

百年道学精華集成

第三辑

人物门派

卷三

道教门派



道家学派

庄子后学中的黄老派*

刘笑敢**

本文根据《庄子》外、杂篇中的《天道》《天地》《天运》《天下》《在宥》《刻意》《缮性》^① 诸篇文章（以下简称为《天道》诸篇）来研究庄子后学中的黄老派的思想。为什么把《天道》诸篇看作黄老之学的作品，这是本文所要论证的第一个问题。《天道》诸篇在黄老思潮的演变过程中处于什么地位、有什么特点和贡献，这是本文所要论证的第二个问题。《天道》诸篇是不是庄子后学的作品，对庄子思想有哪些重要改造，这是本文所要说明的第三个问题。这三个问题的核心即是《天道》诸篇的思想特点，本文以这一核心为线索把三个问题给合在一起加以论证和说明。

黄老之学是道家的一支，道家的涵义在历史上不同时期是有所不同的。道家之实源于先秦，道家之名则始见于汉初。在《史记》中多处提到道家，说明道家之称在汉初已比较流行，此外，司马谈《论六家要旨》始以阴阳、儒、墨、名、法、道德并称，继以阴阳之术、儒墨者、法家、名家、道家并举，可见当时所说的道德家也就是道家。

黄老之称也始见于《史记》，《乐毅列传》司马迁赞语曰：“乐臣公学黄帝老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出，河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公，盖公教于齐高密、胶西，为曹相国师。”据此，似乎黄老术流传已久，但先秦诸子之书及汉初的《新书》《新语》《淮南子》等都没有提到“黄老”之名，只有《史记》屡称黄老，但都没有说明黄老并称的确切年代，对此只好暂时存疑。总之，在汉代，道家、道德家、黄老术的说法都是相通的，都是指今天所说的黄老之学。

黄老之学自西汉中期渐趋消亡，后人对之研究较少，原因之一是古籍散佚，史料缺乏。近世学者始以《管子》《吕氏春秋》《淮南子》为依据研究黄老之学。马王堆出土的汉墓帛书提供了黄老之学的典籍，推动了对黄老之学的研究。但研究黄老之学的资料仍嫌不足，有关黄老之学的一些基本问题也还不够清楚，如果本文的论证成立，那么研究黄老之学就有了新的资料和线索。

* 本文原载于《哲学研究》1985年第6期。

** 刘笑敢，中国社会科学院哲学研究所研究员。

① 这里所说的《在宥》不含第一节，对此笔者另有专文论及。

一、从剝剥儒墨到融合儒法

我们说《天道》诸篇体现了黄老思潮，最主要的根据是这一组文章的作者不像老庄那样主张攘弃或超脱儒、墨、法，而是站在道家的立场上吸收融合儒、墨、法各家之学，这与司马谈对道家的评论和黄老帛书的思想倾向是一致的，与学术界公认的黄老之学融合儒、墨、法的主要思想特点是相合的。

在战国时期，老庄之学与儒、墨显学鼎足而立。老子对各家的批评都很尖锐，“夫礼者，忠信之薄而乱之首”^①，这是对儒家的抨击；“法令滋张，盗贼多有”^②，这是对法家的责难；“不尚贤，使民不争”^③，这是对墨家的否定。庄子继承了老子的基本立场，对儒、墨也进行了批评。

与此相反，《天道》诸篇不但不排斥儒、墨、法诸家，反而融合吸收各家的基本观点，形成了兼容并蓄的学术倾向。《天道》篇说：“先明天而道德次之，道德已明而仁义次之，仁义已明而分守次之，分守已明而形名次之，形名已明而因任次之……是非已明而赏罚次之，赏罚已明而愚知处宜……知谋不用，必归其天。”这里“仁义”是儒家的概念，“形名”“赏罚”是法家的手段，“智谋不用”是道家的主张，作者从道家的立场出发，给仁义、形名、赏罚以一定的地位，使儒、道、法思想融为一体，并行不悖。值得注意的是“形名”二字，汉人常说黄老刑名之学，刑名即形名，可见“形名”是黄老派的重要概念。《天道》篇有云：“书曰：‘有形有名。’形名者，古人有之，而非所以先也。古之语大道者，五变而形名可举，九变而赏罚可言也。”这里并不完全排斥“形名”“赏罚”，而是主张把“形名”“赏罚”放在特定的位置上，所反对的只是“骤而语形名，不知其本也；骤而语赏罚，不知其始也”，只要不“倒道而言，迁道而说”，“形名”“赏罚”都是“可举”“可言”的。作者批评了商鞅之类的法家极端派，又吸收了法家的形名、赏罚之术，把形名、赏罚纳于“道”之下，形成了以道家为主而融合儒、法的黄老之学。

同样的倾向也表现在其他文章中。《天下》篇云：“不离于宗，谓之天人。”“以仁为恩，以义为礼，以礼为行，以乐为和，熏然慈仁，谓之君子。以法为分，以名为表，以参为验，以稽为决……百官以此相齿。”这里首先提出自然无为的天人，然后提到倡导仁义礼乐的君子，最后又提到重视法术形名的官吏。道、儒、法三家顺次介绍，虽有阐扬道家之心，却无否定儒、法之意。《天下》篇对墨家的介绍也是既有批评又有肯定，并非一味排斥。《天道》篇讲“行事尚贤”即是对墨家也有所吸收。

又如《刻意》篇说：“语仁义忠信，恭俭推让，为修而已矣；此平世之士，教诲之人，游居学者之所好也。”这是对儒家的评论。“语大功，立大名，礼君臣，正上下，为治而已矣；此朝廷之士，尊主强国之人，致功并兼者之所好也。”这是对法家的评论。显然作者对儒家之士和法家之士的长处都是有所肯定的。

值得指出的是，上述文章的作者都有意地排列比较了各家学说，而且每次都是先道家、再

① 《道德经》第三十八章。

② 《道德经》第五十七章。

③ 《道德经》第三章。

儒家、后法家。这说明《天道》诸篇的作者对百家之学有自己明确的态度和一贯的立场，他们并不是杂乱地撮拾各家学说，而是以一定的取舍标准融诸家为一体的。

老子和庄子都反对维护君主统治的等级观念，《天道》诸篇却肯定了儒、法两家的上下尊卑之义。《天地篇》一开始就从天地万物的统一性引出了君权的重要性，接着说：“以道观言而天下之君正，以道观分而君臣之义明……”这里的道变成了明君权之正、别君臣之义的根本原则。《天道篇》又说：“君先而臣从，父先而子从，长先而少从，男先而女从，夫先而妇从。夫尊卑先后，天地之行也，故圣人取象焉。”“宗庙尚亲，朝廷尚尊，乡党尚齿，行事尚贤，大道之序也。”不仅强调君为臣先，而且强调父为子先，兄为弟先，男为女先，夫为妇先，希望通过尚亲、尚尊、尚齿、尚贤等原则维系整个社会上上下下的秩序，于是老庄的混冥无别的道变成了秩序井然、层次分明的道；同时，超现实的道变成了维系社会秩序的道，儒家尊卑有序的思想和法家君权独尊的思想都被统一在“道”的原则之下了。

《天道》诸篇在评论儒、法两家时总是把儒家放在比法家更重要的地位上，这说明他们对儒家比对法家更为重视。从文章内容来看，他们确实更多地谈到了仁义、礼义、爱人等观念。《天运篇》说：“征之以天，行之以礼义。”又说：“假道于仁，托宿于义，以游逍遥之虚。”这都是亦道亦儒、儒道相契的语言。《天地篇》说：“无为为之之谓天，无为言之之谓德，爱人利物之谓仁。”这也是以道家的外衣包容儒学的观点。此外，老庄皆讲恬淡无欲、去智去知，儒家则以智为“四端”之一，而《缮性篇》却把老庄的恬淡与儒家的智慧结合起来了：“古之治道者，以恬养知；知生而无以知为也，谓之以知养恬。知与恬交相养，而和理出其性。”“知”张君房本作“智”，知、智互通。作者认为恬淡的胸怀与智慧是可以相辅相成的。总之，《天道》诸篇兼采儒、法、墨而尤重儒家的学术倾向是很明显的。

司马谈说道家：“其为术也，因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名、法之要。”^①司马谈所说的道家正是黄老之学。采儒、墨之善，撮名、法之要，这是黄老之学摒门户之见，集众家之长的根本特点。《天道》诸篇正体现了这一特点。

马王堆出土的汉墓帛书《经法》《十六经》等是目前公认的研究黄老之学的重要资料，许多学者称之为黄老帛书。黄老帛书的基本特点也是融合儒、道、法的倾向，但黄老帛书和《天道》诸篇又各有特点。比较起来，《天道》诸篇吸收儒家的东西多一些，而黄老帛书吸收法家的东西更多一些。总起来说，《天道》诸篇的道家立场十分鲜明，而黄老帛书的法家色彩比较突出。因而，虽然同是黄老之学的资料，《天道》诸篇的内容仍然是黄老帛书所无法代替的。虽然《经法》等帛书的内容比《天道》诸篇更为系统、更为丰富，但是如果考虑到黄老之学基本上道家的一支，而不是法家的一翼，那么我们就有理由说，作为黄老之学的资料，《天道》诸篇比《经法》等帛书更有代表性。

二、从生天生地之道到法天之道

老子首创了超越于天地万物的道的概念，道是生天生地的世界本原，道是万物存在和运动

^① 《论六家要旨》。

的依据。庄子也认为道是“自本自根”“自古以固存”的独立存在，也说道“生天生地”^①。老子和庄子都以道为最高最根本的概念。

然而，《天道》诸篇中虽然也有类似于老、庄的说法，但在更多的情况下却是以天为根本存在的，这里讲的道常常是天地之道，老子的“天法道，道法自然”变成了以天为宗，以道法天。《天地篇》云：“技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天。”生天生地之道变成了兼于天之道。《天道》亦云：“是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁义次之，仁义已明而分守次之……”这里的道德不是儒家的仁义道德，而是道家的道，“先明天而道德次之”，说明天比道更根本。《天地篇》又说：“故通于天者，道也，顺于地者，德也；行于万物者，义也。”^②道不再是独立于天地之外的绝对，而是贯通于天地万物的普遍规律。所以，在同时谈到道和天之时，天常常被放在道之上。《天道》亦云：“夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常。”天地比道德更根本，道是服从于天的，因而《刻意篇》说：“无不忘也，无不有也，澹然无极而众美从之，此天地之道也。”老庄至高无上的道变成了“天地之道”，即变成了服从于天地的道。

上文的“道兼于天”“先明天而道德次之”“以天地为宗”等等说法都表达了一种宗天法天的思想，这种思想在《天道》诸篇中是屡见不鲜的。《天下篇》说：“以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人。”明确提出圣人是以天为宗的。《天运篇》说：“天有六极五常，帝王顺之则治，逆之则凶。”六极五常的具体内容难以确知，但它肯定是天的根本属性或规律，对于天的属性或规律只能因顺，不能违逆。《天道篇》也说：“夫天地者，古之所大也，而黄帝尧舜之所共美也。故古之王天下者奚为哉？天地而已矣。”作者以天地为宇宙的根本存在，以天地的规律为根本规律，认为黄帝尧舜也没有什么神秘，不过是法天地而行罢了。显然，《天道》诸篇所宗的天不是有意志有目的神秘的存在，而是自然之天。

这种以自然之天为宗的思想与《经法》等帛书是相通的，如《伊尹·九主》就强调：“法君者，法天地之则也。”《十六经·观》也强调“正以待天”“与天同道”。《经法·论》也说：“法天则得其神，重地则得其根。”《天道》诸篇与黄老帛书在宗天思想上的一致性也是我们把《天道》诸篇称为黄老派作品的根据。不过，帛书的作者并没有明确地论述过道与天的关系。在道与天孰先孰后的问题上，《天道》诸篇与《庄子》内篇有不同看法，这或许是《天道》诸篇的作者有意论述这一问题的原因，而帛书的作者似乎无须论及这一问题。天与道的关系是先秦哲学中的一个重要问题，《天道》诸篇的作者明确论述这一问题是对黄老之学的一个贡献，也是我们理解老庄唯心主义如何转化为黄老唯物主义的一个契机。

道与天的关系的变化反映了先秦唯物主义与唯心主义相互影响又相互否定的辩证发展过程。孔孟以天为最高的有意志的存在，他们讲天道、人道，不讲独立于自然和人世之外的道。老庄把道从天道、人道中进一步抽象出来，改造成在天之上的无意志无目的的最高存在，这是对天命论的否定。但道是虚构的超越世界的绝对，这就无法与唯心主义从根本上划清界限，因而未能最后完成向唯物主义的转化。道的概念的出现是中国古代哲学发展的一个重要阶段，它

① 《大宗师》。

② 据《庄子阅读》引江南古藏本。

既否定了天命论，孕育着天道无为的唯物主义自然观的出现；又把中国古代的唯心主义引向了精致和玄虚的道路。“道”作为中国古典哲学的基本概念与唯物主义和唯心主义的发展都有密切的联系。当黄老之学又拾出物质之天压在抽象的道之上时，就完成了从唯心主义向唯物主义的转化。命运之天——实体之道——物质之天，这是哲学思想发展过程中的一个否定之否定。当思想的发展似乎又回到它的起点上的时候，唯心主义的天道观已经变成了唯物主义的天道观，于是向上发展的螺旋又增加了一个新的圆环。

《天道》诸篇的唯物主义还有一些表现。荀子提出过“天行有常”的思想，否定了天的赏罚意志，《天道篇》也有类似的说法：“天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。”《荀子》讲的是天体运行有一定的规律，《天道》讲的是天、地万物有自己的常规，二者都认为天地万物的存在运动都有自己的规律，规律的根源不在世界之外，而在天地万物自身，这是从自然界自身说明自然现象的朴素唯物主义观点。这一点与黄老帛书是一致的，如《经法·道法》说：“天地有恒常。”《十六经·行守》也说：“天有恒干，地有恒常。”这也说明我们把《天道》诸篇称为黄老派是合理的。

肯定天行有常，就必然要得出顺应天地之常即顺从自然规律的结论。《刻意篇》有云：“去知与故，循天之理。”循天之理即顺应自然规律，顺应自然规律显然是正确的，但以“去知与故”为条件则是错误的。从历史发展的角度来看，《天道》诸篇的循天之理的思想应该得到某种程度的肯定。这种循天之理的思想与黄老帛书也是相合的，《称》篇云“因天之则”，《经法·论约》云“参之于天地之恒常”，都是同一思想的表述形式。

此外，《天运篇》还提出了顺应时势的思想，“夫水行莫如用舟，而陆行莫如用车。以舟之可行于水也而求推之于陆，则没世不行寻常。夫古今非水陆与？周鲁非舟车与？今薪行周于鲁，是犹推舟于陆也，劳而无功，身必有殃。”水陆不同是客观之异，舟车之别则是行路方法之不同，思想所选择的方法必须适应客观的情势。周鲁之异是地域时代的不同，时移世异，治世方法必须相应变革。这种随顺时势的思想在社会大变革的时代尤为可贵，而水陆舟车之喻也殊为精彩。《天运篇》还说：“故礼义法度者，应时而变者也。”这种应时而变的思想是符合历史发展要求的，与荀子法后王的理论和商、韩革新变法的理论是异曲同工的。黄老帛书也很重视这种“应时”或“因时”的思想，《十六经·兵容》说：“圣人之功，时为之庸（用）……因天时，与之皆断，当断不断，反受其乱。”

司马谈评论黄老之学说：“其术以虚无为本，以因循为用，无成势，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。”^①“以虚无为本，以因循为用”，反映了道家消极无为的基本态度，凡事不抱成见，注意“究万物之情”则包含着合理因素。《天道》诸篇的思想内容与司马谈的这些评述也是默契的，这是我们把《天道》诸篇归于黄老思潮的根据。

《天道》诸篇的唯物主义主要表现在两个方面。一是宗自然之天，二是讲“因时”“应物”。宗自然之天的思想毕竟保留了宗天的形式，还不能与天命论完全决裂，这种直观的唯物主义观点在今天已失去了原有的积极意义。而因时应物的思想则是先秦思想史中的精华，这种思想不仅适应了战国时期历史大变革的需要，而且无论历史怎样发展，这种思想本身都不会陈

^① 《论六家要旨》。

腐。司马谈在评述黄老之学时反复讲到“因时为业”“与时迁移”“时变是守”“究万物之情”“因物与合”“应物变化”，说明因时应物是黄老之学的一个基本观点，这似乎是黄老之学在汉初得以流行的一个重要原因，遗憾的是这种思想在漫长的封建社会中并没有受到应有的重视。

三、从逍遥无为到君无为而臣有为

“无为”是道家的基本概念，黄老之学也讲“无为”，但黄老的“无为”与老庄的“无为”已有明显不同。老子的思想基本上是以弱胜强、转败求胜之道，他的“无为”是等待矛盾的自然转化。庄子的思想基本上是逃脱现实、寻求自由之方，所以他的“无为”是逍遥无为，实即无心无情，自我陶醉。除了逃避现实以外，这种“无为”没有任何实际意义。

黄老之学是道家思想转向现实政治的产物，他们所讲的“无为”常与统治术有关。《天地篇》云：“君原于德而成于天，故曰：玄古之君天下，无为也，天德而已矣。”“无为”不是消极地等待转弱为强的时机，也不是绝望地逃避现实，而是“君天下”的基本原则。《天地篇》又说：“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化。”这里的无为不再是无可奈何的产物，而是对某种必然趋势充满信心的结果。

道家讲“无为”，但并不认为一切人都可能做到无为。事实上，老子讲的主要是圣人无为，庄子讲的主要是至人（真人、神人）无为，而黄老派讲的主要是君主无为。如果所有的人真的实行起“无为”的原则，那么人类就只能回到穴居野处的时代，根本谈不上治天下。黄老之学是道家中最重视现实问题的一派，他们看到了这一问题，因而提出了君无为而臣有为的思想。

黄老帛书《伊尹·九主》批评“劳君”说：“自为其邦者，主劳臣佚……臣因主为知，倚事于君，逆道也，凶归于主，不主。”^①文中虽有缺字，但文句的意思还是清楚的，这就是反对主代臣劳，反对为君而代臣之职，认为臣事事依赖于君，就会主劳而臣逸，以致首尾倒置，君将不君。司马谈批评儒者：“以为人主天下之仪表也，主倡而臣和，主先而臣随，如此则主劳而臣逸。”^②（《论六家要旨》）司马谈和黄老帛书的作者都反对主劳而臣逸，与君无为而臣有为的思想是一致的，但他们都没有正面讲到君无为而臣有为的命题。

《史记·孟荀列传》云慎到“学黄老道德之术”，《史记·老庄申韩列传》云“申子之学本于黄老而主刑名”。可见在申子与慎子的著作中包含着黄老之学。《申子·大体篇》说：“有道者不为五官之事，而为治主。君知其道也，官人知其事也。”君知“道”，官知“事”，这是君无事而臣有事的思想萌芽。大约是慎子首先提出了君无事而臣事事的思想。《慎子·民杂》说：“君臣之道，臣事事而君无事，君逸乐而臣任劳，臣尽智力以善其事，而君无与为，仰成而已，故事无不治，治之正道然也。”慎子还进一步论述了君臣之道的顺逆治乱，但没有明确讲过君无为而臣有为。

先秦其他古籍讲无为之治的也不少，但明确讲君无为而臣有为的却很少见。在现有古籍中，最明确地讲到君道无为、臣道有为的便是《天道》诸篇。《在宥》云：“何谓道？有天道，

^① 据李学勤释文。

^② 《论六家要旨》。

有人道。无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之与人道也，相去远矣，不可不察也。”君臣南面之术分为天道与人道两部分，君行无为之天道，臣从有为之人道，君以无为而尊，臣以有为而累，二者泾渭分明，不可混淆。《天道》说：“上无为也，下亦无为也，是下与上同德，下与上同德则不臣；下有为也，上亦有为也，是上与下同道，上与下同道则不主。上必无为而用天下，下必有为为天下用，此不易之道也。”无为与有为是相辅相成的，君道之无为必须以臣道之有为为补充。如果君臣皆无为，则臣失其职；如果君臣皆有为，则君失其尊。君必无为，臣必有为，君臣之道互为补充，无为有为相得益彰。“本在于上，末在于下，要在于主，详在于臣。”^①显然，无为是本，有为是末；无为为要，有为为详。有为之臣要以无为之君为核心，无为之君要以有为之臣为辅翼。这就把无为与有为统一起来了，把道家的基本原则与儒、法的君权论巧妙地结合起来了。

值得注意的是，《天道》诸篇关于君无为而臣有为的论述比《淮南子》更为集中明确。《淮南子·主术》篇说：“人主之术处无为之事而行不言之教，清静而不动，一度而不摇，因循而任下，贵成而不劳。”这里只讲了人君无为，没有讲臣下是否应该无为。又说：“不正本而为自然，则人主愈劳，人臣愈逸，是犹代庖宰剥牲而为大匠斫也。”反对主劳而臣逸，却未从正面说明君无为而臣有为的主张。《淮南子》为什么不直接讲君无为而臣有为呢？司马谈《论六家要旨》反对君劳而臣逸，为什么不正面宣传君无事而臣事事呢？汉初其他著作（如《新书》《新语》）为什么也都对君无为而臣有为讳忌莫深呢？这有社会时代的根源。在秦始皇统一中国以前，百家争鸣，各执异说，诸子蜂起，以干世主，那时一种学说不管是否被采用都没有人能全面禁止，也不至于招来灭门之祸，那时讲君无为而臣有为是完全可以的。但秦始皇统一中国后，大权在握，唯恐有失。汉朝以来，防止侯王叛乱始终是重要的政治议题。这样，在秦汉时期恐怕就无人敢明确地讲君无为而臣有为了。或许这就是刘安和司马谈只反对君劳而臣逸，不宣扬君无为而臣有为的原因。由此我们可以说，君无为而臣有为的观点只能流行于先秦，不能产生于秦汉以后。如果此说成立，那么《天道》《在宥》篇作于先秦而非作于秦汉就有了一个新的旁证。

君无为而臣有为对于君主来说可以藏拙掩愚，对于臣下来说必须尽职尽责，对于国家来说意味着限制独裁。君无为而臣有为不失为政治思想史上一个有特色的学说。此外，无为以有为为补充，有为以无为为核心，无为与有为相反而相成、对立而统一，这中间也包含着辩证思维的因素。君无为而臣有为是黄老派的重要观点之一，是黄老派对于道家无为理论的改造和发展。从先秦到汉初，论述君无为而臣有为最为明确集中的便是《天道》诸篇，在这一方面，《天道》诸篇的史料价值也是其他古籍所无法代替的。但是，自王夫之以来的学者多认为这一组文章中的许多内容，特别是关于君无为而臣有为的论述，应当删去，然而，如果真的删去这些内容，重要的黄老之学的资料就会失之于交臂，那将是学术史上的一大憾事。

以上我们分析了《天道》诸篇中所体现的黄老之学的主要观点。值得一提的是，形神静定也是黄老之学的重要主张。在这方面，《天道》诸篇也有所反映，就不赘述了。

实际上，本文所论《天道》诸篇的三个主要特点都可以归结为黄老之学融合诸子百家的根

^① 《天道》。

本特点。宗天因时的思想、君无为而臣有为的观点都可以看作道家与儒、法诸家相互吸收融合的结果。由此可见，战国时期诸子百家之间不仅有相互排斥否定的趋势，而且有相互吸收融合的潮流。这种潮流不仅在儒家的荀子和法家的韩非子身上有所反映，而且实际上形成了一个新的思想流派。这一思想流派吸收了百家之长，又避免了各家之偏。他们承认道的普遍性，却很少讲道的超越性；既讲天地有常，又讲因时而变；既讲无为之术，又不主张完全无所作为；既重视法术刑名的强制作用，又不忽视仁义礼治的教育手段；既维护君臣上下的尊卑秩序，又不赞成君主专制；既有自己的一贯立场，又不盲目排斥诸家之学。这是黄老之学的特点，也是黄老之学的优点，反映了黄老学者开明通达、兼容并蓄的思想风格。黄老学者不可能超越时代的局限，他们未能提出全新的思想与儒、墨、法各家抗衡。他们受道家基本立场所局限，未能接受儒家积极进取的精神，宣传了一切因任自然的消极思想。但是，他们确实吸收了同时代学术思想中的许多精华，避免了各执一偏的极端化倾向，创造了曾在汉初产生过一定历史影响的思想流派。

黄老之学的特点说明，在思想发展的历史洪流中，不仅不同思想的斗争分化能促进思想史的发展，在一定条件下，不同思想的相互吸收与融合也可以促进人类思想走向进步，斗争与融合是人类思想发展史中的两种基本趋势。

《天道》诸篇对庄子思想的改造正是对黄老之学的继承与发展。《天道》诸篇对黄老之学的发展有特定的贡献，是先秦黄老之学发展成熟的反映，是黄老帛书及其他古籍所无法代替的历史文献。充分利用《天道》诸篇的资料将有利于深入地研究黄老之学，也有利于探讨思想发展史中的一些现象和规律。但是，这并不意味着《天道》诸篇与庄子学派没有关系，相反，《天道》诸篇虽然提出了一些《内篇》所没有的思想观点，但它们与《庄子·内篇》及《外篇》《杂篇》的其他文章仍有明显的联系，比如，爱用寓言、重言、卮言的表达形式，有相同的寓言人物，也有相通的观点、近似的语言，并且有直接记述庄子言行的段落等等。因此，《天道》诸篇也是庄子后学的作品（对此笔者有专文论证）。以《天道》诸篇为代表的黄老派仍是庄子后学中的黄老派，这一派的作品既是研究黄老之学的资料，也是研究庄子后学及庄学演变的资料。

楚学与汉初黄老之学*

丁原明

西汉初年是黄老之学盛行的时期，但作为一种历史事实的判断，汉初黄老之学究竟是来自齐学抑或是楚学，诸家尚有歧见。笔者认为，汉初黄老之学既源于齐学又源于楚学，它是齐学与楚学、先秦时期的南派道家与北派道家交汇融合的产物。对于齐学与汉初黄老之学的关系，我曾撰文粗陈浅说^①。这里再就楚学与汉初黄老之学的关系，作些初步探讨。

在阐明楚学与汉初黄老之学的关系之前，有必要对什么是楚学首先做出限定。本文所说的楚学，不包括其物质文化和制度文化，而是专指从晚周至秦汉间以楚国为中心所形成的精神文化。楚学在空间跨度上，先源于江汉地区，后扩至长江中下游和淮河流域而影响北方。在内容上，它以道家和黄老道家为主。笔者所以说楚学以道家和黄老道家为主，这不仅因为道家的创始人老子及庄子生长在楚地，还因为从老庄道家中又分化出黄老道家，其思想集中反映在1973年长沙马王堆汉墓出土的黄老帛书中。正由于这种连绵不绝的道家传统，才使楚的哲学实际上就是道家哲学，并支配和影响楚国的文学、艺术、风俗、信仰等其他精神文化的发展。就拿《楚辞》来说，屈原在他的《天问篇》中，以问而不答的形式所提出的宇宙生成论，实际上是以不答为答，把宇宙怎样形成的问题交给理性来审查，这正体现了道家哲学的特点。至于楚音乐、舞蹈中所表现出来的逞神思以弛玄想的浪漫主义精神，也多是领悟顺应自然的道论的结果。故在说明道家思想是楚精神文化的主流之后，不难看出，本文所谓楚学与汉初黄老之学，也就是指发源于楚地的道家和从中分化出来的黄老道家，与汉初黄老之学的关系。笔者认为它们之间的关系有两个方面，即：一是汉初黄老之学由楚学传播而来，二是汉初黄老之学是对楚学的进一步发展。下面，即分别探讨这两个问题。

一、楚学在西汉初年的传播

笔者对所掌握的材料予以爬梳整理，认为从楚学到汉初黄老之学，大致经历了一个楚学“北渐”的演变过程。具体来说，它主要是通过如下三条途径进行的。

* 本文原载于《文史哲》1992年第4期。

① 《管子学刊》1988年第4期。

（一）由人物与著作进行传播

黄老之学所以盛行于西汉初年，除了受制于当时的政治经济状况外，从思想来源上看，是由于有一批人物和著作在西汉初年提倡和推行楚学。就提倡和推行楚学的人物来说，可分为两类情况：一类是亲身信奉道家或黄老道家的人，一类是受道家或黄老道家影响的人。首先就亲身信奉道家或黄老道家的人来看，当时是非常多的，除一部分是齐人外，其余不少是楚人。如文帝时“学老子言”的直不疑，是南阳人，而南阳在战国时属楚地。又如文、景、武帝时的郑当时，“字庄，陈人也。其先君尝为项籍将；籍死，已而属汉”^①。陈亦属于楚地。推而广之，汉初信奉黄老的几位皇帝及宗室以及跟随高祖起兵打天下的曹参等将相，他们的籍贯亦当属于楚文化圈内。又如陈平，他虽籍贯魏国，然其起兵后主要活动于魏楚之间。由于史料有缺，除曹参在齐国推行黄老之学有较详记载外，其他人在汉初如何推行黄老之学已无法详考，但这批信奉黄老的人对其家乡的道家传统至少怀有认同心理，加上在结束天下大乱之后，上下俱欲社会安定，又有文景二帝和窦太后提倡黄老之术，所以他们把自己家乡的道家传统带到西汉，是非常可能的。另外，名臣张良也是一位值得重视的道家人物。他的先世虽是韩国，但在秦灭六国后，他亡匿下邳，长期活动于淮、泗之间。刘邦起兵后，他从“老父”处得《太公兵法》说沛公，几乎成为刘邦的军师。对张良得“老父”书一事，《史记》索隐按：《诗纬》云：“风后，黄帝师，又化为老子，以书授张良。”^②《诗纬》之说虽不可信，但从中透露出张良是一位受道家思想影响很深的人，而且他是先在楚地受了道家的影响，后又加入到汉统治集团中来的。还有宗室贵族刘安也很值得注意，他的封地即在楚。他所招集宾客撰写的《淮南子》，不仅对汉初黄老之学进行了系统地阐发，同时在《道应训》中有明引“庄子曰”的话，可见刘安也是一位把南方道家传播到汉初的重要人物。

再就受道家或黄老道家影响的人在西汉初年传播黄老之学来看，其中的陆贾和贾谊就值得一提。陆贾是楚人，他早年“以客从高祖定天下”^③，成为刘邦的谋士。西汉建立后，陆贾曾向刘邦陈述“逆取顺守”的统治策略，认为：“汤、武逆取而顺守之，文武并用，长久之术也。”^④陆贾虽属于儒家，并且他所说的“文”主要是指用“仁义”进行教化，但这其中也含有出道家的“无为”以安定人心的企图。例如他在《新语》中就公开宣扬黄老无为而治，说：“君子之为治也，块然若无事，寂然若无声，官府若无吏，亭落若无民。”^⑤为刚刚抬头的黄老之学推波助澜。贾谊也是汉初的一位儒士，但他在文帝初贬为长沙王太傅后所写的《鹏鸟赋》以及《新书》中《道德说》《道术》《六术》诸文，却表现出儒、道结合的倾向。例如，贾谊在《鹏鸟赋》中提出的“天地为炉兮，造化为工”等语，本是《庄子》书早已用过的比喻；在该篇中提出的祸福转化的辩证法思想，是对老子思想的发挥；而在《道德说》三篇中对“道”与“德”的论述，亦不出老庄道家的窠臼。据此，我怀疑贾谊是在长沙接受了道家的影响后，而使其思想表现出儒、道结合的倾向的。因此，无论从哪一类人物看，他们都在西汉初

① 《史记·汲郑列传》。

② 《留侯世家》。

③ 《史记·陆贾传》。

④ 同上。

⑤ 《新语·至德》。

年直接或间接地宣传南方道家传统。这种从楚学到汉初黄老之学的人物传系，虽然没有《史记·乐毅传》所记载的从齐学到汉初黄老之学的人物传系那样清晰，但其传行的轨迹还是可追寻的。

对于著作传播黄老之学，《老子》《庄子》书自然是传播南方道家的载体，但就黄老之学的传行来看，莫过于马王堆汉墓出土的黄老帛书以及《鹞冠子》《文子》等。据学者考证，黄老帛书即《汉书·艺文志》记载的《黄帝四经》，其撰写年代约在公元前400年左右，并出自楚隐者之手。该书在修正和改造老庄道家的基础上，以道家和法家思想为骨干而融合百家之学，是战国黄老之学的典型代表作。而马王堆汉墓的年代为文帝十二年（前165），帛书乃长沙王相利苍家所藏，此时贾谊正做长沙王太傅，很可能读过帛书，他在《鹏鸟赋》和《新书》诸篇中所以不遗余力地向汉初统治者宣传黄老之学，大概就是接受了这部帛书思想的影响。由此也可以看出，这部帛书虽经秦王朝的“焚书”，却依然流传到汉初，并以极大的渗透力进入了当时社会的各阶层，沟通了人们的社会心理。

关于《鹞冠子》，《汉书·艺文志》“道家类”载一篇，并注云：“楚人，居深山，以鹞为冠。”虽然该书在流传的过程中，其卷数或篇目有很大出入，但它是反映黄老思想的著作，却得到了学术界的承认。至于该书的写作年代，究竟在战国或汉初，学术界的看法尚有分歧。然从贾谊写《鹏鸟赋》有近20处引《鹞冠子》来看，该书应成于贾谊做长沙王太傅之前。而鹞冠子是战国中晚期人，其书的撰写也不会晚于战国末至秦汉间。另从内容上看，《鹞冠子》在以道家融合百家之学的同时，亦因袭了黄老帛书的一些话。如帛书《经法·道法》：“道生法。”而《鹞冠子·道瑞》：“道生法，法生神，神生明。”又如帛书《十大经·立命》：“吾受命于天，定位于地，成名于人。”而《鹞冠子·世兵》：“受数于天，定位于地，成名于人。”可见，《鹞冠子》与黄老帛书具有一脉相承的关系，它是战国时的南方道家向汉初黄老之学发展的一个重要环节。

《文子》也是一部反映黄老思想的著作。《汉志》载《文子》九篇，云：“老子弟子，与孔子并时。”另据定县八角廊出土的部分《文子》竹简云：“平王问文子。”^①这里的“平王”前人已考定为“楚平王”（前528—前516），故文子的活动年代当与楚平王相近。但《文子》并非文子本人亲作，而是后人假托撰成。从《文子》因袭了黄老帛书的许多说法和《淮南子》又因袭了《文子》的许多说法来看，它的成书时间大概在马王堆出土的黄老帛书之后，刘安招集宾客撰写《淮南子》之前。因此，《文子》也是联结黄老帛书与汉初黄老之学的一重要环节。当然，现存《文子》九篇不可能是著作的原样，其中可能掺入了后人的一些思想，特别是它与《鹞冠子》究竟谁在前谁在后，尚待进一步研究，但正是以这些黄老著作作为载体，才使发源于楚地的道家思想传行到汉初。

（二）由道家的内外分化进行传播

楚学在西汉初年的传播除由人物和著作进行外，还通过南方道家的内分化与外分化而实现。所谓南方道家的内分化，是指庄子道家中分化出黄老学派，这如同从老子道家中分化出庄周学派与黄老帛书派道家一样，它们都是在南方道家内部进行的。所谓南方道家的外分化，是

^① 《定县40号墓出土竹简简介》，《文物》1981年第8期。

指在南方道家系统外，由于受了它们的影响，而分化出新的流派，如被旧史所称为杂家的《吕氏春秋》等。

关于通过南方道家的内分化传播楚学，这首先涉及对今本《庄子》三十三篇的看法问题。一般都认为《庄子》内七篇是反映了庄周本人的思想，而外杂篇则反映了庄子后学的思想。故有人将外、杂篇作进一步分类，认为它们“分别代表了庄子后学中述庄派、黄老派和无君派的思想”^①。就《庄子》外、杂篇中的《天道》《天地》《天运》《天下》《在宥》《刻意》《缮性》诸篇来看，确乎具有“采儒墨之善，撮名法之要”^②的特点。如《天道》篇把“道德”“仁义”“刑名”“赏罚”熔为一炉，既有道家的思想，也有儒家和法家等各家的思想，其旨趣与老庄道家排斥百家之学相异。又如《在宥》篇还提出了为加强君权服务的“君无为而臣有为”的思想，说：“无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。”这种君道思想，无论黄老帛书或《论六家要旨》都极力提倡，足见庄子后学中确实存有黄老派。

问题是，从庄周道家中分化出来的这个以《天道》诸篇为代表的黄老学派，究竟怎样影响汉初黄老之学的发展？据一些学者考证，《天道》诸篇在时间上与汉初黄老之学大致相当，其根据是《天道》中有“玄圣素王”“十二经”之语，《天运》中有“丘治诗书礼乐易春秋六经”的话，而这些都是汉代用语。又有人认为《庄子·天下篇》可能为淮南王刘安所著^③，是刘安及其宾客整理编纂该书时将《庄子》分为内外杂篇的^④。如果上述说法成立，再加上前面指出的《淮南子》有明引“庄子曰”的语句，那么可以断言：以《天道》诸篇为代表的这个黄老学派，其存在时间大致要在战国末秦汉初，而在汉代直接受它影响的要数《淮南子》。因此，《淮南子》是把南方道家传播到汉初的重要载体，它在沟通楚学与汉初黄老之学中有着不可忽视的作用。

对于《吕氏春秋》与道家的关系，东汉高诱在该书的《序》中说它“以道德为标的，以无为为纲纪，以忠义为品式，以公方为检格”，意谓该书是在“道”的统领下，融合儒、墨、名、法等各家思想，而这些正是黄老之学的特点，故有人亦把《吕氏春秋》称之为“新道家”^⑤。再从思想渊源上看，《吕氏春秋》的道家思想不是来自齐学的影响，而主要是本于老庄道家，它在《为欲》《重己》诸篇中有明引庄子思想的话，就证明了它与南方道家的密切关系。可见，《吕氏春秋》这部一向被旧史家称为“杂家”的著作，其在南方道家向北方传播的过程中，也起着重要的作用。

（三）托黄帝言、神仙说进行传播

楚学流传到西汉初年的第三条途径，即通过托黄帝言、神仙说进行阐发。就托黄帝言的情况来看，孔老书中无黄帝的文字，到战国时期，各家托黄帝阐述其学说的风气才普遍起来。这正如《淮南子·修务训》所说：“世俗之人，多尊古而贱今，故为道者，必托之于神农、黄帝，

① 刘笑敢：《庄子后学中的黄老学》，《哲学研究》1985年第6期。

② 《论六家要旨》。

③ 谭戒甫：《现存庄子天下篇的研究》，《中国哲学史论文初集》，科学出版社1959年版。

④ 张恒寿：《论庄子内篇产生的时代及其篇名之由来》，《文史》1979年第7期。

⑤ 熊铁基：《秦汉新道家论稿》，上海人民出版社1980年版。

而后能入说。”《淮南子》的这段话，不独概括了汉初托黄帝的情形，也反映了战国时期托黄帝的普遍情况，而“楚之先祖出自颛顼高阳。高阳者，黄帝之孙、昌意之子也”^①。出于对先祖的追念和受托“黄”之风的影响，楚道家在其演变的过程中，假托黄帝以论“道”，也是自然的事情。从战国至秦汉间的几部楚道家著作来看，确亦如此，它们皆借黄帝言以发明道家之旨。如黄老帛书中《十大经》的很多篇，就采取君臣问答的形式，讲述刑名和阴阳刑德等治国思想，它们借黄帝的话把道家与法家等思想结合起来，从而完成了由老子道家向黄老道家的转化。再如《鹖冠子》《文子》也有不少托黄帝的话，其中《文子》的一些篇名就是袭黄帝言而成。至于庄子后学及《淮南子》，它们袭黄帝言亦可见。如《庄子·盗跖》篇：“世之所高，莫若黄帝。”《淮南子·览冥训》：“昔者黄帝治天下，而力牧、太山稽辅之。”这说明黄帝在当时人们的心目中居于很高的位置。因此，如果某种学说能与黄帝相结合，那自然就获得了权威性支持，所以也就能流传下来了。

对托神仙思想传播南方道家，一般都认为神仙思想源于燕齐，其与楚学无涉。其实，楚精神生活中的迷信气氛是相当重的，所谓“楚人信巫鬼，重淫祀”^②，就反映了楚地对鬼神的信仰。而道家与神仙思想相结合，虽不见于老子书，但在《庄子》外、杂篇，其讲究养生炼形、企求长生不死的神仙思想，却不断增多和成熟起来。例如《天地》篇云：“千岁厌世，去而上仙；乘彼白云，至于帝乡。”这是热心向往神仙的世界。又如《在宥》篇记载了广成子给黄帝讲治身长生的道理，说：“我守其一以处其和，故我修身千二百岁矣，吾形未尝衰。”这是醉心于神仙方术的言论。不独《庄子》外、杂篇为然，汉初《淮南子》的神仙方术思想也是相当浓厚的。例如《精神》《诠言》诸篇对“圣人”“真人”“轻天下”“齐生死”“出入无间”“登假于道”“蝉蜕蛇解”“轻举独往”“游于太清”的描绘，以及通过王乔、赤松把养性之术与成仙结合起来的的思想，就清楚地揭示了《淮南子》的出世成仙的实质。这说明南方道家在往北方传播的过程中，至少是从庄子后学到《淮南子》，都是借神仙思想来宣传道家之旨的。而从晚周至秦汉间，信奉神仙思想的人是相当多的，其中秦始皇就是一位神仙狂，他建驰道多次巡行东方的目的之一，就是入海求仙。在这样一种文化氛围下，南方道家在其“北渐”的过程中托神仙思想为之张目，这既能沟通当时的社会心理，又能避开秦始皇文化专制政策的打击。因此，以神仙家为载体进行传播，也是南方道家传行到西汉初年的途径之一。

二、汉初黄老之学对楚学的继承与发展

既然汉初黄老之学是由南方道家、特别是由其中的黄老道家传播而来，那么它与南方道家或黄老道家之间就具有相通性或继承性。根据汉初黄老之学的流行情况以及陆贾、贾谊书和概括总结汉初黄老之学的司马谈《论六家要旨》、刘安招集宾客撰写的《淮南子》等著作，从静态的角度加以分析，汉初黄老之学主要在如下三个方面受到了南方道家的影响。

首先，从“道论”上看，汉初黄老之学主要是接受了南方道家关于规律的思想。大家知

① 《史记·楚世家》。

② 《汉书·地理志》。

道，南方道家创始人老子的“道”包括宇宙本体及规律等多层次的含义。但由于老子始终没有说清楚“道”是什么，所以他说的规律似乎是脱离物质载体的规律。加之老子贬低人及人的作用，故他亦未能解决人的主观能动性与客观规律之间的辩证关系问题。对老子这一理论缺陷做出重要修正和补充的则是黄老帛书派道家。它们一方面将“道”分为“天道”“地道”“人道”，认为“道”内在于天地万物之中，说：“王天者之道，有天焉，有人焉，又（有）地焉。参（三）者参用之。□□而有天下矣。”^①另一方面，它们又强调“执道循理”^②，尊重客观规律，认为按客观规律办事，即可取得“功合于天，名乃大成”^③的显著成效。黄老帛书派道家这一既尊重客观规律又重视人的主观能动性的积极精神，被汉初黄老之学承袭了下来。特别是在经历了秦王朝极端有为的残酷暴政之后，汉初黄老之学对尊重客观规律的要求，似乎比南方黄老道家更为强烈些。陆贾在汉初向刘邦陈述“逆取顺守”的策略，就表现了当时的有识之士对按政治规律办事的重视。而对南方道家的规律思想做出深刻理论反思的则是《论六家要旨》和《淮南子》。《要旨》中所谓“有法无法，因时无业，有度无度，因物与合”，所谓“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜”等等，都是强调因天道以决人事，因时制宜地处理各种政务和制定各种政策。《淮南子》既对老子的消极无为持批判的态度，又反对秦王朝“凿五刑，为刻削”^④的极端有为，而主张办任何事情，“私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立功，推自然之势，而曲故不得容者”^⑤，强调按规律办事，不得以主观影响客观。显然，《淮南子》与《要旨》关于尊重客观规律的思想不是直接导源于齐学，而是取自南方黄老道家。因为齐学的特点是“尊黄帝，重道法，用礼义，尚无为”^⑥，而它所说的“无为”主要是指君无为而臣有为的统治术。故汉初黄老之学的上述规律思想，不是齐学所具备的，只有南方道家才与之相通。

其次，从治国安民的办法上看，汉初黄老之学主要是接受了南方道家“清静”“无欲”“无事”等思想。在这方面，不仅是曹参、萧何以清静安民被载入史册^⑦，同时，汉初的一些黄老著作也不遗余力地宣传“节欲”“省事”“返于清静”等思想。例如《淮南子》就把“无事”“无欲”作为它的“无为”内容之一，认为“为治之本，务在于安民；安民之本，在于足用；足用之本，在于勿夺时；勿夺时之本，在于省事；省事之本，在于节欲”^⑧。它还指出，“君人之道，处静以修身，俭约以率下”^⑨，如果统治者做到了“静”“俭”，就会减少对社会的骚扰，因而也就能使天下返于清静。而在高祖时期，这种清静安民的呼声更高些，陆贾所谓“道莫大于无为，行莫大于谨敬”^⑩，就是告诫汉初统治者不要违背清静无为的治国原则。这说明汉初黄老之学关于清静安民的思想是相当突出的，故有人把“静”作为汉初黄老之学的内容

① 《经法·六分》。

② 《经法·四度》。

③ 《经法·论约》。

④ 《览冥训》。

⑤ 《修务训》。

⑥ 丁原明：《管子的基本思想特点》，《管子研究》第一辑。

⑦ 见《史记》本传。

⑧ 《诠言训》。

⑨ 《主术训》。

⑩ 《新语·无为》。

之一^①，是有其道理的。从思想来源上看，汉初黄老之学的清静安民思想，不是取自齐学而是取自楚学。齐学的《管子》书中虽然也曾提出有“静因之道”的命题，但却是偏重于认识论来说的，而把清静无为作为治国安民的办法，是发轫于老子。他说：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”^② 黄老帛书派道家虽然不大讲清静无为，但却主张节俭省欲，认为“嗜欲无穷死”^③，这也含有清静无为的意向。可见，汉初黄老之学的“清静”“节欲”“省事”等主张，与南方道家亦具有一脉相承的关系，并且是结合西汉初年与民休息的需要而加以选择运用的。

再次，从“治术”上看，汉初黄老之学则接受了南方黄老道家所主张的文武并用、刑德兼行的思想。西汉建国之初，由于秦王朝推行极端法治主义而导致迅速灭亡的教训，使汉初统治者不得不变换统治方略，开始把视野转向了黄老，假黄老之术以进行统治。汉高祖刘邦完全接受了陆贾提出的逆取顺守、文武并用的建议，即标志着汉初统治者已从黄老之学中吸取治国安民的思想。到汉宣帝时，他觉得汉武帝纯用“儒术”难以治理好国家，于是教训汉元帝说：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎？”^④ 汉宣帝在这里所说的霸王道杂之的思想，也就是汉初黄老之学提倡的文武并用、刑德兼行的统治方术。而这种文武并用、刑德兼行的思想，在齐学的《管子》书中虽亦有阐发，但远没有南方黄老道家论述得那样明确。如帛书《经法·君正》说：“审于行文武之道，则天下宾矣。”认为文武并行是符合天道的。帛书还指出：“因天之生也以养生，谓之文”，“因天之伐也以伐死，谓之武”；“文武并用，则天下从矣。”它认为只有采用“文武并用”的统治方略，才能使社会走向稳定。至于对“刑德兼行”，帛书也作了非常清楚的论述，说：“天德皇皇，非刑不行，穆穆天行，非德必倾。”^⑤ 认为只有“刑德相养，逆顺若〈乃〉成”^⑥，政治才能清明，国家也才能久安。可见，汉初黄老之学的统治术是直接导源于南方黄老道家的。

虽然汉初黄老之学与南方道家在许多方面具有相通性，但由于西汉初年的时代特点所决定，加之汉初黄老之学是由楚学和齐学整合而成的，所以较之南方道家，汉初黄老之学又有些新特点。

首先，在“道论”上，汉初黄老之学在接受了南方道家的规律思想的同时，还吸取了齐学《管子》的“精气”说内容，将“道”赋予物质的意义。如前所述，黄老帛书派道家虽然将老子脱离物质载体的规律，修正为内在于天地万物之中的规律，但它们如同老子一样，始终没有说清楚“道”是什么的问题。如帛书说：“虚，其（道）舍也。”^⑦ “虚无刑（形），其契冥冥，万物之所从生。”^⑧ 而真正坚持物质为第一原理、将“道”释为“气”或“精气”的，则是反映齐学特点的《管子》书。如《枢言》篇说：“道之在天者，日也；其在人者，心也。故曰：

① 张维华：《释黄老之称》，《文史哲》1981年第4期。

② 《老子》第五十七章。

③ 《称》。

④ 《汉书·元帝本纪》。

⑤ 《十六经》。

⑥ 同上。

⑦ 《经法·道原》。

⑧ 《经法·道法》。

有气则生，无气则死，生者以其气。”但《管子》却认为“精气”的特点是“其大无外，其小无内”，“其细无内，其大无外”^①，将“精气”视作排除内在差别的绝对统一体，类似古希腊的“原子”不能继续分割了。用这种“精气”说解释天地万物的构成及其运动变化的原因，很容易教人从“精气”之外寻找事物发展变化的动力，由此而回到精神为第一原理的立场。汉初黄老之学在“道论”上的贡献，在于它不仅继承了稷下“精气”说的合理因素，并且也在于它对“精气”说作出了重要修正和发展。关于汉初黄老之学对“精气”说的继承，贾谊的《道德说》中就有“在气莫精于目”之语，但对“精气”说作出修正和补充的要数《淮南子》。《淮南子》将“气”看成是阴阳对立的矛盾统一体，说：“气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地，清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。”^② 它认为气有阴阳之分，而阴阳又各自具有不同的性能，阳气的性能是“清阳”，阴气的性能是“重浊”，所以它们有气扬和下降、发散和凝聚等交合作用。正是由于这种阴阳二气的交合作用，才产生出形形色色的不同事物。这样，《淮南子》不仅给“道”赋予了“气”的物质性内容，并且也对“气”的属性做出了明确的规定，从而使先秦道家的道一元论变成了气一元论。这应是汉初黄老之学在哲学上所做出的最重要的理论突破。

其次，汉初黄老之学与南方道家虽然都主张清静安民，但其政治着眼点却是有差异的。黄老帛书派道家所讲清静安民，是以加强君权为前提的，故其所说的“无为”，在很大程度上是指以阴谋权术驾驭臣下，带有明显的法家色彩，不具有政治理想的性质。这种“无为”的性质和法家色彩，亦为齐国的稷下黄老之学所具备。而在汉初黄老之学那里，清静安民不仅是作为一种政策设施，而更是作为一种政治理想提出来的。它要求封建统治者通过“省事”“节欲”，慎刑减罚，减轻对人民的剥削，以创造一种清静安宁的社会局面。从陆贾到《淮南子》几乎都是这样。例如，《新语·无为》说：“道莫大于无为，行莫于谨敬。何以言之？昔舜治天下也，弹五弦之琴，歌南风之诗，寂若无治国之意，漠若无忧天下之心，然而天下大治。”《淮南子·览冥训》则把“黄帝治天下”作为理想的奋斗目标，认为在那个社会，“百官正而无私，上下调而无忧，法令明而不暗，辅佐公而不阿，田者不侵畔，渔者不争限”，是一个主贤臣明、世事清明、无徇私争斗、顺应自然之道的社会。这种社会理想既表达了当时人们渴望国家统一、天下安宁的迫切要求，又说明汉初黄老之学的清静安民主张，不再像先秦黄老学派那样为加强君权服务，而是旨在守成事业。这种差异，既反映了两个不同时代的特点，又反映了秦以后的地主阶级开始由积极进取转向了保守。

再次，汉初黄老之学与南方黄老道家虽然都提倡文武并用、刑德兼行，但它们的理论基础却不一样。南方黄老道家、也包括稷下黄老道家，它们的理论基础是以“道”论“法”，“道”“法”结合，并在此基础上融合先秦百家之学。如帛书《经法》说：“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也。”《管子·心术上》也说：“事督乎法，法出乎权，权出乎道。”它们都强调法是从“道”中产生的，故有人把先秦的黄老学派称之为“道法家”，是有其客观根据的。

① 《心术上》。

② 《天文训》。

与南方黄老道家、也包括与稷下黄老道家相比较，汉初黄老之学虽然也有以“道”统一百家的企图，但它对儒家思想吸收得更多一些，并表现出儒、道结合的倾向。这不仅是陆贾、贾谊的儒、道思想比较浓厚，就连总结汉初黄老之学的纲要性著作《论六家要旨》，也非常重视儒家的“列君臣父子之列，序夫妇长幼之别”。而《淮南子》一书的宗旨，高诱说它是“共讲论道德，总统仁义”^①，这实际上说它是儒、道结合。从该书的思想情况来看，也是这样。《本经训》《繆称训》《齐俗训》《泰族训》以及《要略》等，曾广泛称引“五经”语，且往往兼采所谓今、古文说，如它在引用《公羊传》话时，多以《左传》为据叙述春秋史事^②。更为明显的是，《淮南子》的一些思想几乎与儒家学说同出一辙。例如《泰族训》说：“昔者五帝三王之在政施教，必用参五。何谓参五？必仰取象于天，俯取度于地，中取法于人，乃立明堂之朝，行明堂之令，以调阴阳之气，以和四时之节，以辟疾病之灾。俯视地理，以制度量，察陵陆水泽肥墩高下之宜，立事生财，以除饥寒之患。中考乎人德，以制礼乐；行仁义之道，以治人伦而除暴乱之祸，乃澄列金木水火土之性。故立父子之亲而成家；别清浊五音六律相生之数，以立君臣之义而成国；察四时季孟之序，以立长幼之礼而成官，此之谓参。制君臣之义，父子之亲，夫妇之辨，长幼之序，朋友之际，此之谓五。”它把这个“参五”之术称为“治之纲”，这就大大超出了以“道”统一百家的企图，而与董仲舒的新儒家体系相通，说明汉初黄老之学发展到《淮南子》的时代，已开始向新儒学转化了。

总之，如同齐学与汉初黄老之学的关系一样，楚学与汉初黄老之学的关系也是十分密切的。加强这方面的研究，不仅有助于认识楚学与汉中央文化之间的有机联系，并且对进一步认识南方道家从先秦到汉初的演化，也是具有重要学术价值的。

① 《序目》。

② 曹道衡：《〈淮南子〉和〈五经〉》，《河北师院学报》1987年第8期。

多元一体的齐道家*

丁原明**

齐道家亦即稷下黄老之学，它是适应战国时期齐国封建化改革的需要在稷下学宫创办的推动下，所形成的有别于老庄原始道家的“新道家”。其产生年代，大概在田齐桓公、威王时期，约在公元前374年—前320年之间^①，并与稷下学宫的兴亡共始终^②。当时，齐威王（约前356—前320年在位）为了发扬桓公田午开创田齐霸业的光辉传统和表示其称雄诸侯的远大志向，开始把视界移向了传说中的古帝王黄帝，并在自铸的青铜器《陈侯因咨敦》铭文中写道：“其唯因齐，扬皇考昭统，高祖黄帝，迺嗣桓、文，朝问诸侯，合扬厥德。”这样，便在齐国兴起了崇拜黄帝的思潮，因而为道家托黄帝及其在齐地的新发展拉开了序幕。

然而，齐地的黄老之学是怎样演进的？它到底分为几派？各个支派之间的关系怎样？这些问题向来像斯芬克司之谜，而不时地纠缠着学界。根据《史记·孟荀列传》，属于稷下黄老学者的应是慎到、田骈、接予、环渊，即：“慎到，赵人；田骈、接予，齐人；环渊，楚人，皆学黄老道德之术，因发明序其指意。”但根据《庄子·天下》篇，它将当时天下“道术”分裂的情况，概括为宋钘、尹文一系，彭蒙、田骈、慎到一系，关尹、老聃一系。而郭沫若据此将稷下黄老之学分为三派，即：宋钘、尹文派，彭蒙、田骈、慎到派，继承老聃遗说而整理成《上、下篇》的环渊派。郭氏还认为关尹乃环渊之音变，并根据《天下》评论宋钘、尹文时有“人我之养，毕足而止，以此白心”语与《管子》的《白心》篇名相同，而断定《管子》中的《心术》上下、《白心》《内业》四篇为宋、尹之遗作^③。这样一来，便有一个宋钘、尹文是否属于稷下黄老先生的争论，并得到学术界的响应。其中以冯友兰为代表，即认为郭氏仅凭《天下》篇“以此白心”语与《白心》篇相合而断定《管子·心术》等四篇为宋钘、尹文之遗作，“只是一个孤证”^④。经过多年的争论，愈来愈多的学者认为宋钘、尹文属于墨家，因此，以郭氏为代表的一派观点受到了严重挑战。

依笔者之见，《庄子·天下篇》将宋、尹等三派分别划为一系，这主要是从当时“道术”

* 本文原载于《文史哲》1997年第3期。

** 丁原明，山东大学哲学系。

① 胡家聪：《稷下学宫史钩沉》，《文史哲》1981年第4期。

② 同上。

③ 郭沫若：《青铜时代·宋钘尹文遗著考》，人民出版社1954年改排本。

④ 冯友兰：《中国哲学史新编》第2册，人民出版社1983年修订本，第101页。

被分裂的特定历史条件下立论的，并且其着眼点是试图用“内圣外王”这种“道术”而“包举中国学术之全部”（梁启超语）。这样，《天下篇》所说的“道术”，实际上就是相当于今天作为各门科学研究总称的“大学术”，而当时诸子百家中的各个学派的思想则是构成这种“大学术”的一方之术，即所谓“方术”。用这种“大学术”去划分、归纳或评判当时存在的学术流派，就未必得当或周全。拿《天下篇》所论述的宋钘、尹文来看，它说宋、尹是“救世之士”，其思想宗旨“以禁攻寝兵为外，情欲寡浅为内”，“愿天下之安宁，以活民命”等为归，这倒是反映了宋、尹具有墨家兼爱无私的精神，并与《荀子·非十二子》说宋钘“人检约而慢差等”，将他作为墨家人物来看待相一致。因此，照这种分析，《天下篇》将宋、尹视作同彭蒙、田骈、慎到和关尹、老聃并列的三派道家，就很不恰当。如果再对《天下篇》的上述划分深加考究，它是站在“天下”的制高点上鸟瞰先秦道家的各个流派，并多从思想的相似性将人物加以归类的。其中提到的人物，有的是属于楚道家，如彭蒙、老聃、关尹；有的是属于活动于齐地的齐道家，如田骈、慎到等。显然，用这种齐楚混杂的参照系来划分齐道家，是不合适的。

那么，应根据什么来梳理齐道家呢？我认为最可信的文献应是《史记》和《管子》书，将其同《天下》篇对“道术”分化的评论结合起来加以判断，方可理清齐道家的形成与演进情况。

《史记》除《孟荀列传》对稷下学术有记述外，《田敬仲完世家》也有详载：“宣王喜文学游说之士，自如驺衍、淳于淳、于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第为上大夫，不治而议论。是以稷下学士复盛，且数百千人。”两处提到的稷下黄老学者的名字皆有田骈、接予、慎到、环渊，而无宋钘、尹文。说宋钘和尹文“俱游稷下”的是西汉末年的刘向^①，其《说苑·君道》还说齐宣王曾向尹文请教过“人君之事”。但在刘向之前而稍晚于《史记》的《盐铁论》所提到的稷下学士名单中，却没有宋钘、尹文。《史记》较之刘向的年代，显然更邻近于战国，故它说慎到、田骈、接予、环渊“皆学黄老道德之术，因发明序其指意”，应是可信的。当然，我们说宋钘、尹文不是稷下黄老学者，这并不意味着他们与道家思想无涉。《天下篇》说他们两人“以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内”，“其为人太多，其自为太少”，这既是继承了墨家救世的利他主义精神，又汲取了老学中知足反战的思想，并昭示了当时学派之间互渗互动的演化情况，从而为黄老之学的产生做了思想铺垫。同时，即便田骈、接予、环渊、慎到均属于黄老学者，但他们的思想也是既有联系又有区别的。就其联系来说，《天下篇》曾说彭蒙、田骈、慎到“公而不党，易而无私，决然无主，趋物而不两”，这实际上说他们皆发挥了老学中“无私”“无矜”的思想。就其区别来说，《吕氏春秋·执一》曾记载田骈“以道术说齐王”。而这里所说的“道术”，一是指“因性任物”而为；二是指“贵齐”，也就是《天下篇》说的“齐万物以为首”。前者实际上把老子的“无为”论释成因循事物的本性而为，后者则是发挥了老学中的统一性原理，试图从不齐之物中把握事物的“齐”，从多中求“一”。这种情况表明，田骈并非是全面继承了老学的思想，而是根据时代的需要选择了老子某一方面的思想加以发挥，故他只能称为道之一术派。接予与田骈的情况差不多，他也着重

^① 见《汉书·艺文志》唐颜师古注引刘向云。

发挥了老学中的一术。例如,《庄子·则阳》载接予持“或使”说。这种“或使”说,实际上是对老子之道的超验、主宰义所做出的理解与引申,仍是从某一思想侧面继承老学的。彭蒙已无法详考,环渊所著《上下篇》也早佚,估计他们也属于道之一术派,均未形成独立的道家体系。慎到的情况要比上述几位复杂些,但如果把《天下篇》所论述的慎到与《慎子》书结合起来看,他主张齐万物以为首、循自然而立法、依权势而行法等,则具有道、法结合的倾向,应属于稷下黄老之学中的道法派。因此,根据《史记》和《天下篇》,除彭蒙、环渊已无法详考外,田骈、接予应属于道之一术派,慎到应属于道法派,他们共同构成了稷下黄老之学的前奏,并为《管子·心术》等四篇形成有体系的黄老之学做了准备。

《管子》书是反映齐文化的重要一著作,它既包括管仲及其学派的遗著,又包括稷下先生的大量论著。而在稷下先生的论著中,黄老之学应是其主流^①。就目前能辨认出的《管子》书中的黄老论著,可分为三种情况:一是《法法》《任法》《明法》三篇,具有明显的道、法结合特点,它很可能是慎到亲作或慎到这派道家的遗著。二是以《心术》《白心》《内业》四篇为代表的有体系的黄老著作,它应是稷下黄老之学的整合,故可称为整合派或综合派。三是诸如《宙合》《枢言》《君巨》上下、《禁藏》《立政》《版法解》《明法解》《重令》等二十余篇,也具有黄老之学的某些特征^②。但总的来看,它们只是接受了黄老之学的某些观点,还不能说这二十余篇就是稷下黄老之学的著作,而应算作道之影响派或道之渗透派。

总之,如果根据《史记》和《管子》书的记载,然后再用《天下篇》及其他资料作印证,稷下黄老之学的演进情况就可以梳理清楚了。它可概括为:一、田骈、接予为代表的道之一术派;二、慎到《慎子》书及《法法》《任法》《明法》为代表的道法派;三、《心术》四篇为代表的道之整合派或综合派;四、《宙合》《枢言》等二十余篇为代表的道之影响派或渗透派。

傅伟勋认为“老子道可分六个层而:道体、道原、道理、道用、道德、道术”^③。司马谈在其《论六家要旨》中曾把汉初黄老之学的特点概括为:在道论上,讲气化;在无为论上,讲君无为而臣有为;在对待百家之学上,“采儒、墨之善,撮名、法之要”。从由原始道家到黄老之学的逻辑发展来看,无论源于楚地的南方黄老之学抑或源于齐地的北方黄老之学,都是扬弃或发挥了老子之道的某一或某些内容,最后才形成有体系的黄老之学的。倘若再从结构主义和系统论的视界加以追究,司马谈的这种概括则是偏重于把汉初黄老之学作为一个共时态结构(非时间性的内在结构)看待的,而共时态结构则在历时态存在中拓展自身。从这个意义上说,无论南方楚黄老之学抑或北方齐黄老之学,都应属于汉初黄老之学这个共时态存在的历时态表现形式。结构或系统,既是开放的,又是非自足的。从这个意义上说,无论楚黄老之学抑或齐黄老之学,它们也经历了一个由历时态存在向共时态存在转化的过程。如果把《管子·心术》四篇视作齐道家的共时态存在形式,那么像田骈、接予为代表的道之一术派和慎到为代表的道法派,就是它的历时态存在形式,并由浅入深地显示了稷下黄老之学的进展。因此,笔者将稷下黄老之学分为四派,不仅有《史记》《管子》等可信的文献作依据,并且在方法论上也有依托,符合道家演化的逻辑。由于《宙合》《枢言》二十余篇主要体现了黄老之学对齐文化的渗透,

① 丁原明:《〈管子〉的基本思想特点》,《管子研究》第一辑,山东人民出版社1987年版。

② 刘蔚华、苗润田:《稷下学史》,中国广播电视出版社1992年版,第329页。

③ 傅伟勋:《从西方哲学到禅佛学》,三联书店1989年版,第385页。

下面仅就前三派的思想作些深层探究。

一、道之一术派

如前所述，田骈在齐宣王时曾与邹衍等俱游稷下。《史记·孟荀列传》说他“有所论焉”，《汉书·艺文志》道家类则载有《田子》二十五篇，可惜皆佚。近来有人认为《管子》中的《心术》等四篇为田骈、慎到之遗著，或认为《黄老帛书》也出自田骈之手，恐怕难以成立。田骈以能言善辩闻名于当时，被齐人称为“天口骈”^①。根据《庄子·天下》《吕氏春秋》《淮南子》等书的记载，田骈的黄老思想主要包括“道术”和“贵齐”两个方面。对于“道术”，《吕氏春秋·执一》说：“田骈以道术说齐王，齐王应之曰：‘寡人所有者齐国也，愿闻齐国之政。’田骈对曰：‘臣之言，无政而可以得政。譬之林木，无材而可以得材。愿王之自取齐国之政也……变化应求而皆有章，因性任物而莫不宜当。’”这个记载也见于《淮南子·道应训》。所谓“无政而可以得政”，实际上是说用无为的方式去观照政治，就可以治理好齐国。显然，这是田骈对老子“无为而治”思想所做出的继承与发挥。特别是他的“因性任物而莫不宜当”的见解，已包含着因循事物的变化规律而行动就能有所作为的积极因素，并与司马谈所说黄老之学以虚无为本、因循为用的特点相符合。对于“贵齐”，除《天下》说田骈“齐万物以为首”外，《吕氏春秋·不二》也说“田骈贵齐”。这里的“齐”，即是“知万物皆有所可，有所不可，故曰：选则不遍，教则不至，道则无遗者矣”^②。也就是说，事物之间皆有其可与不可的差别性，各有其存在的价值和功用，唯有“道”能把它们统一起来。田骈主张“贵齐”的目的，是试图从事物的差别性中觅寻统一性，其与庄子的相对主义的以道观物有本质区别。他的这种“贵齐”论，既反映了当时以法度为统一准绳的变法要求，又反映了黄老之学关注现实的经世态度。但总起来看，田骈只是继承或发挥了原始道家的个别思想观点，尚未建构起系统的理论，应属于稷下黄老之学的早期表现形态。

接予作为同田骈一起游稷下的黄老学者，其学术活动大概也在宣闵时期。《汉书·艺文志》道家类曾载有《接子》二篇，亦早佚，接予的思想主要持“或使”说。按照《庄子·则阳》，他的“或使”说与季真的“莫为”说相对：“睹道之人，不随其所废，不原其所起，此议之所止。少知曰：‘季真之莫为，接子之或使，二家之议，孰正其情，孰偏于其理？’太公调曰：‘……或之使，莫之为，未免于物而终以为过。’”所谓“莫为”，即是“无为”“无所为”，亦即成玄英所云：“莫，无也。……季真以无为为道。”所谓“或使”，是指万物的运动变化都有其决定者和发动者，亦即成玄英所释：“使，为也……接子谓道有使物之功。”两相比较，无论“莫为”说抑或“或使”说，它们对于原始道家的“道”来说，都各有其片面性。因为按照原始道家的本意，“道”既是为无为的又是无不为的。而季真只知“以无为为道”，这是抓住了道的“无为”的属性，却忽视了“无不为”乃无为的价值之所在。接予只以为道有“使物之功”，这是抓住了道的本体义、主宰义，而忽视了万物的流转变化的正是道之无为而无不为的功用表

^① 见刘向《七略》。

^② 《庄子·天下》。

现。因此，无论季真或接予都没有正确理解道与万物的关系。但接予的“或使”说，却反映了从原始道家向早期黄老之学转化的情况，说明他开始从本体论上论释“道”，并将其传播于齐地，故较之田骈的“道术”论前进了一步。后来，《管子·白心》提出“天或维之，地或载之”等发问，并以不答为答的方式肯定了道具有本体义、决定义，就是继承和发挥了接予的“或使”说。至于季真，成玄英《庄子疏》说他与接予“并齐之贤人，俱游稷下”，然《史记》《汉书》均未载此事，故他是否属于稷下黄老学者，只能存疑了。

二、慎到为代表的道法派

根据《史记》《盐铁论》等记载，慎到在稷下的活动年代也在宣闵时期（约前319—前285之间）。有人曾把稷下黄老之学称为“道法家”，其实，能称得起“道法家”的只能是慎到这派道家。但慎到这派道家的情况比较复杂，按照《天下篇》，他应属于道之一术派；按照今存《慎子》书，他应属于道法家。如果把《管子·任法》三篇也包括在内，它应是对慎到道法思想的进一步拓展。故而，我赞同学界把这三种情况联系起来考察慎到。

（一）道之一术派的慎到思想

按照《庄子·天下篇》所述，慎到同田骈、接予一样，也主张“贵公、去私，少齐万物以为首”。除此之外，慎到的思想还包括：

1. “弃知去己”，也就是反对用主观去裁剪客观。《天下》所说的“不顾于虑，不谋于知”，“趋物而不两”，“于物无择，与之俱往”，“冷汰于物，以为道理”等，都是说慎到主张因循万物之理而行动，反对用主观去框定客观。2. 绝圣非贤，也就是“无用圣贤”，“笑天下之圣贤”。3. 舍弃是非之辩，也就是“椎拍斲断，与物宛转，舍是与非，苟可以免”^①。4. 尚后而不尚先，也就是“推而后行，曳而后往”^②。慎到的“弃知去己”是源于老子的绝圣弃智思想，绝圣非贤是源于老子的不尚贤，尚后而不尚先是源于老子的不敢为天下先，舍弃是非之辩则脱胎于庄子的齐是非。然而，慎到的这些思想的宗旨，在于排除主观对客观的干扰，教人因循自然之理而行动。这正为黄老之学所提倡，因为无论《论六家要旨》或《黄老帛书》，都是把虚无、因循作为黄老之学的特点而加以论述的。但是，此处的慎到只是从原始道家那里领悟了某些思想碎片，他同田骈、接予一样，也未形成完整的黄老道家体系。

（二）《慎子》七篇的慎到思想

对今存《慎子》七篇，有人认为其《因循》《民杂》《德立》等篇接近道家，属于黄老；《威德》《知忠》《君人》诸篇则由黄老转变为刑名。他的理由是慎到在齐闵王末年离齐至韩后，思想由在稷下的“倾向保守”而转向政治改革^③。这种观点是值得商榷的。因为，慎到离齐至韩时年事已高，他不可能继续担任官职去进行政治改革和提倡刑名。同时，《慎子》书宣传的一个重要思想就是道、法结合，并明确提出了“道法”的概念，而这个概念即见于《管子》书的《君臣》诸篇。这些情况表明，《慎子》书与稷下文化有密切关联，它很可能是成于稷下时的

① 《庄子·天下》。

② 同上。

③ 金德建：《先秦诸子杂考》十四、十五，中州书画社1982年版。

慎到一派之手，并昭示出慎到这派道家是在稷下完成了从道之一术派向道法家转变的。

根据今存《慎子》及其佚文，此时的慎到首先宣传“以道变法”，即：“以道变法者，君长也。”他所说的“以道变法”，是指因循天道、人情而采取恰当的办法。故而，《慎子·因循》说：“天道，因则大，化则细。因也者，因人之情也。人莫不自为也，化而使之为我，则莫可得而用矣。”这里的“因”是标志合规律性与合目的性相统一的范畴，它既暗含着制定法令度量必须以客观法则为标的，又较之原始道家的放弃人为则契入了某种主体性内容，从而对早期慎到“决然无主，趋物而不两”的机械唯物主义做出了克服，并为他进一步向黄老之学发展奠定了哲学基石。其次，慎到还宣传礼法并用的思想。他说：“明君动事分功必由慧，定赏分财必由法，行德制中必由礼。”^①就是说，法是确定赏罚和各种财产关系的规范，礼是进行道德教化和修养（“制中”）的原则。这种礼法并用的主张，无疑与黄老之学的“采儒墨之善，撮名法之要”的思想相契合。再次，《慎子》书的慎到又强调“人君任法而弗躬”，把老子的“无为”提升为“君无为而臣有为”的“君术”。即：“君臣之道，臣事事而君无事，君逸乐而臣任劳。臣尽智力以善其事，而君无与焉，仰成而已。”^②这种君人之术虽在老子那里已见端倪，但并未与巩固君主统治相结合，而《慎子》书极力加以宣传，正说明它已把无为发展成黄老统治术。此外，慎到还标榜“势治”。但他推重势治的目的也是为了实现君主的“任法而弗躬”，这无疑从另一层面强化了君无为而臣有为的治术。

（三）《管子·法法》诸篇的道法家思想

如果说，《慎子》书中的道法家思想已初具黄老之学的特点，那么《管子》书中的《法法》《任法》《明法》诸篇，则是对它的道法家思想的深化，并以历时态存在形式展现了稷下黄老之学的演进。

首先，这几篇都高标“道法”。如《法法》说：“明王在上，道法行于国。”《任法》说：“民不道法则不祥。”它们均以“道法”为旗号，正显示出与《慎子》书具有转承关系。其次，这几篇在尚法、守势、“去私立公”的旗号下，还着重张扬“君逸臣劳”的“君术”。著作者敏锐地观察到，君主欲巩固其统治地位必须“尚法”“守势”而治。即：“不法法，则事毋（无）常，法不法，则令不行。”“夫尊君卑臣……以势胜也。”^③但是，法度和权力的运用必须从国家的长远统治着眼，故而，他们要求君主在执法和处理政治问题时坚持“任公而不任私”的原则。《法法》诸篇阐扬这些思想的目的，是为了实现“君逸臣劳”的无为政治，即：“圣君任法而不任智……守道要，处佚乐。”“是故人主有能用其道者，不事心，不劳意，不动力，而土地自辟，困仓自实。”^④这几篇把“无为”政治的实施诉诸法制和权力，这与汉初黄老之学主张依乎法令、循乎制度而达于无为，就非常接近了。再次，这几篇在《慎子》书所主张的礼法并用基础上，对百家之学的融合则做了进一步拓展。《任法》说：“所谓仁义礼乐者，皆出于法，此先圣之所以一民者也。”这就明白地道出，在法与仁义礼乐的关系上，法具有本体论的地位。但是这几篇又认为，法不与道结合将难以奏效，即“民不道法则不祥”；同样，法不

① 《威德》。

② 《民杂》。

③ 《明法》。

④ 《任法》。

与仁义礼乐相配合也不行，即“群臣不用礼义教训则不祥”^①。故而，这几篇把文、武、威、德作为维持君主统治的手段：“主之所处者四：一曰文，二曰武，三曰威，四曰德，此四位者，主之所处也。”^②这样，《法法》诸篇较之《慎子》书的礼法并用又前进了一步，从而以更加开放的心态接纳百家之学。

三、《心术》四篇为代表的道之综合派

我们所以称《心术》四篇属于稷下黄老之学的综合派或整合派，就是因为它以共时态存在形式，比较全面地展示了黄老之学的特点，并与司马谈所述黄老之学的要旨相一致。

首先，《心术》四篇将道与气作了沟通，初次实现了道论与气论的结合。它们同原始道家一样，也把道视作万物所以生所以成的本根，即：“凡道无根无茎，无叶无荣，万物以生，万物以成，命之曰道。”^③但是，四篇所说的“道”并非本质上的虚空或纯粹想象中的“存在”，而是指物质性的“精气”。“凡物之精，此则为生。下生五谷，上为列星。”“精也者，气之精者也，气道乃生。”^④这样，《心术》四篇便把世界本根与构成这个本根的物质性质料统一起来，从而克服了老庄之道的超验性质。正是由于四篇把“道”论释为内含精气的物质实在，故它较好地解决了道与具体对象的关系，指出：“虚无形谓之道，化育万物谓之德。”“无形则无所位连，无所位连，故遍流万物而不变。德者道之舍，物得以生……舍之之谓德，故道与德无间，故言之者不别也。”^⑤这里的“无形”，并非是无，而是指气充盈而无形。“德”，即指从无形之气（即“道”）所获得的具体规定，亦即由道、气化生成的各种具体对象。照这种说法，道与德、无形与有形之间的关系，也就是道与各种具体对象的关系，它们并不互相隔绝。由此，四篇宣扬“气化”论：“夫道所以充形也”，“化不易气。”^⑥这样，《心术》四篇不仅从原始道家那里继承了道论，而且还以物质论（即“精气”说）对其进行了变革，因而为稷下黄老之学建构了一个比较平实的哲学世界观框架。如果把四篇的这个哲学世界观框架与道之一术派和道法派作比较，前两者只是在局部上撷取了老庄道论的某些观点，而四篇将其系统化、理论化并对其变革，这应是对稷下前期黄老之学的超越。

其次，《心术》四篇还以“心术”论证“治术”，为君主的无为提供了可操作的机制。他们认为“得道”“体道”的关键在于实现“心”之无为，而实现“心”之无为的关键在于排除掉物欲的冲动和主观偏见。因为：“夫心有欲者，物过而目不见，声至而耳不闻。”“心也者，知之舍也，故曰宫，洁之者，去好过也。”^⑦那么，怎样才能除掉人的物欲冲动和主观偏见呢？四篇提出了“虚”“静”“一”的修养方法。它们所说的“虚”，是指心之“无藏”“无求”“无设”“无虑”，即完全保持心灵上的空虚；“静”，是指始终保持心灵上的寂静；“一”是指

① 《任法》。

② 同上。

③ 《内业》。

④ 同上。

⑤ 《心术上》。

⑥ 《内业》。

⑦ 《心术上》。

以虚、静修身所应具备的意念、工夫，也就是要做到专一不二。四篇认为，按照这种方式治“心”，就能发挥好心对耳目等感官的控制作用，就能破除主观偏见和外物对感官的缠绕。它们把这种修持方式称之为“心术”，即“心术者，无为而制窍者也”^①。这实际上是治心之术，也就是使“心”达于无为的方法。《心术》四篇把这种使心达于无为的方法运用于政治领域，提出了“治术”的思想。它们把君臣关系比作心与九窍的关系，指出：“心之在体，君之位也，九窍之有职，自之分也。心处其道，九窍循理；嗜欲充溢，日不见色，耳不闻声。”^②就是说，君之在国，好比心之在身，国有百官，好比身有九窍。如果心能保持虚静无为，就能控制住形体；同样，国君若能保持心灵上的虚静无为，就能控制臣下。那么，君主怎样以虚静无为去控制臣下呢？四篇提出了以静制动、以阴制阳、以虚制实、以名制形的操作机制。对于以静制动、以阴制阳，《心术上》说：“人主者立于阴，阴者静。”“阴则能制阳矣，静则能制动矣。”这是说，人主躲在背后冷静地观察和监督臣下的所作所为，就能控制臣下。对于以虚制实，《心术上》又说：“不出于口，不见于色，言无形也。四海之人，孰知其则？言深固也。”也就是要用深藏不露、不动声色的办法去操纵臣下。所谓以名制形，就是按照官吏的名称和职责去考核他们的政绩，即：“执其名，务其所以成，此应之道也。”^③这些操纵臣下的办法，颇有一些阴谋气。然而，它却把原始道家的自然无为转型为君无为而臣有为的统治术，并较之前期稷下道家所主张的君术则提供了可操作的机制，从而对“无为”做出了一次有实际意义的改造。

再次，在对待百家之学的态度上，《心术》四篇较之《慎子》书和《法法》诸篇，则明确主张以道为统领而融合仁义礼法。如《心术上》说：“虚无无形谓之道，化育万物谓之德。君臣父子人间之事谓之义，登降揖让贵贱有等、亲疏有体（本作‘亲疏之体’，依丁士涵校改）谓之礼，简物小大（本作‘小未’，依丁士涵校改）一道，杀僇禁诛谓之法。”它们还同与《黄老帛书》为代表的楚黄老之学一样，除用“道”表示总规律外，也用“理”表示各种事物的特殊规律，并认为仁义礼法都是因循事物之理而创制的。即：“理也者，明分以谕义之意也。故礼出乎义，义出乎理，理因乎道者也（本作‘理因乎宜者也’，依郭沫若校改）。法者所以同出，不得不然者也。”^④这样，四篇便以“理”为中介将道家与儒、法诸家的思想结合起来了，从而在融汇百家之学方面超越了前期齐道家，更加接近汉初黄老之学。

以上所述表明，齐道家作为历时态存在与共时态存在的整合统一，它是一个统摄了道之一术派、道法派和综合派的多元一体的文化系统。这个文化系统的总的演进趋势，即在本体论上从道论转向了气论，在无为论上从自然无为转向了君术，在对待百家之学方面从道、法结合转向了广泛的思想融汇。这些，既显示了齐道家的文化活力，又为汉初黄老之学的兴盛准备了条件。因此，理清齐道家各个派别的关系及其演进，对于深入研究黄老之学将有重要学术意义。

① 《心术上》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

关于宋钐、尹文学派划分的思考*

朱智武**

在中国学术史上，对先秦诸子的学派划分，历来存有很大的争议性，除各派创始人及有明确的史籍所载的门人弟子外，其他很多学者的学派归属都不是太明确，这给先秦诸子研究带来诸多不便，有必要予以澄清。而对宋钐、尹文所属学派的划分，争议尤多，自先秦以降，至近代许多学者，对这一问题，争论不休，尚无定论。总的说来，有如下三种观点：

其一，名家学派说，将宋、尹俱归于名家。《汉书·艺文志》班固将尹文与惠施、公孙龙并论为名家，虽将宋钐列为小说家，但其引刘向《别录》云：“与宋钐俱游稷下。”自是以降，《隋书·经籍志》《唐书》皆将二人同划为名家一派。但为近代学者所反对，胡适对此批驳甚多。

其二，墨家学派说，认为宋、尹是墨家后学，属于“别墨”的一支。此最早见于《荀子·非十二子》，荀子将墨翟、宋钐合而为论，自是将其归于一派。至东晋陶渊明认定宋、尹文为墨家学者，是墨子死后墨家“墨离为三”的三派“别墨”的一支^①。近代学者梁启超、冯友兰、钱穆均持此观点。

其三，道家黄老学派说，认为宋、尹是活动于齐之稷下的道家黄老学派的一支。《汉书·艺文志》载宋子有书十八篇，“其言黄老意”。至近世学者郭沫若认定此二人俱属道家黄老学派，且从《管子》一书中考定了《心术》《内业》《白心》等几篇是宋、尹的遗著。侯外庐、赵纪彬、杜国庠持同一观点。

上述三种意见均滥觞于《庄子·天下篇》将二人合一派而论的做法，值得商榷！《庄子·天下篇》将二人合一派而论的依据是什么呢？作者没有说明，但笔者认为是根据宋、尹“俱游稷下”或确如一些学者指出的那样，尹文是宋钐的弟子，故将二人合论。但此仅是表面的结合，仔细研究宋、尹二人的思想，还是有本质的区别：宋钐继承了墨家思想，行事带有墨家风范；尹文思想属稷下道家黄老学派（此点在后文将有详细论述），故将宋、尹合而为论的做法

* 本文原载于《南京邮电学院学报》（社会科学版）2001年第三卷第4期。

** 朱智武（1978-），男，安徽安庆人。南京大学历史系中国古代史专业硕士研究生。主要研究所方向为先秦学术文化思想史。

① 《陶潜集·圣贤群辅录》云：“不累于俗，不饰于物，不尊于名，不伎于众，此宋钐、尹文之墨；裘褐为衣、跣跣为服，是夜不休，以自苦为极者，相里勤五侯子之墨；而背谲不同，相为别墨以坚白，此苦获、己齿、邓陵子之墨。”转引自（清）孙诒让：《墨子间诂·墨子后语上》，中华书局1986年版。

是值得商榷的。《庄子·天下篇》的这一不合理的划分法，却又为后世学者所继承，殊不知这正是导致对宋、尹学派划分产生分歧的根本所在。如荀子将墨翟、宋钘并论为墨者，因之，其后学者通过分析宋钘的哲学思想，认定其为墨家后学，进而将宋、尹俱归墨家学派，全然不顾尹文思想属于道家黄老的事实；而《汉书·艺文志》将尹文列之于名家，其后学者据此将原属墨家的宋钘强行同尹文并论为名家；至郭沫若认定尹文为道家黄老学派，而强将宋钘与之同归于此派。此三种不同的意见和划分法，均有失偏颇，其根本原因在局限于《庄子·天下篇》将宋、尹合一派而论的做法。笔者认为只有将宋、尹分而论之，逐一研究其学术思想之后，才能对其学派归属做一准当的定性。

一

宋钘，在先秦文献中又作宋𦉑、宋荣，与孟子同时，但年长于孟子。孟子曾尊称其为“先生”，而自称“轲”^①。《孟子》赵注，《荀子》杨注，都说他是宋人。《汉书·艺文志》有《宋子》十八篇，列于小说家，且说“孙卿道宋子，其言黄老意”。今《宋子》已佚，但在先秦文献中对宋钘还有不少的记载。

由于《庄子·天下篇》将宋钘、尹文合论，故无法明确其中哪些属宋，哪些属尹，只有结合其他先秦文献的记载，才能予以大致的区分。宋钘的哲学思想带有鲜明的墨学色彩，是对墨翟思想的继承和发展。从《庄子·天下篇》等先秦文献中，可窥见其思想主旨与墨家思想有如下三方面会通之处：

其一，以天下为己任，舍己为天下的理想宗旨。《庄子·天下篇》称述宋钘“愿天下之安宁，以活民命”。“弟子虽饥，不忘天下”、“以为无益于天下，明之不如已也”。此与战国时代的社会实际是相符的，其时社会纷争、兵火不断，给天下民众带来了巨大的灾难和痛苦，有志之士莫不立志救民于水火之中。此点宋钘与墨翟的“利天下”观是完全吻合的。《庄子·天下篇》称述墨翟说：“墨子真天下之好也。”俞樾《诸子平议》说：“谓其真好天下也；即所谓墨子兼爱是也。下文云：‘虽槁枯不舍’，即所谓‘摩顶放踵，利天下为之’也。”可见，宋钘的思想旨归是对墨翟的宗旨宏愿的继承。《庄子·天下篇》评论宋钘“其为人太多，其自为太少”，宋子的这种舍己为人的态度是对墨翟“摩顶放踵，利天下为之”的先人后己的处世原则的发扬。

其二，“见侮不辱，救民之斗”与“禁攻寝兵，救世之战”的救世主张。“见侮不辱，救民之斗”“禁攻寝兵，救世之战”成玄英疏云：“寝，息也。防禁攻伐，止息干戈，意在调和，不许战斗，假令欺侮，不以为辱，意在救世，所以然也。”宋钘认为天下所以不安宁者，因有“民之斗”与“世之战”。“民之斗”是民众之间的武力争斗，“世之战”是国与国之间的武力冲突。因之主张民众要做到“见侮不辱”以避免武力争斗，国家“禁攻寝兵”来避免兵火之灾，以此来实现其“天下安宁”的愿望。这完全是墨家的“非攻”主张。其“救民之斗”本身就是对墨翟思想的继承，《墨子·耕柱》载：“子夏之徒问于墨子曰：‘君子有斗乎？’子墨

^①（清）焦循《孟子正义》谓“𦉑盖年长于孟子，故孟子以先生称之，而自称名”。

子曰：‘君子无斗。’子夏之徒曰：‘狗豨犹有斗，恶有士无斗矣。’子墨子曰：‘伤矣哉！言则称于汤、文，行则譬于狗豨，伤矣哉！’可见，墨翟不仅主“非攻”，亦主“非斗”。

为“救民之斗”，宋钘提出“见侮不辱”的主张，而做到“见侮不辱”，则须“情欲寡浅为内”，即所谓对于个人，不以荣辱为意，不与人为私利而争斗；对于国家来说，亦是如此，不以侵夺为务，不覬觎他国所有，就不会有国与国之间的争夺。《庄子·逍遥游篇》说宋钘“定乎内外之分，辩乎荣辱之境”，《韩非子·显学篇》载：“宋荣子之议，设不斗争，取不随仇，不羞图圉，见侮不辱，世主以为宽而礼之。”其宽恕之道正是“情欲寡浅”的体现，二文均是对宋钘这一思想的概括。此外，宋钘认为“语心之容，命之日心之行”，即认为争强好胜并不是人心的自然趋向，诘屈宽容才是。如果人们认识到这一点，则民不斗，国不战，天下安宁。这是宋钘对墨翟思想的发展和补充。

宋钘不仅在言论上持墨家“非斗”“非攻”的主张，且在行事上有墨者的风格。《孟子·告子下》记载宋轻（即宋钘）说秦、楚罢兵。这与墨子说公输般，止楚攻宋的行径并无二致。

其三，勤劳自苦的生活方式。《庄子·天下篇》称述宋钘说：“弟子虽饥，不忘天下。日夜不休，曰：‘我必得活哉！’”此与墨翟的行径“日夜不休，以自苦为极”是完全相同的，符合墨家对其弟子“不能如此，非禹之道也，不足为墨”的要求。宋钘严守墨者的生活方式，并以此“周行天下，上说下教”来要求其门人弟子。其“人我之养，毕足而止……请欲固置五升之饭足矣”的节俭思想与墨子的“节用”主张无异。《荀子·非十二子》说墨翟、宋钘“上功用、大俭约而慢差等”，《庄子·天下篇》所谓“其小大精粗，其行适至是而止”，即指宋钘在行动上不求浮华，讲实效，其行事原则为“以为无益于天下，明之不如已也”，从“有益”“无益”上考虑。此与墨子言利思想是相同的，同为“上功用”。由于人我无别、“毕足而止”，故与墨子“泛爱、兼利”同为慢差等之举。

宋钘的节约、尚俭思想的理论依据为“情欲寡浅”，《庄子·天下篇》说宋钘“以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内”。“情欲寡浅”指人的本性是要少不要多，故“五升之饭足矣”。这受到荀子的强烈批评：“宋子有见于少，无见于多。”“宋子蔽于欲而不知得。”^①冯友兰先生认为这是宋钘对墨子“尚俭”思想所补充的一个理论的根据^②。

综上所述，宋钘的哲学思想是对墨翟思想的继承和发展，从行事风格上看，完全具有墨者的风范，是个不折不扣的墨家弟子。前述所言可为内证，将宋钘归于墨家，有无外证可寻呢？先秦文献中不乏此方面记载：

首先，荀况屡次将墨翟、宋钘并举，《荀子·非十二子》说墨翟、宋钘“不知一天下、建国家之权称，上功用、大俭约而慢差等，曾不足以容辨异、县君臣”；《解蔽》云：“墨子蔽于用而不知文；宋子蔽于欲而不知得。”又《天论》云：“墨子有见于齐无见于畸；宋子有见于少，无见于多。”足见荀子是把宋钘视为墨家弟子的。

其次，《韩非子·显学篇》在儒、墨对举中，将漆雕与宋钘相比而论。其文曰：“墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服丧三月，世主以为俭而礼之。儒者破家而葬，服丧三

^① 《荀子·天论》，《荀子·解蔽》，中华书局1979年版。

^② 冯友兰：《三松堂全集》卷八，河南人民出版社1991年版，第374页。

年，大毁扶杖，世主以为孝而礼之。夫是墨子之俭，将非孔子之侈也；是孔子之孝，将非墨子之戾也。今孝戾、侈俭俱在儒、墨，而上兼礼之。漆雕之议，不色挠，不目逃，行曲则违于臧获，行直则怒于诸侯，世主以为廉而礼之。宋荣子之议，设不争斗，取不随仇，不羞图圉，见侮不辱，世主以为宽而礼之。夫是漆雕之廉，将非宋荣之恕也；是宋荣之宽，将非漆雕之暴也。”而孔子有弟子漆雕氏启，是孔子之后的“八儒”之一，此文中之“漆雕”虽不一定是漆雕启，但可以肯定是儒门弟子。韩非先将儒、墨对举，次将宋钐与漆雕对比，可见其亦认定宋钐为墨家弟子。

再次，《庄子·天下篇》成玄英疏云：“宋钐、尹文咸师于黔首而为之名也。”钱穆先生以为“黔”字是“墨”字之误，宋钐、尹文实师于墨者，是墨家弟子^①。虽亦无确证，但可为一说，以佐证宋、尹是墨家后学。

总而论之，宋钐的哲学思想是以墨家思想为主导的，虽有部分吸收道家思想^②，与道家思想有部分相通之处^③，这与齐之稷下学风有关。《汉书·艺文志》载宋钐曾游于稷下，而稷下之学是包容杂会的，道、墨、名、法各派相互影响，相互吸收。宋钐思想中有道家的痕迹，也就不足为奇了。《汉书·艺文志》将宋钐列于小说家，大概是因其师从墨者，出身下层，所言之事多为“街谈巷语道听途说者之所造”。至于说“其言黄老意”，是因为宋钐思想中有道家思想的成分；而却不列其书于道家，亦说明班固不认为宋钐属道家黄老学派。考宋钐思想中毫无名家惠施、公孙龙等人“苛察缴绕”之辞，其“接万物别有以为始”亦非名辨之说，故将其归之名家是很荒谬的。上述所言可证：宋钐确为墨家后学，其师承虽不能确定，但其思想、作风均是对墨翟的继承和发展，其学派归属可以定性为墨家学派。

二

尹文，《汉书·艺文志》名家列《尹文子》一篇，班固自注云：“说齐宣王，先公孙龙。”引颜师古注：“刘向云，与宋钐俱游稷下。”与宋钐同辈，年纪稍后，齐人^④。现行之《尹文子》有上下两篇，据郭沫若、冯友兰、钱穆等学者考定，此书为魏晋时人伪作，不可用。近年也有学者持不同意见，认为其是尹文及其学派的遗著，对于探讨稷下道家黄老学派及其学说颇为重要^⑤。笔者倾向于后一种意见，其书虽有部分为后人作伪，但其中大部分史料还是能反映尹文的道家黄老学派特点。

尹文最初可能与宋钐同为墨家弟子，但从先秦文献的记载中可以看出，其在与宋钐“俱游于稷下”之后，思想发生了重大改变，由一位墨者一变而为以道家思想为主，兼收儒、墨、名、法的黄老学派的学者。仲长统在其所撰《尹文子》序中说“刘向以为其学本于黄老”，此序文虽为前辈学者考证是作伪，但还是有一定道理的，也许仲长统确实看到刘向《别录》是如

① 钱穆：《先秦诸子系年考辨》卷三，中华书局1985年版，第380页。

② 同上书，第375页。

③ 金德建：《先秦诸子杂考》，中州书画社出版社1982年版，第132页。

④ 《吕氏春秋·正名》高诱注云：“尹文，齐人，作名书一篇，先公孙龙。”

⑤ 胡家聪：《〈尹文子〉与稷下黄老学派——兼论〈尹文子〉并非伪书》，《文史哲》1984年第2期，第21-28页。

此记载的。《列子·周穆王篇》有老成子学幻于尹文子，老成子，《汉书·艺文志》列道家列子之后，公子牟之前。因今本《列子》为伪书，不可全信，但也可据此二文所载认定尹文是道家学者。其主要哲学思想有如下几点：

其一，以道家思想为主导，是其哲学思想的核心。《说苑·君道》载尹文与齐宣王论为君之道，说：“齐宣王谓尹文曰：‘人君之事何如？’尹文对曰：‘人君之事，无为而能容下。夫事寡易从，法省易因。故民不以政获罪也。大道容众，大德容下，圣人寡为而天下理矣。《书》曰：睿作圣，《诗》曰：岐有夷之行，子孙其保之。’宣王曰：‘善。’”《韩诗外传》卷三有相似的言论：“法下易由，事寡易为功，而民不以政获罪。故大道多容，大德多下，圣人寡为，故用物常壮也。《传》曰：易简而天下之理得矣。《诗》曰：岐有夷之行，子孙保之。”虽然没有说明是引自尹文之言，但比附二文，如出一辙，且《韩诗外传》本多引用先秦诸子的学说以及春秋战国的事迹来说明或推衍诗义的。其中“无为”“寡为”思想显然是道家思想无疑，是以道家学说为其立足点的。“睿作圣”引自《尚书·洪范》，睿是“容”之意，即宽容通达就能成为圣人。《汉书·五行志》引《传》云：“容，宽也。言上不宽大包容臣下，则不能居圣位。”此与《庄子·天下篇》所载“（宋、尹）见侮不辱”的宽容之态是相吻合的。“岐有夷之行”引自《诗经·周颂·天作》，比喻周文王宽简清平的政治，在此尹文主张为君之道，宜宽简清平，少欲寡为。这与《庄子·天下篇》所载其主张“情欲寡浅为内”即要求国君不以侵夺为务，不覬觐他国所有是相通的。

现行之《尹文子》具有鲜明的道家色彩，全书的道家学派立足点非常突出。主张“道治”，“大道治者，则名、法、儒、墨自废；以名、法、儒、墨治者，则不得离道。”显然是把“道治”驾于名、法、儒、墨之上，以“道治”为主导。这是对老子“道”的进一步发挥和运用。

其二，“因道全法”，对法家思想的吸收。《韩非子·内储说上》载尹文与齐宣王论治国之事，说：“齐王问于文子曰：‘治国何如？’对曰：‘夫赏罚之为道，利器也。君固握之，不可以示人。若如臣者，犹兽鹿也，唯荐草而就。’”显然，其认为赏罚是治国的利器，此与法家的主张是一致的。

今本《尹文子·大道上》说：“道不足以治则用法，法不足以治则用术，术不足以治则用权，权不足以治则用势。”其认为治国“以大道治”，当道不足以治时，就以“法、术、权、势”来作为补充。众所周知，“法、术、权、势”相结合的法治学说，是法家的主张，见于《管子》中的《法法》《任法》《明法》等篇。以法家之治来补道家之不足，这是属于稷下黄老的“因道全法”学说。全书中“以法定治乱”的法家学说痕迹很明显，但均是对其所主张的道家思想的政治阐发。

其三，“接万物以别宥为始”的“正名”思想和“名”为“法用”的主张。《庄子·天下篇》成玄英疏云：“宥，区域也。始，本也。置立名教，应接人间，而区别万有，用斯为本也。”故尹文本意是要区别万物之名，以不致混淆名实之别。名实之辨本是先秦诸子所争论的一个话题，《管子·宙合》说：“名实之相怨，久矣。”稷下黄老学派从道家立足点出发，系统阐发了“正名”的形名思想。《管子·心术上》说：“物固有形，形固有名。此言不得过实，实不得延名。姑形以形，以形务名，督言正名，故曰圣人。”《白心》也说：“正名自治，奇名自废；名正法备，则圣人无事。”《枢言》还写道：“有名则治，无名则乱，治者以其名。”“名

正则治，名倚则乱，无名则死，故先王贵名。”以上三篇作品，据郭沫若考证是宋钐、尹文的遗著^①，虽较为牵强，却可以肯定是稷下黄老学派的作品，甚至可以认为是尹文及门人的作品，但绝对不是宋钐的。因为此与宋钐的墨家思想相去甚远。《尹文子·大道上》开篇即提出了“正名”的主张：“大道无形，称器有名。名也者，正形者也。形正由名，则名不可差。故仲尼云：‘必也正名乎！名不正，则言不顺也。’”

其“正名”论是“名”为“法”用的，此书中多处“名”“法”并提，如：“以名稽虚实，以法定治乱，以简治烦惑，以易御险难。万事皆归于一，百度皆准于法。”“故（君子）所言者，不出于名、法、权、术……”“君不可与臣业，臣不可侵君事。上下不相侵与，谓之名正，名正而法顺也。”

也许正是因为如此，《汉书·艺文志》将尹文列于名家。但从总体上看，其思想是属于道家黄老的，《周氏涉笔》说尹文“自道以至名，自名以至法”，是很有见地的^②。基于上述所言，尹文以道家思想为主导，融合名、法、墨各家思想，具有鲜明的稷下黄老学派的特点。因之，本文认定其为稷下道家黄老学派的学者。

^① 郭沫若：《宋钐尹文遗著考》，《青铜时代》，科学出版社1957年版，第245页。

^② 孙以楷：《稷下人物考辨》，《管子学刊》1983年第3期，第35页。

百年道学精華集成

第三辑

人物门派

卷三

道教门派



道派综论

论黄老道*

李刚**

道教是从黄老道演化来的，可以说没有黄老道也就没有道教；要治道教史，少了黄老道就少了一个重要环节，道教的产生、形成和发展等一系列过程就不能搞清楚。因此，仔细地研究黄老道是很有必要的。那么，什么是黄老道，它的思想来源是什么，它又是怎样产生形成的，它有些什么经典、教义和特征？这些就是本文所要回答的问题。

—

汉初，文景号称以黄老为治，黄老学盛行一时，这个所谓黄老学后来变为黄老道。为弄清这个转变过程和黄老道的思想渊源，我们首先必须了解以下几个问题。

（一）黄老学的兴起和发展

大约从战国中期起，有关黄帝的各种传说日益增多，到战国后期及秦汉之际，黄帝成为传说中华夏族的始祖，并被统治者信史化。政治、军事、思想、科学和各项制度等都集中于黄帝身上，黄帝在社会上的影响非常大。黄帝的产生及其声望越来越高，和中国古代宗法制、祖先崇拜观念以及华夏族以农业为主等因素分不开。宗法血缘制决定了祖先崇拜观念，在这种观念中则是越早的祖先身价越高；作为农业民族，对土地的崇拜也极虔诚，号称“有土德之瑞”的黄帝，当然受到不寻常的顶礼膜拜。这是黄帝产生的两个主要原因。“世之所高，莫若黄帝”（《庄子·盗跖篇》），学术界的情况则正如《史记·五帝本纪》所说是“百家言黄帝”。各学派托黄帝自重，许多著述托名黄帝。其中说黄帝最多，以黄帝自重最成功的就是道家和阴阳五行家。道家各派中，庄子一派，说到黄帝处不少，但比起齐国稷下黄老学派来则是小巫见大巫。应该说，黄老学最初产生并得以发展的地方正是在齐国。

齐威、宣王雄心勃勃，企图一统天下，除了各项政略方针，他们又网罗文人学士，在齐国都城边稷下开办学宫，一时有几千文人学子云集。齐威王宣称要“扬皇考昭统，高祖黄帝，近嗣桓文，朝问诸侯，合扬厥德。”^①把黄帝认作祖宗，作为实现政治目标的手段。在这样的背景

* 本文原载于《宗教学研究》1984年第5期。

** 李刚，四川大学宗教学研究所研究生。

① 古器物铭文《陈侯因咨敦》。

下，稷下道家各派大都言黄帝。《庄子·天下》分稷下道家为三派，这三派中，慎到、田骈、环渊等人“臂学黄老道德之术，因发明序其旨意”^①。另有宋尹学派，也“言黄老意”^②。他们以传说中的黄帝同老子相配，并同尊为道家的创始人。稷下黄老学派既想得到齐统治者宠信，又想得到社会的敬重，把黄老并称是不奇怪的。黄老学源于齐，盛于齐是有其社会和政治背景的。稷下黄老学派积极参与政治活动，以道家哲学讲刑名法术之学，和庄子一派出世逍遥游大不相同；其中宋尹学派还有些神秘主义观点。但由于他们的书籍大都散佚，其说全貌不可得窥。另据《史记·乐毅传》提到：“乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公，盖公教于齐高密胶西，为曹相国师。”可以得知，稷下黄老学派衰微后，黄老学一直在齐国流传，直到汉初。

汉初黄老学的主流是帝王南面之术和阴阳五行思想，但又包含一些神仙思想。后一点往往为人们忽视。汉初黄老学中的神仙思想主要体现在黄帝身上。汉初的黄帝已经是位“合而不死”的仙家人物，出现了黄帝鼎湖仙去的传说。许多谈论神仙方术的著作也托在黄帝名下。《汉书·艺文志》著录的黄帝书目中，有神仙家、五行、杂占、房中类多种，可惜这些谈论方术和神仙思想的黄帝书已散失。在当时人们的眼光中，阴阳五行学说也是成仙的黄帝首先提倡的。“盖黄帝考定星历，建立五行，起消息。”^③ 阴阳家推尊黄帝和黄老学一致，而且汉初阴阳五行思想已掺进了神仙家的内容（详见下文），所以融汇了这种阴阳五行思想的黄老学具有神仙思想毫不奇怪。从汉初一些人物中，也可看出当时黄老学特色。张良所遇黄石公，据说是东海人，良曾向他学过《老子》，而张良本人又欲从神仙赤松子游，学辟谷、导引等方术。汉文帝时的司马季主，据《史记·日者列传》说，他通《易经》，术黄老，卖卜于长安，常和其弟子大谈阴阳运行之本。综上所述，可以说汉初黄老之学除主要是政治内容外，还有宗教的因子。黄帝是仙人的代表，黄帝和老子起着不同的作用。“黄老之学，汉代并称，然言道德者称老子，言灵异者称黄帝。”^④ 这个看法对西汉一代来说大体上是正确的。汉初黄老学应该包括帝王术、阴阳五行说和黄帝成仙的灵异等神仙思想。后者因文献失落，只能找到一些旁证。黄老学中的“灵异”部分虽在汉初不占主要地位，但到汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”后却日渐重要，变成黄老学的主流，为黄老学演变为黄老道提供了思想基础。

（二）黄老道是黄老学和方仙道结合的产物

方仙道由古代的巫教发展而来，其名称最早见于《史记·封禅书》：“自齐威、宣之时，邹子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。”燕齐一带的方士将其神仙学说和方术与邹衍的阴阳五行说糅合起来形成方仙道，主要在燕齐一带流传，其法“形解销化，依于鬼神”，企图长生求仙，粗具宗教模式。

方士就是方术之士，实际上由古代的巫师演变来，巫师用符咒求鬼神保佑，方士则以求长

① 《史记·孟子荀卿列传》。

② 《汉书·艺文志·宋子注》。

③ 《史记·历书》。

④ 《四库全书总目》子部五十六道家类。

生不死之术为主。这些人后来拾起邹衍的学说，成了学术上很蹩脚，但在神仙术上却颇有两下的神仙家。神仙家迎合统治者心理，鼓吹神仙长生。长生思想在战国中后期相当流行，这种思想和当时在哲学上对生死问题的讨论有关，加之这时医学有了很大发展，居然有“死”而复生的现象。这些都引起人们对不死的渴望，神仙长生的传说俨然是真的了。方士的长生说本来偏重寻求肉体不死的方法，有人又把这种思想和黄帝不死的传说附会一气，所以后来黄老学和神仙家一拍即合。神仙长生思想成为黄老道乃至道教的主要教义。

适应这种思想，战国时出现了仙人。据说燕国人宋毋忌、正伯侨等都是修仙道的，他们能把灵魂从肉体中解脱出来，齐威、宣王，燕昭王都是他们的信徒。汉初社会风气从汉文帝的遗诏中可见：“当今之世，咸嘉生而恶死。”^①统治者上层对神仙长生无限向往，在他们的倡导下，神仙家的方术满天飞。

神仙家更找到一种理论依据——邹衍的“阴阳五行说”。邹衍本人就很神秘，“邹衍尽忠于燕惠王，惠王信谮而系之。邹子仰天而哭，正夏而天为之降霜。”^②“燕有寒谷，不生五谷，邹衍吹律，寒谷可种，燕人种黍其中，号曰黍谷。”^③这样的异人为方士援引是很自然的事。邹衍除了有“深观阴阳消息”得出的五德终始论，还有他那“迂大而闳辩”之术。燕齐一带方士风盛行和他有莫大的干系。他的学说被方士们利用后，就和神仙家的长生思想结合在一起，作为神仙方术广为传播。这种神仙家的阴阳五行说及方术又被善于兼容并包的黄老学吸收，从汉武帝开始，黄老学和方仙道逐渐结为一体，向着黄老道演变。

黄老学为什么能和方仙道结合在一起？

前面说过，黄老学兴起、发育、昌盛于齐，汉初，燕齐等地黄老学风仍然十分浓厚。恰好燕齐的神仙家也最活跃。黄老学和方仙道生长于同一环境之中，互相影响，互相利用，终至互相联合为统治者服务。

统治者的热心提倡也是重要因素。汉武帝虽然独尊儒术，但对黄老学中的神仙部分和方士的成仙术都十分感兴趣，不在他罢黜百家之列。

汉武之后，黄老学虽退出政治舞台，但并非从此销声匿迹，它在社会上流传着。任何一种思想决不会“突然一峰插南斗”式地登上历史舞台，也不会“泥牛入海无消息”式地消失，它或是为其他思想所吸收改造，或是以新形式新内容继续在历史舞台上表演。黄老学也是如此，它为神仙家利用，却又借助方术发展自己，获取统治者青睐，变换了形式生存下去。再说，黄老学和方仙道本来是“心有灵犀一点通”的，它们具有结合的共同基础。于是黄老学和方仙道结合演变成了黄老道。那么，这个结合的具体过程是怎样的呢？

二

黄老学和方仙道的结合是一个长期的历史过程，其间有几个阶段，各个阶段又有一些不同的特点。

① 《史记·孝文本纪》。

② 《文选·求通亲表》注引《淮南子》佚文。

③ 《论衡·寒温》。

第一阶段是在汉武帝时期。汉武帝独尊儒术后，黄老学政治上打了败仗，并且发生分化，刑名部分为儒家吸取，神仙思想则开始了和方仙道的结合过程。方士们开始大量称引黄帝以证其术。当时有个方士李少君很受汉武帝宠信，他曾对汉武帝说：“祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大如瓜。安期生仙者……”^① 不仅引证黄帝，就是黄老学派中的安期生也被神化了。方士们引用黄帝，黄老派中人物则习学方术。“汉武招求方士，宠待过厚”^②，所以黄老中一些人自然要谈论神仙方术，把自己打扮成方士以邀宠，其代表人物为齐人公孙卿和济南人公玉带。公孙卿接受了黄老人物申公的札书，大约是申公的弟子，其言必称黄帝。公玉带则上所谓黄帝时明堂图^③。他们都是谈黄老习神仙的人物，不太妙的是他们在仙术上很差，花招不多。临机应变是道家的一大特点。黄老派失势后，其中有些人就开始投机取巧，依附得宠的方士，或摇身变为方士，在这些人身上体现了黄老学和方仙道的初步结合。当时更有淮南王刘安招致了一些神仙家和黄老人物，在理论上作出总结。刘安好老子之学，常与一些方士“共讲道德”，“天下方术之士，多往归焉”^④。他养了宾客方士数千人，著《淮南子·内书》二十一篇，《外书》以及《中篇》八卷。《淮南中篇》早已失传，其言神仙黄白之术，有二十余万字，反映了当时黄老神仙家的特点。在刘安身上体现出老子开始和神仙方术的混合。

黄老人物和方士一起努力，玩弄仙术，很得统治者欣赏。但是好景不长，由于他们的神事“终无有验”，统治者“怠厌”了，神仙方术之事渐告冷落。

从汉宣帝到西汉末，这是第二阶段，黄老学和方仙道进一步结合。汉宣帝通达黄老之学，“复兴神仙方术之事”，在这种形势下，刘向破门而出献起宝来。刘向的父亲刘德，“修黄老术，有智略”^⑤。刘向是汉代著名的经学大师，但早年他却是习学黄老，爱好黄老的。据史载：“淮南有《枕中鸿宝苑秘书》，书言神仙使鬼物为金之术，及邹衍重道延命方，世人莫见，而更生父德，武帝时治淮南狱，得其书。更生幼而诵读，以为奇，献之，言黄金可成。上令典尚方铸作事，费甚多，方不验。上乃下更生吏，吏劾更生铸伪黄金，系当死。”^⑥ 刘向几乎因此丧生。后来他讲论五经，成为经学大师，但一有机会还是要鼓吹黄帝。他还写了本《列仙传》，讲述黄帝成仙的故事以及其他神仙人物。这些都说明统治者中尚黄老的仍有人在。

在民间，黄老仙术又重整旗鼓，某些下层方士积极为之活动，有的则撰书向统治者进献。谷永说：“至初元中，有天渊玉女，巨鹿神人，轘阳侯师张宗之奸，纷纷复起。”^⑦ 这是汉元帝时的事。到了汉成帝时，“齐人甘忠可诈造《天官历包元太平经》十二卷，以言汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子下教我此道”^⑧。甘忠可等人主观上是想为统治者献

① 《史记·封禅书》。

② 《抱朴子内篇·论仙》。

③ 参见《史记·封禅书》。

④ 《淮南子·高诱序》。

⑤ 《汉书·楚元王传》。

⑥ 同上。

⑦ 《汉书·郊祀志下》。

⑧ 《汉书·李寻传》。



策，让汉家“更受命于天”，客观上却犯了统治者的忌，有推翻政权之嫌。因此他们的一套被称为“左道”。殊料这“左道”以后流传民间，在社会上发生极大影响。

西汉末年，王莽自称是黄帝之后，方士们也不甘寂寞。“莽篡位二年，兴神仙事。以方士苏乐言，起八风台于宫中。台成万金，作乐其上，顺风作液汤。又种五梁禾于殿中，各顺色置其方面，先鬻鹤髓、毒冒、犀玉二十余物渍种，计粟斛成一金，言此黄帝谷仙之术也。”^①这时方士变称为道士。有的道士如西门君惠鼓动臣下造反。黄老道在形成过程中逐渐开始分化，有的煽动人们起来造统治者的反，有的则以黄白术邀宠。

到了东汉，第三个信奉黄老的高潮兴起，黄老道形成了。东汉社会的宗教气氛比西汉更浓，谶纬大兴，加之外来宗教的影响，这些都使黄老道得以在这时完成。

东汉明、章帝时，好黄老的人很多。汉明帝身体力行，当他为太子时，就比较崇信黄老的修身养性，劝其父颐爱精神，勿失黄老养性之福。当时尚黄老人物中最突出的是楚王英。“英少时好游侠，交通宾客，晚节更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀。”汉明帝也表彰他“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”^②，楚王英和黄老道士也有往来，并学习道士那一套，如《论衡·雷虚篇》说：“道士刘春萤惑楚王英，使食不清。”其他如汉章帝曾赐给东平王苍“秘书、列仙图、道术秘方”^③。可见当时黄老之盛行，并在统治者上层恢复了地位。

正在这时，佛教传入中国，加速了黄老道的形成。那时，“佛道崇无为”，社会上的人们把它看作是黄老一类的东西，但是佛教的仪式，经典和戒律等给黄老以很大的影响启发。佛教传入中国首先得到贵族信仰，当时黄老也还在贵族中流传，这给二者的互相影响以有利条件。一方面受佛教影响，一方面又要争占正统地位，于是黄老道日趋成熟。到顺帝朝黄老道已形成并渐渐向道教衍化。

顺帝时有个叫杨厚的不愿做官，“称病归家，修黄老教授门生，上名录者三千余人”^④。杨厚为蜀郡人，可见东汉时蜀郡黄老风气之盛。在这种环境里，黄老道的一个支派——“五斗米道”出现在蜀郡，创教人为张陵，此人后来被道教奉为开山祖。在这个时期人们的目光中，道家就是神仙家，道就是修仙，这点王充《论衡·道虚篇》记录得很明白：“闻为道者，服金玉之精，食紫芝之英，食精身轻，故能神仙。”“道家或以导气养性度世而不死。”“黄帝好道，遂以升天。”王充抨击神仙方术，称之为“道”，就是采取社会上流行的说法。所以我们说黄老道在顺帝时完全形成了。

桓帝刘志是笃信黄老道的信徒，《后汉书·王涣传》说：“延熹中，桓帝事黄老道，悉毁诸房祀。”黄老道的名称正式见于史籍。他公开承认黄老道，一年内两次派宦官到苦县祠老子，又祠黄老于濯龙宫，黄老道大走红运。灵帝时，“张角自称大贤良师，奉事黄老道，畜养弟子……百姓信向之”^⑤。角还颇有《太平经》作为经典，成立了黄老道的另一支派“太平道”，并以此组织了东汉末年黄巾农民大起义。

① 《汉书·郊祀传》。

② 《后汉书·楚王英传》。

③ 《后汉书·东平王苍传》。

④ 《册府元龟·尚黄传》。

⑤ 《后汉书·皇甫嵩传》。

以上就是黄老道形成的大体过程，在这个过程中有几点值得指出。

黄帝和老子，先后被黄老道引用。西汉讲神仙的大多托名黄帝，称老子为神仙是不多的。老子是在东汉逐渐神仙化的。东汉最早的《老子》注者河上公，在其书中大谈吐纳修养之术，把长生神仙思想附会到老子身上。如《谷神不死》一章注“是谓玄牝”说：“言不死之道在于玄牝。”“谷，养也，人能养神则不死。”又注解“天长地久”为“说天地长生久寿以教喻人也。”老子的“道”被理解为“长生之道”，老子的许多话被宗教化了。老子在东汉已演变为长生不老的代表，道就是老子，老子是生于天地之前的主宰。正如《太平御览》第一引后汉王阜《老子圣母碑》云：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥。”老子的仙化为黄老道向道教的转化提供了条件。

在黄老学和方仙道的结合过程中，今文经学派起了推波助澜的作用。董仲舒以神秘的阴阳五行学说附会儒家经义，提出天人感应的神学目的论，他并且吸取了道家思想。主张房中养生术，又经常演出求雨止雨、登坛祈祷的把戏，俨然一副经学博士兼方士的面孔，儒家学说开始宗教化。儒生和方士的结合造成两汉经学。在儒生兼方士人物手下的经学，其最大特点是讖纬迷信。讖纬之学在汉代封为内学，占据两汉特别是东汉思想界的重要地位。借儒家的宗教化造成了两汉社会极浓厚的宗教迷信氛围。这样的社会环境给神仙方士创立宗教提供了方便。今文经学派大力提倡的讖纬之学造成了空前规模的迷信，讖纬中许多内容和方士弄神弄鬼的调子一致，为黄老道吸取。受讖纬书对孔子神化的启示，黄老道逐渐装扮老子。有些经学大师讲论五经灾异，如刘向集合上古以来到秦汉的符瑞灾异，推迹行事，写成《洪范五行传论》；另一方面他们又爱好黄老，给黄老添进了新的内容，推动了黄老道形成。

汉代社会阶级矛盾激化，特别是东汉中后期，统治阶级的内部危机，他们残酷镇压和剥削人民，人民群众的生活苦难不堪，社会动荡不已。统治阶级需要宗教加固自己的统治，被压迫阶级则要用宗教作为斗争的思想武器，联络发动群众的手段，各阶级都迫切需要宗教这个工具来维护自己的阶级利益。在这种复杂的社会因素下，黄老道产生并很快分化，分为统治阶级认可的黄老道，以及在广大农民群众中传布的所谓“妖道”“左道”。奉事黄老道的有如下几部分人：一是最高统治者，企图长生不老。二是贵族野心家，除了养生延命外，也利用黄老道策划政变，夺取最高统治权。三是隐士和失意士人以此逃避现实矛盾。四是下层方士和农民群众，这部分信奉者最多，希图解脱现世的苦难。黄老道起初在统治层中流传，但随着社会危机的加深，它遭到统治者的忌讳，认为是“妖妄不经”，于是对黄老道实行禁锢，封锁其经典，转而信佛教。殊不料它被一些方士拿到农民群众中传布，成了地道的民间宗教，最后竟借它组织了农民大起义，打垮了汉王朝的统治。恩格斯曾指出：“宗教一经发生后，总是保存有一些由前代遗留下来的观念，因为传统在一般所有各个思想体系方面都是一种巨大的保守力量。但是，这些传统观念中所发生的变化，是由造成此种变化的那些人们的阶级关系即经济关系来决定的。”^①黄老道既保存了古代巫教、方仙道的许多内容，又增添了新的特色，发展完善了新的教义，成为粗具规模的原始道教。这种发展变化，正是汉代社会阶级矛盾日益激化，人民群众要求改变其被奴役被剥削的经济地位的产物。

^① 《马克思恩格斯文选》两卷集二卷，第399页。

三

黄老道有哪些特点，有什么教义，其历史地位如何？围绕黄老道的经典《太平经》及《参同契》，我们来分析一下这些问题。

《太平经》是黄老道形成过程中的产物，反映了黄老道的思想面目，宗教教义，它也是后来道教的一部重要经典。《太平经》反对“一人邪言邪文邪辞”的“孤辞”，主张“集言集说集上书”，自称其书是“从神文圣贤辞，下及庶人奴脾夷狄，以类相从，合其辞语”而成。^①这说明《太平经》不是一时一人之作，而是道地的百衲经。所以《太平经》有一个长期的成书过程，和黄老道一起成长。最初它可能是吸取了汉初一些黄老书籍的思想。如1973年马王堆汉墓出土的《黄帝四经》中反复论述的均平思想、守一思想，都给《太平经》以极大影响，是它的思想原料之一。估计《太平经》的写作大约是在汉武帝独尊儒术后开始，作者主要是些下层方士和黄老人物，当时散失的一大批黄老和神仙书藉可能被搜罗到《太平经》里。在此基础上，它又网罗了方士们的巫覡杂语、神仙广嗣之术，吸收了今文经学家的天人感应思想，成为一部“神书”。所以《太平经》兼容并包有汉一代的种种思想，内容庞杂；不同的阶级、阶层都在里面阐述自己的观点，有统治经验的总结，也有为统治者献策的谋划，还有农民群众的呼声，更多方士的巫覡杂语和广嗣之术等。《太平经》无疑是部政治性很强的书，它反映了黄老道经世致用的特点，但它不是政治理论书，它的大部分内容还是神仙巫术，瑞应灾异，它只是黄老道的宗教经典。

《太平经》主要有这样一些思想，这些思想也就是黄老道的教义。

阴阳五行思想。《太平经》“以阴阳五行为家”“专以奉天地顺五行为本。”^② 阴阳五行思想的确贯穿于《太平经》各方面，许多说教都和它连在一起。它说：“道无奇辞，一阴一阳，为其用也。”这叫做“合阴阳顺道法”^③。“道”就是阴阳交合，就是阴阳各得其所。只有这样，天地才平安无灾异。这是自然方面。关于社会和政治方面，它认为处处都要和阴阳、顺五行，帝王才能治理天下，百姓才能安处无忧，男女才能和合，才能得到太平的目的。阴阳五行说是《太平经》里其他思想的理论依据，也是这部宗教经典寻求的政治理想——“太平”的根本依据。在它的阴阳五行思想中又包含了更受命的学说。汉代经学中的禅让说为这种更受命说吸取，后汉流行的“五七之厄”“四始五际”等说法，也给其影响。更受命说以邹衍五德终始说为根据，对于统治者有不利的一面，所以黄巾军喊出了“苍天当死，黄天当立”的口号。这是其中“革命”的因素所在。

神仙长生思想。它认为人们常欲乐生，总想永久地保持自己的生命。怎样才能长生呢？那就是要守气，“天地之道所以能长且久者，以其守气而不绝也。故天专以气为吉凶也，万物象之，无气则终死也。子欲不终穷，宜与气为玄牝，象天为之，安得死也。”^④ 只要象天一样守气

① 参见《太平经合校》卷九十一。

② 《后汉书·襄楷传》。

③ 《太平经合校》卷十八至三十四。

④ 《太平经合校》卷九十八。

不绝，就可以不死。人要长生还应做到精神和形体的永久的绝对的统一。它论证道：“人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合则吉，去则凶。”^①只要守住一身，念念不忘，灵与肉就会永不分开，而只要守住灵肉的统一，就可以得长生。所以它认为长生仙化是完全可能的，是可以证明的。《太平经》里充满了大量的神仙长生思想，这都是黄老道在理论上的总结，为黄老道重要教义之一。

“承负”说。《太平经》字里行间都充满着解承负，“母使子孙有承负之厄”的说教，往往论述别的问题时，也要提到承负。这个学说鲜明地体现出《太平经》作为一部原始道教经典的面貌。什么是承负？它回答说：“承者为前，负者为后；承者，乃谓先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日积久，相聚为多，今后生人反无辞蒙其过谪，连传被其灾，故前为承，后为负也。负者，流灾亦不由一人之治，此连不平，前后更相负，故名之为负。负者，乃先人负于后生者也。”^②从这个解释看，所谓“承负”说正是继承了中国古代“积善之家有余庆，积不善之家有余殃”^③的说法，吸取了佛家的一些因果报应思想，在这些基础上创造出来的。这种学说证明了《太平经》确实是一部宗教经典，它以宗教的眼光来看待社会上好人反而遭殃，恶人反而得势的现象，并以这样的宗教学说为帝王的腐败政治辩护。在承负说的辩解下，现世帝王的罪恶化得无影无踪，他们不过是承负先帝之过。站在宗教的立场上，解释现世的苦难，证明皇权的合理，把一切过失推该于前人，使道术有补于时，这就是承负说的妙用。《太平经》又向帝王献策：“欲解承负之责，莫如守一。”^④这里涉及了这部宗教经典的守一思想。

“守一”是《太平经》的宗教唯心主义哲学思想，贯穿全书。守一有长生不老的含义，但其主要意义在于阐明：“一”就是道，就是元气。“一者，生之道也；一者，元气所起也；一者，天之纲纪也”^⑤。所以必须守一。守住了一就是守住了万物的根本；守住了一，所有政治的、道德的问题都可以解决；守住了一就能致太平，就能祛邪执正。再从与一有关的元气来说，元气包裹了天地八方，万物莫不受其气而生，万物皆由元气组成，无形的元气制服了有形的事物。这些表明它吸收了先秦朴素唯物主义的气一元论，但它常把气和人事联系在一起，有神秘的天人感应的宗教迷信观点。它说：“太阴、太阳、中和三气共为理，更相感动，人为枢机，故当深知之。”“夫王气与帝王气相通，相气与宰辅相应，微气与小吏相应，休气与后宫相同，废气与民相应，刑死囚气与狱罪人相应，以类遥相感动。”^⑥把元气当做是有意识、有目的，和人间的等级地位相和合的一种神秘的东西。更进一步它把人体也看成是个小天地，和董仲舒的人副天数完全一样了。实际上，无论是阴阳五行思想、神仙长生思想，承负说，还是守一思想都受到董仲舒天人合一、天人感应思想的深刻影响，这同黄老道的形成受今文经学派推动是一致的。儒教化的儒学在理论上也给黄老道以极大帮助。

《太平经》的政治思想。这些政治思想都披上了宗教外衣。上述各种思想都要达到一种政治理想——“太平”。求太平是《太平经》的主要政治目的，太平思想是它的主要政治思想。

① 《太平经合校》卷一百三十七至一百五十三。

② 《太平经合校》卷三十九。

③ 《周易·坤》。

④ 《太平经合校》卷三十七。

⑤ 同上。

⑥ 《太平经合校》卷十八至三十四。

书中设计了好些实现太平的方案，这些方案是来自社会各阶级、阶层的。它提倡统治阶级应该轻刑用德，知人善任，这样君王才可致太平。它强调亲亲、尊尊的封建宗法制度是上天安排好的。它特别强调了孝道，因为只有孝子才能作忠臣。《太平经》中还有主张被统治阶级应该安贫知命，不夺他人财物，不做盗贼的思想，这正和它的反剥削思想、均平主张是尖锐对立的。它强调实行“平平无冤者”的平均主义原则，它幻想请神相爱，有知相教的神仙世界，在这个理想的社会中财产公有，人人自食其力，没有剥削压迫，大家相亲相爱。它十分看重人民的吃饭穿衣和传宗接代的问题，把这称之为“二大急”“一小急”，是人类存在和发展的首要条件。这些思想反映了当时农民群众的利益和愿望，是《太平经》得以在民间广泛流传，成为发动东汉末年农民大起义思想武器的主要原因。这些思想是当时劳动人民对“太平”理想国的幻想，是太平思想的另一个侧面。总的说来，它的太平思想以天人感应为第一要义，要太平首先就要符合天心天意，同天治一样，因为太平是天的旨意。它集汉代太平思想之大成，但又有自己的特点，即蒙上了一层宗教的面纱。《太平经》的政治思想都是在宗教的形式下表现出来的，反映了黄老道的主流积极入世，关心政治的特征。

黄老道是个善于吸收学习各家的宗教，但不善于消化各家思想，将其融会贯通，自成体系，因此显得教义比较浅薄、杂芜，充满矛盾。其教义的理论来源很杂，又反映了各阶级的观点；著经者非一人，没有一个大宗教理论家如释迦牟尼、穆罕默德那样的人物出来总其成。黄老道的功利性，现实性强，理论性不足，这些都流传给了后世的道教。黄老道受中国哲学思潮的影响，和中国哲学理论性不强，政治伦理观占主要部分等特点相吻合。黄老道是很粗糙的原始道教，我们进一步分析黄老道的道术及其组织机构，就更能明白这一点。

黄老道的道术主要有两大类，一类是言黄金可成，服之成仙，讲求炼丹术；一类是符水禁咒，疗病救急，讲求科仪。这些道术继承和发展了古代的巫术，第一类主要在统治层中流行，后一类盛行在下层民间。黄白术首先风行，符水治病随着黄老道流传民间才大为发展。

炼丹术总结在魏伯阳的《参同契》中。这本书大约成于东汉安帝——顺帝时。方士追求的最高境界是成仙，要成仙就要有不死之药，即后世道士所谓丹。汉初李少翁、栾大均炼丹药，刘安的《枕中鸿宝苑秘方》以及汉代许多方士所实行的这类方术都给魏伯阳提供了材料，使他得以对汉代的炼养服食术做出理论的总结。《参同契》开了后世道教中炼养服食派的先河，被道教奉为“丹经王”。服食金丹在汉代统治层中很流行，服不死药获取长生的方术非常投合统治者的心理，所以黄老道这一套颇受统治者重视。《魏书·释老志》说得很明白：“其为教也，咸蠲去邪累，澡雪心神，积行树功，累德增善，乃至白日升天，长生世上。所以秦皇汉武甘心不息。灵帝置华盖于濯龙，设坛场而为礼。”

和高贵的金丹术不同，符水咒策主要盛行于下层群众中。《太平经》中叙述了各种治病法如生物方、神木方等，其中主要是用神祝和丹书吞字。它认为“得病且死”，向天“首过自搏叩头”可得苏息；又认为丹书吞字可除疾病。古代医学不发达，医疗缺乏，加之“民多疾疫”，符咒能从心理上安慰病人，这是符水能流行的基础。加之黄老道中“太平道”和“五斗米道”又要借符水治病传教，扩展自己的宗教组织，所以符水在苦难的下层社会中一时大行。除此两大类道术外，黄老道还有些雕虫小技，如房中广嗣之术、幻术、行气导引、相术、葬法、宅法、神咒等。这些道术都很简单低下，充满了宗教迷信，不过其中也有一些医疗体育产物在

内。黄老道追求的是今生今世的成仙了道，去病去灾，而不是来世的幸福，具有自己的宗教特色。

黄老道的宗教组织机构也是极简单的，不太严密，入教没有什么仪式。五斗米道把初来学道的人叫“鬼卒”，入道较久已受箓的称为“祭酒”，再大点的头目叫“治头大祭酒”。所谓系师张鲁则自号师君，这大约就是他们最原始的教阶制。张角将其道分为三十六方，米道则有所谓二十四治。黄老道没有形成宗派，它主要分为三支：一是统治者事奉的黄老神仙道，一是太平道，一是五斗米道。统治者信奉黄老道如上文指出的只是看中了它的服食成仙术和长生思想，这些人连最简单的宗教组织都没有，而且生活奢侈放荡，象襄楷指出的不合黄老清静宗旨。张陵米道除有《太平洞极经》外，主要信奉《老子五千文》，流行在汉中、巴郡一带。到张鲁时，在汉中建立了政教合一的政权组织；又设立“义舍”——一种原始的宗教慈善机构，其职能一方面是布施流民，方便过往客人，一方面是争取信徒，扩大宗教组织。《太平经》鼓吹了许多宗教性布施，张鲁是其主张的实践者。张鲁还对信徒“皆教以诚信不欺诈”，这也符合《太平经》“吾道以诚”“返其伪还就真”的原则。以后张鲁投降曹操，使米道得以保存下来，和统治者信奉的黄老神仙术渐渐融合向道教演变，到南北朝时被改造成官方道教。黄老道的这两支形成后来道教两大派：丹鼎派和符箓派。张角的“太平道”则以《太平经》为主，流行于山东、河北、河南等地。靠这个组织，张角发动了黄巾农民大起义，失败后，太平道失传。综观黄老道这三部分，都和《太平经》相关联，都不同程度的信奉宗教迷信，但又各有自己的阶级性和特征，各有不同的命运和遭遇。

黄老道各家的阶级立场尽管不同，然而它们有一个共同的特征，即它们各自从自己阶级利益出发积极参与政治，它们都是功利主义，现世主义的。当初，黄老学派就有不同于其他道家的特点。《汉书·地理志》指出：“初太公治齐，修道术，尊贤智，赏有功，故至今其土多好经术，矜功名，舒缓阔达而足智。”黄老学在这样的环境下形成发展，当然不免经世致用的特点。这个特点被黄老道经典《太平经》继承了。黄老道的宗教哲学是积极的、入世的，而不是消极的、避世的。这是种和政治联系密切，政治性很强的宗教。改造后的官方道教增添了更多的佛教出世主义哲学和庄子消极避世的人生观，更多的宣扬人们安分守己，修身养性，不问世事。这是黄老道和道教的区别所在。

黄老道也是门伦理道德很强的宗教，它的戒律最突出的是个“孝”字，其次是“忠”字，讲究诚和善。它吸取了儒家的许多道德伦理观，和汉代社会流行的忠孝风尚是相符的。它土生土长于中国，反映了中国宗法封建社会的特点。它的神人关系也是亲属关系：天神是父亲，地祇是母亲，太阳是兄长，月亮是姊妹。人和神是一家人，不消说人当孝敬忠顺天地了。古代中国的鬼神崇拜是多神而又有一个最高的神“天帝”，这个特点也流传给了黄老道。黄老道是多神教，但又信奉一个至高无上的神“天帝”。《太平经》中奉的神有“天君”“大神”“神人”“真人”等；太平道主要信奉中黄泰一，即黄帝；米道信老子，又信天、地、水三官。黄老道信奉的神不同，表明黄老道没有形成一个统一的神团系统，这个工作需要由道教来完成。

道教由黄老道演变而来，道教发展的过程大体是：古代巫教——方仙道——黄老道——道教。在这个过程中，黄老道是承上启下的重要环节。研究黄老道对于早期道教的历史，对于道教的思想来源、宗教教义和特点的探讨都有重要意义。可以说，不研究黄老道，也就不能完整

透彻地认识中国道教史。

到这里，我们可以回答文章开头提出的问题了。黄老道以黄帝老子为教主，一般称之为原始道教。黄老道的内容很广泛，从皇帝的祠祀，隐士的辟谷导引，服食修炼到农民起义军的信仰都称为黄老道。黄老道发源于中国古代的巫教，是黄老学和方仙道逐步结合的产物。黄老道没有系统的教义和宗教理论，它的最根本的哲理就是阴阳五行思想，最主要的教义是神仙长生。黄老道宗教活动的内容，是神仙黄白术和长期在古代中国民间流传的巫覡杂语，符水咒说、鬼神崇拜等的杂凑。黄老道只有一些简单低级的宗教戒律。它最显著的、区别于后世道教以及其他宗教的特征是政治性强，采取人世主义的形式。“恐惧创造神”，汉代劳动群众的苦难生活，天灾人祸，使他们迫切需要一种力量来解脱和拯救自己，黄老道是汉代社会阶级矛盾激化的产物。

关于易心莹的道教宗派观*

赵宗诚**

道教是历史悠久的中国本土宗教，在长期形成和发展过程中，因为所宗道术、经典和师传不同，出现群星灿烂的众多道派。据1926年北京白云观所抄《诸真宗派总簿》，所列混元派以下大小宗派，就有86派之多。该《总簿》所列各派，多记有各派创始人简况及其传代谱系（即传承字辈），供考查来往游方道士之用，系当时白云观所能了解到的尚存之宗派。实际在中国广大土地上的道教派别，有如编纂《道教大辞典》的台湾道教学者李叔还所说：“恐不止此数。”历来道门内外，对道教宗派之研究与划分者，不乏其人，而现代青城道士易心莹，对道教宗派的见解，尤不同凡响而引人注目。

易心莹（1896-1976），名良德，字宗乾，四川省遂宁县农家子弟，少读私塾，有心学道，20岁拜青城山常道观（天师洞）道士魏至龄为师，道号理轮，为道教全真龙门派第22代。他勤研道经，穷究道史，与道学名流陈国符、陈撷宁、蒙文通，切磋道要，撰有《读老心解》《道家养生》《四川道教史》等著作，成为现代道士中为数不多的道教学者。1957年被选任中国道教协会副会长兼副秘书长、四川省道教协会会长。对道教宗派的研究，是易心莹特别关注的课题之一。在20世纪30年代所著《道学系统表》（1934年石印单行本），和发表于上海《扬善半月刊》的《道教分宗表》与《寄玄照楼书——论道教宗派》（收入1991年大连出版社出版、洪建林编的《仙学解密——道家养生秘库》），就是他在这方面的成果。

易心莹这三份文献，是密切联系的有机部分，共同组成他关于道教宗派的整体构架。其间内在关系是，《道学系统表》是基础。该表罗列有史以来至清代末年，道教所谓上圣仙真、传道学者640位，其中自黄帝以下，分列24家（含正宗11家、支宗12家、外宗1家），共590人。在此基础上，将原来《道学系统表》内列为正宗的“犹龙”归入支宗，列为外宗的“修为”并入“仙宗”的法门之一，作《道教分宗表》，列出“正宗十家”，并写《寄玄照楼书——论道教宗派》，对正宗十家和支宗十三家的内容予以说明。可以说《道学系统表》是道教宗派的人物表，《道教分宗表》是道教正宗十家的大纲，《寄玄照楼书》则是对两表的说明书。这三份文献，文字虽然简略，内容却很丰富，它扼要地展现了易心莹关于道教宗派的基本

* 本文原载于《宗教学研究》1993年22期。

** 赵宗诚，四川大学道教与宗教文化研究所研究员。

观点。概而言之。主要有三点。

一、道教宗派本于“道”作“化理”解

易心莹在表述道教宗派之前，在《道教分宗表》中开宗明义对“涵义甚广，难于训诂”，而又是划分道教宗派赖以据的“道”字，作了解释。首先，他对以往学者解“道”的各种说法，表明自己的态度，认为“周秦学者，皆以大路解之。谓为万物之所共适，非定义也。”“至于法家学说，本质淆混，而于道家之素心素面，几将不可复识矣。”及东汉张陵作《大丹序说》，“以为道者，犹觉悟也。自觉觉他，自悟悟他，较为近理，不幸为客教所据，未便褫夺耳。而唐之道士，又以‘圆通’、‘圆明’解之，病其空无实际，不可尽从也。”然后提出他对“道”的理解。他说：“今依庄书之‘化理’二字（自注云：理字于修为一面，即君人南面之术，如素书所谓理身、理家、理国、理天下），暂作论言，未知当意与否？俟更详之。故经云：本此宗旨而施化于人群者也。”这就是说，易心莹不赞同，或不完全赞同周秦汉唐学者对“道”的解释，而独欣赏以庄书的“化理”二字解“道”。何谓以“化理”解“道”？易心莹从道教创世说的观点予以解说：“盖上起无始下逮光宣，自道一（自注云：即虚灵微妙有无玄空）而开三界天尊，追乎玉皇上帝，及诸天神王大圣，资始宇宙，以迄开辟，三皇历九纪递于轩辕，崆峒问道，经启皇人。”这表明，易心莹认为，由虚无的道，先化生天上的“三清”、玉帝、诸天神王统治的茫茫宇宙，天地分开后，人类社会进入轩辕时代，即有天上的仙真下凡，向黄帝宣化至道，讲解道经的正式记录。所谓“崆峒问道，经启皇人”，都是讲的轩辕黄帝访道寻真的故事。据道书述说，上古仙人广成子，住崆峒山石室，应黄帝恳求，告以清静保精的长生之道；先天真圣天真皇人，居峨眉山北绝岩下，感黄帝诚心问道，为讲授五牙三一之经，称“食五牙，便为真仙矣”^①。上圣仙真为世人传授长生成仙之道，就是道门所说的道教的来由。可知易心莹以“化理”解“道”者，即教化人群理身理世之谓也。也就是认为以理身理世之道教人即谓之道教。他具体提出“其义有四”：

- （一）主善为师：即学为好人。
- （二）修身励业：即外功内果，或德行事功。
- （三）坚固信心：即圆满志愿，或达到标准。
- （四）引导人民思想：即济度众生，或广度有情。

易心莹所说的这四条内容构成了以“化理”解“道”的涵义，是道教教人奉行的思想行为准则。由于教人理身理世所宗之术、所遵之经、所承之师的不同，也就有道教的各宗各派。因而，解“道”为“化理”是他看待道教宗派的理论依据。

二、道教宗派纵贯古今说

易心莹道教宗派观的一个重要思想，就是道教宗派，始于远古，纵贯古今。在他列的道教

^① 王瓘：《广黄帝本行记》。

宗派中，把始倡于远古“宗师”的十家，称为“正宗”，而将老子以后的十三家，称为“支宗。”《道教分宗表》所列“正宗十家”均分别书有宗名，等次，别名，倡始者，纲要，法门等项，体例划一，条理清楚，为了研究说明问题，现摘抄于下：

- (一) 仙宗：最上乘。别名道教。倡始者，太一、广成、天真皇人。
- (二) 金液：上之上，别名神丹。倡始者，女娲、黄帝。
- (三) 聚玄：上之中。别名清静，齐慧。倡始者，左玄真人，清和黄氏。
- (四) 长淮：上之下。别名凝阳、胎息。倡始者，巨神氏、中广真人。
- (五) 葆和：中之上。别名辟谷。倡始者，容成、鬼谷子、张良。
- (六) 调神：中之中。别名房中。倡始者，素女，黄帝。
- (七) 南宫：中之下。别名灵图，符篆、天罡。倡始者，一真，玄女，鬼臾区。
- (八) 苍益：下之上。别名服饵，具茨。倡始者，大隗、神农、僦贷季。
- (九) 健利：下之中。别名修摄。倡始者，赤松、宁封、王子晋。
- (十) 科醮：下之下。别名天章。倡始者，帝誉、夏禹、张陵、葛玄。

这个道教分宗表，有两点引人注目。一是它表现了道教宗派始于远古的思想。从表中看出，这十宗的倡始者，好些是远古时代的人，不少是黄帝以前的人，甚至还有神话人物。这就证明，易心莹认为，以道术不同区分的道教宗派，在那时就开始了。这种看法，显然是不符合历史实际的。因为作为宗教的道教，它出世的时间，一般认为是以东汉张陵创五斗米道为标志，更早也不过西汉末年于吉造“神书”——《太平青领书》即《太平经》，即使从道教的前身、战国秦汉的方仙道算起，也比女娲、黄帝所处的远古时代要晚得多。没有道教又哪里来的道教宗派？既然如此，易心莹又是怎样解释道教宗派始于远古的呢？这就是他以“化理”解“道”的奥妙所在。在易心莹看来，既然以理身理世之道教导世人即谓之道教，那么，人类自有教化之日，就是道教开始之时了，这在理论上似乎可以自圆其说。可实际上，人类传授知识的教化行为，同后来作为宗教的道教观并不是一回事，但以“化理”解“道”却把二者混为一谈了。因此，它不仅可以把轩辕黄帝作为道教之始，而且，还可以上溯到神农，女娲、以及更早的神话传说时代。尽管道教经籍有相当一部分属于神话传说，但是，以某些神话人物，如天真皇人、女娲等，作为道教宗派之倡始者，则是易心莹道教宗派观的独有看法。

道教分宗表引人注目的另一点，是易心莹道教宗派的等级观念。“十宗”以“别名道教”的“仙宗”为最上乘，其下依次为三等九级。划定各宗等级的根据是什么？易心莹没有明说，但从他首列最上乘的仙宗所排等次顺序看，我认为，他是本着道教长生成仙，济世度人的宗旨，以各宗所行道术，在实现成仙目标中所起作用为准，所起作用大者为上，次者为中，小者为下。例如，为什么说“仙宗”是最上乘呢？照易心莹说，因为它“直超物外，复返虚无大道”。而“科醮”为什么是下之下呢？因为它“律己自修，奉行众善”，可以“学为好人”，具备“从凡而入圣”的起码条件。这样，在易心莹道教宗派思想里，就由于各宗对长生成仙的功用程度不同，而存在不同的等级层次，从下之下到上之上，直至最上乘，反映了易心莹对道教各宗派“质进之阶，各有等差”的观点。

三、道教宗派包含众术论

易心莹论道教宗派，有十分突出的包含众术的思想，他所列的道教宗派，囊括了古来众多道术。在“正宗十家”中，就罗列有各宗“法门”之要者70事。如“金液”有四：九鼎、太清、黄白、九光。“聚玄”有五：遣欲、澄心、化气、神育、契道。“长淮”有四：住气、内观、胎息、神定。“葆和”有三：吐纳，服气、休粮。“调神”有六：节欲保身、禁忌方法、攻治众病、补救伤损、摄精固气，还阳补脑。“南宫”有十一：阴阳、五行、六壬、奇门、神符、秘纬、秘咒、罡令、禹步、假形、解化。“苍益”有五：饲谷、菇石、药饵、芳茵、丹砂。“健利”有四：按摩、嗽咽、导引、行气。“科醮”有十二：云篆、真文、劾召、荡秽、禳灾、解谢、忏罪、炼度、济幽、拜章、步斗、存思，等等，已是珠光宝气，琳琅满目。此外，在《寄玄照楼书》里，又述老子之后分演下来的“支宗十三家”，计有（括号内字据《道学系统表》加）：

犹龙六祖而终三丰（指麻衣、陈抟一派）。

至宋别倡道学一派（道学）。

孔门六传而至贾谊（儒宗）。

治道迄于曹参，史籍亦不再传（治道）。

安期生又教马鸣生……淳于叔通至于程晓，此道家正传（《道学系统表》中，安期生、马鸣生为“治道”，无淳于叔通，程晓即彭晓，则属“聚玄”）。

三茅开宗，杨许继踵（茅山）。

武帝受经于王母，下迄葛洪（方仙）。

太平运短，两上神书而身陷劫灰（太平）。

玄学倡自何王，传于七贤（玄学）。

豫章学出，谶母号称孝佛，乃宗净明之经（豫章）。

平叔受诸刘师，至陈始传雷法气，号曰南宗（南宗）。

金元王祖开北宗而远度七真（北宗）；又倡道律一家（律宗）。

正一盟威之箬，都功印剑之诀，世传子孙自是一家（正一）。

这十三家支宗，大部分是道教宗派，也有黄老道家，还有孔门儒宗，魏晋玄学和宋代道学。为什么把讲究统治术的黄老道家列入道教宗派？这是因为，在道教徒眼里，道教和道家是不可分的，道教是道家的当然继承者，既讲修仙，也讲治世。易心莹正是这样，他明确地把“仙宗”（别名道教）的法门分列为二：

（1）超世门：守戒、养志、炼心、尽虑、湛寂、复命、知常、洞慧、微妙、虚元。

（2）修为门：国政、经济、权谋、治策、纵横、兵略（《道教分宗表》）。

他认为：“仙宗”包括修道成仙和修为治世两个方面的内容。他在《道学系统表》的“修为”栏里，列有力牧、风后、伊尹、傅说、姜太公、长桑公、管夷吾、老莱子、文子、范蠡、墨子、孙武子、张子房、诸葛亮等52人。以此为准，黄老道家列入道教宗派，自在情理之中。

易心莹还根据“李实孔师”的历史事实，把孔门儒家，作为道教的分支宗派。在《道学系



统表》内，就专列“儒宗”一栏，记有孔子、子弓、荀卿、扬雄、王充等人。由此推之，把谈论道家思想的玄学和受道家思想影响的道学，列为道教宗派，就绝非偶然。因而把儒学、玄学、道学正式划入道教宗派，是易心莹道教宗派包含众术思想的又一表现。

圆顿（陈撄宁）在发表易心莹《道教分宗表》时加“按”语说：“右列十宗，将道教宗派概括已尽，甚为难得，”给予了积极的评价。他并指出，如能“每宗之内，隶属几种书籍名目（引者按：即标明各宗所崇奉的几种道经书目），则更觉完善矣。”

综上所述，易心莹的道教宗派观及其对道教宗派的划分，反映了道教尊崇天神，宗祖黄老，发展各种修仙济世术的传统思想，具有道门自身分别宗派的显著特征。以此表明源远流长、丰富多彩的道家——道教文化，在中华民族传统文化中的地位，是道士易心莹所作的重大努力，它对于开展道教宗派学的研究不失为可资参考的一家言。

道教符箓派诸宗概述（一）*

李远国**

道教符箓一派，肇始于东汉。自张陵创教巴蜀，至隋唐之际八百余年，道教中先后形成了天师、上清、灵宝三大道派。入宋，道教符箓之学又进入了一个新的发展阶段，在汉唐三大道派的基础上，又衍生出北帝、神霄、清微、东华、天心、太一、净明等新的符箓宗源。以致宋元时期道教符箓流派繁衍，著述丰富，学说成熟，空前兴盛，道教符箓学已达登峰造极的地步。明清之际，诸宗渐归同一，大多皆融入正一派中，其中亦不乏杰出人物。从东汉至清代，绵延一千八百余年，道教符箓一派代代相承，道脉不绝，影响甚巨且广，是道教中最重要的主体。这里，就符箓派的主要流派之历史，作一概述，以促进对道教符箓派的研究。

一、张陵肇开正一道

正一道，或称正一盟威之道，或称天师道。这是张陵所创一系道教的正式名称。《云笈七籤》卷六曰：“正一者，真一为宗，太上所说。《正一经》天师自云：‘我受于太上老君，教以正一新出道法。’……汉末有天师张道陵，精思西山，太上亲降，汉安元年五月一日，授以三天正法，命为天师。又授正一科术要道法文。”此外，史志又有称其为五斗米道、鬼道、米道。《华阳国志·汉中志》曰：“其供道限出五斗米，故世谓之米道。”《三国志·张鲁传》曰：“（张鲁）据汉中独立，行五斗米道，以符水治病，致米一斗，疾苦立愈，奉者甚众。”又称其“以鬼道教民，自号师君，其中学道者，初皆名鬼卒。”道书中亦有类似记载，如《正一天师告赵升口诀》天师云：“太上开化，不以吾轻贱小人，受吾真法，为百鬼主者。”

张陵在创教初期，主要是运用上章招神和符咒劾鬼等道术来招纳信徒。据李膺《蜀记》言，张陵在鹤鸣山学道，“避病疟于丘社之中，得咒鬼之术书为之，遂解使鬼法”^①。《后汉书·刘焉传》亦曰：“陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山，造作符书，以惑百姓。”可见，从张陵创教之始，符箓咒术便成为其传播道法的主要工具，而被广泛使用。由此，道教符箓派的主脉即根基于此，故诸宗皆祭张陵为祖天师。

* 本文原载《中国道教》1997年第2期。

** 李远国，四川省社会科学院哲学研究所研究员。

① 见《广弘明集》卷八引。

据《汉天师世家》所言，张鲁之子张盛精修道法，父命嗣教，携带祖传剑印经箓，自汉中迁居江西贵溪龙虎山，“得祖天师玄坛及丹灶故址，即其地为居，以三元日自登坛传箓，以授四方学道之士，动千余人，自是阐为科范，率以为常”。明王祎《青崖从录》亦说，张陵曾孙张盛，于西晋永嘉年间移居龙虎山，为天师道龙虎宗肇始。但上说缺乏史实文献，难以为信。张陵之后嗣迁居龙虎山，当在晚唐。五代孙夷中《三洞修道仪》序曰：“东汉末三天法师张君房受太上正一科法，先是蜀当鬼宿之分，下有十二四治阴司，以调二十四气。后为六天魔鬼占据，号曰鬼营。天师以正一法而降制焉，至今列为阴局，鬼为阴吏。天师之裔，世传一人，即信州龙虎山张家也。大约此教盛于吴蜀，迄于魏世，有嵩岳寇谦之天师，复大弘阐历于唐季，其间道业彰灼者，江左即有若简寂先生陆公修静，中字即有若隐真赵先生、潘天师、澄源李先生、司马天师、宗元先生、吴天师、牛先生、叶孤云、叶广寒二天师、希和李先生，皆传教之光明者，具载道门七叶图，其于枝分脉散，不可胜数。”这是对张陵正一道于汉唐之际传承的较为准确的记述。其后，南唐后主李煜在龙虎山建天师庙，北宋真宗大中祥符九年（1016）赐二十二代孙张正随为贞静先生，哲宗绍圣四年（1097）敕龙虎山为正一派本山，从此龙虎山遂成为天师道、正一派传道布教的中心。张陵各代子孙皆受封号，史有明文。

在历代天师之中，精通符法者甚多。如十代天师张子祥，“广宣符箓”，教化四方；十一代天师张通玄，以符水治大疫，“汲饮者皆愈”，因此“乞符者云集，授经箓者益众”；十九代天师张修，凡有疾病求治者，“篆木叶治之即愈”。三十代天师张继先理法皆精，曾书铁符以除解州盐地灾怪，“取符投水中，以饮有疾者，凡饮者皆愈”，同时吸取钟吕内丹之学，将丹道与符法相结合，从而使道教传统的符箓学发生了极大的变革。三十五代天师张可大，符法精妙，屡见神验，深得理宗信任，命其“提兴三山符箓，兼御前诸宫观教门事”，正一派从此取得了统领符箓诸派的地位，延至今天亦然。

二、上清派与茅山宗

上清派创始于东晋中叶，尊魏华存夫人为始祖。它的出现，与张陵天师道有直接的联系。其开创者杨羲、许谧、许迈等本皆天师道徒，魏华存亦曾任天师道祭酒。因此，也可说上清是从天师道分化而来。

该派自杨、许等人创立之后，再经王灵期的推衍，才逐渐发展。至南北朝时，陆修静亦传上清经法，“总后三洞，为世宗师”。陶弘景隐居茅山，出入朝野，整理上清典籍，著作甚丰，贡献尤巨，使茅山成为上清派的中心。从他之后，上清派历代宗师多居茅山，故该派亦称茅山宗。

从隋唐至宋元时期，上清派十分兴盛，出现了一大批高道。如王远知通晓天命，“唐高祖龙潜时，先生密告以符命”。司马承祯有著作十余种，深受武则天、睿宗、玄宗倚重，玄宗并从其受箓。其弟子李含光精通上清大法，曾数次入京，“玄宗受三洞经箓于大同殿”。入宋，朱自英传授上清经法，仁宗赐号国师，太后受其法箓。刘混康得神宗、哲宗、徽宗倚重，时皇后



孟氏误吞针止喉中，医莫能出，“师遂进服符，呕出，针刺符上，宫中神其事。”^① 蒋宗瑛、肖应叟、董思靖、杜道坚、张雨等则以博学高行、著述等身名世，各有精微玄论，阐发上清经法。

该派传承非常清楚，以东晋魏华存至元代刘大彬，共有四十五代宗师。其传承以杨、许上清经箓为凭，至刘混康得御赐九老仙都印、宝剑后，传承信物又增加了剑、印。并与龙虎山，阁皂山鼎峙，传授符箓。宋岳可《程史》卷八说：“今茅山、龙虎、阁皂，实有三坛，符箓遍天下，受之者各著称谓。”

上清派以修习上清法为主，也兼习灵宝、三皇及天师道法。修持方法以存神、炼气为要，也倡众求合修，结合符法、咒术、导引、服食、药饵、外丹、气功、养生诸术，以求长生之道。至唐宋时，司马承祯又援引儒家的正心诚意和佛教止观、禅定学说，充实道教的内炼理法；肖应叟则采用内丹之学解释符咒之术，主张内炼成丹，外施符咒，符咒之术需以人体之灵气真神为本，颇有创新。

在其经典中，他们最为推崇的是《大洞真经》《唯一五老宝经》和《太上素灵大有妙经》，誉之为“道者三奇”。又以《大洞真经》为首，宣称若得此经者，“复不须金丹之道也，读之万过，毕便仙也。”经中所载存思三十九真法，便是上清派典型的修炼法。此外，重要的文献尚有《黄庭经》《真诰》《登真隐诀》《上清握中诀》《上清豁落七元符》《上清众经诸真圣秘》《上清琼宫灵飞六甲左右上符》《太玄八景箓》《坐忘论》《天隐子》《道体论》《服气精气论》《元始无量度人上品妙经内义》等。据清笪蟾光《茅山志》所言，上清派著作多达一百九十八部，为前期诸派之冠。这些文献的问世，丰富了道教的理论体系、修炼方术及斋醮仪规。

三、灵宝派与阁皂宗

灵宝派的诞生，与上清派大致同时。此派尊葛玄为初祖，创始人为东晋人葛洪的从孙葛巢甫，以传灵宝部经而得名。《真诰》卷十九曰：“葛巢甫造构《灵宝经》，风教大行。”葛巢甫自称得葛玄——郑思远——葛奚——葛悌——葛洪——葛望等一脉真传，又将灵宝大法下传任延庆、徐灵期等，从此“世世录传，支流分散，孳乳非一”^②。

按唐代高道闾丘方远所说，该派源于元始天尊，至黄帝时得天真皇人传授，“皆天书古箓”；后大禹得之以治水，功成“更演五符”，藏于洞庭包山；至战国吴王阖闾时，曾令龙威丈人取出，但无人能识。直至葛玄、陆修静推衍增修，“立成仪轨，于是灵宝之教大行于世。始于轩辕，终于简寂（陆修静），法教圆通，使后世得睹天仪，传习者悉无疑虑，于此教而成真者不知几极，承袭此教为帝师者代有其人”^③。

灵宝派道术以符咒、科仪为主，就此而言接近天师道。亦受上清派影响，讲习存神、炼气、诵经之术。但该派在教义上却颇受佛教大乘经义的影响，强调“普度一切人”，视灵宝经为“大乘之法”。在其经文中随处可见三世轮转、善恶因缘、罪福报应、检束三业、度劫更生、

① 见《茅山志》卷十、十一。

② 见《云笈七籤》卷三。

③ 见《太上洞玄灵宝大纲钞》。

涅槃灭度、修功德、奉戒律、造福田等说教，从而使道教理论发生了重大变化。概而言之，重视劝善度人、斋戒科教，是灵宝派最显著的两大特点。

该派擅长斋醮，由陆修静传下的灵宝古法，经唐代张万福、杜光庭等发展，成为道门施法的基本准则。入宋，林灵真、宁全真、金允中所编《灵宝镇教济度金书》《上清灵宝大法》合计多达四百二十五卷，明代的《灵宝无量度人上经大法》亦有七十二卷，详述了道教斋醮的各种科仪轨范。故其地位虽不及天师、上清三派，但在民间却相当活跃。从北宋时即与龙虎、茅山鼎峙，并以江西阁皂山为祖坛，传授灵宝经箓，因此又称阁皂宗。

灵宝派的经书中，前期以《灵宝五符序》《灵宝赤书玉篇真文》为代表，后期以《灵宝无量度人上品妙经》最重要。《灵宝五符序》中言存思服气、服食养生及符箓辟邪之术，其中关于施用“五符”之法，在晚出的《元始五老赤书玉篇真文天书经》《灵宝赤书玉诀妙经》《自然真一五称符经》《灵宝灭度五炼生尸妙经》《太上诸天灵书度命妙经》等经典中有了进一步的发展。《灵宝赤书玉篇真文》内收灵宝符箓几十道，谓其可运役阴阳，召神使仙，获十四种福报。《灵宝度人经》宣扬“仙道贵生，无量度人”之旨，不仅为该派所重，亦为各派道门及信徒奉为万法之宗，群经之首。其内容极其丰富，既阐述了阴阳、三才、五行等宇宙生成、人物繁育及顺德齐功之道，又讲述了消灾辟驱、制鬼镇魔、养神成真之术，是研究灵宝道法最重要的著作。概而言之，灵宝派在符箓方面显得较有系统，比天师、上清二派有更多的建树。



道教符箓派诸宗概述（二）*

李远国

四、北帝派与丰岳宗

北帝派为唐初道士邓紫阳开创。邓氏名思权，江西临川人。初在麻姑山修道，后巡游中岳、南岳、庐山、王屋山、函谷关、宗圣宫及诸名山，其精诚感帝授法，遂开北帝一派。《历世真仙体道通鉴》卷三十二曰：“初隐麻姑坛之西北，后因省亲，路获神剑佩之。性颇刚毅，自负济世之材，每憩谿壑之间，诵天蓬咒不辍，遂感北帝，遣神人授以剑法。”“唐明皇开元中蒙召入大同殿，建醮胡藩，封为天师。”

自邓紫阳肇开此派，历经其侄子邓德成、侄孙邓延康以及后裔邓道牙、邓道苗、邓启霞数代，再加上众多弟子谭仙岩、史佺洞、左通元、邹郁华、何元通、王栖霞、黄洞元、瞿童等人的推衍，并得力于唐代帝王玄宗、德宗、宪宗、武宗、宣宗、懿宗的崇信，很快便在全国范围内传播，并修建一批专祭北帝的院堂，行使北帝大法。

五代杜光庭于天佑三年（906）在四川丰都道观，得北帝派道书《黑律》。所谓“黑律”，是指北帝听传文籍皆为黑色。“北帝统率神将吏兵，演大魔黑律，行丰都九泉号令符，纠察三界鬼神。”“昔邓紫阳天师感北帝遣天丁赐三十六黑篆真文，精勤持念，功满升天。”^①此《黑律》又经宋代卢养浩、徐必大、郑知微等注释，编成《黑律收摄邪巫法》《黑律灵书》《黑律仪格》，收入《道法会元》之中。

北宋天师张继先亦习北帝道法，并传地祇法于世。《道法会元》卷二百五十三曰：“地祇一司之法，实起教于虚靖天师。”“地祇法诸符，如丙丁生鬼符、急促符、治病符，皆是虚靖天师所传。”所谓“地祇”，即北帝麾下地祇上将温太保。张氏后以其法传王宗敬，宗敬传吴道显，道显弟子五百余人，其后柳伯奇、钟明相继而为宗师，并衍变为众多法门，“有苏道济派、温州正派、李蓬头派、过曜卿派、玄灵续派，如此等类，数之不尽，千蹊万径，源析支分。”

此外，南宋刘玉即习地祇之法，又师承卢养浩、徐必大、盛官椿、李守道、吕希直等修北帝黑律法诀，同时又得神霄派金火天丁大法，“悉有灵著”，名震当世。又有蜀人廖守真，传北

* 本文原载于《中国道教》1998年第3期。

① 见《道法会元》卷二百六十四、二百六十五。

帝天心地司大法于世。后以此法相继传予萧安国、彭元泰、史白云、费文亨、陈一中，陈氏为元代延佑时人，说明该系一直传至元代。

除以上所言诸人之外，唐代叶法善、李淳风，北宋元妙宗等人亦传北帝道法。如《上清隐书骨髓灵文》为叶法善所传，“出自汉正一天师之遗法也，功验神奇，莫可拟测。”《辅正除邪考召法》，则为李淳风所传。元妙宗则得邓紫阳真传天蓬三十六将符及其“秘文合形之妙诀”“施而用之，殊显灵效”^①，张宇初称叶法善一支为北帝丰岳派，并将它与灵宝、神霄、清微三宗并列，称为道门四辅，并说：“丰岳则朱熙民、郑知微、卢养浩、叶法善，倡其宗者左、郑、潘、李，而派益衍矣。”^②如此众多高道的推衍，促使北帝派道法兴盛于唐宋时期，并留下了几十部著作，收入《道藏》，成为研究唐宋符篆的重要资料。

五、神霄派

神霄派产生于北宋徽宗年间，其名肇始于林灵素所造之神话。政和六年（1116）林灵素入宫对徽宗言：“天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之长子，主南方，号长生大帝君，陛下是也。”^③徽宗欣然接受，自称教主道君皇帝，下令天下诸州大建神霄万寿宫，以祀神霄大帝。神霄之名，遂眩人耳目，该派道士遂引以为教名。

该派创始人王文卿（1093 - 1153），字述道，号冲和子。江西南丰人。自称在宣和初（1119）年遇火师汪真君于扬子江边，授以飞章谒帝之道；又遇老妪（据说是电母）授以雷书数卷。自是通神达灵，名闻江湖，“每克辰飞章，默朝上帝，召雷祈雨，叱咤风云，久雨祈晴则天即朗霁，深冬祈雪则六花飘空，或人家妖祟为害，即遣神将驱治，俱获安迹。”^④徽宗召对称旨，又于宫中驱怪缚鬼，显诸灵异。敕封“冲虚妙道先生”，未几，拜太素大夫、凝神殿校籍、凝神殿侍宸等职。据说他能预知天命，数以修政练兵事为请，徽宗不纳，乃拂袖还归故里。

王文卿退居南丰，仍以传播神霄雷法为己任。弟子颇众，历宋至元，支流繁衍，流传于江南地区。张宇初《道门十规》说：“神霄自汪、王二师而下，则有张、李、白、萨、潘、杨、唐、莫诸师，恢弘犹至。”虞集《道园学古录·王侍宸记》亦曰：得其真传“则新城高子羽，授之临江徐次举，以次至金溪聂天锡，其后得其传而最显者曰临川谭悟真云，人不敢称其名，但谓之谭五雷。”入元之后，谭悟真犹“浮沉人间，隐显莫测”。并传法予庐陵罗虚舟，再传萧雨轩和周立礼，周传其子，萧传胡道玄，人称“神霄野客”，行法于关陕荆襄江汉淮海闽浙之间。此外，王文卿的弟子还有袁庭植、郑道士，“往来筠、抚诸州，为人请雨治祟，招呼雷霆，其响如雷”^⑤。

与王文卿宗系同时，还有宗祖林灵素的支系在传播。林灵素自称得天师弟子赵升授以《神

① 见元妙宗：《太上助国救民总真秘要》。

② 见张宇初：《岷泉集》卷一。

③ 见《宋史·方技传》。

④ 见《历世真仙体道通鉴》卷五十三。

⑤ 见虞集：《道园学古录·王侍宸记》。

霄天坛玉书》，并命他为“神霄教主雷霆大判官”。从此豁然神悟，察见鬼神，“诵咒书符，策役雷电，追摄邪魔，与人禁治疾苦，立见功验，驱瘟伐庙，无施不灵”^①。后得徽宗宠信，权重朝野，趁势发展神霄派势力。

南宋初道士萨守坚，亦于东南传播神霄雷法。据载他曾遇王文卿、林灵素、张继先，分别得传雷法、扇病法、咒枣法，“祷祈劾治，其神怪有过于侍宸者。”^②其法裔流衍至明清，称“西河派”“天山派”“萨祖派”，皆尊萨氏为祖师。据说王灵官亦曾师萨守坚受符法。

南宋末有邹铁壁，亦行神霄雷法。其弟子莫月鼎，曾入青城丈人观师徐无极习五雷法，又与沈震雷同师邹铁壁，得王文卿《九天雷晶隐书》，由是道法愈重。至元己丑（1289）应元世祖召见，阐扬符法，“雷雨在指顾之间，一时名动京师”。故从学者甚众，“是乃真人自立法以证派源，考其玄微，同归一致。自侍宸王真君演道以来，惟真人与西埜沈真人二派，支流衍迤，盛于西江，昌于东吴，扶教泽民，莫有甚焉”^③。众多弟子，唯王继华、潘无涯得其真传，继华授张善渊，善渊授步守浩，守浩授周元真，“皆解狎雷致雨云，而元真尤号伟特。”^④另有金善信、王惟一亦得莫月鼎传授。王惟一所著《道法心传》中曰：“余平生参尽雷法，未有若月鼎莫君先生之说如此之明也。”

流风所被，道教内丹南宗一系，至四祖陈楠开始，兼传神霄雷法。据五祖白玉蟾言，陈楠游黎母山遇汪真君之徒辛忠义，得都天大雷法，后以传己。白玉蟾丹道、雷法兼精，其门徒甚众。弟子彭耜开“细林宗”，活动于福州。尚有留元长、林伯谦、潘常吉、周希清、胡士简、罗致大、陈守默、庄致柔等，皆复雷法之传。据《道法会元》卷八十三、《法海遗珠》卷一所言，白氏衣钵一承王文卿，一承辛忠义，其后有金达、陈困济、赵玉隆、闵霖、马士清、翁法建、薛师淳，师淳门下弟子有五百余人。

自宋代以来，苏州玄妙观成为历代神霄派活动的据点，许多大师如王文卿、莫月鼎、张善渊、周玄真等皆曾寓居于此。清代又有施道渊一系住此传承不绝。施道渊字亮生，别号铁竹道人，吴县人。童真出家，遇异人张信符授丹诀。年十九，从龙虎山徐演真受五雷法，能驱役百神，除祟疗病，后主玄妙观，传神雷道法。弟子胡德果，传潘元珪，潘传惠远谟，惠传张资理、施神安，已至嘉庆之世。

神霄派的著述颇丰，其道术以融合内丹、符箓以及禅法、密法为特色，尤重雷法，十分值得重视与研究。

六、清微派

清微派产生于宋代。该派称其符法出自清微天元始天尊，故名清微派。又谓其教在元始天尊传法后衍而为清微、上清、灵宝、道德、正一五派，至十传乃由祖舒会五派而为一，清微派

① 见《历世真仙体道通鉴》卷五十三。

② 见虞集：《道园学古录·王侍宸记》。

③ 见《历世真仙体道通鉴续编》卷五。

④ 见宋濂：《宋文宪公全集》卷九。

复又传世。这表明该派具有融合道教诸派的特点，所谓“师总五派之奥，统辖雷霆”^①，继祖舒后，有郭玉隆、傅夹煜、姚庄、高爽、华英、朱洞元、李少微、南毕道，相继九代宗师。但其事迹简略，影响不彰。直至北宋末，清微道法方具一定实力。故张继先《明真破妄章颂》曰：“万法本来归一处，何分正一与清微。”其后，再经黄舜申的传播，清微派才盛行于世。张宇初《道门十规》说：“清微自魏、师二师而下，则有朱、李、南、黄诸师，传衍犹盛，凡符章、经道、斋法、雷法之文，率多黄师所衍。”

黄舜申号雷渊，字晦伯，福建建宁人。十四岁时得危疾，南毕道以符法治之，“雷震于庭，其疾顿痊。观其骨相合仙，悉以所传付之。”遂以善祈禳精雷法名震宋、元朝野上下，得南宋理宗、元世祖召见，并敕号“雷渊真人”。他集清微法之大成，“覃思著述，阐扬宗旨，而其书始大备。凡有祈祷，若持左券，而能不动声色，以取偿报于渺茫冲漠之中，弗爽晷刻，何其神也。一时王公大人争欲罗致，四方来受学者以千数。”^②有亲传弟子三十五人，三十人各得一法，仅五人尽得全法，即张道贵、熊道辉、叶云莱、刘道明等。“皆为一代宗匠，道德冲融，内外光霁焉。”^③

此后清微派分两支向南北传播：一支以福建建宁为中心，由熊道辉主法，传安城彭汝砺，彭传安福曾贵宽，曾传浚仪赵宜真，而入于明。一支以湖北武当山为据点，由张道贵、叶云莱、刘道明主坛，传张守清。张守清曾应诏赴阙祈雨治病、建金篆斋，有功而赐号“体玄妙应太和真人”。其门下甚众，著名者有黄明佑、彭通微、单道安，后形成与全真、正一相结合的清微支派，又称新武当派，传衍不绝，直至明清。

明清时北京东岳庙亦该派传播的据点。东岳庙的清微一系创自明代道士禹贵黄，禹曾任南京朝天宫道录司右玄义。从他之后，依次传授，直至二十一代。其宗派诗云：“贵崇应守全真道，正德存诚传尚贤，源洁宜良明化吉，洞中清泰慕红颜。”说明至中华民国时，该支仍在此庙传承不绝。此外，《诸真宗派总簿》又收有派别各异的另外八个清微支派，表明中华民国时清微派所衍门庭很多，时至今天，台湾地区仍有清微道脉流传。

与其他宗派相比，清微派在继承传统符箓的基础上，非常重视内丹修炼，并形成了一门独特的“清微丹法”。此外又援取佛教密宗的修本尊法，演变为“变神”之道。在理论上，有取于禅宗、全真道的“明心见性”及儒家理学的“格物致知”，并用“万法唯心”的观念，为其符咒之术奠定基础。总而言之，清微派的符箓之学因其有系统、理论性强、兼容性佳，在道教的符箓学中占有相当重要的位置。

① 见宋濂：《宋文宪公全集》卷九。

② 见陈采：《清微仙谱》。

③ 见《历世真仙体道通鉴续编》卷五。

道教符箓派诸宗概述 (三)*

李远国

七、东华派

东华派是由南宋初道士宁全真所创，它由灵宝派中演变而出，曾盛行东南地区。宁氏原名立本，字道立，法号全真，开封府人。其家世不详，自幼养于裴家。资禀纯异，敏于记忆，“凡诸子百家、医药卜筮之书，无不该贯融合，善察天文躔度，犹工于风角鸟占卜术”。后刻意学道，师从田灵虚、王古，得灵宝、东华法，从此修持不怠，“能通真达灵，飞神谒帝，名振京师”。后遭靖康之变，迁居苏州，又从仕子仙处得杨羲所遗“灵宝玄范四十九品五府玉册符文一宗印诀”，道业大进，门徒甚众，东华道法遂行化南方。绍兴中，以斋醮祈禳之功被赐号“洞微高士”，继进“赞化先生”。孝宗朝遭陷害被黥隶军籍，即晦迹深遁，益勤修炼，皈依者如市。后虽双目失明，“然于上道宗旨，无不默记，远方学子慕道而求者，必预知其姓名及人品高下，经法篇帙散乱者，以手扪之，即知品目所在”^①。

晚年留居弟子何淳真家，淳熙辛丑（1181）将教务付赵义夫后逝世。其亲传弟子还有宋扶、何德阳、玉承之、章友直、宗妙道、胡元鼎、胡次慧、赵怀敏、胡仲造、杜文豫等。再经王祺、赵义夫、宋存真、张洞真、孔敬真、卢湛真、薛熙真，传至温州林灵真，更使东华玄风盛极元时。

林灵真（1239—1302），原名伟夫，字君昭，法名灵真，自号水南。家素富贵，自幼聪颖，既长洞究经史百家，“而于四辅二奇、阴符、毕法二旨，独加意焉”。累举不第，弃儒从道，舍宅为观，师林虚一、薛熙真，得东华大法。于是大倡玄风，“乃绍开东华之教，蔚为一代真师，以度生济死为己任，建普度大会不一”。时二十八代天师张与材亦敬重林氏，命为温州路玄学讲师，继升本路道录。其后，林灵真又亲至龙虎山，朝拜张与材，天师亲授“灵宝通玄弘教法门高士”尊号，住持温州天清观事。他以温州为传教中心，受教弟子，“在州里不下百人”。天师门下高道董处谦，后为玄教大宗师的吴全节，以及金华谢公、括苍周公、武林王公、吴门周公、庐山于公、赤城赵公、练溪周公、虚舟平公、竹林张公，“此玄门之表尤著者，其从游参

* 本文原载于《中国道教》1999年第1期。

① 见《灵宝领教济度金书副教录》。

妙，肩摩踵接，未可一二记之，亦可谓一时授受之盛”^①。

据《道法会元》卷二百四十四《灵宝源流》所列各代祖师，继林灵真之后，为龙虎宗的董处谦，再后为二十九代天师张嗣成，这表明该派在元代中后期已与龙虎宗相渗融，成为正一派的组成部分。

与传统灵宝派相比较，东华派既继承了晋唐的灵宝古法，又表现出新的时代特点，有取于内丹学说，并广收百家道术，包括升神飞步、存思服气、吞日踏斗、洞观内视、祝圣祈禳、开度追摄、炼尸生仙等，但对盛行宋元的雷法不太重视，亦无禅宗、密教及理学的影响，保持了传统灵宝派普度众生、擅长斋醮的面貌。其著述甚丰，内容丰富，分门别类，条理清晰，堪称符箓、斋醮、科仪文献中的典范。

八、天心派

天心派为北宋饶洞天所创。他远托张陵，近依谭紫霄，传天心正法于世。故被称为“天心初祖”。据金允中《上清灵宝大法》卷四十三曰：“自汉天师宏正一之宗，而天心正法出焉。”《上清北极天心正法》序亦云：“夫天心法者，自太上降鹤鸣山授天师，指东北极之书，辟斥邪魔，救民是务。昔之流传天心正法，止有二符，一乃天罡大圣符，二曰黑煞符，三名三光符。”此实表明该派源自天师道，而以天师三符为重，再经谭、饶推衍成书开宗。

谭紫霄（823-973），为唐末五代时高道，号金门羽客。福建泉州人。先后受到闽主王审知及南唐烈祖、后主的宠遇，其礼可比蜀之杜光庭。据《南唐列传》所言，闽王时天师陈守元尝锄地得木札数十贮铜盎中，“皆张道陵符，朱墨如新，藏去而不能用，以授紫霄，紫霄尽能通之。遂自言得道陵天心正法，窃鬼魅，治产病，多效”。由此可见天心正法始肇于谭氏，故宋元之言此法者，“皆祖于紫霄”^②。

后饶洞天于宋太宗淳化五年（994）在华盖山掘地得“金板玉篆天心秘式一部，名曰正法”。“然未识诀目玉格行用之由，复遇神人指令，师于谭先生名紫霄，授得其道。紫霄又令往见泰山天齐仁圣帝，得尽其妙。又奏请助以阴兵大士，作天心初祖，号正法功臣。”^③此说颇多玄虚成分，因谭氏早已逝世，不过也透露了饶洞天与谭紫霄在道脉上的渊源关系。饶洞天后以其法传朱仲素，朱氏传游道首，道首传邹贲，邹贲传符天信，天信传邓有功。有功为北宋末年人，他据师传秘诀，“重删天心正法”，编成《上清天心正法》。并整理北帝道法，编《上清骨髓灵文鬼律》传世。他以江西崇仁华盖山为天心派祖庭，有弟子数百人。

此外，北宋宣和年间，道士路时中自谓得张陵弟子赵升指点，于茅山顶得石函帛书；又称绍兴戊寅（1158）天君降临靖中，亲授“七品格言”，时中与弟子翟汝文亲闻笔记。其后将其所得编成《无上玄元二天玉堂大法》传世，促使天心道法兴旺当时。金允中《上清灵宝大法》卷四十二赞誉说：“路真官再编天心法，则用世法以定之者尤众。路君高才博达之士，撰传度科文，又于其法十卷之首，各作一叙，极为精确，超越古今。”与他同时，精通天心正法者尚

① 见《道法会元》卷二百二十四。

② 见《历史真仙体道通鉴》卷四十三。

③ 见邓有功：《上清天心正法》序。



有王太初、雷守声、任道元、欧阳文彬、王法师、陈楠、陈御史、赵子举等，其中不少人本为官吏士民，可见该派在南宋时传播颇广。

入元，天心派最著名者是雷时中（1221 - 1295）。雷字可权，号默庵，祖籍江西，迁居武汉金牛镇，自号双桥老人。据称因精研道学，感路真官降授“混元六天如意道法”；后又感辛天君立案，“付卿开闡雷霆之教，普济众生”。于是设坛宣教，专以《度人经》为主，道业大盛，有弟子数千人，分为东南、西蜀两派。“首度卢、李二宗师及南康查泰宇，由是卢、李之道行乎西蜀，泰宇之道行乎东南，混元之教大行于世。所著《心法序要》《道法直指》《原道歌》，皆发扬混元道化之妙。”^①此系盛行元初，融合天心、神霄二派道法，自称“混元”，可目为天心派混元宗。明清以来，天心派的活动已很少见，似已合流于正一。

