的特点兼而有之。董言台未入江西之前曾到过广东，他“结拜添弟会，惩勇抢劫，并入金丹教，自称教首，传徒敛钱，复于民夷互斗时，起意妄造邪言，书写张贴，煽惑人心……”^①从这条材料可以得知，董言台是先入会门，后入金丹道教，得传于周位抡的徒弟刘振林。董言台的这支金丹道教直接影响了以后朱九涛的尚弟会。

三、金丹道教与尚弟会的融合

道光末年广东出现的朱九涛的尚弟会，体现了金丹道教与会党组织结合的丰富性与复杂性。朱九涛的尚弟会由原来的天地会演变而来，其“尚弟会”与洪秀全的“上帝会”谐音，因而当太平天国运动兴起后，大量的尚弟会众把太平军视为自己的同伙，或加入太平军，或在各地暴动响应。其实，尚弟会也不是纯粹的会党组织，它明显地带有许多金丹道教的特点。

军机处录副奏折中，有咸丰元年十月初七日湖广总督程霭采的一条折子，其中记有尚弟会成员左家发被捕后的口供：“缘左家发即刘开山，又名刘沅泷……道光三十年七月间，左家发由衡山县搭船出外行医，会遇同船之广东人李丹及湖北人张添左……李丹因述及广东旧有添弟会，现改为尚弟会，凡人入会者互相帮助，兼可恃众抢劫，按股分赃，劝令左家发入会，张天左亦在旁怂恿，左家发应允，即拜李丹为师。李丹随即三圈印票数十纸，称为‘门牌’。告以内有上盖、中盖、下盖之分：上盖为天盘，中盖为地盘，下盖为人盘。粘贴门首：即知为同会之人，能免劫数……又称其会中另分黄、红、白三家，广东老万山之朱九涛为黄家，住处设有忠义堂……红、白二家仍听黄家统属，牌内印信即系黄家之印。又传授口诀八句，歌云：‘金丹始祖洪启胜，英传授与丹隆；大明国玺高溪义，五祖流记教万宗；太极天图高悬挂，天书宝剑插斗中；要知原来真正义，朱八下世坐山宗。’”

从这份材料中，可以很清楚地看到金丹道教在尚弟会中的渗透。歌诀中有很浓厚的金丹道教色彩，如“金丹始祖”“天书宝剑”等。这里把会党组织中的传说人物洪启胜与金丹始祖联系在一起，这是金丹道教首周位抡的主张；天地会的仪式是“三军司令”插于斗中，而让“天书宝剑”插在斗中，则是周位抡的独创：“天书宝剑”是周位抡受命于天的象征，他自称曾得“天书”三卷，并有七星宝剑在手。此外，尚弟会以黄、红、白三家建制，这恰恰是金丹道教另一教主郭建文所发动的贵州号军暴动的建制方式。而且早在嘉庆年间五省混元教、收元教大暴动中，就有白号、青号、黄号等各军分开的情况。所以，虽然朱九涛的尚弟会以“会”而不是以“教”作为自己的名称，但并非是单纯的会门组织，尚弟会更像是一个渗入多种会党组织因素的金丹道教的变种。该组织的出现，很可能是身兼金丹道教、天地会两种身份的董言台、蒋万成等人在广东一带进行活动的结果。

四、结 语

以上几个事例简要阐述了金丹道教在南方与天地会及从天地会中衍生出的其他会党组织的

^① 中国第一历史档案馆藏《录副奏折·道光廿九年七月初二日两广总督徐广缙等奏》。

融合状况，从中我们大致可以看出类似于金丹道教的各类秘密教门与会党组织合流的一般过程。在这种“教会”的结社组织中，有的组织中教门的成分明显占据了主要的位置，而有的组织中会党的因素多一些。究竟这些组织是教门还是会党，历来面目难辨，莫衷一是。或二者兼具，或二者皆非。是教还是会都要视具体情况而定。中国的民间秘密教门同自然经济下个体农民有着千丝万缕的联系，小农经济是民间秘密教门孳生和蔓延的土壤。小农经济的脆弱性决定了农民固有的消灾祈福、苟全自保心态。在广大乡村，出于对“劫变”的恐慌和对未来“太平盛世”的憧憬与向往，使得大批小户农民纷纷加入秘密教门，以图消灾免厄。这样，民间秘密教门便获得了较快的发展。然而，这仅仅是一个阶段的状况，清代中后期以后，随着农村商品经济的发展和外来殖民势力的入侵，中国个体农民阶级分化进一步加剧，小农经济受到商品经济的冲击而不断瓦解，许多农民由于天灾人祸、经营不善等诸多原因，被排斥于耕地之外。秘密教门赖以存在和发展的基础动摇了，因而出现了潜在的危机。这些从农村出来的破产农民大量涌入城镇市圩，他们举目无亲，势单力薄，很容易被欺侮蹂躏，因而亟需互相帮助，以求得生存。而秘密会党所宣扬的互济互助、自卫抗暴等内容恰好是游民破产者的福音，于是，众多的游民、小手工业者又纷纷加入秘密会党。

无论是农民破产者还是城市游民，无论其入秘密教门还是入秘密会党，都要视其切身需求而定。中国民众的多神崇拜和信仰的功利性目的、特殊历史条件下的社会现实、会党与教门在某些方面的相同之处，共同造就了秘密教门与秘密会党互相交织融合的社会现象。青帮的出现和近代金丹道教向棒棒会、把子会、尚弟会等会党组织的转化，都深刻说明了这一趋势。

明初道教与政治之关系*

张继禹**

明太祖朱元璋，明成祖朱棣，是明王朝奠基者，他们处理宗教问题的一系列措施，奠定了明王朝宗教政策的基本方针。大致而言，其政策吸收了唐、宋、元历朝特别是历朝开国皇帝的政治策略和经验，对佛道两教均采取了扶持与检束并举的措施，既发挥其稳定社会人心的作用，又杜绝其伪滥。佛道二教之主流，则采取顺应和支持的态度。但与唐宋各朝相比较，明初对佛道二教的检束更为苛严。从道教来看，明初道教与政治的关系主要表现在以下几个方面。

一、对道教采取肯定扶持与管理检束的政策

明初的两代皇帝，太祖朱元璋和他的儿子成祖朱棣，都是颇有作为的皇帝。《明史·太祖本纪》说他：“以聪明神武之资，抱济世安民之志。乘时应运……十五载而成帝业。”为了政治目的，他早在江南为吴国公时，就与道教保持着联系。公元1360年，他在攻取信州后，曾发榜命有司官员访求天师，礼请入山，依前住持道教，洪武元年正月，四十二代天师张正常进京，祝贺明太祖称帝即位，明太祖不仅在便殿赐宴，并制授四十二代天师为“正一嗣教护国阐祖通诚崇道弘德大真人，领道教事，给银印，秩正二品”。并褒奖曰：“卿祖天师有功于国，所以家世与孔子并传，以迄于今，卿宜体之，以清静无为辅予至治，则予汝嘉。”^①《明太祖实录》卷三十四所载诰文亦说：“朕用嘉之，赐以名号，尔其益振宗风，永扬玄教……领天下道教事。”及四十三代天师张宇初嗣教，明太祖和明成祖并予以扶持褒奖，洪武十三年制授四十三代天师“正一嗣教道合无为阐祖光范大真人，领天下道教事”。洪武二十三年，敕重建太上清宫。永乐四年，敕命纂修道典。并多次在紫金山、神乐观、朝天宫建玉篆和廷禧大斋，皇帝给予特申嘉奖。除正一天师外，受到朝廷褒奖的还有朝天宫道士刘渊然，赐号高士，擢用为道录司右正一。武当山宫观在永乐年间得到大规模的修建，据《明史》卷二百九十九《列传》载：“……督丁夫三十余万，大营武当宫观，费以百万计，既成，赐名太和大岳山，设官铸印以守。”《明实录》卷二百零七亦有记载，在天柱峰顶，治铜为殿，饰以黄金，供奉真武大帝金像。并选用

* 本文原载《道教学精粹——〈上海道教〉创刊20周年论文选》上册，上海辞书出版社2008年版，第12-18页。

** 张继禹，1962年生，中国道教协会副会长。

① 见《皇明恩命世录》卷二，《道藏》第34册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。

了道录司右正一孙碧云等高道为诸宫住持。武当和真武信仰因此而隆兴。

明初二帝虽然对道教给予了充分的肯定、扶持，尤其是对道教正一天师，不仅礼敬褒奖有加，而且寄予敦厚风俗、佐助王化的厚望，即如明太祖御制《大明玄教立成斋醮仪范序》所说，“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，厚风化，其功大矣哉”。正是基于正一道教有益于世俗社会的伦理建设、有益于世俗社会风俗教化的考量，明初二帝以其开国气象，确认正一天师的社会地位以行政措施强化正一道教的组织建设，如授正一天师领天下道教事，秩正二品，并下设法官、赞教、掌书各二人，分领斋科、法篆等事。另一方面，又以“天岂有师乎”为由，改易传统的天师之号为大真人，对于天师在宗教传统意义上的“精神领袖”地位，表现出前所未有的敏感。与此同时，还专设僧道管理检束机构，洪武元年，便依前朝之例，设立玄教院，四年后革去。洪武十五年，复置道录司，道录司隶属礼部，设官不给俸。其司职有左右正一二人，正六品；左右演法二人，从六品；左右至灵二人，正八品；左右玄义二人，从八品。已知擢任其职者，有著名道士刘渊然、孙碧云及邵以正等，其职责乃司掌天下道士，亦即检束天道士的行为规范。为了强化管理，同时还在府、州、县分别设置道纪司、道正司和道会司，分掌其事。并要求俱选精通经典、戒行端洁者为之。这一机构既是教会机构，又隶属于礼部衙门，所以其性质介于教会自身组织与政府行政系统之间，是以教会自我管理的形式完成政府有序管理的职能。再加上正一大真人的影响和配合，使明初对道教教务的管束更为全面。在明初，对道教教务的管理包括清理与检束两个方面。所谓清理，包括制定精简的玄教立成斋醮仪范（建度亡醮三日，建醮一日）、规定各府州县的寺观数量和出家的人数^①，严格道士的度牒制度等^②。所谓检束，既包括核查给牒的道士是否通晓经典，道士是否戒行端洁，修斋诵经是否诚心，禁私出符篆^③，有无敛财游荡之不端行为，也包括禁绝涉及民间信仰活动的各种淫祠、方术等。如洪武五年就曾下诏曰：“僧道斋醮杂男女，恣饮食，有司严治之。”禁绝金丹方术之事，可见于《明史·成祖本纪》，据载：“永乐十五年秋，瓯宁人进金丹。帝曰：‘此妖人，令自饵之，毁其方书。’”

总之，明初对于道教的政策，大抵是扶持与检束并重。其所扶持者，道教诱掖人心向善、有益于世俗伦理建设的立教本旨；其所检束者，道教在民间的传播及其表现形态，若就其检束措施而言，相对于前朝更现苛严。

二、注重显扬老子清静无为的治国之道

明王朝开国之初。面临着民力凋疲、百废待兴的局面。面对这种局面，就不能不遵循道家道教以清静治国的思想。这也是历代王朝以征战而实现政权更迭之后，必然选择的治国方略，如汉初的“文景之治”、唐初的“贞观之治”等等。坚持并且不断阐释清静无为以治国的思想，

① 《明史》卷七十四载：“二十四年清理释道二教，限僧三年一度给牒，凡各府州县寺观，但存宽大者一所，并居之，凡僧道，府不得过四十人，州三十人，县二十人。”

② 《明史》卷七十四载：“二十八年令天下僧道赴京考试给牒，不通经典者黜之。”

③ 见《皇明恩命世录》卷二“禁私出符篆旨”：“江西、浙江、福建等处，多有假借张真人名，私出符篆，惑民取财，令出之后，犯则析道示众。并制授正一玄坛印关防。”《道藏》第34册。



既是道家道教所固有的思想文化资源，是中国政治史上不可或缺的一大决策依据，同时也是道家道教与政治发生密切关系的内在原因。作为政治家的朱元璋，非常明智地看到，清静治国乃治理凋疲之世的最好方略，并且加以运用。如他在褒奖正一天师时，就特别强调说：“卿宜体之，以清静无为辅予至治。”对于僧道两教的清理与检束，也与这个政策相关联，如他在《大明玄教立成斋醮仪范序》中说：“今之教僧教道，非理妄为，广设科仪……盖糜费家资。僧道蠢蠢之徒，将以为仪范之美，致使精神疲倦。”并说：“经乃释道化人为善之言，戒人为恶之言，犹国家之有律令，若诵经而使鬼神听之，以发挥其善念则可。”^①所以他下旨编定道门科仪，去繁就简，立成定规。其用意在于，通过简化佛道教的宗教仪式，节省各种祠神活动之糜费，深有以拯救唐宋以来历萌积弊。

为了更好地显扬清静无为之治，明太祖沉浸于《道德经》日久，并以武七年著成《道德真经注》。其序有云：“朕虽菲材，乃万物之至根，王者之上师，臣民之极宝，非金丹之术也。”^②所谓“王者之上师”，是说《道德经》中清静无为的思想，可以作为政治的高指导原则。《大政记》载其谓儒臣们说：“老子所语，岂徒托之空言，于养生治国之道，亦有助也。”其《道德经注》，将《道德经》对于政治的“有助”归结为两个方面。一是如何待民，二是如何为君。待民之道，在于“圣人去甚、去奢、去泰”，在于明白“民不畏死，奈何以死而惧之”的训诫，唯其如此，可以让百姓安居乐业，与民休养以生息之，以致民富而国。为君之道，在于“其德宜厚，其用宜俭，其法宜平，其势常下，使天下民心若水，务要流来”（第五十二章章注），认为“当以身为国，以国为身，终子孙不坏也”（第四十六章注）。围绕为君者以厚德载物、柔慈处下的政治哲学，明太祖的注解有很充分的发挥，如说：“若治天下者，务使百姓安，不知君德之何如。”“是以圣人常自清静，不丰其身，使民富乃实腹也。民富则国之人本固矣。”（第二章注）又说：“如治国者，君为民主，君乃时或妄为，则民祸矣，民疲则国亡，信哉！”“与民休息，使积蓄之，是谓生之畜之。”（第九章注）再如第五十一章注中说：“善治天下者，务不奢侈以废民财而劳其力焉。”第六十二章注中则说：“治国务欲民实，无得重敛而厚科。昔重敛而厚科，则民乏用矣。民既乏用，则盗贼之心萌；盗贼之心既萌，将必持戈矛而相戕。”诸如以上内容的注文还有很多。本着这样的想法，清静以治国，自然就要实行外虚而内实的政治方略。

三、重在精神抚慰的作用和思想文化价值的阐发

明初道教与政治的关系，广而言之历朝历代道教与政治的关系，尽管有这样或那样的问题，如宋徽宗、明世宗沉溺于道术，林灵素、陶仲文等背离大道真旨、虚设夸诞之辞，致使道教受诟于后世等等，但所有这些问题，都不能掩盖道教的清静无为思想对于政治方略、道教诱掖人心的教化对于世俗伦理建设的真实价值。对此，明太祖在给四十二代天师张正常的诰书中有两句非常到位的话，他说：“予欲通诚于九天，汝则以精神而运用；予欲敷治于四海，汝则

^① 见《大明玄教立成斋醮仪范》，《道藏》第9册。

^② 《大明太祖高皇帝御制注道德真经序》，《道藏》第11册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年版。

以清静而辅毗。”^①所谓精神运用，是老百姓的精神生活中固有的宗教信仰需要，对于帝王来说，满足这一需要既是维护社会安定的必然要求，也是维护其统治包括维护其统治合法性的必然要求，甚至是帝王本身的精神信仰需要。这样的前要，反映出社会族群、文化心理的认同，所以大而言之，可以说是维系民心和精神纽带。所谓清静辅毗，则是思想文化资源的应用和阐发，中国传统文化有两大主干，其一是儒家文化，另一支就是道家道教文化。道家道教文化往往会在礼崩乐坏时和朝代兴替中发挥重要的整合作用，新兴的王朝也会更多地注重和应用清静无为，与民休息的治国之道，以求得稳定、恢复和发展，这也是道家道教文化生命的活力所在。明初对待道教的整套政策，就集中体现在这样两个面，即一方面发挥道教作为宗教的精神抚慰功能，以宗教文化的特殊形态推进社会的伦理建设；另一方面注重阐发道教思想对于治理社会的文化价值，作为确定政治方针的重要思想资源，这两个方面，叙述上可以分梳，但就道教的固有教义而言，两者是浑然一体的，不能割裂，说这是宗教精神的，这是思想文化的。相对而言，道教自身则主要以富国裕民和振兴玄化为诉求。

四、道教领袖的态度和作为

对于明初皇帝扶持并检束道教的双重策略、阐扬老子清静治国之道的政治方略，道教界也曾作出自己的回应，回应反映出道教对于现实的态度，所以也是探讨明初道教与政治关系的重要内容。检阅当时的相关文献，惟四十三代天师张宇初著作《道门十规》，从处理道教与政治的关系和道教自身的管理与建设两个方面，作出了较为系统精辟的阐述，并对后世道教的发展产生过深远影响。

张宇初天师是一个非常博学的道教领袖，精研道门玄学，大学士宋濂曾赞之曰：“颖悟有文学，人称为列仙之儒。”永乐四年奉旨纂修道典，亦即明《道藏》。在此期间，他摭集前代仪规定制，并因当时的状况，撰成《道门十规》。《道门十规》站在道教自身的角度，以“振迪玄纲”之志“诏宣圣治”之心，从道教源派、道门经箓、坐圜守静、斋法行持、住持领袖、云水参访、立观度人、金谷田粮、宫观修葺十个方面，围绕着为道之本、立教之本、修持修养、道风建设、宫观管理等，作出全面系统的论述。在“诏宣圣治”方面，一则对要求给度牒为道士者，“举试道门经典，务要习熟谳通，掌籍类名，申送有司，俟度牒开通，依例申名，朝廷关给，方可簪披为道士”。二则住持其居者，务必慈仁俭约，德量含弘，先开接引之方，导愚畜众，次谨焚修之职，请福消愆，裕国祝厘。喜舍随缘，不得干预公事。毋贪富贵，交接权贯，耽迷声色，私畜俗眷，秽褻神袍，所辖住持，宜闻于有司，处决下山。三是布施斋粮衣钵，随分自给而已，不得妄贪过取，亦不得假设夸诞之辞，惊世骇俗，务吊虚名。其旁门左道之言，不许经目留心，误己惑人。四是斋醮科仪一遵太祖皇帝立成仪范，恪守为则。凡遇行持，必须斋明盛服，洁己清心。以上四则乃比照上一节有关检束僧道的例类而列，不同的是每一例都从“振迪玄纲”的高度作出进一步阐述。除此之外，书中还强调要以道为本，切究性命根宗，深探道德之要。针对当时以禅为性宗、道为命宗和全真为性命双修，正一则惟习科教

^① 见《皇明恩命世录》卷二，《道藏》第34册。

说法，郑重指出“孰知学道之本，非性命二事何？虽科教之设，亦惟性命之学而已”。并以此来说明不同道派之间在信仰与根本追求上的一致性，即所谓道一风同。

从道教与政治关系的角度来审视，以张宇初为代表的明初道教对于政府的检束是支持的。他在《道门十规》中尝说：“明太祖御注《道德经》，立成道门仪范；清理道教，崇奖备至。当不负朝廷崇奖之恩，茂阐玄元之化，益宏清静之宗，阴翊邦祚，大振教谟。”这其中，张宇初天师以自己的才学和卓越的见识，既为国家和社会，又为道教的振兴和文化的发扬，做出了一个高道应有的作为。

探讨明初道教与政治的关系。可以从中得知，在政治上道教从来就处在从属和依附的地位，但在文化的承传、维护以及道德教化诸方面，则总是保持着积极进取的精神。以我个人看来，这在道教史上是具有相当代表性的，对于理解道教与中国古代政治的关系，具有某种普遍的意义。

宋元明时期真武庙的地域分布重心及其历史因素*

周晓薇**

真武庙是宋元明三朝为祭祀真武而修建的庙宇。真武即玄武，它与青龙、白虎、朱雀组合在一起，被古人称为“四神”。从出土实物诸如汉代瓦当及汉魏南北朝隋唐墓碑墓志上所绘的四神图象来看，其中青龙、白虎、朱雀的形象十分明显，可见它们是远古时代几种动物的艺术化身。唯有玄武的形象被绘作龟蛇缠绕的样子，因而不能确定它是一种什么物种，但能进入四神而与其他三种动物同时显现，则应说明玄武也是远古时代的某种动物的艺术化身。

上古时候，人们观察星空，将群星依照方位划分为许多组合，这样就有了二十八星宿和东西南北四个方位，并根据四个方位星宿排列的形状，以其象形地上的青龙、白虎、朱雀、玄武，便借用它们的名称来命名天上的神秘星，即东方苍龙，西方白虎，南方朱雀，北方玄武。所以古人又称四神为四象，四象的实际意义是星宿的分划，每象相当于二十八宿里的七宿^①。又因为古人对星宿的神秘莫测而无限敬畏，便将星宿奉为神灵，于是从南北朝到隋唐时期的朝廷祭典中，几乎都能看到玄武等四神神名。由于玄武星宿位在北方，人们便将玄武尊奉为北方之神。有宋一代，人们尊奉玄武的热情犹炽。到了真宗皇帝时，因为避始祖讳的缘故，遂将玄武改称为真武，从此真武的名称一直流传至今。宋代的道教不失时机地利用了人们崇奉真武的心理，经过道士们的策划和鼓吹宣扬，将武当山附会为真武的出生地，真武的声望就更高了，文献典籍记载亦留下了大量的真武显现和灵验的传说，不仅许多地方修建了真武庙祭祀真武，就连代表着玄武艺术化身的龟蛇的形象也成了祥瑞的征兆，被描绘在服饰或朝廷仪仗队的旗帜上。《铁围山丛谈》记载了政和年间“真武见于云间，神吏左右俨然，万众皆睹”的壮观场面^②。《宋史》卷六十三《五行志》记载天禧元年十二月庚午“内出芝草如真武像”，纯属牵强附会的无稽之谈，但是史官能把真武作为祥瑞写在正史中，可见其影响甚大甚广。如此一来，玄武便逐渐脱离了星宿崇拜而演化为真武北帝这样一位神祇。元代统治者从蒙古入主中原，自言得到了北方神祇真武的护佑，又一次在武当山上大兴土木修建真武庙宇，并敕令刻碑记载真武的瑞应。明朝继承前代，朝野皆信奉真武，当时京城为祭祀而建立的“京师九庙”中，排在

* 本文原载《中国历史地理论丛》卷十九，第三辑，2007年版，第47-55页、第159页。

** 周晓薇，1957年生，陕西师范大学历史文化学院教授。

① 见《史记·天官书》及《汉书》《后汉书》《魏书》《隋书》等《天文志》。

② (宋)蔡绦：《铁围山丛谈》卷五，中华书局1983年版，第90页。

第一位的是真武庙，其次才是东岳泰山庙、都城城隍庙、关公庙等等。宋代在建康、临安，明代在南京、武当山等地建立了真武神庙，规定“两京岁时朔望各遣官致祭”^①，并设有专职官员督促祭祀真武的事务。朝廷的重视，无疑助长了民间对真武北帝的狂热信奉，于是普天之下，率土之滨，莫不建庙而祀北帝。真武的香火更加神圣的弥漫开来，遍及大江南北的真武庙，不知几千万数。

一、宋元时期真武庙分布的三个中心

检读宋元明清时期的方志、文集、笔记及相关文献，纵观宋元明三朝真武庙的分布，考察其历史的沿革性及其逐步形成的祭祀和崇奉真武的区域，则武当山、南京（宋代建康）、北京，实际上成为这一时期的三个中心。围绕这三个中心，朝廷、道教或民间进行了多种崇祀活动。而这三个区域之所以成为中心，则因为它或者被附会为真武的发祥地，或者为皇帝行在所，或者是当朝都城，或者是经济文化的发展中心，具有凝聚封建王朝的向心力和举足轻重的地理位置。另外，从宋代发展到明代的真武庙几乎已经遍布全国各地，如果仅仅从各地真武庙的数量去分析说明，是远远不够的。笔者认为，除了上述几个原因外，这三个地区成为中心还具备了下列因素：（1）这些地区的真武庙是由国家出资修建或重建、改建、增修的，真武庙的规模盛大；（2）这些地区有皇帝派官员专程前往朝拜或皇帝御笔为庙宇题字等活动，从而造成很大影响，祭祀者盛多；（3）这些地区有关真武的神异传说及民间崇祭真武的风俗浓厚，影响甚大。以下逐一说明：

（一）真武的“发祥地”——均州武当山地区

真武原本是天上的玄武星宿，用以代表北方的方位。经过长久的演义附会，到了唐代，文人的记载已将它大大的神圣化了，除了笔记小说根据民间传说编造的一些有关玄武灵验的故事外，司马贞为《史记》作《索隐》时，称玄武为“北宫黑帝，其精玄武”，张守节为《史记》作《正义》时，称玄武为“黑帝北方叶光纪之神”^②，把汉代讖纬书中的五帝座星中的黑帝引作对玄武的注释，从而使玄武与传说中统摄北方的黑帝逐渐联系在一起了。由于宋代朝野皆信奉真武，道教便趁机为真武蒙上了一层更加神圣的色彩，并竭力进行宣扬和推崇。宋代的道教已经在均州武当山建立了中心，声势颇为宏大。借助民间信奉真武的波澜，道教徒们便顺势将武当山附会成真武的出生发祥地，以便使武当山上的道教声势造得更响，学道求仙的香火弥漫的更浓。于是，道士们将传说中的北方黑帝与真武努力渲染、传播、撮合在一起，作为北方真武玄天大帝的原形。清代叶封《嵩阳石刻集记》卷下“真武经”条收有北宋元符二年（1099）正月二十八日刊刻的《元始天尊说北方真武经》，其云：

元（玄）天大圣者，北方壬癸至灵神，金阙真尊应化身，无上将军号真武，威容赫然太阴君，列宿虚危分秀气，双睛掣电伏群魔，万骑如云成九地，紫袍金带佩神锋，苍龟巨蛇捧圣足，六丁玉女左右随，八杀将军前后卫，消灾降福不思议，归命一心今奉请。

^① 《明史》卷五《礼志》，中华书局1974年版，第1305页、第1308页。

^② 以上两条均见《史记》卷二十七《天官书》，中华书局1982年版，第1308页。

值得注意的是，这里的真武已经被称为“玄天大圣”，具有“双睛掣电伏群魔”的威容，肩负着“消灾降福”的重任。接着，碑文以元始天尊的口吻叙述了真武的出身，其云：“昔有净乐国王与善信皇后梦吞日光，觉而有娠，怀胎一十四月，于开皇元年甲辰之岁三月建辰初三日午时诞于王宫。生而神灵，长而勇猛，不统王位，惟务修行。”立志要辅助玉帝，除尽天下妖魔。“遂舍家辞父母，入武当山中修道，四十二年功成果满，白日登天。玉帝闻其勇猛，敕镇北方，统摄真武之位”。之后，真武又奉天尊令，凡遇甲子庚申，每三月七日必下降人间，受人之醮祭，察人之善恶，降魔消邪，救护众生。于是，“真武神将再奉天尊敕，永镇北方”。真武的前身已摆脱了星宿，只是将它表示北方方位的意义改变为统摄北方的涵义。另有南宋祝穆的《方輿胜览》卷三十三“武当山”条引《图经》的一段文字，亦写了真武出身的故事，与上引《真武经》碑刻大同小异，只是文约字简，远不如碑文记载得生动具体。还有元人编写的《三教搜神大全》“玄天上帝”条云：元始天尊在玉清圣境说法，见天下恶气弥塞，便命玉皇上帝派人“阳则以周武伐纣，平治社稷；阴则以玄帝收魔，间分人鬼。当斯时也，上赐玄帝被发跣足、金甲玄袍、皂纛玄旗，下降凡世，与六天魔王战于洞阴之野”。并取得成功，册封他为“玉虚师相玄天上帝”^①。从上述几种道家著作可以看出，在宋代，真武已经逐渐演变成为修道于武当山的所谓北方玄天上帝了。

真武一旦被宣扬为武当山上修炼出来的统摄北方的玄天上帝，他的声望就仰之弥高了，有关真武灵验的事迹也随之四处传扬开来。如张端义《贵耳集》卷下“均州武当山”云：“真武上升之地，其灵应如响。均州未变之前敌至，圣降笔曰：‘北方黑煞来，吾当避之。’继而真武在大松顶现身三日，民皆见之。”鼓吹真武对世事预见的灵验。

接踵而来的元代，对武当山上的真武更是尊奉有加。元代陶宗仪《南村辍耕录》“武当山降笔”条云：“至元十三年，江南初内附。民间盛传武当山真武降笔书长短句曰《西江月》者，镌刻于梓，黄纸模印，贴壁间。”^② 尽管明代郎英在《七修类稿》卷二十七《辩证类》考证出此词并非出自真武，然而元人诚信不疑，并以四处张贴武当山真武诗词的举动，昭示了民间百姓信赖和乞求真武护佑的心态。元代政府还在武当山五龙宫前立于石碑，陶宗仪《说郛》卷六十四下云：“殿之右，出山坎大林下，六石碑在焉，皆元物也。一为崇封真武诰碑，一为揭傒斯所撰宫碑，一为揭傒斯所撰瑞应碑……”《崇封真武诰碑》摆在六石碑中的第一位，可见元政府对祭祀真武的重视程度。

有了宋元人信奉真武北帝的基础，到了明代，武当山上真武的声威就更加神异而响亮。清代姚之骅《元明事类钞》“释道门”引《元武金殿卓异记》云：“靖难兵起，南军遥见空中‘真武’二字旗帜，皆攻后以北。既正大统，遣使于武当山营元武宫殿……明成祖御制太和山碑。”太和山即武当山^③，皇帝遣使营建真武殿并御制太和山碑，从而营造了武当山真武庙的隆兴。《徐霞客游记》卷一《游太和山日记》，写他游历武当山北天门时看到的物景：“滴水、仙侣二岩，俱在路左，飞崖上突，泉滴沥于中，中可容室，皆祠真武。”可知武当山上随处可见

① 赵望秦、贾二强校注：《搜神谱》，三秦出版社1989年版，第19页。

② 《南村辍耕录》卷二十六，辽宁教育出版社1998年版，第313页。

③ 按《明史》卷四十四《地理志》“均州”下注云：“南有武当山，永乐中，尊为太岳太和山。”中华书局1974年版，第1084页。

到真武祠。另有明代王士贞《弇州四部稿》卷六十九《闫道人希言传》云：“道人……颇好作有为功，于太和之均江建真武宫，弘丽甚大。”如果说武当山下均江旁的真武宫“弘丽甚大”，只是对武当山周边真武庙的规模作了个笼统的概括，那么明代顾璘《凭几集续编》卷二《游太和山前记》，对武当山上的真武庙的描绘就颇费笔墨了：

曩昔闻客谈太和山高且奇，宫观伟丽，皆天下所无有，窃疑未信。嘉靖戊戌冬，余以台务巡方至襄，乃谋观其胜……十月四日入山，将至遇真官，童冠羽人数十，提香、鸣乐、持幡旆来导，悠悠然度灌木溪桥之间，恍陟仙界。自是凡过一宫观皆然……六日乃登天柱峰谒真武君金殿，历路门者四，皆金榜。石蹬曲折不可计，旁皆有石栏鍊锁，人攀援以升。

这位顾官员进了武当山，便恍若步入仙界，感慨之余，始信武当山宫观伟丽，果然名不虚传。而真武庙又在武当山最高的天柱峰之上，极尽显赫之势。对此，明代彭大翼《山堂肆考》卷十八“地理”类“武当山”条亦可得予以印证。其云：“武当山……又名太岳山，真武奉元君游览至此，改名太和。其一峰最高，旧名天柱峰，因栖止修炼。后人谓非玄武不足以当此山，改名武当。”由于武当山几次更名，文人便不失时机地在武当山的名称上做起了文章，说“非玄武不足以当此山”，分明是说只有真武才是武当山的正神。王世贞的《弇州四部稿》卷一百七十四《说部》还叙述了政府修建武当山真武庙的情况，其云：

今天下所最崇重者太岳太和山真武及岱岳碧霞元君。当永乐中建真武庙于太和，几竭天子之府，设大珰及藩司守之。而二庙岁入香银亦以万计。每至春时，中国焚香者倾动郡邑。明政府花费人力物力在武当山大建真武庙，“几竭天子之府库”，岁纳香银“亦以万计”，每年春天，“焚香者倾动郡邑”，足见万民崇拜北方真武大帝的影响之大效应之广。

综上所述，从宋代起武当山被附会为真武的降生之地，香火隆盛。又经过元明两代的大兴土木，推陈出新推波助澜，于是形成崇祭真武的一个中心地区。

（二）以宋代建康、临安及明代南京为中心的江南地区

武当山成为修行求仙者的荟萃之地，崇奉真武的香火自宋以来长盛不衰，有关真武灵验的传说在民间不脛而走，人们不再满足于在武当山供奉真武了，各地相继建起了真武庙。由于皇帝的提倡、支持、参与，信奉真武的风气在皇都及行在所浓郁起来，民间与政府不约而同地建起许多真武庙宇，这一地区的真武庙便相对集中，不但在数量上多，而且影响很大。

宋代的建康曾为皇帝的行宫，据《宋史》卷八十五《地理志》记载，建炎三年闰八月，高宗自建康移临安，以州治为行宫。建康与临安成为宋朝这一时期皇权所在之地，也成为当时人文荟萃之中心。明朝开国伊始就将应天府称为南京，洪武十一年曾改南京为京师，永乐中仍称南京^①。可见其地理位置的举足轻重。而就在这一地区，宋元明三朝修建的真武庙为数颇多。

首先是有关宋代建康一带真武庙的记载：宋代周应谷《景定建康志》卷四十四记载“真武庙在宫城西北清化市东，国朝太平兴国二年置”。又记：“后湖真武庙，本吴赤乌玄武观，后毁于兵。国朝嘉泰中王运使补之，亲即其地祷雨而应，遂建真武庙……建炎四年金人烧建康，凡官舍民居寺观神祠无不荡尽，惟此庙独存。”这段史料不但描述了当地官员修建、增创、祈祷

^① 《明史》卷四十《地理志》，中华书局1974年版，第910页。

真武庙的情况，也反映了真武庙在战火中独存的神异事实，试图说明真武的神圣超过了其他一切神祇。

明代于南京应天府一带修建真武庙，其目的更加明确。“太祖高皇帝定鼎之初，大正祀典，而金陵所存者十庙，真武之神居其一。”^①可见明代在开国之初，就首先将真武神列在国家的祀典当中。明代罗钦顺《整庵存稿》卷一《北极玄天真武庙重修记》叙述了在南京设真武庙情况：“南京乃国家根本重地，内外守备实惟重臣。凡南京祀典神祇与夫军民百万之众，皆守备重臣所当尽心焉者。北极玄天真武庙，国朝洪武中所建，在钦天山之阳，当十庙之中而势特高峻。”可知明代不但在“国家根本重地”南京建立了真武庙，而且在国家钦定祭祀的众庙宇中“势特高峻”，表明了政府对真武祭祀的重视。明代宋讷《西隐集》卷五《敕建北极玄天真武祠记》亦详细描述了当时在钦山修建真武庙的事实。特别值得注意的是，明成祖朱棣靖难，从北京起兵南下，要夺取侄儿的帝位，便乞求北方真武玄天上帝保佑，于是真武“有显相助”，使朱棣战事顺利，取得帝位。朱棣自然热心于在北京、南京等地修建真武庙了。再说他抬出一个暗中帮他成就大事的真武来，岂不正好体现了“君权神授”的意旨，也顺便为自己起兵夺得天下寻找了一个极好不过的借口。《明会典》卷八十五“祭祀六”云：“南京太常寺，祭真武庙二。”《明一统志》卷六“南京·应天府·北极真武庙”云：“在鸡鸣山，洪武二十年建二庙，俱国子祭酒宋讷奉敕撰记。”^②又前引《西隐集》之《敕建北极玄天真武祠记》云：“洪武戊辰，都城旧庙灾，冬官奉旨改造于钦山之阳，地位亢爽，庭宇穆清，缭以周垣，松竹茂翳。神宅既安，都人以悦。”凡此，皆南京真武庙之状况。

另外，明代南京统府辖境，修有不少真武庙，其中亦有继承前代的。如元张弦《至大金陵新志》卷十“兵防志”记载，应天府江宁县县北有真武庙。又据元徐硕《至元嘉禾志》卷十二“松江府”条的记载，知元代在松江府亦建有真武道院。清赵宏恩等监修《江南通志》卷四十五《輿地志·寺观》“松江府”条则讲得更具体：“崑山塔院即今小崑山泗州塔院。宋乾道元年建，明时又建观音殿、真武殿、西方藏殿三圣阁。”卷四十四《輿地志·寺观》“苏州一府”，则分别记载了苏州真武庵和真武阁的情况，其云：“真武庵在吴江县三里桥……明建文初僧了然建庵。”“真武阁在吴江县南门外，明嘉靖中建。”明王鏊《姑苏志》卷五十九《记异》亦云苏州府的吴县姑苏有“石浦真武殿”。《江南通志》卷四十六《輿地志·寺观》“淮安府”条载：明永乐初年在“府东城东南隅”及明万历七年在萧县三仙台南建立有真武观。卷四十八记载，宋元佑年间在庐江县西门外修建真武观。《嘉靖江阴县志》卷八《秩祀记》“祠庙”条云：“真武庙在君山之巔，嘉靖十七年建。来昭坊周桥东、昭闻乡东望桥、北奈镇龙津桥东、石牌港西并有庙，其制差小。”^③明王直《抑庵文后集》卷五《宁国府重修府治记》说宁国府的真武庙建立在“仪门外之东”。《明一统志》卷八十七“徐州”条：“真武观在州城东南隅，宣德初建。”卷十八“滁州”条：“真武观在州城东门内。宋咸淳中建，本朝洪武、永乐中俱重修。”以上史料，应可佐证宋建康明南京一带真武庙的兴盛情况。

①（明）程敏政：《篋墩文集》卷十三《河间府真武庙记》，上海古籍出版社1989年影印《四库全书》本，第1252册，第223页。

②按：《明史》卷四十《地理志》，鸡鸣山在应天府上元县西北，中华书局1974年版，第911页。

③上海古籍书店1963年据宁波天一阁藏明嘉靖本影印线装本。



其次是有关临安真武庙的记载。据《宋史·地理志》，临安为宋代的行在所。临安府在宋为大都督府。宋代潜说友撰《咸淳临安志》卷十三“佑圣观”条云：淳熙三年，皇帝下诏将佑圣观改为道宫以奉真武。绍定间重建门曰“佑圣之观”，殿曰“佑圣之殿”，藏殿在西庑曰“琼章宝藏”，皆理宗皇帝御书，并御制《真武赞》，赞中表示了宋王朝对真武“累朝钦奉，显号徽章，佑我宗社，万亿无疆”的意旨。宋代吴自牧《梦粱录》卷十五“城内外诸宫观”亦记载了临安大和寺建有真武观。

另外，可以纳入这个中心区域的还有洪迈《夷坚志》丁卷三“卞山佑圣宫”条提到的：“绍兴初，湖州卞山之西有沈崇贞道人者，得真武灵应圣像，因结庵舍于彼奉事之。”《浙江通志》卷二百二十九《寺观》“湖州府”条所载：“真武观，《归安县志》在县南菱湖镇。明成化十一年建，俗名南圣堂。”余不一一。这也能反映宋明两朝这一地区祭祀真武的普遍程度。

由于宋朝的建康、临安分别是当时的行在所，明朝的应天府又是南京，并由此形成了江南一带的政治、经济和人文的集萃之地。对于真武的崇奉，因为有统治者的重视与提倡，所以在这一地区形成中心也是一个必然。

（三）北京及其附近州府

称为北京及其附近州府的这一地区，当指元明两代。然宋代于这一地区亦建有真武庙，并为元明两代所继承，为行文方便，姑且一起叙述。

元代的统治者是从北方蒙古进入中原的，为了制造政治舆论，他们编造了一些受到北方真武神助而统一天下的故事。如元朝魏初《青崖集》卷三收有《敕建真武庙碑记》，其云元得天下后，召群臣商议，定都于燕。工程伊始，“既役之年十二月庚寅，城之西高粱河有蛇出焉，长尺有奇，首金色，观者以闭藏之候，非所宜出，乃今见之，其为显惠也。昭昭矣！咸奉香迎拜，蛇驯而近人，引颈顾顾，领其诚意而去”。因此人们皆认定其蛇是“玄武神现”。皇后“即命于所现之地构祠而像设焉。有司方庀工葺役，皇帝若曰：‘神能大庇吾民，可不敬锡明享，以答灵贶？’乃诏大其栋宇，以行工部尚书书段某董其役。仍以词臣文其石”。于是词臣将上述神异传说记载下来，说明玄武神灵下凡相助大元的意义，赞扬元朝统治者“神慈威武，子育亿兆，沉纆开阖，旋乾转坤”的伟大绩业。事实上是想借真武的神灵，证实自己入主中原得到了神的庇护和指引，是“上应乎天纲，下应乎坤轴”的。

而明代的统治者在取得全国政权以后，也有借助神明正名和护佑的心态。这在明人程敏政《篁墩文集》卷十三《河间府真武庙记》得到证明，其云：“我太宗文皇帝潜龙于燕，入正大统，而真武之祠在武当者尤盛。盖燕之境北方，而真武北方之神，所以阴翊我文皇者，其功甚大，宜真武之显，有庙于今日也与。”可见抬出一个神灵来为自己所谓的大业正名，是统治者喜好做的事情。本着“（真武）神既有功于国，则累朝崇奉之礼因不可废”的原则^①，崇祭真武就十分名正言顺了。

明代北京一带祭祀真武的情况，《明史》卷五十《礼志》“诸神祠”中有所记载：“真武庙，永乐十三年建，以祀北极佑圣真君。正德二年改为灵明显佑宫，在海子桥之东，祭日同南

^①（明）孙承泽：《春明梦余录》卷三十九《礼部一》“大祀”，上海古籍出版社1987年影印《四库全书》本，第868册，第619页。

京。”同卷稍后又详细记载了真武的事迹，并记载了靖康初年为真武加号、两京岁时朔望各遣官员致祭的情况及在“京城良隅”“重建庙宇”的情况。惜这些庙宇的状貌，《明史》并未详记，好在借助于其他记载略有补充。《明一统志》卷一“顺天府”条记载：“真武庙，在府西海子桥东，永乐十三年建。”《钦定日下旧闻考》卷四十一“皇城”载：“织女桥南真武庙中有明万历八年《重修宝钞司内真武庙碑记》，则真武庙即宝钞司故址也。”卷五十四“城市内城、北城”记载了三处真武庙。即：（1）地安门：“圣祖仁皇帝御书增显佑宫在地安门东北……显佑宫中奉真武，明永乐十三年创建，成化十五年修，俱有碑。”（2）拈花寺：“拈花寺东旧有真武庙，明景泰三年扩而新之，赐名。”（3）先农坛西：“增真武庙在先农坛西等。谨按真武庙建于明代。”以上这些均为京城中的真武庙记载，另据（明）沈应文《顺天府志》卷二营建类“寺观”条记载，顺天府辖境的大兴县、宛平县、固安县、三河县、武清县、密云县、永田县、平谷县都建有真武庙。

以上这些均为京城中的真武庙记载，另据（明）沈应文《顺天府志》卷二《营建志》“寺观”条记载，顺天府辖境的大兴县、宛平县、固安县、三河县、武清县、密云县、永田县、平谷县都建有真武庙。

又据《万历通州志》卷五记载：“真武庙三：一在州治北城上，宋政和中知州郭凝建；一在州西南隅，旧名真庆观，宋太平兴国五年建；一在石港镇，宋咸淳中建。”依据此志记述，这三座真武庙最初都是宋朝建立的，一直沿续到明代。宋代建立的真武庙还有王安中《初寮集》卷六《北京深州安平县真府灵应真君庙碑》的记载：“京师而北三万之家之邑，今独深之安平而地则定州也……夫惟邑之胜，宜有喜事者，崇成佛祠神居，以为城郭壮丽之观。岁时祈祷，庇其耄倪，于是有真武灵应真君祠。”上述记载可以看出，宋代深州安平县修建真武祠称得上是当地的一桩喜事，人们修建真武祠，正是为了“岁时祈祷”，从而达到“庇其耄倪”的目的。《嘉靖河间志》卷三《建置》云：河间府的兴济县有一座崇真宫，立有“御制崇真宫碑，宫名崇真，礼真武也”。御制的崇真宫碑，则表明皇朝对真武的崇奉。同卷还记载：“真武庙，旧为天王台，后更名为真武庙。程敏政撰记。”明代程敏政《篁墩文集》卷十三《河间府真武庙记》记载：“河间为北方大郡，而真武以其方之神庙食其土而福其人事。”并据此记可知，明河间府的真武庙是在元大德中所建造的真武庙旧址上重建的通过上述记载可知，明代的北京附近府州所建真武庙颇多。这对朝廷来说，有“太宗皇帝昭示灵贶，建庙两京”，“以为常制”，“神其有灵，既庙食于此矣”^①，祭祀真武成为理所应当的事情。对民间来说，真武所产生的影响，则是深远的，正因如此，才能“祭享之礼，殆遍天下”。而明代的北京及京畿地区于是成为崇祀真武的中心，也是势所必然的。

二、宋元明时期崇奉真武的历史因素

（一）历史继承性

宋元明三代尊奉真武北帝，其实有着历史的渊源可寻，这个渊源仍然要追溯到古人对玄武

^① 《嘉靖河间志》卷三，上海古籍书店1964年据宁波天一阁《藏明嘉靖本》影印，第2册。

星宿的崇拜。自从玄武被命名为天上的星宿，人们一方面将它视作北方天际中神秘莫测的星体，一方面把它奉为统摄北方天地的神灵。于是乎就连玄武的名称也显得非常吉祥了。古人以玄武命名的官职、地名、山名、湖名、门阙、殿名、服饰、旗帜、传符、仪仗队等在文献记载中比比皆是。正史里的天文志统统要记玄武星宿自不待说，从《礼记》的《曲礼》到《周礼》的《考工记》，从《吴子》的《治兵》到董仲舒的《春秋繁露》，从屈原的《离骚》到张衡的《思玄赋》，从魏晋南北朝的诗歌到唐人的异文杂记，从《全唐诗》到《全宋词》，均有神圣玄武的字句。随着玄武名称越来越多地出现在诸多方面，人们对玄武的崇拜也不断上升，有些地方建立了祠观来祭祀真武，陈朝的皇帝就曾驾幸玄武观^①。隋朝的段君彦作过一首《过故邺诗》，其中有一句云：“虽临玄武观，不识紫微宫。”^②说明当时的故城邺地亦修建了玄武观。而从南北朝到隋唐时期的朝廷祭典中，几乎都要祭祀玄武。如《隋书》卷七《礼仪志》说：后周常在十一月，祭神农氏、伊耆氏、后稷氏等，其中就有玄武。唐代冬寅日在南郊祭百神，凡一百八十七座神祇，亦有玄武^③。由此可见，玄武已堂皇地跻入百神之中，受到万众崇拜和朝廷祭祀，俨然成为国家尊奉的正神之一。有宋一代，玄武改称真武，同样受到包括道教在内的朝野推崇，正式进入国家的祀典。朝廷在腊前一日蜡百神，百神当中就有真武^④。自从宋代道士将武当山附会为真武的出生地，真武便成为降妖伏魔为民除害的象征，祭祀真武的香火立即从武当山弥漫开来，许多地方都相继建造了真武殿或真武庙。如当时杭州西湖一带，每年三月三日的殿司真武会，便是人潮如海，场面极为宏大壮观^⑤。洪迈《夷坚志》戊部卷六说婺州地区乡俗是在三月三日的真武生辰日，“阖郭共建黄箒醮禳灾请福”。另有明代文震亨《长物志》卷五“悬画”条说：“月令岁朝宜宋画福神及古名贤像……三月三日宜宋画真武像。”可见在三月三日画真武像的风俗也是由宋代开始的。到了元代，人们对于真武的崇祀仍在继续。元人戴表元《剡源文集》卷四《竹溪道院真武祠记》就说竹溪翁曾“绘画真武像，展礼无怠”，于是真武常常显灵。以此证明“气盛而鬼神辅，道胜而助之者多”。尤其是元代皇帝宣扬自己得到了北方真武神的庇护，供奉真武的庙宇更多了。明代对真武的崇拜，主要建立在宋元两代的基础上，又不断发扬光大，真武在民间不但享有更多的祭祀，并在社会上产生了很大的影响。

（二）祈求护佑

真武之所以受到万众崇拜，当与真武所担负的职司有关，因为传说中的真武既是水神又能降妖伏魔，顺应了百姓祈求神灵保佑、渴愿如意安康的心态。在民以食为天的封建农业社会，乞求风调雨顺、五谷丰登，成为人们祭祀真武的主要企望。如宋代张方平《乐全集》卷三十五《祭真武灵应真君文》就是希冀通过祈祷真武而结束“霖雨不止”的坏天气。宋陈造《江湖长翁集》卷三十九《真武殿祈雪疏》及《真武殿乞雨疏》则记载了人们乞盼真武降雪降雨的愿望。《嘉靖河间志》的崇真庙碑文上也赫然希望真武能够“以时降福”“风雨调节”“民物丰豫”，达到“百世绵宗社于亿万年”的祈祷。正因为人们相信真武会带来和风顺雨的好年景，

① 《陈书》卷十六《蔡景历传》，中华书局1972年版，第228页。

② 《先秦汉魏南北朝诗·隋诗》卷七，中华书局1983年版，第2733页。

③ 《旧唐书》卷二十四《礼仪志》，中华书局1975年版，第911页。

④ 《宋史》卷一百零三《礼志》，中华书局1977年版，第2521页。

⑤ （宋）周密：《武林旧事》卷三“社会”条，中国商业出版社1982年版，第45页。

所以一旦“有遇龟蛇集者，皆以谓真武降，必焚香罄诚恳祷”^①。明代韩邦奇《苑洛集》卷八《嘉议大夫总督漕运兼巡抚淮扬等处地方都察院左副都御史西溪屈公传》更记载了发生在淮扬地区的一则神异事迹，当屈公统辖的境内遇到干旱，庄稼枯槁，百姓焦灼的时刻，屈公亲自上山祈祷真武，“既而果大雨如注，岁则大熟”。

真武能够降妖伏魔当是人们祈求真武的另一重要方面，由于道家的竭力宣扬，真武最大的功德便是为天下铲除一切妖魔鬼怪和救助众生，前举宋代刊刻的《元始天尊统北方真武经》及《贵耳集》之“均州武当山条”等，均说明了这个问题，兹不复述。真武的降妖伏魔进而也被附会到一些有名的军事首领身上，如“百战百胜”的狄青大将军，就被人们宣传成“世言青真武神也”^②。如此一来，一些军事将领在打仗时便对真武十分依赖了。耿福在元朝任镇国上将军、安定军节度使，行元帅府事，太祖九年秋天，“武仙悉众来攻，福逆击之，仙不能克，乃以火炮攻北门。城中火起，福祷于真武庙，反风灭火，大雨如注”。“是夜，分兵三队，攻贼。仙弃营走，福追击，斩首数千级，仙仅以身免。”由于耿福“祷于真武庙”，真武果然暗中相助，一举击溃了武仙的进攻，取得了战役的胜利^③。明代叶盛《水东日记》卷七引《辽阳新志》曰：“广宁伯刘江，少有大抱负，战胜攻取，累拜中军都督，总东辽戎政。永乐己亥间，倭贼屡为边患，江乃驻兵金州备之。既而贼至塌下，江如真武披发状，举旗鸣炮，贼众大败。”刘江在指挥战斗中扮作真武的模样，一方面是想威慑倭贼，另一方面则起到了鼓舞士气的作用，士兵在作战中看到长官如神降临，自然信心百倍，英勇作战了。

（三）皇帝的提倡

随着祭祀真武庙宇的兴起，人们对真武逐步脱离了星宿崇拜，而使其演化成为一位形象具体的神祇，正如宋代赵彦卫《云麓漫钞》卷九所说：“玄武本北方之神，祥符间，避讳改真武，后兴醴泉观，得龟蛇，道士以为真武现，自后奉事益谨。其绘像披发、黑衣、仗剑，踏龟蛇，从者执黑旗焉。”而披发、仗剑、踏龟蛇等等，果真被后代文人信手拈去，稍加发挥想象，便成为真武北帝的模样。由于真武受到民间百姓的祀拜，又有道教士徒的宣扬鼓吹，终于引起了宋王朝的关注。天禧二年（1018）六月，真宗皇帝下诏加“真武号曰真武灵应真君”^④。钦宗靖康元年（1126）诏佑真武灵应真君加号“佑圣助顺真武灵应真君”^⑤。皇帝为真武加号，无疑为全民信奉起了推波助澜的作用。“逮太宗肇兴观宇，累圣相承，隆名邃阙，像设有严，四方翕翕骏奔。”^⑥正由于两宋几朝皇帝的提倡推崇，形成了天下皆崇信真武的趋势。人们认为真武圣灵于国家福佑最显，海内莫不知所敬仰。到了元代，尊奉真武的风气依然炽盛，据元代陶宗仪《南村辍耕录》卷二十六“武当山降笔”条记载，人们四处张贴真武手书诗词，以乞求真武护佑。就连元代统治者也认为自己是受到了北方真武大帝的护佑，才得以入主中原。因此，

①（宋）彭乘：《墨客挥犀》卷三，文渊阁《四库全书》第1037册，上海古籍出版社1987年影印本，第681页。

②（宋）刘延世：《孙公谈圃》卷上，文渊阁《四库全书》第1037册，上海古籍出版社1987年影印本，第102页。

③《新元史》卷一百四十三《耿福传》，中国书店1988年版，第610页。

④（宋）高承：《事物纪原》卷二《公式姓讳部》，中华书局1989年版，第81页。

⑤（元）马端临：《文献通考》卷九十《郊社考·杂祠淫祠》，中华书局1986年版，第824页。

⑥（宋）魏了翁：《鹤山集》卷三十八《成都府灵应观赐额记》，文渊阁《四库全书》第1172册，上海古籍出版社1987年影印本，第442页。

不但下令在真武显形的地方修建真武祠，祭祀真武，在元成宗时，又加封真武为圣仁威玄天上帝^①。明代皇帝同样是信服真武的，明代倪岳《青溪漫稿》卷十一《北极佑圣真君》云：“再考国朝御制碑文，太祖高皇帝平定天下，兵戈所向，神阴祐为多，及定鼎金陵，乃于鸡鸣山建庙以崇祀。事载在祀典。太宗文皇帝肃靖内难，以神有显相，又于京城艮隅并武当山重建庙宇。”明朝还规定：“而两京岁时春秋及京师每月朔望，各遣官致祭武当山，则命内外官员专一在彼提督，列圣崇奉之意，可谓至矣。”宪宗朝，继续做了“赉真武像，建醮武当山”等一系列活动^②。《明史》卷五十《礼志》还规定：“诸王来朝还藩，祭真武等神于端门，用豕九、羊九、制帛等物。”皇帝的竭力提倡，促使明代的真武信奉达到了极盛时期。从明代府、州、县地方志记载的当地真武庙的情况来看，真武祠庙的确达到了普天之下不知几千万数的地步。

^① 《元史》卷二十一《成宗本纪》，中华书局1976年版，第456页。

^② （明）倪岳：《青溪漫稿》卷十一“北极佑圣真君”条，文渊阁《四库全书》第1251册，上海古籍出版社1987年影印本，第124页。

明代的道官制度*

吴受琚**

明清两代是道教从停滞走向衰落的时期，但在明代道教还有较大影响。明太祖朱元璋在反元创业之时，曾与铁冠道人、周颠仙、正一天师张正常等人有深交，借用他们的宗教谶言神化自己。及其登位后，出于“神道设教”目的，对佛道二教同样予以重视。明太祖亲自注释《道德经》颁布天下。洪武七年又敕命道士宋宗真等人编成《大明玄教斋醮立成仪》，作为全国道教宫观统一行用的仪范。为了加强对宗教控制管理，严格限制寺观僧道的数额，明初制定了更为严密的管理制度。从朝廷到地方，设置了一套更加系统的道官机构。

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

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

道录，由“道箒”一词衍变而来，原为道教按法箒品位设立的道官名称。宋代设置左、右街道录院后，道录衍变为政府管理道教官署名称。道录司的道官分左、右正一各一人；左、右演法各一人；左、右至灵各一人；左、右玄义各一人。府道纪司，分设正、副职，即都纪一人，副都纪一人。州道正司，设道正一人。县道会司，设道会一人。明朝初期规定道司衙门的道官“全依宋制，官不支俸”（《明太祖实录》卷一百四十四）。但洪武二十五年（1392），重定道录司各官依品支俸，左、右正一官阶同正六品，秩同翰林侍读、京县知县；左、右演法按从六品支俸，左、右至灵按正八品支俸，左、右玄义按从八品支俸，府道纪司都纪按从九品。

明太祖规定各级道官一律设官不设署，诸级道司均设立在道官所居的宫观内，于是形成了

* 原载《江苏道教》2006年第1期。

** 吴受琚，中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

特殊的佐杂吏差，只能由道士充任。道官所驻宫观田产土地不得买卖，不能豁免赋税。并设砧基道人一人，专主差税事宜。有明一代，僧道一直没有获得赋税的豁免权。因此，也影响了寺观经济的发展。迨及清朝，也没有改变这一制度，终使寺观经济日趋枯竭。

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

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

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

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

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

明初城隍祭祀

——滨岛敦俊洪武“三年改制”论商榷*

赵轶峰**

城隍原为中国民间宗教祭祀之神，唐以后其祭祀愈为普遍，宋代已经列于国家祀典，至明朝初年，国家祀典中的城隍祭祀规则空前系统正规化，从而使明代成为中国历史上城隍祭祀制度化最强的时期。这种制度化又推动了城隍信仰、祭祀在民间的普遍化。有关研究，已称丰富。邓嗣禹、中村哲夫、大卫·约翰逊（David Johnson）、滨岛敦俊等著名学者皆有精深研究，其中尤以滨岛敦俊先生三篇论文出于晚近，在中国学术界影响更为广泛^①。近因整理明代国家宗教制度与政策史料，竟发觉有关文献颇与滨岛先生所论洪武“三年改制”说法不相符合，且其中误解于明代国家制度以及社会宗教历史之大线索关系非轻。试为陈说，求教于滨岛敦俊先生及史学界同好。

一、滨岛敦俊洪武“三年改制”说概要

滨岛先生《明初城隍考》（以下称《明初考》）专论明洪武二年城隍祭祀“新制”、洪武三年“改制”原委，并及三年所定制度未能实行情况。所谓洪武二年“新制”指该年正月丙申太祖下诏规定城隍祭祀为国家祭祀体系组成部分的决定。这一新制“把传统的城隍信仰原封不动地保留下来，并将其制度化”。但洪武三年二月，因将天神、地祇（其中包括城隍）合并祭祀，从而使“作为天子郊祀组成部分之一的天神、地祇之祭也就成为与原有的、并为二年新制所确认了的城隍庙无关的祭祀了。从理论上讲，就是出现了两种不同类型的城隍并存”。这反映了“一种与二年新制相矛盾的城隍神的观念”。洪武三年六月，太祖下诏改制，取消岳镇、海渚及城隍神的王、公、侯等爵位封号，“将城隍神自产生以来所一直保持的基本属性，即其人格神属性彻底剥夺了”。推动二年“新制”的是以李善长和崔亮等原籍江淮乃至华北，出身近于胥吏阶层的官僚为中心的掌握中书省的“惯习派”。推动三年改制的则是大致由以陶安、钱用壬

* 本文原载《求是学刊》2006年第1期，第123-130页。

** 赵轶峰，1953年生，东北师范大学历史文化学院教授。

① 参看滨岛敦俊：《明初城隍考》，原载《榎一雄博士颂寿纪念东洋史论丛》（汲古书院），中文译本刊于《社会科学家》1991年6期；《明清江南城隍考：商品经济的发达与农民信仰》，载《中国社会经济史研究》1991年1期；《朱元璋政权城隍改制考》，载《史学集刊》1995年4期，此三文皆多为学者转载引用。另外，滨岛敦俊近来出版的《总管信仰——近世江南农村社会と民间信仰》（东京：研文出版社2001年版）也反映了前述三篇论文的观点。参阅该书第113-125页。

为代表、出身于广义江南地区的“礼官及诸儒臣”组成的正统士大夫“理念派”。洪武三年中书省上层的控制力削弱“使得极端教条主义的三年改制成为可能”，“惯习派与理念派的对立也是道教与儒教的对立”。因为三年改制“完全是凭借国家权力对民间信仰褫夺”，因而在现实社会中难以实行。

《明清江南城隍考》(以下简称《江南考》)重申《明初考》关于二年新制和三年改制观念冲突以及两派矛盾的论断,在此基础上,集中讨论江南镇城隍的出现与发展以及“解钱粮”,即民间自发向城隍庙送钱的习俗,以进一步证明洪武三年改制的形同具文。该文更明确地提出:洪武二年正月丙申(初一日)封城隍爵位的命令是“按中书省的上奏”而作出的;而洪武二年正月戊申(十三日)分祀天神、地祇的命令则是对“礼官”奏疏的答复。两者有“观念上的重要区别”,并更集中地体现在礼官,即理念派在洪武三年六月议行的改制中。洪武三年改制虽然规定城隍祭祀一律用木主,但“从明朝前期开始,城隍庙实际上无一例外,都祭祀神像,神被对上特定的任务,有封号,并有道士住持”。这表明这场改制因为与社会习俗矛盾而无法实行。

《朱元璋政权城隍改制考》(以下简称《改制考》)重申前揭两文内容,并无新的问题提出,但为确认惯习派与理念派的冲突是发生洪武三年改制的背景,将洪武二年正月丙申日封天下城隍诏敕说为大概“是根据中书(省)的回奏作的……(该敕)中没有反映礼官的意见”。洪武二年正月戊申日确定分祀天神、地祇的决定、洪武三年六月癸亥去城隍爵位封号敕、洪武三年六月戊寅规定城隍庙规制敕则都是礼官代表的观念派(前两文称“理念派”)集团的立场。以上三篇论文都标以“考”而不称为“论”,当以信实为要旨。实则不同。该“三考”有关洪武二年、三年城隍祭祀制度的主要论断皆以《太祖洪武实录》为根据。兹亦以该文献为基础,兼考其他资料,作如下说:(1)在城隍祭祀制度上的“理念派”与“惯习派”之争为子虚乌有;(2)洪武三年二月份祀天神、地祇造成两种城隍并存说为误读史料;(3)洪武三年“改制”与对道教政策无关;(4)洪武三年所定祭祀城隍规则颇得推行。

二、“理念派”与“惯习派”之争为子虚乌有

“理念派”(观念派)与“惯习派”之争说的原始出发点是断定前揭洪武二年、三年间的四道关于城隍祭祀的文件所反映的城隍观念存在内在矛盾,并断定李善长主持的中书省提出了封城隍爵位、保持其人格神地位、与民间习俗大体一致的洪武二年正月丙申敕,而其他三敕则都是礼部、翰林的儒家正统派,即观念派集团所主张的。检滨岛先生论此前后所据《太祖洪武实录》记载,其说并不成立。首先,洪武二年正月丙申封城隍“新制”是太祖本人、中书省、礼部、翰林共同制定的。《太祖洪武实录》卷三十五记洪武二年春正月丙申有关城隍事云:

封京都及天下城隍神。上谓中书及礼官曰:“明有礼乐,幽有鬼神。若城隍神者,历代所祀宜新封爵。”遂封京都城隍为承天鉴国司民显王,其在北京开封府者封为承天鉴国司民显圣王,临濠府为承天鉴国司民贞佑王,太平府为承天国司民英烈王,和州为承天鉴国司民灵护王,滁州为承天鉴国司民灵佑王,五府州皆正一品。余在各府州县者,府为监察司民城隍威灵公,秩正二品;州为监察司民城隍灵佑侯,秩三品;县为监察司民城隍显

佑伯，秩四品。其章服……命翰林词臣撰制文以颂之。京都城隍制曰……^①

以上引出文字之后是封京都、五府及天下府州县城隍制全文，主要内容为封爵因由及其名号前后文字，明确记载太祖本人提出封城隍之事，中书省与礼官同时接受太祖旨意，撰写封城隍制文的则恰是被滨岛先生归为“理念派”的翰林词臣。此外，翰林词臣所起草的封五府城隍制分别道出此五地城隍高出天下其他地方城隍的理由，即南京、开封为都城^②，临濠为太祖家乡，其他三府则为太祖取天下过程中取得关键性胜利之处。此五府之特殊地位正明确表示此次封城隍为太祖本人意愿。无论中书省、礼部、翰林，其间或曾备咨询，但皆无异议。

另考焦竑《国朝献征录·李善长传》，他在“（洪武）二年正月，承制命有司立功臣庙于鸡笼山，定太岁、风云、雷雨、岳镇、海渚、山川、城隍诸神祭礼”^③。显然洪武二年正月关于城隍祭祀的两次决定是同一制度建立过程的两个步骤，主张者为太祖本人，中书省李善长率同礼部、翰林一起执行。这里应该注意当时丞相制度尚存，六部皆在中书省管辖之内，地位为中书省下属，此时省、部关系与洪武十三年废除丞相制度乃至后来形成内阁制度以后迥然不同。

此次封城隍与肯定城隍神人格神地位无关。原因是封城隍制只提各地城隍所得爵位名号，未提各城隍神本名。换言之，是将城隍与封岳镇、海渚、山川同样对待。京都、五府之外，天下府城隍得同一封号，州城隍得同一封号，县城隍得同一封号，除其所在地方名称之外，无个人化区别。

洪武二年正月丙申（初一日）封城隍之后，至同月戊申日（十三日）之间某日，“上以太岁、风云、雷雨及岳镇、海渚、山川、城隍诸神止合祭于城南诸神享祀之所，未有坛壝专祀，非隆敬神祇之道，命礼官考古制以闻”^④。礼官至戊申日将奉旨查考结果及建议向太祖汇报。根据汇报，太祖决定建两坛分祀天神、地祇（其中包括城隍）。滨岛先生认定此方案是与正月丙申日封城隍命令对立的，原因是它是由礼部官员提出的。然而礼部是受太祖之命查考古制、提出祭祀天神、地祇的方式的，并非主动倡议。而且当时所议分坛祭祀是为尽“隆敬神祇”之道，与正月丙申日封城隍的决定并无矛盾冲突。两者前后关系顺理成章：丙申议定封爵，至戊申议定祭祀方式，所以在数日间都得颁行。滨岛先生在没有切实根据的情况下判定这两个决定相互矛盾，出于两个派别，除了失于臆测以外，也忽略了明太祖本人在明初礼制建设中的关键性角色，实际上将他置于昏聩软弱之地。张居正曾指出，明初编定礼仪时，“编摩缀拾，虽出于一时诸臣之手，而斟酌损益，皆断自圣衷。是以经纪无遗，巨细毕举”^⑤。

洪武三年六月癸亥日取消城隍爵位更纯然出于太祖本人决定，与所谓两派斗争无丝毫关系。

时在仲夏，久旱无雨，太祖于初一日四更衣布衣，着草履，徒步行至山川坛，设藁席，露坐曝晒于日下，夜卧于地，衣不解带，至庚申日暮还宫，前后凡三日，而犹斋宿于西庑。次日辛酉，太祖出内帑赏赐将校、于常例外给军士薪米、决狱、访求天下儒术深而

① 《太祖洪武实录》卷三十五，江苏国学图书馆影印明传抄本。

② 洪武元年八月初一日，明太祖颁“以金陵大梁为南北京诏”，见傅维麟《明书》卷五十一。

③ 焦竑：《国朝献征录》卷十一《中书省左丞相太师韩国公李公善长传》，“中央图书馆”珍藏善本，台北：台湾学生书局1965年版。

④ 《太祖洪武实录》卷三十六，江苏国学图书馆影印明传抄本。

⑤ 黄云眉：《明史考证》第2册，中华书局1980年版，第383页。

明治道者。再次日，大雷雨。又次日，即癸亥（初六）日，遂有诏定岳镇、海渚、城隍诸神号。^①

该诏凡495字，其中只3次提到城隍，共6字。原因在于，此次改定神号者为岳镇、海渚、城隍所有列为“地祇”之神，而取消封爵，只以某山、某水、某地城隍之神名之，意在人不封神，恰示敬天尊神之意。太祖并在当日“躬署祝文，遣官诣岳镇海渚，以更定神号告祭”^②。无论中书、礼部、翰林，在此更革中皆无突出表现。至于太祖行此更革本意，显然是露处三昼两夜祈祷雨泽之间，于敬天祀神之道整体有所感悟所致，城隍不过其中微微不著部分而已。总之，见诸记载之此事前后原委，实不干两派斗争何事。而取消城隍爵位本身，仍出于敬神，免乎褻渎之意。

同月戊寅，“诏天下府、州、县立城隍庙。其制高广各视官署厅堂，其几案皆同置神主于座。旧庙可用者修改为之”^③。此即滨岛敦俊所指反映“理念派”主张之第4份文件见于该日实录之全部内容。推敲这些文字，不唯无“理念派”任何直接痕迹，且显然属于当时，天下府、州、县尚有无城隍庙者，故需诏令立之，或以旧庙改为城隍庙，且与官署规模制度相同，更为尊崇之意。

综上4份文件内容及颁行原委，所谓理念派与惯习派围绕城隍祭祀政策之争并无任何迹象。另从人事关系角度考察，滨岛敦俊所列人物派系关系逻辑混乱、含混推测、自相矛盾兼而有之。据《改制考》，“习惯派=中书的主要人物是出身于江淮或华北，近于胥吏的李善长、崔亮等人”；“观念派大概就是礼部、翰林等所谓的‘礼官及儒臣’。如陶安、钱用壬等，大多是广义上的江南（特别是浙东及其邻近地区）正统士大夫”。又云：“关于城隍，估计就是江南士大夫出身的钱用壬立案，掾史出身，详于‘故实’的崔亮使之具体化的。”仅此3句之中，问题至少有以下数端。

1. 钱用壬于洪武元年十二月告老，“赐居湖州”^④。此人不可能参与洪武二年有关城隍祭祀的所谓“新制”以及洪武三年的所谓“改制”中的派系争执。

2. 崔亮于洪武元年十二月接替钱用壬为礼部尚书。他此前以济南府知府丁母忧去官在家，至是起复^⑤。洪武二年、三年间此人皆在礼部尚书位上，此间礼制建置、改定频繁，多此人考核倡议，城隍之事，也在其中。按其地位，正当被列为“礼部、翰林等所谓的‘礼官及儒臣’”之中。滨岛先生无任何其曾他根据，只凭其于元朝为“掾史”，便将之列在与“礼臣”对立的“惯习派=中书”之中，并且是代表人物。

3. 陶安于洪武元年九月卒于江西行省参政任上^⑥。此人生前虽曾参与明朝礼仪规划，但其人既死，如何在洪武二年关于城隍之“新制”以及洪武三年六月之“改制”中成为“观念派”的第一首脑？

4. 钱用壬、崔亮既然被分别列为对立两派首脑，又说：“关于城隍，估计就是江南士大夫

① 《太祖洪武实录》卷五十三，江苏国学图书馆影印明传抄本。

② 同上。

③ 同上。

④ 《太祖洪武实录》卷三十四，江苏国学图书馆影印明传抄本。

⑤ 同上。

⑥ 《太祖洪武实录》卷三十一，江苏国学图书馆影印明传抄本。

出身的钱用壬立案，掾史出身，详于‘故实’的崔亮使之具体化的。”使人有不知所云之叹。查《明史·崔亮传》：“洪武元年冬，礼部尚书钱用壬请告去，起亮代之。初亮居礼曹时，即位、大祀诸礼皆其所条画，丞相善长上之朝，由是知名。及为尚书，一切礼制用壬先所议行者，亮皆援引故实，以定其议。考证详确，逾于用壬。”^①前面滨岛所说，看来脱胎于《明史》，但却略作取舍，使不可卒读。原《明史》所云，崔亮曾为中书省礼曹官，为李善长条画诸礼意见，及其出任礼部尚书之后，凡钱用壬建议礼制，一切阐发推行。看来三人礼制思想相近，合作愉快。

此外，李善长以“里中长者”投明太祖，一生不曾作过胥吏。滨岛先生一再将他与崔亮一同比为胥吏，显然是为了强化他们与虚构的观念派正统士大夫出身上的差别。滨岛先生“三考”中还提到汪广洋、刘惟敬、蔡泽、杨宪、徐一夔等人，但于其中任何一人均未提出与城隍祭祀政策中的所谓两派之争有关的切实根据。

因此，滨岛先生所宣称洪武初年城隍祭祀制度设计中的“理念派”与“惯习派”之争纯为子虚乌有。

三、“两种城隍”说为误读史料

滨岛先生称洪武三年二月，因将天神、地祇合并祭祀使得“作为天子郊祀组成部分之一的天神、地祇之祭也就成为与原有的、并为二年新制所确认了的城隍庙无关的祭祀了”。从理论上讲，“是出现了两种不同类型的城隍并存”。这反映了“一种与二年新制相矛盾的城隍神的观念”。这些判断都属论者自惑于两派斗争说而后所发，自相矛盾，且对明代祭祀制度及中国古代礼仪观念多有误解。其自相矛盾之处在于：洪武二年正月戊申定天神、地祇分祀的举措已被滨岛先生定性为反对前三天颁定的封城隍爵位“新制”的观念派主张；洪武三年二月改分祀天神、地祇为合祀，又被说成是反对二年新制的观念派主张。分因其分，合因其合，都构成与“二年新制”的矛盾，何以如此？

如前所述，在城隍祭祀问题上的两派斗争之事子虚乌有。抛开此种自我束缚，则前后分祀、合祀更改原因并不难理解，其并未造成两种城隍，合祀、分祀与承认一个城隍还是两个城隍毫无关系，皆显而易见。

在洪武二年正月戊申（十三日）定天神、地祇分祀之前，太岁、风云、雷雨及岳镇、海渚、山川、城隍本来就合祭于京都城隍诸神享祀之所。洪武二年正月到洪武三年二月这大约十三个月间实行分祀，原因是太祖觉得原来的合祀之法偏于疏简，“未有坛壝专祀，非隆敬神祇之道”^②，所以要求礼官查考古礼以求隆重之法。礼官报告先前的祭祀之法是：“国家开创之初，尝以太岁、风云、雷雨、岳镇、海渚及天下山川、京都城隍及天下城隍皆祀于城南享祀之所，既非专祀，又屋而不坛，非礼所宜。”^③因而决定为天神建一坛，为地祇建一坛，各在春秋“专祀”。此次改动，涉及所有天神和地祇，而城隍只列在地祇的最后位置。在任何意义上都看

① 张廷玉：《明史》卷一百三十六《崔亮传》，中华书局1974年版。

② 《太祖洪武实录》卷三十六，江苏国学图书馆影印明传抄本。

③ 同上。

不出这样的决定会是针对十三日前封城隍爵位的决定而来的反动。城隍也还是原来的城隍。

洪武三年二月再度将天神、地祇合祀。其事载于实录，但无敕谕原文。前列滨岛先生所举反映两派分歧的4份文件中也不包括这项决定的文字记录。不过，滨岛先生明确将该决定归为“观念派”主张的反映。查《太祖洪武实录》，洪武三年月甲子：

合祀太岁、四季月将、风[云]、雷雨、岳镇、海渎、山川、城隍、旗纛诸神。上初以太岁、风[云]、雷雨皆天神，以岳镇、海渎、天下山川、城隍皆地祇，各为坛专祀于国城之南，然祭之时日与其品物各不同。至是复以风云、雷雨、岳镇、海渎皆阴阳一气，流行无间者，遂合二坛而一之，而增以四季月将、旗纛诸神。凡设坛十有九。太岁、春夏秋冬四季月将为第一，次风云、雷雨，次五岳，次五镇，次四海，次四渎，次京都钟山，次江东山川，次江西山川，次湖广山川，次淮东、淮西山川，次浙东、浙西、福建山川，次广东、广西、海南、海北山川，次山东、山西、河南、河北山川，次北平、陕西山川，次左江、右江山川，次安南、高丽、占城诸国山川，次京都城隍，次六纛大神、旗纛大将、五方旗神、战船、金鼓、铙炮、弓弩、飞枪、飞石、阵前、阵后诸神。各坛之祭，皆上躬自行礼。先祭，礼官奏祝文，太岁以下至四海，凡五坛，上称“臣”者，请亲署名；其钟山等神，上称“余”者，请令礼官代署。^①

显然，此次将祭祀天神、地祇合一，并增其类目，理由是为更加符合天神、地祇等神“阴阳一气，流行无间”的属性，并考虑到祭祀的方便。所云设十九坛各为分坛，合在一处同日祭祀而各祝文，其要旨是将天神、地祇之祭祀归并到一起来进行。这里看不到关于城隍地位的任何特殊考虑。

说这样的合并祭祀会造成实际上的一城两个城隍，实为误解。因为此祀为由皇帝参与的国家吉礼“中祀”之一，是类似节日一样的典礼，既未否认原有之城隍庙及其他各神祭祀之所，也没有另行建立城隍及其他各神的日常供奉之所^②。而且，这类国家祭祀之处，不过是“坛”，并不是庙。洪武二年分坛祭祀天神、地祇时，两坛各“据高阜，南向，四面垣围，坛高二尺五寸，方阔二丈五尺，四出陛，南向陛五级，东西北向陛三级”^③。当时在那个二尺半高的台子上祭祀地祇时，各地祇神的排列是：“五岳、五镇、四海、四渎并列向南，次钟山、江东、两淮、两浙、江西、湖广、山东、山西、河南、陕西、北平、福建、广东、广西、海南、海北、左右两江山川之神并京都、各府城隍、外夷山川之神皆东西相向位。”^④ 这时所谓分祀，是指“天神”与“地祇”分祭祀，而仅“地祇”中就包括如此一群。京都城隍掺在里面，地位只够得在侧面有一席之地而已。洪武三年合并天神、地祇祭祀，比二年未合并时还要拥挤^⑤。如果说这种祭祀是造成了两个城隍，据理推测，岂不也造成了以上所列所有地祇神以及未列的天神种

① 《太祖洪武实录》卷四十九，江苏国学图书馆影印明传抄本。

② 明代中祀二十有五：仲春仲秋上戊之明日祭帝社帝稷，仲秋祭太岁、风云、雷雨、四季月将及岳镇、海渎、山川、城隍，霜降日祭旗纛于教场，仲秋祭城南旗纛庙，仲春祭先农，仲秋祭天神、地祇于山川坛，仲春仲秋祭历代帝王庙，春秋仲月上丁祭先师孔子。参阅《明史》卷四十七《礼一》，第1225页。

③ 《太祖洪武实录》卷三十六，江苏国学图书馆影印明传抄本。

④ 同上。

⑤ “实录”于记载洪武三年二月决定合祀天神、地祇时并未记载地祇坛大小。《明史》所记“岳镇、海渎、山川、城隍坛”规则与“实录”所载洪武二年地祇坛高低宽广形制完全相同。参阅《明史》卷四十七《礼一》，第1229页。

种都成了双份？这类祭祀典礼，其实正像明朝皇帝虽以太庙祖先配祀天地，却并不造成两个太庙和两套祖先一样，不会造成两种城隍^①。况且，如前所说，天神与地祇合祀本来是更早的，也就是滨岛先生所说的更“传统”的祭祀方式。彼时没有造成两种城隍，此时如何就会造成两种城隍？

四、洪武三年“改制”与对道教政策无关

《明初考》称“惯习派与理念派的对立也是道教与儒教的对立”，“惯习派，亦即道教派他们继承了传统的城隍神、庙的本质，而理念派，也就是教条主义的儒教派，则对把城隍纳入国家祭祀体系持消极态度”。如前面考察已经表明，在明初城隍祭祀制度问题上相互对立的“惯习派”与“理念派”出于虚构，将这两个虚构派别与道教、儒教的“对立”对应起来自然只能靠捕风捉影。宋、元、明时代儒、佛、道三教相互渗透，关系错综复杂。明朝以儒教为立国主要指导思想，同时兼用佛教、道教，“阴翊王度”。此原则作为基本政策，载在《大明会典》：“释道二教自汉唐以来，通于民俗，难以尽废。惟严其禁约，毋使滋蔓。令甲具在，最为详密云。”^②对于道教，利用而不使其嚣张，是明太祖本人一贯思想，也是明初道教政策基本原则。该政策通洪武时期，亦无实质性更革^③。

如此，在现象上，明初任用道士与控制道教的具体做法，都极常见于史料中，是否与城隍祭祀制度有关，需要具体考察。查滨岛先生所举用来支持其“三年改制”性质为儒、道对立论的说法不过如下数端：（1）“惯习派的李善长曾于洪武元年夏迎请道士周玄初乞雨”；（2）“明王朝一方面禁革与僧道有关的祭祀，另一方面又命道士丘玄清长期担任太常卿一职……包含着儒、道相克之意”，从中可见“朱元璋政权中枢道、儒两家的对立”；（3）“城隍庙历来属于道观”，常有道士住持；（4）洪武元年八月，除去道教正一派首领“天师”称号，此与“三年改制”理论上同出一源。

李善长好法家学说，于道教当有相当了解，但其一生事迹，并无可称为国家政治中的“道教派”的根据。洪武三年完成之《大明集礼》正是李善长奉命主持编修的，该礼自然以儒家思想为根基。滨岛先生在未提出李善长与道教任何其他关联史料的情况下，仅凭曾招道士乞雨一事而将李善长称为“道教派”，无论如何不能称为严谨。明太祖本人曾在僧、道之中选拔许多人从政。他认为：“古贤人君子，托身隐居，非止一端。如宁戚扣角，百里奚贩牛，[吕]望钓于溪，徵隐于黄冠，此数贤能者，未必执于本业而不为君用。”^④被太祖选拔还俗诸人中，有从不从者，不从者如天界寺住持僧宗泐^⑤，从者如僧郭传、钟山僧吴印、道士丘玄清等^⑥。这

① 明朝以皇室先祖配享圜丘祭天典礼始于洪武二年十一月乙巳冬至日。太祖先三日至太庙禀告祖先知之。参见《太祖洪武实录》卷四十七“洪武二年十一月”。

② 申时行：《大明会典》卷一百零四，江苏广陵古籍刻印社1989年影印本。

③ 有关明太祖及明朝初年国家宗教政策思想之比较详细考察，参阅赵轶峰：《明太祖的宗教思想》，载《暨南史学》第二辑，暨南大学出版社2004年版。

④ 《全明文》卷十一《拔儒僧文》，上海古籍出版社1992年版。

⑤ 黄景昉：《国史唯疑》卷一，上海古籍出版社2002年版，第18页。另“赐宗泐免官说”见《全明文》卷十三，第209页。

⑥ 王圻：《续文献通考》卷二百五十四，台北：文海出版社1979年（明万历刊本）影印本。



些网罗僧、道的事例比李善长请一道士祈雨要明确多了。然而根据这些材料就认定明太祖是道教派还是佛教派都不适当。明朝“三教”之间有很大的共处空间，绝大多数高级官僚都以儒学为根基而可以出入于僧、道之间。

命丘玄清长期担任太常卿也不是为了克制儒学。丘玄清“幼为道士于均州武当山，宗全真之学，往来汉、沔、河、洛间。年及五十。有司以其有治才，荐入京。初授监察御史，超擢太常卿。为人持重有守”^①。他为监察御史时当已还俗。这类做法，反映明初用人不拘一格，并非用和尚、道士管理国家，更不是为了用和尚、道士来遏制儒家士大夫。明太祖来劝有才具的僧人还俗为官含有“宦释论”，其中对出家不如入仕有清楚的论述^②。此外，明朝祭祀典礼一直有道士参与其中，其原因是利用其善于舞乐之事的才能。礼部、太常寺、光禄寺、鸿胪寺都负有与国家祭祀典礼有关的职责。洪武十二年二月，于太常寺下建神乐观，专司祭祀乐舞之事。“上以道家者流，务为清静，祭祀皆用以执事，宜有以居之，乃明建神乐观于郊祀坛西。”^③选道童为神乐观乐舞生，“额设六百名，专备大祀、宗庙、社稷、山川、孔子及各山陵供祀之用”^④。太祖对神乐观道士颇为优厚。《国史唯疑》云：“太祖最重祠敬祭所，贍给神乐观道士甚优，钱粮不刷卷，曰：‘要他事神明底人，不要与他计较。’常膳外复予肉若干，曰：‘毋使饥寒乱性。’”^⑤后来诸帝因太常寺负责典礼乐舞等事，也参用道士为官。弘治十四年闰七月，太常寺少卿员缺，“有旨令于本寺堂上官内推两员。吏科都给事中王洧等言：本寺堂上官以次升少卿者，惟寺丞赵继宗等二人。然二人皆出身道士，恐不可用。上曰：太常官员旧制，道士与儒出身相兼升用。王洧等不谙事体，辄纷扰如此，不允。已而，果升继宗为本寺少卿”^⑥。神乐观乐舞生也偶有被提拔主管太常寺者^⑦。太常寺因其特殊职能而参用道士，显然是取这类人擅长管理乐舞之事，并非为了以之与儒学相“克”。

城隍信仰本来属于中国传统大众宗教。而大众宗教与道教相互关联，在宋明时代纠缠更多，城隍的确被道教纳入自己的神仙系统，但这并不等于城隍就仅仅是道教神了，城隍庙也不一定就是道观，即使有的城隍庙有道士住持也是这样。此点不是滨岛先生“三考”论证的主要问题，这里不多讨论。读者可参看赵世瑜关于中国大众宗教与道教关系的分析^⑧。从明代民间信仰城隍的方式看，人们更多地还是将之看作大众宗教诸神之一，而不理会其与道教教义的关系。城隍被列入国家祭祀体系所表示的也是国家将大众宗教中的神祇列于公祀，而不是为了把道教神列于公祀。否则，明朝对佛教政策与对道教政策一致，为何不将释迦牟尼或者观世音列于祀典？

洪武元年八月，除去道教正一派首领“天师”称号的确与洪武三年六月取消天神、地祇爵

① 《太祖洪武实录》卷二百二十五，江苏国学图书馆影印明传抄本。

② 内中有云：“况生不能养父母于家，死后无嗣立姓同人于天地间。当此之时，如草之值秋，遇严霜而尽槁……惜哉惜哉，不亦悲乎？”见《全明文》卷十，第154页。

③ 《太祖洪武实录》卷一百二十二，江苏国学图书馆影印明传抄本。另关于神乐观可参看《明太祖集》卷八《神乐观知观教》，第158页。

④ 《太祖洪武实录》卷一百九十一，江苏国学图书馆影印明传抄本。

⑤ 黄景昉：《国史唯疑》卷一，上海古籍出版社2002年排印本，第17页。

⑥ 《孝宗弘治实录》卷一百七十七，江苏国学图书馆影印明传抄本。

⑦ 《武宗正德实录》卷三十一，江苏国学图书馆影印明传抄本。

⑧ 参阅赵世瑜：《狂欢与日常——清以来的庙会与民间社会》，三联书店2002年版，第54-58页。

位称号的做法在“敬天”的意义上是思路一致的，但此举并不意味着排斥道教。当时，太祖谓群臣曰：

至尊惟天，岂有师也？以此为号，褻渎甚矣！遂命去其正一教主天师之称，改天师印为真人印，秩正二品。其僚佐曰赞教，曰掌书。制曰：“朕惟道家者流，本于清净无为，其来已久。张氏自汉而下，宗派相承。尔四十二代孙正常存心冲淡，葆德纯和，远绍祖传，以守正一，朕用嘉之，赐以名号。尔其益振宗风，永扬玄教。可正一嗣教护国阐祖通诚崇道弘德大真人，领天下道教事。”^①

可见当时太祖对张正常本人颇加奖掖，对道教亦无敌意。至于“天师”之称号，与明太祖“敬天”的思想存在矛盾，明朝政府在为道教留出合法空间和地位的时候，自然要将之理顺，否则才构成观念上的矛盾：皇帝为“天子”，道教首领却为“天师”，皇帝被置于道教首领之下，如何相处？容纳、利用、控制道教是明太祖本人的明确思想，明朝后来诸帝中即使有特别崇奉道教者，如孝宗、世宗，也不再恢复道教首领“天师”称号。

五、洪武三年所定祭祀城隍规则难实行

滨岛敦俊先生判定洪武三年改制“完全是凭借国家权力对民间信仰的褫夺”，因而在现实社会中难以实行。其主要根据，一是洪武三年改制虽然规定城隍祭祀一律用木主，但“从明朝前期开始，城隍庙实际上无一例外，都祭祀神像，神被对上特定的任务，有封号，并有道士住持”；二是出现了县以下单位的“小城隍庙”。这些说法有所根据，但毕竟还是不尽不实。

至洪武三年，明朝形成了国家礼制体系中城隍祭祀制度和方式。但在这样做的时候，并没有同时排斥民间对城隍的信仰和祭祀活动。有明一代民间城隍信仰、祭祀活动之空前活跃正以这样的国家政策为重要条件之一。洪武二年初曾一度给予城隍爵位，其原因应是承袭宋朝做法，未经详审^②。后经体味推敲，出于敬重谨慎，改为只称某地城隍之神而不用爵位，既非贬低其地位，也未将城隍置于低于以往时代的地步。

当然，城隍源于民间信仰，列于公祀体系时，不能不依据该体系原则对原来祭祀有所修改。从这个意义上说，规定城隍庙一律用木主，的确有以国家权力干涉民间信仰的含义。不过

^① 《太祖洪武实录》卷三十，江苏国学图书馆影印明传抄本。

^② 滨岛敦俊先生认为城隍至明代方正式列入国家祭祀体系。其实宋代已经将城隍列于祀典，且多封以爵位名号，如：“建隆元年，太祖平泽、潞，仍祭袄庙、泰山、城隍。征扬州、河东，并用此礼……建隆四（接上）年十一月，诏以郊祀前一日，遣官奏告东岳、城隍、浚沟庙、五龙庙及子张、子夏庙……历代皆有禴之事。宋因之，有祈、有报……或分遣官告天地、太庙、社稷、岳镇、海渚，或望祭于南北郊，或五龙堂、城隍庙、九龙堂、浚沟庙……又诸神祠、天齐、五龙用牛祠，袄祠、城隍用羊一，八簋，八豆。”见《宋史》卷一百零二“礼五”，中华书局标点本，第2497-2501页。又：“诸祠庙。自开宝、皇祐以来，凡天下名在地志，功及生民，宫观陵庙，名山大川能兴云雨者，并加崇饰，增入祀典。熙宁复诏应祠庙祈祷灵验，而未有爵号，并以名闻……大观中，尚书省言：‘神祠加封爵等，未有定制，乃并给告、赐额、降敕。’已而……秘书监何志同言：‘诸州祠庙多有封爵未正之处，如……皆未有祀典，致前后差误。宜加稽考，取一高爵为定，悉改正之。他皆仿此。’故凡祠庙赐额、封号，多在熙宁、元祐、崇宁、宣和之时……其新立庙：若何承矩、李允则守雄州……其他州县岳渎、城隍、仙佛、山神、龙神、水泉江河之神及诸小祠，皆由祷祈感应，而封赐之多，不能尽录云。”见《宋史》卷一百零五《礼八》，中华书局标点本，第2561-2562页。官员祷于城隍也很多，如欧阳修就曾因淫雨妨碍城工，祭城隍止雨。见宋吕祖谦编《宋文鉴》卷一百三十五，中华书局1992年排印本，第1898-1899页。此外，宋代封城隍以爵位，参见《宋大诏令集》卷一百三十七《在内城隍土地封昭贶侯制》，中华书局1962年排印本，第487页。

纳入公祀体系并规定用木主以后的城隍仍旧还是民间信仰的合法对象，说其为“褫夺”，言过其实。而且，因为城隍在宋代就已经“载在祀典”，所以祭城隍用木主既不是明朝的创造，也不意味着排斥或者贬低。明代祭祀天神、地祇乃至太庙中祖先，全用木主。城隍既在地祇之中，自然不用土偶而用木主，这正是使城隍得以与地位更高的诸神同列受祭的唯一办法。

洪武时期以行政命令方式，使京都到地方普遍建立城隍庙。洪武三年六月，“诏天下府州县立城隍庙。其制高广各视官署厅堂，其几案皆同，置神主于座。旧庙可用者修改为之”^①。洪武三年九月，京师城隍庙建成：

初，城隍旧祠卑隘，诏度地荣筑。既而中书省臣及尚书陶凯请以东岳行祠改为庙，上可之……仍命制神主。主用丹漆，字涂以金，旁饰以龙文。及是始成。命凯等迎主入庙，用王者仪仗。^②

洪武六年三月，“制中都城隍神主成”太祖亲制祝文中有“今遣官敬奉神主，安于庙廷，使神有所依，民有所瞻奉。神其享之”^③。查现存明代方志，洪武六年以前各地建立城隍庙记载极多，且多明言奉太祖旨意而行。据缪荃孙从《永乐大典》中辑出之《顺天府志》，香河县、永清县、怀柔县、良乡县、昌平县、东安县皆在洪武三年至五年之间“依式创建”了城隍庙^④。各地方志所记洪武时期建立的城隍庙中有言设木主者，有语焉不详者，而绝无继续称当地城隍为公、侯、伯等爵位者。特举江南地区数例如下。

正德《姑苏志》（江苏）记常熟县坛庙文字恰好反映了洪武初城隍祭祀制度在江南地方实行的情况：“洪武戊申诏封天下城隍神……庚戌诏定岳镇、海渚、城隍神号，仍颁式造庙，弃塑像，用木主。方时州已改县，于是题木主曰：‘常熟县城隍之神。’”^⑤ 永乐《乐清县志》（浙江）记载：“城隍庙在县治西隅仙隐坊里。旧在县治东北。国朝洪武元年例封显佑伯庙，仍其旧。洪武三年六月钦依称乐清县城隍之神，以木为神主，不设肖像。知县张具瞻遂改迁于今址。”^⑥ 嘉靖《江阴县志》（江苏）记该县在“风云雷雨、山川坛”，以城隍与之合祀。“坛设木主三。一书‘风云雷雨之神’，居中；一书‘本县境内山川之神’，居左；一书‘本县城隍之神’，居右。”坛祀之外，该县官员还在到任之初，迎山川、社稷于城隍庙与城隍合祀，“诸神主就庙以祭，设誓戒云”^⑦。

不过，的确有一些地方城隍庙渐用土偶。明人黄瑜就曾说：“绍兴府城隍神初设土偶，尝为太守白玉撤去。后有通判于某贪鄙无识，乃复设像，更立六曹若郡县官府之制。其年朝觐，幸不黜免，遂自谓神庇。”^⑧ 这类情况，当在大约正统时期以后才增多。滨岛先生判定明朝“无一例外”都用土偶，是过于武断了。

还有一种情况，叶盛称：“广西桂林府仓土淫鬼尤多，金书其扁曰：‘仓王之祠。’皆尝除

① 《太祖洪武实录》卷五十三，江苏国学图书馆影印明传抄本。

② 《太祖洪武实录》卷五十六。

③ 《太祖洪武实录》卷八十。

④ （永乐）《顺天府志》，北京大学出版社1983年影印本，第350页。

⑤ （正德）《姑苏志》卷二十八，天一阁藏明代方志选刊续编，第579页。

⑥ （永乐）《乐清县志》卷五，天一阁藏明代方志选刊。

⑦ （嘉靖）《江阴县志》卷八，天一阁藏明代方志选刊。

⑧ 黄瑜：《双槐岁抄》卷六，《四库全书存目丛书》子部，第103册，济南齐鲁书社1996年版，第166页。

毁，易祀城隍之神。盖周文襄公于苏松诸仓尝为是，似为近理……”^①如叶盛所说为事实，则不仅表明明朝城隍祭祀制度使得城隍祭祀在全国变得更为普遍。更重要的是，它揭示出一个与滨岛先生关于洪武三年城隍祭祀“改制”观点直接冲突的情况：县以下社会单位以及不与地方政府直接对应的“小城隍”，包括这里所说的桂林和苏州、松江仓库所祀城隍，都并不被看作是与国家城隍祭祀制度相矛盾的。明朝城隍祭祀制度所规定的，只是国家和各级政府“公祀”的内容，将城隍列于公祀并规定祭祀之法，并不等于禁止民众对城隍以其他方式进行祭祀。这个问题还不能这样简单来论定，留待以后详细考察。

以上分析的直接结论，已见篇首及各节。其于明史研究的关系，还可注意以下几点：第一，明朝国家宗教制度、政策基本原则定于洪武时期，明太祖本人是这些政策制度的最终决策者。明太祖个人信仰世界包含一些矛盾，但在国家政策制度大关节范围，即在事功、外王的意义上，则纹理清楚，前后一贯，并不任朝臣左右。不将明太祖本人的宗教政策思想置于考察视野之内，对明初国家宗教制度政策之精神内涵难以把握。第二，明代儒、释、道并存，大众信仰关系复杂，相互纠结，以两元对立观念考察其中任何两者的关系，都易流于表面化。第三，明代国家与社会关系至少包含契合与矛盾两个方面，是以能有 276 年国运。过分强调其中任何一面，都易陷于自相矛盾之中。第四，任何制度，行之既久，都可能发生蜕变。明朝初年所定规则，如黄册、鱼鳞图册、钞法等，在一开始就都有实行中的困难，至迟到明中叶，都发生了巨大的变化。不能因为发生了变化而否认这些制度曾经得到推行。明代宗教制度与政策在正统时期变化开始加速，到成化时期，明初所定度牒、寺院宫观限额等等都已严重破坏。城隍祭祀中偶像增多，县以下社区城隍出现等与此大趋势一致。如欲对这类变化进行深入的解释，需要更为清晰的时间概念。根据明中叶以后情形推测明初情形，易造成理解混乱。

^① 叶盛：《水东日记》卷六，中华书局 1980 年排印本，第 64 页。

清代笔记小说中所见广东道教*

吴晓蔓**

一、缘起



广州五仙观

在道教研究史上，岭南地区早已引起了部分学者的关注与重视。王承文先生有《葛洪早年南隐罗浮考论》一篇，探讨葛洪早年在罗浮山的宗教活动，揭示出岭南与早期道教的密切关系^①。又有《唐代罗浮山地区文化发展论略》，论及唐代罗浮山地区的道教发展，及与全国性的“会昌毁佛”事件的关系^②。而清代的广东道教仍然是一个较少被涉及的领域。若论正式的学术著作，洗玉清先生有《天文家李明彻与漱珠冈》一篇，考漱珠冈沿革，并其开山道士天文学家李明彻；又有《广东释道著述考》，对清代广东道教著述有详细考订^③。此外寥寥焉。考其原因，史料的零碎与分散不能不说为学者制造了一大障碍。有关道教的史料，除了集中于子部道家类外，还散见于浩瀚如海的四部典籍之中。这些史料，都急待于有志者的集中与整理。因此以清代的笔记小说为主要的资料来源，考察一下传统课题之外的清代广东道教状况，这未尝不是一个有意义的尝试。

然而何谓“笔记小说”？这一概念的定义本身便是一个难题。班固在《汉书·艺文志》中说：“小说家者流，盖出于稗官。街谈巷语，道听途说者之所造也。”^④可见这里的“小说”，

* 本文原载《岭南文史》2006年4月，第35-43页。

** 吴晓蔓，中山大学中文系研究生。

① 王承文：《葛洪早年南隐罗浮考论》，《中山大学学报》1994年2期。

② 王承文：《唐代罗浮山地区文化发展论略》，《中山大学学报》1992年3期。

③ 洗玉清：《洗玉清文集》，广州中山大学出版社1994年版。

④ 班固：《汉书·艺文志》，中华书局1962年版，第1745页。

包括但决不仅限于通常所说的那种叙事性的文学体裁。笔记则泛指随笔记录、不拘体例的作品。其实如果宽泛一点说，凡是用笔记录下来的文字资料，都可以包括在“笔记”的范围之内。由于个人精力的有限，本文将以清代岭南地方杂记和清人的各种笔记（包括笔记体小说）为主要的资料范围，同时对其他体裁的资料也有少量涉及，希望在能力所及的范围内对有关史料进行最大限度的收集与整理，以期对清代广东道教得出一个较为接近原貌的印象。

虽然国学大家黄侃先生曾经说过：“中国之学，不在发见，而在发明。”^①然而若无新史料的发现为基础，发明所依靠的源源灵感只怕也难以为继。知其不可却尽力而为，在新史料的发现方面做出一点大胆的尝试，恐怕便是这篇文章仅有的一点价值所在吧。

二、教团道教的式微与世俗道教的兴盛

在这里，我避免使用学术界常用的“宫观道教”与“民众道教”两个词，是因为“教团”一词可以包括道教徒所组成的进行宗教活动的一切团体，大至教派，小至宫观、师徒，范围比单纯的“宫观”更大；而“世俗”一词与“民众”相比，并不强调官方与民间的对立色彩。

（一）渐趋式微的教团道教

在清代的笔记小说中，关于教团道教的记载并不多。下面将以教派为区分，对所见宫观的情况作出列举。

有关全真道的史料在其中占据了绝对优势，全真道中又以龙门派势力为最大，其宫观如下。

1. 罗浮冲虚观，所见住持如下（两者之间未必衔接，下同）：

杜阳栋：康熙三十七年戊寅（1698）复修

曾一贯：邱长春十一代孙，康熙末为冲虚、黄龙、白鹤、九天、酥醪五观住持

邓教煊：乾隆三十三年戊子（1768）重修观左葛仙衣冠冢。

陈圆瑄：嘉庆十三年戊辰（1808）募修。

温理文：光绪间再修。

余宗耀、梁信友：近日复修（按：具体时间未详）。

观租数千石。

祀：三清、吕祖、葛仙^②。

2. 罗浮白鹤观，康熙末道士孙天杖建为院^③。

3. 罗浮九天观，乾隆间住持莫明星重建^④。

4. 罗浮酥醪观，康熙末道士柯阳桂（曾一贯弟子）创建酥醪院，雍正初改为观。柯徒蔡来端、童复魁、江本源相继为住持。同治间陈铭珪募万金重修，与冲虚并称大观^⑤。

① [日]吉川幸次郎：《留学时代》，《吉川幸次郎全集》卷二十二，东京：筑摩书房1974-1976年版，第421页。

②（清）陈文良：《罗浮指南》卷八。

③（清）陈文良：《罗浮指南》卷十二。

④ 同上。

⑤（清）陈文良：《罗浮指南》卷十四。

5. 罗浮何仙观，光绪初建，为小观。白鹤道士梁圆成为置租谷廿余石^①（按：租谷既为白鹤道士所置，则极有可能属于龙门派）。

6. 惠州玄妙观，未详^②。

7. 广州三元宫，康熙四十三年甲申（1704）提督金宏镇修葺，置产^③。康熙四十五年丙戌（1706）左翼镇重修，名斗姥宫^④。

8. 广州应元宫，未详^⑤。

9. 广州五仙观，雍正元年癸卯（1723）提督冯毅重修。

祀：三清、玉皇、五仙、真武、文昌、洪圣、金花、孙圣、关帝^⑥。

10. 番禺纯阳观，未详（按：未知是否李明彻之纯阳观）^⑦。

此外尚有全真道之崂山派，有罗浮黄龙观，出于孙玄清^⑧（按：明世宗时，龙门派四代弟子孙玄清，得崂山李显陀、铁查山通源子及斗篷张真人之传，门下形成“金山派”，亦称崂山派，属龙门支派）。“其余庵院分衍，不可胜数，要皆以华首冲虚为归。”^⑨



罗浮冲虚观

通过以上对全真道宫观状况的列举，不难发现，各观住持除曾一贯的势力较大，一度遍及罗浮五观之外，余者的声名与影响并不显著。在史料中，我们并未见到有关这些住持们对全真道各方面（包括教理、教义等等）的发展曾有较大影响的记载。可以假定，如果他们（包括上文未提及的其他住持）真的对全真道的发展有所推动的话，史料在记载这些宫观的同时，应当不会忽略不提。而曾一贯之所以能够出任五观住持，除了他自身的修

为，道法较高之外，只怕多少也蒙受了“邱长春十一代孙”这个不小来头的荫庇。可以说，清代岭南的全真道中，永垂汗青的大师级人物，实在是寥若晨星的。

再以罗浮冲虚观为例。《罗浮指南》中记载：“卢挺《山囊》云：‘观租数千石，黄冠纵

①（清）陈文良：《罗浮指南》卷十一。

②（清）陈文良：《罗浮指南》卷二十五。

③（清）樊封：《南海百咏续编》卷二、卷二十五，清光绪十九年（1893）学海堂刊本。

④（清）仇池石：《羊城古钞》，卷三、卷四十五，大赉堂藏板，《近代中国史料丛刊》第三十二辑，第316册，台北：文海出版社有限公司1998年版。

⑤（清）陈文良：《罗浮指南》卷二十五。

⑥（清）仇池石：《羊城古钞》卷三、卷四十五，大赉堂藏板，《近代中国史料丛刊》第三十二辑，第316册，台北：文海出版社有限公司1998年版。

⑦（清）陈文良：《罗浮指南》卷二十五。

⑧（清）陈文良：《罗浮指南》卷八。

⑨（清）陈文良：《罗浮指南》卷二十五。

恣，互相评讼，遂为有权力者所侵蚀。此当在杜阳栋未住持之前。”^①在这里，“有权力者”的身份有两种可能，一是观外之人侵蚀观产，也有可能是观内的道士将观产据为私有。然而无论是哪一种情况，在1698年杜阳栋住持之前，冲虚观的正常运作曾经一度出现了问题，这一点却是毫无疑问的。潘耒的《游罗浮记》亦可为此提供旁证：

又十里许，至冲虚观。观故葛稚川所居，唐置祠，宋立观，往时宏丽甲一山。今蓬莱阁、遗履轩皆废，惟三清殿存。其御筒亭、葛仙祠，则提督许公，郡守吕侯所新葺也。黄冠皆散处村落，求观所藏铜龙鱼不可得……观前白莲池，今废为田……有岩名麻姑坛，又有朝斗坛，皆在棒莽中，不可到。^②

《游罗浮记》作于康熙二十七年戊辰（1688）孟夏二十四日，即杜阳栋住持冲虚观之十年前，在时间上与《山囊》的记载是较为接近的。在游记中，作者一再使用“废”“棒莽”等等词语记叙冲虚观轩阁、池沼以及神坛的衰颓，意在与“往时宏丽甲一山”的盛况进行对比，言下不无唏嘘之意。此外，游记中尚有一些细节值得引起我们的注意。全真弟子必须出家住观，脱离人间“火宅”，这是全真道最基本的戒律之一。然而游记中却记载了“黄冠皆散处村落”的情况。可见此时的冲虚观，力量衰微，就连本道派最基本的戒律也不足以维持下去了。另外，“求观所藏铜龙鱼不可得”，同样也暗示了冲虚观势力的衰落。《岭南丛述》“罗浮镇宝”条说：

铜龙六，铜鱼一，苏轼尝□□朱真人朝斗坛获之。二物虽似铜铸，细玩则非金非石非铜非铁。龙各具四足而微鳞，鱼空洞其中而无孔。坚若密瓷，轻若木叶，实神物也。藏于观中，永为镇山之宝。道书真人传授，费金龙玉鱼，盟誓天地。嘉靖三十七年文移取去。（《罗浮志》）^③

既然是真人所传授的宝物，藏于冲虚观中，预备“永为镇山之宝”的，却又在明代为人所取去，可知冲虚观的衰颓趋势在明代就早已开始，康熙年间的荒凉景象，是并非一日之寒的。岭南全真道“庵院分衍，不可胜数，要皆以华首冲虚为归”，既然连为首的冲虚观尚且如此，其余宫观的情况，由此亦不难想见了。

总结起来，清代广东的全真道教，并未产生多少对本教派的发展有较大影响的著名大师，全真宫观的发展也曾一度衰落。虽然康熙年间杜阳栋、曾一贯之辈曾经造就了小小的中兴，然而毕竟是强弩之末。与宋元时代全真道如日中天的盛况相比，其式微之势自然不言而喻了。



纯阳观李明彻朝斗台

①（清）陈文良：《罗浮指南》卷八。

②（清）潘耒：《游罗浮记》，第2页，《丛书集成初编》第3001册，中华书局1985年据商务印书馆1936年影印。

③（清）邓淳：《岭南丛述》卷三十五，《珍宝下》二，清道光十年（1830）刊本。

另外，正一道在清代的广东影响同样也不大。笔记小说中未见有关正一道教团的完整记载，仅能从中看到一些正一道士活动的蛛丝马迹。例如《觚剩续编》“豕蜕”条：“康熙辛巳二月，肇庆府北门王道士家畜一牡豕。”^① 如果“王道士”不是姓名的话，那么这个居家的王道士便极有可能是正一道士了。此外，《岭海见闻》“上清观”条又说：“又观中有道士善符箓，能驱役鬼神。会他出，其妻戏击雷令板，随有五雷神环立阶下。”^② 这个道士虽然住在观中，但却有妻室，善符箓，其身份亦当为正一道士无疑。由此可见，正一道确实存在于清代的广东，只是影响大不如前罢了。

（二）方兴未艾的世俗道教

鲁迅先生在1918年8月20日《致许寿裳》的信中说：“前曾言中国根抵全在道教，此说近颇广行。以此读史，有多种问题可以迎刃而解。”^③ 道出了道教与中国传统文化不可分割的血肉联系。实际上，自道教产生开始，世俗道教便一直处于欣欣向荣的发展之中，直到清代仍然方兴未艾。这在学术研究中是一个不可被忽视的问题。本文将就几个专题谈谈清代广东世俗道教的兴盛。

1. 道教与世俗社会

在清代广东的世俗社会中，道教的身影是随处可见的。

首先，道士在世俗社会的生活中表现得相当活跃，他们并非全都是不问世事的方外之人。道士中有悬壶济世，治病救人的。如《广东新语》载：

冲虚观后有葛稚川丹灶，夜辄有光见于龙虎峰上，或以为霞光，非也。取灶中土以药槽之水洗之，丸小粒投于水中，辄有白气数缕，冲射四旁，生泡不已，咳咳有声。顷之，一分为二，二分为四，四分为八，然后融化。服之可疗腹疾。道士号为丹渣，尝以饷客。^④

又如《五山志林》载：

邑志杂记云，昔有道人，自云葛姓，游憩葛岸五岳神庙。旬时，乡人病疫，道人以葛屑和药疗之，辄愈。求者日众，题柱而去。^⑤（按：“五山在顺德，为登俊、拱北、安东、梯云、华盖。”^⑥）

道士中又有救济贫苦废疾的。例如《邝斋杂记》载：

锣鼓三，谭姓，开平人……初三贫而瞽，顾有老母，三行乞所得不足以贍。一日在五仙观遇一道士，悯其贫苦，问其家何有。三泣曰有老母，此时待瞽子不归，不知如何景状矣。道士与以数金，使买诸乐器，因传其技……每出必获钱数千文，家以小康。往觅道士，则观中无是人。或曰仙人所传，怜其孝也。^⑦

不管这个仙人传技的故事是否真实，这段异闻至少反映了人们头脑中的一个印象：道士济苦的

①（清）钮琇：《觚剩续编》卷四，《物觚》十七，私藏清康熙三十九年临野堂刻本，《四库全书存目丛书》子部，第250册，齐鲁书社1997年版。

②（清）钱以埏：《岭海见闻》卷三、卷二十二，清康熙刻本，《四库全书存目丛书》史部，第250册，齐鲁书社1997年版。

③ 鲁迅：《致许寿裳》，《鲁迅全集》卷八，人民文学出版社1981年版，第353页。

④（清）屈大均：《广东新语》卷三，《山语》三十二，清康熙木天阁刊本。

⑤（清）罗天尺：《五山志林》卷八，《丛书集成初编》第2965册，中华书局1985年版，第147页。

⑥ 同上书，161页。

⑦（清）陈昱：《邝斋杂记》卷五，清道光九年（1829）东莞陈汝亨刊本。

行为是十分常见的。此外，道士中还有荒年救饥的。例如《罗浮指南》载：

僧成鹜称，顺治戊子大饥，一道士以杖叩石崖，令环山居民拾归煮食，竟日可饱。存活者以万计。及秋收，坚不可啖。此尤其普济者也。^①

如果说以上治病、济贫、救饥等等的善行仍然属于道士自身“修持”的一部分的话，那么值得注意的是，在清代的广东，不少道士对于所谓“俗务”的参与，其实是相当积极的。其中最著名的，要数纯阳观道士李明彻。《粤小记》载：

道士李青来明彻善推步之法，撰有《圜天图说》。自言其师得西洋步天法，因推广之云。观察卢西津元伟览而善之，转呈制府阮公芸台。公故精于畴人之学，谓其论黄道距交七政经纬及各省北极出入地道数，可补天问所未及。为之删定刊行。其论日月蚀，地居天心，本圆非方，天汉非水气，皆所独得者。^②

又《南海百咏续编》载：

欲验超辰构草亭，特标璇管候明星。前年拓地栽红药，锄得松根宋茯苓。

青来得西人算法，精天文学。著《圜天图说》，皆祖述利玛窦南怀仁之言，间采梅定九之说以成书。阮文达收入省志艺文类，刊刻行世。观察卢西津尝与之论西人利器，青来曰：“夷人火具精绝，然不善用之，适足病国。弧矢之威，著闻千古。且兵在勇而不在器，专恃则兵不足任矣，火具乌足恃哉。”观察大异之。^③

可见道士李明彻在天文学方面是十分精通的，对于军事学也有相当的了解。洗玉清先生曾评价说：“至于李明彻从葛稚川游，乃不为‘抱朴子’内外篇之学，而以天算名家。余读其《圜天图说》，益信其非谈玄之流，而嗜学之士也。”^④然而在教团内人看来，李明彻只怕算得上是“不务正业”之流了。此外，上文常常提及的陈文良之《罗浮指南》，封面标题下有“暗道人题”字样，右下角又有小字曰：“罗浮山酥醪观道□□□馆印行。”（按：中缺三字，为中山大学图书馆图书分类标签所掩）^⑤且不论“暗道人”一名是否仅仅只是一个别号，《罗浮指南》是一本关于罗浮山的旅游手册，这一点倒是毫无疑问的。虽然书中确有涉及有关道教的内容，但却绝不能纳入纯粹的道书一类。尽管酥醪观是陈文良之父陈铭珪募万金重修的，为他印行一本著作，好像也在情理之中，但是道观刊印旅游手册，这一点却恰恰证明了酥醪观道士与世间俗务的密切联系。最有意思的还要数离明观。《南海百咏续编》曰：“道光初茶商创建，以为贮茗公局，黄冠守之。”^⑥由此看来，这个道观最重要的作用是当作贮存茶叶的仓库，道士最重大的责任倒是看守仓库的存货了。可以说，如果没有茶商公局，也就没有离明观，它的创建竟然是完全站立在“俗务”的基础之上。如此世俗化的道观，倘若不是在商业发达的广东，恐怕真是匪夷所思了。

其次，岭南世俗社会中的许多习俗活动，同样与道教密切相关。例如《古今图书集成》载南雄府风俗曰：

①（清）陈文良：《罗浮指南》卷十九。

②（清）黄芝：《粤小记》卷一、卷十四，清道光十六年（1836）刊本。

③（清）樊封：《南海百咏续编》卷二、卷二十七，清光绪十九年（1893）学海堂刊本。

④洗玉清：《天文家李明彻与漱珠冈》，《洗玉清文集》，广州中山大学出版社1994年版，第214页。

⑤（清）陈文良：《罗浮指南》封面。

⑥（清）樊封：《南海百咏续编下兀》卷二十二、卷二十八，清光绪十九年（1893）学海堂刊本。

九月，取金鹅蕊捣去汁，合儿茶、毛茶为香茶。是月上日，延先天师人建九皇会，谓之朝皇，至九昼夜止。斋戒沐浴，至坛禁言笑。有不洁者，非死即病。往往暧昧事对神信誓，吉凶如响。^①

又《南海百咏续编》“三元宫”条载：“遂以九月朔建九皇会，凡九昼夜，亦延为风俗也。”^②根据道教信仰，九月一日至九日，为南斗星下降之期。故民间之“九皇会”，亦当由此而来。又如《罗浮指南》载：“欧阳洞附近有霜降墟。每岁霜降日，乡人盖蓬茅，陈货物相贸易。相传黄野人于是日必至，有缘者或遇之。”^③可见霜降日“趁墟”的习俗，亦由葛洪之弟子黄野人而起。此外，道教善书中有一种《关帝明圣真经》，其中包括《文帝阴鹭经文》《古本桃园真经》《文帝警世宝诰》《关帝警世宝诰》与《关圣帝君灵签》五个部分。灵签中的第一签“汉高祖入关”曰：

巍巍独步向云间，玉殿千官第一班。富贵荣华天付汝，福如东海寿如山。

占验：一士人问功名，占此即谓非会即状。久而始第，会试殿试，两榜序齿皆第一。分发山东，以知县用。自州府司道以至抚台，皆不离山东，应在末句。

圣意：功名遂，福禄全，讼有理，病即痊，桑麻熟，婚姻圆，孕生子，行人还。

东坡解：云间独步，拔萃超群。名登甲第，谈笑功勋。终身光显，皆天所相。禄厚寿高，意称谋至。

碧仙注：月里攀丹桂，成名步玉畿。求望皆称意，万事足无疑。^④

从灵签所占问的事件来看，有功名、福禄、讼狱、疾病、年成、婚姻、子嗣、行人等等，包括了世俗众人生活的各个主要方面。这样的灵签，当然绝不会是提供给宫观内出家的道士所用，而应当在世俗民众的求签活动中发挥作用。

2. 从笔记小说中的道士形象再论世俗道教

尽管在清代的笔记小说中，不同的道士形象千差万别，经历也各不相同，然而要在其中归纳出他们的共性，却并不是一件难事。因为经过了千百年文化的积淀，道士所固有的特征，早已在人们的头脑中凝固下来。在笔记小说的写作中，自然也难免受到这些原有观念的影响。因此可以说，笔记小说中道士的典型形象，其实正是世俗大众心目中道士印象的真实投影。那么，这些典型的道士形象，具有哪些方面的特征呢？

首先，道士大多是年高寿长的。例如罗浮道士李思恒，“寿一百十有六岁”；陈琴知，“简计其年，盖百岁矣”；郭道士，“年百岁余”^⑤；还有交趾道士，“年已百岁”^⑥。

其次，道士们之所以如此长寿，凭借的是各种各样的修行方法。例如李思恒，“独坐山岩中，守真闭目”，这是精神修炼；陈琴知，“习吐纳之术”，这是呼吸修炼；江本源，“尝与谢兰生谈修心捷径”，这也是精神修炼；黄真宇，“借卜筮教人为善”，“其戒杀尤力”^⑦，这是善行

① 方輿汇编，职方典：《古今图书集成》卷一千三百二十三，南雄府部，中华书局、巴蜀书社1988年版，第19772页。

② (清)樊封：《南海百咏续编》卷二、卷二十五，清光绪十九年(1893)学海堂刊本。

③ (清)陈文良：《罗浮指南》卷十九。

④ 《关圣帝君灵签》，《关帝明圣真经》，粤东觉牖善社明圣经板寄存省城西关十七甫五经楼承印。

⑤ (清)陈文良：《罗浮指南》卷十九。

⑥ (清)王士禛：《香祖笔记》卷八、卷九，文渊阁《四库全书》，子部，第870册，台北：商务印书馆1986年版。

⑦ (清)陈文良：《罗浮指南》卷十九。

的修炼。

以上这两点特征，可以说还是比较符合清代岭南道士的真实情况的。

然而世俗大众所真正感兴趣的，只怕还是在于道士形象中“狂诞”与“神奇”的一面，例如《兴宁竹枝杂咏》载：

丹经声里玉箫凉，霞帔星冠夜启场。笑煞步虚狂道士，九天九地趲天王。

三月十四日，天妃宫道士设场步虚，曰趲天王。九天九地，道策中语也。^①

按《道书援神契》“步虚”条云：“古者祭祀歌乐章，或歌毛诗，今法事长吟，本诸此也。”^②又明朱权《太和正韵谱》谓：“凡唱曲之门户，有小唱、寸唱、慢唱、坛唱、步虚、道情、撒炼、带烦、瓢叫。”^③可见在“步虚”的法事中，道士是必须把祭神的文辞用长吟的方式演唱出来的，这在教外的观众看来，当然难免要视之为癫狂而暗自发笑了。又如《楚庭稗珠录》载：

有孙道士者，宣化人。来此已十余年，如痴如颠……冲虚赵云松。

太守游罗浮见之，问不答。康茂园先生见之，问道士游山见山否，道士大笑。^④

又《罗浮指南》载：

陈琴知……陈有堂妹名密，亦好道术。一日陈偶归，家人不之见，惟妹见之，饷以篮中饭。陈置镜二、枣木剑一于篮，妹得而习之，亦能驱使鬼物焉……郭道士……化后发圻，但空棺耳。檀萃谓近时道士异者甚多，此殆仙去……江本源……羽化后有童子见胖道士至。问姓名，曰江某，问何往，曰往仙祠。童子以语其徒孙杨教善，询状则真本源也。时以为仙去……余明志……号笑尘子。

杜门诵经，冬不栗，暑不汗。同治末，一日忽与道侣别，云将下山，是夜跌坐而化。

遗书诸道侣，勉以焚修。后数年，游客于观中扶乱，称笑尘子至，询知旧事，众遂信以为仙……黄真字……羽化后，墟中人立庙祀之，称黄真人，祷辄验。^⑤

又《岭海见闻》载：

交趾道士自言渡海遇风，舟坏，结庐于潮州金山，年百岁矣。养一鸡，大如倒挂子，置枕中，鸣即睡觉。又一胡孙，小如虾蟆，以线系几。又有龟伏如钱，置金盒中，时出戏……按鸡为日之精，元阳也。胡孙，心猿也。龟，神灵而服气也。皆小者，损之又损也。夫一阳动而觉，照系其心猿，使不得逸，气运于真元，则灵矣。损之又损，《老子》退后一着之义。^⑥

又《池北偶谈》载：

蔡碘字玉汝，闽人，以明经仕为粤东令……一日，于市肆独饮，忽有道人虬髯伟干，顾盼甚异……出一小篋，随所问刺，取诸家之书为蔡指示。书凡几百卷，皆出篋中。篋才方寸，而书不穷，竟不能测也……将别去，语蔡曰：“此后二十年癸丑岁，汝必游京师。是岁十二月二十日，即当扁门户百日，不见一人。否，恐不免。慎之！慎之！更几载，某

①（清）胡曦：《兴宁竹枝杂咏》卷十二，民国二十二年（1933）据同治十一年胡氏藏板铅印本。

②《道书援神契》，《道藏》第32册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年版，第144页。

③（明）朱权：《太和正韵谱》，转引自〔日〕福井康顺等：《道教》，上海古籍出版社1992年版，第288页。

④（清）檀萃：《楚庭稗珠录》卷三、卷八。

⑤（清）陈文良：《罗浮指南》卷十九。

⑥（清）钱以埏：《岭海见闻》卷二、卷十九，清康熙刻本，《四库全书存目丛书》史部，第250册，齐鲁书社1997年版。

岁某日，与汝相见房山。”^①

又《皇华纪闻》载：

黄笏字子器，英德人。性嗜奕。一日与客奕，有道流来，从旁指点。

诃曰：“仙着也。”道流笑捋其须而去。次日须尽白。年及耄耋，忽以瓯击案，连曰：“仙着，仙着。”遂化去。^②

又《粤小记》载：

余友谭澄江游罗浮，寓于酥醪观。有道士面目黧黑，须甚长，年约五十余。盘坐室中，前置水一盂，香一炷，终日不移。观中道士言，已至十余日，不食不言，唯日取此二物而已。一日晓起窥之，已失所在，而门扁如故，竟不测为何如人。^③

又《岭南逸史》：

道者把手向左边一块石上指道：“……我奉稚川先师命，赐尔两丸金丹……”一头说，一头取下葫芦，倾出豆大两个红（九）[丸]，递过来……又向葫芦吹口气，取下椰瓢，倾满一瓢仙液，芬香馥郁，亦递过来道：“尔便吃下。”逢玉忙接来，一齐吃下，竟得通身松快异常。道者复倾一瓢递与秋谷道：“我与尔亦有缘，可吃此瓢……”又向逢（五）[玉]道：“尔服了此丹液，可免非常之难……”^④

总结以上数条材料可知：第一，世俗民众心目中关于道士的神异形象，有时并不符合实际。例如《岭南逸史》中道士赐予金丹仙液的细节，虽然为作者黄岩所虚构，却也反映出这样一个事实，一直到清代，在人们的印象中，把道士与金丹联系在一起仍然是十分自然的事情。然而外丹术兴盛于隋唐，入宋以后便渐趋衰微。清代的正一道治符箓，全真道修内丹，讲究“明心见性”，从事黄白之术的道士几乎已经绝迹了。民众心目中的道士与现实世界中的道士形象不能吻合，这也恰恰说明，在世俗大众的头脑中，确实是有一个与教团道教不太相同的世俗道教存在的。而关于这个世俗道教的种种理念，则来源于长久的历史积淀。第二，在世俗民众的心目中，“狂诞”与“神奇”是道士的典型形象中不可或缺的两个特征。一提到道士便立刻联想到他们的“奇”与“诞”，这背后所暗示的心态其实是颇可玩味的。也就是说，在民众的心中，道士是被归入“异类”而非“同类”的。在平时，也许他们和道士供奉的是同样的神明，参加相同的节日活动，可是无论道教文化在世俗社会发展得如何繁荣兴旺，在民众的心目中，始终有一条冷静的分割线，区分着“道士”与“自己”，也区分着神灵世界与日常生活。他们虽然也崇拜尊神，可他们却不是教徒。他们拜神是为了现实的利益，而不追求灵魂的救赎。如果有一天道教的神仙不灵验了，他们也绝对有可能转而去崇拜菩萨罗汉。在宗教的外壳之下，包裹着的却是民间信仰的内核，这也许就是世俗道教区别于教团道教的根本所在吧。

（三）教团道教与世俗道教的互动关系

值得注意的是，尽管教团道教与世俗道教两者的本质并不相同，然而这一点却并没有妨碍

①（清）王士禛：《池北偶谈》卷二十六、卷二十二，文渊阁《四库全书》子部，第870册，台北：商务印书馆1986年版。

②（清）王士禛：《皇华纪闻》卷三、卷十一，私藏清康熙王氏家刻后印本，《四库全书存目丛书》子部，第245册，齐鲁书社1997年版。

③（清）黄芝：《粤小记》卷三、卷十七，清道光十六年（1836）刊本。

④（清）黄岩：《岭南逸史》卷二，第三回，八，清咸丰七年（1857）刊本。

它们之间的互动互渗关系。而在清代的岭南，这种互动关系同时也带有十分明显的地方色彩。

首先，不少产生于教团道教内部的习俗活动逐渐世俗化，成为了地方社会风俗习惯的一部分。例如前文所提到的“九皇会”，便是很好的一个例子。最典型的事例还要数广州三元宫的“燕九”习俗。《南海百咏续编》载：

浅碧稠青拂不开，红棉花里现楼台。胡麻一饭清凉界，为访长春燕九来。

都门正月十九，群游西顶白云观以渴长春真人邱处机，名曰燕九。自元迄今，习俗相沿。两藩将军卒皆北产，于是日共登三元宫以当燕九，香车宝马，络联若云。

撤藩后，此风稍息。^①

按农历正月十九日，为全真七子之邱长春诞辰，亦即道教的“燕九节”。毫无疑问这本是全真教团内部的一个节日，然而在北京地区却成为了代代相传的习俗。更有趣的是随着清政府在广东置藩，这种习俗同样也被两藩将军带到了广东。如果说北京白云观的燕九还算得上是名实相符的话，那么广州的三元宫与邱长春却并无多大的关系。可以说，广州三元宫的“燕九”活动，早已脱离了全真教团所赋予它的原始意义，而成为了实实在在的社会风俗。

其次，一些原本为地方民间信仰所供奉的神祇，逐渐为教团的宫观吸纳，进入了教团道教的神仙系统。时代较早的例子，要数上文提到过的城隍神。又如广州三元宫中供奉的“雨仙”，关于他的记载有以下三条。《邝斋杂记》载：

雨仙姓孙，海阳县人，潮人呼为孙道者。幼时牧牛于野，遇异人以物啖之，即能知休咎。每披蓑衣出牧，则其日必雨，历试不爽。未几死，村人范其像祀于矮屋中，遇旱祷雨，辄应。丙午岁台氛不靖，大司马孙公士毅移师驻潮郡。时大旱，公祷雨无术。属吏偶言雨仙事，即檄下郡县迎像至军门，虔祷旬日，甘霖大霑。同时羊城亦久旱无雨，公奉其像归祷之，果致大雨。因奉祀于粤秀山之三元宫，今尚存。^②

又《续子不语》载：

粤东亢旱，制军孙公祷雨无验。时值按临潮郡，途次见民众千余，聚集前山坡上。遣人询之，云看仙童。先是潮之村民孙姓子，年十二，与村中群竖牧犊，嬉于山坡。一儿戏以拳击孙氏子，方击去，忽孙子两脚已离地数尺。又一儿以石击之，愈击愈高，皆不能着体。于是群儿奔说，哄动乡邻。十数里外者，俱来睇睹。其父母泣涕仰唤，童但俯笑不言。制军闻是异，与司道群官徒步往观，仰视一童子，背挂青笠，牛鞭插于腰际，立空中。

制军方以天旱为忧，便祝曰：“尔果仙乎？能三日致雨，以救禾稼，当祠祀尔。”童笑而颌之。倾之，浮云一朵，迷失莫睹。制军亦登舆行。俄大雨沱滂，数日内，粤境迭报得雨，遍满沟泽……遂塑其像于五羊城内三元宫，题曰：“羽仙孙真人。”^③

又《粤小记》载：

乾隆丙午丁未，连岁大旱，斗粟一金……时潮州有雨仙，甚灵显。

大吏遣人往肖像回广郡祀之，果得甘澎，田禾略苏……或曰：仙本潮人，幼知天。时

①（清）樊封：《南海百咏续编》卷二、卷二十五，清光绪十九年（1893）学海堂刊本。

②（清）陈县：《邝斋杂记》卷三、卷十六，清道光九年（1829）东莞陈汝亨刊本。

③（清）袁枚：《续子不语》卷八，岳麓书社1986年版，第143页。



当烈日，苗将稿，农忧甚。仙言无恐，我为尔助。以笠向天扇之，雨即至。因事忤父，父责之，仙至高山，倚大树而没……乡人就其树刻像以口，岁旱则祷，立应。所肖像今祀于三元宫。^①

将以上材料对比分析，不难发现，在三则关于雨仙的故事中，有不少细节是甚有出入的。例如关于雨仙早年的神异故事，《邝斋杂记》说的是预测风雨；《续子不语》说的是在与同伴的嬉戏中显现异能；而《粤小记》说的则是替农求雨。而孙士毅向雨仙祷雨直至将他祀于三元宫的一系列过程，三则故事也各不相同。然而这些出入的细节，恰恰证明了雨仙的确来源于潮州当地的民间信仰，所以关于他的传说才会呈现出如此的多元性。关于雨仙得道的经过，《邝斋杂记》说是“遇异人以物啖之”，其他两书则未见记载，可见雨仙的成仙，并非经过正式的道教修行。然而在广州三元宫中，他的尊号却是“羽仙孙真人”，说明宫中的道士是把他当作教内的仙人看待的。又《羊城古钞》载：

五仙观……内有玉皇阁、五仙祠、三元殿、老君堂、慈悲堂、真武殿、文昌阁、洪圣殿、金花庙、孙圣殿、关帝殿、御风亭、仙人迹、穗石亭、丹井、祖师坛。^②

仅从以上的列举便可得知，广州五仙观中同样也供奉着不少来自民间的神祇。在这里只谈谈“五仙”与“金花”。王士禛的《广州游览小志》中有一个“五羊观”，然而从其所叙看来，当为五仙观之别名。他说：

五羊观在城中西南坡，山上有穗石洞、五仙祠。吴立夫《南海古迹记》云：楚高固时，有五仙人持口穗，一茎六出，乘羊，衣羊具五方色，遗穗州人。今祠中五石云是羊化，殊不类。祠后有崇台，可以眺远。其东为三元殿，殿前有池，片石陂陀，一泓出其中。旁有石刻曰“仙人足迹”，传会可笑。^③

乘羊五仙是广州地区久远的传说，它与广州城密切相关，而不见于其他区域。因此五仙当为广州本地的民间信仰。又《岭南丛述》“金花夫人”条载：

灵应祠在广州仙湖之西。故老相传，神，广之金氏女也。少为巫，姿容极美，时称为金花小娘。后没于西湖之水，数日尸不坏，且有异香。里人陈观见而异之，偕众敛得香木，如人形，刻像立祠，祈嗣往往有应。祠毁，成化五年巡抚都御史陈镰重建，称为金花普主惠福夫人……嘉靖初，提学魏校毁其祠，焚其像。然广人笃信，于今立金花会（《黄志》）。^④

既然“少为巫”，而又“广人笃信”，金花亦当为广州地区的民间神祇。总结起来，被教团宫观所吸纳的民间神祇，大多是有功于地方百姓，且在地方民众的心目中占有很重要的地位的。例如雨仙之求雨解旱，五仙之与农业起源，金花之与子嗣传承等等。虽然道教学者陈樱宁先生认为，道教俗神是民间奉神，随世俗心理供奉香火而已，并不视为重要^⑤。然而他们既然进入了宫观，至少也意味着他们已被教团道教所认可，成为教团道教神仙系统中的一部分了。

①（清）黄芝：《粤小记》卷一、卷五，清道光十六年（1836）刊本。

②（清）仇池石：《羊城古钞》卷三。

③（清）王士禛：《广州游览小志》二，私藏清康熙刻本，《四库全书存目丛书》史部，第254册，齐鲁书社1997年版。

④（清）邓淳：《岭南丛述》卷五十四，《神仙》十，清道光十年（1830）刊本。

⑤ 转引自曾召南、石衍丰：《道教基础知识》，四川大学出版社1988年版，第212页。

试论明清道教与民间宗教中的女性问题*

张芮菱**

经过无数代道教人士的努力，道教终于在主流文化中占有一席之地，得到了官方的一认可，这是来之不易的。得到朝廷的扶持，道教可以扩大其自上而下的影响；受到朝廷的压制，道教则会加深其在民间的渗透。这一点是必然的，也是合情合理的。所谓的“宗教世俗化”即是一个相对概念，因为在宗教产生、流变的绝大部分时间里，它们既在下层流传，也在上层流传。从中国历史总的趋势来看，在封建社会的上升时期，宗教有一个从世俗化向正统化转变的过程；在封建社会的衰落时期，宗教则有一个从正统化向世俗化转变的过程。后者与明清时期的民间宗教关系甚大。由于宗教发展的阶段性、不平衡性等特点，道教在其发展史上也存在过“异端”问题，而且其“异端”思想不但与中国历史上的农民起义息息相关，也与清代民间宗教信仰有着血缘关系。

这也就是如何在互为所用的前提下道教能保持自身正教身份的关键。宗教作为文化的一种，必然要经历分裂、融合、嬗变的过程，道教也不例外。如何在目的与功利的直接作用下保持自身的完整性，道教在这一时期面对的考验是最激烈的。道教深入渗透到民众思想根底的过程大概也就是在这个时期完成的。这一时期道教中的女性同样也经历了这个过程，她们在官方政策的影响下消融于民间宗教中，同时在民间宗教的兴盛中进一步扩散，在数量上则可以看出道教女性的显性减少与隐性增多并存。

一、官方政策的变化直接导致道教女性的显性减少

《明会典》指出：“正德十六年（1521）奏准，今后再有私并庵院寺观私度僧道尼姑女冠者，拿问治罪，寺观拆毁入官。”“嘉靖六年（1531）准奏，尼僧道姑，发还原籍出嫁，其庵寺房屋土地尽数入官。”^① 此类官方文件的出台直接导致道教女冠的显性减少，这也是正统资料里鲜见对这一时期道教女冠描述的原因之一。

* 本文原载《宁夏社会科学》2006年第5期，第82-85页。

** 张芮菱，1978年生，四川大学道教与宗教文化研究所2005级博士研究生。

① 王云五主编：《明会典》卷一百四十，商务印书馆1936年版。

顺治十八年（1661），清朝律例中明确规定：“凡妇女不许私人寺庙烧香，违者治以奸罪。”^① 清朝君臣已经形成这样的观念，认为邪教蛊惑愚民，善男信女受骗者，妇女居多。所以，清朝律例中规定巫覡星士妄言吉凶蛊惑妇女，诱取财物者，必杀无赦。女性信奉道教者由此受到较大的限制。

据《乾隆朝上谕档》记载，奎林在伊犁将军任内，曾见“伊犁外城商民添建娘娘庙三处，满营兵丁及妇女往往入庙烧香作会，竟至夜间聚集念经，男女混杂，甚属不成事体”。因此，“将念经的人，令该管官鞭责，会中锣鼓等项，全行毁碎，其经语亦令烧毁，佛像抬出，撩入河内，所有庙宇人官作为公所”^②。妇女入庙烧香，触犯清朝律例。但在本例中，不但念经的人受到惩罚，就连锣鼓、佛像、庙宇都难逃此劫，就属于官员的任意作为了，由此可见当时的社会对妇女奉教的歧视态度。

乾隆五十五年（1790）七月间，北城御史阎泰和参奏，巡城给事中诺穆福到任之初，因“北城地方横街城隍庙向有妇女入庙烧香还愿之事”，即亲赴城隍庙查看，出示禁止。翌年二月十八日，城隍庙道士袁洪亮、张喜贵具禀称每年十月初一日及清明节日向例城隍出巡，请照旧准行，诺穆福虽准其出会，但仍不准妇女进庙烧香。二月二十九日，又与汉御史阎泰和联衔出示，禁止妇女入庙烧香，在城隍庙门口张贴告示一张，又令坊官依样写出十数张，送汉御史阎泰和标发贴在各处。城隍庙住持道士袁洪亮因奉文禁止妇女烧香，以致庙内香火缺少，所以与帮办庙事的道士张喜贵一同商酌打点门路，向诺穆福之子笃隆阿行贿，恳其转求诺穆福准许妇女烧香。诺穆福虽然不知情，但糊涂昏聩，不能约束子弟，奉旨革职，笃隆阿革去誊录，从重发伊犁充当苦差，道士袁洪亮等从重发极边烟瘴充军^③。城隍祭祀由来已久，唐代，祭城隍文多有出自名家之笔，大都为祈雨、求晴、禳灾诸事而作；宋代，城隍祭祀遍布全国；到了清朝时期，城隍祭祀中却明文规定禁止妇女私人入庙烧香。在此时期，妇女连祭祀城隍的权利也被剥夺了。

本来妇女入庙烧香还愿是民间信仰中的常见行为，但清廷认为这是被邪教所诱惑，违背伦常，所以在律例中规定妇女不许私人寺庙烧香，违者治以奸罪，即使是城隍庙，也禁止妇女入庙烧香还愿。清朝不准妇女入庙烧香的规定，还包括所有的寺院庵观，这就囊括了宗教信仰和非宗教信仰的领域。“嘉庆十七年（1812），因京城庙宇众多，故命步军统领、顺天府五城出示晓谕，如有开设会场，招摇妇女入寺者，一律查禁，其目的在维持社会风化。但因奉行日久，律令松弛。光绪十年（1884）二月，山东道监察御史文海具折指出，当地各处开庙之时，男女混杂，良莠不齐，宵小乘机拥挤，匪徒借势喧哗，且有官员纵容妻妾，率领仆从，在庙中肆意遨游，不成体统。文海认为妇女逛庙，伤风败俗，因此奏请饬禁，严加责惩，以端风化，而靖地方”^④。由此可以推断，清廷对道教以及民间祭祀中的女性对象的限制力度明显加大，是这一时期道教的女性信仰者在显性层面上明显减少的重要原因之一。

① 《清会典事例》卷七百六十六《刑部四四·礼律祭祀·褻渎神明》。

② 《乾隆朝上谕档》（乾隆五十二年九月至五十四年六月），《军机大臣奏稿》（乾隆五十三年二月初九日），档案出版社1991年版，第149页。

③ 同上书，第189-191页。

④ 《军机处档·月折包》，第2722箱，第23包，第125119号（光绪十年二月初五日山东道监察御史文海奏折）。

二、民间道教的兴盛促使道教女性人数隐性增多

进入这一时期，道教的发展趋向了民间化、世俗化。道教产生于原始民间宗教，在社会化的过程中，不断地争取着正统地位，其间有为统治者所扶持，也有为统治者所压制，其兴衰历史走到明清时期似乎换了一种面貌，又回归民间，在民间寻求出路、寻求发展。整个明清时期，百余种民间宗教和秘密结社活动在除西藏以外的广大地域，以无形的姿态影响着民众的思想。罗祖教、黄天教、三一教、红阳教、混元教、闻香教、龙门教、圆顿教、收元教、八卦教、一炷香教、青莲教、金丹教、黄崖教、刘门教、真空教等这些和道教有着千丝万缕联系的民间宗教就是在这时期出现的。

在这样的时代背景下，首先，直接公开进入道门修行的女性不多，然而女性对道教的需求是存在的；其次，在民间修行的女性大量增加，也就是道教女性的隐性增多，而这样的情况主要体现在和道教相联系的民间宗教中。

明清时期民间宗教教门中女性很多，有的教门中女性信徒占大多数，有的教门连教首也是女的。例如龙门教教祖米奶奶即是一位女性，并且其历代掌教均为女性。民间宗教将广大的女性拉入门内的主要办法是宣扬男女无别，男女都能入教修行，这和道教的相关思想不谋而合。《龙华经》中说：“吩咐合会众男女，不必你们分彼此。”《普明如来无为了义宝卷》中说：“无生法，遍天境，男女同修。”《立天卷》则提出“婴儿姘女”，“男女双修，得见老无生”；《救苦忠孝药王宝卷》中指出：“或是男，或是女，从来不二。都仗着，无生母，一气先天。”“从教男子皆佛祖临凡，从教女子皆佛母临儿。”混元教冯进京说：“男的学成是混天佛，女的学成是沌天母。”对于妇女生儿育女的痛苦，《混元红阳血湖宝忏》说：“阳妇人生产男女，秽污不净之水集聚一处，名为血湖。妇人死后，个个执碗饮尽血水，方得出期。若请红阳道众启立血湖圣会，讽诵赦罪直经，即赦释前愆，归依大慈悲佛。”民间宗教把妇女抬得很高，如《销释孟姜忠烈贞节贤良宝卷》中赞扬万里寻夫的孟姜女：“若不是你留下寒来暑往，大地人难晓春夏秋冬。”

受儒家伦理纲常的教化，中国封建社会中的妇女地位极其低下，她们渴望超人的力量来帮助她们解脱精神的枷锁，补偿现实生活中的苦难，女性特别是饱受封建礼教压迫的女性，很容易加入道教性（对女性关注、贵阴思想浓厚）的组织。民间宗教中的最高神祇无生老母就是泪眼婆娑的慈母形象。《销释大乘宝卷》中说：“老母见了心欢喜……婴儿闯在娘怀里。”对无生老母的说法很多，而据王法中所说，无生老母于康熙年间在清苑县国公营转世，出嫁后被丈夫休弃，儿子又遭雷击而死，于是在国公营大寺内习教传徒。这个命运悲惨的妇女形象正是当时千百万妇女的典型代表，许多女性就是在这个形象吸引下加入民间宗教的。

就拿黄天教来看，黄天教历经明末和整个清代，是个佛道相混、外佛内道的宗教。儒释道中几乎所有的神灵都是黄天教崇拜的偶像，其最高崇拜对象是“无生老母”，最高理想境界是无极理天，即“黄天”。在黄天教中，女性的地位是显著的。明末该教的五位“佛祖”中有四位是妇女。该教主张夫妻双修、共同悟道，在黄天教内，女人被称为“二道”。李宾妻王姓，法号普光，生有二女，法号分别为普净、普照。李宾死后七年，教权由其妻普光接掌，又七年

普光去世，教权由其两个女儿接传。然后是妻、女、外孙女接续执掌，直到清初才回到李姓男子手中。曾在一段时间内，女性在此教中获得了最高统治权。

三、三教融合的趋势活跃了道教女神的信仰：多神与全神的碰撞

道教是多神信仰。道教中的女神也层出不穷。女娲、西王母、九天玄女、斗姆元君、骊山老姥、风神“孟婆”、东海女神圣姑、司电之神电母、女宿星君等众多的女神给道教打上了多神信仰的印记。但是自明清起，另一位女性最高神，“无生老母”以一种全神的姿态，几乎统治着宗教诸女神。无生老母被明代中叶的罗祖教教主罗梦鸿创造为“无极圣祖”，依据“祖就是母，母即是祖”的思路，无生老母被尊崇为人类的真正始祖，大地众生都是她的儿女。无生老母是一位拥有至高无上权力的女神，同时又是一位亲切慈祥、博爱谦和的老婆婆，她常常派遣神明下凡，有时亲自幻化成可爱可亲的老婆婆或者某某女神下临凡尘，救苦救难，点化众生。

“无生老母”出自明末红阳教的八字真言：真空家乡，无生老母。在教义里，无生老母同样被看作是人类的始祖，东土人民都是她的儿女，只因失乡迷路，流落在外，现在她来召唤她的孩子了，如能接受她的召唤，便可回转故乡，回到她的身边。渴求母性包容的爱，大约是人类内心最顽固的欲望，这些民间宗教就以此抓住人们的心灵，对于在困苦的泥潭中挣扎着望不到头的人尤其是封建社会中的女性，具有极大的安慰作用。

从某种角度说，民间宗教在信仰上表现出的不仅仅是“不论尊卑，不分男女，不知伦类之异同，不察性向之向背”的无知，而且还有粗俗甚至是反动的一面。然而从另一种角度而言，这种“全神”的信仰模式，却是民间宗教世俗性的集中反映，是民间宗教“多神信仰”或“多神崇拜”创造性整合的产物。换言之，“全神”信仰是普遍见之于民间宗教与民间社会的一种共通的现象。因为在民间社会，老百姓是最讲实际，最为务实的。老百姓关注的是神灵的职能或神灵的效验，而绝少在意其谱系源流、教派界限。这种务实主义在信仰领域的逻辑延伸便表现为信仰上的功利主义，有灾则信，无灾不信。三教合一，合于何处？对此，理解颇异。任何一教都无法真正抛弃自己的本位去融合，而只有在民间宗教中，三教合一才能够真正实现。

因此，民间宗教以“全神”为特色的信仰模式或神灵体系对道教中的多神主义的改造与吸收是多方面的。唐宋以降，当“三教合一”开始成为一种社会思潮时，在民间社会，“三教合一”却早已成为一种不争的事实，而其实践者就是众多的“乡愚百姓”。老百姓出于最朴素的感情、最现实的考虑，无意识地融合了三教诸神，并无差别地将其纳入自己的宗教世界，构筑了一幅地地道道的三教混同、仙佛圣同尊的多神信仰图式。民间宗教全面吸收了民间社会这一成果，并在此基础上对其源流谱系进行了加工改造，整合出以无生老母为造物主，以“收元还乡”“归家认母”为终极关怀的神灵谱系。在这一谱系中，佛教的燃灯、释迦、弥勒或弥陀，道教的老君，儒家的孔子，以及诸佛、诸菩萨、诸天尊、诸祖特别是凡世的人类即“九六元人”“九六皇胎”“失乡儿女”，都是无生老母真空家乡的成员。沦落红尘的“皇胎儿女”，只要找回失去的灵性，就可回归“家乡”，婴儿见娘，母子团聚。这样，打破了三教原有的分界与各自的体系，诸佛仙圣、人神之间原有的尊卑高下关系或角色定位也因此被整合为“老母”

与“皇胎儿女”之间的母子血缘关系，也即所谓的“十方诸佛为兄弟，无生老母是娘亲”^①。

在正统宗教看来，神性既有邪正善恶之辨，也有男女文武或血食素食之别。但在民间社会的多神信仰中，神性不同甚至对立的诸神不仅可以共处一庙，而且还可以共同接受人们的供奉膜拜。在民间，我们时常会看到天师庙中设有观音的神位，刘邦与项羽同祀一庙，太上老君与释迦、孔圣人并列一堂。清乾隆二十四年（1759）巫山县令朱斐然在《神女记》中写道：“治东神女祠，巫之胜迹也。古今艳称之。第泥于宋玉《高唐赋》寓言，毋亦以治西有高唐阳台旧基址，因群附会其说耶？自明张、马、范三公，据《集仙录》作《神女庙考》，世始知有授书开峡之事。三公可谓具卓识而有功于人心世道也。惟是祠止两层，年远倾圮，颇失壮观。而土人又妄添置观音九子母等塑像于其中，不伦不次，岂专庙独尊之义乎！予为迁移诸像于各本祠，而此处独留神女一像。并略捐廉俸，修葺庙宇，既不没古迹而祠像亦庶乎独尊。至神之有功于三峡，而福庇于生民，则前人已言之，予不赘也。”^② 神女，世人谓之仙人，道教尊之为神，世俗又供佛教神像于其中，这是佛道二教相互影响的结果，于此可见中国普通百姓宗教崇拜的特点。

在构筑自己的神灵世界时，民间宗教不仅在谱系、神格上对诸神进行了重大整合，而且对纳入这一体系的诸神的神性进行了全面彻底的融合，以便使之更加适合普通民众的思想。当然，这种融合是以终极神性——母性的凸现为前提的，即将父性、母性或阴阳属性融合为一体化的终极神性——“母性”。因此，这种“母性”是一种虽然内含阴阳但却超越阴阳的存在，这种“母性”是永恒的、真常不变的。这也与道教中的女性思想相契合。在这一大前提下，道教在这一时期的演变就会通过民间宗教的“全神”信仰改造道教自身的女性神的多样性，“全神”与“多神”信仰的碰撞使得道教与民间宗教在这一时期的相互渗透更加深入了。

四、在道教与邪教的边缘——道教女性在民间

（假昙阳）王太仓以侍郎忤江陵予告归，其仲女昙阳子者得道化去，一时名士如弇州兄弟、沈太史懋学、屠青浦隆、冯太史梦禎、瞿胃君汝稷辈，无虑数百人，皆顶礼称弟子，先已豫示化期，至日并集于其亡夫徐氏墓次，送者倾东南。说者疑其为蛇所祟，盖初遇仙真，即有蜿蜒相随，直至遗蜕人龕，亦相依同掩，则此说亦理所有。然和同三教，力摈旁门，语俱具弇州传中，初非诬饰也。事传南中，给事牛惟炳者，遂贄以献江陵，疏称太仓以父师女，以女师人，妖诞不经，并弇州辈皆当置重典。时徐太室学谟为大宗伯，太仓同里人也，力主毁庐焚骨以绝异端。慈圣太后闻之，亟呼冯琦传谕政府，江陵惊惧，始寝其事。昙阳之为仙为魔皆不可知，乃其灵异既彰灼，辞世又明白，则断无可疑。既而太仓人相后，渐有议昙阳尚在人间者。初皆不甚信，忽有鄞人娄姓者，自云曾试童生，以风水来吴越间，挈一妻二子，居处无定，其妻慧美多艺能，且吴音，蓄费甚富，缉盗者疑之，踪迹之甚急，度不可脱，则云：“我太仓人王姓，汝勿得无礼。”于是哗然以为昙阳

① 《目连卷全集》，光绪三年（1877）杭州大街弼教坊玛瑙寺经房印造，第68页。

② 龙显昭，黄海德主编：《巴蜀道教碑文集成》，四川大学出版社1997年版，第347页。

矣。传闻入娄江，时相公在朝，乃子辰玉亦随侍，仅一从叔诸生名梦周者代司家事，急捕此夫妇以归。讯之则曰：“吾真昙阳也，当时实不死，从龕后穴而逸耳。”梦周亦不能辨，因自称相公女愈坚，吴中鼎沸，传为怪事。王氏之老仆乡居者，及宗党之耄而晓事者，独心疑之，谛视诘辨良久，忽曰：“汝非二爷房中某娘耶？”始色变吐实。盖相公乃弟学宪鼎爵爱妾也，学宪歿，窃重费宵遁，不知于何地遇娄，遂嫁之，二子其所育，去凡四年矣。初为人所指目，遂因讹就讹，冀王氏忌器释宥，不虞尚有识之者。梦周付干仆严系之，以待京师返命处分。此妇复诱干仆私通，乘其醉懈，携二稚并娄夜窜，后竟杳无消息。余尝叩辰玉：“令姊升举后曾有盼（盼）相示，以践生前诸约否？”辰玉云绝无之。想亦恨伪托者玷辱清名，故秘其津导耶。^①

以上一段记述引自《万历野获编》，文中所记载的昙阳子是一位民间的“似道非道”的女性。依儒家的理解，昙阳子是为未婚夫守节的“贞女”，但她自幼迷恋佛道二教，曾梦见观音大士，又修炼内丹辟谷见到仙人，她经仙人介绍谒见了西王母，最后升仙。这是当时充满儒释道三教合一的诠释。“昙阳之为仙为魔皆不可知”，可见民间依然对其为道为邪的身份没有断定。这就是自明后期以来，道教女性在与民间宗教的融合与扩散中凸现出的一个问题，即如何看待一位女性是否为道教徒的标准问题。引文中的昙阳即是被放置在道教边缘的一名女道，从中也可以察觉出人们对道教女性概念的模糊以及对具有神异功能的道教女性的怀疑。这个标准在那时是无法确定的，同时确定的意义也不大，关键是应该认识到道教女性历经这一场融合与扩散之后，她们是否还能以正统宗教的姿态出现，她们的地位又该如何。

^①（明）沈德符：《万历野获编》（下册），文化艺术出版社1998年版，第632-633页。

明清全真道在茅山的传播略识*

何春生**

全真道自王重阳创教以后，经过全真七子的大力弘扬和阐发，逐渐形成了分别以七子为代表的七个新的全真道派，尤其以丘处机的龙门派最为著名，在有元一代得到了广泛的传播。元世祖一统江山以后，出于外夷对汉人统治的需要，对道教采取了宽容的政策，使全真、正一两大道派都有所发展，特别是全真派的大规模南传，对江南正一道派产生了很大影响。明清之际龙门派在茅山得到传播，特别是明中期以后茅山上清派逐渐式微，为龙门派在茅山的传播提供了契机。“元中后期形成的正一道，原是诸符箓派组合的松散的联盟。至明后期和清代，有些小宗已经不传，比较活跃的只有龙虎、茅山宗及武当、神霄、清微、净明等派，就是这些派别，其聚合力 and 影响力都较前大为缩小，许多传播地已日渐被全真龙门派所渗入。”在此情况之下，以阎希言和沈常敬为代表的全真龙门派以茅山为依托，首先立足于已经衰败的乾元观，开始了修缮道观和收徒传教的活动。龙门派及其枝派阎祖派在茅山乾元观的创立标志着茅山上清派独掌茅山的格局被打破，为以后全真道在五观的继续传播并完全使五观全真化打下了良好的基础。事实也是如此，明中期以后“在道教衰落的总形势下，正一道比全真道更为衰落”，五观也渐次被龙门派所取代。

一、阎祖派的创立和传承

阎祖派，《诸宗总派总簿》谓为龙门，“复”字辈岔枝分派，其宗派传承，谱系是复、本、合、教、永、圆、明、寄、像、先、修、成、龙、绪、业、历、代、嗣、宗、传等20字。清笈重光《茅山志》卷九记载：“阎道人者不知何许人也，其投刺称希言，人与之书亦称希言。”该志卷九又载：“舒道人，晚而慕道，浪迹诸名胜至三茅郁冈之下，见有宋朱真人幽光显扬碑，于荆榛中，土人取石为灰，碎其碑，将负去，忽雷雨晦冥，若见有人辇合立之者，道人异之，乃倚碑结茅而栖，坚意精心几十年，而道人阎希言者，始来自终南，丰腹重颌，不冠不履，舒知其不凡，拜为师。遂相与胼胝，兴复古乾元云然。”上述文中所说“朱真人幽光显扬碑”即

* 原载《江苏道教》2007年第3期。

** 何春生，茅山道教文化研究室研究员。

“茅山第二十三代上清大洞国师乾元观妙先生幽光显扬之碑”，碑刻记述了上清派第23代宗师朱自英的修道历程。

元代刘大彬《茅山志》卷九的《幽光复扬碑》和上清品中都明确记载：朱自英九岁时曾师从于玉晨观道士朱文吉（一说元吉）。此志还载，“陶弘景从阿育王塔受戒归山后即入住茅山东涧，第二年冬徙朱阳馆，又移郁冈斋室”。

从上述资料的记载中透露了以下信息：一是茅山原三宫五观中的乾元观始建于宋景德四年（1007），由皇帝敕建，同时敕建的还有天圣观，两观都由朱自英奉皇命而建，而建观之前乾元观所在的地方即有许多古迹，李明真人来此炼丹，并留下丹井一口，现在仍存，上清第七代宗师陶弘景曾隐修过此地，但都没进行过大规模的营造宫观，真正建观始于朱自英，而五观中的玉晨观要比乾元观建观时间更早一些。

二是阎希言来茅山乾元观时，此观已成废墟，只剩下“幽光显扬碑”且被当地山民粉碎，欲作烧石灰用，所以舒道人才倚碑结茅而栖，坚心修炼10多年，直到遇见阎希言道人而拜为师止，乾元观一直没有得到修缮。

三是阎希言自从与舒道人在乾元观相遇后即立志振兴古乾元观，并开始了修缮宫观收徒传教的活动，创立龙门岔枝阎祖派。

明中期以后，以传茅山宗的上清派的势力已明显下降，只能立足于原来的三宫而无暇顾及及其他五观了，这从明代刘大彬《茅山志》和清代笄重光的《茅山志》中可以略见茅山上清派的式微痕迹。自刘大彬以后，茅山的上清宗师已不见传，刘大彬以后是否有宗师传承了呢？答案是肯定的有。据曾召南教授考证，《镇江府志》记载有明代道士任自垣任上清第53代宗师。而在笄重光的茅山志中为何不见记载呢？原因只有一个，即茅山宗虽然在传承但已不为人所重，从笄重光《茅山志》中所记载的道教人物传承来看，除了沿袭刘大彬的《茅山志》中的45代宗师外，其余收录的没有一个是正一派道士，由此可以窥见明代后期全真派在茅山传播的状况。而正是在此种情况下全真道在大规模南传的过程中把天下道教名山作为其传道的首选之地。

阎希言来茅山前曾游历过很多名山大川。清笄重光《茅山志》卷九记载：“李道人，黟县人，父母皆梦一道人入门而生，名梦仙，以正德庚午年生……弃妻子，云游西奥湘山，楚太和山，散发啸歌，众莫识，时阎希言在山，独识之，相得其欢，朝夕修证，阎往茅山，李忽投清凉涧中，捧腹大笑，从此遂不衣……故以赤肚名，十年游终南，又十年游匡庐，三年始入茅山。而阎先一年尸解矣。”“……弇山人曰，道人以甲申之冬过我弇中，酒间忽谓余，吾家山两，二十七、八时行贩燕市足自给，而房帙过度成瘵且死，而遇我师海之坐功德无恙。”

清笄重光《茅山志》记载：“万历十六年十月三十日日下春，过一毛百户俊家，饭毕谓其徒，我欲得汤浴，汤浴至凡三浴而后爽然，命移枕蓐地坐，曰，道人不当卧床也，已觉气息微。”又明代王世贞《阎道人希言传》称：“度其时盖在嘉靖乙未丙申（1535-1536）间也。”从上述资料可以得出以下结论：

一是阎希言生于1508年弘治21年，羽化于1588年，与生于正德庚午的李道人相差不了几岁，由此可知阎希言的寿数是八十岁。

二是阎希言与李道人在楚和山相遇分手后即往茅山，而23年后李道人才来茅山，但阎希

言已于一年前羽化，即李道人于1589年来茅山，由此可推出1566年阎希言与李道人在楚和山相遇（明世宗嘉靖45年）。

三是阎希言与其徒舒本住在乾元观相遇前，是否从楚和山与李道人分手后的事呢？如果是即阎希言从1566年稍后即来茅山到其羽化，在乾元观收徒传教22年时间。其时阎希言应该已经近60岁了。

四是甲申冬月，即1584年，阎希言道人与王世员见过面，4年后羽化。

综上所述全真龙门派最早在茅山传道的应是阎希言道人，而乾元观则是五观中最早全真龙门派的传教基地。

阎希言在乾元观立足后即开始了振兴古乾元观的一系列活动，具体是如何创教以及其活动范围不得而知，但以现存文献记载，在他住持乾元观的20多年间，共收徒至少4人，传派三代。据笄重光《茅山志》卷九记载：“舒道人者，其观妙之守孙也，名本住，号一庵，金陵人，与江文谷同为希言高足弟子。”“江道人名本实，号文谷，苏州玉田人，早岁弃家学道，万历壬午至郁冈师希言。”王小颠，道名合心，常州宜兴人，生而慧辨，通儒术，弱冠后金沙，即悦水云之士，作方外游，遍诸名山，访高流，见希言师之。

又《乾元观记》碑刻载：“……其徒李合坤既请王元美大司寇赞而传之。”《茅山志》记载，万历四十一年《神宗为圣母建金篆斋词》、万历四十三年《神宗三辛忏醮词》，其中皆有“将命本山乾元观全真道士李教顺等，诋就三茅山乾元观三清大殿”“启建金篆”，“讽诵《高上玉皇本行集经》一藏”等语。从上述记载可以说明一个问题，即阎希言在乾元观传教其间共收徒孙及玄孙至少三代共5人，并且都有可能共同生活在乾元观。他们的传录如下图所示：

阎希言（龙门复字辈）——舒本住、江本实（本字辈）——王合心、李合坤（合字辈）——李教顺（教字辈）。

从阎祖派的谱系来分析，舒本住和江本实都是阎希言的徒弟，王合心和李合坤则为其徒孙，而李教顺就是其玄孙了。从史料记载的情形分析的话似乎阎希言所传只有到“教”字辈，一直到有一清代也没有记载“教”字辈以后的传人。由此可以基本得出如下结论：

阎希言，又蓬头，山西人，1500年出生，二十七、八岁后出家修道，为全真龙门派复字辈道士，60岁左右来茅山乾元观传教并创立龙门枝派阎祖派，在世时即传承三代道徒，于1588年羽化。

二、沈常敬一系在茅山的传承

上一节说到从阎希言创教到其派“教”字辈以后其传承不见记载，那么其派就只到“教”字传承吗？再来看看沈常敬一系，孙常敬是和王常月一系的龙门派弟子。据《金鼓洞志》卷七中记载：龙门派的传承是从第五代开始的，第一代至第四代没有，即沈静园——卫定真——沈常敬——黄守元、林守木、程守丹、孙守一——周太朗、王太古。上述的这个传承谱系实际上是以沈静园为龙门派宗师在江浙一带分别传教并被称为支派或标以龙门正宗的□□派别，如浙江金鼓洞派就是一例。沈常静是龙门派第七代宗师，但在《金盖心灯·道谱源流图》中记载第七代是王常月律师，值得注意的是明代后期全真龙门派已经衰落，王常月正是在此种状况下南

下传戒弘道。而在此时，沈常静一系也在浙江金鼓洞传教，并成为金鼓洞派的第七代宗师，这是要注意的。王常月和沈常静同为龙门第七代传人，其区别在于前者为律师，后者为宗师。

沈常静晚年才居住茅山，应该说住茅山之前他已在浙江金鼓洞授徒，即第八代黄守元、林守木、程守丹、孙守一。沈常静晚年才来茅山，是哪一年不得而知，但其于顺治十年（1653）卒。此时距阎希言卒已65年。应该说1615年时沈常静还没有来茅山，这是肯定的，因为沈常静也是全真龙门正宗大师，神宗不会不知道。如知道他在茅山就不会命乾元观全真道士李顺教等为其“启建金篆”。由此可见，沈常敬及其徒和徒孙孙守一和阎晓峰都是他晚年来茅山时从金鼓洞带来的。来茅山后，或许以五观中的其他四观作为传教基地。需要注意的是，明代后期茅山上清宗也和全真派一样衰落，原有的鼎盛已成往事，五观中除了乾元和德祐观在明后期由阎希言在振兴外，其余三观都已无道士，道观也因战火及其他原因，几成废墟。沈常静徒孙来茅山初期应该是挂单于乾元观。据中国道协原会长黎遇航道长说，自明清以来，茅山的三宫五观以三宫习传正一，而五观习传全真。但五观其间也有细微差别，即乾元观和仁佑观是阎祖派，而白云观、玉晨观和德祐观则传全真龙门。这些细微的差距是如何形成的呢？这其中原因还是因为阎希言和沈常敬的关系所造成。阎祖派在乾元观传教后道门大兴，阎希言在世时即传承有三代，可见其兴旺程度，此时乾元观作为其派的大本营已不能满足其传教的需求，故而转向其他道观。其余四观在地理位置上，仁佑观与乾元观相距很近，这应该是其传道的第二场所。而就在这期间沈常静徒孙等来到了茅山乾元观，先是挂单，然后应该去了其他三观进行传道，这应该是其主要原因。沈常静虽然来乾元观并卒于此，但终究没能改变乾元观阎祖派传承的系统。虽然从阎祖派的“教”字辈以后不见其传承记载，但实际上从明代后期直至有清一代乾元观的阎祖派都在传承。到了清代居然出了传承谱系的“字”派不够用的现象。这说明“教”字派以后一直在传承，并且已传到了最后的“传”字辈。

据茅山道院老道长朱易经道长回忆，他是龙门岔枝阎祖派的传人，中华人民共和国成立前一直生活在乾元观。从阎祖派20字谱系中没有“易”字辈。朱道长说，阎祖派20字因不够用又在后续上了10个字，合起来即：复、本、合、教、永、圆、明、寄、像、先、修、成、龙、绪、业、历、代、嗣、宗、传、童、心、容、易、德、静、心、立、站、香。朱易经道长回忆，他能记得童子辈以下的传承中的几个人，即：傅童春——惠心白（人称三仙，抗日战争时陈毅率领的新四军一支队司令部设在茅山乾元观，常与其吟诗、作联、下棋。1938年被日寇杀害）——曹心林、谢心禄、李心斗——赵容海——朱易经、马易芳。如果说朱易经道长所说成立，我们可以大体上可以看出明清二代全真道在茅山传播的基本脉络，而沈常静一系在茅山的传教活动应该时间不长，至多40年，但对其他的四观应该是有所建树，可惜史料不见记载。沈常静去世后，估计孙守一也离开了茅山，故而其徒阎晓峰也改习正一派。

三、结 语

综上所述，明清二代，尤其是明代中后期以来，全真龙门派大规模南传，以阎希言、沈常静为代表的全真龙门派在茅山进行了传教活动，并创立阎祖派，对茅山产生了深远的影响，改变了上清派一统茅山的格局。阎祖派的创立，使五观成为全真道在南方的根据地。明清以来茅

山宗因受全真派传播的影响，不但失去了其原有的五观，在教理教义上也使原来的茅山宗通过吸收兼容，以至于衍生出了许多茅山宗的支派如神霄、清微等派，此不在本文论述范围。本文对阎希言阎祖派和沈常敬两系在茅山的传教作了一番梳理，从明代中后期间阎希言来茅山乾元观传道立派，直到清代末乃至中华人民共和国成立前，全真道在茅山传播的大致情况如下表所示：阎希言——舒本住、江本实——王合心、李合坤——李教顺，沈常敬——黄守元、林守木、程守丹、孙守一——阎晓峰——傅童春——惠心白、曹心林、谢心禄、李心斗——赵容海——朱易经、马易芳。水平有限，谈不上研究，还仰赖于专家、学者指正。

近现代中国道教的爱国主义传统*

赵宗诚**

道教是中国土生土长的、具有广泛而深远影响的宗教。道教尊崇中华文明肇始者黄帝为始祖、道家创始人老子为道祖，信奉和发挥《老子五千文》即《道德经》的天人合一宇宙观，怀着济世度人、利国利民的志愿，追求宁静和祥、健康长寿的神仙生活，是独具中国特色的一种宗教。道教在发展过程中形成的一整套宗教理论和修持方术，是中国传统思想文化的有机组成部分。长期以来，它根植于中华民族的沃土中，与中国人民有着同命运、共呼吸的血肉联系，使道教的爱国主义具有深厚的基础。中国的道教信徒，是中国人民的一部分。所谓道教的爱国主义即中国人民的爱国主义在道教徒身上的体现，它是中国人民爱国主义的一部分。爱国主义的具体内容由历史条件决定。在近现代（1840—1949）灾难深重的祖国，道教徒同广大中国人民一道，为捍卫国家独立和尊严，反抗外来侵略者，支持民族解放事业，进行了各式各样、不屈不挠的斗争，道教界的爱国主义精神受到人们的广泛称赞。

一、道教与义和团爱国运动

自从1840年中英鸦片战争以后，外国侵略者加紧了对中国的掠夺。清王朝统治者腐败无能，在抗御外侮的战争中屡遭失败，连续签订了一个个割地赔款、丧权辱国的不平等条约。“人为刀俎，我为鱼肉”，五千年文明古国，面临被瓜分、被灭亡的危险。中国人民为了救亡图存，重振雄风，相继开展了太平天国革命、戊戌变法、洋务运动、义和团运动及辛亥革命等震惊中外的伟大斗争。而于中日甲午战争失败、签订马关条约后兴起的义和团运动，就是深受道教影响的反帝爱国运动。

1900年，蓬勃发展于北方河北、山东，漫及全国的义和团洪流，“最恨和约误国殃民”，以“免被割据逞奇能”为斗争目标^①，以“天意灭洋，玉皇大帝特派八百万神兵下世”的神话鼓

* 本文原载《中国道教》1994年第1期，第21—26页。

** 赵宗诚，1931年生，四川大学宗教学研究所教授。

① 《拳乱纪闻》，见翦伯赞等编：《义和团》（一），上海人民出版社1957年版，第112—120页。

动士气^①。在组织成员上，参加义和团的大多数是农民、手工业者，也“有和尚，有道士”^②。在组织形式上，义和团以道教习用的“坛”为基层单位，以八卦为标志。“团分八卦”^③，“分为乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑八门，明目张胆，设立坛口”^④。还布八卦阵^⑤，竖八卦旗^⑥。在宣传中，也自称八卦：“令各家用黄纸朱书‘快马神骑，八卦来急’八字，贴门旁，人咸遵之”^⑦。又用道教真人称号，尊称离卦教始祖郜生文为“南方离宫头殿真人”^⑧。再就义和团供奉的诸神看，许多都是道教敬仰的神灵、仙人，如杨戩、哪吒、洪钧老祖、骊山老母、姜太公、张天师、关公、玉皇大帝等^⑨。特别在道术方面，义和团多用符篆咒法，“其为术也，焚香佩符，念咒降神，所使皆刀矛等器械，据云‘不畏枪炮，能闭往洋人枪炮不使响’”^⑩。人们看到，挥舞大刀长矛的战士，借助中国传统神灵作精神力量，以反抗手持洋枪洋炮的外国侵略者，主要的是表现出义和团爱国者们的赤诚可敬。而且，义和团直接宣扬江西龙虎山张天师所说“今年人民有灾，疾病当现”“行善者可免，作恶者难逃”的预言以及“天师用黄纸书符，带在身上可免灾难，供神前可保平安”的法术^⑪。凡此种种都显示出义和团具有浓厚的道教色彩，是道教影响和参与了义和团反帝爱国运动的有力证明。当然，这并不排除义和团尚包含儒、释影响的迹象，因它本身原就是三教融合的历史产物。

二、民初道教为国教说与道教救国论

1911年，孙中山先生领导辛亥革命的胜利，推翻了清王朝，结束了中国几千年的封建帝制，建立了中华民国。民国政府实行信教自由政策，为在科学新风和革命浪潮冲击下处于困境的古老道教，提供了进行组织和宣传活动的法律保障。道教也发挥长于应变的优势，以新的姿态表现其在现代社会政治生活中的地位与作用。

民国元年，即公元1912年，北京白云观住持陈明霖、奉天承德县太清宫葛明新、江苏上海白云观赵至中等道教全真派十八所宫观的代表人士，发起成立道教会，以维护道教界的合法权益。他们拟订了《道教会宣言书》《道教会大纲》以及《道教会要求民国政府承认条件》等文献，并报经国务院内务部准予立案^⑫。

这三份文献，不仅一般地论述宗教为立国之要素，与道德、政治、法律相辅而行，“无论何等社会，凡虔诚信仰者，一切贪、嗔、痴、妄、杀、盗、邪、淫诸恶念，顷刻即消，其于相辅之中，尤别具一种统摄超举之力也”。即认为，宗教所具有的劝善止恶、净化人心的功能，

① 《天津一月记》。

② 《义和团》（一），第356页。

③ 《天津一月记》，载于〔日〕佐原笃介、浙西涵隐编：《拳匪纪事》卷六，光绪二十七年石印本。

④ （清）刘孟扬撰：《天津拳匪变乱纪事》，民兴报馆，清宣统二年（1910）。

⑤ 《遇难日记》。

⑥ 刘以桐：《民教相仇都门闻见录》，载于《义和团》（二），上海人民出版社1957年版。

⑦ 翦伯赞等编：《义和团》（二），上海人民出版社1957年版，第13页。

⑧ 〔日〕佐原笃介：《拳事杂记》，载于翦伯赞等编：《义和团》（一），上海人民出版社1957年版。

⑨ 退庐居士：《驴背集》，南昌问影楼民国二年（1913）刊本。

⑩ （清）刘孟扬撰：《天津拳匪变乱纪事》，民兴报馆，清宣统二年（1910）。

⑪ 翦伯赞等编：《义和团》（四），上海人民出版社1957年版，第150页。

⑫ 见《道教会第一次布告》，中华民国元年七月十五号，北京白云观道教会总机关部石印本。

对于安定社会秩序，巩固国家政权有重要意义。而且，特别突出地强调“道教为中华固有之国教”的观点，并称其足为“国教”之理由有四，即：

第一，神州大地上的四亿中华儿女，都是黄帝的子孙，黄帝是中华文明的鼻祖，“推原本始，盖由访道崆峒，与广成子考究天人之奥秘，道教由是权舆（引者按：权舆，开始的意思），文明即由是起点，此其足为国教者一也”。

第二，老子出生于周代，韬晦柱下五十四年，“礼学授诸儒家，经典先于释氏，函关西度，紫气东来，道法渊源，别开生面，此其是为国教者二也”。

第三，老子抱一为式，以清静自然为宗，其学说多从根本上解决问题，“逆料夫未来之世界，必有见素抱朴混然大同之一日，故立说著书，特标志自由平等之真相而虚悬其境以相待，未至其时，人多执而不悟。今幸世界潮流趋注共和，始信太上之教持之有故矣。欧西所谓国家、社会、世界三大主义，太上之言，均涵蓄之，此其足为国教者三也”。

第四，太上立无为之教，以爱民治国，“为古今中外一大哲学家。欧洲之先觉，如亚里士多德、柏拉图、梭格拉第种种学说，及晚近之卢梭民约论，孟德斯鸠之万法精理，康德之魂学，赫胥黎之天演论，太上之经早已见及”，“太上之教，中边不立，元箸超超，包罗万有而不名一有，此其足为国教者四也”。

这四条所谓道教足为国教的理由表明，现代道门中人，不仅坚持道教与中华文明同时起步，道教高于儒家，先于释氏的传统观点，而且，吸收现代新思潮的内容，以说明道教经典具有囊括古今、包涵中外，“包罗万有而不名一有”的特点和优点。尽管它称老子之教涵有西方近现代资产阶级意识形态等具体说法，不免有牵强、夸张之嫌，但可以看出，他们在现代意识和世界意识方面，均有所突破，视野大为扩展。以至它宣称：“按老氏之教，非为一国度而言，为百千万亿国度而言；非为现世界而言，为将来、未来之无量世界而言。汉初文景用之，稍得端倪，几致刑措。由是引而申之，递进递上，将见由小康而升平，而太平，而大同，攸住而咸宜，推行而皆准。”直将老子之教说成是指引世界人类逐步走向美好未来的普遍原理和必由之路。在当时国家衰弱，道教没落的逆境中，道教界的一些有识之士，能表示如此宏伟的见解，反映了人们运用道学，振兴中华，造福人类，充满信心，其爱教爱国之情跃然纸上。因而，在共和取代帝制的新旧变革年代，道教会宣称，它“有昌明道德，促进共和之义务”。以“力挽颓风，表彰道脉，出世入世，化而为一，务求国利民福，以铸造优秀高尚完全无缺之共和为宗旨”，“务使五族混化，万善同归”，竭力适应社会政治的需要，以振兴国家民族为己任。

与此同时，在南方以第六十二代天师张元旭为首的道教正一派，建立了“中华民国道教总会”，称其宗旨为以“黄老为宗，联络各派，昌明道教，本道德以维持世道，俾人类共跻太和”，表现了与全真派在北方所建道教会相同的旨趣。可是，辛亥革命后的政局，并非和人们所向往的那样，真正出现民主共和政体，而是军阀割据，争战不休，给日本帝国主义武装入侵以可乘之机。30年代中，当日寇强占我东北，虎视我华北、华东，阴谋发动大规模侵华战争，民族危机空前严重的时候，在上海的道教界爱国人士，酝酿成立“中华全国道教会”，主张以道教作为“今日团结民族精神之工具”。1936年，由陈撄宁主稿的《中华全国道教会缘起》，是这一思潮的代表。

陈撄宁是现代著名的道教学者，又是热忱的爱国主义者。他当时就说：“从前有许多人，

常常劝我念佛，求生西方，我说西方虽好，我不愿去。”“今试设一譬喻以明之：我们所居之世界，等于中国；西方极乐世界，等于欧美。我们既生为中国人，没有本领将中国改造完善，徒然羡慕外人，个个都想抛弃本国往外国跑，试问成何体面？我们已经生在这个世界，总算与此界有缘，若嫌此界不好，何不拿出实力来再改造一下？……完全要仰仗他力来救拔我们，较之仰仗国联、仰仗欧美来帮助中国，同是一种幼稚的思想，可笑又可怜也。”^①

同时，陈撄宁认为，国难当头，需要的是民族精神与国家思想，而不是伦常道德。他说：“伦常道德，未尝不好。可惜仅能安内而不能攘外。外国强盗早已打到我们家里来了，讲四书五经给他们听，是没有用的。再拿《太上感应篇》及《文昌阴鹭文》等类善书劝化人民，亦不过制造出一种极驯良、极柔弱的老百姓，毫无抵外侮之能力，只有听他们宰割而已。”“现在吾人所需要者，乃民族精神与国家思想，团结一致，极力御侮。否则，国破家亡，生命且不保，伦常道德从何谈起？”^②

在陈撄宁看来，道教对于我国家民族是至关重要的。他在《中华全国道教会缘起》中说：“故尝谓吾国，一日无黄帝之教，则民族无中心；一日无老子之教，则国家无远虑。”因此，陈撄宁认为，在“强敌狼吞，群夷鸱顾”，大难来临之时，倡本位文化救国说者，应将源于黄老之教的道教，“特作今日团结民族精神之工具”，使危转安，凶化吉祥，“民族精神，庶有赖焉”^③。这种道教救国论，反映了道教界在民族危亡面前所表现的主人翁责任感。然而，处于现代世界历史进程的中国内外复杂环境，决定了道教界可贵的爱国热情，只有在坚持团结抗日的中国共产党的正确领导、影响下，才能化为抗日救国的实际力量，为挽救民族危亡作出自己的贡献。

三、道教徒参加抗日救亡斗争

抗日战争时期，不少道教徒响应中国共产党的号召，支持抗日军队，参加各种形式的抗日救亡活动，大大发扬了道教界的爱国主义精神。这里且举几件实例为证：

地处江苏东南部的茅山，是著名的道教上清派的圣地。1937年7月7日，日本帝国主义发动了卢沟桥事变，企图以武力吞并全中国。第二天，即7月8日，中共中央向全国发表了号召抗战的宣言，提出“只有全民族实行抗战，才是我们的出路”，“要求全国人民用全力援助神圣的抗日自卫战争”^④。但是，由于蒋介石政府采取口头上准备对日抗战，实际上妥协、让步的政策，包括茅山在内的江南大好河山，沦于日寇的铁蹄之下。1938年6月，陈毅、粟裕奉命率领新四军，挺进苏南敌后，建立以茅山为中心的苏南抗日根据地。茅山“三宫五院”所在的密林里，常常是新四军出没的地方。当时新四军第一支队司令部和政治部，就设在茅山乾元观。陈毅司令员在这里结识了年逾花甲的老当家惠心白道长。惠道长亲眼看见新四军战士纪律严明、平易近人，打从心眼里喜欢。他经常派一些小道徒下山去，替新四军买油、盐和豆腐等食品；打听日本鬼子的动静信息，报告给新四军，帮助新四军打胜仗。陈毅司令员见惠心白道长具有

① 《答复北平学院胡同钱道极先生》，《道家养生秘库》，大连出版社1991年版，第217-218页。

② 《答复湖南湘乡刘助纯先生》，《道家养生秘库》，大连出版社1991年版，第223-224页。

③ 《中华全国道教会缘起》，见陈撄宁著：《道教与养生》，华文出版社1993年版。

④ 见《毛泽东选集》卷二，人民出版社1991年版，第343-344页。

如此可贵的民族气节，对他非常敬重，常抽空与他对弈、闲谈，分析敌我形势，使其增强抗日必胜信心。在新四军干部、战士的宣传、带动下，茅山各宫院道众，纷纷行动起来，积极投身于抗日救国的伟大斗争中。他们有的直接参加新四军，有的给新四军带路、探情报、送消息、抬担架、照看伤员、备粮筹款等等。军民团结合作抗日，给日本强盗以沉重打击。同年7、8月，在新四军转移以后，日军出动二百余人，连续对茅山进行残酷的报复性扫荡，疯狂推行抢光、杀光、烧光的“三光”政策，使“三宫五院”历代创积的文物建筑，毁坏殆尽；数十名道士惨遭杀害，老当家惠心白道长也正气凛然，为国捐躯^①。茅山道众英勇抗日的业绩，谱写了一曲悲壮的爱国主义颂歌。

实际上，道教徒与中国共产党领导的革命军队的鱼水情谊，并不是从新四军时才有，早在红军时代就开始了。湖北武当山道士支援红三军革命斗争的史实，至今犹传颂不绝。1931年春夏之间，贺龙军长率领红三军，撤离洪湖苏区，进驻武当山，当即向干部战士约法三章：（1）尊重道教教规；（2）保护文物古迹；（3）不得损坏武当林木。这些爱民护教措施，受到全体道众欢迎。武当山全山道总徐本善，对贺龙军长和红三军产生敬意，主动让出紫霄父母殿和西道院，作为红三军司令部和后方医院地址。又派道医水合一、罗教培为伤员治疗；安排王教化、吴教运熬药汤、备饮食、护理伤员。同年7月，红三军撤离武当去开辟房县苏区以后，徐道总率王教化等道友，将留下的红军伤病员精心治愈，并帮助他们化装成香客、道士，顺利归队。红军弟兄临别时，大家你一块、他一块，共送35块银元给王教化，表示感谢（中华人民共和国成立后，王道长将33块银元献给国家，留下两块作纪念，临终前将留下的两块交给了道协）。据说，精于武术的道总徐本善，不仅破例向贺军长传授拳法，而且协助红三军截取了国民党五十一师准备进攻武当的三船军火，以补充红三军急需的枪支弹药。贺军长特馈赠黄金20两，作为修缮武当宫观之资。红三军转移后，徐道总竟因此惨遭国民党匪徒杀害，王教化也被打得遍体鳞伤^②，武当山道士支持工农红军闹革命，反对国民党新军阀的暴力镇压而献身的英雄业绩，为现代湖北革命史和武当道教史写下了光辉的一页。

在西北甘肃的张掖地区，也发生过道长许合德冒着生命危险救护红军战士的动人事迹。1936年，中国工农红军西路军长征到甘肃张掖时，受到国民党马步芳部的追击。红九军二十七师七十五团通讯排长王怀文，在战斗中身负重伤，左大腿被炮弹片打穿，骨头断裂，血流如注，不能动弹。由三名轻伤战友背负照顾，经过两天一夜跌跌爬爬，到达黑河上游东岸的上龙王庙，受到该庙住持许合德道长接待。许道长给他们吃了一顿饱饭之后，送走三位轻伤红军，留下王怀文。王告诉道长：他是四川江油县人，当时十八岁。三年前参加红军，打土豪分田地。随部队长征以来，参加大小战斗40多次，身上八处负伤，只有这一次最重。许道长说：马家军队见红军就活埋，一个不留，谁给红军一碗饭都要杀头。我这庙里常来香客也不安全。我送你到红砂河的观音洞去藏身。于是背负王怀文到观音洞住下。从此，许道长每天天亮前和入夜后，两次去观音洞给王怀文送饭，风雨无阻，并常用盐水、草药为他洗脓疗伤。经过两年的不懈努力，王怀文的重伤终得痊愈，但已是严重残废。在道长开导下，王怀文同意出家当道

^① 参见《中国道教》1987年第4期、《上海道教》1992年第4期。

^② 参见《中国道教》1988年第2期、1989年第3期。

士，跟随许道长在上龙王庙定居。许道长不顾个人安危舍命救红军，除了王怀文等四人外，还救过管兵然和一个姓康的、一个叫“江西老表”三人。当许合德道长于1951年仙逝时，政府以“保护红军，有功人民”的挽语表彰他。王怀文则于1984年领到了“西路红军战士光荣证”和一等残废“革命军人抚恤证”^①。许道长冒死救护红军伤员，不仅是出于上天有好生之德的道士情操，而且是保护抗日精英的爱国主义行动。

在祖国东南隅的浙江杭州，则有玉皇山福星观紫东道人李理山救济难民的义举。1937年秋，日军侵入杭州，杀人放火，奸淫掳掠，钱塘江边南星桥一带，房屋全被烧毁，江边的老百姓，无衣无食，扶老携幼，流亡逃难，挣扎在死亡线上。李理山道长见此惨景，义愤填膺，毅然决定：停止山上的宗教活动，解救难民于水火之中要紧。他开放了紫来洞，收容了1700多个难民上山避难。又发动道俗群众100多人，上山砍毛竹、小树，在洞口搭建了几十间茅棚，使难民们暂时安定下来。为了解决近两千名难民的吃饭问题，李道长一再冒险下山，通过敌军封锁，到市里去向慈善团体国际红十字会请求帮助，运送救济粮上山。为了解决经费紧缺的困难，他派道士吕宗安到上海武定路，创建玉皇山福星观上海分院，集蓄香资，送回杭州供山上开支。这样，维持了一年多时间，因战事逐渐平静，难民纷纷下山谋生，才结束了这个难民收容所^②。李理山道长救助被日寇侵害的众多难民，是道教界参加抗日救亡活动的重要内容之一。

华南地区广东罗浮山道教徒，为祖国解放事业作贡献的事迹，也值得一提。1938年10月，日本侵略军于广东惠阳大亚湾登陆，抗日烈火在华南大地上迅猛燃烧。次年1月，罗浮山地区的人民，在中共广东省委的领导下，开展了轰轰烈烈的抗日游击战争，罗浮山“五观”的道众，也积极地投入了打击侵略者的战斗。他们支援前线，掩护地下党员和游击队员，向游击队传递情报。当时的东江纵队司令部，就设在罗浮山冲虚古观；东纵的政治部则设在白鹤观。司令部发布了专门通告，要求广大指战员保护山中文物古迹，尊重僧、道的宗教信仰。1944年底，东江纵队解放了增、博地区，发动群众，建立民主政权。于次年6月在白鹤观前召开了增、博地区各界代表座谈会，“五观”的道教徒也派了代表参加。1945年7月7日，博罗县抗日民主政府成立后，领导开展减租减息、生产自救运动，“五观”的道友们和当地群众一起参加了各项活动，不少青年道士还参加了东江纵队。

解放战争时期，东纵北撤，国民党军队对罗浮山根据地进行残酷报复，罗浮山的道友们在白色恐怖下，仍暗中支持游击队，掩护地下党员。一次，冲虚观的几位道友，为了掩护一名假扮道人的地下党员，被严刑逼供，宁死不说，最后均遭杀害，献出了宝贵的生命^③。

以上所述，只是道教徒参加抗日民族解放战争和国内革命战争的几则典型事例，仅此已足以说明，现代中国道教具有维护祖国独立，反对外来侵略，支持人民正义斗争的光荣传统。这种高贵的爱国主义精神，是道教思想文化的精华和中华民族优秀文化的组成部分。它将伴随中华民族政治、经济、文化的发展，不断发扬光大。同时我们清楚地看到，爱国的道教徒与中国共产党领导的革命战士，有着鲜血结成的战斗友谊，这是十分宝贵而应当倍加珍惜的。同样重要的是，道教徒只有在中国共产党的正确路线指引下，才能为祖国独立和人民解放事业作出有益的贡献，这也是被近现代中国革命斗争的历史经验所一再证明了的真理。

① 参见《中国道教》1990年第1期。

② 参见《宗教研究通讯》增刊《宗教界在抗日救亡活动中——纪念抗日战争胜利四十年》，上海市宗教学会编印，1985年。

③ 参见《中国道教》1988年第4期。

明清内丹思潮与陈撄宁学派的仙学*

张广保**

近年来学术界有一种很流行的观点，以为道教自宋元之后即开始趋于衰微，因此自明至清的500多年，道教实际上在一步一步走向萎缩、衰落，到了民国时期，整个道教已经衰落到了极点，差不多处于停滞不前的状态。这一看法表面上看来，似乎符合道教发展的实际，但细细推敲起来，便会发现它只看到道教发展的外在轨迹，即完全局限于道教演变的“迹”，而没有触及到道教的真精神、真血脉，进入到它的精髓之中。倘若我们真正理解道教的真精神，便会发现道教自明清以来的所谓“衰落”，其实仅仅限于它的形迹，即它的教相。衰落的只是它的“教”这一部分，而它的真正的精神，即做为整个道教根基的“道”，反而得到更为清晰、透彻的阐释。

在道教中，道有着各种各样的表现形式。自明清直至民国时期，道教之道主要通过内丹术得到彰显，此即道教以术载道特征的一种具体表现。如果我们把以术合道视为道教的一个基本特征的话，那么就可以看到民国时期道教的发展与其说是“衰落”，倒不如说是发展的方向有着根本的转向，此即由教相转向内学，其外在的教相隐退之后，内在的真精神——生命的超越之学凸现出来了。因此，我们可以说民国时期道教是教衰而学不衰，或者说是教衰学盛。

众所周知，道教设定的最终目标是体证道，实现与道的合一，体道、证道实际上也就是道教的“超越论”。

然而，道教的超越手段与其他宗教有所不同，它是通过各种方术来彰显道，即以术合道。因此术道合一是道教的一个很重要的特征，它体现了中华民族重实用、重证验的文化传统。道教用于彰显大道的方术在中唐以后主要是内丹术。这种方术的基本原理是建立在“天人同构”，即人体小宇宙的思维模式基础上。此即主张一人之身就是一个微缩的小宇宙，人与宇宙万物有着共同的物质基础——元气，只要遵行逆行的原则（所谓顺则成人，逆则成丹），便能扭转人体小宇宙的造化，在人体小宇宙中逆行回溯天地大宇宙的演化程序，从而最终通过“内丹”的形成复归终极的实体道，实现与道的合一。

内丹术的上述原理与外丹术如出一辙，所不同的是它将丹鼎由外移到内，以人体为鼎，以

* 本文原载《宗教学研究》1997年第4期，第21-29页。

** 张广保，1964年生，中国社会科学院历史所副研究员。

元气为药物，以神光为炉火来炼制无形无质的内丹。外丹术炼制的则是有象的金丹，但金丹术的实质亦不过是在丹炉中将时间和空间浓缩起来，模拟宇宙演化的规律，以反演的形式，来烧炼物质形式的“金丹”。此种金丹实际上是“道”的物化形态，丹鼎则是外丹术烧炼的宇宙。因此有人说炼外丹的过程实际上是对道做一哲学的模拟实验。当然内丹术与外丹术也有很重要的差异，这就是内丹术强调性命双修，以命功炼形，以性功炼心，通过性功来纯化心性，拓展个体的生命境界，使之从灵魂深处与旧的生命实现决裂，从而使个体生命的精神境界发生飞跃，最后通过性命合一，双修双证，实现与道的合一。

内丹术到宋金元时期得到了长足的发展，此期内丹术歧分出最基本的两派，即南宗与北宗。南宗的创教人为活跃于北宋中期的张伯端，北宗的开创者则为金朝的王重阳。南北二宗的根本差异在于其对性命二学的看法，南宗重命轻性，其下手工夫是先命后性，可以看出其中受到了传统道教诸派气法理论的影响；北宗则主张先性后命，通过性功带动命功，其性命二者此例据邱长春所言是“七分性，三分命”。该宗注重心性修炼，其心性究竟一义接受了佛教禅宗的内容，以有无双遣的真空做为精神了证的最高境界。但南北二宗也有基本的共同点，这就是它们都主张性命双修，形神俱妙，其最终了证的大道是通过性命合一起来实现的。

两宋时期的内丹术仍局限于一个很小的圈子里，当时采取的传播方式是师徒间的秘密传授，虽然到了南宋时期社会上已存在着不少小规模修炼团体，但总的来说对社会思潮的影响还是比较小的。这种状况到元中后期就有了很大改变。到明清时期内丹术对社会各阶层的辐射越来越强烈，几乎成为一种居主导地位的思想潮流。对此，我们只要看看明清时期的各种小说，便能很好地理解这一点。当时的各种小说从《金瓶梅》《绿野仙踪》《聊斋志异》，直到《女仙外史》，里面都充满了关于内丹修炼的各种描述，例如《聊斋志异》有关狐仙炼内丹的描述就是好例。可以说如果我们没有一些内丹方面的知识，要完全读懂此类故事是不太可能的。这一现象充分说明了当时内丹修炼的观念已经深深渗透到下层民众的心理之中，对民众的精神生活发生了重要的影响。由此可见明清时期的内丹思想是一种具有相当影响力的思想形式。很长一段时期，我们谈到明清时期的主流思想时，于明代提得较多的是理学尤其是阳明心学，于清代则主要注意乾嘉学派的考据学，这种观点有很大的片面性。其实王阳明本人以及其后学如泰州学派在很大程度上接纳了内丹术的性命修炼方法及禅宗的心性理论，而清代朴学的影响也仅局限于士大夫的阶层。至于在广大民众中起实在作用的主流思想无疑是各种宗教修炼思想（道教内丹修炼思想居重要地位），当然此期的内丹术已经融合了禅宗的明心见性、儒家的伦理教化思想，而变成一种典型的三教合一的产物。另外还要特别提到的是在明清时期盛行的各种民间宗教也吸收了许多内丹修炼及佛教伦理思想。

内丹术的发展进入明清时期发生了许多显著的变化。这种变化归纳起来约有三点：一是它使用的名词术语已从外丹的阴影中完全走出来了。唐宋时期内丹术使用的基本名词术语大多是从外丹术的假借而来，例如炉鼎、铅汞、黄芽白雪、火候、九转之类均出自外丹锻炼的实验过程，而到此期则直指人身，将这些带外丹术色彩的术语径直进行转换，更多运用诸如精气神、先天、后天气、丹田、元神等与色身有关的内丹术语。这方面的转变，无疑标志着内丹术已完全摆脱了外丹术的束缚而走向成熟。其二伴随着上述变化，内丹修炼家在传道方面也打破了传统的禁规，趋向于由师徒间的点化走向“普度”。这样也就为内丹术在社会中的更广泛的传播

创造了条件。其三在内丹学理上有了新的突破，创造了若干种新的修炼法门。这方面的标志是东派、西派的创立。明中期陆西星创东派，清代后期李西月开西派。此外传统的内丹学派如北宗的全真道也出现了伍柳派，此派对丹术的学理做了更深入的探讨因而与传统的全真道相此在许多方面有创新。

总之，作为彰显后期道教之道的主流方术——内丹术，在明清时期并没有衰落，相反倒有勃兴之势。由于内丹术的许多观念已经渗透到广大民众的心理之中，与他们的生活息息相关，内丹术的根本精神已经转化为广大民众头脑中的活的概念，成为在当时社会中不可忽视的思想。

进入20世纪之后，尤其是在民国时期，内丹学承明清发展之绪，其发展已有脱离道教而变成一种独立学术的趋势。这一趋势代表了民国道教发展的主流。陈撷宁的仙学派就在这大趋势下应运而生。

陈撷宁（1880—1969），安徽怀宁人，世居安庆。原名志祥、元善，字子修，后改为撷宁，道号圆顿子。他是北宗全真道邱处机所创龙门派的第十九代传人。陈撷宁通晓《道藏》，对佛家、儒家的典籍也很精通。在道教的各种方术中，他尤注目内外丹道，是一位内外兼修的道门大德。他曾于1922年至1932年十年间，进行了数百次的外丹实验，获得了大量的第一手实验资料，证明“古仙所遗的各种外丹口诀，确有可凭，决非欺罔”。陈撷宁的这些外丹实验极为珍贵，因为外丹锻炼并不是一种理论论述，乃是一种纯粹的实验过程，是现代化学实验的前驱，因此对其无论是完全证伪，抑或是部分证实，都必须借助实验才能完成。20世纪三四十年代，陈撷宁在上海主持《扬善半月刊》《仙道月报》，并创办“仙学院”，以此为阵地宣传道教丹学，并公开倡议将神仙家与道家、佛家、儒家区分开来，主张“仙学”应从三教之中独立出来，成为一种专门的学术，对此他有时称之为“超人哲学”，但更多的时候名之为“仙学”。这一主张在20世纪道教的发展中是一种创造，代表着道教发展的新趋向。

陈撷宁高举“仙学”的大旗，以《扬善半月刊》《仙道月报》为阵地，在社会上广泛传播“仙学”，在他周围渐渐聚集了一批志同道合之士，形成了一个很有特色的仙学学派。这一学派以陈撷宁为核心，主要成员有汪伯英、常遵先、张化声、张竹铭等人。1960年陈撷宁任全国政协委员，1961年当选为中国道教协会会长。陈撷宁在内丹健身方面有着独特的体验，当时的中央领导同志董必武、李维汉等人均向他学习过健身养生之道。陈撷宁的仙学著作，主要是在三四十年代完成的，公开刊出者有：《黄庭经讲义》《孙不二女功内丹次第诗注》《灵源大道歌白话注解》等。汪伯英的主要著作有《谭紫霄真人〈化书〉浅注》《〈金丹四百字〉注》《〈心印妙经〉通俗注解》。常遵先的主要著作有《吕祖诗解》《秘藏〈钟吕传道集〉注解》等等。

“仙学”是道教在20世纪发展的新形式，陈撷宁主张将仙学从传统道教中单提出来，这表明道教的“术”发展到极致便与道实现了完全的合一，此时术即道，道即术。陈撷宁力图将仙学从其母体——道教中分离出来，使之成为一种新的学术。依他的看法仙学与其说是一种宗教，更不如说是一种科学，是一种关于生命极其超越的科学。陈撷宁的仙学内容丰富，在许多方面对道教丹道有所突破。兹分三点予以介绍：

一、仙学与儒释道三教

陈撷宁认为仙学是与中国传统的三种学术儒释道不同的一种学问。他将仙学与儒释道三教

做了认真比较之后，认为应该将仙学从三教圈套中单提出来，实现其自由独立。陈撄宁首先拿仙学（有时又称为神仙家）与作为其母体的道家进行比较，认为仙学与道家有着明显的区别。老庄一系的道家之学讲究一个“玄”字，注重对理境的玄悟，因此他们的重心在于对生命境界的领悟，当然其追求的终极精神境界与宇宙的最高实体“道”是相互贯通的。但道家的基本特色是“玄”，而仙学则注重于“实”。陈撄宁在《众妙居问答》一文中分辨两者说：“玄旨、玄妙、玄言、玄览，凡带上一个玄字的都有点令人难以捉摸。仙学乃实人、实物、实情、实事、实修、实证。与彼专讲玄理之事不同。”在《辨〈楞严经〉十种仙》一文中亦言：“吾国仙道，始于黄帝，乃是一种独立的专门学术，对于儒教，无甚关系，而比较老庄之道亦有不同。”然而陈撄宁并不完全否认仙学与老庄之学有密切的联系，不过他认为这种联系与其说是仙学继承道家学术，倒不如说是老庄主张的身心修养法中有一部分与仙学暗合。仙学与道家的区分，实际上是道家与神仙家的分疏，在《读〈化声自叙〉的感想》一文中，他说：“老庄是道家，《参同契》是神仙家，本截然两事。”在评论李朝瑞致其师信函中又云：“以道家之眼光来评论神仙家之宗旨，无有是处。神仙家宗旨，要与造化争权，逆天行事，所谓‘我命由我不由天’也。”

其次，陈撄宁又比较了仙学与佛教的基本宗旨，认为佛教的基本宗旨是“无我”，而仙学的宗旨是要“有我”。佛教认为“诸法无常”是不可逆转的自然规律，宇宙间万物的共同过程，佛教修行的最终目的是要从这种生死轮回中解脱出来，进入最终的“涅槃”境界，涅槃的意思就是寂灭，即达入一种不生不死的境界。相反仙学对待生死的态度则是与宇宙定律相抗争，与造化争权，其认为人道固然有生死，但仙学则要截断生死流，达至长生不死、白日飞升的超人境地：“佛之宗旨要‘无我’，仙之宗旨要‘有我’；佛不敢和宇宙定律相抵抗，眼见世间生老病死，成住坏空，一切现象，难以避免，故说‘诸法无常’。仙要打破宇宙之定律，不肯受造化小儿之戏弄，不肯听阎王老子之命令，故说‘长生不死’。佛最后之结果是入涅槃，涅槃之表示就是死，涅槃之意思就是寂灭，仙最后之结果是白日飞升，飞升之表示就是不死，飞升之意思就是脱离凡界而升到仙界，永远不会寂灭，但亦非如佛教行十善道死后升天，念弥陀死后生西之说。”^① 针对当时一些佛教经典如《楞严正脉》之类，以佛教六道轮回中的天道来附会仙道的思想，陈撄宁做了很精微的辨析。他认为仙道思想是中国固有的特色思想，与印度民族的诸天世界观念并不完全相同，因此仙道不能为佛教的六道所统摄。他说：“在印度民族脑筋中根本就没有中华民族的神仙思想。”^② 这一见解卓绝非凡。从比较思想史的角度来看，神仙思想的确是地道的中国货。中国的仙道与印度诸天相比，有一种区别是根本性的，此即中国仙道思想代表中国民众的终极解脱境界，其特点是重视生命的延续性，重视肉体的飞升；而印度的天道则是生死轮回的一个环节，并非其终极的解脱境界，再者天道也只是死后灵魂转生的生存境界，其间的生命是有断裂的。至于转生后的生命有别肉体，则要视转生于何种天而定。因此两种思想的差别是明显的。

在看待佛教与仙学的关系这一问题上，陈撄宁学派的观点并不完全一致。如由佛教而入仙

^① 《众妙居问答》，载《道家养生秘库》，大连出版社1991年版，第423页。

^② 《辨〈楞严经〉十种仙》，载《道家养生秘库》，第464页。

道的张化声便认为佛教与仙学虽呈种种差别相，但在终极了证方面是一致的。不过张化声也注意到了佛教的止观修行与仙道的精气神修炼的根本差异，认为佛教止观修行完全趋重心性方面，尚在第六意识上做活计，离终极证脱尚隔重关，而气上的功夫亦非仅“观”便能圆满。其云：“夫止观两门，虽是佛教精华所在，究竟趋重心理方面，尚在第六意识上做活计，离七八两识，隔有重关。所以直须三阿僧祇劫，方能到家。”^①又云：“盖气非观之所能用，仅仅气，亦不过等于新市场看电影，于生死有何交涉？乞儿观看富资人家满筵珍馐，何曾得一点受用？用得气者，所谓造化在乎手，人发杀机，天地反覆。这是何等本领？”^②“虽然在修炼法门上佛教与仙学有如此区别，但两者在终极的目的上还是一致的，两者都是要解脱生死，达到超越。”他用真谛与俗谛来统括佛教与仙学，认为佛教讲无生，是佛祖从果地上达至的证悟，表显的是真谛；道教讲长生，是道祖在因地上使用的语言，是俗谛，向世人标出超越的目标，真俗二谛的最后趋向都是一致的。张化声最后从七个方面对仙学与佛教做了比较，从而对二者的异同做了很精彩的总结性的论述：“仙学简而要，佛学博而精；仙学以生理变化心理，佛学以心理改革生理；仙学以色身冥通法界，佛学以法界融化色心；仙学在打破虚空，佛学在显现真如；仙学在白日飞升，佛学在超出三界；仙学应用真一之气，是唯生的；佛学建立阿赖耶识，是唯心的。”^③

至于仙学与儒家的区别，那是显而易见的，用不着详细分析。陈撄宁在《众妙居问答》一文中谈到理学与仙学的不同时，指出：“理学乃儒家之学，偏重世间做人的道理，以希圣希贤为目标。”此亦适合整个儒家。盖儒家的落脚点完全在于现世，注重的完全是做人的道理，与仙道渺不相涉。

通过将仙学与儒释道三家进行认真比较之后，陈撄宁得出结论：仙学乃是三教范围以外的一种独立的学问。因此他主张要将仙学从三教的束缚之中解救出来，使其独立自成一教。其云：“故愚见非将仙学从儒释道三教束缚中提拔出来，使其独立成一教，则不足以绵延黄帝以来相传之坠绪。”^④又云：“所以愚见，必须将仙术拨出于儒释道三教范围之外，方有进步之可言。”^⑤这样他就在20世纪三四十年代将仙学单提出来，意图从传统的道教之中开出实证的仙学来与西方的自然科学相抗争。对于陈撄宁的这一主张，我们应如何看待呢？是不是陈撄宁的仙学实际上已构成了与传统的儒释道三教并列的第四种学术门派？抑或是仙学本身只不过是道教发展的一个新的环节，是道教在与现代西方科学相碰撞之后产生的一种回应？对此我们只要检讨一下道教发展的历史，便能做出正确的回答。

当金元之际民族矛盾达空前尖锐的程度时，王重阳以道教为本位统合儒家、佛教、禅宗的思想，建立全真教。当时全真教不主一相，不拘一教，既非道、非禅、非儒，又高唱三教合一，时人均谓其为三教之外的新宗教。然而最终全真教还是汇入传统道教之中，其本身的发展构成了道教发展历史的一个新的阶段。虽然学术界常名其为新道教，但毕竟仍脱不出道教的范

① 《武昌佛学院张化声居士为道释二教重要问题驳某居士书》，载《道家养生秘库》，第430页。

② 同上。

③ 同上。

④ 《答江苏如皋知省庐》，载《道家养生秘库》，第153页。

⑤ 《前安徽师范学校学生李朝瑞致其教师胡渊如君研究内丹十二函》，载《道家养生秘库》，第15页。

围。综观道教各派兴起的历史，如净明道、南北二宗丹道均是如此。起初因为旨在革新旧派之弊端，故多有与传统决裂之语，到后来终被传统所包容，构成传统道教发展的一个新的环节。其实这种蜕变发展的形式正是道教发展的一个基本规律。如此看来，陈撷宁的所谓仙学，亦不过是道教在20世纪蜕变发展的一个新例证。

二、生命的学问

那么陈撷宁所说的仙学究竟是一种什么样的学问呢？仙学包含着什么内容呢？对此陈撷宁做了明确回答，他在《众妙居问答》一文中认为仙学就是炼丹术，包括外丹、内丹两种：“所谓仙学，即指炼丹而言，有外丹、内丹二种分别。”此即认道教的丹道为仙学的全部内容。不过从实际情形来看，陈撷宁更注重内丹术，因此他说的仙学基本上是指内丹术。内丹术（又称内丹学）是以人的生命作为主要研究对象，其目的是要逆转自然的造化，克服人类生命的死亡现象，使生命趋向圆满。这样看来内丹术要解决的问题及要达到的目标都是非常现实的，这种方术的思维形式与其说是宗教型的，倒不如说是科学型的更为合适。内丹术所赖以超越现实生命的基础亦只是建立在人的身体之中，它以人体中的阴阳二气为落脚点，希图以后天气摄持先天气，凭借先天气作为内丹结丹的种子，经过模拟天道运行的修行，对人体做炼精化气、炼气化神、炼神合道的三关修炼，将人体的粗劣物质转化为精微物质，最后凭借这种精妙的物质来达到与终极的实体——道合一。这样其超越依据的基础也是物质的，但它认为精气神三者可以互相融通、转换，这种将物质与精神打成一片的思想是典型中国式的，也是内丹修炼能由物质性的气进入超越物质的实体的道的关键。

仙学以物质作为超越根基的思想与科学的出发点是相符的。仙学自始至终都是围绕着生命问题来展开，目的在于以实验的方法解决人生所面临的最大问题——生死问题，而且它的解决并不单纯如禅宗一样落实到心性觉悟方面，而是以一种更精微的物质——“丹”作为合道了证的媒介。因此无论如何，仙学代表人类希图最终解决生命问题的一种愿望。基于这点，陈撷宁一再强调仙学是一种高级科学而不是宗教。例如在《读〈化声自叙〉的感想》一文中他说：“神仙之术，首贵长生，唯讲现实，极与科学相接近。”又云：“道家虽是由生理入手，但是要用方法改变常人之生理，所以他的目的是超人的，而非平凡的；他的学术是实验的，而非空谈的。”在另一处又说：“神仙家的思想理论与方术，综合而观，可以称为超人哲学。虽其中法门，种种不同，程度有深浅之殊，成功有迟速之异，然其本旨，总在改变现实之人生，不在乎创立迷信之宗教。”^①另外从陈撷宁总结出的几条仙学箴言中，也可以看出仙学遵循的原则与科学相近：“学理——重研究，不重崇拜；功夫——尚实践，不尚空谈；事业——贵创造，不贵模仿；幸福——讲生前，不讲死后；信仰——凭实验，不凭经典；住世——是长存，不是速朽；出世——在超脱，不在皈依。”^②不仅如此，而且陈撷宁认为仙学与自然规律、天地造化相抗争，立意解决人生的基本问题——生死问题，因此仙学不仅是科学，而且要高于一般科学。

^① 《口诀钩玄录》，载《道家养生秘库》，第576页。

^② 见《扬善半月刊》封面。

他在《与朱昌亚医师论仙学书》一文中说：“顿研究仙学已三十余年，知我者，固能完全谅解；不知者，或疑我当此科学时代，尚要提倡迷信。其实我丝毫没有迷信，唯认定仙学可以补救人生之缺憾，其能力高于世间一切科学之上。凡普通科学所不能解决之问题，仙学皆足以解决之，而且是脚踏实地，步步行去。”^①

关于中国传统道家（含道教）的思维原理与现代自然科学的契合关系，西方学者已做了相当程度的探讨，其中著名者有英国久负盛名的汉学家李约瑟，美国物理学家卡普拉等人。李约瑟极其重视道家哲学中蕴含的有机的思维方式，将其称为有机哲学。认为这种哲学与近代自然科学分裂人与自然、物质与精神的机械思维有着根本不同，注重世界的整体性、统一性，将整个宇宙看成一种有机的整体。他说：“假如有一种观念是道家比对其他观念更为强调的话，那就是自然界的统一性，以及‘道’的永恒性与自发性。”因此道家哲学对于克服近代自然科学机械论的弊病是有一定的借鉴作用的。谈到中国的长生术，李约瑟赞同西方前辈道教学者马伯乐的看法，认为道家不像其他宗教那样仅仅追求灵魂不朽，相反却极力寻求肉体不朽、长生不老。这种观念的基础乃是因为他们没有把精神与物质、肉体与灵魂置于互相对立的地位，而是看到了精神与物质之间的连续性，“世界乃是从虚的一端通向最粗重的物质另一端的一种延续体，因之‘灵魂’对物质来说从未处于相反的地位”^②。因此我们可以说神仙家的肉体不朽、长生升仙的观念是完全根基于道家的有机哲学基础之上，是道家有机思维的一种体现。李约瑟说：“道家的肉体不朽乃是中国思想整个有机特性的一个侧面，它没有遭受欧洲那种典型的神经分裂症，即一方面又脱离不了神学的唯灵论。”^③但过去道家思想的这些有价值的部分却没有得到人们应有的重视，道家的基本思想被人们当做迷信而一笔勾销，这种情形再也不能继续下去了，现在到了重新估价道家思想的科学价值时候了。“道教被人们所忽视，道家方术被视为迷信而被一笔勾销，道家哲学被说成是纯粹的宗教神秘主义和宗教诗歌。道家思想中属于科学和‘原始’科学的一面，在很大程度上被忽略了，而道家的政治地位则更加是这样。”^④不幸的是这种对道家思想的误解在道家思想的故乡也没有多大的不同。当本世纪三四十年代，陈撄宁打出“仙学”大旗时就曾遭到宣传迷信之类的讥讽，而我们现在在重评价仙学的得与失时，所遇到的情形也未必会更好。

西方世界另一位认识到道家思想的科学价值的是知名物理学家卡普拉。他在名作《物理学之道》（中译《物理学与东方神秘主义》）中说道：“道家把逻辑推理看成是和社会礼节、道德标准一样，只是人为世界的一部分。他们对于这样的世界根本不感兴趣，而把注意力完全集中在对自然界的观察和揭示道的特性。因此他们所持的态度从本质上讲是科学的，只是因为他们不相信符号分析的方法才阻碍他们构造正确的科学理论。”^⑤又言：“道家最重要的洞察之一就是认识到变是自然的根本性质。”^⑥卡普拉认为道家思想中与现代物理契合的部分乃是其认识到宇宙的整体性、统一性及变化的永恒性。他说：“宇宙的基本统一性不但是神秘主义体验的主

① 李约瑟：《中国科学技术史》卷二《科学思想史》，科学出版社、上海古籍出版社1990年版，第51页。

② 同上书，第167页。

③ 同上。

④ 同上书，第36页。

⑤ 卡普拉：《现代物理学与东方神秘主义》，四川人民出版社1984年版，第87页。

⑥ 同上。

要特征，而且也是现代物理学最重要的发现之一。”^① 在卡普拉看来，道家及东方的其他神秘主义学派（如禅宗、印度教、佛教等等）之所以能像现代量子物理学一样对宇宙的基本统一性有深刻的认识，其原因就在于他们据以认识的思维方式是直觉思维而不是理性思维。直觉思维与理性思维最大的区别就在于它消除了认识与认识对象、能知与所知之间的界限，这样当认识主体完全遇合之后，世界的本相就当下全体地显现无遗。

李约瑟、卡普拉对道家思想是很深刻的，它对我们重新认识道家（含道教）思想的科学价值无疑有很大的帮助。但我们现在谈论到仙学即道教丹道的科学价值，似乎应该使其定位更为具体。其实全部内外丹术是奠基于一种自然观基础上，是依据一种基本的思维方式建立起来的，这就是天人同构或者说人体小宇宙的思维模式，近年有人亦名之为全息思维。可以说天人同构的思维是内外丹道的基本学理。天人同构的思维形式不仅是道教的核心思维形式，而且也是中医学、针灸学的基本思维形式。如果我们再考察一下世界其他古老民族的思维形式，便会发现在许多古代民族中这种思维模式相当普遍。但是由于其他古老民族的文明都发生了中断，因此只有在中国这种思维形式得到长足的发展，并且渗入到哲学、宗教、医学等多种领域，这样天人同构的思维在中国获得了最为典型的形态。

中国医学就是依据人体小宇宙的模式来建立其论断、疗治的基本理论，中医认为人体是一个微型天地，人头圆像天，足方像地，五脏取像五行，经脉像江河，两眼像日月……整个人体是一个类似于天地的生命系统。疾病的发生就在这个生命系统的阴阳出现失衡，五行有所偏胜，而所谓治疗根本的就是对此生命系统的阴阳进行重新调整，使之回复到一种平衡和谐的状态。这一原则与内丹道是相通的，所不同的是中医的目标在于调整人体生命系统，使之处于最佳状态；而内丹道的最终目标是要消解人体小宇宙，使之与天地大宇宙在终极实体程度上与大宇宙合一。内丹道亦认为人体与天地有着类似的结构，及是一个具体而微的小宇宙，但其又注意到人体小宇宙与天地大宇宙的根本会通之处，因此它的小宇宙又是开放的。内丹学认为大、小宇宙的一切受阴阳二气的消长引发了宇宙间万事万物的运动变化。内丹修炼就是以人体阴阳二气做为根基，遵循逆行回返的原则，使之回复到宇宙开辟之前的状态，即道本体的状态，如此便是证道，与道合一。

由此可见内丹术的修炼论与其宇宙论是相互贯通的，是建立在其宇宙论的基础之上。内丹宇宙论吸收了传统道家道生一（或者太极），一生二，二生三，三生万物的模式，认为道生一，就是从道中产生太极，太极乃阴阳二气浑沦交织的状态；一生二，二即是阴阳二气；二生三，三为中和之气，万物都是禀此中和之气而生。从道到万物乃是万物化生的过程，内丹学称为“顺”，顺即是生道、人道。内丹学对这一过程不感兴趣。而是认为既然存在着从道到万物的顺的过程，那么它的相反的过程也必然存在。因此它认为人若遵循与生道相反的原则（反其道而行），便能在人体小宇宙中向上逆行，从阴阳之气，返回到元气（太极），返回到混沌进而返回到原初的道。这一过程便是证道。这实际上是以修炼的形式将宇宙演化过程进行逆行重复，因此丹学有一条根本的原则：顺则生人，逆则成仙。

内丹学的这一修证过程有两个值得注意的地方：其一是内丹学没有将精神与肉体绝然分

^① 卡普拉：《现代物理学与东方神秘主义》，四川人民出版社1984年版，第102页。

割，视为绝对对待的两物，而是认为精、气、神、道四者之间有着内在的统一性。所谓修炼内丹，从另一角度来说也可以反原为精、气、神、道四者的转换过程，此即炼精化气，炼气化神，最后炼神合道，完成终极的生命了证过程。

另一个值得注意的现象就是上文提及的人体小宇宙的思想方式。这种思维理论认为宇宙的基本结构是整体的，而不像西方近代机械自然观那样将物质分割为各种微小的碎片。人体小宇宙理论暗含着这么一种预设，即物质的任何最微细的部分都具有和大宇宙一样类似的结构。对于这一理论也许中国佛教的“月印万川”的比喻表达得最为清楚。这一思想已经为原子物理学所证实。现代原子物理学中的“卢瑟原子星系模型”便揭示了即使微细如原子的物质，其内部的结构也是电子围绕着原子核运转，此与宇宙星系中行星围绕着恒星运行的结构是相似的。另外最新的克隆技术以细胞的无性繁殖，产生新的生命体，也证明了在高级生命中，其每一个细胞都蕴含有整个人体的遗传信息。所有这些现象都促使我们对道教内丹术的科学价值必须重新审视，这个问题与其说是一个哲学问题，更不如说是一个科学问题，相信随着科学思维的进一步发展，人们对道教丹学的评价会变得愈来愈客观。

三、仙学救亡

陈撄宁创立仙学的二三十年代，正是中华民族多灾多难的时代。当时中国内部军阀连年混战，民不聊生，国际上帝国主义列强已将中国瓜分完毕，一个有着五千年文明史的东方古国已经处于半殖民地半封建的悲惨境地。1937年日军帝国主义又全面发动侵华战争，中华民族实际上面临着亡国灭种的危险。在这种形势下救亡图存已经成为时代的核心课题，成为每一个有良知的中国人关注的焦点。陈撄宁提倡的仙学虽然以超脱生命、体证道体为终极归依，但他也和普通人一样对仙学扎根的这块土地怀着深深的眷恋，这样他就打出了仙学救亡的旗帜，怀着一种真诚的想法，希图以仙学来抵抗列强的武力侵略。在救亡的前提下，他又主张将仙学合归于道教，以道教这种中华民族特有的宗教来抵御列强的文化宗教侵略。他深深认识到文化宗教侵略的危害，认为：“武力侵略，不过裂人土地，毁人肉体，其害浅；文化宗教侵略，直可以夺人思想，劫人灵魂，其害深。”^①对于文化宗教侵略，倘若我们不利用本国固有的文化宗教进行抵抗，那么中华民族具有数千年历史的思想文化传统，将会丧失根基，整个民族就会完全丧失自己的信仰，这实际上是挖掉中华民族的生生之根，这种祸患，真是贻害无穷。

那么能够代表中华民族真精神，最具有中国本土特色的宗教是什么呢？陈撄宁认为就是道教。道教溯源黄老，兼综百家，是华夏民族心理积淀的精神形式，寄托着国人的真实心理与思想，因此是地地道道的中国货。他在《中华全国道教缘起》一文说：“吾人今日谈及道教，必须远溯黄老，兼综百家，确认道教为中华民族精神所寄托。”道教是黄老之遗说，民族精神之中心，只有提倡道教才能振扬民族精神，团结四百兆中国人，万众一心，结成抵御外侮之长城。“须知信仰道教，即所以保身；弘扬道教，即所以图存，庶几民族尚有复兴之望。”针对当时有人讥刺道教为迷信的看法，陈撄宁认为对古代一种文化宗教都不应求全责备，而应看到其

^① 《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》，载《道家养生秘库》，第484页。

中有生命力、有积极价值的方面。他在《中华全国道教会缘起》一文中劝告世人：“请慢嗤迷信，须知乃昔贤抵抗外教侵略之前锋，切莫笑空谈，应恃作今日团结民族精神之工具。”^①另外道教蕴含的以柔弱胜刚强、坚韧不拔的精神十分符合当时中华民族的处境，因此只要将道家精神贯彻到我们日常行动的方方面面，则民族复兴自有希望。他说：“故尝谓吾国，一日无黄帝之教，则民族无中心，一日无老子之教则国家有远虑。先武功，后文治，雄飞奋励，乃古圣创业之宏规；以柔弱胜刚强，亦大智争存之手段。积极与消极，道原一贯，而用在知几；出世与入世，道本不同，但士各有志。”^②总之，陈撷宁认为在当时只有道教才能担当救亡图存，延续中华文明命运之重任。“呜呼！百家之总钥，济儒术之穷途，揽国学之结晶，正新潮之思想，舍吾道教，其谁堪负此侠命哉！”

以上我们从仙学与儒释道三教，仙学与生命之学及仙学救亡等三个方面对陈撷宁学派的仙学思想作了全面论述。由此我们可以看出陈撷宁学派的所谓仙学乃是明清内丹思潮演变的一种理论结果。仙学并非像该学派所宣称的是对道教的突破或者否定，相反地它本身即构成了道教在民国时期发展的一种新形式。在不断否定中获得发展自身，这也是道教整个发展历史的一个特点。

^① 《中华道教会缘起》，载《道家养生秘库》，第486页。

^② 同上。

近代北京寺庙的类型结构解析*

习五一**

寺庙是宗教社会主要的建筑实体。近代京城承袭千年古都宗教文化的遗产，儒、释、道宫观寺庙众多，为全国都市之冠。各种传统宗教寺庙旗帜林立，成为向社会各界民众传播宗教文化的中心。本文将考订近代京城传统宗教寺庙的实际数量，分析儒、释、道各类宗教寺庙的比重，考察城郊各类寺庙的宗教文化性质，探索近代社会转型与传统宗教的演变趋势^①。

一、近代北京寺庙的总量

中国历史文献大多缺乏精确的统计数字，常常使试图量化分析社会现象的史学家深感头痛。记载近代北京寺庙数量的主要文献有：许道龄编辑的《北平庙宇通检》（以下简称《通检》）和张江裁、许道龄合编的《北平庙宇碑刻目录》（以下简称《碑刻》）。这两部由国立北平研究院 1936 年出版的文献，均未能提供准确的京城庙宇数量。

据《通检》记载，30 年代的京城内外共有庙宇 948 座。其辖区包括内城六区、外城五区和东南西北郊区。这一地理范围大约相当于今日北京的城区和近郊区。编者主要依据历史地理文献，“逐条择要汇抄，然后罗列对比。凡庙名、地址及史略三项均相同者，则合而为一”^②。据荷兰莱顿大学教授施博尔（Kristofer M. Schipper）考订，此书编录的庙宇中，除有四座天主教堂和两座清真寺外，至少有 14 座庙宇重复登录。据《通检》记载，京城的传统宗教庙宇约有 900 多座。但这一数字仅根据文献汇编整理，既缺乏官方档案材料证明，也缺乏学者实地勘察订正。同年出版的《碑刻》成为《通检》统计缺漏的有力证明。《碑刻》的拓片来自京城内外 316 座庙宇。据考证，至少有 70 座庙宇未被《通检》收录。

由于缺乏完备的统计资料，中外学者只能粗略的估计，清末民初北京庙宇约有千座。《通检》分区编录的庙宇，成为学者分析京城传统宗教结构的基本史料。

* 本文原载《世界宗教研究》2006 年第 1 期，第 34-44 页、第 153 页。

** 习五一，中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

① 本文考察的范围为中国传统宗教寺庙，包括儒家宗庙、佛教寺庙和道教宫观等，不包括伊斯兰教的清真寺以及各派基督教的教堂。

② 许道龄：《北平庙宇通检·例言一》，北平研究院，1936 年。此书分为上下两编，分别编页。

近年来，随着北京市档案馆逐步扩大开放，一批档案资料陆续整理出版，为统计近代北京寺庙的实际数量，解析其传统宗教的结构，提供了官方档案资料。

笔者曾前往北京市档案馆，详细查阅有关档案史料。民国年间，北京市政当局对传统宗教寺庙进行过三次普查登记，分别在1928年、1936年和1947年。从现存的档案考察，二三十年代的资料树干尚存，40年代的资料仅余枝叶。比较第一、二次的调查登记表，均有若干重要误差与遗漏。可见，当年政府政令的权威有限，调查统计的力量也比较单薄。

1928年的寺庙登记档案保存比较完整丰富。这是北京建市以后第一次进行寺庙登记。此次政府登记的档案文献，可以作为考订近代北京城郊传统寺庙数量的基础资料。1928年10月，南京国民政府内务部拟订《寺庙登记条例》，经行政院核准颁布执行。北平特别市政府训令社会局遵照实施。自1928年11月起，至1929年5月，全市陆续办理寺庙登记。当时，政府发放的登记表格共有四种，分别为“寺庙登记条款总表”“寺庙不动产登记条款表”“寺庙人口登记条款表”“寺庙法物登记条款表”。90年代，北京市档案馆将这批表格整理，汇编收入《北京寺庙历史资料》（以下简称《资料》），于1997年出版。编者说明，此次“共登记寺庙1631个”^①。

浏览这批登记表格，可以指出，此次登记的1631座寺庙并非全市寺庙的总量。其残缺漏洞显而易见。如：京城帝王祭祀的天、地、日、月坛等，京都藏传佛教名寺雍和宫、黄寺等，京城市民皆知的寺庙隆福寺、妙应寺（今称白塔寺）等均未列其间。90年代，北京市档案馆编辑出版《资料》时，根据“北平市警察局档案”中的寺庙登记表，整理1928年的寺庙登记资料。虽然这些登记备案的表格丰富详实，但查阅其他档案卷宗，比较分析，仍可发现重要遗漏。

根据笔者的研究考证，1928年北平市传统宗教寺庙的实际数量超出此数，至少应有1696座。笔者在北京档案馆曾调阅“北平市社会局档案”“北平市民政局档案”“北平市管理坛庙事务所档案”等相关卷宗。这些局所的档案中均有宗教寺庙登记统计表、宗教事务管理调查报告等大量档案资料。将各局档案资料汇总分析，可以发现警察局的寺庙登记档案遗漏，至少未能囊括以下两类65座寺庙。

其一，北平市管理坛庙事务所管理的官方寺庙19座，包括天坛、地坛、日坛、月坛、孔庙、帝王庙、风神庙、云神庙、雷神庙、都城隍庙等^②。民国时期，这些原清朝官方祭祀的庙宇作为国家文物古迹事业，由政府专门机构管理，从未在警察局登记备案。

其二，蒙藏事务管理委员会（以下简称：蒙委会）管理的大部分寺庙。在民政局的档案中，1928年全市寺庙登记工作时，蒙委会曾有两类卷宗记录在案。

1. 民政局登记材料记载，由蒙委会代理申报登记的寺庙有37座。另外，雍和宫等7座喇嘛庙单独申报。这两项合计有44座。其中仅有法海寺、圆通寺等7座同期在警察局登记备案。

^① 北京市档案馆编：《北京寺庙历史资料》，中国档案出版社1997年版，第26页。

^② 北京市档案馆藏：《北平市管理坛庙事务所档案》，卷宗J57，目录699，案卷56。这19座寺庙原为清朝官方祭祀的庙宇，包括天坛、地坛、日坛、月坛、先农坛、孔庙、帝王庙、风神庙、云神庙、雷神庙、都城隍庙、贤良祠、昭忠祠、旌勇祠、褒忠祠、显忠祠、五塔寺、大和斋。辛亥革命推翻帝制后，北京政府内务部礼俗司设立坛庙管理处管辖。1928年，该处更名为内务部北平坛庙管理处，隶属于南京国民政府。1935年，该处拨归北平市政府管辖，更名为北平市政府管理坛庙事务所，隶属北平市社会局。1947年，北平市民政局成立，该所由社会局划归民政局。

其余 37 座寺庙，包括著名的隆福寺、妙应寺、护国寺等仅在民政局注册登记^①。

2. 民政局档案中，蒙委会系统的寺庙名单列有 33 座，其中雍和宫、嵩祝寺、普度寺、西黄寺、东黄寺、慈度寺（前黑寺）、察罕喇嘛庙（后黑寺）等 24 座寺庙呈交登记备案，而福佑寺等 9 座未查到任何登记表格^②。

综合分析民政局的有关档案，1928 年全市寺庙登记时，蒙委会所辖或代理申报的寺庙中，至少有 46 座寺庙未纳入警察局管理寺庙的档案。

迄今为止，经档案工作整理和学者考证，北京档案馆所存的档案中，1928 年京城共有儒道佛寺庙 1696 座。这批档案的价值是，原始登记表格比较完整，各区寺庙均有准确的地址记载。其缺陷是，统计工作者缺乏必要的宗教知识，未能分辨各类宗教寺庙，仅根据申报者自述登记。全市的寺庙中，只有 22 座庙自己申报为道教寺庙。这显然与京城宗教社会的实际状况有较大差距。

1936 年 1 月，北平市政府根据南京国民政府的命令，开展第二次寺庙登记工作。内政部制定的“寺庙登记规则”明确宣布，此次寺庙登记工作不包括天主教、基督教、伊斯兰教和藏传佛教系统的寺庙^③。原定于 1936 年 6 月底完成全部登记工作。因时局动荡，持续到 1937 年底，仍未终结。

目前，在“北平市社会局档案”的卷宗中，第二次登记的寺庙按分类编号共有 1213 座。加上未列入登记范围政府所辖的寺庙和蒙委会管理的喇嘛庙 65 座，30 年代中叶，北平全市寺庙总数为 1278 座。这一数字与 1928 年登记的庙宇总量相比，锐减 24.7%。此项政府统计的数字与社会实际的差距，有待进一步挖掘史料考证。

从 1928 年到 1937 年，在国民政府管辖的古都北平，传统宗教确实呈现出江河日下的趋势。这一衰落趋势明显受到政府宗教政策的影响。国民党主持的南京政府采取的宗教政策，比北洋军阀控制的北京政府更为严厉。

1928 年南京国民政府颁布神祠存废标准，严格限制传统宗教的发展。该标准规定应废除的寺庙大多属于道教神灵系统，如日、月、火、五岳、四渎、龙王、城隍、文昌、送子娘娘、财神、瘟神、赵玄坛、狐仙等神灵。该规定同意保留的神祠有伏羲、神农、黄帝、仓颉、禹、孔子、孟子、岳飞、关帝、土地神、灶神、太上老君、元始天尊、三官、天师、吕祖、风雨雷神等。这一规定的存废原则，显然有自相矛盾之处。当时，国民政府的统治权威有限，实际未能严格落实执行。但政府对传统宗教的抑制政策，加速其传播事业的日渐衰落^④。

① 北京市档案馆藏：《北平市民政局档案》，卷宗 J3，目录 1，案卷 260。未在警察局登记的寺庙有 37 座，包括隆福寺、护国寺、妙应寺（白塔寺）、雍和宫、西黄寺、东黄寺、慈度寺（前黑寺）、察罕喇嘛庙（后黑寺）、嵩祝寺、阐福寺、普渡寺、普胜寺、达赖喇嘛庙、同福寺、弘仁寺下院、新寺喇嘛庙、净住寺、化成寺、宝谛寺、梵香寺、慈佑寺、新正觉寺、功德寺、殊像寺、普宁寺、热合布达拉下院、关帝庙（内六区松公府夹道 9 号）、观音寺（东郊二分属三佛寺 81 号）、广成寺、宝相寺、实胜寺、常凌寺、方圆寺、资福院、广善寺、观音寺（北郊观音寺 5 号）、老虎庙。

② 北京市档案馆藏：《北平市民政局档案》，卷宗 J3，目录 1，案卷 260。蒙委会所辖寺庙中有 9 座未向市政当局登记，包括玛哈噶拉庙、长泰寺、福佑寺、慧照寺、三佛寺、正觉寺、圣化寺、东陵隆福寺、西陵永福寺。

③ 北京市档案馆藏：《北平市社会局档案》，卷宗 J2，目录 7，案卷 166。

④ 近代北京传统宗教日渐衰落的因素众多，但毫无疑问，政治因素最为显赫。施博尔教授认为，民国时期北京传统宗教迅速衰落，其主要原因是五四新文化运动的冲击。这一观点值得商榷。考察五四运动前后，北京传统宗教寺庙的实际状况，可以判断施博尔教授的观点基本源于主观推测，缺乏足够历史的依据。笔者将撰写专题论文，详解思路。

在1936年寺庙登记档案中，存有原始登记表格的寺庙有1037座，约占登记总数的85.5%。这批表格有比较清晰的宗教分类，可供学者研究近代北京传统宗教的整体结构及各类寺庙的比例。

1947年7月，北平市政府根据内政部“寺庙总登记每十年举行一次”的规定，开展第三次寺庙登记工作^①。此次登记的档案资料缺损十分严重，经档案工作者调查，仅发现原始总登记表91份^②。

查阅第三次寺庙登记的档案，《北平市民政局档案》中有一卷引起笔者的注意。该卷档案登记号为，全宗J3，目录1，案卷二百六十。卷宗内容为一张统计表，即1947年北平市各区寺庙统计表。该表分区统计各类寺庙，是笔者所见的统计表中分类数据最完整的表格。当时的政府统计人员，根据寺庙产权、主要社会功能、常驻神职人员念诵的宗教经典等因素，对全市的寺庙进行分区分类统计。根据这份统计表，1947年全市城区郊区共有寺庙1920座，其中民庙988座，僧庙685座，尼庵115座，道观126座，女冠6座。

虽然因时局动荡，此次寺庙登记原始表格残缺，但据笔者研究，这份1947年的寺庙统计表可以作为研究史料。其一，档案中若干分区寺庙的详细登记目录与该统计表数字基本相符。其二，该统计表的数字曾发表在1948年8月出版的《北平市政统计》上。

二、京都寺庙主祀的神灵

分析1928年北平市公安局登记的1631座寺庙档案，大多数较具规模的寺庙均供奉多位的神灵。儒、释、道各方神灵共祀的现象十分普遍。全市各类寺庙主祀的神灵众多。总数居前16位的寺庙为，关帝庙、观音寺、七圣祠、五圣祠、龙王庙、娘娘庙、真武庙、土地庙、三圣祠、火神庙、药王庙、地藏庵、九圣祠、财神庙、弥勒寺、吕祖祠。

高居榜首的为关帝庙，共有286座。以往学者根据历史文献考证，一致认为关帝庙为京城寺庙数量之首，但统计的数量各异，多数统称有百余座。清代《乾隆京城全图索引》记载关帝庙为116座，居众庙之首。1936年，学者编纂的《北平庙宇通检》中，北平内外城11区、东南西北四郊辖区内，关帝庙仍居首位，但数量仅为38座。北京市档案馆的寺庙登记档案证明，1928年，北平城郊关帝庙竟多达286座。

这286座庙宇大多数以关帝直接冠名，也因地制宜繁衍出许多名目，例如护国关帝、护法关帝、双马关帝、石关帝、立马关帝、西禅关帝、忠义关帝、顶冠关帝、重兴关帝、保安关帝、福寿关帝、大马关帝、天安关帝、九圣关帝、三才关帝、三财关帝、五岳关帝、五显关帝、关帝高庙、关帝鲁班、关帝七神、关帝火神、关帝五显财神、关王、镇海关王、关公、武圣、三界伏魔大帝等。关帝寺庙遍及京城内外。

排行第二的是观音寺，共有121座。其中包括庵、庙、堂、阁、院、祠、殿、白衣观音、观音菩萨、观音禅林、送子观音等。

^① 北京市档案馆藏：《北平市民政局档案》，卷宗J3，目录1，案卷70。

^② 北京市档案馆编：《北京寺庙历史资料》，第671页。



排行第三、第四的分别为七圣祠（包括神祠、庙、庵、殿等）111座、五圣祠（包括庙、神祠、祠庙、庵等）96座。七圣祠、五圣祠大多数为城郊小庙，均为多神共祀一庙。所谓七圣、五圣的内涵无统一界定，神灵偶像多姿多彩。主祀神多为关帝、观音、龙王等，配祀神多为土地神、山神、青苗神、虫王、马王、冰雹神、财神、药王、火神、二郎神等。

引起笔者关注的现象是，在主祀神灵中，龙王的地位仅次于关帝和观音。这反映出近代北京地区现代经济发展缓慢，生产力水平较低，城郊人民生活对大自然生态的依赖程度较高。农业耕作靠风调雨顺，城镇生活也有赖于水脉和顺。一旦暴雨成灾，永定河泛滥，京城便一片汪洋。道教系统中的自然神——龙王，是京城民众祈求福佑的重要神灵。

据当代学者研究，民国时期北京地区自然灾害频繁，重大旱灾11次，重大水灾6次，分别占总年份的四分之一和六分之一^①。虽然水灾的频率不及旱灾，但其突发性强，后果更为严重。如：1924年7月连降暴雨，永定河、大清河等暴涨，相继溃决，城郊汪洋一片，“田禾尽没，坏民房屋十之七八”^②。此次水灾，直隶一省有150万灾民，急待赈济。当年秋，第二次直奉战争爆发。政府税收“尽归军用”^③，无力抗灾救灾。陷于水深火热的灾民处境悲惨。社会救援乏力，广大民众愈发祈祷神灵护佑，风调雨顺，避灾趋福。数量位居前四位的寺庙合计614座，占京城寺庙总数的37.6%。这些寺庙多为儒、释、道合流共祀，可代表北京寺庙文化的主流。

排行第5至16位的寺庙分别主祀龙王、娘娘、真武、土地、三圣、火神、药王、地藏、九圣、财神、弥勒、吕祖。这些神灵中除地藏和弥勒外，均为道教神灵。虽然这些寺庙中的神职人员大多为佛教僧侣，诵念佛教经典，在佛教协会注册登记，但神殿上供奉的却是道教神灵。这些佛教系统的寺庙要借助中国土生土长的道教神仙，来慰藉进香民众的灵魂。

三、京都寺庙的宗教类型：儒释道的比重

如何界定京都寺庙的宗教类型，计算儒、释、道各类寺庙的数量，是研究京都寺庙宗教结构的重要难题。国际学术界对中国宗教文化的阐释，各有不同的思维诠释，导致风格迥异的认知。

作为研究中国宗教文化的历史学者，笔者对目前施博尔教授主持的北京寺庙研究项目，深感兴趣，但其发表的寺庙类型研究结果，实难令人苟同。施博尔先生是研究道教文化的国际著名学者。他的研究视角显然充满着张扬道教文化的色彩。他对《通检》将道教系寺庙定为46座提出质疑。据施教授统计，《通检》所列的948座庙宇中，道教寺庙有377座，占总数的38%（按此数目计算应为39.76%）。施教授认为，从祭祀神灵属性分析，现代学者所界定的民间宗教神灵，如：关帝、碧霞元君、城隍、土地等，均属道教系统。因此，此类庙宇应全部列为道教系统的寺庙^④。

① 吴文涛、王均：《略论民国时期北京地区的自然灾害》，《北京社会科学》2000年第3期。

② 《陶庐老人随年录》，《近代稗海》第十二辑，四川人民出版社1988年版，第406页。

③ 《各省灾情概况》，1929年版南京国民政府赈务处编印，第83页。

④ Kristofer Schipper, *Liturgical structures of ancient Beijing, Religion and in China*, Cambridge, 1995, pp19-31. 施教授论文中陈述的统计数字有误。笔者按施教授制作的论文附录——北京寺庙分类表计算，道教寺庙有337座，占总数的35.5%。

这种论断值得商榷。以关帝寺庙为例，笔者查阅 1936 年北平寺庙登记档案，在现存的 1037 座寺庙卷宗中，关帝庙共有 168 座，占总数的 16.2%。其中佛教系统有 80 座，家族宗庙有 79 座，道教系统有 9 座，分别占关帝庙总量的 47.6%、47%、5.4%。

关帝崇拜始于民间对著名武将关羽的祭祀。自宋代后，历代统治者将关羽视为儒家文化道德的典范，崇信日隆。在官方儒家正统文化的大力推崇下，佛道两家也竞相供奉关羽为本门神祇。因此，起源于民间的关公信仰，在儒、释、道三教合流的尊崇下，明清之际鼎盛京华，成为京城各阶层民众崇祀的主要神灵。

关帝既然是儒、释、道共祀的神灵，在寺庙分类时，可依据寺庙产权、神职人员的宗教信仰、日常宗教礼仪等来界定其分属类别，不宜简单将其一律划归道教系统寺庙。如何界定儒、释、道寺庙分类的依据，是值得研究的重要题目。民国时期政府宗教管理档案中，存有当时政府职能机构和社会宗教组织对各类宗教寺庙的分类史料，可供当代学者研究参考。1936 年北平寺庙登记档案中，有比较清晰的宗教分类，反映出当时人们对近代北京传统宗教分类的认知。

按 1936 年北平寺庙登记表序号统计，全市共有寺庙 1213 座。全部登记表大体依据寺庙宗教类型被分为总字（僧庙）、绪字（尼僧庙）、经字（道士庙）、纬字（民庙、家庙）、纶字（女冠庙）五类。从档案表格中可以看出，管理者事先并未确立准确的登记原则，分类是在工作时，逐步摸索建立的。比如，总字庙宇中有女冠庙 1 座、民庙 1 座、尼庙 10 座。绪字寺庙中，有僧庙 1 座、家庙 3 座，但经字、纬字、纶字均为统一的道士庙、民庙、女冠庙。经笔者略加整理推算，此次寺庙登记共有佛教僧庙 502 座、佛教尼庙 106 座、道教道士庙 97 座、道教女冠庙 4 座、家族宗庙 504 座。按宗教类型计算，佛教寺庙 608 座、道教寺庙 101 座、家族宗庙 504 座，分别占全市寺庙总量的 50%、8% 和 42%。

1936 年寺庙登记的原始档案共缺损 176 份，占总量的 14.5%。其中佛教寺庙缺 13 份、道教寺庙缺 2 份、家族宗庙缺 161 份。佛寺道观卷宗大体完整，仅缺少 2%，家庙民庙卷宗缺损较多，约占总量的 32%。总体评估 1936 年的寺庙档案，登记表完整的寺庙占总量 85.5%，应用价值可观。

从社会统计学角度考察，1947 年北平市政府的寺庙登记统计表，可作为学者研究的参考资料。根据这份统计表，当时全市城区郊区共有寺庙 1920 座，根据庙产所属权等因素分类，各类寺庙分别为民庙 988 座、僧庙 685 座、尼庵 115 座、道观 126 座、女冠 6 座。据此数据计算，家族宗庙有 988 座，占总数的 51.4%。佛教寺庙有 800 座，占总数的 41.7%；道教寺庙有 132 座，占总数的 6.9%。家族宗庙多分布在郊区，约占民庙总数的 76%。佛道寺庙多分布在城区，其中城区的僧庙、尼庵、道观、女冠分别占其总量的 58%、80%、66%、100%。除一些著名古刹名寺位于郊野名胜之地外，大多数正统宗教寺庙位于城区，特别是由女性神职人员尼姑、女冠主持的寺庙，基本位于城区。与 30 年代比较，儒、释、道寺庙的比重有较大的变化。佛教庙宇下降 8%，道教庙宇下降 1%，家族宗庙反而上升 10%。这反映出政治时局的动荡对宗教文化的影响。

30 年代至 40 年代，经历抗日战争与解放战争，京城时局急剧动荡，社会民心危机意识弥漫，民间宗教与秘密结社势力上升，典型宗教文化佛教、道教势力有所减弱。但是，非典型宗教性的儒家文化根基深厚，在社会各阶层民众中，仍具有持久的影响力。

据1947年当局统计，家族宗庙占京城寺庙总数的一半。对祖先亡灵的祭祀，成为时局动乱时期民众心灵的依托。

随着近代社会政治制度的变革，科举考试的废除，封建帝制的覆灭，儒家上层经典文化的迅速衰落。但是，作为民族传统文化的主流支柱，儒家宗庙文化仍具有得天独厚的生存沃土。

笔者认为，儒家宗庙文化是准宗教文化。其基本性格含有宗教和道德两个层面。与世界其他宗教相比，其宗教信仰观念较为淡薄，伦理思想基础较为厚重。儒家文化本质上注重人文理性、自然法则。中国是多民族和多宗教的国家。中华民族以天命崇拜和祖先崇拜为民族宗教观念的主要传统。佛教、道教的信仰基本属于依附的地位。

在漫长的中国封建社会中，华夏民族主要从事农业生产。其宗教意识将上天的风调雨顺和下民勤劳耕耘，置于同等重要的位置。儒家主张以德政治理天下，敬天而不尽信天。“敬鬼神而远之”^①，儒家倡导的“神道设教”是一种较为特殊的宗教思想。“观天之神道而四时不忒。圣人以神道设教而天下服矣。”^②儒家认为，神道，非鬼神之道，是取法天道，实施社会教化。中国历代统治者均视君权受命于天，以天子之位自居。世俗君权高于神权。因此，封建统治者历来对各种宗教采取兼容并蓄的政策，既利用宗教“教化”社会，又与宗教保持一定的距离。

自古以来，中国社会形成以血缘为基础的宗法制度和“孝为德本”的道德规范。体现宗法制度的祖先崇拜，数千年来渗透到每个家庭之中，成为深厚的民间风俗。考察1936年的民庙档案，这种崇拜祖先的家族宗教意识清晰可见。

分析近代京城民庙的神灵，可以认知其崇拜祖先的祭祀文化特征。

其一，儒、释、道共尊的关帝信仰高居榜首，显示出儒家文化的主导地位。30年代家族宗庙祭祀关帝的庙宇共有79座，占现存档案民庙总量的23%。而同期，祭祀关帝的佛寺为80座、道观为9座，分别占该类寺庙总量的13%和9%。可见，皇家官府大力尊崇的关帝崇拜，对民间家族祭祀文化的影响较大，远远超过对佛教和道教的影响。

其二，土生土长的道教文化对普通民众具有独特影响力，超过哲理精致的佛教文化。在近代京城家族寺庙中，有明显佛教文化色彩的极少，道教神灵占据主要的地位。分析民庙档案可知，除主祀关帝的民庙外，道教的真武大帝和佛教的观音菩萨均有18座，分别占现存总量的5%。出乎笔者意料之外，在近代京城家族祭祀中，道教在北方的重要神灵——真武大帝，可以与佛教大名鼎鼎的观音菩萨比肩。并列第三位的是土地神、元君娘娘，其次为龙王爷。这三位道教神灵均占现存总量的4%。

其三，崇祀神灵繁多，极少供奉单一的至上尊神，充分体现出京城百姓的多神崇拜的社会意识。1936年的民庙档案中，以佛字命名的民庙只有3座，以太清、玉皇命名的民庙也只有3座。而家族宗庙中祭祀的各种神灵，五光十色名目繁多。如：有道教神灵东岳、吕祖、灵官、三官等，也有民间俗神哪吒、马神、花神、鬼王等。京城家庙供奉各种神明，与其说是对超凡力量的敬仰，以求自我精神的解脱，倒不如说是出于实际生存的欲望，企盼得到现世利益的回报。

① 《论语·雍也》。

② 《易·观卦·彖传》。

崇拜祖先是中国民众宗教意识和社会生活的核心之一。祖先崇拜来源于家族制度的世俗亲情。对祖先亡灵的祭祀，使家族群体与祖先的神灵沟通。崇宗敬祖，祈求祖先护佑，驱魔避邪，降恩赐福。家族宗庙通常具有较强的社会实用功能。宗族群体的社会公益性事业往往依托于家族寺庙。这些寺庙多为“合村公建”，即由全镇、全村族居民众集资共建。寺庙由全村公共管理，除进香祭祖祀神外，兼作全村公务、学校教育，也有少数租赁经商。

近代京城家族祭祀文化呈现出传统的自发趋势。无论家族人伦理性、还是多神信仰与兼容性格，都使民众的家族祭祀更趋于实用化与功利化。

四、汉传佛教的生命力

在近代京城寺庙中，佛教系统占半壁江山。可见，汉传佛教具有顽强的生命力。公元1世纪前后，佛教自古代印度传入中国汉族地区。经历与中国本土思想文化的冲击和交流，最终与中国文化融为一体，成为其重要的组成部分，至今仍影响着人们的思想和生活。

伽蓝菩萨关羽与观音菩萨，成为京城佛教寺庙中最主要的神灵。统计1936年现存的599座佛教寺庙档案，主祀伽蓝菩萨关羽的佛寺有80座，占其总量的13.4%。主祀观音菩萨的佛寺有52座，占其总量的8.7%。而同期的统计数字，以佛字命名的寺庙，如毗卢、弥陀、寿佛、大佛、卧佛、玉佛、石佛、铁佛、古佛、千佛、万佛等仅有24座，仅占其总量的4%。可见，近代京城佛寺中，菩萨的魅力远远超过佛祖的法力。菩萨代表的慈悲为怀的宗教意识，深入京城社会各阶层。直至近代京都，佛教信仰成为广大市民阶层最重要的宗教资源之一。据1935年北平市政府公安局的统计，全市总人口为1,573,204人，其中有宗教信仰的市民为1,420,422人，占总量的90%。而142万有宗教信仰的市民中，佛教信徒为699,757人，占信教民众的49%^①。

近70万佛教信徒，占当时全市居民总数的44%。这一数字主要依据居民的自我认定。京城厚重的儒家文化传统，形成重视人的现实关系和利益的社会群体理念。普通民众的宗教意识表现出强烈的功利性格。“无事不登三宝殿”的民间谚语，反映出民众宗教意识注重现实人生，讲求实用的特征。“平时不烧香，临时抱佛脚”的观念，在京城普通百姓中相当流行。有时信，有时不信，有事就信，无事则不信。为了求得庇护，不论观音菩萨，或是神灵鬼怪，都可以信仰。多数民众缺乏对宗教神灵的虔诚崇拜。

五、民间道教的兴起

明清以来，儒、释、道三教日益合流，道教成为主流意识形态的附庸。清中叶以后，道教更是被官府权威一贬再贬。尽管如此，近代京城道教文化作为本土宗教流派，依然在民间社会繁衍流传。

^① 《北平市政府公安局户口统计图表》（1935），第26页。值得学者重视的是，有关北京市民宗教信仰的调查资料，残缺不全，相关资料出入较大。比如，在1935年的《分区信教人口统计表》中，道教信徒仅有96人，其中男73人，女23人。而次年，全市寺庙登记时，道教道士庙有97座，女冠庙3座。据此推算，道教职业神职人员，加上民间道教信徒，绝不止96人。

其一，区域性道教神灵独占鳌头。

自明清以来，在三教合流的推动下，关帝崇拜盛极京城。至民国年间，京城寺庙中，关帝神灵仍最为显赫。无论在传统宗教寺庙的总量中，还是在家族宗庙、佛教寺庙的总量中，关帝均高居榜首。但是，笔者惊讶地发现，在道教宫观中，位居首位的神灵是“北极真武玄天大帝”。1936年北京寺庙登记档案中，现存道教宫观95座，其中主祀真武大帝的寺庙有13座，占总量的13.7%，而主祀关帝的道庙有9座，仅占总量的9.5%。

真武大帝又称玄天上帝，是民间和道教尊奉的北方玄武神。玄武本为北方七宿之总称。自宋代起，玄武信仰逐渐兴盛，被宋真宗诏封为真武灵应真君。道教素来崇拜北斗，便推波助澜编著经书，玄武遂由古代之四方护卫神之一上升为道教大神，其塑像为“被发黑衣，仗剑龟蛇，从者执黑旗”^①。元代皇帝将真武升格为“帝”。明初，燕王朱棣举兵“靖难”时，借助北方大神真武，为其出师“正名”。他继位后，大力推崇真武，其香火盛极京城。历代皇帝与道士给真武的封号长达百字，超过任何神灵。其后，虽历经时代变迁，真武大帝在京城道教寺庙中的地位犹存。20世纪中叶，京城道庙的祭坛上，仍可见真武大帝曾显赫京华的历史印记。

其二，道教俗神在民间兴盛，众多神灵被儒、释寺庙请入祭祀殿堂。

研究近代京城寺庙主祀神灵时，笔者发现，除三教合流共祀的关帝外，儒、释、道神灵交流互祀的现象很不平衡。30年代，京城道教庙宇祭祀的佛教神灵，只有观音一位，共有6座寺庙，占其总量的6.3%。而儒、释寺庙祭祀的道教神灵众多。京城内外家族宗庙祭祀的道教神灵丰富多彩，主要有真武大帝、碧霞元君、土地神、龙王、三官、财神、火神、药王、皂君、鲁班等等，约占其寺庙总量的半数以上。宗教哲理比道教精深的佛教，其寺庙也祭祀道教神灵，主要有碧霞元君、火神、药王、财神、土地神、真武大帝、龙王、马神、喜神、皂君等等，约占其寺庙总量的15%以上。

京城道教神灵中，香火最盛的首推碧霞元君。相传这位民间与道教祭祀的女神，是泰山东岳大帝之女。宋真宗朝祭泰山时，封其为“天仙玉女碧霞元君”。民间俗称泰山娘娘。相传碧霞元君神通广大，护国佑民，尤其保佑香客多子多福。在华北地区，元君娘娘的香火极盛。

碧霞元君是道教系统的子孙娘娘。中国传统儒家文化注重生育子嗣，延续祖先命脉。“多子多福”是各阶层民众一致的渴求与期盼。因此，为祈求子嗣，接续家族命脉与香火，人们格外崇拜执掌生育的女性神仙。这种宗教文化传统一直延续到近现代。据1936年北京寺庙登记资料，家族宗庙中主祀娘娘的庙宇有15座，数量位居关帝、观音、真武之后，与土地神比肩，约占总量4%。

碧霞元君香火的昌盛，佛教僧侣起到了重要作用。近代京城祭祀碧霞元君的寺庙多为佛教寺庙。据1936年统计，佛教系统的碧霞元君庙有13座，占佛教寺庙总量的2.6%，数量仅次于关帝、观音、佛祖，居第4位。

京郊最著名的妙峰山碧霞元君祠始建于明代，俗称娘娘庙，原为道士主持，香火不旺。康熙年间佛教势力上升，改由僧侣主持，香火逐渐兴盛。从18世纪初到20世纪30年代，每逢阳春四月，妙峰山开庙，朝顶进香成为京城民众的第一等大事。届时，“人烟辐辏，车马喧阗。

^① 《笔记小说大观》第6册，广陵古籍刻印社1983年版，第114页。

夜间灯火之繁，灿如列宿”^①。各阶层踏青朝顶的香客多达数十万，成为京城春季规模最为盛大的民众宗教活动。

其三，道教系统的庙会繁盛京华。

在研究近代京城庙会文化时，笔者饶有兴趣地发现，虽然京城著名的寺庙多为佛教系统，但普通市民日常宗教祈祷进香的地方却多为道教庙宇。

东岳庙是京城定期庙会香火最盛的道教寺庙之一。庙内供奉着道教庞大的神灵系统。据北京档案馆的资料，20世纪30年代全庙供奉的神像共有1316座^②。主祀的神灵东岳大帝为泰山之神。传说东岳大帝主管人间生死、富贵、贫贱、善恶、疾苦、因果报应等。辅佐其执政的七十二司分列左右回廊。京城百姓认为，“此庙水陆诸天神像最全，故酬神最易”^③。无论是祈福祈寿，还是消灾除病，或为报冤雪恨，或为生意兴隆，人们纷纷来此近香求神。

道教神灵成为京城百姓日常祈求护佑的重要宗教资源。这表明虽然道教自清中叶起，在社会上层的地位日趋跌落，但在广大市民的宗教生活中仍占有相当的地位。道教系统供奉庞杂浩大的神鬼谱系。世间千般事，皆有神照应。发财、求嗣、祈雨、消灾、去病等等一切世俗需求，都有神灵专司其职。普通市民大都无心钻研精深玄妙的宗教哲理，而是迫于实际生活的需求，进香拜神，与神仙鬼怪沟通。中国民众的宗教信仰一向具有强烈的功利倾向，即向神灵索取护佑。世俗气息浓厚的道教很适合普通民众的心理需求。

从计量史学的角度，考察近代北京寺庙的数量及儒释道的比重，仅仅是研究近代北京宗教文化的一个侧面。要想了解在近代京城社会转型中传统宗教文化的渐衰与变异，儒家文化深厚的持续性，汉传佛教的生命力，道教俗神的民间化等等，均需要更广泛的学术视野和深入探索。

① (清)富察敦崇：《燕京岁时记》，北京古籍出版社1980年重印本，第63页。

② 北京市档案馆藏档：卷宗12，目录8，案卷456。

③ (清)让廉：《京都风俗志》，刊载《北京史苑》第四辑，第288页。

民国时期广州道教掠影*

刘向明**

道教是中国惟一土生土长的宗教，它形成于东汉，在晋代传至广州。从晋代开始，广州开始有了早期道教的足迹：道士葛洪（284—364）因避战乱而至广州；当时的南海郡太守鲍靓，十分器重葛洪，将女儿鲍姑许配给他，并在今越秀山脚下建一道教场所——越冈院（今三元宫前身），让鲍姑在此修道。留存至今的鲍姑井、鲍姑殿，足以证明鲍姑的影响力。至民国初，随着新文化运动的兴起，民主思潮、科学知识的广泛宣传，使这一时期的广州道教，受时代的影响，发生了一些变化，呈现出三大特点。

（一）全真道宫观遭到蚕食。宫观是道教祀神和从事宗教活动的场所。早在元代，道教分成全真道和正一道两大派，宫观也随之划分为全真道宫观和正一道宫观。全真道宫观又可细分为，凡道士皆可居住的道观“十方丛林”和师徒相承的“小庙”两种。至清初，因清廷对道教采取保护开放政策，允许其大规模发展。借此机会，全真道的龙门派呈中兴之势，以龙门派第十一代道士曾一贯门徒杜阳栋于清康熙三十九年（1700）应邀任三元宫住持为标志，龙门派于此时正式传入广州，并成为当时广州道教主流。据民国十八年（1929）统计，其时广州全真道宫观共6间，其中，三元宫、纯阳观、应元宫、修元精舍属道观“十方丛林”，龙王庙、城隍庙则为“小庙”性质。三元宫、应元宫、修元精舍等在此阶段都受到不同程度的蚕食。民国二十年（1931），三元宫的八仙殿及栖霞洞、五老洞等，被划拨给广州市教育局改建成广州市美术学校。民国二十三年（1934），应元宫被市立第一中学借用一部分，至民国三十四年（1945），连仅剩的大殿、西殿、祖堂也被省干训所“占用”，该宫道士只得迁居修元精舍。修元精舍创建于清同治二年（1863），原址在黄沙蓬莱路北约横，占地面积约3300平方米。自光绪二十九年（1903）被十区一分警署强占去四分之三的宫地后，修元精舍面积大为减少。民国十二年（1923），为筹备北伐军饷，市政府颁布公告：凡市内各寺庵道观原址及庙产收归市有，进行招商投变，修元精舍以每市井（11.1平方米）底价150元被公开拍卖，修元精舍道侣倾尽所有积蓄只赎回小部分地方。民国十七年（1928），因马路扩建又被拆去一部分，到最后仅剩余大殿一座。

* 原载《恒道》2006年第3期。

** 刘向明，广州市民族宗教局工作人员。

(二) 道教渐趋民间化和世俗化。首先是全真道宫观开始接做法事。传统上的全真派道观，以修炼、习武为主，但至清末民初，广州全真派道观受近代商品经济的影响，开始摒弃闭门静修的生活，打开山门接受香客的上香和朝拜，并吸纳正一道宗教方面的持行，开始应百姓要求作祈福、消灾和超度先人等斋醮祈禳法事活动。据民国二十七年（1938）统计，广州全城以替人念经超度、祈福禳灾的正一道馆达百余间，正一道士百余人。这些正一道馆纯属商业性质，迎合部分市民的需要，如替死人打醮、念经、超度，或驱除疾病、择日建筑等，按当时的风气都是请正一道士进行的。这类道士不再关心维护道教的信仰和传播，只注重个人获利。他们变换各种手法，骗财牟利，造成不良的社会影响，曾一度受到当时政府的限制和取缔。民国二十六年（1937）政府发出“正一祈福道馆执业人员即日歇业并将招牌拆除”令，但并没有被完全取缔。直到新中国成立后，宗教政策规定不能搞占卦算命、符水治病，斋醮法事不得在非宗教活动场所外进行，正一道由此失去存在的根基而渐不复存在，至今广州道教只有全真道。这是后话。但在民国时期道教渐趋世俗化和民间化显而易见，这已是不争的事实。

(三) 道教开始热心社会慈善事业。此时的道教徒注重通过有组织地成立一些道教慈善机构，如以行善修身为宗旨的善社、斋堂等，让社会各界从不同角度、不同侧面认识道教、了解道教。当时的全真道宫观普遍成立有善社，主要是吸收来自富裕家庭的道教徒，为他们取道名，拜太上老君和吕祖为师，规定每逢节日诞辰都要行典礼进香的仪式，提倡“孝廉忠信礼义”，发动他们多做善事，如集资修桥整路、印刷书刊等。斋堂则以吸收持独身主义的女佣和无子嗣的寡妇为主的慈善机构。为使她们生有所养、死有所葬，特制定出生养死葬的办法，颇受社会欢迎。据民国二十七年（1938）调查统计，广州有斋堂达200间。

广化善堂和中国道教慈善至宝台是当时从事社会慈善活动颇有成效的道教团体。广化善堂由道教徒刘咏儒等人创办于清光绪二十四年（1898），每年都支出一部分香油钱，用于施医、施药、施衣、施粥、施棺等善举；民国十八年（1929），因受佛教影响而皈依佛教的广化道侣，将广化善堂布施给广州佛教解行学社下院，由佛教徒继续兼办施济。中国道教至宝慈善会成立于民国三十三年（1944），以吸收道教信徒为主。初时会员700余人，后来发展至数千人，靠会员的捐款，该会月收入达20多万元，全部用于慈善事业。规定每日上午9时至11时，施医赠药；下午1时30分施粥，每日施粥500人；民国三十五年（1946），集资在广州北郊三元里购置义冢，凡道侣“羽化”或该会员一般死亡，均可葬于义塚。

综观上述，民国时期的广州道教，全真道宫观渐遭蚕食，道教渐趋世俗化和民间化，足以表明当时广州道教渐进式微。但式微之中又涌现不少颇具规模、颇有影响的道教慈善机构，于此，可见当时广州道教徒的良苦用心。

近现代社会中的四川全真道*

郭武**

四川古称巴蜀，地处中国西南，是道教的发源地之一，目前辖有成都、自贡、攀枝花、泸州、德阳、绵阳、广元、遂宁、内江、乐山、南充、宜宾、广安、达州、眉山、雅安、巴中、资阳、阿坝、甘孜、凉山等21个市（州），总人口8724.6万人（2004年统计数字）^①。作为道教的发源地之一，四川地区的道教活动自古至今绵延不绝，不过，随着张天师家族的迁移，蜀地道教活动的声势似乎有所减弱，尤其是全真道于13世纪在中国北方兴起后，蜀地道教更较少成为人们关注的焦点。事实上，四川地区的道教活动并未消亡，且多在中国道教界扮演重要角色；以下，试对近代以来四川地区全真道的发展状况及其与蜀地社会、文化之关系进行讨论。

在展开讨论之前应当指出的是，近年新编的四川史志多遵旧说而将境内道教之走向衰微溯至明代“资本主义萌芽”时期，其说颇需商榷。因为本人在研究过程中发现：四川地区的道教在清代的活动仍然非常活跃，其义理学说、行为仪范、宫观信徒等的发展并未停滞；该地区道教之真正走向衰微，实际上是在中国的近现代时期。例如，全真龙门“碧洞宗”之在清代四川的产生和发展、道士张清夜之著《阴符发秘》及《玄门戒白》阐发义理，乃至张德地、赵良璧等四川地方官员之热衷于扶植道教^②，皆可证清代蜀中道教仍有勃勃生机。又如，乾隆年间青城山全真道士陈仲远曾“校正《广成仪制》数十种”并为患疫之邑人“建水陆斋醮会”^③，且与刘沅分别创立了流行于四川民间的“广成坛”“法言坛”科仪模式^④，嘉庆年间乐山道士李

* 本文原为美国 UC Berkeley 中国研究中心主办“全真道与近现代中国社会和文化”国际学术研讨会宣读论文，后收录于《卿希泰先生八十寿辰纪念文集》，巴蜀书社2010年版。

** 郭武，1966年生，四川大学道教与宗教文化研究所教授。

① 参阅“中国行政区划网”（<http://www.xzqh.org>）。又，作为“巴”之重庆市于1997年从四川省分出而设直辖市（辖原重庆市、万县市、涪陵市和黔江地区），但本文仍将其归入“四川地区”讨论。

② 据《重修青羊万寿宫碑记》言，四川巡抚张德地曾于康熙丁未（1667）捐金重修青羊宫，“举循其旧，以次而新之”。又据《新修青羊二仙庵碑记》及《碧洞真人墓碑》言，四川按察使赵良璧曾于康熙三十四年（1695）出资为道士陈清觉构“青羊二仙庵”一座，并于康熙四十一年（1702）“以清觉之贤请于朝”，蒙清圣祖“赐‘丹台碧洞’之额，又御书张紫阳诗章赐之”，从而令陈清觉及二仙庵影响大增，并由此而衍生出了全真道龙门派“碧洞”一宗。

③ 民国《灌县志·人士传下》，见《中国地方志集成》之《四川府县志辑》，巴蜀书社1992年版。以下所引民国时期的四川地方志书，均属《四川府县志辑》。

④ 民国《灌县志·礼俗纪》载：“道场亦分两派，一广成坛，创于陈复慧，一法言坛，启自刘沅。”民国《温江县志·风教》亦载：“近世羽士建修道场有两派，一为广成坛，即陈复慧，后一为法言坛，开派于双流举人刘沅。”

西月曾著《三车秘旨》《道窍谈》《后天串述》与《〈无根树〉注释》等，推动内丹学发展并开创了所谓“西派”^①，亦表明清代蜀中道教的发展未曾停滞。此外，笔者曾查阅清末及民国年间编纂的四川各地方志，知当时蜀中几乎每县皆建有道教的宫观祠庙，甚至一县多达几十处者，连偏远的少数民族聚居地区也同样有道教传播（详笔者另文）；而近年新编《四川省志·宗教志》则记载，四川省在1916年尚有道士35856人，道观无数，1949年也有道士4177人，道观787座，然至1964年仅余道士1307人、道观79座，“文革”间道教则完全停止了活动^②。由此，可见蜀中道教在近现代走向衰微的趋势。下面，试通过讨论近现代四川地区全真道的情况，对这种趋势作进一步说明。

一、清末以来的诸种“文化”冲击

近现代四川地区全真道的衰微，与整个中国道教的衰微是同步的，并与清末以来中国社会的诸种变革有关。清末以来，影响中国社会发生剧烈变革的诸种事项多被冠以温柔的“文化”之名，如“西学东渐”“新文化运动”“文化大革命”等等，然而也正是这些貌似温柔的“文化”，给道教带来了颇为致命的冲击。

首先对道教产生巨大冲击者，是由“西学东渐”而来的西方思想文化。早在明末万历年间，随着利玛窦等耶稣会士的来华传教，所谓“西学”即开始进入中国；后来，因满清统治者实行闭关锁国政策，西方思想文化的传入被迫中止。至19世纪中叶“鸦片战争”后，满清朝廷迫于改变饱受列强欺辱之现状的需要，而行“洋务运动”“戊戌变法”之举，许多有识之士更主张中国应全面地向西方学习，令“西学东渐”蓬勃发展而至民国时期^③。晚清“西学东渐”潮流之对中国道教的冲击，来自世俗与宗教两个方面，世俗方面的冲击主要体现为西方之科学、教育观念与道教文化的碰撞，宗教方面的冲击则主要体现为基督教（新教、天主教）在信徒人数上对道教的争夺。这两个方面的冲击，也同样发生在四川地区的道教（尤其是全真道）身上，如作为“道教祖庭”鹤鸣山之所在的大邑县，其于民国时期纂成的《大邑县志》载：

自科举兴，五经同于禽犊，六艺等于缀旒，竞尚浮文，鲜崇实学，失国家求才之意，开士林倖进之风。明清以八股校士，于是揣摩制艺，更蹈空疏，小技雕虫，无裨实用。迄清廷变法，毅然废去科举，采取欧制，创立学堂，迂儒讥为戾古……今日之学制，首分年级，斯无猎等之嫌，复定科程，庶免拘墟之病。士识古今，学通中外，循序渐进，实效可期，洗魏晋以来二千年专尚文词之陋习，虽谓之复古可也^④。

大邑之有（基督教）教堂始于清末，而人民之信奉者日渐多。今将各区教徒人数分录如左：天主堂一所，在城东街关岳庙侧，光绪间创建。主教一人，教徒约一千余人……福

① 详请参阅卿希泰主编：《中国道教史》卷四，四川人民出版社1995年版，第344-360页。

② 四川省地方志编纂委员会：《四川省志·宗教志》，四川人民出版社1998年版，第19-20页。

③ 郑大华：《论民国时期西学东渐的特点》，《中州学刊》2002年第5期。

④ 民国《大邑县志·学校志》。

音堂一所，在城南街文公祠侧，光绪末年佃房创立。主教一人，教徒二百数十人。^①

众所周知，清廷提倡“西学”的一项重要举措是“庙产兴学”，即利用佛道教之寺观、财产来开办新式学堂。而当时大邑县“采取欧制，创立学堂”的措施也同样如此，如民国《大邑县志·学校志》曾载清末以来大邑县各所中、小学校所在位置，其中就多处于“三清宫”“文昌宫”“积庆堂”及“光相寺”“天寿寺”“昭庆寺”之类佛道教寺观者，又记清末以来的该县“教育局”每年从各座寺观之“庙产”抽取的“劝学”金额。其他民国时期编纂的四川地方志书，也多有类似记载，兹不赘列；我们之所以选择大邑县作为考察对象，是因为该县乃道教祖庭所在地，其遭遇具有典型的代表意义。毫无疑问，这种“庙产兴学”的做法对于道教，尤其是拥有“庙产”的全真道之冲击是很强的，它不仅严重削弱了全真道赖以发展的经济基础，甚至剥夺了其赖以生存的宗教空间。

至于清末基督教（新教、天主教）在四川地区的传播，其“信奉者日渐多”在客观上对道教信徒人数的争夺，也同样给道教造成了很大冲击。在清末“西学东渐”潮流中，基督教传教士一方面在中国各地开办学校、医院及印书馆等，于西学传播、慈善事业等有很大贡献，另一方面也藉“不平等条约”的签订而在中国设立教堂、大肆传教，以致一度与中国文化发生剧烈冲突，酿成诸多“教案”。这种现象在当时的四川地区也颇为常见，如民国《崇庆县志·宗教》载：

明季而泰西耶教挟历算术以来华，清康熙时尚禁其传，至道光咸丰，其教遂与释道抗行……耶教传入县境，约自清道光中始，时入教者犹少。同治初，徒侣渐多……光绪乙未五月，成都南城外民教相仇，教堂被毁。风声所播，崇境亦然，官不能禁。

民国《灌县志·礼俗纪》亦载：

明中叶，海道渐通，（基督教）教士挟学术以俱来，由奥赴京，颇为政府所信任。清承明后，禁固不严，道光以来，载入条约，许其传教……教会多财，广置产业，医院学校，市惠贫民，而教徒武断乡曲，官吏徇袒，往往激成教案，祸中国家，吾县亦屡见之。

需要说明的是，清末诸种“教案”多为普通中国民众与西方基督教文化之间的冲突，而未必皆属基督教与道教间的直接碰撞。不过，基督教文化在中国传播之“与释道抗行”，却也是客观上存在的事实。这种碰撞或“抗行”的剧烈程度，随着时间的推移、了解的加深而有逐渐减轻之势，如民国《崇庆县志》作者以为中西双方对“教案”之发生皆负有责任：“综民教所以不安之由，在中人瞽于外情，在外人亦操术未当。”甚至为基督教辩护说：“（基督教）劝人以迁善改过，与释道教义何殊？其与教义瞬驰，由妄传之失，非教之过也。”“守旧者痛诋之，亦殊叹所见之未广也！大凡教之能自立一宗，必具有不磨之精义，而后能与树敌者相竞而并存。”^②《灌县志》则记民国时期基督教在灌县的发展状况说：“国体更新，此弊寔革，民智日进，罕为所愚，今县城及乡市有所谓礼拜堂者，亦既等闲视之矣。”^③

在某种意义上说，“中华民国”的建立实际上是“西学东渐”的胜利，因为中国的政体从此由传统的封建专制转向了西方的民主共和；而民国初期以反对传统文化为特征的“新文化运

① 民国《大邑县志·学校志附“宗教”》。

② 民国《崇庆县志·宗教》。

③ 民国《灌县志·礼俗纪》。

动”，实质上也是“西学东渐”的继续，因为这场运动的基本内容即是提倡民主、科学而反对封建、迷信。这种性质，使得道教在这一历史时期的命运并不见好，例如“新文化运动”的主将陈独秀、鲁迅、钱玄同等多对传统宗教、偶像崇拜进行过猛烈的批判，民国政府也曾于1928年颁布了“神祠废存标准”，令道教的太上老君、三官、城隍、文昌、灶神、龙王、土地、天师、吕祖等等神庙废止，并将许多宫观改建成学校、机关、军营等^①。这次冲击，不仅令道教的政治地位一落千丈，而且令其在民众心目中的形象大不如前。在这种背景下，四川地区全真道的处境也颇为艰难。考诸四川地方志书，可知民国时期该地区的全真道在宫观、信徒数量上并无太大变化，但其“庙产”却不断地遭到各方的侵占，如《大邑县志》载，民国元年及民国十八年，驻军曾两次提用县内道教宫观产业^②。《遂宁县志》亦载：民国十八年以后，县内不少道观的部分房屋被改为学校、机关、部队驻地或银行、仓库等^③。此外，卫复华纂《增补鹤鸣山志》又记民国时期“道教祖庭”鹤鸣山庙产不断递减、道士生活清苦之状：

清末民初，鹤鸣山（包括老君殿、文昌宫、迎仙阁）有庙产一百二十余庙……后县上几次提庙产，至民国十八年，鹤鸣山只剩田地约七十亩左右……道众生活清贫，大半天吃玉米粥……^④

民国时期道教“庙产”之不断被各方侵占，实际上反映了此时道教因失去政治靠山而遭到的轻慢和欺凌，同时也反映出其在民众心目中已失去了往日的“神圣”地位。这种状况，在后来的“文化大革命”中，进一步加剧。

据近年新编的四川诸地方志记载，1949年以后，四川各地道观的田产多被“公有”（国有）化，而原先住观的道士则或被迫还俗，或被组成“生产队”等世俗性组织；至1966年“文化大革命”爆发，各地道教更遭到了毁灭性的打击，或经书被焚，或神像被砸，宗教活动销声匿迹，道士道姑无影无踪；直到七八十年代“拨乱反正”“落实政策”，这种状况才得到改善，但经书、神像及道士、道姑已所剩无几。例如，大邑、三台、遂宁诸县新编志书载：

（民国）三十七年，（大邑县）道院有36座，有全真派的道士96人，道姑9人……（1949）中华人民共和国成立后，道士绝大多数还俗……1985年，全真派道士有8人。^⑤

（1949）中华人民共和国成立后，（三台县）道士、道姑相继还俗，各就他业，道教活动基本停止。1985年县人民政府重新开辟云台观为道教活动场所。1987年统计，县有道士6人。^⑥

遂宁县中华人民共和国成立初期，绝大多数道士转为他业。1952年登记，全县存有神像的道观17座。“文化大革命”中，所有神像也全被毁。1985年，人民政府落实宗教政策，被确认为从事道教活动的道士只有2人。^⑦

新编《灌县志》则载灌县道教在中华人民共和国建立时共有大小宫观120余座（包括已废弃的

① 参阅任继愈主编：《中国道教史》下卷，中国社会科学出版社2001年版，第936-938页。

② 四川省大邑县志编纂委员会：《大邑县志》，四川人民出版社1991年版，第720页。

③ 四川省遂宁市地方志编纂委员会：《遂宁县志》，巴蜀书社1993年版，第897页。

④ 卫复华：《增补鹤鸣山志》卷一《建置沿革》。

⑤ 四川省大邑县志编纂委员会：《大邑县志》，四川人民出版社1992年版，第720页。

⑥ 四川省三台县志编纂委员会：《三台县志》，第806页。

⑦ 四川省遂宁市地方志编纂委员会：《遂宁县志》，第897页。

住有火居道士的会馆)、道士419人(其中乾道348人,坤道71人),但至1985年则仅余有道士住持的道观7座(其余或被毁或被弃)、道士45人(包括出家住庙的全真道士38人,散居农村的火居道士7人)^①。此外,该《志》与《青羊宫二仙庵志》还详细地记录了青城山、青羊宫道教的田产在“土地改革”时期被收归“国有”以及道士成为“人民公社”成员或“文化公园”职工等情况^②,兹不赘述。

需要指出的是,近年编纂的四川诸地方志多对道教在“文化大革命”中的遭遇轻描淡写,一些新编方志甚至对此避而不谈,但这并不能说明道教在“文革”中境况良好。事实上,包括四川全真道在内的整个中国道教在“文化大革命”中遭到的冲击是异常巨大的,如颇敢直言之《增补鹤鸣山志》记该山道观在“文革”期间被占被毁情况:

60年代末,即“文化大革命”期间,鹤鸣山被中国测试设计量研究院四川分院(现名中国测试技术研究院)占用,撤毁古观文昌宫、太清宫等大型建筑,并毁坏神龛、神像、祭器、铁塔、石刻、楹联、匾额、竹筒等文物,改建该院职工宿舍、厨房、水塔、库房等。千年古迹,毁于一旦。与此同时,迎仙阁、戒鬼坛等亦为当地生产大队撤毁,改建大队小学。至此,汉观明阁,荡然无存。^③

此外,从前述“文革”后四川省道观、道士的留存数字与之前相比反差巨大,也可窥知其“文革”中所受冲击之一斑。不过,四川全真道虽然在“文化大革命”中遭到了几近毁灭的冲击,但这却不能说是执政者与道教的对立,而只能说是近现代普遍兴起的“世俗文化”与传统的“宗教文化”之对立。这种“对立”关系的双方之不同,是我们在研究近现代宗教时必须清楚地意识到的;否则,它不仅会把我们引入研究的误区,而且将成为我们进一步展开研究的障碍。

二、四川道教界的回应

处于剧烈变革之近现代社会中的四川全真道,并没有对各种“冲击”束手无策、坐以待毙,而是仍然顽强生存、图谋发展。以下,拟就蜀中道教“回应”近世凡俗社会之“冲击”的举措进行介绍,借此进一步讨论近现代四川全真道的发展历程。

如前曾述,“西学东渐”之对中国道教的冲击主要来自世俗方面的科学思想与教育观念等,而非宗教方面的基督教文化;“中华民国”的建立与“新文化运动”的发生,在某种程度上实际是“西学东渐”之世俗内容的继续。应该指出的是,由于中国传统文化的根深柢固,故“中华民国”以来的民主共和体制实遗留有不少中国传统之封建专制的痕迹,所以,“中华民国”以来发生的对道教之“冲击”,除了温和的“文化”因素外,也有暴力、强制之形式,如前述民国政府的禁令及“文化大革命”时期的焚烧经书、砸毁神像等行为。面对强权和暴力,四川全真道秉承道教传统的“无为”“不争”原则,并没有做出强硬的抗争,而是采取了柔弱处下、

① 四川省灌县志编纂委员会:《灌县志》,四川人民出版社1991年版,第693-694页。

② 同上书,第696页。李合春、丁常春:《青羊宫二仙庵志》,四川省宗教事务局2006年版,第8-10页,第21-24页。

③ 卫复华:《增补鹤鸣山志》卷一《建置沿革》。

顺其自然的姿态，尽量不再加剧与当时政府及执政党的冲突，以求赢得一个相对平和的生存环境^①。例如，“中华民国”建立后，四川道教界曾一改由官方在各地设立“道纪司”“道会司”及管理人员之传统，而顺应“民主”潮流，在各地成立民主管理的“道教会”或“道教协会”^②。“中华人民共和国”建立后，作为道教组织之代表的一些“道教协会”，更在其“章程”“制度”和“清规”中加入一些顺应当时“政治潮流”的话语，如90年代成立的“青羊宫民主管理委员会”曾明文规定其成员必须“坚持四项基本原则”，其于2003年制订的《青羊宫管理委员会章程》又称该“管理委员会”的“宗旨”是“为全面建设小康社会作贡献”，而其“任务和职责”则是“团结和教育本观道众，遵守国家的法律法规和各项政策，保障宗教活动正常开展”等。该宫观又订有《住观清规》，称：“住观人员必须遵纪守法，做到爱国爱教、执行国家宗教政策……认真学习党中央的时事政策和法律法规，定时学习道教经典、经忏科仪、文化艺技，提高文化水准素质。”^③除了这种形式上或表面上的迎合外，近现代四川全真道也曾被迫对自己做过一些实质上的改变，如“中华人民共和国”建立后，不少道士曾相继“还俗”，而留守宫观的道士则多成为“人民公社”的成员或“文化公园”的职工，被迫抛弃“宗教生活”而过上“世俗生活”。新编《灌县志》详细地记录了1949—1984年间青城山道教的田地房产及管理制度之变化过程，其言：

民国年间天师洞、上清宫等处共有田地684亩，足以自给。土地改革时，青城山道士也同样分得一份土地。

1950年成立天师洞庙务管理委员会，成员有易心莹、寇同瞻、魏松遐。道士仍住原庙，除管理庙宇外，就近参加农业生产，纳入所在生产队统一核算分配。

1959年9月划拨土地50亩，将青城山天师洞等6座道观合为一个生产队，隶属太平公社青城大队领导。队下以庙分为4个生产小组，单独核算，同时负责管理庙宇和风景林木。

1975年12月，县革命委员会决定成立青城山管理所，管理全山道观，道士集体财物和现金共约6万余元，连同客房设备及炊事用具均移交管理所，道士作为职工酌发工资。

1984年4月由政府批准，将天师洞移交道协管理后，为贯彻“以庙养庙”的方针，成立“青城山道教宫观管理委员会”……下设：会计、典厨、知客、高功、号房等各司专职。^④

以上文字，不仅记录了青城山道教的田地房产之由“私有”（道教）而“公有”（国家）、再由“公有”（国家）而“私有”（道教）的反复过程，也记录了青城山道士的生活之由“宗教”而“世俗”、再由“世俗”而“宗教”的反复过程。这种“反复”，实际上普遍地存在于四川地区的全真道之中，如新编《青羊宫二仙庵志》也有专门章节详细记录青羊宫、二仙庵全真道之在“近现代”“新中国”的发展变化情况^⑤，限于篇幅，兹不赘录。

① 这种“顺其自然”的姿态实际上也是当时整个中国道教界的一种策略，有人称之为“新时代洪流中道教的变通”，详情请参阅李养正：《当代中国道教》，中国社会科学出版社1993年版，第6—12页。

② 四川省三台县志编纂委员会：《三台县志》，第806页。四川省遂宁市地方志编纂委员会：《遂宁县志》，第897页。

③ 以上转引自李合春、丁常春编著：《青羊宫二仙庵志》，第118页、第121页、第111—112页。

④ 四川省灌县志编纂委员会：《灌县志》，第696页。

⑤ 详见李合春、丁常春编著：《青羊宫二仙庵志》，第8—10页、第21—24页。

近现代道教不仅几乎完全丧失了其赖以显耀的政治靠山，而且在很大程度上失去了借以生存的经济基础。这个时期的道教不仅未再能享受传统道教动辄得帝王将相赏赐“缗钱数万”的优宠，而且还多遭受“庙产”被人瓜分的厄运。在这种艰难的处境中，四川地区的全真道徒也曾想尽办法来谋求金钱、维持生存，如自清光绪三十二年（1906）始，青羊宫、二仙庵即成为成都“商业劝工会”的产品展销场地，于每年成都“花会”期间举办物资交流会，以求收取场地租金，致时人作《斋堂改货场由道人收租》等诗叹成都道士：“且喜金钱贮满囊，丹砂宝卷漫评量；道人日月忙中过，岂是心斋学坐忘。”^① 据《青羊宫二仙庵志》载，民国时期二仙庵有田地四百余亩，道士们除了留下百余亩用以自耕、栽种蔬菜外，其余皆佃出收租以供全观道士食用；又有临街房屋六间，亦用以出租。这一时期，二仙庵的主要经济来源是“花会”收入、法事收入和传戒收入，此外也开办过一些手工业（如养蚕、织布）和中药铺，并翻印《重刊道藏辑要》等道教经书出售^②。其他各地道观如三台县的云台观、宝和观等，有田产者多自行耕种，无田地房产者则多“承包场镇斗行、猪行或经营小量纸烛等为生”^③。由此，可见近现代四川地区全真道的惨淡状态之一斑。不过，近现代四川地区全真道虽然在经济上颇为窘迫，但却并非自顾不及，而是还能多行慈善、顾全大局，如民国时期三台县的云台观即曾开办小学及义务诊所各一所^④，青城山道教也开办了两所小学^⑤，而青羊宫则曾在“抗日战争”期间，以低廉价格将自己的六十余亩水田租予国民党中央军校用作马厩及工作基地，其住持赵永安在“抗战”胜利后要求归还水田的呈文中说：“……惟因历年以来物价飞涨，以当时所订租谷一百二十余石之折价，迄今不能购谷一石。本庙道众在国战未终期间，虽茹苦含辛，债台高筑，亦未请求发还此项水田。本年幸我国全体动员，努力同心，敌国投降，失地恢复，军校所租马厩日工作场基地亦日经搁置不用，是特具情，呈恳钧府准予转请中央军校将此项水田迅予发还本庙，自耕生产。”^⑥ 言辞之中，可见四川全真道徒之深明大义、顾全大局的胸襟。目前，四川地区全真道推行“以庙养庙”的策略，或通过为民众举办斋醮法事而收取酬劳，或利用道教多占据名山洞府的优势而大力发展旅游事业，令自身的经济状况有了明显的改善。例如，青羊宫曾于1988年设立了专门负责对外承接法事的“青羊宫宗教活动办公室”，并制订了《青羊宫道观斋醮科仪名目及服务资费标准》；“文革”结束后的青城山道教在傅圆天道长的率领下，一方面利用青城山已有的自然、人文景观，一方面又推出了用以招徕游客的“青城四绝”（洞天乳酒、白果炖鸡、青城贡茶、道家泡菜），并开发出了集旅游、娱乐、休闲、养生等功能于一体的各种“园林”“山庄”，令青城山成为当代中国著名的休闲旅游胜地，为四川全真道带来了颇为丰厚的经济收入^⑦。经济状况有了明显的改善后的四川全真道，则在公益慈善事业方面

① 魏道尊：《道教圣地二仙庵》，见成都市群众艺术馆编：《成都掌故》卷三，四川大学出版社2001年版，第598-601页。

② 李合春、丁常春：《青羊宫二仙庵志》，第21页。

③ 四川省三台县志编纂委员会：《三台县志》，第806页。

④ 同上。

⑤ 四川省地方志编纂委员会：《四川省志·宗教志》，第58页。

⑥ 转引自李合春、丁常春编著：《青羊宫二仙庵志》，第9页。

⑦ 李合春、丁常春：《青羊宫二仙庵志》，第143页。青城山志编修委员会：《青城山志》，巴蜀书社2004年版，第134-138页。

为社会做出了很大的贡献^①。

以上是近现代四川全真道在政治、经济方面回应世俗“冲击”的一些举措。应该说，世俗浪潮在这两个方面对道教的冲击看起来虽然很强劲，但其对道教所造成的伤害却是表面的、暂时的、有限的，并不能伤及道教的筋骨而置其于“死地”，因为只要外部的环境或条件有所变化，道教便能够“起死复生”、重新振作，例如上述青城山道士生活曾在“宗教”与“世俗”之间的“反复”，以及其田地房产之在“私有”与“公有”之间的变化。不过，道教之所以能够“起死复生”的一个重要条件，是其教义学说仍能够吸引群众，或者说是其思想活力尚没有枯竭——假若道教的思想活力已经枯竭、教义学说不再吸引群众，则虽不经外力冲击，其亦难以继续流传。是故，下面我们再对近现代四川全真道在保存道教文化、发展思想教义方面的情况略作介绍，以窥这一时期四川道教能够顽强生存之真奥。

近现代四川全真道在保存道教文化方面最值得称道的，是他们对二仙庵《重刊道藏辑要》经版及青城山道教神像碑刻等文物的保护。《道藏辑要》由清嘉庆年间好道之士蒋元庭编成，乃继明正统《道藏》之后编纂的又一部大型道经丛书，但至清末已渐残破不全；光绪年间，二仙庵方丈阎永和在蒋元庭编《道藏辑要》的基础上，又增补了约40种道书及经目，并组织人力雕刻印刷了一部《重刊道藏辑要》。这部《重刊道藏辑要》的经版由梨木雕成，共一万四千块，是目前人们能够见到的唯一一套保存完整的《道藏》经版，不仅有着很高的文物价值，而且仍可继续用以印刷道经。“抗日战争”期间，成都屡遭日本飞机轰炸，当时的二仙庵方丈王伏阳为了保护好《重刊道藏辑要》经版，曾特地将其全部运往青城山真武宫保存，直至“抗战”结束后才重新将其运回二仙庵存放。“文化大革命”期间，“红卫兵”曾冲进青羊宫、二仙庵推倒神像、砸毁匾额，并将《重刊道藏辑要》的梨木经版当作木材拿走400余块，而当时作为“文化公园”职工的张元和道长等则冒着生命危险与“红卫兵”们交涉，终于将其余的经版保存了下来。“文革”结束后，作为成都市道教协会会长、青羊宫住持的张元和道长，又率领道众清洗经版，并对照原刻印本补刻了400多块经版，令《重刊道藏辑要》得以重新印刷流行。此外，“文革”期间的“造反派”们还曾试图冲上青城山，去捣毁山上宫观中的道教神像及匾额、碑刻等；而山上的易心莹道长闻讯后，则迅速率众道士连夜在各种匾额和碑刻之上加贴毛泽东语录等“最高指示”，令“造反派”们不敢下手，愤愤而去。道经、神像以及宫观中的匾额、碑刻等，乃是道教文化的重要内容，不仅能够凝聚道教的精神，而且可以展现道教的影响，其“保存”对于道教吸引信众、谋求发展之意义是巨大的；而四川全真道之所以能够在历次“冲击”中顽强生存，并能在“文革”以后迅速恢复和发展，盖即与此有关。

近现代四川全真道不仅能够很好地保护和继承传统的道教文化，而且能够进一步发展、深化道教的思想教义。蜀地自古多高道，近现代四川道教中也同样曾涌现过一批修行、学问俱佳的高道，如青城山的易心莹、傅圆天，青羊宫的张元和、陈明昌，鹤鸣山的张至益、朱青长等。其中，又以易心莹尤为杰出。易心莹（1896—1976）初在成都二仙庵做杂役，后被青城山天师洞道士魏至龄收为弟子，并得住持彭椿仙命往成都“崇德书院”攻读经史一年多。从“崇

^① 详见四川省地方志编纂委员会编纂：《四川省志·宗教志》，第56—58页；成都市地方志编纂委员会编纂：《成都市志·宗教志》，四川辞书出版社1998年版，第54—64页。

德书院”回来后，易心莹担任天师洞知客兼文书，负责接待四方名流，与当时著名学者、四川大学教授蒙文通及西南联大教授陈国符等多有交流切磋，并常与当时道教领袖陈撄宁交往，为《仙道月报》《扬善半月刊》等道教刊物撰写稿件。易心莹一生著述丰富，留有《老子通义》（《读老心解》）、《道学系统表》《道教分宗表》（《论道教宗派》）、《道学课本》《道教养身》《道教三字经》以及《青城指南》《青城山风景导览》等书，并曾撰成《四川省道教史》初稿、编辑“女子道教丛书”，为道教思想教义在近现代的繁荣发展做出了贡献。易心莹道长还培养出了不少弟子，其中以著名学者王家佑先生最为杰出。王家佑先生不仅是道门中人，而且是学术权威，有《道教论稿》等著作；目前，其已从四川省博物馆馆长的位置上退休，并自己开办有一所“道教博物馆”，对繁荣道教学术、弘扬道教文化颇有贡献。

近现代四川全真道的这种重视文化、尊重学术并努力推动道教思想繁荣发展的做法，实是其能在历次“冲击”后迅速恢复和发展的重要原因。这种做法，在当代四川道教界中也得到了继承和发扬。当代四川道教界非常重视加强对道教思想与道教历史的研究，并重视提高道教徒的宗教素质与文化素质，同时提倡与学术界进行合作，利用现代科技手段来弘扬道教文化，例如：目前青城山道教协会开办有“道教学院”，并与四川大学宗教研究所展开合作，多次赞助有关道教文化的国际学术会议，而鹤鸣山道教协会则办有《道源》刊物，青羊宫道教又办有“道教文化网站”，等等。也正由于当代四川全真道的蓬勃发展，故其无论是在四川民间还是在中国道教界都保持着不小的影响，限于篇幅，兹不赘述。

三、结 论

通过以上讨论，我们可以对近现代四川地区的全真道得出如下认识。

（一）四川全真道的衰微并不如某些史志所言是在明代“资本主义萌芽”时期，其义理学说、行为仪范及宫观信徒等在清代仍有很大的发展，其走向衰微实际上是在中国的近现代时期。

（二）近现代四川全真道的衰微与整个中国道教的衰微是同步的，并与清末以来中国社会的诸种“文化”冲击有关。处于剧烈变革之近现代社会中的四川全真道并没有坐以待毙，而是在许多方面均有积极回应。

（三）近现代世俗浪潮在政治、经济方面对道教所造成的伤害是表面的、暂时的，并未能伤及其内在的“精神”。当代四川全真道之所以能够在历次“冲击”后迅速恢复和发展，原因即在于其很好地保存了道教文化之内在的“精神”。

（四）四川全真道虽然在“文化大革命”中遭到了几近毁灭的冲击，但这只能说是近现代普遍兴起的“世俗文化”与传统的“宗教文化”之对立；这种“对立”关系的双方之不同，是我们在研究近现代宗教时必须清楚地意识到的。

改革十年中的道教*

章明**

文化大革命中，道教同其他宗教一样，经历浩劫，濒临绝境。十一届三中全会以后，随着宗教政策的逐步落实，道教也得以恢复和发展。十年改革中的道教，进入了它发展史上新时期。

1979年9月中国道教协会恢复活动，道协第一任会长岳崇岱等道教界人士的冤假错案得以纠正、平反，被赶出宫观、遣送下乡、还俗的道士重归道门，宗教活动逐渐恢复、开展。现全国已开放100余处宫观，其中有经国务院批准的全国重点宫观21座，成立了省、市、县道协组织40多个。历史上，道教有“三十六洞天、七十二福地”，名山宫观遍布全国。在百废待兴、财政紧张的情况下，1979年以来，国家陆续拨款，逐步地、有重点地维修了一批名山宫观，成效显著。

北京白云观的修缮工程及殿堂布置、庭院绿化历时3年，1984年3月17日，清静幽雅的全真第一大丛林白云观重新开放，成为道教活动中心，几年来已接待国内外数十万参访者。

道教名胜茅山，宫观甚多，以“三宫五观”最著名。但经历太平天国战火、日寇侵华的破坏、文革的扫荡，“三宫五观”1000多间房舍，只剩下顶宫大茅宫，元气大伤。1985年3月，茅山道协成立，国家拨款25万修复宫观。目前，三宫之一的九霄宫的灵官殿、藏经楼、二圣殿、飞升台已经修复；并维修了太元宝殿，重塑了20余尊神像。省交通厅又拨款整修了九霄宫山门前约五公里的盘山公路。茅山道院初步恢复，现每年春3月的香期庙会，要接待20余万香客和游人。

江西龙虎山的汉天师府，由于1949年张天师出走台湾，天师府香火熄灭，后改作中学校舍。三中全会后，成立了贵溪县修复天师府领导小组，制定计划，按原建筑布局，分期分批修复，仅第一期工程就拨款65万元，1985年底第一期工程已竣工。

* 本文原载《宗教学研究》1989年第1期，第1-5页。

** 章明，四川大学宗教学研究所讲师。

有“青城天下幽”美称的道教第五洞天青城山，1979年12月重新成立了青城山道教协会。1984年4月，青城山道协接管了全国重点宫观天师洞和祖师殿，1986年2月，又接管了上清宫、建福宫等全部宫观。青城山道协自筹40多万元维修宫观，重新粉刷、整修后的宫观焕然一新。道协还修整加宽全山石阶道路15华里，维修桥、亭16座。现青城山每年接待上百万游人。

西岳华山的几十座宫观建筑，文革中除西峰外，全遭破坏。华山道教协会成立后，恢复整修的东道院、镇岳宫、玉泉院被列为全国重点宫观。全真道十方丛林之一的西安八仙宫，文革中受到严重破坏，政府拨款45万元修复，如今殿堂、神像均装修一新，成为陕西省道协所在地。

长沙市河图观，是全国唯一保存完整的坤（女）道道观。1982年，国务院宗教局拨款重新修建，长沙县政府也拨款修复直通观院的一段公路和回车坪。1986年，国务院宗教局再次资助修建了围墙，琉璃牌楼及大小浮雕、堆画等，恢复了道家女观风貌。

有1600多年历史的江西南昌西山万寿宫，抗战时遭日军焚掠，破坏严重。1950年，1952年，1959年，人民政府3次重点维修。1984年，新建县成立万寿宫修复领导小组，聘请能工巧匠，历时3年，耗资数百万元，使几乎荒废的万寿宫又重展旧日风貌。

位于广州市越秀山麓的三元宫，文革中，所有文物、神像荡然无存，殿堂也被占用。1982年7月，追收占地，重新彩塑三元神像、吕祖像、老君像、鲍姑像，并重新铺地面，粉饰墙壁，新置神台及法器。1985年，又重建鲍姑殿。广东罗浮山冲虚观，1985年3月得政府和香港圆玄学院道友的资助，修葺了三清大殿和灵官殿。此后两年，冲虚观又多方筹措资金，先后修葺了葛仙殿、董大仙殿、吕祖殿和寮房，总建筑面积约300.多平方米。修葺一新的冲虚古观，殿堂金碧辉煌，环境整洁优美。

具有1700多年历史的苏州玄妙观，经苏州市政府1956年和1980年两次拨款整修。1980年整修时，还拨专款绿化观外环境，培植树木花草，使千年道观的风貌焕然一新。

历史悠久的崂山太清宫，文革中被洗劫一空，珍藏上千年的文物被焚烧，神像被砸毁，名胜古物破坏殆尽。1979年，山东省政府出资，用不到一年时间，完成了太清宫147间殿堂、26尊彩塑神像、两幅大型壁画的修复工作，恢复了太清宫的历史面貌。

此外，嵩山中岳庙、陕西楼观台等宫观亦经重修。除全国重点宫观外，一些省级、市级、县级道观，近年来也进行了不同程度的维修保护。现在全国各地的道教名山宫观，已陆续交还道教界管理，许多宫观不仅恢复了昔日风貌，有的经过精心修葺，更加富丽庄严，它们既成为道教的活动中心，又成为旅游的胜地。

二

宗教自养是我国宗教政策的一条重要原则，十年的改革开放，为宗教自养提供了有利的条件。道教有济世利人的教义，有“人人应力作以获衣食”的优良传统，在改革开放的新形势下，道教界为参加与配合四个现代化建设，许多宫观因地制宜，积极从事农副业生产，在社会服务、公益事业以及文化教育、医药卫生等方面，做了许多有益的工作，从而使道教的活动、

发展与社会主义社会相协调。

青城山道协在1982—1983年相继恢复了“青城四绝”（洞天乳酒，洞天贡茶，白果炖鸡，道家泡菜）的生产，其中洞天乳酒荣获1982年四川省重大科技成果奖。酒厂8人，生产酒10万斤，收入15万元，年创利税6万多元。道协从新西兰引进茅梨良种，现已栽种100亩，还种茶树50亩，培育苗圃20亩。为接待游人，青城山道协在全山有条件的地方兴办“三馆两部”（旅馆、饭馆、茶馆、小卖部、照相部）服务业，方便了游客。现在，青城山道协年总收入50多万元，居全国道观之首。

1984年，武当山道教协会成立后，王教化等6位老道长捐助个人积蓄2千多元，恢复了武当单传七百多年的名药——八宝紫金锭的生产，三年来已生产七万多锭，该药对小儿惊风和脑膜炎有特效。传统的武当山素宴豆腐席又和广大游客见面。道协还兴办旅社、快餐部、照像部等服务业，每年总收入达30多万元。

长沙河图观22名坤道，大多年老，她们不要民政部门的长期救济，坚持劳动自养，为长沙市百货公司加工劳保用帆布手套，现每年纯收入8千元，被评为先进生产单位，《湖南妇女报》作了报道。

北京白云观集资开设的白云旅馆，因环境安静、房间舒适卫生，服务良好，深受旅客欢迎，1986年获利润84300元，百分之九十五用作殿堂维修和文物保护的费用。

江苏茅山道院自养也越办越好，道院的各项收入，1982年为8400元，1984年增至8万6千元，1985年又增至10万元。道院除服务业外，还办起了泥塑厂，用自养收入维修了部分殿堂，修了山路，购置了发电设备，解决了九霄万福宫的用电，还买了一辆双排座客货两用汽车。

山东泰山碧霞祠1985年9月由道教管理后，不到一年时间，接待游人和香客115万多人次。碧霞祠的门票、香金、照相部、小卖部等项年收入逾10万，除解决道众生活外，还可对寺观进行小的维修。

道教宫观的自养大致存在三种情况：1. 自养有余。如青城山、武当山等地每年有数十万收入，可投入名山宫观的维修建设。2. 基本自养。一些风景名胜或大中城市历史上有影响的道观，如华山、崂山太清宫、广东罗浮山、广州三元宫、衡山玄都观等地，可靠门票和服务业收入自养。但收入有限，数量不大，靠自养收入来搞宫观大的维修还有困难。3. 自养困难。这多是农村或边远地区的道观，因非名胜，游人不多，其收入主要靠每年定期举行的庙会和信众的功德，如四川省三台县云台观等就属此类。道观坚持自养，不仅利国利民，而且利于道教事业的发展。改变了过去靠经忏和布施维持的状况，为使道教徒成为自食其力的劳动者，使社会能够正确理解宗教，有着重要的意义。

道教界注意对名山宫观的保护。以青城山、武当山为例：青城山道协对全山的殿堂、山门、防火水库，制订了维修建造计划，逐年实施。道众在保护山林，维护自然景观、修桥补路、保护文物和古建筑方面的辛勤劳动，是游人有目共睹的。武当山道协1986年出资4万多元在金殿前兴建了一座用青石砌成的“焚金炉”，专供香客信士焚烧香表，燃放鞭炮之用，避免鞭炮纸屑漫天飞，有效地保护了文物和山林植被。为保证宫殿安全，道协1985年出资5万元，在武当八宫中保存最完整的紫霄宫外，修建了两栋住房、斋堂，全山老道友搬进了新居，斋堂

搬出了宫殿，除消了可能的火灾隐患。武当山宫殿多系明代古建筑，又有各种质地的神像、供器、法器、古碑、经籍等古代文物，为了妥善保护这些古建筑和古文物，武当山道协还制订了《文物保护制度》《安全四防制度》等，使保护措施落到了实处。为绿化宫观周围的自然环境，各地道观也作了不少工作。如青海西宁市北山土楼观道众几年来自筹资金种树 27000 余株，成活率达 70% 以上，道观拟在“七五”期间，使北山全部绿化。安徽涂山禹王宫、云南省腾冲县天台山、辽宁千山的道士绿化造林，成绩显著，受到当地政府的表彰和奖励。

在社会主义精神文明建设中，各地道观也起了一定的积极作用。北京白云观的“燕九节”，是历来群众春游、祝福的重要节日；茅山的香期庙会，内容丰富多彩；西安八仙宫的重阳盛会，宗教与民俗交融；嵩山中岳庙会，历史悠久，游人如潮。这些传统的宗教、民俗活动逐渐恢复，丰富了城乡人民的精神生活。

道教在港澳、台湾同胞中，在海外华侨、华人中，至今仍有很大影响。随着对外开放和国际交往的不断扩大，道教界积极开展与港、澳、台道教界的友好往来，为祖国统一大业作出了贡献。中国道协与美国纽约天后宫、法国成道协会等欧美道教团体亦建立了联系，共研道学。1988 年 6 月，白云观应加拿大多伦多市道家太极拳社蓬莱阁道观邀请，选派闵智亭、谢宗信两道长去主讲道教哲学和道教气功健身法，深受加拿大道友欢迎。1986 年 6 月，世界宗教者和平会议国际理事会议在北京召开，会议期间，各地宫观纷纷举行祈祷和平道场，表达了中国道教界要求和平的愿望。

中国道协积极参加全国宗教界赞助中国残疾人福利基金会募集书画活动。道教界慷慨捐赠有道教特色的作品 75 幅。道协还积极参加向非洲灾民捐款和义务献血活动。一还宫观还捐款支助地方学校，搞义务行医，获得了社会的赞誉。

道教恢复活动后，由于历史的原因，面临的最大问题是后继乏人。十一届三中全会后，各地道协都注意了这个问题，相继吸收了一批青年道徒以补充道士队伍。如青城山道士，就由中华人民共和国成立初的 4 人，发展到 84 人。为了使这批年轻道士接上班，各地道协很重视对他们的培养。如中国道教协会从 1982 年至 1987 年，共开办四期道教知识专修班，培养青年道教徒 150 多人。在此基础上，1987 年又办了两年制的道教进修班，培养道教研究人才和教学人才。中国道协还筹备成立中国道教经学院，以培养从事道教学术研究和外事工作的人才。1988 年，中国道协第五期道教知识专修班开办坤道班，来自全国 20 多个宫观的 62 名坤道参加学习，这是道教历史上破天荒第一次。中国道协以自编《道教知识讲座》《道教基本知识》等为讲稿，向学员讲授教理教义、道派、人物、经书、宗教活动、修炼方术、仪范、神名、名山宫观、新中国道教等 10 个专题。经过培训的年轻道士回到各宫观后，在宫观管理，主持教务、接待香客、经办生产服务业、开展道教研究等方面，都发挥了积极作用，有的优秀者已担任了地方各级道协组织领导人和宫观的主要执事。1986 年以来，上海、茅山、陕西、成都、青城等道协也分别开办了道教进修班，道教后继乏人的局面有所缓解。各地道观老道长还纷纷接纳有志于道教的青年道士为弟子，以言传身教的传统方法培养道教后继人。

道教有丰富的经籍和文献资料，是我国文化宝藏的重要组成部分。中国道协重视道教学术研究，组织道教研究人员，编写了《中国道教史提纲》《道教史纲要》《道教史资料选编》等专论数十篇，在经典、丹法的研究方面取得一定成绩。从 1980 年以来，中国道协编辑出版了

《道协会刊》五至二十期（一至四期为文革前出），从1987年改版为《中国道教》，国内外公开发行。道协刊物对协助政府贯彻宗教政策，开展道教学术研究，配合道协各项工作均起了积极的作用。中国道协恢复的图书资料室，现已藏书二万多册。道协还有选择地重印了一些道教主要经书，供教众诵习和社会需要。1987年，成都青羊宫将珍藏的《道藏辑要》雕板与巴蜀书社联合重印一百多部。国务院古籍整理规划小组安排重新影印的《道藏》已经问世。这些道教经典重印，必将有助于道教文化的研究。各名山宫观，也组织撰写名山宫观道教史志，研究道教学术。

道教音乐是道教修道、颂神、斋醮等仪式活动中的法事音乐，有“仙乐”之誉。它在1000多年的发展中，由道士代代传承，融汇了大量的古代音乐和民间音乐，形成了具有独特风格的音乐体系，是祖国古典音乐宝库中的珍品之一，有重要的发掘整理价值。但中华人民共和国成立后，音乐工作者仅于50年代在苏州、湖南、陕西、浙江、上海、湖北等地先后搜集、整理过一部分，目前各宫观有较高音乐造诣的老道长已为数不多，大量的道教音乐正面临着失传和被湮没的危险。为了抢救这批珍贵遗产，从1984年开始，上海道协在上海音乐学院的协助下，陆续制作出《中国道教斋醮》彩色音像片五集，其中四集已于1986年7月向国内外公开发行。1979年，苏州玄妙观又编辑了久负盛名的《苏州道教音乐选》。1984年，以苏州市昆剧团为主体的苏州民间古典音乐演出团赴意大利威尼斯、罗马、佛罗伦萨等城市演奏苏州道教音乐，深受赞赏。苏州市道教协会恢复了道教音乐研究组，并集中玄妙观小道卜办苏州道教音乐培一训班，边学习，边整理苏州道教音乐。

武当山道教音乐吸收了川、鄂、陕、豫一带的民乐曲调，自成一派，风格独特。1986年，武汉音乐学院派人到武当山收集整理，现场录音39盒，编辑出版了《中国武当山道教音乐》，制作了《太和仙乐巧复鸣》的录像资料片。

崂山太清宫保存了完整的金山派崂山韵曲，现匡常修道长领导道众练习，并增加吹奏和拉奏乐器。崂山县夏庄镇彭家台村有一支30多人的专门演奏崂山道乐的农民乐队，这支乐队现已整理出100多首崂山道乐，中国国际广播电台播出部分乐曲录音，受到海内外人士的欢迎。

北京白云观全真道教音乐为古朴淡雅、庄严肃穆的“十方韵”，白云观道士和中国音乐学院教师合作，于1988年3月29日在北京音乐厅举行了道教音乐汇报演出，获得成功。1988年8月，白云观成立了“白云观道教音乐团”，对之作进一步的挖掘、整理和研究。

此外，四川的广成韵、河南的应奉韵、云南的洞经乐曲以及陕西、浙江等地流传的地方韵等，各地道协也在配合音乐工作者进行整理。

道教武术、气功、养生术是道教文化的精华。为继承中国拳术两大派别之一的“武当内家拳”，弘扬道教武术，1987年6月在武当山下的老营，举行了全国首届武术擂台邀请赛，参加者有240多人，观众近10万。道家气功、道家养生术现已风靡国内外，一些老道长以道家气功为人治病，疗效显著，深受欢迎。

道教在十年的恢复发展中，已取得了可喜的成绩，道教界人士说，现在是道教发展“最好的时期之一”。他们决心“削除那些不适应新时代的陈规陋习，改变过去保守自好的习惯”，以便更好地适应社会主义建设的发展。

兰州道教的历史面貌及现状概述*

彭清深**

道教形成于东汉，魏晋时期传到甘肃陇东地区，后渐西传。三国魏文帝咸熙三年（265），甘肃狄道（今临洮）城东北东山北麓建有道教太平观。十六国时期，陇西安阳有道士王嘉隐居于东阳谷修炼，受业弟子数百人。唐代，道教被官方定为正统宗教，陇东、陇南等地道教已显兴盛，榆中兴隆山建有道观。

宋代，统治者以崇道著称，道教在兰州已有所发展。兰州云峰寺改建为九阳观，新建玄妙观（后改名东华观）、城隍祠，兴隆山已是道教名山，人称“洞天福地”“兰郡之胜境”。南宋时，兰州属西夏、金统治，宁宗庆元年间（1195 - 1200），有秦致通、李致享二人在榆中兴隆山结庐朝阳洞（后人称二仙洞），修真学道。金代，全真派著名道士丘处机在龙门山（今陕西宝鸡市东南）修道七年（1180 - 1186），曾云游甘肃，收授弟子，对甘肃道教的传播发展产生重要影响。

宋元之际，道教派别分化繁衍，新派纷纷出现。元代，全真道龙门派和崑山派在陇东、陇南最为兴盛。时兰州盛行正一道，建关帝庙，兴隆山也修建一批宫观。

明代，执政者崇信道教，兰州道教有较大发展。全真道支派著名道士张三丰见重于朱元璋父子。朱元璋十四子肃庄王朱瑛镇守甘肃，笃信道教，于明惠帝建文二年（1400），在兰州城西华林山麓宋九阳观旧址上，修建金天观，延请武当山玉虚宫真人、张三丰弟子孙碧云为金天观第一代住持。张三丰云游甘肃时，曾过往兰州，传道行医。孙碧云广涉道家经籍，兼融儒、释，住持金天观，接引徒众，讲经论道，传播崇尚清虚自然的教旨教义；又主张道士蓄发出家，住庵修炼，不娶妻室，不茹荤腥，严格道教丛林规矩，启兰州道教之新风。于是全真派在兰州，以金天观为中心，有较大发展。其时，正一道仍颇盛行。金天观之外，朱瑛还建凝熙观（雷祖庙）、斗母宫、天齐庙、太乙延庆宫等，延火居道士住持。有明一代，驻兰州的几位藩王均为道教信徒，自起道名法号，常率官员设坛建醮。在当政者的倡导下，兰州修缮宫观之风蔚起，玄妙观、城隍庙、兴隆山道观，分别在宣德、嘉靖、万历年间修葺一新，兰州道教极一时之盛。

* 本文原载《中国道教》2006年第3期，第45-47页。

** 彭清深，1949年生，西北民族学院西北民族研究所文献中心主任。

清代提倡佛教，兰州道教虽一度衰微，后又兴盛。金天观于清雍正十二年（1734），延聘崂山全真崑山派道士、凉州（今武威）马榆山人王性叵为金天观第九代住持。从此，崑山派传播于兰州。

清高宗乾隆四十四年（1799），有全真龙门派道士刘一明（1733—1821），山西曲沃人，云游至金县（今兰州市榆中县）兴隆山，见山上道观大多毁于明末战乱，道士星散，人迹罕至，但山景幽静，五峰罗列，气象不凡，乃结庐于栖云峰山腰一石洞（“自在石窝”）中，精研道学，潜心著述，并行医募化，与同道募集银资，重新修建宫观，招引徒众，讲经论道，置地垦荒以自养，经营35年，使兴隆山复为道教胜地。刘经常往来兰州，住金天观，阐释《周易》、太极图，对兰州道教的传播和龙门派的发展，产生重要历史作用和影响。

有清一代，兰州著名道士代有人出，如刘一明、王性叵、赵丰谷、白云鹤。受其影响，全真崑山派和龙门派分别以金天观和兴隆山为中心，都有所发展。正一道在民间信仰未衰，道教的祈祷、斋醮、风水、医卜等活动，成为民间习俗，始终在流传。清宣宗道光十四年（1834），在兰州城西北黄河滨的白马浪，由官绅倡议，新建白云观，奉祀道教上仙吕洞宾，亦称吕祖庙。其建筑规模宏大，占地30余亩，成为兰州道教除金天观外的第二大宫观。在乾隆年间，兰州城隍庙因遭火灾而重修。同治间，兴隆山道观因战乱而遭破坏，被再次修葺增建。其他小庵庙亦有修葺者。

清末民初，受全国民主革命潮流的冲击，道教日见衰落之势。民国前期，兰州一些道观仍获得修葺。金天观经王静复、赵丰谷、李旭阳等道士募化修建一新，陇上名人张建为其撰写重修碑铭。民国八年（1919），五泉山人刘尔炘募化筹款，对五泉山全面修缮扩建，伏羲殿、文昌宫、八卦台、太昊宫等修建一新。1929年，邓隆为《甘肃通志》编纂道教志。1942年，以西关火神庙为会址，成立兰州道教会，不久即被解散。民国中期以后，宫观大都为军阀政府和国民党驻军所占。金天观首当其冲，从1925年至1949年，先后有刘郁芬部队、陕军、东北军驻扎观内，继为省警察局、师管区占有，第八战区用作武器仓库、汽油库。1937年和1945年，白云观先后被国民党军自卫队、军官大队和甘肃师管区司令部占驻，观内建筑、雕塑、壁画大多遭到破坏，道人宗教活动基本停止。抗日战争时期，兴隆山道观亦多被军队驻扎。其他道观，有的被用作警察所，有的被改作学校，有的年久失修而颓败。道教由此顿趋衰落，道人四散，唯信仰和符咒、斋醮活动仍行于市里民间。据不完全统计，1949年，兰州市有乾道79人（一说115人）、坤道23人，庵观22处，然多已破败不堪。

中华人民共和国成立后，实行宗教信仰自由政策，对宗教依法进行管理，兰州道教发生重大变化。

1951年3月，政府成立专门登记处，对兰州地区的道观、道人和有关道教团体登记入册，反动会道门均被取缔，道教宗教信仰受到保护。1952年，兰州市成立道教学习组，12月举办学习班，进行宗教政策和爱国主义宣传教育，并组织道人参加社会活动。在抗美援朝运动中，兰州市道教界人士韩仙明，率领道众参加拥护和平签名和抗美援朝捐献运动。道教界的政治权利得到政府的保障，其宗教上层人士的代表在省、市人民代表大会和政协得到安排。道人生活犹如往昔，一般可赖香火、道场收入维持，少数道观尚有房地租收入，有的道人兼行医治病。1952年，在兰州土地改革中，道观土地被征收分配，城内其他有些宫观，在城市建设中，或被

单位借用，部分或全部被拆除。1956年，金天观作为十方丛林，仍保留老祖庙、玉皇殿、华祖殿及房舍十数间，供道人居住和群众香火地，其余所有地面及建筑由政府征用，修建工人文化宫，给予金天观补贴1200元，以照顾道人生活。同年，兰州市城市建设局经与白云观道人协商，将白云观改建为兰州市工人医院，保留吕祖殿及房舍5间为香火地，宫内道人开设中药铺一处，以补收入。其时，兰州有乾道40人，坤道19人，散居于金天观、金花庙、金山寺、祖师庙、圣母宫、杨家寺、吉祥观、药王洞、朝天观、五泉庙、志公庙等处。

1957年至1964年，兰州市组织宗教界人士学习，进行爱国主义和社会主义教育，与甘肃省道教界人士一起参加座谈会、学习会以及反封建斗争。会后，道教宫观内不再袭用原来的组织制度和宗教职称。金天观中医诊疗所与七里河中西医联合诊疗所合并为西园街道简易医院（后改为西园卫生院）。1958年，金天观道人厚理全创办道教印刷厂，解决道人（10人）生活困难。特别困难的道人可申请由民政部门给予救济。1963年，兰州有金天观道观一处，乾道28人，坤道16人。保留道观三处：金天观、白云观、金山寺。

1966年“文化大革命”开始后，宗教活动被迫停止。

1978年中国共产党召开十一届三中全会，党和政府拨乱反正，落实宗教政策，兰州道教获得新生。“文革”前住兰州道人20余人重返兰州。道教界有1人的冤假错案得以平反。清退宫观房产近5000平方米。首先开放金天观和白云观，后又开放兴隆山道观、圣母宫、西固区城隍庙。1980年先后恢复宗教活动。1982年，召开兰州市道教第一届代表会议，成立兰州市道教协会。从此，兰州市道教有了统一的宗教团体。1985年，甘肃省道教第一届代表大会在兰州召开，正式成立甘肃省道教协会，会议通过《甘肃省道教协会章程》和有关决议，要求道众学习宗教政策，遵纪守法，爱国爱教，加强团结，搞好生产自养事业，保护文物古迹，收集整理道教史料，为社会主义现代化建设服务。

兰州市道教协会成立后，积极协助政府落实宗教政策，管理宫观教务，组织道众参加宗教活动和社会活动。1986年，与甘肃省道教协会共同举办道场，响应全国政协提出的倡议，祈祷世界和平。每年清明节，组织道众去烈士陵园扫墓，并在白云观做追荐道场。1988年9月，兰州市道观负责人参加由省宗教局举办的道教界人士法制政策学习班，学习宪法、法律和宗教政策，参与讨论制定《甘肃省道教宫观爱国守法公约》。同年10月，兰州白云观成立管理委员会，举行吕祖大殿神像装修彩塑开光盛典，省宗教局及各宗教团体前来祝贺。举行七天道场，先后有5000余人参加，为新中国建立后兰州道教史上一大盛举。1990年4月，兰州市道教举行第三届代表会议，换届选举道协第三届理事会，会议讨论通过《兰州市道教宫观管理暂行办法》，宫观管理和道人宗教生活步入健康轨道。作为宗教团体的道教协会的合法权益受到保护，道教中上层人士代表分别参加甘肃省政协、兰州市政协和区政协，参与国事和社会活动。1980年以来兰州市道教界为社会公益事业作出了力所能及的贡献。

兰州道教宫观，迭经兴废，至1982年后陆续开放宫观庙殿25处，完整道观所存无几，其中著名的有金天观、白云观、兴隆道观和西固城隍庙。其他宫观有：城关区：青白石小白云观、红泥沟活动点。七里河区：圣母宫、药王洞。西固区：城隍庙、玄女庙、天女庙、达川祖师殿、春阳宫、方神庙、土主庙、陈坪祖师殿、关帝庙、金花殿、圣母宫。安宁区：仁寿宫。红古区：玉贞观。

与改革开放同行的上海道教*

上海市道教协会

改革开放 30 年来，我国经济社会快速发展，人民生活水平显著提高，形成了繁荣昌盛的大好局面。同时，党的宗教信仰自由政策得到全面贯彻落实，我国宗教界迎来了“黄金时期”。沐浴着改革开放的春风，上海道教也取得了可喜的成绩。

一、上海道教，成绩喜人硕果丰

改革开放 30 年来，上海道教紧紧依靠党和政府的关心支持，全面贯彻党的宗教信仰自由政策，坚持走爱国爱教的道路，积极与社会主义社会相适应，坚持维护稳定，增进团结，在加强自身建设、人才培养、宫观管理，以及开展文化研究、对外交流等方面取得了可喜的成绩，主要体现在以下几个方面：

（一）自身建设，蒸蒸日上

1. 落实政策，宫观恢复

在党和政府的支持和关怀下，改革开放后，上海道教的各项活动开始走上了正轨。随着宗教政策的落实，先后收回了城隍庙、白云观、钦赐仰殿、圣堂、东岳观、龙王庙、三元宫等道教宫观，并且恢复了这些宫观的正常宗教活动。在道观恢复的过程中，上海道教紧紧依靠政府各部门，特别是宗教事务管理部门的支持，在政府指导下，协调各方关系，依法加强管理。上海城隍庙的收回，就是依靠党和政府的支持，加上道教界自身，特别是陈莲笙会长等人的长期努力，有序地协调各方利益，最终获得落实的成功范例。目前上海开放宫观和处所 22 座，全市住观道士 99 人。

2. 管理制度，逐步完善

上海道教非常注重自身建设，不断完善各项规章制度，部门职责明确，制定目标，坚持人员考核制度，使得宫观内部管理逐步得到规范。在文书档案方面，已经将历年来积累下来的文书、财务档案、房产档案进行整理；人事制度管理方面，也建立起市道协、各宫观教职人员和职工的人员登记名册及有关资料；财务工作方面，制订了年度收入预算，量入而出，使得有限

* 本文原载《中国道教》2009 年第 1 期，第 15-17 页。

的资金得到了合理的使用。建立健全财务管理制度，仓库管理制度，殿堂管理制度，法务管理制度，人员选拔、宾客接待和安全保护等制度。在管理中实行民主制度，采用赏罚、奖惩的办法，通过评比，奖励先进，批评落后，启发和调动宫观内的道士自觉管理宫观事务的积极性，对进一步提高道教宫观管理水平有很大推动。

3. 散居道士，调研培训

自改革开放以来，上海市道教协会就非常关注散居正一派道士的状况。1992年3月，中国道教协会第三届代表会议通过了对散居正一派道士的管理试行办法，其中规定散居道士由当地县以上道教协会严格考核、审查、认可。1998年9月、10月，市道协分别派专人赴散居正一派道士活动较为集中的南汇、奉贤两县进行调研，浦东新区的道协也对全区散居正一派道士进行了调查摸底，对散居正一派道士的活动情况有了初步掌握。1999年，根据调研所收集的信息资料，草拟了有关散居正一派道士活动管理的试行方法（草案）。这对于加强道教教职人员队伍建设，不断提高道士素质，促进散居正一派道士活动规范有序进行是非常有利的。为了更好地全面贯彻党的宗教政策、法律法规，依法开展宗教活动，促进宗教和睦、社会和谐，不断提高散居道士的政策理论水平、文化素养、宗教造诣、综合素质，以切实改进道风，增强道教教职人员的社会责任感，更好地团结和调动道教信众为社会稳定和发展作出积极贡献，经过上海市民宗和奉贤区民宗委办批准，由上海市道教协会、奉贤区社会主义学院、奉贤区道教协会举办的为期10天的奉贤区第一期散居道士培训班，于2008年7月22日在上真道院开班。通过培训，提高了散居道士的政治觉悟、政策水平、宗教学识、法律常识，使之更加自觉地做到依法开展宗教活动。

（二）人才培养，成绩显著

培养道教人才，是关系道教前途和命运的一件大事，上海市道教协会在缺乏师资，缺乏统一教材，生源严重不足，经费没有保证的情况下，在陈莲笙会长等老一辈道教界人士的重视下，积极创造条件，于1986年3月创办了上海道学班。道学班采取新的办学模式与传统的拜师学道相结合的方式，培养道教接班人。如今，第一期学员在顺利毕业后纷纷投身道教事业，大多数都已经走上了领导岗位，发挥了骨干作用。第二、三届的学员也相继成长起来，成为上海道教的中坚力量。

2005年，在政府的支持下，建成建筑面积2300余平方米的上海道教学院校舍。上海道教学院面向华东三省一市招生，实行与社会高校联合办学的方针，文化课程方面由华东师范大学相关教授讲师担任，乐器演奏方面由上海市音乐学院的优秀教师指导，教内的科仪经忏等由资深的道长传授。学员的入学起点较高，其中还有数名本科毕业生。道学院配合爱国主义教育实施计划开展了各种活动。通过丰富多彩的活动，扩大了学生们的知识面，增强了社会责任感，更加有利于这些学生将来为道教事业做贡献，为社会和谐做贡献。

（三）文化研究，成果斐然

1. 举办各种学术会议。自上世纪80年代以来，上海道教界与学术界合作举办了许多道教学术会议。近年来比较重要的有：（1）2002年11月5日-7日举行的“道教思想与中国社会发展进步”研讨会。（2）2005年1月14日-15日举行的“宫观文化：内涵与功能”学术研讨会。（3）2006年7月28日-29日举行的“长三角地区道教和谐思想及其现代意义”学术研讨

会。(4) 2006年10月15日举行的“陈莲笙道长《道风集》增订本首发式暨座谈会”。

2. 重视道教研究人才的培养。2004年11月27日，市道协设立了“陈莲笙道教研究奖学金”。

3. 创办学术研究机构。1987年，在陈莲笙道长、潘雨廷教授等人的合力筹划、推动和组织下，市道教协会创办了上海道教文化研究室。该研究机构长期承担编辑出版学术刊物、开展研究项目等工作，为上海的道教研究做出了很大的贡献。2007年10月，由市道教协会、城隍庙与华东师范大学哲学系、宗教文化中心合作成立的“明道道教文化研究所”，是上海道教界第一个被正式批准成立的道教研究机构。该研究所的成立对于推动上海道教研究具有重要意义。

4. 开展项目合作研究。近年来，上海道教界积极组织、邀请教内外学者从事专题研究，并将研究成果结集成书。上海钦赐仰殿组织的“上海钦赐仰殿道观道教文化丛书”，现已出版有丁常云的《太上感应篇注释》等。2005年始，由上海城隍庙组织编写了“现代视野中的道教”丛书，正在陆续出版。

5. 努力办好道教刊物。《上海道教》是国内创刊仅晚于《中国道教》的道教杂志。自1988年创刊以来，《上海道教》一直由道教界与学术界人士通力合作，突出学术性的办刊特色，在推动道教研究发展方面做出了很大的贡献。历年来，国内外许多著名的道教研究专家都有重要文章在该刊登载，许多矢志于道教学术研究的优秀青年学者也纷纷投稿，很好地保证了刊物的学术质量。截止2008年8月，《上海道教》杂志已经出版76期，累计文字量达600万字，读者遍布海内外。

6. 上海道教音乐成功申报国家级非物质文化遗产。2008年6月14日是中国的第三个“文化遗产日”，国务院公布了第二批国家级非物质文化遗产名录，上海道教音乐榜上有名，可喜可贺。上海历代高道、信众、先辈们所开创、长期积累的具有浓郁地方特色的上海道教音乐，在改革开放以后成长起来的新一代道教徒中得到了继承和弘扬。1982年，陈大灿先生从事上海地区道教音乐的收集整理，并在有关学术刊物上发表论文，呼吁加强对道教音乐的收集、整理、抢救与研究。在陈莲笙老会长的支持下，上海道教协会发起组织一批专业音乐工作者，尽力发掘存在于老道友记忆中的道教音乐，并摄录了《中国道教音乐·上海卷》。2004年，上海城隍庙道观在上海音乐学院的支持下，开始对年轻的道士进行乐器演奏的专业培训，并正式成立了上海城隍庙道乐团。近年来，城隍庙道乐团参加了在香港、广州、成都举办的多次“道教音乐汇演”；策划并举办的道教界和艺术界、专业和业余、内地和香港相结合的“钧天玉音”道教音乐会，在上海东方艺术中心盛大演出。第一次在上海国际音乐节“2007年上海之春”的“中国记忆”系列中出演了道教音乐专场。2008年9月，上海城隍庙道乐团应邀赴英国参加英国道教文化节，向全世界展现上海道教音乐的风采。此外，上海城隍庙道乐团在2006年录制了上海道教音乐“迎仙客”CD片，在国内出版发行后，2007年由英国ARC唱片公司向世界发行，走出了迈向世界的关键一步。为了使更多的人了解上海道教音乐，市道教协会还组织编写了《上海道教音乐集成》第一卷。现在，我们正与上海音乐学院合作，进一步挖掘、整理、研究上海道教音乐，着手撰写高质量、高水平、高层次的有关上海道教音乐的论著。

(四) 友好往来，弘道扬法

自改革开放以来，上海道教积极与海内外同行进行广泛交往。这种交往，开始时主要是在

大陆各地的宫观和道友之间进行。随着改革开放的深入，依托着上海的优越地理位置，上海道教逐步开展了与我国的台湾、香港和澳门地区道教界之间的交流。同时随着我国国际地位的提高和改革开放的深入发展，渐渐地开始与新加坡、菲律宾、马来西亚等东南亚邻近国家间的道友相互往来；随后，西方国家的道教界人士和道教研究者也陆续地来上海拜访有关的宫观和道教组织。上海道教通过这些活动，增进了相互了解，展示了中国道教徒的新风貌。2008年是上海道教对外交流工作繁忙的一年：上海道教学院的学生暑期赴香港参观学习；9月钦赐仰殿丁常云道长，以中国道教协会副会长身份赴美国进行参访交流，介绍中国道教情况；上海城隍庙道乐团赴英国参加英国道教文化节。

（五）上善若水，慈爱济世

道教以“上善若水，水利万物而不争”的思想济世度人。在过去的30年里，上海道教始终热心公益事业，发扬道教乐善好施的优良传统，为社会贡献绵薄之力。1997年，上海道教界向社会共捐款77200元。1998年，在抗洪救灾活动中捐款355000元。1999年-2005年间，上海道教界向社会捐款达1492670元。2008年，为四川地震灾区捐款1644672元。上海城隍庙还专门成立了“陈莲笙慈善基金”，成立之日就向黄浦区红十字会捐款100万元，专门用于慈善事业。

上海道教充分发挥自身优势，积极服务社会，为教徒排忧解难，为贫困孤苦之人提供救济，为灾区人民捐款和祈福，努力为社会的稳定做出贡献。

二、展望未来，百尺竿头更进步

在改革开放的30年中，我国实现了一个飞跃性的发展。同样地，上海道教在改革开放的30年中也有着飞跃性的发展。上海道教能取得如此显著的成果，离不开党和政府对我们的关怀与支持。因此，要保证上海道教事业的长足发展，我们一定要自觉地走爱国爱教、与社会主义社会相适应的道路。

我们将一如既往地坚持以爱国主义和法制教育为主旋律，认真学习党和政府的政策法规，加强道风建设、组织建设，继续加大道教人才的培养力度。科学安排道学院学生的课程，改善学习环境，添置教学设备，以期培养出全面发展的优秀道教人才。在宫观管理方面，继续进行领导班子学习培训，抓好道协、宫观的财务审计工作。继续开展“文明道观”创建活动，完善制度，规范管理。此外，加强对于散居道士的管理与培训。加大对道教文化研究的投入和增强道教文化研究力量，制定上海道教文化建设的长远规划和近期目标。总结《上海道教》办刊经验，不断探索改进；继续开办道教知识讲座，在上海各个道观普及讲经说法，恢复讲经传统，努力为信众服务，满足其心理与精神上的需求。搜集整理上海道教资料，建设大型图书馆资料库，筹建上海道教的网站，通过互联网新型传媒来大力宣传道教的优秀文化。