天心派最为重视符箓、法印，其中尤以三光符为至宝。所谓“三光”，在天即为日月星，在人则为精气神。真师内修三光以成道，外运三光以为符。“盖三光之妙，天得之而长久，人从之而登真。故布三光之气，可以救世人疾病；发三光之法力，可役鬼神；宣三光之威德，可绝妖怪灵响；降三光之慧照，可以开幽冥，三光之法虽简，行之在我，自无穷已。”^②

九、净明派

净明派为南宋初期形成，全称为净明忠孝道。该派奉东晋道士许逊为祖师，以南昌西山为基地。据《净明忠孝全书》卷一所言，许逊曾以神丹点金救民，符咒治疗大疫，“符咒所及，登时而愈，至放沉痾，无不痊者”。后问道于丹阳谶母，“母以所受孝道明王之法，并兰公所付孝梯王《铜符铁券》《金丹宝经》授之”。复遇日月二帝君，“授以净明忠孝之道”。从此诛妖伏魔，济世累功，忠孝仙道双全，飞举成真。后世“凡参学净明弟子，皆尊之曰道师”。

把许逊说成是净明创祖，虽系后人依托。但对许逊的崇拜由来已久，在唐代就有张蕴、胡慧超等重振西山道教。宣扬“净明灵宝忠孝之道”，然尚未形成气候。南宋初，西山玉隆万寿宫道士周真公、何守证等利用许逊信仰，致祷许真君救度，感动许逊六真降神，“出示灵宝净明秘法，化民以忠孝廉谨慎之教”。“于是肇建仙坛，名曰翼真，以延善知识。”^③从此净明派于西山正式诞生。《净明忠孝全书》卷一亦说：“（许逊）降授《飞仙度人经》《净明忠孝大法》，真公得之，建翼真坛，传度弟子五百余人，消禳厄会，民赖以安。”可见当时净明一派的盛况。但之后复衰，“其法浸微”，被人看作是“灵宝旁门”。

入元，遂有刘玉重肇新净明派。刘玉（1257 - 1308）字颐真，号玉真子，南康建昌人。笃志神仙之学，元世祖至元十九年（1282）自称于西山遇胡慧超，宣告“净明大教将兴，当出八百弟子，汝为之师”。于是始建腾胜道院，以善道劝化。此后刘玉先后宣称得许逊降授《中黄大道》《八极真诠》《灵宝坛记》，郭璞降授《玉真立坛疏》，胡慧超降授三五飞步正一斩邪之旨。至大德元年（1297），经过十余年的努力，刘玉终于重建净明道，“由是开闡大教，诱海后学”^④。

① 见《历史真仙体道通鉴续编》卷五。

② 见《无上玄元三天玉堂大法》卷一。

③ 见何守证：《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法序》。

④ 见《净明忠孝全书》卷一。

刘玉新创的净明派，以许逊为净明道师，以兰公、谌母为净明启教，以西山十二真君为净明传教；又尊张氲为净明经师，胡惠超为净明法师，郭璞为净明监度师，合称“净明三师”。其中并无周真公、何守证之位，说明刘玉与周、何一系并非一脉。刘玉后以其学尽传黄元吉，黄传徐慧，徐慧传赵宜真，此五代嗣教为净明道最兴盛时期。

黄元吉（1270—1324）字希文，人称中黄先生。出身豫章丰城名族。年十二入西山，先后师事朱尊师、王月航、刘玉，刘玉认为可托重任，传其法脉，黄氏又于西山立玉真、隐真、洞真三坛，传授净明道法。曾以其道游说京师，公卿士大夫多礼问之。所度弟子著名的有徐慧、陈天和、刘真传、熊玄晖、刘思复、黄通理等，徐慧为其衣钵传人。

徐慧（1291—1350）又名异，字子奇，号丹扃子。其先为丰城望族，后仕居庐陵。师事黄氏，尽得中黄八极妙诀。又参拜长春宫蓝道元，得全真无为之旨。奉养老母至孝承顺，为民祷雨祛疾颇灵，人称奇峰先生。度弟子数百人，著名者有钟彦文、萧尚贤等。

徐慧之后，五代嗣教为赵宜真，赵号元阳子，江西福安人。少通经史，后入道门。先师曾贵宽习清微、净明道法，复拜张天全、李玄一得全真大旨，从此兼融清微、净明、全真三学，并被清微、净明两派尊为嗣师。《净明宗教录》卷七曰：“时净明之道久湮不行，今复大显于世，实真人振起三力也，由是净明学者尊之为嗣师云。”他曾云游四方，西去吴蜀，南至武当，入龙虎山，与四十二代天师张正常为至交，终至江西鄱都紫阳观定居，从学者颇众。其著作有《灵宝归空诀》《原阳子法语》《仙传外科秘方》。

赵宜真传刘渊然，刘为第六代嗣师。刘渊然（1351—1432）号体玄子，江西赣县人。自幼出家，后师事赵宜真，受授净明忠孝道法、符箓咒术、金火大丹，能召雷电风雨，劾治鬼神，兼通医药，与人相处，举忠孝为立本之根。明太祖时曾应诏入宫，赐号高道，从游者日众。召居朝天宫，后建西山道院以居之。仁宋时复归京师，赐号“普济长春真人”，赐二品印诰，领天下一切道教事。宣宗朝又进号“大真人”，后卒于南京。

刘渊然以后，净明道的传承系谱不明，教派渐趋与正一、全真合流。清顺治九年（1652），全真弟子徐守诚入西山研修净明道，致力于西山宫观的修复。徐氏之后，其弟子谭太智、张太玄、熊太岸居西山绍继净明法统。此后，净明派的传授即隐而不明，今台湾地区尚有净明道传授。

净明道为三教合一的典型，认为道教的净明，儒教的忠孝，佛教的大乘，二教之旨，殊途同归。其重视封建伦理修养，具有浓厚的理学特色。其内炼丹法渊自钟吕派，符法中尤其重视“黄素真文”“黄素十二符”，咒术则援取佛教密宗之真言，显示出该派兼融百家之学的特征。《道藏》中收有净明道书二十余种，可供今人研修。

以上所述九大宗派，构成了道教符箓派的主体。究其渊源，皆出自张陵开创的天师道，故明清时大多复归于天师嗣传的正一派。此外，尚有许多分支旁流，难以一一述说，如太一道、圆通派、青城派、灵山派、闾山派、三奶派、辰州派、南宫派、李家道、帛家道、紫道、千君道、清水道、三皇派、高玄派、洞渊派、升玄派、西河派、穹窿山派、真大道教、新武当派等，所谓“七十二家符法”，可见道门符箓流派之盛。从东汉至今，衍化、发展已达一千八百余年，成为道教绵延不绝的最大宗派。

百年道学精華集成

第三辑

人物门派

卷三

道教门派



五斗米道
太平道



“太平道”与“五斗米道”*

万绳楠

《太平经》是我国最原始的道教经典之一，近人已有论述。或以为它是黄巾的革命纲领，或以为它与黄巾无关，而为五斗米道经典^①。本文试就《太平经》的思想性质及与黄巾、“太平道”的关系，五斗米道与张鲁汉中政权的性质等问题，提出一些看法，请读者指教。

—

《太平经》，凡一百七十卷，我认为它是东汉党锢人物假托神道的一部挽救垂危政治的改良主义著作。

《太平经》与襄楷的关系很密切，《后汉书》卷六十下《襄楷传》记襄楷二次上疏，推荐此书，说它“专以奉天地、顺五行为本，亦有兴国广嗣之术”；有司谓其“假借星宿，伪托神灵，造合私意，诬上罔事”。按，襄楷为平原鬲阴人，《后汉书》本传记其上疏，是因为“宦官专朝，政刑暴滥，又比失皇子，灾异尤数”。后来，著名的党锢人物陈蕃，曾举他为“方正，不就。每太守至，辄致礼请”。中平年间又“与荀爽、郑玄俱以博士征，不至，卒于家”。很显然，襄楷是一个出身士族名门的大地主，政治态度与反对宦官的陈蕃、荀爽等党锢人物相同^②。宦官有皇帝撑腰，党锢人物在与宦官斗争中处于劣势。在党锢人物看来，利用当时盛行的鬼神图讖思想，说服皇帝，改良朝政，以维护其本身利益，是一个好办法。而《太平经》正可达到这种目的。襄楷上疏，是由他所属的阶级与政治集团所驱使，所谓其假托神道，“造合私意，诬上罔事”，正是表明他遭到了宦官的反对。直到黄巾起义快要爆发，灵帝才“以楷书为然”，这是当时统治阶级准备联合一致镇压黄巾的反映。

何以说《太平经》是一部改良主义著作呢？且看其政治与经济主张。

在政治上，《太平经》针对东汉宦官专权，朝政紊乱，大起义有一触即发之势的情况，提

* 本文原载于《历史教学》1964年第6期。

① 熊德基先生《太平经的作者及太平经与黄巾、天师道的关系》一文（载《历史研究》1962年第4期），指出了在讨论中对《太平经》某些夸大不当之处。但熊先生完全否定《太平经》，认为此经与黄巾无关，而为天师道（五斗米道）经典，则是可以商榷的。

② 参见《三国志·魏志·武帝纪》注引司后彪《九州春秋》。

出了改革政治，挽救地主经济垂危统治的主张。

《太平经》在政治上谈得最多的问题，是帝王政治问题。经中认为帝王是代表天来统治人民的，人民应该“常旦夕优念其君王”，“常乐帝王垂拱而自治”，“乐使王者安坐而长游”^①。举凡一切灾变，都认为与“时君”（当今天子）无关，人民不能“以过时君”^②，当然更不能起来造反。由此可见此经作者，是一个十足的皇权维护者。但在肯定皇权的同时，《太平经》又提出了“天、地、人（君、臣、民）三统相须而立，相形而成”的主张^③，认为三合同心，共成一家，才能导致太平。

先看其所谓“臣”。《太平经》对贪官污吏，表示深恶痛绝。经中曾痛斥“尸禄邪恶贪贼，欺上害下大佞，名为官贼，似人之形，食兽之情，无益天地阴阳，灾深当诛亡”^④。在另一处，又痛斥他俩“乱（贼）败正治”，为“天地之害，国家之贼也，民之虎狼，父母之恶子也”^⑤。我俩知道东汉宦官、外戚的贪酷是惊人的，仲长统也曾比之于“饿狼”“饿虎”^⑥，这同《太平经》的言论是相一致的。这当然不是代表农民说话，而是东汉党锢人物对“宦官专朝”极端不满的反映。《太平经》主张择臣选士，认为贡士得人，则“有成功而常安”；不得人，则“盗贼灾变万种”^⑦。也就是建议东汉皇帝排斥宦官，选用党锢人物。择臣选士可说是政治上的改良主张之一。

再看其所谓“民”。《太平经》在很多地方都谈到“民”，经中说民“乃天地之神统”^⑧，国家“以多民为富，少民为大贫困”^⑨，“治国之道，乃以民为本”^⑩。能够看出“民”的重要，应该说是一种比较进步的思想。怎样“以民为本”呢？《太平经》说“天贪人生，地贪人养，人贪人施”^⑪，帝王应“以道服人”，不应“以刑杀伤服人”^⑫。经中曾把帝王之治，分成道、德、仁、义、礼、文、武、辨、法九类，认为最好的是道治与德治，义治“苦乐相半”，礼治以下只能招来灾祸^⑬。如众所知，东汉中叶以后，各族人民都接连不断地起义，礼教与残酷的镇压，都没有收到效果。《太平经》在这里是向东汉皇帝献策，其目的在于通过“道治”“德治”，采取一种改良办法，以求缓和阶级矛盾，防止大起义的发生。《太平经》反对“以刑杀伤服人”，主张“人君当急绝兵”^⑭，当然，也不是从农民出发，而是从巩固东汉政治出发。还有一点要指出的是，当时大田庄制度正在发展中，“少民”对田庄制度是不利的。经中的“民本”思想、“道治”“德治”主张，也是与田庄主获取劳动人手的要求一致的。

① 《太平经》卷四十七，第132-133页（均据王明合校本，以下不另注明）。

② 《太平经》卷三十七，第60页。

③ 《太平经》卷九十二，第373页，经文中天、地、人即君、臣、民之意。

④ 《太平经》卷七十三至八十五，第302页。

⑤ 《太平经》卷九十八，第442页。

⑥ 《后汉书》卷七十九《仲长统传》。

⑦ 《太平经》卷一百零九，第520-521页。

⑧ 《太平经》卷四十，第80页。

⑨ 《太平经》卷六十九，第264页。

⑩ 《太平经》卷四十八，第151页。

⑪ 《太平经》卷一百一十二，第570页。

⑫ 《太平经》卷三十五，第32页。

⑬ 《太平经钞》辛部卷一百二十到一百三十六，第689-690页。

⑭ 《太平经》卷六十五，第225页。



“道治”“德治”的基本内容是什么呢？这关系到《太平经》的社会经济思想。《太平经》曾把“饮食与男女相须”作为人民的“二大急”，把衣服作为“半急”提出^①，这是道治与德治的中心（所谓“天贪人生，地贪人养”）。但不是主张由人民自己起来解决衣食问题，而是由政治阶级恩施（所谓“人贪人施”）。这是最明显的社会改良思想。

《太平经》对于财产也有它的看法。经中认为财产是一种“无根”的、“亦不上著于天，亦不下著于地”的、“中和之有”的浮财^②，这就把土地排斥在外。只提出饮食男女与衣服，而不提出土地问题，即可不触动地主阶级的根本依靠。根据“中和之有”的理论，《太平经》认为财产是“浮而往来，职当主周穷救急”；并认为“强取人物”是“与中和为仇，其罪当死”^③。这就为改良主张与反对阶级斗争找到了依据。经中特别反对夺取土地，认为“非其土地，不可强种，种之不生”^④。《太平经》有关经济与财产性质的理论，实质上是一种反对阶级斗争，保护封建大土地私有制的理论，这是我们应当注意的。根据“中和之有”，《太平经》也提出了某家某人财产很多，只不过“但遇得其聚处”，本非其有的说法。所谓：“比若仓中之鼠，常独足食，此大仓之粟，本非独鼠有也。”^⑤另外，还提出了神仙“皆食天仓，依司农”，虽有“阳尊阴卑”的分别，但“粗细靡物金银綵帛珠玉之宝，各令平均”^⑥的说法。前者表面上虽对财产私有的“神圣”性质有怀疑，但不反对聚于某一人；后者是一种“天平”思想，但也不可过分夸张，“有功”者仍可“横赐”。要知道在当时叫统治阶级拿出一些东西来“恩施”，也是困难的。这不过是为“周穷救急”制造的理论，与神道根据罢了。作者对财产性质的理论，着重点是反对阶级斗争和保护封建土地私有制的。

“太平”的意思何在？根据《太平经》的解释：“太者，大也，乃言其积大行如天。……平者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复姦私也；平者，比若地居下，主执平也……平者，正也。”^⑦又说：“太者，大也；大者，天也；天能复育方物，其功最大。平者，地也，地平，然能养育万物。”^⑧由此可知太即大、即天、亦即复育万物之意；平（或平均）即地、即正、亦即养育万物之意。简言之，“太平”二字实即经中屡屡提到的天地、生养、道德的代名词，是经中的最高政治思想。把太平或大平均解释成为平均财产是错误的。但若谓与均产无关，也不对。《太平经》的“均产”，是地主阶级的“周穷救急”，是“道治”“德治”的基本内容。此种均产当然非农民平分财富的心理，不可能是真正的通过统治阶级把一切财产，拿来均分，而只是把土地以外的东西，拿出一些来，作为缓和阶级矛盾的一种手段罢了。

二

《后汉书·襄楷传》谈到《太平经》，谓“张角颇有其书焉”，表明张角习研过此书。《太

① 《太平经》卷三十六，第44页。把男女作为一大急提出，与“少民为大贫困”，劳动人手无由获得正相适应。

② 《太平经》卷六十七，第246页。

③ 《太平经》，分见第246页、第243页。

④ 《太平经》卷五十五，第210页。

⑤ 《太平经》卷六十七，第247页。

⑥ 《太平经》卷一百一十二，第579页。

⑦ 《太平经》卷四十八，第145页。

⑧ 《太平趣钞》癸部卷一百五十四至一百七十，第718页。

《太平经》无疑反映了农民的某些要求，张角在很多地方都利用了《太平经》。据我的考察，举凡黄巾的神道、口号、组织等等，都是从《太平经》而来。

（一）神道

黄巾所奉之神，为“中黄太一”，“太一”为北辰之名，居中^①。《太平经》所奉之神，亦为“太一”。经中有言：“长生大主号太平真正太一妙气、皇天上清金阙后圣九玄帝君……育于北玄玉国、天岡灵境、人鸟阁蓬莱山中、李谷之间，有上玄虚生之母，九玄之房，处在谷阴。”^② 这是《太平经》所奉的最高神。而所谓人之成神，亦即“上从天太一”^③。

（二）叩头思过、符水呪说治病与大贤良师

黄巾、张角用跪拜首过、符水呪说等办法以疗疾病。按《太平经》，认为“不称天心为过”，故当“退使思过”，以求原省^④。“自责过无解己，更为上善人”^⑤，可以祛病消灾。方法是：“行有疾苦，心中惻然，叩头医前，补写孝言。”^⑥ 张角跪拜首过的办法，即据此而来。此外，《太平经》中还有“欲除疾病而大开道者，取决于丹书吞字也”之说^⑦。所谓“取决于丹书吞字”，即取决于符水。呪说指“天上神籤语”，《太平经》认为“以言愈病”，无有不愈^⑧。这是张角用符水呪说治病的根据。

“师”或“良师”的意义有二：一为助人成道，一为疗人疾病。《太平经》认为：“夫人乃得生于父母，得成道德于师，得荣尊于君。”^⑨ 又认为天上神籤语，“良师、帝王所宜用”。原因在“大医失经脉，不通死生重事，故使要道在人口中，此救急之术也”^⑩。助人成道，疗人之疾，可以说是良师的两大职责。大贤良师是师中本领最好的。《太平经》中常见大贤、中贤、小贤的字眼，“得称大师”的，在于他通晓经书，“解天下天下文也”^⑪。《太平经》中的大贤良师，本是为帝王服务的人，而张角则把它改变为面向农民了。

（三）“黄天太平”

张角自称“黄天太平”^⑫，“太平”二字显然来自《太平经》。前面说过，太平是天地、生养、平正的意思，是经中的政治理想。张角提出“黄天太平”的口号，含有黄巾执平持正、生养万民之意，号召力是很强的。张角称“天公将军”，其弟张宝称“地公将军”，张梁称“人公将军”，与“天主生，地主养，人主成”^⑬相符，也与“黄天太平”的口号相合。“太平”“天公”虽为专指政治理想而言，但据《太平经》对财产、衣食问题的看法，显然包含着“均产”（土地除外）的意义。《太平经》是想由上面通过“周穷救急”的改良办法，解决一下财

① 见《魏志》卷一《武帝纪》初平三年注引《魏书》及《易》乾凿度卷下郑玄注。

② 《太平经钞》甲部卷一至十七，第2页。

③ 《太平经》卷九十八，第450页。

④ 《太平经》卷四十八，第153页。

⑤ 《太平经》卷一百一十一，第551页。

⑥ 《太平经》卷一百一十四，第591页。

⑦ 《太平经》卷一百零八，第512页。

⑧ 《太平经》卷五十，第151页。

⑨ 《太平经》卷四十七，第136页。

⑩ 《太平经》卷五十，第182页。

⑪ 《太平经钞》壬部卷一百三十七至一百五十三，第705页。

⑫ 《三国志·吴志·孙坚传》。

⑬ 《太平经》卷九十三，第392页。

产过分不均问题；张角则是要想通过革命斗争，平均财产。他是我国农民用阶级斗争来求均平财产的第一人。我们现在虽然还不能找到黄巾均产的材料，但黄巾有此思想，并且打过地主壁垒（如攻许褚）则是可以肯定的。汉末很多田庄瓦解，不能说与黄巾无关。斯大林指出：“平均主义的根源，是个体农民的思想方式，是平分一切财富的心理。是原始的农民‘共产主义’的心理。”^①这种思想并不一定要到唐末、宋初才有。《太平经》中的“天平”思想，虽说是农民思想的一种反映，但要注意的是，黄巾的均产思想，并无取消封建土地所有制的意义。

（四）“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”

张角提出的这个口号，亦根据《太平经》按五行说，木运（色尚苍）之后为火运（色尚赤，汉以火德王），火运之后为土运（色尚黄）。《太平经》则往往将木火述称，如说：“金王则厌木而衰火”，“火不明则土气日兴”^②。其关键在木不在火（所谓木厌则火衰）。关于木土关系，《太平经》在很多地方都提到，意思不外“木王则土不得生”，“木行大惊悚无气，则土得王起”^③。“木绝元气，土得王”^④。张角的“苍天已死，黄天当立”，即指木已绝，土得王之意。“苍天已死”，是指木绝火衰，汉运将尽，非谓汉朝已死。所以提苍死黄立，而不据五行提赤死（即火死）黄立，正是据《太平经》的理论。起义军所以称为“黄巾”，与苍黄之说有关^⑤。

“岁在甲子，天下大吉”，也是有根据的。《太平经》说：“凡物生者，皆以甲为首，子为本，故以上甲子序出之也。”^⑥又说“今甲子天正也”^⑦，“天皇起于上甲子”^⑧。甲子既有这样大的意义，选定甲子年起义，而不在此前一年或后一年，在张角看来，当然是最合适的。

（五）三十六方

《太平经》提到天上神道组织的时候，说天上“一师四辅……其余公卿有司仙真圣品大夫官等，三百六十一，从属三万六千人，部领三十六万，人民则十百千万亿倍也”^⑨。张角署置三十六方，“大方万余人，小方六七千”^⑩，合计三十六万左右。其组织形态无疑是据上引经文而来。

《后汉书》说：方，“犹将军号也”^⑪。这是一种附会。将军在黄巾谓之“渠帅”。《太平经》谓方为“大方正”之意，能行“太平”之道，“其治即方且大正”^⑫。张角三十六方是宗教的部署，与行道有关。

《后汉书》称于吉造作《太平清领书》（即《太平经》），“后张角颇有其书”，这说明了张

① 《斯大林全集》卷十三，人民出版社1956年版，第105页。

② 《太平经》卷六十五，第225页。

③ 《太平经》，分见第225页、第227页。

④ 《太平经》卷六十九，第270页。

⑤ 唐释道宣《古今佛道论衡实录》卷二《北周安法师上论事》第十一云：“初，汉末鬼言黄衣当王（即土得王），于是张角、张鲁等始服黄衣，曹氏受命，以黄代赤，故年号黄初。”

⑥ 《太平经》卷三十九，第66页。

⑦ 《太平经》卷九十九，第676页。

⑧ 《太平经钞》壬部卷一百三十七至一百五十三，第707页。

⑨ 同上书，甲部卷一至十七，第6页。

⑩ 《后汉书》卷一百零一《皇甫嵩传》。

⑪ 同上。

⑫ 《太平经》卷三十九，第68-69页。

角与《太平经》的关系。《后汉书》称张角“奉事黄老道”^①。《通鉴》易为“奉事黄老，以妖术教授，号太平道”^②。“黄老道”为根据黄巾所奉之神而言，“太平道”为根据黄巾的政治理想而言。道教各派都奉黄老，《通鉴》易为“太平道”，对黄巾来说，无疑更正确些。

综上所述，说黄巾与《太平经》完全无关，是把二者绝对地对立了起来，没有看到或者不承认黄巾有利用《太平经》的可能；而农民利用宗教的某些教义，是历史上常见的。但说《太平经》是黄巾的革命纲领，则是没有看到二者的本质区别，迷惑于《太平经》的某些词句。

于吉时代，只有《太平经》，而无“太平道”。“太平道”是张角创立的，其出现之初可视为一种直接表现“农民和平民的要求”的“异教”^③。正因为如此，“太平道”后来没有得到什么发展。发展起来成为正统的是五斗米道。

三

五斗米道创于张陵（又称张道陵、张天师）。教义采用了《太平经》中的某些说法，但更多的、主要的是由张陵所制造的。《三国志·魏志·张鲁传》说，张陵“学道鹤鸣山中，造作道书，以惑百姓。”《魏书》卷一百一十四《释老志》说：“张陵受道于鹤鸣，因传天官章本，千有二百，弟子相授，其事大行。”由这两条记载可知，五斗米道一开始便有自己的经典，并非纯以《太平经》为根据。“五斗米道”在很多方面都是与《太平经》不同的。

五斗米道究竟是什么性质的组织？有无进步性呢？

我认为五斗米道从一开始，就是地主阶级的宗教。首先，从阶级关系来看，“五斗米道”是一个剥削“米民”的组织。五斗米之名，出自《化胡经》^④。“米民”指的是五斗米道下层所有信徒。“米民”是不是只交五斗米呢？是不是交了一次便不要再交了呢？不。李膺《蜀记》说：“受其道者，输米、肉、布、绢、器、物、纸、笔、薦蓆，五綵。后生邪浊，增立（或作复立）米民。”^⑤这条记载说明了两个问题。第一，所交之物甚多，非止五斗米而已，张鲁之义舍既有米，又有肉，可知李膺《蜀记》之言非虚妄；第二，“米民”之立，是为了对之进行剥削。正因为如此，所以释玄光曾指责五斗米道“制民课输，欺巧之极”^⑥。《文心雕龙》的作者刘勰亦曾指责五斗米道上层人物“爵非通侯，而轻立民户，瑞无虎竹，而滥求租税”^⑦。

这种“课输”，暴露了五斗米道的阶级本质，表明了五斗米道完全是地主阶级用来剥削农民的一种宗教组织。五斗米道内部师君与米民的关系，实际是地主与佃农的关系。课输是一种常税，课输之物如此之多，亦可知剥削之重。三张（陵、衡、鲁）都是大地主。

五斗米道发展到后来，上层的贪酷，是十分惊人的。释玄光称其不仅有正税，而且连看看

① 《后汉书》卷一百零一《皇甫嵩传》。

② 见《资治通鉴》卷五十八《汉纪》，灵帝光和六年。

③ 《德国农民战争》：“另一种异教则有完全不同的性质，这种异教乃是农民和平民的要求之直接表现，并且几乎总是和起义结合着的。”（见《马克思恩格斯全集》卷七，人民出版社1959年版，第403页）

④ 见《广弘明集》卷，周甄鸾《笑道论》“五谷命凿”十七。

⑤ 可参征《广弘明集》卷八；《古今佛道论衡实录》卷二；《水经注》卷二十七“沔水”条。

⑥ 《弘明集》卷八《辨惑论》。

⑦ 《弘明集》卷八《灭惑论》。



道经也要拿“金帛”，能拿的“便与其经”，“贫者造之，至死不睹”^①。东晋二郗（郗愔、郗昙）奉道，“皆以财贿”^②。孙恩的叔父孙泰在三吴地区传布五斗米道，“诳诱百姓”，百姓“皆竭产进子女以求福庆”^③。

五斗米道内部既有阶级的对立，也就有镇压的手段。五斗米道信徒又名“鬼卒”“鬼民”。鬼卒之上有“祭酒”“治头大祭酒”，祭酒之上即“师君”“天师”。“祭酒”相当于“长吏”^④，是承奉师君意旨，来政治“鬼民”的。“鬼”在五斗米道看来，并不是好东西。据说是张鲁“轻于民夷”，故“作此名”^⑤。五斗米道“造黄神越章，用持杀鬼；又造赤章，用持杀人”^⑥。这是五斗米道上层镇压鬼卒、鬼民的法律措施，也即是镇压米民、佃客的法律措施。

下面我们再来看看五斗米道的教义。

张角的“太平道”，有“黄天太平”思想，五斗米道有无其政治理想呢？没有。它在教义或教旨上，只是倡言“却病消灾”与“入圣超凡”。

怎样却病消灾呢？五斗米道认为人的疾病、灾难，是由人本身的罪过与魑魅作祟造成，只有入道释罪，才可以免除。释罪的主要办法是所谓“合气”以作“种民”的办法。“种民”二字，出自《太平经》，《太平经》的“种民”是“从道者”的意思。从道作了“种民”，再努力学道，可为“圣贤”，可以“长生”^⑦。五斗米道的“种民”却有另外的意义。五斗米道提倡合气释罪，合气之后，则赠以“道姑、道男冠、女官、道父、道母、神君、种民”之名^⑧。也就是说，只有合过气，才算是“种民”，才可释罪。关于合气，周甄鸾《笑道论·道士合气》三十五说《真人内朝律》云：“真人日礼。男女之至朔望日，先斋三日，入私房，诣师所，立功德，阴阳并进，日夜六时。此诸猥杂，不可闻说。”释玄光《辨惑论·合气释罪三逆》条注亦说：“至甲子，诏冥醮录男女媾合，尊卑无别。”这表明所谓合气作“种民”以求释罪，完全是天师道大地主利用宗教迷信，麻痹农民、侮辱妇女的一种丑恶表现。后来，五斗米道上层甚至公然畜养妓妾^⑨。

至于魑魅作祟，则是把人因灾难疾病而生的仇恨，转移到鬼怪身上。“斩缚魑魅”或“杀鬼”，也不过是“以快愚情”而已^⑩。

怎样入圣超凡呢？五斗米道有“白日升天”与“尸解”之说，当是出于《太平经》：“白日之人，百万之人，未有一人得者也。能得之者，天大神所保信也。余者不得比。尸解之人，百万之人乃出一人耳。”^⑪ 但却不尽相同。五斗米道只承认张陵正月七日“昇玄都”^⑫，是白日升天，或肉体成仙。而种民则只能通过“尸解”成仙（水解、火解、兵解等等）。此种尸解成

① 《弘明集》卷八《辨惑论》“禁经止价一逆”。

② 《世说新语》卷六《排调》。

③ 《晋书》卷一百《孙恩传》。

④ 《魏志》卷八《张鲁传》云：“不置长吏，皆以祭酒为治。”

⑤ 见《辨惑论》“解厨纂门，不仁之极”三注。

⑥ 见《辨惑论》“轻作寒暑，凶佞之极”六。

⑦ 见《太平经钞》甲部卷一至十七，第1-4页。

⑧ 同上。

⑨ 据《晋书》卷一百《孙恩传》，孙恩投海，“妖党及妓妾谓之‘水仙’，从死者百数”。

⑩ 《弘明集》卷八《天惑论》。

⑪ 《太平经》卷一百一十四，第596页。

⑫ 见《辨惑论》“妄称真道二逆”。

仙之说，有很大的麻痹作用，它把人们的思想引到了死后成仙（即尸解）这一点上。

总之，五斗米道是地主阶级用来剥削、压迫与愚弄农民的宗教组织，教义上没有任何积极的东西，只有消极的影响。主要理论（如五斗米与米民、鬼民、合气等等）都为自己所造，其所吸取于《太平经》的东西，则是消极的（如尸解）。

那么，我们又怎样来看待张鲁呢？在黄巾起义的那一年，巴郡有张脩起兵。《后汉书》卷八《灵帝纪》中平元年注引《刘艾记》说：“时，巴郡巫人张脩疗病愈者，雇以米五斗，号为五斗米师。”这是五斗米道起兵之始。张脩后来投降了益州牧刘焉，为刘焉的别部司马。献帝初平二年，尝与刘焉的督义司马张鲁“合兵掩杀汉中太守苏固”。建安五年，张鲁又杀张脩^①，据有汉中。

张鲁为张陵之孙，张衡之子。张鲁的母亲因“鬼道”关系，常往来于刘焉之家，刘焉遂以张鲁为督义司马^②。张脩的起兵无疑有农民起义的意义。而张鲁则是以刘焉督义司马起家，很难说是农民起义。

张鲁在汉中大行五斗米道，根据上述五斗米道的剥削性质，张鲁政权显然是一个宗教性质的大地主的政权。

张鲁在汉中有两项主要的措施，往往为人所称道，然而经过认真地分析，即不难看出它的实质：

第一，张鲁曾经投置“义舍”，于其中置“义米肉”，行路人可“量腹取足”。据上述五斗米道的性质可知，这仅是拿出剥削“米民”的一部分租税，蛊惑人民，以利于其统治而已。

《太平经》有天、地八表中央，皆有“官舍邮亭”之说，并谓“天设官舍邮亭，得而居之。欲得天力者行道，欲得地力者行德，欲得人力者行人”^③。张鲁的“义舍”，无疑据此而来，其目的在于“得人力”。就“义舍”本身来说，这对流民是有一定好处的，但如不察其实质，认为张鲁为农民政权，则是错误的。

第二，张鲁制定了一种“犯法者三原然后乃行刑”的办法。这诚然是刑法的一种减轻。但要知道，五斗米道内部之有刑法，本身就表明了它有阶级的区别。至于怎样行刑，那只是一种方式问题，不能把这一点也与农民政权联系起来^④。

张鲁政权在汉中维持了三十年之久，主要原因，不在“义舍”与刑法，而在汉中之富庶与得到了巴夷王杜濩、朴胡、袁约等的支持。张鲁对“米民”的剥削无疑很重，但“汉川之民，户出十万，财富土沃，四面险固”^⑤。这就为他剥削“米民”、维持政权提供了经济条件。张鲁起兵，得到巴夷王杜、朴、袁等的支持，割据汉中之后，也得到他们的支持。后来，曹操兵到，张鲁成了汉“镇南将军”“襄平侯”，五子皆为列侯。杜濩、朴胡、袁约也成了太守^⑥。他始终都是一个统治阶级的人物，这不是很明显的吗？

① 关于张脩，《通鉴》卷五十八《汉纪》，第50页，灵帝中平年，考之甚详。裘松之以为张脩即鲁父张衡，误。

② 见《通鉴》卷六十《汉纪》，第52页，献帝初平二年。

③ 《太平经钞》辛部卷一百二十至一百三十六，第698页。

④ 《江汉学报》1962年第9期，杨柄《汉中农民政权与张鲁其人》一文从祭酒、三原、义舍三点视张鲁政权为农民政权，似未注意考察五斗米道本质和张鲁政权的产生及维持原因。

⑤ 《魏志》卷八《张鲁传》。

⑥ 见《华阳国志》卷二《汉中志》总论。

五斗米道的出现，表明道教作为一种宗教，已经完全和地主阶级结合起来。正因为它符合地主阶级的要求，所以后来成为道教（天师道）的正统。两晋地主阶级人物，参加五斗米道的极多。原因就在五斗米道，不仅能够满足大地主的贪欲与升天的梦想，而且有利于他们麻痹农民的反抗意识。

这当然不是说凡是具有五斗米道性质的起兵，都不是农民起义，农民利用宗教形式（包括五斗米道在内）进行起义的很多。问题在于我们一定要具体分析当时的特殊矛盾及五斗米道的影响，不能简单地肯定与否定。

《太平经》就其性质说，是东汉党锢人物为挽救垂危统治、保护封建大田庄制度的一部改良主义著作。

《太平经》是原始的道教经典之一，除此之外，还有很多原始经典，如《化胡经》等。“太平道”是直接表现“农民和平民的要求”的天师道教派之一，在组织与教义上，利用了《太平经》，可以说是天师道的一种异教教派。在封建社会中，“太平道”没有也不可能得到什么发展。

天师道的正统教派是“五斗米道”，此派经典，多为张陵所制造，虽然吸收了《太平经》中某些说法，但在主要方面，如五斗米、合气等理论，均为《太平经》所无。五斗米道完全符合地主阶级的要求，是地主阶级的宗教组织。正因为如此，它得到了地主阶级的信仰，发展成为封建社会的正统道教或天师道正统。五斗米道之名保留了很久，直到寇谦之清整道教，此名才收了起来。寇谦之的道教，是五斗米道的发展。只有明白了五斗米道的性质，才能对张鲁起兵的性质得到比较正确的认识。

论《太平经》和太平道*

钟肇鹏**

在中国古代本有祭祀天神、地祇、人鬼和一些巫术迷信，战国以来又有神仙方术一类迷信，长期在社会各阶层中广泛流传。自东汉以来，佛教传入中国，在佛教的影响和刺激之下，方士把阴阳五行，服食炼养，导引行气，辟谷延年，神仙长生，鬼神祭祀，图讖符篆，巫术迷信等互相杂糅，并同《老子》牵合在一起，造作道书，构成原始道教。

《太平经》就是原始道教的重要经典之一。据《后汉书·襄楷传》说：“初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书一百七十卷，皆缥白素、朱介、青首、朱目，号《太平清领书》。”这部书是写在白色的缣上，每篇的题目和书中的界道都用朱色，写在上面的文字用青色，所以《太平经钞》说：“吾书中善者，悉使青首而丹目。”（庚部）用青色书其上，如衣之领所以叫《太平青领书》^①。“朱目青首”是表示“丹青之信”的意思。《太平青领书》就是现在《道藏》里的《太平经》。这部书分甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十帙，每帙分为十七卷，共一百七十卷366篇^②。《太平经》是部一百七十卷的大书，并非一人一时的作品。如上所述于吉在曲阳泉上得神书，本是伪托神灵之说，实际就是于吉等所造。宫崇是于吉的弟子，据葛洪《神仙传》说他“有文才，著书百余卷”。大概于吉和宫崇都是《太平经》的主要作者。

《太平经》内容庞杂，它是上承阴阳五行、图讖迷信，下启“太平道”的一部原始道教的经典。其主要内容是宣传封建迷信，封建思想，维护封建统治的。那么《太平经》与“太平道”究竟有什么关系呢？我认为要探讨这个问题，不仅要考查它的内容，从分析《太平经》与“太平道”两者的内容着手，还应该联系到当时社会阶级斗争进行历史的具体分析，才可能得出比较科学的说明。

* 本文选自《文史哲》1981年第2期。

** 钟肇鹏，中国社会科学院世界宗教研究所副研究员。

① 《太平青领书》，《后汉书·襄楷传》“青”作“清”，二字相通。《三国志·吴书·孙策传》注引虞喜《志林》作“太平青领道”。《云笈七籤》卷一百一十一载《洞仙传·于吉传》作《太平青籙书》；“青籙”也就是用青色书录之意。邓牧《洞霄图志》卷五《间丘元同先生传》亦作《太平青领书》。

② 《太平经》今《道藏》本残存五十七卷。王明同志根据《太平经钞》及其他二十七种引书加以校补整理成《太平经合校》，大体上可以看见一百七十卷的轮廓。伦敦博物院图书馆藏敦煌经卷有《太平经》一百七十卷366篇全部目录，《合校》未据以增补，乃美中不足。《太平经复文序》言《太平经》“百七十卷，编成三百六十章”，据敦煌卷子知“三百六十”下当脱“六”字，《复文序》又云：“其三百六十二章，是于君从本文演出。”据经卷比较，此“二”字亦当系“六”字之误。

《太平经》的主要内容是肯定封建的等级制度，维护君权统治的。在《太平经》里把人分为神人、大神人、真人、仙人、大道人、圣人、贤人、凡民、奴婢九等，各有职司^①。它说：“帝王乃上皇天之第一贵子也，皇后乃地之第一贵女也。”^②但是对于人民百姓则说：“凡民愤无知，与万物相似，故理万物。奴婢致财，与财货相似，富则有，贫则无，可通往来，故理财货也。”^③并且认为这种贵贱的区别是“天命”所定，不能改变，所以说：“人生各有命也，命贵不能为贱，命贱不能为贵也。”^④《太平经》就是从神权命定论上肯定了封建的等级贵贱秩序的不可动摇性。在肯定封建制度的同时，也尽力宣扬封建道德是神圣不可侵犯的。《太平经》说：“臣不可不忠，弟子不可不顺，敬从其上。”^⑤“凡民奴婢皆顺善不为邪恶，是乃天地大喜之征也。”^⑥它特别宣扬忠孝，并且利用因果报应的迷信来加以劝诱，敦煌卷子《太平经》卷五十六《忠孝益年诀》一篇就是证明。它主张用封建道德来教化小人，防止犯上作乱：“今要道善德，出之以教化，小人得之守道德，更相做学，不敢为非。”^⑦“以至道要德，力教化愚人，使为谨良，令易治。”^⑧其目的在“长安国家，使帝王乐也”^⑨。这就是封建道德教化的最大作用。它要人民安贫乐贱，忍受一切压迫剥削，所谓“安贫乐贱可长久，贱反求贵道相妨”^⑩。要是为人臣子弟“而不从君、父、师教令，皆应大逆罪，不可复名也。”^⑪对于触犯“王法”的农民起义，《太平经》特别反对，它说：“小人无道多自轻，共作反逆，犯天文地理，起为盗贼相贼伤，犯王法，为君子重忧……重罪当死耶^⑫？死中尚有余过，故流后生也，可怪哉！”^⑬把农民革命说成“死有余辜”，怀着刻骨仇恨。《太平经》就是利用封建宗教和封建道德对人民实行精神上的奴役的。

在经济上，《太平经》明白表示维护地主阶级的封建土地所有制。它说：“非其有，不可强取；非其土地，不可强种，种之不生。”^⑭它对于地主不劳而获，剥削农民的罪恶，只字不提，而对于农民的饥寒愁苦，不仅不加同情，反而横加指责，认为怠惰所致：“不肯力为之，反致饥寒。”^⑮公开站在地主阶级立场辩护说：“力可得衣食，反常自言愁苦饥寒，但常仰多财家，须而后生，罪不除也。或身即坐，或流后生。”^⑯

在政治上，《太平经》是拥护汉王朝的“赤统”江山。它说：“火者，君德也。”^⑰“君者法

① 见《太平经合校》，第88页。

② 同上书，第303页。

③ 同上书，第88-89页。

④ 同上书，第289页。

⑤ 同上书，第583页。

⑥ 《太平经合校》，第583页。

⑦ 同上书，第430页。

⑧ 同上书，第433页。

⑨ 同上。

⑩ 同上书，第306页。

⑪ 同上书，第306-307页。

⑫ “耶”前原有“明”字，乃涉“耶”字误衍，今删。

⑬ 《太平经合校》，第244页。

⑭ 同上书，第210页。

⑮ 同上书，第242-243页。

⑯ 同上。

⑰ 同上书，第269页。

当衣赤，火之行也。”^①又说：“火为君。”^②“令付上火精道德之君。”^③在《太平经》敦煌目录卷一百二十四有“人腹各有天子文归赤汉诀”，其拥护汉王朝的立场尤其明白。

在理论上，《太平经》宣传矛盾调和论，反对矛盾斗争。它说：“阴阳同处，本当相爱。”^④“夫阴与阳，本当更相利祐，共为和气，而反战斗，悉过在此不和调。”^⑤运用在政治上就是调和阶级矛盾，使君、臣、民“合成一家”^⑥。它说：“君为父，象天；臣为母，象地；民为子，象和。……此三者相须而立，并力同心，共为一家也。”^⑦这样就可以使“阴阳和合，无复有战斗者，帝王长优游而无事。”^⑧所谓“逢其太平，则可安枕而治。”^⑨这就是《太平经》的理想社会。

《后汉书·襄楷传》说：宫崇所献“神书”“专以奉天地，顺五行为本，亦有兴国广嗣之术。”现在《太平经》里除了讲阴阳五行之外，也说：“助天地为理，共兴利帝王。”^⑩同《襄楷传》讲的相符合。从以上所述《太平经》的内容就其整个思想体系说，是一部维护封建地主阶级利益的道书，并没有什么革命意义。但是，后来张角得到这部书^⑪，却创立了农民革命的神学异端“太平道”^⑫。“太平道”同《太平经》究竟有什么关系呢？

一、太平道利用了原始道教《太平经》中一些宗教仪式来进行宣传、组织、团结群众。东汉末年曾经屡次发生疾疫，在黄巾起义前如熹平二年（173）及光和二年（179）的春天都发生“大疫”（并见《后汉书·灵帝纪》）。《太平经》说：“人病积多，死者不绝。”^⑬由于疾疫的流行，人民大批的死亡，疫病和饥荒迫使人民大量的流亡。“诸家患毒，亲属中外皆远去矣。”^⑭正是在这样的情况下，道士以巫医为人民治病。《太平经》说：“卖药治病，不得多受病者钱。”^⑮在大疫流行的年代，这种廉价的医术，当然会受到群众的欢迎。《太平经》说：“过无大小，上闻于天。”^⑯上天要惩罚人的过错，只有悔过反省，才能免除或减轻疾病灾害。所以它注重反省思过，如说：“思其诚心”^⑰，“复思我过”^⑱，得了病“即自悔责”，“为叩头自搏，欲求其生”^⑲，得病且死，“首过自搏叩头”^⑳。“欲除疾病……取决于丹书吞字”^㉑。据鱼豢《典略》说太平道：“教病人叩头思过，因以符水饮之。”（《三国志·魏书·张鲁传》注引）《后汉

① 《太平经合校》，第262页。

② 同上书，第653页。

③ 同上。

④ 同上书，第366页。

⑤ 同上书，第365-366页。

⑥ 同上书，第19页。

⑦ 同上书，第150页。

⑧ 《太平经钞》己部，第21页下。

⑨ 同上书，第178页。

⑩ 同上书，第15页。

⑪ 《后汉书·襄楷传》“号《太平清领书》……后张角颇有其书焉。”

⑫ 《三国志·魏书·张鲁传》注引《典略》“光和中，东方有张角……角为太平道。”

⑬ 《太平经合校》，第28页。

⑭ 同上书，第617页。

⑮ 《太平经合校》，第611页。

⑯ 同上。

⑰ 同上书，第620页。

⑱ 同上书，第607页。

⑲ 同上书，第618页。

⑳ 同上书，第621页。

㉑ 同上书，第512页。

书·皇甫嵩传》说张角：“畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。”可见张角的这套宗教仪式与符水治病的方法是从《太平经》里来的。太平道的首领张角、于吉等都是利用巫医传教的。袁宏《后汉纪》说：“初角弟良、弟宝自称大医，事善道，疾病者，辄跪拜首过，病者颇愈。”（卷二十四）《后汉书·襄楷传》注引《江表传》说：于吉“烧香读道书，制作符水以疗病”。“助军作福，医护将士。”巫医是从古代流传下来的医术，其中有迷信，但也有科学的成分。叩头思过，符咒治病，当然是宗教迷信，但如用中草药及气功疗病则是人们长期的医疗实践经验，其中就包括许多科学的东西。太平道把传教与治病结合起来，在疾疫蔓延的年代，不仅是对苦难深重的人民的精神上的安慰，而且治愈了疫病，使他们获得再生，所以“百姓信向”，其教徒就遍布天下了。

二、《太平经》里大量的是封建思想，但也包含少量的平均、平等、自足的思想。《太平经》说：“太者，大也，言其积大如天，无有大于天者。平者，言治太平均，凡事悉治，无复不平。”^①张角提出“黄天太平”^②的口号，正是要为实现“治太平均”“无复不平”的理想而奋斗。这种对“太平”的解释，反映了农民的平均主义思想。

《太平经》说：“此太仓之粟，本非独鼠有也；少内之钱财，本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当有之，不知乃万户之委输，皆当得衣食是也。”^③少内即是少府管理的仓库，少府是掌天子钱财的，这里公然提出不能一人独占，并且把独占者斥为“愚人”，比为“独鼠”，这无疑是革命的进步思想。它认为少内的钱财既然是“万户之委输”，来源于广大的人民百姓，因之“皆当得衣食，”于是，应当为大家共享，这也反映了“平等”“平均”的思想。

《太平经》还反对强凌弱，智欺愚，年轻人虐待老人。它说：“智者当苞养愚者，反欺之，一逆也；力强当养力弱者，反欺之，二逆也；后生者当养老者，反欺之，三逆也。与天心不同，故后必凶也。”^④

《太平经》里有一些很明显的互相对立的矛盾思想。譬如说：“人有贵贱，寿命有长短，各察命六甲。”^⑤但又说：“人无贵贱，皆天所生。”^⑥前者显然是宣传贵贱有命的命定论思想，后者说明天生人本无贵贱，都是平等的，两者针锋相对。《太平经》这样庞大的卷帙，本来不是一时、一地、一人的著作，它里面包含着不同阶层和阶级的思想倾向，正说明其内容的复杂性。对这样庞大而复杂的著作，做任何简单的概括，而不做具体分析，都不免会有片面性。

三、太平道扬弃了《太平经》里的封建性的内容，利用了其中某些词语和思想资料。“太平道”一词就是从《太平经》里来的，它说：“太平道，其文约，其国富，天之命，身之宝。”^⑦由此可见“太平道”所传的《太平经》是很简单的，“其文约”。绝不是一百七十卷浩瀚的《太平经》，且不说其中充满着封建的内容，即使是革命的内容，这样庞大的卷帙，也不

① 《太平经合校》，第149页。

② 《三国志·吴书·孙坚传》“中平元年，黄巾贼帅张角起于魏都，托有神灵……自称黄天太平。”

③ 《太平经合校》，第247页。

④ 同上书，第695页。

⑤ 同上书，第567页。

⑥ 同上书，第576页。

⑦ 同上书，第697页。

能作为农民革命的经典，让大家诵读学习。现在看来张角奉为经典的《太平经》是很简约的，很可能就是如上所举那少量的具有“平均”“平等”思想的部分，而把全书中大量的封建的东西舍弃了。所以才会说“其文约”。《太平经》说：“甲子为初始。”^①黄巾起义的口号也说：“岁在甲子，天下大吉。”

从以上三点比较分析可见，太平道同《太平经》的关系，从内容到形式都是不容否认的。张角的“太平道”是农民的宗教，它倡言：“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉。”（《后汉书·皇甫嵩传》）这个口号是在阴阳五行说的外衣下，包含着革命的意义。因为东汉刘秀以“赤伏符”兴起，是属于火德的“赤统”江山。按照五行相生的次序火生土，所以代汉者自然应该是土德，色尚黄了。因之东汉一代反对刘家朝廷的都以黄统自居。公孙述说：“五德之运，黄承赤，而白继黄。”（《后汉书·公孙述传》）九江马勉起义着黄衣带，称“黄帝”^②。长平陈景起义，自号“黄帝子”（《后汉书·桓帝纪》）。张角领导的农民革命军，头着“黄巾”，自称“黄天”，也正是以代汉者自居的意思。黄巾起义军说：“汉行已尽，黄家当立”^③。一开口“汉行已尽”就接触到推翻汉王朝政权的根本问题。东汉王朝“正宗”神学的口号是“汉历久长，孔为赤制”^④。农民军的“汉行已尽，黄家当立”，正是同它针锋相对。这表面上是神学异端与“正宗”神学的斗争，实质上是农民阶级反对地主阶级的斗争。

把太平道和《太平经》的思想内容剖析了以后，我们可以看出太平道与《太平经》是有一定关系的。太平道是扬弃了《太平经》里大量的封建思想内容，采用并突出其中少量具有平均、平等思想的部分，把《太平经》简化，利用了《太平经》中某些词语和道教的形式来作为发动农民，组织群众起义的工具。这一变化就是从《太平经》到太平道的转化过程。

二

据上所述，《太平经》虽然内容庞杂，但基本上是一部维护封建统治的道书。那么《太平经》怎么会从一部献给汉朝皇帝，维护封建利益的道书转化为农民革命的太平道呢？这只有联系当时阶级斗争的具体情况才能得到说明。

东汉在和帝以前的七十多年间“天下义安”，算是相对稳定的时期。但是就在这段时间里，土地兼并也是很厉害的。章帝时，窦宪夺沁水公主（汉明帝女）的园田，汉章帝后来发觉了，就说：“贵主尚见枉夺，何况小人哉！”（《后汉书·窦宪传》）汉顺帝梁皇后的哥哥梁冀，当国二十多年，霸占之地“西至弘农，东界荥阳，南极鲁阳，北达河淇”（《后汉书·梁冀传》）。周围将近千里的地方作为自己的林苑。后来梁冀被诛，抄了家，有钱三十多万万，因而减免了全国租税之半。灵帝时，宦官侯览“前后请夺人宅三百八十一所，田百一十八顷，起立第宅十有六区。皆有高楼池苑，堂阁相望，饰以绮画丹漆之属，制度重深，僧类官省”（《后汉书·宦者侯览传》）。即此数例，可见一斑。自汉顺帝以后，外戚宦官相互把持政权。他们的兄弟亲戚

① 《太平经合校》，第390页。

② 见《后汉书》《质帝纪》及《滕抚传》。

③ 《三国志·魏书·武帝操》裴注引王沈《魏书》。

④ 《后汉书·邓恽传》引讖。

遍布四方，宰州临郡。各地的强宗豪姓，霸占一方，夺民田宅，逼人妻女的更不可胜数。这些蠹贼“视民如寇仇，税之如豺狼。”（《后汉书·左雄传》）宦官单超、徐璜、具瑗等的“宗族宾客，虐遍天下，民不堪命，起为寇贼”（《后汉书·食者单超传》）。这样尖锐的阶级矛盾，标志着汉王朝的末运即将来临。鱼豢《魏略》说：“桓、灵之间，诸明图纬者，皆言‘汉行气尽，黄家当兴’。”（《三国志·魏书·武帝纪》注引）大家祷祝汉王朝的灭亡，盼望新兴者起而代之。钜鹿张角的“太平道”就是在这样的情况下以道教异端的形式来组织发动群众，号召农民起义。在人民处于水深火热的极度困苦下，他提出“黄天太平”的口号，以善道教化，所以“天下纒负归之”（《后汉书·杨赐传》）。其支党“不可胜计”（《后汉书·刘陶传》）。“十余年间，众徒数十万，联结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、充、豫八州之人，莫不毕应。”（《后汉书·皇甫嵩传》）这并不是神权的伟大，而是阶级斗争的力量所发动的。后汉时张钧就指出“太平道”之所以能够广泛传播，势力那么大的根本原因，他说：“窃维张角所以能兴兵作乱，万人所以乐附之者，其源皆由十常侍多放父兄子弟，婚亲宾客，典据州郡，辜榷财利，侵掠百姓，百姓之冤，无所告诉，故谋议不轨，聚为盗贼。”（《后汉书·宦者张让传》）《后汉书·贾琮传》也说：“赋敛过重，百姓莫不空单，京师遥远，告冤无所，民不聊生，故聚为盗贼。”这都表明当时“官逼民反”的实际情况，同时也说明了从《太平经》拥护汉王朝的“赤统”江山转化到“太平道”的“汉行气尽，黄家当立”的具体历史条件。有的同志对《太平经》的内容进行了分析，他们注意到《太平经》的基本思想与黄巾绝不相似，但是他们忽视了当时阶级斗争的条件，以及《太平经》内容的复杂性，不了解地主阶级的《太平经》到了张角手里怎样会转化成为农民起义的“太平道”，因而否定“太平道”与《太平经》的关系，认为两者是风马牛不相及，丝毫不关，这样的论断难于使人信服，与历史文献记载也不相吻合。还有同志肯定了《太平经》与“太平道”的关系，但却忽视了《太平经》的基本思想是与农民革命相对立的，没有从内容上做具体的分析研究，也没有看到从《太平经》到太平道的转化过程，就断言《太平经》是我国“第一部农民革命的理论著作”，说成什么“农民道教的经典”，这就更不正确了。其实汉朝末年的农民起义已经到了遍地干柴，一烛即燃的程度；太平道扬弃并简化了《太平经》，以善道教化，把神权与医术结合，以巫医和宗教的组织形式来发动群众，不过是起了点燃积薪的触媒作用而已，夸大了它的作用也是不恰当的。

张角兄弟所领导的农民革命黄巾军虽然在地主封建势力联合进攻下很快遭到了失败，但是“太平道”却并没有因张角的死亡而消灭，还不断在各地流传。中平五年（188）黄巾将领郭泰统帅的“白波”军攻占了太原、河东，一直延续到汉献帝时^①。益州黄巾马相、赵祗等在绵竹起义，杀刺史，攻下蜀郡犍为，旬月之间破三郡^②。青、徐二州黄巾军的声势尤其浩大，公元207年，青州的黄巾军还杀死济南王刘赞^③。正因为这样，所以封建统治者对这种革命的异教畏之如蛇蝎，严加防禁。曹植《辩道论》说：“世有方士，吾王悉所招致，甘陵有甘始，庐江有左慈，阳城有郟俭：始能行气导引，慈晓房中之术，俭善辟谷。悉号数百岁，所以集之魏国

① 见《后汉书·灵帝纪》中平五年及《献帝纪》兴平二年。

② 见《后汉书·灵帝纪》及《华阳国志》卷五《刘二牧志》。案《灵帝纪》系此事于中平五年，《资治通鉴》从之。《华阳国志》记马相、赵祗事在中平元，盖有误。

③ 见《后汉书·献帝纪》。

者，诚恐斯人之徒，接奸宄以欺众，行妖慝以惑民，故聚而禁之。”^①这是曹魏对异教的恐惧和禁止。江东孙氏也是这样，琅琊于吉往来吴会，立精舍，烧香读道书，制作符水以治病，徒众甚多。孙策有一次在城楼上召集诸将宾客开会，大家听说于吉到来，就有三分之二的人下楼迎拜。孙策看到这个情况，就借口“此子妖妄，能幻惑众心”，要杀于吉，大家极力劝阻也不行，终于把于吉斩首^②。为什么孙策这样嫉恨于吉，非杀他不可呢？史文缺略，没有把详细情况告诉我们。但是我们联系到黄巾起义，当时尖锐的阶级斗争形势，对孙策杀“太平道”的首领于吉是不难理解的。在韦昭《吴书》里透露出一点消息来，他说：“于吉行禁，殆以危吴。”^③可见于吉所传布的“太平道”危害着孙氏的政权和地位，这才是孙策杀于吉的主要原因。曹魏和孙吴都把农民的异教视同“豺虎”，严加防禁。一切封建统治者所御用的贵族道教对于革命的神学异端也是攻击不遗余力的。我们看葛洪说：“曩者有张角、柳根、王歆、李申之徒，或称千岁，假托小术，坐在立亡，变形易貌，诳眩黎庶，纠合群愚，进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业，遂以招集奸党，称合逆乱。”（《抱朴子·道意篇》）寇谦之也说：“清整道教，除去三张伪法。”（《魏书·释老志》）又说：“愚人诬诈无端，人人欲作不臣，聚集逋逃罪逆之人，以及奴仆隶皂之间”，“愚民但言老君当治，李弘应出，天下纵横，反逆者众。……吾大嗔怒，念此恶人，以我作辞者，乃尔多乎！”（《老君音诵诫经》）他们对神学异端——革命的宗教，就是这样的深恶痛疾。葛洪主张“严其法制，犯无轻重，致之大辟”（《抱朴子·道意篇》），一定要斩尽杀绝。他认为只有这样才能“令百姓杜冻饥之源，塞盗贼之萌”（同上）。这些僧侣贵族的金丹教徒不说地主阶级的残酷压迫剥削是使百姓冻饥，产生“盗贼”的根源，反而主张只有犯无轻重，一律杀尽，才能“杜冻饥之源，塞盗贼之萌”。他们就是这样地混淆是非，颠倒黑白，倒果为因，公开为地主阶级辩护。

在中国长期的封建社会里，历代的农民革命往往利用宗教神学来组织和发动群众，这正说明封建时代的农民是有神论者，所以反封建的农民起义也常常采取异端教派的形式。神学异端作为封建的正宗神学的对立面，它是进步的，革命的，但它并不是无神论。就其宗教神学的世界观说是唯心主义的，但它在政治上则是进步的，革命的。为什么农民起义往往利用宗教神学而不利用唯物主义哲学作为革命的思想武器呢？马克思、恩格斯说：“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量。支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产的资料，因此，那些没有精神生产资料的人的思想，一般的是受统治阶级支配的。”^④农民革命往往利用宗教神学正表明这种局限性。还有一个更重要的原因是农民革命的爆发总是在阶级斗争极其尖锐激烈的情况下产生的，在尖锐的阶级斗争形势下，农民革命的领袖来不及精密构思建立自己的哲学理论体系，一般总是利用现成的形式改变其内容。从政治上往往考虑得多些，而纯粹的哲学理论上考虑得少些。所以农民反封建的革命斗争在意识形态上往往以神学异端的形式出现。以此来发动和组织群众。但是神学异端毕竟不是一种先进的组织形式，它的组织比较松散，号召力也不是很强。历史上某些农民起义的失败不能说与此没有关系。

① 见《广弘明集》卷五及《艺文类聚》卷七十八引。

② 见《三国志·吴书·孙策传》裴松之注引《江表传》。

③ 《广弘明集》卷五法琳《对傅奕废佛僧事》引。

④ 《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》卷三，第52页。

五斗米道与孙恩起兵*

万绳楠

在极“左”路线影响下，史学界对五斗米道，对孙恩、卢循作过某些有害的论赞。随着极“左”路线影响的日渐清除，越来越感到对这个问题颇有作进一步探讨的必要。

一、五斗米道的产生和它的实质

秦汉以来黄老学说的发展，把本来不是神的黄帝和老子（主要是老子），抬到了神而且是主要神的地位。五斗米道正是在黄、老的阴影笼罩东汉社会的时候产生的。尽管“白日升天，长生世上”之说早已有之，但把升天、长生当成一种宗教的教义，纳入于宗教的理论及其活动之中，却始于张陵。《魏书》说：“及张陵受道于鹤鸣，因传天官章本，千有二百，弟子相授，其事大行，斋祠跪拜，各成法道。有三元府，百二十宫，一切诸神，咸所统摄。……至于化金销玉，行符敕水，奇方妙术，万等千条。”这里把道经的编撰，道法的造立，道教的传播等等，都归到了张陵的名下。

葛洪《抱朴子》内篇《金丹》第四说：“复有太清神丹，其法出于元君。元君者，老子之师也。”葛洪在这里所说的“太清元君”，就是《华阳国志》说的“自称太清玄元”的张陵。张陵自称太清玄元，是把自己摆到“老子之师”的地位。天师也就是老子之师，太清玄元。五斗米道之所以又名天师道，其来由此这种称号和张陵所处的道教创始人的地位，是相适应的。

《后汉书·刘焉传》说张鲁的祖父张陵：“顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓。受其道者，辄出米五斗。故谓之米贼。陵传子衡，衡传于鲁，鲁遂自号师君。”依据这个记载，五斗米道产生在东汉顺帝之时，即公元126年至144年间。

张陵究竟是什么人？《太平御览》说：“太清正一真人张道陵（即张陵），沛国人，本大儒。”《后汉书·刘焉传》说：“沛人张鲁母（张陵之子张衡之妻）有姿色，兼挟鬼道，往来焉家，遂任鲁以为督义司马。”又说：“鲁部曲多在巴土。”张陵既是大儒，张鲁既拥有部曲，又充当益州牧刘焉的督义司马，则张家三代（张陵、张衡、张鲁）都是大地主，便毫无疑问了。

《三国志·张鲁传》说张陵时，“从受道者出五斗米”。这便是“五斗米”道名称的来由。

* 本文原载《江淮论坛》1981年第5期。

而事实上并不是只交米五斗就可以了。

考李膺《蜀记》：“受其道者，输米、肉、布、绢、器物、纸、笔、荐席、五采。后生邪浊，增立米民。”说明：一、所交之物甚多，非止五斗米而已。如此众多之物，绝非一次所能交纳。二、“米民”（受道者）之立，旨在剥削。正因为有租米钱税，所以释玄光曾指责五斗米道“制氏课输，欺巧之极”。

五斗米只是五斗米道租税中的一种“名义”，实际租税决不只“五斗”而已。人多不察，往往只从形式上认为只在入道时交米五斗，而没有深入研究它所反映的五斗米道上层与米民的关系，实际是地主和农民的关系的本质。其实，所谓五斗米道，本是东汉中叶地主阶级利用黄老神学创立了一种宗教，而不是农民创立的宗教。

二、五斗米道早期的教义和它的作用

关于五斗米道早期教义，可用《魏书·释老志》中“上云羽化飞天，次称消灾灭祸”两句话来概括。

何谓“羽化飞天”？《释老志》说“白日升天帝”，本是秦始皇以来王所甘心不息的东西，而这也正是张陵学道立教的张本。肉体成仙，是五斗米道的终极要求。这有三个等级。《抱朴子·金丹篇》说：“上士得道，升为天官（羽化飞天），中士得道，栖集昆仑，下士得道，长生世间。”白日升天成为天官是第一等。白日升天或长生世上靠什么？都靠服食丹药。

服食饵药，秦汉方士早已行之。五斗米道有一个发展，即不是去蓬莱寻找什么不死之药，而是到有“正神在其山中”的名山，去“合作”不死的仙丹。还把炼丹当做生财之道。说炼及“黄白已成，货财千亿”（见《全后汉文》卷一百零六《仙道》）；“为神丹既成，不但长生，又可以作黄金”（《金丹篇》），真可谓一举两得。

下层米民要想成仙，靠什么呢？只有靠“尸解”（刀、兵、水、火之解）。“尸解者，当死之时，或刀、兵、水、火，痛楚之切，不异世人也。既死之后，其神方得迁逝，形不能去尔。”（《太平御览》《尸解》引《登真隐诀》）还说什么“尸解”者只能成“小仙”，这就是天师道上层对米民的说教。

五斗米道还要人们相信，疾病、灾难，是由人本身的罪过与魑魅作祟造成，消灾灭祸的唯一办法是信道。就要在天师道的帮助之下，第一步，通过静室思过和鬼吏请祷，以驱逐或“斩缚”魑魅，代价是交米五斗。经过这一步，便成了五斗米道的“米民”或“鬼卒”。第二步，通过“男女合气”，进一步把自己变成五斗米道的种民。做了“种民”，那就什么灾难也不会降临到你身上了。这叫“合气释罪”。《三国志·张鲁传》注引《典略》，具体记述了张修（衡）在汉中时，所行的静室思过和鬼吏请祷之法。这个办法实际为张陵所创，为张修、张鲁所继承。《典略》说：除叩头、饮以符水之外，“加施静室，使病者处其中思过”，又使人为“奸令”（“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’。使病者家出米五斗以为常，故世号五斗米师。”这说明五斗米道早期教义，并没有什么积极的东西。“下称消灾灭祸”，把地主阶级的压迫和剥削造成的农民的苦难，歪曲成为农民自己的“罪过”造成，尸解成仙，把农民

对幸福生活的向往，引导到死后灵魂成仙上。“上云羽化飞天”以及御妇人法、男女合气之类，则完全是地主阶级梦想点石成金，玩弄妇女，享乐万年的反映。某些道经虽有一些积极的话（如《太平经》中说的“大平均”），也只有经过农民的改造，变成一种异教（如张角的太平道），才能起到一点积极作用。

三、葛洪对五斗米道的改革和“道风”盛行

在士族掌握政治权力的两晋南北朝时期，为了取得士族的支持，五斗米道进行了改革。首先起来改革五斗米道的，是东晋的葛洪。

据《晋书·葛洪传》，葛洪的从祖葛仙公于“吴时学道得仙”，而吴地所奉，据葛洪自己说，正是李宽从蜀郡传来的五斗米道（见《抱朴子·道意篇》）。葛仙公无疑是一个五斗米道信徒。葛仙公“以其炼丹秘术授弟子郑隐”，葛洪“就隐学，悉得其法”。后来，葛洪又“师事南海太守上党鲍玄”。据《晋书·鲍靓传》，鲍靓（即鲍玄）信的也是五斗米道。这两个师承，都表明了葛洪是一个五斗米道的信仰者。葛洪把五斗米道和儒学结合起来，用道儒合一取代玄儒合一，使之得以在士族中传播。

葛洪说他的老师郑隐，“本大儒士也，晚而学道”（《抱朴子·遐览》）。葛洪接受了郑隐的影响，兼修儒学与五斗米道，并阐发了儒学与五斗米道之间的关系。他在内篇《明本》中提出：“道者，儒之本也；儒者，道之末也。”葛洪所谓道，即五斗米道之道。他把道教当作了本原，把儒学仁义当作了道教的产物或体现，形成了他自己的一套。

在内篇《对俗》中，葛洪提出：“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。”把修儒学当作了修道成仙的前提或先决条件。只有从“末”（儒学）做起，才能达“本”（成仙）。在内篇《释滞》中，葛洪更进一层，说不仅六经与方术应兼修，而且兰官佐时与凌霄轻举应并举。葛洪还说黄帝就是“先治世而后登仙”的，是“能兼之才”（《内篇·辩问》）。这显然是顺应士族儒门的做官要求。

在《对俗篇》中，葛洪甚至说：“求长生者，正借今日之所欲耳，本不汲汲于升虚，以飞腾为胜于地上也。若幸可止家而不死者，亦何必求于速登天乎？”原来地主们想长生，正是因为怕死了不能再享受人间的荣华富贵，如果能止家而不死，万年当官享乐，那比飞腾登天强。这种话无疑更能投合士族之所好，触到了士族的要害。

理论既变，道法或道术也就不能不变。《后汉书·襄楷传论》提到“道术”的弱点，在于“其蔽好巫，故君子不以专心焉”。要使道教适应儒学和士族的需要，巫术在所必革。从《抱朴子》中，我们可以看到，葛洪只强调羽化飞天，长生世上，不讲消灾灭祸。而在飞天和长生上，突出了服食丹药。他引述《黄帝九鼎神丹经》，说黄帝是服了神丹，“遂以仙去”的。他斥责了“不务药石之救，唯专祝祭之谬”。他在外篇《汉过》中，把“左道邪术，假托鬼怪者，谓之通灵神人，卜占小数，证饰祸福者，谓之知来之妙”，当做“汉过”之一。而汉时三张五斗米道正是“鬼道”，张鲁正是“以鬼道教民”，证饰祸福。葛洪当然不是否定五斗米道，而是否定与儒学、士族不能相容的那些东西，否定除采药炼丹以求长生之外的五斗米道的方术，包括杂道书、符剑、祝祭等等。

《抱朴子》的出现，标志着五斗米道的教义，由“上云羽化飞天，次称消灾灭祸”，变为了仙药与六经同奉，长生与做官并举。

葛洪在《抱朴子》中，公布了很多具体的草木、金丹秘方。诱导人们一面读孔孟之书，去求官逐禄，一面采药炼丹，去得道成仙。“两全其美”何乐不为？从东晋起，信仰五斗米道的士族激增。玄风沦替，“道风”盛行，是东晋思想界的显著特点。即以琅琊王氏而论，在西晋时，以王戎、王衍为代表，标榜老庄与圣教“将无同”的玄学（见《晋书·阮籍传》附《阮瞻传》）。但到东晋时起了变化，从《晋书·王羲之传》可以看出，至少从王羲之这辈起，王氏已是五斗米道的世家了。值得注意的是，此后名字上往往带一个“之”字。如羲之之子为玄之、凝之、徽之、操之、献之，孙为祯之、靖之等，这是与王氏成为五斗米道世家同时发生的现象。我疑这“之”字是作为五斗米道的一种符号而用入正名中的，同家讳无关。果尔，则东晋南北朝时期所有不避忌讳，上下辈名字都带上“之”字的，便可能有五斗米道信徒之嫌。因无确证，不敢妄断，谨将这个问题提出。

四、孙恩、卢循起兵的原因和它的性质

只有了解五斗米道的发生与发展，才可以解释《晋书·孙恩传》，判断晋末孙恩、卢循起兵性质。

《晋书·孙恩传》说：“琅邪孙秀之族也，世奉五斗米道。”孙秀是西晋赵王司马伦的谋士，参加了八王之乱。由此可知孙氏从西晋以来，就是五斗米道世家、地主。晋末，孙恩的叔父孙泰在三吴传道，成了三吴五斗米道的教主。

总之，葛洪把道教和儒学结合起来，使原来在下层中传播的五斗米道，向上层士族中传播开来。孙泰见“天下兵起，以为晋祚将终，乃煽动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之”，准备造反以致被杀死。孙泰被诛之后，徒众以为“兵解”，“蝉蜕登仙”，资给逃到海上的孙恩，孙恩因此“聚合亡命，得百余人，志欲复仇。”这表明孙恩不过想替叔父报仇，绝无领导农民起义的思想。就在这时，继司马道子当政的司马元显，下令“发东土诸郡免奴为客者，号曰乐属，移置京师，以充兵役”，搞得“东土嚣然”（《晋书·会稽文孝王道子传》附《元显传》）。孙恩“因其骚动，自海上次上虞，杀县令，因袭会稽，害内史王凝之。”孙恩这一含有复仇性质的进攻，尽管产生了影响，但此举还不能名之为起义。随后“会稽谢緘、吴郡陆环、吴兴丘甝、义兴许允之、临海周胄、永嘉张永及东阳、新安等八领郡，时俱起”。从而把孙恩推上了八郡起兵领导人的地位。

谢緘是北方来的住在会稽郡的名士之一，陆环是吴郡四姓之一，丘甝是吴兴著姓。他们都是所谓“长生人”，这表明他们都是五斗米道上层信徒。这等人起来响应孙恩，正是起来响应他们的教主。

为什么八郡谢緘等人要反对司马元显发“免奴为客者”当兵呢？因为佃客是地主田庄中的主要劳动力，地主免奴为客，这种客，仍在地主田庄之中。司马元显发他们当兵，地主便要丧失一大批劳动力，这是地主所不能甘心的。上升为佃客的奴婢，无疑也不愿意去当兵，加上他们和主人之间，还存在着宗教上的从属关系，于是便在田庄主率领下，都起来响应教主孙

恩了。

论述孙恩起兵，决不能只讲“免奴为客者”，不讲率领他们的士庶地主谢缙、陆环、丘尪等人，不讲孙恩志在复仇，不讲他们之间宗教上的从属关系。试把这些因素综合起来看，孙恩起兵究竟是农民起义，还是五斗米道上层士庶地主率领徒众起来造反，便洞若观火了。

孙恩既据会稽，谢针等人率部前往。“其妇女有婴累不能去者，囊箠盛婴儿投于水，而告之曰：‘贺汝先登仙堂，我寻后就汝。’”把妇女的这种行径说成是革命积极性的表现，显然是站不住脚的。因为这不过是在五斗米道“尸解”成仙说麻痹下的一场悲剧。《抱朴子》内篇《遐览》记有《水仙经》，孙恩妖党谓孙恩投海，成为“水仙”，妇女把婴儿投到水中，祝愿婴儿先登仙堂，是祝愿婴儿先成“水仙”。这叫“水解”，释玄光叫做“水仙惑物，枉杀老稚”（《辩惑论》）。哪有这样的革命积极性呢？

《孙恩传》还记载孙恩投海，成为“水仙”之后，投水从死的“妖党及妓妾”以“百数”。卢循投水前，“先鸩妻子十余人，又召妓妾问曰：‘我今将自杀，谁能同者？’多云：‘雀鼠偷生，死实人情所难。’……于是悉鸩诸辞死者。”如果把孙恩的妖党及妓妾跟着孙恩投海，认为表现了农民誓死不屈的精神，那岂不成了天大的笑话。

南北朝时期，佛教流行，统治阶级转而对佛教大加利用，五斗米道面临存亡问题。北朝寇谦之起来改革五斗米道，废除“三张伪法租米钱税及男女合气之术”，“专以礼度为首”（《魏书·释老志》）。北魏太武帝拓跋焘定道教为国教，道教的地位才稳定下来。然终不能和佛教分庭抗礼。

对于历史上利用道教的起兵，要有分析，要揭示道教的消极影响，科学地分析起兵性质，不能一概目为农民起义。

天师道的创立及其沿革*

郭树森

在我国历史上有不少宗教，对它们进行研究和剖析的人也不少。我在这里仅就天师道的创立、发展和衰亡情况试作探析，以便和大家一起，共同领会马克思主义的宗教学理论。

关于天师道的记载，略见于正史，而多见于野史。正史固然较为可信，野史也不能完全否定，故将二者结合起来对照分析。

一、天师道的创立

天师道亦称五斗米道或正一道，形成于我国东汉的顺帝（126 - 144）年间，创立者为张陵，发祥地点为江西龙虎山，形成地点为四川鹤鸣山。

据记载：张陵，字辅汉，沛丰邑（今江苏丰县）人，汉光武建武十年（34）生于吴之天目山。从小勤学苦读，博览群书，长大通晓天文、地理、谶纬之学，尤精《老子五千文》。汉明帝永平二年（59）二十五岁，中直言极谏科，拜巴部江州令，后弃官隐居洛阳北邙山，修炼形之术。汉章帝以博士征，汉和帝召为太傅、封冀县侯，俱不就。永元二年（90），陵与弟子游淮经鄱阳到云锦山（即龙虎山，在今江西贵溪境内）从事创教活动，前后约三十年，从学者千余人。《汉天师世家》说：张陵“独与弟子王长从淮入鄱阳……溯流入云锦山，炼九天神丹，丹成而龙虎见，山因以名。时年六十余，饵之益壮。……暨访西仙源，得制命五岳，檄召万灵及神虎秘文于壁鲁洞。复往嵩山石室，得《三皇内文》《黄帝九鼎丹书》及《大清丹经》。”这段叙述显然把张陵神化了，但却说明了一个基本史实，即张陵确曾在江西，从事过炼丹学道、造作道书、招收弟子和以符水为人治病等大量活动。我认为，这是天师道的发端。

汉顺帝永建初年（126），张陵携弟子经嵩山入巴蜀，初居阳平山，后迁鹤鸣山，依据《太平经》造作道书，继续发展道徒。到汉安元年（142）正月十五日，张陵伪托“太上老君”授予了他《正一盟威秘篆》和法印（阳平治都功玉印）、法剑（三五斩邪雌雄剑），封他为“天师”。于是张陵奉老子为教主，尊为“太上老君”，以其《五千文》为主要经典，成立道教组织，制定教规仪式，立二十四治（《云笈七籖》卷二十八有张陵二十四治图），分形示化，以

* 本文原载于《江西社会科学》1981年第5期。

“祭酒”分领之。《魏七·释老志》说：“及张陵受道于鹄鸣（‘鹄’与‘鹤’音近，古通用），因传天官章本千有二百，弟子相授，其事大行。斋祠跪拜，各有成法。”因凡入道者须交五斗米，故世人亦称天师道为五斗米道。由于张陵得“道”而创立道教，其信徒便尊称他为张道陵。

汉桓帝永寿二年（156）张陵死，其子张衡继续传道。《三国志·张鲁传》注引《典略》说：张衡除了用符水为人治病以外，还设立“静室”，使病人处其中思过。其道徒有祭酒和鬼吏。祭酒主传授老子《道德经》，鬼吏主为病者请。请祷之法，是将病人的姓名和服罪的意思，写成文书，一式三份，“其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水，谓之三官手书”。所谓“三官”，即天官、地官、水官三神。古代有的神话认为天官赐福、地官赦罪、水官解厄。天师道承袭此说。张衡死后，其子张鲁继续传布其道。《华阳国志·汉中志》卷二说：“鲁，字公祺，以鬼道见信于益州牧刘焉。鲁母有少容，往来焉家。初平中，以鲁为督义司马……”鲁遂借助刘焉的势力，袭杀汉中太守苏固，据守汉中。在这期间，张鲁自号“师君”，组织更加严密，实行政教合一，这时天师道有了较大的发展。《三国志·张鲁传》说：“鲁遂据权中，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。又置义米酒，悬于义舍，行路者量腹取足，若过多，鬼道则病之。犯法者，三原，然后乃行刑。不置长史，皆以祭酒为治，民夷便乐之。雄踞巴、汉垂三十年。”东汉后期，军阀混战，天下大乱，民不聊生，对比之下，张陵祖孙三代这些政治和经济的措施，深深受到了广大人民群众的拥护和欢迎。所以，汉中成了当时人民避难的“乐土”，关中流民前来逃难的达数万家之多。可见，天师道在初创时期，反映了穷苦人民的利益，是一种民间性质的宗教，有一定的积极作用。

公元215年，曹操攻汉中，张鲁投降，封为阆中侯，邑万户。张鲁死后，其子张盛由汉中迁还龙虎山。张鲁临终，召嗣子盛，以经策剑印授之曰：“龙虎山祖师元坛在焉。其地天星照应，地气冲凝，神人之都，丹灶秘文，藏诸岩洞，汝宜往宣吾化，修炼累功。”^①《元史·释老传》亦说：“正一天师者，始自汉张道陵，其后四代曰盛，来居信之龙虎山。”至于迁移的时间，据《广信府志》和明代史学家宋廉等记载均为汉末，约公元215—220年间。有种传说，张盛是西晋永嘉年间（307—312）移居龙虎山，依照年限推算，这是不可能的。

从张陵由赣赴蜀，到张盛迁还江西龙虎山，为天师道的创立时期。尽管在这一时期它是民间的原始宗教，有某种积极作用，但是，“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片”^②。天师道亦是如此。

二、天师道的演变

东汉末期，民间道教主要有两支，一是天师道，一是太平道。张角利用太平道举行黄巾起义，遭到残酷镇压，太平道遂不能公开传播。曹操攻汉中封张鲁虽然是一种策略，但在客观上

① 张正常：《汉天师世家》。

② 马克思心：《（黑格尔法哲学：批判）导言》，《马恩选集》卷一，第2页。

起到了推崇天师道的作用。此后，天师道在大江南北乃至全国广为流传。

道教创立时，统治阶级本想利用它来为剥削制度辩护，用来安抚、缓解人民的反抗，为其统治服务，但反而被农民革命所利用，把封建的反动统治者打翻在地，这对他们来说，是适得其反的。为此，魏晋以后，统治阶级对民间的原始道教采取了两面政策，一方面进行严禁和镇压，另一方面则进行收买和笼络，从而把道教逐渐变为官方的御用政治工具。

曹操把农民的异教视同“豺虎”，严加防范。据记载，曹操曾广泛招致各种方士或道士，对他们进行笼络和收买，防止他们“惑民”起义、“世有方士，吾王悉听招致，甘陵有甘始，庐江有左慈，阳城有郟俭。”^①曹操笼络这几个教派首领，并不是他喜好“养性”或“方术”，而是怕他们“聚众谋反”，这个目的曹植在《辩道论》中说得很清楚：“本所以集于魏国者，诚恐斯大之徒挟奸宄以欺众，行妖隐以惑民，故聚而禁之也。”当有的反抗，便被杀戮。如著名方士华佗被招致之后，“因托妻疾，数期不反。操累书呼之，又勅郡县发遣，佗恃能厌事，犹不肯至。操大怒……竟杀之。”^②

两晋在这方面与曹魏相比，有过之而无不及。《华阳国志》卷八记载：四川犍为有个陈瑞，长期信奉五斗米道，“瑞自称天师，徒众以千百数”，因不受招安，坚持活动，于晋武帝咸宁三年（277）春，被刺史王俊诛杀。东晋末年，孙恩、卢循利用五斗米道发动起义。据《晋书·孙恩传》记载：孙恩“世奉五斗米道”。恩叔父泰，“师事钱塘杜子恭”。“泰见天下兵起，煽动百姓，私集徒众，三吴士庶多认之。”泰为会稽王司马道子所诛。“恩逃于海……聚合亡命得百余人，志欲复仇。及元显（会稽王世子）纵暴吴会，百姓不安，恩因其骚动，自海攻上虞，杀县令，因袭会稽，害内史王凝之，有众数万”。后为刘裕所破，恩“赴海自沉，妖党及妓妾谓之水仙，投水从死者百数”，余众数千人复推孙恩的妹夫卢循为主，继续战斗，亦被残酷镇压。

与此同时，一切封建统治阶级所御用的贵族道教也竭力攻击民间道教，诋毁农民革命运动，并且着手改造道教理论。丹鼎派道士，晋朝人葛洪就是其中突出的代表。他曾直接参加过镇压农民起义的活动。在他所著的《抱朴子》一书中，大骂张角、张鲁等人领导农民起义，是“招集奸党，称合逆乱”，主张对革命农民“犯无轻重，致之大辟”^③。他还对战国以来“神仙方药，鬼怪变化，养生延年，禳邪却祸之事”，从理论上作了系统的阐发和论述，并且适应封建统治阶级的需要，把神仙信仰和儒家思想捏合起来，提出什么道教徒要以儒家的忠孝仁义为本，否则，虽然勤于修炼，也不能成仙。

封建统治者对原始道教实行严禁和收买以及改造道教理论的结果，促使天师道内部发生严重分化，其首领有的受招安，成为统治阶级的座上客或代言人。一些高级士族、封建贵族，也大批参加到天师道中来，借以影响和控制天师道。这样一来，三张（张陵、张衡、张鲁祖孙三代）的天师道，从内容到形式都发生了变化。代表这种变化的主要人物有寇谦之、陆修静和陶弘景等。

寇谦之，字辅真，北朝道士。据《魏书·释老志》记载：他早年“修张鲁之术，服食饵

① 曹植：《辩道论》，《全三国文》卷十八。

② 范曄：《后汉书·方士列传·华佗传》。

③ 葛洪：《抱朴子·道意篇》内篇卷九。

药，历年无效”。这时，他迎合北魏统治者的需要，假托“太上老君”下界授予他“天师”之位，并赐给他《云中音诵新科之诫》二十卷命他以此来“清整道教，除去三张伪法”。于是，他夺了“天师”之位，以“清整道教”为己任，公开打出“专以礼度为首，而加以服食闭练”的旗号，摒除了天师道中原来所包含的某些农民革命思想成分，完全按照封建伦理观念和“佐国扶民”的思想制定了一套新教义，称为“北天师道”。寇谦之鼓吹“于君不可不忠”，“不得叛逆君主，谋害国家。”他还再三劝导人们“勿怨贫苦”，“戒勿以贫贱求富贵”，要百姓安心忍受封建剥削压迫。他还袭用佛教轮回转生思想，用“若有重罪之者，转生虫畜”，进行欺骗恫吓。同时他模仿佛教制定出一套坛位礼拜，斋醮科仪，进一步把道教规范化了。

继北朝道士寇谦之之后，在南朝相继出现了两个著名的道士陆修静和陶弘景，对三张的天师道也进行了改造。陆修静在广泛收集和整理道经的同时，依据封建宗法思想和制度，汲取佛教仪式，编制了新的道教斋戒仪式，称为“南天师道”。齐梁时期的陶弘景在陆修静的基础上，继续吸收儒、佛两家的思想，充实道教的内容。他除了宣扬金丹修炼外，还以现实社会的模式，捏造出一个“仙亦有等级千亿”的理论；然后又反过来，用神仙世界的等级差别，为世上不平等制度辩护。这便使官方道教从形式到内容都得到了进一步的充实和健全。

在此期间，三张的后裔，开始是“谷隐自保”。正如四十三代天师张宇初所说：“汉末而下居龙虎山者，岩栖谷隐，修炼以自寿。”^①很少活动。但“谷隐自保”是不能长期存在下去的，所以也公开打出“忠孝”和“佐国扶民”的旗号。他们攻读儒书，变改教义。据《汉天师世家》记载：第六代天师张椒“博通儒书，晋安帝累征不起”，第七代天师张回，“五岁欲传经策，父曰且读儒书”，第九代天师张符，“端肃明达，博览经传子史经策，尤显于时”。还有两段语录更能说明问题：“嗣我教者，非诚无以得道，非敬无以立德，非忠无以事君，非孝无以事亲。”“人不忠孝，而欲学道希仙，是舍舟楫而涉大川也。”这说明张氏后裔，不仅接受了寇、陆、陶等人的道教思想，而且还有所发挥。

天师道随着思想的改变，又开始了新的活动。《汉天师世家》记载说：第六代天师在晋安帝时“累征不起”，而第八代天师张彦起，当北魏太祖拓跋珪召他赴阙问道时，立即前去朝拜。又《龙虎山志·爵秩》说：“北魏泰常八年，立天师道场，而张氏始显。”这是说到公元423年，天师道成为官方道教，张氏后裔又开始显赫了。

三、天师道的兴盛

隋唐以后，道教与佛教并称为两大宗教，成为封建统治阶级的精神支柱，以张氏后裔为代表的天师道，被视为道教的正统，其势日盛。

唐朝“立老君庙”，追赠老子为“玄元皇帝”，御注《道德经》，扶植和利用天师道。据《汉天师世家》记载：唐高宗当朝，把第十二代天师张恒召到京师，询问“治国安民之道”。唐玄宗天宝七年（749）亲赐第十五代天师张高手书，嘉贲天师符策，册封汉天师张陵为“太师”。同时召见张高，命即京师置坛传策，赐金币，免租税，在京师立授策院。唐会昌中

^① 张仁晟重修：《留侯天师世家宗谱》。

(836-841) 武宗召见第二十天师张谌，赐币在龙虎山修建道观，并御书额曰“真仙观”。唐僖宗中和四年(865)册封张陵为“三天扶教辅元大法师”。南唐保大八年(950)敕建信州龙虎山天师庙碑。

宋朝续修《道藏》(搜编道书四千三百多卷)，设立道阶(秩比中大失，至将士郎，凡二十六级)、道官(二十六等)，对天师道的扶植和利用尤胜于唐代。据记载：宋真宗大中祥符九年(1016)召见第二十四代天师张正随，赐号“真静先生”^①。此后，宋朝历代皇帝均赐嗣教者以不同字号的“先生”(宋代对道士的最尊赐号)。宋徽宗是个做了皇帝还想做神仙的昏君，特别崇信道教。他多次向第三十代天师张继先问“道要”和“长生之术”。崇宁三年(1104)徽宗诏召张继先赴京，“问曰：卿居龙虎山，曾见龙虎否？对曰：居山，虎则常见，今日方见龙颜。命作符，帝笑曰，灵从何来？对曰：神之所寓，灵自从之。又问修丹术若何？对曰：此野人事也。”^② 大观元年(1107)，徽宗又遣使问道要，张继先作《大道歌》授使以进，在序中说：“神仙可学，长生可致。”^③ 于是徽宗授意道篆院上章册他为“教主道君皇帝”^④。由于徽宗欲求长生不死，对张天师格外恭敬。他除赐张继先号为“虚靖先生”之外，拨米万余解修建上清观，并改名为“上清正一宫”。宋徽宗本人因服食炼养，药物中毒，精神变态，不理朝政，结果糊里糊涂地当了俘虏，北宋遂被金人所灭。南宋晚期，理宗嘉熙三年(1239)，除赐第三十五代天师张可大“观妙先生”外，并命他“提举三山(贵溪龙虎山、清江阁皂山、句容茅山)符篆，并兼御前诸宫观道教公事，主领龙翔宫”^⑤。他之所以要抬举张可大，就是为了幻想天师祈神明保佑，消除元兵的威胁，以免南宋小王朝的灭亡。

元世祖忽必烈为了灭掉南宋，也利用张天师。他主动派人向第三十五代天师张可大密求符命。张可大眼看南宋小王朝快要灭亡，为了寻找新的靠山，即把符命预授给忽必烈，对使臣说“善事尔主，后二十年天下当混一”。《元史·释老传》说：“至元十三年，世祖已平江南，遣使召之(第三十六代天师张宗演)。至则命廷臣郊劳，待以客礼。及见，语之曰：‘昔岁己未，朕次鄂渚，尝令王一清往访卿父，卿父使报朕曰：后二十年天下当混一。神仙之言验于今矣。’因命坐，锡宴特赐玉芙蓉冠，组金无缝服，命主领江南道教。”仍赐银印，十八年、二十五年再入觐。世祖尝命取祖天师所传玉印、宝剑观之，语侍臣曰：“朝代更易已不知其几，而天师剑印传子若孙尚至今日，其果有神明之相矣乎！嗟叹久之。”可见，忽必烈对天师道的崇信，已到了何等人迷的程度。元朝末年，政治极端腐败，加上严重的水旱灾害，各族人民不断武装反抗，元王朝摇摇欲坠。元顺帝走投无路，也幻想天师祈神明保佑，故对历代天师大加赐封。他除将当朝的第三十九、四十、四十一代天师封为“真人”外，又于至正十三年(1353)将第四代至第三十四代天师统统追赠为“真君”。但尽管如此，元朝还是灭亡了。

朱元璋灭元建明以后，为了提高汉族人的地位，下诏易胡服，恢复唐代衣冠形式，以激发汉族人的自尊心。在他称帝之前，为了消除他门第低、杀人多之嫌，曾差人致书第四十二代天

① 《通鉴辑览》卷七十一。

② 张正常：《汉天师世家》。

③ 娄垣重修：《龙虎山志》。

④ 陈邦瞻等撰：《宋史纪事本末》卷五十一。

⑤ 曹植：《辩道论》，《全三国文》卷十八。

师张正常门下，请天师为他发“告天文书”，作为他“承天命”的依据。据《留侯天师世家宗谱》记载，丁未年（1367）二月初八日，“吴王书致玄坛教主龙虎山张天师：予近自正月为国家之事，心所欠者，欲奏闻上帝。奈无人捧词至于天庭，故差人诣天师门下，望天师以彼祖宗之灵，必当诚心差精通道妙之师捧词达天，以申祈祷之情”。因此，朱元璋登基之后，特别推崇道教，尊张氏为全国教主的地位。《明史·方伎传》说：“张正常，字仲纪，汉张道陵四十二世孙也。世居贵溪龙虎山。元时赐号天师。太祖克南昌，正常遣使上谒，已而两人朝。洪武元年入贺即位。太祖曰：‘天有师乎？’乃改授正一嗣教真人，赐银印，秩视二品。设寮佐，曰赞教、曰掌书。定为制。”太祖命张正常掌天下道教，赐白金十五镒更新天师府第。

天师道经过唐、宋、元、明四朝前后一千多年的发展，达到了鼎盛时期。它为什么会如此兴盛呢？关键是得到了统治阶级的大力扶植和利用，否则的话，要发展到这样的规模是不可能的。正如有的人所说：宗教“大皆假政治之力以行其道，而时君则利用神道设教之义，以行其政”。这是天师道得以兴盛的根本原因。

另外，天师道与其他宗教迷信一样，具有很大的欺骗性。但它不单是以唯心的神鬼这种不可捉摸的东西来麻痹人民，而在禳灾求福，尤其是用符水治病、祈雨祷晴等方法上，经过长期试验，不自觉地与科学有些暗合。当然，这种暗合是有限的。据调查，天师之位由嫡长子继承，在嗣教之前，一是由上一代天师秘授法文经篆，二是学习天文、地理、气象和医药、炼丹等。天师画符，用的布帛、纸张、墨水、朱砂等等，都是用不同的药物加工的。符画好后，放在“净水”中浸泡，让病者服下。所谓“净水”，也是用药物配的。符的名目繁多，有所谓镇宅、安神、保胎、催生、天罡、地煞、驱邪、六丁六甲等等。药物主要是用中草药，秘方很多。治疗的方法，除了符医，即药医之外，还有气医，就是气功，用来舒筋活血。在治疗的过程中，先摸清病者的病情，对症画符，实际上是对症下药。至于道冠法衣，仗剑披发，念念有词，手舞足蹈，敲锣击鼓，迎神招将，降妖捉怪等等，不过是幌子而已，目的是使病者神秘莫测，只知是吞符水，不知是吃药品，好像真有神鬼似的。所以符咒治病，有时能产生一定的效果。祈雨祷晴，也是借助于天文、气象知识，类似孔明借东风，并没有什么神异。

这种情况，在当时科学不发达，愚昧无知，物质生活条件差，加上天灾人祸不断的社会中，人们很容易相信其“道法”。据《汉天师世家》记载：五代时，因战祸频繁，“乞求”经篆以免“兵灾”的人很多。宋大观元年（1107），天下瘟疫流行，第三十代天师张继先，“书符投大瓮贮水以饮，疫者皆愈”，乞求符水的人不远千里而至。元末，天下大乱，第四十二代天师张正常入朝京师，人民为了求神保佑，“求符者”，日以千百计，侍史不暇给，闭关拒之不能止，乃篆巨符，投朝天宫井中，人争汲之，须臾水竭土见，犹弗已。即此数例，可见一斑。直到中华民国前，每年自各地（包括海外），到龙虎山请求天师收妖捉怪或买符篆的人，还不绝于途。这说明当时很多人信奉天师道，这也是它兴盛的重要原因。

四、天师道的衰落

明朝中叶以后，随着整个封建统治的没落，天师道也进入了衰落时期。衰落的原因，除嗣权者越来越腐朽的内在因素之外，主要是社会的进步，科学的发展，物质生活条件改变的这种

客观因素。当然，它的衰落过程是逐渐演化的，在时间上是漫长的，情况也是错综复杂的。

事物发展到极度，就会向相反的方向转化。明朝前期，张氏掌天下道教事，位高名重，为所欲为，愚弄权贵，鱼肉人民。据《明史·方伎传》记载：第四十三代天师张宇初，“建文时，坐不法，夺印诰。成祖即位，复之”。明宪宗时，第四十六代天师张元吉，“素凶顽，至僭用乘輿器服，擅易制书，夺良家子女，逼取人财物。家置狱，前后杀四十余人，有一家三人者。事闻，宪宗怒，械元吉至京，会百官廷讯，论死。于是刑部尚书陆瑜等请停袭，去真人号，不许。命仍旧制，择其族人授之”。第四十九代天师永绪无子。吏部主事郭谏臣乘穆宗初政，上章请夺共世封。下江西守臣议，巡抚任士凭等力言宜革，乃去真人号，改授上清观提点，秩五品，给铜印，以其宗人国祥（五十代）为之。国祥传至应京（五十一代），崇祯帝召应京祈祷，“应京请加三官神封号，中外一体奠奉，礼官力驳其谬，事得寝”。张氏的行径，引起了朝廷的不满，失去了百姓的信任，使天师道开始走下坡路。

到了清朝，天师道进一步遭到冷落。据记载：清兵入关后，怀疑张天师仍然依附福建的南明政权，命令江西副总兵王德仁“潜兵将屠上清”。五十二代天师张翌宸得到消息后，立刻写就降表，派遣道官送给王德仁，自己也跑出上清官，郊迎二十里，这才化险为夷，博得王德仁的欢心。顺治八年，清世祖召见张翌宸，封为“正一嗣教大真人”，按明例袭爵掌管天下道教事^①。但清朝统治者，对道教终不放心，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。乾隆十七年（1752），左都御史梅壳成抓住第五十六代天师张遇隆的一次过愆，劾降张遇隆“为正五品”^②。到道光年间，停止张天师入觐，不准正一道人传度。从此，张天师就一蹶不振。

宗教和科学在本质上是不相容的，明中叶以后，我国已经出现了资本主义萌芽。天师道的骗术逐渐被科学戳穿了。《明史·方伎传》说：“张氏自正常以来，无它神异，专恃符箓，祈雨驱鬼，间有小验。顾代相传袭，阅世既久，卒莫废去云。”《通鉴辑览》更说他们“世以鬼惑众”。可见，天师道本来就没有什么神异，一旦科学发展了，对它的信仰也就动摇了。正如恩格斯所说：“上帝在信仰他的自然科学家那里所得到的待遇，比在任何地方所得到的都坏。”^③ 1911年辛亥革命胜利后，因破却迷信，于中华民国元年，由江西都督府，将前清给予之封号取消，并没收其田产，天师府遂随清政府同归消失^④。尽管后来窃国大盗袁世凯、军阀吴佩孚、孙传芳和人民公敌蒋介石，为了恢复封建统治，对张氏重新加以扶植和利用，但由于中国共产党领导的无产阶级革命取得了新民主主义革命的彻底胜利，第六十三代天师张恩溥追随蒋家王朝逃往台湾去了，天师道在大陆便销声匿迹了。

五、几点看法

根据以上所述，可以得出几点看法如下：

① 娄近垣重修：《龙虎山志》。

② 张仁晟重修：《留侯天师世家宗谱》。

③ 恩格斯：《自然辩证法》，《马恩选集》卷三，第529页。

④ 吴宗慈：《张道陵天师世家》。

(一) 天师道是我国土生土长的宗教，有悠久的历史，从其创立至今，已有一千八百多年，没有随着某一王朝的覆灭而覆灭。它的教主，父子相传，世代承袭，从张陵至张恩溥，总共传了六十三代，成为中国历史上仅次于孔子世家的“天师世家”，不啻是精神世界中的无冕之王。因此，我们对天师道的影响不能低估。

(二) 天师道的创立、演变、兴盛和衰亡，都有一定的历史根源和社会根源。生产力的水平，文化的高低，阶级斗争的需要，都有左右天师道的作用。天师道之所以创立于东汉末期，是由于生产力的水平较低，地主阶级对农民的剥削压迫所造成的痛苦，农民起义的兴起，科学知识的低下等原因。它之所以在两晋以后发生演变，则是统治阶级出于阶级斗争的需要而进行收买和利用的结果。到隋唐以后，它兴盛起来，也是统治阶级要利用它去统治人民、麻痹人民的缘故。到了明代中期以后，社会生产力有新的发展，出现资本主义萌芽，科技相应进步，充满迷信思想的天师道受到打击，便不能不逐渐衰落下去。

(三) 天师道既然是我国封建社会的落后生产力状况的产物，充满着迷信思想，到今日已经完全无益于人们的精神生活和政治生活，那么我们就要使之消亡，并清除其影响。要做到这一步就要提高社会生产力和发展科学技术。恩格斯指出：“在科学的猛攻之下，一个又一个部队放下武器，一个又一个城堡投降了，直到最后，自然界无限的领域都被科学所征服，而且没有给造物主留下一点立足之地。”^① 我们可以说，包括在社会生产力之内的科学技术是征服一切宗教的锐利武器。

(四) 在道教史的研究中，有的人认为四川是天师道的发祥地，而忽略了张陵最早在江西从事创教活动的事实，这是值得商榷的。其次，我们对道教的积极因素要作出正确的估价和进行发掘。例如史学界对宗教在农民战争中的作用，已经做出了一定的估价。再如在充满着迷信思想的道教中也包含了一些天文、地理、气象、医药、炼丹（化学）等方面的科学知识，值得加以发掘。

^① 恩格斯：《自然辩证法》，《马恩选集》卷三，第529页。

天师道名称小议*

曾召南

天师道，在汉、魏时期称五斗米道，这在《后汉书》《三国志》的有关传记中，记载相同，学术界也无异辞；后来改称天师道，但为什么改称？何时改称？学术界的看法却不一致。有说因张陵自称天师，故名天师道；有说因道徒尊张陵为天师，故称天师道。至于何时改称，有说起于西晋陈瑞自称天师以后；有说起于汉熹平时，或更早这些，在道教史研究中虽不是大问题，但讨论清楚，还是有意义的。

“天师”一词，最早见于《庄子·徐无畏篇》，该篇设黄帝与小童问答，中云：“黄帝再拜稽首，称天师而退。”^① 后之《黄帝内经·素问篇》，设黄帝与岐伯、雷公等之问答，首篇首句云：“昔在黄帝生而神灵……乃问于天师曰。”注云：“天师，岐伯也。”^② 道教以《老》《庄》为经典，以黄帝、老子为始祖，上二书所谓之“天师”，及黄帝与天师问答的著书形式，可能为其后道教经书之所本。最早的道教经典《太平经》就是如此。书设黄帝与天师之问答，大部篇幅皆以黄帝与天师问答的形式展开。书中不仅屡见“天师”之词，且出现“天师道”一词。卷九十一说：“暗昧之人固固，以结聪明犹不达，不重反覆见晓勅者，犹蒙蒙冥冥，复乱天师道，故敢不反覆问之也。”^③ 这里的“天师”“天师道”名称，很可能就是尔后张陵被称天师，其教被称天师道的根据；但不能因此断定张陵创教时即称其教为天师道了。因为在汉末、三国时，既无张陵及其徒众自称此名的记载，也无世人称其为天师道的记载。

后世出土一块东汉熹平二年镌刻的《米巫祭酒张普碑》，文曰：“熹平二年三月一日，天表鬼兵胡九□□，仙历道成，玄施延命，道正一元，定召祭酒张普、萌（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，法无极才（尔）。"^④ 熹平是张陵去世后张衡执掌其教的时期，这里明确说要“祭酒约施天师道”，是否可以认为它是五斗米道改称天师道之始呢？我认为不能。因为现存的史籍记载，不仅张陵、张衡时期，其教称五斗米道，就是其后的张鲁时期也称五斗米道而未改，《后汉书·刘焉传》《三国志·张鲁传》可证此事。

* 本文原载于《宗教学研究》1985年第6期。

① 《庄子》杂篇《徐无畏第二十四》。

② 该书大约于西汉晚期汇集战国至西汉材料编纂而成。

③ 见王明：《太平经合校》，第357页。

④ 宋洪适：《隶续》卷三。

我认为，五斗米道之改称天师道，是在张陵取得“天师”之名以后，即天师道之名是由张天师之名而来。因为道教派别之命名，不外两种情况：一是以它的教义或所奉的主要经典命名，如上清派、灵宝派、全真道、正一道等都是；一是以创教人的姓名命名，天师道就属这种情况。不仅如此，我还认为，天师之名，和嗣师、系师等三师之名大体同时出现，都是在张鲁去世一段时间以后，道教徒对他们祖孙三代的尊称。为了说明这问题，下面拟对张陵如何取得“天师”之名，何时取得“天师”之名，作些探讨。

在张陵如何取得“天师”称号问题上，我们发现有三种不同的说法：一说张陵自称；一说老君所授；一说后世道教徒对他的尊称。第一种说法，以佛教徒为代表；第二种说法，为道教徒的编造；第三种说法，主要是学者们的推论。现分别作些分析。

南齐时，有道教徒假张融之名著《三破论》以诬佛教，攻击佛教“入国破国，人家破家，人身破身”。释玄光、释僧顺和刘勰等著论反驳。释玄光在《辩惑论》中说：“张陵妄称天师，既侮慢人鬼，即身受报，汉兴平末，为蟒蛇所吸。”^①又说：“夫五斗米教，出自天师。”文下注云：“天师、系师、嗣师，及三女师，此是张鲁自称美也。”^②所谓张陵于兴平末为蟒蛇所吸，是佛徒的攻讦之辞（张陵死于汉桓帝永秦二年，非死于献帝之兴平末），可置不论。应该指出的是这里提出了张陵妄称天师的说法，这是佛书此说的最早记录；并有了“天师、系师、嗣师”等三师之说。此后北周甄鸾的《笑道论》也持此论。该文曰：“陵传子衡，衡传子鲁，号曰三师，三人之妻为三夫人。”^③又说：“陵子衡为系师，衡子鲁为嗣师。”^④后之佛书大都坚持此说。

道教为了美化自己，则持另一种说法，即所谓太上老君授张陵天师之号。此说在现存资料中较佛书之说为早。如北魏寇谦之假借太上老君之口说：“自天师张陵去世以来，地上旷诚（职），修善之人，无所师授。……吾故来观汝，授汝天师之位。……汝宣吾《新科》，清整道教，除去三张伪法。”^⑤寇谦之所著的《老君音诵诫经》说法与此类似。很清楚，太上老君既然命他接替张陵天师之位，那么，张陵的天师之号，也必然是太上老君封授的了。出于姚秦或北朝初的《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》，更明确地说：“（汉）末嗣纵横，民人趋利，强弱忿争……故老君授与张道陵为天师。”^⑥出于刘宋或稍晚的《三天内解经》也说：在张道陵升天之后，太上老君“亲授天师之任也”。并说：“天师之子张衡，孙张鲁，夫妇俱尸解升天，故有三师并夫人。”^⑦后之道书一直坚持此说。

以上佛、道二教的说法，大都出现在南北朝，上限不超过东晋晚期。道教所谓的老君授张陵天师之号。固然是无稽之谈，佛教所谓的张陵自称天师，也难在比较早出的典籍中找到根据。《三国志·张鲁传》中，并无张陵或张鲁自称什么的记载，《后汉书·刘焉传》仅说：“陵

① 见《弘明集》卷八《辩惑论》。

② 同上。

③ 见《笑道论·道经未出言出三十一》。

④ 见《笑道论·观音侍老七》。此说不确。道教称张衡为嗣师，张鲁为系师，见《云笈七籤》卷二十八《张天师二十四治图》。

⑤ 《魏书·释老志》。

⑥ 《正统道藏》第30册，台湾：艺文印书馆印行。

⑦ 同上。

传子衡，衡传子鲁，鲁遂自号‘师君’。”《华阳国志·汉中志》则说：“汉末，沛国张陵学道于蜀鹤鸣山，造作道书，自称‘太清玄元’，以惑百姓。”这里确有张陵、张鲁自称“太清玄元”“师君”之类，但并无自称“天师”之说。西晋初年，西蜀犍为五斗米道领袖陈瑞，确曾“自称天师”，《华阳国志》卷八说：“瑞自称天师，徒众以千百数。”^①后被刺史王濬以“不孝”罪捕杀。但这仅是五斗米道中一个支派首领的自称，似不能作为张陵自称的证据，因此也不能作为五斗米道改名天师道之始的证据。

所以天师神授之说固然无稽，天师自称之说也不可靠。我认为只能是在三张死了以后，道教徒为了美化其教而改用此名。且改名时间，不起于西晋陈瑞的自称天师，而起于东晋道教有较大发展之时。这可以从下列史料中得到证明。

关于“天师”“三师”之名，首见于东晋后期。《晋书》卷八十四《王恭传》说：“淮陵内史虞姚子妻姚氏有服食之术，常衣黄衣，状如天师（会稽王）。道子甚悦之，令与宾客谈论。”这里虽未指明“天师”为谁，但司马道子和其父简文帝都是笃信天师道的^②，这个被他赏识、常衣黄衣（道教服色尚黄）的裴氏所状的“天师”，不会是别人，只能是天师张道陵。值得注意的是，这个张道陵不仅已经获得了天师之名，而且已在人们心目中形成了天师之“状”，这显然是“天师”获得公认之后一段时间才会有的现象，即天师之名在此前一段时间就出现了。比这稍后，约出于东晋末的《元始上真众仙记》^③中出现了“三师”之称，文曰：“张道陵为三天法师，统御六虚，数侍金阙，太上之股肱，治在庐山，三师同宅。”“三师”即所谓天师张陵、嗣师张衡、系师张鲁。这是东晋时的记载。至于北魏地理学家兼散文家酈道元（466或472-527）所著的《水经注·沔水》，更说：“沔水南迳张鲁治东，水西山上有张天师堂，于今民事之。”^④此张天师堂，不知是指原天师治的治所，还是另建的天师庙宇？但从“于今民事之”看，说明张天师已受到人们的祭祀了。这无疑也证明张陵被尊为天师已有较长时间了。

关于“天师道”之名，从现存资料看，出现更早些。首见于东晋中期。《晋书》卷六十七《郗鉴传》说：“惜事天师道，而超事佛。”《晋书》卷七十七《王充传》也说：“郗愔及弟昙奉天师道，而充及弟准崇释氏。”郗愔、郗昙为郗鉴之子，郗超为郗愔之子，活动于晋哀帝前后。与郗愔同时而稍晚的殷仲堪也“少奉天师道，又精心事神”^⑤。郗愔的姊夫王羲之也信奉天师道，但《晋书》卷八十《王羲之传》却记为五斗米道，说：“王氏世事五斗米道，凝之弥笃。”盖记当时人之信仰时，用天师道名称，记其先世之信仰时，则用五斗米道之名，是否表明当时还处在二名交替的时期？

从上引材料看，似乎“天师道”之名，晚出于“天师”之名，这与天师道之名据天师之名而定之理不合，但此为材料残缺，史籍湮没造成的，并非事实本身有此矛盾。而且它们大都先

① 原文为“千数百”，疑误改。

② 简文帝字道万，其子名道生、道子，皆取“道”字以为名，不避讳，陈寅恪先生指出这是他们父子奉天师道的证据，见陈寅恪《滨海地域和天师道之关系》一文。

③ 载《正统道藏》第5册。此书附题葛洪《枕中书》。但文中有“许穆在华阳洞天立宅为真人，许玉斧在童初之北，位为真人，未有掌领”之句。按许玉斧，即许翔，为许穆（又名谧）之子，于东晋废帝泰和五年（370）去世。此说许玉斧位为真人云云，当是说其死后。但葛洪已先于东晋哀帝兴宁二年（364）去世，何能作如此说？可见此书为托名葛洪之作。据文内所记许穆、许玉斧事看，似出于上清派道士之手，成书时间约在东晋末或南北朝初。

④ 《水经注》卷二十七《沔水》。

⑤ 《晋书》卷八十四《殷仲堪传》。

后于东晋中、晚期出现，时间相去并不远，它证明“天师”“三师”“天师道”之名，确于东晋产生，至迟不晚于东晋中期。所以我认为，五斗米道之改称天师道，是在东晋时期。

之所以会在东晋改名，又可以从道教的发展史中找到说明。张陵的五斗米道，创始于西蜀鹤鸣山（现四川大邑县境），终三张之世，都僻处蜀汉一隅，尽管张鲁政教合一政权统治汉中垂三十年，但势力终有限，影响也不远。至建安二十年张鲁降曹，随曹操北返以后，随着曹魏政权大批迁汉中民于洛、邺^①，该教也随之传入中原。此时中原地区原道教另一大派太平道因发动黄巾起义已被镇压，不敢再以太平道旗帜进行活动，其信徒可能较多地转入五斗米道。但在曹操、曹丕当政之时，禁止淫祀之令很严，势难恢复活动。至曹叡以后，虽禁令稍宽，但因张鲁已死，组织涣散，发展必然有限。在南方，蜀国诸葛亮重政事，不务鬼神，原留此区的五斗米道，未见有何活动；孙吴地区曾进行过一些活动，但此外也无记载。总之，至三国末期，道教正处于十分幼弱分散的时期，其五斗米道之名，不可能于此期更改。入晋以后，一方面因西晋王朝在短暂的统一安定之后，很快分崩离析，使人民重新陷入流离失所、饥寒交迫的深渊，这种社会条件就给佛、道二教的发展提供了机会；另一方面，原汉中北迁的道教，经过一段时期的恢复，已为此时的发展打下了基础，特别是因张鲁受曹操宠遇，又使五斗米道在统治阶级的上层占据了阵地。如西晋八王之乱的首领赵王伦和他的谋士孙秀，就可能是天师道信徒。这样，西晋以来，道教进入初步发展时期。不过此时的五斗米道仍十分幼弱，也不可能进行改名。经过西晋的初步发展，大批信教的世家大族随晋室东迁，在他们的推动下（其中杜子恭是最有影响的五斗米道首领），五斗米道在江南地区获得了较大的发展。此时不仅出现了如陈寅恪先生所指出的那样一大批天师道世家，而且在皇族中也获得了信徒，晋哀帝、简文帝是著名的代表。这可说是五斗米道创始以来最为兴盛发达的时期。在这样的时候，那些士大夫中的五斗米道信徒，为了美化自己所奉的宗教，尊其教主张陵为天师，把名不雅纯的五斗米道改为天师道，就是可以理解的了。

最后，顺便指出一点，天师道这种繁荣时期并不长。在东晋中后期，另一批南方士族（以杨羲、许谧、葛巢甫等人为代表）相继创立了上清派和灵宝派，争取了更多的信徒，至刘宋陆修静总括三洞，以上清、灵宝面貌改革道教以后，天师道就逐渐融入道教总体而名不见世了。南北朝以后，不仅北方经过寇谦之改革的天师道销声匿迹（北周后楼观派曾兴盛一时），在南方也很少见其踪迹了。此后只见由上清派转化而来的茅山派占据了道教的正宗地位。至宋、元以后，出现了以张陵子孙为中心的龙虎宗，算是天师道在另一条件下的复活与发展，但已是另一问题，不在此文讨论之列。

^① 建安二十年随曹操迁洛、邺的人数有八万多，以后还续有迫迁。

关于早期正一道的几个问题*

丁培仁

早期正一道是东汉后期出现于巴蜀地区的原始道教大派之一。围绕着这一道派的历史，仍有若干值得进一步探讨的问题。本文拟对这一道派的名称与来源，它的创立时间、地区与创立者，创教初期的宗教特征，《想尔注》的作者与基本思想，加以讨论。

一、道派的名称与来源

史书所称“五斗米道”，是道教以外人士根据入道者须纳五斗米以供道、或病愈者出五斗米酬谢道师，给该派的一个俗称。或称“米巫”（《樊敏碑》），或称“米贼”（《后汉书》《三国志》），或称“米道”（《华阳国志》），都是由于这一缘故。像任何宗教组织那样，要生存下去，就必须要有经济来源，收五斗米正是该道派筹集资财的一种方式。然而“五斗米道”这一名称并未反映出该道派的教义特征，其实，张陵一系道派的正式名称应为“正一道”。

张陵一派自称“正一”，其道书被归入正乙部，历来道教徒都称张陵之道为“正一盟威之道”“正一道”或“天师道”。从东汉遗传下来的道教方面的资料，已约略可见该派自称“正一道”和“天师道”的端倪。《米巫祭酒张普题字碑》载云：“熹平二年（173）三月一日，天表（卒）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（盟）生王盛、黄长、杨奉等，诣受微经十二卷。祭酒约施天师道，法无极才（哉）。”^①今可断为保存了张陵所作《千二百官仪》部分原文的《正一法文经章官品》（详后述），亦有“正一”“天师”之名。“天师道”见于《太平经》，其义殆指天师代天行道。《太平经》所谓“天师说而无极”^②，《张普碑》与之相合。至于“正一”，《云笈七籤》卷六说：“正一者，真一为宗，太上所说。《正一经》天师自云：我受于太上老君，教以正一新出道法。”^③这正是《想尔注》中一再声称的“真道”，更是直接体现了该派教义。

正一道的来源主要有二：一是自战国以来的神仙方术及时称“善道”的黄老道，一是巴蜀

* 本文选自《宗教学研究》1986年第2期。

① 《隶续》卷三。

② 《太平经合校》，第459页。

③ 陈国符《道藏源流考》有“正一经考证”，可参。

地区少数民族的巫术。

张陵本是沛国丰人，而于吉是琅琊人，二地较近，均在东方。张陵入蜀在汉顺帝时期，与官崇上其师于吉所得《太平经》几乎同时，《太平经》流传开来大约在第二次襄楷上顺帝以后，故张陵很可能不及得见。但早期正一道的宗教特征某些方面与《太平经》接近或相同，可见二者有着同一来源——神仙方术。又，试把《正一法文经章官品》“收土公”“收万精魅”“收死人耗害”“主葬送冢墓鬼”“主先祖病子孙”诸条，与《后汉书·方术传》及1935年同蒲路开工时出土的熹平二年丹书瓦盆镇墓解除文（文见郭沫若《奴隶制时代》）比较，不难看出张陵的道术实与中原方士同一路数。

方术或道术的一部分本身就是巫术。早期正一道也带有浓厚的巫术色彩，这与巴蜀地区少数民族盛行的巫术有着密切的关系。据史载，巴郡南郡蛮“俱事鬼神”^①，賸人“俗好鬼巫”^②，而“五斗米道”亦被人称为“米巫”“鬼道”。正因为这里巫术流行，所以，对此“鬼道”教，夷民才“信向之”。

当时，四川方士和儒生之通谶纬数术者不亚于中原地区，其中有的也兼好《老子》、尚黄老言（如杨厚、翟辅、折像即是）。黄老道反对淫祀，认为祠祀过多有害清静之道，不但不能消除灾祸，反而因“事阴过阳”，导致天气变乱，灾异频数。汉顺帝时人栾巴好道，就曾毁坏房祀。延熹（158-167）中，桓帝事黄老道，亦“悉毁房祀”。黄巾张角奉事黄老道，因此他那一派也反对淫祠^③。《太平经》“事死不得过生法”认为盛于祭祀则鬼物为崇，而“不可不祠诀”又与此条矛盾，说明其思想颇杂，似不出于一人之手。《想尔注》则明确认为：“天之正法，不在祭饗祷祠也。”^④这似乎与道教的巫术特征格格不入；但作为黄老道的一大特征，看来是吸收了巫术中的禁咒部分而摈弃了淫祀方面。

上述两个来源在早期正一道那里，实在是交错在一起的。

二、道派的创立时间、地区和创立者

据史书和道书记载，创立正一道或所谓“五斗米道”的是张陵。张陵，晋以后称张道陵、张天师。其子张衡被称为嗣师；孙张鲁则称系师。加上他们的三位妻子，号为“三师三夫人”。据《三国志·张鲁传》：张陵“客蜀，学道鹄鸣山中，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。”

《后汉书·刘焉传》的记载与之相同，并明言张陵是在“顺帝时客于蜀”的。《后汉书》以东汉官修书《东观汉记》为蓝本，但因后者献帝部分缺载，而张鲁事显于献帝时，故有关张鲁及其祖父的事迹记载与陈寿《三国志》当有另一共同史源；由其文字来看，主要依据的是《三国志》，唯“鹄鸣山”作“鹤鸣山”，“道书”作“符书”。《华阳国志·汉中志》亦然，也说“沛国张陵学道于蜀鹤鸣山”。“鹄”“鹤”一音之转古相通。唐代李贤注称：“山在今益州

① 《后汉书·南蛮西南夷传》。

② 《华阳国志·李特志》。

③ 分别见《后汉书·栾巴传》《循吏传》《三国志·武帝纪》注引王沈《魏书》。

④ 《老子想尔注校笺》，第34页。

晋原县西。”查地志，知唐咸亨二年，割晋原县之西界置大邑县，鹤鸣山划入其境内。经我们实地考察，确信鹤鸣山在今四川省成都市大邑县北二十五里处，与道教另一名胜灌县青城山相连。昔日鹤鸣观是由太清宫、文昌宫、三官庙、解元亭、迎仙阁、八卦亭、抬鹤亭等组成的建筑群，现今犹存解元亭、三官庙等建筑和其他一些遗迹^①。最有说服力的是，从《正一法文经章官品》透露出的张陵的活动中心，在成都市及其周围蜀郡一带^②。

由上可见，正一道的发祥地是在四川大邑鹤鸣山，而不是在江西龙虎山。可是，郭树森同志在《天师道的创立及其沿革》一文中（载于《江西社会科学》1981年第5-6期）却认为：“张陵最早在江西从事创教活动。”考察郭文所用的材料，不难发现他依据的是明代汉四十二代天师张正常所撰《汉天师世家》的记载。道教方面有关张陵事迹的传记，以晋代葛洪的《神仙传》为最早，其中绝无片辞言及：张陵炼丹于龙虎山，然后入蜀之事。而《汉天师世家》为何却有一段冗长的神话？唯一的回答是：“这一篇《汉天师世家》，乃系集明以前千余年道教徒对其所谓‘天师’的附会神化之大成。”^③连郭文也承认“这段叙述显然把张陵神化了”。

除了道派的发祥地问题以外，还有正一道的创立者和创立时间问题。首先置疑的是吕思勉先生（详见其《秦汉史》有关宗教部分），继踵其说者有熊德基同志（《〈太平经〉的作者和思想及与黄巾和天师道的关系》一文，载于《历史研究》1962年第4期）。此说怀疑或认为张鲁篡改了历史，伪造祖、父两代来取代张修。此外，日本学者室德忠先生则从另一角度，认为“太平道”起源于于吉（即于吉），比“五斗米道”要早；并怀疑张修和张衡的事迹应归于张鲁，“因为他似乎是教团的组织者”^④。

笔者认为，对于上述问题，只有考察史料，才能作出比较接近事实的解答。据《神仙传》记载，张陵本太学书生，因认为《五经》“无益于年命”而改学长生之道。得黄帝九鼎丹法，但无财力合药。“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。”后从柱下史等受“新出正一明威之道”，以之治病。“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，使诸弟子随事轮出米绢、器物、纸笔、樵薪、什物等。领人修复道路，不修复者皆使疾病”。“又欲以廉耻治人”，使病人自首其过。行气服食，为房中术，以治病所得之钱市药合丹，与弟子赵升、王长三人“皆白日冲天而去”^⑤。

这一记述中的神仙降授仙道，毋宁说是宗教家的心理幻觉或伪托仙意的传教手法；而炼丹成仙则反映出葛洪为丹鼎仙道倾向，若真有其事，那么一定是服丹中毒身亡而诡称“升仙”。但结合史书和《正一法文经章官品》综合考察，就会发现所述并非全系子虚乌有，向壁虚造。关于修道、首过、设立祭酒等等宗教特征，将于下一部分论及。至于造作道书一事，史有明载。今人饶宗颐先生的《老子想尔注校笺》“张道陵著述考”，列有《道书》《灵宝》《天官章本》《黄书》及存疑十种。关于《灵宝经》，有考证之必要。另相传张陵传（或作）《太平洞极

① 《访道教发源地鹤鸣山》，《宗教学研究》第4期，第28页。

② 参见“主百祸治生”“主收盗贼令还”条。秦灭蜀后设成都市官，汉沿袭之。

③ 卿希泰：《中国道教思想史纲》卷一，第153页。

④ 《道教史》，《宗教学研究》第3期，第25-30页译文。

⑤ 《神仙传》卷四。

经》《上(太)清金液神丹经》《黄帝九鼎神丹经》(参见陈国符《道藏源流考》),但不可靠。可以确定为张陵著述的,有《道书》二十四卷(微经十二卷当包括在其内)、《天官章本》和《黄书》。据《真诰·甄命授》等道书,可推知所谓“黄书”乃口耳相传,后世迭有增益,编成《太微黄书》《洞真黄书》,已非张陵之旧矣。至于“天官章本”,《魏书·释老志》具体记述道:“及张陵受道于鹤鸣,因传天官章本千有二百,弟子相授,其事大行。”刘琳同志指出:“明正统《道藏》正乙部‘物’字号有《正一法文经章官品》四卷,为张陵所造《千二百官仪》(录上章之天官)之一部。”^①据此,笔者对该书作了考察,确信其为汉代作品。例如,文中“天公”“土公”“二千石”“地下二千石”“汉明君”“兰室”“天门”“丘丞墓伯”等等,皆汉代名物观念。又如“逐寇贼”条:“日月大兵十万人,绛衣,主阴阳,为汉国辟捕千贼万盗,主收之。”^②绛衣是汉代将军服,“汉国”一词见于东汉策命(《后汉书·安帝纪》)。这条史料非常重要:首先,它可以自证其为张陵所作(不可能是“妖巫”张修所作);其次,它说明张陵创教时并无反对朝廷之意,相反,正一道仍属辅助汉王朝“教化”人民的所谓“善道”之一,无怪乎道书称张陵“字辅汉”“佐国扶命”了。

通过张陵的宗教活动,正一道已初具规模。也许由于他活得很长,他的身影遮没了其子张衡,因此关于张衡的生平史载阙如。但是,到光和年间(178-184),在巴、汉一带活动的张修却如异军突起,在历史上留下了引人注目的一页。

然而《三国志》注者裴松之却否定张修的事迹,说“张修应是张衡之误”,但没有举出任何可信的证据。相反,汉末宗正刘艾和三国时人鱼豢都记述了张修的事迹。从《后汉书·灵帝纪》及李贤注引“刘艾纪”与《三国志·张鲁传》和《后汉书·刘焉传》及二注并引《典略》来看,张修是巴郡人,他对巴人的巫术十分熟悉,并以之传道,光和年间在汉中形成了一股强大的势力,以至于史家将他与张角并列在同一地位,说他“为五斗米道”。他的方法略与张角同,加施静室,让病人处其中悔过。又使人为“奸令祭酒”,主讲《老子五千文》;为“鬼吏”,用“三官手书”为病人请祷。中平元年(184)秋七月,他起而响应黄巾起义,“后角被诛,修亦亡”。其后益州牧刘焉任张鲁为督义司马,与别部司马张修一道,攻杀汉中太守苏固。张鲁既得汉中,又杀张修而并其众,晋人常璩认为别部司马张修即“米贼张修”。但“亡”字可作两种理解:兵败身亡;失败逃亡。只有后一种情况,他们才可能是一人(可以暂时接受是一人的看法)。又据道书记载,知巴汉应设有治,而史书明确记载有“治头大祭酒”是在张鲁火并张修以后,所以张修与正一道的二十四治有何关系这本身就是问题。反之,从政治倾向和宗教势力两方面来看,张修这一支都有可能是独立于三张祖孙一系的另一支民间道教组织,因收五斗米这一点与之相似,故世人将二者统称为“五斗米道”。

至于张鲁的史实,是没有什么可疑的。不过,我们却不能根据他在汉中“因其民信行修业,遂增饰之”这一记载,就推断说他伪造了祖、父二代的历史。必须指出,以廉耻治人、诚信不欺诈、令病人自首其过、修路补过以及禁酒等等,都是张陵传下来的旧法。所不同的是张鲁创立了一种义舍制,义舍的经济来源大概是托名于“供道”的租米制,这种制度北魏寇谦之

① 《华阳国志校注》,第114页。

② 但文有重出,似为后人抄录时窜入者。

除去三张之法后（至少在北方）废止。

总之，正一道的形成几乎与于吉的“太平青领道”同时；就组织的建立而言，应早于张角的“中黄太一道”。张陵、张衡、张鲁一系相传，很难说是农民起义，而张修的“五斗米道”则是独立（至少是相对独立）的一支，他之于张陵的关系，正如张角之于吉的关系。

三、创教初期的宗教特征

那么，正一道在张陵创教时期有些什么宗教特征呢？

首先，从《正一法文经章官品》来看，天官名目繁多，皆各有所治、各有所主。造出这么多神，乃是为了医治当时社会的“疾病”。由此也可知早期正一道是一种世俗性的多神教。另据《华阳国志》记载，张陵自称“太清玄元”，或许这是对“道”的别称。

相传创教初期，只有涂炭斋、旨教斋等简单的斋醮仪式，涂面搏颊，十分野蛮。东汉末年，疾疫流行。对此，张陵一方面采用上章招神、符咒劾鬼之术，另一方面又认为疾疫身死多由病者过错或道路不通所致，因此令病人自己悔过、或修复道路以解过。修复道路是基于对“道”的信仰，这就是《神仙传》为什么说“不修复者皆使疾病”的原因所在。关于这一点，在《正一法文经章官品》中也有某些虚幻的反映，如“主行来出入”条特别提到“正一”对“道里四通”的重视。

“三官手书”在张陵时似已有之，不过认为“故气”变乱三官，因此上章时也有请天君“收三官逆气”“自称天地水三官”者。

张陵所确立的正一道基本教义，乃是改从“新出正一明威之道”，用“道气”取代“故气”。后来六朝时期的正一道（时称“天师道”）沿袭了这一教义。至于张陵是否如《魏书·释老志》所说，吸取了佛教教义，还看不出明显的证据，仅在《正一法文经章官品》中出现了“十方”一词（与《河上公注》同）。但可以肯定，“诚信不欺诈”已成为信条。例如“市买欺诈”条说，驿骆门监市君“主收天下害鬼，考治生殃，屠沽酒开店卖与百姓贫民，私行轻秤少升，诈诞欺人，主之”可证。

东汉奉黄老道者多旨在长生不死、度世成仙，张陵也不例外。《正一法文经章官品》“主县官口舌”条称，南锤天星君“主收摄百姓县官口舌，吏民恶逆之者，令心玄同”。“县官口舌”乃汉代用语，意即兴讼好斗；“令心玄同”本于《老子》，有使人民纯朴之义。复返清静朴素之道，其目的何在呢？“寿命度厄”诸条作了回答：各天官或“开天门，益人寿命”，或“脱下死籍，还著本命，消灭三虫，伏（复）长生不老”，或“主祭酒心伤万端，还寿延命，管度世神仙”……可见张陵一派亦以长生成仙为其最高目标。此外，《正一法文经章官品》还透露出张陵也重视服食仙药的道术，如“玉女医疾”条就提到“致仙药神方”云云，这也与《神仙传》的记述吻合。尽管这主要还是为了治病，但既在求仙药，就很难排除张陵有炼丹成仙的企图之可能。正如《神仙传》所述，行气、导引和房中术在张陵的道术中也占有相当重要的地位。《华阳国志·汉中志》说张鲁母亲有“少容”。曹丕《典论》说“甘陵甘始名善行气，老

有少容”^①，可知此乃行气所致。又，《正一法文经章官品》“治风毒癩病”条云：赤丙子仁君“主天下玉女，布行丹田之气，主治万虫癩病，毒虫消除之”。据道安《二教论》“含气释罪”条注和法琳《辨正论·外论》，知所言亦是《黄书》房中术。

关于正一道的组织，记载以北周《无上秘要》卷二十三引《正一气治图》和北宋《云笈七籤》卷二十八《二十四治》为代表，后者所引《张天师二十四治图》实根据前者^②。据称，二十四治乃汉安二年（143）所设。其中除三处在汉中，一处在今四川彭县、鹿堂治（在今四川绵竹）和鹤鸣治（在今四川大邑）三治最为重要。早期正一道的教职为祭酒。《正一法文经章官品》“录祭酒求录”条说，毕女君等天官主祭酒犯录上禁忌，饮酒食肉，淫逸于民间。“录”大概是一种规定有禁忌戒律的簿录，也可能是一种如《太平经》所说的神仙录籍。张陵时已有较严密的组织和戒律，至张鲁时就形成了鬼卒、祭酒、治头大祭酒直到师君的宝塔式教阶制。特别是“分领其户，有如官长”的祭酒制，大概与小农破产、流民增多有关，它为张鲁在汉中实行政教合一提供了重要条件。

四、《想尔注》的作者与基本思想

张鲁继承张修宣讲《老子》的教法，并为之作注，这就是《想尔注》。

关于《想尔注》的作者，唐玄宗、杜光庭等认为是张陵；然据南朝末陆德明《经典释文序录》：“《想余注》二卷。不详何人。一云张鲁，或云刘表。”指出了另外两种可能。正统《道藏》正乙部《传授经戒仪注诀》作《想尔训》，列于《老子》大字本、《河上公注》之后，并谓：“系师得道，化道西蜀，蜀风浅末，未晓深言。托遣想尔，以训初回。”明确认为是系师张鲁作的。饶宗颐《老子想尔注校笺》认为：“当是张陵之说而鲁述之；或鲁所作而托始于陵，要为天师道一家之说。”但仍从唐玄宗说，题为张陵注^④。

史书并未记载张陵传布《老子五千文》，而只说张修令奸令祭酒主其事使都习，张鲁沿袭其法。据《茅山志·道山册》称陶弘景《登真隐诀》云，《老子》有东晋道士杨羲手书张鲁古本“五千文”。数系师内经有四千九百九十九字，“三十辐”应作“卅辐”。正本五千文上下两篇不分章。今《想尔注》残卷与之吻合，可见《想尔注》正是张鲁在其定本《老子五千文》的基础上作的。又据王重民《敦煌古籍叙录》“想尔注”条说：英伦博物院藏斯氏四二二六号卷子，题为《太平部》，其卷第二引“想尔”云：“后出《青领太平文》，杂说众要，解童蒙心。”颇似是书序文。如前所述，张陵很可能不及得见《太平经》，而《想尔注》（不必是序文，也可能就是注文）出现其名，这也加强了张鲁作的可信度。一般认为，“想尔”乃仙人名，“余”为“尔”传写之一误。笔者则假定，“想余”是张鲁的化名。名字上的差异反映了不同的抄本，“尔”何尝不是“余”之讹？古音“相”“想”和“张”皆属阳韵，同韵相假。“余”

① 《后汉书·方术传》李贤注引。

② 《云笈七籤》卷二十八按称“张天师二十四治图，后人即以为张天师撰。盖误”。《新唐书·艺文志》著录唐贞元间道士令狐见尧《正一真人二十四治图》一卷，可能便是《云笈七籤》所引。

③ 《无上秘要》引《正一炁治图》称北邙山在京兆（今陕西西安一带），而《云笈七籤》以北邙山在东都洛阳渠水旁。“京兆”应指东汉都城洛阳。此从《云笈七籤》。

④ 《老子想尔注校笺》，第4页。

疑母鱼韵，“鲁”来母鱼韵，声近韵同。“想余”实为“张鲁”之谐音。

《想尔注》为张鲁所作的几率很大：但奎德忠在《道教史》提出质疑说，房中术被该书否定令人迷惑不解，张鲁同该书的关系有必要再次认真研究^①。其实，《想尔注》是说某些邪伪道人托名于道，乱行房中术，产生了“心神不一，失其所守”的弊端，这些人“托黄帝、玄女、龚子、容戊之文相教”，而张陵一派的据说受于老子，可见另有渊源。《想尔注》不但不否定房中术，相反却对《老子》“谷神不死，是为玄牝”等条，从房中术的角变作了新的解释^②。

《想尔注》的基本思想，大致有如下数端：

（一）推崇“道”，为其长生不死之说和宗教伦理观念提供神学——哲学根据。

注文通篇“道”字；一方面抨击“今世间伪伎，指形名道”^③，另一方面又说：“道者一也……一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”^④这样，“道”就具有自然泛神和人格神的二重性，这种二重性乃是其“天人合一”宇宙观的映射。注文说，“道”有“气”“精”“神”。“精”源于“气”，是万物之根本：“道精”分为万物，“万物含道精”，故人当宝慎其根。“道”“中有大神气”，这就是所谓“道神”。注文还屡称“道心”“道意”和“道真”；说“道人像道”“人身像天地”，行善才为“道”所喜，故“当滌除一身，行必令无恶也”^⑤。

（二）排斥外教，要求人们信行“真道”。

在注文中对所谓外教邪伎痛加贬斥，把《五经》和众书传说都视为“邪文”，并严厉批判汉代奖励经学、表彰儒行的风气。为了贬抑儒家，注文甚至把“孔德之容，唯道是从”曲解为“道甚大，教孔丘为知”。注文还对某些道士予以攻击，如反对“指形名道”、乱行房中术等等；连圣人天生、仙有骨录的《河》《雒》纬书迷信和祭饗祷祠仪式也给否定了。这无疑是有进步意义的。《想尔注》对所谓“伪伎”的批判，归结起来，其意乃在于要求君民信行“真道”，诱导人们“修善自勤”“忠孝至诚”，通过修行，自臻长生。

（三）提出仙道纲领，要求人们奉守“道诫”，把“积善成功”与“积精成神”结合起来，以致“仙寿天福”。

注文一再强调“守道诫”，认为这样做，就可以长生不死、祛祸得福。作者认为，“道”是“一”，所以真正的“守一”就是“守道诫”。其内容十分广泛，包括信仰真道、中和本朴、清静无欲、乐顺自然、宝精全身、常保形容、至诚行善、仁义忠孝，等等。作者在注文中虽然抨击儒家，但实际上却把道、儒二家思想结合起来，说养生应当同时修行，甚至认为“百行当修，万善当著，调和五行”是宝精长生的必要条件。可见其仙道纲领并非主张个人单纯的养生，而是在“道设生赏善、设死威恶”的神学观念下，要求人们接受宗教的、封建的行为准则。注文说这样才能感动“天曹”、守住“道精”，从而使“道神来归”。这种思想曾在道教史上产生过巨大而深远的影响。

① 《道教史》，《宗教学研究》第3期，第25-30页译文。

② 《老子想尔注校笺》，第12页。

③ 同上书，第9-10页。

④ 同上书，第18页。

⑤ 同上书，第14页。

（四）主张帝王治国，亦应行道。

关于这一点，注文举出了四点理由：1. 封建专制体现了“道”的“一”；2. “道君”能积人功，“治太平符瑞”；3. 帝王行道，臣民才会因“欲蒙天报”而自然忠孝，因害怕“天罚”而不敢作乱；4. 至诚感天，可止疾疫。宗教的社会作用于此表白得再清楚不过了。此外，注文还主张止兵略武，认为“兵不合道”。

《想尔注》的宗教思想也是张鲁政权的施政纲领。张鲁在汉中，以宗教家兼政治家的身份出现，力行诚信、廉耻、好生、归朴的教义，在汉末社会动乱不安，人民饱受苦难的年代里，这些起到了“民夷信向之”的作用。

天师世家与道教*

张继禹

道教是在中国土生土长的宗教。它渊源于殷商时期的鬼神崇拜，继承了战国时期的方仙道、秦汉时期的黄老道。至汉顺帝时（126-144），祖天师张道陵始创教，使道教初具规模。经历代道德羽士进一步充实和发展，流传至今，在国内外有着广泛的影响。

一、天师世家与道教的关系

世家本是指世族而言，但汉天师世家并不同于一般世家，而是一个道教世家。自祖天师立教，历代相承。至今，已传六十三代，历经一千八百余年。这也是道教正式出现组织形式至今的历史，是任何宗教所未有的。在中国漫长的历史上，也只有山东孔府和龙虎山天师两大族。明胡应麟《少宝山房笔丛》卷四十二《玉壶遐览》说：“汉第一代天师张道陵为玄教宗，继张鲁三国时据汉中，其子盛，魏封都亭侯，复还龙虎山，升坛授箓。传及五季，代称先生，若真静、虚白、葆真、虚静之属，而玄教日崇。至宋有正应先生、守真、观妙等。历宋而元，赐以冲和真人之号，传至正常，为四十二代，即国初天师也。……自汉迄今，凡一千四百余年，相传五十代，盖释门所未有也。”《元史·释老志》说：“正一天师者，始自汉张道陵。”可见祖天师开创道教，乃古今所公认，汉天师世家也正是以历代相承的传教方式作为世袭。

道教尊太上老君为教主，以老子《道德经》为道教最高经典。《魏书·释老志》说：“道家之源，出于老子。”在道教的经典及有关书籍中，多称老君“历劫化生，为皇者师、帝者师、王者师”。秦汉时期更是崇尚黄老，但太上老君被奉为一教之主，实始于祖天师。在《太平广记》《历世真仙体道通鉴》《汉天师世家》等经籍中，都屡次提到太上老君几番亲授张道陵书、箓、印剑之事；《三国志·张鲁传》和《华阳国志·汉中志》也说：“（陵）造作道书。”不管其道书是老君所授，还是祖天师造作，可知当时确有道书。并言是老君所授，奉古贤哲老子为教主，他的著作《五千言》也使信徒都诵习。在唐玄宗《御制道德真经疏》前有《道德真经疏外传》云：“《道德经》笺注，有《想尔》二卷，三天法师所注。”《后汉书·刘焉传》及《三国志·张鲁传》注引《典略》说：“修之法，又使人为奸令祭酒，祭酒主以《老子五千文》

* 本文原载于《中国道教》1987年第1期。

使都习。”又云：“张鲁在汉中，因其民信行修业遂增饰之。”由此可知凡人“五斗米道”者都得习老子五千文。又《真诰》卷十七有系师注老子内解，《茅山志》卷九道山册：“按《登真隐诀》，隐居云：《老子道德经》有玄师杨真人手书，张镇南古本。镇南即汉天师第三代系师鲁，魏武帝表为镇南将军者也。其所谓为五千文者，有五千字也。数系师内经，有四千九百九十九字。由来阙一。是作三十辐，应作卅辐。”巴黎所藏敦煌写本《老子》二千四百一十七卷，卷尾有题识云：“太极左仙公序，系师定，河上真人章句。”据近代一些学者考证，认为《老子想尔注》乃系师所著，五千文也是由系师所定。这更可肯定三师都推崇老子，并以五千文作为道教徒必习之经典。

二、天师世家与道教之发展

道教的形成和发展，大凡经过——基本组织形式的形成，科仪、仪范的完成，道教经典书籍的丰富，教理教义的充实等主要过程。

道教初创时期，主要有祖天师的“五斗米道”和张角的“太平道”。张角以《太平经》为主要经典，分信徒为三十六方，遍及青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州，信徒数十万，中平元年（184）发动大规模的农民起义，史称“黄巾”起义，使腐朽的统治者更濒临灭亡。但由于东汉王朝和豪强地主的联合镇压，起义失败，从此“太平道”的发展遭到禁锢。而“五斗米道”由祖天师创立于巴、蜀，分立二十四治，嗣师、系师三代相承。《三国志·张鲁传》说：“张鲁字公祺，沛国丰人也。祖父陵，客蜀，学道鹤鸣山（又作鹤鸣山）中。”《华阳国志·汉中志》也说：“汉末，沛国张陵（后称张道陵）学道于蜀鹤鸣山，造作道书，自称太清玄元……陵死，子衡传其业。衡死，子鲁传其业。”后张鲁雄踞汉中三十年之久，以鬼道教民，自号“师君”。张鲁治汉中，实行政教合一，以诚、信、不欺诈化民，在汉末动乱的年代里，建立了一块民夷安乐的天地，深得民众信仰和向往，韩遂、马超一乱，关西民就数万家从子午谷而入。他收取信米五斗，是为拯救灾年饥民。《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》说：“崇仰信米五斗，以立造化和五性之气。家口命籍，系之于米。年年依会，十月一日，同集天师治，付天仓，及五十里亭，以妨凶年饥民往来之乏；行来之人不装粮也。”这里说明了交纳五斗米的办法和意义。“五斗米道”通过三师的传扬，特别是系师张鲁在汉中打下的坚实基础，得以迅速发展，两晋时期已广泛流传，被誉为道教之宗。

建安二十年（215）曹操攻汉中，张鲁封藏以降，曹操嘉其善意，并遣人慰喻，迎拜鲁为镇南将军，待以客礼，封阆中侯，邑万户。五子皆为列侯，迁于邕城。而系师的第三子张盛，魏世祖封其为车都尉散骑侍郎加都亭侯，不受，携带祖传剑印经篆自汉中还居龙虎山（一说是西晋永嘉年间，307-312迁居龙虎山），以祖天师玄坛故址为居，三元日登坛传篆，自此世居龙虎山，从未移徙。由于张鲁受封为侯，居邕城；张盛从汉中移居龙虎山，这就使“五斗米道”（晋时称天师道）入于官宦贵族门第之中，传播到大江南北。东晋王朝南迁，作为汉民族文化之一的道教也随之汇集于南方，江南遂成为“天师道”的中心。

天师道之称见于《晋书》，当时士大夫中象王、谢贵族均世奉天师道。《晋书·何充传》及《殷仲堪传》都载：郗愔及弟昙，仲堪事奉天师道。可见当时天师道在贵族上层社会中已颇有

影响。在下层社会中也已广泛流传。《晋书·孙恩传》和《资治通鉴·晋纪》都记载了世奉五斗米道的琅琊人孙恩以五斗米道为信仰，发动“长生人”起义的事。《晋书·王羲之传》说：“王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃，孙恩之攻会稽，察佐请为之备。凝之不从，方入靖室请祷，出语诸将佐曰：‘吾已请大道，许鬼兵相助，贼自破矣。’既不设备，遂为孙恩所害。”这里可以看到贵族之中信“五斗米道”之诚笃。

南北朝时期，南北两朝分割，从而天师道也形成南北两支：嵩山道士寇谦之托言老君授以“新科”，改革天师道，创立北天师道，深得魏太武帝之崇信。《魏书·释老志》言谦之是“先修三张之术”。那他为什么还要改革三张之道呢？究其渊源，所改者只是租米、房中一些不适应社会的东西。他充实了道教科仪，首为皇帝受箓；南朝刘宋时大道士陆修静，收集天下道书，著录道门科仪、仪范，总括三洞，奠定了《道藏》基础。《广弘明集》卷四释道宣《叙齐高祖废道法事》云：“昔金陵道士陆修静者，道门之望。在宋齐两代，祖述三张，弘衍二葛。”茅山经籍派在南朝对后世道教影响颇著，陆修静乃茅山第七代宗师，在承前启后的基础上，使道教在南北朝时期得到充实。另据陈国符先生著《道藏源流考·南北朝天师道考长编》引《正一法文传都功版仪》注引陆修静曰：“阳平治都功版非天师之胤不受：所以云系天师若干世孙。异姓当言系天师王甲。”又云：“上八品治为首，为阳平治。阳平治都功职，为天师首领；故阳平治都功版，非天师之胤不受。但用印非南朝古科。据上述，盖南朝科律，以天师后胤为天师道首领也。”另梁简文帝《招真馆碑》（文收入清彭兆荪编的《南北朝文钞》）云：“道士沛郡张君讳道裕，字宏真，即汉朝天师陵十二代孙。天监二年（503）来至此栖遁，十有余载，夜梦见圣祖云：‘峰山之地，两势闲寂，宜立馆宇，可以卜居。’便在此立招真馆。”由此看来，南北朝时期，北朝寇谦之脱离三张创立新天师道，南朝则以茅山经籍派为主流，而其渊源都是三师之道。天师世家的活动情况虽无据考证，但当时确有汉天师之后胤在传教授箓，天师嫡传乃被视为天师道之首领。

唐宋两代，是道教兴盛时期。唐李姓，尊老君为始祖，册封老君为“太上玄元皇帝”。以道教为国教，道士为皇族。道教大显，尤以茅山上清宗、楼观道为著。但天师一系作为玄教之宗，虽未大显，确也甚受敬重。高宗李治曾亲问第十二代天师张恒以治国之道，玄宗亲赐第十五代天师张高手书，嘉责天师符箓，册封祖天师号，作祖天师赞（见《汉世师世家》）。《通考》卷六则曰：“天宝六载以后，汉天师子孙嗣真教，册赠天师为太师。”于京师立授箓院，并勅在龙虎置传箓坛。可知天师“传箓”已得皇帝嘉许。武宗李炎兴道抑佛，重用道士。第二十二代天师弃官持教，武宗发内帑在龙虎山建“真仙观”，并御书“真仙观”额。

宋代统治者自真宗以下对道教多有不同程度的奉勅，徽宗最为显著。“政和七年夏四月庚申，帝佩道箓院士上章，册己为教主道君皇帝。”（《宋史·徽宗本纪》）并仿唐尊老君为始祖，奉出一个赵玄朗为“圣祖”，说是九皇人中之人，是赵姓之始祖。宋大中祥符五年（1012）真宗赵恒改龙虎山“真仙观”为“上清观”，自此，上清之名在龙虎山始出。八年（1015）诏二十四代天师张正随赴阙，赐号“真静先生”。吏部尚书王钦若为奏立授箓院及上清观，蠲其田租，自此凡天师嗣世者皆赐号（《宋史·真宗本纪》）。天圣八年（1030）赐信州龙虎山第二十五代天师张乾曜为“澄素先生”。宋徽宗集“教主道君皇帝”于一身，曾诏三十代天师张继先赴阙，赐坐问曰：“卿居龙虎山曾见龙虎否？”对曰：“虎则常见，今日方见龙颜。问修丹之术

若何，对曰：此野人事也，非人主所宜嗜，陛下清静无为，同夫尧舜足矣，上悦。”（见《汉天师世家》）赐号“虚靖先生”。大观二年（1108）册封祖天师，拜言天师祈神仙“弥除灾孽，摈御不祥”，“祐我家帮，懋昭无疆”，意在依赖神仙护祐来巩固和维护其政治。于政和三年（1114）遂升上清观为上清正一宫，在龙虎山六菴宫殿。

自宋以来，天师道又重显于史。宋历代天师都被赐以“先生”之号，葺其宫观，天师一系遂成为江南符箓诸派的主流。至元代，北方全真教兴起，全真大师丘处机被尊为“神仙”，同时还有刘德仁的真大道和萧抱珍的太一教。而江南诸道派则一统于正一天师，元室历命正一天师掌领江南道教事。据《元史·释老传》载，忽必烈召见三十六代天师张宗演说：“昔岁己未（1259），朕次鄂渚，尝令王一清往访卿父，卿父使报朕曰：‘后二十年，天下当混一。’神仙之言验于今矣。”待以客礼，特赐玉芙蓉冠，组金无缝服，命主领江南道教事，赐银印。大德八年（1304），三十八代天师张与材袭教，授正一教主，主领三山符箓，武宗即位，封留国公，锡金印，正位日崇，仁宗即位，特赐宝冠，组织文金之服。延祐四年（1317），三十九代天师嗣成嗣天师位，袭掌道教如故。泰定二年（1325），加封为“辅元崇德正一教主”，特授知集贤院事。第四十代天师张嗣德、四十一代张正言亦如旧故。至正十三年（1353）敕赠第四代至第三十四代天师为真君。天师另一派张留孙，曾随三十六代天师入觐，与世祖语之。甚得宠，号之上卿。至元十五年（1278）授以“玄教宗师，锡银印”。元代诸道派虽多，但道教主流乃正一、全真二宗也，其他则为二派之支流。

明太祖朱元璋，少年时虽信过佛教，但以推翻蒙元的汉人之帝而自居，祀孔子为国学，对于道教也怀有特殊感情，特别是江南的正一天师道。一者是第四十二代天师张正常替他发了：“上天奏词”；二是因全真道在北方兴起时与元室关系甚于密切，而正一天师道素被尊为道教之首领。洪武五年（1372）十二月，加授四十二代天师张正常永掌天下道教事，十年（1377）六月御制历代天师赞谕，并赐金币和白金葺建上清观和天师府，易天师之号为大真人，故天师府又称大真人府。第四十三代天师张宇初嗣后，袭掌天下道教事如故，在洪武二十四年（1391）曾在朱元璋的嘉谕下对上清宫进行一次大规模的修复和扩建。张宇初学识渊博，才华横溢，永乐年间朱棣曾敕命张宇初收集道书，编辑成藏，但因仁宗、宣宗时中断，时至英宗时邵以正完成，刊印于正统年间，故称《正统道藏》，分勅各名山宫观收藏诵习，流传至今。

明设道录司为“检束天下道士”（《明会典》），但其机构仍设在天师府。正统元年（1436）曾敕建天师府于朝天宫内东北隅，作为天师在京料理事务和住宿之地，并特召礼官迎入府居之。明世宗朱厚熜更崇信道教，他在位四十五年，给四十八代、四十九代天师诏书和敕谕竟达四十一次之多（见《道藏辑要》翼集七《汉天师世家》）。一直至明末，第五十代天师张国祥，仍袭掌天下道教事，封大真人号，赐金印，视一品秩，并多次对龙虎山宫观及府第进行修葺。

至清朝，由于清政府信崇“黄教”，对道教逐渐冷落，可道教在民间影响仍著。清王朝为巩固自己的统治，笼络人心，从清世祖顺治至雍正对天师世家仍照明例袭爵，设立道录司。顺治八年，授五十二代天师张应京正一嗣教大真人，掌道教；康熙曾赐帑金葺修太上清宫，封第五十四代天师张继宗为“正一嗣教大真人”；雍正九年（1731），敕易京师天师府第于地安门外，赐帑银对龙虎山上清宫进行维修和扩建。同时，京师白云观在王常月宗师时期也备受恩宠。乾隆十七年（1752），左都御史梅珏成上书议天师为正五品，后五十七代天师张存义于乾

隆三十一年（1766）入觐，晋于正三品。自此天师地位下降，虽仍有三品通议大夫的头衔，世守道教，但此后龙虎山上清宫殿宇再未得拨款维修，赏赐甚微。道教的地位也日趋下降。

中华民国前后，六十二代天师张元旭和六十三代张恩溥曾在沪一带从事道教活动。袁世凯复辟，一度授六十二代天师为正一嗣教大真人，但历史的潮流推翻了他。中华民国元年（1912），由于“中央道教会”在北平白云观成立，同年九月，六十二代天师借在沪活动的基础，在上海召集了“中华民国道教总会发起人会议”，《发起书》提出“昌明道教，以维世道。以道为体，以法为用”的活动宗旨，但始终未得到当时政府的准允。中华民国十三年（1924），六十三代张恩溥嗣位，由于时代风气的濡染，以维护自己的虚荣，沾上社会的一些弊习，一至被视为道教精神领袖的声誉也受到影响。中华民国三十五年（1946）曾在上海发起筹备“上海市道教会”，标榜以“宗教为重，团结为重”。1947年在上海成立了筹备会，并发表了陈撷宁先生起草的《复兴道教计划书》，继续筹备“中华民国道教会”。1949年随国民党政府辗转入台。1950年首创台湾省道教会，历任理事长，1968年“中华民国道教会”在台成立，当选为首届理事长，并出访过马来西亚、新加坡、菲律宾等地，1969年12月在台羽化。

三、现代道教及天师府

清以后，道教的社会影响逐渐衰微，但民间信仰仍极其广泛。中华人民共和国成立后，宗教信仰自由得到了《宪法》的保护。道教作为中华民族的文化瑰宝之一，国内外学者对道教经典哲学、历史、社会文化，炼丹术、医学、音乐艺术等各方面进行了广泛的研究，成果辈出，并对道教的修养术也进行了整理和探讨，直接应用到人民生活，使道教这一古老的传统文化重放光彩。

中国道教协会自1957年在北京成立，至今已三十载，召开了四届全国性的代表会议，在代表道教徒的合法权益，团结全国道教徒，振兴道教事业，服务于祖国建设等方面做了大量工作，开办了培养道教徒的专修班，出版了《道协会刊》。道教界充分发扬传统的精华，利用道教医学、养生学为人民疗病，延年益寿。信徒们探讨教义，诵经礼忏，并对斋醮音乐进行了整理。

作为道教的发祥地，正一天师的祖庭——龙虎山嗣汉天师府，也受到政府关注，被列为文物保护单位，多次维修。1981年被列为全国重点宫观之一。1983年，成立龙虎山道教协会筹备组，国家拨款数十万元，对天师府进行维修，第一期工程已竣工，接受国内外信众的参访。

我作为天师世家之后裔——第六十五代孙，看到道教事业正在健康、兴旺地发展，自有一种欣慰之感，但因才识浅陋，还需各山仙长、道教学者予以帮助和指导。

五斗米道命名的由来*

张泽洪

五斗米道是道教正一派之源，创建时间最早，在道教史上自有其应有地位。但对五斗米道命名之由来，学者们的专论甚少，卿希泰先生认为：“五斗米道的命名，可能与崇拜五方星斗有关。”^① 本文试图从另一角度探讨这一问题。

—

五斗米道是黄老道与巫术、巴蜀少数民族原始宗教相结合的产物，巴郡賸人是其早期传播的主要对象和基本信徒，其创立、传播、发展，皆与巴郡賸人关系极大，五斗米道名称的由来，大略也与巴郡賸人有关。故首先从巴郡賸人的发展分布情况谈起。据《后汉书》卷八十八《南蛮传》载，秦昭襄王悬重赏募杀白虎者：

时有巴郡阆中夷人，能作百竹之弩，乃登楼射杀白虎。昭王嘉之，而以其夷人，不欲加封，乃刻石盟要，复夷人顷田不租，十妻不算，伤人者论，杀人者得以俵钱赎死。……至高祖为汉王，发夷人还伐三秦。秦地既定，乃遣还巴中，复其渠帅罗、朴、督、鄂、度、夕、龚七姓，不输租赋，余户口乃岁入賸钱，口四十。世号为板楯蛮夷。

这支民族骁勇善战，因使用木板为楯冲锋陷阵，称为“板楯蛮”；因租赋纳賸钱，称为賸人；因“专以射白虎为事”，又称“白虎夷”或“白虎蛮”；因居住巴地，又称“巴人”，实际皆指同一民族。秦汉时期，因板楯蛮屡建奇功，故多称板楯蛮，魏晋以后，则多称賸人。賸人本居渝水（今嘉陵江）阆中，后向东发展，《华阳国志·巴志》说：“宕渠盖为故穷国，今有賸城。”《輿地纪胜》也说：“巴西宕渠……古之賸国部也。”可见其居住中心已移至宕渠水（今渠江）流域。建安六年（201）刘璋分置三巴，即巴西、巴、巴东三郡，建安二十一年（216）刘备分巴西郡置宕渠郡，不久省，刘禅延熙中又置。延熙十一年（248）后，又以巴东属国都尉置涪陵郡，故巴地共有五郡。渝水和宕渠水流域的巴西、宕渠二郡是賸人活动中心，其余三郡也有賸人。

* 本文原载于《宗教学研究》1988年第4期。

① 《有关五斗米道的几个问题》，载《中国哲学》第四辑。

巴东郡 《华阳国志·巴志》记秦昭襄王悬赏募杀白虎者。“夷胸忍廖仲药、何射虎、秦精等乃作白竹弩于高楼上，射虎，中头三节。”胸忍属巴东郡，在今云阳县西万户故城。胸忍县有“大姓扶、先、徐氏……《楚记》有‘强头白虎复夷’者也。”扶氏为賸人大姓。《巴志》还载：“顺、桓之世，板楯数反，太守蜀郡赵温恩信降服，于是宕渠出九穗之禾，胸忍有连理之木。”宕渠，胸忍并称，足证巴东郡有賸人。

涪陵郡 延熙十三年（250），邓芝讨涪陵郡大姓反乱，“移其豪徐、蔺、谢、范五千家于蜀，为射猎官。”蔺氏，疑是“兰”字之误，兰氏、范氏都是賸人大姓，可见涪陵郡也是賸人活动地区。

巴郡 据《舆地纪胜》卷一百七十九《梁山军·碑记》载：“梁山军、忠州两界，旧有汉刻石，著白虎夷王姓名，今其上刻汉时官属及白虎夷王及夷民等姓名。”宋梁山军治今川东平昌县，忠州即今忠县，两地都在巴郡，说明巴郡也有賸人活动。

賸人居住巴地，东汉时期，賸人北上汉中，两败羌人；东下武陵，镇压叛蛮；南入益州，助平南夷。灵帝光和二年（179），賸人举行大规模反抗。“寇掠三蜀及汉中诸郡。”^①可见賸人活动范围已不限于巴境。与此同时，賸人种姓“繁昌分为数十姓”^②，著名的李氏、范氏、泉氏、扶氏等就是后起的大姓。从賸人七姓到数十姓的衍变，标志着賸人种族的兴盛和势力的长足发展。据《巴郡图经》记载：东汉时巴郡有户464,780，口1,875,535。賸人确切人数不可得知，但从其分布区域之广泛，势力之强大推测，人数当不下数十万。当时活跃在巴郡的少数民族主要是賸人。

关于道教创始仪张陵在巴蜀创立道教的情况，《华阳国志》和《后汉书》有简略记载。《后汉书》卷七十五《刘焉传》说：“（张）鲁祖父陵顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中。”《华阳国志·汉中志》略详：“汉末，沛国张陵学道于蜀鹤鸣山，造作道书，自称‘太清玄元’，以惑百姓。”东晋葛洪《神仙传》更增饰为：

张道陵者，字辅汉，沛国丰人也。本太学书生。博通五经。晚乃叹曰：“此无益于年命！”遂学长生之道……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……能治病，于是百姓翕然事之以为师，弟子户至数万。

鹤鸣山（又称鹄鸣山）在今四川大邑县西北30里，地处蜀郡。我们注意到：汉魏时此地道教活动远不及巴郡，张陵并未固居鹤鸣山传道。据《云笈七籤》载，张陵传道巴蜀，共设立了24治，除涪口治在汉中地区外，余皆在巴蜀境内。24治是张陵亲自设立，还是手下弟子以张陵名义传道设立，不得而知。张陵本人在巴蜀地区的传教活动，可考的还有：

（1）**陵州仁寿县** 《元和郡县图志》卷三十三载：“陵州，因陵井以为名。陵井者，本沛国张道陵所开，故以‘陵’为号……张道陵祠，在（仁寿）县西南百步。陵开凿盐井，人得其利，故为立祠。”仁寿属汉犍为郡境，24治中有6治在犍为郡境，可证张陵曾传道犍为郡。

（2）**梓潼县** 据《太平寰宇记》卷一百四十一载，梓潼县有“兜鍪神，故老相传云，此神昔用牲祭之，不则瘴疾水潦为害，张道陵诫之遂绝。”梓潼县的原始宗教崇拜，被张陵以道

① 《后汉书》卷八十六《南蛮传》。

② 《太平御览》卷一百二十三引《十六国春秋·蜀录》。

教取而代之，可知张陵曾在梓潼进行过传教活动。

(3) 云锦山、渠亭山 据《仙鉴》卷十九载：

真人王长，不知何许人。从张正一真人学。真人住云锦山，散群弟子。惟王长习天文。通黄老，留侍左右。长遂负书行歌，同真人住云锦山，日侍真人，服丹战鬼，积行累功。后于渠亭山，真人一日指长曰：“惟尔累世种善，宿有仙骨，可以成就矣。”遂尽得真人九鼎之要，白日飞升。

今四川泸县东北六十世有云锦山。渠亭山地名无考，但据《太平寰宇记》，似应在巴郡境内。《太平寰宇记》卷八十三引《郡国志》载：“云台山天柱岩下有一桃树，高五丈，外皮似桃，内心以松，道陵与王长、赵升试法于此。”同书卷八十六引《周地图记》云：“汉末张道陵在此学道，使弟子王长、赵升投身绝壑，以取仙桃，长等七试已讫，九丹遂成，随陵白日升天。”据上所载，疑云锦山为云台山之误。云台山又称灵台山，实为一地。张陵传教巴蜀，他最后的归宿，就在巴郡阆中。《太平御览》卷四十四引《十道记》载：

灵台山，在（阆中）县北，一名天柱山，高四百丈，即汉张道陵升真之所。

可知张陵后来转入巴郡阆中灵台山传教，并死于此。张陵为何转移百灵山呢？这里是巴蜀名山之一，自然条件优越。《太平寰宇记》卷八十六载：“灵台山……高四百丈，上方百里，有鱼池，宜五谷。”更重要的是，这里是賸人聚居之地，张陵移居灵台山，是看中了巴郡“天性劲勇”的賸人，要在賸人中传道了。“陵死，子衡传其业。衡死，子鲁传其业。”^①张衡妻卢（罗）氏，是賸人七姓之首，与賸人大姓的联姻，使张氏和賸人更紧密地结合，显然有利于道教的传播。张鲁降魏后，被封为阆中侯，按魏晋封侯惯例，亦说明张氏根基在巴郡阆中。经过张陵祖孙三世的苦心经营，賸人皈依了道教。《华阳国志·巴志》说：“汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賸人敬信。”《晋书》卷一百二十《李特载纪》说：“张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賸人敬信巫覡，多往奉之。”《华阳国志·李特志》记载更明确：“賸人敬信，值天下大乱，自巴西之宕渠移入汉中。”賸人支持张鲁建立了汉中政权，巴郡賸人除奔赴汉中的部分外，留居巴郡的賸人亦归附于张鲁政权，《华阳国志·刘二牧志》载：“张鲁稍骄于汉中，巴夷杜濩、朴胡、袁约等叛诣鲁。（刘）璋怒，杀鲁母、弟。”刘璋杀死张鲁母賸人卢氏和张鲁弟，更激起“巴人日叛”，张鲁进而控制了巴郡，张鲁“部曲多在巴西”^②，巴郡成为张鲁的后方基地。建安二十年（215）七月，曹操进兵汉中，袭取阳平关，张鲁见阳平失守，即退入巴郡“依杜濩赴朴胡相拒”^③。九月，张鲁所依靠的“巴七姓夷王朴胡、賸邑侯杜道举巴夷、賸民”^④投降曹军，賸人反戈，根本动摇，张鲁失去了最后的抵抗力量，大势已去，十一月，张鲁也降魏。

二

明确了巴郡賸人与五斗米道，与汉中政权的关系，这里应该讨论五斗米道命名的来历了。

① 《华阳国志·汉中志》。

② 《三国志》卷三十一《刘璋传》。

③ 《三国志》卷八《张鲁传》。

④ 《三国志》卷一《武帝纪》。

五斗米道有信教者交米五斗的特点，故时人将“三张”创立的教派称之为“五斗米道”。是否张陵在鹤鸣山创教伊始就向信徒收米五斗呢？似值得怀疑，推测应是张陵在鹤鸣山“学道”之后，已经东入巴郡賸区传教，并在那里有了大批信徒，宗教事业比较兴旺的时候，才可能出现。因为只有宗教组织已经初具规模，有了较多的信徒之后，才有可能和必要向教徒筹措活动经费，即向賸人收取一定的人教费用。那么，要收取多大数目比较合适呢？我认为，张陵之收米五斗是参考了汉初賸人所负担的赋税数——賸钱四十。我们知道，賸人因助汉高祖伐定三秦之功，賸人七姓不输租赋，余户交賸钱每人四十。这是很轻的赋税，它比同时活动在南方的另两支蛮人廩君蛮、盘瓠蛮的赋税为低。

廩君蛮 一般民户出嫁布八丈二尺。据《秦简·金布律》，当时一尺布价格为十一钱，八丈二尺布值九百零二钱，如以五口之家计，则平均每人约一百八十钱，是賸人赋税的4.5倍。

盘瓠蛮 盘瓠蛮大人输布一匹，小口二丈。如以五口之家、二大三小计，则共输布十四丈（一匹为四丈），值一千五百四十钱，每人三百零八钱，是賸人赋税的7.5倍强。

比当时汉人农户的赋税还低：

汉人农户（仍以五口之家、二大三小计）缴纳的租赋为：

田租——一户治田百亩，为粟一百石，征收什一之税十石，谷价一石三十钱，约计三百钱^①。

算赋——每户两个大人，每人一百二十钱，计二百四十钱。

口赋——每户三个小人，每人二十三钱，计六十九钱。

更赋——假设每户一人需纳更赋，则为三百钱。

汉人农户一年租赋共计九百零九文，这同廩君蛮的赋税基本相同，但汉人除租赋外，还有沉重的徭役（男丁每年给郡县服役一个月，如以钱代役，月二千钱，为践更）。秦汉赋役的特点是赋轻役重，租赋中又是重赋轻租，农民的徭役负担约四倍于赋税负担^②。

相比之下，賸钱四十是很轻的赋税，这种轻赋优待，是对賸人战功的褒奖。可是好景不长，东汉后期賸人境遇变化，激起了賸人在顺、桓统治时期的数次起义反抗。光和二年（179），爆发了賸人的大规模起义，賸人进攻三蜀（蜀、广汉、犍为三郡）、汉中，震动东汉朝廷。《华阳国志·巴志》载汉中郡计曹椽程苞上书朝廷言賸人反叛原因：

长吏乡亭，更赋至重，仆役过于奴婢，箠楚降于囚虏，至乃嫁妻卖子，或自刳割。陈冤州郡，牧守不理；去阙廷遥远，不能自闻。含怨呼天，叩心穷谷，愁于赋役，困乎刑酷，邑域相聚，以致叛戾。

賸人反抗是因为不堪沉重的赋役，官吏的苛酷，说明到东汉后期，賸人的优待早已被取消了。賸人经济、政治地位的下降，激起賸人的普遍不满，在賸人中蕴含着极大的反抗情绪。这正是张陵传播宗教的极好土壤，故“三张”布道，賸人敬信，纷纷入教为筹措活动经费，“三张”制定了向賸人教徒收取五斗信米的规定，经五斗米的收费标准，同賸钱四十极有关系。賸钱四十，是賸人祖先以战功换取的优待，賸人的荣誉。按此标准向賸人征收入教费用，賸人是乐于

^① 黄今言：《秦代租赋税役制度初探》，载《秦汉史论丛》第一辑。

^② 罗庆庚：《试论西汉徭役制度的特点》，载《中国社会经济史研究》1985年4期。

接受的，因为竇钱四十的人教费用，是竇人能够承受的。更主要的，对竇人祖先荣誉的尊重，无疑会获得竇人对道教的崇信。“三张”在巴郡传教，在山区封闭的自然经济下，以竇钱四十的标准收取信米五斗，这既是宗教活动的实际需要，也方便竇人缴纳。以上推论能否成立的关键是竇钱四十是否与五斗米价值相等，这就是我们以下要讨论的。东汉时期，自然经济盛行，当时的粮价，在战乱、灾荒时与承平时差别甚大。据史载：“王莽末，天下旱蝗，黄金一斤易粟一斛。”^①这是灾荒时的例子。献帝初平元年（190）“董卓坏五铢钱……由是货贱物贵，谷石至数万钱。”^②这种灾荒、战乱时期的物价飞涨，自然不可作为一般的物价标准。此外，连续丰年又可使物价偏低，如明帝永平十二年（69）“岁比登稔，百姓殷富，粟斛三十。”^③我们应以承平时期的物价为标准，而承平时期的物价是史有记载的，如东汉安帝元初二年（115），虞诩出任武都太守，平定羌乱，史载：“诩始到郡，谷石千……视事三年，米石八十。”^④东汉灵帝熹（172-178）中，益州（即南中地区）蛮夷屡次反叛，东汉政府以景毅为益州太守，“承丧乱后，民夷困饿，米一斗千钱，皆离散。毅至，安集，后米一斗八钱”^⑤。

这两个地区在拨乱反正后，物价都恢复到承平时的水平，即米价每斗八钱。我们知道，武都、益州是巴郡近邻，都是少数民族聚居地区，承平时期米价都是每斗八钱，当时，益州、武都、巴郡生产力水平大致相同，巴郡米价亦与之相同。在当时自然经济条件下，生产力发展极其缓慢，物价相对稳定。一般说来，当时五斗米价值四十钱，这个价格不会有太大的变动，“三张”向竇人道徒收米五斗的标准，源于竇钱四十，此推论是可以成立的。这个征收标准，利于发展五斗米道组织，也足以解决宗教活动经费，无怪乎后来佛道论争时，佛教徒释玄光还攻击“三张”的五斗米道“制民课输，欺巧之极”^⑥。这个信米五斗，亦即作为入道收费标准，推而广之，不仅是竇人，其他信徒，无论民、“夷”，入道者皆须交米五斗了。

三

初平二年（191），张鲁在汉中建立了政教合一的割据政权，迅速控制了巴、汉地区，五斗米道声名大振，遐迩皆闻，故在史家笔下，记录了五斗米道在汉中的概况，据《三国志》卷八《张鲁传》载：

鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号“师君”。其来学道者，初皆名“鬼卒”。受本道己信，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。又置义米内，悬于义舍，行路者量腹取足；若过多，鬼道则病之。犯法者，三原，然后乃行刑，皆以祭酒为治，民、夷便乐之。

结合《典略》所载“三张”教派之张修在汉中的传教情况，可以看出，原始道教的五斗米道，在张鲁汉中政权时期，组织上有了很大发展，教规、教仪等制度已趋健全，是初期五斗米道的

① 《后汉书》卷一《光武帝纪》。

② 《通鉴》卷五十九献帝初平元年条。

③ 《通鉴》卷四十五明帝永平十二年条。

④ 《通鉴》卷四十九安帝元初二年条。

⑤ 《华阳国志·南中志》。

⑥ 《弘明集》卷八《辨惑论》。

顶峰时期。

建安二十年(215),张鲁降魏后,开始了賸人历史上的大迁徙。降魏的賸人有两个走向,一部分北徙长安、洛阳和邺。陈琳《檄吴将校部曲文》说:“巴夷王朴胡、賸邑侯杜濩各帅种落,共举巴郡,以奉王职……胡、濩子弟部曲将校为列侯、将军以下者千有余人。”《三国志》卷四十五《王平传》说,王平“随杜濩、朴胡诣洛阳,假校尉”。《三国志》卷十五《张既传》载:“(张)鲁降,既语太祖拔汉中民数万户以实长安及三辅。”《三国志》卷二十三《杜袭传》说,杜袭“随太祖到汉中讨张鲁。太祖还,拜袭驸马都尉,留督汉中军事。绥怀开导,百姓自乐出徙洛、邺者,八万余口”。三国鼎立,战乱频仍,人口流散,对劳动力的争夺异常激烈,曹魏无力固守汉中,则尽其所能,徙賸人北去。

另一部分西迁略阳、天水。这以賸人大姓李氏为代表,亦包括賸人七姓的罗氏(如李特母)、咎氏(如李雄妻),巴西阎氏等。曹操西迁賸人,实际是两汉徙民实边政策的沿用。李特父李慕任东羌猎将,东羌校尉是管制羌人的军政长官,賸人人东羌校尉府供职,镇遏羌人,是曹魏的以夷治夷措施。賸人曾两败羌人于汉中,羌人谓为“神兵”,不敢南下。賸人驻略阳、天水,成为长安西部屏障。

张鲁政权的覆亡,賸人的迁徙,五斗米道从此转入低潮,但这并不意味着五斗米道的消亡,曹操并未对五斗米道采取灭绝的措施。以下事实可证:曹操对张鲁家族十分优礼。张鲁“位尊上将,体极人臣。五子十室,荣并爵均,童年婴稚,抱拜王人。命婚帝族,或尚妃嫔”^①。曹操对賸人大姓亦封官加爵,賸人大姓位为列侯、将军者十余人。曹丕代汉,还以道教的“黄初”作为年号。可知五斗米道为曹魏笼络利用。五斗米道教派在邺、洛阳、长安、天水、略阳等地继续存在,并形成一种潜在的势力。賸人信徒虽经迁徙,但仍是分散、小聚居,他们的宗教意识不会一朝泯灭,故从某种意义上说,賸人教徒的迁徙,导致了五斗米道在更广阔领域内的流播,使巴蜀教派走向全国。范长生在青城山的经营,陈瑞在犍为的传教,汉东李家道的兴起、巴蜀教派发展不绝如缕。这以后它即进入天师道的发展阶段了。

张鲁汉中政权覆亡后,随着教徒迁徙,其推动了巴、汉地区的信米五斗、义舍等制度,但因新的地区难以实行而停止。但人们不会因此改变其“五斗米道”的称呼,因交纳五斗米的制度虽不存在了,但其固有的教义、教仪、教法等,仍如巴汉时期,人们约定俗成自然仍以五斗米道称之。至于后来改称天师道,那是因其教徒尊张陵为天师的缘故,其实,它仅是五斗米道的继续,只不过添入了某些新因素而已。此非本文主旨,无烦赘言。

^① 《太平御览》卷五百一十八《南郑城碑》。

天师道与中国文化*

郭树森 朱 林

天师道是道教重要道派之一，它是东汉顺帝时张陵所创，历经一千八百多年，在我国宗教及文化史上有不可磨灭的影响。

以往我们对认真审视天师道在中国文化史上的地位与作用很不够，这也无益于我们对文化遗产的整理与吸收。因此，我们还是应用历史的眼光作点具体地分析，实事求是地评价天师道在中国文化史上的作用。

一、天师道对“道论”的发展

道教以其独特的思想体系，在中国文化史上，不管在不同的时代有何不同的表现形式，其基础都可以归结为“道论”。道教的“道论”，在道教思想领域内经历了三个不同的发展阶段：一是外在的神学的“道”，二是抽象的玄学化的“道”，三是指向个人内心的“道”。天师道作为在道教中创建最早的一个派别，它在思想理论方面特别是对“道论”的发展方面明显地经历了上述的“三段式”。

(一) 天师道早期思想理论中“道论”的神学化。天师道在早期思想理论中对“道论”理论的阐述，主要表现在张陵所作的《老子想尔注》一书中。张陵在注《老子》的过程中，吸收了《太平经》和《老子河上公章句》的宗教思想，阐述了其带有明显神学色彩的“道论”。其具体做法是：一是通过人神化《老子》的“道”，变客观、自然之道为主观有意识之道，使“道”成为宰制人世的至上尊神，以适应建立神学“道论”的需要。二是通过解“道”为“一”并进而神化“一”，使“一”与老子（太上老君）等同，如说：“一者，道也。……一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”从而建立了以“道”“一”“老子”三位一体的神学化了的“道论”思想体系。其后，《老子想尔注》一书中提出长生成仙说以及提出“保形”“炼形”与“食气”等具体成仙的途径。无一不是以这种神学化了的“道论”作为思想基础的。

(二) 天师道变革时期“道论”的玄学化。魏晋南北朝是天师道变革时期，在这一时期内，

* 本文原载于《中国道教》1988年第4期。现依作者新订文稿编校。

以寇谦之为首的北天师道和以陆修静、陶弘景等为代表的南天师道，在充实道教教义与丰富道教思想体系方面作出了突出的贡献。这集中体现在，他们将“道论”作了明显地玄学化。陶弘景很注意宗教理论的研究，作过很大的努力。他接收了魏晋玄学家们对“道”的理解，在宇宙生成论上，把道看成是万有之根，他说：“道者，混然，是生元气。元气成，然后有太极。太极则天地之父母，道之奥也。”（《真诰·甄命授》）把包括太极在内的万有都看成是从道产生出来的。这与魏晋玄学的有关思想是完全一致的。

（三）天师道兴盛时期“道论”由外向内的变化。不管是早期天师道神学化了的“道”，还是其变革时期的玄学化的“道”，它们对于个体来说都是一种外在于人的“道”。而唐、宋、元、明是天师道兴盛时期，这一时期由于受佛学禅宗与后期儒家宋明理学的影响，这种外在于人的“道”发生了某种微妙的变化，即从外在于个体的“道”变为直指人的内心的“道”。因此，这一时期的“道论”与“心学”是联系紧密的。如：第三十代天师张继先在谈论“道”时，总要伴随着谈“心”，他甚至把“道”与“心”视为同一事物。他在《心说》一文指出：心“何物哉？杳兮冥兮，恍惚不可以智，知不可以识，强名曰道，强名曰神，强名曰心”（见《虚靖真君语录》，《道藏》正乙部，996册）。这里，他把“道”直视之为“心”，使“道”完全“内化”了。最后，他给宋徽宗唱了一曲著名的《大道歌》，把虚无缥缈的“道”归根于人的身中之物。其后，明初第四十三代天师张宇初也继承了张继先的这一思想，明确提出了观心知道的思想。他在《冲道》一文中指出：“知道者，不观于物，而观于心也。盖心统性情而理具于心，气囿于形。皆天命流行而赋焉，曰虚灵，曰太极，曰中，曰一，皆心之本然也。是曰心为太极也，物物皆具是性焉。”（《岷泉集》卷一，见台湾影印本《四库全书》1236册）这与张继先有关的思想是完全一脉相承的。

最后，值得一提的是，道教的“道论”这种由外向内的思想发展轨迹，从思想史角度来说应是一个进步。因为在道教初创时期，人们对自然界的认识还比较浅薄，许多自然现象得不到合理的解释。因此，这时把“道”归结为一种外在的神，对人的心理具有一种强烈威慑作用，这自然有利于道教教义的传播。然而，随着历史的推移，人们对自然认识的经验积累的丰富，人们对自然认识的兴趣逐渐退居第二位，而认识人的自身瞬息万变的内心世界却逐渐上升为首位。因此，由神学的“道”变为内心的“道”，正是反映了道教在认识目的上的这种转移。故天师道最后把“道”归结为这方寸之间“心”时，也就标明其“道论”发展到了尽头。

二、天师道与科学文化

道教在有些方术方面，如炼丹术等，曾孕育过科学的萌芽。而天师道作为道教中的一个重要流派，自然也对我国古代科学文化的发展作出过一定的贡献。

（一）天师道与炼丹术。道教的炼丹术曾孕育过近代化学、药物学，这是今人众所周知的。不过，这种古老的道教方术的影响范围至今已超越了这些学科。在国外，有些心理学家对此也发生了浓厚的兴趣。譬如，当代心理分析学派奠基人之一的荣格就曾对炼丹术与心理学的关系作过专门的研究，他的专著《心理学与炼金术》就是通过对古代炼丹家们的研究，进一步揭示人的心理奥秘。可以说，随着现代科学的进展，古老的炼丹术所蕴含的巨大的科学潜力必将会

越来越多地被人们发掘出来。因此，道教对古代科学文化的这一贡献是具有世界意义的。

天师道与炼丹术的关系史书记载不多，从我们今天能见到的一些不多的文字记载和实物来看，天师道特别是早期天师道与炼丹术有一定关系。如：《汉天师世家》记载：天师道的创始人张道陵就曾率“弟子王长从淮入鄱阳，登乐平云子峰……炼丹其间，山神知觉，而双鹤导其出人。遂弃其地，溯流入云锦山（即龙虎山）炼九天神丹，丹成而龙虎见，山因以名”。这里所言的“九天神丹”究竟为何物，今不可考，不过张道陵当年炼丹之地龙虎山至今仍可见“炼丹岩”“灌鼎池”，以及“飞升台”等炼丹遗迹。因此，张道陵炼丹在历史上应是确有其事。

魏晋南北朝时期天师道的重要代表人物陶弘景，也是一位历史上著名的炼丹理论家，在他丰富的著述中，不少是和炼丹有关的。如他曾著《合丹药诸法式节度》一卷、《集金丹药白要方》一卷、《服云母诸石药消化三十六水法》一卷、《太清玉石丹药集要》三卷、《服饵方》三卷等等。陶弘景在炼丹方面是颇有造诣的。《梁书·陶弘景传》说：“弘景既得神符秘诀，以为神丹可成，而苦无药。帝给黄金、朱砂、曾青、雄黄等。后合丹，色如霜雪，服之体软，及帝服飞丹有验，益敬重之。每得其书，烧香虔受。”

隋唐以后，道教的炼丹活动有一种由“外丹”逐渐向“内丹”过渡的趋势。但在理论上，对“外丹”的修炼方法仍有所保留。明初张宇初的《岷泉集》中《玄问》一文便对“外丹”多有议论。其曰：“外丹莫不以铅汞为宗，金液与天地造化同途……”可见，张宇初虽然生活在明初，但对炼丹活动仍抱有一定的兴趣，这恐怕是早期天师服食炼丹的一种遗风吧。

由上可见，天师道与古代炼丹术的关系还是比较密切的。既然如此，那么天师道在这方面对中国古代科学文化的贡献，我们今天是应该予以肯定的。

（二）符箓、斋醮的“灵验”。举行符箓、斋醮活动是天师道的长处所在。天师道徒所从事的这些活动在历史上产生过很大的影响，在上层社会与下层社会中吸引了众多的信徒。在这种独特的历史现象背后，自然是有其深刻的社会或心理的原因，而各种原因集中到一点，就是符箓、斋醮的所谓“灵验”，它的背后是与科学有些暗合之处的。据笔者调查，天师之位由嫡长子继承，在嗣教之前，一是由上一代天师秘授法文经箓；二是学习天文、地理、气象和医药、炼丹等。因此，作为天师对这些方面的知识还是有所掌握的。天师画符用的布帛、纸张、墨水、朱砂等等，都是用不同的药物加工的。符画好后，放在“净水”中浸泡，让病者服下。所谓“净水”，也是用药物配制的，药物主要是用中草药，秘方很多。因此，符医实际上就是药医。在治疗过程中，先摸清病者的病情，对症画符，实际就是对症下药。另外，天师道徒在行符的同时，也十分注意心理疗法。天师道徒在为病者治疗时，非常强调一个“诚”字。在治疗过程中，天师往往要让病者忏悔自己，即说出自己以往所作甚至所想的罪孽。这种治疗方法就是要求病人将自己的疾病的原因，归诸自己的犯过，以求得天神的宽恕。这样，一方面可以使病者产生信念，觉得有神护佑，从而增强战胜疾病的信心，另一方面，这种忏悔本身，也有利于病者排出积忧，解除身心的困扰，对健康是有一定帮助的。所以，符水治病，有时确能产生一定效果。至于祈雨祷晴，其具体细节虽已不可考，但有一点是可以肯定的，如果真有什么“灵验”的话，也只能说明天师世家积累了一套有关天文、气象的经验知识，代代相传，并没有什么神异。天师后裔多次治理潮患，受朝廷嘉奖，也并不是什么天神的资助，而是采用了一定的先进工具。《汉天师世家》中多次提到“铁符”，有理由怀疑就是一种治理水患的有效工具。

由此看来，符篆、斋醮的所谓“灵验”，其实并不神秘，说到底，不过是这些方法经过长期地经验积累，不自觉地与科学有些暗合罢了。

（三）天师道的养生之道。道教与佛教有一个很大的不同，它不是把人的自然肉体看成是“臭皮囊”“行尸走肉”，看成是不屑一顾的东西，它“出世”但又“恋世”。因此，寻求延年，追求长生不死是道教的一大特点。为了实现这一目的，道徒除了精通上面提到的一些医道外，在养生之道方面也积累了一套丰富的经验，总结了许多技术。道教史上经常提到的“外丹”“内丹”都是属于这方面的养生术。

从史料记载来看，天师道在养生理论与实践方面是颇有作为的。在天师道的早期经典《太平经》中就详细叙述了守一等炼养之道，描述了修守一者，由守元气虚无而渐见种种光明等幻象，及身心愉悦的主观感受。《太平经》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。在《老子想尔注》中所主张的“积精成神、神成仙寿”的养生方法也都是与气功相关的。

天师道对气功不仅在理论上有所阐述，而且一些天师还带头对此亲身实践。据熊少达同志考证：传说第一代天师张道陵得黄帝的“九鼎丹法”，这“九鼎丹法”不是什么驱鬼之法，也不是腾云飞天去拜见玉帝之法，而是“无物无己，练气养身之法”。“无视无听，抱神以静，是以忘神以养气，忘气以养神，忘神以养虚而已矣，故执道法全，法全者形全，形全者气全。”文中之意，即指明了对修道者的要求，更点破了练气的精华（《贵溪县修志通讯》1986年第3期）。

张道陵的“九鼎丹法”是道教早期气功的一种。张道陵本人亦亲自练养此法。他先后在龙虎山附近的“应天山”“云台山”“圣井山”结茅修炼。并坚持“昼不生火，夜不明灯，冷饮冷食，风雪不寒”。可见他的气功练到一定深度。《龙虎山志》记载张道陵活了一百三十三岁，如果确实的话，在当时医学条件下如此长寿，与养生方法是有一定关系的。

三、天师道与文学艺术

与天师道在科学文化发展史上的价值相类似，天师道在文学与艺术发展史上的价值也值得一提。

天师道与文学的关系是十分密切的。正如由前所述，这不仅表现在天师道以其宏伟华丽的宫观以及景色奇丽的自然风光吸引了许多文人于此流连忘返，留下了大量的诗文，而且，一些天师本人及其弟子也非常爱好结交一些著名文人。以元代为例，当时江南一些文章大家虞集、赵孟頫、揭傒斯、袁桷、宋濂几乎与天师道都有十分密切的往来，他们或是出于对道教的信仰，或是出于对天师的友情，撰写了大量的有关道教的碑志记传以及一些咏叹诗文，有些至今仍然有着宝贵的文学艺术价值。不仅如此，有些天师本人就是集道士与文学家于一身的，如第四十三代天师张宇初著《岷泉集》，“诗文过半”，在文学史上有其一定的影响，他的文集被收入清代钦定的《四库全书》之中。

还值得一提的是，在文学史上，道教在某些文学的文体的形成上也是有所贡献的。譬如青词便是一例。道教祈禳时的奏章之文曰青词，亦曰绿章。唐代李肇《翰林志》上说：“凡太清宫道观荐告词文，用青藤纸朱字，谓之青词。”这是青词书称的由来。后来，由于道士经常请

一些著名文人代写青词，于是，青词逐渐变为一种文体。如宋代真德秀诸人的文集内，都载有青词。明代的明世宗最为崇道，因而他所宠用的大臣都写得一手好青词，以至于明朝有“青词宰相”的称号。青词在后来常被诗人用来抒怀，如清代诗人龚自珍著名诗句：“九州生气恃风雷，万马齐喑究可哀。我劝天公重抖擞，不拘一格降人才。”诗后自序云：“过镇江，见赛玉皇及风神、雷神者，祷词万数，道士乞撰青词。”可见，这首诗就是作者在镇江为道士写的青词。天师后裔中也有不少是写青词的高手，如三十代天师张继先在《虚靖真君语录》以及四十三代天师张宇初的《岷泉集》中都有相当数量的青词，因此，他们对推动青词这种文体发展都起过一定的作用。

天师道与文学艺术关系的另一个表现是，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。最明显的例子是著名古典长篇小说《水浒》第一回便是以张天师祈禳瘟疫开始的，这一回的题目就是：“张天师祈禳瘟疫，洪太尉误走妖魔。”书中讲的是宋仁宗当朝时请第三十代天师张继先赴京城祈禳瘟疫之事。书中对龙虎山周围的景致的描写至今还脍炙人口。

除《水浒》外，张天师的传说在元明时代的杂剧中也成了常见的题材。如元代杂剧作家吴昌龄的《张天师断风花雪月》，明代朱有敦的《张天师明断辰钩月》等都是以张天师为主要核心人物的杂剧作品。前者说的是月中桂花仙子思凡，与读书人陈世英相爱，约定第二年八月十五重相会，陈世英苦思成疾，其叔与三十七代张天师相识，张天师便请了神，捉拿了桂花仙子，发配西池长眉山。

另外，由于张天师是一位具有浓厚传奇色彩的家喻户晓的人物。因此，有关张天师的传说对我国的民间文学也产生了很大的影响。据周沐照同志研究：“在江苏，《追鱼》是已为人所熟悉的神话故事之一，据说原始传说是以张天师捉鲤鱼精为主线的。”另外，象长篇叙事吴歌《沈七哥》这部以张天师为主要说唱对象的吴歌“流传范围超越吴语地区，如其中‘老子传籽’‘张天师捉鬼’等，遍及全国各地”（见周沐照等《道教龙虎山传说》）。

由上可见，如果说有关张天师的传说大大丰富了中国古典文学的内容，绝不是夸大之词。

除文学外，天师道与艺术也有着密切的“血缘”关系。天师道徒在从事斋醮仪式活动时，有唱诵，有舞蹈，有乐器伴奏。因此，天师道道士一般都有一定的艺术修养。陈大灿同志在《漫谈道教音乐》（《文史知识》1987年第5期）一文中写道：“在道士学道过程中，正一派道士从小就要花费大量的时间习艺，这种习艺从教授的形式到学习的内容，几乎和近代戏曲科班相差无几。正因为如此，近代中国南方诸省和江南一带正一派道士实际上大都具有初级的艺术水平。”

在整个道场艺术中，最引人注目的是道教音乐。据陈大灿同志在上文中研究：“道教音乐已有一千五百余年的发展历史，它包含有独唱、吟唱、齐唱、鼓乐、吹打乐和器乐合奏等多种录音形式。在斋醮法事中，这些形式不断更换，灵活地组合，恰如其分地表现出召神遣将、声势磅礴的场面；镇压邪魔，剑拔弩张的威风，盼望风调雨顺，求福祈愿的心情；清静无为，仙界缥缈的意境。为道教的斋醮增添了庄严而强烈的气氛，给人以‘可听仙乐’之深刻印象。”难怪在近代，在一般农民心中，观看正一派道士举行法事就像看一场戏或一场音乐剧一样。所以，道场艺术尤其是道教音乐是我国传统文化艺术的精华之一。这份珍贵的文化遗产所潜在的价值，十分值得令人去认真总结与大力发掘。

天师道发展更新的几个重要阶段*

张继禹

天师道，初创时俗称“五斗米道”。教内则称“正一盟威之道”。因道教尊奉创始人张道陵为天师，故称天师道。宋元以后，龙虎山天师主领道教三山（龙虎山、茅山、阁皂山）诸派，统称“正一道”，以区别于金元时期在北方兴起的全真道。

天师道自东汉顺帝年间创立，至今已有近两千年的历史。在这漫长的历史中，世传不辍，被视为道教正宗，关键在于有深厚的思想文化根基，并能在发展中不断地充实和更新，使自身得到完善和中兴。本文拟就其创立形成，南北朝清整革新，宋代虚靖先生中兴和明朝正一道兴盛等四个主要阶段作一些探讨，摸索其发展的内在精神。请方家指教。

一、天师道的创立奠定道教教义思想

天师道的创立，其所以异于古代巫祝之事，成为中国的正统宗教，就在于他甄汰和改造了巫道，充实了方仙重生信仰，继承和发展了黄老哲学思想。教人诚信，信行真道，积善修身，超然于世俗，以致家国太平，从而奠定了道教的教义思想，构造了道教的文化精神，并具有鲜明的时代气息和民族特色。

东汉时，秦汉盛行于世的方仙信仰和黄老学说已趋于结合，方士们借重黄老思想以言仙道；而散布于乡里的巫鬼之流，建立房祀，弦歌鼓舞，烹杀六畜，酌祭邪鬼，荧惑百姓。早期道教经书《三天内解经》中曾说：“自从汉光武以后，世俗渐衰，人鬼交错。”汉桓帝曾诏令“悉毁诸房祀”，《后汉书·栾巴传》记载他“乃悉毁坏房祀，剪理奸巫”。巫祝借鬼神事，使百姓蒙受其害，已引起社会的重视。天师道创始人张道陵，为太学书生，通晓天文、地理、诸子、五经之学，志好黄老之学和长生之道，并修行不懈。目睹巫鬼为害，世风日下，于是推尊老子，起创道教，传扬真道，对巫鬼之事进行了斗争和改造。在传教中，以太上授其新出“正一明（盟）威之道”行化于世。《云笈七籤·二十四治序》中说：张天师正一盟威之道，是为伐诛邪伪，整理鬼气，统承三天，佐国育民，与天下万神分付盟约，悉承正一之道。所谓“正一之道”，又谓三天正法，为整饬故气（巫道）而新出的真道；“盟威”是与万神盟约，悉承

* 本文原载于《中国道教》1994年第1期。

真道。新出正一盟威之道对杂乱的巫鬼房祀进行改造，规定：“民不妄淫祀他鬼神，民人唯听五腊吉日，祠家亲宗祖父母，二月八日祠社灶。”（《三天内解经》）对疾病者，皆疏记生身已来所记之事，手书投水中，与神明共盟约，忏悔思过，指出：“神不饮食，师不受钱。”（《道门科略》）入道者，以五斗米为信。废除了巫鬼淫祀及诸禁心，提出以清约、廉耻治民。并制定出新的禁戒科律和斋祠跪拜章仪，《魏书·释老志》及道经中皆说：张陵传“千二百天官章本”，弟子相授。团结和改造了一批巫鬼信众，对顽固不化的魔王鬼帅则进行了坚决的斗争，传布了正一之道。建立二十四治之教区组织，制定了“付天仓”和“三会”等朝会制度，以进行录籍、迁赏、庆生、建功、闻科戒等活动。葛洪《神仙传》说：张陵得受盟威之道，能治病，百姓翕然奉事为师，弟子户至数万。到系师张鲁时，又进一步得到巩固和壮大，并在汉中建立了政教合一的政权达三十年之久，行宽惠之政，设义舍以济行旅之困，教人诚信不听欺妄，深得道俗拥护。史称“民夷信向”。

早期天师道的教义思想，在敦煌出土的《老子想尔注》残卷中得到了充分的反映。《想尔注》是早期天师道的重要经书，称为天师张陵所作，近代学者考证，多认为出自系师张鲁之手。《注》中指出：“天之正法，不在祭饌祷祠也。”与其他道书所载天师道反对巫鬼淫祀一致。反复强调道人仙士要信行真道，去邪伪之法。所谓真道即老子真常之道，也就是长生久视之道。《注》中曾说：“尸人所作，悉邪耳”。曹魏时的《天师教戒科经》亦说当时是：“观视百姓夷胡秦，不见人种（种民）但尸民。”尸人是替死人受祭，不知修长生之道的人，突出了仙道重生的教义，并在《注》中明确提出：“道意贱死贵仙。”指出“欲求仙寿天福，要在信道。”因为道人仙士畏死、贱死，遂信道守诫不懈，所以能与生道合。《注》中认为：修道既是修生道，修道与信行真道和修生道是统一的，因为：“生，道之别体。”把“生”谓之是“道”的别体，能循道意而行之者则生，失道则死。修道的最终目的，就是“唯愿长生”。能长生不死，得成仙寿，就是得道合道。这种修道养生的思想教义，也是后世道教的核心内容。

在信仰上，为天师道推尊老子为教祖太上老君从理论作了阐述，云：“一者，道也。一散形为气，聚形为太上老君。”把老子神化为永恒真常、无处不在、无处不有的道的化身。将老子清静自然的哲学思想阐发为道教的根本教义。指出：“道人当日重精神，清静为本。”修道养生之士要遵循这个根本教义，“道气归根，愈当清静”。把宝根清静视为修道复命的永恒法则。认为只有“入清静，合自然”，才可致长生久视，以成仙寿。

在道教徒的修养方面，指出“仙士与俗人异”。其异处在于俗人不信道，好财宝功名。仙士道人则不贵荣禄财宝，恬淡清静，信道守诫，宝精食气以养生，“与不谢，夺不恨，不随俗转移，真思志道”，超然于俗，有较高的品德和精神修养，提出“结志求生，务从道诫”。谓诫为渊，道犹水，人犹鱼，人失渊去水则死，并要行善积功：“行善，道随之；行恶，害随之也。”所以仙士道人宝精养生，百善当修，万善当备。

总之，天师道的创立，明确了道与俗、真道与巫鬼邪伪之法的根本区别，规范了传统的信仰习俗，形成了一套较为完备的教义，使道教徒有了修持遵循的圭旨。

二、南北朝天师道的自我清整与革新

东汉末，曹操攻取汉中，汉中民大量被迁出，以系师张鲁为领袖的天师道教团组织被瓦解

分散，但却使天师道得到较广泛的传播，并进入社会各个层次。只是已失去了严格的组织管理，致使教团涣散。一些流散于社会的祭酒道官，各自称教作治，不听教令，不遵科戒，贪图荣富，厚身贱法。为此，曹魏末天师道裔曾发布《大道家令戒》，试图纠正，但因师胤微弱，力不能及，未获效果。以至南北朝时，刘宋著名道士陆修静作《道门科略》，指出：“今人奉道，多不赴会，舍背本师，越诣他治。……身无戒律，不顺教令。越科破禁，轻道贱法。恣贪欲之性，而耽酒嗜食。背盟威清约之正教，向邪僻妖巫之倒法。”北朝的著名道士寇谦之也在《老君音诵诫经》中说：三张之后，“道官祭酒愚暗相传，自署治策符契，攻错经法，浊乱清真”。道官弟子不求精进，违科犯约，用行颠倒，奸怨非法，游行民间，读伪科律，诈惑万端。都客观地揭露了当时天师道流的弊端，同时也提出清整与革新的措施。寇谦之托言老君授以新科，提出清整和改革天师道；南朝陆修静“祖述三张，弘衍二葛”，从整顿和规范道流行为入手，充实教义规戒，完善斋仪礼法，使天师道得到振兴和发展。

寇谦之出生于北方门阀士族家庭，早好仙道，有绝俗之心。先修张鲁之术，后从仙人成兴公修炼。神瑞二年（415），称老君降授其天师之位和《云中音诵新科之诫》，宣扬新科，清整道教。今《道藏》收有《老君音诵诫经》一卷，实即《新科》所遗之作。泰常八年（423），又言老君玄孙、牧土上师李谱文授其《录图真经》凡六十余卷，奉持于世。

寇谦之以“天师”自居，宣布将天师道旧法“尽皆禁断，一切从吾音诫新法”。新法废除祭酒道官之世袭，代之以“简明授贤”。取消了天师道原来的治策宅籍制度，勿复承用。革除租米钱税及男女合气之术，以清正教法。崇尚礼法，斋戒清修。吸取儒家之礼仪，将诸神的坛位及礼拜、衣冠、仪式等规仪都制定出差品，并大致与世礼相准。《魏书·释老志》说：“专以礼度为首，而加之以服食闭炼。”在大儒士崔浩的极力推荐下，寇谦之得到了北魏主拓跋氏的重视，魏世祖欣然崇奉，为起天师道场于平城，并亲至道坛受符策，给道士衣食，宣布新法于天下，使新天师道兴盛一时。新天师道虽然在根本的教理教义上没有更多的创新和发展，但其强调整肃教团组织 and 清修炼养，对天师道的发展是个有力的促进。

南朝著名道士陆修静，雅性契道，刻苦钻研道经玄义，得受灵诀，在江南名望甚高。他针对当时天师道流的弊端，撰著了《道门科略》（文人《道藏》），规导祭酒道官要奉道依科，行盟威清约之正教，神不饮食，师不受钱。丰富了天师道原立治置职，受策升迁，宅录朝会以及静室至诚等规仪内容，并使之更系统、具体。如署职受策，指出须有功更迁。忠良质朴，好道翘勤，并能温故知新者，可署散气道士；散气道士中有能清修者，可迁别治任职。依次论道士的德行迁置任职，并规定配治以上，须表奏天师子孙迁除，有着严格的阶品次序和内容。并增订了法服规仪，云：“中褐及帔，出自上道。礼拜著褐，诵经著帔。”不得杂乱滥用。要求受道之人，要“内执戒律，外持威仪，依科避禁，遵承教令”。明确指出：“临奉老君三师，谓之正教。”并指出：祭祀鬼神，祈求福祚谓之邪；称鬼神语，占察吉凶谓之妖；非师老科教，而妄作忌讳谓之巫。《科略》重申和明确了道与巫、正与邪的根本区别，充实了天师道的科范，使处于涣散的天师道流得到规导，有利于端正天师道祭酒道官的行为。史称南天师道。

陆先生还广集道经，加以整理甄别，总括于三洞，为《道藏》的编纂奠定了基础，并撰著了大量的斋醮科范经书，删定了道教斋仪。强调斋戒在修炼中的重要性，他在《洞玄灵宝五感文》中说：“道以斋戒为立德之根本，寻真之门户。学道求仙之人，祈福希庆祚之家，莫不由

之。”规劝道流要修斋直，去贪欲、静思期真。如此，上可升仙得道；中可安国宁家，延年益寿；下可除宿愆，救厄拔难（《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》）。人生“生活之功，在于神气”。心动则犯气，犯气则伤神，神昏则命枯。陆先生提出以礼拜、诵经、思神来检束身口心三业，立斋戒以因事息事，以致静虚与大道合。他对斋直（戒）的重视和理论上的发挥，又大大地丰富了道教教义，推动了道教的发展。

三、虚靖天师阐扬和发展道教教义

隋唐以来，由于天师道的深远影响，以江西龙虎山为中心的天师道又重显于世。敦煌出土的李翔《献龙虎山张天师诗》曾云：“东汉天师直下孙，久依科戒住玄门，寰中有位逢皆拜，世上无人见不尊。”（《敦煌遗书论文集》）到宋朝，代授“先生”之号，并大规模修建龙虎山观宇，设“授箓院”于京师。天师道已得到朝野的重视。

三十代天师张继先，主要活动于崇信道教的徽宗时期，甚受礼重，授“虚靖先生”号。他博学能文，不慕宠荣，虚静恬淡，终身以道德为务，致力于阐扬天师道传统教义，强调“心性”在修道炼养中的重要性，重视修养内炼，谓“道不远，在身中”。著有《明真破妄章颂》，阐述“真”的教义和“妄”的弊害，让修道之士明真以破妄。并有《虚靖真君语录》七卷传世，是研究其言行思想的主要著作。

他继承和发扬了道教淡泊名利，济世化人，逍遥自然的传统教义。指出修道者当“弃利名之缰锁，务道德之枢机。……恬和养性，合至理于华胥。更宜拯济难危，提引愚下。以全尽真人之德，发挥太上之风”（《虚靖真君语录·答汤明权启》，下只引篇名）。并作《野轩歌》规劝道流要顺其自然，不要被功名富贵所诱惑，指出：“惊人名誉不足恃，万古英雄一场戏。些些富贵不足欣，何如野轩卧闲云。”对林灵素以大言取宠，颇不以为然，答以“白石清泉，方保山中之适”（《答林灵素书》）。他性好逍遥静居，曾作《山居好》诗数首，并在《归山》诗中说：“长年京国甚羁囚，丘壑归来始自由。”表达自己的情怀。

他重视“心性”之学，提出“心”为万法之宗。他在《心说》中说：“夫心者，万法之宗，九窍之主，生死之本，善恶之源。与天地而并生，为神明之主宰。”强调了“心”在修持修炼中的重要性。符箓诸法宗于此，身以此为主，寿夭生死本于此，行善还是作恶亦发源于它。并把“心”提到了等同于“道”的高度，他还用类似《老子》的语气说：“杳兮冥兮，恍惚不可以智知，不可以识识。强名曰道，强名曰神，强名曰心。”（《心说》）“心”深奥莫测，是不可凭着智慧和知识去认识的，它和“道”一样，要通过自己的修炼去体悟。“心”察承道体与天地并生，“用之则弥满六虚，废之则莫知其所。大无外，则宇宙在其间，而与太虚同体矣。其小无内，则入秋毫之末而不可以象求矣”（《心说》）。可以为神明之主宰，是“道”在人身中的体现。虚靖先生最终要阐述的，是道教徒心性修炼，修道就是要修心，道在身中而具于心，修心就是修道，认为通过“心”则可以穷理致道。修心性的方法在于“真常而不妄作”，真常则可以越古今而不坏，妄作则欲念萌起，欲生念起则将轮回于生死之途。所以，修道之士当修心体道，恬淡虚静，除垢止念，净心和神，心中不杂一物，和神任气，以致长生。他在《大道歌》中说：“物在身中神不清，耗散精神损筋骨。神驭气、气留形，不须杂术自长生。”

感叹世人对生死全然不觉：“偶因一念落形体，为他生死迷西东。”（《虚空歌》）不知止念修养心性，体长生之道。他在强调心性修炼的基础上，亦十分重视命功的修炼。以精气神为生命要素三宝。认为只要妙用得法，自可长生。自身还勤于内炼，并颇有造诣。作有《金丹诗》十八首，诗中既有丹法的论述，又有修炼的体验。如诗云：“真铅真汞最堪凭，此理昭昭却少行。白虎鼎中成玉液，螭蛇宫里养真精。坎男离女分三位，日月东西合一程。若向此中寻得路，婴儿相貌自然成。”又如：“金鼎玄珠夜半功，纷纷五彩满房中，只为日月交加合，却被龟蛇取坎攻。”如果没有亲身的体验，是写不出这样的诗句来的。并认为，修炼之士当正心诚信，修行专一，否则将徒劳无益。

对祖传的天师道法箓，在肯定其功用的前提下，提出“法即是心”，赋予了新的内涵。他认为：“法箓是证道之梯航，若用之有方，倚之而行，则上可以动天地，下可以撼山川，明可以役龙虎，幽可以摄鬼神，功可以起朽骸，修可以脱生死，大可以镇邦家，小可以却灾祸。”（《开坛法语》）怎样才算用之有方呢？《明真破妄章颂》中说：“此心心外元无法，咒诀符图少合真，心真将何为妙用，灵光一点运元神。”单纯的咒诀符图只能是个表现形式，诸法的妙用要资于心神的修炼，只有心神合一，以真心运元神，元神静慧，神则可以通达天庭。如此上表奉书可上达金网，书符可起妙用，召将可使神将来护。若是心妄不清，则神昏失真，费尽精神为之，反惹鬼神欺笑。为此，他要求拜受天师秘箓者，亦当革故日新，弃利欲之妄念，勤进修行，不要“名虽奏于高穹，身尚恂于世网”。有力地清正了对法箓符咒修持的片面看法和做法。

虚靖天师的作为，发展更新了天师道教义，使天师道从根本上得到中兴，所以在道门深受敬仰。他关于“心性”的学说，虽然在他之前儒释道三家都有阐述，南华真人讲“心斋”，禅宗认为“心量广大，犹如虚空，能含万物色象”（《坛经》），儒家则曰“正心诚意，格物致知”。但虚靖先生吸融了诸家关于心性的学说，将心性之学提高到一个新的高度，结合道教的传统义理作了详尽的发挥，丰富了道教哲学思想。

四、明代天师道兴盛与张宇初以“虚”为主体的教义思想

天师道经过宋元的发展，到明代已极为兴盛，上自四十二代天师张正常，下迄五十代真君张国祥以至明亡，历代天师皆敕授为正一教主大真人，领道教事。视秩正二品，设赞教、掌书等佐理之官，家世与孔子并传，得到明王朝的特殊礼遇。但这种形式上的兴盛更需要思想理论做根基，继承和阐扬道教义理，这内在的精神则显得更十分重要。四十三代真君耆山公张宇初，就是这内在精神的陶铸者。他在编修道藏之余，撰定了《道门十规》，以规训道流。主张以文彰道，平生论著杂文甚多，指出“文可以载道，文著而后道明”。有《岷泉集》十二卷传世，提出了以“虚”为主体和道理融一的哲学思想。王绅在《序》中称其所著《冲道》《慎本》诸篇，“非惟有功于玄教，其于世教有裨焉”。

耆山公发挥《老子》“道冲，而用或不盈，渊兮似万物之宗”（第四章）的哲学思想，作《冲道》篇，吸取庄、列惟道集虚的思想，通过对“虚”与“实”的认识，得出“非虚则物不能变化周流”的虚道论。提出以太虚为体、阴阳动静为用的哲学思想。《岷泉集·冲道》篇（下只引篇名）说：“夫天地之大，以太虚为体。而万物生生化化于两间而不息者，一阴一阳动

静往来而已矣。”因为天地之体是虚空的，寥漠无际，所以通过阴阳动静的作用，便有了宇宙万物的生化。而蕴藏在太虚之中，使万事万物生化不息的主宰者就是“道”，也就是“理”。曹山公说：“非道之大，理之精，其能宰乎至神至妙之机乎。”（《冲道》）把道教的“道”与宋儒的“理”并列起来，融合为一。认为：“凡寒暑之变，昼夜之殊。天之运而不息者，昭而日星，威而雷霆，润而风雨霜露；地之运而不息者，峙而山岳，流而江海，蕃而草木鸟兽。一皆囿于至虚之中，而不可测其幽微神妙者，所谓道也，理也。”然而，万物的生化消息，虽是由于阴阳动静的作用，但皆自“气”而生，“气”才是阴阳变化的实质。他在《生神章·序》中说：“万物皆自一气而生，气分而太极判，两仪、四象、五行各位乎气之中，由五行之气布而万汇生，生之无穷。”由此而形成以道与理为主，太虚为体，气为质，阴阳五行为用的哲学思想体系，代表了当时的道教哲学思想。

曹山公的这个哲学思想，本身就是建立在道家道教学说基础上的。自然要应用到道教修道养生中去。他吸融了宋儒物物各一太极，格物可以致知的哲学思想，提出“天性人心其理一”，认为天地有一太极，心亦为太极。而且物物皆具是性。从而将道性过渡到人性。他在《太极释》中说：“性秉于命，理具于性，心统之之谓道。道之体曰极。”既然，心亦是一太极，理亦具之，那么道以虚为体而可生化含养万物，而修道之士若能体道致虚，虚心不要为物滞塞，则“万有皆备于是矣”。进一步阐发了虚靖先生的心性学说。提出了“致虚为宗”的教义。认为只有“知致虚则明，明则净，净则通，通则神，神则不疾而速，不行而至。无不应、无不达矣”（《冲道》）。致虚即是通神达道的玄机。对于修道者来说，致虚首先必须修心，使“心”不被物杂，感物不动，无思虑尘欲，虚明纯一，则性命之道备矣。性命之道的炼养方法，既要注重心性的修养，又要重视命功修炼，养神与炼气二者是相辅相成的。曹山公尝在《问玄》篇中说：“善言仙者，止曰无视无听，抱神以静。是以忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚。”主张修道者不要“溺于金石草木，云霞补导之术”。当“明乎身心神燕，自然之理”（《还真集序》）。对内丹之道的炼养，认为当以“神室为丹之枢纽，日魂月魄为真铅真汞也。阳升阴降不离子午之方”。如此若能“会二五之精，凝九一之气。养之内曰丹，施之外曰法”（《问玄》）。内丹外法同样都要明其事理，内养以成金丹，以成仙寿。秉内修之功，施之于外，则诸法方可起妙用。在这个方面，表现了与虚靖先生基本相似的态度。

此外，曹山公还就道门规训，对鬼神的认识，性情修养等方面作了大量的论述。在《道门十规》中从道教源派始自、道门经策、坐圜守静、斋法行持、道法传绪、住持领袖、云水参访、金谷田粮、宫观修葺等十个方面阐述了道门修持的规仪，以资道流趋学。反对鬼神为害的说法，认为此“皆是庸夫愚妇惑于流俗之言，不足称”（《问神》）。他借程子的话说：天命流行不息的妙用谓之鬼神。他通过观植物之性，抒发自己的情性，认为“培之盆瓮，其自然之质卒死矣”（《观植》）。主张全物自然之性，并指出修道者若“惟声利是趋，藻黻是尚，皆弃本逐末，舍真竞伪，又何异夫巫祝贪佞之徒”（《玄问》）。从义理到修持炼养都给兴盛的天师道以充实。

通过对上述四个阶段的剖析，可以看到，天师道自身的发展也在不断地充实自己、更新自己，并吸收新的文化思想，牢牢地把握住道教的根本教义精神，继承和发扬老庄思想，以仙道贵生为核心，重视性命的修炼，致力于提高道教徒的宗教修养，端正道教徒的行为，为道教振兴和发展作出了贡献。我想，对道教心性之学的深入研究，对继承和发扬道教优良传统，发掘祖国传统文化，也具有积极意义。

五斗米道之始末*

郭荣章 冯岁平

东汉后期，由于外戚和宦官交替擅政，帝室有名无实，皇帝多年幼无知。稍有不如意者，即被废黜或惨遭杀害。宫廷的内争，导致政治黑暗，奸佞当道，贤良遭贬，民不聊生，整个社会到了崩溃的边缘。平民百姓，为了求得生计，迫于无奈，先后假托鬼神，聚众举义。还在汉桓帝时，“好道之俦，自远方集，或絃琴以歌太一，或谭思以历丹思”^①。这说明宗教活动已在民间萌生，迨至灵帝熹平与光和年间，进一步有所发展，“三辅有骆曜”，“东方有张角，汉中有张修”^②，皆以迅猛之势向封建朝廷发起反抗。就中以张陵和五斗米道持续最久，影响也最大。现就五斗米道有关问题试作一探索。

一、五斗米道发展的机遇

在汉末天下大乱的背景下，骆曜、张角、张陵以宗教为依托，聚众反叛朝廷。骆曜、张角先后均告失败，唯有张陵得以发展。其原因就在于张陵创立的五斗米道有一个较好的发展机遇。

生活于灵帝时的刘焉，字君郎，是鲁恭王之后，“肃宗时。徙竟陵。焉少任州郎。以宗室拜郎中。去官居阳城山。精学教授，举贤良方正，稍迁南阳太守、宗正、太常”。他亲睹灵帝帝室衰落，王室多故，欲避乱世。以求安宁。时有侍中广汉董扶上言说：“京师将乱，益州有天子气。”刘焉闻言为之心动。此时又遇“益州刺史郗俭在政烦扰”^③，刘焉受命为监军使者，领益州牧，封阳城侯，收俭治罪。“是时，益州贼马相亦自号‘黄中’，合聚疲役之民数千人。先杀绵竹令，进攻雒县，杀郗俭……马相自称‘天子’，众至十余万人。”焉遂“徙居绵竹，抚纳离叛，务行宽惠，而阴图异志”^④。马相为其部将所杀，余众归降于刘焉。焉又剪除益州豪强，以立威刑。张陵创立的五斗米道在益州颇得人心。张陵死，其子张衡继之。刘焉欲利用该

* 本文原载《成都大学学报》社科版1994年第1期。

① 《水经注》卷二十三《水注》。

② 《三国志》卷八《张普传》。裴松之谓文中张修当为张衡。

③ 《后汉书》卷七十五《刘焉列传》。

④ 同上。

道为其扩充实力。加之张衡妻有少容，兼挟鬼道，常往来焉家。因此，刘焉委任张衡之子张鲁为督义司马，进驻汉中，断绝谷阁，杀掉汉使。一面又上书说米贼断道，不得复通。刘焉以此实现其独霸益州又求得自立的预想。在这种错综复杂的形势下，五斗米道不仅没有遭受讨伐，反而得到保护。张鲁凭借刘焉的势力，以督义司马之职进驻汉中，从而为五斗米道在汉中的传播创造了良好的条件。

二、五斗米道的兴盛

五斗米道的创始人是沛国丰人张道陵，他字辅汉，“本大儒，晚学长生之道，得九鼎丹书”^①。顺帝时，他及弟子合道前往蜀地，“学道鹤鸣山中。造作符书，以惑百姓。受其道者辄出米五斗，故谓之‘米贼’”^②。据史书记载，张陵早年在江浙一带传诵《老子》，曾作有《老子想尔注》^③。在蜀地亲授《太上三天正法经》《正一盟威妙经》，影响波及关中一带^④。张鲁攻取汉中后，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’。各统部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其祸”。“诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，置于义舍，行路者量腹取足；若过多，鬼神辄病之。犯法者，三原，然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。雄踞巴、汉垂三十年”^⑤。另外，张鲁政权曾铸造“太平百钱”铜钱，背有龟纹和水波纹^⑥，发行于市，以利交易。在汉末大乱的情况下，汉中民众能够安居乐业，这与五斗米道的传播不无关系。而且此时的五斗米道政教合一，民众易于接受，甚至有的几达虔诚地步。《左传》庄公三十二年记曰：“国将兴，听于民；将亡，听于神。”巴汉人民听信于五斗米道是在特殊的历史背景下产生的社会现象。当时民间流传的“发如韭，剪复生；头如鸡，割复鸣。吏不必可畏，小民从来不可轻”^⑦的歌谣，就很能说明这个问题。

裴松之注引《典略》把五斗米道与太平道联系起来予以评介，很有见地称：“太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，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。衡法略与角同，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。使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，竟共事之。”“鲁在汉中，因其民信行衡法，遂增饰之。教使作义舍，以米肉置其中以止行人；又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除；又依月令，春夏禁杀，又禁酒，流移寄在其地者，不

① 《太平御览》卷六百六十二引《真诰》。

② 《后汉书》卷七十五《刘焉列传》。

③ 唐玄宗《道德真经疏外传》及杜光庭《道德真经广义》有“三天法师张道陵所注”的《想尔》两卷。

④ 释彦琮：《唐护法护门法琳别传下》。

⑤ 《三国志》卷八《张普传》。裴松之谓文中张修当为张衡。

⑥ 陈显双：《成都市出土“太平百钱”铜母范——兼谈“太平百钱”的年代》，载《文物》1981年第10期。

⑦ 《太平御览》卷九十六引崔寔《政论》。

敢不举”^①。这段话道出了五斗米道的真相。就病理而言，请祷之法实无益于病。它是带着宗教性质的活动，是科学的对立面。就病者心理而言，请祷之后，或可使病人去恶从善，进而有益于身心健康。王符在《潜夫论》卷六《巫列》中说：“设有人于此，昼夜慢侮君父之教，干犯先王之禁，不克己心，思改过从善，而苟骤发请谒，以求解免，必不几矣。不若修己，小心畏惧。”又云：“德义无违，鬼神乃享。鬼神受享，福祚乃降。”这种唯心地说教，在特定的情况下，还是有利于社会安定的。张鲁在汉中三十余年，民众能得安居乐业，这是一个重要的原因。

三、五斗米道的流传

建安二十年，曹操率众抵达汉中阳平关（今勉县老城），张鲁欲降，弟卫不肯，率众拒守。关隘失守后，逃至南山入巴中：“左右欲悉烧宝货仓库，鲁曰：‘本欲归命国家，而意未达。今之走，避锐锋，非有恶意。宝货仓库，国家之有。’”于是封藏而去。曹操目睹如此善举，派人慰喻。张鲁自降，受封为阆中侯、镇南将军。政教合一的五斗米道在汉中的统治旋以告终。

曹操为了加强统治，对张鲁民臣采取了大规模分化迁徙政策。被迁之地有渤海、洛邺。而迁徙到关陇的多达万余户甚至数万户。“张鲁居汉中，以鬼道教百姓，人敬信。值天下大乱，自巴西之宕渠移入汉中”^②。巴賈李氏如李特、李流继五斗米道而起，逐渐演变为李家道，并且向外传播^③。《抱朴子·道意》说江南一带五斗米道“布满江表，动有千许”。甚至在关陇一带也深有影响。因此，五斗米道在后世的影响仍是颇有声势的。

四、五斗米道的遗风、遗迹

清代唐甄《潜书·抑尊》中记载：“蜀人之事也必凭巫，谓巫为端公；禳则为福，诅则为殃。人不知神所视听，惟端公之畏，而不惜财货以奉之。若然之，神不接于人，人不接于神，故端公得容其奸。”这里视端公为巫。既说蜀人事神之风气，当与五斗米道有关，可能是它的一个流派。

为了探求原委，汉中市博物馆从南郑牟家坝一带请来了从事端公活动的农民共十一人，1993年5月12日在汉中市博物馆介绍了端公内幕，并当场作了演示。

他们把从事端公活动的叫跳端公。凡祈请发财、百事顺遂而跳端公的叫做庆坛；凡祈求治病、除灾而跳端公的叫做打宝符。跳端公由掌坛师主持，每跳一次须由顾主给掌坛师以肉、米、钱，还要给掌坛师披红。米是一升三碗，一升用作插牌位，牌位为竖长形，插入米中，其正中书写“元黄启教诸位宗师位”；右侧写“万万猛将”，左侧书“千千雄兵”；牌的上右角书一“顶”字，上左角书一“敬”字。凡祈请事项连同祈请者姓名，须给天、地、水行文。大体如此，详情有待于进一步挖掘。

① 《三国志》卷八《张普传》。裴松之谓文中张修当为张衡。

② 《华阳国志》卷九《李特雄师寿势志》。

③ 刘九生：《巴賈建国的宗教背景》，载《陕西师大学报》1986年第1期。

据《汉天师世家》记载，张鲁在降曹操之后，其三子遵从父命成为五斗米道第四代天师，接受其父授予的剑和印，拒却东都尉官职，由蜀地来到今鄱阳湖附近，再到龙虎山（今江西贵溪县境），寻觅到张陵当初的玄坛及打算炼金丹的故地。遂以该地作为传教基地，改五斗米道为天师道。似可认为，龙虎山为天师道遗址，同时亦是五斗米道遗址。此外，在汉中勉县残留有张鲁城。《水经注》卷二十七《河水注》说张鲁“断绝谷道，用远城治，因即峻岭。周四五里，东临濬谷，杳然可寻，西北二里，连峰接崖，水西山上，有张天师堂，于今民事之。庚仲雍谓山为白马寨，堂为张鲁治”。还有《水经注》记载的女郎山的张鲁女墓，勉县温泉乡中坝村姑子山有遗迹。至于真伪，亦待详考。

五斗米道与巴蜀文化*

王纯五**

五斗米道（亦称“天师道”“正一道”）是东汉后期在巴蜀土生土长的宗教，经过道教创始人张陵及其孙张鲁等人的传道弘教，发展成为中国道教初创期的主干。《后汉书·刘焉传》说：“（张）鲁字公祺。初，祖父陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓。受其道者辄出米五斗，故谓之‘米贼’。”《后汉书》所谓的“米贼”，《华阳国志·汉中志》称为“鬼道”；四川芦山县出土的东汉建安十年《汉故领校巴郡太守樊（敏）府君碑》称为“米巫”。道教史的研究者认为：“原始的五斗米道，大抵从民间流行的巫鬼道演变而来。”^①它是黄老之学与巴蜀米巫的融合，由巴蜀原始宗教信仰进化为有较系统的教义与科仪，具有治所和教团组织的神学宗教。向达先生说：“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》之五千字。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，才能靡然风从，受之不疑。”^②蒙文通先生云：“《晋书》又记：‘五斗叟郝索聚众为乱’，叟即西南民族之称，知五斗米教原行于西南少数民族；符篆之事始于张道陵，符篆固非中国汉字也；故余疑其为西南民族之宗教而非汉族之宗教。”^③五斗米道不产生于自战国以来方土层出的燕齐滨海地区，而产生于巴蜀内陆“妖巫淫祀之国”，有其深刻的历史文化根源，值得认真探讨。

巴蜀文化是中华古文化的重要组成部分，又极具地方特色；其神仙宗教之说历史悠久，别自为系。《山海经·大荒西经》有“大荒之中，有山名曰丰沮玉门，日月所入。有灵山（按：巫、灵二字，古本通用），巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在”。三巴巫风炽盛，由来甚古。1986年10月在四川东部三峡地区的巫山县大庙龙骨坡，发现了距今204万早更新世早期的巫山人化石，是迄今我国境内最早的古人类化石之一。从巫山大溪文化遗址的古墓葬内，那口含大鱼、头枕象牙、拥有众多随葬祭器的丧葬仪制中，透露出远古巫风的信息。巫山城西北长江之滨耸立于楚阳台遗基上的高唐道观

* 本文原载《中华文化论坛》1995年第2期。

** 王纯五，副研究员，《青城山志》主编。

① 见卿希泰主编：《中国道教史》卷一，王明为该书所作《序》，四川人民出版社1988年版，第8页。

② 见向达：《南唐史论略》，载于《历史研究》1954年第2期。

③ 见《蒙文通文集》卷一《古学甄微》，巴蜀书社1987年版，第316页。

以及飞凤峰麓的凝真观（神女庙），令宋玉笔下的“巫山神女”，与道教仙话中王母娘娘的女儿云华夫人瑶姬共为仙邻。四川省丰都县名闻中外的鬼城幽都亦导源于巴巫。“幽都”之名，早见于屈原的《楚辞·招魂》。从屈原笔下为幽都“纠钥”（掌管地狱之门）的大神——土伯（其形象兼有巴族的“虎首”和蜀人的“三目”），到陶弘景《真灵位业图》中的“丰都北阴大帝”（列为道教第七神阶），再缘饰以“阴王”（西汉金丹道士阴长生、王方平）的传说，构成震古烁今的中国道教幽冥世界。曾为巴子国早期都城的丰都，后来成为五斗米的平都治；曾为巴国晚期都城的阆中，后来成为五斗米的云台治。张鲁降曹操后，操曾封鲁为阆中侯。《北史·泉仝传》云：“巴俗事道，尤重老子之术。”《夔城图经》云：“夷事道，蛮事鬼。”《后汉书·灵帝纪》载：中平元年“秋七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县”。张修叱咤风云，早于张鲁。川东有五斗坡、鬼道溪等古地名，足见其影响之深远。王家祐先生说：“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‘崖渠古竇国，姓芊’。唐骆宾王诗‘迢迢芊路望芝田’即本此说。”^①

古蜀国亦为历史悠久且充满神秘色彩的文明古国，一般系指以成都平原为中心、以蜀族为主体民族并包括其他一些族类；它接受中原文化较早，与西南夷各族关系密切。在蜀地已经出土的古人类化石，有1951年在资阳县发现的资阳人化石与1980年在筠连县发现的筠连人化石，均初定为更新世晚期。蜀地的旧石器时代文化在岷江流域、沱江流域、大渡河流域和长江干流的广阔空间内均有分布。如成都羊子山遗址、资阳县鲤鱼桥遗址、汉源县富林镇遗址等，它们各具特色，显现出蜀文化的多元性和开放性。新石器时代遗址在蜀地更是星罗棋布，与道教创生地关系密切的是岷江和沱江上中游诸遗址。其最著有绝对年代相当于中原地区龙山文化早期阶段的绵阳市边堆山遗址，广汉市三星堆遗址、成都市新石器文化遗址（十二桥、抚琴小区等处）以及初露头角尚待深入发掘的都江堰市青城山芒城遗址等。特别是三星堆遗址的一系列发现，令人对古蜀历史刮目相看。它证明早在三、四千年以前，成都平原早已形成一个独具特色的古文明中心，其宗教观念及祭礼礼仪亦相当发达。现存面积为2.6平方公里的三星堆古城址，为古蜀王的故都，其城墙修筑年代相当于商代早期或更早一点时间，与著名的郑州二里岗商城相当。“三星堆祭礼坑出土的文化大体可以分为四类：一是写实性的立人像和人头像，二是夸张式的人面具和人眼形饰，三是具有灵气的铜树和禽兽，四是礼仪用的玉石器、金杖、铜器等。它们各自代表了三星堆宗教活动中的一个方面，相互结合，构成三星堆文明中一个原始宗教的有机整体。”根据三星堆的时代、地域、地址、文化等因素，结合有关史籍，我们认为以祭祀坑为代表的三星堆古城的主人，可能是传说中的蜀王“鱼凫氏”。《蜀王本纪》云：“蜀王之先，名蚕丛。后代名曰柏濩。后者名鱼凫。此三代各数百年，皆神化不死，其民亦颇随王化去。鱼凫田于渝山，得仙。今庙祀之于渝。其社会信仰处于从神话传说到原始宗教阶段，即相信人‘皆神化不死’，‘忽得仙道’，得仙化去，当时的‘人’和‘神’是可以相互沟通往来的。”^②五斗米道中央教区阳平治的初期治所恰在古鱼凫祠。光绪《彭县志》载：“古蜀王祠，盖即阳平观，祠蜀王鱼凫也。”蜀中仙道代有传人，从现存史书上，我们见到的早期仙道方士，

^① 见王家祐：《道教论稿》，巴蜀书社1987年版，第161页。

^② 见赵殿增：《三星堆祭祀坑文物研究》，载于《三星堆与巴蜀文化》，巴蜀书社1993年版，第83页、第89页。

就是蜀人苒弘。《史记·封禅书》说：“苒弘以方事周灵王。诸侯莫朝周，周力少，苒弘乃明鬼神事，设射狸首，‘狸首’者，诸侯之不来者。依物怪欲以致诸侯。诸侯不从，而晋人执杀苒弘。周人之言方怪者自苒弘。”《庄子·外物篇》说：“苒弘死于蜀，藏其血，三年而化为碧。”成玄英疏：“长弘遭谮，被放归蜀。”《蜀中名胜记》引《图经》云：“苒弘，（四川）资中人，有祠，有青泥坊。”（今名“苒弘寨”）蒙文通先生在《巴蜀文化特征》中指出：“蜀人有自己的传统文化，未能笃信儒家的学说。西汉一代，严君平、李宏、扬子云是道家；阆中的洛下闳、任文公都长于律历灾异。在《华阳国志》著录的杨厚、任安等一派，自西汉末年直到晋代，师承不绝，都是以黄老灾异见长，共有30余人，这在两汉最为突出^①。”在四川简阳县出土的东汉汉安元年（142）“会仙友”题刻，早于张陵造作符书之时。熹平二年（173）的《正一祭酒张普碑》。说明蜀中早有信祀仙道巫鬼的组织。五斗米道初期的24治（相当于“教民区”）。有12个在今成都市辖境，有7个在今德阳市辖境。它们分布在邛崃山脉南段、湔山（又名玉垒山、龙门山）中南段的东支，均在山地与平原交会处的河谷通道上。正是在这广阔的山岳里，以边堆山为代表的四川盆地土著文化与来自岷江上游的原始蜀山文化相融合，孕育出以成都为心的蜀文化，蜀地与中原相连接的蜀道和与西南夷各族相联系的湔氏道、刚氏道、邛樊道以及南方丝绸之路在此交汇衔接，素为古代西南夷各族经济、文化交流的走廊，“六夷、七羌、九氏”杂居之地。早期道经《正一法文天师教戒经》所谓“观视百姓夷胡秦，不见人种但尸民”。正是由于其政治、经济和宗教文化的枢纽地位，秦及汉初把国家级祭祀（相当于国教）的两个圣地定在这里。据《史记·封禅书》及《汉书·郊祀志》的记载：秦并天下后，令负责祭祀的官员，将全国各地的名山圣地编排为序，统一规定祭祀级别，以利于从精神文化上体现大一统的国家格局。当时全国共46郡，列为国家祭祀山川的圣地有18处，蜀郡独占两处，即涪山与江祠，《华阳国志》青城山条下有江祠。青城山有“龙宫石室”“龙居山”“龙居溪”等古地名，是五龙氏（成侯之国的龙族人所居地）。有“鬼城山”“誓鬼台”及汉代《鬼界碑》，是早先信奉鬼道的土著部族所居地。杜宇蜀国以鸟为图腾（瞿鹰），开明氏蜀国则以开明兽（白虎）为图腾，但白虎王族的对偶婚部族又是五龙氏的龙族。西蜀出土的汉代西王母刻石多为龙虎座。开明氏崇赤尚五，故青城山又名赤城山，是五岳丈人所居的道教第五大洞天，五龙氏的传说既是蜀国“五色帝”的来源，也是道教“三清四辅”创生的文化根源之一。彭州市出土的古代祭器“一大四小铜彝”，三星堆一号祭祀坑出生的金皮木心杖上刻有两个头戴“五齿高冠”的人头，青城天国山道教“太上五老”古铜印的出土，《廿四治图序》引张天师所谓“五龙布山岳”等等，均说明蜀人早在殷周时，已有祭祀五方的祀典。五斗米道亦承袭此种礼制。《华阳国志·蜀志》及《后汉书·方术传》说西蜀通晓图讖、占卜及金丹方术者甚多，如传习岷山丹法的王方平、张盖躅、马鸣生、阴长生，擅长“轨革卦影易学”的李意期等人，早在张陵来此之前已在青城山修炼。西汉时，青城山方士王谷神、皮玄曜已被汉武帝封为太微、太素先生。青城山原名清城山，原出中国古神话“清虚以守神”（意味着清虚空灵构建成的仙境）。“清都、紫微，天帝所居也。”（见《列子·周穆王篇》）。列子泠然御风，为贵虚思

^① 见蒙文通：《巴蜀古史论述》，四川人民出版社1981年版，第97页。

想之寓言化。青城山有汉代《泠风碑》。又名汉《清城山怀君碑》。^① 西汉学者东方朔《五岳真形图序》中已有“拜清城为丈人”的记载^②。张陵天师创教于鹤鸣山、青城山一带，五斗米道初期的 24 治均在巴蜀^③，实有其仙源。

五斗米道对巴蜀文化的承袭及发展，突出表现在以下几个方面。

一是“三官崇拜”，三官即天官、地官、水官，源于巴蜀先民对天地山川的自然崇拜。向达在《南诏史论略》中说：“三官信仰来白氏羌。”《后汉书·刘焉传》注引《典略》云：五斗米道“主治病者请祷，（请祷）之法，书病人姓字，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’”。其仪节与中原太平道不同，因此可以说“三官”是巴蜀五斗米道最先奉祀的神团。在传为张陵初作注、张鲁补定的《老子想尔注》，为五斗米道教习之经典，其中多处提到“水像道”“人当法水”。饶宗颐先生说：“至以水为‘官’，与天地配合者，盖道家目水为宇宙之根源。《管子》有《水地篇》。酈道元《水经注序》云：“《易》称‘天以一生水，’故气微于北方而为物之先也。《玄中记》曰：‘天下之多者水也。’杨泉《物理论》亦云：‘所以立天地者水也，成天地者气也。’均可窥见道教宇宙论以水为三官之一的立说根据。”^④ 巴蜀多大川，自古以水立国，民命攸关，这正如费尔巴哈所说，“人的生命和存在所依靠的东西，对人来说就是神。”^⑤ 巴蜀的这种原始崇拜发展成为道教所言：“天官主生，地官主死，水官主人世”；“天官赐福，地官赦罪，水官解厄”等教义。四川道教中还有以黄帝为天官、神农为地官，大禹为水官的说法。“三元法会”即农历正月十五的天官会，七月十五日的地官会，十月十五日的水官会，也由巴蜀流传全国，成为道教重要的宗教活动日。

二是对五方星斗特别是对北斗星的崇拜。五斗米道的“五斗”一词，前人多据文献称为量器之“斗”，而忽略了其更重要的一种涵义，即崇拜五方星斗，认为人能礼斗朝真，就可消灾解厄，增福延年。道教《五斗经》云：“东斗主算，西斗记名，北斗落死，南斗上升，中斗大魁。巍然至尊，天人受度。”五斗米道 24 治之一的后城治所在四川省什邡县后城山上有礼斗峰，摩崖刻五斗，至今犹存。古代巴蜀，“五斗”亦用作族名，与“五担”“五都”“五茶”均为族团名称。直到明代，川南都蛮仍以“五斗团”为名，故“五斗米”亦可看成是崇拜五方星斗的巫师（后来称为“天师”）的族团。闻一多先生认为：“五行中最基本的观念是‘五方’，而五方是一种社会政治组织形态的符号兼宗教信仰的象征。……一个族团之下往往又分几个支族。”^⑥ 巴蜀的五斗崇拜，尤重北斗星的崇拜。《玄门宝海经》云：“北辰者，众神之本也。凡星各有主掌，皆系于北辰。北辰者，北极不动之星也，其神正坐玄丹宫，名太一君也。”西汉郊祀以“太一”为上神，道教太清部的经典以“太一”为宗，五斗米道称“北斗众星之母”为“斗姆”（五斗夷神）。郑万耕认为汉代西蜀学者扬雄所著《太玄》的“玄”很可能就是从

① 见王纯五主编：《青城山志》，四川人民出版社 1994 年版，第 165 页。转引自邓少琴：《益部汉隶集录》卷上，第 70 页。

② 见张君房辑：《云笈七籤》卷七十九，齐鲁书社 1988 年版，第 451 页、第 142 页。

③ 廿四治中的炁口治虽在兴化府西县（今陕西省勉县西），但其地古本属蜀。北邙治后期虽在河南省洛阳市，但实创治于巴蜀（见杜光庭《广成集》）。建安二十年张鲁降曹后才迁洛阳。《隋书·地理志》记：上洛资人“其人自巴来者，风俗犹同巴郡”。

④ 见饶宗颐著：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社 1991 年版，第 70 页。

⑤ 见《费尔巴哈哲学著作选集》卷下，人民出版社 1956 版，第 439 页。

⑥ 见《闻一多全集》卷一《神话与诗》，古籍出版社 1956 年版，第 147 页、第 276 页。

天文学所说的“北极星”脱化而来的^①。巴蜀先民以阴历六月廿四日为宗教祭日和民俗节日。六月二十四这天汉族称为“川主节”，系都江堰二王庙的庙会期，传为二郎神生日，其俗来自氐羌。古代氐族人所居的甘肃南部临夏一带称为“六月黄会”。与氐羌同为藏缅语族的彝族、白族、纳西族、哈尼族、普米族均庆祝六月二十四日，有的称为火把节，有的称为星回节。这绝非偶然的巧合，而是因为此日是巴蜀先民崇拜北斗星的祭日，因为这一天是北斗星斗柄正上指之日（指向天文点“大暑”）。《汉天师世家》说张陵“母梦神人自北斗魁星中降，至地长丈余，授以香草，感而有娠”。亦与北斗崇拜有关。

三是对纵目三眼神的崇拜。《华阳国志·蜀志》说：“蜀王蚕丛，其目纵。”源出巴蜀的许多道神像，如二郎神、青衣神（蚕丛）、幽都土伯、炳灵帝（鳌灵）、斗姆（五斗夷神）、马王、灵官均为三只眼。青城山隋代石刻张陵天师像亦为三眼，这是对巴蜀文化的认同。蜀人的始祖烛龙为三眼，蜀人即以纵目为标记，奉为图腾，广汉三星堆出土的古蜀纵目人青铜像更是久远的物证。古代巴蜀原始的三眼神人大都被纳入五斗米道的神系之中。

四是“火化成仙”的民俗信仰。古代巴蜀先民崇尚火葬，正如巫经《天路指明》说的“飞仙由火化”。《墨子·节葬下》说：“秦之西有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴而焚之，熏上，谓之‘登遐’。”巴蜀先民的这种习俗与其原始信仰相符，他们相信人有灵魂，死后必须经过火的净化，方能达到天国。闻一多先生在《神仙考》中说：“不死的观念的发端应在西方。”（在古代中原人看来，巴蜀在其西方）“登遐即登霞，遐、緞相通，本是火化时灵魂乘火上升于天。”他又在《道教的精神》一文中说：“对于灵魂的承认与否，便是产生儒道二家思想的两个宗教分水岭。”他认为：“古道教是西方民族（按指巴蜀各族）的宗教。”^②《列仙传》所记仙人宁封子、赤松子、啸户、师门等均为火化成仙。曾为黄帝的“陶正”，后“通神幽隐、履蹈烈焰”的宁封子成为青城山的主治神仙。

五是与“长生不死”的神仙家思想相结合的巴蜀养生方术。早在先秦时期，巴蜀就曾经是古代养生术的主要发源地之一。其中有中国古代长寿者的典范，以《彭祖经》和导引行气术著称的彭祖。《华阳国志》说：“彭祖家其彭蒙。”（今四川省彭山县彭蒙山）1973年湖南马王堆汉墓出土的医简《十问》中，记有彭祖向王子巧父传授的长寿养生术。此外，在巴蜀原始的鬼道中，还流传有“黄帝、玄女、龚子、容成”之术，一称“黄书赤篆”“男女合气之术”。马王堆医简《十问》中有“容成治气传精之道”。张陵（或云张鲁）在《老子想尔注》中，用巴蜀神仙思想解说《老子》，修改《老子》原文，以曲就长生之说。如将“道大、天大、地大、王大。域中有四大，而王处一”及“公能王、王能天”中的“王”字都改为“生”字。并注“生，道之别体也”，“能致长生，则副天地”。五斗米道24治所崇奉的神仙有不少养生家。如秦中治的韩终，本为战国的方士。《抱朴子·神药篇》说他：“服菖蒲十三年，身生毛，日视书万言，皆诵之，冬袒不寒。”

六是承袭了古代巴蜀民间用符咒驱邪、用符水治病的巫术及某些斋仪甚至经书。张陵曾求教于巴蜀鬼教的巫师。《广弘明集》卷八引李膺《蜀记》云：“（陵）避病疟于丘社之中，得咒

① 见郑万耕：《扬雄〈太玄〉中的宇宙形成论》，载《社会科学研究》1983年4期。

② 见闻一多：《神话与诗》，古籍出版社1956年版，第276页。

鬼之术书，为之，遂解使鬼法。”所谓丘社，当系巴蜀的鬼教组织。早期道教有大量符篆咒语，其书写方式有的与近年出土文物中发现的“巴蜀图语”符文相似。张陵最初造作的道书中，有的是根据巴蜀原有的《符书》《微经》编译而成的。早期的斋仪也源出巴蜀原始的“涂炭斋”之类，道士作法事时的“禹步”亦学自巴蜀。

当然，从原始宗教演变为较正规的神学宗教，是一个质的转变。张陵祖孙在承袭巴蜀原有宗教文化的同时，也对其中的糟粕加以批判改造。如反对“人牲”“血祭”及“淫祀”的旧俗，提出：“天之正法，不在祭饗祷词也。道故禁饗祷词，与之重罚。”“奉道诚，积善成功，积精成神，神成仙寿，以此为身宝矣。贪荣宠，劳精思以求财，美食以悠身，此为爱身者也，不合于道也。”正因为如此，故能“民夷信向”“民夷便乐”。

古代巴蜀与西南夷各族，同为汉藏语系的藏缅语族，部分为苗瑶族或壮侗语族等，民族迁徙和经济文化交流十分频繁。秦并巴蜀后，其王族及子民远徙西南各地，其宗教仪制及信仰习俗亦带至各地。故五斗米道与其他民族的原始信仰，如彝族的毕摩或苏业，纳西族的东巴、藏族的本钵、羌族的释比、白族的天鬼、土家族的梯玛、白马人的白莫、怒族的尼玛、佤族的魔巴等都有相通之处。五斗米道 24 治之一的蒙秦治，初期设在越巂郡邛都县，后迁台登县，再迁黎州，但都在南方丝绸路的少数民族聚居地，道教传统历久不衰。著名的南诏国第一代王细奴逻的发祥地巍宝山同时也是著名的道教圣地。道教的玄珠观曾经作为南唐王族蒙氏的宗祠，始建于唐代开元二年的南诏土主庙亦在此，流传有太上老君化细奴逻的仙话。巍宝山顶峰的斗姥阁有道教女神斗姆，当地彝胞传说斗姥是细奴逻之母沙壶。巍山彝族先民自古崇奉天地水三官。《蛮书》卷十载，唐德宗贞元十年（794），唐使者与南诏王异牟寻订盟共击吐蕃。异牟寻盟誓时说：“谨诣玷苍山北，上请天地水三官、五岳四渎，及管川谷诸神同请降临，永为盟证。”五斗米道的影响于此可见一斑。青城山自古与藏族羌族相邻，《舆地纪胜》称其为董卜韩胡通华捷径，董卜韩胡均为嘉绒人，“本教是嘉绒藏区广为流传的原始宗教，在佛教传入以前若干年就已经在金川等地方传播。在嘉绒墨尔多神山丁面的巴尔亚皑的右上方，曾掘出过汉族本教译师李德门巴秘藏的本波教经典 35 部。汉族本教译师李德门巴是本教始祖辛饶米沃有名的六大嗣承人之一，是第九个赞普布德贡甲时代，为东汉顺帝时人”^①。其时代与张陵创教同时，该处民间流传有张陵与羌族巫师是兄弟的传说，其自然崇拜的神灵亦多相同。其他各民族的原始宗教信仰，均有类似此种与五斗米关系甚密者，兹不赘述。

^① 见《阿坝州志·宗教志》，民族出版社 1994 年版，第 2538 页。

早期五斗米道的诸首领及他们之间的关系*

杨 皓**

从张陵在鹤鸣山首创五斗米道起到张鲁在汉中对之作大规模的发展止，此段时期是五斗米道的创建时期。在此期间先后有多员道首主持过建教传道的领导工作，当时人对之颇有记载。但是有的学者对那些较为原始的记载似未能作总体的和细致的考察分析，偏信了其中的某种讲法，于是在断定谁应该是五斗米道的真正首领这个问题上就表述得未必合乎事实，继而也就未能真正合理地揭示出诸道首之间的传道关系。对此，笔者试略谈一点不成熟的浅见。

一、张陵以及张修、张鲁都是建教传道的首领人物

辞海“五斗米道”条说：五斗米道是由“张道陵（按：张道陵即是张陵，晋代五斗米道的信徒常在人名中加上一个‘道’字，故张陵亦称为张道陵）在四川鹤鸣山创立”的。“陵死后，传子衡；张衡死后，传子鲁。东汉末，张鲁雄踞汉中，五斗米道大行。”这种把张陵爷孙三人视为是五斗米道的主要创立者和领导人的讲法，是一种较为普遍流行的说法。此说其实是采据于魏晋间人陈寿在《三国志·张鲁传》中的讲法。该传说：“（张鲁）祖父陵，客蜀，学道鹤鸣山（按：即鹤鸣山）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。”继而传文又用了约200字的篇幅记述张鲁在汉中进一步发展五斗米道的情况。一般的意见认为《三国志·张鲁传》是目前所知记述五斗米道建立经过的最原始义最正规可靠的材料，故后人由是多据信其说。

笔者认为：《三国志》的记载固然值得参考，但我们如果只单纯地以陈寿所记述的内容为主要依据，来断定创建五斗米道的主要人物是张陵爷孙三人的话，那恐怕就不利于全面准确地揭示事实真相。大家都知道陈寿所撰的《三国志》，其记事是颇为简略欠周的，故南朝人裴松之为之作注时就需要加插和补充不少材料。所以对《三国志》是可以参考而不可偏信的。何况有关五斗米道创立的情况，除《三国志》的《张鲁传》外，《后汉书》中的《刘焉传》《华阳国志》中的《汉中志》以及《三国志》注中所引的《典略》等好几种记载里，都有一些颇

* 本文原载《华南师范大学学报》社会科学版1997年第5期。

** 杨皓，华南师范大学历史系副教授。

为可靠可信的材料，都是值得兼取以做参考的。以多种有关的记载来分析看，张陵爷孙三人中的张衡只是徒有虚名而不见有实绩。实际上只有张陵和张鲁以及一个叫张修的人才真正是功绩显著的，此三人才是对建教传道真正有功劳的领导人。特别是为陈寿所淡笔轻描的张修，他的功绩其实就并不亚于张陵与张鲁。

张修的事迹在裴松之《三国志注》所引的《典略》中有较详细的记载：

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。骆曜教民緹匿法，角为太平道，修为五斗米道。……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。为鬼史，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。使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，竟共事之。后角被诛，修亦亡。及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。

可见，张修乃是一个创建五斗米道的重要角色，曾经做了大量很有影响的创教传道工作，甚至其名气能够与张角并列。后来张鲁得以将五斗米道进一步地发展，在很大程度上都是因为利用了张修所奠定的基础而奏效的。有关张修的情况，陈寿在《三国志·张鲁传》中只是这样不涉重点地作一点点简略的提及，说：“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。”在这里陈寿并没有讲及张修传五斗米道。由于这样地写述，很自然就使张修创教传道的事实因而模糊失真起来。到裴松之替《三国志》作注时，《典略》中那段珍贵的史料才被裴氏珍重，把它摘录出来弥补了《三国志》之简缺。由是可见裴松之治史是颇为明智有眼光的。可惜裴松之的明智有眼光乃有其不足之处，那就是他虽已对这段史事作了必要的补充，但他对陈寿不详细记载这段如此重要的史事的不正常表现及原因就未能作深入的追究探讨。大概是为了勿令这个问题节外生枝和为了堵塞疑窦，他于是提出了“张修应是张衡”的错误推断。在这一点上裴松之的明智似乎又变成倒退了。

依理分析，陈寿之所以不详细地写述张修的事迹，而只偏重记载并颂扬张陵爷孙三人，这可能是受当时某些客观因素所影响而造成的。

按《三国志·张鲁传》说，曹操进军蜀中得胜后，“拜鲁镇南将军，待以客礼，封阆中侯，邑万户。封鲁五子及阎圃等皆为列侯。为子彭祖取鲁女。鲁薨谥之曰原侯。子富嗣”。可知，张鲁归降曹操后不但受到十分隆厚的礼待，而且还与曹氏结成婚姻，张氏一族当时成为了汉朝爵位显赫的朝臣和势大名尊的贵族。更需要指出的是张鲁的女婿——曹操的儿子彭祖（即曹宇）又与魏明帝关系甚好。史载“明帝少与宇同止，常爱异之，及即位，宠赐与诸王殊”（《三国志·燕王宇传》）。所以明帝在位时，曹宇曾一度当过大将军。因此张家一门在整个曹魏时期，政治势力和社会地位都是非常煊赫的。在张鲁一门得势显贵的形势下，特别是在张修又是个失败者的情况下，张鲁以及他的子孙们肆意地夸大自己的政治成就及先人的创教功绩，贬低对手；对某些不利于自己祖先荣誉声望的事情加以掩盖隐讳，这些都是可能有的事情。而趋炎附势之徒把张修曾经对五斗米道有过贡献的事实加以抹杀，把张鲁爷孙三人的接承关系有意渲染夸大，这样的事成为必然也就不奇怪了。陈寿写《三国志》时，可能在有意与无意之间地接受了这种带偏袒性的说法，又可能是因为没有认真细致地对事情真相作一番合理的推敲分

析，于是就在史书中把张修的创教传道之功偏笔淡写了，由是造成了史事真相含糊不清。而后人对于陈寿的《三国志》在总体上是多誉褒词的，故而对该书中的这些偏误也就有所忽视。即使裴松之在这一点上略已察觉到陈寿的记载有问题，利用补充史料的办法作了一些补救，但是他也未能追究得问题之疑根所在。不过裴松之仍然算是有眼光和有一定的清醒度的，在肯定张修创教有功这一点上，他的见解是正确的，他所补充引用的那段史料给我们提供了一点很有意义的启发。

将《典略》的记载结合其他有关的记载来分析，明显可以看到张修是五斗米道的重要道首之一。其一：张修在传播推行五斗米道过程中，所持的教义教规都比较完整有系统。他能够率领徒众响应黄巾军而进行起义，这可见他的创教传道是既有规模又有影响的。张鲁所传行的教规教义，很多内容都是在杀死张修后，“因其民信行修业，遂增饰之”的。这说明张修在张鲁之先已做了一番对传播五斗米道来说有十分重大影响的工作。其二：当时的人早已经称张修为五斗米道首领。例如上文所引的《典略》中就有提到他是“五斗米师”。又例如在唐人李贤所作的《后汉书注》中，在《灵帝纪》中平元年（184）“秋七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县”这段文字之下，就引了刘艾《纪》中的内容说：“时巴郡巫人张修疗病，愈者雇以米五斗，号为五斗米师。”按《典略》的作者鱼豢以及《纪》（即《灵帝纪》）的作者刘艾都是三国时人，熟知当时史事，他们都同时一致地肯定张修其人及其创教功绩，都认为张修是道首，这一点很值得我们高度重视，完全可以相信其说之可信。所以我们可以肯定地讲张修是一个非常重要的和非常出色的建教人物，很应该将他与张陵、张鲁相提并论才是。

二、张修与张陵、张鲁之间的关系

张修与张陵之间有什么关系，史书无直接记载。但据各种现象来分析，他俩之间不容否定是存在着一种关系的，这种关系应该是属于宗教组织内部的上下级之间的隶属关系，其中又带有师徒关系的成分。

从有关的材料我们可以看到，张修和张陵所持的教义和教规都是颇为相似的，尤其是两者都具有要求信教者必须出五斗米作为入道经费这一特点。《三国志·张鲁传》说：“（张陵）造作道书以惑百姓，从受道者出五斗米，故世号米贼。”《典略》亦讲：“修为五斗米道。……使病家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。”《纪》也云：“巴郡巫人张修疗病，愈者雇以米五斗，号曰五斗米师。”多种记载都口径同一，皆指出张陵与张修具是要信徒们出五斗米，这决不会是一种偶然的巧合，而足以说明张陵和张修所传的都是五斗米道，他们所奉行的教义教规基本上是同宗同源的。从另一个角度看，张陵、张修两人在传教时间上表现为一先一后有所衔接，其次序颇为自然。《后汉书·刘焉传》说张陵在“顺帝（126-144）时客蜀。学道鹤鸣山中，造作符书”。创教传道了几十年，到“汉熹平末（177）为蟒蛇所噬”（卢弼《三国志集解》引李膺《益州记》）而死。而据《典略》所载，张修则正好在张陵死后的很短时间之内，即在光和（178-183）中时开始自树一帜地传播发展五斗米道。值得注意的是，《典略》记载了当时好几个地方三个宗教组织的建立情况，提到了骆曜、张角和张修三位首领人物，却没有提到张陵、张衡与张鲁。可见五斗米道在光和年间实际上是以张修所部为最有影响，《典略》的作者

显然是尊重事实以记事。看来他已经把张修所传之五斗米道看成是张陵所传的五斗米道了。说张陵和张修之间有上下级关系和师徒关系，又可以从以下几条材料中察出端倪来。据葛洪《神仙传·张道陵》云：“陵与弟子入蜀……弟子户至数万，即立祭酒，分领其户，有如长官。并立条制。”据宋人张君房《云笈七籙》的记载说：早在汉安二年（143）时，五斗米道的组织已拥有二十四个治，分布于益州各地。可见当时宗教组织内部上下级的关系网已经存在而且颇为周密。又据《魏书·释老志》说：“张陵受道于鹄鸣，因传《天官章本》千有二百，弟子相授，其事大行。……其书多有禁秘，非其徒也，不得辄观。”由此可知，张陵所传的道术乃是在师徒之间秘密传授的，那么张修的道术肯定是从张陵处接受而来的。总之，张修能够大张旗鼓地传播发展了五斗米道，又是在张陵死后三两年之内而从事传道，而且拥有人数众多的信徒，其势力还发展到不久便举行武装起义反抗东汉政府；如果他不是张陵所部的大弟子，获得了师父秘传之道。获得了不少道友信徒的认可和支助，拥有一定的威信的话，他岂能够有如此大的号召力和能够获得如此快速的成就呢？可见，尽管史籍中无直接记载说张陵是张修的上司与师父，而事实上张修明显是张陵的部属与徒弟。只不过这一事实一直以来遭到忽视，未被人们清楚地认识罢了。

按一般情况，张陵的事业及其教主的权位，在未有作明朗的确定的情况之下，由儿子张衡和孙子张鲁去继承是属于正常的，然而由大弟子去接替亦未尝不一可。张陵有否预先指定了继承人今已不可知，但从后来发生的情况可知事情亦颇为凑巧，张衡在张陵死后不久就归了天。据嘉庆《四川通志》（常明、杨芳灿等修纂）卷一百六十七《仙释》之《孙夫人传》下引《女仙传》说：张衡是死于汉灵帝光和二年（179）正月的。距张陵弃世仅隔二年。张陵、张衡相继而死，自然令到张陵所创的五斗米道在教权承继问题上产生混乱和出现危机。因为这时的张鲁还是一个属于年纪很轻的人，从能力和威望来说都不能镇得住局面。有几条材料可以反映说明这种情况：《太平御览》卷五百一十八宗亲部引《南郑城碑》讲：张鲁投降曹操后“位尊上将，体极人臣，五子十室，荣并爵均，童年婴稚，抱拜王人”。在同一卷处亦引《魏志》说：“鲁雅为魏武所宠，诸子未胜纓，并遣中使拜授官爵。”据《三国志·张鲁传》所载，张鲁降曹之年是在公元215年。既然此时张鲁的五个儿子尚是“童年婴稚”，皆“未胜纓”，即使他有女能嫁人亦当在十六、七岁间，那么张鲁那时必然是个养着幼年子女的中年父亲。逆数大约40年到张鲁他爷和他爹去世之时，很必然张鲁肯定是一个未成年的孩童无疑。所以在张陵、张衡相继去世之时，张鲁之母曾一度要抛头露面以支撑局面。故《三国志·蜀志·二牧传》《后汉书·刘焉传》及《华阳国志·汉中志》等对张鲁母及其活动的情况都有所记载。例如《三国志·蜀志·二牧传》说：“张鲁母始以鬼道，又有少容，常往来焉家。故焉遣鲁为督义司马。”从张鲁母要抛头露面以及要凭着姿色去跟军阀刘焉来往这件不大正常的事情中，实可以窥见当时宗教集团内部明显是处在一种缺少一个有权威和有能力的首领的异常状态之中。

教权继承出现了危机，势必会导致整个宗教集团的组织趋向涣散，必须要有一个有能力的人出来主持局面才行。所以原是张陵的徒弟和部属的张修乘机自立，树起了旗帜；在汉末军阀混战英雄不断因势崛起的时代来说，张修有这种表现乃是必然的，其对五斗米道内部的教权承接关系来说亦不见得是突然的。结果张修不但乘势而起，而且还抓着机会领导举行过武装起义以响应黄巾军。而张鲁所部就不闻有所举动。可见，在张陵、张衡相继而死，张鲁母子俩孤儿

寡妇威微力弱的情况下，五斗米道的领导权曾一度发生过偏移，变成由张修来主宰局面了。这时，在五斗米道内部，张鲁与张修之间已形成了两系势力，而双方力量的对比显然是张鲁所部弱小而张修所部强大。

大概是由于张鲁母靠出卖姿容给军阀刘焉能获得刘焉的好感与支持的原因，结果张鲁便在初平中（190-193）得被刘焉任为督义司马。从此张鲁就有机会亦有能力去发展其祖父之遗业，他于是“住汉中，断谷道”，“行宽惠，以鬼道教……巴、汉夷民多信之”（《华阳国志·汉中志》），势力不断地强大起来。而那个响应中原黄巾军而起义的张修却遭到镇压后被刘焉收编了，亦成为了刘焉的别部司马。在暂时都同属于刘焉部下的情况下，一个是居于有所恃而势力兴盛的地位，另一个则处在兵败失势身是降将的地位。这时张鲁所部的势力就反过来比张修所部的势力强大得多了。所以当刘焉命令张鲁与张修合兵去攻打汉中太守苏固时，张鲁便凭着兵多力强而乘势袭杀张修，收编其部众，结束了五斗米道内部派系分裂的局面。随后，张鲁又摆脱刘氏的约束，割据汉中自立，“以鬼道教民，自号师君”（《三国志·张鲁传》），遂使五斗米道大行起来。

总的来讲，五斗米道的创建与发展，张陵开了首创之功，张鲁成就了兴旺之业，张修则是介在从张陵到张鲁之间起承上启下作用的人。无论从实际功绩或从社会影响来看，都应该把张陵、张修、张鲁三人并列起来，称他们为五斗米道创建过程中的重要道首。单纯地从爷孙祖传世袭教权的角度去确定的所谓五斗米道创建发展是由张陵传子衡，衡传子鲁的讲法是片面的。亦是与实际情况有距离的。

天师道主要支派考略*

郭树森**

道教自汉天师张道陵创教以来，在不同时代，不同地域繁衍出不同宗派，并各自以自身的特点传衍发展。如传说为张天师家奴所创的清水道，流行于魏晋时期；晋代创立的上清派，其祖师魏华存本为天师道祭酒，丹阳许氏（许谧）亦世奉天师道，上清派后发展为茅山派；南北朝时，北魏嵩山道士寇谦之，改造北方“三张”天师道，创立了北天师道；刘宋道士陆修静对南方天师道进行改革和整顿，创立了南天师道；民间道教闾山三奶派，也与天师正一派有关。其创始人陈靖姑曾从龙虎山张天师学道，得斩妖宝剑。南宋以来，流传于福建和台湾等地区；清代由施道渊所创，以苏州穹隆山的玄妙观为中心的姑苏穹隆山派，皈一于正一真人府，传播于江苏一带等等。现就几个主要支派考略如下：

一、天心派

宋初，符箓派下出现了一个新支派——“天心派”，以传承一种新符箓“天心正法”为事。该法以天上北极为主神，所传有天罡大圣、黑煞、三光三符、北极驱邪院、都天大法主二印。其法简略，故流传颇广。

这一派属天师正一派系。据南宋金允中《上清灵宝大法》卷四十三记载：“自汉天师宏正一之宗，而天心正法出矣。当其受印剑于玉局，荡妖邪于寰区，法之济时，厥勋盛矣。”认为天心派由张道陵所创，这只是依托之辞，但可证明天心派是由正一龙虎宗派生而来。

天心派为饶洞天所创。据邓有功《上清天心正法序》记载：宋太宗淳化五年（994），江西抚州临川县吏饶洞天受神人指点，于华盖山掘地得“玉篆天心秘经一部，名曰正法”。“然未识诀目玉格行用之由”，后于江西南丰遇五代名道士谭紫霄礼拜师之，顿悟玄理，自称紫微宫使日直元君，传行天心正法，撰著《上清骨髓灵文鬼律》三卷等。饶洞天遂被称为“天心初祖”。掘地得书，自是托辞。它表明饶洞天写了部天心正法之书。

至绍兴之初（1131），路真官再编天心法，天心道法由此兴盛起来。路真官，名时中，编

* 本文原载于《江西社会科学》1997年第8期。

** 郭树森，《江西社会科学》杂志主编。

撰《无上玄元三天玉堂大法》三十卷，行于世，收入《道藏》洞真部方法类，成为南宋行天心道法最著名的道士。方勺《泊宅编》卷七：“朝散侍郎路时中行天心正法，于驱邪尤有功，俗呼路真官。”天心正法原重符印，传至路时中时，亦吸取新说，强调作法者须重内炼，以内炼为本。《无上玄元三天玉堂大法》卷一说：“道在我身，修之久则可以成真。吾之真元既成，将有余而补不足，所以莫非法也。”该书卷三十论炼度亡魂须先自己成就玄功。作法时，只要“使内气以合外气，外神以符内神，则一瞬之间报应如响矣”。

南宋时，有邓有功传天心正法。邓系江西南丰人，字子大，号月巢，人称月巢先生。幼习儒学，少举进士，试礼部不中，为抚州金溪尉，后为北宋天心正法祖师饶洞天五传弟子。有功博求善本，校对讹舛，重新编次成《上清骨髓灵文鬼律》三卷。另增补重定《上清天心正法》七卷。南宋时，又有廖守真传天心正法，形成一个天心支派。《道法会元》卷一百四十六《天心地司大法》载彭元泰《法序》说：“昔宗师廖真人（廖守真），修大洞法，诵《度人经》，北帝遣殷效护助真人修炼大丹，所到则瘟疫消灭。”《道法会元》卷二百四十七记其传系为：廖守真传萧安国，安国传彭元泰，元泰传史白云，白云传费文亨，文亨传陈一中，陈一中是元延时人，说明该系从南宋传至元代。

元代雷时中传天心正法。据《历世真仙体道通鉴续编》卷五《雷默庵传》：雷时中，字可汉，号默庵。其先豫章人（今南昌）后家于湖北武昌金牛镇。幼习词赋，通诗经，三领乡荐，后倾心道教。据说，庚午年（1270）三月三日，当其在道坛诵《度人经》时蒙路真官下降，授以“混元六天如意道法”，教他“大兴吾教”，并称此教由太上老君所授，“专以《度人经》为主”。此后，“四方闻其道行卓异，及其门者日众。弟子数千人，分东南、西蜀二派。首度卢、李二宗师，及南康（江西南康市）查泰宇，由是卢、李之道行乎西蜀，泰宇之道行乎东南。混元之教，大行于世。所著《心法序要》《道法直指》《原道歌》，皆发场混元通化之妙”。据此，雷时中所传之天心派，似又可称为混元派，为天心派各支流传最盛者。明、清时此派活动不见记载。

二、玄教

玄教本为朝廷对道教的通称。元代皇帝以龙虎山道士张留孙掌玄教院，遂形成一个以玄教道官直接布道的教派。这个教派与天师正一道有着直接不可分割的联系，可视为当时天师道发展的一支主流支派。

玄教创始于元初，创始人为张留孙。张留孙，字师汉，信州贵溪（今江西上饶贵溪县）人。少从伯父张闻诗学道于龙虎山上清宫达官院，后以所学游江淮。元世祖至元十二年（1275），随第三十六代天师张宗演赴阙，帝以留孙美才奇士而留京。留孙进以“虚心正身，崇俭爱民以保天下”之说而深合世祖之意。时昭睿顺爷皇后有疾，留孙祷以其法而后愈，世祖甚器重，于是诏于两京建祠宇，赐名“崇真宫”，以留孙居之。又在平江、嘉兴等地赐田若干顷，在北京昌平赐栗园千亩以给其用。甚至欲赐天师号，因留孙奏言历代天师乃张氏宗亲世袭之称，臣不敢妄受而罢。命为上卿，赐宝剑，专掌祭祀。至元十五年（1278），赐“玄教宗师”，授道教都提点，管领江北淮东淮西荆襄道教事，佩银印。此后“宠遇日隆，比于亲臣”，所封

教职也不断提高。据袁桷《玄教大宗师张公家传》、吴澄《神德真君张公道行碑》等记载：至仁宗延二年（1315），进衔为开府仪同三司、特进玄教大宗师、大真人、领集贤院道教事。从作玄教宗师起，他就不断从龙虎山选调道士（前后几十人）至京师，或委以京师道职，或派到各地任各级道观住持，从而以他们为骨干，逐渐组织起一个规模庞大的教派，即龙虎支派——玄教。

玄教在几十年的发展过程中，组织规模是很大的。其宫观除少数在北方外，大部遍布于南方。计有镇江路、常州路、杭州路、扬州路、平江路、龙兴路、抚州路、临江路、袁州路、信州路、天临路、惠州路等。约相当于今日江苏、浙江、江西、湖南、广东等省区。玄教从成立至元末，传承五代掌教：第一代张留孙，掌教43年，于元英宗至元年（1321）逝世，传给第二代吴全节。全节字成季，号闲闲，安仁（今江西余江县）人。十三岁学道于龙虎山之达观堂，拜李宗老为师。年十六岁之为道士，从天师宗演朝，以贞静文雅，受于世宗。至元二十年，奉诏祀南岳，成宗元贞二年（1296），授“冲素崇道元德大法师，大都崇真万寿宫提点”。大德十年授“江淮荆襄等处道教都提点”，赐“玄教嗣师”银印，秩二品。留孙羽化后，英宗至治二年（1322）年，授特进“上卿玄教大宗师，崇文宏道元德广化真人，总摄江淮荆襄等处道教，知集贤院道教事”。吴一生才华出众，著诗文《看云集》二十六卷，删定道书类为《灵宝玉鉴》十卷。全节掌教二十五年，于至正六年（1346）逝世，传给第三代夏文泳。文泳，贵溪人。吴全节弟子，元武宗于东朝大德间，勅建元成宫以居之。升元成文正中和真人，江淮荆襄等处道教都提点，赐银印，秩二品，领天下道教事。文泳掌教四年，于至正九年（1349）年逝世，传给第四代张德隆。德隆掌教约五年，于至正十四年（1354）传给第五代于有兴。于有兴掌教至元末。

玄教在发展过程中，逐渐形成一套组织领导体制。其最高首领是玄教大宗师，居大都崇真万寿宫，负全教指挥之责。其副手是玄教嗣师，辅助大宗师工作，又是日后大宗师的合法继承人。大都崇真万寿宫设提点一职，协助大宗师处理日常事务。大宗师之下，设江淮荆襄都提点。为大宗师指挥各地道教的直接助手。其下的各级地方组织，根据元代行政区划进行设置，行省设都提点，路设道录、道判、州设道正、道判，基层各宫观设住持、提点、提举。玄教之信仰和所习方术，呈杂采兼收特点。除主要承传天师龙虎宗之符咒术外，兼习神霄、清微、天心雷法，也兼习内丹术。玄教存在的时间虽不长（至元亡而解体），但它却对诸符篆派合为一个大派正一道，起了很大的推动作用。

三、正乙派

正乙派由清代龙虎山道士娄近垣开启，以江西龙虎山为中心。娄近垣，字朗斋，法号三臣，自号上清外史。江苏松江娄县人，生于康熙二十八年（1689）。少入龙虎山为道士，师于周大经，习正一法，尽得其传。雍正五年（1727），以天师府法官身份随五十五代天师张锡麟入觐。雍正八年被封为四品龙虎山提点。雍正十一年封“妙正真人”。乾隆元年诰封通议大夫，赐三品，备员两朝，屡荷恩赐。据娄近垣《重修龙虎山志》卷一《宫府》记载：龙虎山向分紫微、虚靖、灵阳三派，“其师长之称，实同一脉，但无定派命名，使尊卑日久难考，因定四十

字。从今至后，三派合一，依次授名。四十字完，许‘辰’字辈再续四十字，完而复续，以此例垂于永久。”其所定四十派字为：“近远资元运，久长保巨淳。道唯诚可宝，德用信为珍，秉敬宏丹篆，葆真启世人。鸿图赞景祚，圣泽振昌辰。”娄近垣以其名之“近”字为始，表明此派由它开启。

有关正乙派的传承情况记载不多，据清顾沅《玄妙观志》可略知一二。该志卷三载：惠远谟（1697-1771），字虚中，号澹峰。五六岁读书，过目成诵。稍长，其家送之入玄妙观，受业于潘元圭（号梧庵）。时方丈胡云安为延师讲学，乃博群书，尤潜心《道藏》。年三十，授道纪司。雍正九年（1731），主龙虎山玉华院事。后二年，京师光明殿成，被选充焚修。时娄近垣主光明殿，远谟师事之，受其法。十三年（1735）潘元圭死，南旋继其方丈席。是年秋，娄近垣以龙虎山缺提点，奏准其往龙虎山署提点之职。乾隆九年（1744）娄近垣以年就衰，招之入都相赞助，明年充御前值季。遇雨愆期，行法辄应。娄近垣重修《龙虎山志》，参互考订，出力为多，至乾隆十五年（1750）冬。乾隆三十六年卒，年七十五。著有《学吟稿》。

《玄妙观志》又载：张资理（1712-1786），字一枝，号友桐，吴邑篁村人。本儒家子，年十一，出家朝真观，为沈坚苍之徒。由儒家言通道德五千之旨。符篆秘典，靡不洞贯。雍正十二年（1734），钦选入都，往光明殿，复从惠远谟受法，为御前值季法官。乾隆十四年（1749）回苏，奉娄近垣之命，往龙虎山领迎华院教事。乾隆四十一年（1776）请假回苏，次年主席玄观方丈。祷雨祛邪，颇著应验。乾隆五十一年（1786）卒。张资理之后传承不详。

早期灵宝经与汉魏天师道

——以敦煌本《灵宝经目》注录的灵宝经为中心*

王承文**

一、引言

早期灵宝经是东晋末年出现并对中古道教产生了重大影响道教经典。南朝刘宋陆修静是最早对灵宝经进行甄辨整理的道教宗师。其《灵宝经目序》保存在宋代道书《云笈七籤》中，而其《灵宝经目》则长久佚失。1940年左右，法国汉学家马伯乐（Henri Maspero）最早明确指出陆修静《灵宝经目》尚保存在敦煌遗书唐代抄本中。1974年，日本道教学者大渊忍尔通过对P. 2861-2256号文书的拼合和研究，从而恢复了长久佚失的陆修静《灵宝经目》。大渊忍尔先生的重要贡献之一，在于使我们能从卷帙惊人的《道藏》经书中以及敦煌道经文书中区别出一组早期灵宝经，又称“古灵宝经”。近20年来，灵宝派的早期发展和灵宝经的思想来源是国际学术界关注的重要课题。但是中外学者对早期灵宝经与汉魏天师道的关系则还未予足够的关注和研究。

在敦煌文书S. 1351号古灵宝经《太极左仙公请问经》中，老子被尊称为“太上太极高上老子无上法师”，其经上卷都是被神化的老子对葛玄所说善功及修行等事。在灵宝经对葛玄的高度神化中，这里值得注意的是作为太极左仙公的葛玄已经如同传统天师道中的张陵一样能直接从老子即太上老君那里接受经诫，说明葛玄已被塑造成为灵宝派新教实际上的教主。在这种情况下，作为传统天师道教主的张道陵在新教中的地位就有两种可能：一是否定张道陵在新教中的地位，如后秦弘始十七年（415），寇谦之在北方创立新天师道，就是借太上老君下降重新授予自己天师职位，并令其“除去三张伪法”；一种是保持天师张道陵的传统地位并将其纳入新的神学体系中。灵宝经明显是选择了后者。当然，葛氏道从信奉以金丹为核心的神仙信仰到基本上放弃金丹而把天师道教法作为宗教信仰极为重要的内容必然经历一个较长的过程。

上清派和灵宝派都是东晋后期从天师道中分化出来的上层道派。与上清派相比，早期灵宝派更多地保持了汉魏天师道的传统。后代学者尤其是参与了南北朝后期到唐初佛道门户之争的

* 本文原载《敦煌研究》1999年第3期。

** 王承文（1962-），中山大学历史系副教授。

佛教学者都指出了这一点。北周释道安《二教论》有云：“灵宝创自张陵，吴赤乌之年始出；上清肇自葛玄，宋齐之间乃出。”^①与道安同时代的甄鸾和唐初法琳、释道世都有同样的论点^②。当然，佛教学者所指称的“灵宝”是特指那批在六朝道教发展史上具有深远影响的早期灵宝经典。而佛教学者将其直接归于天师道的开创者张道陵则从一个重要方面反映了灵宝经与汉魏天师道极为深厚的渊源关系。而研究这一问题的重大认识意义在于：由此可以认识到对大乘佛教教义有所借鉴的灵宝经，其实保存着更为深厚的本土道教传统和本土文化传统。

二、古灵宝经中的葛玄与张道陵：敦煌本《太子洞玄灵宝经》所见天师张道陵

敦煌所出 P. 2454 号卷子有《太上洞玄灵宝妙经》，今考《道藏》之《太上洞玄灵宝本行因缘经》在《灵宝经目》中作《仙公请问本行因缘众圣难经》，即为该经。这也是灵宝派高度神化葛玄的一部重要经典。其中葛玄与众多地仙有关三天法师张道陵的一段对话是相当耐人寻味的。该经记载吴赤乌三年（240）正月一日仙公葛玄在劳盛山对众多地仙道士说法。有仙人问曰：

近登昆仑玄圃宫侍座，见正一真人三天法师张道陵降座丰都，司迎三界，稽首诸天，礼问动静，龙驾曜虚，项负圆明，身生天光，文章灿烂。先世何功德，故是得道，其独如是乎？愿闻之。

葛玄回答说：

天师本行所历亦弥劫勤苦，斋戒读经，弘道大度，高范玄真，耽味希微，转轮求道，尤过于吾，不可具说。其志大经，行大道，故得三天法师之任，太上正一真人之号矣，岂不大乎。

以上文字与《道藏》本略有不同。这段葛玄与地仙之间的对话表明早期灵宝经的作者虽然极力神化葛玄，并将其塑造成灵宝派新教事实上的教主，其仙阶品位与“三天法师”亦已相同，但是早期灵宝经通过葛玄强调张道陵之道行仙业超过自己而保持了张道陵在自己教派及其经典中极为尊崇的地位。早期灵宝经对葛玄及张道陵形象的塑造则有其复杂的背景。

在六朝道教发展中，位于今天江苏省境内的古丹阳郡句容县曾十分令人瞩目。这里是六朝道教一系列重要事件的发生地，尤其是对中古道教发展曾产生重大影响的上清派和灵宝派也诞生在这里。作为上清派代表的许氏家族和作为灵宝派代表的葛氏家族都是句容县都乡吉阳里信奉道教并且有世代姻亲关系的著名家族。长期以来，由于历史资料的缺乏，道教学界对于这两个重要道派产生的早期家族背景缺少必要的了解。近年来，美国道教学者 Michel Strickmann 先生所撰的《茅山的启示：道教与贵族社会》，特别是柏夷（Stephen R. Bokenkamp）先生所撰的

^① 释道安《二教论》，《广弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二，第141页。

^② 甄鸾《笑道论》，《广弘明集》卷九，《大藏经》卷五十二，第151页。法琳《辨正论》卷八，《大藏经》卷五十二，第545页。道世《法苑珠林》卷五十五，《大藏经》卷五十三，第703页。

《灵宝经的来源》^①，对于这两个家族和两个道派既相互依存又相互矛盾的早期历史进行了富有启发意义的研究。

两个道派之间的矛盾首先表现在对葛玄的记载上。葛玄（164—244），字孝先，葛洪从祖，早期《灵宝经》的重要制作者葛巢甫的五世从祖，吴时著名道士。葛玄是葛洪《抱朴子内篇》所极力推崇的人物，在丹阳甚至江南地区都有广泛影响，也使葛氏家族在丹阳和江南地区长期享有宗教精神上的声望。

正如柏夷先生所指出的，上清派经典是为杨羲和许氏家族服务的。许谧和杨羲所撰的《真诰》中，就明确表示了对葛玄传统地位的怀疑和否定。《真诰》卷十一所载许谧在给杨羲的信中说：“不审左公（慈）今何在？又有葛孝先，亦言得道，今在何处？肉人喁喁，为欲知之。”^② 上清派传人陶弘景注为：“葛既乡人，所以问及此条。”这里表明许谧对早为江南道门所熟知的葛玄成仙之说提出疑问。《真诰》卷十二所载杨羲在给许谧的回信中回答：

（所）问葛玄，玄善于变幻，而拙于用身，今止得不死而已，非仙人也。初在长山，近入盖竹（山），亦能乘虎使鬼，无所不至，但几于未得受职耳，亦桓与谢稚坚、黄子阳、郭声子相随。

杨羲直接否定了葛玄已成仙的说法，更不承认其仙公名号，认为其所修道业“止得不死而已”，“几于未得受职耳”。

陶弘景大致在早年所写的《太极左仙公葛公之碑》表现了对葛玄神仙事业的尊崇，并自称是葛玄的“邦族末班”^③。但后来在为杨羲回信所作注中称：“葛玄字孝先，是抱朴从祖，即郑思远之师也。少入山得仙，时人咸莫测所在。传云东海中仙人寄书呼为仙公，故抱朴亦同。然之长史（许谧）所以有问，今答如此，便是地仙耳。灵宝所云太极左仙公于斯妄乎。”“地仙”就是品位最低的仙人，“灵宝”即指晋末开始出现的那批古灵宝经。陶弘景虽以六朝江南道教的集大成者著称，但在永明十年（492）归隐茅山后，为弘扬上清经法而编集的《真诰》，显示出自东晋后期以来的道派门户观念仍是十分明显的。

显然，正是早期上清派经典对葛玄的贬低直接刺激了葛氏道传人在早期灵宝经典中对葛玄的高度神化。在古灵宝经中，葛玄已被塑造成仙业和仙阶极为尊崇的“太上真人”“太极左仙公”。古灵宝经《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》记载^④，葛玄在天台山静斋思真念道，研思玄业，志励殊勤，斋未一年，遂感通上圣垂降。其天真有太上玄一第一真人郁罗翹、太上玄一第二真人光妙音、太上玄一第三真人真定光。第一真人郁罗翹称赞葛玄积功念行，损身救物，开度有生，惠逮草木，功德巍巍，行合上仙，以致太上命太极真人徐来勒保葛玄为三洞大法师。复命自己作为葛玄第一度师。并称葛玄宿勋高重，“列于上台，位登太极仙公之任”。其他两位仙真也对葛玄仙业予以高度称赞。太极真人是仙阶极高的仙真，也多次出现在早期上清经中。而在灵宝经中，葛玄仙阶实已等同于太极真人。《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》

① Michel Strickmann, “The Mao Shan Revelation: Tsoism and the Aristocracy”, *Toung Pao*, Vol. 63, 1977. Stephen R. Bokenkamp, “Sources of the Ling - Pao Scripture”, In M. Strickmann, *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*. Vol. 2, Brussels, 1983.

② 《道藏》第20册。

③ 《陶隐居集》卷下；陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第20页。

④ 《道藏》第6册，第170页。

亦记葛玄于天台山静斋念道^①，敦煌文书 P. 2468 号《太上消魔宝真安志智慧本愿大戒上品经》即此经，然其文字略有不同。P. 2468 号文书记有太上高玄真人称赞葛玄“累劫念道，致太极玉名，寄慧人中，将独步玉京，超逸三界，巍巍乎太上仙公之任矣。故慈心于天人，念度于后学也”。太上高玄真人又对太极真人徐来勒说：“卿受太上虚皇道君之命为其师保，亦必尽教以高上太洞之渊蹟也。”太上虚皇道君即灵宝经中地位仅次于元始天尊的无极太上大道君。太极真人也说：“此童真之人名刊金简，才质清远景秀，太上玄微洞虚，故当为仙公之任，弘道大度者也。”其经首葛玄对灵宝玄师太极太虚真人说自己曾有幸得侍对天尊。天尊即灵宝经中的至尊元始天尊。其经末，葛玄又告诉弟子郑思远，因自己恒修慈爱，念道存真，为天真授予上仙之道得成真人，并称自己昔所受道经即灵宝经。P. 2454 号《太上灵宝妙经》即《太上洞玄灵宝本行因缘经》，也藉众地仙称赞葛玄“登玉京入金阙，礼无上虚皇”。无上虚皇即无始天尊^②。

张道陵首先出现在经过汉魏两晋长期增衍而成的古灵宝经典《太上灵宝五符序》中，卷下有云：

钟山真人告夏禹有言：陵昔闻之于东海小童说云，但抱灵宝符，入水赴渊，则北帝开路，蛟龙卫从，水精震怖，长生久视，永享天祚。执符入火，则阳光珍翳，南帝激电，助我驱秽，佩符登山，山精迸走。中黄大帝，与我为辅……太上真人之辞东海小童，使陵佩符而护之矣……子长受霍林仙人口诀，似韩众矣……陵徐而思之，其师名韩众矣。

又夹注云：“陵昔受之于东海小童，使制南和之缙五尺，当喻信而受之券；割碧林之帛五尺，当不漏泄之约。”^③柳存仁先生《想尔注与老子》一文指出，此处之“陵”皆依托谓张陵，子长为乐子长^④。但近年有学者提出《灵宝五符序》甲的“陵”是钟山先生华子期自称其名，与张陵并不相干。由于这份经典实际上关系到江南“葛氏道”与天师道关系的发展，因此我们需作较多地说明。

钟山真人是汉魏时代南方道教神话中的仙真。《太上灵宝五符序》卷中有《灵宝太玄阴生之符》，其原注为：夏禹“受之于钟山真人”。日本学者小林正美氏认为道藏本《五符序》三卷在东晋经历了三个增衍发展阶段，但《灵宝太玄阴生之符》等由传说中夏禹编纂的内容则属于汉魏已出现的《五符经》的原本^⑤。钟山在异常遥远的西北弱水之外，山高一万五千里。《太上灵宝五符序》卷上称钟山真人将《灵宝五符》传给了夏禹，使之与天地相保，上升玄府。《云笈七籤》卷三《灵宝略纪》记载夏禹即位，曾远涉弱水，登名山巡狩，后于钟山得灵宝真文。陆修静《灵宝经目序》也称：“大禹获钟山之书。”可见《五符序》中的钟山真人并非华子期。葛氏家族祖籍丹阳郡句容县附近的茅山，也称会稽山，是越人祖先大禹的圣山。大禹曾在这里合集众臣和诸神，并于此诛杀了防风氏，人们认为他的庙与墓也在这里。法国汉学家康德谟（Max Kaletnmark）先生指出，长江下游地区在道教史上是一些非常重要的教派诞生地，

① 《道藏》第6册，第155页。

② 《道藏》第24册，第671页。

③ 《道藏》第6册，第336页。

④ 柳存仁：《老子想尔注与老子》，《第二届敦煌学国际研讨会论文集》，台北：汉学研究中心编印1991年版。

⑤ 小林正美：《太上灵宝五符序の成书过程の分析》上、下，《东方宗教》71号，72号，东京1988年5月，10月；后收入小林正美：《六朝道教史研究》，东京创文社1990年版。

在这个地方立足的道教徒肯定视禹为大圣人，而《灵宝五符》的神奇故事远非是完全臆造的。他们接受（肯定也改编）了地方传说和传统^①。东海小童，也是汉魏南方道教中的仙人。《抱朴子内篇》卷十七《东海小童符》即有东海小童后成为传授上清经的重要仙真。《真诰》卷一有东海小童，并且具体解释说是上相青童君。

至迟在葛洪时，具有汉魏南方道教特征的神真东海小童已同天师道教主张道陵联系在一起。葛洪《神仙传》记张陵于鹤鸣山精思炼志，忽有天人下，不可胜数，“或自称柱下史，或称东海小童乃授陵以新出正一盟威之道”^②。大约受葛洪的影响，《云笈七籤》卷四《道教相承次第录》所引《云台治中内录》称老君授张陵为云台治，东海小童为张陵保举，师太上老君为度师，张陵被封为天师。中外道教学者多强调葛洪及《抱朴子内篇》中几乎看不到汉魏天师道的影响，其实这种影响我们认为还是客观存在的。在《神仙传》中，葛洪对张道陵是相当推崇的，而其《抱朴子内篇·遐览篇》所著录的是其师郑隐所藏道书篇目，其中有《天师神器经》一卷，《鹤鸣记》一卷。此即明显与张道陵有关。葛洪除极力推崇金丹外，对符箓也是相当重视的。《遐览篇》又著录有《左右契》。其《登涉篇》言“道士身带《老子左契》则鬼不敢近”。其“左契”“右契”当出敦煌本《老子想尔注》第二十一章、第二十四章。《遐览篇》中有《太玄符》和《玄都符》，《〈度人经〉四注》卷二南齐严东注文有：“太玄，太玄都也。”梁释僧佑《弘明集》卷八所载南齐玄光《辨惑论》及《广弘明集》卷八北周道安《二教论》所引李膺《蜀记》均记张陵去世，嗣天师张衡称为“天师升玄都”，而其道民亦称“圣驾玄都”。《三洞珠囊》卷九引《太玄部》卷八《老子传授经戒仪注诀》称：“太玄者，太宗极主之所都也。老子都此，应化十方。”《云笈七籤》卷六引《玄门大论》曰：“太玄者，孟法师（南朝孟智周）云：是太玄都也。今为老君既发隐太平之乡。”总之，其“太玄”“玄都”和“太玄都”都是天师道对老君所居天宮的称呼。其《遐览篇》又记《抱朴子》曰：“郑君言符出于老君，皆天文也。老君能通于神明，符皆神明所授。”道教符箓的起源甚早，但将道教符箓的发明归功于老君，完全是“三张”早期天师道的传统。敦煌文书 P. 3472 号道安《二教论》即称“三张符箓，诡托老君，摭采谄词，以相扶助”。“张葛之徒，皆杂符禁”^③。可见早在葛洪之师即生活在三国吴和西晋时的郑思远之时，江南的葛氏道中即已开始融摄汉魏天师道教法。唐代玄嶷《甄正论》有“晋武帝平吴以后，道陵经法流至江左”，即天师道从北方传入江南，至迟在西晋统一之后。从前引《太上灵宝五符序》卷下有关东海小童、张道陵与灵宝符的记载，尤其从张陵在《五符序》中的地位与其他古灵宝经典的差别来看，我们认为《五符序》有关张陵的记载比较符合葛氏道早期的特点。

可能正是由于张道陵的出现，所以北宋道教学者贾善翔《犹龙传》称《灵宝五符序》为天师张道陵所撰^④。

Michel Strickmann 认为道教学术界夸大了《抱朴子内篇》在六朝道教发展中的地位 and 影响，

① Max Kaltenmark, “Ling - Pao - note sur un terme du taoïsme religieux”, Mélanges Publiés par L. Institut des Hautes Etudes Chinoises. 2 (1968). pp559 - 88.

② 《太平广记》卷八《张道陵传》注引葛洪《神仙传》。

③ 又见《广弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二，第141页。

④ 《道藏》第18册，第26页。

其内容可能只是代表了汉魏以来在少数南方上层贵族之中甚至可能只是一个家族内部秘密传授的一种仙术。因为在葛洪完成《抱朴子内篇》后不久，葛洪自己家族的宗教信仰就已有重要变化。^① 我们推测，东晋建立后，随着天师道在南方上层社会中的传播并逐步成为南方道教的主流，葛氏道的传人已基本放弃了与社会严重脱节的金丹信仰而在相当程度上信奉了天师道教法。为了扩大在道门中的影响，葛氏道派与早期上清派一样同江南天师道组织建立了密切的联系。以葛巢甫构造灵宝经为开始的早期灵宝派确实具有明显的从天师道内部分化出来的痕迹。其新经不但在相当程度上继承了汉魏天师道教法，而且也保留了张道陵在传统天师道中的地位。

《道藏》本《洞玄灵宝玉京山步虚经》在陆修静《灵宝经目》中称《太上说太玄都（玉）京山（步虚）经》。其经又记太上太极五真人于会稽上虞山授葛仙公《洞玄灵宝经》。其五真人依次是：太上太极真人（即徐来勒），太上玄一第一真人，太上玄一第二真人，太上玄一第三真人，还有“蓬莱正一真人无上三天法师张天师”，即张道陵。早期上清经中张陵也有“三天法师”的名号。从仙阶品位太极左仙公实与“三天法师”相当，灵宝经需要借助天师张道陵的传统声望以保证葛玄的地位。在《洞玄灵宝玉京山步虚经》所构拟的五真人中，太上太极真人徐来勒曾自称其字为洪元甫，师从波悦宗，是早期灵宝派为自神其说而特意虚构的人物。太上玄一第一真人郁罗翹、第二真人光妙音、第三真人真定光也都是灵宝经特意虚拟的人物。而天师张陵作为唯一现世中的人物就获得了非同寻常的意义，即《灵宝经》实际上也是由张道陵传授给葛玄的。这是后来佛道两教不少学者将《灵宝经》归于张道陵的重要原因。而该经在记载太上太极五真人在授给葛玄《灵宝经》后所作颂语中，三天法师张天师的颂为：“灵宝及大洞，至真道经王，唯有《五千文》，高妙无等双。奉行致飞仙，玄居治虚空。侍卫太上台，逍遥紫微宫。万动犹电顷，长存永无穷。”包括天师张道陵在内五真人所作经颂又见于敦煌文书 P. 2452 号为《道藏》缺载的古灵宝经《太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀上》中。灵宝派欲借重张道陵在道教中的传统影响而树立其经典的地位，而且实际上早期灵宝派也因此获得了在传统天师道内部传播新教义并整顿天师道组织的合法性。

三、古灵宝经中的“正一”“正一盟威之道”及天师道厨会

古灵宝经除直接称张道陵为“三天法师”外，又称其为“正一真人”。《云笈七籤》卷六引《玉纬》称汉末有天师张道陵精思西山，太上亲降。汉安元年（142）五月一日，授以三天正法，命为天师。又授《正一科术要道法文》。其年七月七日又授《正一盟威妙经》，三业六通之诀，重为三天法师正一真人。而灵宝经对于与天师张道陵相关的“正一”概念和“正一盟威之道”也极为重视。南齐顾欢《夷夏论》说“道称正一”^②。南朝道经《正一论》对“正一”之义也有阐发：“一者，正一也。张君（道陵）以正一统世，八极无二，玄纲一举，六合同风。天覆地载，教养修道。非正一，焉可得语其优劣哉？”^③《正一盟威经》曰：“正以治邪，一以

① Michel strickmann, “The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy”, p. 8.

② 见《南齐书》卷五十四《顾欢传》。

③ 《道藏》第32册，第125页。



统众。”^①“正一”作为天师道所特有的重要概念，我们认为其出现应远在南齐顾欢之前，并被早期灵宝经所吸收。《道藏》本《洞玄灵宝自然九天生神章经》在敦煌本陆修静《灵宝经目》中称《太上洞玄灵宝自然至真九天生神章》，该经之“始青清微天宝章”有“洞明正一法，严修六天文”^②。“六天”在灵宝经中与“三天”相对，常有“六天故气”，“六天鬼神”等，特指鬼神之天。所以灵宝经将“正一法”与“六天文”相对照。《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》是一部以阐述道教戒律著称的早期灵宝派经典，其经称元始天尊既开大有之化，生死皆明，当宣正法，开示来生，“欲使法音流演，诸天亿劫不绝，正一长存，生死蒙福”^③。可见在早期灵宝经中，“正一”已是一个非常重要的概念。在《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》中还有以“正一”命名的神“正一功曹”。

“正一”这一概念的出现很可能是和“正一盟威之道”联系在一起的。《元始五老赤书玉篇真文天书经》是古灵宝经系中最重要的一部经典。虽然国际道教学界对于葛巢甫究竟构造了哪些经典仍有相当歧义的看法，但是对东晋隆安年间葛巢甫构造了《元始五老赤书玉篇真文天书经》则有一致的认识。该经表现了对“正一盟威之道”的高度推重，其经卷下有云：

元始、灵宝、上元天、大圣众，至真尊神无极大道，上下中央四面八方太上无为大道，诸君丈人……道气无先，寥廓无端，混沌无形，虚无自然。太上无（元）根，冥寂玄通，大智慧原（源）。正一盟威太上无为大道，道中之道。^④

《灵宝五篇真文》将“正一盟威太上无为大道”推崇为“道中之道”，即众道之首。葛洪《神仙传》记载张道陵住鹤鸣山精思炼志，老君授张陵以“新出正一盟威之道”。曹魏天师后嗣所作《正一法文天师教戒科经》称道以汉安元年（142）五月一日于蜀郡临邛县渠停赤石城“造出正一盟威之道，与天地券要，立二十四治，分布玄元始气治民”^⑤。《玄都律文》称天师张道陵随神仙从洛阳西迁蜀都赤城，人浊不清，世浑不平，于是攀天柱，据天门，“新出正一盟威之道，欲更清明天人，诛罪不义，养育群生，立二十四治”^⑥。而唐朱法满《要修科仪戒律钞》卷一引《太真科》亦云太上老君以汉安元年五月一日于鹤鸣山授张道陵《正一盟威之经》^⑦。这种记载尚见于其他《三天内解经》《陆先生道门科略》等不少较早的天师道经典中。而《元始五老赤书玉篇真文天书经》所称“无极大道”“太上无为大道、诸君丈人”等也都是早期天师道所特有的称号。

尤为值得注意的是灵宝经对张道陵所行早期天师道厨会制度的记载。

《道藏》本《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》在陆修静《灵宝经目》中属于“葛仙公所受教戒诀要及说行业新经”中的10部“新经”之一。这部经典保存了不少汉魏天师道的内容，以致法国学者苏远鸣（Michel Soyrié）先生认为这部经典是根据张道陵以来的口头传说撰

① 《云笈七籤》卷六《七部》注引。

② 《道藏》第5册，第845页。

③ 《道藏》第6册，第883页。

④ 《道藏》第1册，第795页。引文据《无上秘要》卷九《众圣会议品》引《洞玄元始五老赤书玉篇经》和卷五十《涂炭斋品》所引改。

⑤ 《道藏》第18册，第236页。

⑥ 《道藏》第3册，第462页。

⑦ 《道藏》第6册，第922页。

写的^①。其经云：

太极真人曰：饭贤福食，各有人数。外来之客，先亦同食。正一真人三天法师，临升天，以百姓贫弊，为复减损，作福或十人，饌复过十人。他宾集无以供之。既不尽周，一人不遍，犹是不普。故制法，悉事毕，余厨施一切人及众生辈，为主人祈福类。后世不知之，故以相示也。酒不可都断，使之有数，随人多少，不必令尽限也。故世教言，唯酒无量，不及乱，斯之谓矣。酒多浊乱正气，三真亡官，故不可过量，考官司之，宜慎之。^②

以上这段记载为我们提供了张道陵创设天师道早期厨会制度的情形和早期灵宝派与这种天师道制度的关系。“饭贤”就是天师道内部的厨会。《要修科律戒律钞》卷十二引《太真科》云：“家有疾厄，公私设厨，名曰饭贤。可请清贤道士上中下十人、二十四人、三十人、五十人、百人。不可不满十人，不足为福。贤者廉洁，亦能不食，食亦不多；服饵浆药，不须厚饌，是世人所重，献之，崇有道耳。”《太真科》是一部以天师道内容为主的经典。大渊忍尔氏近著考证其问世在公元420年到425年之间^③。而寇谦之《老君音诵戒经》则反映了厨会或饭贤并不仅限于消除疾厄。其经云：道官授署职治符篆，可设厨会。道民求福愿厨，即设厨会，求愿收福，为病者设厨会救度，道民犯科法，设厨会解散，为亡人设厨会解罪过等多种^④。

早期天师道组织中所实行的“饭贤”或“厨会”制度大约渊源于中国古代村社共同体中的敬老和乡饮酒礼习俗。天师道教首张陵将这种习俗改造成为天师道同道相互联系的重要制度。而《诸经要诀》的记载也反映了这种制度在早期尚具有非常浓厚的施舍救济下层民众的性质。正因如此，这种制度在天师道内部尤其对于普通奉道民众具有十分重要的影响。“后世不知之，故以相示也”，反映了两晋时代由于天师道内部的分化，厨会虽仍在继续实行但已逐步丧失了原有的原始公社救济贫弱的特色，“故以相示也”，是太极真人要重申天师张道陵所创厨会制度的本意。

接着《诸经要诀》又称：“酒不可都断，使人有数，随人多少，不必令尽限也。故世教言，唯酒无量，不及乱，斯之谓也。”早期灵宝派和灵宝经对酒的态度则是令人饶有兴趣的。太极真人这种对酒的态度似乎贯穿在整个早期灵宝经系中。众所周知，灵宝派是中古道教各派中受佛教影响最深的道派。灵宝经被称为道教中的大乘经典。灵宝经中那些对中古道教产生重大影响的戒律其实都直接受到了大乘佛教经典的影响。对此，荷兰汉学家许理和（Erik Zürcher）等学者有过详细的研究^⑤。

酒戒是佛教的基本戒律。但是古灵宝经借鉴佛教各种戒律时，惟对酒戒却保持了值得注意的变通。《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》卷上所载洞玄智慧十戒中，其第六戒为“减酒节行，调和气性，神不损伤，无犯众恶”^⑥。这套戒律也为《太上洞真智慧上品大诫》所完全吸收^⑦。

① Michel soymié, “Les dix jours de jeûne du taoïsme,” 载《吉冈博士还历纪念道教研究论集》，东京国书刊行会1977年版。

② 《道藏》第9册，第871页。

③ 参见大渊忍尔：《道教とその内经典》，东京创文社1997年版，第456页、第457页。

④ 《道藏》第18册，第212页。

⑤ Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: a Survey of Scriptural Evidence,” Tong Pao, Vol, 66, 1980, pp, 84-147.

⑥ 《道藏》第6册，第184页。

⑦ 《道藏》第3册，第393页。

《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》中的“定志通微十戒”，其第五戒为“不醉，常思净行”。^①以上都是强调酒不必断除，惟勿过量。当南朝刘宋时陆修静依据古灵宝经撰成《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》所征引的洞玄智慧十戒，其第六戒已变成“断酒节行，调和气性，神不损伤，不犯众恶”。

《定志通微经》又记载元始天尊在安乐山中对 12 少年说法，其中一个“素性好酒”，因此声称：“余者乃可，唯酒难断除。我本性所好，作不敢计。所以者何？我先服散，散发之日，非酒不解，是故敢耳！”而元始天尊则说：“散发所须，此乃是药，将养四大，药酒可通，但勿过量，至不如平耳。”“散”即寒食散。服散是两晋南朝江南贵族中普遍的社会风尚。柏夷（Bokenkamp）先生揭示灵宝经这种对酒的态度反映了南方贵族对于这一地区的宗教生活中越来越重要的佛教戒律的看法^②。灵宝经的制作者虽然大量地借鉴吸收佛教戒律，但是也考虑到江南贵族习俗而作必要变通。

另一方面，根据《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》，我们认为早期灵宝经对酒戒的变通可能也是以当时天师道厨会本身的实际为依据的。早期道教经典如《太平经》和《老子想尔注》均明确主张禁酒。《太上老君说百八十戒》第 24 戒为“不得饮酒食肉”。福井康顺先生认为中国道教徒中的禁酒也受到了佛教影响^③。如南朝刘宋时期新天师道经典《三天内解经》卷上就有“不得饮酒食肉”的规定。但是早期天师道组织内部的厨会制度似乎与上述经典的记载并不相同。南齐释玄光《辨惑论》指出：

昔张子鲁汉中解福，大集祭酒及诸鬼卒，酣进过常，遂致瞽逸，丑声遐布，远达岷方。刘璋教曰：“夫灵仙养命，犹节松霞而厚身，嗜味奚能尚道？”子鲁闻之，愤耻意深，罚其扫路。世传道士，后会举擗，以防斯难。兼制厨命，酒限三升，汉末以来，谓之制酒。至王灵期，削除曩目，先生道民，并其赈锡。虽有五利之贵，更为妖物之名。^④

以上玄光这段记载虽然有其门户之见，但是相当可信的。我们推测，由张道陵所创设的这种建立在古代村社乡饮酒礼等古老习俗基础上，具有因俗设教性质的厨会制度最初并未禁酒，只是到了张鲁时期方有对饮酒数量的具体限制。根据法国汉学家马伯乐（Maspero）等学者的研究，《玄都律文》虽然也有一些后来的内容孱入，但是作为六朝早期天师道的经典仍是可信的。^⑤该经文《制度律》有云：“男官女官策生道民，至于解厨家，主斋戒……律曰：男官女官主者，上厨人酒五升，钱三百，中厨人酒四升，钱二百五十文，下厨人三升，钱一百文。”^⑥寇谦之改革三张旧法，仍保持了厨会限酒而不禁酒的传统。《老君音诵诫经》云：“厨会之法，应下三盘，初小食，中酒，后饭。今世人多不能三下盘，但酒为前，五升为限。明慎奉行如律令。”北周释道安《二教论》有“老子诫味，祭酒皆饮”。北周甄鸾《笑道论》称：“道会饮酒

① 《道藏》第 5 册，第 890 页。

② Stephen R. Bokenkamp, “The sources of the Ling-pao Scriptures”, p. 472.

③ 福井康顺：《道教の基础の研究》，东京书籍文物流通会 1952 年版，第 130 页。

④ 《弘明集》卷八，《大藏经》卷五十二，第 49 页。

⑤ 可参见杨联陞：《老君音诵诫经校释——略论南北朝时代的道教清整运动》，《历史语言研究所集刊》第 28 本，台北：1956 年版。

⑥ 《道藏》第 3 册，第 460 页。

者，无过也；佛会不饮。”^①这种在厨会中限酒不禁酒的情况与灵宝经《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》的内容是相符合的。《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》中的有关记载实际上从一个重要方面反映了早期灵宝派和灵宝经的制作者原有的天师道信仰以及同东晋以来的江南天师道组织包括奉道民众之间的密切关系。

东晋后期以来，江南天师道组织混乱，道门内部科律废弛，学术界往往把南朝陆修静及其《道门科略》等作为六朝江南天师道内部的整顿和改革的开始。我们认为其实早期灵宝派即已着手进行。《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》有对天师道组织内部混乱情况的激烈批判。该经记太极真人徐来勒曰：

有人不学道者，闻道士论至经，幽蹟妙义弘远之旨，心不信用，而诬毁圣文，谓之虚诞，经教妄作耳，不足学也。已既不信，便嫉诸人经学及导养之道，皆言不然……不学至道经教，而好学巫术杂书不真之事。其会同之日，唯酒肉为先。口是心非，诡黠相攻，淫欲纵横，放心所为，嗜物无厌。或复为师，初无教善之怀，强弱相凌，恒欲其虐意，意中唯贪妒谗害，淫盗作伪，凶悖逆乱。此人身常有十恶。何以知其人有如是之行，不遭罹罪网？

“会同之日”就是天师道组织内部的“三会之日”和“厨会”之日。以上显然是灵宝经作者站在天师道教内所作的批判。将以上文字与其后陆修静《道门科略》比较，可以发现二者之间有不少渊源关系。《老君一百八十戒》又称《百八十戒》，是从早期天师道传承而来的一套重要戒律，亦为早期灵宝派所推重。其形成时代则有多说，吉冈义丰先生提出了梁陈之间成立说^②，小林正美先生认为其形成在刘宋初、中期，其依据是刘宋时陆修静《道门科略》以及仙公系灵宝经典《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》有记载^③。施舟人（Kristofer Schipper）先生则认为此《戒》发源于3世纪的中国南方^④。H·H·Schmidt提出公元4世纪末的灵宝经经典《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》就是以《老君一百八十戒》为范本而形成的^⑤。《三元品戒功德轻重经》在陆修静《灵宝经目》中属于由元始天尊直接传授的“元始旧经”。而这套戒律对早期灵宝经的影响是明显的。《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》称先有“本行之上戒”“十善因缘上戒之律”，次有“上品百八十戒”。《太上洞玄灵宝本行宿缘经》中有“当何以为本行上戒乎？答曰：太上智慧上诫，百八十诫，皆上戒律也”。而在《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》中则有对《老君一百八戒》的较多阐发：

太极真人曰：夫祭酒当奉行《老君百八十大戒》，此可言祭酒也。故曰不受大戒，不得当百姓及弟子礼拜也。受此戒者，心念奉行，今为祭酒之人矣。祭酒当断念，舍众恶，推行戒法，当如是也。

早期灵宝经这种重申戒律以整顿江南天师道组织的主张明显为陆修静所吸收。《陆先生道门科略》云：“夫受道之人，内执戒律，外持威仪，依科避禁，遵承教令。道士不受《老君百

① 《广弘明集》卷八、卷九，《大藏经》卷五十二，第140页、第46页。

② 吉冈义丰：《道教と佛教》第二，东京国书刊行会1976年版，第70页。

③ 小林正美：《六朝道教史研究》，第341页。

④ Kristofer Schipper, "Purity and Strangers - Shifting Boundaries in Medieval Taoism", Tong Pao Vol. 80, 1994, P. 66.

⑤ H·H·Schmidt, "Die Hundertachtzig Vorschriften Von Lao - Chun." Religion und Philosophie in Ostasien, 1984, 转引自 Kristofer Schipper. "Purity and Strangers", P. 66.

八十戒》，其身无德，则非道士，不得当百姓拜。”我们认为正是经过早期灵宝派的阐发和推重，《老君一百八十戒》又成为南北朝隋唐正一派等道派的上品大戒。以往学界的研究由于强调陆修静在六朝道教中的地位，以致在相当程度上遮盖了早期灵宝派和灵宝经对江南天师道发展的贡献以及对陆修静道教思想和道教改革活动的重要影响。

至于早期灵宝经和灵宝派对汉魏天师道传统斋法的继承和创造性发展，我们将另文讨论。

四、余论

以上，我们从早期灵宝经中所见的天师张道陵初步探讨了早期灵宝经和灵宝派与汉魏天师道的密切关系。我们尚有必要简要回溯公元初几个世纪江南道教发展的轨辙及其社会历史背景。

汉魏之际，天师道已开始 in 北方中原地区广泛传播和发展。而在孙吴统治的长江中下游地区自汉末以来主要流传属于太平道一系具有巫鬼色彩的于家道、由蜀地传来的李家道、帛和所创的帛家道，还有由左慈、葛玄、郑隐所传的神仙道，亦称葛氏道派。天师道在江南的传播始于西晋对南方的统一。西晋末中原战乱北方人口南迁和东晋王朝的建立促进了天师道在江南地区大规模地传播发展，并成为江南道教发展的主流。在东晋王朝统治下，南方土著居民在政治上和精神上都屈从于来自北方的贵族门阀体制和随之而来的北方天师道。

东晋后期即公元4世纪60年代开始出现的上清派，其实就是对这种政治和精神屈从的反应。从许谧、许翔、杨羲到孙游岳、陶弘景，上清经的信奉者绝大多数都是出身于江南本土的上层贵族。在《真诰》中，早期上清派自觉地吸收和统一了北方天师道和南方的宗教传统——吴越一带伴有神灵附巫师之体的祭祀仪式和旧江南读书人所写的《抱朴子》一书，并改变其原貌而成为超越了两者的更为高级的仙境和修道方法。《真诰》描写了许氏等被选中的南人贵族注定将升仙界任仙官，试图由此克服政治上精神上对北方统治者的屈从。

早期上清经在江南贵族中的传播也形成了对同处句容本土的葛氏道派传统权威的挑战，并促使教义的重要变革。完成于公元317年以金丹信仰为核心的《抱朴子内篇》虽然已开始融摄汉魏天师道教法，但是在很大程度上确实只是代表天师道大规模传人江南以前部分南方贵族中的秘密传统。大量的金丹实验内容和突出的理性色彩必然限制其宗教神学理论的进一步发展，而难以操作实行的局限又使之不能拥有广泛的群众基础。我们推测，在葛洪之后，葛氏道派实际上已经放弃了金丹信仰而在相当程度上信奉了天师道教法。古灵宝经就明确地表现了对金丹信仰的轻视。东晋隆安年间由葛巢甫开始“披露”的灵宝经典可以看成是葛洪以后的葛氏道派在新的历史条件下进行重大神学理论探索的证明。早期灵宝派注重从两汉讖纬学说、大乘佛教和早期上清经中大量吸收思想材料，但我们认为灵宝派更注重对汉魏天师道一系列根本教法的直接继承，或是在保留其原有形式的前提下加以创造性发展。我们还认为灵宝派教义的传播和以斋醮科仪作为主要内容的宗教活动往往都是以江南天师道原有组织系统和奉道民众为基础而进行的。灵宝派新教确实代表了汉魏以来天师道发展本身经教化的内在要求，因而一经产生也就在江南地区获得了超过上清派和正统天师道派和影响。

引儒入道

——寇谦之对北方天师道的改造*

刘惠琴**

寇谦之是中国道教史上的重要人物^①，继葛洪之后，寇谦之进一步对作为原始道教的北方天师道进行了清理与整治，使道教理论逐渐形成系统化之宗教体系。所谓天师道，就是东汉末张道陵创立并由其子孙世袭相传的以老子为教主，以“道”为最高信仰，以符箓驱鬼治病为手段，追求长生不死成仙为最高境界的一种宗教形式，其早期亦称为五斗米道^②。寇谦之对北方天师道的改造，除了吸收佛教思想和形式之外，更重要的是大量吸收传统儒学思想，特别是儒家礼教思想，从而使北方天师道思想同儒家思想一样，成为巩固封建统治的工具，为封建统治者所接受，在北魏太武帝时期甚至达到国教地位。

一、寇谦之之前的天师道

中国道教的起源非常混乱，以至“关于道教的起源，要让道教经典自己开口说的话，那简直是理不清的一笔糊涂账”^③。以东汉末自治于蜀中的五斗米道（天师道）和史称黄巾起义的太平道而标志道教的诞生，则被学术界普遍接受。但道教的理论体系，是在东晋以后才逐渐完善的，因此无论是天师道还是太平道，只能称为原始道教。原始道教具有以下两个方面的鲜明特点。

1. 道教理论的混乱。原始道教的基本经典，主要是《太平清领书》，即《太平经》。关于这部书的起源，《后汉书·襄楷传》称：“初顺帝时，琅邪宫崇诣阙上其师于吉于曲阳泉水上所得神书一百七十卷……《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。后张角颇有其书焉。”《太平经》源自“神书”，这自然纯属杜撰，据王仲荦先生考证，此书成于众人之手，成书于东汉末年桓、灵时代^④。这本来历史不明的道教早期

* 本文原载《敦煌学辑刊》2000年第1期。

** 刘惠琴，西北大学中国思想文化研究所。

① 据陈寅恪先生考证，寇谦之族籍为汉中，是当地豪族大姓，世代为天师道信徒，在曹魏灭张鲁之后，被迁徙至冯翊。见陈寅恪：《崔浩与寇谦之》，《陈寅恪史学论文选集》，上海古籍出版社1992年版，第170-174页。

② 郭树森主编：《天师道》，上海社会科学院出版社1990年版，第5页。

③ 葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社1987年版，第15页。

④ 王仲荦：《魏晋南北朝史》下，上海人民出版社1980年版，第787页。

经典内容非常混杂、原始和粗糙，其中并未形成道教特有的自然、社会与人的系统结构理论与起源理论的完整体系、神祇系统、斋醮科仪、符篆禁咒，丹铅导引方药也很零散。相反，讲伦理、政治、法术的地方倒很多：“看起来更像是一本披了神学外衣的政治教科书，而不太像道教著作。”^① 特别是道教活动中的索要钱财和作为早期道教养身术的男女教徒“合气之术”，使得道教理论更为混乱。这些现象，也成为佛、道互争长短时佛教徒攻击道教的理由。如：“但得金帛，便与其经。”^② “陈黄书以为真典，佩紫篆以为妙术。”^③ “贩符卖篆”“博颊叩齿”“反缚伏地”“符章合气”^④，尤其对于原始道教的男女“合气之术”，更为佛教徒和世俗社会所不齿。《辨惑论》就认为其为五逆之一^⑤，《笑道论》更言：“臣笑曰：臣年二十之时，好道术，就观学，先教臣黄书合气，三五七九男女交接之道，四目两方正对，行道在于丹田，有行者度厄延年，教夫易父，唯色为初，父兄并进，不知羞耻，自称中气真术……”^⑥ 这尽管有佛教徒的夸大之处，但也足见原始道教理论的混乱与原始性。

2. 原始道教常被农民起义所利用。在原始道教经典《太平经》中，有部分反映劳动人民利益的思想，如：“积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也。”“此财物乃天地中和所有，以共养人也。此家但遇得其聚处，此若仓中之鼠，常独足食。此大仓之粟，本非独鼠有也。少内之钱财，本非独以给一人也，其有不足者，悉当从其取也。”“平之为言者，乃平平无冤者，故为平也。”“天地施化得均，尊卑大小皆如一，乃无争讼也，故可为人君父母也。”^⑦ 这些思想，部分地反映了农民朴素的平均主义和平等思想，体现了劳动人民的要求和愿望，在后世的农民斗争中，平等、平均成为广大人民奋斗的崇高目标^⑧。因而原始道教多活动于下层劳动者中间。此外，原始道教的组织也非常严密，有些学者甚至认为原始道教常常采取类似军队的组织形式，如太平道的三十六方组织和将军称号，五斗米道的二十四治组织和祭酒称号等^⑨。以至佛教徒道安以此为攻击道教的理由：“先受治篆、兵符、社契，皆言军将吏兵，却无教诫之义。”^⑩ 这些特点，使得原始道教多与历史上的农民起义相结合，如东汉末年的黄巾起义，西晋时孙恩、卢循起义，十六国时期北方“李弘”起义等，类似这样的农民起义多达十几起，都是以原始道教为口号而发动的^⑪。

二、寇谦之对北方天师道的改造

魏晋以来，封建统治者对黄巾起义依然是心有余悸，曹操平定张鲁后，对天师道就严密防

① 葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社1987年版，第19页。

② 玄光《辨惑论》，《弘明集》卷八，《弘明集·广弘明集》，上海古籍出版社1991年版，第49页。

③ 慧通：《驳顾道士夷夏论》，《弘明集》卷七，《弘明集·广弘明集》，上海古籍出版社1991年版，第47页。

④ 德愍：《戎华论析顾道士夷夏论》，《弘明集》卷七，《弘明集·广弘明集》，上海古籍出版社1991年版，第48页。

⑤ 甄鸾：《笑道论·道士合气法》，《广弘明集》卷九，《弘明集·广弘明集》，上海古籍出版社1991年版，第157页。

⑥ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第24-243页、第246-247页、第451页、第653页。

⑦ 汤其领：《汉魏两晋南北朝道教史》，河南大学出版社1994年版，第84页。

⑧ 葛兆光：《中国思想史》卷一《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，复旦大学出版社1998年版，第476页。

⑨ 道安：《二教论》，《广弘明集》卷八，《弘明集·广弘明集》，上海古籍出版社1991年版，第146页。

⑩ 任继愈：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第67-68页。

⑪ 曹植：《辨道论》，《全三国文》卷十八。

范，迁其部众于关中，迫使其组织被解散。曹操曾招致许多方士，集中于魏国，其目的就是“诚恐斯人之徒，挟奸宄以欺众，行妖隐以惑民，故聚而禁之也。”^①寇谦之家族，就是在这时被迁往关中。而对北魏统治者来讲，西晋时期孙恩、卢循起义以及十六国时期在北方所爆发的多起农民起义更是历历在目。这一系列事件，使得封建政权对天师道提出了新的要求。另一方面，原始道教的内部也出现转化，在南北朝混乱时期，大批士族上层人士进入天师道成为地方首领，改造了天师道的阶级构成。如《晋书·王羲之传》载“王氏世事张氏五斗米道”，《魏书·崔浩传》也载其信奉天师道，并与寇谦之关系密切。甚至如晋哀帝也成为天师道徒。由于他们的加入，天师道的阶级结构和民间宗教性质发生了改变，这些上层人士由于其修养和信奉天师道的目的不同于下层群众，因此也必然带来他们的意识和要求，不仅要从天师道得到灵魂的慰藉，还希望利用、改造天师道，使之更适合于为维护封建统治和士族利益服务^②。于是，一些道教的改革者开始对原始道教进行清理与整治，使之与封建统治秩序的要求相一致。继葛洪之后，寇谦之就是这一运动的代表人物。

寇谦之对北方天师道改造的核心，除了借助于佛教的形式之外，就是引儒入道，特别以儒家礼教规范道家。在对原始道教的改造中，早在葛洪就提出了儒道结合的理论：“道者，儒之本也；儒者，道之末也。”^③到了寇谦之，则进一步发展了这一思想，把吸收儒家礼教视为治理道教的良方。这一结果，一方面是因为在魏晋南北朝时期的思想主流依然是儒家学说^④，另一方面，道教的改革者们也认识到儒家礼教规范道教，才可以实现道教的发展及“佐国扶命”的使命。

根据汤用彤先生的考证，现存《道藏》洞神部戒律类力字号的《太上老君戒经》《老君音诵戒经》《太上老君经律》《太上经戒》《三洞法服科戒文》《正一法文天师教戒科经》《女青鬼律》七种都为寇谦之的作品^⑤，寇谦之借助儒家思想对天师道改造的具体内容也都包含在这些著作中，其主要包括两个方面的内容：

1. 制定道教戒律。一种宗教的确立与发展，必须要有一套与之相适应的戒律制度来规范其活动，原始道教戒律的混乱，就大大限制了它的发展。寇谦之对北方天师道的改造，首先就是整肃戒律，建立道教的行为规范，使之与中国传统文化心理相适应^⑥。据陈寅恪先生研究，后秦灭亡时，盛行于关中的佛教《十诵律》渐渐传入江南，而在北方流传很少，于是寇谦之就利用这一佛教戒律的形式，对天师道进行了整肃，并以老君传授为名，建立了新的天师道教戒律^⑦。

《魏书·释老志》载：“太上老君谓谦之曰……吾故来观汝，授汝天师之位，授汝《云中音诵新科之诫》二十卷，号曰并进言。吾此经诫自天地开辟以来，不传于世，今道教应出，汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税及男女合气之术。大道清虚，岂有斯事，专以礼

① 玄光：《辩惑论》，《弘明集》卷八，《弘明集·广弘明集》，上海古籍出版社1991年版，第49页。

② 郭树森主编：《天师道》，上海社会科学院出版社1990年版，第58页。

③ 葛洪：《抱朴子·内篇》卷十《明本篇》，上海古籍出版社1990年版，第69页。

④ 万绳南：《魏晋南北朝时期的思想主流是什么》，《史学月刊》1957年第8期，第12页。

⑤ 汤用彤、汤一介：《寇谦之的著作与思想——道教史杂论之一》，《历史研究》1961年第5期，第64-69页。

⑥ 葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社1987年版，第144页。

⑦ 陈寅恪：《崔浩与寇谦之》，《陈寅恪史学论文选集》，上海古籍出版社1992年版，第204页。

度为首，而加以服食毕念。”由此可见其清整道教的新科所包含的主要内容就是“除去三张伪法，租米钱税及男女合气之术”^①。在今《道藏》所藏寇谦之作品中，以此为原则，对天师道的信仰者提出了一系列要求，告诫道教徒要遵循世俗认可的忠、孝、慈、谨之道，禁止杀、盗、淫、妄等。特别在《老君音诵诫经》中，对于一直受到儒、佛所抨击的“三张伪法”中的那些弊端，如宗教活动中的索要钱财、男女合气、祭酒职位的世袭等，“尽皆断禁，一从吾乐音诵诫新科。”他猛烈抨击五斗米道的旧道法，指出其内部的严重混乱：“道官祭酒愚暗相传，自署治策符契，攻错经法，浊乱清真。”其弟子“受佩之后，不能精进，违科犯约，用行颠倒。奸怨非法，游行民间，读伪科律，诈惑万端”。另外，对于宗教活动中的索要钱财，他也坚决反对：“授人职契，录取人金银财帛。而治民户恐动威逼，教人策愿，匹帛牛犊，奴婢衣裳，或有岁输全绢一匹，功薄输丝一两，众病杂税不可称数。”对于男女合气之法，他更是坚决反对：“妄传（张）陵身受黄赤房中之术，授人夫妻，淫风大行，损辱道教。”又说：“吾观世人，夫妻修行黄赤，无有一条按《天宫要本》所行，专作浊秽，手犯靖庐治宫禁忌。”对于道官祭酒的世袭，他提出：“诸道官祭酒可简贤授明，未复按前父死子受，使道教不显。”这些道教戒律，形式上参照了佛教戒律，本质上来讲其思想则来自儒家。“这些现象中应当注意的是，当戒律规定了道教信仰者的思想与行为时，道教就把自身的行为放置在以儒家思想为依据的意识形态与政治权力所允许的范围之中，并在与世俗社会伦理互相协调，甚至与佛家伦理也逐渐磨合。”^②

2. 积极参与封建统治政权，消除原始道教中的反抗精神。与佛教的出世思想相反。道教追求当世的幸福，具有入世的特点，这一思想宗旨在道教发展过程中虽未改变，但在寇谦之前后却有一变化。在他之前，原始道教多活动于民间下层，其入世思想比较朴素，幸福观念也比较原始。而寇谦之利用对道教思想的规范化和伦理化，使道教成为官方宗教，自己也积极参与封建统治政权。

他曾以仙人之口表达其为“帝王师”的政治理想。《魏书·释老志》载：“（寇谦之）服食饵药，历年无效。幽诚上达，有仙人成公兴……兴叹息曰：先生未便得仙，政可为帝王师耳。”在《老君音诵诫经》中，他宣称自己作为教主的使命就是“并教生民，佐国扶命”。在投奔北魏之后，就明确表示要“当兼修儒教，辅助泰平真君，继千载之绝统”^③。他的这一理想，在北魏部分地也得到实现，在太武帝时，寇谦之被尊为“国师”。《魏书·释老志》载：“世祖欣然，乃使谒者奉玉帛牲牢祭嵩山，迎致其余弟子在山中者。于是崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行。”又：“真君三年，谦之奏曰：今陛下以真君御世，建静轮天宫之法，开古以来未有也，应登受符书以彰圣德。世祖从之，于是亲至道坛受符策，备法驾，旗帜尽青，以从道教之色也。”道教俨然成为北魏国教，对此后太武帝的灭佛也产生了一定的影响。

在这一思想指导下，寇谦之制定了一系列符合这一目的的教义教规，同原始道教划清界限，明确提出道教徒“不得叛逆君王，谋害国家”。张角、李弘等所领导的农民起义为“世间作伪，攻错经道……惑乱万民，称鬼神语，愚民信之，诬诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱

① 所谓“三张”，一般是指张陵、张衡、张鲁三代天师，但有时也指张角、张梁、张宝三兄弟。

② 葛兆光：《中国思想史》卷一《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，上海复旦大学出版社1998年版，第484页。

③ 《魏书》卷三十五《崔浩传》，第814页。

土地”。“愚人诳诈无端，人人欲作不臣，聚集通逃之人，乃以奴仆隶皂之间……”^①除了对以道教发动的农民起义的攻击外，在《正一法文天师教戒科经》中，寇谦之还提出了“道”的概念：“汉安元年五月一日于蜀都临邛县渠停石城造出正一盟威之道与天地券要，立二十四治，分布玄无，始气治民。汝曹辈复不知道之根本，真伪所出，但竞贪高世，更相贵贱，违道叛德，欲随人意。人意乐乱，使张角黄巾作乱。汝曹知角何人？自是以来，死者几千万人，邪道使末嗣分气，治民汉中四十余年。道禁真正之元，神仙之说，道所施行，何以想尔。”那么什么是“道”呢？他指出：“道乃世世为帝王师；而王者不能兼奉，至倾移颠殒之患。”要实现这种“道”，就要“诸欲奉道，不可不勤，事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠……明者不可不清，愚者不可不教，仁义不可不行，施惠不可不作，弱孤不可不恤，贫贱不可不济。”则很明显，“道”的内涵就是封建伦理纲常和礼义道德，以及仁政精神。这些无疑都是传统儒家思想的内容。

为了实现“佐国扶命”的目的，除了原始道教中的某些反抗精神需要革除外，还要教导道教的信仰者成为符合“道”之精神的“种民”。所谓“种民”，即：“其能壮事守善，能如要言，臣忠子孝，夫信妇贞，兄敬弟顺，内无二心，便可以善得种民矣。”^②则“种民”的实质就是执守封建伦理纲常和礼义道德的忠臣、顺民^③。这些思想，同《太平经》中所反映出的平等平均思想有极大的差别，完全改变了原始道家中所包含的反抗精神。

从以上两点寇谦之对北方天师道改造的具体内容来看，其中就有许多维护封建统治的内容，如巩固封建地主阶级的土地占有制、巩固封建阶级的政权机构、巩固贫富贵贱的封建等级制度、巩固封建的伦理关系等，把人们的思想束缚在封建统治阶级的礼法范围之内^④。这些思想，基本上来源于儒家思想，使改造后的天师道与封建礼教紧密结合在一起^⑤，从而使天师道也成为统治者巩固现实政治的思想工具。又根据上引材料，寇谦之曾借老君之口宣称要他“专以礼度为首”改造原始道教，此之“礼度”，明显就是儒家思想的礼教纲常和道德礼义，在这种“礼度”之下，他所追求的目标是：“户户自相化以忠孝，父慈子孝，夫信妇贞，兄敬弟顺。”^⑥其所教导的符合“其能壮事守善，能如要言，臣忠子孝，夫信妇贞，兄敬弟顺，同无二心”的“种民”，同儒家所谓“父慈子孝，兄友弟恭”的思想如出一辙。对此，寇谦之也直言：“吾行道隐居，不营事务，忽受神中之决，当兼修儒教，辅助泰平真君，继千载之绝统。”由此可见，不论是寇谦之个人的政治理想，还是对北方天师道的改造，更多地表现出所受儒家思想的极大影响。

由于寇谦之吸收儒家思想对原始道教的改造，使北方天师道逐渐摆脱了巫师方术的原始面貌，不但在宗教理论方面更加完善，也更适合于现实的统治秩序，在北魏社会得到了广泛的传播，并使天师道成为北魏的官方宗教，对北魏社会生活产生了深刻的影响。这不但是道教发展史上的一个重要阶段，更重要的是，它体现了儒学对北朝社会政治生活的广泛影响。

① 《老君音诵诫经》，《道藏》洞神部·戒律类·力字号，涵芬楼影印本。

② 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》洞神部·戒律类·力字号，涵芬楼影印本。

③ 王炳照、阎国华：《中国教育思想通史》卷二，湖南教育出版社1994年版，第373-379页。

④ 汤用彤、汤一介：《寇谦之的著作与思想——道教史杂论之一》，《历史研究》1961年第5期，第75页。

⑤ 任继愈：《中国哲学史》第2册，人民出版社1963年版，第251页。

⑥ 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》洞神部·戒律类·力字号，涵芬楼影印本。

简寂先生庐山修道与南天师道的建立和发展*

周勇慎

简寂先生即陆修静，道教南天师道的创立者，曾对江南天师道组织进行整顿和改造，他积极搜集整理道经，制订道教斋醮科仪，推动了南朝旧道教的改革和士族新道教的形成，与北魏寇谦之改革的“北天师道”一样，在道教史上占有重要地位和深远影响，特别是他在孝武帝大明五年（461）至宋明帝泰始三年（467）七年间隐居庐山修炼，对庐山道教的发展和全国道教的影响起到了举足轻重的作用，推动了南朝道教的发展，为南天师道的改革奠定了坚实的基础。

一、简寂先生其人

简寂先生（陆修静），南朝刘宋时期著名道士，字元德，谥简寂先生，宋徽宗时封丹元真人，出身江南著名士族吴郡陆氏，为三国东吴丞相陆凯之后，父琳，九征不起，谥高道处士。

据道书《道学传》，唐吴筠《简寂先生陆君碑》，李渤《真系传》以及《玄品录》《茅山志》《历世真仙体道通鉴》等载：母姚氏怀孕时，有一老姥对她说：“生子当为人天师。”相传他出生时，蹠有重轮，足有双踝，掌有大字，背有斗文，天挺灵骨，幼含稚性等异相，他少宗儒学，博通文籍，旁究象纬，早涉婚宦，虽外混世务，内守贞朴，他不满家庭士族官僚的世俗生活，为学道家长生久视之术而告别妻小出家，初隐居云梦山修道，后寻访名师高道，他曾南至衡山，湘江，九嶷山，罗浮山等地，西至巫峡，峨眉山等地参访求道。宋文帝元嘉末（453）初召至京师为雅信黄帝的太后王氏讲经说道，不舍昼夜。因而深受当朝统治者重视。孝武帝大明五年（461），告别京师南游。公元461年，陆修静从京都云游至江西九江，他慕庐山胜境，便上了庐山，当至庐山东南麓金鸡峰下时，见大山环抱，侧临双瀑，东瀑自远奔注，激石若雷；西瀑悬崖倾泻，散珠喷玉。又见“前陈蠡壑，积水浮天”，“物色盈眸，烟霞满瞩”，便看中了这块“幽栖”“归真”的风水宝地。于是，他便开始在此修建道观，并命名太虚观（羽化后因追谥简寂先生，故太虚观后人称简寂观）。从此，他以太虚观为大本营，开始了长达七年的修道生涯。从公元461年至467年的七年间，他收徒布道，扩展太虚观，曾先后扩建有白云

* 本文原载于《中国道教》2001年第2期。

馆，朝真馆，炼丹井，捣药臼，洗药池等。规模宏大，雄伟壮观，又于观周广植松柏，美化环境，并亲手栽种松柏十六株，后人皆称“六朝松”。使太虚观成为满目葱茏，青幽宜人的风景胜地。据《简寂观碑文》载：“耸构瓦甍，千降相邻，峻坡六层，倾深九折，丹崖翠壁，削刻殊形……玉阙金台，路寂寞而方启。”太虚观的兴起，不但扩大了庐山道教的影响，亦为陆修静开创的南天师道奠定了坚实基础。随着太虚观地位的显赫及其声誉的扩大，逐渐成为名震南北的重要道场，高道纷纷云集庐山，至唐宋时，先后有许坚、钱朗、孙晟、郗法遵等大批高道云集太虚观，他们各怀道艺，如钱朗，就是精于“补脑还元”长生之术的高道，许坚则是精于《河图》《洛书》的研究等等。庐山高道的辈出，名声大震于江南，使庐山道教从此发生了日新月异的重大变化。研道者蔚然成风，信道者愈来愈多，道观的兴起亦如雨后春笋，据载：在太虚观兴起后，先后建筑的著名道观就有康王观、崇善观、咏真观、昭德观、白鹤观、广福观、太平宫以及后建的仙人洞道观，玄妙观等数十座之多，因而被誉之为道教“咏真第八洞天”，职业道徒亦日益增多，至中华民国时期，据有关部门统计，庐山道徒“常三数千人”之多。

二、采药炼丹，潜心修炼

陆修静在庐山太虚观，七年中，他不但注重修建道观和收徒布道，而且十分注重个人修炼，现太虚观内外还存留大量的修炼遗迹。如演经礼斗石，炼丹井，捣药臼，洗药池，赤壁石，油盐石等。

演经礼斗石，又名醮石，高六七尺，方广丈余。因其向乾亥，故名礼斗石，是陆修静传经布道之处，今礼斗石尚存，上刻诗曰：“古地名踪一任游，山清如故水长流，当年礼斗人何在？石上空余绿意浮。”南宋时南康守钱闻诗：“先生礼斗望乾门，拜石千年今尚存，料得一心同七耀，四时常运紫微垣。”现存度西桥西的炼丹井，观后大涧滨的捣药臼，观西的洗药池等遗迹均是记载陆修静当年庐山修道炼丹的历史见证。其“九丹秘绝，匪俗所听闻”，“科术明炼，饵养精淳”之道更是为道俗所公认。宋理学家朱熹曾以“朝真石坛峻，炼药古井深”来赞誉陆修静在庐山勤修苦练，曾被后人誉之为一代丹师。

三、广交朋友，城隆阐教

陆修静在庐山七年修道期间，不但广收道徒，城隆阐教，而且善于广交朋友，普结道缘。时有九江才子陶渊明（陶渊明乃陶侃曾孙），时任江州祭酒，镇军参军，彭泽令等职，擅长于诗文辞赋，颇有才华，常游庐山等名胜，在庐山而巧遇陆修静，陆修静与之交谈，十分投机，并往来频繁。后又同与东林寺著名法师慧远有缘结识，并相互谈经论道，相互探讨儒、佛、道各自特点和相互交融的文化内涵。相传在一次侃谈时争论不休，忘乎所以，一路高谈阔论而不知不觉竟到了庐山虎溪桥，时忽闻林中虎啸声，三人才惊然醒悟，并不约而同地互相大笑，被后人传为“虎溪三笑”。

四、广收道经，著书立说，建立南天师道

陆修静在庐山七年中，不仅只是广收门徒，增建宫观和修持炼丹，而且十分注重收集道经，他“祖述三张，弘衍二葛”潜心道教理论研究。并著有《灵宝经目序》《太上洞玄灵宝众简文》《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》《太上洞玄灵宝授度仪》《陆先生道门科略》《洞玄灵宝五感文》等，据载：“所著斋戒仪范百余卷”，“凡撰记论议，百有余篇”。

由于南朝刘宋后期政治动荡和佛教戒律、教规在中国的日趋完善和成熟，陆修静认为，道教必须进行改造。同时更要完善道教自己的规戒科仪。道教是中国土生土长的宗教，因此，他一方面吸收儒家传统的忠孝礼义等伦理道德并作为道徒必须遵守的教规，强调忠孝为先，他说：“夫学道之人，先孝于所亲，忠于所君，愍于所使”，这样，既保证了道士严格遵守教戒一，一心修善立功，又更加完善了宗教仪范。另一方面又吸收佛教“三业清静”思想——即要求心去贪、忿、痴，身除杀、盗、淫等，以制定斋仪，并特别强调“斋直为求道之本”。他将这些斋戒仪范著作和收集的道经如药方、符图等计一千二百二十八卷，已行世有一千零九十卷等采用“三洞四辅十二类”的方法，将道书分为洞真、洞玄、洞神“三洞”以及太玄、太平、太清、正一等“四辅”计七大部分，其中“三洞”各部又划分为十二小类，成为道教史上首次创立的道书分类法。他将这些道书通过整理最后集成《三洞经书目录》，于太始七年（471）上献朝廷，深受宋文、明二帝赞赏，于是，“灵宝之教，大行于世”，特别是他总括“三洞”改革天师道并提倡以斋仪为主的道教，由此其名望不断扩大，威震于江南，成为江南道教的统领，与北魏寇谦之改革的“北天师道”南北并存，而称南天师道。

东晋南朝之际道教对民间巫道的批判

——以天师道和古灵宝经为中心*

王承文**

民间鬼神信仰和民间巫术是东汉道教形成极为重要的思想来源。在其后近两千年的历史发展中，道教与民间巫道一直处在既相依存又相矛盾和冲突的境地。一方面，道教几乎每一个时期的发展往往都借鉴了民间鬼神祭祀和巫术的形式与内容，以致在相当程度上二者之间的分界实际上是难以厘定的；然而另一方面，道教作为一种正规而影响深远的宗教，在其发展中又必然有一个祛除原始巫术努力使自己具有正规宗教的普遍意义和特征的过程，从而使自己与一般的世俗迷信区别开来。东晋南朝之际是道教从汉魏民间道团向上层化的教会道教发展的关键时期，一批在江南产生的新天师道经典和古灵宝经，即表现了对民间鬼神祭祀和巫术的激烈批判，因而从一个极为重要的方面反映了道教在这一时期发展的轨迹。

一、汉晋天师道对民间巫道的批判

道教与民间巫道既相依存又相矛盾的关系在道教产生之初就已相当明显。《后汉书》记桓帝延熹八年（165）四月，诏“坏郡国诸房祀”。又据《后汉书·王涣传》：“延熹中桓帝事黄老道，悉毁诸房祀。”汉末太平道起义，张角等奉事黄老道，一方面“跪拜首过”，用“符水咒说以疗病”。但是《三国志·魏志·武帝纪》注引黄巾起义军给曹操的檄文，称曹操“昔在济南，毁坏神坛，其道乃与中黄太乙同”。这一方面肯定了曹操“禁断淫祀”的行动，另一方面则表明太平道也曾禁断淫祀。

张陵在西南少数民族聚居的巴蜀地区创立五斗米道，其巫鬼道色彩极为浓厚，被称为“鬼道”和“米巫”。《广弘明集》卷八引李膺《蜀记》云：“张陵避病疟于丘社之中，得咒鬼之术书，为是遂解使鬼法。”《后汉书·灵帝纪》直称五斗米道教首张修为“巴郡妖巫”。《晋书·李特载记》亦云汉末张鲁据汉中，“以鬼道教百姓，賔人敬信，巫覡多往奉之”。常璩《华阳国志·汉中志》云：“賔人敬信巫覡。”《国语·楚语》云：“在男曰覡，在女曰巫。”天师道的早

* 本文原载于《中山大学学报》（社会科学版）2001年第4期。

** 王承文（1962-），男，湖南澧县人，中山大学历史系副教授，史学博士。

期发展确实与民间巫鬼道关系十分密切。正因为如此，法国道教学者石泰安（Rolf Stein）认为，融入了民间宗教祭祀因素的道教与所谓民间“淫祀”的界限其实是很难确定的^①。

然而，天师道之所以能够超越一般民间巫鬼道而发展成为全国性的宗教，恰恰在于其创教之初即具有一般民间鬼神祭祀和巫术所不具备的特征。首先是天师道对道家哲学和道教神学理论的高度重视。《三国志·张鲁传》注引魏人鱼豢《典略》云早期天师道教首“又使人为奸令祭酒，祭酒主以老子《五千文》，使都习”。祭酒源于古代祭神和享宴中的尊长者。汉代儒学独尊，祭酒逐渐成为学宫首席和五经博士之首。又据《三国志·马超传》注引《典略》，东汉建安十六年（212）关中将领马超投奔汉中张鲁，被任命为“都讲祭酒”。“都讲”一职亦源于汉代中央的儒家讲经制度。“都讲祭酒”的设立反映了早期天师道极为重视《老子》道家理论和道教教义的宣讲。敦煌本由张陵或张鲁注解的《老子想尔注》可以看成是道教神学与道家哲学思想的结合。而这种结合正体现了作为一种宗教神学体系的天师道同民间巫术的重大区别。因为民间巫道“从未提供对世界的全面看法，对人类存在的解释或者对来世生活的前景。它是驳杂纷繁的秘方集合体，而不是全面综合的学说体系”^②。

其次是天师道创教之始即开始批判和排斥民间巫鬼道。正如黎志添先生所指出的，天师道对民间鬼神祭祀的禁制态度源于其道团创立以来具有核心意义的教义神学基础^③。这一点突出地表现在以下方面：第一，早期天师道坚决反对血牲祭祀。敦煌本《老子想尔注》云：“天之正法，不在祭饌祷祠也。道故禁祭饌祷祠，与之重罚。祭饌与邪同，故有余食器物，道人终不欲食用之也”。所谓“祭饌祷祠”，是指通过巫祝以酒肉祠祀鬼神的民间祭祀。六朝时代《正一法文天师教戒科经》云：“道之降伏，何所不消？若愿欲者，实不用金帛货赂，不用人事求请，不用酒肉祭祷，直归心于道，无为而自得。”陆修静《道门科略》云：“周天匝地，不得复有淫邪之鬼，罢诸禁忌。”其“盟威法，师不受钱，神不饮食，谓之正教”；第二，早期天师道要求入道者必须尊奉大道，以老子为教主，并放弃原有的鬼神祭祀。陆修静《道门科略》云奉道者须“千精万灵，一切神祇，皆所废弃，临奉老君三师，谓之正教”。南朝刘宋《三天内解经》强调“民不妄祀他鬼神，使鬼不饮食”，民间鬼神祭祀一般都通过对鬼神的偶像祭祀进行。而早期天师道则反对偶像崇拜。《老子想尔注》云：“道至尊，微而隐，无状貌形象也。但可从其诚，不可见知也。今世间伪伎指形名道，令有服色名字状貌长短，非也，悉耶（邪）伪耳。”曹魏时代张鲁后裔发布的《大道家令戒》明确称：“大道者……无形无象，混混沌沌，自然生，百千万种，非人所能名。”亦强调“不得指形名道。”《道门科略》亦称“夫大道虚寂，绝乎状貌”。早期天师道强调“大道无形无象”源于其对“道”的本体以及“道”如何在天地万物作用的神学立场。而这一点则从神学根基上将天师道与民间巫鬼祭祀区别开来。法国道教学者安娜·塞德尔（Anna Seidel）指出，道教所信守的最高权威的“道”，高于民间宗教所祭祀的自然神祇和家属祖先^④；最后，早期天师道还通过制定相应的戒律和建立在特定的神学理论基础

① Rolf Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries", In Holmes Welch and Seidel eds., *Facets of Taoism*, New Haven: Yale University Press, 1978, P. 59.

② [英] 基思·托马斯：《巫术的兴衰》，上海人民出版社1992年版，第521页。

③ Chi-Tim Lai, "The opposition of celestial—Master Taoism to Popular cults during the Six Dynasties", *Asia Major*, vol. 6, pp. 1-20; 本文有关天师道对民间鬼神祭祀的禁制态度，受到了黎志添先生论点的启发。

④ Anna Seidel, "Taoism: The Unofficial High Religion of China", *Taoist Resources* 7, 1997, P. 52.

上的上章等一系列宗教礼仪，将天师道与民间巫鬼区别开来。

德国哲学家卡西尔认为：“一切较成熟的宗教必须完成的最大奇迹之一，就是要从最原始的概念和最粗俗的迷信之粗糙素材中，提取它们的新品质，提取出它们对生活的伦理解释和宗教解释。”^① 学术界以往的研究往往过多强调天师道与民间巫鬼道的联系。固然，天师道在相当长时期都与民间巫道有着不解之缘，但是又必须看到天师道与民间巫道一些根本的区别。正是由于这些差别，天师道才能够向全国发展并始终影响中国道教的发展。

天师道在江南的传播始于西晋统一江南前后。唐代玄奘《甄正论》卷上云“晋武帝平吴之后，道陵经法始流至江左。”唐高宗麟德元年（664）释道宣撰《集神州三宝感通录》卷中记曰：

西晋愍帝建兴元年（313），吴郡吴县松江沪渎口渔者萃焉，遥见海中有二人现，浮游水上，渔人疑为海神，延巫祝备牲牢以迎之，风涛弥盛，骇惧而返。复有奉五斗米道黄老之徒曰：‘斯天师也。’复共往接，风浪如初。有奉佛居士吴县华里朱膺闻之叹曰：‘将非大觉之垂降乎！’乃洁斋，共东云寺帛尼及信佛者数人至渎口，稽首延之，风波遂静。浮江二人，随潮人浦，渐近渐明，乃知石像。^②

以上是西晋时代江南已有天师道传播的证明。而巫祝的活动则从一个具体方面反映了天师道在江南传播初期的宗教环境。汉晋时代的江南，巫风炽盛，鬼神崇拜极为盛行。尤其是在长江下游的吴越地区，古代越族的巫鬼文化尚有相当影响。东汉应劭《风俗通义》卷九云：“会稽多淫祀，好卜筮”，“巫祝敛财受谢”，“是以财尽于鬼神，产匮于祭。”天师道在江南大规模的传播始于西晋末永嘉之乱后北方家族的南迁。陈寅恪先生《天师道与滨海地域之关系》一文已有论证。天师道在传播过程中虽然在某些方面也吸收了江南民间巫道信仰的内容，但是两者之间的冲突又是必然的。南朝马枢《道学传》所记东晋后期著名天师道首领杜灵与上虞、钱唐地方的巫觋斗争的极具典型意义^③。正如法国道教学者罗宾丽（Isabell Robinet）所形容的，天师道与民间巫鬼道经常处于“争战”状态^④。在4至5世纪江南新出现的一系列道教经典中，如《玄都律》《三天内解经》《道门科略》等等，我们可以发见道教对江南民间鬼神祭祀的揭露和激烈批判。

日本道教学者前田繁树认为，江南天师道经典有关禁止民间鬼神祭祀的内容，并不可能完全源于公元2世纪东汉末年张陵五斗米道的宗教教团。而认为天师道在江南的传播中有教义上的变化，并因此形成了这一时期非常鲜明地有系统地反对和排斥江南民间鬼神祭祀^⑤。这一点应是符合实际的。虽然天师道的初始即批判民间鬼神祭祀，但是4至5世纪江南天师道在江南的发展过程中，大批具有文化素养的贵族士人进入道教推动了道教本身的深刻变革，《隋书·地理志》记载，汉之末世，“是时受道者，类皆兵民，胁从无名之士，至晋世则及士大夫矣”。钱大昕《十驾斋养新录》卷十九云：“晋南渡后。士大夫多有奉五斗米道者，或谓之天师道。”

① [德] 卡西尔：《人论》，上海译文出版社1985年版，第133页。

② 《大藏经》卷五十二，第413-414页。

③ 见《三洞珠囊》卷一引《道学传》；《云笈七籤》卷一百一十一《洞仙传》。

④ Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of a Religion*, Stanford University Press, P. 64.

⑤ Maeda Shigeki, "The Evolution of the Way of the Celestial Masters: Its Early View of Divinities", *Acta Asiatica* 68, 1995, PP. 54

加上江南巫风流被这一特定的宗教环境，都是这一时期新天师道经典激烈反对和排斥民间鬼神祭祀的深刻原因。

这种批判一个极为重要的内容无疑是民间巫祝进行的血牲祭祀。近年王宗昱先生《道教的“六天”说》一文认为，所谓“六天”指的是至少自周代以来的血食牺牲的祭祀制度。而这个制度恰恰是中国官方政治制度乃至意识形态的基础。同时又认为是否用牺牲血食祭祀死人是道教与“六天”的根本分歧^①。王宗昱先生的论点揭橥出初期道教与儒家学说的某种对立，是极有启发意义的。不过，这一时期的天师道经典和古灵宝经固然也批判“六天”，但是批判的重点仍是民间巫道。《礼记》卷二《曲礼下》释“淫祀”曰：“非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀无福。”《汉书·郊祀志》云：“各有典礼，而淫祀有禁。”民间“淫祀”与封建国家正统祀典的差别其实在很大程度上只是具体祭祀对象的不同。而且在很多情况下又是可以相互转化的。在汉唐历史记载中，我们可以发见历代王朝往往都有毁“淫祠”、废“淫祀”之举。但是在某个时期的“淫祀”在另一个时期又可能被列入国家祀典。

《抱朴子内篇·道意篇》记载了4世纪初葛洪所见的江南民间巫祝祭祀的传统及其态度：

既不能修疗病之术，又不能返其大迷，不务药石之救，惟专祝祭之谬。祈祷无已，问卜不倦，巫祝小人，妄说祸祟，疾病危急，唯所不闻，闻辄修为，损费不貲：富室竭其财储。贫人假举倍息。……或什物尽于祭祀之费耗，谷帛沦于贪浊之师巫。

葛洪又强调，“诸妖道百余种，皆杀生血食。独有李家道无为为小差。”“诸妖道”即主要是指民间巫鬼道。而反对“杀生血食”的李家道则是发源于巴蜀同天师道有密切关系的道派。总之，远绍于原始巫教的血牲祭祀应是儒家祭祀和民间巫觋祭祀的共同渊源和特征。而在批判民间“淫祀”上，道教与儒家往往又有其相同点：陆修静《道门科略》云：“若非五腊吉日而祠先人，非春秋社日而祭社灶，皆犯淫祠。”唐初《道典论》卷三专门列有“淫祠”条，其中又引《正一真人演千明科经》曰：“祭非其鬼，名为淫祀，陷坠群邪。”至于葛洪，甚至要求代表儒家的王者对民间巫祝赶尽杀绝。《抱朴子·道意篇》云：“淫祀妖邪，礼律所禁。然而凡夫，终不可悟。唯宜王者更峻其法制，犯无轻重，致之大辟。购募巫祝不肯止者，刑之无赦，肆之市路，不过少时，必当绝息。”总之，中古道教的发展表现了相当明显的对以儒家思想为依据的意识形态和政治权力逐步认同的特点。

从六朝天师道经典对江南民间巫祝祭祀揭露和批判的深刻程度，我们可以认识到中国南方道教在这一关键时期的发展确实遇到民间巫道的严重挑战。首先，民间巫师的活动严重地阻碍了具有统一信仰、统一神系、统一组织的道教的传播发展。而这时期道经屡屡指斥“弃正人邪”“背真人伪”“叛道人邪”等，反映“巫师”“姑郎”等阶层在江南有其深厚的民间信仰基础。作为一种宗教的道教与作为迷信的巫术应是一种此消彼长的关系。巫道的流行必然抑制宗教的发展，导致与巫道相关联的低级迷信的兴盛。因此，对巫道的揭露和批判是道教确立自身“正道”的需要。

其次，这种民间巫道又极易与江南民间的反叛势力相结合。而天师道本身所具有的某些巫术特征，也使之在江南传播中很容易与民间巫鬼道合流。江南普遍兴盛的民间血牲祭祀与原始

^① 王宗昱：《道教的“六天”说》，《道家文化研究》第十六辑，三联书店1998年版。

巫教血族复仇、尚武嗜杀、狂热剽悍等民风是有其必然联系的。而早期天师道教本身尚保持的某些巫道特征和反抗色彩，也妨碍了它得到具有较高文化素养的士大夫阶层的认同和政治权力的扶持。汉晋时代，道教一直是统治阶级所防范的社会力量。《弘明集》卷八载南朝齐梁时代的刘勰《灭惑论》称道教“是以张角、李弘毒流汉季，卢循、孙恩乱盈晋末，余波所被，实蕃有徒。”至于晋末孙恩、卢循起义则从根本上动摇了东晋王朝的统治。而孙恩卢循起义则表现了十分浓厚的江南民间巫道特征，体现了“五斗米道”与江南巫鬼道的结合。因此，道教只有完成教法的“清整”，同民间巫道区别开来，才能得到上层社会的认同。

最后，民间巫道重视外在化的献祭必然与东晋南朝道教重视自我修养和内持特色的发展方向是完全相悖的。这一时期道教经典所揭露和批判的“弦歌鼓舞”“烹杀六畜”“赃货狼藉”，“咒诅善人，披头散发，仰天叫神”，“或轻慢日月，骂詈星辰”等等，正是狂野和血腥的原始巫祭在江南社会中的遗留。这种活动中虽然也有祭祀和祷告等行为，但是巫鬼道的目的是试图操纵和征服神灵。因而巫鬼道在本质上是不敬神灵的。其对神灵的态度“更经常的是骄傲而不是谦逊”^①。普列汉诺夫认为：“广义的而且当然在确切得多的意义上的宗教，实际上只有当社会人为了自己的行动和设施开始向神或诸神寻求恩准的时候才产生的。”^②对神灵的敬畏和恳求是宗教神学的基础。这一时期的天师道经典重视通过制定宗教生活的规则以树立奉道者的宗教崇高感和神圣感。同时强调对神灵的敬畏和虔诚，强调奉道者身心的清静以及专精凝神。《陆先生道门科略》云：“奉道之家，靖室是致诚之所”，“其中清虚，不杂余物”，“师不受钱，神不饮食，谓之清约。”至于“天官地神，咸会师治对校文书”，的“三会之日”，“师民皆当清静肃然，不得饮酒食肉，喧哗言笑”。陆修静《洞玄灵宝五感文》称天师道“旨教之斋”，“以清素为贵”。《三天内解经》则更强调只有内在的自我修养和精诚专一，才能与神沟通，“与道合真”。其文云：“夫为学道，莫先乎斋。外则不染尘垢，内则五藏清虚，降真致神，神与道合居。能修长斋者，则合道真，不犯禁戒也。故天师遗教，为学不修斋直，冥冥如夜行不持火烛，此斋直应是学道之首。”《要修科仪戒律钞》卷八《法师钞》引《玄都律》曰：“夫斋者，正以清虚为体，恬静为业，谦卑为本，恭敬为事。战战兢兢，如履冰谷，肃肃慄慄，如对严君。”

总之，对民间巫道的批判和自身的改造是东晋南朝之际道教变革极为重要的内容。而这一点不仅表现在天师道内部，也突出地表现在同时期的灵宝经中。

二、古灵宝经对民间巫道的批判

古灵宝经是指东晋末年在江南形成的一批早期灵宝经典^③。至于古灵宝经对民间巫道的批判国内外学者则甚少关注。在以往的研究中，我们讨论了古灵宝经与江南天师道之间极为密切的关系^④。古灵宝经对民间祭祀的批判当受到江南天师道的直接影响。然而其批判的方式又有

① [美] 罗纳德·约翰斯通：《社会中的宗教》，四川人民出版社1991年版，第28页。

② [俄] 普列汉诺夫：《评弗·吕根纳的一本书》，《普列汉诺夫哲学著作选集》卷三，三联书店1962年版，第343页。

③ Ofuchi Ninji (大渊忍尔)，“On Ku ling - Pao Ching”，Acta Asiatica 27, 1974.