上海道教界将继承和发扬优良传统，坚持“爱国爱教，团结进步”，为我国经济社会的持续发展、社会的和谐稳定、祖国的和平统一作出新贡献。

与时俱进，开拓创新求发展

——改革开放三十年来苏州道教发展历程回顾*

熊建伟**

30年前，改革开放，宗教信仰自由政策得以贯彻落实。1979年，苏州道教恢复，长期停止宗教活动的部分道长陆续回到玄妙观。在党和政府的关心、支持下，在张筱轩、周秋涛、任俊臣等老一辈道长的辛勤努力下，1981年9月，成立苏州市道教协会筹备委员会。1986年12月，召开苏州市道教协会第一次代表会议，审议通过了苏州市道教协会筹备委员会的《工作报告》《苏州市道教协会章程》《爱国爱教公约》，选举产生道协第一届理事会，宋佩琴当选为会长，师敏绪、周秋涛为副会长，苏州市道教协会正式成立。

苏州市道教协会的成立，是苏州道教在党和政府的领导下爱国爱教的生动体现，至今已进行了五次换届，始终高举“爱国爱教、团结进步”的旗帜，与党和政府同心同德，协助党和政府贯彻落实宗教信仰自由政策，充分发挥宗教团体的桥梁和纽带作用，发扬道教优良传统，与时俱进，开拓创新，团结、带领广大道教徒和信教群众，积极与社会主义社会相适应，落实科学发展观，践行社会主义荣辱观，为苏州实现“两个率先”和社会的和谐作出了积极的努力，苏州道教也借此逐年得到了较快的恢复和发展，在信仰建设、组织建设、制度建设、文化建设、宫观建设、人才培养、对外交往等诸方面不断取得了新的成绩。目前市级道教组织有1个，区级道教组织有4个（吴中、相城、昆山、太仓），市属道教宫观管理委员会有6个（玄妙观、玉皇宫、府城隍庙、安齐王庙、金阊区、高新虎丘区），区级道教组织也相应成立了各自的宫观管理委员会，全市依法登记的道教活动场所（包括固定处所）有44处，全市道教徒116人，整个苏州道教界的面貌焕然一新。

一、始终高举“爱国爱教，团结进步”旗帜，广泛开展爱国主义教育

自苏州市道教协会筹备委员会成立以来，历届领导班子都十分重视道众的政治学习，每当党和政府做出重大决策和部署时，总是及时号召各市（区）道协和宫观组织道众认真学习和深刻领会，提高了贯彻和执行的自觉性。每逢中央有重要精神下达时，我会都及时地下发通知或

* 本文原载《中国道教》2009年第1期，第21-24页。

** 熊建伟，苏州市道教协会秘书长。

在《苏州道讯》上转载，组织各市（区）道协和宫观道众学习，起到了较好的指导作用。为提高道众的政治思想觉悟、法制意识和文化水平，我会多次举办全市道教界“爱国主义教育培训班”，学习时事政策、法律法规、宗教条例、道教知识，还选送青年骨干赴中央社会主义学院、省社会主义学院、人民大学、苏州大学、中国道教学院、上海道教学院等院校深造，不定期分批组织道众参加由省、市宗教部门举办的各类培训班。苏州道教界爱国爱教、团结进步的表现，受到了社会各界的好评，多次荣获“爱国爱教先进集体”和“爱国爱教先进个人”称号。2003年，我会召开了第一次“苏州市道教界爱国爱教先进集体、先进个人表彰大会”，对在开展爱国主义教育活动中涌现出来的4个先进集体、14个先进个人进行了表彰。

二、协助党和政府贯彻落实宗教信仰自由政策，充分发挥道教团体的桥梁和纽带作用

一是在各级政府和有关部门的关心、支持下，我会陆续收回、修复并对外开放道教活动场所（包括固定处所），其中市区8处、昆山市10处、太仓市12处、吴江市1处、吴中区12处、相城区1处，满足了广大信教群众过宗教生活的需求；二是在配合政府开展治理乱建寺庙工作中，我会主动走访信众，合理布点，引导信众到开放的道教活动场所过宗教生活，缓解了农村私建乱搭庙宇现象的蔓延，为政府依法管理宗教事务创造了良好的环境；三是根据对农村宗教突出问题开展专项治理的要求，我会对散居正一派道士进行了摸底、考核、认定和管理，为政府部门打击假僧假道、净化社会风气以及农村精神文明建设起到了推动作用；四是我会按照《宗教事务条例》精神和国家对落实宗教房产的有关政策，积极、主动地与拆迁部门进行沟通、协商，圆满解决了方丈殿、蓑衣真人殿、娄水仙庙等处房屋的动迁、补偿工作，维护了苏州道教界的合法权益；五是我会主动加强与信教群众的联系，每年召开信众代表座谈会，积极宣传党的宗教政策、法律法规，引导广大信众与社会主义社会相适应。特别是在2003年“非典”期间，我会积极引导广大信教群众爱国守法，树立正确的生活观、宗教观，并发挥其自身具有维护社会秩序的功能，与社会各界齐心协力，教导众生，尊重生命，关注健康，以警惕不法分子造谣惑众，制造恐慌，影响社会稳定；六是我会和各市（区）道协及时向党和政府及各有关部门反映我们道教界和信教群众的呼声，切实维护道教徒和信众的合法权益。

三、切实加强对各市（区）道教协会和宫观的工作指导

为了充分发挥市级道教团体工作指导的能动作用，推动各市（区）道教协会和宫观的信仰建设、组织建设、宫观建设、制度建设、人才培养等工作，2000年以来，我会在实行协会与宫观分离的基础上，一手抓规范管理，一手抓重点、难点问题的解决，切实加强了对各市（区）道教协会和宫观的工作指导，对全市道教的健康发展起到了推动和促进作用。首先，我会要求各市（区）道教协会和宫观制定完善各项规章制度，建立健全各级管理组织，加强财务、档案、消防、卫生等日常管理工作。其次，选拔培养一批有信仰、懂管理、有能力的年轻教徒充实到管理组织中去，切实提高了道协组织和宫观的管理水平。再次，以调研为抓手，每年组织

人员对全市道协组织和宫观的组织建设、道风建设、宫观建设、财务管理、制度建设、人才培养、道众的基本生活和社会保障、宗教活动（主要指醮事）的收费标准和收支、另从事宗教活动时外聘人员费用的开支等情况进行工作调研，对存在的问题进行汇总和分析，并及时召开办公会议或专题会议，商讨对策，落实解决。最后，我会还积极协助全市各宫观举行神像开光等大型活动，并对昆山市、太仓市、吴中区、相城区的道协成立及换届给予了工作指导。

四、不断完善宫观建设，努力提高宫观管理水平和经济自养能力

由于“文革”，全市道教幸存殿宇破坏严重，年久失修，破烂不堪。在恢复初期自养经济困难的情况下，我会积极筹措资金，对最早开放的玄妙观三清殿、正山门、雷尊殿进行修缮，重塑神像，添置宗教用品，为苏州道教的恢复发展奠定了基础。1998年和1999年，我会自筹资金近2000万元，在对三清殿进行落架大修的基础上，利用“观前地区整治更新”之机，恢复开放了东西两侧的财神殿、星宿殿、文昌殿、寿星殿等殿堂，重现了昔日玄妙观之胜景。随着改革的深入和自养经济的提高，我会又前后投入资金4000多万元，相继收回、修复、重建、新建了春申君庙、神仙庙、城隍庙、安齐王庙、长泾庙、花神庙、玉皇宫等道观及改造道教协会、玄妙观等办公用房。近30年来，各市（区）也先后修复并开放了上真观、玉皇阁、五岳庙、白塔龙王庙、东岳庙、悟真道院、楔湖道院、城隍山道院、普济道院等多处道教活动场所。

我会在完善宫观建设的同时，坚持民主办教原则，努力提高宫观管理水平。在硬件建设上，各宫观都按照道教传统教制，在逐步健全、规范殿堂布局、陈设及完善各类安全、卫生、消防等配套设施的同时，注重提升殿堂形象、美化宫观环境。在软件建设上，为了规范化管理，各宫观按照协会《章程》和《宫观管理办法》，建立健全了《学习制度》《财务审批制度》《医疗费报销制度》《消防卫生制度》《档案管理制度》《外事接待制度》《教职员工岗位制度》《清园制度》等一系列管理制度。为继承道教优良传统，规范道教教制，玄妙观、城隍庙、神仙庙等宫观在坚持恢复传度拜师仪式和选派道众赴天师祖庭受箓的基础上，2008年11月又举行了住持升座仪式。

为体现民主办教原则，理顺协会与宫观的关系，提高广大道众的工作积极性和责任心，使宫观达到良性发展的目的，我会自2005年起，实行了各直属宫观管委会主任由协会任命，宫观管委会成员在民主选举的基础上采取聘任制的措施。近年来，我会还与时俱进，结合本市道教实际情况，不断探索，建立健全了《老年道长退养制度》《道职工社保、医保实施细则》等一系列积极适应当代社会的规章制度。在市道协的推动下，各市（区）的宫观也相应制定了符合自身特点、适应当代社会的各项规章制度。

随着各项制度的制定和落实，我市宫观管理工作逐步走上了正轨，促进了宫观的正常发展，宫观自养经济也逐年得到了提高。特别是第五次代表会议以来，领导班子实现了新老交替，新的领导班子发扬前辈自力更生、艰苦创业的精神，抓住机遇，更新观念，大胆开拓，探索创新，深挖潜力，自加压力，打破原有模式，相继推出“烧头香”“财神出巡”“城隍赐福”“中元祭祖”“轧神仙”等活动品牌，努力发展自养经济。各市（区）大多数宫观为积累自养

经费也出台了一系列适合本宫观经济发展的计划，亦取得了一定的成绩，得到了社会各界的一致肯定。

五、培养道教人才，开展道教学术研究，弘扬道教优秀文化

改革开放之初，苏州道教人才青黄不接，我会始终把培养青年教徒作为协会工作的重中之重。从1983年开始，陆续招收了8名青年教徒。1986年后，又先后吸收了12名青年教徒和4名散居的老年道长。我会在请老道长对青年教徒进行传帮带的同时，还在1989年和1991年开办了两期青年教徒培训班。我会还先后选派7名青年教徒到中国道协知识专修班、中国道教学院及上海道协进修班学习。目前，在这些教徒中，有相当一部分人已成长为协会的骨干，从而缓解了苏州道教后继乏人的状况。随着苏州道教事业的不断发展，为培养一批具有较高素质的人才和能满足正常开展宗教活动需要的教职人员，我会在2001年选送4名青年骨干参加了由市宗教局和苏州大学联办的为期二年的“苏州市宗教界人士宗教研究生班”；2004年9月，招收25名学员，开办了为期二年的青年教徒培训班，系统地学习了时事政策、法律法规、道教历史、教理教义、道教科仪、音乐等内容，现在大部分学员已充实到各宫观中。

开展道教学术研究，弘扬道教优秀文化，是我会的一项重要工作。早在恢复初期，我会整理发表了张筱轩道长的《静功疗养法问答》《强身大道歌》，编辑了《苏州道教概况》《玄都揽胜》《玄妙观简介》。1992年，成立苏州道教文化研究室，编写出版了《苏州道教史略》，与中国道协共同编纂了《道教大辞典》，1995年，又与香港中文大学联合编写出版了《苏州道教艺术集》。为很好地展示苏州道教文化的丰富内容，1999年，在玄妙观文昌殿设置了苏州道教文化展示室。2005年创刊办了《苏州道讯》。2007年，主办首届长三角地区道教论坛，会后编辑出版了《道教戒律建设与宫观管理》一书。2008年，承办了江苏省首届“道教玄门讲经”选拔赛。我会还多次派人参加了中国道协和全国各名山宫观举办的各种道教文化论坛，发表论文数十篇。我会还同日本道教考察团和来自法国、美国的留学生等进行了学术交流。为进一步弘扬道教文化，宣传苏州道教，玄妙观在2001年建立了玄妙观网站，2005年出版了《苏州玄妙观》一书，2008年出版了玄妙观文化系列丛书中的《话说玄妙观》《道德经注释》；城隍庙在2007年成立了“苏州城隍民俗文化研究中心”，并印制《城隍庙黄历》。各市（区）道协和宫观也通过出版道讯、成立道教书画院、开设太极拳传授班等多种方式来积极弘扬道教优秀文化。

六、保护、抢救、传承苏州道教音乐， 扩大苏州道教音乐的影响和知名度

由于历史原因，苏州道教音乐资料大都被毁，演奏人员出现断层。为了保护、抢救和传承苏州道教音乐，1984年9月，我会组织一批老道长到上海进行录音。1986年，专门成立道教音乐组，搜集、整理道教音乐资料，并进行排练。其间，中央电视台、北京电影制片厂、上海电影制片厂、香港道教圆玄学院等单位也前来对苏州道教的音乐、斋醮科仪进行录音录像。经过

多年努力，我会于1991年正式录制了音乐磁带《霓裳雅韵》。为了更好地保存和宣传苏州道教音乐，在2008年录制出版了音乐CD。为培养道教音乐人才，我会安排老道长对年轻道众进行口传心授的基础上，还长期聘请吴平国乐团、昆剧团等单位的老师进行专业辅导，1995年选送13名年轻道众赴武汉音乐学院进行为期半年的进修，2004年对新招收的25名学员进行为期二年的音乐乐理、器乐演奏的培训，努力提高他们的演奏技巧和水平。此外，我会还选拔了4名年轻道众，在毛良善老道长的悉心传授下，继承恢复了苏州道教传统技能——飞钹表演。为扩大苏州道教音乐的影响和知名度，我会于2006年把苏州道教音乐团正式更名为姑苏仙乐团。

近30年来，我会挖掘、整理并积累了较多的道教音乐传统曲目。乐团先后应邀赴英国、比利时、新加坡等国家和我国香港、澳门、台湾地区进行演出。2006年5月，苏州道教音乐被列入第一批国家级非物质文化遗产名录。

七、弘扬道教优良传统，服务社会，为慈善公益事业做贡献

历年来，我会和各市（区）道教协会、宫观发扬道教优良传统，努力弘扬道教教义中与社会主义社会公共道德相贴近的内容，以维护社会稳定，促进人与人之间的和睦共处。同时号召和引导广大信教群众积极参与社会主义建设事业，为当地的社会发展和经济建设多做贡献。我市道教界还根据各自特点，在进行正常道教活动之外，在维护宫观文物古迹、开展旅游、弘扬道教文化、改善环境、创建文明城镇等方面也都发挥了积极的作用。

我市道教界在自养经济相对薄弱的情况下，常年坚持开展各类慈善公益事业，以实际行动实践了道教行善积德、齐同慈爱、济世利民、服务社会的优良传统。据不完全统计，我会多年来通过社会福利院、敬老院、希望工程、慈善基金会等单位和机构，向社会弱势群体捐款捐物20多万元；在少数民族扶贫帮困、支持西部大开发、中国道教生态林建设、赈灾、助学助教等各种慈善公益事业中，捐款捐物达80多万元。我市道教界“回报社会、慈爱济世”的行动，赢得了社会各界的赞誉。

回顾近30年来苏州道教的发展历程，我们深深体会到，这些成绩的取得，一是依靠党的正确领导；二是得到政府宗教事务部门和社会各界的关心与支持；三是全市道教界同仁以及广大信教群众共同努力的结果。今天，我们回顾历程，就是要总结经验，找出差距，这对于今后苏州道教的健康发展具有重要的现实意义。目前，我市道教工作还存在一些问题和不足，突出表现在：一是道教后继人才相对匮乏，特别是缺少既有较高道教学识又具有较高管理水平的人才；二是道众的文化素质、宗教学识和业务水平已跟不上时代发展和道教自身发展的要求，还有待进一步提高；三是道风建设、信仰建设、组织建设、制度建设还需进一步加强；四是市道协对各市（区）道协、宫观的工作指导作用没有充分发挥；五是道教经济基础薄弱，自养经济来源渠道单一；六是宫观与宫观之间没能形成合力；七是协会和宫观缺少监督机制等等。

历史经验告诉我们，道教发展的前途命运，是与国家的前途命运息息相关的。不断与社会主义社会相适应，是道教事业健康发展的根本保障。当前，全国各族人民正在为全面建设小康社会和构建社会主义和谐社会而努力奋斗。抚今追昔，我们深感道教遇上了最好的发展历史时期。为此，我们必须正确把握和处理当前自身所存在的问题，在今后的工作中加以克服和解

决；我们必须要以与时俱进、开拓创新的精神，精心部署，规划落实，认真做好今后的道教工作，以更高的姿态去服务社会，利益人群，维护稳定，促进和谐。

总之，改革开放 30 年来，在党和政府的领导和关怀下，在社会各界人士的支持和帮助下，我们在爱国爱教的道路上，和全市人民一道，为我市的现代化建设和促进社会和谐做了一些工作，得到了政府和社会各界的充分肯定，我们感到无比的欣慰。展望未来，任重而道远。我们将进一步高举“爱国爱教、团结进步”的旗帜，团结和引导广大道教信徒，自觉与社会主义社会相适应，为全面建设小康社会和构建社会主义和谐社会做出积极的贡献。

喜看三秦道教变化 见证改革开放成果*

胡诚林**

2008年，是改革开放三十周年。30年来，伴随着改革开放的春风和祖国日新月异的发展变化，陕西省道教事业在党的宗教政策的指引下，在党和政府的大力支持下，取得了长足发展与全面进步。广大道教徒借此最直接、最真实地感受到了改革开放带给自己的莫大好处。可以说，道教事业处在历史最好的发展时期之一。

改革开放30年来，全省道教界人士在思想意识、价值观念、信仰实践等方面发生了显著变化。

从爱国思想层面看这种变化，其明显特征表现为道教徒更加珍惜今天这一来之不易的发展、稳定与和谐的大好局面，从而进一步增强了从国家和民族大义看问题的大局意识，进一步提高了拥护中国共产党的领导和社会主义制度的自觉性，进一步强化了维护法律尊严、维护人民利益、维护民族团结、维护祖国统一的责任感，进一步激发了投身社会主义现代化建设事业的极大热情。

从社会现实层面看这种变化，在于广大道教徒表现出一种强烈的社会担当意识、积极的参与意识，以及鲜明的现代意识。于是乎，在风云变幻的国际舞台，往往能听到道教界义正词严、捍卫民族尊严的铿锵之声；在抗击各种自然灾害的时候，常常能看到道教界慷慨解囊，同受灾同胞牵手并肩、患难与共的画面；在维护民族团结、促进社会和谐的实践中，每每不难发现道教界做出的贡献；在建设祖国、振兴中华的复兴之路上，道教界人士积极参政议政、共谋发展的情景，已经是屡见不鲜；在保护环境、节约资源、支持希望工程等事关国家发展大计的问题上，处处都会活跃着道教界人士服务社会、济世利人的身影。

从宗教信仰层面看这种变化，可以发现广大道教徒一边积极地继承传统、研习经典、自我修持，一边则十分重视对文化知识、现代管理、科学技术等宗教以外知识的学习和深造。他们表现出一种强烈的民族忧患意识、自觉的服务意识与热切的传统文化弘扬意识。

面对当今科技昌隆、知识爆炸、信息快捷的时代潮流，道教如何更好地融入社会、服务人群，其重要性与迫切性格外突出。因此，置身于这样一个瞬息万变、一日千里的新时代，道教

* 本文原载《中国道教》2009年第1期，第18-20页。

** 胡诚林，1974年生，中国道教协会副秘书长。

界人士，尤其是年轻一代道教界人士，开始思考新的修行方式，探索新的传教方法，以及拓展新的服务内容。于是，渐渐地改变过去闭门修炼的传统，开始了敞开道观的大门，用现代的思维去阐释古老且深邃的道教思想，借声光或网络的手段去传播道教教义中慈爱与和谐的文化精髓，以不同的语言向世界推介中国宗教信仰自由政策和改革开放取得的伟大成果，以较高的宗教修为、良好的文化素养和较强的应世能力，传承道脉，服务祖国建设，满足信众需求。

改革开放30年来，道教徒的这种变化，归结起来就是综合素质的提高。可以说，当代陕西道教界人士这种变化与提高，既是道教在省委、省政府的关怀与支持下取得的全面发展的重要标志之一，也是体现改革开放30年来全省各项事业蒸蒸日上的一个缩影，更是全省道教界面向未来最绚丽的希望之光。

改革开放30年，是陕西道教事业全面发展的30年。改革开放持续30年的高速发展，使得中国综合国力大增，国际地位迅速提高，在这一过程中，中国人在世界面前表现出更强的民族自豪感和自信心。30年来，全省的道教事业同样伴随着国家的巨变，伴随着全省经济社会前所未有的大突破、大跨越和大发展，进入到一个全新的历史时期。

1. 宗教政策得到全面正确贯彻和落实。十一届三中全会后，经过拨乱反正，党的宗教信仰自由政策重新得到恢复落实。陕西道教界也在省委、省政府的关心支持下，逐步落实了道教房产，开放了宫观，恢复了宗教活动。一大批重修后的宫观如雨后春笋般出现在全省各地。特别是曾引起省、市乃至中央领导重视的道教全真派祖庭重阳宫、陕北佳县白云山、周至楼观说经台等老大难问题的彻底解决，再次体现了新时期我们党提出“立党为公，执政为民”理念的真诚和决心。据不完全统计，改革开放后，全省共有依法登记的道教宫观309所，分布在11个市（县、区）。其中全国重点宫观五处，分别为周至楼观台、西安八仙宫、华山玉泉院、东道院、镇岳宫。目前，全省道教信众约56万余人，在册道教教职人员736人，其中乾道547人，坤道189人。

2. 宗教生活发生了翻天覆地的变化。随着经济快速发展与物资的极大丰富，陕西道教界人士的生活水平也有了很大的提高。今天，当你走进道教宫观中，就会直观地看到绝大多数教职人员的居住条件，由过去多人共住一间房屋，变成如今两人或单人居室；以往的粗茶淡饭以果腹，变成种类繁多、讲求营养的现代伙食；过去的鸿雁传书，变成了现今的电子邮件。不经意间才发现我们的生活变了，变得快捷了、变得充实了、变得更加有色彩了！

此外，随着我国民主政治的快速推进，全省道教界人士的参政意识与参政水平也在不断提高。目前，全省当选为各级人大代表和各级政协委员的道教界人士就有41人。其中先后担任全国政协常委2人、全国政协委员3人、全国青联委员1人，担任省人大代表的1人、省政协常委的1人、委员3人。

3. 道教管理与人才建设得以切实加强。进入新的历史阶段，社会的空前变革为宗教界带来无限生机的同时，也必然会带来新的问题。为了加强对道教事务的管理，不断培养有政治素养、有宗教修为的年轻一代教职人员队伍，努力发挥道教在促进经济社会发展中的积极作用，先后成立了省、市、县级爱国宗教组织20个，其中陕西省道教协会于1986年成立后，至今已召开了四次全省道教代表大会。改革开放以来，全省道教人才建设明显加强。目前，全省道教徒中经由中国道教学院（包括中国道协专修班、进修班）毕业的有45人，参加各类培训班学

习的约400余人次，其中取得大专以上学历者有60余人，占全省总教职人员人数的12%左右。

4. 道教文化得到有力弘扬。在文化多元、价值多元的社会背景下，宗教文化以其崇尚道德、传播慈爱、讲求奉献，以及向往和平等传统核心价值的形象，逐渐走进现代人们的视角。因而，用现代的思维与语言去阐释、发扬传统宗教思想中符合时代精神的内容，使之更好地提升现代社会人们的道德境界，促进各阶层间的大团结，服务于和谐社会的建设，这不仅是传承民族文化的需要，也是宗教文化本身于现代社会繁荣发展、利益人群的需要。

改革开放30年来，在各级政府的支持下，全省道教界先后整理和编辑出版的各种道教刊物、道教书籍、道教音像制品及内部刊印和流通的有关道教知识、典籍读本等约40余种，印量多达数万册。此外，组织举办的道教文化方面的研讨会、展览会与论坛活动也有20余次。道教文化读物的广泛流通和对道教文化进行深入的研讨活动，对丰富人们的精神生活，彰显传统文化中的和谐内涵，促进社会的整体文明与进步，起到了积极的作用。

5. 道教对外友好交往明显活跃。30年来，陕西道教界先后已和美国、英国、德国、俄罗斯、法国、加拿大、澳大利亚、泰国、新加坡、马来西亚、韩国、日本等20多个国家建立了友好交往关系。在对外交往活动中，我们积极传播中华民族传统文化，广泛宣传党的宗教信仰自由政策和改革开放取得的伟大成就。通过交往，加深了彼此的了解与友谊，促进了交流与合作。

改革开放30年来，全省道教界积极响应党和政府的号召，广泛投入到国家扶贫济困、抗震救灾、社会福利、支持教育等慈善公益事业的行列中。据不完全统计，全省道教界已先后向希望工程、扶贫助残、公益事业等捐款上千万元人民币，用真诚的行动描绘出当代陕西道教界爱国爱民、服务众生的动人画面。

回首过去，改革开放30年的拼搏和奋斗，在民族复兴的画卷上，增添了浓墨重彩的一笔。同样，改革开放30年来，陕西省道教界发生的巨大变化与取得的丰硕成果，亦是改革开放众多辉煌业绩中一道绚丽的彩霞。

改革开放30年的辉煌成就，进一步促使广大道教徒，倍加珍惜当前团结稳定、和谐发展的大好局面，倍加拥护中国共产党的领导和社会主义制度，倍加努力弘扬道教的优秀传统文化，积极服务社会、利益众生，倍加自觉地发挥好道教界人士在促进经济社会发展中的积极作用，从而为实现全面建设小康社会的宏伟目标贡献力量。

让我们以虔诚的心，为祖国更加繁荣和富强祈祷，为世界和平与众生幸福祈祷！

1881

百年道学精華集成

第一辑

历史脉络

卷六

明清以来的道教 区域道教 少数民族道教



区域道教



香港道教*

黄兆汉 郑炜明**

道教是香港六大宗教之一，源远流长；道派则以先天道（特别是礼贤堂一脉）、全真教（尤其是龙门派）和纯阳派的太乙门和蓬莱派为主。香港时至今日，宫观、道堂林立，总数逾百，以香港道教联合会作为名义上的领导机构，近年颇有发展。香港的各道教团体，无论在文教与社会福利事业方面，都建树良多。本文于香港道教的历史、道派内容、现状与研究各方面，都有一个初步的论述，也提出了一些自己的看法。

一、引言

道教在香港普遍地流行，无论社会上任何阶层都有不少信徒，其确实数目虽很难知道，但从众多道观、道堂的存在及道教各种活动情况去估计，总会有数十万之多，而道士女冠亦应达千人之数。他们分布于香港岛、九龙半岛、半岛以北的新界地区和一些离岛，尤以香港岛北部及九龙半岛南部最多，因为这带为香港人口最稠密的区域。香港大小道堂林立，数目达一百以上，它们大多数设立于闹市，如香港岛的湾仔、上环、西环，九龙半岛的旺角、深水埗等地区。至于规模较大的宫观则多数设置于人口较疏的新界，那里山明水秀，茂林修竹，为道教的宫观提供了一个最佳的地理环境。

道教在香港的发展至为蓬勃，派别纷立，团体众多，任何一个居民只要稍有“道性”，都不难找到一个可依附的派别和团体，亦即是说，可找到一个具体的寄托所——心灵上的具体寄托所。据我们的研究，香港道教的派别都属于“名门正派”，如纯阳派、全真教、先天道等等；而道教团体基本上是正当的社会团体，它们都要向香港政府申请注册，获得批准后才可以公开活动的。这些道教团体有一半以上是隶属香港道教联合会的。道联会（香港道教联合会的简称）是目前香港最大的道教组织，亦是香港六大宗教的代表组织之一（其他五大宗教为佛教、儒教、天主教、基督教和伊斯兰教）。由于香港道教的派别都属于“名门正派”和道教团体都是合法的原因，一般香港居民都很热心参加道教各种活动，不少人甚至正式成为道教信徒。

* 本文原载《世界宗教研究》1991年第1期，第133-143页。

** 黄兆汉，1941年生，香港大学中文系教授；郑炜明，1958年生，澳门东亚大学中文系讲师。

道教在香港社会中的作用非常大，除了为数十万人提供精神上、心灵上的寄托外，更为广大的市民提供医疗、教育、文化及社会福利各项服务，故此在精神和物质两方面都为香港市民作出很大的贡献，因而赢得了不少市民的信仰，在他们的心目中，具有一个崇高的地位。本来，道教的目标是救世的，它们一切活动当然是指向这个目标，在香港所见到的道教活动，无论是精神生活或物质生活方面都不外是这种救世精神的贯彻而已。

二、香港道教的起源和早期史迹

香港的道教始于何时？很难对这问题作出一个确实的答案。现在姑且作一初步的考究。据史籍记载，从秦代到清代的两千多年间，香港在地区上所属的行政区划实经过多次演变，大致可以分作四个时期。第一个时期从秦始皇三十三年（前214）到东晋成帝咸和六年（331），香港区属番禺县。道教就在这一时期传入番禺县，故此，也甚有可能在同一时期传入香港。据清代李福泰主修、刊刻于同治十年（1871）之《番禺县志》，晋代的著名道士鲍靓（卒于291—299）为南海太守时已在粤秀山（亦称越秀山）兴建越冈院，明万历（1573—1620）及崇禎（1628—1644）年间两次重修，更名三元宫。越冈院或三元宫是一所道教崇祀仙真之所。如我们所知，道教是产生于东汉末年的，即2世纪末期的，可见道教产生几十年后便传入南方的番禺到。既然香港在当时属于番禺县，道教在这个时期传至香港，是大有可能的。若然，则香港的道教便是始于西晋（265—316）了。可惜，在香港还未发现西晋遗留下来的道教材料。不过，道教是始于民间的，播得快，传得远是颇自然的事。

西晋以后到北宋一段时期，道教在香港的发展，因材料缺乏，难以考究。但在南宋时期，香港已颇具规模的道教庙宇天后庙的建设。天后姓林名默娘，相传为福建莆田人氏，生于宋太祖建隆元年（960），卒于宋太宗雍熙四年（987），年二十八。生前死后，常为海人引航除灾，屡显神功，是一位海神，当地人称她为“妈祖”。清初时被封为“天后”。香港的天后庙有二十多所，而历史最老的一所是新界的佛堂门天后庙，或称为北堂天后庙，或俗称为大庙。大庙建于南宋咸淳年间（1265—1274）即13世纪中后期，至今已有七百多年的历史了。

据清嘉庆二十四年（1819）舒懋官主修、王崇熙总纂的《重修新安县志》，亦颇有几条有趣的资料，可供参考。

（一）卷之七《建置略·坛庙》载：“北帝庙在城东显宁街，乾隆二十二年重修，嘉庆十三年建拱篷。”是以知新安县一带，早于1757年前已有崇奉道教大神北帝的庙宇。香港于清代属新安县，此人所皆知。

（二）卷之十八（下）《胜迹略·古迹》载：

王母妆台在大鹏王母洞村前，有大石高数丈，俗传王母梳妆于此。

又载：

官富驻蹕宋行朝录丁丑四年帝舟抵此，作行官居焉，宫殿基址，柱石犹存，公（案指清代）土人将其址改建北帝庙。

又载：

长镇石室在长镇村山巔上，有石艇、石塔，傍有仙人足迹，有大石香炉，前有石涧仙

泉，秋夏不竭，中有神像，祈祷辄应。万历丙辰建长丰庵，崇正癸酉知县乌文明重修。据此可知新安县于明万历四十四年（1616）已有长丰庵，供奉某位仙人，至1633年曾由地方官重修，具见明季新安县乃至香港应已有道教的活动。案上述大鹏王母洞村、官富及长镇村，即在香港或其附近一带区内。

（三）同上卷《寺观》载：“东山寺在大鹏所东门外山岭上，中为观音堂、左上帝殿、右文昌阁、前三宝殿。”乃知1817年以前已有东山寺，而该寺就建置及所崇奉的神灵言，为一三教并重的寺院，实与道教不无关系。

（四）卷之二十一《人物三·仙释》载：

何氏女，邑之东路莆心乡人也。生康熙甲戌年（1694）五月十二日。少灵慧，不荤食。其父钦奉往九龙洞探亲，女从梦中惊醒，向母曰：父回至狮子山凹，为虎所噬，儿击虎以援，幸无恙，明午即到矣。及父抵家，悉如女言，咸异之。狮子山去莆心盖七十里遥也。幼许字龙跃头邝姓，送聘日，女忽曰：邝姓报期人来，已于中途将其什物颠蹶矣。未几，送聘者至，所说与女合。年二十二，偕女伴适笋冈，礼观音，路阴溪涨，众须婢济，惟女凌波而渡，履不沾湿；既而旋至仙龙墩莆，止，不行，向家人索椅，磊叠上坐，曰：迟至三载，便可飞升，今弗能待，殊堪惋惜。瞑坐三日，逐尸解去。时为康熙乙未（1715）三月。十三乡人即地建庵塑像祀之，屡著显应；柩停于侧，容貌若生，迄今百有余年，仍不朽改云。

此段故事，道教的色彩极浓，内容包括元神出窍、感应人事、凌波飞渡，又有道教修炼的观念如脱体飞升、尸解等，皆堪玩味。案莆心乡、笋冈等地即今日罗湖、深圳一带，而九龙洞、狮子山和龙跃头皆在今日香港境内。据上可知早于17世纪末、18世纪初，道教必已传至香港及其附近地区。综合上述几条资料，大致上可以推知自明季（17世纪初）起，香港一带地区，应已有道教的传播。

香港的道教庙宇甚多，遍布港、九、新界及各离岛，然颇有与民间信仰难以区分者，今仅举其确认为道教的庙宇，略作介绍。

1. 屯门青云观，今尚存清道光二十三年（1843）送田芳名碑。

2. 大屿山鹿湖普云仙院，今尚存光绪九年（1883）纯阳、普云仙院石刻示谕；是以知其时该处有鹿湖洞、纯阳仙院和普云仙院等道教庙宇，极得当时清廷地方官扶持。而住持为罗元一道长。

3. 上环文武庙，今尚存光绪二十年（1894）重修香港文武二帝庙堂碑记，知于道光庚戌岁已曾重修，另有道光二十七年（1847）钟一座。故知建成必于1847年以前。一说建成于香港开埠之年（1842）。

4. 长洲北帝庙，1966年庙志谓该庙建于乾隆四十八年（1783）。尚有乾隆四十九年钟一座。

5. 湾仔北帝庙，1966年庙志记该庙建成于同治二年（1863）。尚存同治二年钟一座。

6. 红磡鹤园角北帝庙，1966年庙志谓其建成于光绪二年（1876），原址处于今日青州于之东。

7. 元朗旧墟玄关二帝庙，尚有康熙甲午年（1714）“风调雨顺”钟、康熙五十四年（1715）

香鼎、乾隆十三年（1748）聚宝炉，可证清初新界已有道教活动。

8. 元朗八乡元岗众圣宫，尚存乾隆十五年（1750）钟两座。

以上为可考知历史较悠久的香港道教庙宇，主要分布于新界的屯门、元朗、离岛大屿山和长洲、港岛的上环与湾仔、九龙的红磡鹤园角，而这些地点，恰好在清朝的时候，是有着较多的人聚居的。而香港在18世纪初以前，已有道教的传播，可以无疑。

三、民国以后的香港道教

民国以来，道教在香港继续发展。先有一群晚清遗老如张学华、陈伯陶（号九龙真人）和黄佛颐等，俱崇奉道教，为虔诚的道教徒，平时经常作道髻束发；以不满民国政权而避居香港，更以道教信仰作精神上的寄托，大似金元之际的全真诸子。这班以清朝遗老自居的太史公，属罗浮山酆醮观一系，对香港道教的发展，起了一定的影响。而同时，香港的大小道堂和宫观，亦如雨后春笋。初时先天道派大为流行，如创建于1912年的万佛堂（按：虽以“万佛”名堂，而实为女道修真之所）、1913年的芝兰堂（亦为女道修真之所）、1916年的九龙道德会龙庆堂、1924年的香港道德会福庆堂、1926年的紫霞园等，都是属于先天道派的。继之大行其道的是全真教，尤其是其中的龙门派（即以邱长春〔1148-1227〕为祖师的一派）。如1930年创建的蓬瀛仙馆、1932年创建的玉壶仙洞、创立于1949年的青松观、1952年的万德至善社等等，都是龙门派的。与全真教关系最密切的是纯阳派（崇拜吕洞宾〔798-?〕，即一般人称的吕祖），如创建于1964年的六合玄宫、1978年的纯阳仙洞、1980年庆云古洞等便是属于纯阳派的（虽然后者标明蓬莱派，但蓬莱派实为纯阳派的分支，又称吕祖蓬莱派，它所崇拜的仍然是吕祖）。

道联会是目前香港最大的道教组织，由香港各道堂代表筹组，于1961年6月成立，初以龙庆堂及圆玄学院为通讯处。至1966年6月，向香港政府申请注册为有限公司组织，1967年3月获得批准，从此成为香港六大宗教团体之一，为香港道教的代表和领导机构。道联会至1990年1月1日止，有团体会员六十五个，都是散布在香港岛、九龙、新界和离岛各地区的大小道堂和道观组织，名列如下：青松仙观、圆玄学院、啬色园、蓬瀛仙馆、云泉仙观、省善真堂、九龙道德会龙庆堂、抱道堂、翠柏仙洞、竹林仙馆、金兰观、先觉祠、玉壶仙洞、通善坛、六合玄宫、松荫园佛道社、万德至善社、行德佛道社、香港道德会善庆洞、英庆堂、竹林精舍、藏霞精舍、玉清别馆、玉霞祠、芝兰堂、宾霞洞、天启道坛、翠竹林、云鹤山房、永乐洞、明元仙观、万佛堂、松庆苑、乾元洞、瑞霞园、崇珠阁佛道社、天真堂、飞霞精舍、慈善阁、赤园堂、普善佛堂、莲鹤仙观、紫霞上园、葆真堂、飞雁洞、觉园、仁枫佛道社、金霞精舍、成德堂、凌霄阁、香港道德会福庆堂、义庆堂、九龙别院、六合圣室、圣明坛、真霞观、仁德善社、崇道堂等。规模较大和拥有较多道众的道堂为青松仙观、圆玄学院、啬色园、蓬瀛仙馆、云泉仙观、省善真堂、龙庆堂、抱道堂、翠柏仙洞、竹林仙馆、玉壶仙洞、通善坛、六合玄宫、纯阳仙洞等十四团体。据知，香港约有一百二十余个大大小小的道堂；换言之，还有约六十个道堂组织并没有参加道联会，不过可以相信那都是些规模较小或以私人性质经营的半公开甚至是不公开的道教团体。据笔者所知，前面没有提到的道堂至少还有紫霞下园、九龙藏龙

宝洞、藏宝洞、智园、明霞佛堂、金玉堂、锦田文道馆、信善紫阙玄宫、信善紫阙玄观、信善礼义玄观、进康堂、众生堂、生生堂、大仁祥、至和坛、石谿堂、智园行德堂、阅云堂、同仁堂、永安堂、江永安堂、爐峰学院、鹿湖精舍、德教紫靖阁和同善社等等。

四、香港道教的派别

香港的道教有先天道、全真教和纯阳派三大派别；而先天道又有标明礼贤堂一脉的，全真教则以龙门派最活跃，纯阳派又分太乙门和蓬莱派。

属先天道的道堂很不少，如九龙道德会龙庆堂、香港道德会善庆堂、香港道德会福庆堂、万佛堂、芝兰堂、紫霞园、英庆堂、藏宝洞、永乐洞、翠竹林、瑞霞园、心庆堂、宾霞洞、智园、金霞精舍、藏霞精舍等。它们信奉的神明是三教圣人，其中尤以观音大士最为普遍，可见先天道是三教合一的。它特别崇拜观音的原因似乎由于观音是一位大慈大悲救苦救难深得人心的菩萨。本来，道教的派别所信奉的神明应以道教神明为主，而先天道却以佛教的菩萨观音为主，这正显示出先天道以信奉观音为手段去达到深入民间的目的，因为观音崇拜是民间最普遍的。按道教史上有先天派，是宋末元初道士李道纯留传下来的。这先天派所信奉的仙真是吕祖，而李道纯被视为吕祖门人。所谓“吕祖门人”不过是指出李氏所传的是吕祖的道而已。试问宋末元初的人如何可真正地成为唐末吕祖的门人呢？又，李道纯原为天师道以外五大道派（东、南、西、北、中五派）的中派的代表人物，为南派五祖白玉蟾（1194 - 1229）之再传弟子，其功法融汇三教，主张中和。以儒家所言“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和”之意，与内丹丹功结合，暗示一阳未发而内炼，阳气初动而中节的功夫，实际上是北派和南派功法的一种改革。李道纯的中派是一个内炼丹派，而他留传下来的先天派似乎只是中派的一个分支而已。但这先天派又好像跟香港流行的先天道无多大关涉。

从先天道或先天派（其实“道”字与“派”是可以通用的，如武当道又可称武当派；全真教又可称为全真道或全真派，只不过“道”字着眼其派中所主张的道而已）使笔者联想到在台湾如日中天的一贯道。一贯道就是台湾先天派斋教的另一支脉。这先天派是清初康熙年间江西人黄德辉所创的，到了清末光绪年间，山东人王觉一就把“先天派”改称“一贯道”，是取孔子所说“吾道一以贯之”的意思。一贯道是儒、释、道三教合一的一个教门，因此它供奉的神圣，有孔子、释迦牟尼和老子。此外，它奉弥勒佛为祖师，济公活佛为师尊，而以无生老母（又称无极老母）为它的主神。笔者很疑心香港的先天道跟一贯道是有着某种程度上的关系的，甚至可能是二而一的，理由如下：

（1）它们都是三教合一的。（2）它们所供奉的神圣中除孔子、释迦牟尼、老子外，更有济公活佛、弥勒佛或阿弥陀佛（或即弥勒佛的替身）等。（3）香港先天道的观音菩萨，其角色甚似一贯道的无生老母。（4）一贯道是先天派的支脉，而先天派是一贯道的来源，它们是有着“血缘上”的关系的。

那么，为什么香港的先天道不称为一贯道呢，如果它们的关系实际是二而一的话，大概有两个原因。（1）坚守先天道的原有名称和基本信仰。（2）碍于一贯道被视为邪教（如在台湾遭禁近四十年，至1987年始予以解禁。又如在香港，虽1949年后一度成为海外一贯道的重镇，

但并无宗教组织以一贯道的名义在政府注册，可见即使在宗教自由的香港，一贯道的活动仍然是相当隐秘的），故仍以先天道名之，主神无生老母亦以观音菩萨作为替代，这只是权宜之法，是迫于无奈的。笔者总觉得由于它们在名称上的关联和所供奉神圣的相同或相似，它们的关系是很密切的，甚至是同一个道派。当然，先天道的信徒是绝对否认他们是与一贯道有关的。也许，他们真的无关；也许，他们不知道原来的渊源，更也许，他们知道有关而强说无关。但就笔者所知，香港也有道教徒是颇为公开地宣称自己是一贯道的，他们一般是商教合一的。

全真教也是香港颇流行的一个道教教派。全真教就是以金人王重阳（1112-1170）为始祖的一个道派，跟先天道一样，主张三教合一。王重阳生前就劝人诵佛教的《般若心经》、道教的《道德清静经》和儒教的《孝经》。全真教各大师的三教合一思想备见于他们的著作。王重阳有七大弟子，即所谓有“全真七子”，他是马钰（1123-1183）、谭处端（1123-1185）、王处一（1142-1217）、刘处玄（1147-1203）、丘处机（1148-1227）、郝大通（1140-1212）和马钰的妻子孙不二（1119-1182）。王重阳仙逝后，这七大弟子大力弘扬全真道，先后成立七大派别，即马钰的遇山派、谭处端的南无派、王处一的崑山派、刘处玄的随山派、丘处机的龙门派、郝大通的华山派和孙不二的清静派，而以丘处机的龙门派最有发展和影响最为深远。为什么以“龙门”名丘处机创立的一派呢？原因是丘处机自金世宗大定二十年（1180）至二十六年（1186，丘33岁至39岁）在陕西的龙门山隐居苦修，真积力久，终于得道成名，是他生命历程中一个很重要的时期。香港的宫观道堂属于这一派的有青松观、蓬瀛仙馆、万德至善社、云鹤山房、玉壶仙洞等等，没有标明龙门派而只是指出属于全真教的至少还有竹林仙馆。

香港道教的道派，以主张三教合一、奉祀三教圣人的最为流行，最受居民欢迎。先天道和全真道不必说了，有些不知究属哪一个道派的道堂亦本着这个主张到处传教，招纳信徒，如圆玄学院、乾元洞、先觉祠、抱道堂等等。就算专以奉祀赤松黄大仙（即晋代黄初平）的啬色园黄大仙祠亦主张三教合一，同时供奉三教圣人，如于1973年便在大殿绘制儒、释、道三教图画及抄录三教经文。为什么主张三教合一的道派最受欢迎呢？本来，每一个宗教，甚至每一个教派，也有其特色，而这一特色只适合某一类教徒，故此它的信仰只限于某一类人。如果一个宗教或教派能够将多种宗教或教派的特色兼收并蓄的话，那么，它的信徒一定会大大增加，至少，流行的程度必较为广泛。一个需要信仰的人较为容易在“兼收并蓄”的宗教或教派里找到他的可以皈依的因素。这就是为什么先天道和全真教大受欢迎的重要原因之一了。更有认为一贯道（先天道的支脉）是“五教同源”（按：五教指儒、释、道、耶、回）、“五教合一”，或甚至“万教归一”“万教皈宗”的，故此能够在台湾大行其道，而香港的先天道（上文我们已指出它甚有可能即为一贯道）在各道派之中最为盛行。相反地，天师道（正乙教）在香港并不流行，其中一个原因大概是它并不是一个“兼收并蓄”的道派。香港是个华人的社会，基本上思想和行为的模式属于儒家，但同时佛教的思想（如因果报应、生死轮回的思想）早已深入人心，如果一个道教教派不参入这两教的主张和思想的话，是很难在香港社会流行的。在很多私人的神坛上或神龛里，我们往往发现儒、释、道三教的神像，但他们却不一定承认是道教的信徒。不过，这个“多神”的信仰应与“多神教”的道教有着不可忽视的关联。

纯阳派是拜吕祖的，或说得正确一点，是以吕祖为主神的。吕祖信仰在香港至为流行，在道教祖师之中，吕祖最为港人所尊崇。不独纯阳派的信徒拜吕祖，全真教各派别的信徒亦拜吕

祖，就算一些不标榜纯阳派的道堂亦拜吕祖，如青松观、蓬瀛仙馆、松荫园佛道社、省善真堂、万德至善社、云泉仙馆、金兰观、六合玄宫、翠柏仙洞、明元仙观、通善坛、竹林仙馆、玉壶仙洞、信善坛、六合圣室、纯阳仙洞、庆云古洞等等都是拜吕祖的。为什么吕祖如此受人尊崇呢？这是由于他在道教中的崇高地位所致。第一，他是道教北宗（即全真教）的远祖，王重阳就是继承了他的道而开创全真教的；同时，以张伯端（984-1082）为首的南宗（金丹教）亦在某程度上受到他的影响。第二，他对道教理论有所改革，贡献至大。他的理论以慈悲度世为成道路径，改丹铅与黄白之术为内功，改剑术为断除贪嗔、爱欲和烦恼的智慧，对北宋以后的道教教理的发展有莫大的影响。第三，他是民间熟悉的“八仙”之一，而其成仙过程及度化世人的传说远较其他七仙丰富，且久为世人所津津乐道。大概是因为他慈悲为怀，度人心切，世人对他求之必应，故此不时“显灵”，降乩济世。现时香港不少半道坛道堂都常常请他降乩，训示善信，如通善坛就是为人熟知的一所。拜吕祖的道坛道堂宫观，大都同时供奉其他七仙，因为“八仙”差不多已成为八位一体，是不可分离的，如云泉仙馆就有“八仙”壁。

香港的道派虽然只有三大派别，但因为先天道和全真教都是三教合一的（前者更有五教合一、万教归一的趋势），而纯阳派又同时供奉吕祖以外的七仙，故香港道教崇拜的对象甚多，上自三清，下至历代仙人，可谓无所不包，一炉共治！

五、香港道教与文教事业

香港的各道教团体，于文化事业，可谓不遗余力，特别是在教育方面，贡献很大，由幼稚园、小学到中学，都有兴办，而且发展令人鼓舞。兹就所知，略作介绍如下。

（一）由道联合会主办的学校

1. 香港道教联合会学校，提供小学教育，创校于1969年9月。
2. 道教邝显纪念学校，提供小学教育，创校于1972年9月。
3. 圆玄学院第一中学，创校于1979年9月。
4. 邝显纪念中学，创校于1982年。
5. 青松中学，创办于1985年9月。
6. 圆玄学院第二中学，创办于1988年9月。
7. 圆玄小学校，创校于1981年9月。
8. 石围角小学，创校于1982年3月。
9. 吴礼和纪念学校，提供小学教育，创校于1984年9月。
10. 汤邝淑芳纪念学校，提供小学教育，创校于1988年9月。
11. 圆玄幼稚园，创办于1982年4月。
12. 圆玄富善村幼稚园，创办于1986年。
13. 圆玄翠林村幼稚园，于1988年9月开校。

（二）其他团体主办的文教事业

1. 香港道德会福庆堂于1928年曾兴办义学（九龙道德会龙庆堂亦云曾办过学校）。
2. 青松观于1957年曾办青松学校，为一义学。

3. 道教青松幼稚园，青松观主办，创立于1982年。
4. 青松湖景幼稚园，青松观主办，创立于1982年。
5. 道教青松中学，青松观主办，创办于1985年3月。
6. 中华道教学院，乃由香港青松观捐建，与台湾道教会、台北指南宫合办，位于台湾省台北指南宫内，为一培养道教专才、学术性较高的学院，相当于大专程度。于1989年10月开学。
7. 民俗展览馆，由青松观主办，在筹备阶段。
8. 道教图书室，由云泉仙馆主办，位于该馆内，于1980年9月倡立。
9. 可立中学，啬色园主办，1969年创立。
10. 可风中学，啬色园主办，1974年创立。
11. 可正小学，啬色园主办，1970年创立。
12. 可信小学，啬色园主办，1975年创立。
13. 可仁幼稚园，啬色园主办，1981年创立。
14. 蓬瀛仙馆亦云设有幼稚园，创立年份不详。

香港的道教学校，主要分布于新界新市镇及新九龙地区，由幼稚园、小学到高中都有，具见道教团体办学的热诚，且能以惠及一般家境较清贫的学子为首务，至为难得。办学魄力，则以圆玄学院、青松观和啬色园为最高。略为美中不足的是，至今仍未有一所由道教团体办的大专院校。

香港的道教学校，办学方针，以“道化教育”为目标，大至以道为宗，以德为化，以修为教，以仁为育，旨在以道为中心，导人向纯朴真诚，以孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻八德为修行要目，希望学生有良好的品德，身体强健，学识丰富，使能于现代社会中，尊重道德修养，运用科学技能，精神与物质文明并重。

六、香港道教与社会福利事业

香港的道教组织，一向以来，于社会福利事业，都是极有建树的。早于日本占领时期，九龙道德会龙庆堂即以当时粮荒严重，路多饿殍，乃倡办义赠白粥逾六千碗，历时两年，以迄光复，活人无数；而云泉仙馆亦为之响应，义赠羹粥。道教团体的赠医施药和积极参与其他社会福利服务，更为外功首务，兹就所知，简介如下。

(一) 九龙道德会 于日本占领时期，办先天道安老院、儿童工赈院；1987年初办西医、牙医诊疗所。

(二) 圆玄学院 分别于1968、84和87年设立第一、二、三间西医诊所。另有圆玄安老院、圆玄护理安老院和儿童院等，并曾扩建圆玄学院一带的行车路。

(三) 青松观 曾于木屋区设长年中医赠药，历时十载。现办有两间西医诊所，另有青松观安老院各一，更有龕位数万的青松仙苑，可供骨灰安放。

(四) 其他 如啬色园办有医药局及可敬安老院。松荫园佛道社于1970年创办济法西医赠诊所。通善坛于1977年建办安老院。云泉仙馆亦办有安老院及中医部，1982年设崇先堂，以便孝子贤孙祀奉其先亲宗祖。蓬瀛仙馆则设有老人服务中心及青年自修室。至于其他各道堂，

其实皆有积极参与慈善事务，举凡赈灾，捐献救难等，皆少不了他们的份儿。

由上可知，各道教组织于香港共办有诊所七间、安老院九间，另有儿童院、医药局、老人服务中心和青年自修室等等，足证它们真的为善不甘后人，此言绝不虚妄。

七、香港的道教刊物

香港现有与道教有关的刊物，以笔者的所知，共有四份，兹简介如下。

(一)《道心》(年刊)，1978年创刊，为道联会的机关刊物。此为研究香港道教最重要的一种文献。

(二)《道声》(月刊)，1987年6月创刊，为庆云古洞的机关刊物。

(三)《省善月刊》，1990年2月(庚午年正月)印行，道教省善真堂出版，乃该堂的机关刊物。

(四)《大道》(季刊)，1990年元旦创刊，大道杂志社有限公司出版，为一公开发行的以研究世界六大宗教为目标的一份国际性的宗教、哲学和文化的刊物，其中道教研究所占比重颇大。

上述四种刊物，前三种为道教组织自办，旨在宏教，故只于教徒间流传，实际上的影响是很有限的。至于《大道》，则以所刊论文素质颇高见称；由于刚创刊不久，只出了两期，故目前尚难估计它的影响。

八、香港的道教研究概况

道教的研究，在香港不能说是很蓬勃，但也绝非一片空白，重要的研究者、著作还是有的；而近年这方面的研究，更有上升的趋势。兹就所知，略述如下。

(一)许地山教授(1893-1941)，1935至41年为香港大学中文系教授、主任。编有《道教史》上册(上海商务印书馆1934年6月初版)，约成书于1934年2月；1935年9月发表论文《道教之根本思想及其对于人生的态度》(《读书季刊》第一卷第2期)；1941年6月，出版《扶箕迷信的研究》(商务印书馆)，估计与其当时在香港目睹道教徒崇拜吕祖，经常开坛扶鸾，而引起其研究的兴趣有关。总之，许地山教授可说是香港学者中研究道教的先行者。

(二)饶宗颐教授，现为香港大学中文系荣誉讲座教授，乃一在国际上备受尊崇的中国学者。1956年4月出版《敦煌六朝写本张天师道陵著老子想尔注校笺》(香港TONG NAM PRINTERS & PUBLISHERS)，对东汉道教源流作了开辟性的研究，后来影响极大，引起了广泛的注意。饶教授另有《想尔九戒与三合义》《老子想尔注续论》《四论想尔注》《老子想尔注考略》《太平经与说文解字》《吴县玄妙观石楚画迹》《论敦煌残本登真隐诀(P.2732)》《南戏戏神咒哩啰哩问题》《全真教与西安鼓乐》等等已刊或未刊的与道教研究有关的论文，极具参考价值。

(三)黄兆汉博士，现任教于香港大学中文系，为目前香港研究道教最专门的学者。至今已出版有专著四种，计为“Investigations into the Authenticity of Chang San Feng Chuan - chi”(A. N. U. Press, 1982)，《道教研究论文集》(香港中文大学出版社1988年版，内收论文九

篇)、《明代道士张三丰考》(台湾学生书局1988年版)和《道藏丹药异名索引》(台湾学生书局1988年版)。

此外,在香港对道教有研究的学者尚有曹本冶博士(现为香港中文大学音乐系讲师,主要研究道教音乐)和徐佩明博士(现为香港中文大学宗教学系讲师)等。至于研究生的培养方面,香港大学中文系先后出过三名硕士(皆黄兆汉博士担任导师),香港珠海书院中国文史研究所有硕士、博士研究生各一,俱是以道教为研究范围的。

香港曾举办过两次“国际道教科仪及音乐研讨会”。第一次在1985年12月11至15日,会上宣读的论文已结集为《国际道教科仪及音乐研讨会论文集》(曹本冶、罗炳良合编,香港中文大学音乐系中国音乐系、中国音乐资料馆和香港民族音乐研究会,1989年联合出版;内选收了中外学者十七人,包括Prof. Kristofer M. Schipper、陈国符教授、饶宗颐教授、卿希泰教授等的论文)。第二次在1989年12月26日至30日假座荃湾圆玄学院举行。目前香港各大专院校尚无专门的道教学课程,仅香港大学中文系由黄兆汉博士讲授的中国宗教史,内有较大程度的涉及。此外,香港中文大学宗教学系有一个“道教与民间宗教研究计划”,由徐佩明博士主持。

在推广道教知识方面,现任道联合会主席汤国华先生用力最勤,由该会学务部先后于1982、1986年印行了他编的《道教知识》和《道教知识教学会参》(1987年重印),供香港各道教中学教学时用作教科书。

九、余 论

香港的道教,近三十年来,有显著的发展,宫观坛堂不断增多,显示出道教在香港社会是越来越普及了,信徒也增加了,反映出道教在香港的社会地位日益重要。可惜的是,此间的道教缺乏一个严谨的组织;虽然有一半以上的道堂隶属道联合会,但另一半却是各自为政的。就算隶属道联合会的六十多所道堂亦各有宗旨和经营方式,亦各有主持或负责人,并不一定以道联合会的领导为依归的。它们只是在不伤害个别道堂,或甚至只是在有利于个别道堂的情况下与道联合会合作,步伐一致。所以道联合会的领导人不过是一个开会召集人或会议的主席而已,他并无实权去指挥道联合会属下的团体会员。道联合会虽是目前香港最大的道教组织,由香港道堂代表组成,但组织上未见严谨,未能充分发挥领导香港道教向上发展的作用,而这正是我们深切期望于道联合会的。

庐山道教文化概述*

陈 岌**

道教作为中国本土的宗教文化，一旦与名山胜地相结合，更加显示出它独具的风格。庐山在道教史上称为三十六洞天的第八洞天（《云笈七籤》卷二十七），道教所谓的洞天乃上天遣群仙统治之处。由此可见，庐山在道教史上的地位与道徒们对庐山的推崇。

庐山得名主要有三说，每说均与道教相关。一是因周初匡俗在此结庐寻仙求道，后登仙而去，山故名匡山或匡阜；二是西周早期方辅与李聃骑驴入山修仙炼丹，后得道，仙去唯庐独存，故得名庐山或辅山；三是说匡俗为西汉初人，因其父助刘邦夺天下有功而封越庐君，匡俗兄弟七人不愿为官，结庐山中修炼寻道，人们于是称此山为庐山或匡庐。

以上诸说虽为神话，但至少可以说明，先于道教的存在而存在的庐山，其得名以及被人们所认识，是与道士、方术之人以及神仙家们最早来山活动分不开的。庐山的文化与道教有着深刻联系。也可以说，庐山文化是以道教文化为起点，然后才得以开发和被人们所认识的。

道教的先驱者们在庐山的活动，往往与宫廷对长生术的虔诚追求有关。汉武帝对匡俗的活动曾倍加赞赏，诏“立祠与旧隐”（毛德琦著《庐山志》），后被称为广福观，并封匡俗为“大明公”。这是庐山历史上最早见于记载的宗教活动场所。三国时期，名医、道术家董奉在庐山的活动也为人所称重。董奉，三国时代吴国侯官人（今福建省福州市人）。传说他有很高的道术，可以使人起死回生。到庐山后以道术获得了民众的迷信，他给人治病无需钱财，只需种杏树以报。“如此数年，计得十万株，郁然成林”（吴宗慈著《庐山志》）。庐山杏林至今还有董奉馆、杏林源等遗址。从杏林的传说可以看到，由于道徒们在庐山的活动，对庐山的经济与文化开发作出了贡献。到了魏晋南北朝时期，道教文化在江南迅速发展起来，庐山受其影响，也进入了道教文化昌盛的时代。

这一时期道教的活动，应首推陆修静。他于宋大明五年（461）来到庐山金鸡峰下建立道场，名“太虚观”。开始了他一生中最重要的道教研究活动，这一活动在中国道教史上也占有重要的地位。他在庐山先后七年，于太虚观里“摘元宗之奥旨，畅秘诀之幽元”（同治版《星子县志》）。苦苦寻求道教理论，研究符篆经传，炼丹捣药，广开或闷门，深入开展学术研讨活

* 本文原载《东南文化》1991年第5期，第101-103页。

** 陈岌，庐山博物馆研究员。

动。当时，他的道观里贮经书、药书、符篆图 1200 余卷，并用“龙篋贮之”。太虚观成了庐山道教文化的中心所在，也是全国主要的道场之一。陆修静在庐山的活动引起了南朝宋明帝的关注，于泰始三年诏其入京，并专为他修建了崇虚观。他在那里系统地整理了庐山收藏的经籍，并总编了道教经典著作，分为“三洞”，为《道藏》的成书打下了基础。他也撰写了百余篇论著，成为南天师道的一代宗师，谢世后谥为简寂先生，取“止烦在简，远器在寂”之意。他所在的太虚观也随之改称简寂观。终前，陆修静嘱其弟子将其遗体用布袋贮之，投入庐山这块他发迹的深山密林之中。弟子不忍葬之山中，他的茆墓被后人称为“布袋崖”。

刘宋以后，在陆修静的影响下，庐山道观纷纷建立，特别是萧梁时期的大同年间（535—545），庐山兴建了历史上较为著名的崇善、先天、景德、祥福等观宫，在庐山历史上掀起了道学研究的高潮。

当时，佛教文化在庐山也相当发达，但它们各有地域，既“同尊”，也“相争”，在竞争中互补短长，力求获得独特的地位。佛教主要基地是山北的东林寺以及以它为中心的山北地区。道教则在以简寂观为主轴的东南地区。道徒们遵循“使民内修慈孝，外行敬让，佐时理化，助国护命”（陆修静《道门科略》）的原则，对国家和社会采取一种参与意识，促进了庐山东南地区经济和文化的开发。

唐宋时期，由于最高统治者推崇道家，庐山的道教文化遂进入极盛时期。李渊父子把道教抬高到“本朝家教”的地位，规定宗教以道、儒、释为序，使崇道之风弥漫全国，宋代承李唐衣钵，在科举内容中加入道教理论，致使国内道观林立，羽流贯街，名山胜地处处散发着炼丹捣药的特别气息。这一时期，庐山的道观建造得最为豪华，有的被皇帝屡次敕建，封田赐地，有的则受名人推重，褒扬无度。道徒们也或受赐号或被封官，庐山虽属山野，但却通过道教与国家的政治中心结成了牢固的联系，庐山的道教文化也呈现出强烈的封建统治阶级文化的特征。如庐山太平宫，由唐玄宗亲自下令敕建，初名“庐山使者真君庙”。庙成，玄宗亲笔御题“九天使者之殿”，将“九天使者像”挂之大殿。江州刺史为征集庙碑，还下令全州六百八十位秀才撰文作记。这是庐山宗教史上少有的“奇观”。当时，太平宫是“崇轩华构，弥山架壑”，“糜费不可胜数”（吴宗慈《庐山志》）。观里则是晨钟暮鼓，炼丹占符，一派歌舞升平。太平宫后屡得皇帝厚爱，多次敕封、赠物。到了宋神宗元丰二年（1079）在观里设提举一职，将其作为行政机构加以管理，可见此观的历史地位。元丰三年（1080）加封“庐山使者”，并赐号“庐山太平兴国观”，“九天使者”为“应元保运真君”（图一）。除盛极无度的太平宫外，庐山当时所建的著名道观还有：白鹤、寻真、昭德、广福、木瓜洞等道观、道场。其他一些无名的观庙也纷纷而起，大有一花引来百花开的异常繁荣景象和活跃气氛。

唐宋时期，特别是盛唐以后，闲男淑女们在安详的社会气氛中，大都追求访道寻仙、避世入山、画符炼丹这种时髦的社会风气。玄宗时宰相李林甫的女儿李腾空和蔡侍郎的女儿蔡寻真同来庐山学道，筑观于南麓的屏风叠南北，即昭德观和寻真观。二人经常聚会一起。研讨道藏经典，以丹药和符篆为人治病，颇为村民赞扬。由于两位女道姑乃皇亲国戚，舆论为之哗然。唐德宗贞元年间（785—805），昭德皇后还“尝施金币以辟土田”（同治版《星子县志》）以示关怀。著名的浪漫主义大诗人李白也把庐山当作追寻仙道的风水宝地。他不仅几次入山往来于名观道场，而且把自己的妻子送来庐山找李腾空学道。他的《送内寻庐山女道士李腾空二首》

就是写于这一时期。比李白稍晚的现实主义大诗人白居易，在庐山生活后期的诗文中，也不同程度的表现了追求道学的愿望。如他的《祭庐山诸神文》中写道：“不惟耽玩水石，以乐野性。亦欲罢去烦恼，渐归空门。”流露出与李白殊途同归的心情，而且还有过炼丹的历史（见《西溪丛语》卷下）。到了宋代，欧阳修、陆游、苏轼、苏辙等著名学者，也都曾对庐山道教文化表示了极大的热忱。二苏还有过研究“阳丹阴炼”“阴丹阳炼”之类的活动。特别是被道学界奉为“老祖”并有开宗地位的陈抟以及“南宗五祖”之一的白玉蟾等前来庐山，不但扩大了道学在庐山的影响，也为庐山道学研习活动增添了活力。

任何事物都有盛极而衰的规律。南宋初年后的庐山道教文化走上了一条趋向没落的路程。陆游在游览庐山的游记中曾写道：“建炎（1127-1130）中，李成、何世清二盗，以庐山为巢，宫室焚荡无余。”（《渭南文集》《陆游集》）这一事件是对庐山宗教文化的沉重打击。从此，道教文化在庐山便一蹶不振，道教文化在庐山的衰落，固然有其客观原因，但是其内部机制、理论等方面的退化，应是主要因素。宋末的庐山既有朱熹主持的白鹿洞书院，又有周敦颐创办的“濂溪学舍”，学者、理学家接踵而至，学术活动异常活跃。佛学文化也不断地从道学里借鉴“有用之物”，而发展成为成熟的完全中国化的佛教。然而道徒们却沉湎于“生之长寿”之中，不求发展，与理学和佛学高度发展的境况相比，庐山道教已是如强弩之末了。庐山的文化特征也以道、释、儒三家鼎立趋于以儒学为主、释道为辅，三家融合的境地。此时产生的最著名的“虎溪三笑”事件就是最好的例证。

元明清三世是道教文化在庐山走下坡路的特定阶段。这时，江西境内的道教中心已经转移到与庐山相距不远的龙虎山、三清山，后者的影响远远胜过了庐山。其次，这一时期整个社会意识也起了变化。人的“修身养性”的内容被以释修身，以儒修心所代替，道教的一些传统的人生修养内涵也融入其中，但不再以独立的姿态出现了。社会环境的变迁在这一时期给庐山道教文化的打击可谓是致命的，频繁的流寇和农民起义给庐山道教以不断冲击，庐山道教文化的衰败已成必然之势。明清时，庐山道观的破蔽更加突出，如唐代盛极一时的昭德观和寻真观，也因“主者不得其人，庐室隳蔽，弗堪其居”（同治版《星子县志》）。太平宫在明末清初人查慎行的游记中，是“旧殿凡九重颓废殆尽，墨仙石、刘仙石、宝石池、吴道子画壁，灭没于荒烟蔓草间，了不可问，碑碣无一存”的败落景色。到了清咸丰年间，已完全“不能复振”（《吴宗



图一 唐代太平宫遗址

前为钟鼓楼（俗称婆媳塔），后为“太平兴国观”

慈·庐山续志稿》)。太平宫的毁没，标志着道观在庐山彻底的破落了。从清代著名的戏剧家李渔在为南麓著名道观——简寂观题写的对联“天下名山僧占多，也该留一二奇峰栖吾道友；世间好语佛说尽，谁识得五千妙语出我先师”中，就可观道教文化在庐山的地位了。到了清光绪年间（1875-1908），庐山开始成为外国人的“乐园”，庐山文化进入了一个新阶段——旅游文化阶段。庐山的道教文化从此再也无法树立起自己的形象了。

澳门的道教*

黄兆汉 郑炜明**

—

澳门的道教始于何时?向来未有学者作过深入的研究,现在姑且作一初步的探讨。

澳门原属香山县(现广东中山)。据刊于清康熙十二年癸丑冬(1673)申良翰纂修的《香山县志》(下称申《志》)卷之一《舆地志·沿革》所载,香山乃“古杨越地”,为“扬州之外境”,从秦始皇三十三年(前214)至秦末属南海郡;秦末赵尉佗据郡称南越王,置番禺县,香山地区归属该县,至晋恭帝元熙二年(420),置新会郡,郡下置封乐、封平二县,而后来香山县的谷字都、恭常都(澳门地区属此郡)等西南各区(按应作乐南)都纳入封乐县;至隋文帝开皇十年(590)重属南海,唐肃宗至德二年(757)重新划分行政区域,将后来香山的大部分区域划入东莞县,“设镇香山,是为文顺乡”。所谓文顺乡,包括谷字、恭常等西南各都,“专属东莞”;至宋神宗元丰五年(1082),设香山寨,仍属东莞;至南宋高宗绍兴二十二年(1152),成为香山县,属广州府,其后的变化不大。

道教产生于东汉末年,即2世纪末,而于3世纪时传入广东番禺;香山东南地区在3世纪时,仍属番禺,道教既是一个源自民间的宗教,就在这个时期传到香山澳门,是毫不奇怪的。更有一条资料,可为上说的佐证。在香山县地区,流传至广而又最古老、最有名的一则仙话,就是充满了道教色彩的陈仁娇仙女的传说了。据申《志》卷之十《外志·仙释》载:

陈仁娇者,汉廷尉临之后也……自幼灵慧,父母名之曰安,自以仁娇为字……尝梦为逍遥游,餐丹霞,饮玉液,乃悟不瞑。每思旧游,不可得至。八月十五日丙夜,忽有神仙数百,从空招之,仁娇飘飘然随众谒于帝居,遂掌蓬莱紫虚洞天。归而能飞。其侍侣五人,曰琼娇、玉润、伯山、蟾姬、伯瑰,相与飞至深井,踏石而歌明月,渔人见之,须臾凌空而去,石上留履痕焉,人号其处为仙女澳,又曰蓬莱仙云。宋元祐中降于广州进士黄洞家,经略使蒋之奇传其事。

按此事又见明黄佐于正德初至嘉靖五年间(1506-1526)撰成的《广州人物传》第六卷《宋乡

* 本文原载《世界宗教研究》1992年第3期,第146-152页。

** 黄兆汉,1941年生,香港大学中文系教授;郑炜明,1958年生,澳门东亚大学中文系讲师。

进士黄公洞传》，并谓陈仁娇的五位仙侣“盖麻姑之匹亚也”，于元祐元年（1086）“降于洞家者再”。又据清乾隆十五年（1750）刊刻，暴煜主修的《香山县志》（下称暴《志》）卷之八《仙释》所载，列陈仁娇事迹于汉。据暴《志》卷六《人物列传·名臣》有汉陈临的传记，谓临乃“建安时（196-219）人”，陈临乃陈仁娇的先人，由此可推知陈仁娇传说的形成，不可能早过219年，而暴《志》又列陈仁娇事迹于汉，那么，最大的可能是在三国时的魏（220-265）了。仙女澳亦即大横琴岛，在澳门离岛路环的西面，换言之，极之接近澳门。基本上我们可视此仙话为澳门及其附近数岛（氹仔、路环、大小横琴等等）有关道教发展的最早期资料。如黄佐所记不误，则可证此仙话早于公元11世纪前已在岭南流传至广。据黄佐的记载，黄洞乃一“浮屠、老子之书，罔不究心”“好谈神仙变幻之术”的奇人，看来他与道教不无关系；笔者甚至认为他于北宋中叶以后道教在广东，特别是香山地区以至澳门及其附近诸岛的发展，是一位有重要关涉的人物。

二

据现存的史料来看，道教在宋朝的时候，已颇为活跃于香山地区，下面列举几条较为重要的资料，以供参考：

（一）申《志》卷之十《外志·仙释》载：

许道人者，泮沙许东斋女也。幼有超尘之志，父母禁之不可，遂清斋入道。先有碓石和尚俩庵云梯山，号张道人庵。至是修而居之，经年独处，常有虎卫其庐。

按暴《志》卷之八《仙释》所记略同，但列其事迹于宋朝，又于传末增“人谓其得道云”一句。这段记载虽然仍带有多少仙话的色彩，但据此或亦可证宋时香山已有女冠据庵结庐修道了。

（二）申《志》卷之十《外志·寺观》载：“北极废观，在县东。”

其下有小字注曰：“宋乾道五年（1169）县令范文林建，淳祐癸卯（1243）主簿宋之望重建……”注文中更有一篇由赵希楮〔据清道光七年（1827）刊刻，祝淮主修的《香山县志》（下称祝《志》）〕补于淳祐乙巳秋（1245）写的一篇《北极观记》，谓：“北极观，邑之壮丽者也……余始抵任，谒时，睹其阶级之崇严，轮奂之弘敞，景象不减于中州……”观内有三清殿和鲁灵光殿等。可见香山在立县后不久（仅十七年），已建有道观，至淳祐年间（13世纪中叶），且已发展成为一座规模不下于中原道观的修真之所了。可以这样说，到了南宋中叶以后，道教在香山县已相当流行，而在这个时候，道教的影响所及，也必然传至澳门一带。据申氏的按语谓：“宋乾道中，县令范文林始建无量、宝庆两寺及北极观。邑氓兴起，多建庵堂淫祠，不可尽纪。”可以推知当时香山县的寺、观、庙和祠等必然不少；申氏按语中又说到这些庙宇不是毁于元季，就是被嘉靖初的提学副使魏校所尽毁，据暴《志》卷之八《寺观》载，在嘉靖二年（1523）。

（三）据申《志》卷之十《外志·寺观》所载，香山地区建于宋朝而又与道教有关的场所尚有真武堂〔宋赵时黻始建，元大德（1297-1307）中改为寺，元末毁于兵火〕、建福废堂两间〔一在濠涌村，宋绍兴（1131-1162）中陈进武建；一在古镇村，宋绍兴中黄严□建〕、集

真废堂（宋绍兴中刘必从建）、显真废堂（宋绍兴中林仲芳建）、忠勇废堂〔宋宝祐（1253—1258）中阮能安建〕等。据祝《志》卷二《建置坛庙》宋绍兴间建有城隍庙。又据刊刻于光绪五年（1879），田曜《香山县志》（下称田《志》），宋咸淳间（1265—1274）建有祀天后的月山古庙，另宋绍兴间建有东岳庙。再据祝《志》卷五《金石》载，有康王行祠咸淳三年（1267）的钟款。

综上所述，可知宋时香山地区已有信奉三清（元始天尊、灵宝天尊与道德天尊）、鲁灵光、玄武天后、东岳大帝、城隍、康王神等道教神仙的活动，并已有规模宏伟的道观及修真的女冠，且颇为各阶层所重视，所以道教信仰最迟在南宋绍兴年间，已传到澳门及其附近地区，当毋庸置疑。

历元明两朝，香山县仍有不少与道教有关的活动，现略举如下。

1. 据申《志》卷之十《外志·寺观》所载，元至元（1279—1294）中有康帅堂（杜季和建），至正（1341—1368）中有洪圣王庙（袁元隆建）的建立。

2. 据申《志》卷之十《外志·寺观》所载，明洪武（1368—1398）中有天妃宫〔千户陈豫（1390）建〕的建立。

3. 据申《志》卷之二《建置·坛庙》载，香山县于明成化年间，由知县朱显（1478—1485 在任）建社稷坛、山川坛、风云雷雨坛和城隍坛。另嘉靖二十六年（1547）前已有厉坛的建置。洪武元年（1368）县丞冲敬创建城隍庙（按据祝《志》卷二《建置坛庙》应属复建）。万历四十三年（1615）知县但启文、教谕鲁惟曾创建文昌宫。嘉靖二十八年（1549）香山所千（据暴《志》卷之四《职官》卫所、明千户条考，应为王邦）百户建关帝庙。正德（1506—1521）中千户盛绍德立天妃庙；后废，嘉靖二十四年（1545）指挥田輓重建；万历年间知县但启文（1614—1615 在任）等建立另一座天妃庙。又据祝《志》卷二《建置·坛庙》载，香山县于明成化元年（1465）建北帝庙，更先后于嘉靖十二年（1533）、万历四年（1576）重修，万历四十二年（1614）由知县但启文主持扩建。

由以上的资料可以知道，香山县的道教活动在元明两朝仍有一定程度的发展，供奉的神祇包括康公、洪圣爷、天后、文昌帝君、关帝、北帝城隍等等，同时也祭祀社稷之神、山川风云雷雨之神和厉等；可以确定这些活动的传播，也必然影响所及澳门等地区。

暴《志》卷八《寺观》载：“道观，在北门外拱北街。”

祝《志》卷五《寺观》记载得较为详细：

太清道观，在北门外拱北街北帝庙右。雍正甲寅（1734）邑人梁金震等醮建，颜曰“太清宫”。乾隆癸丑（1793）重修，有高以庄、李董书二碑。（《采访册》）

此道观极接近澳门，据此我们可以相信位于拱北的太清道观和北帝庙，特别是前者，最迟于1734年始，对澳门道教的发展，从地理与宗教传播的关系此一角度来看，起着最重要的影响。

三

澳门，以今天的现行政区的概念来说，包括澳门半岛、氹仔岛和路环岛。在澳门境内，最早的与道教信仰关涉的史实，可追溯至明宪宗成化年间（1465—1487）。澳门民间古老相传，

谓于成化年间由闽潮商贾兴建妈祖阁庙，曹思健先生于1984年撰的《澳门妈祖阁五百年纪念碑记》亦提到“澳门初为渔港，泉谭人士莅止懋迁，聚居成落，明成化间创建妈祖阁……”另据道光九年（1829）赵允菁《重修妈祖阁碑志》、道光二十七年（1847）黄宗汉撰的《香山濠镜澳妈祖阁温陵泉敬堂碑记》、同治七年（1868）黄光同撰的《始祖阁漳兴堂碑记》和《香山濠镜澳妈祖阁温陵泉敬堂碑记》、光绪三年（1877）住持僧善耕撰的《重修妈祖阁碑志》等碑记所载，大都提到庙乃由闽潮商贾于明朝建立。据传，此庙此建时只有茅舍数间，后来逐一增建；现所知最古老的建筑为弘仁殿，谓建成于明弘治元年（1488），距今已有五百年以上了。而有确实资料可稽的要算妈祖庙的石殿，石殿门横梁上刻有“神山第一”四字，下方刻有“明万历乙巳年德字街众商建……”共三行字，由此可知最迟于1605，即三百八十七年前，天后信仰已在澳门流行。又据成书于乾隆十六年（1751）印光任、张汝霖的《澳门纪略》（下简称《记略》）《娘妈角图》，乃知妈祖庙初名天妃庙，其所在地则名娘妈角；其实澳门最早的地名很可能就是以妈祖命名的，据Ljunstedt. A的“An Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China; and the Roman Catholic Church and Mission to China”（Boston, 1936）记载，葡人于1557年来到一个名为“阿妈”的荒芜小岛。阿妈即澳门。更有趣的是，澳门的古外文名字Amaguam，很可能就是“阿妈澳”或“阿妈港”的音译，现在流行的澳门外文名字Macao或Macau，很可能只是一种省略法而已。澳门的海名，与阿妈一词有关，此说除伯希和无明确表示外，绝大多数的西方史学家如藤田丰八、Søren Egerod、Graciete Nogueira Batalha等等以及国人张天泽皆表赞同。因此，我们大概可以这样说：整个澳门地区，其实是一个属于道教系统的妈祖信仰圈，至今最少已有四百三、四十年以上的历史。澳门半岛另有天后圣母殿（于望厦真君庙内，建成于1792年前，有1882年《重修天后康真君庙碑记》）、天后古庙（又名地母庙，位于渔翁街。建成于1865年。庙内有1987年《天后古庙重修碑记》文中透露澳门最古之天后庙并非妈祖阁庙而是马交石天后古庙）。按若所言属实，益证笔者上面所言澳门由明以来即为一妈祖信仰圈的说法可以成立。连峰庙内有天后殿（建成于1722年，有罗复晋于1723年撰的《连峰山慈护宫序》）；氹仔岛有天后宫（创建于1785年前）、关帝天后古庙（创建于1662年至1722年间）；路环岛亦有天后古庙（建成于1677年）。粗略地统计一下，澳门自明以来共有八处拜天后的地方，最早的可追溯至明成化以前，即五百年以上。1988年2月8日凌晨，妈祖阁的天后大殿失火，全殿焚毁，连一个高近六呎的有二百余年历史的铜钟亦被猛火烧熔，只剩下吊挂巨钟的铁钩，但木制的天后神像除被熏黑外竟丝毫无损，信者以为天后显灵（据香港大公报1988年2月9日新闻），自此香火更胜从前，每年年三十晚，极多的澳门市民都会去妈祖阁庙上香礼拜，而平日则有极多来自中国台湾和日本、韩国以及东南亚各地的游客到妈祖庙阁燃点鞭炮，诚心参拜。总之，天后信仰在澳门的发展，历久不衰，可谓极盛。

四

除了天后信仰外，在澳门民间，还有一些比较罕见的海神信仰。最显著的是朱大仙的信仰。朱大仙，乃澳门地区水上人所信奉的一位海神；据一些水上人（主要是在澳门附近作业和活动的）口述，朱大仙名号不详，一说名立，他甚至没有固定的神旦，需要每年由占卜的结果

来决定，以能保护水上人不受海贼伤害见称。朱仙的信仰，在澳门的部分水上人之间，至今仍然存在。另一比较独特的海神是三婆神，氹仔岛 1845 年建有三婆庙，今已废，尚存咸丰九年（1859）《重建三婆庙碑记》，同治三年（1864）郭裕堂的《氹仔三婆庙碑》和另外六块年份可能更早的残碑，碑文显示三婆神的信仰传自惠州，能助剿击贼，打退来犯海盗，保护地方安宁见称；据田《志》卷二十二《杂记》记载谓：

三婆神者，舟曾船人所信奉也。相传神出自惠州，能降灵附人身，言休咎。神降时，左右跳舞，语喃喃，自以铁贯两颊，无血。咸丰四年（1854）秋，神降附曾男友，言贼将败，人心籍以自固，我军履胜……

与碑文所记有下列相符的地方：（1）为舟曾船人所信奉的海神。（2）能助剿击退海贼。（3）出自惠州（更与口述资料吻合）。按清光绪七年（1881）编修的《惠州府志》并无任何三婆神的记载。此外，从这段记载看来，三婆神的信仰还保留了相当浓厚的巫术民俗色彩，为研究粤东民族与民俗的重要资料。但三婆神既然是一位海神，那么她的来源是怎样的呢？笔者颇疑三婆神与天后信仰亦有一定的渊源，清俞樾《茶香室四钞》卷二十曾引许联升《粤屑》的记载，指出三婆（或称三婆婆）乃天后的第三姊，“同修炼成仙”，神旦在三月二十二日。这就为三婆神与天妃之间的关系提供了线索，同时也替三婆神为何是舟曾船人所信奉的神这个问题，作了一个更加合理的解释。而三月二十二日的三婆诞（按与笔者所得口述资料完全一样）与三月二十三日的天后诞，亦总使人觉得两者之间，是有一着一着一种特殊的关系。

在澳门境内，民间所信奉的其他海神还有洪圣爷 [1883 建成的路环九澳三圣宫，案此庙在同治初年（1862）以前已有，初只拜洪圣神，后加上关帝与谭仙，澳门其他三圣庙或宫亦如此；路环三圣宫；澳门康公庙内洪圣殿]、水上仙姑和悦城龙母等。洪圣大王本来是一位重要的海神，但奇怪地其在澳门的地位并不显赫，只在规模较小的庙宇内供奉。

五

澳门境内，亦有较为正统的道教遗留下来的史迹。例如位于三巴门（大三巴牌坊附近）的吕祖仙院，大门正中石额有“吕祖仙院”四字，上下款为“光绪辛卯（1891）仲夏，弟子东初奉书”；另有石刻联，下款“粤西吴德敬撰，李旭波书丹□□”，约略可推知吕祖仙院建成于 1891 年；院内尚存光绪十九年（1893）吴德靖撰的《创建吕祖仙院碑记》，谓吕祖：

于光绪庚寅（1890）旦花宵，降法于罗浮山朝元洞群生，以收修士。时有吾师在侧，道号戴官山，乐成美任……至辛卯（1891）春，余承师命，下山来澳倡建……

乃知澳门的吕祖仙院，实传自罗浮山朝元洞。又如医灵庙内有一张天师殿，至今尚存匾八对，可推知最迟在光绪三十三年（1907）前，澳门应已有天师道正一派的活动。

1935 年抗战期间，有皈依吕祖的罗浮白鹤观弟子李劲唐（法号若虚；他又曾皈依西藏多杰觉拔上师，勤修密法），以其所创的广州梅花村梅花精社移至澳门大三巴，崇祀圣神、太上道祖、观世音和三宝，修持无极气功，行道密双修之法，成为后来香港崇珠阁佛道社的前身。按：笔者颇疑该社或与一贯道有关，盖该社所崇奉的对象和三宝，皆与一贯道的内容吻合。

澳门又有道教太乙门纯阳派信善系的活动。信善一系，溯源自 1935 年乙亥，始创于广州芳

村^①，有重要领袖利藻礼、梁藻智、黄藻义、李藻信、黄藻信、梁藻仁、邵藻孝和刘藻德等^②。一说1946年立分坛于澳门沙梨头，至1961年然后传至香港九龙大南街的信善坛^③；一说该系要迟至甲辰（1964）始有屈展别、罗联宗、邝联学、邝联荫、罗联辉及罗紫彦等于澳门罗利老马路十七号三楼创办紫阙玄观，后迁提督马路，是为信善祖坛，而又有信善贰分坛于澳门沙梨头海边街；紫阙玄观，其后因罗紫彦、罗联辉等领袖赴香港发展，而坛主屈展别年迈，独力难支，乃被逼封观，至1973年，由罗紫彦等人的努力，重光于香港^④。

六

除上述外，澳门还有立庙信奉哪吒（1898年建有哪吒庙）、康君（有望厦康真君庙，1792年前立；康真君庙，1860年前立）、关帝（三街会馆关帝古庙，1792年前已有；氹仔岛关帝天后古庙、路环九澳三圣庙、路环三圣宫）、女娲（1888年建成的女娲庙，又名灵岩观、灵岩仙观，更有悦城龙母四字题于门外壁上）、包公（有1889年建成的包公庙）、玄武（1843年创建的氹仔北帝庙）和谭仙（路环九澳三圣庙；路环三圣宫；创建于1862年路环谭仙圣庙）等道教的神。按，据路环岛谭仙圣庙的庙祝说，谭仙是个小孩子神，每次显灵，都化身为小孩，民间则俗称谭公；笔者以为谭公原名应为谭公道，源自惠州，盖《惠州府志》卷四十四《人物篇·仙释》条下所记：

谭公道者，归善人也。居九龙山修行，不记岁月。每杖履出山，一虎随之，或为负菜，往返与俱，人甚讶之。

今路环谭仙圣庙内，其中一墙壁上，即画有猛虎；又据香港跑马地谭公庙《黄泥涌谭公庙志》记：

光绪二十七年（1901），居处于黄泥涌之客籍人士建置本庙。相传现址系由一名谭公附身之小童指定者。谭公原籍广东惠州，自幼即赋异禀，能知未来，治病如神……农历四月八日谭公诞，本庙香火甚盛……

又光绪三十一年（1905）香港筲箕湾谭公庙《创建谭公仙圣庙碑记》载：“我筲箕湾之谭公仙圣，原由九龙峰来……”九龙峰，应即《惠州府志》记的惠州九龙山；加上其他各种资料都相符，因此可以相信谭公原名谭公道，而谭仙的俗称谭公，或即谭公道一名的略称。

七

澳门当代道教重要的组织有澳门儒释道教联合会，办有氹仔孝思墓园，建成于1974年，有香港道教联合会副主席罗智光先生撰的《澳门儒释道联合会兴建孝思永远墓园序》；又据罗智光先生在最近与笔者的一次闲谈中所透露：澳门以前亦曾有先天道的传播，但后来因故沉寂了。按

① 《香港道教联合会新厦落成特刊》，1975年，第67页。

② 《道教信善紫阙玄观甲子年（1984）新春特刊》（创刊号），第28页。

③ 《香港道教联合会新厦落成特刊》，1975年，第67页。

④ 《道教信善紫阙玄观甲子年（1984）新春特刊》（创刊号），第10页、第11页、第27页、第36页。

罗智光先生乃香港先天道知名的重要领袖人物之一，其言当为可信；先天道主张三教合一，故笔者颇疑澳门儒释道教联合会或与香港的先天道有着某种关系亦未可知。

此外，澳门应亦有一贯道（在港澳地区，多自称为天道）的活动。据笔者在香港搜集所得的消息，确知澳门亦有一贯道的活动；但这个教派的活动向来极为隐秘，笔者查访至今未有所得。不过，建成于光绪乙未年（1895）的医灵庙内有一济公殿，有木刻联“济急求金天上降，公能化木井中生”，以济公为其主要崇祀的神明之一，因此澳门医灵庙济公殿这一条资料，实在未知与一贯道是否有关系？本文姑存之而已。再加上上面提过的民国时期的梅花精社或崇珠阁佛道社，又似乎难以肯定地说澳门一定没有一贯道的活动。

最后值得一提的是，澳门居民除了上述的神祇和教派外，亦有信奉和崇祀一些相对地次要的属道教的神灵，例如石敢当、土地、财帛星君、鲁班先师、华光大帝、华佗先师、社神、福神、太岁和侯王等。另据笔者亲身的接触所知，在80年代的氹仔和路环两岛，许多带宗教性质的仪式，仍有极少数的道士（或俗称喃嘸佬）代劳主持。

道教在云南*

杨学政 郭武**

曾在中国大地上广为流传的道教对中华民族的文化产生了巨大的影响，这种影响也波及到了生活在祖国遥远边疆的云南各族人民。现在云南省的一些地区如大理、昭通、丽江、临沧、楚雄、曲靖、保山、文山、昆明等均有道教活动，这些地区中的白族，彝族、瑶族、壮族、水族、纳西族、阿昌族及汉族的部分群众都不同程度地信奉道教，他们的生活和文化都带有一定的道教色彩。因此，探讨道教在云南的发展和影响，不仅对于研究道教的传播和发展有意义，而且对于深入地研究云南少数民族文化也有着很大的意义。基于这种认识，本文作者在调查研究并参阅有关资料的基础上，对道教在云南的传入和发展、教派和经籍以及道教对云南民族文化的影响等方面的情况进行了论述，希望这能对各方面的研究有所裨益。

一、传入和发展

道教何时传入云南的问题，至今仍鲜有人论及。本文拟就此问题作一些探讨，阐明我们的观点，与大家商榷。

我们认为：道教最初在云南境内的活动，与五斗米道在蜀中的创立活动是同时的。只不过由于五斗米道的活动中心是在四川，人们才忽略了它在云南境内的活动。这样认为的理由是以下几点：

（一）云南与四川在地理上毗邻，两地人民自古以来就有着相互交往的传统。两地人民频繁的相互交往，必然会使尚处于创教过程中的五斗米道的影响流传到云南境内。

殷商时期，包括今四川省和云南在内的中国西南部地区活动着羌、濮、越三个大族群，这三个大族群皆有人民分布于川、滇两地；血缘上的相近自然会给两地人民的相互交往带来便利。春秋战国后，部分羌人融合于秦人和蜀人，部分濮人则融合于楚人和巴人；这种融合既受不同民族之间交往的影响，同时也必然进一步推动这种交往。川滇两地人民相互交往正是在这种背景下形成的。史载西汉时从四川到云南已“栈道千里，无所不通”“商旅往来，络绎不绝”

* 原载《宗教学研究》1993年1-2期，第14-20页。

** 杨学政，1949年生，云南省社会科学院宗教研究所研究员；郭武，1966年生，云南省社会科学院宗教研究所助理研究员。

了^①。这种交往的传统在东汉、三国时依然存在。东汉末至三国时，滇东和滇中地区的主要居民称为叟人，又称氐叟，与四川境内的氐人属同族；《晋书·王逊传》曾记载滇东大姓联合四川同族氐人的成汉政权，共同抗晋王朝之事，可见交往依然延续。

东汉末年，张陵在蜀中鹤鸣山造作道书，“教化”百姓，创立了最早的道教组织——五斗米道。张陵的创教活动经历了一个较长的过程；据《云笈七籤》卷二十八及《历世真仙体道通鉴》等道教文献记载，张陵辞官入蜀早在永元四年（92），打出太上老君的旗号创教、“奉行布化”是在汉安二年（143），往登青城、诛鬼伏魔也在公元143年，在这个过程中，他的“教化”必然会通过川滇两地人民的相互交往传入距蜀不远的云南境内。

（二）张陵的“教化”流入云南境内后，能够在云南找到传播的市场；因为五斗米道同云南古代文化有着许多内在的关系。

先秦时期，中国文化出现了诸子百家争鸣的景象，各家文化俱具有不同的部族传统和流传地域；这种不同部族传统的文化地域大致可分为燕齐、邹鲁、荆楚、吴越、三晋、巴蜀等几个，其中，邹鲁文化呈儒家特色，三晋文化有法家传统，燕齐、荆楚、吴越、巴蜀等边陲地区则较多地保留着原始宗教文化的道家、神仙家、方技家的风貌^②。五斗米道的产生，是古代荆楚文化和巴蜀文化等众多地域文化融合的结果；而云南在战国时期曾分别从属于蜀、楚两国，受过蜀、楚文化的一定的影响，这种关系使得五斗米道的说教流入云南后易于被接受。例如：道教创立之前，一部分滇人中即已有了类似于道教所主张的思想和行为活动。《蜀王本纪》及《抱朴子内篇》等所记的为了修道（求仙）而将王位禅让给鳖冷的古蜀王杜宇，据《太平御览》卷八百八十八言其生于朱提（今云南昭通，汉时置朱提县）并曾娶朱提梁氏为妃，又据《华阳国志·蜀志》言其曾“以汶山为畜牧，南中为园苑”，统治着今四川及云南的广大地区；杜宇的修道行为与其属下的百姓的活动应有一定联系。所以，以修道求仙（不死）为根本特征的五斗米道在流入云南后很容易找到传播的市场。此外，五斗米道的祀神驱鬼等行为与云南白族、彝族等少数民族先民（濮、僰、叟）的原始宗教中的撵鬼除秽等行为也极相似；这也为五斗米道在云南人民中找到传播市场提供了方便。

（三）从张陵创教后所建立的五斗米道教区的分布中，也可得知当时的云南境内可能已经有了五斗米道的活动。张陵创立五斗米道后，曾以“治”为单位来划分他所辖的教区；在他所设的二十四“治”中，有的“治”所处的地域即已延伸入今云南省境内，如“稠稭治”及“蒙秦治”即处于当时的犍为郡和越嶲郡中（见《云笈七籤》卷二十八），而汉时的犍为郡大体包括今川南及滇东北地区、越嶲郡则大体相当于今云南西北部及四川西昌等地区（参阅方国瑜《中国西南历史地理考释》，中华书局版）。这两“治”的治所虽未全在云南境内；但当时犍为郡和越嶲郡内的云南人却势必受到了同郡中的五斗米教徒的影响，从而使这部分云南地区在当时即可能有了道教的活动。《汉书·地理志》曾载：“犍为、牂牁、越嶲皆西南外夷……民谷略与巴蜀同。”这种“略同”乃是犍为、越嶲这些“西南外夷”所居之郡会有巴蜀五斗米道流传的基础。

^① 《华阳国志·蜀志》。

^② 胡孚琛：《道家、道教的文化渊源和形成过程》，载《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社1991年版。

从东汉末年至魏晋南北朝时期，道教逐渐在云南得到发展。这种发展一是表现在奉道修炼之人在云南活动范围的增大（这势必使道教的影响增大），二是表现在道教文化在很大程度上渗入了云南文化之中。

三国时期，云南巍山地区、澜沧江及金沙江流域均有道士活动。据《续修蒙化直隶厅志·仙释》记载：蜀国丞相诸葛亮入南中平叛时，其军士曾因误饮哑泉而“手足口禁而不语”，后遇一位“得异人授长生久视方药诸书，随处济人”的道士相救；此道士姓孟名优，“世居巍山，与土帅孟获兄弟也，素怀道念，常住于澜沧江、泸水间”。这些四处活动的道士对云南少数民族中的许多人有很大的影响，如《华阳国志·南中志》载：孟优之弟孟获曾“假鬼教以说夷叟叛蜀”。所谓“鬼教”与五斗米道有很大的关系，史载：“汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓。”^①“鲁遂自号‘师君’，其来学者，初名‘鬼卒’。”^②故五斗米道又被称为“鬼道”。孟获所利用的“鬼教”，当已不是纯粹的云南少数民族本有的原始宗教；因为古代的原始宗教多只是一种自发的对鬼神敬畏，亦即我们今天所称的“自然宗教”，尚无人为的“教化”因素在内。而“鬼道”（五斗米道）则属我们今天所称的“人为宗教”，已有人为的“教化”因素在内了，故可称之为“鬼教”。东晋时，五斗米教徒多在全国各地起义，被统治者蔑称为“妖贼”等；《华阳国志》的撰作者常璩是东晋时代人，受当时风气的影响，他很可能对五斗米道也采取了“鬼教”的蔑称。从孟获与孟优的关系（兄弟）看，“鬼教”即是“鬼道”的可能性是极大的；即使二者不完全是一回事，也会有极密切的关系。

三国以来，道教不断为地从各地进入云南，增强了云南的道教势力并对云南的文化产生了很大影响。

这一时期，道教进入云南的渠道大致如下。一是诸葛亮进南中平叛时带入。据《夔古通纪浅述》言，诸葛亮南征“至白崖，铸铁柱，上列天地日月星辰雷电云雨中界神明之像，号曰‘天尊柱’”^③，郭松年《大理行记》亦有类似记载；诸葛亮为夔人铸“天尊柱”并传授他们先进的生产技术，对云南少数民族文化产生了重大影响。二是晋时南中大姓和“夷帅”联合蜀中成汉政权反晋时，道教也可能大量进入云南。成汉政权的氏叟、青叟与南中的昆明、叟族在族源上有亲密的关系，史载李雄曾“诱建宁夷”讨伐晋王朝的南夷校尉李毅，并曾于公元333年攻占宁州（当时辖建宁、云南、永昌、兴古、牂牁、越嶲、朱提等郡），在南中确立了统治权。成汉政权崇尚道教，其“原本是汉末信奉张氏五斗米道的少数民族之一”^④，李雄还曾因青城山道士范长生“岩居穴处、求道养志，欲迎立君而臣之”^⑤，但范坚决不应，李雄便拜他为丞相，封他为“四时八节天地太师”；故成汉统治南中时，道教也可能大量地进入云南。三是各地人民为逃避租赋徭役或战乱而进入南中时，也将道教携入。晋时，大批汉族人民进入南中成为“夷”族首领的依附农民（部曲），同时也将道教文化携入云南；现昭通市发现的一座东晋墓中，有“夷汉部曲”壁画，壁画中有一个咒符一类的符号可以证明以上说法。此外，江南人

① 《晋书·李特载纪》。

② 《后汉书·刘焉传》。

③ 尤中：《夔古通纪浅述校注》，云南人民出版社1988年版。

④ 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第53页。

⑤ 《晋书·李雄载纪》。

民为逃避战乱、压迫而向广西、贵州、云南一带迁徙，也会携道教文化而来。东晋时，道教在江南一带兴盛，出现了很多世奉道教的家族，如“世事张氏五斗米道”的王羲之家族等；云南的一些少数民族崇拜王羲之，南诏国“立晋右军王羲之为圣人”^①，与此时从江南迁来的人民有很大关系。总之，道教在这一时期大量地进入了云南，并对云南的文化产生了很大影响。从现存的一些这一时期的文物来看，我们更可以肯定地说：中原文化，尤其是道教文化已在此时的云南文化中烙上了很深的痕迹。如《孟孝琚碑》说南中姓孟孝琚“十二岁随官受韩诗，兼通《孝经》二卷”，表明儒家文化已在云南产生深刻影响；《爨宝子碑》中“至人无想，江湖相忘”的词句显是受《庄子》思想的影响，《爨龙颜碑》中“阳九运否，蝉蜕河东，逍遥中原”的说法则明显是根据道教的宇宙运行说及羽化成仙、逍遥自在等思想而来的。

隋唐两宋时期，道教在云南得到了更进一步的发展。发展的原因在于这一时期的南诏、大理国与唐、宋王朝的关系非常密切，而道教在唐宋两朝极得统治者的崇信与提倡；是故道教势必在云南扩大影响。这种影响的扩大主要表现在云南政权的统治者对道教的接受。如唐大历元年（766）南诏王阁罗凤为表示与唐王朝和好而立的《南诏德化碑》中，开头即言：“恭闻清浊初分，运阴阳而生万物；川岳既列，树元首而定八方。故知悬象著明，莫大于日月，崇高辨位，莫大于君臣。道治则中外宁，政乖必风雅变。我赞普钟蒙国大诏，性业合道……”纯粹是以道教“口味”来迎合唐王朝的；碑中还有“我王气受中和，德含复育”“阐三教，宾四门，阴阳序而日月不潜，赏罚明而奸邪屏迹”^②等词句，也完全是一副道教口气。此碑书写好后，便“立石太和国门外”^③，亦即立于南诏国王宫门外；以“太和”名王宫，也表现出南诏统治对道教的“厚爱”。又如唐德宗贞元十年（794），唐将崔佐时联合南诏王异牟寻攻打吐蕃，双方订盟时，“谨诣玷苍山北，上请天地水三官、五岳四渎及管川谷诸神灵同请降临，永为证据”^④，这也表现了道教对南诏统治者的影响。南诏统治者对道教的奉行，促进了道教在云南的传播和发展；此时道教的许多活动对云南人民的某些风俗产生了很大影响，如《邓川州志·风俗》载：“密僧叱龙救旱，道士驻雷逐疫，皆有天功。若2月8日迎佛，4月8日浴佛，9月朔至9日拜斗，皆自唐以来。”

元代，全真教创立并传播各地。据《昆明县志稿》载：金大定十一年（1171），丘处机弟子宋德方曾将全真教龙门派传入滇东，宋德方弟子又传之入昆明。明代，长春真人刘渊然又“倡道于滇”并收邵以正为徒^⑤；两位道人法术高明，常得入京师为朝廷主持禳祈仪式并先后“领天下道教”^⑥，从而使云南省内玄风大振，道教宫观如雨后春笋般破土而立，昆明、大理、丽江、曲靖、保山等地区的上百个县城纷纷兴建或扩建道观。明清之时，朝廷曾在大理设“道纪司”管理道徒，州所属县则设“道会司”。清末，道教趋向民间化；云南出现了洞经会、圣谕坛等道教色彩很浓的民间宗教组织，张保太等为反抗清朝政府而组织了儒释道三教兼容的

① 《南诏野史》，文渊阁《四库全书》本。

② 以上《孟孝琚碑》《爨宝子碑》《爨龙颜碑》及《南诏德化碑》碑文皆引自《云南文物古迹》，云南人民出版社1984年版。

③ 《南诏野史》，文渊阁《四库全书》本。

④ 《蛮书》卷十。

⑤ 见昆明龙泉观（今黑龙潭公园）碑亭之《龙泉观通妙真人祠堂记》碑。

⑥ 同上。

“大乘教”，“蔓延数省”^①，遭到了清政府的残酷镇压。民国至今，道教在云南仍有传统，但势力很微弱，今尚无全省性的统一的道教组织。

二、教派与经籍

道教的派别繁而多端，《诸真宗派总簿》上即载有八十六个道教派别^②。云南道教教派与内地教派大体相同；不过，道教在云南也衍出了一些与内地道派名称不同的派别，尤其是明清以后，云南道教逐渐民间化并与儒释二教融合，出现了一些颇具云南特色的民间道教组织。下面，我们根据调查询问的结果。介绍一下云南道教的各种派别。

道教在云南活动范围最广的派别当推正一派。正一派道士散居云南各地，以为群众送葬念经、超度亡灵、撵鬼驱邪、禳灾祈福为主要活动。各少数民族的正一派道士作法事时所用经文、服饰及科仪等皆不尽相同。云南正一派道士多为祖孙相传，形成了许多道士世家。此派道士可以娶妻生子、不住宫观；但也有些地方建有正一派宫观，有道士护持香火，如中华人民共和国成立前户撒金凤山上建有“皇阁寺”、鲁甸县文屏山脚建有“老君庙”等。

道教全真派在云南分系颇多，具体如下。

（一）天仙派。自称祖师为吕洞宾，主要流传于巍山一带。传说吕洞宾曾到巍山传道布教。开立此派并立下40字道谱：“妙玄合道法，阴阳载乾坤；志心皈命礼，万古永长春。清静无为宗，临通大洞金；暂状师得位，耀腾谒太空。”吕洞宾到巍山传教之事未见史书有记载，但巍山天仙派道谱与《诸真宗派总簿》所记“吕祖天仙派”道谱是相同的（除第8字“载”为“在”、36字“耀”为“辉”外），且巍山今尚存“皈”字辈道士。巍山“天仙派”道观有青霞观、长春洞、望鹤楼、栖鹤楼等。

（二）龙门派。以丘处机为祖师，在昆明、保山、巍山发展兴盛。此派来历明了，乃处机之徒宋德方传入云南；其有100字道谱：“道德通玄静，真常守太清。一阳来复本，合教永圆明。智理宗诚信，崇高嗣法兴。世景荣惟懋，希微衍自宁。住修正仁义，超升云会登。大妙中黄贵，圣体全用功。虚空乾坤秀，金木性相逢。山海龙虎交，莲开现实新。行满丹书诏，月盈祥先生。万古续仙号，三教都是亲。”与《诸真宗派总簿》所记“龙门派”道谱相同（除第68字“性”为“姓”外）。昆明龙门派道观有真庆观、龙泉观等，巍山有文昌宫、玉皇阁、朝阳洞、培鹤楼等。康熙年间，又从中衍出清微派，道谱相同；今有“明”“智”字辈道士，此派后来发展到了民间，在群众中形成了火居龙门派组织，即所谓“洞经会”。火居龙门派组织的特点是道士道姑不必出家住观，可以生育儿女；定期举行“洞经会”，开坛讲经，并弹奏洞经音乐，以吸引群众来接受道教思想。

（三）长春派。以明代来滇传教的刘渊然为祖师（别号“长春真人”），主要流传于昆明一带（今文庙即其所创“长春观”之地）。此派有20字道谱：“日道大宏，玄宗显妙，真崇元和，永传正教，绍述仙踪。”《诸真宗派总簿》未录此派。其特点是：注重符篆、尚劾治鬼邪，精于

① 《清史稿》卷十一。

② 北京白云观收藏《诸真宗派总簿》手抄本，本文下引此书，皆据李养正《道教概说》所录，中华书局1989年版。

医术、尚为人治病。民国时趋于衰颓。

(四) 灵宝派。流传于巍山；据说源于萨守坚所创“西河派”。有60字道谱：“守道明远德，神真应太和。志诚宣玉典，中正演玄科。会一崇元化，丹阳含妙果。素心宗法蕴，阐教学仙多。道明元弘教，灵虚启洞微。纯一通玄静，守性妙宗传。”与《诸真宗派总簿》所记“萨真君西河派”道谱不尽相同，《总簿》道谱为：“守道明仁德，全真复太和，志诚宣玉典，中正演金科。冲汉通圆满，高宗居大罗，武当兴法派，福海起洪波。”共40字。巍山灵宝派1986年已传至“纯”字辈。

清代以后，云南还出现了一种融道、儒、佛三家说教为一体的“圣谕坛”组织。“圣谕”意为代天传授圣旨以教化人民。其经典有清顺治帝的《世祖章皇帝圣谕六训》、康熙帝的《圣祖仁皇帝十六条》以及道教的《太上老君说常清静经》、佛教的《观音菩萨化身法忏全部》、儒家的《儒教大乘正宗正性除疑真经》《三教同源文仪》等。总观其经，60%以上属道教类。圣谕坛内设宣化、督讲、宣讲、设讲、助讲等职务。分别负责斋课诵经、做会等事务。它在各地有不同的名称，如劝化坛、辅德坛、普化坛等。

另外，中华人民共和国成立前昆明的三清阁、金殿、三丰祠中都有明代道士张三丰的塑像，疑曾有过《诸真宗派总簿》所记的“三丰派”；鲁甸县也曾有江西人所建的“江西庙”，内供许逊真君，疑曾有过《总簿》所记的“许真君净明派”。但现已找不到传人了。

云南道教的经籍多从外地传来，后被云南各地道众翻印。明万历年间，巍山左氏土官曾刊刻印行过《道藏》，现散落于巍山、剑川一带民间。散落在云南民间的各种道经，有些未见收在明《正统道藏》及《万历续道藏》中，也未见收在清《道藏辑要》中；现将这些经籍名目开列如下；《太上洞玄灵宝三清仙经》《太上雷霆三官北斗延生保命妙经全函》《太上静斗垂宪宝科》《太上金光救赦宝忏》《迎圣送圣科全卷》《三教同源文仪》《三教同源迎亡送亡科》《南斗午朝仪》《玉宸立幡科借地科全部》《太阳经》《太阴经》《灶王三品经》《大收园》《诸神仙佛诰本》《鳌神救劫经》《九天东厨司命灶王府君新经全部》《斗姥金光救赦宝忏》《岳山报恩全集》《圣凡合一》《解冤妙经》《利幽科范》《文昌帝君还乡宝卷》《关圣帝君应验明圣真经》《暗室灯注解》《指迷金图》《地母经》等等。这些经籍中有很多书可能是云南道士造作并在小范围内流传的。此外，还有一些云南地方性的道教艺术类典籍，如《巍宝山遇仙峰的传说》《长春洞黑衣道人战恶寇》《王灵官治服小黑龙》《长春观遇仙记》《太上老君点化南诏王细逻的故事》等等。有些少数民族拥有用本民族文字书写成的道经，如瑶族道公所用的瑶文《考官经》《开启经》《增净经》《飞章经》《安龙经》《丹车经》《玄幡经》《破狱经》《蛟龙经》等。同时，云南道教也拥有许多《正统道藏》中收录的道教经籍，如《太上老君说常清静经》《太上三元赐福赦罪解厄消灾延生保命经》《太上玄灵北斗本命延生真经》《玉皇心印妙经注解》等等。

三、产生的影响

道教传入云南后，对云南各民族的文化产生了很大的影响；这种影响表现在云南一些民族的宇宙生成说、岁时风俗、生活习俗及日常语言都染有浓厚的道教文化色彩。下面，我们简单

地介绍一下云南各族人民文化中染有道教文化色彩的部分。

云南彝族、纳西族及白族等少数民族的原始宇宙观中，有浓厚的道教的“气生万物”说色彩。小凉山彝族的创世纪说认为：远古时期，没有天和地；天地是圆的，混沌如鸡子，被一层看不见的外壳包裹着。大力神用木栗树丫戳破外壳，壳中透出一股气，有气成风、有风生雨，有雨成河、有雨生万物；气是万物之本源。纳西族东巴象形文经典《人类迁徙记》叙述：“混沌之初，在上方发出了佳气，在下方发出了佳声。”佳气与佳声结合，依次变化出了白露、白蛋及木火水土铁五样东西，又变成白黑绿黄红五股风，这五股风变化出不同颜色的天地万物。其他如白族、普米族、傈僳族等少数民族也都有不同形式的“气生万物”说。保存在这些民族原始宗教中的思想，当是其祖先受道教的影响而阐发的。因为彝、纳西、傈僳、普米等族皆由唐宋时的“乌蛮”分化而来。白族则由“白蛮”而来，而“乌蛮”“白蛮”皆源于“昆明”、夔人等古羌族的后裔；东汉末年，西南一带的古羌族后裔多受五斗米道的影响。所以这些民族的宇宙生成说染有浓厚的道教色彩不足为奇。

云南彝族、纳西族、傈僳族、普米族、布朗族、苗族、瑶族和白族的一些岁时风俗也染有浓厚的道教文化色彩。例如：道教的“三元节”在巍山彝族、洱源白族、耿马傣族及蒙自、开远、昆明等地的汉族中皆盛行；只不过各地举办“三元会”的时间及内容稍有差异。又如：昆明、丽江、金平等地的彝、白、瑶、纳西、普米、傈僳等族皆崇拜灶神、门神，财神等神；其中也明显有道教影响的痕迹。金平瑶族《灶王歌》唱到：“有人犯着灶中鬼，变成苍界上娘身。你若不信灶王鬼，两手把掇大腿根。鬼谷先生会点卦，占出五龙灶命神。有人杀猪去祭鬼，一时病患脱病身。”安宁彝族的门神多为秦叔宝、尉迟恭、赵子龙等；昆明西山区彝族祭财神时，须在其家门上挂一块正中画有八卦的红布，等等。此外，云南各地的少数民族群众还每年定期举行各种“庙会”，以庆祝各种道教神仙的诞辰。例如：巍山彝族的玉皇会、文昌会、财神会、关圣会、灶君会，丽江纳西族为关公、文昌诞辰而举行的庙会，以及蒙自县城的巡天会（祭真武祖师）、举刀会（祭关羽）、松抄会（万仙团圆会）、温天君会等等。有关各种染有道教文化色彩的云南民族岁时风俗的内容，王建在其《道教与云南民族岁时风俗》一文中作了详细的记述^①。

云南白族等民族的生活习俗也受到了道教的影响。今大理的白族和汉族人家的堂屋或正楼常供奉太上老君和观音像；其家人死后，须于发丧的前夜请道士来为死者“开咽喉”，即给死者发去阴间的“通行证”，丧葬完毕后还须给死者做道场以超度亡灵。鲁甸县汉族人家的丧事也多请“道士先生”参与。此外，一些喜庆事的庆典也常在道观内举行，如中华人民共和国成立前丽江各县若有人考中举人，须在文昌宫内举办“新科举子会”，由新科举子充当斋主。

道教文化对云南某些地方的语言也有影响。如大理一带方言“神气”之意为“健康”；某人问：“可有神气？”意即是否健康，被问者若答：“这几天神气不有。”意即精神不好或生病了。当然，道教文化对云南各族人民的影响远远不止以上这些，还有待于我们今后去发掘。

^① 见《云南宗教研究》1991年第1期。

上海道教及其道观文化*

丁常云**

上海道教历史悠久，其渊源相传可追溯到三国时代。但从有关史书记载来看，道教最早传入上海的痕迹，是魏晋南北朝时期葛玄和葛洪活动的传说。晋安帝隆安五年（401）孙恩攻打沪渎，天师道始传上海。唐宋以后，上海道教初具规模。元代以后，随着道院制度的形成，遂形成了具有上海地区特色的道教文化。现以蜚声中外的上海城隍庙为中心，作一阐述，以窥上海道教文化之一斑。

历史悠久 殿宇宏敞

在众多的道教宫观中，上海城隍庙可算是独树一帜了。它不仅以其历史悠久而著称，而且还以其独特的结构建筑名世，在国内外皆享有盛名。上海城隍庙，“始建于宋代，原称淡井庙（在今永嘉路、瑞金二路口），因供奉华亭城隍，故又称华亭城隍行殿”^①。明永乐年间（1403-1424）由知县张守约移建于今址，改祀上海城隍秦裕伯，至今已有八百余年历史。虽历经沧桑，屡毁屡建，但其殿宇在建筑上仍保持着明代格局。整个殿宇宏敞，飞檐耸脊，气势庄严。

现在我们所看到的城隍庙大殿，是民国十五年（1926）重建的仿古大殿，辉煌壮丽、为上海之最。秦锡田有记云：“殿高四丈八尺，广四丈一尺，深六丈三尺三寸，以钢铁为骨干，以水泥为材料，不用一砖一木，而彩椽画栋，翠瓦朱苔，仍沿古神庙之仪制……”^② 上海城隍庙将于今年（1994年底）恢复开放为宗教活动场所。我们相信，在不久的将来，上海城隍庙定会恢复昔日的旧观，以崭新的面貌迎接众多信众和游人。

崇奉城隍 敕封城隍

“上海城隍秦裕伯”在上海市民生活中有着相当的影响^③，在广大道教徒心目中具有崇高

* 本文原载《世界宗教研究》1994年第3期，第106-113页。

** 丁常云，1964年生，上海市道教协会副会长。

① 清同治《上海县志》卷三十一，第2671页。

② 秦锡田：《秦景容先生事迹考》，1933年。

③ （清）曹一士：《四焉斋文集》。

的地位。清代末年的《沪江商业市景词》中有《城隍庙诗》：“城隍庙内去烧香，百戏纷陈在两廊。礼拜回头多买物，此来彼往掷钱忙。”诗句浅显，真切地反映了老百姓游园的心情，烧香、看戏、购物和游览等在城隍庙是结合在一起的。这也是东亚旅游文化的一个共同特点。民国初年，上海城隍庙更是热闹非凡，香客和游人接踵而来，都虔诚地向城隍跪拜，祈求保佑阖家平安、吉祥。节日里进城隍庙烧香都是比较困难的。时至今日，“每逢农历朔、望日，大殿前仍是香烟缭绕，那些向工艺品商店（原为大殿）大门朝拜的香客竟可达三、四百人”^①。因此，对城隍的信仰早已深深扎根上海市郊大地，扎根于广大市民生活之中。

为什么，上海城隍庙会有如此大的影响，受到人们的广泛崇拜呢？这就和城隍秦裕伯有关了，秦裕伯（1295-1373），字容卿，号景容，祖籍江苏扬州。他是宋代龙图阁学士秦少游的七世孙。他的祖父秦知柔因避兵乱，迁居上海，所以秦裕伯也就成了上海人。他生前为老百姓做了许多好事，治理海滨，卓有成效。死后，又受朱元璋的敕封“生不为我臣，死当为吾士”^②。因此，这位城隍颇受一般善男信女的崇拜也是很自然的事。

在清一代的传说中，有不少是关于城隍显灵的神话故事。据说，“在顺治十年的秋天，海寇犯境，苏州总兵王璟每战每败，被民众群起攻击。适逢巡抚周国柱统兵来沪，王璟深恐百姓暴露他望风而逃的败相，反诬全上海民众与贼人勾结，巡抚信以为真，共同议定，‘从浦东至静安寺的居民一律屠杀’。他们本预备第二天就开始，那知当天晚上，周巡抚做了一梦，梦见城隍神‘朱袍象笏，俨立阶前，直视巡抚’。第二天，周巡抚便取消了前令，而上海居民赖以保全”^③。诸如此类的神话，在诸文洲的《沪城备考》中记载的很详细。如康熙年间，有布商失款，由城隍托梦破获。有一次，邑令传公之孙，被贼人所杀，也有城隍托梦破案。此后，城隍为“保境安民”而时常“显灵”。

总之，上海民众对城隍的崇奉，已成为一种传统习惯，成了一种习俗文化和道观文化。就连久住台湾和东南亚的老上海，他们一踏上故土，都有到城隍庙烧香的愿望。多少年来，他们远离家乡孤身奋斗，仰告於“辖境安宁”的城隍，祈求家乡亲人的风调雨顺、平安康宁。或者，请回一尊小型城隍“法像”供奉，以表示对家乡国土的思念之情。因此，这位明太祖亲自敕封的第一位城隍，现已走出国界，成为远离国土的上海子民的共同信仰。由此，上海城隍庙也与苏州的玄妙观、南京的夫子庙并驾齐驱，驰名中外。

群祀诸神 突出多神

在上海城隍庙的各个大殿里，分别供奉着许许多多的道教神像，充分体现了道教多神教的特点。

清代乾隆时，上海城隍庙各殿堂和诸神的供奉达到全盛时期。这时包括有大殿、中殿、寝宫、星宿殿、阎王殿、财神殿、文昌殿、许真君殿、玉清宫、弥罗阁、鄂王庙、刘猛将庙、群忠祠、李公祠、仁孝祠等十五座殿堂，规模壮观，法像庄严。城隍庙头门东面供奉财帛司，为

① 上海《新民晚报》1989年12月12日。

② 秦温毅：《上海城隍庙说》，清同治六年。

③ （清）乾隆《上海县志》卷七，乾隆四十九年，第50页。

道教财神；西面高昌司，东西看楼下设二十四使。大殿供奉金山神主和四判官，外皂役八位（东伯府内班：升钱、房昌、朱明、杨福；西伯府内班：王昌、金齐、嘉周、祥陶）；内宫正殿为城隍夫人，西首使女，楼上为城隍太太卧房，中殿石门外有三班、二班、中军、使吏、门房等。石门内牡丹亭正殿为城隍神，东花厅还设有城隍帐房间，西花厅供城隍父母，即阖家享受人间香火，这也是具有典型的东方文化特点。

另外，城隍庙还有财神殿，供奉财神赵玄坛，为大众所喜爱；东首二十四使，西首六十位尊神，为人们各自的保护神。门口和对门还供有殷天君、许真君、蛇王神、梦神、祠山大帝、施相公等。文昌殿供奉的文昌帝君，为一般文人和士大夫所崇奉。这是中国科举制度的产物。一些文人学士想取得功名富贵，自然要来文昌殿烧香求拜，一时香火颇盛。文昌殿的楼上是斗姥阁，供奉斗姥元君。玉清宫为双层楼结构，楼下正殿为东岳案主，二旁有文武判官。西首为朱大天君，东厢为土地财帛司，西厢为值年太岁、迎春太岁。楼上正殿为玉皇大帝、紫微大帝；左面为关圣、文昌、太阴帝君、月下老人、王母、寿星等；右面为眼光菩萨、地母元君、太阴帝君、望海观音等。三元宝殿正中供奉三官大帝，东厢为华佗仙师、西厢为姜太公。由此可见，上海城隍庙群祀诸神，突出多神是十分典型的。在各诸神中，既有人们喜闻乐见的“财神”，又有掌管人间祸福的“三官”；既有文人学士所崇拜的“文昌帝君”，又有救苦救难、大慈大悲的“慈航道人”；既有整治人间疾病的华佗仙师，又有保护本命的六十元辰；既有掌握人间生死大权的东岳大帝，又有地方太岁、土地爷；既有人们喜庆的月下老人，又有众人欢迎的南极仙翁。

清代嘉庆时，城隍庙又添建了罗神殿、花神祠、鲁班阁等，供奉一般地方神。至同治年间，更添了四司的独立神殿，那四司是三巡会中随同城隍出巡的新江司、长人司、高昌司和五路司（即财帛司）。

总之，城隍庙内的道教诸神，应有尽有，显然已成了中国道教多神教的典型。其神像之多，规模之大，居上海各道观之首。

另外，我们从上海道教历史可以看出，上海道教是从外地传入的，并不是本身固有的、自发的。考其渊源，主要来自龙虎山和茅山二大系统，较早传入上海的应为龙虎山系统，鸦片战争以后，茅山系统才陆续传入上海。实际上供奉“三茅真君”的道观是先于城隍庙的。在城隍庙众多的诸神中，我们可以清楚地看到，一方面重复的较多，这也许是地方特色的关系；另一方面，包揽道教众多诸神，既有龙虎山系统，又有茅山系统的诸神。因此，上海城隍庙也成了上海地区群祀诸神、突出多神的典型代表，具有广泛的信仰。

庙内园林 规模宏大

上海城隍庙不但在殿宇的四周有着广大而繁盛的庙市，而且还有规模宏大的庙内园林，占地面积达36亩8分9厘。南至方浜路、北至福佑路，东傍安仁街、西傍旧校场路。这样一片广大地域，既保持了庙内园林的独特风格，又具有现代园林艺术，在国内外皆享有盛名，现已成为上海名胜之一，是上海主要游览区。

城隍庙的庙园，包括豫园（又称西园）和东园二部分组成。豫园是江南著名的古典园林，

全国文物保护单位，一直为广大信众和游人乐于前往的地方，在上海乃至全国道观园林中占有十分重要的地位。豫园始建于明代嘉靖三十八年（1559），原是明代四川布政使潘允端的私家花园，前后修建历时二十余年，占地面积七十余亩，允端建筑此园，原是给他的老父潘恭定公（恩）作为养老燕居之所，存有豫悦老亲的意思，故有豫园之名。园内有玉华、乐寿、会景、客与诸堂，颐晚、微阳、醉月诸楼，涵碧、玉菌诸阁，挹秀、留影、鳧佚、舍碧诸亭，其他还有鱼乐轩、留春寓诸胜，其中楼台亭榭，池石花木，都布置得错落有致。当时，潘允端有一篇《豫园记》详述园内景物。人们把上海潘允端豫园和太仓王世贞的介园颂曰：“百里相望为东南名园冠。”

明末清初，潘氏家境衰落。豫园的房地产逐渐流入外姓之手，园林被分割，风光遭破坏。清乾隆二十五年（1760）遂由上海地方豪绅出面募金购其地，捐归邑庙，重加修筑，称为“西园”，与“东园”相对，正式成为庙园。

和西园相对的是东园，又称为内园，在环龙桥南堍，偏于庙的东隅。系康熙四十八年（1709）由当地人士募资构建，亦归入邑庙，自园筑成迄今二百余年间，虽屡经战乱，损失尚微。该园虽屡经重修，其景物至今尚无重大变迁，有很多都是初建时的原物，现都已成为重点文物受到保护。

东园虽不及西园宽大，但厅厦堂屋、亭台山石、花木池沼、曲槛长廊等等，比西园更精致，颇饶幽趣，值得游人留连。走入西北的大门，经过一个很大的天庭，便到了面朝南的正厅。正中悬有“静观”二字的巨额，系古虞许士贞书。原义为自然界音响的发生、平息，只有保持“自性”专一的“心”，才能有所领悟。而于道教来讲，只有保持人纯真的本性，才是认识自然界万物的发生和变化之根本。以后“静观”常被用作对大自然认识的方式和方法，成为道士修炼和认识万物的基本手段和方法。这里的“静观”即指道士起居之所。正厅的前面是假山和花木，布置得很精致；厅堂对面的短墙上，装有青砖雕塑的精美壁画，是初建时的原物。

中华人民共和国成立后，人民政府对城隍庙作了整治，对庙园进行了大规模的修建，使之成为上海名胜之一，为上海主要游览区。

人文景观 历史景点

在上海的道教官观里，不仅有蜚声中外的著名古典园林和独特宏伟的殿堂建筑，而且还有众多的人文景观、历史景点。历代文人、书法家和著名人士为庙观留下了流传千古的匾对和碑文，成为我们今天了解上海和了解上海道教的宝贵资料。现将上海邑庙豫园部分匾文介绍如下：

“豫园”。明代著名书法家王穉登所书。潘允端取名豫园，“悦老亲之意”。

“城市山林”。系兵部侍郎翰林院编修陶澍于道光六年（1826）所书的匾额，悬挂于“三穗堂”殿内。因上海地处中国海岸线的中部，自清康熙年间实行“弛海禁”政策后，南来北往的海运船只纷纷来上海经商，使上海很快发展为东海之滨的港口城市。上海城内和小东门一带商店字号鳞次栉比，几乎很难找到一块空阔之地，只有到这里才能有“觉城市而有山林之趣，尘障为之一空”。仅此一匾四字，就形象地反映了当时上海都市的繁华和道教宫观的清静之所。

“此即濠间非我非鱼皆乐境，恰来海上在山在水有遗音。”此联悬挂于三穗堂内，为清人所作。上联出自《庄子》中庄子与惠子之间的一段对话。下联中“海上”就是上海的别称，联文套用伯乐与钟子期的故事。此联仅套用两个典故就把“鱼乐榭之山、水、鱼、人（我）”融为一体，文句简白，赅义清楚，哲理深奥，可称豫园佳联。

“渐入佳景”为名家所书，位于仰山堂东侧的游廊，出典于《晋书·顾恺之传》，顾恺之喜欢吃甘蔗，先吃甘蔗上段，然后吃根部，他说甘蔗老头，越老越鲜甜，甘蔗从上往下吃，越吃越甜，这就叫“渐入佳景”。以后往往被作为“引人入胜”解释，这块匾放在这里十分得体。

“溪山清赏”匾，脱文于谢朓诗“江乘得清赏，山际果幽寻”。为明代东吴四大才子之一祝枝山的亲笔，是豫园中珍贵的匾题之一。

“奇峰攒峙，重峦错叠，为西园胜观。其上绣以莹瓦，平坦如砥；左右磴道，纡折盘旋曲赴，或石壁峭空，或石池下注，俄而洞口嵒岬，俄而坡陀突兀，险其巅视及数里之外，循径而下又转一境，则垂柳千丝，平池十顷，横通略约，斜露亭台，取景清幽，恍拟别有一天。于此觉城市而有山林之趣，尘障为之一空。”此文为清末著名思想家王韬对豫园大假山的精采赞颂之词。大假山为明代潘允端豫园的旧物。系明代著名园林家张南阳的杰作。张南阳，上海人，因善堆假山故号“张山人”“卧石生”。其父善画，张南阳自幼随父习画，并刻苦攻读文史，深得艺术之真谛，以后转习堆假山。故大假山被称为江南园林之瑰宝，是一件不可多得的艺术佳作。

“海天一览”匾，为清代名家高邕于笔。高邕是上海清末著名书法家，曾在豫园创办“豫园书画善会”，对上海书法有较大的影响，系前海派的代表人物之一。其笔法苍劲，字体圆润，可谓豫园佳匾。

此外，还有清代上海著名书法家徐谓仁所书的“六艺笙簧百家枕籍，流声金石落纸云烟”、近代著名古建筑家陈从周先生书“引玉”“流翠”“浣云”、清末著名书法家潘伯鹰书《豫园记》以及著名学者、书法家顾廷龙先生书《西园记》、著名学者许宝騄书《重建豫园东部记》、著名文学家苏曼殊书“人境壶天”、上海名坤姚文楠先生所书“还云”、左宗棠亲笔“灵木披芳”、四川学政何绍基所书的“幽赏未已”等匾对和碑文。

据潘允端《豫园记》中记载，豫园建成后，有额、联数十处。如“人境壶天”“寰中大快”“玉华堂”等。清乾隆时，豫园归上海城隍庙而为城隍庙园后，旅沪名士和上海士绅先后为豫园各景点留下墨迹。这些匾联、碑文成为豫园收藏的珍贵文物，是研究豫园史、上海史及上海道教史的宝贵资料。

城隍出巡 热闹非凡

上海城隍每年要三次出巡，分别于清明节、中元节（七月十五）、十月朝（十月初一）这三个日期出巡赈济厉鬼，称为“三巡会”（也称祭坛会），届时人山人海，热闹非凡。规模之大，场面之壮观，可谓盛况空前。

“三巡会”的来源可以追溯到明朝初年。城隍出巡的时候，仪仗之盛，在路上浩浩荡荡有几里路长，同时随城隍出巡的还有新江司、长人司、高昌司、财帛司四神，它们又都各有自己

的排场。因此，显得规模特别之大，并成为沪上的一项重大活动。城隍每次出巡，一般都在上午十时起程，深夜回庙。在城隍出巡途中，全城居民手持信香立于道旁，或者随队而行。众人念：“太乙救苦天尊”祈求城隍减免亡灵罪过，乐队吹奏优美动听的道教音乐。道士拜表诵经，焚城隍牒，赦免地狱，悔过阴魂罪孽，准其善处超生。整个活动皆由道士主持。清代有人以诗描述“三巡会”：“清明报赛到城关，毂击肩摩拥阊阖；五里书羽仪人静，路由岁岁掣红班。”^①清末，三巡会终止。但城隍庙香火仍旺。每天下午几乎都成为庙会集市。《申报》记述：“昨日为清明时节，天气晴和，城隍神虽停止出巡，而邑庙香客与游人，仍拥挤异常。”^②可见，城隍庙不仅成了独特的宗教活动场所，一而且也成了经贸、文化繁荣之地。

邑庙岁事 庙楼年规

一年一度的邑庙岁事，已成了上海城隍庙的一大特色。它既包容了上海道观的传统特色，又体现了庙市风光的道教文化特点。这种把烧香、看戏、购物和游览结合在一起的邑庙岁事，显然，已成了东亚旅游文化的一大特点。

正月初一日：从子夜开始，各殿香火即盛，此即所谓赶烧“头香”。是日游客之多，可谓踵趾相接。《派增杂志论》云：“正月初旬以来，重门洞启，嬉春士女，鞭丝幅影，钏韵衣香，报往跋来，凡於踵趾相错，肩背交摩。”

正月初三日：内园循例举行梅花会，游客群趋赏观。

正月初四日：是日起，月内各业演剧於庙楼，称为“年规戏”。张春华的《沪城岁事衢歌》云：“豫园晴午景轩眉，同上春台次年窥，相约破功夫早到，庙楼日日有年规。”

正月初五日：财神诞，庙里诸财神殿香火最盛。

正月初六日：钱业在内园祀城隍，清音宴待。

正月十三日：钱业人士循例於是日会聚内园举行团拜。

正月十五日：元宵节。这是正月里元旦以后庙内最热闹的日子，灯市也最盛。王韬曾描写其时庙园的情景：“上元之夕，罗绮成群，管弦如沸，火树银花，异常璀璨。园中茗寮重敞，游人毕集，斯时月明如昼，蹀躞街前，惟见往还者如织，尘随马去，影逐人来，未足喻也。远近亭台，灯火多於繁星，爆竹之声，累累如贯珠不绝，藉以争奇角胜。若其稍作断续声者，辄以为负，霄阑兴剧，正不知漏箭之频催也。春原富贵，国几长春。夜亦风流，天真不夜。北门管论，亦竟夕不键，殆所谓金吾不禁欤？斯亦风月之余情，承平之乐事。”^③

二月二十一日：是城隍神的生日，道士设坛诵经。新江、高昌、长人、财帛四司晋谒城隍祝寿。

三月清明日：城隍会同四司出巡，至厉坛赈济幽孤。

三月二十八日：城隍娘娘懿德夫人的生日，庙门悬灯结彩，请城隍娘娘於城隍神正殿，清音宴待，善男信女群趋进香。娘娘殿楼上的寝宫，也由喜娘收拾清洁，换上新的设置，表示庆

①（清）张春华：《沪城岁事衢歌》。

②《申报》1925年4月6日。

③王韬：《瀛壖杂志》，清咸丰年间刊本。

寿之意。

四月立夏至：旧俗在神前进供新麦。

六月六日：旧称天贶节，东园举行“晒袍会”。张春华《岁事衢歌》云：“天贶晴开化宇高，郝隆腹笥重词曹。拈毫记咏江乡事，好问东园开晒袍。”

六月十九日：观音生诞，庙内观音殿香火最盛。

六月二十四日：雷祖生日，庙内附祀雷祖大帝最多，是日香火特盛，进香者于是茹素曰“雷斋素”。

七月十五日：中元节，城隍会同四司出巡祭坛，一如清明。庙内还由道士设醮坛举行盂兰盆会。又昔时周泾神必於是日远绕城外，自西北入城，称为“看青苗”。张春华《沪城岁事衢歌》云：“赛神恰值月澄霄，城市灯红和管箫；岁岁周径远绕郭，孟秋十五看青苗。”

九月中旬：萃秀堂前常有菊花会的举行。《瀛堦杂志》云：“菊花会多在九月中旬，近或设於萃秀堂门外，瘦石疏苔，曲廊小榭，已觉萧然有秋意，绕湖石折而东北，境地开朗，遥见菊影婆娑，毕呈眼度，循回栏而入，则万卉齐花，高低疏密，罗列堂前，斐几湘帘，瓷盆竹格，无不尽态极妍，争奇斗胜。所有之花，先经织者品评，第其甲乙，凡区为三种，一曰新巧、二曰高贵、三曰珍异。名目之繁，不可胜证。盆盎皆标列艺菊主人别字，殊令观者神飞心醉，微风偶拂，清香徐来，如此盛集，亦足以点缀秋光矣。”

十月一日：俗称十月朝，城隍会同四司出巡，一如清明、中元之例。

十二月除夕：庙内昼夜灯火，商肆、摊贩、茶寮、点心铺，也都有通宵营业的，庙市最盛，出售水仙、腊梅、天竹及春联之类。

道教音乐 风格独特

上海道教音乐，“源于宋代，盛于明清”^①。唐宋时期的上海道士，有的受到茅山影响，有的受到龙虎山的影响，并且同本地民众的生活关系紧密。宋代至元二十八年（1291）始建上海县；此时，全真道进入上海。据《松江府志》载：娄县有长春道院，建于元大德十年（1306），道院名为“长春”，当是纪念全真教祖长春真人邱处机。由于全真道观的建立，全真道的音乐也始有活动。特别是宋元之间，道院制度的形成，上海道教在家修道，农忙务农，农闲务道，蔚然成风。明清以来，正一道和全真道均在上海各自大量建庙，道教重大宗教活动，都有优雅的道乐相配，上海城隍庙在每年清明、七月十五和十月初一举行盛大的“三巡会”，即为道乐和民间歌舞杂呈其间，盛况空前。

上海地区的道教音乐主要以正一派为主，体现了中国南方尤其是江南正一道科仪音乐的特色，某种程度也可以说是此种音乐中集大成者。因此，它明显具有江南道教音乐的色彩，但其行腔与旋律装饰（民间音乐称“加花”）与苏州等地有所不同。即使同一首道乐曲牌，市区与郊区也呈现出“同中有异”。它反映了道教音乐由于受地方语言与师承关系的制约所呈现出的个体差异。地处上海北郊如黄渡、嘉定的正一道音乐，可能受茅山道乐的影响较多；地处南郊

^① 王纯五、甘绍成：《中国道教音乐》，西南交通大学出版社1993年版。

如松江、青浦的正一道音乐，可能受龙虎山的影响较多。市区的道乐在演奏风格上更趋于细腻、庄重、幽雅，钟鼓上板眼分明，不多加花，以此在喧闹的都市里给人以宁静、超凡脱俗之感；郊区的道乐在演奏上更趋于紧打慢唱，具有清新、活泼、欢快明朗的韵律和较浓的生活气息。上海全真道音乐多系外地传入，主要活动于上海全真道观内，没有明显的地方特色。

上海道教的音乐是随着道教仪式的传入而逐步发展完美的。即使从现在仍在演唱，演奏的道曲中，人们仍可以看到它同苏南道教、江西龙虎山的道曲保持着渊源的联系。这是由于道士学道学艺遵循着严格的师承关系，代代相传，口口相传，即使吸收某些本地民间音乐的因素，但改变也极为缓慢。本世纪的上海道士正值是“高（26代）”“宏（27代）”“鼎（28代）”“大（29代）”的法名辈分。因此，可以认为，现在的上海道教音乐，已传承了近三十代。

上海道教音乐同民间音乐的关系，特别是江南丝竹的关系更为密切，形成了具有上海风格和特色的道教音乐。其主要特点有：（1）曲调起伏连绵、优美动听；（2）唱腔中句与句之间，用曲调型的伴奏加以连结，使唱腔的层次分明，演唱者有足够的呼吸；（3）首句的曲调，往往使用不同于后面反复咏唱时的曲调，有时甚至在反调上起句，慢慢转入正调，造成曲调和调性上的变化；（4）曲调中增加较多的装饰音，又称“加花字眼”。曲调速度比较缓慢，音乐比较庄严华丽；（5）伴奏乐器除了保持曲笛、钟鼓优势外，还比较注重拉弦和弹拨乐器的运用，使音乐更加优雅而丰满。上海的道教音乐兼备正一和全真两派，尤其是正一道音乐，继承了江南正一道音乐的特色而又有所创新，自成一派，在推动江南道教音乐和民间音乐的发展上，均起过重大作用。

民国时期，上海道教的斋醮科仪仍很盛大，道乐活动十分频繁。1950年后，上海道乐活动虽有过一段时间的停滞，但在中国共产党十一届三中全会以后，宗教政策的落实，道教音乐很快得到了恢复。上海市道教协会在市宗教局的支持下，从1983年开始，一面抢救存在于老道长记忆中的曲谱，一面会同上海音乐学院加以整理，并摄制和录制成《中国道教斋醮·上海卷》录像片和道乐磁带。其中第一集《净坛科仪》共一本，40分钟，记录了道教大型宗教活动的先行仪式；第二集《进表科仪》共三本，165分钟，记录了先行仪式之后的重要仪式。1986年又制成第三集《全真坤道进表科仪》，通过鉴定后，在国内外产生了重大影响。

本世纪末80年代，上海开办了一所专门培养道教事业接班人的专科学校（现为上海道学院），采用传统教学和现代教学的方法相结合，在道教音乐中，已把江南丝竹八大名曲演奏纳入培养新一代道教徒的课业，从而使其更具有江南道乐的特色。

吴地道教概述*

孙亦平**

道教作为中国土生土长的传统宗教，产生于中国传统文化的丰厚土壤之中。由于社会文化条件的不同，不同地区的道教又有其显著的地域文化特征，道教中有句行话“三里不同道”，就是对此的生动说明。吴地道教即以其鲜明的地域风格而在中国道教史上占有重要的地位。吴地是以太湖流域为中心的江南地区，它处于东西、南北文化的交汇点上。道教在东汉时正式产生后不久，就融入了吴文化之中，成为吴地百姓一千多年来信奉的主要宗教之一。以茅山为中心的吴地道教既与中国道教的发展大致同步，有其盛衰演变的历史，同时又带有显著的吴文化特征。本文力图通过对吴地道教各个方面的考察，从一个侧面揭示宗教与地域文化发展的密切关系。

一

吴人好道，始于三国吴主孙权的倡导。孙权兴起的崇道之风，绵延吹送千年而不绝，构成了吴人生活和吴文化的重要组成部分。

汉末三国，是中国历史上战乱较多的时期之一，而吴地与兵荒马乱的中原地区相比，在历次战乱中破坏较小，处于相对安定的状态之中，再加吴主孙权步秦始皇的后尘，热衷于寻求长生不死之药，从而为道教在吴地的立足提供了较好的条件。孙权曾花费大量的人力物力，派道士卫温、诸葛直等人坐船入海去夷洲、直洲寻找仙药，并公开信仰神仙，广结方士，大造宫观。据《历代崇道记》介绍：“吴主孙权于天台山造桐柏观，命葛玄居之；于富春造崇福观，以奉亲也；建业造兴国观；茅山造景阳观、都造观三十九所，度道士八百人。”孙权的崇道信仙活动，吸引了大批神仙方术之士和道教徒从四面八方来吴地安居乐业。据史料记载，当时许多著名的方士和道徒，如左慈、葛玄、介象、魏伯阳、于吉、李宽等，都曾在此从事道教活动，吴地逐渐涌现出了众多的民间道团。

这些民间道团大致可分为两大类：其一为追求长生不死的神仙方士，他们隐居于吴地的山

* 本文原载《世界宗教研究》1994年第3期，第96-105页。

** 孙亦平，1955年生，南京大学哲学系讲师。

林之中，以制造长生不死之药为主要目的，形成了一些以秘密相传某些道术或经方为特征的修道小团体，例如东汉末年吴人魏伯阳创立的金丹道；其二为中原与巴蜀地区的太平道与五斗米道的信徒，他们为避乱来到吴地，继续从事道教活动，形成了一些以信徒相聚为特征的道团，例如属于五斗米道支派的有李家道、杜子恭道团，属于太平道支派的有于君道、帛家道等。这些活动于吴地的道团，各自为政，互不统属；宗教信仰比较粗俗简单，缺乏系统的理论；采用的道术、奉行的宗教仪式也各有特色。但它们都不断地迎合吴人的宗教心理，因而逐渐获得了吴人的认同和信奉，并对吴地社会和文化产生深刻影响。

如果说，汉末三国时期是道教在吴地初传并在民间立足的时期，那么，东晋南朝时期则是吴地道教分化、变革与完形的时期。吴地道教分化的一个重要原因在于各个道团政治倾向上的不同：

有些道团保持早期道教的宗教信念与生活理想，立足于民间，与统治者抱有不合作的态度。一旦统治者过于欺压百姓，以这些道团为组织形式的群众起义就会掀起阵阵社会风暴，例如吴地出现的以“李弘”为号召的“妖术惑众”事件和威震东晋朝野的以“长生人”为号召的孙恩、卢循起义，都是以吴地传播的五斗米道为组织形式的。这些起义规模之大，范围之广，在江南都是不多见的，这从一个侧面反映了伴随着道教的传入，北方人粗犷强悍的性格和富有反抗的精神给文弱的吴人和水乡的江南社会带来的新变化。

有些道团则倡导远离政治，隐遁山林，造作道书，修炼大道。例如，在吴地兴起的茅山上清派、灵宝派等，它们致力于探求教理、传授经法，促进了吴地道教向理论化的方向发展。这与东晋南渡以后江南成为思想学术文化的中心而给道教带来的影响也有密切的关系。

还有一些道团则致力于向上层社会扩展势力。以东晋吴人葛洪为代表的丹鼎派，大力鼓吹服丹成仙，并创立了比较完整的神仙理论体系，使道教更适应王公大人的宗教口味，促进了道教向上层化、贵族化的方向转化。吴地道士陆修静则为适应南朝士族政治的需要，吸取儒家的伦理道德和礼法，从教理到道术，从斋醮仪式到组织机构，对吴地道教进行了一系列改革，促使了道教的官方化。陆修静的改革不仅得到吴地道教信徒的支持，而且也得到了当时南朝宋代帝王的赞赏。宋明帝特地为陆修静在南京建崇虚馆，以作为宗教活动的基地。经陆修静改革后的道教，史称“南天师道”，在中国道教史上占有很重要的地位。

吴地道教在南朝时因茅山道士陶弘景的改革而达到完形。陶弘景也是吴人，曾在南齐王朝做过六品文官，因仕途不得志，心情忧郁，再加上受奉道世家的影响，故而热衷于道教。他拜当时著名的道士孙游岳为师，受上清经法、符图。三十六岁时，他决心摒弃世俗利禄，专心修道，于是便上书辞官，去茅山隐居。他在后半生四十年的修道生活中，对中国道教，特别是对吴地上清派茅山宗的发展作出了巨大的贡献：他创作道书，建构教理；“网罗群神”，确立信仰；建造道馆，完善组织；他提倡兼修佛道，尤重炼丹，从而开创了一代道风。陶弘景被誉为“茅山宗师，上清传人”，成为当时吴地道教的集大成者。

通过道士们的不懈努力，东晋南朝时期，吴地道教完成了从民间宗教向官方宗教的过渡，并为中国道教在隋唐时期成为“皇族宗教”奠定了基础。

隋唐时期，由于统治者的扶植和崇奉，道教在全国得到了长足的发展，吴地道教也达到了隆盛。特别是茅山宗，它的繁荣不仅超过吴地其他道派，而且在全国道教中也是首屈一指。茅

山宗兴盛的主要原因大致有三个：其一，茅山有着浓郁的道教文化氛围。茅山地处江南，东望太湖，西接金陵，以其山清水秀、幽远寂静的风景，而被道教誉为第一福地，第八洞天，第三十二小洞天，自古就有“养生之福境，成神之灵墟”之称。茅山作为道教理想的修仙之地，在中国道教名山中开发较早。茅山道教在漫长的历史发展中形成了丰富的文化典籍，这些典籍记载了茅山道教的教义、道术和历史，在茅山道士中代代相传。其二，茅山道士具有较高的文化素质。茅山既有适宜的地理环境，又有众多的修仙之方，并处于浓厚的江南文化氛围中，因而吸引了许多有隐遁之志的文人士大夫来此修道。在当时全国众多的道派中，从总体上看，茅山道士的文化水平最高，其中一些道业彰灼的道士，从道教的基本理论出发，依顺吴地老百姓的宗教心理，致力于茅山道教文化的建设，推动了以茅山为中心的吴地道教的发展。其三，茅山道士比较注重与统治者协调关系。早在南朝时，陶弘景就因与梁武帝的关系密切而被称之为“山中宰相”。唐代时，茅山宗的许多著名传人，如王远知、潘师正、司马承祯、李含光、黄洞元、孙智清、杜光庭等，也都重视在统治阶层中传播道教，依靠统治者的支持来发展茅山宗的势力。正是由于既有老百姓的崇尚和信奉，又有士大夫的欣赏和参与，再加上统治者的利用和支持，因而吴地道教才得以繁荣兴盛并持续发展。

宋元四百年间，由于社会动荡不安，民族矛盾尖锐，一些政治上失意的文人士大夫纷纷跑到宗教中去寻求心理上的平衡，并躲避现实。被称为“地上之天宫，人间之仙境”（《茅山志》）的道教圣地茅山，也就成为文人道士的重要聚集地之一。宋代著名的茅山道士有刘混康、褚伯秀、蒋玉海、杜道坚等，元代时山上又来了赵孟頫、梁大柱、许道杞、刘大彬、王道孟等，其中不少是当时的知名文人。他们在茅山上谈道赏艺，探玄敬神，吟诗作文，记史立传，更为茅山增添了文化气息，减少了茅山道教的神怪成分，从而大大提高了茅山宗在吴地文人士大夫心目中的地位。文人道士的入山修道，客观上为茅山宗的宗教文化建设注入了新鲜血液，但文人道士不与世俗者合流的生活态度也间接地导致了茅山宗与帝王关系的疏远。

而以江西贵溪龙虎山为本山的道教正一派（即天师道）自宋以来因与统治者的关系密切而在社会上的影响日益增大，并与上清派、灵宝派并称为道教符箓三大派。宋理宗嘉熙三年（1239），朝廷赐封三十五代张天师张可大提举三山（指龙虎山、阁皂山、茅山）符箓，兼御前诸宫观教门公事，主领龙翔宫，这标志着正一道正式取得了吴地道教的领导权。元朝开国后，正一道更是受到了统治者的关注，控制和利用正一道成为元王朝安定江南的重要手段之一。元成宗大德八年（1304），朝廷封张道陵的后代、第三十八代天师张与材为“正一教主，主领三山符箓”。从此，正一道在吴地道教各派中逐渐占了上风，吴地大的道教宫观大多为正一道士主持。唐宋时曾引人注目的茅山宗，则在元代中期以后慢慢地失去了自己的特色，最终归入了正一道。

明清时期，全国道教各派基本上会归为全真道与正一道两大派，北方主要是全真道的势力，南方则主要是正一道，但两大道派都努力南下或北上以扩大自己的势力范围。因此，处于东西、南北交汇的吴地必然成为它们活跃的场所。但在吴地传播的两大道派中，正一道始终占有统领地位。

明清两代五百多年是吴地道教逐渐走向衰落的时期，衰落的原因是多方面的。从客观上看，统治者对道教的轻视与冷淡，使吴地道教失去了远在北方的统治者的政治庇护；明清之

际，资本主义萌芽在吴地产生，使适应封建社会要求的道教难以适应社会发展的需要；民间宗教的盛行，又逐渐占领了道教的地盘。从主观上看，道士们生活日益腐化，行为日趋世俗化。到清代时，吴地道士中实践功行者少，而靠香火营生者多，一些道士甚至从信仰道教转为以道教为谋生的手段，通过从事神职工作来养家糊口，因此他们也就不可能再对道教进行卓有成效的理论探索与改革了。

正是由于主客观等多方面的原因，道教在吴地老百姓心目中的地位日益下降，其宗教精神也逐渐失去了往日的魅力。但是，道教在吴地毕竟有着源远流长的传统，在漫长的岁月中它已融入了吴地的社会与文化之中，成为吴人生活的一部分，大大小小的神庙林立于吴地村镇，烧香拜神已成为吴人追求幸福安康的一种手段。因此，清末以来吴地道教虽然日薄西山，但却绵延不断，直到今天仍然对吴地社会文化生活有着一定的影响。

二

道教作为一种宗教，其信仰对象是超自然的神灵。道教认为“道”是宇宙的本原和万物的主宰，“道”生“神”，“道”无所不在，“神”也处处有之。相信有众多的神灵存在是中国道教神学信仰的主要特征之一，而使杂多的神灵从无序走向有序则是吴地道教的一大贡献。

吴地道教一方面全盘接受了中国道教所信奉的神灵，另一方面又创造了许多具有吴文化特征的神灵，以适应吴人宗教崇拜的心理需求。吴地道士创造的神灵主要有这么几大类：

第一，造作了道教的至上尊神。中国道教在南北朝时，即奉“三清”为至上尊神，这与吴地道士的努力是分不开的。“三清”即“太清”（道德天尊）、“玉清”（元始天尊）、“上清”（灵宝天尊），其中“太清”的原型为太上老君，即被神化了的老子。太上老君在早期道教中即被奉为教祖，后来道教虽然分化为众多的道派，各派均有自己信奉的神灵，但太上老君始终为各派所共同信奉，吴地道教也不例外。“三清”中的另外两个尊神则为吴地道教所创。“玉清”元始天尊为吴人葛洪所造。葛洪在《枕中记》中构造了一个由自然之气而生的元始天王（即“盘古真人”），它开天辟地，化生万物，创造人类，并“能召诸天上大圣及地下神灵，无所不制”，因其生于太元之前，故被称为“元始”。元始天尊就是由这个神通广大的元始天王演化而来的。后来的道书中大多认为元始天尊是比道教始祖老子地位更尊的天神，为“三清”之首。“上清”灵宝天尊则为葛洪的后人葛巢甫所造。葛巢甫在整理灵宝系的经书时，捧出了灵宝天尊作为灵宝派的至上尊神以抬高本宗的地位。南北朝时，吴地道教将“三清”并列奉为至上尊神。这种做法逐渐为中国道教所接受，并一直沿续至今。

第二，将吴地一些著名的道士奉为神仙。道教认为，神仙是采用种种道术修炼而成的，其重要特征是超脱尘世，变化神妙，长生不死。葛洪在其所著的《神仙传》中曾对此作过生动的描述，他说：“仙人者，或竦身入云，无翅而飞；或驾龙乘云，上造天阶；或化为鸟兽，游浮青云；或潜行江海，翱翔名山；或食元气；或茹芝草；或出入人间而人不识；或隐其身而莫之见。面生异骨，体有奇毛，率好深僻，不交流俗。”（《神仙传·彭祖传》）在《神仙传》中，葛洪不仅集录了许多古代传说中的神仙，如雨师赤松子、骑鹤升天的王乔、蓬莱山仙人安期生、享年八百岁的彭祖、白日飞升的阴长生等，而且还将吴地道教中的一些著名道士如葛玄、

李宽、魏华存等人也奉为神仙，极力宣扬他们在某一方面所具有的超自然的神力，不仅丰富了中国道教的神灵系统，而且为吴人信仰道教、追求永恒的幸福树立了一个个活生生的榜样。

第三，构想了形形色色的身中之神。吴地道教从老庄道家“效法天道”的天人合一的思维方式出发，阐发了宇宙为一大天地、人身为一小天地的道理，并由此而认为，既然宇宙大天地中存在着无数的神灵，那么，人体内部也应该有与之相对应的各种神灵。上清派的道书《上清黄庭内景经》中就提出，人身中存有万神，万神各有姓字、服色，他们分别掌管着人体的不同的器官：

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

……

身中之神遍在于全身各处，“六腑五藏神体精，皆在心内运天经，昼夜存之自长生”。学道者若守一存真，诵经思神，佩符念咒，即可使身中各种神灵安然守护着身体的各个部位，开生门，塞死户，从而五脏六腑安康，五官七窍清明，最终达到延年益寿，长生不死的目的。对身中之神系统地阐述是吴地道教神灵观的一大特色，这与吴地道士注重哲学的思考并致力于神学理论的建构是有密切关系的。

吴地道士创造各种神灵的目的是为了使人们更形象地了解道教所宣扬的神仙世界的美妙以扩大道教的影响，可是，魏晋南北朝时神灵多而乱的情况并不利于道教的传播。为了使道教诸多的神灵有序化，改变群神无首、无系统的状况，吴地道士就模仿世俗社会的等级制而将神灵也分为三六九等，他们根据神灵地位的高低和神力的大小而把众多的神灵分列在上下有序的不同等级上。例如《仙经》中提出，神仙可以分为三等：第一等是肉体飞升的天仙，第二等是游于名山的地仙，第三等是先死后脱的尸解仙。葛洪在《神仙传》中又进一步将神仙分为九品：一品为上仙，二品为次仙，三品为太上真人，四品为飞天真人，五品为灵仙，六品为真人，七品为灵人，八品为飞仙，九品为仙人。三等九品仅是吴地道士对神仙所作的简单划分，显得还比较模糊粗糙，尚未能系统地概括整个神灵世界，也未能反映出人与神的关系。

茅山道士陶弘景则在前人的基础上网罗群神，并按次序将他们分等排座，系统地建构了一个庞大而完整的道教神仙谱系。他认为，神仙世界与人间世界一样也有尊卑等级之分，在他撰写的《真灵位业图》一书中，他向人们具体描绘了一幅独立于人间之外的、等级森严的神仙世界的图景。他将天土地下的诸神分为七个阶层，在每一个阶层都安排一位主神立于中位，起统领作用，其余诸神则分列于主神左右。第一阶层共有神灵 29 名，主神为元始天尊；第二阶层共有神灵 104 名，主神为玉晨玄皇大道君；第三阶层共有神灵 84 名，主神为太极金阙帝君；第四阶层共有神灵 174 名，主神为太上老君；第五阶层共有神灵 36 名，主神为九宫尚书张奉；第六阶层共有神灵 173 名，主神为定策真君茅固；第七阶层共有阴曹地狱神 88 名，主神为丰都北

阴大帝。陶弘景不仅从几百位神灵中选取七位主神作为每一阶层神灵的代
表，而且还将其中第一阶层的主神元始天尊奉为道教的至上尊神。这样，诸神各有其位，各司其职，左右并列，上下有序，一个金字塔式的有序的道教神仙谱系就建构起来了。

吴地道教建构的上下有等、尊贵有别的神灵世界，不仅是对当时现实社会的曲折反映，而且也推进了中国道教由多神教向一神教的发展，在中国道教史上曾产生很大的影响。

三

浏览一下《道藏》就可以看到，吴地道士所创作的道书，种类之繁多，内容之丰富，分类之严谨，在中国道教史上是首屈一指的，这与吴地道士的文化素质密切相关。吴地道士一向注重文化建设，早在东晋时，吴地的一些道士和崇道的士大夫就结集茅山，开始了托神造作道书的活动。流传至今的一些著名道书如《周易参同契》《抱朴子》《神仙传》《度人经》《上清大洞真经》《黄庭经》《真诰》《真灵位业图》《登真隐诀》等，均出自吴人之手。这些道书的内容涉及到道教理论的方方面面。它们不仅完善了吴地道教的神学体系，而且对推动整个中国道教的发展都起了举足轻重的作用。

道教的神学理论乃是基于人们对获得永恒生命的渴求，因此，什么是长生之道、如何获得长生之道等，便成为道教神学理论的中心议题，同时也成为吴地道教理论探索的核心。

吴地道教理论探索的第一个高潮在东晋南朝时期。在这个时期，门阀士族和文人学士带着对逍遥自在、超脱尘世、长生不死的向往，大量地涌入道教，给吴地道教带来了他们的文化传统和思想情趣。作为具有一定文化水平的士大夫，他们不再满足于教理欠缺、教义简单、仪式粗俗的原始道教，而开始建构系统的道教神学理论。

首先，他们论证了神仙实有、长生可致的观点。吴人葛洪在其代表作《抱朴子》中，针对当时人们认为“仙人无验”而对神仙抱有的怀疑甚至否定的态度，反复论证了神仙的实有和成仙的可能。他从哲学的本体论出发，以“玄”为宇宙之本，认为“玄”是“自然之始祖”，它“胞胎元一，范铸两仪、吐纳大始，鼓冶亿类”，“玄”创造了宇宙万事万物，同时又是宇宙万物的主宰。正是在这个无所不在、无所不包、无所不能的“玄”的基础上，葛洪为道教的至上神——元始天王以及形形色色的神仙的存在寻找到了理论依据。他认为，“其唯玄道，可与为永”，即只要掌握玄道就能达到神妙和永恒。在他看来，神仙具有超人间的力量，他们与凡人是不同的，是超越于凡人的存在，“故不见鬼神，不见仙人，不可谓世间无仙人也”（《论仙》），更何况历史典籍中前人所记载的神仙“近将千人”，能说神仙不存在吗？葛洪还专门撰写了《神仙传》，通过展示众多的得道成仙者的生平事迹来论证神仙实有，并说明神仙与人有着千丝万缕的联系。他强调，神仙就是长生不死的人，他们可以免受人间的种种苦难而得到人间所没有的、又是人们十分向往的幸福：“夫得仙者，或升太清，或翔紫霄，或造玄洲，或栖板桐，听钧天之乐，享九芝之饌，出携松、羨于倒景之表，入宴常阳于瑶房之中。”（《明本》）葛洪还特别指出，人只要按照长生之道来养生就可以成仙，他说：“若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也。”（《论仙》）葛洪的看法在吴地道教中有着相当的代表性。著名道士陶弘景也说：“仙是铸炼之

事极，感变之理通也。”（《答朝士访仙佛两法体相书》）相信神仙的存在，认为人可以通过修炼而得道成仙、长生不死，这成为吴地道教神学理论的核心观点之一。

其次，他们强调“我命在我不在天”，鼓励人们立志修道，以求延年长生。葛洪在《抱朴子》中认为，人的禀性和寿命既不决定于天地，也不决定于父母，而是决定于人结胎之时所禀受的自然之气：“命之修短，实由所值，受气结胎，各有星宿……命属生星，则其人必好仙道；好仙道者，求之亦必得也。命属死星，则其人亦不信仙道；不信仙道，则亦必不自修其事也。”（《塞难》）这就是说，人的受气结胎所值，人能否成仙，关键是看他能否学仙修道，凡积极修道者，就说明他命属“生星”，则求仙必得。因此，他特别强调要立志修道，他说：“夫求长生、修至道，诀在于志，不在于富贵也。”（《论仙》）葛洪这种带有命定论色彩的“仙学可致”思想实际上把人的寿命长短与个人后天的努力联系在了一起，把成仙的主动权交到了每一个人的手中，这对鼓励南朝一代吴人苦苦地追求种种长生成仙之道产生了极大的推动力。陶弘景就非常强调通过人的主观努力来使寿命得到延长，他的《养性延命录》在总结了吴地道教养生理论的基础上提出，天道自然，人道自己，人的“强弱寿夭”，全在人为，如果掌握了养生的方法，并持之以恒地进行修炼，就可以“达生延命，与道为久”，正是在这种神学理论的指导下，吴地道教始终洋溢着一种积极进取、与天争寿的乐观精神。

再次，他们主张顺自然之道，炼形养神。吴地道教沿着汉末魏伯阳《周易参同契》的思路对如何获得长生之道进行了充分的探讨。魏伯阳曾率领徒众隐居在吴地山林之中，汲大自然之精华，作炉火炼丹之营生，把服食丹药作为长生成仙的根本途径，并根据自己的实践，撰写了吴地道教中最早的一部论述如何获取长生之道的道书《周易参同契》。在书中，他借用《周易》所揭示的阴阳之道，并吸收黄老道家的自然之理，从理论上对自己所从事的炉火炼丹之事进行了总结。他认为，天地万物皆本于阴阳之道而顺于自然之理，“修丹与天地造化同途”（彭晓《周易参同契分章通真义》），因此，欲求长生之道，就必须效法自然，根据阴阳六十四卦的变化规律，来炼制凝天地之精华的丹药，人若服之即可与天地同久而长生成仙了。这种顺自然之道来炼养形神的思想经吴地道士的大力鼓吹而在道教中兴盛起来，并逐渐成为吴地道士的共识。陶弘景就从形神双修的角度对此作了发挥，他说：“生者神之本，形者神之具。神大用则竭，形大劳则毙……人所以生者神也，神之所托者形也。神形离别则死，死者不可复生。”（《养性延命录》）人要长生就应该随顺自然无为之道以炼形养神。他将“少思寡欲”“息虑无为”作为养神的基本要求，认为人的七情六欲都是劳心伤神的，应对之加以控制以使心地保持清静。同时，他又把“饮食有节，起居有度”作为炼形方面的基本要求，认为：“饮食之患，过于声色。声色可绝之逾年，饮食不可废之一日。为益亦多，为患亦切。”（《养性延命录》）起居也应该象四时有序那样有规律，久坐久卧都对身体不利。若形神相合，生道合一，便能长生不死。顺自然之道以养生构成了吴地道教神学理论的一大特色。

最后，他们还将积善立功、忠孝为本作为成仙的必要条件。葛洪曾提出，“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也”（《抱朴子·对俗》），将遵奉儒家伦理道德作为修道成仙的基础。他还把成就不同的神仙与积善的多寡联系在一起，认为“人欲地仙，当立三百善，人欲天仙，立千二百善”（《抱朴子·对俗》）。陶弘景则进一步强调修道者应儒佛道三教兼容并蓄，既要修真，又要崇佛，还要以儒家善恶观为标准，积极为

善去恶。他认为，神灵对善者赐福、增寿，给恶者降祸、减寿。因此，欲修长生者，必须诸恶莫作，众善奉行，以为自己建造成仙之阶梯。这些都充分反映了吴地道教对占中国封建社会意识形态统治地位的儒家伦理的认同与遵从，从某种意义上讲，这也就是以儒家的伦理道德为信徒的行为准则，这种倾向越到后来就越加突出。

宋元时，大批文人道士涌入茅山，留下了许多诗文、道书、书画，他们还顺应时代潮流，努力丰富发展茅山宗上清派的教理教义，从而使吴地道教形成了第二个理论探索高潮。在当时的茅山道士中，有许多人本来就是儒生，他们对儒学，特别是对宋明理学颇有研究，入道以后，又采佛修道，因而对儒佛道三教均有自己的体会。例如宋元间的茅山名道杜道坚，他就融合三教，撰写了《道德原旨发挥》《道德玄经原旨》等，引儒佛而发展了上清派传统的教理，茅山宗第四十五代宗师刘大彬则修编了三十三卷的《茅山志》，搜集并保存了茅山宗大量的珍贵历史文献，至今仍是研究元代以前茅山宗情况的重要第一手资料。曾为南宋高官的赵孟頫，颇有才气，工于诗词书画，是当时社会上很有影响的文化人。他曾拜杜道坚为师，研习道教，终于在将近花甲之年，受诀而成为一名茅山道士，师从茅山宗第四十五代宗师刘大彬，并应刘大彬之邀，怀着极大的宗教热情，著《上清传真图序》一书，阐述了上清派发展之源流。他们的工作在客观上为吴地道教的宗教文化建设注入了新鲜血液。

吴地道士的理论创造成果不断地给吴地道教带来新的因素、新的活力，他们创作的一卷卷道书，从一个个不同的侧面，阐述了人与神的关系，表达了对“道”的领悟与追求。这些教理千百年来在吴地广为流传，并引导着人们去探求超越世俗而获得永恒生命的道路，它们不仅被吴地道教奉为至宝，而且成为中国道教理论建设的重要支柱之一。

四

道教以“道”为信仰的核心，以得道成仙为最高的修行目标。道教认为，“道”是可以通过修炼而获得的，若想修道成仙，只要按照道教所提倡的种种方法来修行，就能达到降神佑己、延年益寿、长生不死的目的。这些修道方法在道教中统称为道术。道教拥有许多不同的道术以适应信仰者和修道者多方面的需要。不同地区的道教，甚至同一地区的不同道派，往往因信仰主神的不同以及思维方式和文化传统上的差异，所采用的道术也各有特色。

这种情况在吴地道教中也表现得很突出。例如在汉魏时，既有强调炼丹术的金丹道，又有强调祭祀俗神的帛家道；既有强调符水治病、烧香拜神的于君道，又有强调服气炼丹、导引日月的李家道。东晋时，又出现了丹鼎派、上清派、南天师道等。至南宋时，内丹术和全真道的道术等又渐渐传入，从而使具有包容性的吴地道教的道术更为丰富。吴地众多的道派虽然奉行的道术各有侧重，但都以兼容各家为其特色。

例如东晋时，以葛洪为代表的丹鼎派，就是以金丹术为主而又强调要兼修众术的道派。他们将金丹术视为得道成仙的第一道术。所谓金丹，就是将金银、丹砂等天然矿物和几十种中草药按比例放置在模拟宇宙变化的炼丹炉中烧炼而成的丹药，道教认为，人服食了这种丹药，“假外物以自坚固”，即可达到延年益寿、不死成仙的目的。葛洪在比较了各种道术之后，将服食丹药奉为最佳的“久视之方”。他说：“余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷以千

计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。”（《抱朴子·金丹》）就在葛洪将金丹术奉为仙道之极时，他仍然强调要各种道术兼修，他说：“若未得其至要之大者，则其小者不可不广知也。盖藉众术之共成长生也。大而论之，犹世主之治国焉，文武礼律，无一不可也。小而论之，犹工匠之为车焉，辕辘轴辖，莫或应亏也。所为术者，内修形神，使延年愈疾，外攘邪恶，使祸害不干……凡养生者，欲令多闻而体要，博见而善择，偏修一事，不足以赖也。”（《抱朴子·微旨》）虽然“九丹金液，最是仙主”（同上），但各种道术共成长生，各有其作用，修道者应博见善择，不可偏修。葛洪对众多道术兼容并取而又突出重点的做法，一直为吴地道教的各个道派所奉行。

又如，上清派在创立之始就形成了以存想思神、诵经念咒为主，以服食金丹、导引行气、降神伏魔、遁甲隐景、踏罡步斗、高奔日月、吸云餐露为辅的道术系统。随着历史的发展，道教中的新道术不断产生，上清派又以开放的心态，不断地将新道术兼容到自己传统的道术体系中。唐宋以后，内丹术在道教中大兴，被称之为“上清大洞玄都三景法师”的茅山道士萧应叟在上清派存想思神、诵经念咒的基础上，又吸收蜀人张天罡、彭梦蓬一系的内丹术，作了《元始无量度人上品经内义》一书，用内丹说解释以符篆为主的《度人经》，将内丹术引入上清派的道术之中，主张以内炼成丹为本，以外布真气为用，以发布真气治病来达到避邪、强身等目的，从而促使了内丹术在吴地的发展。萧应叟倡导的道术为其弟子所发扬光大，其徒许明道就撰有《还丹秘诀养赤子神方》，专门阐发具有上清派特色的内丹术。

由于吴地道教的兼收并蓄，因而各种道术均可在吴地道教中找到它们的踪迹，但这种兼收并蓄并非是杂糅。吴地道教的道术始终以炼丹和存思为主，其他各种道术仅处于次要或辅助的地位，起着配合、充实炼丹和存思之术的作用。这从一个侧面反映了吴地道教的兼容性所具有的既吸收新因素，又不失旧特点的重要特色。

贵阳道教源流及派别*

王守文**

贵阳道教是中国道教长河中的一条支流。叙述贵阳道教，势必涉及中国道教源流。因此，本文先对中国道教源流作简要概述，便于阅读。

一、道教源流及主要道派

道教是我国人民自创自传的最早的宗教，它承袭殷商时代崇拜自然、崇拜鬼神以及战国时期崇信神仙方术，并吸收老子的道家学说，于东汉时由张陵（或称张道陵）创立。

张陵，生于公元34年，卒于公元156年，活了122岁。东汉沛国丰（今江苏丰县）人。曾入太学，通达五经，汉明帝时任巴郡江州（今重庆）令。顺帝时，鉴于政治腐败，灾祸频仍，广大农民无法摆脱苦难，往往祈祷神灵，以求解脱。身为州官的张陵，深感乱世难治，遂弃官至鹄鸣山（在今四川大邑县境）修道，以符水咒法为人治病消灾，并将《道德经》中某些反对封建统治的言论，如“民之饥，以其上食税之多是以致饥；民之难治，以其上之有为是以难治”，以及老子主张把少数贵族统治者占有的大量多余的财物分给广大贫穷群众的“均平无私”思想，向群众宣讲，吸引了远近数百里的农民前来入道。入道者纳米五斗，故称五斗米道。东汉末年，朝廷朝不保夕，无暇顾及蜀郡，张陵在蜀设了二十四治（治，即传教区），张陵及子张衡任都功（首领），下设祭酒（神职名称）管理各治，治区不设官吏，订有维护社会秩序的教令规章，形成了与封建统治截然不同的政教合一特区。信教群众称张陵为天师。于是，道教又称天师教。

益州牧刘焉为笼络利用道教，委任张陵之孙张鲁为督义司马（一种军官职称）。鲁乘机袭取汉中。朝廷不能讨，又加委张鲁为镇夷中郎将，领汉宁太守。于是，鲁雄踞汉川垂三十年。史书称之为继太平道黄巾军起义失败后的又一次农民起义政权。后来曹操率兵征讨，鲁不能敌，乃降。治区遂被解散。曹操封张鲁为镇南将军、阆中侯（见《三国志·张鲁传》及中华书局《秦汉农民战争史料汇编》）。从此，原在民间活动的道教，转为暗地活动，并向中原地区发

* 本文原载《贵州文史丛刊》1994年第6期，第48-53页。

** 王守文，贵阳市地方志办公室工作人员。

展，向上层社会发展。

原来信仰道教的人，有上层社会的帝王贵族，也有下层社会的平民百姓。前者相信神仙方术，追求长生不死，登仙享乐；后者但求避免灾祸，能保平安而已。这时下层社会的民间道教被迫解散了，上层社会的帝王贵族更安心追求神仙方术，因而道教在上层社会日益兴旺。道教从此转而为上层社会服务，受统治者控制，被称为官方道教。为适应上层社会信道者的需要，晋代就出了一位专门炼制丹药，鼓吹服后可以长生的道士葛洪，他著书立说，在道教中形成丹鼎派，与张陵的符篆派并存。

南北朝时，北魏嵩山道士寇谦之，托言太上老君命他“清整道教”，传授他符篆、劾召鬼神之法，受到魏太武帝的崇奉，称新天师道（后人称之为北天师道）。稍后，有南朝金陵道士陆修静，受刘宋明帝重视。他广收道书，加以整理，又编撰斋戒、仪范，使道教仪式初备，称南天师道。

隋唐时，全国统一，南北朝的政治分裂局面已不存在，南北天师道也合称天师道。惟道教中的丹鼎派由于所制丹药历经两晋南北朝帝王贵族服食无效，隋唐时出现了由钟离权、吕洞宾倡导的内丹派。所谓内丹。即将人体比作炉鼎，以体内精气为药物，运用“神”去烧炼，认为这样修炼，就可使精气神凝为“圣胎”，人就可以不死而永世长存（相对而言，以往用炉炼制的丹药，称外丹）。

经过五代十国到宋末的实践，内丹也不见效，于是，在金代出了一位道士王重阳（又名王喆），提倡清修，不炼外丹内丹，不饮酒茹荤，不娶家室，以清心寡欲为内修之真功，传道济世为外修之真行，功行圆满为全真，故称全真道，仍属道教。全真道须出家住庙，称出家道士；符篆派可娶妻室，不住庙，在社会上为人做斋醮法事，称在家道士。

元代，全真道受统治者隆遇，王重阳的弟子丘处机曾在1219年应元太祖铁木真召，往西域雪山。之后，敕命掌管天下道教。

元代统一中国后，元成宗大德八年（1304）封张陵第三十八代后裔张与材为“正一教主”，所有符篆各派均归正一道统领。于是，中国道教共有两大道派，即全真道和正一道。这两大道派由元、明、清到民国，直至今日，仍是中国道教的两大道派。

这两大道派包括若干宗派，如北方的大道教、太一道等归并于全真道后，其道派仍按其谱系传道收徒；南方的茅山派、灵宝派、净明派、武当派等归并正一道后，亦然。据北京白云观保藏的《诸真宗派总簿》记载，中国道教共有86个大小道派归入全真和正一两大道派之中。本文只就与贵阳道教有关的道派加以记述，其余与贵阳道教无关的道派一概从略。

二、道教何时传入贵阳

道教是从四川传入黔北，以后再传入贵阳的。

宋以前，史料尚无有关宗教传入贵州地区的记载。直至宋代乾德年间（963-967），才有道教传入思州（明称思南府）所辖的今印江县。据明嘉靖《思南府志·寺观》载：“三清观在印江县西四里，宋乾德间建。”又据明《黔记》载：“印江有三清观，在县西四里。宋乾德年间建。”三清观是道教主要神庙，供奉最高天界天清境的三位大神一元始天尊、灵宝天尊、太上

老君，故称三清观。这是道教传入贵州最早建立的神庙。

另据明嘉靖《思南府志·拾遗志》载：“河东万仞山（河东指乌江东岸，在府城之东），山势最峻，巍然壁立，不止万仞者。红巾之乱，宣慰氏与郡人避其上，就其处建东岳庙，宣慰弟田琦与道士陈致虚炼丹其上，后皆仙去。今存一石井，体制甚工，庙模可以想见！”

查“红巾之乱”发生于南宋，据《宋史·列传》一百六十三《张威传》载：南宋宁宗“嘉定十二年（1219），金人分道入蜀……兴元（地名）判兵张福、莫简作乱，以红帕蒙首，号红巾队。焚利州，杀总领杨九鼎，破阆果，入遂宁，游击在潼汉界，将窥成都”（后为张威所平）。观此，则知陈致虚约在嘉定十二年到思州的。据《宗教辞典》说：“陈致虚（生卒年月不详），号上阳子，庐陵人。讲神仙炼养之术，著有《周易参同契分章注》《金丹大要》等。”

以上记载，都说明道教在宋代曾由四川传入贵州北部的思州、印江一带。

公元1279年（元世祖至元十六年），元军进入贵州城（今贵阳市），改贵州城为顺元城。置八番罗甸宣慰司及都元帅府于此。

元太祖远征西域时曾召全真道人丘处机等多人同往，这次元军南下入黔，大概也有道人同行，故进驻贵阳后，即兴建了几座道教宫观：（1）崇真观。在顺元城中（今大十字东面），元至正间建，明代改称大道观（见弘治《贵州图经新志》）。（2）普安堂。元至正间江西庐陵道人彭如玉建，明代改为大兴寺（见《大明一统志》及明嘉靖《贵州通志·寺观》）。（3）关羽庙两座。一在治城南三里新添关；一在治城南，元初建，至正间镇守八番顺元等处那怀重建（见弘治《贵州图经新志》）。

以上道教宫观的出现，证实道教在元代开始传入贵阳。这些宫观现均无存。

三、贵阳道教派别

道教自元代起全国所有道派合并为全真、正一两大道派之后，都先后传入贵阳。全真道传入贵阳者为丘处机派；正一道传入贵阳者为龙虎山天师派及合并入正一道中的萨守坚派。这几个派都按自己的谱系（或称谱诗）编排字辈，师徒承传，所以至今尚能按谱诗了解其来贵阳始末。

（一）全真道。于元代传入贵阳，该道创始人王重阳于金世宗大定七年（1167）在山东宁海全真庵创立全真道，收有七个弟子，这七个弟子又分别传立了自己的宗派：即丘处机传龙门派，刘处玄传随山派，谭处端传南无派，马钰传遇仙派，郝大通传华山派，王处一传崑山派，孙不二（女）传清静派。传来贵阳的丘处机龙门派是王重阳七个弟子中发展最广的一派。

丘处机，号长春子，山东登州府栖霞县人。生于南宋高宗绍兴十八年（1148），卒于南宋理宗宝庆三年（1227）。元太祖十四年（1219）丘奉召率弟子尹志平、李志常等十八人同往西域雪山。太祖问治世之方，丘对以爱民为本；问长生久视之道，告以清心寡欲为要。太祖深契其言，赐爵大宗师，掌管天下道教。死后，其遗骸葬北京白云观处顺堂，门徒称此为祖庭。

要了解丘处机龙门派何时、何辈传来贵阳，至今传至何字何辈，必先了解该派的谱诗。其谱诗共20句，100个字：

道德通玄静，真常守太清，一阳来复本，合教永元（圆）明。至理宗诚信，崇高嗣法

兴，世景荣惟懋，希微衍自宁。住修正仁义，超升云会登，大妙中黄贵，圣体全用功。虚空乾坤秀，金木姓相逢，山海龙虎交，莲开现实新。行满丹书诏，月盈祥光生，万古续仙号，三界都是亲。

上述谱诗见康熙年间贵阳南岳山道观木刻版《道宗派牒》。查对北京白云观藏《诸真宗派总簿》，贵阳版的“合教永元明”句与白云观的“合教永圆明”句，仅圆与元字不同。贵阳是用元字排辈的。

字辈的排法：凡入道后，本名停用，另取法名，保留姓氏。一般法名都是两个字。如刘道凡，刘是姓，道凡是法名，法名第一个字“道”，就是谱诗中的道字，是第一辈。谱诗的第二字是“德”，张德山即第二辈。以此类推。

全真道于元代就传入贵阳，修建了崇真观及两座关帝庙，其住持姓名，史无记载。明代将崇真观改为大道观后，据明王训所作《大道观记》，得知大道观住持为戴雪隐，其弟子名王绍业，皆系本名。又普安堂虽载明为江西道人彭如玉建，亦系本名。大概当时丘处机死后不久，该派谱诗尚未制订或所传弟子尚少，先至贵阳者遂多用本名。

直至1983年重修贵阳文昌阁时，发现道光二十二年刻的《重修文昌阁碑记》是，有“住持道人曾合机及徒刘教修、刘教宗等立”字样，经核对证实曾合机属于丘处机龙门派谱诗第16字“合”字辈，其弟子为第十七字“教”字辈。

1985年重修贵阳仙人洞三清殿时，发现屋梁上有“康熙十二年道长江教合谨建”字样，又证实了江教合的“教”字属龙门派谱诗第17字。康熙时的江教合其字辈为什么与道光时的刘教修同一辈，这不奇怪。因为有的道人收徒发展快，他还活着，他的徒子、徒孙有的已收徒了，有的人活到七八十岁才开始收徒，其徒虽年轻，但已高于同道的三四个字辈。现在的贵阳仙人洞就是四辈同“堂”，而这四个字辈并非一人所传。

据文献记载：清代贵阳道教宫观（包括郊区）有130多座，惜都只有道观名称，而无道人姓名，无法查知其字辈。经向80岁以上的老道人张诚善、帅诚林等探询，仅知光绪年间有住南岳山道观的道人万元美（龙门派第19字辈）收徒龙明新、龙明昭、周明义（明字为第20辈）；有住仙人洞道人李元珍（19字辈）、秦至方（21辈）。

民国时期，住南岳山的道人按字辈排列有龙明新、黄明汉、程至荣、杨理祥、易理生、蔺理先、唐宗云、杨宗权、曾宗诚、刘宗奇、刘诚云、李诚子、崔诚新、丁诚先、李诚贵、张诚善、宋崇贵、郑高达、冯高粱、丁嗣尧。

住仙人洞的道人有陈永祥、毛至静、王至端、胡至善。

住文昌阁的道人有周明义、晏宗华。

住玉皇阁的道人有饶崇发、冉崇新。

住祖师观的道人有傅诚安、苏诚患、叶诚良、帅诚林、蒋诚华。

住宝峰寺的道人有陈理元、余宗明。

住华光庙的道人有陈宗正。

住观风台关帝庙的道人有邱至成、杨理湘、杨宗彬、吴诚林、王诚扬。

上述数字仅部分年老道人的回忆，实际道观和道人都不止此数。但贵阳全真道人的字辈得以弄清了，过去道人们因文化低，自己也弄不清楚的问题，现在弄清了。

又，上述南岳山道观，民国时期仅 38 年，其中所住道人有八个字辈之多，可以想见道观道人五方杂处，传道收徒快慢不一。若无谱诗，难以维系道统和道众，更难防良莠混杂。

中华人民共和国成立后，贵阳道观所存不多，“文化大革命”中全被摧毁。现存者只仙人洞一处，住观道人有宗、诚、信、崇四个字辈。宗字辈余宗明、周宗元均已病故；诚字辈现存者有帅诚林，已八十多岁。信字辈有唐信忠及崇字辈约十余人。

（二）正一道。贵阳正一道属江西龙虎山天师派，于明代由江西传入贵阳。前文谈到张陵之孙张鲁据汉中三十年，降曹后，西晋永嘉年间鲁之子张盛（第四代天师）移居江西贵溪龙虎山。从此，天师派又称龙虎山天师派。天师派的谱诗乃天师世系，只适用于天师子孙，不适用于外姓，现已传至第 65 代。于是，信仰天师道的正一派道人，遂自订诗谱，各传其徒。据白云观所藏《诸真宗派总簿》所载，正一道有十一个谱系，因而复杂难辨。贵阳正一道于明洪武年间传至贵阳，稍迟于元代传入贵阳的全真道龙门派，大概当时两派人数都很少，互相合作较好。初来贵阳的正一道人，无意自创一派，也就没有自订谱诗，遂将就龙门派谱诗编排字辈，今已六百年了。询问正一派年老道人何为如此，他们也说不清楚。反正他们有相传数百年的《启师科》（一种师徒承传的文字记载）作证。

贵阳正一道以全真道谱诗编排字辈，如何排法？全真道人将谱诗排在法名的第一字，如张诚善的诚字。正一道则将诚字排在法名的第二个字为张善诚。两者都是诚字辈，但内行一看即知前者为全真，后者为正一。两个不同道派同用一个宗谱的事，实属罕见，可算是贵阳道教独有的特色。

正一道以宗教为职业，一般不收外姓为徒，都是子孙相传。这是与全真道不同之处。

正一道最早来贵阳的道士是明洪武年间的肖玄清（清字是龙门派谱诗的第十代）、任静一、任宣一（一字是第十一代）。肖姓后代已改业，任姓后代任龄永（永字为第十八代）现住乌当区云锦庄，仍为正一道士。明末来贵阳的道士有谢常复（复字是第十四辈）。

清代由江西来贵阳的正一道人陆续增多。有的由贵阳转往外县。

民国时期，据调查，贵阳正一道士有谢、王、苏、刘等 20 姓人家。他们子孙相传，其字辈均在龙门派谱诗“永、圆（元）、明、至”之间，即在第十八辈到二十一辈之间。其姓名如下：

谢森永、谢聪永、谢慧元、谢大明、王德元、苏荫明、苏通明、苏经至、刘宝元、刘鸿至、李协元、李澄明、任康永、任龄永、史洪明、张寿永、张荣永、张源永、黄禧永、黄万元、龙源明、龙厚明、龙光明、陈延明、陈德至、文成至、文正元、文通明、李玉元、谭兴教、谭德永、谭光正、谭志明、何成明、徐德明、曾慧至、严法元、沈星元、陈智明、肖福永、周静元、沈正至。

注：上列 24 名道士都是按字排辈的法名，还有未取法名的 20 余人未列入。

正一道取法名的手续，与全真道不同。全真道是道童拜师后，即可由师傅取法名，三年后，经过大丛林举行传戒仪式，传给衣钵，将头发挽成髻，举行“冠巾礼”后，即可成为正式道人。正一道取法名就不容易了。取法名时要在科举时乡试之年。为什么？据说有的人参加科举考试，屡试不第，弃儒皈道，当了在家道士，心有不平，就在道教内部创造一种颁给九品神职的办法，当不上人间世界的九品官，也要在神仙世界当上九品官。“颁职”的时间与各省三年举行一次的乡试相同。颁职仪式十分隆重，设置道场，中供三清、玉皇、文昌、魁星诸神

位。神坛上设置一个签筒，事前把四至九品的神职官衔写在一张张的红纸上（一二三品不写，留给张天师后裔）。密封好，放入筒中，这时没有取得神职的道士们，像科举进入考场一样严肃。参拜诸神后，依次走到神坛前，每人拈取一个密封纸，拈完后，恭请法师打开，宣布拈得的品级，拈得几品就是几品，终身不变。如拈得五级，其神职是“九天采访使者，行诸司府院便宜事”“北极驱邪伏魔事”等。道士在做斋醮法事时，便可在文书奏表中写上自己的神职，并行使驱邪伏魔职权。正一道士的法名也就在颁职时取得。民国时期，科举考试取消后，与乡试同时举行的颁职也就停止了。因此，民国时期参加正一道的道士，有的已六七十岁，尚未取得法名。中华人民共和国成立后参加正一道的自然也未取得法名。其姓名本文从略。

(3) 正一道中的萨守坚派。贵阳正一道中包含一个从事符篆咒法的萨守坚派，萨氏生前情况不详。据《诸真宗派总簿》载，是“四川云宁府云宁县人，生于炎汉宁帝八年”。查汉代并无宁帝，亦无以宁帝作为年号的。查《宗教辞典》（上海辞书社出版）亦无其人。但从该辞典中“王灵官”一条，找到线索：“王灵官，道教奉祀的护法神，姓王名善，宋徽宗时曾从蜀人萨守坚受符法。”由此得知萨是宋代人，是王灵官的师傅。另从明沈德符著《万历野获编》中查到明宣宗宣德间（1426-1435）封萨守坚为崇恩真君，封王灵官为隆恩真君，因此道教称之为萨真人。萨派以宗教为职业，与正一道一样只传子孙，不传外姓。萨派何时传入贵阳，访问该派后裔，查阅其世代相传字辈，得知该派于明代由四川传入贵阳。因奉行符篆咒法，故能与正一道合作。对外都称正一道。但在内部仍保持其独立性，以萨守坚为祖师，按萨派的谱诗编排字辈。其谱诗共八句，四十字：

守道明仁德，全真复太和，至诚宣玉典，忠正演金科。冲汉通玄韞，高弘鼎大罗，武当愈振兴，湖海起洪波。

这里须得说明的是，前文已谈到正一道有十一个宗派订有自己的谱诗，其中一派的谱诗前六句就与萨派相同，只后两句不同。正一派后两句为“三山扬妙法，四海涌洪波”；萨派的后两句为“武当愈振兴，四海起洪波”。大概萨派与武当派有关系，故改动了后两句。

萨派编排字辈是以谱诗的字作为法名的第一个字。明代来贵阳的萨派道士有三人，其姓名是：戴守中、陈道兴、鲁道灵。其中“守”字是第一辈，“道”字是第二辈。

清代康熙年间来贵阳的有李汉章（汉字是第二十二辈）、雷通真、陈通复（通字是第二十三辈）。乾隆时来贵阳的有陈玄明（第二十四辈）、李韞隆（第二十五辈）。

民国时期萨派在贵阳的道士（按字辈顺序）有：刘高行、胡高扬、谢弘恩、赵弘恺、胡弘铄、胡鼎星、杜鼎熙、雷大乾、雷大经、雷大本、刘大伟、何大伟、王大元、雷罗惠。共十四人，有高、弘、鼎、大、罗五个字辈。

萨派人数如此之少的原因如下：（1）该派严守只传子孙，不传外姓的规定。即使是自己的子孙也选择极严，不能遵守清规戒律者不传，有的人家就因此断了继承人。（2）中华人民共和国成立后，年轻人的思想变了，不愿从事此项职业，形成后继无人。（3）年老的道士逐渐死亡。截至1990年调查，该派从事此业者只有雷罗惠、雷德富二人。雷姓来贵阳的第一代雷通真是康熙初年来的，传至雷罗惠已经八代，看来这个道派在贵阳的人数，行将自然消失。

崂山道教及其在中国道教史上的地位*

刘怀荣**

道教文化与山海相映的自然风光，构成了崂山最主要的旅游资源。就自然风光而言，崂山早已不再是“秀出山东人不知”的“深闺倩女”；而崂山道教却仍未得到世人广泛的了解，就是在学术界也很少有人对它作深入的探讨。本文拟讨论崂山道教的起源、发展、分期、影响等问题，以便对崂山道教在整个中国道教史上的地位有一个比较清晰的认识。

一、崂山道教的发端

道教是中国本土的传统宗教，它正式形成于东汉末年，远可溯自上古巫教，近则与春秋以来的神仙方术紧密相关。而起于春秋，盛于秦皇、汉武时代的神仙方术活动，又是以滨海的燕、齐，尤其是齐地为大本营的。史载秦始皇时，“燕齐海上之方士……不可胜数也”（《史记·封禅书》），至汉武帝时，“齐人之上疏言神怪奇方者以万数”（《史记·封禅书》），地处齐地而又滨海的崂山，以其山的幽深与海的缥缈，自然具备了一种神秘难测的特征。因此，后世有秦始皇曾游崂山的传说，直至清末民初，还有人在崂山刻石曰“波海参天”，下署“始皇帝二十八年，游于此山”，崂山附近的大福岛（徐福岛）也被认为是当年徐福受秦始皇之命出海求仙的登舟地。虽然这些传说的可信度并不高（比如关于徐福登舟的地点就有多种说法，仅在青岛就有两处）。但仅从齐地为神仙之说的渊藪，崂山在齐地又颇具神秘色彩这一点来看，崂山在秦汉之际即与神仙方术活动结下了不解之缘，却大致是可信的。

对早期从事神仙方术活动的方士集团，史家称为“方仙道”（见《史记·封禅书》），关于崂山方仙道的活动，史无记载，我们今天难知其详。据史料所载，最早在崂山留居修道的是西汉武帝年间江西人张廉夫，《太清宫志·开山始基》曰：“崂山太清宫系于西汉建元元年辛丑（前140）张公讳廉夫所创建也。公字静如，号乐山，江西瑞州府高乐县人。仕至上大夫，因碍权要，于中元三年甲午（前147）弃职入道。精研玄学，不涉世俗。嗣入终南山，遁迹数载，得师传道……来崂山之阳，临海之滨，修茅庵一所，供奉三官大帝神名，名为三官庙。”《太清

* 本文原载《东方论坛》1995年第3期，第47-52页。

** 刘怀荣，1965年生，青岛大学中文系教授。

《太清宫志》说张廉夫到崂山不久，又建一所庙宇，供三清神像，名曰“太清宫”。

这段记载，言之凿凿，其实可疑之处颇多。考诸史载，太平道崇拜的是中黄太乙神，早期五斗米道则以太上道君为最高神，神化老子，礼拜天、地、水三官。汉代以后，仙道秘术，丹经神书的集大成者为葛玄、葛洪祖孙。葛玄存世并可确认的著作只有《道德经序》，因此，葛氏道学思想主要见于葛洪的著述中。葛洪晚年所作的《枕中书》（《道藏》中题为《元始上真众仙记》），首次将道教各派之神全部纳入“极妙之根”的元始天王名下，但并未见“三清”之称。晋末南朝之际，《上清》《灵宝》诸经相继传世，道教神灵队伍大大增加，然诸神名号还变化不定，道教神界还是一片混乱。这种状况直到梁代陶弘景才得到清理，他的《真灵位业图》将上清派所奉七百余名神灵分为七个阶层。其中前四个阶层为：第一阶层，以元始天尊为首的玉清境诸天帝君；第二阶层，以上清玄皇大道君为首的上清境诸神；第三阶层，以太极金阙帝君李弘为首的上清太极阙诸神；第四阶层：以太清太上老君为首的太清境诸神。这虽已大致具备了后来道教以三清（元始天尊、灵宝天尊、道德天尊）为首的神灵崇拜体系，但后来的“三清”崇拜显然舍弃了《真灵位业图》中第三阶层的金阙帝君。因此，从《真灵位业图》到以三清为最高神，其间还是仍有一段距离的。

如果说“三清”观念的形成要比《真灵位业图》更早些，这倒是事实。但有一点是可以肯定的，即“三清”观念当与上清派有关，而上清派所奉行的《上清经》，据陶弘景《真诰》卷二十所载，乃是晋哀帝兴宁二年（364）杨羲的制作。至于《上清经》为西汉方士茅盈或王褒所传的说法，现代学者多以为不可信^①，因此，即便将“三清”崇拜提早到《上清经》传世的东晋末年，其距张廉夫崂山修道的年代也已经又过了整整五百年。因此，崂山《太清宫志》称张廉夫建太清宫，供三清神像的说法，显然是不可轻信的。

至于张廉夫供奉“三官”之说，大致还是可信的。据《三国志·张鲁传》注引《典略》载，东汉五斗米道以符水为人治病，书病人姓名及服罪之意于纸上，共三张，一上之于天，放于山上；一埋之于地，一沉之于水，谓之“三官”手书。五斗米道是从秦汉方仙道和汉代黄老道直接演化而来的早期道教组织，它形成的东汉末年距张廉夫入崂山的年代不过一百余年。“三官”信仰完全有可能在西汉即已萌芽。但《太清宫志》将张廉夫视为开山道士，这里有两个问题还是需要辨明的。

其一是张廉夫的身份。因为道教的正式形成在东汉末年，所以如果将活动于武帝年间的张廉夫与后世道士同等看待，显然是不合适的。西汉武帝年间，因汉武帝好仙道，方仙道的活动特别兴盛。同时，汉初盛行的黄老之学，在西汉末年方仙道衰落之后，与神仙学说进一步结合，在东汉便产生了所谓“黄老道”。由于齐地既是神仙学说的中心，又是黄老之学的发源地之一，因此，神仙学说与黄老之学的融合，在这里可能发生得更早一些。按武帝年间方仙道盛行的实际，张廉夫当为早期方士，然由《太清宫志》的记载来看，他的行止与黄老之学“清静无为”的精神又非常一致，由此，张廉夫其人，或即方仙道而兼黄老之学的早期方士，亦即更接近隐士的方士。

其二，关于张廉夫创建太清宫。如前所述，“三清”崇拜不可能起于武帝年间，因此，张

^① 牟钟鉴等：《道教通论》，齐鲁书社1991年版，第444页。

廉夫创建太清宫的说法实不可轻信。从史料来看，此说仅见于《太清宫志》。而元代张起宁《聚仙宫碑铭》则曰：“五代时，有华盖真人刘姓者，自蜀而来，遁迹兹山，宋祖闻其有道，召至阙庭，留未几，坚求还山，敕建太平兴国院以处之。上清、太清二宫，其别馆也。”元代延佑四年（1317），朱翬所撰《重修上清宫记》碑文也称：“宋初昌陵与华盖真人际遇，乃赐宫额曰‘上清’。”昌陵即宋太祖赵匡胤。又明万历年间大理寺右评事胶西人赵任撰《新立太清宫形胜地至碑记》中也说：“太清宫者，与上清、太平二宫鼎足而为三者也，盖创自宋太祖云。”可见元明时代关于太清宫的创建尚无异议，如当时已有太清宫为张氏创建的说法，这几种碑记不可能不予以提及。显然，《太清宫志》将太清宫的创建归功于张氏，本是出于炫耀该宫历史久远的意图，却弄巧成拙，露了马脚。这一点从崂山道教在汉以后直至唐代的发展也可以得到说明。

在张廉夫之后直到唐末的一千多年间，文献和碑石中关于崂山道教发展的记载，几乎是空白。其中唯有两条是与崂山道教有关的。一是《汉书》所载，北海人逢萌于王莽时弃官，携家浮海，客于辽东，“光武即位，乃还琅琊，之崂山，养志修道。人化其德，后累征皆不出”。一是至今仍见于崂山白云洞南棋盘石上的唐代刻石，一曰：“大唐天宝二年三月初六日奉敕采仙药孙县……”一曰：“敕采仙药孙县遣祭山海求仙石。”从《汉书》的记载，丝毫看不出崂山道教当时处于何种状况，而且逢萌弃官入山，“养志修道”“累征不出”的经历与张廉夫的人生历程何其相似。这恰恰可以说明逢、张二人只是隐于山中的方士，而与后来的道士不尽相同。不仅如此，从唐代的刻石，还可以知道，崂山在当时还只是以神秘的仙山为人所知，否则道教在唐代的地位至为重要，崂山又被唐玄宗如此注目，崂山道教倘有一定规模，不可能不在历史上留下一些蛛丝马迹。事实表明，不仅在唐天宝年间，而且直到唐昭宗以前，崂山道教一直是寂无声息的。只有昭宗天佑元年（904）来崂山的李哲玄，才是见于史籍的崂山第一位道士。

综上所述，我们认为，《太清宫志》中所述，张廉夫“修茅庵一所，供奉三官大帝”，基本上是可信的。自此以后的一千多年间，崂山道教并无值得称道的发展。所谓张廉夫建太清宫，供三清神像云云，只是后人的附会罢了。除非有新的证据，我们只能把从张廉夫至李哲玄的一千多年看作是崂山道教的萌芽期，而将李哲玄作为崂山的第一位有影响的道人，以唐末为崂山道教真正的发端。

二、崂山道教的发展与分期

从李哲玄起，崂山道教结束了以零散的方士和无名道人为主要道众的阶段，开始进入了有道首、有一定规模的道教组织、并日益显示出自己的教义特点和社会影响的发展时期。按其从唐末到现在的发展历程与各阶段的特色，我们将崂山道教发展的历史大致分为五个时期，即发端期、兴盛期、中衰期、中兴期和衰落期。

从唐末至金代后期为崂山道教的发端期。这一时期虽从李哲玄开始，李氏本人在当时也被敕封为“道北普济真人”，但当时正逢后梁代唐，天下纷乱不安，因此李哲玄所为也仅仅是建了一座三皇庵，与崂山原有道士一同供奉三皇而已。这一时期真正对崂山道教作出贡献的是刘若拙。刘若拙于后唐同光二年（924）自蜀地来崂山，到了宋建隆元年（960），受宋太祖召见，

被封为“华盖真人”，据前引张起宁《聚仙宫碑铭》，宋太祖当时“敕建太平兴国院以处之。上清、太清二宫，其别馆也”。太平兴国院即今太平宫，据此，太平兴国院与上清宫、太清宫均当为宋太祖为刘若拙兴建的道场，这是比较可信的。可以说得到皇帝支持的刘若拙，为崂山道教兴盛期的到来奠定了坚实的基础。但是此后的一、二百年中却始终没有杰出的后继者，崂山道教在这期间的发展是非常缓慢的。

从金末到元末的一百余年间，是崂山道教的兴盛期，这一时期崂山道教的发展与全真教的发展是分不开的。关于全真教的始末，诸书论之已详，这里只谈它与崂山之关系。全真教早期活动中心主要是山东半岛。据《太清宫志》“南宋庆元元年乙卯（1195）邱长春与刘长生同其他道侣五真人，由宁海昆嵛山来游崂山，止于本宫，讲道传玄，宏阐教义，道众大悦，各受戒律”（案：当时王重阳及大弟子马钰已仙逝，刘处玄为全真教掌教）。游山讲道之后，邱处机等人西去，只有刘处玄留在太清宫，长达两年多，这期间他在太清宫著书、传道，并创立了随山派。崂山道众自此接受了全真教教义，崂山也成为全真教早期活动的中心。而太清宫地位的提高也当是从此时开始的。

金泰和三年（1203）刘处玄仙逝后，全真教由邱处机掌教。邱在山东地区及全国的声望日渐提高，全真教的势力也越来越大。至金兴定三年（1219）应成吉思汗之聘，赴西域雪山之前的十几年间，邱处机曾多次到崂山说法阐教，在这前后，全真七子中的其他几人，也都在崂山发展了自己的道派，计有：早年马钰所创“遇仙派”及刘处玄所创“随山派”，邱处机所创“龙门派”，谭处端所创“南无派”，王处一所创“崑山派”；郝大通所创“华山派”，孙不二所创“清净派”。

全真教早期在崂山的活动，有力地促进了崂山道教的发展，使崂山道教进入了历史上第一个兴盛期。

入元以后，全真教活动中心转移到北京白云观。在全真教势力遍及全国各地的大背景下，崂山道教自然不会太冷清。然而，严格说来，全真七子中只有刘处玄在崂山讲道两年多，其他几人都未在崂山长时间停留。因此，七子虽创派于崂山，崂山道士中的七子后学却极少有能弘扬宗风的人才。元代初年，宋初兴建的三大宫之一上清宫即已“颓垣圯址，芜没于苍烟萑莽之中”（朱翬《重修上清宫记》）。当时有全真教第二代弟子李志明主持重修过上清宫，然而此后直至元末的六七十年间，崂山道教的发展与金末的几十年已无法相比。其间值得一提的是元世祖至元元年（1294）弃家入道的华山派道士刘志坚（1262—1328）。此人原为英王掌管鹰坊，三十二岁时至崂山为华山派道士，号云岩子。他的功绩主要是主持创建了华楼宫，但因不通文墨，在道教理论与宗派方面的建树便无足称道了。

总之，崂山道教的第一次兴盛，纯是由北宗七真的传道活动带来的，就其内部道众而言，殊少杰出之辈。因此随着七真活动中心远离山东半岛，崂山道教便已停滞不前。元代中期以后，全真教教团腐化，外盛内衰。泰定三年（1326），全真掌教蓝道元因罪被黜。元统三年（1335）完颜德明任掌教，从此，其后继者再未见于史传。而且整个元代后期，该派也并无有影响的道士出现。因此，崂山道教在云岩子之后便进入了中衰期，云岩子可以看作是崂山道教兴盛期的殿军。

从元末一直到明代后期的二百余年为崂山道教的中衰期。明代开国之初，即扬正一而抑全

真，七真道派在明代都处于衰落期。七真所开各派中，以丘处机的龙门派势力最大，但在明代，龙门派的历代宗师，大多遁迹山中，与弟子数十人潜修，宗门非常冷落。而且，由于正一道受到明室重视，全国道教中心也由北方移至南方。这无疑是崂山道教中衰的根本原因。

崂山道教中衰的具体状况在明初如何，不得而知。万历年间，作为随山祖庭的太清宫“倾圮甚，羽流（道士）窜亡，一二香火守废基”，以至于将太清宫“举地售之”（《即墨县志》），卖给了憨山和尚，由此可以想见，当时崂山道教衰落到何种地步。

从明代后期到清代康熙年间约一百余年，为崂山道教的中兴期。崂山道教的中兴是从明嘉靖万历前后开始显露出来的。万历以前，其特点主要是邱祖龙门派崂山分支三大宗派的相继创立。这三大派为孙玄静所创“金山派”，徐复阳所创“鹤山派”（又称“崂山派”）及齐本守所创“金辉派”。这几个支派均见于《诸真宗派总簿》（北京白云观抄本），是邱处机龙门派在明代的主要支派。三位创始人均活动于明嘉靖、万历年间，死后均得到皇帝的敕封。其中尤以金山派始祖孙玄清的影响最大。孙玄清（1517-1569），原为崂山明霞洞瞽僧，后弃释入道，静心修炼，得以双目复明。嘉靖三十七年（1558），明世宗召赴京师，在白云观坐钵堂一年，祈雨有验，封“护国天师”“紫阳真人”。其他两人，活动范围不出崂山，但他们所开之宗派与孙玄清的金山派共同为崂山道教赢得了“全真道教天下第二丛林”（《山东通志》）的称号，使得崂山道教的中兴期可以与此前的兴盛期相媲美。

万历以后至清康熙年间，是崂山道教史上最兴盛的时期。其发展特点主要表现在三个方面：

其一，在万历年间的释道之争中，崂山道教取得了明室的支持，得以重建宫观，充实典籍，大振声威。如前所述，万历年间太清宫道众窜亡，香火寥落，南京报恩寺和尚憨山以朝廷赐金从太清宫道士手中买下了太清宫及周围土地，在富前兴建了“海印寺”。万历十三年道士以耿义兰为首，一起控告憨山强占道宫，图谋不轨，从县、府一直告到京师，至万历二十八年，明神宗降旨毁寺复宫，并颁赐《道藏》一部给太清宫，在皇帝的支持下，太清宫得以重建。自此，崂山道教声望提高，道众也日渐增多。

其二，部分文士入道，提高了崂山道教的文化水平。以往的崂山道士，文化素养大都比较低，明代金辉派道士丁本无，原为浙江举人，后出家白云庵，有《金辉录》《戒杀文》《群仙要语》等著作传世。清初的蒋清山道士，曾中进士，工书能文，又擅长鼓琴。在崂山出家后，为百福庵道长，建立了百福庵书院。当时崇祯宫女养艳姬与蔺婉玉亦在修真庵出家。二人在宫中时为御用女乐，对音乐非常精通。蒋清山让出百福庵，让她们精心研究道乐，使百福庵后来成了崂山外山派道的中心。由养艳姬和蔺婉玉创作的大型祭悼曲《离恨天》《六问青天》《山丹花》等，也一直沿用至今。另有清初明霞洞道士于一泰，出身诗书之家，文化素养很高，也是崂山道士中少有的几位文士型道士之一。

其三，由全真七子所创的七个道派及龙门派支派金山派、金辉派和鹤山派，在清初发展迅速，其宫观之盛、道士之多，在崂山道教史上均是空前绝后的。如龙门派的宫观在当时有修真庵、塘子观、太和观、百福庵、大通宫、九水庵、现化庵等，金山派宫观也有白云洞，明霞洞的斗母宫、凝真宫、大妙山、奉阳庵，犹芳庵等。

崂山道教在清初的兴盛，除了此前历代道士创立教派与创建宫观两方面的努力外，主要还

是与全真龙门派在清初的中兴紧密相关的。

满清入关之后，龙门派高道王常月一反有明历代宗师遁迹山林的传统，以弘扬宗风为己任，使龙门派再度大盛于世。虽然当时王常月的高足大多活动于江浙一带，但是作为龙门派在明代唯一创立三大支派的崂山道教，无疑感受到了这宗门大盛的气息，并且作出了相应的反应。

然而，清代自康熙以后，朝廷对道教渐不重视，如“对于张天师，始但许称正一真人，由二品降为五品，后又不许朝觐，令礼部带领引见。乾隆四年，又禁止正一真人传度，道教从此衰矣”^①。显然道教尊荣的时代已一去不复返了。就崂山道教而言，自康熙以后，宫观再未扩建，道众也再未增加，其间虽不乏苦心经营的道长，但衰落之势却再也无法挽回。相传崂山道教全盛期曾有“九宫八观七十二庵”，道众数千人。到了清末，便只余下十七处道宫，二百余名道士。后来又经过抗日战争期间日军焚烧和文革中造反派捣毁这两次大劫，崂山的宫观古迹更是所剩无几，道众也飘零殆尽。现在经修复基本恢复原貌的道宫也只有太清宫、太平宫等，其中除一、二幸存的老道士外，十余名道士大多为80年代以来新招收的。

三、崂山道教的历史地位

明代以来，中国道教分为两大派别，即正一教和全真教。崂山道教兴于全真七子，盛于全真后学，是正宗的全真教派。因此，它的历史地位也就是由它对全真教派的贡献和它自身的社会影响来决定的。而这两个方面实际上是二而一的。我们可从以下几个方面来确定崂山道教在全真教派中及中国道教史上的地位。

首先应当明确的一点是，崂山道教是在七真的影响下发展、兴盛起来的。但它只是七真早年以山东半岛为中心布道的后期活动中心之一，七真对它的直接影响也仅限于这一短暂时期，而且七真中除刘处玄在太清宫修道两年，其余几人都未在崂山长住。他们的全部宗教活动并不以崂山为主，因此，七真虽对崂山道教发生了深远的影响，但是如果把七真纳入崂山道教中，显然是颠倒了因果次序。也就是说，我们只能把崂山道教的发展看作是七真宗教活动影响的一部分，而不能以七真来说明崂山道教本身的社会影响。就笔者所见，不少介绍崂山道教的书中，谈到这一问题时，大多将七真纳入崂山道教中，直称“著名崂山道士邱处机”云云，这其实是不科学的。

其次，崂山道教受七真的直接影响虽较短暂，但它自金代以后的全部发展史，实际上也就是七真后学宗教活动史的一部分。如果说七真在山东活动时期，崂山道教还只是消极地接受全真教的影响，还不具备自己的特点，也还没有孕育出个真正的崂山高道，那么，从元代的云岩子起，崂山道教便形成了自己的体系与特点，到了中兴期便有孙玄清等十余名高道相继出现。尤其在全真教沉寂无闻的明代，崂山道教竟然开创出全真龙门的三大支派，这在全真教发展史上确实值得大书特书。而中兴期七真所创的七大派与龙门三支派的盛极一时，也是这期间全真教在北方教事发展重要的一页。

^① 傅勤家：《中国道教史》，上海文化出版社1989年影印本，第232页。

再次，崂山道教普遍重视的是实践修行，在道教的理论建树上，基本上是一个空白。造成这种状况的根本原因，在于崂山道教教首的文化素养普遍较低。从有一定影响的全真七子的后学云岩子算起，历代道首中有自己著述的绝少，而能留下稍有一定影响的著述的就根本找不出一人。倒是在道教音乐方面，崂山道教有自己独特的贡献。如由南宋两太妃谢丽、谢安创作的《谢谱》，由明末宫女养艳姬和蔺婉玉创作的《离恨天》《六问青天》及由康熙年间叶泰思道士创作的大型古琴曲《东海吟》，都是道乐中较有影响并流传至今的名曲。此外，在清中期以后，崂山道士中还涌现了一批较有名气的道教音乐家。如嘉庆年间的韩谦让，光绪年间的韩太初，民国时期的庄紫阳及30年代的阎全德筹，都是名擅一时的古琴演奏家。道乐的用途，除敬神、练功以外，主要用于求雨、祭祀等活动中，因此崂山道教音乐的发展仍与其重视实践修行有关。

复次，崂山道教的影响始终是局部性的。从云岩子以后的历代教首，虽也不乏知名于时者，如云岩子死后，元代大学士赵世延曾为他撰写“行状碑”，徐复阳死后得到嘉靖皇帝的封号，而孙玄清则生前即被召至京师，并赠封号，在当时荣宠一时，在社会上产生了较大影响。但是这一切，都没有使崂山道教发生根本性的变化。客观地说，即使在崂山道教最为兴盛的时期，它的影响也基本上局限在山东半岛，并且在全部崂山教首中，也只有孙玄清一人被列入全真龙门传授系统，与周玄朴（大拙）并列为第四代祖师，然而周玄朴一系的后学弟子颇多在道教史上占有一席之地的杰出之才，而孙玄清一系，却只在崂山世代传授，并无一人能显扬宗师，广大宗门。其他门派的后学弟子也与金山派一样，大多寂寞无闻，仅能使本门得以维持而已。

总之，崂山道教只是全真教在山东半岛的一个支派，它的影响基本不出山东半岛，它在中国道教史上的地位也主要限于创立全真支派和在局部地区吸引信徒。造成这种结果的根本原因，除了我们前面提到的崂山历代道首及道士文化素养低，缺乏理论上的建树，又不以弘扬宗风为要务，不能使本门派在更大范围内发生影响外，地理上偏居海角及虽为全真支派，但并非嫡传，也在很大程度上影响了历代皇室对它的重视程度，从而使它的发展在主观和客观两方面均受到很大的限制。

平都山道教史迹*

王卡**

平都山又名丰都山，为道教七十二福地之一，当地民间中地狱信仰十分流行，故历史上有“鬼都”之称。本文从各种史书、笔记中搜罗了丰富的史料，指出平都山道教始于汉晋，兴于唐宋，下及明清，可谓源远流长。

一

平都山又名丰都山，在今四川省丰都县东北，相传为汉代仙人阴长生得道升仙之处。晋葛洪《神仙传》卷四《阴长生传》云：“（阴君）在民间三百余年，后于平都山东白日升天，著书九篇。”其地在隋以前属巴东郡临江县，隋末置丰都县，唐代属忠州^①。道教以其山为七十二福地之一。《云笈七签》卷二十七所载唐司马紫微《天地宫府图》，列举七十二福地，内称：“第四十五平都山，在忠州，是阴真君上升之处。”唐代在平都山顶阴君上升处建有仙都观，香火颇为兴旺。唐末杜光庭《道教灵验记》卷三，有《段相国报愿修忠州仙都观验》一篇，其文如下：

忠州丰都县平都山仙都观，前汉真人王方平、后汉真人阴长生得道升天之所^②。芜没既久，基址仅存。晋代高先生首为崇隆，太元中（376-396）姚泓再加缮饰。其后梁、隋共葺，国朝继修，华阁翔虚，丹檐照日。黔荆蜀梓元戎重臣，或息棹登临，必命修葺。相国邹平段文昌，旋寓之年，遭回峡内，时因登眺，炷香稽首，祝于二真曰：“苟使官达，粗脱栖迟，必有严饰之报。”自是不十岁，拥旌江陵。视事之夕，已注念及此。俄梦二真仙，若平生密友，引公登江渚之山，及顶，乃阴君之洞门矣，二真亦复不见。翌日，施一月俸钱修观宇，一月俸为常住本钱，常俾缮完，以答灵贶。

* 本文原载《世界宗教研究》1995年第3期，第60-67页。

** 王卡，1956年生，中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

① 《后汉书·郡国志五》：巴郡有平都县。注引《巴记》曰：“和帝分枳置。”《水经注》卷三十三亦称江峡中“有平都县，为巴郡之地邑矣。县有天师治，兼建佛寺，甚清灵”。《隋书·地理志上》云：巴东郡临江县“有平都山”。《新唐书·地理志四》称：忠州丰都县，义宁二年（618）析临江置。

② 按《太平广记》卷七引葛洪《神仙传》称：王远字方平，东海人，卒于同郡陈耽家中。传文未言王方平在平都山升仙，此说当系唐代道上误传。

以上故事称平都山仙都观修建始于晋代，至唐代已观宇芜没。相国段文昌早年曾来此祈愿仕途发达，后出任荆州江陵节度使，又夜梦王、阴二真人，故施舍俸钱修葺观宇，答谢灵贶。

按段文昌乃中唐时重臣，新、旧《唐书》均有其传记。据传所载，文昌字墨卿，祖籍齐州临淄（今山东邹平），世客于荆州。早年为人豪爽侠义，仕宦不利^①。中年入仕后因得剑南节度使韦皋宰相李吉甫等重臣提携，遂至宦途顺达，出将入相。历任翰林学士承旨、同中书门下平章事、兵部尚书、御史大夫，进封邹平郡公，并先后出任剑南（西川）、淮南（治扬州）、荆南（治荆州江陵）三镇节度使。卒于大和九年（835），享年六十三岁。段氏一生曾三次入蜀为官，第一次在德宗贞元十五年（803），文昌因荆州节度使不能用其才，遂自荆入蜀游历，得剑南节度使韦皋赏识，表授校书郎，为其后来仕途通达之滥觞。第二次在穆宗长庆元年（821），自长安入蜀任剑南西川节度使。第三次是文宗大和六年（832）十一月，文昌自荆南节度使奉调入蜀，再任西川节度使^②。此次入川途中，段氏即于次年正月五日撰写《修仙都观记》一文。《全唐文》卷六百一十七录其记文如下：

平都山最高顶，即汉时王、阴二真人蝉蜕之所也。峭壁千仞，下临湍波，老柏万株，上插峰岭。灵光彩羽，皆非《图志》中所载者。昏旦万状，信非入境。

贞元十五年（803），余西游岷蜀，停舟江岸，振衣虔洁，诣诸洞所。石岩灵竇，苍焉相次；台龕古书，依稀可辨。时与道侣数人坐于下，须臾，天籁不起，万口风息，山光耀于耳目，烟霞拂于襟袖，相顾神竦，若在紫府玄圃矣。牵于形役，不得淹久，瞻眺惆怅，书名而去。尔来已三十四年矣。

大和庚戌岁（830），自淮南移镇荆门，有客由峡中来者，皆言当时题记文字犹在。观宇岁久，台殿荒毁，不三数年，必尽摧没于岩壑矣。乃舍一月秩俸，俾令修葺。子来同力，浹旬报就。去年（832）冬十一月，诏令换麾幢，再领全蜀。泝三峡，历旧游，依然境物，重喜登览，闻泉声而缓步，爱松色而难别。遂命笔砚，志于岩谷。时大和七年（833）正月五日记。

这篇记文与前引杜光庭的记述相对照，二者有同有异。在“时间”的记述上段氏较杜氏更为明确。例如杜光庭称段文昌初次入三峡中登临平都山，是在其“旅寓之年”，即早年尚未入仕之时。段氏自记则明确此事是在贞元十五年（803）。杜光庭又称段氏施舍俸银修建仙都观，是在段“拥麾江陵”（出任荆南节度使）之年，时距其初次登临不足十岁。但段氏自记则指明其自扬州移镇荆州在大和庚戌岁（830），上距初次登临已二十七载。段氏还指明他在833年初由荆入蜀赴任途中，重登平都山仙都观游览，爱其景色而援笔撰文，但是段氏自记中只字未提昔年祈求真君保佑宦途顺达，以及为报谢神佑而施俸修观之事。大概此时段已是元戎重臣身份，不好意思再提起年轻时祈求发达的往事。

总之，对比上述杜、段两篇记述，杜氏所记虽难免有道听途说，不甚明确之处，但大体尚可相信：唐代在忠州平都山确有供奉王方平、阴长生二真人的道教宫观及道士存在，并且受到

^① 《旧唐书》本传称文昌“倜傥有义气，节度使裴胄知之而不能用”。唐人所撰《玉泉子》亦云：“丞相邹平公段文昌，负才傲俗，落魄荆楚间。尝半酣及履，于江陵大街往来。雨霁泥甚，街侧有大宅枕渠，公乘醉于渠上脱履濯足，旁若无人。自言：‘我作江陵节度使，必买此宅。’闻者皆笑。其后果镇荆南，遂买此宅。”

^② 参见方南生《段成式年谱》。

往来峡江中的荆蜀官员的崇奉。段文昌即是其中最明显的一例。

二

距离忠州丰都县平都山不远之处，夔州云安县（今四川云阳县北）地处峡江中，其地在唐代亦有道教活动。这两处的道士来往交流非常方便，因此杜光庭在唐末曾造访平都山，在该地获得云安道士翟乾佑所造《太上洞玄灵宝素灵真符》。此书现收入《道藏》洞玄部神符类，书前有杜光庭所撰序文。其序云：

《素灵真符》者，天师翟君乾佑，乾元中（758-759）自黄鹤山沂流入蜀，至巫山峡，耽玩林泉，周历峰岫。踟蹰岁余，南至清江，北及上庸，周旋千余里，神墟灵迹，岩扃洞室，靡不临眺。一夕，梦真人长丈余，素衣华冠，立于层崖之上，俯而视之，若有所命。君翌日登天尊峰，瞻仰礼谒，果见真人也。俄于天尊手中得丹书一轴，拜而受之，即《素灵符》也。按而书用，蠲痾疗疾，徵魔制灵，驱役鬼神，鞭策虎狼，三峡之人，大享其惠。天宝中（742-755），诏入内殿，顺风问道，复还仙都山。其后平昌段成式与当时朝彦、荆郢帅臣咸师奉之，累年乃得道而去。有得此符者，传以救人，用之必验。

余天复丙寅岁（906）请经于平都山^①，复得其本，编入三洞藏中，冀将来同好共知济物之志焉。广成杜光庭序。

这篇序文颇有可疑之处。例如序文中称天师翟乾佑于“乾元中”入蜀，在巫峡天尊峰得真人所授《素灵符》，按而书用，大有灵验，至唐玄宗“天宝中”诏入内殿问道。从前后文看，翟乾佑入蜀当在应诏入京之前。但“乾元”乃唐肃宗年号（758-759），时间晚于天宝（742-755）。因此笔者怀疑“乾元”二字为“开元”之误，乾佑入蜀当在玄宗开元年间（713-741）。

又如以上序文中声称：平昌段成式与荆郢帅臣皆师奉翟乾佑。按段成式即段文昌之子，晚唐著名文人，撰有《酉阳杂俎》一书。据方南生编《段成式年谱》考证，段成式生年约为唐德宗贞元十九年（803），卒于懿宗咸通四年（863）。在830-835年间，段成式曾随父镇守荆益二州，与当地士俗人物颇有交往。但此时上距天宝末已近八十年，因此他很少有可能奉翟乾佑为师。

虽说有上述疑问，但我们可以相信在唐玄宗时代确有道士翟乾佑活动于巫峡云安一带。因为段成式《酉阳杂俎》及杜光庭《仙传拾遗》二书都曾记述其人。《太平广记》卷三十有翟乾佑小传，其文如下：

翟乾佑，云安人也。庞眉广颡，巨目方颐，身長六尺，手大尺余，每揖人，手过胸前。尝于黄鹤山师事来天师，尽得其道。能行气丹篆，陆制虎豹，水伏蛟龙。卧常虚枕，往往言将来之事，言无不验。因入夔州市，谓人曰：“今夜有八人过此，宜善待之”。是夕火烧百余家，晓之者云：“八人乃火字也”。每入山，群虎随之。曾于江上与十许人玩月，或问曰：“月中竟何所有？”乾佑笑曰：“可随我手看之。”乃见月规半天，琼楼金阙满焉，

^① “天复丙寅岁”即唐哀帝天佑三年。此年前蜀王建仍用天复年号，故杜光庭亦不书“天佑”。

良久乃隐。

云安井（市井），自大江泝别派，凡三十里。近井十五里澄清如镜，舟楫无虞；近江十五里皆滩石险恶，难于沿泝。乾佑念商旅之劳，于汉城山结坛考召，追命群龙，凡一十四处皆化为老人，应召而至。乾佑谕以滩波之险，害物劳人，使皆平之。一夕之间，风雷震击，一十四里尽为平潭矣。唯一滩仍旧，龙亦不至，乾佑复严敕神吏追之。又三日，有一女子至焉，因责其不伏应召之意。女子曰：“某所以不来者，欲助天师广济物之功耳。且富商大贾，力皆有余，而傭力负运者力皆不足。云安之贫民，自江口负财货至近井潭，以给衣食者众矣。今若轻舟利涉，平江无虞，即邑之贫民无俯负之所，绝衣食之路，所困者多矣。余宁险滩波以贍傭负，不可利舟楫以安富商。吾不至者，理在此也。”乾佑善其言，因使诸龙各复其故，风雷顷刻而长滩如旧。天宝中，诏赴上京，恩遇隆厚。岁余还故山，寻得道而去……

以上两段传文，据《太平广记》注明出自《酉阳杂俎》和《仙传拾遗》。今中华书局标点本《酉阳杂俎》卷五《怪术篇》，确有以上传文第二段关于天师翟乾佑考召龙神，疏通江水的故事，文字与《广记》大致相同，少有异文。杜光庭《仙传拾遗》四十卷，《通志·艺文略》著录，现已不存。台北严一萍辑本五卷，其中无翟乾佑传文。故上引《太平广记》所载第一段，当系《仙传拾遗》佚文。

段成式与杜光庭二人，均为熟悉唐代蜀中掌故的学者，而且都擅长撰述传奇小说。从以上所引二人关于翟乾佑的记述看，此人当属唐玄宗开元、天宝年间正一派道士，活动于荆蜀之间的三峡及沿江一带。其人善以符篆法术考召鬼神，制伏虎豹蛟龙，利人济物。翟氏假托真人降授的《素灵真符》，当系其自撰。唐末杜光庭获其书于平都山，编入《道藏》，至今犹存。该书现为三卷。上中两卷皆题“陆先生受”，下卷题“杜先生受”，盖为后人妄托于陆修静和杜光庭。其书中载有道教符篆甚多，大抵以召劾鬼神，治病济人为主。首为“理百病符”，其次有治瘟疫、伤寒、寒热、头痛、腹痛、腰痛、背痛、胸痛、下痢、霍乱、淋病、疟疾等符。卷末则有“开心强记符”及“经学符”，助人开启心智，增强记忆，学诵经书。其符篆皆用朱书，宣称：“凡一切符文皆有文字，但人不解识之。若解读符字者，可以录召万灵，役使百鬼。”

《道藏》中的符篆经书，大多年代不明。《素灵真符》现经考订，出于唐玄宗开元、天宝年间江峡中道士翟乾佑之手，最晚在唐末已入《道藏》，实为不可多得道教典籍。今四川至湖北长江两岸，自古为巴蛮（土家族、苗族）聚居之地，俗信鬼巫。汉末天师道起于巴蜀，受当地巫风影响，故以符篆驱鬼术著称^①。下至隋唐，峡江两岸道教仍受巫鬼文化影响，盛行符篆治病法术。翟乾佑及其《素灵真符》，就是一个明显的例证。

三

平都山道教在隋唐五代兴盛，北宋初《崇文总目》道书类著录有《平都山仙都观记》一

^① 《水经注》卷三十三称巴郡平都县有天师治。《云笈七签》卷二十八称系师张鲁以太元二年（377）正月七日立八品游治，“平都治在巴郡”。可见天师道在巴郡平都早已流传。

卷，作者不详。南宋郑樵《通志·艺文略》及《宋史·艺文志》均著录《平都山仙都观记》二卷。《通志》注称：“山在忠州，阴长生成仙之所。”该书所记当系隋唐五代平都山道教史事，惜已失传。宋人著作中谈及平都山的，尚有数条。如王象之《舆地纪胜》云：“仙都观在平都山，唐建，宋改景德，又名白鹤观。”南宋范成大《吴船录》下亦云：“忠州丰都县，去县三里有平都山。”又云：“碑牒所传，前汉王方平、后汉阴长生皆在此得道仙去，有阴君丹炉及两君祠堂，皆存。满山古柏大数围，转运司岁遣官点视，相传阴君手种。阴君以炼丹济人，其法犹传。”^①

范成大为南宋中期人（1126 - 1193），当时平都山仙都观似尚完好。至南宋末杨栋所撰《东阳楼记》所述，则另是一番景象。其记曰：

余曩登平都山，访濂溪周子旧游，乱碑中得小片周子题两绝句，点画劲正，犹存温厉之气，官合阳时笔也。其一《咏阴仙丹诀》云：“始观丹诀信希夷，盖得阴阳造化机。子自母生能致立，精神合后更知微。”又从山中人得观丹诀一篇，二十年间往来于心，未忘也。

（余）先墓在余杭，庐居山中，数游洞霄（按指余杭大涤山洞霄宫），《道藏》写本甚真，山庐无事时得假借，无何阅之遍。则知丹诀所云，周子一言蔽之矣……今又十余年矣，丹诀则已忘之，惟周子诗中之意炯然心目……平都烟尘苍奔，石刻之存者几希。由是以志诸霄洞，尚不泯乎儒先之遗意，不亦可哉！咸淳元年（1265）仲春，资政殿学士宣奉大夫眉山杨栋记。^②

这篇作于南宋末（1265）的碑记，透露出道教史及儒道关系史的一些重要信息。首先，作者在碑记中回忆自己三十余年前曾登临平都山追寻北宋儒学大师周敦颐游踪，在乱碑中发现小片周子题诗二首。其中第一首即现收入周敦颐文集的绝句《咏阴仙丹诀》。作者又称：“平都烟尘苍奔，石刻存者几希。”据此可知平都山道观在南宋末似已趋衰微，以致碑石题刻零落失散。其次，作者称所见周子题诗“点画劲正，犹存温厉之气，官合阳时笔也”。按合阳即宋代合州治所（今四川省合川县治合阳镇）。据南宋度正编《周敦颐年谱》记载，北宋仁宗嘉佑元年（1056）周敦颐署合州判官事，任职达四载。其间或许曾游览平都山，得观《阴真君丹诀》，并题写绝句留念。然而周子所见的“丹诀”究竟为何书呢？

据葛洪《神仙传》卷四说，阴真君去世前“著书九篇”。从阴氏生平事迹推测，此九篇之内容应与炼丹修仙有关，但其详情现已难考。现存明版《正统道藏》中尚存与阴真君有关的著作四种。太玄部所收《周易参同契》三卷、洞真部方法类所收《紫元君授道传心法》一卷，均题“长生阴真人注”；洞神部众术类有《阴真君金石五相类》一卷；洞真部玉诀类有《阴真君还丹歌注》一卷，题作“希夷陈抟注”。以上四种著作，皆言道教炼丹法诀，或为内丹，或言外丹。据陈国符等近代道教史家考证，这些丹书皆非阴长生所作，而系唐或五代宋初道士假托^③。除此之外，据《通志·艺文略》、南宋《秘书省续编四库书目》及《宋史·艺文志》等书著录，与阴长生有关的炼丹著作有以下数种：

① 参见俞樾：《茶香室丛钞》卷十六“丰都阴君”条。又见《丰都县志》。

② 录自《大涤洞天记》卷下。

③ 参见陈国符：《道藏源流续考》，世界宗教所道教室编：《道藏提要》。

- (1) 阴真君周易参同契三卷（《通志》）
- (2) 金碧五相类参同契一卷（《通志》）
- (3) 阴真君还丹歌一卷（《宋志》）
- (4) 阴真君大还丹歌一卷（《秘目》）
- (5) 阴真君金木火丹歌一卷（《通志》）
- (6) 阴长生三皇经一卷（《宋志》《通志》）
- (7) 阴长生注金丹诀一卷（《通志》）
- (8) 修真君五精论一卷（《通志》）
- (9) 忠州仙都观阴真君金丹诀一卷（《通志》《秘目》）
- (10) 元君付道传心诀一卷（《通志》《宋志》）

以上第（1）（2）两书即《道藏》所收阴长生注《周易参同契》及《阴真君金石五相类》，皆为外丹。第（10）即《道藏》所收阴长生注《紫元君授道传心法》，为内丹书。第（3）（4）两书，当即《道藏》所收陈抟撰《阴真君还丹歌注》，但无注文。另有五种丹诀不见于《道藏》。

在上列十种阴真君的丹书中，周敦颐所见的究竟应为哪一种？现今学术界有一种意见，认为《道藏》所收的陈抟《阴真君还丹歌注》即周子所见丹诀。因为在周子《咏阴仙丹诀》诗中有“始观丹诀信希夷，盖得阴阳造化机”二句，其中所谓“希夷”即指陈抟（号希夷先生）。《道藏》中的《阴真君还丹歌》标明为“希夷陈抟注”，而且其注文确是以内丹阴阳双修说解释阴君还丹歌，符合周子诗意。因此有些学者以此为据，认为这是证明周敦颐学说受北宋初著名道士陈抟影响的重要证据。

关于周敦颐与陈抟在学术上是否有传承关系，自南宋以来一直是争论不休的问题。许多学者一直企图在道书中找到周子之学出自道家的证据。《道藏》中的《真元妙经图》曾被作为证据，证明周子《太极图说》出自道教。但据笔者考证，这一证据并不可靠^①。周敦颐的《咏阴君丹诀》诗也被当作其学源出陈抟的另一主要证据，但遗憾的是这个证据也未必十分可靠。

问题的关键是要弄清周子的题诗为何时何地所作。从本文所引杨栋《东阳楼记》可知，周子题诗是在其任合州判官期间作于忠州平都山道观中，他在该处所见的《阴君丹诀》，杨栋后来在寻访周子旧游时也曾亲眼见到，故在记文中称：“又从山中人得观丹诀一篇。”约二十年后，杨在余杭大涤山庐居守墓时，又借阅该山洞霄宫《道藏》，再次见到这篇丹诀，认为：“丹诀所云，周子一言蔽之矣。”又过了十余年，杨栋已忘记丹诀内容，但未忘周子之诗，故云：“唯周子诗中之意炯然心目。”

根据道教史家研究，南宋时期未曾编修《道藏》，当时收录有阴君丹诀的余杭洞霄宫《道藏》写本，应为北宋真宗或徽宗时所编。这篇阴君丹诀既为周子和平都山所见，那么它在我们上列十种阴君丹书中，最有可能是第（9）种，亦即南宋初《通志·艺文略》及《秘目》所著录的《忠州仙都观阴真君金丹诀》。忠州仙都观自唐宋以来一直是奉祀阴真君的重要道观，据范成大《吴船录》称，该观中有阴君丹炉，又说：“阴君以炼丹济人，其法犹传。”则其观中藏

^① 参见拙著：《真元妙道与真元妙经图》，载《世界宗教研究》1993年第2期。

有《阴真君丹诀》的可能性极大，并且该丹诀应为外丹书。这篇丹诀现已不传，杨栋文中亦未曾详言其内容，只说其书符合周子诗意。尽管如此，笔者相信仙都观的《阴真君金丹诀》与传世的《阴真君还丹歌注》并非同书异名。因为《通志》及《秘目》在著录忠州仙都观《阴真君金丹诀》的同时，又著录了《阴真君大还丹歌》及《阴真君金木火丹歌》各一卷。而且《通志》著录仙都观的丹诀为外丹著作，而传世的陈抟《阴真君还丹歌注》内容则属内丹。这篇《还丹歌注》在宋代史志中未曾著录，是否真为陈抟所注尚大有疑问。至于周敦颐在其诗中所说的“希夷”，为道书中常见术语，意思是指无形无迹的自然大道，作为指称陈抟道号的专有名词，并不常见。道教丹书中以阴阳造化之机，坎离交媾之喻解说丹道的，则更为常见，绝非陈抟《阴真君还丹歌注》所独有。总而言之，周敦颐的题诗与《道藏》中的《阴真君还丹歌注》没有必然联系，以此作为周子之学出自陈抟的证据，还须谨慎。

四

有关唐宋时期平都山道教的一些问题已如前述。最后还剩下一个重要问题，即平都山道教与丰都地狱信仰的关系。对此，四川大学博物馆江玉祥先生在其大作《一张新出土的明代丰都冥途路引》中，有简明扼要的论述。江先生指出：丰都山，即道家所谓天下鬼神之神宗丰都北阴大帝治鬼的罗丰山。梁道士陶弘景著《真诰》卷十五《阐幽微》云，罗丰山“山上有六宫，洞中有六宫，辄周回千里，是为六天鬼神之神宫也”。这是有别于中国北方泰山地狱系统的另一个地狱系统，即南方丰都山地狱系统。9至10世纪期间（唐宋之际），印度佛教地狱系统和我国本土南北两大地狱系统（丰都山和泰山）在川西合流，产生了地狱十殿信仰。地狱十殿冥王，第一次出现在唐末五代时期成都大圣慈恩寺和尚藏川伪造的《佛说阎罗王授记四众预修生七往生净土经》中。南宋时期，南方道教又将地狱十殿纳入丰都山地狱系统，推向全国，形成了中国地狱十殿信仰民俗。大约与此同时，民间发生了丰都地狱在四川丰都县的附会传说。洪迈《夷坚志》癸卷五“丰都观事”条云：“忠州丰都县五里外有丰都观，其山曰盘龙山，之趾即道家所称北极地狱之所。”于是，这个自汉晋以来号为道教福地的丰都县（隋以前名平都县），便成了闻名遐迩的鬼都，阎罗天子的京师。

笔者同意江先生关于道教丰都鬼宫在南宋时期才附会于四川丰都县的观点。晚唐时段成式《酉阳杂俎·玉格篇》曾抄录陶弘景《真诰·阐幽微》中有关罗丰山鬼神六宫的记述，但尚未将鬼宫定在四川丰都县。北宋时期的小说及道书中亦未见此种记载。《道藏》洞真部威仪类有《地府十王拔度仪》一卷，其中提到祈求地府十王超度亡灵之仪式。所谓地府十王即十位地府真君，世人称之为泰广大王、初江大王、宋帝大王、忤官大王、阎罗大王、变成大王、泰山大王、平等大王、都市大王、转轮大王。这篇道书的成书年代大约已在宋元之际。

明清时代，丰都地狱信仰在民间颇为流行。一般民众死后都要出钱购买一份“丰都冥途路引”，作为死者亡魂前往丰都地府的凭证。据上述江先生文中所说，四川省井研县文化馆曾发现一份明万历四十三年（1615）的“丰都冥途路引”实物，颇为珍贵。江文中又引清人王培荀《听雨楼随笔》卷六云：“丰都平都山庙中有铁印，不知始于何时。篆文有‘总统万灵’等字。有所谓‘路引’者，云执之冥间，关隘无阻。人多崇信，买者云集，用铁印后，复求县印。上宪恶其

惑众，追入藩库，香火今陵替矣”。此条证明在明清的丰都鬼神信仰与平都山道教有关。王培荀所谓“平都山庙”，当即平都山上的仙都观。总之，平都山道教起于汉晋，兴于唐宋，下及明清，可谓源远流长。

撰后补记

本文写作甫毕，笔者又于《历世真仙体道通鉴》卷四十一查到道士翟法言传记。该传称：翟法言，字乾佑，夔州云安人也，唐玄宗天宝十四载（755），乾佑年四十一矣。忽梦一童子引其至溪上，拜见二真人，授以宝笈灵文三科，一曰三将军秘术、二曰紫虚秘术、三曰太上正一盟威秘法。并赐神丸一百二十，使正月朔旦取一饵之，寿当如其数。乾佑拜受其言，乃更筑静居，恪行三科，于是真人与日月星君夜数降其室。唐代宗时，乾佑应召入朝，赐号通灵大师。后归江陵，至文宗太和十年（836）十二月仙化。

上述翟法言，即本文第二节所说云安道士翟乾佑。《仙鉴》的传文可以补充杜光庭《仙传拾遗》的遗漏。从传文可知翟乾佑生于唐玄宗开元三年（715），卒于文宗太和十年（836），寿数达一百二十二岁。翟乾佑是唐代活跃于荆益二州的天师道正一派道士。《仙鉴》卷四十二有其徒裔舒虚寂、向道荣、任可居等人传记。据说翟乾佑曾在忠州仙都观中得《镇元灵策书》，乃道士宋冲元所传，翟又以之传授徒裔。《镇元灵策书》乃唐代天师道符法书，与翟所传《灵宝素灵真符》极为相似。关于《镇元灵策书》，笔者当有另文考证。

吉木萨尔和阜康的道教探讨*

戴良佐**

道教为我国三大宗教之一，公元142年由东汉张陵创立。道教认为“道”是天地万物的根源，奉老子为道祖，尊他为“太上老君”。南北朝时，道教盛行起来。南宋时产生全真派和正一派。元代以后，更明确分为两大系统，南方曰正一教，以符箓科教为主，北方曰全真教，以服食炼养为主。

根据考古资料，公元5世纪时，道教已传至新疆高昌国（今吐鲁番一带），在《吐鲁番出土文书》中“西凉建初十四年（418）韩渠妻随葬衣物疏”，末尾写道：“时见左清（青）龙，右白虎。书物数：前朱雀，后玄武，急急如律令。”^①按青龙、白虎、朱雀、玄武是道教的护卫神祇，“急急如律令”也是道教符咒中的常用语。吐鲁番有的唐墓中也出土了道教的残经卷。据《沙州、伊州地志》残卷记载，高昌有□汤观、周楼观等道观。当时高昌国包括今吐鲁番、吉木萨尔和阜康等地，所以吉木萨尔、阜康等地在唐代前已有可能传入道教。

据李志常《长春真人西游记》的记载，长春真人1220年八月二十七日抵阴山后，“西即鳌思李大城（即别失八里）王官士庶僧道数百，具威仪远迎，僧皆赭衣，道士衣冠与中国特异，泊于城西葡萄园之上阁，时回纥王部族供葡萄酒，供以异花、杂果、名香，且列侏儒伎乐，皆中州人，士庶日益敬，侍坐者有僧、道、儒，因向风俗，乃曰：此大唐时北庭端府……”^②

这说明登州栖霞县全真道主丘处机应成吉思汗之召西觐途经别失八里时，当时陪客的人中有道教徒，穿道士衣冠，当地已有道教。时元世祖实行众教兼容的政策，因而鳌思马大城，回纥王部属士庶以及僧、道、儒等各界人士陪坐。僧、道人数不少，达数百之多，可见当地佛教、道教都十分兴盛，并互不排斥。《长春真人西游记》又曰：九月二日西行，四日宿轮台之东，迭屑头目来迎。南望阴山三峰，突兀倚天。因述诗赠书生李伯祥，生相人，诗云：

三峰并起插云寒，四壁横陈绕涧盘；雪岭界天人不到，冰池耀日俗难现。

岩深可避刀兵害，水众能滋稼穡干；名镇北方为第一。无人写向画图看。^③

* 本文原载《西北史地》1996年第1期，第39-41页。

** 戴良佐，1931年生，新疆地方志学会会员。

① 《吐鲁番出土文书》第1册，第60页，文物出版社转引自《新疆宗教》，新疆人民出版社1988年版，第103页。

② 杨建新主编：《古西行记选注》，宁夏人民出版社1987年版，第201-202页。

③ 同上书，第202页。

丘处机的到达，标志着道教的传入。师徒们为纪念荣登仙境，在天池南岸山上修建一寺，寺以铁瓦盖顶，故名铁瓦寺。

以上是元代吉木萨尔、阜康的道教情况。

明代时，据陈诚《西域番国志》“土尔番城”记载：

城西北百余里有灵山，相传为十万罗汉佛涅槃之处。近山有土高台十余丈，云唐时所筑，台畔有僧寺……^①

灵山即博格达山。此文只记佛教，对道教只字不提。

适至清代、阜康的道教达鼎盛时期。

乾隆二十四年（1759）清政府统一新疆后，经大臣努三奏请，朝廷批准，将乌鲁木齐以东的天山博格达峰作为“永镇西陲”的象征，列入祀典，每年农历四月十五日由乌鲁木齐都统率文武百官在红山顶上以牛羊遥祭山神。由于官府的提倡，此后不久，在天池北岸建立福寿寺。清代把博格达山称福寿山。故名寺。福寿寺建筑宏伟供道教始祖，三清教主即玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊。道教始兴。

光绪九年（1883）在福寿寺扩建南北陪殿。光绪十六年（1890）建东岳庙，原名博格达山庙。庙内有一碑，题为“博格达山神庙碑”。

光绪十八年（1892）清政府颁发博格达山神匾额为“复畴遐陬”，意即吉祥的帷幃覆盖着遥远的边疆。大小龙潭（天池）领匾额为“岩疆被泽”，意思是在广阔的边疆领土上受到皇恩的润泽。这时道教、佛教庙宇众多。朝山香客和游览者络绎不绝。

光绪十至十五年（1884—1889）魏光焘任中丞时，也亲登博格达山、选择地基、补修铁瓦寺，成为名胜之地。魏的幕友受庆龙曾作“铁瓦寺”七言一绝云：

寺名铁瓦铁为环，水唤瑞池霁钲开；王母穆王都不见，令人千载费疑猜。

另一幕友李竺勋也作《铁寺鸣钟》七言绝句一首云：

招提铁瓦铁弥坚，道士清修断俗缘。为羨鲁阳戈返日，敲钟欲挽夕阳天。^②

杨增新执政之初（1911—1920）重视支持道教。迪化道台集各界资助，将庙修葺一次。1923年新疆伊犁边镇使杨飞霞登山游览，看到福寿寺年久失修，又联络社会名流，倡议整修，得到士商各界人士资助，除将福寿寺整修一新外，还在寺院右侧增建玄真观，供奉长春真人，又在摩天石下修一座东岳庙，庙内供奉黄老道祖王玄甫，还修八卦亭一座。这时全部庙宇，统称海台庙，道宇香火很盛。

不幸1934年夏，马仲英副官马世明败退时，放火焚山，将福寿寺右殿及龙王宫焚毁。众道只得迁居东台子庙。

后经任蕴空道长派弟子四处募化。1937年8月，重建福寿寺于原址。恢复旧观。这时有道士40余人。直至1944年秋，乌斯满部哈巴斯进阜康洗劫，八卦亭被焚，庙宇日趋衰落。

时任南京政府中央监察院院长的于右任于1944年、1946年8月二次登上天池。第二次上

① 杨建新主编：《古西行记选注》，宁夏人民出版社1987年版，第292页。

② 王子纯、杨鹏超：《天池铁瓦寺考》，载于《乌鲁木齐文史资料》第一辑，新疆青年出版社1982年版。

山前，先派军队整修道路，又派维吾尔木工维修了福寿寺，把南北陪殿换上了地板，屋顶装上了天花板，作为“招待处”。还为福寿寺亲笔题为“灵山道观”，以名副其实。

1949年时香火中断，庙宇破落。1953年土改时，寺庙财产都随道人加入初级社，兴极一时的道教寺院就此结束。

敦煌道教试述*

邵文实**

敦煌地区一向是佛教兴盛之地，卷帙浩繁的佛教经典及与佛教活动有关的记录在敦煌古遗书中占着很大比例。但道教作为“诸华之教”，有着深厚的民族根基，加之唐朝崇道政策的必然影响，使得道教成为敦煌热闹的宗教舞台上一个不容忽视的重要角色，且具有鲜明的特点。敦煌文书 P3562 号内共有 25 个文件，据其内容及篇名，可知为道教道场斋文仪范，名目不一，但令人惊奇的是里面竟会有《僧尼之文》，而其第 18 件无篇名文书内容也较有趣，如：

无名而名，经传洁劫，不有而有，形遍尘沙。驾青牛而诣西方，感真荣见于东土，则我大道之教也；其有金人入梦，白马风流，法自汉朝，教传中夏，则如来之教也。（中略）以此设斋功德，修造胜因，总用兹薰事斋清信女男等，唯愿天尊雍（拥）护，百虞去身；诸佛扶持，千灾远体。饥食灵药，渴饮琼叶（液），变老状为童颜，盖（改）衰年为玉色。（后略）

在出自道徒之手的道家斋文中，把“如来之教”与“我大道之教”并举，没有丝毫争斗之气，所祈求的是“天尊”与“诸佛”的共同护佑。这种心平气和的做法在纷纭的佛道斗争史上实为罕见，因此这件小小的道场文书便不能不引起我们对敦煌道教的极大兴趣。

一、敦煌道教文书分类

敦煌地区的道教活动出现较早，玄光《辨惑论》云：“汉时仪君行此为道，魑魅乱俗，被斥敦煌。后至孙恩，侠荡滋甚，士女混漫，不异禽兽。”反映了敦煌道教的起始。从考古发现的简牍及墓葬品上的文字记载来看，在西晋至五凉时期，敦煌地区的道教活动便已深入民间^①。而在敦煌遗书中也有唐以前道士活动的记载，如 S5448 号《敦煌录》中“石膏山”一条：

石膏山，在州西业二百五十六里乌山峰，山间石出其膏。开皇十九年，乌山变白，中验不虚，遣道士皇甫德琮等七人祭醮，自后望如雪峰。

* 本文原载《世界宗教研究》1996年第2期，第68-78页。

** 邵文实，1966年生，南京大学中文系博士研究生。

^① 参见张凤《汉晋西陲木简汇篇》二编；黄烈：《略论吐鲁番出土的道教符箓》，载《文物》1981年第1期；刘昭瑞：《谈考古发现的道教解注文》，载《敦煌研究》1991年第4期。

此事发生在隋代，表明沙州道士的祭醮活动是有传统的。但隋与唐较，道士活动较为清减，因为真正崇道的是唐的统治者。所以在敦煌遗书中所余道经、道书之类，抄写年代多在唐朝。

敦煌遗书中，有关道教的文书可分为以下几类。

(一) 道教经典 据不完全统计，敦煌文书中的道教典籍约有三百七十余卷号，数量可观。在这些经典之中，占有相当比例的是老子《道德经》。台湾郑良树先生在其《敦煌老子写本考异》^①一文中，共著录包括《道德经》序、正文及重要注疏写卷达59种之多，另尚有十余种卷号有待比勘。关于《道德经》的注疏，文书中可见有河上公、想尔、成玄英、李荣、玄宗五家^②，也从一侧面反映了《道德经》在敦煌流行之盛。写卷数量次于《道德经》的是《太玄真一本际经》，约36件。此经为隋代道士刘进喜所造，其中吸收了许多佛教的东西在内，敦煌此经大盛或与此有关。此外写卷较多的还有《洞渊神咒经》（约15件）、《老子化胡经》（约9件）、《十戒经》（约9件）等。也有一个卷号内抄有数个道经的，如P2467号《诸经要略抄义》、P2456号的道经杂抄等。另敦煌道教经典后往往附有题识，标明抄写年月日、抄写人、校对入、写经缘由等，是反映敦煌地区道教活动的重要研究资料，可附于此。

(二) 道家斋醮文书 此类文书是道家斋醮活动的产物，多为祈福文、邑愿文、亡文等，如P3562号背面《道家杂斋文》25件、S3017号、S4652号两篇道家为皇帝、皇后的祈福文等。另如《康再荣建宅文》^③、《镇宅文》（S2717背）、《敦煌王曹镇宅疏》（S4400）、《洪闰乡百姓高延晟祭宅文》（S6094）、《归义军节度使南阳张某祭风伯文》（S5747）、《谢土地太岁文》（S3427）等，均是道家斋祭与民间信仰风俗相结合的产物，广义上可划归此类。

(三) 道家符箓文书 敦煌道士较重视符箓之功。在体现道士神异的文学作品《叶净能诗》中有不少用符斩妖除怪的故事。叶净能带玄宗游月宫后，群臣共赞：“若道教通神，符箓绝妙，天下无过叶天师耶！”体现了唐代对符箓的推崇。敦煌文书中有不少这样的符箓文书。如P3358号《护宅神历卷》、P2856号《发病书》、P5579号《灵符一道》、S5666号《道家驱鬼符》、P3811号《道家符咒》、S799号《杂书符咒》等。关于此类文书，高国藩先生在其《中国民俗探微》一书第三章中有较为详细的论述，可为参照。

(四) 论道文书 如P3742号《二教论》、P3475号《佛道争辩文》、P4979号《道家论道文》、S6147号《佛道相通论》、罗振玉大云书库藏本《敦煌古写本道书残卷》等^④。此类文书多是佛道争雄的产物，有的出自道士之后，有的出自佛徒之手，均站在各自的立场上诋毁对方。虽然它们只是中原地区论道文书的抄本，却也可从一不同角度反映出敦煌地区佛道双方的较量。

(五) 有关道士活动的社会经济文书 这类文书所见不多，体现了道士日常的社会活动，故弥足珍贵。如P4053号《唐天宝十三载（754）龙兴观道士杨某便麦契》、P3484号《道士王道深上启文》、P4072.3号及P3952号两个请准乾元元年（758）敕假授新度僧道张嘉礼、罗法光等人的度牒状、P3034号背面《买卖薑（姜）布等历》等。

① 载《大陆杂志》1981年第六十二卷第2期。

② 参见姜亮夫先生《巴黎所藏敦煌写本〈道德经〉残卷叙录》，载《云南社会科学》1981年第2、3期。

③ 录文见《沙州文录》。

④ 见《吉石庵丛书》。

(六) 道教文学作品 有 P3866 号《涉道诗》及《叶净能诗话》等。P3866 号《涉道诗》为一五页线装小册，撰者为李翔，有说其为唐高祖九世孙江王李元祥之后的^①。28 首诗中有吟咏道家胜迹的，有道徒间的酬答唱和的，也有吟颂道教名人的。《全唐诗补编》称其为现存最早的道教诗集，所以虽然诗中反映的不是敦煌地区的道教活动，却也有着极为重要的意义，填补了道教文学史上的空白。至于《叶净能诗话》，被收入《敦煌变文集》，是唐代敦煌地区道教文学的一篇代表作，后文中将有论及。

根据敦煌遗书中的地志残卷及道经题记，我们还可以查检到敦煌地区的一些道观名称及观址所在，现将笔者搜检到的此类资料列为一表。

另就此表需要说明以下几点。

1. 神泉观有两个，一在平康乡修武里，一在神沙乡阳沙里。《沙州都督府图经》所记神泉观“在州东北 40 里”，可能系位于敦煌县北的平康乡修武里之神泉观^②，其余卷子中之神泉观究属何方无从考订。从文书中频见“神泉观”一事表明，神泉观是当时敦煌地区的重要道观，抄写与保存的道教经典较多。有人认为神泉观即后来的西云观，似并无令人信服的根据^③。

2. 冲虚观与玄中观为两个女道观。

3. 敦煌地区道观并不止有表中所列十个。在道教称谓中，一般教外人士被叫做在俗弟子，遵奉正一教后可成为清信弟子、清真弟子；正式入道后称为正一道士，而后逐级升至三洞法师、大洞法师，成为道教最高一级法师。所以一般三洞法师都应是一观之主，主持清信弟子们的受戒仪式。我们来看以下三个卷子的内容：

P2735 号《道德经白文》末题：至德二载（757）“敦煌县敦煌乡忧恰里清信弟子吴紫阳”，“诣师中岳先生张□□先受道德五千文”。

P3770 号《十戒经》末题：至德二载“敦煌县平康乡洪文里男清信弟子王玉真”，“诣敦煌郡敦煌县平康乡安昌里三洞法师中岳先生索求受十戒十四持身之品”。

表一 敦煌文书所见道观名称

观名	卷号	卷名	有关资料引文
神泉观	甘博	017 十戒经	末题：大唐景龙三年（709）“沙州敦煌县平康乡修武里神泉观道士清信弟子李澄空，”“谨诣三洞法师北岳先生阎复兴奉受十戒十四持身之品”。
	P2417	道德经	末题：大唐天宝十载（751）“敦煌郡敦煌县神沙乡阳沙里神泉观男清信弟子索栖岳”，“今诣三洞法师中岳先生马游定求受道德五千文经”。
	P2005	沙州都督府图经	清泉驿：“其驿在神泉观庄侧，故名神泉驿”，后改为清泉驿。
	P3484	道士王道深上启文	末题：“神泉观道士王道深敬写”。

① 吴其昱：《李翔及其涉道诗》。载日本《道教研究》第 1 册。

② P2822 号背《先天二年敦煌县平康乡户籍》。

③ 见胡恩厚：《敦煌莫高窟道教史迹考察》，载《宗教学研究》1988 年第 1 期。

(续表)

观名	卷号	卷名	有关资料引文
神泉观	P2361	本际经卷疏第三	末题：“景龙二年（708）三月十四日于神泉观写了。”
	P2861 P2602 P2317 P3141	无上秘要目录 卷第二十九 卷第三十二 卷第八十四	卷末均题：“开元六年（718）二月八日，沙州敦煌县神泉观道士马外幽，并姪道士马抱一，奉为七代先亡及所生父母，法界苍生敬写此经供养。”
	P2806	太玄真一本 际经卷第四	末题：“证圣元年（695）闰二月廿九日神泉观师汜思庄发心敬写。”
	P2424	洞渊神咒经卷第八	末题：“神泉观敬写。”
灵图观	P2005	沙州都督府图经	瑞石：“右唐乾封元年（666）有百姓严洪爽于城西李先王庙侧得上件石……其表奏为上瑞，当为封岳并天，咸置寺观，号为万寿。此州得此瑞石，遂寺观号灵图。”
开元观	S6454	十戒经	末题：大唐天宝十载（751）敦煌郡敦煌县玉关乡丰义里开元观男清信弟子张玄，“谨诣三洞法师中岳先生马奉受十戒十四持身之品”。
白鹤观	P2257	太上大道玉清经 卷第三	末题：天宝十二载（753）五月白鹤观奉为皇帝敬写。
	P2562V4	亡师文	“今谨有白鹤观三洞某法师口口口之所崇设。”
法都观	P2606	太上洞玄灵宝无量度人上品妙经	末题：“法都观道士刘校。”
龙兴观	P4053.2	天宝十三载（754）龙兴观道士杨某便麦契	契末签有“使麦人龙兴观道士杨口口”一行。
紫极宫	P4053.2	同上	隐约可见“紫极宫道士贺通口”之字。
千称宫	S788	沙州图经	玉女泉在县“西北七十里……今有千称宫在言（焉）”。
冲虚观	P2347	十戒经	末题：大唐景龙三年（709）“沙州敦煌县洪闰乡长沙里冲虚观女官清信弟子唐真戒”，“谨诣北岳先生阎口明奉受十戒十四持身之品”。
玄中观	P3562.V5	女师亡文	今扶炉斋主设供意者，奉为玄中观洞主张法师之所崇设。

P2350号《十戒经》末题：“太岁甲寅正月庚申朔廿二日辛巳沙州敦煌县龙勒乡常安里男官清信弟子李无上……今诣沙州敦煌县效谷乡无穷里三洞法师中岳先生张求受十戒十四持身之品。”这其中并未提到道观名称，但几位三洞法师显然都是主持着各自的道观的，我们可按其“三洞法师”的名号为线索来推测道观的观址所在。这也表明道观在敦煌地区的数目不薄，而道士人数更多，有可能每乡每里都有自己的道士。

关于敦煌道士的具体数字，因资料的匮乏，难以做出详实的统计，但从个别文书中我们仍可看到一些端倪，如P4072.3号《请准乾元元年假受新度僧道张嘉礼等度牒状》：

(前缺)

1. 合管内六军州新度未得祠部告牒僧尼道士女道士，已奏未□□
2. 陆伯陆拾人，计率得写告牒钱共壹仟肆佰陆拾伍贯□□
3. 参伯贰拾柒人僧、壹佰陆拾玖人尼、壹佰参拾柒人道士、参拾柒人女道士

4. 张嘉礼年拾伍□□□，敦煌县神沙乡灵□□

5. □□□

(后缺)

从乾元元年一次报牒的僧道人数来看，670人（牒文上为660，似有误）中，僧尼496人，道士、女道士174人，道士人数只相当于僧尼数目的1/3弱，但用其与敦煌县人口做一比较，比例并不小。唐制：县下设乡，一乡辖五里，每里一百户。据陈国灿先生考证：敦煌县在唐前期有敦煌、莫高、龙勒、神沙、平康、洪池、玉关、效谷、洪闰、悬泉、慈惠十一乡，后又加从化、寿昌二乡变为十三乡，此数目一直稳定到吐蕃占领沙州为止^①。则此十三乡当辖75里、3750户。若一次度道士174人，则平均每20余户里便有一道士，而道士的报度是不可能仅此一次的，可见道士在敦煌户口中是占有一定比例的。

二、敦煌道教的活动

敦煌的道教活动，主要表现在道经的抄录与斋醮活动等方面。先来看道经的抄录。

如同僧人抄写佛经一样，道士们也将抄录道经作为他们积贮善缘的功课。敦煌遗书中许多道经后都有题记，记录了抄写者姓名、抄写日期、抄写地点等，有的较重要的，还有初校、二校、三校的程序。敦煌地区道经的抄录有三种情况：一是道士一般事务性的抄写。如P2170号《太玄真一本际经卷第三》后题“女官赵妙虚敬写”，P4659号《太上灵宝自然至真九天生神章》末题“丙午年五月三日出家道士王法迁敬写记”，P2424号《洞渊神咒经卷第八》后题“神泉观敬写”等。

第二种情况是抄经以供养祈愿，作为法事之一种。如S3135号《太玄真一本际经卷第二》末题：“仪凤三年（678）三月廿二日，三洞女官郭金基为亡师敬写本际经一部，以此胜福，资益亡师，惟愿道契九仙，神游八境。”又如P3235号背面的《本际经》跋文：

弟子比缘染患风（？）痼，积时不瘳，桑石无损复发，私愿委命慈尊，遂蒙天圣匡扶，宿疾除愈，谨拈妙宝，割舍净财，敬写本际经一部。愿是功德，资益弟子，九玄七相，内外亲姻，长辞地狱之馀（？），永度天圣之际。傍同劬损，爰乃幽明，同会胜因，俱霑此福。

显然这里抄写经卷是作为一种功德以消灾弥福、超度亡灵、为生人积福的。此类供养写经，似以抄写《太玄真一本际经》为多。

前面两种抄经情况与佛经的抄写并没有什么大的区别，所不同的是第三种情况：新入道受戒弟子抄写《道德经》及《十戒经》。根据道教受戒规定，新入道的清信弟子都需持守所谓十戒十四持身之品。《十戒经》开首即言：“天尊言：善男子、善女子，能发自然道志，来入法门，受我十戒十四持身品，则为大道清信弟子，皆与勇猛飞天齐功。于此而进心不懈退者，则超陵三界，为上清真人。”^②于是抄写《十戒经》便成为入道受戒的第一步。在敦煌文书中，

^① 陈国灿：《唐五代敦煌县乡里制度的演变》，载《敦煌研究》1989年第3期。

^② P2347号《十戒经》。



我们共捡得《十戒经》写卷九个：S794，4561，6454，P2347，2350，3770及散192、691，甘博017号等，多数后面都附有盟文。另P3417号仅留有盟文部分，立盟者为雍州栌阳县龙泉乡凉台里王景仙，显然来自中原。这里，我们不妨举P2347号的《十戒经盟文》为例：

大唐景龙三年岁次己酉五月丁巳朔十八日甲戌沙州敦煌县洪闰乡长沙里冲虚观女官清信弟子唐真戒，年十七岁，但为宍（肉）人无识，既受纳有形，形染六情。六情一染，动之弊秽。或（惑）于所见，昧于所著，世务因缘，以次而发。招引罪垢，历世弥积。轮回于三界，漂浪而忘返；流转于五道，长沦而弗悟。伏闻天尊大圣，演说十戒十四持身之品，依法修行者可以超升三界，位极上清。真戒性虽愚昧，愿求奉受，谨贵法信，谨诣北岳先生阎口明，奉受十戒十四持身之品，修行供养，永为身宝。借盟负约，长幽地狱，不敢蒙原。

其他几个写卷内容大体如是。值得注意的是，敦煌文书中反映出，道士受戒除抄写《十戒经》外，还须先抄写《道德经》并立盟文。前举P2347号《十戒经》经文与盟文前为《老子德经下》及唐真戒写《道德经》之受戒盟文；P2350号写卷，前存《道德经》第五九至八一章，后为李无上《十戒经》写经及戒盟；S6453号《老子道经上》末题“大唐天宝十载岁次辛卯正月己酉朔廿六日庚戌敦煌郡敦煌县玉关乡”，接着的S6454号为《十戒经》，末尾的盟文中时间、地点都与前件一致，且字体相同，显系出自同时同地同一人之手。这体现了敦煌道教中《道德经》与《十戒经》的抄写在道士受戒过程中的共同作用，也就无怪敦煌文书中此两种道经写卷数目之多了。

斋醮是道士们的必修之事，敦煌道士自然要严遵其制。《云笈七籤》将斋法分为三种：设供斋、节食斋、心斋，分别可达到积德解愆、和神保寿及专道、乐道、合道的目的。敦煌地区道教活动主要在民间进行，自然以设供斋为多。至于具体斋仪则又不有同。唐代各种斋仪形式已发展得较为完备，P2256号索洞玄抄写的《灵宝经》中即记录了“法宪仪序、斋谢品格凡六条”：第一，金策斋；第二，黄策斋；第三，明真斋；第四，三元斋；第五，八节斋；第六，自然斋。“感天地，致鬼神，通仙道，洞至真，释积罪，赦见过，解脱受苦，消灾治病，莫尚于此诸斋矣。”在敦煌遗书中可见的有关道教斋仪的文书有P3282号《自然斋仪》、P2455号《洞玄灵宝自然斋仪》、S4315号《失题道经科仪书类》、P2406号《太上洞玄灵宝明真经科仪》、P3562.V.23号《斋法》等。金策大斋在敦煌也是有的，多为“调和阴阳，消灾伏异，帝王国主，请延福祚”。如S3071号《道家为皇帝祈福文》中即言：“臣等谨为皇帝依上元金录简文明真太阴宫科品建立黄坛，法天象地，敢披玄蕴，敷露真文，并贲龙壁，纹缙归命。”这是为国家最高统治者的祈福，自然排场大、声势大，所表所奏，非一般人可及。而P3562号背面之《斋法》似乎更平民化一些：

凡斋法，至斋家坐定，洗手转经，至令主人报香炉礼，三拜，长跪，坐，命唱：行香。时至即唱。人各供（恭）敬，至心稽首。太上无极大道，一切诵。即唱：宿命赞，行香。宿命有信然，若丧为之无，皆用眼前见。至心稽首正真三宝。

斋主长跪，叹道功德，即唱：愿斋主百福庄严，万善云集。至心稽首正真三宝（愿文略）斋主唱：普诵。即作为诸声。主人云：“（食）施，咒愿。”师云：“一切福田中，施食最为先。见存受快乐，过去得生人。当来居净土，衣食恒自然。是故今供养，善献于

诸天。”

行食遍，唱如法：食上献天尊，中献先师，下及法界众生，普同供养。

食后云：“食者，受者，俱获迹净，一切众生，普同平等。”（后略）

这篇《斋法》，可以说反映了敦煌地区道教徒斋醮活动的主要仪式及内容。斋醮的目的，是愿亡者生净土，斋主福无极，天下太平，众生免苦。道士们鼓励众人设斋供养，施食舍财。所有这些，在与《斋法》同卷的其他道家斋文中均有反映，按其自列篇目，有《愿文》《亡师文》《女师亡文》《僧尼亡》《邑愿文》《当家平安愿文》《病善文》《征巡平安文》《兄弟亡》《夫妻亡》《亡男女》《亡考文》《报愿》等，从中可见敦煌道家斋醮活动的性质。

驱鬼镇宅、祭风祈雨，是敦煌道士的另一项主要活动，这与敦煌民间信仰习俗有关。敦煌地区居民以汉人为主，许多民间鬼神信仰广为流传，它们又往往与道教的东西相杂糅，自然就离不开道士的活动。S5666号《道家驱鬼符》就很具代表性，上有半身狰狞神像，并有文字：“急急如律令。强百鬼远离，善神加力，并不病者能行，日日消散，岁岁日日，愿神星欢喜，其人福至，星神放过，赦罪德口……”又如P799号《杂书符咒》：“五月五日中天节，一切恶事尽消灭，急急如律令。”“急急如律令”之类的文字是典型的道教活动用语，仿佛此令一发，果真能令百鬼远离、福至人安似的。

三、敦煌道教之特点

从上文的介绍来看，道教在敦煌可说是颇具规模的。那么在佛教昌炽的一方地域内，道教何以能生存发展并在一段时间内能与佛教抗衡呢？这首先与唐代敦煌的历史文化背景有关。

唐代崇道是众所周知的史实。自太宗始，就已将老子李聃作为唐王朝李氏家族的鼻祖，到了玄宗时代，道教更是跃居三教之首。这必然影响到具有悠久汉文化传统的敦煌地区，敦煌道经写卷的许多纪年都表明这一时代特色。同时，敦煌作为兴盛的丝绸之路之咽喉、华戎所交一都会，各国商人往来如梭，居民构成日渐复杂。这就带来了敦煌地区对各类宗教的包容性，佛、道、儒、景教、摩尼教、袄教都得以在此有所发展，道教作为汉民族所特有的传统宗教，在居民构成以汉为主的敦煌更是占有着天时地利人和的条件。除了这些大的文化背景之外，敦煌道教又有着自己的特点。

首先，与中原道教有着密切的联系。中原地区写经源源不断地流入敦煌。如P3233号及P2444号《洞渊神咒经》卷第一及第七，都是麟德元年（644）写于长安灵应观的，督写人一为右崇掖卫兵曹参军蔡崇节，一为使司藩大夫李文暕。查《旧唐书》卷六十《宗室传》有李文暕为高祖众父弟襄邑王神符之少子，其时代与文书中纪年相合，似应为一。这样一位皇室子孙监写的道经在敦煌发现，说明敦煌地区虽地处偏远，却仍与中原有密切联系。开元廿三年（735）写于河南府大弘道观的《阅紫录仪三年一说》亦是如此。

开元二十九年（741），玄宗诏“两京及诸州各置玄元庙一所”^①，天宝二年（743）又将玄元庙提升为宫，天下诸州之玄元庙改称紫极宫，我们在P4053号文书中便可找到敦煌紫极宫道

^① 《旧唐书·礼仪志》四。

士的活动。

敦煌道教的兴衰与中原道教的兴衰在时间上也基本保持一致。检阅一下敦煌道经的抄写年代，较早的为麟德元年（664）高宗时，玄宗开元、天宝年间写经最多，肃宗至德二年（758）之后便不多见了。这除了与吐蕃对沙州的进攻有关外，当与中原道教高潮渐过同步。

所有这些都表明敦煌道教深受中原影响，其兴衰流布都与之有密切的联系。也因此，敦煌道教又反映出唐代中原道教的一些特色，除具有其地域方面的特殊性外，还带有一定的普遍性。

其次，敦煌道教与敦煌大族联系紧密。敦煌虽为民族聚居区，但其主要居民成分始终以汉族为主，而索、张、汜、李、阎等敦煌地区的鼎鼎盛族则更具实力，声震河西。如张氏“金门锡诏，天委忠心”，“秣马三危，横行五郡”^①；索氏“莫知长幼，咸累代官族”^②；汜氏“代代相失，遂为敦煌望族”^③；阎氏乃“西裔高枝，实敦煌之大荫”^④……这些大家族不但据有敦煌政权，且参与了宗教管理，敦煌许多佛僧都出于彼。而参看前文所列，主持敦煌主要道观的法师也基本不出此类大姓，如敦煌乡中岳法师张某（P2735）、效谷乡三洞法师中岳先生张某（P2350）、玄中观“洞主张法师”（P3562）、平康乡三洞法师中岳先生索某（P3770）、神泉观三洞法师北岳先生阎某（甘博017）、神泉观师汜思庄（P2806）等等。似不属于此大族网的神沙乡神泉观三洞法师马游定（S2417）、玉关乡三洞法师中岳先生马某（S6454）等，实际上也是“扶风名望，文武承家，祖宗累代显于功勋，子侄常迁于官爵”^⑤。可见敦煌道观多为当地汉族名流望族所把持，道教在敦煌汉人中的深入也因此可想而知。

敦煌道教的另一些特点体现在它与佛教的关系之中。敦煌道教与佛儒两教相诋相斥、相融相吸的关系已见于各类论著，如汪乏舟、徐相霖两先生之《古敦煌宗教考述》、汪乏舟先生《敦煌儒教及其特点》、谭蝉雪先生《三教融合的敦煌葬俗》等^⑥。尽管佛道间时有争执，在敦煌官府眼中，却把它们划为一类。如乾元元年（758）罗法光等人新度僧道，侍御史判凉州长史杨休明勾当其告牒，“各勒纳钱”，充配寺观，办理手续完全一致。而佛道在百姓眼中，也是界线模糊。P3135号《四分戒》末跋云：“乙卯年四月十五日，弟子索清儿为已身忽染热疾，非常困重，遂发愿写此四分戒一卷，上为一切诸佛、诸大菩萨、摩诃萨及太山府君、平等大王、五道大神、天曹地府、司命司录……伏愿慈悲救护，愿疾苦早得痊平，增益寿命。”这里把天上地下，佛道阴阳的鬼神全部列入求告范围，真可谓有病乱投医了，哪里还有佛道的分别呢？P6469号诗一首中把“佛道一时行”作为一种和平的象征，这正是敦煌道教所求之不得的。

笔者认为，敦煌道教的最大的特点在其对佛教的妥协性，它仿佛一个没有脾性的老好人，一味地忍让着，包容着，只偶尔发一点小牢骚，以此来求得与显得有些霸道的佛教和平共处。这最突出地表现在P3562号背面的道家斋文之第七篇《僧尼亡文》及第十八篇道场文书中。后

① P3770号《张族庆寺文》。

② P2625号《敦煌名族志》。

③ S1889号《敦煌汜氏人物传》。

④ P3630号《阎公恩和尚遯真赞并序》。

⑤ P3827号《归义军授官牌》。

⑥ 分别载于《宗教学研究》1959年第3期，《孔子研究》1989年第4期，《敦煌研究》1992年第3期。

者前文已引，此处我们不妨来看看道徒们是怎样超度僧尼的亡灵的：

一寒二（一）暑天之道，有生有灭人之常，故南华真人，起喻丹壑；东鲁夫子，发叹逝川。生死之道，其大也夫。彼今谨某寺闾梨，惟闾梨谈空入妙，披紫偈于龙宫，峨口芝比伦，龙树鸟鸣，那塔捧毂，理应常居世界，度脱苍生。何期行业将圆，奄归口祇（寂灭）。时不我与，百日俄临。门徒弟子等嗟归依而无处，瞻孟锡以何得。惟杖（仗）福田，用资神仪功德云云，庄严既周，因斋庆度。于是建道场于弗宅乾宇，屈法众于禅宫云宅，奏真策以祈恩，列名厨而申供。总资福德，先用庄严亡师魂路，唯愿超生死、登涅槃、无去无来，不生不灭，恒于兜率，庇荫家庭、门徒弟子等。惟愿道心明朗，业绍清虚，五福百祥云云。

通篇皆是对亡故僧尼的溢美之辞，且在文字用语上，与前篇超度道士的《亡师文》等也没有大的区分。如果文中没有“南华真人”“道心明朗”等字眼，哪里能看得出这是道家的斋文呢？这表明道徒对佛僧的承认。敦煌道士们甚至在为皇帝祈福的金篆大斋中，也竟说出“玉都列无上之尊，琼简演大乘之教”的话来，这等于是认可了佛教的与其相等的地位。

敦煌道教对佛教的最大反抗恐怕就是抄写及散布《老子化胡经》了。在敦煌文书中此经的抄本有 S1857、P2007、S2801、56963、P3404、P2004 等，存有卷一、二、八、十。据蒋斧考证：老子化胡之说滥觞于后汉，西晋时，道士王浮与沙门论辩屡屈，遂撰此经，言佛乃老子所化。经文极盛于北周唐初，至唐高宗曾下令焚弃，虽势衰而未绝，武周时，道士们尚思复张其余焰。至元朝至元十八年被皇帝下令付之一炬，遂灭没不见，敦煌所出，自然弥足珍贵。道士们抄写此经，是想在与佛教的论争中取得优势，但《老子化胡经》本身就是道教对佛教妥协的产物，让老子去做佛教的鼻祖，然后便承认了佛教的地位，故而抄写此经并不能对敦煌的道士们有什么帮助，在 P2004 号《老子化胡经》卷后却有一枚堂而皇之的“净土寺藏经”印，也便说明此经在佛教人士眼中的分量了。

敦煌道教对佛教的另一种反抗方式是通过文学作品来吹嘘道士的神奇，并在字里行间透露一些贬佛之意，《叶净能诗话》便是这一主题下的产物。

《叶净能诗话》将唐代道士传奇杂糅于叶净能一人身上，前后有会稽山学道、投符渡河、从华岳神处救张令妻等 15 个小故事，极尽道士之能事。诗话作者似乎是想通过这种夸饰道士神异的做法来表现道教的伟大与不同凡响，同时流露出贬佛之意，如言“开元皇帝好道，不敬释门”，于是“百姓已来，皆崇道教”。拿了皇帝作为幌子，似乎是在叙述事实，却遮掩不住得意之态。有趣的是，诗话中与道教对立的似乎不是佛教，而是玄宗身边红人高力士：叶净能奉命取得仙药上进皇帝，皇帝大悦，“唯高力士不信是仙药”，设下计策试净能，结果被叶净能施法识破，连皇帝都觉尴尬；叶净能化酒瓮为道士为皇帝作乐，使高力士加刃其上，大出其丑；叶净能私取宫人，引得皇帝恼怒，又是高力士献计：“陛下但诏净能上殿赐座，殿后密排五百口剑……臣闾点号，五百人一时攒剑上殿，而悉必煞之。”结果叶净能隐身殿柱之中，责备了皇帝后化为紫气升天而去。“皇帝追悔不及，朝庭将相，皆言皇帝□□（忽忽）纳力士之口，致使天师不住人间，却归上界，盖非净能之过矣。”这一回合，又是叶净能大胜高力士。那么，作者何以要将高力士安排为叶净能的对立面呢？

考查史实我们发现，高力士原来是一个崇佛之士，他“素事浮屠”，曾在长安造宝寿佛寺，

寺成时，“力士斋庆之，举朝毕至”。《旧唐书·吴筠传》记：道士吴筠以其著述闻于玄宗，被征入朝，“每与缙黄列坐”，“筠在翰林时，特承恩顾，由是为群僧所嫉。骠骑高力士素奉佛，尝短筠于上前，筠不悦，乃求还山。故所著文赋，深诋释氏”。吴筠与高力士的矛盾，可以说是佛道矛盾的反映。这种矛盾反映在《叶净能诗话》中，又表现为叶净能与高力士的矛盾。叶净能战胜了高力士，自然道教也就胜了佛教。应该说，一部《叶净能诗话》，是道教中人对佛教的一种狡黠的反抗，但因其过于隐晦，不细究其源流，作者的良苦用心是难以被体察得到的。因而，这种反抗依旧表现了敦煌道教的软弱与妥协。

应该说敦煌道教的这种绥靖政策是成功的。在佛教四射的光芒下，道教终于以这种妥协性保存了自我并一直繁衍不息，到了清末，莫高窟这座煌煌佛教大寺竟需由一个来自酒泉的无闻道士王圆箓来为其看家护院了。

江西道教概说*

郭树森**

道教是在我国流传已久的古老宗教之一。它是以道的信仰为核心，融汇中华民族传统文化的多种成分，不断吸取佛教的宗教形式，逐步发展而成的具有民众文化特色的宗教。道教自东汉以来，历代均拥有众多的信徒，对我国社会发展有着多方面的、广泛的影响。而江西道教在中国道教之中占有重要地位，尤其是在江南占有主导地位。

江西道教源远流长。自古以来，江西的名山大川、风景胜地，就是神仙方士和黄老道们活动的重要场所。传说黄帝的乐官伶伦曾隐居于南昌西山，修道炼丹。西山，古称洪崖山，因伶伦或曰洪崖先生而得名。西山还被称过逍遥山、散原山、南昌山等。据周景式《庐山记》记载，传说西周威烈王时（公元前4世纪），有一个“生而神灵”名叫匡俗（续）的人，曾隐居在九江庐山的深谷老林中，求仙学道，“时人敬事之”。后他被热衷求仙、希冀长生不老的汉武帝封为“南极大明公”。还传说流传很广、影响很大的麻姑女寿仙就诞生在山姿奇秀、风景美丽的南城县麻姑山。麻姑山，原名丹霞山。唐开元年间，因本山道士邓紫阳奏立麻姑庙而得名。早在汉昭帝（前86-75）时，就有仙人浮丘公及弟子王、郭二仙在丹霞山修道。还有峡江县的玉笥山，原名“群玉山”。早于秦时就有孔丘明、骆法能、何紫霄等十人隐居修炼于此。传说孔丘明等九人仙去，惟紫霄终隐何君洞。另据宁都县志记载：西汉初民女张丽英在该县翠微峰（原名金精山）的金精洞修炼成仙。后乡人建仙女庙以祭，遂使该山成为道教圣地。更有西汉末年的南昌尉梅福（子真），因为王凤、王莽等奸臣专权误国，不愿为官，一朝弃官、弃妻入深山学道修真。他先后到过西山梅岭、抚州之梅山、隆兴府丰城县、临江军新干县（今属峡江县）玉笥山、瑞州新昌县（今高安县）之梅墩等地。现上所述各地尚有梅仙观遗址、遗迹，各县志亦有记载。在道教形成之前，像上述神仙道士的传说江西还有很多。

那么，江西道教究竟起于何时？这是一个很难界说的问题。一般来说，从中国道教创始人张陵在东汉永元二年（90）到江西从事创教活动之后，江西有组织的道教开始发端。此后在封建统治者的大力扶植和利用下，江西的道教逐渐得到了发展，特别是唐、宋、元、明时期达到了鼎盛。其表现有以下数端。

* 本文原载《中国道教》1996年第3期，第31-33页。

** 郭树森，1943年生，《江西社会科学》主编。

一是教派迭起，传承长久。有标志中国道教产生、汉末从四川移居江西龙虎山的天师道（即正一派、龙虎宗），有开创于东吴时的清江阁皂宗（即灵宝派），有奉晋代许逊为祖师、创立于宋末元初的净明道（又称净明忠孝道）；有北宋末年南丰道士王文卿创立的神霄派，有元代贵溪道士张留孙创立的玄教（龙虎宗的一个支派），此外，金代北方兴起的全真道，也逐渐地传入了江西。这些教派分为符箓道派和丹鼎道派两种，并以符箓道派为主，符箓道派又以天师道为龙头。张天师由一教之主，发展到主领三山符箓（龙虎山、茅山、阁皂山），再发展到掌管天下道教事。江西道派的传承时间都比较长，特别是天师正一道在大陆一姓传承63代，直至中华人民共和国成立前夕，达一千七百多年，至今龙虎山天师府仍在发挥着正一道祖庭的作用，其巨大影响远播海内外。

二是高道辈出，著述宏富。魏晋南北朝时有张盛、葛玄、董奉、许逊、吴猛、葛洪、陆修静等。其中葛玄撰有《祭炼大法》《灵符秘录》等，许逊著有《灵剑子》及《石函记》等，葛洪著有《抱朴子内外篇》《金匱药方》《神仙传》等，陆修静著有《道德经杂说》《灵宝经目序》《三洞经书目录》等百余卷。隋唐五代时有胡惠超、张蕴、吕洞宾、张高、施肩吾等。其中胡惠超著有《晋洪州西山十二真君内传》等，吕洞宾著有《破迷正道歌》《灵宝篇》等，施肩吾著有《太白经》《钟吕传道集》《西山群仙会真记》等。宋辽金元时有张正随、陈景元、张继先、王钦若、王文卿、刘烈、留用光、雷思齐、刘虚谷、刘玉、张可大、张宗演、张留孙、吴全节、黄元吉、张嗣成、陈致虚、赵宜真等。其中陈景元著有《南华真经章句音义》《上清大洞真经玉诀音义》《西升经集注》等，张继先著有《虚靖词》《明真破妄章颂》等，王文卿著有《冲虚通妙侍宸王先生家话》，刘烈著有《还丹百篇》《周易解义》等，雷思齐著有《老子本义》《庄子旨义》《易筮通变》等，刘玉著有《净明秘旨》《玉真先生语录·内集·外集·别集》等，吴全节著《看云集》《仙坛记》等，张嗣成著《道德真经章句训颂》，陈致虚著有《上阳子金丹大要》《悟真篇注》等，赵宜真著《灵宝归空诀》《仙传外科秘方》等。明清时有朱权、张正常、刘渊然、张宇初、邵元节、张国祥、伍守阳、娄近垣、柳华阳等。其中朱权著有《洞天秘典》《太清玉册》《净明奥论》等，张正常著有《汉天师世家》；张宇初著有《岷泉文集》《太极祭炼内法》，并编撰《三十代天师虚靖真君语录》《道门十规》等，张国祥著有《龙虎山志》，伍守阳著《天仙正理直论》《金丹要诀》等，娄近垣著述有《南华经注》《重修龙虎山志》，并册定校正道教规仪有《先天奏告玄科》《黄箓科仪》等。近现代有张恩溥、汪月清、韩守松、张源先、李阳泰、方业儒、刘阳映、张继禹、张金涛等。其中韩守松编著有《道教源流概况》，张源先编撰有《历代张天师传》，张继禹著有《天师道史略》等，张金涛主编有《中国龙虎山天师道》和《道德文化管窥》等。

三是宫观林立，名山众多。教以山传，山以教显。江西道教名山有鹰潭龙虎山、樟树阁皂山、南昌西山、九江庐山、峡江玉笥山、上饶三清山、灵山、南城麻姑山、铅山葛仙山、宁都翠微峰、萍乡武功山、横龙洞、修水幕阜山、丰城始丰山、奉新东白源、彭泽虎溪山、都昌元晨山、波阳马蹄山等。这些名山多为道教的洞天福地，据《云笈七籤》卷二十七《洞天福地·天地宫府图》所载，江西在三十六小洞天和七十二福地之中占有相当大的比例，其中洞天福地兼而有之的有四座名山：一是龙虎山，即第十五洞天、第三十二福地；二是麻姑山，即第二十八洞天、第十福地；三是西山，即第十二洞天、第三十八福地；四是玉笥山，即第十七洞天、

第九福地。此外庐山为第八洞天，幕阜山为第二十五洞天，灵山为第三十三福地，金精山（即翠微峰）为第三十五福地，阁皂山为第三十六福地，始丰山为第三十七福地，东白源为第三十九福地，虎溪山为第四十七福地，元晨山为第五十一福地，马蹄山为第五十二福地。当时，在这些名山洞天福地的周围以及江西各地的风景区，到处宫观林立，不计其数。其中比较著名的，有龙虎山上清宫、正一观、天师府，阁皂山崇真观，玉笥山万寿承天宮，西山万寿宮，南昌万寿宮，青云谱道院，庐山简寂观、太平兴国宮、仙人洞，翰州玉虚观，三清山三清宮，麻姑山仙都观，葛仙山葛仙祠，翠微峰金精洞三清观、普道岩清微宮、云台峰云台宮，景德镇斗姆閣，横龙洞纯阳观，武宁佑圣宮，贛县儲君庙，会昌翠竹祠，安远万寿宮等。这些宮观以龙虎山上清宫、阁皂山崇真观和西山万寿宮最为恢宏，特别是龙虎山上清宫，其高度只比北京的皇宮矮一尺，且殿楼建筑之华丽、宮宇面积之广大在我国宗教史上实属罕见。

四是道教文化，令人注目。（1）江西道教对道教思想理论有很大的发展，如天师道对道教“道论”的发展经历了三个阶段：一是天师道早期对“道论”的神学化；二是天师道变革时期对“道论”的玄学化；三是天师道兴盛时期对“道论”的演化，即把外在于人的“道”变为直指人内心的“道”。又如净明道的特点是融汇道、儒、释，倡导三教归一。认为道教的净明，儒教的忠恕，佛教的大乘，三教之旨，殊途同归。净明是对内心修炼的要求，忠恕是对行持的要求。（2）江西道教对科学技术的贡献。在炼丹方面，著名的有张陵、葛玄、葛洪、张宇初等；在符、箓、斋、醮方面，有与科学暗合的地方，故有所谓的“灵验”在养生方面，内炼理论和内炼实践都很丰富。如天师道早期经典《太平经》和《老子想尔注》阐述了“守一”等炼养之道，主张以合炼精气神三者为一、宝精惜气啬神为养寿之要，这一思想后来一直被奉为道教养生学之要旨。张陵的“九鼎丹法”就是内炼的一种。而神霄派就是以内丹和符箓结合而成的道派，主张内炼成丹，外用成法。（3）江西道教在文学与艺术方面有很多价值很高的创作。如道教宮观宏伟华丽的建筑艺术；大量至今仍闪烁其光辉的诗、文、碑刻、记传等；特别是为了祈禳奏章而发明了“青词”或曰“绿章”的一种文体而流传于世；另外，由于张天师的活动在历史上产生了传奇式的影响，使得宋以后出现了不少以张天师驱妖降邪为题材的文学作品，包括戏剧和神话故事等。比如《水浒》《张天师断风花雪月》《张天师明断辰钩月》《追鱼》《沈七哥》《张天师捉鬼》等等。还有正一派道士在做道场从事斋醮活动中所运用的各种仪式，比如有音乐、有歌唱、有舞蹈等等，给人民群众以深刻的印象，成为我国传统文化艺术的精华之一。

明中叶以后，随着封建制度的衰落、资本主义萌芽的产生和科学技术的进步，江西道教逐渐走向衰落。先是灵宝派、净明派、神霄派和玄教衰落而先后归并于正一天师道。江西只剩正一和全真两个道派。到清朝，统治者对道教不放心，偏重于佛教，乾隆年间宣布喇嘛教中的黄教为国教，道教为汉人的宗教，正一道和全真道进一步遭到冷落。明中叶以后江西道教的衰落还表现在张天师的府第、田产的破落和方术的日渐贫乏等各个方面。到民国因破除封建迷信，江西都督府取消了张天师的封号，并取缔其封地、这对本来就比较衰微的天师道无疑是一次沉重的打击。接着以反帝、反封建为目标的五四运动爆发，进一步打击了停滞不前的江西道教。至中华人民共和国成立前夕，六十三代天师张恩溥只身前往台湾继续传衍道教。

虽然正一天师道中止了在江西的传承，在江西的全真道也衰落了，但由于道教是根植于我

国的宗教，它的教理教义与祖国传统文化有着不可分离的血肉关系，因此在新中国成立后，贯彻实施党和人民政府制定的宗教信仰自由政策，江西道教不仅依然存在，而且随着世俗的历史变迁不断改变着自己的形态，而有所变通，特别是在十一届三中全会以后得到了一定的传布与发展。一是遭到破坏的道教场所和设施，得到了一定的恢复和修缮，在江西经各级政府正式批准恢复开放的宫观有47座，龙虎山天师府、西山万寿宫等得到了较大的修葺；二是赣州和龙虎山已成立了道教协会，江西省道协正筹备之中；三是各道观经过艰苦奋斗已经实现了自治、自养、自传，为弘扬道教而努力；四是在政府的积极支持下，江西省道教团体和道教界人士在坚持独立自主自办教务的原则和完全平等、相互尊重的基础上开展了同港台及外国道教团体及道教界人士的友好往来；五是天师府作为正一道的祖庭已经恢复了授箓。此外，道教的文化研究工作取得了较大的进展，涌现了一批道教学者和道教研究机构。可以预见，江西道教今后将会得到更好的发展。

岭南地理与道教传播*

吴重庆**

东晋南海太守鲍靓创建的越冈院（即三元宫），为当今岭南最大的道观之一，它就坐落于今广州闹市区的应元路上。车水马龙的喧嚣，湮没不了其四时旺盛的袅袅香火，但哪怕是虔诚的香客，恐怕也已没有多少闲情逸致，去想象千多年前的道士仙人，如何跋涉万水千山，远赴岭南播种道教的那一种令人永远无法理喻的艰辛。

据著名地理学家陈正祥教授在《中国文化地理》一书中的统计，唐代前期（618-755）整个岭南地区只出了一位进士，而当时全国进士总计达275人；哪怕在宋词发达的北宋，岭南地区居然没有出过一位稍有影响的词人。这些事实表明，直至唐宋之际，儒家文化在岭南地区的成就依然是微小的。然而，令人殊为惊异的是，作为中国本土宗教的道教，却比儒学思想抢先一步，在岭南传播并活动，“化外之地”的岭南，倒成了中国道教的一个重镇。仅以罗浮山为例，据清代学者屈大均在《广东新语·山语》中称：“安期生常与李少君南之罗浮。”（据称，安期生曾在白云山蒲涧水居留过，李少君也来过这里，详见《广东新语·山语·白云山》）“罗浮之有游者，自安期始。自安期始至罗浮，而后桂父至焉。秦代罗浮之仙，二人而已。安期固罗浮开山之祖也。其后朱灵芝继至，治朱明耀真洞天。华子期继至，治泉源福地，为汉代罗浮仙之宗，皆师乎安期者也。”这些说法只能予以存疑，因为缺乏确凿的史料印证。但实有其人，为岭南道教开创者的，起码可以从西晋时曾任南海太守的鲍靓及其女婿葛洪算起。现在史学界一般认为道教是形成于东汉顺帝（126-144）时代，与鲍、葛等人在岭南的道教活动期不过相隔一百来年。若结合鲍、葛之前的岭南道教活动影子考虑，从大的历史时段看，岭南与中原地区的道教兴起，几乎是同步的。这就产生了一个需要解释的问题，即作为岭南与中原之间天然屏障的五岭，在中原与岭南的文化交流过程中，为什么唯独对儒学的南播构成障碍，而对道教流入岭南则网开一面？

客观地说，儒学作为具有意识形态功能的主流文化，其传播的实现，需要受播地的社会政治生活的配套跟进，可以说是一项变革社会政治文化生活的系统工程。而追求长生为旨的外丹派道教，更多地具有个体行为的性质，其传播的过程与儒学相比，便显得简便灵活得多。再

* 本文原载《学术研究》1998年第1期，第62-65页。

** 吴重庆，1964年生，中山大学哲学系教授。

说，道教中人大多为程度不一的疏离儒学的异端分子，他们在内心深处存有掩饰不住的逃逸往“化外之地”的冲动和渴望，如欧阳修《有美堂记》云：“下州小邑，僻陋之邦，此幽潜之士、穷愁放逐之臣之所乐也。”而葛洪则似乎是从可操作的角度，对此意绪加以神秘化的表述：“合丹当于名山之中，无人之地，结伴不过三人，先斋百日，沐浴五香，致加精洁，勿近秽污。及与俗人往来，又不令不信道者知之，谤毁神药，药不成矣。”（《抱朴子·内篇》）可以说，岭南既是偏僻的“化外之地”，但亦并非“难于上青天”，它正好是一块可让道士们心往神驰而人至的乐土。

在魏晋南北朝之际，作为中国文化中心的中原之外的过半壁江山，其实都尚属“化外之地”，为什么道士们唯独钟情于岭南？

在古代中国，堪舆术极发达，虽然由于其与封建政治或日常迷信结合，不免掺入一些无聊的附会臆想，但我们至今依然不能否认其中所包含的合理的天文地理知识。在道教的发轫期，方术之士与道士往往合二为一。依此，我们可推断道士们在寻访仙药及选择炼丹地点时，不可能是盲目的，他们首先会运用所掌握的堪舆常识，选择一个大概的方位区域，然后才动身前往。葛洪就在《抱朴子·内篇》中一口气列出了30多座“可以精思合作仙药”之大山，这位葛仙子其实并无在这些大山中一一经历过“合作仙药”的实践，而只是基于他的（堪舆）常识判断。

从地理区域方位看，岭南居正南方，位在离，时属夏，气属阳，纪属日，色属赤，神为祝融，这些都暗示着岭南是蕴含阳盛雄健生命力的地方。秦代时曾发生过一件荒唐的事，即秦始皇认为岭南背山面海，阳气太盛，有偏霸之象，于是暗中派人潜入岭南，开凿粤秀山上的马鞍山，目的就是断其地脉，阻其神气。而直至清代，广东大学者屈大均依然在其所著的《广东新语·地语》中宣称：“虽天气自北而南，于此而终。然地气自南而北，于此而始。始于南，复始于极南，愈穷而愈发育。”对具有堪舆知识和五行观念的道士来讲，他们对岭南的认识，大概与上述类似。而道教中人认为，丹砂作为仙药之上品（见葛洪《抱朴子·内篇·仙药》），乃“太阳者”（见《黄帝九鼎神丹经诀》），到阳气旺盛的岭南寻访冶炼丹砂，可能是道士们南潜的重要动机之一。

秦军初次挥师岭南，是经由“湘桂走廊”，开凿灵渠，沟通长江与珠江水系而实现的。待任嚣、赵佗统兵南下时，走的是直接翻越大庾、骑田、萌渚岭而下浈水、连江、贺江的路线，他们的军事行动同时也是开辟岭北与岭南交通的过程。到了唐代，张九龄于公元716年主持拓宽大庾岭新道大梅关，成了中原沟通岭南的大动脉。公元809年，李翱受岭南节度使兼广州刺史杨于陵之聘，前来岭南就任观察判官，就是经由大梅关越大庾，循浈江和北江南下广州的。肯定地说，在陆路交通不便的古代，不管经由何种途径来岭南，都得沿循粤北地区的北江水系。

而粤北的山水又是一种何等动人心魄、迷人魂灵的景致呢？粤北多属“喀斯特”地形，山清水秀，奇峰林立，怪石嶙峋，云雾缭绕。移步其间，顿有宛若置身隔世仙境之感。屈大均在《广东新语·天语》中称：“粤地每多赤云，盖粤本炎方，火之用事。火在地中则丽而为丹山，在水则澄而为碧海，在天则光怪而为赤云，是皆离明之所发也。”

“岭南之地，火气多而常郁积。火极则水生，生之时未成水而先成雾……每当日出，山野

间有白气缕缕自下而上，须臾森灞四布，蒙如轻尘，咫尺不辨人物……岭南之雾，近山州郡为多，自仲春至于秋季，无时无之。”在《山语》篇中，屈大均又描述了特异的山色，如“粤之山每夜多有火光”，“壁上花木，与石色青白红紫相间，若锦屏”，“粤东之北之西北，皆多石。其所为山，皆石也……岩岩削出，望之不穷，无一不极其变”。试想，赤云、丹山、白雾、怪石、夜火的自然景观，能不让人惊奇万分、且行且驻吗？目前仍留在粤北山水名胜间的当年韩愈、柳宗元、刘禹锡、苏东坡等人南下岭南时的诗词佳作，便足可证明这一点，更何况那些云游四方、放形山水的道士？

罗浮山上的葛洪炼丹处（即“稚川丹灶”），今天已成了妇孺皆知的旅游景点。其实，当年道士们在岭南大地上垒灶升火炼丹的地方又岂独此一处？因为道士们炼丹是在秘而不宣的状态下进行的，不用说今人，就是当时的俗人也不尽知情。仅以屈大均在《广东新语》中的记述为例，我们便可得知岭南地区除罗浮山之外尚有不少道士活动的据点。如“去始兴江口十里，有二山在城南……有一岩穹然……云葛洪炼药之所”；粤北中宿峡二禺山和光洞，“安昌期丹灶在焉”，“三洲岩，在德庆州东七十里……至顶，有一亭，古木丛荫，丹灶砚池、仙羊窝、石柱皆在焉”，“英德之南约五里，一石壁高千余仞，上有洞曰碧落……古仙人蝉蜕于此，盖灵窟也，伪南汉命为云华御室”，此外，阳春县空同岩亦为“刘仙蜕所也”（以上见《广东新语·山语》）。

屈大均在《广东新语·山语》里说：“仙人好楼居”，这是完全可以理解的，因为道士要进行垒灶升火炼丹，毕竟需要一个相对稳定的可以挡风避雨的简陋休息处所。而岭南，尤其是粤北地区，几可谓“逢山必有洞”，“或一峰为一洞，或数峰相连为一洞”，如始兴县玲珑岩“煨室凉房靡不备”，如阳春县空同岩“床屏孟筐，宛若鬼作”，如博罗县罗浮山“多天成楼台”，如乐昌县泐溪岭的泐溪石室“高三丈许，广倍之”，如广州附近石砺山石壁“蹲踞状如狮子，狮腹中空，可坐六七人”（以上见《广东新语·山语》）。另外，英德的碧落洞，更是被南汉翰林大学士钟允章喻为“丹台之旋室，真为上帝之居；乳窦之房，宛是长生之境”。

道士们开具的炼丹药方事实上是因时因人而异的，如魏伯阳在《周易参同契》与葛洪在《抱朴子》里所提到的药方就不尽相同。这一方面表明每个道士对丹药的配备有不同的认识与选择，而从秦始皇开始的耽迷于长生不老之求的历代皇帝，往往招揽大批方士道人献计献策，这自然鼓励了道士们在开具丹方时的争强好胜、标新立异之风，如《后汉书·方技列传》说：“汉自武帝颇好方术，天下怀协道艺之士，莫不负策抵掌，顺风而屈焉。”据说当初向汉武帝上疏言奇方者以万数，然皆无验。另一方面，丹方之相异，可能也是由于道士们所处的环境局限，而不得不因地制宜或因陋就简地配备丹药，葛洪在《抱朴子·内篇·金丹》里事实上已透露了这一信息，他说：“合此金液九丹，既当用钱，又宜入名山，绝人事，故能为之者少，且亦千万人中，时当有一人得其经者。”

虽然丹方各异，可其中的有些药物则都是必不可缺的，如丹砂、硫磺、云母等，这些在别的地方可能令道士们踏破铁鞋才能寻获的尤物，在岭南则得来全不费工夫。如上所述，只要有了关键的一些药物，道士们则大可因地制宜开炼。所以，岭南对道士来说，真可谓别有的“洞天福地”。

道教中人都有强烈的类比、类推思维，因有见于金、银之性不易朽败，而认定服金银可成

仙不朽，如：“至于真人作金，自欲饵服之致神仙……银亦可饵服，但不及金耳。”（《抱朴子·内篇·黄白》）既然如此，为什么不简便直接地服金银，何必费九牛二虎之力去炼丹呢？因为道士皆贫，“安得金银以供之乎”（同上）？这在岭南则不成其为问题。

宋周去非《岭外代答·金石门》云：“广西所在产生金，融、宜、昭、藤江滨与夫山谷皆有之。邕州溪峒及安南境，皆有金坑，其所产多于诸郡。”屈大均《广东新语·货语》称：“吾粤阳明之国，天地盛德，寄旺于火。火之英，丹砂之精，黄颡父之，黄土母之，以故往往产金。金生于丹砂穴者为上，其屑多在黑沙及逆流漩之所，没水取之，或掘地丈余，见有磊石可粉子石，石褐色，一端黑焦，是为伴金之石，必有马蹄块金。”具体如粤北连峡“多金沙丹砾，粼粼可拾。自此至铜鼓、龙涎二峡皆然”（《广东新语·山语》）。岭南不仅金遍地，而且银满山，所谓“粤之山旧有银穴银沙。始兴记云，小首山崩，崩处有光耀，悉是银砾，铸之得银。而英德、清远其山传有银矿者，辄有白气上升……电白东有纱帽山，山有石大小数万，非石，皆银块也”（《广东新语·货语》）。

葛洪把丹砂列为仙药之首，寻访丹砂，乃其南下岭南的重要动机。周去非《岭外代答·金石门》称：“昔葛稚川为丹砂，求为勾漏令，以为仙药在是故也。勾漏今容州，则知广西丹砂非他地可比……宜辰（指广西宜州和湖北辰州）丹砂虽良，要非仙药，葛稚川不求此也。尝闻邕州右江溪峒，归德州大秀墟，有金缠砂，大如箭镞，而上有金线缕文，乃真仙药。得其道者，可用以变化形质……邕州溪峒砂发之年，中夜望之，隐然火光满山。嗟夫，稚川知之矣。”

《资治通鉴·隋纪五》载：“炀帝大业八年初，嵩山道士潘诞自言三百岁，为帝合炼金丹……云金丹应用石胆、石髓，发石工凿高大石深百尺者数十处。凡六年，丹不成。帝诘之，诞对以‘无石胆、石髓……’”此事看似荒唐，但道士所谓的“石胆石髓”，可能就是石乳。从石乳中可提炼硫磺，实乃丹药不可缺之物。而在岭南，根本无需像潘道士那样瞎折腾，就可轻易得到石乳。在屈大均笔下，石乳也是被誉为“玉髓”“石髓”“山之精液”的。如，阳春县空同岩，“昔有金膏银液之异，出岩，从高流河口行十余里，有三峰出水，东曰潭西石，道书所谓潭西玉髓是也。一穴深广百余笏，古溜所积，多为云霞鸟兽形钟乳，随手折之，轻松莹透，疑即玉髓”；肇庆七星岩“岩中复多石乳，始滴为乳，终滴则凝为石。长者玉柱，短者瑶……大抵山空则气蒸于内而为乳……乳者山之精液……岩外之石色多白，琼脂的砾，一一穿漏，亦有乳流注其间。乳干者膏膩，嚼之渐渐有声”；乳源县西面有乳岩，“其乳岩之水，流至白土，二三百里间，亦皆钟乳之纯英所注，饮之甘香。或谓乳穴之水皆味甘性温，重而有力，煎之似盐花，喷起皎洁如霜，是真所谓石髓……钟乳盖纯阳之英也，长者六七寸，以轻清如蝉翼者为上，爪甲者次之，鹅翎管者为下，光明而薄，色白而微红，入水不沉，若此则可服矣”（《广东新语·食语》）。上述有关石乳与丹药之联系的推断，还可从屈大均的其他记述中取得进一步的根据，这就是钟乳丛生处往往即道士炼丹的场所，如中宿峡“有一岩广数百步，多钟乳。地下有石棋子，大者径二寸，凡百余枚。下为和光洞，安昌期丹灶在焉……一丹井与海眼通，石盂中有乳英满注”；另外，在葛洪曾炼过药的始兴县玲珑岩，“石乳垂莲……其石乳悬者为杵，陷者为臼，云葛洪炼药之所”（以上未注出处者均见《广东新语·山语》）。

至于云母，乃“太阳之英华”“神仙之上饵也”，而岭南也不乏此物。“罗江之上多云母，日照之宝光烨耀，昔有罗辩者，服之得仙……增城有大溪，出云母粉，何仙姑服之亦得仙。

《罗浮记》云：“是溪有云母石，名云母溪，何姑尝炼其石如红玉……其炼如红玉，所以为饴。融之成水，所以为浆。”这些说法，似乎并非纯粹神话，因为屈大均曾亲历过——“凤台何姑所居，每朝旭初临，台色晃耀如霞，一名红玉洞。予少时常就洞炼取。近闻有石脑流出如茯苓，有僧取以为饵，可以辟谷云。”（《广东新语·食语》）

葛洪在《抱朴子·内篇·仙药》中提到：“仙药之上者丹砂，次则黄金，次则白银，次则诸芝，次则五玉，次则云母，次则明珠……”如上所述，岭南除出丹砂、黄金、白银、云母之外，也出产明珠，葛洪就曾明确地说：“凡探明珠，不于合浦之渊，不得骊龙之夜光也。”（《抱朴子·内篇·祛惑》）据嘉靖《广东通志》记载，仅1476年，广东采珠就高达2.8万两。而广东廉州府，便有珠池7所。另外，葛洪提到的“诸芝”，我推测岭南也有出产，如“韶阳诸洞多石耳……大者成片如苔藓，色碧绿，望之如烟，盖石之精英以寒而发……大小朵朵如花，烹之面青紫如芙蓉”（《广东新语·食语》）。有意味的是，屈大均把“石耳”与“石钟乳”“云母”一道列入“食语”篇加以记述，显然是因其有见于“石耳”亦可如“石钟乳”“云母”一般为道士服食所致。屈大均曾说过自己在年轻时到过罗浮山红玉洞炼取，后来又遁入空门，行游南北，所以我相信他对仙药丹方还是有所认识的。屈大均还在别处提到岭南产仙芝神草，如“唐时望气者言，南海有灵山产神草，遣使求之，果于此（指中宿峡云台峰）得金芝数十茎，锵然作金钱声”，“四壁（指阳春空同岩）作龙鳞，有草斐下垂若龙髯，金翠相映。土人云，此金芝也。嗅之辛辣”（《广东新语·山语》）。

虽然岭南大地貌似一个专为道士而设的巨大仙药库，但要在一时一地配齐庞杂的丹药谈何容易，这决定了以炼外丹服食而追求长生的神仙道教永远只能是权贵富贾或精神贵族的专利，决定了它与平民百姓保持相当的距离。所以，在葛洪之后，另一位道人苏元朗不得不在岭南大地发起对神仙道教的改革，从冶炼外丹转为运炼内气，以提高一般民众对成仙的自信，于是内丹道教大炽。这与后来同样发生于岭南的由禅宗六祖慧能倡导的宗教改革，可谓同出一辙。

四川地区与盐业有关的道教遗迹研究*

白 彬**

川东、川西地区历史上都曾有过不少与盐业生产有关的道教遗迹。这些遗迹，在古文献中多有比较明确的记载，其中有的记载已为考古调查所证实。尽管过去学者们对四川盐业、四川道教所作的研究相当不少，但此类遗迹却始终没有引起学术界的足够重视，系统的考古调查工作尚待开展，有关研究尚处于一片空白。本文主要依据文献记载的有关遗迹材料，结合笔者所作的实地考察，拟对四川盐业与道教及巴僚少数民族之关系作一初步分析和探讨。

川东地区（今大部已划归重庆市）与盐业有关的道教遗迹目前主要集中分布在云阳县。嘉靖《云阳县志》卷下，外志云：“玄天宫，在盐场铁槩山。盐场累有火灾，嘉靖十七年居民修建以压之。盖取五德相胜之说，果无火患。”^①《云阳县志》所记用以厌镇云安盐场火患之“玄天宫”遗址迄今犹存，1995年8月，笔者还曾亲自前往作过实地考察。遗址位今云阳县云安镇汤溪河西岸铁槩山北端山顶上，东距云安盐场约一公里。玄天宫中华人民共和国成立初期保存尚好，在1951、1952年为当地群众所拆毁。从残存的基址看，玄天宫遗址坐北朝南，平面略呈方形，系由正殿和侧室两间并排的长条形房子组成。侧室位于正殿以东，长20.4米，宽3.6米，为厨房和厕所之所在；正殿位于侧室以西，长20.4米，宽16.8米。仅以一墙相隔的正殿和侧室皆因石为基，基石西面保存稍差，其余三面保存均较完好。基石以外随处可见砖、瓦等建筑构件，另有少量粗白瓷。砖、瓦皆青灰色，光素无纹。正殿前尚有石碑两件，其中一件碑首有“万古不朽”四个大字，系民国十四年张福林、范铸等所刻；另一件则系捐资者人名录，文字多已湮漫不清，年月不详。

玄天宫“正殿竖真武祖师神像，因名其庙曰玄天宫”^②。真武即玄武，真武祖师又称真武大帝、真武帝君，是道教尊奉的职掌北方天界的重要神祇，因此，玄天宫应是一道教性质的宫

* 本文原载《宗教学研究》1998年第2期，第64-69页。

** 白彬，1966年生，四川大学考古系教授。

① 1963年上海古籍书店据宁波天一阁《藏明嘉靖刻本》影印本。

② 见该遗址民国十四年石刻。

观。民国《云阳县志》卷五，山水下：“（汤溪河）又左过汉城山（一名铁檠山）……旧志云：汉高曾访扶嘉，驻蹕于此，遗民德汉，因以名山。唐方士翟法言、杨云外相继焚修升仙而去，段成式所称天师翟乾佑者也。山顶有老子之宫玄天宫。”亦说明玄天宫系一道教性质的建筑。

玄天宫的始建年代，古文献中有相当明确的记载。笔者在对该遗址进行实地考察时，亦未发现任何比明代更早的遗物，因此嘉靖《云阳县志》云其始建于明世宗嘉靖十七年应是可信的。前述文字多已湮漫不清的人名碑，当是云安民众共同捐资修建玄天宫之物证，其年代应与玄天宫同时，很可能亦是在明嘉靖年间。

云阳云安盐场与道教发生关系，并不是明代才新出现的一个现象，从我们目前所掌握的材料看，最早可追溯到唐代。唐段成式《酉阳杂俎》卷五“怪术”云：

云安井，自大江溯别派，凡三十里。近井十五里，澄清如镜，舟楫无虞。近江十五里，皆滩石险恶，难于沿溯。天师翟乾佑，念商旅之劳，于汉城山上，结坛考召，追命群龙。凡一十四处，皆化为老人，应召而至。乾佑以滩波之险，害物劳人，使皆平之。一夕之间，风雷袭击，一十四里尽为平潭矣，唯有一滩仍旧，龙亦不至。乾佑复严敕神吏追之。又三日，有一女子至焉，因责其不伏应召之意。女子曰：“某所以不来者，欲助天师广济物之功耳。且富商大贾，力皆有余；而佣力负运者，力皆不足。云安之贫民，自江口负财货至近井潭，以给衣食者众矣。今若车舟利涉，平江无虞，即邑之贫民，无佣负之所，绝衣食之路，所以困者多矣。余宁险滩波以贍佣负，不可利舟楫以安富商，所以不至者，理在此也。”乾佑善其言，因使诸龙皆复其故，风雷顷刻，而长滩如旧。天宝中，诏赴上京，恩遇隆厚。岁余，还故山，寻得道而去。^①

“云安井”即今之云安盐场。汤溪河自西北向东南流经云安，是云安井盐外销的必经之路和主要通道，但石险滩多，水流湍急，于盐业运输颇为不便，故有道士翟乾佑在运盐河降龙的故事和传说。唐末五代著名道教学者杜光庭《太上洞玄灵宝素灵真符序》称，“素灵符者，天师翟乾佑乾元中自黄鹤山溯流入蜀，至巫山峡……南至清江，北及上庸，周旋千里”，于层崖之上感悟登天尊峰受天尊所赐也。“按而书用，蠲疴疗疾，征魔制灵，驱役鬼神，回尸起死，召置风雨，鞭策虎狼。三峡之人，大享其惠。天宝中，诏入内殿，顺风问道，复还仙都山。其后平昌段成式与当时朝彦荆郢帅臣，咸师奉之，累年乃得道而去……余天复丙寅岁请经于平都山，复得其本，编入三洞藏中。”^②由此可知翟乾佑的确到过三峡地区，云安显然应在他的活动范围以内，而段成式本人又师事过翟天师，所以《酉阳杂俎》一书言翟氏降龙事当有所本。《太平广记》卷三十，神仙，“翟乾佑”条引《仙传拾遗》云：“翟乾佑，云安人也。广眉广颡，巨目方颐。身長六尺，手大尺余，每揖人，手过胸前。常于黄鹤山师事来天师，尽得其道。能行气丹篆，陆制虎豹，水伏蛟龙，卧常虚枕，往往言将来之事，言无不验。”作为云阳人氏的翟乾佑天师既“能行气丹篆，陆制虎豹，水伏蛟龙”，故而在运盐河“设坛考召，追命群龙”，亦是顺理成章的事情。

川西地区亦有不少与盐业有关的道教遗迹。今四川仁寿县境内有陵井，该井相传即为张道

^① 段成式：《酉阳杂俎》，中华书局1981年版，第57页；又见《太平广记》卷三十《神仙·翟乾佑》条，中华书局1965年版。

^② 《道藏》第6册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第343页。下引本书版同，不另注版本。

陵所凿。《元和郡县志》卷三十三，剑南道下，陵州：“陵井者，本沛国张道陵所开，故以陵为号。晋太元中，刺史毛璩乃于东西两山筑城，置主将防卫之。后废陵井，更开狼毒井，今之煮井是也，居人承旧名，犹曰陵井，其实非也。”^①《太平寰宇记》卷八十五《剑南东道四·陵州仁寿县》：“陵井本狼毒井，今名陵井。按《郡国志》云：‘昔张道陵于此得盐井，因被纸排车，引役人唱排车乐，愿心齐力，祀玉女于井内。玉女无夫，后每年取一少年掷盐井中，若不送，水即竭。’……始因张道陵，谓之陵井。”^②《舆地广记》卷三十《成都府》：“望仁寿县……有陵井，东汉张道陵所开。有毒龙藏井中及盐神十二玉女为祟，天师以道力驱出毒龙，禁玉女于井下，然后人获咸泉之利。”张道陵在四川特别是在仁寿开盐井之说由来已久。元延佑三年虞集《成都路正一宫碑》：“汉正一天师张陵，迹遗几遍西南，事最著。其兴利若盐井之属，至于今赖之。”^③《舆地纪胜》卷一百五十《成都府路·隆州》：“张天师，名道陵，沛国人。天师以后汉建武十年生于吴之天目山。天师平西蜀，妖鬼不复为人害……过阳山，见白气属天，指其下有咸泉。因逐去毒龙，而咸泉始露。誓玉女，使不复出，付以煮海之法。”^④宋贾善翔《犹龙传》序曰：张道陵天师往西蜀修炼，“化地作咸泉”；同书卷五“度汉天师”条引《南斗经序》云：张道陵在蜀“与六天鬼魔战，夺二十四治，改为福庭，名之化宇，降其帅为阴官，择道者令焚修。于是幽明异职，人鬼殊途。又于仁寿县降十二天游玉女，化地作咸泉，烹以为盐”^⑤。在诸多文献记载中，以杜光庭《道教灵验记》所述最为详细、具体。该书卷八“陵州天师井验”条载：

陵州天师井。本传云：天师经行山中，有十二玉女来谒天师，愿奉箕帚。天师知其地下阴神也，谓之曰：“汝等何以为献？将观汝心愿厚薄，选而纳焉。”玉女各持一玉环，径皆数寸。天师曰：“所献一般，不可并纳。吾化此十二环令作一环，投之入地，有得之者，即纳之焉。”遂合十二环为一大环，径余一尺，投于地中，随即深陷，已成井矣！玉女皆脱衣入井，以探玉环，竟不能得。天师取其衣，藏石匮中，玉女至今只在井内。今陵州盐井直下五百七十尺，透两重大石方及咸水。每年一度淘洗其中，须歌唱渲聒，然后入井。不然必见玉女裸居井中，见者多所不利。井既深，不可数入，或绳索断损，皮囊坠落，唯于天师前烟香良久，玉女自与挂之，依旧不失。顷年井属东川，有张填常侍主其盐务，于事稍怠，盐课不登，欠数千斤。交替之后，磨留填纳，未得解去。替人素亦崇道，因与虔告天师云：“张填所欠之盐，家资已尽，空此留滞，益恐困穷，于三五日之内，愿借神力，增加所出，为其填纳。”与张俱拜，祈诉恳切。自是每日所煎，水数四五十函如常，而盐数羨益，五六日内，填之课足。此后一如旧数，无复增减矣！十二玉女，戌、亥二人在天，唯十人在井，所煎盐至戌、亥二时亦歇。天师初以兹地荒梗，无人安居，山川亦贫，不可耕植，化盐井以救穷民。民聚居井旁，户口日众，遂置州统之，以天师名，故曰陵州。天师誓曰：“我所化井，以养贫民，若官夺其利，千年外井当陷矣！今诸井皆有天师、

① 《元和郡县志》，中华书局1983年版。

② 光绪八年金陵书局本。

③ 《道园学古录》卷四十七，《四部丛刊》本。

④ 杜光庭：《录异记》卷五亦有类似的记载，见《道藏》第10册，中华书局1992年版，第875页。

⑤ 《道藏》第18册，第3页、第24页。

玉女之像焉。”^①

以上材料说明，张道陵在仁寿开盐井之说起源甚早，远在北宋仁宗文同之前，至迟亦当不晚于唐五代时期。北宋文学家文同通过《奏为乞改陵州州名状》《奏为乞免陵州井纳柴状》《祭玉女文》《祭法师〈张道陵〉文》等^②，把有关传说加以集中，其来有自。

陵井的历史甚为悠久。《东坡志林》卷四《井河·筒井用水鞴法》：“蜀去海远，取盐于井。陵州井最古，涪井、富顺盐亦久矣。唯邛州蒲江县井，乃祥符中民王莺所开，利入至厚。”^③ 陵井的规模在整个西蜀地区也是数一数二的。《元和郡县志》卷三十三：“陵井，纵广三十丈，深八十余丈。益部盐井甚多，此井最大。”陵州亦因境内有陵井而得名。明曹学佺《蜀中广记》卷六十六《方物记八·盐谱·川西井》引《陵井监图经》：汉时有山神号十二玉女，为道人张道陵指陵上开盐井，因此陵上有井，改名陵州^④。南宋谢守灏《混元圣纪》卷七：东汉桓帝建和二年，“天师纳赵升为弟子，又降十二神女，化咸泉为盐井，后因名郡为陵，以旌其功（后改为仙井监，今为隆州也）”^⑤。陵州之设众说不一，有人认为是西魏。文同《丹渊集》卷三十四《奏为乞改陵州州名状》云：“臣自到本州，求州之所以得名之由。据地志云：自秦至齐本犍为与蜀二郡之地，在梁常为怀仁郡，西魏时始改为陵州，因境内有陵井，故名焉。陵井始后汉张陵开兴，因陵名遂以名井，后复因井名以名其州。”比较一致的看法认为是北周。《輿地广记》卷三十《仙井监》：“秦属蜀郡二，汉属犍为郡，晋及宋齐皆因之。梁置怀仁郡，后周置陵州，取陵井为名。”《旧唐书·地理志·剑南道·陵州》：“仁寿，汉武阳县东境，属犍为郡。晋置西城戍以为井防。后魏平蜀，改为普宁县。后周置陵州，以州南陵井为名。”《元和郡县志》卷三十三云：“晋孝武帝太元中，益州刺史毛璩置西城戍以防盐井，周闵帝元年又于此置陵州，因陵井以为名。”《周书·闵帝纪》：“元年春正月景寅，于剑南陵井置陵州。”陵州之设既是在北周，陵井之兴则当远在北周闵帝宇文觉之前，亦可能如文献记载所言早至东汉。

考陵井之得名，或曰系张道陵所凿，或谓张道陵于陵上所开，或云陵井之得名，非谓井由张道陵开凿，盖自张道陵始独占此盐井之利耳^⑥。总之皆与张道陵有相当密切的关系。陵井又名天师井。《輿地纪胜》卷一百五十《成都府路·隆州·景物下》：“天师井。《广记》：‘因天师治井。’《晏公类要》云：‘本狼毒井。’按郡东此山侧，因名。”“天师井。《广记》：‘因天师浴丹。’《晏公类要》云：‘在仁寿县南二里。’《郡国志》云：‘昔东汉张道陵所开，有毒龙藏井中及盐神玉女十二为祟，天师以道力驱出毒龙，禁玉女于井下，然后人获咸泉之利。’”陵井又名仙井。《輿地广记》卷三十《仁寿县》：“有陵井，东汉张道陵所开……皇朝不欲斥天师名，故改陵井为仙井。”“皇朝熙宁五年废（陵州）为陵井监，政和三年改为仙井。”南宋李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷十四，财赋一，蜀中官盐：“蜀州官盐有隆州之仙井，邓州之蒲井……大宁、富顺之井监……长宁军之涪井，皆大井也……仙井，岁产盐二百余万斤，隶转

① 《道藏》第10册，第827页、第828页。

② 《丹渊集》卷三十四、卷三十五。

③ 《东坡志林》，中华书局1981年版，第77页。

④ 《蜀中广记》，1993年上海古籍出版社影印本；《輿地纪胜》卷一百五十亦有同样的记载。

⑤ 《道藏》第17册，第847页。

⑥ 王仲萃：《北周地理志》，中华书局1980年版，第257页。

运司；蒲江亚之，隶总领所；大宁盐二百五十余万斤，岁取其四分，计值九万余缗，亦隶总领所；涪井四十余万斤，岁取其赢五万余缗，为军之用。”陆游《老学庵笔记》卷五：“蜀食井盐，如仙井、大宁犹是大穴，若荣州则井绝小，仅容一竹筒。”^①放翁此谓之“仙井”所言不明，不过联系前述李心传《朝野杂记》的记载看，应是仁寿陵井。陵井名仙井之说在《宋史·徽宗纪》《蜀中广记》卷八中亦有载。“天师”指的是张道陵，“仙”乃道教之别称，盐井称陵井、天师井、仙井，皆仁寿盐业与道教有关之证也。

张道陵于仁寿井盐的开发出力尤多，被尊为井神，与玉女盐神一样同为当地民众供奉和祭祀之主要对象。前述《道教灵验记》说唐五代时仁寿诸盐井皆供有天师玉女像，“今诸井皆有天师、玉女之像焉”。在每年一度的清淤之前，必于“天师前烟香良久，玉女自与挂之”，然后方可入井。同书卷八“皇甫洽事天师”条又云：“成都皇甫洽，常崇玄教，精奉香灯，径来陵州，图写天师真，旦夕供奉。”说明陵州诸盐井供奉的天师像影响还不小，以至有的奉道弟子将其视为张天师的真容专门从外地赶来摹写。陵井旁还建有专门的张道陵祠、玉女祠。《元和郡县志》卷三十三《剑南道下·陵州》：“张道陵祠，在县西南百步。陵开凿盐井，人得其利，故为立祠。陵即张鲁之祖父，学道鹤鸣山，人从受道者出五斗米，故时人号米贼，亦曰五斗米道。”《舆地纪胜》卷一百五十《成都府路·陵州》：“中女祠。《元和郡县志》云：‘中女祠，盖井神张道陵祠，在仁寿县西一百步。’”《太平寰宇记》卷八十五《剑南东道四·陵州·陵井监》：“按《图经》，汉时有山神号十二玉女，为道人张道陵指陵上开盐井，因此陵上有井名陵井。今井上有玉女庙，甚灵，监司奉之。若以火坠井中，即雷吼沸涌，烟气上冲，溅泥漂石，甚可畏也。或云井泉旁通江海，微有败船木浮出。其井煎水为盐，历代因之。”《舆地纪胜》卷一百五十：“玉女祠。祀玉女于井内，即盐井也。《舆地广记》：‘在仁寿县。’今名灵真夫人。”《蜀中广记》卷六十六亦有类似的记载。在五代，还举行过祭祀盐神玉女的活动。《十国春秋》卷三十五，前蜀高祖本纪：天复七年，“是岁，遣官祭盐井玉女之神，其神出半面而享之。初帝见裸体妇于盐井，告曰：‘若当为吾国土地主，富贵至矣。’故有是命”。天复年间所祭之盐神为女神，与前述仁寿盐业之天师玉女盐神道教传说是完全吻合的。

井研亦有陵井。《太平寰宇记》卷八十五在叙述陵井监（即陵州）诸盐井时首先讲到陵井，说井旁有玉女庙，“雍熙元年春冬日收盐三千八百一十七斤，秋夏日收三千四百四十七斤”。紧接着又云：

又仁寿县界别有五井，二井见在……五井废。

井研县二十一井，五井在……陵井在州南一百九里。唐时官私日收盐五斗五斤。龙朔元年坏，上元元年重开，伪蜀栈塞。至国朝乾德三年重开，日收盐三十斤一十两……一十六井废。

始建县七井，一井见在，六井废。

贵平县一井。

右陵井盐井计十井，日收盐四千三百二十斤。

乐史在这里明确讲到陵州南一百九里有井研陵井，该陵井是宋初陵州尚存的为数不多的十口盐

^① 陆游：《老学庵笔记》，中华书局1979年版，第67页。

井之一，“日收盐三十斤一十两”，看来规模并不大，系一小型盐井。“又仁寿县界别有五井”，说明文中首先提到的陵井是仁寿陵井，该陵井在仁寿县南二里，《輿地纪胜》卷一百五十引《晏公类要》所载甚明。《元和郡县志》卷三十三说张道陵祠在仁寿县西南百步，亦说明仁寿陵井就在州城仁寿附近。仁寿陵井旁建有张道陵祠、玉女祠等祭祀性建筑，日产盐三千余斤，是一特大型盐井。陵州诸盐井中既有仁寿陵井，又有井研陵井，乐氏交待甚为清楚。过去有的方志往往把仁寿陵井与井研陵井混为一谈，甚至误将井研陵井指为仁寿陵井。嘉庆《补纂仁寿县志》卷一：“陵井，在陵州南一百九里。”此之所谓陵井，显系指仁寿陵井。古文献中从未有仁寿陵井在陵州南一百九里之说，位于州南一百九里之陵井应该而且只能是井研陵井。嘉庆《补纂仁寿县志》卷一又云：“仙井者，张道陵所开之井也，井研志以其县为仙井，大误。”说明井研盐井中除有名陵井者外，尚有称仙井的。与盐业有关的道教遗迹在富顺县亦有分布。《旧唐书·地理志》：

隋富世县。贞观二十三年改为富义县。界有富世盐井，井深二百五十尺，以达盐泉，俗呼玉女泉。以其井盆最多，人获厚利，故云富世。

《太平寰宇记》卷八十八《剑南东道七·富顺监》：

富顺监，晋富世县，以县下有盐井，人获厚利，故曰富世。唐贞观二十三年改为富义县。按井深二十五尺（当为二百五十尺之误），凿石以达盐泉，俗谓之玉女泉。

《輿地纪胜》卷一百六十七《富顺监·古迹》：

富义井，《元和郡县志》：在富义县西南五十步，月出盐三千六百六十石，剑南盐井，唯此最大。《寰宇记》云：井深二百五十尺，凿石以达咸泉，世俗谓之玉女泉。

如前所述，张道陵于西蜀陵州等地开盐井，井中有玉女盐神司之，因此有天师降玉女，化地作咸泉的传说。作为早期著名盐井之富顺井，其名与玉女相联，应是受这一传说影响的结果。

王纯五先生近年来在对天师道二十四治逐一进行实地考察后曾经指出：

二十四治多有盐井。彭州阳平治下有盐井沟，（彭州）葛（瓚）治下八角井（今八角村）产盐，（金堂）昌利治东北有盐井乡，（蒲江）主簿治响水洞下有盐井岩，什邡后城治、公慕治旁有盐井，（德阳）涌泉治附近有华池盐井，（彭山）北平治近旁有永通盐井等等。^①

这一情况说明，与盐业有关的道教遗迹在四川彭州、大邑、金堂、蒲江、什邡、德阳、彭山诸县亦有发现。

四川盐业兴起甚早，有的远在东汉之前，但其中有一部分盐井的开凿与道教的影响有关，应该是没有问题的。

二

道教与四川盐井、盐业发生联系，应是巴人崇奉五斗米道而与巴人原有之盐水女神传说相结合的产物。《华阳国志·李特雄期寿势志》：“汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，竇人敬

^① 王纯五：《天师道二十四治考》，四川大学出版社1996年版，第32页。

信。”《晋书·李特载记》：“汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賸人敬信巫覡，多往奉之。”“鬼道”，即张陵于蜀中所传之五斗米道，“賸人”就是巴人。巴人奉道早已为学术界所普遍公认。《道教灵验记》卷八“谢贞见天师授符箓”条曰：“鹄鸣诸山无天师真像，陵州井中所塑，又非世代所传之真。贞忽于青城山遇峡中贾客，修斋有天师小幘供养，乃是应见之真耳。”^①巴人奉道由来已久，以至唐五代时期峡江地区的商贾中尚保留着供奉天师像的传统，足见道教对巴地影响之深。

巴人自来就有盐水女神的传说。《后汉书·巴郡南郡蛮传》：

巴氏子务相……因共立之，是为廩君。乃乘土船自夷水至盐阳（《荆州图》曰：副夷县西有温泉，古老相传，此泉原出盐，于今水有盐气。县西一独山，有石穴，二大石并立穴中，相去可一丈，俗名为阴阳石，阴石常湿，阳石常燥。盛弘之《荆州记》曰：昔廩君浮夷水，射盐神于阳石之上。案今施州清江县水一名盐水，源出清江县西都亭山）。盐水有女神，谓廩君曰：此地广大，鱼盐所出，愿留共居。廩君不许，盐神暮辄来取宿，旦即化为虫，与诸虫群飞，掩蔽日光，天地晦冥，积十余日，廩君思其便，因射杀之，天乃开明。廩君于是君乎夷城。

章怀太子李贤注曰，以上范氏之文，“并见《世本》也”。类似的文字又见于《太平御览》，然其所述远不若范书之全，不过亦讲到盐神系女神，且与巴族有关。该书卷九百四十四引《世本》云：

廩君乘土船至盐场，盐水神女子止廩君。廩君不听，盐神为飞虫，诸神从而飞蔽，日为之晦，廩君不知东西所当七日七夜。使人以青缕遗盐神曰：“纓此与尔俱生。”盐神受缕而纓之，廩君应青缕所射，盐神死，天则大开。^②

盐水女神传说在《蜀中广记》卷六十六中亦有载。观《后汉书》等文献所载巴族首领廩君遇盐水女神“愿留共居”“暮辄来取宿”事与前述盐井玉女自荐天师，“愿奉箕帚”之传说如出一辙，两相比较，不难发现四川盐业中的天师玉女盐神崇拜与早期巴人的盐水女神传说之间有着一脉相承的渊源关系。

巴人在历史上确实又是一支与制盐业关系异常密切的民族。任乃强先生曾经指出：“巴人善于架独木舟，溯水而上，销盐至溪河上游部分。整个四川盆地，都有他们行盐人脚迹。”巴东一带本多盐泉，但多“是从河水底下涌出的，不易为原始人类发现和利用。唯独习于行水的巴人能首先发现它……（并）设法圈隔咸淡水，汲以煮盐”^③。巴人既长于行盐，亦擅于煎盐，盐业与渔业一样同为巴人赖以生存之重要手段。从《后汉书·巴郡南郡蛮传》的记载看，巴人对居地的选择很大程度上亦以是否出产盐、鱼为前提。与制盐业关系密切的巴人自来随产盐地播迁，他们中的一支后沿长江西上来到四川，其原有的盐水女神传说亦随之传入川东、川西一带。东汉末年，张道陵于蜀中创五斗米道，“賸人敬信”，为巴人所崇奉，盐水女神传说又和五斗米道融合起来，这样，在四川地区特别是在川西地区的早期盐井、盐业中便出现了许多有关天师玉女盐神的传说。