④ 王承文：《早期灵宝经与汉魏天师道》，《敦煌研究》1999年第3期。

其特点，而且实际上对中古道教的发展具有更为广泛更为深远的影响。

首先，与天师道重在揭露民间巫祝的祭祀行为不同，早期灵宝经则更多地把佛教的轮回、地狱、因果报应等观念用来批判民间鬼神祭祀，这种思想贯穿于古灵宝经系中。敦煌文书 P2730 号《太上洞玄灵宝长夜九幽之府玉匱明真科》云：

《明真科》曰：无极世界，男女之人，生世恶逆，呪诅善人，叫唤神鬼。质誓三官，煞（杀）生淫祀，祷饴耶邪神，歌舞妖孽，自称姑郎，食啖百姓，兴造无端，藏（脏）满罪定，死受恶对，魂鬼囚徒，流曳三官五岳之中，一日三掠，痛毒难言，万劫当得还生贱人。或婴六极，无人之形，幽沦罪源，望反（返）冥冥，不得开度，福道无缘……无极世界，男女之人，煞（杀）生淫祠，叛道入邪，诽笑道士，訾毁真人，轻慢三宝，弃法入伪，恣意无道。不信宿命，自作一法……飞天（神人）而作颂曰：呪诅无辜人，淫祀舞邪神，流曳三徒中，万劫生贱身。

“姑郎”即是江南民间职业化的巫覡。“呪诅善人，叫唤鬼神”，是巫师役使鬼神代行诛伐。《宋书·明帝纪》记南朝宋明帝曾成为被诅咒对象。他在诏书中称：“咒诅祷请，谨事邪巫，常披发跣足，稽首北极，遂图画朕躬，勒以名字，或加以矢刃，或烹之鼎镬。”《玉匱明真科》称“歌舞妖孽”，“淫祀舞邪神”，巫术活动中最基本的仪法即是巫术的舞蹈。江南巫道祭祀必定有其相当完整的歌舞等祭祀仪式。江南巫覡的鼓舞弦歌等请神降神仪式当有不少内容为上清派尤其是早期灵宝派所制定的科仪斋法所吸收，如灵宝经请神仪式中的“步虚”等很可能源于江南民间巫道。而且“灵宝”一词及《灵宝五符》在汉代的出现都应与江南民间巫道有关。而该经所称“叛道入邪”，“弃法入伪”同样也说明不少奉道民众改奉民间巫鬼道。灵宝经认为，信奉巫鬼道之人必定死受恶对，魂鬼囚徒，万劫当得生还贱人。这一点在《太上玄一真人说三途五苦劝戒经》和《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》等经中也有充分说明。

古灵宝经通过详尽地描述并极力渲染地狱世界和“轮回”的狰狞恐怖来说明“前身杀生淫祠，祭祀巫鬼”的报应，比起天师道经典以“承负”学说为基础的抽象说教更具有震撼人心的效果。宋人楼钥称尝闻之欧阳修，“大略以为佛能籍人情而鼓以祸福，人之趋者众而炽；老氏独好言清净灵仙之术，其事冥深不可质究”^①。隋代吉藏即将佛教称为“逼引之教”。陶弘景《真诰·叙录》记灵宝经出世后很快就“风教大行”。总之，灵宝经通过大量借用东晋时代极为兴盛的佛教学说来批判民间鬼神祭祀，其社会影响比大致同时期的天师道经典无疑要大得多。

其次，与同时代的天师道相比，早期灵宝派更重视广泛吸收佛教戒律和儒家的伦理纲常，通过制定一系列道教戒律。这些戒律对中古道教的发展产生了极为深远的影响^②。古灵宝经中大量戒律的制定，其目的在于使道教信奉者的宗教活动规范化。早期灵宝经中的戒律有不少是明确反对民间巫道的。例如《元始五老赤书玉篇真文天书经》卷下记众真修斋奉戒朝礼天文十二念中，其第十一念为，“志远荣华奸妖杂俗邪馅假伪妖孽鬼神精魅杂法之术”。《三元品诫功德轻重经》的“三元品戒罪目”中，有“学者及百姓子信外道杂术邪见之罪”。《太上洞玄灵宝诫业本行上品妙经》在敦煌本《灵宝经目》中著录为《太上洞玄灵宝真文度人本行妙经》，

①（宋）楼钥：《攻媿集》卷五十七《望春山蓬莱观记》；陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第382页。

② 王承文：《敦煌本〈太极左仙公请问经〉考论》，《道家文化研究·敦煌道教文书研究专辑》，三联书店1998年版。

该经所记“十邪恶道”中绝大部分都与民间巫鬼祭祀有关。《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》记太极真人批评世人“不信至道经教，而好学巫术杂书不真之事”。古灵宝经很明显是把“经教”与“巫术杂书”对立起来的。

再次，与这一时期的天师道经典相比，古灵宝经更为强调斋法的重要性。通过强调斋法将外在的宗教活动内化为奉道者的自觉行为。因而更具有规范道徒行为的意义。早期灵宝派更将斋戒活动贯穿于道教信徒的几乎所有宗教活动中。《太极隐注玉经宝诀》记太极真人云：“夫学道以斋戒为本也。诵经必斋，校经必斋，书经必斋，书符必斋，合药必斋，作金丹必斋，精思必斋，诣师请问必斋，礼拜必斋，受经必斋，救疾消灾必斋，致真人必斋。”“斋者太上所敬重，老君所营护，诸圣所倚赖。”《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》称太极真人曰：“夫斋直求道之本，莫不由斯成矣。此功德巍巍，无能比者，上可升仙得道，中可安居宁国，延年益寿，保于福禄，得无为之道。下除宿罪，赦见世过，救危难，消灾治病，解脱死人忧苦，度一切物，亦莫有不宜矣。行道千日，心尽于玄，必能降真人，见圣得道也。”由此可见，古灵宝经实际上是把斋戒作为“成仙”“得道”的最重要的途径。陆修静其《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》对此有完整的征引和详尽的发挥。唐代道教科仪的集大成者杜光庭称“盖斋法出于灵宝”。古灵宝经所制定的系统而完整的斋法对中古道教影响极为深远。

最后，与这一时期天师道经典注重对原有的具有世俗权力特色的祭酒统民组织的整顿清理相比，古灵宝经更重视以经典传授为核心的教会道教的建立。这种教会道教实际上就是一种纯粹的宗教修行组织形式。在对民间巫鬼道的批判中，灵宝经更强调“师”的重要性。早期灵宝派认为，民间巫道兴盛特别是奉道民众的“叛道入伪”“叛道入邪”，在很大程度上也是由于道教法师宣传维护道法不够。《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》云：“大道不行，正法不兴，真经寝顿，精邪日滋，各称三宫女郎，妖乱并作，百姓将舍真追伪矣。悉由师不勤学，以劝弟子学正经，学正法。正真居其心，则魔魅远矣。不知上经大义，无以持检其心。邪魔鬼烝入心中，动作其意，无所不至。”为此，古灵宝经特别突出“师”的重要性。《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》又云：“师者，宝也。为学无师，道则不成。非师不行，非师不生，非师不度，非师不仙。故师，我父也。子不受师道，则不降魔，坏尔身。”突出“师”的重要性是道教经教化和神圣化的需要。

三、余言

六朝时代，江南地区的社会风尚确实也经历了由“轻悍”“好勇”到“怯懦”“敦庞”的变化过程。有历史学者指出，这个过程始于东晋，在南朝完成。而其转折点则在孙恩卢循起义以后。在这种转变中，江南统治集团的构成与心理素质的改变起了重要作用，而下层民众的宗教信仰从力主抗争的原始道教向劝诱忍让的佛教转移，对于风气的转变意义更大^①。这一论点是很有启发意义的。不过，下层民众的宗教信仰似乎不能说已由道教向佛教转移，更确切地说，是由具有民间性质和反抗色彩的道教向上层统治阶级所认可的官方道教转变。我们所讨论

^① 曹文柱：《六朝时期江南社会风气的变迁》，《历史研究》1988年第2期。

的这一时期天师道经典和古灵宝经问世于晋末以来社会矛盾激化尤其是正当孙恩卢循起义的大背景中，其官方道教色彩极浓的教义教法确实代表了道教本身重大而深刻的变革。《隋书·经籍志四》记载了江南道教传播发展，并云梁武帝“弱年好事，先受道法，及即位，犹自上章，朝士受道者众，三吴及边海之际信之愈甚”。三吴正是东晋南朝道教改革的发源地。《元始上真众仙记》记：“吴越及梁益风气清贞，故多仙人，是以成都之境、丹阳之域，会稽之东南，天路所冲，善宜修尚地。凡此众仙及命过受书者，巨众不可具记。”《隋书·地理志》记载吴中七郡的风俗曰：“川泽沃衍，有海陆之饶，珍异所聚，故商贾并凑。其人君子尚礼，庸庶敦庞。故风俗澄清，而道教隆洽。亦其风俗所尚也。”这种记载与前引各种典籍所述4至5世纪江南炽盛的巫风已有巨大差别，而“道教隆洽”正揭示了道教在这种转变中的重大意义。

道教太乙派及其道法考*

李远国

唐宋之际，随着道教的兴盛与发展，出现许多新的道派，如洞渊派、北帝派、神霄派、清微派、天心派、太乙派、东华派、净明派等。他们多以雷法为用，济世度人，安邦护国，具有广泛的社会影响力。这里，仅就太乙派的历史、沿革、道法而论。

一、由冯佑、刘浩然肇始的太乙派

冯佑，平生好道，为中唐时期的绵州（今四川绵阳市）太守。自唐玄宗天宝元年（742）年七月，绵州水旱虫蝗，毒气流行，“妖邪变现，燃烛弄灯，偷财盗物，摄人淫佚，邀求祭祀”，社会动乱。是时冯佑持诚启奏太上，夜梦北阴圣母降言：“世有不忠不孝，不义不仁，造诸罪恶，好乐邪神，以致魔精克害，邪鬼萦缠。吾今付汝道法，普济人民。凡有水旱妖孽，立坛呼召，其神即应。”其后惊觉，于次日香案上得秘文一轴，视之乃太乙雷书。冯佑得之，乃依法立坛呼召，雷声大震，是时太乙元君现形于坛中应感。冯佑立即辞禄弃家，广行符咒雷法，济世有功，“蒙上帝赐为紫府真人”。

后隐居青城山丈人观，有道士江元亨以师事之，三年遂授玄文。厥后吕政卿、李巨川、张伸之等皆师事之，冯佑因资授受，“区分人鬼，协赞乾坤，不可具纪”。至五代战乱，至人多隐，故其道遂隐而无闻焉。

北宋隆兴，道教又得兴盛。“自延恩殿九真降御，道法尊而正教行。希夷陈抟先生居于华山，得其法于石室中。”陈抟本西蜀崇龕人（今四川安岳县），曾师事邛州天庆观高道何昌一，学“锁鼻息飞精”之术，后隐居华山，以丹法与易学享誉社会。

其后，太乙雷书传于西蜀，有刘浩然得其法。刘浩然字仲方，讳晋。为成都青城大面山丈人观主持。时有九天魔女化一妇人，人在丈人观中烧香作孽，道众尽外散而去。真人遂受太上之命，“收九天魔女，锁之于八角井，繇是大教愈彰，得其雷祖宗派者，孙太初、赵师古、杜昌宗、吕真人。近有刘虚正、王法进、监军赵必渥，其徒甚众，独许志高真人得法大显”。后应高宗诏入内，劾治妖怪。“阐教于青城，赐号通玄。后一百五十岁，天书诏侍太清，飞升而去。”

* 本文原载于《中国道教》2006年第5期。

众弟子中，唯许志高得其真传。许志高讳翔，本阆州（今四川阆中市）人氏，自幼喜爱清静。曾官任四川机宜，后弃职入青城山出家，拜刘浩然为师，先后伴随十三四年。值刘浩然将羽化之前，曰：“汝急来，吾以法授汝，汝道南中行，流传六百弟子。”许志高自得国法之后，出游西蜀，南巡江南，至道京师内院，“有妖作孽，诸法师不教能治之，真人以一符馘妖精长丈余。蒙上帝赐号伏魔，以此号为伏魔许真人”。其后云游至福建延平，收杨披云为弟子，尽传道妙。迨至理宗宝庆元年（1225）六月六日，于江苏茅山玉宸观天市坛建醮，“就火焰中上升，但留下朱履在火之如新，今茅山藏为至宝”。许志高未羽化时，吩咐将道法及雷篆家书秘印、雷霆都司印、都天大雷火印、统天印、天宝家书印，尽数传与杨披云。

杨披云字耕常，讳燮，为福建延平人。“其父任教授于蜀江口，见许伏魔。在后回家作纯阳会，许伏魔见其衰老，与杨教授丹药服，于妾处生一男子。在后许伏魔再到延平，带披云至西蜀、建康、茅山等处，后传与披云。”待许志高逝世后，杨披云以其母尚健在，复回故乡延平。“有建宁府浦城县黄止常，出守延平贰车，见披云真人驱役雷电，开现星斗，祈祷雨阳，卷舒云霓，皆在指呼。有黎君亦川人，而力荐之。以此先君止堂，令云庄拜披云为师。”杨披云遂收黄云庄为徒，传以雷法秘印。至淳祐年间，曾于西湖苏堤祷雨有验，朝廷赐以“清隐”，却而不受，其弟子尚有三茅山玉宸观薛管辖、西蜀宣哥真人。

黄云庄奉其道法三十余年，江湖之士慕名求者甚众，“亦然以伏魔家书付之崇奉，苟能勤恪虔恳，一达家书，亦可治病驱邪，祈晴祷雨，无不应者，而太乙火府之文，例不敢泄，非惟此法不可得遇，而江南之人闻之者亦罕矣。尝受师言，向遇西人则可授之。昨授成都碧源李拱祥，得之西矣。念云庄榆景向暮，志乐林泉，懒于出山，深虞此文湮没，他时后学无传，遂传之邑人祖审斋逢吉、黄澄心、詹山立、陈清溪等，代余之阐教也”^①。

从冯佑肇始的太乙一宗，传播太乙火府五雷大法，其派先后递传于江元亨、吕政卿、李巨川、张仲之等，再经北宋高道陈抟、西蜀刘浩然、阆州许志高，延平杨耕常、浦城黄云庄、成都李拱祥等，此宗始终以四川青城山为祖庭，已传至南宋末年，且门徒颇多，遍布西蜀、江南、福建地区。

二、以丹道为基础的太乙大法

太乙火府五雷大法出自西蜀青城，其法以丹道为基础，以符咒为运用，诀明捷要。“盖西来之法，皆简而要，符无散形，咒无韵丽，与江南之法不同。”^②

就其道法而言，该派推重北斗。《法源事迹》曰：“太乙火府雷者，乃玉清内院之秘法，北斗真炁之化身，太乙月孛之主法也。祈祷驱邪，斩妖伏精，极有灵验。”^③ 凡修持太乙法者，必须告斗卫灵。《太乙火府奏告心文》曰：“师至地户，立，躬身端简，望天门默奏所行之事，默诵七真咒，想此处皆为金光世界，中有金楼玉室分明。却纳下简，步三才罡，左手剔角、亢、

^① 见《道法会元》卷一百八十八黄云庄《法源事迹》，此篇作于咸淳辛未（1271），《道藏》第30册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印本，第188页、第189页。

^② 见《道藏》第30册，第190页。

^③ 同上书，第188页。

氏、房、心、尾、箕于左足下，右手飞斗、牛、女、虚、危、室、壁，布于右足下。再以右手飞奎、娄、胃、昂、毕、参于右肩上，左手剔井、鬼、柳、星、张、冀、轸于左肩上，左手再点魁、魍、魍、魍、魍、魍、魍，于上覆头。五斗光芒，辉映一身。又以左手画开闭留塞诀，取中天炁一口，咽下心中及肾府，冲动二炁，须臾二炁混合，运转上冲，自二目出，化为擎羊、陀罗二使者。心炁自口出，化为通事舍人三位，倏忽云中，降下于坛，如法混合。次默召本府官将，祝令在坛，伺候奏告，然后按依科法，逐一宣扬。”^①

修道者日常宜静心修持，采服北斗九皇正炁：“第一阳明星君，吐青光之炁。第二阴精星君，吐黑光之炁。第三真人星君，吐黄光之炁。第四玄冥星君，吐赤光之炁。第五丹元星君，吐白光之炁。第六北极星君，吐绿光之炁。第七天关星君，吐绛光之炁。第八辅星，吐碧光之炁。第九弼星，吐玄光之炁。服炁之法，常以四孟之月初九日平旦时，四仲之月十九日午时，四季之月二十九日夜半时，行之，一年三百六十过，应三百六十度之数。以五为盈，炁有余也。行道之时，清斋入室，烧香，精思，冥目，闭炁，叩齿九通，存见九星端正威严，侍卫肃然，密诵七星咒一遍，但见九炁从星注下，入兆口中，俄而吞之，细细吐故气，纳新炁，勿令耳闻。咽毕，复叩齿九通，倏然俱忘。如此行之九年，则得长生神仙，形神俱妙，与道合真矣。”^②

在采服正炁的基础上，可继而修炼太乙内丹法并与雷混炼。《太乙火府内旨》曰：“下工须在寅时上四刻，入室，用眼观心，呵出秽气三口，然后鼻引元始清炁，舌拄上腭，搅华池神水，同清炁咽入丹田。后想两肾中间一点明，遂瞑目，想左眼为日，右眼为月，阴阳二炁，互相交媾，下入丹田清炁之中，寂然无为，任炁自然上升于心，后归于肾，少顷二炁相会于黄庭，结成一团金光，如火炼金丹丸相似，似非我有。但见五炁从五脏出，而拥此一团金炁，上升泥丸。忽见金光裂开，有一真人，如我本形，合我为一。少顷，方想真人从泥丸出一炁，化为三清八境诸天上帝，及本法中将吏。方随意祝其行事，事毕，寂然无为，只化一团金光，遂吸入黄庭之内。”^③ 此即内炼功夫，为役使雷法之基础。

所谓“与雷混炼”，即于内修之中，存想雷部诸神，变神化身。经曰：“凝神定息，念大威德咒，见吾身中皆是雷火丹天世界，一窍中间，元神如自己状。口念唵吽霹雳震动八门咒，见婴儿自下丹田，上冲至心宫斗府，火光豁开，即是火府。仿佛面前见师，师随我元神至顶，见大赤天帝，心拜跪奏，乞差降主法祝元君及别将，皆可。想得旨，则回神，念唵吽叱腾咒，仍复元室为元神。”^④ 或于静定之中，“变神为太乙元君，存肝炁左肩出，肺炁右肩出，心炁顶门出，肾炁腰间出，脾炁脐间出，团聚隐隐，离顶门丈许，五方真炁自空降，混合顶上五炁，浑浑融融，中黄外白，成一山，结一洞，有太乙君，披发仗剑，握诀，左腋一窍曰雷门。次黄白二炁下，化为二珠，元神居丹田中。次存二珠随水涌上，至黄庭，水火交媾，合成一珠，光芒如月，太乙祖母坐于珠中。诗云：一点灵光彻太虚，赤天之上始青如。我朝元毕归元始，物我

① 见《道法会元》卷一百八十九，《道藏》第30册，第193页。

② 同上书，第195页。

③ 见《道法会元》卷一百九十三，《道藏》第30册，第220页。

④ 见《道法会元》卷一百九十，《道藏》第30册，第198页。

相忘人黍珠”^①。或解厄迁转，“法师请光度厄后，却与行迁星转煞之法。其法存自身为北帝，居斗口金光之间，左手斗印盖斗，右手剑诀叉腰”^②。

这里所谓的“变神”“存自身为北帝”，是指在内炼或施法时候，道人必须进入一种特异的精神状态，即化去自我的存在，转变成为神真，人神合一，“到此之时，万虑俱寂，元始即我，我即元始，金光灿烂，掣动天地十方”^③。也就是说，道者就是元始天尊，就是太上老君，就是他所敬奉的尊神。因此，他的所作所为都是替天行道，代神运化。《上清玉枢五雷真文·变神》曰：“凡行雷法之士，每遇驱役呼召，并掐变神诀，叩齿五通，存己身身冠九梁冠，朱衣，蹑朱履，左右有持幢仙人，执节童子，又有捧印捧剑二仙童。次抹四山，左手剔，阳斗向前，阴斗向后。左手握驱邪院印，右手仗三昧火精剑，存香烟化为云雾，雷电霹震，星光闪动，六丁六甲，五雷五龙，诸司将吏，周布前后，三台北斗，履己头上，斗柄指前，勿遮己目，默咒曰：帝思帝思，员门会孙。玉皇太真，护我身命。去病除邪，使我奉真，永保此生。急急如律令。咒毕，任意待持。”^④非常明显，这种“变神”的道功为汉唐道教中所无。

传统的道功中有“存神”之术，即存思冥想身神及天地之神，但并未合和为一。而“变神”一法，乃道教吸收佛教密宗“本尊观法”，从而发展的一种新兴炼神方法。依唐善无畏译《大毗卢遮那成佛神变加持经》前言，密教以大日如来为普门本尊，其他诸佛菩萨则为一门本尊，并依修法之种类与目的的不同而各有不同的本尊。他们认为，佛与自己互相涉入（人我我入），成为一体之极致。故在修法上，本尊之加持力与行者之功德力互为一体。又于道场观中，观想本尊之相好，称为“本尊观法”。所谓“人我我入”，即观本尊入我，我入本尊，本尊与我，无二平等。显然，这种密法对道道教雷法中的“变神”术影响颇教大。

三、太乙雷法信仰的神真

太乙雷法中信仰的对象为太乙祖母、太乙元君、斗母天后等，其秘讳、形象各异，存炼变神者必须牢记。其中太乙祖母名讳祝存，“乃月孛星君化现，红发，獠牙，身出红火光，裸体，跣足，手执如意”。太乙元君名讳李清夫，“女人相，铁冠青髻，衣皂鞋，黄裙，左手雷函，右手仗剑。变相则三目，赤面，朱发扫天，碧衣皂缘，红裙朱履，左手仗剑，右手握雷局”^⑤。斗母天后亦称“斗母摩利支天大圣”，其形象为“三头八臂，手擎日月、弓矢、金枪、金铃、箭牌、宝剑，著天青衣，驾火辇，辇前有七白猪，引车使者立前听令，现大圆光内”^⑥。

另有十二护法帅将、五方雷公、电母风伯等，亦为役使遣派之际必请之神。如主将威光掌令总监大神丘青：“枣青赤色，颧骨岩，大面，三角眼，三牙须，顶帽，内掩心甲，外皂团凤花袍，开襟看带，左肩有黄结带，两条皂履。”副将震雷霹雳行令大神王成之：“戴朝天冠，美貌，凤眼，三牙须，如孙真人状，柘红袍，碧玉带，皂靴。”散云飞雾掌令大神陈一言：“顶牛

① 见《道法会元》卷一百九十，《道藏》第30册，第201页。

② 见《道法会元》卷一百八十九，《道藏》第30册，第197页。

③ 见《道法会元》卷八十四，《道藏》第29册，第344页。

④ 见《道法会元》卷五十七，《道藏》第29册，第153页。

⑤ 见《道法会元》卷一百八十八，《道藏》第30册，第190页。

⑥ 见《道法会元》卷八十三，《道藏》第29册，第339页。

耳唐帽，白面，大耳，目腮边有须，柘红袍带，上有小黄结纓，缠定垂下，叉手统袖，皂履。”运风变化青雷大神李德用：“顶皂帽，美貌，似灵官状，红袍，掩心甲，绿靴，手执铁棒铁砖。”诛魔杀鬼馘首大神孔明辉：“顶牛耳唐帽，美貌，腮下有须，紫袍，束带，皂靴，捧玉历。”火雷伐恶大神崔实：“顶牛中耳唐帽，面圆白，老相，垂角眼，尖国鼻，婆子相，青黄色掩心甲，绿袍，道上红团花，裹肚垂带，左手托火教轮，右手持铁鞭，皂靴。”水雷洞耀诛伐大神周明静：“顶无耳唐帽，赤面，天神相，或裹吕仙巾，悬两带，尖鼻，两腮起，无髭须，青袍，肩上有黄飞带，执水火镜，足穿朱履。”雷光普照飞火大神纪茂卿：“顶牛耳帽，赤枣色，粗眉大眼，上牙嵌下唇，连腮须胡，紫袍，绿带，又垂黄带，统袖，足穿皂履。”驱雷致雨黑雷大神刘道明：“翻项牛耳帽，赤黑面，三角眼，露两齿，上唇无须，连腮胡，淡红袍，上有团花锦抱肚带四条，在上下中有一条，左手掐巳文，右手仗剑，皂靴。”飞雷急促主律大神林庆子笑：“牛耳帽，面白，眉遮过目，老人相，紫袍，统袖，执铁鞭，皂靴，此将充泰玄省直符。”玄省直符驱雷大神白伸：“短帽，横骨，面红白色，金髯，有须，白袍，掩心甲，鹿皮护膊腿裙，拿铁锤，或叉手，白靴。”三天持奏使者谢佑：“交脚幞头，赤面，圆眼，三牙须，掩心甲，红花袍，虎皮腿裙，叉手，佩家书黄装，足穿皂靴。此元帅后身香火，在南剑州，宋朝封灵惠将军。”以上十二帅将，分别当值子日、丑日、寅日、卯日、辰日、巳日、午日、未日、申日、酉日、戌日、亥日。

此外，还有主持雷雨晴风的五方雷公、电母风伯。东方雷公朱靖，鸱头，青丝发，垂耳，黑体，褐青锦花袍，绯袴青裙，叉手，悬铁方杖。西方雷公刘汉祥：“黄牛相，黑袍，掩心甲，皂汗跨绯袴，左手持砧，右手执斧，跣足。又云，人相，黑发，白面，交脚帽，金甲，飞带，白靴。”南方雷公朱德茂：“赤马面，红袍，虎皮掩心，汗跨绯袴，左手雷斧，右手金锤，赤脚。又云，执瓢，出雷火，穿皂靴。”北方雷公张永公：“白赤狗相，白发，垂耳，有须，青袍，绯袴，叉手，悬双斧，跣足。此雷神主煞伐黑霆。”中央雷公杨元升：“如神农相，豹皮掩心，鸦皮汗跨，黄袍，叉手当心，披发赤脚。又云，执鞭，花裙，皂靴。”雷公大神孟胜：“猪貌，青黑色，项牛耳帽，皂衣，紫袍，白袴，捧雷簿，皂靴，似判官状。”电母大神黄法彰：“颜如四五旬妇人，面无皱，紫包巾，耳环，青道服，两手袖中出电光，似冯夷相。”风伯大神马雀：“紫黑色查，皱鬼面，眼大，口开，鼻阔两孔，戴两层冠，青抹额，内黄衣，外紫袍，风袋，右手五指开袋口，青抱肚，黄看带，白袴，褐靴。”雨师大神陈元庆：“美貌慈颜，端严，戴冠，披紫服，方符珂佩前结，项上有拥带，左擎青碧壶，右手执杨枝，类紫炁星状。”移云掩日四丁大神，丁文广，丁文义，丁文通，丁文莹：“鳌头鳌甲，人身，手足肉甲，迸出金光，仗剑乘云，各骑黄龙，立四方听令。”开坛听令四大神将，高刀：“牛耳幞头，青袍，金甲，莲子面，三角眼，黑色卷须，合口，皂靴，执雷函。”陶嗣：“四方面，凤眼，五牙须，赤面，兜鍪金甲，腰带符，手执剑。”崔亮：“大眼，枣色面，曲脚幞头，黄抹额，金甲，飞带，皂靴，执铁斧。”赵公明：“面黑色，须胡，穿皂靴，金甲皂袍，手执铁鞭。”^①

以上诸神，便为太乙火府五雷大法的神真系统。凡行使太乙雷法者，可依章设坛，依序上表、诵咒、步罡、告斗、飞神、蹶景、书符、祈祷，召役诸神，以消灾解厄，济世度人。

^① 见《道法会元》卷一百八十八，《道藏》第30册，第190-192页。

明以来正一派道教的世俗化*

——对闽西火居道士的调查

魏德毓**

道教“世俗化”是宗教学、人类学、历史学界长期关注的问题。国内道教学界一般认为，道教的发展与国家的支持力度成正比，所以将获得国家支持的明代中叶作为道教发展的兴盛时期，而清代国家对道教支持力度明显减弱，至乾隆年间将道士任职的神乐观提点改由儒生担任，这就使道教的发展降至最低潮^①。由于传统的道教史研究注重国家政权与道教发展的关系，形成了宗教学体系内道教史与政治史相结合的叙事“模式”。在此后相当长的一段时间中，国内道教学界沿袭明中期以后道教衰落的论述框架^②，对道教“世俗化”的过程也缺乏明确的叙述。人类学关注的是当前道教的存在形式，尤其是与民间宗教密切相关的闾山派和正一派火居道士^③，但似未论及道教的“世俗化”历程。历史学界将道教“世俗化”与区域社会文化变迁相联系，如丁荷生、郑振满考察了闽台道教与地方神崇拜的内在联系，论述了道教“世俗化”的阶段性和区域性特征^④。本文主要依据地方文献和田野调查资料，考察明以来闽西正一道的“世俗化”历程，以期深化对道教史与区域社会文化史的认识。

一、闽西正一道的开基与传承

正一派道教于宋元之际传入闽西，长期以连城石门岩为修持和传播中心。关于连城正一派道士的道谱，近年编撰的《连城县志》有如下记载：

* 本文原载于《社会科学》2006年第11期。

** 魏德毓，厦门大学历史系2003级博士研究生（厦门361005）、福州大学人文社会科学学院社会学系讲师（福州350002）。

① 卿希泰：《中国道教史》（四卷本），四川人民出版社1996年版；唐大潮：《中国道教简史》，宗教文化出版社2001年版；牟钟鉴：《中国宗教通史》，社会科学文献出版社2000年版；胡孚琛：《道学通论》，社会科学出版社1999年版。

② 周勇：《明后期至嘉道间统治者对道教的打压及道教理论的攀附》，《社会科学研究》2001年第1期；赵玉玲：《从正一道的贵盛看道教世俗化》，《湖北社会科学》2005年第11期。

③ 庄孔韶的《银翅——中国地方文化与社会变迁》（生活·读书·新知三联出版社2004年版）与王铭铭《社区的历程——溪村汉人家族的个案研究》（天津人民出版社1996年版）中探讨了道士与社区之间的交换关系以及这种关系对区域文化的关系：道士和家族形成交换关系，他们为家族提供地方文化，而家族在财政上对他们的生存提供支持。这种关系看似经济关系，但是它维护区域的内在网络和文化有莫大的帮助。

④ 丁荷生、郑振满：《闽台道教与民间诸神崇拜》，《“中研院”民族学研究所集刊》1992年总第73期。

据县内“正一道”散居道士的道谱记载，自南宋嘉泰元年（1201），由江西汉祀天师府第36代天师张宗演真人传给连城第一代道祖陈道协，繁衍迄今为24代，有790余年的历史。^①

另据连城县道教协会的黄开锋先生考证，宋以来连城的历代正一派道士都有明确的师承字辈：“南宋初（约1201年）36代天师张宗演传道，陈禾（陈道协）回连城传教，为连城的第一代籍祖师，并制师承道谱为：道、仙、心、元、真、世、明、鼎、启、兆、翼、惟、道、肇、承、志、金、谨、积、德、崇、仁、维、智、信。”^②

由于文献记载的缺失，我们无法详细了解陈道协生活年代和背景。但是从三十六代天师张宗演生活的年代，似乎可以推断出传入连城的大致时间。据明代《汉天师世家》中记载：

三十六代天师讳宗演，字传世，号简齐，性渊静少颖敏，年十九袭教。宋咸淳间（1265—1274），信之上饶旱，守臣请祈雨，应如期。元世祖平宋，遣使优谕召至，敕廷臣郊迎，优待以客礼入见，顾问者再。六月醮于内廷，明年又醮长春宫。赐号演道灵应冲和真人，给二品银印，命主江南道教事，得自给牒度人为道士。路设道司，州设道正司，县设威仪司，皆属焉。……至元辛卯（1291）十一月十一日羽化。^③

另据《元史》记载：

相传至三十六代天师宗演，当至元十三年（1276），世祖已平江南，遣使召之。至则命廷臣郊劳，待以客礼。及见语之曰：“昔岁己未，朕次鄂渚，尝令王一清往访卿父，卿父使报朕曰：‘后二十年天下当混一。’神仙之言验于今矣。”因命坐，锡宴，特赐玉芙蓉冠、组金无缝服，命主领江南道教，仍赐银印。

十八年、二十五年再入觐。世祖尝命取其祖天师所传玉印、宝剑观之，语侍臣曰：“朝代更易已不知其几，而天师剑印传子若孙尚至今日，其果有神明之相矣乎！”嗟叹久之。二十九年（1292）卒，子与棣嗣，为三十七代，袭掌江南道教。^④

在上述两则史料中，张宗演逝世时间相差一年，但并不影响我们对其生活年代的推测。如果按照1201年张宗演传道陈道协计算，张宗演应当有一百多岁，这在《元史》当中应当会有记载；而且三十六代天师十九岁才袭教主，具有传教权，因此不可能在幼年时期就授徒。从元代“赐号演道灵应冲和真人，给二品银印，命主江南道教事，得自给牒度人为道士”^⑤推断：陈道协最有可能是元初才到龙虎山皈依。

此外还有一种可能，陈道协没有到龙虎山皈依，而是接受张天师派出到各地法员的度牒，成为张天师的徒弟。由天师派员到各地开坛传度，历来是正一道的主要传教方式。直至乾隆四年，这种传教方式才被禁止：“嗣后该真人差委法员，前往各省开坛传度之处，一概永行禁止。如有法员潜往各省考选道士，受箓传徒者，一经发觉，将违禁之法员，严加治罪。该真人一并

① 邹日昇：《连城县志·风俗宗教》，群众出版社1993年版。连城各道堂火居道士的《发表科》中都有“三十六代天师灵靖玄通引悟张真君”，但没有其他天师的称号，也间接证明连城正一道与三十六代天师有一定师承渊源。

② 黄开锋：《连城县道教历史沿革概况与现状》（未刊稿），2003年9月10日补充稿。黄开锋系连城城隍庙道士黄锦林的曾孙，现在致力于筹建连城道协的工作，在此谨对黄先生表示谢忱。

③ 《汉天师世家》卷二，《道藏》第34册，文物出版社、上海书店出版社、天津古籍出版社1998年版。

④ 《元史·释老》，第4526页。

⑤ 《汉天师世家》卷二，《道藏》第34册，文物出版社、上海书店出版社、天津古籍出版社1998年版。

议处。”^①

据说，陈道协曾在石门岩倚岩结庵，塑造“老子、神农”等神像供奉，开辟了连城第一福地“玉正观”，以石门岩作为闽西道教传播中心。这一道观是否名为“玉正观”，方志中没有直接记载，但元代已经有人到石门岩学道。据中华民国《文川李氏七修族谱》记载，李氏五世祖子园率弟弟、儿子协助官军围剿土寇，结果两个弟弟、三个儿子在战役中死亡，此后看破红尘，“既乃谢绝世故，携二僮仆入石门岩，学黄老之术，将置传地青铜磔一千七百充岩常住米，留本户所居之山栽茶树八万余株，日夕惟倚竹看花，采山酌水而已”^②。李子园生于元世祖至元廿二年（1285），卒于至正壬午（1342）^③。可见，元初石门岩已有道士修持。另据康熙《连城县志》载：“东门外，系在三七甲江罗通、散佃蔡仁老等，纳租银一十五两九钱贰分贰厘。”^④到了中华民国年间，石门岩可能已经被废弃，“惟沈氏祠后老君岩，佛老子之像仍在”^⑤。近年连城道士和信众对老君岩进行重修，试图恢复这一道教圣地。

在闽西正一派道士的《发表科》中，记载了元明时期较有名的道士姓名和师承道谱：

第一代：籍师道协陈先生

第二代：籍师仙彭陈先生

第三代：籍师心合刘先生

第四代：籍师元辉章先生

第五代：籍师真度魏先生、籍师真盛蔡先生

第六代：籍师世京王先生、籍师世本罗先生、籍师世吉李先生

第七代：籍师明真罗先生、籍师明兴罗先生、籍师明典汤先生、籍师明诰杨先生

第八代：籍师鼎锡罗先生、籍师鼎钦赖先生、籍师鼎鏞孟先生、籍师鼎衽萧先生

第九代：度师啟鎰罗先生、度师啟隣王先生、度师啟昌萧先生

第十代：度师兆谟刘先生、度师兆祥罗先生

第十一代：度师翼产伍先生、度师翼奇刘先生、度师翼章简先生^⑥

从第一代到第十一代，连城正一道都是一脉相承，似乎没有形成庞大的教团。换言之，从元代至明后期，闽西正一派道士以连城石门岩为主要活动中心，以道观修持为主要活动方式。

二、闽西正一道的“世俗化”

明清之际，连城的正一派道士逐渐离开西门岩道观，到民间各地建堂授徒。据黄开锋先生考证：“连城正一道传至第十一代度师伍翼产时，在文亨园岭上建立了第二道场元真堂，授徒

① 《钦定大清会典事例·礼部》，厦门大学馆藏本。

② 《文川李氏七修族谱·世典·处士子园公府君传》，中华民国木刻本，连城县图书馆馆藏复印本。

③ 《文川李氏七修族谱》卷一，中华民国木刻本，连城县图书馆馆藏复印本。

④ （清）杜士晋：《连城县志·建置志》，方志出版社1997年版，第79页。

⑤ （中华民国）陈一荃修、邓光瀛纂：《连城县志·山川》，《华南方志丛刊》第239号。

⑥ 这里的道士姓名根据李维章、陈维盛师傅、陈瑞声师傅、黄耀生师傅、陈智华师傅、陈维惠师傅提供的《发表科》互相印证、弥补制成，在此对上述师傅表示谢忱。陈瑞声、陈维惠、李维章、陈智华、黄耀生师傅《发表科》当中，笔者却没有发现“陈道协”法名，可能是传抄时候的遗漏。下面的师承渊源同。

三人。后因外出失火烧毁其址，便各自建立了自己的道场，即文亨（元真堂）、姑田洋地（崇福堂）、隔川（广福堂）。^①长期从事连城地方史研究的学者华钦进，对此有不同说法：

从陈禾师傅（即陈道协，笔者注）于康熙年间在连城石门岩太上老君岩教了三个徒弟：一个是文亨人，学成后取名“元真堂”，该堂道士至1993年失传。另一个是隔川人，学成后取名“广福堂”，该堂道士至今还有活动，且分为两班。第三个是洋地人陈守清，法名陈惟华，简称陈华，取堂名“崇福堂”。^②

上述说法有明显错误，应略作辨析。首先，陈禾是南宋末元初人，不可能跨越几百年授徒。其次，文亨“元真堂”并没有绝后，而是转而由徒弟传承，黄坊的李维章师傅、黄启生师傅，隔川的陈维盛师傅，都是文亨“元真堂”的传人。由于陈维盛师傅是元真堂传人，所以隔川广福堂分成两班道士也就无从说起。此外，上述连城正一道分成三堂的时间也可能有误。华的主要依据，参见康熙五年（1666）《连城县志》的有关记载：

元真堂：南顺里姚蔡坊，南四九甲。道人汤真福纳银一两九钱二分厘。

广福堂：南顺里隔川，南三五甲。罗羽真纳租银一两九钱二分七厘。

员峰山：姑田洋地，姑五五甲。道人陈华纳租银三钱四分五厘，巫崇福户下。^③

此次纳税资料可能是在清初战乱以后重新记录的。顺治六年（1649），连城经历了大规模战乱，“兵火后，丁粮册籍无稽，命各里逐户挨查，汇集成黄册”。从上引连城道观的纳税记录看，连城正一派至迟在清顺治年间已分成三个道堂。

这三个正一派道堂的地域分布，与当地称为“三仙”的欧阳真仙、罗仙公、赖仙的信仰圈密切相关。元真堂在南顺里姚蔡坊（现为连城机场），据笔者的考查，这一带应是连城欧阳真仙信徒的主要分布地之一，其附近的洪山村、田新村每年都到清流大丰山接香火、请道士打年例醮即为明证^④；隔川广福堂是罗仙公信仰的主要分布地之一，罗仙公原先就祀奉在广福堂中，由于庙宇离隔川村较远不便村民奉祀才迁入村中，“今众以垆外香火弗肃，于康熙六年中秋日辰时，□隔川乡中建行宫崇祀”^⑤；员峰山是赖仙得道成仙的地方，当地人在员峰山建有三座赖仙的庙宇。据陈维惠师傅讲述陈华是被委派到洋地的。可见，到了清代，正一道在连城一带已经与地方神灵紧密相连，完成了“地方化”与“世俗化”。

连城三个道堂的建立，标志着闽西正一道脱离原有的宫观修持方式，原有的宫观渐趋衰落，“惟沈氏祠后老君岩，佛老子之像仍在”^⑥。道士脱离宫观，致使宫观衰落是明后期以来普遍的现象。明清之际，李世熊在论述宁化道教时曾经指出：“宁之道流固不炽，其以观以堂名者，间皆僧居之。”^⑦然而，道观或废弃或被僧尼占据的真正原因，并不意味着道教的“衰落”，而是由于道士脱离宫观修持，转而服务于民间庙宇的宗教活动，由原先的住观道士演变

① 黄开锋：《连城县道教历史沿革概况与现状》（未刊稿），2003年9月10日补充稿。

② 华钦进：《员峰山的赖仙公及其道士》，载劳格文、杨彦杰主编《汀州府宗族庙会与经济》，国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院1998年版，第408页。

③（清）杜士晋：《连城县志·建置志》，方志出版社1997年版，第80页、第40页。

④ 清流大丰山是欧阳真仙得道成仙之地，被连城、清流一带欧阳真仙信徒奉为圣地。

⑤（清）杜士晋：《连城县志·仙释》，方志出版社1997年版，第310-311页。

⑥（中华民国）陈一荃修、邓光瀛纂：《连城县志·山川》，《华南方志丛刊》第239号。

⑦（清）李世熊：《宁化县志·坛壝祠庙志》，福建人民出版社1980年版。

为火居道士。

据笔者调查，连城“崇福堂”道士至今已经传至十代，即第一世陈华、第二世陈道显、第三世陈承丰、第四世陈世远、第五世陈谨清、第六世陈德发、第七世陈崇林、第八世陈仁椿、第九世陈维惠、第十世陈智龙、陈智波，现在由陈维惠师傅当“道长”。第八世陈仁椿的兄弟陈仁旺也传下一堂道士，目前主要在清流李家乡吴家村，取名“聚宝堂”，该堂现任道士头陈智华是陈维惠师傅的侄儿^①。“崇福堂”火居道士的传承显然具有正一派火居道士的典型特点，“一般都住在家里，以家族为单位承办道教仪式，而且世代相传，形成职业性的道家。在这些道士家族中，一般每一代中只推选一人为‘道长’，其余分别担任‘都讲’‘引班’‘侍香’等角色”^②。

至清代中期，火居道士的日益增多和“世俗化”倾向，已经引起统治者的高度重视。雍正十三年（1735）和乾隆元年（1736），曾先后下达圣谕，严令各地整饬火居道士，使之符合正统道教的要求。如云：

朕前以应付僧、火居道士，窃二氏之名，而无修持之实，甚且作奸犯科，难于稽察约束，是以酌复度牒之法；使有志修行者永守清规，而无赖之徒，不得窜入其中，以为佛老之玷。其情愿还俗者，量给资产，其余归公，留为养济穷民之用。此亦专为应付僧、火居道士而言也。^③

一些地方官吏也积极配合国家的行动，整顿地方寺庙宫观、驱逐火居道士。《龙岩州志》载：

东岳观：在龙岩州治西官寨。宋景定二年建。前此修葺失考。乾隆元年，奉文厘清僧道，主持火居道士林蔚例应斥，未得接理之人。知州张廷球查其秋冬二季焚修租谷，变价令庠生吴卓等董役修葺，殿宇，装塑神像。二年春，详举戒僧显祚主持。^④

乾隆三年（1738）曾试图通过恢复度牒制度来限制火居道士的发展，“现在应付、火居人等，止给本身牒照，不准招受生徒，庶牒照止有缴销而无续增”^⑤。不过，这一政策似乎成效不大，乾隆十九年（1754）不得不谕令停止：

前经降旨礼部颁发僧道牒照，复令各督抚岁终将所减实数具奏。此原欲馭游手为良农，略示沙汰之意耳。乃十余年来，各省奏报不过具文从事。且若辈即尽令归农，安得余田而与之，转不免无藉为匪耳。据实严查，或致滋扰，有名无实。此综理日久所悉，正不必袭复古辟异之迹也。著停止。^⑥

大致说来，从雍正至乾隆年间，道教的“世俗化”或“民间化”已是相当普遍的社会现象。尽管清王朝、地方官吏和士绅试图限制火居道士的活动空间，实际上却未能阻止这一发展趋势。自乾隆十九年（1754）以后，就几乎看不到国家限制火居道士的记载。清光绪年间，连城县的城隍庙也为火居道士所占据，成为正一道的活动基地。据黄耀生师傅说，他的曾祖父黄

① 这里道士家族谱系据陈维惠师傅回忆，但是陈惟华在“崇福堂”和“聚宝堂”两家的《发表科》都没有记载，陈智华师傅的解释是《发表科》只登录能够在仪式中担“道士头”也就是“高功”级别的道士，但是第二代陈道显均有记载。

② 参见丁荷生、郑振满：《闽台道教与民间诸神崇拜》，《“中研院”民族学研究所集刊》1993年总第73期。

③ 《钦定大清会典事例·礼部》。

④ （清）张廷球：《龙岩州志·古迹志》，福建省地图出版社1987年点校本，第218-219页。

⑤ 《钦定大清会典事例·礼部》。

⑥ 同上。

锦林是广福堂派去看城隍庙的。另据陈维惠师傅追忆，他的祖父陈崇霖是黄耀生祖父的岳父，曾向黄氏传授正一派的经书和科仪本，现在黄耀生师傅要叫陈维惠师傅表叔。连城县城隍庙建于宋绍兴年间，历代多次由地方官主持修葺和扩建。明洪武三年（1370）正式规定府城隍称公、州城隍称侯、县城隍称伯。连城民间称县城隍为“加封城隍显佑伯”，相传是阴间十层地狱第五殿阎君，其大殿在酆都城内。清中叶以后，连城城隍庙已经是民间宗教仪式活动的重要场所，“三月初三城隍寿诞，各坊备牲醴香烛以行庆。”^① 不仅如此，连城城隍庙每年都要举行游城隍仪式：

旧时，城关每年孟夏选择一日致祭。祭后游城隍。高爷、矮爷随行。高爷一手拿火签，一手拿令牌，一手拿锁链。游城隍这一天，不仅全县四乡八里的善男信女云集，清流、宁化、长汀、宁洋等县与连城毗邻的各乡不少人也赶来还愿、赎罪，有些人颈上夹着枷锁，有些人抬着凳子三步一拜，虔诚得很。至于观看着，更是人山人海，极为热闹。^②

由于连城县城隍庙已经改建为小学，我们无法看到昔日的辉煌。城隍庙作为国家在地方的象征，历来都是专门负责管理道教事务的“道会司”所在地。连城县城隍庙成为火居道士的道坛，集中反映了正一道在当地道教发展中的主导地位。

连城正一道在清初分成了三堂，清光绪年间又加上了城隍庙。由于其他三堂都有田产，而城隍庙则主要以香火和信徒的捐献维持，只能算半堂，所以连城正一道有“三堂半”的说法。这“三堂半”的《发表科》中记载的道士姓名和数量略有差别，据说可能是各堂在登录时候有所遗漏。兹根据这些《发表科》，将清以来连城正一道的传承系统罗列如下：

第十二代：惟字派，恩师惟中方先生、恩师惟镇刘先生、恩师惟清黄先生、恩师惟静沈先生、恩师惟宣沈先生、恩师惟寿李先生、恩师惟福雷先生、恩师惟寿李先生、恩师惟康罗先生、恩师惟宁罗先生、恩师惟显伍先生

第十三代：道字派，恩师道显伍先生

第十四代：肇字派，恩师肇谦刘先生

第十五代：承字派，恩师承祖刘先生、恩师承禧黄先生、恩师承裕罗先生、恩师承祺罗先生

第十六代：志字派，恩师志弘罗先生、恩师志弼谢先生、恩师志张黄先生

第十七代：金字派，恩师金彤罗先生

第十八代：谨字派，恩师谨洪罗先生、恩师谨漳罗先生、恩师谨清陈先生、恩师谨滨陈先生、嗣师谨錞谢先生

第十九代：积字派，嗣师积钊罗先生、嗣师积鎧罗先生、嗣师积镒谢先生

第二十代：德字派，司派德洲罗先生、司派德彪黄先生、司派德浪罗先生、司派德洪朱先生、司派德瀛罗先生、司派德招罗先生、司派德苑罗先生、司派楠森周先生、司派仰周黄先生

第二十一代：崇字派，司派崇殷谢先生、司派崇声罗先生、司派崇祥罗先生、司派崇

^①（清）李龙官：《连城县志·疆域志》，1937年沈韵笙油印本。

^② 邹日昇：《连城县志·风俗宗教》，群众出版社1993年版。

腾罗先生、司派崇达黄先生、司派崇潘罗先生、司派崇胜罗先生、司派崇禧罗先生、司派崇彪罗先生、司派崇应罗先生

第二十二代：仁字派，司派仁潘罗先生、司派仁辉黄先生、司派仁山黄先生、司派仁通陈先生、司派仁声陈先生、司派仁祥罗先生、司派仁辉罗先生、司派仁应罗先生、司派仁腾罗先生、仁芳罗先生

第二十三代：维字派，司派维总罗先生、司派维清黄先生、司派维通陈先生

“文革”以后，民间传统的宗教仪式活动日益复兴，连城原有“三堂半”道士的后人重新开始活动。据笔者实地调查，目前连城的正一派道士主要有：“元真堂”的传人黄坊李维章、黄维生师傅及其儿子、徒弟和隔川陈维盛师傅父子；“广福堂”的传人陈瑞声师傅父子；“崇福堂”的传人陈维惠父子以及分出到清流“聚宝堂”的陈智华父子；“城隍庙”的传人黄耀生师傅。这些道堂的传承方式，仍然是以“血缘关系”为主。

三、社区生活中的火居道士

连城民间举行斋醮仪式的风俗由来已久，乾隆《连城县志》称：“迎神斋醮停丧争地之习，犹未忘也。”^①另据道光年间邑人童荣南《风俗志》记述：“迎神斋醮，饰戏游灯，梨园入境，则乡而城，城而乡，春秋不歇。”^②民间斋醮活动为道士提供了舞台，使之卷入社区的宗教仪礼生活中。在闽西各地，都有不少道士参与社区仪礼活动的故事和记忆。“崇福堂”的陈维惠师傅，曾讲述其祖父陈崇霖到永安小陶打醮与南无斗法的故事^③。陈百流回忆了中华民国二十余年隔川三次大醮有关道士活动情景：

第一次是农历五月在罗仙庙（注：罗仙庙在连城隔川乡隔川村中）打“送船”醮，道士2人轮流诵经、跳神、舞登、鸣钟击磬。历时三个昼夜。道士在醮场做法事后，还到各家各户跳神，用剑刀东指西划，发符念咒。跟在后边有一敲锣的人，挑着谷箩，要钱要米。第三个晚上，法事活动进入高潮。道士和参与者全体出动，围着一艘纸船，前后左右团团转，诵经念咒。说是已将全乡妖魔鬼怪都捉到船中，然后将船抬起，飞快地送到村口的迎恩桥焚化。道士说这样可以保佑全乡风调雨顺、人口平安。

第二次大醮是农历八月，醮场设在隔川陈氏大宗祠，叫摆“五方”大醮。祠堂外是五方坪，放五张方桌，摆满供品，周围彩旗飘扬。信男善女，人山人海。道士依样做法事。为吸引群众，打醮那几天还请木偶剧团演出。热闹七日八夜，耗费极大。

第三次大醮是农历九月初九，醮场设在天后宫。传说这一天是圣母林默娘羽化升天的日子，所以隔川竹叶山人要给天妃偶像净身换袍，行大祭。这天的醮台装饰特别壮观。打醮时，道士念经祷告，画符击鼓。接着是善男信女求签问卜。求神烧香者络绎不绝。这一

①（清）李龙官：《连城县志·形胜志》，1937年沈韵笙油印本。

②（中华民国）陈一荃修、邓光瀛纂：《连城县志·礼俗志》，《华南方志丛刊》第239号。

③ 参见华钦进《员峰山的赖仙公及其道士》，载劳格文、杨彦杰主编《汀州府宗族庙会与经济》，国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院1998年版，第408页。

天还演戏助兴。^①

连城各道堂由于所处地理位置不同，一年中各自宗教仪式活动的多寡也不同，为避免彼此之间的恶性竞争，专门成立了“香花”组织，规定各道堂的活动范围。元真堂主要在文亨附近和城区一带，崇福堂主要在姑田和清流的塘前（今属连城）和李家乡吴家村一带，广福堂主要在城关祝寿坊、连城隔川和隔川以北一带。城隍庙正一派道堂兴起之后，主要在城区一带活动。各堂的道士每个月都会集中一次，公示本月的宗教仪式活动。由于每堂道士参与的宗教仪式不平衡，所以仪式活动多的会请仪式活动少的道士帮忙，然后按“工”（每个道士参加一整天或一个晚上的仪式算一工）计算，年终清算一次，多还少补，一般情况下保留记录到来年再作抵消。道士收徒，对是否交“拜师帖”的徒弟有不同的待遇。交了“拜师帖”的徒弟出师后，师傅要帮他置办一套法器、道袍和经书，并将自己做法事的区域划分1/3给徒弟；如果没有交“拜师帖”的徒弟，每天除了念经以外，还要为师傅从事挑柴洗衣等家务劳动，年终师傅为徒弟置办一身新衣服^②。

闽西的火居道士在举行宗教仪式时，首先必须“发榜”，说明所举行仪式的内容。从现存的《榜文》抄本中，可以了解火居道士的主要仪式活动。

《榜文》抄本中列举的道教醮仪，除了少数是道士自身的醮仪活动之外，绝大多数都是为各种庙宇、社区或官府服务的，这也集中反映了正一派道士在当地宗教生活中的重要地位。

四、结论

宋元之际，道教正一派传入闽西，开基祖师陈道协在连城石门岩创立宫观，传授徒弟。从现存的闽西正一派谱系看，其师承关系相当完整而久远。明中叶以前的闽西正一派道士，以住观修持为主。明末清初，连城正一派道士已经开始脱离宫观而成为火居道士，反映了明后期以来道教的“世俗化”趋势。脱离原有宫观的正一派火居道士，主要以承办民间宗教仪式为生，与社区庙宇建立了密切的协作关系。光绪年间，历来代表国家管理地方道教事务的连城县城隍庙，也转变为正一道的道坛，表明火居道士在当地道教中占据主导地位。

脱离宫观的火居道士建立自己的道坛，可以娶妻生子，以家族血缘关系为主要传承方式，以服务社区庙宇为主要生存状态。道教的“世俗化”促成了道教经典向民间的普及，满足了民间宗教仪式活动的需要，因而也就为道教的发展开辟了广阔的前景，使之成为“中国文化的根柢”。

本文撰写过程中，与厦门大学历史系郑振满教授、刘永华博士多次讨论，在此谨表谢意。

^① 陈百流：《建国前后的连城道教活动》，《连城文史资料》第十七辑。

^② “香花”根据2005年7月-11月对陈维惠师傅、黄开锋师傅、黄耀生师傅、陈瑞声师傅的访谈。

正一道天师传承制度初探*

肖云忠**

正一道作为一个宗教组织，其领袖称为天师，即指以张陵为开端而延续下去的宗教领袖。宗教领袖对宗教组织的生存发展至关重要，而一个稳定有效的宗教领袖产生制度尤为重要。纵观宗教领袖产生制度，有师徒传承制、活佛转世制、民主选举制、任命制、世袭制、分化传承制等。正一道采取世袭制度解决宗教领袖的产生问题，历史与实践证明，这一制度是有效的，在客观上起到正一道世代传承的社会效果，并对中国社会的政治、经济、文化各个领域产生广泛而深刻的影响，为民众所推崇，为帝王所叹服。正如《元史·释老传》记载：世祖尝命取其祖天师所传玉、印、宝剑观之，语侍臣曰：“朝代更易已不知其几，而天师剑印传子若孙，尚至今日，其果有神明之相矣乎！嗟叹久之。”^① 正一道从创始人祖天师张道陵到第63代天师张恩溥，其间跨度约为1800年，未曾中断。可见正一道的传承制度具有显著的有效性，那么，这一制度的传承原则是什么？它有哪些特色？其显著有效性的保障机制又是什么？这些是理解天师传承制度的重大问题，本文试对这些问题作出探讨。

一、历代天师传承关系

根据《天师世家》文本，可以把天师活动与传承分为三个阶段：（1）三张创始阶段，结束于建安二十年（215）张鲁降曹受封为阆中侯，这三代的传承世系清晰。（2）从张盛起至第24代张正随传20代，时约800年，但传承世系令人怀疑。直到宋真宗时，才有对第24代天师张正随较明确的记载。张陵一系何时移居江西龙虎山，目前很难详考。本文采用郭树森的观点，认为张鲁投降后，天师道组织被消灭，在北方传布其教已不可能，为保存祖先传下来的宗教信仰而选择了一条“谷隐自保”策略，即隐居传道。故张鲁便派三子张盛带上作为天师继承者象征的阳平治都功印，不远千里南下到了张陵曾修炼过的江西龙虎山^②。（3）自第25代起，有确

* 本文原载《宗教学研究》2007年第1期。

** 肖云忠，1970年生，四川大学“985工程”宗教与社会研究创新基地、道教与宗教文化研究所博士生，成都理工大学副教授。

① 《元史》卷二百零二，《释老传》，第4526页。

② 郭树森等：《天师道》，上海社会科学院出版社1990年版，第82页。

切的宗谱，历代延续，将近千年。

二、天师传承制度特色

从历代天师传承世系表^①可见，自张道陵至第63代天师张恩溥，传嫡长子者有45位，占总体的73%，非嫡长子者有7位，占总体的11%，传堂弟者有2位，占总体的3%，传从子者有5位，占总体的8%，传孙者有1位，占总体的1.5%，传叔父者2位，占总体的3%。因此，84%的天师出自上一位天师的儿子之中，其中长子占73%，其余的16%出自从子、孙子、堂兄弟、叔父之中。全部天师属于张氏宗族集团成员，这就是天师道从创始就定下来的基本传承原则：嫡长子继承制。这一原则具有自身特色。

1. 鲜明的差序格局。差序格局是费孝通用来描绘乡土中国以自我为中心而层层外推到家庭、邻里、社区和国家的社会结构的一个概念。就是以己为中心，像石头投水般和别人发生联系的社会关系，像水波纹一般，一圈圈推出去，由近推远，愈推愈薄。从天师传承原则来看，首先强调严格的血缘关系，必须是张氏家族成员，这是传承的前提条件；其次强调亲疏分明、长幼有序的传承秩序，形成家族内部的差序格局，以本代天师为中心，依次向外推去，其中最重要的是父与长子的关系，也就是长子优位规则，其后依次为弟、孙、堂弟、从子、叔父、族人。

2. 具有两大合法性基础。家族传承制度与中国尊卑有序、长幼有别的宗法制度相一致。天师传承就是这一文化背景下的产物和具体体现。正如祖天师张道陵于汉桓帝永寿二年（156）飞升时，告诫张衡曰：“吾遇太上亲传至道，此文总领三五步罡，正一枢要，世世一子，绍吾之位。非吾家宗亲子孙，不传。”^②这是张道陵以神道设教的方式按照世俗宗法制度的原型制定自己开创的宗教领袖继承规则，这就把传承的合法性建立在两个基础上，一个是超自然的神授基础，神圣不可侵犯；第二个是世俗的宗法基础，它与宗族社会结构相吻合，就具有社会基础，能够获得社会认可。

3. 纳入国家职官管理制度之内。政府设立道教管理机构始于南北朝，北齐有昭玄寺掌释道二教，设大统一名、都维那三名。唐代设崇玄置令，又置诸寺观监，隶鸿胪寺。宋代设左右街道箒院，以领道教。金代于帅、府置司，正职为道箒，副职为道正，三年为一任期，任满则另外择任。元代，中央设集贤院总领道教，所辖各派再分级进行管理。从正一派来说，该派在天师之下，路设道录司，州设道正司，县设威仪司，分领其事。朱元璋在洪武十五年（1382），正式设道录司总管全国道教，把道教分为正一、全真两种来加以管理，两派道士的度牒和职衔各不相同，由朝廷钦定，道教派别正式由官方划分为正一、全真两大派。在明朝，天师传承制度与明朝初年所制定的官爵承袭定例相一致。据《明史》卷七十一《选举志》记载：“明初定制，嫡子袭替，长幼次及之。绝者，嫡子庶子孙，次及之；又绝者，以弟继。”天师继承必须首先由上代天师或族人推举，再经过史、礼二部铨选审定，并得到帝王钦定封爵后方可承袭，

^① 杜濂祥主编：《道教文献》第1册，《龙虎山志》，丹青图书有限公司印行，1983年。

^② 《汉天师世家》卷二，第415页。



即将天师传承纳入国家职官管理轨道，使天师更像一个朝廷命官。迨及清朝道光年间，天师传承人选都必须得到帝王的允许。这就使天师传承制度进一步建立在政治合法性的基础之上。

4. 实行信物制度。信物就是用来证信的物品。宗教信物的运用具有秘传性，其功能也是证信，证明具有某种宗教身份并得到信任和认可。如佛教禅宗自称“识自本心，见自本性”，通过衣钵相传以为信物。正一道天师传承的信物是老子降授祖天师张道陵的经二十四品法箓、“阳平治都功印”之玉印、“太上三五斩邪之剑”，简称为经箓、印、剑三件信物。其功能就在于证明宗教领袖身份的合法性。天师之位由长子继承，在嗣教之前，由上一代天师秘授法文经箓和学习天文、地理、气象、医药、炼丹等，嗣教的时候，把信物交给下一代，获得信物就意味着获得天师职位。

三、天师传承的保障机制

天师至今传承 63 代，历经 1800 年，成为世家，其传承并没有因为朝代更替和环境变迁而消亡，具有较强的连续性和稳定性。究其原因，笔者认为，天师传承具有较好的保障机制，即具有良好的社会支持系统。这个支持系统由政权、信众、组织制度构成，共同支撑传承制度保持连续性、稳定性，较好发挥其在宗教领袖铨选、天师道教名号统一、组织实体存续与延伸等方面的功能。

1. 政权认可与扶植。正一道由最初的民间宗教走向官方宗教，天师传承最终纳入国家行政管理范围，天师被王权册封并反过来为王权服务，由此营造有利的发展氛围。

自盛唐统治者扶植张天师世第起，张天师一系开始复苏。至中晚唐时，逐渐形成龙虎山天师道，并构造出传承世系。南唐统治者在龙虎山建立了张天师庙，对龙虎山天师道加以褒扬，使之在社会上的影响日益增大。唐玄宗曾诏封张陵。到北宋，天师与统治者联系逐渐加强。张正随逝世后被追赠为“真静先生”；张乾曜被召于京师上清宫，置坛传箓度人；张象中，七岁被赐紫承袭，宋仁宗召问道法，自后宠赉荐至；张敦复，宋神宗召赴阙，醮于内殿，卒后追封为“葆光先生”；张景端，承袭天师号，追赠为“葆真先生”；张继先，与北宋统治者关系最为密切。宋徽宗四次召其入京，以治盐池妖及内道场设醮，赐号“虚静先生”，视秩中散大夫，赐昆玉所刻“阳平治都功印”。又召有司于京城之东为其修建下院，赐额曰“崇道”，又赐缗钱修龙虎山上清宫，拨步口庄五万以饭其众，改赐“上清正一宫”额，追封其父“先生”号。

南宋龙虎山正一派，有第 31 代天师至 35 代天师，大多能以道法著称于世，从第 30 代张继先起，吸收内丹术改进传统符箓道法，形成“正一雷法”，从而表现出新的活力，到南宋一朝渐趋盛大，终成为官方所指定的道教诸派统领。嘉熹三年（1239），宋理宗命张可大提举三山符箓兼御前诸宫观教门公事，主领杭州龙翔宫，从此，正一派正式成为江南诸道派的首领。时当元世祖忽必烈屯兵武昌，闻知张可大之名，遂遣使秘密潜入龙虎山拜访张可大，为正一道在元代发展埋下伏笔。

元代有第 36 代至 41 代天师。元室对张陵后裔的尊宠从元世祖至元十三年（1276）召见张宗演开始，由于龙虎山天师是江南最有势力的道派，故天师道特别受到元世祖关注，对历代天师尊宠更是达到无以复加的地步。忽必烈在《制》文中称张宗演为“嗣汉 36 代天师”，等于正

式以官方名义承认张陵子孙的“天师”头衔。在此之前，张陵子孙虽自称天师，民间也流行此称呼，但从未被官方正式承认过。赋予其主领江南道教的职权，这也是史无前例的。天师称号成为定制，直至元亡。到元代中后期，以天师为首的龙虎宗逐渐形成为南方道教重心，其余各符箓派逐渐集合到它的周围，最后组成一个大派正一道。其标志是，元成宗大德八年（1304）敕封张陵第38代孙张与材作“正一教主”，其特点是以张陵后嗣为首领，39代张嗣成、40代张嗣德、41代张正言相继受命作正一教主。明清时，天师封号虽被取消，正一教主也非皇帝敕封，但张陵子孙仍被视为其教的首领。从其组织来看，包括龙虎宗、茅山宗、阁皂宗、太一道、净明道、神霄、清微、东华、天心，组织较松散，类似联盟性质。以《正一经》为共同奉持的主要经典，正一道士可以不住宫观，可以娶妻生子，被称为“火居道士”^①。

朱元璋确立了利用扶植道教的指导思想，认为正一道所修持的符箓斋醮更适合统治者敦民俗需要。在作吴王时的龙凤六年（1360），出榜招聘张陵第42代孙张正常，争取其支持，即位的洪武元年（1368），张正常入贺受到厚待。制书授其以“正一教主、嗣汉42代天师、护国阐祖通诚崇道弘德大真人”称号，仍统领道教事，并给以银印，秩二品；设其僚佐曰赞教、掌书，又赐白银12镒，以新其宅第，以后几乎每年均有召见和赐赠。洪武三年（1370），特敕吏部改赠其父张嗣成为“正一教主、太玄弘化明成崇道大真人”，改封其母为“恭顺慈惠淑静玄君”。洪武五年（1372），敕令永掌天下道教事。以后，直至明末第51代天师张显庸，代代皆袭封“大真人”，掌天下道教事，整个教权全部掌握在天师及正一道手中。据明代陆容《菽园杂记》记载，明宪宗成化间给予张陵后嗣待遇超过了孔子后嗣，“袭封衍圣公，每岁赴京朝贺，沿途水陆驿传，起中马站船禀给；回日，无马快船装送。而张真人往回，水陆起上马站船禀给，且有马快船之从。”此处的张真人就是张玄庆。天师还得到帝王赏赐的“印”“冠服”，享受“恤典”。天师为帝王斋醮，从明太祖到明思宗16代帝王共计84次，平均每位帝王5.25次。最多的是明英宗20次，其次明成祖15次，明世宗10次。从次数的多少可知正一派的势力以明成祖至明宪宗成化五年为最兴旺的时期。这之后则声势大减。从斋醮的目的来看，有这样几类：（1）辅国济民，50次；（2）延寿度亡，12次；（3）消灾禳祸，12次；（4）祈福谢恩，10次。从斋醮规模来看，在时间方面以成祖永乐五年（1408）仁效徐皇后崩逝，张宇初在朝天宫作玉箓大斋100天。从参与斋醮人数最多者来看，以成祖永乐十七年（1419），张宇清在福建洪恩灵济宫所建之斋，参加者超过7000人。从斋醮的地点来看，在总共84次中，在京师举行71次，占85%，京师以外13次，占15%^②。

清初顺治、康熙、雍正从笼络汉人角度出发，对道教尚沿明例加以保护。据《清世祖实录》卷四十四记载：是年六月，顺治帝封张真人第52代孙张应京为正一嗣教大真人，赐敕印。对正一首领恩威并施，对其权力加以限制，强调张应京要“身立模范”，使其教徒遵守王法，只能管本教族属，此外不得干预。雍正是清代较为重视道教的一位皇帝，崇封张陵后嗣，第55代天师被授予光禄大夫。乾隆宣布藏传佛教为国教，道教为汉人宗教，遂对其首领地位一再贬降，嗣后正一真人不许入朝丞班行，停朝觐筵宴例^③，同时下令将正一真人品秩由二品降为五

① 卿希泰：《中国道教史》卷三，四川人民出版社1996年版，第362页。

② 庄宏道：《明代道教正一派》，台湾学生书局1987年版，第170页。

③ 《清史稿》卷一百一十五，中华书局1977年版。

品。道光元年（1821），敕令正一真人停止朝觐，不准来京，至此，正一道首领与清统治者关系基本断绝。这之后，随着社会形势的变换，道教进一步走向衰退，但天师传承却一直延续下去。

2. 正一道组织与制度的支撑。以天师道为主脉的正一道有着稳定而严格的组织管理体系，教徒之间的稳固关系被确定，教区的管理者与教民之间的上下级关系为宗教集团所确认，这对于天师传承具有保障作用。这里分两种情况进行阐述。第一种情况，起直接作用的张陵和张鲁的道教组织与制度建设。张道陵时，五斗米道已有道书、教义、教仪、组织和戒律，初具宗教规模，设立24治即24个教区，分布于陕西南部及四川地区，其中阳平治、鹿堂治、鹤鸣山治最为重要，阳平治最大。每一个治有祭酒主持教务。《道门科略》中说：“天师立治置职，犹阳官郡县城府，治理民物，奉道者皆编户著籍，各有所属。”^① 制定禁忌戒律要求教徒遵守，如不能饮酒、食肉、淫盗。天师借用神的名义设立命簿，要求教徒在一定时候会集到治所，核实户籍，“落死上生”“正定名籍”，不得有误；同时还要检查教徒们是否有违反禁忌、戒律的行为。会后教徒回家，还须向家人传达“科禁威仪”，共同遵守。这表明，张陵时的五斗米道已有较严密的组织和戒律，为张鲁在汉中实行政教合一提供了基础。张鲁割据汉中时，对原来的组织制度作了一些增饰。张鲁以五斗米道教化人民，自封为“师君”，规定初入道者称“鬼卒”，经过考验信仰坚定者为“祭酒”。祭酒各领部众，为首领，部众多的叫“治头大祭酒”。祭酒既管教务，也管行政。建立起了政教合一的政权和从鬼卒、祭酒、治头大祭酒直至师君的金字塔式教阶制和行政管理制。祭酒是教内的基层骨干，职责是保证义舍、宽刑、禁杀、禁酒等措施的实行。还专设为信徒讲解《老子五千文》的“奸令祭酒”职位，设“鬼吏”给请求治病者主持祈祷仪式。通过廉耻治人、诚信不欺，令病人自首其过，修路补过等宗教色彩的措施来保证政令的实施。张盛为第四代天师的嫡系，其开创的龙虎宗正一道起到对天师传承制度的直接延续作用。尽管史料缺乏，但可以推断张道陵一系的天师道并没有消失，在民间仍存在传人并有活动。张盛迁居龙虎山传道，此宗初不甚著，至宋徽宗四召张继先至阙（始自崇宁中）赐号虚静先生，龙虎宗始著于世^②。

第二种情况，起间接保证作用的南北天师道。张鲁投降曹操后，政教合一组织遭到破坏，教戒上松弛，为了克服这种状况就必须整顿。整顿有复旧和革新两种思路，事实证明，复旧行不通，必须革新。寇谦之、陆修静为确立教徒与宗教管理者之间的稳定的领导与被领导关系，适应南北朝天师道由民间宗教走向官方宗教的形势需要，于是在组织形式和管理制度上进行变革。（1）确立治的等级。道士因修道的好坏而依等级提升，最高级的是阳平、鹿堂、鹤鸣三治，三治以下为24治，24治又分为上八、中八、下八三个等级。这24治又称正治，正治之次为下治，再次为游治和别治。（2）祭酒的分类分等。祭酒是旧天师道的基层管理者，分为正治祭酒与外治祭酒、正气祭酒与散气祭酒。（3）在正治治头祭酒之上设立监察官，这是宗教首领为管理日益庞大的宗教组织机构而采取的一项新措施，这些监察官就成了宗教首领的有力助手。（4）精致系统的管理体系对宗教集团等级的细致规定确立了上下之间的稳定关系，同时制

^① 《道藏》第24册，第780页。

^② 张继禹：《天师道史略》，华文出版社1990年版，第41页。

定了以道徒修行好坏作为标准的升迁制度。(5) 严禁私纳钱税。(6) 道馆制度的兴起。道馆是出家道士集体进行宗教活动和生活的场所，道馆的经济来源不再依靠向道民征收“天租”，除了道师传授经典、替人作斋祈福治病所得外，主要靠帝王、官府和贵族富豪的赏赐和施舍供养。一些道馆还拥有自己的房舍地产和供驱使的馆民。

因此，经过寇谦之、陆修静革新后形成的天师道，在组织、教义、道观制度、戒律方面充实了旧天师道，实现了天师道在新形势下的转型，直接保留了天师称号，认同了天师名分，客观上起到保障天师传承制度的作用。

3. 社会心理和舆论的认同与支援。中国古代等级社会结构使得“下不得犯上，尊卑贵贱，各司其职，各安其分”等观念具有广泛而深刻的社会心理认同和舆论支持。这些舆论就成为社会行动的指示器和社会行为效果评价的晴雨表，由这些指示器和晴雨表就可以看出人心之向背和舆论之导向。天师作为正一道的宗教领袖，具有最高的权力和权威并世代传承，具有神圣和世俗的双重合法性基础，因而，天师的职位和传承制度不容侵犯和越位。这与中国封建等级观念、王权至上、家天下观念是一致的，天师的传承就是理所当然之事，其传承就获得了社会心理和舆论的支援，就可以避免对天师职位的篡夺和侵权。当有人企图夺取天师职位时，就会受到舆论的谴责，使其不敢或不能实施侵权行为。所以，强大的舆论场和信众心理就成为天师传承的有利文化氛围，促进了传承制度的贯彻执行，73%的天师出自嫡长子，所有的天师皆出自张氏家族，无一例外是非张氏家族成员，而且严格按照传承原则运作。

“鬼道”“仙道”与“正一盟威之道”*

李远国

在汉晋的历史文献中，多称张陵之道教为“鬼道”，称其道徒名为“鬼卒”。

《三国志·张鲁传》曰：“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。”“又置义米肉悬于义舍，行路者量腹取足，若过多鬼道辄病之。犯法者三原然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。”《华阳国志·李特雄期寿势志》曰：“李特字玄体，略阳临渭人也。祖世本巴西宕渠賸民。种党劲勇，俗好鬼巫。汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賸人敬信。”所谓“鬼道”，亦即“鬼巫”，实即巴蜀地区的古代巫教，这说明张陵所创的正一盟威之道与巴蜀巫教关系甚密。

—

自古以来，这一被称为“鬼道”的巫教，在巴蜀地区即十分流行。据《山海经》所载，有众多被称为“鬼”族的部落，居住在昆仑地区，如女魅、后土、魅、有穷等，他们皆奉行巫教。

在钟山有女子，“衣青衣，名曰黄帝女魅……置于赤水之北”。这个部落曾助黄帝伐蚩尤而立大功，后被演化为中国民间信仰的旱神。

有祝融降处江水，祝融生共工，共工生后土。《国语·鲁语》说：“共工氏之伯九有也，其子曰后土。能平九土，故祀为社。”后土居住在昆仑之北的“幽都”。《海内经》曰：“北海之内有山，名曰幽都之山，黑水出焉。其上有玄鸟、玄蛇、玄豹、玄虎、玄狐蓬尾。有大玄之山，有玄丘之民，有大幽之国。”汉王逸注：“幽都，地下后土所治也。地下幽冥，故称幽都。”幽都本为氏羌部落聚居的地方，至秦汉时神奇怪诞的传说四起，幽都便成为令人恐怖的鬼域地府，后土也被称之为鬼王。《楚辞·招魂》谓后土为幽冥世界的统治者，他有老虎的头，额上有三只眼，一对明晃坚利的角，逐赶着哀叫奔跑的鬼魂。

有被称为“纵目人”的鬼国。所谓“纵目”，即在两眉之间的额际上，尚有一纵立的眼目，也就是后世所说的三只眼睛，这正是上古巴蜀鬼族最鲜明的民族标志。《大荒北经》曰：“有人

* 本文原载于《宗教学研究》2008年第3期。

一目，当面中生，一曰威姓，少昊之了，食黍。”“中”者“纵”也，威、鬼音近相通，故其部落又称鬼国。《海内北经》曰：“鬼国在贰负之尸北，为物人面而一目。”

又有“魅”“有穷”等部落。《海内北经》曰：“祿，其为物人身，黑首，纵目。”郭璞注：“祿，即魅也。”《玉篇》曰：“祿，即鬼魅也。”《西山经》曰：槐江之山，“槐鬼离仑居之，鹰鹗之所宅也。东望恒山四成，有穷鬼居之，各有一搏。”郭璞注：“搏犹胁也，言群鬼各以类聚，处山四胁，有穷其总号也。”

这些被称为诸鬼的部落，皆居住在海内昆仑地区。据蒙文通、邓少琴、吕子方、温少峰等人的考证，《山海经》所言的“海内昆仑”即指四川西部的岷山地区。《海内西经》曰：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百单，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神之所在。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩。”《西山经》云：“昆仑之丘，实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部，及帝之囿时。”所谓“帝之下都”，郭璞云：“天帝都邑之在下者。”

这是一个令人神往的地方，有壮丽的宫阙，精美的园圃，各种奇花异草、珍禽怪兽，更奇妙的有不死树、不死药，食之令人长生不死，死者亦可用药救活。《吕氏春秋·本味篇》云：“水之美者，三危之露，昆仑之井。”《淮南子·地形篇》云：“上有木禾，其修五寻。珠树、玉树、旋树、不死树在其西，沙棠、琅升在其东，绛树在其南，碧树、瑶树在其北。旁有四百四十门，门开四里，里间九纯，纯丈五尺。旁有九井玉横，维其西北之隅，北门开以内不周之风。倾宫、旋室、悬圃、凉风樊桐，在昆仑闾阖之中，是其疏圃。疏圃之池，侵之黄水。黄水三周复其原，是谓丹水，饮之不死。河水出昆仑东北陬，贯渤海，入禹所导积石山。赤水出其东南陬，西南注南海，丹泽之东，赤水之东。弱水出自穷石，至于合黎，余波入于流沙，绝流沙南至南海。洋水出其西北陬，入于南海，羽民之南。凡四水者，帝之神泉，以和百药，以润万物。昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨。或上倍之，乃维上天，等之乃神，是谓太帝之居。”《十洲记》亦云：“真官仙灵之所宗，品物群生，希奇特出，皆在于此。天人济济，不可悉记。”

这里还是西王母居住的地方。《大荒西经》云：昆仑之丘，“其下有弱水渊环之，其外有炎火之山，投物辄然。有人戴胜，虎齿，豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。”《淮南子·览冥篇》云：“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之。”

这些以诸鬼命名的上古部落，居住在昆仑（岷山）地区。从地理上看，岷山绵绵亘于四川、甘肃两省边境，为长江、黄河的分水岭，岷江、嘉陵江，它坐落在我国的西部高原，为上古鬼族即氏羌民族的发祥地。共工、后土、鬼国、魅、槐鬼、有穷鬼等部落聚居在岷山北部、东部地区；黄帝、少昊、祝融、炎帝、魅、氏人国等生活在岷山西部、南部的岷江流域。

随着历史的发展，鬼族由部落、联盟，至殷商时成为西北地区的强大种族。这就是《易·即济》九三所谓“高宗伐鬼方，三年克之”的“鬼方”和《古本竹书纪年》曰“武丁三十五年，周王季伐西落鬼戎，俘二十翟王”的“鬼戎”。其中的一部分族人则沿岷江而下，进取川西平原，在西蜀建立了一个独立的王国——蜀国。

二

关于蜀国，《华阳国志·蜀志》曰：“蜀之为国，肇于人皇。”罗泌《路史》卷三说：“有人皇，九男相象，其身九章，胡洮龙躯。”这个人皇，后来又被道教所信仰。《洞神八帝妙精经》说：“君人面，龙身，九头，太平元年正月三日出治。姓恺，名胡桃，字文生。将天、地、水三官，兵万万九千人，主治一切七世父母、三曾五祖、三鬼五神。”

至西周时，蜀侯称王立国。《华阳国志·蜀志》曰：“周失纲纪，蜀先称王。有蜀侯蚕丛，其目纵，始称王。死作石棺石椁，国人从之，故俗以石棺椁为纵目人冢也。次王曰柏灌，次王曰鱼鳧。鱼鳧王田于湔山，忽得仙道，蜀人思之，为立祠。”即蜀族皆为“纵目”，为三眼鬼族之后裔。

蜀人崇尚赤色。《华阳国志·蜀志》曰：“九世有开明帝，始立宗庙，以酒曰醴，乐曰荆，人尚赤，帝称王。”据王家祐先生言，成都红石柱街旧有炎帝炳灵祠，有明建石坊，坊之有对联曰：“帝德被全蜀，神妙通两间。”其神炎帝即为纵目三眼。这种崇拜炎帝的习俗在巴蜀有着悠久的历史，时至近代，乐山在五月初一祀火神，城区内外各庙轮流迎赛，“斗奇争靡，务极其盛，以悦人耳目”。

由于他们有共同的风俗习惯、宗教信仰、文化传统，并集中地反映在古蜀的巫教文化中，而被史籍称之为“鬼道”。《逸周书·史记篇》说：“昔者玄都贤鬼道，废人事天，谋人不用，龟策是从，神巫用国。”玄都即幽都。这种神巫主宰的鬼道在氏羌族中极为盛行，其主教巫师往往多为部落酋长，被人称之为“鬼主”“鬼王”“鬼帅”。三国时期的雍闾就是一位名声显赫的鬼王。《三国志·张裔传》说：“耆帅雍闾，恩信著于南土，使命周旋，远通孙权，乃以裔为益州太守，径往至郡。遂越赳不宾，假鬼教曰：张府君如瓠壶，外虽泽而内实粗，不足杀。”这里所说的“鬼教”，这是流行在巴蜀地区的氏羌巫教。

这种鬼道在巴蜀地区有着相当的影响力，即使是异族的征服者也必须对其表示相当的敬意。《华阳国志·南中志》曰：“其俗征巫鬼，好诅盟，投石结草，官常以盟诅要之。诸葛亮乃为夷作图谱，先画天地日月，君长城府；次画神龙，龙生夷，及牛、羊、马；后画部主吏乘马幡盖，巡行安恤；又画牵牛负酒、资金宝诣之之象，以赐夷。夷甚重之。”诸葛亮为夷人作图谱，正是希望借助鬼道的力量，安抚巴蜀的氏羌族人。

与其他地区、其他民族相比较，巴蜀氏羌族人的鬼道有几个鲜明的特点：（1）对纵目三眼神的崇拜。（2）对三官的崇拜。（3）追求长生不老的仙道传统。（4）驱鬼降魔的原始巫术。

其一，对纵目三眼神的崇拜。在四川、甘南以及西藏地区，纵目三眼神受到民间广泛的信仰。如唐宋以来巴蜀、甘南民间信仰中影响甚大的二郎神杨戩，实则即为文县、武都白马氏族的狩猎神。这种特殊的信仰，起源于氏羌民族的祖先崇拜，如蜀人的祖先人皇、蚕丛即为纵目。其后的川主大帝、青衣神（青羌神）、斗姆、马王（彝族神）、炳灵等皆为三眼神。中华民国《邛崃县志》卷二说：“蜀中古庙多有蓝面神像，面上磊磊如蚕，金色，头上额中有纵目，当即沿蚕丛之象。”据卫聚贤先生言：“纵目人现在西藏及不丹尚有。在光绪三十年左右，成都有人看见有二十几个三只眼人，从西藏到北京去朝贡，路过成都，被人围观。详察正中额上的

一只眼，并非真的眼睛。而是系其于幼时以刀划其额为一直孔，含以黑珠。长大了，珠含肉内，肉缝裂开，恰似纵立着一只眼睛。”

巴蜀氏羌鬼族的这种宗教信仰，后来被道教吸收，大量的三眼神被纳入道教的神系中。如《清微玄降大法》中就有二十余位三眼神，冲玄流光上将朱兴、圆明威光大元帅罗法通、通天元阳上将欧阳华、追风使者李德刚、追雨使者西鲜、追电使者王遂、追雷使者赵福、追云使者江符、追雹使者马火、捷应使者赵宏、回车使者岳荣、明威符使谢衡、策命符使杨果、皇耀真君马果、广烈天君齐应卿、横轰大神膺化、电光符使管谅先、天罡大圣、左直大将军毋宗鄂、捷令符使周详、轰雷真君荀广、烈雷真君金镐卿、鸣雷符使朱光、兴震符使龙循等，皆为三眼之神。

其二，对三官的崇拜。三官即天官、地官、水官。《礼记·祭法》说：“燔柴于泰坛，祭天也；瘞埋于泰折，祭地也。”这是中国最早的祭祀天地的记载。在有关上古氏羌族的文献中，可以寻觅到三官崇拜的发展痕迹。最早的地官似为后土。《国语·鲁语》曰：“共工氏之霸九有也，其子曰后土，能平九州岛，故祀以为社。”最早的水官即河伯，则为氏羌之祖伯夷。《海内北经》说：“昆仑虚南所，有汜林方三百里，从极之渊深三百仞，维冰夷恒都焉。冰夷人面，乘两龙。”“冰夷”即“伯夷”，皆为河伯之名。这位大神，甲骨文中所见祭典相当隆重。

三官崇拜本为氏羌民族的固有信仰，这在道书中也有所披露。《洞神八帝妙精经》说人皇（蜀族之祖）主领天、地、水三官。陶弘景《真灵位业图》所载三官皆为氏羌族人：“鬼官北斗君周武王，治一天官；三官都禁郎齐桓公，姓姜名小白；水官司命晋文公，姓姬名重耳。”正因为这样，甘肃、云南等地的氏羌族人也都笃信三官。《晋书·姚萇载记》谈到杀了符坚后，“梦符坚将天官使者、鬼兵数百突入营中，萇惧，走入宫”，甚至“寤而惊悸”，狂言而死。这说明氏族符坚和羌族姚萇都崇信三官。到了唐代，云南南诏（本为羌族）也崇信三官。樊绰《蛮书》卷十记载，唐德宗贞元十年（794）西川节度使韦皋派巡官崔佐时到云南，与南诏订盟，共击吐蕃。《盟文》曰：“上请天、地、水三官，五岳四渎，及管山谷诸神，同请降临，永为证据。”

这种对三官的崇拜，起源于氏羌族人对天地山川的自然崇拜。上古时代的氏羌族人主要生活在西北、西南地区，他们以游牧渔猎为生，山川河流对人们的影响很大。因此他们认为每座山、每条河都有其神在主管，必须对他们表示膜拜以求庇护。在《山海经》中可以看到，这种自然崇拜十分盛行。由自然崇拜发展为三官的崇拜，并在氏羌族人中广泛流行，张陵、张修又把这种信仰吸收，成为早期道教的中心信仰。《三国志·张鲁传》引《典略》说：“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，着山上；其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。”

其三，历史悠久的仙道传统。巴蜀地区的氏羌族有着十分悠久的仙道传统，追求长生不老的理想在《山海经》中有充分的显示，其鬼族居住的海内昆仑就是神仙聚会的仙境。据《蜀王本纪》记载，氏羌鬼族的后裔蜀王蚕丛、柏灌、鱼鬼，“此三代各整百年，皆神化不死，其民亦颇随王化去。鱼鳧田于湔山，得仙”。所谓“湔山”，即今彭州阳平山。这里为张陵所设二十四治的中央治区阳平治。《老君变化无极经》曰：“尔乃过度见太平，太平真君复能明。整理文书应鹤鸣，二十四治会阳平。”《广弘明集》卷八曰：“依张鲁《蜀记》，凡有二十四治，而阳

平一治为最大者。今道士上章及奏符厌，皆称阳平，重极本故也。”《华阳国志》说，古蜀先王鱼鳧、杜宇皆于此地“仙化”。今天的阳平观旧址，原来就是古蜀王的祠堂。《彭县志》曰：“古蜀王祠，盖即阳平观，祠蜀王鱼鳧也。”自祖天师立中央教区于此，其妻孙夫人、其子张衡皆修道执教于此。《女仙传》云：“张陵之妻孙夫人，在此炼丹”，她“以东汉恒帝元嘉元年辛卯（151）到蜀，居阳平化，积年丹成。”《云笈七籤》卷二十八曰：“嗣师，天师之子也，讳衡字灵真，为人广智，志节高亮，隐习仙业。汉孝灵帝征为郎中，不就。以光和二年（179）正月十五日巳已于山升仙，立治碑一双在门，名曰嗣师治也。”

昆仑是氏羌族人的发祥地，故蜀人有魂归昆仑之说。《蜀王本纪》记载：“李冰以秦时为蜀守，谓汶山为天彭阙，号曰天彭门，云亡者悉过其中，鬼神精灵数见。”蜀人亡者魂归昆仑，获不死之药，又可复生，这就叫做“化民”。“望帝治汶山下邑曰郫，化民往往复出。”蜀王鳖灵也是这样的化民，“灵死，其尸溯流而上，至汶山，忽复生”。这种死而复生的观念，后来演变为道教的尸解之说。《西汉书·王和平传》李贤注云：“尸解者，言将升仙，假托为尸以解化也。”

除了化形，“登遐”亦可成仙。《墨子·节葬下》说：“秦之西有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴而焚之，熏上，谓之登遐。”仪渠在今甘肃，亦氏羌之属族。这种火葬的习俗是由于宗教上的信仰，他们相信人有灵魂，死后必须经过火的净化，方能到达天国。《吕氏春秋·义赏篇》曰：“氏羌之民，其俘也，不忧其系累，而忧其不焚也。”可见对火葬仪式的举行，在氏羌族人的观念中非常重要。正如氏羌巫经《天路指明》所云：“命父火九层，命母火七层。”“火山人归化”，“飞仙由火化。”在《列仙传》中的仙人啸父、师门、赤松子、宁封子等，都是火化成仙的。氏羌民族的这些仙道传统，被张陵道教继承发展，其长生不老的观念遂成为中国道教思想的核心。

其四，驱鬼降魔的原始巫术。在巴蜀氏羌民族中，驱鬼降魔的鬼道巫师有极大的势力。他们为人们驱鬼去邪，治病却疾，祈神求福……支配着人们的日常生活。东汉时张陵在西蜀创道，其基础就是氏羌民族的鬼道。《西汉书·刘焉传》说：“陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山，造作符书，以惑百姓。”张陵学道的鹤鸣山，在今成都大邑县境内，两汉时属益州蜀郡江原县。这一带多为氏羌民族居住，有什么“道”可学呢？

据李膺《蜀记》记载，张陵在鹤鸣山学道，“避病疟于丘社之中，得咒鬼之术书，为之，遂解使鬼法”。所谓“丘社”，当即鹤鸣山中的一巫教团体，“咒鬼之术书”即是氏羌民族的巫经。张陵进入了这一团体，学习咒鬼治病的巫术。据载，张陵在山中精思炼志，感动太上下凡，授以印剑法篆，此太上即为太上老君的化身李弘。《老君变化无极经》曰：“木子为姓讳口弓，居在蜀郡成都宫。赤名之域出凌阴，弓长合世建天中。乘三使六万神崇，真列三师有姓名。二十四治气当成，分符券契律令名。诛符伐庙有常刑，老君正法道自明，仙官簿录随所请，阴阳中经无人明。”《三天内解经》卷上曰：老君千变万化，随世显现：“或姓李名弘，字九阳；或名聃，字伯阳。”“太上以汉顺帝时，选择中使，平正六天之治；分别真伪，显明上三天之气。以汉安元年壬午岁五月一日，老君于蜀郡渠亭山石室中，与道士张道陵，将诣昆仑大治新出太上。太上谓世人不畏真正，而畏邪鬼，因自号新出老君，即拜张为太玄都一平气三天之师，付张正一明威之道，新出老君之制，罢废六天三道时事，平正三天，洗除浮华，纳朴还

真，承受太上真经制科律。”正是在老君神授的名义下，张陵正一盟威之道应运而生。

三

唐孟安排《道教义枢》卷二说：“昔汉末，天师张道陵精思西蜀，太上亲降，汉安元年五月一日，授以三天正法，命为天师。又付正一科术要道法文。其年七月七日，又授正一盟威要经三业六道之诀，重命为三天法师正一真人。”《云笈七籤》卷二十八曰：张道陵于临邛县渠亭山赤石城潜修静思：“有千乘万骑来下至赤石城前，金车羽盖步从、龙虎鬼兵，不可称数。有五人，一人自言吾是周时柱下史也，一人自言吾是新出老君也，一人云吾是太上高皇帝中黄真君也，一人言吾是汉师张良子房也，一人言吾是佐汉子渊天师外祖也。子骨法合道，当承老君忠臣之后，今授字鬼号，传世子孙，为国师抚民无期。于是道陵方亲受太上质敕，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，悉承正一之道也。”张陵得道创教，便继承了上古以来盛行巴蜀地区的巫术。他说：“我受于太上老君，教以正一新出道法。谓之新者，物厌故旧盛新，新出名异实同。学正除邪，仍用旧文，承先经教，无所改造，亦教人学仙，皆用上古之法。”

这位降授正一道法的新出老君李弘，他世世为帝王师，临危济厄。“奉道于琅琊，以授于吉，太平之道起于东方”。欲济民于涂炭；其后“转生西关”，复作《老子》五千文，遂“西入胡，授以道法”，“胡人叩头，数万员镜照天，髡头剔须，愿信真人，于是真道兴焉”。“五霸世衰，赤汉承天，道佐代乱，出黄石之书，以授张良。道亦形变，谁能识真？汉世既定，未嗣纵横，民人趣利，强弱忿争，道伤民命，一去难还，故使天授气治民，曰新出老君。言鬼者何？人但畏鬼，不信道。故老君授与张道陵为天师，至尊至神，而为人之师。”《太上洞渊神咒经》说：“木子弓口，王治天下，天下大乐。”李弘就是重建太平盛世的太平真君，《太平经》中称之为“太平金阙帝晨后爷帝君”。唐李少微曰：“圣君者，金阙后圣太平李真君也。讳弘。来劫下为人主，故预称后圣君也。《尹氏玄中记》曰：太上老君常居紫微宫，一号天皇大帝，一号太乙天尊，一号金阙圣君，天地万物，莫不由其造化焉。”究其宗教的深层含义，李弘就是老君的化身，就是开劫度人的“新出老君”。

这位新出老君，不仅是张角、李弘等教派的精神领袖，亦是张陵道教的天命所在。《太上三天正法经》曰：“君受号为上清金阙后圣帝君，上升上清，中游太极，下治十天，封掌万兆，及诸天河海神，山地源阴察群灵，皆总领所关，勤搜上真，辅正三天，灭除凶恶。”《正一天师告赵升口诀》说：“至太平之时，圣君自当简料随德，分敕天下亿鬼兵将百毒，皆卫护种人，使至太平之世。”由此可见，无论是三张的正一道，还是李弘的李家道，他们都是在太上老君神授天命的旗帜下，致力于开劫度人，建立一个以道教信仰为主体的太平王国。

当时巴蜀地区人鬼杂混，巫妖横行，残害百姓，时西城房陵间，“有白虎神好饮人血，每岁其民杀人祭之，真人召其神戒之，遂灭”。梓州有大蛇害民，北平山有猛兽扰户，张陵降而伏之。青城山为鬼魔盘踞的“鬼域”，有鬼城鬼市。张陵亲率弟子，扫荡鬼域龙宫，降伏诸天鬼魔。“遂命五方八部、六天鬼神会盟于黄帝坛下，使人处阳明，鬼行幽暗”，“荡涤区藪，夺

鬼幽狱，复为二十四福庭，立二十四阴官，降二十八宿正气，以通地中。每治立阴官一人，仙官一人，分掌世人罪福。有立功立行、修斋设醮、腾章拜表、谢过祈福、迁拔祖考者，则仙官录其功行，奏名于上宫，增其福寿。如不孝不忠、欺诈狠戾、常行恶事、不能改过者，则阴官录其罪，闻于地府，损其福寿，或绝其后。由是善恶报应，如影响焉。真人既行正一之化，摄三万六千种外道恶魔，诛绝邪伪，于是百姓翕然，奉以为师君，弟子数万家，立诸祭酒，分领民户，有如官长。……蜀民畏罪迁善，盗贼不作，物无疵疠，皆天师之化也。”李思聪《洞渊集》卷一曰：“天师稟命入西川行化，降二鬼帅王长、赵升二人于门下，指使夺二十四鬼狱，为福庭，分别昼夜，禁誓鬼神，使宇宙清宁，民保遐寿。”原来张陵的两位亲信弟子王长、赵升，本为鬼帅，而二十四治，亦为鬼狱。故葛洪《神仙传》载：天师“战六天魔鬼，夺二十四治，改为福庭，名之化宇。降其帅为阴官。先时，蜀中魔鬼数万，白昼为市，擅行疫病，生民久罹其害。自六天大魔推伏之后，陵斥其鬼众，散处西北不毛之地，与之誓曰：人主于昼，鬼行于夜。阴阳分别，各有司存。违者正一有法，必加诛戮。于是幽冥异域，人鬼殊途。今西蜀青城山，有鬼市并天师誓鬼碑石、天地石、日月存焉”。《三天玉堂大法》二四亦说：“鬼神之说，盖始以祖天师收六天鬼王、五部鬼帅，乃吹妖散毒之邪人，非阴魄之鬼也。今祖师以收其五部而归正，故总摄瘟司也。但五部之鬼自受祖师誓约之后，归心正道已久，故张元伯以忠信立雷府直符，赵公明以威直充玄坛大将，余皆为酆都丑狱之首长，皆不复为妖也。”也就是说，原先盘踞在西蜀地区的众鬼部落，纷纷皈依道教，成为张天师的部属，其赵公明遂被封为玄坛大将，主持赐福添财，成为中国民间最为崇拜的财神。

张陵到处降妖驱魔，巴蜀鬼怪销迹，这些神奇的传说，曲折地反映了张陵吸纳改造巴蜀原始巫教，创立中国道教的历史过程。所谓“鬼”“魔”“龙”“虎”，实际都是指古代巴蜀的少数民族，鬼王、鬼帅，即是氏羌民族的大巫师。如：“龙族是古蜀族，鬼族（虎族）是巴人，两族都是现实的人民。”正是在巴蜀古代民族信仰的原始巫教的基础上，张陵运用道家之学改造巴蜀的妖巫鬼道，于是巴蜀的巫鬼，跃升变化为道教之仙官，“鬼道”遂发展成为“天师道”。“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。”“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。”

《三天内解经》记载说，张陵“以白马血为盟，丹书铁券为信，与天、地、水三官、太岁将军，共约永用三天正法。”他自称“鬼主”，说：“太上开化，不以吾轻贱小人，受吾真法，为百鬼主者，使开二十四治，以应二十四气。置署职籙，以化邪俗之人；黄老赤籙，以修长生。”宋洪适《隶续》卷二《米巫祭酒张普题字》载：“熹平二年三月一日，天表鬼兵胡九□□，仙历道成，玄施延命，道正一元，布于伯气，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。”所谓“鬼主”“鬼兵”，即明确的说明了这一历史事实。蒙文通先生说：“《晋书》又记：五斗叟郝索聚众为乱。叟即西南民族之称，知五斗米道原行于西南少数民族，符籙之事始于张道陵，符籙固非中国汉字也，故余疑其为西南民族之宗教而非汉族之宗教。”张陵继承改造了巴蜀氏羌民族的巫教，从此西南少数民族的巫师文化被纳入道教，成为道教思想重要的组成部分。

百年道学精華集成

第三輯

人物門派

卷三

道教門派



上清派

茅山上清派授箓程序初探*

杨世华**

茅山上清经箓宗坛是我国道教正一符箓三山（龙虎山、茅山、阁皂山）之一。茅山上清派授箓历史悠久，在中国道教史上，上清派已有四十五代宗师历代传授茅山正法。

道教授箓始自天师张道陵创教以来，遂成为正一道信传入道修真，精修道业的历史传统。正一道的经箓，其箓阶品级，乾道初授太上三五都功经箓，升太上正一盟威经箓，再升上清三洞五雷经箓，加升上清三洞经箓、上清大洞经箓；坤道初授淑人，带升夫人。凡道士授箓，初授箓后，依其德行道功再进行升授，不可越阶受授。宋朝以后，龙虎山张天师统领龙虎山、茅山、阁皂山符箓，简称“三山符箓”，但茅山上清派授箓的箓阶品级是最高的。

茅山早期融合道教其他派系始见于唐代，茅山宗在唐代是道教主流派，这时正一派融入茅山宗。茅山上清派第十一代宗师潘师正对司马承祯说：“吾自陶隐居传正一之法，至汝四叶矣。”^① 这表明茅山宗对正一法传承不断。同时，还表明茅山宗既受上清法箓又受正一法箓的传统。

《正一修真略仪》云：“箓者，太上神真之灵文，九天众圣之秘言，将以检劾三界官属，御运元元，统握群品。鉴鹭罪福，考明功过，善恶轻重，纪于简籍。”又说：“互禀师资，结盟受授，从俗登真，永保生道，渐位于极。”授箓的目的是让初入道者和修道者全面进行一次道教戒律、经书及道徒修养的教育，甚至有些戒律条文要求授箓者终身奉行。通过授箓戒除惰性，制断恶根，坚持正信，皈依道门，勤进行修，众善奉行，诸恶莫作。正一道历来倡导道士得授道箓后，名录天曹，遂有道位，是修道登真之阶梯，方可为人斋醮。《正一威仪经》中有一百多条授箓的条文，现列举其中十条。

（一）正一授道威仪，初入道门，诣师奉道授箓：不授箓者，土地山川，守界真官，不上道名，若修道障碍稽留，难为成道；授此箓者，天地门户，不敢稽留。

（二）诣师奉授治箓三皈五戒，不授之者，道名不书天曹，当方土地不明，不摄五炁，授此符箓，魔王称伏，自称下官。

（三）诣师奉授仙灵符箓，不授摄召不降，神不营卫，宣奏不达，三界五帝，不敬其形，

* 本文原载于《宗教学研究》2002年第1期。

** 杨世华，江苏省道教协会会长，茅山道教文化研究室主任。

① 见《旧唐书·司马承祯传》。

授此符箓，斋戒启奏，伏鬼除魔。

(四) 诣师奉授九州社令，九州都统；不授入道，远行九州所在山川土地神灵，辄见稽留，道路不通，授此符箓，鬼神敬奉，不属地司，魔王卫形。

(五) 诣师奉授斩邪法箓，不授入道，魔精鬼妖，横见干犯，刀兵疾病所侵，授此法箓，万神潜藏，土地山川，侍卫送迎。

(六) 诣师奉授二十八宿、七星符箓；不授诸天星官，不降尔身；延年保命，天官不依，请召不降；授者名上天官，保命延年，祈请星官，玄依所言，得道升仙，天门自开。

(七) 诣师奉授都章毕印，四部禁炁；不授奏章行符，禁制方术，神炁不从，关启不闻；授之符章禁祝，莫不如言。

(八) 诣师奉授三百大章，千二百官，不授章中吏兵，不授尔言，徒为谨按，身反招想，授之奉引，如神心言，依科修行，无诸灾患。

(九) 诣师奉授紫官大箓，不授为国消灾，正天分度，天官不从，授之勤行，天名尔心，所求所愿，得道升天，星官下匝，天门开通，魔王保举。

(十) 诣师奉授七十二戒，百八十戒；不授三界四司，考罚尔身，名削善簿，字列罪科，生死父母，不免三途。授之奉行，诸天称庆，鬼神所宗，七祖生天，身登云宫。

总之，授箓是正一信道士从凡入圣的必须信物，凡皈依道门者，首要拜师盟誓，领取职牒，遵守三皈五戒。正一道授箓被称为道门瑰宝，因一旦授箓，就必须遵守戒律，言行举止，合于道称，能奉此道，可以洗心除欲，免其夭横，积善立功，坚信正道，达到圆满成真的境界。简言之：“授箓是授天命也。”^① 授箓是步入正道的凭证。

一、茅山上清派授箓程序

(一) 交法信

据明朝《授箓次第法信仪》记载：每一位授箓者在授箓前要交一定数量的物品，所交的物品被称作“法信”。现在我们来分析当时授箓的情形：

授五符法信须交金环三双，手巾一枚长五尺，绢三疋，银二两，九寸镜五面，五方彩各一疋，佩版二片，版依绛纹七尺，青丝线四条，朱蜡一两。

授上清法信须并上金九两，明镜五面，青罗五十尺，绛纹四十尺，白纹四十尺，黄纹四十尺，青纹四十尺，紫纹四十尺，本命纹绉随年加一尺，绯罗巾五尺，香炉五枚，香合五具，香案五具，大席五领，青丝绳九尺，金环十四枚，金鱼三枚，绢五疋，朱砂一两，佩服二片，版依碧纹七尺，朱蜡一两，青丝线四条，谒版十七斤，投版三片。

授毕仙券法信，也要交相当数量的物品，从上交的物品中不难看出：所授不同的箓，须所交法信不同。即授箓越高，所交物品愈多。

(二) 授法职位次第

授职位次第为：正一法位、清信道士、十戒弟子、箓生弟子、正一盟威弟子（系天师治太

^① 见《洞经示谈》。

上中气左右，某气正一盟威弟子，正一盟威弟子三五步纲元命真人)。

甲、授七星箬，称：“北斗七元真人。”乙、授都功版券，称：“门下大都功。”丙、授道德法位，称：“金钮弟子”，“太上高玄法师某岳先生”，“太玄都太上三宝弟子。”丁、授洞神法位，称：“洞渊神咒九天法师小兆真人”，“洞神弟子”，“洞神太一金渊毕券弟子。”戊、授升玄法位，称：“灵宝升玄内教法师。”己、授洞玄法位，称：“灵宝弟子”，“太上灵宝无上洞玄弟子某岳弟子。”(若女授职称“仙姬”)庚、授五符法位，称：“洞神三皇内景弟子”，“太上灵宝无上洞神弟子。”辛、授河图法位，称：“太玄河图宝箬九官真人。”壬、授洞真法位，称：“上清弟子”，“上清大洞弟子”，“上清大洞三景弟子某岳先生。”癸、授毕道法位，称：“上清玄都大洞三景弟子某真人。”

(三) 用印法

授箬传度科仪中，要在章奏表状和奏申上盖上不同的印章，称用印法。如在章表内的年月上用“九老仙都之印”；在章奏表状方函上下用“封函印”；如法师备受三洞箬则在奏申状上年月处用“三洞箬职印”，亦称总括三洞之印；如法师只受大洞箬，则在奏申状年月上用“大洞箬职印”，亦称上清毕道之印；如法师只受中盟箬，则在奏申状内年月上用“中盟箬职印”，亦称“上清金真玉光之印”；如若法师方受盟威箬，摄行科教，则在奏申状上年月上用“盟威箬职印”，亦称上清盟威之印。

封真文策，上用元始印，下用五老印，皆字首向外。封杖，上用元始印，下用五老之章印。封三皇版，以九老仙都印(紫衣)上下并同，以印向外(后同)。封五符策，以三天太上印(绯衣)；封上清策，以十回之印(碧衣)。

(四) 上清谒版文

谒版文，即牌位，十七片，要求长一尺。其次序：郁单无量天玉郎门下，禅善无量寿天玉郎门下，梵监须延天玉郎门下，寂然兜术天玉郎门下，波罗尼密不骄乐天玉郎门下，化应声天玉郎门下，梵宝天玉郎门下，梵摩迦夷天玉郎门下，波黎答和天玉郎门下，南岳上真紫虚元君魏夫人门下，玄师杨真人门人，侍帝宸许先生门下，太极真人徐法师门下，太上玄一第一真人门下，太上玄一第二真人门下，太上玄一第三真人门下，太上正一真人三天法师门下。

此外，还有真文谒版十五片，道德刺版文十二片，限于篇幅，本文在此不一一列举。

(五) 上清箬坛临坛三大师、三师、五保师

按传统教制定规，授箬时还必须有箬坛临坛三大师，三大师应聘请教内德高望重、熟悉授箬科仪的老道长担任，箬坛三师分别为监度师、保举师和传度师。另外授箬时还须有三师、五保师。

三师：度师上清玄都大洞法师、籍师上清玄都大洞法师、经师上清玄都大洞法师。

五保师：上清大洞三景弟子姓名(各五位)。

非师不度，非师不仙。先存三师，凡谈经行道，烧香入室，登坛皆先礼师，次当起愿开度九祖，及己身，道书说此法不遵，真灵不降。礼师须知地址、方位及其师面貌。

三师五保师，皆是所拜师傅的同学、高徒上士，敬之者师，号曰三师，奉献巾刀。以其拂拭尘垢，断割缠绵，解释烦恼之罪，破作障滞之网，义存解脱逍遥。依道法近接受三师名讳，要求箬生终生存念，不敢违反。“违者七祖，同受风刀”。凡写度师、籍师、经师名讳，均须如

实写如所在某州某县某乡某观及姓名、形状。临坛三师，五保师不必写年龄。

(六) 其他道书记载上清授箬的情况

据茅山道院文化研究室收藏复印本《龙虎山师传法派传道》三山滴血派：

守道明仁德，全真复太和；至诚宣玉典，忠正演金科；

冲汉通元蕴，高弘鼎大罗；三山余愈振，福地涌洪波。

此派中“三山余愈振”一句，不知何人在此句注明“茅山讲这句为‘武当愈兴振’”，这里三山指閤皂山、龙虎山、茅山。从上面派系中可以看出，正一传箬宗派是相同的。

二、茅山上清授箬斋醮科仪

茅山授箬历史悠久，如茅山上清十一代宗师潘师正，师事十代宗师王远知，得受上清法箬；十四代宗师韦景昭，奉诏侍玄静先生李含光，居茅山紫阳观，从受上清经箬；十七代宗师吴法通，拜明玄先生茅山宗师孙智清度为道士，尽授经法，僖宗乾符二年（875）遣使受茅山上清大洞箬，遥尊为箬坛度师。茅山不仅过去对正一和上清道士授箬，而且当时帝王、皇后、太后及社会上很多名流也进入了授茅山上清经箬的行列，如唐玄宗李隆基曾于天宝七年（748）受茅山上清经箬、拜茅山十三代宗师李含光为度师。宗末元初著名书法家、文化巨匠赵孟頫就曾受上清大洞法箬于茅山上清四十五代宗师刘大彬。《茅山志》卷十七载：宋仁宗天圣二年（1025），茅山道士张绍英、朱自英为皇太后刘氏授上清箬。卷二十五录朱自英撰《宋天圣皇后授上清箬记》。当时授箬是遵照传统科仪进行的。第一，依科备办金龙、玉鱼、金羊、银雁、青丝金钮、云锦凤文、碧霞拂尘之罗、降章落尸之帛、四规明镜、景震灵剑、五色彩缯、上清法服、盟文礼物等。第二，致告茅山第一代宗师魏华存元君，求其默允冥告。第三，就江宁府茅山崇禧观开建上清皇坛，预启玉箬道场七昼夜，散日设醮三百六十分。第四，依科传授经箬。第五，传度讫，另设谢恩道场三昼夜，设全山道士、女冠大斋。第六，投送金龙玉简、金环玉鱼于华阳洞、燕洞、金山水府，予以告盟七圣，致诚九清，伸授受之仪、罄师资之礼。第七，授箬三师为：临坛保举上清大洞法师张绍英，临坛监度上清大洞法师茅山道正真寂大师蒋元吉，临坛度师上清大洞宗师赐紫朱自英。

另宋宁宗慕圣仁烈杨皇后于嘉定九年（1213），宋理宗谢皇后于开庆元年（1259），也是遥礼茅山三十四宗师薛汝积，三十九代宗师景元范为度师而授箬。杨、谢二皇后授箬事，记载于《茅山志》卷十七，卷二十六载右街道录凝神斋高士刘先觉撰《嘉定皇后授箬之记》载：“嘉定庚午午节，命左街监义臣上官德钦，緘封宝薰，肃将中旨，用章献明肃皇后故事，至华阳洞上清宗坛，传授大洞毕法宝箬，金龙玉璧，质信礼仪，罔不毕备。”当时授箬三大师中监度师缺任，临坛保举师为太上灵宝无上洞玄法师元符万宁宫知宫冲妙大师任元阜，临坛度师为茅山经箬三十四代嗣教宗师上清三洞法师管辖元符万宁宫明一大师赐紫薛汝积。

关于茅山授箬时的斋醮科仪，我们可以从《道藏》中得知：

开坛第一日举行《玉箬资度宿启仪》《玉箬资度解坛仪》《玉箬资度设醮仪》。

第二日，举行《玉箬资度早朝仪》《玉箬资度午朝仪》《玉箬资度晚朝仪》。

第三日，举行《玉箬生神资度转经仪》。转经仪内另有早、午、晚朝科仪。

第四日，举行《玉箬生神资度开收仪》。开收仪内又有早、午、晚朝科仪，与转经仪有别。

开坛先将以上科仪举行结束后，这时即进入玉箬大斋：

第一日，举行《玉箬大斋第一日早、午、晚朝科仪》。

第二日，举行《玉箬大斋第二日早、午、晚朝科仪》。

第三日，举行《玉箬大斋第三日早、午、晚朝科仪》。

这三日玉箬大斋早、午、晚科仪各不相同。

三日玉箬大斋举行结束后，是夜举行《玉箬济幽判科斛仪》。其内容是召孤、接引、荡形等，其目的是超度幽冥，死魂受度，罪消北府，名上南宫，往生升天。

这样，预启前场前四天，玉箬大斋道场后三天，共七昼夜，即《茅山志》卷十七所载：“开建上清皇坛，预启玉箬道场七昼夜。”在预启玉箬道场七天中的空闲时间里，还要设醮三百六十分，即《茅山志》所说：“散日设醮三百六十分。”

预启及玉箬道场结束后，紧接着依科传授经箬。通过翻阅《道藏》所收集上清派经书，我认为茅山今后授箬应传授的经箬为《道德经》《上清大洞真经》及《黄庭经》等；道教戒规方面应为《太上老君戒经》《太上戒经》《九真妙戒》及《正一威仪经》等。

茅山上清宗坛和正一道开坛授箬之传统，近代以来，由于历史原因已基本中断。为做好恢复开坛授箬，健全正一派规仪教制，促进道教活动正常化，发扬道教优良传统。为此，中国道教协会曾先后组织道教正一名山宫观和道教组织的高道大德，分别在上海和江苏茅山召开正一授箬座谈会，研讨开坛授箬事宜。1995年农历十月十五（下元节）江西龙虎山举行了传度授箬仪式。茅山上清宗坛已按中国的道协要求，正积极筹备重开宗坛授箬法典，以续道统，以正宗风。

“上清之法”与“正一之法”

——兼论唐代道经与道派的关系*

张敬梅**

潘师正（586—684）字子真，是隋唐时期上清派著名道士，也是高道司马承祯（647—735）的老师。据《旧唐书》记载，潘师正曾对司马承祯说：“我自陶隐居传正一之法，至汝四叶矣。”^①文中提到的陶隐居指的是南朝著名道教思想家陶弘景（456—536），他以收集、整理上清经而闻名于世，是上清派茅山宗的创始人。他与潘师正、司马承祯都是著名的上清派宗师，为什么史书说他们传的是“正一之法”呢？这是一个非常值得重视的问题。

同样值得重视的是学者们对这一问题的不同解答。一种观点认为，这是将“上清之法”误作“正一之法”。陈国符在《道藏源流考》中明确指出此说有误：“据《旧唐书》，本作正一之法，盖误，当作上清法。”^②卿希泰也认为潘师正所传的是上清之法，他还根据唐李渤所作的《真系》证明：上清经法自陶弘景传王远知，再传潘师正，又传至司马承祯，从陶弘景到司马承祯共为四世。这种观点无疑是非常有说服力的。但是，无独有偶，据《旧唐书》记载，吴筠也曾“依潘师正为道士，传正一之法，苦心钻仰，乃尽通其术”^③。此说并不是毫无根据的。《旧唐书》关于吴筠的传记是以唐礼部侍郎权德舆所作的《吴尊师传》为蓝本。该《传》称：“吴筠，字贞节，鲁中儒士也。少通经，善属文，举进士不第。性高洁，不伍流俗，乃人嵩山，依体元（玄）先生潘师正为道士，传正一之法，苦心钻仰，尽通其术。”^④权德舆的说法值得深思。众所周知，唐代是道教极盛的时期，当时许多文人对道教都有浓厚的兴趣。权德舆身为礼部侍郎，又曾为吴筠的文集作序，对道教及吴筠本人都应当有相当的了解，为什么他说潘师正传给吴筠的也是“正一之法”呢？

另一种观点与陈国符等人截然相反，认为《旧唐书》关于陶弘景传“正一之法”的说法是

* 本文原载于《理论学刊》2004年第5期。

** 张敬梅（1971—），女，黑龙江萝北人，山东大学哲学与社会发展学院中国哲学史专业博士生。

① 《旧唐书·隐逸传》。

② 陈国符：《道藏源流考》上册，中华书局1963年版，第53页。

③ 《旧唐书·隐逸传》。

④ 《全唐文》卷五百零八，第5164页。

完全属实的。卢国龙指出：“从《道门经法相承次序》看，潘师正虽有所因习于陶弘景甄别整理的上清经法，但不外乎洞宫及神仙谱系等内容。他所得传的，主要是《正一经》创例的七部经法，其述道书道教源起等，盖与《玄门大义》同一渊源，其书卷下并列有七部名目及卷数，此法无疑自臧矜、王远知传授而来，至于他条列诸名数以申述教义，更是宋文明、臧矜重玄一派的学术遗风。潘师正授学司马承祯时称传‘正一之法’，盖是实非误。”^①此说的侧重点在于王远知曾以臧矜为师，而臧矜本人正是天师道领袖。卢国龙认为，作为王远知的弟子，潘师正受到的天师道的影响远大于陶弘景所传上清经的影响。

第三种观点最有震撼力。日本早稻田大学道教研究所所长小林正美于2002年8月13日在中国社科院历史研究所所作演讲中指出：上清派不仅不是唐代道教的主流，而且到了唐代上清派根本不存在，唐代道教的道士都是天师道的道士。他在其著作《唐代道教与天师道》（日本知泉书馆2003年版）中重申了这一点。也就是说，小林正美从根本上否定了上清派的存在。他强调，唐代的天师道道士要依次承习正一部、太玄部、洞神、洞玄、洞真（包括上清经）经策，人们之所以会认为有一个上清派存在，是因为人们把天师道传授上清经策的系谱误认为是一个独立的上清派的系谱；潘师正、司马承祯等人不是上清派道士，而是接受了上清经策的天师道道士。这种观点虽然较难为大家所接受，但此说最能解释为什么说潘师正传给司马承祯的是“正一之法”而不是“上清之法”。

还有一种观点认为，唐代的茅山宗吸收融合了正一派的思想，《旧唐书·吴筠传》关于潘师正传“正一之法”的记载就是证明。李刚指出：“这表明，陶弘景时正一法已为上清派吸取，上清派演化为茅山宗后对正一法的传承不断。……自陶弘景以来到唐代，正一法一直是茅山宗传授经教的内容之一。正一法已溶入茅山宗。”^②对于同一个问题，学者们的回答存在重大分歧。这说明，在道经与道派的关系问题上，还有许多问题有待澄清。

二

首先要解决的问题是，潘师正向司马承祯传授了哪些经典？是上清派经典，还是正一派经典？抑或二者兼而有之？

唐人卫昇与司马承祯年代相近，又是司马承祯的弟子，所以他所作《唐王屋山中岩台正一先生庙碣》一直被当做是研究司马承祯的最可信的史料之一。据《庙碣》所称，潘师正曾为司马承祯传授符策、辟谷、导引、服饵之术，并“以《金根上经》《三洞秘策》《许真行事》《陶公微旨》，尽授于我尊师”^③。《金根上经》全名《洞真上清青要紫书金根众经》，是早期上清诸经之一。据陈国符在《道藏源流考》记载，早期上清诸经“今大部尚存于世；但多误入正一部”^④。《金根上经》目前正是存于《道藏》正一部中，其主要内容包括存神、服气、念咒、佩符诸法。《许真行事》是关于上清经的造经者许谧的传记。《陶公微旨》应不是特指某一经典，

① 卢国龙：《中国重玄学》，人民中国出版社1993年版，第356页。

② 李刚：《中国道教史》卷二，四川人民出版社1992年版，第122-123页。

③ 《道藏要籍选刊》第7册，上海古籍出版社1989年版，第535页。

④ 陈国符：《道藏源流考》上册，中华书局1963年版，第16页。

而是包括《真诰》《登真隐诀》等在内的陶弘景著作的泛称。上述经典都属于上清经体系。《三洞秘篆》指洞神、洞玄、洞真三洞法篆，如正一派的盟威篆、高玄派的紫虚篆、升玄派的升玄篆等。在唐代，三洞法篆之间只有高低层次的区别，而没有门户的隔阂，上清法师传授三洞法篆本在情理之中。所以从所传经法的内容上看，潘师正传授给司马承祯的经法主要是上清经法。《庙碣》还说司马承祯：“天锡（通‘赐’，作者注）奇表，神仙正性。老庄大旨也，引而申之；杨许内学也，默而存之。”^①所谓“杨许内学”，指的就是杨羲、许谧一系的上清经。当然，上述史料并不足以证明潘师正从未传授过正一之法，但足以证明司马承祯所传承的经法主要是上清系经法。

那么，潘师正等上清宗师是否也传授正一经呢？答案是肯定的。上清历代宗师不仅传授上清经，还传授包括正一经、三皇经、灵宝经等在内的三洞真经。对于茅山宗所传的经法，唐代史料中多称其为“正法”“大正真法”“三洞法”或“三洞真经”。《旧唐书·司马承祯传》是以唐代李渤所作的《真系·王屋山贞一司马先生传》为蓝本，二者在文字上几乎别无二致，只有一处明显不同。据《真系》称：“（司马承祯）少事体玄先生，传其符篆及辟谷、导引、服饵之术。体玄特相赏异，谓曰：我自简寂传授正法，至汝六叶矣。”^②《真系》中的“正法”与《旧唐书》中的“正一之法”，文字差别不大，含义却大不相同。什么是“正法”？文中提到的简寂是指南北朝时期以“总括三洞”道教经典而著称的陆修静。虽然他曾分别了三洞经法的品级，排定了上清经、灵宝经、三皇经的次序，但他在整理、传授三洞经法时却以兼收并蓄为原则，所以后世许多道派如上清、灵宝等派都尊他为祖师。因此，陆修静所传的“正法”就是“三洞真经”。

陆修静之后的上清历代宗师也兼传“三洞真经”，其中包括以收集、整理上清经著称的陶弘景。陶弘景所传的经法以上清经为主，但同时也兼习三洞经法。据《茅山玄静先生广陵李君碑铭并序》所说：“初，隐居先生（陶弘景，作者注，下同）以三洞真经传升玄先生（王远知），升玄付体玄先生（潘师正），体玄付正一先生（司马承祯），正一付先生（李含光）。自先生距于隐居凡五叶矣。皆总习妙门大正真法，所以茅山为天下道学之所宗矣。”^③从这段话可以看出，上清派不仅“总习妙门大正真法”（即兼习三洞经法），还把这一点归结为上清派之所以能够成为唐代道教的第一大派、“为天下道学之所宗”的重要原因。这段话同时为我们透露了这样一个信息：唐代各道派虽然都试图汲取其他道派的精华，但上清派却是将这种融合做得最成功的一派。

关于上清派所传经法的内容，任继愈主编的《中国道教史》作了更详细的说明：“《上清经》的问世及传布，在道教内部开创了一个新的派别——茅山上清派。这一派除传授上述上清系经典外，也传《太平经》《太清金液神丹经》《三皇内文》《灵宝五符》及某些天师道经典（如《正一法文》《洞渊神咒经》等），而以《上清大洞真经》的传授为主。”^④文中提及的经典几乎遍及三洞四辅七部道书，因此，对于上清派所传经典，称之为“三洞真经”是最恰当全

① 《道藏要籍选刊》第7册，上海古籍出版社1989年版，第535页。

② 《道藏要籍选刊》第1册，上海古籍出版社1989年版，第32页。

③ 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第160页。

④ 任继愈：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第138页。



面的；考虑到上清经是其传授的主体，说上清派所传经法是“上清之法”也是完全可以的。

三

《旧唐书》将《真系》所称的“正法”改为“正一之法”，即使不算是错误，起码也是不准确的。众所周知，正一经是天师道的主要经典。早期的正一经主要包括《三天正法》《正一科术要道法文》《正一盟威妙经》《三业六通之诀》等。这些经典既因袭汉末天师道张道陵的道统，又汲取了魏晋神仙道教的旨趣。但天师道本身也是发展变化的。从南朝陆修静的南天师道开始，三洞经典就逐步成为各个道派共同的理论基础。这种融合的趋势在唐代尤为明显。唐代道教类书《道教义枢》卷二“七部义”指出：“正一遍陈三乘者，以具经通明三乘之致也。陈者申也，言末俗钝根，迷于三乘，正一遍申明也。又三洞总为一乘之教，故正一云：三洞虽三，兼而该之，一乘道也。太玄为大乘，太平为中乘，太清为小乘，正一通于三乘也。”^①此说反映了唐代道教试图综合道教各派思想的愿望，也反映了道教各派经论相互融合的趋势。正一经作为早出道经，可以说是灵宝、上清等后出道经的基础，被视为三洞经典相互融合的理论基石，这就是《道教义枢》所说的“遍陈三乘”的含义。但是毕竟上清、灵宝等后出道经包含有许多早期正一经所没有的新内容，因此权德舆、《旧唐书》等将上清派所传的三洞真经称为“正一之法”是不够准确的。

如果要为权德舆等人的说法提供一个解释的话，那就是在唐代，上清派并没有被当做是与天师道分庭抗礼的独立道派，而是在天师道内部、在传承三洞经法的基础上，偏重传授上清经法的一个分支。道教的派系之所以如此复杂，很重要的原因在于人们划分道派的标准不一致。南北朝时期至北宋，人们以不同道教团体传习的经书的不同系统作为分派的标准，以此为标准区分的道派如上清、灵宝等派，可以算做是“经教派别”；唐宋以后以施行符箓、咒语等“道法”作为划分道派的标准，洞渊、天心、神霄等就是“道法派别”。由于人们对这些道派的划分标准不够了解，往往将这些道派等量齐观。丁培仁指出：“作为经教派别之一的上清派，既有别于唐宋以后道法派别，亦非严分门户的宗派。这一点从创立者（即造经者）原出天师道，并传《灵宝五符》《三皇内文》；陆修静兼传正一、灵宝、上清经教；被视为上清派的主要代表人物、‘茅山宗’的实际开创人陶弘景亦习天师道法（参《登真隐诀》）；以及《真诰叙录》提到的传写《上清经》的人员构成的复杂等方面可以看出。”^②“上清派”只是后人对以传承《上清经》为主的道团的一种称谓，他们在当时仍被视作是天师道的一部分，所以有人会将潘师正所传的经典误称为“正一之法”。一方面，我们不能把上清派、灵宝派看做是与天师道并列的独立的道派；另一方面，也不必说上清等派根本不存在。事实上，上清派有自己的经典体系，有明确的传承系统，有鲜明的理论特色，隋唐时期，上清派作为道教中的后起之秀，其地位与影响已远远超出了以传承正一经为主的传统天师道。在天师道内部，由于各支系所传经典各有侧重，从经教相承的角度将其进一步划分为不同的经教派别也是十分必要的。

① 《道藏》第24册，文物出版社、上海书店出版社、天津古籍出版社1988年版，第815页。

② 丁培仁：《关于〈上清经〉》，《宗教学研究》2000年第2期，第9-10页。

茅山宗与重玄学*

张崇富**

道教重玄学派是以阐发老庄义理为特色的哲学流派。“重玄”一词，乃据《老子》首章之“玄之又玄，众妙之门”为说。以下是常被引用的阐释“玄之又玄”的例子，是唐代重玄学者的代表性观点。成玄英释“玄之又玄”云：“有欲之人唯滞于有，无欲之人又滞于无，故说一玄，以遣双执。又恐学者滞于此玄，今说又玄，更祛后病。既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞，此则遣之又遣，故曰：‘玄之又玄，众妙之门。’”^①李荣也说：“借玄以遣有无，有无既遣，玄亦自丧，故曰又玄。又玄者，三翻不足言其极，四句未可致其源。寥廓无端，虚通不碍，总万象之枢要，开百灵之户牖。”^②唐玄宗释“玄之又玄”云：“意因不生则同乎玄妙，犹恐执玄为滞，不至兼忘，故寄又玄以遣玄，示明无欲于无欲，能如此者，万法由之而自出。”^③这些注疏既是佛教“双非双遣”的中观理论在《老子》注中的具体运用，也是对老庄的清虚自然、顺任物化“涤除玄览”“心斋”“坐忘”的传统的复归，同时也显示了道教重玄学者在借鉴中对固有哲学传统的超越。纵观重玄学的发展历程，魏晋是重玄学的奠基期，唐代是重玄学的鼎盛期，也是道教教理教义和道教哲学发展的重要时期。

茅山宗是道教的一个重要派别。茅山宗在整个道教史中的显赫的地位最能从“道门华阳亦儒门洙泗”^④和“茅山为天下道学之所宗”^⑤两句中体现出来。“洙泗”^⑥乃儒家的发祥地，后成为儒家的代称。而“华阳”乃茅山之另一称谓。茅山原名句曲山、地肺山，又名冈山。道教将茅山列为十大洞天中的第八洞天，号金坛华阳洞天，又是七十二福地中之第一福地。由于茅山为茅山宗的本山，后来“华阳”成为茅山宗的代称。将“道门华阳”和“儒门洙泗”并举的做法，实际上已将茅山宗标举为整个道教的代表。当然这一标举有其深厚的立论基础：那就

* 本文原载于《四川大学学报》（哲学社会科学版）2008年第3期。

** 张崇富（1968-），男，四川汉源人，哲学博士，四川大学“985工程”宗教与社会研究创新基地、海外教育学院副教授。

① 《道藏》第13册，第361页。

② 李荣：《道德真经注》卷一，《道藏》第14册，第39页。

③ 唐玄宗：《御注道德真经》卷一，《道藏》第11册，第716页。

④ 《道藏要籍选刊》第7册，第266页。

⑤ 《全唐文》第4册卷三百四十，中华书局1982年版，第3346页。

⑥ 洙水本是古代的一条河流，与泗水合流，至曲阜北又分为二水。春秋时孔子讲学洙泗之间，后人以洙泗作为儒家代称。但洙水河道久湮，为纪念孔子，后人将鲁国的护城河指为洙水，并修了精致的坊和桥。桥的南北各有历代浚修洙水桥的碑记。洙泗桥之“洙泗”，是孔子教授弟子的地方，《礼记·檀弓上》有“吾与汝事夫子于洙泗之间”的说法。

是茅山宗在其发展的进程之中，长期以来一直作为道教的主流道派而存在，其巨大的影响力及其所受到的帝王的钦崇也是其他道派所罕能企及的。

在茅山宗的学术中，就有重玄学的传统。这个传统可上溯到宗道先生臧矜。臧矜乃梁武帝时国师，学识渊博，智深幽微，深受礼重。臧矜撰有《道学传》一卷、《道德经疏》四卷。据《旧唐书》记载王远知初入茅山，师事陶弘景，后又师事宗道先生臧矜。王远知传潘师正，潘师正居嵩山时，曾经得到《本际经》《海空经》等重玄学著作。后潘师正又传司马承祯、吴筠。这是上清茅山宗传承重玄学的一条线索。

由于道教是一个看重实践的宗教，因此如何将偏重于形上思辨的重玄学引入到道教修行的实践中，则成为这一时期茅山宗的一个重要的课题。司马承祯和吴筠在这方面贡献最著，他们也被视为重玄学与茅山宗养生法相结合的代表人物。不仅如此，上清茅山宗在当时重玄学的理论建树也达到了相当高的水平。

司马承祯（646-735），字子微，法号道隐，河内温人（今河南温县），为茅山宗第十二代宗师，也是当时的重玄学思想的代表人物。《坐忘论》《天隐子》和《服气精义论》为其代表作。其中《服气精义论》阐述的是上清气法修道的思想，《坐忘论》《天隐子》则表述了重玄学及心性论的思想。由此我们也可以看出从《服气精义论》到《坐忘论》的过程，实际上就是茅山宗将重玄思想引入茅山宗修道思想的过程^①。卢国龙先生认为司马承祯融贯重玄和上清两个传统的思想学术，大要可概括为修性与养命两个方面。修性即坐忘主静，养命则服气炼形^②。简言之，司马承祯的《服气精义论》主要侧重于“命”，而《坐忘论》《天隐子》则侧重于“性”。接通“命”和“性”即是司马承祯将重玄思想引入上清修道思想的枢要所在。

司马承祯《服气精义论》偏重于从技术层面对服气炼形的论述。内容有：五牙论第一、服气论第二（1. 太清行气符斋，2. 服六戊气法，3. 服三五七九气法，4. 养五脏五行气法。）、导引论第三、符水论第四、服药论第五、慎忌论第六、五脏论第七、服气疗病论第八、病候论第九。修道思想上俨然是遵循老庄的清虚自然、顺任物化传统，如：“恬憺虚寂，真气居之，精神内守，病从何来？信哉是言！”^③ 此时还看不到有任何重玄思想的成分在里面。

到司马承祯的《坐忘论》中，大量“双遣双非”重玄学的思想出现在其行文中。司马承祯跟睿宗的对答：“损之又损之，以至于无为。且心目一览，知每损之尚未能已，岂复攻乎异端而增智虑哉！”司马承祯对坐忘的界定：“坐忘者，何所不忘哉？内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑皆遗。”可以说“损”和“遣”，即是《坐忘论》七步得道中的体现出的重玄学思想之要点。司马承祯遣损之道，是方法，也是目的，也是其希望达到的境界。可以说，司马承祯《坐忘论》七步得道的过程就是一个不断遣损的过程。他的七步得道法为“信敬一”“断缘二”“收心三”“简事四”“真观五”“泰定六”“得道七”。这七步除了“信敬”外，其他六步中都包含了重玄学的遣损的思想。“信敬”是修道的前提：“信者道之根，敬者德之

^① 据何建明在《道家思想的历史转折》一书中的考察，认为《服气精义论》大致为司马承祯前期修道时的著作，《太上升玄消灾护命妙经颂》大致为司马承祯中期修道学佛的著述，而《坐忘论》《天隐子》序跋、《道枢·坐忘篇上》大致为其后期修道的著述，《天宫地府图》则大致是其晚年移居王屋山后所著。以上著述反映了司马承祯在不同时期修道炼真的思想特征。参见何建明：《道家思想的历史转折》，华中师范大学出版社1997年版，第208页。

^② 卢国龙：《道教哲学》，第371页。

^③ 《服气精义论·慎忌论第六》，《道藏要籍选刊》第1册，第400页。

蒂。根深则道可长，蒂固则德可茂”。^①其他六步：“断缘”“收心”“简事”“真观”“泰定”“得道”实际上都是遣损的各种方式或境界。如“断缘”遣损的是世俗之缘：“断缘者，断有为俗事之缘也。弃事则形不劳，无为则心自安。恬简日就，尘累日薄，迹弥远俗，心弥近道，至圣至神，孰不由此乎？”^②。“收心”是为了“住无所有”：“学道之初，要须安坐，收心离境，住无所有。因住无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道。”^③“住无所有”是重玄学的招牌式的语言，就是要把为收心而收心的执著和努力都要去掉。执心住空，则是另一种心病。所以司马承祯又说：“若执心住空，还是有所，非谓无所。凡住有所，则令心劳气发，既不合理，又反成病。但心不著物，又得不动，此是真定正基。用此为定，心气调和，久益轻爽；以此为验，则邪正可知。”^④“收心”运用的依然是重玄学的遣损的方法。“简事”就是不务分之所无，不任非当之事。因此修道之人“要须断简事物，知其闲要，较量轻重，识其去取，非要非重，皆应绝之”^⑤。可视作对世俗之缘的进一步遣损：所谓距俗愈远，离道愈近。“真观”依然不离遣损，“观本知末，又非躁竞之情，是故收心简事，日损有为，体静心闭，方能观见真理。”^⑥“泰定”是出俗之极地，致道之初基，习静之成功，持安之毕事“无心于定，而无所不定”，既是遣损的方法，也是通过遣损所达到的境界。最后一步“得道”，就是通过遣损之法所达到的最高境界。在这里我们非常清楚地看到，司马承祯已将把重玄思想安排进了六步可操作性极强修行过程。由于重玄学的遣损方法主要是针对心性下手的，因此这也表明了在后期的司马承祯修道思想中已经将“命”和“性”两截接通。这一接通也极大地提升了道教哲学素质和修道理论的水平，同时也奠定了以后内丹的“性命双修”的修道理论的基础。迎来了道教修行理论的繁荣。

上清茅山宗的另一位理论家吴筠，同样运用重玄思想，对“命”和“性”两截的贯通作出了自己独特的贡献。吴筠（？-778），字贞节，跟他的前辈王远知、潘师正的述而不作不同，他长于著述，辞理宏通，文采焕发，并常常与当时的文人墨客诗篇酬和，因此扩大了茅山宗在文人中的影响。吴筠著述丰富，主要有《玄纲论》《心目论》和《神仙可学论》等。吴筠的《玄纲论》单独成篇，分为上中下三卷，共有三十三章。在《玄纲论》中吴筠对道教基本理论多有阐发。其中上篇明道德；中篇辩教法；下篇析凝滞。自谓因“重玄深而难躋其奥，三洞秘而罕窥其门，使向风之流，浩荡而无据，遂总括枢要，谓之《玄纲》”^⑦。吴筠的重玄学宗趣主要趋向于心性，因此，其修道思想特色可归纳为“守静去躁”“遣滞清神”。这主要体现在他的形神论和性情论上。在形神关系上，吴筠认为形会灭，而神不灭。他说：“夫人之所死者，形也。其不亡者，性也。圣人所以不尚形骸者，乃神之宅，性之具也。其所贵者，神、性尔。若以死为惧、形骸为真，是修身之道，非修真之妙矣。”^⑧吴筠认为：“人之所生者神，所托者形。

① 《道藏要籍选刊》第1册，第645页。

② 同上。

③ 同上书，第645-646页。

④ 同上书，第646页。

⑤ 同上书，第647页。

⑥ 同上。

⑦ 《道藏》第23册，文物出版社、上海书店出版社、天津古籍出版社1988年版，第673页。

⑧ 《四库全书·宗玄集》第2册《玄纲论·长生可贵章第三十》，第37页。

方寸之中，实曰灵府，静则神生而形和，躁则神劳而形弊，深根宁极，可以修其性情哉。”^①引庄子的话来说就是：“圣人以形骸为逆旅。”因此，在修行时“神将守形，形乃长生”^②在性情关系上，吴筠认为性体情用，性静情躁。《玄纲论·性情章第五》云：“夫生我者道，禀我者神，而寿夭去留匪由于己，何也？性动为情，情反于道，故为化机所运，不能自持也。”^③仙凡的区别在很大程度上就是在于性情的不同，因此如何变情为性，转躁为静，就变成了修仙的重要课题。吴筠说：“谁能无情？情动性亏。祇以速死，令其当生不悦，将死不假，翛然自适，忧乐两忘。则情灭而性在，形歿而神存，犹愈于形性都亡，故有齐生死之说，斯为至矣，何为乎不尚仙者也。”^④《玄纲论·率性凝神章第二十七》又说：“神者，无形之至灵者也。神禀于道，静而合乎性，人禀于神，动而合乎情。故率性则神凝，驰情则神扰。凝久则神止，扰极则神迁。止则生，迁则死，皆情之所移，非情之所使。曰：‘然则变性为情可者为谁乎？’曰：‘内则阴尸之气所悖，外则声色之态所诱。积习浩荡不能自宁，非神之所欲动也。’”^⑤吴筠的性体情用，性静情躁的性情论和变情为性，转躁为静的修道论后来为南宋的“上清大洞玄都三景法师”萧应叟在《元始无量度人上品妙经内义》一文中所继承并发展。

杜光庭（850-933）为唐末五代著名道教学者。字宾圣（一云宾至），号东瀛子，处州缙云（今属浙江省）人（一曰括苍人，或云京兆杜陵人）。师事天台道士应夷节，为司马承祯五传弟子。杜光庭是继成玄英、李荣、王玄览、司马承祯、吴筠之后的一位重玄学者，是五代以前的道教理论之集大成者。杜光庭一生著述极为丰富。他的修道理论也是非常精密而完备的，既代表了茅山宗修道思想的理论高度，也代表了当时道教的修道理论的高度。

杜光庭在将道教修道程序归纳为“三乘”“十四观行”。所谓“三乘”是指小乘法门、中乘法门和大乘法门。

小乘法门又称“柔伏之法”是入门之法。小乘之法主要是以戒律来检束身心。有十个阶梯：第一，先因善欲、有欲、乐心，乃能进趣。第二，亲近善友，导引其心，深信正道。第三，造诣明师，师有妙法，广能宣告，示以要术。第四，既闻正教，能受读诵。第五，能出家专行柔弱，永断有为，离诸桎梏。第六，参受正戒，防身口心。第七，幽隐山林，栖遁独处，求离嚣尘，修寂静志。第八，当念大道，是真法王能度众生，越生死海，犹如船师，拯济沉溺。第九，当念经教是妙医方，能示众生理烦恼药。第十，当念法师是真父母，善能生我法身慧命^⑥。

中乘法门又称“并修之法”，是修行的第二个阶段，通过小乘法门后，然后渐进中乘法门，习无为，隳肢体黜聪明，忘形绝念。

大乘法门又称“观行之法”，是修行的第三个阶段，也是最高阶段。杜光庭所说的大乘法门即是重玄思想的最高境界，是一种次来次灭，随念随忘，不滞有无，玄契中道、超越一切，圆通无碍的至道之境。

① 《心目论》，《道藏》第22册，第906页。

② 《四库全书·宗玄集》第2册《玄纲论·长生可贵章第三十》，第37页。

③ 同上书，第20页。

④ 同上书，第37页。

⑤ 同上书，第35页。

⑥ 《道藏要籍选刊》第2册，第119页。

杜光庭认为这三乘的修行应当循序渐进，先由小乘进入中乘然后进入大乘。“十四观行”就是指小乘中乘大乘三种修行法门中的十四种具体的修行方法。“道以三乘之法，阶级化人，从初发心，至于极道，舍凡证圣，故有一十四等观行之门。小乘初门有三观法：一曰假法观，谓对持也；二曰实法观，谓心照也；三曰遍空观，人无为也。中乘法门，观行有四：一曰无常观，二曰入常观，三曰入非无常观，四曰入非常观。大乘门中，观行亦四：一曰妙有观，二曰妙无观，三曰重玄观，四曰非重玄观。圣何门中，复有三观：一曰真空观，二曰真洞观，三曰真无观。以此观行，修炼其心，从有人无，阶粗极妙，得妙而忘其妙，乃契于无为之门尔。无为有为、可道常道，体用双举，其理甚明。”^① 杜光庭认为修道是一个从有人无、循序渐进的过程。从修道方法来看，统观他说的十四种观行基本上用的是有无对举，不执一端、圆通无碍的典型的重玄思辨方法，如：常观、非常观，无常观、非无常观，妙有观、妙无观，重玄观、非重玄观。其修道达到的境界也依然是重玄学的路数，即所谓“得妙而忘其妙”。

除了“三乘”“十四观行”外，杜光庭认为修行的根本途径为炼形和修心。杜光庭之所以强调炼形，是基于其茅山宗的学术传统。茅山宗理论家一直没有放弃对肉体成仙的可能性的探索，如司马承祯就认为“人怀道，形体得之永固”，吴筠也作了《形神可固论》来探讨这个问题。杜光庭也非常强调炼形的重要性，认为：

身之生也，因道稟神而生其形。夫神者，阴阳之妙也；形者，阴之体也；气者，阳之灵也。人身既生，假神以运，因气以屈伸，神气全则生，神气亡则死，故形为神之宅，神为形之主，岂可厌而去之耶？且所生我身，大约有三：一曰精，二曰神，三曰气。受生之始，道付之以气，天付之以神，地付之以精，三者相合而生其形。人当受精、食气、存神，则能长生。若一者散越，则错乱而成疾，耗竭而致亡，不爱此三者，是散而弃之也。气散神往，身其死矣，得不戒而保之哉？（七十二章）^②

杜光庭认为人是由精气神三者构成的。这三者又可分为形神两部分。杜光庭虽然认为炼形是修道的要务之一，不过在这二者中，杜光庭还是认为修心才是最重要的。他强调：“理身之道，先理其心。”杜光庭在《道德真经广圣义》中，还有大量修心的论述。他说：

修心之法，执之则滞著，忘之则失归，宗在于不执不忘、惟精惟一尔。心法之中，唯《定观经》得其旨矣。《经》曰：夫欲修道，先能舍事。外事都绝，无起于心，然后安坐，内观心起，若觉一念心起，即须除灭，随动随灭，务令安静。惟灭动心，不灭照心。于此修之，务其长久。久而习者，则心有五时，身有七候。心五时者：第一时心，动多静少；第二时心，动静相半；第三时心，静多动少；第四时心，无事时静，事触还动；第五时心，与道冥触，亦不动心。至于此，始得安乐，罪垢灭尽，无复烦恼。此五者於所修之中即为行相。其七候者，即为修行所得之果身。七候者：心得定已觉无诸尘漏，举动顺时，容色和悦，一也；宿病普消，身心轻爽，二也；填补天损，回年复命，三也；延数千岁，名曰仙人，也；炼形为气，名曰真人，五也；炼气成神，名曰神人，六也；炼神合道，名曰圣人，七也。……上士若能法圣人之心，去住任运，不贪物色，不著有无，能灭动心，

① 《道藏要籍选刊》第2册，第38页。

② 同上书，第243页。

了契于道，既契道已，复忘照心，动照俱忘，然可谓长生久视、升玄之道尔。……道果所极，皆起于炼心。（第七十九章）^①

杜光庭认为人心是最难制伏的。因为人世间的善与恶，有为法与无为法都是因心而灭，因心而生。杜光庭将人心详细划分为“五时”“七候”。“五时”“七候”总的可归为“动心”和“照心”。所谓“动心”是指人为嗜欲牵引，起心动念。“照心”是指观察“动心”之心。修道先要树“照心”，灭“动心”；最后连“照心”都要忘掉，达到“动心”和“照心”俱忘的境地。

杜光庭认为修行之所以会失败就是因为“有执”“有为”。在他看来，“有执”包含两方面的意思，即“执有为是”和“执无为是”，执此两端皆是病，因为：“执无者病于有，执有者病于无。圣人知道非有非无，两无所执，能病所执，是以不病。”（卷四十六）^②“夫摄迹忘名，已得其妙，于妙恐滞，故复忘之，是本迹具忘，又忘此忘，总合乎道。有欲既遣，无欲亦忘，不滞有无，不执中道，是契都忘之者尔。”（卷六）^③又如：“但修之既契既忘，其修旋修旋忘，无所滞者，即为妙矣。夫法者，所以诠道也。悟道则忘法；言者，所以观意也，得意而忘言。若滞于法则道不能通；滞于言则意不可尽。故令于法不滞，转更增修于言不滞，旋新悟入，次来次灭者”。再如“功行既忘，忘心亦遣，无为之智，了能自明，既达兼忘，总合于道，与道冥契，则无所不了，无所不知，无所不为……合乎阴阳天地，非有非无，无所局滞，始可与言道矣。”（卷三十六）^④杜光庭认为学仙之士不应该执有执无，而应该直达真道，超越三乘。跟司马承祯和吴筠相比，杜光庭的修道思想中既继承了茅山宗重视炼形的传统，同时也更加充满了融通无碍和超越一切的重玄精神。

总之，如前所述，重玄思想在茅山宗的修道中既是方法，也是通过修道所达到的境界。特别是经过茅山宗重玄学大师司马承祯、吴筠、杜光庭理论家的发展和总结，极大地提高了茅山宗的理论水平，茅山宗的修行理论也因此而达到了一个前所未有的高度。

① 《道藏要籍选刊》第2册，第255-256页。

② 同上书，第243页。

③ 同上书，第38页。

④ 同上书，第189页。

徐灵府与上清派南岳天台系*

袁清湘

徐灵府，号默希子，钱塘天目山人，“通儒学，无意于名利”^①。关于他的生卒时间，今天所见到的历史文献资料中皆无具体的记载，仅能推测出他大约的生存年代。据《历世真仙体道通鉴》所言，徐灵府在唐武宗会昌初曾被征诏，但因“衰槁”而“免命”。从此后“绝粒”，直到羽化，享年八十二岁^②。依此推算，他至少经历了唐朝代宗、德宗、顺宗、宪宗、穆宗、敬宗、文宗、武宗八个皇帝的统治时期。对于徐灵府所属道派，《历世真仙体道通鉴》中有比较清楚的交代，为上清派第十二代宗师司马承祯（647-735）在南岳的三传弟子。具体来说，应属上清派南岳天台系弟子，而且，他在此道系的发展中起到了承上启下的作用。

一、上清派南岳天台系概况

上清派南岳天台系得以形成，源于司马承祯从天台山来到南岳传教，之后，司马承祯在南岳的传人又东入天台弘法。

司马承祯于唐玄宗开元初“自海山乘桴炼真南岳”^③，从天台山到达南岳，于衡山九真观北一里的白云庵居住修炼。他在南岳收薛季昌为徒，为之授《三洞经箓》。薛季昌撰有《道德玄枢》，曾受到玄宗的召见：“唐明皇召入禁掖延问道德，乃谈极精微。上喜，恩宠优异。”^④当他请求还山时，玄宗亲自赠诗表达惜别之情，曰：“洞府修真客，衡阳念旧居。将成金阙要，愿奉玉清书。云路三天近，松溪万籁虚。犹宜传秘诀，来往候山舆。”^⑤薛季昌再传田虚应。田虚应，字良逸，他从薛季昌那里受上清大洞秘法，有一定的名气，当时出使湖南的吕渭、杨冯曾“就访，高论”^⑥。田虚应擅长祈雨、祈阳：祈“潭州旱，之久不获。召虚应，虚应鬻发弊

* 本文原载于《中国道教》2009年第6期。

① 《道藏》第5册，文物出版社、上海书店出版社、天津古籍出版社1988年版，第328页。

② 同上。

③ 《道藏》第11册，第117页。

④ 《道藏》第5册，第327页。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

衣至郡，无言，而雨自降。又尝久雨不止，郡守建坛于岳观，亦默然岸帻而坐，洎升坛即霁”^①。田虚应没有在南岳终老，而是在宪宗元和中“东入天台，不复出”^②。他最终在天台羽化。田虚应所收弟子都比较有名：“门弟子达者三人，栖瑶冯惟良、香林陈寡言、方瀛徐灵府。”^③“栖瑶”“香林”“方瀛”是天台山桐柏观周围的山峰名，是冯惟良、陈寡言和徐灵府到天台山后建修真之所的地方。冯惟良、徐灵府、陈寡言三人是在南岳开始跟随田虚应修道：“道士冯惟良，字云翼，相人也，修道于衡岳中宫，与徐灵府、陈寡言为烟萝友。”^④后随他们的师父田虚应一起东入天台，到天台的具体时间是徐灵府在《天台山记》中所记载的元和十年（815）：“灵府以元和十年自衡岳移居台岭。”不仅田虚应终老于天台山，他的弟子们也是在天台山围绕着桐柏观在四周寻地筑室修炼并收徒传道，而且教出了不少在道教史上著名的高道，如冯惟良传应夷节、叶藏质、沈观，应夷节再传杜光庭；徐灵府传左元泽；陈寡言传刘处静。叶藏质、左元泽、刘处静再共同培养出闾丘方远；闾丘方远和杜光庭都是唐末五代时非常著名的道士。这些人的成就使司马承祯在南岳所传衣钵形成明显体系，在中国道教发展史上占有一席之地。《历世真仙体道通鉴》在卷四十专门介绍从薛季昌到闾丘方远的传承关系。近人刘咸炘先生在他的《道教征略》里将此称之为南岳天台派，后来人们常沿用此一称法。其实，若称之为道派或可商榷，因为他们自己并没有创造新的授箓方法，所传的依然是上清派的经箓、秘法，而且司马承祯本身为上清派第十二代宗师，他无须开辟新的道派。故从地域来看，或可叫做上清派南岳天台系。

此道系之所以出现的关键是田虚应率领弟子们“东入天台”。《历世真仙体道通鉴》记载田虚应为齐国人，并不是吴越人，他为什么要带领徒弟们“东入天台”呢？其原因应是多方面的。

从道法传承来看，天台山桐柏观自唐睿宗为司马承祯敕建后，即为上清派弘法之道场，但“不及百年，忽焉而芜”^⑤，说明自司马承祯之后、徐灵府他们师徒来到天台山之前，桐柏观的传道状况不是很好。为弘扬上清经法，或应桐柏观道士之邀请，田虚应率领众弟子从南岳东入天上天台主持桐柏事务。

从时代特征来看，自安史之乱后出现了藩镇割据的局面，战争不断，百姓没有安全的保障。如宪宗元和九年（814）淮西镇吴元济叛乱，四处攻城略地，生活其中的百姓是不堪其苦。相对来说，江南比较安宁，而且剡中、天台一带因山多，自古即为人们躲避兵灾的选择地，西晋永嘉、唐安史之乱时出现的两次大规模人口南迁皆是往江南一带。

从个人修炼来说，天台山是极佳去处。葛洪时就很看重此山：“大小天台……此皆是正神在其山中，其中或有地仙之人。上皆生芝草，可以避大兵大难，不但于中以合药也。若是有道者登之，则此山神必助之为福，药必成。”^⑥司马承祯当初寻找修炼之地时是“遍游名山，乃

① 《道藏》第5册，第327页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书，第327-328页。

⑤ 元稹：《重修桐柏观记》，《全唐文》卷六百五十四。

⑥ 王明：《抱朴子内篇校释》，第85页。

止于天台山。”^①徐灵府关于司马承祯的记载是：“先生早岁从道，始居嵩华，犹杂以风尘，不任幽赏，乃东入台岳，雅愜素尚，遂此建修真之所。”^②说明他们是将天台山看作修炼成仙的好地方。自司马承祯在天台山修炼出名之后，天台山为修真之宝地的看法已是深入人心。北宋著名道士陈抟的高徒张无梦还曾从优越的地理、气候条件对天台山进行过描述。他在天台山修炼时所写的《桐柏观》说：“桐柏观周匝，千峰累翠螺。地高阴气少，天近日光多。”阴气少、月光多、空气润而不潮等条件对修炼者来说非常重要。

从文化积蕴来说，桐柏观自司马承祯以来很注意收集道经典籍，在书籍流通很少的当时，经籍对道门中人来说很难得。加上天台山为佛道共存之地，佛教天台宗的影响很大，唐朝崔尚在《桐柏观碑记》中曾说：“天台也，桐柏也，释谓之天台，真谓之桐柏，此两者同体而异名，同契乎玄，道无不在。”^③在流行重玄学的唐朝，具有多元文化思想的天台山对文化素养较高的上清派道士具有吸引力，司马承祯的作品里即有吸收止观禅定的思想。

田虚应、徐灵府等师徒来到天台山后修炼、传道，影响较大，具有一定名声，曾受到皇帝的征诏，但他们皆无心名利，如田虚輶应“宪宗诏，不起”^④；冯惟良“以三洞之道行于江表，宪宗诏，不赴”^⑤，徐灵府在武宗会昌年间也曾被诏而不起。

二、徐灵府在上清派南岳天台系发展中所起的作用

徐灵府是回归天台弟子中较活跃和影响较大者，在上清派南岳天台系发展中起到了重要的作用。他“通儒学”，学识水平在众弟子中比较突出，到天台山后树立起了较大的名声。所做的事情主要有：

（一）完成《通玄真经注》

徐灵府注有十二卷《通玄真经》，此注在南岳时已开始，但到天台山后才完成。

徐灵府在《通玄真经注·序》中说：“默希以元和四载（809），投迹衡峰之表，考室华盖之前，迨经八稔。”王利器先生在《文子疏义》中引《云笈七籤·三十六小洞天》解释“华盖”为温州永嘉县华盖山洞^⑥，其实不妥。除了温州永嘉有华盖山洞，《南岳总胜集》记载南岳“华盖院有华盖君修行处”，《历世真仙体道通鉴》记薛季昌是“复华盖旧隐修炼，丹成”，可见南岳也有“华盖”。但这些都不是徐灵府所说的“考室华盖之前”的“华盖”。因为从时间来算，他与这两处的“华盖”皆无关。徐灵府注《通玄真经》是从元和四载（809）开始，历时八年，即到元和十一年（816）完成，但他“以元和十年（815）自衡岳移居台岭，定室方瀛”，就是说他是在南岳衡山开始注《通玄真经》，但完成注的地点是在天台山，所以“考室华盖”必然不在南岳，与南岳的“华盖”无关。而温州永嘉县的华盖山洞更不可能，永嘉离天台有一定的距离。桐柏观一带的交通自古以来都不方便，直到近几年才修通上山的公路，过去都

① 《旧唐书·隐逸传·司马承祯》。

② 徐灵府：《天台山记》，《中国道观志丛刊》。

③ 《道藏》第11册，第93页。

④ 《道藏》第5册，第327页。

⑤ 同上书，第328页。

⑥ 参见王利器：《文子疏义》，《通玄真经序》注释一七。

是走山间古道上下山。

徐灵府刚陪他师父来到天台山，在短时间内不会到温州那么远的地方去寻找修真之地。从《天台山记》和《历世真仙体道通鉴》可知，来到天台山后，可能是他们的师父田虚应为桐柏观住持，徐灵府与冯惟良、陈寡言等师兄弟一样，没有以桐柏观作为长期居住和修炼之所，而是在桐柏观周围寻找到了能修真的地方，如冯惟良在桐柏观东北面的华琳谷创栖瑶隐居；徐灵府在桐柏观北上五里的方瀛山定室；陈寡言在华琳山居修真。徐灵府于长庆元年（821）定室方瀛山之前，曾“居天台云盖峰虎头石室中”^①，他在《天台山记》中介绍方瀛山时说：“前眺望苍岑，耸云盖，即后峰名也。”故而，“考室华盖之前”即指他来到天台山后在云盖峰寻找到修真的石室之前，即指云盖峰。所以说，“华盖”徐灵府的《通玄真经注》最后是在天台山完成的。元朝任士林在《松乡集·通玄观记》中曾说杜道坚得到了一本版本与徐灵府进献给皇帝相同的《文子》：“又得石室所藏辛铎十二篇，与徐灵府所进者同。”以此则说明徐灵府注完《通玄真经》后将它献给了朝廷。

此注的完成对徐灵府在天台山树立名声有很大的帮助，为他后来被皇帝征诏和得以成为桐柏观的住持创造了一定的条件。

（二）寻找修真之地并写作《天台山记》

徐灵府时代依然流行外丹炼制，但他却是个内丹修炼者。他在《通玄真经注》里明确反对以外丹固形的做法：“人能知飞金炼石，以祈久寿，而不能节欲平和，以全天性。且喜怒妄作，药石奚救？若审得其理，自合神明矣。”^②曾写诗曰：“寂寂凝神太极初，无心应物白云舆。性修自性非求得，欲识真人只是渠。”又曰：“学道全真在此生，迷徒待死更求生。今生不了无生理，纵复生知何处生”。^③可见，徐灵府是个修真水平很高的内丹修炼者。

古人在修炼过程中很讲究择地，徐灵府从南岳到天台后，就在桐柏观周围寻找可以作为修真之所的地方，直到公元821年才确定在方瀛山。方瀛山在天台山桐柏观的北面五里处，“自（桐柏）观北上一峰，可五里，有方瀛山居，上有平地顷余，前有池塘广数亩。塘中有小洲岛焉，有荷芰。前眺望苍岑，后耸云盖，即后峰名也。西接琼台，东近华林，即灵府长庆元年（821）定室于此”^④。此山名是徐灵府自己所取，因山上“乔松修竹，森然在目，有环池方百余步，中多怪石若岛屿，因名之曰‘方瀛’。”^⑤“方瀛”取自海中仙山方壶、瀛洲之义。徐灵府选择在方瀛山定居修炼，是他对天台山桐柏观周围的形胜进行考察比较后作出的决定，自他之后，方瀛山开始出名。据《天台山方外志》卷四《山寺考》记载，宝历元年（825），徐灵府在山上所建山居被唐敬宗“赐号方瀛”，宋大中祥符元年（1008）改额“元明宫”，而“方瀛山”之名一直沿用至今。

徐灵府到天台山后，对桐柏观周围的山峰进行实地考察后，不仅确定了修真之地，还用十来年时间完成了《天台山记》：“灵府以元和十年（815）自衡岳移居台岭，定室方瀛，至宝历

① 《道藏》第5册，第328页。

② 《道藏》第16册，第677页。

③ 《道藏》第5册，第328页。

④ 《天台山记》。

⑤ 《道藏》第5册，第328页。

初岁（825），已逾再闰。修真之暇，聊采经诰，以述斯记，用彰灵焉。”^①《天台山记》的内容非常翔实而丰富，因是将实地考察与经诰记载相结合而成，所以极具史料价值。

（三）重修桐柏观

徐灵府于唐文宗太和年间重修桐柏观。桐柏观是唐睿宗于景云二年（711）诏见司马承祯后在天台山建的道观：“景云中，天子布命于下，新作桐柏观，盖以光昭我玄元之丕烈，保绥我国家之永祉者也。”^②司马承祯在其师潘师正（585-682）于唐高宗永淳元年（682）羽化后，便离开嵩山云游天下，“止于天台山”^③，自号“天台白云”^④，远离城市，每天与青山、白云为伴，于此潜心修炼达三十年之久，炼成了童颜术，声名远播，先后被武则天、唐睿宗、唐玄宗诏见。唐睿宗诏见他后，为他在天台山修建桐柏观：“实唐睿祖，悼民之愚，乃诏郡县，历其封隅，环四十里，无得樵苏，复观桐柏，用承厥初，俾司马氏，宅时灵都。”^⑤皇帝敕建道观并在四十里范围内禁止樵苏，这样便确定了道教上清派在天台山的传承地位。然而，“不及百年，忽焉而芜，芜久将坏”^⑥，不到百年时间，桐柏观已几近荒芜败坏，这也说明司马承祯在天台山桐柏观没有培养出比较有名的留守此观的传人。从现有资料来看，司马承祯在天台山虽曾传谢自然，但谢自然学成之后回到了四川。直到田虚应于宪宗元和中带着徒弟们回归天台山，才使上清派的传承在天台延续下去并发扬光大。

徐灵府在冯惟良和陈寡言等师兄弟的协助下，组织人力物力对桐柏观进行了重修：“神启密命，命友余徐。……乃殿乃阁，以廩以厨。始自础栋，周于墁圻。……克合徐志，冯陈协夫。”^⑦重修完工后，他请当时担任过几个月宰相后被派到浙东做会稽廉访使的元稹写了《重修桐柏观记》。元稹在《重修桐柏观记》中记载说：“岁太和己酉（829）修桐柏观讫事，道士徐灵府以其状乞文。”^⑧《天台县志》也有记载：“太和、咸通间道士徐灵府、叶藏质新之，元稹、刘处静为记。”^⑨一般来说，主持修建道观的人应该是此观的住持，也就是说，徐灵府在公元829年之前已成为桐柏观住持。

（四）编成《寒山子诗集》并作序

本徐灵府不仅很有文才，写有《天台山记》等诗文，他还喜欢交结文士，将寒山子的诗结集、作序行于世。据杜光庭的《仙传拾遗》记载：“寒山子者，不知其名氏。大历中，隐居天台翠屏山。其山深邃，当暑有雪，亦名寒岩，因自号寒山子。好为诗，每得一篇一句，辄题于树间石上。有好事者，随而录之，凡三百余首，多述山林到幽隐之兴，或讥讽时态，能警励流俗。桐柏征君徐灵府，序而集之，分为三卷，行于人间。”杜光庭为冯惟良弟子应夷节的徒弟，于唐懿宗（859-874在位）朝因科举不中“乃奋然入道，事天台道士应夷节”^⑩，从杜光庭在

① 《天台山记》。

② 《道藏》第11册，第93页。

③ 《旧唐书·隐逸传·司马承祯》。

④ 《道藏》第11册，第94页。

⑤ 《重修桐柏观记》。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

⑨ 《中国地方志集成》，《浙江府县志辑》第32册，江苏古籍出版社、上海书店、巴蜀书社，第293页。

⑩ 《道藏》第5册，第330页。

《仙传拾遗》中的记载来看，他当见过徐灵府“序而集之”的寒山子诗集。徐灵府将寒山子的诗结集并作序“行于人间”，既使他自己因为此举而获得了人们的赞扬，也为寒山子的诗歌得以流传后世作出了贡献。

（五）重视经籍，擅长著述

徐灵府他们来到天台山后，也很重视经籍，保持了收集、补充道经科法的传统，“天台科法有阙遗者拾而补之”^①。写作有《三洞要略》等。后来杜光庭对道门科教の考定、条列即是基于此地道经之收藏。天台桐柏观所收藏道经对历史上编修道藏具有很大的贡献，据宋真宗大中祥符三年（1010）任台州通判第夏竦（984 - 1050）所写的《重建道藏经记》载，北宋太宗时，桐柏观所有的道经全被征诏运到余杭以备修《道藏》：“至雍熙二年（985），有诏悉索是经付余杭。传本既毕，运使谏议大夫雷公德详命舟载以还。”^② 到此时，桐柏观收藏道经已非常丰富，张君房在《云笈七籤序》中曾说到他在余杭修《道藏》时所见到道书的情况：“臣于时尽得所降到道书，并续取到苏州旧道藏经本千余卷，越州、台州旧道藏经本亦各千余卷。”^③ 从唐睿宗景云二年（711）到宋太宗雍熙二年（985），在二百多年间，桐柏观收集道经达千卷，那是要许多道门中人有意而为之才能做到，徐灵府他们一系第贡献非常之大。

徐灵府的著述较多，据《历世真仙体道通鉴》和《天台山方外志》记载，有《玄鉴》五篇、注《通玄真经》十二篇及撰《天台山记》《三洞要略》《寒山子集序》。但今天能见到的仅十二卷《通玄真经》注和《天台山记》。

从历史上看，一个道观住持的水平高低直接关系到此观的生存与延续，也会影响到此地道教发展的前途。徐灵府有着多方面的能力，他的学识、诗文、修真水平都非常出众，尤其是他主持桐柏观事务后，重修桐柏观，改观了桐柏观荒芜的状况，并请当时的名人元稹写碑记，从而广泛地扩大了桐柏观的影响，吸引了许多人来此求法学道，不仅振兴了上清派在天台山的弘法，使上清派在天台山的传承地位得到稳固，还为后来培养出像杜光庭、闾丘方远等优秀的道教人才创造了条件，为天台山道教自司马承祯之后再次长时间内趋向繁荣作出了贡献。徐灵府在上清派南岳天台系的发展中起到了承上启下的作用。

① 《道藏》第5册，第328页。

② 《道藏》第11册，第94页。

③ 《道藏》第22册，第1页。

百年道学精華集成

第三辑

人物门派

卷三

道教门派



灵宝派

閤皂宗灵宝道述论*

郭树森**

閤皂宗是道教符箓科教派的三大宗之一（其他两宗是龙虎宗和茅山宗），由灵宝派繁衍而来，以江西閤皂山为本山，故称閤皂宗。閤皂宗约形成于唐代中期，以三国时的葛玄为其始祖，昌盛于唐宋，元以后并入正一道。

一、閤皂宗由灵宝派繁衍而来

灵宝派是以信奉和传承《灵宝经》而形成的道派，产生于东晋中叶的江南一带。《灵宝经》的演变大体上经历了三个阶段：一是东汉出世的《灵宝五符经》，相传为张陵所撰，被称为古《灵宝经》；二是东晋末年葛洪从孙葛巢甫等道士造作的《灵宝度人经》，被称为今《灵宝经》；三是刘宋陆修静进一步增修的《灵宝经》。

据说东汉出世的古《灵宝经》通过葛玄的弘扬，遂在三国吴地（以閤皂山为中心）流传开来。有关葛玄得到《灵宝经》的记载，道书上有三种不同的说法：一是唐以后道书如《太极左仙公传》《犹龙传》卷五、《混元圣记》卷七、《洞玄灵宝大纲钞》等称：汉灵帝光和二年（179）己未正月朔旦，老君敕太极真人、三洞法师徐来勒等，同降于天台山，授葛玄灵宝中盟秘录及诸符箓，流传于閤皂山。二是《灵宝威仪经诀》《洞玄灵宝玉京山步虚经》《真一自然经》等道书说：太极真人徐来勒及太上玄一三真人等，己卯年（汉建安四年，199）于会稽虞山以《灵宝经》降授太极左仙公葛玄。三是《云笈七籤》卷三《灵宝略记》中说：“至三国时，吴主孙权赤乌之年（238-244），有琅邪葛玄字孝先……入天台山学道……感通‘太上’，遣三圣真人下降，以《灵宝经》授之……孝先凡所受经二十三卷并语稟请问十卷合三十三卷。孝先传郑思远，又传兄太子少傅海安君字孝爰，孝爰付子护军悌，悌即抱朴子之父。抱朴从郑君盟，郑君授抱朴，（抱朴）于罗浮山去世，以付兄子海安君，至从孙巢甫以隆安之末，传道士任延庆、徐灵期等，世世录传……”这三种说法大同小异，虽在传授时间和传授地点上有所不同，但说明葛玄确实得到了《灵宝经》，并从他开始弘扬。

* 本文原载于《江西社会科学》1995年第9期。

** 江西省社会科学院副研究员。

葛玄（164-244），字孝先，丹阳句容（今属江苏人）。他从小酷爱老、庄之学，安闲淡泊，内足无求。徜徉山林，周旋于括苍、南岳、罗浮、金精、玉笥、武功、天台等名山胜景之间，欲择一修道炼丹宝地。凡二十三年，历二十二处。建安七年（202），三十八岁的葛玄迤邐来到阁皂山，见其“形阁色皂，土良水清”，灵芝百草，信手可得，喜为“神仙之宅”，乃于东峰之下结庐。四十三年中撰成《祭炼大法》《灵符秘篆》《清静经》《步虚经》《断谷食方》《慈悲道场九斋大忏法》等道教典籍，并广收门徒，宣扬灵宝道义。据说，葛玄有弟子五百余人，入室者有张泰言、孔龙、郑思远（隐）、李参、王玄冲，尤以郑隐最为得意。冲举之前，曾召见郑隐曰：“吾昔从左元放（左慈）所受太清等丹经，今悉付汝。然上天禁重，勿传非人也。若有志心之士，宜依四极明科，盟跪授之。”“吾家门子孙，若有可传者，万勿秘。”后来，郑隐果然将葛玄所传上清三洞、灵宝中盟诸品经皆授于葛玄的侄孙葛洪。

葛洪（283-363），号稚川，父母早亡。其有乃祖遗风，家贫而好学论道，于世间种种嗜欲皆不深恋，独爱玩弄神仙导养之法，“欲炼丹以期成功”。一日，在青黛山遇南海太守鲍玄。鲍玄十分喜欢葛洪，将自己的女儿潜光嫁给葛洪。不久，忽有一道人，古貌苍髯来访葛洪，说：“吾乃汝祖弟子郑思远也，特来传汝祖秘术于兄。”于是，葛洪“悉得其缔”，遍访名山，追求乃祖遗迹，在江西阁皂、玉笥、武功、三清等几座道教名山上度过了十个年头，成为灵宝派的重要传人。葛洪发展了葛玄的修身养性、断谷导引、炼丹成仙的思想。他提倡修炼金丹，白日飞举，药物养生延寿。葛洪的名著《抱朴子》中的炼丹术、养生术、守真术等都渊源于葛玄。《抱朴子》的出现，为后来的神仙道教奠定了基础。中国道教史上，将两葛并称为“葛家道”，阁皂山亦因两葛而成为道教徒心目中的“圣地”。

当古《灵宝经》传到葛洪的从孙葛巢甫时，有了很大的发展，即在古《灵宝经》的基础上，造出了一批新的《灵宝经》，主要有《灵宝赤书五篇真文》《灵宝赤书玉诀妙经》等。陶弘景《真诰》卷二十云：“葛巢甫造构《灵宝》，风教大行。”至晋安帝隆安末年（407）葛巢甫又传与道士任延庆、徐灵期。此后，“世世录传，支流分散，孳乳非一”。

约与徐灵期同时的陆修静也从句容葛粲处得杨羲手书《灵宝五符》，敷述施行，传弟子孙游岳。陆又撰《灵宝经目》，并对经文“更加增修，立成仪轨”。据《灵宝经目序》（见《云笈七籤》卷四）云：“顷者以来，经文纷互，似非相乱，或是旧目所载，或篇章所见，新旧五十五卷。”又陆修静《太上灵宝授度仪表》又说：“然即今见出《元始》旧经（指《灵宝经》系主要经典《元始无量度人经》），并《仙公》所察（指仙公《请问经》，《无上秘要》有所摘引，该经已佚），臣据信者三十五卷。”概括起来说，《灵宝经》包括《灵宝五符经》一卷、《元始无量度人经》及《仙公请问经》，合三十五卷，与《上清经》相杂糅，总为五十五卷。陆修静在三十五卷的基础上增修科仪，立成仪轨，以后灵宝之教才大行于世。其信徒的数量曾一度超过上清派，成为南朝的一大道派，衍变为阁皂宗。

二、灵宝派的传承及阁皂宗的兴衰

由于记载灵宝派的史料较少，陆修静之后该派传承不够明确。《道法会元》卷二百四十四所列“灵宝源流”，自陆修静起，递经东华太皇道君、姚园、王古、田思真、宁全真、王祺、

赵德真、宋存真、张洞真、孔敬真、卢湛真、薛颐真、传于温州人林灵真（1239 - 1302）。这只是一个大概，具体传承只有几个片断。宋元间以民族气节著称的名士郑思肖（所南），撰有《太极祭炼内法议略》三卷阐灵宝派度亡祭炼之术，张宇初序其书曰：“自仙公葛真君（三国葛玄）藏其教，位正仙品，世传则有丹阳、洞阳、通明、玉阳、阳晶诸派，而莫要于仙公（许）丹阳者也。丹阳本夫南昌，而南昌乃灵宝一名也。得阳之要者莫详于所南郑先生《内法议略》。”所南宣扬灵宝派祭炼之道，自是为超度抗元亡魂，以寄托他对故国的哀思。他有弟子沈无我专学其灵宝祭炼之道。

灵宝派在北宋末分化出了一个支派“东华派”，实际创始于宁全真（1101 - 1181）。据《济度金书嗣教录》，宋尚书王古原嗣丹元真人东华嫡传，又延得灵宝之传的田灵虚典侍抄录，田灵虚遂合东华、灵宝二家之学，传之于宁全真。宁全真曾以善“通真达灵”而名震京师，门徒甚众。南宋绍兴十六年（1146），高宗召他祈晴，后来又召他入宫祈禳金兵南侵之患，敕赐“洞微高士”，继进“赞化先生”，常主典朝廷醮祭事。又林灵真承薛颐真之传，“乃绍开东华之教，蔚为一代真师，以济生度死为己任，建普度会者不一”。擢温州路玄学讲师，继而升为本路道录，敕授“灵宝通玄弘教法师教门高士，住持温州路天庆观事”，从学者百余人。元以后灵宝派明显衰微。

閻皂宗约形成于唐代中期，奉葛玄为其始祖，昌盛于唐宋时期。唐代皇帝奉道教教主李耳为李氏始祖，因而道教成为“本朝家教”，得到空前发展。唐高宗仪凤年间（676 - 678）御赐閻皂山为“天下第三十三福地”。唐玄宗先天元年（712）灵宝道士孙智谅奉诏晋京，入内殿修斋，并御赐閻皂山主观为閻皂观。唐玄宗开元年间（713 - 741），道士程信然掘地得铜钟一枚，下覆玉像三尊，其一凭几而坐，二人跣足立侍，一时名声大振，使閻皂宗从组织规模、宫观建设到斋醮仪式，都达到了相当繁荣的程度。到了宋代，閻皂宗灵宝派趋于鼎盛时期。宋真宗于大中祥符年间（1008 - 1016）以其曾用年号“景德”赐给閻皂观；宋神宗熙宁中（1068 - 1076）敕封閻皂宗传教成仪智在（子中）为灵宝大师，又赐给閻皂山御书一百一十八卷、《圣封泰山芝草》二本、《皇佑新乐图》一卷、《绍兴宸翰》十轴，并赐良田20顷（2000亩）；宋神宗绍圣四年（1097）敕令龙虎山、茅山、閻皂山为经策三山，形成了三宗鼎立的格局。宋徽宗政和八年（1118）将景德观赐为崇真宫，追封葛玄为冲应真人；宋孝宗（1163 - 1189）敕封閻皂山道士杜行正为冲隐大师；宋理宗淳祐六年（1246）加崇真宫为大万寿崇真宫，追封葛玄为冲应孚佑真君，又赐“元始万神”铜印传度符箓（是一种道教认为可以驱逐鬼邪、祈祷、治病的特别文字）。一时之间，朝野上下，无不以能得到閻皂山灵宝符箓为荣。当时的閻皂山，盛况空前。“江西大宫观福地，惟玉笥、閻皂二山。而閻皂以楼居压山谷，高下如云霄”。“凡殿宇翼以修廊”，道众五百人，“环居其外，争占形胜治厅馆，总为屋一千五百间。江湖宫观未有盛于此者。士大夫川浮陆走，无不迂途而至”（见周必大：《崇真宫记》等）。宋代著名道士谢仲初长住閻皂修炼，北宋光禄寺卿杨申写有《閻皂山景德观记》，全真南宋五代传人白玉蟾至閻皂山，撰写了《昊天殿记》，南宋宰相周必大写有《閻皂山崇真观记》，南宋理学大师朱熹，曾两次上閻皂山讲学，并留有大量题章等，流传至今。此外，两宋间灵宝派道士还编成了几部大型斋醮科仪全书，如林灵真所编《灵宝领教济度金书》多达三百二十卷，金允中编《上清灵宝大法》四十五卷和宁全真授、王契真编《上清灵宝大法》六十六卷等。自唐至宋閻皂宗

灵宝派昌盛约五百余年。

至元代阁皂宗灵宝道派渐衰，其影响地位已居正一、上清二派之后，但仍受元室重视。元世祖忽必烈平定江南后命龙虎山第三十六代天师张宗演主领江南道教，但在灭宋后的第二年即至元十七年（1280），又派中使咬难到江南各名山访求高士，并侍香币至阁皂山设醮；七年后又遣使持香币再至阁皂山设醮；封阁皂山万寿崇真宫第四十六代嗣教宗师杨伯为“太玄崇德诩教真人”。元至元壬辰年（1292）遭山寨邓克明之变，台殿俱被烧毁。元成宗大德八年（1304），封龙虎山第三十七代天师张与材为正一教主，主领三山符箓，但到元顺帝时又派礼部尚书贡师泰至阁皂山设醮，并敕画崇真宫主持吴宗师像。这样，元代阁皂山灵宝道派虽然已经衰落，但还有一定的影响。

到了明代，太祖朱元璋一方面想控制道教，以“天有其师乎”为理由，取消了天师的地位，降天师为真人，并对入道者进行年龄、名额上的限制，设立道录司等机构检束天下道士。但另一方面，又对道教表示尊崇。就在明太祖削弱天师地位的同时，阁皂山的宫观，经过道士徐鳞洲等人的努力，得以修复。明洪武十七年（1384）、二十七年（1394）和宣德初年（1427），先后授阁皂山第五十代、五十一代、五十二代道士李半仙、张尊礼、黄谷虚为正八品“灵官”，管理控制全山道众。宣德八年（1433），阁皂山宫观再度遭到山火焚烧，道众星散。此后，阁皂山道观“负积虚税”，无复旧时容貌了。万历年间，道士刘开化几经努力，企图重整阁皂山旧观，但终因财力无济，无法实现。这正如明万历丙戌（1586）陆从平在《阁皂山志·旧序》中所描绘的“数百年来声响消歇，亡沦云骈鹤驾，寂然无闻”。

清朝统治者着力提倡喇嘛教，道教失去了上层统治阶级的重视，阁皂宗灵宝道派更加败落。清初施润章在《阁皂山志·序言》中感慨地说：阁皂山“荒榛茂草，丹井故在，既而求之，其亦有餐霞馭风之人，潜游其中，而不见之于世者耶”？但是，道教是本民族的固有宗教，在民间有着广泛的基础，所以阁皂宗灵宝道的香火，依然延续未断。清末民初，阁皂山著名道长欧阳明性，能医精药，工诗善对，且武术高超，技艺过人，曾在北京白云观全国道教方丈考试中，获得“天”字号第一名的荣誉。在主持阁皂山道派期间，广结善缘，多方募化，将观宇名胜稍加修复，使阁皂山灵宝道声誉再起，影响遍及江南。中华民国后期，灵宝道务又渐败落，一九四九年只有道士三人（罗道人、徐道人和一个徒弟），以后都陆续回乡，行医务农。直到一九七八年，党的十一届三中全会以后，宗教政策得以落实，宫观景点得到修复或重建，阁皂山才又有了道士。1989年南昌市的鄢金生（号玄生子）来此修道，在一个山洞里隐修了一年多。他对气功颇有研究，兼看病。1991年南昌西山万寿宫陈道长带一个姓饶的徒弟来阁皂山修道，现饶道士仍居此山。