① 《道藏》第10册，第829页。

② 《世本》，中华书局1960年版。

③ 任乃强：《华阳国志校注图补》，上海古籍出版社1987年版，第53-55页。

四川盐井本少数民族所开，这点有的学者早就注意到了^①。著名的富顺盐井，相传即是一梅姓夷人开凿的。《舆地纪胜》卷一百六十七，富顺监，古迹，金川庙：“《九域志》云：盖盐井神也，伪蜀封为金川王。《图经》云：惠泽庙在监郭下井，地主金川神姓王，井主梅泽神姓梅。梅本夷人，在太康元年因猎见石上有泉，饮之而咸，遂凿石至三百尺，咸泉涌出，煎之成盐，居人赖焉。梅死，官为立祠。”同书卷一百六十六，长宁军，景物上，盐井云：著名古井——涪井。“在盐城北，井之咸脉有二一。自对溪报恩山趾度溪而入，曾夜有光如虹，乱流而济直至井所。一自宝屏随山而入，谓之雌雄水，古老相传以为井。初隶夷人罗氏，汉人黄姓者与议刻竹为牌，浮大溪流，约得之者以井归之。汉人得牌，闻之于官，井遂为汉有，今盐中立庙祀人。”长宁涪井最早亦为夷人罗氏所开。光绪《盐源县志》卷十说盐源盐井系由一个叫“开山姥姥”（开山娘娘）的少数民族妇女所开。值得注意的是四川早期盐井又主要是僚人所开凿。《太平寰宇记》卷八十五云：北宋初已废之仁寿盐井中有名“赖宾”“赖因”者；井研已废之十六井中，有名“燎母”“赖郎”“赖伦”者；始建已废之六井中，有名“赖胡儒”“赖子”“赖洩”者；著名古井陵井又名“狼毒井”。井名前冠以“赖”“燎”“狼”等，此皆盐井为僚人所开之证也。六朝时期，僚人在陵州一带的活动相当频繁。《周书·獠传》：“獠者，盖南蛮之别种，自汉中达于邛、笮，川洞之间，在所皆有之。”“川魏恭帝三年，陵州木笼獠反，诏开府陆腾讨破之，俘斩万五千人。”又《陆腾传》：“魏恭帝三年……陵州木笼獠恃险粗犷，每行抄劫，诏腾讨之。”仁寿、井研、始建皆为陵州之属县，故其盐井多系僚人所凿。前述富顺盐脉的发现者梅泽其实也是僚人。《舆地纪胜》卷一百六十七《富顺监·景物上·土僚》：“监之西隅赖牛，赖易两镇乃夷人聚落。在天圣初，赤崖斗郎春犯命，族即讨平，纳降而归，今之夷人多其子孙。其俗尚多不巾而量近后，服青布，刺绣纹，呼为‘土僚’。”富顺所居之夷人被称为“土僚”，其所居之地名前冠有“赖”字，也表明他们就是僚人或僚人之后裔。宋代，僚人仍广泛散布于包括长宁在内的川南一带。《宋史·泸州蛮》：“自黔、恭以西，至涪、泸、嘉、叙，自阶又折而东，南至威、茂、黎、雅，被边十余郡，绵亘数千里，刚夷恶獠，殆千万计。”因此长宁盐井的开凿者罗氏亦可能是僚人。

蜀中之僚本多巴人后裔，张勋燎先生曾有专文考说^②。陵州之木笼僚、富顺之土僚等亦当如此，其治盐业，仍传盐神玉女之说，又其奉道而与张道陵扯上了关系。

理清了四川盐业与五斗米道及巴僚少数民族的关系，对于四川盐业史和四川道教史的研究有积极的促进作用。在今后四川地区的考古工作中，应重视和加强对此类遗迹的考古调查、勘探及研究。

^① 自贡市档案馆、北京经济学院、四川大学合编：《自贡盐业契约档案选辑》（1732-1949），中国社会科学出版社1985年版，第29页、第30页。

^② 张勋燎：《古代巴人的起源及其与蜀人、僚人的关系》，《南方民族考古》第一辑，四川大学出版社1987年版。

广州道教仙迹钩沉*

潘志贤 杨洪校**

道教在广州流传较早，相传远在神仙方术初传的秦代，著名的方士郑安期（安期生）即隐居于今广州白云山修炼，并在此得道成仙。安期生是广州迄今可考的最早方仙道代表人物。广州一地，与郑安期有关的道教遗存有飞升台、九龙泉、碧虚观、郑仙翁祠等。据《粤中见闻》载：安期生在白云山蒲涧隐居，有九童子现身引泉，他采涧中菖蒲一寸十二节者服之，于某年七月二十五日，在蒲涧跨鹤飞升。后人称泉为九龙泉，其飞升处称为飞升台，并在其修炼处建菖蒲观。菖蒲观历经兴废，曾被改作佛寺，苏东坡诗云：昔日菖蒲方士宅，后来檐葡祖师禅。后改称碧虚观，嘉庆十九年（1814）进行过重修，该观民国前已毁^①。

郑仙翁祠，位于白云山麓，与碧虚观相连，唐代时已有人建祠，初称蒲涧寺，民国后，郑仙祠由广州市工务局收作白云公园管理处，道士散入其他宫观。郑仙祠因安期生在此修炼成仙，所以广州人每年农历七月二十五前后，结伴游白云山，渐成传统习俗。

汉晋时代，广州一地的原始神仙方术信仰遗存最具代表的是五仙观，据《宋张励五仙观记》转引《南务岭表记》及《图经》所载，汉晋时，“初有五仙人皆手持谷穗，一茎六出，乘五羊而至，仙人之服与羊各异，色如五方，既遗穗与广人，仙忽飞升以去，羊留化为石。广人因即其地为祠祀之”。这即是五仙观前身。广州别称羊城、穗城亦源于此。宋代以前，观内已有道士在此修行，程师孟诗云：“欲举轻舟印碧虚，善邻犹得道流居。”蒋之奇诗云：“州宅之西敞华堂，我来跪拜焚宝香。堂中塑像何所见，乃有五仙乘五羊。”五仙观历代观址曾多次迁建，宋代在十贤坊（今省财政厅一带），南宋后期至元代在古西湖畔（今教育路一带）。明洪武十年（1377），原址改为广丰库，观迁至坡山（现址今惠福西路），另塑五仙像。明成化五年（1469）和清雍正元年（1723）均进行重修。民国十二年（1923）占地面积仍有的4600多平方米。是年，广州市政厅为筹备军饷，拍卖五仙观，中山同乡会买下作会址，遣散观内道士。今为广州市文物保护单位。

道教在广州的真正流布，当始于晋光熙元年（306）葛洪为避中原战乱南迁广州。葛洪

* 本文原载《中国道教》2000年第3期，第34-38页、第43页。

** 潘志贤，广州道教协会会长。

① 范端昂撰，汤志岳校：《粤中见闻》，广东高教出版社1988年版，第64页。何侠：《白云山游览指南》，青年出版社1933年版。

(283-343)，东晋道教理论家、医学家、化学家，字稚川，自号抱朴子，丹阳句容（今属江苏）人。按《抱朴子》自序篇言：嵇含被授任为广州刺史，请葛洪为参军，为避北方的战乱，葛洪应嵇含之邀南来，但葛洪到广州不久，嵇含遇害身亡，葛洪遂居停广州。葛洪在广州期间，绝意仕进，潜心研修道学，深得当时南海太守鲍靓的赏识，鲍靓将道书《三皇文》传授给他。永嘉六年（312）鲍靓将女儿鲍姑嫁给葛洪为妻。鲍靓又在广州粤秀山麓（今越秀山）建修道场一所，取名越冈院，让鲍姑在此修道，为居民赠医治病。建兴四年（316），葛洪重返故里，于建兴五年（317）全部完成《抱朴子》一书，将战国以来神仙方术理论和五斗米道、太平道的理论体系进行了总结。葛洪继承并改造了早期道教的神仙理论，将儒家忠孝仁爱的精神纳入道教体系；他继承左慈、葛玄和郑隐的炼丹理论，整理了当时流行的各种炼丹术，倡导神仙导养、炼制服食金丹之术，将道教的神仙信仰系统化、理论化。咸和二年（327），葛洪听闻交趾出产丹砂，为便于就近采砂炼丹，便主动要求出任句漏（今广西北流）令。赴任途中，行至广州，被刺史邓岳挽留，从此隐居罗浮山，在朱明洞前建南庵（今冲虚观）潜心著述，行医炼丹，传播道教，终老罗浮。葛洪弟子众多，只是史无详载，今能查考的有腾升、安海君、望世、黄野人等，广州道源，自此绵延成流。

葛洪、鲍靓、鲍姑成为广州道教的早期代表人物和广州早期道教的传播者。广州一地，与他们有关的道教遗存有越冈院、鲍姑祠、鲍姑井、浮邱丹井、白云仙馆等。

越冈院，今称三元宫，位于越秀山南麓应元路，内有鲍姑殿、鲍姑井。相传，葛洪、鲍姑夫妇采药行医，数十年无病，后来，鲍姑在越秀山麓井旁的一间古屋中突然逝去，容色若活人。据《博罗县志》记载鲍姑仙去后，其父鲍靓将“沉香灵柩”，运至罗浮山与葛洪合葬于飞云顶玉鹅峰。为了纪念鲍姑，人们把她在越秀山修道行医的越冈院扩建为一座“鲍姑仙祠”，因其在广州城北的大北路口（今解放北路），又称为北庙。明万历年间重修北庙，崇祯年间在庙中央扩建大殿，供奉三元大帝，改鲍姑祠为配殿，并改名三元宫。清顺治十三年（1656），巡抚李栖凤重修三元殿，并建钟楼、鼓楼各一座。清康熙三十九年（1700），广州发生旱灾，龙门派第十二代传人杜阳栋受请来穗祈雨，后留任三元宫住持。杜阳栋在任期间，募捐重修扩建三元宫，宫内设有鲍仙姑殿、玉皇殿、三元殿、老君殿、吕祖殿、邱祖殿、青莲殿、灵官殿、斗姥殿、文昌殿、北帝殿、钟离殿、武侯殿、天后殿以及钵堂、斋堂、祖堂、藏经阁等建筑，占地约8000余平方米，成为岭南著名的道观。今开放的三元宫占地5100平方米，较完整的保存了原貌，宫左侧仍有鲍姑殿、鲍姑井（又称虬龙古井），相传“鲍姑藉井泉及红艾为医方，活人无算”，该井即为鲍姑汲水为人治病之井。

浮邱丹井，相传为葛洪取水炼丹处，旧羊城八景之一，浮邱井在浮邱山上，今中山七路和光复路口附近的积金巷旁。据载“浮邱在城西一里，邱下有井，晋葛稚川炼丹于此，尝饮斯水，而井遂以丹异焉”。另据《粤中见闻》记载：丹井前原有宋代经略蒋之奇建修的朱明馆，后学士赵志皋谪官至粤，在此开浮丘社，与粤中才士赋诗吟咏，并立范浮丘丈人、葛洪二人之像祭祀，旁建吹笙亭^①。明代时，浮邱山一带成为广州有名的景区之一，其中紫烟楼、晚浴堂、珊瑚井、大雅堂、留岛堂、朱明馆、绝袖轩、听笙亭，被时人称为“浮邱八景”。如今，这些

^① 仇池石：《羊城古钞》卷首，八严斋堂嘉庆十一年藏板。

建筑已无存。

白云仙馆，位于今白云山脚麓湖公园。相传，葛洪曾在此炼丹，并筑台讲道，遍植草药名木，为民治病。葛洪羽化后，其弟子及乡人便在其地建“葛仙道院”以祀。延至明末，清兵攻陷广州城时，道院遭受严重破坏而毁圮。本世纪初，由道侣信众募资重建，改名为“白云仙馆”，供奉葛仙、吕祖。抗战时复毁。1946年，由道侣重建。明末清初诗人张维屏、民国文人邹鲁、商承祚、潘佛章、卢叔度等均在此雅集吟咏，今“白云仙馆”石刻即为邹鲁所题。建国后，由白云山管理处管理，1984年，市园林部门斥资修建，作为旅游景点对外开放，今由麓湖公园管理。今白云仙馆较好地保留了原貌，山门、大殿、亭阁等具有浓郁的岭南风格。

东晋隆安三年（399），浙东信奉五斗米道的岛民在孙恩领导下起义。不久，孙恩战死，卢循继起领导部众，为晋将刘裕所败，于元兴二年（403）八月从晋安（今福州）海道南下，次年夏天抵达广州，并于十一月上旬占领广州，卢循自称平南将军，代行广州刺史之职。义军在广州活动达七年，广州道教势力极大增强，道教的影响深入社会各阶层，成为广州道教发展史上的重要阶段。卢循在广州期间，在州城隔江称“水南”或“河南”的大洲上建造军事堡垒训练水师，战时则凭险据守。据方信孺《南海百咏》引《番禺杂志》云“卢循城在郡之南十里，与广州隔江相对”^①。在今小港路至万松园之间隆起的一块地段，曾经是卢循城的旧址。

会昌五年（845），唐武宗敕令毁灭佛寺，将全国佛寺的铜像熔铸为“会昌开元”钱币，广州佛教最大的丛林光孝寺曾一度被改为道观。据《光孝寺志》载：“广州最大的丛林——乾明法性寺（今光孝寺）被改名为西云道宫。宣宗大中十三年（859）复原名。”当时有名的开元寺也改为开元观。

唐僖宗乾符六年（879）春，黄巢起义军从福建进入广东，于五月攻占广州城，起义军在广州活动了几个月。经此打击，唐中央政权在岭南日趋式微，岭南地方军事势力集团乘机而起，后梁末帝贞明三年（917）八月，刘岩在广州称帝，改广州为兴王府，国号大越，后改称汉，史称南汉。刘岩崇信道教，为服丹成仙，召集人工在今教育路一带“凿湖五百余丈，聚方士炼药于此”，故称为“药洲池”。宋初统一了岭南，药洲成为士大夫泛舟觞咏，游览避暑的胜地。南宋嘉定元年（1208），经略使陈岷加以整治，在湖上种白莲，号称白莲池。药洲上建爱莲亭。明代时，“药洲春晓”为羊城八景之一，后来因淤泥壅塞，市街展拓，日渐毁圮。现在的仙湖街、九耀坊等，昔日均为湖区。今教育路南方剧场北侧有九耀石园，园内尚有一泓湖水，面积440平方米，九耀石散处水中和岸边，依稀可见盛时水石洲渚的园林意境，现为广州市文物保护单位。这时期，在今南海神庙右侧还建造了一座迎真观，供朝廷派来拜祭南海洪圣大王的官员斋宿，观于清末时毁。

宋大中祥符二年（1009），宋廷敕令各州郡建天庆观，广州开元观改为天庆观。其后，广西侬智高起义军攻占广州，广州城内遭到严重破坏，宫观建筑多为战火焚毁。宋皇佑四年（1052），建仁威庙（现址在龙津路伴塘前街），奉祀道教真武帝，后历代均有重修，清乾隆和同治年间进行过较大规模的重修和扩建，今存建筑有头门、正殿、中殿、后殿、后楼等，面积2200多平方米。1983年公布为广州市文物保护单位。

^① 范端昂撰，汤志岳校：《粤中见闻》，广东高教出版社1988年版，第64页。

广州作为对外贸易的中心，唐代以来，道教日渐向海外传播。宋代，中外交流的扩大使道教的海外传播达到了一个新的高度，天庆观的重建充分说明了道教在当时的这种情况。鉴于天庆观被毁，三佛齐国（今苏门答腊岛）大首领地华迦罗捐资重建天庆观，并于宋治平四年（1067），派思离文来华主持这项工作，历时12年始完成天庆观的重修工作。重建的天庆观建有山门、三清殿、保真堂、北极殿、御书阁、斋厅等，“莫不规模宏备，焕若洞府”。天庆观建成后，延请当时著名的庐山道士罗盈之出任住持，后罗盈之返庐山，由何得顺继任住持。元贞二年（1296），依《老子》“玄之又玄，众妙之门”之意，更名玄妙观，清代为避玄烨讳，改为元妙观。民国初，观内尚存东坡井、铜钟、聚宝盆、菩提树、石碑等古迹。民国十一年（1922），该观被征用，建市立第一儿童游乐园，民国二十三年（1934）改作市立实验中学，遗址在今海珠北祝寿巷。

宋徽宗宣和元年（1119），广州天宁万寿禅寺（今光孝寺）继唐会昌年间改为道观后再次被改为道观，广州道教盛极一时。

元代，道教的发展极不稳定，宝佑六年（1258），佛道之争以道教御前辩论失败而遭沉重打击，元廷诏令焚毁《老子化胡经》等伪经及其雕版，交还道教所占佛寺200余所。至元十七、十八年（1280、1281）元世祖两次下诏令，“焚毁道藏伪妄经文及板”。至元十九年（1282），再诏焚毁道经，广州文武百官在光孝寺内设坛，“焚毁道家论说，惟留老子《道德经》”。全真道在广州遭受沉重打击，延至明代，广州道教除正一道有所发展外，全真等道派在广州影响甚微。

清初，全真道各派，尤其是全真龙门派，在王常月等的整饬和大力传播下，得到较大发展。康熙年间，龙门派第十一代道士曾一贯入驻罗浮山冲虚观，其门徒杜阳栋于康熙三十九年（1700），应邀出任三元宫住持，龙门派遂传入广州。后来修建的广州道观，如纯阳观、修元精舍等均属龙门派。龙门派在广州发展过程中，广州近代商品经济的发展使本地道教逐渐世俗化，并逐步与北方的龙门派有所不同，在宗教行持方面与正一派相互融合，逐渐摒弃不尚符箓、不事烧炼的教规。至清末，广州龙门派信徒多兼行斋醮祈禳，接做功德法事，以香火收入谋生，这一趋势一直延续至今。这期间，广州道教得到较大发展，出现了许多新的道教宫观，主要有应元宫、修元精舍、黄大仙庙、云泉仙馆、纯阳观等。

应元宫，在越秀山下，顺治十七年（1660）建，曾为平南王尚可喜之子尚之信宫人妆楼，左有龙王庙，后有镇海楼。三藩之乱平定后，于康熙十五年（1676）改为比丘尼场所，康熙五十九年（1720）归道士管理。道光年间在旁新建有小罗浮院（今无存）。同治八年（1869），广东布政使王凯泰在应元宫雷祖殿创办应元书院。民国初，老君殿以下，仍为道士居住，民国二十三年（1934），应元宫一分为三，一部分拨归市立第一中学，一部分为保安队驻扎，其余部分由10余名道士管理，保存下来的建筑有后殿、大殿、西殿、祖堂、东厅等。民国三十四年（1945）11月为省干训所占，遣散道士。民国三十六年（1947），又为省地政局占用。建国后，在应元书院旧址建执信中学，今为广州市第二中学一部分。

云泉仙馆，位于白云山麓，清嘉庆十七年（1812）始建，初建有环碧楼、南雅斋等，奉祀苏文忠、崔清猷、黄文裕。咸丰年间，毁于战乱，光绪十一年（1885）重建，光绪十五年（1889）建成，新增不少道教胜迹。民国二十年（1934）曾重修，后改为白云酒家。

纯阳观，位于今海珠区五凤村漱珠岗。清道光四年（1824）由道士李明彻创建，道光六年竣工，道光九年立碑。先后建成山门、灵官殿、大殿、拜亭、东西廊房、步云亭、东西客厅、左右巡廊、库房、怡云轩、朝斗台等，观内原有悟真堂、南雪祠、松枝馆、澄心堂、菊坡祠、八仙楼、凤凰亭等建筑。李明彻学识渊博，尤精于天文学，观建成后，香火日盛，骚人墨客掣侣登临，清末画家居巢、居廉曾入道纯阳观，该观遂为一时名胜。民初岭南画派大师高剑父、陈树人也常到此雅集，吟诗作画，今仍留有“梅社”“介石为俦”石刻。抗战期间，该观遭到严重破坏，许多建筑毁圮，建国前夕，曾进行粗略修复，1963年公布为市文物保护单位。1986年恢复宗教活动，1988年重修了大殿等部分建筑。

小蓬莱仙馆，位于芳村新隆沙东。初于道光年间，由广东巡抚叶名琛为其信奉道教的父亲修真养老所建，毁于第二次鸦片战争，后由道教信徒筹资重建。30年代改为广州市市立三十七小学，1945-1949年为警察局。今为广州果子食品厂的职工宿舍，部分建筑仍存。

黄大仙庙，位于今芳村区花地大魁尾，据说始建于咸丰六至八年（1856-1858），光绪三十年（1904）进行大的修复扩建，极为宏伟壮观，前有花岗石柱、石碑坊，庙深三进，两侧为看病赠药房。因黄大仙祠香火鼎盛，后来在长林公园（今松基直街）另建新庙，称为新黄大仙庙，原庙称为旧黄大仙庙，建国后，新庙陆续改为民房。旧黄大仙庙20年代改为孤儿院。抗战期间，广州沦陷后，旧黄大仙庙充作日本宪兵司令部，1947年复建孤儿院，1952年改为儿童教养院，后废置，改为广一州包装制品厂。今复建，名为黄大仙祠，作为道教活动场所对外开放。

修元精舍，原址在今黄沙蓬莱路北约横50号。于清同治二年（1862）由周明东创建，占地面积约3300平方米，有吕祖殿、斗姥殿、祖堂、客堂等建筑。清末民初，因市政建设前后三次被占用，仅余大殿。1952年，道士在精舍内办修元纸伞厂，60年代中期，改为校舍和厂房。

广化善堂，清朝末年，道教信徒刘咏儒、孙桂芳、刘安圃等数十人，各自出资，以广化堂的名义，购置了越秀山麓大石街的一间房屋，供奉吕祖，兼施医赠药，施衣、粥、姜、醋日用品和施助棺材等，因广化堂多行善举，故称广化善堂。民国初年，广化堂的道侣，感觉太近闹市，不便修行，由众人出资在白云山麓御书阁美人峰下，购置了十余亩地，建筑楼堂，供奉吕祖，称为广化分院，专作道侣静修之所。民国十七年（1928），在佛教密宗信徒赵士勤的影响下，广化善堂改为广州佛教解行学社下院，道侣全部改信佛教。

民国时期，广州道教在近代商品经济的影响下，世俗化趋势非常突出，正一派得到较大发展。抗战前，广州全市有正一道馆70余间，正一道士八九十人，共分九区进行活动。祈福道系统有道馆30间，道士35人，大多各自独立活动。据《广东年鉴》载：“道馆，散处各市镇乡间，世人称此种教徒为‘喃巫老’，即专营与人喃巫、念经、捉鬼、禳灾之业，民间信之颇笃，而其流播亦最广，举凡一切婚丧、生育、祭祀、择吉建筑、疾病，无不延请入宅作法，其愚惑民众，使之知识不进，害处至多。惟罗浮山之正宗道教徒，对之则极端排斥，认为乃教徒之耻，盖此非正式道教者也。”这些所称馆者，多为接做功德法事的小铺头，和通常意义上的宗教活动场所有别。《民国日报》载：当时广州的这些正一道馆，“只有喃巫一人，却和道观有别，且蓄妻纳妾，又与道士不同”。据民国二十一年（1932）统计，广州全市有道教徒750人，其中男466人，女284人。民国二十六年（1937）初，广东省政府命令各地将正一祈福道馆关

闭，拆除所有招牌，责令各道馆自行焚毁神像、道书和道具，并“责令嗣后不得再有在道馆内或赴丧葬及喜庆人家做拜七、召亡、做七、放焰口、度仙桥及一切祈禳等情事”。经此打击，正一派道教及假借道教进行营利活动的道馆趋于沉寂。

这一时期，广州道教传播方式和修持方式也日趋多样化，出现了众多的道教善社和斋堂。善社，与宗教形式相结合，多崇拜太上老君、吕祖、关羽诸神，其社员成分较为复杂，互相以修身行善为约束，兼采儒家修养精神。组织仿照罗浮山道观，入道者按辈数取道名，进行刊印道教经书、修桥补路等社会公益事业。道教斋堂，多由社会中、下层独生、无嗣的女性组成，斋堂设生养死葬的一些办法，具有社会救济的性质。据民国二十七年（1938）调查，有200所以上的这类组织。

民国二十六年（1937）12月，为整饬道风，弘扬道教优良传统，消除世俗化给道教带来的负面影响，广州道教界联合成立了“广州中国道教至宝台慈善会”，会址在恩宁路逢庆首约10号，专门赠医施药、施粥。民国三十三年（1944），至宝台慈善会新坛落成，殿宇宏伟，香火极盛，道侣达700余人。民国三十五年（1946）2月正式向政府登记，进道者达数千人，影响较大，梧州、上海都有人参加该会。同年，慈善会在三元里和广花公路附近的广州流花桥前购置义冢，安葬羽化道侣。这些社会公益事业的举办，为广州道教赢得了较好的社会声誉。

1947年，广州市政当局曾有意将三元宫改作忠烈祠，在此种局面的冲击下，广州道教界成立了中国道教会，经过道教界的活动，保留三元宫作为道教宫观。终民国时期，广州道教宫观数量由于战乱和市政建设征用等原因，呈现出不断减少的趋势。

最盛时，广州有道观7所，即三元宫、纯阳观、修元精舍、玄妙观、应元宫、云泉仙馆、五仙观；延至广州解放时，全市只余三元宫、纯阳观、修元精舍3间道观。

中华人民共和国成立后，于1955年进行统计时，有三元宫、纯阳观、修元精舍3间宫观，道士31人。为维护社会安宁，破除封建迷信的影响，人民政府在执行宗教信仰自由政策的前提下，规定不准搞占卜算命、符水治病等活动，斋醮法事不得在非宗教活动场所进行，正一道由于没有固定的道观，逐渐失去了存在的基础。1956年前后，各自独立、分散活动的正一道馆陆续关闭，正一道士纷纷转向社会就业。至此，广州道教只有全真派在传播。

临海道教历史概要*

任林豪**

临海位于浙江省的东部，临海最早的道教神仙传说当推覆釜山。《太平御览》卷四十七引《郡国志》云：“台州（临海）覆釜山（即龙符山）……有巨迹，云是夸父逐日之所践。”又有“禹得覆釜书，除天下之灾”和“夏帝（禹子启）登此山，得龙符之瑞”的传说。其次是黄石山（玉岷山），相传道教神仙黄石公曾居此修炼，“有石棋盘尚存”。再则是括苍山，《神仙传》载汉代仙人“王方平居昆仑，往来罗浮、括苍山”。王方平，名王远，乐海人。羽化后，尚任天曹事，主地上五岳生死之事。还有龙顾山（大固山），《道史属词》说，茅盈“得道于临海镇东龙顾山，驾鹤上升”。

道士之住临海，较早的有东汉著名道士葛玄。相传葛玄曾于临海盖竹山修炼，《嘉定赤城志》载，有“仙翁茶园”，葛洪所著的《抱朴子》则云：“此山可合神丹。”后于临海的丹邱驿结市修炼“九转金丹”。此时居盖竹山的道士，还有陈仲林、许道居、尹林子、赵叔道、王世龙、赵道元、傅太初等人。东汉时期又有县人徐公，隐居临海白鹤山，炼以御气之功。《嘉定赤城志》引《郡国志》云：“汉末有徐公知于此山成道，控鹤而去。”东汉时期居临海的著名道士，还有东阳人赵炳。《后汉书》卷八十二称其东人章安（临海），济世救民。章安令华表恶其惑众，而杀之。赵炳死后，临海百姓于白鹤山建“灵康庙”，用以祭祀。白鹤山上有剑崖，旧传赵炳留剑于此。这是临海建立道教俗神祭祀庙宇的最早记载。

临海道观以开阳观为最古，据说建于东汉光武帝建武二年（26）。此说虽不一定可靠，但它建于东汉末期则是可能的。

两晋南北朝时，居临海修道的著名道士有许迈、陶弘景等。其前为不知名道士，晋时于县西六十里地处，建观以居，号“宅仙”，宅仙观几经兴废，所废年代亦不详。至东晋，句容人许迈，曾居盖竹山盖竹洞，修炼养生之道，并建观，曰“栖真”。继许迈之后又有孙恩。孙恩，字灵秀，琅邪人，世奉五斗米道，农民起义军领袖，东晋隆安三年（399），率教徒攻克会稽（绍兴），自号“征东将军”。后于元兴元年（402），在临海大固山为临海太守辛景所败，因而投海而亡。随其自沉的教徒约有数百人之众。孙恩之攻临海，有临海人周胄率众响应，由此推

* 本文原载《中国道教》2000年第3期，第49-50页。

** 任林豪，临海市政协文史资料委员会副主任。

断，当时在临海也有五斗米道教徒及五斗米道的影响。南北朝时，著名道士、道教上清派实际创始人陶弘景曾于临海灯坛山建灯坛观，并居观修炼多年。南朝时，居临海修道的道士还有郑元。郑元，相貌怪异，人称“彭先生”，住临海烧山中修炼。此外，南朝兴建的道观尚有梁天监二年（503）建的崇真观以及梁时所建的丹邱观。

隋唐五代，受天台山道教兴盛的影响，临海的道教也是比较兴盛的。先后有大批道士居此修道。《旧唐书》卷十五载：“元和十三年（818）……以山人柳泌为台州刺史。”《资治通鉴》卷二百四十一云：“元和十四年（819），柳泌至台州，驱吏民采药，岁余，无所得而惧，举家进入山中。”记述柳泌为唐宪宗炼长生不老药，至台州采药修炼之事。此外，唐代著名的天台山道士，如司马承祯、田虚应、冯惟良、应夷节、陈寡言、徐灵府等，均往来于天台山与临海之间。另有著名道士范子泯，居于庆观修道，擅一手好丹青，据传天庆观之壁画，即为其手笔。五代时，道士王乾符和朱霄外也颇知名。王朱属师徒，均临海人。前者遇杜光庭得道，居临海白云庵修炼，事迹高洁，被吴越国王钱椒尊为“神霄教主”。后者得师之法，主天台崇道观，后周广顺二年（952）于天台建藏院，题云：“吴越两街道统天台道门威仪、栖真明德大师通玄正一天师，特进检校太傅守太保上柱国、吴郡开国公食邑一千五百户朱霄外建。”晚退居临海，葺白云庵为观，号“栖霞宫”。此外，后晋天福五年（94），尚有名道黄永乾居天庆观修炼。

盖竹山是临海道教祖山之一，在唐代达到鼎盛时期。唐司马承祯所作《天宫地府图》及杜光庭所作的《洞天福地岳渎名山记》，列其为道教第十九洞天长耀宝光天，称“仙人商邱子治之”。唐五代兴建的宫观也不少，著名的有天庆观，旧名白鹤观，唐高宗封鹤时所建。龙兴观，唐景龙元年（707）建，沈栓期为之记。景星观，唐乾元中（758-700）建。栖霞宫，旧名白云庵，唐中和间（581-555）建。

入宋以后，临海道教续有发展，最著者为张伯端和他所创立的金丹派南宗。张伯端，字平叔，后改名用成，号紫阳，他既是道教金丹派南宗开创者，又是道教紫阳派的祖师，张伯端世居临海城内瓔珞街，年轻时聪明好学，虽然热衷于道教和道法的研究，但对内丹之法，始终不得要领。五十岁以后，由于世态炎凉和仕途的失意，而对道教的信仰愈来愈强烈，向往神仙长生不老的生活。熙宁二年（1069），八十五岁高龄的张伯端终于遇到了明师，“得金液还丹之妙道”，使自己在精神和思想上获得了解脱，而熙宁八年（1075）完成的《悟真篇》，给内丹修炼之术和当时的道教内部带来了新气象，使之出现了与当时三种趋向有别的新趋向。即向老庄归复，与禅学融合，摒弃夸诞鄙俗的羽化飞升、祭醮禳禁等巫仪方术，从而逐渐巩固了其以内丹炼养为旨的宗教地位，不但开创了道教金丹南宗一派，也为后人留下了一笔巨大的精神和物质财产。

宋时居临海修道的著名道士，还有叶士表、屈元应、唐日严、余元吉、徐守信等。叶士表曾为张伯端《悟真篇》作注，赐号“冲虚先生”。屈元应善于易，与范仲淹交好。唐日严为台州道正。余元吉则居天庆观，人称“癡道士”。徐守信，初为临海天庆观佣役，从余元吉得法，行为异常。号称“神翁”。徐神翁的仙话传说流传相当广泛，并与王乔、陈臧子、刘伶、陈抟、毕卓、任风子、刘海蟾等位下洞八仙之列。

宋代临海道教拥有大批的宫观。一是旧有的几座宫观得到了重建、扩建和赐额。如栖真

观、丹丘观，宋政和八年（1118）重建。天庆观，大中祥符五年（1012）创建吕祖殿，政和六年（1116）又建昊天殿、栖霞宫，大中祥符中（1008-1016）赐额，元丰三年（1080）建岳殿。灵康庙，元丰三年（1080）赐额。二是新建了不少宫观，如元丰三年（1080）建赵玄坛庙、东岳庙；外则尚有玉泉宫、悟真庵、丹山观等。宋代临海道教的宫观，大多拥有自己的田地。其中天庆观有田八百三十七亩、地五百九十七丈、山三十四亩，又基二百四十七丈、山四百五十亩。栖真观有田一百零九亩、地九亩、山一千亩。丹山观有田一十三亩、地二亩、山四十七亩。而天庆观在乡间还拥有自己的专门田庄。由此可见，当时临海的道教宫观经济，也是比较发达的。

元明清时期，临海道教呈衰微趋势，见于记载的道士极少。在宫观方面，天庆观于明正德十五年（1520）改观为学，嗣后学徒观废。其他宫观在明代，也大部破败失修。不过，明清间还是兴建了一批宫观，可考的有：明万历八年（1580）建三元宫；万历四十四年（1616）建紫阳庵；清康熙十一年（1672）建的北斗宫；继而建吕祖殿；乾隆十五年（1750）建拱辰宫等。但规模不大，无复旧时气象。例其外者，唯雍正十年（1732）所建的紫阳道观，该观为祀紫阳真人而建，观即建于紫阳故居旧址瓔珞街，系“御建”性质，雍正皇帝不但命工部主事刘长源来临督造，还亲自撰书了碑文。到了清末，除少数宫观外，大多都因年久失修而逐渐废圮。

现尚存栖真观（盖竹洞）、八仙宫、玄元宫、三元宫、泰安宫和中斗宫。其中栖真观为道教活动场所，八仙宫、玄元宫为道教保留场所。

临沧地区道教的发展及其现状*

施刘怀**

临沧地区位于云南省西南部，是通往缅甸和东南亚的重要门户。临沧地区辖有临沧县、云县、凤庆县、永德县、镇康县、沧源佤族自治县、耿马傣族佤族自治县、双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县。全区人口共200多万，其中少数民族76万，有汉族和彝、佤、傣、白、拉祜、布朗、德昂等21个少数民族。区内有基督教、南传上座部佛教、汉地佛教、伊斯兰教和道教等多种宗教传播，各种信徒五千多人，信奉道教的主要是汉族和部分彝族。虽然临沧地区的道教信徒在全区总的信教者中所占比例不大，但就目前整个云南省的道教活动情况来说，临沧地区的道教却很值得一谈。

一、道教传入临沧地区

据史料记载，早在明朝时期，临沧地区就建有道教宫观，但是，此时还没有道士的活动。虽然，在明朝时期，有大量的汉族人民涌至云南各地，汉人所奉道教已在云南各地产生较大影响，但是，道教并未就此在临沧地区得以发展。道教传入临沧地区的时间，可以从现存的最早的有关临沧地区道教的资料中得知。临沧县子孙庙中的《观稼楼记》碑载：县城北有子孙庙者，建自清雍正中，乃长官司俸廷征之母罗安人香火院，为土司创修道院之始。另有《续修顺宁府志》载：清朝时，有大姚人高太明出家于西蜀青羊宫，道光初年游至顺宁（凤庆县）创建雪华观，力行心解，能辟谷不食，附近皆宗仰之；今契岭以东诸山道院皆其流派，远及云县、缅宁（今临沧县）各地。据此，高太明乃是第一位在临沧地区传道开山立派之人，临沧地区有道士开山立派应始于道光初年。

二、临沧地区道教的发展

道光以后，临沧地区的道教日渐兴盛，道观日臻兴旺，道人也越来越多，历史上全区共修

* 本文原载《中国道教》2000年第4期，第37-39页。

** 施刘怀，云南民族学院硕士研究生。

建了77所道观，道人达700多。临沧地区道教的兴盛与龙门派弟子阮一诚的努力是分不开的。阮一诚原籍玉溪，坤道，生于嘉庆十三年（1808），卒于光绪十七年（1891），道光初年到凤庆县灵应山寺拜杨清浚为师，道光十三年（1833）云游到缅宁（今临沧县）并住持三清宫。咸丰年间，三清宫遭火灾，阮一诚又迁往子孙庙并住持之，收杨阳悟、马阳富等为弟子，此后，杨阳悟等人又收得阮来庆，华来顺、游来定等16名坤道弟子，这16人又传有43名“复”字辈弟子，使得子孙庙香火旺盛。在此期间，华来顺于民国二十二年（1933）首次率领道徒5人，到四川青羊宫二仙庵受戒。两年后，华来顺又与阮来庆率道徒18人前往四川受戒。民国二十七年3月2日给受戒者每人一张四周刊有神像的净戒牒，一张《太上继宗演教化大德传戒律师训示》，戒书（五本《首戒必尺》《初真戒》《天心大戒》《登真箓》《中极戒》）以及锑质缘钵一个，锑质净瓶一个，木质皇冠一顶。此举对临沧地区道教水平的提高有极大作用，推动了临沧地区道教的发展。

建国初期，临沧地区的道教宫观多被政府机关借为工作场所或住房。后来佛道寺观被视为封建迷信场所，其中神像及道场设施均被毁坏，有的道观被改造成织染厂、缝纫社、米线加工厂，道人也多为各厂职工，有的被遣散还俗。“文革”期间，道教宫观被进一步损坏，原来的职业道人有的遭到批判，临沧地区道教就此销声匿迹。

三、临沧地区道教的现状

十一届三中全会以后，随着党的宗教政策的贯彻落实，临沧地区的道教逐渐得到了恢复，近年来，在党的宗教政策的指引下，临沧地区的道教得到了健康的发展，各地道徒积极修缮宫观，增饰神像，还成立了自己的合法组织。现录临沧地区道教各情况如下。

宫观

临沧地区的道教宫观大多在“文革”期间被捣毁，现已恢复宗教活动，经政府同意开放的仅有临沧县、云县和凤庆县的九所道观。

子孙庙：也称子孙殿，位于临沧县凤翔镇张嘎村261号，始建于前清雍正年间1731年。民国十八年，住持阮来庆曾增建房屋三间，增荣益锦，修左厢楼、客堂、花圃，几经修葺，现建有观稼楼等庙房61间。《缅宁县志》载：“若夫秋风时霏，黄土灿金，冬雪纷妍，白银盖地，则尤有胜慨焉。幽诗叶韵，秋稼登场，抚景凭栏，有不概心旷神怡者。因以观稼名斯楼，亦稼穡诗兴之意云尔。”现有道姑10人，年龄都已八十有余，有的年近九十。

三清宫：原名三教寺，位于临沧县凤翔镇南塘街108号。同治八年（1869），坤道李本厚、李本柱协同周掌公国钦创修，同治十二年（1873），张合融继续修建完成，光绪十六年（1890），丁教金重修，1930年邑绅民添建洞经楼。三清宫主要有游皇殿、洞经楼、观音殿（正在修建）三大殿堂。据三清宫当家司赵本良所说：三清宫每天都有很多香客，还时常为百姓作祈福禳灾法事。三清宫是临沧地区香火最旺的道观之一，现共有道姑10多人，年龄最大的已94岁，小的36岁。于1985年5月在此成立了临沧县道教协会，现任会长李本高。

三元宫：属随山派，位于临沧县凤翔镇土锅村92号，由腾冲籍坤道胡义静于清同治年间传入，并修建了三元宫。“文革”期间，三元宫被捣毁，地产被卖给百货厂，落实宗教政策后，

于1993年重建了三元宫。据道人刘良芳讲，现在的三元宫已不能恢复其原貌。三元宫因供奉天官、地官、水官而得名。现仅有李忠琴和刘良芳师徒二人，有一俗家弟子，十多个信徒。三元宫虽然已恢复宗教活动，但不属于九所之列，此观属私人创办，政府已承认三元宫是合法组织，但是否列入正式的道教活动场所，至今还没有取得一致意见。

圣教寺：又名三教寺，位于云县立新街68号。此寺建自明朝永乐元年（1403），初为傣族小乘佛教的缅寺。明万历三十二年（1604），该缅寺纳入全国僧官制，归礼部管理，后新建观音殿、神房等，大殿改塑三世佛和十八罗汉，观音殿塑普陀全景。恢复正常的宗教活动后，大殿内改塑老君等神像。现有道人6人，全是坤道，老的87岁，小的20余岁，已传至第十代。于1985年在此成立了云县道教协会，李复坤为会长。

观音阁：位于凤庆县洛党彝族乡忙朵村后山坡。观音阁由何盛方建于清光绪二十六年（1900），光绪三十三年，坤道杨复初捐募重建大殿、厢房及大门，后因年久失修而满目荒凉，幸有普合群、李合清二道士于1955年修复此观。

石洞寺：位于凤庆县洛党彝族乡箐头村，建于清乾隆后期（1794前后）。寺内建筑有大殿、两厢房，茶花1株，合抱有余，名为蒲门茶，与寺齐名并存。寺前双阁建于清道光、咸丰年间，立于两巨石之上，其间以石桥相通，地势险峻，风景优美。民国十五年（1926）杨兆昌、苏芬、杨永等又筹款重修。现保存完整。

东山寺：又名万祥寺，位于凤庆县城东。始建于清康熙三十九年（1700），寺内东山阁咸丰七年（1857）毁于战乱，光绪五年（1879）又重建大殿、两庑、大门，以后又有士绅捐资补修，并添建戏楼、客厅、北花园，环境优雅，景色诱人，有人赞美道：“崔嵬山上寺，回顾野云澄，鸟慧能参佛，龙驯欲伴僧。”1985年6月在此成立了凤庆县道教协会，会长赵教品。

凤庆县的道教官观除以上三所外，还有盘陀寺、三清宫和灵座山寺三所，但这三所道观建造的具体时间已不可考。凤庆县的道教，就全区来说，发展比较快，职业道人也是全区最多的，现有105人，全是坤道。

教派

临沧地区的道教属王重阳创立的全真道，有龙门、随山两派。龙门派为丘处机所创，随山派为刘处玄所创。两派都奉祀老子、孔子、观音和玉皇等。临沧地区道教多属龙门派，随山派仅三元宫一所。

龙门派：清道光初年，龙门派弟子高太明从四川青羊宫出家归来，到凤庆创建雪华观，以后云游至云县、临沧县，此后，龙门派就此在临沧地区得以发展。从丘祖所创龙门字派看，从“太”至“明”，龙门派在临沧地区已传有十二代，龙门字派为：“道德通玄静，真常守太清，一阳来复本，合教永圆明，至理宗诚信，崇高嗣法兴，世景荣惟懋，希维衍自宁，未修正仁义，超升云会登，大妙中黄贵，胜体全用功，虑空乾坤秀，金木性相逢，山海龙虎交，莲开献宝赐，行满丹书诏，月盈祥光生，万古绩仙好，三界都是亲。”（后六十字是康熙皇帝御赐）

随山派：临沧地区的道教随山派是腾冲道人的胡义静于清同治年间传入。红百旗争战时，云游在临沧的胡道人将父母被杀的土锅村姚家三岁孤女带到腾冲入道，取道名为姚嗣银。十五年后，胡又将姚带回临沧，在土锅村结庐修道。后师徒建三元宫，但神像还没有塑，胡、姚二师徒就去世了，由弟子蒙心玉住持三元宫并塑了神像。

胡义静是随山派第十五代弟子，从“义”字派到“良”字派临沧随山派已有六代，约120多年历史。师承关系是：胡义静收姚嗣银为徒，姚又收蒙心玉，蒙心玉又收蒙守富、李守贵、吴守静，蒙守富又收李忠琴，李忠琴又收刘良芳。随山字派有四十字：“思道明仁德，全真惟复常，景高和礼义，嗣心守忠良，裕廉旅泰贤，宗有茂将祥，盛益希诚模，玄元永世昌。”

经书

临沧地区道教经书在“文革”期间多被抄失，阮来庆率众坤道前往成都二仙庵受戒时，以高价请来一部《道藏辑要》，现已全部失散。目前，所诵经书仅有《老子道德经》《玉皇经》《九品经》《报恩经》《生神章》《度人经》《三十六部尊经》《万灵忏》《道品》《观音经》《大乘妙法莲花经》《诸品真经》《觉世经》《太阳经》《太阴经》《心经》《救善经》《三坛功课经》《北斗经》《雷祖经》等，其中杂有不少佛经。

法器 乐器

据旧志载，临沧地区道教法器有：礼规、罡楠、朝筒、朝符、丹帙、令旗、坛印、宝剑、净瓶、盂钵、刀、剪、尺等。乐器有：铙、钟、钹、鼓、铃、铎、木鱼、磬、箫、笛、云乐等。但现存法器、乐器都很少，仅有木鱼、磬、铃、鼓、钱、刀、剪、尺。而且，道人也不谙音乐，只能简单地敲奏部分法器。

道教活动

中华人民共和国成立前，临沧地区各地道徒按旧习每年农历六、九月举办礼斗朝真会，每三年做太平清醮一次，遇旱、涝、瘟疫等灾害，办道场、作法事。现在，各地道观的活动主要是在宫观内为百姓作祈福禳灾法事和庆典活动以及每天诵早、中、晚三坛功课经。临沧地区的各地道人按照“自养”“自办”的原则，通过生产劳动解决自己的生活问题。

瓦屋山道教文化考察台议*

卿希泰**

今年二月底至三月初，我和所里八名师生去四川洪雅瓦屋山对当地道教文化作了一番走马观花式的考察，来去四天。回来后，不少报纸对此作了各种报道，学术界也有人在私下进行打听，由于自古以来传话总是难免要越传越长，甚至失真，因此，为了澄清事实，有必要正式发表一点我个人的看法，以就教于方家。

经过我们对洪雅瓦屋山道教文化的初步考察之后，我们认为，根据当地的情况，有下列几个问题是值得深入探讨的。

一、早期道教与羌族的关系问题

据当地学者和所提供的资料介绍，洪雅瓦屋山一带，在汉代是少数民族、特别是羌族和獠族居住的地方。我们在附近的村镇，也确实看到有青羌文化依稀尚存的迹象。有些年老的山民，仍头缠青巾帕、身穿青布斜襟衣，其穿着与羌族服饰有些相似；还有些居民，其脸形外貌和羌族人的模样十分接近，印证了当地学者所介绍的情况并非子虚乌有。据说当地有些村落，由于高山峻岭的阻隔，交通十分不便，其居民的习俗，尚保留一些古代的遗风。这是一个非常可贵的信息，我们期待着通过进一步的调查研究，加以落实。

据许多文献记载，五斗米道教创始人张陵，其原籍本系沛国丰人，即今江苏丰县，而其创教地方却在四川大邑的鹤鸣山。他所设立的二十四治，除北邙山治还有争议以外，都在川西北和陕南一带，当时均属于巴蜀地区。研究道教史者不能不问：为什么张陵要从江苏跑到川地区来创教？为什么四川地区会成为五斗米道的发源地？我在拙著《中国道教思想史纲》第一卷中即曾对此作过初步的考察。我认为原因之一是“当时四川地区的今文经学的风气很盛，方术甚为流行”；原因之二是“和当时西南少数民族的巫术盛行有关”^①。这本书是文化革命的“牛棚”中操觚的，由于当时客观条件的限制，不可能对此问题作深入的探讨。但我对当时“道教是汉民族的宗教”这种流行的说法也表示了怀疑，明确提出了“五斗米道不仅是汉民族的宗

* 本文原载《社会科学研究》2000年第4期，第75-82页。

** 卿希泰，1928年生，四川大学道教与宗教文化研究所教授。

① 参见拙著《中国道教思想史纲》卷一，四川人民出版社1980年版，第140-148页。

教，同时也是西南地区少数民族所信仰的宗教之一”^①。后来，又读到向达先生和蒙文通先生的文章，才知道向先生早就指出：“张陵在鹤鸣山学道，所学的道即氏羌族的宗教信仰，以此为中心思想，而缘饰以老子之五千文。”^②蒙文通先生亦称：“五斗米道，又称天师道……盖原为西南少数民族之宗教。”又说：“五斗米道，原行于西南少数民族。”^③这便说明，五斗米道的创立和传播，是与巴蜀地区少数民族的宗教信仰分不开的。在拙编《中国道教史》一书中，我们便对向蒙两先生的观点作了引申；我的一个博士研究生张桥贵同志还以《道教与中国少数民族关系研究》为题，作了一篇博士论文，对此作了较为全面的阐述。根据洪雅瓦屋山一带的情况，如能再通过当地羌族人民宗教习俗的调查，把五斗米道与羌族的关系加以系统的论证，则对于研究早期道教的形成和发展，将是一个重大的贡献，其学术价值之大，是不言而喻的。

二、有关道教的民间传说与早期道教活动的问题

根据当地学者的介绍，在洪雅瓦屋山一带有不少关于道教的民间传说。其中最值得注意的有两个方面：一是有关张陵传教方面的传说；二是有关蚕丛或青衣神方面的传说。张陵是否到过洪雅瓦屋山传教，尚未发现非常直接的史料可供证明，但从一些间接的资料来推断，这也并非绝对不可能。首先，从张陵所设立的二十四治来看，有一些就在瓦屋山的周围。据说这二十四治^④，都是张陵于汉安元年（142）或二年（143）所立，分为上、中、下三品，每品各八治。据查，位于瓦屋山附近与之均同属一个郡界的，在“中品八治”中就有四个，分述如下。

（一）稠稭治，是中品八治的第四治。《受箓次第法信仪》引张天师十三世孙梁陵王府参军张辩《天师治仪上》称之为“具山治”，并称：“上治危宿，在犍为郡南安县。”^⑤北周武帝宇文邕时候所纂的《无上秘要》卷二十三引《正一炁治品》在介绍中品八治的第四治时称：“稠稭治，上应危宿，治去汶山江水九里，山高去平地一千七百丈。昔轩辕黄帝学道之处也。其治左右皆连冈相续，其山西北有沫江水，山亦有芝草神药，在犍为郡界。”^⑥中唐道士王悬河所撰《三洞珠囊》卷七引《二十四治品》在谈到中品八治时称：“第四，稠稭治，在犍为郡南安县，去成都一百一十里，汶山江水九里。山高平地一千七里丈，昔轩辕学道之处也。治左右有连冈相续，西北有味江水。山亦有芝草之药，可养性命。治应危宿，贵人发之，治王五十年。”^⑦晚唐道士杜光庭所撰《洞天福地岳渎名山记》的《灵化二十四》则称稠稭化“上应奎宿”，“属蜀州新津县南十里，黄帝炼丹于此，山上有天池，石碑丹灶存焉”^⑧。北宋张君房所辑《云笈七籤》卷二十八，亦引张天师《二十四治》，在谈到中品八治时亦称：“第四，稠稭治，在犍为郡新津县，去成都一百一十里，汶山江水经焉。山高去平地一千七百丈，昔轩辕学道之处也。

① 参见拙著《中国道教思想史纲》卷一，四川人民出版社1980年版，第148页。

② 向达：《南诏史略论》，见《唐代长安与西域文明》，三联书店1957年版，第175页。

③ 《蒙文通文集》卷一，巴蜀书社1987年版，第313-316页。

④ 所谓“治”，是指教区而言，故有的“治”范围很大，与后来的宫观概念不完全相同。

⑤ 《道藏》第32册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年版，第222页。

⑥ 《道藏》第25册，第4页。

⑦ 同上书，第333页。

⑧ 《道藏》第11册，第60页。

治左右有连冈相续，西北有味江水，山亦有芝草仙药，可养性命。治应危宿，贵之发之，治王五十年。”^①查《四川通志》卷二《舆地》志记载：新津县为“汉犍为郡武阳县地，后周闵帝元年置新津县，仍属犍为郡。隋初郡废，属蜀州，唐初属益州。垂拱二年改属蜀州，宋初因之”^②。故杜光庭称“蜀州新津县”，乃从晚唐当时情况而言，在汉代则应属犍为郡界。同书又称：洪雅县为“汉（犍为郡）南安县地，周置洪雅镇，隋开皇十三年始分置洪雅县，属眉山郡”^③。因此，瓦屋山与稠梗治，在汉代均属犍为郡界。

（二）北平治，是中品八治的第五治。张辩《天师治仪上》称之为“稠梗治”，并称：“上治室宿，在犍为郡南安县。”^④《无上秘要》卷二十三引《正一炁治品》在介绍中品八治第五治时说：“北平治，上应室宿，山上有池，纵广二百步，中有芝草神药，昔王子乔得仙之处，亦在犍为郡界。”^⑤《三洞珠囊》卷七引《二十四治品》在谈到中品八治时称：“第五，北平治，在犍为郡南安县，去成都一百四十里。山上有池水，纵广二百步，中有神芝药草，食之与天相久。昔越人王子乔得仙。治应室宿。道师发之，治王四十年。一名石斗山治。”^⑥杜光庭《洞天福地岳渎名山记》的《灵化二十四》称：北平化“属眉州彭山县西北二十五里，一名财此山，列圣高仙所游，王子乔上升之所”^⑦。《云笈七籤》卷二十八引《二十四治》在介绍中八品治亦说：“第五，北平治，在眉州彭山县。”^⑧其余与《三洞珠囊》卷七所引《二十四治品》的文字记载完全相同。据《四川通志》卷五《眉州直隶州沿革说》说：“禹贡梁州之域，秦为蜀郡地，汉为犍为郡武阳县地，后汉及晋宋因之。”^⑨可见，瓦屋山在后汉时亦与北平治属于同一郡界。

（三）本竹治，是中品八治的第六治。张辩《天师治仪上》关于“第六，本竹治”说：“上治东壁宿，在犍为郡南安县。”^⑩《无上秘要》卷二十三引《正一炁治品》亦称：“本竹治，上应壁宿，山高一千三百丈，上有一水，有香林，在治北有龙穴地道，通峨嵋山，昔郭子得道之处，亦在犍为郡界。”^⑪《三洞珠囊》卷七引《二十四治品》在介绍中品八治时说：“第六，本竹治，山在犍为郡南安县，去成都一百二十五里，山高一千三百丈，上有一水，有香林在治陌，北有龙穴地道，道通峨嵋山，上有松柏，昔郭子声得道之处也。后有林竹，西去十五里治凿通鹤鸣，山前水中常有神龙游戏其中。治应壁宿。龙门吏人发之，治王五百年。”^⑫杜光庭《洞天福地岳渎名山记》所载《灵化二十四》则称：本竹治“属蜀州新津县西北二十五里，黄帝所游，郭声子上升于此，有扫坛竹，因此为名”^⑬。《云笈七籤》卷二十八所引《二十四治》

① 《道藏》第22册，第207页。

② 《四川通志》卷一，巴蜀书社1986年版，第521页。

③ 同上。

④ 《道藏》第32册，第222页。

⑤ 《道藏》第25册，第64页。

⑥ 同上书，第333页。

⑦ 《道藏》第16册，第60页。

⑧ 《道藏》第22册，第207页。

⑨ 《四川通志》卷一，巴蜀书社1986年版，第600页。

⑩ 《道藏》第32册，第222页。

⑪ 《道藏》第25册，第64页。

⑫ 同上书，第333页。

⑬ 《道藏》第11册，第60页。

亦称：“第六，本竹治，山在蜀州新津县，去成都一百二十五里，山高一千三百丈，上有一水，有香林在治陌，北有龙穴地道，通峨嵋山，上有松，昔郭子声得道之处也。后有林竹，西去十五里通鹤鸣，山前水中常有神龙游戏。治应壁宿。龙门吏人发之，治王五百年。”^① 上面已经指出，所谓“蜀州新津县”，在汉代本属犍为郡。明代曹学佺《蜀中名胜记》卷十二“彭山县”条则称：“本竹观，在彭山治北。相传以为竹林黄帝所手植者。”^② 王纯五同志考证认为：本竹治是在今新津县南与彭山县交界处的文峰山，此二县古均属犍为郡武阳县^③，与瓦屋山属于同一郡界。

（四）平盖治，是中品八治中的第八治。张辩《天师治仪上》关于“第八，平盖治”说：“上治娄宿，在犍为郡江阳县。”^④《无上秘要》卷二十三引《正一炁治品》亦称：“平盖治，上应娄宿，前山下有玉人，长一丈三尺。昔吴郡崔孝通于此山学道，遂得飞仙，亦在犍为郡界。”^⑤《三洞珠囊》卷七引《二十四治品》在介绍中品八治时说：“第八，平盖治。山在犍为郡武阳县，去成都八十里，前山下有玉人，身長一丈三尺。昔吴郡崔孝通于此山学道，得仙。山西有大江，南有长山，北有平川，中有龙门。治应娄宿，阴人发之，治王千年。”^⑥ 杜光庭《洞天福地岳渎名山记》所载《灵化二十四》称：平盖化“属蜀州新津县北三十里，山有玉人，长一丈三尺，出则天下太平，仙人崔孝通于此上升”^⑦。《云笈七籤》卷二十八所引《二十四治》中品八治称：“第八，平盖治。山在蜀州新津县，去成都八十里。前山下有玉人，身長一丈三尺。昔吴郡崔孝通于此山学道，得飞仙。山西有大江，南有长山，北有平川，中有龙门。治应娄宿。阴人发之，治五千年。”^⑧ 平盖治究竟在什么具体地方？王纯五同志考证认为，汉代的武阳县包括今四川省新津县和彭山县。此二县均有“平盖”之名，但唐及北宋所记“平盖治”多在新津县，南宋以后又见于彭山县。并引证《新津县志》说，平盖治在离城（指新津县城）十五里的九莲山观音寺附近；又引证宋人祝穆编、祝洙补订的《方輿胜览》卷五十三“眉州·彭山”条说：“平盖山在彭山县北，二十四化之一也。”最后，他指出：“天师道的二十四治确曾有迁徙，故一治先后存在于数地亦可能。”^⑨ 即两者均可成立。但不管怎样，平盖治与瓦屋山在后汉时均同属犍为郡界，这是无可置疑的。

在二十四治中与瓦屋山属于同一郡界的，除上述中品八治中的四治外，在下品八治中还有二治，也与瓦屋山属于同一郡界。分述如下：

（一）平冈治，是下品八治中的第五治。张辩《天师治仪上》在谈到下八品治时对此记载说：“第五，平冈治。上治参宿，在犍为郡南安县。”^⑩ 在《无上秘要》卷二十三引《正一炁治

① 《道藏》第22册，第207页。

② 曹学佺：《蜀中名胜记》，见《丛书集成》第3册，中华书局1985年初编本，第194页。

③ 王纯五：《天师道二十四治考》，四川大学出版社1996年版，第204页。

④ 《道藏》第32册，第222页。

⑤ 《道藏》第25册，第64页。

⑥ 同上书，第333页。

⑦ 《道藏》第11册，第60页。

⑧ 《道藏》第22册，第207页。

⑨ 王纯五：《天师道二十四治考》，四川大学出版社1996年版，第221页。

⑩ 《道藏》第32册，第223页。

品》中，“冈”字作“刚”，并说：“平刚治，上应参宿，昔李阿于此山学道得仙，在犍为郡界。”^①《三洞珠囊》卷七引《二十四治品》在下品八治中亦称：“第五，平冈治。山在犍为郡南安县，去成都一百里。昔蜀郡人李阿于此山学道得仙，白日升仙也。治应参宿。道士发之，治王二十年。北有三重曹溪，南有特山为志。”^②杜光庭《洞天福地岳渎名山记》的《灵化二十四》中“冈”作“岗”，并称“平岗化”“属蜀州新津县西南四里，一名灵泉化，李阿、崔君上升于此”^③。据此可知，平冈治又名灵泉治。《云笈七籤》卷二十八引《二十四治》的下品八治称：“第五，平冈治。山在蜀州新津县，去成都一百里。昔蜀郡人李阿于此山学道得仙，白日升天。治应参宿，道士发之，治王二十年。北有三重曹溪，南有特山为志。”^④据王纯五同志考查：平冈治本是青衣羌人的道民教区，随青衣羌人沿青衣江东进而后有迁徙。开始是在今芦山县（原名青衣县），后移至洪雅县内，再移至夹江县内。并在引证明李宽《洪雅灵泉寺记》之称，“洪雅县当系古天师道活动过的重要地方”，至今县内尚有道教官观名叫“五斗观”^⑤。如果属实，五斗米道则与瓦屋山的关系更是非常密切了。而曾在平冈治“学道得仙”的李阿，还是李家道的一个重要头目，后从蜀中传入江南，其徒众上千，“布满江表”，是道教史上影响较大的一个派别^⑥。

（二）主簿山治，属于下品八治中的第六治。张辩《天师治仪上》在下品八治中说：“第六，主簿治。上治东井宿，在犍为郡道县。”^⑦《无上秘要》卷二十三引《正一炁治品》说：“主簿治，上应井宿，昔王兴于此山学道得仙。一名秋长山，在犍为郡界。”^⑧《三洞珠囊》卷七引《二十四治品》在下品八治中说：“第六，主簿山治，在犍为郡道县界，去成都一百五十里。蜀郡人王兴于此学道得仙。一名秋长山，南有石室玉堂松柏生其前。治应苦宿。彻人发之，治王八十年。”^⑨杜光庭《洞天福地岳渎名山记》的《灵化二十四》称：主簿化“上应张宿”，“属邛州蒲江县东北三十里，一名秋长化，主簿王兴、女仙杨正见上升所”^⑩。《云笈七籤》卷二十八引《二十四治》在谈到下品八治时说：“第六，主簿山治。在邛州蒲江县界，去成都一百五十里，蜀郡人王兴于此学道得仙。一名秋长山。南有石室玉堂，松柏生其前。治应井宿。彻人发之，治王八十年。”^⑪这里一说在犍为郡界，一说在邛州蒲江县界，王纯五同志考查认为：古代道书所称主簿山，实即总冈山脉长丘（秋）山。北起新津县武阳镇南，南至青衣江谷地。古主簿山治实包括该山中南段今蒲江、彭山、丹棱、洪雅的部分地域^⑫。宋张见几于

① 《道藏》第25册，第65页。

② 同上书，第334页。

③ 《道藏》第11册，第60页。

④ 《道藏》第22册，第8页。

⑤ 王纯五：《天师道二十四治考》，第260页。夹江人李宽所撰《灵泉观记》，则灵泉观系在“夹邑十里许”，即“古所谓平冈治者，乃汉李阿真人修炼之所也”（龙显昭等编：《巴蜀道教碑文集成》，四川大学出版社1997年版，第208页），与王所引李宽《洪雅灵泉寺记》不同。是否同一个人又另撰有属于洪雅县的《灵泉寺记》，待查。

⑥ 见拙编《中国道教史》卷一，四川人民出版社1996年（修订本），第263-272页。

⑦ 《道藏》第32册，第222页。

⑧ 《道藏》第25册，第5页。

⑨ 同上书，第334页。

⑩ 《道藏》第11册，第60页。

⑪ 《道藏》第22册，第208页。

⑫ 王纯五：《天师道二十四治考》，四川大学出版社1996年版，第265-266页。

淳熙四年（1177）所撰的《金釜观记》在谈到洪雅县时说：“金釜山在县东南三十五里……昔有主簿于此山煮釜修道，因号金釜，亦名主簿山。”又说：“乾道七年（1171）十二月，敕封观妙李阿真人，诰词节文：李阿真人者，古不死之谓也……炼形洪雅之山。”又说：“保安镇金釜山，即李阿真人炼丹之地。”^①明曹学佺《蜀中名胜记》卷十一“洪雅县”条下亦称：“县之东南有金釜山，下临平羌江。古老相传，昔有主簿于此炼金丹，故曰金釜山，亦名主簿山。”^②由此可见，瓦屋山与主簿山治的关系亦分密切，而且这里也和李家道的重要头目李阿有关。

除以上所说各治之外，还有据说张鲁于建安三年（198）设立了“八品游治”。这“八品游治”中的第一个治就是峨嵋治，在汉代也属于犍为郡南安县。峨嵋山的仙道历史更为久远。葛洪在《抱朴子内篇》卷十八《地真》篇中便称：“昔黄帝……到峨眉山，见天真皇人于玉堂，请问真一之道。”^③《魏书》卷一百一十四《释老志》在介绍“道家之原”时也说“授轩辕于峨嵋”^④。葛洪《抱朴子内篇》卷四《金丹》篇在列举全国道名山时，属于蜀中的便有峨眉山和绥山，与青城山、云台山并列为四。而绥山即今峨眉山西南的二峨山^⑤，在汉代也属犍为郡界。《云笈七籤》卷二十七所载司马承祯《天地宫府图》，在“三十六小洞天”中，将峨嵋洞列为第七^⑥。晚唐杜光庭《洞天福地岳渎名山记》中，也将峨嵋山列为道教“三十六洞天”之一，称之为“虚陵太妙洞天”^⑦。由此可见，峨嵋山本属道教名山，被佛教占领当是宋代以后的事。

从以上所列举的这些早期天师道治所的分布情况来看，不少治所都在洪雅瓦屋山周围，洪雅瓦屋山已被这些治所环抱，有的治所甚至就在洪雅县的境内。故传说张陵在此传教，也是事出有因。特别是犍为郡同时为包括一个游治在内的7个治所的所在地，这是十分值得注意的一件事。而且当时犍为郡这个地区，不仅是李家道首领活动最频繁的地方，也是晋代以陈瑞为首的天师道的大本营。前者传入江南，后者则一直在犍为地区发展，其“徒众以千百数”，见官二千石长吏巴郡太守犍为唐定等等均为其门徒，可见其势力是相当强大的，可说是张鲁汉中政教合一的政权被曹操消灭之后蜀中天师道中影响较大的一支。他也和当时北方天师道的情况一样，自己设治传教，自己署置，“不复按旧道法”办事，革除了入道者须交纳信米五斗等陈规，改为酒一斗、鱼一头。我们在当地炳灵镇附近见到，许多古老房屋檐角下都悬挂着一个“鱼雕”，有的学者认为这便是民间保留下来的这里的天师道的一种标识。是否如此，尚有待于民俗专家去考定。另据今存于芦山县的《汉故领校巴郡太守樊府君碑》（樊府君讳敏字升达）载称：“季世不祥，米巫凶虐，续蠢青羌，奸狡并起，陷附者众。”^⑧碑为“建安十年（205）三月上旬造”，当时张鲁在汉中政教合一的政权尚存在，所谓“米巫凶虐”，当系指巴蜀五斗米道的张修、张鲁等人的起义。所谓“续蠢青羌，奸狡并起，陷附者众”，正说明在他们起义时，

① 龙显昭等编：《巴蜀道教碑文集成》，四川大学出版社1987年版，第135页。

② 曹学佺：《蜀中名胜记》，见《丛书集成》第3册，中华书局1985年版初编本，第176页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第296-297页。

④ 《魏书》第8册，中华书局1956年版，第3084页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释》，第76页、第96页。

⑥ 《道藏》第22册，第199页。

⑦ 《道藏》第11册，第57页。

⑧ 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第5页。

青羌人民参加者甚众。而瓦屋山地处青衣江上游，那一带居住的正是“青羌”，他们是否属于所谓“并起”之列，值得考察，从后来陈瑞所领导的起也在这一地区来看，这不得不令人深思。明曹学佺《蜀中名胜记》卷十一在“洪雅县”条下引《碑目》云：“汉灵帝时《张道陵碑》，在洪雅之易俗乡，有‘嘉平二年三月一日’等字。”^①此碑当即《米巫祭酒张普题字碑》，载宋洪适所撰《隶续》卷三，为现今我们所见到的有关五斗米道最早的碑刻之一。碑文共七行六十七字，其中有二字已残缺，全文如下：

嘉平二年三月一日，天表鬼兵胡九□□，仙历道成，玄施延命，道正一元，布于伯气。定召祭酒张普，萌生赵广、王盛、黄长、杨奉等，谕受微经十二卷。祭酒约：施天师道法无极耳。

陈垣先生《道家金石略》收录之，并注称：“观其词，似是胡姓者入米巫社中，故召诸祭酒受以经法，颇合史氏所载。此碑字画放纵，欹斜略无典则，乃群小所书。”早期五斗米道本来就是下层民众中传播，陈垣先生称此碑为“群小所书”，正好说明此乃当时五斗米道所留下的一块宝贵资料。有学者认为，碑中张普的“普”字，很可能是“鲁”字，因碑文本来即很潦草，加之年久风行，故“鲁”“普”难辨。不管此说是否成立，这个“祭酒张普”，应系当时在此地传播五斗米道的重要头目之一，则是可以肯定的。“易俗乡”即瓦屋山所在地，据此，则传说张陵曾在瓦屋山传教，应是十分可能的。《重刊道藏辑要》续毕集九《张三丰全集·云水三集》载有明代著名道士张三丰《登瓦屋山》诗一首，其词云：

大冈高远压峨岷，顶上云开眼界新。
万树风号来虎气，诸峰雨过出龙神。
辟支崖有千秋雪，弥勒洞无半点尘。
大地河山归足下，西方世界此超伦。

诗末，又载有《附蟠山同作》一首，其词云：

瓦屋山高一桁平，天仙飞入化人城。
毫光放出云光白，爽气收回石气清。
万壑松杉嘘远籁，千崖雨露滴新晴。
条条匹练从空落，倒泻银河更有声。

由此可见，直至明代，瓦屋山仍是高道们往来的重要胜地。

当地还有不少关于蚕丛的民间传说。据称：蚕丛为蜀国的开国君主，在位期间，曾教民蚕桑之事，死后遂成为青衣神。青衣神乃道教所崇奉的民俗神灵之一。《三教搜神大全》卷七对此记载说：“青衣神即蚕丛氏也，按传，蚕丛氏初为蜀侯，后称蜀王，尝服青衣巡行郊野，教民蚕事。乡人感其德，因为立庙祀之，祠庙遍于西土，罔不灵验，俗概呼之曰青衣神，青神县亦以此得名云。”^②按照当地的传说，青衣县乃蚕丛的出生之地，他主要的活动带叫做青衣江。他死后，青羌人民将其葬于瓦屋山，并修建了巨大的庙堂川主庙以及“圣德”“薄山”“遣福”“万安”等若干主祭场以祀奉之，叫做“青衣之祀”。至今这一带青羌人民的身着青衣，头缠青

^① 曹学佺：《蜀中名胜记》，见《丛书集成》第3册，中华书局1985年版初编本，第176页。

^② 《藏处道书》第31册，巴蜀书社1984年版，第815页。

巾，据称亦含有纪念这位青衣神的意义。

瓦屋山还有一条河名叫炳灵河（亦名周公河），炳灵河畔有一个镇名曰炳灵镇，据说古代曾有炳灵祠，表明此地曾有炳灵神的崇奉。这个“炳灵”，一说为蜀王开明氏“鳖灵”，一说为东岳大帝之第三子炳灵，亦属道教的民俗神灵之一。《三教搜神大全》卷二记载说：“炳灵者，圣帝第三子也。唐太宗加威雄将军，至宋太宗封上吴炳灵公，大中祥符元年二月二十五日封至圣炳灵王。”^①后民间亦有尊之为火神之祖者。

三、道教生态环境思想的生动体现

最近若干年来，生态环境保护已成为全世界所共同关心的问题，这是由于西方文化在这个问题上已经给人类造成了严重的后果所致。西方文化在对待人与自然的相互关系问题上，总是把人与大自然对立起来，带着征服者役使万物的思想，把大自然看作可供人类任意掠夺的对象，为了自己的享受，可以对它尽情地榨取。其结果，却带来了生态环境的严重破坏，以致各种自然灾害频繁发生，使人类受到了大自然的无情惩罚。而道教文化则不然，它从其“天人合一”的思想出发，认为“天、地、人，本同一元气，分为三体”^②，“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人”^③。这天、地、人三气应当相互协调，“相爱相通，无复有害者”^④，方能“并力同心，共生万物”^⑤；“一气不通，百事乖错”^⑥。道教的这些思想，首先是承认宇宙间的万物，都有其合理性与平等的存在地位，主张让宇宙间的万物任性自在，自足其性，得其自然的存在与发展，人当无为，勿加干预。《太平经》说：“凡物自有精神，亦好人爱之，人爱之便来归人。”^⑦《抱朴子内篇》认为：“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”^⑧因而主张圣人“任自然……存亡任天”^⑨。清人闵一得《阴符经玄释正义》亦称：“万物自生，岂劳人力也哉？”^⑩不仅如此，这种思想还认为，人也是自然的一部分，强调“道法自然”^⑪，“自然之道不可违”^⑫，因而主张人应当爱护自然，与大自然协调相处，顺应大自然本身的客观规律办事，才能使人类得以持续发展。否则，如果把自己驾凌于万物之上，以征服者的态度高高在上地去掠夺自然，反自然之道而行之，就将作茧自缚，必然会危害人类自身，引起自绝于天地的严重后果，甚至最终将被大自然把整个人类都开除出“地球村”。道教这种道法自然、顺应自然规律的思想，乃是从人对自然界和人类社会的深刻认识中总结出来的，是符合自然界和人类社会的发展规律的，是一个古今中外都概莫能外的普遍真理，应当是人类行

① 《藏处道书》第31册，巴蜀书社1984年版，第749页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第236页。

③ 同上书，第19页。

④ 同上书，第148页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第18页。

⑦ 同上书，第251页。

⑧ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第12页。

⑨ 同上书，第142页。

⑩ 《藏外道书》第10册，第300页。

⑪ 《道德经》第二十五章。

⑫ 《阴符经》。

为的共同准则，在新世纪里也必将闪烁着巨大的光芒。

瓦屋山，目前是1993年经林业部批准的国家森林公园，总面积104万亩。山的主峰海拔2830米，山顶有15000亩平台，台地上浅丘起伏，冷铁杉林密布；山中部是3万多亩杜鹃矮林、鹅耳槭林、珙桐林；山麓是30多万亩冷刺竹林和20万亩人工林，组成了波澜壮阔的百里林海。有植物3600多种，野生动物460多种，还有瀑布多条，其中3条瀑布高达两三百米。可谓山青水绿，景物迷人，而且空气清新，没有尘土污染之感，进入其中，使人心旷神怡，如入仙境一般。特别是我们去的当天，正遇上漫天大雪，山顶上积雪深齐膝盖，远远望去，全是白茫茫的一片，天和地的界限都分不清楚了。我们穿行在林海雪原之中，真不知是在人间还是在天上。这里的自然景观之所以如此美好，如此吸引人，正是由于当地政府和有关单位十分注意生态环境保护的结果。特别是他们注意到了把生态环境的保护与建设二者密切结合起来，从体制与政策上采取措施加以落实，从而使这里的生态环境一天比一天更加美好。我们在考察之后，大家都感到这里可算是道教生态环境思想的生动体现，是进行人与自然的生态伦理教育的最好场所，来到这里，可以使人身心都会受益。

综上所述，瓦屋山道教文化的底蕴是相当深厚的，堪称道教胜地，且与川西北有关道教二十四治等名胜古迹紧密相连，如果可以把二十四治及其有关地方称作早期道教发祥地的话，那么，瓦屋山也可以看作是这种发祥地之一^①，它们都是开展道教文化旅游活动的宝贵资源，如能妥善开发，便可为整个四川的经济发展作出贡献。

^① 发源地与发祥地是两个不同的概念。发源地是指江河开始流出的源头所在地，故五斗米道的发源地系指五斗米道开始创教的地方，这个地方就是现今的大邑县鹤鸣山。而发祥地则是泛指早期创立基业的地方，其范围可大可小，它可以涵盖前者，但前者不一定能涵盖后者。如张陵当初创立的二十四治，均属五斗米道开始建基立业的地方，是早期的传教基地，特别是其中的阳平治，还是二十四治之首，即所谓“二十四治会阳平”，对其他各治有统一指挥的权利，可以归入发祥地之列，但却不能说它是发源地。

鄱阳道教史略*

胡永寿**

道教宗源于我国。黄帝问道于广成子，乃人类历史上得道飞升第一人，故称为道教始祖。老子西出函谷关著道德五千言垂于世，其内容包罗万象；东汉时期，张陵（后称张道陵：西汉留侯张良九代孙）敬奉老子为道祖，尊《道德经》为圣典、创“五斗米”教盛传于世、道普天下、佐国佑民，因此道教尊张道陵为道教教主，曰：祖天师，高明上帝，大圣降魔护道天尊。

东汉和帝永元元年（89），和帝即位，“闻陵有道，以三品印绶，驷马车等征为太傅，后封冀县侯，三诏不就”。次年，祖天师为寻修道宝地，携弟子王长初入云锦山（龙虎山——中国道教正一祖庭）之际，就首先到达鄱阳，教化于民。建安十二年（207），道人王遥入鄱阳之“马迹山”（马蹄山，道教第五十二福地，真人子州所治之处）修道弘道。东汉建安二十年（215）第四代天师张盛不受曹操所授“都亭侯”，携父张鲁所授“印、剑、经、箒”入龙虎山之际，也是先到鄱阳，传道化民，广收门徒，为龙虎山开坛授箒传度大力宣传，以弘扬道教。东晋孝武帝司马曜时期，鄱阳太守桓放之就曾慕名拜著名天师道传道师杜子恭的爱徒孙泰为师，学道传道，意在凝聚民族感情，稳定社会，护国惠民。道教以“诚、敬、忠、孝和佐国佑民”为宗旨，既能以“借医传道、奉行教化”的善举使民众乐意接受；又能以“扶危济困、恩威并举”之策深得广大民众拥护；再加上道教文化和地方民俗融为一体，自然顺民意，为民利而深得人心，从而使道教在鄱阳这块地方广为传承。

东晋以后，天师道逐渐分支。鄱阳县也随着道教的发展壮大及对外交流便利逐渐派生出：清微（龙虎山正一派，教徒散居饶州、广信两府为多）、洞玄、神霄、混元、上清、灵宝、净明等教派（曾有人云：十里不同道），但以清微、洞玄、神霄为最盛行。金元时期，金代道士王重阳创立“全真”道后，其他诸教派又合统于天师道称“正一”道；全真道重主张“出家修真”、正一道重主张“符箒、斋醮”。

鄱阳县道教均属于正一道派，符箒斋醮法事活动盛行；再加上隋唐以来朝廷对鄱阳道教都很重视，对县内道教观庙常有赐名；特别是明洪武元年，明太祖曾来到此地为“饶州府城隍

* 原载《龙虎山道教》2004年第2期。

** 胡永寿，鄱阳县道教协会筹备小组成员。

庙”御书“城隍之神”匾额，并敕封府城隍之神为“护国显忠大王”（时鄱阳县为饶州府衙所在地，明洪武五年，太祖敕赐龙虎山天师府第四十二代天师张正常“永掌天下道教事”）。故自明朝始，鄱阳道教进了一个前所未有的鼎盛时期，同时也是该县政治、经济、文化高度发展的时期。

道教文化是民族历史文化的重要组成部分，民间的敬天祀祖、喜丧庆典都与正一道相结合。鄱阳道教文化不但融合了地方风格，且与民俗融为一体，实为道不离俗。道教活动中心地为县城，以“正一”道的神霄教、清微教（道观设在“玄妙观”）为主且分有“东寮、西寮、葆真寮、合真寮”，又以后者为兴旺辐射鄱阳镇、双港、团林、珠湖、三庙前、饶丰、乐丰等乡镇。光绪二十四年间，清微玄妙观弟子胡太一（双港人）往龙虎山天师府接受第六十一代天师张仁晟亲受职牒（篆牒：“名篆天曹，乃有道位”），依据“道教三山滴血50字派”中的“高、宏、鼎、大、罗”（鄱阳县道教“玄妙观”相应字派：维、祈、通、玄、虚）得赐法名“高泰”，得授“太上三五都功经篆”（此为正六七品衔头），奏立正一玄妙合真寮龙兴坛，道法名扬县城周边乡镇；至民国时期，高泰道长的弟子王隆贵（法名宏惠，住景德寺）、史贵茂（长沙王吴芮“文王”庙即番君庙值殿道长）、王松泉（景德寺）、康金保、银保、志保（东湖边）、龚雪仞（戴家河）、程大禾和高泰道长之长子胡锡畴（法名宏道）、次子胡锡亮（法名宏兴）、弟子吴世久（法名宏开）、吴金寿（法名鼎寿，王隆贵弟子）、程德甫（王隆贵弟子）以及神霄教的董金应（法名宏应）、董春旺（宏应之子，住高门口）、高清泉（磨刀石）、李照微（西门）等诸位道长，传承道教、弘扬道教。1929年“鄱阳县道教会”成立，但时局动荡，道教会基本没有开展工作。1979年为了抢救曾一度禁止活动而将逐渐流失的道教文化遗产，由鄱阳县文化局邀请，在县城举办了为期一周的道教文化交流研讨会，与会的道长主要有胡锡亮、吴世久、吴金寿、高清泉。从此鄱阳道教活动逐步恢复，道教经典、斋醮科仪及音乐日臻完善；宏兴道长（胡锡亮）为承祖业传道统，呕心沥血整理了道教阴阳法事斋醮科书共70余折，道场曲牌20余首，对大型的斋醮法事〔度亡法事（阴事）——追荐善灵，超度亡魂及太平清醮（也叫罗天大醮、阳事）——春祈秋报，求保太平〕的道教科仪起到了承前启后的作用；对后人学道者，知无不言，言无不尽；同时还为中国道教正一祖庭献出了珍贵的家传道教经典及所整理的道教科书近20折，为研究及弘扬道教历史文化做出了应有的贡献。

如今，鄱阳县仍保留着道教信仰大县的声誉，道教信士（信仰公民）众多，直接传道弘道的道职人员约500人，所开展的道教活动规模宏大壮观，持续7天的太平清醮法事，其规模仍属国内前茅。为了更好地规范、合法、有序地管理道教，使鄱阳道教能较好地与社会主义社会相适应，在政府宗教部门的关心支持下，宏兴道长之幼子胡永寿于2003年2月赴祖庭天师府受传度，发起并成立了“鄱阳县道教协会筹备小组”；这样，对研究鄱阳县道教历史文化，传承道统，创新发展道教，使道教更好地为当地物质文明和精神文明建设服务；从而为维护社会稳定、繁荣经济做出贡献。

台湾道教的历史、现状及其宗教特征*

黄海德**

道教是中国的传统宗教，其历史悠久，内涵丰富，早在南朝时刘勰就在《灭惑论》中概其大要：“案道家立法，厥品有三：上标老子，次述神仙，下袭张陵。”^① 上下分判为刘勰个人之见，但究其实质道教之主体确为老庄哲理、神仙丹道与符箓斋醮三大部分。自汉魏六朝、唐宋明清迄至近现代，道教传承约有两千年之久，对中国社会的宗教、哲学、伦理、文学、艺术乃至古代科技和政治生活等方面均产生了相当深刻而久远的影响。道教作为中国本土产生的宗教形态，经历了一个产生、形成、传播、衍变的整体历史过程。先是在东汉中后期，早期的道教教团组织太平道形成于东部滨海地域的山东地区，即古代的青州和徐州，随后五斗米道形成于西部巴蜀地区。汉末三国时期，西部五斗米道随着张鲁政权的归附而传向北方，以后随着魏晋政治势力的向南扩张，逐渐流传到了长江中下游。并在南北朝隋唐之时，先后传播到了中国南部乃至沿海地区，覆盖整个中国地域的本土传统宗教。

台湾位于我国的东南沿海，从宏观的道教传播史来审视，道教传入我国台湾地区的历史较晚。据相关史料记载，大约在明朝万历年间，流传在福建漳州地区的正一道民间教派才经由闽南传入了台湾，其时约当公元17世纪后期。但在明朝中后期道教传入台湾以后，随着两岸交流的增多，移民人数的激增与规模的扩大，仅在两百多年的时间之内，道教在台湾的传播就经由台南、台中传至台北，最后扩及台湾全岛。当今之台湾道教，信众广泛，庙堂林立，约有社会各阶层的信众数百万，宫观庙堂1万余座，形成台湾规模最大的宗教形态，对台湾地区的社会生活、文化思想、民间信仰、风俗习惯、道德伦理，乃至经济生活、政治取向等方面均产生了不容忽视的重要影响^②。客观的事实是，台湾道教已成为中国道教的重要组成部分。本文拟对台湾地区道教的历史与现状，台湾道教的宗教特征作一初步的探讨，希望能为两岸的学术交流和宗教交往略尽绵薄之力。倘有不当，敬祈教正。

* 本文原载《宗教学研究》2005年第2期，第55-60页。

** 黄海德，1953年生，华侨大学宗教研究所教授。

① 刘勰：《灭惑论》，《弘明集》卷八。

② 李桂玲编著：《台港澳宗教概况》，东方出版社1996年版，第67页。

—

台湾道教是经由祖国大陆传入的。大陆与台湾具有天然的地理联结，并在历史上有着数千年的联系与交往，隔着一湾浅浅的海峡，两岸有着割舍不断的地理联结、民族血缘与文化情怀，台湾文化自古以来就是中华文化的组成部分，这是台湾与大陆的“千年因缘”。

在地理上，中国台湾与内地同属欧亚大陆板块，由于沧海桑田，海平面上升，中间横亘了台湾海峡，但在地理结构上却是与大陆架一体相连的。据历史学家考证，台湾在远古时期就生存着与中国华南人的生理特征极为相似的古人类。考古发掘的文化遗物也证明，在旧石器时代与新石器时代生存的台湾古人类，他们制造的石器与陶器，无论其构成和形制，都与华南地区出土的同时期文化遗物颇多相似^①。从人类文化学的角度来看，台湾地区远古人类的生活方式及其使用的生产工具，与大陆地区的远古人类应属于同一文化圈，这是大多数学者皆认同之事。

中国古典文献中较早涉及台湾的记录是居儒家“五经”之首的《尚书》。《尚书》的《禹贡篇》有关于“岛夷”的记载，说“岛夷卉服，厥篚织贝，厥包橘柚，锡贡”^②。学术界一般认为，《禹贡篇》不是真正的“夏书”，而是战国时期的作品，其中讲的“岛夷”是泛指东南沿海，并非确指台湾。但据台湾学者屈万里先生研究，现在的台湾山胞，尚有“以极小之贝，以线串连之，织以为巾者，盖即‘织贝’也”，认为这种习俗就是《禹贡篇》中讲的“岛夷织贝”古风俗的传承延续。如此看来，《禹贡篇》关于“岛夷”的记载应该与台湾有关^③。

三国时代统治东南的吴政权曾派将军卫温和诸葛直率领甲士万人“浮海求夷洲及亶洲”，到达夷洲，“得夷州人数千还”^④。后来吴国的丹阳太守沈莹根据这次军事行动所获得的相关信息和数据，撰写了《临海水土志》，其中对“夷洲”的地理概况和风俗习惯作了较为细致的描述^⑤。近世学者认为，此“夷州”即今之台湾。可见大陆与台湾很早就有了联系和交往。迨至宋代，南宋时泉州知府汪大猷派遣军民屯戍澎湖地区，隶属晋江县管辖。后来元朝时中央政府正式在澎湖设立了巡检司。公元17世纪，台湾郑氏政权归顺清朝，设置台湾府。1887年，台湾从福建省分出，另外建立了台湾省。二次大战以后，日本无条件地将占据多年的台湾归还我国。因此，无论从客观的地理环境还是从长期的历史因素来看，台湾与大陆的地缘联结都是客观存在的。

元明以后，随着大陆与台湾的交往逐渐增多，沿海福建和广东地区的移民大量迁往台湾，致使台湾人口数量急剧增加。据郁永河《稗海游记》记载，清初之时，台湾“自斗六门以上至淡水，均荒芜之区，林木遮天，荆棘丈余，麋鹿成群，为汉人足迹所不到”。大部分地区土地荒芜，人烟稀少。然而仅过了数十年，随着移民的大量涌入与开垦，就已人口急增，情形大

① 蔡子民：《台湾史志》，台海出版社1997年版，第3-4页。

② “岛夷”，或作“鸟夷”。参见臧克和著：《尚书文字校诂》，上海教育出版社1999年版。

③ 见屈万里：《尚书集释》，台北联经出版事业公司1983年版。

④ 见《三国志·吴书·吴主传》。

⑤ 见《太平御览》卷七百八十“四夷部”之“东夷”条所引。

变，“开垦流移之众，延袤二千余里，糖谷之利甲天下……今北至淡水鸡笼，南至沙马矶头，皆欣然乐郊，争趋若鹜”^①。据蔡子民《台湾史志》统计，从清朝初年的1683年到1811年，100多年的时间之内，台湾人口从当初的20万人左右增加到194万多人，增加总数约10倍。到公元19世纪末期，台湾的人口已经达到250多万^②。大量的移民主要来自福建闽南的漳、泉地区和广东的潮、惠地区。当年郑成功收复台湾之时，其军中成员主要为福建泉州人。后来施琅奉清廷之命进击台湾，他带去的部队又多为漳州人。所以台湾学者连横在其所著《台湾通史》中说：“台湾之人，中国之人也，而又闽、粤之族也。”^③ 现今台湾居民中约有百分之七十的人，其祖籍属于福建闽南的漳州和泉州，约有百分之十四的人为广东潮州和惠州移民的后裔。众所周知，语言是构成民族的重要因素之一，而现在大部分台湾人所讲的台语，其语源即为福建闽南地域所使用之闽南语，其中又大多是漳州、泉州和厦门等地使用的闽南方言。因此，现在讲台语的台湾人与闽南人进行语言交流十分便利，因为他们使用的语言从民族文化的角度来看，原本就是属于同一语系。由此看来，民族的迁徙与传承，语言的流传与使用，将台湾与大陆从民族文化的根源上连在了一起，这就是台湾与大陆存在着的历史悠久的族缘关系。

从闽、粤两地迁入台湾的民众，由于生活情形、环境条件与生存保护等原因，在迁移的时候大多采取同姓、家族、村落或乡里的聚结形式从沿海地区迁到台湾，同时也把他们在大陆生活时所尊奉的风俗习惯和宗教信仰随之带往了台湾。因此，台湾民间供奉的神祇大多也是福建和广东等沿海地区信奉的神灵。如观音大士、玉皇大帝、玄天大帝、天妃娘娘、保生大帝、开漳圣王、清水祖师、三山国王、三奶夫人等。移民们捧奉着他们心中信仰神灵的神像，踏上了艰难的他乡求生之路，希望这些神灵能保佑他们渡过波涛汹涌的海峡，一路平安。在他乡定居以后，这些故乡的神灵同时也是移民们故土文化的象征。因此，这类具有大陆移民特征的宗教信仰，既有对于超人间的神圣力量的信奉，同时又寄托了深厚的故土怀念之情。这是基于亲缘关系之上的割舍不断的“神缘”关系。这种神缘关系，既有神圣的信仰内涵，又有世俗的亲情内涵，是一种海峡两岸有着移民特征的神圣和世俗的融合体。在日本占据台湾的时代，大力推行“皇民化”政策，企图取消台湾民众的宗教信仰，从文化上割断台湾与大陆的本根联系。在这样的历史背景下，台湾移民的宗教信仰又成为了中华文化的象征，信奉故乡的神灵就是传承中华文化，就意味着他们依旧属于炎黄子孙。在这样的情形下，这种历史形成的“神缘”似乎还超越了宗教信仰的范畴，赋予了传承民族文化的历史使命。

道教作为中国的本土宗教，在大陆地区具有长久传承的历史。根据有关的道经和方志的记载，约在魏晋南北朝时期，在广东和福建沿海就有道教信仰流传的踪迹。但是由于台湾开发较晚，一直到隋唐两宋时期，都没有任何关于道教传入台湾的可靠历史记载。元明之时，随着沿海移民的迁入和台湾南北地区的陆续开发，尤其是明末郑氏政权据台时期，大批来自闽南地域的军人及其家眷随军迁到台湾，原来长期流传在闽南地区的道教与民间信仰也随之传入了台湾地区。至于道教传入台湾的具体时间，由于史料缺乏，现在已难以确考，学者们的研究和介绍也各有不同的说法。按照连横《台湾通史》的观点，大致应在郑成功收复台湾之时，即公元17

① 参见蓝鼎元：《平台纪略》。

② 蔡子民：《台湾史志》，台海出版社1997年版，第21页。

③ 连横：《台湾通史》，商务印书馆1983年版，第423页。

世纪后期。而日本学者洼德忠介绍，美国夏威夷大学教授萨索认为道教传入台湾的时间当更早一些，应是在公元16世纪末期，即明朝万历十八年，传教者是出身福建漳州的闾山三奶派道士，当时首先传入的地点是台南^①。两种说法的时间相差有将近一百年，其中哪种说法更为可靠，尚待进一步考察。不过，根据清初编修的几种福建、广东的地方志记载，道教至迟在明代后期就经由福建的闽南地区和广东的潮惠地区传入台湾，应是大致可信的史实。连横在《台湾通史》中总结说：“台湾之道教来自内地，其与移民相始终。”

二

虽然道教传入台湾地区的时间较晚，但近四百年以来，随着迁台移民数量的急剧增加，海峡两岸宗教文化的传播和交流日益频繁，以及台湾社会转型过程中民众精神生活的内在需要，作为植根于中华文化土壤的道教在台湾获得了长足的发展。

首先是在道教信众的数量增加上。明代后期道教传入台湾时信徒人数少，传播地域狭窄，其影响也十分有限。据传先是福建漳州的闾山三奶派传入台南，清代乾隆年间正一道（天师道）传入台湾北部，约经一百多年，正一清微派也传入了台湾^②。一直到20世纪初日本占领台湾期间，也仅有道士1000多人^③。而到1991年底，台湾地区的道教神职人员增至31640人，登记的信徒多达990436人，如再加上未登记者，信徒人数达270多万人^④。据台湾“内政部”的统计资料，九十年代初，台湾的总人口达到2100万人，而登记在册的道教信徒约在300万人以上，几占总人口数的15%。考虑到这个统计数字只限于登记在册的道教信徒，如果再加上未登记入册而与道教有关的民间信仰者的人数，道教信徒的人数大约占到全台湾人口总数的一半以上^⑤。这样广泛的道教信众势必会对台湾社会生活的诸多方面产生颇为重要的影响。

其次，台湾道教的发展表现在教团组织的建设方面。传入台湾的道教教派是闾山派、茅山派、清微派，都属于道教正一道的范畴，金元之后流行于北方的重要道教教派全真道没有传入。现在台湾道教基本上还是属于天师道传承的正一道系统，按照各派传教的主要内容来划分，大致有积善、经典、丹鼎、符箓、占验五派。另外还有轩辕教、理教、三一教、天帝教、瑶池金母信仰等^⑥。而众多民间道庙信奉的内容和对象更是纷杂繁多，难以计数。为了规范松散的道教组织，以提升道教的宗教素质和层次，树立道教在社会公众中的宗教形象，台湾道教界曾先后成立了“台湾省道教会”“道教居士会”“‘中华民国’道教会”等道教组织。这些道教组织都是由江西龙虎山天师道“第六十三代天师”张恩溥在50年代初迁往台湾以后所建立。其中以“‘中国民国’道教会”规模最大，在台湾地区的主要城市和县市都建有分会和支会，并且制定了相应的规章制度，以指导和规范各地的宫观庙宇。台湾道教会学术委员会主任委员

① 洼德忠：《道教史》，上海译文出版社1987年版，第294页。

② 同上。

③ 参见蔡相辉著：《复兴基地台湾之宗教信仰》，台北：正中书局1989年版，第69页。转引自李桂玲编著：《台港澳宗教概况》，东方出版社1996年版，第63页。

④ 心影：《台湾宗教识略》，《世界宗教资料》1994年第2期。

⑤ 李桂玲：《台港澳宗教概况》，东方出版社1996年版，第67页。

⑥ 李养正：《当代道教》，东方出版社2000年版，第279页。

高越天曾在《告海内外同道书》中说：“凡不流于邪僻诬妄者，皆应认其同道，而不强其从同。至于修炼、积善、经典，以及符箓、飞鸾、占验、方技等，皆各有所信，各有所得。只须有益于个人之修养，有利于大众之进德，而不损及社会，则神道设教，以天誉济人欲之穷，本员自亦愿各方不多干涉。惟望道长、道友作有效之沟通与联系，使能咸归于正，达成道通为一。”由此看来，台湾道教会的涵盖面是相当广泛的。虽然上述“道教会”组织与台湾地区的众多道教庙宇并没有垂直领导的统属关系，大多只是宗教知识和信仰方面的指导与联系，但是台湾道教教团由乡镇小庙到正规组织，由数量稀少到逐渐增多，由松散无序到趋向规范，凡此皆体现了台湾道教的整体发展趋势。

再者就是台湾道教宫观庙堂的数量增加很快。台湾的宗教信仰大多秉承闽南和粤东地区的传统，民间信仰非常普及，几乎每个村镇都供奉有保护本土或宗族、驱邪祈福的地方神灵。随着大量移民迁往台湾与宗教信仰的传播，台湾各地的道教宫观与民间庙宇就如雨后春笋般地发展起来。台湾道教宫观庙宇供奉的主神有三清尊神、玉皇大帝、张天师、真武大帝、纯阳吕祖、关圣帝君、文昌帝君、妈祖、保生大帝、清水祖师、开漳圣王、三山国王、瑶池金母、三奶夫人、中坛元帅、瘟神、王爷、城隍、土地神等。在这些庙宇中，建筑规模较宏、影响较大者主要有台北指南宫、台湾首庙天坛、宜兰三清宫、彰化天公庙、台北行天宫、高雄道德院、北港朝天宫、澎湖天后宫、开台妈祖庙、新港奉天宫、高雄文化院、学甲慈济宫、南鯤鯓代天府、台南府城隍庙、中坛元帅庙等。据统计，在20世纪中叶，台湾的道教庙宇有1789所；而到1992年，就猛增至12000多所，不到半个世纪竟然增长了7倍以上^①。作为长期生活在台湾的宗教人士，赖宗贤博士曾经对这样的现象加以分析，认为其主要缘由有两方面：其一是在中华传统文化的长期熏陶下，台湾的宗教信仰者继续选择中国固有的道德文化来维系社会的伦理道德，以对抗饱受西方文化侵袭的社会；另一是在当前世界多元竞争激烈的社会背景下，人们在世俗生活中所受到的心灵创伤寄望于神灵世界，以安顿其精神的信心。可以认为，这就是近半个世纪以来台湾道教庙宇增长迅速的主要原因。

在台湾道教组织规范建设和宫观庙宇快速增建的同时，台湾道教界人士也十分注重道教教义理论的逐步充实与提高。1966年，台湾“中华道教总会”成立，在通过的《总会章程》中就倡导：“以研究道学，阐扬教义，整理教规，提倡人伦，砥砺道德，保全民族文化，增进社会福利，策划人类安全制度，以促进世界大同为宗旨。”这个《章程》，后来修改为“阐扬教义，研究道学，整理教规，服务社会，促进世界大同”。都将道学研究和教义理论的弘扬放在首位。其后，曾担任道教总会理事长的赵家焯先生亲自撰写《道学与道教》，台湾天师府龚群长老创办《道教文化》杂志，台北指南宫高宗信先生建立道教学院，台南高雄道德院郭腾芳先生创立修真道学院，台湾著名道教学者萧天石先生编撰《道藏精华》，高雄文化学院蔡文先生创办《关系我》杂志，台北黄胜得先生创办《三清文化》，在梳理传统道教教义理论，深入探研道教学术精华，适应社会与时代需要，阐扬道教思想文化方面都做出了程度不等的宗教理论建树。因此，现代的台湾道教无论是在信众规模和教团组织方面，还是在宫观建设和教义理论建树方面，都取得了很大的进步与成就，广泛地融入了台湾民众的宗教生活和社会生活，与台

^① 参见赖宗贤博士论文：《台湾道教研究》，第136页。

湾社会的经济、文化、伦理、民俗等方面多所交通，对于海峡两岸的宗教交流与文化走向将会产生不容忽视的影响。

三

以上对台湾道教的传承历史与现代状况作了简要的溯源与勾勒。下面从宗教文化的角度，对台湾道教的传播、衍变、发展、兴盛的过程与内容概括其宗教特征，兹分述如下。

移民性是台湾道教的首要特征。从历史的角度来看，台湾道教不是从本地原住民的宗教信仰中产生的，完全是随沿海一带与台湾相邻的福建、广东等地的民众迁徙而传入台湾的。台湾原住民主要是指大陆汉族迁入台湾以前的原居住于台湾地区的土著民族，住在西部平地的称为“平埔族”，住在山区的称为“高山族”。平埔族分为十族，主要有噶玛兰族、凯达加兰、道卡斯、和洪雅、西拉雅等族，汉化程度较深，大部分都已失去其原有的语言和习俗。而居住于山区的高山族，计有阿美、泰雅、赛夏、布农等九族，由于长期居于山区，汉化较浅，大多保留了原有的生活习惯与宗教信仰。原住民的族群大多相信精灵或灵魂的存在，认为神灵有善、恶两种，正常死亡者变为善灵，凶死者变为恶灵，善灵可升到天界，保佑子孙，恶灵留于人间作祟，令人生病或带来灾祸。这类有着原始信仰特征的族群信仰在台湾流传了数千年之久，如阿美族人的狩猎祭和丰年祭、泰雅族人的播种祭和祖先祭等。在原住民的宗教信仰中丝毫没有道教的痕迹。一直到中国古代社会的后期，大陆移民迁入台湾，道教才随着移民的步伐传入台湾。如闾山三奶派从福建传入台南，正一天师道从广东和福建传入台中和台北，相继布道传教，修建庙堂，建立教团，形成教派，扩大其在台湾社会的影响，从而站稳脚跟，在台湾生存下来。可以说，没有大陆移民的迁徙，就没有台湾道教的产生和形成，移民性是台湾道教存在和发展的基本因素，因此移民性是台湾道教最为根本的特征。

闽、粤之地至台湾的移民大多为宗族迁徙的群体行为，而道教信仰的传播也是随着这种群体行为而发生的，由此宗族性是台湾道教的重要标志。宗族是中国社会的特殊现象，自从西周初年周公“制礼作乐”，在原有氏族血缘规则的基础之上，建立了自天子以至庶人的严密的宗法制度，“天子祭天，庶人祀祖”，有着祭祀祖先、慎终追远、凝聚家族、传宗生存等多种功能的宗族就在中国社会广泛存在。所以数千年以来，凝聚宗族和维持宗族就成为中国人生命与生活中极为重要的事情。明清时大陆移民在从原来所居的沿海地区迁往台湾之时，大多邀集同祖同宗的族人，即同一宗族的人进行集体迁徙，这种现象在明末清初大规模移民时普遍存在。同宗移民现象的出现，从实际状况分析，是移民族群为了保障自身的安全和在生疏险恶的外部环境里争取生存而采取的一种自然行为，这样可以在平时的生活和劳作中起到互相帮助和互相保护的作用，从而提高其在外乡环境的生存率。这些同宗同族的移民人群在举族迁徙的时候，为了取得祖先神灵的保佑，就把他们原来信奉的祖神也随之带入了台湾。如现在台湾十分盛行的“王爷”信仰，就是从闽南地区传入的。黄文博所著的《台湾王爷信仰》书中将王爷信仰分为五支系统，其中第二支即为“家神王爷系统”。这个家神系统信奉的王爷，也就是同姓家族内部供奉的祖先神。所以现今台湾信奉的王爷，大多冠有姓名，并且同供奉该王爷之家族的祖籍地有关。如台湾的吴府王爷传自福建泉州晋江县，巫府王爷传自兴化莆田县南天宫，纪王爷传

自福建同安县马厝巷，何王爷传自晋江县长市乡，萧王爷传自晋江县富美乡等^①。实际上，这些冠有姓氏的“王爷”与宗族的祖先神信仰有着密切的关系。现今台湾供奉“王爷”的庙宇大约多至700余座，信徒众多，影响广泛，在台湾道教的神系中占有重要的地位。因此，这种历史悠久的宗族性也就成为道教在传入台湾以后能够植根、生存和发展的重要条件。

台湾道教除了上述显明的移民性和宗族性的特征外，再有一个重要的特征就是神灵信仰的地域性。台湾的道教主要从闽南和广东传入，而其信奉的神灵一部分是迁徙宗族的祖先之神，此外尚有众多的是移民原居住地所供奉的各种神明。如福建莆田地区信奉的海神“天妃娘娘”（即妈祖），安溪和永春地区信奉的祈雨佑民之神“清水祖师”，泉州南安县民众信奉的太平福神“广泽尊王”，同安地区尊奉的医疾保民之神“保生大帝”，漳州民众虔诚信奉的“开漳圣王”，漳州东山岛供奉的“关圣帝君”，福州和古田地区尊信的救产护幼女神“三奶夫人”，广东潮州、惠州信奉的尊神“三山国王”等，都是台湾移民原祖籍之地信奉的地区神灵，由于他们在当地屡显灵应，解救危难，医疾祛邪，保佑一方，受到所在地区民众的虔诚信奉。明清以来的台湾移民在迁徙入台后，即把他们原有的信仰神灵携入台湾，世代相传，加以供奉。所以现在考察台湾道教的神灵信仰，若知道神灵的名称，就可以大致了解该神原来自大陆的哪个地区，也就知道尊奉该神的台湾信众的历史祖籍地。如台北市的大安、松山等地区的民众向来信奉“清水祖师”，由于“清水祖师”是由福建安溪和永春之地移民传入的神灵信仰，由此我们得知这些地区的居民原来之祖籍地应为福建的安溪和永春。再如台南地区供奉“保生大帝”的庙宇居全台湾之冠，于是也就自然知道该地区信众的祖先是福建同安地区的移民。这种地域性的神明信仰奠定了道教在台湾民间生存和发展的坚实信众基础，成为当代台湾道教的重要特征。不过近现代以来，随着台湾社会的发展，这种地域性的道教信仰已在悄然发生变化，如地域之间的相互渗透和扩散，使原有的神明信仰范围逐渐扩大和交叉，最为明显的就是“妈祖”信仰的例子。

台湾的道教信仰还具有融合性的特征。道教的神灵信仰虽然相当庞杂，从天神地仙、圣贤先祖、帝王将相到民间俗神都是道教庙宇供奉的物件，但自从南朝陶弘景撰《真灵位业图》创建道教神阶以来，也还井然有序，自成系统。祖国大陆佛教、道教、基督教、天主教、伊斯兰教五教并存，各教都有自己信奉的神明，太上老君、释迦牟尼、耶稣基督、真主安拉，可谓判然有别。然而在台湾的道教官观庙宇中，这种情况发生了显著的变化。如供奉妈祖的道教庙宇亦有观音神像，供奉清水祖师的庙堂也尊奉释迦牟尼，甚至也有道教庙宇倡导五教融合，这种现象成为台湾道教的显著特征。究其原因，既有历史的因素，也有台湾社会现实的因素。历史的因素是指自明清以来的“三教合一”思潮。宋元以后，具有教团组织形态的道教，无论是正一道或全真道，都经历了其高峰发展期逐渐趋于式微，而民间道教却吸收了儒教和佛教的某些成分，在中国古代社会的末期阶段活跃起来。地处沿海的福建闽南和广东潮惠地区，从明清以来就流行民间道教的各种信仰，如妈祖、观音、无生老母，诸如林兆恩创立的三一教、廖帝聘创立的真空教、王佐堂所创立的金幢教等，其中既有道教的成分，又有佛教和儒教的成分。这种道佛混合、三教融合的民间宗教现象，随着移民的东流传到了台湾，对台湾道教的信仰形态

^① 赖宗贤博士论文：《台湾道教研究》，第49页。

产生了深刻的影响。而台湾的现代社会，多种宗教并存，互相影响，对宗教的融合发展也起到了催化的作用。因此，台湾道教的融合性特征就显得特别突出，这一点与香港地区的道教有着明显的相同之处。

与上述特征相比，道教更为重要的特征是它的民族性。道教初创之时，其宗教成分就既有汉民族的文化与信仰内容，也有部分少数民族的信仰因素。如东汉时创建的五斗米道，其信仰主体无疑为汉民族的文化成分，然而其中也有巴蜀地区氐、羌民族的信仰内容。以后历经魏晋南北朝、唐宋明清长期的衍变发展，其教义思想、神仙方术、丹道养生、斋醮符篆等宗教内容都是属中国本土文化的范畴，所以从历史文化的角度来看，道教应为中华民族文化孕育产生的唯一本土宗教。换言之，道教即是中华民族文化的产物，道教之性质即是中华民族的民族性宗教。台湾道教完全是从中国大陆传播过去的信仰形态，事实上也应属于中华民族的宗教信仰，因此台湾道教与大陆道教在民族性上是相一致的。也就是说，大陆道教属于中华民族文化的范畴，台湾道教也应属于中华民族文化的范畴，这可称为同根相连，一脉相承。这种同根同脉的民族性是海峡两岸的道教界皆认同之事。台湾道教界的龚群长老曾多次在两岸的学术交流中深情地谈到：“道教的根在大陆！”这种道教文化的“神缘”关系，体现了民族文化的深层关联性，对于两岸的交流和联系，有着重要的现实意义。我们坚定相信，这种深层的民族文化方面的历史联系是任何人为因素（包括政治的和经济的）也割不断的。当前，在祖国统一的历史趋势中，这种民族文化的宗教之“根”就显得尤为重要。

浙江道教史发凡*

孔令宏**

一、历史上的浙江道教

浙江与道教的渊源，可追溯至春秋时期。越国人范蠡是春秋时期的政治家，思想家。史传范蠡之师为文子^①。由老子经文子而到范蠡，是道家思想发展的一个流派。春秋经战国而至汉代，道家思想在浙江地区潜流涌动，承传不绝。

东汉时期，会稽上虞人王充依黄老道家思想立论著《论衡》，成就中国思想文化史上的一大名著，是道教产生的思想渊源之一。桓帝时期，会稽上虞人魏伯阳著《周易参同契》。该书被后世誉为“万古丹经王”，是现存世界上最早的炼丹术文献，曾被译成英语。狐丘、葛玄大概是魏伯阳的弟子。狐丘著有《五金粉图决》《金石还凡术》，是中国古代卓越的化学家。

三国时期，著名道士葛玄（164-244）在天台赤城山修炼，遇左元放得授《白虎七变经》《太清九鼎金液丹经》《三元真一妙经》《三皇文》等。东晋时，建康和会稽是全国政治文化中心。葛玄曾到浙江多个地方传道和从事宗教活动。汉代《灵宝五符》有关传说的地域范围主要在吴越地区。葛玄与灵宝派的诞生有很大的关系，因而灵宝派的创建与浙江有紧密的联系。葛洪是葛玄的侄孙，号抱朴子，曾到过浙江，现杭州葛岭有抱朴道院。其他地区也多有与他有关的遗迹或传说。据《黄岩道教志》记载，赵炳也是这一时期的著名道士，人称“白鹤大帝”。《抱朴子》及王明《抱朴子内篇校释》中多次提到过赵炳。还有孙恩（?-402）为东晋永嘉南渡世族，其叔父孙泰奉钱塘（今杭州市）五斗米道首领杜子恭为师，杜子恭死后，孙泰继任。东晋隆安二年（398），孙泰拟发动民众起义，事未发而与其六子被诛，孙恩出逃，于次年率众发动起义。这次起义动摇了晋室统治，是导致南北朝时期寇谦之、陆修静等进行道教改革的直接诱因之一。这一时期，浙江有不少世家大族信奉天师道。上清派的创始人许迈，曾采药于桐庐县之桓山和临安西山，又在绍兴一带活动，与著名书法家王羲之交往颇深。王羲之曾为道士写《黄庭经》，成为书法界之传世精品。陆修静（406-477），字元德，吴兴东迁（今浙江

* 本文原载《杭州师范学院学报》（社会科学版）2005年第6期，第31-36页。

** 孔令宏，1969年生，浙江大学道教文化研究中心主任。

① 学界有人认为范蠡著有《计然》一书，并推断计然为范蠡之师。这并未否定文子为范蠡之师，因为范蠡之师可以不止一个。

吴兴东)人,修道时初隐云梦,继栖仙都,后入庐山,是南北朝时期重要的道教理论家、思想家、改革家。他整理了许多道教经典,综合前人的成果而构造了三洞四辅十二部之道教经籍分类法,为后世编修道教经书所沿用。他敢于创新,著述众多,为道教从民间宗教发展成为官方宗教,为道教的教理、教义的发展做出了重大贡献,在道教史上有崇高的地位。陆修静有弟子孙游岳,孙游岳则传陶弘景。顾欢,字景怡,一字玄平,吴郡盐官(今浙江海宁县西南)人,曾在天台山授徒,所著《顾欢集》多达三十卷。其中《真迹经》是陶弘景《真诰》的底本,他是南朝著名的道教理论家、思想家,为上清派的发展做出了重大贡献。他是把玄学与道教融合的重要人物,是道教老学一大家。他的《夷夏论》引起了佛教、道教在南朝齐初的一场规模宏大的激烈争论,对促进佛道二教发展起到了较大的作用。他的弟子孟景翼、孟智周是南朝时期著名的道教哲学家。孟景翼是吴兴(今浙江吴兴)人,一说是平昌安丘(今属江苏)人。此外著名的道士还有褚伯玉,字元琚,吴郡钱唐人。这一时期,湖州是道教界活动极为繁盛的地区,道教的灵宝、上清、三皇等派均在这一地区产生、发展。

唐代是浙江道教大发展的时期。叶法善,括州括苍县(今浙江丽水)人,字道元,出身于道士世家,擅长摄养占卜,是唐代著名道士,有弟子暨齐物、尹愔等。司马承祯(647-735),字子微,法号道隐,曾隐于天台山玉霄峰,自号白云子或白云道士,曾制《玄真道曲》,以《坐忘论》著名。他是唐代著名道教理论家,有弟子李含光、薛季昌等七十余人。吴筠(?-778),字贞节,曾游天台山。他的著作众多,今存《宗玄先生文集》分上中下三卷,卷中收《神仙可学论》《心目论》《形神可固论》等^①。吴筠的众多著作中,以义博文精而宏阐“高虚独化之兆,至士登仙之由”的《玄纲论》最为著名。杜光庭(850-933),字宾至(一字宾圣),号东瀛子,处州缙云(今浙江缙云)人(一曰长安人,或云括苍人),是茅山宗司马承祯的五传弟子,陶弘景的第八代弟子,初师于天台山道士应夷节^②,晚年居青城山。杜光庭学识渊博,遍及三教,主张融通三教:“三教圣人所说各异,其理一也。”^③杜光庭的著作遍及道教的各个方面,流传至今的,仅《道藏》中就有26种,如《道德真经广圣义》《太上老君说常清静经注》《道门科范大全集》《玉函经》《虬髯客传》等。《全唐文》中收有他的文章三百篇,《全唐诗》《全唐诗外编》《全五代诗》都收录他的诗作。杜光庭对道教建设做出了多方面的贡献,当时的人评价他“词林万叶,学海千寻,扶宗立教,天下第一”^④。杜光庭可以说是道教科仪的完成者。他制定的道门科范,盛行于两宋,影响到明清,成为道士操作法事的依据。杜光庭是晚唐道教学术的总结者。这一时期,唐诗之路起于终南山,终于天台山,因而天台山也成为浙江道教活动的中心地区,其影响一直绵延至清代。

晚唐五代宋元时期,是浙江道教继续发展的时期。徐灵府,号默希子,钱塘天目山人,居天台山,著有《玄鉴》五篇,注《通玄真经》十二篇,撰《天台山记》《三洞要略》。闾丘方远,叶藏质弟子,辑有《太平经秘旨》一卷、《太平经钞》三十卷。罗隐(833-909),字昭

① 《通志》卷六十七录吴筠著作,除《心目论》《形神可固论》《坐忘论》《道释优劣论》(均为一卷)外,名称稍有不同,为:《复淳化论》《明真辩伪论》《辅正除邪论》《契真刊谬论》《辩方正惑论》,均为一卷。

② 应夷节之师冯惟良也修道于天台山。这一时期浙江历史留名者尚有叶藏质(叶法善之后)、陈寡言、陈琼玉等。

③ 《太上老君说常清静经注》,《正统道藏》洞神部玉诀类。

④ 《道门通教必用集》卷一《历代宗师略传》,《正统道藏》第53册,台湾艺文印书馆,第42942页。

谏，浙江新城（今浙江富阳）人，为闾丘方远弟子，著作众多，现存世者被辑为《罗隐集》，其中最重要者为《太平两同书》。施肩吾，字希圣，号东斋，睦州分水（今浙江桐庐西北）人，唐代元和十年（815）进士，修道于洪州（今江西新建县）西山，世称华阳真人^①。他的著作有《华阳真人秘诀》《西山群仙会真记》^②《修真元图》^③《太白经》《黄帝阴符经解》及《钟吕传道集》^④。张伯端（984或987？-1082）字平叔^⑤，天台（今浙江天台县）人，著有《悟真篇》《金丹四百字》《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》《奇经八脉考》《紫阳真人语录》等^⑥。其中《悟真篇》被称为“千古丹经之祖”。张伯端是全真南宗的开创者，他的思想经白玉蟾等人发展后，对宋代尤其是南宋儒家理学的形成有一定的影响；并在金元之际与全真道北宗汇合后，对道教尤其是元代全真道的发展起了巨大的作用。他的很多功法和思想，至今对气功锻炼有巨大的指导意义。林灵素，温州永嘉人，著有《释经诋诬道教议》《归正议》，并注过《老子》。神霄派是由他和江西南丰人王文卿（1093-1153）所创，用神霄雷法行祈禳劾召之事。林灵素这一派的传人众多；王文卿之后由两宋之际的道士萨守坚、王嗣文、高子羽各开创一个支派，并有续传。此外，还有似乎是直承王文卿的邹铁壁一派。全真道南宗白玉蟾一系也使用神霄雷法。白玉蟾同时是内丹理论家，曾游于杭州、天台等地。神霄派是天师道在两宋之际衍化出来的一个新支派，其中一些分支与上清派的关系很密切，并吸收了东南沿海地区的雷神信仰及其相关的法术。徐弘道，元至元年间修道于杭州西湖东南吴山之瑞石山，是南宗道士。其弟子丁野鹤，钱塘人，同为南宗道士。谢守灏（1134-1212），字怀英，温州永嘉人，著有《太上老君混元圣纪》《太上老君年谱要略》《太上混元老子史略》等。莫月鼎，天兴（今浙江湖州）人，是元代神霄派的主要传人。林灵真（1239-1302），温州平阳人，是元代东华派的主要传人。《正统道藏》所收署名宁全真授、林灵真编之《灵宝领教济度金书》三百二十卷，是后人据其十卷《济度之书》增广编纂而成。杜道坚（1237-1318），字处逸，自号南谷子，是茅山宗著名道士，长期在浙江杭州、湖州等地活动，著有《道德玄经原旨》四卷、《玄经原旨发挥》二卷、《关令阐玄》三卷、《文子赞义》卷等。吕虚夷（？-1344），刘大彬弟子，浙江奉化人，著有《老子讲义》《斋斋文集》。张羽（1277-1384），字伯雨，法名嗣真，曾到浙江天台、括苍、杭州等地，著有《山世集》三卷、《碧岩玄会录》二卷、《寻山志》十五卷、《玄品录》（即《玄志》）五卷。黄公望（1269-1355），字子久，号一峰，又号大痴道人，曾久居富春（今浙江富阳），是元代著名画家。其道教方面的著作有《大痴道人集》《约舟先生全真直指》《抱一子三峰老人丹诀》《抱一函三秘诀》等。黄公望有弟子王玄真，著

① 丁培仁认为，道教史上施肩吾有二人：一为唐代人，号栖真子，字希圣，睦州人，著有《养生辨疑论》一卷；一为宋代人，号华阳子，字希圣，九江人，编撰有《西山群仙会真记》，是《钟吕传道集》的传人。见《道史小考二则》，《宗教学研究》1989年第3-4期。此说有待进一步研究。

② 《西山群仙会真记》旧题“清虚洞天华阳真人施肩吾撰，三仙门弟子天下都闲客李竦英编”。该书卷一《识人》、卷四《真水火》、卷五《炼神合道》引有刘海蟾语，《四库全书总目提要》据此断言该书“殆金元间道流所依托”。根据考证，此书与施肩吾编著的《钟吕传道集》内容大体一致。北宋末曾慥所辑《道枢》亦摘录此书内容，题为《会真编》。如此看来，此书作者是施肩吾当无疑，成书时间不晚于北宋，但现行本中窜入了一些后人的句子。

③ 即《正统道藏》之《修真太极混元图》。

④ 是书有人认为是后人伪托，笔者认为证据不充分，故仍坚持传统的观点。

⑤ 柳存仁则主张张伯端生于1076年左右，卒于1155年，见《和风堂文集·张伯端与悟真篇》，上海古籍出版社1991年版。

⑥ 对《金丹四百字》《青华秘文》是张伯端所作还是出于后人伪托，学术界尚存疑义而无定论。这里仍然坚持传统的观点，肯定为张伯端所作。

有《丹阳祭炼内旨》。金志扬，号野庵，温州永嘉人，元代全真南宗著名道士。

明清时期，浙江道教仍有发展。冷谦，钱塘或嘉兴人，明代著名道士，在音乐、绘画等方面有卓越的贡献。何道全（1319-1399），浙江四明人，全真道士，有弟子贾道全所编《随机应化录》二卷，此外有《般若心经注》等佛学著作传世。周思得（1359-1451），浙江钱塘人，字养真，是林灵真的后学。明成祖时，周思得以灵官法名显京师，后住持京师大德观、朝天宫，主持编撰《上清灵宝济度大成金书》四十卷。周思得精习灵宝度人之旨，行持五雷火府之法，以道法济幽度显，门下弟子百余人，宣德、正统年间，累封“崇教弘道高士”，为明代颇受优宠的道教名流。周思得擅长诗文，有《宏道集》传世。

晚明到清代中期，浙江是全真龙门派极为活的重镇。龙门派第五代分张静定和沈静圆两支传播。张静定，原名宗仁，号无我子，浙江余杭人，受教后隐于天台山，于嘉靖元年（1522）以教传赵真嵩。第六代律师赵真嵩，号复阳子，山东琅琊人，于天台受教后，隐王屋山，后传法与第七代律师王常月。另一第五代宗师沈静圆，号顿空氏，江苏句容人，正统十四年（1449）受教，隐浙江金盖山，成化元年（1465）以教授卫真定。第六代宗师卫真定，浙江嘉兴人，受教后云游各地，至于蜀，传法与第七代宗师沈常敬。龙门派第七代律师王常月（1622-1680）曾在浙江杭州、湖州等地开坛传戒。陶守贞（1612-1673），号靖庵，系王常月弟子，开启湖州金盖山纯阳宫云巢支派，其弟子有陶太定等。陶太定著有《周易注疏》《悟真参同论疏》《南华经注》，纂集《道缘斗忏》《玉枢经集注》《玉皇本行经集注》《千真雷忏》《紫庭经注疏》《金盖云笈》等。盛青涯，系王常月弟子，开启余杭金筑坪天柱观支派，著有《三江史书全集》。王常月第九代弟子周太朗开创了杭州金鼓洞支派。其弟子有戴清源（1662-1735）等多位。其中戴清源又有弟子骆一中、戴一振、徐一正并续传，金鼓洞派由此得以传至道光年间（1821-1850）。王常月第九代弟子范太清开创崇道观支派。后范太清延高清昱主持桐柏宫，创桐柏宫支派。龙门派第十代开创的支派有二：其一，高清昱（1616-1768）创建的天台山桐柏宫支派。其二，杭州机神殿支派，由许清阳于康熙二十七年（1688）创建。龙门派第十二代阳字辈弟子所创建的浙江全真支派有五：其一，余杭南湖三元宫支派。此派系沈一炳弟子陈阳复所创。陈阳复浙江归安人，早岁嗜禅，读《十六观经》而深有所得。乾隆四十年（1775），沈一炳自桐柏来金盖，乃皈依，始嗣龙门为十二代弟子，沈为其命名，并授三大戒。其二，余杭铜山半持庵支派，此派系沈一炳弟子周阳本所创。周阳本，浙江海宁人。早岁人道，初事符箓，为余杭道纪司有年。年六十余，始遇沈一炳，乃皈依龙门派。入铜山半持庵，独居三十余年，日唯礼良，凝神养相，一意金丹。遇释氏，则证以《金刚》《圆觉》等经；遇同门，则以老子五千言为宗旨。每曰：“所谓真人者，不失其赤子之心之谓也，但赤子本一无知而混混，真人者物物圆觉，而一无所惑，其差别如此。”其三，归安射村开化院支派，此派系沈一炳弟子费阳得所创。费阳得（？-1808）字通真，六岁出家，归清微派，为射村开化院玄裔。乾隆四十六年（1781）遇沈一炳，始皈依龙门派，“道功益进，应感尤灵，院乃新，规模楚楚，为远近观冠”^①，开化院的规模和影响由此扩大。尝云：“凡生而赫赫者，没名必败也。”^②其四，

^① 《金盖心灯》卷五，清光绪二年（1876）刻本。

^② 同上。

杭州天真山登云观支派，系钱阳琐所创，其详情历史无载。其五，娄东鹤梅馆支派，此派为王阳诏所创。王阳诏（1754—1822）字涵碧，号白石。嘉庆十三年（1808）始至金盖嗣龙门为十二代弟子。阳诏性豪侠，喜歌诗，烂漫天真，目空人世，有诗集若干种传世。及门硕士不少，其中章来清嗣守鹤梅馆^①。

除龙门派外，华山派在浙江也有传播，如华山派第十五代贝本恒（1687—1785）于1745年起在浙江余杭大涤洞天洞霄宫任主持，撰有《周易参义》《黄老旨归》。此外，傅金诤曾在浙江生活过，著有《天仙正理读法点睛》《丹经示读》《道书试金石》《新镌道书度人梯经》《道书一贯真机易简录》《性天正鹄》《新镌道书樵阳经》《心学》《道书怀溪录》等，其思想特色为净明道与内丹相融合。

清代中期之后，全国道教的政治地位降低、发展趋缓，浙江道教也有所衰落。近代，浙江道教在艰难困苦中奋力前进。陈撄宁曾多次长住浙江，后任中国道教协会第二届会长。此外，中国道教协会第六届会长闵智亭也曾于1947年挂单杭州玉皇山福星观，旋任知客，从高道李理山监院学习天文星象及奇门遁甲，并习琴棋书画，有一定造诣。现任中国道教协会会长的黄信阳出身于浙江平阳东华道观。在道教历史地理学上占有重要地位的浙江毗邻江西、江苏，其地理条件为三地频繁密切的沟通与交流创造了可能性，道教思想观念上的开放、灵活和注重创新则使得这种可能性变为现实性。这使得浙江在道教史上涌现出了一大批著名道士、宗派领袖、思想家；一大批非浙江籍的道教学者、思想家和著名道士，也长期在浙江传道、讲学。如他们中较为显著的有葛玄、葛洪、杜子恭、孙恩、卢循、许迈、陆修静、陶弘景、孙游岳、顾欢、司马承祯、杜光庭、闾丘方远、罗隐、施肩吾、张伯端、林灵素、胡莹微、白玉蟾等，他们的行为及思想构成了浙东学派诞生的部分前奏和思想背景。南宋之后出现的众多宗师、学者，在道教史上占有重要的地位，其思想构成了浙东学派发展的思想背景。浙江学派的诸多大家，如吕祖谦、陈亮、叶适、王阳明、黄宗羲等，虽然站在儒学的立场上对道家、道教多有批判，但他们在早年多与道教人物有交往，研究、阅读过道家、道教著作，思想上受道家、道教影响很深，成年后也没有完全割断与道家、道教的思想联系。这使得他们的思想中杂有道家、道教的成分或受道家、道教影响的鲜明痕迹。同时，道家、道教的影响使得浙东学派形成了一些独到的特点和富有个性的内涵。

二、浙江现存的道教历史遗迹

浙江在中国宗教史尤其是道教史上有辉煌的岁月，现存许多历史遗迹。现主要参考屠树勋所著《浙江名胜》及有关资料概括如下^②。

杭州玉皇山自清代以来社会影响颇高。它有众多道教遗迹，如八卦田、玉皇宫、紫云洞、七星缸、福星观、白玉蟾井等。其中，玉皇山星图颇具科学价值。原石刻在杭州玉皇山上的一座道观中，约为1940年时的作品，属晚期的传统星图。其特色在于将《史记·天官书》的五

^① 王志忠：《明清全真教论稿》，巴蜀书社2000年版，第97—98页。

^② 屠树勋：《浙江名胜》，浙江大学出版社2000年版。

大行星天庙绘在星图中：“营室（即室宿）为岁星（木星）庙，心（心宿）为荧惑（火星）庙，斗（斗宿）为填星（土星）庙，亢（亢宿）为太白（金星）庙，七星（星宿）为辰星（水星）庙也。”所谓天庙就是天上的庙宇，供天人与神灵沟通的地方。此外，杭州有吴山城隍庙、葛岭抱朴道院、黄龙洞等；葛岭山脉上有金鼓洞等多处全真龙门支派遣迹。据清代阮元《两浙金石志》卷九记载，杭州吴山梓潼帝君祠（文昌祠）曾刻立“英显武烈忠佑广济王像碑”，上层刻楷书《清河内传》，下层雕张亚子像。可见，南宋孝宗淳熙四年（1177）即有《清河内传》行世。葛岭抱朴道院与黄龙洞、玉皇山福星观合称“西湖三大道院”。

临安洞霄宫，始建于汉元封三年（前108），全盛时殿宇宫观占地达八万多平方米。东晋的郭峰及其后的叶法善、吴筠等著名高道均在此修炼过。

张公洞位于临安西天目山大树王西千丈岩之上的狮子口，是元代高峰禅师参禅坐化之地。千丈岩是深不见底的绝壁、峭壁间有一石洞，相传为道教祖师张道陵隐修处。张公洞附近尚有张公舍、炼丹池等古迹。

古梅花观，坐落在金盖山麓（湖州南郊）的桐凤坞中。南宋元嘉初年（425），湖州东迁人陆修静在此隐居，编写第一部道藏书目《三洞经书目录》，后成为道教一代宗师。因其喜好梅花，在此“植梅三百本”，名其居曰“梅花观”。北宋熙宁（1068-1077）年间，邑人沈思，据梦境建吕祖殿，正殿称纯阳宫，是浙江最大的道观之一，也是全真派在南方的一处要地。其建筑风格和空间布局非常特别，依山势把主体建筑安置在三条横轴线上，以庭园和天井承接，错落有致，不分主次，充分体现了全真道教提倡纯朴归真，主张佛、道、儒三教合流，三教平等的思想，独见匠心、巧合天然。

金庭观在嵊州以东25公里，是晋代大书法家王羲之的故宅。他的墓址也在这里。王羲之过世后，他的子孙一直居住在此。到五世王衡时，舍宅为观，名金庭观，曾被称为道家第二十七洞天。

温州永嘉大若岩位于楠溪江支流小楠溪中段，是我国道教第十二福地，距温州市区54公里，以最大石室——陶公洞（高56米、宽76米、深79米）为景区中心，传说道教思想家陶弘景在此著书炼丹。仙岩在温州市区和瑞安市交界的大罗山之阳，距温州市区20多公里。此景区历史悠久、1300多年前就闻名四方，唐代《洞天福地记》中称之为天下第二十六福地。古迹名胜有升仙岩、通玄洞、炼丹台等二十多处，寺、塔、亭、榭、楼、台、桥、堂、坊、祠错落其间，组成了道教福地、佛教禅寺、风景名胜兼而有之的复合风景区。

烂柯山，位于衢州城东南13公里处石室乡该山自古就被称为“青霞第八洞天”，列为“神州七十二福地”之一，最高峰中岩海拔177米。

台州台城关镇，旧以赤城山命名，称赤城镇赤城山岭南北均有众多庵庙洞天，著名的尚有瑞霞洞、香云洞、玉京洞、餐霞洞等，庵洞向阳温煦，风光绚丽，历来为佛道双修之地和孺子隐读之所。其中玉京洞年代久元，是汉末葛玄炼丹和晋代县献尊者隐居之所。

太鹤山，原名青田山，位于青田县城北隅，以古有白鹤栖息而得名。相传唐显庆年间著名道士叶法善在此炼丹试剑，功成得道、跨鹤飞升，故太鹤山又叫丹山、试剑石。道家列为第三十洞天，名为“元鹤洞天”，又名“青田山洞”。

金华道教遗迹多与黄大仙有关，主要是赤松山赤松子遗迹、金华双龙洞（黄大仙修炼得道



处)、黄大仙祖宫和金华观等。

名列道家“第十洞天”的括苍洞位于仙居县城南 20 公里处的仙居风景区,是省级风景名胜胜区。

石门洞位于青田县城西北 31 公里的瓯江南岸,北临 330 国道。洞口旗鼓两峰壁立,对峙如门。过问律亭入内,豁然开朗。鹤溪松溪,左右分流,清泉潺湲;翠峰环立,拱成“洞壁”;飞瀑高悬,古刹俨然。古人叹曰:“有门无门,是为佛门;似洞非洞,适成仙洞。”又云:“高可眺,清可濯,邃可隐,幽可适,芳可采,奇可咏。”《道经》载为“石门洞天”。具有“洞天仙境”“世外桃源”的清、幽、灵、古的特色。

此外,尚有上虞魏伯阳遗迹、浙江北部大涤山吴筠与司马承祯遗迹、处州杜光庭遗迹、温州林灵素遗迹,天台山有唐代司马承祯、北宋全真南宗创始人张伯端等的遗迹。在宗教地理学上,全国十大洞天浙江占有三;三十六小洞天,浙江占有十;七十二福地,浙江占十八。由此可知浙江地位之重要。在宗派方面,正一、全真、闾山夫人教等道教各宗派均在浙江有传播,并有众多历史遗迹。浙江可以当之无愧地称为道教大省。

三、浙江道教的历史特点及未来的发展

通过分析可以看出,浙江道教有下列几方面的特点。

其一,道、学、术紧密结合。笔者主张,道、学、术的双向互动是道教发展的内在规律^①。这在浙江道教中表现得很鲜明。早在东晋时期,葛洪就吸收老庄思想和玄学成果,对道作了一定的论述;又以金丹术为核心,把多种术组合在一起,形成了一个术的体系;并把道与术作了一定的结合,为道教知识体系(即学)的形成作了一定的铺垫。此后的司马承祯、杜光庭等道教学者,同样在道、学、术三方面都给予相当的重视,并对三者间的关系有了更加自觉的认识。

其二,开放务实、灵活创新。道教源于民间,为了生存,必须积极吸收多种文化资源,以充实自己、发展自己,从而与居于官方意识形态地位的儒家、拥有众多信众和精深思辨的佛教相抗衡。为此,它有必要具有开放的观念,务实、灵活的态度。与此相关,浙江道教往往走在时代前列,勇于创新。例如,陆修静在综合前人成果的基础上,创造性地建立了三洞四辅十二部道教经书分类法,并对上清、灵宝、三皇等派经典进行整理而整合、统一道教,提升道教文化品位。施肩吾、张伯端等浙江道教学者则在内丹术的完善、内丹学的建构上发挥了重大作用,尤其是张伯端开创了全真南宗端绪,成为道教史上的一代宗师。

其三,长于著述,注重文献的保存、继承与阐述。这方面,除了前面提及的陆修静之外,司马承祯也是一个典型的例子,他著有《坐忘论》等 17 部著作。杜光庭则是道教史上的一个大学者,他的著述遍及道教的哲学、教义、历史、文学、地理、道术等各方面,种类繁多,并在多领域的著述中对前人的成果进行归纳、总结、提炼,从而对道教之学做出了集大成的贡献。署名宁全真授、林灵真编之《灵宝领教济度金书》长达三百二十卷,是《道藏》中篇幅最

^① 孔令宏:《中国道教史话》,河北大学出版社 1999 年版。又孔令宏:《宋明道教思想研究》,宗教文化出版社 2002 年版。

大的著作，该书是科仪之学的集大成著作。闵一得的著作有《金盖心灯》八卷，编纂有《古书隐楼藏书》。《古书隐楼藏书》收书30种，一部分为他的著作，另一部分是对他人之书的注释，第三部分是闵一得对他人著作的重编、订正，其中《太乙金华宗旨》在20世纪初被翻译为多种语言在国外出版，对荣格等心理学家的思想影响很大。

上述历史特点，在当代浙江道教中仍然有一定的表现。浙江对中国道教和传统文化有重大的贡献。今天，浙江道教的宫观数量和信众人数在中国大陆各省中最多；全真、正一道士人数都占中国大陆总数的五分之一左右，同样在全国道教界占据重要地位。由于多方面的原因，浙江道教界经历了一段时间的低迷、沉寂。现在，他们本着与时俱进、灵活务实的精神，开始在继承和发扬自身历史特点的基础之上，根据新的时代特点努力调整自己，面向未来迈出了坚实的步伐。我们相信，浙江道教会有健康的发展前景。

道教碑刻揭示的浙江道教史*

徐雪凡**

道教自诞生之日起就为自己树碑立传，道教碑刻遍布各地，是研究道教发展史不可或缺的史料。所谓“道教碑刻”，是指以记载道教内容为主的碑碣，包括宫观碑记、洞天福地碑记、道士墓志铭、道士传略碑记、仙迹碑记、道教经文碑、道教摩崖诗碑等。根据《浙江通志》《两浙金石志》《武林金石记》《括苍金石记》《越中金石记》等书不完全统计，浙江现存道教碑文至少有500多通，以明清两代为主，涉及道教的渊源流派、仙境宫观、高道传略、经籍书文、教义规戒、神仙谱系、科仪方术、文化艺术等方方面面。本文即从现存的道教碑文入手，试对浙江道教发展史作粗浅的探讨，以求正于同行与方家。

一、渊源流派

众所周知，任何一部道教史，首先就要探讨它的渊源流派。从浙江现存的道教碑文看，始于黄帝与老子。据《仙都山志》载：缙云仙都山“玉虚宫”即为黄帝炼丹飞升之地，唐天宝戊子年（748）敕封为仙都山，建黄帝祠宇，岁度道士七人，以奉香火。宋叶梦得《仙都观碑记》载云：

仙都观在缙云县东四十里，旧传黄帝炼丹其上。唐李阳冰令时，书“黄帝祠宇”四大字尚存。山水奇秀，见之若图，殆不可名状也。其东十里有崇道院，号小仙都。^①

元虞集《玉虚宫碑记》亦有相近的记载：

缙云仙都山者，道书以为元都祈仙洞天，黄帝于此炼丹仙去。唐天宝中赐号“仙都山祠”。宋治平三年（1066）赐号“玉虚宫”。（同上）

宋文天祥《龙泉县太霄观梓潼祠碑记》记龙泉县老子宫云：

龙泉邑治左出门行数百步，有太霄老子宫，辛酉之春，予登其颠，四山拱趋，天宇高旷，会令方管度作梓潼君祠，邀予为字曰“元皇之殿”。既为从事，六月殿成，又为之属文。（文天祥《文山集》卷九）

* 本文原载《浙江社会科学》2006年第4期，第165-170页。

** 徐雪凡，浙江图书馆古籍部助理馆员。

① 民国《浙江通志》第3册《寺观》，商务印书馆民国二十三年（1934）版，第4001页。

老子宫，又称“老子祠”，内有州“老君堂”，为纪念道教创始人老子而建，相传老子曾炼丹于此。另据元任士林《老子祠碑》载：杭州宗阳宫右侧亦建有“老子祠”，为杜道坚于元大德十一年（1307）修筑。宋陆游《洞霄宫碑》也有“黄老”之说（详后），周朝欧阳经的《妙庭观碑》记载有富阳人“董双成炼丹成仙”的故事^①。

降至西汉元丰三年（前108），祈求长生不老之术的汉武帝于余杭大涤洞前建宫坛，作为向天神祈禳之所，后改建为著名的道观天柱观（洞霄宫），为浙江道教的形成与发展打下基础。吴越钱鏐《天柱观碑记》对此作了详尽的记载^②。东汉，有方士王远得道后度蔡经升仙故事，详见宋陈仁玉《隐真宫碑记》及《嘉定赤城志》。碑在台州仙居县怀仁乡隐真宫，碑文收入《台州金石录》卷十一。汉顺帝时（125-144），上虞真人魏伯阳撰写道教丹鼎派最早的经典《周易参同契》。这是一部用“周易”“黄老”与“炉火”三道合一的炼丹修仙著作，系统论述炼丹、内养、延长寿命之道，在中国道教史和古代科技史上都有特殊重要地位。元袁桷《野月观碑记》在叙赵与庆筑室黄岩委羽山修炼之事时，力赞魏伯阳说：“东南师魏伯阳，其传以不死为宗，本于黄帝韬精炼形，御六气以游夫万物之表。其寿命益长者谓之仙，而所传确有派系，先儒深有取焉。”^③唐马自然于温州瑞安县西岷山炼丹台东面岩石上所刻《西岷山摩崖诗碑》“昔日曾随魏伯阳”云云，亦与魏伯阳炼丹有关（详后）。

魏晋之际，以于吉为代表的“于吉道”和以帛和为代表的“帛家道”先后传入浙江。他们的再传弟子晋许迈、葛洪等后来亦均传道于杭州。关于许迈，吴筠《天柱观碣》载云：“正观初，有许先生迈，怀道就闲，荐召不起。后有道士张整、叶法善、朱君绪、司马子微、暨齐物、夏侯子云，皆为高流，或游或居，穷年忘返。”^④关于葛洪，见明沈应文《重建葛仙庵碑记》^⑤，“葛仙庵”后改为“抱朴道院”，现属全国著名道观，为浙江省道教协会的所在地。上述碑记存抱朴道院内，并收入《杭州玉皇山志》卷十八。

南北朝时期，据南梁沈约《桐柏山金庭馆碑》载，齐明帝萧鸾曾定居天台桐柏山。碑称：“高宗明皇帝于永泰元年（498）方遂初愿，定居桐柏。”碑文收入《全梁文》卷三十一。另据唐顾况《衢州开元观碑》载：梁武帝萧衍好佛法，道士桃搅释藏徒，聊顺帝旨，强说为大教佛经，为论者所讥。碑存开元观，碑文收入《文苑英华》卷八百四十九。又宋袁广渊《蓬莱观陶真人碑》记载梁朝陶真人灵验事，故此碑亦题记为《梁朝陶真人灵验记》。碑存象山县蓬莱观，碑文收入《两浙金石志》卷五。

隋唐两朝，尤其是唐代，是我国道教的繁荣期，李唐皇帝攀附同宗，尊老子为“圣主”，自称是老子的“圣裔”，利用道教巩固其统治地位，因而道教处儒、佛之上，居三教之首。浙江亦不例外，名儒纷纷出家入道，甚至弃官归道。据吴筠《天柱观碣》载，唐太宗贞观（627-650）初，高道许迈隐居余杭大涤洞，喜其“气淳境美，虎不搏，蛇不螫，而况于人乎”，从此“怀道就闲，荐召不起”。唐高宗弘道元年（683），道士潘先生奉敕于大涤洞建天柱观，吸引了

① 民国《浙江通志》第3册《仙释》，第3399页。

② 胡道静等编：《道藏要籍选刊》第7册，上海古籍出版社1995年版，第617页。

③ 张志哲主编：《道教文化辞典》，江苏古籍出版社1994年版，第631页。

④ 《道藏要籍选刊》第7册，第619页。

⑤ 来裕恂：《杭州玉皇山志》卷十八，收入《杭州地理丛书》第二辑，第8册，第3-4页。

一大批高道来此修炼，详见钱鏐《天柱观碑记》^①。吴筠的《天柱观碣》、吴泳的《演教堂碑记》、杨栋的《东阳楼碑记》、王思明的《棲真洞神光碑记》、家铉翁的《重建洞霄宫碑记》、沈多福的《重建冲天观碑记》、邓枚的《白鹿山房碑记》《冲天观碑记》《清真道院碑记》《集虚书院碑记》等，也有相似的记载。

降至吴越国，由于国王崇尚玄风，礼遇道士，遍建道观，其时道教依然兴盛，钱鏐的《天柱观碑记》称其时“仙宫林立，高道云屯”可证（同上）。

宋代，由于皇帝好道，浙江道教大盛，其道派北宋有茅山派、金丹派、神霄派、符箓派等，南宋除正一、上清、灵宝三大传统符箓派外，还有神霄、天心、净明、清微等。据陆游《洞霄宫碑》载，宋真宗皇帝给洞霄宫既赐金宝牌，又赐田亩，又免租税；徽宗皇帝亲降度牒三百，命两浙转运司复兴葺之；高宗时，以皇太后之命建昊天殿等，从此，道业大兴，洞霄宫成为天下宫观之首（《渭南文集》卷十六）。皇帝大臣如此重视道教，前所未闻。道教的盛行，竟使一些高官厚禄者弃官入道，如高宗时，内侍官刘敖就请弃官专奉杭州“宁寿宫”香火。事见宋陆游《行在宁寿观碑》（见《渭南文集》卷十六）、刘敖《创建通元观碑》（浙江图书馆藏有拓片，编号为216，释文收入《两浙金石志》卷九）等。其中虞无良《重修通元观碑记并额》记载最详^②。宋代皇帝不仅关心通邑大都的道教，对边远山村的道士亦多有赏赐，从而使农村道教也盛极一时。宋何执中《万寿宫碑记》亦记载宋徽宗赏赐龙泉万寿宫道士吴应龙赐号及经书、田亩等尽详^③。此外，从《宝婺观碑记》《表忠观碑记》《隐真宫庄田碑记》《虚白观碑记》《崇寿宫碑记》等碑记中亦可看出宋代道教之盛。

元代，初期因战争影响，道教发展缓慢，后因蒙元王朝的扶植又有新的发展与演变。其道派有龙虎宗、玄教、茅山宗、神霄派、东华派等。其前期大致为修复期，许多毁于兵火的道观得以修复。据元赵孟頫《九宫山重建钦天瑞庆宫碑记》称：钦天瑞庆宫为宋张道清始建，蒙古宪宗九年（1259）毁于兵火，冲隐大师封大本与其门徒合力修复，历时30年，筑妙应殿、方丈殿、仙游殿和通明殿及堂宅百余间，供奉器具等，视昔有加。此碑文收入赵孟頫《松雪斋集》卷七。另据无名氏撰《承天观公据碑》载：元婺州路金华县赤松宝积观附籍道士项道远与原承元观住持黄元辅，因承元观住提点一职发生纠纷。元大德八年（1304），项道远蒙江南道教所差住持承元观，见殿宇毁坏，道众散漫，遂极力经营修复，十六年方才完工。此碑撰者不详，原为艺风堂拓片，收入《安徽通志金石古物考稿》卷五。元代中后期，道教中兴，道观成了官僚大臣们祈祷之所。如吴兴归安县的“玄妙观”于元至正年间即成了本郡官僚们祝釐祈祷之所，详见元杨维禎《重建玄妙观碑记》^④。其时道观遍布各地，连海边亦建有道院，居民纷纷信道。吴澄《大瀛海道院碑记》载象山渔民好道事甚详^⑤。

明代浙江正一道因受朝廷的扶植而较其他各派兴盛。据《明史》卷六十一载，朱元璋刚登基，于洪武元年（1368）即召杭州正一派道士冷谦入内廷授为协律郎。明宋濂《邓炼师神谷

① 《道藏要籍选刊》第7册，第617-618页。

② 浙江图书馆藏有拓片，编号为430。明虞元良撰并书，何炜篆额，嘉靖十五年三月立，在杭州吴山。

③ 民国《浙江通志》第3册《寺观》，第4005页。

④ 同上书，第3910页。

⑤ 同上书，第3932页。

碑》载其事云：其时朱氏又同时起用正一派道士邓中修，主杭州龙翔宫兼提点温州玄妙观，洪武四年（1371）应诏入京，主祈祠事，多次祷雨有验，甚受太祖尊崇，曾赐诗及《御注道德经》。钱塘正一道士周思得历事五朝，续编《大成天经》至四十卷，累封“崇教弘道高士”。杭州玉龙道院正一派道士罗普仁，苦修十三春，多次“大悟”，正德十二年（1517）敕封为“无为宗师”。官场中也出现了弃仕从正一道修炼的现象，如明初著名史学家、曾主持编纂《元史》的宋濂就在元末弃仕入浦江仙华山为道士，详见明戴良《送宋景濂入仙华山为道士序》^①。此碑文收入《九灵山房集》卷六。

清代，浙江道教出现正一道与全真道龙门派相融合的局面，龙门派至康熙年间终于获得“中兴”，康熙三年（1664）龙门派第七代律师王常月率弟子詹守椿、邵守善等从京师出驻杭州宗阳宫，从者十余人。此后，王常月的大批弟子长期在杭、嘉、湖及其附近传戒授业，并相继分衍出诸多龙门支派。这一时期的碑刻除杭州吴山第一峰伍公庙所立的《忠清庙后路碑记》《重修英卫公庙碑记》、吴山玄妙观内所立的《龙凤碑记》、湖州武康县《升元观碑记》等外，尚有雍正皇帝御笔《浙江海神庙碑文》及《崇道院碑文》。后者涉及道教教义、佛道、金丹及南宗张伯阳生平事迹等^②。

自鸦片战争至民国时期，浙江道教日趋衰微。直至民国八年（1917），李理山道长升任杭州玉皇山福星观住持之后，以推进道教为天职，整顿颓风，先后接管了“鹤林道院”“抱朴道院”“玄妙观”等十处道院，并实行一系列改革，才使浙江的道业开始复兴，详见杭州玄妙观、福星观等有关碑刻。

二、仙境宫观

仙境宫观是道教的载体，是道教史的重要组成部分。一般情况下，有观必有碑，有碑必有记，道教碑碣记载宫观的修建始末及其历史沿革，最为可靠，每足补史氏之阙文，有较高文献价值。浙江的宫观不计其数，碑刻如林，但由于年代久远，多数碑碣已无存，幸存者便弥足珍贵了。现据幸存的碑碣释文，结合宫观实体，将本省历代宫观择其要者简介如下：

金华“元宝观”，在县南四十里，齐中兴二年（502）邑人陈元宝舍宅建。宋天禧间改今名。绍兴四年（1134），元宝之裔严重重建。徐端益《元宝观碑记》载云：“肇作于绍兴甲寅（1134）之冬，而落成于乙卯之春。栋楹隆壮，甍瓦精密；丹腹既新，象塑咸设；烁然一新，良未易也。”^③

松阳“逍遥观”，在县西一里云岩之阳，梁大同元年（535）建，旧名洞阳，至宋宣和改今名。叶仲谔《逍遥观碑记》载云：“松阳，实唐天师奕世仙隐之地，灵踪具在。县东二里为洞阳山，有观曰逍遥，曲径断塹，人迹罕及。邑官祝釐祈福，舍此殆无所之也。”^④

杭州“开元宫”，在泰和坊内，始建于唐开元中，宋嘉泰元年，诏改为开元宫。元虞集

① 《道教文化辞典》，第684页。

② 民国《浙江通志》第1册《圣制》，第78页。

③ 民国《浙江通志》第3册《寺观》，第3883-4007页。

④ 同上。



《开元宫碑》记其始末曰：“杭故有开元宫，唐开元中刺史陆彦恭用诏书所作。”^①

余杭“天柱观”，在余杭大涤洞天之下，建于唐代。吴筠《天柱观碣》载云：

暨我唐弘道元祀，因广仙迹为天柱之观，有五洞相邻，得其名者谓之大涤。^②

天台桐柏“崇道观”。在天台县北二十五里，旧名“桐柏观”，唐景云二年（712）为司马承祯建。相传吴赤乌二年葛玄即此炼丹，有朝斗坛。因承祯建堂有云五色，因禁封内四十里无得樵采。又传承祯所居黄云常覆其上，故有黄云堂。崔尚《桐柏观碑记》载其始末曰：“桐柏山高万八千丈，周回八百里中有洞天，号曰金庭宫，即右弼王子晋之所处也。古观荒废久矣，故老传云，昔葛仙翁始居此地，而后有道之士往往因之，坛址五六，厥迹犹在，洎乎我唐有司马鍊师居焉。景云中，天子布命于下，新作桐柏观，其高居八重之一，俯临千仞之余，背阴向阳，审曲面势，东西数百步，南北亦如之。”^③

金华“宝婺观”，始建于唐武德四年（621），原在城西北隅，五代时移至南隅，宋淳熙间赐额，明洪武五年重建。宋濂《重建宝婺观碑记》载其始末曰：“观祠婺女星，始唐武德四年初，在都城西北，吴越时刺史钱俶徙于子城上西南隅。宋淳熙十三年，以知州事洪迈请赐今额。元毁于火者再，皆官作之。”^④

慈溪“清道观”，位于县东南三里，唐天宝八年（749）建，后废。宋绍兴三十年，道士叶景虚重建，又于其右建东岳祠、尚书楼。元至元间毁，二十四年（1287）重建，山门之东，塔山之阿，有东山道院，为云水往来息肩之地，崇奉真灵像匾为真道观，后圯，遂并于本观。明洪武二十四年（1381）又并至道、崇寿二宫，立为丛林，王志静重修。成化四年（1468），道士吴以诚重建。夏时正《清道院碑记》载曰：“观在邑东南之山椒，西溯姚江，东骛蛟州，四明诸山远列屏障，垣堵左右抱附回护，一邑之奇胜也。”^⑤

淳安“天乐观”，在淳安县东北四十里，五代汉乾祐元年（949）建，宋重和元年（1118）赐今名。方闻《天乐观碑记》载云：“淳安宫观有四，皆废无有，惟天乐观独存。”^⑥

杭州“三茅宁寿观”，在七宝山，原为三茅堂，宋绍兴二十年（1150），因东京旧名赐额曰“宁寿观”。商辂《宁寿观碑记》载曰：“有三茅宁寿观，直上七宝峰之巅。殿宇深邃，实历代祝釐之所。”^⑦

杭州“福神观”，原在断桥边，始建于宋代，元代重修。元赵孟頫《杭州福神观记碑》载曰：“杭州西湖，古称秀丽，甲于江南，环湖多仙佛之居，宅幽临旷，金碧相望。宋祠太乙神为宫者二，其在孤山者表曰太乙宫。宫之北为断桥，桥左为福神观，本宗赵氏故宅。”^⑧

上虞“明德观”，在县东二里，宋宁宗后父杨渐之故宅。嘉定十五年（1222）筑三清阁，命鹿泉刘真人主之。元至元二十一年（1284）改阁为明德观。大德四年（1300）毁，惟阁独

① 民国《浙江通志》第3册《寺观》，第3883-4007页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

存，后亦圯。明初复新，为都道场所。朱维藩《明德观碑记》载曰：“上虞县治东郭外有明德观，相传为杨翼王故宅，后即其地为香火院。”^①

龙游“元真宫”，旧称“女宫”，在龙游县治西一里，始建于宋端平中（1234 - 1236）。李仔《元真宫碑记》载云：“元真宫者，故宋枢密马公骥之第也。”^②

长兴“三真观”，位于四安镇（今泗安）西北二里，元至正四年（1344）创建。贡师泰《三真观碑记》载曰：“三真观在长兴四安镇石洞之麓，穷林深池，左右联属。里人周贵谦与弟进元、善信，实始创焉。”^③

温州“容成道院”，在温州华盖山下，元延祐间（1314 - 1320）曹渊龙建。相传黄帝时容成子于此修炼上升，其匾曰“太玉洞天”。王光蕴《容成道院碑记》载云：“元提点曹君构容成道院，以居全真之士。逮方氏据郡城乃始芜废，今弘治十年（1497）改建于墨池里。”^④

遂安“洞神宫”，在遂安县西百余步，明洪武元年（1368）道士胡至柔重修。旧在县西四十里，宋绍兴间（1131 - 1162）龙虎山道士倪大和迁于今处。吴贯之《洞神宫醮堂碑记》载之尽详^⑤。

金华“太极宫”，在金华浦江县东南，康熙十年（1671）知县毛文垫重修。始建于宋嘉定间（1208 - 1225），元至大间（1308 - 1311）重修，明崇祯九年（1636）知县吴应台重建。张孟兼《太极宫碑记》载云：“浦江县治东南不百步，有宫曰太极。”^⑥

三、高道传略

神仙高道传略无疑是道教史不可或缺的组成部分，《道藏》所收的《历代真仙体道通鉴》《三洞群仙录》《汉天师世家》《仙苑编珠》《甘水仙源录》《神仙传》等，均属这方面的内容。浙江的神仙高道不可胜数，其中有不少人被刻入碑碣，除上述提及的黄帝、老子、西王母、董双成、王远、蔡经、魏伯阳、葛玄、葛洪、于吉、许迈、张整、叶法善、朱君绪、司马子微、暨齐物、夏侯子云、张伯端等之外，尚有许多。现择其要者简介如下：

马湘（？ - 856），字自然，盐官（海宁）人，唐代高道。其道法奇妙，据传能入水不湿，以拳入鼻，令溪水逆流，指桥断复续；且擅长气法治病，每以竹杖叩击患处，又以竹杖指之，口吹杖头，病痛皆愈。又精于烧炼金丹，专治神符白雪丹，颇为丹道中人所熟知，并有炼丹歌诀传世。据佚名《马自然西岷山摩崖诗碑》载：马自然曾在温州瑞安西岷山炼丹台东面岩石上刻诗二首，其一云：“昔日曾随魏伯阳，经年醉卧金紫床。东皇道我多惰懒，罚向人间作醉狂。”其二云：“啊用烧丹学驻颜，静非城市闹非山。时人若觅生长药，对景无心是大还。”（今石刻仅存前一首，收入《东甌金石志》卷一）

颜真卿（709 - 785），字清臣，溢鲁公，唐代大臣、书法家，因信道被奉为道教神仙。肃

① 民国《浙江通志》第3册《寺观》，第3883 - 4007页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

宗乾元二年(759)拜为浙西节度使,曾任湖州刺史。其时已有隐修之志,曾专使致书茅山道士李含光,“以抒诚恳”,谓“宗师可仰,望紫府而非遥;王事不遑,寄白云而攸远”。平日于吟阅之暇,常留心于仙道。将死,以修道为由乞全其形,后传为尸解得道。撰并书《桥仙观碑记》《临川县井华山姑仙坛碑铭》等。宋米芾《鲁公仙迹碑记》载其仙迹(碑文载《金石萃编》卷一百四十)。

郎如山(1225-1297),字鲁瞻,号一山,余杭人,宋代正一派高道。元张伯淳《体玄崇教安道法师洞霄宫住持提点郎尊师墓志铭》载其道行曰:

如山,字鲁瞻,自号一山,世为余杭望族。七岁受父命,礼山中杨、刘二先生为师。十八岁入住洞霄宫。年二十,赐紫衣总教大师,主澈清岳祠龙德观。以众举充通真斋高士,崇真观开山住持。寻充浙西道判、太一西官同都监。又升本道道录、洞霄宫提举知官。次年升为本道道教副提举。金贞元初元(1153),被圣旨提点住持洞霄宫兼管本山诸宫观事,旋授命为杭州“路道司”。(碑文载《养蒙集》卷四)

邹道士,名佚,严州(今建德)人,出家严州昭德观,宋代高道,以炼丹治病名。宋文天祥《送隆兴邹道士序碑》载云:

新吴昭德观,或传西晋刘仙人飞升之地。其观前井,犹仙人时丹井也。今邹高士居其观,亦以炼丹名。(碑文载《文山集》九卷)

郑进元(1267-1302),温州人,元代高道,系真大道派十一世祖。元程巨夫《郑真人碑》载其事道行曰:

进元于宋咸淳三年(1267)生于永嘉,幼值乱离,至辉州逢悟真大师党君,因留之学孔、老二氏言。大道第七祖李真人祠岳过辉,一见许为道器。至元庚寅(1290)第八祖岳真人异之,授以戒牒道名。又授明真大师神策秘诀,及亲书道训四章,自是术业益著,治病立验。大德六年(1302),第十祖召为“都提举”,付以祖师经笔琴剑。十祖逝,有旨命君设金策大斋于天宝宫,赐号“演教大宗师”“明真慧照观复真人”。大德十一年(1307)卒于龙山。(原载《雪楼集》卷十七)

杜道坚(1237-1338),字处逸,元代正一派高道。元赵孟頫《隆道冲真崇正真人杜公碑》载其道行曰:

道坚字处逸,当涂采石人,自号南谷子。年十四辞母去俗,著道士服,师石山耿先生。继入茅山,披阅《道藏》。依中峰岩木,葺巢以居。玉海蒋宗师异之,授以大洞经法,回风合景之道。俄走义兴,隐居张洞,三历霜暑。元世祖至元末,钦奉玺书,提点道教,住持杭州宗阳宫。成宗大德七年(1303),复被旨授“杭州路道录”“教门高士”。仁宗皇庆元年(1312),宣授隆道冲真崇正真人,依旧住持杭州宗阳宫,兼湖州计筹山升元报德观、白石通玄观。延祐五年(1318),卒于宗阳宫,享年八十二。曾著《老子原旨》及《原旨发挥》《关尹阐玄》《文子缙义》等书,数十万言。可谓学业淹深,文行俱备。(原载《松雪斋集》卷九)

薛玄曦(1289-1345),字玄卿,贵溪(今属江西)仙浦人,元代正一派高道。元黄潘《弘文裕德崇仁真人薛公碑》载其道行曰:

玄曦字玄卿,薛姓,贵溪仙浦人,年十二辞家入道龙虎山,师事张留孙及吴全节。始

至京师，即出游渤海碣石间，纵观古灵仙之迹，人莫知其所在。延祐四年（1317），制授“大都崇真万寿宫提举”。居三年，升提点上都崇真万寿宫。泰定元年（1324）奉旨住镇江乾元宫，未行辞归。辟清宁斋、见心亭、熙熙轩，筑琼林台于龙虎山。至正三年（1343）制授“弘文裕德崇仁真人”“佑圣观住持”，兼领杭州诸宫观，他推辞不脱，遂遣弟子摄其事。57岁卒。（碑文载《黄金华集》卷二十九）

倪文光（1278-1328），无锡人，元代高道，杭州开元宫住持。元虞集《倪文光墓碑》载其道行曰：

倪文光，无锡人。幼习儒学，通五经，为歌诗，兴趣自然，有出世之意。及长，从金应新习玄学，又从王寿衍游。后为玄教大宗师张留孙器重，署其为州道判，以领祀事。元至大元年（1308），赐号“元素神应崇道法师”，为玄元观住持提点。二年，授“常州路道录”。延祐元年（1314），仍住持提点杭州路开元宫事，赐“真人”号，为“玄中文节贞白真人”。晚年自号“玄中子”，筑栖神伟观，自拟于陶渊明隐居之“听松风”。50岁卒。（《碑文载糙园集》卷五十）

怀君仲彬，道号“懒云子”，嘉兴人，元代高道，元邵亨贞《送全真懒云子序碑》载其事迹曰：

嘉禾懒云子怀君仲彬，师事老氏而习其道。（原载《野处集》卷二）

赵嗣棋（1278-1340），号虚一，龙泉人，或谓缙云人，元代高道。元黄潘《玄明宏道虚一先生赵君碑》载其道行曰：

嗣棋号虚一，龙泉人。年二十四学道于武夷山天游道院，后受杜道坚之器重，声誉日起。元延祐元年（1314），奉旨住持仙都山玉虚宫，兼少微山紫虚观提点焚修。至顺元年（1330），赐号“教门真士”“玄明宏道虚一先生”。六十四岁终。（原载《横金华集》卷二十九）

吕虚夷（？-1344），字与之，奉化人，元代高道。元危素《玄儒吕先生道行碑记》载其道行曰：

虚夷，字与之，奉化人。母歿后即入天台桐柏山崇道观，著道书，亦治经史。皇庆年间从庆元报恩观习祈风雨役使鬼神之法。素好客，通禅观之学，著有《老子讲义》《瀛海纪言》《斋斋文集》等。（原载《危太朴全集》卷三）

张雨（1277-1346），字伯雨，号贞居子，杭州人，元代正一道茅山派高道。明刘基《句曲外史张伯雨墓志铭》载其道行曰：

张雨，又名天雨，字伯雨，号贞居子，别号“句曲外史”，钱塘人。十二岁弃家游名山，师事周大静，受大洞经。后入杭州开元宫为王寿衍之弟子。好饮酒赋诗，不以世事接耳目。（原载《贞居集》墓铭）

陈可复（？-1307），字复心，舟山定海人，元代正一派高道。元任士林《庆元路道录陈君墓志铭》载其道行曰：

可复，字复心，号雷谷，定海县人。年十四，从观妙葆真先生陈君与真游，习天人性命之学，复从先天道山先生林君某方外五年，遂尽得太极诸家之蕴。内外境融，出入天造。大德元年（1297）命为“庆元路道录”“玄妙观住持提点”。（原载《舒公乡集》卷三）

章居实(1254-1304),黄岩人,元代高道。元戴表元《故道录章公墓志铭》载其道行曰:

居实,黄岩人。十八岁为道士。元至元初,擢西湖崇真观上座兼书记。寻充玄学修撰、西太乙宫焚修。庚寅(1290),进玄学提举,住持龙德通仙宫。元贞年为凝神斋高士,兼住持玄洞观。次年十一月授杭州路道录,升提点知宫。五十一岁卒,追号“明素真冲妙法师”。(原载《剡源集》卷十六)

吴自福(1281-1355),字梅涧,吴兴人,元代正一派高道。明刘基《紫虚观道士吴梅涧墓志铭》载其道行曰:

自福,字梅涧,吴兴人。少入紫虚观,从叶邦彦先生为道士,读《道德》习《黄庭》。天师闻其名,授号“崇德清修凝妙法师玄教宗师”,亦界号“教门高士”“和金闾紫衣”,主领观事。先是,观毁于兵,继作极草率,及其领事,乃重修三清殿,建藏室,新作山门,复建通明宝阁,以祇奉昊天上帝。七十五岁卒。(原载《刘文成公集》卷六)

赵与庆,字号、里居均未详,元代高道,曾在黄岩县委羽山筑室修炼,并名其室曰“野月观”。元袁桷《野月观碑记》载云:

赵与庆筑室修炼于委羽山之西北,以坐忘,不知寒暑之代谢,顺其天年以入于自然者也,而名之曰野月焉。月犹身也,则而象之者得无似乎?(碑文载《清容集》卷十九)

王应谨,字景舟,杭州佑圣观主。据明徐一夔《王真士寿藏碑铭》载云:

王应谨,字景舟,钱塘人。年十八从鹤林宫沈日瑞度为道士。佑圣观为宋孝宗之潜邸,景舟入处其观,精究玄业,造诣出同辈上。主领观事者器之,请知库司事,旋升充“提举观事”。洪武三年(1370),四十二代天师赐其号为“教门高士”“洞微真隐纯一法师”,住持玄妙观,同领本府诸官观事。又3年,加授“东华弘道纯一法师”“教门真士”“贞白先生”,住持龙翔宫,兼领本府诸官观事。景舟以无为为宗,于道家法所以兴雷致雨者尤为尽心,师从王盘隐、何东霞等。(碑文稿载《始丰稿》卷十四)

杨来基,字国宁,黄林人,清乾隆时居黄岩委羽山大有宫,精修数十年,传称能役使鬼神,以符水治病,无不随愈。邑方山麓多荒塚,居民夜患鬼哭声,来基以道术祛之后遂寂。被尊为委羽山大有宫龙门派中兴世祖。清无名氏《题杨来基墓铭》载云:

古洞空明,大有宫深。仙宗奕奕,代不乏人。泊乎季世,道统沦湮。杨祖崛起,玄嗣复兴。传派十四,继继绳绳。缅怀古迹,景仰前型。(碑文载《委羽山邱祖龙门宗谱》卷四)

沈永良(?-1866),字凤芝,号醉颠,黄岩黄道街人,清龙门派高道。池赓《题沈真人墓志碑》载云:

沈少好道,游蜀有得归,善谈惕口,祸福休咎微隐中,风狂酣醉,示人不测。人异之,呼为沈魔头。与先君善,一日侵晨忽来访,先君辞以出见,师晒而去,时庚戌十一月也。越日,知师已于是秋七月解洪家场水中。先君为奉其櫬瘞于此。迄今过兹山之麓,犹仿佛离合于烟光云影间也。爱碣石以表其泐(疑“泐”为“垆”之误植,原始材料如此)。(同上)

此外,在经籍书文、教义规戒、神仙谱系、科仪方术、文化艺术等方面,亦均可从道教碑碣中找到大量的史料。如经籍书文方面,有元陈君实《太上感应篇注碑》;科仪方术方面,有

元程巨夫《郑真人碑》等。碑文均收入《两浙金石志》卷十六。

综上所述，浙江的道教与道教碑刻几乎同时产生，道教碑刻忠实地记录了道教发展的历程。它不仅记录了宫观、高道、教规、科仪、方术、经书等道教的方方面面，还涉及道教史上诸如“道佛之争”“三教合一”等重要论题。从某种意义说，一部道教史，实际上就是一部道教碑刻史。浙江道教碑刻极其丰富，虽然由于年代久远而散佚不少，但各地仍保存有一定数量的碑碣、拓片与释文，是研究浙江道教文化及其历史极为难得的史料，也是浙江传统文化的一笔重要遗产。我们恳切地希望学术界的专家在撰写道教史的过程中，能足够重视并充分利用这些殊为珍贵的遗产，写出更为扎实、新颖、经得起历史检验的宏著。

闽台女神信仰的文化内蕴*

黄建铭**

自唐宋以来,在中国民间信仰活动中,闽台女神之多以及影响之大都冠于全国。女神深受人们的敬仰,信众广泛,成为沟通不同社会群体、增进社会认同的重要因素。那么,闽台两地缘何有众多的女神呢?这一独特的文化现象蕴含着丰富而深刻的思想、道德、伦理、信仰等内涵,值得关注。

一、形象魅力:传统的女神信仰主题

作为典型的女神信仰,妈祖、陈靖姑和太姥娘娘各个姿容温婉、慈眉善目,象征着美好、贤淑、奉献、自我牺牲。女神形象崇高伟大,一经民俗化、艺术化,深入人心,成为女神信仰长盛不衰的主要原因。首先从其内在品性来说,诸女神均以充满了普度众生的博爱情怀而著称,她们所体现出来的神隆——慈祥、亲切、无私、利人,只讲奉献,不求回报,正是母爱精神的集中体现,与中华民族素以仁义善心的教化相结合,极易在人们心中引起共鸣,是一种内在道德美。其次从她们外在的表象来看,虽然有着不同模样,但都慈祥雍容,富有女性柔美的气质,给信众以亲和感。这种亲和感与人类伟大母爱相结合,充分地体现女神的博爱精神,增加其感召力,使贫穷卑微者不会感到自卑,罪恶之人也不必担心被抛弃。在民间传说中,陈靖姑法力无边,她为世人“医病、除妖、扶危、解厄、救产、保胎、送子、决疑”;妈祖身披象征吉祥的红衣,在茫茫大海上飘行,救渔民于危难;太姥娘娘作为“闽中人类的始祖”乐善好施,世代护佑着当地百姓。这些女神显现神迹时,她们较好地表现了母亲对孩子的爱,且不求任何回报,同时在艺术上充分展示了女神的妙相庄严。

中华民族勤劳智慧,崇尚仁义,爱好和平,习惯于实用理性思维。不难想象,广大信众除了对真善美的向往外,更多的是追求神通感应、现世的消灾免难、福寿康宁。而诸女神形象内在的道德美与外在的艺术美相结合,顺应了民心民情,无疑具有强大的吸引力和凝聚力,因而千百年来香火不断。

* 本文原载《中国宗教》2006年10月,第32-33页。

** 黄建铭,福建省行政学院工作人员。

二、生活基础：安神信仰的社会现实依据

闽台两地的女神信仰，在全国民间信仰中极具特色。闽台两地女神信仰如此普遍，并非偶然，当有其特定的缘由和现实生活基础。

闽台女神信仰在民间祭祀活动中，不是空洞的说教，而是具有实际行为，并表现于丰富多彩的民俗活动中。无论是祖庙的“请香”“接火”，还是家庭中的祈祷禳邪，都与人们的生命礼俗关系极为密切。大到公众性、社区性的祈雨、排难，小到生育护童，都与社会群体生活息息相关，是海峡两岸民众社会生活的重要组成部分。

闽台都为移民地区，女神信仰带有移民特征。闽南地区早在秦汉之时就有中原汉人移居，魏晋南北朝时期中原汉人第一次大规模移民入闽，唐五代，更有大批汉人从中原迁入福建，据史料记载，闽人从宋元开始移民台湾，到明清时大量迁徙，福建人成为台湾社会历史发展最基本群体。在2300万台湾人口中，只有2%为原住民，其余80%均来自祖国内地，其中闽籍人又占85%。闽台两地女神信仰的出现不是偶然的，它的产生与闽台民众移民活动密切相联。

在中原地区所奉祀的女始祖神是女娲，她被奉为万物之母。迄今在中原地区仍供奉着女娲，每年农历二、三月举行祭祀。女始祖信仰实际上是女神信仰，她的传人如同中原人移民的历史一样，由中原一步步到闽，再由闽渡海到台湾。中原移民把祖籍地的女始祖神移植到闽台，构成民间女神信仰的主要内容。移民时代，面对瘴疠横行、瘟疫肆虐的蛮荒之地，在医疗条件极端匮乏的情况下，他们祈望风调雨顺、大地丰产、子嗣繁衍，因为人们认为“收获与生育密不可分”。古代，闽台移民如婚后没有生育子女，就去临水夫人庙祈求，以求得子嗣。如今，闽台两地民间不孕的妇女，还是争相向临水夫人神像祈祷，求陈夫人扶胎护产、保子佑妇。这样，以生育信仰为核心而产生的各种仪式、礼制、风俗上形成了闽台两地有褒扬女性的习俗。

三、制度作为：对女神信仰的导控

从历史上看，当大众文化一旦有了影响力后，统治阶层就会进行干预，或以提倡的形式促其发展，民间女神信仰亦然。当女神信仰代代相传，影响越来越大时，统治阶层出于巩固自身统治的需要，必然会利用这种发自民间的信仰，给予某种封谥，并进行大规模的兴修庙宇和朝拜祭祀活动，希望它们发挥社会凝聚功能，达到安定人心之效。无论是妈祖、陈靖姑还是太姥娘娘，都经过了由民间自发女神到官方钦赐的演变过程。

宋宣和五年（1123），给事中路允迪出使高丽返朝，奏称在海上遭遇风浪时，得到妈祖的保佑，徽宗遂下诏特赐圣墩庙号为“顺济”，这是妈祖显灵护航而首次得到了朝廷的封号赐额。南宋时期，随着全国政治、经济、文化中心的南移，偏安临安的南宋朝廷，想凭借妈祖神力，发挥水上优势，固守江南、护国安邦，于是开始屡屡晋封妈祖。妈祖逐渐取代了其他海神成为各地航海者普遍崇拜的偶像，其神职体系也因此被重新构建。元代的妈祖信仰，增加了儒家忠孝的色彩，得到了士大夫的支持。尽管元朝统治者最崇信佛教，很少给民间诸神封号，然而，

元世祖忽必烈还是授予妈祖“护国明著天妃”的封号，使得妈祖在众神中脱颖而出。明太祖所赐的封号是“孝顺纯正浮济感应圣妃”，永乐七年，朝廷赐予的封号是“护国庇民妙灵昭应弘仁善济天妃”。此后，凭借郑和下西洋，册封琉球国王等远洋海事活动，以及明中后期闽人向海外移民高潮形成等契机，妈祖信仰除了向台湾等地传播外，开始向东南亚发展。清初，万正色率兵攻占厦门和施琅进军台湾，均言得到了妈祖神灵的庇护。康熙二十三年（1684），清廷赐封妈祖为“护国庇民妙灵昭应仁慈天后”，妈祖的封号由此达到了“天后”这一最高的层次。此外，清政府还郑重下令把祭祀天后定为朝廷和地方官府的一种典礼，从而将妈祖信仰逐步推向了最高潮。

在闽台女神信仰中，一向有“海上妈祖，陆上陈靖姑”的说法。陈靖姑是妇幼保护神，福州民间尊称她为临水陈太后、临水奶、娘奶等；台湾民间尊称她为娘奶、注生娘娘、太后及三奶夫人等。传说陈靖姑能“扶胎救产，保赤佑童”，对福州民众有着深远的影响。南宋淳祐年间，朝廷封陈靖姑为“崇福昭惠慈济夫人”，赐匾额“顺懿”。由于得到朝廷褒封，陈靖姑由普通民间女神一跃而为钦定神明，大大推动了陈靖姑信仰的传播。雍正七年（1729），陈靖姑被封为“天仙圣母”。相传道光帝后难产，皇帝祈求临水夫人相助，后果然灵验。道光帝遂连呼“临水夫人真乃朕的再生父母”，陈靖姑因此被称为“太后”。咸丰年间，又被加封为“顺天圣母”，封号几近妈祖。

福建地区最早的女神，就是传说中的太姥娘娘了。在宁德市的福鼎境内有太姥山，传说远古时期有一女子曾在此修真，后得道成仙，人称太姥娘娘。据说她是“闽中人类的始祖”，世代护佑着当地百姓。

总之，从妈祖、陈靖姑到太姥娘娘，闽台山山水水造就了众多的女神。她们美丽、善良，千百年来救苦度厄，成为民众社会生活的精神支柱，成为中华优秀传统文化的组成部分。

宋元明清时期江西全真道发展述论*

陈金凤**

宋元明清时期，江西是全真道（全真教、全真派）传播与发展的较为重要地区，在全真道史上产生了一定的影响。研究者虽在相关的论著中屡屡提及这一时期的江西全真道，却因研究的旨趣，或仅限于资料的列举，或流于泛论，至今尚未见专文予以系统的论述^①。笔者在阅读资料和学习前辈时贤研究成果的基础上，力图阐述宋元明清时期江西全真道发展的轨迹与状况，分析其兴衰原因，归纳其特点，并定位其历史地位。

一、宋代江西全真道的初步传播与发展

一般认为，北宋以来南方地区即有金丹南宗（全真南宗）之流传。南宗创始人为紫阳真人张伯端（987-1082），主张在性命双修的前提下，先修命功，后修性功，并以性命之说融合儒释的修炼理论，形成统一的内丹学。张氏著有《悟真篇》《青华秘文》《金丹四百字》等阐发内丹理论，其中《悟真篇》继承《道德经》《阴符经》《参同契》及钟吕、陈抟的丹法思想而自成一系，是内丹学中里程碑式的著作。张氏丹法有三个传授系统：石泰——薛道光——陈楠——白玉蟾；翁葆光——刘永年；赵缘督——陈致虚^②。张伯端传授系统表明，江西地区在南宋时期已是南宗传播的重要地区。

白玉蟾（1134-1229）是早期进入江西活动的南宗人物。白氏早年曾入广东罗浮山学道拜泥丸真人陈翠虚为师，“得太乙刀圭之妙，九鼎金丹之书，长生久视之术，紫霄啸命风霆之文，出有人无飞升隐显之法”^③。后云游四方，收授学徒，并以武夷山为中心建立观庵、组织教团，尊张伯端为初祖、《悟真篇》为祖经，成南宗的实际创始人，称为南宗五祖。诏封“紫清明道真人”，世称“紫清先生”。白氏著《道德宝章》《元关秘论》《观物筌谛十论》阐述内丹理论，还著有《海琼词》《海琼真人语录》《海琼问道集》《武夷集》《罗浮山志》《三一庵诗》《百八

* 本文原载《宗教学研究》2007年第2期，第38-47页。

** 陈金凤，1969年生，江西师范大学历史研究中心教授。

① 拙稿在定稿后，才得见郭树森先生《全真道传入江西及其蕃衍》一文（载《道韵》，中华大道出版社2000年版）。拙稿与郭文在资料上有不少相合之处，但立意布篇及其相关的论述、结论都有很大不同。

② 刘宁：《刘一明修道思想研究》，巴蜀书社2001年版，第7页。

③ 《逍遥山万寿宫志》卷五《玉隆正书白真人传》，《藏外道书》本，巴蜀书社1994年版。

家符篆记》等，其中有不少内容宣扬内丹思想。白氏传道期间曾多次往来江西。其作《云游歌》曰：“福建出来到龙虎，上清宫中谒宫主。”说明他与江西龙虎山正一道有过接触。他又于南宋嘉定年间在洪州玉隆宫主持过国醮。据光绪《江西通志》卷一百八十记载，丰城县始丰山、南昌府白仙岭、安福县武功山等地，都有白玉蟾云游的踪迹。其中丰城县始丰山石壁上还存有白玉蟾影及手书“江右福地，始丰名山”八字。白氏在自己文集中提到的众多弟子中，有江西庐山太平兴国宫道士洪知常、陈知白等人。白氏最后卒于江西盱江，终年95岁。白玉蟾在江西频繁活动，奠定了南宗在江西传播与发展的基础，其功当居首。不过，倘若按全真的祖系，江西全真南宗似乎在唐末五代已有萌芽的迹象。全真三祖吕岩（字洞宾，号纯阳子），唐末举进士后游历江西庐山等地，遇钟离权而得道，共创钟吕金丹派。南宋袁州（江西宜春）人李简易，号玉溪子，幼习儒业而不遂志，于道佛经典、星算医卜，靡不究心。尤爱金丹诀，遂参访江湖，自称曾两遇纯阳真人，后又遇刘海蟾蓝养素授，著有内丹著作《玉溪子丹经指要》三卷。

南宋晚期，北方全真道逐渐南传江西。就目前史料所见，全真道最早是从湖北武当山传入江西武宁太平山的。据道教内部文献《太平山道谱》记载，宋理宗绍定六年（1233），武宁县顺义乡人章哲自武当山学全真道归来，辟荒结庵修炼于太平山，招收弟子，创立玄门广惠派。这或是江西境内创立的最早的全真道派。

由上所述，南宋时期江西不仅已成为南宗传播的重要地区，而且北派也开始进入。尽管当时江西全真道派尚未成气候，影响极其有限，但道徒们在本区的活动，为后来全真教在本区的传播与发展奠定了良好的基础。顺便提及，某些研究者所说的江西地区在入元以后才全真道传播的踪迹，当与历史事实不符。

二、元代江西全真道兴盛与南北合流

客观而论，只有全真道北派的创建与发展，才有名副其实的全真道。全真道为金代北方兴起的三个新道派之一，由北宋陕西咸阳人王喆（王重阳）创立。全真道的教派特色浓厚：一是融合儒道释，主张柔弱清静、净心遣欲、明心见性，特别推崇孝德；二是在成仙信仰和修炼理论上，否定旧道派肉身不死、即身成仙，追求“阳神”“真性”不死，精神解脱；三是继承钟吕金丹派丹法，主内丹修炼，不尚符篆、斋醮和科仪；四是在教制教规上，规定道士必须出家住宫观清修，不许蓄妻室，并遵守各项清规戒律。全真道革新旧道教，与当时流行的正一、上清、清微、神霄、净明等符篆道派亦有明显的区别。全真道在金代的发展相当有限，至蒙元前期，以成吉思汗召见、宠遇丘处机为契机，在丘处机及其弟子们的努力下，兴旺发达，成为后期道教最大的派别之一。

元一统中国后，隔绝百余年的南北道教开始交流，值南方道士张留孙、吴全节、黄元吉、徐异、张守清、胡道玄等北上传行其道，以全真教为代表的北方新道教亦积极南下弘扬其说。在三派新道教中，太乙道以河南收州为中心，南传盖不过亳州；真大道的宫观据《许州天宝宫碑》碑阴所刻，最南止于河南桐析山。唯全真一派，入元后即渐越江淮至江南。推其原因，全真道乃北方新道教中唯一的丹鼎炼养派，代表传统道教中与符篆对立的一系；全真道宣扬出尘

离俗、隐居潜修以求个人解脱成仙，对一些南宋遗民及文人隐士尤具吸引力；南宋以来南方已开始流行与全真道思想相近似的南宗，有良好的信仰基础。特别是全真道为北方新道教中势力最大、最受元室尊崇者，教首多任知集贤院道教事，素得政治支持。

最早进入黄河以南传道的全真道人是陕西郃阳吉志通。志通师乔潜道及潘清容，为马钰（马丹阳）之再传弟子，在全真道中享有较高地位。大约于元宪宗时，志通弘教于武当山，稍晚又有鲁大有和汪真常在武当山弘教。各地学道之人纷至沓来，武当山遂成为全真道的重要据点、向江南传法的中心点。受其影响，邻境江西也有人赴武当山学全真，其中著名者为李明良。李明良（1286-?）号浩然子，安成（吉安安福）人。自幼聪慧有奇才，不事产业而有烟霞之志，游历名山大川。元大德年间（1297-1307），李至武当山入道，拜全真龙岩子林道富为师。林是元代五龙观首任提点，为“开山祖师”的汪真常之徒，所以李成为五龙宫全真派第三代嫡传。李居易处俭，清心守一，常住华阳洞修行十数年。元宗至元二年（1332）玄教大师吴全节知任集贤院道教事，总管江淮荆襄等处道教，因李名望，遂奏请朝廷任命其为五龙宫提点。李明良对五龙宫颇有修缮，晚年又精通《易经》，道德文章俱佳。元惠宗至元丁丑（1337）赐其号“教门高士通玄灵应明德”。

继武当山之后，全真道南传至苏、浙、闽、赣等地区。在这一情势下，江西融汇南北宗思想的全真道传播由此出现一个高潮。元初活动于江西地区有金志扬、桂心渊，以及李钰至陈致虚一系等。其中，金志扬对江西全真道的发展影响极大。金志扬（1276-1336），号野庵，人称金蓬头，温州永嘉人。张宇初《岷泉集·金野庵传》谓金志扬所师李月溪乃白玉蟾之徒，《历世真仙体道通鉴续编·金蓬头传》谓李月溪为全真道士李志常之徒，则李月溪盖南宗人而又师事李志常者，并命其徒金志扬北上参李志常。金氏初隐龙虎山先天观，后于“元统癸酉（1333）复隐武夷山，居玉蟾之止庵”，人称“真仙”。金氏修道武夷山，积极弘教，门徒甚众，武夷山因此成为当时江南全真道的重要传播中心。武夷山地接江西，加上金氏又曾在江西活动，对江西的全真道发展产生较大的影响。《宋文宪公全集》卷十一《太上上清正一万寿宫住持提点张公碑铭》曰：“时桂心渊隐匡庐，金志扬居武夷，二人者世号真仙翁，修丹之士依之者成市。”桂心渊生平不详，以现存资料推理，当为全真道士。金氏再传弟子方邱生亦曾居武夷山，光绪《江西通志》卷一百二十五云：“有蒲衣道者曰方邱生，早游临川吴文正（吴澄）之门，既而师事李西来于武夷山，学全真之学。西来者，故金蓬头之高弟也。久而去之，居龙虎圣井山之天瑞庵。”后止于吉安兴国之长春道院。此外金氏徒裔劳养素、郭处常、李西来、方方壶等活动于江西南昌、九江、上饶、萍乡一带，有一定的作为。

与江西全真道传法关系密切且影响较大的，还有生当南宋末的四川崇庆人李钰。据《金丹大要列仙志》，李钰师事马丹阳弟子宋德方后，即往武夷潜修，复至真州玉虚庵结圜，未入青城山。李钰传法于饶州德兴（江西德兴）人张模（字君范、号紫琼真人），模传赵友钦。赵友钦（?-1368），字缘督，本宋宗室，因乱而为江西饶郡人。赵精于天文经纬地理术数，从张模得金丹大道，又搜群书经传力扬三教一家之旨，著有《仙佛同源》《金丹问难》等丹书行世，成为内丹北宗重要传人。后寓居衡阳，以金丹之道传授上阳子陈致虚。陈致虚（1290-?），庐陵（江西吉安）人。于天历二年（1329）从赵友钦学道，得马丹阳一系丹诀，又自称遇青城老仙，受金丹火候之秘，遂通二家之秘奥。陈氏得法后首授田候至阳子，遍游夜郎、邓水、沉

芷、辰阳、荆南、二鄂、长沙、庐阜、江之东西，凡授百余人，其门徒之众堪称江南全真道士之魁。陈氏著述甚丰，主要有《金丹大要》十六卷、《金丹大要图》一卷、《金丹大要列仙志》一卷、《度人上品妙经注》三卷及《周易参同契注》《悟真篇注》等。这些著作继承张伯端一系的南宗丹法，发挥全真“道释同阐，仙佛合证”的思想传统，深入而全面地论述了性命双修的内炼之道，提出了系统而完整的丹道学说体系，陈氏由此成为有元一代南方全真道的代表人物。

北方全真道的南传，使原来同源于钟吕金丹派却相互隔绝各自发展的南北二宗增加了交流的机会。由此经过接触，彼此认同，基于发展的需要，逐渐产生了合为一宗的要求。特别是组织松散、势力弱小、未受社会重视的南宗，愿望尤为强烈。在全真道的合流过程中，陈致虚是积极的倡导者与践行者。鉴于南北合宗必须调整二宗原来各自尊祀的祖师系统，陈致虚根据二宗已有的成说，在所著《金丹大要》和《金丹大要列仙志》中，提出了以北宗五祖王玄甫、钟离权、吕岩、刘海蟾、王喆为依据的全真祖师系统，将南宗始祖张伯端与邱处机并列处王喆之下，作为南方“七真”之首，祀典中代表南宗。这一系统显然是扬北抑南，但在当时元室已封王玄甫等5人为“真君”“帝君”，且北方全真处于强势的情势下，无疑是合乎时宜的安排，故终被双方所接受。大约于元代中后期，以南宗并入北宗完成了全真道的合并。合并后的全真道遂成为更大的道派，进而又合并了真大道、楼观道和部分净明道，成为唯一丹鼎大派。至此，全真道遍传南北，臻至鼎盛。

然而，元统一中国以来，因全真道的政治功能减弱，又深感其社会影响过于强大，转而重点扶植张陵后嗣主领的正一龙虎宗，对全真道采取限制、打击的政策。元成宗大德八年（1304）敕命张天师为正一教主，统领三山（龙虎山、茅山、阁皂山）符箓，从此形成龙虎山张天师统领江南道教的格局。这不能不极大地影响全真道在南方的传播与发展。元代南方各地虽均有全真教徒活动，但除武当山外，各地全真道经济基础薄弱，道院为数不多、规模狭小且多为新建，这与正一诸派之经济力量雄厚，宫观林立、规模宏大不可同日而语。江西全真道徒多借助于正一道的宫观道宇，少见独立的全真道院^①；道徒多以的个体活动为形式，少有相应的团体或组织。即使如陈致虚那样的传道大家，其江西弟子也是不多的。

尽管如此，元代江西全真道徒还是颇有作为。除上述陈致虚外，还有数位成就也较大。虞集《道园学古录》卷五十《非非子幽室志》记江西全真道士余希圣事。希圣字帕云，号非非子，华盖山南谷人，15岁辞亲学道于宜黄县南华山昭福观，遍游南北而归于临川，于崇仁仙游山建仙游观以居之，吴澄为之记。其弟子彭致中编有道教诗词集《鸣鹤余音》，所收多全真祖师之作。元末王道渊，号混然子，南昌修江人。明张宇初序《还真集》称其“以故性博学，学通至大得秘授，犹勤于论著”。王氏著作有《还真集》三卷、《通玄集》一卷、《崔公入药镜注解》一卷、《黄帝阴行经夹颂解说》三卷、《黄帝阴行经注》一卷、《青天歌注释》《消灭护命妙经注》《常清静经注》等。王氏思想会通儒释道三家、以南宗为基础融合北宗，并把道与德的关系融入性命关系的理解中。王氏论述内丹性命关系颇有独到见地，《还真集·性命混融说》

^① 郭武先生曾称，“宋元时期西山所在的南昌府曾有百余所道教宫观，而其中并不乏全真道之宫观”，然考察其研究，似只有进贤县的“崇真观”才是全真道观。参见郭武：《〈净明忠孝全书〉研究》，中国社会科学出版社2005年版，第65页、第94页。

曰：“日用之间，应万事者系乎性，为百事者属乎身。性所以能发机变，命所以能化阴阳。性应物时命乃为体，性乃为用；命运化时性乃为体，命乃为用。体用同源，显微无间，方可谓之道，缺一不可也。”这把性命关系从单一的体用说推进到互为体用的新阶段。王氏以性命混融为内丹修炼的核心，主张修丹应该混融性命、阴阳。对修炼的一些具体原则，王氏也有不少精辟的见解。如认为忿怒是阻止心火上炎，性天云蔽，室欲则是阻止阳精下降转化为爱欲，导致自身精气神耗损，这对忿怒室欲作出了新的解释。此外，王道渊还提出以鼎器、药物、火候为三要，借《周易》卦象来说明火候进退的时机。

有元一代，道教各派接触频繁，彼此交融广泛、深入，其中全真内丹思想特为诸派所重视、所吸收。在宗派众多的江西地区表现得尤其显著。如创立于北宋之末江西地区的神霄派，以融合内丹与符箓为特征，其内丹法渊源于张伯端南宗，强调内炼外用都需以本性元神为主，以内炼为体，以符箓为用。到元代，该派因受全真道和儒学的影响，渐渐重视宗教道德实践，守持戒法，并以守忠孝为先。又如玄教吴全节既向陈可复学雷法，又向东华派首领林灵真学道法，还向南宗道士赵淇学内丹。净明道徐慧曾往长春宫参蓝真人，“得全真无为之旨”^①。安福人赵宜真（？-1382，号元阳），更是综合诸道的代表人物，尤与全真关系密切。赵先学正一法，次师全真张广济，得长春邱真人北派之传，又师南昌李玄一，得玉蟾白真人南派之学。正因为如此，清代罗浮酥醪洞主陈教友将赵宜真列为全真法嗣^②。《长春道教源流》卷七《赵元阳传》说赵“于正一天心雷奥、全真还丹之旨，多所发挥”。赵氏所论丹法，大体与全真北派一致。《原阳子法语·还丹金液歌》序云：“自性法身本来具足，不假于外，自然之真；其进修则摄情归性，摄性還元，有为之为出于无为，无证之证所以实证。”《真道归一偈》总括内丹大要，称：“摄情还性归一元，元一并忘忘亦去，囊括三界入虚空，粉碎虚空绝伦伍”。这说明赵宜真深受全真道的影响。赵宜真最后学净明忠孝之道，被尊为净明道第4祖，但其净明道法中染上全真道思想。

三、明代江西全真教的曲折发展

明立国以来实行严格管理、限制宗教的政策。明太祖正式把道教派别划分为全真道、正一道两大派，置道录司总管道教。在国家宗教生活中，对道教正一派有所崇奉，对全真道则实行压制。明廷召见的道士大多是正一天师及其门徒，道录司各级道官也大都以他们充任。全真道之所以受明廷压制，一是全真道与元关系密切，代元而起的明朝视它为“大元遗老”，不予青睐。二是全真教重视个体修炼，其伦理教义对维护大一统的作用不大，自然为把宗教视作思想统治工具的明廷所轻视。全真道被明廷疏远冷落，政治地位低下，教团发展受极大限制。金元时期形成的以北京白云观为基地统一领导核心顿然解体，群龙无首而分解成诸多小支派，逐渐失去了与正一道分庭抗礼的实力。包括江西在内的全真道由此进入一个衰落时期，直到明后期

^① 《净明道全书》卷一《丹扃道人事》，载于《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。

^② 日本道教学者秋月观暎据《历世真仙体道通鉴续篇》卷五《金志扬传》，金志扬师从全真道士李月溪，李月溪师从南派白玉蟾，同时又是北派丘长春的高弟，而金志扬又是张广济、李玄一之师，亦得出赵宜真得全真南派、北派之传的结论。参见秋月观暎：《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》，东京创文社1978年版，第156-157页。

才因社会形势的变化而有所改观。

宋元以来道教合流成为大势，明代更是喧嚣鼎沸，不仅儒、释、道三教大倡合流，道教全真与正一也相互影响、融摄。明初由于统治者政治的需要，大营武当宫观，以奉真武大帝。武当道教兴盛，各派道士云集武当，武当全真道士地位低下，故率多兼学正一，赖以自存。张三丰弟子卢秋云（？-1410），初从终南山重阳万寿宫出家，拜高道学全真道之理法，成为全真派弟子，后游历江右，入龙虎山，谒天师于上清宫，佩领教符，于是又身兼正一派。再归武当道门，任五龙宫住持多年。刘渊然（1351-1432），江西赣县人。少为道士，受符法于“胡、张二师”，复师赵宜真，被授以玉清宗教玉宸黄箓。应受赵全真思想的影响，刘也兼修内丹之学。《龙泉观长春真人祠记》称其能“呼召风雷，役治鬼物，济拔幽显，立有应验。既而又受金火返还大丹之诀，栖神炼气，玄悟超然”。洪武二十六年（1403），刘应召至阙下，试以法术得验，赐号高道，建西山道院于朝天宫以居之。旋受命乘驿传游庐山、武当等地，还后擢任道录司右正一。永乐初年，随驾至北京，迁左正一。未几，谪置龙虎山，寻移滇南龙泉观而创长春派。洪熙改元（1425），召命还京，赐号“冲虚至道玄妙无为光范演教长春真人”，寻加“庄静普济”四字，给二品银印，与正一真人等，领天下道教。宣德元年（1426），召至内庭，赐法衣、宝剑，进大真人。宣德七年（1432）二月，以老乞归朝天宫西山道院，半年后卒。刘为长春派创始人，后又被净明道尊为第6代祖师。然从其经历看，刘受全真影响是相当深刻的，其本人也以全真后裔自居。《长春道教源流》卷七《刘渊然传》称刘“仍守全真之学，正一之术，系所兼习，非以是为宗主者”，当是站在全真教系的立场却而言。不过，刘渊然与其师赵宜真一样，兼学全真的事实，却反映出明代全真道向江西渗透并影响日渐深入的历史趋势。又据《明史》卷二百九十九《方伎传》载，第43代天师张宇初曾受全真道法于长春真人刘渊然。张受全真思想影响后，认为“金石草木徒杀身取祸”，“寇杜葛陆之徒”所行的符箓祈禳是邪门歪道，为此必须正本清源，遂以黄老清静无为为本，对道教进行整顿。张著《道门十规》，倡导全真教性命双修的宗旨和“百日立基，十月圆胎，三年丹毕”的渐进丹法，提出道士应该遵守的十条戒规，试图规范道教。不过，明代江西全真教受正一道的压制，不得不依附于正一道派，借助于正一的力量，而颇为艰难曲折地向前发展。处于弱势的全真道在合流中明显处于不利地位，这从正一道派积极吸收全真思想而丰富、发展自己，全真道却少见吸收正一思想而壮大自己，反而渐失自己特色，可以略见一斑。

明中前期，全真道受政治因素的影响，加上社会力量与经济力量微弱，决定了它不可能在当时的历史舞台上活跃。然“虽时当晦迹，先圣一脉，不可不续”^①，一些全真教徒仍在各处进行小范围的活动，或借助正一教的外衣，弘传着全真教的精神。明廷也采取实用主义态度，对全真道偶有眷顾。如在江西地区，明成化三年（1467），因章真君显圣“助战有功”，宪宗钦书“通真宝殿”匾额，加封为“仁天教主，太平护国天尊”，并将丝罗山赐名为太平山，相沿至今。江西全真道也与南方其他地区一样，或明或暗地活动，发展不绝如缕。纵观这一时期江西的全真道，因不仅受朝廷道教政策的严重压制，而且还直接受正一道压制，呈向正一附和的趋势，自我发展应相当艰难。江西地区依然少有全真道弘法的基地，也乏著名的全真道人物，

^① 《金盖心灯》卷一《张无我律师传》，《藏外道书》本，巴蜀书社1994年版。

学道者多外流他域。然明中期以来，随着统治者对道教方术的迷恋，至世宗朝，崇道之风鼎盛，开国以来严格管理道教政策、规章制度不断被破坏。虽然世宗崇信重用的仍大多是正一道士，但全真道的活动已由“密传”而公开。世宗以后，内忧外患，朝廷对全真道的管理和约束更是趋于废弛，全真道日渐趋于活跃。而一直受朝廷重视的正一道，漠视教理、教义的发展，又加上教首教徒宗教素质差、腐化堕落，明中叶以后，正一道日渐衰落。即使在法术的灵验方面，正一道似乎也大不如前。所谓“张氏自正常以来，无他神异，专恃符箓祈雨驱鬼，间有小验。顾历代相传袭，阅世既久，卒莫废去云”^①，就是这一事实的写照。相反，全真教在明代地位低下，生活艰苦，“戒行精严”，故能于明末挺然而出，一扫淫靡之气，使人耳目一新，吸引大批的信徒。这些因素无疑有利于全真道的复兴。

明晚期，统治腐朽，社会动荡，尖锐的民族矛盾和阶级矛盾交织。以龙门派为代表的全真道开始积极活动，影响日广。全真道自元代以来，七真门下各自开派，形成7个支派，其中丘处机所创龙门派势力最强。该派传至明代，出现以戒律密传的“龙门律宗”。此宗以丘处机门人赵道坚为第1代律师，龙门律宗传至7代大师王常月时，值明晚期得以大扬其教。受其影响，江西全真道龙门派亦得以呈复兴迹象。南昌人曹还阳，道号常然，自幼好武，明万历丁亥年得李祖全诀全法，为本支脉龙门派第7代祖师，并为白云观传戒律师。明末龙门派道士孔常桂，长期居南昌西山修道，传有弟子多人，后形成龙门一支派。

江西全真道复兴的重要标志是内丹大家伍守阳的出现及其思想的传播。伍守阳（1565—1644），字端阳，自号冲虚子，江西南昌人。伍“幼精性理，明佛三昧”^②，持身高洁，好性命之学，志在成仙。自谓于万历二十一年（1593）师事曹还阳，得“仙佛合宗全旨”；后又师事李泥丸，得授《东老遗书》并“五雷法”，兼习内外丹。后赵真嵩劝其至王屋山谒龙门派七祖王常月，据称一见契合，并受三大戒。伍遂成为龙门第8代宗师，并为白云观传戒律师。伍著有《天仙正理直论》《仙佛合宗语录》等内丹理论著作。伍守阳注重三教圆融，将佛学引入仙学，再以佛证仙，仙佛互释，阐发仙宗秘旨；继承前代性命双修理论，以心性锻炼为主旨，并与行持戒律相结合；强调内丹功法，“仙道”秘在“神、气”修炼，等等。这些思想影响当时，并为清初伍柳派的形成奠定了思想理论基础。此外，伍守阳在《仙佛合宗语录》中主张重整道教戒律，认为戒文“世同法律”，“若不持戒，道无由得”。这在道教受到压抑、戒律松弛的情况下，对道教的发展极有利，对王常月重整龙门律宗无疑也具有启发的意义。伍守阳弟子有柳华阳、伍太虚、伍太初、李羲人、朱太和、朱星垣等，其中尤以柳华阳在清前期名扬一时。

四、清代江西全真道的“复兴”与衰微

清初，随着社会环境的转变，以龙门派为主的全真道在清廷的扶植下出现复兴的景象。初主中原的清朝统治者为了稳定社会，对道教实行宽容政策。然格于正一道与明朝的传统关系，实际上还是予以限制。全真教与明廷关系疏远，又在清入关时积极投靠，特别是教主王常月调

^① 《明史》卷二百九十九《方伎传》，中华书局1974年版。

^② 《金盖心灯》卷二《伍冲虚律师传》，《藏外道书》本。

整传教策略与传教内容，使之合乎统治者要求，得到清统治者的认可。王传教的内容是：严持戒律，皈依三宝，收拾心意，忍辱降心，保命延生，阐教弘道，了悟生死，自度度人，最后功德圆满^①。时值民族矛盾极其尖锐，明朝遗民不断酝酿着反清复明的斗争；剃发易服之辱，也折磨着广大汉族人民。以王常月为代表的全真教劝人忍辱降心，保命延生，起到了稳定社会秩序的作用，符合清统治者的利益，因而得到清廷的积极支持。另一方面，清初由于阶级矛盾和民族矛盾交织，大批抗清志士和明末遗民遁迹黄冠，正如闵一得所云：“国朝顺治间，多隐君子，百工技艺中，往往隐有奇人。”^②他们大多出身儒门，或托籍仕版，而一旦国破家亡，遂绝意进取，精神寄托宗教的幻想王国，所谓“英雄闲，乃神仙”^③。缘于清统治者对正一道的限制，大多数遁道者不得不选择全真教，江西遗民也有不少入全真道者。据《明遗民录》记载，南昌人上官长明，尝为武弁，居天津天妃宫为道士；南昌人周德风，曾列士版。明亡，弃官入道，自号古月。在清廷的扶植下，王常月在顺治年间建立了以北京白云观为中心的弘教中心。据《白云观志》完颜崇实《昆阳王真人道行碑》载，顺治十三年（1656），王常月“奉旨主讲白云观，赐紫衣，凡三次登坛说戒，度弟子千余人”，一时南北道流纷纷来京受戒，皈依王常月门下。康熙二年（1669）王又奉旨率弟子南下传教，在南京、杭州、湖州、武当等地开坛说法，遂致全真戒子满天下，其代表的龙门教团也因此大兴。北京白云观成为全国全真道徒向往之地，江西也有人不远万里趋之，如雍正年间的罗公，即至白云观学法，羽化后就葬于白云观，被敕封为“怡淡守真人”。

王常月之后，其弟子徒孙也抓住机会，积极在各地传教授戒，龙门派进一步发展，传播大江南北。其中南方江浙一带，龙门弟子日益增多，又相继分衍出一些龙门支派，一派兴盛气象。王常月弟子即龙门派第八代弟子建立的苏州浒墅关太微律院支派、金盖山云巢支派、苏州冠山支派、余杭金筑坪天柱观支派、云南鸡足山西竺心宗，第九代弟子开启的杭州金鼓洞支派、嘉善长春宫支派、无锡长春宫支派、崇道观支派、第十代开创的支派有天台山桐柏宫支派、杭州机神殿支派、西蜀青城山碧洞宗、罗浮山南宫派，第十二代开创的余杭南湖三元宫支派、余杭铜山半持庵支派、归安射村开化院支派、杭州天真山登云观支派、娄东鹤梅馆支派。

相比之下，与江浙邻境的江西全真龙门派的传播不是那么热闹，但就其对龙门派发展的影响和作用而论，其地位庶几不低于江浙。除了王常月弟子程谔山隐于庐山、徐守诚居南昌西山修炼弘法外，更有柳华阳以精于内丹学，创建伍柳派著称于世。柳华阳（1736-？），道号太常，南昌人。本为儒生，翰林及第，后入佛门，因虔诚求道，遇伍守阳授全诀全法，为本支龙门丹道第九代祖师。柳著《慧命经》《金仙证论》，与伍守阳著作合称为《伍柳仙宗》，尽传伍法并予以发展，故后人称伍柳派。伍柳派提倡以仙道为宗，仙佛合宗，以金丹释禅宗，主张内丹性命兼修。以“仙道简易，只神炁二者而已”，修长生之主是神，然神必须得炁为定基。强调修丹只用先天，忌用后天，尤重“一点真阳”之先天祖气的炼养。柳华阳还以道德体用观指导修炼，强调“培德体道”。《金仙证论》详细记载了炼丹的次序和各个步骤，对炼己、药物、鼎器、火候、效验、任督、防危，以及伏气、胎息、真意、大小周天等均作详细指点，为学修

① 王志忠：《明清全真教论稿》，巴蜀书社2000年版，第67页。

② 《金盖心灯》卷二《黄虚堂律师传》，《藏外道书》本。

③ 《金盖心灯》卷三《孙则阳律师传》，《藏外道书》本。

伍柳派内丹功法提供了详实的理论基础。伍柳丹法比较烦琐，但理论浅近，较之北宗传统丹法，援佛入道之处更为突出，从而使伍柳派成为丹法道派的代表与主流，对后代影响很大。如道号清禅的了然，本为禅门高僧，清乾隆年间得柳华阳相授全诀全法，后住镇江金山寺修炼，成为本支龙门派丹道第十代祖师。全真南无派第二十代道士刘名瑞，遇柳华阳得龙门丹法，即著《道源精微歌》《濼燭易考》《敲躄洞章》等。

除了龙门派之外，全真中派在江西地区也有传扬。江西全真中派渊源于元代李道纯，李提倡守“中”，为中派学说奠定了一定的理论基础，其弟子赵道可隐修江西婺源。明初尹真人高弟著《性命圭旨》，以“中”为体，阐扬了李道纯的内丹思想。清末江西丰城人内丹家黄裳（字元吉）着力弘扬中派思想。黄氏其生平事迹不详。就目前史料，可知黄氏曾于咸丰、道光年间云游至四川，在富顺县为当地好道之士所挽留，遂设乐育堂讲授内丹诀法，十余年后解馆离去，不知所终。黄氏撰写了《乐育堂语录》《道德经注释》等著作，把中派的思想作了集大成的阐发，中派至此成型。黄氏的丹法核心是理气合而生万物，明心见性而性命双修，修炼授受而概主清静，“玄关一窍”而中黄直透，不用循身后的督脉升而顺身前的任脉降，不讲开合，不用面壁工夫，即可飞升。黄氏丹法以儒道融通为特征，深入浅出，成为清末影响较大的内丹思想，也颇受当代学者重视。

清代道教各派大率已多互相融合，彼此间区别不大，江西全真教表现尤为显著。这一时期江西的全真道与正一道中合流的情形依然，尽管此时正一道派已经衰落，但其基础与社会影响依然很大，在一定程度上仍处于强势地位。龙门派第八代嗣法弟子徐守诚（1632—1692），于清顺治九年（1652）居南昌西山修炼，并兴修万寿宫。徐氏参礼西山净明道士孔玄微，兼传净明道，其徒亦是全真、净明兼习，不仅在传播全真教上有成就，而且也成为当时净明道的重要传人。门下传有谭太智、张太玄、熊太岸等弟子，亦是全真、净明兼修。康熙年间有江西青云谱净明道居士胡之玫辑成《净明宗教录》十卷，所收除宋元净明派故籍外，尚有原出茅山派的导引法、十六字诀、十段锦，以及取于全真戒律的《净明初真戒经》《净明女真戒经》《净明在家奉持戒仪》，取于全真内丹学的《净明法藏图》等。胡之玫序其书说：净明许逊之学本于婴母，婴母之教授于兰公，绍其学者为吕纯阳，再绍其学者为白玉蟾。其早晚课诵科仪中所朝礼的祖师，包括正一派及全真南北派诸祖，可见该派与正一、全真融合之况。另外，此时各地全真派龙门道士，大都兼行祈禳斋醮，以香火收入为谋生之一途，与正一在宗教行持方面渐无多大区别。这说明全真道与正一道相互融合的程度已相当深入，且全真也渐失自己的特色了。

有清以来，全真龙门派宗师辈出，人才济济，修有所成者不可胜数，故有“龙门、临济半天下”之说，江西地区亦现新气象，但这不过是全真道发展的回光返照而已。就清代而言，道教衰微是总体趋势，复兴主要在前期，其后几乎没有多大的发展。随着清中后期以来道教的全局衰落，江西全真道也走入衰败境地。

五、江西全真教发展的特点与历史地位

中国宗教历来从属于国家政治，虽然国家政治不能最终决定宗教的兴亡，但是统治者对宗教的态度和所执行的政策，深刻影响宗教的存在形式和发展趋向。宋元明清正是封建专制主义

中央集权制步步强化的历史时期，政权对宗教的干预也是越来越强。全真教是一种新兴的道教宗派，而且是在民族矛盾尖锐化的环境下产生的新兴宗教派别。这种与生俱来的胎记在很大程度上对全真教的命运和前途产生了影响，它的传播和影响不是通过它在封建社会传统文化中的深厚根基而实现的，所以，它必须倚重政治力量^①。就宋元明清大部分时期而言，统治者重正一，轻全真。南方全真道基础薄弱，与政治素为疏远，未能引起上层统治者的重视。本来依附政权较强的全真道，不仅得不到政权有力的支持，反而受政权支持的正一道压制，致使南方全真道力量远逊于北方全真道，与本区正一道派相较也明显处于劣势。这一情势极大地影响到江西全真道的发展与传播。江西内丹思想至迟已在唐末五代时期出现，至南宋代时期已开始在一定区域内流传，并在此基础上开始有了全真道的传播。元统一后，随着全真道成规模地弘传南方，江西迅速成为全真道传播的重要地区，并在很大程度上促成了全真南北宗的合流。明代全国全真道发展步入低谷，江西的全真道借助正一道派，弘传全真思想，艰难地向前发展，从而奠定了明末清初复兴的基础。清前期江西全真道虽得到某种程度的复兴，最后仍不得不随着清皇朝的衰败而走向衰微。总体说来，宋元明清时期江西全真教发展有历史的延续性，其兴起、繁荣与衰落，大致与江南地区同步，并呈现出相似的历史特征。

除了受全国性的政治、经济、文化等因素的影响外，区域宗教的发展与传播有它特定的地理人文环境。譬如，宋元明清时期，江西地区是以龙虎宗为核心的正一道的核心地盘，正一势力根深蒂固。宋元明历朝统治者都对其尊崇有加，即使是在清廷对正一道大加限制时，对龙虎山的正一道士还是不得不予以特别垂青，予以相当的特权。所以宋元明清江西地区的全真道受本区正一道派影响的程度远比其他地区全真道深刻得多，因而江西地区的全真道又呈现出显著的地域特色。

汉魏六朝以来，江西地区已形成相对宽松的宗教人文环境，有利于各种宗教的发展与传播。但江西向为正一道的根据地，正一道在中国南方广大地区已经传播了一千四百多年，在群众中有着深厚的基础和影响。特别是元明以来又因政治而强化，对本区道教的影响深入而全面。这无疑对全真的传播与发展起了抵制的作用。宋元明清时期的江西全真道，是在传统的正一道的地盘上分割势力，作为外来的全真道，自然难以撼动本区正一的传统地位。所以江西地区的全真道遇到的困难可能比其他地区要艰难得多，发展与传播的空间狭小。实际上，江西全真道没有形成有影响的地区中心，也无本山，难以建立弘法基地；宫观基本是借助于正一道的，也难以建立有影响的教派；吸引的民众也不会太多，不少人不得不赴其他地方学全真道。这些都充分说明江西全真道受本区正一道的压制是比较严重的，发展极其有限。尽管如此，江西的全真道仍在这一时期积极发展，传播全境，并与传统的正一道派相竞争，取得了一定的成就，如元明以来赣南原有正一道、净明道许多道观，全真道士慕名前来修道，并逐渐分据其中许多道观。就南方地区而言，全真道在江西应属于比较活跃。从道徒而言，信仰者多是职业的宗教人士，传法弟子不多而素质却相对较高，往往都是较有作为的人物，影响较大。纵观宋元明清江西地区的全真道发展与传播，并成长为南方全真道的重要地区，应是一个相当不凡的成就。

^① 王志忠：《明清全真教论稿》，巴蜀书社2000年版，第68页。

宋元明清时期的江西全真道与道教各派，相互交流、融摄。一方面，正一道派的净明道、灵宝派、正一道的祖庭都在江西境内，并各自有较大的发展，从宗教地域文化传播的角度来说，江西全真道不能不受道教大宗灵宝派、净明派、正一道的影响，并与之密切的交往。江西全真道与正一道派力量相差悬殊，又不得不与正一道派妥协，亲近正一道派，否则就难以有立足之地。另一方面，道教各宗派的界限本不十分严格，更无其他宗教那样激烈尖锐的宗派斗争，相互之间吸收、融合是道教发展的重要方式。在道教思想融合方面，江西地区有得天独厚的条件和良好的传统，汉魏六朝以来，江西道教活跃、兴盛，创立出数个著名宗派，宗派之间一直在相互竞争、相互融摄中发展。宋元明清时期江西全真道与正一道及其相关的各道派长期处于共同的地域，一开始即呈现出相互交流、吸收与融合的形势，并在发展的过程中得到不断加强。江西全真教与本区的其他道教宗派的交流、融合极其主动，尤其是与正一道中的净明派结合紧密。这是由于全真道强调“孝”与净明道的“忠孝”思想接近，有相互认同的基础^①。全真道与净明道的交往，也是欲借助其力以弘教。全真道在江西，遇到的处于强势主导状态的正一道派，全真道欲发展、强大，不得不借助于正一道派。净明道是江西重要的道教宗派，并且在思想上与全真道有较多的兼容性，全真道借助净明道而发展，这是道教历史发展的客观形势所致，不失为适应道教新形势的明智举措。值得注意的是，元与明前期，主要是净明道向全真道依附，而明中期与清朝时期，则是全真道向净明道依附。从早期净明趋附全真，至后来全真趋附于净明，从一个层面说明江西全真道的发展日益地方化，地域文化对于外来文化往往最终起决定性的作用。要指出的是，江西全真道地方化的发展，虽暂时有利于其生存与发展，但从长远来看，则是以丧失全真性格为代价的。江西全真道尽管一直努力保持了自己的宗教理念而自我延续，但在与正一道派不断的交流、融合过程中，逐步丧失了自己的宗教特色。全真道士与正一道士交往密切，以致身份常常混淆。前述的赵宜真、徐守诚等人就是代表。江西地区龙门派在发展中与正一道相融合，透入到世俗日常生活中，走上正一符箓化的轨道。这种实用主义的态度，自然影响到其信仰的虔诚，而最终丧失自己的宗教本色，或化为正一道派，或成为正一道派色彩浓厚的全真道。这诚然与江西全真道处于弱势地位相关，也与全真道发展的思想有关。另外，江西地区的正一道派，其吸收全真思想，并不是为了发展全真，而是为了壮大本派，这无疑又对全真形成更大的限制。尽管他们在吸收全真思想的同时，也在一定程度上宣扬了全真思想，也对全真的发展产生了一定的积极作用，但这种作用显然是不能和前者相提并论的。

宋元明清时期的江西全真道相当注重内丹理论建设。受政治、经济、文化以及地理环境的影响，江西自六朝以来已是儒释道文化较为发达的地区，宋元以来“三教合一”在本区也颇为兴盛。江西全真道徒尽管人数不大多，素质却较高，其中有许多儒释文化素养的人士加入教门，使本区的全真道呈现出比其他大多数地区更多的文化氛围。其突出表现就是江西全真道人吸取了本区正一道不重视理论建设而衰微的教训，重视内丹思想理论建设。江西道教内丹丹法流派，融汇各派理论，主张兼通三教，趋向中和。尽管北派的思想输入，南派合并于北派之中，但江西的全真道以南派思想为核心，这自然是地域因素所决定的。江西地区的全真教徒注

^① 关于净明道与全真教的关系，参见张泽洪：《净明道在江南的传播及其影响》，《中国史研究》2002年第3期。

重理论思维，不仅使本区的全真教发展有较好的理论支持，极大地丰富了江西地区的道教思想文化，也对其他地区的全真发展产生很大的影响。江西全真道人的理论发展与创新往往是适应时代潮流而产生。元中后期，有陈致虚内丹思想致力于全真南北合流。明末清初期，值龙门派思想旺盛之时，又有深刻影响全真道的伍柳派。至清后期，当内丹思想趋于沦落，又有黄元吉举旗而起。总之，在内丹理论的继承与发展上，江西全真道人作出了突出的贡献。如果没有江西全真道人的理论建构，也许就没有全真道在南方地区的广泛传播与发展。一部全真道的南方传播发展史，在一定意义上可以说是江西内丹理论的发展史。

总的说来，宋元明清时期的江西是全真道传播与发展的重要地区，因区域地理人文的影响，显现出比较浓厚的地域特色：发展比其他大多地域艰难，成就却不小；与正一派交流、融合的程度全面而深入，内丹理论建设成绩突出。江西全真道在全真道的传播与发展史上应具有较为重要的地位。

全真道在吴中地区的传播和影响*

熊建伟**

“古之江南民俗，喜鬼神，好淫祀”，此乃宗教孕育发展之沃土。吴中道教就是在这沃土中郁郁发展，已有一千多年的历史。考吴中道教之流传，有正一，亦有全真。然因吴中道教历史上直接隶属于龙虎山正一宗坛，故历来无人对本地全真道教之历史进行考察和研究。有鉴于此，本文尝试对吴中全真道教作一简要论述，一是以求证于道学界同仁，二是以期对研究江南全真道教者起补漏摭取之助。

一、全真道传入吴中的时间

南宋偏安，在与金、元南北对峙的形势下，道教内部的宗派纷起。北方新起的道教宗派，力图革新教理，大多主张道、儒、释三教结合；在修炼方术方面，着重于内丹，强调精、气、神的修炼。金大定七年（1167），王重阳创立儒、释、道兼容的全真道。金元之际，又有刘德仁创立的大道教，后称真大道教，萧抱珍创立的太一教，均行之于河北。但历时不久，即湮没无闻。唯有全真道因王重阳的弟子邱处机见重于元太祖，而盛极一时，逐渐成为北方道教发展的重心。南方也先后产生了净明道、清微派、神霄派、东华派等新道派，后与南北天师道、上清派、灵宝派逐渐合流，到元代归并于正一道，成为汇合南方道教的核心。于是，道教正式分为正一、全真两大宗派继续流传。

正一和全真南北鼎立的态势，事实上没有因南北地域、政治、经济、文化、传统信仰、民间习俗等自然环境和人文环境的相殊，而局囿于各自的传播区域。就全真道而言，在南方也有它的一席之地。关于全真道何时传入江南？陈教友在其《长春道教源流》中谓元代以后迨及清朝，全真道遍布于江南各行省。近日拜读吴亚魁先生著的《江南全真道教》一书，吴先生认为：“全真道教的南传，大致与蒙元平定江南的铁蹄同一步调。”笔者依据本地史志考察全真道教在吴中地区的南传时间，认为以上二人的观点是客观属实的。

《乾隆长州县志》记载，苏州城之玄妙观，本名真庆观，元至元十八年（1281），丘长春等

* 原载《江苏道教》2007年第3期。

** 熊建伟，苏州市道教协会秘书长。

以黄白飞升之术进诏改而成。可见在元代全真道教之盛极一时之际，吴中道教也受其影响。

另据《吴门表隐》卷七载：“全真道院在光福迂里村。”宋淳祐初建。明万历十二年，里士李佳重修。本朝康熙十九年，道士黄清静募建。道光十六年，道士马良玉重修，郡绅韩封、蒋庆均、顾锦云、钱棠、朱绶等皆有题，顾震涛记，并辑小志行世。曹文麟书清净经石刻藏此。

可见，全真道在宋末元初就已传入吴中地区。但由于元代以天师道总摄江南道教之事，吴中地区的道教在这一时期又大都与当时以天师及张留孙、吴全节为代表的天师道的盛行有很大关系，所以吴中地区在此期已俨然成为正一道据点之一，元时全真道在此地的传播与影响并不显著。

二、明清时期全真道在吴中的传播

入明以来，道教总体日趋式微。在政治地位上全真道虽然未能取信于明皇室和得到礼遇尊崇，以致全真道士被授予封号官禄者甚少，但却仍一如既往地社会上进行发展。尤其是在江南，“当明之世，全真之显著者，多出南方”。而在全真道教中，又以张三丰一系在南方影响颇大，传播地域甚广。故“全真之教，行于北方；其始至南方者，武当一派也”。明初，属全真一系的道士张三丰，隐遁高蹈，以致声望弥高，成为吕洞宾以来最富魅力的“活神仙”。后由于帝王的慕求与褒封，道门的神化，使张三丰成为一个神仙偶像，信奉者甚众。直到清末，还不时出现有人遇见张三丰传道之说。今考张三丰一系在吴中地区的传播，又以三丰派在家一系较为突出。

吴地张三丰在家一系弟子中最有名的是曾助朱元璋巨额银饷的秦淮首富沈万三。据《张三丰全集·道派》记载沈万三为张三丰弟子。《明小记》谓：“沈仲朵名富，吴县人，以行三故呼为沈万三，一名万三秀。张三丰授以炉火术，其富敌国，盆即鼎器也。太祖定都金陵，欲广外城，而府库空乏。万三愿各半以筑，先三日成。”

《张三丰全集·道派》称嗣万三法者为其婿余十舍和富户陆得原等。此外《张三丰全集·隐鉴》所记明代吴中本邑隐逸处士之行谊，亦可见该系对吴中道教影响之一般情况。如逸士顾仲瑛，名德辉，昆山人。才精妙丽，轻财结客。筑别业于茜泾之西，造三十六亭馆，曰“玉山佳处”，招致四方文学之士置酒赋诗其中。后以母丧归淖溪，张士诚辟之，遂削发庐墓。逸士李高冈，名鸣凤，吴人。轻财好客，与顾仲瑛相等，东南士大夫咸钦重之。鸣凤浪迹江湖，以隐遁而终。以上二人均系吴地富户，与万三弟子陆德辉交往密切。另有长洲逸士王仲光、沈启南、吴县处士韩公望、逸士朱白民、居士陆茂璩等，他们之行谊或善治黄、施贫乐道；或隐遁不仕，饮酒赋诗为娱；或精通术数，预知吉凶祸福；或栖居山林，坐禅习道；或博文颖达，工书画善属文。时人目之，皆以为方外之士的行径。据《三丰全书·隐鉴》载，迨及清代，吴中道流中属全真一系的张三丰门下的承传嗣法者如下。

逸士李果，字客山，为长洲布衣。读书味道，隐于南冈，忍饥诵经，衡门两板，时或樵薪不断，怡然。尝云：“富贵可乐，不如神仙；朝市不住，不如林泉。”被誉为吴中高士。

逸士殷如梅，字果园，元和人。安贫乐道，幽节自贞。人或访之，则见曲水湾，衡门两板，在横桥疏柳间，箪瓢屡空，自如也。尝题槛联：“林卧真堪忘岁月，心闲应不愧神仙。”

逸士徐大椿，吴江布衣，又名大业，字灵胎，晚号回溪道人。于百家诸子、星经、地志、音律、武技等无不研究，尤精医药学，为清代名医。然性好湖山，不慕荣利。平时以清静为宗，辟草堂于太湖之滨，门前七十二峰，青入座间。著有《阴符经解》及《道德章句解》等，粲然可观。自营藏蛻居，尝题楹联：“满山灵草仙人药，一径松风处士坟。”由此可见，吴中三丰一系世代以高标隐逸为宗风，李西月撰辑《三丰全书》甄录吴中上列人物，应属三丰门徒沈万三门下在家一系。

然在明代，由于全真道在吴地的传播主要是以三丰在家一系，所以在明代吴地尚无出现专祀全真之庙堂。

另有一支全真道教在吴地传播颇广的是清初全真诸派中呈中兴之象的龙门派。“龙门中兴”以龙门律宗第七代律师王常月为代表。王常月有感于明季“玄风颓敝，邪说流行”，以振宗光教、光复全真祖风自任，而以清整戒律为中兴龙门的主要措施。顺治十三年（1656），王常月“奉旨主讲白云观，赐紫衣凡三次，登坛说戒，度弟子千余人”。一时南北道流纷纷来京求戒。康熙二年，王常月率詹守椿、邵守善等门徒南下，在南京、杭州、湖州、武当山等地立坛授戒，南人皈依者甚众。

王常月受戒弟子多于各地开山授戒，形成龙门支派。在吴地本邑有施道渊启穹窿山支派，黄虚堂启浒墅关太微律院支派，吕云隐开冠山守璞派，“相峙阐扬，律宗大振。俱称八代律师”。

施道渊字亮生（一作谅生），自号铁竹道人，吴县横塘人，启穹窿山支派。幼年出家，为朝真观道士。传称尝遇道士张信符授内炼丹诀。年十九，又从龙虎山法官徐演真授五雷符秘法，能驱役百神，时为人除祟魅、疗疾苦，不以取利，为人敬奉。年成，尝筑室尧峰，晨夕修炼内功，历年有成。忽一日慨然叹曰：“吾观士农工商，皆能出其力以为功于人。吾方外独山居野处，饮漉粮松，自善其身，无纤毫功，非太上旨也。庶几崇饰尊严，何以广大教法？”遂出尧峰，住穹窿山三茅真君故宫，鸠材修葺殿堂斋寮，以次鼎新。清初顺治十五年（1658）五十三代正一真人张洪任敬佩其节行，嘉其功德，奏请于朝，赐穹窿山宫额曰上真观，并赐道渊“养生抱一宣教演化法师”号。《金盖心灯》谓亮生本从王常月受戒，为全真龙门派第八代，后改宗正一，尚启穹窿山支派。由是声名显赫，四方征请，凡建道教名胜一百七十余所，塑造神像八千七百二十多尊。（吴）郡中玄妙观殿宇倾圮，太傅金之俊延请主持观事，尝曾修复三清、雷尊诸殿堂；重建弥罗宝阁，规模宏整，所费钜万，一钱不私，盖可想见其品节高行。晚年，尝云游闽越，度仙霞岭，逾五岭，探真访道，所过之处尤多救济。康熙十五年（1676），奉裕亲王召，主醮京师，公卿折节，而不耐应酬，醮毕乞归，王度不可留，洒翰赠行还山。十七年（1678）七月，羽化于穹窿山上真观。裕亲王曾逾《题施铁竹像》赞云：“翛然尔容，浩然示中，形有类乎野鹤，而道乃含乎犹龙，独秉正教，阐发宗风。其望峨峨，可见穹窿，养晦藏真，不作山中之宰相；泽民护国，实为济代之仙。”

施道渊门尽得其之术者为胡德果，嗣德果法者有潘允章，三传至惠远谟、徐东村、后惠远谟传施神安、徐东村传顾神机。以上施道渊递传嗣法诸弟子，大多接任了郡中玄妙观方丈之职，从清初至近代始终显盛于吴地。

黄虚堂，名守正，字得一，号虚堂子，江南长洲浒墅关太微律院之开山祖师。初无好尚，

世业儒。年十三入苏郡庠，十五冠古学，名振吴会。闲游灵岩，尝遇异人谓其当出世作散人，领袖一山，不宜浮沉宦海。明崇祯十六年（1643），访太和子于茅山，返至天台桐柏宫，又遇丐道人即灵岩异人。异人嘱曰：“王屋山人将出世矣，乙未（1655）当至京师，此地毋久留。”遂返吴，向道之心益切。又值世运沧桑，遂决意出俗，不复进取，届时北上，果逢王常月说戒白云观。遂执弟子礼，受初真戒而出，旋开律院于浒墅关。其门下有孙碧阳嗣承其学。

吕云隐，原名吕榭，名守璞，字端虚，号云隐子。开冠山守璞派。守璞“生而颖异，丰采照人。尘俗缘人所溺而不能出者，师出之最早。道法缘人所疑而不能入者，师入最早。盖由力学，亦复有天焉”。年十四，即洗心道奥，持长斋。十七，辞妻分栖，广行诸法，济度人鬼。馈以金银毫无指染，而独以道法证人缘。年二十，闻王常月说戒于北京白云观，前谒受初真戒，后于武林宗阳宫晋受中极戒。及壮，领受天仙大戒，大开演钵堂于吴地冠山，受戒弟子承化得道者亦复不少。其门下有吕全阳、鲍三阳、樊初阳、翁朝阳、金玉衡、丘寅阳、钱函阳、孙则阳、归南阳、邵恒真、徐鹤林、潘无尽等嗣承其学。其中丘寅阳开长春宫支派，钱函阳启无锡长春宫支派。王常月门下还有不少受戒弟子，或隐居一地修炼，或云游四方传道。其中来吴地传过道的有詹守椿，历驻金盖山、穹窿山、栖霞山等江南名山宫观传道布教。与王常月同辈的沈常敬一系，门庭亦盛。其门下孙玉阳住持茅山乾元观。孙玉阳门下又有周明阳从黄赤阳受戒，开杭州栖霞岭金鼓洞支派，从其学者千余人。《金盖心灯》谓全真龙门北宗至周明阳，始盛于东南。周明阳门下一系高道辈出，传至第三代王峰阳开苏州装嫁桥斗姥宫支派。王常月、沈常敬门下龙门宗嗣，兴盛于江浙一常，其门下受戒弟子来回于吴地传道布教，开立支派，对吴地道教影响颇大，使全真道教盛传于吴中。

清初由于民族矛盾的激化，一批怀有国破家亡之痛、耻于剃发易服的明遗民，涌进了全真教团，此中颇多抗清义士。如学全真者，具有抗清气节的邓起西，名大临，号丹邱，常熟人，从游于江阴黄介子。顺治二年，清兵攻江阴，介子与其门人起兵竹塘应之；起西募兵于崇明。事败，介子亡命淮南，起西在其师死后，遍走江湖。顺治十八年访黄梨洲于双瀑院，偕至武林，上玉皇山。康熙三年，起西以黄梨洲双瀑院精舍馆之，款对数人，张雪崖、顾石宾皆其道侣。黄梨洲撰《邓起两墓志铭》谓：“起西之在玄门，苦身持刀，无异于全真之教；有死之心，无生之气，以保此悲天悯人之故我，无愧师门。”在吴地道流中还有一批儒生出身，大多因科举不第而习全真之道者。如上述之黄虚堂、吕云隐皆儒生出身。由于本邑明遗民和儒身的参与，对全真道在吴地的传播也起到了推波助澜的作用。

三、全真道在吴地传播的影响

吴地道教，基本上以斋醮符箓为传教手段的正一派显盛。但在明清之际随着注重提倡修身炼养方术，主张道士出家住庙，实施十方常住丛林制度，倡导三教合一、三教同源思想，建立明确严格组织体制的全真教的传入，对本邑道教固有格局带来了一定的冲击和影响，而全真道教亦因“置身于符箓道教繁盛之地的江南腹地和三教融合、道派趋同的时代洪流之中，势‘不能不与南方本位道教正一派互相影响，交参融合’，乃至改换门庭，转皈正一，仍想独善其身、全其本真显然是不可能的”。今探真全真道在吴地传播之影响，大致有以下几个方面。

（一）正一道士行谊多与全真道教旨相仿

明清时期的吴地道教，基本上仍以正一派道教显盛，然受全真道南传影响，正一道士行谊却多与全真道教旨相仿。如明初对吴地道教有重大贡献、影响深远的周元真，吴地道教能以正一派盛行于世，与周氏有一定渊源，但考其行谊倒颇近似全真道之教旨。据《宋文宪集》卷九和《玄妙观志》卷三、卷八记载，元真年十二入紫微观，从李太无为道士，得授劾召鬼神之术。元至正八年，来居吴地葑门外报恩道院。志中还说他受“灵宝法于曹谷神，又因顾养浩受五雷秘文于步宗浩”。按太无乃杜道坚之弟子，杜道坚又为宋元间上清派有名道士，以博学高行有名于世，而不以符法咒术见称。陈教友《长春道教源流》卷七称：“元时全真道已行江南矣，余希圣、李道纯、杜道坚盖其著者。考其所学则以北宗为主旨，而不杂以南宗，亦笃信之士也。”可见，元代上清派有归向全真道教的趋势。因其师承关系，元真“性虚恬淡寡欲，习九转九候丹诀”。周博《鹤林序》亦谓周元真“所学多内功，其于道法之奥秘，讲之已熟”。因此，周元真受全真教影响而习全真之学。随着全真道在江南的影响进一步扩大，到了清代，在吴地正一道流中兼习全真之道者似成为一种新潮，如仅玄妙观就有东岳殿道纪司住持陶宏化、蓬柏山房庄椿、水府殿李宣仁、沈崇文、方丈殿陈全莹、神州殿伊大麓等流，皆都行正一法又兼习全真之道。

（二）全真道正一化

全真道在吴地的传播主要是以三丰在家一系和龙门支派为主。因受其南方地域、政治、经济、文化、传统信仰、民间习俗等自然环境和人文环境的影响，南传的三丰在家一系和龙门支派与原北方全真道已有不同，出现了正一化的趋势。三丰在家一系虽然秉承了全真教旨，以高标隐逸为宗风，但“在家”已与“出家”有了本质的转变，突破了原有全真道的教制，在明初传入吴地之际，其外在形式就已趋同于正一道教，后对吴地龙门支派的正一化也产生了一定的影响。吴地龙门支派自清初南传以来，虽然一脉承袭了全真教旨教规，但随着时间的推移，在传播过程中因其自身受到本土各种客观因素的影响和制约，为了迎合本土道教传统风尚，以适应本土信仰之需要，对全真道自身重新加以改造，并逐渐与民间传统的宗教、信仰相融合，乃至如施道渊一系，改宗正一，使吴地全真派表现出逐步正一化的倾向。

（三）仿全真教制对正一道教进行改革

在明代，虽然统治阶级制定了从中央到地方基层道观一套严密的道官管理体系，而且为清朝所沿袭。但是由于正一派的教团组织历来就不如全真道那样明确严格，也缺乏理论上和思想上的统一，其流传与维持，主要仍是依赖旧有的方术和各种各样的世俗信仰，因而在明清时期吴地正一道教的情况是教民徒众混杂分散，互无统属，组织松弛。同时，明代江南是最早出现资本主义经济萌芽的地方，商品经济发展，人们的价值观念发生了改变。这时期吴地正一道士们大多所关心的，并不是道教信仰的传播，而是自己在现实生活中获得利益的多寡，道士也不再专志于教义，而是利用民间信仰及鬼神崇拜的世俗心理，主要以降妖捉鬼、诵经拜忏为业，绝大多数道士转变为宗教职业者。这种现象一直延续到近代。针对这种情况，在清初，原本龙门出身而改宗正一的施道渊，受太傅金之俊延请主玄妙观事，修复三清、雷尊诸殿堂，重建弥罗宝阁，并效法全真宫观体制对玄妙观正一管理体制加以改革，启玄妙观方丈系遵穹窿支派字辈，为方丈者必须品学兼优，不得蓄家室等规制。这也侧面反映了明代以来吴地道教组织上层

的贵盛腐化，教规教制松弛，亟待整饬。

（四）全真与正一渐趋融合

晚唐以来日渐盛行的内丹术影响于符箓道教，产生出内丹与符箓融合的神霄、清微两大符箓新派，并衍生出诸多支派。迨及清朝，这些道派在吴地道流中几乎都有嗣法。如上述吕云隐及其父吕贞九俱习清微道法，为第二十三、二十四代法师。虽吕云隐所启冠山守璞派具有融合全真和清微两派于一的性质，但云隐却不以清微道法显闻，可见清微派已消融于全真龙门派。吴地的正一诸派至清代，名目虽存，而其学说、行持大率已多互相融合，并与全真派彼此之间区别不大。如施道渊一系，虽然诸嗣法者行持颇近全真，以出家住庙，不蓄家室为标志，但也多有从正一道士学符法者，且以正一道术行五雷秘法闻名。另道潘所启穹窿支派法定谱以“守道得元真、神全体自灵，三山垂救度，四海飞升”为辈次，这也颇能反映清朝全真龙门派盛传于吴地，但又不能不受南方本位道派正一派的影响，表现出全真与正一融合的趋势。由于受此影响，在清代吴地道流中出现了众多集全真、正一诸派道法于一身者，如张资理，字一枝，号友桐，吴邑篁村人。《玄妙观志》卷四本传称他：“本儒家子，幼聪敏。年十一出家朝真观，为沈坚苍法师之徒，嗜学不倦，先由儒家言通《五千道德》之旨，以及符箓秘典，靡不洞贯，行法历有验。”传称其他如治病祛邪之事，不能悉之，谓他“淡然寡欲，从不受人钱，平居惟焚香静坐”。至清末，随着封建王朝的衰落崩溃，道教也难以自我改革以适应新思想新思潮的需要，不得不随着它所长期依附的封建社会的崩溃而衰落。吴地正一道教亦道逐步走向民间并日趋世俗化，而明清时期盛传于吴地的全真道教，随着南传以来的逐渐正一化，与本位正一道教日趋走向融合，到了清末民国初已大多融化于正一道教之中。

武当道教纪略*

杨立志 郭顺玉**

武当山是我国的道教名山，武当道教的发祥地。武当道教作为道教的重要支派，千百年来以其悠久的历史、雄伟的宫观、精美的像器和神秘的内家功夫著称于世。

武当道教的形成和发展

武当道教的渊源，自战国迄汉朝，武当山就已是中国宗教隐者云集之地，宗教活动十分频繁。汉代的武当山已有属于早期丹鼎派的道士或隐士隐居深山，师徒间传授道术，有时授徒达数十人，开始形成若干个神仙道教团体。武当道教直接渊源于此。东汉末年和魏晋南北朝时期，随着五斗米道的发展壮大，到武当山修炼、学道、隐居者也明显增多，武当道教在社会上形成了一定的影响。隋唐五代时期，尤其是唐代，我国道教进入了全面发展时期。武当道教在这一时期也有所发展，唐太宗贞观年间敕建五龙祠，这是《武当山志》记载的由皇帝敕建的第一座建筑。唐末，武当山被正式列为道教第九福地，在道教名山中的地位已明显提高。唐末五代著名的道教学者陈抟隐居武当山达二十余年。此后，各地修道之人纷纷慕名入山，山中建筑日益增多，影响不断扩大。

宋代是中国道教发展史上又一高峰时期。以武当山为本山，以崇奉真武、重视内丹修炼、擅长符箓禳祀、强调忠孝伦理为主要特征的武当道教正式形成。武当本山派是由在北方访道的武当道士鲁洞云开创的。至元十三年（1275），他回到武当后，继承宋代武当符箓派的道法，融贯吸收了全真道的内丹学，开创了此派。后来他的嫡传弟子张守清又吸收了元初传入武当的全真派、清微派及正一派的长处，创立了以武当山为本山，以崇奉玄帝为主要信仰特征，以清微道法为主体的新武当派。元明两代，武当道教发展到了繁荣兴旺的顶峰。元代时，它已经后来居上，争得了与龙虎山、大茅山同等的地位。明代它更是脱颖而出，在道教领域中取得了独尊的地位，建成了中国最大的宗教建筑群，囊括了道教领域中几乎所有的道派，拥有的道众达二千余人，其影响波及全国，甚至扩展到日本和东南亚地区。即使到了清代，在全国道教范围

* 本文原载《湖北文史》2007年1期，第117-128页。

** 杨立志，1961年生，郧阳师范高等专科学校校长；郭顺玉，1965年生，郧阳师范高等专科学校中文系教师。



内，武当山道教仍具有较大的影响，各地到武当山进香的活动依然炽盛。

1911年到1930年前后，武当山道教在道总徐本善的领导下，有过较为兴盛的局面。徐本善（1851-1932），号伟樵，河南杞县人。他于清光绪二十年（1894）来武当，后任武当山紫霄宫道总兼全山总道总。为了复兴武当道教，他制定教规，清整教务，提倡以“戒”治教，内以定性，外树功德。积极募资修缮宫观道院，先后修复了太子坡藏经楼、太和宫皇经堂、南岩宫大殿、紫霄宫东西道院、父母殿及朝天宫至金顶的神道。为了提高道人素质，全山共开办学道教学校5所，组织雕刻印制了《四圣经》《高上玉皇本行集经》《三官经》《北斗经》《真武本传经》《武当功课》《武当修真图》《武当内经图》《悟真篇》《张三丰全集》等图书，培养了胡合贞、刘理山、王理学、梁合启、冷合斌、水合一、段合烟、李合林等一批人才。徐本善振兴武当道教的努力确收到了实效，使全山道教重现了生机。据徐本善帮助襄阳道尹熊宾编修的《续修大岳太和山志》记载，民国十年（1921）全山各宫观共有道衲、道徒529人，其中各宫道总11人，道衲360人，道徒155人。

民国二年（1913），襄阳府官吏周逢生与外国人相勾结，率数十名士兵至武当山金顶，企图砸毁金殿，抢劫文物。均州绅士罗立庵、余二少与太和宫道士朱承熙、李能安等，率均州、房县民众600余人与之搏斗，以死伤29人的代价保住了金殿这一珍贵的文物。

民国八年（1919），湖北省政府命令武当山南岩宫将其所领均州报恩寺后田亩卖给基督教福音堂，获价1300串；民国十七年（1928），老君堂乡恶霸周献海到武当金顶皇经堂敲诈勒索，5天中夺走皇经堂地亩一大半。皇经堂主持朱字亮气愤万分，遂与农民高世海、陈国有等人将周杀死，事后出走四方避难。

民国二十年（1931）4月，贺龙率红三军转战鄂西北地区，开辟以武当山为中心的革命根据地。徐本善及常住道众将贺龙等人迎入紫霄宫，并帮助红军筹集粮草、医治伤员。当年秋天，红三军撤离武当山后，国民党政府军第五十一师陈永泰部进驻紫霄宫、周府庵等宫观，吊打道士，索逼金钱，使常住道士逃避一空；徐本善、尹教盛等人也被反动武装杀害。

抗日战争时期（1937-1945），国民党第五战区司令长官部和陆军军官学校第八分校驻扎在武当山麓，部分官兵乱拆宫观，砸毁神像。尤其是该部炮兵十六团曾将武当山太子坡以下各宫、观、庵、祠里的千余件铜质像器搜集起来，用40部马车运往重庆兵工厂，给武当道教造成了巨大损失。1944年，国民党地方政府在武当山成立天然林管理委员会，明确规定取消武当道教，没收全部庙产归该会统管，“将看守寺观之道士全数改编为森林警察，其老弱残废者得资遣散”。致使全山五百多名道士被驱散大半。武当道教由于遭此重创，也更见衰落。到1948年，全山只剩下庙房二千多间，道众二百余人。

中华人民共和国成立后，党和人民政府实行“宗教信仰自由”政策，武当道教得以合法存在。1948年均县中华人民共和国成立后，全山还有道士295人，由于土地改革给贫苦道士带来了改变自身命运的机会，所以在1949年以后有一百多名道士还俗返回家乡。对当时住庙的149名道士，人民政府按有关政策规定，都分给了一份土地，让其自食其力。对年老体弱的道士采取抚养的政策，每月发给生活费，使他们老有所养。紫霄、南岩等宫观的道人还在地方政府领导下，组织起互助组，选举了庙管会，以兼顾宗教活动和生产劳动。

1953年，贺龙将军以长达800字的电报致湖北省政府和省委统战部，询问武当山道人政

治、经济、生活与文物保护情况，并特别问及徐本善道总的情况，指示省政府要关心在大革命时期为红军作过贡献的道人的政治和生活。省政府接到电报后，除派人到武当山调查外，还邀请部分道士到省政府座谈。此后，老道长罗教佩、王教化等分别被推选为省、县人大代表和政协委员。武当道众在党和政府的关怀下，积极参与社会主义建设事业，在保护文物和生产劳动等方面都作出了一定的成绩，部分道人被授予“劳动模范”和“先进工作者”称号。

同年春，中央人民政府为了保护名胜古迹，使中华民族文化遗产免遭不应有损失，特拨维修经费1.5亿万元（折现币1.5万元），对武当山太和宫、紫霄宫的部分危房进行维修，历时一年多即告竣工。这次维修工程对保护太和、紫霄二宫的古建筑有重要意义。湖北省人民委员会于1956年11月决定，将全山现存各宫观庵庙列为全省重点文物保护单位。

“文化大革命”期间，由于党和政府制定的宗教信仰自由政策被粗暴践踏，使武当道教处境维艰，道士们或出走，或羽化，或还俗，到上世纪70年代末，全山仅剩下24名道士。有组织的道教活动基本中止，只有个别道士在偏远残破的庙观里守持着自己的道教信仰和修炼行为。

1978年以后武当山道教的复兴和变革 1978年后，随着党的宗教政策的落实，为道教的复兴带来了新的契机，而1984年后武当山道教协会的成立和新老道长的自然更替，则为武当道教的变革和发展创造了良好条件。

落实宗教政策的春风吹到了武当山。1979年均县县委和县政府在武当山紫霄宫召开了有全体道人和村民参加的平反大会，县委统战部部长宣布为在“反右”和“文革”中蒙冤受屈的罗教佩等18名道士给予平反昭雪。为了恢复宗教活动场所和培养道教后继人，有关部门根据国务院宗教事务局《关于汉族地区佛教道教寺观管理试行办法》和《关于解决民族僧道后继人的通知》等文件精神，决定在道士居住较集中的紫霄宫东道院恢复道教活动。嗣后，国务院宗教事务局还拨出专款8万元维修了东道院，改善了道人的居住条件。为解决后继乏人问题，中共均县县委统战部除将5名有道教专业知识的道人召回武当山办道外，还于1982年3月选送对道教文化有爱好的年轻信士王光德到北京参加中国道教协会兴办的道教知识专修班学习。1982年底，国务院宗教事务局批准武当山紫霄宫、大岳太和宫为全国重点宫观，收归道教徒自己管理，作为道教活动场所对外开放。

随着国务院1983年60号文件的公布，武当山太和宫、紫霄宫正式招收了20名有文化的青年入道，两宫的宗教活动也开始恢复。笔者1983年夏曾在紫霄宫住过七八天，对当时老道士教授青年道士按传统韵腔咏经的情形记忆犹新。每当月色皎然，万籁俱寂之时，东道院传来阵阵清亮的道士唱经声，紫霄宫仿佛召回了仙境的灵气。

道教活动的复兴和道教宫观的重新开放需要有相应的教团机构组织管理。武当山道士自宋元以来就有系统的教团组织。1912年民国成立后，道教全真派在北京白云观成立中央道教总会，湖北襄阳府武当山磨针井主持花至旺为发起人之一。1957年，中国道教协会在北京成立，武当山紫霄宫道士王理学是筹备委员会成员之一。1984年6月23日，在地方宗教事务部门的支持下，经过武当道士的努力，武当山道教协会在紫霄宫正式成立。武当山道协第一届第一次代表会议上，制定了《武当山道教协会章程》，并通过民主选举产生了第一届理事会。王教化当选为名誉会长，阮蓬志为会长，毛发顺、王光德为副会长，理事有阮蓬志、毛发顺、王光

德、吴理瀛、庞高成、喇万惠等。武当山道教协会是武当道教界的群众团体组织，其宗旨是团结全山道教徒，继承和发扬道教界的优良传统，在中国共产党的领导下，为建设社会主义现代化强国，维护世界和平贡献力量。其基本任务是：协助党和政府贯彻执行宗教信仰自由政策，帮助广大信教群众和武当山道士不断提高爱国主义和社会主义觉悟，代表武当山道教界的合法权益，组织正常的宗教活动，办好教务。第一届道协理事多是中华人民共和国成立前入道的老道长。

1988年8月，武当山道教协会举行了第二次代表大会。大会根据协会章程，民主选举产生了第二届理事会。王教化被推选为名誉会长，王光德当选为会长（兼秘书长），毛发顺、李光富、庞高成、刘文国为副会长，理事有：王光德、毛发顺、李光富、刘文国、庞高成、喇万惠、厉明权、阮蓬志、祝华英、曹润英、段国良等。

1993年11月，武当山道教协会第三次代表大会选举产生了第三届理事会。会长为王光德（兼秘书长），副会长为李光富、刘文国、庞高成，副秘书长：杨国英、吕轩、陈国昌，理事有：王光德、毛发顺、李光富、刘文国、祝华英、厉明权、龚金焕、曹润英、周腊娇、祝淑芳、陈国昌、杨国英、吕轩、邓世贵等。近十多年来，武当山道教协会会长王光德被推选为丹江口市、十堰市政协副主席，湖北省政协常委、全国政协委员。

积极维修宫观

武当山在元明时期有九宫八观等庞大的道教建筑群，虽千百年来历经兵灾人祸，至今仍有宫观保存了下来。1984年8月，武当山现存古建筑精华——紫霄宫、太和宫交武当道协管理，武当道协也就承担起了维修复兴两宫的重任。

太和宫位于武当山天柱峰顶，在明代鼎盛时期有殿堂房屋五百二十余间。由于清代遭兵火，民国时期又没有大的修缮，故多坍塌荒废。虽然中华人民共和国成立初政府维修了部分危房，但以后三十余年未曾修理。到1984年道协接管时，太和宫内外全是破破烂烂，濒临倒塌。王光德副会长带道人上太和宫后，自己动手搭灶支床，捡砖拾瓦，修补漏房。经过十多年的努力，太和宫共重建、新建殿堂房舍二百余间，计5620平方米，其中较大的工程有天云楼（现已拆除）、天合楼、戏楼、神库、小道场、斋堂等。此外，还维修了许多殿堂如太和宫古铜殿、朝拜殿、万圣阁、父母殿、钟鼓楼、戏楼、三官楼等古建筑屋面，已全部用绿琉璃瓦代替了原来的小布瓦。各建筑物的内外墙体也重新作了粉刷。1985年秋，几位老道长经过磋商，决定拿出多年积蓄的13万元，在金顶西南侧新修一条长300米、宽1米的石栏登道，因有十一曲径、三座转脚平台，故取名为“十一曲三台”。维修后的太和宫丹墙翠瓦交相辉映，殿宇楼阁耸峙云端，登山石路宛转盘旋，在一定程度上恢复了当年的雄伟壮丽。

紫霄宫是武当山保存较好的明代道教建筑群，主体建筑如玄帝大殿等，基本上保持了明代原貌，有重要的学术研究价值。但该宫的东西配房、道院、钟鼓楼、碑亭等多处破败不堪亟需维修。住在紫霄宫的原中国道教协会副会长王教化老道长，一生省吃俭用，把节约下来的7000元钱都捐献出来修庙；吴理达老道长也把自己节存的1万元钱献给道协修庙观。经过道协的长期努力，紫霄宫修建工程有计划、分步进行，先后新建、重建道房、斋堂、客房、素餐馆、文

物陈列室、元辰殿、钟鼓楼、碑亭、父母殿等一百多间，共计4045平方米。维修了东宫道院、西宫道院、十方堂、龙虎殿、福地门、紫霄殿等，更换了屋面琉璃瓦、台湾石栏、大院石板等，共计百余间，数千平方米。今日的紫霄宫殿宇巍峨，道房栉比，丹碧交灿，壮丽严峻，一派仙山福地、云外清都之景象。

维修两宫的经费除少数国家拨款外，多数是广大道众热心劝募的各地大檀信士的捐款，属于自筹资金。据道协新近统计的数字显示，1984年以来，道协共自筹资金2528万元用于维修两宫，先后新建、重建殿堂、道房9665平方米，花费1404万元；维修工程出土8200立方米，打凿补砌石料4700立方米，维修面积约4000平方米，花费950万元。并投资170多万元，修建了金顶太和宫和紫霄宫两处的供电、供水工程，既解决了道众生活用水、用电问题，也解决了消防用水困难问题，同时还改善了旅游景观环境，促进了武当山旅游事业的发展。

1997年8月，湖北省在丹江口市召开省长办公会，确定将五龙宫、清微宫、琼台中观等三处古建筑景点交给武当道协管理使用。1998年5月，经市政府协调，办理了这三处景点的移交手续。这三处宫观道房因兵火匪患已年久失修而坍塌倒闭，其重建复兴任务更加艰巨，武当道协的领导者又将挑起维修宫观的新重担。

武当道教活动

道教活动是道教信仰者的崇拜行为，是信仰者用语言和肉体进行的外在活动。它是内在宗教观念和宗教感情的客观表现。武当山道教的传统宗教活动类型繁多，除师徒打坐修炼外，还要做早晚坛功课。其他法事活动礼斗、拜忏、上单朝表、上大表、放焰口等均在民间社会有较大影响。武当道协成立以后，非常重视传统宗教活动的传承和发展，举办过道教经忏集训班，督促青年道教徒认真向老道长学习道教音乐知识和法事活动规范，尽可能完整地继承道教的斋醮仪式。

两宫道士日常的宗教活动主要是作早晚坛功课。功课即道教徒对每日须定时做的事情之总称。早坛功课：每天早晨6点开始，全体道众齐集殿堂，奏乐诵经，焚香拜神，其仪式约进行40分钟，民间信士亦可参拜；晚坛功课：下午4点50分钟，全体道众齐集殿堂，奏乐诵经，焚香拜神，其仪式持续为40分钟。每月初一、十五，两宫都要做道场。所谓道场，指设斋建醮，诵经礼忏之场所。届时两宫经师、高功云集殿堂，早坛要拜诰，转天尊，上午诵《真武祖师经》《三官经》以及诸神告文，然后上表。晚坛要拜忏，多数为《玉皇忏》。每年逢各个祖师圣诞也须做法事上表文。

近年，武当道协举办的大型斋醮法事有1996年紫霄重光大典和1997年父母殿重光大典。所谓重光大典，是指道教古建筑经重新维修后举办的庆成醮典。紫霄殿维修工程历时4年，政府和道协都投入了大量的财力物力，故其重光大典剪彩仪式极为隆重，中央、省、市政府要员及全国各地宫观纷纷前来祝贺。醮典始于1996年5月4日，止于5月6日，历时3天。仪式由王光德大法师主持，其程序略为开坛、请水、祭灶、扬幡、悬榜、请圣、安神、上表、开光等，并配以烛灯、施幡、钟鼓笙磬、步虚吟唱等仪注，整个酿曲仪式都是严格遵照道经规定的程序进行的，观礼的香客群众达一万多人，可谓是盛况空前。1997年10月10日（农历九月初

九)紫霄父母殿重光大典,举行了拜斗法事,设五斗坛场,分外中内三层坛,悬五方旗、卦旗、28突旗等150多面,悬灯150多盏。仪式持续3天,其程序略为扬幡、荡秽、祭斗、拜斗、散花等,场面很大,观者云集。1997年举行的重要法事活动还有4月9日(农历三月初三)的“玄天上帝圣诞大法会”和7月1日庆祝香港回归的“太平清醮大法会”等。

民间信士到武当山朝圣进香的习俗由来已久。每年都有大量的信士香客来武当山。为了使信教群众满意,两宫道士也常常根据群众的需要举办法事活动,并借此发挥道教导俗向善的功能,使各地信士满意而归。

重视道教学术研究,弘扬道教文化

武当山道教协会自成立之日起,其主要负责人就非常重视道教文化研究,他们不仅购回《正统道藏》《藏外道书》等影印道典多部,而且整理编印了一些常用道经,供常住道士查阅研读。武当道协还坚持与武汉音乐学院和南阳师范高等专科学校的有关专家学者联合研究武当山道教音乐和武当道教历史文化,取得令人瞩目的学术成果。1992年9月,由武当山道教协会举办的武当道教文化国际学术研讨会和1993年由武当山道协道教文化研究所联系举办的中国武当山道教文化学术研讨会,亦产生了较大的社会影响。

武当道协成立以后,就着手购置道藏并整理两宫现存的前代遗留道书。明代皇帝重视武当道教,曾多次钦赐道藏、道经给武当山各宫观,但由于明末以降,武当山几经兵火之灾,故明代道藏多被焚毁,现存明清道书仅千余册。1986年,王光德副会长购回一套台湾新文丰出版公司缩小影印的《正统道藏》,16开本60册,珍藏在紫霄宫藏经阁。后来又陆续购置了《藏外道书》《道藏辑要》《道藏提要》《道书十二种》等典籍。这就为道士们研读道经典籍提供了方便,也为深入研究道教文化奠定了资料基础。1989年10月8日(农历九月初九),武当山全体道众在两宫举行“武当玄武派”传派仪式,随后根据明代道书编印了《元始天尊说北方真武妙经》,由武当道协会长王通圣(王光德之道名)作序,附以“武当玄武派”之派谱。同时,武当道协还整理编印了《太上说真武本传神咒妙经》等经书。上述经书都已分发给两宫道众,人手一册,晨夕捧诵。

武当山道教经韵音乐,简称武当道乐,或称“武当韵”,是中国道教音乐文化的重要组成部分。它不仅历史悠久,保存了许多古代曲调,而且独树一帜,有鲜明的地方特色,文化内涵十分丰富。1980年以后,喇万慧、方继权、吴理瀛、何本灼等精通道教法事音乐的老道长先后回山,在紫霄宫任高功、经师,他们毫无保留地向年青道人传播道教经曲乐艺,使武当道乐得以流传后人。为了更好地保存研究这一濒临失传的文化遗产,《中国民族民间器乐曲集成·湖北卷》编辑部在湖北省文化厅和民族宗教事务局的领导下,组织了武汉音乐学院专业教师为主体的采录小组,于1986年6月至1987年3月,先后6次到武当山紫霄、太和两宫采录武当山道教音乐。武当道协大力支持这一工作,组织新老道士配合演练,并请音乐学院的教师辅导青年乾坤道人学习乐理、唱歌和器乐,使青年道士的道乐水平有了较大提高。作为采录工作的总结,由史新民教授主编的《中国武当山道教音乐》一书于1987年由中国文联出版公司出版。此外还录制发行了《武当道乐》等磁带,拍摄播放了《太和玄乐》《武当风韵》等电视专

题片。

武当武术，又称“内家功夫”，是武当山道教文化的重要组成部分。所谓内家功夫，是指历代道士在修炼实践中将内丹气功与技击拳术、剑术等有机融合，经过不断积累和演习，所产生的一种健身技击之术。据文献记载，元末明初武当道士张三丰是武当武术承上启下的关键人物。由于他及徒弟的创新和传播，内家功夫逐渐传人民间，繁衍出太极、形意、八卦等多种拳种和门派。武当道协成立后，即动员老道长摒除保守观念，向年青道人传授武功，并从四川、陕西、江苏等地请回内家拳传人，在两宫组建武术集训队教拳练武。在1991年举办的武当文化武术节上，武当道士获得了团体优秀奖和2个个人优秀奖。青年武术师游玄德撰写的《武当派拳功探源·方圆论》等论文也已在《中国道教》《武当》等杂志上公开发表。

俗话说“十道九医”，道教素有重视医药学研究的传统。武当道协于1992年5月成立了“武当道教中医药研究所”，挖掘历代道医秘方，研制了道教传统名药“八宝紫金锭”“九仙丹”“太和散”“益寿解毒丹”等。紫霄宫道医祝华英潜心研究中医经络学，在《中国道教》上发表《十二经络的秘密》等论文，编著了《大药性赋》《道教经络说》等论著，受到中医药学界的关注。

川渝地区尔朱仙传说的历史学考察*

唐光孝**

四川绵阳市西山风景区内有一仙云观，俗称西山观。据当地文献记载，仙云观创建于隋唐，尔后几经兴废，现在的大殿主体框架结构为清代道光十五年（1835）的遗存。相传蜀中八仙之一的尔朱仙曾在此修炼，后得道成仙，故大殿又叫“蜀八仙殿”^①。至今在川江及其支流有许多关于尔朱仙的传说，本文拟对这些传说故事加以梳理，对源于晋北的尔朱氏家族在北魏的家族情况和政治历程，尤其是宗教信仰等方面来探讨尔朱氏为什么经长江中游上溯到川渝地区，又为什么表现出浓厚的道教特征等问题，提出个人的观点。不确之处，敬请大家批评指正。

一、尔朱仙的有关传说和解析

据王家祐先生的考证，“蜀中八仙”之谓始于晋代，其后“八仙”之名虽然略有殊异，但宋明时期定型后的“八仙”有容成公、李八百、李耳、严君平、范长生、张道陵、董仲君和尔朱先生^②。考其事迹，除张道陵和尔朱先生外，基本都是蜀人或疑为蜀人，这6位和张道陵一样，现世时间早，最晚的也是蜀汉，而且居“八仙”之位亦早，与唐宋或更晚入居“八仙”之列的尔朱先生有别。列“蜀中八仙”末位的尔朱先生来由模糊，传说事迹怪异，很值得探究。

关于尔朱氏传说的文献，最早版本是元代赵道一的《历世真仙体道通鉴》，其后又有《方輿揽胜》《蜀水经》《蜀中名胜记》《升庵文集》《青城山记》《营山县志》和《神仙传》等。这些资料中有关尔朱氏的传说虽然有互相抵牾之处，但基本内容都大同小异，表现出在不同的地方有大致相同的传说，如修道、炼丹、卖药、沉江和升仙等内容。

我们先来看看有关尔朱氏传说的地方。第一处是东出川渝的巫峡。根据《南楚新闻》的记载，咸通年间（860—873）有姓尔朱者（无名字）“家于巫峡，祀白马神祠”。

第二处是从巫山沿大宁河北上，在巫溪大宁镇。《方輿揽胜》载，尔朱氏被投入岷江后入

* 本文原载《中华文化论坛》2007年第3期，第9—13页。

** 唐光孝，绵阳市文物管理局副研究员。

① 唐光孝：《绵阳仙云观》，《四川文物》1994年第3期。

② 王家祐：《蜀中八仙考》，《四川文物》1998年第4期。

长江，再顺江而下，直至巫溪大宁镇为渔人所救，就在大宁炼丹。在大宁“有巨石如钟，下有三足，烟火之迹宛然，父老以为尔朱丹炉”。

第三处在涪陵。《蜀水经》卷五上有“（涪陵）白鹤滩，俗传尔朱真人浮江而下，渔人白石网得之。遂于滩前修炼，乘白鹤仙去”的故事。

第四处在嘉陵江边的营山县大蓬山。《历世真仙体道通鉴》卷四十五、《蜀中名胜记》卷二十八和《营山县志》等都有近似的记叙：修道于蓬州，卖药于川陕，度徒于果州（今南充），太守将之投江，后为渔人所救。

第五处也在嘉陵江边的南充，其事迹与在营山县大蓬山的系为一体。《历世真仙体道通鉴》卷四十五和《蜀中名胜记》卷二十八有载，尔朱氏在果州（今南充）度徒，据《蜀中名胜记》时间长达12年之久。

第六处在绵州。台湾高大鹏的《神仙传》载，尔朱氏落魄于成都时，常拣白石子扔水里，时人莫名其妙。而后卖丹药于市，每粒12万钱，而太守“百二十万不卖”，太守怒，将之装入竹笼，投入岷江。经宜宾入长江，在重庆逆水而上，过合川漂至涪江，在绵州被石姓渔人救起时，正在竹笼内酣睡。至此，则在绵州西山修道。王家祐先生认为“有人误涪陵为涪江”，所以才有“以尔朱主绵阳”之说，同时佐以“锦阳西山观蜀八仙约始于明人杨慎，明人金深有诗咏之”之据^①，意在说明绵州关于尔朱氏的传说是很晚近的事。

我们知道，绵阳仙云观下的山岩上尚有道教石刻造像25龕80多尊，最早的是隋大业六年，晚的也是唐代中晚期，因此，尔朱氏入蜀时创建于隋唐的绵阳仙云观应该已是很有影响的道观了。再结合尔朱氏在川渝沿河漂泊的特点，尔朱氏到过绵阳是有可能的，刊刻在观下岩壁上明人金深的诗有“载酒西崖访尔朱”之句，不难理解内中隐含着此地很早以前就有关于尔朱氏的传说故事之意。同时，涪江在合川入嘉陵江前全长数百公里，当时沿途比较有影响的城市还有不少，如通川（今三台）、遂宁等，为什么“误涪陵为涪江”就出现“以尔朱主绵阳”的情况呢？为什么不以尔朱氏主遂宁或潼川，或其他地方呢？所以，传唐末五代时期尔朱氏在绵阳仙云观修道是有可能的。

第七处在成都，为岷江水系。根据记载，尔朱氏在成都的活动主要是卖药，因惹怒太守，被以竹笼投江。

第八处在岷江边的都江堰青城山。清代彭洵《青城山记》引《全唐诗》说：“李浩字太素，隐青城山牡丹坪。与仙人尔朱先生游。”青城山为道教名山，尔朱仙人现身此地当属正常，但无事迹。

第九处在雅安，属岷江水系的青衣江。明代杨慎的《升庵文集》有“谯秀《蜀记》载：蜀之八仙……八曰尔朱先生，在雅州”之说，也无事迹。

以上川渝9处有关尔朱氏传说的地方有一个共同之处，即均在长江，或其一、二级支流上，都是沿江河流浪漂泊。所到的先后地方，参照《南楚新闻》和《历世真仙体道通鉴》的记载，即咸通中有姓尔朱者“家于巫峡”，大顺中（890-891）在成都，被太守投江漂至涪陵后不久，又在成都现世。据推测，尔朱氏当是经过长江中游，过三峡来到川渝地区的。尔朱氏入

^① 《绵阳县志》卷七，民国二十二年。

川渝地区的时间,《蜀中名胜记》卷二十八引县志说尔朱真人修炼于营山县透明岩是在隋代,而间以约250年到唐懿僖间又在果州度徒,这或许暗示尔朱氏到川渝地区是在隋代,而且在此活动了近300年之久,唐末五代之尔朱者最为活跃。在川渝各地活动的具体先后时间基本无法考证,推测可能仍然是顺长江及其支流逆流而上的。

尔朱氏在川渝地区活动的不少地方,当时已经有比较著名的道教场所,如都江堰青城山、绵阳仙云观、营山县太蓬山和涪陵等。太蓬山古称绥山,素有“太蓬仙迹”之称。《营山县志》和《列仙传》载蜀人葛由在周成王时,“刻木羊卖之一旦乘木羊入蜀,蜀中王侯宾之,追上绥山,承受之者皆得仙术”。东晋流民起义领袖李特祖辈均系天师道徒,少时曾读书于绥山,隋唐时尔朱真人栖身此处修道炼丹,亦可理解。生于蜀汉时期的著名道士范长生是“涪陵丹兴人”^①,唐代尔朱真人造访涪陵可理解为追寻仙踪,而且施救的白石(今白鹤梁)渔人“少好道术”^②,说明当时此地还有一定的道教氛围。

同时,尔朱氏传说中的很多现象与道教一些特征完全吻合。有关尔朱氏传说中的现象,如修道、炼丹、服丹、悟道口诀、困笼漂江和升仙等现象都是当时很典型的道教特征。另外,还有一个奇异或是偶然的现象,如扔水里的白石子,救人的渔人姓石,如钟的巨石丹炉,修道于石室或透明岩等都与石相连,《蜀水经》卷五甚至载尔朱氏在涪陵被白石渔人救起,在巫峡祀白马神祠,在白鹤滩修炼,最后乘白鹤仙去等奇异现象。川渝地区的石头一般都呈灰白色,因此,我们认为白马、白石子、白石渔人、白鹤滩和白鹤等语可能暗含尔朱氏与“白色”有某种宿命联系。

下面,我们先来追溯尔朱氏的家族渊源和相关情况。

二、尔朱氏家族在北魏的政治旅程和从政特征

据载,“尔朱”是北魏时今山西忻县境内的一个特殊姓氏,“其先居于尔朱川,因为氏焉”^③。尔朱氏家族在道武帝拓跋珪时期(386-408)开始与朝廷有了联系,并有可能参与了北魏政事。到文帝元宏时期(471-499),尔朱氏家族抱着巨大的政治野心,开始间接或直接参政,采用各种手法与王公朝贵交接,扩大了在朝中的影响力和号召力,尔朱新兴被封为“秀容第一领民酋长”。至明帝(516-528),新兴以年老传爵位于其子尔朱荣^④。

尔朱荣是其家族在北魏朝最有影响、最显赫的人物。明帝正光年间(520-525),通过讨灭内附叛胡乞扶莫于、万子乞真、素和婆峪嶮、胡乞、步落坚胡刘阿如、敕勒北列步若、敕勒解律洛阳和费也头等军事行动,成为执掌北魏兵权的重臣,敢自行攻伐,自署官吏。这时助尔朱荣的家族成员主要有尔朱兆、彦伯、仲远、世隆、度律和天光等数人,都是手握重兵,各镇一方。同时,还有一批很有影响、掌握大权的朝廷重臣和一直跟随尔朱氏南征北战领有军队的地方大员,如华山王元鸞、上党王元天穆和贺拔胜、贺拔岳、解斯椿等,共同组成了左右北魏

① 见《华阳国志》卷九和《魏书·李雄传》。

② 民国十七年《涪陵县续修涪州志》,此资料由重庆市涪陵区博物馆学兄黄海提供,特此致谢。

③ 《魏书·尔朱荣传附弟仲远传》。

④ 同上。

朝政的尔朱氏集团，使其家族在政治上的势力于永安三年（530）九月前达到了鼎盛期^①。

永安三年九月，庄帝斫杀尔朱荣，家族势力虽有削弱，但并未从根本上剪除，家族主要成员依然拥兵据土。加上尔朱氏集团内部依然掌握兵权的解斯椿、贺拔岳、贺拔胜和贾显智等人的支持，不久又开创了尔朱氏家族在北魏后期第二次秉政于朝、制军于外的政治局面。直到533年被齐献武王高欢纵以反间计，致使其集团内部“遂相疑阻，久而不和”，被各个击破，集团随即土崩瓦解。尔朱氏家族终于走完了在北魏朝的政治旅程^②。

尔朱氏家族从道武帝拓跋珪时期开始，到533年遭灭族之灾止，参与北魏政治活动近150年，其中操纵北魏政权约8年左右。在参与北魏政治活动过程中，特别是在操纵北魏政权时期州“兄弟群从，各拥强兵，割剥四海，极其暴虐”^③，表现出非常残暴、专横、贪婪、骄淫和肆情等特征，尤其是尔朱仲远在家族中“贪暴尤甚”^④。明帝末年，尔朱氏家族兵威较盛，尔朱仲远见尔朱荣“诸有启谒，率多见从”，就“摹写荣书，又刻荣印，与尚书令史通为奸诈，造荣启表，请人为官，大得财货，以资酒色”。孝庄时，以将统参佐不足为名，“髓情补授，肆意聚敛”^⑤。为敛钱财，对富室大族，“多诬以谋反，籍没其妇女财物入私家，投其男子于河，如是者不可胜数”，“自荥阳以东，租税悉入其军，不送京师”^⑥。更有甚者，其部下“诸将妇有美色者，莫不被其淫乱”^⑦。因此，“东南牧守下至民俗”，“比之豺狼，特为患苦”^⑧。前废帝时，权倾当朝，“遣使请准朝式，在军鸣驺。帝览启，笑而许之。其肆情如此”^⑨。守滑台时，先用后表部下都督为刺史，皇帝对此也是无可奈何。

综观尔朱氏当政时期，上弑天子3位，中屠王公显贵数以千计，下暴百姓无以胜数，“于是天下之人莫不厌毒”^⑩。这样，尔朱氏家族与各个阶层都结下了深仇大恨，树立了众多的仇家就成为不争的事实，当其势衰后就不可避免地仇家所追杀。531年，尔朱世隆当政时，“似荣配高祖庙廷，又为荣立庙于首阳山，因周公旧庙而为之，以为荣功可比周公。庙成，寻为火所焚”^⑪，这可能就是尔朱氏仇家所为。

从尔朱氏的几个主要成员来看，只有最为暴虐的尔朱仲远逃到江南，得以终老。隋唐出现在川渝地区的尔朱氏很有可能就是尔朱仲远的后代，为避仇家追杀经长江中游逃过来的。其后，尔朱氏以得道真人之貌浪迹于川渝各地，应该与家世原始宗教信仰和五斗米道在北方的影响有一定关系。

① 《魏书·尔朱荣传附弟仲远传》。

② 《魏书·尔朱兆、尔朱彦伯、尔朱度律、尔朱天光传》。

③ 《魏书·尔朱彦伯传》。

④ 《资治通鉴·梁记》卷一百五十四。

⑤ 《魏书·尔朱彦伯传》。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 《资治通鉴·梁记》卷一百五十五。

⑨ 《魏书·尔朱彦伯传》。

⑩ 同上。

⑪ 《资治通鉴·梁记》卷一百五十五。

三、尔朱氏家族的宗教信仰特征

在宗教信仰方面，尔朱氏家族因受到道教和佛教的影响而表现出复合特征，但可以看出受到道教的影响更大，受佛教的影响我们只能从尔朱荣之子的姓名上略窥一斑。尔朱荣共5个儿子，长子菩提，菩提弟叉罗，叉罗弟文殊，文殊弟文畅，文畅弟文略等，其中有两个儿子直接取名于佛教传说人物，虽然没有具体的事迹，但其崇奉佛教是显而易见的。这也许暗示佛教在尔朱氏家族中的影响主要表现在年轻一代中。

与道教有关的现象在尔朱氏家族中就很多，例如尔朱新兴为秀容酋长时，“曾行马群，见一白蛇，头有两角，游于马前。新兴异之，谓曰：‘尔若有神，令我畜牧蕃息。’自是之后，日觉滋盛，牛羊驼马，色别为群，谷量而已”。尔朱氏老巢秀容的高山之上有池三所，“魏言天池”。“尔朱荣曾与其父游于池上，闻箫鼓之音，其父谓荣曰：‘古老相传，凡闻此声皆至公辅。吾今年已衰暮，当为汝耳。’”这是两个与尔朱荣之父相关的、涉及尔朱荣的预象。与尔朱荣直接相关的两个现象，一个是尔朱荣将镇压葛荣打猎时，“有双兔起于马前，荣乃跃马弯弓而誓之曰：‘中之则擒葛荣，不中则否。’既而并应玄而噎”。“将战之夜，梦一人从葛荣索千牛刀，而葛荣初不肯与。此人自称我是道武皇帝，汝何敢违？葛荣乃奉刀，此人手持授（尔朱）荣。既寤而喜，自知必胜。”另一个是“河阴之变”后，尔朱荣逐渐滋生了问鼎之志，但其信奉的占卜道士刘灵助言其大图“天时人事必不可尔”，加上其他人的切谏，“遂便愧悔”^①。

尔朱家族其他成员这样的现象也很多。尔朱世隆是家族在北魏后期第二次掌权时的核心成员之一，关于他的预象最多。如“曾与吏部尚书元世俊握槊，忽闻局上欵然有声，一局之子尽皆倒立”。有一次白天睡觉“其妻奚氏忽见有一人持世隆首去，奚氏惊怖就视，而世隆寝如故”；醒后，对其妻说刚才“梦人断我头去，意殊不适”。另有一个更复杂的传说：尔朱世隆被诛的同年正月末，“令、仆并不上省，西门不开。忽有河内太守田怙家奴告省门亭长云：‘吟且为令王（指尔朱世隆）借车牛一乘，终日于洛滨游观。至晚，王还省，将军出东掖门，始觉车上无褥，请为记识。’”尚书省亭长不理睬，但“此奴固陈不已，公文列诉”，引起了尚书都令史的注意，安排都官郎穆子容调查，田怙家奴言：“初来时至司空府西，欲向省，令王嫌迟，遣二防阁捉仪刀催车。车入，到省西门，王嫌牛小，系于阙下槐树，更将一青牛驾车。令王著白纱高顶帽，短黑色，襜从皆裙襦熏握板，不似常时章服。遂遣一吏将奴送入省中厅事东阁内东厢第一屋中。”并具体描述了屋中情形：“有一板床，床上无席，大有尘土，兼有一甕米。奴拂床而坐，兼画地戏弄，甕中之米亦握看之。”穆子容以“甕门不开，忽言从入；此屋常闭，奴言在中”诘其虚罔，但与尚书都令史谢远“自入看之，户闭极久，全无开迹。及入，拂床画地，踪绪历然，米亦符同，方知不谬”。当尔朱氏家族最后快灭亡时，京都洛阳中有传谣曰：“三月末、四月初，扬灰簸土觅珍珠。”“头去项、脚根齐，驱上树、不须梯。”后来尔朱彦伯、尔朱世隆同斩于闾阖门外，悬首于解斯椿门树^②。尔朱度律战败后，其母山氏责之“既荷国

^① 《魏书·尔朱彦伯传》。

^② 同上。

恩”而反叛，将遭屠戮，“言终而卒，时人怪异之”^①。

我们通览尔朱荣、尔朱兆、尔朱彦伯、尔朱度律和尔朱天光等人的传记，以上的现象显然都是具体历史事件出现前的征兆，这些征兆其实就是汉魏以来与道教有关，或可以说就是道教的灾异意识论的表现。也就是说，这些关于尔朱氏家族的征兆表现出强烈的道教特征，其中有的东西还是道教中的神物，如“箫鼓”“青牛”“米”和两角“白蛇”等，而且尔朱荣还非常信奉占卜道士，梦中受道武帝刀等等。在这些征兆里面，白色也是多次出现，如“白蛇”“白日梦”“白帽”，“槐树”开白花，“米”也是白色的，“阙”之石当为灰白等，似乎与川渝地区关于尔朱仙传说中多“白色”之物暗合。

在涉及尔朱世隆的一个重要预象里，“米”是其中的关键内容，我们认为这可能暗示尔朱氏家族与五斗米道有一定联系。五斗米道是“东汉后期在巴蜀地区出现的早期民间道教大派”，“由于入道者须交纳五斗米以供道、或用五斗米酬谢道师”，因而俗称“五斗米道”^②。根据一些文献记载，如《水经·沔水注》言：“（张）鲁至行宽惠，百姓亲附，供道之费限五斗，故世号五斗米道。”又号“米道”^③“米贼”^④等。总之，“米”是其道派的象征之物。五斗米道发源于巴蜀地区后即得到迅速传播，设立了24个治所，发展信徒，教习道义，吸引了大量下层劳动者；到曹魏时期，一部分逐渐向上层发展，参与宫廷政治斗争。建安二十年（215），曹操攻占汉中，张鲁投降，曹不仅把张鲁及其家属、臣僚带到邺城定居，而且还把受五斗米道影响较深，聚居在汉中地区的百姓大量北迁。“从建安二十年十一月到建安二十四年五月，在不到四年的时间里，汉中人民被迫北迁的至少已有三次之多，其数量也是相当大的。”^⑤其中第一次“徙洛、邺者八万余口”^⑥。自从流徙以来分布天下，洛阳、邺城等是北迁五斗米道徒的主要聚居地。

五斗米道徒的大量北迁，使其在北方地区，特别是北迁道徒主要聚居地区洛阳和邺城等地的传播提供了便利。到北魏时期，道教已经得到大发展，虽有改造和变化，但都是在原巴蜀地区五斗米道的基础上进行的，它的一些特征，如“以长生成仙为最高目标”“通过服仙药以求长生”^⑦等依然得到保留，甚至还有创新和发展，如“炼服丹药”的方式和“成仙升天”的思想，在北魏时期就非常流行。这与隋唐时期尔朱氏在巴蜀地区的传说活动，即修道、炼丹、卖药和升仙等相一致。

还有，在川渝地区最早的传说中有姓尔朱者“家于巫峡，祀白马神祠”，应该与尔朱氏家族发迹之前的“马群前游一双角白蛇”的征兆有关。此征兆后，其家族如有神助，不仅“畜牧蕃息”，而且势力迅速膨胀，达到了操纵北魏王朝的高度，在巫峡“祀白马神祠”，应是对其先祖的缅怀和祭祀，同时也是对“白色”的崇拜。因此，隋唐时期尔朱氏出现在川渝地区可能一方面是为避仇，另一方面是为追寻其宗教渊源之故。

① 《魏书·尔朱荣传附弟仲远传》。

② 卿希泰主编：《中国道教史》卷一，四川人民出版社1988年版。

③ 《华阳国志·汉中志》：“其供道限出五斗米，故世谓之米道。”

④ 《国志·张鲁传》：“从受（张陵）道者出五斗米，故世号米贼。”

⑤ 《三国志·杜袭传》。

⑥ 卿希泰主编：《中国道教史》卷一，四川人民出版社1988年版。

⑦ 同上。

晋东南地区二仙文化的历史渊源及庙宇分布*

张薇薇**

一、二仙信仰流行考

晋东南地区的二仙属于地域性民间崇拜之神，仙传典籍未曾记载。该神起源于晋东南地区，主要发展于晋东南、晋南两地^①。通过考察现存的碑刻及县志，可以大致了解二仙崇拜的发展概况。二仙即为“乐氏二女”，晋东南地区民众于晚唐时期开始信仰；北宋时期，统治者大力扶植信仰道教，历代皇帝都对道教有着特殊的嗜好与追求，这种嗜好与追求在北宋末期宋徽宗时发展到了十分奢靡的阶段，二仙信仰由此在晋东南地区迅速发展，并得到统治阶级的认同，被敕封为“冲惠”“冲淑”二真人，庙号为“真泽”。在这一时期，二仙信仰发展到了顶峰，逐步形成一套比较完整的信仰体系，晋东南民众也在各地大量兴建庙宇行宫；元明清各代，由于统治阶级的摒弃，二仙信仰未能得到进一步的扩展，但在当地民众中信徒甚多，庙会盛行，一直持续到近代。

晋东南地区的二仙信仰具有浓郁地方文化特点。在长期的历史发展过程中，二仙信仰得到了广泛的信众，这使得二仙信仰来源于地方，根植于地方并发展于地方。正是由于这种本土性及民众性，使得二仙信仰带有鲜明的功利色彩，主要以趋利邀福为主，从未产生过高深的理论。最终使这种崇拜局限发展于以晋东南为主的周边地区。

（一）晋东南地区的自然环境与社会环境

晋东南地区地处山西省东南部及黄土高原的东南部，由长治和晋城两个地级市组成。长治市地处晋、冀、豫三省交界处，群山环绕，地形复杂，海拔较高。东倚太行山，与河北、河南两省为邻，西屏太岳山，与临汾市接壤，南部与晋城市毗邻，北部与晋中市交界。全市地势由西北向东南缓缓倾斜（《长治市志》，1995年版）。晋城市地貌以山地丘陵为主。山地和丘陵面积占总面积87.1%，其中山地占58.6%，丘陵占28.5%。东部、西部和南部，群山连绵，山崇

* 本文原载《文物世界》2008年第3期，第45-52页。

** 张薇薇，北京大学考古文博学院博士研究生。

^① 后期发展范围扩大到河南地区，但规模不大，只限于晋东南周边与其接壤的地区。据《壶关县志》卷之七《人物志·仙释》记载：“道光十年，于河南荥阳县丕彰灵佑，水旱疾病祷者辄应，建庙立祠，请崇封典，移文壶关，备查原委以闻。”（《壶关县志编纂委员会校点道光十四年本《壶关县志》卷七，第376-377页）另：（道光）《河内县志》卷之四《金石志补遗》中记载了一块“元重修真泽庙记碑”，可见当时的河内地区（即今河南省沁阳市）也建有二仙庙。

岭峻；北部和中部，丘陵起伏，盆地相间。盆地及山间宽谷占总面积的12.9%。全市平面轮廓略呈卵形。东部及东南部为太行山脉，西南是王屋山，西北部是太岳山的南延部分（《晋城市志》，1999年版）。晋东南地区古称“上党”，取“其所最高，与天为党”之意，其特殊之处就在于它处在中原地区的一个最高点上，清代顺治《潞安府志》卷二《星野》记载：“居太行之巅，据天下之脊。自河内观之，则山高万仞；自朝歌望之，则如黑云在半天。即太原、河东亦环趾而出于山之外也。乃其势东南绝险，一夫当关，万军难越；西并绝要，我去则易，彼来则难，夫非最胜之地哉！”

正是由于这种高寒山区的地形地貌形态，使得其境内的地表水难以储存，地下水又埋藏很深，因此地上和地下的水资源难以得到充分利用。正所谓“地处高燥，河涨而易涸，井深而难凿”，“掘地三千尺犹不及泉”（清·道光《壶关县志》）。另外，地势的原因又导致晋东南地区很难发展灌溉工程。对于一个以农耕文明为主的地区，“向天祈雨”便成了唯一的出路。雨水灌溉也成为晋东南地区农业的主要灌溉方式，所以，“水信仰”成为晋东南地区神灵信仰的主导形式。

在晋东南地区，除二仙信仰外，还盛行多种神灵信仰，如城隍、关帝、崔府君等等。在中华史前神话传说中，上党神话以其源流之原始、密度之集中、内容之详备，占据着举足轻重的重要地位^①。上党大地之所以孕育众多的神话传说与其地理自然环境是分不开的。一方面，这种相对封闭的地理环境，是最佳的文明孵化场，文明的发生、培育必须在稳定的环境中进行。关于这一点，中国近代地理学与气候学的奠基者竺可桢先生，在20世纪30年代发表了一篇题为《气候与人生及其他生物之关系》的文章，文中指出：“在文化酝酿时期，若有邻近野蛮民族侵入，则一线希望即被熄灭。所以世界古代文化的摇篮统在和邻国隔绝的地方。”^②另一方面，“祈雨”的要求也使得该地区的神灵信仰体系尤为发达。晋东南相对稳定的地理环境和多神话系统的社会环境为二仙信仰的产生和发展提供了重要的支持和保障。反之，这种环境也是二仙信仰最终没有走出晋东南地区的重要因素之一。

（二）二仙信仰的历史渊源及相关问题研究

二仙信仰属于地域性的民间信仰，与之相关的史料记载并不多见。目前可查的文献只限于地方志及各县散见的碑刻。通过对这些资料的比较分析，大致总结如下。

1. 关于二仙历史的梳理

从以上碑刻和地方志的内容可以看出，晋东南各个地区有关二仙的历史记载，大体相同，无很大出入，并多为后世为增加其神话色彩附会的传说。

由此梳理出以下有关当地二仙的历史：

二仙，所奉为乐氏二女，本为屯留李村人，商代微子的后人^③。后来随父迁徙到紫团乡益阳里。父亲名为乐山宝，母亲杨氏，传说母亲感应到神光而产下二女。此二女自出生起便聪颖异常，虽沉默寡言却极具悟性，七岁时便能出口成章，行为举止得体大方，当时有学识的人都认为其为仙流道侣之辈。关于二女成仙的缘起，从文献来看，大致有两种说法。一是由于遭到

① 木兵：《魅力长治文化丛书——神话寻源》，燕山出版社2005年版。

② 竺可桢：《竺可桢文集》，科学出版社1979年版。

③ 微子，商纣王的长兄，建宋国。乐氏之先，与宋同姓，戴公生乐父衍，是称乐也。



继母吕氏的虐待^①。冬天时身穿单薄的衣物，赤裸双脚，到山上采菇，血泪浸到了土里化生成苦苣，红色的叶子犹如沾满了血渍，回家后激怒了继母。于是又逼迫二女到田间拣拾麦穗，但没有收获，二女由于惧怕继母，于是便仰天哭泣。就在这时，有黄龙下降，将二女腾起，于是幻化成仙人离去。时年大女十五岁，二女十二岁^②。二是两人成年后便隐居山林，遇到得道高人教授其采药之法，于是在石室中修炼，终日以草药（传说中为紫团山盛产的紫团参）为生，后上天又赐其一身红袍，最终得道成仙^③。

乐氏二女成仙后，凡是有求者，必有回应。天旱的时候祈祷，远远地就能看见天边云集，旋即下起雨来；生病的人祈祷，年久的疾病也能痊愈；祈求生男孩的人必定生一个聪明的男孩，祈求生女孩的就一定会生一个端庄美丽的女子。由于二仙的灵验，远近的村民都来祭拜，香火十分旺盛。

二女成仙后，曾经托梦于神巫，要求改葬其父母于紫团山樱桃掌，其间出现了五种灵异现象，即为传说中的“二仙五瑞”：现象一，由于碑文模糊，无从考证。现象二，三月七日，村民将酒脯香火供奉在二仙升仙的地方，即刮起旋风；现象三，村民在古任村西山取石之时，看见石头下有白蛇出现；现象四，载石之时，有两只仙鹿从车前经过；现象五，卜地之时，天空中传过悲凉的声音。另外，唐末黄巢之乱，只有该地避免了战乱的屠烧，此为又一灵异现象。

宋徽宗崇宁年间西夏侵扰中原，朝廷派大军出征路过紫团山，由于长途跋涉，军旅困乏，二仙化身为农妇为朝廷大军沿途送饭。消息传至朝廷，宋徽宗于政和元年敕封乐氏二女为冲惠、冲淑真人^④，并敕立宫庙命民间以祭祀，庙号真泽。

2. 几个相关问题的讨论

民间信仰的研究需要关注两个层面的问题，一个是信仰本身的流传于发展，另一个即是其与社会文化背景之间的关系。本段旨在讨论信仰的产生与发展以及其背后的社会原因。

二仙信仰产生的原因：

目前有关二仙记载最早的文献为唐乾宁元年（894）张瑜《乐氏二女父母墓碑》，碑中可以了解到当时二女已具备了诸多神性，并受到当地民众的崇奉和信仰。这说明，早在唐末，二仙信仰就已经在晋东南地区盛行。所以其成仙的年代，至迟应在晚唐时期。

关于二仙的出生地和成仙地，文献中说法较多，整理如下：（见表1）

① 一说为“李氏”，盖流传过程中产生的音谬。

② 一说为“大女二十三岁，小女十五岁”，出自明洪武二年吴善《二仙感应碑记》。正文“大娘仙时年方笄副，二娘同升少三岁许”，引自赵安时《重修真泽二仙庙碑》，为金大定五年所做。赵安时为陵川人，贞元年间的进士，文中讲到作者“至天德四年，因任太常职事，于寺扁检讨旧书，偶见二仙墨碑，乃唐乾宁年进士张瑜所撰”。他所见到的，应该也是比较完整的《乐氏二仙父母墓碑》，因此其记述有一定的可靠性。

③ 还有一种说法和第二种说法类似。云二女自幼便移居山中，紫团山当时盛产一种人参，名为紫团参。由于二女以此参为生，最终得道升天。（清）《大清一统志》卷一百三记载：紫团山，在壶关县东南一百六十里，《寰宇记》上党县紫团山出人参，《府志》山顶常有紫气团圉如盖，旧产人参名紫团参，今无。

④ 关于敕封的年代，不同的碑刻也有不同的说法。在壶关县真泽二仙宫内现存当时敕封的碑刻，即为李元儒的《真泽庙碑》，碑为宋政和元年所撰，因此“政和年间敕封”一说较为可靠。

表一 碑刻、地方志文献中关于二仙出生及成仙地点的相关信息

出 处	内 容
唐乾宁(894)张瑜《乐氏二女父母碑记》	大唐广平郡岳公“之二女灵圣通”古墟任村人也
宋大观元年(1107)苟显忠《鼎建二仙庙碑记》	世传二仙,唐时陵川乐氏二女……格家壶关紫团山。
金大定五年(1165)赵安时《重修真泽二仙庙碑》	真泽二仙显圣迹于上党郡之东南,陵川县之界北,地号赤壤,出名紫团
明洪武二年(1369)吴善《二仙感应碑记》	后显灵于陵川北赤壤山紫团洞
《山西通志》之卷十九《山川三》	凤台山在紫团山西二十里,乐氏二仙冲举于此。……樱桃掌在紫团乡,宋大观三年李元儒乐氏二真人封号记比于寺之东南幽谷间,曰樱桃掌……冲惠冲淑二仙繇陵川移居紫团乡益阳里云。
《山西通志》之卷一百五十九《仙释》	乐氏二仙女屯里人,其先世陵川商微子之后……移家于壶关紫团山
《山西通志》之卷一百六十五《祠庙二》	二真人乐氏女发,微子之后,本屯留李村人,后徙紫团乡益阳里

从以上表格中可以看出,关于二仙的出生地,地方志上的说法为屯留县李村人。碑刻的说法差别较大,主要有“古任村人”和“陵川人”两种说法。古任村即为现壶关县树掌镇。此说认为二仙原为壶关人。持二仙为陵川人观点的人认为,“商微子”为乐氏祖先,发源于陵川一带,所以乐氏二女也应该起源于此。另:笔者在晋东南考察过程中,据当地百姓介绍,在陵川平城镇苏家湾村曾发现一块《二仙感应碑》,碑额题“大周皇帝千秋万岁”,应为五代时期所做。碑文中明确说明二仙父母为陵川人,但此碑内容并未发表,笔者也未在当地见过此碑。

虽然无法确切断定二仙的出生地,但二仙成仙于紫团山一带,似无疑问。史料中虽然各种说法不一,但都没有偏离紫团山一带。关于紫团山,《大清一统志》中记载:“紫团山,在壶关县东南一百六十里。”又《陵川县志》卷四《山川》中记载:“紫团洞离县六十里,其水自浙水而北,至红底寺南,北口属壶关界。”可见,紫团山坐落在太行大峡谷主体中段的南岸一侧,位于壶关与陵川交界处,属壶关县。在《山西通志》中,还提到了“紫团乡益阳里”一处,在《大清一统志》中记载:“平顺县东南四十里,有益阳城,原属壶关县。”其中的“益阳城”及有可能为“紫团乡益阳里”一带。在赵安时《重修真泽二仙庙碑》中,还提到了“地号赤壤,山名紫团”这一说法。赤壤山,现已不存,应为古名。《金史》卷二十六《志第七地理下》中记载:“壶关,有抱犊山^①、赤壤山。”《魏书》卷一百六上《志第五地形二上》中记载:“壶关二汉?有赤壤川,其地寒而早霜。”《清史稿》卷六十《志三十五地理七》中记载:“壶水出西北,径城北为石子河……东南大王、抱犊,又东赤壤。”通过对这几条史料的分析,可以看出,古时赤壤山与紫团山应同属壶关,赤壤山位于紫团山东北方。以上资料也都进一步证明了二仙信仰发源于壶关县东南部紫团山一带(参见图一)。

二仙成仙过程中的各种离奇传说多是后人为了增加其神话色彩,添加附会的结果,真实性很难判断。但这些传说能够在一定程度上间接地反映当地民众对于二仙的敬畏和笃信以及二仙

^① 抱犊山即为紫团山。



图一 晋东南地区二仙信仰起源地示意图

文化在地区民众生活中的影响。但如要探讨信仰产生的深层次原因，还应考虑到当时政治环境与社会环境。

对于民间信仰来说，由于自身不具有如佛教或是道教般完备的理论体系及相对独立的组织制度，更加无法像儒家思想一直作为官方的意识形态而存在。其各种变迁实际上都是民间百姓按照自己的要求赋予神灵的，并且根据自己的需要对神灵进行改造^①。我们认为唐末频繁的战乱，导致人们渴求得到神灵的庇护。神鬼思想在社会各阶层流传，为信仰的传播奠定了心理接受基础。上文提及到得二仙成仙经过，经过史料分析，有两种说法，但是在晋东南地区，当地百姓普遍认同第一种说法。这就与当地百姓的需求有着很大的关系。

剔除二仙信仰得神异部分，不难看出，二仙原本是两个极为普通的女孩，但是由于恪守孝道，事迹被广为流传，最终演变成神话人物。在这个故事中，“善良”和“邪恶”形成了鲜明的对比，在某种意义上，起到了教化的作用。而且这种“恪守孝道”的精神与儒家的伦理道德观念非常契合，所以后代在宣传二仙时特别重视其孝顺。如顾应祥的《翠微仙洞》云：“乐家二女此登仙，留得芳名百世传。岂有灵丹能蜕骨，祇因纯孝自通天。”（清·道光《壶关县志》）二仙的“忠孝”成了感动天地的主导因素。正是因为其与儒家理念相合，并且在后代的流传和记述中，反复强调和宣扬二仙的孝道，所以二仙才能从普通的风俗神中脱颖而出，成为上党地区千年兴盛不衰的大神^②。另外，古代上党地区有“居民稼穡耕瘠田，凿井百尺难通泉”之说，可见其自然条件十分艰苦，在这种情况下，男性成为生存力量的代表，而女性则往往出于附属地位，难以摆脱被奴役、被压迫、被抛弃的地位，“二女”受迫便是这样一个时代背景下的必然中的偶然事件^③。而“二女”被神话为“二仙”，则代表了那个时代女性内心抗争命运、向往平等的精神寄托。由此，二仙崇拜从一个侧面反映了封建社会老百姓对美的追求，对幸福生活的向往，同时也在一定程度上抨击了封建礼制。

二仙得到敕封的原因：

宋徽宗崇宁年间西夏侵扰中原，朝廷派大军出征路过紫团山，由于长途跋涉，军旅困乏，二仙化身为农妇为朝廷大军沿途送饭。于是宋徽宗于政和元年敕封乐氏二女为冲惠、冲淑真人，并敕立宫庙命民间以祭祀，庙号真泽。

北宋时期，统治者大力扶植信仰道教，这对二仙信仰的发展提供了一个良好的社会环境，二仙即是在这个阶段得到敕封，而之所以在此期间得到统治者的敕封，这于北宋时期的社会局

① 刘聪：《蒋子文信仰流行考》，北京大学硕士学位论文，2003年5月。

② 王锦萍：《虚实之间：11-13世纪晋南地区的水信仰与地方社会》，北京大学硕士学位论文，2004年5月。

③ 李会智：《山西陵川西溪真泽二仙庙》，《文物季刊》1998年第2期，第3-25页。

势有着密切的关系。北宋年间，边境战乱频仍，周边少数民族政权对其构成很大的威胁，这种动荡的社会局势使得统治阶层需要这样一个民间的神灵来对自己的政权进行护佑，尽管很多皇帝信奉佛教或是道教，但是佛、道所能提供的是心灵上的慰藉，是上层社会的精神支柱，要对广大的民众进行控制，民间信仰是再好不过的工具。而“二仙”在“危难时刻补给将士”的传说，恰好符合了统治者需求舆论支持的现实。

由此我们也可以看出，最初产生于民众阶层的二仙信仰，最终还是被统治阶级所利用。

二仙信仰在历史发展过程中的变迁：

美国学者韩森（Valerie Hansen）将其影响很大的研究宋代民间宗教的书命名为“变迁之神”（*Changing Gods*）^①。“变迁”之义，在她看来，是中国民众对于神灵的信仰具有实用理性，向来没有执著于对某一神灵的信仰，而是“唯灵是从”，即哪一个神比较灵验，则信奉谁，一旦其失去灵验，则转向祭祀其他神灵。这种说法确实反映了中国民间信仰的一般规律。即中国的民间信仰带有很强的功利性。但笔者认为这种说法片面地强调了祭祀者一方而忽视了神灵本身，具有一定的局限性。对于二仙信仰来说，它的信仰一直持续了上千年，历经多个朝代。在流传的过程中，她被供奉的原因即是它能在不同的阶段，满足大众不同的需求。即神灵本身也是在逐渐变化，适应不同阶级的需求。

首先，是其功能的变化。

二仙信仰自产生起的主要功能即为祈雨。在发现的几块较早的碑刻中均有证明。如唐乾宁元年（894）张瑜《乐氏二女父母墓碑》载：“岁俭求之即丰，时旱求之即雨。名传九府，声播三京。”宋大观元年（1107）苟显忠《鼎建二仙庙碑记》载：“用以仰借灵麻，俾雨暘时若，年岁丰登，罔有疫灾。”宋代以后，祈雨的功能发展到鼎盛时期，宋徽宗大观三年（1109）。据李元儒《乐氏二真人封号记》载：“大观三年，岁在己丑，秋七月祷旱于真泽之祠。至诚感通，其应如响。于是退述二女慕仙之意，请于府，丐奏仙号，以旌嘉应。越政和辛卯夏四月丙辰，敕封二女真人之号，长曰冲惠，次曰冲淑。”正是因为二仙因祈雨得应而得到官府的封赐，其在以后的发展中，祈雨方面的功能逐渐突出出来，占据主要地位，一直延续到现在。对于一个以农耕文明为主的地区，“向天祈雨”便成了唯一的出路。雨水灌溉也成为晋东南地区农业的主要灌溉方式，所以，“水信仰”一直占据二仙信仰的主导地位。

但人们的生活需求是各个方面的。相应的，他们希望自己所奉祀的神灵在各个方面显示灵验，于是二仙信仰逐渐转换成了以“水信仰”为主，混合诸种祈祷的综合体。关于这一点，金大定五年（1165）赵安时《重修真泽二仙庙碑》中已经有了明确的记载：“自后赫灵显圣，兴云致雨，凡有感求，应而不拒。亢旱者祈之，遥见山顶云起，甘霖必霑；疾病者祷之，立观纸上药零，沉痾必愈；求男者生智慧之男；求女者得端正之女。”蒙古定宗丁未（1247）李俊民《重修真泽庙记》载：“有疾而祷者，获湘媪之验。无后而祈者，有圣姑之效。戚者休，惨者舒，俭者丰。所欲无不从，此真泽之惠也。”元至元二十一年（1248）韩德温《南赵庄村重修真泽庙记》载：“其圣无所不通，乃神。”可见此时二仙信仰，其功能已经由单纯的祈雨转变为

^① Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127 - 1276*, Princeton University Press, 1990. 中译本：[美]韩森著，包伟民译：《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，浙江人民出版社1999年版。

以祈雨为主，兼具治病、生育等多方面功能的神灵信仰，以一个“地方性的保护神”的形象出现。

其次，是其信奉阶层的变化。二仙唐时流传于民间，宋时流传于民间及政权上层。

在唐代，二仙信仰最初产生于民间，单纯代表了民众对美好事物的向往和追求，这点在前文已有论证，此不赘述。这种情况于宋代开始发生转变，统治者利用民间信仰具有广泛的群众基础这一特点，将信仰强加政治色彩，对民众起到教化的作用。宋大观元年（1107）苟显忠《鼎建二仙庙碑记》载：“四朝崇宁壬午，王师讨西夏，之饷，二女显化饭军，赐号冲惠、冲淑真人，敕有司所立庙，岁时奉祀。”二仙信仰由此得到了统治阶级的认同，被敕赐封号。同样的情况，也发生在了明代，明崇祯元年（1628）赵世宁《南村二仙庙碑记》载：“元末，我大明兵驱胡至此，二母显圣，化为餐婢，饭万兵出困。”传说的真实性暂且不论，单是两段传说的相似性，就真实地反映了统治阶级对民间信仰的控制。同时，我们还可以从另外一个侧面看出政权上层利用信仰的痕迹，即官方的祈雨行为。元至元七年（1270）李泽民《重修真泽庙记》载：“宋大观中旱，守臣祷之而雨，请之有司得庙额曰真泽仙人。”明洪武二年（1369）吴善《二仙感应碑记》载：“县丞宋从善，乃明心洁体，躬致祷于祠下，雨即应时而降。但未及饶足，宿又与主簿贾焕、典史邵审道暨务使邢守元，率士民荐绅虔告。翌日乃获大雨……及秋，黍穗方秀，雨复不续。县丞又躬自恳祷，祝币甫登，蓬雨荐至。”由此可见，在官府和民众的理念中，二仙的灵验已是享有盛誉了，正如古人所言：“此仙之功德，上既有以济夫国，下复有以庇于民也。”^①虽然二仙信仰成为被官方利用的工具，但官方对其存在的认可，也在一定程度上加速了二仙文化在晋东南地区的传播与发展。

由此，二仙信仰在流传过程中经历了多种变化。正是这不断变迁的性质，多方面的功能，使得他能够适应不同时代、不同阶层的人的要求，从而能够延续时间长达千年之久。正是在这个意义上，我们说神灵本身也同样是不断在“变迁”的，在信奉者不断变化口味，去寻找更具有灵性的神灵时，这类神灵却依靠自身性质和功能的变迁，获得了相对长久的奉祀，且既在民间有强大的影响力，又得到官方认可。

二、二仙信仰庙宇分布的历史变迁

二仙信仰几乎遍及整个上党大地，明崇祯元年（1628）赵世宁《晋城南村二仙庙》载：“每年春秋血食，岁时笃殷，迄今二百余祀。”可见其庙宇的分布是非常广泛的。庙宇作为民间宗教文化的载体，最确切而直观地体现了二仙信仰在晋东南各地发展的历史。本章即以庙宇的分布为主要研究对象，力图揭示出二仙庙宇地理分布的特点。

这部分资料采用表格统计法，数据主要来源于地方志及笔者的实地考察。表格中数据采用两种排序方式，一是以时间为轴排序，这种方法可以清晰地看出二仙信仰发展的历史脉络；二是按地点分类，目的是为了了解二仙信仰在晋东南地区的分布情况。随着历史的变迁，很多地区的二仙庙的始建年代如今已无法考证，甚至有些历史上存在过的二仙庙现已不复存在。因

^① 苟显忠：《鼎建二仙庙碑记》，宋大观元年（1107），见《山右石刻丛编》卷十七。

此，以下表格中的数据并不能够真实的还原历史上二仙庙的发展情况以及在上党地区的分布情况，但我们可以通过表格中的数据，大致了解二仙庙在不同历史时期，不同地域分布的异同，并试图找出产生这种差距的原因。

前文已经对二仙信仰起源的时间和地点做过详细论证，即二仙信仰起源与唐代末期的壶关县紫团山一带。壶关县树掌镇神郊村的真泽宫，是二仙庙的本宫^①。据材料显示，神郊村的二仙庙原来在今天的神南村，后来由于经常遭山洪冲毁而迁至今天真泽宫所在的神北村。在神南村，“乐氏二女父母墓碑”和北宋开宝八年（975）所立的“重建二圣之碑”^②，一直保留至今。由表格可以明显地看出，晋东南地区的二仙庙多始建于晚唐和北宋时期，这与二仙的产生年代有直接的关系。其发展大致分为三个阶段。

第一阶段：产生期（晚唐至五代时期）。从表格来看，这一时期创建的庙宇较多，可见，二仙信仰自产生起，即产生了重要的影响，并旋即在紫团山周边地区传播开来。这一点，也与当时的宗教制度与政治制度有关，唐代可谓是一个宗教多元化社会，正当的宗教信仰活动都受到政府的保护和支持，宗教与社会各个层面接触，反映出唐代思想文化的丰富多彩和社会的多元现象^③。这样一个开放的社会环境，自然为二仙信仰在下一阶段的发展提供了便利的条件。另外，唐朝末年政治格局动荡不安，晋东南又处在中央防御河北的最前线，是军事、政治上极为敏感的地带^④，这使得普通民众阶层不得不将精神寄托到虚无缥缈的神鬼世界，企图得到暂时的安慰，这也为信仰的传播奠定了基础。

由于二仙本宫位于壶关县树掌镇神郊村北，所以早期的二仙庙多集中在壶关、陵川以及高平等紫团山周边地区。后期的发展也是由这几个地区向外扩散，最终形成了一个以紫团山为中心的圆形辐射区。

第二阶段：成熟期（北宋时期）。这一时期创建的庙宇也较多，此时的二仙信仰已经发展到了一个相当成熟的阶段。宋徽宗于政和元年敕封乐氏二女为冲惠、冲淑真人，并敕立宫庙命民间以祭祀，庙号真泽，这使得二仙信仰在晋东南地区的发展达到了顶峰，逐渐走出紫团山一带，开始向泽州、长子等地发展。二仙信仰能达到几乎遍及整个上党地区的格局，是在宋代时候奠定的，二仙信仰由此得到统治阶级的认同，在晋东南地区大力发展，最终形成一个成熟的体系。

第三阶段：持续期（金代以后）。金代以后，二仙庙宇的新建明显减少，但笔者并不认为这一时期内的二仙信仰开始走向没落。民间信仰一旦形成，便具有超稳定性，并且在地方社会发展变迁当中扮演着重要角色。虽然新建庙宇数量减少，但各地祭祀二仙的活动并没有停止。例如，当地赛社活动中的排神簿及赛社抄本，反映许多地区在赛社活动时都要“请二仙”。时至今日，晋东南地区的二仙庙会仍是场面壮观。笔者认为，庙宇数量的减少，与当时的社会环境有很大的关系，自金以后，少数民族文化不断与汉民族文化相互交融，汉民族正统宗教（如

^① 早期的二仙文化更具有道教的性质，所以应用本宫和行宫这种级别性的称谓。但是民间信仰本身并不具备传统宗教沿革的体系，到了明清时期，道教的概念已经淡化，新建的二仙庙可以称为奶奶庙、二仙庙、二仙宫、真泽庙等等，庙内的主持也多是和尚，可见当时行宫的概念已经不重要了。

^② 今天的神南村和神北村合起来就是历史上的神郊村，这里的“神”指的很可能就是二仙。

^③ 荣新江：《唐代宗教信仰与社会》，上海辞书出版社2003年版。

^④ 王颖：《唐、宋、金时期山西南部地区政区结构特点》，北京大学硕士学位论文，2004年5月。

佛教、道教)的地位逐渐降低,相比之下,少数民族宗教(如萨满教、喇嘛教等)则呈现上升的态势。由此,统治阶级对二仙信仰的摒弃是其没有进一步发展的重要原因。到了清代,统治阶级还颁布法令三令五申禁止擅建庙宇。所以这一时期内,不单是二仙庙,各种信仰祠寺的建造,都呈递减趋势。

从表中可以看出,二仙庙的广泛的分布于晋东南各地,主要集中分布在壶关、高平、陵川和泽州四个县,它们与二仙信仰的起源地最接近。即以壶关紫团山一带为中心的区域与晋东南其他地区二仙庙的分布产生明显的差异,这一差异体现出了一种核心——边缘的态势。处于边缘地带的其他地区受到了处于中心地带的紫团山地区的强烈辐射。

表二 晋东南地区二仙庙统计表(按始建年代分类)

序号	朝代	地点	历史沿革	资料来源
1	唐	壶关县树掌镇神北村	创立于唐乾宁三年(896)	《长治市志》(1995); 清乾隆《潞安府志》
2		陵川县崇文镇岭常村	创建于唐乾宁年间(894-897),宋崇宁年间加封真泽宫。金贞祐年间(1213-1216)曾毁于兵火。元初又经营十年始复旧貌	《陵川县志》(1999); 清雍正《泽州府志》
3		高平市北诗镇中坪村	唐天祐年间(904-907)	《山西通志》(2002)
4		高平市西李门村	创建于唐。金正隆二年(1157)、大定二年(1162)、明清均有修葺	《晋城市志》(1999) 《高平县志》(1992)
5	后晋	陵川县西南30公里	创建于晋天福年间(936-944)	清乾隆《陵川县志》
6	宋	高平市南城区赵庄村东北	北宋乾德年间(963-968)创建,宋政和年间重修。元至元二十一年(1284)重修,清嘉庆二十一年(1816)重修,现存为清代建筑	《晋城市志》(1999) 《高平县志》(1992)
7		陵川县东南80公里处壤村	宋大中祥符五年建(1012)	清乾隆《潞安府志》
8		陵川县附城镇小会岭(古称分神岭)	宋嘉祐八年(1063)建。正殿主体结构为宋代遗物,余皆明清所建	《晋城市志》(1999)
9		泽州县金村镇东村	建于宋绍圣四年(1097)	《山西通志》(2002)
10		长子县宋村乡高家洼村西	创建于宋,重修于明	《长子县志》(1998)
11	金	金屯留县余吾镇二仙头村	金大定二年(1162)	建清乾隆《潞安府志》
12	明	长治郊区西池乡故县村	创建于明代	《长治郊区志》(2002)

二仙信仰虽起源于壶关县,但通过表格,我们可以明显地看出,陵川地区的二仙庙远多于壶关地区。产生这种现象的原因除地理因素外^①,社会环境的差异也是重要原因。历史上,当地望族对陵川文化的支撑,以及较为发达的经济,使得陵川文化曾出现了罕见的繁荣局面,历朝历代中考取进士的人数比较多,同时还出现了武氏叔侄“三状元一进士”和赵氏“兄弟状元”的文化景观。金元是陵川文化发展史上最鼎盛的时期。这样良好的社会氛围为二仙的发展

① 紫团山位于陵川与壶关交界处,虽属壶关县,但就其地理位置而言,两县并无很大区别。

提供了强大的精神支持。历代文人名士都愿意将神仙庙宇作为附庸风雅的场所，所以都极力推进庙宇的建设。金元文坛领袖元好问就曾写过三篇与陵川西溪二仙庙相关的文章，其中一首七言古诗为：

松林萧萧映灵寺，砾石流金不知暑。
太平散人江表来，自讶清凉造仙府。
不到西溪四十年，溪光林影想依然。
忽见画图疑是梦，而今尘土浣毕颠。

在这首诗中，他真实地描绘了西溪松林、庙宇互相映衬的魅力风光，极力赞扬陵川是天地之间的清凉境界，更把二仙庙喻为这个境界中的“仙府”。

表三 晋东南二仙统计表（按地区分类）

所属县	具体地点	所属县	具体地点
陵川（12处）	崇文镇岭常村	高平（7处）	河西镇西李门村南600米
	附城镇小会岭		米山镇米西村内
	潞城镇石圪坨村北		南城区赵庄村
	潞城镇（侯庄乡区域内）		北诗镇中坪村
	杨村乡太和村		寺庄镇芦家峪
	杨村乡杨庄村		石末乡侯庄村
	潞城镇侯家岭		永禄乡三军村
	秦家庄乡柳义村	泽州（3处）	金村镇东村
	秦家庄乡桥蒋村		南村镇牛匠村
	礼义镇西头村		高都镇胡里村
	礼义镇西伞村	长治（2处）	老顶山镇西长井村
	西河底镇附近		西池乡故县村
屯留	余吾镇二仙头村	壶关（2处）	店上镇南寨村
晋城市	市东郊小南村北		树掌镇神北村
武乡	韩北乡石圪垯村	长子	宋村乡高家洼村西

综上，笔者认为，地理因素以及社会文化因素，这两点是陵川地区的二仙庙分布较为广泛的重要原因。

三、总结

晋东南地区的二仙信仰起源于晚唐时期壶关县紫团山一带，宋徽宗政和元年被敕封为“冲惠”“冲淑”真人。主要分布于以紫团山为中心的陵川、壶关以及高平等周边地区。其祭祀功能最初为“祈雨抗旱”，发展到后期演变成以水信仰为主，兼具求子、治病、防灾等多种功能于一体的地方性保护神祇。其祭祀的阶层也逐渐转变，由最初单纯的民间信仰演变成后期民间与政权上层共同祭祀的对象。总体来看，信仰的发展轨迹大致经历了发生期、成熟期以及持续期三个阶段。晚唐时期，由于宗教多元化的社会制度以及动荡的社会格局，信仰自产生起便得到了较快的发展，现存大量庙宇多为晚唐五代时期始建。这种发展持续到了北宋末期，于宋徽宗时期发展到了顶峰。到了封建社会晚期，由于统治阶级的摒弃，信仰进入了持续阶段，没有进一步的发展，但其影响力在群众中仍有很大的惯性，民俗活动流传至今。随着朝代更替和历

史的发展，二仙信仰已经深深的融入在了晋东南地区社会、文化乃至经济当中，形成了一套拥有独特意义和风格完整的民间文化体系，成为地区民俗文化的重要组成部分。

二仙信仰始终没有走出晋东南地区，主要原因有两个方面。一方面，就晋东南地区而言，其经济方式长期处于一个以农耕为主的状态。地理位置也相对闭塞：南部黄河、中条山与河南为界，东部连绵太行，这种封闭的环境使得晋东南地区比较容易形成一种孤立的状态。无论经济发展，还是社会变迁，都远远落后于南方各省。因而，当地民间信仰的进展相对江南地区来讲，也十分缓慢，处于孤立状态的民间信仰变化较小，惯性较大。二仙信仰就是在这样一种封闭的环境下纯粹的产生、发展，较少受到外界因素的干扰，传播力度也大大降低。另一方面，从其自身来看，二仙信仰没有高深的理论和思想为其进一步的发展提供支持，属于世俗地域化了的神灵崇拜，从根本上无法摆脱迷信的传统和民俗的定式，而且祭祀群体以教育程度较低的农村百姓为主，很难与社会文化的主流相融。以上两个方面，很大程度地限制了二仙信仰在其他地区的传播，除与晋东南接壤的晋南、豫北等地零星出现二仙庙宇外，其他地区均无其踪迹。

山西道教历史发展特点析论*

贾发义**

山西是中华文明的重要发祥地之一，也是道教活动和传播的主要地区，积淀着深厚的道教文化，遗存了丰富的道教名山、名观、名迹等道教文物。道教文化是我国古代文化遗产中的重要组成部分。所以，研究山西道教，对于全面了解中国道教历史的发展状况具有重要的理论价值。

总体来说，山西道教历史的发展具有四个明显的特点：即历史发展的连续性、道教人物的众多性、道教场所的普遍性、道教艺术的多样性。

一、山西道教历史发展的连续性

山西地处黄河流域的黄土高原，是中华文明的发源地之一，这片古老的土地，见证了道教发展萌芽、发展、兴盛、衰落的全过程，所以山西道教在历史发展中具有连续性的特点。

一般认为道教形成于东汉后期，是由张陵在四川鹤鸣山（鹤鸣山）创立，初名天师道（五斗米道）。张陵之孙张鲁在30多年里将五斗米道推行于巴、蜀、汉中等地。张鲁投降曹操后被封为万户侯，天师道得以公开传播。道教原始的思想受到老子所著《道德经》的重要影响，著名道教史专家卿希泰先生给道教的定义是：“在中国古代宗教信仰的基础上，沿袭方仙道、黄老道的某些宗教观念和修持方法而逐渐形成，以‘道’为最高信仰，相信人通过某种实践经过一定修炼有可能长生不死、成为神仙的中国本民族的传统宗教。”^①

早在春秋末年，山西就有传播道家学说的学者，如解州关尹子受老子《道德经》启发撰《关尹子》九篇，阐述老子思想；老子的弟子晋文子曾作《文子》一书，后来被道教尊为“无上真人”。据《汉书·艺文志》记载，西汉时期山西恒山一带就出现称为“神仙”的炼丹方士，茅盈就在恒山出家，修真布道30多年，后称为“太元真人”。据《清凉山志》记载，东汉时五台山就有修道者，建有紫府庙；洪洞也建有紫微观、披云观、真一观等。这些实践是东汉后期道教产生的基础。

* 本文原载《宗教学研究》2010年第1期，第1-10页。

** 贾发义，山西大学历史文化学院副教授。

① 卿希泰、唐大潮：《道教史》，江苏人民出版社2006年版，第1页。



道教创始人张陵弟子赵昉得道后回到故乡山西临晋水泉里（今山西蒲县赵昉村）修真服气，弘扬师道。其时还有王乔、黄安、昌荣、君澄和张铁卿等，在山西河东、代州、恒山、汾州和绛州等地传播道教。

魏晋南北朝时期道教得到迅速发展。西晋时上党（今山西黎城县）人鲍靓，在嵩山作著名的《三皇经》，后传于道教思想家、外丹学的奠基人葛洪。葛洪将玄学与道教、神学与方术，丹鼎与符水相结合，著《抱朴子》一书，确立了以金丹道为中心的道教神仙理论体系。东晋时，山西闻喜县郭璞著《洞林》《祈林》等名篇，极大地推动了道教的发展。北魏太武帝时，嵩山道士寇谦之，先在山西代州（今山西代县）凤凰观修道，后来到北魏国都平城（今山西大同）献经，在宰相崔浩的推荐下，寇谦之向太武帝进献了《录图真经》，并对太武帝宣讲新天师道的教义，深得太武帝的赞赏和推崇。史载，太武帝“崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行”，“起天师道场于京城之东南，重坛五层……给道士百二十人衣食，斋肃祈请，六时礼拜，月设厨会数千人”^①。寇谦之对天师道进行了改革，“清整道教，除去三张伪法”，变原始道教为贵族道教，使其与皇权更加紧密地结合，得到统治阶级的赏识；同时在寇谦之谋划下的多次战争都取得了胜利，太武帝更加崇信道教，排斥佛教，他自称太平真君，改国号太平真君，道教几乎成为北魏的国教。山西作为北魏中心地区，到处宫观林立，以平城为中心的北天师道传遍山西各地，道教在山西得到了很大发展。

隋唐是道教蓬勃发展的隆盛时期。内因是通过魏晋南北朝长期佛道之争，道教吸收了佛教的某些思想，完善了自己的思想体系，外因是隋唐统治者为了统治需要大力倡导。隋朝统治时期，山西成为道教徒活动的热点区域。隋炀帝多次巡幸山西，利用道士斋醮，为其统治服务^②。《太平广记》载，魏征少时曾经访道至恒山，得道教《黄庭经》。《黄庭经》是道教上清派的主要经典，受到南方茅山派的尊崇。南朝末年及隋唐之际，茅山派道士北上传道，使上清经法传入北方，深刻影响了北方道教，极大地扩展了茅山派的势力。隋末山西地区，不仅是北魏寇谦之新天师道流传的重点区域，而且也成为由南北上的道教茅山派传播的主要区域。山西成为南北道教交流和融会的地区。

隋唐嬗代之际，山西汾晋民间流传着一些道教色彩浓厚的谶语，温大雅的《大唐创业起居注》中记载不少的谶语。如《桃李谣》“拍手唱堂堂，驱羊向南走”“武德九九得声名”，道士卫元嵩诗“十八成男子，洪水主刀傍……李树没黄杨”，民间道教谣谶为李唐代杨隋做了思想和舆论上的宣传。

李渊太原起兵反隋的战争中，多次受到道士的帮助，如天神显灵、密传符命，“逸民道士”直接请战，出现了“霍山神话”^③“羊角山神话”^④。反隋建唐后，高祖李渊在羊角山修建了老君祠，取名庆唐观，授道士王知远朝散大夫并赐紫衣；唐太宗将道士排在僧侣之前；高宗李治在晋阳旧府建了昊天观。尤其是李唐王朝将老子尊为同姓始祖，神化李氏皇权。自此，全国上

① 《魏书·释老志》卷一百一十四，中华书局1974年版，第3052-3053页。

② 《隋书·礼仪志》载：“大业中，炀帝因幸晋阳，遂祭恒岳。其礼颇采高祖拜岱宗仪，增置二坛，命道士女官数十人，于坛中设醮。”

③ 《旧唐书·高祖本纪》卷一第1册，中华书局1975年版，第3页。

④ 《唐会要·尊崇道教》卷五十，范祖禹《唐鉴》卷一。

下崇道成风，山西各地宫观林立，建宫观庙宇几百处，如洪洞孙真人庙规模盛大，占地300余亩，其他如恒山庄泉观、灵丘白音观、应县冲虚观、翼城庆雷观、洪洞水神庙等一大批宫观也相继建成。唐玄宗把《道德经》列为诸经之首，下令每户必备一本，并将茅山派第十一代宗师司马承祯迎入宫中，亲受法箓，成为道士皇帝。开元十七年，唐玄宗还亲自率领皇子皇孙、文武大臣、各国国王和使节在羊角山老君庙树立了一块《大唐龙角山庆唐观纪圣之铭》碑，并亲撰碑文。其时在山西流布的道派有薛季昌和司马子微弘传的正一道，蒲州薛幽栖弘传的天师道，晋城张胤弘传的净明道，吕洞宾与韩湘子弘传的全真道。中国道教发展到顶峰，山西道教也发展到了最繁荣的时期。

五代纷争，山西道教不断受到打击。如契丹世宗天禄四年，辽军准备进攻中原，派人到恒山求卦，因卦不吉利便放火烧了恒山庙观；后周世宗勒令晋南僧侣废寺还俗时波及道教，多数道士被迫还俗，许多宫观被封。

宋元是道教史上相当活跃的发展时期。北宋统一后，为收揽人心，维护稳定，建隆元年，宋太祖刚即位就一改周世宗废止寺观的政策，给高道赐紫衣，增加道士人数，道教得到恢复和发展。宋徽宗尚道，在其倡导下，山西各地又相继修建了大同太宁观、洪洞玉虚观、清灵观等大批宫观。宋元时期，山西主要盛行全真道、正一道和真大道。全真北五祖之一的刘海蟾从钟、吕得道后，往来于名山大川，隐居山西代州赵杲观，创立了以“省悟自归隐”为道旨的全真刘祖派，弟子张伯端为山西翼城紫阳宫的高道，主张“先命后性”，由道入禅，作内丹学经典著作《悟真篇》，元代被尊为“南五祖”之首^①。由于成吉思汗对全真教王重阳七大弟子之一、隰州（今山西隰县）丘处机格外崇敬，封其为国师，山西道教全真派得到了全面发展，各地兴建宫观，如其弟子秦志安主持的平阳元都观和向南卿主持的芮城永乐宫，香火甚旺。同时丘处机的弟子尹志平、张真一等也曾在平阳（今山西临汾）等地传法。尤其是弟子宋德芳，除在平遥玄都观校刻《道藏》外，还在太原龙山主持重建了“昊天观”并雕凿了中国唯一的道教石窟——龙山石窟。

明代，太祖朱元璋推行了严格的宗教统一控制政策，先后设立了玄教院、道录司统一管理道教事务，山西道观中一些因逃避徭役而出家的道士被勒令还俗，自元朝以来一度泛滥的传道活动得以遏制。但明世宗的崇道，重新导致道教无限制地发展起来。至明末清初时，道观已遍布全省城乡各地，仅洪洞一个县就有150余座，柳林县共建过373座^②，可见明朝末期全省道教之盛。

明清之际，道教随着中国封建社会的衰落，呈现出三教合流、道派归并的趋势，如恒山悬空寺由道观变为儒释道三教合一的宗教场所，同时供奉释迦、老子、孔子三家祖师。山西流布的也只有全真道之三丰派、龙门派和武当正一派。明初，平阳张三丰为吕洞宾以来最为世所仰慕的全真派高道，主张三教合一，以道为法，儒释为用，重视修炼丹法，主张清静修炼阴阳之法，曾在太行山、王屋山间传道，受学门徒甚多。入清以后，趋向民间发展的道教对民间宗教和秘密会社产生了很大影响。鉴于全真道在明季道风颓败，教戒松弛，山西潞安府（今山西长

^① 南怀瑾：《中国道教发展史略》，复旦大学出版社1996年版。

^② 刘强：《道教在山西》，《文史月刊》2003年第10期。

治)道士龙门派第七代传人王常月在主持北京白云观期间,设戒坛培养道士,修改和制定清规戒律,致力于教团改革。清末山西曲沃龙门派第十一代道士刘一明是有名的内丹学家,在丹理上造诣高深,堪称一代宗师,在我国养生史上也占有显赫的地位。另外,五峰山龙泉庵的郭静中、阳曲柏树村纯阳宫的潘守器,均为清代山西著名道士。随着帝国主义侵华战争及伴之而来的西洋各种宗教势力日趋强盛,山西道教趋于衰落。

综上所述,道教在山西的传播具有不间断、连续性的特点,山西道教历史发展的连续性特点是其他三个特点的基础。

二、山西道教历史人物的众多性

早在春秋末年,山西就出现传播道家学说的人物。如前述解州关尹子著述《关尹子》九篇、晋文子曾作《文子》,阐发老子的黄老思想。西汉时,茅盈就出家恒山,志求神仙,三十年后升仙,列“太元真人领东岳上卿司命神君”之位。东汉时张陵在蜀地创始五斗米道后,弟子赵昉就回到故乡山西临晋水泉里修真服气,弘扬道教,以如前述。当时还有王乔、黄安、昌荣、君澄和张铁卿等道士,在山西河东、代州、恒山、汾州和绛州等地传播道教。这些道士是在山西最早传播道教的人物。

魏晋南北朝时期道教与佛教在山西迅速发展,出现了很多中国道教史上重要的人物。两晋上党人鲍靓在嵩山编撰了《三皇经》,阐发道教思想。后来传给其女婿葛洪,葛洪将玄学与道教、神学与方术、丹鼎与符水相结合,著《抱朴子》一书,确立了以金丹道为中心的道教神仙理论体系,为道教的完善发展打下了坚实的理论基础。山西闻喜县高道郭璞著《洞林》《祈林》等名篇,又注释《尔雅》《楚辞》,《山海经》等书,极大地推动了道教文学的发展,被后世尊为神仙。北魏时期,嵩山道士寇谦之作为道教改革家,先在山西代州凤凰观修道,后来在北魏国都平城献经、得到魏太武帝的器重和支持,完成了天师道改革,使其与皇权结合,称为北天师道,道教因之几成北魏国教。此后,山西各地出现不少弘传北天师道的道人,如河东祁纤,好相人,曾被太武帝拜为上大夫;闻喜吴劭,道引养气,积年百余岁,神气不衰;河东罗崇之,常饵松脂,不食五谷,自称受道于中条山,太武帝曾令他还乡里,诏河东郡给所需。这些道教徒活动,把寇谦之改革后的新天师道迅速传播到山西各地。

隋唐是道教蓬勃发展的隆盛时期。杨坚建立隋朝时,曾得到山西道教徒的支持。如道士张宾、焦子顺,雁门人董子华三人,因在高祖杨坚称帝前大力帮忙,称帝后分别被任命为华州刺史、开府、上仪同等职^①。山西道教徒还为杨隋政权制造符谶以巩固其统治,如太原童谣有“法律存,道德在,白衣天子出东海”^②,于是杨坚着白衣到东海,并画五级木坛自随以事道。在杨隋政权扶持下,山西道教大兴土木,建祠立观,山西闻喜祁观就是这个时期的产物,史载“月殿日宫,高排星汉”^③。隋炀帝杨广崇道更甚其父。《隋书》卷三十五《经籍志》记载:“大业中,道士以术进者甚众。”河东汾阴人马贲,“少好玄言,去俗为道士,解天文律令,隋炀帝

① 《隋书》卷七十八《来和传》,中华书局1973年版,第1774页。

② 温大雅:《大唐创业起居注》卷一。

③ 《山右石刻丛编》卷四《祁观天尊碑》。

时引入玉清观，每加恩礼，召令章醮”^①。隋时出家为道的魏征，云游山西恒山时，把南方道教茅山上清派经典《黄庭经》传播至北方，促进了南北道教的交流的融会。

李唐王朝将老子李耳尊为同姓始祖，自居老子后裔，神化李氏皇族，把道教奉为国教，全国传布，唐朝历代皇帝都视道教为护持李唐统治的本族宗教。高祖在羊角山修了老君祠，道士王知远被李渊授朝散大夫，并赐缕金冠和紫衣，成为接受皇帝赐紫衣的第一人。太宗时王知远又被加封为银青光禄大夫。高宗在晋阳旧府建了昊天观。玄宗时山西崇道最甚。其时在山西流布的道派有薛季昌和司马子微弘传的正一道，蒲州薛幽栖弘传的天师道，晋城张胤弘传的净明道，吕洞宾与弟子韩湘子弘传的全真道。道教所敬诸神中影响最大的是八仙中吕洞宾，号纯阳子，就是蒲坂（今山西永济市）永乐招贤里人，在庐山从钟离权得道后，云游四方，行善积德，深受民众敬仰，影响遍及中外，是全真北宗五祖之一。吕洞宾弟子、韩愈侄孙韩湘子，也曾在沁州（今山西沁县）塔地村长春观修炼成仙。张果老往来于汾晋五台山，后于恒山修炼成仙，其《道体论》著作是道教讲练功之法的重要典籍。可见道教八仙中一半人物都与山西有直接关系。

介休绵山是宋代道教活动的地区之一。据《汾州通志》载，宋神宗敕封绵山介子推为洁惠侯，由宰相文彦博奉旨在绵山举行了盛大的敕封大典。文彦博本人也崇尚道教，“自号南极真子”^②。庆历八年，文彦博贝州平叛后，为感九天玄女助战之恩，于故里建玄神楼。文彦博屡上绵山，研究道教养生，其长寿秘诀为“任意自适，不以外物伤和气，不敢做过当事，酌中恰好即止”。全真北五祖之一的刘海蟾从钟、吕得道后，往来于名山大川，隐居于山西代州赵杲观，创立了以“省悟自归隐”为道旨的全真刘祖派，其徒张伯端为山西翼城此阳宫的高道，主张“先命后性”，由道入禅，作内丹学经典著作《悟真篇》，元代被尊为“南五祖”之首。在山西盛行的全真道还有龙门派，其启派祖师就是全真道创始人王重阳七大弟子之一、隰州（今山西隰县）丘处机。丘处机由于得到成吉思汗的崇敬和信任，被封为国师。丘处机以“济世真行”为宗旨，对全真道在山西发展做出了最为突出的贡献。其十八高徒均被封为道教“真人”，其中在山西传道的有宋德芳、向南卿、秦志安、尹志平、张真一。宋德芳除在平遥玄都观校刻《道藏》外，还在太原龙山主持重建了道观“吴人观”并创建了龙山道教石窟。秦志安在平阳元都观弘传道法，向南卿对芮城永乐宫进行了大规模扩建，使其成为全真道三大祖庭之一。