三、阁皂宗灵宝派的道法

灵宝指上承天尊，下启地灵，贯通天、地、人三才的道法。道教认为“天地分判，天号之灵，地号之宝”，元始天尊口咏灵章于九天灵都之宫，衍义出《元始五老赤书玉篇》成为灵宝的第一部经典，它“于未有之中生天立地，开化神明。上谓之灵，施镇五岳，安国长存；下谓之宝，灵宝玄妙，为万物之尊。”所以灵宝部在道教内虽属中乘之道，实贯通三洞，总备万法。

灵宝派的道法，前期以较早问世的《灵宝五符序》及《灵宝赤书五篇真文》为代表，主要内容是讲方士养生求仙的方术，包括存思服气之术，服食草木药方，佩带或吞服符篆以辟邪消灾、尸解成仙之法。后期则以《灵宝无量度人上品妙经》为核心，主要内容是宣扬“仙道贵生、无量度人”，尊崇元始天尊为至高无上之神，又敷衍十方有度人不死之神，还有三界、五帝、三十二天帝、地府酆都等神鬼系统，宣称诸飞天大神皆在监视人的行为，故人们皆当齐心修斋，六时行香，诵念道经，以求降福消灾，并能登仙。这种道法的哲学理论基础，是汉代流行的五行宇宙观，按照以五行思想为基础的模式，来构造道教修炼方术。这是灵宝诸经的共同特点。

案以五为基数，依四时五行运转次序，将五方、五色、五音、五味、五帝、五神、五脏、五气等等，一一配合，构成一种包罗万象的世界演化和分布图式，以解释并预占自然界的运转，人类社会的变迁，以及指导个人治病养生，消灾避邪的活动，这是自《吕氏春秋》《淮南子》等书出现以来，在汉代哲学、政治学说和方技数术之学中占统治地位的宇宙观，也是中国传统文化典型的特征之一。灵宝经文中的许多道法即按这一模式为框架而加以演化，例如《五符经》卷上《灵宝五帝官将号》云：“东方灵威仰，号曰苍帝”；“南方赤飘弩，号曰赤帝”；“中央含枢纽，号曰黄帝”；“西方耀魄宝，号曰白帝”；“北方隐侯局，号曰黑帝。”并由此敷衍出东方“气为木，星为岁”，“上和春气，下生万物”；南方“气为火，星为荧惑”，“上和夏气，下长万物”；中央“气为土，星为镇”，“下和土气，上戴九天”；西方“气为金，星为太白”，“上和秋气，下收万物”；北方“气为水，星为辰”，上和冬气，下藏万物”的自然界运转图式。又《太清五始法》《仙人艳服五方诸天气经》，言道教思神服气之术。还有《九天灵书三天真宝》，言施用“五方灵宝符命”等天文符篆以避邪消灾、度劫成仙之术，都是按“经之以五”的形式来组织具体的行道方法。

灵宝道法中的《五老赤书真文》，是前期灵宝诸经中最重要的经文，《赤书玉诀》是对《赤书真文》的解说和施用方法。“五老”指《灵宝五符》中列举的五帝，而《赤书真文》则指五老掌录的五篇“天文”，据说是篆文，安镇于五老居住的上天中，此外五老还有“五帝真符”一枚、“五老符命”一枚。这些“赤书”“真符”，据说都是元始天尊所说，上天“空洞自然之书”，“铸金为简，刻书玉篇，五老掌录，秘于九天灵都之宫”。实际这只是道教的五篇符咒文字，据说按一定方法书写吞服，或佩戴胸前肘后、或安放五方，设坛祭祀，可以有列功用：（1）招致上天五帝诸真仙，使修道者记名仙籍，得成神仙；（2）主召上天五方星宿星官，明度数、正天分，使星宿运行正常，镶除天灾；（3）召摄魔鬼，制服鬼魅精灵；（4）召摄五海蛟龙水精，防止水灾。此外，与《赤书真文》配合行用的还有思神降灵、服气导引、服食五牙，祭祀招真等等道法。从而，使原来存想以守身中之神，扩展到通过修斋、烧香、诵经以呼求外界之神来佑，亦即不止默想身中之神，还要用赞颂、音乐及呼唤招来外界诸飞天之神以护佑己身。

灵宝派后期道法，由于受晋宋之际佛教经义戒律的影响，呈现出两个显著特点：重斋戒科教和劝善度人。

到了晋宋，许多新出的道经，尤其是《灵宝经》，从形式到内容都模仿佛经，大量吸收佛教教义，如涅槃轮回、因果报应等，加以改造，成为道教教义的一部分。佛道两教的生死观本

来是不同的，道教追求不死成仙，佛教宣扬涅槃灭度。正如北周释道安《二教论》所说：“佛法以有生为空幻，故忘身以济物；道法以吾我为真实，故服饵以养生。”但是晋宋之际的道教经典中，虽然仍以成仙成圣为最高理想，却已夹杂了不少佛教涅槃轮转之说。如《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》说：“当知三界之中，三世皆空；知三世空，虽有我身，皆应归空。明归空理，便能忘身。能忘身者岂复爱身？身既不爱，便能一切都无所爱，唯道是爱。能爱道者，道亦爱之。得道爱者，始是反真。”这完全是佛家“以有生为空幻，故忘身以济物”的思想，而与道教原来提倡的爱身养生的宗旨大异其趣。关于生死的观念变了，修仙的途径也相应发生变化，从追求肉体不死，即世成仙，变为积功累德，死后升入仙堂，或来世成仙。《定志通微经》宣称：道教的最高神元始天尊乐进信，就是由于累世积德，死后成为高仙。《灵宝诸天内音自然玉字经》假托天真皇人现身说法，叙述自己轮回六道，九生九灭，终得成圣的故事。《太上灵宝升玄内教经中和品》也说：“泥丸灭度，得免地官；魂神澄正，得升仙堂。或补仙官，或生圣王，更相轮转储德积行，行满福立，云舆乃迎。受度积功，非唯一生，志意不倦，克成仙王。”这种主张，虽与佛家超脱轮回的本意还不完全一样，但已从道教原来即身成仙的立场变为轮转成仙。既然修仙的途径，已不能单靠个人养生度世，而且还需行善积德，舍身济物，所以许多《灵宝经》中，都强调济世度人，甚至认为这比个人的修道度世更为重要。从而使“仙道贵生，无量度人”为宗旨的《灵宝度人经》，进入南朝后，便逐渐取代主要讲修炼仙术的《灵宝五符经》和《灵宝赤书真文》，成为《灵宝经》中最受重视的经典，后被列为《道藏》首经，被奉为万法之宗。

东晋南朝时期，道教在充实发展自身教义的同时，其戒规仪式也更加完备了。晋宋之际，正值许多佛教戒律如《十诵律》《四分律》《僧祇律》等被翻译和流传。道教早期五斗米道虽已有某些简单的道诫，但与佛教戒律相比，还很不完善，需加以补充。晋宋间问世的三洞四辅诸经中，已载有各种戒律，少者有三戒、五戒、八戒、十戒、二十七戒，多者有《老君说一百八十戒》《洞真观身三百大戒》《千二百威仪之戒》等等，凡道士日常修行及生活起居的各方面，都有相应的戒规。这些戒律有不少都是照搬佛教，如五戒、八戒、十戒等，就与佛教戒律完全相同，只是将说戒者换上老君或元始天尊的名字而名。但是与宣扬“沙门不敬王者”的佛教不同，道教戒律还受儒家影响，将忠孝礼义等宗法伦理道德也作为道士必须遵守的教规。《洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》宣称：学道者须以忠孝为先：“夫学道之人，先孝于所亲，忠于所君，于所使……不违外教，能事人道也。”所谓“外教”，即儒家礼教和封建国家的教令。《大戒上品经》规定的“四十五愿念中”，开列有“若见帝王，当愿一切奉仰王道，孝如父母”“若见贵人，当愿一切承其教旨，悉令典训”“若见恶人，当愿一切弃凶即吉，不犯王法”等等教条。

道教在东晋南朝还加强了斋醮仪式的制定与完善。斋醮仪式，早在三张时代的五斗米道，已有一些简陋的斋法，如指教斋、涂炭斋等。到东晋南北朝时期，随着道教的发展，加强了斋醮仪式的制定与完善。其法大抵有清心沐浴、设坛上供、焚香化符、诵经念咒、请神降临、或向天神上章启告、忏悔罪过、盟誓发愿、礼拜赞颂、最后复炉解坛等等程序。对于斋堂神坛的设置、神职人员的选派、服饰、奏乐、禹步等方面也有非常琐细的规定。刘宋的陆修静在这方面作出了重要的贡献。他在总结前代斋仪的基础上，制定了“九等斋十二法”的斋醮体系。

到北宋末，灵宝派的道法即斋醮祭炼，又有所发展即表现出时代特点，有取于内丹、雷法。如《济度金书》卷六所列“圣真班位”中，有当时神霄派所奉事的“神霄真王长生大帝”。该书卷三百二十谓摄召鬼神、亡魂必须用“元始之真光”，“以运神为主，至于歌章吟偈，乃科仪耳。”所谓“元始之真光”，即内丹家所言“元神”。又强调炼度亡魂阴鬼超生须以法师自己内炼全阳为本，若未能全我之阳，便谈不上补彼之阴以全其形神。宁全真授、王契真编《上清灵宝大法》卷四谓行灵宝法祈禳炼度者，须常修“大定之法”：于每日清晨“静坐寂定，存心端谨，无内外想”，澄心绝虑，继而“运绛宫（心）赤气下降，玄泉（肾水）上升，心血肾精二气交合，放丹田中孕生婴儿”，次则存想婴儿“自夹脊大度桥直上泥丸”，行周天运转。此则取自内丹法，而略加以上清、灵宝派传统的存思之道，以内炼内丹为外用符篆之本。郑所南《太极祭炼内法议略》除融摄内丹、儒释之学外，还有取于神霄雷法，谓祭炼时所祈祷、存思的“太一天尊”即是自己元神，所用咒语乃“吾心神之内讳”，“宝篆者是聚吾心中之神光”。祭炼时，以内丹的三田搬运为基，符篆派的存思为用，如存想太乙救苦天尊坐于自己泥丸宫中，放大光明下照地狱，度诸亡魂，而地狱者即自己两贤之下，这种身外神鬼即自己神气之说，来自神霄雷法。

灵宝派道法还具体体现在灵宝法篆之中。灵宝法篆甚多，仅举重要者简述如下：（1）灵宝五符。灵宝五符指东南西北中央五方五符经文法录，是古灵宝经中的法录，道士推崇为灵宝首位。（2）老君六甲秘符。原名六甲符，唐张万福说：“今以六甲附老君”，故亦称为老君六甲符。篆文中附有含影图，《灵书肘后钞》云：“若修行服六甲符，不论年、月、日，此是镇身治藏长生之道。若有病处，依含影图取符书贴之，此名外镇鬼神，内亦合符，万病自除。”（3）八景天书。八景又称三部八景。三部指上、中、下三部，即上部清微天、中部大赤天、下部禹余天。《洞玄灵宝三部八景神仙二十四生图经》即此八景天书篆，是灵宝派一重要法篆。（4）诸天内音。灵宝法部认为东西南北方均各有八天，天各由灵气蕴成，各天均有各自的神仙金童、功曹卫士。篆文均为云篆体，诸天内音读诵均有咒文。道徒相传是太上大道君受之于元始天尊，讽诵此音录，诸天神人下降，可以安国享祚，所以此法篆只用于国家祭祀，作为灵宝法一种。（5）五岳真形图。五岳真形图虽是记录五岳山川图文，但在早期道教中也作为符篆传授并佩带。

閤皂山灵宝派初探*

张泽洪

灵宝派是中国道教传承绵远的道派，灵宝派历来重视众生性命，以济世度人为立教宗旨。灵宝派奉三国道士葛玄（164-244）为祖师，道门人士尊称为太极葛仙公。葛玄早期居天台山修道，曾漫游括苍、南岳、罗浮诸名山，后选择江南名胜閤皂山建庵传道。葛洪（284-363）为葛玄再传弟子，葛玄、葛洪祖孙二人并称为葛家道，閤皂山因有葛仙公修道灵迹，成为天下灵宝派道士所信向的祖庭。

一、早期灵宝派的传承系谱

道教经典中有关于灵宝经传承的记载，《云笈七籤》卷三《道教所起》言称：道教的灵宝经初传于天真皇人，天真皇人于峨眉山授轩辕黄帝，天真皇人还于牧德之台授帝喾。同时还有夏禹感降于钟山，阖闾窃窥于句曲的传说。这是典型的道教仙话，因为轩辕、帝喾、夏禹是远古的传说人物，阖闾是春秋时期吴国的国君，其时道教还未创立。《云笈七籤》卷三《灵宝略记》说：

至三国时，吴主孙权赤乌之年，有琅琊葛玄字孝先……志尚山水，入天台山学道，精思遐彻，未周一年，感通太上遣三圣真人下降，以灵宝经授之。……三真未降之前，太上又命太极真人徐来勒为孝先作三洞法师。孝先凡所受经二十三卷，并《语稟》《请问》十卷，合三十三卷。孝先传郑思远，又传兄太子少傅海安君字孝爰，孝爰付子护军悌，悌即抱朴子之父。抱朴从郑君盟，郑君授抱朴，于罗浮山去世，以付兄子海安君。至从孙巢甫，以隆安之末传道士任延庆、徐灵期等。世世录传，支流分散，孽孕非一。^①

据此则灵宝派早期的传承系谱为：葛玄传郑思远，郑思远传葛洪，葛洪传海安君，海安君传葛巢甫，葛巢甫传任延庆，任延庆传徐灵期。除了此一支系的传承系谱外，葛玄同时还传兄葛孝爰，葛孝爰又传子葛悌，此葛悌是葛洪的父亲，可谓是葛氏家族祖孙三代间的传承。这就是道经中所谓葛玄经法，“一通付弟子，一通付吾家门子弟”^②。关于葛玄灵宝经法的传承，唐

* 本文原载《中国道教》2004年第2期。

① 《道藏》第22册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第15页。下同。

② 《洞玄灵宝玉京山步虚经》，《道藏》第34册，第626页。

代道士史崇玄《一切道经音义妙门由起》说：

《太玄都玉京山经》云：郑思远于时说先师仙公告曰：我所受上清三洞太真道经，吾去世之日，一通封名山洞室，一通传弟子，一通付吾家门子弟，世录传至人。若但务吾经，驰骋世业，则不堪任录传，可悉付名山五岳，不可轻传非其人也。有其人者宜传之，勿闭大法也。^①

史崇玄说的《太玄都玉京山经》，即《洞玄灵宝玉京山步虚经》。刘宋道经《洞玄灵宝玉京山步虚经》载：

郑君于时说仙师、仙公告曰：我所受上清三洞太真道经，吾去世之日，一通付名山洞台，一道付弟子，一通付吾家门子弟，世世录传至人。若但务吾经驰骋世业，则不堪任录传。可悉付名山五岳，不可轻传非其人也。有其人者宜传之，勿闭大道也。^②

道经中对早期灵宝派的传承，还有传授地点的明确记载。《洞玄灵宝玉京山步虚经》说：

太极左仙公葛真人讳玄，字孝先。于天台山授弟子郑思远。……后思远于马迹山中授葛洪，洪乃葛仙公之从孙，号抱朴子，著内外书典。^③

天台山是道教的胜境，马迹山在江西境内，是道教七十二福地的第五十二福地，都是早期灵宝宗师修道、传道之地。所谓葛洪著内外书典，指葛洪撰写的《抱朴子内篇》《抱朴子外篇》。《抱朴子内篇》二十卷，代表了魏晋神仙道教理论的最高水平；《抱朴子外篇》五十卷，则是探讨社会兴亡治乱之作。

郑思远以后几代的传承，在道经中多有记载。第一代郑思远传第三代葛洪，史称葛洪从“郑思远传受上清三洞、灵宝中盟诸阶秘篆，九丹指要。后携妻子登罗浮山，立坛昭谢大地，服饵大丹，举室升仙，果符仙公先知之征矣”^④。《晋书》卷七十二《葛洪传》载葛洪“从祖玄，吴时学道得仙，号曰葛仙公，以其炼丹秘术授弟子郑隐。洪就隐学，悉得其法焉”。《历世真仙体道通鉴》卷二十四《葛洪》，亦完全沿袭了《晋书》的这段记载。葛洪后来传道海安君，海安君又下传葛巢甫。葛巢甫是编撰灵宝经的重要人物，他是著名道士葛洪的从孙。葛巢甫在东晋隆安（397-401）末，传授道士任延庆、徐灵期。徐灵期在道经中有记载，据《南岳小录》《南岳总胜集》《南岳九真人传》，徐灵期曾在南岳衡山建衡岳观，于刘宋元徽一年（474）九月九日，在南岳上清宫白日升举。

刘宋道士陆修静（406-477）是灵宝派的重要传人。陆修静自称“三洞弟子”，是南朝道教改革的关键人物。史称他祖述三张（张陵、张衡、张鲁），弘衍二葛（葛玄、葛洪），南朝的一些高门士族，都纷纷接受他传度的灵宝法篆。陆修静在刘宋元嘉十四年（437），撰写《灵宝经目序》，其时灵宝经在道经中已自成一体。经陆修静的弘扬，“灵宝之教，大行于世”。^⑤陆修静奠定了灵宝斋仪的主导地位，灵宝斋法从此风行于江表。此后的道教科仪经典，所载斋法皆以灵宝为宗，甚至有“非灵宝不可以度人”之说。

① 《道藏》第24册，第731页。

② 《道藏》第34册，第626页。

③ 同上。

④ 《历世真仙体道通鉴》卷二十三，《道藏》第5册，第234页。

⑤ 《太上洞玄灵宝大纲钞》，《道藏》第6册，第376页。

二、葛玄、葛洪与阁皂山

阁皂山位于江西清江流域，周回绵延二百里，跨乐安、新淦、丰城三县境。由于葛玄、葛洪曾栖居此山修道，得以成为天下灵宝派所信向的祖庭。南宋吴曾《能改斋漫录》卷九《阁皂山》条载：

《玉堂闲话》云：南中有阁皂山，山形如阁，山色如皂，故号阁皂山。乃葛仙翁得道之所，七十二福地。^①

《玉堂闲话》一卷，为五代范资所撰。史籍中言阁皂山之名的由来，皆称“阁”言此山形状，“皂”指此山颜色。北宋文士陶弼《阁皂山》诗吟咏山景曰：

万仞天门阁皂形，阴阳不似众山青。一区海上神仙宅，数曲人间水墨屏。^②

阁皂山作为道教灵宝派的名山，以有仙真修道遗迹传世而著称。作为汉代仙真修道的遗迹，阁皂山西峰有张道陵坛，丁仙峰则是汉代女仙丁令威修炼处，传承后世的有真人坛。三国吴孙权（222—252年在位）时，葛玄修道于阁皂山东峰。唐宋元明时期流传于道门的《葛玄别传》，说葛仙公一生修道，凡经行七十二处修炼，在各地留下仙坛灵迹，阁皂山就是葛玄修道遗迹影响最著者。《历世真仙体道通鉴》是历代道教人物的传记，由元代浮云山圣寿万年宫道士赵道一编修，被视为道经中写实成分较多的道士传记。《历世真仙体道通鉴》卷二十三《葛仙公》载葛玄：

遂迤邐经由玉笥入邠皂，乃登东阁高峰之上而望焉。曰：“形阁色皂，土良水清，此真仙之住宅，吾金丹之地得之矣。”^③

葛玄在阁皂山修道，正值三国战乱年代。仙公以济世度人之情怀，“乃于福庭之中，筑坛一所，名曰八景，乃择吉日，登坛告谢天地，大醮三日”^④。葛玄在阁皂山建立灵宝法坛，删集灵宝经诰，广行济度幽冥之法，使死于战乱的穷魂滞魄，都可获得济度超生。葛玄曾在阁皂山告诫弟子：“其于诸品符箓、洞真、洞玄、洞神真经等，是太极真人徐来勒于会稽授我。我已流传于大江之西，阁皂福地。此乃上方禁文，自有飞仙守卫，今付汝等，宗奉大法。”^⑤可见阁皂山为葛玄传授灵宝斋法之地。在葛玄修道所至诸名山中，唯阁皂山成为灵宝箓坛之地，原因在于葛玄升仙羽化之前，将灵宝法箓传付阁皂山。《历世真仙体道通鉴》卷二十三《葛仙公》载：

仙公以祭炼经法、宝策、符文、诀目等付阁皂宗坛及冲虚坛，流传后学，广度沉沦。^⑥

此记载至少反映道门人士的看法，认为阁皂山灵宝箓案传授肇始于葛玄，这是阁皂山为灵宝授箓宗坛的道经根据。作为灵宝派开山祖师的葛玄，他的嫡传弟子是郑思远，这是道经中有明确记载的传授系谱。葛玄在给郑思远传授道法时，谆谆告诫要将灵宝经箓付阁皂山。《历世

① 《能改斋漫录》，上海古籍出版社1960年版，第270页。

② （清）厉鹗辑撰：《宋诗纪事》卷二十四第1册，上海古籍出版社1983年版，第621页。

③ 《道藏》第5册，第230页。

④ 《历世真仙体道通鉴》卷二十三《葛仙公》，《道藏》第5册，第235页。

⑤ 同上书，第232页。

⑥ 同上书，第230页。

《真仙体道通鉴》卷二十三《葛仙公》载葛玄：

于天台名山告郑思远曰：“我所授上清三洞、灵宝中盟诸品经策，吾升举之日，一通付閤皂名山，一通付吾家门弟子，世世录传至人。不可轻授，非人勿示，若得其人，宣传勿秘。”^①

閤皂山宗坛的传度授箓历史，可以印证葛玄告诫郑思远的这段话，说明灵宝派确乎恪守仙公的教诲。东晋葛洪撰《神仙传》十卷，为葛玄编写了传记。梁代茅山道士陶弘景撰《吴太极左仙公葛公之碑》，是有关葛玄事迹最早的碑文^②。魏晋南北朝时期，葛玄随灵宝派的发展而名声卓著，时人撰写的《太极葛仙公内传》一卷，被《隋书·经籍志》收录。陶弘景撰《洞玄灵宝真灵位业图》，排列了梁以前道教仙真的神位，排列在第三左位的仙真有太极左仙公葛玄，其注释称“吴时下演灵宝，下为地仙。”^③ 排列在第六地仙散位的仙真也有葛玄及郑思远，注释称葛玄：“字孝先，丹阳句曲人，稚川之从祖也。初在长山，乘虎使鬼，无处不至，位在太极宫。”^④ 閤皂山作为灵宝派的祖庭，注重宣传弘扬祖师葛玄的仙道事迹，曾经编撰《太极葛仙公传》。在葛玄家乡丹阳故里，自葛仙公羽化飞升之后，其故宅改建为青元观。明代丹阳青元观道士贡惟琳、谭嗣先师徒二人，精心撰作《太极葛仙公传》，明朱绰应邀为此经作序，《太极葛仙公传》被收入《道藏》。明朱绰《太极仙公传序》说：

葛仙公，吴时得道而仙者也。距今盖千二百年矣。种民相传，观宇祀事，逾久而愈盛，香灯晨夕崇奉如一日。然非夫道德有在，亦乌能臻此坎？青元观高士谭道林，偕其同门友五人过余，袖书一通，出以示余曰：“此吾《仙公传》也。观本仙公故宅，仙公升举之后，即宅为观以奉之，几将千载矣。……昔吕先生尝撰仙公传一卷，《道藏》之毁有间矣，访求未之获也。……仅得閤皂山所记《仙公传》一卷，此书是已将侵诸梓，病其弗备而未果也。”……竹岩翁姓贡氏名惟琳，家丹阳之柳茹……道林名嗣先，世家丹阳之于溪。师弟子皆丹阳之望族云。岁在丁巳二月朔朱绰序。^⑤

据序文推测，朱绰序应撰于正统丁巳（1437）年。《太极葛仙公传》说葛玄：

最后于閤皂东峰建卧云庵，筑坛立灶，以炼金丹。于时瑞气祥光，照映山谷。尝于洞口金沙池中浴丹，其泉忽然涌涨，金沙腾沸，至今丹池之内，金沙自沸。又尝于西峰石壁上石臼中捣药，因堕药一粟许，有飞鸟食之，遂不死。至今月夜，其鸟鸣，作丁当杵臼声，世名捣药鸟。仙人琴高尝骑双鲤访仙公于卧云庵，相与置酒酣饮，醉而卧。及醒，双鲤已化为石。仙公乃以双鹤与之，琴高遂乘鹤去，双鲤石至今在后山间。^⑥

上述閤皂山的金沙池、捣药臼、双鲤石等仙道遗迹，基于民间流传的葛玄传说，具有道教仙话的典型特质。閤皂山的一些仙话传说，往往可以和葛玄遗迹互证。閤皂山东峰的礼斗石，相传是仙公礼斗处。山中流水号葛憩源，以葛玄曾在此休息而得名。閤皂山的八景玄坛，相传得名于仙公冲举之日，天帝赐以八景玉舆，玉女峰有葛玄升天遗迹。閤皂山的卧云庵、藏丹室，又

① 《道藏》第5册，第233页。

② 《太极葛仙公传》，《道藏》第6册，第853页。

③ 《道藏》第3册，第275页。

④ 同上书，第278页。

⑤ 《道藏》第6册，第845页。

⑥ 同上书，第849页。

是葛仙公炼丹藏丹之处。

葛玄晚年修道于阁皂山，并在阁皂山羽化升天，这在道经中有明确记载。《历世真仙体道通鉴》卷二十三《葛仙公》说：“后仙公于阁皂白日升天，至今方山犹有煮药铛及丹臼在焉。”^①郑思远、葛洪作为灵宝派的传人，亦曾在阁皂山修道、传道，史籍中不乏二人在江西境内活动的记载。葛洪《抱朴子内篇》卷十九《遐览》说：“郑君尝从豫章还于掘沟浦中。”^②葛洪自称“余晚充郑君门人，请见方书。……常亲扫除拂拭床几，磨墨执烛，及与郑君缮写故书而已。”^③葛洪在《抱朴子内篇·遐览》中，以大量篇幅列举郑君所言，可知师徒二人关系之密切。清光绪《江西通志》卷一百八十载葛洪：“升平间，至都鄱阳万山中，今之德兴妙元观也。见山川清奇委蛇，环聚如龟鹤之形，乃结寰凿并炼丹。”^④江西境内的葛仙山，“或云即葛洪也。有炼丹坛，坛之左有葛仙庵”^⑤。葛洪在江西还有东阳、虞九霞二人为门弟子。郭树森先生说葛洪在江西阁皂山、玉笥山、武功山、三清山度过了十个年头，萍乡武功山，新余百丈峰，新建西山等处，都留下了葛洪访道的足迹^⑥。明代道经《道法会元》卷二百四十四《灵宝源流》，载灵宝派早期传承系谱说：“洞玄太极太虚灵应徐真人，讳来勒。太极左仙翁冲应常道葛真君，讳玄。朱阳郑真人，讳思远。抱朴子葛真人，讳洪，字稚川。”^⑦葛玄、郑思远、葛洪三人的早期传道史，大抵都和阁皂山有密切关系。

阁皂山在唐代道教的洞天福地中，属七十二福地中的第三十二福地。唐末五代道士杜光庭《洞天福地岳渎名山记》载：

阁皂山在吉州新淦县，天师行化。^⑧

唐代阁皂山已为道教七十二福地之一，这就说明唐代阁皂山已经名显于世。宋元明时期阁皂山山谷口鸣水台兴建石坊，上面题字曰“天下第三十二福庭”。阁皂山在唐代属吉州新淦县，宋代置临江军，阁皂山乃属临江军清江县，并被视为临江军境内之镇山。北宋乐史《太平寰宇记》，记载阁皂山为神仙之修馆。北宋徽宗崇宁三年（1104），敕封葛玄为冲应真人。阁皂山崇真宫的葛仙公殿，俗称祖师殿，明代《阁皂山志》记载有千年古柏，是崇真宫中高大宏伟的殿堂。阁皂山崇真宫的元始宗坛，是灵宝派传授灵宝法箓的坛场，阁皂山崇真宫的住持，是灵宝派传箓嗣教宗师。

三、阁皂山元始宗坛和灵宝传箓嗣教宗师

阁皂山在宋代进入兴盛时期，是天下崇尚灵宝道法之人信向之地，也是文人学士访真探胜的灵境。南宋理学家朱熹游历阁皂山，曾有感而吟咏《登阁皂山》七绝二首，其一曰：

① 《道藏》第5册，第236页。

② 《道藏》第28册，第245页。

③ 同上。

④ （清）赵之谦等撰：清光绪七年刊本《江西通志》卷五十第3册，台北：华文书局1967年版，第3852页。

⑤ 同上书，第1082页。

⑥ 郭树森：《阁皂宗灵宝道述论》，《江西社会科学》1995年第9期。

⑦ 《道藏》第30册，第496页。

⑧ 《道藏》第11册，第58页。

一派冷冷台下水，半空漠漠岭头云。
祖师成道冲天去，只有无穷受篆人。^①

朱熹在诗中描写閻皂山的清幽，更感叹閻皂山灵宝派授篆的兴盛。在早期道教教团创立的东汉魏晋时期，兴起于巴蜀地区的早期正一派，和兴起于江南的灵宝派、上清派，形成三大道派鼎立的局面。在道教兴盛的唐宋时期，正一派的中心转移至江南龙虎山，由此龙虎山的正一法篆，閻皂山的灵宝法篆，茅山的上清大洞法篆，共同形成道教的三山符篆。三大道派的祖庭成为传授法篆的宗坛：正一派设于龙虎山的正一宗坛，灵宝派设于閻皂山的元始宗坛，上清派设于茅山的上清宗坛。三处坛场至元代都已存续上千年，在江南社会具有深远影响。宋代认为龙虎山张天师得法篆之正传，南宋理宗敕三十五代天师张可大提举三山符篆。元世祖在平定江南以后，命三十六代天师张宗演主江南道教事。元大德八年（1304），元成宗特加三十八代天师张与材正一教主，兼主领三山符篆。此后龙虎山张天师管领江南诸路道教事，南方的正一道与北方的全真道，由此形成南北并峙的局面。龙虎山成为正一道士受篆的万法宗坛。

关于三大宗坛鼎峙的情况，史籍道经中有明确记载。南宋岳珂《程史》卷八说：

今茅山、龙虎、閻皂，实有三坛，符篆遍天下，受之者亦各著称谓，或者帝王之号，又有其别，殆未可知也。^②

《茅山志》卷十一载哲宗绍圣四年（1097）：

敕江宁府，即所居潜神庵为元符观。别敕江宁府句容县三茅山经篆宗坛，与信州龙虎山、临江军閻皂山三山鼎峙。^③

南宋道士金允中《上清灵宝大法》卷十说：

金陵之三茅山，大洞之宗坛也；临江之閻皂山，灵宝之宗坛也；信州之龙虎山，正一之宗坛也。^④

《茅山志》卷十六《采真游篇》载：

初，三山经篆，龙虎正一，閻皂灵宝，茅山大洞，各嗣其本系，先生请混一之。今龙虎、閻皂之传上清毕法，盖始于此。^⑤

茅山道士黄澄请求混一三山经篆，是在北宋徽宗时期，说明此时道教三大宗坛的法案，已有进一步融汇的趋势。道教的三山符篆一统天下，这在道门中已形成固定看法。《文昌大洞经注序》就说：“龙虎山、茅山、閻皂山历代祖师真人，历代传经、传篆传道祖师真人。”^⑥

从閻皂山灵宝派的历史可以看出，崇真宫的住持应是传篆嗣教宗师，传授灵宝法案的元始宗坛，就设在閻皂山最大的崇真宫中。南宋周必大《临江军閻皂山崇真宫记》说：

（御书）閻后设传篆坛，盖法许授篆者，惟金陵之茅山，信州之龙虎，与此为三。徽宗朝给元始万神铜印，至今用之。^⑦

① 《晦庵别集》卷四，《文渊阁四库全书》第1146册，台北：商务印书馆1986年版，第624页。

② 《宋元笔记小说大观》第4册，上海古籍出版社2001年版，第4401页。

③ 《道藏》第5册，第605页。

④ 《道藏》第31册，第400页。

⑤ 《道藏》第5册，第621页。

⑥ 《道藏》第2册，第609页。

⑦ 《文忠集》卷八十，《文渊阁四库全书》第1147册，第826页。

宋代閤皂山灵宝法箓在社会上影响很大，一些道士因得灵宝法箓的传授而显名。明李讷《汴京杂记》卷二记载：北宋东京道士曹仙姑“受箓于閤皂山，于是四方知仙姑之名矣。”^①

由于文献记载的缺佚，现在已不可知閤皂山传箓嗣教宗师的完整系谱。史籍中提及的唐代修建閤皂观的孙道冲，南宋周必大于宋孝宗乾道九年（1173），在崇真宫所见的管辖道士李汉卿，周必大于宋宁宗庆元二年（1196），在崇真宫所见的管辖王自正等，都应是閤皂山的一代传箓嗣教宗师。20世纪90年代，考古工作者在閤皂山发现了北宋道教画像石墓。据残缺的墓志铭得知，墓主人名知在，字子中，曾先后任副道正、道教首职、传教威仪，并被赐予灵宝大师封号。灵宝大师知在卒于元祐八年（1093），被安葬于绍圣元年（1094）^②。这位灵宝大师知在，应是閤皂山灵宝派的传箓嗣教宗师。南宋时期编撰《上清灵宝大法》的宁全真、王契真，是显扬灵宝斋法的著名道士，该经题录为“洞微高士开光救苦真人宁全真授，上清三洞弟子灵宝领教嗣师王契真纂”，据此也应是灵宝派的嗣教宗师。此外，南宋至明代有几位閤皂山嗣教传箓宗师，传承世系在史籍道经中有明确记载。南宋道士白玉蟾在游历閤皂山时，閤皂山灵宝派嗣教传箓宗师是朱季愈。白玉蟾《心远堂记》说：

颍皂黄冠朱君季愈，即清江之邑人。父兄皆簪纓人，独君辽然而老氏是祖，志趣飘逸，不可测识。两辖官事，数携琴剑诣京华，所至权贵皆倒屣之，上方紫其裾，踢其冲妙之号。今太极葛仙翁四十代剑印符箓之坛属以之。凡于金汞龙虎之书，六壬八门三甲五雷之文，尤所精炼。能诗书礼乐，且碧瞳红颐，端是风流表物也。……观之方丈采陶诗心远之句以匾，诿予记而文之。^③

按照白玉蟾的记载，朱季愈是获得皇帝赐紫的紫衣道士，为閤皂山第四十代传箓宗师。说明南宋宁宗嘉定十三年（1220），灵宝派已经传承至四十代。如果按照年代推算，则李汉卿应为三十八代宗师，王自正应为三十九代宗师。

自元成宗敕命三十八代天师张与材统领三山符箓后，閤皂山灵宝法箓隶属龙虎山万法宗坛，但閤皂山灵宝法箓仍得独立传授。《大元圣政国朝典章》礼部卷之六《閤皂山行法箓》条载：

圣旨节该张宗师奏：临江路閤皂山有万寿崇真宫葛仙翁八景玄坛住持李宗师，每年正月十五日一番做好事，行法箓有来^④。毫无疑问，每年主持上元传授法箓的李宗师，是閤皂山的一代传箓嗣教宗师。元袁桷《临江路閤皂山万寿崇真宫住持四十六代传箓嗣教宗师杨伯晋升加太玄崇德翊教真人》说：

具官杨伯晋，守朴丹丘，潜珍珠馆。吐息以踵，陋熊经鸟申之遇；藏珠于渊，握龙变虎腾之要。开九籀之秘记，传八景之玄文。问年今见其复丁，会月密推其纳甲。天台之召司马，损数术以理身；罗浮之迎轩辕，彻声色而合德。朕悉兹理，卿无复言。律加孛命之殊，以重羽流之选。^⑤

① 王云五主编：《丛书集成初编》，商务印书馆1937年版，第18页。

② 江西省文物考古所等：《江西樟树北宋道教画像石墓》，《江西文物》1991年第3期。

③ 《修真十书玉隆集》卷三十一，《道藏》第4册，第753页。

④ 《大元圣政国朝典章》中册，中国广播电视出版社1998年（影印元刊本）版，第1232页。

⑤ 《清容居士集》卷三十七，《文渊阁四库全书》第1203册，第500页。

袁楠于元大德（1297 - 1307）初，被荐为翰林国史院检阅官。他为元成宗撰写的这篇制文，说明閤皂山灵宝派在元大德年间，传箒嗣教宗师已传承至四十六代。明代閤皂山传箒嗣教宗师，被朝廷授予灵官称号。据《閤皂山志》卷上的记载，明代閤皂山有第五十代至五十二代宗师。明洪武十七年（1384），閤皂山第五十代宗师李半仙被授为灵官。明张宇初《赠閤皂山灵官李半仙》诗曰：

仙真灵迹皆名世，閤顶诸峰故旧闻。
函箒洞深尊帝化，经台天近现龙文。
到门径路留残雪，护井松衫隐白云。
期尔东归借箒履，半龕清味可同分。

洪武二十七年（1394），閤皂山第五十一代传箒嗣教宗师张尊礼，被授予灵官称号。明宣宗宣德（1426 - 1435）初，閤皂山第五十二代传箒嗣教宗师黄谷虚，被授予灵官称号。根据《閤皂山志》记载的道史，明太祖洪武（1368 - 1398）初，主持修复崇真宫的道士徐麟洲，应是第四十九代传箒嗣教宗师。至明嘉靖（1522 - 1566）年间閤皂山衰落止，閤皂山灵宝派的传箒嗣教宗师还传承了一百年左右，大约应传承至五十五或五十六代。

后 论

虽然明嘉靖年间閤皂山祖庭衰落而停止传度，但灵宝派作为历史上有影响的大道派，其法箒仍然在各地灵宝派中继续传承，《白云观志》卷三《诸真宗派总簿》第五十七《周祖灵宝派》，记载灵宝派的传授系谱为：

思道洞本重，明香克理忠。洪良居士显，一嗣永承宗。德大传家久，清修福泽长。世肇因衍庆，慈风蓬业祥。^①

当今台湾道教的灵宝门，还有《灵宝门台湾主门一百二十字续传嗣法》，其传承系谱是：灵宝开宝笈，真境落天纪。洞碧翠玉虚，章法清霄妙。玄气遍八区，岭上修士客。吟咏念隐书，斗步朝星汉。长龄永地居，望进仙都域。炼行乘空举，无所深思集。三周阳明曜，紫角运金生。龙啸响云飞，入室野歌语。劫会屡经过，忘弃大界色。璇玑躔足通，自然亨无穷。胜日服果子，有异觉神情。麒麟狮象住，景藏和升得。

^① 《藏外道书》第20册，第579页。

道教灵宝派授箓论略*

张泽洪**

灵宝派是中国道教传承绵远的道派，该派以传承古灵宝经而得名。灵宝之义“灵者，性也；宝者，命也”^①。以人身喻指灵宝，则“灵者，神也；宝者，炁也”^②。灵宝派重视众生性命，以济世度人为立教宗旨。授箓是早期道教就已实行的经法制度，灵宝授箓在道教三山经箓中自有其特点，而学界还缺乏对灵宝授箓的专门研究。本文特以阁皂山灵宝派元始宗坛为中心，来探讨灵宝授箓的历史及其宗教意义。

一、阁皂山元始宗坛和灵宝传箓嗣教宗师

灵宝派奉三国东吴道士葛玄为祖师，道门尊称葛玄为太极仙公。葛玄曾经栖居江南形胜阁皂山，建庵筑坛精思修道，并由此肇开灵宝宗坛法箓。《历世真仙体道通鉴》卷二十三《葛仙公》载葛玄在阁皂山告诫弟子：“其于诸品符箓、洞真、洞玄、洞神真经等，是太极真人徐来勒于会稽授我。我已流传于大江之西，阁皂福地。此乃上方禁文，自有飞仙守卫，今付汝等，宗奉大法。”^③该经还记载葛玄升仙羽化之前，将灵宝法箓传付阁皂山。称葛玄于天台山告郑思远“我所授上清三洞灵宝中盟诸品经录，吾升举之日，一通付阁皂山，一通付吾家门弟子，世世录传”^④。道史称葛玄以祭炼经法、宝箓、符文、诀目等传付阁皂宗坛，此记载反映灵宝派对祖师葛仙翁事迹的历史记忆，更折射出道门人士对灵宝法箓传承的看法。

葛玄在阁皂山建立灵宝法坛，奠立阁皂山灵宝授箓的基础。此后灵宝授箓始在江南道教中推行，魏晋南北朝时期的灵宝派经书，对灵宝早期授箓就有简略记载。刘宋陆修静《陆先生道门科略》说：

科教云：民有三勤为一功，三功为一德，民有三德则与凡异，听得署箓。受箓之后，

* 本文原载于《世界宗教研究》2010年第4期。

** 张泽洪，1955年生，四川大学宗教与社会研究创新基地，教授、博士生导师。

①（明）周思得撰：《上清灵宝济度大成金书·自序》，《藏外道书》第16册，巴蜀书社1992年版，第4页。

②《太上洞玄灵宝天尊说救苦妙经序》，《道藏》第6册，文物出版社、上海书店出版社、天津古籍出版社1988年版，第487页。下同。

③《历世真仙体道通鉴》卷二十三《葛仙公》，《道藏》第5册，第233页。

④ 同上。

须有功更迁，从十将军箬阶至百五十。若箬吏中有忠良质朴，小心畏慎，好道翹勤，温故知新，堪任宣化，可署散气道士。^①

陆修静《洞玄灵宝五感文》论及斋醮九法，其中说到九法中的指教斋，是“祭酒、箬生共应用”^②。《陆先生道门科略》还谈到江南道治的治箬，说一些人“纵横颠倒，乱杂互起，以积衅之身，佩虚伪之治箬”^③。陆修静批评授箬道士不遵守经箬科戒，客观反映出江南道治传授治箬的情况。以上署箬、受箬、箬生、治箬的记载，说明魏晋时期江南灵宝派确乎推行授箬制度。

在早期道教教团创立的东汉魏晋时期，兴起于巴蜀地区的早期正一派，和兴起于江南的灵宝派、上清派，形成三大道派鼎立的局面。在道教渐趋兴盛的唐宋时期，正一派的中心转移至江南龙虎山，由此龙虎山正一宗坛的正一法箬，閤皂山元始宗坛的灵宝法箬，茅山上清宗坛的上清大洞法箬，共同构成道教的三山符箬。关于道教三山鼎峙及授箬的情况，宋代史籍道经已有较多记载。元刘大彬《茅山志》卷十一《上清品》刘混康转载北宋哲宗绍圣四年（1097）：

敕江宁府，即所居潜神庵为元符观。别敕江宁府句容县三茅山经箬宗坛，与信州龙虎山、临江军閤皂山，三山鼎峙，辅化皇图。^④

南宋周必大《记閤皂登览》：

政和八年五月，用守臣之请，改赐崇真宫为额，给元始万神铜印一，授法箬则用之。盖天下授箬，惟许金陵之茅山，信州之龙虎山，与此山为三院。^⑤

南宋金允中《上清灵宝大法》卷十说：

金陵之三茅山，大洞之宗坛也；临江之閤皂山，灵宝之宗坛也；信州之龙虎山，正一之宗坛也。^⑥

南宋岳珂《程史》卷八说：

今茅山、龙虎、閤皂，实有三坛，符箬遍天下，受之者亦各著称谓，或者帝王之号，又有其别，殆未可知也。^⑦

三大授箬宗坛在宋代已进入兴盛时期，道教三大宗坛符箬遍天下，在江南社会具有深远影响。

閤皂山在唐代道教的洞天福地中，为七十二福地中的第三十二福地。閤皂山在唐代属吉州新淦县，宋代閤皂山属临江军清江县。宋徽宗政和八年（1118）赐号的崇真宫，是閤皂山规模最大的宫观。宋周必大《临江军閤皂山崇真宫记》说：“凡殿宇皆翼以修廊，道士数百人环居其外，争占形胜。治、厅、馆总为屋千五百间，江湖宫观未有盛于斯者。”^⑧周必大于南宋庆元二年（1196）十二月游历閤皂山，所见崇真宫有御书阁、金阙寥阳殿、昊天殿、正一堂、靖应

① 《道藏》第24册，第781页。

② 《道藏》第32册，第620页。

③ 《道藏》第24册，第781页。

④ 《道藏》第5册，第605页。

⑤ （宋）周必大撰：《文忠集》卷一百八十三，《文渊阁四库全书》第1149册，第65页。

⑥ 《道藏》第31册，第400页。

⑦ （宋）岳珂撰，吴企明点校：《程史》，中华书局1981年版，第94页。

⑧ （宋）周必大撰：《文忠集》卷八十，《文渊阁四库全书》第1147册，第826页。

堂、祖师殿、藏经殿、玉像阁等殿堂，确乎是江南颇具规模的宫观。传授灵宝法箓的元始宗坛，就设在阁皂山崇真宫中。宋周必大《临江军阁皂山崇真宫记》说：

（御书）阁后设传箓坛，盖法许授箓者，惟金陵之茅山，信州之龙虎，与此为三。徽宗朝给元始万神铜印，至今用之。^①

阁皂山作为大江之西与玉笥山、庐山并列的三座名山，由于宋代以来高道云集而被视为神仙窟宅、神仙修馆，并获宋徽宗御赐“元始万神”铜印。道教三山符箓原本各有法印，灵宝派授箓用“元始宗坛印”，正一宗坛法印为“阳平治都功印”，茅山上清宗坛法印为“九老仙都君印”。惟阁皂山灵宝派宗坛得到宋徽宗赐印，此象征灵宝派法箓得到皇权的钦敕认可。

北宋时期曾在天下四岳设立灵宝三箓坛，此举扩大了灵宝授箓在社会的影响。宋庞奎《筑灵宝三箓坛题记》载：“景德三年冬，□天王降灵宝三箓坛□式于四岳，敕属郡□更营筑于庙殿之前。”^②该题记撰于景德三年（1006）十一月，原载于清武亿撰《授堂金石文字续跋》卷八。《钦定续通志》卷一百六十八《金石略》，有《修灵宝三箓坛记》的碑文，景德二年（1005）立于华阴的这通碑文，证明天下四岳确曾设灵宝三箓坛。北宋东京女道士曹道冲，曾赴阁皂山接受灵宝法箓。郑昂《希元观妙先生祠堂记》说：“先生姓曹氏，讳道冲，字冲之。……既而受箓于阁皂山，于是四方始知先生之名矣。”^③宋代阁皂山已主为天下四方道士授箓，曹道冲即因得灵宝法箓而名显于世。南宋理学家朱熹游历阁皂山，曾有感而吟咏《登阁皂山》七绝二首，其二曰：

一派冷冷台下水，半空漠漠岭头云。
祖师成道冲天去，只有无穷受箓人。^④

朱熹在诗中描写阁皂山的清幽，更以诗化的语言感叹阁皂山法箓的兴盛。明代文士刘嵩与阁皂山道士熊炼师为友，二人的诗文互赠亦言及阁皂山法箓。刘嵩《赠天与熊炼师归阁皂山》诗曰：

阁皂高居好炼真，清秋何日下嶙峋。
金丹夜气成龙虎，宝箓玄文动鬼神。
兰蕙深悬青组珮，芙蓉斜拂紫纶巾。
南归定住仙岩侧，自扫寒云礼玉宸。^⑤

阁皂在道门历来有镇山之称，虽然宋杨申撰《阁皂山志》一卷已佚，明俞策《阁皂山志》二卷记载简略，灵宝派的传承系谱并不清楚，但宋元明时期的一些灵宝传箓嗣教宗师，在史籍道经中还大略可以稽考。20世纪90年代，考古工作者在阁皂山发现了北宋道教画像石墓。据残缺的墓志铭得知，墓主人名知在，字子中，羽化于宋神宗元祐八年（1093）。他曾先后任副道正、道教首职、传教威仪，并被赐予“灵宝大师”封号^⑥。这位任道教首职的灵宝大师知在，应是北宋阁皂山的传箓嗣教宗师。此外，南宋至明代有几位阁皂山传箓嗣教宗师，传承世系在

①（宋）周必大撰：《文忠集》卷八十，《文渊阁四库全书》第1147册，第826页。

②《全宋文》卷二百七十第5册，巴蜀书社1989年版，第585页。

③（明）李濂撰：《汴京遗迹志》卷十一《祠庙庵院》，《文渊阁四库全书》第587册，第633页。

④（宋）朱熹撰：《晦庵别集》卷四，《文渊阁四库全书》第1146册，第624页。

⑤（明）刘嵩撰：《槎翁诗集》卷五，《文渊阁四库全书》第1227册，第415页。

⑥江西省文物考古所等：《江西樟树北宋道教画像石墓》，《江西文物》1991年第3期。

史籍道经中有明确记载。南宋嘉定十三年（1220）夏七月，白玉蟾游历阁皂山时，应崇真宫冲妙大师朱季湘之请，撰《阁皂山崇真宫昊天殿记》。此住持崇真宫的冲妙大师朱季湘，白玉蟾在《心远堂记》则记为朱季愈。白玉蟾《心远堂记》说朱季愈：

两辖宫事，数携琴剑诣京华，所至权贵皆倒屣之，上方紫其裾，赐其冲妙之号。今太极葛仙翁四十代剑印符箓之坛属以之。^①

可知朱季愈是获得皇帝赐紫的紫衣道士，为阁皂山第四十代传箓嗣教宗师。南宋嘉定十三年（1220）灵宝派已经传承至四十代，这是道经中阁皂山传箓嗣教宗师的明确记载。

自元成宗敕命第三十八代天师张与材主领三山符箓后，阁皂山灵宝法箓隶属龙虎山万法宗坛，但阁皂山灵宝法箓仍得独立传授。《大元圣政国朝典章》礼部卷六《阁皂山行法箓》条载：

张天师奏：临江路阁皂山有万寿崇真宫葛仙翁八景坛里住持李宗师，每年正月十五日一番做好事，行法箓有来。^②

《大元圣政国朝典章》记事止于元延祐七年（1320）十一月，推测其成书应为元仁宗末季或元英宗登基之后。元代典章记载主持上元传度法箓的李宗师，也应是元初阁皂山的一位传箓嗣教宗师。元袁桷《临江路阁皂山万寿崇真宫住持四十六代传箓嗣教宗师杨伯晋陞加太玄崇德翊教真人》说杨伯晋：“开九籀之秘记，传八景之玄文。”^③袁桷于元大德（1297-1307）初被荐为翰林国史院检阅官，他为元成宗撰写的这篇制文，说明其时阁皂山传箓嗣教宗师已是第四十六代。明代阁皂山的传箓嗣教宗师，按例被朝廷授予灵官称号。据《明史》卷七十四《职官志》“僧道录司”条的记载，明代封龙虎山正一真人一人为正二品，而阁皂山、三茅山各灵官一人为正八品。《明会典》卷十二《吏部十一》记载，阁皂山的灵官住持崇真宫，而三茅山的灵官住持元符宫。可知明代封阁皂山灵官者为崇真宫住持，同时又是元始宗坛的传箓嗣教宗师。明俞策《阁皂山志》卷上载：“原《志》云：宋淳祐中，复赐铜版，传度符箓。”^④此原《志》即指北宋杨申撰《阁皂山记》，清黄虞稷《千顷堂书目》卷八即著录杨申《阁皂山记》一卷。宋淳祐（1241-1252）中，朝廷赐阁皂山铜版印刷灵宝法箓，昭示阁皂山灵宝授箓盛行的史实。据明俞策《阁皂山志》卷上的记载，明代阁皂山有第五十至五十二代宗师被授予灵官封号。明洪武十七年（1384），阁皂山第五十代宗师李半仙被授为灵官。明张宇初《赠阁皂山灵官李半仙》诗曰：

仙真灵迹皆名世，阁顶诸峰故旧闻。
函箓洞深尊帝化，经台天近现龙文。
到门径路留残雪，护井松杉隐白云。
期尔东归借筇履，半龕清味可同分。^⑤

明洪武二十七年（1394），阁皂山张尊礼被授予灵官称号，为第五十一代传箓嗣教宗师。明宣宗宣德（1426-1435）初，阁皂山黄谷虚被授予灵官称号，为第五十二代传箓嗣教宗师。虽然

① 《修真十书玉隆集》卷三十一，《道藏》第4册，第753页。

② 《大元圣政国朝典章》中册，中国广播电视出版社1998年（影印元刊本）版，第1232页。

③ （元）袁桷撰：《清容居士集》卷三十七，《文渊阁四库全书》第1203册，第500页。

④ 《藏外道书》第32册，巴蜀书社1994年版，第544页。

⑤ 《阁皂山志》卷下，《藏外道书》第32册，第552页。

明嘉靖（1522 - 1566）年间阁皂山祖庭衰落而停止传度，但灵宝派作为历史上有影响的道派，其法箓仍然在中国社会中有持续的影响。清光绪十七年（1891）刊行的《龙虎山先天天坛玉格珍本》，龙虎山张天师传度授箓的《道门诸阶箓职品》中，仍包括“无上灵宝中盟经箓、无上灵宝中盟五法经箓”^①。

宋元明时期阁皂山道教及授箓的兴盛，这与阁皂山灵宝派高道云集，在社会上影响较大有密切关系。《道藏》中收录《勿斋先生文集》二卷，题为“敕赐高士右街鉴义主管教门公事阁皂山杨至质撰”^②。《文渊阁四库全书》收录此书则题为《勿斋集》。唐宋元明时期京城设左右街功德使，是朝廷专门管理佛道事物的机构，例行选拔道门高士任职。杨至质在淳祐（1241 - 1252）中赴京城担任朝廷教职，并撰有颇具好评的文集传世，是在社会上有声望的阁皂山道士。白玉蟾在游历阁皂山时，曾与阁皂山道士刘贵伯交谊甚深。白玉蟾《牧斋记》说：

阁皂黄冠师刘贵伯，以牧名斋，属予为记。……贵伯诗甚骚而以懒辞，酒甚宽而以醉辞，棋甚敏而辞以不智，琴甚清而辞以不古。能炼内丹，能役五雷，皆以不知为辞。其谦谦如此，是自牧也。^③

阁皂山道士刘贵伯居处以牧斋命名，凸显出超凡脱俗的意境。刘贵伯娴熟道教的内炼、五雷法术，又兼具文士的才气，其对道教之“道”的领悟，博得著名道士白玉蟾的赞誉。南宋阁皂山道士杨固卿学通道释方伎之说，南宋文士刘克庄《阁皂山道士杨固卿墓志铭》载杨固卿：“有诗百余，号《隐居集》。”^④南宋孝宗淳熙（1174 - 1189）年间，阁皂山道士陈亢礼在崇真宫兴建苍玉轩，供来访的文人学士品茗论道。一时间为苍玉轩赋诗者达三百余人，其中不乏如周必大、谢谔、杨万里、洪迈、朱熹、罗点、徐宜、何异等名流。朱熹与阁皂山道士陈亢礼多有交往，庆元乙卯（1195）七月二十八日撰《跋苍玉诗卷》，是应邀请为陈亢礼《苍玉诗卷》的跋语。宋代阁皂山道士甘叔怀有《碧崖诗集》五卷，朱熹撰《跋周益公杨诚斋送甘叔怀诗文卷后》，并有《诗送碧崖甘叔怀游庐阜兼简白鹿山长吴兄唐卿及诸耆旧三首》《答甘道士》等诗文相赠。庆元三年（1197）正月十五日，朱熹应阁皂山道士甘叔怀之请，刻《河图》《洛书》《先天图》于阁皂山摩崖。宋代阁皂山道士张景先、陈益阳、陈元举、黄常吉也有诗集传于山中，这些诗作在南宋末被编为《凌云集》。元吴澄《阁皂山〈凌云内集〉序》称：“此阁皂之人物，阁皂之文章，所以卓绝殊尤，而他山莫与齐也。”^⑤元初阁皂山葆光堂道士张三省，携《凌云集》请刘辰翁之子刘将孙作序。刘将孙是出生于江西庐陵的名士，欣然提笔作《题阁皂山凌云集》说：

近世周益公之辞藻，朱文公之理学，杨诚斋之风节，与人交皆不数数，独为阁皂笔墨，先后辉映。其缠绵倾倒如此，不但以其地，则山中人有以取知于诸公者，固尔也！^⑥

吸引周必大、朱熹、杨万里诸名士题咏阁皂山，不仅仅是道教福地的神仙境界，更是灵宝派道士的品质风范。

① 陈文生主编：《龙虎山先天天坛玉格珍本》，《法窍阐微全集》第26集，逸群图书有限公司2001年版，第10页。

② 《道藏》第25册，第542页。

③ 《修真十书玉隆集》卷三十一，《道藏》第4册，第753页。

④ 陈垣编纂，陈智超、曾庆英校补：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第393页。

⑤ （元）吴澄撰：《吴文正集》卷二十三，《文渊阁四库全书》第1197册，第243页。

⑥ （元）刘将孙撰：《养吾斋集》卷二十五，《文渊阁四库全书》第1199册，第236页。

二、灵宝授箓的科法及其宗教意义

道教有“十方之教，皆始于灵宝”之说^①。灵宝派济世度人的思想，灵宝斋法广泛的济度功能，都充分体现在灵宝授箓的科法之中。灵宝派认为法箓是道士应持之典，修真入道之阶梯。南北朝道经《洞玄灵宝课中法》说：

箓者，戒录情性，止塞愆非，判断恶根，发生道业，从凡入圣，自始及终，先从戒箓，然始登真。^②

南北朝时期灵宝派及道教各派授箓的科法，在唐代修撰的史书中有简略记载。《隋书·经籍志》说：

受道之法，初受《五千文箓》，次受《三洞箓》，次受《洞玄箓》，次受《上清箓》。箓皆素书，纪诸天曹官属佐吏之名有多少，又有诸符，错在其间，文章诡怪，世所不识。受者必先洁斋，然后赍金环一，并诸贄币，以见于师。师受其贄，以箓授之，仍剖金环，各持其半，云以为约。弟子得箓，緘而佩之。^③

所谓《洞玄箓》即灵宝派的法箓，说明道教逐次传授各派法箓的制度，在南北朝时期已基本形成。五代道士孙夷中《三洞修道仪》说唐代道教的三洞科格，自正一至大洞有七等箓，共计一百二十阶。修真学道之士欲从俗登真，必须得到真师传授，依科次第修行，逐次接受法箓。而三洞修道授箓的阶次是：初入道仪授正一盟威箓二十四品，洞神部道士授金刚洞神箓，升玄部道士授太上升玄箓，中盟洞玄部道士授中盟箓，三洞部道士授三洞宝箓，大洞部道士授上清大洞宝箓。《三洞修道仪》载第五阶次的中盟洞玄部道士：

自升玄迁授《中盟箓》九卷，计三十六阶九券：思微定志券、金马驿程券、五帝解形券、自然券、大明券、三皇券、水官解七祖券、升天券、解地根券。称太上灵宝洞玄弟子，无上洞玄法师东岳先生、青帝真人。^④

道教授箓制度根据道士所受法箓阶品，将道士分成不同法位等级。在每一法位中又根据道士所受法箓的高下，授予不同的法箓名衔。唐代道经《受箓次第法信仪》记载道士受法职位次第，依次有正一法位、道德法位、洞神法位、升玄法位、洞玄法位、五符法位、河图法位、洞真法位、毕道法位共九等阶次，其中第四至五阶次的是灵宝法箓：第四升玄法位的道士，为灵宝升玄内教法师；第五洞玄法位的道士，为灵宝弟子，洞玄弟子，太上灵宝无上洞玄弟子某岳先生^⑤。以道教三乘理论来评判各派法箓，则灵宝法箓属于中乘之列。唐张万福《传授三洞经戒法箓略说》卷下谈法箓的传授次第说：“次受灵宝，渐升中乘。”^⑥由此，明周思得《上清灵宝大成金书》卷二十四有法箓“始于正一，演于洞神，贯于灵宝，极于上清”之评说^⑦。

① 东晋道经：《太上无极大道自然真一五称符上经》卷下，《道藏》第11册，第638页。

② 《道藏》第32册，第229页。

③ (唐)魏征、令狐德棻撰：《隋书》第4册，中华书局1973年版，第1092页。

④ 《道藏》第32册，第167页。

⑤ 同上书，第217页。

⑥ 同上书，第193页。

⑦ 《藏外道书》第17册，第55页。

唐代灵宝授箓在京城长安一度盛行。唐张万福《传授三洞经戒法箓略说》卷下记载：唐睿宗景云二年（711）正月十八日甲子，金仙、玉真二公主在长安大内归真观，恭请太清观主史崇玄传度受道。二公主受度的经箓是“破灵宝自然券，受中盟八帙经四十七卷、真文、二箓、佩符、策杖”^①。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四《灵宝中盟经目》，敦煌文书 P. 2337 号《三洞奉道科诫仪范》卷五著录《灵宝中盟经目》，包括《太上洞玄灵宝五篇真文赤书》等灵宝派经书亦共计四十七卷，可见所谓中盟八帙经即《灵宝中盟经目》，是授箓者要接受的各种灵宝经箓。唐张万福《洞玄灵宝道士受三洞经戒法箓择日历》谈到其中的灵宝经戒法箓，也包括“洞玄灵宝自然券、中盟经、真文、二箓、灵策神杖等”^②。张万福为临坛大德证法三师之一，他的记载反映先天元年（712）长安皇室授灵宝法箓的历史实况。

历史上北周武帝曾受道教法箓，其中包括灵宝五符、赤书真文等灵宝派经箓^③。唐代帝王亦接受三洞法箓，三洞即包括洞玄灵宝在内的经箓。据唐张万福《传授三洞经戒法箓略说》卷上的记载，三洞经戒法箓包括正一法目、道德经目、三皇法目、灵宝法目。而灵宝法目有《自然券》《中盟经》四十七卷、《大盟真文》《八景内音》等。《唐会要》卷五十《尊崇道教》载唐武宗会昌六年（846）九月，衡岳道士赐紫刘玄静奏：“皇帝十月十五日授三洞法箓，请禁断屠钓，百司不决死刑。”^④唐武宗在京城长安三殿九天坛亲受的法箓，也就是三洞法箓。此后至唐宣宗亦按例受三洞法箓。唐代帝王奉道受箓多有名号，唐玄宗受箓自称上清弟子，唐武宗自称承道继玄昭明三光弟子，南岳炎上真人。据东晋道经《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》，五岳先生、真人的名衔，皆为灵宝派受道的法位。

道教宣称三山法箓皆是太上老君传授，由于道教各派共尊太上之大道，在道门中形成参受各派符箓的风气。历代有志求道修行之士，多是遍访名师，参受正一、灵宝、上清法箓。五代徐锴《茅山道门威仪邓先生碑》载邓启霞：

咸通元年，始诣茅山太平观柏尊师道泉为弟子，方羈尹。六年，乃披度为道士。十二年，诣龙虎山十九代天师，参授都功正一法箓。乾符三年，诣本观三洞法师何先生元通，进授中盟、上清法箓。^⑤

邓启霞进授的中盟即灵宝中盟，相传为葛玄早期传授的经箓。《清微仙谱》载太极真人徐来勒：“得太极函三之妙，契中盟五法之规。”^⑥葛洪亦曾从郑思远“传受上清三洞、灵宝中盟诸阶秘箓、九丹指要”^⑦。灵宝中盟可谓灵宝法箓的代称。明周思得《上清灵宝大成金书》卷二十四说：

进道之士，先受三五都功正一盟威，修持有渐，方可进受灵宝中盟，转加上清大洞。若不尔者，有违太真之格。^⑧

① 《道藏》第32册，第196页。

② 同上书，第183页。

③ 《历世真仙体道通鉴》卷二十九《韦节》：“周武帝尝请受灵宝五符、赤书真文，有白鹤临坛，徘徊而去。”《道藏》第5册，第267页。

④ （宋）王溥撰：《唐会要》上册，上海古籍出版社1991年版，第1081页。

⑤ 《全唐文》卷八百八十八，（清）董浩等编：《全唐文》第9册，中华书局1983年版，第9283页。

⑥ 《道藏》第3册，第330页。

⑦ 《道藏》第5册，第234页。

⑧ 《藏外道书》第17册，第55页。

茅山道士邓启霞，先后参受正一都功、灵宝中盟、上清大洞法箓，由此得江南道教各派经法之熏陶。唐刘处静《洞玄灵宝三师记》载唐代道士应夷节：

年十五，入天台，参正一。十七佩高玄紫虚。十八诣龙虎山系天师十八代孙少任，受三品大都功。二十四参灵宝真文、洞神、洞玄之法。二十九进升玄，三十有二受上清大洞、回车毕道、紫文素带、藉地腾天之符。^①

上清派天台宗嗣派宗师应夷节，同样先后参受正一、灵宝、上清法箓。中古史上的道士参受各派法箓，在史籍道经中还有更多记载。唐代长安道士刘尊师，“遂诣中岳韩尊师受洞神经法……至开元初，又诣东岳任尊师受洞玄中盟八景之要”^②。《历世真仙体道通鉴》卷四十八《张契真》载钱塘道士张契真：“周世宗显德五年，受正一盟威、灵宝法箓于大元樊先生。由是紫蕊玉笈之书无不历览，而名振江浙。”^③道士在修道中参受各派法箓，接受道教各派经法的学习和浸润，显然有助于提高其道学修养。

因为道教有参受法箓的传统，这为元代张天师主领三山符箓奠定道法基础。且北宋道教已有融合三山符箓之论，《茅山志》卷十六《采真游篇》载：

初，三山经箓，龙虎正一，閻皂灵宝，茅山大洞，各嗣其本系，先生请混一之。今龙虎、閻皂之传上清毕法，盖始于此。^④

茅山道士黄澄在宋徽宗时请求混一三山法箓，说明宋代灵宝法箓已有融汇正一、上清法箓的趋势。三山符箓之所以能最终统一于龙虎山万法宗坛，这其实有道教传统经法的根据。

道教授箓要选择吉日良辰，凡受道须合和上下相生大吉，遇上下相克的凶日，不可传度经箓法箓。灵宝授箓自有吉日良辰的选择，唐张万福《洞玄灵宝道士受三洞经箓法箓择日历》说：“受道之历，治箓符图等事，至于上清、灵宝，自有吉辰，岂得雷同，莫分泾渭。”^⑤该经列举道教各派法箓传授的吉日，其中灵宝派法箓须选择的传度吉日为：春季用甲寅、乙卯；夏季用丁巳、丙午；秋季用庚申、辛酉；冬季用癸亥、壬子；四季用戊辰、戊戌、己未、己丑。这些吉日是传度的吉日，可以登坛传授灵宝法箓。

道教要求道士对受持的法箓，要非常珍惜地佩带保存，此科法道教称之为“事箓”。法箓被视为通灵的信物，受箓道士要时常佩带在身，精心护持，方能随时得到神灵的佑护。明代道经《天皇至道太清玉册》卷六说：“道士女真体佩经戒符箓，天书在身，真神附形，道气营卫，仙灵依托。”^⑥道士羽化以后，须将所受法箓焚烧，象征亡魂升入仙界得道成真，因此法箓又是登真录。

灵宝派有六十甲子箓的科法传统，六十甲子箓是根据六十甲子本命元辰，制定出传六十甲子坛靖。六十甲子箓规定每一种生庚出生的人，授箓时坛、靖的名称，并与二十四治中的某道治相对应。因此，六十甲子中每一个生庚出生的人，都可以获得专门的授箓坛靖，普天下民众都在道教的授箓救度之列。道教信奉的六十甲子，是六十个有名有姓的星宿神，这六十位神灵

① 《道藏》第6册，第752页。

② 《全唐文》卷九百九十三《刘尊师碑铭》，（清）董诰等编：《全唐文》第10册，第1065页。

③ 《道藏》第5册，第374页。

④ 同上书，第621页。

⑤ 《道藏》第32册，第182页。

⑥ 《道藏》第36册，第414页。

在六十甲子日轮流值日。道经中所见有六十甲子星君、六十甲子灵官、六十甲子神、六十元辰等名称。关于六十甲子神的意义，唐代道教曾予以讨论。唐代道经《道门经法相承次序》卷中载：

唐天皇问曰：“道家经皆是六十甲子灵官为首，起自星官？”天师对曰：“……初学之人，修善立功，皆因阴阳六甲之正神，蒙削除罪录，纪名仙籍。为此灵官，并是有为。”^①

灵宝派的六十甲子授箓，道经中所见有隋代的例证。《历世真仙体道通鉴》卷三十《于章》载道士于章：

隋文帝开皇十七年，复受皇化丈人、太极真公六十甲子及五帝五岳符印，凡一百三十六首。并论天地源流，符之本末，置坛法式。^②

此太极真公即指葛玄，按此记载则灵宝派的六十甲子授箓，肇始于灵宝法箓传授的初期。自元代张天师主领三山符箓之后，现灵宝派六十甲子授箓已融汇于龙虎山《天坛玉格》，《龙虎山师传六十甲子坛靖》载：“甲子，灵真应妙坛，通玄致真靖。阳平治，左平炁。乙丑，灵应通真坛，复性澄真靖。真多治，右领神炁。”^③ 以下丙寅至癸亥各六十甲子生人，分别有所属六十通真靖道坛。六十甲子授箓与道治、坛靖、道气、星宿、五帝、五气、五行相互配合，显示出早期正一道授箓的道法特点。当代台湾道教灵宝派传承经书中，有三十二天合六十生庚皈道图，形象地显示六十甲子与三十二天、二十八宿的对应关系^④。南北朝道经《洞玄灵宝课中法》，即收录有三十二天所属图。我们知道古灵宝经推崇三十二天，是南北朝道教三十六天说形成的基础。六十甲子坛靖授箓具有宗教象征意义，虽然魏晋道教活动中心开始向江南转移，早期正一道传度的二十四治已结束其使命。但道教六十甲子授箓仍使用二十四治坛靖的古法，它象征着各地区、各门派的崇道之士，始终恪守祖天师张陵授箓的遗制。

结 语

授箓是早期道教实行的经法制度，更是南方灵宝、正一、上清三大道派赖以传承的主要科法。閤皂山灵宝派的元始宗坛授箓，是灵宝派道法传授系统的象征。灵宝授箓传度的是灵宝派的中盟经目，这些经戒法箓体现灵宝派济世度人的道法特点。灵宝授箓旨在弘扬灵宝派的教义思想，其济世度人的宗教功能充分反映在灵宝经义之中。灵宝授箓具有贯通各派经箓的特点，历史上道士先后参受正一、灵宝、上清法箓的传统，昭示出道教各派相互学习借鉴的开放性特征。三山法箓以各具特点的经箓道法，丰富了道教授箓的内涵和经法制度。灵宝授箓涉及灵宝派传播发展的诸多层面，本文对灵宝授箓仅是一极其简略的探讨，更深入发掘史料廓清灵宝派授箓历史，还是今后研究值得继续努力的方向。

① 《道藏》第24册，第795页。

② 《道藏》第5册，第275页。

③ 《给箓坛靖元科》，第40页。[美] 迈克尔·萨梭 (Michael R. Saso) 编：《道教秘诀集成》，龙溪书社1978年影印本。

④ 此图为台湾“道教灵宝法师协会”理事长卢崑永先生赠送复印资料，谨在此致谢。

百年道学精華集成

第三辑

人物门派

卷三

道教门派



全真道

全真教概谈*

郭武

一、渊源及南北宗之说

全真教是宋金时北方出现的一个宗教新派，陈垣先生认为它是道教的改革派。它开始并不宣称继承道教统绪，而以儒释道三教继承者自居；到了元代才刊行道藏，以道教正统自居。

全真教在短期内兴盛，引起了统治者的猜疑和惊慌，因为当时汉族人民常以宗教结社形式组织力量反抗占据中原的金人，金统治者曾“以惑乱民众，禁罢全真及五行毗卢”^①。为了进一步发展，全真教一方面巴结上层统治者，一方面为自己从民间宗教过渡为官方正统宗教寻找依据。唐末五代兴起的“钟吕金丹派”的三教合一和内丹修炼思想给了全真创教人王喆很深影响，并且北宋时钟吕派已得到官方的正式承认，宋徽宗曾封吕岩为“妙通真人”^②；无怪乎全真教声称“汉正阳（钟离权）兮为的祖，唐纯阳（吕洞宾）兮做师父”^③；尊钟吕为祖。至少在南宋理宗时全真教即形成了以钟吕为祖的传承统绪^④。

当时南方有一以张伯端为首，同样受钟吕派影响的教派，主张修炼精气神使之凝成金丹的内丹说，道禅融合的明心见性说及三教合一说；所以许多学者将它与王喆的教派视为钟吕派的两个分支，分别称作全真教南宗和北宗。入元后，南北宗即合而为一了。

二、兴起和发展

陕西终南山一带自古为道教圣地，历代崇道的统治者都很重视这里；北宋太宗曾赐楼观“顺天兴国”观额，终南山时称“洞天之冠”。这是全真教兴起于此的有利条件。

全真教创教人王喆生于终南山附近的咸阳大魏村，他在“捐文场，应武举”于伪齐政权失意后，埋头修道，可人们对他却未多加注意。1167年，他便离陕到山东传教。王喆在山东收得

* 本文原载《宗教学研究》1989年1-2。

① 《金史·章宗纪》。

② 《历世真体仙道过鉴》。

③ 《重阳全真集》。

④ 参阅马晚宏：《吕洞宾神仙信仰溯源》，载《世界宗教研究》1986年第3期。

著名的全真七子为徒，并建立了许多以三教名之的教团，如“三教七宝会”“三教金莲会”等；1169年王喆病死于返回关中途中。之后，七大弟子分赴各地弘教；“七真”后来皆有自己的门派，为全真的繁荣作出了贡献。这时全真教的活动只以少数人在山野修炼为主，并未能赢得更多人民的信仰和统治者的赏识。

1183年之后，全真由丘处机、王处一掌教，他们改变了过去的“无为”做法，注意争取社会上层贵族的赏识。从丘处机的“走谢街坊豪杰户，时时募谓来相顾”“休休道者方归去，赫赫王侯又到来”^①等诗句中，可以看出他与豪门贵族来往密切。终于，1185年，金世宗召见丘处机并命之主万春节醮事之职；金章宗也赐号王处一“体玄大师”全真教影响日益扩大。

1207年，章宗元妃特赐丘处机《大金玄都宝藏》，从此“海上达官贵人敬奉者”与日俱增。宣宗贞祐二年（1214）山东登州大乱，丘处机请命前往抚渝；二州平定，其声望益发轰动朝野。金、宋、蒙古三帝遂争相与之结纳。

丘处机独应蒙古成吉思汗之召，远赴万里见成吉思汗。成吉思汗“深契其言”，于是诏尽免全真赋役，并让邱掌管天下道事；远近僚庶都竞相信服全真教，全真教于此达到了鼎盛。

全真教随蒙古人的南下逐渐南传，与江南南宗融合为，全真教在南方赢得了广大南宋遗民的信仰，传遍江、浙、鄂、闽赣等地。1304年，天师道张与材受封为“正一教主”，统管五山符箓。全真与正一两派正式对峙。

三、兴盛之原因

北宋五朝对北方少数民族屈辱求和，任人勒索，又把战争的危难转嫁给人民，北方人民饱受贫困、战火之苦。金人控制中原后强占民田牧场，进一步加剧了汉民的苦难。这种现实的苦难是全真教产生的良好条件。全真教为人们提供了避难之所。

旧的道教原则失去了民心而不能起到这种避难所的作用。宋徽宗宠信道教靡费了大量财物，“每设大斋，辄费婚钱数万”^②，在皇帝的优宠下，道教日趋腐化。《佛祖统记》卷二十九述当时道士“皆外蓄妻子，置姬媵。以胶青刷鬓。美衣玉食背几二万人”。北宋政府为了缓和财政危机而出卖道士度牒，许多地痞无赖，恶棍凶徒也混入待遇优厚的道士队伍中，使道教声誉和道士宗教家形象严重受损。统治者迷信道法，不修水利而信呼风唤雨，不防政治病而信驱邪除妖，不修武备而信道法能抵御金兵；朝野有识之士对祸国殃民的旧道教深恶痛绝而唾弃之。

全真教以革新派面目出现，并不仅仅是为了区别于北宋旧道教，且是为了恢复老子学说之本旨，并在此基础上圆融儒释道三教。

老子《道德经》的清静无为思想对道教有根本的影响，然而“自汉以降，处士素隐，方士诞夸，飞升炼化之术，祭醮禳禁之科，皆属之道家”^③，使得“五千言之玄训，束之高阁，为无

① 《磻溪集》。

② 《宋史·林灵素传》。

③ 王恽：《秋涧集》。

用之具关”^① 弊极则变，王喆创立全真就是要“屏弃幻妄，独个其真”^②，恢复老子道德经本旨的。同时全真并不“独居一教”而主张“三教平等”^③。经过全真教的革新，道教有了新的活力，

面对异族的压迫和歧视，不少汉族知识分子都以不仕异族为高尚，终因自己文武无成而慨然入道。全真七子和王喆都是豪族或儒生，他们都因利益受损，抱负得不到施展而隐遁山林，慨然入道；他们深知“欲其教广传，而不先罗致知识分子，人几何不疑为愚民之术，不足登大雅之堂耶！”^④，故而对知识分子广泛结纳，“委曲招延”^⑤，为日后全真教的大兴打下了良好基础。

全真教关心下层人民的疾苦，《遗山集》记载：“全真常乐与过客饵，道院所在，至者如归，尝岁饥，资用乏绝，先生辟谷数旬，以供给来者，其先人后己类此。”^⑥ 全真教还组织人力修水利，造福人民；这些做法使其在民众中树立了声望，赢得了人民的信仰。全真教还主张“不须广看经书，乱人心里，妨人道业”，而以“养气为最上乘”^⑦ 提倡“耕田凿井，自食其力，垂慈接物，以期善俗”^⑧，这些都很适合农民的口味。后来丘处机劝成吉思汗止杀，中原人民更是信服全真，以至其“户外之屦满矣”。

全真教的兴盛与统治者对它的赏识利用是分不开的。金元统治者为了更好地统治汉族人民，深感有必要寻求汉族的治国之术；可当时北方关学十分衰微，而南方“程朱之书，不及于北”，这种角色就只好由在中国土地上生长的道教来扮演了。全真教以三教圆融为宗旨，丘处机更是“博物洽闻于书，无所不读”^⑨，完全可以满足统治者的要求。另外，统治者也想利用道士为自己祈福禳灾，以求长久地统治人民，并且为了用之麻痹人民斗争意志，“解除邪暴”，因此对全真教大加扶持利用。使其在金末元初时盛况空前。

四、基本思想

全真教融合了儒教三教学说，但其教义主旨并未脱离过道教求成仙升天的轨道，它的基本教义可以概括为“识心见性，除情去欲，忍耻含垢，苦己利人”^⑩。下面从全真教提倡的三教圆融，性命双修，禁欲主义等方面对其思想作一概略之说。

1. 三教圆融

汉魏以来的三教并存，构成了近两千年来中国宗教史；思想史的总画面。宋元明时三教融合思潮更加高涨，全真教正是在这种影响下高倡三教合流的，同时也是为了借助释儒的优越地

① 李鼎：《大元重修古楼观宗圣宫记》见朱象先《古楼观紫云衍庆集》卷上。

② 《全真教祖碑》。

③ 《磻溪集》。

④ 陈垣：《南宋初河北新道教考》。

⑤ 《甘水仙源录》卷三，卷二。

⑥ 《遗山集》卷三十一。

⑦ 《丹阳真人语录》。

⑧ 王恽：《秋涧集》。

⑨ 《长春真人西游记》序。

⑩ 见《道藏》119册。或《甘水仙源录》卷三，卷二。

位和影响来抬高自己。

王喆创教之初建立的许多教团都以三教名之，而不独树道教一帜。他提倡三教平等，三教一家，认为“儒门释户道相通，三教从来一祖风”^①。后来全真教也常“引儒释之理证道，使学者知三教本一”^②。到了元代，全真道士还试图从理论上论证三教同源一致。

元代全真道士多把三教一致之点归于“心性”。如《性命圭旨》卷一说：儒曰存心养性，道曰修心炼性，佛曰明心见性。指归皆在心性；此心性即三教之道的本源。全真道士还把三教义理之源归结于“中”，牧常晃说：“至于喜怒哀乐未发，此中者，在儒谓之精一，又谓存神；在老谓之抱元，又曰守一；在释谓之禅室，又曰寂观。是皆人心固有之中也。”^③

全真教的三教圆融思想还表现在对佛儒思想的吸取上。如道教传统的成仙信仰是企图保持肉体长生不死为主要特征，但在金元之时，汉人不仅地位低贱，日常面临被杀戮的危险，在这种苦难的现实中，有多少还会愿意肉体长生呢？佛教渲染的一切皆苦，肉体不净可厌等教旨有了广大市场。全真教大力宣传从佛教中取来的生死轮回之苦，地狱惩罚之酷，还进一步破斥肉体，否定人生，向佛教的人生观靠拢。《重阳全真集》中咏骷髅；丘处机《假躯》云：“皮肉烂，血津干，荒郊尔试看！”^④与佛教的为破除肉体贪爱而观绦胀、白骨、烧焦的做法同一格调。甚至全真教还认为那些“欲永不死而离凡世者，大愚不达道理也”^⑤。他们还模仿佛教“众生皆有佛性”说，一反魏晋道教的成仙者须受命禀神仙之气的说法，认为凡有七窍者皆可成真^⑥。

与全真北宗不同的是，江南全真（南宋）不大破斥人生肉体，而主张居尘出尘。张伯端说：“须知大隐居廛市，何必深山守孤静？”^⑦陈致虚也说：“金丹圣宝不在深山穷谷，当于世间法中求之。”^⑧余希至对弃家学道的人说：“（此）非道也，复尔家室，治尔田畴，行人道之常，不累于心可也。”^⑨这种思想是受禅宗“不于境上生心”^⑩思想的影响。

全真教也宣扬儒家的忠孝伦理学说：“王喆对在家信徒皆首先教以行孝；谭处端也说：‘为官清政同修道，忠孝仁慈胜出家。’”^⑪《东园语录》则给封建伦理以人性论的根据：“人之仁义礼智，性始然也。既有仁义礼智，推之则忠孝廉节等端皆性中流出。”如此高标三纲五常，与弘扬纲常为本的儒教相比也不分上下。

2. 性命双修。

钟吕金丹派以“性命双修”为宗；修性即修心。与禅宗所修明心见性差不多，修命即养气修身。是道教独擅之术。渊源于钟吕派的全真教也主张“性命双修”，但不同于钟吕派的先修

① 《重阳全真集》。

② 见《道藏》119册。或《甘水仙源录》卷三，卷二。

③ 《玄宗直指万法同归》卷二。

④ 《磻溪集》。

⑤ 王重阳：《立教十五论》。

⑥ 《长春祖师语录》。

⑦ 《悟真篇》。

⑧ 《悟真篇三注》卷五。

⑨ 《道园学古录·非非子幽室志》。

⑩ 《坛经》。

⑪ 《水云集》。

命后修性，而认为“主者是性，宾者是命”^①。以识心见性为首务。丘处机教导门人说：“吾宗惟贵见性，水火配合其次也。”这个“性”指人精神的先天本原或不动不变的本体，是解脱成仙之本，它被各种“妄念”遮蔽而不能自见。全真教认为只要作宗教的内心反省，“一念不生”，即可见到自己的“真性”、超脱成仙。这种见性成真的思想明显地受到禅宗“菩提般若之知，世人本自有之，即缘心迷，不能自悟”，若能“吹却迷妄”便能“一悟即至佛地”^②的说法影响。全真教在修行实践原则上颇近禅宗；《晋真人语录》说：“只要无心，无念，不着一物，澄澄湛湛，内外无事。乃是见性。”这种无心、无念其实是禅宗修行的要旨，所谓无念即“于诸境上心不染”^③。

全真教以识心见性心重，但并非不言修命；他们认为性命即神气，一者相互依存，一体不二。《性命圭旨》卷一说：“有性便有命，有命便有性，性命原不可分……性无命不立，命无性不存，而性命之理又浑然一哉！”大多数全真家把明心见性与内丹融混为一，以明心见性为内丹的首要环节及末后一关，以炼精养气、神气混合为见性的必要前提。

3. 禁欲主义

传统道教提倡节欲，寡欲，并不完全禁欲。六朝时期在佛教影响下，道教也有了禁欲之说和出家之制；全真教则进一步建立了道士出家住庵之制，禁止道士娶妻，把天伦间尤其男女之间的恩爱视为生死之根；马钰《神光灿》说：“儿女中枷锁，妻妾干戈。”王喆在《踏莎行》中说父母儿女不过是轮回报应中的怨债酬偿关系，要人看破红尘，出家修行^④。全真教还认为酒色财气乃至食色睡皆是违反天性的人欲，只有违逆人情，消散五情六欲，断除酒色财气，力制色睡，才能“脱人之壳，与天为徒”。为了窒情灭欲，全真教要出家者把生活降到常人不堪忍受的水平，励修苦行；元好问说全真家“憔悴寒饿，痛自黥劓，若枯寂头陀然”^⑤，正是指全真的禁欲主义，全真还以各种清规戒律来束缚教徒，不准“杀盗饮酒食肉破戒”^⑥。

全真教把因果报应说与宿命论结合，要人们安贫守贱，放弃任何追求和斗争；他主张“人生富贵贫贱荣枯寿夭亦各有所命”^⑦，要求人们忍耻含垢，因为“乃至大小喜怒、诽谤、打骂、是非，见面相嫌，皆是前世所结旧冤，现世要还，须当喜欢承受，不给辩证，承当忍耐。便是还讫，但有竞争，便同抵债不还”^⑧。这种克制情欲、不反抗的思想受到金元统治者的欢迎。

五、贵盛而衰及其原因

全真教至元初鼎盛后，开始整理刊行道藏，表示上承道教统绪。此时的全真已真正成为道教的代表，与儒释二教共同鼎立。

① 《重阳授丹阳二十四诀》。

② 《坛经》。

③ 同上。

④ 《重阳全真集》。

⑤ 《遗山集》卷三十一。

⑥ 《重阳教化集》卷三。

⑦ 《北游语录》。

⑧ 《盘山语录》。

势力的增强、待遇的优宠使得全真道士们有点目中无人了，他们大肆抢占佛教在战火中失去的寺院，并以丘处机见成吉思汗为应当初的“老子化胡”之讖，还打起“为天子延福致寿的旗号，法制无所禁，为所欲为；并造出老子八十一图，与《老子化胡成佛经》一起镂板传布，“意在轻蔑释门而自重教”，触犯了佛教尊严，于是一场导致全真教衰败的佛道之争爆发了。

元宪宗八年，佛教以福裕为首，全真以张志敬为首进行了一场辩论。结果，全真失去了统治者的支持而遭惨败。元宪宗勒令参加辩论的道士削发，焚毁化胡经及镂板，归还佛教寺院273所。元世祖十七、十八年，世祖诏谕“焚毁道藏伪妄经文及板”。为什么蒙古统治者在灭掉金宋、一统天下之后，竟如此打击全真呢？因为此时在南方产生了深远影响的理学已经北传，元统治者深知“若治天下，舍仁义则纲常乱矣”^①，只有传统上占统治地位的儒学才能“籍以立国”：元世祖亲征许衡为京兆提学，招致赵复为师，百年之间，“上自朝廷内外名宦之臣，下及山林布衣之士，以通经能文显著当世者，彬彬焉众焉”^②。元统治者已能直接运用儒学治理天下，再不须借用全真了；并且全真那种“清静无为”的说教同思大有为于天下的忽必烈格格不入；全真教失宠，贵盛而衰，势所难免。

全真教在元取代金宋时，得近水楼台之利，取悦成吉思汗；而在另一次改朝换代即明兴时却未能再抓住机会，而江南的正一道则捷足先登，向朱元璋献媚。明太祖在开国第一大仗即克定陈友谅时，张正常“遣人纳诚款”并“屡朝京师”^③，得了风气之光。明太祖认为正一道“初有助于联，其可忘乎”^④，因此对张正常“授正一嗣教真人，赐银印，秩视二品”^⑤，使正一道获得了道教领导地位。而全真则因是前朝所遗宠教而备受明太祖猜疑。全真教虽未得官方重用，可其在民间的影响却很大，明中叶兴起的众多民间宗教如黄天教等都受全真教的影响。清初的王常月，周太朗等曾使全真教一度中兴，但全真教已是黄昏的夕阳了。

六、简单总结

社会存在决定意识形态，宗教产生发展的基础在于社会的政治，经济等客观存在。全真教产生的根本原因也就在于当时社会黑暗现实：外族入侵而政府腐朽无能，百姓苦受掠夺歧视，士人无处施展报国之志。

宗教本身的“完善”也对人们具有很大吸引力，全真教的“苦己利人”“惠泽德人”是它赢得人民信仰的一个原因。

《元史·释老传》认为宗教“其盛衰，每系乎时君之好恶”，这种看法是符合中国历史特点的。自秦以来，中央专制不断加强，君主独裁一国之政治、经济、文化命运；中国的宗教从来都是皇权利用以维护统治的工具，从未有过像西方的教权高于皇权的时候。因此，全真教的浮沉也在统治者的控制之中。

① 《元史·拜老传》。

② 《元史·儒学一》。

③ 《明书·张正常传》。

④ 《明书·纶焕志》。

⑤ 《明书·张正常传》。

但宗教作为一种意识形态，有其相对独立的发展规律，并不会因行政命令，暴力手段而消失；行政命令可以在表面上取缔宗教，但存于思想中的宗教精神却不会因此消失。金章宗“禁罢全真”而全真却“稍微而更炽”。“至元辩伪”，全真失宠之后，其影响在民间却依然广泛，似乎说明了这一点。

儒释道三教得以在中国历史上长期并存，不仅由于三教宽容大度——不似西方宗教对异己大加打击，甚至流血战争，因为中国人主张“和而不同”而且也由于统治者对三教各有需求。三教各自取别人之长补自己之短，相互渗透，但又相互斗争，希望得到统治者的青睐，这就演出了近两千年的宗教合流史；在这种相互融合的过程中，儒家以其忠孝伦理思想赢得了统治者青睐而长期占思想正统之地位，佛道二教在这一点上不得不向儒家让步。佛教从东汉《牟子理惑论》认为沙门“何违圣语不合孝乎”，到宋契嵩“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊”^①，道教从《太平经》“孝为地之经”到全真教的“忠孝仁慈胜出家”^②都是向儒家的忠孝伦理思想屈服。

佛教作为一种外来文化，以其精深的思想和博大的体系在中国文化史上独树一帜。儒道二教常从中吸取营养，丰富自己。宋明理学全真教即是在这种营养滋补下成长起来。如果说理学对佛教是明排暗取的话，全真教则是大张旗鼓地宣扬“释道从来是一家”，高唱三教合一。

① 《孝论·叙》，《见谭辣文集》卷三。

② 《水云集》。

道教南宗考略*

任林豪 陈肖岐

道教是中国土生土长的宗教，产生于东汉末年。其后在政治、经济、文化等诸因素的影响下，不断地发展，变化，至中晚唐逐步趋于成熟。由于唐宋文化的嬗变，道教学说发生了巨大的转变，原来风靡一时的外丹服食说日趋衰落，内丹学说日趋兴盛。宋金时期，内丹学说更加兴盛，名家辈出，其标志就是所谓南、北宗的分立。

一、南宗思想溯源

南宗，始于宋张伯端，“其学先命而后性”^①，主流“始于太上老君，而盛于吕祖，溯其源：少阳帝君得老君之传也，两传而得吕祖云，吕祖传刘海蟾而开南宗”^②。南宗倡导性命双修，道禅合流，基本思想源于传说中的吕洞宾。吕洞宾，姓吕名嵒，号纯阳子，唐河中府人。武后时两举进士不第。天授二年（691），其父强命赴试，至长安酒肆中，遇钟离权，以黄粱梦点化之，授予长生之术。初居终南山，后钟离权又传以大道天遁剑法和龙虎金丹秘文。吕洞宾既得道，乃历游天下，并改丹铅与黄白之术为内功，剑术为断除贪嗔、爱欲和烦恼的智慧，自称回道人，行化度人。历史上吕洞宾有无其人，很难断定，但《道藏》洞真部所收录的《钟吕传道集》《破迷正道歌》和《道藏辑要》收录的《三宝心灯》《云集语录》《金丹心法》及《观心篇》《敲爻歌》等著作，都符合和体现了吕洞宾强调修心、不主外丹、倡导内丹的思潮，尽管这些著作大多数是后人附会的，但毕竟给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、与禅宗融合，从而巩固了其以内丹炼养为主旨的宗教地位。

南宗炼养思想导源于吕洞宾，后经刘海蟾至张伯端而趋于成熟，刘海蟾，名操，字昭远，又字宗成，活动于五代至北宋，后梁燕山（今北京宛平）人，曾事燕主刘守光为丞相。刘海蟾好谈性命，崇黄老之学，初遇道人正阳子，得金液还丹之旨，随之即弃官隐于华山及终南山，潜心修道，后得吕洞宾授以内丹之要，乃改名玄英，号海蟾子。刘海蟾丹成以后，云游传道，

* 本文原载于《中国道教》1989年第1期。

①（明）宋濂：《送许从善学道还闽南序》。

②《吕祖全书》。

并著《还金篇》行于世，刘海蟾继承吕洞宾的大统而加以发挥，其思想为张伯端最终形成性命双修的南宗炼养思想奠定了坚实的基础。

二、南宗五祖

南宗五祖是指宋代提倡内丹炼养、道禅合流的张伯端、石泰、薛道光、陈楠及白玉蟾，因他们的思想学说和教旨与全真道相似，且都活动于南方，为区别北五祖，故被尊为南五祖。张伯端，字平叔，后改名用成，一号紫阳，道教南宗的开祖，也即是道教紫阳派的祖师，生于北宋太平兴国九年（984），卒于神宗元丰五年（1082），浙江天台人。年轻时聪明好学，他在《悟真篇》序中自称：“仆幼亲善道，涉猎三教经书，以至刑法、书算、医卜、战阵、天文、地理、占凶生死之术，靡不留心详究，惟金丹一法，阅尽群经及诸家歌诗论契，皆云：日魂月魄、庚虎甲龙、水银朱砂、白金黑锡、坎男离女，能成金液还丹，终不言真铅真汞是何物色。”说明张伯端当时即热衷于道教的研究。张伯端年长“为府吏”^①，后因“纵火将所署案卷悉焚之”，故“按火烧文书律遣戍”^②，张伯端坐累谪岭南兵籍后，由于科场失意，官场无望，遂在“晚年浪迹云水（今广东乐昌县），访求大道”^③。治平年间（1064—1067）适逢余杭陆介夫知桂州，因而得以“引置帐下，典机要”^④。熙宁二年（1069），陆介夫改知成都，张伯端随同前往，在成都天回寺遇异人，“以夙志不回，初成愈格，遂感真人授金丹药物火候之诀”^⑤。这样，把得到的秘诀同以前所学的内丹法要相印证，则不明之处顿时“雾开日莹，尘尽鉴明”^⑥。陆介夫死后，张伯端“转秦陇”^⑦，依于马处厚于河东，并“修炼于汉阴山中”^⑧。在这期间经过一番努力，遂于熙宁八年（1075）写成了在内丹学上占有重要地位的代表著述——《悟真篇》，阐发其所学和加以发展的先命后性的炼养思想。《悟真篇》著成后，张伯端在传播过程中，由于传承非人，经历了三次磨难，但最终还是分别传给了扶风人马处厚和石泰，使之得以在世流传。元丰五年（1082），年九十九岁的张伯端在百步岭^⑨“天炎浴水中”^⑩跌坐而化，并“用火烧化得舍利千百，大者如芡实，色皆绀碧”^⑪。

根据史料记载，张伯端年轻时，虽然热衷于道教和道法的研究，但对内丹丹法，始终不得其要领。五十岁以后，由于世态炎凉和仕途的失意，从而对道教的信仰愈来愈强烈，急切向往神仙的生活，却因生活上的小事，引起内心对社会的不满，结果落得遣戍岭南，幸遇陆介夫，张伯端才得以托身幕府，但此时的他已经是一个白发苍苍的老翁了。熙宁二年，八十五岁高龄

① 《临海县志》。

② 同上。

③ 《道教大辞典》。

④ 陆彦孚：《悟真篇篇注》。

⑤ 《悟真篇序》。

⑥ 同上。

⑦ 《悟真篇注》。

⑧ 《道教大辞典》。

⑨ 今浙江临海百步。

⑩ 《天台山志》。

⑪ 《天台山方外志》。

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。而熙宁八年完成的《悟真篇》，终使张伯端成为了一派宗师。

石泰（1022-1158），宋扶风人，字得之，号翠玄子。初以缝纫为业，但素慕正宗，参访真道，后在邠州酒肆巧遇张伯端，伯端见其仙风道骨，乃授以金丹大道。石泰得道后，常以医药济人，不受其谢，惟愿植一杏树，久遂成林，人称为“石杏林”。石泰成道于罗浮山，苦修至一百三十七岁而终，被尊为南宗第二祖。

薛道光（1078-1191），宋陕西鸡足山人，名式，一名道源，字太源。年轻时以缝纫为业，后出家为僧，法号紫贤，人称毗陵禅师，在留居长安开福寺期间，参长老修岩，顿悟无上秘密圆明真宝要法，并因观桔槔有感，念谈禅不能长生，遂转而雅好金丹导养，探求性命双修之术。宋徽宗崇宁五年（1106），遇石泰，授以《悟真篇》，从而潜心修道，号称紫贤真人，以一百一十四岁寿终，被尊为南宗第三祖。

陈楠，字南木，道号翠虚，生卒年代不详。宋惠州博罗县人（今广东惠阳），曾以盘拢箍桶为业。初遇紫贤真人薛道光，得太乙刀圭火符秘诀。后遇黎姥山神人，传以景霄太雷琅书，遂以丹法和雷法行于世。传说能驱狐鞭龙，浮笠济湍，并经常以符水撮土为丸，疗人疾病，因此，人号泥丸先生。由于他承传张伯端的金液内丹思想，所以后人尊他为南宗第四祖。

白玉蟾（1194-1229），南宋道士。本名葛长庚，琼州人（今海南岛琼山），字如晦，号海琼子，后继为福建侯官白氏子，遂改名白玉蟾。白玉蟾年幼时聪颖异常，十二岁即举童子科。他博洽群书，善篆隶草书，工画梅竹，后因“任侠杀人，亡命之武夷”，毅然求道于陈楠，学内丹丹法及雷法。从此改装道士，追随陈楠云游华南各地九年，始及其道。陈楠死后，白玉蟾来往于罗浮、武夷、龙虎及天台等山，传道授徒，并建立了小规模教团。嘉定七年（1217），得彭耜与留元长为弟子。嘉定十五年（1222），赴临安征诏，此后即归隐著述，不知所去。

白玉蟾继承和发展了以精、气、神为核心的内丹丹法，特别是把张伯端用禅宗的“即心是佛”来比附道教“养性全命”论的理论发展及更细密、更禅宗化。遂成为南宗道禅合流一派的代表人物，称作琼琯紫清真人，后人尊为南宗第五祖。

南宗五祖中，以张伯端和白玉蟾最为重要，张伯端认为儒、释、道同源，倡导“三教一理”，主张以修炼金丹为主，创立了道教南宗的一整套理论，而白玉蟾则继承、发展了张伯端的理论，并加以光大和发挥，逐步建立、形成了南宗的组织形式。其余的石泰、薛道光、陈楠三位，虽然都得到了内丹丹法，但他们在南宗的炼养思想学说中，仅仅是守成和传承而已，没有自己新的发挥创造。总之，南宗五祖的金丹理论开创了道教修炼的新思想、新体系，对宋以后中国道教的发展产生了巨大的影响。

三、南宗代表著作

南宗自张伯端开始，其主要人物都有著作流传。张伯端有《悟真篇》《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》《长生要义》和《金丹四百字解》，石泰有《还源篇》，薛道光有《复命篇》，陈楠有《翠虚篇》，白玉蟾有《玉隆书》《上清集》及《武夷集》等。

以上这些著作中，《悟真篇》体现了张伯端炼养思想的总成，是南宗的代表著作。张伯端

在书中力主内丹，视外丹黄白为旁门邪术，主张按照万物化生的法则，反其道而修炼自己的精、气、神，书中还吸取了老子的一些哲学思想，利用它来说明内丹的修炼方术，并加以深化和发展，使之成为自己内丹学说的理论基础。他还顺应当时儒、释、道三教合一的思想潮流，公开标揭道禅合流的旗帜，以修炼性命之说来融贯诸家学说。《悟真篇》宣扬内丹修炼，还从传统的“人身一小天地”的天人合一哲学观出发，它以人的自身比做修炼的鼎炉，以精气为药物，用神为运用的火候，循行一定的经络，经过一定的步骤，使精气神在体内凝聚不散，结成内丹。内丹以去疾健身为初效，延年永寿为中效，“阳神”飞升为最高目标。具体修炼是收心敛性、养炁守神、无欲无念三个过程。这三个过程是“道生一、一生二、一二生三、三生万物”^①的逆行，即重新由三而二、由二而一、守一而归无，最后归于万物之初的“道”。亦即所谓的命功（收心敛性、养炁守神）和性功（无欲无念）。实际上就是气功。

《悟真篇》传世本很多，作注者不乏其人。最早的注本为薛道光的《悟真篇注》，但据元初戴起宗考证，所谓薛注，实际上是翁葆光所注，乃是坊家为扩大影响假名于薛。除此以外，宋代为《悟真篇》作注的还有叶文叔、陆子野等数家。元代为《悟真篇》作注的有上阳子陈致虚，而空玄子戴起宗则作有《悟真篇注疏》及《悟真篇注辨》。明代为《悟真篇》作注的有一壑子彭好古、晦卿李文烛等，作序的有潜虚子陆西星，清代会稽人存存子陶素耜作有《悟真篇·脉望》。其他为《悟真篇》作注的历代大家还有甄淑、夏宗禹、张位、朱元育、刘一明等。清董德宁另辑有《悟真外篇》。

《悟真篇》自产生以来，一直广为流传，但由于给它作注的大家很多，加上时代久远，故所传版本比较紊乱。我们今天看到的已不是原来的编排本。据杭州大学翁士勋先生考证及同《悟真篇》中张伯端自序相印证，可知《悟真篇》本来的编排面目应该是：

正文：自序

七言四韵十六首，以表二八之数，

绝句六十四首，按周易诸卦，

五言一首，以象太乙，

西江月一十二首，以周岁律。

附：读周易参同契，

赠白洞刘道人歌

石桥歌

再序

也就是说，跟此编排面目不一样的注本，当是好事者“改编”和“补充”的。

四、南宗传承关系

关于南宗的传承，明人都印撰的《三余赞笔》是这样记载的：“其南宗者，谓自东华少君及老聃之道，以授钟离权，权授唐进士吕嵒，辽进士刘操，操授宋张伯端，端授石泰，泰授薛

^① 《老子》四十二章。

道光，道光授陈楠，楠授白玉蟾，玉蟾授彭耜。”另据南宋王庆升《三极至命筌蹄》载：“天台怡真先生谪自紫阳真人，宿德不渝，感西华夫人发枢组，而授之以口诀。道成，授杏林石泰以《悟真篇》、杏林道成，授紫贤薛道光以《还元篇》。紫贤道成，授泥丸真人以《复命篇》，泥丸道成，授紫清真人白玉蟾以《翠虚篇》。厥后之闻道者，紫清之徒也。”再据元戴起宗《〈悟真篇注〉辨》：翁葆光“亦真人的派”，“真人传石杏林，杏林传紫贤为第三代，此世之知者也；真人传广益子，广益子传无名子，亦为第三代，此世之罕知也”。从以上记载可看南宗初期的传承关系。下面这个传承关系表（一）中，大略分为两派：石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾等嫡传弟子属于清修派。主张“药物”具足于自身，应一己独修。广益子刘永年，无名子翁葆光等别传弟子则属于男女双修派，包括陈达灵、陆子野、戴起宗、陆西星等。其理论和修炼方法与清修派相似，唯独以为“真铅”须取之于同类异性之身。



南宗传承到白玉蟾时，是为最兴盛时期。其时，由于白玉蟾的努力，南宗理论传承有人，教团组织也初具规模。

上面表（二）中，以王金蟾一系尤为兴盛，其中李道纯较为重要。李道纯，字元素，号清庵，又自号莹蟾子，都梁（今湖北武冈）人。其学及王金蟾授受，并兼取北宗。道成后，精研道意，广授门人。他谓丹道之玄关即“中”字，能“致中和”则“四大咸安，百骸俱理”。由此成为南宗“中”派的开创者。李道纯著述甚丰，主要著作有《护命经注》《大通经注》《洞古经注》《清静经注》《清庵莹蟾子语录》《中和集》《周易尚古》等。

除了嫡传和别传两支体系外，张伯端还有一个体系，其传承次第为张伯端传马处厚，马处厚传张坦夫，张坦夫传陆师闵，而陆师闵则传给了陆彦孚。这体系由于传承者非宦即官，因此流传不广。另外，据《道教大辞典》载：张伯端“丹成返台州，传道授徒”。这个记载，使我们可知张伯端在台州还有一个传承体系。但这一体系，由于种种原因，已失之记载，无据可考。以后，由于南宗后继无人，亦因全真道独兴，加上兼通南、北二宗的上阳子陈致虚以其内丹理论，极力融合二宗。自此，南宗统归全真，与全真道合流。

关于道教全真派传入云南的几个问题*

郭 武

道教是中国土生土长的宗教，主要为汉族人民信奉。在中国历史上，道教常被民众利用来与封建王权进行斗争，因而时常遭到世俗统治者的打击；然而，这只是道教的一支，亦即通常所谓的“民间道教”或“民众道教”，并不代表中国道教的全部。与“民间道教”相对的是所谓“官方道教”。“官方道教”坚决反对与朝廷进行抗争，极力维护封建统治者的各种权利，因而得到了历代封建统治者的大力扶持；这支道教的代表人物，如两晋南北朝时期的葛洪、寇谦之，唐宋时期的杜光庭、陈景元，元明时期的丘处机、关全节，清代以来的王常月和刘一明等，皆是道教史上举足轻重的人物，对道教发展乃至中国社会产生过很大影响，曾得当时统治者的宠信和重用。所以总的来说，道教在中国历史上是多得历代统治者扶植的。随着中国封建王权的不断扩张，道教也随之而逐渐传播到了中国各地，并对中国的一些少数民族产生了较大影响；居处祖国西南边陲的云南部分少数民族同样受到了道教的影响，其受到道教影响的途径也基本同于上述。

道教以修行方法来划，历来分有“符箓”和“丹鼎”两大派。所谓“符箓”派，是指以画符念咒、驱鬼降妖、祈福禳灾为特征的诸道派；而所谓“丹鼎”派，则是指以炼丹求长生为特征的诸道派，具体又可分为“外丹”派与“内丹”派。到了元代，诸符箓道派逐渐归聚于“正一道”的旗下，而诸丹鼎道派则投靠于“全真道”的门下；“正一道”与“全真道”遂成为相互对峙的两大道教派别，道教诸派可笼统地划归于“正一”或“全真”。“正一”派的渊源可以溯至东汉末年创立的“五斗米道”，其传入云南的过程，笔者曾试作过论述（请参阅拙文《道教在云南的传播与发展》，载《云南社会科学》1993年第4期）；而“全真”派则是创立于宋金之际的道教新派，其在云南境内产生的影响并不亚于“正一”派，目前关于它何时以及怎样传入云南的问题众说纷纭，笔者在此拟对诸说作一评价并提出自己的看法，以求与大家商榷，进而求还历史的本来面目。

一、以讹传讹的全真道初入云南诸说

关于全真道初入云南的问题，有不少学者谈到过；然而，诸说皆缺少考证，多只是根据一

* 本文原载《思想战线》1994年第6期。

些民间传说而提出，显然难以成立。更有一些学者以讹传讹，不加分析地把别人的观点据为己用，使得种种误说似乎成了定论。下面，罗列两种有代表性的说法：

1. 吕洞宾传入说。巍山彝族回族自治县县志编委会办公室编《巍宝山志》言：“唐代，相传吕纯阳曾到巍山传教，以栖鹤楼作为道场，带徒授教，弘扬全真道。”（云南人民出版社1989年版，第44-45页）稍后出版的《巍山彝族回族自治县民族宗教志》则更详细地描述了吕洞宾在巍山传布全真道的过程：“唐代，相传八仙之一的吕纯阳也曾到巍山传布道教，他到巍山后，以东山栖鹤楼做道场，带徒授教，传布天仙派全真道，很受巍山民间人民群众的尊敬和爱戴。他修炼成仙后，被巍山民间洞经会和圣谕坛奉为真官，一直享受着巍山教徒和信教群众的香火。”（云南人民出版社1992年版，第282页）为了论证这种观点，该书接着又言：“从唐代以后，在巍山民间流传着很多有关纯阳祖师在巍山传道的神话传说故事，如《吕祖度仙姑》《吕祖度梁医生》等；记载有关吕纯阳在巍山传道传说的经书有《暗室灯注解》《指迷金图》《吕祖度仙姑》《吕祖因果说》等；现今栖鹤楼还保存着借吕纯阳之笔撰写的两块碑文，一块题名为《栖鹤楼记》，一块题名为《金胭选仙吕大真人降笔》。”（同上）

2. 宋德方传入说。《昆明市志长编》载采访录：丘处机弟子宋德方传全真道入滇东北，宋德方弟子又将之携入昆明（卷二，昆明市志编纂委员会编印1984年版，第280页）。丁学仁编《春城昆明》则更言昆明龙泉观始建于宋德方之手（上海教育出版社1987年版，第96页）。杨学政先生《云南道教》也言：“金大定十一年（1178），道教龙门派始祖丘处机的弟子宋德方，字广道，号披云，入滇东传教，其弟子传之入昆，是为道教龙门派最早传入昆明。”（载《云南宗教研究》1988年第1期）稍后，杨学政与雷宏安合撰的《云南省宗教志——道教》又言：“全真教，为宋末元初道士王重阳所创……因丘处机关系势力强盛，其徒宋披云入滇弘道。龙门派便在曲靖、昆明，以及滇南、滇西扎下根来。”（手稿第13页，1990年6月“修改稿”）雷宏安先生后来发表的《云南道教初探》（载《中国道教》1991年第1期）也持此说。

现对上述两种说法分析如下。

吕洞宾名岩，字洞宾，号纯阳子，系唐末道士，《历世真仙体道通鉴》卷四十五言其得钟离权授以“金丹之妙”并著有《丹诀演正论》等，对道教教理的发展有过重要贡献。其后学于五代宋初形成过所谓“钟吕金丹派”，对全真道的形成产生过巨大影响；吕洞宾本人也曾被后世道徒尊奉为全真道“北五祖”之一。然而，查《正统道藏·历世真仙体道通鉴》，可知他一生主要活动于中原，晚年“南游巴陵，西还关中，冲升于紫极山”，并未到过云南。况且，全真道虽受到过吕洞宾金丹思想的影响，但其正式创立却是在宋金之际；金大定七年（1167），王重阳在山东半岛将其所居庵命名为“全真”，全真之教始闻于世。吕洞宾生活的时代，尚无全真道，故云南的全真道是不可能由他传入的。巍山民间流传的关于他到巍宝山“传教”及那些所谓“遗迹”，当属后人伪造，不足以说明他是云南全真道的首倡者。《巍宝山志》和《巍山彝族回族自治县民族宗教志》的撰作者也许已感觉到了种种传说的不可靠性，故又说：“吕纯阳是否真的到巍山传过道教，资料不足，还有待于进一步考证。”此话推翻了作者在前面所进行的种种叙述，虽使其前面的论述成为徒劳，却反映了撰者的求实精神，很值得肯定。

宋德方字广道，号披云，系元代道士，先从“全真七子”之刘处玄为徒，后又事丘处机，曾从丘处机远赴西域谒见蒙古成吉思汗，往返历时三载，还住燕京长春宫。《终南山祖庭仙真

内传·披云真人》记其于丘处机羽化后曾协助尹志平执掌教门，后遵其师遗命而往山西住玄都观并主持编修《道藏》，又修永乐纯阳祠而住持之；甲辰（1244），往终南山主持皇子醮事并得赐“玄都至道真人”号，之后便闲居终南山，“日与耆年宿德相会谈道”，丁未（1247）辞世，享年65岁。其本传并未有他到云南弘教的记载，仅言其在编修《道藏》的同时“犹假余力即莱州神山开九阳洞及建立宫观，自燕至秦晋，凡四十余区”。《昆明市志长编》载其来云南传教之事时曾注明此说乃今人“口述”，可后来者却将此事编得活灵活现。《春城昆明》作者将龙泉观附会为宋德方所建，然据今仍立于龙泉观的《龙泉山道院记》碑文言：元朝此地仅有当地群众构建的一所龙王祠；明朝西平沐公方于此“择地之高亢，构道院一区”，并请道士徐日退主之。《云南道教》作者更进一步将宋德方入滇弘道的时间确定为“金大定十一年（1178）”。此说更令人奇怪，因为宋德方出生于公元1183年，怎么可能会在公元1178年就到云南来传播全真道呢？《云南省宗教志·道教》则又将宋德方在云南走过的地方扩大为曲靖、昆明、滇南、滇西，不知是据何而作此言的？且其言“全真教，为宋末元初道士王重阳所创”也是错误，因为王重阳生于宋徽宗政和二年（1112）而卒于金大定十年（1170），根本未活到所谓“元初”。

二、全真道传入云南的两种途径

笔者在开篇时曾说明：随着中国封建王权的扩张，道教也随之而逐渐传播到了中国各地，并对中国的一些少数民族产生了较大影响；云南部分少数民族受到道教影响的途径也基本同于上述。除此之外，一些著名的高道来云南传道授徒对全真道在云南的发展所产生的推动作用也是巨大的，故我们在这儿也将它视为全真道传入云南的另一条重要途径。下面具体阐述之。

全真道诞生于宋金之际，其初创时的影响只局限于山东等北方地区，元初兴盛时的影响范围要大一些。陈垣《南宋初河北新道教考》引《清虚宫重显子返真碑铭》言元初全真道发展盛况为：“东至海，南薄汉淮，西北历广莫，虽十庐之邑，必有香火一席之奉。”（中华书局1962年版，第36页）元至元年间，佛教攻击道教经典多为伪妄，元世祖因此令全真道掌教祁志诚焚毁《道藏》中的伪妄道经及版，全真道于是失去了往日统治者的优宠，发展势头受到了扼制。笔者认为：全真道在元代是很难远播到云南来的。元代统治者的王权虽曾覆盖于今云南省，但全真道却难依附这种权力而扩张到云南来，因为元统治者真正推崇的宗教是佛教而不是道教。元世祖忽必烈曾受过藏传佛教萨迦派高僧帕思巴灌顶而成为佛家弟子，他即位后曾封帕思巴为帝师并以藏传佛教为国教，使得佛教的发展在元代很兴盛；“至元辩伪”时全真道士遭到了惨败，便是因为元帝不扶持道教而扶持佛教。从云南各地的地方志书所反映的情况来看，元代道教在云南的活动是很沉寂的；志书中几乎不见有关元代云南道教活动的记载，惟郭松年《大理行记》载品甸人敬畏“地符”，似是南诏、大理时人崇信道教的遗风。近人夏光南著《元代云南史地丛考·元代滇宗教之盛》认为：“徽以明初道徒史籍，元代滇之道教，固亦极有势力者也。”又说：“《元史》亦以滇之僧道并列，省垣城砖除所述藏文之砖外，并杂以‘符砖’，则此两教者，当日必势同鲁卫，未见轩轾于其间也。”但夏先生并未引证所谓的“明初道徒史籍”，故不知其是据何而下此论断的。我认为，夏说未免将道教抬得过高；因为道教在元初虽曾得元统治者一时宠信，但“至元辩伪”后已难与佛教抗衡，加之大理国本盛行佛教，其

民“家无贫富，皆有佛堂，人不以老壮，手不释数珠”（《大理行记》，云南人民出版社1986年12月版，《大理行记校注》本），故道教实难于元代在云南与佛教一争高下。综上所述，笔者认为：全真道在缺少统治者大力扶持的背景下，当不会于元代就远传到道教影响衰微而佛教活动却很盛的云南边疆。

全真道传入云南，当在明代大量汉族人口迁入云南之时。在元以前，虽有陆续迁徙至云南的汉族人口，但其数量与原住云南各民族人户相比只是少数，久之便融合于各少数民族之中了，故方国瑜先生认为元以前“无长期保持汉族特征之人们共同体”（《中国西南历史地理考释》下册，中华书局1987年版，第1132页）。元统治者遣镇戍军驻守云南，其中不少军士即属汉人，这些汉族军士与一些来云南的汉族游宦、商旅、工匠等虽始终保持了其世籍，但他们在云南所占的人口比例却不大。自明以后，迁入云南的汉族人口方才急剧增加。《明太祖实录》卷一百四十三洪武十五年三月丁丑载：“上谕傅友德等，以云南既平，留江西、浙江、湖广、河南四都司兵守之。”之后，随着明王朝在云南建立卫所、布置屯田，大批的汉族人口源源不断地涌入了云南，故方国瑜先生说“明代为云南居民族属巨大改变时期”（同上）。据方国瑜先生统计，明万历初年云南的军、民户总数为四十七万一千零四十八，其中军户占70%强，民户占30%弱；军户“悉为汉族人户”，民户“中有汉籍，而大都为原住各族居民”（同上书，第1134-1135页），故《滇略》谓此时云南“土著者少，寄籍者多”。这种情况，为全真道传入云南提供了很好的群众基础；作为汉族人民普遍信奉的道教之一支，全真道当随着大批汉民的人滇而被携入云南。

事实上，上面提到的留守云南的江西、浙江、湖广、河南四都司兵中的军士原来即是生活于全真道势力较强的地区内；全真道早在元初就在江西、浙江、河南等地产生了巨大影响，留守云南的众军士在从军前多生长于这些地区的民间，其受过全真道的影响当属无疑。这些军士久居云南，当会将全真道的影响传播到该地。明中叶以后，卫所制度废弛，军籍逐渐转为民籍，全真道在云南民间的影响也逐渐扩大。据地方志书记载，这一时期的云南各地汉族人民多兴建了各种名称的全真道宫观神祠，如《永昌府志·俗祀》载湖广商旅在永昌修建“吕祖楼”，《续修顺宁府志·寺观》载该地修建了“玉皇阁”“吕祖阁”等；《徐霞客游记》中也记有云南各地的许多道观名称，如腾冲宝峰山“上建关帝殿……转殿角之右，则三清殿也……右顾崖间，一亭飞缀，八角重椽，高倚悬崖之上，乃参府关君（蜀人，名苾臣）新建以祀纯阳者”（《徐霞客游记校注》，云南人民出版社1985年版，第1038页）。从各地志书记载的情况来看，明代云南汉族群众兴建的道教宫观神祠多与吕洞宾有关。吕洞宾系五代宋初“钟吕金丹派”的开创者，对全真道的学说产生过巨大影响，曾被尊为全真道的“北五祖”之一，通称“吕祖”。明代云南出现了众多的“吕祖楼”“吕祖阁”“吕祖亭”等，表明全真道的影响确已渗入云南。不过，明初云南民间的全真道尚未形成有系统的组织，多只有一些宫观神祠散布城乡供民众自行祈禳；这种散漫状况的改变，则与一些著名全真高道的人滇传教活动有关。

入滇进行传教活动的著名全真高道，当以张三丰为第一人。张三丰是道教史上充满传奇色彩的一位人物，有关他的名字、籍贯、生活时代的说法也众说纷纭。清代研究张三丰的专家李西月经考证后认为他名全一，字三丰，是辽阳人，生活在明代。张三丰吸收了宋金以来道教金丹派南、北宗（二者入元后统称为全真道）丹法的长处，并在此基础上融入了自己的一些见

解，创成了一套颇具特色的道教修炼功法（表现于张三丰撰《玄要篇》《玄机直讲》等丹经中），为武当道派的兴起奠定了良好的基础。张三丰曾来云南传道，此事不仅见于云南的一些地方志书中，也见于张三丰弟子汪锡龄所撰《三丰先生本传》（载李西月辑《张三丰先生全集》，见《道藏辑要》）中。张三丰来到云南后，收得沈万三、余飞霞等诸名弟子；又混迹于民间，屡显神异，在昆明等地产生了很大影响。《新纂云南通志·释道传一》云：“昆明礼浩迎神、祷雨辄应，始于三丰。”《昆明县志》也载：清道光七年（1827），县人为“祠明张全一”而“为祠庙九，皆在城中”。早在明末，徐霞客游滇之时，就曾于昆明太华山罗汉壁见“张仙祠”（见《徐霞客游记·游太华山记》）；由此可知，张三丰在明末已深受云南人尊崇了。张三丰弟子沈万三，本为秦淮地区大渔户，后因得罪明太祖朱元璋而被流放云南，深得西平侯沐春的抚慰；另一弟子余飞霞本是沈万三的孙女，后成为西平侯沐春的夫人（参阅《新纂云南通志·释道传一》）。由于与西平侯的这种关系，张三丰在云南的传道活动应当是通行无碍的；可惜各种史料中有关他在云南传道的记载很少，故我们难以对此进行详细描述。

继张三丰之后来云南弘道的著名全真高道是刘渊然。刘渊然世居江西赣县，16岁时即出家为道士，号体玄子，曾师事全真道的重要传人赵宜真。明洪武二十六年（1393），朱元璋闻其名，擢为道录司右正一；永乐初年又升为左正一。不久后，他因触怒权贵而被谪至江西龙虎山，后又移居昆明龙泉观传道。刘渊然道行高妙，在云南百姓中有着很大的影响，“凡滇民有大灾患者，咸往（龙泉观）求济，无不得所愿欲”（《龙泉观长春真人祠记》，见陈垣辑：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第1261页）。明仁宗洪熙元年（1425），刘渊然受召回京，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”（同上），给二品印诰，成为显赫一时的道门领袖人物。宣德年间（1426-1435），刘渊然“奏请立云南、大理、金齿三道纪司以植其教”（同上），为云南全真道设立了一些得官方承认的组织机构，使得云南道教声望大振，有力地推动了云南境内全真道的发展。

刘渊然对云南全真道发展所作的贡献不仅在于他的声望、地位对云南全真道的兴盛产生了重要的影响，更在于他为云南培养出了一批颇有名气的全真道骨干人物。《龙泉观长春真人祠记》载刘渊然在云南传道，门徒“殆百余人”；其中以芮道材、蒋日和、邵以正最为著名，成就也最大。下面简要介绍之。

芮道材是大理太和县人，少业儒学，后从刘渊然受栖神炼气术。万历《云南通志》载其曾殄峨嶂孽龙、除蒙化妖怪，深得百姓敬崇。宣德初年，芮道材奉召入觐，得赐道纪司都纪职，给释以还。弘治壬子（1492）秋，他在巍山创建了栖霞观并授徒三十余人，为大理全真道的发展作出了贡献。蒋日和世家江宁，自幼投礼朝天宫提点谢无为，后又以刘渊然为师。他曾住持昆明真庆观，并主持对真庆观进行了大规模的扩建，“凡门庑殿藏之制，一时俱举”（《重建真庆观记》，见《道家金石略》，第1253页），历时六年而毕其功。《真庆观兴造记》载蒋日和住持真庆观后，“由是道日以滋，行日以茂”（同上书，第1257页）。洪熙改元后，蒋得赐“明真显道宏教法师”号，其对云南全真道发展所作的贡献得到了官方的承认。邵以正号承康子，又号止止道人，祖籍姑苏；洪武年间，其父母移徙云南，“感梦玉桃之异而生真人”（《龙泉观通妙真人祠堂记》，见《道家金石略》，第1266页）。邵以正先从高道王云松，后师长春真人刘渊然；刘渊然嘉其勤恳，“悉以道秘授之”（同上）。后刘渊然入京“领天下道教事”，特向朝廷

推荐了高徒邵以正；邵以正因此得召入京，历任道录司右至灵、右演法、左正一等职，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，“凡朝廷有大修建、大禳祈，必命真人（邵以正）主之”（同上）。明王朝对邵以正予以了极度的重用，曾诏令他主持编修《道藏》；邵以正感恩知遇，率弟子喻道纯等人广搜道经，详加订正，最终刊成了《正统道藏》这一大型的道经丛书。《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；此书由云南全真道士主持编修，显示了云南道教在当时的全国道教界中占有着重要的地位。

总之，全真道是在明代随着大批汉族人民涌入云南而被携入云南境内的；它在云南境内的兴盛，则是由张三丰、刘渊然等著名全真高道推动而致。

三、全真道在云南的发展特点

全真道在云南的发展大致有以下几个特点：一是多与儒释二教融合；二是多与道教正一派相混；三是多向民间宗教发展；四是一些国内罕见的全真道支派依然保存到了今天。下面具体述之。

1. 全真道在初创之时即高唱“三教一家”的论调，如其教祖王重阳曾说：“儒门释户道相通，三教从来一祖风。”（《重阳全真集》卷一，《道藏》本，文物出版社影印）这种“三教一家”的思想在云南全真道的发展过程中得到了充分的体现。《徐霞客游记》曾记当时云南各地的佛寺与道观多交错分布而难分彼此的属地，又记腾冲乌雅山玉皇阁内同时供奉儒释道三教圣人（第716页、第1048页）；《滇海虞衡志》也记当时的云南群众往往僧道不分（见《滇海虞衡志校注》，云南人民出版社1990年版，第26页），由此可见云南全真道与儒释二教的融合程度之深。不仅如此云南儒释二教的著名人物也多接受了道教的思想学说，如李元阳《天地世界图序》（见《中。谷文集》卷六）在阐述宇宙结构时即采用了道教的说法；高翥映也在研究老庄哲理及医占杂艺等方面“皆能扫前人支离，自辟精义”（《姚安县志》），鸡足山悉檀寺住持僧的著作甚至有《老子元览》等（《徐霞客游记校注》，第910页）。今临沧县道教协会所在地尚名为“三教寺”，由此可见云南全真道融合三教之风犹存。

2. 道教中有正一派与全真派之分，正一派道士不必出家住观且多以为群众驱鬼降妖、祈福禳灾为生，全真派道士则须出家且以“识心见性”为务。然云南全真道却在很多时候与正一道相混，往往难分彼此。例如清末及中华民国初年的大理地区道教有清虚、火居二种，“清虚道云游方外，居处坛观，脱离家族社会之关系；火居道乃与常人无异，惟金铙法鼓、讽诵经文，为人忏悔、祈祷，获此赏财而已”（《大理县志稿·宗教》）——由此看，似乎清虚道属全真派而火居道属正一派；但事实却不然，“火居道分先天、龙门二派；先天派宗萨氏，行于城内及南乡，龙门派宗邱氏，行于东乡、北乡”（同上）。“萨氏”即萨守坚，西河人，曾学神霄雷法于北宋王文卿、林灵素等人，开创有“西河派”（属神霄支派）；大理先天派当属西河派，可归入正一道之内。“邱氏”即丘处机（清世宗谥讳孔子名，故“丘”又作“邱”），乃“全真七子”之一，创有全真“龙门派”；大理龙门派实属全真道支系，却被视为是正一道（火居道）之一种，可见当地全真道与正一道之混。《顺宁县志初稿·宗教》载：“顺宁现有道教信徒，均

属邱祖龙门派，其他鲜有所闻。”又言：“佛道两教，散漫而无组织，少通经义，专事讽诵；甚且与‘应教士’混杂不清，为人做斋许愿及一切法事，意在敛财，殊失本旨。”这里的“应教士”即是指不出家的道教信徒，实即火居道士（正一道士）。今鲁甸县“玄天观”的道士（属全真派）仍多行祈禳、超度等法事，当地群众往往将其与散居民间的火居道士统称为“道士先生”。

3. 明清时期是民间宗教兴盛的时期。此时的云南全真道多发展成为一些民间宗教组织，如圣谕坛、洞经会、青莲教、同善社、常斋（又作“长斋”）教等。圣谕坛多以“善”字标榜：“化愚导俗，同归于善，虽有可取，然假神设教，弊窦万端，亦佛老之末流耳”（《顺宁县志初稿·宗教》）；洞经会“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”（《昭通县志稿·宗教》）；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”（同上）；常斋教“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”（《大理县志稿·宗教》），“名派杂多，如归根、万全、三花、西华等，各建佛堂，以聚后学”（《顺宁县志初稿·宗教》）。民间宗教多与当时的统治政权进行抗争，如清初大理府张保太等人所传的“大乘教”即如此。《清史稿》卷十一称：“云南张保太传邪教，蔓延数省。”对这类“邪教”，统治者一般都是予以取缔或镇压的。

4. 全真道创立之后，有“全真七子”光大之，分别开创了遇仙、南无、随山、龙门、崑山、华山、清静七个支派。其中，以丘处机所创龙门派最为兴盛，在后世得到了广泛的传播，其他诸派则逐渐湮没。今云南省境内的全真道主要是龙门派，但也存在有一支目前国内已罕见的“随山派”。随山派的创始人是刘处玄，字通妙，号长生子，世称“长生真人”；其在今云南省的传人分腾冲、临沧两支。笔者于1994年3月上旬在临沧县进行调查时，从临沧县道教协会秘书长丁朝猷处了解到该地有随山派余脉存在后，便亲往该派道士所住“三元宫”进行访问。访问时，“三元宫”住持、随山派在临沧第四代传人李忠琴（坤道）向笔者讲述了该派在临沧的传承情况并出示了其所珍藏的本派派谱手抄本。其述：胡义静从腾冲来到临沧，时值清末回民起义，胡收得3岁孩童姚慈云为徒并携之回到腾冲；姚18岁时得知自己家乡在临沧，便执意要回临沧传道，胡于是携姚来到临沧创建了“三元宫”；姚收得弟子蒙心义，蒙又收得蒙守富、李守贵、吴守静三人为徒；李、吴二人皆无传，惟蒙守富传至李忠琴；现李忠琴又收得年青坤道刘良芳为徒，香火有续。所示派谱与北京白云观藏《诸真宗派总簿》所录“随山派”字谱基本相同，只是少后60字，且前40字也有个别字相异，但其属随山派正宗是无疑的。该派谱系胡义静手抄，上有“师祖刘景泰（四川人氏）、师公康高玉（四川人氏）、师爷能和春（贵州人氏）、师父钱礼书（云南楚雄府人氏）”字样，由此可知云南全真随山派是清朝中期由四川或贵州传入的。据李忠琴讲，今腾冲尚有一家随山派；可惜笔者暂未能寻见这支随山派的传人，在此只好将其情况付之阙如了。随山派能够在云南继续存在到今天的原因可能在于它的“一脉单传”。由于教内人数极少，故其凝聚力相对强大而不易离散，进而不会在云南全真道与儒释二教融合，与正一派相混并向民间宗教发展的潮流中发生嬗变；也由于其人数少、影响小，故不易引起外人、尤其是统治者太多的注意，未招致来自外界、尤其是统治者的打击。全真随山派在国内早已罕见甚至罕闻，而其至今却仍在云南境内有传人，实乃云南全真道的一个独特之处，故在此也将它视为云南全真道发展的一个特点。望日后有兴趣的同仁留意此派，以求对它有更多的发现。

全真教龙门派起源论考*

王志忠

全真教是由陕西人士王喆于金世宗大定七年（1167）在山东创立的“新道教”，五十余年后，其弟子丘处机受到成吉思汗的优宠，全真教在蒙古贵族的支持下迅速发展，一度达到了非常鼎盛的局面。到了明代，全真教却相当地沉寂，几不为人所知，与元代形成鲜明的对比。清初，全真教在龙门派的带动下出现了短暂的复兴，龙门派也因此成为全真教的一个最大宗派。但是，由于种种历史原因，长期以来，对于龙门派的起源和形成诸问题，学术界多沿袭旧说，鲜有深究，以致谬种流传，矛盾百出，有感于此，本文拟作初步探讨，尚俟方家补正。

清代闵一得在其编著的龙门派历史《金盖心灯》中认为，龙门派是由丘处机所开创的。在此书卷一的《赵虚静律师传》中，闵一得记载了龙门派第一代律师赵道坚从丘处机受戒的经过：

（赵道坚）闻七真演教，独携瓢笠，谒长春丘祖，丘敬精严，执弟子礼。丘祖与语而奇之，曰：“此玄门柱石、天仙领袖也，他日续心灯而流传戒法者，必此子矣。”遂侍祖游燕阐教，凡有作为，不言自合，或侍终夜不发一语。祖乃传以清虚自然之秘，栖隐龙门者多载。复出，侍祖于白云观，统大众。师于至元庚辰正月望日受初真戒、中极戒，如法行持，无漏妙德。祖乃亲传心印，付衣钵，受天仙戒。赠偈四句，以为龙门派，计二十字，即“道德通玄静，真常守太清，一阳来复本，合教永圆明”之源派也。

闵一得认为：1. 龙门派的创始时间是在“至元庚辰”，即元世祖至元十七年，公元1280年。2. 地点则是在燕京白云观。3. 龙门派二十字乃丘处机所赠。4. 龙门派名系因“栖隐龙门者多载”而得。

但是，据丘处机再传弟子李道谦撰写的《七真年谱》已载，丘处机年八十卒于“大元丁亥”，即公元1227年。又据李志常《长春真人西游记》和李道谦《终南山祖庭仙真内传》记载赵道坚已于辛巳年（1221）在西游途中病逝于赛蓝城（今哈萨克斯坦的奇姆肯特附近）。邱赵于“至元庚辰”传心印、付衣钵之事绝无可能。因此，闵一得关于龙门派创始经过的说法就很可疑。那么，龙门派到底是什么时候和怎样创立的呢？陈教友说：

今世全真教，大抵长春法嗣为多，所谓龙门派也。然询之道教中人，云：嗣马丹阳者

* 本文原载《宗教学研究》1995年第4期。

为遇山派，嗣谭长真者为南无派，嗣刘长生者为随山派，嗣王玉阳者为昆崙派，嗣郝广宁者为华山派，嗣孙清静者为清静派。

考长春及诸真门人，无有以派名者，诸派之兴，其起于明代欤？^①

元代，自丘处机以后，历代掌教大宗师皆皇帝钦封，统一领导全真教^②。此间全真教道士和教外的著述，都没有关于七真创派的记载。又据清人刘献廷述孙宗武言：

今世全真道人所谓龙门法派者，皆本之邱长春，其地则王刁山也。王刁山在华阴太华之东，奇峭次于华岳。开山之祖，乃王刁二师，故以人名山。邱长春曾主其席，演派至今遍天下也。^③

陈教友据而推断：

今考王刁系宋初仙人，华山、龙门俱有王刁洞。孙宗武之言，闻之白云观王清正，清正闻之华山马真一，当有据。长春曾主华山讲席，靳贞常当即为其弟子。所以称龙门派者，贞常弟子姜善信承世祖宠遇，建龙门建极宫，其后徒众日盛，创此法派，故云龙门也。世或谓长春曾居陇州之龙门，故号龙门派，恐非。^④

认为龙门派乃邱长春再传弟子姜善信所开创，其地则为龙门建极宫，与丘处机曾居之陇州龙门无涉。陈教友作《姜善信传》谓：

姜善信，河东赵城人，姿秉恬默，年十九，师事莲峰真人靳贞常道元，隐居华山王刁洞。后承师命修习龙门山，访王、刁遗迹……其后三见聘，奏对多所裨益，（世祖）赐号静应真人。会龙门禹祀因兵而毁，善信募建之。陛辞日，敕赐曰“龙门建极宫”……复给田四十余顷，命五弟子俱为建极宫提点。远近亦称“天师”，年七十八羽化。^⑤

且附注云：

《秋涧集》有《祭静应姜真人文》云“至元十一年甲戌（引者按：应作戌）二月十二日”，则姜当化于是年春初。

据此，则姜善信生于公元1196年，卒于1274年。此龙门山在山西河津县与陕西韩城县之间，与禹门口隔河相对。龙门建极宫系在大禹庙的基础上改建而成。陈教友认为，龙门派之“龙门”，即是指此“龙门”。

另外，《金盖心灯》卷一《赵虚静律师传》鲍廷博注引《逸林·全真录》载“元世祖赐开龙门派，钦定二十字”，所以，陈教友认为，此系谱并非丘处机自作，也不是元世祖赐给丘处机或赵道坚的，而是赐给姜善信的。

从上述的零星史料，我们可以肯定，龙门派绝不是丘处机所开创的，但姜善信的名字与龙门派系谱并不符合，而他所传弟子的详情也不得而知，所以，具体的创派过程仍有待于进一步考证。

闵一得所肯定的龙门派第二代律师张德纯、二代陈通微都是在华山修行，而没有关于他们

① 陈教友：《长春道教源流》卷七，荔庄藏版。

② 参见陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版。

③ 刘献廷：《广阳杂记》卷三，中华书局1957年版。

④ 《长春道教源流》卷六。

⑤ 《龙门正宗碧洞堂上支谱·校理本观宗谱序》（四川灌县青城山天师洞祖堂藏稿本）亦云：“长春再传弟子姜善信，河东赵城人，师事莲峰真人靳真常，隐居于华山王刁后洞，奉师命修习龙门。世祖宠遇，建龙门建极宫。是时徒众日益，创法派，故名龙门也。”

住修龙门的记载。四代周玄朴之后，南至四川青城山，以后又进一步向南传，与龙门毫无关系。所以，关于元世祖赐派、姜善信创派的说法也有可疑之点。

姜善信本系华山道士，后去龙门修习，又受到了元世祖的宠遇，他的弟子应该是很多的。龙门与华山地域相接，两处道士的关系也很密切。所以，龙门派极有可能是流散到各地的姜善信的弟子一传再传，后来逐渐形成一派，再追溯到姜善信和丘处机的。因此，陈教友认为龙门派与其他七真派兴起于明代的说法更接近历史事实。

关于明代全真教的历史，当时人的记载甚少。出于全真家之著述，亦不多见，且其中以讹传讹、以致谬种流传者有之；语多忌讳，甚或故作神秘者亦有之。从以上史料的种种矛盾之处，可以看出，由于丘处机在推动全真教走向鼎盛的过程中所起的关键作用及其崇高的社会政治地位和声望，由于赵道坚与丘处机的密切关系及其神秘的早亡，也由于姜善信创建龙门建极宫曾受到元世祖的褒奖，道教龙门派在形成过程中确与丘处机、赵道坚和姜善信等人有着种种复杂的关系。但是，由此而产生的关于龙门派的创始者是丘处机、赵道坚或姜善信的几种观点都是很难成立的。

众所周知，金元之际，全真教的扩展以至鼎盛与丘处机获得成吉思汗的尊崇和支持具有相当密切的关系。早期蒙古政权从政治、军事利益出发，极力笼络宋、金、蒙古三方对峙时期在三家必争的战略要地——河北、山东一带拥有广泛和深厚的群众基础的全真教，目的是为了征服金宋，建立统一帝国铺平道路。而全真教领袖们为了扩张其教，也需要获得强大的蒙古政权的支持，不仅充当蒙古贵族学习中原文化的老师和“以汉法治汉地”的智囊^①，还积极为蒙古（元朝）这个征服帝国奔走四方，“招降纳叛”，为其消除了许多敌对力量。全真教也在蒙古（元朝）政权的大力扶植下，迅猛发展，盛极一时。历代掌教宗师皆由皇帝钦封，荣显至极。当时全真教的传播范围，“东尽海，南薄汉淮，西北历广莫（漠），虽十庐之聚，必有香火一席之奉”^②，以至“黄冠之人，十分天下之二，声焰隆盛，鼓动海岳”^③。

元末，虽然全真教寺院经济力量的雄厚使得一些上层僧侣地主贪图世俗享乐，道价剧跌，但全真教与元朝政府的关系仍很密切。因此，明朝初期的几个皇帝对全真道士犹有所忌，对全真教采取了抑制、排斥政策。

明初，太祖朱元璋对三教的政策是以儒为主，释老兼用，三教并举。但对于道教，则是崇正一而贬全真。他在《大明玄教立成斋醮仪·御制序》中说：

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！虽孔子之教明，国家之法严，旌有德而责不善，则尚有不听者。纵有听者，行不合理又多少！其释道两家，绝无绳愆纠缪之为，世人从而不异者甚广。^④

从一个侧面反映了他对全真和正一两大道派的不同态度。朱元璋认为正一道所擅之斋醮法事，超度荐拔，可以“益人伦，厚风俗”，有助于维护封建伦理道德；而全真教则专务“修身养性”，于国于民，皆无裨益。我们姑且不去探讨他对于这两大道派区别的观点是否准确，先

① 赵著：《佐玄寂照大师冯公道行碑铭》，《甘水仙源录》卷六，《道藏》本。

② 高鸣：《清虚宫重显子返真碑铭》，《道家金石略》，文物出版社1989年版。

③ 元好问：《怀州清真观记》，见上书。

④ 明代道教分为全真、正一二类，佛教分为禅、讲、教三类，参见《明史·礼志》卷七十四。

看看隐藏在这种态度之后的历史背景和政治因素。

公元1361年，朱元璋正当逐鹿中原之时，正一道四十二代天师张正常即曾经“遣使者上笈，陈天运有归之符”^①，表示支持。朱元璋则“以手书赐答”，以示褒奖，并表示将保护正一道。命有司：“但系龙虎山宫观殿宇及供器什物，诸人勿得作践损坏，褻渎神明。旧管山园田地房屋，悉听为主。诸色军民人等不许夺占，违者治罪。”^② 1367年，朱元璋欲称帝，请张正常替他“上告天庭”，“下降符命”，以示“奉天承运”。张正常颇识时务，积极合作，及时地上上了劝进表，歌功颂德。明年，朱元璋即帝位于南京，张正常入贺，朱元璋“授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，领道教事，仍给银印，视正二品”^③，并蠲免其族属及龙虎山大上清宫各色徭役。其后，终明之世，明朝政府一直钦定由正一天师（真人）掌管全国道教，并享有许多特权。

另一方面，元朝的灭亡，使全真教丧失了以往的政治庇护；经过元末农民大起义的扫荡，全真教上层僧侣地主的寺院经济也受到了沉重打击。明朝建立后，一些全真道士遂以“大元遗老”自居，拒绝承认明朝政府，表示了不合作的态度。朱元璋曾多次以求药为名，派人访查当时最著名的全真道士张三丰。成祖朱棣也曾下令修复武当山遇真宫（三丰尝住修于此）以招徕之，但最后都没有达到目的。实际上，明太祖、成祖如此急切地到处寻找张三丰，也许就是为了控制这个“不臣之民”可能存在的反明活动，以消除不利于维护和巩固这个新建的大一统帝国的潜在危险。

另外，明代道教，武当最盛。永乐中，成祖“命工部侍郎郭璉、隆平侯张信等督丁夫三十余万人，大营武当宫观，费以百万计。既成，赐名太岳太和山，设官铸印以守”^④。并“钦选”道官为武当各宫观住持、提点。命四十四代正一天师张宇清荐举道官。而张宇清所推荐的，绝大多数属正一、龙虎、茅山、上清、清微等派道士。这些符箓派道士自宋元以来，一直归正一天师管辖。据任自垣《太岳太和山志》记载，永乐（1403—1424）间，明成祖所钦选的武当山各宫观道官中，只有五龙宫提点李素希一人为全真道士。原居武当的全真道士大部分已星流云散，留下来的寥若晨星，而且多住在一些偏僻的小庵观中，过着寂寞的清修生活。李素希之所以受到重用，正是由于他多次表示对明朝的忠诚。早在永乐三年、四年，李素希以庵前古榔梅树开花结果，作为符瑞之兆，两次遣弟子诣阙进献于成祖。永乐十年，成祖将兴武当之役，他又积极配合，于山中古迹旧规，一一详细介绍。因此，成祖赞他是“忠君爱国”“修行得道的好人”，并加以录用。武当山地处中国版图腹地，元代时香火就很旺盛，四方道士云游，咸于此挂单。因此，武当道教一直是各派道流云集，成分相当复杂。明成祖钦选道官，显然也寓有通过行政手段来加强武当道教管理之意。

另一方面，那些不“忠君爱国”的全真道士，自然应在斥逐之列。全真道士把这看做是“世俗之谤议，匪类之妒忌”^⑤。全真道士受到了排斥、打击，全真教的活动也受到限制，“时

① 张正常等：《汉天师世家》卷三，《道藏》本。

② 《皇明恩命世录》卷二，《道藏》本。

③ 张正常等：《汉天师世家》卷三，《道藏》本。

④ 《明史》卷二百九十九《张三丰传》，中华书局新点校本。

⑤ 《金盖心灯》卷一，《王昆阳律师传》，台湾丹青图书有限公司影印本1983年版。

当晦迹”，谁也不敢“违时妄行”，以至于“是时玄门零落，有志之士，皆全身避咎……皆不以阐教为事，律门几致湮没”^①。全真教组织在明朝政府的严厉打击下，趋于瓦解，也缺少一个“有为”的领导——“玄门柱石，天仙领袖”。正如龙门派第七代律师王常月（1522 - 1680）所总结的：明代全真教，“教相衰微，戒律威仪不显于世”，而“旁门邪教，反通行于天下，清净解脱、光明正大之道，反寂寞不闻”，“皆因教门中未曾有人担当其任”^②。说明了明代全真教的确没有一个统一的宗教组织、领导，呈现出一种涣散和沉抑不振的衰微景象。只有少数人“慨仙踪之不振，吊逸绪之无承”，认为“先圣一脉，不可不续”^③，但也只能在地下活动，秘密地“单传秘授，不能广行”。虽然如此，随明代中期世宗的崇道，对全真教的禁绝逐渐松弛，全真道士的传教活动也逐渐增加了。正是在这种秘密的传教过程中，分散的全真教徒逐渐地集中起来，形成了一个个相对独立的宗教组织和传授系统，于是便形成了一些宗派，由于缺乏统一的组织和领导，这些宗派之间也时有分合。龙门派就是这些宗派中的一个较大和较稳定的派别。同样由于缺乏统一的组织和领导，所以各派之间，或一派之中各师承之间所传授教义教理的重点就会有所不同。从闵一得《金盖心灯》中，我们可以看到同属于龙门派的道士，有的重“宗”（以宗派系谱为传信，偏重宗派系谱的延续），有的重“教”（以教义为传信，偏重宗教教义的宣传），有的重“律”（以戒律为传信，偏重戒律的奉持），有的重“法”（以法术为传信，偏重道教各种法术的传授）。所以，龙门派崇尚“戒行精严”的特点也不是丘处机等人规定的，而是在一代一代传授的过程中逐渐形成的。奉持严格的宗教戒律，这在当时的社会历史环境下，对于秘密传授的明代全真教徒来说，是维系和保全秘密宗教组织免受破坏的一个必须坚持的原则。不仅如此，而且对于全真道士心性的磨炼和道德修养的提高以及改善元末以后在社会上所留下的热衷名利、贪图享乐的腐化形象也具有一定的作用。

因此，根据对上述史料的考证，结合对明代全真教特殊的政治、经济地位的分析，我们可以初步推断，道教龙门派是明代全真道士在秘密授受过程中逐渐形成的全真教改革派。是对元代全真教从兴起、鼎盛到腐化以至于萧条的一种反思和扬弃。全真教在元末明初，声价很低，这一方面是因为全真教在政治上与蒙古（元）王朝关系密切，另一方面也由于全真教政治地位的提高所带来的雄厚的寺院经济力量使一部分上层道士生活腐化，行事几同狙佞。所以，一些龙门派道士为了与他们划清界限，以“正宗”自居，标榜自己所持奉的戒律乃“丘祖嫡派”，为“教外别外”，从而，为全真教恢复名誉，以正视听。这种改革并非朝夕之功，而是在全真道士长期秘密传授的过程中在种种社会历史因素的影响下，从自发到自觉，逐渐地形成的。至明末清初，适逢其会，在当时特殊的社会政治、经济和文化环境下，获得了极为可观的成功。作为全真教“正宗”的龙门派因此复兴，并且还启发了分散各地秘密授受的全真道士纷纷“寻根溯源”，于是又出现了许多其他的全真教分支岔派，龙门派本身也因而衍生出许多小支派，传播范围几乎遍及当时的整个中国版图。

① 《金盖心灯》卷一《周大拙律师传》。

② 王常月：《龙门心法》卷上《戒行精严》，清光绪十八年二仙庵碧洞堂藏板，成都青羊宫补。

③ 《金盖心灯》卷一《张无我律师传》。

全真道传入江西及其蕃衍*

郭树森**

全真道又称全真教，或全真派。为金代北方兴起的三个新道派之一。创始人是王重阳及其七个弟子：马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二。全真道是后期道教中最大的派别之一。它在发展的过程中，不断南传，几乎遍布江南各省，尤其是元统一后，原同源异流而分传于金与南宋的全真道和金丹道南宗，逐渐认同，合并。合并后的全真道遂成为更大的道派，而与旧有的最大道派正一道分统天下道教。全真道传入江西后，便在一些地区蕃衍开来，历经元、明、清直至近现代，时有盛衰。但由于缺乏系统的史料记载，其来龙去脉很难查考。现据一些零星记载，概述如下。

一、全真道传入江西

全真道的大举南传始于元世祖统一江南后，但小规模南传则在此之前。如地处南宗北疆的湖北武当山，离金界不远，早在金代，即有全真道士活动的遗迹。武当山自唐宋以来就有以崇奉玄武大帝（又称真武大帝）为特征的道教教团，以上清派茅山宗为主。全真道也崇奉玄武，因此它一产生，很快就传到了武当山。继湖北武当山之后，全真道又相继南传至苏、浙、赣、闽等省区。受其传者大都为南宗道士。

全真道最早是从武当山传入江西武宁太平山的。武宁地处赣鄂边境，离武当山不远。据清乾隆乙亥年（1755）《太平山志》记载：宋理宗绍定六年（1233），江西武宁县顺义乡人章哲自武当山学道归来，辟荒结庵修炼于丝罗山（后改为太平山）。章哲，字权孙，号广惠，生于宋宁宗三年二月十九日（1197）。世居武宁石门楼大族仙潭坳，屋后千年古松之下有古石一块，平如板，光如镜，无瑕如玉。章哲幼好神仙，常于石上修真炼气。至二十七岁时，好道之心愈切，遂游名山，访名师，择良友，参玄修道。忽一日遥想武当玄武大帝，一路游访，至得阳（江西九江）石板江地方，闻有一石公善士，且得修道秘奥，遂前去叩问并拜其为义父。然后至武当山，修炼三载，尽得玄武秘奥。能辟谷、吞丹、餐松啖柏、饮露吞霞、受药传符等。宋

* 本文原载于《江西社会科学》1996年第9期。

** 郭树森，江西社会科学院副研究员。

理宗绍定六年甲午岁，三十三岁的章哲辞别武当回到武宁，由回头山入丝罗山修炼传道，招收弟子，创玄门广惠派，常采药为乡民治病，在赣北鄂东南一带声名远播。

为创教派和提高本派声望的需要，章哲曾两次托称遇到吕祖（吕洞宾），并受其传授。据《太平山道谱》记载：章哲回武宁后，复游湖北广济县，采药三仙坡，遇吕祖纯阳，低身下拜，求传秘诀。吕祖曰：“心为天君，与吾同尊。群仙来往，诸佛盈廷。邪魔回避，不敢现形。调和元气，万物归根。端居不动，法雨遍施，护国救民。”并嘱书云：“后当坐武邑丝罗山，开创基业，护国佑民，此玄天之诏命，亦天赐之道场也。”后来又遇到吕祖，二人坐谈草坡之上。章哲恭立而问曰：“三宝充足，道理空明，不能脱壳奈何？”吕祖回答说：“求脱壳隔层工夫。”章哲下拜，求师再传。吕祖抽出宝剑在石上画一葫芦，指示离壳解脱之法，又传口诀一篇曰：“浑浑沦沦，景象难名。混混沌沌，形容难罄。恍恍惚惚，其中有物；杳杳冥冥，其中有精……”章哲依样画一葫芦得授真传口诀，杳冥恍惚，灵光出现，不用食物，了然成仙。

宋理宗二十六年（1250）章哲在石板江仙逝，其徒遵其遗留药方将遗体处理后送回丝罗山建完供奉，“双目炯炯，面貌如生”，被尊为“祖师章真人”。宋理宗封章为“天乙佑圣宫，自然灵应真君”。此后，每年农历八月为“朝仙月”，山下各地群众斋戒沐浴，上山进香，不绝于途。元仁宋皇庆二年（1313），据章化身医太后疾愈，帝感其德，救封为“天乙佑圣宫，自然广惠真君”。明成化三年（1467），传因章显圣助战有功，宪宗加封章为“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。

稍后，南宗嫡系李道纯的弟子赵道可来到江西隐修。据明彭泽修《徽州府志》卷十《仙释》记载：“赵道可，其先辽州人。……初名大德，授阁门宣赞舍人马步军副总管……累遭差调，冒犯风寒，遂成肺疾，麾下老卒李清庵者，素号得道，一夕候安否，因请屏去侍妾，解衣趺坐，腰背相倚，安不得动，达旦而疾瘳矣。道可感动，礼清庵为师。以印绶诰命付其弟大明承袭，乃弃家住建康创道院居之。又往池阳建德之岳山，至饶建云隐堂凡四所，命其徒居之。大德二年（1298）来婺源（今江西）募缘，江桂坡先生舍环村地八亩，建中和精舍以居之，人不识其尝为达官也。”

之后，又有金志扬及其徒裔活动于江西一带。他们亦是南宗归入全真的道士。金志扬，号野庵，常蓬头一髻，世呼之曰“金蓬头”。浙江永嘉人。甫长慕道，师全真道士李月溪。张宇初《岷泉集·金野庵传》谓：“月溪，白紫清（白玉蟾）之徒也。”《历世真仙体道通鉴·金蓬头传》则谓：“月溪乃真常李真人（李志常）之徒。”盖李月溪本南宗道士，而又师李志常者。李月溪很器重金志扬，命其游学燕赵齐楚，求正于先德。行至袁州（今江西宜春）遇守城校尉颠军子，状貌奇伟，异而师之，既久，益有所得。后游武夷、龙虎二山，龙虎山先天观主傅师正馆于蓬莱庵，乃命其徒李全正、赵真纯筑天瑞庵于峰顶。时在延祐（1314-1320）中，独居草庵20年。四方闻其道者，无远近，有疾患辄扣之，以所供果服之，无不愈。由是礼者日集。尝天旱，辄召龙兴雨。惠宗至元三年（1336）四月书偈而逝。

与金志扬同时名世的桂心渊，世为江西贵溪人。先从学于龙虎山上清宫熊尊师，元贞元年（1295）从天师张与材朝京师，授州道官。后周游名山，至江西庐山隐居。据《太上上清正一万寿宫住持提点张公碑铭》（见《宋文宪公全集》卷十一）载：“时桂心渊隐庐山，金志扬居武夷，二人者世号真仙翁，修丹之士依之者成市。”《江西通志》称其为抚州人：“居紫极宫，

醉卧地上，不就衾枕，虞集礼遇之。……后栖隐庐山，集赠以诗。”《九江县志》谓其：“深居飞云洞，人谓之桂风子，后尸解去。”

金志扬有弟子劳养素、郭处常、李西来、张天全、方方壶等，皆以道法闻于世。《广信府志》谓：“方壶名从义，字无隅，贵溪道士也。”清《江西通志》谓：“名无隅，龙虎山人，学仙于金蓬头。”明危素《山庵图序》云：“方方壶者，早弃尘世，深求性命之学，从先生（指金志扬）最久。”余阙称“其气泊然，其貌充然。人与之谈当世之事，则俯而不答。独其性好画，人以礼求之，始为出其一二，皆萧散，非世人所能及”（《青阳集》卷二）。

金志扬之再传弟子方丘生，号蒲衣道者。据《江西通志》卷一百二十五《寺观五》记载说：他“早游临川吴文正公（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。又去之，浮游江湖。见东鲁能仁叟参相性命一致之要，其说与金（志扬）契。复历丛林，究竟宗旨，后得安城之武功山（今江西萍乡），筑室其巅，若将终身焉。一日忽弃之去……而之豫章（今江西南昌），又将历崆峒，逾梅岭，登罗浮，以绝于南海”。至江西天国时，被县尹陈文彬留止，为修葺城南之长春道院以居之，后卒于此。

活动于江西的还有李钰——陈致虚系，他们也是由南宗转入全真者。据陈致虚《金丹大要列仙志》载，李钰，字双玉，蜀之崇庆府人，得黄房公金丹之道，改名栖真，号太虚，即往邵武之武夷，潜修金丹。后至真州（今江苏仪征）玉虚庵坐圜，出圜后以道授张楷。张楷，字君范，号紫琼，饶州德兴（今江西德兴）人。既得金丹之传，复至真州修炼，后以道授赵友钦。赵友钦，字缘督，饶郡（江西波阳）人。宋宗室。遭逢国变，云游四方。据《金丹大要列仙志》记载：赵“极聪敏，天文、经纬、地理、术数，莫不精通。及得紫琼师授以金丹大道，乃搜群书经传，作三教一家之文，名之曰《仙佛同源》，又作《金丹难问》等书行于世”。

陈致虚，字观吾，号上阳子，江右庐陵（今江西吉安）人。好道，通群籍。元天历二年（1329）年40得赵友钦所授金丹之道，后又得青城老仙之秘，是元代后期有影响的内丹家。著有《金丹大要》《金丹大要图》《金丹大要列仙志》《金丹大要仙派》《悟真篇注》《元始无量度人上品妙经注解》，以“道用”（内修法）、“世法”（外修法）分别注释经文，提出“依之修行可登仙”“精勤诵念而求福”，认为“修行人道用和世法并行，以道用而隐世法，以世法而全道用，是为性命兼修”，如此方可实现“规祸福者知勤诵而向善，超造物者知修行而登真”。对后世颇具影响。陈致虚弟子甚众。

二、全真道在江西的蕃衍

章哲所创立的玄门广惠派，托称直接传自吕祖，应属于金丹道南宗的另一支，其后即与全真道合并，至今已传四十代。其法派原定为六十代，即“广德通玄净，壶空怪乾坤，清守炼金意，矩本一中希，定祥元真吉，虚明幻化期，实承符法理，万古太平春，至善宜知止，纯修在返真，丹成能见性，证果有良因。”据《九江日报》，1994年9月1日《道教名山有太平》报道：现太平山住持朱平和为第三十九代，回头山主持张春仁为第四十代。太平山上原建有“佑圣”“纯和”“望仙”等宫殿。佑圣宫建于宋理宗年间，距今七百余年。其后屡毁屡建。“文化

大革命”期间又被拆毁，章哲遗体（木乃伊）被乡人藏于窖中，幸免于毁。1982年以来主体建筑佑圣宫等已修复一新。现有道徒十余人，恢复了道教正常生活。章哲遗体安放在宫后塔内，仍“双目炯炯，面貌如生”，已对外开放，供人观瞻。

上述高道陈致虚的弟子，欧阳玉渊，元人，号来阳子，隐居庐山，修炼坎离之道。潘太初，元人，号一阳子。亦师事陈致虚，授以剥尽复生道法。后为庐山太平宫住持（《续文献通考》）。赵宜真，元末安福（今属江西省）人，字元阳，号原阳子。《江西通志》载：宜真自幼颖悟。习进士业。例试入京，中途卧病不能赶考，梦神人指示，位正仙班，乃入龙虎山出家为道士。师事李元、张天全，结茅居匡山，修炼全真道。后入白鹤山，居永兴观。道行日进，于正一道天心雷法、全真还丹大旨，多有所发挥。洪武初年（368）寓居于都紫阳观，遍访名山大川、道门高士，得内外丹秘诀。十五年（1383）正月病逝于于都紫阳观。王道渊，元末明初南昌人。全真道士。号混然子，宗全真北宗先性后命，性命双修之旨。著有《还真集》（原文括号）《道玄篇》等传于世。

孙化南，明人。天启年间（1621-1627）隐修于庐山咏真洞，洞口封之，仅留一孔。朝夕诵道经，以清净自然为宗。伍守阳，明朝末年江西吉安人。原名阳，字端阳，号冲虚子。十岁时奋志明经学，十三岁时喜闻道学，寻求真出世之道。明万历二十一年（1593），得曹还阳亲传丹法，遂遍阅仙圣之书，后师事李泥丸、王昆阳，曾受三戒，为龙门派传人，自署为全真教龙门派第八代弟子。在丹法理论上对北宗传统功诀有所革新，后世学者甚众，门庭极盛。亲传弟子有伍守虚、伍太初、朱太和等。著述有《天仙正理直论》《山佛合宗语录》《金丹要诀》等。与其弟子柳华阳合称为伍柳派，是明清时期重要的金丹流派。彭纯一，明人。字贞父，号太华山人。因患足疾，居毗陵天宁寺，遇异人，啖杨梅九颗，病即愈。即励志玄门，艰苦不避。云游罗浮、南岳、华山，后寓居江西南昌洪都铁柱宫，识道士悟玄子，相授黄白金丹术。著《承志录》三卷，阐述黄白道法。

石和阳，字篙阳，南阳人。少治经，精《河洛书》。及长，逢荆襄一带战乱，不愿卷入纷争，遂往河南嵩山栖隐，穷究心象理学。不久下山云游四方，名气很大。后隐居于江西庐山木瓜洞数十年。他潜心修炼，致力于道教理论的研究和诠释，先后注解了《黄庭经》《虚静经》《阴符经》等道教经典；撰写了《指元篇》《三洞元章》《心经》等有关道教的论著。在这些注论里，石提出了一系列新见解和新观点，对后世道教产生了很大的影响。其身后，弟子尹诚斋承其衣钵，继续经营木瓜洞道院，行时了很长时间。柳华阳，清代洪都（今江西南昌市）人，据《慧命经·序》称，自幼好佛出家为僧人。后遇伍冲虚真人及壶云大师，传以金丹大道秘诀，遂改入道门，修炼丹道。著《金仙证论》《慧命经》，论述丹法要旨及修炼体会。丹法与伍守阳相承。黄裳、清末道士，内丹家。江西丰城人。道光、咸丰年间于乐育堂讲授内丹法诀。著有《道德经注释》，其门人以其讲道内容编有《乐育堂语录》《道门语要》，为中派正宗丹法。

入元以后，全真道也传到了赣南。属全真的龙门和尹喜派，主要分布在宁都、石城、瑞金、赣州等地。赣南原有正一道、净明道许多道观，全真道士慕名前来修道，并逐渐占据了其中的许多道观。如始建于汉的宁都翠微峰金精洞观，建于隋朝的于都县紫阳观，唐代的赣州紫极宫、玉虚观，建于宋代的大余元妙观等，都成了后来的全真道士的修炼圣地。据清道光《宁

都直隶州志》和1994年唐小峰、彭秋英主编的《翠微峰志》记载，约从清初开始，历代金精洞三清宫（含灵泉观、阳灵观、玉虚观）主持人几乎都是全真道士。其中主要有清顺治年间的卞醇醇、康熙年间的杨御李、中华民国至今的段斋人、曾谋义、曾克逢、李子诚、李方宁和温慈香等。卞醇醇是清初时名道，籍贯不详。有道法，喜读书，尤精医术。传说他是汴梁王。生前，他儿子数千里追踪寻迹到金精洞，跪在床下，他说：“吾非若父也”，子痛哭而去。中华民国十八年（1929）主持曾克逢乐助在今三清宫址建阳灵观，落成之日拜“万人缘”，盛会七日，附近诸名山僧道咸集，香客纷至沓来，极金精山法事功课一时之盛。李子诚，又名李平生，湖北潜江县人。1926年来宁都县金精洞主持道务，整修道观，重振道业，颇有业绩。建国后，曾被选为宁都政协第四、五届委员。李方宁，又名李炎，宁都人。1954年偕妻温慈香进金精洞三清宫，主持道务近40年，继承道观业绩，潜心修炼气功（曾花巨金购置《道藏》）治病救人，小有名气。1988年10月出席过在青岛召开的第一届全国气功学传统理论学术研讨会。曾担任过宁都政协第八、九届委员。1992年春节期仙逝。现由其妻温慈香主持道务。据《吉林日报》主办的《文摘旬刊》1994年7月28日转摘《旅游导报》徐玫荐《中国奇人女道长》中报导：温道长从28岁时开始在家持素修道。在45岁时正式出家住入道观。1954年在51岁时转入金精洞道观，到现在已居金精洞修炼42年了。现年93岁高龄的温道长，道心坚诚，每天严格按照规定晨夕坚持念经礼拜静坐练功，几十年如一日，从不间断。因此，功力深厚，在三十多年前就开始辟谷，现在已经到了可吃可不吃的地步，每年有10斤米就足够了。但身体十分康健，登山比小伙子走的还要快。

据清初朱道明撰的《青云谱碑记》及《志跋》载：在明亡之后，明室宗亲朱良月（号八大山人）及弟朱秋月（号牛石慧，草书为不拜君）不愿落发，遂到江西南昌青云谱道院（后改为八大山人纪念馆），出家当了道士。青云谱道院原为净明道的道院，明太祖之子朱权（号涵虚子等）曾隐居于此传习净明忠孝之道。朱氏兄弟悟道之后，皈依于全真道派，并制订“宗谱”，兄弟二人均取“道”号，改为朱道朗、朱道明，看做是改净明道为全真道的第一代。后来传至21代有韩守松、胡守梅、杨守孝等人，22代有季本应、揭本观等人。中华人民共和国成立后，成立中国道教协会，韩守松被第一、二届理事会选为常务理事。

另外，据调查，中华民国三十六年（1947），由湖南醴陵来萍乡的全真坤道李天泰等，集资购买了距且城2.5公里的横龙寺，改名为纯阳观。据《昭萍志略》记载：横龙寺始称庵，宋时依岩结茅，及明覆以瓦。天顺间（1457-1464），知县王施率邑人王廷兰在此建殿宇。后来又陆续有所增建，至道光重修，成布局统一，结构精巧，中间十八拱长廊，连接前后两庵的别具一格的寺庵建筑。李天泰精通儿科医术，几十年以气功和草药从事诊治各种小儿疑难杂症，闻名遐迩。1986年李天泰羽化后，由其徒刘阳映继承衣钵，主持道务。在刘的主持下，成立了纯阳观管委会，主办儿科诊所，进一步博采众家良医经验，广集民间秘方，每年诊治患儿达万余人。由于刘道长医道独特高明，而且为当地乡邻父老行医看病不辞辛苦，对行走不便的患者，出诊送药；对困难患者，免费诊疗，其无量功德感动了当地政府和人民，共同集资，历经三载，将赣湘地区闻名已久的坤道院——纯阳观修葺一新，于1989年正式对外开放。不仅如此，刘道长为了弘扬道教医学，造福人类，他还注重对年轻道众的培养，把自己掌握的知识、医术无私地传授给他的弟子。在他的培养教育下，李崇德等年轻女道士，已能独当一面看病行

医，纯阳观后继有人了。为此，1993年刘阳映被中国道协特授予爱国爱教先进个人称号。

还有，景德镇开创于明末清初的斗姆宫，亦是一座全真道观宇。据景德镇市民族宗教事务办公室提供：这座全真道观，屡毁屡建，多次搬迁，1985—1987年终于在现址（虎头山）重建。开创人为已故的张高明道士，他把简陋的民间茅舍改造成三开间——五开间的民舍式道宇。继任来自湖北黄梅黄岭洞的张丹纯道士，他在当地政府的支持下，自筹资金新建了三清大殿。上述两位道长，自小出家，精通教义，以全真励志，终使斗姆宫初具规模，并拥有全真信徒三千余人。1993年自湖南浏阳又来一沈岳武道长主持斗姆宫道务。沈道长，祖籍江西宜春人，自小在湖南出家。他练的是内丹返还功，功底十分深厚，发表过多篇论文，而且医术高明，来景德镇不久，就为多人治好了多种疑难杂症，上门求医者颇众，很受群众欢迎。

金元全真道后弘期掌教研究*

程越**

全真道是创立于金朝中期的一个新兴道教派别，其创始人王重阳中年悟道出家，在山东等地授徒传教，经马钰等七大弟子的弘扬，尤其是丘处机西行谒见成吉思汗之后，全真道在北方获得了很大的发展。

全真道标志着道教作为一支本土宗教的成熟和稳定，在道教史上有着特别重要的地位。从教义上看，全真道继承了唐宋以来的内丹学说，更重要的则是融合了儒、释、道三家的思想，成为禅宗、理学之后第三家完成“三教合一”努力的思想流派。从教制上看，全真道建立了宫观制度和宗派制度，从此不再是一般的民间信仰，也不是松散的宗教结社，而成为相当独立、凝聚力较强的教团。由金入元，全真道逐渐成为一支势力遍布北方，影响及于全国的强大教派。流传直至今日，对道脉的保存和弘大贡献有加。

我综合《道家金石略》《道藏》和地方志等史料，建立了一个全真道宫观的数据库，收录宫观 1200 余座。根据宫观创建时间的曲线图，把金元时期全真道的发展划分为四个阶段：初创期（1167 - 1222）、全盛期（1223 - 1256）、抑制期（1257 - 1307）和后弘期（1308 - 1368）。

对于后弘期全真道掌教的情况，陈垣在《南宋河北新道教考》这部名著中指出，其顺序依次是：苗道一、孙德彧、蓝道元、孙履道、苗道一、完颜德明。虽然所考各掌教之间授受时间无法衔接，门派、业绩等基本情况很不完备，但后来的中外学者们一直遵从此说。卿希泰主编《中国道教史》就认为陈氏“所考十分正确”^①。根据我的研究，这项名单实际上不无遗漏，至于掌教的时间、事迹与传承，都有必要重新加以论说。

一、介入皇位争夺的苗道一

从丘处机 1223 年自西域返回燕京后，历任全真道掌教一直驻节于大都长春宫，继其后者为尹志平、李志常，此二人掌教期间，是全真道风靡北方，趋于鼎盛的黄金时期；张志敬掌教后，受元廷尊佛抑道政策的影响，宫观创建的增长速度明显放慢，并一直延续到王志坦、祁志

* 本文原载《中国社会科学院研究生院学报》1996 年第 4 期。

** 程越，中国社会科学院近代史系 93 级博士生。

① 卿希泰主编：《中国道教史》卷三，四川人民出版社 1993 年版，第 235 页。

诚、张志仙掌教，处于全真道发展的抑制期。

继张志仙掌教者为苗道一，陈垣列其掌教时间仅在至大三年。《中国道教史》根据《道家金石略》所收《苗公道行碑》残拓，言及苗氏生平大略，遗憾的是不太完整。笔者在《济源县志》中发现了苗的小传，综合两种史料，犹能判断，苗道一是晋城（今山西晋城）人，生于至元元年（1264），先人济源龙翔宫为道士。一日闻祁志诚住云州金阁山，遂往依之，祁以秘密授，且曰：“汝缘在此，应有遭际，将大振玄风，恢宏祖道。”得驸马高唐王礼聘，同往和林，觐见时为宗王的武宗海山，深受器重，“言讫有合，虚席咨问，所策应验如响，以为神”。武宗“恃其谋以为进退，故鸾辂南驾，入承大统”。至大元年（1308）授玄门演道大宗师管领诸路道教商议集贤院道教事^①。在加授此职的诏书中说苗道一“致虚守静，寡欲少私，于山中养素之时，得太上忘言之妙。湛心渊而先物，知神器之有归。事联北藩，其言应而如响，逮予南面，乃功成而不居”^②。

由此可知，苗道一早于1308年嗣教，时年44岁，如此年轻，令人瞩目，在苗氏以前的11任掌教中，仅有两人就任掌教时更为年轻，一位是年当40的刘处玄，一位是时仅37岁的张志敬。刘处玄掌教时全真道尚处于初创期，影响较小，等级制度也不太严格。张志敬掌教，虽然缘于受到李志常的特别赏识，终因资历太浅，引起众人不满，“当嗣法之初，先辈师德存者尚多，师以晚进，躐出其上，中心不能无少望焉”^③。苗氏盛年入居如此显赫位置，自然也是有相当背景的。

他的师承渊源是一个重要原因。陈垣先生未能指出苗道一的师承，《中国道教史》根据《苗公道行碑》推断他是祁志诚的弟子，诚为确论。《道家金石略》收入一通延祐四年（1317）立石的《永乐宫圣旨碑》拓本，有如下一段文字：

存神应化洞明真人
玄都至道崇文明化真人
凝和持正明素真人^④

无独有偶，北京图书馆所藏拓本中有一通延祐七年（1320）所刻《宋德方道德碑》，碑阴“披云真人门下法派名氏之图”为《道家金石略》之所未载。也有一段类似的文字：

玄门掌教大宗师存德应化洞明真人
玄都至道崇文明化真人
玄门演道大宗师凝和持正明素真人^⑤

这些实际上是仿照宗法制度中左昭右穆的辈次排列，以始祖宋德方居中，第二代祁志诚居左，第三代苗道一居右。延祐七年碑中所录享有一定地位的门徒上百人，属下宫观二百余座。显示了宋德方一系门派的雄厚实力。这可以说是苗道一嗣教的“群众基础”。

不过，苗道一继为掌教的主要原因在于他参与了武宗海山的皇位争夺，而且起了重要作

① 《济源县志》卷十一，《人物·仙释》，乾隆二十六年修。参见陈垣等编集《道家金石略》，文物出版社1988年版，第756页。

② 作者1995年抄录于山西黄城永乐宫原碑。参见《道家金石略》，《永乐宫圣旨碑》，第727页。

③ 《玄门嗣法掌教宗师诚明真人道行碑铭并序》，《道家金石略》，第600页。

④ 《永乐宫圣旨碑》，《道家金石略》，第727页。

⑤ 北京图书馆金石组编：《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第49册，中州古籍出版社1990年版，第81页。

用。大德十一年（1307）成宗病死时，无子嗣，贵族们只能在皇侄中选择皇位继承人，因而发生争夺。最后，得到蒙汉官员支持的海山和爱育拔力八达兄弟获胜，击败了信奉伊斯兰教、得到色目官员支持的阿难答。

苗道一站在汉族的立场上支持海山，是自然的事。关于他的具体作为，因为事涉宫廷机密，已不得而知。不过，他扮演的角色可能和李孟辅佐爱育拔力八达一样，是位汉族的谋臣。所以说海山“恃其谋以为进退”，甚至奉为“宾师”。他也许还会借助自己的宗教地位，制造有利于海山的政治舆论。隋末就有道士王远知往见李渊，称他当受天命，李世民发动“玄武之变”前，道士薛颐、秦世英等声言世民当即帝位。唐初奉行扶植道教的政策与此有很大关系。所以说，道教虽言清静，却早有介入权力斗争的传统。

苗道一继位标志着全真道的复兴，全真道掌教“世奉玺书袭掌其教，至大间加赐金印收”^①。《苗公道行碑》评价说：“全真之教者，亦未有盛于此时也。夫以老氏之道，由太祖信之以益弘，长春演之而益明。全真氏之教，由武宗崇之而益隆，凝和播之而益大。”

至元六年（1269），世祖忽必烈曾下诏封赠全真五祖中的东华教主为帝君，钟离权、吕纯阳、刘海蟾、王重阳为真君，全真七子为真人^②。至大三年（1310）武宗下诏将全真五祖全部加封为帝君，全真七子为真君，随丘处机西行的十八高弟中尹志平、李志常、宋德方为大真人，其余为真人。诏书中尊苗为“宾师”，称此次加封主要是由于苗道一的报本之心，“惟朕（朕）之宾师，有今之明素，能仁能勇，至孝至贞，所守弥坚，不待岁寒而后见，所言必应，其于事会周知。及其身之握已申，报本之诚愈切，温纶特降，显号循加”^③。武宗加封五祖七真的诏书，被各地反复刊刻，以示朝廷对全真道的尊崇。

苗道一掌教虽然赢得了帝室的青睐，登上了掌教的宝座，推动了全真道的复兴，但从此也使全真道卷入了愈演愈烈的皇位继承权之争。“元世祖忽必烈建立元朝以后，曾经采用‘汉法’立太子，以确定皇位的世袭，但由于蒙古传统势力的强大，选汗会议的制度（忽里勒台）继续存在。皇位的继承仍必须经由大会选举的程序。成宗以皇孙而被立为‘皇太子’，即皇位的继承人。忽里勒台制与‘立太子’的候选制交错而行，使元朝皇位的继承长期不能形成确定的制度。蒙古宗王之间，利用推选皇帝来争夺权利。自武宗以后，皇位继承多次演变为剧烈的斗争。”^④

至大四年（1311）武宗病死，爱育拔力八达即皇帝位（仁宗）。苗道一也结束了他第一次掌教的历史。

二、被遗漏的掌教：常志清

现有的研究均遵从陈垣之说，认为继苗道一掌教者是孙德彧。但是存于文登县的“东华紫

① 《元史》卷二百零二，《释老传》，中华书局点校本，第4525页。

② 《崇道诏书之碑》，《道家金石略二》，第592页。

③ 《至大诏书碑》，《道家金石略》，第729页。

④ 蔡美彪等著：《中国通史》第7册，人民出版社1994年版，第220-221页。

府辅元立极大帝君碑”，题为“皇庆元年（1312）玄门演道大宗师大明演教天阳真人常志清立石。”^①存于莱阳县的“丹阳真人归葬记”碑记载，马钰卒于莱阳游仙宫，后迁入祖坟。不久游仙宫主李知常亲将遗骨取归，草草掩埋。1306年提点宫事王志筮来谒长春主席常志清，移文本路，遍谕本堂诸老，1307年重新安葬。于其上筑殿。记末题为“皇庆二年（1313）玄门演道大宗师大明演教天阳真人常志清立石”^②

“大宗师”这个尊号是成吉思汗在1227年赐予丘处机的，“继其后者因得而称之”^③。根据对现有资料的检索来看，此语一般用于称呼掌教，只有三次例外，一次是用来称呼王志谨^④，一次是用来称呼范圆曦和宋德方^⑤，一次是用来称呼张志素^⑥。

这三次例外都是在死后享有的，可见在道士生前，唯独掌教可以享有此称。而且，据尹志平传位于李志常一事看，大宗师拥有专门的印信，1238年正旦尹志平让位权教李志常。“上元日，作大斋，授大宗师法印。”^⑦由此可见常志清曾在苗道一之后，孙德彧之前短暂地接任掌教之职。这一推断在孙德彧所撰“重修巩昌城隍庙记”中得到证实。本文记载杨志杲在元初修复毁于战火的庙堂，摧为巩昌道录，后度杨德仙为徒，杨传李宗清，号渊静大师。李度四徒，包括田思惠，王叔俭，王仁甫三人。“天乐真人（李道谦）善交仁甫，赠栖玄大师，掌教常宗师素重叔俭，赐敬真观妙大师。”^⑧此处所云“掌教常宗师”非常志清莫属，他在掌教之前还曾提点长春宫。

最近，作者在《清容居士集》发现一条材料，系袁桷供奉翰林时为朝廷所撰诏书。题为“长春宫提点常某授玄门演道大宗师掌教真人管领诸路道教所商议集贤院道教事”，全文如下：

治国以无为惟宗，式符要道。顺物乃自然之理，允谓至言。长春宫提点常某，橐籥重玄，替龟万变。气超浑沌，灼知天地之根，运际生平，默赞阴阳之化。方独立以不改，弥大盈而若冲，爱绍真风，以彰人望。噫，内观形影，斯泉石之素心；外飭身名，实朝廷之异渥。保兹清净，俾以阐扬。可。^⑨

上列诏书，当是元廷委任常志清掌教时颁发的制书。常志清曾为掌教一事，堪称定论。常志清于掌教任上的所作所为最为模糊，现在仅找到一处记载。长安秦渡镇是丘处机、马钰、谭处端、刘处玄四人1172年安葬王重阳之后分手的地方。大德年间（1297-1308）清真居士梁公拓地建祠，塑四真之像，敦请神峰牛君前来主持，牛君居环堵数年，吸引了许多徒众，“会天阳宗师召致京师，而观事索然。”^⑩应该是常志清在掌教时召牛君离秦渡赴京师。

另一处记载中，常志清将原来直接隶属大都长春宫管辖的河中府永乐、纯阳二宫，改隶晋宁路道司。后至元二年（1336）有河中府河渚灵源宫、九峰纯阳上宫、纯阳万寿宫制授三宫提

① 《文登县志》卷四《寺观》，光绪二十三年修，《道家金石略》第737页载此碑，略有残缺。

② 《道家金石略》，第740页。

③ 《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》第48册《十方重阳万寿宫记》，第10页。

④ 《玉清观碑》，《道家金石略》，第654页。

⑤ 《上清观记》，《道家金石略》，第726页。

⑥ 《应缘扶教宗道张尊师道行碑》，《甘水仙源录》卷四第6册，上海古籍出版社1989年版，第728页。

⑦ 《清和演道玄德真人仙迹之碑》，《道家金石略》，第540页。

⑧ 《道家金石略》，第755页。

⑨ 袁桷：《清容居士集》卷三十七，《丛书集成初编》本，中华书局1985年版，第637页。

⑩ 《大元重修四真堂记》，《道家金石略》，第795页。

点张道宵呈：“今切见本府在昔虽隶散道司，由永乐、纯阳上下二宫系是纯阳帝君诞育炼真之地，自丙午（1246）间清和大宗师法旨，以为鼻祖根本之宫，所在宜加优恤隆重，遂径属堂下所管，不令晋宁路道司节制。后之嗣教真人仍为旧贯。及天阳真人退堂闲居，不揣分量，擅与纷更，教所权宜令晋宁路道司宰治迄。宰治迄今，未曾改正。今来伏惟宗师大真人初政玄纲，凡教门所属去处利病得失，计有所整治更新，一还前代宗师旧政，但未有能申覆者。今道宥不避僭越，敢先进呈，乞照详施行。”^①文中“堂下”即长春宫，因系掌教所居，一般教徒不敢直呼其名，而用此尊称，“退堂闲居”词表明常志清可能是在免去掌教职位后，利用他的影响力作出上述决定。所谓“嗣教真人”是指完颜德明。玄门道教所最终同意张道有的呈请，二宫依旧归属大都长春宫。

常志清的掌教时间是1312-1313年，只有短短的两年。退职原因不详。

三、掌教转人马钰一系

继常志清掌教者是孙德彧（1243-1321），字用章，四川眉山人。综合各种史料，事迹如下：

孙氏幼孤，年仅6岁即往终南山祖庭追随穆真人，后师从李道谦，李是于善庆最杰出的弟子，著名的全真史家。孙先任京兆路讲经师，王志坦赐号开玄大师，提举重阳宫玄坛事。1274年昭睿顺圣皇后命孙侍安西王掌祠事，即充京兆路道录。不久，祁志诚命其典教开成，然滞留王所，未能成行。复提举于善庆门下诸宫观，秦王命为京兆路道门提点。张志仙擢升其为秦蜀道教提点所通议官。1292年提举大重阳万寿宫，孙大加修饰，使其更为完善。遂由通议官升副提点。1299年成宗加玺书，授陕西五路西蜀四川道教提点，领重阳宫事。1303年赐御衣一袭，宝镇寥阳殿。1304年拜诸路道教都提点，入觐大都。1309年，武宗朝加体仁文粹开玄真人，领陕西道教事，被排挤出京城。

仁宗朝孙德彧嗣教长春宫，邓文原撰《孙公道行碑》称：“仁宗志弘道妙，欲简用耆德，遣使召赴长春宫掌全真道。”^②陈垣先生以为孙掌教在延祐初^③，更准确地说是在延祐元年（1314），赵世延撰“大元敕藏御服之碑”，载孙自述：“延祐改元，臣德彧进神仙演道大宗师，嗣教长春……在嗣教之秋，蒙被非常之宠数，炳蔚乎兹山兹宫。”^④皇庆二年朝廷赐制书^⑤。

孙德彧嗣教后，仁宗颁布圣旨，授予其统领诸路道教徒，发付戒牒、师号、法名的权力：“丘神仙的道子里委付了也。诸路应有的先生、女冠每根底，为头儿管着者。先生每根底合与的戒牒、师号、法名，教他与者。孙真人根底，宣执把的圣旨与了也。”并对宫观加以保护，规定了一些优惠政策：“这的每宫观庵，他的房舍里，使臣休安下者。铺马祇应休着者，地税、商税休与者，不拣甚么休顿放者。但属宫观庵庙的水土、园林、碾磨、解典库、浴堂、店舍、铺舍、船棧、车辆、竹苇、醋曲，不拣甚么差发休要者。更咱每的明降圣旨既有呵，推称着各

① 《纯阳万寿宫丰札付碑》，《道家金石略》，第791页。

② 《道家金石略》，第787页。

③ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版，第71页。

④ 《大元敕藏御服之碑》，《道家金石略》，第745页。

⑤ 《元汉会文圣旨碑》，《陕西金石志》卷三十八，台湾新文丰出版公司石刻史料新编本，第16766页。

枝儿投下，于先生每根底，不拣甚么休索要者，先生每也休与者。”^① 上述政策中，使臣勿扰宫观，休当差发等均是常见的优惠。关键在于明确规定不纳地税、商税。

元成宗于元贞元年（1295）颁布《僧道租税体例》，规定北方汉地道士元贞元年以前所有土地免税，以后新置买或影占者征税；江南宫观除继承宋代和世祖赏赐的田地外，一律纳税；道士做买卖不纳商税，但不许夹带应纳税人之货物^②。仁宗皇庆二年（1313）圣旨仍然遵循这一体例^③。时隔一年就统一规定全真道地税、商税全免，可说是一大突破，将促进宫观经济的发展。

仁宗于延祐五年又针对“外路有的管民官先生每根底，科要地税、商税、杂泛、差发，有拖要辅马祇应。有趁粮的流民宫观里安下，好生搅扰”，再下一旨，“今后道教不拣甚么勾当上头，依着在先已降的圣旨体例里，先生每根底，地税、商税、杂泛，不拣甚么差发休当者，铺马祇应休要者，趁粮的流民宫观庵庙里休安下者。”^④

正如赵世延所说，嗣教时年已72岁的孙德彧“蒙被非常之宠数”，朝廷的尊宠无疑为全真道的发展铺平了道路。虽然他的传记中记载的建树不过是祷雨、祀星、修桥之类^⑤。但是从最早见载于他任期以内的宫观有223座来看，这时全真道的发展确实比较活跃。孙卒于至治元年（1321），但是他早于前一年（1320）以年老为由，乞西归终南：“今上（英宗）可其奏，陛辞，奩香给驿以还。”^⑥ 可以断定与尹志平、祁志诚、苗道一一样，是在生前传位于他人。

四、末代掌教完颜德明

继孙德掌教者是蓝道元，事迹详见陈垣先生书。继蓝道元掌教者是孙履道。

孙履道，字大方，号天游。从“封孙真人制”可以看出他早年在冀北云游，后于豫南居环堵：“恬淡抱朴，谦冲葆光，方外从游，早逍遥于冀北；环中善应，晚楷式于豫南。”^⑦ 1304年徐志根卒前，将其从河东招来嗣掌朝元宫。“而今孙君之嗣（朝元宫）掌教事也，先是归河东，师知其贤，累请不起，固请乃起，赐号泰定虚白文逸真人。”^⑧ 1310年刘致游汴梁，孙为其言世系，自述：“履道幼事老子教，违先君训，幸累圣不遗方外臣，三降玺书，一为提点，再为真人。龙光载躬，恩渥数异，且获踵太古栖云真人之后。都提点太古栖云宗教十余年。帝赐玉圭宝冠西锦法衣。”刘致评价他：“公虽为老子言，而洞佛言，尤邃儒言。”^⑨ 现知他与著名文人杨载^⑩、马臻^⑪、虞集^⑫、姚燧^⑬友善。

① 蔡美彪：《周至重阳寿宫圣旨碑》，《元代白话碑集录》，科学出版社1955年版，第68页。

② 《元典章》卷二十四《户部·僧道税》，中国书店1990年版，第425页。

③ 《通制条格》卷二十九，浙江古籍出版社1986年版，第327页。

④ 《元代白话碑架录》，第76页。

⑤ 《玄门掌教孙真人墓志铭》，《道园学古录》卷五十。

⑥ 《孙公道行之碑》，《道家金石略》，第788页。

⑦ 吴澄：《封孙真人制》，《吴文正公集》卷四十四第4册，元人珍本文集丛刊本，第46页。

⑧ 程巨夫：《徐真人道行碑》，《雪楼集》卷十八。

⑨ 《虞乡县志》卷九，《金石考》，1920年修。

⑩ 杨载：《杨仲弘集》卷三。

⑪ 马臻：《霞外诗集》卷一。

⑫ 《非非子幽室志》，《道园学古录》卷五十。

⑬ 姚燧：《重修中太一宫碑》，《牧庵集》卷十。

孙履道在泰定元年（1324）的继位比较突兀，他属于郝大通一支，是徐志根的弟子，虽然徐的师父王志谨一系徒众甚多，但是更主要的原因在于泰定帝发动南坡之变，弑英宗，改变了皇位族系。他不可能任用武宗系任用的全真道掌教，遂从玄教真人吴全节之荐，选孙主之。

陈垣先生提出继孙履道掌教者又是苗道一，“《元史》三十三《文宗纪》：‘天历二年（1329）十月癸卯，命道士苗道一建醮于长春宫。’未明著为掌教也。三十四《文宗纪》：‘至顺元年（1330）闰七月，铸黄金符命印，赐掌教全真道士苗道一。’则明著为掌教矣。”根据苗道一弟子井德用的传记可以确定，文宗即位后就重新启用了苗氏，“天历始元，文宗入承大宝，起凝和于覃怀”^①。陈垣先生指出苗之所以再任掌教，是因为“全真掌教，如宰执任免，时可复命”^②。这其实没有接触问题的核心，苗嗣教之时恰当武宗之子文宗即位，联系苗与武宗的渊源，可以看出，这首先是皇位继承的影响。武宗卒后，皇位落入其弟仁宗之手，仁宗子英宗继位后，被弑于南坡，泰定帝即位。文宗的即位标志皇位重回武宗一系，直至元朝灭亡。

苗道一复出后，至顺三年（1332）奉诏于长春宫修罗天大醮，因有灵应，虞集为撰《瑞鹤赞》，云：“苗君某先朝旧人，老成端恪，道行严一，故能深达皇宸，致感玄征。”^③

继苗道一掌教者是完颜德明，元统三年（1335）九月建孙德彧道行碑，末署：“特进神仙玄门演道大宗师重玄蕴奥弘仁广义大真人掌管诸路道教所知集贤院道教事完颜德明。”^④他当是在此前嗣教。

学者们尚未考出完颜氏的传承。今据方志所载材料可以断定他是苗道一之徒。刘信撰《元钧州十方长春观重建玄元殿碑》，立于至正九年（1349），称本观住持苏德玄：“之道得之今之掌教大宗师完颜公，公即大宗师赞元（清人避“玄”之讳改一越注）翊运真君苗公之巨擘也。”^⑤苗道一师从祁志诚以前居于济源龙翔宫，完颜德明掌教前亦居于济源，守王屋山天坛，延祐己未（1319）翰林编修张琬登坛，守坛者即日后“大都长春宫总教真人完颜公子尔”^⑥。

正是因为系出苗道一门下，完颜德明才在至正七年（1341）重刻武宗加赠宋德方玄都至道崇文明化真人的圣旨，并称宋为祖师，题曰“门下洒扫嗣教重玄子完颜德明再为刻石表识同宗”^⑦。他还重刻了宋德方的道行碑，此碑原来是由完颜氏之师祖祁志诚在1274年立石^⑧。

基于同样的原因，完颜德明掌教后，苗道一获得了真君的封谥。这一封号的全称是“凝和持正赞玄翊运真君”，乾隆二十六年所修《济源县志》也记载了此事，至于说是“世祖褒封”，则纯属张冠李戴。比照前文孙德彧掌教后，其师于善庆受封真君一事，苗之受封宜在顺帝朝。

目前的问题在于如何确定苗氏与完颜氏授受的准确时间。陈垣先生依据“大元奉元明道宫修建碑铭并序”所载元统元年（1333）“特进神仙掌教凝和大真人苗宗师，召太清提点赵道真来京”^⑨一事，认为苗氏掌教时间可以延续到此时。上海图书馆收藏的济源“清虚宫碑铭”，

① 《陕西金石志》卷二十六，《皇元制授诸路道教都提点洞阳显道忠贞真人井公道行碑》。

② 《南宋初河北新道教考》，第73页。

③ 《道园学古录》卷二十一，第73页。

④ 《道家金石略》，第787页。

⑤ 《禹县志》卷十四《金石志》，1931年修。

⑥ 《重修天坛L皇殿记》，《济源县志》卷十一，第683页。

⑦ 《重刻武宗圣旨碑记》，《道家金石略》，第805页。

⑧ 《玄都至道崇文明化真人道行之碑》，《道家金石略》，第613页。

⑨ 字术鲁辨：《菊潭集》卷三第6册，元人珍本文集丛刊本，第498页。

有助于澄清这个问题。此碑建于元统三年七月，末署“持正明素忠纯大真人苗”^①，必是苗道一。证明至1335年七月苗还在掌教任上。因而可以确定两人授受时间就在1335年七月——九月间。传教方式有两种可能，其一是苗道一以尹志平等人为榜样，在生前传位于同宗；其二是苗道一去世。考虑到这时苗道一已届72岁高龄，第二种可能性更大。

关于完颜德明的掌教年代，《中国道教史》以为在1335—1340年^②。在掖县有“大元崇道诏书之碑”，收录了至元六年赠五祖七真诏及至大三年加赠五祖为帝君、丘处机为真君诏，末题“太岁壬寅至正二十二年（1362）五月上旬吉日兴工，道士杨惟庆重立。演道大宗师重玄蕴奥弘仁广义真人掌管诸路道教所知集贤院道教事完颜德明。”^③是则完颜德明直到1362年还在掌教。考虑到1319年完颜德明还是一位翩翩“公子”，年纪当在30以下，1362年也不过70岁上下，主持全真道应完全可能。他是全真道历史上掌教时间最长的人。

对于完颜德明的记载也很少，他在掌教前到过浚州浮丘山和附近的长春观，“爱其山川秀爽”，掌教之后，观主、大名路道门提点张志进筑堂以纪之，并进京请完颜氏题名，答曰：“吾尝游憩于斯，宜榜之曰栖真，以示桐乡之爱。”^④掌教后各地宫观有所发展。1340年陕西兴元重修崆峒山大十方问道宫，由奉元丹阳宫道人姜公主之，创前后大殿曰体元、混元、凌霄、启元二门，完颜德明为之题写了匾额^⑤。他还赐维扬炼师潘仲华通真明义静德大师之号，命其主领益都路峰阳山碧云宫香火^⑥。

五、后弘期掌教的特点

自丘处机西觐见成吉思汗，获得认可，回燕京传教后，直到王志坦，五位掌教都是丘的直系弟子，都是从大长春宫走上掌教的权力之峰。从至元中嗣教的祁志诚起，后弘期掌教出现了新的特点。

其一，丘处机一枝以外的宗派出任掌教。全真道自王重阳七大弟子去世后，其门徒又各立门户，其中丘处机一支，连出五任掌教，即丘处机、尹志平、李志常、张志敬和王志坦。而在后弘期，除了身份不明的常志清、蓝道元，六位掌教中非丘氏一派的有四人。

孙履道是最鲜明的例子。他是郝大通的重孙，而郝在全真七子中与王重阳的关系比起谭马丘刘来，要疏远得多。元廷颁发的制书中就特意提及这个背景：“幸太古之传未泯，远寻支派，王阐宗风”^⑦。孙德彧也不是丘系门徒。他的师祖于善庆先从马钰，后来虽也曾转师丘处机，并受赐于志道之名，但通常列被列入马钰一派。与此相类，宋德方先师刘处玄，又向郝大通请益，最后师从丘处机。王利用所撰道行碑称为“三灯传一灯，一灯续三灯”^⑧。全真道史一般

① 《道家金石略》，第791页。

② 《中国道教史》卷三，第240页。

③ 《道家金石略》，第731页。

④ 《浚州长春观栖真堂记》，《道家金石略》，第796页。

⑤ 《重修崆峒山大十方问道宫碑铭并序》，《道家金石略》，第812页。

⑥ 邵亨贞：《野处集》卷二《潘炼师松庵序》。

⑦ 《吴文正公集》卷四十四《封孙真人制》。

⑧ 《玄通弘教披云真道行之碑》，《道家金石略》第753页。

将其归入刘处玄支派。而宋德方门下出现了三位掌教，祁志诚、苗道一和完颜德明。于、宋二人的多重身份，源于丘处机是全真道大发展的关键人物，在掌教燕京的短短四年中，他一方面新收了大批门徒，创立大批宫观，一方面网罗了许多原属其他门派的道徒，兼并了许多旧道派的宫观。这正是全盛期全真道势力急剧膨胀的表现。对以后的掌教者来说，兼跨两个门派的特殊身份，有助于号召更多的教内人士。

其二，掌教来源不再局限于大长春宫。孙德彧来自终南祖庭，苗道一、完颜德明来自济源天坛，孙履道来自开封朝元宫，除了蓝道元不明来历，只有常志清出自大长春宫。出现这种情况，一个原因是上述几处都是实力雄厚的宫观群。以祖庭而言：“凡四方走币堂下为香火之奉者，必割界而实之祖庭，待以兴化弘教之须。自秦而夏而梁而蜀，治辖恒半堂下，其任如彼其重也。”^① 这还仅是从行政隶属关系上看，如果考虑到一些大宗派的掌教驻于陕西，如于善庆一支以重阳万寿宫为祖院，李志柔一支以古楼观宗圣宫为祖院，祖庭所控制的地域无疑更加广泛。此外，朝元宫“广袤七里”^②，是中原最壮丽的宫观，同时这里也是郝大通一派的祖院，济源天坛在道书中早有“清虚小有洞天”之称。

其三，掌教任免与上层权力斗争紧密联系。

附表一 掌教任期与元帝在位年代对照表

掌教	任期	元朝诸帝	在位年代
苗道一	1308 - 1311	武宗	1308 - 1311
常志清	1312 - 1313	仁宗	1312 - 1320
孙德彧	1314 - 1320		
蓝道元	1321 - 1323	英宗	1320 - 1323
孙履道	1324 - 1328	泰定帝	1323 - 1328
苗道一	1329 - 1335	文宗	1329 - 1332
完彦德明	1335 - 1362?	顺帝	1333 - 1370

从上表可以清楚地看出，掌教的任期与元帝的在位年代密切相关。有五位皇帝在即位后不久，伴随着出现一位新掌教。除了身份不明的蓝道元，相邻的两位掌教之间，只有苗道一与完颜德明属于同一宗派。而且这也是和帝系的改变相适应的。

作为全真道的掌教，只能与某些而不是大多数蒙古上层贵族保持密切的关系，这对于后弘期的全真道发展来说，是弊大于利的。

附表二 后弘期掌教传承表

祖师	马钰	丘处机			刘处玄	郝大通		
徒	于善庆	尹志平	李志常	王志坦	宋德方	王志谨		
法孙	李道谦		张志敬		祁志诚	徐志根		
曾孙	孙德彧				苗道一	孙履道	常志清?	蓝道元?
玄孙					完颜德明			

① 《洞观普济圆明真人高君道行碑》，《甘水仙源录》卷八，第757页。

② 《徐真人道行碑》，《雪楼集》卷十八。

全真道、玄教在元代发展原因比较分析*

申喜萍**

全真教与玄教在元代都得到了长足的发展，其发展势头之劲，是其他道派所不可比拟的。考察其发展、变化所表现出来的特征，可以看出它们的命运是随着统治者的喜好而不同的。首先来比较分析二教的相同之处。

（一）时代背景相似

全真教、玄教的发展都处于蒙古势力逐渐扩张的时期。全真教处于金、南宋与蒙古三朝鼎立之时，北方处于兵火交织地带，给当地人民带来了深重的灾难。这时很多儒士纷纷加入全真教，给全真教带来了很大的发展，也使得全真教在人民心目中有很高的地位。丘处机于此时去山东招安，“所至皆投戈拜命，二州遂定”^①。显示了其在群众中具有很强的号召力，同时也引起了统治者的注意，竞相派使前去召请。成吉思汗在长期的征服过程中，强烈地认识到宗教在箝固人心方面所起到的巨大的能动作用。他看到全真教发展迅猛，有很强大的群众基础，从而极力邀请当时的嗣教丘处机西行，在给丘处机的诏书上明确表示了他重视全真教，意图以其来征服人心的目的：“来去从背，实力率之故，然久逸暂劳，冀心服而后已。”^②成吉思汗用汉人来治理汉人的做法是非常明智的。丘处机对安抚蒙古后方的民众确实起到了很大的作用。

成吉思汗为了稳定北方，支持了在北方有广大影响的全真道的发展。全国大统一后，出于同样的目的，忽必烈利用了一直在江南传承发展的正一道。正一道从唐宋以后，就被皇室所尊崇，在民间有广泛的影响，符合忽必烈甄选思想工具的需要，以作为强权统治的补充。早在灭南宋前，他就遣使去江南寻访正一道第三十五代天师张可大。张可大预言其“后二十年，天下当统一”^③。这对天师道的发展是一个契机。统一全国后，他就诏封正一道第三十六代天师张宗演，给予其很大的特权。玄教是正一道的一个支派，是正一道在京师的组织形式，其发展势头超过了正一道。

* 本文原载《宗教学研究》1999年第3期。

** 申喜萍，四川师范大学文学院教师。

① 《长春真人本行碑》，《甘水仙源录》卷二，《道藏》第19册，第734页。

② 《成吉思皇帝救真人丘师》，《道家金石略》，第445页。

③ 《汉天师世家》卷三，《道藏》第34册，第829页。

（二）“甘为汉人师”

蒙古统治者进入中原后，统治的对象主要是汉族农民，原来统治游牧民族的漠北制度就不能适应了。汉族地主阶级积累了一千多年的统治经验，形成了一套严密的统治制度，历史上凡人主中原的北方民族，都必须利用他们的经验，采取这套制度，方能立国。蒙古人也不例外。但高深的儒学对蒙古统治者来说要比神佛的道理难懂得多，因此僧道很快就得到尊崇和优待。从成吉思汗时代起，为了适应统治中原人民的需要，就开始使用契丹、女真、汉人官员，并仿照金朝制度，设官命职。经过四、五十年的演变过程，到忽必烈时才比较全面地推行汉法，建立汉族式的封建王朝。

金元之际的少数民族统治阶级在入主中原后，迫切需要一种适应其统治的思想来稳定政权，倡以三教合一的全真教就受到统治者的重视。耶律楚材在《玄庆风会录》中详细记载了成吉思汗与丘处机的相处。丘处机劝成吉思汗去暴止杀、济世安民的思想得到了成吉思汗的认同。丘针对成吉思汗希冀长生之心理，要他将追求“成仙”与行善结合起来，劝告成吉思汗，养生之道重在“内固精神，外修阴德”。内固精神就是不要四处征伐，外修阴德就是要去暴止杀。“凡将帅来谒，必方便劝以不杀，人有急必周之，士有俘于人者必援而出之，士马所至以师与之名，脱欲兵之祸者甚众。”《元史·丘处机传》记有“（太祖）问为治之方，则对以敬天爱民之本。”他还巧妙地借用雷震等自然现象，劝告成吉思汗及蒙古人要有行孝之心：“尝闻三千大罪，莫大于不孝者，天故以是警之。今闻国俗不孝父母者，上乘威德，可戒其众”^①。还特别向成吉思汗讲述了治理中原的重要性，他认为要治理好中原，首先要让百姓“获苏息之安”，减免中原地区百姓赋税，真正做到“恤民保众，使天下怀安”。无怪乎玄教嗣教吴全节这样来评价丘处机：“丘真人之所以告太祖皇帝者，其大概不过以取天下之要在乎不杀，治天下之要在乎任贤，修身之要在乎清心寡欲，炼神致虚，则与于天地相为长久矣。”^②

作为玄教创始人的张留孙是一个受儒学影响很深的道士。留孙与宗演（指第三十六天师）进见世祖：“及人见，有锡予，上独目公而伟之，于是宗演归公留。上时时召问，因及虚心正身，崇俭爱民以保天下之说，深合上意。”^③“每进见，必陈说古今治乱成败之理，多所裨益。士大夫赖公荐扬致位尊显者数十百人，及以过失获谴，赖公救解，自贷于死者亦如之。”^④

玄教嗣教吴全节是一个典型儒学化了的道士。“真人虽游方之外，而事亲之孝，儒家子有不能及。其事君也恭顺，其事师也无违礼，盖在三如一矣，而又通儒好文，乐道人善，凡所尊所嘉所容所矜，一一各得其欢心，是以无贵贱，无长少，无长远，翕然称之曰贤。”^⑤他曾自表心意：“予平生以泯然无闻为深耻，每于国家政令之得失，人才之当否，生民之利害，吉凶之先兆，苟有可言者，未尝敢以外臣自诡而不尽心焉。”^⑥因龙虎山紧邻陆九渊的家乡，受陆氏心学影响较深，吴全节曾积极地向统治者推荐过陆氏之学：“至顺二年（1331），公进宋儒陆文安

① 《全真第五代宗师长春演道主教真人内传》，《道家金石略》，第636页。

② 虞集：《河图仙坛之碑》，《道家金石略》，第966页。

③ 赵孟頫：《上卿真人张留孙碑》，《道家金石略》，第913页。

④ 同上。

⑤ 吴澄：《送吴真人序》，《道家金石略》。

⑥ 虞集：《河图仙坛之碑》，《道家金石略》，第963页。

公九渊语录，世罕知陆氏之学，是以进之。”^①“尝闻龙虎山尊崇吾圣人书，弦诵之声接于两庑。”^②由此可以看出，玄教儒学化之深。从张留孙、吴全节身上，已经很少看到道家清静无为的余韵，更多的是看到强烈的政治参与，他们俨然是身居庙堂的谋略之臣，为元代统治者积极地出谋划策。

（三）二教贵盛

丘处机际遇成吉思汗对全真教来说，是一个发展的契机。丘返回中原时，得到免除全真教徒赋税的圣旨。他利用成吉思汗授予“掌管天下道门大小事务，一听神仙处置，宫观差役尽行蠲免，所在官司常切护卫”这种特权，在黄河流域大建全真宫观：“自燕齐及秦晋，接汉涌，星罗棋布，凡百余区。”^③他利用宫观广发度牒，安抚了大批无以为生的流民，使之加入全真教，从而免除了他们承担的苛捐杂税。《元史·丘处机传》载：“处机还燕，使其徒持牒招求于战伐之余，由是为人奴者得复为良，与濒死而得更生者，毋虑二三万人，中州至今称道之。”各阶层人士纷纷涌入全真门下，文人、官吏以与全真教相交为荣。成吉思汗的诏书中明确地把全真教抬高到领导地位：“丘神仙奏知来底公事是也瞭好，我前时已有圣旨文字与你来，教你天下应有底出家善人都管着，好底歹底，丘神仙你就便理会，只你识者，奉到如此。”^④时人元好问在《修武清真观记》记有全真教之盛：“丘往赴龙庭之召，亿兆之命，悬于好生恶死之一言，诚有之，则虽冯瀛王之对辽主不是过。从是而后，黄冠之人，十分天下之二，声焰隆盛，鼓动海岳……”^⑤以后的祖庭会葬、独家刊行道藏是对全真教实力的一次检阅。1241年，祖庭会葬，盛况如潮：“时陝右虽甫定，犹为边鄙重地，经理及会葬者，四方道俗云集，常数万人。”^⑥发展到一定规模时，全真道对其历史进行瞻顾，《金莲正宗记》《甘水仙源录》等一大批记录、整理全真道过往历史的书籍出现。并以一派之力，独立搜集、编辑《道藏》，在历史上仅此一次，其他《道藏》的发行均为官方颁布。这一切都是全真道以道教领袖自命，隐然有接续道教正统命脉之感。以后的历代皇帝都继承了这一政策：“我元自太祖圣武皇帝视丘长春有道，聘为玄门后，厥后太、定、宪三宗及今皇帝，皆稟孝自天，善继以述。”^⑦以上数言，表达了元代皇帝对全真道的扶植，从而给全真道的发展提供了坚实的政治基础。

玄教是天师道的一个支派，在统治者的支持下得以发展。第三十六代天师张宗演苦于北方严寒，就令张留孙留侍京都：“上时时召问，因及虚心正身崇俭爱民以保天下之说，深合上意。”^⑧元建立后，久经战争及内耗，需要休养生息，发展生产，张留孙以黄老清静之术以进，无疑正投其所好，遂得以尊崇。书上记有世祖封其为天师，留孙婉拒之事：“始从日月山，世祖即命公为天师，却立以谢曰：‘嗣汉天师汉张道陵之裔，今居龙虎山，愿正其传。’由是三十六代天师宗演至于今，凡四传，皆公所匡翊。”^⑨上赐其“上卿玄教宗师，总摄道教，服宝冠金

① 虞集：《河图仙坛之碑》，《道家金石略》，第964页。

② 袁桷：《送陈道士归龙虎山序》，《清容居士集》卷二十四，《四库全书》第1203册，第329页。

③ 李志常：《长春真人西游记》，《道藏》第34册，第493页。

④ 《长春真人游记》，《道藏》第34册，第446页。

⑤ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1989年版，第14页。

⑥ 《玄门掌教清和妙道广化真人尹宗师碑铭并序》，《道家金石略》，第568页。

⑦ 《洞观普济圆明真人高君道行碑》，《道藏》第34册，第619页。

⑧ 《上卿真人张留孙碑》，《道家金石略》，第910页。

⑨ 袁桷：《有元开府同三司上卿辅成赞化保运玄教大宗师张公家传》，《道家金石略》，第925页。

织衣裳，玉佩珠履，执圭以奉祀事。”^① 从这可以看出，张留孙的地位高于天师。他还积极地参与到政治中去：“是岁分翰林、集贤院为两，道教专掌集贤，始自公议。”^② “二十八年，丞相桑哥败，上欲相完泽颜，卜之，得同人之豫。公曰：‘同人柔得位而应乎乾，豫利建侯。同人为得位，豫为建侯，象传之辞也。陛下所以拟为无疑。’未几拜完泽公为相，后卒受遗辅政。”^③ “武宗、仁宗之生也，公皆受命世祖为制名，兴圣宫记其事，是以赞书及之。”^④ 仁宗的观点可为的评：“上尝坐嘉禧殿，顾谓大臣近侍曰：‘累朝旧德，今为谁乎？’未及对，上曰：‘无逾张上卿矣。’”^⑤ 皇上还为其过生日：“以公生日，赐玉冠、上尊、良马，隆福宫、中宫皆有赐赉，自是岁以为常。”^⑥ 在佛道三次论辩后，世祖下令焚毁道经，公进行了劝止。他历事五朝，荣贵四十七年，其封号达四十三字之多。正是张留孙的受宠，使得玄教的发展有强大的政治靠山，在江南地区得到很迅猛的发展。

两教之间有很多相同之处，但也存在着不同之处，具体表现为以下两点。

（一）组织方式不一

全真道创始人王重阳是在金朝统治稳固后依附金廷而又被排挤出官场的一类地主阶级代表人物。他们和金女真贵族之间有很深的民族矛盾，心底里埋藏着亡国易服之辱，及对金廷民族压迫的不满，但其阶级利益，与女真贵族终归有一致之处，因此他们也愿意为金廷服务。但当仕途失意时，他们便无法遣除内心的种种抑郁愤懑，而宗教，正是一条既能安慰精神创伤、又对封建社会有所裨益的出路。王重阳自称甘河遇仙后，就在山东半岛开始传教，收了马钰、谭处端、丘处机等七人，是为“七真”。以“七真”为首的全真道骨干，经过近二十年的修炼、传教，在民间信徒渐增，教团力量不断发展，取得了一些中下层官吏的信敬和支持。先后得到金、元统治者的重视和尊崇。正是由于全真道起于民间，所以它更要借助于统治者的支持来发展它的势力。

玄教的建立是与全真道完全相反的。它是在统治者的关照下建立起来的。天师都住在远离京城的江西龙虎山天师府中，却留下张留孙及其后继者留居京都，张留孙及其后继者实际成为天师的驻京代表与合法代理人。于是张留孙就利用这个留居“禁近”、时常接近皇帝的机会，逐渐在自己周围集合起大批龙虎宗道士，形成既属龙虎宗，又有相对独立性的支派——玄教。玄教的名字在它成立时既已确定。元代授其首领为玄教大宗师，即是明证。虞集《陈真人道行碑》云：“开府公（指张留孙）受知世祖皇帝，肇设玄教。身为大宗师，择可以受其传者，非奇材异质不与也。”^⑦ 张留孙自己也说：“钦惟圣朝治尚清静，乃崇道家之言，谓之玄教，实始命臣典领。”^⑧ 从上述玄教产生的过程看，它有一个不同于一般道派产生的特点，即它不像一般道派那样，先在群众中宣传教义，吸收教徒，建立组织，然后再求得王朝的承认；而是相反，

① 袁楠：《有元开府同三司上卿辅成赞化保运玄教大宗师张公家传》，《道家金石略》，第925页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书，第926页。

⑤ 同上书，第925页。

⑥ 《上卿卖人张留孙碑》，《道家金石略》，第912页。

⑦ 《道家金石略》，第932页。

⑧ 《敕赐玄教宗师之碑》，《道家金石略》，第962页。

先取得王朝信任后，再往下派骨干发展徒众，建立组织。这个龙虎宗支派（玄教），罗致了大批龙虎宗道士的精英，组织健全，规模巨大，成了元代龙虎宗的核心。就其组织规模，社会影响讲，较之当时北方的全真道也毫不逊色。

（二）命运迥异

由于全真道的发展达到“东尽海，南薄汉淮，西北历广漠，虽十庐之聚，必有香火一席之奉”^①。在群众中有很强的影响力，这种情况已经给元统治者造成了一定的威胁。如上文所述，全真道在祖庭会葬时显示出了强大的生命力，不仅在下层群众中有很大的影响，而且在上层士大夫中影响也很大。当时许多亡金士大夫投托其门，以求庇护，在尹志平、李志常掌教期间，踵其门者，日不暇给。全真教在群众中和社会上有如此大的影响，不能不引起统治者的猜疑。统治者对其采取一种限制手段，也是意料之中的事情。崇佛抑道，扶植力量较为薄弱的佛教，借此来压制全真道的发展，使其发展受到一定遏制，是较为妥当的方法。佛道的三次论辩，就是在这样的政治背景下展开的。在三次论辩中，统治者都是站在佛教一边，让道教徒归还佛寺，并对道教书籍进行了焚毁，给道教带来了巨大的打击。尤其是至元十八年（1281）的御前大论辩，元世祖明显偏袒佛教，认定：“惟《道德经》系老子亲著，余皆后人伪撰，宜悉焚毁。”经此一炬之后，道教的许多经书都失传了，全真道在政治上受到很大的打击，鼎盛局面随之结束，进入其发展的低谷。直至成宗即位，方始步入正常发展的轨道。在这30余年中，教徒的发展受到限制，斋醮被禁止举行，其处境是很困难的。

如前所言，玄教是在统治者的支持下由上而下建立起来的。终元一世，它都得到了政治上的支持和统治者的优崇。统治者对玄教首领张留孙、吴全节等都另眼看待。“开府张公，际遇世祖皇帝，待诏阙廷，晨夕密勿，历事五朝，宠眷如一，秩号崇进而弥不自高，锡赉稠数而弥不自泰，天子视之如腹心，宰臣视之如宾友，近依日月而退然类山林之隐逸，接微贱不异显贵，在朝垂五十载，上下之交，人人心服其德厚。”^②“上（指世祖忽必烈）尝御便殿，命公进讲《南华经》，公推广成子语黄帝之说，上感叹，加特赐上卿玄教大宗师……武宗践阼，升公大真人知集贤院领诸路道教事，寻加特进，封其三代皆一品……仁宗加号辅成赞化保运玄教大宗师。”^③吴全节也得到了同样的尊崇：“崇文宏道元德真人翊赞其师，留京师三十载，典司其教，靡所阙遗，祷祠供给，出人禁密，被眷遇至渥。前时推恩官其父，授翰林学士、中顺大夫，新天子即位，追崇太庙，达其孝于群臣之家，封赠逮三世，或再世，或一世，于是真人之曾大父母、大父母列追赠，而父进秩荣禄大夫、大司徒，封饶国公，母封饶国夫人。”^④玄教首领之尊崇，带来玄教的贵盛。玄教传播地域之广，道徒之众，规模之大，影响之巨，都是前所未有的。

“释老之教，行乎中国也，千数百年，而其盛衰，每系乎时君之好恶。”^⑤确实如此，中国的宗教往往都处在皇权的直接领导之下，随时君的好恶而沉浮。全真教和玄教在元代的命运就是很好的证明。

① 《清虚宫重显子返真碑铭》，《道家金石略》，第476页。

② 吴澄：《南山仁寿观记》，《道家金石略》，第928页。

③ 赵孟頫：《上卿真人张留孙碑》，《道家金石略》，第912页。

④ 吴澄：《送吴真人序》，《道家金石略》，第919页。

⑤ 《元史·释老》。

王屋山与上方真元道派*

王卡

王屋山在今河南省济源市西北，自古为道教圣地，号称清虚小有洞天，位居道教十大洞天之首。唐代道教上清派宗师司马承祯曾居住此山修炼。玄宗开元年间，朝廷在王屋山中岩为司马承祯敕建阳台观，使王屋山在道教中的地位大为提高。

南宋金元时期，全真道兴起于北方，并传入王屋山。在当时王屋山的道教中，还出现了一个新兴的道派——上方真元派。关于这一道派的历史及其经典教义，笔者曾在《真元妙道与真元妙经图》一文中有所论述^①，本文想要继续探讨上方真元道派与王屋山的关系。因此首先简述有关上方真元派的情况。

—

现存于明《道藏》中的上方真元派经书，据笔者所知共有八种。即《上方灵宝无极至道开化真经》三卷、《上方钧天演范真经》一卷、《上方天尊说真元通仙道经》一卷、《上方大洞真元妙经品》一卷、《上方大洞真元妙经图》一卷、《上方大洞真元阴阳陟降图书后解》一卷、《上方大洞真元图书继说终篇》一卷、《渊源妙道洞真继篇》三卷。这八种经书，除最后一种原题“真元门生李景元集解”外，其余各篇均未注明作者，而是假托上方无极灵宝天尊、上方太上道德天尊、上方玉虚明皇天尊等神仙降授。

据笔者考证，上列《开化真经》《演范真经》《真元通仙道经》《大洞真元妙经》等四种经文，均为金元之际上方真元道派的经文。其编造者即道士时雍及其弟子子明。时雍字尧民，又称“太清时公”或“时师逍遥”，大约于金海陵王正隆年间（1156—1160）在世。他是上方四经的传授者。他的门徒子明，自称“太清羽客”或“逍遥门下愚鰌生”，是上方四经的刊印者，刊印时间应在金元之际。《大洞真元妙经》后跋云：

时师逍遥与太清羽客详议曰：夫《上方开化经》及乎《演范经》者，诱引初地修行之人；其次《真元经》者，化导中品明玄之士；又其次《大洞经》，乃出世之梯航，实登真

* 本文原载《中国道教》2000年第2期。

① 参见《世界宗教研究》1993年第2期。

之径路尔。原经大义，先圣偕言，人而内外之道也。其内静也，运冲和之气，先进思忧则正，正则知道德仁义礼则明，明则寡欲，寡欲则奚为而奚不为。其外动也，由柔逊之心，次去其恐怒喜止，知止则无可而无不可。然后四体生焉，三主全矣。于是可以远害，可以保身而考终命，其返真宅。诚哉善言，不可忘之，斯之为真元之道，无极者也。

由此可见，这四种上方真经可分为上中下二品，经文所说的教义是“真元之道”。所谓“真元”，在经文中又被称作“上方真元浩浩一炁”，亦即化生天地万物的太极真一元气。经文宣称：上方无极灵宝天尊有十种名号，居住在“上方真元一炁化均之天”，传经说教，化度世人。世人应礼念上方天尊名号，依其经教修德行善，炼气养神，并施用“真元云篆”等符篆消灾保命，最终可成仙登真，返本還元。这种教义或道法，即所谓的“真元通仙之道”或“大洞真元之道”。

上方真元派的经书，除“上方四经”之外，还有《上方大洞真元妙经图》《上方大洞真元阴阳陟降图书后解》《上方大洞真元图书继说终篇》等图书。这三篇原本应为同一图书，合称《上方大洞真元妙经图》，也是时雍及其弟子假托“仙君”降授的。上方图书的内容，大体与宋元时期道士所作的《周易》象数图或金丹修炼图相仿。其书依天地生成演化、内丹修炼程序，排列十二图象，每一图后附以论说，引经据典，解释图象所蕴含的天地生化和内丹修炼原理。值得注意的是，在《上方大洞真元图书继说终篇》之末，有如下记载：

子明告李昉曰：而听也，闻诸逍遥云之，曩时臣朝仙坛，遇于白云司马炼师，言余届王屋清虚洞侧，获真篆仙经二品，一曰《元精》、二曰《丹华》。玩其真迹，味其经旨，方知龙章凤篆，与世笔绝殊；圣法仙方，与凡文异珍。……爰昔抱朴真人得《元精》《丹华》二经，授冲和先生，冲和先生授天台隐居刘君。刘君元祖，古瀛洲濮海郡人也。继拜般阳李真人，受金液之诀。时龙集己亥，适株林，于宇姬处获九鼎神丹。即感上方锡号太素真人蓬莱仙君，恒游世间，广阐大洞妙真之元。

这段文字简要叙述了上方真元道派的师承渊源。该派假托抱朴真人（晋人葛洪）所得《元精》《丹华》二经为其道术来源。抱朴真人以之传授冲和先生，冲和先生授天台隐居刘君元祖。唐代司马炼师（司马承祯）又在王屋仙坛获得二篇真篆仙经。刘君还从般阳李真人处得“金液之诀”，从株林宇姬处得“九鼎神丹”^①，并感应上方天尊锡号“太素真人蓬莱仙君”。金人时雍所传的上方真元道法，据说即出自这位“仙君”。

这一传承谱系，显然是时雍师徒杜撰的托古之词。所谓“天台隐居刘君”，生平不详，疑系南朝道士。司马承祯乃盛唐时上清派宗师，尝隐居天台、王屋二山修炼。时雍及其门徒既然假托此二人，表明上方真元派很可能与南北朝隋唐时期的上清派有些渊源关系。从“上方四经”和“上方三图”的内容来看，上方派的“大洞真元之道”，的确承袭了早期上清派的《上清大洞经》法，但又有所发展。上清派的大洞经法原本以诵经思神，书符念咒为主。而上方派的教义和修炼法术则有宋元新道派儒道结合，内丹符篆双修的特点。

根据前引《上方大洞真元图书继说终篇》，时雍的门人子明对“李昉”讲述了上方真元派

^① 按“金液之诀”即《太清金液神丹经诀》，“九鼎神丹”即《黄帝九鼎神丹经》。皆系魏晋道士左慈、葛玄等人所传炼丹经书。详见《抱朴子·金丹篇》。

的传承。这位“李昉”与主编《太平御览》《文苑英华》的北宋翰林学士李昉不是同一人，而应是金元之际的真元派道士。他的老师当即子明（此人名昕，疑亦姓李）。另外在金元之际还有一位真元门生，即《渊源妙道洞真继篇》的作者李景元。此人生平不详，他在书中自称为“真元门人”或“大梁羁旅卑污丐者”，当系金元间汴梁（今开封）人。据说他在戊辰年（1268?）孟春七日，蒙其师长明童（疑即子明）传授《开化》之经、《演范》之经、《真元》之经、《大洞》之经、《大洞图》及《自然篇》《妙真》之经。又说：甲子年（1264?）上元日，他在真元观焚修间，“俄有玄天上帝七降法言，称《妙真》宝科，自于帝尧，乃上方道德天尊之应躬也，可传善人”。李景元恭承佑圣帝君飞降旨，摹印造成《妙真》宝文，“赍谒祠下表奏，仍乞分布鬻书之家，务传诸郡”。由此可知，李景元假托玄天上帝降旨，在上述七篇上方派经书之后，又编造了《妙真经》（即《渊源妙道洞真继篇》）。编造的时间大约在元代^①。该书主要讲述中医脏腑经络学说和道教内丹家精气搬运法术，并增入儒家的忠孝仁义之说。

总之，上方真元派是金元间新兴的道派。该派奉持上方天尊为主神，传习“上方四经”等经书，修持内丹与符箓融合的大洞真元之道。其教义既承袭隋唐上清派的道法，又具有宋元新道派儒道结合，内丹符箓双修的特点。

二

现在我们看上方真元派与王屋山道教的关系。关于金元时期的王屋山道教，金末著名学者元好问的《通仙观记》有以下记载：

直王屋县治之北八里所，其地名八仙岗，丘阜连属，于华盖峰为近，而紫溪之水所从出，仙人燕君旧井在焉。开元中，敕置阳台宫以居司马炼师，近世乃于宫之左别为通仙观。通仙观者，初为泰和道院，郝志朴实居之。崇庆癸酉，以恩例得今名，始大为崇建，堂宇廊庑，以次而具。历兵乱得不废，今其徒袁守素主之，郝，平阳人，淳素有守，披荆棘，拾瓦砾，不阶一簣之助，积数十寒暑，而后有所就。乘平时，朝上方者率取道于此，宾客之所食息，几与阳台等，皆欢喜承事，无虚过者，而未尝丐贷于富人之门，人用是重之。郝之后，有李存道义之。义之曲沃人，童幼入道，通庄周、列御寇之学，五经诸子亦所涉猎，妙于琴事，以自娱而已。或谓其于异书有所得，而不以传也。戊戌（1238）之秋，予客济上，守素为予言：“通仙之所度，勤亦至矣，不有以记之，则他日莫知所从来，吾二师者亦将湮灭而无闻，敢再拜以请。”袁往年从予小功兄寂然授《老子章句》，且以吾宗奉仙老师明道为介，故为记之。（见《遗山集》卷三十五）

从以上记载看，金章宗泰和年间（1201—1208），在原王屋山中岩阳台宫之左另建有道院，卫绍王崇庆二年（1213）改名通仙观。道士郝志朴、李存道、袁守素先后居此。该道观地处从阳台观通往“上方”（即十方院）朝圣的要道，规模几乎与阳台观相当。大概就在此处，出现了上方真元道派的经书。上引元好问《通仙观记》说：

壬辰之变，人有得炼师（司马承祯）所藏丹诀于此山石穴中者，曰：“真元君周览八

^① 元成宗人德七年（1304），加封真武神号为“玄天佑圣仁威上帝”。李景元假托玄天上帝或佑圣帝君降旨，应在元代。

极，天老相，风后侍，方明、力牧常界光昌宇，从六官官主，悉以天众会于天坛云台，论三洞秘文，普明法要。问答已竟，太一现身明轮间，元轩羽盖满空界，山川云日黯无精光。元真跪于斋坛之上，晻暖之际，太一与无央仙悠隐于玄中。”其始末大略如此。其《后记》云：“余留于王屋清虚洞侧，获真篆仙经二品，一曰元精，二曰丹华，玩其真迹，味其经旨，乃知龙章凤篆，与世笔殊绝，圣法仙经，暨凡文异珍。徒怀怅望，深恨不睹其人，然精习弥久，探颐渊微希，仿佛而已。又睹真皇宝篆，乃知上古帝王，丹宝并传，莫不遐年。逮及夏禹，以丹宝授益，益事禹日浅，民不归益而归启，自是帝王丹道遂止，刘君而下又忘继之者，可胜悼痛。维玉匱秘文，流运道气，而有升沉之期，故遭遇之者，诚万世之一耳。余今不敢泄慢天宝，复藏之名山，以俟其人。”此记以岁月考之，知其往中岩时所藏也。（同上书）

从这段碑文可知，在金末壬辰年（1232）年，有人传说发现了唐人司马承祯在开元年间埋藏于石洞中的丹诀，或称真篆仙经二品。碑文中所谓“壬辰之变”，是指1232年蒙古军在河南禹县三峰山大败金兵，围攻汴京，金哀宗出京南逃归德。其后二年金朝灭亡。值得注意的是，元好问在碑文中引述的司马承祯丹诀《后记》中的一段话，竟然与我们前文引述的《上方大洞真元图书继说终篇》关于上方真元道派师承渊源的那段叙述几乎相同。这就证明了上方真元派的经书确实是出于金元之际。而且这些经书的出现，极有可能与金末王屋山阳台观旁新建的通仙道观有关。碑文中还说真元君（又称太一）与天老、风后、力牧等众仙降临王屋山顶峰天坛云台（今天坛山总仙宫），讲论三洞秘文。又说夏禹以丹诀授益（夏禹巨僚），民不归益而归启（夏禹之子），自是帝王丹道遂止，刘君（即仙君刘元祖）而下又忘继之者。这些记载都与上方派经书所说大致相符。

关于金元之际王屋山道教，金人李俊民的《重修王屋山阳台宫碑》，有与元好问相似的记载。碑文首先概述王屋山的道教名胜：

王屋山者，在底柱析城之东，仙家谓之清虚小有洞天，三十六洞天之一也。坛之南十六里曰阳台观者，小有洞天之一也。其靡然而逝，隆然而起，似近而远，似断而连，隐隐乎山之阳者，九龙戏珠岭也。东向二百步许，溢天一之水，白而不浊，甘而不坏，为九鼎金丹之祖者，洗参泉也。岩窍其腹，廓然有容，嘘吸元气，与山泽通者，西北白云洞也。位高而自抑，势仰而还俯，如竦如惧，如趋如附，北面而朝坛者，华盖峰也。乱峰之间，邃而深，幽而往，窈窕而入，延袤而上者，紫阳谷也。树林丛翳，虎豹却走，萧爽森肃，鬼神护守者，上方院也。自是出避秦沟，陟瘦龙岭，蹶仙桥，款天门，然后登坛而朝玉顶，凌风汗漫，披云杳冥，其去天闲犹咫尺耳。时天界诸天，悉以天众见于每岁朝山之会，宜其为洞天冠也。（见《庄靖集》卷九）

这段碑文提到了阳台观、洗参泉、白云洞、华盖峰、上方院、蹶仙桥，款天门，天坛玉顶等道教名胜。然后又追述唐代至金元间王屋山阳台观的兴衰沿革：

大唐中，中岩道士司马炼师始奏置阳台观道场，立像而严奉之，并御书额，壁画神仙、龙鹤云气等，升降辇节，习刁仪金彩，辉光满宇。遣监斋韦元伯赍图画事迹题目奏闻，时开元二十三年六月十二日也。玄祖之教，由此而振山林，学者皆生无上道心，不退转志，宜其为福地之冠也。

又按《司马别记》曰：“余届王屋清虚洞侧，获真篆仙经二品，一曰元精，一曰丹华。又睹玉皇宝篆，乃知上古丹宝并传，而莫不遐年，自夏禹后遂止，亡有继者。余不敢慢泄，复藏于名山，以俟其人。开元十七年仲秋十五日记。”以是考之，阳台观之成也，在司马炼师藏丹宝之后六年，开元二十三岁乙亥也。下值大金贞祐二年甲戌，凡四百八十年。兵火而毁，观改曰宫，随世沿革，崇其名尔。呜呼！玉笈秘文，流运道气，犹有升沉之时，况巍峨华构，岂无成坏耳耶？累代重规，一夕焦土，草木色敛，烟霞气沮，方外之游，未尝过而问焉。（同上书）

碑文称阳台观的建立在唐开元二十三年（735）六月，又引述《司马别记》说司马承祯在开元十七年（729）仲秋节，埋藏在王屋山所获上古丹诀二篇。这段记载与元好问略同，但埋藏年代更明确。综合二家所述，可知前文所说的上方真元派经书应出于金哀宗天兴元年（1232）之后。是王屋山道士假托发现司马承祯在唐开元年间埋藏的上古丹诀而编造的。

据上引碑文记载，金元之际，王屋山道教因蒙金战乱而遭破坏。贞祐二年（1214），蒙古军大举围攻金中都（今北京），金宣宗被迫迁都南京（今开封），河北金人死伤惨重。王屋山阳台观毁于兵火，损失惨重，“累代重规，一夕焦上，草木色敛，烟霞气沮”。但据前引元好问碑文所说，1213年在阳台观左侧兴建的通仙观则“历兵乱得不废”，躲过了这次灾难。当时正值全真道在华北兴起，丘处机门徒在各地修复毁于战火的道观。金正大四年（1227），即丘处机去世之年，有全真道士土志祐从山西来王屋山，修复阳台观。李俊民的《重修王屋山阳台宫碑》称：

正大四年丁亥，林州先生王志祐由平水抵王屋，周览胜区，感叹陈迹，慨然有动于心。邑令及司氏昆仲，挽留住持，养道余暇，以起废为事。不募而役集，不鸠而材具，变污以洁，易故而新，宏大殿堂，修直廊庑，复灵官之位，列斋厨之次，接遇则有宾馆，招纳则有道院。其用简，其功速，旋天关，回地轴，华日月而平北斗，其为力也大哉！……

先生少业儒术，长慕玄理，年高行积，境灭心休，幽人逸士，望风而稟受，号曰栖神子。……大朝己亥岁（1239）三月二十二日壬辰，登真于岳云观，春秋八十有八。

按上述元好问的碑文撰于戊戌之秋（1238），李俊民的碑文撰于大朝己亥（1239），这两篇同时代的碑文，不仅记述了金元之际在王屋山毗邻而建的阳台观和通仙观的兴衰，而且为我们考察《道藏》中八种上方真元派经书的时代提供了重要证据。现在可以肯定，这八种经书都出于金末元初的王屋山^①。

^① 按《上方人洞真元图书继说终篇》作者十篇末自称：“孤臣意者肃敬，上祝大朝圣君睿算亿万斯年之永。”《渊源妙道洞真继篇》的作者李景元也在篇末自称：“伏念孤臣，欲竭克诚，以兹功德，仰祝人朝圣君皇帝寿算无疆，暨乎太子亿万斯年。次及诸工辅佐主者，遐龄永世延长，偕蒙力安之福。”笔者在《真元妙道与真元妙经图》一文中，曾认为此处所谓“大朝”当指南宋。现在看来应指元朝。

全真道三州五会考略*

姜守诚**

全真道又称全真派，于金代兴起于中国北方，后遍及南北，其影响延续至今，是后期道教中最大的道派之一。

全真道以其独特的传教形式而明显区别于其他道派。自创教祖师王重阳开山以来，该派历代掌教人及其门徒皆注意在各地设立传道会社组织，并以此为根据，广招信徒，发展会众，壮大教派力量。在全真创立之初，王重阳即在山东半岛三个州的五个县文登、牟平、福山、蓬莱、掖县^①设立五个教会。这五会的设立对全真道创立与发展起了重大作用，奠定了其日后得以迅速壮大，直至成为影响南北的最大道派之一的基础。对于这五会的有关情况，不少学者在其论著中多有提及，但大多一笔带过，语焉不详。近来，笔者就收集的有关史料进行整理并略作分析，供学界人士参考。

一、筹会

王重阳（1113-1169）名喆，字知明，陕西咸阳人。时逢宋金交兵之事，怀才不遇的王重阳，苦闷沮丧，终于走上了一条遁世归道之路。正如金代金源琇所云：“天遣文武之进，两无成焉，于是慨然入道。”^② 正隆四年（1159），王喆自称得道成仙，开始收徒布道。大定七年（1167）夏天，忽然焚其所居茅庵，东出潼关，赴山东半岛传道。

王重阳初达山东，并未急于着手创立教会，而是先在宁海州（今山东省烟台、威海市境内）一带活动，为创立教会准备条件。王重阳首先选择了大崑崙山作为其传道修炼的落脚点。“大定八年，王重阳至大崑崙山，谓大姓于氏曰：‘此乃我先世修炼之所，有洞曰烟霞。’验之，果然。众遂异之。”^③ 据《四库全书·山东通志》载：“大崑崙山在（宁海）州东南四十里。齐

* 本文原载《宗教学研究》2000年第2期。

** 姜守诚，1975年生，山东省烟台市人，现为厦门大学哲学系硕士生。

① 一种说法认为五会位于：莱州、登州、宁海、福山、文登五处。笔者认为：莱州、登州、宁海在金代均为州治，下辖数县。故与福山、文登二县并称似有不妥。另一种说法认为：文登、福山、蓬莱、掖县、宁海铁查山（或查山），笔者经考证认为亦不妥，理由见“二、立会”中的正文论述。

② 《全真教祖碑》，陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第451页。

③ 《天一阁藏明代方志选刊续编·嘉靖宁海州志》。

乘云：山禺夷海岸，名山也。秀拔为峻，山之冠。本名‘姑隰山’。《仙经》云：‘麻姑于此修道上升。膝址尤存，因名姑隰。’后世遂讹一为‘崑崙’也，又相连有小崑崙山。王重阳修炼处。”《宁海州志》《牟平县志》也有类似记载。由此可知，大崑崙山实为王氏修炼的确切地点^①。

王重阳在“烟霞洞”传道不久，即从当地招收了马钰（1123 - 1183），刘处玄（1147 - 1203），谭处端（1123 - 1185），丘处机（1148 - 1227），王处一（1142 - 1217），郝大通（1140 - 1212）六大弟子。当地民众信奉重阳者更不计其数。在不到一年时间里，王及其弟子便在山东半岛一带打开局面，从而为“三州五会”的建立创造了条件。

二、立会

金大定八年（1168）八月，王重阳及其马、谭、王、丘、郝五大弟子离开大崑崙山“烟霞洞”，搬至文登县（今山东文登市）姜氏庵居住，随即在此建立“三教七宝会”。对于姜氏庵之名，历来出入颇多。《七真年谱》《金莲正宗记》均言“姜实庵”，经笔者考证后认为“实”当为“氏”之误也。此外，曾有学者在其论著中提及“姜宝庵”，可能是将實（实）误认为寶（宝）所致。

“大定九年（1169）春，师（王重阳）同马、谭、丘、郝、四师回宁海，周伯通筑庵请师居，名曰‘金莲堂’。重午日，宜甫（马钰）妻孙氏（孙不二，1119 - 1182）于金莲堂出家”^②。至此，“以足满‘七朵金莲’之数，普化三州，同归五会”^③。八月，就在金莲堂立三教金莲会。据《中国方志丛书·牟平县志》记载：金莲堂位于（牟平）县治东。明天顺年间，永康侯徐安重修之，碑现存。由此，我们可断定金莲会创建之地当为牟平县（今烟台市牟平区境内）。此外，还有一种说法认为：金莲会创建于宁海铁查山（或查山）。经笔者考证，不足信也。经证：“铁查山（查山）”实为“铁搓山（搓山）”，位于今山东荣城市南。金代属文登县治。山顶处有一洞曰“云光”，实为七真弟子王处一修炼处。且此山地处偏僻，人迹罕至，这与全真教会择地原则相背（全真道会会址皆选县城附近，人丁众多之地，便于招引会众）。

同年九月，王重阳及其弟子，由牟平县至登州福山县（今山东烟台市福山区境内）立“三教三光会”。“遂游登州（今山东省蓬莱市境内），登蓬莱阁（今山东蓬莱县北丹崖上）与众观海市。忽庵风起，人见师随风吹入海中，久之复出，冠服皆如故。观者异之，乃立（三教）玉华会。”^④“十月，至掖县（今山东莱州市东北）立三教平等会。”^⑤仅一年多，（大定八年八月——九年十月）的时间，王氏与众弟子便在山东半岛沿海地区方圆百里之内建立了五个全真道会社组织。因为福山、蓬莱二县在当时属登州治；牟平、文登二县属宁海州治；掖县属莱州治，故而又称“三州五会”。

① 现代学者大多称王修炼于“崑崙山”。经笔者考证，大崑崙山更为准确。理由见正文论述。

② 《道藏》第3册，第384页。

③ 同上书，第349页。

④ 同上书，第382页。

⑤ 同上书，第349页。

由于五会的建立，全真道在当地的影响迅速扩大。一时间，要求入会、入教者云集其门下，从而使山东半岛成为早期全真道的活动中心。

三、会名

王重阳对所创五会之命名可谓煞费苦心，以深层含义贯穿其中。

首先，五会之名皆以“三教”冠之，其用意即是倡导三教平等、三教融合。“凡立教必以三教名之者，厥有旨哉。先生者，盖子思、达磨之徒欤，足见其冲虚明妙，寂静圆融，不独居一教也。”^①应该指明的是，王重阳主张三教融合，倡导“三教一家”，实际上是主张三教应该在教理上采取相互兼容的态度，彼此吸收理论精华，力主改变以往那种儒释道三派相互排斥、相互诋毁的局面。实际上，王氏及七真弟子始终以独特的“全真”教旨相标榜，这使之明显区别于儒、释二家。

除了以“三教合一”之意趣贯穿其中外，王重阳对五会之名也别有一番用意。其在《三州五会化缘榜》中云：

窃以平等者，道德之祖，清静之元。首会莱州终归平等，为玉华、金莲之根本，作三光七宝之宗源。普济群生，遍超黎庶。银焰充盈于八极，彩霞蒸满于十方。……人人愿吐于黄芽，个个不游于异路。夫玉华者，乃气之宗。金莲者，乃神之祖。神是气之子，气是神之母，子母相见，得为神仙。然则，有真功真行，澄心定意，抱元守一，存神固气，真功也。修仁蕴德，济贫拔苦，先人后己，与物无私，真行也^②。

可见，“平等”“玉华”“金莲”“三光”“七宝”之名是相互联系，彼此依据的。“玉华”为气的代名词，“金莲”为神的代名词，“玉华”“金莲”相提并论，涵含着“性命双修”这一基本修炼原则。

王的大弟子马钰则更清楚的阐释了这五会之名的来源。在其《赠五会道众》中云：

心平等，寿延长，修完七宝聚三光。悟全真，万事忘。玉花绽，金莲芳，馨香滋味满斋肠。行功成，现玉皇。^③

可见，“平等”“七宝”“三光”“玉花（华）”“金莲”实为内丹修炼的基本术语及所达到的五种境界。

七真弟子之一王处一则将五会名之含义以一句话概括。如其（云光集·三州五会）中云：

七宝金莲子，三光从玉华。常持平等行，步步是仙家。^④

总之，全真道五会之名中隐匿着“三教合一”和“性命双修”这两个基本的立教宗旨。

四、会疏

王重阳在对五会名再三斟酌的同时，也没有忽视对会众们修道行为的规范和教化，并且随

① 金源琦：《全真教祖碑》，陈垣：《道家石略》，第452页。

② 《道藏》第25册，第788页。

③ 同上书，第601页。

④ 同上书，第673页。

着会众人数的增加，逐步制订了相对完善的章程和规矩。这些会社规则大多通过会疏或诗词的形式向会众信徒转达。如《金莲社开明疏》《玉华社疏》《玉华会疏》《三光疏》《三光会合》《平等会规矩》等。此外，还有王重阳及七真弟子赠予会众们的大量诗词等，都对五会的建立原则、目的、规矩等作了详细的阐述与规范。同时，还对会众们的日常修炼提出了要求与期望。如《重阳立教十五论》是全真道创立初期，王重阳对门徒与道众的日常行为规范及练功修行等提出的十五项要求，也同样为会众们所信奉。《玉花社疏》和《金莲社开明疏》等会疏更明确地阐述了建立会社的目的与重要性，并把会众的日常行为与全真教旨相结合。如《玉花社疏》云：

起置玉花金莲社在于两州，务要诸公得认真性。不晓真源，尽学傍门小术，此是作福养身之法，并不干修仙之道。性命之事，稍为失错，转乖人道。诸公如要修行，饥来吃饭，睡来合眼也，莫打坐也，莫学道，只要尘冗事屏除，只要心中清静两个字，其余都不是修行。诸公各怀聪慧，每日斋场中细细省悟，庶几不流于他门。行功乃别有真功真行……^①

由于五会社组织以传道为目的，全真大师对会众们的日常练功修行遂极为重视，通过会疏对他们的修炼加以指导与勉励。如王重阳在《玉华会疏》中云：

切以能全呼吸，定喘息，实非难会。养气神调，冲和应甚易。性凭三曜，命变五行。出阴阳造化之端，在清静虚无之上……自结大丹，自通玄妙，既为脱壳，便是登仙。愿露赤心请题芳号。^②

从以上会疏中，我们可以看出全真大师们对五会会众所抱的殷切希望，以及对他们练功修行的循循善诱。

五、会众

随着全真道影响的扩大，五会社组织吸引了更多信徒加入。而且，由起初的下层民众为主，发展到秀才、解元等儒士，地主、乡绅、官僚也占有一定比重，可谓遍及社会各阶层。由于来自不同阶层的会众在身份、地位、贫富、学识上相差甚大，如何使其抛弃世俗等级观念，共修“全真道法”？这也是全真大师们极为关注的问题。为了解决这一不容回避的难题，全真道相应的提出人人都有体道成仙的可能，只要肯诚心悟道，不管贫富、贵贱甚至连幼稚小童皆可达到“全真”境界而成仙。如王处一在其《望蓬莱·赠小童》中云：

诸童稚，谨意学文章。万事不令心散乱，忘情缄口养和光，开悟内丹方。添清爽，一性转温良。大抵儒风并道理，若能运用两无妨，了了赴仙乡。^③

此外，全真大师们对那些未正式人道的居家会众信徒，则劝导他们去践履忠孝，常行仁慈，遵守伦理纲常，“与六亲和睦，朋友圆方”（王重阳语）；“为官清政同修道，忠孝仁慈胜出家”（谭处端语）。王处一在《劝行孝道》中则明确阐释孝道与修炼的关系：

^① 《道藏》第25册，第747页。

^② 同上书，第741页。

^③ 同上书，第689页。

一心孝道顺三光，苦志精研灭旧殃。

今古昏魔都绝尽，炼真去假变清凉。^①

全真道对各会会众采取较为松散的管理。会众们平时散居各处，定期或不定期的聚会，相互交流练功心得，各会社则专设会堂供会众聚会之用。“每年季春三月三圣水（今山东莱州市东，现存‘圣水庵’为证）聚会”^②是全真道士及会徒信众逐渐形成的习俗。

创教之初，全真道没有自己的宫观，也没有固定的经济来源，正是这些会众信徒为早期全真道提供了巨大的物质支援。在会社建立之初，所需会舍大多由会众聚资兴建。如前文中提到的宁海周伯通舍宅建“金莲堂”。此外，王重阳在其《文登张公、邵公要起玉花社》一文中也提到邵某、张某为建玉华社所作的贡献。

不仅会舍由会众捐助，早期全真道的许多宫观、庵堂也是由会众信徒集资修建而成。如马钰在其《洞玄金玉集·文登七宝会众创庵告名因而示词》中云：

七宝庵中，三清门里全真堂，建相当东西廊舍，堪可做云房。^③

五会会众除了捐助会舍、施舍庵堂，为全真道士提供食宿外，多位全真大师诗文集的刊印也得益于会众们的资助，其中包括教祖王重阳的《重阳全真集》及马钰的《洞玄金玉集》等。

由此可见，五会会众对于早期全真道的发展与壮大有着举足轻重的作用。

六、会首

为了便于处理会社日常事务、利于召集会众，每个会社组织均有一名会首。其中有据可考的有福山县三光会首周彬甫及其继任者张某，莱州平等会首徐守道及其继任者路某^④，登州玉华会首李某，文登七宝会首王某。

会首的人选，大多是由会众中较有声望的人物来担任，任期不限，可长可短。随着全真道势力的壮大，信徒的增多，也出现了一村信众推举一人为其“会首”的情况。

会首的主要职责是负责处理会社内外事务，组织会众聚会修炼，传达全真大师们的教诲。另外，还负责接待云游到该地的全真道士，尤其对于全真大师们更是亲自接陪迎送。如马钰在其《洞玄金玉集·福山县周彬甫索》中云：

偶因牒发到乡来，得与周公屡接陪。索我清吟，难拒命。^⑤

全真道设立会首更重要的目的是出于传播教义，发展信徒的考虑。早期全真道在传道过程中素有“不资参学，不立文字”的习惯，主张抛弃繁文缛节，并以“不立文字，以心传心”的教风相传。由于会众数量的增加，用“以心传心”的方式向会众直接传道已不现实。这就需要会首来做媒介沟通全真大师与普通会众，从而实现心与心的教化。

全真大师们往往先向各地会首传授修道之术，阐述练功要旨，然后再由会首向会众们传

① 《道藏》第25册，第668页。

② 同上。

③ 同上书，第622页。

④ 路某，笔者疑为“路周仙”。见陈垣《道家金石略》第431页《四仙碑》中云：“大定十五年八月望日……全真庵化缘门人路周仙。”

⑤ 《道藏》第25册，第581页。

达。因此，全真大师们历来重视对会首们的教化，这在赠与会首们的许多诗词中可略见一斑。如王重阳在其《赠莱州平等会首徐守道》中云：

来乞觅，意何如？口言公，善事舒。
内珠珍，常自守。心先祖，姓其徐。^①

马钰在其《福山县周彬甫索》中云：

……劝君开悟省贪财。心澄白虎穿丹穴，意净青龙上宝台。龙虎绕蟠成大药，胎仙歌舞访蓬莱。^②

其《赠三光会首周彬甫》中云：

人好离，利名钩。口传玄，劝早修。我心中，当剪裁。矛盾上，莫停留。田耕透，三田宝。玉生成，四玉牛。载殷勤，非用力。圭得饮，行功周。^③

如此之作甚多，不一一列举。作为会首，其最大价值还是在教主——亲传门徒——会首——会众，这一传道格局中，所起到的联结全真大师与普通会众的桥梁、纽带作用。

七、子会

三州五会的建立对发展全真道所起到的巨大推动作用，鼓励了全真大师们传教立会的热情。王重阳及弟子在山东半岛沿海地区的五会社组织取得成功后，又以此为根据，向山东半岛内陆地区扩展势力，创立新教会，其中有据可考的是日照县（今山东日照市西北）、滨州市（今山东滨州市西北）、商河县（今山东商河县）、香山（今山东东阿县）、鹿茅山（按：笔者疑为鹿山，位于今山东邳县北，接苍山县界）等。这些新创的教会可算作全真道第二代会社组织。此外，继王重阳之后的历代全真大师也十分注意在传教地设立教会组织。如宋道安、李志常等人在那不罕山科布多汉人居住地，仿效山东会社组建长春、玉华二会，促进了全真道在该地的传播。

金正大九年（1224）丘处机“西行觐见”返归燕京（北京）后，先后在燕京建立了平等、长春、灵宝、长生、明真、平安、消灾、万莲等八个教会组织。这些会社与早期的“三州五会”基本相似，可算作全真道第三代会社组织。这些第二、三代会社组织对于全真道的传播与发展，同样起着重大作用。

① 《道藏》第25册，第705页。

② 同上书，第581页。

③ 同上书，第582页。

早期全真道史料*

王宗昱

上年在哈佛读书，偶得几则材料，窃以为有助于全真教历史之研究，愿飨同人。

马钰归山操记

陈垣先生《道家金石略》录有丘处机所书马钰归山操一碑及吴似之跋。跋文作于1188年。我于方志中发现马钰为此事所写的文字。清人周悦让撰《登州府志》和中华民国于清泮纂《牟平县志》都记录了这段文字。文字稍有差异。《牟平县志》题名为“琴操归山操”，碑在县城南范园。其文云：“钰与云水僧竺律师、殿试范寿卿相会于郡城之北三教堂，因焚香宴坐，命郅州道士王大师鼓琴。久之，亦一时之盛会。日昃则有乡人云集，由此作琴操。盖钰有归真之意也。时大定二十年九月十一日。昆崙山丹阳马钰记。”《登州府志》记作“大定二十三年”，并记录了归山操全文，未言为丘处机所书，且可校正《道家金石略》录文。

这一文字是由马钰挚友范恠命人刻石，并为其作跋。其文云：“吾乡刘宜之，郡城之北，有庵一所，宽闲清靓，以馆四方云水之士，命僧烛律师主之。予因暇日与丹阳马真人尝游息其中，名之曰三教堂。一日焚香晏坐，有郅州道士王公抱琴而来，作金石弄。其声清越，远山与之俱应。真人作归山操以示众人，皆升仙妙语，无一点尘气，人敬爱之。噫！真人已羽化矣，斯文不可复得，命工刻之于石，用传不朽耳。大定甲辰中元日，州学正范恠跋，男景仁书。”

范恠舍宅为观

范恠是马丹阳挚友，由上文可知其过从之密。方志中保存有高晔所作玄都观碑，记载范恠将私宅范园捐给马丹阳为庵。范恠字寿卿，一字明叔，宁海州学正。范宅本是马丹阳遇王重阳之地，见于《甘水仙源录》。范恠舍宅之事在马丹阳东归之后。碑记云：“岁在壬寅，真人复归仙里，是以明叔施此昔游之圃，永为清化之庵。”壬寅为1183年，即马丹阳逝世之年。范氏故园似乎自舍出后即归道门所有。碑记又云：“泰和六祀，长春真人鹤驾东来，宅斯仙境，敬丹

* 本文原载《中国道教》2002年第5期。

阳之故居，冀宏模之大辟。令门人邱志坚贸其观额，目曰玄都。”是知范氏故园对于山东早期全真道之兴盛功不可没。它不仅是马丹阳、王重阳道教活动的旧址，并且是丘处机发展全真教的见证。玄都观的兴建曾经在贞祐年间受到蒙古南下、金廷南迁的影响，未能成志。“数载之功，一时俱废。”但是，丘处机的应诏雪山又给了它新的契机。范氏故园终于被改造成为规模宏大的道观。1249年，李志常请旨再次命名为玄都观。碑记记录了丘处机时代参与其事的道士姓名，为我们进一步考察当时的历史留下了珍贵的史料。此碑署纪年为“戊午”。《宁海州志》称延祐五年（1318）。《牟平县志》卷九断为蒙古宪宗8年（1259），并且认为州志有误。

唐四仙姑和丘处机

方志中保存有“寓真资化顺道真人唐四仙姑祠堂碑”，为我们提供了一条有关丘处机早年修道经历的罕见史料。碑记作者为“从仕郎翰林国史院编修官”鞠孝恭。《道家金石略》中有一则他写的“栾氏修神清宫残碑”，为柳风堂遗拓，年代署“丙寅”，似为泰定三年（1326）。唐四仙姑碑作于泰定五年，正文如下：

仙姑宁海牟平人。唐氏第四女。其家好善，尤崇玄化。姑自幼不茹葷血。及长，性孤洁，乐淡泊，常有出尘之想。父母欲嫁，誓而弗许。一旦，道妆拜辞二亲，径诣昆崙山危岩之下，结庵而独居焉。其山险峭幽邃，树木蓊蔚，猛兽纵横，人迹罕到。姑处之恬然，殊无动虑。久而人见其心志紧确，修炼精专，深造元元之妙，大加敬奉，遂以仙姑称之。初，长春真人年方弱冠，甫入道门。闻姑之名，特来师问修行之要。姑曰：汝勿吾问，异人从西不久而至，乃汝师也。且道其状貌。重阳祖师果自关西而来，化度七真，达于宁海。开烟霞洞，创神清宫。姑居之处遂为全真张本之所。噫！若非宿仙缘妙通神异，焉能逆知如是乎？姑之羽化虽在重阳未至之前，其灵枢实长春诸真辈安措于岩穴之中。为经岁久，门垒颓败。泰定四年冬，山东宣尉同知泰不花公按治到州。公爱民重道，忠厚人也。拈香于东华宫，因见石刻圣朝宁海王赠姑真人令旨，深加叹美。本宫提点耿道清话及仙姑归真至今一百六十余年，未曾迁葬。公即回轡烟霞，叩坟瞻礼。顾谓本州监郡拜也及州判官蒋本敬曰：仙姑道行如此，其于葬事，可不为助理乎。二侯欣然领略，首出己俸，暨诸司属施钞三十定，付道清同神清宫提举林道润共办其事。于是命工伐石修砌。迁废既毕，在上复立坚珉，以纪姑德。道清等持姑行状踵门来谒，恳文于予。辞不获已，因论次之。自黄帝问道于广成，而神仙之说始兴。迨乎殷周，太上以道德五千言垂教于后。汉唐而下得道之士，代有显人，独蒙皇元褒赠见重于世者，五祖七真而已。至于清净真人孙不二暨姑，是乃女流，诚为罕有。二人生于同代，姑又先辈，亦加徽号，至今令人景仰仙风，固宜表显其墓，用垂不朽云。铭曰：成道之因，在乎修行。历代师真，举皆男众。由来女辈，实罕其人。惟孙不二，暨姑之身。姑自幼年，葷羶不茹。誓不嫁人，真风是慕。粗衣粝食，苦志劳躬。结庵独处，昆崙山中。修炼精深，玄机洞透。长春闻名，尝来问候。姑云尔师，自西而来。重阳遂至，其言果谐。功行既圆，倏然羽化。人道于今，称其道价。昨膺王命，赠以真人。今迁仙骨，葬以坚坟。立石刻铭，表姑盛德。对此群峰，同垂无极。

碑文收入《登州府志》和王原阶同治三年重修《宁海州志》。以上文字依照《登州府志》，参照后者补正。《登州府志》附录了编者的考辨，指出了碑记中年代的误会。碑石为东华宫提点耿道清和神清宫提举林道润所立。

《玄风庆会图》传本

现存于明正统道藏内的《玄风庆会录》为一卷本，耶律楚材编。卢文弨《补辽金艺文志》著录为五卷本。我在日本的藏书目录和相关材料中发现有两个传本。这使我们有可能见到明正统道藏以外的传本。

1931年，日本美术研究所举办了一次中国版画展览。展品为冈田伊三次郎收藏的中国版画，其中有大德九年刊《长春大宗师玄风庆会图》。这次展览的内容在1932年由日本美术研究所编辑出版，书名《支那古版画图录》。书中收入了该书插图照片。照片上书名为“长春宗师庆会图卷第一”，信官周道清助刊。图画有题目曰“分瑞栖霞”。《支那古版画图录》里有黑田源次写的“支那版画史概观”，进一步介绍了这部书的概况。北大研究生朱力为我翻译了有关段落，在此转述如下。这个本子是在杭州印刷的。共四册。有原画作者和摹画作者。结尾的跋署大德九年。黑田称此书是长春真人的画传，我们由此知道这本书是讲丘处机生平事迹的。至于这个画传内有多少图画则不能得知。黑田的介绍有一处待查对原书。他说卷首有至正六年（1346）的发愿文。如果属实，则这个本子不应该是大德九年刊本。

《天理图书馆稀书目》著录的本子题名《长春大宗师玄风庆会图说文卷第一》，一册，也是大德九年的刊本。提要称书中有卷一至卷五的内容目录。提要项目甚多，值得在此介绍的有：卷头卷末均印有“长春大宗师玄风庆会图说文卷第一”字样。提要未提及有其余四卷的内容。有李道谦、赵孟頫、杜道坚等人的序言。书前还刊印了至元六年（1269）的诏书。这个本子显然是道门主持印刷的。有“大都大长春宫金请本宫道士路道通募缘”。所谓本宫是指杭州路玄妙观。

特别要指出的是这个五卷本是“洞玄子史志经編集”，显然有别于正统道藏内耶律楚材本。李道谦序言作于至元十一年（1274），下距大德九年三十年。可知此书传世已久。赵孟頫的序言作于大德八年。此书注明刘伯荣原画、许宗儒画。《天理图书馆稀书目》刊印该书书影一页两面。第一面为图画，署许宗儒画。第二面为文字，标题为“敕修庵像”，记叙了丘处机在京城与皇家的往来。无卷次标志，下署助刊信徒姓名。由书影可知两书属于同一类型的画传，亦均为道门刊物。第二个本子保存了多篇道士序言和道士信徒的大量信息，翔实地记录了丘处机的事迹。对于研究早期全真道历史有重大史料价值。如能得东瀛友人协助寻访两书印本，则必大有助于本土道教研究。

白玉蟾与金丹派南宗*

王家忠**

道教内丹派以北宋张伯端为开派祖师，南宋白玉蟾正式创立金丹派南宗（也称紫阳派）。谓其“南宗”，与北方盛行的内丹派全真道（北宗）相对而言。金丹派南宗是宋代重要的道教派别之一，其内丹理论对宋代道教理论产生了深刻的影响。但长期以来，对白玉蟾与金丹派南宗的认识，仅在一些论著里有所涉及，且又过于简略。故此，笔者不揣谫陋，试予探讨。

一

白玉蟾（1134—1226），为南宋道士。原名葛长庚，字如晦，号海琼子。自称神霄散史，海南道人、琼山道人、武夷散人。祖籍福建闽清。南宋绍兴四年（1134）生于海南岛琼山县五原都显屋村（今琼山市遵谭镇）。少年丧父，母改嫁于澄迈县老城九曲涧上游的白氏而受养其家，改姓白。白玉蟾年少即谙经书，能诗赋，且长于书画。虽幼举童子科，但有志道学，无心科名。出道乃以乳名石蜍（石蜍乃海南方言俗语即蟾蜍），改姓名为白玉蟾。玉蟾较石蜍雅致，且含有神仙趣味。此为白玉蟾之姓名缘由。

据史书记载，白玉蟾因有志道学，持侠仗义而亡命武夷；学内丹及雷法，游历于罗浮、武夷、龙虎、天台、庐山等诸地。嘉定十年（1217），收彭耜、留元长为弟子，建立靖治，开始了传教活动，正式创立金丹派南宗。嘉定十一年（1218）宋宁宗降御香，建醮于洪州玉隆宫，玉蟾适逢建醮，都宫门请白玉蟾“为国升座”，后又于九宫山瑞庆宫主国醮。以有神龙出现，名声远扬。嘉定十五年（1221）赴临安诣阙上书，阻不得达。此后隐居著述。论述内丹重要著述有《玄关显秘论》《阴阳升降论》《金液还丹赋》《海琼问道集》《海琼传道集》《静余玄问》等，重要著作《玉隆集》《上清集》《武夷集》刊行于世。收入《道藏》的著作、论述达十多种之多。白玉蟾为金丹派南宗创立者，是内丹理论家。

白玉蟾生长于南宋。这时期的南宋王朝，国力羸弱，遭受北方金人的侵袭。在这一时期，既有岳飞抗金斗争，也有“绍兴和议”和“隆兴和议”；既有韩侂胄“开禧北伐”，又有“嘉

* 本文原载《海南师范学院学报》（人文社会科学版）2002年第2期。

** 王家忠（1961—），男，海南定安人，海南师范学院国学研究所助理研究员。

定和议”。南宋王朝在这种“抗争”和“和议”中维持着。而宋代实行的“不抑兼并”和“鬻卖官田”政策^①，封建官僚地主大肆兼并土地，“膏腴皆归贵势之家，租米有及百万石者”（《宋史》卷一百七十三，《食货志》上），赋税苛繁，南宋领土不及北宋的三分之二，可每年收入总额却达六千余万缗，最高的年份达八千万缗。民不聊生，农民起义频仍，在湖南、湖北、福建、江西、广东、海南等地爆发了汉族农民起义和少数民族起义，在沿海渔民、盐民，山区的矿户及茶民也纷纷起义。宋宁宗以后，北方蒙古势力兴起，并多次南下攻战，而金和南宋则渐次衰落。面对如此动荡复杂的社会矛盾，白玉蟾则无取功名而有志修道，勤苦修炼，他认为：人生如梦幻，回首前程路，青春不再来，光阴莫虚度，旨在遵道敬道，敬法修行。他在《劝道文》中说：“眼不外观，耳不外听。节饮食，省睡眠，绝笑谈，息思虑。……如蝉饮露，体自轻清，如龟吸日，寿乃延长。”

北宋时期，统治者信仰符道教，重视行法设醮活动，利用符道教的斋醮祈禳之术为维持统治秩序。因此，道教十分盛行，尤为江南地区“道教之行，时罕习尚，惟江西、剑南人素崇重”（《续通鉴长编》卷七十二，大中祥符二年十月甲午条）。高宗赵构南渡后，为力求保国延祚，消灾免难，更加求助于神灵的保佑。他积极营建宫观，赐缗钱、置田产，增斋供之费。而且常常亲召道流，或赐钱物，或赐封号，或授官爵，或为他书写道经。南宋的孝宗、光宗、宁宗期间，相继奉行高宗的崇道政策。孝宗淳熙三年（1176），营建佑圣观，“肖上御容，或曰真武像”（《宋史》，《孝宗本纪》）。宁宗期间，嘉定二年（1209）颁发《诰词》以宣扬其神威，并敕封为“北极佑圣助顺真武灵应福德真君”。理宗、度宗也依然如故。南宋王朝尊道崇道，道教在封建统治者的积极利用和大力扶持下得到了发展，道教自身的教理、教义、教规发生了重大变化。金丹派南宗就是在这一社会历史背景之下创建起来的。

二

金丹派南宗丹法思想渊源于五代、北宋初期的丹鼎派钟离权、吕洞宾。北宋熙宁年间，张伯端开派，经历了石泰、薛道光、陈楠四代单传，到嘉定年间，白玉蟾师承传了众多弟子，始形成道派。综观它的发展经历了：

形成时期从北宋熙宁年间张伯端开派即1075年前后著《悟真篇》阐扬，至陈楠时期，约1075年—1213年。这一时期的掌教传承皆为单传即张伯端——石泰——薛道光——陈楠，并未形成道派。

张伯端（987—1082），得道后改名用成。字平叔，号紫阳，浙江人。人称“悟真先生”“紫玄真人”，也称“紫阳真人”。张伯端“仆幼亲善道，涉猎三教经书，以至刑法、书算、医卜、战阵、天文地理、吉凶死生之术，靡不留心详究。惟金丹一法，阅尽群经及诸家歌诗论契”^②。他少业进士后为府吏，因犯“火烧文书律”而“谪岭南兵籍”^③。因仕进绝途而长期潜心研究丹书。北宋熙宁二年（1069），入成都，“以夙志不回，初诚愈洛，遂感真人授金丹药物

① 唐兆梅：《析北宋的“不抑兼并”》，《中国史研究》1988年第1期。

② 张伯端：《悟真篇·序》，《道藏》第2册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1998年版。

③ 同上。

火候之诀”，于是在熙宁八年（1075）之前，“罄所得成律诗九九八十一首，号曰《悟真篇》”。张伯端还著有概括内丹法要，解释内丹术语的《金丹四百字》。

张伯端顺应宋代儒、道、禅融摄时代学术思想，主张三教合一。在《悟真篇·序》中阐明了三教之说：“释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸，如有习漏未尽，则尚徇于有生；老氏以炼养为真，若得其要枢，则立跻圣位，如其未明本性，则犹滞于幻形；其次《周易》有穷理尽性至命之辞，《论语》有毋意必固我之说，此又仲尼极臻乎性命之奥也。”他钻研通释佛经禅语，撰有《禅宗诗偈》32首，附于《悟真篇》之后。他尝遍参禅而顿明心地，指出了独修金丹而不悟佛理者，即同楞严十仙，散人诸趣之报。可见，张伯端有出道入禅以修禅宗性学的思想。但是他主张的三教合一的宗旨仍为内丹学说的“性命”。他引禅宗心性之说入内丹，在《禅宗诗偈·序》中说：“欲体夫至道，莫若明乎本心。故心者道之体也，道者心之用也。人能察心观性，则圆明之体自现，无为之用自成，不假设功，顿超彼岸。”张伯端主张的“道”与老子“道”本旨是相一致的，所以，把内丹理论的修炼形、气看做是修命，把禅宗的心性同内丹的炼精、气、神结合而作是修性，提出了“先以神仙命脉诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空寂之本源”的先修命、后修性的主张^①。张伯端内丹理论的一家之言，对金丹派南宗创建产生了积极影响。

石泰、薛道光、陈楠也都是奉承张伯端《悟真篇》为祖经，以重内丹为中心。石泰（1022—1158），字得之，号杏林，一号翠玄子，常州人，著有《还源篇》。薛道光（1078—1191），字太源，陕西人，尝为僧，法号紫贤。宋崇宁五年（1106）冬，薛在寓郿县遇石泰，授以口诀真要，后弃佛入道，著有《还丹复命篇》等。石、薛以咏内丹修炼为主，歌颂内丹法要。薛道光说：“大道之祖，不出一气而成变化。”内丹修炼，“只要凝神入炁穴，以精化炁炁化神，炼作黄芽并白雪”（薛道光《还丹复命篇》，《道藏·修真十书》卷二）。石泰也认为：“金丹之功成于片时，不可执三载九年之日程，不可泥年月日时而运用。”（石泰《还源篇·后序》，《道藏·修真十书》卷二）这一观点与张伯端的“赫赫金丹一日成，不在三年九转行”是一致的。所不同之处是修炼方式上，石、薛二人主张单修性命。陈楠（？—1213），字南术，号翠虚，广东人，既为薛道光弟子，又是白玉蟾之师，传世有《翠虚篇》《紫庭经》。他认为：炼丹重在以气为丹本，“气之根本凝成神，方曰无为而通灵”，这与石、薛思想是一致的。在修炼方面，主张炼丹应循炼精、炼气之途渐进，“分明精里以气存，渐渐气积以生神，此神乃是天地精，纯阳不死为真人”（陈楠《紫庭经》，《道藏·修真十书》卷三）。其丹法又有别于石、薛的内丹法要，主张“以心传心”，这和禅宗心性之说有共同之处。陈楠与张、石、薛最大不同之处是内丹修炼兼行雷法。陈楠自称在黎姥山遇神人，受《景霄大雷琅书》而得雷法秘诀，从而把内炼金丹与外用符合而为一。陈楠丹法在南宗五祖中具有承前启后作用。南宋嘉定五年（1212）白玉蟾继承师志，把丹法和雷法结合起来，进一步发展了内丹理论。

发展时期。自南宋嘉定十年（1217）始白玉蟾创立金丹派南宗，至绍定二年（1226）白玉蟾解化于盱江，为金丹派南宗发展时期。即1217—226年。这一时期，白玉蟾建立了本派的庵观，组织本派教团，行符设醮，传丹法和雷法。

^① 张伯端：《悟真篇·序》，《道藏》第2册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1998年版。

建立庵观。金丹派南宗不倡出家，为扩大教派势力和影响，白玉蟾时期，大建庵观。在这期间内修建了多少堂、观、庵、亭，现也难于详考。我们从可查阅白玉蟾写的堂观庵亭诗、赋、记也窥视一斑。仅在江西、福建、江浙一带即可查有玉隆宫、崇真宫、心远堂、冲和阁、驻云堂、三清殿、止止庵、拙庵、楼凤亭、清胜轩、清虚堂、卢良庵、胡中隐庵、胡子羸庵、楼仙馆、金仙阁、慷庵、天谷庵、降真室、思微堂、清法堂、太虚堂、三华院、淡庵、靖通庵、澹庵、顺庵、天庆观等。所建的观、庵、堂中，有的是白玉蟾亲自择地，主持修造。如嘉定九年（1216）修造止止庵，白玉蟾与詹美中“辟几百年不践之苔，划三五里延蔓之草，于是得其地”。又不惜财余力鸠工梓，孱夫运甃，堂宇落就，“择其道宁心耐忘，守素乐静之士延而居之”（《武夷集》卷一，《重建止止庵记》，《道藏》第4册）。由是而作《重修正止庵记》。

组织教团。我们知道，金丹派南宗在白玉蟾之前皆为单传，白玉蟾掌门之后短短几年内组织了本派教团。首先，南宋时期，统治者十分重视道教，是促使南丹派形成的主要原因。其次，金丹派从陈楠始兼传五雷大法，白玉蟾时期，既主内丹，又兼传雷法。雷法是道法之一种，颇似盛行于江南地区的符斋醮之类，民间斋醮就是利用道教的斋醮祈禳之术，因此，南宗主内丹，传雷法在民间深受欢迎。第三，白玉蟾为广泛吸收教徒，显示自己教派的渊源历史，将其丹法渊源上溯于五代、北宋时期的钟离权、吕洞宾。钟、吕是五代及宋代社会上享有盛名的活神仙，以之为宗祖，提高了本教派的历史地位和社会地位，这就更具有社会号召力。

在白玉蟾的“内炼成丹，外炼成法”的招引下，为求炼内丹，信徒越来越多，弟子遍布江南地区，史称：“四方学者，来如牛毛。”（《武夷集》卷三，《法曹陈过谢恩奏事朱章》，《道藏》第4册）白玉蟾云游罗浮、武夷、天台、庐山、阁皂等道教名山，寻师访友讲学，收有留元长、彭耜、陈守默等为徒，而且师徒都均设有一“靖”。白玉蟾取汉天师“二十四治”法，依“师家曰治，民家曰靖”传统，立“靖”场，白玉蟾立碧芝靖，弟子彭耜立鹤林靖，林伯谦立紫光靖。弟子彭招对其徒林伯谦说：“大凡奉法之士，其所以立香火之地，不可不奏请靖额也。”^①白、彭、林师徒三代均有靖地，足见教团组织颇具规模。我们也可从金丹派南宗传承得予说明（见插表）^②。

在这些南宗弟子中，著名的有萧廷芝、李道纯、林自然、王庆升等。

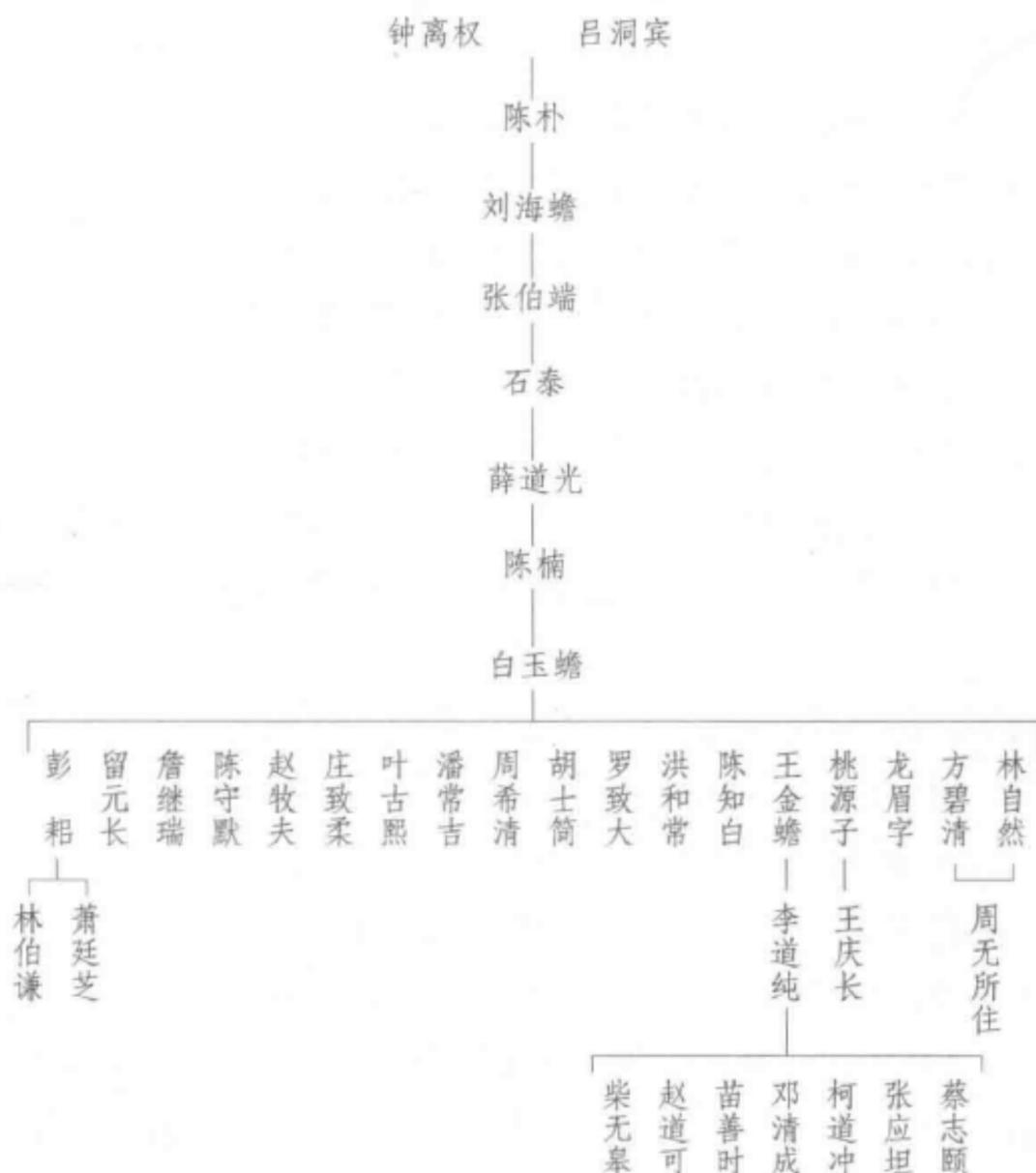
科仪术语阐释。白玉蟾创立金丹派南宗，积极吸收各道派之精华，使南宗在法道教规、教仪、戒律等都有了本派的一套活动制度和规范，对科仪术语都做了详细的阐释，他说：古代入教之人之所以都认为道学难入，世欲易迷，就在于行符设醮之难，因此各教派都著有阐释行符设醮之科仪范。他详细地解释南宗的行符设醮科仪。如“三七品”。他说：“三即金斋，上消天灾，保镇国王，谁帝王之用；玉斋，救度人民，请福谢过，惟妃后巨僚之用；黄斋，济生度死，下拔地狱九幽之苦，士庶通用。七品即三皇斋，求仙保国；自然斋，修真学道；上清斋，升虚入妙；指教斋，禳灾救疾；涂炭斋，悔过请命；明真斋，拨九出之魂；三元斋，谢三官之罪”^③。此外，白玉蟾还对金丹南宗的“炼度”“呈步”“五腊”“步斗之法”“圆通大法”“瑜伽”等科仪阐释。对一些行符设醮之科议阐释也提出自己的新见解。形器圆卦数的圆通大法就

① 白玉蟾：《鹤林法语》，《海琼白真人语录》，《道藏》第33册。

② 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1994年版。

③ 同上。

宋代金丹派南宗传承表



有多家解释，众说纷纭，他则认为，“神无方，故曰圆，气无体，故曰通。古者圆通之说，即是神气混合，出人虚无，还返混沌。若以形器卦数为之，其与真个圆通不亦远矣”^①。故此，南宗派认为，道在人心，人心无质，行斋做仪，修炼心性，行道奉法应听其自然，行道奉法应守一，设醮供奉之仪，应各分其职，欲其专也，“境静则心明，心明则行洁，行洁则可以交神灵，心明则可以会天道”^②。南宗派的醮式主要有两种即“密醮式”和“河图醮式”。设醮行符虽随心祷祝，但还是有许多禁忌。

内丹思想和雷法。白玉蟾是金丹派南宗五祖之中功业显著，有作业的内丹理论家。其内丹学说的中心为“精、气、神”说。他说：“古者虚无生自然，自然生大道，大道生一气，一气生阴阳，阴阳为天地，天地生万物，则是造化之根也。此乃真一之气，万象之先，太虚太无，太空太玄。”^③ 强调内丹修炼以神为主，“神为主，精、气是客”，“丹者，心也；心者，神也”^④，将内丹归结于心性，提出修炼心性要过炼形、炼气、炼神三关，“炼形之妙在乎凝神，神凝则气聚，气聚则丹成，丹成则形固，形固则神全”^⑤。炼形、炼气、炼神须牢记住十九条诀要即采药、结丹、烹炼、固济、武火、文火、沐浴、丹砂、过关、分胎、温养、防危、工夫、

① 白玉蟾：《鹤林法语》，《海琼白真人语录》，《道藏》第33册。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

交媾、大还、圣胎、九转、换鼎、太极^①（《海琼传道集》）。由此南宗主张修炼内丹应“诚心以立其志，苦节以行其事，精思以彻其感，忘我以契其真”。

白玉蟾寓内丹于雷法之中。雷法即神霄雷法（又称五雷大法）所传有十余种说法，白玉蟾质之于金笈，考之于玉，指出：五雷大法即天雷，属箕星，有天鸟天镇天洞天真之神；地雷，属房星，有雷主阙伯火伯风霆之神；水雷，属奎星，有狼洞阳金精浩师之神；神雷，属鬼星，有欲火律令邵阳狼牙之神；妖雷，属娄星，有丁辛滴昔娄伽夜之神^②。在这里，白玉蟾所讲的雷，即是阴阳二气结成而雷，雷霆喻人身精、气、神之修炼，修炼行法，若仅是行罡作诀，念咒书符，则人势将身衰气竭，神气散乱，五雷不生，道法不灵，故强调雷法与内丹术相结合，强调心的作用，他说：“法是心之臣，心是法之主，无疑则心正，心正则法灵，守一则心专，心专则法验，非法之灵验，盖汝心所以。”（《劝道文》）^③ 换句话说，道法灵验，符咒召役的神灵实为行法者的精气所化。所以，必须返求诸己，颐神养气，神气混合，于静定之中，发动自身元阳真气。

白玉蟾利用吕洞宾、钟离权的号召力，以张伯端的《悟真篇》为南宗的祖经，创立了金丹派南宗。但是南宗仅是限于民间群众性，并且组织松散，力量弱小，未能得到南宋统治者的支持和利用。白玉蟾之后，金丹派南宗发展局面亦随之结束。

南北归宗时期。从白玉蟾解化，到元中叶的惠宗时期，即1226—1370年。

北宗是指北方的丹鼎派全真道。全真道是我国道教后期的两大派别之一，创建于金初大定七年（1167），金元之交发展到了鼎盛时期。全真道也是承吕洞宾、钟离权内丹思想，主张三教合一，追求“全精、全气、全神”为最高境界，注重性命双修。两宗所不同之处，南宗是先命后性的内丹学说；全真派是“宾者是命，主者是性”的先性后命内丹学说。

元朝结束了中国分裂局面，客观上为全真道南传提供条件，也为金丹派南宗北上提供了机会。全真道的鲁大宥和汪真常，南宗的李道纯和陈致虚他们极为主张南北归宗。北宗在鲁、汪的推动下，大批教徒南传，他们以武当山为重要基地，南传活动范围至南宗苏、浙、闽、赣等地区，而江苏的李道纯、杭州的徐弘道、丁野鹤、赵与庆等，江西、福建的金志扬、李压、陈致虚等南宗道士也参与北方全真道活动。从此，南北二派之学相互交融，彼此认同，白玉蟾弟子王金蟾门人李道纯虽为南宗道士，却是主张先修性、后修命的全真道内丹之学，陈致虚则兼承南北二宗金丹之道，主张阴阳双修。可见，南北合一有着共同的理论基础，也逐渐形成了合一的发展趋势。

为使南北归宗成为现实，南宗、北宗也调整原来各自尊祀的祖师传系。北宗全真道原为“七真”之称，南宗金丹派有“五祖”之说。故南宗的陈致虚在《金丹大要》和《金丹大要列志仙志》中，提出了以王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王嘉为南、北两宗之共同五祖，而南宗以刘海蟾下传张、石、薛、陈、白，加上刘永年、彭耜；北宗以王嘉下传马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二。元惠宗时期，南宗北宗合一。从此以后，金丹派南宗逐渐退出历史舞台。

① 白玉蟾：《鹤林法语》，《海琼白真人语录》，《道藏》第33册。

② 白玉蟾：《雷府奏事议勘丹章》，《武夷集》卷三，《道藏》第4册。

③ 白玉蟾：《鹤林法语》，《海琼白真人语录》，《道藏》第33册。

三

金丹派南宗作为一个独立的宗教道派的时间不长，但是其社会影响较大。首先，金丹派南宗到白玉蟾时期已形成了非常系统而又相当成熟的内丹理论。白玉蟾以张伯端的《悟真篇》作为祖经，进一步阐发了张伯端摄禅释性，先命后性的内丹之学，强调性命双修，他深究禅学，融合于内丹理论之中。在《海琼白真人语录》当中，有《鹤林法语》《东楼小参》《西林入室》等篇专门阐释内丹与佛教思想。他根据自身参禅体验而阐述内丹修炼心、神、形、气关系，强调“心”的作用：“心无杂念，意无外走，心常归一，意自如如，一心恬然，四大清适”。又称：“至道在心，即心是道，六根内外，一般风光。”^①（《东楼小参》）白玉蟾的内丹理论之中融摄理学思想，所著《无极图说》中作了精彩的概述：“道也，性与命而已。性无生也，命有生也。无物万物之始也，有者万物之母也。一阴一阳之谓道，生生不穷之谓易。易即道也。”（《海琼白真人全集》卷六。《跋修仙辩证论·序》）在他看来，阴阳儒学谓易，道学谓道，即易道相通，易道相融。这是采纳了儒学《易》学以阐发丹法。也有专门阐释金丹派南宗的科仪术语《黄供职奏状》篇。在白玉蟾的论著中，大都是论述、阐释其内丹学说，主要的有《玉隆集》六卷、《上清集》八卷、《武夷集》八卷、《海琼问道集》《海琼传道集》《道德宝章》《太上道德宝章翼》，还有其弟子门徒纂辑的《海琼白真人语录》《海琼白真人全集》等等。南宗道人留下的大批内丹专著，是我国优秀文化的遗产，为中医学、人体科学、天文学等方面的研究留下了丰富的、宝贵的资料。

其次，金丹派南宗的内丹思想理论丰富了符箓道派思想，形成了多家符箓道新派。南宋时期，以正一、上清、灵宝三大符箓道派为主。受金丹派南宗的内丹理论影响，诸家符道派一改过去只行符设法单纯的斋醮活动，吸收、利用内丹修炼，将内丹与符融合，主张“内道外法”“内丹外用”，以内丹修炼为行符设法之本，斋醮活动须正心诚意，斋醮科戒仪范更加完善和丰富。如正一派从第30代天师张继先起，学修内丹，改进符道法，形成“正一雷法”。以传神霄雷法而得名的神霄派，融合内丹与符箓，主张内炼为外用符箓之本，强调行符祈禳的关键在于运用自身的元气。上清派衍化而形成的清微派，也主张内炼为本，外用符箓为末，心与道合是作法行符的根本。此外，天师道衍化的天心正法派、灵宝派分化的东华派和净明派，这些新教派的共同特点是主张内丹丹法与符箓结合，和会儒学。

金丹派南宗的创立者白玉蟾，心通三教，学贯九流。其内丹理论融合了儒、佛思想，对宋、明理学也产生了积极的影响。

^① 白玉蟾：《鹤林法语》，《海琼白真人语录》，《道藏》第33册。

丘处机与全真道在燕京的发展*

尹志华

全真道何时传入燕京^①，已无确切资料可考，但全真道著名人物至燕京活动，始于金世宗召见七真之一的王处一。大定二十七年（1187），七真中最以神异著称的王处一奉诏赴京，世宗亲问以养生之道，并命居大长观^②。次年二月，七真之一的丘处机也奉诏赴京^③。王处一和丘处机先后被召至燕京，为全真道在燕京的传播打下了基础。此后，丘处机又应成吉思汗的召请，从山东远赴西域觐见，途中曾在燕京停留并传道，辞别成吉思汗东返后，就一直栖止于燕京。由于丘处机在当时的崇高威望，使全真道在燕京获得了巨大的发展。

丘处机，俗名丘哥，登州栖霞县（今山东栖霞市）滨都里人。生于金熙宗皇统八年（1148）正月十九日。金世宗大定六年（1166），丘处机十九岁，“悟世空华，即弃家学道，潜居昆嵛山”^④。次年九月，闻王重阳寓居宁海全真庵，前往拜见。王重阳见而爱之，收为徒弟，赐名处机，字通密，号长春子，并赠以诗。后跟随王重阳在宁海、登州、莱州等地传道。大定九年（1169）十月，与马钰、谭处端、刘处玄等随王重阳返回其家乡陕西终南山。行至开封，王重阳染病，次年逝于旅舍。丘处机与马钰等暂葬师于当地，然后赴陕西终南山，寻访其师之旧友。大定十一年（1171），与马钰等于终南山刘蒋村其师之旧居修治葬所。大定十二年（1172），与马、谭、刘等至开封，扶王重阳灵柩归葬陕西终南山刘蒋村。结庐守墓三年后，四人分手，丘处机至姜太公曾隐居过的磻溪，潜修六年。“日乞一食，行则一蓑，虽箪瓢不置也，人谓之蓑衣先生。”^⑤ 大定二十年（1180）又迁居陇州龙门山，潜修七年。“大道既成，远方学者咸依之。”^⑥ 大定二十六年（1186）冬，应京兆府（今西安）统军之请，居终南山王重阳旧隐之地，构建祖庭，玄风大振。

* 本文原载《中国道教》2005年第6期。

① 金海陵王贞元元年（1153）后改称中都，蒙古军队于1215年攻占后，复称燕京。本文所述时间为金至蒙古成吉思汗时期，故以燕京统称之。

② 姚燧：《王宗师道行碑铭》，见《道藏》第19册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第737页。

③ 丘处机：《磻溪集》，见《道藏》第25册，第823页。

④ 李道谦：《全真第五代宗师长春演道主教真人内传》，见陈垣编纂：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第634-636页。

⑤ 陈时可：《长春真人本行碑》，见《道藏》第19册，第734页。

⑥ 李道谦：《全真第五代宗师长春演道主教真人内传》，见陈垣编纂：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第634-636页。

大定二十八年（1188）二月，金世宗召丘处机至燕京问道。丘处机对金世宗说，修身养生最重要的是寡欲，治理国家的根本在于保民。世宗嘉许，赐以道袍巾冠，并请其寓居大长观。二月十一日，丘处机奉世宗之命主持万春节醮事。四月初一，徙居城北官庵中，奉旨在庵中塑吕洞宾、王重阳、马钰三师像，“彩绘供具，靡不粗备”^①。这是燕京地区第一个奉祀全真道祖师的道观。由于其系皇帝敕命奉祀，意义非同一般，必然会大大提高全真道的知名度，为全真道在燕京的发展创造了便利条件。

同年五月，金世宗在京城长松岛再次召见丘处机，询问长寿延生之道。丘回答说：“惜精全神，修身之要；恭己无为，治天下之本。富贵骄淫，人情所常，当兢兢业业以自防耳。诚能久而行之，去仙道不远。诞诡幻怪，非所闻也。”^②世宗赞赏其言。七月又召见于便殿，丘处机向其“剖析大人之理”，并进《瑶台第一层曲》，又写了应制文章五篇呈上。世宗深为嘉许，特赐上林桃以示尊重。八月，丘处机离开京城时，世宗赐钱十万，丘坚辞不受，在朝野留下了极好的印象^③。

金章宗明昌二年（1191），丘处机离开陕西终南山全真道祖庭，东归家乡山东半岛。丘处机回到山东后，利用各种机会，进行了卓有成效的传教活动，使全真道的影响越来越大。

金宣宗即位后，在蒙古铁骑的威胁下，被迫迁都汴京（原北宋都城，今河南开封）。民间豪杰亦乘时而起事。贞祐二年（1214），“山东乱，驸马都尉仆散公将兵讨之，时登（州）及宁海未服。公请师（即丘处机）抚谕，所至皆投戈拜命，二州遂定”^④。招抚乱军的成功显示了丘处机作为宗教领袖在民间的巨大号召力。因此，金和南宋的统治者，乃至远在西域奈蛮国征战的成吉思汗，争相召请他，希望他能为其效命。

丘处机审时度势，认为“西北大命所与，他日必当一往，生灵庶可相援”^⑤。故不应金、宋之请，独赴成吉思汗之召。蒙古成吉思汗十五年（1220）正月，丘处机率十八弟子起程北行。二月二十二日抵达燕京卢沟桥时，当地官吏、士庶、僧道在郊外迎接。“是日，由丽泽门入，道士具威仪长吟前行”^⑥，场面十分壮观。燕京行省长官请丘处机下榻于玉虚观。“自尔求颂乞名者日盈门”^⑦，即每天都有很多人前来请求丘处机赐予道名。当时蒙古人以征服者的身份统治燕京，常常强掠良民为奴。而“奉道弟子以师（丘处机）与之名，往往脱欲兵之祸”^⑧。这就是说，在当时，只要拜丘处机为师，有丘处机赐予的道名，即可避免被掳掠为奴。这是因为丘处机是皇帝成吉思汗所召请的贵客，谁敢不尊崇？

丘处机到燕京后，方知成吉思汗已率军离奈蛮国西去，越行越远。这时丘处机已年逾古稀，北方的风霜严寒，加上万里征途中的大沙漠与山川河流等种种险阻，对如此高龄的老人来

① 丘处机：《磻溪集》，见《道藏》第25册，第823页。

② 刘天素、谢西蟾：《金莲正宗仙源像传》，见《道藏》第3册，第366-376页。

③ 李道谦：《全真五代宗师长春演道主教真人内传》，见陈垣编纂：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第634-636页。

④ 陈时可：《长春真人本行碑》，见《道藏》第19册，第734页。

⑤ 李道谦：《全真五代宗师长春演道主教真人内传》，见陈垣编纂：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第634-636页。

⑥ 李志常：《长春真人西游记》，见《道藏》第34册，第481-498页。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

说，实在难以承受。因此，丘处机拟在燕京等待成吉思汗东返后会见，遂上表由刘仲禄派人驰奏。四月十四日，丘处机应当地人士之请在天长观作斋醮，超度死于战乱者。时逢当地大旱，启醮时天降大雨，待午后赴坛行礼时天又放晴，众人皆大欢喜，认为是丘处机的道高德厚感动苍天所致。次日，丘处机在宝玄堂传戒，又有白鹤飞至之瑞应，“士大夫咸谓师之至诚动天地”^①。丘处机所主持的这些道教活动，更进一步增强了其在燕京士民心目中的威望，也吸引了更多的人信奉全真道。

当年（1220）五月，丘处机又到燕京附近的州县进行传道活动。十月，刘仲禄派出的上表使者带回成吉思汗的诏书，催促丘处机西行。丘遂不顾年迈体衰，毅然踏上万里征途。1222年，丘处机抵达成吉思汗设于西域大雪山（今阿富汗境内）的行营。成吉思汗对丘处机的到来十分高兴，对他说：“他国征聘皆不应，今远逾万里而来，朕甚嘉焉。”^②成吉思汗在战斗间隙中数次召见丘处机，双方对谈之内容，《元史·释老传》作了概括：“太祖时方西征，日事攻战，处机每言：‘欲一天下者，必在乎不嗜杀人。’及问为治之方，则对以敬天爱民为本。问长生久视之道，则告以清心寡欲为要。”

成吉思汗对丘处机十分尊崇，不呼其名，只称“神仙”。丘处机请辞东归时（1223年三月），成吉思汗下诏免除丘处机门下道士的一切差役赋税。丘处机东归后，成吉思汗常遣使问候，并下旨令其掌管天下出家人，还特许其任选居住之地^③。1224年，又传旨说：“自神仙去后，朕未尝一日忘神仙，神仙无忘朕！”^④1227年五月，又赐给丘处机金虎牌，凡道门中事悉听其处置。^⑤

对于丘处机何以能得到成吉思汗的如此宠遇，元人姚燧在《长春宫碑铭》中议论说，丘处机西行觐见成吉思汗，“经数十国，为地万有余里，蹀血于战场，避寇乎叛城，绝粮于莽阡之沙漠，自昆崙四年而至雪山，马上举策试之，未及积雪之半，触寒慄，裹鞞瘡，宁其身之不恤，以忧軫斯世，计是劳绩，有不在开国诸勋之下，故帝锡之虎符，副以玺书，不斥其名，惟曰神仙”^⑥。

皇帝的宠遇，为丘处机大阐教门提供了机会。丘处机在东归途中，就对弟子们说：“今大兵之后，人民涂炭，居无室，行无食者，皆是也。立观度人，时不可失。此修行之先务，人人当铭诸心。”明白地展示了他大规模发展全真道的计划。

丘处机于1224年回到燕京，受到当地官民的热烈欢迎，“四远父老士女以香花导师入京，瞻礼者塞路”^⑦。丘处机应当地官吏之请，住持大长观。继而行省又将原金廷北宫琼华岛施舍给丘处机作为道观。大长观和琼华岛因遭战乱，已残破不堪。丘处机率领门徒，以三年时间修葺一新。1227年五月，成吉思汗遣道人王志明传旨，“改北宫仙岛为万安宫，大长观为长春宫”^⑧

① 李志常：《长春真人西游记》，见《道藏》第34册，第481-498页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 姚燧：《长春宫碑铭》，见《道藏》第19册，第809页。

⑦ 李志常：《长春真人西游记》，见《道藏》第34册，第481-498页。

⑧ 同上。

(因丘处机号长春子)。

丘处机在燕京“大辟玄门”，为弘扬全真道做了大量工作。其主要措施有：(1) 创立教团。丘处机寓居燕京后，“道侣云集，玄教日兴，乃建八会：曰平等，曰长春，曰灵宝，曰长生，曰明真，曰平安，曰消灾，曰万莲。会各有百人，以良日设斋供奉上真。”^①“由是玄风大振，四方翕然，道俗景仰，学徒云集。”^②(2) 举办斋醮。丘处机住持大长观后，多次应邀举办斋醮。1225年九月，火星犯尾宿，官方认为燕地将有灾荒，恳请丘处机作醮禳之。丘处机“不憚其老，亲祷于玄坛”^③。1226年正月，丘处机应弟子王志谨之请，作黄箓醮三昼夜，参与斋醮者达万家。他特作诗以记其事，诗中写道：“黄冠三日醮，素服万家临。”^④同年五月，燕京大旱，农民不能下种，官方立坛祈雨，数十日无效。行省乃请丘处机作祈雨醮，当夜即应，百姓称之为“神仙雨”，名公硕儒皆以诗来贺^⑤。1227年自春至夏，燕京又大旱，当地士庶请丘处机作醮祈雨，丘应之，至期果然下雨。(3) 广收门徒。丘处机东归燕京时，黄河南北地区的人们正经受战乱之苦。丘处机出于宗教家的救世情怀，利用自己的威望，“乃大辟玄门，遣人招求俘杀于战伐之际。或一戴黄冠而持其署牒，奴者必民、死赖以生者，无虑二三巨万人”^⑥。《元史·释老传》也载：“时国兵践踏中原，河南、北尤甚，民罹俘戮，无所逃命。处机还燕，使其徒持牒招求于战伐之余，由是为人奴者得复为良，与滨死而得更生者，毋虑二三万人。”

丘处机“大辟玄门”，既从蒙古铁骑下解救了许多百姓，同时也壮大了全真道的队伍。据商挺《大都清逸观碑》载，“长春既居燕，士庶之托迹，四方道侣之来归依者，不啻千数，(长春)宫中为之嗔咽。”长春宫人满为患，丘之弟子们便在燕京及其周边地区大兴宫观，从而使这一地区成为全真道宫观和道士最集中的地方。

关于丘处机对全真道在燕京发展的功绩，其弟子李志常在《长春真人西游记》中评论说，“北方从来奉道者鲜”，至丘处机居燕，创立全真道八会，“八会之众，皆稽首拜跪，作道家礼，时俗一变”^⑦。又说，丘处机从西域返归燕京后，“诸方道侣云集，邪说日寝。京人翕然归慕，若户晓家谕，教门四辟，百倍往昔”^⑧。由于丘处机的威望和弘道活动，全真道一举成为当时燕京地区最显赫的道教派别。秦志安《金莲正宗记》说：“师(丘处机)既住持长春宫，而教化大行，全真之道，翕然而兴。”^⑨姬志真《长春真人成道碑》也说：“自是玄风大振，道日重明，营建者棋布星罗，参谒者云骈雾集，教门弘阐，古所未闻。”^⑩

丘处机于成吉思汗二十二年(1227)七月九日仙逝于燕京长春宫，享年80岁。临终前数日，丘谓门徒曰：“昔丹阳(马钰)尝授记于余云：‘吾没之后，教门当大兴，四方往往化为道

① 李道谦：《全真五代宗师长春演道主教真人内传》，见陈垣编纂：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第634-636页。

② 姬志真：《云山集》，见《道藏》第25册，第414-416页。

③ 李志常：《长春真人西游记》，见《道藏》第34册，第481-498页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 姚燧：《长春宫碑铭》，见《道藏》第19册，第809页。

⑦ 李志常：《长春真人西游记》，见《道藏》第34册，第481-498页。

⑧ 同上。

⑨ 秦志安：《金莲正宗记》，见《道藏》第19册，第360页。

⑩ 姬志真：《云山集》，见《道藏》第25册，第414-416页。

乡，公正当其时也。道院皆敕赐名额，又当住持大宫观，仍有使者佩符乘传勾当教门事，此时乃公功成名遂归休之时也。’丹阳之言，一一皆验，若念符契，况教门中勾当人内外悉具，吾归无遗恨矣！”^①

丘处机仙逝后，其徒尹志平于长春宫东侧之白云观建处顺堂，安葬丘处机之遗蜕。“及至葬，大备其礼，四方来会之道俗逾万人，至有司卫之以甲兵。”^②可见丘处机在燕京的影响之大。

丘处机仙逝次年（1228），蒙古朝廷追封他为“长春弘道通密真人”^③。元世祖至元六年（1296），又封为“长春演道主教真人”^④。元武宗至大三年（1310）又加封为“长春全德神化明应真君”^⑤。

丘处机为全真道的发展所开创的鼎盛局面，在他仙逝后，仍维持了相当一段时间。但到了元宪宗和元世祖时期，由于道教在与佛教的大辩论中败北，道教经书被大量焚毁，斋醮被禁止举行，全真道的发展进入了低谷。直到元成宗即位，对道教的禁令取消，全真道方始步入正常的发展轨道。

元代后期，道教诸派逐渐融合，最后形成了两大派别，即正一道和全真道。这两大道派都容纳着许多支派。其中，全真道的支派中，最有影响的是尊奉丘处机为祖师的龙门派。该派之名缘于丘处机曾隐居陕西陇州之龙门山。时至今日，龙门派仍为全真道中门徒最多的支派。渊源于长春宫的北京白云观，一直被尊为龙门派的祖庭。今天白云观更是号称全真道第一丛林（丛林即容纳十方道士的大道观）。白云观这一地位的形成，与丘处机曾在此阐道和对道教的巨大贡献是分不开的。

① 李志常：《长春真人西游记》，见《道藏》第34册，第481-498页。

② 陈时可：《燕京白云观处顺堂会葬记》，见《道藏》第19册，第796页。

③ 姬志真：《云山集》，见《道藏》第25册，第414-416页。

④ 刘天素、谢西蟾：《金莲正宗仙源像传》，见《道藏》第3册，第366-376页。

⑤ 同上。

全真道的创建与教旨*

周立升**

金元之际创立的全真道，以感悟“全真”、修仙证真为鹄的，从而成为在中国影响最大的道教教派之一。笔者拟从王重阳的创教与修真这一维度，论述本文的主题——行愿与修证。

一、重阳创教

王重阳（1112-1170），名喆，字知明，道号重阳子，京兆咸阳大魏村人，家业丰厚，为咸阳望族。他原名中孚，字允卿，传说他“膂力倍人，才名拔俗，早通经史，晚习刀弓”^①。早年曾两次应试，一次是应文试，在废齐刘豫摄事时，但忤意而黜；一次是应武举，在金熙宗天眷年间（约1138或1139），得中甲科，于是易名德威，字世雄，足见其秣马厉兵之志。然而其仕途并不称心，只分拨在甘河镇任酒税官。由于战乱频仍，饥荒连年，以致人相食，当时咸阳、醴泉惟有王家富魁两邑，“其大父乃出余以贖之，远而不及者咸来劫取，邻里三百户余亦因而侵之，家财为之一空”^②。是后，慨然入道，并于终南刘蒋村居之。遂置家事不问，半醉高吟曰：“昔日庞居士，如今王害风。”至此，人皆呼曰王害风。据《甘水仙源录·终南山神仙重阳真人全真教祖碑》载：正隆己卯季夏既望（1159），王重阳于甘河镇醉中啖肉，遇两位穿毡衣的道者，遂授以口诀，其后愈狂。第二年庚辰，再遇道人于醴泉，留歌颂五篇，即“秘语五篇”^③。于是他尽断诸缘，拂衣尘外，过起了超俗循世的生活。金大定元年辛巳（1161），王重阳入住终南山南时村，他掘地为穴，封高数尺，圻深丈余，穴居打坐，佯狂传道，名“活死人墓”，在墓的四隅各植海棠一株，口称“将来使四海教风为一家耳”。大定三年癸未（1163）秋，他自填其穴，弃“活死人墓”，与和玉蟾、李灵阳结庵于终南刘蒋村北，寓水中坻，静心修炼。他日夜苦心经营，但收效甚微，道徒寥寥无几，只有史处厚、刘通微、严处常相继受业为弟子。大定七年（1167）丁亥岁四月二十六日，他放火自焚其庵，邻居争相救火，王喆却婆

* 本文原载于《文史哲》2006年第3期。

** 周立升（1937-），男，山东庆云人，山东大学哲学与社会发展学院教授。

① 白如祥辑校：《王重阳集》“附录一”，齐鲁书社2005年版，第332页。

② 同上书，第341页。

③ 白如祥辑校：《王重阳集》“补遗”，齐鲁书社2005年版，第316页。

娑起舞。乃作《烧庵》诗曰：“茅庵烧了事休休，决有人人却要修。便做惺惺成猛烈，怎生学得我风流。”^①他浪迹江湖，云游方外，迤邐东行，经咸阳，出潼关，过洛阳，谒上清宫，题诗于壁上曰：“丘谭王风捉马刘，昆仑顶上打玉球。你还搬在寰海内，赢得三千八百筹。”^②经过近四个月的长途跋涉，于大定七年闰七月十八日抵达胶东宁海州（今烟台市牟平区）径直至儒者范明叔家。在宁海，他先后度化了七位弟子，此即后来敬称的“北七真”，亦通称“北七子”。他们是：马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二。王重阳与马宜甫（马钰初年之字）会面，问答契阔，乃筑室于马氏南园，题名曰“全真堂”。“全真”的道号由此揭出，标志着“全真道”正式立教。

在王重阳及其七大弟子的努力下，全真道在山东半岛获得了蓬勃发展。金大定八年（1168）秋八月，王重阳偕同弟子在文登姜实庵设立了“三教七宝会”；大定九年（1169）八月在宁海创立了“三教金莲会”；同年九月，在福山建立了“三教三光会”；之后在登州建立了“三教玉华会”；十月又在莱州建立了“三教平等会”。短短两年时间，王重阳便同几位高徒建立了五个全真道的基层会道组织，说明全真道的信徒逐渐增加，影响逐渐扩大，胶东半岛成了全真道的重要阵地。

金大定九年（1169）秋末，王重阳留王处一、郝大通在铁查山修炼、传道，自己亲率马钰、谭处端、刘处玄、丘处机回关中，途经汴梁（今开封市），寓于王氏客栈，不幸罹患急症，于大定十年（1170）正月初四登真。在他弥留之际，曾嘱托四大弟子务必振兴全真道。马、谭、刘、丘四人扶王重阳的灵柩回关中，安葬于其故旧隐修之地终南刘蒋村，结庐守墓三年。大定十四年（1174）中秋，守墓期满，马、刘、谭、丘四人游秦渡镇，投宿真武庙，月夜四人各言其志：马钰云“斗贫”，谭处端云“斗是”，刘处玄云“斗志”，丘处机云“斗闲”。翌日四人分手，马钰留驻重新修葺的刘蒋故庵称曰“祖庭”；谭处端、刘处玄游洛阳；丘处机隐磻溪。在守墓期间，郝大通也于大定十一年（1171）由铁查山赶来，并想与四位师兄同庐墓侧，由于谭处端的讥讽，第二天即离开刘蒋至岐山，大定十三年（1173）度关而东，云游于赵魏间。大定十五年（1175）夏，孙不二亦西入关，未几即出关游洛阳，居风仙姑洞修真接引弟子。这样，全真道的活动中心便由山东半岛转移到了关中和中原地区。

二、全真指要

王重阳创立的全真道，其教理教义的最大特色，就是寻觅到了人类共同的灵性——真性，一个未经物欲染著的灵性，因此他用“全真”来命名该教。《全真堂》诗云：

堂名名号号全真，寂正逍遥子细陈。岂用草茅遮雨露，亦非瓦屋度秋春。……气血转流浑不漏，精神交接永无津。慧灯内照通三曜，福注长生出六尘。^③

依王重阳的解释，“全真”的意蕴有：（1）投真换假。（2）识心见性。（3）福注长生。关

^① 白如祥辑校：《王重阳集》，齐鲁书社2005年版，第30页。

^② 同上书，第317页。

^③ 同上书，第18页。

于(1),他说:“好把灵明开远近,便令性曜出西东。投真换假光辉至,步步莲花接上宫。”^①这儿的“真”与道家老庄是一脉相承的。在老子、庄子那儿,“真”就是自然、纯朴、诚实、不虚假。如老子说:“其精甚真,其中有信。”^②(《老子》第二十一章)庄子说:“彼其真是也,以其不知也。”^③(《庄子·知北游》)关于(2),王重阳说:“识心见性全真觉,知汞通铅结善芽。慧灯放出腾霄外,照断繁云见彩霞。”^④此处之“真”谓真心、真性。在老庄那儿,真性乃指本性、天性、自然之性。如庄子说:“此马之真性也。”^⑤(《庄子·马蹄》)有时庄子又把真心称作“真君”“真宰”。关于(3),王重阳说:“慧灯内照通三曜,福注长生出六尘。自哂堂中心火灭,何妨诸寇积柴薪。”^⑥“福注(‘注’同‘住’)长生”也就是全真而仙,此乃全真道的修持目标。这与老庄也是先后承传的。老子说:“是谓深根固柢,长生久视之道。”^⑦(《老子》第五十九章)庄子描述女偶修炼过程时说:首先是外天下、外物、外生,然后是朝彻、见独、无古今,最后达到不死不生。所谓不死不生,也就是长生不死(《庄子·大宗师》)^⑧。

就全真的哲学思想而论,其要旨不外本体和伦理两大层面。从本体层面言,全真因保全、完善、纯粹人的本真而得名,而人的本真就是人的道性,因此真也就是道。在老庄那儿,真与道往往是二而一的。如庄子说:“人特以有君为愈乎己,而身犹死之,而况其真乎!”^⑨(《庄子·大宗师》)王重阳说:“道在性长在”^⑩，“心如朗月天心运,性似清风道性流。”^⑪道是无形的,真也是无形的。具体的物是有形、有限的,有生有灭的,因此就不是本真,只有返朴(道)才能归真。“存神养浩全真性,骨体凡躯且浑尘。”^⑫“返见本初真面目,白云稳驾一仙神。”^⑬在《金关玉锁决》中也说:“大道无形,生育天地;大道无名,长养万物。从真性所生为人者,亦复如是。”^⑭

从伦理层面言,全真的道德指归即是至善。人的生命本来是完整的、圆满的,是禀受了“真性”“灵光”的。在上古至德之世,人们行为凝重,纯朴无私,相互不用智巧,所以本性不致离失;无贪无欲,所以纯真朴实;纯真朴实,所以与道合真。降及后世,当人尘落于现实生活之中,自觉不自觉地物欲、情欲牵动,被名缰、利索缠绕,道亡德丧,朴失性离,情随欲动,性随情迁,天真耗尽,迷而不返。所以王重阳才行愿济世以度人,使人们返朴还醇,守静致虚,养亘初之灵物,见真如之妙性,识本来之面目,复真常之自然。他说:“夫全真者,是

① 白如祥辑校:《王重阳集》,齐鲁书社2005年版,第6页。
 ② 王弼注:《老子道德经》,《诸子集成》,上海书店1986年版。
 ③ 王先谦注:《庄子集解》,《诸子集成》上海书店1986年版。
 ④ 白如祥辑校:《王重阳集》,齐鲁书社2005年版,第4页。
 ⑤ 王先谦注:《庄子集解》,《诸子集成》,上海书店1986年版。
 ⑥ 白如祥辑校:《王重阳集》,齐鲁书社2005年版,第18页。
 ⑦ 王弼注:《老子道德经》,《诸子集成》,上海书店1986年版。
 ⑧ 王先谦注:《庄子集解》,《诸子集成》,上海书店1986年版。
 ⑨ 同上。
 ⑩ 白如祥辑校:《王重阳集》,齐鲁书社2005年版,第22页。
 ⑪ 同上书,第13页。
 ⑫ 同上书,第34页。
 ⑬ 同上书,第37页。
 ⑭ 同上书,第281页。

大道之清虚无为潇洒之门户，乃纯正之家风。”“自见道德之祖宗，认是清闲之源本，乃性命之妙门，是脱神仙之模子。人人悟透此玄机，乃得长生而久视……伏望人人离俗以登真，一一断尘而得道，然愿一切众生，皆登仙阙者矣。”^①

总之，全真即是至真、至善、至美，是圆融无碍的，是尽善尽美的合一。全真就是全万物之本真，这个本真就是万物蕴含的道。由道所生为人者，亦当独全其真。

三、修仙证真

修仙证真是王重阳了达性命的根本。他在《辞世颂》中说：

地肺重阳子，呼为王害风。
来时长日月，去后任西东。
作伴云和水，为邻虚与空。
一灵真性在，不与众心同。^②

在这里，王重阳所谓的真性，指的是死后真实存在的性灵。在他看来，证悟的真性与尘俗之人的心灵是不同的。尘俗之人，由于社会生活的误导，由于酒色才气的熏陶，完整的心灵被生生地扭曲了。是非善恶，人妖神鬼，全然昧了。而证悟之人，捐舍情欲，返朴还醇，灵光真性，一存于道。对生死、生命和仙真，有着特殊的感受和关注。

（一）对生死的感悟

生死问题是人类最为关注的问题之一，也是一切宗教的核心问题，真可谓之“重中之重”，故而儒、释、道均对之作出特殊的反映与阐释。世俗之人总是喜生惧死、贪生恶死，认为人生在世就要享尽清福，受尽荣华，“酒饮清光滑辣，肉餐软美香甜”^③。贪名图利，纵欲顺情，爱河流浪，欲海涌波，那就必定命赴黄泉，直奔酆都了。因此，宗教总是劝人超离此岸而渡赴彼岸。全真道亦不例外。王重阳说：“叹人身，如草露。却被晨晖，转还归土。百载光阴难得住。只恋尘寰，甘受辛中苦。”^④又说：“百年恰似水中泡。一灭一生何太速，风烛时烧。”^⑤“堪叹生老病死，世间大病洪疴。伤嗟熬卤强添和，怎免轮回这个。”^⑥对于六道轮回，王重阳表现出一种无奈的哀叹。“世上轮回等等人，各分神性各分因。百年大限从胎死，五蕴都归尘下尘。”^⑦“一个灵明，因何堕落，扑入凡胎处。轮回贩骨，几时修歇停住。”^⑧他描述人到死亡时的悲凉说：“福谢身危，忽尔年龄限满。差小鬼、便来追唤。当时间，领拽到，阎王前面。”“问罪过，讳无谈矫。当时间，令小鬼，将业镜前照。失尿，和骨骸软了，也兀底。”^⑨又说：“酆都路，定置个、凌迟所。便安排了，铁床镬汤，刀山剑树。”“鬼使勾名持黑簿，没推辞、

① 白如祥辑校：《王重阳集》，齐鲁书社2005年版，第281-289页。

② 同上书，第141页。

③ 同上书，第123页。

④ 同上书，第175页。

⑤ 同上书，第84页。

⑥ 同上书，第122页。

⑦ 同上书，第36页。

⑧ 同上书，第57页。

⑨ 同上书，第53-54页。

与他去。早掉下这尸骸，不借妻儿与女。地狱中长受苦，地狱中长受苦。”^①

如何解脱六道轮回，免除人生的苦恼？他以比喻的方式，道出了自己的心声，即不要在世间不断地投胎，一再抢夺肉体以为居舍，应通过修证，使新生命诞生在西王母的瑶池中，成为一朵清香的白莲。“莫希夺舍学投胎，便向瑶池下手栽。生出白莲花一朵，清香直许透天台。”^②又说：“会步修行路，应先上宝台。仰瞻超廓落，俯看免轮回。清净真灵现，玲珑慧眼开。须凭颠倒法，怎得倒颠来。”^③所谓颠倒法亦即功行双全的修仙大法，所谓倒颠来也就是内外双修的实地修证。

（二）对生命的觉解

天地之生人为贵。世间的一切，最贵重的莫过于人的生命，因此儒道两家对人的生命最为关爱和呵护。特别是道家和道教，对生命的特点和奥妙、对养生之道，进行了深入系统的探讨和研究，形成人体科学和生命科学，为人们的健康长寿作出了积极的贡献。王重阳说：“天地唯尊人亦贵，日月与星临。道释儒经理最深，精气助神。四个三般都晓彻，丹结变成金。究上明堂透玉岑，空外得知音。”^④正是在“天地唯尊人亦贵”之理念的范导下，王重阳高唱出了“我命在我不由天”的浩然正气歌。他唱道：“自坐自坐，木上见真火。自哿自哿，从前没灾祸。……翠雾腾空外遍锁，白露凝虚上负荷。换构交睡同舒他，性命方知无包裹，不由天，只由我。”^⑤又吟曰：“一失人身万劫休，如何能得此中修。须知未老闻强健，弃穴趋（抛）坟云水游。云水游兮别有乐，无虑无思无做作。一枕清风宿世因，一轮明月前身约。”^⑥他劝人放弃一切，专事修行，以便名列仙班，长生久视。他说：“简声频，简声快，休妻别子断恩爱。往昔亲情总休怪，害风不把三光昧。酆都鬼使已回头，黑府除名无追对。口能言，心能行，蓬莱稳路是长生。”^⑦在王重阳看来，生命的最高价值不是享受，不是满足人的各种非分欲望，而是长生成仙，快乐逍遥。他让全真道人离俗出家，放弃世俗之人很难割舍的一切，如父母妻儿，名利声色等等；适性自在地游于方外，捐弃世俗社会的身份和地位、权利和责任。按理说，这种割舍和捐弃是极其痛苦的，然而王重阳却认为那是“别有乐”的，因为此可以无思无虑，伴着清风和明月，逍遥于云水之中。正如他所唱的：“自在自在真自在，不论高低及内外。照见五蕴即皆空，咄了八方无挂碍。维摩笑我因何退，我笑维摩尚礼拜。教公认得这害风，大家总赴龙华会。”^⑧表现出王重阳已超越了一切痛苦，从而获得了恬适和愉悦，得以乘神舟而达彼岸，进入仙圣之乡、玉清之境。

（三）对仙真的畅想

王重阳对仙真的畅想、对仙界的向往，是由其“悟真”而来。所谓悟真不过是对世俗的一切作彻底的放弃，对世俗的无谓选择作彻底的超越，从而获得一种一劳永逸的终极选择——全

① 白如祥辑校：《王重阳集》，齐鲁书社2005年版，第61页。

② 同上书，第39页。

③ 同上书，第22页。

④ 同上书，第69页。

⑤ 同上书，第79页。

⑥ 同上书，第137-138页。

⑦ 同上书，第133页。

⑧ 同上书，第138页。

真。从宗教的维度说，全真乃是一种最高的精神满足，这种最高的、极致的精神满足，只能从虔诚的神仙信仰中获得。而神仙在王重阳看来，不过是人处在气神相结的和谐状态，“气神相结，谓之神仙”^①。由于王重阳强调以神御气，从而确立了元神可以脱离形体而住世或超升天界的可能性。但他反对传统道教长期以来所宣扬的肉体不死的长生信仰，认为是愚妄不达真道。他说：“今之人欲永不死而离凡世者，大愚不达道理也。”^② 他的仙真观是对道教信仰的革新，是一种创造性的发展。如何修仙证真？他在回答马钰问话时说：“修者真身之道，行者是性命也。”“是这真性不乱，万缘不挂，不去不来，此是长生不死也。”^③ 显然，这就有别于传统道教的长生不死观了。在《修仙了性秘诀》中，王重阳讲得更为精密。他说：“只要人人自悟，不用摇筋摆髓之功，亦没惑人采战之术，但会无为之初始，自觉神而冲和，自然丹炉而药就，显现灵砂而照照，明彻神光而灿灿，自见道德之祖宗，认是清闲之源本，乃性命之妙门，是脱神仙之模子。人人悟透此玄机，乃得长生而久视。”^④

基于上述理念，王重阳在继承葛洪神仙说的基础上，提出了他的五等仙说，即：鬼仙、地仙、剑仙、神仙和天仙。显然，剑仙和人仙是不同的。“人仙不必论”，剑仙“好战争”。所谓好战争乃指“第一先战退无名烦恼，第二夜间境中要战退三尸阴鬼，第三战退万法”^⑤。

最后，我们引用王重阳在一幅自画像上的题词《传神颂》作为结语。其颂曰：

来自何方，去由何路？
一脚不移，回头即悟。^⑥

既然“一脚不移”，那么来和去的过程也就是如如为一，感悟那个未生时已然如此、既生后亦然如此的灵明真性，那么真性也就超越了有限的形躯，有限的境遇，内忘乎其身，外忘乎万物，超出三界外，不在五行中，在复归本性的意义上获得永恒——全真而仙。

① 白如祥辑校：《王重阳集》，齐鲁书社2005年版，第159页。

② 同上书，第279页。

③ 同上书，第295页。

④ 同上书，第298-299页。

⑤ 同上书，第282页。

⑥ 同上书，第139页。

试论和玉蟾与李灵阳对全真道创立的贡献*

樊光春**

全真道为王重阳所创立，这是历史的结论。但王重阳早期修道于终南山，并非孤身一人。王重阳于金大定七年（1167）自焚茅庵，前往山东接收七真高徒，大定九年在返回关途中仙逝于开封。马丹阳等四人赴终南，迅速站稳脚跟，营建起全真道的大本营，也不是完全在废墟上另起炉灶。从中起到承前启后作用的，是和玉蟾、李灵阳二人。

和玉蟾的事迹载于《金莲正宗记》本传和《金莲正宗仙源像传》王重阳传中，《终南山祖庭仙真内传》和《历世真仙体道通鉴续编》中也有其传记。现综合叙述如下：

和玉蟾（？-1170），本名德瑾，秦州（今甘肃天水）甘泉县人，幼年攻翰墨，青年时为刀笔吏，欲入仕途^①。金天德年间（1149-1152）数次遇一道人以神通点化，遂入道。不久，王重阳居终南山修道，其影响遍及关陇。和玉蟾于大定三年（1163）前往终南刘蒋村，与王重阳、李灵阳同建一茅庵，共居修道^②，前后4年。大定七年（1167），王重阳焚庵东游，和玉蟾同李灵阳仍然留在刘蒋村，两年后移居邻近的终南镇上清太平宫^③。大定九年（1169）秋，王重阳携马丹阳、谭处端、丘处机、刘处玄四名弟子由山东归陕，岁末逝于大梁（开封）。马、谭、丘、刘四子将师父暂厝于大梁，继续西行人关中。四子见到和、李后，称二人为师叔^④。当年，和玉蟾无疾而终^⑤，据说前三年请画师为自己画了一幅依虎头而睡的画像，卒年果为寅年（大定十年为庚寅年）。四子把他安葬在新建成的祖庵旁边^⑥。

李灵阳（？-1189），京兆（今西安市）终南县（今属周至县辖）人。约与和玉蟾同时，于天德年间入道，“徜徉泉石，以道自乐，韬光晦迹，素厌人知，故终身不告人名字，里人但以李真人呼之。”自大定三年与王重阳、和玉蟾共同结庵于刘蒋村起，在终南山修道二十余年。

* 本文原载《中国道教》2006年第2期。

** 樊光春，陕西省社会科学院宗教研究所。

① 《历世真仙体道通鉴续编》卷三和德瑾传：“玉蟾子姓和名德瑾，秦州甘泉人。尝为州吏，未尝取非义财。”

② 《重阳子王祖师仙迹记》碑称：“与和、李二真人为友，各接茅居之。”见张鸿杰编《咸阳碑石》，三秦出版社1990年版。

③ 终南镇在楼观以北10公里。宋开宝九年（976），宋太宗听从终南道士张守真的神话，令于此修建上清太平宫，奉翊圣保德真君。

④ 《历世真仙体道通鉴续编》卷三李灵阳传：“二君泊太平宫。四子食毕，就宫参谒。自此，真门之下咸以师叔称之。”

⑤ 《终南山祖庭仙真内传》：“秋九月初，师忽觉道体违和，丹阳命长春伺疾。至十四日倏然顺化。谥曰玉蟾普明澄寂真人。”

⑥ 《历世真仙体道通鉴续编》卷三和德瑾传：“逮重阳王君遇真，遂结为仙林之友。莫知所终。”

他曾受王重阳所授内丹之学^①。后来，马、谭、刘、丘四子至终南，守墓营建祖庭，李灵阳给予了全力帮助。大定二十九年（1189）春逝于祖庭。

从上述和玉蟾、李灵阳的生平来看，他们二人在王重阳创立全真道的过程中，至少具有两大贡献：

其一，同王重阳一道创立全真教团。

和、李二人都在金天德年间（1149 - 1152）就隐居山林修道，比王重阳于正隆四年（1159）甘河遇仙早7年以上。他们似乎不约而同，于大定三年（1163）到终南刘蒋村，修建茅庵，同王重阳结伴修道，时间长达四年。在这四年里，三人朝夕相处，谈玄论道，互相切磋。虽然史料中缺少和、李二人的相关论述，但他们的修道体会和各自的学识，对王重阳建立起全真道的教义和基本理论，肯定是有着深刻影响的。因此可以说，和、李二人是辅佐王重阳的全真道第一代领袖人物，和、李同王重阳并尊为三祖。元代道士秦志安（樗栎道人）在《金莲正宗记》中对和玉蟾、李灵阳作了很高评价：

天下不二道，圣人无两心，故王公、和公、李公共传秘诀，同炼还砂，终南之丹桂齐芳，海上之金莲并秀，遂使全真门下列以为三祖而尊祀之，又何嫌乎哉！

“共传秘诀”，是说他们传承的都是钟离权 - 吕洞宾的内丹学说，并且在此基础上建立起全真道的新理论；“同炼还砂”则指的王重阳、和玉蟾、李灵阳三人用四年时间集中进行内丹修炼。

钟吕一系内丹修炼，十分重视师传和道伴的合作。如张伯端认为：“饶君聪慧过颜闵，不遇真师莫强猜。只为丹经无口诀，教君何处结灵胎。”^②“契论经歌讲至真，不将火候著于文。要知口诀通玄处，须共神仙仔细论。”^③王重阳在《重阳立教十五论》中首论“住庵”，六论“合道伴”，认为：“凡出家者，先须投庵。庵者舍也，一身依倚。身有依倚，心渐得安，气神和畅，入真道矣。”“道人合伴，本欲疾病相扶，你死我埋，我死你埋。然先择人而后合伴，不可先合伴而后择人。不可相恋，相恋则系其心；不可不恋，不恋则情相离。”^④这就充分说明，王重阳对钟吕内丹学说的继承和发挥，不仅仅在于个人的悟解，道伴的互相交流和切磋是至关重要的。秦志安将他们共同称为“三祖”，显然是洞悉当时的实情。可惜后来由于全真道支派蔓延，只尊“五祖七真”，而对和玉蟾、李灵阳的尊称逐渐消失。

从《重阳全真集》中的片段记录，我们可以看到王重阳与和、李二人同居修道的情形。在《迎仙客》词中，王重阳写道：

共同居，琉璃宅，琼苞琼蕊琼花折。玉童歌，金童拍，皇天选中，山正是仙客。大仙唱，真人和，全真堂里无烟火。无忧子，共三个，顿觉清凉，自在逍遥坐。^⑤

在《渔家傲又二首·李公求》词中，王重阳称赞李灵阳继承了教祖老子的遗风，蕴德修真，童颜鹤发。又在七律《赠李道友》和《又继韵》中，与李灵阳互相勉励：

① 《终南山祖庭仙真内传》：“其于铅汞龙虎之学多赖重阳指授。”

② 《悟真篇第五十九》。

③ 《悟真篇第二十八》。

④ 《重阳立教十五论》，见《正统道藏》正一部，《中华道藏》第26册，第271页。

⑤ 《重阳全真集》卷五，见《正统道藏》太平部，《中华道藏》第26册，第309页。

见公逸乐乐无涯，道在真全去世华。雅句分明谪仙子，遗风正是老君家。须知文苑高韩愈，垒作琴堂感伯牙。有个王乔还识否，同归蓬岛跨云霞。

云根上起任天涯，到处临风弄月华。对水双鹤由我跨，辋川一景属吾家。清虚益气凭师教，恬淡通津愧易牙。占得逍遥真自在，何须服药与餐霞。^①

王重阳还写有多篇《赠道友》《和道友》的诗词，其中当有与和、李二人的唱和之作。

当王重阳决定前赴山东发展时，两位道友十分留恋，为了挽留他，将其“脚引”即通行证藏了起来。王重阳为此写了《欲东行被友偷了引相留》的七律，向道友表明自己的心志。

王重阳临行时，又写下《瑶台月·违终南山》的词，再度表明自己坚定不移前往山东发展全真道的决心，并回忆与两位道友朝夕相处炼心修道的情景，叮嘱他们继续坚守清静之道，以待将来同赴仙乡蓬瀛。

在这首词的上半阙里，王重阳强调了“仙伴同游”在自己修炼中的重要作用。在下半阙中，又用“玉润”和“灵明”分别暗喻和玉蟾和李灵阳，赞扬他们超然物外、性命双修的品德。王重阳东游至大梁，非常怀念远在终南山的和玉蟾和李灵阳，特意寄诗给他们：“传语和公与李公，首先一志三人同。”^②“三人同志”，既表明他们三人具有共同的志向，又说明早在山东教团成立之前，终南山已经形成全真道的小团体。当然，除三人之外，还有史处厚、刘通微、严处常等人也积极活动在关中地区，《七真年谱》称和、李“二真人乃祖师（王重阳）之友”，史、刘、严“三子亦祖师之弟子也”^③。

那么，三人“同”的是什么志呢？按《重阳祖师修仙了性秘诀》所言：“夫全真者，是大道之清虚，无为潇洒之门户，乃纯正之家风，是重阳之活计。修仙之士，学道之是重阳之活计。修仙之士，学道之流，慎勿狂游而参禅，且莫徒劳而问道。群居慎口累真功，独坐防心积实行。莫为小过而不除，休言微行而不积。心猿紧锁，意马牢擒。三逆散而神宁，六贼剿而意定。缓缓而抽添水火，微微而调息真功。清净寥而低下，谦和柔弱而炼心，恭敬于人而有益。般般堪破这行尸，物物休停除走骨。”^④他们三人共同追求的目标，就是“全真”二字，其核心乃老子的清虚。为达此目标，须要贯彻“三教合一”之旨，修习钟吕内丹之功。和玉蟾、李灵阳数十年隐修山林，谨言慎行，炼己度人，确实做到了这一点，他们以毕生之力，践行了全真之道，也为王重阳及其弟子全真七子的修真理论提供了范例。全真七子之一的王处一，曾经写过一首《三人同志住庵学道》的七绝：

三人同志叩玄关，认彻无为炼大还。功满脱离生死海，各携云朵赴仙乡。^⑤

这首诗描写的情景，没有明确所指，或许是他自己结伴修炼的写照；但我以为他是在歌颂王重阳与和玉蟾、李灵阳三人的功绩，并以此作为激励自己的楷模。

其二，帮助马丹阳建立全真道根据地。

马丹阳等四子由山东到达终南，可以说是“人生地不熟，两眼一抹黑”。师父已经在路上

① 《重阳全真集》卷十，《中华道藏》第26册，第332页。

② 《终南山祖庭仙真内传》卷上，见《正统道藏》洞神部记传类，《中华道藏》第47册，第79页；《金莲正宗记》卷三灵阳李真人，见《正统道藏》洞真部谱录类，《中华道藏》第47册，第39页。

③ 《七真年谱》大定十年条，见《正统道藏》正一部，《中华道藏》第47册，第72页。

④ 见《晋真人语录》，《正统道藏》太玄部，《中华道藏》第26册，第705页。

⑤ 见《云光集》卷二，《正统道藏》太平部，《中华道藏》第26册，第656页。

撒手仙去，何以用短暂时间在关中建立起全真道的大本营？或许是老天的造化，或许是王重阳生前的精心安排，和玉蟾、李灵阳承担起联络的重任。王重阳离开终南前往山东劝化七子，和、李二人仍然坚守终南，继续内丹修炼，并且同王重阳在终南的弟子史处厚等人保持着密切的联系。他们相信，王重阳东行必定获得成功。传说四子到终南前一日，和、李预先在客店为他留下饭钱，或许只是仙话，但足以说明二人对全真道继承、发展的关注。据《七真年谱》，大定十年，马丹阳等四子入关，首先在终南太平宫见到了和、李两位师叔，接着在和、李的指引下，相继会合了王重阳在关中的三个弟子。在四子创建全真祖庭的过程中，二人始终给予了指导和帮助，李灵阳甚至还帮助丘处机在祖庭困难时受托代管宫观事务，尽职尽责，死而后已。

大定二十八年（1188）春，金世宗召见丘处机，丘处机对祖庭不放心，委托李灵阳代理：“刘蒋因缘，祖师所建，不可轻视，善自住持。”李灵阳回答说：“重阳谓汝必能大开玄教，今其时矣。万一善自保爱，来岁春光早回鹤驭，吾专俟汝为丧主。”次年春二月，丘处机返回终南，李灵阳已绝粒十余日。丘处机未进庵门，李灵阳已仙逝^①。丘处机主持丧事，将其安葬于和玉蟾墓旁。

大定二十八年时，全真道已有了大规模的发展，其影响力已经达于朝廷。而李灵阳此时仙逝，承先启后的历史使命方告完成。刘处玄和丘处机的著名弟子宋德方描述全真道创立过程时说：

金莲七朵。自甘河等闲参破。丘刘谭马，孙王郝太古，许来同坐。两个披毡真侣^②，更漏泄、祖师因果。绽玉蕊，万朵齐芳，香满人间瑞烟锁。天元甲子休空过。正群仙出世交相贺。全真户牖深奥，端的处、要忘人我。枝派后分十九，住丹台、姓字名播。功与行，但欠丝毫，上界未容我。^③

对词中所说的“枝派后分十九”，他在《全真列祖赋》中称作“十九枝玉枝重芳”^④。《全真列祖赋》以无名道人回答绝相公子提问的方式，论述了全真道的基本信仰和历史传承。文章认为：“全真之名，始自东华帝君。”自东华帝君之后，文章列举了19名仙真的名号和赞语，他们是：正阳子钟离公、纯阳子吕公、海蟾子刘公、重阳子王公、玉蟾子和公、灵阳子李公、丹阳子马公、长真子谭公、长生子刘公、长春子丘公、玉阳子王公、广宁子郝公、清静散人孙仙姑、默然子刘师叔、长清子严公、醴泉史风子、回阳子于公、云中子苏公、云阳子姚公。从行文语气来看，文章是把19名仙真都看作东华帝君直接传授。显然，这十九名仙真是全真道创建过程中的非常重要的人物。和玉蟾、李灵阳列名王重阳之后，说明在金元时期，全真道十分重视这一传承。

从以上粗浅分析可以看出，和玉蟾和李灵阳二人确实是全真道创建过程中的关键性人物。对其生平事迹进行深入发掘和考察，于全真道历史和教义的研究将是有益的。

^① 此说似不确。《终南山祖庭仙真内传》：“（长春）拜于榻前，即赐之墨。长春悟其旨，命匠造棺。未及成，师已顺化，时三月初一日也。长春以礼葬于庵侧之仙莹，敬谥曰灵阳辉耀演化真人。”

^② 指王重阳于金正隆四年于甘河桥所遇二道人，“各披白毡”。见《金莲正宗记》卷二。

^③ 宋德方：《雨霖铃》词，见唐圭璋编：《全金元词》，中华书局1986年版，第1196页。

^④ 《全真列祖赋》见于甘肃天水玉泉观现存《大元崇道诏书之碑》；文见陈垣等编《道家金石略》金元167，文物出版社1998年版。

栖真观碑记所见沂蒙山区早期全真道*

姜生**

自金大定七年(1167)王重阳东入山东传教,纳“七子”于其门,全真道在山东渐成显教。以昆崙山为中心,胶东半岛成为早期全真道最重要的传教区,山清水秀的沂蒙山区也成为早期全真道的重要活动区域。然而,由于绝大部分全真道传世文献及历史文献对此几无记载,这一史实长期不为人知,研究亦处于空白状态。我们在对沂蒙山区进行的道教遗迹考古调查中,发现了一批珍贵资料,对研究这一地区的早期全真道历史有重要史料价值,可以填补早期全真道在山东腹地发展情况的历史空白。其中,沂源县鲁村镇安平村栖真观现存元代《仙公山建栖真观记》碑尤为重要。本文对该碑及现存其他相关碑刻进行研究,冀以再现沂蒙山区早期全真道之部分图景。

一、新发现的《仙公山建栖真观记》碑

沂源县地处今淄博市最南端,属沂蒙山区北端,因处沂河发源地段而得名,西接莱芜市,南临蒙阴县。栖真观位于沂源县西部鲁村镇安平村南面,沂河上游北岸,与对面的大、小寿器山^①隔河相望,四周群山环抱,层峦叠嶂,自然环境非常优美。该观最早建于元初,为丘处机弟子所建,先后经过历代多次重修,现存建筑为清代、中华民国时之遗物。虽经20世纪50年代水库建设和“文革”破坏,现存仍有元、明、清、中华民国等各时期石碑20余通,残存建筑内还有精美的道教壁画。

栖真观现存碑刻中,史料价值最高者莫过于新发现的至元十八年(1281)《仙公山建栖真观记》碑^②,它揭示了早期全真道一段不为人知的历史。碑文如下:

* 本文原载《世界宗教研究》2006年第4期。

** 姜生,1964年生,哲学博士,山东大学宗教、科学与社会问题研究所教授,博士生导师。

① 据当地村民告知,栖真观南沂河对岸的西、东两座形似棺材的东西向隆起山峰被称为大寿器山和小寿器山,应为元代全真道士所命名。而这一命名可能与历史上王乔得玉棺升仙的传说有关。《后汉书·方术列传》:“王乔者,河东人也。显宗世,为叶令。乔有神术……后天下玉棺于堂前,吏人推排,终不摇动。乔曰:‘天帝独召我邪?’乃沐浴服饰寝其中,盖便认覆。宿昔葬于城东,土自成坟。”(《后汉书》第10册,中华书局1965年版,第2712页)

② 碑身高209cm,宽98.5cm,厚31.2cm。正面刻碑文,作者为汴梁毛翌,首行题下小字“虹亭宋颖书丹并题额”;碑阴刻有施主名单及所属村庄。螭首高126.5cm,宽105cm,厚37cm,篆额,正面中间剔平阴刻“仙公山建栖真观记”,与碑文首题同。碑额背面中间剔平阴刻“助缘施主之图”。碑座颞颥及头部已断裂,残长215cm,宽99cm,高58cm。

地有胜地，人有异人，非胜地无以来异人，非异人何以光胜地。故句漏以稚川显，云台以希夷传。洪崖、青溪、神山、鬼谷，此类多矣。沂镇之右百里所，有僻地焉，泉甘而土肥，石秀而木茂，尘氛不到，人迹希及，真佳绝之处也。云蒸础润，磁石引针，有不期然而然者矣。

大元开国，道教兴行。长春真人之徒有栖真大师道安子张志顺者，淄川人也，幼岁事师，升堂在寝。庚辰，长春赴诏，因囑之曰：“尔之缘契在齐鲁之山中也，汝其往哉！”道安遂云水其游，追寻形胜，偶至于此，大惬其情。乃与其侣王伯和戮力开创，不日粗完。未几，朝廷普施湛恩，赐观额曰“栖真”焉，盖彰其号也。

既而，道安自以春秋高，欲以所居付四方之有德者。闻邹平县长春观明真大师无忧子刘正道之徒葆光大师董道常道价甚高，遂敦请而畀之。

道安一日集众告之曰：“我久住世间，今将归去。有一颂以相别也。其辞曰：道安明日去，威仪不用多。藁麻绳一条，套着喉咙拖。近则填坑堑，远则注沟河。水中鱼鳖食，岸上蝼蚁窝。一灵真性去，假躯待如何！”翌日无疾而逝，实丁巳十月之望也。葆光与其徒朱志休等黽勉从事，锐意经营，十余年间创建东华帝君、长春真人、义勇武安王之殿各一，又建祈祝斋堂一所。意者非欲夸奢而竞靡，盖以崇奉上真，祝延皇寿，不尔则不足荐诚故也。

此地山势回还，窈然幽邃，可谓僻乎僻者也。名则未尝有闻也，而长春指授之，道安草创之，葆光踵成之，岂偶然哉？盖有由也。臆，凡为胜地处，必有异人居，不其然乎！后之主者庶几其无忝云。汴梁毛翌记。

时至元十八年岁次辛巳仲秋廿有六日，冲玄大师提点栖真观事赐紫朱志休立石。

长春真人之嗣：明真大师无忧子刘正道，门人纯德玄静大师莒州威仪赐紫戚知常，清虚大师赐紫张若水，葆光大师赐紫董道常，通玄凝真大师徐州道正赐紫张志玄；悟真大师赐紫张志仙，门人栖真大师赐紫道安子张志顺，圆素大师赐紫孟志方，清真大师吕道渊。

尊宿悟真翎教大师赐紫刘志勉，洞渊冲和大师赐紫益都路道录成，圆融大师赐紫莒州威仪赵。

宣授奉训大夫莒州知州兼管诸军奥鲁张执中，将仕郎莒州判官段珪，敕授敦武校尉沂水县尹兼诸军奥鲁刘显。

宣授忠翊校尉莒州达鲁花赤兼管诸军奥鲁不兀刺，忠翊校尉同知莒州事彭祐，敕授敦武校尉沂水县达鲁花赤兼诸军奥鲁要束木等同立石。

淄莱路作头张泉、国用同刊。

碑文前半部分记述的是栖真观的创建过程，后半部分是当地全真道的传授谱系^①。关于此碑记中的“洞渊冲和大师赐紫益都路道录成”，《益都金石记》所收至元二十七年（1290）《驼山重建吴天官碑》碑阴记有“明真达道大师益都路道录成志”^②，同一碑拓在《道家金石略》所引北京大学图书馆藏《艺风堂拓片》题《重建吴天官碑》，识为“明真达□大师益都路都道

^① 另据安平村长者回忆，村西的“道上林”（道上墓群）中曾有一大块四方形石碑，四面刻有道上谱系，20世纪50年代后被打碎用于修建附近的水库。

^② 《益都金石记》卷四。

录成志希”，而上述至元二十七年（1290）《重修白云观碑》也有“弘教明真达道大师益都路都道录成志希”^①，可见这个益都路道录就是成志希。淄莱路作头张泉不仅与国用一起刊刻此碑，而且此前曾于至元四年（1267）刻《淄川县学讲堂诗刻》^②，又于至元二十七年（1290）刊刻博山《重修白云观碑》^③。

碑阴残文显示出立碑活动参与者之多及信众分布之广：“功德圣像二十五尊口銮会首一十五家，供圣花篮一十六副官口会首一十六家”，参与的村庄、道教团体和领袖人物有鲁村、王村、草埠村、□村、□神堂、何家庄、田家庄、吕村、□□村、□村、杨家庄、榆林庄、北麻村、南麻村、（许）村、狗□泉、□和川张家庄、西冶村、益都……村、龙泉观、聚仙观、上清观、清□观、□清观、□山洞、□村、许村、（乔）村、□家庄、高村、常家庄、佛堂村、□□村、孙家庄、松神堂、唐家庄、□村、丈八丘、土城村、西庵峪、罗村、尹家庄、济南路老僧、修真庵、刘家庄、碾碾庄等地大量信众（村庄重复出现者未计，每个村庄有几人到几十人参与）。在最后一行（左上边）刻“栖真观荣真大师赐紫王伯和将道众”。若然，则王伯和可能并非全真道士，他可能是栖真观建立前该观所在村庄（即“王村”，论见下文）的年青村民，张志顺来到这里时，协助其创建栖真观，因弘道有功而获“荣真大师”之号。他应比张志顺年龄小许多岁，于1281年纪念立碑之际尚在世，且对当地信道民众有很强的号召力，因而碑阴称其“将道众”，显然是说他号召和带领当地信众一起进行纪念和立碑活动（张志顺最初来仙公山时王伯和大约应有20岁，因而1281年约当80岁左右），而碑阴所记皆是参与1281年纪念活动的当世信众施主。

通观全碑文字，可见当时参与立碑者既有众多的信众和道教人物，也有众多地方官员，立碑时栖真观应有特别的政治机缘，尤其是考虑到1281年忽必烈抑道焚经的政治背景，立碑之事，除了可能是出于建观满一甲子（关于建观时间的分析详见下文）的纪念性质外，还应考虑到，对于山深路远的这些区域，或许长期经略汉地的忽必烈及其下属恰恰要利用长春真人与元廷之友好传统来实现和维护其统治。

从安平村东现存至元二十五年（1288）《栖真宫常住地土四至下顷》摩崖文字（详见下文）所述“王村续买常住地土亩数条段四至”，知栖真观所在地为王村，而张志顺创建栖真观时，仙公山麓的王村或已存在，即今安平村的前身。

二、关于碑文所记人物、传授谱系及观中之所崇祀

按《仙公山建栖真观记》（下文简称《记》）中记述，栖真观的开创者第一代掌门人“栖真大师”张志顺是丘处机的弟子，“幼岁事师，升堂在寝”。据目前所掌握的资料来看，他的身世仍然是一个谜，不见于任何史书记载。陈垣《道家金石略》之《朝元洞碑阴仙源图》中有“文义大师”张志顺，而朝元洞位于陇西太华山^④。根据《记》中所述张志顺生前活动，此张

① 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第666页。

② 见《山左金石志》卷二十一。

③ 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第665页。

④ 同上书，第769-771页。

志顺与朝元洞之张志顺显然并非同一人。

《记》中有“长春真人之嗣……悟真大师赐紫张志仙，门人栖真大师赐紫道安子张志顺”之语，应作何解？《记》正文说“长春真人之徒有栖真大师道安子张志顺者……幼岁事师，升堂在寝”，而按碑文后半部分所列谱系，张志顺却是张志仙的门人，岂不前后抵触？比较合理的解释是，张志顺并非丘处机的亲传弟子而是再传弟子，其师为张志仙。此张志仙是否就是后来（约1285年）担任全真道掌教的张志仙？掌教张志仙为元代著名道士，号玄逸子，元人姚燧《长春宫碑》记载，张志仙自己说其曾师为丘处机：“辅元履道玄逸真人臣张志仙言，臣之曾师长春子丘处机为全真学于宁海之昆崙山。”^①显然，他们是不同时期的两个人。

根据《记》正文中“邹平县长春观明真大师无忧子刘正道之徒、葆光大师董道常”之语，可以判断“长春真人之嗣”第一列的排列方式应该与笔者所引大致相同，值得商榷之处仅在于“通玄凝真大师徐州道正赐紫张志玄”是否刘正道的“门人”。历史上叫张志玄者有其人，据元王恽《秋涧集》卷五十八之《大元奉圣州新建永吕观碑铭并序》记载，有张志玄为河东孟门县人，幼年从平水景炼师学全真，及长亦精于正一法箓。贞祐年间（1213—1217）为避兵乱南迁。后闻庄处机应聘龙庭，喟然叹曰：“大道在北，吾将远游云朔，庶有遇合，聿隆道纪。”^②后来便到了永兴清乐乡，结庐而居，在此传道，教绩斐然，谢世后就理葬于观南化台。永兴县属奉圣州，即今之河北涿鹿，从其师从平水景炼师、年龄推算、地域关系及其终属，可知《记》中的张志玄另有其人，且是刘正道的门人。

朱志休，史籍中不见记载，除《记》中出现外，唯栖真观东部山崖间现存《栖真宫常住地土四至下顷》摩崖石刻中所署“大元至元二十五年戊子四月初十日，栖真宫提点朱志休等立石”，再次出现其名字。碑中提及，栖真观第二任观主葆光大师及其徒朱志休等（由碑文可见栖真观观主传授顺序为：张志顺——董道常——朱志休），十余年间创建了“东华帝君”“长春真人”“义勇武安王”等殿，说明当时栖真观所奉祀主要神灵乃包括“东华帝君”（王玄甫，原型即东王公）、“长春真人”（丘处机）、“义勇武安王”（关羽），这些神灵曾多次受到元代朝廷的加封。

栖真观之崇奉东华帝君乃根于其教派内部的自身渊源认定。《金莲正宗记》卷一“东华帝君”：王玄甫从白云上真得道后，“退居于昆崙山烟霞洞，颐神养浩，久之，结草庵以自居，篆其额曰东华观”，“全真之道，由此温觞，故立之以为全真第一祖也”。故昆崙山被认定为“初放全真第一花”之地。按《金莲正宗仙源像传》，元世祖忽必烈（1215—1294）至元六年（1269）正月，诏封东华教主为“东华紫府少阳帝君”，元武宗至大三年（1310）二月又加封“东华紫府辅元立极大帝君”^③。

按毛收达《金莲正宗记序》：“是教也，源于东华，流于重阳，派于长春。”碑文则明确显示栖真观乃长春真人丘处机指点其徒所建，故其奉祀长春真人，非但根据全真道之自身传承，亦乃以丘长春为其左尊祖的龙门派之必然。

关公被封“义勇武安王”之号是在宋徽宗宣和五年（1123），其后历朝加封益多。栖真

① 姚燧：《牧庵集》卷十一《长春宫碑》。《道家金石略》收录题为《长春宫碑铭》，引文见第720页。

② 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第693页。

③ 刘天索、谢西蟾：《余莲正宗仙源像传》，《道藏》第3册，第366页下栏、第367页上栏。

观碑文说丁巳年（1257）开创观主张志顺去世后，继任者董道常及其徒朱志休先后用十余年时间，创建了包括义勇武安王殿在内的诸神大殿。在1257年后的十余年这个时段，长期经略汉地的忽必烈于1260年即大汗位，至元七年（1270）忽必烈用帝师八思巴之言，把关羽当做每年二月十五日的“镇伏邪魔，护安国刹”法事活动的“监坛”神，仪式中用“殿后军甲马五百人”，抬着“汉关羽神轿”在宫中游行^①。这是倾向佛教的忽必烈所行宗教仪式中从汉文化传统唯一接纳的由人而成的神灵。栖真观中奉祀义勇武安王的殿，可能就建于1270年关公被钦定为监坛之神以后、忽必烈亲自参与这一宗教仪式的年代里。这不仅符合当朝皇帝忽必烈的宗教倾向，而且也符合早期全真道尤其是长春真人一系与元廷的宗教政治关系传统，正如碑文所说，建立这些大殿，非独“崇奉上真”，更以“祝延皇寿”，且感“不尔则不足荐诚”。

三、关于栖真观的历史记载

栖真观所在地历史上曾属蒙阴县、沂水县交替管辖^②。考《元史》卷五十八志第十：“莒州……领四县……蒙阴。〔下。元初，因旧名为新泰县。中统二年（1262），以李璫乱，人民逃散，省入沂水。皇庆二年（1313），复置为蒙阴县。〕”嘉靖《山东通志》的记载大体相同。但张养浩《元复置蒙阴县碑记》的记载在时间上与以上有所出入：“蒙阴为县尚矣，入国朝尤号富庶。后由逆璫扰青州，民倾骇，十去六七，而蒙阴遂杀为新寨，且填以巡检司；其故县事，则以沂水县兼焉。迨璫诛，亡者寝复，历年既久，父老刘养恭辈，以生聚日殷，駸駸焉承平之旧，而邑事尚仍沂水，揆厥名实，相戾殊甚。……遂相与状其难上之，乞复厥旧。时仁宗皇帝践祚之四年，当延佑（祐）乙卯（1315）春，中书具其事以闻。制曰可。于是以前高密县主簿武秀肇尹是邑。”^③据张养浩所言，以蒙阴为名正式建县是在延祐二年，比《元史》及《山东通志》所记晚两年，未知孰是，不过在本文无关大碍。《记》文撰于至元十八年（1281），时安平地区当属沂水县，这与碑文中出现沂水县尹及达鲁花赤等该县最高长官的情况相吻合。有一首民谣至今在安平村妇孺皆知：“先有栖真观，后有蒙阴县。”这是一则重要且传真的口碑资料，其历史渊源无疑相当早。

记载安平栖真观的历史文献除了《蒙阴县志》中明确无疑之外，其他尚未发现。段志坚撰《清和真人北游语录》卷二有“中秋夜栖真观露坐”“观主大师张公问曰”及“中秋十七夜栖真观合众露坐，塑师王才作礼求为道像法”等语。考该书卷一，其时应在1233年，而在此前一年，元太宗南征还京后，命尹志平^④入中宫，代祀于长春观，直至1236年尹志平才离京往终南山修葺祖庭。又考《甘水仙源录》卷七，李志柔在人名府建有栖真观；亦见《长寿道教源流》卷五：“李师志柔……建长春于漳川奉天、栖真于大名。”^⑤不知尹志平是否曾出京来大名栖真观。而大名（今属邯郸）位置在河北最南，毗邻山东。考尹志平此间之所游历，则“癸巳

① 详见《元史》卷七十七志第二十七下祭祀六，中华书局点校本，第1926-1927页。

② 沂源县为1944年割蒙阴、沂水、临朐诸县各一部所置。

③ 蒙阴县地方史志编纂委员会编辑：《蒙阴县清志汇编》，中华书局1999年版，第94页。

④ 尹志平（1169-1251）字太和，号清和真人，山东莱州人。师事丘处机，后主山东潍县玉清宫。曾随丘处机西游觐见成吉思汗。在丘处机之后继任全真掌教。

⑤ 龚鹏程、陈廖安主编：《中华续道藏》初辑第1册，台湾：新文丰出版公司1999年版，第879页。

(1233)春,师赴北京,宣差侯公请作大醮。……复赴义州^①,官请作下元醮,通仙观住冬,命讲道德经……甲午(1234)二月,遍游闾山^②,”“踰春南归。及玉田,众喜,为数日留。”^③这里“闾山”显然是指“医巫闾山”^④,位于今东北地区辽宁省锦州北宁市,表明1234年他在今锦州一带活动。

《清和真人北游语录》表明,1232-1236年间,尹志平不仅应诏在京行祀,而且其间确曾出京去多个道观活动。上述引文所述尹志平与道众“中秋夜栖真观露坐”,和“观主大师张公”问道,及“中秋十七夜栖真观合众露坐,塑师王才作礼求为道像法”等事,当发生于同一时段和地点,且其时距尹志平入京已有一年,出京去往大名府的栖真观甚至沂水县仙公山栖真观在时间上应没有问题。而耐人寻味的是“观主大师张公”,恰与生活在那个时段的仙公山栖真观观主张志顺(?-1257)同时、同姓、同观名、同身份(观主),其所指应即仙公山栖真观观主张志顺,而1233年尹志平所游可能就是仙公山的栖真观。

另外,同属莒州之日照县亦有栖真观,“在日照县西北一百二十里,元至正二年(1342)建”^⑤。《玉清万寿宫记碑阴》中有“栖真观女冠周守志”字样,《玉清万寿宫记》作于元泰定二年(1326),观建于沂州临沂县^⑥,其时日照栖真观尚没有建立,未知该栖真观何所指;从玉清万寿宫建于沂州临沂县之地缘关系来考虑,女冠周守志当来自地处沂河流域的安平村仙公山下的栖真观。

康熙十一年屈逸乘主修《蒙阴县志》记载:“栖真观,在城北一百里。”^⑦栖真观尚存四通明代碑刻中,其一为嘉靖元年(1522)《仙公山重修栖真观记》碑,其文有曰:

矩(距)邑北去县一百余里许,有观曰“栖真”,在烟霞丘壑之地。观之外皆是山,层峦叠嶂(嶂),形势嵯峨,山之中乃是观,旧宫古殿,规模早陋。

另一万历四十年(1612)《重修栖真观二官真武雷神庙记》碑有文曰:

距蒙邑三舍有奇观曰“栖真”,列真之宇也。前有三清正殿,后有玉帝神□,创基元朝,迄我圣世其名□矣。仙公□□绿水南环,盖东土之胜地也。滋观西隅有三官庙一座,历年久远,殿壁倾颓,丹青剥驳,仅存基址,虽行道之人周不过而悯之。

应当说,万历四十年栖真观的重修,非独其破落而引人悯之,亦与万历皇帝好道之政治背景相关。而当时万历皇帝及宫廷与山东全真道则有某些特别的关系^⑧。

四、关于栖真观的创建及早期发展过程

根据《长春真人西游记》的记载,1219年成吉思汗遣近侍刘仲禄往山东诏请丘处机,刘等

① 元代义州属辽阳行省大宁路,行省治所辽阳(今辽宁省辽阳市)。

② 《清和演道玄德真人仙迹之碑》,陈垣:《道家金石略》,文物出版社1988年版,第539页。

③ 《甘水仙源录》卷三《清和妙道广化真人尹宗师碑铭》,《道藏》第19册,第742页下栏。

④ 医巫闾山是古东胡语,意为大山,古称微闾山、无虑山、医无虑山、医无闾山等,均为音译。

⑤ 嘉靖《山东通志》卷二十。

⑥ 陈垣:《道家金石略》,文物出版社1988年版,第772-775页。

⑦ 蒙阴县地方史志编纂委员会编辑:《蒙阴县清志汇编》,中华书局1999年版,第86页。

⑧ 今济南市长清区五峰山所存近百通元代以来道教碑刻中,有约1/4为明万历年间所立(尤以三元殿较为突出,那里的明碑均属万历年间),其中又多与皇帝和后宫相关。当地道教传称当时有一道士为皇帝医疾有功,获宠乃至大兴宫殿,利及丛林。

带着写有“如朕亲行，便宜行事”的虎头金牌及诏书于掖县见到丘处机。丘处机决定赴诏，遂于庚辰年，也即1220年正月十八日，携弟子西行。中间途径般阳府路的长山县及济南路的邹平县（均指元代建制），二月初到达同是济南路的济阳县，受到信众隆重欢迎，“士庶奉香火迎拜于其邑南”，丘师徒在此地逗留数日方行。可见，在当时这个地方有很好的社会基础与政治环境，通于世务的丘处机会不会借机传教？毫无疑问，丘处机一直特别用心于教派扩张和宫观建设，要求弟子对此铭刻于心^①。丘处机经过的许多地方后来都兴建了长春宫或长春观等。《记》中曾言“庚辰长春赴诏，因嘱之曰：‘尔之缘契在齐鲁之山中也，汝其往哉’”。这一段文字似乎透露了一些信息，应当引起重视。张志顺为淄川人，比较接近沂蒙山区，而且他自幼就跟随丘处机学道，在丘处机等离开山东之后，嘱咐其他弟子着意传教之事在所难免，所以张志顺之被派往沂蒙山区自在情理之中。

栖真观所在的安平村坐落于仙公山南麓，今安平村民称该山曰仙山，显然是仙公山之略称。张志顺到达仙公山的时间是在1220年或之后不久。当时这里人烟稀少，“尘氛不到，人迹希及”，南北两面高山横亘，沂河上游从其南面自西向东流过，使东西向畅通无碍。显然，张志顺被这里的环境所吸引，如“磁石引针”，乃“大愜其情”，遂决定在此建立传教基地。当时，这里属于莒州沂水县，处于鲁中平原地区与沂蒙山区的交界地带，地理位置十分重要：一方面，由于山区自然环境的局限，加上元初战争造成的外部社会动荡，从而容易在当地社会展开传教活动；另一方面，栖真观南面的沂河作为交通要道，可以实现与外部的交流而不至于在文化上封闭。在这样一种既开放又稳定的环境下建立道观非常适于发展。碑记称张志顺及其道侣在仙公山下“戮力开创，不日粗完”，栖真观很快就初创完成了。而竖立这个御敕大碑的时间，按照中国传统的时间转换观念，应是选在了建观一个甲子六十年的时候，所以栖真观初创的时间，从立碑的1281年向前推溯，应是在1221年。

1223年，丘处机辞别成吉思汗东归，成就了其本人及全真道的至尊地位，成为掌管天下道教之领袖。大概就在此数年前后，张志顺创立的道观被朝廷予以承认，并获赐观额“栖真”。至此，栖真观第一阶段的发展大致上结束了。碑文中记述了张志顺的宗教思想。从他临死前留下的遗嘱来看，明显与早期全真道理论一脉相承：“一灵真性去，假躯待如何！”与王重阳《金关玉锁诀》中所言“唯一灵是真，肉身四大是假”和丘处机所作《假躯》^②诗意何其相似！