明初，平阳的张三丰为吕洞宾之后最为世所仰慕的全真高道，提倡“三教合一”的主旨，以道为法，儒释为用，重视修炼丹法，主张清静立基，再修阴阳之法，曾在太行、王屋间传道，受学门徒众多，因不修边幅而谓之邈邈派道人，同时也是武当山拳术、剑术的创造者。入清以后，道教对民间宗教和秘密会社产生了很大影响，山西流布的道派除在北武当山盛行武当山派之外，主要是全真道之龙门派。全真道于明季道风颓败，教戒松弛，潞安府龙门派第七代高道王常月主持北京白云观，以振兴教门、恢复全真祖风为己任，采取清整戒律、整顿全真道的措施，取得很大的成功，被誉为全真“中兴之祖”，羽化后被康熙追赠“抱一高士”^③之号。

清末，龙门派第十一代道士曲沃（今山西闻喜东北）人刘一明为有清一代颇具名气的内丹

① 《册府元龟·总录部·尚黄老》卷八百二十二。

② 嘉庆《介休县志》。

③ 卿希泰、唐大潮：《道教史》，江苏人民出版社2006年版，第321页。

学大家。他勤学苦练，在丹理上造诣高深，实践上功夫深厚，使其性功命功同致上乘境地，堪称一代宗师，在我国养生史上也占有显赫的地位。另外，五峰山龙泉庵的郭静中、阳曲柏树村纯阳宫的潘守器，均为清代著名道士。

总之，山西历代道教人物众多，山西道教人物为山西道教的发展做出了成绩，为中国道教的发展也做出了很大的贡献。

三、山西道教场所的普遍性

道教历来崇尚自然，崇拜名山大川；神仙崇拜是道教信仰的核心，道教修炼的最高目标是成仙，因此，道家往往隐居于山岳之间，山西多山的自然环境成为道人修炼、传道时选择的偏爱。在道教兴盛的各个历史时期，山西各地建有诸多道教宫观院庙。据不完全统计，现存就有1952处^①。限于篇幅，挑选各地有代表性的道教场所略述。

以北岳恒山、五台山为中心有山西北部庞大的道教古建筑群，恒山与泰山、华山、衡山、嵩山并称五岳，齐名天下。历代帝王十分重视对恒山的祭祀，唐宗、宋祖等都曾到过恒山巡视、祭奠，或差使臣到恒山朝圣。道教称恒山为“第五洞天”。据道教史籍记载，远在春秋时，太上老君就在恒山千佛岭结庐炼丹、燃灯道人演兵斗法；汉武帝五岳封禅时，便开始在恒山建立庙观；传说西汉时昌容仙子来往于恒山，三茅真君（茅盈、茅固、茅衷兄弟三人）在恒山修炼神仙之术。北魏平城时代，恒山主峰属京畿之域，备受北魏帝王青睐。太延元年，太武帝下令在恒山飞石窟内建北岳庙。寇谦之在恒山宣扬新天师道，翠屏峰上又修建了悬空寺，恒山道教兴盛起来。隋唐时期，八仙中的张果老、吕洞宾在恒山修行服气，管革于此结庐悟道，使北岳道场名扬九州。明代恒山道教主流是全真教龙门派，也有正一教和太乙派，丹道、符篆、性命双修一应俱全，明代恒山庙观大规模扩建、新建，有“三寺四祠七亭阁，七宫八洞十五庙”之说。明清时期悬空寺，纳十方之神灵，汇三教之众神，供儒、佛、道三家始祖于一殿，堪称中国宗教史上的佳话。

五台山是驰名中外的中国佛教四大名山之首，但是，很少有人知道五台山早期为道家所据。五台山别名紫府山，是道教神仙的居处，是道教对五台山的尊称。道教崇尚紫色，如紫衣、紫室、紫洞、紫皇、紫宫、紫清等称谓。在五台山最早活动的宗教是道教，留有丰富的道教文化遗存，演绎出许多道教神话传说。佛教传入五台山后，佛、道两教为了各自的发展，展开了激烈的竞争，最后佛教获得了胜利，统治了五台山。对道教予五台山的美称“紫府”，佛教采取了保留与改造的办法，使之披上了佛教的色彩。紫府也就成了佛、道公认的五台山之别名^②。

山西西部吕梁山脉中段的北武当山也是道教名山。道教认为北武当山是真武大帝北方行宫，是全真道活动的主要地区之一，早在隋唐时北武当山已建有庙观，是华北、西北地区很有影响的道教圣地。部分庙观在明代得以重修，现存真武庙、龙王庙，山顶有玄天殿、太和宫等

^① 许高哲、田爱民：《山西道教文化遗存管窥》，《文物世界》2003年第6期。

^② 王君：《山西道教名胜古迹拾零》，《文物世界》2007年第4期。

古建筑耸立。据清乾隆年《重修神山复古记碑》记载：北武当山创建于唐时，山上建木殿一间。东茶房一处，殿内塑玄天上帝十大元帅。铺路石磴千余，柱狮栏杆俱全^①。而据清同治四年《帝德常昭碑》所载，在唐代以前北武当山已是道教的北方朝拜圣地，山顶建造有玄天大殿，每年三月三日圣诞，绅庶老幼，昼夜徒步拜谒，朝山进香者，数百里不绝，可见香火之盛。唐宋之后，随着岁月流逝风雨腐蚀，或火灾或人为破坏，殿宇、塑像常有坍塌损坏，但历朝历代也屡有修复和扩建。据现有碑记，明永乐十一年成祖朱棣侄庆面王济炫、永和王济朗兄弟俩权住汾州府时，因崇拜真武大帝，付巨资将登山之崎岖小路改造成石砌台阶，并将早已坍塌的玄天大殿修复一新。后又补修三次。据明万历二十七年所立《龙王山重建玄天上帝宫纪》碑文“龙王山上有玄帝庙一楹……乡民攀应秋等，洗心誓众竭诚修理焉，山巅重建正殿三楹，中塑玄帝圣像”，清代又进行了大规模的修建和增补^②。近年来学者考证，“北武当山是中国道教发源地”，是对北武当山研究的一个新成果。

山西中部的道教场所有介休绵山和太原龙山。介休的绵山从春秋时代起就有道家及道教的频繁活动，许多道家人物慕名而来，仅龙脊岭就留下了陈祖、彭祖、吕祖等十余座修行洞；水涛沟成为历代高道辟关辟谷的首选之地，先后有张良、雷隐翁、王贾等著名道教人物在水帘洞内辟关、辟谷修行养性。《列仙传》把介子推视为道教神仙。两汉时期，道家人物在绵山一带的活动十分活跃。张良“西入关道，出绵上”，为绵山脚下的百姓治绝狐患。介休三贤之一的郭泰称羨道家，希望“岩栖归神，咀嚼元气，以修伯阳、彭祖之术”^③，葛洪在《抱朴子外篇·正郭篇》中把他视为道家人物。李世民在雀鼠谷大战后为答谢道教神恩，敕建天桥洞神宫；唐高宗李治于永徽二年敕建一斗泉洞真宫；唐玄宗南出雀鼠谷后敕建大罗宫。绵山李姑岩庙亦为唐代所建。宋代绵山最大的道教活动是宋神宗敕封介子推为洁惠侯，文彦博奉旨在绵山举行了敕封大典，现有封侯亭遗存。文彦博庆历八年贝州平叛后，为感谢九天玄女助战之恩，于故里建玄神楼。文彦博本人也崇尚道教，“自号南极真子”。后文彦博屡上绵山，研究道教养生。金代国史院编修介休人马天来，曾数次游历绵山，塑造道教神像。元代介休道人梁志通往返于陕西玉泉观和绵山之间，对绵山道教发展的影响很大。明清时期，传说明太祖朱元璋之父朱五四曾到绵山朱家凹修行道教，朱元璋子朱橚、朱权及第六代晋王朱知烺等，都相继朝拜绵山，修建寺观。与道教有关的民间祈雨文化在绵山也长盛不衰，唐太宗、金大定、明洪武年间均有百姓祈雨的记载，甚至清光绪年间山西巡抚曾国荃也在绵山主持过大型的祈雨活动。道教的传播，使绵山产生了独特的道教文化习俗，如大罗宫求运挂云牌、抱腹岩祈雨还愿挂铃、天桥求子挂灯等，久盛不衰，沿袭至今。

太原龙山是著名的道教场所。元初道士宋德芳，在大都、河东、终南山之间活动。据《终南山祖庭仙真内传》载：宋德方于元太宗六年“游太原西山，得昊天观故址”，在太原龙山主持重建了“昊天观”，并开凿了石窟。据《嘉靖太原县志》记载，在龙山绝顶“昊天观东石崖列凿石室八龛，有道者姓宋号披云子所凿”。龙山现有石窟8个，多为元代作品。内有石雕造像40余尊，主要刻画了道教祖师、神仙的各种形象，具有浓厚的元代风格，是道教雕刻艺术

① 魏兴元、李福庆：《道教圣地北武当山》，《文史月刊》2005年第11期。

② 白礼昌、白埃平：《古史新考》，山西古籍出版社2002年版，第39-57页。

③ 袁宏：《后汉纪》卷二十三《孝灵皇帝纪》。

的经典作品，其造像内容、雕刻技法在我国石窟寺艺术中占有重要地位。此外，晋中一带平遥清虚观、汾阳太符观、柳林玉虚宫、介休后土庙等都是著名的道教建筑遗存。

山西西南部的道教场所有芮城的永乐宫和河东的道观。位于山西最南部的芮城县的著名道观永乐宫，是龙门派创始者丘处机及其弟子修造的。相传是为尊奉八仙中的吕洞宾而建造的。吕洞宾是八仙中影响最大、民间神话传说故事最多的仙人。唐代时就将其故居改建为吕公祠，金朝末年改祠为观。元代重建扩建后，改称大纯阳万寿宫，因地处永乐镇，故又称为永乐宫，是全真教三大祖庭之一。宫内有三清殿、重阳殿等四座规模宏大的元代殿宇，整个修建工程和壁画的绘制，前后费时约100余年。永乐宫最珍贵的是三清殿的元代《朝元图》壁画和纯阳殿的《纯阳帝君神游显化图》，堪称中国绘画史上罕见的精品巨制。明万历和清乾隆、嘉庆年间先后进行过大规模的修建扩建，形成道教“天宫琼宇”建筑特色的木结构建筑体系。除了永乐宫外，河东地区的道教场所还有绛县东华山道观群，包括东岳庙、崇祯观、昊天洞、景云宫、三清殿、文昌阁、老君庙、老君桥等建筑；另外还有蒲县东岳庙、新绛稷益庙等。

山西东南部的道教场所，有晋城的玉皇庙和珏山。创建于北宋年间著名道教庙宇玉皇庙古建筑群，是古代泽州规模最大、影响最广的道教庙宇。三进院落，殿阁楼亭110多间，规模宏伟，布局合理。最珍贵的是元代艺术大师刘銮塑造的二十八宿元代彩塑，我国雕塑艺术中的奇葩，属全国已发现的古代塑像中的孤品。晋城珏山也是古代道教圣地，包括魁星楼、黑虎殿、献台等建筑，其中，真武观供奉真武帝君，道教认为，武当山是真武帝君修炼之地，而珏山则是其镇守之所。早在东汉时期，珏山就被辟为道场。北宋时期，道教辉弘，真宗皇帝为了稳固江山，认神为主，将玄武改为真武。自宋至今千余年来，珏山真武观香火旺盛，道士云集，是晋东南地区及豫西北地区信徒朝拜的圣地。另外，长治玉皇观也是晋东南地区重要的道教活动场所。

综上所述，道教场所在山西北部、西部、中部、西南部、东南部均有典型的分布，具有普遍性的特点。

四、山西道教艺术的多样性

（一）建筑、雕刻和绘画艺术

山西道教活动及传播历史悠久，留下了丰富多彩的名胜古迹遗存，其中道教建筑、绘画、雕塑、石刻等尤其独特。

山西芮城永乐宫元代建筑和壁画，是道教建筑和绘画艺术的典型。这个规模庞大的建筑历时100多年才完工。宫殿巍峨壮丽，雕梁画栋，是现存最早、保存最完整的道教宫观之一。永乐宫沿中轴线布置了宫门、龙虎殿、三清殿、纯阳殿、重阳殿，四进院落，其中木结构楼阁成为道教建筑的特点之一，院落建筑按道教“天宫琼宇”的艺术构思设计，形式奇巧、独特的道教艺术风格。

永乐宫艺术价值除了建筑的独特外，还有宫殿中大规模精美的元代壁画，总面积达960平方米，壁画场面雄浑、题材丰富、技艺高超，是中国绘画史上罕见的精品巨制。主殿三清殿《朝元图》完成于公元1325年，壁画长101.6米，高4.26米，面积403.34平方米，由286个群仙按对称仪仗形式排列，围绕天帝、天母等8位主神，二十八宿、十二宫辰等天兵天将在画

面上徐徐展开，人物高达2米以上，构思严谨，墨线流畅飘逸，场面开阔，色彩艳丽，气韵生动，集中地表现了道教神仙朝拜元始天尊的道教礼仪。众多的人物，高低错落，神态各异，衣袂轻扬，构图极富变化，动中有静，静中有动，又有统一完整的艺术效果。在用色上采用了传统的重彩勾填方法，以墨线为骨干，再填以金、朱红、青绿等色，配搭得很和谐，有些部分还用了“沥粉贴金法”，增强了质感的对比，令画像的立体感和辉煌的气氛更加显现，被专家们称为是现存壁画中最精彩的艺术品。

纯阳殿为奉祀吕洞宾而建，殿内东、西、北三面墙壁上绘有《纯阳帝君神游显化图》壁画，高3.5米，面积为203平方米，以连环画形式表现了吕洞宾从诞生到得道成仙的故事，由52幅画组成，幅与幅间用山石云树连接，每一画面既单独成章，而又能通过景色相互衔接。画中有宫廷、殿宇、庐舍、茶肆、酒楼、村塾、医馆、舟车、田野、山川以及形形色色的人物。而且不少的画幅富有浓厚的生活气息，是当时社会生活的忠实写照，这在道教壁画上是具有创造性的构想。后壁上绘有《钟吕谈道图》。重阳殿壁画用49幅画面描绘了道教全真派教主王重阳从降生到度化七真弟子成道的故事。这些壁画情景交融、人物刻画细致入微，也堪称元代绘画的精品，从其反映道教和民众社会生活的方面来说，具有较高的历史价值和艺术价值。

太原龙山石窟，是我国唯一以道教内容为题材的石窟，石窟的主要部分为元代全真教道士披石真人宋德方主持营建。据《终南山祖庭仙真内传》记载，当时在龙山上建有昊天观，在崖东凿石窟八龛，龛内造像，数额不等，共计60余尊。龙山道教石窟着重描写了道教祖师、道教神仙的形象。这些雕像有坐、有卧、有动、有静，个别石窟内的石雕造像表情含蓄，耐人寻味，有着诱人的艺术魅力，造像平易近人，和蔼可敬，具有浓郁的汉民族风格。这些石雕，风格朴实、庄重，手法凝练，衣带雕饰简洁、素静。三层窟洞层叠及在窟顶部大量应用龙凤石纹和莲花图案雕饰，与佛教石窟的雕塑艺术风格截然不同。石窟两侧及前壁还保留着许多元代道家的题词和楷书，为研究道教石窟艺术和道教发展史提供了重要资料。龙山石窟的规模和气派虽不能与佛教的大同石冈石窟相比，然而它以自己的浑厚朴实、庄重无华的道教艺术风格，将载入中华民族的艺术史册，在中国石窟艺术史上占有重要的位置^①。

晋城玉皇庙是晋东南著名道教庙宇。玉皇庙三进院落，殿阁楼亭110多间，是一所规模宏大的古建筑群。山门单檐，用琉璃装饰，与钟鼓楼顶上琉璃孔雀蓝构件相互增辉，十分鲜艳。诸殿木构楼阁、板门直棂窗，雕刻精细，古雅朴实。建筑布局合理，富丽堂皇，环境幽然。最有艺术价值的是庙内300多尊道教诸神泥质彩塑，其中又以西配殿二十八宿元代彩塑为最，属全国已发现的古代塑像中的孤品。二十八宿彩塑，内容奇特丰富，布局严谨合理，情态生动逼真。第一次将天文学中观察天体运行、四季变化、经纬定位的28组赤道星座与唐代五行家袁天罡确定的28种动物同金、木、水、火、土、日、月合于人，创造出有血有肉的形象“虚日鼠”“元金龙”等行星人虫神话人物，成为我国雕塑艺术中的奇葩。山西道教绘画灿烂夺目，除上述壁画外，还有汾阳太符观、新绛稷益庙等处的壁画也比较著名，限于篇幅，不再赘述。

（二）山西道教音乐

道教音乐是表达宗教信仰、宣传教理、教义的重要手段，包括“道教科仪音乐以及道士在

^① 王君：《山西道教名胜古迹拾零》，《文物世界》2007年第4期。

宣教、布道和修身养性时所使用的音乐”^①，千百年来已与宫廷音乐、文人音乐、民间音乐渐相融合，“成为一种独立的文化体”^②。山西道教音乐主要有两大派，即晋北正一道派和晋南全真道龙门派。正一道派道士平时在家，应请出外做道场。全真龙门派道士多为长住道观的“出家”道士，以诵经、修真为主要活动。山西道教音乐依用途可分为两种：一种为“红事”，祭祀皇天后土、祈求五谷丰登，表演曲目有“普庵咒”“要账”“水红花”“大走马”“驻马亭”“骂渔郎”等六大套曲，每套曲均为带有经义的唱和奏。另一种为“白事”，主要是驱恶避邪、超度亡灵，表演曲目有“一盏灯”“十灭罪”“瑜伽经”“种种无名”“一炷道德香”“五音赞”等。山西道教音乐按音乐形式分为声乐和器乐两类。声乐（韵腔）曲目有《老君经》《十报恩》《开经曲》《上香曲》等。器乐分打击乐和管乐。打击乐器有单手鼓、铙、小镲、木鱼、手铃等，曲目有《打闹台》《三通鼓》《三启颂》《步虚》《小河溪》等；管乐器有管子、笙和笛，表演时通常与小鼓、大鼓、小钹、大钹、云锣等打击乐器合奏。曲目有《耍孩》《翠黄花》《青天歌》和套曲《驻马亭》《走马》《水红花》《骂渔郎》《要账》等。

山西道教音乐中的器乐演奏，晋北、晋南各有特点。晋北道乐的慢板和中板段，主要用管子吹奏，有时也换用低音大管，造成音色对比，在乐曲进入高潮时，管子与大管轮番对奏，使气氛高雅而热烈。晋南道乐很注重演奏技巧及相互配合，其要领归结为：“唢呐领，管子应，加花笛子弥缝笙。隔板鼓，直板钹，有板有眼把云锣打。”

晋北道乐以北岳恒山道乐为基础，吸收了汉魏以来的鼓吹乐、唐宋以来的佛教法曲及少数民族音乐而形成的古老的音乐艺术，流传于山西北部的天镇、阳高、浑源、应县一带，并远及河北、内蒙古周边省市，已自成流派、自立体系，其古老的乐曲，完整的曲目，对弘扬传统文化，继承和发展民族传统音乐，有着深远的影响。2006年“恒山道乐”被公布为“山西省第一批省级非物质文化遗产”。

晋南道乐流派较多，其中绛县东华山道乐最为典型。东华山道乐北魏时期就十分盛兴，道教班社众多，演奏道士云集，至今还保留着原始形式的祭祀活动。随着道教音乐的发展，逐渐吸收本地民间音乐的成分，道教班社级别也不断升级，曾被定为“道会司”级别，形成了晋、豫、陕三省道教音乐活动的中心。绛县道乐特色是旋律流畅、曲调高亢、节奏明快、旋律变化无常，特别是“将唱腔、鼓乐、吹奏、表演技巧组合一起，恰如其分表现出道教音乐清静无为、仙界缥缈的意境”^③，同时集中地保留了传统的中国民族音乐五声调式。建国后，绛县道乐被收入《中国民族民间器乐曲集成》，组建了绛县东华山道教乐团，主要从事道教法事、开业奠基、社火表演、祈福求安等大型庆典活动。绛县东华山道教乐团曾应邀多次参加国内外大型神庙“祭祀”和民间庆典活动，现已申报国家非物质文化遗产项目。

山西道教音乐广采博纳，不仅与当地民间音乐相融合，而且还吸收了佛乐等有关音乐成分。同时，山西道教音乐也对当地民间说唱艺术产生了很大影响。山西道情就是由道教音乐衍化而成的一种在山西广为流传的说唱艺术，比如恒山道情、河东道情，反映了道化升仙、修贤劝善、民间生活、历史故事等内容，山西道教音乐还推动了山西锣鼓、杂戏等古朴戏曲形式的

① 熊铁基、刘固盛：《道教文化十二讲》，安徽教育出版社2005年版，第123页。

② 史新民：《道教音乐》，人民音乐出版社2005年版，第9页。

③ 杨永兵：《晋南传统音乐》，中国社会科学出版社2008年版，第277页。

发展。

（三）山西道教艺术品

山西作为道教传播的重要地区，再加上山西长年比较干燥的气候环境，因此，山西遗留了比较丰富的道教文物艺术珍品。

山西道教造像质地主要有铜、木、石、陶瓷等，现藏于山西省博物馆的山西道教艺术品可谓种类繁多、精品不绝。道教人物是道教造像的主体，现存主要以元明清三代居多。如一组19件的元代木雕人物，造型生动，色泽艳丽，刀工娴熟，是元代道教木雕艺术佳作；明代铜铸真武坐像，着袍衬铠，披发跣足，手持宝剑，威而不怒，形神兼备，引人注目；明代铜铸文昌彩绘坐像，白脸长须，戴五梁冠，宽袍广袖，双手持圭，坐双层四足方床，表情庄重、慈祥；明代周公立像和桃花女立像，五官端正，比例适度，姿态优美，衣纹流畅，可谓道教造像中的佳品；明代木雕真武坐像、吕洞宾像、元始天尊像，除造型结构准确、衣纹线条得体外，其人物内心情感的刻画比较成功，把这些仙者既慈祥又威严、既持重又潇洒的气度和盘托出，给人以深刻的思考和回味；明代石雕八仙过海人物，体呈山形，用镂雕、深浅浮雕和阴线刻纹等多种手法，琢成八仙过海情景。图中山高松青、波涛汹涌、八仙情态不一，各显其通，把道教人物和故事表现得活灵活现，大有如临其境之感；清代八件红木雕嵌银丝八仙人物，神态各异、表情丰富，衣褶流畅、制作精细，是不可多得的木雕工艺品。

另一类是道教器物。1958年山西大同宋家庄冯道真墓出土的元代月白釉炉，饱满的造型，厚实的胎体，浓重的蓝釉，是元代钧窑所出的佳品；明代铜铸道人仙鹤酒注，把艺术性和科学性有机地结合起来，在那颇有几分仙气的道人脑后置一注酒孔，手击圆盘，酒便从腿前仙鹤嘴里流出，既巧妙又有趣，充分体现了古代匠师的聪明和智慧，也说明了道教化整为零、无孔不入，与整个社会文化和生活紧紧地结合在了一起；清代瓷器青花老子出关图棒槌瓶，造型简洁大方，制作规整精细。通体施白釉上绘青花纹饰，腹部绘老子出关图，人物形象独特，神态自然生动，颇有道家意境和生活气息；清道光青花八仙人物胆瓶，盘口长颈，溜肩圈足。通体施白釉，上绘六层青花纹饰，布局饱满紧凑，技法娴熟，人物性格鲜明，刻画逼真；另几幅馆藏作品如八仙庆寿插屏、麻姑献寿像等，都是清代道教文物中的石雕作品。

另外，山西朔州崇福寺文管所藏的一组九件明代成化年间的八仙庆寿法花塑。这是明代山西南部兴起的一种釉陶新品种，向有“山西素三彩”之说。它均为陶胎，采用模塑工艺整修而成，施孔雀绿、紫、黄三种色釉。人物造型准确，形神兼备，色调古朴，素淡典雅，堪称明代法花塑中之精品，具有极高的艺术价值^①。

2003年春，山西道教文物首次在香港展出，展品包括书画、陶瓷、漆器、石雕、木刻、翡翠及青铜雕塑逾60件。这些珍贵的山西道教艺术品有一些还未尝在国内展出过。山西芮城县出土的唐代《杜君秀道教造像碑》，既展现了唐代道教发展的情况，又保存了唐代书法的真迹。数幅保存完好的清代工笔画，如《钱慧安和合二仙图轴》，色彩鲜艳，神仙造型与线条皆登峰造极。展品中有多件木雕，如明代的木雕“真武坐像”雕工精妙，至今完好；还有木雕吕洞宾像、八仙人物、元始天尊像等。另有青铜雕、石雕，如明代铜雕桃花女立像；陶瓷有清代道光

^① 主要参考许高哲、田爱民：《山西道教文化遗存管窥》，《文物世界》，2003年第6期。

年之“青花八卦纹盅”茶具等，而五老观太极图笔筒为竹雕品，至于形态各异的铜镜为数更多，如永乐宫文管所藏高达198厘米的清代铁梨木雕“犀牛望月镜”，是铜镜中的精品，有很高的艺术价值^①。

总之，山西道教艺术可以从道教的建筑、绘画、音乐、艺术品等各个方面表现出来，而多种艺术形式，反映了山西道教艺术的多样性特点。

五、结 语

山西道教经过北魏寇谦之改革之后得到迅猛的发展。隋唐王朝对山西道教大力扶持，使山西道教渐呈兴盛之势。宋元明清以来一直延续不断。在山西道教发展过程中，出现了诸多道教人物，这些人物对山西道教乃至中国道教的发展做出了贡献。山西道教以名山大川为修行和传教场所，修建了许多巧夺天工的道教官观，留下了诸多道教名胜古迹。山西道教艺术多样性，表现在造像、绘画、音乐、雕刻等各个方面。山西道教作为一种传统文化，在民众的世俗日常生活中，产生了广泛的影响，道教文化对山西社会的哲学、医学、化学、体育和文学艺术的发展，都产生了较大的影响，促进了多元文化之融合，在山西历史上具有深远的影响。

^① 《香港大公报》2003年3月27日。

百年道学精華集成

第一辑

历史脉络

卷六

明清以来的道教 区域道教 少数民族道教



少数民族道教

少数民族与道教*

钱安靖**

道教是我国土生土长、源远流长的宗教。它对中国人民的影响广泛深刻，从思想意识到生活习俗，无不有其痕迹。过去有一种传统说法，谓道教为汉族人民的宗教，直到现在这种看法尚有一定的影响；还有一种说法，谓天师道肇起东方，与滨海区域有密切关系。但只要我们回溯历史，研究一下道教与少数民族的关系，就会发现这些说法是不符合实际的。

天师道与太平道是道教最早的两大派。太平道于东汉末组织黄巾起义，遭到残酷镇压，不能公开活动，只有张陵所创五斗米道（即天师道）因其孙张鲁起义于汉中，建立政教合一的政权，割据一方，获得长足的发展。张鲁投降曹操后，五斗米道仍得以公开传播。这段时间乃道教初创期，即有巴賨、氏等少数民族作为天师道的信奉者，纷纷投奔汉中地区。《晋书·李特载记》说：“汉末张鲁居汉中，以鬼道（即五斗米道）教百姓，賨人敬信巫覡，多往奉之。值天下大乱，自巴西（郡治垫江、今四川合川县）之宕渠（在今四川渠县东北）迁汉中的杨车坂……号为杨车巴。魏武帝克汉中，特祖（武）将五百余家归之，魏武帝拜为将军，迁于洛阳，北土复号为巴氏。”《华阳国志·汉中志》谈到张鲁在汉中利用五斗米道起义时，有“巴夷”首领杜濩、朴胡、袁约等积极参加。《后汉书·刘焉传》和《三国志·魏志·张鲁传》还谈到张鲁政权建立后，关中韩遂、马超之乱中，“关西民奔鲁者数万家”，鲁在汉中推行五斗米道，“民夷信向”“民夷便乐”，深受汉族和各少数民族的拥护。

由于巴賨是笃信天师道的少数民族，到西晋后期，秦雍流民集团巴賨李氏之所以能够推翻西晋王朝在益州的统治，建立成汉地方政权，主要是借助于天师道势力。《晋书·李流载记》说：当秦雍流民举起反晋义旗后，人心惶惶，“三蜀百姓，并保险结坞，城邑皆空，流野无所掠，士众饥困。涪陵人范长生率千余家依青城山。尚（西晋益州刺史罗尚）参军涪陵徐舆求为汶山（郡治在今四川省茂汶县城关）太守，欲要结长生等，与尚犄角讨流。尚不许，舆怨之，求使江西，遂降于流。说长生等，使资流军，长生从之，故流军复振”。当时蜀中坞堡武装反抗秦雍流民集团，流民首领李特被杀，其弟李流继统军事，值大败之后，军粮匮乏，情况非常危急，幸范长生等支持，化险为夷，转败为胜。

* 本文原载《西南民院学报》1982年第1期，第45-50页。

** 钱安靖（1927-2014），四川大学宗教学研究所教授。

为什么范长生那样支持李氏？主要原因是范李同属天师道。李氏族人汉末在汉中即信仰张鲁的五斗米道。李雄等流移入蜀后又颇信仰天师道。范长生不仅是拥有部曲千余家的大地主，而且是蜀中天师道的大首领。《华阳国志·李特雄期势志》说：“（范）贤名长生，一名延久，又名九重；一曰支，字元，涪陵丹兴人。”《晋书·李雄载记》说他：“岩居穴处，求道养志。”《魏书·竇李雄传》说：“时涪陵人范长生颇有术数，雄笃信之。”《太平御览》卷一百二十三引《十六国春秋·蜀录》说：“（范）长生善天文，有术数，民奉之如神。”这些说明范长生是一个拥有广大信徒的天师道大首领，在蜀民中有很高的声望。李雄十分尊重他，称他为范贤而不名，甚至愿意“迎之为君而臣之”，因“长生固辞”，乃拜为丞相，“尊为天地太师，封西山侯”（见《晋书·李雄载记》《华阳国志·李雄期寿势志》）。范长生辅佐下，李雄在位三十年，政绩斐然。《晋书·李雄载记》说：成汉政权“简刑约法，甚有名称……其赋男丁岁谷三斛，女丁半之，户调绢不过数丈，绵数两。事少役稀，百姓富贵，闾门不闭，无相侵盗”。“由是夷夏安之，威震西土。时海内大乱，而蜀独无事，故归之者相寻。”成汉政权虽不像张鲁政权实行政教合一，但在其统治下，天师道必有广泛的发展。因为西蜀本天师道策源地，加以成汉政权的奖掖提倡，蜀中少数民族和汉族人民信奉天师道的必然更加普遍。

魏晋南北朝时，不仅一些少数民族中下层群众信奉天师道，甚至上层人物也纷纷信奉。如晋代江左名人陶侃即出自溪族，南齐胡廉之亦溪人，且皆为天师道世家。《晋书·陶侃传》载陶侃后代名绰之、袭之、谦之等，袭之、谦之是父子，其名同用一个“之”字。《南史·胡谐之传》谈到南齐胡廉之、子冀之、孙谐之、祖孙三代，其名共同一个“之”字。这与东晋汉族著名天师道世家王羲之及其子名玄之、凝之、徽之、献之等一样（见《晋书·王羲之传》）。按一般传统习惯，父子或祖孙这样命名是绝对不许可的，这叫做“犯讳”，只有天师道世家才可以这样命名。到晋代，无论少数民族和汉族中，上层人物信奉天师道者都不少。

历史上氐羌族与天师道的关系至密，主要表现为氐羌族的宗教信仰即天师道。《三国志·魏志·张鲁传》注和《后汉书·刘焉传》注均引《典略》概括说明太平道与五斗米道的教法：

熹平中妖贼大起，三辅有骆曜，光和中东方有张角，汉中有张修。骆曜教民緇匿法，角为太平道，修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教人叩头思过，因以符水饮之。得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以老子五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意，作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出五斗米以为常，故号五斗米师（此据《三国志·魏志·张鲁传》注引，裴松之谓：“张修应是张衡，非《典略》之失，则传写之误”）。

上述教法表明，道教创立初期，即汉末魏晋天师道流行时期，崇拜的尊神和权威是天地水三官。“三官”乃天师道的一种中心信仰。

晋代氐族苻坚和羌族姚萇等，是笃信“三官”之类神鬼的。《晋书·苻坚载记》记录了不少体现“天神地祇”意志的天文图讖术数之语和各种活动。秦相王猛认为“左道惑众”，而秦王苻坚则笃信之，认为是天神对他的“训导”。姚萇也一样，《晋书·姚萇载记》谈到姚萇杀了秦王苻坚后，“梦苻坚将天官使者鬼兵数百突入营中，萇惧走入宫”，甚至“寝而惊悸”。这说

明氏羌族是崇信“三官”和天师道的。

到唐代，云南的南诏也崇信“三官”。南诏本属羌族，由于氏羌族关系密切，在文化上很难区分，南诏的“诏”即氏语，氏语谓帝王为诏。氏羌族本来分布于秦陇蜀，从秦汉到魏晋因受中原王朝压迫，有相当一部分从秦陇的陇山、陇坂迁到云南，他们把自己建立的国家称为诏。

据樊绰《蛮书》卷十的记载，唐德宗贞元十年（794）西川节度使韦皋派巡官崔佐时到云南，与南诏异牟寻订盟，共击吐蕃。《盟文》说：“贞元十年岁次甲戌正月己亥朔，云南诏异牟寻及清平官大军将与剑南西川节度使巡官崔佐时，谨诣玷苍山北，上请天地水三官，五岳四渎，及管川谷诸神灵同请降临，永为证据。”又说：“共誓文一本请剑南节度随表进献，一本藏于神室，一本投西洱河，一本牟寻留诏城内府库，贻诫子孙，伏维山川神祇，同鉴诚恳。”（引自向达《蛮书校注》本卷十）

异牟寻《盟文》一开始就提出“上请天地水三官，五岳四渎”，文末“一本藏于神室”，即《典略》的“其一上之天，著山上”；“一本投西洱河”，即《典略》的“其一沉之水”；“一本牟寻留诏城内府库，贻诫子孙”，即《典略》的“其一埋之地”。南诏崇信“三官、五岳、四渎”，与创立于四川大邑县鹤鸣山的五斗米道所崇祀的神祇相同。

南诏不但崇信“三官、五岳、四渎”，且崇拜王羲之。胡本《南诏野史》盛罗皮下说：开元十四年，南诏“尊晋右军王羲（羨）之为圣人”。不仅南诏这样，其后的大理也如此。元李京《云南志略》说：“其俊秀者颇能书，有晋人笔意。蛮文云，保和中遣张志诚学书于唐，故云南尊王羲之，不知尊孔孟。我朝收附后，分置省府，诏所在立文庙，蛮目为汉佛”（引自《说郛》卷三十六）。《元史·张立道传》也说：“先是云南未知尊孔子，祀王逸少为先师。立道首建孔子庙，置学舍，劝世人弟子以学，择蜀士之贤者，迎以为弟子师。”王羲之是东晋著名的天师道世家，天师道信奉者固然崇拜他；但他又是大名鼎鼎的“书圣”，从学习书法艺术出发，也可能崇拜他。南诏崇拜王羲之，究竟因为他是天师道世家，还是因为他是书法家，尚须进一步探讨。但南诏信奉天师道则是没有疑问的。至于南诏也信佛，那是后来的事。

早期天师道组织上的特点是政教合一。《后汉书·刘焉传》和《三国志·魏志·张鲁传》均明确记载：“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号‘师君’……不置长吏，以祭酒为治。”（此据《三国志·魏志·张鲁传》）张鲁本人和大小祭酒既是宗教首领，又是政治领袖。氏羌族自秦陇经四川往云南迁徙途中的各部落，也实行政教合一，何其相似乃耳！

樊绰《蛮书》卷一记载着氏羌族迁往云南两条大道上诸部落的情况。北路为石门路，即从四川宜宾取道云南昭通、曲靖，转昆明至滇南的一条大道。这条路上有阿竿路、暴蛮、卢鹿蛮、生蛮府弥殿等部落，“皆东爨乌蛮也”，“大部落则有大鬼主，百家二百家小部落亦有小鬼主，一切信使鬼巫，用相服治”。南路即从清溪关（今四川汉源县南）渡大渡河南下，过金沙江入云南的一条大道。在这条路上，“邛部（今四川越西县）东南三百五十里至勿邓部落，大鬼主苴梦冲”，“邛部一姓白蛮，五姓乌蛮，初止五姓。在邛部、台登（今四川冕宁县泸沽公社），中间皆乌蛮也”，“真元七年节度使韦皋使嵩州（州治在今四川西昌市），刺使苏隗杀梦冲，因别立大鬼主”（据向达《蛮书校注》本）。南北路诸部落的大小鬼主性质一样，都是以部落酋长兼宗教教主或祭司，一切信使鬼巫，这与早朝天师道的组织及活动情况甚为符合。

这些事实说明从东汉末至唐宋，秦陇蜀的巴賈、氐羌，云南的南诏、大理，都信仰天师道。道教从初创到鼎盛期，都有少数民族崇信。但天师道究竟是氐羌民族固有的宗教信仰，还是受外来的影响，尚待进一步研究。

随着国内各民族间经济文化交流的频繁，道教传播范围日益扩大。迄至全国解放，信奉道教的少数民族不少。他们将道教纳入本民族的宗教信仰中。

云南白族本来信仰村社集体崇拜的社神，即本主崇拜。它把道教吸收入本主崇拜中，道教的玉皇大帝成了白族人民的普遍信仰，并被奉为最高主宰。白族的原始巫教也同道教合流。下关、大理等地的白族巫师将其祖师称为“白骨真人”。传说太上老君将其徒三十六人分到三十六个行业当祖师，另有一个未分着，气死后化为白骨，太上老君喷他一口水，白骨复生，随即给他巫师职业。明代大理府曾设“朵兮簿（大巫师）道纪司”、太和县设“朵兮簿道会司”以统率之。在白族地区，往往是儒释道融合，如洱源县凤羽街白族圣谕堂的教义为“忠恕（儒）、慈悲（释）、感应（道）”六字，并建有三教宫^①。

桂湘粤滇黔地区瑶族信奉多神，崇拜祖先，但所崇奉的神祇中各地多少不等地都信仰道教诸神。广东瑶族信奉北极紫微、元始天尊、灵宝天尊、道德天尊、老君、玉皇等为最高尊神。道教诸神同本族原有的肉神公、打猎将军、放狗二郎、五雷铁钺仙童等打猎之神，掌管耕种的五谷神，管理一方财产的木方地主神等等，构成瑶族社会的神道系统^②。云南红河州的金平、河口和西双版纳州的勐腊等地瑶族，长期以信奉道教为主，但仍保留着本族的原始宗教，形成原始宗教与道教融合。他们信仰盘古、神农，社皇、城隍、灶王、瘟王、民官、本境、三元、女娘、四师、五雷、六神、张天师、真武，威德、雷王、明皇、祖爷、公王、三清、牛官、家先、令公、帝母、花林、南曹、沙罗、黄推、程历、罗三娘等，其中道教神不少。云南文山州麻栗坡瑶族信奉奔翁（盘古）、单龙（神农）、里宏（社皇）。奔翁是开天辟地之神，单龙是司农之神，里宏是司土地之神。每家都供奉赵翁（灶君）。这些神皆从道教演化而来。道士（吉门支瑶族称“那慢”，尤勉支瑶族称“寨翁”）除为群众主持“戒度”等仪式外，还在所在村寨传授道经、讲解教理，与巫师有别^③。

滇黔桂地区彝族盛行多神崇拜，祖先崇拜与信仰道教佛教相结合。云南大理州巍山县的巍宝山，相传为南诏开国之君细奴逻耕牧处^④，山上有庄严宏大的祀细奴逻的庙宇，称为巡山殿，为彝族本主庙策源地。从此往上走二里，有老君殿，相传为老子“点化”细奴逻之所。传说细奴逻在此耕种时，老君以玉杖在其犁柄上敲了十三下，细奴逻的王位后来传了十三代。细奴逻及其子孙死后，老君又封他们为地上最高的土主神。关于细奴逻受命于天和为彝族本主的传说，反映彝族祖先崇拜与信仰道教的结合。巍山西南是蒙乐山，东南是哀牢山和六诏山，东面是乌蒙山，越接近巍山，土主庙越多。彝族的本主庙由老君“点化”细奴逻的巍山向各方辐射，道教亦由此向四处传播。巍山除有彝族本主庙和道教宫观群外，还有佛寺，表明彝族社会

① 宋恩常：《白族本主崇拜》，见中国科学院世界宗教研究所昆明工作站、云南民族学院民族研究所宗教研究室合编：《云南宗教问题》1979年第2期。

② 江应梁：《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》，见《民俗》1937年第一卷第3期。

③ 宋恩常：《瑶族宗教调查片断》，见中国社会科学院世界宗教研究所昆明工作站、云南民族学院民族研究所宗教研究室合编：《云南宗教问题》1979年第2期。

④ 见《读史方輿纪要》卷一百十八《云南六·蒙化府》。

中道佛共存^①。

广西壮族迄至全国解放时尚未形成统一的宗教，其先民由自然崇拜到祖先崇拜，信仰多神。“唐代以后道教影响较深，乡间有半职业的道公，人们经常请他们进行驱鬼、打斋等宗教活动，花费很大”^②。道教在壮族社会相当盛行，并与儒释台流。广大农村普遍建有“三界庙”“观音庵”“北帝庙”“关帝庙”“蛟龙庙”“都逻庙”“大王庙”“土地庙”“雷王庙”“神龙庙”等等，其中奉祀道教神祇不少。广西大新县在土司统治期间还盛行僧道、青道、花道等^③。此外，云南丽江纳西族也信奉道教。

这些都说明少数民族信奉道教的不少。那种认为道教只是汉族人民的宗教信仰的看法，是不符合实际情况的。

至于说天师道起于东方，与滨海区域有密切关系，也缺乏可靠依据。持此论者谓秦皇汉武时方士迂怪之论皆出燕齐，神仙说起源与道术传授必同滨海有关，加以张角、张陵皆滨海区人（见陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》）。其实张角太平道因黄巾被镇压而湮灭，其教法虽与张陵五斗米道基本相同，但它毕竟不属天师道。尽管张陵为滨海区沛国丰（今江苏省沛县）人，其学道并不在滨海区。考张陵生平，早年为太学生，博通五经，于东汉明帝时任巴郡江州（今重庆）令，顺帝时弃官赴西蜀鹤鸣山（今四川大邑县境）学道，造作道书，创立五斗米道。

为什么滨海区人张陵到西蜀鹤鸣山学道，并在此创立五斗米道呢？这很可能与西南少数民族、特别是与氏羌族有关。在秦汉魏晋之际，氏羌族从秦陇一下，经金牛道、米仓道、阴平道入川再向西南迁徙，米仓道上的仪陇、阴平道上的彭县等，都是他们流寓的据点。仪陇原为两汉阆中县地，梁置隆城郡，郡治即仪陇县。彭县本汉晋繁县地，后魏置天水郡，后改为九陇县。这些地名皆与氏羌族原居秦陇的陇山、陇坂有关，标志着他们南迁思念故土而留下的史影。鹤鸣山两汉时属益州蜀郡江原县（县治在今四川崇庆县东南江原公社；今四川大邑、温江、灌县均属该县），与繁县（即后来的彭县）毗邻。《读史方舆纪要》引祝穆曰：“青城山左连大面，右接鹤鸣，前临狮子，后枕大隋。”大面、鹤鸣皆青城后山，与狮子同隶江原县。大隋隶繁县。诸山皆紧密相连的岷山峰峦。这一带无疑是氏羌族流寓和经历之处。

当年由秦陇入川的氏羌族，一支沿岷江南下金沙江，直抵滇东；另一支沿岷山山脉西边活动，渡金沙江，直达滇西。流寓鹤鸣、青城、大隋山一带的氏羌族即便沿岷江南下，也便于沿岷山山脉两边活动。《大邑县志》说：“斜江、乾江合流于前，鹤鸣、雾中环绕于后，东南则书畴沃野，西北则叠嶂崇冈，势控沈黎，路通邛笮。”斜江、乾江出山谷后合流，注入岷江，从鹤鸣山沿江而下是很方便的。或者从鹤鸣山沿岷山山脉通往雅安、汉源（沈黎）、直达越嶲（邛部）、西昌（邛都）、盐边（大笮）、盐源（定笮），这正是当年从鹤鸣山沿岷山山脉西边直抵滇西的一条大道。

东汉末张陵到氏羌民族流寓和经历的枢纽直抵的鹤鸣山学道，很可能学的是当地氏羌民族之道。葛洪《神仙传》卷四张道陵条说：

陵闻蜀人多纯厚，易可教化，且多名山，乃与弟子入蜀，往鹤鸣山（即鹤鸣山），著

① 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集·南诏统治者蒙氏家族属于彝族之新证》。

② 见《中国少数民族》，人民出版社1981年版。

③ 见《壮族简史》，广西人民出版社1980年版。

作道书二十四篇……乃精思炼志，忽有天人下……或自称柱下史，或称东海小童，乃授陵以新出正一盟威之道。陵授之能治病，于是百姓翕然奉事之以为师；弟子户至数万，即立祭酒，分领其户，有如官长；并立条制，使请弟子随事输出米绢器物，纸笔樵薪什物等；领人修复道路，不修复者，皆使疾病，县有应治桥道，于是百姓斩草除溷，无所不为，皆出其意……陵又欲以廉耻治人，不喜施刑罚，乃立条例，使有疾病者皆疏记生身已来所犯之罪，乃手书投水中，与神明共盟约，不得复犯，当以身死为约，于是百姓计念，邂逅疾病，辄当首过，一则得愈，二使羞渐，不敢重犯，且畏天地而改。

从张陵入蜀鹤鸣山学道这段记载来看，除去“天人授道”之类的神话，约略可见张陵在鹤鸣山地区所学之道，很像是氏羌民族的宗教信仰，在此基础上，以《老子五千文》为教理而创五斗米道。近人向达先生也说：“我疑心张陵在鹤鸣山学道，所学的道即是氏羌的宗教信仰，以此为中心，而缘饰以《老子》之五千文。因为天师道的思想源出氏羌族，所以李雄、苻坚、姚萇以及南诏、大理，才能靡然从风，受之不疑。”^① 这个论断是很有道理的。

当时蜀中今文经学和神仙方术颇盛，也为张陵创立五斗米道提供了条件。今文经学乃儒学宗教化。从西汉末到东汉，不少儒生以阴阳五行为依据，杂糅古今神怪妖妄之论，造作讖纬，托名孔子所作，讖以辅纬，纬以配经，谓之“内学”。东汉今文经学实际成了一种道术。《华阳国志》说蜀中诸儒谄图讖数术者甚众，以杨厚、任安、景鸾等为最著，是当时“内学权威”，“朝廷待若神明”（见《后汉书·方术传》）。在他们影响下，蜀中今文经学风靡一时，道术流传甚炽。东汉时神仙方术在蜀中亦颇盛。《后汉书·方术传》中所列四川术士不少，如任文公、杨由、段翳、折象、郭玉等等。在他们激扬下，神仙之说、奇方异术在蜀中非常流行。这些都为五斗米道的创立准备了条件。那种认为神仙说起源和道术传授必在滨海区，因而天师道也必与滨海区域有密切关系的看法，是片面的，不符合实际的。因为战国燕齐和东汉的情况已经有了很大的变化，不能相提并论了。

^① 向达：《南诏史论略》，见《历史研究》1954年第2期。

张陵五斗米道与西南民族*

王家祐**

一、张陵创建天师道和张鲁政权

张陵（34-156），东汉时沛国丰人（今江苏丰县）；明帝时（58-75）曾为江州（今重庆市；巴子国都）令。后隐居学道，顺帝时（126-144）偕弟子修道鹤鸣山（今四川大邑县西，即青城山东甫岗）。永和六年（141）作道书二十四篇，自称“太清玄元”，并用符水咒法为人治病，创立“天师道”。《后汉书·刘焉传》：“张鲁祖父陵，顺帝时客蜀，学道鹤鸣山中，造作符书以惑百姓。”在《三国志·张鲁传》里，“符书”作“道书”，显然不是以汉字为主的《老子五千文》或《太平经》，很可能是《正一盟威妙经》或《度人妙经》。《魏书·释老志》：“冠谦之遇火神太上老君曰：‘自天师张陵去世以来。’”又《南史·齐本纪》：“（建元四年）延陵李子庙井沸，得一木简，上有隐起字曰：庐山道士张陵，再拜诣阙起居。”《酉阳杂俎》叙此事云：“井中有木简长一尺、广一寸二分。有字隐起曰：庐山道士张陵再拜谒。”由是可知张陵于正史中初无道字，其人曾隐居江西省庐山（后其第四代孙张盛居江西龙虎山在庐山东南约五百里），后在四川省青城山创立天师道。自（东晋），葛洪《神仙传》始称张道陵云：

张道陵，沛国人也。本太学生，博通五经，晚乃叹曰：此无益于年命。遂学长生之道。得黄帝九鼎丹法。

《历世真仙体道通鉴》卷十八：

道陵字辅汉，为留侯子房八世孙，于东汉光武帝建武十年（34）三月十五日出生于吴地天目山。七岁读道德经二篇，十许遍而达其旨，于天文地理河洛图纬之书皆极其妙，通习坟典，所览无遗，从学者千余人，天目山有讲诵之堂。后举贤良方正直言极谏科，东汉明帝永平二年（59）拜巴郡江州令，时年二十六岁。久之，退隐北邙山。朝廷征为博士。不起，和帝永元四年（92），遂自河洛入蜀。

又《癸巳存稿》卷十三引《女仙传》：

孙夫人者，三天法师张道陵之妻也。子衡字灵真。孙鲁字公祺，世为嗣师。

* 本文原载《山东师院学报》1978年第6期，第148-152页。

** 王家祐（1926-2009），四川省博物馆研究员。

又《云笈七籤》卷二十八：

太上以汉安二年（142）下二十四治应天二十四气，合二十八宿付天师张道陵奉行布化，（道陵）以芝草图经历神仙为事，任采延年药饵金液丹。汉安元年（141）解官入益州，于蜀郡临邛县渠亭山赤石城中（今青城山一名赤城山）中静思精至，亲受太上质敕，当步纲躐纪，统承三天，佐国扶命，养育群生，整理鬼气。传为国师。依其度数，开立二十四治，十九静庐。授以正一盟威之道，伐诛邪伪，与天下万神分付为盟，悉承正一之道。

此上皆以张道陵本江苏人而入川建教，并以张陵与张道陵即一人。张陵之学本自儒家与齐鲁方士。但不能解释入川后能创作出新经典和建立廿四治（教区）的社会根源，即宗教文化渊源和道民族属根源。张陵曾任江州令，能承继巴人文化；但要使廿四个教区的民众都听从他的教令与服从其教会组织，还应当有民众（族系）与地区（教区），即奉道教民的历史关联。岳崇岱先生认为：“道教是中国固有的宗教，他的起源是由于原始社会庶物崇拜逐渐演进到宗祖崇拜，燧人氏为灶神，祝融氏为火神，尧、舜，禹为三官大帝，周朝之母为娘娘神；天有上帝，地有社神，大都是为纪念一些伟人和发明创造的功绩而形成的。到东汉时，有成都张陵，他是留侯八代孙，开始创立道教；他引老子为鼻祖，并将民间一切神的信仰完全统纳于道教之内，从此信神与修道化而为一。”（《人民日报》1957年3月14日四版）岳崇岱先生承认张陵是张良第八代孙，但他认为张陵是成都人，这是独有卓见的。张良隐居陕西省留坝，本近四川，《舆地纪胜》卷一百四十六引《九域志》：“张天师祖墓在（乐山县）延祥观杨雄故宅：今玉皇殿前斗坛即墓也。”《三洞群仙录》引《仙传拾遗》更云：嘉州开元观殿后有墟墓，“此汉相留侯之后，辟疆之孙，天师之祖也。为南安太守，歿于郡而葬于此”。张陵祖在乐山，张陵本蜀人。

张良祖及父历相五个韩王，是书香世家。他学礼于淮阳，是承继的中原儒学。但聘大力士于“仓海君”，于东海郡（今山东）下邳得“黄石公”所传《太公兵法》，还承继了齐鲁文化及神仙方士的传统。后来，乃学辟谷，导引轻身，欲从赤松子游。张陵建教所用《老子》与《太平经》正是张良中原正统“黄老”与齐鲁儒墨两家的大杂烩，这一汉族正统观念虽然仍旧是许多民族文化混合而成的，但与巴蜀地区民族文化仍有不同。张陵的天师道（或“正一盟威”）是黄老儒墨在巴蜀（四川）地区的土壤上开放的一枝奇花，是吸取了巴（蜀）族的原始巫术（鬼道）与地区传统民俗而创成的。在建成天师正一教的过程中是有团结又有斗争的。这就是与巴人“五斗米道”的融合和改造，张陵在巴蜀巫道基础上改造创立的天师道是真正的“道教”，而“五斗米道”只是构成汉族大集团中部分人民的（氏羌族系的）原始宗教（道教的主根）。关于天师道建立过程中的具体斗争仅简举二例：虽然两例都是从神话传说上透露出来，但神话必然是现实的反映。一是见于《汉天师世家》的改造“白虎神”（巴族廩君之神）：

张出自姬姓。轩辕子青阳氏第五子挥弓矢，主社弧星，世掌其职，赐姓张氏。（张）良生二子，辟疆与不疑；不疑生二子，典与高……二桐柏真人大顺生汉天师道陵，是为玄教之宗……弃官隐洛阳北邙山，修炼形之术。策杖游淮，入都阳，上龙虎山，合九天神丹。访西仙源（昆仑），获制命五岳、摄召万灵及神虎秘文于壁鲁洞，俄往嵩山石室，得黄帝九鼎丹书。及其道成，闻巴蜀沴气为人害，锐意入蜀。初居阳平山，迁鹤鸣山。感玄元老君，屡授以经策之法，于是分形示化，复立二十四治，增以四治以应二十八宿；妖厉

为之衰熄。如发碱泉，破鬼城之事甚多，不能备载。永寿二年（156），复迁渠亭山；出三五斩邪雌雄剑二，阳平治都功印一，授嗣天师衡，使世世相传；乃乘云上升，寿一百二十又三云。

张陵在“西仙源”昆仑仙区（当今四川西边黄河第一曲，古“三危”地方）所获制命五岳、摄召万灵的“神虎秘文”就是蜀开明氏的巫文，也就是“符书”或“微经”。这是他学得了巴人鳖灵所建蜀开明氏王朝的宗教巫典。假借“玄元老君”屡授以经，就是改造创作“造作道书”。“巴蜀沴气为人害”即同书所记“西城白虎神饮人血，以人为祭，召而戒之”。这是指的巴人固有的“五斗米道”民俗，直至宋代，川峡、岭南、湖南，杀人祀鬼、杀人祭盐井，还是未开化山区巴人的恶俗。张陵改革巴人旧俗，改“五斗米道”为天师道还可能早于他本人，早在他祖父时已开始了。《华阳国志·巴志》：“（江州县）涂山有禹王祠，祠北水有铭书云：汉初，犍为张君为太守，忽得仙道，从此升度。今民曰张府君祠。”此处的犍为张君即《仙传拾遗》所说的张陵祖父、南安太守张纲。“汉初”乃指东汉初年；汉光武帝刘秀于公元25年即位，割据四川的公孙述亡于公元36年，当张陵两岁时（36），其祖张纲正是中年为南安太守之时。如《天师世家》所记世系，则张皓子张纲是《华阳国志》“汉安元年（142）”出巡州郡，出宫埋轮的张纲？由其年岁错误及以张陵系出张不疑而不系于乐山的张辟疆（天师之远祖）等考订，《天师世家》编著者显有伪造痕迹。甚至以蜀人张陵即元嘉元年劾梁冀的尚书张陵。此虽中国族谱常见之伪附，于道教创始人张陵考证上尤关重要。南安太守张纲与广陵太守张纲事自当详考。二是张道陵在青城山改造“鬼城”。青城山有誓鬼台、羊马（魔）台、三师坛、鬼界碑等都是天师制伏“鬼”的遗迹，还有：龙穴、龙宫、龙居溪，传说是天师镇“龙”的地方。“龙”与“鬼”实际是山中少数民族的贬称；龙族是古蜀族，鬼族（虎族）是巴人；两族都是现实的人民，神话传说《历代神仙通鉴》云：

汉安壬午（142），太上老君告（天师）曰：近日蜀中有六天鬼神，枉暴生民，时有八部鬼帅领兵动亿万数周行人间。有鬼城、鬼市、呼毒啸祸，暴杀万民。（天师）于癸未二年（143），往登青城，置琉璃高座。左供大道元始天尊宝号，右置三千六部诸经。立十绝灵幡周匝法席，布龙虎神兵。鬼帅闻之来攻，胜之。六天魔王来战，复胜之。真人遂命五方八部六天鬼神俱会盟于青城山黄帝坛下，使人处阳明，鬼处幽暗，悉破毁其城市。命六天鬼王归于北丰；八部鬼帅窜于西城。妖厉衰息。蜀人感化。更定三十六靖庐，七十二福地，三百六十名山品秩，各置神司守，老君封真人为太玄都正一平炁大法师。

正因为张陵继承了巴蜀的妖巫鬼道，又革新之；于是巴人的五斗米道发展成天师道、由巫鬼跃升为神仙，成为道教的主干。简阳县逍遥山石室遗留了汉安元年的“会仙友”三大字。资阳南市公社东汉岩墓出土了道教铜印（附图）。洪雅县遗留了《米巫祭酒张普题字》，正式标志着天师正一道的成立：

熹平二年（173）三月一日。天表鬼兵胡九□□，仙立道成。玄施延命，道正一平炁于伯气。是召祭酒张普，盟生赵广、王盛、黄长、杨奉等。诣受《微经》十二卷、祭酒约，施天师道，法无极耳。

张陵的著作传于今者仅有敦煌卷子《老子想尔注》。《想尔》之言多合《太平经》旨，当为天师道经典。如所言“真道”与“邪文”“道诫”“不如学生，守中和之道”，皆取自《太平

经》，可能是张陵的解释。又世传张陵著有《峨眉山灵异记》，或系伪托，但峨眉与青城鹤本皆邛崃山脉，峨眉有“灵陵太妙之天”之称，晋王羲之已仰慕之，当与道教有密切关联。《神仙传》以张陵驻鹤鸣山“作道书二十四篇”。而云“太上所授”者有：《三天正法》《正一科术要道法文》《正一盟威妙经》《太清金液天文地理之经》《太平洞极之经》《五符灵宝》等，或为伪托，或本出自巴人巫鬼之教。《方輿胜览》：“青城山左连大面，右接鹤鸣，前临狮子，后枕大隋（天堕），诸山络绎不一其名，要皆青城山之支峰矣。”《四川通志》言鹤鸣山“山形如覆瓮，有石类鹤，上有二十四洞，七十二穴。东西两溪出自两腋。东南有石柱，三面悬绝，其形如城，亦曰天城”。李膺《益州记》以为“张陵登仙之所”。《元和郡县志》云：“张道陵天师学道于此。”张陵事略如上述。下辑述张鲁事：

张鲁字公祺，沛国丰人也，祖父陵客蜀学道鹤鸣山中，造作道书以惑百姓。从受道者出五斗米，故世号米贼。陵死，子衡行其道。衡死，鲁复行之。益州牧刘焉以鲁为督义司马，与别部司马张修将兵击汉中太守苏固。鲁遂袭修杀之，夺其众。焉死子璋代立。以鲁不顺，尽杀鲁母家室。鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号师君。其来学道者初皆名鬼卒，受本道已信号祭酒。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈。有病自首其过。大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍如今之亭传。又置义米肉悬于义舍，行路者量腹取足，若过多，鬼道则病之。犯法者三原然后行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。雄据巴汉垂三十年。（《三国志·张鲁传》）

此文说鲁为丰人是值得思考的。张陵之祖早已居蜀，还要说祖宗籍贯；张陵上两代已居蜀为何会出生在吴之天目山（疑天目是蜀中地名，后误记于“吴”？）。张陵的“道”是在蜀地学得的五斗米道。“造作道书”也是根据蜀人原有“道书”（即“符书”，《微经》）新编译的。《刘焉传》说：“张鲁母始以鬼道，又有少容，常往来焉家。”刘焉是利用“米贼”的，而张鲁母始以鬼道，不说鲁父衡，似鬼道原是张鲁母家之巫术，鲁母原是巴郡妖巫。张氏居蜀势力及道术半是来自母族巴人。至刘璋“袭焉位，杀鲁母及弟。璋累遣庞羲等攻鲁，所破鲁部曲多在巴西，故以羲为巴西太守，领兵御鲁”。在刘焉父子霸蜀时，凉州（甘肃）黄巾马相赵祗等在绵竹起事并扰及广汉、犍为、蜀三郡。这一暴发力量显然与川陕甘三省的巴氏族人有关，也就是与巴人妖巫鬼道有关。蜀人贾龙在犍为东界得千余人攻破拥有万众的黄巾马相，并迎刘焉徒治绵竹，张鲁母就在此时往来刘焉家。犍为太守任歧及贾龙反攻刘焉，很可能是蜀人反抗外来势力的结合。刘焉攻破任歧与贾龙很可能是张鲁母家的势力，故说“焉出青羌与战，故能破杀歧尤等”（《三国志·刘焉传》引《英雄记》）。刘璋时“张鲁稍骄于汉中，巴夷杜濩、朴胡、袁约等叛诣鲁”，说明巴夷与青羌是关系密切的。再从庞羲“召汉昌（今巴中县）賫民为兵”看来，当时各方力量的根本都是巴蜀土著民族，正是巴蜀及陕甘土著民族（氏羌）联合起来，才出现天师道有联系的张鲁政权，这个道教政权再溶入曹魏，第二次综合黄老思想才有中国道教的出现。

张衡事甚略，其夫人卢氏或即“有少容”者。卢人见于从武王伐殷之“西土八国”中，或即巴戎人，故能行鬼道，天师道头著绛巾（绛近赤色），太平道著黄巾。两者结合有若婚姻关系之密切。

二、张角的太平道与张修的五斗米道

太平道即“黄巾起义”奉事的“黄老道”。起义领袖三兄弟并称“三张”。公元184年（东汉末）各地“黄巾”一时并起，主力军虽仅奋战持九个月，各地起义坚持达廿年。其简况见于《后汉书》：

中平元年春二月，巨鹿人张角自称黄天，其部帅有三十六方，皆著黄巾，同日反叛。（《灵帝纪》）

又：

巨鹿人张角自称大贤良师，奉事黄老道，蓄养弟子，跪拜首过，符水咒语以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角称天公将军，角弟宝称地公将军，宝弟梁称人公将军。诸方一时俱起。州郡失据。天下响应，京师震动。（《皇甫嵩传》）

又：

初顺帝时（126-144），琅琊宫崇诣阙，上其师于吉在曲阳泉水上所得神书百七十卷，号《太平清领书》。其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。其后张角颇有其书焉。（《襄楷传》）

黄帝与老子的结合是晚周时的事，儒道结合再加方士是西汉以来的事（董仲舒为代表），这说明我国整体文化在逐步发展形成。《太平经》是山（昆仑）上神仙与海（蓬莱）上方士的结合，关于山海仙道的关系，早有论述。陈寅恪先生《天师道与滨海地域关系》、顾颉刚先生《庄子和楚辞中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，皆创见宏论。闻一多先生《论楚辞》曰：“我们不妨作这样的假定：西方的方士大队自西（黄河曲）而东，初入韩赵魏而集于燕，再集于齐，这才出现了汉武帝时方士全是齐人的情况。这和《山海经》里以昆仑为圣山，《史记》记老子出函谷关西去的说法是完全吻合的。至汉武帝时，直接把大人认为是神仙。《汉书·五行志》：‘十二金人皆夷狄服’，更证明了神仙思想是从西方传来的……齐（地土著）人是夏化了的诸夷……这种夷人宗教思想华化（到战国时代）更有了新的发展，在文化上开放出三朵奇花：哲学方面有庄子，科学方面有邹衍，文学方面有屈原。”（见《社会科学辑刊》1981年第1期）

《太平经》的出现是西山（昆仑）河源区黄帝、夏、周（氏羌文化）与东海（蓬莱）吴越区夷越文化的融合提炼。它标志着祖国文化的统一性，自秦以来“九州六合”整体文化的合成。儒家自孔丘而孟、荀，再至董仲舒《春秋繁露》与京房《易》而与方士之学合。道家先有管、晏，而杨（宋）墨与老庄并起，至有黄老之书。汉成帝时甘可忠已有《天官历》与《包元太平经》十二卷，传于夏贺良、于吉，称为赤精子（火德）之教。赤精子当即张良所欲（想象）的赤松子，本为赤帝（炎帝）开明氏之祖神，亦即“祝融”“螭龙”。后衍为黄帝火师宁封（青城丈人）或炳灵大帝。佛教僧说“太平经是蜀人于吉所造”（僧法琳《辨正论》），又云“蜀人张道陵自云于峨眉修道证果”（《甄正论》上）。乃沿道系：马鸣生（青衣帝）传阴恒（长生），再传张陵。

前汉以来，公元前242年（刘邦五年），张良谢病辟谷。公元前194年（惠帝元年），曹参

以盖公为师。武帝时方士兴，立太乙祠。此后已出现茅盈三兄弟，王褒等神仙。公元前32年（成帝建始元年），甘忠可已出《包元太平经》，前27年（成帝河平二年）于吉得神书于阳曲水上。公元25年（东汉光武帝建武元年），安期生授马鸣生《太清丹经》。马鸣生传为蜀青衣帝（即开明氏末代子），再传道予阴长生，再传于张陵。陵入蜀在顺帝时（126-144），所得正一盟威法篆或即得马鸣生“青衣”之道而称“太清玄元”之时间（在142年）。张陵与张鲁皆先得齐鲁《太平经》，故虽后裔已居蜀而终贯以祖籍。张鲁政权所发行的铜币“太平百钱”（出土于成都市与昭觉县）即标志为“太平”。就此总说，张角兄弟与张鲁祖孙皆于吉神书之系。但张陵所承蜀青衣帝之道与张鲁所领“青衣人”及“巴郡妖巫张修部曲”完全具备蜀人蜀教又与齐鲁有别（山东亦有蜀名，而于吉又指为蜀人尚须探讨）。黄巾为“黄天太平”或“黄老道”，此处之“老”指《庄子》与《老子》。张鲁绛巾为“正一道”或“天师道”；“赤精子”火德“老君”（降生于成都青羊肆）。张修则为“五斗米道”，是巴人鳖灵所建开明氏蜀国的“五龙氏”与“白虎廩君”两婚族的炳灵道，亦即巴褒所祭的“金马”（龙族）“碧鸡”（虎族）神祠。所谓“五斗米道”既不是蜀道，也不是巴道，而是巴蜀族的合道。“米”即“弥羌”之弥，亦即《十六国春秋》所说：“岩渠古賸国，姓芊。”唐骆宾王诗“迢迢芊路望芝田”即本此说。“五斗”一辞，前人多据文献释为量器的斗，连接下字，谓道徒入道，与治病纳交米五斗。清人沈曾植以为是崇拜五方斗星得名，与量器之斗无关。亦有推理释“五斗”为半斛，两半为一斛。即道教卜卦所用以羊角分为两半的“角卦”。然后连为芊姓，则“五斗”初亦族别之称呼，如：“五担”“五都”“五荼”皆夷族名也。《世本》以“廩君之先故出‘巫诞’……廩君于是君乎夷城”（诞，一作蚕）。此处之夷君即巴蚕《九州记要》：“绵州之賸。賸人、施人皆夷人也。”此即王维诗“汉女输费布”的賸人。亦即善用“彭排”（盾）的“夷子”，即“板循蛮”，“巴氏”，成汉李特即出自此系虎巴的廩君。至宋时，崇奉“鬼主”的两林、虚恨蛮之南尚有青羌与弥羌。賸布亦称幢布，即弥牟布（可能就是汉代的蜀布）。蜀人以灵神为“神荼”，以神庙为“神都”，至明代时川南“都蛮”仍以“五斗团”为名，而所居曰“五斗坝”（三峡东口亦有五斗坪）。夏代已崇北一斗，商人敬南北二斗，紫微恒五星亦可称“五斗”。此呼“芊”姓又涉及华夏、楚、越（疑是西土之越）的融合。

以下论述张修。先看《三国志·张鲁传》所引《典略》：

熹平年中（172-177；173年洪雅县《张普碑》已说“正一”与“天师道”），妖贼大起，三辅有骆曜教民“緇匿法”。角为太平道修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，因以符水饮之（以上叙太平道）。修法略与角同：加施静室，使病人处其中思过。又使人为奸令、祭酒。祭酒以《老子五千文》，使都习，号为奸令，为鬼吏；主为病者请祷。祈祷之法：书病人姓名，说悔罪之意。作表奏三通；其一上之天著山上，其一埋之地，其一沈之水。谓之三官手书。使病者家出米五斗以为常，故号“五斗米师”（以上叙五斗米道，与兄弟民族“南诏”同）。后角被诛。修亦亡。及鲁在汉中因其民信行修业，遂增饰之（鲁乃因巴賸信修业而改造之）。教使作义舍，以米（肉字疑衍）置其中，以止行人。又使自隐有小过者，当治道百步则罪除。又依月份春夏禁杀（因之不能置肉，肉亦未可久悬于义舍）。又禁酒（以上叙天师道，所改革者三：作义舍，修道路禁酒、肉）。流移寄在其地者（指“民夷便乐之”的汉民与巴夷），不敢不奉。

此引文分述太平与五斗、天师三种道之内容，虽大同而各别。并指明张角为太平道，张修为五斗米道，张鲁增饰五斗米道而改革之。裴松之谓张修应是张衡不妥；盖文中明言“修法略同于角”，而四个“修”字不能尽写误。章怀引作“张修为太平道”亦是误引。角为“道师”或“大贤良师”，修为祭酒、鬼主，鲁为君师，天师；亦有别：“刘焉以鲁为督义司马，与别部司马张修将兵击汉中太守苏固。鲁遂袭修（杀之）夺其众。”此处鲁为督率义兵（兄弟民族，如青羌等军），修领别部，（巴人）共为刘焉割据汉中。修老病死而其部众合于鲁。非有鲁杀修事，“杀之”乃误记。盖张修事见《后汉书·灵帝纪》：“中平元年秋七月（184）巴郡妖巫张修反，寇郡县。”又李贤注引《刘艾记》云：“时巴郡巫人张修疗病，愈者雇以五斗米，号曰五斗米师。”前云：“熹平中，妖贼大起，汉中张修为五斗米道。”张修在汉中已十余年。再据《资治通鉴》卷六十三，张鲁袭别部司马张修在建安五年（200）。从熹平中至建安五年，约三十年间；三十年前已为教主（祭酒或五斗米师）的张修当近老年，应是自然死亡而非被杀。故记云“角被诛，修亦亡”。张修是妖巫，是鬼道，是巴郡土著夷人的教主。张陵是沿用张修鬼道加以改造的。天师道教“诸弟子随事轮出米绢：器物、纸笔、樵薪、杂物等”。直至《真诰》所记亦同。于是我们可以了解“夷事道，蛮事鬼”（见《蛮书》卷十引《夔城图经》）“白虎事道，蛮蛮与巴人事鬼”（见《晏公类要》）与“荆人鬼，越人机”（见《淮南子·人间》）的真实意义是：巴夷廩君白虎族是道教（天师正一道），巴蛮与巴蛮（荆或越）是巫鬼教（五斗米道），天师道是先进巴人从原始巴人巫鬼教改造出来的。

三、五斗米道与青羌

立在今四川芦山县的《樊敏碑》涉及“米巫”与“青羌”。碑文曰：

君讳敏，字升达。肇祖宓牺。遗苗后稷……（居住于）滨近圣禹，饮汶茹沔（的川西）（他）贯究道度（道与德）……（学习）晏婴邶殿，留侯距齐（的隐士之道）……米巫凶虐，续蠢青羌，奸狡并起，陷附者众……建安十季（205），三月。

樊敏（120 - 203）精研“道度”，学法晏婴与张良，接受宓牺、夏禹的文化传统，但他是反“米巫”的。张陵祖世通婚巴人；而樊敏崇道度。张陵的天师道在团结巴汉人民上起着积极作用；随着民族迁徙融合，影响也极深广，青羌即青衣羌，汉代有青衣国在川南广阔地区。四川的雅安、宜宾、泸州皆有青衣。青羌是氏羌系，是“青氏”的南迁者，即“乞姓”的“氏”。“乞姓的氏（羌）”是出于“北狄”而非“西戎”，是姬姓（黄帝与周王）的同族。自公元108年邓鹭为先零羌所败：118年，永昌、益州、蜀郡、越嵩等诸夷（氏中之“夷”）并起。145年巴人服直起事，154年蜀人李佃祚起事，皆称王称帝。诸葛亮移劲卒青羌万余家于蜀，即来自云南、川南，又称为“叟兵”。汉晋时期的西南夷是：叟（蜀）、滇、青羌、彝（僰），他们与道教先源都有关系。（明）朱国祯《涌幢小品》云：“崇诸葛亮擒孟获，散青羌于五斗坝，此凌霄都蛮之自来。”“都蛮”又称“五斗团”。“都”当来自氏羌人的“神都”“神茶”“五茶”“武都”。云南之“五茶夷”实即经横断山脉南迁的“武都夷”。正德九年（1514）葛魁夷人（氏系）普法恶与夷女米浪反……集夔、羿、苗僰等烧香事件；均连县男子自称蜀守李冰事件；皆氏羌“五斗米道”遗俗。鳖灵王开明氏王朝崇尚赤色；有“五色帝庙”。蜀之“五龙氏”即

五个酋王（神、都、斗）合成的“五斗团”。亦即道教神系中所反映的“中黄太一”与“四辅”。开明氏之《微经》，经张陵系译为汉文后即《太上招五辰于洞房飞仙秘道》《奔辰飞登五灵法》《守五斗真口诀》等天师道经典。

由芦山县流经雅安之雅河古名沫水（又名青衣江、平羌江）。沿沫水至乐山市皆青衣人所居。乐山市乌尤山有青衣庙，古设青州于此区，又有青城（宋眉州青城县在今青神县，与宋彭州青城县今灌县徐渡场两城同名而异州）。青衣神祠又号雷槌庙，祀嫫姐而非雷神。成都望江楼亦有嫫神庙（后呼为雷神庙），乃祈子放生之处而非雷火之神（雷火神庙在纯化街）。青衣即青羌（国一部族）自周到汉分布于川南雅安、宜宾、泸州，与彝族先民有关。

随周武王伐商的“西土八国”有庸、蜀、羌、髳、微、卢、濮、彭。其中“彭”即使用木板楯牌（彭牌）的“巴賚”（板盾蛮）。彭即鹏，是鸟部族“鸞雉”“瞿堆”（离堆）的族称。彭县有“彭门山”为神荼、郁垒所守护，又有瞿上城与张陵中央教区“阳平治”。彭山县得名于“彭亡山”，“彭为獠姓”，川中彭獠之地多见巴人岩墓（蛮洞子：神仙洞府）。川北川南皆有彭水，乃巴人所居。蜀人神仙宗“彭祖”，彭祖即蜀人之“老君”。嫫姐女系有西王母龙虎联合部族；彭祖男系有颛顼鸟部。夏龙、蜀、虎、巴鸟或即古岷山三部。

秦汉之“羌”是“氏羌乞姓”之氏（而非甲骨文之羌），即（黄）河、湟（水）间的“氏”。此诸羌自无弋援剑以来渐由田猎进入高原农业，最早育种了昆仑玉麦栽培。他们南迁于汶山曰夷（嘉良），南中曰昆明，汉嘉越嶲曰笮，蜀曰邛僰。约可分为三大集团：A 卑喃部（白兰、白狼）即“白羊”羌。B 胸衍部（崔提、胸忍、瞿）即“黄羊”。C 先零部（西陵、楼簿、六番）即“青羊”，白、黄、青三羌实皆“乞”姓之氏。实为氏中之“夷”。蜀王娶武都女子为妃，其母系是氏（姬姓而非姜姓）蜀王族五龙氏发展为九龙（四辅变为八角），是与巴人扶嘉故事，哀牢（南诏始祖族）沙壶生九子的传说同源的。彝人有鹰族的大神阿里比日，他的舅家就是龙族。成都青羊肆本为“汉夷交会之肆”，其他有蚕丛祠（今自来水公司），有夷里桥（笮桥），有“揉村”（唐书，李德裕传）。巴蜀的“五斗米道”（改造为“天师道”）是与彝族（笔摩），藏族（本簸瓦）、氏族（达簸人的“白莫”亦译为“白马”），羌族（端公、白石神君）有共同渊源的。天师道在西南兴起时已经是西南民族巫术的大杂烩了。

彝族始祖希孟遮起源于“邛波习卤”，分为“曲濮”（巴人荆人初信“鬼”）、“诺苏”（蜀人楚人信道）。彝人的“九龙部”与“竹子部”（后称为“蜀王”与“竹王”）很像古（西）汉水上源蟠冢山分出的褒（巴）与苏（蜀）。彝、藏、汉三族皆与西羌有历史渊源。余若琮《苴兰考》云：

（彝族）三十一世（名）祝明，夷书谓之隆穆。自（希）孟遮至此共三十一世。世居蜀。当周之叔世，杜宇称帝。蜀有洪水。隆穆避水至南方。诸夷奉以为君。居泸阴之山（乐宜山）。

余洪谟同志以隆穆当即是杜宇。杨砥中先生说：“秦人以移民实边的政策把原来住在巴蜀（四川）的彝族挤走。隆穆世居蜀，蜀是“诺苏”的音写”。蜀（叟）即青羌，就是今天彝族的先民。巴人的鬼道，蜀人的仙道，经张陵改造成为道教的主干“天师道”。

巫、道思想和壮族文化的结合*

方素梅**

壮族没有全民信仰的统一宗教。凡是接触过壮族历史和文化的人都会发现，壮族社会中最具特点的是巫、道结合的宗教行为和观念。和其他古代民族一样，壮族先民经历过自然崇拜、祖先崇拜和多神信仰的宗教思想发展过程，并在现代生活中或多或少地滞留这些原始宗教的形式与内容。巫教即由古代巫覡发展而来，它和唐代以后传入壮族地区的道教结合在一起，形成一种具有地区特点和民族特点的宗教力量，一直主宰着壮族人民的物质生活和精神生活。佛教和天主教也于唐宋和近代陆续传入部分壮族地区，但都未能在宗教活动上取得绝对支配权，更不如巫、道在壮族社会中普及和深入。

一、壮族地区巫、道教的原始特征

壮族地区的巫教源远流长。生活在这里的壮族先民很早就有了占卜活动。主持占卜的巫师曾被其他民族称为“越巫”。汉武帝平定现今的两广地区时，采用越祠鸡卜来祭鬼神，可见越巫影响极大。唐宋以后，关于壮族先民占卜活动的记载增多，占卜方法亦由鸡卜一种增加到卵卜、茅卜多种，内容扩展到现今的算命、扶乩请仙驱鬼治病、相面揣骨、阴阳风水等等，其在壮族先民生活中的影响一直盛而不衰。然而严格说来，巫教不能称之为宗教，它没有自己的理论、经典、组织、教义和教规，活动的方式仍只囿于迷信的范围。进入封建社会以后，壮族地区的巫教基本还是手段单一，信仰多神，巫覡不脱离生产，具有较多的原始性质。

道教发端于内地，原本是一种比较成熟的宗教，它信仰“道”，把“道”归结为一切之本，万事之端；崇拜三清尊神，有一套系统的修炼方法、斋戒仪式和经典论著。无论从形式上、还是从内容上，巫教都不能与它相提并论。但是，道教传入壮族地区以后，由于当时这个地区经济文化十分落后，原始巫教和万物有灵观念极为盛行，加上明清以后壮族社会停滞发展，道教作为一种完整的宗教形式没有被壮族先民全盘移植，他们只是根据自己的需要吸取其中的一些思想和内容，使之与巫教结合，重新创造出一种新的宗教。壮族巫教与道教的结合始于唐代，

* 本文原载《广西民族研究》1990年第2期，第103-107页。

** 方素梅，中国社会科学院民族学与人类学研究所研究员。

巫道教所吸收的道教成分，是道教中的梅山教与茅山教两个教派。这两个教派比较接近于壮族的巫教，能用符咒为人治病，有一套表现通神的法术，如“上刀山”“过火炼”“拜女娲”“收兵”“放兵”等等^①。它既不会和巫教发生冲突，双方还可以在形式和内容方面互助补充，从而达到满足壮族社会需要的目的。这对于文化发展程度不高的壮民族来说，无异于一剂好吃易服的精神补品。那些衣钵传人只要学会这些为己所用、为人所需的皮毛便可以披挂上阵，道教的博大精深从根本上被否定了。可以想象，在这种支离破碎的宗教外壳的罩护下，壮族社会的发展不可能呈现蓬勃向上的局面。

二、巫、道教对壮民族的精神统治

壮族地区的巫、道主要宣传两种宗教思想：一是宿命论。认为在现实世界中有鬼神在操纵人们的生活；人们要想获得一种超自然的力量来控制鬼神，就只有求巫问道。巫公、道公和巫婆是人与鬼神交往的中间人，可通过击法鼓、跳神舞等方式驱使鬼神，并以歌唱的形式传达鬼神语言、替人治病，消灾降福而效力。二是结合佛教轮回善恶报应说教，宣扬今生不求神敬鬼，来世就不能安生。受这两种思想指导，在壮族地区，尤其是在壮族集中聚居的广西西部和北部，巫、道活动非常频繁，几乎村村有巫道，屯屯有法事。从事巫教活动的职业人员男呼为“巫”（或巫公、师公），女呼为“覘”（或巫婆）；从事道教活动的职业人员全部为男性，称作“道公”。巫、道对壮民族的精神统治如下所示：

（一）逆来顺受，不求上进的卑屈心理

一般来说，壮民族所显示于社会的是一种稳重、平和、刚勇、谦让和礼遇的性格，但在这种性格的后边，却隐藏着深重的卑屈心理，不求上进，逆来顺受，忍辱负重和安贫乐道。仅以二例为证：1. 怯于争取国民权利。从古代起，壮族先民即被呼为“蛮”。当“蛮”成为不可教化的代名词时，许多壮族人便也自觉矮人一头，处处避着汉人走。与汉人之间发生纠纷，哪怕自己百分之百有理，也不敢见官，宁愿放弃自己做为国民的正当权利。2. 因循守旧，不敢改变传统生活方式。中华人民共和国成立前夕，绝大部分壮族地区都建立了货币流通制度和市场，但是却极少有壮族人单纯从事商业和流通领域的工作。表面看来这是深受“务农为本”的影响，实际上却是怕担风险，怕被别人算计，怕自己不如汉族人聪明，等等。类此卑屈心理，在生活的各个方面均有存在。导致这种现象的根本原因，包括环境压迫、大民族歧视和宗教腐蚀几个方面。壮族居住的地方，尤其是西北山区，恶山险水横亘，毒虫猛兽肆虐，加上气候炎热逼人，给原始民族的生存带来巨大压力。在大自然的威慑下，壮族先民只能全力以赴与环境搏斗，为求得一席之地而小心翼翼地与险境共存。这就是壮族地区经济文化始终发展不起来的原因之一。经济文化落后，必然使壮族在大民族主义的歧视下形成封闭自卑心理。“壮古佬”“讲话夹壮”等等正是民族歧视的反映。要解脱这些思想负担和精神负担，只有到宗教活动中寻觅。巫教和道教形式上把一切灾祸不幸的出现归结为恶鬼作祟，正好使人们的自卑心理得到抚平和安慰。

^① 胡仲实：《壮族文学概论》，广西人民出版社1982年版，第177页。

（二）巫、道盛行与文化落后的历史共存

壮族地区的巫教原本就停留在占卜迷信活动上，经过改装的道教，也只是满足于一般迷信功能的使用，它在壮族地区作为一种宗教的出现，单单显示自己作法过程的实际技能，毫不讲求教义的传播。他们的传承者不需要掌握太多的文化知识，识得几套秘诀（驱鬼请神之秘诀）即可。所以，作为一种文化现象，壮族地区的巫、道并没有像其他宗教那样在人类文明的历史上起过推动作用。它们留给壮民族的，只是听天由命的生活态度和对幻想世界邪恶鬼怪的屈服恐惧，是一种巨大的精神束缚而已。

三、巫、道教在壮族生活中的体现

如果说，巫、道教对壮族人民的精神统摄隐而不现，那么，现实生活中巫、道的影响便随处可见了。一个壮人从开始孕育在母体中的那一天起，便和巫、道发生了千丝万缕的联系。这种联系有人直到死后也未能解脱。举凡生老病死，劳作生息，他们无一不请巫公道公念经作法，驱鬼请神。巫、道是人们日常活动的指南。在壮族地区，巫、道常常不分，同样从事祭神拜鬼求福职业，只是活动方式有所不同。每当举行法事，人们或是请巫、或是请道，有时巫、道一齐上场，共同作法。人们对巫、道都是绝对相信的。

（一）生产生活中的巫、道

从播种插秧到收谷入室，壮人都要先请巫公或道公看皇历择吉日。他们认为不这么做，便会影响收成。遇上天灾虫灾水涝，更要求助巫、道驱鬼作法。隆林县委乐乡的壮人，逢旱灾时请道公在庙里祭神求雨；遇虫灾则请他们到田边用酒肉祈求祷告，请田神将谷收回去。一次不灵，再求二次。如果仍然不灵，便认为是老天有意不让有好收成，自叹命苦而罢^①。南丹拉易乡的壮人，认为病虫害袭击庄稼是“天降之灾”，人无法避免，唯一的办法是全村凑钱“耍黄龙”，请鬼师作法祈禳后，由村民敲锣打鼓扛着到田垌游行，以便把虫害驱到“西方”去，永远不再回头^②。其他与生产有联系的活动，如祭土地庙等，也常由巫公或道公主持进行。

生活方面，巫、道的活动就更频繁了。壮族讲求多子多福，人兴财旺，生儿育女是他们建家立业的宗旨。为了求得贵子和保佑孩子平安，人们通常举行“安花”和“架桥”仪式。“安花”是将生育神和小孩保护神花婆请到家中供祭；“架桥”是为孩子认干爹或干妈，目的是保佑孩子健康成长。这两种仪式都必须由巫公或道公主持。生子满月，是一个重要纪念日，要请师公或道公作道场，并代神给婴儿命名。如果婴儿是头胎，大新县的壮人就请巫（道）公同时给婴儿的父母命名。例如，孩子叫“龙”，其父就叫“波龙”，其母叫“姆龙”。除了特殊情况，一般人（包括长辈）就不再呼叫他们的学名，否则就是不恭，有可能引起纷争^③。壮族一般是包办婚姻，孩子长大以后，他们的父母要为他们选择对象，请巫公或道公合八字、算命相、择吉日；到了结婚那天又由他们出场作法，以求婚礼平安进行。人老以后，便要做寿，尤其六十大寿是一件大事，不能马虎进行。还在做寿的这年正月，就预备好肉6斤，酒菜、糯饭

① 《广西壮族社会历史调查》第一辑，广西民族出版社1985年版，第30页。

② 同上书，第175页。

③ 梁庭望：《壮族风俗志》，中央民族学院出版社1987年版，第44页。

各1斤，豆腐些许，请巫公来祈求上天祖先保佑。到了寿辰，仍请道公念经，亲朋好友也都来祝贺，嫁出去的女儿还得送来祝寿的鸡鸭酒菜，确是热闹非凡。贫苦人家弄不起大的排场，便买些酒肉做填粮添寿，请巫公念经^①。人过世，也是由巫公或道公超度亡灵，择日安葬。有钱人家甚至做上几天几夜的道场，巫公道公一齐请来做法事。

以上是壮人一生必做的几场法事。平时染病遭祸遇事，人们更是求巫问道，怠慢不得。生病求巫不请医，几乎成为普遍现象。壮族人认为生病是恶鬼作祟，只有巫术道法才能解除。小孩染上重病，是因为魂魄飘散了，只有巫婆和道公才能为他们“招魂”。这种为活人“招魂”的仪式在宋代就已经出现。《广西通志》引《桂海虞衡志》说：“西原蛮……人远出而归者，止于三十里外。家遣巫提竹篮迎。脱归人贴身衣贮于篮以前导。言为行人收魂归也。”龙胜龙脊乡的壮人碰上产妇难产，便断定这是命中有难，只有请师公念催生三道符才能解救。符为：“吾奉勒令……准此吉。”念完之后即将符烧成灰，加水予产妇服用，剩下的部分用来括胸括背^②。天峨县壮人对付难产的办法则是请巫公或道公杀猪祭河，认为祭后胎儿可以像河水一样顺利流下。如果依然难产，那么就是祭错了鬼，命该死而作罢^③。那些因刀枪、落崖、溺水以及难产而死的人，因为灵魂要变成恶鬼，所以不能为他们招魂打斋，不能让他们加入祖宗行列，不能把他们葬在祖坟中。为了防止他们的幽魂回家作祟骚扰家人，还要请道公作法驱除他们。有钱人家大多是请道公数人，宰牛羊猪三牲为死者灵魂“过炼”（柳江叫“过炭”，即“过火海，上刀山”），贫家则几户合资共办^④。因为死亡是恶鬼索命，所以当人有了大病，都要找一些替代物为自己牺牲。大约在清朝道光年间，南丹拉易乡何家的一个地主染上重病，请巫师卜卦之后，巫师说他犯了罪，现在阎王要取他的命。地主之妻为此万分恐惧，乃令家中的一个小老奴为主子“替命”。可怜的老奴无法违抗，只有从命^⑤。

其他如造屋择日，安梁立柱也是十分重大的事情，须请巫公或道公作法之后才能破土上梁。不这样做，就会触犯鬼神，有导致家破人亡的危险。

中华人民共和国成立前夕，广大壮族农村普遍建有“三界庙”“观音庵”“北帝庙”“关帝庙”“蛟龙庙”“都逻庙”“大王庙”“大神庙”“土地庙”“雷王庙”“神农庙”等等众多庙宇，这是壮人们求仙拜神、祈祷还愿的共同场所。集体祭庙活动一般由道公或师公主持。既反映壮族民间的多神信仰，又说明巫道在日常生活中的重要。

（二）文化艺术

壮族地区的巫、道原始性质较强，故而和层次较低的文化艺术发生了密切的联系。古代的巫是知识分子的前身，在壮族社会中也是如此。由于巫、道作法都必须念经作诵，他们当中识字的人便稍多一些，绝大多数道公还略通汉语。有些巫公道公使用方块状字记录经书唱本，为壮族文化的保存起到了特殊的作用。

壮族的艺术形式比较简朴，许多是从巫、道悦神的内容和动作发展而来。如师公戏源自师

① 《广西壮族社会历史调查》第一辑，广西民族出版社1985年版，第45页。

② 同上书，第144页。

③ 同上。

④ 覃国生、梁庭望等：《壮族》，民族出版社1984年版，第128页。

⑤ 《广西壮族社会历史调查》第一辑，广西民族出版社1985年版，第185页。

公作法时的动作形状及唱谱。唱师原本也是师公作法时为吸引人而加入神话传说的演唱，后来才逐步脱离宗教而形成曲艺，并由专门艺人演唱。靖西、德保一带流行的末伦脱胎于巫调，据传是三百年前由人们运用巫调叹苦情，诉命运发展而来，其特征是艺人用一把三弦自弹自唱。师公舞和巫覡舞是巫舞的组成部分，是师公酬神时的一项活动内容，后推广于娱人。马隘壮戏的唱腔和舞蹈均取材于巫舞。在武鸣双桥乡，当地壮人跳一种道公舞，模仿道公作法念经时的动作形态，他们还把这种道公舞曲与山歌调结合，创造出一种特殊的唱谱，包括庆丰收、赛马调、土地曲、请丧曲等等^①。

壮人的雕塑艺术，如木雕泥塑，既得益于宗教，又几乎为巫、道所垄断。其创造题材主要是鬼神和宗教人物。工匠们按照师公对各种鬼神及历史人物的理解，按照各自的地位、本事、职能、性格雕塑成各种神像假面具，提供给巫公道公们使用。

四、壮族地区巫、道教的特点

由于其自身的特殊现象，在壮族地区发展起来的巫、道具有以下特点。

（一）组织松散，结构混乱，没有统一的法典与首领。各地的巫、道相互之间没有往来，他们只在自己的村子和邻近地区作法。其传承靠收授徒弟，或是祖传父，父传子，或是传外人。师徒之间的约束不大，但学成的徒弟对师傅十分尊重，徒弟多的巫公道公便在方圆几里形成势力。各地的巫、道均没有教派之分，互相之间也没有什么纷争（只有一些道士反对巫婆的作祟）。

（二）直接干预人们的经济生活。由于组织松散、各自为政，绝大部分的巫公、道公都是兼职人员。他们平时参加各种劳动，有事才出来主持法事，只有那些较大村庄的巫、道，因法事繁多才脱离生产成为专职人员。虽则如此，巫、道对壮人日常生活的影响仍然不能低估。巫公道公及巫婆作法时都要索取一定数量的报酬，一年之中大事小灾都要求巫问道，那么耗去的钱财当然可观。这对于生产力低下的壮族人来说，肯定是一笔沉重的负担。他们年复一年地祭神求鬼，不仅不能改善生活，还阻碍了生产的发展。于是他们只好过着贫苦的生活，幻想来世再来翻身。道公师公巫婆的迷信活动收入占其全年收入的大半，他们中极少有人生活贫困，一些影响大的甚至逐渐发财。不言而喻，巫、道对经济的发展还是有束缚的。

（三）麻痹人们心灵，腐蚀人们斗志。普通百姓把福祸归于天命，安于受穷；统治阶级也“以神设教”，利用巫、道愚弄人民。清代庆远知府和宜山知县每月初一和十五都到城隍庙进香；下到乡里，也必去当地的三界庙敬神。老百姓见做官的都如此，更是把巫、道奉若神明^②。在土司统治时期，壮族人被禁止读书识字和参加科举，但平安土司却让境内人民稍稍识字，以便让道公后继有人。由此可见，统治阶级也十分推崇巫、道这种精神毒品。

最后必须说明的是，虽然巫、道在壮族文化中占有至关重要的地位，随着社会的发展，已有越来越多的人认识到他们的虚假和伪善。南宁民间故事《镇北桥的故事》，讲的就是百姓斗

^① 《广西壮族社会历史调查》第三辑，广西民族出版社1985年版，第157页。

^② 《广西壮族社会历史调查》第五辑，广西民族出版社1985年版，第63页。

巫师的传说。事情发生在明代，镇北桥原来叫北平桥，系用竹木建成，洪水一到，桥便被冲跑，于行人来往极为不便。当地百姓便筹款集资，要改建一座石桥。这时一个巫师跑来卜卦说，桥的方位冲着北帝老爷，必须用生魂垫基，才能够确保建桥顺利；如果不垫生魂，那么挖桥基的那天，谁出来谁的魂就会被鬼收去。工匠们听后都十分害怕，负责此事的会首于是用筹款买来 18 个童男童女，准备用作垫基。一个姓王的工匠非常同情孩子们，他在巫师作法之前趁天黑放跑了他们。巫师找不到孩子十分害怕。王工匠说：“现在工地上只有咱们两人，看来鬼神只能收咱们俩的魂了。”第二天，工匠们不管三七二十一挖开了桥基，不久就把桥建好了。王工匠由于做了一件大好事，心中非常畅快，人越活越精神；而巫师由于心中有鬼，不久就闷闷不乐而死^①。此外，在统治阶级内部，更多的还是利用巫、道来麻痹人民，一旦这些东西对自己有妨碍，就一脚把它们踢开。普遍流行于壮族地区的民间故事《梁山伯与祝英台》中说到，土官马文才为强娶祝公远的女儿祝英台，派人请巫师前来择日算命。巫师卜卦之后对土司说，两人命相不合，不能结婚。土司便大发雷霆，不仅威胁说要砸烂巫师的招牌，同时还要照计划前去抢亲^②。这些情况表明，宗教依着一定的社会条件而存在。要阐明壮族社会巫、道教的前因后果和它们对壮族社会的影响，还必须对壮族本身的结构和发展作全面深入的研究，任何脱离实际的想法都不会导致科学的结论。

^① 兰鸿恩：《广西民间文学散论》，广西人民出版社 1981 年版，第 157 页。

^② 同上书，第 198 页。

近现代瑶族宗教的道教化及其特点*

张桥贵**

本文根据前人和今人对粤、桂、滇三省（区）瑶族宗教的调查材料，分别探讨粤、桂、滇三省（区）瑶族宗教道教化的特点。

一、广东北江瑶族宗教的道教化

民国十九年（1930）3月22日至5月26日，国立中山大学的庞新民先生在广东北江瑶山的调查中指出：荒洞瑶民赵才金为其妾治丧，设奠亡人厅堂，“厅之上面与神龕近处，置长台一条，台内木壁上，挂纸画神像七幅，东西两旁壁上，各挂神像三幅，巫者^①（彼自称为‘茅山教’）云：居中三像为‘灵宝、元始、道德’，右四名为‘盘王、岳王、龙王、西岳’，西面之三幅仅知其二，名为‘张李二天君’，余未详”^②。巫者于此厅内做法事时，首先要“拜四方，巫者于厅之正中设一圆台，台上置一灯，灯前一大碗，上放燃香三根。两巫者（不著巫衣）一击钱，一击卦，围台而揖，或对揖，或相背而揖，或并立而揖，称为‘拜四方’，又名串神，与道教之请神相同”^③。丧葬法事的最后一项是送神：“送神时，其舞蹈之围旋，殊有趣味，法为两巫相对，两手分开，同执巫杖之两端，同时二人向厅前俯仰而转旋，抵大门壁，以杖触门而止。如是者三次，然后将厅内所悬之白纸榜及白纸条悉扯下，并取白纸数十张制纸钱同烧之。复于神龕前喃语约半句钟（一会儿——引者），燃纸钞少许，此举甚似道教之‘安家神’。”^④ 这是民国年间广东北江上游瑶山（民国年间由曲江〔即韶州〕、乳源、乐昌三县分割）瑶民宗教受道教影响情况的调查记录，它出自一个动植物标本采集者的手笔，虽显得粗略，但却为后人进一步考察瑶族宗教的道教化提供了线索。瑶族是中国少数民族中人口较多，支系众多复杂的民族之一，在其历史上曾进行了长时间、远距离，大幅度的频繁迁徙，不特“过山”，而且跨国越洲，漂洋过海，分布广泛，由于所处的自然生态环境和社会文化背景差异较大，文

* 本文原载《宗教学研究》1994年第4期，第32-39页。

** 张桥贵，1963年生，四川大学宗教学研究所博士研究生。

① 此“巫者”当为本文中的“道公”——引者注。

② 庞新民：《广东北江瑶山杂记》，《历史语言研究所集刊》第二本第四分，中华民国二十一年，第500页。

③ 同上书，第501页。

④ 同上书，第503页。

化差异较为显著，甚至同一支系内部由于分布地域的不同在文化上也存在明显的差异，所受道教的影响程度亦各有深浅。但有一点是相同的，即各地瑶族道公、师公做法事时都要供奉道教神像，所念经咒和唱词多按汉语的粤方言（广东话）发音，并以汉族地区生产的扁鼓和锣为法器，足以说明瑶族的道教仪式主持者师承了广东汉族的道士。由广东的汉族道士将道教传播给瑶族道公、师公，而且传授道法者很可能是广东道教中天师道、茅山宗和正一派这一系统的汉族道士。因为，道教虽然在教理教义上没有明确的宗派分野，但在道法科仪上是有明显的宗派分野的，瑶族所接受和信奉的是天师道和正一派这一系统的符箓道法。

供奉道教灵画像的崇拜方式，多少流露其承袭原始道教的遗风。原始道教的前身方仙道和黄老道信仰中均重视形象，《史记·孝武本纪》载：“元狩四年（前119年）……文成言曰：‘上即欲与神通，宫室被服不象神，神物不至。’乃作画云气车，及各以胜日驾车辟恶鬼。又作甘泉宫，中为台室，画天、地、太一诸神，而置祭具以致天神。”^①而且，至少早期的太平道是供奉画像的，今本《太平经》中尚保存有《乘龙驾龙图第一百六十二》《东壁图第一百六十三》和《西壁图第一百六十四》三幅神仙画像，绘有精美的神仙群像，对仙童、中尊、从官、仙女、真人、经者、神将、受戒弟子画像的色彩都作了明确的规定。这三幅图有可能是后人依据传本重绘，然而可以肯定《太平经》原本至少也有三图神仙画像。因为《太平经》卷七十二《斋戒思神救死诀第一百九》中，真人与其徒弟对答以传授在室内斋戒存思的方法时，真人就讲授了一种悬挂神仙画像的方法，即：“然欲候得其术，自有大法，四时五行之敢来入人腹中，为人五藏精神，其色与天地四时色相应也：画之为人，使其三合，其王气色者盖其外，相气色次之，微气最居其内，使期领袖见之。先斋戒居闲善靖处，思之念之，作其人画像，长短自在。五人者，共居五尺素上为之。使其好善，男思男，女思女，其画像如此矣。”真人还给徒弟传授神像绘画的技巧和要领，“其法为其具画像，人亦三重衣，王所居外，相气次之，微气最居内，皆戴冠帻乘马，马亦随其五行色具为。其先画像于一百者，长二丈，东方之骑神持予，南方之骑神持戟，西方之骑神持弓弩斧，北方之骑神持镶盾刀，中央之骑神持剑鼓。思之当先睹是内神已。当睹是外神也，或先见阳神而后见内神，睹之为右此得，无形像之法也”^②。近现代在瑶族中搜集到的道教神像，亦多画在素色的麻布上，“过去茶山瑶没有专门的画家，习画者仍是道公、师公”^③。足见其存承久远，宗风依稀犹存。

已故的著名文化人类学家梁钊韬先生，对民国年间广东北江上游瑶山乳源县瑶民的宗教信仰状况作了实地考察后指出：乳源瑶人崇拜的神仙有何修罗王、叶清仙师、元始天尊、北极世尊、灵宝天尊、玉皇大帝以及“太上老君（传教如今开传度，斩邪伏法治瘟王）、董仲仙（驾鹤承云上九天，八月中秋十五夜，宗功去到月中仙）、叶青仙（除邪伏法斩蛟龙）、横山张（变符去斩鬼神惊）、张道教（行符救水伏邪精）、李道通（行符去斩五瘟王）、许真君（变符收捉五瘟王）、召二郎（变符去斩五瘟王）、召三郎（书符说法向前行）、召九郎（九郎领兵游四海，五瘟小鬼尽皆藏）”。这些神仙当中“最后三位召二郎、召三郎、召九郎。据说是他们瑶人自己的师爷，北山瑶人多姓赵，‘召即赵字’，传说他们曾向老君学法，九郎前身是犁耙所以背

① 《史记》第2册，中华书局1959年版，第458页。

② 王明编：《太平经合校》，中华书局1960年版，第292-293页。

③ 刘玉莲：《试论道教文化与茶山瑶民间文化之关系》，载《中国道教》1989年第2期。

上有牛纹，是老君第一个徒弟……所以瑶人称老君为祖师，称三位郎为本师，世为瑶人的师爷，这三位郎似乎是他们瑶人本身的仙人，除此之外，都属道教中的人物，其中第一位神‘何修罗王’，当然是佛教中‘阿修罗王’的误写（汉字误字的情况在瑶族经书中比比皆是——引者注）……道教把他归入自己的神里，再转到瑶人里亦批发他作为一个天神。此外如：董仲仙，似是董仲舒的误写，张道教应该是道教创教者张道陵，这都是汉代的人物，传到瑶山里去的”^①。

由此可见，瑶民已以道教天师道派的祖师太上老君为祖师，以“太上老君第一个徒弟”（很可能是瑶族中最早接受道教并加以传播的先民，即第一个天师道派的瑶族道士或道公、师公）为本师。从赵二郎、赵三郎、赵九郎的取名来看，拟为一家三兄弟，他们家也许便是瑶民中第一户天师道世家了。瑶民“师公传法与徒弟，有一本很重要的经，叫做《大戒文书》，首先告诉门徒，太上老君是祖师，二郎、三郎、九郎就是本师”^②。瑶族师公的咒语亦与汉族道士相同，要以“吾奉太上老君准敕令！”来结尾。瑶族师公的法事开头也与汉族道士的法事相同，要行招请诸神的请神仪式^③。

梁先生在文章的末尾“乳源瑶人宗教信仰的特质”部分中指出：“据一般曾经调查过瑶人宗教的人们，都说他们最大的特质是浓厚地具有道教的色彩，作者在未入山之前曾预料和他们的报告有相同的结果。在表面看来，因为乳源瑶人所崇拜的最高神是老子，就是所谓太上老君。他们在法术上的咒语，也是频呼太上老君敕令的句语。所以第一点特质，乳源瑶人的宗教果然是近乎道教。其次是他们所信仰的宗教巫术的要素上，却和我国古代留传至今的一样：他们也相信阴阳五行的作用，不过在五行的运用方面，较汉人简单。”^④ 这些都是比较精彩的阐述，但由于梁先生本身是专攻文化人类学的，对道教本身并没有进行专门的研究，因而在文中亦有许多不完全妥当的阐述，如他在文中关于“神类”与“仙人类”的分类就不太妥当，还认为瑶人“家里所安奉的神龛只有一个太上老君，察其意义却认为太上老君是祖师。他唯一一个效能是能捉邪驱鬼妖，由这点看来，他们整个宗教的氛围，最大的要义却是专门对付鬼怪，并无所谓什么较高智慧的宗教理想。所以乳源瑶人的宗教信仰，在外表上似乎近于道教，其实并不具备道教的一切内容……乳源瑶人受了汉人的影响，只有宗教的形式，并没有较高的宗教所具备的条件……其实他们所受道教影响的部分，只不过是他们信仰中的躯壳而已。骨子里他们主要的特质，却是精灵崇拜、有灵崇拜和妖物崇拜，而并非是道教”^⑤。梁先生心目中的所谓的“道教”是指上层人信奉的神仙道教或神学道教，他没能认识到社会下层广大民众所信奉的正是“能捉邪驱鬼妖”“专门对付鬼怪”的民间世俗道教。瑶族民众亦如广大汉族民众一样信奉的正是民间的世俗道教。

已故的著名文化人类学家江应樑先生在对广东北江瑶族进行了实地考察的基础上，于1937年1月撰写的《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》一文中，对瑶族宗教的道教化问题作了较为深

① 《粤北乳源瑶民的宗教信仰》，国立中山大学：《民俗》第二卷第一、二期合刊，中华民国三十二年五月，第16-17页。

② 同上书，第19页。

③ 同上书，第10页。

④ 同上书，第22页。

⑤ 同上书，第23页。

人的考察研究，指出了从瑶族经典中所见到瑶族普遍信仰的神有：元始天尊、灵宝天尊、玄天、真武、上帝、灶君、土地、鲁班、放狗二郎和府县城隍等。瑶族的神，“一看而知大部系从汉人道教中演化而来，其中有许多是可以由经典文义中知道其职司的。如元始天尊与老君，似是一切神之最高掌教者”^①。每一民族在接受外来民族传入的宗教时，一般要经历一个民族化的过程。佛教的中国化，并在中国的汉族、藏族和傣族中分别形成汉传佛教、藏传佛教和上座部佛教三大流派，便是一个典型的范例。道教在瑶族文化系统中，也同样经历了一个瑶族化的过程。因此，“许多神，固然可以肯定的断定是由汉人处传入者，但一经传至瑶人中，则此种神的个性，便往往发生了变动而与汉人观念中的神不相同”。因此灶神在瑶族宗教中便堕落为“在家里却是专门缠女人，使人患病，必须要人杀鸡祭献后，才使其病脱身”的邪神^②。瑶族灶神的这种邪恶神格在其他受道教影响的少数民族中也存在，比如云南白族亦认为灶神能祟人致病。这种邪恶神格与后进民族中火塘神的神格极为相似，因而有可能是灶神的神格被附加上火塘神的神格的结果。瑶族亦和早期天师道徒一样，请神时要“奏请东方、南方、西方、北方、中央五方五位仙”，即道教崇拜的五方神^③。其咒语结尾多为“吾奉太上老君准敕令”或“急急如律令”，致使对原始文化特别钟爱的江先生感叹道：“可惜都太道教化了，实不能代表瑶人原始的神秘意味……都全系由道教经咒中脱胎而来。”^④

江先生在《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》一文的“结论”部分中指出：

从上文根据瑶人的经咒研究到瑶人现时之宗教信仰，可以使我们看出其宗教的形成确然具有一种特殊的内容，倘将其全部宗教信仰加以分析，则显然地可以看出三点：一是瑶人现时宗教，已经深度的受到汉人的道教化；二是道教化之程度虽深，但其信仰的意识及宗教的仪式，仍有一部分保持着野蛮民族之原始信仰的意味；三是其宗教信仰中，丝毫没有佛教成分的渗入。其所信仰的神灵中，也可显然地分为两部分，如元始天尊、太上老君、玉皇大帝、张李二天师，以至土地、灶君、瘟神、邪魔，都全是道教中的神祇。而盘王、肉神、放狗二郎（疑此系汉族的二郎神——引者）、打猎将军等，则又全是瑶人原始所信奉的神灵。就其大体上说，瑶人宗教受汉人道教之影响实很深，经典的内容及文字组织，都可看出其脱胎道教经典之痕迹。巫师作法事时之宗教仪式，除舞蹈为原始民族仪式中特有的表现外，其他仪式程序，也多少与道教仪式相仿佛。而其咒语，则更富有浓厚的道教意味，如每咒语之末句皆为“吾奉太上老君准敕令”，这已显见其所有咒语曾多系由道教所传入者……瑶人今日之经典咒语，恐大半系本道教之经咒入瑶人语言所成者。^⑤

民国年间，广东瑶族宗教信仰“另外的一个特征便是佛教之未曾为瑶人所信仰……我说瑶人今日之宗教信仰中，却无佛教的成分，虽然瑶经中有着仅见的‘观音’‘佛’‘皈依’‘慈悲’四个佛教专有名词，但这却可断定是道教所杂入的”，是道教传入瑶族中所携带的副产品。因此，江先生以“在山瑶中逐处感到布满着浓厚的宗教氛围中，显示出深度的道教气味，而不见有丝

① 江应樑：《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》，《民俗》第一卷第3期，中华民国二十六年六月三十日，第5-6页。

② 同上书，第7页。

③ 同上书，第24页。

④ 同上书，第31页。

⑤ 同上书，第36-37页。

毫佛教成分，不能不使我感到奇怪”^① 作为其大作的结尾。

二、广西瑶族宗教的道教化

广西瑶族中山子瑶与茶山瑶等支系的宗教都深受道教的影响，具有道教化的倾向和特征。

民国年间，广西象平间瑶民“惟敬神时须由道士或村中之‘明白人’（即精通瑶族历史文化和经书的精明能干者——引者注）举行敬神仪式”，其仪式中祭牲猪“其猪头应为道士所有，但须待敬神后方可均分”。患疾病认为系鬼神祟害所致时要举行请神仪式，要有“道士四人（或较此数略多，但不必为真道士，只须穿着道士装束）”参加^②。“道士有长毛瑶中，所穿服装与汉人无异。在板瑶则另有装束，下系羽纱红色围裙，手执祭杖。请神时带病者手摇铜铃，后随二道士挟雌雄腰鼓，左右并列，随带病者进退。带病者首唱请神词，后随之道士和之”。其请神唱词为“修道立身”等方面的内容。祭仪是瑶民社会生活中最隆重和庄严、神圣的活动，“主持祭仪之人，在长毛瑶（花蓝瑶、坳瑶、茶山瑶）中称为道士，服装与汉人道士中之法师所穿衣服相似，绿色或红色（淡红或深红）之缎，周缘镶以四公分宽之金银线所织之花边，无领，襟口交叉于胸前，无纽扣，腰际以丝织缎带系之。头冠未见，据云与汉族道士冠完全相似。惟余所见之道服极敝旧，询以何处得来？则谓系购自汉人江湖戏班中，此大概系演戏用旧之后而售之于瑶民也”^③。

广西十万大山山子瑶保留有本民族传统的原始宗教残余，但道教在山子瑶的宗教生活中大有喧宾夺主之势，已在山子瑶的宗教中居于主导地位。“中华人民共和国成立前，山子瑶的道教信仰就其主要方面来说，与山外壮、汉族的道教信仰无大区别，但其中融汇了本民族不少原始巫教成分，具一有鲜明的民族特色。”道教在瑶族中，与其传统的原始宗教逐渐融为一体，渗透到瑶族社会文化生活的各个层面。山子瑶的道教信仰分为道公和师公两个派别，两派都自认为从属于道教，都供奉太上老君、张天师、三清和三元等道教尊神。但两派在教义上有明显的差异。道公特别尊重三清，以玉皇为至尊，认为玉皇是最大的神，统管天下，老君亦在玉皇的统属之下，所用的法印是玉皇印。师公则以三元为至尊，认为三元统管三界（上界、中界、下界），所用的法印是上元印。教义上的差别，首先表现在司神的差异。在瑶族的观念中，道公的职能是沟通活人与祖先亡灵的关系，主要与瑶族的祖先崇拜结合；师公的职能是调解活人与野神外鬼的关系，更多地与瑶族的自然崇拜结合。由于司神不同，道公与师公在做法事时所请的神也不同，道公所请的神祇主要是正一派道教的神灵，道教色彩十分浓厚，其经书开头往往有“奉道正一”的词句。而师公所请的神祇主要是民间道教的神灵，仍带有浓厚的巫教色彩。由此可以推断，师公的道教承于天师道、民间世俗道教。在壮族和台湾汉族中亦有被称为“师公”的道徒、道士。而道公的道教则师承了茅山宗、正一派。天师道、民间世俗道教传入瑶区时，瑶族自然崇拜势力尚强盛，故而道教与其自然崇拜相结合；而茅山宗、正一派道教传

① 江应樑：《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》，《民俗》第一卷第3期，中华民国二十六年六月三十日，第39-40页。

② 徐益棠：《广西象平间瑶民之宗教及其宗教的文献》，私立金陵大学中国文化研究所：《边疆研究论丛》，民国三十二年十二月，第58-64页。

③ 同上书，第60-65页。

入瑶区时，瑶族的自然崇拜已衰弱，故而道教与其祖先崇拜相结合。因此，山子瑶的师公以早期天师道的三元三官大帝为最高神，给度戒弟子传法时传的印是“上元印”，而道公则以三清神（元始天尊、灵宝天尊和道德天尊）为最高神，给弟子度戒传法时传的印是“玉皇印”。道教发展到隋唐五代时期，其三清神系才得以形成和确立，它是上清派、灵宝派和天师道等道教流派长期以来相互融合的产物。隋唐以来的道教与以往的道教相比，有一个显著的特征是以三清神祇为最高神。而且，玉皇神格的提高和玉皇信仰的普遍流行也是从隋唐才开始的。

道公的经书可分为三大类：一类是阐述道教经义，供道公研习道教教义的。如《玉皇经》《玉枢经》《度人经》和《消灾经》等，基本上是从汉文道教经典，民间道书中移植而来的。另一类记载法事程序，以及供道公做法事时备忘参考的各种章奏、疏式、表文，多为道公仿照汉文道经自造。还有一类是法事上诵读的经文、咒语，有的出自汉文道经，也有的系道公仿照汉文道经编撰。道公做法事时手捧这类经书，照本宣科，这大体出于两个方面的原因。其一符箓派道士注重符箓道法，禁咒科仪十分庞杂，不便记忆背诵。其二是以示慎重，担心念错了经咒会殃及生灵，危害于人。瑶族道公使用的道经抄本其保存至今者，数量可观，“这些经书以清道光年间为多，光绪年间的也不少，余则咸丰、同治及民国年间亦有”。最早的一本封皮及首页损坏，始抄时间当于清嘉庆（1796—1820）初年^①。

师公的经典多为自己仿照汉文道经编撰的喃神唱本，每本由若干篇目编成，每篇唱述一个神鬼的来历身世，修道成仙的经过，以及所获神职和法术本领的高强。为便于记忆，其经文多用七字一句的韵文写成，中间间或夹杂一些迎神、送神的用语。还有一些用散文体写成的记载神鬼名称、所在庙宇，以及在法事上调遣鬼神的方法程序，以备做法事时参考的经书，其内容多涉及本民族的神话传说。师公的经书中得以保存至今者，“最早有清朝道光（1821—1850）的，其次咸丰、同治、光绪各朝及民国年间均有，而以光绪朝为多”^②。而且无论就经书的数量或规范程度和抄写质量，都不如道公的道经。可见师公使用经书的年限明显的晚于道公，而且很可能是在道公的启发下才时兴起来的。

广西大瑶山茶山瑶所受道教影响的情况与山子瑶的情况十分相似，亦有师公与道公的区分。信奉道教的人家，家中悬挂三清神像，道公的道冠三清帽上就有玉清、上清和太清的神像。道公、师公的数目可观，约占男性成员的四分之一，其他四分之三中包括尚未度戒的青少年，他们也是未来的道公和师公的人选。瑶族取名字一般是三个字，道公的名字中间一个字是“道”或“玄”，师公的名字中间一个字是“法”或“胜”。从名字就可以判断其人是否是道公或师公。茶山瑶信奉的也是天师道、正一派系统的符箓道教，其社会文化的各个方面都反映出其信奉道教的特征。在他们中“曾发现有明朝（当为南明——引者）永历八年（1654）瑶族自抄的神书两本”^③，至今已有340年的历史，比山子瑶中发现的道书还早。

民国年间，广西北部盘古瑶的还愿法事亦与道教法事极为相似。也是从请神开始，继之是拜神，然后再上表，才奏表。法事中所膜拜的各种神像多系道教所崇拜神灵的画像，有灵宝天

① 张有隽等：《十万大山山子瑶社会历史调查》，《广西民族研究》第6册，广西民族出版社1987年版，第284页。

② 同上书，第281页。

③ 杨成志等：《广西金秀大瑶山瑶族社会历史调查》，《广西瑶族社会历史调查》第1册，广西民族出版社1984年版，第417页。

尊、元始天尊、道德天尊、玉皇大帝和张天师等。瑶民认为“上列这些神中以‘三清大道’为最高，所谓‘三清大道’即元始天尊、道德天尊、灵宝天尊三位，除外当推玉皇大帝为最重要”^①。

三、云南瑶族宗教的道教化

有人将云南省红河州瑶族信奉的神灵系统初步排列出来，发现属于道教神祇系统的神灵相当于佛教的15倍，儒教的36倍，瑶族传统神灵的5倍。即道教神仙146，佛教菩萨10，儒家圣贤4，本民族杰出人物30^②。其分类未必精确、全面，但由此足见道教在云南省红河州瑶族宗教文化系统中居于主导地位。

金平县老街瑶族崇奉道教，供奉神仙，人生礼俗中往往少不了道教崇拜仪式一项。其玉勉支瑶族新婚夫妇要请七个师公在堂屋中举行挂灯仪式，堂屋墙壁上悬挂太上老君、灵宝天尊和张天师等道教神像，挂灯的男子头戴道冠，身穿道袍，坐在堂屋中的木凳上。由师公念经请神，念咒“天师变吾身，地师变吾身”等^③，与1936年在广东瑶族中收集到的经咒“天师变吾身，地师变吾身”相同^④。金平县老街瑶族的《灶王歌》与广东瑶族在祀灶时所唱的《灶君歌》内容完全相同，只在词句上略有变异。表明云南金平瑶族是从广东迁徙而来的，其经咒中仍保留着用广东话（汉语粤方言）念诵的风格。也说明了本世纪30年代到50年代，瑶族的道教信仰并没有发生显著的变化。

云南省金平县瑶族的道公师公做法事时，也首先要设置道坛，从请神仪式开始，要请元始天尊、灵宝天尊和道德天尊，有时还要请昊天金阙玉皇大帝、紫微北极大帝、北极镇天真武玄天上帝等道教神灵光临道场。云南省金平县瑶族的请神歌《力上坛歌》其歌词与广东瑶族的请神歌相同，都以“启请三清高大道，又请三清大道神”起头，以“闻说今朝有状请，齐齐整整下香坛”结尾，中间内容完全相同，词句亦基本相同。

近现代以来，大部分瑶族以信仰道教为主。在瑶民一生中最为重要的仪式是度戒仪式，它是每个瑶族青年一生中必经的大事。这是一个瑶族男子在瑶族社会中，获得成年男子所享有的一切权利和义务的唯一途径，也是死后可以升天享乐的前提条件。“瑶族度戒具有‘成年礼’的特点，但已演化成道教‘受箓’仪式”^⑤。因此，我们认为瑶族宗教最显著的特征是本民族的传统宗教道教化。

当然对关于瑶族宗教道教化的问题，要作一分为二的具体分析，切忌以偏概全。因此，我们既不接受国外将瑶族宗教等同于道教的观点^⑥，从而忽视了瑶族各支系的宗教中多种情况并

① 雷泽光：《广西北部盘古瑶的还愿法事》，《民俗》第二卷第三、四期合刊，中华民国三十二年十二月，第41-42页。

② 蛮夫：《对瑶族“度戒”的认识》，载红河哈尼族彝族自治州民族研究所编：《红河民族研究文集》第一辑，云南大学出版社1991年版。

③ 宋恩常、邓金元：《金平县城关镇路黑浪（老街）瑶族道教调查》，《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版，第151页。

④ 江应樑：《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》，第30页。

⑤ 张有隽：《十万大山瑶族道教信仰浅释》，载《瑶族研究论文集》，民族出版社1985年版，第83页。

⑥ 雅克·勒穆瓦纳著，冯利、覃光广译：《瑶族宗教：道教》，载《宗教学研究》1987年第3期，第32-38页。

存的事实。也不接受国内民国年间就有人提出的观点，认为瑶族宗教只是在外表上与道教结合，从而将瑶族的道教贬低到道术和巫术水准。这种看法谬在忽视了瑶族道公经书中分量最大、数量最多的一类是道教的教理教义类的经典。如果瑶族真的将道教降低到巫术的水准，那么这一类经书的出现在瑶族道经中将是多余的。至于修炼有深浅之别，这种差异在汉族道教中亦然，其他宗教中也如此。将信教者设想为宗教哲学家，对所信奉宗教复杂的教理教义有高深的见解或修行，或苛求每个道教徒都是载道之躯，都是既不切合实际，也不近乎情理的想法。瑶族还要求道公要通晓道教教理教义和经文才能招收徒弟。如果瑶族真的已将道教降低到巫术水准，那么这种要求不是多余了吗？

贵州民间道教与傩坛*

庑修明**

贵州道教，北宋初年传入，南宋时有一定数量的宫观。明代贵州道教繁盛。贵州地瘠民贫，文化素质低下，与致力于宗教的形而上学意义的玄学无缘。为了争取信徒，传教者转而为信徒消灾弭难，趋福避祸，谋求现世利益，道教日趋世俗化、功利化。清代道士多以医药、符篆、驱傩行世，宗教活动呈明显的商业倾向。

道教作为我国本土宗教，在民间有着强劲的生命力和渗透力。道教巫术与方术的渊源，以及道教对民间信仰的开放性，使贵州道教沾染了浓烈的巫风傩俗。为了生存与发展，道教向边远农村和少数民族地区发展。民间道士，其职业活动除从事丧葬仪式、打醮外，“驱傩还愿”“庆坛”是其重要内容。傩道一家，难分难解。

贵州境内很少能看到打着道教旗号的宗教活动，似乎已趋消亡。其实不然，以正一道为核心的民间道教，已深入傩坛，并成为主导。可以说傩坛是流传在边远农村民间道教的载体，是一种尚未发育完全的准宗教形态，其覆盖面相当惊人，值得道教界认真研究。

一、贵州道教与傩坛

西南自古是一个多民族地区，分属氏羌、百越、苗瑶和蹠人四大族系，从历史上看贵州最早的居民主要是“蹠僚”，其西皆“氏羌”，其东为“南蛮”，其南为“百越”。贵州建省较迟，元代分属湖广、四川、云南三行省，是三省鞭长莫及之地，普遍实行土司制度。明永乐十一年置贵州等处承宣布政司，贵州始为一省。

贵州现有三千多万人口，汉族约占三分之二，少数民族占三分之一，主要有：苗、布依、侗、土家、彝、仡佬、水、瑶等，分属氏羌、百越和苗瑶三种类型。不同的民族有不同的文化和宗教信仰，但祖先崇拜炽热、鬼神观念深厚、巫风盛行却是共同的，尤以氏羌、苗瑶等部族为甚。《山海经·大荒南经》载：“有云雨之山，有木名曰栾。禹攻云雨，有赤石焉生栾、黄本、赤枝、青叶、群帝焉取药。有国颡顛，生伯服，食黍。”《海内西经》谓：“开明东有巫彭、

* 本文原载《贵州民族学院学报》（哲学社会科学版）1999年第4期，第17-22页；2000年第1期，第61-66页。

** 庑修明，1935年生，贵州民族学院民族研究所研究员。

巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相、爽窳窳之尸，皆操不死之药以距之。”《大荒西经》称：“大荒之中，有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，以此升降，百药爰在。”所谓云雨山、灵山皆巫山之异名。诸巫之中，彭、抵、阳、谢、罗为巴濮族之大姓，皆氏羌族系。《大荒南经》谓：“有载民之国，帝舜生无淫，降载处，是为载民。巫载民盼姓，不绩不经，服也；不稼不穡，食也。”而《海外南经》则谓载（即黎人）国在三苗国之东。是知我国西南的氏羌苗黎等部族中巫风更盛^①。

道教源自战国时兴起于燕齐的神仙方术，神仙方士自称能炼出长生不死的丹药，飞升成仙。后来在吸取巫术，阴阳五行、讖纬之术等理论后，逐渐演化为道教。最初的道教派别是五斗米道。《三国志·魏书·张鲁传》和《后汉书·刘焉传》均谓：“张鲁字公祺，沛国丰人也。祖父陵，客蜀，学道鹤鸣山中，造作道书，以惑百姓，从学道者出五斗米，故世号米贼。陵死，子衡行其道。衡死，鲁复行之。”葛洪《神仙传》则谓：“张道陵者沛国丰人也，本太学生，博通五经，晚乃叹曰：‘此无益于年命！’遂学长生之道，得黄帝九鼎丹法，欲合之，因药皆糜费钱帛，陵家素贫，欲治生，营田牧畜非己所长，乃不就。闻蜀人多纯厚，易可教化，且多名山，乃与弟子入蜀，住鹤鸣山，著作道书二十四篇。”张陵虽为滨海区沛国丰（今江苏沛县）人，而入蜀学道并创立五斗米道，正是看中蜀人多纯厚，巫风盛行，易可教化，便于立教传教和在道教正式创立前四川道学和方术之盛，堪称道教先声这些特点。

四川古称巴蜀，为少数民族地区，境内有众多部落，谓之“戎伯”，巴、蜀实为两个霸主。秦灭巴蜀后，奉行汉统治者对少数民族地区与内地实行内外有别的政策。贵州古为“蛮夷”之地，黔东、黔北多为四川辖区。川黔少数民族地区巫风傩俗盛行，道教深受巴蜀民间原始宗教和少数民族巫术影响，其初创到鼎盛时期少数民族入教者和信奉者很多，是道教的基本群众，而少数民族汲取道教来丰富本民族宗教信仰也是顺理成章的事。

贵州省各民族宗教信仰表

民族	信仰宗教
汉族	原始宗教、佛教、道教、基督教、巫傩
苗族	原始宗教、道教、基督教、巫傩
布依族	原始宗教、佛教、道教、基督教、巫傩
侗族	原始宗教、巫傩
土家族	原始宗教、佛教、道教、基督教、巫傩
彝族	原始宗教、道教、基督教、巫傩
仡佬族	原始宗教、巫傩
水族	原始宗教、巫傩
瑶族	原始宗教、巫傩

贵州道教，北宋初年传入印江、松桃等地。南宋时，播州（今遵义）有一定数量的宫观建设，并得到杨氏土官的扶持。从已出土宋墓中，在黔北、黔东一带，道教符篆文及方位神已进入墓葬雕刻，信教者既有上层土官，也有普通百姓。元代道教正式分为正一、全真南北两大教

^① 钱安靖：《试论西南少数民族与道教的关系》，《四川大学哲学社会科学论文选》，四川大学出版社1990年版，第278页。

派。南派重符箓，北派重清修。正一派以张陵后嗣为首领，奉持“正一经”，以行符箓为其特征，其宗教活动为符箓、斋醮、降福驱鬼。道士可以结婚，不住宫观，组织松散，清规戒律不甚严格。全真道创始人为金代咸阳人王重阳。他认为“识心见性，即为全真”，主张儒、释、道三教合一，提倡“全神炼气，出家修行”，不炼外丹。道士必须出家，注重清规戒律，有严格教团组织。

贵州道教在明代得到大的发展，土官、流官、乡绅等重视神道设教，以维护其统治，纷纷创设神祠、宫观。宋元之际贵州见于记载的神祠新建仅为两所，到了明代不仅数量猛增，而且种类相当齐全。据嘉靖《贵州通志》记载，以嘉靖年间（1522-1556）作为下限，除去兴建年代不详者外，贵州明时所建神祠达111所，分布于全省25个府州卫县。仍以《贵州通志》为限，嘉靖年间贵州共有各式道观38所，除去建造年代“不详”的19所外，可以断定建于明代的有17所^①。

正德十三年（1518）播州宣慰使杨斌，随道士白飞霞学道，次年建“先天观”为修道之所。偏桥卫千户徐员之，指挥张守戒于嘉靖年间出家，开发云台山为道观。有记载的道士大量进入贵州，足迹遍布全省。然而，贵州自古土瘠民贫，广大信徒不可能有从事服丹修炼活动的财力，加之文化素质低下，广大信徒也不可能汲取内丹等高深玄理，致力于宗教形而上学意义的修养，在高深玄学中获得精神安宁与解脱的道教派别，很难为下层社会信徒所接受，在贵州道教史上的影响是微乎其微的。为了争取信徒和道教的发展空间，传教者只能放弃精深玄学，转而为信徒消灾弭难，趋福避祸，直接参与民间丧葬活动，看相问卜，主持傩事活动，谋求现世利益。贵州道士世俗化、商业化的结果，造成了道士道教知识贫乏和文化素质低下的格局，而在偏僻农村和少数民族地区与原始宗教、傩坛信仰合流，而倒退到道教形成初期与巫傩难分难解的民间道教形态。民间道士的职业活动除从事丧葬仪式、打醮外，庆坛等傩事活动成为其主要内容。

二、贵州道教与傩坛同源合流

贵州道教经历了由盛而衰到演变消失的过程。以贵州省会贵阳为例。南宋覆亡，元军大举南下进入贵阳，一向受元王朝器重的全真道随之传入，大兴宫观。传入贵阳的道教主要有三个派别，即全真道丘处机龙门派（或称丘祖派）和比全真道传入稍晚的正一道龙虎山的天师派。另一个是推行符箓的蜀人萨守坚创立的萨祖派，也属正一道派。

据《贵阳市宗教志》载：“元代为道教传入期，人数不详。明代由城到乡、由点到面地传播，有记载的道士数（全真2，正一16，萨派15）合计33人。清代较前略有发展，有典籍可考的道士数（全真10，因缺乏史料记载，实际当时不止此数，正一12，萨派21）合计43人。民国人数有所增加，最多时达151人（全真84，正一47，萨派20）。以后逐渐减少，至1992年道士约30人。”^②从统计数字看，全真、正一两派道士人数相差不大，但正一派道士不住宫

^① 段玉明：《西南寺庙文化》，云南教育出版社1992年版，第65-80页。

^② 《贵阳市宗教志》，贵州人民出版社1996年版，第7页。

观，云游四海，其在贵州的人数和影响要比全真派大得多。

贵阳道教宫观多与佛教寺院发生一些混淆。根据道教宫观历来都是以所供神祇的名字或封号命名的惯例，中华人民共和国成立前“贵阳城区和郊区宫观，从分布看，位于城区者67座，郊区者101座，共计168座。从兴建时间看，建于元代者4座，均在城内；建于明代者46座（城区21，郊区25），建于清代者115座（城区39，郊区76），建于民国者3座，均在城区”。其中，比重较大者为：文昌宫、阁，34座，关帝庙25座，五显庙15座，真武祖师庙14座，玉皇阁9座^①。

贵阳解放，土地改革运动中，各宫观田地产归还农民，住持道人转业，宗教活动逐渐停止。据1962年统计，贵阳市尚有宫观36座。1966年“文化大革命”，在“破四旧”的口号下，贵阳地区的宫观几乎全部消亡。1978年，中共十一届三中全会认真纠正了“文化大革命”的错误，贵阳市人民政府落实宗教政策，对残存的宫观，配合有关部门作了修复，有的作为宗教活动场所，有的作为文物保护单位。

从上述资料中可以看到，贵州道教历史悠久，并产生过广泛的影响。现在贵州境内很难看到打着道教旗号的宗教活动，其影响已趋名存实亡了。但事实上，以正一道为主的民间道教早已渗透到流传甚广的民间宗教信仰摊坛之中。可以说摊坛是流传在贵州农村的民间道教的载体，是一种尚未发育完全的准宗教形态。

兴盛一时的贵州道教在民间消失了吗？何处还可以寻觅到其踪影呢？经过对贵州摊戏群的发掘与摊文化的研究，初步回答了上述问题。

道教文化与摊文化各有自己的本体内核，不能等同，但道坛与摊坛的密切关系、相互渗透却是显而易见的。道与摊在发生学方面的渊源具有同一性。万物有灵的观念是人类早期的宗教文化心理，促发了鬼神信仰的产生并且有了充满巫术意味的原始宗教文化行为。对于生死问题的迷惑和永生的欲望，又从一个侧面沟通了人与鬼神之间的联系。在这一层面上，道教与摊坛有类似的认识，也是相互渗透的基础。

道教作为一种多神教形成于东汉，它承袭了上古社会祖先崇拜、自然崇拜和鬼神崇拜的传统，结合神仙方术和黄老学说中的神秘主义成分，形成自己的复杂学理和术数。张道陵结合方仙和黄老而创五斗米道，即天师道，鬼神之说为其基本渊源。以“驱鬼逐疫”为基本因子的摊的出现，早于道教。因此，道教形成过程中吸收摊文化的内核来丰富自己势在必行。

贵州摊坛兴盛与道教从巴蜀传入有直接的关系。摊是以中原为主干的各民族多元祭祀宗教文化。天师道早期的斋仪“涂炭斋”，明显地保留着巴蜀巫鬼道中的“幻面禳除巫术”，即“开脸摊”的遗风。斋人“悉以黄土泥额，被（披）发击着栏格，反首自缚，口中衔璧，覆卧于地，开两脚，相去三尺，叩头忏悔”^②。

天师道的斋醮法事，必先设“坛”。信徒在道坛上举行请神的摊仪，跳起如“涂炭斋”所描述的那种类似“染面舞”的摊舞，借以驱鬼逐疫。唐代道士杜光庭在《道门科范大全集》卷五十五“北斗延生清醮仪”中，详述了天师道的醮仪程序，与近代川黔摊戏“庆坛”的仪式基

① 《贵阳市宗教志》，贵州人民出版社1996年版，第35页。

② 《洞玄灵宝五感文》，《正统道藏》第16册，台北：台湾艺文印书馆1977年版，第127页。

本相同^①。

贵州傩戏傩文化，今以黔东、黔北最为集中，保存也最为完整。据《松桃直隶厅志》载：“地居辰常上游，人多好巫而信鬼，贤豪亦所不免，颇有楚风。”“自城市迄乡村皆有庙宇，土民祈禳各因其事，以时致祭。有叩许戏文，届时搬演者。中元前，各庙立坛设醮，祈丰稳，禳灾疫，谓之平安清醮，乡村皆然。元宵有采茶歌，川调楚调不一，各持土音歌咏。”^②又据清道光《遵义府志》引《蜀语》：“坛神，名主坛罗公，黑面、手持斧、吹角，设像于室西北隅，去地尺许，岁暮则割牲，延巫，歌舞赛之。”又称：“每岁一祭，杀豕一。招巫跳舞，歌唱彻夜。毕，张白纸十二，巫自划其额，沥血点之，黏坛侧，谓应十二月之数。或曰，世奉此，可致富；稍忽，致家道不昌。”^③“庆坛”活动一般为三天，多由道士主持，祈祷经文多与道教相同。

三、傩戏是民间道教的特殊载体

傩戏脱胎于古老的傩祭活动，其初始形式是傩祭仪式中请神驱鬼逐疫内容的戏剧化，傩戏是由傩祭、傩歌舞发展而成的。在其发展过程中逐渐融入了巫、道、儒、释的文化内容和历史、生活事件，以及戏曲的内容和形式，从而使傩戏有了今天的丰富内涵与形式。傩作为一种复杂的社会文化事象，傩戏的意义也只能从傩的意义的本身去寻找，傩戏是一种戴着面具表现以多维宗教意识为内核的仪式戏剧，是一种艺术化的宗教仪式。

中国古代有三大宗教礼仪，雩祭用于求雨、腊祭用于祀神、傩祭用于驱鬼。傩祭产生于原始社会图腾、鬼魂、祖先崇拜，在殷商时形成一种固定的用以逐疫驱鬼的祭祀仪式，始称傩或大傩。傩仪、面具、民俗的结合，是傩祭、傩舞、傩戏的基本特征，而面具的使用，则是它们区别于其他祭祀活动、祭祀舞蹈、面具戏的界定特征。在原始人及其后来傩的信仰者眼里，面具并不是一种化妆术，而是将人的灵魂输送到另一个世界里去的运载工具，它本身就是一种“神物”，一种不轻易让人接触的东西，一种宗教意识化的凝聚物。

贵州在历史上较少受到各种外来干扰，又有巨岭恶瘴作自然壁垒，加之地处荆楚、巴蜀文化交汇地带，使之成为古老华夏文化的天然储存地，多种地域文化的沉积带，给我们留下很多古老文化的活形态，其中最具代表性的就是贵州傩戏傩文化。

贵州傩戏可谓千姿百态，名目繁多。就戏名而言，黔东北多叫“傩堂（坛）戏”，黔北叫“冲傩戏”，黔西北叫“端公戏”，黔南叫“阳戏”，黔西南叫“庆坛”，苗族地区的傩戏，苗语叫“确奴”，汉语称为“还愿戏”，北部侗族地区傩戏叫“嘎傩戏”（冬冬推、面具戏），岑巩县汉语称为“喜傩神”。

贵州黔东北铜仁地区，是我国傩文化资源最为丰厚的地区，至今仍有480多个傩坛班子、五千多名傩艺人在民间活动。地区有关部门在“抢救民族文物”活动中征集到数以千计的傩面具、法器、神案、科仪本，并在海内外展出和表演。1991年在铜仁市建立了我国首家傩文化博

① 王纯五：《天师道对四川傩戏的影响》，（台湾）《民俗曲艺》1993年第3期，第287页。

② 《松桃直隶厅志》卷之六，第1-3页。

③ （清）徐宏修：《遵义府志》，道光十六年（1836）刻本，贵州民院图书馆藏。

物馆。

德江、岑巩的傩戏，作为黔东北傩戏群中最具代表性的品种，是贵州大傩从傩祭向傩戏发展中所含人文因素基因最丰富最生动的一部分。据德江县民委统计，全县有傩堂戏班 103 坛，掌坛师 103 人，土老师（巫师、端公）514 人。据岑巩县文化局统计，共有傩艺人 76 人，其中掌坛师 69 人，傩愿脚 48 种，仅平庄乡就有傩坛近十处，傩愿脚 20 余种。

贵州傩戏演出，各地大同小异，一般都要经历请神（傩祭）、酬神（演傩戏）、送神（祈神）几个阶段。

德江傩堂戏演出为开坛、开洞、闭坛。开坛和闭坛为酬（请）神和送神，表示对祖先、神灵、先师的祈求与忠诚。开坛时要设置“香案”，挂上“三清图”和“司坛图”。演出时，演员要净手、焚化纸钱、燃放鞭炮、跪在坛前叩首礼拜、用手蘸米酒，轻弹于地，嘴里念着历代神灵、先师的名字，咒语、望其保佑，宽恕在演出中的失误。然后，三叩首、爆竹齐鸣之后，轮流喝下“敬师酒”才开始演出。演出结束，也要举行类似的仪式。

法事完毕，就是开坛出戏，即“开洞”。“开洞”由掌坛师主持，由两个演员表演，法师请“金角将军”来打开桃源洞口，请出十二或二十四戏（神）。金角将军不知去路，法师指点他去请“唐氏太婆”。传说，唐氏太婆掌管“桃源三洞”的钥匙，只有她才能打开上、中、下三洞的锁、“搬”出二十四戏（二十四个面具）来。洞门打开，请出来的戏是演给活人看的，所以有人叫它为“阳戏”，把傩坛祭祀叫“阴戏”。“阳戏”主要是娱乐性的，是傩戏的主要部分，即正戏。正戏分全堂戏和半堂戏，全堂戏演二十四出戏，半堂戏演十二出戏。正戏中插入一些节目叫插戏（杂戏），而把插戏放在正戏后演叫后戏。正戏和插戏，多取材于神话传说、历史演义、民间故事、戏曲。

德江二十四戏，上堂十二戏是唐氏太婆、金角将军、关圣帝君、周仓猛将、引兵土地、押兵先师、开山猛将、九洲和尚、十洲道士、柳毅传书、开路将军、勾愿先锋。下堂十二戏是秦童挑担、三娘送行、甘生赶考、杨泗将军、梁山土地、李龙神王、城隍菩萨、文王卦师、丫环、蔡阳大将、勾薄判官。

傩戏的演出单位是坛，也就是小型的戏班。掌坛的叫掌坛师，是有声望的法师，既是导演，又是演员。一个坛少则六、七人，多则十余人，全为男性，演员大多与掌坛师有师徒关系，也有临时来客串的。傩坛演出傩戏，一般须“还愿”的主家邀请才去，演出戏目多少根据主家经济状况来决定。所谓“还愿”是针对“许愿”而言，某家有事，祈求神灵保佑或“叩以戏文届时搬演”，这就是“还愿”。

傩坛与道、释、儒关系密切，但它不是这些宗教的分支，因为巫傩是自发的信仰，没有创教人，也没有严格的宗教组织，巫师是不脱产的人员，没有特权，也不是支配信仰的权威；信仰多神，互不统辖，神系混乱；没有完整系统的思想体系，没有经典；宗教信条、禁忌与民俗交织在一起，具有血缘性、狭隘性和地方性。由于傩坛没有形成自己的思想体系，在强大的儒释道面前，失去了发展成为人为宗教的竞争力，在三教不断斗争中，它兼收并蓄获得了生存发展的机遇与空间。

傩戏孕育于宗教文化的土壤之中，直接脱胎于傩祭仪式，形成于唐宋（傩戏舞），是多种宗教文化互相渗透、混合的产物，各地傩戏，明显地受到巫、道、儒、释宗教思想的影响，就

南方而言，特别是西南诸省，受道教的影响最深，主要表现在傩坛掌坛师的道士化，傩坛神系的道教化和傩坛科仪的坛醮化等方面^①。

四、傩坛掌坛师的道士化

傩事活动的执行者是掌坛师，从一个普通农民成长为傩坛掌坛师（法师），一般都要经历投师拜表，跟班学艺，抛牌过职三个环节，死后还要经过“开天门”等特殊仪式，才能进入“天国”，掌坛师授徒有父传子的“家传”和传授外人的“外传”。贵州傩坛，大多毫不隐饰地打出道教的旗号，声称他们都是玉皇门下的弟子。黔东地区就有茅山教派、师娘教派、梅山教派；黔北地区有玄皇教派、五显教派、梓潼教派之说。各地坛门信仰混乱，大多带有巫道合流的民间道教性质，还算不上传统的道教。

傩坛掌坛师，他们大多认为自己是属于道教。黔北湄潭县抄乐乡掌坛师卜兴国一段话具有代表性。他说：“中国有三教，道教、佛教和儒教。三教起源于封神榜，各路神仙归入封神榜后，元始天尊就死了。接着西方生释迦，通天教生孔子，道教生老君，最后形成了佛道之教，三教各有所司。佛教管生老病死（现在为死人做道场，埋死人等，都是佛教来管），道教管金木水火土，儒教管仁义礼智信。各负其责，互不相挠。这样一来，人生的问题就得到解决了，我们就是老君教，即道教。我们老君教讲究一个法字，就是搞法术，这些法术也是老君所传的。老君生玉皇。玉皇弃国王不做而修道，修道成了就做东山圣宫上的旦子和尚。老君的继姑娘吴凤后来也学法，就做了南山圣母即仙娘，我们现在的法术都是从这里传下来的。”^②

傩坛通神的手段五花八门。诸如歌舞通鬼神、动物（牺牲）通鬼神、占卜符咒通鬼神、法器通鬼神、药料通鬼神等的道理和操作，都在傩坛弟子学习之列，由师傅主要采取口耳相传、跟班学艺的方式进行。这些通神本领与道教正一教派相同或相近。

傩坛弟子经过三年五载的跟师学艺，各项操作娴熟的弟子，便可向师傅提出抛牌过职的要求，待同意后，由师傅主持，在众师傅和师兄弟，以及公众面前，表演一堂完整的傩坛法事、傩戏和傩技，经过师傅传法和考试合格后，由师傅安排新的坛榜，便取得了掌坛师的资格，以后就可以自立门户，开坛收徒，其地位得到公认。传法过职这种传承仪式，既复杂繁琐，又庄严肃穆，包括以下程序：开牌、安扎五营、传法、收兵、安龙神、安坛榜等，这些仪式都要有传度师、证明师、唱度师、保举师、接法师等在场，各按其职能进行操作^③。

箒即“记箒”，法箒是道士应持之典、修真入道之阶梯、从凡人圣之门。道教称法箒是太上老君授予天师张道陵，自正一至大洞凡七等箒，依科次第修行。至清末以后，正一授箒科仪已日趋简化。1991年10月3日，龙虎山举行建国后首次授箒传度科仪，为台湾和海外正一派道士举行授箒仪式，沿用唐宋三师授箒传法之古风，由传度师、保举师、监度师三师传度，历时三天，举行了启师、答箒、讲经、说戒、颁发职牌、法器仪式^④。

① 庾修明：《贵州傩戏与傩面具》，《贵州副刊》（内刊）1996年1期。

② 潘年英：《湄潭县抄乐乡傩文化考察》，载《傩·傩戏·傩文化》，文化艺术出版社1989年版，第261页。

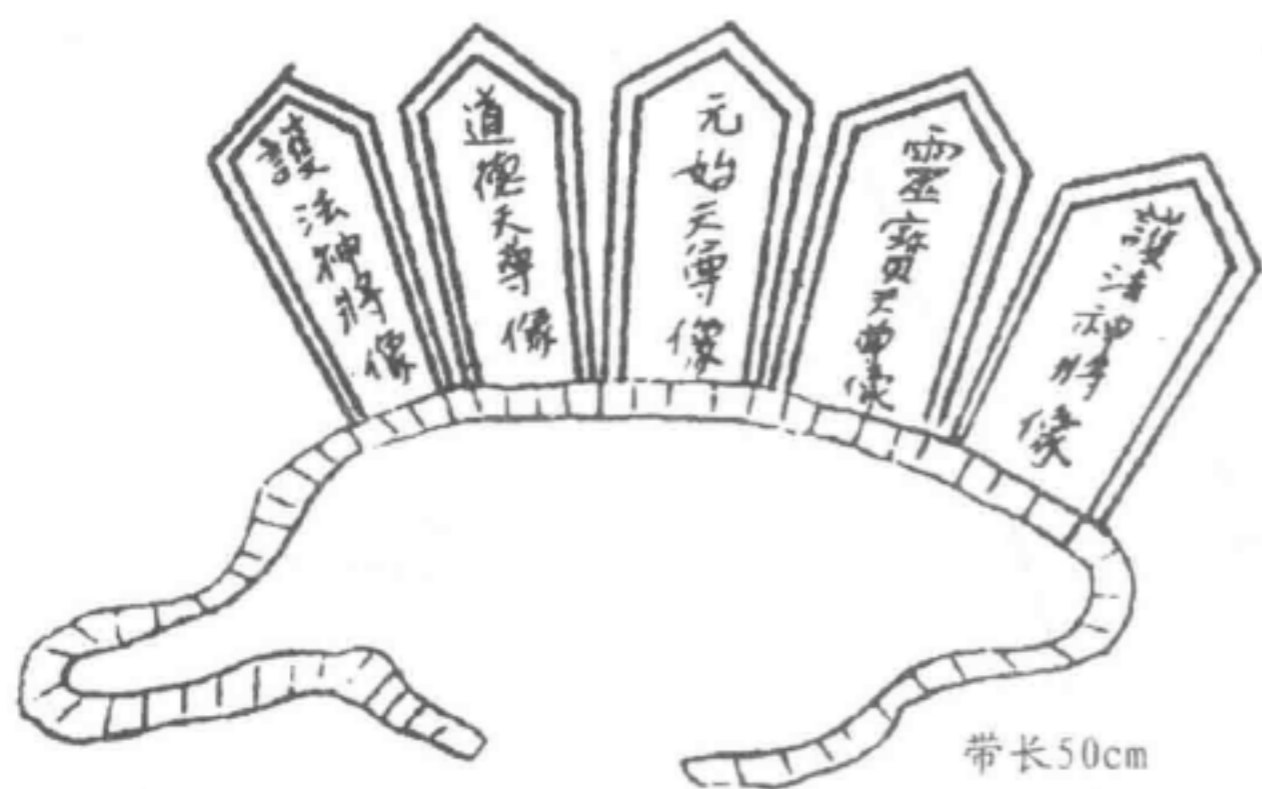
③ 庾修明：《步入天国之门——傩坛巫师傅承与巫术技艺》，（台湾）《民俗曲艺》1998年第11期。

④ 张泽洪：《道教祭礼仪典》，四川人民出版社1994年版，第76页。

临坛策生受策后，即按正一道派传统的法派、辈分取法名。贵州道教各派都有谱系，类似家谱、族谱，一般以五言诗形式写成，叫谱诗，按字排辈，世代师徒相承，严格不紊，入道者要按谱系字辈取法名，改名不改姓，起着团结、组织作用。贵州道教丘处机派法名谱诗是：“道德通玄静，真常守太清。一阳来复本，合教永元明，至理宗诚信，崇高嗣法兴，世景荣惟悬，希微衍自宁，住修正仁义，超升云会登，大妙中黄贵，圣体全用功……”（南岳山《道宗派牒》）道徒一般按这个谱诗取法名，法名都是两个字，第一个为谱诗里的字，以明确师徒辈分^①。

摊坛法师抛牌过职后也要取法名，如德江张金辽摊坛，已传二十七代，其梅山起教师祖张法娘起坛传至张法兴（张金辽），每一辈法名的第一字都是法字。又如松桃田五斤摊坛自称已传承五十代，最早一代掌坛师姓代法号法清，传至第九代田法应，以后均为田姓传承，法号第一字都是法字。其传承法则是朝着本族（苗族）本姓（田姓）传承，具有明显的血缘和族群性质。摊坛传承辈分不像道教那样清晰明确，按谱诗每一辈变换一字，而是每个坛从启坛祖师开始都用同一字取法名，而明确师徒传承关系的是悬挂于摊坛的司坛图上的坛榜。从上述比较可以看出摊坛掌坛师道士化的倾向已很明显，其组织亦向道教靠拢。此外，掌坛师的服饰和使用的法器也与道士相同、相似或变异。呈明显的道士化走向，仅以头冠和法器为例。

冠就是道士的帽子，有四种，即偃月冠、三台冠、五岳冠、莲花冠。按修行的深浅分别戴用。平时则不分道行深浅，常戴一种青色、圆形、扁平的帽，叫混元冠。摊坛掌坛师表演时戴的是一种自称的五岳莲花冠，是道冠的变异，冠上绘有三清神像故又叫“三清冠”。掌坛师为了将摊坛和自己列入道家行列，并显示神力无边，故在道冠上直接展示，有“拉虎皮作大旗”之意，如左图。



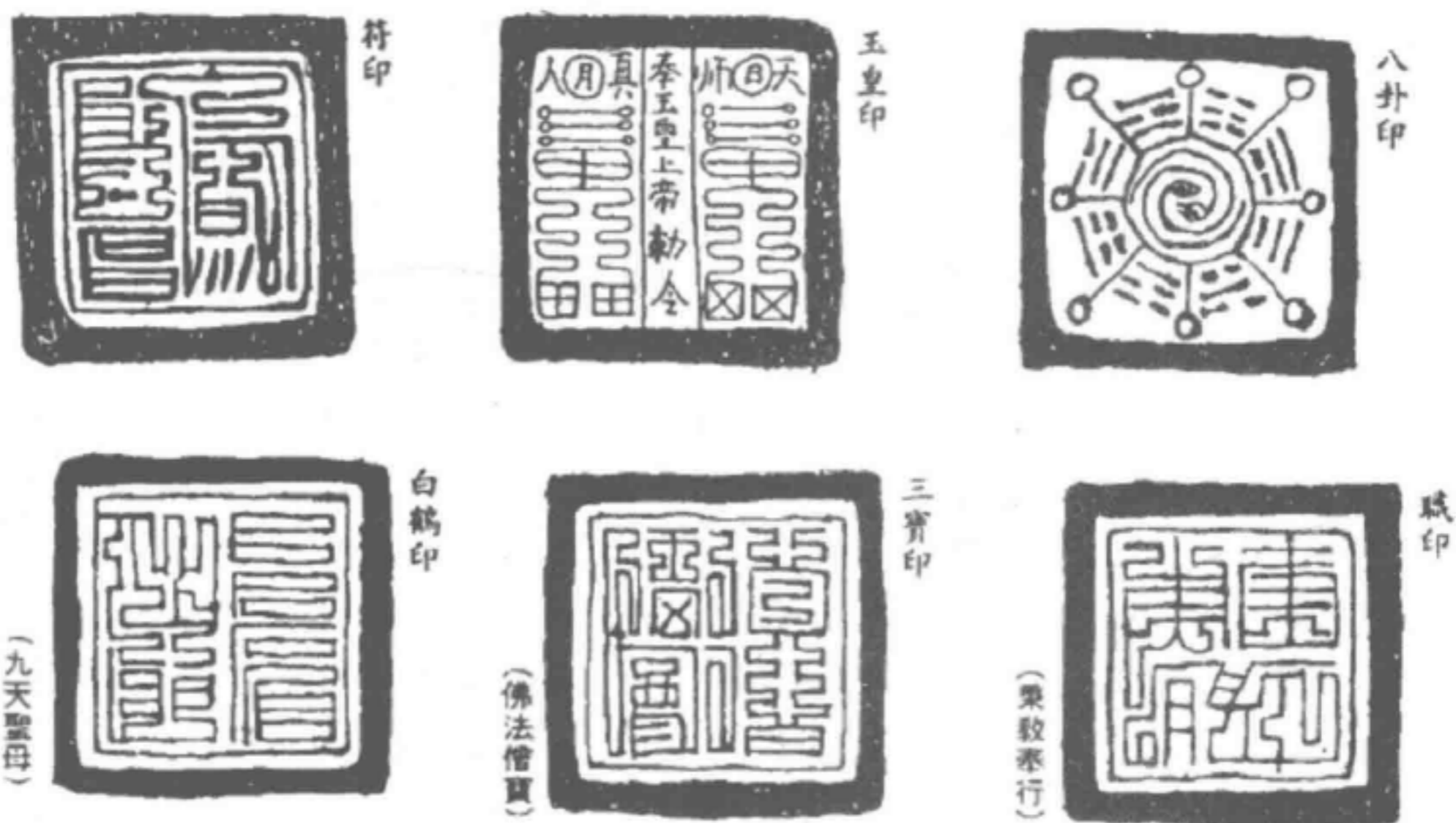
左图。

道教与摊坛常用法器一览表

道教	铛	钹	木鱼	铃	鼓	帝钟	龙角	幢幡	法尺
摊坛	用	用	用	用	用	未见用	用	用	用
道教	法剑	师刀	法印	令牌	净板	手炉	卦子	令旗	
摊坛	少用	用	用	用	用		用	用	

正一道最重视法印的灵力，将法印用于驱魔辟邪，以及在醮坛上使用的青词、章文、符箓都要盖上法印，以象征神灵的威严；道士受箓也要法印作为凭证，方为有效。摊坛也很重视法印的权威性，而所使用的法印，大都为道教法印。下面是摊坛在“庆坛”时使用的法印：

^① 《贵阳市宗教志》，贵州人民出版社1996年版，第2-3页。



五、傩坛神系的道教化

在中外宗教史上，道教的神系庞杂、神灵众多，堪称第一。道教是多神教，神系庞大，神灵等级繁多，各民族中信仰的天神、地祇、人鬼都包容在内。大体上道教所信奉的神是由古代宗教信仰和古代神话发展来的，所奉的神，多是根据道教幻想臆造的。神是执掌天界和人间的掌权者；仙人则为幻想的超脱尘世、神通广大、长生不死的超人。

道教神仙有多少？早期道教经典《太平经》中描述了一些神仙名称；魏晋以后，《列仙传》《神仙传》《洞仙传》等书迭出，记载了大量仙真神人的故事。南朝道士陶弘景著《真灵位业图》第一次系统编排了道教神系内容，一气收入了五百多位神仙。道教是中国古代传统信仰集大成的宗教，陶弘景把道教的古神仙、各派的祖师和传人、古帝王、古圣人、传说中的道士、方士统统汇集在一起，建立了道教的神谱。

明清时，徐道编辑的《历代神仙通鉴》和叶德辉主持刊印的《三教源流搜神大全》相继问世，神仙数又有所发展。从汉魏到明清，据诸书记述的道教神仙约有一千多位。

道教的神仙随着自身的发展而不断增多。起初道教的主神是“太上老君”，后来又抬出“元始天尊”，置于太上老君之上。神也有严格的等级差别，有尊卑贵贱之分。最高神是三清尊神，即元始天尊、灵宝天尊、道德天尊，其次是“四御神”，是仅次于“三清”的四位天帝：一是昊天金阙至尊玉皇大帝，简称玉皇大帝，总管天上诸神，如同人间皇帝；二是中天紫微北极大帝；三是勾陈上宫天皇大帝；四是承天效法土皇地祇，以上“四御”为协助玉皇大帝主管某一方面权力的大神。此外，道教还有许多神团系统，如：四值功曹、六丁六甲、三十六天罡、七十二地煞、日神、月神、列星诸神、风雨雷电诸神、山川社稷诸神、城隍、土地诸神，还有真武大帝、东岳大帝、碧霞元君、骊山老母、关圣帝君、灶君（灶王）、财神、门神等等。

仙不同于神，有天仙、地仙、水仙、神仙、鬼仙、人仙。陶弘景《真灵位业图》将神仙等级分为七阶。元代赵道一编写的《历世真仙体道通鉴》（亦称《仙鉴》）收录从黄帝至两宋间

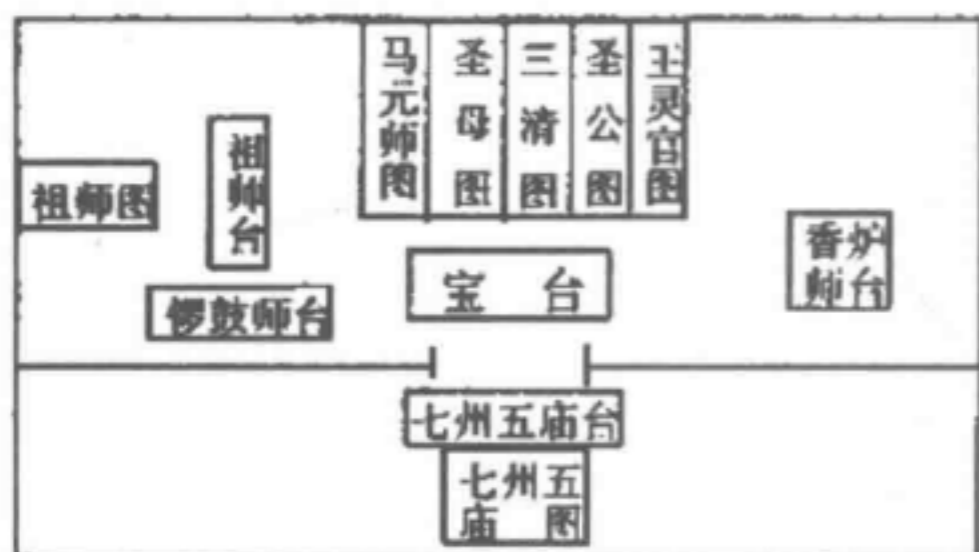
神仙人物七百四十五人。在道教诸仙中，奉祀最普遍的是所谓“八仙”，几乎是家喻户晓的^①。

雒坛的神灵谱系，主要集中绘书在雒坛神案上。神案又称案子或神图。进行雒事活动时高悬于仪式中心场所——“五岳华山殿”或“三清殿”和“功曹殿”。雒坛是神人交流、天上人间连接的场所，纸扎的三殿则是神灵的住所、天界的象征。有一种绘有神灵的“桥图”则是沟通两界的通道。神图所绘神灵，与寺庙宫观所塑神像具有同样的祭礼功能，其区别仅为前者有固定的祭祀场所，而后者则没有固定场所，是流动的，为适应事主家堂屋或庭院活动必须具备的灵活性。黔东南雒坛神案供奉神祇大同小异。现以黔东南岑巩杨国鼎雒班为例。该坛班有神案七幅，即三清图、圣公图、圣母图、祖师图、王灵官图、马元帅图、七洲五庙图。以三清图和圣公圣母图为首尊。

杨氏所藏三清图为条形轴画，1.35m×0.76m，上绘65神分八层排列，如图：

1. 元始天尊；2. 灵宝天尊；3. 道德天尊；4. 南斗君星；5. 护将；6. 北斗真君；7. 护将；
8. 王帝；9. 三男一女侍将；10. 三女一男护将；11. 三男护将；12. 四女护将；13. 盘古（或龙王）；14. 王灵官；15. 男女护将各一；16. 马元帅；17. 二男护将；18. 五岳大帝；19. 东王公；
20. 圣公（东山圣公）；21. 五岳皇后；22. 王母娘娘；23. 圣母（南山圣母）；24. 祖师人马十二位；25. 神兵神将八位；26. 五猖兵马八位。除兵马护将外，均为坐姿。上列诸神，除雒神圣公母跻身其中外，均为道教系统的神灵。雒坛多将自己归属于道教，可见一斑。

7	6	3	1	2	4	5
10 12		8			9 11	
17	16		13	14		15
23	24	21	28	19	20	
24						
25						
26						



杨氏神案除三清图外，“圣公圣母图”为雒坛主神图，“祖师图”为雒坛历代祖师祭祀图。其神祇多为道教系统，兼杂佛教神、地方民俗神。各种神图悬挂于雒坛的位置如左图^②。

贵州师范大学邓光华教授，曾长期在黔东南文化部门工作，对雒坛神案有比较深入的调查研究，他认为黔东南、黔北的雒坛领域都已形成了一个约定成俗的神灵网络，这就是玉皇上帝、雒爷、雒娘以及“三清”为首的雒神体系。

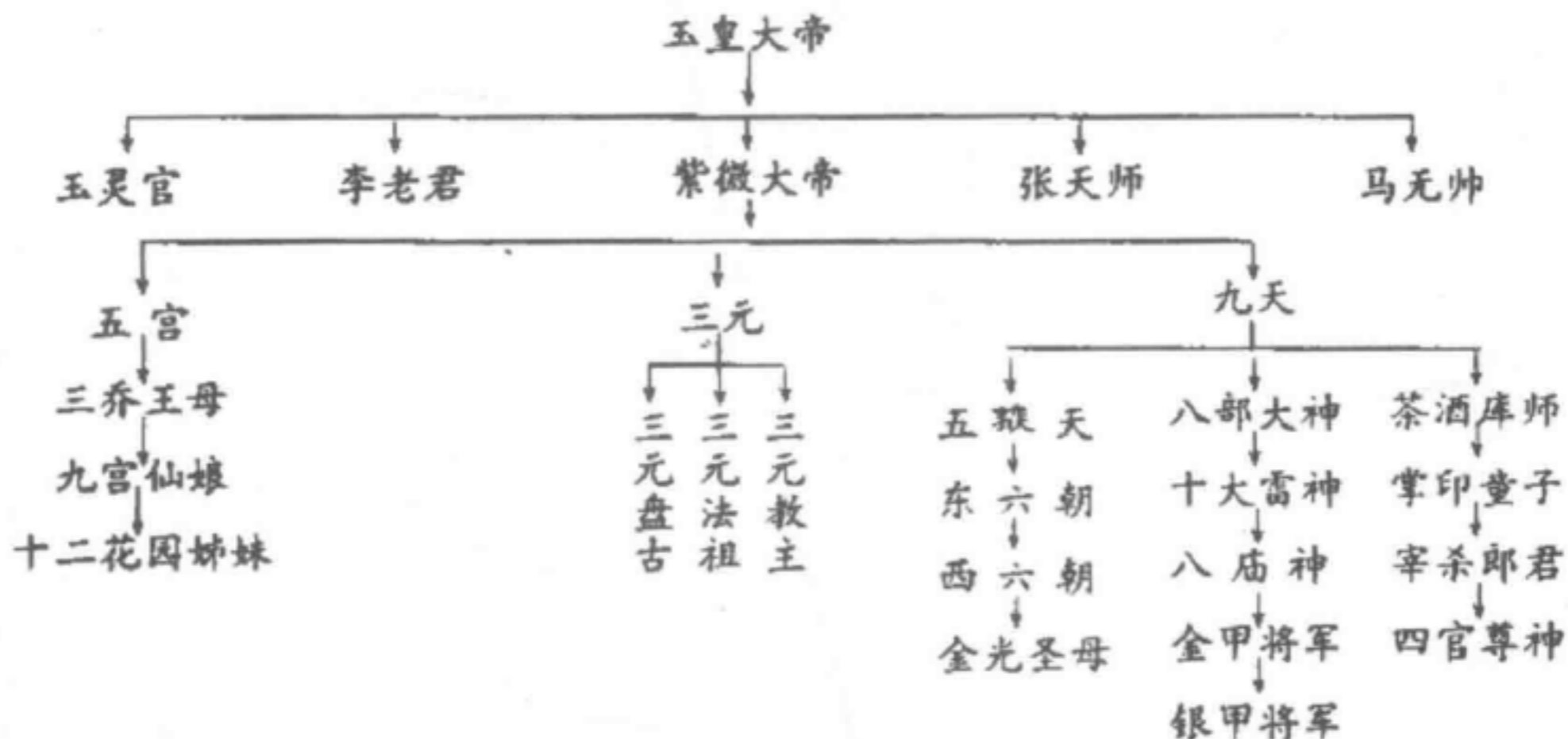
他对大量的神案图像进行梳理分析，整理出雒坛神谱的三种图示。这是一项很有意义的工作，对雒坛与道教的渊源关系，雒坛与道教的融合以及雒坛神系的道教化，提供了相当清晰、

① 孙云主编：《宗教索谈》，黑龙江人民出版社1987年版，第164页。

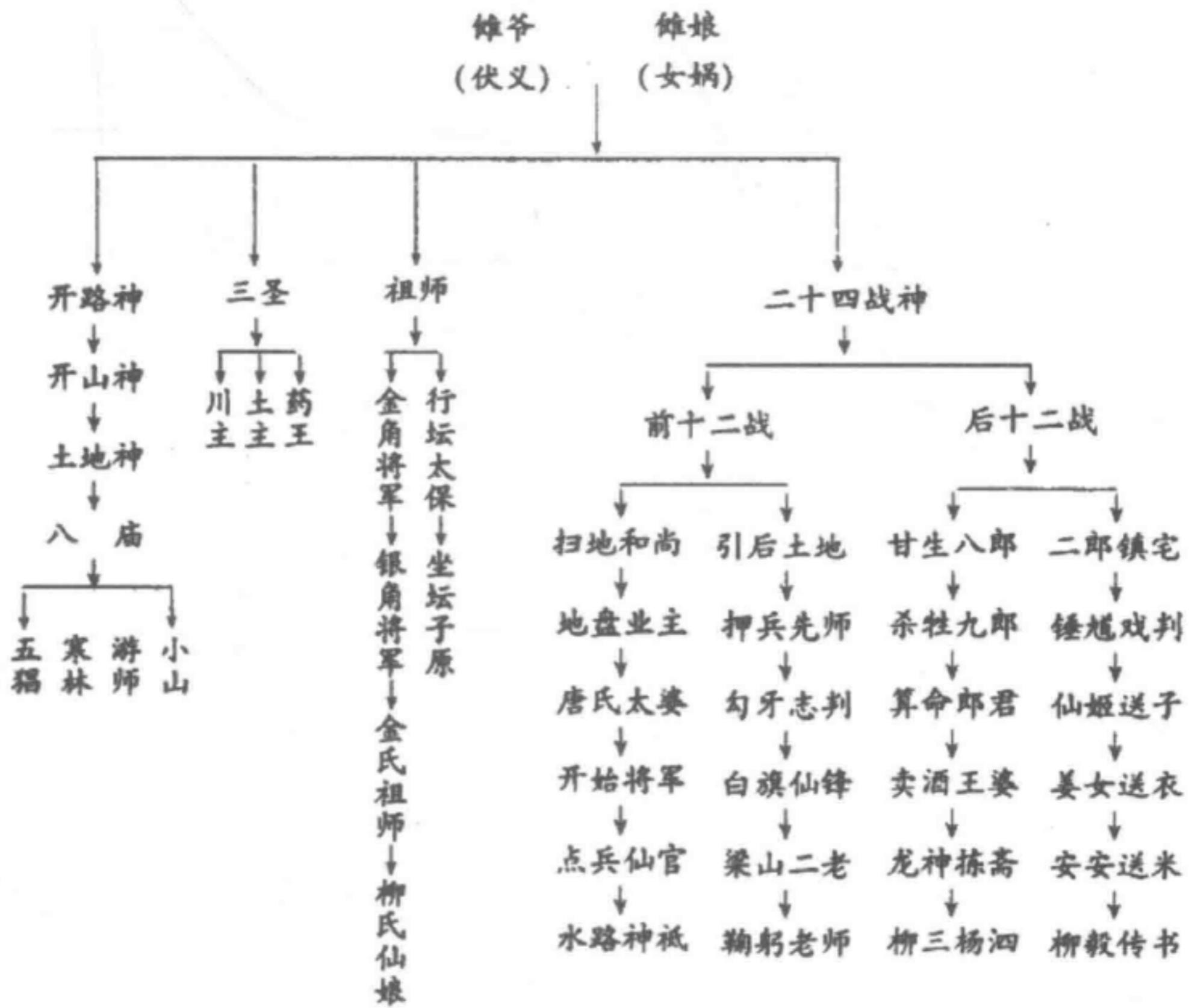
② 杨兰：《从雒坛神案看少数民族民间信仰》，贵州民院《苗岭风谣》（内刊）1994年1期。

生动的信息和资料。傩坛神系是巫觋诸神、民间俗神、世俗祖先神和道教系统的诸神的杂糅，以后又有佛儒的神参加进来，但道教神灵一直是傩坛的主导神灵。下面将邓先生梳理的傩坛三种傩神系图示列表于后，供同行研究、参考^①。

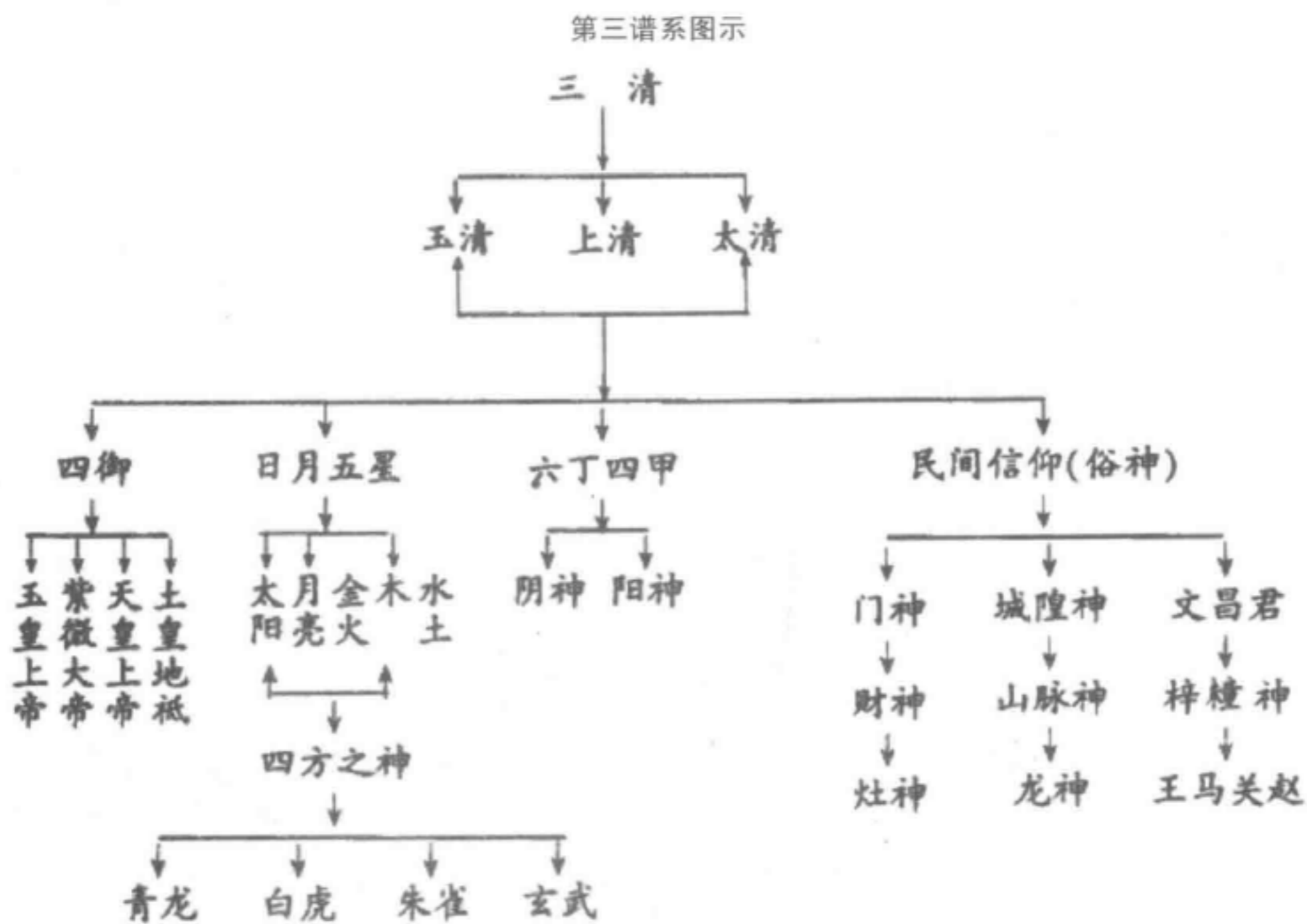
第一谱系图示



第二谱系图示



① 邓光华：《傩与艺术、宗教》，中国文联出版公司1993年版，第269页、第271页、第273页。



六、雉坛科仪的斋醮化

斋醮具有悠久的历史，先秦的鬼神崇拜和巫祝之术是道教斋醮的渊源。人类学家马林诺夫斯基说过：“现代宗教中有许多仪式乃至伦理，其实都源于巫术。”道教斋醮仪式源于巫术，而又高于巫术。陆修静（406-477）制订斋醮科仪，对天师道进行改革、整顿，使民间道教官方化。据《茅山志》记载，他所著斋法仪范达百余卷，可分为“九斋十二法”。历代道教代表人物都很重视斋醮仪式，唐末五代著名道教学者杜光庭修订的斋醮科仪近两百卷，为唐代以后斋醮活动的范本。

斋醮即道教所讲的“道场”“法事”，也就是一种诵经礼拜仪式，祀典繁多，没有统一的模式。一般地说做道场时，道士们有说有唱，有音乐、舞蹈，犹如歌舞剧，但有严格的规范与制度。

道教斋醮经历了由杂乱到规范，由繁到简的发展过程。雉坛应该早于道坛。道教是最具有浓厚巫覡色彩的宗教，保存在雉坛中的巫舞、占卜、禁忌、符咒、巫风雉俗均为道教所承袭。雉坛由于缺乏宗教组织和理论规范，其科仪已趋道教化。但与道坛不同的是，它规范不严，要求不高，有很大的随意性。道坛与雉坛斋醮科仪虽五花八门，名目繁多，同一内容又有多种称谓，但集中起来无非是请神—祈神（媚神）—送神的仪式。雉坛科仪斋醮化的走向，由下表可见。

道坛	设坛	上供	烧香	升坛	鸣鼓	发炉	降神
傩坛	有	有	有	有	有	不常有	有
道坛	迎驾	奏乐	献茶	散花	步虚	宣卫灵咒	洒净
傩坛	有	有	有	不常有	有	有	有
道坛	启师	召功曹	上表章	赞颂	宣词	复炉	唱礼
傩坛	有	有	有	有	有	不常有	有
道坛	祝神	送神	散坛				
傩坛	有	有	有				

做道场一般由音响和造型两部分组成，前者为道场音乐、咒、赞、偈的吟唱，律令、禁戒的念白；后者由道场法师们巡回、礼经、拜神等动作来完成。手诀和罡步在道门大法中有重要的地位，是演法时最基本的两种形体动作。道教正一天师和傩坛法师，都是沟通天地、鬼神、人世的中介人物。在仪式场上，无论是结坛诵经、祈禳祝祷或招将御鬼等法事，通常都要掐相应的手诀或走有关的罡步，以通幽洞微，达到神人交往、法事灵验的目的。手诀可以分为以手指形态变化形成的“指诀”和以大拇指在手掌指节间掐点十二地支、八卦、星斗图等形成的“掌诀”。罡步则可以分为脚踏南斗六耀、北斗七星和二十八宿等的星斗罡及脚踏八卦九洲罡等。据明朱权《天皇至道太清玉册》所载：“掐诀者所以通真制邪、役将治事，诀各不一，罡诀有七百余目。”傩坛所使用的罡诀大多从道教中来。岑巩县文化局晏晓明先生搜集到南宋时的抄本《差兵科》一册，载有踩罡诀图和解说文字，为傩坛传承罡诀的范本。晏先生还根据从20多位法师处搜集到的资料，整理出一册《思州（岑巩）傩堂戏手诀一百二十图解》。择要分类介绍如下：

- （一）祖先神灵类：迎兵诀、姊妹团兵诀、玉皇诀、八卦诀、禹王诀、勾手诀。
- （二）天兵天将类：排兵诀、会兵诀、判官诀、开路诀、张赵二郎诀。
- （三）神禽神兽类：天鸟诀、匕蛇诀、五马翻身诀。
- （四）驱邪逐魔类：收魂诀、夜叉诀、排邪诀、封邪诀、五鬼诀。
- （五）仪式生活诀：迎宾诀、架桥迎兵诀、先歇诀、观音造水诀。
- （六）常用武器诀：钢叉诀、反手双力诀。

“步罡踏斗”是斋醮时礼拜星斗、召请神灵的仪式，又名“步罡躡纪”“躡罡覆斗”，其步伐叫“禹步”。道教认为禹步可召役神灵，是万术根源。傩坛法师也认为：“九州原来九条路，九条道路通天门，得知九州九条路，便是玉皇亲子孙，不知九州九条路，便是玉皇城外入。”不精通和熟悉“踩九州”（禹步）的人，是不会得到傩坛承认为掌坛师的。

罡步的操作，是以八卦的八种符号为方位，以五行为定向，将排列组合的方位变化由点到线到面连接固定下来，并以阴阳为气韵。行罡时有规可循，有律可依，并以舞谱、口诀为规范。其特点可用轻、飘、旋、雕四字概括，融进退屈伸、离合变态于其中，使之具有神韵，有神韵才能动鬼神、通神祇、媚妖鬼。德江县傩坛流传的罡步据说有72种，主要有推磨罡、八字罡、跪拜罡、绕堂罡、北斗七星罡、天门步坛罡、踩九州、十字罡、丁字罡、五步拜鬼罡

等等^①。

道教斋醮仪式中，发愿、赞颂、唱偈、念咒、符讳都是不可缺少的内容。祝颂偈咒是韵文，法师念唱，称为“吟表”。“祝”为焚香发愿、启奏神灵，念诵祝文。“颂”为吟诵赞美神灵的诗句。“偈”为一种媚神的三至八字为一句，四句为一偈的诗体辞。咒语则为一种颂神压邪、法力无边的语言，多为韵文，使用广泛。惟坛使用的咒语名目繁多，多出自道教，诸如：藏身咒、雷山凝咒、收邪咒、观音咒、灵官咒、解秽咒等等。结尾通常要加上“吾奉太上老君急急如律令”，表示要立即执行。

醮坛神符与字讳，是道坛布置和仪式的重要手段。符又称云篆、符字、八显、皇文帝书、丹书、宝诰等等。符篆出自先秦巫术，道教加以规范。《道法会元》说：符是阴阳赘合之物，只有天下至诚者方能使用，如诚心不至，符自然不灵了。因此，以我之精，合天地万物之精；以我之神，合天地万物之神。精精相符，神神相依，所以借尺寸之纸，号召鬼神，鬼神不得不对。又说：“画符不知窍，反惹鬼神笑，画符若知窍，惊得鬼神叫。”（《道法会元·清微道法枢纽法》）

讳又叫字讳，是一种似符非符、似字非字的神秘符号，一般由云头和鬼脚两部分组成。讳与符在仪式中的功能相似，区别在于：符是书写或刻印在纸、绢等上面的；而讳是在仪式中比“划”出来的。德江县惟坛常用的符讳有：健身符、退病符、隔摆子符、隔鬼符、桃符、催生符、魁罡符、镇宅符、小儿夜哭符、紫微符、蓝色符、鲁班符、退病讳、破血封血讳、铁草鞋讳、生离死别讳、海水讳、封条讳、闭门讳等等。惟坛常用符讳图例^②：



① 庾修明：《手舞足蹈话惟坛》，台湾《民俗曲艺》1994年5月。

② 李华林主编《德江惟堂戏》，贵州民族出版社1993年版，第536-551页。

按：中间三种为桃符。用桃木一块，劈为两片，以墨笔画上此符，钉在各个门的门槛下，可以阻隔邪魔妖鬼进入宅内。

破血封血讳

土老师“开红山”时，用令牌在额际画此讳，可使出血顺利，止血迅速。



生离死别讳

傩堂中宰杀三牲时，土老师要画此讳超度三牲亡魂，使其不要留在人间作祟。



铁草鞋讳

土老师上刀梯前，需在脚板心划此讳，据说这样犹如穿上铁草鞋，上刀梯时便不会利刃划破脚板。



道教在四川少数民族地区的传播*

杨健吾**

众所周知，道教和四川有深厚的渊源关系，其创始地在今四川大邑县鹤鸣山，并在四川省内有著名的宫观和众多的教徒。“巴蜀事道，尤重老子之术”^①，是早期道教在四川兴旺发达的真实描述之一。由于道教祀天地神祇“本主”“真人”等，很容易为信仰原始宗教的少数民族群众接受。近人向达就认为道教起源于氏羌族的宗教信仰，在其所著之《南诏史论略》上说：“我疑心张陵在鹤鸣山学道，所学的道即是氏羌的宗教信仰，以此为中心，而缘饰以《老子》之五千文；因为天师道的思想源出氏羌族，所以李雄、符坚、姚萇以及南诏、大理，才能靡然成风，受之不疑。”^②

四川是氏羌族后裔分布的重要地区，又是道教的发源地，道教名山、宫观遍及全川各地。清代以后，道教虽然逐渐衰微，但在省内仍然为一部分汉族群众和一部分羌、藏、彝、满、苗、土家等少数民族群众信奉。道教在四川少数民族地区传播的最显著的特点，是以各种方式与佛教融合，并与四川各民族的原始宗教信仰交叉混杂，体现出鲜明的民族特点和地方特点。

在岷江上游及杂谷脑河沿岸的羌族聚居区，普遍存在着白石崇拜。羌人以白石为表征代表自己崇拜的神祇。在羌人屋顶塔子上，屋角神龛上，火塘里，田地中，山头上，神林里^③，到处供奉着一种卵形的乳白色石英石（羌语称：“阿握尔”），有的人家房顶塔子上立有多块白石。这些白石在不同的村寨、地点，分别不同地代表着羌族普遍信奉的几十种神灵。其中，就包括了玉皇大帝、火神等道教神祇。20世纪30年代，民族学家胡鉴民到羌族地区调查，“遍访川、茂县、理番（会理县）三县的主要羌民区域”，发现“羌民屋顶上均有神，但神之尊数则各处不同”，例如在汶川县之萝卜寨，屋顶上凡五尊神，用五块白石代表：（1）天神；（2）地神；（3）山神（土地之神）；（4）山神娘娘；（5）关老爷^④。这“关老爷”，就是儒释道共同供奉

* 本文原载《宗教学研究》1999年第4期，第29-35页。

** 杨健吾（1951-2008），四川省民族研究所研究员。

① 《北史》卷六十六《泉命传》。

② 向达：《南诏史论略》，载《历史研究》1995年第2期。

③ 羌族每寨有神林，是全寨公祭神灵之所，羌民视为保护神，对其顶礼膜拜。可参见彭文斌：《论羌族神林信仰的内涵》，载《四川省志·民族志》编委办公室：《羌族研究》第一辑，1991年9月。

④ 胡鉴民：《羌族之信仰与习为》，载《边疆研究论丛》，1941年。此文又载李绍明、程贤敏编：《西南民族研究文选》，四川大学出版社1991年版。

的关云长。羌人并崇奉太上老君、文昌帝君、东岳大帝、城隍等道教神灵，为他们建有庙宇。羌人普遍祭祀和崇拜太上老君，认为他法力极大，故羌区各地建了多座老君庙，并举办庙会祭祀老君。如，汶川县龙溪乡直台寨，在乾隆年间修建老君庙，每年农历二月十五日举行庙会祭祀太上老君。羌人崇奉祭祀老君，主要职责是驱魔、镇妖、除邪、解秽。羌族巫师在做解秽、驱邪、逐鬼治病等法事时，念各种咒语，其符咒中往往少不了用汉语呼一句：“太上老君急急如律令！”另如羌人举办婚礼，正席那天，新娘到男家后，须在男方家门口解秽、解煞。解秽词有这样的话语：“天地自然，秽气分散……新人新步，脚踏四方，方方都是如律令！”羌人受汉族影响，崇奉文昌帝君。羌区一些地方建有梓潼庙，每家农历二月三日举行庙会，羌人传说这天是梓潼帝君（即文昌帝君）的诞辰，故要烧香、祭拜。羌人有敬惜字纸的习俗，也与信仰文昌帝君有关。他们相信，对写有文字的纸不能乱丢、践踏，否则，就等于侮辱了文昌帝君，要受到神灵的惩罚；对掉在路上的字纸，最好集中起来，送入“字库”焚烧^①。一些羌人家里屋角的神龛上，供有男性保护神，也称为“文昌帝君”，其职责主要是保护男人入仕等。

羌人崇拜城隍，更具民族特点。他们和汉族一样修建城隍庙，内供十殿阎君，每年八月十五举行城隍庙会，祭祀城隍。但他们心目中的城隍不是像汉族相信的是担负守护城池的责任，并向上帝负责的地方神，而是地方官吏的象征。羌人信奉的城隍的职能有了变异，有些类似汉族信仰中的阎罗帝君和无常鬼一类的阴官阴差。人们遇到病痛时，往往认为是被阴差用九条链子、九把锁逮走了魂魄，必请巫师作法念经。届时，巫师杀一只红公鸡，只诵经不打鼓，用铎头一个，镰刀一把，并纸钱、荞花和柏枝敬城隍神，请其开锁，放回病人魂魄。巫师在为凶死者招魂除黑时，念诵的咒语是：“何年何月何日生，何年何月何日死。城隍到了，要你的命，命该如此莫奈何？城隍九链九锁将你锁，要想还魂不可能？”^②在汶川县内，有城隍庙数处（龙溪乡二，绵虎一，威州一）。城隍庙举办城隍会，会期在农历五月初十。威、绵二地，当日由人扮成城隍和城隍娘娘，由轿抬着，上街巡游，沿街燃烧香烛。过去此会主要由官绅们承头办理，一般平民只看热闹，在会期去庙焚香求保佑者则众多^③。

羌人还在一些地方以川主代替了以前崇拜的始祖神^④，以“天地君亲师”代替角角神。在茂县土门一带，明代以前即建有汉式庙宇，明清以后尤其是清乾隆（1736—1795）后，道教宫观逐渐增多。羌族聚居的茂县、汶川、理县、黑水、北川等地，除黑水及少数地区，羌族各大寨子普遍建有汉式庙宇。如，在汶川县，可查的道教官、观、阁、殿，有禹王宫、纯阳观、六真观、文星阁（绵虎）、武侯庙、先贤祠（七盘沟）、川主宫（雁门索桥）、玉峰观（威州镇）、真武宫（漩口）、三清殿、天王殿（水磨）、四圣庙（三江）、马王庙、龙王庙、山神庙、牛王庙、羊神庙、瘟神庙、地母庙、川主庙、平正庙、土地庙、东岳庙、南岳庙、女娲庙、禹王庙等等。该县克枯乡茶园庙子槽，顺槽的向阳山梁，每一平坦地方均建有小庙，一直到小山顶^⑤。

① 用石板镶嵌成的专烧字纸的塔子。此节参阅王康、李鉴踪、汪青玉：《神秘的白石崇拜——羌族的信仰和礼俗》，四川民族出版社1992年版，第93—98页。

② 同上书，第98—99页。

③ 《汶川县志》，民族出版社1992年版，第744—777页。

④ 川主，即李冰。有学者认为李冰确可能是秦为吏且治水已略有名声的羌人。我赞同这一看法。参阅杨正苍：《治水安民羌人首功》，载《文史杂志》1995年第1期。

⑤ 《汶川县志》，民族出版社1992年版，第744—777页。

创建于清道光十三年（1833）的绵虎真武宫。是今阿坝州境内保存最为完整的道教宫观。在理县，建有报国寺（通化村）、文庙、武庙（薛城）、禹王宫、玉皇楼、文昌宫、真武宫、城隍庙（薛城）、龙王庙、川主宫（通化村）、广生宫（娘娘庙）等^①。庙宇多位于村外、高地之处，内塑道教诸神和汉族民间信仰之神，多着汉人衣冠；庙内存有铸造汉字的钟、香炉、庙碑，墙壁上绘有《西游记》《封神榜》《三国演义》和十八层地狱等内容的图画。这些庙宇主要是汉族政治力量进入羌族地区以后，由县官倡议甚至捐资修建的；当地羌族土司也参与策动捐款，向各户摊派，且数量甚大。庙宇建成后，每年又定期举办各种庙会，如川主会、药王会、牛王会、玉皇大帝会等等，名目繁多，时间交错。每次庙会由各家出一斗（30市斤）玉米或相应财物、现金，作为会期开支或筹办下次庙会。庙会期间主要是大家吃喝一台，喝砸酒，跳锅庄，娱乐一下，一些地区羌民并未参加祭仪。如，汶川县每年农历四月二十八日举办的药王会，是医药行业和医生纪念唐代道士“药王”孙思邈的活动。每年此日，各种药铺要张灯结彩给“药王”菩萨挂红放炮，常去药铺看病的人要带礼品、祭品去药铺祝贺^②。理县的玉皇会有所不同。每年农历正月初九日，理县通西山顶宫寺举行此会，县境内、邻县和“四土”地区的信徒都步行爬山参会敬香还愿^③，会期由庙内供应斋饭，朝山人献供果或放生，以求消灾免难，多子长寿等等^④。

尤其是各种各样由汉族工匠建造的汉式庙宇已深入到羌民居住的深沟僻处之地，并以一种特殊的方式部分取代了羌民固有的宗教信仰。如，茂县渭门关的三、四、五、六村和三龙乡沟内的扩耳基，都建有汉式庙宇。扩耳基的庙宇是山王庙，但羌族的山王侧坐房边，当中却是川主大帝。原有的山神塔子被置于墙边^⑤。汉族的道士也出现在羌族村寨。羌族举行丧葬仪式时，除了请本民族的巫师，有条件者还要请汉族道士择吉入殓。羌族巫师除了在使用的某些巫术中夹杂道教的内容，其画符、符板、法印等，也是汉文篆字变形。在羌族民间流传的端公和道士斗法的故事，则反映了道教传入羌区后与羌族固有的原始宗教发生摩擦、碰撞的故事。

值得注意的是，道教的影响已经渗透到了四川藏族的聚居区，并以种种特殊的方式与藏传佛教、苯教混合在一起。阿坝藏族羌族自治州因为毗邻都江堰市的青城山，早在汉代，就有道家思想传入到岷江沿岸的汶山郡、茂州、松州一带，后历代道教影响持续不断，并于明清两代修建了至今仍存的松潘黄龙观、汶川水磨沟黄龙观、小金县美兴乡观音阁、活日乡观音庙、茂县太清宫等道教宫观。著名的松潘黄龙沟又称黄龙寺、雪山寺、白鹿寺，藏名“色尔措拉康”，意为金海子寺庙。它位于岷山主峰雪宝顶北侧，举世闻名的九寨沟、黄龙风景区内，始建于明代，有前、中、后三寺，各距5里，殿阁相望。据民国《松潘县志》记载：“黄龙寺者，昔黄龙真人修道处。”当地民间传说，黄龙曾助大禹导江开道，形成岷江，有功德于民，因而人民建庙纪念；又说是黄龙真人在此修道成仙，故建寺祭祀；还说是四川乐山地区患水灾，得真人点化在此建道教宫观，以保万代平安。民国时期，下寺改为佛寺。黄龙观堪称四川少数民族地区寺观中佛道融合的典型。观内观音殿供有十八罗汉塑像，又供奉黄龙真人——当地地方性的

① 《理县志》，四川民族出版社1997年版，第776-770页。

② 《汶川县志》，民族出版社1992年版，第744-777页。

③ “四土”地区，即马尔康的卓克基、松岗、党坝、梭磨沟4个土司区，是嘉绒藏族的中心，1956年春以四木地区为基础设立了马尔康县。

④ 《理县志》，四川民族出版社1997年版，第776-770页。

⑤ 徐铭：《羌族的宗教与文化嬗变》，载《四川省志·民族志》编委会办公室：《羌旅研究》第二辑，1992年。

道教神。过去，松潘县每年要组织黄龙庙会。农历六月十六日，川、甘、青数省几百里内的藏、羌、汉等族群众成群结队，前往观前转山并朝拜黄龙真人，盛会三天，连藏传佛教的喇嘛也参加朝拜。这是国内其他地区闻所未闻的。

类似的佛道寺观，阿坝州境内还有汶川水磨沟黄龙观、小金营盘街观音阁、小金小水沟青山观音庙、南坪聚宝山大佛寺等。汶川水磨沟黄龙观由南京僧人字风创建于明万历年间（1573-1619）。初建时只有斗姆殿3间，民国时扩建，占地约30亩，观内建有各种殿堂，设有玉皇、圣母、观音、祖师、社稷等，为一楼一底的宫观。历史上此处就是佛道共容，但由全真道主持。有乾道3人，坤道1人。每年农历二月十九日、六月十九日、八月十九日、九月十九日的庙会，朝拜者甚众。“文革”中被毁，十一届三中全会后，小金县各地信众自愿捐资报劳，重建此观。现有乾道1人，坤道2人主持^①。小金营盘街观音阁，也称观音庙，建于清光绪三年（1877）。其前身是小金县城佛庙观音阁的分寺。因散游在当地的道士住进寺内后，渐渐与寺内僧人“相好共处”，进而于1937年将其发展成为道教宫观。此观占地645平方米，每逢九月的观音节日，进香者多达千人。民国时期香火最盛，主持者为水磨沟黄龙观道士张永平。“文革”期间，此观被拆，1978年后，全县各地信徒自愿捐资投劳重建。藏有《太平经》《道德经》《玉皇经》《清静经》等道教经典。小金小水沟青山观音庙，是全真道主持的道观，隶属于小金营盘街观音阁，建于1937年。有大殿一座，占地85平方米。新中国建立前有坤道二人，“文革”中寺观被拆毁，十一届三中全会后信教群众自愿捐资投劳，重建此庙，占地面积达到了545平方米，并有庙产土地2亩，每年收成能维持寺观宗教活动的开支。现有坤道一人，信士一人。南坪聚宝山大佛寺，建于清同治七年（1868），至20世纪初，建有二皇殿、三霄殿、玉皇楼、祖师殿、灵祖殿、禅房等数十座。1936年该寺失火被毁。次年，一叫李和尚者主持重建，至“文革”全部被毁。1981年重建，修有观音殿、娘娘殿、大雄宝殿等，90年代初占地已达1500多平方米^②。

应当说，这种佛道相混或名佛实道的寺观在阿坝并不少见。有称“观音阁”“土地庙”者，其实为道教的乾道主持，崇奉的也是道教。此外，在汶川、茂县、理县、大小金川等地，历史上也曾修建过小型道馆（宫观），但早已残毁，几近绝迹。而道士们的活动却并不仅仅局限于道教宫观。他们不但走村串寨，甚至到了历来是藏族本教崇拜的神山中修道。典型者如，位于大金川河之滨，今金川沙尔乡境内的“神仙包”，是一座临河平地突兀矗立的丘峰，峰顶梨林间建有寺庙，信奉本教的群众称其为圣洁之山。而神仙包上的“神仙洞”里，不知道什么时候来了全真道道士。从明代起，苯教僧人也在此建庙。清代，汉传佛教也在此建庙，几座寺院、道观挨壁连建，和睦友好。这时的宗教节日也乱，各行各教，又互相参加，信众也从来不分彼此，从无教派、信徒之间的冲突。“文革”中寺庙被毁，修复后的同一寺观中，各教的神灵并坐，蔚为奇观^③。另如主峰位于大、小金川交汇处的墨尔多神山，是四川藏区自古以来就声名显赫的圣山。该山主峰海拔5000米，坐北朝南，四面有108座神山奇峰，被称为是该山所属统领的部将。此山不仅上香朝圣众多，山上的大小寺庙、各种神仙阁、菩萨岩、修炼洞中，还有

① 供道教神灵斗姆元君，即中天梵气斗姆元君。

② 达尔基、李茂：《阿坝通鉴》，四川辞书出版社1993年版，第204-205页。

③ 燕松柏、霍丹：《阿坝地区宗教史要》，成都地图出版社1993年版，第430-435页。

来自康巴、安多、西藏和内地的一些僧侣信徒静坐参禅。令人称奇的是竟然也有道士加入其中，藏族本教和佛道教的信徒们同住一寺，共敬相互之神，构成了教派可分，信仰不分，同寺烧香，神佛共敬的奇特景观。这确实是在藏区和国内其他地区少见的现象。因此有人说墨尔多神山主张五湖四海为一家，它自古以来也因此而受到不同民族，不同宗教的共同崇拜^①。

20世纪90年代初，阿坝州内有宗教活动的道教寺观主要有松潘小河区黄龙乡的黄龙寺，有道士1人；小金美兴旗营盘街的观音阁，有道姑2人；沃日乡的青山寺，有道姑2人，还有汶川水磨乡和茂县老君庙^②。

和内地一样，阿坝州内的道教徒也分为静居道和火居道。静居道是出家修真，常居宫观，不娶妻室，不食荤腥；火居道是在俗居家，有妻室儿女，食荤腥；而当地道教传播还有一个重要的特点，即道教没有道团组织，只是一些道徒游走于民间，为群众求生卜筮。遇有红白喜事，不少道徒就聚会于主人所请之处，临时推举道长主会，作法禳解，驱怪灭鬼。其所具有的社会能量也不可小视。

道教在甘孜地区的传播也很有特点。其源于州内一部分汉族在康定、泸定、丹巴、九龙、道孚等县修建各种神庙（坛）。在康定、泸定、丹巴、九龙、道孚等地，有所谓的“飞鸾教”；在九龙，有所谓“佛顶道”，其实都是中国民间宗教信仰者的组织，但都供奉有道教神祇。飞鸾教活动的场所称“坛”。民国时期调查，在康定，坛主要分布于汉族较集中的炉城和瓦斯沟。信徒基本上是汉族，也有少数藏族。在炉城设有3个坛：金玉坛，名乐善园，民国时称“圣谕庙”，坐落于跑马山麓，供奉玉皇大帝、元神天君、太上老君、诸仙神佛，圣谕信条，首创人高老夫子（高云和），以及亡故坛友的牌位。民国时期徒达3000之众。万善坛，又名大象道院，坐落于城西子耳坡，是道教徒“静坐炼丹，领悟至道”的场所。民国时期有信徒2000余人。德备坛，又名通元宫，坐落于中桥正对子耳坡山脚。其主建筑仿成都青羊宫八角亭建造，是炉城典型的道教建筑。民国时期有徒1500余人。其主建筑在“文革”中被毁。在瓦斯沟，设有德化坛，信徒除瓦斯本乡外，还有鱼通、金汤以及泸定烹坝、冷竹关等地的。此坛在50年代初土地改革时废弃^③。

在泸定，飞鸾教建坛观较多，城区有福善园，冷碛有修德园，德威有护德园，加郡有培善园，磨西有培缘坛，沈村有崇飞坛，得妥有信善坛，兴隆有复义坛，岚安有从善坛。坛观分布是如此普遍，信众也多达5800人^④。足见飞鸾教在当地之红火。

在藏族聚居的道孚，飞鸾教建有福兴坛。关帝庙、城隍庙和龙王庙，是道孚典型的道活动场所。关帝庙建庙的具体年代已不可考^⑤。但每至年节，香火极盛，当地藏汉居民家家户户均前往朝拜，还成立了两个关帝会。道孚县城外，建筑有藏式平房的龙王庙和城隍庙。每逢大旱之年，龙王庙香火最盛，连藏传佛教的喇嘛也被迎至庙内诵经作法祈雨。城隍庙是福兴坛组织宗教活动、举办法会的坛址。每逢朔望，皆启坛诵经，影响深远，受当地信众的虔诚膜拜。

① 参阅李茂、杨先郎布、舒福秋：《墨尔多神山——神秘的大自然群雕遗产》，1997年7月。

② 《阿坝州志》，民族出版社1994年版，第2494页。

③ 甘孜州地方编纂委员会编：《甘孜州志》（送审稿）上册，1997年，第89-90页。

④ 段玉明：《西南寺庙文化》，云南教育出版社1992年版，第9页。

⑤ 刘赞丞撰《道孚图志》认为，该庙建于清雍正年间（1723-1735）。

在藏、汉、彝等族聚居的九龙县，道教的影响与一个姓李的汉族端公有直接的关系。李系九龙县烟袋乡人，其先祖在内地时初为佛教徒，后改学道教，成为佛顶道徒。移居九龙以后，其家五代端公皆操佛顶道。供奉的偶像当然是佛道混合，既有释迦牟尼，又有玉皇大帝、太上老君等。李端公平时为人超度亡灵，念经开路，转符改罪；遇烟袋乡棋木林川主庙庙会期间，就主持玉皇会、观音会、财神会、川主会。其内容有二：一是主持祭祀、念经；二是写符到天宫各衙门，述说民间病痛、灾情，祈求神仙保佑，降福人间^①。李氏端公以家族上百年持久的活动向世人证明，宗教活动力量，确实是不可低估的。

通过道士们和信众的努力，道教的影响深入到了川藏两省区交界处的巴塘。近代，巴塘城内的关帝庙香火曾极为兴盛。据今年70余岁的巴塘籍藏民拉措妈妈相告，她仍清楚记得，因为信仰虔诚，每年农历正月初一、十五，巴塘城里许多男女老少的藏汉群众要往关帝庙烧香朝拜，直至“文革”之中，该庙才遭毁坏。在凉山州的冕宁等地，也有少数藏族群众受汉族影响，虔诚地信仰道教。这也是国内其他地区少见的。以四川平武县白乡为中心的“白马藏人”，信仰本民族自己的宗教“白莫”——一种山川崇拜的原始巫术。祭祀山川、土地和森林，念咒驱鬼。而在当地，道教的影响显而易见。夺簸人的“白莫”就直呼为“道士”。在当地木座寨，有高约一公尺的石质《师道碑》。碑上画着道教符，有“师道碑”和“除邪正宅”七个汉字。是已故牟端公（夺簸人，后自称汉族）、官儿（夺簸人）、何玉林父子（汉人），至今尚为老人提及^②。

四川的满族受道教的影响是我们熟知的，四川满族主要是清代驻防成都的满族八旗兵后裔。1990年全国第四次人口普查，全省有满族11845人。有三分之一左右定居于成都。满族在东北原信奉萨满教，但入关以后逐渐接受了一些道教的影响，尤其崇拜关云长，将其视为忠义勇武之神。清代帝王认为，满族能灭亡明朝，入主中原，是靠了“关圣帝君”的护佑，因此对他最为崇敬，顺治皇帝将其加封为“忠义神武威显护国保民精诚绥靖佑赞宣德关圣大帝”，列入国家祀典加以祭祀。并有学者用满文翻译了《三国演义》。乾隆四十八年（1783），旗人在今成都祠堂街东头建有一座坐南向北的关帝庙。光绪年间（1871—1908）又大加维修，更名为武圣宫。宫前挖筑有荷花池、太极塘；宫内建有钟楼鼓楼、戏台等。每年春秋两季，由成都将军（清廷规定一般由满、蒙族将领提任）率领亲属亲临祭祀，一时间香火兴盛。此外，在原成都满城内，从清乾隆至同治年间（1736—1874），陆续修复、新建有严真观、真武宫、文昌宫等多处道教宫观。严真观在今成都支机石，据旧志记载，此为严君平卖卜之地，建于康熙六年（1667）；真武宫在成都守经街延康门外，原名双佛寺，旗人在乾隆十年（1745）将其更为现名；文昌宫在成都祠堂街，同治六年（1867）修建，宫南有八卦池，池东有奎星亭，与宫同时修建。春秋季节，仍由将军分别祭奠。

在省内一些少数民族聚居区和各民族杂居区，虽然没有建造道教宫观，少数民族群众也零星地接受了一些道教的影响。如，在攀枝花市附近的彝汉杂居区，彝族群众在盛行的家神祭祀中，以“天地君亲师”之位居中，道教的财神“赵公元帅”之位居左，“历代祖宗之灵位”居右，“土地神位”居下。每年农历腊月三十和正月初一，家家户户均供献鸡油，燃烧香火、纸

^① 《甘孜州志》（送审稿）上册，第89—90页。

^② 王家佑：《白马藏人的宗教信仰》，载《道教论稿》，巴蜀书社1987年版，第131—150页。

钱以祭祀。在川南的筠连、珙县、兴文、叙永、古蔺等地的苗族村寨，群众以信仰原始宗教为主，但也有一部分苗族群众从汉族道士那里买来纸符，贴在门上或屋里驱神避鬼；民国年间，川南苗族因受道教影响，有的端公（民间原有的巫师）也成了阴阳道士。20世纪30年代，美国学者、成都华西协和大学人类学博物馆馆长D. C. 葛维汉多次深入川南苗族地区调查，在《川苗的宗教习俗》一文中，他记录了苗族端公驱鬼常用的器物之一，是“一个刻有汉文的铁印，这也是汉人端公、和尚和道士常使用的”^①。苗族巫师也采用符咒和占卜等做法事。符咒在川南苗族民间颇为流行。“在符咒还不很多之时，川苗把它当作灵验的先知和保护神”。有时人们将符贴在门上或室内；有些还将7把木剑或匕首捆在一起，用木炭在上面画上平行线挂于门上或屋梁上；有些苗人则将一块打磨光的石斧当作符咒，端公画符时用拳头或石斧在纸上捶打，以示产生了符咒效应^②。诸如此类，都充分地反映出在理论上注重于今世，实践上花样繁多、并有一整套故弄玄虚的宗教仪轨和较为完整的制度体系。

四川少数民族道教信仰的一个显著特征，是少数民族地区的一些名山，寺观多呈现儒、释、道三教合一的现象，并杂糅有原始宗教的民间信仰的遗迹。这反映了信仰者文化素养不高的实况。如，在西昌泸山上，玉皇殿、青羊宫、瑶池宫、观音阁、光福寺、文武宫、蒙段祠、三教庵、祖师殿、五祖庵、隐溪寺等10余座佛道寺观依山而建，各民族信教群众见寺烧香，遇观朝拜，并无佛道之分。1989年秋，我与苏联民族专家克留柯父子前往当地考察，目睹这一现象，多有讨论。我们都认为这实际上是信仰者文化素质较差的反映，典型地体现了宗教信仰的实用主义。在泸山的一些道教宫观内，供奉有佛祖释迦牟尼像；泸山的三教庵，更是赫然悬挂着用大字书写的“三教合一”“三教一理”的匾额。在原属四川省辖管的石柱土族自治县，有著名的三教寺，也是既供奉玉皇大帝、通天教祖、原始天尊、太上老君等道教神灵，又塑有佛祖释迦牟尼的铜像，非常便于各种宗教信仰的群众前往瞻仰、朝拜。显然，这些都满足了信仰者的实用心理。

四川的道教宫观特点十分显著。据有关部门统计，新中国建立初期，全省各地建有道教官观787座，有道士、道姑4177人。在少数民族聚居的今凉山州的西昌、会理、越嶲，阿坝州的松潘、小金、茂县、汶川，原属四川省黔江地区的酉阳、秀山、石柱、彭水等，20世纪50年代初仍有道观30余处。至“文革”前，全省仍有道教宫观79座（其中属于重点保护的有9座），有道士、道姑130人。1982年初，各地开放道教宫观有3处，道士、道姑有50余人（不含散居各地的道士、道姑）^③。

最近的10多年里，四川道教陆续有所发展。在成都、都江堰、三台等地，道教宫观较为兴盛。西昌市泸山五祖庵（乾道）、文昌宫（乾道）、青羊宫（坤道）均有专人主持，接待各方信众。据四川省宗教局1997年底统计，全省经过清理、经各级政府批准开放并正式登记的道教活动场所所有45处；有道教教职人员361人（其中，乾道199人，坤道162人）。在著名的道教胜地青城山办有道教学学校，近些年培养了一批道教教职人员。在四川少数民族地区，各民族都有一些信仰者，以松潘黄龙观香火最盛。80年代以后，中国道教协会副会长、四川省道教协会会长傅元天道长曾到汶川县水磨乡黄龙寺等地视察，对少数民族地区道教活动的正常开展的有所推动。

① 葛维汉著、满莹译：《川苗的宗教习俗》，载《四川民族史志》1987年第2期。

② 同上。

③ 中共四川省委研究室主编：《四川省情》，四川人民出版社1984年版，第815页。

宗教传播中的变异

——以道教对云南少数民族宗教信仰的影响为例*

郭武**

目前对于中国道教的研究，多以正史所记载的与官方联系较为紧密的道团和道士为对象，而对活动于社会下层的道徒及其对百姓生活的影响却较为忽视。另一方面，道教研究者又多喜“放眼”于整个中国来笼而统之地谈论道教，而很少对地方性的道教活动个案进行深入分析。这种状况，无疑碍于我们全面、深入和准确地认识道教。本文则试图在上述“主流”之外另寻新的研究领域，以云南这一中国偏远省份内的道教活动为个案，把视焦集中于少数民族这一文化传统与汉族殊异的特殊群体之上来进行分析，以求对我们认识道教有所补益。

云南现共有二十五个世居少数民族，主要分属于古代的羌、濮、越三大民族系统。秦汉以来，中央王朝虽不断在这片“蛮荒之地”上设郡置吏，但在元王朝派赛典赤·瞻思丁为云南行省平章政事前，云南实际上多处于一种封闭的独立王国状态，朝廷的权力和影响对它是鞭长莫及的^①。这样，就使得以少数民族为主体的云南文化传统与“内地”有了很大的不同。虽然如此，内地文化还是与云南文化有着交流，如道教对云南少数民族宗教信仰的影响即是典型的一例。由于地域的邻近和文化的相类，道教在蜀中张道陵创立天师道之时或稍后不久，就曾传入云南并对早期云南文化产生过一定影响^②；但道教在云南得以广泛传播并产生较大影响，却是明初汉民族大规模迁入云南以后的事^③。道教之对云南文化的影响，表现于很多方面，如政治、经济、哲学、宗教、民俗、文学、艺术等；对此，笔者以前曾作过一些粗浅探讨^④。下面，试以受道教影响较深的彝族、瑶族、白族和纳西族等云南少数民族为例，来展示道教如何在这些

* 本文发表于香港中文大学宗教研究系主办“区域文化与宗教国际学术研讨会”（2000年8月）。

** 郭武，1966年生，香港中文大学宗教研究系博士研究生。

① 历史上曾有统一云南各部族的南诏、大理政权，其虽一度在名义上服从内地朝廷，但却时服时反。如南诏曾在唐天宝年间背唐自立而建号称王，“事实上是一个独立的国家”（向达：《唐代记载南诏诸书考略》，载向达著：《唐代长安与西域文明》，生活·读书·新知三联书店1957年版，第136页）。大理国时，云南地方政权也曾“称帝建元，不奉宋正朔”（李埏：《滇云历年传·校点前言》，云南大学出版社1992年版，第3页）。

② 详请参阅拙文《道教初传云南考》，载《云南宗教研究》1996年第2期。

③ 详请参阅拙文《关于全真道传入云南的几个问题》，载《思想战线》1994年第6期。

④ 详请参阅拙文《道教对云南文化的影响》，《道家文化研究》第九辑，上海古籍出版社1996年版；《道教对云南民间音乐舞蹈的影响》，《世界宗教文化》1996年第1期；《道教对云南政治之影响略述》，《宗教学研究》1996年第3期；《道教对云南文学之影响示略》，《民族艺术研究》1996年第5期；《道教与云南民俗》，《宗教哲学》1999年第五卷第3期；《明清云南儒释道三教合流简论》，《宗教哲学》1996年第二卷第2期；《明清云南民间宗教概论——兼谈云南道教的流变》，《宗教哲学》1996年第二卷第4期。

少数民族中嬗变，借以说明宗教传播的一些特点。

一、道教在云南彝族宗教信仰中的嬗变

彝族与道家、道教的关系源远流长。彝族的先民——氏羌民族或唐时的乌蛮等与道教的关系，早已有学者如闻一多、向达、刘尧汉等论及^①。这种源远流长的关系，为道教对彝族宗教产生影响并接受彝族的改造，提供了很好的条件。

彝族本有自己的原始宗教信仰^②，但也有部分地区的彝族接受了道教的影响。道教对云南彝族宗教信仰的影响，可以从一些彝族神话传说所反映出的观念中看出，也可以从云南一些地区的彝族所崇奉的神灵、经文中看出；有关这点，已有不少论著谈及^③，兹不赘述。我们在这里想要重点阐释的，是道教在云南如何于影响彝族的同时发生了嬗变。

道教在云南彝族中的嬗变，典型地表现于昆明地区的彝族支系撒梅人所崇奉的“西波教”之中（该教以其神职人员称为“西波”而得名）。西波教奉太上老君为最高主神，其中的道教色彩很浓；但是，它又不是纯粹的汉族式道教，而是融入了不少的彝族原始宗教的内容。如西波教的神灵系统中，既有道教的一些大神，同时也有不少彝族原始宗教所崇拜的神灵。其主要神祇除太上老君之外，还有秉承太上老君之命而主持天庭日常事务的通天教主，通天教主之下分为两个部门，两个部门各有职司：以雷部总管天王君为首的雷部诸神主自然界的变化的，如打雷、下雨、气候冷暖等，并兼有惩罚恶人之职；雷部总管天王君之下有天应大神陶天君、雷府吉奏张天君、雷师太保辛天君辅佐行事，下辖四道雷神（共四名，镇守四方）及十二雷神（共十二名，在一年中轮流值日），其在人间设有报信报马以监督人们的言行。以元始天尊为首的部门则主管人间的生死疾苦和作祟人间的鬼怪，下有万方主师、星天道主、陵宝天尊辅佐其事，之下辖天通土地未卜人官（主宰人的命运）、六十甲子本命星官（主管人在一年内的祸福）；本命星官之下是主师，为管辖较大区域之神，能降服本区域内的鬼怪并呼风唤雨，统辖本区内的土主、地母等；土主、地母管理本小区内的鬼神，决定土地肥沃（地母还兼管妇女的生育等），其下是山神、土地及牛王、马王、猪王等。此外，本命星官还直辖“升空报”这种飘荡在人间的精灵；“升空报”能监视人们的言行，惩恶扬善，司因果报应。在这个神灵系统中，还有南方三气火、道、药和仙君以及五显华光火关圣君，系由元始天尊和雷部总管两个部

^① 如闻一多先生撰《神仙考》（见《闻一多全集》甲集，上海：《民国丛书》第三编，上海书店影印，第90册）认为：道教神仙活动兴起于燕齐滨海地域，而齐人“本为西方的羌族”，故道教神仙之说应起源于古代西北的氏羌民族之中。向达先生撰《南诏史略论》（载向达著《唐代长安与西域文明》）则考察了汉魏两晋南北朝至南诏时期的氏羌民族后裔与道教的关系，以为天师道“原来是氏族和羌族的本来信仰”。刘尧汉先生著《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》（云南人民出版社1985年版），更主张道家文化源出于彝族祖先。这些观点，多有可商榷之处，详情请参阅拙著：《道教与云南文化——道教在云南的传播、演变及影响》。

^② 详情请参阅马学良、于锦绣、范惠娟：《彝族原始宗教调查》，中国社会科学出版社1993年版。

^③ 如拙文《云南彝族宗教的创世说——兼谈道教对彝族的影响》（载台湾：《宗教哲学》1996年第二卷第1期）曾论及道教思想对彝族神话传说中的宇宙观念之影响，马学良撰《明代彝文金石文献中所见的彝族宗教信仰》（载《世界宗教研究》1983年第2期）与钱安靖撰《道教与少数民族》（见卿希泰主编：《道教与中国传统文化》，福建人民出版社1990年版）又谈及《道德经》《太上感应篇》等道经被译成彝文及其在彝族中的传播，邓立木撰《撒梅人的西波教》（载《云南民族学院学报》1985年第3期）则述及彝族崇奉道教神灵的情况。

门共管^①。

上述神灵系统，“通天教主”的位置显然是比附宋以后内地道教的“玉皇大帝”而来的。宋以后的玉皇大帝乃是“三清”之下的“总领宇宙主宰之君”，其职能是“承三清之命，察紫微之庭”，“枢纽百灵，小事专掌，大事申呈玉章之宫，以定章程”^②；西波教的通天教主，其职能即与玉皇大帝相似。“雷部总管天王君”的地位与“元始天尊”并列，在内地道教中也是没有过的。雷部诸神在宋以后的道教中虽颇显活跃，如白玉蟾言其能“一月四辰，监视万天，浮游三界九州岛万国，赏善录衍”^③，但它们充其量也不过是“三清”（元始天尊、灵宝天尊、道德天尊）帐下的得力大神，从未能得与“三清”平起平坐。元始天尊之下的“陵宝天尊”，疑是“灵宝天尊”之异写；“灵宝天尊”在内地道教中本是与“元始天尊”并列的“三清”之一，其在西波教中却被降档，亦可说明道教在云南彝族中的嬗变。此外，“万方主师”“星天道主”“天通土地未卜仙官”“南方三气火、道、药和仙君”“升空报”“报信报马”等神名，在内地道教神团中似未出现过，很可能是当地彝族原始宗教的神灵经过改头换面后的结果；这说明道教在彝族中得到了某种程度的发展，其神团成员有所增多。王家佑先生《巍山祠庙记》^④又载巍山道观中供有细奴罗之母阿哈恒乌等彝族先民的神像，同样能说明道教的神团在云南彝族中有所发展。总之，道教的神灵系统在西波教中有所变化，体现了内地道教在云南彝族中的嬗变。

西波教使用的经文，内容多与内地道教的经典相似，但却少有《道藏》中所收的道经，而多本地彝巫制作的经典。这些经典，经名及经文皆与内地道经不同，内容则多有相似之处，如《打醋炭经》言：“五方五帝，江五龙化之神，水洒清洁，万阁清，要清明住堂前，八卦能安二十八宿，分布十师位，请拜明章，将五古龙之圣水，立场同地，表思感孝。”《洒静经》言：“天地自洒，晔落太阳，普歌九天，祭元始天尊，安心无忧，浮水化符……”《阿好莫》言：“金生水，水生木，木生火，火生土，土生金；金克木，木克土，土克水，水克火，火克金；阿好莫，阿好莫，五行相生，五行相克。”从这些经文中的“五方五帝”“元始天尊”“八卦”“符（箓）”“五行相生，五行相克”等词句中，我们可感知其所请的神灵及所用的法术等是从道教而来的；但是，这些经文却又不是内地道教原有的。此外，西波在贡献牺牲时念的《领生经》《回熟经》，在为人治疗神志不清时念的《五朗经》，为人治疗发烧、腹痛时念的《五瘟经》，为人消灾时念的《本命经》《酬恩息水经》，祈火神保佑时念的《火神经》，祈庄稼丰茂、六畜兴旺时诵的《五谷经》，也多不是内地道教原有的经典，而是道教传入撒梅人地区后才逐渐产生的；这种经文的不同，也体现了道教在云南彝族中的发展或嬗变。

从西波教的创世说中，我们更可发现道教因与彝族发生融合而出现的变异。西波教的创世说认为：

远古之际，乾坤混沌，混沌之中产生了上圣神龙首创天地，然而天地相连，无边无涯；随后出了盘古王，划分了天地界线；三皇问世安了昼夜，创造了礼乐和五谷；原天干

① 参阅邓立木：《撒梅人的西波教》。

② 《太上灵宝净明洞神上品经》卷上，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。

③ 《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》卷上，《道藏》本。

④ 王家佑：《道教论稿》，巴蜀书社1987年版。

神将自己的左眼变成太阳，右眼变成月亮，并创造了天干地支；自此天地有了生气，人们开始耕耘播种。因人们的耕耘和收获没有定时，于是娄景仙、娄景地将三十天凑成一个月，李淳风定了大月和小月，张子房分出了四季节令。由于地上人类增多，诸神只得回到天上居住，为此女娲神又增辟了豆付天、刀令天、变宝天，使天成为三十六层，从此普天下阳光灿烂，大地上五谷丰登，人们的日子又兴旺起来了。^①

上述创世说的内容隐约有彝族原始宗教创世说的影子，但若将之与《梅葛》《查姆》《阿细的先基》《阿黑西尼摩》等彝族创世神话仔细相比，却又可发现它与这些创世神话的内容有很大的不同。西波教创世说中提到的“盘古王”“女娲”“三皇”“李淳风”“张子房”等，皆是内地道教的神仙或人物。“天干地支”“三十天一个月”“大月和小月”“四季节令”等也是内地文化的说法，而与彝族本身的“十月历”格格不入^②。“三十六层天”之说更明显是受到了道教文化的影响，如《魏书·释老志》载道教认为：“二仪之间有三十六天，中有三十六宫，宫有一主。”是故，我们可以肯定地说：西波教的创世说在很大程度上是从道教中借取而来的。但是，这种借取而来的道教学说又不是原汁原味的，而是发生了嬗变，如“首创天地”的“上圣神龙”即非内地道教所有，“将三十天凑成一个月”的“娄景仙、娄景地”也非内地道教所说，“三十六层天”中的豆付天、刀令天、变宝天更不能在内地道教的“三十六天”说中找到一处！这种与内地道教相似又相异的现象，恰能说明道教在云南彝族中的嬗变。

道教在云南彝族中的嬗变，还表现于其神职人员“作法”行为的相异之中。西波教的神职人员（西波）在作法时，头戴八角帽，帽檐下悬两支鹰爪，身披白色毡衫，斜挎神签筒，手摇铜铃，根据不同的对象而使用不同的法具（赶鬼驱魔用山赶鞭，祭神用宝剑，举行祭祀则弹琴咏经）——这种装扮及所用法具明显地与内地道士不同。西波进行宗教活动的仪式也与内地道教不同，其过程如下：先在清洁安静之处设置经堂经桌，桌上放三只斗，斗内盛五谷，桌子正中供太上老君牌位，两旁供水果、焚香；咏完《开场经》后便将皂角、柏枝投入火中，俟烟出后，遍熏经堂，随后用青柏枝洒水并咏《洒净经》《醋炭经》，念毕又以酒肉献诸神并咏《请神经》；之后，由西波将一只公鸡用黄钱熏绕，以清水淋鸡头，喂米，若鸡吃米则表示神能答应人们的请求，反之则不然。进行完上述仪式后，再根据不同情况进行不同的活动，如治病、禳灾是根据不同病情念不同经文以祈求神灵保护，然后扎一草人，以鸡血涂染后焚之，象征病魔已被烧毁；再如凡有人被雷击伤、击死或房屋被击倒塌，西波则到场念《五雷经》《酬恩息火经》并焚钱烧香，等等。最后，西波将人们的请求写在纸上，放入一篋编小马腹内焚之，称“上小马”，随后便结束宗教活动。这种宗教仪式在内地道教中也是没有的，其中的一些举动如淋鸡头、涂鸡血等，明显带有彝族原始宗教的色彩。本来，西波又称“毕摩帕”，而“毕摩”就是彝族原始宗教中的巫师；融彝族原始宗教与道教为一体的西波教，其神职人员的行为染有彝族原始宗教的色彩而与内地道士相异，是不足为怪的。

① 邓立木：《撒梅人的西波教》，载《云南民族学院学报》1985年第3期。

② 彝族“十月历”以一年为十个月，每月三十六天，又以一年分五季，每季七十二天。参阅刘尧汉、卢央：《文明中国的彝族十月历》，云南人民出版社1986年版。

二、道教在云南瑶族宗教信仰中的变异

瑶族与道教的关系甚为密切，以至于有所谓“瑶传道教”之说^①。瑶族人本身也不否认道教对瑶族宗教信仰的影响，如瑶族学者赵廷光说：“道教传入瑶族社会后，瑶族的宗教信仰的内容发生了深刻的变化，（其中）既有道教的成分，又有原始宗教的残余，二者长期糅合而形成具有民族特点的以道教为主的宗教信仰。”^②直至今天，一些经历过“度戒”仪式的瑶族人还往往以“道士”自居，声称自己所崇奉的宗教是道教。

不过，云南瑶族所奉的道教已不是原汁原味的了，而是已发生了很大变化的道教。下面试以其神职人员（瑶族道士）的人道仪式、职能以及所奉经典、神灵等来说明之。

云南瑶族的宗教神职人员（瑶族道士）大体可分为道公和师公两类，道公和师公在瑶族道教中的职能不尽相同。大致说来，道公与师公的区别有如下一些：道公属瑶族道教中的“道派”道士，尊奉元始天尊、灵宝天尊、道德天尊“三清”，不能宰杀家畜和家禽等生灵，也不能打破禽蛋，有资格为亡人举行葬礼、超度仪式等；师公则属“师派”道士，尊奉唐文保、葛文仙、周文达“三元”，可以宰杀禽兽等，无任何禁忌，不能为亡人举行葬礼和超度仪式等^③。这种对道士及其职能的划分，在内地道教中是没有的。道公和师公之有区别，乃始于二者在接受“度戒”之时。“度戒”又称“过法”或“功德修成仪式”等，一般被认为是瑶族男性的成年礼；但近来学者研究发现，它本是瑶族的人道仪式，其意义重在宗教方面而非“成年”方面^④。这种仪式通常有“度师”与“度道”之分，其程序如下。

度师 受度者被领至高台，先由二师父（引教师父）带之礼拜五方，次由大师父（掌坛师父）念经请诸神作证，然后从高台上翻滚下来。诸师父及其徒弟在台下用棉被接住受戒人。若落入棉被中的受戒者双手抱膝且未仰面朝天或鼻孔流血，则“过法”成功；否则无效，并会被人耻笑。对度戒成功者，大师父须用一枚代表三清、三元的图章从其脊背盖至手背，并盛饭喂之（象征哺育“婴儿”）；又经各种神秘仪式，受戒者才被请起，一行人围着高台转五圈后便回村中。

度道 受度者由二师父（引教师父）领着拜见父母、亲戚及三清、三元诸神，然后坐于正堂神龛下，行“剪线”仪式：师父用三根拴着铜钱的线系于受戒人头上，用一碗清水（名曰“甘露水”）放在受戒人前面，然后第一、二、三师父分别拿一图章并用剪刀将线剪断；待铜钱落水后，大师父上前检查受戒人鼻孔是否出血，若无血则算度道成功。之后又行“脱胎”仪式：将一条白布的两头分别拴于师父和受戒人的裤带上，请人从中间剪断，意为脱胎。“脱胎”之后，师父须向受戒者出示阴、阳牒（上书受戒者的生辰、称号、戒名、籍贯及师父的称号和戒名，又有各种训诫条文），焚烧阴牒（意为敬献鬼神）并将阳牒交受戒人保存。受戒人站起，

① 胡起望：《论瑶传道教》，载《云南社会科学》1994年第1期。

② 赵廷光：《瑶族度戒与道教的关系》，见赵廷光著：《论瑶族传统文化》，云南民族出版社1990年版。

③ 需要说明的是：这种区别仅存在于蓝靛瑶等部分瑶族支系中，另一些瑶族支系如过山瑶等则不分道公与师公，其道士学者统称“师公”。参阅黄贵权：《瑶族“度戒”是道教的人教仪式》，载《民族学》1993年第1期。

④ 详请参阅金少萍撰：《富宁县团堡蓝靛瑶宗教调查》，见《云南少数民族社会历史调查资料汇编》之五，云南人民出版社1991年版；黄贵权撰：《瑶族度戒意义的历史演变》，见郭大烈等编：《瑶文化研究》，云南人民出版社1994年版。

随四师父（甘露师父）到正堂门口礼拜五方；然后师徒收拾法具，焚烧堂内悬挂的彩纸以献给鬼神，度道仪式便可结束。

上述“入道仪式”，可以说是瑶族所特有的。此外，云南各地瑶族的“度戒”又分有不同的级别，如过山瑶度戒有“挂灯”（又分“挂三灯”和“挂土灯”）和“度师”之分，蓝靛瑶“度戒”也有“日午安龙”“青灯土府”“贡筵红楼”“金楼明真”之分^①。不同的级别表示受戒者所受神灵护佑的程度不同，如金平瑶族认为：“挂三灯，男子可得三十五兵马保护，女子可得二十四兵马保护。若挂七灯，男子可得七十五兵马保护，女子则得三十五兵马保护。若举行度戒更不同，男子举行可得一百二十兵马保护，女子则得六十兵马保护。”^②这与内地道教正一派对初入道者须授法箓的作法是相似的。内地正一道对初入道的七八岁至十六岁的男生、女生须授予“太上童子一将箓”，奉受者可以召使“北一上官部”诸神吏及功曹、力士，并被称作“正一箓生弟子”；此外又有授“太上正一仙官七十五将军箓”及“太上正一灵官七十五将军箓”等作法，奉受者可以召使不同的神吏以求护佑^③。瑶族度戒时虽无“箓”，但其实质（召神护佑）却是与内地正一道之“授箓”相同的，只不过，其在形式上已了发生了变异。

瑶族度戒仪式中，受戒人须从师父处接受“阳牒”，牒上书有各种戒律。西双版纳蓝靛瑶“阳牒”上的“十戒”条文为：一戒弟子不得忤杀家养牲畜类；二戒弟子不得争天斗地；三戒弟子不得漫骂父母六亲九族；四戒弟子不得相争，为人不得贪财爱色；五戒弟子不得相（斗而）死；六戒弟子不得轻慢父母弟兄；七戒弟子不得淫邪；八戒弟子不得骂师圣；九戒弟子不得怕虎、怕蛇、怕风雨，忤道戒律；十戒弟子务必遵循戒律条文无误^④。这与内地道教对入道者须传授戒律的作法也很相似。内地道教对奉道的在俗弟子须传授“三归戒”“无上十诫”等，对出家的道士则传授“初真戒”（又名“洞玄智慧十戒”）或“太上十戒”（又称“洞玄十善诫”）等^⑤。瑶族度戒时所授戒律之作法却虽是袭内地道教而来，且二者的内容大多相同，但其中一些条文如“弟子不得怕虎、怕蛇、怕风雨”却还是与内地道教不尽相同（内地道教讲可以用符箓法术“避虎蛇”，但却不讲在心理上“不得怕”）。这种不同条文，可能是由于瑶族长期生活在山野，经常会遇到虎、蛇，而特意加上去的。

道公和师公的法术多根据一些瑶族道教经书来进行，而这些瑶族道经在瑶族社会又被称为“瑶书”^⑥。“瑶书”的数量很多，国内有学者将其称为“瑶传道藏”，并开列出了大量的“瑶书”的目录^⑦。例如，元阳县的“瑶书”即有《完满科》《诞生科》《安龙科》《帝田判座科》《报恩灯科》《落气盖材科》《临时丧场科》《绕棺椁科》《逍遥春光科》《沐浴化依科》《破狱科》《救患科》《土府三朝科》《居赫亡故科》等，文山州的“瑶书”则有《阐朝科》《道范完满科》《飞章科》《炼度科》《设醮科》《道士和尚诫》等^⑧。由道经的“瑶化”，可见道教在云

① 参阅黄贵权：《瑶族“度戒”是瑶族道教的人教仪式》。

② 宋恩常、邓金元：《金平县城关镇路黑浪（老街）瑶族道教调查》，见《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版。

③ 详请参阅任继愈主编：《中国道教史》第九章，上海人民出版社1990年版。

④ 参阅邓福昌撰：《西双版纳蓝靛瑶传统道德规范》，见郭大烈等编《瑶文化研究》。

⑤ 详请参阅任继愈主编：《中国道教史》第八章。

⑥ 宋恩常、邓信元：《元阳县瑶族概况》，见《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版。

⑦ 胡起望：《论瑶传道教》。

⑧ 赵廷光：《瑶族度戒与道教的关系》。

南瑶族中的变异。

道教在瑶族中的变异，还体现于云南瑶族所尊奉神灵的变化。据调查，富宁县瑶族崇奉的神灵有：三清（上清、玉清、太清）、三元（上元、中元、下元）、四帅（赵帅、邓帅、马帅、关帅）、救苦天尊，九幽天尊、朱陵天尊、张天师、李天师、功曹、西皇公、西皇母、玉皇、灵公、灶君、雷公、雷母等^①。屏边（今河口县）瑶族崇拜的神灵则有：盘古、神农、社皇、城皇、灶王、瘟王、三元、四师、五雷、六神、张天师、真武、雷王、明皇、三清、罗五娘等^②。金平瑶族设坛请神的《三清众圣歌》歌词又曰：

踏上清云殿上去，踏上紫微五色云。清云便是三清殿，清水流来是神仙。西天门下去学法，西天齐法救良民。三清原在清云出，原在清源尽出身。元始天尊为第一，灵法（宝）天尊第二名。道德天尊第三教，老君殿上好行兵。老君殿上稳稳座，三界师男跳破神。元始天尊身着黑，灵法（宝）天尊身着蓝。道德天尊身着禄（绿），腰伏花带是龙麟……文说今朝有状请，玉皇圣主一齐临。张天大帝齐下降，李天大帝降香坛。九宫仙女两边座，龙虎二官是凶神。东极大帝左边座，南极大帝在右边。南斗二圣两边座，都来下降我堂前。水火三官都来到，三官大帝是神仙。闻说今朝有状请，张天大帝一齐临。上元一品天官到，中元二品一齐临。下元水官都来到，都来下降众坛前。文说今朝有状请，三元三品一齐临。天府身着黄衣段，地府身着绿衣段。天府天官殿上座，地府十殿好挑行……左殿库官两边座，把簿判官在库门。运钱童子都来到，把簿判官世不川……

金平瑶族还有其他“请神坛歌”，所请神灵有玉清圣境元始天尊、上清仙境灵宝天尊、太清真境道德天尊、昊天金阙玉皇大帝、中天圣主、北极紫微大帝、南北二斗星君（君）、师圣真人、左右香花玉女、龙虎二圣真君、黄赵二圣真人、财禄二库判官、天峰都元帅、天佑副将军、翻海张赵二郎圣主、打瘟收耗三郎、上元五郎、押兵刀头、七官中坛、秽口金刚太岁、南天龙树、北方真武玄天上帝、观音菩萨、长旗封印、金童玉女……白虎天门李十五官、梅山法主九郎、杨山法主九郎、上元唐将军、中元葛将军、下元周将军、云头仙女、明月龙凤三娘……^③很明显，上述各种神灵大多属于道教神团的成员，如元始天尊、灵宝天尊、道德天尊、东极大帝、南极大帝、三官大帝、玉皇大帝、南北二斗星君、北方真武玄天上帝等俱是如此。但是，其中也有一些瑶族自己的神灵，如梅山法主九郎、上元唐将军、中元葛将军、下元周将军等等^④。这种神团的扩大，同样体现了道教在瑶族中的发展变化。

三、道教与白族、纳西族、阿昌族等宗教信仰的结合

除了彝族和瑶族之外，道教还对云南的白族、纳西族、阿昌族和壮族等少数民族的宗教信仰产生过影响，只是这种影响较其对彝族和瑶族宗教信仰的影响要小一些。道教在这些少数民

① 见金少萍：《富宁县团堡蓝靛瑶宗教调查》。

② 见黄惠焜：《屏边瑶山瑶族自治区社会历史调查》，载《云南苗族瑶族社会历史调查》。

③ 见宋恩常、邓金元：《金平县城关镇路黑浪（老街）瑶族道教调查》。

④ 瑶族《大会安坛科·三元唱》述：“三元”之父唐秀才赴京赶考，路逢龙王三公主而结婚，致三个龙女生下唐文保、葛文仙、周文达三子；后三子赴梅山从梅山法主九郎学法，被封为“三元”。

族中的影响，很大程度上是借助于其本身的宗教信仰而得以传播的。

白族有其独特的传统信仰——本主崇拜^①。所谓“本主”，大意为“本境之主”或“我的主人”，实是白族群众公认的本地区的保护神。白族“本主”崇拜的形式多种多样，其来源也比较复杂，如各地区白族所奉的“本主”不尽相同，其中既有对石头、树桩、水牛、龙王等自然物的崇拜，又有对阁罗凤、段思平、傅友德、沐英等英雄人物的崇拜。在崇拜“本主”的同时，云南各地的白族也在一定程度上崇奉各种道教的神灵，并举行一些染有浓厚道教色彩的活动^②。不过，道教对白族的影响，通常是借助白族本身的宗教信仰而得以实现的。

道教借助白族本身的宗教信仰而得以产生影响，首先体现在其与白族“本主”信仰的结合上。白族群众之信奉道教神灵，乃是因为将其视为自己的“本主”，如据田怀清先生调查，各地白族群众所奉“本主”中即有“点苍昭明镇国灵帝”（即杜光庭，大理市西门外七村奉）、“玉局持邦灵昭文帝”（即杜光庭，大理市黄瓜营、满江奉）、“文教开滇、唐御史直奉大夫杜老夫子合堂之神”（即杜光庭，大理市新村奉）、“二郎圣帝”（即杨戩，洱源县沙桥、大围奉）、“关云长”及“文昌”（迁居湖南省桑植县白族奉）等道教人物和神仙，又有“大圣东海灵元玉辟天帝”（洱源县团山奉）、“仙天正气护国新颜佑明皇帝”（洱源县海口村奉）、“西岳巡江帝主八部元帅”（鹤庆县双龙村、北水潮、双水潮奉）及“东岳主宰仁封景帝”等似是从道教神团中衍化而来的神灵^③。道教中本来也有土地公、城隍等地方保护神，但将这么多不同的道教神灵皆视为地方保护神，恐怕还只是在白族中才有的现象。

道教借助白族本身的宗教信仰而得以产生影响，还可从“朵兮波”这种白族巫师身上看出。“朵兮波”有男有女，男称“朵兮子”，女称“朵兮婆”，自称是本主选中或认可的“弟子”，又称其宗教技能是由太上老君授予的。传说太上老君来到人间，将一切手艺都传给了不同的人；老君将返天宫之前，忽有一群男女跑来抱住他的坐骑说：“老爷，我们来迟了，还是请你想办法给我们一样手艺，混点饭吃吧。”老君想了想，摘下路边一枝柳条边一枝柳条，编成一个圈儿送给他们，并说：“你们仿这样弄个铁圈儿摇着给人们送祟吧。”这样才有了朵兮波及其法器“师刀”^④。由此看来，“朵兮波”既是“本主”的弟子，又是太上老君的学生，亦即既是白族传统宗教的巫师，又可视为道士一流。但是，“朵兮波”在事实上却并不是道士，其在白族人眼中是与道士不同的，只不过很难将他们从行为上与道士区分罢了。清代鹤庆县有“道纪司”管理道士，同时也将“朵兮波”作为管理对象，即表明了二者的相类与不同。每年春节前后，白族地区风行迎神赛会，每个村寨次第迎接“本主”的木制行身来村中供养一天；届时须由“朵兮波”们在前面开路，唱“安堂调”“神歌儿”“起堂调”等曲来赞颂、迎送“本主”。白族群众生病时，也多请“朵兮波”来“看香火”，用巫术（如烧甲马、烧草鞋等）治病；“朵兮波”的请神词中则又有玉皇大帝、太上老君、西天佛祖、观音菩萨、先师孔子、东方青帝、南方赤帝、西方白帝、北方黑帝、中央黄帝等以道教之神为主的神灵。另外，鹤庆

① 详请参阅杨政业：《白族本主崇拜》，云南人民出版社1994年版。

② 如昆明市西山区的白族即有不少被称为“念经先生”的火居道士，所念为“玉皇宝诰”“关圣帝君宝诰”“准提诰”“四帅诰”“土地诰”“财神诰”等属于道教类的经典，洱源县凤翔镇也有“供财神”“三元胜会”“送灶神”等染有浓厚道教色彩的宗教活动。

③ 见田怀清：《大理州白族本主信仰调查之二》附表，载《白族社会历史调查》（二），云南人民出版社1987年版。

④ 参阅杨铠：《鹤庆县白族巫教调查》，见《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版。

县的“正宗”道士为人做斋事时也常请“朵兮波”所奉的“本主”，并经常用“朵兮波”的巫法。这种混杂不清、似道似巫的现象，恰能说明道教在白族中的变异。

纳西族也有本民族的特有宗教——“东巴教”（以其负责各种祭仪的人称“东巴”而得名）^①。但据《云南省宗教志·道教》载：纳西族本土司曾在雪山脚下建岩脚庙，与张姓道士共诵皇经，并多次派人到武当山学道，带回道教经像供奉；张姓道士至今已传18代，常为纳西族群众做各种斋事^②。丽江“东巴文化研究所”的和品正先生亦曾告知笔者：丽江在1949年前有纳西族出家道士。由此可知纳西族在信奉东巴教时，也有一些人信奉道教。不过，道教对纳西族的宗教信仰产生影响却并不主要表现于这类道士身上，而主要是借助于另一类人物来进行的。

道教对纳西族的宗教信仰产生影响，主要是通过“洞经会”的会员们来进行的。洞经会是与当地文化结合而出现的一种兼具宗教与音乐性质的组织，以定期弹奏各种乐曲并宣讲儒释道三教经义为活动特色，在云南汉、白、纳西等民族中都有存在。因其所用经文兼有儒释道三教经典，故人们对它究竟属于何教组织存在着争议；不过，有人经调查而认为云南洞经会所奉神灵95%属于道教，故其应属道教色彩较浓的组织无疑^③。纳西族洞经会以丽江大研镇洞经会最为著名。旧时大研镇洞经会设正副会长各一名，须由有科举功名的经师担任；乐队成员以有文化的文人为主，各司锣鼓琴铎等乐器。该会活动地点主要在文昌宫，供奉紫微玉皇大帝、天皇上帝、北极上帝、后土皇地祇、元圣天尊、普化天尊、文昌帝君、太极元君（文昌帝君祖母）、储真衍庆天尊（文昌之父）、嗣庆储祥元君（文昌之母）、玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清降生天尊、文昌大帝祖师等道教神像，又供虚无自然七宝九宸上帝、灵宝救苦十方诸大天、三皇五老、日月星辰、四辅十神、天地水阳列圣、梵天释教、金仙大乘菩萨、桂殿文昌、玉杖朝班文武、十殿九泉、十洲三岛神祇、阆苑蓬莱、四海九江仙侣等各种神牌，弹诵《玉清无极总真文昌大洞仙经》等经文，弹经乐调则有八卦调、吉祥调、清和调等。除了上述主要由文人组成的洞经会外，大研镇还有由文化程度较低的群众组成的皇经会，其活动内容大致与洞经会相同，亦设有会长并有乐队，活动地点主要在玉皇阁。玉皇阁大殿正中供玉皇大帝，后有三清殿（供“三清”），厢房供三十六雷神，又奉关圣和岳飞；皇经会员于每月初一、十五日皆须齐集玉皇阁内吃素、弹经，又于正月初九日在此做“上九会”、三月十五日办“正青山庙会”（祭玉皇大帝）。此外，每年二月羊日（未日），丽江纳西族在白沙北岳庙内举办“北岳庙会”祭祀“北岳安邦景帝”时，皇经会员及洞经会员都要前往念经^④。洞经会之渗入纳西族的生活，不仅表现在当地群众于一些重大节日时皆参与其所主办之“（庙）会”、参拜其所供奉之神灵，还表现在当纳西族群众遇上一些喜庆之事或丧事时，也往往请洞经会举行活动以示庆祝或哀悼。如清末丽江纳西族若有人应试中举，须由新科举子作主请洞经会在文昌宫内演奏，答谢文昌帝君的佑护^⑤；今丽江纳西族遇到丧事时，也须请洞经乐队来演奏《到夏来》《到冬来》《小

① 详请参阅李国文：《人神之媒——东巴祭司面面观》，云南人民出版社1993年版。

② 雷宏安等：《云南省宗教志·道教》（手稿），第13页。

③ 参阅雷宏安、杨韵笙：《略论洞经音乐组织的历史渊源及其道教特征——兼与黄林、吴学源同志商榷》，载《民族艺术研究》1993年第2期。

④ 参阅宋恩常：《丽江纳西族寺观、节日和习俗》，见《云南民族民俗和宗教调查》。

⑤ 参阅雷宏安：《丽江洞经会调查》，载《宗教学研究》1990年第3-4期。

白梅》《清河老》《步步娇》等洞经乐曲^①。这种以弹奏地方乐曲为特色并能全面渗入百姓生活的组织，在内地道教中是很少见的；内地道教虽也有斋醮音乐，但却附属于法事仪式，且多用于祈禳而不在喜庆之事时使用。

阿昌族普遍信仰本民族传统的巫教以及南传上座部佛教，同时也信仰道教的神灵。阿昌族传统的巫教崇拜寨神“色曼”、地方神“色猛”，以及谷魂、树神、祖先灵魂等，这种巫教信仰时常跟佛教、道教混在一起，如每户阿昌族人家中都设有“家堂”，家堂分三格，左格供祖宗三代，右格供灶君，中间则供释迦牟尼。阿昌族中有和尚、道士，和尚、道士们往往采用巫教的手法来念魂赶鬼，为群众祛疾禳灾。在阿昌族聚居的户撒，有一所建于明洪武年间的皇阁寺，寺中正供玉皇大帝，两旁有三十六宿。每年正月初九，阿昌族群众多到皇阁寺朝拜玉皇大帝，甚至连奉南传佛教的阿昌族信徒也一同前去，用礼佛的那套仪式朝拜玉皇^②。以上阿昌族道士采用巫教手法来念魂赶鬼及道观接受佛教礼仪的现象，不仅显示了阿昌族巫教、佛教与道教的结合，也显示了道教在阿昌族中的变化。

除了上述几个民族之外，道教还对云南文山、师宗、邱北、元阳等地壮族的宗教信仰产生过影响，并与壮族的巫教结合而发生了变异。壮族群众所崇奉的神灵多是道教神灵与本民族原始宗教神灵相杂，如元阳壮族崇奉的神灵有天神、地神、寨神、灶君、财神、关圣、岳飞等，并于每年农历二月初二、六月初二和十月初二都要赶庙会，所祭神灵为关圣、岳飞、农神^③。壮族的宗教神职人员亦称“道公”和“师公”，但又与瑶族的“道公”和“师公”不完全相同。云南壮族道公不吃素、不出家，只禁杀生，并忌食牛肉、狗肉和葱、蒜等臭口之物，做法事时身穿蓝、黑长衫，头戴方帽，使用手鼓、铙锣、大小钹、方印、宝剑、戒尺、法铃等法器，悬挂太上老君及“三清”神像，诵经时少有动作。师公则穿红色衣裤、脚裹纸带、穿草鞋、头戴红巾并插雉尾，执长棍、戴面具，供奉“桃源宝山仙郎”“上座罗天子”“中座李天王”“下座肖天子”“云霄十三娘”“青蛇判官”“巡洞部兵天将梁九官”等，做法事时多宰杀鸡、猪、牛等为祭品、并跳“师公舞”。很明显，壮族“道公”和“师公”不仅将道教神灵与本民族宗教神灵同奉，且其做法事的形式也多将道法与本民族巫术相杂。

四、结 论

由上可知：道教对云南少数民族宗教产生影响，并非原封不动地被各少数民族接纳，而是在与各民族传统宗教相融合的基础上被接受的。或者说，道教在云南各少数民族中的存在形态，曾因受各少数民族本身宗教信仰的影响而发生了变异，以致出现了一些与内地道教不同的特点。这些不同具体表现于各少数民族所奉道教神灵常常与其本民族原有神灵相混杂，其所用宗教经典多是根据道教义理而重新造作，其称为“道士”的宗教神职人员（道公、师公）之人教仪式、职能及所用法术等也发生了很大变化，等等。

应该明确的一点是，上述存在于云南各少数民族中的“道教”是否仍可视作道教？或者说

① 参阅桑德诺瓦：《丽江纳西族洞经音乐的功用、异变及现状》，载《民族艺术研究》1995年第1期。

② 参阅刘扬武：《阿昌族宗教信仰调查》，见《云南民族民俗和宗教调查》。

③ 参阅《元阳县志》，贵州民族出版社1990年版，第661页。

其内容究竟是以道教为主还是以各少数民族的原有信仰为主？这个问题需要具体地来分析。我们认为，瑶族和彝族的部分支系（如撒梅人）所信奉的宗教确是以道教内容为主，这从他们所奉神灵多为传统道教神团成员、其本族人声称自己是“道士”以及其神职人员所用经典多属道教类等现象中可以判定。而白族、纳西族等少数民族的情况则有所不同，道教虽也对他们的宗教信仰有着一定影响，但不过是依附于其原有信仰或文化而产生作用，故尚不能说他们的宗教信仰就是“道教”；不过即使如此，我们仍可透过这种影响来窥探道教在其传播过程中所发生的变异。

上述现象，与道教整体的发展规律是吻合的。内地道教在其漫长的发展历史中，实际上也是不断地扩充自己的神团、增造经籍文书并对科仪和修炼方术等进行创新，并由此而在不同时期出现了众多的新教派。只不过，可能是由文化传统相近的原因，内地道教新出现的教派学说较容易为汉文化圈子内的人们所认同和接受，并由此而逐渐发展为道教的“正统”，如金元时兴起的全真道及净明道就是典型。全真道于金代初创时，乃是一种力主革新道教的与传统道教不同的教派，甚至是一种同时崇奉儒释道三教圣人的非纯粹道教组织，直到元代才“以道教正统自居”并成为道教中的主流^①。净明道起初也只是一种崇奉许逊的地方信仰，至元以后方才得以跻身道教“正统”之列^②。而在云南少数民族中发生了变异的道教，则由于其所新增的内容与汉族传统文化迥异，故很难得到“正统”的内地道教的认同，以至于被今天的研究者忽视了。尽管如此，通过上述研究，相信人们已不能否认道教思想、道教神灵、道教经典及道教神职人员在云南一些少数民族宗教信仰中的存在和影响；只不过，这种存在和影响在不同民族群体中的程度有所不同，并且诸少数民族对它的接受而使它发生了不同程度的变异。

由道教在云南少数民族中的变异及其与道教整体发展的比较，我们可以窥知宗教传播过程中的一个普遍现象，即：一种宗教在向不同的文化圈传播时，往往与当地文化结合而发生变异。这种变异，有时是传播者为了迎合当地群众以便于争取信徒而主动做出的，有时则是接受者由于不能完全理解所接受的宗教或不能彻底放弃自己原有的文化而出现的。前者的典型，如印度文化圈的佛教在初传中国时即往往以老庄道家的术语来阐释佛教的概念（是谓“格义佛教”），又如西洋文化圈的天主教在明清传入中国时曾允许中国信徒敬天祭祖（由此引发了与罗马教廷的“礼仪之争”）；后者的典型，则可以云南少数民族对道教的接受为例。无论是哪一种类型，这种变异所产生的功能都是一样的，即都便于不同文化圈的人接受外来宗教，促使这种宗教在不同的文化圈内传播。

^① 详请参阅陈垣著《南宋初河北新道教考》（中华书局1962年版）以及拙文《早期全真道思想略论》（载台湾：《道教学探索》1994年第九号）。

^② 详请参阅 K. M. Schipper, "Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty." in Michel Strickman, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 3. Bruxelles: Institut belge des hautes études Chinoises, 1981.

道教在海南黎族地区的传播与民族化*

符和积**

黎族是我国唯一聚居在海南省内的少数民族，信仰以自然崇拜、祖先崇拜为主。汉元封元年（前110），武帝在海南建郡立县，汉文化开始传入海南。由于长期汉、黎民族的历史交往与融汇，汉族本土宗教道教对黎族产生了历史性的影响。道教在黎族地区自唐、宋传入，经元、明两朝，至清代民族化成型，民国时期达到高潮。道教与黎族原始崇拜相结合，成为黎族地区的主流宗教，至今仍然对黎族民间习俗和社会生活产生广泛的影响。

一、道教在黎区传播的历史过程

道教涉及海南最早见之于唐代的昌化县境。昌化县系今昌江黎族自治县，时为黎汉族杂居地，一直延续至今。

据清光绪《昌化县志·寺观》载：“景昌观，《九域志》唐乾封中（667）置。”初唐高宗时的昌化县景昌观，是见之方志的海南最早的道观。海南素为移民之岛，唐时移民三万四千多，主要来自中原地区的朝命职宦、戍边将官、从征士卒、贬官谪宦、贸易商贾和迁徙农民，虽距京都千里之遥，地处南海一隅，但不乏中原文化的人文气象。明代名臣邢宥就有诗句描述海南在唐代时已是“故家大半来中土，厚产偏多起外庄”^①。

景昌观应是崇道的昌化县任职官员所建。景昌观的建立，不但满足汉族移民的精神需求，也是唐中原文化对昌化黎人施以影响的范例。其时昌化大岭传说也是道教对当地黎汉民众发生影响的民俗表现。据明正德《琼台志·坛庙》载：中唐时，代宗（762-779）梦见一上帝者，授于八宝，以镇兵乱，代宗因此改元宝应，“以是知天亦分宝以镇世也”。此宝乃海南昌化县西北二十里山秀峙海上石峰，石峰宛若巨人，冠帽西南而坐。石峰在今昌江县黎族自治县西临海处昌化大岭之上。因代宗梦得镇国平叛八宝而负山神之盛名，当地黎汉民众崇拜甚隆。五代后汉时，诏封镇海广德王，俗称2月24日出生，于6月6日成道，乡人建山神庙祀之^②。

* 本文原载《中国道教》2006年第3期，第40-43页。

** 符和积，1949年生，海南省史志办工作人员。

① 《湄邨遗集》卷二《诗·书怀》，道光辛丑重梓本祠藏版。

② 周文奇：《峻灵王及海南西北部道教文化》，政协海南省昌江黎族自治县委员会编：《昌江文史》2005年第八辑。

道教文化醇厚博大，纳容百川，融汇巫术、神术、道术、阴阳等各种学说，成为海南移民文化的多元综合体。道教在唐代通过与黎族自然崇拜的沟通，已开始对黎族发生影响。在此以后，道教通过黎族的各种自然崇拜，影响不断加深。

北宋真宗咸平年间（998 - 1003），全国大修道教宫观。海南奉诏在琼州、万州、儋州建有天庆观（时琼州天庆观的元始天尊、灵宝天尊、道德天尊等三尊大型石雕像至今尚存）^①，这是海南最早的成批建造的官立道观，促使海南道教迅速兴起。至宋元丰年间（1078 - 1085），又建永兴观^②。元丰五年（1082）7月，神宗诏封昌化县大岭山神为峻灵王。元符三年（1100）苏东坡题刻《峻灵王庙记》，感念山神庇护：“自念谪居海南三载，饮咸含腥，凌暴雨飓雾，而得生还者，山川之神实相之。”苏轼在碑记中称：“方壶蓬莱此别宫，峻灵独立秀且雄；为帝守宝甚严恭，庇阴嘉谷岁屡丰。”^③ 将此地喻为道教蓬莱仙境别宫。自此，由于峻灵王山神石峰及峻灵王庙盛名，昌化大岭成为海南道教胜地。至清光绪二十年（1894）八月十八日，又奉诏加封昭德王。长期以来，昌化县和周边地区以及跨海内陆渔、农民众笃信道教者，多往烧香供奉，求神祈佑，长盛不衰，延至当今。

宋徽宗（1101 - 1125）时，自称教主道君皇帝的徽宗下《神霄玉清万寿宫诏》，琼州将天庆观（后称三清观）改为玉皇庙，将其诏书以徽宗瘦金体书勒石竖碑（今尚存），以昭示天下，推动了海南道教的发展。于是，海南州（军）、县普遍设观造庙^④，道教影响至州（军）、县辖属黎族地区。南宋时期，黎族聚居腹地黎母山（今五指山）成为国内知名的道教名山，道教金丹派南宗四祖陈楠、五祖白玉蟾均修炼得道于此^⑤。四祖陈楠师事三祖薛道光，得传内丹修炼法，后人黎母山遇神人，受《景霄大雷琅书》而得雷法秘诀。白玉蟾师从陈楠受其道要后，尊其师命，至黎母山“遇神人授上清法箓洞玄雷诀”，创立道教南宗宗派。道教南宗“五祖”中，有四、五两祖均在黎母山得神霄雷法，可见黎族腹地深居高道真人，是神霄雷法的重要传播地，这对黎族聚居地的黎族民众不能不产生影响。

元代，海南道教神祇中出现了黎族民众普遍崇拜的黎母，琼州建立黎母庙^⑥。道教在黎族地区的影响通过黎族敬畏之鬼（神）不断加强。

明、清两代，是道教在海南普遍向民间扩播和世俗化的时期^⑦，道教对黎族地区影响进一步加深。特别是清雍正年间（1723 - 1735），道教渗透到海南黎族大部分地区，不但输入玄天上帝、万天公、华光公、五雷等汉族神祇，还带来与汉族关系密切的英雄崇拜如海瑞等^⑧。与此同时，汉族道教逐渐与黎族原始崇拜相结合，先后出现了“峒主公”“三圣娘娘”“上界夫人”“中界夫人”“下界夫人”等具有黎族特色的道教神祇^⑨，产生了黎族本土传道的宗教人员，形成为黎族民众普遍接受的黎化道教。中南海南工作组 1954 年至 1955 年对海南黎族情况

①（明）唐胄：《正德琼台志·寺观》。

②周文奇：《峻灵王及海南西北部道教文化》，政协海南省昌江黎族自治县委员会编：《昌江文史》2005年第八辑。

③（明）唐胄：《正德琼台志·坛庙》。

④（明）唐胄：《正德琼台志·寺观》。

⑤白玉蟾：《翠虚陈真人得法记》。

⑥（明）唐胄：《正德琼台志·坛庙》。

⑦参见符和积：《海南道教的兴起与扩散》，《海南师范学院学报》2005年第3期。

⑧中南民族学院本书编辑组：《海南岛黎族社会调查》上卷，第97页，下卷，第225页，广西民族出版社1992年版。

⑨同上书，上卷第659页。

进行大规模实地调查发现，黎区多处老人均言早在四五代以前他们的先祖已改奉道教^①，至1927—1928年，是黎族信仰道教最盛的时期^②。

在黎族观念中，世上万物有灵，人死了灵魂不灭，栖附于其他物体变为“鬼”（汉音译为“获”），宇宙万物、人世祸福皆由鬼主宰。鬼的名目繁多，五花八门，大多以自然或动植物加以人格化幻想，可分为天鬼、地鬼、水鬼、亡人鬼和动植物鬼等六大类，每一大类中又有对人体、生产活动和日常生活危害各异的各式各样的鬼，其中以祖先鬼最为凶恶，能致人久病不愈、全身疼痛、夜作恶梦，以致厌饭喜酒。其次为雷公鬼、山鬼等。在黎族的幻想领域中，作为高一级发展阶段的“神”尚未从“鬼”的概念中分化出来，汉族道教中的神传入黎区后也一样变成鬼，神鬼混为一体，直到今日在黎语中仍未有相当神的语词产生，但在通行海南汉方言的黎区则在其思想中已有神的概念，他们或借用海南汉方言称为公（kun），或借其义译为“父”（pa），“老”（ja）。这是汉区外来因素影响的结果，也是黎族社会精神文化发展的必然。

二、道教传入黎区的形式与影响

道教的核心思想为道法自然，其特性为崇尚多神，与黎族万物有灵的自然崇拜、祖先崇拜有共同之处，便于为黎族民众所接受。专门从事道教活动的“道公”（道士）进入黎族地区后，将祭鬼（神）驱邪的方法传给黎族民众，把祭祀器具用品香、烛、炉、纸钱、元宝、纸衣等带入黎族地区，使道教活动得以在黎族地区开展，道教得以普遍传播。因此，自清代以来，黎族民众信奉道教者居多。信道者普遍相信科仪、斋醮、符箓、禁咒可以除祸求福、役使鬼神，相信用道教符箓可以对付恶鬼疾病、凶魔祸害。由于传道的深入和普遍化，产生了黎族本土化的道公“老人”，传统上的黎族巫术“娘母”被道化，并退居次要地位。同时，黎族地区出现一批名目各异的神祇，乡村普遍建立了类似汉族民俗中带有道教性质的庙堂，如“土地公庙”，“峒主公庙”“祖先鬼屋”“祠堂”等祭祀场所。

道教传入黎族地区，使其民俗发生了诸多的变化。在一些地区，仿照汉族民俗设坛祭祖，建立“祖先堂”，原无偶像的祖先崇拜，改为从汉商中购买偶像置于龕堂，或用木头公仔、汉族“神主牌”来代表。神主牌刻上历代先祖名讳，这些历代宗亲不再是作为一种不可抗拒的神秘力量而崇拜，也不再存在“祖先鬼”那种对子孙施以各种疾病灾祸的威力。丧葬风俗方面，不少地区摒弃简葬不祭的原始风俗，出现了风水堪舆、墓葬龙脉、木棺入殓、立碑祭祀，做七做八（海南方言俗语，即做道场），以及清明、端阳、农历七月十五鬼节祭祀祖先、扫墓等类似汉族的丧葬仪式。

三、道教黎族化宗教人员与法事

在黎族社会里，宗教人员被看作神鬼的“化身”与代言人，黎族民众对其十分尊崇，每每

^① 中南民族学院本书编辑组：《海南岛黎族社会调查》上卷，第98页、第558页；下卷，第426页。

^② 同上书，上卷，第659页。

有事均请其为之化解。这些黎族道教教职人员主要有三伯公、老人、娘母等三种。

“三伯公”（黎族称 P út P áu。P út 为曾祖父，P áu 为祖父），即道公的别称，系汉人道士。在黎族聚居的中心腹地，则借道教仪式之义称道公为“拾公”（ts ám³³ áu⁵³）。有的地区则称之为“堑拂”“爸龙”（汉音译）。随着黎汉民族的融合，黎汉民族文化的融汇，在道公中出现了懂海南汉语方言的黎人充当者。黎人道公均系因病而学道得道（类似汉区的所谓“神降”或“降童”），供奉“真一公”和“文武公”为祖师，忌食狗肉、蛇肉和猴子肉。有的地区还分为武道公、文道公两种^①。“老人”（patsu），黎语称“奥雅都”，可通称为“老人”“鬼（神）老人”“鬼（神）公”，黎人认为系威力非凡的神灵化身；“娘母”，黎语称“拜崩”（baipeg），最初均为女性，后有男性担任，并发展为主要承担者，称为“帕崩”。“老人”“娘母”均为黎族本族人担任的道教教职人员。由于社会的进步，汉文化影响的不断加强，老人与道公、娘母与道公的区别逐渐模糊，在有些地区，这三种教职人员往往被黎族民众混以“道公”来通称，指的是用汉族道教仪式，或以汉族道教与黎族原始崇拜相结合的形式，主持社会宗教活动者。黎族道教三种教职人员职责略有所异，必要时互相合作，共同主持宗教活动。

“三伯公”以查鬼做鬼、查“禁”解“禁”、保命延寿等为其擅长。凡黎人久病不愈，遭遇危难，必请道公施作法场。道公作法时，身着汉族长道袍，戴道帽，手持带有摇铃的神剑，打锣鸣金，用海南汉方言念经文，语“玄天上帝”“真武”“灵帝”神祇神祇，并高声领唱黎族“祖先歌”，驱逐“祖先鬼”，祈求平安。有的则盘坐念咒，指挥“鬼（神）兵”，念诵黎族祖先名讳。使用的汉化法具有铁铃、牛角、驱鬼索（神索）、木头公仔（俗称“马元帅”）、刀、鸡毛束、道印等。作法时用米、碗、香一炷、铜板三个，纸钱若干。如文、武道公共同主持时，武道公专司于“查鬼”问究，文道公则负责“做鬼”驱邪。由于汉文化水平的差异，一般的黎人道公作法时虽亦诵念少许道教经文，但以念诵黎族历代先祖名讳为主。在一般情况下，法事亦可由“三伯公”和“老人”合作进行，唯“老人”则用黎语念咒。汉族“三伯公”之职可以外传，但黎族道公仅能世袭，父业子承，代代相袭。汉族外传程序比较严格，须经过一定的仪式，首先要有“公”“神”降身才有资格承授，其次经过跨火堆（俗称“火城”）的考验，然后才能学习做法念经（有的则送往私塾，请老师教读道经）、念公、查鬼、做鬼、学画符谱；最后，授予道印。有的地方还由当地道教执掌者颁发成道证书^②。黎族世袭程序则较为简单，黎族道公的后代只要接受法事器具，承授做法念词和画符谱，便可承其衣钵。

“老人”（奥雅都）以杀牛“做祖先鬼”或“做枪打鬼”时念祖先鬼名为特色。凡有丧葬或大型宗教活动，均由“老人”作法，诵念本族祖先名讳是法事中最重要的内容。作法时身穿黎族服饰，或者汉族道服，法具有鸡毛一枝，弓、尖刀各一把，红头巾一条及头饰若干。黎族是没有本民族文字的民族，“老人”是黎族中有宗教文化修养、记忆力强、熟悉民族历史、畅诵历代先祖名讳和民族历史迁徙地名的人物，在黎族民众中地位极隆。

“娘母”（拜崩）以巫术治病为其专业，带有巫医性质，其次为招魂、求子、求福等。作法时身着民族女性服饰（男性“帕崩”亦同），头扎结髻（男性束红、黄、蓝三色头巾），身穿

① 中南民族学院本书编辑组：《海南岛黎族社会调查》上卷，第557页。

② 同上书，第396-397页。



花筒裙和花上衣，操黎语。法器有香烛、交杯（以铜钱两枚为之），法具有长衫、山鸡毛、弓箭等。作法时，盛米一碗，焚香一束。在需作不祥预兆禳邪法事时，则由“娘母”和“老人”合作进行，黎族称之为“佛茂”。作“佛茂”仪式时，一般各有分工，各司其责。“娘母”神职一般不外传，仅传女儿或媳妇，无女或媳妇不愿承传者，则任其失传。故“娘母”有由女性（拜崩）被男性（帕崩）取代的发展趋势，并向黎化道公转化^①。

“三伯公”“老人”“娘母”三种黎族教职人员，基本上尚未分化成为专业的宗教职业者，他们不脱离生产劳动，主要靠自己劳动所得维持生活。

黎族化的道教宗教信仰有以下几个特点。其一，没有任何政治色彩。绝大部分黎区尚未将具有政治色彩的人物神圣化作为崇拜对象，主持宗教活动者与政治没有任何联系，只限于宗教活动，公共事务亦无权参与。其二，没有经济索取行为。主持宗教活动者的生活来源主要靠自身劳动所得，做鬼的报酬仅是被请喝酒或送给少许祭品，纯属赠予性质。其三，与义理学联系不密切。黎族化道教系与自然崇拜、祖先崇拜相结合的世俗化宗教，黎族宗教人员的道教义理学素养低，一般对教义所知不多，大多凭世代相传的程式行事。其四，以看病治病为主。道教之所以在黎区广泛传播，主要由其入世特性，首贵长生，重视现实，其教义有追求人类健康、长寿的重要思想，关注民众的生死病疾，故黎化道教主要以看病治病为主，宗教人员懂得一些病理医药，巫术治病也带有某种医学意味。其五，祈求保命长寿。黎族接受道教后才产生“保命”意识，但尚未达到追求“永生”的境地，只是祈求多活些年头，这带有原始宗教的质朴性，现实性强于理想性。其六，宗教神祇没有等级高低之分。黎化道教神祇的“鬼”（神）与“鬼”（神）之间各自独立，尚未发生等级分化。但在受汉文化影响较深的一些地区，已有了比“鬼”高一级的“神”的概念，认为“神比鬼大”“神可压鬼”，能驱除病魔^②。

四、道教黎族化的历史人文原因

经过千百年来民族的交往与融汇，汉族文化不断在黎族地区发生影响，黎族原始崇拜发生了历史变化过程，传入黎族地区的汉族道教逐渐黎族本土化。

早在唐代，朝廷对海南封建统治加强，对其土著居民不以蛮夷称之，而谓之以“黎”，纳入行政管辖之下，政治文化影响随之日趋加强。至宋代，“黎”已成为其专用族称。宋代，由于封建郡县制在海南环岛地区的不断加强，形成了一个黎汉编户杂居沿海区域和黎族编外聚居于山区内地的人文格局，黎族受到汉文化的影响而产生了人文分化，出现了“生黎”“熟黎”之分。尔后又在“生黎”中产生“半生半熟”之黎。自宋以来，史籍对“生黎”“熟黎”屡有记载。黎族生熟之分，以居地处于郡县治所远近、接受汉文化影响深浅来划分，“去省地远者为生黎，近者为熟黎”，“生黎居深山，不服王化，不供赋役，足迹不覆民地”；熟黎“开险阻，置村峒，外连居民，慕化服役”。这种黎族生、熟之分，是黎族原始社会氏族文化模式的运动更新和对汉文化的归化发展，产生了黎汉双向同化的后果。一方面，部分黎族同化于汉族。据

① 中南民族学院本书编辑组：《海南岛黎族社会调查》下卷，第99页。

② 中南民族学院本书编辑组：《海南岛黎族社会调查》上卷，第384页。

宋人《系年录》载：海南“四郡各占岛一隅，四郡人多黎姓，盖其裔族，而今黎族乃多姓王”^①。所谓“黎姓”“姓王”，系汉化了了的黎人，说明黎汉之间的民族融合早在宋代已经发生，以至出现“文昌无黎”^②，黎族在较大面积区域内被汉文化同化的现象。明、清两代更出现“公同无黎”^③“澄迈黎人归化既久，与齐民等”“虽有黎都之名，实无黎人之实”的现象^④。另一方面，在黎族汉化的同时，在黎族聚居的一些区域，也融合了相当部分的汉族人文。由于封建统治的经济剥夺和种种历史原因，部分汉人被迫迁入黎族聚落，与黎人共同生活，逐渐黎化。史载：“熟黎多湖广福建之奸民”，“亡命杂焉”^⑤。所谓“亡命”“奸民”，多为不堪封建压榨而逃亡的汉族人民。又载：熟黎“初皆闽商，谓费亡命为黎，亦有本省诸郡人，利其土，乐其俗，而为黎者”^⑥。上述黎族汉化、汉人入黎的双向同化的历史人文现象，自宋以降，一直延续至清代，达到高潮。在这种民族双向同化的历史进程中，海南汉族的主要宗教道教，随着黎人与汉文化的接触，不断传入黎族地区，为黎族民众所接受，以至清初，道教与黎族原始崇拜相结合而黎族化，成为黎族民众的主流宗教，深刻地影响着黎族人民的文化精神活动。

① (宋)王象之：《舆地纪胜》卷一百二十四《琼州》。

② 同上。

③ 《广东图说》卷六十七。

④ (清)道光《琼州府志》卷二十《海黎志·村峒》。

⑤ (宋)周去非：《海外代答》卷二《海外蛮黎》。

⑥ (清)张崧：《崖州志》卷二十二《黎情》。

从百越巫鬼信仰到汉式佛道宗教

——闽南民间信仰历史变迁的分析*

彭维斌**

闽南地区是中国东南土著民族“闽”“越”的重要活动区域，是相对于中原正统王朝的“四方万国”的组成部分，同时也是闽南民系与闽南文化形成与发展的起源地。从地理位置上看，闽南涵盖了晋江、九龙江流域所在的福建泉州、漳州、厦门三地，依山傍海，区域内山地、丘陵纵横，岛屿众多，在这样山水相间的生态环境中，闽南社会历史的发展呈现出独特且纷繁复杂的文化面貌。

闽南的民间信仰是闽南社会历史文化的重要构成。秦汉以前生活在闽南区域范围内的闽越土著及其先民创造了与中原迥异的文化，秦汉以后在北方中原王朝统一进程的逐步推动下，在中原先进文化和汉晋以来汉人移民浪潮的冲击之下，逐步融合于“汉”^①文化传统之中。闽越土著文化与北方移民文化的动态融合，造就了闽南民间信仰文化既融合又分层存在的地域特征，成为中华文化极具特色的边疆文化环节。时至今日，闽南的民间信仰仍对乡村、城镇，乃至闽南籍海外华人的生活产生着莫大的影响。闽南的民间信仰文化是研究华南社会历史文化不可或缺的重要课题，是了解整个福建区域信仰文化历史的一个掣入点。本文试图利用考古资料、历史文献、田野调查及民族志材料，从历史人类学的角度去关注闽南民间信仰在不同时空阶段的存在生态和发展轨迹，从而探索闽南民间信仰从闽越的巫鬼信仰到汉式佛道宗教历史变迁的文化史实。

一、闽越土著民族的原始宗教信仰文化

考古资料显示，旧石器时代，生活在福建区域的原始人类创造了有别于中原地区的砾石石器文化传统，并在此基础上延续发展成新石器、青铜时代和早期铁器时代的几何印文陶文化。商周时期，福建一带的土著称为“七闽”，东周秦汉时期生活在江浙一带的“越”民族向东、

* 本文原载《福建师范大学学报》（哲学社会科学版）2007年第4期，第251-256页。

** 彭维斌，1971年生，厦门市博物馆馆员。

^① 本文所指的汉已与中原、北方汉民社会有相当程度的文化区别，它是在中原传统汉民族文化移植基础上重建的“在地化”或“土著化”的社会。

向南散迁，与福建的“七闽”民族融合，生成了“闽越”民族^①。秦汉以前，闽越人与中原联系不多。秦始皇一统天下之后，设闽中郡（前221），管辖今之福建全境及相邻的浙、赣、粤一部分。但此时的中央政府奉行闽人治闽的方针，并未实行实质性的管治。包括闽南在内的东南沿海丘陵山地地带，是中国东南区早期古文化发展的第二地带，这里远离中原文明区，早期古文化表现出更强烈的地域性，是东南古文化土著内涵发育和顽强延续的核心地带^②，因此，也是闽越土著原始宗教信仰文化积淀最深厚的区域。

从考古资料、历史文献所呈现的线索看，至迟在四千年前，闽越人就有图腾分类象征意识和鬼魂崇拜观念，其巫覡之风也相当盛行。福建，古称闽，许慎《说文解字》曰：“闽，东南越，蛇种。”《太平御览》卷一百七十“州郡郊”也同样说：“闽州越地，即古东瓠，今建州亦其地，皆蛇种。”这已明白无误地直指：“闽”这个“东南越”是崇拜蛇图腾的。“闽”堪称是闽越人蛇图腾崇拜的根本标志。考古资料也显示，先秦时期，百越土著创造的几何印文陶器上拍印的各种几何形花纹是“蛇状和蛇的斑纹的模拟和演变”^③，闽南漳州上古岩画中蜷曲的线条、圆圈是蛇和蛇卵的形象^④。唐宋以来，闽南的漳州、平和、永春、厦门等地均有崇蛇的信仰文化，并流传于世。清人施鸿保《闽杂记》卷十二载：漳州府城南门外旧有南台庙，俗称蛇王庙，相传，城中人有被蛇噬者，诣庙诉之，其痛自止。随有一蛇，或腰断路旁，或首断于庙中廊庑间，俗谓蛇王治其罪也。在漳州、平和等地，还有被称为“侍者公”的人格蛇神崇拜，据清光绪《平和县志》卷十二记载，侍者公是三平寺广济大师制服并收为随从侍者的蛇怪。时至今日，闽南民间蛇崇拜的信仰文化仍相当浓厚。据说，在三平村一带，当地人把一种黑色无毒小蛇看作“侍者公”的化身，若此蛇爬入家中，就会被当作保佑家居平安的神灵而加以保护。

狗图腾是包括闽越民族在内的中国东南土著民族的又一祖先崇拜文化。作为东南土著后裔的舍、黎、瑶等南方土著少数民族“相传盘瓠种也”，迄今仍奉“盘瓠”为始祖。畲族更是世代相传着盘瓠传说，并通过民间故事、畲民盘瓠祖图、畲民各姓宗谱上的描述得以传承^⑤。台湾原住民是“南岛语族”的有机组成部分，与华南百越同属一个跨界民族文化共同体^⑥，并且有着同源的民族文化^⑦。在台湾土著中流传狗祖先故事的有布农族、泰雅族、卑南族及平埔凯达格兰族^⑧。凌纯声针对狗图腾提出更广泛的证据：“在东南亚大陆方面，在中国长江以南以至印度支那半岛北部，与海洋方面，南自爪哇经海南岛、台湾、琉球，北至日本北海道所有的犬图腾，我们相信他们是有关系的……”^⑨由此看来，台湾土著乃至整个“南岛语族”分布范围内所流传的与中国大陆百越民族相似的狗图腾文化是有着种族间文化同源的关系。这些民族志

① 吴春明：《中国东南土著民族历史与文化的考古学观察》，厦门大学出版社1999年版，第10页。

② 同上书，第68页。

③ 陈文华：《几何印纹陶与古越族的蛇图腾崇拜——试论几何印纹陶纹饰的起源》，《考古与文物》1981年第2期。

④ 李洪甫：《论中国东南地区的岩画》，《东南文化》1994年第4期。

⑤ 凌纯声：《畲民图腾文化的研究》，《中国边疆民族与环太平洋文化》，台北：联经出版社1979年版。

⑥ 吴春明：《“南岛语族”起源与华南民族考古》，《东南考古研究》第三辑，厦门大学出版社2003年版，第311页。

⑦ 林仁川：《大陆与台湾的历史渊源》，上海文汇出版社1991年版。

⑧ 巴苏亚·博伊哲努（浦忠成）：《原住民的神话与文学》，台北：台原出版社1999年版，第64页。

⑨ 凌纯声：《畲民图腾文化的研究》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第十六本，1947年；转引自巴苏亚·博伊哲努（浦忠成）：《原住民的神话与文学》，台原出版社1999年版，第166页。

材料很好地说明了狗图腾崇拜曾为百越民族原始宗教文化的重要内容。现今的闽南地区，除了畚族之外，一些非畚民居住区，也不同程度地流传着狗崇拜的习俗。例如东山岛马銮湾奉祀“十八神犬”的民间宫庙，厦门灌口凤山祖庙的白狗信仰等。

除了蛇、狗图腾崇拜，天、地、星辰、龟、虎等自然神灵也是源远流长的闽越土著信仰对象。闽越土著的鬼魂信仰传统文化也相当浓烈，其“事死如事生”的观念推动着“信巫尚祠”传统数千年的兴盛不绝。闽赣交界的武夷山悬棺葬俗，就是闽越人渴盼祖先亡魂早日升天的遗迹。据《汉书·高帝纪》，秦始皇曾禁止闽越人祭祀先祖，引起闽越人的反抗。《史记·封禅书》记载汉武帝既灭两越（闽越、南越）后，“越人勇之乃言：越人俗鬼，而其祠皆见鬼，数有效。昔东瓯王敬鬼，寿百六十岁，后世怠慢，故衰耗。乃立越巫，立越祝，祠安台，无坛。亦祠天神、上帝、百鬼，而以鸡卜。”这些天神、上帝、百鬼可能多系闽越人敬奉的祖先亡魂。事实上，闽中地区林深丛莽，“林中多蝮蛇猛兽，夏月暑时，呕泻霍乱之病相随属”的环境^①，对于闽越人来说，那些与图腾分类或祖先崇拜相关的“敬鬼立祠”活动，既是一种神秘的宗教信仰，也是一种生活的方式，更是一种生存的动力^②。立足于恶劣自然环境之下的闽越人通过鬼神信仰增强心理适应与平衡能力，达到与自然和谐发展的生存目的。从现今闽南民间信仰中鬼神崇拜相当浓烈的情况来看，“这些信仰并不随着民族文化的发展或科学技术的进步而消失，相反的是不分过去现在以至未来，长期地像化石一样与科学技术及理性思维，并存于一个民族的精神和思想之中”^③。

二、汉越文化融合与民间信仰多元一体的变迁与发展

从社会历史进程的角度观察，僻处东南一隅的闽越土著，并不是处于与世隔绝的真空状态，在其民族形成与发展的过程中，也受到了先进的楚汉民族文化的影响。福建闽侯庄边山的古墓葬，就是周秦时期入迁福建的楚国贵族墓地^④。而且战国前后闽西、闽南的武平、大田、漳浦发现的青铜、铁器与吴越、楚汉地区所见无异^⑤。汉武帝元封元年（前110）灭闽越国，在闽中推行郡县制，并对闽越族采取内迁、同化政策，加速了中原汉文化与闽越文化的交融。秦汉王朝的政治统治和民族迁移融合了闽越民族的大部分。但尚有部分闽越人逃避山里，成为东汉六朝以来活跃的“山越”。“山越本亦越人，依阻山险，不纳王租，故曰山越。寇扰郡县，盖自此始。其后孙吴悉取其地，以民为兵，遂为王土。”^⑥闽越国灭亡后，散居于山林间的闽越人，一是继续反抗汉人迁入，一是干脆改用汉姓，依托中原仕族行列，从而成为“汉人”。在唐宋时期的文献记载中，曾多次指出福建的大姓如林氏、黄氏等，有相当部分是由闽越遗民转化而来的。如宋《太平寰宇记》引《开元录》云：“闽县越州地，即古东瓯，今建州亦其地，

① 《汉书》卷六十四《严助传》。

② [法]爱弥尔·涂尔干著，渠东、汲喆译：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社1999年版，第267页。

③ 王孝廉：《中国的神话世界——各民族的创世神话及信仰》，台北：时报文化1987年版，第479页。

④ 林公务：《福建闽侯庄边山的古墓群》，《东南文化》1991年第1期。

⑤ 吴春明：《中国东南土著民族历史与文化的考古学观察》，厦门大学出版社1999年版，第64页。

⑥ 司马光：《资治通鉴》卷五十六，《汉纪》四十八《孝灵皇帝上之上》。

皆蛇种，谓林、黄是其裔。”^① 宋以来，福建地域社会在政治一体化的基础上完成文化一体化层面上的整合，以儒家理学——闽学为核心的社会文化模式逐渐占据统治地位，同时，由于民间家族制度的重构和族谱的兴起，各姓家族纷纷通过族谱的编撰彰显本家族源自中原世家豪族，原先由闽越遗民转化而来的诸姓，也通过族谱的编撰与中原汉姓攀上亲缘关系并成为“汉人”，融合后的具有福建地域特征的“汉文化”成为社会主体文化。

然而，从福建汉民社会的文化特征来看，大批外来汉民在福建移植和重建传统汉人社会的过程，是一个不断地进行自我文化调适，逐步走向“土著化”或“在地化”的过程。为了能在一个生存条件恶劣的环境中扎根并发展，外来汉民必须结合“在地文化”，对移出地的本文化形态进行变异、转换和创生，从而铸造新的地域文化模式。由于外来汉民及其后裔逐渐并持续地占据着区域社会的主体地位，移出地的原生文化系统所支持其行为方式的深层的知识、观念、信仰并未发生根本性的改变，闽中汉人移民社会走向“土著化”而创生的地域文化模式，与移出地的整体的原生文化系统不是根本的、质的异，只是程度的异、量的异，因此，不同时期入闽汉民内涵的历史变异，是针对原乡文化的知识和观念系谱的“在地”深耕化，是针对新领地社会文化的一种重新编码与格式化，这就意味着福建民族史发展过程中的汉文化在闽越土著文化基础上的“在地化”或“乡土化”是建立在“文化连续性”基础上的^②，从而使汉越文化非均质、非等量、非同时地动态融合。

作为北方传统文化组成部分的信仰习俗和汉式佛道宗教在闽中的时空演变轨迹，是与“在地化”的汉民的经济拓殖和文化传播密切相关的，也与闽越人的“汉化”有着相当程度的联系。中原、北方汉民与南方土著的神灵信仰内涵和方式有所不同，然而汉越两族潜藏的宗教意识都存在着以神灵祭祀为核心的朴素的信仰观念与膜拜仪式，因此福建数千年来兴盛不衰的“信巫尚鬼”传统，其实就是以百越巫鬼信仰文化为底色的越、汉所共同层累的社会记忆形式。百越巫鬼信仰通过汉式佛道儒宗教文化的包装，佛道儒神灵通过“因土成俗”的世俗化改造，打破二者的社会认同差异，在一体化发展的道路上，为融合后的闽中“汉”民族所接纳与崇信。分别以妈祖——林默娘信仰与观音崇拜为例。

林默娘（960—987），出生于至南宋初仍与世隔绝的湄洲岛，“闻说海中一山名眉洲……隔绝人世，无宾客书尺之扰……”^③ 林默娘生前是一位能“预知人祸福”的女巫，死后被当地人奉为神灵，信仰她的乃“蛟人蛋户”^④，因而“妃，龙种也”^⑤（龙种、龙人、龙户是蛋民的别称）。从这一点看，林默娘应是闽越土著遗族的巫鬼神灵。其次，林默娘被称为“妈祖”是因为妈祖乃“天妃之名，即谓水神之本号，林氏女之说不必泥也”^⑥。可见，妈祖是水神通名，并非确有其人。鉴于台湾原住民邹族的 ak'i（爷爷）和 ba'e（奶奶）两词乃表达“男神”和“女

①（宋）乐史：《太平寰宇记》卷一百《江南东道十二·福州·风俗》。

② 陈进国：《信仰、仪式与乡土社会——风水的历史人类学探索》，中国社会科学出版社2005年版，第41页。

③（宋）林光朝：《艾轩集》，转引自郑振满：《华南研究资料中心通讯》1997年第6期。

④《清续文献通考·群祀考二》：“为此说者，盖出南方好鬼之人，妄傅其事，蛟人蛋户，本无知识，辗转相愚，造为灵迹以实之。”

⑤（宋）李丑父：《（京口）灵惠庙记》，转引自郑振满：《华南研究资料中心通讯》1997年第6期。

⑥（清）赵翼：《陔余丛考·天妃》，转引自吴幼雄：《泉州宗教文化》，鹭江出版社1993年版，第28页。

神”的用词^①，而汉文化中少见对神灵如此称谓，因此，在林默娘被冠以妈祖名号时，她实际上已是闽越土著水神信仰的化身。林默娘一开始成为神灵就具备了海上保护神的职能，这与闽越民族与海洋朝夕相处，并创造了“山行水处，舟楫为车”的海洋文明有关，但当时她的影响范围只局限于当地，约100年后，妈祖——林默娘信仰逐渐扩大，随着东南沿海地区航海业的不断发展，妈祖信仰也由湄洲岛北上南下，被更多的民众所崇拜。

南宋时期，妈祖信仰得到统治阶级的大力扶植，先后被赐封的各种封号达14次之多，封号的等级也从“夫人”，一直晋升为“妃”，其身份也由民间巫神转变为道教神仙，“妃林氏，生于莆之海上湄洲，洲之土皆紫色，咸曰：必出异人”^②，道教把妈祖纳入其体系，使她的影响随之扩大，各地的妈祖庙纷纷建立，到绍定二年（1229），妈祖庙不但在莆田有很多，而且“闽、广、江、浙、淮甸皆祠也”^③。

在妈祖林默娘被神化的过程中，还被加入佛教与儒教的色彩。清康熙年间丘人龙整理付印的《天后显圣录》，把妈祖说成是其母吞观音赐丸而怀孕的，妈祖八岁时“喜净几焚香，诵经礼佛”，开始信佛。儒教曾把妈祖信仰当作淫祀，直到清代清廷封妈祖为天后之后，儒教对妈祖的观念才发生变化^④。清道光年间，莆田学者陈池养著《孝女事实》，把妈祖打扮成符合儒家道德的“孝女”，突出其救父兄于海难的行径，并宣扬她以行善救难为己任的儒家道德品格。这样，妈祖完成了从闽越土著巫鬼神灵的身份向佛道儒等正统宗教神灵身份的转化，其内在的闽越巫鬼神性与外在的汉式佛道儒神灵的正统身份，使其更容易为融合后的闽中主体“汉民族”接受，因而，其信仰自宋以来愈演愈烈，其范围甚至遍布环太平洋地区。

再看观音信仰在闽中世俗化的道路上融入民间信仰的过程。观音信仰在福建地区的出现与传播是在汉人移民开发福建的历史背景下进行的。三国两晋南北朝时期郡县的设置，使福建经济有所发展，社会相对安定，福建成为北人南迁躲避战祸的去处，特别是东晋以来的“八姓入闽”：“永嘉二年，中州板荡，衣冠始入闽者八族，林、黄、陈、郑、詹、邱、何、胡是也。”^⑤这些入闽的北人，既要承受背井离乡的身心创伤，又要面对恶劣的生存环境的挑战，因此常常感到前途渺茫，恐惧哀伤，心灵的苦闷与无助客观上为汉人信仰与佛道宗教在福建的传播提供了适宜的土壤。自王审知建立闽国以来，“王氏三代俱信道，又因道而信巫，于是各县亦成巫道世界”^⑥，王璘更曾下诏丈量土地，分上、中、下三等，“膏腴上等以给僧道，其次以给土著，又其次以给流寓”^⑦。由于王氏家族的大力扶植，佛道宗教在福建得到了长足的发展。史料记载闽地最早的观音寺是闽县的五仙观音院，建于唐天宝二年（743）^⑧。唐代的观音信仰已深入民间，《八闽通志》记载福建有倪姓人十代人持续供奉观音的事例。在东南百越土著女神崇拜文化的影响下，观音由男变女^⑨，这是佛教文化在百越之地“因土成俗”的重要开端。元以后的

① 聂甫斯基著，白嗣宏、李福清、浦忠成译：《台湾邹族语典》，台北：台原出版社1993年版，第167页。

② 《厦门志》卷十五《风俗记》，道光年间刊本。

③ 《临安志》卷三十三《顺济圣妃庙》，宋咸淳年间修本。

④ 徐晓望：《福建民间信仰源流》，福建教育出版社1993年版，第325页。

⑤ 《福州府志》卷二十五《外经》，乾隆年间刊本。

⑥ 关佛心：《莆田史话·道教及巫》，转引自陈支平主编：《福建宗教史》，福建教育出版社1996年版，第15页。

⑦ 《十国春秋》卷九十一《闽二·世家》。

⑧ 《泉州府志》卷十二，清乾隆年间刊本。

⑨ 徐晓望：《福建民间信仰源流》，福建教育出版社1993年版，第43页。

观音基本定型为大慈大悲的女性形象，其神性与妈祖等闽越巫鬼日益接近，功能日益繁多。首先，观音与妈祖都具有航海保护神的功能，舟山一带渔民出海大多向观音祈祷，就像闽人向妈祖祈祷一样。其次，观音与妈祖都是孕嗣之神，“尤善司孕嗣，一邑共奉之，邑有某妇，醮于人，十年不孕，万方高谋，终无有应者，卒祷于妃，即产男子。嗣有凡不育者，随祷随应”^①。而观音最重要的功能就是保佑孕嗣。最后，观音还被当作祈雨之神，“祈晴祈雨，有求必应”^②，而祈雨正是唐宋时期闽中女巫的主要功能^③。元明清时期，观音崇拜已深入寻常百姓家，清代梁章钜说：“吾乡人家堂室中，亦无不奉观音者……然或塑或画，率用女像。”^④ 闽中各地还出现了名为“观音堂”的斋会。由于民间奉祀观音的经堂不可胜数，而正式的佛寺不多，观音与闽中各地奉祀的巫鬼神灵常常共坐一神龛或一神殿，在百姓的眼中，观音已超越佛教，成为与妈祖等一样以“济世活人”为己任的本乡本土的巫鬼神灵。

妈祖信仰与观音崇拜是闽越土著信仰与汉式正统宗教在民族融合的道路上走向一体化大趋势的典型代表。然而，这种一体化的趋势并不意味着闽南民间信仰文化中汉越文化的趋同。从闽南民间信仰的现状来看，在以佛道宗教定性的大大小小的民间宫庙里，充斥着数以万计的闽中本土神灵，他们与佛道神灵济济一堂，分享着信众的奉祀，而且，在大多数情况下，像妈祖、保生大帝、临水夫人这些本土神灵都是民间宫庙的主祀神，而观音、关帝、如来等佛道神灵则以同祀神，甚至配祀神的身份供奉在宫庙的配殿或后殿。从这个意义上说，作为信仰事象，汉民信仰文化与佛道宗教文化是闽南民间信仰文化的上层文化与表征，而闽越民族好巫尚鬼的土著传统则是闽南民间信仰的文化源泉与主体，也是其长盛不衰的发展动力。

三、闽南民间信仰变迁过程中文化分层的原因与特征

民间信仰作为俗民的信仰，是漫长的社会发展与文化积淀的历史产物，其形态、内涵不但具有多样的类型，而且还涵盖了不同时期的文化层次。从历史轨迹来看，闽南民间信仰经历了从百越的巫鬼信仰到汉式佛道宗教的发展历程，但是在一体化的变迁过程中，闽南民间“信巫尚鬼”的文化意识始终支配着人们的信仰生活，主要表现在：

（一）闽南民间巫鬼神灵崇拜的心理需求一直存在，对传统巫鬼神灵有着强烈的文化认同感。林默娘信仰虽产生于福建地域社会已为“汉人文化”的宋代历史背景下，但她的母体文化却为闽越民族所创造“山行水处，舟楫为车”的海洋文化与海神信仰——妈祖文化。同样，吴李信仰也产生于宋代，他的母体文化应是闽越民族在“多丘陵山地、气候湿热、资源不足、人生艰难、瘴恶虫害孳生，自古就是瘟疫好发、虫蛇野兽出没之地”的自然环境下所产生的巫医——保生文化。尽管在楚汉民族相继根植与融合的历史进程中，各民族的信仰文化不断扩充着闽南的民间宗教体系，最为强势的汉民族甚至把闽南的民间宗教纳入汉文化的体系之中，并改造着其外在的表现形式，使其更容易为融合后的主体“汉民族”接受，但是，融合后的各民

① 《三教源流搜神大全》卷四。

② 《福鼎县志》卷八《重修观音阁记》，光绪年间刊本。

③ 徐晓望：《福建民间信仰源流》，福建教育出版社1993年版，第43页。

④ 梁章钜：《退庵随笔》卷十。

族都要面对险恶生存环境的挑战和好巫尚鬼气氛的影响，在无法克服困难的情况下，也选择了对各种百越巫鬼神灵的求助。纵观闽南民间信奉的大多数巫鬼神灵，不难发现，无论其产生时间的早晚，影响程度的深浅，“保驾护航”和“除瘟祛灾”的“救生”使命都是他们的核心功能，这既是对百越信仰文化的传承，又是应对现实不得不为之的办法，因此，只要人们对巫鬼神灵崇拜的心理需求一直存在，对传统地域神灵强烈的文化认同感就不会消失，百越巫鬼崇拜的主体文化就不可能被佛道宗教取代。

（二）闽南民间信仰中佛道儒神灵的世俗化与地方化使其崇拜方式基本上与传统的巫覡文化没有区别，而且，其地位大多低于地方传统性的巫鬼神灵。百姓不会因这些神灵的正统身份而更重视他们，亦不会深究佛道儒三教的本质区别，他们既崇拜神仙，也崇拜菩萨，见到秀才给孔子磕头，也不反对。反映在民间宫庙内神灵的祭祀与地位的尊卑上，即佛道儒神灵要么被当作主神的辅助同祀神拱卫在左右，要么被单独供奉在偏殿，而且其偶像也没有统一标准，随意性很大。尽管现代供奉佛道儒神灵的闽南民间宫庙的比例在增大，区域性巫鬼神灵大多披着佛道神灵的外衣，但佛道儒的宗教色彩始终无法掩盖巫鬼信仰的文化本性，鬼神信仰是闽南民间信仰产生发展的文化源泉和旺盛生命力的支柱。

四、结 语

闽南民间信仰从百越的巫鬼信仰到汉式佛道宗教的历史变迁与一体化过程中文化分层的特征是百越民族与南迁汉民鬼神观念、祭祀文化有机交融的产物，是土著的巫鬼信仰与中原移民佛道宗教的结合。它既是越人原生文化因素在闽中汉文化系统中的积淀与遗存，也是中原汉文化因素在越人的土著文化层上累积、覆盖的结果。就宋元以来的闽南乡土社会而言，糅杂着汉越民族血缘的闽人对于百越巫鬼神灵的不断“塑造”与崇拜、对于佛道宗教的“本土化”改造与信奉一直是兴盛不衰的，相关的信仰仪式也一直在断断续续地承继着古代“民神杂糅”的“巫史”传统，特别是乡土社会所弥漫的“好巫尚鬼”的氛围与心态，更为闽南民间信仰文化的发展与兴盛创造了有利的条件。

文化传播视野下的西南少数民族宗教

——以道教文化的影响为中心*

张泽洪**

中国西南少数民族古朴神秘的传统宗教，有着丰富的神灵信仰与祭祀仪式。在西南地区的瑶、壮、苗、白、土家、纳西、彝、羌、侗、水、布依、仡佬、佤佬、毛南、阿昌等少数民族传统宗教中，至今仍保持着浓厚的道教色彩。西南少数民族祭祀仪式中运用的道教法术，是历史上道教影响西南少数民族的结果。道教史上诸宗师致力于“道化四夷”，其弘扬大道济世度人的道家思想，促成了道教文化在西南少数民族中的传播，本文从文化传播视野的角度对此进行考察。

一、中国西南少数民族禹步的道教色彩

从宗教人类学的理论视野看来，宗教法术是象征性的行为与观念的集合体系，是承载、展现乃至生成宗教意义的基本途径。由于历史上道教在西南少数民族地区的传播，以致西南少数民族宗教法术中，蕴涵着十分浓郁的受道教影响的文化因子，这以西南少数民族宗教法师的禹步口诀最为典型。

中国西南少数民族宗教的禹步，俗称为踩九州、踩八卦、走罡、步罡。贵州德江县傩坛罡步据说有72种，常用的有推磨罡、八字罡、跪拜罡、绕堂罡、北斗七星罡、天门步坛罡、踩九州、十字罡、丁字罡、五步拜鬼罡等。西南傩祭《踩九州》法事的唱词有：“酬还良愿祭五岳，制邪扶正踩九州。不祭五岳不成愿，不踩九州哪成罡。”^①“不踩九州兵不动，要踩九州兵才行。”^②西南少数民族傩坛禹步的法术原理，同道教经书中所述禹步原理相同。它借用八卦乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑与中宫九个方位，以象征汉代九州的地名，作为禹步的周旋之地。在仪式坛场上行踩九州科仪，法师一边走禹步，一边念唱步罡的口诀：一拜冀州第一坎，二拜九离到南阳，三拜卯上震青州，四拜酉兑过西梁，五拜亥乾雍州地，六拜巳巽徐州城，七

* 本文原载《广西民族大学学报》2009年第2期，第74-79页。

** 张泽洪，1955年生，四川大学道教与宗教文化研究所教授。

① 胡健国：《巫傩与巫术》，海南出版社1993年版，第337页。

② 思南县民族事务委员会：《思南傩堂戏》，贵州民族出版1993年版，第38页。

拜申坤荆州界，八拜寅艮兖州城，行坛弟子入中宫^①。

贵州思南土家族跳神步罡的口诀和贵州思南傩祭的踩九州口诀，与此大同小异。贵州思南土家族法师步罡踏斗的口诀有：“八卦回来归坎位，还从艮上进中宫。”^② 贵州思南傩祭的踩九州口诀则有：“八方还来归坎位，巽离坤兑在中央。头顶东方一个乾，离上金银加十分。行坛打动花斑鼓，冀州人马上金阶。七十七夜走不到，八十八夜到茅山。走在茅山身作揖，统兵统马赴坛阶。”^③

西南少数民族法师踩九州有道教经法的根据，明代道经《道法会元》卷二百五十四说步九州罡：“吾从中宫出，雍州号为乾，移归梁兖上，徐行兖艮方，南想真人位，冀州居坎乡，荆州坤位上，震位青龙方，徐州居巽户，豫州中宫藏，吾行大道法，永保寿年长。”经文所述即以九州为九宫八卦的罡图。西南少数民族踩九州的唱词，使禹步更加通俗化、形象化。在踩九州的禹步表演中，法师心中有无形的八卦图，结合神唱口诀的八卦九宫方位，存想祭坛化为九重之天，按斗宿魁罡之象，九宫八卦之图而踏之，便象征可飞神敷奏，伏邪破鬼。

禹步作为西南少数民族傩坛的仪式，成为祭祀仪式中必行的法术。如西南少数民族傩坛“开坛”法事，就有踩九州的科仪，而在“立楼”的仪式中，又有踏罡步斗的科仪。在坛场上法师通过步罡踏斗的法术表演，象征已在坛场设置起“九州”神域。鄂西傩祭是在坛场安放席子，布置出九宫八卦的方位，各个部位对应着卦位。傩祭《还坛神》招兵中法师唱道：

一床席子软溜溜，放在地上无人收。

别人拿去无用处，安个九宫八卦在里头。

法师按卦位顺序步罡踏斗，拆坛放兵科仪说：“不踩九宫兵不动，不踏八卦将不行。”^④ 步罡作为道法行用的基础，在于运用特殊神秘的手段来召役天将神兵，即召唤天界的神灵下降坛场，以执行凡人无法完成的驱邪任务。

西南少数民族法师行用的禹步，是蕴涵多重象征意义的法术。西南少数民族法师的踩九州，是以八卦为定位，以阴阳为罡的坛场步法。法师的罡步以八卦的八种符号为方位，以五行定向，将排列组合的方位路线而成罡图，法师行罡时才有规可循，有律可依。那些宗教大师踩九州的罡步颇具神韵，在法师们看来步罡有神韵才能感动鬼神，以禹步踩九州大地才能通达神祇。“踩九州”象征开启九州之门，在宗教仪式中有净化坛场、召役神灵、驱鬼逐魔的功能。广东排瑶文书《香花》之三《下路差班》说：

千鬼来吾罡下死，百鬼来吾罡下亡。

罡头罡尾邪神收，邪神邪鬼好宗由。

脚踏冀州第一坎，九离对南阳，左三震青州。

右弼对西梁，乾属雍州主，巽入徐州乡。

坤入荆州界，艮入兖州城。

归空兵马飞到入中宫，归空兵马飞到入中宫内。^⑤

① 鹿修明：《傩戏与巫术》，贵州民族学院民间文学研究社：《苗岭风谣》，1989年。

② 思南县民族事务委员会：《思南傩堂戏》，贵州民族出版1993年版，第25-26页。

③ 同上书，第38-39页。

④ 雷翔：《鄂西傩文化的奇葩——还坛神》，中央民族大学出版社1999年版，第54页。

⑤ 李默、房先清：《八排瑶古籍汇编》，广东人民出版社1995年版，第10-11页。

经文说在四山八面摆下罗围，将邪神邪鬼叉下九州牢狱，可见“踩九州”驱鬼的强大功能。广东排瑶文书《罗罡结界》之一《罗罡》，对步罡踏斗的降魔制邪伏鬼的功能，有更为明确的阐述：

龙虎山前出正法，油草山中出策神。
诀在祖师掌上出，罡在本师脚下生。
阳年罡堂天门起，阴年罡堂地户生。
大月罡堂艮上起，小月罡堂破兑生。
大罗罡堂踏得一百二十步，小罗罡堂踏得一百二十双。
大罗罡堂踏得百鬼死，小罗罡堂踏得百鬼亡。^①

贵州思南傩祭法师的罡步，常用的有推磨罡和半月罡。推磨罡先出左脚，继而一前一后来回反复，颇像跳神中的十字步。半月罡置脚横直，由左至右，一跬一步，脚划半月形，故得其名。向绪成、刘中岳《湖南邵阳傩戏调查》说湖南傩祭中的《破黄河阵》，法师要表演驱疫扫邪的踩九州法术，傩坛科书称为“考点九州，断除妖怪”^②。踩九州既象征徜徉于神州大地，又有飞行于九天的宗教含义。

道教的禹步法其实来自先秦民间，西羌的大禹被道教尊为太极真人。早在东晋时期禹步已成为道教法术的大宗。东晋葛洪《抱朴子内篇·登涉》说：“凡作天下百术，皆宜知禹步。”^③道教认为禹步可以致灵，是万术之根源，玄机之要旨。道经中对禹步法术的功能有详细的阐述，《道法会元》卷一百五十一载《天罡说》：驱雷役电，制伏邪魔，济生度死，一切诸事，专以天罡为主，天罡乃天之柄。

道教认为天地之灵气汇聚在天罡，天罡星位置在北斗七星的最前边，天罡星指向乃是众星运转之方向。步罡踏斗的步伐依北斗七星而行步转折，宛如踏在罡星斗宿之上。道教崇拜日月星神，认为以禹步祷神可遣神召灵，禹步象征踩在北斗七星之上，法师由此获七星之灵气以驱邪迎真。广西罗城仫佬族师公唱本《装身学法科三》，说闾山派的陈林李氏得茅山道士密授法术，可以走禹步行罡使法，铲除千邪万煞。唱词说：

天洋洋地洋洋，三官夫人出行罡。
奶娘行得七星罡，七星罡斗照四方。
千邪在我罡下死，万煞在我罡下亡。^④

道经中所见的七星罡，又称七星禹步、七星罡、七星斗罡、北斗七元罡。道教的禹步称为步罡踏斗，是因为禹步与星斗崇拜相融汇，这是道教对先秦巫师禹步的继承发展。步罡踏斗的“罡”“斗”“纲”皆与星斗有关。道教认为祈禳北斗可以消灾解厄，保命延生。西南少数民族的步罡踏斗是以方丈罡单，以象征上天北斗，法师行禹步于罡单，仿佛凝聚身中三元，踩于北斗九星之上，置身三极九宫之中，无怪乎步罡踏斗被视为有通神之法力。

西南少数民族的禹步之法，与道教步罡同样是先举左足，一跬一步，一前一后，一阴一

① 李默、房先清：《八排瑶古籍汇编》，广东人民出版社1995年版，第42-43页。

② 顾朴光、潘朝霖、柏果成，《中国傩戏调查报告》，贵州人民出版社1992年版，第115页。

③ 《道藏》第28册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第237页。

④ 顾有识：《壮侗语诸族梅山教人物神祇考》，《广西民族学院学报》（哲社版）1995年第3期。

阳，初与终同步，置足横直，步如丁字，以像阴阳之会。这种三步九迹，寓意三元九星、三极九宫，以应太阳大数，如此禹步则具遣神召灵之功能。在中国传统文化中，“三”“九”被视为具神秘意义的圣数。禹步的三、九亦具神秘的特征，广东排瑶文书《罗罡结界》之二《结界》说：

祖师行罡向前去，本师行罡在后来。

五行一步丁罡，二步占罡，三步魁罡，领兵三步上东方。^①

西南少数民族的禹步，与道教禹步蕴涵同样的思想意蕴。道教禹步的三步寓指三元、三极，三元是人身之元精、元气、元神，又指上元天罡、中元人罡、下元地罡；三极指天、地、人三才至极之道，北斗枢、璇、玑三星即为代表。宋路时中《无上玄元三天玉堂大法》卷十九《三五步罡品》说：夫步罡者，飞天之精，蹶地之灵，运人之真，使三才合德，九齐并，鬼神转旋天地，一步一指，一转一旋，造化中全神明在左。

中国西南少数民族的科仪文书，记录有坛场运用的禹步图谱，如广西瑶族师公的《世传秘本》，就是行法使用的禹步台本。西南少数民族科仪文书的罡图、罡步，通过八卦九州的图像文字，来生动地表现法师步罡的规则。广西仡佬族梅山教师公度戒经书上有步罡图，此经书在传度中要传授给弟子。云南瑶族文书《天师戒度科》之《集功成圣天尊法师云引步》，有禹步走罡的图形及步法规范。广东排瑶经书《大传书》的“过州”，载有过九州仪式的步罡图。日本学者白鸟芳郎收集的瑶族文书《超度书》，其中有炼堂罡、藏身罡、翻鬼罡、断鬼罡、海翻罡的罡图共九种^②。这些瑶族超度的罡图，与道经中的罡图路线大致相同。宋路时中《无上玄元三天玉堂大法》卷二十五《三五步罡法》说：“今故立罡图，以九灵祖罡为之首。此罡乃步法之祖也，禹步之宗也。”道教在传授的经箓中，就有《禹步星罡》一卷，甚至道教传授的法箓还有禹步箓。

瑶族的“过九州”仪式，简称为“过州”，是为超度死者而作的法事。瑶人认为“过九州”仪式之后，死者灵魂熟悉阴府地理环境，能顺利通过各种关卡回归祖地。广东排瑶文书《修斋度亡书》之二十六《亡师过州》说：

脚踏冀州第一坎，九离对南阳，左三震青州，右弼对西梁，乾属雍州界，巽入徐州乡，坤入荆州土，艮入兖州城。亡师飞到入中宫，亡师飞入中宫内。^③

排瑶修斋度亡仪式的送亡师过州，乃是通过法师脚踩九州的象征表现，将亡师亡灵送达天界的中宫，由此法师的禹步又有济度亡师的宗教功能。

我们从有关田野调查报告及民族志资料的记载，可知西南少数民族宗教的“踩九州”，是仪式中相对独立、完整的一坛法事。“踩九州”原本是宗教色彩较浓，巫术感染力很强的法术。纳西族东巴教的东巴舞，彝族毕摩的禹步舞，瑶族师公的度戒舞，羌族释比的羊皮鼓舞以及傩坛法师的傩舞，无不展示出各民族禹步的风采。在瑶族宗教仪式中，“请师”时师公要跳“请师舞”，“镇师”时要跳“镇妖二人刀舞”，都要穿插大量禹步走罡的动作。在瑶族度戒仪式中，许多与祭献、祝寿有关科仪的开始，师公都要行步罡踏斗法术。而师公在退罡时参拜的神

① 李默、房先清：《八排瑶古籍汇编》，广东人民出版社1995年版，第55页。

② 白鸟芳郎：《瑶人文书》，东京：讲谈社1975年版，第83-84页。

③ 李默、房先清：《八排瑶古籍汇编》，广东人民出版社1995年版，第744-745页。

祇，主要是道教的三清、玉皇等天尊。由此可见，禹步的确是西南少数民族宗教的重要法术。

二、中国西南少数民族宗教掐诀的道教色彩

在中国西南少数民族宗教中，法师的步罡必须与掐诀相配合。掐诀，又称手诀、诀法、法诀、神诀、罡诀、斗诀、手挽、捏诀、握诀、捻诀。掐诀是行法中的掌指动作，法师用手指的比划、造型，来表达特定的宗教含义，它具有驱邪、镇鬼、退病、解厄之法力。手诀还可细分为指诀和掌诀：指诀以手指变化形成，掌诀以大拇指在手掌指节间掐点十二地支、八卦、星斗图等形成。

西南少数民族掐诀的法术来源于道教，道教的掐诀是在手掌和手指上掐某些部位，或手指之间挽成一些固定的姿势，以通真制邪，役将治事。西南少数民族与道教掐诀具有相同的象征意义，都是以手指的指根、指节、指头、指甲背等处，分别代表四维、八方、十二辰，并定出象征八卦、九宫、七星、三台、二十八宿的部位。诀法按五行相生相克的关系，以表示宇宙中天象运行、造化的奥秘。西南少数民族法诀的基本理念，来自于道教的教义思想。它以万物有灵、天人感应为基础，认为天神有意志，有目的，有善恶感应。法诀乃神灵所传，专以通神，有诚则灵。各种掐诀动作构成不同的诀目，西南少数民族傩坛常用的诀目有72种，基本手法有勾、按、屈、伸、拧、扭、旋、翻八种，以此组合成仪式中行用的各种诀法。贵州思南土家族的傩坛，法师在仪式中的法诀有：

剪刀利剑诀、大尖刀小尖刀诀、五百蛮雷诀、黑路诀、移山倒海诀、铁甑子、铁毛盖诀、铁泥巴诀、玉皇驾千斤榨诀、黑门黑路诀、雪山诀、五湖五海诀、斩妖斩鬼诀、黄斑饿虎诀、麒麟狮子诀、铁船过海诀、火闪娘娘诀、铁牛过海诀、飞云跑马诀、观音坐莲诀、铁板搭桥诀、铁草鞋诀、二郎诀、三元三将四元枷拷诀、五元兵马六丁六甲诀、七先祖师八大金刚诀、九天玄女十大雷神诀、南蛇诀、天车地车日月二光诀、明灯二姐诀，阴马阳马诀、红鬃马诀等^①。法师用大拇指掐某处，即代表行某种诀法。

另据张成坤《贵州织金县傩戏调查报告》，贵州织金县傩坛的法诀有：三条洞诀、九条江诀、三十六巷诀、七十二楼诀、鄱阳湖诀、青草湖诀、丹阳湖诀、洞庭湖诀、太阳湖诀、五湖四海诀、江海湖通诀、金枪都总诀、银枪都总诀、玄岩使洞诀、使洞玄岩诀、大金刀诀、小金刀诀、左怀梁诀、右怀梁诀、日月二宫诀、巡山打猎诀、前殿后殿诀、金阶玉殿诀、前印后印诀、金阶玉印诀、二郎穿山诀、二郎透海诀、齐兵点兵诀、统兵收兵诀、大都管统领宝山七殿明王人马入坛诀、水魑八郎诀、山魑七郎诀、南游六郎诀、灵浮五郎诀、岳王四郎诀、云魑三郎诀、灌口二郎诀、宝山大郎诀、宝山前班后班左右二班一切神祇诀、三清玉皇祖师诀、武岗起教九溪十八洞传度老祖先师诀、淮南岭南建南三十六教宗师诀、前传后教历代阴师诀、永镇宝山七殿明王人马诀、井碗诀、日月二宫诀、金晶银光诀、搬山寨海诀、海水诀、金龟下海诀、二郎托海诀、鳌鱼顶天诀、四大天王诀、老君诀、铁君诀、祖师挥剑诀、五雷诀、铜篱铁

^① 邓光华：《傩坛概观——思南土家族傩坛调查纪实》，《贵州民族研究》1987年第2期。

壁诀、油火诀、泰山诀^①。

贵州省沿河土家族梯玛用诀，有绕边拨路诀、同等高山诀、五雷箍山诀、绞路缠边诀、妖魔邪鬼诀、恶虎勾栏诀、喝邪吃鬼诀、拖山压邪精诀、五脉蛮夷手中印诀、高来长生诀、五朵莲花诀、瑶桃养志诀、大都官诀、小都官诀、统兵诀、勾兵诀、黄斑饿虎诀、铁牛诀、阴差诀、阳差诀、天车诀、地车诀、穿山透顶诀、捆鬼诀、压掌五雷铜墙铁壁诀、乱云恋辣诀、杀鬼凶神断肠精诀、三元将军诀、四元枷桡诀、金猫捕鼠诀、铜板诀、铁板诀、盖瓦诀、长鞭诀、金金光银金光鬼金光万里放毫光诀、铜锤铁锤诀等^②。

上述都是西南少数民族法师在步罡时行用的诀目，其法诀的基本原理来自道教。掐诀与步罡是道教法术最基本的配合，《道法会元》卷一百六十说：“夫步罡者，乘于正以御物；诀目者，生于神机而运化。修仙炼真，降魔制邪，莫不基之于此。”

所谓手指足履莫非合真，即指步罡掐诀的有机配合，皆符合科仪道法的要求。道教斋醮仪式中的诸多科仪，如结坛、步罡、念咒、存想、行符、召将、诵经、气禁、祈禳等，法师都要掐相应的诀目。宋元妙宗《太上助国救民总真秘要》卷九说：“凡行步、问病、治邪、入庙、渡江、入山、书符，并须掐诀目。”道教认为通幽洞微，召神御鬼，关键在于掐诀。受道教影响的鄂西傩祭仪式，开坛时法师要唱：

手挽淮南七祖诀，脚踏老君八卦罡。挽上诀来踏上罡，拜神三拜上傩坛。

而傩祭结束歇坛时，法师则要唱：

手退淮南七祖诀，脚退老君八卦罡。

放下诀，退下罡，神受香烟我歇坛。^③

仪式中上罡、退罡，挽诀、退诀，仪式开始与结束的罡诀法术，象征神圣与凡俗的分别与隔离。掐诀之法可以通幽洞微，召神御鬼，这是基于法师手掌中浓缩的宇宙图景。《道法会元》卷五十七《论诀》说：“斗中秘诀，出乎掌中指要，应诸行事，各有本诀。得则鬼神慑服，失则妖魔不灭。”法师行掐诀法术时，要存想宇宙在乎手。掐诀以感召神灵的宗教功能，是通过象征的表达来实现。宋路时中《无上玄元三天玉堂大法》卷二十六说：“凡掐诀者，所以通真制邪，役将治事。”宋元妙宗《太上助国救民总真秘要》卷八《指掌飞五斗法》，所载用左手掐的诀目有都天法主印诀、玉清诀、上清诀、太清诀、北帝诀、天师诀、本师诀、紫微诀、日君诀、月君诀、明堂诀、天纲诀、天丁诀、又天丁诀、五雷诀、丁甲诀、都监诀、变神诀、局邪诀、勾功曹诀、收瘟诀、掐斗诀、枷鬼诀、禁鬼诀、金刀诀、发兵诀、四山诀、日辰诀、追鬼诀、金丁诀、开印诀、入印诀、引鬼神赴狱诀、金城诀、驱百怪诀、驱蝗虫诀、乘云诀、杀鬼诀等。

以上诀用左手掐，而入庙诀、破庙诀、驱病诀、缚鬼诀、白虎诀、青龙诀、追魂诀、勘鬼诀、卓剑诀、解龙诀，则须用右手掐。例如玉清诀以左手大指，掐中指中节。上清诀以左手大指，掐中指上节。太清诀以左手大指，掐中指下节。玉清诀用于拜章表，召请天仙兵马，指挥行瘟使者。卓剑诀用于禳解灾殃，斩妖伏魔。道教科仪中使用的玉诀，有应化甘露食，普施众

① 顾朴光、潘朝霖、柏果成：《中国傩戏调查报告》，贵州人民出版社1992年版，第38页。

② 喻帮林：《贵州省沿河土家族傩戏概述》，《民族艺术》1995年第2期。

③ 雷翔：《鄂西傩文化的奇葩——还坛神》，中央民族大学出版社1999年版，第52页。

鬼神的功能。太上诀、龙头诀，则在开坛科仪使用。

诀法在西南少数民族宗教仪式中的广泛行用，这在科仪文书中亦有记载。广东排瑶文书《花间甲坛》之三《游兵师罡诀》所载的法诀有：

第一庄井诀，第二通天诀、通地诀、通犁诀、通耙诀、放扫诀、放水诀、铜剪诀、放大荐诀、放大扶诀、小扶诀、左手祖师诀、右手本师诀、二郎诀、三郎诀、三元法主诀、三帝将军诀、四天门王诀、四海龙王诀、五海龙王诀、十洞蛮王诀、炉山九郎诀、横山七郎诀、老祖天师诀、玄天上帝诀、三清诀、玉皇诀、老君诀、道君诀、盘古仙人诀、外婆圣帝诀、都天元帅诀、关邵元帅诀、上桥七仙七十二官王母诀、中桥地仙八十四官王母诀、下桥九十九官王母诀、乱桥一百二十四官王母诀、斩邪诀、杀邪诀、双金诀、单金诀、哪吒太子诀、龙虎二位真人诀、张天师诀、李天师诀、董仲仙师诀、叶静仙师诀、北方真天诀、北方真武诀、张侯四郎诀、管花八娘诀、左边诀、右边诀、南郊天子诀、北郊占王诀、信州五郎诀。^①

其中许多诀目来源于道教神仙名号。道教的诀目各门派不一，道经宣称诀目有七百余种，但实际行用的不多。

广东排瑶文书《修斋度亡书》附《修斋度亡安葬程序》，记载为亡师做度亡法事时，科仪中使用的法诀计有：

大光明诀一道，小光明诀一道，封山诀一道，蛇头王诀一道，十万长沙王诀一道，飞天量诀一道、连天铁尺诀一道，大降魔诀一道，小降魔诀一道，起期诀一道，犀牛诀一道，白象诀一道，麒麟诀一道，狮子诀一道，黄斑诀一道，乌斑诀一道，豺狼猛虎诀一道，铜牛铁牛诀一道，大毒南蛇诀一道，五百蛮王诀一道，飞天毒雷诀一道，金龟强梁诀一道，飞天毒龙诀一道，孔雀明王诀一道，铜铳诀铁铳一道，长枪诀一道，短枪诀一道，铜弓木弩诀一道，差神诀一道，祖师诀一道，本师诀一道，二郎诀一道，三郎诀一道，三元法主诀一道，三帝将军诀一道，五营兵马诀一道，十道蛮王诀一道，大保师公封罗卯诀一道，山河社稷尽皈依诀一道。^②

其中部分诀目不见于道教经典，可视为诀法在传入西南少数民族过程中，经历了民族化的移植改编。贵州省岑巩县本土文化学者晏晓明曾搜集傩坛传授罡诀的《差兵科》一册，该科本有踩罡诀图解及说明文字，相传是南宋时期流传下来的抄本。晏晓明根据岑巩20多位傩坛法师的资料，整理《思州傩堂戏手诀一百二十图解》，他将傩坛法诀分为六类：祖先神灵类、天兵天将类、驱邪逐魔类、仪式生活类、常用武器类^③。西南少数民族的诀是法术的体现，因此又常习称为法，挽诀即称为挽法。在贵州德江土家族傩祭中，法师由坤宫入乾宫，挽十首正法于法水碗内，即：三元将军法、二元枷拷法、三元及第法、四大部洲法、五路五猖法、六丁六甲法、七朵莲花法、八大金刚法、九天玄女法、十大雷神法^④。

诀法有口诀和手诀之分，口诀其实是咒语，如解秽咒、血光咒、安神咒、海水咒、铁草鞋

① 李默、房先清：《八排瑶古籍汇编》，广东人民出版社1995年版，第514-515页。

② 同上书，第765页。

③ 庾修明：《贵州民间道教与傩坛》（下），《贵州民族学院学报》，2000年第1期。

④ 李华林、《德江傩堂戏》，贵州民族出版社1993年版，第76页。

咒等。土家族梯玛行法时，口中念快而速的口诀，手中挽快而急的诀法。如念梅山诀、五指诀时，同时挽称为“梅山仙”“五指仙”的诀法。土家族的梅山诀曰：

七山八鬼九妖精，为王作耗害黎民，请动仙家梅山诀，用上神道梅山印，一诀捆妖捉恶魔，一印打背抠眼睛，何方妖魔鬼怪，立时叫它化灰尘。^①

诀法的用途不尽相同，法师挽诀时速度很快，口中诵念喃喃不明，似有唯恐泄漏天机之神秘。诀法用指掌的组合配以口诀咒语，会形成种种特异功能，具有驱邪、镇鬼、退病、解厄之法力，其表现意念具有强烈的象征性。西南少数民族法术本质上是宗教行为手段，法术的施行是为了实行宗教济度之目的，这与道教的“道”与“术”紧密结合如出一辙。宋张君房《云笈七籤》卷四十五《秘要诀法》就说：“道者，虚无之至真也；术者，变化之玄伎也。道无形，因术以济人；人有灵，因修而会道。”道教认为道因术而显，术因道而灵，这种宗教与法术的辩证关系，同样适用于西南少数民族宗教。西南少数民族宗教法术的施行，主要满足各族群祈福禳灾的心理需求，从而达到宗教济度的特定功能。

西南少数民族坛场的诀法，相传由太上老君亲自传授。土家族傩坛法师在传度仪式中，有传72个诀法的科仪，每传一个诀法，徒弟要唱：“火烧金钱落水碗，天师有法再来传。”师傅则唱：“这是一个口口法，交与桥头接法师，转交桥头接法人，拿去十方门下驱邪逐疫显威灵。”^②师傅将所传的诀法，挽传给桥头接法师，接法师再传给学法弟子。

西南少数民族法师手诀的形状，多为象形、示意的表现方式，手诀或虚拟龙头、青牛、白鹤、白虎，或虚拟莲花、双剑、三山、北斗等。如领兵土地诀，是竖起双手的大拇指。日月二公诀，是拇指与食指圈成圆形，余三指伸出，左右手背相靠。三元将军诀伸三个指头，四元枷拷诀伸四个指头，五雷五黑诀是垒着两只拳头，鸱鹰诀像两只翅膀伸出，麒麟狮子诀似爪牙狰狞，捆鬼诀是右手握住左手平伸的三指等。傩坛出灵官科仪使用的灵官诀，是将中指竖立，用拇指压住中指第一个关节，无名指从右往左弯到中指后，食指压住无名指，小指微微弯曲。捆鬼诀以两只手背相互交叉、翻转，左手拇指与食指伸直并包住右手。法师掐诀的诀文，象征手上掌握浓缩的宇宙图景，这正如《阴符经》所说：“宇宙在乎手，万化生乎身。”道教认为诀目以通鬼神之灵，无一而不在手。可以说手诀是一种宗教信息载体，挽诀是施行法术的象征。

诀法还具有强烈的象征意义，手挽法诀表示各种祈禳手段。如莲花诀象征三清的宝座，八抬大轿诀象征迎请神灵的工具体，枷锁诀象征拷住鬼邪的枷锁。上界诀是两种象征的组合，即左掌象征人、鬼、神三界，右掌象征祖师。道教认为步罡、掐诀为法中之法，即为道教诸法术的至要。总之，禹步和掐诀作为西南少数民族和道教共通的法术，都是在仪式中借助神秘手段以控制鬼神世界，禹步和掐诀都具有象征神灵的意义，作为巫术色彩很浓的一种宗教法术，在仪式中承载着与鬼神沟通的功能，两者的有机配合增加了法术的神圣色彩，有效完成仪式中沟通神灵的任务。

① 李绍明、钱安靖：《中国原始宗教资料集成·土家族卷》，中国社会科学出版社1998年版，第88页。

② 李华林：《德江傩堂戏》，贵州民族出版社1993年版，第558页。

三、结 语

中国西南少数民族宗教深受道教影响，是历史上道教在西南少数民族地区传播所致，是在多元一体的政治格局下文化涵化的结果。秦汉以来中华民族多元一体格局的形成，中国少数民族宗教的发展衍变有了广阔空间，中华民族凝聚为一体的统一政权，客观上有利于各民族的文化交流。在中华民族多元一体的格局下，历史上少数民族与汉族的密切交往，是西南少数民族与道教相互影响的前提条件，早期五斗米道创立曾吸收西南少数民族法术，而道教史上从未间断在西南少数民族地区的弘道，西南少数民族宗教与道教法术存在的诸多相同性，从人类学文化传播的理论视野可以得到正确阐释。

精华集成

第三辑

历史脉络

百年道学



ISBN 978-7-5439-7222-3



9 787543 972223 >

封面设计：周 明

定价：4620.00元（全6册）

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）

总主编 詹石窗

百年道学

精华集成

第一辑

历史脉络 卷六



上海图书馆
上海科学技术文献出版社

总主编 詹石窗

百年道学

精华集成

第一辑

历史脉络

卷六

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）
教育部人文社科重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所重大项目
四川大学老子研究院重大项目
厦门大学道学与传统文化研究中心重大项目
中国福清石竹山道院文化建设重大项目

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

百年道学精华集成·第一辑,历史脉络:共6卷/
詹石窗总主编.——上海:上海科学技术文献出版社,2017

ISBN 978-7-5439-7222-3

I. ①百… II. ①詹… III. ①道教—文集 IV.
①B958-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第270752号

选题策划:张 树

责任编辑:张 树 苏密娅 杨怡君

《百年道学精华集成》第一辑《历史脉络》

詹石窗 总主编

*

上海科学技术文献出版社出版发行
(上海市长乐路746号 邮政编码200040)

全国新华书店经销

四川省南方印务有限公司印刷

*

开本 889mm×1194mm 1/16 印张190.25 字数3805000

2018年3月第1版 2018年3月第1次印刷

ISBN 978-7-5439-7222-3

定价:4620.00元(全6册)

<http://www.sstlp.com>

百年道学精華集成

第一辑

历史脉络

卷六

分辑主编◎郭武

编校◎王家强

白娴棠

刘莉

刘陶

徐菲

赖全

《历史脉络》卷六

明清以来的道教/区域道教/少数民族道教

目 录

明清以来的道教

清末金丹道教起义初探	顾奎相(3)
天地会与道教、白莲教	何正清(11)
太平天国与道教	周志初 华国樑 吴善中(18)
明清时期云南道教的发展	郭 武(24)
明清时期武当宫观经济收入初探	杨立刚(30)
明王朝与武当道教	唐大潮 石衍丰(34)
明清茅山宗寻踪	曾召南(40)
明太祖朱元璋与道教	卿希泰(47)
试论明王朝对道教的管理	罗 卡(53)
《红楼梦》所反映的清初道教的世俗化	张耀武(58)
明后期至清嘉道间统治者对道教的打压及道教的理论攀附	周 勇(62)
宁王朱权与道教	姚品文(66)
试论清后期金丹道教与帮会组织的融合	赵 志(70)
明初道教与政治之关系	张继禹(76)
宋元明时期真武庙的地域分布重心及其历史因素	周晓薇(81)
明代的道官制度	吴受琚(91)
明初城隍祭祀	
——滨岛敦俊洪武“三年改制”论商榷	赵轶峰(93)
清代笔记小说中所见广东道教	吴晓蔓(104)
试论明清道教与民间宗教中的女性问题	张芮菱(115)
明清全真道在茅山的传播略识	何春生(121)
近现代中国道教的爱国主义传统	赵宗诚(126)
明清内丹思潮与陈撄宁学派的仙学	张广保(132)

近代北京寺庙的类型结构解析	习五一(142)
民国时期广州道教掠影	刘向明(152)
近现代社会中的四川全真道	郭武(154)
改革十年中的道教	章明(163)
兰州道教的历史面貌及现状概述	彭清深(168)
与改革开放同行的上海道教	上海市道教协会(171)
与时俱进,开拓创新求发展 ——改革开放三十年来苏州道教发展历程回顾	熊建伟(175)
喜看三秦道教变化 见证改革开放成果	胡诚林(181)

区域道教

香港道教	黄兆汉 郑炜明(187)
庐山道教文化概述	陈岌(197)
澳门的道教	黄兆汉 郑炜明(200)
道教在云南	杨学政 郭武(207)
上海道教及其道观文化	丁常云(214)
吴地道教概述	孙亦平(222)
贵阳道教源流及派别	王守文(231)
崂山道教及其在中国道教史上的地位	刘怀荣(237)
平都山道教史迹	王卡(244)
吉木萨尔和阜康的道教探讨	戴良佐(252)
敦煌道教试述	邵文实(255)
江西道教概说	郭树森(265)
岭南地理与道教传播	吴重庆(269)
四川地区与盐业有关的道教遗迹研究	白彬(274)
广州道教仙迹钩沉	潘志贤 杨洪校(282)
临海道教历史概要	任林豪(288)
临沧地区道教的发展及其现状	施刘怀(291)
瓦屋山道教文化考察刍议	卿希泰(295)
鄱阳道教史略	胡永寿(304)
台湾道教的历史、现状及其宗教特征	黄海德(306)
浙江道教史发凡	孔令宏(314)
道教碑刻揭示的浙江道教史	徐雪凡(322)
闽台女神信仰的文化内蕴	黄建铭(332)

宋元明清时期江西全真道发展述论	陈金凤(335)
全真道在吴中地区的传播和影响	熊建伟(347)
武当道教纪略	杨立志 郭顺玉(353)
川渝地区尔朱仙传说的历史学考察	唐光孝(360)
晋东南地区二仙文化的历史渊源及庙宇分布	张薇薇(366)
山西道教历史发展特点析论	贾发义(377)

少数民族道教

少数民族与道教	钱安靖(391)
张陵五斗米道与西南民族	王家祐(397)
巫、道思想和壮族文化的结合	方素梅(405)
近现代瑶族宗教的道教化及其特点	张桥贵(411)
贵州民间道教与傩坛	虞修明(419)
道教在四川少数民族地区的传播	杨健吾(434)
宗教传播中的变异	
——以道教对云南少数民族宗教信仰的影响为例	郭 武(441)
道教在海南黎族地区的传播与民族化	符和积(452)
从百越巫鬼信仰到汉式佛道宗教	
——闽南民间信仰历史变迁的分析	彭维斌(458)
文化传播视野下的西南少数民族宗教	
——以道教文化的影响为中心	张泽洪(465)