张志顺于丁巳（1257）年逝世。在这之前，他已经将道观事业托付于邹平县长春观明真大师无忧子刘正道的徒弟、葆光大师董道常。张志顺逝世后的十余年间，董道常与其徒朱志休相继建立了东华帝君、长春真人、义勇武安王之殿各一座，又建祈祝斋堂一所。很明显，这种大

^① 按《甘水仙源录》卷十引商挺《大都清逸观碑》，丘处机南归至盖里泊，夜宣教语谓众曰：“今大兵之后，人民涂炭，居无室、行无食者皆是也，立观度人，时不可失。此修行之先务，人人当铭诸心。”见《道藏》第19册，第809页中栏。丘处机经常以“立观度人”要求弟子和全真道各地领袖。按《甘水仙源录》卷七《终南山楼观宗圣宫同尘真人李尊师道行碑》：“癸未（1223）八月，长春奉诏南下，师（指李志柔）复迎于宣德之朝元观。长春以师硕德宿望，赐号同尘子，教以立观度人将迎往来道众为务。师悟遵玄训，于是始建长春于漳川奉天、栖真于大名。”见《道藏》第19册，第781页下栏。按同一资料显示，李志柔“始建长春于漳川奉天、栖真于大名”的时间，是在1223-1226年间。

^② 丘处机《假躯》：“一团脓，三寸气，使作还同傀儡。夸体假，骋风流，人人不肯休。白玉肌，红粉脸，斤是浮华庄点。皮肉烂，血津干，荒郊你试看！”（《磻溪集》卷六）。又如洛阳《昆崙山白骨图并诗》碑，上有像二尊，骷髅一，下刻《昆崙山长真谭先生题白骨诗》：“我今伤感叹骷髅，艳女娇儿恋不休，留意勤勤贪贿赂，无心损损做持修。生前造下无边罪，死后交谁替孽囚，精血尽随情欲去，空遗骸骨卧荒丘。”见陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第432页。

兴土木之举的背后肯定有着地方政府的支持。从《记》中来看，当时参与建观过程的竟然包括州一级的文、武蒙、汉高级官员，县级官员自然责无旁贷，这也从一个侧面反映了栖真观在当时当地的地位。自张志顺逝世后的20余年尽管时间是栖真观发展的关键时期，而且似乎竟未受到政治大气候的影响，其原因当如前述。

建观之后的数年内，栖真观提点、董道常之徒朱志休仍然极力扩张势力，将大量土地圈为道产。撰于至元二十五年（1288）的《栖真宫常住地土四至下顷》摩崖文字，刻于栖真观所在安平村东一悬崖南面，详细记述了当时栖真观扩张土地的情况：

一、上至没口峪，下至孤山脚，两至分水岭。内小峪、仄坡、树木等尽属本官

二、王村续买常住地土，亩数条段四至：

买韦大公庄西泉子头地一段，计五十亩，东至卖主，南至王提控，西北二至田大公。又买王大哥庄西地一段，计三十亩，东至彭大，南至路，西至田大哥，北至买主自。又买徐社官庄南地一段，计一十亩，东至田大哥，南至蒋二哥，西至古路，北至田大小路。又买徐社官庄地一段，计一亩，东至大路，南至下河路，西至崖，北至卖主。又买徐社官庄南地一段，计一十四亩，东至路，南至路，西至埠并蒋大哥，北至陈大哥。又买陈大哥地一段，计一十一亩，东至沟，南至买主自，西至蒋大哥，北至沟。又买韦大哥宅西麻地一段，计一亩半，东至买主，南至小路，西至河，北至韦二哥。又买陈大哥庄东南地一段，计三十一亩，东至姜大，南至王二，西至陈大，北至王大、陈大。又买徐狗儿庄内地一段，计五分，东至大路，南至陈三哥，西至河崖，北至大路。又买徐社官庄南地一段，计一十二亩，东至路，南至路，西至沟，北至韦大哥。

请到陈三一行地邻以眼同亲见。

大元至元二十五年戊子四月初十日栖真宫提点朱志休等立石。本官住持、道众、法亲并皆为主。

从上文可以看出，栖真观的地产非常多，除去道观周围谷地一切尽属其有外，又在所在的王村庄内及周边扩张买地，前后续买土地共计有161亩之多，加上其原有土地，足以支持一个庞大道团的生存发展。可知以栖真观为中心的当地全真道教之盛况。栖真观以西约200米有一片被称为“道士林”的全真道墓群，排列有数十个道士墓葬，虽然许多墓葬已被岁月磨平，有些墓穴显露，残碑仅存，但却默示着栖真观的辉煌。

五、结语

早期全真道在山东的活动，根据以往的研究，似乎集中于胶东半岛，沂蒙山区未见记述。然而新见考古资料揭示了早期全真道一段不为人知的历史，它表明，沂蒙山区同样是早期全真道的重要活动区域。沂源县鲁村镇安平村栖真观是早期全真道在山东地区最重要的中心之一，其辐射面相当大，影响西达济南，并且在当时全真道当中十分活跃，具有重要地位。这一新发现将改写山东地区早期全真道的历史。栖真观资料显示了以它为中心的元代前期全真道在当地发展情况之缩影。这里我们研究了栖真观现存的前期资料，而要把握这一大片山区早期全真道的发展状况，还有待更多资料的发现和进一步的学术探讨。

全真道初传四川地区小考*

郭武**

作为道教的发源地，四川地区的道教活动自古至今绵延不绝，不过，随着张天师率领道民北迁，蜀地道教活动的声势似乎有所减弱，尤其是全真道于十三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，四川地区的全真道曾在中国道教界扮演过重要角色，如青城山、青羊宫等蜀中名山宫观多属全真道活动的重镇，而易心莹、傅圆天等四川地区的道长也曾成为中国道教界的领袖。然而，有关全真道在四川地区的传布历史却鲜有人进行过深入讨论，令人颇感遗憾。笔者不揣浅陋，试对全真道初传四川地区的时间考论如下。

全真道之传入四川地区的时间，近来诸书多言是在南宋咸淳六年（1270）^①，然语焉不详且不知所据。考《青城山志》与《青羊宫志》诸宫观山志，则或推元惠宗（顺帝）至正十七年（1357）李道谦为“陕西五路西蜀四川道教提点”之事^②，或重清初陈清觉、张清夜等“龙门律宗”人物自武当山入蜀传道之迹^③，其说虽有现存全真道祖庭（陕西户县重阳万寿宫）的《大元崇道圣训王告》碑为据，或有历代道教信徒的口耳相传为凭，但却未属确论。依笔者所见资料，全真道传入四川地区的时间当早于以上诸说，详如下。

李道谦之受命为“陕西五路西蜀四川道教提点”实早于元惠宗（顺帝）至正十七年（1357），而全真道之传入四川地区亦早于此时。如《整屋重阳万寿宫圣旨令旨碑》载，元帝命李道谦“提点陕西五路西蜀四川道教”时在至元十四年（1277）五月，授其“陕西五路西蜀四川道教提点兼重阳万寿宫事”则时在至元十七年（1280）正月^④。此外的一些碑文，也能证明李道谦受“陕西五路西蜀四川道教提点”确早于元顺帝时，如《楼观大宗圣宫重修说经台记》碑首题“宣授陕西五路西蜀四川道教提点古派李道谦撰文”，末落“至元甲申岁阳复日后学夷山天乐道人李道谦斋沐谨述”^⑤，此处的“至元甲申”即元世祖至元二十一年（1284），较

* 本文原载于《中国道教》2008年第4期。

** 郭武，四川大学宗教学研究所教授。

① 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18页、第21页。成都市地方志编纂委员会：《成都市志·宗教志》，四川辞书出版社1998年版，第10页。

② 王纯五：《青城山志》，四川人民出版社1998年版，第197页。

③ 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15-18页。

④ 《整屋重阳万寿宫圣旨令旨碑》，见陈垣编纂、陈志超等校补：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第592页。

⑤ 《楼观大宗圣宫重修说经台记》，见《道家金石略》，第642页、第644页。

元顺帝至正十七年（1357）早七十余年。值得注意的是，在李道谦之前尚有全真道徒高道宽于至元丙子（1276）得命提点“西蜀道教”，而高道宽在提点“西蜀道教”之前仅为“提点陕西兴元等路道教兼领重阳万寿宫事”，且姚燧撰《洞观普济圆明真人高君道行碑》曾赞之曰：“乃降教令，益之两川，蜀凡道流，曰始愿焉。”^①这说明元廷最早令全真道徒管理“西蜀道教”的时间很可能就是至元丙子（1276）。在李道谦之后，尚有其徒孙德彧继任“陕西五路西蜀四川道教提点”^②，且元仁宗延祐（1314-1320）年间又有全真道徒领“四川云南道教提点”^③，这说明元代中后期全真道继续在四川流传，并进一步传播到了邻近的云南行省。

高道宽、李道谦等人之所以能得元廷委任官职管理“西蜀道教”，应与此前全真道在四川地区的流传有关。现存陕西终南山楼观的《大元重修古楼观宗圣宫记》碑，首题“太原李鼎撰，海陵朱象先书”，末落“中统四年岁次癸亥三月乙未朔十二日丙午知宫王志安、聂志真建，元贞丙申岁重九日重上石”，碑文言元初全真道掌教尹志平曾因古楼观“祖宫隳圯，然于怀”而谓同尘真人李公（志柔）曰：“祖道中兴，玄功是勗，绍隆修建，公不宜后。”并“以观事付之”。而李志柔则不负众望，奋力在短期内修复了作为道教祖庭的楼观，至中统元年（1260）夏六月，楼观“以朝命易观为宫，仍旧宗圣之名”。为此，李志柔门人成志远、仕志安等议曰：“吾师重修之盛绩，独无纪述见于后，我辈出于门下者几三千人，于师之德不得为无负也。”遂请李鼎著文状其始末，而李鼎则在碑文中记李志柔兴造、传教事曰：“诸方建立，若宫、若观、若庵，殆三百余区，然皆以是宫为指南。故兴造之日，凡在门下者，莫不来自数千里之外，服劳效勤惟恐其后，是以功成如是之速也。”^④尤为珍贵的是，该《大元重修古楼观宗圣宫记》碑阴刻有“同尘真人门下宫观纲首名氏”，收录全国各地住持宫观的李志柔弟子姓名近三百位，其中有“成都府：观一、纲首二。青羊观李志柔、朱志辉”^⑤字样。由此可知，全真道之传入四川地区当不晚于《大元重修古楼观宗圣宫记》建碑之中统四年（1263）。考同尘真人李志柔事迹，其虽不如尹志平、李志常等元初全真道掌教著名，但亦曾为丘处机弟子，并恪遵丘处机“立观度人”之玄训而以“阐化为务”^⑥，积极在各地传教度人，且有修复、住持道教祖庭楼观而令全真道“徒侣云臻，倍加畴昔”^⑦之功。据《大元宗圣宫主李尊师道行碑》言，同尘真人李志柔卒于元世祖至元三年（1266），且未曾入蜀，故成都府青羊观的“纲首”李志柔应非终南山宗圣宫主“同尘真人李志柔”；不过，以同尘真人之“阐化为务”的门风，及成都府著名的青羊观之被全真道徒占据，可知当时四川地区的全真道发展虽不必如史家所说“虽十庐之聚，必有香火一席之奉”^⑧，但也应有相当规模。而这种不小的规模，则是元廷委任高道宽、李道谦等全真道徒管理“西蜀道教”的重要基础。

① 《洞观普济圆明真人高君道行碑》，见《道家金石略》，第619-620页。

② 《皇元特授神仙演道大宗师玄门掌教辅道体仁文粹开玄真人管领诸路道教所知集贤院道教事孙公道行之碑》，见《道家金石略》，第787页。

③ 《通仙万寿宫碑》，见《道家金石略》，第752页。

④ 《大元重修古楼观宗圣宫记》，见《道家金石略》，第549-552页。

⑤ 参阅并转引自王西平、陈法永主编：《重阳宫与全真道》，陕西人民出版社1999年版，第106-113页。

⑥ 《大元宗圣宫主李尊师道行碑》，见《古楼观紫云衍庆集》卷中，《道藏》本。

⑦ 《终南山说经台历代真仙碑记·同尘洪妙李真人》，《道藏》本。

⑧ 《清虚宫重显子返真碑铭》，见《道家金石略》，第476页。

北京桃园观千峰派的历史传承初探*

傅凤英**

北京桃源观千峰派，全称千峰先天派，属于道教全真内丹流派，为清末千峰老人赵避尘所创。赵避尘，北京昌平人，约生于清咸丰十年（1860），幼年因患病与道结缘，后遍访真师得授丹道全诀，中华民国十七年（1928）开始创立千峰先天派，并以千峰老人为号开门授徒，有内丹重要经典《性命法诀明指》一书传世。

关于千峰派的传承渊源，从大的派别上说属于全真道，但具体的本支传承则比较复杂。通过考察赵避尘的生平事迹以及对《性命法诀明指》一书思想特征的研究发现，千峰老人先后师事过的宗师有多位，儒、释、道三教背景都有，有些是援儒入道的，有些是援佛入道的，有些是援儒入佛再辗转援佛入道的。但从道教的流派上讲，从中归纳出其学术渊源主要有三个方面：南无派、龙门派及伍柳派。

一、南无派传承

南无派，属全真道支派之一，以北七真之一谭处端为第一代宗师。北京千峰派赵避尘，师事南无派第二十代宗师刘名瑞。据《南无道派宗谱》记载，刘名瑞（1839-1932），顺天府宛平县人。字秀峰，号盼蟾子，别号敲蹻道人。《南无道派宗谱》载：名瑞自幼疾病缠身，家运坎坷。弱冠，父母双亡，自竭苦志。及壮岁，参入军伍。因军功，职赏部厅队官。因公务至江南沛县，遇友人，赐以丹经，因感叹世事浮沉，遂弃职归山，隐遁玄门，皈依南无派。著有《敲蹻洞章》《濼燭易考》《道源精微》，力主三教贯通之学。光绪二十六年（1900）后隐居于京东次渠村，灭迹藏形，绝无知者。享年九十三。为南无派第二十代宗师。对于千峰派的“南无”渊源，千峰老人赵避尘自己有叙述：“忆余幼时，在光绪初年曾得便血之病。祖母带余至千峰山桃园观，又名旻庵，其庙距阳坊镇十里，求庙内刘名瑞老师看病。因病痊愈，认为道师，赐名赵大悟。师是南无派，行辈列第二十代。刘名瑞著有《敲蹻洞章》《道源精微》《濼燭易考》，传留于世。”（《性命法诀明指安神祖窍》）赵避尘在《性命法诀明指·安神祖窍》中

* 本文原载《中国道教》2008年第3期。

** 傅凤英，北京联合大学民族与宗教研究所。

还列举了从第二十代依次上推至第十六代南无派各位宗师的具体生平：

二十代师刘真人，上名下瑞，字秀峰，号盼蟾子，又号敲躄道人。生于道光己亥年戊戌月丙午日，顺天宛平县齐家司桑峪社灵水村人。

十九代祖师甄真人，上有下虚，字智本，号凝阳子。生于嘉庆己卯二十四年四月十三日，山东济南府宿迁县新家集人。

十八代曾祖曾真人，上必下先，字静垣，号希精子。生于乾隆辛亥五十六年六月初六日，直隶河间府阜城香河屯人。

十七代高祖高真人，上成下岳，字慧机，号定元子。生于乾隆庚辰二十五年正月十五日，直隶永平府抚宁县人。

十六代老祖邢真人，上功下广，字省三，号翼蟾子。生于雍正乙卯年正月初八日，北通州人。

这里列举的南无派宗师的部分根脉传承情况，与《南无道派宗谱》中的记载相吻合。由此可见，南无派不仅是千峰派的重要学术渊源，刘名瑞宗师本人也是千峰老人的第一位启蒙师傅。刘名瑞曾自称“演法于龙门，受法于南无”，似又曾受法于龙门派。南无派曾活动于华北、东北，其势力及影响远不及龙门派。由此可以理解，以下要讨论的千峰派又受法于龙门派，也是现实情况决定的。

二、龙门派传承

龙门派是全真道分衍的支派之一，尊北七真之一的丘处机为祖师，尊丘处机弟子赵道坚为第一代宗师。《金盖心灯》《白云观志》中记载了其传代谱系，自清初第七代王常月先后在北京白云观，以及南京、杭州、湖州、武当山等地传戒收徒以后，龙门派确有很大的发展。发展中心在江、浙，遍及全国许多省区。尤以顺治、康熙、雍正、乾隆、嘉庆几朝为最盛。其间支派繁衍，难以枚举。龙门派的盛况一直传到近现代，其门下拥有许多著名道教内丹理论家，如伍守阳、谢凝素、柳华阳、刘一明、闵一得等，都是名留青史的一代大师。

对于千峰派的“龙门”渊源，千峰老人赵避尘自己也有叙述：“又至光绪二十一年三月十三日，水路过瓜州金山寺，幸遇了然、了空禅师，致心苦求，决破周身关窍。三日夜，授余全诀。临别嘱曰：‘子年三十五岁，无有后裔，尔留下后嗣，得受天命，当传我之法诀，续其命脉，以接度有缘之人。’二师曰：‘余身释教，实在是龙门传留邱祖龙门派也。’”（《性命法诀明指·安神祖窍》）千峰老人以援佛入道的了然、了空禅师的“龙门”渊源，来确定自己的龙门派传承关系的，因此，千峰老人在《性命法诀明指·安神祖窍》中列出了龙门派从开创宗师一直到他本人的传承谱系及各位宗师的生平情况，与史料记载有一定出入：

头代祖师赵抱元，上道下坚。前随师云游天下，后修白云观。丘祖亲派当家，并面授性命双修全诀全法，传留龙门四十字派，接续后裔。

二代祖师张碧芝，上德下纯。在白云观当家，得受赵抱元道戒衣钵，暗传性命双修全诀。

后传三代祖师陈冲夷，上通下微。在白云观当家，得受张碧芝道戒衣钵。大修庙工，

暗传性命双修全诀。

后传四代祖师周大拙，上玄下朴。在庙当家，师陈冲夷，暗传性命双修全诀真功。自知性命由我，故将本龙门道戒衣钵传授张静定当家，自己入西蜀碧阳洞修炼了手撒手之法。在洞收弟子张静虚，数年后，师命外出度道。

五代祖师张静虚奉师命在外度道，因常代虎皮为座，故世人皆称虎皮座张真人。游过数省，看世人全无福德，因此未度一人。后，明嘉靖皇帝知张静虚有道，皇帝强请之。张静虚看不是求性命真道之理，故辞退不去。嘉靖帝加罪，发邳州。三年后，至六安州庐江县马神庙，谨度寒儒李虚庵一人。因李是儒家，师赐法名真明，无教开，是六代真字派。

六代祖师李虚庵，安徽省六安州庐江县马神庙人也，是儒门秀士。于万历己卯年，遇师虎皮座张静虚传受性命双修全诀全法。后至壬午年，张师至李虚庵家，师助养道费银五六两，不足养道。后至万历丁亥年，南昌县武阳里曹还阳将李师请至家内，曹家二兄与三友皆得性命双修真功。各友助银六两，还是不足过大关之用。曹与二友又助银三十两，而修成正果。

七代祖师曹还阳，南昌县武阳里人也。曹祖法名常然，力大家富，于明万历丁亥年得李虚庵师全诀全法。在家修数年后，有南昌县县令请求真道，曹祖因他是贪官，不传，县令大怒辞出。后将曹祖押狱，以撒手闭气法脱离狱难。至县令走后，又出世将全诀传与伍氏弟兄，为龙门第八派。

八代祖师伍守阳、伍守虚，江西省南昌县辟邪里人也。自万历癸巳年遇师曹还阳，至壬子年才得全诀全法。历二十年内，求真伪师数十位，卖田舍，破家什，苦心苦行，而得曹师真诀，著《天仙证理》《仙佛合宗》等书行于世。后至清乾隆年，度柳华阳于禅门。

九代祖师柳华阳，洪都之乡人也。幼而好佛，因人焚宇有悟，常怀方外想。后乃投皖水之双莲寺，落发出家，才知我释门无有性命双修真诀。忽发一念，于每夕二鼓，五体投地，盟誓虔扣。阅及半载，幸遇龙门八代伍守虚道师，传以全诀真法，赐名“太长”。又遇壶云老师，开通一身关窍。临行，师嘱曰：“佛教双修，今已断灭，子当续其命脉。”奉师命，度了然、豁然、会然、李思白，号琼玉。后至嘉庆四年五月，在北平前门外天桥西仁寿寺度了空（清净）全诀全法，为龙门第十代清字派，因是释教道名多有不知者。

十代祖师，了然（清禅）、了空。了然在乾隆年得授全诀，了空在嘉庆四年八月，在北平仁寿寺得授全诀，后至金山寺挂单住持。至光绪二十一年三月十三日，赵避尘由淮安关水路过金山寺，遇二位禅师，得授全诀，赐名上一下子，为龙门十一派。

十一代，赵避尘，上一下子。至中华民国九年五月，了空师赐天命，又蒙众位老师公推千峰衍派。胞兄赵魁一为开荒师，加字赵顺一子，为普度师，苑清姑为帮衬师。

这里列出的谱系，第一至四代与一般史料记载吻合。第五代以后则另辟蹊径，列出一套代代亲传直至千峰老人本人的详细谱系，各代宗师生平事迹翔实，具体传承脉络清晰，传承过程都有具体描述。与大多史料记载不同。前面已经提到，龙门派自第五代开始有很多传人，之后的派系繁衍复杂，各支派都有自己的传承，难以枚举。各派的记载多偏于自己派系的“正宗”地位的考虑，大多只记载本支派的传承谱系，从任何一派的记载，都难以见龙门派的传承面貌。甚至连龙门派是否从赵道坚开始，学界也持异议。至于具体的谱系传承，因现存资料有

限，学界也存在一些异议。对于千峰老人列出的龙门派系，可以理解为诸种派系繁衍中的一条线，也可以理解为千峰老人的一己之见，不宜全加否定，也不宜作为公论。对于龙门派谱系的传承关系，还需要进一步挖掘进一步探求，以求取得比较公认的、接近史实的结论。至于对北京桃园观千峰派的考察，其“龙门”渊源主要作为一种学术渊源来考察。而在宗教派系层面，千峰老人新创的千峰派，本身已经成为一个宗教派别，我们更多地在这个层面上研究。

三、伍柳派传承

伍柳派，系宗承明末伍守阳和清初柳华阳的全真道龙门派分支小派。伍守阳为全真龙门派第八代宗师。字端阳，号冲虚子，江西吉安人。曾得曹还阳“仙佛合宗全旨”，又师从李虚庵、王常月，授以三坛大戒，曾隐居王屋山，遍考仙圣之书，著作《天仙正理》《仙佛合宗语录》。柳华阳，本为儒生，起家科第，后援儒入禅，又出佛皈道，参儒、释、道三教之学，后幸遇伍冲虚传其秘旨，豁然道悟，著作《慧命经》《金仙正论》，与伍守阳的著作合称为《伍柳仙宗》，故后人称“伍柳派”。伍柳派主张仙道为宗，佛法为用，仙佛合宗。既论证《黄庭经》《胎息经》《坐忘论》，又引佛教《楞严经》《大般若经》《华严经》，仙佛合为一体。伍守阳还有一个堂弟，即是号为真阳子的伍守虚，在传承上他是伍守阳的师弟，他和伍守阳同注过《天仙正理》，他们兄弟二人的成就是联系在一起，世人提起伍柳派时，所谓的“伍”即是同时指伍守阳、伍守虚二人。伍冲虚、柳华阳二位祖师，尽管世称“伍柳派”，但实际上他们并未曾开宗立派，在传承上一般还是归为全真龙门派。但因其著作的广泛流传，以及说理通俗易懂，画龙点睛，再加上仙佛共用等特点，影响波及比较大，因此才得以以“伍柳派”单称。

对于千峰派的“伍柳”渊源，千峰老人赵避尘自己也有提及，显然，他的“伍柳”缘是源于了空、了然禅师的“伍柳”缘的。千峰老人在《性命法诀明指·安神祖窍》中列龙门派系时，曾提到了然、了空禅师与伍柳派的师承关系，说柳华阳“后至嘉庆四年五月，在北平前门外天桥西仁寿寺度了空（清静）全诀全法”，“了空在嘉庆四年八月，在北平仁寿寺得授全诀”。至于千峰派与伍柳派的师承关系，则源于千峰老人赵避尘在金山寺遇了空、了然二位禅师，得授伍柳全诀。可见，千峰派的“伍柳”缘，是在龙门渊源的大背景之下。总之，由千峰老人赵避尘开创的千峰派，师承关系比较复杂，但从大的派系上归属于道教全真派系，在具体师承上主要源于道教全真南无派、龙门派以及伍柳派的传承，其思想体系主要归属于道教内丹派，其丹功宗派则主要归属于北派支流。

金章宗元妃与早期全真道*

郭武**

全真道是宋金之际兴起于中国北方的道教新派，创始人为陕西咸阳人王中孚。王中孚创立之全真道，起初是声称于金海陵王正隆四年（1159）在甘河镇得遇异人传以修炼口诀，然后更名为喆、字知明、号重阳子，并通过修筑“活死人墓”、佯装疯狂而图吸引信众；不过，当地民众似乎并未被他吸引，数年之间只有李凝阳、和德瑾、史处厚、严处常等少数人追随之，其教未能在关中流传。金世宗大定七年（1167），王重阳放火烧掉了“活死人墓”，远赴山东半岛寻找传人。在山东半岛，王重阳正式打出了“全真”的旗帜，收得马钰、谭处端、丘处机、刘处玄、王处一、郝大通、孙不二等世称“全真七子”的高徒，又率众弟子在山东各地建立了“三教平等会”“三教金莲会”“三教玉华会”“三教三光会”“三教七宝会”等全真道组织，为全真道的发展奠定了基础。但不久之后，王重阳即于大定十年（1170）在率领马钰、谭处端、丘处机、刘处玄诸徒返回陕西家乡的途中仙逝了，而马、谭、丘、刘诸徒则在安葬好王重阳的遗骨并为师父守墓尽孝后，分赴各地修道传教，将全真道的发展推向了新的阶段^①。

众所周知，全真道的发展之走向高潮，是在丘处机于蒙古太祖十七年（1222）西行面见成吉思汗之后^②。在此之前，全真诸子与上层统治者的交往，主要对象是当时统治中国北方的女真族之金朝。这段时期，大约有五十年左右的时间，涉及金朝的世宗、章宗及卫绍王三代帝王。以往，学术界亦曾谈及这段时期全真诸子的活动情况，如全真诸子曾得金朝帝王召见并为他们设醮祈禳等；不过，对于这一时期金廷中的另一位与全真道发展有重要关系的人物——章宗元妃，人们的认识却不多，更鲜有人讨论她与早期全真道发展的关系。笔者近读《金史》及其他一些材料，发现这位皇宫内的妃子曾与早期全真道有着很多瓜葛，是研究这一时期道教历史需要关注的重要人物。是故，在此对她的事迹及其与早期全真道发展的关系略作介绍和分

* 本文原载《宗教学研究》2009年第4期。本文属国家“985工程”四川大学宗教与社会研究创新基地研究成果，并属教育部“人文社会科学重点研究基地”四川大学道教与宗教文化研究所研究成果。

** 郭武，国家“985工程”四川大学宗教与社会研究创新基地学术带头人，四川大学道教与宗教文化研究所教授、博士生导师。

① 详情请参阅拙著：《全真道祖王重阳传》，香港：中华书局2001年版，第1-115页。

② 据《长春真人西游记》记载，丘处机之应诏西行，是于1220年正月从山东起身，二月到达燕京；次年（1221）春从燕京出发，经过一年多的艰苦跋涉，于1222年四月抵达成吉思汗在大雪山（今兴都库什山）的“八鲁湾”行宫。其从西域回到燕京，则是在蒙古太祖十九年（1224）三月。参阅姚从吾著：《东北史论丛·丘处机年谱》上册，台北：中正书局1976年版，第239-245页。

析，以图进一步激发学界对这五十年间全真道发展情况的研究兴趣。

一、近世史家关于金章宗元妃与早期全真道之认识

较早注意到金章宗元妃与道教关系的近世学者是陈国符先生。陈国符先生于20世纪40年代著《道藏源流考》，其中“历代道书目及《道藏》之纂修与镂板”部分曾谈及宋金时期《道藏》之纂修与镂版情况：

《政和道藏》经版，至金代尚存，但已残阙。金世宗大定四年，诏以南京（即宋东京）经版，付中都十方大天长观。章宗明昌元年，提点孙明道即据以补刊成藏。既又搜访遗经，得一千七百四十卷，补镂经版，詮次为六千四百五十五卷，为帙六百有二，题曰《大金玄都宝藏》……^①

接着，陈国符先生又考述《道藏》在金代各地的分布情况，并引《甘水仙源录》《一七真年谱》等道教碑记谱录言：

明昌二年，（丘处机）东归棲霞，乃大建琳宫，勅赐其额曰太虚。气象雄伟，为东方道林之冠。泰和间，元妃重道，遥礼师（丘处机）禁中。遗道经一藏。（《甘水仙源录》卷二《长春真人本行碑》）

（泰和）七年，（王处一）居圣水玉虚观，元妃送道经一藏。（《甘水仙源录》卷二《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑》）

泰和七年丁卯……元妃施经二藏，一驿送棲霞太虚观，一驿送圣水玉虚观^②。（《七真年谱》）

此外，陈氏还引《金莲正宗记》《金莲正宗仙源像传》《历世真仙体道通鉴续编》等道教史传，对上述元妃赠送《道藏》的时间、版本等进行了辨析，以为丘处机、王处一所获赠《道藏》“当皆系《大金玄都宝藏》”^③。后来的史家在谈论金代全真道的活动情况时，也多举陈国符先生所见史料，言及元妃“施经二藏”一事；又根据上述碑记、史传，赘述金世宗、金章宗等帝王诏请丘处机、王处一、刘处玄诸子设醮祈禳诸事。对于金世宗、金章宗及章宗元妃如此“优宠”全真道士这一现象，近世史家多依陈垣先生《南宋初河北新道教考》的“消除杀盗”说^④，笼统地认为这是由于早期全真道具有“维护金廷统治、缓和社会矛盾”的功用^⑤。然而，对于深居女真族皇宫内的妃子为何深感兴趣于全真道士，以及她是否对金廷的道教政策有过影响，近世史家们却鲜有讨论。

事实上，章宗元妃并不是一名简单的养在深闺的柔弱女子，而是金朝“政坛”的重要人物；她大力崇信、优宠全真道士，也并不纯粹是因为其有“维护金廷统治、缓和社会矛盾”的功用，更多的原因，实是想利用全真道士来帮助她在“皇嗣”问题上战胜对手，以求永保其家

① 陈国符：《道藏源流考》上册，中华书局1963年版，第156页。

② 同上书，第159页。

③ 同上书，第160页。

④ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版，第11-15页。

⑤ 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第522页。卿希泰主编：《中国道教史》，四川人民出版社1993年版，第45页。

族的富贵地位。详如下。

二、章宗元妃之干政及崇道活动

据《金史·后妃列传》记载，章宗元妃本姓李、名师儿，其父李湘、母王昤儿，出身卑微，“其家有罪，没入宫籍监”，“大定末，以监户女子入宫”^①。从其父母的姓名及金国之“宫监”乃“用兵所掳妇女良者”^②来看，李师儿似为汉族而非女真族。当时，在宫中教诸宫女学习认字的“宫教”为张建，“师儿与诸宫女皆从之学”。依照规矩，宫教和诸宫女以青纱隔帐分开，宫教处帐外，诸宫女坐帐内，双方不得见面；宫女有不识字及问义者，皆自帐内映纱指字请问，而宫教则自帐外口说教之。诸宫女中，唯李师儿领悟最快，张建不知道她是谁，只知此人声音清亮；后来章宗曾问张建，宫中女子谁最可教？张建答以此声音清亮者最佳。章宗根据张建所述特征将李师儿寻出，而宦者梁道则“誉师儿才美，劝章宗纳之”。因为章宗好文辞，而李师儿则“性慧黠，能作字，知文义，尤善伺候颜色，迎合旨意”，于是大得章宗幸爱。明昌四年（1193），李师儿得封为“昭容”，次年进封“淑妃”，后又得进封“元妃”^③。章宗本有原配夫人蒲察氏，但蒲察氏在章宗即位前就已病故（章宗即位后追封为“钦怀皇后”），所以后来章宗曾想立大得宠爱的李师儿为皇后，但遭到了宗端修、张公著等大臣的反对，理由是李师儿出身卑微，而“国朝立后，非贵种不预选择”^④。这样，章宗朝便一直没有再立皇后。不过，元妃李师儿虽然未能当上皇后，但其地位、权势实际上却与皇后一样显赫，如《金史·后妃列传》言：

自钦怀皇后没世，中宫虚位久，章宗意属李氏。而国朝故事，皆徒单、唐括、蒲察、李懒、仆散、纥石烈、乌林荅、乌古论诸部部长之家，世为姻婚，娶后尚主，而李氏微甚。至是，章宗果欲立之，大臣固执不从，台谏以为言，帝不得已，进封为元妃，而势位熏赫，与皇后侔矣。^⑤

元妃李氏之“势位熏赫”，并不仅仅体现在她深得章宗宠爱并多享优厚待遇，而且还表现于她颇喜干预朝政、家族飞扬跋扈上。关于元妃李氏的干预朝政及其家族的飞扬跋扈，《金史》中多有记载，兹不赘述，唯举元人刘祁《归潜志》的议论如下：

元妃势敌正后，其兄锡尔（按：又作“喜儿”）少尝为盗，夤缘至宣徽使，弟特尔格（按：又作“铁哥”）至近侍局使，一家权势熏天。士大夫好进者，往往趋附。……当其盛时，不减唐开元杨贵妃家。^⑥

因为元妃家族在章宗朝“权势熏天”，士大夫之好进者“往往趋附”，所以当时社会上曾流传许多讥讽李家的笑话，如《金史》记载：

一日，章宗宴官中，优人瑋帽头者戏于前。或问：“上国有何符瑞？”优曰：“汝不闻

① 《金史》卷六十四《章宗元妃李氏传》，中华书局1975年版。

② 《钦定重订大金国志》卷十九言：“大金有‘宫监’，凡用兵所掳妇女良者皆入此监，以为奴婢，所不齿者。”《四库全书》本。

③ 以上未注者见《金史》卷六十四《章宗元妃李氏传》及卷十一《章宗本纪》。

④ 见《遗山先生文集》卷十六《张文贞公神道碑》，《四库全书》本。

⑤ 《金史》卷六十四《章宗元妃李氏传》。

⑥ 《归潜志》卷十，《四库全书》本。

凤皇见乎？”其人曰：“知之，而未闻其详。”优曰：“其飞有四，所应亦异。若向上飞则风雨顺时，向下飞则五谷丰登，向外飞则四国来朝，向里（李）飞则加官进禄。”上笑而罢。^①

对于元妃李氏的干预朝政及其家族的飞扬跋扈，当时一些耿直的大臣们曾仗义反对之，如监察御史张公著曾上书章宗，指责元妃李氏“妾上僭后，夫人失位”^②，而尚书省令史宗端修也曾上书直言，希望章宗“远小人”。《金史·宗端修传》载：

是时元妃李氏兄弟干预朝政，端修上书乞远小人。上遣李喜儿传诏问端修：“小人为谁，其以姓名对。”端修对曰：“小人者，李仁惠兄弟。”仁惠，喜儿赐名也。喜儿不敢隐，具奏之。上虽责喜儿兄弟，而不能去也。^③

李氏家族虽然依仗金章宗的宠护而得横行一时，但到了泰和八年（1208）章宗驾崩后，却遭到了继位之卫绍王的惩处，史载：

卫绍王即位……诏曰：“近者有诉元妃李氏，潜计负恩。……有司议，法当极刑。以其久侍先帝，欲免其死。王公百僚，执奏坚确。今赐李氏自尽。王盼儿、李新喜各正典刑。李氏兄安国军节度使喜儿、弟少府监铁哥如律，仍追除复系监籍，于远地安置。诸连坐并依律令施行。”^④

总之，元妃李氏受到章宗宠遇虽然只有十多年时间，但其本人及家族对朝政的干预却颇为剧烈。在这十多年的时间内，章宗和元妃曾多次召见全真道士，或请他们建斋设醮，或为其观敕赐匾额，或向其徒颁发度牒，令尚处于发展初期的全真道颇为显耀，兹略举数例如下。

据《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑铭》载，金章宗曾于承安二年（1197）诏全真宗师王处一入京问以“卫生”之道，并赐其紫衣，号“体玄大师”，使居崇福观，月给钱二百缗。“是时，吕道安将建祖庭，盖（王重阳）真君故庐，以无勅额，不敢集众，真人奏立观‘灵虚’，赐道安‘冲虚大师’，而祖庭造建始盛。”^⑤这件事在《金史》中也有记载，如《金史·章宗本纪》载：“（承安二年四月）尚书省奏：比岁北边调度颇多，请降僧道空名度牒紫褐师德号以助军储。（章宗）从之。”《金史·食货志》也载：“承安二年，卖度牒师号寺观额，复令人入粟补官。”虽然王处一获得“体玄大师”赐号并为全真“祖庭”争得“观额”，实际上可能是当时金廷为解决财政困难而鬻售这类东西的结果^⑥，但因其乃是全真道在金初生存发展的必需条件^⑦，故对于全真道来说实有着很大的意义。尤其是作为全真道之“圣地”的祖庭（王

① 《金史》卷六十四《章宗元妃李氏传》。

② 《遗山先生文集》卷十七《张公墓表》。

③ 《金史》卷一百《宗端修传》。

④ 《金史》卷六十四《章宗元妃李氏传》。

⑤ 《甘水仙源录》卷二《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑铭》，《道藏》本。按：王处一得“体玄大师”号之事，《金莲正宗记》言在承安三年（1198），误。

⑥ 金章宗时期，北方蒙古草原的塔塔尔、弘吉剌、合答斤、撒勒只兀惕诸强悍部落相继骚扰金的边境，使金廷耗费了巨大的精力和财力。有学者认为此时金廷之所以改变对全真道的政策，是为了缓和财政拮据，如郑素春说：“全真教得以摆脱困境，乃与承安以后金室财政拮据有关。承安二年（1197），因北边多事，朝廷出售僧道空名度牒，及紫、褐衣，师、德号，以助军储。三年（1198），西京饥荒，也有诏卖度牒之事。”详请参阅郑素春著：《全真教与大蒙古国帝室》，台北：学生书局1987年版，第37页。

⑦ 据《金史》诸帝纪记载，金初诸帝多对佛道教的发展进行抑制，如金太宗曾于天会八年（1130）五月“禁私度僧尼”，金世宗于大定十八年（1178）三月“禁民间无得创兴寺观”，金章宗登基不久后亦下令禁止“自披剃为僧道”。关于金廷对早期全真道的抑制，详请参阅陈垣著《南宋初河北新道教考》“全真篇”之《官府之猜疑第九》，第49-55页。

重阳故庐)“造建始盛”,对于全真道在今后的发展兴盛更是有着极大的意义。同时,《金史·章宗本纪》还记载承安二年七月章宗曾“幸天长观,建普天大醮”;而王处一这次入京,即可能是为了参加此次建醮,因为这段时期内他曾多次得金廷诏请建醮,如《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑铭》载:

(金世宗大定)二十七年(1187),征(王处一)至燕京,居之天长观,(世宗)尝问卫生为治。……明年(1188)为修真观,居不逾时,求还山,世宗矐之,委去。其年世宗不豫,复来征。……明年(1189)正月三日下午,世宗崩已一日。章宗留为醮,资大行冥福。其年复还山……^①

根据同碑记载,此后王处一也多得金廷诏请建醮,并藉宠遇而在各地广收门徒、大兴宫观:

(金章宗)泰和改元(1201)及三年(1203),诏两设普天醮于亳州太清宫,度民为道士千余人。……七年(1207),居圣水玉虚观,元妃送道经一藏。(卫绍王)大安改元(1209),北京请居华阳观。庚午(1210),醮蓟州玉田县。……其弟子陈志玄、朱志彦、赵志古、张志隐、李志宗、李志明、崔志安、赵志真及今贺李两君,十人相嗣为之,历四十五年,构通明、紫微、七元三殿,虚皇一坛,凌霄一门,灵官、演法、湛然、传应法师祠四堂,钟楼斋庖厅廩将二百楹,位置虽劣祖庭,犹足为自关而西名山福地土木之冠。^②

除王处一之外,“全真七子”中的丘处机、刘处玄也多得章宗及元妃的礼遇,如前述元妃曾于泰和年间“遥礼师(丘处机)禁中,遗道经一藏”^③,而《金莲正宗记》《七真年谱》则载:

承安之三年(1198)也,章宗闻其(刘处玄)道价铿锵,乃遣使者征之,以鹤板蒲轮接于紫宸,待如上宾,赐以琳宇,名曰修真。官寮士庶络绎相仍,户外之履无时不盈。明年(1199)三月,乞还故山,天子不敢臣,额赐灵虚,宠光祖庭。^④

承安三年戊午(1198),长生真人(刘处玄)年五十二。应对悉合上意,三月得旨还山,勅赐观额五道,曰灵虚,曰太微,曰龙翔,曰集仙,曰妙真,令立观度人。^⑤

关于全真诸子之得章宗与元妃宠遇,及其入京建醮诸事,王西平等主编《重阳宫与全真道》一书及张泽洪撰《金元时期的全真宗师与国家斋醮》一文曾有较详叙述^⑥,故这里就不再赘列。笔者在此想提出的一个问题是:为什么金章宗与元妃李氏会在这十多年间如此热衷道术、优宠全真?

三、章宗元妃崇道之原因

事实上,早在章宗之前,全真诸子即曾得到过金世宗的宠遇,如王处一、丘处机俱曾多次

① 《甘水仙源录》卷二《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑铭》。

② 同上。

③ 《甘水仙源录》卷二《长春真人本行碑》。

④ 《金莲正宗记》卷四《长生刘真人》,《道藏》本。

⑤ 《七真年谱》,《道藏》本。

⑥ 王西平、陈法永主编:《重阳宫与全真道》,陕西人民出版社1999年版,第66-86页。张泽洪:《金元时期的全真宗师与国家斋醮》,见刘凤鸣主编:《丘处机与全真道》,中国文史出版社2008年版,第158-170页。

得金世宗召见并为其举行“万春节”醮事^①。而即位之初的金章宗则似乎并不喜欢全真道，曾因为“惧其有张角斗米之变”^②，所以登基不久后即下令禁止佛教与道教私下“自披剃为僧道”，后又“以惑众乱民，禁罢全真及五行毗卢”，甚至“敕亲王及三品官之家毋许僧尼道士出入”^③。在这样的政策下，早期全真道的发展遇到了很大阻力，非但执掌陕西教务的丘处机于明昌二年（1191）被遣返山东^④，且作为全真“祖庭”之王重阳故居也被官府视为非法而遭没收，如《终南山祖庭仙真内传》载：

明昌辛亥（1191），长春（丘处机）仙仗亦东归。……乙卯（1195），朝省罢无敕额庵院，悉没于官，祖庭亦在其数。自是，门庭萧索，道侣散逸……^⑤

然而，值得注意的是，就在李师儿得宠于金章宗并相继受封为“昭容”“淑妃”“元妃”后，金廷对全真道的态度发生了变化。如上述王处一得诏入京并“两设普天醮于亳州太清宫，度民为道士千余人”、刘处玄得金廷“勅赐观额五道”、丘处机得元妃“遥礼”于“禁中”并“遗道经一藏”诸事，实皆发生于章宗改元“承安”（1196）之后。并且，这一时期金廷举办的斋醮祭祀活动多与皇室“祈嗣”或为皇子祈福有关，如《金史》记载：

洪辉本名讹论（按：又作“额琳”），承安二年（1197）五月生，弥月，封寿王。闰六月壬午，病急风，募能医者加宣武将军，赐钱五百万。甲申，疾愈，印《无量寿经》一万卷报谢，衍庆宫作普天大醮七日，无奏刑名，仍禁屠宰。^⑥

（章宗）钦怀后及妃姬尝有子，或二三岁或数月辄夭。承安五年（1200），帝以继嗣未立，禱祀太庙、山陵。少府监张汝猷因转对，奏“皇嗣未立，乞圣主亲行祀事之后，遣近臣诣诸岳观庙祈祷”。诏司空襄往亳州禱太清宫……^⑦

忒隣（按：又作“德里”），泰和二年（1202）八月生。上久无皇嗣，祈祷于郊、庙、衍庆宫、亳州太清宫，至是喜甚……^⑧

泰和二年（1202）八月丁酉，元妃生皇子忒隣，群臣上表称贺。宴五品以上于神龙殿，六品以下宴于东庑下。诏平章政事徒单谏（按：又作“图克坦谏”）报谢太庙，右丞完颜匡报谢山陵，使使亳州报谢太清宫。……十二月癸酉，忒隣生满三月，勅放僧道度牒三千道，设醮于玄真观，为忒隣祈福……^⑨

这一时期的金廷之所以如此频密地举办这类斋醮祭祀活动，实与章宗朝“皇嗣未立”有

① 据《大金集礼》卷二十三《圣节》言，“万春节”是金廷为金世宗生辰而设的重要节日，于每年三月一日举行祈福活动，届时禁断屠宰三日，宫中举行庆祝活动，群臣后妃须为皇帝献礼颂寿，周边各国也派使节前来祝贺。

② 《紫微观记》，见陈垣编纂：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第475页。

③ 《金史》卷十一《章宗本纪》。

④ 《长春大宗师玄风庆会图说文》卷一记载：丘处机在被迫离开陕西前，曾命毕知常、吕道安“同掌（祖）庵（事）务”，命乔潜道、李冲道“演化河东”，命于洞真前往汧阳石门“全真堂”辅佐蒲察道渊，命牛知白“弘化于朝那、洮巩之间”，尽量使全真道的活动范围广阔、据点分散；不仅如此，他还命于真光“往辽东白雨习恢弘玄化”，令曹瑱、苏铉、柳开悟“行化燕蓟”（八木书店影印“天理图书馆善本丛书·汉籍之部”，1981年版）。这样的教务安排，为日后全真道在关中乃至全国的迅速发展提供了有力保障。

⑤ 《终南山祖庭仙真内传》卷中《吕道安》，《道藏》本。

⑥ 《金史》卷九十三《章宗诸子列传》。

⑦ 《金史》卷六十四《后妃列传下》。

⑧ 《金史》卷九十三《章宗诸子列传》。

⑨ 《金史》卷六十四《后妃列传下》。

关。据《金史·章宗诸子列传》记载，章宗共有六子，但却都早夭：

章宗钦怀皇后生绛王洪裕，资明夫人林氏生荆王洪靖，诸姬生荣王洪熙、英王洪衍、寿王洪辉。元妃李氏生葛王忒隣。……洪裕，大定二十六年生……二十八年十月丙寅，薨。明昌三年，追封绛王，赐名。……洪靖本名阿虎懒（按：又作“阿古喇”），明昌三年生……四年，薨。承安四年，追封荆王，赐名。……洪熙本名讹鲁不（按：又作“额特藏布”），明昌三年生，未弥月薨。承安四年，追封荣王，赐名。……洪衍，本名撒改（按：又作“萨哈”），明昌四年生，未几薨。承安四年，追封英王，赐名。……洪辉本名讹论，承安三年五月生，弥月，封寿王……十月丁亥，薨。……忒隣，泰和二年（1202）八月生……封为葛王……泰和三年，薨。^①

皇室“无嗣”，在各个朝代对于统治者来说都是一件令他们头痛的事情，在金代章宗朝更是如此，因为金章宗完颜璟之继承皇位在皇室内部颇受争议。完颜憬的女真族名为“麻达葛”，本是金世宗完颜雍的孙子，其之所以得以直接继承金世宗的皇位，除了是因为其父（皇太子允恭）早逝之外，另一个重要的原因，则是其既精通汉文化又很好地持守了女真族的传统，故深得忧虑女真族迅速“汉化”的金世宗之喜爱^②。对于完颜憬之继承皇位，金世宗的其他几个儿子如郑王永蹈、越王永功“皆有不平语”^③，且郑王后来还因涉谋反而被赐“自尽”^④。所以，金章宗难免会因为自己“久无皇嗣”、皇位另传他家而忧虑焦急。而大得章宗宠幸之元妃李氏更是如此，如果她能为章宗添一“龙子”，则非但章宗之忧可解，且出身卑微的李氏家族岂不可因此而有“真龙天子”、世代富贵下去？作为一位喜欢干预朝政且急于“添子”的宠妃，李氏应该在很大程度上影响了章宗对待全真道政策之由“禁罢”走向“恩宠”。章宗与元妃的这种心态，在后来的一系列事情中也表现得很明显，如至死无子的章宗虽在死后将皇位传予“柔弱鲜智能”^⑤的皇叔卫绍王永济，但却在临终前立下了希望将皇位传回自己后代的遗诏：“朕之内人，见有娠者两位。如其中有男，当立为储贰。如皆是男子，择可立者立之。”^⑥而元妃则最终成了这场“皇位”争夺战的牺牲品，据《金史》记载，继位的卫绍王曾于大安元年（1209）四月下诏：

近者有诉元妃李氏，潜计负恩，自泰和七年正月，章宗暂尝违豫，李氏与（李）新喜窃议，为储嗣未立，欲令官人诈作有身，计取他儿诈充皇嗣。遂于年前闰月十日，因贾承御病呕吐，腹中若有积块，李氏与其母王盼儿及李新喜谋，令贾氏诈称有身，俟将临月，于李家取儿以入，月日不偶则规别取，以为皇嗣。章宗崩，谋不及行。……先皇平昔或有幸御，李氏嫉妬，令女巫李定奴作纸木人、鸳鸯符以事魇魅，致绝圣嗣。所为不轨，莫可殫陈。……今赐李氏自尽。^⑦

“卫绍王诏”的说法未必可以尽信。这位卫王虽然“柔弱鲜智能”，但在争夺“皇位”事

① 《金史》卷九十三《章宗诸子列传》。

② 详请参阅李锡厚、白滨著：《辽金西夏史》，上海人民出版社2003年版，第246-251页。

③ 《建炎杂记》乙集卷十九《女真南徙》（金国五世八君本末），《四库全书》本。

④ 《金史》卷八十五《世宗诸子列传》。

⑤ 《金史》卷十三《卫绍王纪》。

⑥ 《金史》卷六十四《后妃列传下》。

⑦ 同上。

中却毫不含糊。如《金史·后妃列传》曾记当时“有娠者两位”之一的妃子范氏在章宗逝后却被太医诊出“胎气有损，调治迄今，脉息虽和，胎形已失”，并在不久后“自愿于神御前削发为尼”，此事令人颇感蹊跷。而《金史·完颜匡传》则称：平章政事完颜匡曾与元妃李氏俱受遗诏立卫绍王，但“（完颜）匡欲专定策功，遂构杀李氏”。再由前述章宗诸子“早夭”现象，以及章宗之前的“海陵王弑君”、之后的“胡沙虎之变”事件^①，金廷的“皇位”争夺战之激烈与残酷可谓天下皆知。在这种背景下，章宗与元妃频繁地邀请各方高人进行斋醮祭祀^②，甚至元妃为了一己之利而暗行“致绝圣嗣”巫术，就很容易让人理解了。早期全真道乃是这场纷争的受益者，其能从一个于大定（1161-1189）年间刚刚兴起、明昌（1190-1196）初年尚遭“禁罢”的教团，而在短短的十余年间“已绝而复存，稍微而更炽”^③，进而传遍天下，实与金廷内部的“皇嗣”问题有着很大关系。而章宗完颜璟，尤其是元妃李师儿的个人需要，对于全真道在这十多年间的发展实起到了很大的推动作用。

笔者这么认为，并不是为了否定史家关于全真道兴盛原因的传统说法，如陈垣先生之“异迹惊人”“畸行感人”“惠泽德人”说^④，以及上述“消除杀盗”说或“维护金廷统治、缓和社会矛盾”的功用说，乃至“财政拮据”说等。笔者甚至认为，全真道兴盛之根本原因，乃在于其具有有利世俗社会、普罗大众的“苦己利人”精神^⑤。不过，我们考察宗教之发展，除了需要关注其“社会”的一面，似乎还应注意其“个人”的一面，尤其是不可因“社会”而抹杀“个人”，更不可为了“自圆其说”而颠倒一些历史事件的时间顺序，或忽视某些历史事实的存在。例如，以往我们为了突出全真道之“社会”功用，曾多举丘处机应“驸马都尉仆散公”之请而抚谕登州、宁海“红袄军”为例，以“所至皆投戈拜命，二州遂定”^⑥的效果来说明全真道的巨大影响；但事实上，此事乃发生在金宣宗贞祐甲戌（1214）之秋，并不足以说明章宗元妃在承安、泰和（1196-1208）年间的崇道原因。又如，以往我们也多曾举金章宗之前的金世宗及之后的蒙古成吉思汗对丘处机的宠遇，尤其是丘处机西行力劝蒙古成吉思汗“比杀”为例来说明全真道的“社会”功用，但事实上，丘处机“一言比杀”之说颇有疑窦^⑦，而金世宗屡次召见王处一、丘处机等，实也多是为了个人身体之健康。例如，除了前述金世宗向王处一问以“卫生”之事、金初“万春节”醮事的内容外，《历世真仙体道通鉴续编》还记载：丘处机于大定二十八年（1188）得金世宗召见时，所谈内容“首陈延生保命之要，次及持

① 关于“海陵王弑君”及“胡沙虎之变”事件，详请参阅李锡厚、白滨著：《辽金西夏史》，第208-213页、第262-265页。

② 此处所谓“各方高人”，乃指当时道教各派的法师，如主持编纂《大金玄都宝藏》的天长观提点孙明道、太一道掌教萧志冲等，皆曾参加过金章宗所办醮事。张泽洪撰《金元时期的全真宗师与国家斋醮》认为“各派法师联合演法”乃是金元时期国家斋醮的特色，并详举全真宗师与其他各派法师“联合演法”的事例，见刘凤鸣主编：《丘处机与全真道》，第165-170页。

③ 《紫微观记》，见陈垣编纂：《道家金石略》，第475页。

④ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，第36-42页。

⑤ 详请参阅拙文：《全真道“苦己利人”精神及其现代意义》，《中国宗教》2009年4期，第34-36页。

⑥ 《甘水仙源录》卷二《长春真人本行碑》。

⑦ 详请参阅杨讷：《丘处机“一言止杀”辨伪》，见《揖芬集——张政烺教授九十华诞纪念文集》，社会科学文献出版社2002年版，第523-532页。杨讷：《丘处机“一言止杀”再辨伪》，《中华文史论丛》第八十五辑，2007年版，第283-326页。反对杨讷观点的文章，有赵卫东《丘处机“一言止杀”辨正——兼与杨讷先生〈丘处机“一言止杀”再辨伪〉一文商榷》，见刘凤鸣主编：《丘处机与全真道》，第127-143页。

盈守成之难”^①。此外，《玄风庆会录》又载丘处机向蒙古成吉思汗谈论“修身养命要妙之道”时，曾举金世宗事例如下：“昔金国世宗皇帝即位之十年，色欲过节，不胜衰惫，每朝会二人掖行之。自是博访高道，求保养之方。亦尝请余问修真之道，余如前说；自后身体康强，行步如故。”^② 章宗元妃在承安、泰和这十多年间与“祈嗣”有关的崇道活动，不过是众多与“个人”有关的宗教事件之一例罢了。

四、结论

通过以上考察和分析，我们可以得出如下认识：

1. 金章宗元妃李师儿，本是一位出身卑微的女子，在赢得章宗宠幸后，她不仅曾剧烈地干预过金廷朝政，且曾大力崇信全真道士，企图利用道教的斋醮法术来为自己添子，以求在“皇嗣”问题上战胜对手、永保其家族的富贵地位。

2. 在元妃李氏的影响下，继位颇受争议且“久无皇嗣”的金章宗也曾一改其“禁罢全真”的政策而开始优宠全真道士，并多次诏请他们为自己“祈嗣”。这种“优宠”对于早期全真道之发展，有着巨大的意义。

3. 我们强调章宗元妃的个人需要对于早期全真道发展之推动作用，并不是为了否认史家关于全真道兴盛原因的传统说法，不过是希望借此指出：考察宗教之发展历史，不仅需要关注“社会”因素，而且还应注意一些“个人”因素，不能因为强调“社会”因素而抹杀“个人”因素。

^① 《历世真仙体道通鉴续编》卷二《丘处机》，《道藏》本。

^② 《玄风庆会录》，《道藏》本。

百年道学精華集成

第三辑

人物门派

卷三

道教门派



净明道

许逊教团与净明道

——读《中国近世道教的形成》

张子权

在道教史上，有没有净明（忠孝）道这一教派？国内外道教史家对此研究甚少。日本秋月观映先生（弘前大学教授、文学博士）著作的《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》一书（创文社，1978年版）对此作了较为详尽的探讨和论述，作出了肯定的回答。该书是作者十多年来对道教特别是净明道研究成果的汇编，是他对“未开拓领域”（作者语）进行反复研究所作的有益尝试。

作者认为，净明（忠孝）道是元初道士刘玉（玉真，1257-1310）继承晋代以来许逊仙道教团的说教所开创的新道教的一派，在道教史上、中国宗教史上，特别是对儒佛道三教融合的形成上，都曾起过一定作用和影响。净明道是如何形成的，与许逊教团有什么关系，其主要教义是什么，在历史上起过什么作用？这都是我们研究净明道亟待解决的问题。

全书共分十章，前五章用大半篇幅研究了净明道的祖师许逊（许真君）及其教团的形成、发展、传承的演变、主要教义以及宋代对许逊教团的信仰和推崇，并对许逊修道之地，后来成为净明道据点的西山和逍遥山以及许逊仕宦的旌阳县的历史地理及其沿革作了探讨和考证；后五章主要研讨了净明道的形成、发展及其作用和特点以及与此有关的所谓功过格问题。其目录如下：

- 第一章 许真君传考
- 第二章 西山和旌阳县
- 第三章 《逍遥山万寿宫志》的资料研讨和玉隆万寿宫的沿革
- 第四章 许逊教团的形成和发展
- 第五章 宋代的许逊教团和许逊信仰实态
- 第六章 净明道的创立及其相承
- 第七章 净明道教学考
- 第八章 道藏本功过格与许逊教团
- 第九章 太微信仰和功过格
- 第十章 净明道在近代中国宗教史上的作用

净明道把晋代的道士许逊（真君）推崇为自己的祖师，净明道由许逊教团发展而来，一脉

相承。因此，要研究净明道，首先必须研究许逊及其教团。《道藏》所收的有关许逊的资料主要有：(1)《旌阳许真君传》《续真君传》（《修真十书·玉隆集》卷三千三百一十五，载洞真部方法类第127-128册）(2)《许太史》（《历世真仙体道通鉴》卷二十六，载洞神部记传类第143册）；(3)《许太史真君图传》二卷（洞真部灵图类第197册）；(4)《许真君仙传》（洞玄部谱笈类第200册）；(5)《西山许真君八十五化录》三卷（洞玄部谱笈类第200册）；(6)《孝道吴许二真君传》（洞玄部谱笈类第201册）；(7)《许逊真人传》（《云笈七籤》卷一百零六，载太平部第699册）；(8)《净明道师旌阳许真君传》（《净明忠孝全书》卷一，载太平部第757册）；(9)《许真君》（《消摇墟经》卷二，载《续道藏》第1081册）；(10)《许真君》（《搜神记》卷二，载续道藏第1105册）；(11)《清微仙谱》第4页（洞真部谱笈类第75册）；(12)《仙苑编珠》卷下第20页（洞玄部记传类第330册）；(13)《三洞群仙录》卷四第3-4页，卷十四第9-10页，卷十六第5页（正乙部第992-995册）；以上是《道藏》资料，《藏》外资料特别重要的是：(14)许真君（《太平广记》卷十四所收）。

许逊的生年不详，据《传》生于东吴赤乌二年（239）南昌府，字敬之。他一生可分三个时期：第一是从出生以后栖托西山金氏之宅专门修道时期；第二是从太康元年（280）42岁举孝廉到蜀赴任旌阳县令（约十年，因之得名许旌阳），后预感到晋室将乱而辞官东归的仕官时期；第三是返归西山再次真诚求道，进行所谓济世利民活动，为十二真君（许逊、时荷、吴猛、甘战、周广、陈勋、曾亨、盱烈、施峰、彭抗、黄仁宽、钟离嘉等，后十一人是所谓旌阳一传）共同布教、宣传“八宝垂训”时期。于晋宁康二年（374）136岁时“合宅飞升”。

那么，从许逊以来到净明道形成约千年间作为许逊教团、净明道教团发祥地和据点的西山、逍遥山在什么地方呢？对了解初期许逊教团历史有重要作用的旌阳县又在何处呢？据《地名大辞典》，西山一名在中国有三十多个，逍遥山也有好几个。据考证，许逊修道之地、后来成为净明道据点的西山，在江西省南昌府，离南昌三十余里，横跨南昌、新建、奉新、建昌四县，方圆达三百余里。逍遥山在西山山脉之上，地处南昌西南八十余里。许逊等人修道的道观玉隆万寿宫（初名游帷观）就建筑在逍遥山上。而许逊仕官的旌阳县为湖北的枝江县，而不是四川的德阳县。据称，许逊服官期间，由于施“仁政”，得到群众拥护，为他建立生祠。他弃官东归时，许多百姓跟随他到西山定居，是为现在的许家庄。

从晋朝到清代约一千五百年间许逊教团和净明道发展的历史看，大体可分为四个时期。

第一个时期（晋-681）是许逊教团创建到衰败时期。

东晋时任旌阳县令的许逊，采用道术“救济”民众灾害和穷困，因而得到百姓的“拥护”。后回西山励行修道，与弟子们一起教化民众，“升仙”后受祀游帷观。

初期许逊教团的骨干有浓厚的亲戚血缘关系。如所谓十二真君中有许逊的岳父彭抗、大姐之子外甥盱烈、二姐之子外甥钟离嘉、女婿黄仁宽等。从许逊以后许简以下二十代五百余年血脉相承，都是有利的证据。

宋代《云笈七籤》（卷四）所收《道教相承次第录》中，把许逊列在道教历代相承系谱的第三十六代。在《清微斋法》（卷上）中把道教分成道宗、灵宝、道德、正一等四派，而许逊则是灵宝派的总师，其根据不得而知。

这一时期许逊教团的教法是“孝道之秘法”“孝悌之教”，重孝道，靠道德的修炼（所谓

“积德”)，获得超人的“灵能”，通过“济生利民”的实践，最后成为“神仙”。“教以行善立功，以致神仙之旨”，就是初期许逊教团教法的集中表现。

但从隋朝到唐初，以游帷观为中心的许逊教团，呈现出衰微之势。《续真君传》说：“隋炀帝时，焚修中辍，观亦寻废。至唐高宗永淳中（按永淳元年682年），天师胡惠超重兴建之。”就是这种状况的反映。

第二个时期（682-1130）是许逊教团的复兴期。逐渐衰败的许逊教团，由于“中兴教主”胡惠超重新兴建游帷观，并撰述祖师许逊的传记，再度发展起来。因而，许逊的神秘事迹和教法在唐代士人中间广为流传。

从唐朝末年到五代，是中国历史上大变动时代，随之许逊教团也发生很大变化。其中最引人注目的是以前许逊教团对政治权力采取消极的不介入态度，到了宋朝则与王室发生密切关系，许逊教团受到北宋历代皇帝的热烈信奉。从北宋初到真宗时期，宋王朝对许逊的信仰日益加深，太宗、真宗、仁宗皆赐御书，把许逊教团的据点游帷观改为玉隆观、玉隆宫，后又升格为玉隆万寿宫（政和六年，1116）。宋徽宗还册封许逊“神功妙济”尊号（政和二年，1112），并请玉隆观道士37人设醮立道场七昼夜，以图扭转宋王朝的危局。

由于宋王朝对许逊的狂热信奉，相继有二十六个文官（黄庭坚、吴中复、余良肱、余卞、周葵、曾几、程公许、张说、许奕、王居安、李韶、汤汉、沈作宾、刘光祖、程秘、胡铨、李浩、留正、邹应龙、郑性之、徐清叟、吴潜、牟子才、赵景纬、洪迈、真德秀等）被派任玉隆万寿宫提举之职，表明了许逊教团和玉隆万寿宫的重要社会地位。当时的官僚士大夫也热烈信奉许逊的说教。王安石《重建旌阳祠记》（元丰三年，1080年）就是一个例子。这是曾巩在重建旌阳祠时要求王安石撰写的。曾氏为宋朝有名士人，《元丰类稿》（五十卷）作者，他对许真君有深切崇敬和怀念之情。

在当时，每年都有固定的以玉隆万寿宫为中心的许真君的隆重祭礼，是研究民间道教的重要民俗资料，其主要祭礼名称有：（一）开朝：（1）圣诞。（2）割瓜迎请。（3）黄中斋。（4）禁坛。（5）净月祭礼。（二）南朝：（6）净月巡礼。（7）上升斋。（三）西抚：（8）上元祭礼。这种民间习俗从何时开始，难于确定。据《南朝纪事》载：“由晋迄今千五百岁，乃人之奉从许公者，千载如一日。……道途饮食诸琐事，一循其旧。”强调这是晋朝以来的传统。

当然，这种狂热信仰，在民众中也产生种种弊害。《朱子语类》（卷一百零六）外任篇、漳州条记朱子与周漠的对话，对这种“男女混杂”、民众“愚昧”的举动提出异议。

道教在北宋，发展几臻极盛。朝廷的崇奉，典礼隆重，且订为国家政治制度之一（如录祠）。社会上也把道教之仪规，结合于生活形态之中，把唐代的道教流风，更加扩大，使之大众化，凝为后来中国社会的基本形态。在这狂热信仰背后，内忧外患，预示着北宋王朝的深刻危机。

第三个时期（1131-1296）为许逊教团重建期。由于辽金的南侵，加深了北宋王朝的危机。由此，宋朝皇帝对（逊）真君更加倾倒。在这种情况下，玉隆万寿宫道士何真公为“救济”因战祸而受苦的民众，请祷许真君，于1131年降授“灵宝净明之秘法”和“忠孝廉谨之教”。从此以后，许逊教团所谓“孝道之秘法”“孝悌之教”，发展为“忠孝之秘法”，但也包含日录、追度、安镇、救治、服练等教法。

随着靖康、建炎之难达到顶点的宋王朝危机的发展，派生出对许逊新的崇敬。对所谓功过格的信奉就是这一情况的体现。南宋时期，在一般民众中信奉“善书”即各种功过格和宝卷以及自知录、阴鹭录等劝善书的民间道教信仰极为盛行。

所谓功过格，就是修道者自录功德、过失，让天帝监督自己的行为，以验祸福报应的一种格式。目的在于教人从善弃恶立功补过。本人行为的功（善）过（恶）报应，这是道教的根本说教。“劝善书”对具体的善恶行为规定十一点数，用加减功过点数来计量人们对日常生活道德反省的指标。功过格思想是唐朝以来许逊教团内部受上清派三元经典的报应说影响下酿成的。南宋以后，对功过格的信仰渗透到中国社会的各个方面，给当时中国人伦理的、宗教的思想以很大影响。

《道藏》所收的唯一《太微仙君功过格》，是玉隆万寿宫会真堂道士又玄子于1171年撰述的，距靖康之难以后大约四十年。另外还有五种冠以“太微仙君”字样的功过格，以提高自己的权威。岳飞、韩世忠等精忠“报国”的功过思想基本没有变化。这种“为国”的功过思想，是在金朝侵略使国家民族遭受危机的背景下出现的。在“焚修门”中，规定了“为国”“为众”“为民”的功过格思想；在“教典门”中，规定要实行以一般民众为对象的“为众”教法；在“救济门”中，劝说救助“饥渴之民”和“寒冷之民”，埋葬“无主之骨”和“无土之家”。这恐怕是针对异民族重压下呻吟的民众疾苦所出现的“积极”的功过格吧！这是以许逊传团“重民人、社稷、君臣之义”“超越清静无为”“济民救世”“为国为民”的说教为基础的。《道藏》本《太微仙君功过格》所说，与许逊教团说教是一脉相承的。

对功过格思想的信仰起到了一定的安定民心的作用，但并不能阻止许逊教团逐渐走向衰微的命运。直至这一时期末，元成宗元贞元年（1295）加封许逊“至道玄应”尊号，才使许逊教团重新获得新的生命。

第四个时期（1297年以后）是净明道的开创期。元朝初年，玉隆万寿宫道士刘玉对繁杂的“忠孝之秘法”加以整理，开创了所谓“净明忠孝道”（简称净明道）。他的教法由弟子黄元吉、徐异、赵宜真、刘渊然等传至近代。

由净明道二祖黄元吉和三祖徐异编辑的《净明忠孝全书》，是净明道的基本经典，强调了与许逊教团的承受关系，认为净明道是通过许逊教团中兴教主唐朝的胡惠超、经何真公传至净明道开祖刘玉的。法师胡惠超、经师张蕴、监度师郭璞，并称为净明道的三师。清乾隆、光绪版《逍遥山万寿宫志》，均是研究净明道的重要资料。

以许逊教团为母胎的净明道教法的宗旨是：“本心以净明为要，行制贵在忠孝。”标榜“净明只是正心诚意”；“忠孝只是扶植纲常”；“何谓净？不染物。何谓明？不触物。不染不触，忠孝自得”；“忠者忠于君也，心君为万神之主宰，一念欺心即不忠也”；“人子事其亲，自谓能竭其力者，未也，须是一念之孝，能致父母心中印可，则天心亦印可，如此方可谓之孝道格天”。同时，净明道在道教诸派中还有其特异的主张——注重农民的教化，把他们置于同帝王、百僚、贵戚同等地位，在批评儒家时，强调内在的伦理实践，个人在功过计量中所负的责任，清除烦琐的咒术教法，意图树立主知的说教，提倡济世利民，否定出家主义等。

净明道形成后，受到各方面人士的广泛注意。特别是元朝的官僚士大夫与净明道之间极为亲近。净明道的基本经典《净明忠孝全书》的六篇序言，分别为张珪、赵世延、虞集、滕宾、

曾巽申、彭野所撰，都推崇净明道的说教，就是其中的一个例子。

净明道与道教各派曾展开广泛的接触和交往。明清两代尤其如此。(1) 旌阳三传黄元吉由第三十九代天师张嗣成推荐为净明崇德弘道法师教门高士玉隆万寿宫焚修提点。(2) 旌阳四传丹扃道人徐异参见全真教的蓝道元，得全真无为之旨。(3) 旌阳五传赵宜真得全真南北两派之传，又谒见第四十二代天师张正常，深怀敬意，上清学者多敬仰他为师。(4) 旌阳六传刘渊然由第四十二代天师张宇初授予道法。(5) 徐守诚是丘处机长春真人第八世嗣法弟子，后投身于净明道，献身于玉隆万寿宫的发展，是清初有名的净明道士。张太玄、谭太智、熊太岸是徐守诚的高徒。徐守诚死后，大概在18世纪初，净明道在玉隆万寿宫的法灯，主要是他们三人维持的。从这几个例子中可以看到，以净明道为中心的道教各派交往，不仅在玉隆万寿宫内部，而且在各教团之间，自由频繁地进行。这些资料只是片断的，更系统的资料，有待今后进一步研究、发掘。

此外，净明道与阳明学派王龙溪、罗近溪、高攀龙、屠龙等人的接触，亦有零碎的资料，他们颇重视净明道说教，予以很高评价。

为进一步了解净明道的来龙去脉，下面想简介一下净明道的传承系谱。

净明道开祖刘玉（旌阳二传）生于南宋宝祐五年（1257）南康建昌之石门，幼年就学，读书务通大义，热心神仙之学。据说，1283年26岁时洞真天师胡惠超下降，告诉他许逊的“谶言”，说他是净明大教八百弟子之师。1297正月，由郭璞授予“玉真立坛疏”，10月胡惠超降授“净明道法说”和三五飞步正一斩邪之旨。刘玉得“道”，即在紫清山传授“至道”，由此“开阐大教，诱诲后学”。“其法以忠孝为本，敬天崇道，济生度死，为事简而不繁”，显示了净明道的基本内容。从上述刘玉得道始末看，实际上是不可能的，只不过是他的神秘的宗教体验而已。于1310年52岁时去世。

黄元吉是致力于净明道发展的第二代。在刘玉去世以前的1308年，刘玉就赋予他传播净明道的大任。他出身于豫章丰城望族，12岁时即入玉隆万寿宫师事清逸堂朱师尊。朱去世后，接受王月航尊师教导。王氏卒后，刘玉授予他净明道根本教法。他师事刘玉夫妇如同父母，奉刘玉的话如敬天地鬼神，并选地建玉真、隐真、洞真三坛，尽力传教。元英宗至治三年（1323）赴京师宣传净明道，公卿士大夫多礼问之。由于他的“业绩”，被举为玉隆万寿宫都监，并由嗣教三十九代张天师推荐为净明崇德弘道法师教门高士玉隆万寿宫焚修提点。正当表上达，玄教大宗师，留他居止崇真万寿宫，玺书将下之时，他于泰定二年（1325）十二月卒。在世五十五年，作道士四十年。

净明道第三代继承人为丹扃道人徐异，原字子寄，后改子奇，生于至元二十八年（1291），愚谷先生之子，与黄元吉同乡，同是丰城望族。据称，他从小就专心就读，励行修道。延佑五年（1318）十八岁时，得御史李一飞赏识，遂与名流公卿交游。至治三年（1323）往访黄元吉，深受赞许，遂随黄元吉学中黄八极之妙道。又参谒全真蓝真人（蓝道元），在长春宫学全真无为之旨，赐予净明配道格神昭效法师号。他在宣扬净明道教法同时，又进行“济世利民”活动，于是随他学道者日多，有弟子数百名。至正十一年（1351）卒。

净明道的第四代是赵宜真，号原阳子。其父原为江西安福县令。从小通经史，因在省试途中得病折返，断了仕途之念，从曾氏学习净明忠孝道法。他以张广济为师，得丘长春的北派之

传，又拜李玄一为师，修紫清白（玉蟾）真人的南派之学。他说：“盖吾师之意，谓人心即天心，欺心即欺天，故以天心准其扶。”标榜“正心诚意”是净明道教的枢要，并传授功过日录。同时，他对医术造诣颇深，为此，推行所谓实践的教法。

刘渊然（1351—1432）是净明道的第五代。他是元英宗时赣州路总管刘伯成次子刘元寿之子，16岁入道，师事赵宜真，励行修道，主张以忠孝为本。很得赵氏赏识，向他传授玉清宗教、无极净明和大丹之诀。洪武二十六年（1393）明太祖赐予高道之号，居朝天宫（江宁府南京）西山道院。明太祖还亲自驾幸，劝他到名山洞府寻真。他利用驿传之便，历访庐山、武当山。不久被召还都，命为右正一。明成祖永乐年间（1403—1424）升为左正一，赐真人号，在宫内建斋，担任了中央道录司（管理道教机关）最高官职。

刘氏性格狷介，多与人不合，因事被谪至龙虎山，再谪至云南龙泉观，但只有三年。由于他救济居民的旱疫的“大功”，于洪熙元年（1425）被召还住洞阳观，并御赐冲虚至道玄妙无为光范演教长春真人号，主任天下道教之事。宣宗宣德元年（1426）再度被召进宫，赐法衣宝剑。他又在云南、大理、金齿三州设道纪司，把弟子送往道纪司，以教化当地民众。他自己还都任正道录司，于1432年8月卒，年83岁。宣宗命在内廷立碑，以资表彰。

《明史》列传在记述永乐帝赐给刘渊然长春真人号之后说：“仁宗立，给二品印诰，授正一真人等。宣德（1426—1435）初，晋大真人。”从而取得了明朝统辖道教的中枢地位。早先，明朝统管道教机构玄教院于洪武十五年（1382）八月改组，设道录司；地方州县则设道纪司、道正司、道会司等下属机关。刘渊然在明太祖时任左正一，成祖时升住左正一，担任中央道录司最高官职。成祖、仁宗、宣宗皆赐他真人号（太祖时改天师号为真人号）。道录司左正一属行政职位，真人号则意味着国家对道教团最高圣职者的承认。在明朝初期，授予这两方面最高职位者还有第四十二代天师张正常和第四三代天师张宇初。刘渊然取得了同张天师同等地位，表明了明王朝对净明道的高度重视。

刘渊然以后净明道的相承系谱又如何呢？《净明忠孝全传正讹》卷末列出了正统相承系谱未曾列入的七个道士，最后是净明朱其人和张真人。

朱真人是明太祖第十七子朱权，因对封藩不满，愿作云水道士。“栖心云外”，学习净明道法。成祖永乐帝曾多次劝他赴封地，他决不动摇，御赐涵虚真人，号□仙。此后，朱氏常与武当山张三丰交游，著有《洞天秘典》《太清玉册》《净明奥论》等数十卷，于正统十三年（1448）高喊“乌晶之约”而卒，年73岁。这一事实有力地证明了净明道在明朝初年的社会地位。

最后是净明张真人。生于明万历四年（1576），清顺治十八年（1661）卒。河南开封府杞县人。因他不肯述其生平，所以他的事迹不详。大体在30岁时即万历末年，在湖广黄陂慕净明之旨，前往西山修道。他一方面静坐修业，另一方面又与许多人交往，拜访他者有士大夫李康成、陈士业等，表明净明道传统的阶级性质基本没有变化。最后高喊“玄风益盛啊，勇猛精进吧”激励弟子而逝。

前面已经提到，17、18世纪净明道的法灯大体是徐守诚、张太玄、谭太智、熊太岸等人继续维持着。以上就是许逊教团和净明道的梗概及其相互关系。

从北宋末年到元朝初年，即十二、三世纪年间，在中国道教史上，是所谓新道教——萧抱

珍的太一教（1138-1140）、刘德仁的真大道教（1142）、王重阳的全真教（1163）——相继产生的时代，除此之外，以许逊教团为母胎的净明道，也恰在此时（1131）经何真公传授许真君的净明法于1297年由刘玉所创立。这些新教派除太一教残存咒水、符箓等旧道教的要素外，都具有显著的三教归一倾向，强调了日常伦理的实践。

但是这些新教派也有自己独特的思想和教理。全真教受佛教尤其是禅宗的影响较深，真大道教与净明道则受儒教的深刻影响，而真大道教是在道家清静无为精神基础上摄取了儒教伦理，净明道则站在典型的三教归一立场上。净明道开祖刘玉说过：“吾教是大中至正之道。……法实一也。何谓一？太上的净明，夫子的忠恕，瞿昙的大乘，同一也。”又说：“吾法以忠孝为本。敬天，崇道，济生，度死。”特别重视儒教伦理中的忠孝道德。

重忠孝伦理，重救济的大乘佛教誓愿思想，不重金丹，代表了三教融合的时代思潮。在中国宗教史上，有人往往企图使儒佛道三教尖锐对立的思想得以调和，然而道佛、儒佛的调和比较容易些，而儒道的调和则较困难，对达成三教调和是很大的障碍。而净明道说教则在忠孝为中心的儒教伦理基础上，融合老庄的悟得、佛教的救济、道教的升仙之说，倡导达到无上清虚境界的“登真”之道，建立了三教调和与融合的高度统一。净明道不仅在字面上开辟了三教合一的道路，并且超越调和理论的立场，首先达到儒佛道三教融合具体的、统一的教团。另外，以“善书”为中心的功过格的流布也主要是通过净明道教团推动的，因而为统治阶级高度重视和利用。

从以上叙述中可以看出，研究许逊教团和净明道教团，是研究中国宗教史尤其是道教史不可欠缺的组成部分。

唐代的许逊崇拜与宋元净明道的发生*

李 刚

关于净明道发生的时间，国内外学者有不同看法，或认为东晋，或说唐代，或主宋元。宋元说又分为两种，一种认为形成于南宋初的何守证；另一种认为发生于元初的刘玉。笔者认为，魏晋统治者提倡“以孝治天下”，社会上产生许逊、吴猛等人传播孝道的现象是不足为奇的，且汉代道教已经接受了儒家伦常观（参见《太平经》），魏晋道教则进一步以行善立功等儒家伦理作为神仙长生的先决条件^①。但说作为一个道派的净明道已于此时发生，尚无有力的史料依据，只能说此为宋元净明道的发生准备了最初的条件。许逊之后，在其传道活动及拔宅飞升的西山（今江西新建县境内）形成了崇拜许逊的传统，隋及唐初对许逊的崇信一度衰落，到唐高宗时期，经胡天师慧超大力倡导，西山一带的许逊崇拜复兴，并与民情风俗相结合，盛况空前。可以说，这是宋元净明道发生的直接先导，没有这个阶段的酝酿准备，也就没有宋元净明道的形成。本文不拟考论净明道具体发生的时间，只就唐代许逊崇拜的盛况及其与宋元净明道发生的关系作一探讨。

唐代倡导许逊崇拜的有力人物首推天师胡慧超。慧超，字拔俗，人莫知其年寿。唐高宗上元间，来自庐山，栖于洪州西山（今江西新建）之洪井。至游帷观（后人为纪念许逊于其飞升处所建，宋改名玉隆万寿宫），见同辈道士，手不执板，擎拳而已，貌类四十许岁人。或云许、吴二君尝授其延生炼化超三元九纪之道，能檄召神灵，驱奋雷雨；至陶弘景校《茅山华阳洞太清经》七十卷，胡天师亦参与。时豫章西门^②有樟木精为独足神，大兴怪祟，邀人淫祀。天师一见叱骂，书符禁制，即命斩伐，积薪灌油以火焚燎，妖祟遂灭，以地为观。昔游帷观唐初荒废，因问观主何不修葺，答以乏材力。天师奋然而往，不逾月以木筏至高安，樟木江口，距观九十里，临暮，飞黑符一道，比明，筏已在坛下。又于山下发一窖，出钱三百千，为工役之需。殿宇非人所居者，皆役鬼神为之。久之，异迹显著，天后以蒲轮召之，出至都，引见武成殿。后临问仙事，天师止陈道德为帝王治化之源。后大喜，又欲留于都下，委以炼丹之事，天师辞请还山修炼，救遣使资金帛送归。天源乃于洪崖先生古坛际炼丹，首尾三年。降诏诣阙，

* 本文原载于《中国道教》1990年第3期。

① 参见《抱朴子内篇·微旨》引魏晋道经《易内戒》《赤松子经》《河图记命符》等。

② 豫章即洪州（今江西南昌）。《元和郡县图志》卷二十八云：“洪州，豫章。”“隋开皇九年平陈，置洪州，因洪崖井为名。”

至则馆于禁中，天师辞归，固留不许。天师一朝遁去，上闻叹恨久之，遣使赉赠甚厚兼赠诗一篇。天师归西山，居于盱母靖^①，观有三清中门，祖师横堂，梁牌题大周年号。天师居西山，人皆师事之，千里之内无疫疠水旱之灾，无猛鸷夭折之苦，远近赖焉。长安三年二月十六日，命弟子于游帷观之西北伏龙冈造坟，藏太玄真符、二七星神剑、灵宝策杖各一，三日而讫，天师正衣冠，坐绳床解蜕。州具以闻，赐钱帛修斋醮，谥洞真先生。姑苏先生司马贞撰碑具载详悉。其门人高弟甚多，最显者有万天师、兰天师、临川井山黄花姑^②。

这是篇带有仙话色彩的传记，但从中可以看出，胡慧超活动于唐高宗和武则天时期，他用了很大工夫修复许逊的纪念地——游帷观。白玉蟾《续真君传》，赵道一《仙鉴》卷二十六《许太史》也皆云：许逊飞升之后，里人与真君之族孙简就其地立祠，以所遗诗一百二十首写竹简之上，载之巨简，令人探取以决休咎，名曰圣签。蜀族阳之民，竞资金帛以报功德。隋炀帝时焚修中辍，观亦寻废。至唐高宗永淳中，天师胡慧超重兴建之，明皇尤加寅奉^③。可见，胡慧超为唐代许逊崇拜中兴的主要人物。

关于胡慧超，《新唐书·艺文志》存录“冲虚子《胡慧超传》一卷”，注云：“佚名。慧超，高宗时道士。”《崇文总目》卷十则说：“《胡慧超传》一卷。阙。”颜真卿在其文章中也多次提到胡超。《抚州临川县井山华姑仙坛碑铭》《南岳夫人魏夫人仙坛碑铭》都说：唐女道士黄令微，道行高远，时人见其颜色殊异，号曰华姑。闻魏夫人灵迹，于武则天长寿二年冬十月，讯于洪州西山道士胡天师，天师名超，超能役使鬼神，通神明^④。此“胡超”在《仙鉴后集》卷四《花姑》作“胡惠超”，云花姑于则天长寿二年冬十月诣洪州西山谒道士胡惠超，超字拔俗，能通神^⑤。表明认为是同一人。今中岳庙文物展览馆存展嵩山顶峰发现的一通“武则天金简”，上有“小使恶胡超稽首再拜谨奏”字样。这位为武则天投龙简的胡超，很有可能即是西山胡慧超，即颜真卿所说的胡超。武则天《赐胡洞真天师书》云：“先生道位高尚，早出尘俗，如轩历之广成，汉朝之河上，遂能不远千里，来赴三川。……倘蒙九转之余，希遗一丸之药。”^⑥《朝野僉载》卷五云：“周圣历年中，洪州有胡超僧出家学道，隐白鹤山，微有法术，自云数百岁。则天使合长生药，所费巨万，三年乃成。自进药于三阳宫，则天服之，以为神妙，望与彭祖同寿，改元为久视元年。放超还山，赏赐甚厚。”^⑦这些材料表明，胡慧超不仅曾为则天投龙简，而且为则天合炼丹药，得到则天的高度褒奖。以此与《道藏》的材料相印证，可明《道藏》中关于胡的记载虽然涂上了仙话色彩，但也是有所本的。综合上述，我们对于唐代复兴许逊崇拜的首要人物胡慧超的生平事迹就有了一个大致的了解。

《新唐书·艺文志》又著录“道士胡慧超《神仙内传》一卷、《晋洪州西山十二真君内传》

① 按：《能改斋漫录》卷十五云：“洪州西山有盱母观，母乃许旌阳授道之师也。”此云盱母，或为笔误，或指十二真君之一的盱烈之母，即许逊大姐。

② 参见《西山许真君八十五化录·胡师化》，《道藏》11册，第8748页，台湾文艺印书馆本（下同）。《仙鉴》卷二十七《胡慧超》与此同，《道藏》8册，第6402页。又：《许真君仙传》亦云：“胡慧超于唐长安三年二月飞升。”《道藏》11册，第8712页。

③ 参见《修真十书·玉隆集》卷三十四，《道藏》7册，第5643页，《仙鉴》卷二十六，《道藏》8册，第6395页。

④ 《颜鲁公文集》卷九。

⑤ 《道藏》9册，第6725页。

⑥ 《全唐文》卷九十七第1册，中华书局影印本1983年版，第1001页。

⑦ 《朝野僉载》，中华书局1979年版，第116页。

一卷”。所谓“十二真君”，是指许逊、吴猛及一与他们一起飞升的十弟子，慧超此书为宣传许逊等十二人的神仙事迹而作。此书今佚，详细内容不得而知，但《太平广记》卷十四《许真君》，卷十五《兰公》皆出《十二真君传》，此所引《十二真君传》很有可能即是胡慧超所撰者，从中可见唐代对许逊崇拜的一些内容。北宋末年余卞也曾撰《十二真君传》，然《太平广记》出其前，不可能引余氏。《新唐书·艺文志》还录存有“道士胡法超《许逊修行传》一卷”，此“胡法超”，日本秋月观暎谓即胡慧超。该书内容，当也是颂扬许逊。这样，胡慧超不仅修复了游帷观，重新点燃许逊崇拜的香火，而且著书立传大力宣传许逊神仙事迹，在西山一带掀起了崇拜许逊的高潮。

胡慧超以后，西山的许逊崇拜高潮迭起，并与当地的民情风俗结合起来，形成了广泛的群众基础。《仙鉴后集》卷五《吴采鸾》载：唐文宗太和末，有书生文萧，海内无家，因飘萍抵钟陵郡^①。萧性柔而治道，与紫极宫道士柳栖乾善，遂止其宫。钟陵西山有游帷观，即许真君逊上升之第，每岁至中秋上升日，吴蜀楚越之人不远千里而至，多携带名香珍果、缯绣金钱，设斋醮以祈福。时钟陵人万数，车马喧闹，士女栉比，连臂踏歌^②。《许真君仙传》载：每岁尚有黄中斋会，云八月十五日营斋会，遍召里人，长少毕集^③。《孝道吴许二真君传》也说：游帷观在贞观元年，国之不崇，人之疏索，观宇寥落，有似寂寞焉。至永淳三年，奉敕再兴孝道，承代传香。从晋元康二年真君举家飞升之后，至唐元和十四年约五百六十二年，递代相承，四乡百姓聚会于观，设黄箬大斋，邀请道流三日三夜升坛进表，上达玄元，作礼焚香，克意诚请。每至正月、五月、八月，并以十五日朝礼、建斋、诵赞、行道，为国王大臣人民消灾祈福，至今相承不绝^④。

《孝道吴许二真君传》，据考证，此书在现存诸种真君传中为出世较早者。书中未提及北宋加封许逊之尊号“神功妙济真君”，但提及唐代年号，如贞观元年（627），永淳三年（682），元和十四年（819），盖此书出于中唐。日本秋月观暎谓此书本于胡慧超《许逊修行传》^⑤。准此，则该书为较原始的史料，记录了唐代社会上群众崇拜许逊的盛大场面。《仙鉴后集》虽所出较晚，但所述与此书大致相同，当亦有所本。它们都透露出，自胡天师大力倡导崇拜许逊之后，西山许逊崇拜的香火日益旺盛，达到前所未有的盛况，并与民俗活动乃至民间的歌咏比赛结合起来，每年照例举行，最终演为民俗的一部分，渗透到民众的心理中，对普通百姓极富影响力。这就使西山的许逊崇拜具有了持久力，虽经唐末五代的战乱一度衰微，但由于具有广泛深厚的民众基础，深入民情风俗，故很快东山再起，并得到宋代统治者的首肯提倡。宋太宗、真宗、仁宗皆赐御书。真宗遣中使赐香烛、花幡、旌节，改赐额曰“玉隆”，取《度人经》“太释玉隆腾胜天”之义。仍禁名山樵采，蠲租赋之役。复置官提举，为优异老臣之地。徽宗

① 钟陵郡即南昌。《元和郡县图志》卷二十八云：“南昌县，隋平陈，改为豫章县，宝应元年六月改为钟陵县，十二月改为南昌县。”《考证》云：“《吴志》未详，县为作郡。”

② 《道藏》第9册，第6736页。

③ 《道藏》第11册，第8710页。

④ 同上书，第8757页、第8755页。又：唐代形成的许逊崇拜风俗习惯，如设“黄中箬”等，直到南宋仍传承不绝，并有所发展，规模更大（参见《玉隆集·续真君传》），因不属本文讨论范围，此不赘。

⑤ 《世界宗教研究》1984年第2期，第10页。

降玉册上尊号醮告，于政和二年在玉隆观建道场七昼夜^①。所有这些，都是在唐代许逊崇拜的群众基础上发生的，如果没有唐代许逊崇拜形成的民众心理和风俗传统，宋代统治者的提倡也就失去了回应，成为无本之木。

唐代许逊崇拜的核心是“孝道”，仍带有南北朝以来早期许逊崇拜的特色，而与宋、元净明道讲求“忠孝双全”略有所不同。《孝道吴许二真君传》即对孝道大力宣传，从中反映了唐代洪州西山道教极为重视孝道的情况。其《孝道本起》云：

兖州刚辅县有一至人，姓兰，号兰公。义居百人，同心合德，志行孝行。时感得斗中真人号孝悌王，即先王之次弟明王之兄也。《孝经》云：“昔者明王以孝治天下。”以兰公孝道之志，通于神明，遂降示兰公孝道根本，言先王为日中王，明王为月中王。又云先王玄炁为大道，明王始炁为至道，孝悌王元炁散为孝道。此三者起由玄元始炁。孝悌王与先王、明王作铜符铁券，券中征许氏阳。氏阳为孝道之师，传袭孝道，诱进后代，除邪去逆，修心炼行，则去仙道不远。兰公受孝悌王旨令，将铜符铁券送达黄堂观，观乃谶母所居之宅。时吴猛与许逊闻之，遂往黄堂拜谒谶母，请其孝道之法，谶母乃授与铜符铁券。券中征许氏阳一门，无猛名字，猛乃却拜许君为师，许君因传其妙法，授与周、彭、陈、时、盱、甘、曾、钟、施、黄、吴、刘、沈等真君，并以崇于孝道，常以惠泽流布于人。皇天无亲，惟德是辅，民无常怀，怀于德仁，内修玄微，上应无极，悉举家白日升仙。唯许君一人，德合九真，名在仙箓。许真君合宅飞升后，二代侄男简传授孝道，代代传香。^②

《太平广记》卷十五《兰公》引《十二真君传》亦载：

兖州曲阜县高平乡九原里，有至人兰公，家族百余口，精专孝行，感动乾坤。忽有斗中真人，下降兰公之舍，自称孝悌王，云：“居日中为仙王，月中为明王，斗中为孝悌王。夫孝至于天，日月为之明；孝至于地，万物为之生；孝上于民，王道为之成。且其三才肇分，始于三气，三气者，玉清三天也。玉清境是元始太圣真王治化也。太清者，玄道流行，虚无自然，玉皇所治也。吾于上清以下，托化人间，示陈孝悌之教。后晋代尝有真仙许逊，传吾孝道之宗，是为众仙之长。”因付兰公至道秘旨。……官吏启问兰公，何时下降？公曰：“我自此，每十日一至于斯。更逾数年，百日一降，施行孝道。宜准玄科，接济樊笼，符臻至道。”自尔，吴都十五童子，丹阳三岁灵孩，泊于兰公，并是仙之化现也。所传孝道之秘法，别有宝经一帙，金丹一合，铜符铁券，得之者唯高明大使许真君焉。^③

综合二书可见，唐时许逊崇拜者将儒家传统伦理规范“孝道”和道教的神仙长生思想结合起来，以孝道作为仙道的先决条件，不遵行孝道者不得成仙。这一点可说是继承了初期许逊崇拜的特征。鲁迅先生讲：魏晋是以孝治天下的，为什么要以孝治天下呢？因为天位从禅让，即巧取豪夺而来，若主张以忠治天下，他们的立脚点便不稳，立论也难了，所以一定要以孝治天下^④。早期许逊崇拜以孝为核心的特征就是在这样的社会历史背景下形成的。这一特征，由于西山的许逊崇拜构成了一个传承世系，而被一代代继承下来。到唐代，统治者积极倡导周、孔

① 参见《修真十书·玉隆集》卷三十四，《道藏》7册，第5643页，《仙鉴》卷二十六，《道藏》8册，第6395页。

② 《道藏》第11册，第8753-8757页。

③ 《太平广记》，中华书局1981年版，第106-107页。

④ 《而已集·魏晋风度及其文章与药及酒之关系》，《鲁迅全集》卷三，人民文学出版社1973年版，第501页。

之道。如唐高祖武德七年，以周公为先圣，孔子配享，到武德九年，又封孔子后裔为褒圣侯。唐太宗更表示：“朕所好者，唯尧、舜、周、孔之道，以为如鸟有翼，如鱼有水，失之则死，不可暂无耳。”^①这就为唐代许逊崇拜以孝为核心提供了适宜的环境条件，使许逊的“孝道之法”中兴。宋元以后，随着理学的产生，不仅讲孝于亲，而且求忠于君。净明道不仅继承发展了唐代许逊崇拜以孝为核心的特征，而且受时代精神影响，揉进了忠的内容，以“忠孝”作为该派的标志。二者间的这种细微差别，是治史者当注意的。

唐代江西为当时道教的热点区域^②，这无疑对洪州西山的许逊崇拜复兴起着推波助澜的功用。反过来，西山的许逊崇拜也在社会上产生了广泛而深远的影响，促进了江西道教的发展，这就为宋元净明道的发生奠定了一个坚实的基础。唐代进一步充实完善以孝为核心的许逊崇拜，这也为宋元净明道的发生作了理论上的准备。可以说，假如没有唐代许逊崇拜中兴所作的种种准备，也就可能推迟净明道的发生，甚至可能没有净明道的发生。是耶？非耶？

① 《资治通鉴》卷一百九十二第13册，中华书局标点本，第6054页。

② 详见拙作《唐代江西道教考略》。

净明道与正一道*

张泽洪**

净明道是以江西南昌为中心，以倡行孝道为特征的道教一派。早在1978年，日本学者秋月观暎著《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》，可谓研究净明道史有开拓奠基之功的著述。其书第六章附录“净明道与道教各派的交涉”，秋月观暎根据《逍遥山万寿宫志》的人物传记，主要论及净明道与全真道的关系，认为净明道与道教各派交涉的系统考察，还有待于今后研究的进展^①。2000年10月6日至10日，在四川大学及洪雅瓦屋山召开的国际道教学会议，以道教神仙信仰作为研讨的主题，郭武发表《关于许逊信仰的几个问题》，侧重谈上清派对于孝道发展及推崇许逊所起的作用^②。这说明净明道与其他道派的关系受到学界的重视，本文作为对净明道派关系史研究的回应，侧重探讨净明道与正一道关系，以与学界同仁共商。

一、许逊时期正一道的影响

净明道是宋元时期兴起的新道派，其传承源流可追溯至晋代的许逊，与晋代兴起的灵宝派、上清派大致同时，仅次于东汉张陵的早期正一道。净明道尊晋代道士许逊为祖师，许逊及西山十二真君，以传播孝道而著称于世。自晋代许逊传道西山以后，南昌西山成为学道的中心，许逊信仰亦因此递代传承。元代刘玉兴净明道之后，西山道教一度趋于兴盛，此后许逊被尊为旌阳一传，净明扬教刘玉为旌阳二传，黄元吉、徐异、赵宜真、刘渊然等净明嗣教诸师，则分别为旌阳三传至旌阳六传。因此，探讨净明道与正一道关系，亦有必要追溯至许逊时期的道法。晋代许逊居西山传道，其符篆法术方面的传统，则主要承袭早期正一道的经法制度。南宋白玉蟾《修真十书玉隆集》卷三十三《旌阳许真君传》载：

（谶母）出铜符铁券，金丹宝经，并正一斩邪之法、三五飞步之术，诸阶秘诀，悉以

* 本文原载于《江西社会科学》2001年第12期。

** 张泽洪（1955-），男，四川三台人。先后获武汉大学历史系硕士，四川大学哲学博士学位，现为山西大学宗教研究所教授，主要研究中国道教、中国西南少数民族宗教。

① 《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》，创文社1978年版，第173页。

② 参见四川大学宗教学研究所“道学与中国传统文化国际学术研讨会”论文打印稿，此文刊载《宗教学研究》2000年第4期。

传付许君。^①

所谓正一斩邪之法，三五飞步之术，是张陵所传授的正一法术，道经中对此多有记载。白玉蟾曾栖止西山十年，他精心撰写的许逊传记，集道教仙话的“虚”与历史事实的“实”于一体，其中有关许逊的许多事迹，都有文献资料或民间传说的根据。与一般道教仙传相比，白玉蟾的许逊传记“实”的成分更多。据白玉蟾的记载，南宋时期西山道教行用的净明法、五雷法，早在许逊时期就得到传授。净明道师许逊的道法，诸仙传记载曾得谶母、兰公、孝悌王等仙真的传授，许逊所得法术中的铜符铁券、金丹宝经，还有所谓的秘旨，相传是兰公得孝悌王传授。如此许逊所得道法的源流，可追溯至斗中真人孝悌王。孝悌王在净明道仙传中，无疑是一个虚拟的仙真，此道法神授系谱的造构，为道经创教传说的惯用模式，其中的宗教神秘因素，在此暂且不论。

吴猛与许逊关系至为密切，两人为西山道教的开创者，在净明道史上多并称为吴许二真君。吴猛曾得至人丁义神方，又从南海太守鲍靓得秘法，在晋武帝时尽以秘要授许逊^②。如此看来，许逊所得道法的传授是多元的。吴猛以道术名噪一时，六朝笔记多有记载，更以孝行神异见载于《晋书》；《晋书》卷九十五《吴猛传》说吴猛还豫章，“江波甚急，猛不假舟楫，以白羽扇画水而渡，观者异之”。吴猛道术昭著于世者，还有书符止风，讼告于天令人起死回生诸神异，亦具有早期正一道符法的特点。相传许逊曾出任旌阳县令，有受蜀中正一道影响的可能，吴猛虽与蜀中道教无直接往来，但西山十二真君之一的周广，却曾游巴蜀云台山，得汉天师驱剪精邪之法。

许逊以所传正一法术济世度人，在江西各地留下传道遗迹。其中最著名的洪州蛟井铁柱，是许逊道术法力的历史见证。关于铁柱灵迹的由来，南宋吴曾《能改斋漫求》卷十一《许旌阳作铁柱镇蛟》说：“晋许真君为旌阳令，时江西有蛟为害，旌阳与其徒吴猛仗剑杀之，遂作大铁柱，以镇压其处。今豫章有铁柱观，而柱犹存也。”后人在蛟潭旁建铁柱宫，铁柱成为南昌有名的道教文化景观，所谓南昌八景，就包括铁柱仙踪、洪崖丹井。明代四十七代天师张元庆，就曾专程降香铁柱宫。历代文士游铁柱宫，睹许旌阳真仙灵迹，往往有感而赋诗作文。明王洪《铁柱仙踪》诗曰：

豫章城中旌阳宫，铁柱下与沧溟通。
九泉深锁地脉静，万古不共长江东。
风云涵洞蛟下垫，雷电晦冥神降工。
异哉灵迹不可测，河洛因之思禹功。^③

元代文士柳贯说：“介豫章江山间，多古神仙窟宅。而许旌阳之迹最显著。……铁柱延真宫是其处也。地胜故法隆，而其徒亦滋以胜。”^④唐杜光庭围绕铁柱遗迹想象创作，以许逊斩蛟

① 《道藏》第4册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第756页。下同。

② 拙文《许逊与吴猛》，主论吴许师徒关系的嬗变，载《世界宗教研究》1990年第1期。

③ 《毅斋集》卷四，《文渊阁四库全书》第1237册，台北：中华书局1985年版，第477页。下同。

④ 《云从山崇真观记》，《待制集》卷十四，《文渊阁四库全书》第1210册，第414页。

题材撰写道教灵验故事，亦称“许君与其师吴君，得正一斩邪、三五飞步之术，制御万精”^①。许逊斩蛟故事广为传播，其斩蛟遗迹也不止一处，据《太平寰宇记》记载：信州贵溪县磐香岩、吉州吉水县悬潭、洪州奉新县冯水、兴国军大冶县等地，都有许逊斩蛟的传说。许逊斩蛟之法剑，还曾保存在庐陵玄潭观。元揭傒斯《庐陵玄潭观旧藏许旌阳斩蛟剑兴国有一道士过庐陵窃之至于京师以献吴真人邀予赋诗遣还本观》诗曰：

吴公念念旌阳令，未说斩蛟心已敬。
尚忆提携典午间，一扫长江如镜净。
……
此时吴公按剑怒，誓斩长蛟献明主。
剑光耿耿天不语，掷与玄潭镇千古。^②

刘玉亦曾论此剑说：“今庐陵玄潭观所藏之剑，非铁非石，长不逾尺，实智锷慧锋之渣滓也。”^③甚至在武昌东胡，也有许逊斩蛟之文物。元郑元佑《伏蛟台记》说：

至正四年，秋君舣舟东胡，夜睹光怪赫然出堤南，即其地得铁券一块，上有盟告之词，则都仙斩蛟之埋铭也。要与铁柱相表里，可信不诬。^④

此铁券亦有诗为佐证，元成廷珪《胡道元隐东胡得许旌阳铁符瘞菑名伏蛟台道元由广陵入京赋此以别》诗曰：

许令官前菑卜邻，铁符传得尚如新。
一弹指内三千初，八百仙中勾几人。^⑤

元代道士张雨曾赋诗唱和，张雨《伏蛟台胡道玄请题伯生有记》诗曰：

豫章自昔旌阳宅，借问仙都已劫灰。
西山应无剪柏处，东吴遂有伏蛟台。
千年铁札化为石，十日阴风怒若雷。
妖孽不生寰海静，五陵佳气待君来。^⑥

由此可见许旌阳铜符铁券之说，确乎有道教文物的实证。许逊灵剑斩蛇为民除害，是江南广为流传的佳话。后世假托许逊撰作的道经《灵剑子》，就是典型的以物喻人之作。在《修真十书玉隆集》卷三十三《旌阳许真君传》中，白玉蟾浓墨重彩渲染许逊斩蛟驱邪诸事，刻画出栩栩如生的剑仙形象。关于许逊以灵剑驱邪，明张宇初《白鹤观志序》评价说：

许君积功江汉间，若其图松御怪，斩蛟虺，祛地孽，以三尺剑致功，可益万世，其名迹垂之无穷，必然矣。^⑦

在道教史上，许旌阳的斩蛟剑与张道陵的雌雄剑，都具有奇妙的道法神力，有关的民间传说流播甚广。

① 《道教灵验记》卷二《洪州铁柱验》，《道藏》第10册，第805页。

② 《揭傒斯全集》，上海古籍出版社1985年版，第58页。

③ 《净明忠孝全书》卷四，《道藏》第24册，第644页。

④ 《侨吴集》卷九，《文渊阁四库全书》第1216册，第537页。

⑤ 《居竹轩诗集》卷二，《文渊阁四库全书》第1216册，第307页。

⑥ 《贞居集》卷五，《藏外道书》第34册，第112页。

⑦ 《岷泉集》卷二，《道藏》第33册，第209页。

关于许逊所得金丹宝经的传授，确有相关记载以佐证此事。唐陈宗裕《敕建乌石观记》，说许逊募得何志远祖宅故基，“遂改迁茆庐于其处，烧丹炼汞”^①。许逊炼丹之事，成为后世仙传的仙话题材，唐代道士施肩吾仰慕西山灵迹真风，至西山修道得遇旌阳，“授以五种内丹诀及外丹神方”^②。唐代道士叶千韶，“少师事西山道士，学十二真君道术，辟谷服气”^③。由此可知许逊的正一道法术，在西山道教中得到传承。

净明道诸仙传皆记载许逊符水治病的法术，与张陵在蜀中符水治病如出一辙。北宋乐史《太平寰宇记》卷一百六十筠州高安县蜀水载：

仙人许逊为蜀旌阳令，具奇术。晋末人皆疾疠，多往蜀诣逊请救之。逊与器投水入上流，疾者饮之，无不愈也。邑人敬其神异，故以名水。

《道学传》亦载吴猛纂江水方百步，救度为大疫疠所病困者。符水治病在张陵时期极为盛行，是早期正一道常行法术。许逊、吴猛符水医治疾病，显示二真君济世度人的情怀，此功德为后人所纪念，明代杭州重阳庵的天医行宫，就供奉有吴许二真君的神像。宋张秉《玉皇召许真君升天诏碑跋》说：

许旌阳平昔刻意仙道，尤长于符法。逮乎出宰是邑，愈□□前原滋拯济生民，积有日矣。彼苍记录，颁诏赐丹，显迹当时，盖夫奉行太上不篆，致有是哉！^④

太上法篆是正一道所传，此亦说明许逊奉行正一法篆，与正一道经法制度的相承关系。

许逊及二十真君的圣签、天诰，是符篆派道士的常行法术，亦是正一道法的内容。关于西山十二真君的圣签，南宋陆游《老学庵笔记》卷二说：“西山十二真君各有签，多训戒语，后人取为签，以占吉凶，极验。”白玉蟾《修真十书玉隆集》卷三十四《续真君传》说：

以所遗诗一百二十首写竹筒之上，载之巨筒，令人探取以决休咎，名曰“圣签”。^⑤

苏轼曾因事以签卜，抽得吴真君第三签，签诗云：“平生常无患，见善其何乐；执心既坚固，见善勤修学。”^⑥白玉蟾说许逊与十一弟子“各为五言二韵劝诫诗十首以遗世”^⑦，从苏轼抽取的吴猛签诗，可证白玉蟾所说不虚。南宋郑樵《通志》著录有《十二真君灵签》一卷，说明圣签影响所至，曾编撰成书在社会上流传。许逊还撰天诰传世，宋范纯仁《许真君天诰》诗曰：

至人修炼久能成，此诰尝闻降帝庭。

宝墨森森耸鸾凤，训词一一在生灵。^⑧

天诰的具体内容已不可得知，其模仿上天神灵诰语的形式，时代在陶弘景《真诰》之先。许逊以正一法术济世度人，促成了西山道教的世代传播。西山宫观经历隋末唐初的衰微，唐高宗永淳（682-683）中胡惠超重兴西山宫观，此后至北宋时期，西山道教逐渐发展而趋于极

① 《全唐文》卷一百六十二第2册，中华书局1983年版，第1660页。

② 《历世真仙体道通鉴》卷四十五，《道藏》第5册，第359页。

③ 《历世真仙体道通鉴》卷三十五，《道藏》第5册，第302页。

④ （清）张金吾编：《金文最》卷四十七，中华书局1990年版，第679页。

⑤ 《道藏》第4册，第761页。

⑥ 《东坡志林》卷三《记真君签》，华东师范大学出版社1983年版，第104页。

⑦ 《修真十书玉隆集》卷三十三《旌阳许真君传》，《道藏》第4册，第760页。

⑧ 《范忠宣集》卷二，《文渊阁四库全书》第1104册，第562页。

盛。对许逊在西山的影响，北宋苏辙《筠州圣寿院法堂记》说：

昔东晋太宁之间，道士许逊与其徒十有二人，散居山，能以术救民疾苦，民尊而化之。至今道士比他州为多，至于妇人孺子，亦喜为道士服。^①

西山道教的传播发展，确与许逊传道的影响有关。许逊传承的正一法术，在其传道活动中发挥出功能，后刘玉亦得传承三五飞步正一斩邪之旨。张宇初就认为道教法术的传授，许旌阳为功劳最著者之一。

二、净明道与正一道的交往

如果说晋代许逊是间接受正一道影响，则元明时期净明道与正一道已有直接交往。秋月观暎提到黄元吉得三十九代天师张嗣成推荐任玉隆万寿宫提点，赵宜真得三十九代天师张正常礼敬，刘渊然曾传授四十三代天师张宇初道法。净明道嗣法诸师与龙虎山关系密切，两派交往是客观存在的事实。元至治元年（1321），龙虎山道士朱思本主持玉隆万寿宫，按例得到元朝皇帝的玺书。朱思本字本初，曾“受道于龙虎山中，而从张仁靖先生扈直两京最久，学有源委”^②。此龙虎山道士朱本初，为上清三华院道士，曾随玄教宗师吴全节居京师，后受张天师之命住持西山玉隆宫。《龙虎山志》卷四将玉隆宫列为院观之一，说明元代玉隆宫曾归属龙虎山管辖。

旌阳五传赵宜真早年弃儒，出家学道于龙虎山，曾师从龙虎山金蓬头（金志扬），得金液内外丹诀的传授。明张宇初《赵原阳传》说：

会壬辰兵兴，挟弟子西游吴蜀，暨还，游武当，谒龙虎，访汉天师遗迹。时天师冲虚公深嘉礼之，欲留不可，官之学者多师焉。^③

三十九代天师张正常，赏识赵宜真道学修养而礼遇有加，赵宜真更以自己的常识，获得龙虎山上清宫道士的尊崇。据明王直《长春刘真人祠堂记》记载：赵宜真选择净明道嗣教，看重刘渊然为传教嗣法之才：“留之座下，授以诸阶元秘，携归金精山，复授以玉清宗教、社令烈雷、玉宸、黄箬、玉策等书及金火返还大丹之诀，栖神炼炁，呼召风雷，驱役鬼神，济拔幽显，动有灵验。”^④ 赵宜真传授给刘渊然的这些天心帙，内容显系正一道法术。赵宜真是贯通道教诸派道法的人物，“曾尘外学得清微、灵宝诸阶雷奥，补其遗阙，发其旨趣，清微久不行，至是大显。”^⑤ 清微派传授天师父箬，传授之祖则仍属正一道。清娄近垣《龙虎山志》卷七《人物》，收录有赵元阳、刘渊然的传记，视之为龙虎山一系的道士。更有意味的是，旌阳六传刘渊然将净明道法嗣传给邵以正，邵以正与龙虎山张天师关系至为密切。至邵以正以后净明道的法嗣已不明晰，邵以正本人在道史中，俨然以正一道士的面貌出现。在刘渊然旌阳六传之后，旌阳传承系谱不续，净明道又一度趋于沉寂。

① 《栾城集》卷二十三，《文渊阁四库全书》第1112册，第251页。

② 《龙虎山志》卷十三《文艺》，《藏外道书》第19册，第584页。

③ 《岷泉集》卷四，《道藏》第33册，第232页。

④ （明）王直：《抑庵文集》卷五，《文渊阁四库全书》第1241册，第428页。

⑤ （明）王直：《抑庵文集》卷二十四，《文渊阁四库全书》第1242册，第32页。

值得注意的是旌阳五传赵宜真以下，又与全真道保持联系。清代罗浮酥醪洞主陈教友编撰的《长春道教源流》，将赵元阳、刘渊然、邵以正列为全真法嗣，并为每人立有传记。赵宜真曾从张广济，得长春丘真人北派之传，又师南昌李玄一，得玉蟾白真人南派之学。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^①。《长春道教源流》卷七《赵元阳传》说赵元阳：“于正一天心雷奥、全真还丹之旨，多所发挥。”^② 赵宜真兼学正一、全真，这反映净明道对两大道派的趋附，也显示明代净明道贯通两派的趋势。正如清代罗浮酥醪洞主陈教友评价：“自是而北宗、南宗及正一教，遂多通而为一矣。”^③

《长春道教源流》卷七《刘渊然传》说：“正一真人张宇初之术，渊然所授也。”此说是沿袭《明史·刘渊然传》的记载。陈教友认为刘渊然“仍守全真之学，正一之术，系所兼习，非以是为宗主者。”^④ 陈教友强调赵宜真、刘渊然、邵以正皆为全真道士，认为其宗主全真道，而兼习正一道法术，明显是站在全真道的立场。但赵宜真、刘渊然兼学全真的事实，却反映出明代全真道向江南渗透的历史趋势。

根据清代白云观保存的《诸真宗派总簿》，其中第四十九是许真君净明派，其传派系谱是：

天德高无量，照明自古今，玄元闻见处，总合圣贤心，道德宏清静，法源广大成，东汉有章教，功果保忠祯。^⑤

大致可以说元明时期的净明道，除继续保持其孝道的特色外，在经济制度方面多与正一、全真融汇，而在斋醮科仪方面，则承袭灵宝派斋法而有所革新。不仅如此，净明道还与闾山派有某种渊源关系。许逊信仰传播至闾山派，今福建、台湾的闾山教，皆尊闾山许真君为法主。闾山派在福建影响最著，福建闾山派的许真君信仰其来有自，南宋谢枋得《圆峰道院祠堂记》说：

许真君立功江湖，建邵境上民营道院于圆峰山，祠祭勤而诚。……闽人祀许真君非古也。以其驱龙蛇，逐厉鬼，有大造于民，精神在天，变化不可测。时雨暘，救水旱，民祈祥远疾者应如响，祀之可矣。^⑥

福建闾山教尊闾山许真君为法主，此段记载或许可以作出说明。

作为净明道祖庭的玉隆万寿宫，史称兴于晋而盛于唐，尤莫盛于宋。北宋是西山道教的极盛时期，宋徽宗时玉隆万寿宫仿西京崇福宫例，成为江南一大道观。史称大江之东西，尤为仙真窟宅，道家之大山，莫若旌阳之故宅。唐宋时期西山道教盛行的南朝、西抚，是许逊崇拜的民俗祭祀活动。民间还绘制许真君神像，张挂于神堂以奉祀。许逊被视为江西福主，至清末西山的香火仍然隆盛。

① 《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》，创文社1978年版，第156-157页。

② 《藏外道书》第31册，第128页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《白云观志》卷三《诸真宗派总簿》，《藏外道书》第20册，第578页。

⑥ 《叠山集》卷三，《文渊阁四库全书》第1184册，第879页。

净明道与传统道派关系考述*

郭武**

净明道是宋元间兴起于江西西山的道教教团，系由东晋以来的许逊崇拜发展而成，该道团在由一种民间信仰发展成道教宗派的过程中，曾吸收了传统道教诸多派别乃至儒、佛、摩尼教等的思想观念和行方式。有关其与传统道派及儒、佛、摩尼教等的关系，以们学界曾多有人谈及^①；本文之主旨，则在梳理各家看法并补以笔者近期研究所得，以使人们对净明道与传统道派之关系有个较为系统的认识。

一、净明道与传统符箓道派

（一）天师道

天师道是道教最早的教团组织，后世的道派皆或多或少地承认其说，或许正是出于这样一种认识，早期的学术界在谈论净明道时多主张其与天师道有着关系，如日本学者湊德忠著《道教史》^②、中国学者李养正著《道教概说》^③皆是如此；不过，他们对这种关系只是一言带过而已，并未具体地对之进行考察。事实上，宋元净明道曾奉天师张道陵为“监度师”并使用过天师道的“正一五雷法”^④，由此可知其确曾受过天师道的影响。而这种影响，当与中唐以来西山附近的龙虎山、麻姑山等天师道团的活动日盛有着关系^⑤。

除了所奉祖师和所行道法外，净明道及其前身还在其他方面与天师道有着联系，如王卡先生曾考《元始洞真慈善孝子报恩成道经》《洞玄灵宝八仙王教诫经》《慈善孝子报恩成道经》等道经，发现南北朝时有尊崇分别治日中、月中、斗中的“三真孝王”且实践孝行的天师道孝道支派存在，认为隋唐时期宗奉许逊的净明道前身——“孝道”实即由此“新兴天师道支派”

* 本文原载于《云南社会科学》2005年第3期。

** 郭武（1966-），男，云南耿马人，四川大学宗教学研究所教授、博士生导师，哲学博士，主要从事道教文化研究。

① 详请参阅郭武著：《关于净明道研究的回顾及展望》，台北《汉学研究通讯》2000年第十九卷第3期，第372-383页。

② [日]湊德忠：《道教史》，东京：山川出版社1977年版。

③ 李养正：《道教概说》，中华书局1989年版。

④ 如《道藏》本《灵宝净明院行遣式》，《太上灵宝飞仙度人经法》俱载张陵为净明道“监督师”，《灵宝净明黄素书释义秘诀》则载周真公以为“太上五雷神法”不及“正一五雷神法”。

⑤ 李刚：《唐代江西道教考略》，《世界宗教研究》，1992年，第52-59页。

与传统许逊信仰结合而成^①。李显光先生又考许逊教团之信徒来源、靖庐制度等亦受到了天师道的影响，以为其教团成员最初多由疫病患者组成乃“是天师道的传统”，“十二真君”多立有靖庐也同样是承天师之教而来^②。张泽洪先生则考净明道及其前身所用正一斩邪之法、三五飞步之术、太上法箓、圣签等实属正一道法，且净明道士多与正一道士互相往来^③。此外，据袁冀先生考证，元时天师道的重要支系“玄教”还曾有弟子陈义高、王寿衍、吴以敬、陈日新等人相继提点过净明道祖庭——西山玉隆万寿宫^④，而《净明忠孝全书》亦载净明道宗师黄元吉曾与第39代天师张嗣成、玄教大宗师吴全节交往甚密^⑤。由这些关系便不难理解净明道为何将天师张道陵奉为其“六师”之一。

（二）灵宝派

在传统符箓道派中，以灵宝派与净明道的关系最为深厚，这从宋元净明道的经典、神灵多冠有“灵宝”字样^⑥，其派名、坛场亦多称“灵宝”^⑦，甚至其祖师许逊曾被奉为灵宝派宗师^⑧，便可窥知。早期学术界之所以有人猜测净明道与灵宝派可能有着联系^⑨，甚至认为净明道是“在许逊民间信仰‘灵宝化’的基础上转变而成的”^⑩，即多凭此。以上联系是很直观的，但也显得较肤浅，故秋月观暎先生曾以为将许逊奉为灵宝派宗师的根据颇值得怀疑^⑪。实际上，宋元净明道之受灵宝派的影响，并不仅仅是对“灵宝”词的借用，而且还吸收了其斋醮仪范，如南宋时理宗曾“命道士二十一员于隆兴府逍遥山福地玉隆万寿宫启建灵宝道场一昼二夜，满散二百六十分位，告盟天地，诞集嘉祥，谨依旧式诣逍遥山投送金龙玉简”。净明道或其前身之吸收灵宝派的斋醮仪范，并非在南宋时才开始，而是可上溯至北宋、隋唐乃至东晋时期，如白玉蟾撰《续真君传》曾记北宋徽宗“请道士三七人于洪州玉隆观建道场七昼夜，罢散日设醮一座三百六十分位，上启神功妙济真君”，唐《孝道吴许二真君传》则言：“从晋元康二年真君举家飞升之后，至唐元和十四年，约五百六十二年，递代相承，四乡百姓聚会于观，设黄箓大斋，邀请道流，二日二夜升坛进表，上达玄元，作礼焚香，克意诚请，存亡获福，方体暇焉。”二传所记玉隆观道场之先斋后醮的程式及其所设“黄箓大斋”，均属灵宝斋法之格式。只是，南宋以前因崇奉许逊而凝聚成的群体虽已使用道教的灵宝斋法，但其在宗教属性上却仍是种民间崇拜，故 Kristofer M·Schipper 认为其“只是种受灵宝派影响的均 local school（传统、生活方式相同的群体），而非 sect（宗教教派）或 specialid eological movement（有特殊思想体系的运

① 王卡：《隋唐孝道宗源》，《道家文化研究》第九辑，上海古籍出版社1996年版。

② 李显光：《许逊信仰小考》，《宗教学研究》1999年第3期，第12-19页。

③ 张泽洪：《净明道与正一道》，《江西社会科学》2001年第12期，第6-10页。

④ 袁冀：《元代玄教官观教区考》，《元史论丛》，台北：联经出版社1978年版。

⑤ 徐慧：《净明忠孝全书》卷一，《道藏》，北京文物出版社1988年版。

⑥ 明正统《道藏》中所收冠以“灵宝字样”的净明道经典有《太上灵宝净明洞神上品经》等20余种。而早期传说中的孝道明王在净明道经典中则被称为“灵宝大真人”“灵宝救苦天尊”等，太阳上帝、太阴元君被称为“灵宝净明天尊”“灵宝净明黄素天尊”等，许逊也被称为“灵宝净明玄中传教圣师”。

⑦ 如《净明忠孝全书》记净明道立有“玉真灵宝坛”“灵宝朝天坛”等，并记许逊得遇日月二帝君授以“净明灵宝忠孝之道”，徐慧等亦自称“净明灵宝忠孝弟子”。

⑧ 《清微斋法》卷上，《道藏》。

⑨ [澳]柳存仁：《许逊与兰公》，《世界宗教研究》1985年第3期，第40-59页。

⑩ 卿希泰、詹石窗：《许逊与净明道之改革》，《中国文化与中国哲学》，生活·读书·新知三联书店1998年版，第352-375页。

⑪ [日]秋月观暎：《中国近世道教の形成——净明道の基础的研究》，东京：创文社1978年版，第88页。

动)”。这种民间信仰借用道教仪范的现象,实曾普遍存在于历史上的中国社会里。西山地区崇奉许逊的群体之所以能娴熟地使用道教灵宝斋法,与南朝灵宝派宗师陆修静曾久居江西庐山及北宋以后灵宝派曾兴起于江西阁皂山有关。

宋元净明道受灵宝派的影响,并不限于其前身多吸收了灵宝派的斋醮仪范,也不止于其形成后多借用过“灵宝”一词,而且还体现于其经、法的制作多承袭了灵宝派的观念和模式。近年张泽洪先生发表《净明道与灵宝派——兼论与正一道法术的关系》文,曾对净明道与灵宝派的深层关系进行了挖掘。张文注意到南宋净明道团所行法有灵宝法、黄素法、净明法、度人法4种,并考察了其对“灵宝大法”及《度人经》的推崇,如《太上灵宝净明飞仙度人经法》曾言灵宝大法“总括万象,为三才机钮,含融于黄素之书,要约于净明三十五篇之奥,详悉于飞仙度人之宝法”,以及该《经法》曾“以《度人经》为蓝本”等现象。对于净明道之《太上灵宝净明飞仙度人经法》,学术界很早就曾予以过关注,如日本学者吉冈义丰于1962年发表的《初期的功过格》文曾谈及该《经法》,秋月观暎又于1983年发表专门讨论该《经法》的文章——《净明道研究上的几个问题(二)——围绕〈太上灵宝净明飞仙度人经法〉》,中国学者编纂的《道藏提要》等亦曾对该《经法》进行过考证;只是,诸家虽皆注意到该《经法》的很多文字与《度人经》相同,但却未发现这种“相同”的真正意义。考《太上灵宝净明飞仙度人经法》,可知其文字包含了全部《度人经》本文^①,实是依《度人经》演绎而来,而这种演绎,又实是依“灵宝法”的制作模式而来。金允中《上清灵宝大法》曾言:“灵宝之用,因经而出经法。”意即“灵宝法”使用有经与法两个系统,“法”系因“经”而出,具体方式为“以经中之文而为咒,因经中之字而为之符”。宋元净明道亦依此而主张“以法述经意,因经明法理”,具体以《太上灵宝净明飞仙度人经法》而言,其实是以《度人经》经文作为其“法”之所出,如卷《昭应章》及《洞界章》即曾以《度人经》文为“召神呪”并“用为法”。换句话说,《太上灵宝净明飞仙度人经法》乃是以《度人经》本文为“经”,而以自身为《度人经》之“法”;这种配合方式,在宋元净明道中很常见,如《太上灵宝净明洞神上品经》与《太上灵宝净明秘法篇》即是组相互配合的“经”与“法”。所以,卿希泰、詹石窗先生说净明道是“在许逊民间信仰‘灵宝化’的基础上转变而成的”,并不过分。只是,宋元净明道使用的道法也并非纯粹的“灵宝法”,还揉入了其他些东西,如前述南宋净明道团所行法有灵宝法、黄素法、净明法、度人法4种,而元代刘玉亦曾对传统净明道法进行过改革,是故,宋元净明道并不能算作是灵宝派的正宗支系,顶多只能算作是其“旁门”^②。

(三) 上清派

对于净明道及其前身与上清派的关系,早期学界多注意到《历世真仙体道通鉴》卷二十七《胡惠超》记胡氏曾参与陶弘景校《茅山华阳洞天太清经》之事,柳存仁先生又注意到上清派亦多主张“忠孝”。后王卡又据《壙城集仙录》载孝道明王曾授谶母“无英公子黄老玉书、大洞真经、豁落七元太上隐玄之道”而认为“这些都是东晋南朝丹阳茅山上清派道士所传经书符箓”,进一步确认了两者间的联系。此外,王文还以为上清道士杜光庭编《壙城集仙录》“婴

^① 《道藏》洞真部本文类收有《太上洞玄灵宝度人上品妙经》六十一卷,卷一乃《度人经》本文,余六十卷乃后人增益。

^② 将净明道视为灵宝派旁门之说见于南宋,如《海琼白真人语录》卷一载留元长言:“近观灵宝之旁门,又有曰圆通一法,复有太上净明院法一阶。”见《道藏》本。

母”（谌母）条所据材料“大概皆为胡慧超《十二真君传》”，故猜测“胡慧超与上清派关系较密切”；李显光更据杜光庭编《洞天福地岳渎名山记》所记“三十六靖庐”中11处与许逊有关，而认为杜氏与孝道有着较多关系。但是，诸文对杜光庭何以会与孝道有如此密切关系却未能作出深入探究。

笔者以为，杜光庭与孝道的关系可追溯至叶藏质乃至叶法善。《历世真仙体道通鉴·叶藏质》载：藏质乃叶法善后裔，曾“诣天台冯惟良，授三洞经箓”，于唐懿宗朝羽化前曾“召其友应夷节同饮，语及生平事，然后告以行日”。同卷《应夷节》《杜光庭》又载：

上清大法，自陶隐居传王远知，王传潘先生，潘传司马炼师，司马传薛季昌，薛传田良逸，田传冯惟良，冯传应夷节也。

道士杜光庭，字宾圣，号东瀛子，本处州人，博极群书，志趣超迈。唐懿宗朝与郑云叟赋万言不中，乃奋然入道，事天台道士应夷节。

由上可知，杜光庭与叶藏质皆属上清茅山宗弟子，且杜氏之师应夷节与叶藏质本为好友兼师兄弟，而杜氏于唐懿宗朝师从应夷节时叶藏质可能尚在世。叶藏质之先人叶法善，实乃孝道人物，曾诣豫章万法师求炼丹、辟谷、导引、胎息之法，多活动于西山，且会晤过胡慧超；而叶藏质为其后裔，有孝道“家学”当在情理之中^①。这样，杜光庭或直接从叶藏质处、或间接从应夷节处了解孝道便是可能的事；反过来，孝道人物因这种关系而了解并接受上清法术亦同样可能。

这种可能，在宋元净明道经典中得到了证实。在南宋净明道经典中，我们不难发现上清派“存神”修炼法的影响痕迹，如《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》中《每日服气法》即属此类，其法为：“每日早晨面东焚香，两手掐日君诀，叩齿九通，存想九老帝君太阳上帝在日轮中，日色紫赤九芒，霞光辉映太空，如日初出之状。”《许真君受炼形神上清毕道法要节文》中又有《养神炼形护魂归》之法，其法“中理五气，混合百神”，并叫“九和十合，变化上清，千和万合，自然成真”。不仅如此，南宋何真公净明道团所崇“天枢院”实也与上清派有关系；茅山上清派之《上清天枢院回车毕道止法》谓“上清天枢院”乃辖中下界鬼神事之处，并曾述用印、符伏魔之法，其说即为何真公等人所本，如何氏曾称其“九老神印伏魔秘法”为“上清伏魔印章、受炼形神秘法”。此外，《净明忠孝全书》卷二《玉真灵宝坛记》又言：“有道之士克宝斯灵者，自有重重楼阁、内景黄庭、三五飞步、神奏玉京，符千年之嘉运，备八百之仙数，骑鹤玉府，烹凤瑶池。”其中“内景黄庭”之说也同样本属于上清派。近来，李远国先生又曾撰文，以为南宋净明道所行之重脾、肾修炼的“黄素法”亦当与上清派有关。

（四）其他符箓道派

除了天师道、灵宝派和上清派外，净明道及其前身还曾与其他符箓道派有着关系。如《灵宝净明黄素书释义秘诀》曾记周真公弟子方文言：“太上五雷神法，乃真师遇华岳向玉洞灵安汪真君所传，今惟有五印真文，其余醮祭四维神法不全，并赤鹅等符未见，应千诀目，恐未真的。”并因此请其师“颁示”，周真公则答曰：“终不及今之正一五雷法，徒费心力。前日监度真师五雷乃其要也。”由此可知周真公等曾接受两宋时兴起于江西地区的神霄派之“神霄雷

^① 如《历世真仙体道通鉴》卷三十五《叶千韶》曾明确记载叶法善另一后裔叶千韶奉孝道之事。

法”，因授其“太上五雷神法”的汪真君乃神霄派重要传人。神霄派以传行“神霄雷法”闻名，乃由王文卿、林灵素等人创立，而《净明忠孝全书》卷四《玉真先生语录外集》则记刘玉为证明周敦颐、二程、朱熹等理学家为“天人”，曾引《林侍宸（灵素）传》言：“一日入朝，见元佑奸党碑，司马光、程颐等诸名贤姓名皆在上；林公向之稽首，上怪问之：‘卿何故作礼？’林曰：‘时相辈捐为奸党，臣等见之，多是星宿之名。’”由此亦可见其对神霄派人物的推重。此外，元《清微仙谱》在述该派传法谱系时，曾将“高明大使至道玄应神功妙济真君许逊”列入其中，由此可见净明道与清微派当有关系。而传说吴猛曾从三皇派祖师鲍靓受学，则显示早期许逊教团似当与三皇派也有着联系。只是，有关净明道与这些符箓道派的联系待进一步挖掘。

二、净明道与丹鼎道派

以往学术界多关注净明道与传统符箓道派的联系，而较少注意到其与丹鼎道派的关系。溻德忠著《道教史》虽曾猜测“净明道同正一、全真两派及金丹道都有密切关系”，但却未对这种“关系”进行深入探究。事实上，溻德忠先生的说法基本上是站得住脚的，因为宋元净明道确曾与丹鼎道派有着很深的关系。对于南宋净明道团与丹鼎道派的关系，笔者在《何真公、周真公与南宋净明道团的演变》文中曾有过讨论，今再赘述如下并做些补充。

许逊教团并不单行符箓，实在东晋时就已开始，如《净明道师旌阳许真君传》言许逊曾得谶姆传《金丹宝经》等，又“尝炼神丹于艾城之黄龙山”，《敕建乌石观碑记》也载有许逊曾在乌石峰炼丹之事。至唐代，胡慧超又曾“炼丹首尾三年”，其弟子蔺天师也炼丹，仙去后曾留炼丹井，“病者汲井泉饮之，无不立瘳”。另一孝道人物叶法善，又曾“诣豫章万法师求炼丹、辟谷、导引、胎息之法”只是，以上诸人所炼之“丹”，当为外丹而非内丹。

南宋时期，何真公净明道团虽颇重符箓法术，但也行内炼之术，如其《净明气镜篇》内容即为讲述如何修炼体内之炁而令之“与天地流通”，最终令“丹鼎成，黄芽生，庆云兴”，实际上是篇较为粗糙的阐述内炼方法之文。但是，何真公等人的这种内炼方法，却被后来的周真公斥为“误人多矣”。周真公道团的修炼法，多受到了钟吕金丹派的内丹说之影响，如《灵宝净明黄素书释义秘诀》所载方文与周真公关于修炼的问答，内容即为钟吕内丹诸法。在《灵宝净明黄素书释义秘诀》中，方文曾问：“伏睹钟离真仙与吕真仙作《传道集》，说炼大药金丹事，有曰五炁朝元、三花聚顶……伏乞分明指示。”周真公答道：

五炁，五脏之炁，合而朝于元宫。元宫谓下元，守下元之既固，然后达于中元，达于中元，故朝于上元，名曰三阳。花者，三阳之异名也。此元阳之运动，凝结为五，运用为三。如此之时，丹已成矣。

这些说法，明显是从《钟吕传道集》等钟吕系丹经而来。《钟吕传道集》曾分论真仙、论大道、论天地、论日月、论四时、论五行、论水火、论龙虎、论丹药、论铅汞、论抽添、论河车、论还丹、论炼形、论朝元、论内观、论魔难、论证验诸篇而对内丹修炼方法进行了系统阐述，如其中《论炼形》言：

金液炼形，则骨朝金色而体出金光，金花片片而空中自现，乃五气朝元、三阳聚顶，

欲超凡体之时，而金丹大就之日……变金丹于黄庭之内，炼阳神在五气之中，于肝则青气冲，于肺则白色出，于心则赤光现，于肾则黑气升，于脾则黄色（起）。五气朝于中元，从君火以超内院。下元阴中之阳，其阳无阴，升而聚在神宫；中元阳中之阳，其阳无生，升而聚在神宫；黄庭大药，阴尽纯阳，升而聚在神宫。五液朝于下元，五气朝于中元，三阳朝于上元。朝元既毕，功满三千，或而鹤舞顶中，或而龙飞身内，但闻嘹亮乐声，又睹仙花乱坠。

这段文字，显然是周真公上述解答之根据。不仅如此，《灵宝净明黄素书释义秘诀》还就“辨水火”“交龙虎”“明丹药”“晓铅汞”“会抽添”“转河车”等炼丹要领进行了详细讨论，其说也颇近《钟吕传道集》之旨，兹不赘述。这种据《钟吕传道集》来阐述其内炼之道的做法，还体现于《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书序例》中，如该经《黄帝素书入道品》言：

凡学《黄素书》者，既得不变之道，而所以成就之者亦有法。何谓成就？知天地，知四时，知日月，知五行，辨（辨）水火，交龙虎，明丹砂，（合）药物，晓铅汞，会抽添，转河车，然后炼形之术、朝元之方、磨难之试、证验之悟无不周矣。

这段文字，明显是在谈内丹炼命之法；其后有长篇释文，按《钟吕传道集》之意对天地、四时、日月、八行、水火、龙虎、丹砂、铅汞、抽添、河车诸词进行了解释，如其释“水火”言：

水火何以辨之？盖人之心肾，相去八寸四分，乃水火定位之比也。气液太源相合，乃水火交合之比也。心生液，自肺液降于心液，乃妇有家也。肾生气，自肾气行于心气，乃男有室也。或自上而下，或自下而上，二炁相合，故曰真火真水也。

若将这段解释与《钟吕传道集》之内容进行对比，可发现二者实质上相同，如《钟吕传道集·论水火》言：

人之心肾，相去八寸四分，乃天地定位之比也。气液太极相生，乃阴阳交合之比也。一日十二时，乃一年十二月之比也。心生液，非自生也，因肺液降于心液行；液行夫妇，自上而下以还下田，乃曰妇还夫官。肾生气，非自生也，因膀胱气升而肾气行；气行子母，自下而上以朝中元，乃曰夫返妇室。肝气导引肾气，自下而上以至于心。心，火也，二气相交薰蒸于肺，肺液下降，自心而来皆曰心生液，以液生于心而不耗散，故曰真水也。肺液传送心液，自上而下以至于肾。肾，水也，二水相交，浸润于膀胱，膀胱气上升，自肾而起者皆曰肾生气，以气生于肾而不消磨，故曰真火也。

除了关于“水火”的认识外，《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书序例》关于龙虎、丹砂、铅汞、抽添、河车等的认识亦皆与《钟吕传道集》相同，兹不再赘引原文。需要说明的是，其之所以如此谙熟钟吕丹法，乃与吕洞宾弟子施肩吾及“南宗”五祖白玉蟾曾活动于西山有关，如《历世真仙体道通鉴》卷四十五《施肩吾》曾载：“初，希圣（施肩吾）遇（许）旌阳授以五种内丹诀及外丹神方，后再遇吕洞宾传授内炼金液还丹大道，于是终隐西山。”至于白玉蟾，其生虽多云游天下，但从其所著《玉隆集》中曾专录《逍遥山群仙传》且多有实地考察之文看来，白氏当在西山隐居过较长时间并与许逊教团中人有较多往来。白玉蟾乃金丹派南宗第五祖，亦属钟吕系传人，曾为施肩吾之《施华阳文集》作跋，对金丹派南宗的

内丹修炼理论有巨大贡献，且曾受过上清派的法箓，兼属神霄派中人，擅行“雷法”；后来南宋净明道团之重内丹修炼，并获施肩吾所编《钟吕传道集》，且兼行“太上五雷法”，应与曾为施氏文集作跋且兼属神霄派传人的白玉蟾在西山的活动有很大关系。

除了钟吕系的丹法外，宋代净明道还有着其他内炼方式，如前述李远国先生所论受上清派重脾、肾之说影响的“黄素法”以及朱越利先生所论《灵剑子》中“服气调咽用内气”的内丹丹法。对此，笔者不拟再作重复。惟想说明一点，即宋代净明道团中出现种种不尽相同的内炼方法，可能与其曾受多家传授有关，如方文言：“方文自癸酉年，年始二十，见一西川李道人说汞事，拜采取之法。至庚子年，又见东京一陈道士传方文丹经铅汞事。至癸卯年，又见河朔一王先生及京师庶道人，拜乡人王学士参同丹灶铅汞事及火候。去年任官崇仁，遇王绛州先生高弟传火丹之法甚详。”诸家之不尽相同的修炼法，显示了唐宋以来道教革新潮流下内丹之术的勃兴。

三、结语

由上可知，宋元净明道与传统符箓道派及丹鼎道派俱有着联系，实为融符箓与内丹为一体的道派。这种融合，还明显地体现于元代净明道对内丹与符箓思想的糅合中，如刘玉在改革传统净明道的符箓道法时曾以为：

古者忠臣孝子，只是一念精诚，感而遂通。近代行法之士，多不修己以求感动，只靠烧化文字，所以往往不应。盖惟德动天，无远弗届，今此大教之行，学者真个平日能惩忿窒欲，不昧心天，则一旦有求于天，举念便是。若平时恣忿纵欲，违天背理，一旦有求，便写奏申之词百十纸烧化，也济不得事。异时法子行持精熟时，但是默奏，自有感通，家书不须亦可。

这里所谓“惩忿窒欲，不昧心天”，实是元代净明道团用以追求心性“净明”、得道成仙的一种内炼方式。如刘玉又言：

惩忿则心火下降，窒欲则肾水上升，明理不昧心天则元神日壮、福德日增。水上火下，精神既济，中有真土为之主宰，只此便是正心修身之学、真忠至孝之道。修持久久，复其本净元明之性，道在是矣……心明则知本性下落矣。既知本性，复造命源；当是时，污习悉除，阴滓普消，升入无上清虚之境、极道之墟，水火风灾之所不及，方得名为超出阴阳易数生死之外。

此外，南宋净明道团的“黄素法”也同样体现了内丹与符箓的融合。“黄素法”本是一种重在炼“命”的内丹方法，但这种内炼方法却又糅合了对符箓的运用，并杂有吐纳、闭气、咒炁、辟谷诸术，如《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》云：“欲知宝鼎藏何物，黄素真经具魂魄。中有宝符灵若神，可以佩往昆仑北。昆仑之北有仙梯，飞上玉晨人不知。”并示“黄素符”12道，称其为“拔宅之阶级而超腾之要术”；又有用于行吐纳、闭气、辟谷的“黄素真文”“黄素合炁”符及《黄素外经》等，还有教人起床、着衣、饮食、登厕时用的诸咒炁法，等等。

白玉蟾在西山的活动及其对净明道的影响*

郭 武

白玉蟾是金丹派南宗第五祖，乃道教史上的著名人物，有关其生平事迹、思想学说，学术界已多有讨论，笔者亦尝细论之^①。然而，包括笔者在内的学界诸家以往在谈论白玉蟾时，皆未曾关注他在净明道兴起地——江西西山的活动，并忽视了其对净明道的影响。下面，试就白玉蟾在西山的活动及其对净明道的影响作一介绍，以补人们认识之罅漏。

白玉蟾一生云游天下，据其《云游歌》言，他的足迹曾广达“江之东西湖南北，浙之左右接西蜀，广闽淮海数万里”，到过的地方有武夷山、龙虎山、阁皂山、天台山、罗浮山、青城山、霍童山、北邙山等等。其中，亦包括净明道的兴起地江西西山，而白玉蟾所著《玉隆集》，即是他在此地生活期间完成并因西山而得名，详如下。

“西山”之名，在中国各地多有之，如《读史方輿纪要》及《中国古今地名大辞典》中收录有约三十处。对此，日本学者秋月观暎《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》中曾专设《西山与旌阳县》一章考之，以为净明道兴起之西山乃如《读史方輿纪要》所言属南昌府，横跨南昌、新建、奉新、建昌四县地域。此外，秋月先生还据《水经注》等的记载，指出江西的西山在古代又称逍遥山、散原山、厌原山、南昌山等，并引《历世真仙体道通鉴》卷二十六《许太史》称许逊与郭璞曾“求善地为栖真之所，得西山之阳逍遥山金氏宅，遂徙居之”之言，而以为西山与逍遥山有别。应该说，秋月先生的判断大致是正确的，但却并不十分精确，因为《读史方輿纪要》所言范围甚大，所指实际上是一支山脉而并非净明道的活动地，而逍遥山与西山虽有别，但在后来却常被混用。关于“西山”与“逍遥山”的范围及其关系，《逍遥山万寿宫志》卷六《山川考》曾有明白而详细的考论，兹引如下：

逍遥山 按《郡志》：会城西界赣河为新建，其山总名西山。脉自奉新华林来，起虬峰，转梧桐岭，东北行曰天实洞，为西山之宗，东南行曰昭山，为逍遥之祖山。昭山而东，耸立三峰，曰白仙岭，起伏环抱，形势蜿蜒护峡，有日月二星来朝，有明塘九曲，遂结逍遥。

西山 在本山北三十里，即献原山，《豫章记》曰厌原山，《水经注》作散原山，《太

* 本文原载于《中国道教》2006年第2期。

① 郭武：《白玉蟾对金丹派南宗思想的总结和发展》，台北：《道教文化》1994年第五卷第9期，第24-37页；郭武：《白玉蟾生平略考》，台北：《道教文化》1995年第五卷第11期，第34-41页。

平寰字记》又作南昌山。发原于高安之岭，复少行，入田度峡为灵峰，高嶂特起，遂为西山。高二千五百丈，轮广三百里，上接筠阳，下连匡狱，东限章水，西带冯川，蜀水界其南，修水界其北，覆压数县之地，自为一山，不与他山接。盖省城之右卫，逍遥之北障也。

由这两段文字，我们可以清楚地得知：所谓“西山”应系前述横跨南昌、新建、奉新、建昌四县地域的山脉之总称，而“逍遥山”不过是“西山”主脉上的一条支脉罢了。前者实即杜光庭《洞天福地岳渎名山记》所谓第三十二福地，又称“玉隆腾胜之天”，后者则被视为是第十二洞天——“天宝极玄之天”。不过，这种区别却常被人们忽略，如清代编修的记录西山万寿宫发展史之书即称《逍遥山万寿宫志》，而志中诸序则或称《重刻逍遥山玉隆万寿宫志序》，或称《捐贖重刻西山玉隆万寿宫志小引》等。

由上可知，白玉蟾著《玉隆集》之“玉隆”一词，实是指“玉隆腾胜之天”，则为他在作《玉隆集》为道教第三十二福地的江西西山隐居期间所作诸文之总集，其内容多与活动于该山的净明道及其前身许逊崇拜有关。这种说法并非笔者之虚谈附会，而是可从文集的内容中得到确证，如《玉隆集》中有《玉隆宫会仙阁记》，所记即豫章（今江西）西山奉许（逊）真君的玉隆宫之事，又有《逍遥山群仙传》及《诸仙传》，所录“神仙”皆属作为净明道之前身的许逊崇拜中人物。具体而言，《逍遥山群仙传》所录之吴猛、陈勋、周广、曾亨、时荷、甘战、施岑、彭伉、盱烈、钟离嘉、黄仁览实即许逊崇拜之“十二真君”中人，《诸仙传》所录“兰公”“谌姆”则为传法予许逊者，“许大”为未及随许逊一同“飞升”的家奴，“胡詹二王”为至今仍站立在西山万寿宫中许逊神像旁的胡云、詹天弼，“胡天师”则是为唐代孝道发展作出过杰出贡献的胡惠超（胡慧超）。同时，《逍遥山群仙传》还详录了北宋徽宗对西山“十二真君”所赐的封号，如封吴猛为“神烈真人”，陈勋为“正持真人”，周广为“元通真人”，曾亨为“神惠真人”，时荷为“洪施真人”，甘战为“精行真人”，施岑为“勇悟真人”，彭伉为“潜惠真人”，盱烈为“和靖真人”，钟离嘉为“普惠真人”，这是现存道经中对“十二真君”封号的最早记载。

此外，白氏《玉隆集》中还有《旌阳许真君传》及《续真君传》两篇有关许逊的传记，其不少内容更是后世净明道“神化”许逊的蓝本，兹举两例如下。

1. 关于许逊德行的描述，《玉隆集·旌阳许真君传》：

真君姓许氏，名逊，字敬之……日以修炼为事，不求闻达，乡党化其孝友，交游服其德义。尝有售铁灯檠者，因夜燃灯，见有漆剥处，视之，金也；翌日，访主还之。人有馈遗，苟非其义，一分不取。郡举孝廉，不就。朝廷屡加礼命，不得已乃于太康元年起为蜀郡旌阳县令，时年四十二。视事之初，诫吏胥去贪鄙、除烦细、脱囚繫，悉开谕以道，吏民悦服，咸愿自新。发摘如神，吏不敢欺。其听讼，必先教以忠、孝、慈、仁、忍、慎、勤、俭，近贤远奸，去贪戢暴……先是，岁饥，民无以输租，郡邑绳以法，率多流移；真君乃以灵丹点瓦砾为金，令人潜瘞于县圃。一日，藉民之未输者咸造于庭，诘责之，使服力役于后圃。民鐸地获金，得以输纳，遂悉安。

这段描述，在唐代的《十二真君传》与《孝道吴许二真君传》中皆没有出现，始见于白氏所撰之《旌阳许真君传》。后来，其说曾为元代净明道经典所承袭，如《净明忠孝全书》卷

一《净明道师旌阳许真君传》：

真君姓许氏，名逊，字敬之……日以修炼为事，不求闻达，乡党化其孝友，交游服其德义。尝有售铁灯檠者，因见漆剥处，视之，金也；翌日，访其主，还之。朝廷屡加礼命，不得已乃于太康元年起为蜀旌阳县令，时年四十二。视事之初，诫吏胥去贪鄙、除烦细、脱囚繫，悉开谕以道，教以忠、孝、慈、仁、忍、慎、勤、俭，吏民悦服，咸愿自新。先是，岁饥，民无以输租，郡邑绳以法，率多流移；真君乃以神丹点瓦砾为金，令人潜瘞于县圃，藉民之未输者，使服役于圃。民地获金，得以输纳。

很明显，《净明忠孝全书》的文字乃本自白氏《玉隆集》之《旌阳许真君传》。

2. 关于许逊神异的描述。后世有不少关于许逊斩蛟杀蛇的传说，如《净明忠孝全书》卷一《净明道师旌阳许真君传》中录有多则故事，涉及艾城、西安、海昏、长沙、豫章诸地。而《净明忠孝全书》所录故事，亦几乎全是抄白氏《旌阳许真君传》而来。白氏所录许逊斩蛟故事，除第五则乃是袭《太平广记》卷十四所引唐代《十二真君传》而来，余则多为新造。

除了许逊外，后世净明道关于胡慧超的种种说法也多本自白氏《玉隆集》之《逍遥山群仙传》，如《净明忠孝全书》卷一《净明法师洞真先生传》载：

先生姓胡，名慧超，一名化俗，字拔俗，不知何许人，亦莫详其年。……尝遇日月二君授以净明灵宝忠孝之道，神妙无方，人莫能测。唐初隐于洪州西山之洪井……贞观中，太宗皇帝闻风召之，不赴。高宗即位，复召先生，乃赴。……力求还山，上许之，诏百官祖饯，御制诗为别。乃还居西山游帟观，时观荒废，先生因问主观胡不修葺，答以乏财力。先生迳往，不逾月，以木筏至高安樟木江口。距九十里，命筏人紧系缚，各就宿江岸；临暮，飞墨符一道；中夜，烈风雷雨；比明，筏已在坛下矣。凌抹岭谷所当之路，林木披靡。又于山下发一窖，出钱三百千，为工役之所需应。殿宇非人所为者，皆夜役鬼神为之。门外凿七井，以禁火灾。则天复召见于武成殿，问神仙事，先生止陈“道德，帝王治化之源”，即辞乞还山。敕遣使赍金璧送归。……赐谥曰“洞真先生”，凡参学净明弟子皆尊之曰“法师君”。

以上文字，实也是以白氏《逍遥山群仙传》中的《胡天师》为蓝本写成，所不同者唯白氏言“或云许、吴二君尝授其延生炼化、超元九纪之道”，而此处则作“尝遇日月二君授以净明灵宝忠孝之道”，白氏言“至陶弘景校《茅山华阳洞太清经》七十卷，天师亦与焉”，此处则未录。

除了神仙人物的事迹外，白玉蟾《玉隆集》中有关许逊“教化”内容的一些说法也为后世净明道沿用。如其《旌阳许真君传》言许逊曾降有“八宝垂训”，亦即忠、孝、廉、谨、宽、裕、容、忍等八种行为规范，内容为：孝则“忠则不欺，不悖，廉而罔贪，谨而勿失；修身如此，可以成德。宽则得众，裕然有余，容而翕受，忍则安舒；接人以礼，怨咎涤除”。后来，南宋净明道的《太上灵宝净明飞仙度人经法》将其称作“八极”，并视之为“灵宝净明飞仙度人之基”，以为：“忠者钦之极，孝者顺之极，廉者清之极，谨者戒之极，宽者广之极，裕者乐之极，容者和之极，忍者智之极。”^① 元代《净明忠孝全书》所倡，也多同于此说。

^① 《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷一，《道藏》本。

总之，白玉蟾所著《玉隆集》，有很多内容实为其隐居江西西山道教论坛时对净明道前身许逊崇拜的活动材料之“整理”成果，而白氏的种种说法亦曾对后世净明道产生了巨大影响，多为后世净明道袭用。不仅如此，白氏既为金丹派南宗五祖，其所传钟吕金丹派的丹法也曾对西山净明道团产生过很大的影响，如《灵宝净明黄素书释义秘诀》载南宋净明道团领袖周真公之弟子方文问：“伏睹钟离真仙与吕真仙作《传道集》，说炼大药金丹事，有曰五气朝元、三花聚顶……伏乞分明指示。”周真公答道：

五气，五脏之气，合而朝于元宫。元宫谓下元，守下元之既固，然后，达于中元，达于中元，故朝于上元，名曰三阳。花者，三阳之异名也。此元阳之运动，凝结为五，运用为三。如此之时，丹已成矣。^①

这些说法，明显是从《钟吕传道集》等钟吕系丹经而来。《钟吕传道集》曾通过论真仙、论大道、论天地、论日月、论四时、论五行、论水火、论龙虎、论丹药、论铅汞、论抽添、论河车、论还丹、论炼形、论朝元、论内观、论魔难、论证验等诸篇而对内丹修炼方法进行了系统阐述，如其中《论炼形》言：

金液炼形，则骨朝金色而体出金光，金花片片而空中自现，乃五气朝元、三阳聚顶，欲超凡体之时，而金丹大就之日。……变金丹于黄庭之内，炼阳神在五气之中，于肝则青气冲，于肺则白色出，于心则赤光现，于肾则黑气升，于脾则黄色（起）。五气朝于中元，从君火以超内院。下元阴中之阳，其阳无阴，升而聚在神宫；中元阳中之阳，其阳无生，升而聚在神宫；黄庭大药，阴尽纯阳，升而聚在神宫。五液朝于下元，五气朝于中元，三阳朝于上元。朝元既毕，功满三千，或而鹤舞顶中，或而龙飞身内，但闻嘹亮乐声，又睹仙花乱坠。

这段文字，显然是周真公上述解答之根据。不仅如此，《灵宝净明黄素书释义秘诀》还就“辨水火”“交龙虎”“明丹药”“晓铅汞”“会抽添”“转河车”等炼丹要领进行了详细讨论，其说也颇近《钟吕传道集》之旨；有关此点，拙文《何真公、周真公与南宋净明道团的演变》曾有详论^②，兹不赘述。

^① 《灵宝净明黄素书释义秘诀》，《道藏》本。

^② 郭武：《何真公、周真公与南宋净明道团的演变》，台北：《汉学研究》2002年第二十卷第2期，第189-216页。

宋元净明道的修行方法及其现代意义*

郭 武**

有关道教史的学术著作，多谓净明道属于符箓道派，其实并不尽然。净明道之不单行符箓，早在其前身“许逊崇拜”和“孝道”中就已开始，如传说许逊曾得谌姆传《金丹宝经》等，又“尝炼神丹于艾城之黄龙山”^①；唐代，“孝道”中人胡慧超曾“炼丹首尾三年”^②，其弟子闾天师也曾于仙去后留一“炼丹井”^③，另一“孝道”人物叶法善则曾“诣豫章万法师求炼丹、辟谷、导引、胎息之法”^④。到了宋元时期，净明道同样也并不单行符箓，而是有多种所谓“秘法”，一方面用以修炼性命，另一方面则用以救度人群。以下，试对宋元时期净明道的修行方法作一考论，并窥探其对于现代道教发展的意义。浅陋之处，祈望方家教正。

一、宋净明道的诸种“秘法”

《净明忠孝全书》卷一载：南宋初年，豫章（今江西省）有何真公（何守证）等“致祷真君（许逊），箓垂救度”；建炎辛亥（1131），许逊等仙真降临西山玉隆宫，授何真公《飞仙度人经》《净明忠孝大法》等，“真公得之，建翼真坛，传度弟子五百余人”^⑤。这次“降授”，一般被视作是净明道正式创立的标志。署“翼真坛副演教师何守证撰”的《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法序》又言：许逊等“六真”于建炎辛亥降神时，曾“出示灵宝净明秘法，化民以忠孝廉慎之教”。这里所谓“灵宝净明秘法”，盖与上述《飞仙度人经》《净明忠孝大法》等相类，或为其统称。何真公教团之《太上灵宝净明法序》曾解释这种以“净明”为名的“秘法”道：

净明者，无幽不烛，纤尘不污，愚智皆仰之为开度之门、升真之路，以孝悌为之准

* 本文原载于《湖南大学学报》社会科学版2006年第4期。

** 郭武（1966-），云南通海人，四川大学宗教学研究所教授，博士生导师。

① 《净明忠孝全书》卷一《净明道师旌阳许真君传》，《道藏》文本。又，《全唐文》卷一百六十二《敕建乌石观碑记》页载有许逊曾在乌石峰炼丹之事。

② 《净明忠孝全书》卷一《净明法师洞真先生传》。

③ 《逍遥山万寿宫志》卷十三《人物志》，《藏外道书》本。

④ 《唐叶真人传》，《道藏》本。

⑤ 《净明忠孝全书》卷一《净明道师旌阳许真君传》。

式，修炼为之方术，行持（为）之秘要。积累相资，磨砢智能，而后道气坚完，神人伏役，一瞬息间可达玄理。

也就是说，这种可作为“开度之门”和“升真之路”的“秘法”之内容大致有“孝悌”“修炼”和“行持”三个方面。再从何真公教团所奉其他净明道经中，我们可进一步得知这种“秘法”的三个方面内容，如《太上灵宝净明洞神上品经》言：

孰不欲得仙？学仙于少年。少年事忠孝，积久成善根。复以炁血完，升降在丹田。持符救人病，阴德可超然。修行用吾法，何忧不升天。吾有净明经，诵之学忠孝，兼以炼形质，神明来赞助，遂可治百病。于此兴元功，可以致仙域。^①

这就是说，作为“秘法”之“孝悌”，乃是忠孝友悌、行善积德之类的行为，“修炼”乃是炁血升降、炼形化质之类的内功，“行持”则是画符请神、治病度人之类的法术，其目的皆是为了达致“仙域”。

以上三个方面，较具操作性的修行方法应是用以升降炁血、炼形化质之“修炼”。这种修行方法不仅受到了上清派传统的“存神”之影响^②，也开始有了唐末五代以来兴起的“内丹”之色彩。如《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》中有“每日服气法”，其法“每日早晨面东焚香，两手掐日君诀，叩齿九通，存想九老帝君太阳上帝在日轮中，日色紫赤九芒，霞光辉映太空，如日初出之状”^③。《许真君受炼形神上清毕道法要节文》中又有“养神炼形护魂归一”之法，其法“中理五气，混合百神”，并可“九和十合，变化上清，千和万合，自然成真”^④。这些“修炼”方法，皆有上清派“存神”法的影响痕迹。此外，该教团所传《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》中有《净明气镜篇》，内容为讲述如何修炼体内之炁而令之“与天地流通”，最终令“丹鼎成，黄芽生，庆云兴”^⑤，实际上是一篇较为粗糙的阐述炁血升降、炼形化质之“内丹”方法的文章；只是，这种内炼方法可能并不成熟，故曾被后来的周真公斥为“误人多矣”^⑥。

然而，以上“秘法”最值得注意的，却是所谓“孝悌”。关于“孝悌”，《太上灵宝净明洞神上品经》云：

父母之身，天尊之身；能事父母，天尊降灵。欲拜星辰，友恭弟兄；兄弟之身，诸天真人。凡知此者，可以烧丹篆符，百鬼畏名。不知此者，未可入道以奉三清，夜叉食其肉，魔刹戮其神；虽有丹书万卷，未可以升真，符篆万筐，未可以役鬼神。^⑦

在这里，凡俗的父母兄弟之身被视作了神圣的“天尊”与“诸天真人”之身，世俗的日用伦常也因此成了可与天神沟通的具有“神圣”意义的宗教行为。这种视“凡俗”事物为“神

① 《太上灵宝净明洞神上品经·修功成实篇》，《道藏》本。

② 李远国：《论净明道法的沿革与特征》（《道韵》第九辑，第1-21页）曾考南宋净明道之修炼法与上清派《黄庭经》及《大洞真经》的关系，但其所涉仅限于周真公时期的“黄素法”而未及何真公时期诸经。另，除本文所述“每日服气法”及“养神炼形护魂归一”法外，何真公净明道团所崇“天枢院”及“九老神印伏魔秘法”所用印、符，亦与上清派之《上清天枢院回车毕道正法》所谓“上清天枢院”及“上清伏魔印章”等有关。

③ 《灵宝净明新修九老伏魔秘法·每日服气法》，《道藏》本。

④ 《许真君受炼形神上清毕道法要节文·养神炼形护魂归一》，《道藏》本。

⑤ 《灵宝净明新修九老伏魔秘法·净明气镜篇》。

⑥ 《灵宝净明黄素书释义秘诀》，《道藏》本。

⑦ 《太上灵宝净明洞神上品经·入道真品篇》。

圣”的做法，可谓是晋以来的许逊崇拜在神学观念上的一种突破。后来周真公净明道团以及刘玉净明道团之极力推崇“忠孝”，大致也是循此思路而进。

至于用以治病度人之“行持”，实际上并非严格意义上的修行方法，而多属符炁法术之列。但是，这类法术在当时净明道中所占比重却很大，如该教团所奉《太上灵宝净明洞神上品经》曾分别就“佩服宝炁”“三五飞步”“回生起死”“度脱六亲”“救治百病”“束缚百邪”等三十五个问题进行了具体的阐述，而以灵宝派《度人经》为蓝本演绎而来的《太上灵宝净明飞仙度人经法》之内容则多达四十一章，兹不详述^①。

后来的周真公净明道团虽亦多用符炁法术之类“行持”功夫^②，并强调实践“忠孝”等社会伦常的“神圣”意义^③，但该教团行为方式之特色却在于实践以修性炼命为内容的“内丹”。周真公教团称其所行之“法”有四：“灵宝大法者，道之宗也；黄素法者，命之府也；净明法者，性之本也；人法者，入道之门也。”^④这里所谓“灵宝大法”与“度人法”，实即斋醮符篆之术，而所谓“净明法”与“黄素法”实为修炼性、命之法，如该教团之《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书序例》曾以性、命释“净明”与“黄素”：“黄，土之色，脾实主之；素，金水之色，肾则主之。受命之初，脾肾为元炁冲炁之本，而胞胎孕育寄于母身，故黄素文交光则映于月宫。至于禀性受成，炁以父体，故净明宝法则以日宫太阳焉。”这种出自日月二宫之“黄素法”，实属“内丹”炼命之法，如该教团所奉《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》言：“素者养于下，黄者运于上，上下交际，真丹孕矣。”^⑤书中又有《黄素篇》十二篇，篇篇皆与内丹“炼命”有关^⑥。只是，这种“黄素法”虽亦强调“炼命”应与“修性”相结合^⑦，但其过程中却有很多地方保留了对符篆的运用，并杂有吐纳、闭气、咒咒、辟谷诸术，与当时流行的“钟吕金丹派”丹法并不完全相同^⑧。

不过，周真公教团的修行方法更多地还是受到了“钟吕金丹派”的影响，如《灵宝净明黄素书释义秘诀》所载方文与周真公关于修炼的问答，内容即多为钟吕内丹诸法。在《灵宝净明

① 有关南宋净明道团经典的大致内容及其问世时期，详情请参阅拙文：《何真公、周真公与南宋净明道团的演变》，台北：《汉学研究》2002年第二十卷第2期，第189-216页。

② 如《灵宝净明黄素数释义秘诀》载周真公曾向其徒方文讲解“太上五雷神法”及“正一五雷神法”之用，《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》中则录有“黄素真文”“黄素十二符”等符篆一百余道并以为“凡欲学仙，必知真文”，《太上灵宝净明法印式》又录有“太上净明之印”及“净明法主之印”印式二款，《灵宝净明院真师密诰》也对符、咒、印的用法作过阐释。

③ 如《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书·黄帝素书入道品》称：“凡学《黄素书》者，要在于忠孝。忠孝之人，持心直谅，禀炁温恭，是非不能摇，淫邪不可入……则黄素之士以忠孝为本也。”又称：“凡学《黄素书》者，要在于廉慎。廉慎之人，无所贪欲，有所持守……然后有成也。”即强调实践这些社会伦理时所持的心态，如“持心直谅”“无所贪欲”等对于宗教修炼的作用，令“忠孝廉慎”等具有了浓厚的宗教行为色彩。

④ 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书序例》，《道藏》本。

⑤ 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》卷四，《道藏》本。

⑥ 如第十篇言：“丹中有丹铅有铅，丹铅本是日月根。日月两轮相对行，时时交偶向中田。熟念真经识自然，一嘘一吸生灵烟。同学高人何以仙？要在识于日月躔。”其中“丹铅”乃言内丹药物，“交偶”言龙虎交媾；“一嘘一吸”言温养，明显属内丹修炼。

⑦ 如《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书序例·黄帝素书入道品》言：“凡学《黄素书》者，务在调其心性。”

⑧ 周真公教团中出现这种与钟吕不尽相同的内丹方法，可能与其曾受多家传授有关，如《灵宝净明黄素书释义秘诀》载方文言：“方文自癸酉年，年始二十，见一西川李道人说汞事，拜采取之法，至庚子年，又见东京一陈道士传方文丹经铅汞事，至癸卯年，又见河朔一王先生及京师庶道士，拜乡人学士参同丹灶铅汞事及火候，去年任官崇仁，遇王绛州先生高弟传火丹之法甚详。”诸家之不尽相同的修炼方法，显示了在唐宋以来道教革新潮流下内丹之术的勃兴。

《黄素书释义秘诀》中，方文曾问：“伏睹钟离真仙与吕真仙作《传道集》，说炼大药金丹事，有曰五炁朝元、三花聚顶……伏乞分明指示。”周真公答道：“五炁，五脏之炁，合而朝于元宫。元宫谓下元，守下元之既固，然后达于中元，达于中元，故朝于上元，名曰三阳。花者，三阳之异名也。此元阳之运动，凝结为五，运用为三。如此之时，丹已成矣。”^①

不仅如此，《灵宝净明黄素书释义秘诀》还就“辨水火”“交龙虎”“明丹药”“晓铅汞”“会抽添”“转河车”等炼丹要领进行了具体讨论，所据即为《钟吕传道集》^②。这种据《钟吕传道集》来阐述其内炼之道的做法，还体现于《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书序例》中，如该经《黄帝素书入道品》言：

凡学《黄素书》者，既得不变之道，而所以成就之者亦有法。何谓成就？知天地，知四时，知日月，知五行，辩（辨）水火，交龙虎，明丹砂，（合）药物，晓铅汞，会抽添，转河车，然后炼形之术、朝元之方、魔难之试、证验之悟无不周矣。^③

这段文字，明显是在谈内丹炼命之法；其后有长篇释文，按《钟吕传道集》之意对天地、四时、日月、五行、水火、龙虎、丹砂、铅汞、抽添、河车诸词进行了解释，如其释“水火”言：

水火何以辨之？盖人之心肾，相去八寸四分，乃水火定位之比也。气液太源相合，乃水火交合之比也。心生液，自肺液降于心液，乃妇有家也。肾生气，自肾气行于心气，乃男有室也。或自上而下，或自下而上，二炁相合，故曰真火真水也。^④

若将这段解释与《钟吕传道集》之内容进行对比，则可发现二者实质上是相同的，如《钟吕传道集·论水火》言：

人之心肾，相去八寸四分，乃天地定位之比也。气液太极相生，乃阴阳交合之比也。一日十二时，乃一年十二月之比也。心生液，非自生也，因肺液降于心液行；液行夫妇，自上而下以还下田，乃曰妇还夫宫。肾生气，非自生也，因膀胱气升而肾气行；气行子母，自下而上以朝中元，乃曰夫返妇室。肝气导引肾气，自下而上以至于心。心，火也，二气相交熏蒸于肺，肺液下降，自心而来皆曰心生液，以液生于心而不耗散，故曰真水也。肺液传送心液，自上而下以至于肾。肾，水也，二水相交，浸润于膀胱，膀胱气上升，自肾而起者皆曰肾生气，以气生于肾而不消磨，故曰真火也。^⑤

除了关于“水火”的认识外，《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书序例》关于龙虎、丹砂、铅汞、抽添、河车等的认识亦皆与《钟吕传道集》相同，兹不再赘引原文。需要说明的是，周真公等之所以如此谙熟钟吕丹法，乃与吕洞宾弟子施肩吾及“金丹派南宗”五祖白

① 《灵宝净明黄素书释义秘诀》。

② 按：《钟吕传道集》曾分论真仙、论大道、论天地、论日月、论四时、论五行、论水火、论龙虎、论丹药、论铅汞、论抽添、论河车、论还丹、论炼形、论朝元、论内观、论魔难、论证验诸篇，而对内丹修炼方法进行了系统阐述。这些理论，多为周真公净明道团接受，如《论炼形》一节所言“五气朝元、三阳聚顶，欲超凡体之时，而金丹大就之日”等，实即周真公上述回答的根据。

③ 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书序例·黄帝素书入道品》。

④ 同上。

⑤ 《钟吕传道集·论水火》，《道藏》本。

玉蟾曾活动于江西西山有关^①。

二、元代净明道的“忠孝”实践

与南宋净明道相比，元代净明道似更强调对“忠孝”的实践，如《净明忠孝全书》曾谓“忠孝”乃其教修行之根本，声称：“净明大教，始于忠孝立本，中于去欲正心，终于直至净明。”^②同时，元代净明道所倡行之“忠孝”的内容也与前代有所不同，如前述何真公等曾将“孝悌”等世俗伦常视为具有“神圣”意义的宗教行为，周真公等亦强调实践“忠孝廉慎”时所持心态如“持心直谅”等对于宗教修炼的作用，而元代刘玉等人则进一步认为“忠孝”乃是“大道之本”^③，并声称实践“忠孝”便可证道成仙，如言：

忠孝之道，非必长生，而长生之性存，死而不昧，列于仙班。^④

这里所谓“忠孝之道”，一方面属于世俗的伦理行为，另一方面则属于一种宗教修炼。前者如刘玉言：“入吾忠孝大道之门者，皆当祝国寿、报亲恩为第一事，次愿雨阳顺序、年谷丰登、普天率土同庆升平。”^⑤这种说法，看起来与儒家所倡世俗伦常并无区别，且曾得当时名儒夸赞为“民彝世教之大纲大领”^⑥，但是，其实际内容却与儒学不尽相同，如刘玉又言：“净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常。但世儒习闻此语烂熟了，多是忽略过去，此间却务真践实履。”^⑦也就是说，元代净明道所崇“忠孝”之真义乃在于“真践实履”。具体而言，这种务在“真践实履”的“正心修身之学，真忠至孝之道”，其“紧要处”只在如下二十字：

惩忿窒欲，明理不昧心天；纤毫失度，即招黑暗之愆；霎顷邪言，必犯禁空之丑。^⑧

作为一种修行法，这三十个字的关键又只在于前而“惩忿窒欲，明理不昧心天”十字，后二十个字不过是未能奉行“真忠至孝之道”的后果罢了。其所谓“忿”与“欲”，主要指一些不良的念头，具体内容如下：

所谓忿者，不只是恚怒嗔恨，但涉嫉妒、小狭、褊浅不能容物、以察察为明、一眦个放不过之类，总属忿也。若能深惩痛戒，开广襟量，则嗔火自然不上炎。所谓欲者，不但是淫邪色欲，但涉溺爱、眷恋、滞着事物之间，如心贪一物，绸缪意根不肯放舍，总属欲也。若能窒塞其源，惺惺做人，则欲水自然不下流。^⑨

由“嗔火自然不上炎”与“欲水自然不下流”之言，可知元代净明道所倡“惩忿窒欲”乃与人身生理变化有关。事实上，元代净明道所倡“惩忿窒欲”确属一种类似于“内丹”修炼

① 如《历世真仙体道通鉴》卷四十五《施肩吾》载：“初，希圣〔施肩吾〕遇〔许〕旌阳授以五种内丹诀及外丹神方，后再遇吕洞宾传授内炼金液还丹大道，于是终隐西山。”白玉蟾一生虽多云游天下，但从其所著《玉隆集》中诸文如《旌阳许真君传》《续真君传》《逍遥山群仙传》及《诸仙传》等看来，他当在西山隐居过较长时间并与许逊崇拜中人有较多往来。

② 《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》。

③ 《净明忠孝全书》卷二《净明大道说》。

④ 《净明忠孝全书》卷四《玉真先生语录外集》。

⑤ 同上。

⑥ 滕宾：《净明忠孝全书·序》。

⑦ 《净明忠孝全书》卷四《玉真先生语录内集》。

⑧ 《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录内集》。以上文字系刘玉回答门徒“今净明教中正心修身之学、真忠至孝之道，紧要处乞示一二语”之问的内容。

⑨ 《净明忠孝全书》卷四《玉真先生语录内集》。

的宗教行为，如刘玉曾阐释之：

愆忿则心火下降，窒欲则肾水上升，明理不昧心天则元神日壮、福德日增。水上火下，精神既济，中有真土为之主宰，只此便是正心修身之学、真忠至孝之道。修持久久，复其本净元明之性，道在是矣。

对于这种能致“心火下降”“肾水上升”的“真忠至孝之道”，刘玉弟子黄元吉后来也加以过很多阐发。如其弟子曾问：“平生未尝仕宦，无致君泽民之事，虽有忠心，将何所施？”这就是说，其弟子理解的“忠”乃是“致君泽民”的世俗行为，而人若不能仕宦，岂不失去了践履“忠”的机会？对此，黄元吉答道：“是何言欤！如此则人人必仕宦而后用心于忠乎？……不仕宦者，亦合念念在于不欺心、不昧理，紧要处先自不妄语，始能如前哲所言，方免为不忠之人。为学至此，方谓之能忠。”他也就是说，所谓“忠”并非单纯的忠于世俗君主和实践“致君泽民”之事，而是还有“不欺心、不昧理”的含义。这里所谓的“不欺心、不昧理”，也非通常意义上的诚实正直，而是虔诚地敬奉神灵，如黄元吉又言：“不黍稷牺牲，惟不欺为用，小心翼翼昭祀上帝，是谓真忠。”^①这里的“上帝”实即刘玉所言作为“万神之主宰”的“心君”^②；也就是说，虔诚地敬奉“心君”，方为元代净明道之“真忠”。至于其所谓“真孝”，也非敬事世俗父母，而是“珍啬元气，深知天命，长养道胎，继续正脉”^③，多与内炼有关。黄元吉弟子又曾问曰：“事亲之礼，冬温夏清，昏定晨省，口体之养，无不尽心，可得谓之孝乎？”这个问题，亦将“孝”视为侍奉世俗父母，而黄元吉则以为：

此是孝道中一事耳。当知有就裹的孝道，不可不行持。大概吾身是父母遗体，但向行住坐卧十二时中善自崇护，不获罪于五脏，方可谓之至孝。^④

这就是说，侍奉世俗父母不过是“孝道”的内容之一，而最高的“孝道”乃是“不获罪于五藏”。何为“获罪于五藏”？黄元吉详细阐释道：

有一种人，心不寻思公忠正直仁孝廉明的所为，每朝每日念念爱奸邪刁谲浇薄险恶千鬼万怪，惟务坑陷亏负他人，这是获罪于心藏。……又有立心虽良善，却不肯讲究卫生之道，饮酒无算，广杀物命，滋味求奇，不知节约，遂致病生，这是获罪于脾藏。又有色欲偏重，亡精灭神，至于损躯，这是获罪于肾藏。又有立心虽然公正，情欲亦自澹泊，从而嗔念独重，动不动是使血气多不中节，甚至一朝之忿忘其身，教藏有云：“嗔忿无节，令人心昏目乱。”医书云：“盛怒伤肝。”谓肺主气，使肺金克肝木，令肝不摄血，疾病生焉。这是获罪于肝肺二藏。大概恣忿、纵欲、昧理三者，于五藏皆有所伤，而于本藏为尤甚。凡获罪于五藏的人，皆是破裂元气、作捩身己、不行孝道的所为。

很明显，所谓“不获罪于五藏”，实即不伤五脏之气。也就是说，其所谓“真孝”乃属养生修炼之范围。

需要说明的是，元代净明道实践这种以“愆忿窒欲，明理不昧心天”为内容的“真忠至孝

① 《净明忠孝全书》卷六《中黄先生问答》。

② 如《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录内集》载刘玉言：“忠者，忠于君也；心君为万神之主宰，一念欺心即不忠也。”

③ 如《净明忠孝全书》卷六《中黄先生问答》言：“珍啬元气，深知天命，长养道胎，继续正脉，是谓至孝。”

④ 《净明忠孝全书》卷六《中黄先生问答》。

之道”，最终目的乃是为了达致“净明”境界。元代净明道所谓“净明”，从字而意义上来讲，是“不染物”与“不触物”^①，而从内容上来讲，则一方面指宇宙本体的“无上清虚”，另一方面指人出生时禀自宇宙本体的生命状态——“自性”（人心，灵魂）清净光明，如《净明忠孝全书》言：

净明者，无形大道先天之宗本也，在上为无上清虚，在天为中黄八极，在人为丹元绛官。此三者同出而异名……清则净，虚而明，无上清虚之境，谓之净明。中黄八极，天心也。丹元绛官，人心也。^②

人性之灵明知觉，非父母之灵，乃自性之灵也。其未生以前，精爽游扬太空，去来无碍；才出母胎，则此性欻然感附^③。

人之一性，本自光明，上与天通，但苦多生以来渐染熏习，纵忿恣欲，曲昧道理，便不得为人之道^④。

由于此“性”多被“渐染熏习”，故元代净明道主张人需通过修行而求“复其本净元明之性”^⑤，又由于此“性”本来“上与天通”，故人的修行乃有成功之凭据。其修行之主要内容已如上述，不过还需指出的是，元代净明道又认为：堵塞忿欲之源的“惩忿窒欲”仅只是修行的次级工夫和基本保障，能够最终达到“净明”之境的高级工夫乃是“息心”，即灭除一切意念，但同时又须保持“照心”。如刘玉言：“前念为念，后念为照，念起不着，净心守一。但灭动心，不灭照心，但凝空心，不凝住心。湛然常寂，是名空心，止动归止，是名照心。寂照两全，洞合道源，净极明生，玄之又玄。”^⑥ 如此，方可令“本性”真正还其本来面目、达致无上清虚之境，如刘玉又言：

心明则知本性下落矣。既知本性，复造命源；当是时，污习悉除，阴滓普消，升入无上清虚之境、极道之墟，水火风灾之所不及，方得名为超出阴阳易数生死之外。^⑦

这种“超出阴阳易数生死之外”的“无上清虚之境”，乃是元代净明道追求达到的最高境界，其实质不过是传统道教所谓返本还源、得道成仙。人们多将这个极力推崇“忠孝”的群体划归道教之列，根本原因即在于此。

三、宋元净明道修行方法的现代意义

由上可知，宋元净明道修行方法的一个重要特点，是融合入世的“为人之道”与出世的“成仙之道”，如其“孝悌”的对象既可是父母兄弟，也可是天尊真人，而其“忠孝”既具有“祝国寿、报亲恩”之类可为“民彝世教之大纲大领”的内容，又有令“心火下降”“肾水上升”“元神日壮”之功能。换句话说，世俗所谓道德伦常，在宋元净明道中却可成为直达终极

① 如《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录内集》言：“何谓净？不染物。何谓明？不触物。”

② 《净明忠孝全书》卷二《净明大道说》。

③ 《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》。

④ 《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录内集》。

⑤ 同上。

⑥ 《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》。

⑦ 《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录内集》。

神圣境界的宗教修炼。这种做法，对于现代道教的发展实有着一定的启发意义。

传统之道教，因有不少修炼之士喜欢隐居山林、远离红尘而多给人“遗世绝物”^①的印象，但事实上，道教之修炼却并非必须“入山炼形”^②，也无须“绝人事、去妻子、入闲旷、舍荣华”^③，而是可以“不拘在家出家”^④甚至可以仅通过践行忠、孝、廉、谨、宽、裕、容、忍之类世俗社会的“人道”而得“位列仙班”^⑤。这种融“仙道”于“人道”的学说及做法，实可为当代道教的发展提供某种方向性的启示。具体而言，在各种宗教不断走向世俗化的今天，道教似不应再保持其远离红尘、遗世绝物的形象，而是应勇敢地走入社会、贴近生活以使道教信仰与社会生活相互圆融，在适应现代社会发展的过程中不断扩大自己对世俗人群的影响，以求道教的进一步发展壮大。

此外，宋元净明道有关“为人之道”学说的很多具体内容在今天仍不失其价值和意义，可以被我们加以改造、利用和推广。例如，对净明道所提倡的“祝国寿”之“忠”和“报亲恩”之“孝”，我们可以将其理解为对国家、民族之忠诚和对父母、长辈之孝敬并作为社会公德而加以推行，对该教派所崇“八宝”中的廉、谨、宽、裕、容、忍等，我们也可以将其理解为廉洁谨慎（戒骄）、宽容、乐观、大度、忍让等并作为个人美德而加以提倡；至于灭除“贪财好色、邪僻奸狡”及“嫉妒、小狭、褊浅不能容物”诸念^⑥，也同样可被加以改造而成为现代人的基本修养内容。这样做，不仅有利于改变道教在人们心目中“废绝人事”的形象，扩大中国本土宗教在现代社会中的影响及其与“外来宗教”的竞争力，而且有助于当今中国和谐社会的建设。不仅如此，在当今世界各大宗教纷纷进行“对话”的潮流中，宋元净明道的这些与道德伦理有关的学说同样也可作为中国宗教思想之代表而参与到所谓“普世伦理”的建设中，以期为全球时代的人类和平、社会进步做出贡献。

说明：本文为作者于2006年5月在由德国慕尼黑大学汉学系、波恩气功养生医学会、慕尼黑国际中医药学会主办的“道教与当代世界——道教养生的理论与实践”第三届国际学术会议上的宣读论文，特此说明并向会议主办者致谢！

① 张珪：《净明忠孝全书·序》。

② 《净明忠孝全书》卷二《净明大道说》。

③ 《净明忠孝全书》卷六《中黄先生问答》。

④ 同上。

⑤ 如《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》曾阐释许逊所降“八宝垂训”道：“君子之致乎道者八，八宝是也。比干死谏，谓之忠；大舜终身，谓之孝；善卷杀身，谓之廉；南容复圭，谓之慎；荣期安贫，谓之宽；颜回箪瓢，谓之裕；叔度洪量，谓之容；公艺恕己，谓之忍。如是之人，位列仙班。”

⑥ 张珪：《净明忠孝全书·序》。

朱道朗与青云派*

郭武**

明清时期，道教虽多被人划分为正一、全真两大基本阵营，但事实上，在这两大阵营之外仍有不少其他道派流传，如43代天师张宇初曾谓明代道教“曰教则有正一、全真之分，曰法则有清微、灵宝、雷霆之目”^①，而清末民初北京白云观用以考核游方道士之《诸真宗派总簿》则录有约80支道派的名称、字谱。这一时期的道教，虽已失去了封建统治者的大力扶持，但却并未停止其分宗演派的活动，也未完全丧失其在民间的影响，而是仍体现出了一定的生命力，如清初新兴的“青云派”即为其例。所谓“青云派”，实属道教净明派^②的支派，创始人明皇室后裔朱道朗，于清初出现于江西地区，活动中心为南昌“青云谱”道院。该派有20字派谱（详下），在中华民国庄严居士编《道统源流志》中被称为“净明续派”或“青云派”，而在北京白云观藏《诸真宗派总簿》中，《道统源流志》所录“净明派”与“净明续派”（青云派）的字谱则被合为一体，统称“许真君净明派”。因朱道朗乃明皇室后裔，且据说就是清初著名艺术家“八大山人”，故有关他的研究成果目前已有不少^③。不过，关于作为净明道支派之“青云派”的研究至今却仍鲜有人涉足，故此文或亦可补中国道教史研究之罅漏。

一、朱道朗其人

据清初“江西按察使司前吏”“国史院庶吉士”周体观撰写的《青云谱道院落成记》言，南昌青云谱道院的创建者朱道朗乃是“宁藩宗室裔”^④。这里所谓“宁藩”，指的是明太祖朱元璋第十七子朱权。《明史·诸王列传》记载：朱权早曾得封藩大宁（今宁夏），故称“宁王”，

* 本文原载于《宗教学研究》2008年第4期。

本文属国家“985工程”二期“宗教与社会研究创新基地”及教育部“人文社会科学重点研究基地”重大项目“净明道研究”阶段性成果，项目编号05JJD730001。

** 郭武，1966年生，四川大学宗教学研究所教授、博士生导师，国家“985工程”二期“宗教与社会研究创新基地”学术带头人。

① 《道门十规》，《道藏》本。

② 有关道教净明派，详情请参阅郭武著：《〈净明忠孝全书〉研究——以宋元社会为背景的考察》，中国社会科学出版社2005年版。

③ 有关“八大山人”的研究，详情请参阅“八大山人研究”网站（<http://www.bdsr.com>）。

④ 周体观：《青云谱道院落成记》，见中华民国《青云谱志·旧序》，《中国道观志丛刊》本，江苏古籍出版社2000年版。

后曾助燕王（朱棣）起兵，功成请封苏州、钱塘不果，终得改封南昌，年老而“日与文学士相往还，托志翀举，自号臞仙”，成为了一名笃诚的净明道士^①。比起祖先朱权来，朱道朗似乎更有名得多，因为后者不仅开创了一个新的净明道支派，而且据说还就是清初大名鼎鼎的艺术家“八大山人”朱耆。“八大山人”擅长书法与绘画，因曾见证明王朝的衰亡，故其画中“八大山人”的落款既似“哭之”又似“笑之”，由此而得称绝笔。目前有关“八大山人”研究的争论颇多，争论的焦点集中在他是僧还是道以及他是否就是南昌“青云谱”道院的住持朱道朗。不过，据笔者所见中华民国《青云谱志》的记载，“八大山人”无疑就是“青云谱”道院的兴建者朱道朗。该志《人物》部分载朱道朗“自号八大山人，一字良月，一字破云樵者”^②，而《志》中又收有清初周体观撰《青云谱道院落成记》一篇，称青云谱之基址乃传说中周灵王太子晋炼丹之所、汉南昌尉梅福飞升之地，但是“谱”（圃）之创成者却属明末清初的朱良月所为，其言：

……逮有明之末，宁藩宗室裔自称“八大山人”者，伤世变国亡，托迹佛子，放浪于形骸之外，佯狂于笔墨之间，后委黄冠，自号良月道人，又字破云樵者，访历代之仙踪，爱天籁之山水，得吕纯阳驾青云来降示诸秘要，于是赎已失之基址，倾囊藏以建修，绍姬太子许旌阳以明忠孝之道，邀马道常诸道友以讲净明之学，则青云谱之名于斯树焉。^③

这篇《青云谱道院落成记》，是那些否认朱道朗为“八大山人”的学者未曾引用的。由上可知，因“伤世变国亡”而“佯狂于笔墨之间”的“八大山人”就是青云谱道院的兴建者“良月道人”，且此人是先“托迹佛子”而“后委黄冠”的。《青云谱道院落成记》所言虽有不少神秘色彩，但因其作者周体观乃当时颇有名望的官吏，且该《记》系因“八大山人”的朋友章松樵“为青云谱道院落成请记”于周体观而作^④，故作者应该不会将所“请记”之主角的姓氏名号张冠李戴。再据该《志》所收一些碑记落款“破云樵者朱道朗”^⑤，可知上述《人物》所记朱道朗“自号八大山人，一字良月，一字破云樵者”并非虚言，“八大山人”实际上就是我们所讨论之青云谱道院的住持朱道朗。此外，该志《人物》在记“朱道朗”生平时，亦曾提及他出资购地建立青云谱之事，并有夹注言“顺治十八年事，文契犹存”^⑥；而《志》中收录的一些受朱道朗（良月）本人委托而作的序文，则称朱氏“于贵时尝共谓：晋以太子贵，不若修道之乐也！”^⑦由诸多碑记、序文的作者与朱氏为同时代人，甚至与朱氏有着密切交往，以及中华民国《青云谱志》编者声称“文契犹存”诸言，可知朱氏由“贵”转“隐”、购地置观之事

① 《四库全书总目》卷八十七则录有宁王朱权所留著述一百三十多种，并谓其内容“词曲院本、道家炼度、斋醮诸仪俱汇焉”。又据《逍遥山万寿宫志》称为“净明之信史”的《净明忠孝全传正讹》记载：朱权曾自言“前身乃南极冲虚真君降生”，因闻净明道“龙沙有谶，师出豫章”之说而欲往求之，后长期隐居在净明道祖庭——逍遥山万寿宫附近修炼，得“一老人授以净明忠孝之微言，日饵阳和以乐其天真”，还“日与张三丰、周颠仙咏歌酬唱”，临终前曾沐浴端坐而言：“乌晶之约，待之久矣。”并留有《洞天秘典》《太清玉册》《净明奥论》等书。雍正《江西通志》卷一百一十《丘墓》言逍遥山万寿宫附近有明成祖朱棣勅建的“宁献王朱权墓”，可证朱权晚年确曾在逍遥山活动。有关朱权的研究，请参阅姚品文著：《朱权研究》，江西高校出版社1993年版；何丙郁、赵令扬合著：《宁王朱权及其庚辛玉册》，香港：香港大学1983年版。

② 中华民国《青云谱志·人物》。

③ 周体观：《青云谱道院落成记》，见中华民国《青云谱志·旧序》，《中国道观志丛刊》本，江苏古籍出版社2000年版。

④ 同上。

⑤ 朱道郎：《青云谱碑记》，见中华民国《青云谱志·旧序》。

⑥ 中华民国《青云谱志·人物》。

⑦ 黎元宽：《青云谱志略·序》，见中华民国《青云谱志·旧序》。

应无可疑，而“道朗”“良月”与“破云樵者”“八大山人”实际上乃是同一人物之不同名号。

“八大山人”朱道朗（良月）先“托迹佛子”而“后委黄冠”之事，在《青云谱志》的其他部分中亦有提及，如《山川》部分在记述青云谱内的“素梅一岛”景观时说：“朱良月，明之嫡派也，义不能降，发始削，继而黄冠，隐居洪崖，后建院于此，于谱之左即建素梅一岛。”按：《青云谱志》乃由朱道朗（良月）创修，至中华民国时再由其徒裔订正，故应该不会凭空添加“托迹佛子”或“发始削，继而黄冠”之言。由该《志》所言，我们可知作为明皇室后裔的朱道朗遁入空门的原因乃是“义不能降”和“伤世变国亡”，盖属迫不得已和一时冲动之类情况。此外，据《青云谱志》所收序跋之文，我们还可以知道朱氏入道后是由“全真”而转奉“净明”的。如该《志》收有康熙时人黎元宽撰《青云谱志略序》一篇，称其序文乃应朱良月之请而作，并言青云谱乃“全真朱良月”自洪崖来南昌后兴建，后朱氏“更取净明忠孝之四言以为持楯”；此外，黎序还透露：朱良月于显贵时曾与其共游，后则“行出世事，施药于市而不言姓名”，二十年后才因返南昌“归覲太母”而与黎氏相见^①。由此可知朱道朗（良月）宗奉“全真”的时间不短。而朱道朗所撰《青云谱志》跋文，更详细地披露了他自己的心路历程：

予少亦章句士也，家学未荒，静观三业四大之有，几向红炉中翻着筋斗。欲觅一个自在场头，全身放下，完竟亡羊梦鹿，专在邻家乞火，思之不觉通身自汗。是以殚心太上言之微、法之隐，乃依洪崖巅下筑室养亲，虔加窥领，半竿红日，数韵松风，不萌市朝想，虽未全栖真，较之愁魔病劫为隙中驹、石中火者，似有间矣。迨辛丑之夏，爰予弟先迎养吾母于南昌，予往省，路出城东南定山桥，桥圯矣，憇而后度。里中硕彦有旧识予者，为李通儒德仪，相揖而言曰：“子久为太上之徒矣……何爱洪井而弃云谱哉？”予曰：“唯。”……谱辟堂开，崇祀吕祖。^②

由上可知，朱道朗（良月）的经历是由“章句士”（儒生）而“欲觅一个自在场头，全身放下”（佛子），再“殚心太上言之微、法之隐”（黄冠）。其入道后的经历，又分“依洪崖巅下筑室养亲”与至南昌开辟“青云谱”两个阶段。黎序称“全真朱良月”，乃指朱氏在洪崖“筑室养亲”时。所谓“养亲”，并非指赡养世俗之亲人，而是指培育婴儿姤女之类内丹物质。在这篇跋文中，朱道朗还声称自己在建成青云谱后即崇祀昌祖（洞宾），一方面是因为“其受东华正阳之教，发明性命双修之旨”，另一方面则是因为“其视许祖（逊）教同而道一也，道同而心皆一矣”，并解释说：

夫人能克其所欲以报君亲，非尽于忠孝二字，其实皆本分中事。故净明非忠孝不著，忠孝非净明不立。净明，体也；忠孝，用也。净明之心，道也；忠孝之心，教也。则又观其心，而道一也。一以冲之于六合则万象生，一以观之于当下则三元会矣。至此性命不分之根、五行不到之地，曰性命，曰神气，同为之名，同为之非名也，即忘中忘、见中见，皆落言后，又何有教外传也？^③

所谓“教外传”，乃清代道教对净明道的称呼，系相对于全真道而言。如托名“孚佑上帝

^① 黎元宽：《青云谱志略·序》，见中华民国《青云谱志·旧序》。

^② 朱道朗：《青云谱志·跋》，见中华民国《青云谱志·旧序》。

^③ 同上。

纯阳昌祖天师著”的《金华宗旨》言：“自太上化现东华，递传（吕）岩以及南北两宗，全真可为极盛。盛者盛其徒众，衰者衰于心传，以至今日泛滥极矣、凌替极矣。极则返，故昔日有许（逊）祖垂慈普度，特立教外别传之旨。”^①朱道朗跋文的意思，是欲调和“净明”与“全真”的差异，以为“观其心，而道一”。基于这种思想，朱道朗在青云谱中不仅“讲净明宗教之旨”，同时也“率二三同志为内修外炼之学”^②。其所行“内修外炼之学”，实即由钟吕传授、全真光大的“性命双修”功夫。据中华民国《青云谱志·凡例》言：朱道朗创修的《青云谱志》原本“汇有《志略》《语略》并谱内道派戒规数条”，但后来重修的《谱志》却将这些内容删除了；之所以如此，是因为“《志略》《语略》多炼汞语，不惟失忠孝之宗教，且非个中人哪能领略得来？”而道派戒规亦“尤斲阅者之目”^③。考青云谱刊印的朱良月（道朗）等人编纂之《净明宗教录》，可知其不仅尊奉吕洞宾为其教“宗师”^④，也尊奉“净明演派、全真南北宗师列位真人”^⑤，且其中所收诸种内丹修炼方法、科仪戒律法式也非净明道本有，加之该书跋文落款为“净明法嗣青云谱全真弟子朱道朗”，故前述《青云谱志》所删“炼汞语”及“道派戒规”等盖即朱良月从全真携入净明者。不过，考清代以来全真谱志及《诸真宗派总簿》《道统源流志》等书，却未见有将朱道朗归入全真道法裔者，加上有观点认为净明道所谓“全真”并非指“全真道”，而是指舍弃俗务、修真养性之士^⑥，故近来亦有学者对朱道朗是否曾为“全真道”信徒提出了质疑^⑦。笔者虽倾向于将“全真朱良月”或“全真弟子朱道朗”之“全真”理解为“全真道”，但因相关史料缺乏而也不知朱氏之“全真”师承来历；或许，这种传承的不清，也正是诸道书谱志未能将朱道朗归入全真道法裔的原因？

二、青云谱的建立与发展

青云谱在南昌城南，传说其址乃周灵王太子晋（王子乔）修真飞升之地，又为汉南昌尉梅福隐居之所，唐时建太乙观，宋时称天宁观，历代皆有兴废；清代，朱道朗“得吕纯阳驾青云来降示诸秘要，于是赎已失之基址，倾囊藏以建修”，以“青云”为谱名，该址方得再次彰显^⑧。考青云谱在清代及中华民国年间的建成与发展，可知其不仅与朱道朗个人的特殊身份有着关系，而且受着当时中国社会政治、经济、文化形势的影响。

① 《金华宗旨·天心第一》，《藏外道书》本。

② 董汉策：《青云谱记》，见中华民国《青云谱志·旧序》。

③ 中华民国《青云谱志·凡例》。

④ 《净明宗教录》卷六《净明宗派·宗师吕真人传》，青云谱藏版。

⑤ 《净明宗教录》卷十《祭炼启师威仪玄科》。

⑥ 如日本学者秋月观暎著《中国近世道教の形成——净明道の基础的研究》（创文社1978年版）即以为净明道《逍遥山万寿宫志·人物志》中所言“全真”并不指“全真道”，而是指舍弃事务、专门求道的修道者。不过，笔者却发现《逍遥山万寿宫志·人物志》“全真”部分所列道士皆使用全真龙门派字谱，故该《志》所谓“全真”应指“全真道”。详笔者另文《明清全真道净明道关系略论——以逍遥山万寿宫为中心》，发表于“齐鲁文化与昆崙山道教国际学术研讨会”（山东烟台2008年版）。

⑦ 如日本京都人学人文科学研究所的Monica Esposito教授近期曾私下对笔者以朱道朗曾为全真道士的看法提出过质疑。Monica Esposito教授日前正在主持“《道藏辑要》研究计划”，并通过对《道藏辑要》的研究而对学界大多数人认可的“全真特征”（Quanzhen Identity）在清代的延续性提出了质疑，详情请参阅其文“THE INVENTION OF A QUANZHEN CANON: DAOZANCJIYAO AND QUANZHEN IDENTITY DURING THE QING”，发表于“齐鲁文化与昆崙山道教国际学术研讨会”（山东烟台2008年版）。

⑧ 黎元宽：《青云谱志略序》，见中华民国《青云谱志·旧序》。

据《青云谱志》载，朱道朗初建青云谱之时在顺治十八年（1661），系购买当地叔氏祖茔空地而为；后因地窄，又再购“两边横阔七八丈”之地扩建，“谱于是落成”。购地之“文契”，至中华民国年间“犹存”。之后，朱氏继续扩建该谱，具体情况如下：

（康熙）十一年买溧下徐宅塹脚，十二年买坂上，十三年买月光山，十五年买茂松岗，十八年买松山，十九年买西土蔓，二十年得道友胡宦助买二郎庙背及鸞公坵、八分坵、长坵、月光坵，二十一年共买三十余亩并买华家桥，二十二年买四子坵，二十三年买银珠坵，二十四年买谱后沟及神龕背之田，二十五年买李家桃坑下场等处……^①

朱道朗之所以能够不断购地扩建青云谱，并非他自己家藏万贯，而是有赖于当地乡绅、百姓的支持，如其撰《青云谱志》跋文言：“邻邨诸君子乘予之唯，咸以襄以翼焉。”^②“八大山人”朱道朗的这种“高道”或“名人”效应，至中华民国时期仍然存在，如中华民国九年胡再春、张芝山等“青云谱善士”相约向江西省督军申请修缮款项时，即以该谱“守净明宗教真传，系八大山人的派”^③为重要理由。

朱道朗之后，青云谱继续得到了扩建和发展，其方式主要是通过历代住持购地及各方道友捐助，如《青云谱志》载：

涂若愚，继良月而住持是谱者也，于康熙二十六年置田东屋后，二十七年置朱统星坟旁空地，造舍，又买李时灏、魏次兆之业。二十八年置祝家塘、荫塘之田。

宋程六，新建吴城镇人，皈依良月者也，于康熙三十二年置石马之西挂旁坵与吴塹之业，三十二年又买民田三亩以捐助。

朱抱墟，良月后裔也，三十三年买得梅士莽大沙坵之田，三十四年买辜家下之田，三十七年得黄善人买李照如田以助香火，又得云南沐真人买王家园之业付助常住。三十八年置李时溶之田，三十九年得汪门熊氏以十二亩三分之田捐助是谱，又买李宗钊之田。四十年又买李时灏之田……

周易庵，接管于四十一年，买蔡朝圣之田。四十三年，得省城皇经会买傅崇炤之田以助之，道人又买李宗钊之田，皇经会郑三阳又买李轶恒之田以助。四十五年，买蔡阿李之业。^④

这种扩建方式，一直持续到中华民国年间，事繁故不赘列。需要特别说明的是，这一时期青云谱的兴建和发展，已不像唐宋道教极盛时宫观多靠皇室官府勅建兴修一样，而是几乎完全依赖道教自己的财力，通过买卖的经济手段来实现。这一方面说明了清代以后的道教已失去封建统治者的扶持，另一方面也体现了这一时期道教在民间的生命力仍然顽强。道教逐渐失去封建统治者的扶持，乃是明末以后中国社会发展的大势，但对于“义不肯降”^⑤的明皇室后裔朱道朗所建青云谱来说，来自官方的防范和压力似乎更多；此外，一些偶发的事件也曾对青云谱的发展造成过打击，如《青云谱志》的《人物·常宗会》部分提到：“嘉庆暮年，有令人不堪

① 中华民国《青云谱志·人物》。

② 朱道朗：《青云谱志·跋》，见中华民国《青云谱志·旧序》。

③ 中华民国《青云谱志·人物》。

④ 同上。

⑤ 夏敬庄：《重修青云谱道院记》，见中华民国《青云谱志·序》。

设想者，数十年间将良田百顷拱手与人，道院百间随风琴落，一片荒烟。”^① 不过，此时的青云谱虽然失去了封建统治者的扶持，但在民间依然受到尊崇，如除了上述云南沐真人、汪门熊氏、皇经会郑三阳等善信外，中华民国时期江西的商务会长曾平斋、龚梅生，银行行长刘毅丞以及其他“仕途中人”“爱道”人士，皆曾对青云谱的发展有过支持；甚至，中华民国江西省政府还一度“酌拨公产”对青云谱施予过资助，只是其理由已不再是尊崇宗教，而是为了“保存古迹”^②。中华民国地方政府的这种态度，一方面体现了近世“新文化运动”兴起对宗教的冲击，另一方面也显示出作为传统文化之道教在人们心目中仍然有一定地位。

经过历代扩建，青云谱在中华民国时已颇具规模，如中华民国《青云谱志》载谱内有如下殿宇：关帝殿、电坛（祀灵官）、祖殿（中奉吕祖，左右祀南北宗师、十二真人）、玉皇阁（中奉上帝、四天四圣，上奉三清、五老帝君）、阁下圆堂（中奉三官大帝）、知客堂、普斋堂、长春院（中奉三省祖师）、栖霞舍（中奉三丰祖师）、是可轩、成德斋、博文斋、黍居（方丈室）、斗姥阁、玉枢殿、海圆（坐圆者居之）、元室（了却生死所处）、鹤巢、云贵轩（宰官居士体闲吟笑之处）。这些殿宇虽未必在当时即已全部建成，但却是“因道院图式，相山势之所宜”^③而规划，在一定程度上显示了青云谱道众的实力。

三、青云派的传承与特点

作为一代高道，朱道朗不仅兴建了青云谱这一江西重要道院，而且还开创了“青云派”这一净明道的重要支派。“青云派”之名，见于中华民国庄严居士编《道统源流志》。该《志》在“净明派”之后列有“净明续派”，又称“净明续派”为“青云派”，并录前者（净明派）派谱为“天德高无量，照明自古今，道元开处见，总合圣贤心”，后者（净明续派——青云派）派谱为“道德宏清静，法源广大成，东汉有章教，功果葆忠道”，其前而有序言：

净明派始于孝道明王，乃太上之弟子。二祖孝悌明王传道于兰公，兰公传道于湛母，立净明派，留于江西南昌府南昌县太极观。至清初，有朱道朗改太极观旧迹为青云谱，留净明续派，即青云派。^④

上述字谱，在白云观藏《诸真宗派总簿》上也有记录，不过《总簿》是将四十字合为一体而总冠之以“许真君净明派”，且个别字句与《道统源流志》稍有差异，如“道元开处见”作“玄元闻见处”“功果葆忠道”作“功果保忠祯”，盖是道士誊抄时笔误所致。这些字谱及“青云派”之名，在《青云谱志》中并无记录，不过该志《凡例》却言：

玉真刘（玉）真人开展净明之学于洪井玉真坛、荷湖常清观，立派分宗之盛也，今千百年来分支续派，已得四传。时青云后学又续，第五派而始矣^⑤。

由此看来，青云谱弟子确曾以净明道正宗之“第五派”自居。这里所谓“第五派”，可能

① 青云谱在嘉庆年间所遇灾厄具体是什么事端，暂不得而知。不过，这部分记述却提到湖北黄鹤楼道院住持常宗会曾“以两白金饮是谱香火”，由此可见“功修不以地限也”。是知青云谱与当时适教界的其他道派、宫观关系良好。

② 中华民国《青云谱志·人物》。

③ 中华民国《青云谱志·殿宇》。

④ 庄严居士辑《道统源流志》卷中，中华民国刊本。

⑤ 中华民国《青云谱志·凡例》。

是“第五传”之误，盖指朱道朗乃是继许逊（或吕洞宾）、刘玉、黄元吉、徐慧之后的第五代传人。从《青云谱志》所载历代住持及由朱道朗等人编纂的《净明宗教录》所录著名道士来看，“青云派”的传承是存在的，以下是笔者根据这两部书整理出来的一个传承谱系：

朱道朗（青云谱及“青云派”的开创者）→周德锋（朱道朗弟子，与朱氏共同“鉴定”《争明宗教录》）→胡德周与胡弘道父子（朱道朗弟子与再传弟子，共同编校、梓印《争明宗教录》）→周弘谦、彭清源（青云谱住持，《志》谓：“良月开基于前，赖二师守成于后”）……→徐广达（青云谱住持）→刘大志（青云谱住持）→……熊东育（青云谱住持）→欧阳汉文（青云谱住持）→……郭教仪（青云谱住持）→余功慈（青云谱住持）→刘果洪、谭果松（青云谱住持，《志》谓：“谨守羽士也”）→郭保基（青云谱住持，徐忠庆之师）→徐忠庆（青云谱住持，重修中华民国《青云谱志》）……

由上，不难看出“道德宏（弘）清静，法源广大成，东汉有章教，功果葆忠道”字谱的一脉相传。其中不见“静”“法”“源”“成”“有”“章”诸字辈，一种可能是《青云谱志》未记其“法名”（如《志》中涂若愚、宋程六、朱抱墟、周易庵、徐文瑞、熊星衡等住持或名道即未见其“法名”），另一种可能则是因此辈人物太过“谨守”无为而未得入《志》。无论是什么情况，这个道派都应该是存在的，只是，其与净明道“祖庭”——逍遥山（西山）万寿宫的道士似乎是两个传承系统，因为《逍遥山万寿宫志》所录“旌阳公五传”乃是赵宜真^①而非朱道朗，且其中并未提及“青云派”（净明续派）的传承。由此可见，“青云派”（净明续派）不过是净明道的一个支派。

作为净明道的一个支派，“青云派”有着其自身的特点。其最显著的特点之一，是宗奉吕洞宾作为其派的“祖师”或“宗师”，并吸收了全真道的很多成分，如前述青云谱之建成乃因“得吕纯阳驾青云来降示诸秘要”^②，且谱内“祖殿”所供奉的神像为“中奉吕祖（洞宾），左右祀南北宗师、十二真人”^③。这里所谓“南北宗师”，指的是全真道南宗和北宗的祖师，而所谓“十二真人”则是指净明道的十二位祖师^④。此外，在朱道朗等人编纂的《净明宗教录·净明宗派》中，不仅有“旌阳许真君传”等传统净明道祖师的传记，也有“宗师吕真人传”“法师白真人传”等关于吕洞宾、白玉蟾等全真道所奉祖师的传记，而其科仪法事也多迎请“净明演派、全真南北宗师列位真人”^⑤，且一切奏章“须书某祖师传教某派下全真弟子”^⑥。其之所以处处推崇“南北宗师”、颇为看重“全真弟子”，盖与朱道朗曾为“全真”中人有关。至于尊奉吕洞宾作为其派“宗师”，而不单奉王重阳或张伯端等南北宗的实际开创者，主要原因是

① 赵宜真是明初著名的兼传全真、正一、净明、清微诸派之法的高道，如雍正《江西通志·仙释》载其“于正乙天心雷奥、全真还丹之旨多所发挥”，《逍遥山万寿宫志·仙传》言其“从真君受净明忠孝道法、清微诸阶雷教”，《净明宗教录》卷六则说：“时净明之道久湮不行，今复大显于世者，实赖（赵宜真）真人振起之力也。由是净明学者宗之，尊为嗣师云。”其门徒刘渊然、徒孙邵以正也是明代著名高道，并推崇“净明忠孝”之教。详笔者另文《净明道“嗣师”：赵宜真与刘渊然》，发表于“武当道教与中国传统文化学术研讨会”（湖北武当山，2008年11月）。

② 黎元宽：《青云谱志略序》，见中华民国《青云谱志·旧序》。

③ 中华民国《青云谱志·殿宇》。

④ 争明道所崇“十二真人”又称“十二真君”，是早期许逊教团的核心成员，所指有两种说法，一为不包括许逊在内者，另一为包括许逊在内者。

⑤ 《净明宗教录》卷十《祭炼启师威仪玄科》。

⑥ 《净明宗教录》卷五《净明三真科戒威仪·朝真礼圣祈镶威仪第一》。

吕洞宾乃南、北二宗共同尊奉的祖师，如黎元宽《青云谱志略序》言：“纯阳实创辟玄宗，中分南北，亦如禅宗之南能北秀而共祖乎黄梅。”^① 并且，在清代道教中，吕洞宾乃是被视为调和全真与净明的人物，如前述托名“孚佑上帝纯阳吕祖天师著”的《金华宗旨》曾教导门徒“皆当仰体许祖心，必于人伦日用间立定脚跟，方可修真悟性”^②，此亦即朱道朗所言“其视许祖教同而道一也，道同而心皆一矣”^③。

此外，与传统净明道相比，“青云派”的一个显著特点是拥有系统的道派戒规、修炼方法及斋醮科仪，如《净明宗教录》卷五《净明初真戒经》《净明正真戒经》《净明上真戒经》《净明在家奉持戒仪》《净明女真戒仪》《净明二真科戒威仪》所说即为其派戒规内容，卷九《净明法藏图》中又有关于“选场”“立圜”“净室”“卜筑”“道侣”“习静”“调息”“筑基炼己”“性命双修起手说”“药生”“防魔”“幻丹”“生慧”“河车”“采取交媾”“温养”“脱胎”等内丹修炼方法，卷十所收《朝真礼斗经忏戒坛章奏等式》《净明祈禳炼度科文》《净明科仪早晚课诵》则为其派科仪法式。这些道派戒规、修炼方法及斋醮科仪，并非传统净明道本有，而是多为清代新出；对它们进行深入研究，不仅将促进我们对清代净明道的认识，而且将有助于说明净明道与其他道派的关系，只是，这项工作尚有待来日进行。

总之，通过以上考察，我们可以对清代高道朱道朗及其所建青云谱道院、所创“青云派”得出如下较为清晰的认识：

1. 青云谱道院住持朱道朗实际上就是清初著名的“八大山人”朱耷，其人经历曾有一个由“贵”转“隐”、由“佛”转“道”、由“全真”转“净明”的过程。
2. 朱道朗开创的“青云派”乃是净明道的一个支派，该派宗奉吕洞宾作为“宗师”，并同时尊奉全真道的“南北宗师”，拥有较为系统的道派戒规、修炼方法及斋醮科仪。
3. 青云谱道院的兴建和发展几乎完全是依赖道教自己的财力、通过买卖之经济手段来实现的，这一方面说明了清代以后的道教已失去封建统治者的扶持，另一方面也体现了这一时期的道教在民间仍有一定的生命力。

① 黎元宽：《青云谱志略序》，见中华民国《青云谱志·旧序》。

② 《金华宗旨·天心第一》，《藏外道书》本。

③ 朱道朗：《青云谱志·跋》，见中华民国《青云谱志·旧序》。

百年道学精華集成

第三辑

人物门派

卷三

道教门派



神霄派

道教神霄派初探*

卿希泰**

北宋末年，符箓派道教受到宋徽宗的特别宠信，其势大盛。南宋时，由于统治者继续奉行崇道政策，符箓派道教在南方得以继续发展。两宋之际，随着民族矛盾的日益尖锐化，形成南北分裂和对峙的局面，道教内部亦随之宗派纷起。在南方，除旧有的龙虎天师、茅山上清、閤皂灵宝等三山符箓派及其道士仍受尊崇而外，自称独得异传而另立宗派者也甚多，神霄派便是其中之一。

所谓神霄派，是以传神霄雷法而得名。其历史渊源，张宇初在《道门十规》和《岷泉集·玄问》等文的记述中，谓其“始于玉清真王，而火师汪君阐之”^①。但这仅是道门中的一种依托，实际可能是在两宋之际由天师道衍化而来，其中有的分支与上清派的关系亦甚密切，并吸收了东南沿海地区的雷神信仰及其相关的法术再加以系统化、理论化而形成的。北宋末，王文卿与林灵素俱传雷法。据《历世真仙体道通鉴》卷五十二《林灵素传》说：林灵素本名灵蘊，字通叟，温州永嘉人。幼年志学神仙，约30岁时，精通儒道经典。游西洛，自称遇汉天师弟子赵升授以《神霄天坛玉书》，又称《五雷玉书》，“皆有神仙变化法，言兴云致雨，符咒驱遣下鬼，役使万灵”^②。灵素“自受《玉书》，豁然神悟，察见鬼神，诵咒书符，策役雷电，追摄邪魔，与人禁治疾苦，立见功验，驱瘟伐庙，无施不灵”^③。次年至岳阳，赵升又告诉他说：从即日起，他便是“神霄教主雷霆大判官，东华帝君有难，力当救之”^④。政和六年（1116）十月，由于道录徐知常引荐，林灵素得见徽宗，便大言神霄事说：“天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之长子，主南方，号长生大帝君，陛下是也，既下降于世，其弟号青华帝君者，主东方，摄领之。已乃府仙卿曰褚慧，亦下降佐帝君之治。”^⑤其他诸有权势之宦官皆为之名，时贵妃刘氏方有宠，即名为“九华玉真安妃”。徽宗独喜其说，遂一见如故，赐

* 本文原载于《社会科学研究》1999年第4期。

** 卿希泰，四川大学宗教学研究所教授、博士生导师。

① 《道门十规》谓：“神霄始于玉清真王……自汪王二师而下，则有张李白萨潘杨唐莫诸师。”见《道藏》第32册，第149页；又《玄问》谓“神霄则雷霆诸派，始于玉清真王，而火师汪真君阐之”，见《道藏》第33册，第187页。

② 《历世真仙体道通鉴》卷五十三《林灵素》，见《道藏》第5册，第407页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《林灵素传》，见《宋史》卷四百六十二，中华书局标点本，第39册，第13528页。

号“通真达灵先生”，以师事之，并赐金牌，不时宣召入内，并特建通真宫为居。又建上清宝箓宫，密连禁省；天下皆建神霄万寿宫，令吏民诣宫受神霄秘录，朝士之嗜进者，亦靡然趋之。每月初七日，令灵素升高正坐，宣讲三洞道经，自亲王内贵文武百官皆集听讲。“或御驾亲临，亦于座下。自此东京人方知奉道也。”^①林灵素遂“集九秘书龙章凤篆九等雷法，集成《玉篇》进上。昔汉天师有《神霄雷书》二十卷，并天部霆司八雷电印六颗……国初张守真遇翊圣真君传赐五卷，帝（指宋徽宗）欲得雷书金经全足，收入《道藏》，求访不得，先生（指林灵素）静夜飞神，从玉华天尊奏告上帝，乞赐观看雷文并霆司等印，帝遣六丁玉女以印授之，一天坛玉印，一神霄嗣教宗师印，一都管雷公印，一天部霆司印，皆坚如铁石，非金非玉，及以《雷书》五卷赐灵素看，先生拜谢，怀印而还，省录《雷书》进奏，遂得全集”^②。所谓赵升或上帝的降授，也只不过是神话而已，不足为信。实际恐系林灵素自己编造《雷书》时的一种托词，但从中也透露出神霄派与天师道确有一定的思想渊源关系。特别是《历世真仙体道通鉴》卷五十二《林灵素传》中还指出：林灵素“在京时，虽宰执亲王不与交谈，亦不接见宾客，惟虚静天师至，即开门对话，终日终霄”^③。所谓“虚静天师”，按张宇初《岷泉集·妙灵观论》和《汉天师世家》，当即“三十代天师虚靖先生”张继先^④，二人交往既如此密切，亦可为神霄派与天师道关系的佐证。张宇初所列举的神霄派人物中，除林灵素、王文卿之外，同时即有张虚靖。林灵素在获得宋徽宗宠信时，运用官方的势力，在全国各地普设宫观，广召弟子，因而形成一股新的道教势力。徽宗将其出生地温州升为应道军节度，又加号林灵素为“元妙先生、金门羽客、冲和殿侍宸。”^⑤宣和元年（1119）被贬还乡，同年去世，终年45岁。其嫡传弟子为张如晦。《历世真仙体道通鉴》卷五十三《林灵素传》在谈到他们的关系时称：“东西皇城使张如晦者，旧在通真宫，出则同行，坐则同席，宗师法教，独张一人得其妙也。”又称林灵素在临死前，命如晦曰：“吾法门以付惟汝，尚有六印九符并六丁妙用神机，尽付与汝，世代只传一人，无致轻泄。”^⑥另据署名“玉真弟子火铃仙官金书火铃司事刘玉”所撰《金火天丁大法后序》称：“火师^⑦传与玉真教主林侍宸，林传与张如晦，后传陈道一，下付薛洞真、卢君堃，次以神霄派脉付徐必大。”^⑧卢堃事迹，又见于《雷奥序》，其中有云：“昨因六阴洞微仙卿卢先生字伯善，游青城山，遇虚靖天师传诸阶之法，自婺州来洪州，于丰城清都白鹤观，往来居止。卢名堃，号养浩，行六阴洞微之法，无不灵验。凡符法一至，立时而愈，盖虚靖先生一流人耳。”^⑨是卢堃字伯善，号养浩，洪州丰城清都白鹤观道士，传六阴洞微法，故称六阴洞微仙师，曾从张继先学“诸阶之法”。又按《道法会元》卷二百五十三署名江西黄公瑾所撰《刘清卿事实》称：“清卿姓刘氏，名世仍，法讳玉，世为河朔人。中兴勋臣玠之孙，

① 《历世真仙体道通鉴》卷五十三《林灵素》，见《道藏》第5册，第408页。

② 同上。

③ 同上书，第411页。

④ 参见《道藏》第33册，第217-218页；第34册，第826-828页。

⑤ 《林灵素传》，见《宋史》卷四百六十二第39册，中华书局标点本，第13529页。

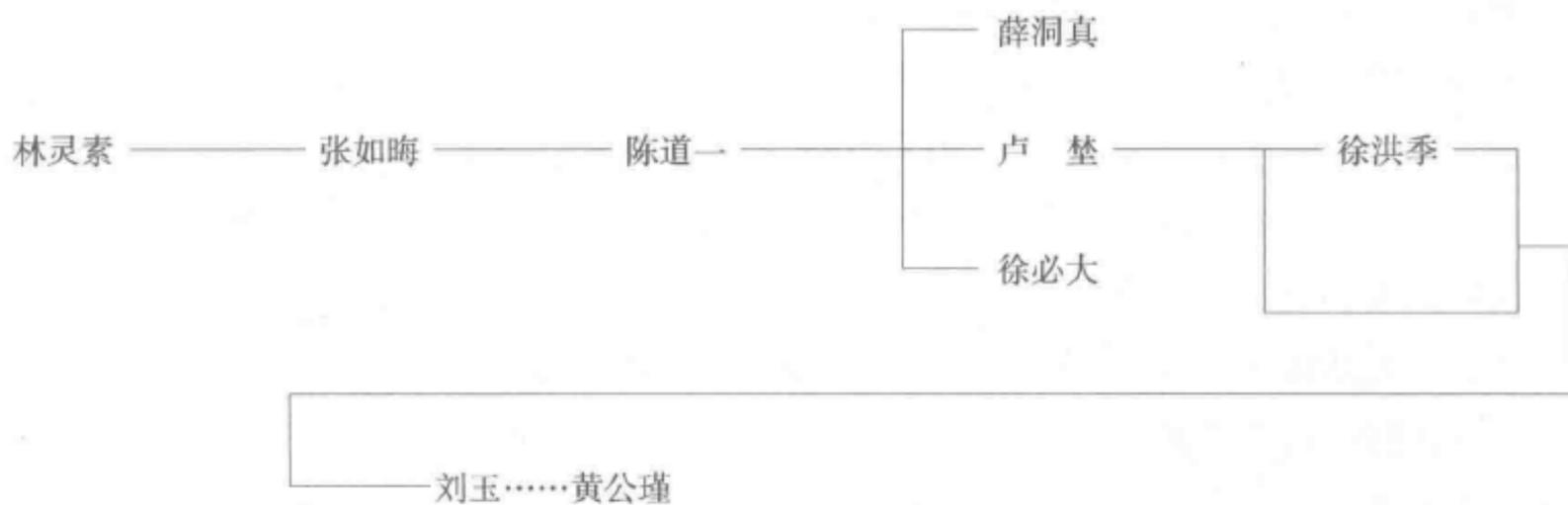
⑥ 《历世真仙体道通鉴》卷五十三《林灵素》，见《道藏》第5册，第411页。

⑦ 据虞集《王侍宸记》：“火师者，盖上古神，而世传为汪氏子华者，盖其化现尔。”见《道园学古录》卷二十五，见《藏外道书》第35册，第228页。

⑧ 《道法会元》卷一百九十八，见《道藏》第30册，第258页。

⑨ 同上书，第412页。

因救葬临川，其父赘于丰城，因家焉。受神荫承信郎，幼慕清虚，年未弱冠，弃官从事道法，遍历江湖……参礼名师……后因养浩卢君伯善来江西，以诸法付度于徐洪季，洪季以所得授清卿，清卿得法，方从卢游。伯善歿于洪季家，炁虽绝，体甚温，无敢封殓。三日忽甦，视诸弟子惟清卿在焉……卢悉以心章隐讳，内炼秘诀倾困付之。笔录才竟，诸弟子辐辏，则卢复螟目化去。清卿自后，朝斯夕斯，念兹在兹，不过此耳。”又称：“余（黄公瑾）升高自下，历阶而趋，十余年间，得其说十之七八，而时未遇，清卿早仙，遂稽奏授，不啻如入宝山，空手回矣。”^① 据以上所载，则林灵素的传系，可简示如下：



卢埜、刘玉又传地祇法。据刘玉所撰《地祇法》称：“地祇一法，凡数十阶，温将军^②专司亦十余本，使学者莫之适从。余初得之盛仙官椿，继得之李真君守道，再得之于六阴洞微卢仙卿埜，所授之本，已大不同。继而遇时真官，则符箓愈异。晚参之闻判官天佑，及传之吕真官希真，玄奥始全备矣。吕以道法自青城而来江浙，名动一时。……余行之既久，专守吕之言，罔敢或失，乃知万法易动，莫如地祇。”^③ 又说：“地祇乃灵宝侍卫之官，受命上清护玄帝教，神通至大……奈其派多而杂，其书久而讹。”^④ 又说：“余来沅溪多历数，今以其传授之于巽园黄君景周。”^⑤ 刘玉在《地祇绪余论》中对地祇法的源流又补充介绍说：“地祇一司之法，实起教于虚靖天师，次显化于天宝洞主土宗敬真官，青城吴道显真官，青州柳伯奇仙官，果州威惠钟明真人，相继而为宗师。其后，如江浙闽蜀湖广嗣法者何限，姓名昭揭宁几人？其书始则有名碑本，继则有铁林府地祇，原公夫人庙地祇，五雷地祇，五虎地祇，索子地祇，十字地祇，四凶地祇，圣府地祇，后则有苏道济派，温州正派，李蓬头派，过耀卿派，玄灵续派，如此等类，数之不尽，千蹊万径，源析支分，使学者莫之适从。”^⑥ 这种“其派多而杂，其书久而讹”的状况，以及嗣其法者的素质愈来愈差，大概就是它最后走向衰亡的原因。

在刘玉以后，林灵素一系的传授不明，而王文卿之传，在南宋以后却特别兴盛。

王文卿，字述道^⑦，别号冲和子，生于宋哲宗元祐八年（1093），世为抚之临川人，后徙居

① 《道法会元》卷二百五十三，见《道藏》第30册，第558-559页。

② “温将军”，名温琼，据称“温将乃平阳县温家均人，每见世路不平，常怀切齿，生平皈依大道，辅正除邪，公忠正直，与他将不侔”，见《道藏》第30册，第556页。

③ 《道法会元》卷二百五十三，见《道藏》第30册，第555页。

④ 同上书，第556页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第557页。

⑦ 虞集：《王侍宸记》，作“予道”，见《藏外道书》第35册，第227页。

建昌南丰之神龟岗军峰。据《历世真仙体道通鉴》卷五十三《王文卿传》载：“徽宗宣和（1119-1125）初，将渡扬子江^①，遇一异人授以谒帝之法及啸命之书^②，每克辰飞章，默朝上帝，召雷祈雨，叱咤风云，久雨祈晴则天即朗霁，深冬祈雪则六花飘空，或人妖祟为害，即遣神将驱治，俱获安迹。”^③可见其所操法术，与林灵素基本相似。所谓“异人”，按张宇初《岷泉集》卷三《妙灵观记》：“乃玉府火师也。”^④同书卷七《授法普法》又谓：“火师汪真君、侍宸王真君得雷姥之传。”^⑤虞集《道园学古录》卷二十五《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》称：“（王）侍宸自南丰辞亲而至扬子也，所遇而得书者，火师也。火师者，盖上古神人，而世传为汪氏子华者，盖其化现尔。”^⑥《冲虚通妙侍宸王先生家话》还记载王文卿告诉其弟子袁庭植说：“予未得雷文之前，已遇汪君于扬子江，授予飞神谒帝之道。”^⑦据此可知，王文卿与林灵素的法术，均与火师汪真君有关。《历世真仙体道通鉴续编》卷五《火师汪真君传》谓：“真君姓汪名子华，字时美，唐玄宗二年甲寅，生于蔡州汝阳县。”^⑧查唐玄宗“甲寅”，当为开元二年（714）。又谓其先曾与颜真卿同师白云先生张约，后为师赤城先生司马承祯。安史之乱以后，隐居南岳祝融峰下修道，九年不下山，后遇紫虚元君（魏华存）下降南岳，授以至道，再修28年，丹成道备，“贞元五年（786）庚午”^⑨卒（查“庚午”应为贞元六年）。王文卿之伪托火师以传雷法，亦同林灵素之伪托赵升与天师一样，均属虚构的不实之词。但却表明了王文卿所传之法术，或与上清派也有一定的关联。但据张宇初《妙灵观记》的记载，王文卿“尝请于虚靖先生甲庚混合之道，深奖语之”^⑩。由此可见，王文卿与天师道，仍有直接的继承关系。宣和四年（1122），王文卿奉诏赴闲，甚得徽宗宠遇。宣和七年（1125）七月，特授太素大夫、凝神殿校籍视朝请大夫。未几，又勅授凝神殿侍宸，后加同管辖九阳总真宫提举司命府事。父肇始，赠承事郎；母江氏，赠太宜人。并勅其五日一次佩金方符，入大内诸宫阁。旋又再除两府侍宸，冲虚通妙先生，视太中大夫，特进徽猷阁待制，主管教门公事，父再赠承议郎，母太令人，妻平氏宜人，叔王深赐承信郎，弟次卿迪功郎。靖康元年（1126），钦宗赵桓即位，王文卿遂请还乡侍母。南宋高宗赵构建都江南以后，闻王文卿尚在，累征不起。惟怡神山水间，日以传行其雷法为事。绍兴二十三年（1153）卒。正是由于王文卿于南宋初在南方传行雷法，其徒甚众，故被认为是神霄派的创建人。

王文卿的弟子，《历世真仙体道通鉴》卷五十三《王文卿传》载有朱智卿、熊山人、平敬宗、袁庭植等四人，其中袁庭植与王文卿论雷法之事，载《冲虚通妙侍宸王先生家话》，收入《道藏》第32册，第390-395页。张宇初《岷泉集》卷三《妙灵观记》则说：“嗣其法者，若

① 虞集：《王侍宸记》，作“渡扬子江，既济”，见《藏外道书》第35册，第227页。

② 虞集：《王侍宸记》，说“其书盖致雷雨、役鬼神之说”，见《藏外道书》第35册，第227页。

③ 《历世真仙体道通鉴》卷五十三《林灵素》，见《道藏》第5册，第412页。

④ 《藏外道书》第33册，第217页。

⑤ 同上书，第247页。

⑥ 同上书，第228页。

⑦ 《道藏》第32册，第390页。

⑧ 《历世真仙体道通鉴》卷五十三《林灵素》，见《道藏》第5册，第446页。

⑨ 同上。

⑩ 《藏外道书》第33册，第217页。



上官氏而下，靡不显异。”^① 同书《义渡记》又说：“贤良有邹铁壁者，尝受法于上官氏，上官侍宸甥也，已而复遇侍宸亲授其奥，而道亦显。时有知南丰州事王质，尝师事铁壁，及付受之顷，忽雷震坛上，邹曰：吾将度矣，王惊喜，遂倾资奉之，邹谢曰：吾云水徒也，用此奚为？王乃请以广妙灵观以祠侍宸，故旧观在他里，乃迁而新之。”^② 虞集《道园学古录》卷二十五《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》谓王文卿曾传法于其甥上官某某及其从孙王嗣文，嗣文后“际遇宁宗（1195-1224在位）朝，法亦大显。赐号妙济先生”^③。并称：“又有萨守坚者，亦酷好道，见侍宸于责（青）城山，而尽得神秘。”^④ 又称：“得其传者，则新城高子羽，授之临江徐次举，以次至金溪聂天锡，其后得其传而最显者曰临川谭悟真云。人不敢称其名，但谓之谭五雷。……庐陵有罗虚丹者，故宋时名士，润谷先生之诸孙也，得五雷之传，甚有符契。”^⑤ 又称：“罗之弟子虽多，而自以为得之者，惟萧主簿雨轩，其后则有周司令立礼两人而已。……周之说，惟授之其子，游其门者，或得或不得，予不知也。萧君儒者，择人至谨……独传之道玄胡君一人而已。”^⑥ 另按《世真仙体道通鉴续编》卷五《莫月鼎传》载：南丰人邹铁壁得王文卿九（先）天雷晶隐书^⑦，传浙西雪川人莫月鼎和同郡西埜沈震雷。并称：“自王侍宸王真君演道以来，惟真人〔指莫月鼎与西埜沈真人（指沈震雷）〕二派支流衍迤，盛于西江，昌于东吴，扶教泽民，莫有甚焉。”^⑧ 沈震雷一派的传承已莫知其详。莫月鼎讳洞一，字起炎，吴兴人，入道后更号月鼎，生于南宋理宗宝庆（1225-1227）间，元世祖至元（1264-1294）末卒于苏州，得其传者有王继华、潘元涯。继华授张善渊，善渊授步宗浩，宗浩传周玄真。步宗浩字进德，其事迹见《古今图书集成·神异曲》卷二百八十六引《苏州府志》^⑨。周玄真字玄初，初师从杜道坚弟子李拱端；受召神劾鬼之术，复从曹桂孙受灵宝大法，又从步宗浩受五雷秘文，为明清之际颇有盛誉的道士。其事迹宋濂《周寻师小传》有记载，载《宋学士文集》卷十三。在莫月鼎的徒裔当中，还有金善信与王惟一二人。据黄溥《体仁守正弘道法师金君碑》载：金善信，字实之，吴之长州人。生于宋度宗咸淳九年（1273），卒于元文宗至顺二年（1331）。家本业儒，而善信却好老子之学。“时玄妙观有雷师……君甚敬之，由是冠其冠而为之执弟子礼。已而，闻莫先生洞一者（莫月鼎）……则延至而尊事之，有所折辱，未尝为之动色，或毁其所甚爱之物，亦不以为意。先生知君信之笃，悉授以不传之秘，他弟子不得者，而君尽得之。”^⑩ 又《苏州府志》称：“王惟一，括苍（今浙江丽水）人。自号景阳子。父官华亭（今上海松江），因家焉。弃吏从方外，遇至人授还丹九转，有得，乃著道书六卷。晚年寓樊泾岳祠。泰定丙寅（1326）书遗事及偈毕，端坐而逝。”^⑪ 所著《道法心传》一卷，收入《道

① 《道藏》第33册，第218页。

② 同上书，第220页。

③ 《藏外道书》第35册，第228页。

④ 同上。

⑤ 同上书，第228-229页。

⑥ 同上书，第229页。

⑦ 有关先天雷晶隐，参见《道法会元》卷八十三—卷八十九，见《道藏》第29册，第330-371页。

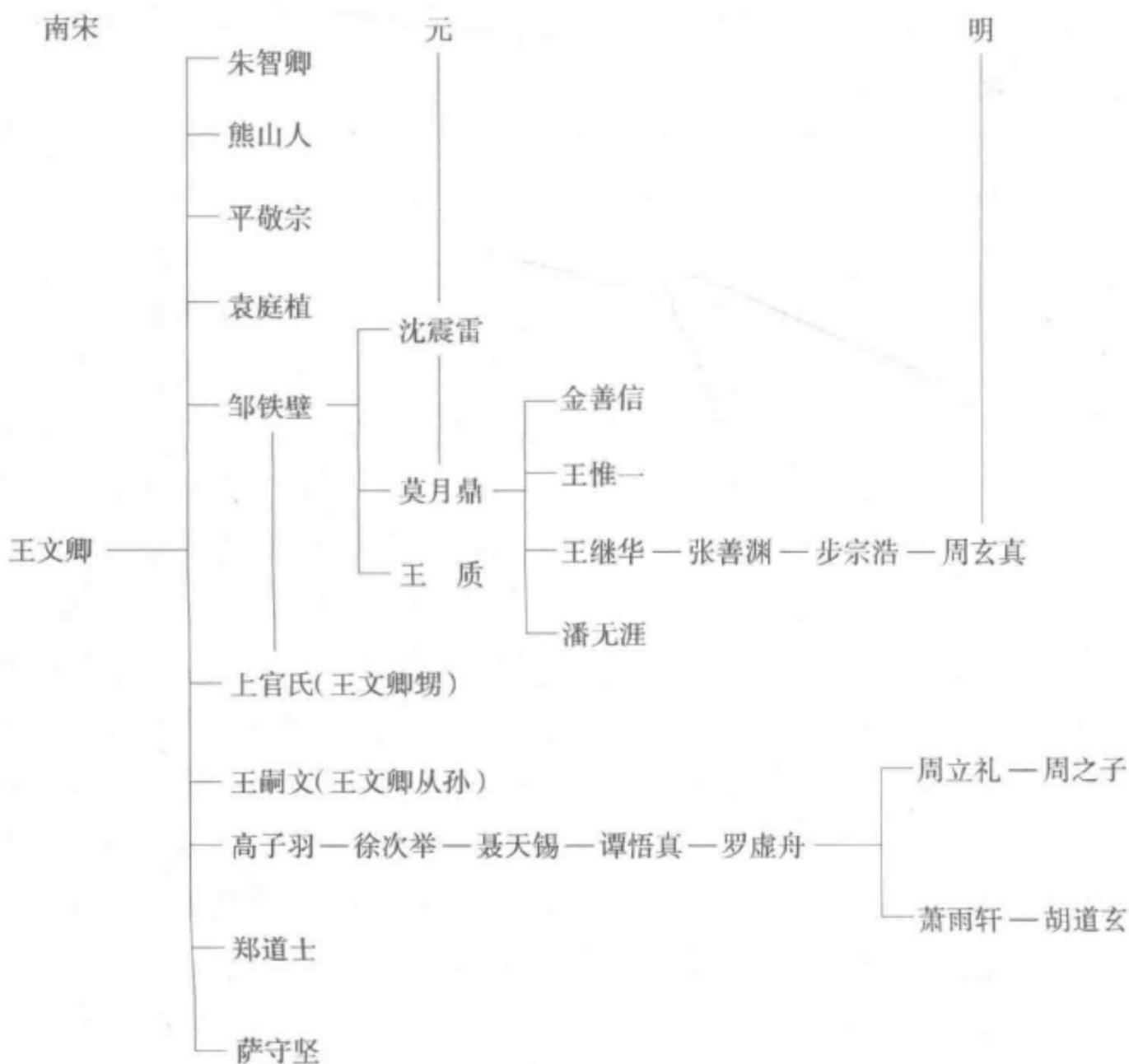
⑧ 《道藏》第5册，第447页；参见宋濂：《莫月鼎传碑》，见《宋学士文集》卷十一。

⑨ 《古今图书集成·神异典》卷二百八十六第51册，中华书局、巴蜀书社1985年版，第62675页。

⑩ 《黄金华文集》卷二十九；亦见《宋文宪公集》卷四十二；陈垣：《道家金石略》，第979页。

⑪ 《古今图书集成·神异典》卷二百八十六第51册，中华书局、巴蜀书社1985年版，第62667页。

藏》第32册，第413-424页，自谓其曾“得月鼎莫先生使者一法，历说先天之妙”，又“奉度师铁壁先生邹君传授口诀”。并说：“余平生参尽雷法，未有若月鼎莫君先生之说如此之明也，使余朝夕思慕先生之学，不复再见，唯悒快耳。先生去世，学者纷纷，多不得其传，盖谓不知道之故也。余今老矣，欲留秘诀于人间，无个知音可语，故作数图，名之曰《道法精微》，用留于世，倘遇达人，必当具眼。”^①可见王惟一本人是以莫学唯一真传者自居。又著《明道篇》一卷以阐其学，收入《道藏》第4册，第926-932页。《夷坚志丙》卷十四《郑道士》称：传王氏雷书者，尚有郑某。根据以上有关资料记载，则王文卿学传授关系，可图示如下：



《道法会元》卷七十七收有邹铁壁注《雷霆梵号咒》、上官真人述《书符内秘》、莫月鼎述《书符口诀》等^②。

① 《道藏》第32册，第419-420页。

② 同上书，第276-277页。

陈楠与神霄派*

李远国

从北宋张伯端始肇道教南宗丹法，其间经过近两百年的发展，历石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾，方可谓正式形成内丹派南宗，后人谓张伯端、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾等五人，为道教南宗五祖。五祖皆以精通丹法、弘扬丹道为己任，从而名扬青史。五祖之中，尤以白玉蟾最为杰出，他承其师陈楠的道统，顺应时代的潮流，不仅推重丹道，而且兼习雷法。与其相应，隶属符箓派的神霄派大师王文卿、萨守坚、邹铁壁、莫月鼎等皆修持丹道，以南宗之丹法为神霄雷法的基础。于是，南宗从陈楠开始，即兼习雷法；神霄派从肇源、创立之际，即重视丹道。南宗与神霄派相互交流，内丹与雷法体用无间、道法合一，成为道教文化中的一种独特现象。

南宗从张伯端至薛道光三位祖师，皆独善其身，唯以修真炼丹为要旨。但从四祖陈楠开始，一改南宗只重自我修持，追求个体生命的永存与圆满的仙道传统，主张济世利民、安邦护国的大乘思想，从此设定了南宗及神霄派以及内丹为体，雷法为用的道法体系。这里就陈楠与神霄派的关系而论，探讨内丹派南宗神霄派相互交融之迹。

一、陈楠得雷法之由来

陈楠字南木，号翠虚。惠州博罗县（今广东惠阳）白水岩人。以盘笼箍桶为生业，其慧根悟性无人知晓。曾作《盘笼颂》曰：“终日盘盘圆又圆，中间一位土为尊。磨来磨去知多少，个里全无斧凿痕。”又有《箍桶颂》云：“有漏教无漏，如何水泄通。即能圆密了，内外一真空。”其言下觉悟异常。“后得太乙刀圭金丹法诀于毗陵禅师，得景霄大雷琅书于黎姥山神人。”^①这里所说的“毗陵禅师”，就是南宗三祖薛道光。所谓“景霄大雷琅书”，即指神霄派所传雷书。对此，白玉蟾追述说：“今都天大雷，尽出神霄玉枢之上，谓之景霄大雷。景霄虽在神霄之下，乃元始驻蹕之司，向者天真遣狼牙猛吏雷部判官辛汉臣，授之先师陈翠虚，翠虚以授于我。”^②《静余玄问》亦记白玉蟾曰：“先师得雷书于黎母山中，不言其人姓氏，恐是神

* 本文原载于《中国道教》2000年第3期。

① 见《历世真仙体道通鉴》卷四十九。

② 见《海琼白真人语录》卷一。

人所授也，丹法却是道光和尚所传。先师尝醉语云：我是雷部辛判官弟子，干道光和尚甚事。”于此可见陈楠确实得传神霄派雷书，并下传白玉蟾。

今《道法会元》卷一百零四至一百零八所收《高上景霄三五混合都天大雷琅书》五卷，即为当时陈楠所得。卷首列大雷主法元始法王、玉清真王、景霄变空天尊、雷霆大帝君、五雷判府天尊、翼轸星君、五气真人、左玄真人、右玄真人，次之则为雷霆火师真君汪康民、传教雷霆都督辛忠义、翠虚真人陈楠、海琼紫清真人白玉蟾。卷尾载白玉蟾《翠虚陈真人得法记》，尤其重要，记述了其师访道求仙、修习雷法的过程，这对于研究南宗与神霄派的关系与历史提供了一份可靠的史料。

白玉蟾说：陈楠家世为琼州人，幼年师事薛道光，得太乙火符之秘，丹道即成，复归故里，以箍桶为业，混迹民间，和光同尘。于嘉定戊辰（1208），游黎母山，遇一道人，笑曰：“子得薛紫贤太乙火符之旨，但未知太乙雷霆之法，亦可惜也。”陈楠回答：“某慕道而已，不欲多学，以分其志。”道人又曰：“子何其愚也。独善一身，不能功及人物，神仙不取，是故张正一战鬼于西川，许敬之斩蛇施药，古今所传，不可诬也。”陈楠曰：“山野一贫如许，安得质信以传此法。”道人首肯，而言曰：“得人即传，又焉用利。子能信奉，施功及众，即吾之功。”遂于一石穴中取《都天大雷法》，传付陈楠，并告诫之：“惟五雷不可小用，元始天尊每当劫运，必命五雷君降世保劫。昔阴六为水，尧有九年之灾，预期命三山雷火君降世，生于伯鲧之家，是谓神禹；火伯风霆君降世，为稷，播奏五谷。子宜保之，以度异时之劫。”临别之际，又谓陈楠曰：“吾非凡人，即雷部都督辛忠义也。吾师汪真人亲授玉清真王付度，今付与汝。”至嘉定壬申（1212），陈楠又以此雷书传予白玉蟾，白玉蟾再传彭相。这里即记述了南宗自陈楠以来递传雷书的历史，又揭示了他们为什么兼修神霄雷法的根本原因——不求独善一身，但愿功及人物。

二、陈楠兼传雷法的原因

此外，陈楠又得那位自称“辛忠义”的道人所传《太上三五邵阳铁面火车五雷大法》及邵阳雷法印，收载《道法会元》卷一百二十二。其中曰：“凡召雷部将吏及邵阳雷公，皆以此印符牒，谓之暗号，大有报应，昔邵阳将军得遇六波天君，密付此符，同雷部辛天君于海南，授与陈泥丸真人，流传至此。”陈楠亦自述说：“或邵阳雷公于南岳衡山祝融峰顶，得遇六波天主帝君，授以三阳五雷之道，使之掌风雷之政。凡天下水旱、人民疫病，皆隶之焉。昔六波天主帝君，乃以都天大雷火印并三阳五雷神火之印，及雷霆都司符玺。悉以付之。自是邵阳雷颐指神气，使风雷立至，积久而有大功，闻于上帝，遂诏封为三五邵阳雷公火车将军，以掌中斗大魁五雷之政。……昔晋旌阳县令许君逊隐于豫章之西山，后数年丹成，得九天灵剑之术，飞神驭气于西山之上，专以伐蛟为心。蛟精知之，遂遁于潭州之境。上帝闻知，乃降诏以此书赐许君，以斗府雷雨判官为职，仍以邵阳五帅为将，诏立邵阳五雷元帅之司，以斗府雷雨判官掌之，以邵阳五帅辅之。因此许君遂得风雷之权，蛟精寻亦剿绝。此事乃吴猛、丁义二君当时得其传流，年代更变，流传至今，其有得是书者，亦须秘受，当体旌阳许君所得之意，及邵阳五帅所聚之因。古甚秘之，亦莫有传之者，独吴、丁二君派其源矣。”所谓体许逊“所得之意”，

即是当承许逊济世度人、驱邪灭妖的传统，发扬道教大乘的精神。

陈楠在继承南宗道统的基础上，完善南宗修道求真的理想，从偏重个人的修持，到关心社会的疾苦，这确实是一大进步。在他看来，修丹之法不仅可以打破虚空，跳出五行，而且能够“役使鬼神，呼召雷雨，耳闻九天，目视万里”，建功立业于尘世。当白玉蟾问曰：“祖师张平叔三传非人，三遭祸患，何也？”陈楠明确地回答说：“彼一时自无眼力，又况运心不普乎！”这就一针见血地指出了南宗前期宗旨的弊病，所谓“运心不普”，即是对张伯端只求金身圆满的批评。

故他希望弟子白玉蟾不要保守，应辑刊丹经雷书，“散行天下，使修仙之士可以寻文揣义，妙理昭然，是乃天授矣。何必乎笔舌之传之哉！”“吾将点化天下神仙，苟获罪者，天其不天乎！经云：我命在我，不在于天，何谴之有？”正是这种恢弘大度的思想，教育了白玉蟾，使得白玉蟾整理、刊印了一大批道教著述，并勤于著作，从而为后人留下了许多珍贵的道教文献，这些都与陈楠的开明与大度分不开的。

三、陈楠对传播神霄雷法的贡献

《道法会元》卷七十六所载《火师汪真君雷霆奥旨》，成书于宋崇宁三年（1104）。后亦为陈楠、白玉蟾所得，并做序以传世。白玉蟾序曰：“去圣逾远，谈道者多，曲学旁门，乱真者众。后之学者，无所参究。非缘后生福浅，亦由恩情爱欲，一念恋著，心境不清，是非之胶扰。亦不知千经万论，以求道要安在，则其去道愈远矣。或有苦心学行，持而不见功者，非道负人，皆奉道之士不从明师，而所受非法。或依法行持，而不见功者，皆奉道之士不遵戒律，而学法不验。有志于此者，苟能清心寡欲，以明道要，以悟玄机，犹当广求师资，勤行修炼，依法行持，何患法之不验哉！故《天坛玉格》云：不行修炼，将不附身。不漱华池，形还灭坏。火师又曰：凡受五雷大法，非上品仙官之职，不能悟此玄机。内则修炼自己还丹，故外则馘邪治病。至人所述，非可诬也。是知非学法之为难，而澄心修炼为之难，而得遇道之尤难也。”

陈楠得丹诀以固命求真，运雷法以济世度人。《仙鉴》曰：“每人求符水，翠虚捻土付之，病多辄愈，故人呼为陈泥丸。宋徽宗政和中，擢提举道录院事。后归罗浮，以道法行于世，所至与人治鬼。潮阳民女苦狐妖，狂易无度，翠虚用雷符熏狐魅杀之。时披发走，日行四五百里，鹑衣百结，尘垢满身，间食犬肉，终日烂醉，莫测所如，而济人利物，效验有不可掩者。”后定居长沙，“湖广中人常问翠虚觅诗。但自口缕缕而出，皆成文理，第不肯亲书，竟未解其故。有《翠虚妙悟全集》行世，及作《罗浮翠虚吟》。以丹法授琼山白玉蟾，其出入白玉蟾常侍左右”。宁宗嘉定六年（1213），陈楠赴漳州参加鹤会，预知将逝，遂留四句，命白玉蟾题曰：“顶上雷声霹雳，混沌落地无踪。今朝得路便行，骑个无角火龙。”^①此时白玉蟾伴随左右，在漳州梁山亲见陈楠入水而逝。《静余玄问》载白玉蟾其弟子彭耜说：“先师嘉定六年四月十四日，在漳州梁山，与一箍桶老子倚角入水而逝，当时有潮州葛县尉在潭州宁乡县见之。先师与

^① 见《历世真仙体道通鉴》卷四十九。

尉之父为久契，因寄书使尉归以达其父，后方知当日在此死，在彼见。予时随侍在彼，目睹其事。”时人谓之“水解”。

陈楠的年寿不详，但当为百岁老人。因曾“于政和中提举道录院事，计至嘉定六年尸解，已百年，盖百数十岁矣”。又据明人郎瑛《七修类稿》曰：“陈籊桶相传宋仙也。能道徽、钦事甚悉，跣足蓬头，冬夏单穿衲衣一领，衣甚旧而不污，须鬓斑白，目一色若苍玉，然可半百人矣。名公皆欲求见，隐显不测，今日江东，明日关陕，非自来不可得矣。”陈与行《跋陈泥丸真人翠虚篇》亦说：“先生自言阅岁四十三，而人有三世见先生者，亦异矣。平生著述有《紫庭经》，察判潘公景良侵传；《翠虚篇》，真息子王公思诚续编之。自丹经行世，几千万卷，高者入虚无，下者骋怪幻，如先生之书划烦趋要，剔伪辨真，开后学以从入涂。归宿之地，凿乎有所据依，以为人皆可学，而卒莫有能学之者，岂真不可学耶！苟非其人，道不虚行，夫道一而已矣。翠虚之门有鞠九思、沙道昭、白玉蟾，皆心传口授其高弟也，是三人者不可得而见，幸白公岁一逢焉。翠虚之道，得白公而益显。”^①这里所说的“阅岁四十三”，当加上六十，即为一百零三岁。

由于陈楠对传播神霄雷法的贡献，神霄派即奉他为本宗祖师。明张宇初《岷泉集》卷一曰：“神霄则雷霆诸派，始于玉清真王，而火师汪真君阐之。次而侍宸王君、虚静真君、西河萨君、伏魔李君、枢相许君，倡其宗者林灵素、徐神翁、刘混康、雷默庵、万五雷、方贫乐、邓铁崖，而上官、徐、谭、杨、陈、唐、莫而下，派亦衍矣。”其中所说的“陈”，盖指陈楠而言。

^① 见林有声编《海琼白真人全集》卷六。

百年道学精華集成

第三辑

人物门派

卷三

道教门派



其他道派

关于李家道的文献资料与研究*

石衍丰

李家道是魏晋时的早期道教派别之一，由于文献资料残缺零散，过去对其研究不多，近年来虽有研究，依然限于资料的欠缺，也只能各持其说。本文仅就目前掌握的文献资料对李家道研究成果做些评述，以引起对李家道文献资料的进一步发掘和深入研究。

一、李家道的文献资料与研究成果

在李家道的文献资料中，仅有《抱朴子·道意》篇中的“或问李氏之道起于何时”“独有李家道”二处是以“李家道”出现的，至于其余文献资料只是与李家道有关的人物传记或史料记载，都没有再提到“李家道”三字。日前研究李家道者，辨认李家道的主要依据归纳为三点：姓氏为李、蜀人、号八百岁或动则八百里。这就为研究李家道带来许多困难，无论是它的教义规戒、科仪方术以及道派的传承等，要从这些残缺零散的资料中，恢复李家道的本来面貌，确实是个难题。现将作者所见关于李家道的文献资料与研究成果列录如下。

1. 晋葛洪《抱朴子·道意》篇，记载有李家道、李阿、李宽等。
2. 晋葛洪《神仙传》有李八百、李阿、李意期等传记。
3. 唐房玄龄等撰《晋书·周札传》有李脱、李弘事迹。
4. 北宋李昉等辑《太平御览》卷六百七十引《集仙录》记李脱事迹。
5. 北宋张君房集《云笈七籤》卷一百零九《神仙传》有李八百、李阿传，卷二十八《二十八治》中的《昌利治》《平冈治》有他俩事迹记载。
6. 南宋陈葆光撰《三洞群仙录》卷十二有李阿、李真多，卷十三有李八百，卷十七有李脱等事迹。
7. 南宋谢守灏著《混元圣纪》卷五有李脱、李真多事迹。
8. 元赵道一编修《历世真仙体道通鉴》有李八百、李意期、李阿等传记，其《后集》有李真多传。
9. 清辑《古今图书集成·神异典·神仙部》有李八百、李意期、李明香、李真多等传记。

* 本文原载于《中国道教》1991年第3期。

至于近人的研究成果，由于作者所见有限，只能列出以下几种：

1. 日人山田利明《李家道及其范围》载日本道教学会主办《东方宗教》52号（1978年10月）。另该文注引大渊忍尔博士《道教史研究》496页所涉及的李家道部分。
2. 卿希泰主编《中国道教史》（第一卷）第257-263页有“李家道在江南的流行”。
3. 胡孚琛著《魏晋神仙道教》第54-56页有“李家道”。
4. 任继愈主编《中国道教史》第62-68页有“李家道与‘妖贼’李弘”。

二、李家道的创始人李阿及其传人

李家道何时何人所创，葛洪《抱朴子·道意》篇记述得较为清楚：“或问李氏之道起于何时。余答曰：吴大帝时，蜀中有李阿者，穴居不食，传世见之，号为八百岁公。……后一旦忽去，不知所在。”这是研究者共同采用的一则珍贵资料，也是识别是否属于李家道的三点（本文前已述）的重要标志。若从葛洪《神仙传》的《李阿传》来分析，“李阿者，蜀人也。传世见之，不老如故。常乞食于成都市，所得，复散赐于贫穷者。夜去朝还，市人莫知所止。或往问事，阿无所言，但占阿颜色，若颜色欣然，则事皆吉，若容貌惨戚，则事皆凶。若阿含笑者，则有大庆。微叹者，则有深忧。如此候之，未曾不审也。”常人视阿为异人，从这些资料来断定一个道派的创始人，显然是很不够的。晋葛洪既然牵着我们的鼻子，走进了李阿是李家道创始人的这个胡同，我们理所当然想问个究竟？葛洪为什么将李阿确定为李家道的创始人呢？这是由于葛洪当时所处的吴地，有一个姓李名宽“到吴而蜀语，能祝水治病颇愈，于是远近翁然，谓宽为李阿，因共呼之为李八百，然实非也”。这一记载表明李宽并没有自称李阿，也没有打着李八百的旗号，他只能证明蜀人李阿特别是李八百之名声，在江东大振，因此民间误认李宽为李阿，可见李阿是群众中的传说，而“阿”字在吴方言中作语助，表示询问之意，因此在这里似有李某（即李谁？）之意，与“共呼之为道八百”联系起来看，在民间的传说中，李阿即李八百也。与李八百的莫知其名，同出一辙。葛洪仅据吴人传说之李阿，确定为李家道创始人显有主观臆测成分。但葛洪不愧为一位严谨的学者，他所著《神仙传》中的《李阿传》，既没有“吴大帝时人”，也没有“号八百岁公”，所以我们今天才能提供出质疑。而清代《古今图书集成》的编纂者们，或许也觉察到这一点，虽然元代《仙鉴》的作者已明示“李阿者三国时蜀人也”（无“号八百岁公”），但他们仍对李阿是三国时人存疑而未收入《集成》。葛洪的《李阿传》除上述记载外，又记录了“有古强者，疑阿异人，常亲事之”。只知李阿往返于成都与青城山之间，当然蜀中成都地区是五斗米道的发源地，李阿作为道教中人是无可非议的。目前也未发现李阿在蜀中传道活动的更多资料，很难说李阿是李家道在蜀中的创始人。

那么李家道是谁创立的呢？李宽在江东，“自公卿以下，莫不云集其门，后转骄贵，不复得常见，宾客但拜其外门而退，其怪异如此。于是避役之吏民，依宽为弟子者恒近千人，而升堂入室高业先进者，不过得祝水及三部符导引日月行炁而已……”“宽所奉道室，名之为庐”“托言入庐斋戒”等，以及“宽弟子转相教授，布满江表，动有千许”。这些记载都表明李宽的上述活动，确实形成了一个道派。葛洪所提供的资料只可证明李宽从蜀到吴创立了李家道。

李家道有记载的传人，是晋代李脱（很可能是假托西周时蜀人李脱）。“时有道士李脱者，

妖术惑众，自言八百岁，自中州至建邺，以鬼道疗病，又署人官位，时人多信事之。”（《晋书·周札传》）他以“妖术惑众”（封建文人对民间道派惯用的贬词），“时人多信之”，表明他有众多的信徒，当然可谓之一个道派。我们上述识别李家道的三个标志，除未载李脱是蜀人外，均已具备，晋代李脱是李家道的传人，是可以成立的。

在李家道的传人或李家道的范围问题上，除李宽、李脱外，究竟还应包括那些人呢？目前是各说不一。

日人山田利明氏，在其论文中提到葛洪《神仙传》有五个姓李的蜀人神仙，即李八百、李阿、李仲甫、李意期、李常在。他们的共同特点，长寿达几百年，动则数百里乃至千里。有的认为李八百是四川地区崇拜的传说较多的一位神仙人物，这些零星记录，学者们提出：“李家道乃是发源于四川。”（参见卿希泰主编：《中国道教史》卷一，第260页，胡孚琛著：《魏晋神仙道教》，第55页）“李家道最初可能是汉末蜀中流传的一个方士集团，崇奉李八百，对五斗米道的创立有过影响。到三国、两晋时，遂有人冒称李八百，来江东传播李家道。”（任继愈主编：《中道教史》，第62页）由于文献资料的缺乏，只能是推测而已。

在这里李意期与李阿两者之间，有许多相似之处：“李意期者，本蜀人，传世见之，汉文帝时人也。”“乞食、得物，即度与贫人。”“蜀人有忧患，往问之，凶吉自有常候，但占其颜色若欢悦，则善。惨戚则恶。”从其道德修行与道术修炼的相似上，李意期与李阿似有传承关系。有的则将李意期归入李家道。总之，我们提及的这几个仙人，都李姓，又是蜀人，他们之间有共同特点，有的似有传承关系。除李八百外，都没有以“号八百岁”为旗号，失去了李家道的重要标志，只能肯定他们是方士、道士活动，至于归属何派，还显资料欠缺。

李家道的传人，还提及一位女仙李真多，南宋《三洞群仙录》卷十二引《列仙传》“李真多者，神仙李脱之妹也，随兄修炼……”南宋《混元圣纪》也有“脱妹名真多，随兄修道……”元代《仙鉴》则为“李真多仙人，李八百之妹也，随兄修道……”可见，女仙李真多是紧紧地与李脱、李八百相关联，至于李脱与李八百之关系，下面再来探讨。

三、李家道的祖师李八百

李家道传人中作为有宗教活动又有记载的，目前仅有吴时李宽与晋时李脱二人，他们都被人附会或自己打着李八百的旗号。目前学术界对李家道托始于蜀中仙人李八百的看法上比较一致。关于李八百是否真有其人，多数学者认为李八百是蜀中传说的神话人物，但他的原型是谁，从他的传记看，与李脱事迹多有相似之处。

葛洪《神仙传》说：“李八百蜀人也。莫知其名，历世见之，时人计其年八百岁，因以为号。或隐山林，或出市廛。”并记有授度世之诀于唐公房之故事。在《云笈七籤》卷二十八《昌利治》有“昔蜀郡李八伯初学道处”，“游行蜀中诸名山，常自出戏于成都市，暮宿于青城山上，故号为八伯也”的记载《四川总志》又说：“李八百蜀人，初居筠阳之五龙冈，历夏商周，年八百岁，动则行八百里，时人因号李八百。或隐山林，或居崖市，又修炼于华林山石室，丹成还蜀中，周穆王时居易堂山，号紫阳真君……”（《仙鉴》卷十所载与此大体相同）《瑞州府志》《陕西通志》都有所记录（均见《古今图书集成》卷二百二十五）。可见，李八百

的神话传说遍及川陕赣等省，影响是很大的。关于李脱的故事如下：

李脱居蜀金堂山龙桥峰下修道，蜀人历代见之，约其来往八百余年，因号曰李八百。初以周穆王时来居广汉……（《太平御览》卷六百七十引《集仙录》）

汉州昌利李真人讳脱，自西周之初于此山中炼水玉及九华丹，三往三返八百年，人谓之李八百。（《三洞群仙录》卷十七引《野人闲话》）

李脱学长生之道，穆王时来居蜀金堂山龙桥峰下，合九华丹……或隐或显于市朝……丹成已八百岁矣！蜀人历代见之，因号曰李八百。（《混元圣纪》卷五）

有关李脱的每条资料都有“因号曰李八百”“人谓之李八百”，而且也是周穆王时人，李八百与李脱妹均为李真多。因此，有的学者认为李八百与李脱可能是一人。至于李脱未列入《神仙传》，可能与晋葛洪当时未见有李脱的材料有关。若与李阿相比较，李阿的故事均以葛洪《神仙传》为原型，只有《云笈七籤》卷二十八《平冈治》“昔蜀郡人李阿于此山学道得仙，白日升天……”和《仙鉴》卷十五《李阿传》注引《九域志》“资州焦坛山昔李阿真人修炼于此，后于蜀州新津上升”，有所补充。由此可见，李阿比之李八百与李脱在蜀中的传说故事甚少。李阿主要为吴地民间传说，而吴地方言“阿”有不定称之疑，吴地民间所谓李阿实指李八百也。这些为研究者带来一连串的疑问。不过李家道以李八百为祖师，这点是可以肯定的。

四、李家道与李弘起义

李家道与李弘起义之间的关系，现在掌握的资料及研究情况大致是这样的。前述东晋明帝时，李家道传人李脱，号李八百，其弟子李弘“养徒灊山（今安徽霍山）云：‘应讖当王。’”当他们惨遭镇压之后，以李八百为偶像的李家道，逐渐为转世真君李弘所代替了。自晋至南北朝两百多年中，以李弘名义起事者“岁岁有之”，遍及安徽、山东、四川、湖北、陕西、甘肃、河南广大地区（参见卿希泰主编：《中国道教史》卷一，第264页）。道书则称：李弘是“真君”又称“木子弓口”，只要“真君出世”，“道士为大臣”，便可“无为而治”，“一种九收”，“男女贞洁无有浮心”，“人民丰乐”便没有“刀兵刑狱之苦”，人都以“道法为事”，即可达到道教中的理想社会“太平盛世”（参见《太上洞渊神咒经》卷一）。它反映了魏晋时的旧天师道、李家道以及李弘起义企图继续实行汉中政教合一的张鲁式的民间道派的愿望。而南北朝时寇谦之、陆修静等进行的道教改革，就是面对民间道派的这种现实，他们为了适应中国封建统治者皇权牢牢地掌握着神权的政治需要，也是为了道教自身的发展必须适应这一客观形势的需要，进行了道教的改造与充实，改造后一般称新天师道。从此民间道派的活动相应地减少了，连绵不断的李弘起义，肯定是民间道派之活动，但李弘起义是否属于李家道，学术界尚无定论。

综上所述，从目前残缺的文献资料可以断定的是，李家道以李八百为旗号源于四川，李家道创建于吴，李家道与李弘起义有明显的关联，李家道的文献资料还有待于进一步发掘和深入研究。

释“张角李弘毒流汉季”

——“李家道”与汉晋南北朝的“李弘”起义*

方诗铭**

从东汉末年开始，直至东晋、宋、齐以及北魏，其间曾流行过关于“李弘”的谶记，出现过多次以“李弘”为号召的起义。这个谶记出自原始道教教派之一的“李家道”，起义也为“李家道”所发动。所谓“毒流汉季”，与张角齐名的“李弘”，其人为谁？这是一个迄今尚未解开的谜。本文拟在前此研究的基础上作进一步考察，并认为“汉季”的这个“李弘”即是张鲁。

关于“李弘”的谶记，不见于史籍，而是见于道教的《老君音诵诫经》。道经借老君之口说：“今世人恶，但作死事，修善者少。世间诈伪，攻错经道，惑乱愚民，但言‘老君当治，李弘应出’。天下纵横，返逆者众，称名李弘，岁岁有之。其中精感旭神，白日人见，惑乱万民，称鬼神语。愚民信之，诳诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地。……吾大嗔怒，念此恶人以我作辞者乃尔多乎！”^① 对于《老君音诵诫经》，汤用彤、汤一介二先生在《寇谦之的著作与思想》一文中，曾从五个方面加以考察，认为与《魏书·释老志》所反映的寇谦之思想完全一致，断为即寇谦之伪托之作^②。这个结论是正确的。寇谦之是北魏著名的道教教主，他的道教“清整”运动，目的在于攻击流行民间的原始道教，并企图加以改造，使之成为符合统治者需要的新道教。十分明显，为寇谦之所攻击的“老君当治，李弘应出”这个谶记，应该出自原始道教；而“称名李弘，岁岁有之”，以“李弘”为号召的多次起义，也为原始道教所发动。《老君音诵诫经》反映的属于北朝的情况。

在南朝，刘勰《灭惑论》同样提到李弘，以为：“（原始道教）事合氓庶，故比屋归宗，是以张角、李弘，毒流汉季；卢悚、孙恩，乱盈晋末。余波所被，实蕃有徒。爵非通侯，而轻

* 本文原载于《历史研究》1995年第21期。

** 方诗铭，1919年生，上海社会科学院历史研究所研究员。

① 《道藏·洞神部·戒律类》。

② 《历史研究》1961年第5期。

立民户；瑞无虎竹，而滥求租税，靡费产业，蛊惑士女，运违则竭国，世平则蠢民。伤政萌乱，岂与佛国。”^① 这里与李弘并列的张角、孙恩，世所悉知，卢悚则是被东晋统治者视为“妖贼”^②，又被佛教典籍称作“妖惑乱众”的“彭城道士”^③。刘勰是南朝齐、梁间人，《文心雕龙》的作者，晚年出家为僧，法名慧地。殊途同归，寇谦之是从所创立的新道教立场，刘勰则是从佛教出发，目的都在于攻击原始道教以及所发动的起义。值得注意的是，以“李弘”为号召的这次起义，刘勰以为出现在“汉季”，而且与张角并列，显然声势浩大，非同一般，这是本文主要探讨的问题，将留待后面讨论。

从《老君音诵诫经》与《灭惑论》看来，当时南北虽处于对立王朝的统治之下，但关于“李弘”的讖记以及“李弘”的多次起义，南北中国都是相同的。这是一个十分值得探讨的课题，却长期为史学界所忽视。直到1961年，汤用彤先生在《新建设》第6期发表《康复札记》^④，其中《“妖贼”李弘》一条才第一次提出这个问题，并加以探讨。杨联陞先生的《老君音诵诫经校释》一文，虽然发表在1956年台北《历史语言研究所集刊》第28本上册，其中也涉及李弘，较《康复札记》为早，但如这篇文章的副题所示，是“略论南北朝时代的道教清整运动”，所论述的主要为寇谦之。因此，专门探讨李弘与李弘起义，应以这条札记为最早。汤用彤从《晋书》检索出属于“妖贼”的四个李弘，按照时间顺序为：（1）《周札传》所记：“（李脱）弟子李弘养徒灊山，云应讖当王。”诗铭案：据《明帝纪》事在太宁二年（324）。清山在今安徽。（2）《石季龙讖记》所记：“贝丘人李弘”，“自言姓名应讖”。《资治通鉴》卷七十九系于晋成帝咸康八年（324）。贝丘在今山东博兴东南。（3）《海西公纪》《周楚传》所记：“广汉妖贼李弘与益州妖贼李金根聚众反，弘自称‘圣王’”（一作“当以圣道王”）。诗铭案：《太平御览》卷八百七十五引《晋书》：“（太和五年，370）广汉妖贼李弘反，自称圣玉。”汤球《九家旧晋书辑本》以为臧荣绪《晋书》佚文。广汉在今四川。（4）《姚兴讖记》所记：“妖贼李弘反于贰原，贰原氏仇常起兵应弘。”诗铭案：《资治通鉴》卷一百一十六作“妖贼李弘与氏仇常反于贰城”。系于晋安帝义熙十年（414）。贰原（贰城）在今川陕地区。这是汤用彤先生所举的四个晋代“李弘”和以“李弘”为号召的起义。在次年3月2日的上海《文汇报》上，我发表了《关于李弘、卢悚两位农民起义领袖的事迹》一文，从《晋书·桓温传》又检出第五个“妖贼李弘”，事在晋穆帝永和十二年（356），桓温派以镇压这次李弘起义的是江夏相刘劭和义阳太守胡骥，江夏在今湖北安陆，义阳在今河南信阳。起义之地当在今湖北、河南之间。1979年，我又发表了《与张角齐名的李弘是谁》一文^⑤，再从《宋书·王玄谟传》《南史·刘季连传》检出两个“李弘”。前者所记为“淮上亡命司马黑石推夏侯方进为主。改姓‘李’名‘弘’，以惑众”。据同书《沈庆之传》，事在宋文帝元嘉二十九年（452）。这次李弘起义“在西阳五水，班动群蛮，自淮、汝至于江、污”，当在今湖北、河南、安徽之间。后者所记为“巴西人赵续伯反，奉其乡人李弘为圣主”。事在南齐东昏侯永元二年（500）。巴西

① 《弘明集》卷八。

② 《晋书·五行志》。

③ 《法苑珠林》卷六《破邪篇》。

④ 后收入《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版。

⑤ 《社会科学辑刊》1979年第5期。

在今四川间中。这是南朝以李弘为号召的起义。在北朝，也检出《魏书·封敕文传》的“仇池城民李洪（弘）自称应王”。由于北魏献文帝名“弘”，《魏书》的冯弘、石弘皆称字，李弘无字可称，因改“弘”为“洪”，参阅陈垣先生《史讳举例》。据《魏书·世祖纪》，事在太平真君七年（446）。仇池在今甘肃成县。我所检出的，晋代一个，南朝宋、齐各一个，北魏一个，加上汤先生所举的四个，上起东晋，下迄南北朝，已经有八个“李弘”。此后，王明先生发表《农民起义所称的李弘和弥勒》^①，唐长孺先生发表《史籍与道经中所见的李弘》^②，也都是讨论这个问题的。唐文更检出《魏书·费穆传》的“妖贼李洪（弘）于阳城起逆，连结蛮左”。据《崔孝芬传》，事在孝明帝武泰初年（528）。阳城在今河南登封县。

因此，就现在已检出的，前后百余年之间共有九个“李弘”，以及以“李弘”为号召的起义。就地域而论，包括今山东、河南、安徽、湖北、四川、陕西、甘肃七省之地，除汉族地区外，还有少数民族如“氏”“蛮”聚居区，覆盖面很广，说明对中古原始道教起义的探讨，是一个十分重要的课题。

二

从东晋到南北朝，据现存史籍，人们仅能看到上述九个“李弘”。“称名李弘，岁岁有之”，无疑还有大量的“李弘”存在。尽管如此，对于探讨以“李弘”为号召的起义，这些仅存的史料十分重要。

这里所反映的“李弘”有其共通之处。《晋书·周札传》说：“弟子李弘养徒灊山，云‘应讖当王’。”《石季龙讖记》说：“贝丘人李弘因众心之怨，自言‘姓名应讖’。”所谓“应讖”，即是说与“老君当治，李弘应出”这一讖录符合。有的尽管没有提到“应讖”，如《晋书·海西公纪》的“（李）弘自称圣王”，《周楚传》的“（李弘）当以圣道王”，《南史·刘季连传》的“奉其乡人李弘为圣主”（《太平御览》卷六百八十三引《齐书》作“圣王”），《魏书·封敕文传》的“（李弘）自称应王”，所谓“圣”“圣道”，即是指老君和老君之道，李弘是应讖而出的“圣王”。至于《宋书·王玄谟传》所说“（夏侯方进）改姓‘李’名‘弘’以惑众”，当然也是为了“应讖”。这是第一点。《南史·刘季连传》说：“（李弘）以五彩裹青石，诳百姓云‘天与己玉印，当王蜀’。”《魏书·封敕文传》说：“（李弘自称）天授玉玺。”所谓“玉印”“玉玺”即是“圣王”权力的象征。所有这些，说明以李弘为号召的起义，所根据的即是原始道教的这个讖记。这是第二点。

这个关于李弘的讖记，不但在汉族地区流行，而且及于少数民族“氏”“蛮”的聚居区。前引《晋书·姚兴讖记》说：“（姚）兴寝疾，妖贼李弘反于贰原，贰原氏仇常起兵应弘。兴舆疾讨之，斩常，执弘而还，徙常部人五百余户于许昌。”《魏书·封敕文传》说：“金城边同、天水梁会谋反……敕文表曰：‘……又仇池城民李洪（弘），自称应王，天授玉玺，擅作符书，诳惑百姓。梁会遣使招引杨文德……（杨文德）云李洪自称应王，两雄不并，若欲须我，先杀’”

① 《燕园论学集》，北京大学出版社 1984 年版。

② 《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局 1983 年版。

李弘，我当自往。梁会欲引致文德，诱说李洪来入东城，即斩洪首，送与文德。”今甘肃东南、陕西西南和四川西北地区，是“氏”族自汉代以来的世代聚居之地。据《姚兴讖记》，这次以李弘为号召的起义在贰原发动，响应起义的有“贰原氏仇常”。贰原在今川陕地区，氏族聚居于此，这个李弘也应该属于贰原氏。《魏书·封勅文传》所记李弘是“仇池城民”，仇池在今甘肃成县，其地有仇池山，山势险要，“白马氏”豪帅杨氏据险自固，世代自称“仇池公”。据《宋书·氏胡传》，宋文帝元嘉二十年（443），杨文德继立为仇池公，依附刘宋，被封为武都王。前引《封勅文传》所说，当梁会遣使招引杨文德之际，杨的回答是：“李洪自称应王，两雄不并，若欲须我，先杀李洪。”说明李弘是与杨文德并列的“两雄”之一，即是说在杨文德心目中，他是可以取自己而代之的另一氏族豪帅。很可能这个李弘也属于杨姓，是为了应讖而改名的。由于氏族信奉天师道^①，李弘的讖记在这里流行，并出现以李弘为号召的起义，这不是偶然的。

除氏族外，“蛮”族中同样流行过关于李弘的讖录，也出现过以李弘为号召的起义。据前引《宋书·王玄谟传》，宋文帝元嘉二十九年（452），夏侯方进改名“李弘”起义。同书《沈庆之传》说：“是时亡命司马黑石、庐江叛吏夏侯方进在西阳五水，诳动群蛮，自淮、汝至于江沔，咸罹其患。”显然，这是一次规模较大的“蛮”族起义。同书《夷蛮传》对这次起义的司马黑石有较详的记载：“（元嘉）二十九年，新蔡蛮二千余人破大雷戍，略公私船舫，悉引入湖。有亡命司马黑石在蛮中，共为寇盗。太祖遣太子步兵校尉沈庆之率江、荆、雍、豫诸州军讨之。世祖大明四年（460），又遣庆之讨西阳蛮，大克获而反。司马黑石徒党三人，其一人名智，黑石号曰‘太公’，以为谋主；一人名安阳，号‘樵王’；一人名续之，号‘梁王’。蛮文小罗等讨禽续之，为蛮世财所篡，小罗等相率斩世财父子六人。豫州刺史王玄谟遣殿中将军郭元封慰劳诸蛮，使缚送亡命，蛮乃执智、黑石、安阳二（三）人送诣玄谟，世祖使于寿阳斩之。”“蛮”是南方少数民族的通称，这次以“李弘”为号召的起义，据上引《沈庆之传》在“西阳五水”。同书《夷蛮传》说：“西阳有巴水、蕲水、希水、赤亭水、西归水，谓之‘五水蛮’。所在并深阻，种落炽盛，历世为盗贼。北接淮、汝，南极江、汉，地方数千里。”西阳在今湖北黄冈，所谓“北接淮、汝，南极江、汉”，说明“五水蛮”的聚居地在今湖北、河南、安徽之间。“五水蛮”又称“豫州蛮”，属于“廩君蛮”的一支。《晋书·李特讖记》说：“李特，巴西宕渠人，其先廩君之苗裔也。”《魏书·李雄传》也说：“竇李雄，盖廩君之苗裔也，其先居于巴西宕渠。”世所悉知，本为“廩君蛮”一支的巴族（賨人），是世代信奉天师道的道徒，作为另一支的“五水蛮”也应该如此；不但“廩君蛮”，“板循蛮”同样如此，李弘讖记在“蛮”族中流行也不是偶然的。这次以“李弘”为号召的起义，除夏侯方进（李弘）外，另一重要人物为司马黑石，他长期在“蛮”中“共为寇盗”，应该即是“五水蛮”。与司马黑石关系密切的三人——司马智（太公）、司马安阳（樵王）、司马续之（梁王），樵王、梁王是晋朝的两个王号，见《晋书》的《宗室传》和《宣五王传》。很可能，不但司马安阳、司马续之是伪托为一二王之后，甚至包括司马黑石、司马智在内，他们的本姓也并非司马，如同夏侯方进改称“李弘”一样，也是改姓应讖的。在晋代，与李弘讖记联系在一起，原始道教曾经传

^① 参见向达：《南诏史略论》，收入《唐代长安与西域文明》，三联书店1957年版。



播过一个刘姓复兴汉朝的谶记，并以此为号召发动过多次起义。待刘裕取代晋朝之后，这个谶记当然不再适用，继其出现的即是司马氏复兴晋朝的新谶记。这次以李弘为号召的起义，司马黑石等四人的姓都是司马，原因即在这里。对这个问题将另文论述，这里不再赘说。

在北魏，同样出现过“蛮”族发动的“李弘”起义。《魏书·费穆传》说：“妖贼李洪（弘）于阳城起逆，连结蛮左，诏穆兼武卫将军，率众讨击，破于关口之南。”又《崔孝芬传》说：“武泰初，蛮首李洪（弘）扇动诸蛮，诏（崔）孝持节为别将，隶都督李神轨讨平之。”又《李崇传》说：“武泰初，蛮帅李洪（弘）扇动诸落，伊阙已东，至于巩县，多被烧劫。诏（李）神轨为都督，破平之。”阳城、伊阙、巩县都在今河南。《魏书·蛮传》说：“自刘、石乱后，诸蛮无所忌惮，故其族类渐得北迁，陆浑以南，满于山谷，宛、洛萧条，略为丘墟矣。”陈寅恪指出，这支从南方北迁到今河南的“蛮”族也属于“廩君蛮”^①，当然是天师道的信奉者。这个李弘被称为“蛮首”或“蛮帅”，属于“蛮”族豪帅，说明这是一次上层分子所领导的起义，与上引《封敕文传》所说氏族李弘相同。

尽管原始道教是民间广泛传播的宗教，据寇谦之所说，这些以李弘为号召的起义是“愚人谁诈无端，人人欲作不臣，聚众道逃罪逆之人，及以奴仆隶皂之间，诈称李弘”^②。即是说信奉原始道教的虽然基本上属于被统治者，但是在“欲作不臣”的领导人中却不尽如此，显然其中少数是上层分子，如“蛮首”“蛮帅”之类。即非“蛮”族，如改称李弘的夏侯方进本为“庐江叛吏”，很可能也是“豪族”。作为信仰原始道教的民众，本来是一个复杂的群体，其广大教众当然属于人民，所发动的反对统治者的战争当然属于起义，不能因为某些领导人是上层分子而否定其性质，以李弘为号召的起义即是如此。

三

如上引《老君音诵诫经》所说，这个谶记是“老君当治，李弘应出”。关于老君与李弘的关系，《道藏》正乙部所收《老君变化无极经》说：“（老君）随时转运西汉中，‘木’‘子’为姓讳‘口’‘弓’。”正乙部《三天内解经》说：“（老子）变化无常，或姓李名弘，字九阳。”洞真部玉诀类《元始无量度人上品妙经》唐人陈少微注也说：“圣君者，全阙后圣太平李真君也，讳弘。”前引唐长孺、王明、杨联陞诸先生之文皆有所征引。这些道经明确指出，李弘是老君的化身，尽管有的出现颇晚，但不能否认原始道教内确实曾有过这样的传说。

这里有必要首先加以探讨的问题是，作为老君化身李弘的谶记，最早究竟出现于何时何地，又为何具有如此深远的影响？

为了讨论这个问题，不能忽视《晋书·周札传》以及有关的其他记载。如前所说，作为东晋初年出现的这个李弘，其人本为号称“李八百”的道士“李脱”的弟子。现将已检索到的资料加以引证。《晋书·周札传》说：“时有道士李脱者，妖术惑众，自言八百岁，故号李八百。自中州至建邺，以鬼道疗病，又署人官位，时人多信事之。弟子李弘养徒灊山，云‘应谶当

^① 《魏书司马睿传江东民族条释证及推论》，《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版。

^② 《老君音诵诫经》。

王’。故（王）敦使庐江太守李恒告（周）札及其诸兄子与（李）脱图谋不轨。时（周）蕤为敦谘议参军，即营中杀蕤及（李）脱、（李）弘。”又《明帝纪》说：“（太宁）二年……术人李脱造妖书惑众，斩于建康市。”又《周嵩传》说：“（王）敦密使妖人李脱诬（周）嵩及（周）蕤潜相署置，遂害之。”慧皎《高僧传》卷十《神异》下说：“至如刘安、李脱，书史则以为谋借妖荡，仙录则以为羽化云翔。”据上引《周嵩传》《高僧传》，李脱被称为“妖人”或“谋借妖荡”。显然，李脱企图推翻东晋政府的统治。再据《明帝纪》，所谓“妖书惑众”，亦即宣扬“老君当治，李弘应出”，这个讖记被统治者称为“妖书”。灊山又名皖山，在今安徽境内，汉代曾被认定为五岳之一。东汉初年的“妖巫”李广自称“南岳太师”据此举兵，成为黄巾大起义的先驱^①。李脱的弟子李弘“养徒灊山”，即是在原始道教的这个圣地聚集徒众，作起义准备。李脱在统治者看来属于谋反叛逆的“妖人”，而在原始道教则视为“羽化云翔”的神仙，更说明他的事迹为人们所熟知，甚至僧人也据为典实，并与西汉的淮南王刘安并举。值得注意的是，李脱为什么称为“李八百”，这是进一步探索李弘讖记起源于何时何地的关键。

葛洪《抱朴子·道意》说：“诸妖道百余种，皆杀生血食，独有李家道无为为小差。然虽不屠宰，每供福食，无有限剂，市买所具，务于丰泰，精鲜之物，不得不买，或数十人厨，费亦多矣，复未纯为清省也，亦皆宜在禁绝之列。”李家道崇尚“无为”，所谓“无为”屡见于《老子》，如东汉末年人们所说：“此（老子）道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。”^②说明李家道尊奉老君，与其他“妖道”显然有别。当有人问及李家道的起源时，葛洪也在《道意》中作了如下回答：“吴大帝时，蜀中有李阿者，穴居不食，传世见之，号为‘八百岁公’。人往往问事，阿无所言，但占阿颜色。……如此之候，未曾一失也。后一旦忽去，不知所在。后有一人姓李名宽，到吴而蜀语，能祝水，治病颇愈。于是远近翕然，谓宽为李阿，因共呼之为‘李八百’，而实非也。自公卿以下，莫不云集其门……于是避役之吏民，依宽为弟子者，恒近千人。……宽弟子转相教授，布满江表，动有千计。”说明李家道是原始道教的一个人数众多的大教派。据所闻见，葛洪提到两个李八百（葛洪说“而实非也”，仅是说李宽并非李阿，并未否定李八百这个称号）。关于李阿，《太平御览》卷七百三十六所引《抱朴子》佚文又有：“李阿者，行道逢奔车，阿两脚中车，脚即折。弟子古强见之惊怖。阿须臾取断脚相续如故也。”王明先生疑此为《道意》佚文^③。葛洪的另一著作《神仙传》，所记李阿与《抱朴子》基本相同^④。除李阿、李宽外，还有第三个李八百，也见于《神仙传》：“李八百，蜀人也，莫知其名，历世见之，时人计其年八百岁，因以为号。……知汉中唐公昉（房）有志，不遇名师，欲教授之。……以《丹经》一卷授公昉，公昉入云台山作药，药成，服之仙去。”^⑤葛洪在《抱朴子》中以李阿、李宽两个李八百为李家道教主，其后撰写《神仙传》，又增加一个不知其名的李八百，当然，这也是李家道的教主之一。

对这三个李八百，尽管时代有先后，记载有详略，仍可看出下列问题。据上引《抱朴子》，

① 参看拙文《黄巾起义先驱与巫及原始道教的关系》，《历史研究》1993年第3期。

② 《后汉书·襄楷传》。

③ 《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版。

④ 《太平广记》卷七《李阿》《李八百》条引。

⑤ 同上。



“蜀中有李阿者”，这个号称“八百岁公”的李阿是蜀人；称为“李八百”的李宽“到吴而蜀语”，也应该是蜀人；至于不知其名的李八百，《神仙传》同样说的是蜀人。既然这三个李八百都是蜀人，无疑，李家道的创始和早期传播都在蜀中。蜀中是李家道的发源地，这是第一点。从时代上看，李阿在吴大帝时，吴大帝即孙权，其即位到逝世为公元222年至252年，这是李阿所处的时代。至于李宽，《抱朴子》曾说：“余亲属多有及见（李）宽者”，应与两晋之际的葛洪同时或略早。《神仙传》所记的这个李八百，尽管没有明确说明为何时人，但曾以《丹经》传授唐公房。据建立于东汉晚期的《仙人唐公房碑》：“耆老相传，以为王莽居摄二年（7），君（唐公房）为郡吏。”^①说明这个与唐公房同时的李八百，应该生活在西汉末年和王莽时期。因此，据传说，这三个李八百，按其时代先后，上起西汉，下迄两晋，其间达300余年，说明李家道这个原始道教的教派创建颇早。这是第二点。

如果以《晋书·周札传》所记的李脱与上述三个李八百对比，可以看出其间的共同之处。首先，他们都是李姓，同样被称为“李八百”。其次，上举三个李八百都是蜀人。《集仙录》说：“李脱居蜀金堂山龙桥峰下修道，蜀人历代见之，约其往来八百余年，因号曰‘李八百’。”^②尽管此书出现颇晚，但以李脱为蜀人，所根据的应该是长期保留下来的传说。根据这两点，十分明显，李脱本来也是蜀中李家道的教主，作为弟子的李弘当然也是李家道的道徒。因此，这里完全有理由作如下推断：老君化身为“李弘”以及“老君当治，李弘应出”这个谶记，都出自蜀中的李家道，其时间可能上溯到西汉末年。

如上所说，李家道尊奉老君，而教主李姓，同样在于表示对老君的尊奉。李弘其姓为李，当然也由于他是老君的化身。从李脱与李弘的关系来看，前者是教主，后者是弟子，即是说作为老君化身的李弘不必一定是教主，也可以是弟子。至于如何确认老君化身，亦即“应谶”而出的“李弘”，所运用的应该是巫术。据前引《老君音诵诫经》，寇谦之借老君之口攻击原始道教曾说：“其中精感鬼神，白日人见，惑乱万民，称鬼神语。”这里所说的即是巫术。当教主召唤鬼神时，虽在白昼，利用扶乩手法，人们可以看到鬼神所书写的文字，或者降神附体，也可以从其口中听到鬼神的言语，所显示的即是鬼神的意图。教主既是人间的人，又是天上或地下的神鬼，这正是巫所具备的一身二任的职能^③。原始道教与巫的关系本来是十分密切的。据前引《晋书·周札传》，李家道的教主李脱以“妖术惑众”，这里的“妖术”即是巫术，弟子李弘所以“应谶当王”，当即通过这类巫术宣示老君意旨加以认定。当然，这个李弘应该自有其本名，如同前引《宋书·王玄谟传》所说夏侯方进“改姓李名弘以惑众”一样。

“老君当治，李弘应出”，这个谶记出于蜀中的李家道，上举九起以李弘为号召的起义，即有两起在蜀中发动。其一在东晋海西公太和五年，起义之地在广汉，另一在南齐东昏侯永元二年，起义之地在巴西，都在蜀中。李家道传播各地，这个谶记也随之在各地流行，以至“称名李弘，岁岁有之”，具有极为深远的影响。

① 王艇：《金石萃编》卷十九。

② 《太平御览》卷六百七十引。

③ 参看钱钟书：《管锥编》所收《毛诗》《楚辞》部分的《巫之一身二任》条，中华书局1979年版。

四

李家道起源于蜀中，而在汉中，作为“鬼道”教主的张鲁也来自蜀中。《三国志·魏志·张鲁传》说：“（张）鲁遂据汉中，以鬼道教民。”同书《蜀志·刘焉传》说：“张鲁母始以鬼道，又有少容，常往来（刘）焉家，故焉遣（张）鲁为督义司马，住汉中，杀害汉使。”《华阳国志·汉中志》说：“（张）鲁既至（汉中），行宽惠，以鬼道教。”《晋书·李特讖记》也说：“汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，费人敬信巫覡，多往奉之。”张鲁之母所信奉的“鬼道”，与张鲁在汉中的“以鬼道教民”，应该是一致的。由于“费人敬信巫覡”，多往汉中依附张鲁，说明“巫覡”与“鬼道”之间具有共同之处。实际上，所谓“鬼道”即巫鬼之道。张鲁所奉行的“鬼道”既来自蜀中，据前引《晋书·周札传》所说，源于蜀中的李家道的李脱也是“以鬼道疗病”，两者之间是否存在必然联系呢？这是最后所要讨论的问题，也是本文主旨所在。

所谓“以鬼道疗病”，即是以巫术为人们治病，当时巫、医本来是结合在一起的。《三国志·魏志·张鲁传》说：“有病自首其过，大都与黄巾相似。”裴松之注引《典略》说：“光和中，东方有张角……角为‘太平道’……太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，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。”这是张角以符水疗病的具体叙述。张角如此，与之相似的张鲁也应该如此。如果将《典略》所述与前引《抱朴子·道意》对比，这里的“为符祝”“以符水饮之”，即李家道教主李宽的“以祝水治病”，“符”即“符祝”，“水”即“符水”，两者完全相同。另一李家道教主李脱的“以鬼道疗病”，当然也是这样。说明张鲁的“鬼道”与李家道是一回事。更为重要的是，张鲁居于蜀中时与其母皆信奉“鬼道”，而李家道也起源于这里，同样被称为“鬼道”。因而可以作如下推断：张鲁及其母所信奉的“鬼道”，应该即是李家道，张鲁也应是李家道的弟子。

这里有必要回到关于东汉末年这个李弘的讨论。前引刘勰《灭惑论》说：“张角、李弘毒流汉季。”在这个大起义的年代，与张角并列，同时传播原始道教、同时发动起义的“李弘”究竟是谁？“李弘应出”本来是李家道的讖记，如上所说，“应讖”而出的李弘应该是李家道的道徒，作为李家道教主李脱弟子的李弘即是如此。令人不解的是，这个出现在东汉末年与张角齐名的李弘，在现存典籍中却找不到任何踪迹，这是一个迄今尚未解开的谜。我在1979年发表的《与张角齐名的李弘是谁》一文曾认为，这个李弘即是为扬雄称道的字仲元的李弘，已经王明先生指出是错误的。当然，不排除这种可能，即当时典籍失记，或虽有所记而后来失传。但不能忽视，李弘既与张角并列，在东汉末年应该声名卓著，流播于人口，所发动的起义也应该声势浩大，震动朝野，失记的可能性是很小的。至于失传，由于其时记录史事的典籍众多，而记载李弘其人其事的，包括原著及古类书、古注所引都完全失传，这种可能性也是很小的。这就为人们提出这样的问题，是否在这个李弘背后隐藏着一个屡见于史籍并为人们熟知的人物呢？如前所说，由巫术所选定的李弘，其人当自有本名。据前引《宋书·王玄谟传》，宋文帝时出现的这个李弘即本名夏侯方进，“改姓‘李’名‘弘’以惑众”，东汉末年的这个李弘是否也是改名“应讖”而自有其本名呢？这种可能显然是存在的，因而有必要从这个角度加以

探索。

据前引《老君变化无极经》，老君曾转化为李弘，为了便于探讨，现将有关部分加以引证：“胡儿饵伏道气隆，随时转运西汉中。‘木’‘子为姓讳‘口’‘弓’，居在蜀郡成都宫。赤名之域出凌阴，‘弓’‘长’合世建天中，乘三使六万神崇。置列三师有姓名，二十四治气当成。”所反映的是，老君曾转化为蜀郡成都的“木”“子”“弓”“口”，即“李弘”；“西汉中”一般理解为西汉时，按照所说情况，应该指西部的汉中。汉中郡属益州，当时又称益州为西州；“弓”“长”即“张”，“三师”指“张”姓的三世天师，即张陵、张衡、张鲁；至于“二十四治”，《法苑珠林》卷五十五《破邪篇》说：“（张陵）杀牛祭祀二十四所，置以土坛，戴以草屋，称二十四治，治馆之兴始乎此也。”《水经·沔水注》也提到其时的“张鲁治”。道经所说“李弘”与这个“张”姓的密切关系十分重要，上引唐长孺先生文已注意到此点。问题在于这个“张”姓指谁，泛指张陵、张衡、张鲁，还是仅指其中的一人？如上所说，李弘谶记出于李家道，张鲁为李家道的道徒，还没有史料可以说明张陵、张衡与李家道有关；同时，如《老子变化无极经》所说，作为老君化身的李弘在“汉中”，其人又本来居住蜀郡成都，因此，这个“弓”“长”只能是来自蜀郡成都，并据有汉中的张鲁。所谓“置列三师有姓名，二十四治气当成”，这是张鲁割据汉中后所增加的内容（见后）。

如前所说，作为老君化身，“应谶”而出的李弘，是通过巫术被认定的，张鲁改称“李弘”当然也是如此。张鲁据有汉中，东汉末年与张角同被称为“妖贼”^①，在此后的南北朝，佛教攻击道教仍以张鲁与张角并提，都属于“逆贼”^②。刘勰《灭惑论》所说“张角、李弘毒流汉季”，仅是将张鲁改为“李弘”，与同被称为“妖贼”“逆贼”一样。迄今尚未解开的“汉季”“李弘”这个谜，谜底应该即是多次载入史籍为人们熟知的人物——张鲁。

但是，问题到此还没有完全解决。这个问题是，为什么现存史籍对张鲁即“李弘”毫无记载？答案是后来张鲁对此讳莫如深，力图掩盖，原因在于他投降了曹操，背叛了原始道教（李家道）而成为统治者。

《三国志·魏志·张鲁传》说：“（张鲁）雄踞巴、汉垂三十年。汉末，力不能征，遂就宠鲁为镇民中郎将，领汉宁太守，通贡献而已。……建安二十年（215），太祖（曹操）乃自散关出武都征之，至阳平关。……〔张鲁〕左右欲悉烧宝货仓库，鲁曰：‘本欲归命国家，而意未达。今之走，避锋锐，非有恶意，宝货仓库，国家之有。’遂封藏而去。太祖入南郑，甚嘉之。又以鲁本有善意，遣人慰喻。鲁尽将家出，太祖逆拜鲁为镇南将军，待以客礼，封阆中侯，邑万户。封鲁五子及阎圃等皆为列侯，为子彭祖取鲁女。”张鲁投降曹操之前已接受“镇民中郎将”“汉宁太守”官号，投降之后拜为镇南将军，这是仅次于三公的高官，又封为邑万户的阆中侯，五子也封为列侯：其女还嫁给曹操之子彭祖，即后来的燕王曹宇，与曹操结为儿女姻亲。说明张鲁不但早已从教主成为割据势力，投降之后更跻身于统治者的高层行列。“李弘”这个谶记本来出自民间，这时所谓“应谶当王”，即作为老君化身的“李弘”，亦即张鲁将推翻东汉王朝成为人间的主宰者，从而被称为“妖贼”或“逆贼”。对此，身为东汉政府镇南将军、

① 《三国志·魏志·张鲁传》注引《魏略》。

② 道安：《二教论》，《广弘明集》卷八。

阆中侯的张鲁当然必须加以掩盖，竭力讳言自己曾是“应讖当王”的“李弘”。不但张鲁本人，从曹魏方面来说同样如此，所宣扬的是张鲁自己所说“本欲归命国家，而意未达”，“宝货仓库，国家之有”，等等。所谓“国家”，指曹操所挟的汉天子。直到陈寿撰写《三国志》的《张鲁传》，所根据的应该即是曹魏官修史书《魏书》，不但记有“归命国家”这类语言，还写入“民有地中得玉印者，群下欲尊鲁为汉宁王（实际与如前所说李弘起义的‘应讖为王’‘天与己玉印’相同）”，遭到张鲁拒绝的事。在陈寿笔下，张鲁绝不是“妖贼”或“逆贼”。“张角、李弘毒流汉季”，这个史实逐渐湮没，不复为人们所知晓，“李弘”为何人，从此成为历史之谜。

不但在政治上蓄意投降已久，即在宗教上，张鲁也讳言所从出的属于“妖道”之一的李家道，自称其道传于其祖张陵、父张衡，形成从张陵直到自己的三世道统^①。从此，天师道成为张鲁一家的世袭宗教，得到统治者信奉，不再是源自民间的原始道教。应该说，张鲁这一行动是寇谦之“清整”原始道教的先驱。前引《老君音诵诫经》曾借老君之口说：“吾大嗔怒，念此恶人（指原始道教的李弘起义），以我作辞者乃尔多乎！”对李弘是老君化身这一点，从宗教上说寇谦之并不反对，所反对的是以李弘为号召的起义，即“逋逃罪逆之人”“奴仆隶皂之间”诈称李弘的“恶人”。早在寇谦之之前，张鲁虽然掩盖与李家道的关系，但无从掩盖民间流行已久的李弘为老君化身这一传说，从宗教上说也无此必要。张鲁力图掩盖的应该是政治上的，即“李弘应出”这个讖记，以及自己即是“应讖当王”的“李弘”，对东汉政府来说，这是属于“妖贼”或“逆贼”的。此后道经如《老君变化无极经》等，仍然有“李弘”出现，并与“张”姓的“三师”联系在一起，原因即在这里。张鲁与寇谦之的手法是一致的。

这里有必要附带讨论所谓“三张”问题，以结束本文。对于“三张”，不但寇谦之“清整”原始道教时提出，将“除去三张伪法”作为“清整”的内容之一^②；佛教攻击道教时也提出“斯皆三张之鬼法”^③。两者的内涵应该有所区别。十分明显，张陵、张衡、张鲁兼及张角，这是佛教所攻击的“三张”。至于寇谦之，本来尊崇张陵，并借老君之口指出他是张陵的继承者^④，因而这里所指的“三张”，不应该是从张陵到张鲁的三世天师，前引两位汤先生的《寇谦之的著作与思想》一文，以为指张角、张宝、张梁。作为“清整”原始道教的先驱，张鲁与寇谦之是有共通之处的。当然，原始道教并没有被完全“清整”，仍继续在民间流行。

“老君当治，李弘应出”，是李家道长期传播的讖记。据现存典籍，自东汉末年，历经东晋、宋、齐，以及北魏，曾出现多次以“李弘”为号召的起义，而“毒流汉季”与张角齐名的这个“李弘”，即是张鲁。这些都反映出这一历史时期原始道教起义的特点。

① 参见《吕思勉读史札记》乙帙，《太平道·五斗米道》条，上海古籍出版社1982版。

② 《魏书·释老志》。

③ 道安：《二教论》，《广弘明集》卷八。

④ 《魏书·释老志》。

北方太一道的发祥与兴亡*

耿玉儒

道教五派中，全真道、真大道、太一道兴起于北方，正一道、净明道兴盛于南方。除正一道与净明道为宋以前旧道教派外，全真道、真大道和太一道三派为宋南渡后河北新创三教。因此，陈垣教授称“南宋初河北新道教”。其中太一道发祥、兴盛于北方，以卫辉为基地，活动区域为河朔、燕赵之地，远至齐鲁、辽东，道众数十万余，宋金、宋元昌盛约达250年之久，成为研究道教历史及宋金元史的参考。

—

太一道是发祥于卫辉的新道教派别。约“始于金天眷中”，就是1138年，即南宋初绍兴八年^①。至今约有750余年的历史。“道士萧抱珍，传太一三元法箓之术，因名其教曰太一。……抱珍汲郡人也，金元之交，汲郡文人无过王秋涧，秋涧祖母韩，为太一第二代祖师萧道熙侄女，故秋涧知太一教掌故特详，秋涧不啻太一之太史也。”^②

“太一”道名，根据《易》之太极，《春秋》之“太上”，《尚书》之“太誓”泛泛而论，为极致之名，如《庄子·天下》所讲：“至大无外，谓之太一。”“太一者，上天之载，纯一不贰，而为礼之至极。”卫辉有至元三年（1266）《重修太一广福万寿宫》碑称：“极称太一之神灵，至拟为天神下降。”则指最高的天神为太一。而记述太一道始祖萧抱珍一悟真人生平的《一悟真人传》则称：“名之曰太一教，盖取元气混沌。太极剖判，至理纯一之义也。”则是指天地未分时，混沌之元气而已。不过，综观太一道与全真道、真大道殊异之处，全真、真大道不尚符箓，而太一道以符箓著名，传太一三元法箓之术，因名其教便更为接近“太一”的蕴涵。

* 本文原载于《河南师范大学学报》（哲学社会科学版）1993年第1期。

① 《元史·释老传》。

② 《南宋初河北新道教考》。

二

“靖康之难”以后，北方人民遭受了金人统治的百般蹂躏，河北之士正欲避金，不数十年又遭贞祐之变，燕都亡覆，河北之士又欲避元。异族的统治，使多灾多难的北方民众，痛惜祖国沦亡，悲悯民族不振，采取了多种相应的对抗之策。金为缓和宋遗民的愤愤之情，立宋太宰张邦昌为楚帝，终竟无效。惜张邦昌不久被窜，金又立中国降虏刘豫为齐帝，都大名，还都汴梁，不久又废。伪齐之废，更激起宋遗民的亡国之痛，河北三教遂应运而生。

《南宋初河北新道教考》“跋语”所称：“新道教者，全真教主王喆重阳，大道教主刘德仁无尤，太一教主萧抱珍一悟，皆自宋南渡后崛起于河北者也。”“所谓王刘萧三教主者，皆宋之遗民，怀志士仁人抑郁之情，而思振拔于社会，以修道厉行，遁隐躬耕为基，觉世牖民，救人利物为务，固与昔之以符箓惑民而邀愚俗之利者，实异其旨趣。三教之徒，丘处机一言而止元太祖之诛，郾希成至诚感祷而民众感化，萧辅道泽及枯骨而免柘城屠戮，是皆能拯救斯民于水火，而造福于苍生者也。”这既是南宋初河北新道教三教的教义宗旨，当然也是太一道的教义宗旨了。

宋朝的遗民义不仕金，聚徒训众，自谋生活，创立太一道，本为不仕新朝，颇具民族气节。这一点深深感染了陈垣，从而发愤著《南宋初河北新道教考》，其主旨还在于褒奖、借鉴。“当此小雅尽废，沧海横流，人心隘溺之日，苟非先觉，恶导迷津，其有关世教，不益重乎！”^①30年代著名学者、辅仁大学讲席朱师辙的这个评语是很有见地的。

陈垣是我国久负盛名的老一辈学者，他撰写此书，有“借此题材，以讽当世”之意，更进一步延伸、弘扬太一道的教义宗旨。1957年7月，陈垣为《新考》一书再版补写后记，更清楚表白了他的这一指导思想：“芦沟桥变起，河北各地相继沦陷，作者亦备受迫害，有感于宋金及宋元时事，觉此所谓道家者类皆抗节不仕之遗民，岂可以其为道教而忽之也。因发愤为著此书，阐明其隐，而前此所搜金元二代道教碑文，正可供此文利用，一展卷而材料略备矣。”对于太一道三教的主要骨干人物，褒多贬少，极尽钩沉致隐史迹、行状，抒发情感，增遗、补厥、纠谬之能事，为太一道的七代祖师以及其他道众人物树碑立传。陈垣满怀深情地进一步叙写道：“诸人之所以值得表扬者，不仅消极方而有不甘事敌之操，其积极方而复有济人利物之行。”这一点，与历来道教宣扬以老子所著《道德经》为圣典，以《道德经》中所提出和议论的概念、范畴以及所派生出来的修持理论、规范思想、行为准则是相一致的。

三

从南宋绍兴八年（1138）至元泰定五年（1328）其间190年间，是太一道发祥、兴盛之期。先后所经历的七代教主史迹，零星地散见于金元碑碣和野史稗钞，有幸的是，元代著名学者、卫辉人王秋涧与太一道五世祖、六世祖为方外友，上及见四世祖，下及见七世祖，因此，

^① 《南宋初河北新道教考·跋》。

为元代皇帝撰写《世祖实录》和《承华事略》多有叙录，使之事不坠亡。《元史·释老传》因有录用。王秋涧传世的《秋涧文集》内录有太一道可资参考的资料，为研究太一道主要教主提供了重要依据。

太一道的第一代教主为萧抱珍，卫州河南汲县人，他所开创的太一道，主张以老子之学修身，以巫祝之术御世，颇与天师道教义接近。元代王鹗于至元三年（1266）所撰《重修太一广福万寿观碑》记载：“初，真人（萧抱珍）既得道，即以仙圣所授秘篆济人，祈禳，诃禁，罔不立验，天眷初（1138），其法大行。”萧抱珍继承了道教创立之初吸收传统的神仙信仰和神仙方术的传统内容，按照《太平经》所虚构的神仙世界，将神仙世界的等级尊卑阶梯延伸下垂到人间：“一为神人，二为真人，三为仙人，四为道人，五为圣人，六为贤人。”“神人主天，真人主地，仙人主风雨，道人主教化吉凶。”^①而人间的圣人、贤人则相辅主治理百姓。萧抱珍则以“真人”受崇，救人利物，恶导迷津。他开始在家里传教，虔诚的道众拥塞家门，便于“卫州东三清院故址草茆而庵”（今卫辉旧城东门外），当时信徒络绎不绝，被称为“远迩向风，受第为门徒者，岁无虑千数”^②。可见兴盛之状。金熙宗皇统八年（1148），熙宗完颜亶遣御带李琮驿召赴阙，见后尤加礼敬，并救萧抱珍所居观额以“太一万寿”四字。金世宗大定六年（1166），萧抱珍死于极县万寿观（今卫辉西关）。其弟子萧道熙嗣，为第二代教主。

萧道熙本姓韩，字光远，其先祖汴州人，从其第五代祖韩琇从唐末来卫辉做官，在卫辉落户。萧道熙的父亲韩矩，隐德不仕，萧道熙为其次子。因太一道效法佛教以教主之姓为姓，故改姓萧。据王恽《秋涧集·太一二祖萧道熙行状》说：“师风仪洒爽，德宇冲粹，博学善文辞，动辄数百言，乐于四方贤大夫游，谈玄论道，造极精妙，书画矫矫，有魏晋间风格……生平好施赈，养老恤孤近百人……至于持行法篆，捕逐鬼物，风声肃肃，除治户庭间，殆古之能吏然。”大定九年（1169），金世宗敕在观内建“万寿”额碑，这时太一教“声教大振，门徒增盛”，其门众数万，而且“东渐于海”。萧道熙死于大定二十六年（1186），世宗追赠“重明真人”。

太一道三世祖萧志冲，据《淳南遗老集·四十二·太一三祖墓表》说：师讳志冲，字用道，博州堂邑人。本姓王氏，祖某，父某，并受真人法篆。师幼颖悟，日诵千言，年十六，父兄议婚，师曰：“性喜出家，不愿娶也。”强之不可，逃婚到卫辉参二代师萧道熙为弟子，后嗣教。曾补住中都天长观，信徒甚众，“求教者接踵，岁所传无虑数千人”。萧志冲于老庄之外，兼通诸史诸书，而尤长于《左氏春秋》。享年六十六岁，自号“玄朴子”。

太一道四世祖为萧辅道，为一世祖萧抱珍的再从孙。萧辅道字公弼，号东瀛子，赐号中和仁靖真人。汲县万寿宫有《峻鲁左唐妃懿旨碑》，十八行，碑文剥蚀，尚存“赐萧辅道”字样，对照赵州太清观懿旨碑拓片，文与汲县碑同。文曰：“长生天的气力里，谷裕皇帝福荫里，峻鲁左唐妃懿旨：赵州太清观住持道士萧辅道，是太一一悟教真人泉裔之曾孙，继承之四叶。才德兼茂，名实相符，清而能容，光而不耀。富文学而重气节，谨言行而知塞通，体一理而不偏，应众机而非庆。复以阐扬法事，绍述宗风，道助邦家，泽濡幽显，是可尚也。要光前叶，

^① 《太平经》，第289页。

^② 《秋涧文集·韩君碣铭》。

宣锡嘉名，用传不朽者，右赐中和仁靖真人号，传度太一法箓事萧辅道，准此，丁未年二月日。”丁未定宗二年，定宗即谷裕皇帝，《元史·本纪》作贵由。而唆鲁左唐妃为睿宗妃，即忽必烈的母亲，《元史·后妃表》作唆鲁忽贴尼。汲县此碑，为现存太一数石刻最古老者。另外，《秋涧集·三十八·清蹕殿记》专门记有萧辅道见知世祖事：“世祖（世宗完颜雍）在潜邸闻其名，命史天泽召至和林，赐对称旨，留居官邸”，元世祖曾以“安车来聘”，赐号“中和仁靖真人”。

太一道五世祖李居寿。萧辅道晚年，请授弟子李居寿掌其教事。至元十一年（1274）建太一宫于两京（大都宛平，上都开平），命居寿居之。至元十三年（1276），赐太一掌教宗师印。李居寿，字伯行，道号淳然子，卫州汲县西晋里人（今太公泉乡四门村）。年十三，拜太一四代祖为师，旦夕给侍左右，容度详谨，戊戌岁，受戒为道士，命典符箓科式等事。后传嗣五代祖，易姓为萧，赐号贞常大师，授紫衣。中和谢世后，师嗣。元世祖特赐号太一演化贞常真人，至元十七年羽化西堂方丈，享年六十。归葬卫州汲县四门村祖墓。

太一道六世祖李金佑，七世祖蔡天佑。其道至元泰定帝时仍至兴不衰。

四

太一道与全真道、真大道三教，籍宗教之形式，团结训练，自谋生活，不做金人之官，他们和以前的旧道教不同：“世以其非儒非释，漫以道教目之。……若必以为道教，亦道教中之改革派耳。”^①就太一道的符化导和善行，可以看出它之所以被称为道教之中的“改革派”，主要它属于接近天师道符箓派与儒家思想相结合的新道派，重视封建伦理道德并行之以符箓禁咒之术；对丹道炼养之术则较轻忽，一反唐宋道教重丹法及主静的教义，这是一大变革。另外，它不像旧道教在南北朝时那种一味追求讨宠上层贵族支持的俗态，而是守承原来的创教宗旨，与当代的统治者保持着顺其自然的态势。

《秋涧集·表蹕殿记》曾记载卫州汲县太一广福万寿宫落成，刘恂至元撰书，王复大德二年五月箓额立石，文内极尽炫染太一道四世祖萧辅道受宠于元世祖恩荣的事，而且情节多有谬误，遭到后世的非议。萧辅道元宪宗二年壬子卒，己未宪宗九年，元世祖至卫州，萧辅道卒已七年，五世祖李居寿至元十七庚辰卒，大德二年戊戌立石时，李居寿已卒十八年。文中侈言辅道知遇词臣应制之体。其实，“固不足为辅道荣，辅道之重望，在不事天侯，高尚其事，有严光、周党之风，为天下士林所倾仰，不在新朝区区之尊崇也”^②。确是精辟入木之论。

《元遗山集·三》有《赠萧金东师公弼》七古一首，也谈及此事，颇有参考价值。诗云：“吾家阿京爱公弼，吾家泽兄敬公弼，半生梦与弼公游，岂意相逢在今日。春风和气在眉宇，玉壶冰鉴藏胸臆，人间万事君自知，未必君材人尽识。苏门水木无纤埃，闻君家近公和台，仙家近日多官府，黄帽青鞋归去来。”诗末小注曰：“时汰佛老家甚急，故云。”元遗山此诗，作于元太宗九年丁酉，时在卫州。萧辅道未经新朝礼遇，且汰佛道甚急，而时人之倾仰萧辅道已

① 《南宋初河北新道教考》。

② 同上。

如此，可知辅道之重望，并不在政府之尊崇。王秋涧曾作诗追怀：“万事生平委自然，竹风松月共清园，衣尘才拂朝元去，忍向人间久弃捐。楼观才成人已非，身前毫发恨无遗，空余读《易》坛边竹，露叶青青若泪垂。”^① 萧辅道久负盛名，被称“人物中和第一曹”“公弼一世伟人”，代表了太一道处上的态度。尽管佛教重要领袖晋道安曾宣扬“不依国主则法事难立”^②的传教经验，被其他宗教所沿袭，认为取得政府的支持，是立足、发展的重要前提，但太一道并不企羨、垂涎此端。

太一道的符箓、化导、善行不外四端，一是所授秘箓济人，二是祈禳诃禁，三是修道而行教，独善而兼善，四是辅以治国、养生。即以符箓济人而论，汉出道家的养生学说被太一道所沿用，除宣扬守一、辟谷、食气等神仙方术，并认为念符可以使“精神自来，莫不相应，百病自陈”，从而达到“长生久视”的目的^③。它还宣扬“丹书吞字”“祝讖召神”“责己悔过”等符箓祝祷巫术^④。金正隆年间，太一始祖一悟真人，以神道设教，所以翕然从风。二世祖韩道熙的母亲阎氏深入法海，既孕苦病，韩道熙的父亲韩矩请祷于真人，真人曰：“汝韩氏素植善根，当产异人，且昭阳报，将来必佐吾法门，可服吾丹书，以安胎息。”^⑤久之，母感异梦，既寤，而生韩道熙，果然奇相，充闾之气肃如，才免怀，留养道宫，受度为道士，后成为太一道二世祖，萧抱珍行教达30年之久，卒于金大定六年（1252）。

太一道的符箓法术，对人心控制作用很大。萧抱珍去世后，五传而至萧居寿，符箓法术更盛。《元史·释老传》云：“至元十一年（1274），建太一宫于两京，命居寿居之，领祠事，且禋祀六丁，以继太保刘秉忠之术。”刘秉忠，常山人。被称为刘文正王，因精通符箓秘术，用兵之际，役使鬼神，多著奇效，曾建祠宇于宛平之西山，开平之南山，以祠太一六丁之神，俱号灵应万寿宫（即太一宫），萧居寿继刘文正王法术为正统，以符箓禁咒驱邪降妖，深得元世祖的亲幸。至元十六年（1279）10月，元世祖救居寿祠醮事，奏赤章于天，一直连续达五个昼夜，可见当时符箓法事之隆。而且，萧居寿居然还向元世家建议皇太子春秋鼎盛，宜参与国政。得到元世宗的皆大欢喜，不久，诏太子参决朝政。太一道五世祖萧居寿与当朝皇帝这种非同一般的密切关系及受宠遇之厚，不能不引起世人的关注，“道人干预人家国事，危矣，幸而先卒，不然，不知其何极也。”^⑥萧居寿至元十七年（1280）七月卒，使他背离太一教宗旨的行径得到了终止。

太一道的化导善行，莫过于“绍述宗风，道助邦家，泽濡幽显”，这是极应崇尚的。四世祖萧辅道丛葬战乱枯骨，称“万灵坑”或“堆金冢”。亡国之痛，人有同情，葬埋遗骸，每岁清明致祭，这是一种纪念亡国的沉痛之举！难道出家人仅仅独善其身，而逍遥忘世么！太一道修道行教，独善其身，而兼善天下，保持了金统治下北方宋遗民的民族气节，是应当永垂青史的。卫辉人民至今牢记700多年前金人攻破卫辉城池，将一城男女老幼驱出城池全部砍杀惨绝人寰的血泪耻辱！永远怀念当时“城郭为墟，暴骨如莽”，而太一道四世祖萧辅道“刮衣孟所

① 《秋涧集·二十四》。

② 《高僧传》。

③ 《太平经》，第716页。

④ 同上书，第550页。

⑤ 《秋涧集·四十七》。

⑥ 《南宋初河北新道教考》。

有，募人力敛遗骸”，将所有暴死于沟、井、荒野、蓬草下的人体，埋葬于下园村三个大坑内，封于土丘，曰“堆金冢”的义举。

贞祐丧乱，百年间，河北两度沦陷，中原之祸惨极。由靖康至贞佑，不过88年，前创甫平，后创又烈，人们埋首饮泣不止。有识之士“天地闭，贤人隐”，相互戒勉：“邦无道，富且贵焉，耻也。”出家修道之人，尤能以道济众，力苟可及，拯救斯民于水火。《王秋涧·堆金冢》同时记载了金兵屠城之后，相继发生的另外一件事：“初师既葬，主拓（即杯城，属真定府辖）之延祥观，壬辰冬，大兵至城下，师惩前日河朔兵凶之惨，复一言活万家于锋镝之下，古称泽及枯朽，矧生人乎，师之谓也。”这是萧辅道遭时得位，仁民爱物的又一大功劳。一番净谏，终于使柘城民众免遭金兵又将屠城的厄运。

元末明初，太一道受到限制和排斥，加之道教派别之间相互攻击，出现新道教中真大道与太一道的激烈争辩，太一道失去了人心和昔日的兴旺，最后至元朝至顺、至正间，其时太一之元极功法虽存，而道派已合并于正一道内。时至今日，恐怕全国道教全真、正一两大道派内，是均可以钩沉寻觅到太一道的轨迹的。

从新发现的太一道碑刻资料论太一道的衰亡*

徐玉立

《平原大学学报》1993年第1期刊登的耿玉儒所撰的《历史上比干庙的宗教管理》，介绍了《敕赐广福万寿宫兼理殷太师忠烈庙道宗源流碑记》，这是新发现的有关太一道资料。现重录如下：

敕赐广福万寿宫兼理殷太师忠烈庙道宗源流碑记

壹代祖 元升元世祖皇帝敕封广福万寿宫赐号演化真人

贰代祖 道熙号静应弘仁全德真人

叁代祖 志冲赐号太一修真保和真人

肆代祖 肖辅道蒙哥皇帝福荫里唆鲁古妃赐号广福真人

伍代祖 肖居寿忽比烈大王赐号贞常真人兼理忠烈太师庙

六代祖 张善渊己卯年正月蒙旨宜授道门提典右赐真靖大师

柒代祖 高昌岭蒙旨宣授本官首座保真常德大师

捌代祖 肖全佑戊戌年二月蒙皇后懿旨赐号承化统一真人

玖代祖 王志坦乙巳年五月蒙赐紫金冠纯真大师

拾代祖 王道晋明太祖皇帝裁革封号立道纪司管理六邑道教事

拾壹代祖 李德泽任道纪司管理六邑道教事

拾贰代祖 李通明弘治九年奉汝王旨醮祭景星祈天永命

拾叁代祖 谢玄恩任道纪司管理六邑道教事

拾肆代祖 闫静安任道纪司奉王旨醮祭景星

拾伍代祖 张真保任道纪司二祖陶其安分管景龙观仍理忠烈庙

拾陆代祖 周常永潞简王替道醮祭景星祈天永命

拾柒代祖 李清白整理本庙祭田管理万寿宫分院城隍庙轮流香火事

大清康熙六十年岁次辛丑仲秋谷旦贰拾代弟子掌院住持秦一溱

耿玉儒的文章，着重介绍了比干庙（即太师忠烈庙）历史上由道教管理的传统。然而碑文记述的十七代祖师明显分属两个系统。即从捌代祖以上属太一道系统，从玖代祖王志坦以下则

* 本文原载于《河南师范大学学报》（哲学社会科学版）1994年第3期。

属全真教系统。这是一个非常有意思的现象。今不揣浅陋，试对其中的一些问题进行讨论。

一、太一道和全真教，都是金元时期北方产生的新的道教派别。所不同的是，全真是属内丹派，而太一道则属符箓派。

太一道由道士肖抱珍于金天眷年间在汲县创立，“传太一三元法箓之术，因名其教曰太一”^①。到了元代，忽必烈即皇帝位后于至元十三年（1274）敕建太一宫于两京，并赠太一道前三代祖师“真人”号。其六代祖肖全佑也被元室封为真人。因有关太一道史料缺乏，仅存王恽《秋涧文集》和王若虚《滹南文集》以及散存的碑刻中。研习这段历史者，无不感到棘手。耿玉儒同志新发现的这件碑刻资料，为太一道史的研究增添了新的内容。

比干庙又称殷太师忠烈庙，祭祀商末比干。北魏孝文帝在迁都途中因感怀比干忠烈而立庙。汲县，即太一道发源地。太一道的祖庭，太一广福万寿宫即在城东。金元时期太一道得到统治者的扶植，那么由太一道祖庭之外兼理忠烈庙也是顺理成章之事。但是碑刻中除太一第七代祖肖天佑外，前六祖皆被列为忠烈庙的历代主持。据陈垣先生考定，太一道前后历七代祖师，至元末消亡。一代祖为肖抱珍，二代祖肖道熙，三代祖肖志冲，四代祖肖辅道，五代祖肖居寿，六代祖肖全祐，七代祖肖天佑。碑刻资料表明太一道从第五代祖师肖居寿始，不仅要主持祖庭的教务，而且也要兼理忠烈庙。为何第七代祖师肖天佑单单不在其列呢？

关于太一道第七祖肖天佑，书阙有间。王恽因有《秋涧文集》而被陈垣先生称为“太一太史”。但是王恽所记述有关太一教史人物仅止于第六祖肖全祐。

济源有碑叫做《大元投奠龙简之记》，碑立于延祐三年（1316）。碑称延祐二年集贤侍读学士中奉大夫李侗和太一崇玄体素演道真人蔡天佑，赍持宝香，玉刻符简，玄壁金龙，敬诣济渎灵源投奠。陈垣先生考定此蔡天佑即太一七代祖师。然而当此时，蔡天佑并未称“七祖”。《潜研堂金石文跋尾》卷十九载《周天大醮投龙简记》称：“泰定改元甲子春正月……遣太一七祖真人蔡天佑……驰诣济渎清源投奠……”也就是说，蔡天佑起码在泰定元年（1324）已成为太一道第七代嗣教祖师。

太一道有成例，凡嗣教为祖者，皆应“易姓为肖”^②。如二代祖肖道熙本姓韩，三代祖肖志冲本姓王，伍代祖肖居寿本姓李，六代祖肖全祐本姓李。为何七祖蔡天佑称本姓而不用法姓，而且不单单是已知的以上两处。另外可见者如虞集《道园学古录》卷三首《次韵伯庸尚书春暮游七祖真人庵兼简吴宗师诗》，同卷还有《奉同吴宗师赋蔡七祖新斋诗》。如果说虞集诗作是属朋友之交，称本姓而不称法姓，则情有可原。那么在投奠龙简的官方正式场合也称其本姓，似乎有悖于常理。

太一道是从旧的符箓派中分衍产生的新道派。所谓“太一三元法箓”之类，早在北宋末年就已流行，“肖抱珍不过取其法箓以创立宗教而已”^③，所以太一道在理论上远不如这一时期出现的另一教派——全真教那么完整。同时“未免又会命人想到北宋末年那乌烟瘴气的往事，既不高雅，也不文明”，“又有些妖气”^④，这些从母体中带来的先天不足影响了太一道的发展。

① 《元史·释老传》。

② 《秋涧集》卷四十七。

③ 任继愈：《中国道教史》，第555页。

④ 葛兆光：《道教与中国文化》，第263页。

太一道史上也有过辉煌的时期，但是透过这种表面的鼎盛，我们也可以看到太一道开始衰微的种种迹象。

（一）太一道史上的辉煌当推四代祖肖辅道和五代祖肖居寿时期。四代祖肖辅道的辉煌在于儒士的“重望”，五代祖肖居寿的辉煌则在于皇室的“宠遇”。

肖辅道字公弼，号东流子，赐号中和仁靖真人。是太一道初祖肖抱珍的再从孙。喜与天下名士交，被王恽称为“人物中和第一曹”^①。陈垣先生在论及肖辅道时也说：“辅道之重望，在不事王侯，高尚其事有严光、周党之风，为天下士林所倾仰，不在新朝区区之尊崇也。”^②

“不事王侯，高尚其事”这是那些投身于道教中而出身于士大夫的那部分人所高唱的曲调，尽管他们一而再，再而三地巴结权贵，讨好王侯，但在表面上还要硬撑着“隐逸清洁、佯狂避世”。一旦他们“投入上层统治者怀抱后，这杆矗立的旗帜就颓然倒下了”^③。

太一道传至五代祖肖居寿时，情况则大不一样。元世祖至元十三年（1276）建太一宫于两京，命肖居寿居住。不仅如此，肖居寿在至元十六年（1279）曾奏请太子“宜参与国政”^④。似乎与教义格格不入，且有离经叛道之嫌。“道人干予人家国事，危矣！”^⑤太一道的产生和发展，是以“太一三元法箓”为人“祈禳袪衿，以符药济人”^⑥为事。四祖肖辅道与士大夫们相交的那一套高雅清峻对下层社会的老百姓似乎没有多大意义，而五祖肖居寿的宠遇，又可能引起儒士的反感。尤其是五祖肖居寿更是“持守成规”^⑦，很难在教务上有所发展。正是在这一时期，道史上的一件大事，即僧道辩论，也没有轮得上太一道参加。

（二）至元十八年（1280），元世祖下诏令全真掌教祁志诚“焚毁道藏伪妄经文及板”^⑧。当时有奏言保定、真定、太原、平阳、河中府、关西等处道藏经版有尚存者。元室乃命僧录司教禅诸僧及文臣多人往诣长春宫，并偕正一天师张宗演、全真掌教祁志诚、真大道教掌教李德和等人考证道经其伪。次年十月，百官集于悯忠寺，尽焚道经伪经杂书。这场佛道之争从1255年元宪宗五年起佛道辩论，道教失败，元室命焚《老子化胡经》开始，持续了将近三十年。而当此时，正值太一道五祖肖居寿于1252年嗣教，佛道辩论及道教遭两次焚经之厄运，都未见有太一人物参加。足见太一道不仅在理论上、教团的影响上与全真教相比有很大差距。而且就其教派的影响也远远地落后于真大道教。以全真教为主的道教派别在僧道辩论中的失败，使道教的发展呈颓势，这一点，不能不影响到太一道。

（三）从新发现的碑刻资料来看，太一道历代祖师都主持祖庭教务，从五代祖肖居寿起并兼理殷太师忠烈庙。但是也正是从第五祖肖居寿开始，太一道祖师已不能长期持导祖庭，只能在两京万寿宫里专为皇室做“太一三元法箓”。碑刻显示，在五代祖肖居寿之后，还有两位道士主持卫辉太一广福万寿宫并兼理忠烈庙，这两位是太一道徒张善渊和高昌岭。张善渊，字几

① 《秋涧集》卷二十一。

② 《南宋初河北新道教考》卷四。

③ 葛兆光：《道教与中国文化》，第277页。

④ 《元史·释老传》。

⑤ 《南宋初河北新道教考》卷四。

⑥ 同上。

⑦ 《秋涧集》卷四十七。

⑧ 《淳南遗老集》卷四十二。

道，《秋涧集》有其《墓碣铭》，高昌岭，不可考，不知何许人也。但以现有文献校之，则可得到更为详细的太一道内部情况。

太一道五祖肖居寿从元宪宗二年（1252）嗣教，到至元十八年谢世，主持教门二十九年，但是张善渊也是从“壬子（宪宗二年即1252年）夏六月，从中和北觀岭邸，加号真靖大师，改提点卫辉路道教事”^①，一直到至元十二年（1275），长达二十三年。

六代祖肖全祐从至元十八年（1281）嗣教，陈垣先生考其在延祐三年（1316）到泰定元年间不掌教门。那么第六祖肖全祐主掌教门也近三十年。而此时又有太一人物张居祐提点卫辉路道教事，张居祐，字天赐，世为汲都人，为太一四代祖师肖辅道之门弟子。“至元十九年，六代纯一真人以师道行纯粹，勤格有功，言于朝，宜授凝寂大师，卫辉路道教都提点。……二十六年二月五日得寒疾，再宿，谈笑而逝。”^②这就说明张居祐主持太一祖庭教务也有七年，而且不论高昌岭在此主持有多少时间。如此看来，从五代祖肖居寿开始太一道掌教已开始不掌祖庭教务（这与全真教“七真”不守祖庭，发扬光大教务是有区别的）。说明此时太一道在与全真教、大道教、正一教并存的时，其掌教者已渐无能力守护祖庭，只能曲缩在皇室所赐的两京太一广福万寿宫了。

（四）太一道五祖在位掌教二十九年（1252-1280），那么在此时期，除了道教与佛教辩论遭失败并两度被焚经，教史上还有些重大的事情足以影响太一道的发展。

首先是正一道的崛起。

正一道从北宋中叶渐渐发展，江南是其主要传播区域。入元后，正一道也与元室拉上了关系。宪宗九年（1259），忽必烈就曾派人秘密造访第三十五代天师张大可，后又于至元十三年（1276）召见第三十六代天师张宗演，并命其主领江南诸道教事，次年又封“宣道灵应冲和真人”，命主“同天大醮”于长春宫。张宗演的弟子张留孙，至元十三年（1276）曾随张宗演赴阙入觐，至元十五年（1278）加授“玄教宗师、道教都提点、管领江北淮东淮西荆襄道教事”。张留孙的大弟子吴全节也于大德十一年（1307）（时乃太一六祖肖全祐时期）授“玄教嗣师”印。当时正一道天师们累受封赐，尊荣之至，应该说是得益于第三十代天师张继先顺应潮流发展正一道传统学说的结果。张继先吸收当时禅宗和金丹派南宗和心性说，熔道教传统哲学的“道”与佛教禅宗和“心性”于一炉，建立起自己的修养之道。传统正一道重在符法咒术，不讲内丹，张继先则学修内丹，阐发内丹学；正一传统符箓中无“雷法”，而他却学行当时盛传的新符箓“神霄雷法”，并著述阐发雷法理论。

其次，此时源于钟、吕内丹派的全真教徒们也在纷纷学习符箓以适应发展生存。

以上分析说明当时的主要教派，为求生存发展，纷纷兼收并蓄，以适应时代的变化和要求。太一道也称符箓派，祖师代代相传，但在教义和思想发展上，却没有人突破“持收成规”的传统。生存、发展失去了自身的动力，只有靠皇室的特别保护了。

全真、正一的变化发展无疑给只守传统的太一道以很大的压力，在并存的同时，他们也无疑在逐渐挤压太一的影响和势力。

① 《秋涧集》卷六十一。

② 同上。

所以新发现的道宗源流碑上，太一历代祖师均在其列，唯七祖不名，说明太一道从五代祖肖居寿时已经开始衰微，到第七祖蔡天佑时教派掌教者已没有能力持守祖庭了。因此，七祖蔡天佑不名其上也是情理之中的事了。

二、新发现的《道宗源流碑》的奇特之处不仅在于太一七祖不在其列，而且还在于太一六祖肖全祐之后由王志坦主持广福万寿宫兼理忠烈庙。王志坦，号淳和，是全真教人物。丘处机之门弟子，曾任全真教第九任掌教。然而可疑之处在于：王志坦卒于至元九年（1272），寿七十三。此时太一五祖肖居寿还健在并职掌教门，六祖肖全祐尚未嗣教。即是按上述六祖在延祐三年（1316）至泰定元年（1324）间不掌教门，那么王志坦已早于这个时间近五十年而亡了。为什么出现王志坦的名字，并由全真教兼理忠烈庙的第九代祖呢？

首先，我们要分析此《源流碑》上的王志坦是否是全真第九任掌教者王志坦。从上面叙述我们已知王志坦是丘处机的弟子。丘处机乃全真教中龙门派的鼻祖，王志坦应是龙门派中重要人物。该龙门派传至明代，出现了以戒律密传的“龙门律宗”。据龙门律宗第七代律师王常月所著《钵鉴》记载，此宗以丘处机门下赵道坚为第一代律师，赵传张德纯，张传陈通微，陈传周玄朴，周传张静定，张传赵真篙，赵传王常月……不一而足。与源流碑相校，王志坦者以下则有：王道晋、李德泽、李通明、谢玄恩、闫静安、张真保、周常永等。其承袭顺序依次为“道德通玄静，真常守太清……”两则相同，印证此《源流碑》所记是丘处机门下的龙门派，而且是奉王志坦为宗师的一个支派。证明此王志坦当为全真教第九任掌教者王志坦无疑。

那么随之而来的问题是，太一道的祖庭为何被全真教派所承袭。这是涉及太一道如何消亡的众说纷纭的一个问题，

太一道在金元存近200年，到元末消亡。但是教派如何分化瓦解消亡，论者不一。陈垣先生说：“至顺至正间，祠太一者已非太一教人……其时太一之法虽存，恐亦合并于正一矣。”^①这是陈垣先生据《危太朴文集》卷八《送郭真人还玉笥山序》而言。刘国梁说：“七祖肖天佑（本姓蔡）以后，该教与正一道逐渐合流。”^②日本的研究者洼德忠也说：太一道“第八祖以后的情况由于缺乏资料，眼下不得而知，也许当时的世系已断，教团消亡了。信徒们或许为天师道或全真教等教团吸收了”^③。持此论者多以太一道七代祖肖天佑与正一派交往过繁为据。上引虞集《道园学古录》卷三即是。同时又认为太一道承唐宋旧符箓道派传衍、派生出来的新教派，其归宿当然还是符箓教派。

但于此时，太一道与全真的交往以及全真教派人物研习法箓的记述也屡见不鲜。《秋涧集》卷六十二有《提点彰德路道教事寂然子霍君道行碣铭并序》，是全真徒霍志真门弟子杜志用“介太一纯一真人李公来属笔”。因此“尚知全真与太一，尚无党同伐异之嫌也”^④。另据《秋涧集》卷四十《青岩山道院记》也知，青岩山道院的“扩而大之”者全真人物李志和也与太一五代祖肖居寿有交。

我们知道，全真确属钟吕系金丹派的发展，其先性后命的内丹说明明显地区别于专事法箓的

① 《南宋初河北新道教考》。

② 刘国梁：《道教精粹》，第208页。

③ [日] 洼德忠：《道教史》，第220页。

④ 刘国梁：《道教精粹》，第208页。

太一道。入元后，全真教历经两次焚经之厄运，在思想上也逐渐无什么发展，但是为了适应社会需要，全真教的道徒们也要学会打醮设斋，念咒画符。如：宋勃撰《天乐真人道行碑》中讲，天乐真人李道谦，全真人物，“祠祀上章。金丹玉诀之秘，咸诸精奥，当时全真之门，老师耆德所在尚多，争欲邀至之”。可见精通符箓还能引起全真门内的争抢，又如全真女冠荣练师也“复研三正一科式法箓……贵族豪宗，欲谢愆过而资冥福者，召请无虚日”^①。通过以上分析我们可以知道，元末，太一道掌教不仅与正一道有交，而且还与全真人物有交，加之全真教徒也纷纷研习符箓，太一道化入正一和全真的可能性都存在。但是太一和全真又同是在北方兴起的新的教派，太一化归全真的可能性就大一些。新发现的《道宗源流碑》足以证明，在太一道的祖庭所在地，也就是太一道的发源地，太一道被全真承袭。

至于说为什么王志坦能在死后被列为广福万寿宫兼理忠烈庙的第九代祖，那是因为王道晋在承袭了广福万寿宫和忠烈庙后，奉自己的宗师为上一代祖师而已。

综上所述，由肖抱珍创建的太一道，在金元时期有过鼎盛的时期。但由于自身教义理论的差异和不善适应潮流的发展，在其第五祖肖居寿掌教时已开始衰微，到第七祖蔡天佑时，已无力管理自己的祖庭而逐渐消亡。由于全真龙门派承袭了太一的祖庭，起码可以说明，不管太一道的太一三元法箓怎样传袭，其教团力量在其发源地化归了全真教。

^① 《秋涧集》卷四十。

武当清微派与武当全真道的问题*

卿希泰**

武当是道教名山，又地处中原，历史上名道辈出，并与许多道派均有联系。这里仅谈一下与清微派有关的一些问题。

清微派是宋元民间影响较大的一个符箓派别，主要由上清派衍化而来，自谓其符箓道法出于清微天元始天尊，故以清微为名。据元初陈采《清微仙谱》说：道教“始于元始，二之为玉晨与老君，又一传衍而为真元、太华、关令、正一之四派，十传而至昭凝祖元君，又复合为一”。另据《道法会元》卷五载有署名“嗣派原阳子赵宜真书”自述其谱系说：“清微正宗自元始上帝授之玉宸道君、玄元老君，由是道君老君各传二派，乃分清微、灵宝、道德、正一，师师相承，元元荷泽，至唐祖元君愿重慈深，博学约取，总四派而为一，会万法以归元。”此与陈采所说大同小异，即是说，道教起于元始天尊，后来分为上清、灵宝、道德、正一四派^①，传至祖元君的时候，又汇而为一。表明清微道法具有融合诸派的性质。这个谱系，只不过是清微道士为了抬高其派别地位而妄为牵强之辞，并不一定是事实。所谓祖元君，《历世真仙体道通鉴续编》卷五有记载说：“元君姓祖，讳舒，又名遂道，字昉仲，唐广西零陵永州祁阳人……（尝）师事许真君（指许逊）、郑真人（指太极庆融北灵内辅真人郑思远）、灵光圣母^②。一日于西京清虚洞神化溪遇太玄夫人降于溪滨，又从而师之。蒙与俱至洞中凡数日，变现男女，历试诸难，终无怠志，乃授以元始大道，稗乘枯木，顺流随止，少焉，木至故处，失夫人所在矣。由是会四派而一之，职位清微元上侍宸，复化身为清微察令昭化元君，又号通化一辉元君，统辖雷霆，变相不一。……功成冲举，居金阙昭凝宫，主清微洞照府，又曰金阙中灵凝照府，主持教法，惠济生灵。”《清微元降大法》卷一及《清微斋法》卷一均有此记载，其内容亦基本相同，唯“太玄夫人”均作“泰清泰玄元君”，并谓泰清泰玄元君名文慵，又作文慵。此与《清微仙谱》所说的谱系均不尽相同。不过这都是一些神话，本无史实可证，否则，唐昭宗（888—904在位）时的祖舒，怎能与晋代的许逊、郑思远有师承关系呢？《历世真

* 本文原载《社会科学研究》1995年第6期。

** 卿希泰，四川联合大学宗教学研究所教授。

① 参照《清微元降斋法》等著作的叙述。

② 《清微元降大法》卷一有“本派因灵光圣母朱烜，在荆湖南路桂阳军江渚石上，坐授金阙照凝元君”的记载，是“灵光圣母”即朱烜；本书卷二十五又称：“灵光圣母朱燧烜。”前后不尽相同。

《仙体道通鉴续编》卷五又称：“嗣其道者，脉脉相承，琼室洞清郭元君，福和耀真傅元君，龙光道明姚元君，紫英玉惠高元君，元勋皇灵清虚华真人^①，青城山通慧朱真人，云山保一李真人，至眉山混隐南真人，而清微迫法尤阐焉。”按照这个说法，则是祖舒之道，递经郭玉隆、傅央焞、姚庄、高爽、华英、朱洞元、李少微，至南毕道然后得以阐扬。《清微元降大法》卷二十五《会道》所记祖舒以下的次第，与此相同。《清微斋法》卷上除了多一个元勋皇灵夫人全茂外，还指出：成都人朱洞元、房州人李少微、眉山人南毕道，皆先后隐居青城山。《清微仙谱》也说：在祖舒之后“继是八传至混隐真人南公。南公役鬼神，致风雨。晚见雷困黄先生，悉以其书传焉”。所谓“雷困黄先生”，系指黄舜申；“南公”，即南毕道，本姓东南，名圭，字斗文，号西滨，眉州人，李少微弟子，生于南宋宁宗丙辰（1196），理宗（1224—1265在位）时，累官至广西宪司。时黄舜申亦侍父于广西幕府，宝祐（1253—1258）中，出为检阅，故得与南相识，并得南之传授。《历世真仙体道通鉴续编》卷五《黄雷渊传》说：“真人姓黄名舜申（俗名应炎），福建建宁人。幼而聪慧过人，三教九流，无所不通。仕广西时，宪使南公见而奇之，悉以神书授焉。真人钩玄探赜，集成大全，登门之士如云。”故清微派虽以唐末祖舒为祖师，但真正揭明道法的是南宋理宗时的南毕道，而南的弟子黄舜申方集其大成，从此以后，清微道法始显于世。《清微仙谱·序》说：黄舜申“覃思著述，阐扬宗旨，而其书始大备”。张宇初《道门十规》亦称：“清微自魏（华存）、祖（舒）二师而下，则有朱（洞元）、李（少微）、南（毕道）、黄（舜申）诸师，传衍尤盛。凡符章经道斋法雷法之文，率多黄（舜申）所衍。”查今《道藏》中有关清微道法的一些著作，的确是差不多均出自黄舜申及其门人之手。说明黄舜申确系清微派的中坚人物。理宗曾召见，赐号“雷困真人”。皇兄赵孟端曾师事之。至元丙戌（1286），应诏赴阙，继请还山，隐于紫霞沧洲之上，制授“丹山雷渊广福普化真人”。其故乡建宁，成为元初清微派传授中心，四方求法者甚众。《历世真仙体道通鉴续编》卷五《黄雷渊传》说：“其所度弟子皆立石题名，立石之前者三十人，立石之后者五人而已。前者各得一法，后者尽得其传。如武当洞渊张真人（张道贵），化行四海，独露孤峰，其道则多行于北；西山真息熊真人（熊道辉），独在诸立石题名之后，道阐四方，则尤多行乎南土。”据此可知，在黄舜申以后，清微派又分为南北两支，北支以湖北武当山为传播中心，以张道贵为首。

张道贵号雷翁，长沙人，至元（1264—1294）间，入武当山礼五龙宫汪贞常为师。汪贞常乃全真派道士。据《武当福地总真集》卷下记载：“汪贞常名思真，号寂然子，贞常所赐之号也。家世徽人，宋丞相汪伯彦之后，生于安庆，嗣全真教法。入武当山，至元乙亥（1275），领徒众六人，开复五龙……兴建殿宇，改观为宫，四方礼之，度徒众百余人，任本宫提点。”故张道贵当先入全真。又据《大岳太和山志》记载，张道贵除礼汪贞常为师外，又同叶云莱、刘洞阳参巍黄舜申，“得先天之道……乃清微之正脉”。叶云莱名希真，号云莱子，辛亥年（1251），生于建宁，与黄舜申是同乡，唐代著名道士叶法善之后。据《武当福地总真集》卷下的记载，他先从黄舜申“得清微道法之妙”，元兵南下时避入武当，“至元乙酉（1285）应诏赴阙，止风息霆，祷雨却疾，悉皆称旨。至元丙戌（1286），钦受圣旨，领都提点，任武当护

^① 据《清微斋法》卷上，元勋皇灵夫人名全茂，西华清虚真人名华英，各为一人，与此略异。

持”。刘洞阳即刘道明。可见他们三人又同师黄舜申，得清微道法之传。张道贵又以之传于张守清。守清本亦全真道士，师武当鲁大有。鲁大有即鲁洞云，与汪贞常友善，同为武当山全真道传人。《武当福地总真集》卷下称：“鲁洞云名大有，号洞云子，随州应山人也。家世宦族，幼入武当学道，遍历南北。至元乙亥（1275），偕汪贞常开复武当，任紫霄岩，年八十有余，以道著远，点墨片纸可疗疾，度徒众百余人。”程巨夫《雪楼集》卷五《大天一真庆万寿宫碑》亦记载说：“汉东异人鲁大有隐居是山（指武当），草衣菲食，四十余年，救灾捍患，预知祸福，时人神之。天兵破襄汉，去，渡河访道清河真人（全真掌教尹志平），西绝汧陇，北逾阴山。至元十二年（1275）归，与道士汪真常等，修复五龙紫霄坛宇，独结茅南岩。……二十一年（1284）秋九月，师（指张守清）自峡州（今湖北省宜昌、长阳两县地）来，年三十有一，愿为弟子。大有欣然曰：吾待子久矣，即授道要。”很明显，所谓“道要”，自然是指全真道。又据《大岳太和山志》载称：张守清对于“清微正一，先天后天，靡不精通……其云莱、洞阳、云岩（即张道贵）三师之道，尽得秘传”。所谓“三师之道”，当即指叶、刘、张三人共同从黄舜申那里得来的清微之道。同书又谓张道贵“门下嗣法者二百余人。……惟张洞困（即张守清）得奥旨，于是玄风大阐，宗教自此振矣”。所谓“奥旨”，当即张道贵所传的清微秘旨。张守清于至大三年（1310）应诏赴阙，建金篆醮。皇庆元年（1312），因祈雨有验，赐号“体玄妙应太和真人”，不久还山，管领教门公事，为元代武当道士中最荣贵者。张守清门下有黄明佑、彭通微、单道安、唐中一、刘中和、高中常等，皆嗣清微法。

张道贵、张守清一系，虽传行清微符篆，但又均出全真，遂将全真血液注入清微道法之中，故北支当为全真与清微的融合，当名为“武当清微派”。南支以熊道辉为首：“传之于安城彭汝励，汝励传之于安福曾尘外（曾贵宽），尘外传之浚仪赵元阳（赵宜真），如上授受者，皆为一代宗匠，道德冲融，内外光霁焉。”^①当为清微嫡派。

清微派著作，大多是一些符篆，其中谈义理者少。《青微元降大法》卷二十五收录有题为“云山保一真人李少微授”之《道法枢纽》^②一文，从中可知清微道法是以修炼内在的精炁神为本，以符图咒诀为末。它虽源于上清，且将魏华存列在他们的“师派”之首^③，但和上清存想之法亦有不同。它说：“法无存想，存想非真法；无造作，造作为妖法；无叱喝，叱喝为狂法；无祝赞，祝赞为巫。”它把上清的存想之法与妖法和巫术相类比，表明其力图说明他们的道法与上清道法的区别。《道法会元》卷二十九《清微祈祷奏告道法》有末署“青山无影道人序”一文，在谈到清微道法时又说：“夫清微法者；乃元始一炁，父母未生前，混沌妙明之性也。不垢不净，无欠无余，空洞清虚，自然而然。……《清静经》云：‘人能常清静，天地悉皆归。’无想无存，自然而然，寂然不动，感而遂通。若有想有存有作用，即后天之法，非先天清微道法。”《道法枢纽》对于符篆道法还专门作了自己特殊的解释。它说：“古云：‘书符不识窍，却被鬼神笑；书符若知窍，惊得鬼神叫。’今之行持者，不明道法之根源，妄于纸上作用以为符窍，殊不知此窍非凡窍，乾坤共合成，名为神炁穴，内有坎离精，当于身中而求之，不可求之他也。人能知此一窍，则可与言道矣，岂徒法哉！《太上心法序要》云：‘收为胎

① 《历世真仙体道通鉴续编》卷五。

② 此文又收入《道法会元》卷一，未著撰人。

③ 《清微神烈秘法》卷上。

穴用为窍，道法之中真要妙。’此漏泄之言也，子其味之。”又说：“符者，天地之真信，人皆假之以朱墨纸笔，吾独谓一点灵光，通天彻地，精神所寓，何者非符？可虚空，可水火，可瓦砾，可土石，可草木，可饮食，可有可无，可通可变，是谓道法。”由此可见，在他看来，所谓的符或符窍，并不在乎朱墨纸笔，而是人们身中的神炁穴及其一点灵光。所以符篆之灵与不灵，最主要的不在乎纸上画得是否精巧，而在乎自身精炁神的修炼如何，以及自身的诚与不诚。它说：“治病以符，符朱墨耳，岂能自灵？其所以灵者，我之真炁也。故曰：符无正形，以无为灵。知此说者，则物物可以寓炁，泥丸蓑草，亦可以济人。”又说：“符者，阴阳契合之具也，惟天下之至诚者能用之。诚苟不至，自然不灵。故曰：以我之精，合天地万物之精；以我之神，合天地万物之神；精精相傅，神神相依，所以假尺寸之纸以号召鬼神，而鬼神不得不对。”为什么诚则灵、不诚则不灵呢？关于这个问题它反复解释说：“法有出于同门者，其符同，而用之辄不灵者，诚不至也。诚之不至，则自信不及；自信不及，则疑贰之心生；疑贰之心一生，则中无所主矣。中既无主，何以感通。故曰：法法皆心法，心通法亦通。”又说：“通三才一炁尔；天以炁而运行，地以炁而发生，阴阳以炁而惨舒，风雷以炁而动荡，人身以炁而呼吸，道法以炁而感通，善行持者，知神由炁生，炁为神主，外想不入，内想不出，一炁冲和，归根复命，行住坐卧，绵绵若存，以养其浩然者，施之于法，则以我之真炁合天地之造化，故嘘为云雨，嘻为雷霆，用将则元神自灵，制邪则鬼神自伏，通天彻地，出幽入冥，千变万化，何者非我。苟中无所主，炁散神昏，行持之际，徒倚符咒以为灵，觊侥幸于万一，吾见其不得矣。”《道法会元》卷四《清微宗旨》亦称：“祖师云：法灵须要我神灵，我神灵后法惊人。祛禳祈祷凭神将，神将何曾有定形。此说尽矣。夫神者我之神也，即我心也，我之心神灵明不亏，真一不二，举目动念，即是天真神妆，何往不可。盖我之神灵，则可以感召天真雷将矣，何必吁呵呼吸，取外将来合气，我只自然而然，中理五炁，混合百神矣。《枢纽》云：法法皆民法，心通法亦通是也。”在《清微斋法》卷上《道法驱疑说》中，还援引儒家正心诚意之说来对他们的道法进些行阐发说：“道家之行持，即儒家格物之学也，盖行持以正心诚意为主，心不正则不足以感物，意不诚则不足以通神，神运于此，物应于彼，故虽万里，可呼吸于咫尺之间，非至诚孰能与于此？呜呼！广大无际者心也，隔碍潜通者神也，然心不存则不明，神不养则不灵，正以存之，久而自明，诚以养之，久而自灵。世之学者，不务操履于平时，而遽施行于一旦，亦犹汲甘泉于枯井，采奇华于枯木，吾见其不得矣。及其气索神惊，以侮致慢，乃归咎于神之不灵，法之不验，良可悲也。”

清微派亦传行雷法，《道法会元》即收有清微雷法多种。《清微神烈秘法》卷上《雷奥秘论》在谈清微雷法时说：此“应世宗师心心相授，口口相传，与天长存，祈天福国，弘道化人，役使雷霆，坐召风雨，斩灭妖邪，救济旱涝，拯度幽显，赞助皇民，即今人间清微雷法妙道是也”。并且指出：“其法简易，不若有为，不落无作，不贡存想，无泥虚文，无祭祀，无祷祝。”“其妙乃以吾神合彼神，吾灵合彼灵。”认为“万法以心为主”，只要“平日行住坐卧”能“收敛身心，万缘顿息，存无守有，专一无二，守无所守，存无所存，一念真常”，不昧真性，使“心田无秽，性地绝尘”，临坛时从“一点灵光”随意发用，信手画符，以我之元神合雷神将帅之神，则自然互相感应。“到此田地，一举目，一动念，将帅洋洋乎如在左右。”以“一点灵光”为主宰、升降自身阴阳二炁，便可发而为自然界的风云雷雨。《清微丹诀》说：

“我察阴阳二炁，出则轰天震地，神归山岳摧崩，煞去精邪粉碎。”清微派的这些思想，乃是以天人感应和天人合一为基础的。

综上所述，清微派虽属符箓派别之一，但已明显受有内丹学说及雷法的影响，并与儒家思想相融合，颇重自身精炁神的修炼，这些特点表明它与过去传统的符箓派已有很大的不同。明乎此，则知张道贵、张守清在武当将清微与全真融合为一而创立了武当清微派，这就很容易理解了。全真道由汪贞常、鲁大有传入武当，亦因张道贵、张守清之变革而在武当得以盛行，他们所倡导的全真道已渗入了清微派的义理，并大讲雷法，从这个意义上来看，实际已非原有的全真，而是属于全真的一个别派，也可以称之为“武当全真派”。清人陈教友在《长春道教源流》一书中曾指出：“鲁大有、汪贞常俱全真弟子。张道贵师贞常而学于雷困，盖全真而兼正一派者。逮张洞困而所可大行，于是武当遂为全真别派。”这里他把雷困（黄舜由）说成是正一派，显然不够确切，但指出张道贵、张守清俱既是全真而又是清微派道士，特别是张守清，乃元代武当全真派的中心人物，对武当全真有重要贡献，他特别强调以他为代表的武当全真，遂为全真别派，这完全是正确的。张守清对武当的建设亦有功劳。《武当福地总真集》卷中“紫霄岩”条下称：“至元甲申（1284），住岩张守清大兴修造，叠石为路，积水为池，以太和紫霄名之。”

天心正法派初探*

卿希泰**

天心正法派由天师道衍化而来，以传天心正法得名。两宋间路时中等人始倡导之。

据南宋洪迈所撰《夷坚志》丙卷十三记载，路时中名当可，政和（1111-1117）中，其父路宝瓘任商水县令，当可侍行，其时年方十七岁，被道士摄去，洗涤五脏，传以符法。《夷坚志》乙卷七《毕令女》条说：路时中以符篆治鬼著称，被人们称为“路真官”，“常赍鬼公案自随”，于建炎元年（1127）自彭城东下，在灵璧县治病。号“上清大洞三景法师”，编有《无上玄元三天玉堂大法》三十卷，为《道藏》收录。本文卷一《发明大道品第一》末尾载有“上清大洞三景法师路时中记”称：“宣和庚子（1120）上元夜，星坛奏香回，入室存真，异香降，回首见祖师于金光梵炁中谓余曰：‘余吴之赵升也，今侍阙下，吾昔生于天目山中，有秘书，临上升之时，藏于江南句曲山三茅大山之顶，汝其往取。’余后数年，被命通守金陵，专谒峰顶，夜半神光亘天，入深开掘可三丈许，得石函一，帛书一卷，长约六七丈，杂以蓬莱细沙。余得之，因厘为二十四品^①，以传世云。”^②又说：“靖康丙午（1126）冬，余寓毗陵，遂承玉旨传记，许与龙虎嗣真均礼，阳行阴报，昭格则有之矣，即知此大教乃玄元与圣师本誓，与他法不同。”^③卷二十八《三光祖符品》末尾又载称：“以上七品格言，并大观元年（1107）正月十五日至七月初七日，累受大教主天君密降口诀。自后至宣和元年（1119），品书禁书并降，笔以传真，在绍兴戊寅（1158）也。天君降靖中，如婴儿声，惟时中与弟子翟汝文亲闻笔记也。”^④由此可见，《无上玄元三天玉堂大法》一书的编纂，当在南宋绍兴（1131-1162）年间。北宋方勺《泊宅编》^⑤卷七称：“朝散郎路时中行天正法，于驱邪尤有功，俗呼路真官。”此路时中与前书编纂者的路时中，在活动时间上有些差异，是否为同一人，待进一步考定。

* 本文原载于《世界宗教研究》1999年第3期。

** 卿希泰，1928年生，四川大学宗教研究所名誉所长，教授。

① 今查该书卷一至卷二十三，共载二十四品，皆有次第番号，卷二十四至卷三十，共载八品，没有次第番号，且其中卷二十四《延生度记品》与卷十一所载第十三品名相同，卷二十五《保制劫运品》与卷二十三所载第二十三品名相同，前后体例不同，品名亦有错乱，或卷二十四至卷三十属于后来增补。

② 《道藏》第4册，第3页。

③ 同上。

④ 同上书，第111-112页。

⑤ 《泊宅编》所记，皆北宋哲宗元祐（1086-1093）迄徽宗政和（1111-1117）间朝野旧事。

从《无上玄元三天玉堂大法》一书的记载来看，尽管时中和许多创派者一样，编织了不少神话为他的道派历史抹上了一层神圣的光彩，但他的创派活动是在两宋之交，这是非常明确的。并谓其渊源是来自汉代的天师道。关于这个问题，他在该书卷二十六《师旨直指品》里说：“玉堂乃天心祖法之内秘，万法之所宗，三界所仰。自汉天师以来，独传心印，别无他术，惟正而已。”又说：“今玉堂大教之出世，原于正一天师。正则不邪，一则不二。”^①南宋人所编的《上清北极天心正法》亦称：“夫天心正法者，自太上降鹤鸣山日授天师，指东北极之书，辟斥邪魔，救民是务。”^②当然，这种所谓“太上降授”，也和“赵升下降”一样，仅是一种伪托，但也表明它和天师道的密切关系。

同书又称，天心正法“简而不繁”，其主要内容有“三符”“两印”。所谓“三符：一乃天罡大圣符，二曰黑煞符，二名三光符”^③。所谓“两印”：一系北极驱邪院印，又名都天统摄三界鬼神之印，二系都天大法主印”^④。其中以“三光符”为最重要。该书称：“若论三光符者，上结三皇，道应三境，德表三才，真出三师，是名天心。”^⑤金允中所编《上清灵宝大法》卷六亦说：“天心正法，以三光为主。”并解释“三光”说：“三光亦曰天之三奇，即日月星是也。”^⑥查路时中所编纂的《无上玄元三天玉堂大法》一书，亦信而有征。该书卷八《驱邪辅正品第十》对此阐述说：“日者，众阳之宗；星者，众阴之宗；月者，受阳以为明也。三光所烛，雨雪阴暄不屏而自消，狐妖孽禽不驱而自溃。……符篆虽多，孰逾三光，故以三光为首。”^⑦该书卷一《发明大道品第一》又说：“夫嗣玉堂者，与天为徒也。天为徒非他，三光而已。所以真师内修三光以成道，外运三光以为符。盖三光之妙，天得之而长久，人从之而登真，故布三光之炁，可以救世人疾病，发三光之法力，可役鬼神，宣三光之威德，可绝妖怪灵响，降三光之慧照，可以开幽冥。”^⑧他对“三光”又作了进一步的解释，认为所谓“三光”，既指玄天之三光，也指在身之三光。因此他指出：“三光之法虽简，行之在我，自无穷已。今学者当以在身之三光，合在天之三光，若能行此，方可称师。”^⑨而且认为，二者之间，以修自身之三光最为根本。他在谈到取炁之法时说：“取炁之法，妙在三光。凡取三光炁，在以真合真。今人不知取炁之法，惟回头仰首，吸冷炁，吹暖炁。夫三光在天，相去甚远，一呼一吸，不可果得。岂知我之三光，在身不远，不劳取吸，自然长存，要在运吾之真，而委聚之，故不吸取外劳也。”^⑩又说：“学者知此，则知玉堂之教，在乎修三光之玄，不在乎外。”^⑪三光之法，也许脱胎于灵宝。及其为天心正法派以之为主要内容后，灵宝派反而避讳之。故金允中《上清灵宝大法》卷六又称：“近世之行灵宝者，只欲自成一家，不肯与正一法篆同，故于灵宝

① 《道藏》第4册，第101页。

② 《道藏》第10册，第645页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 《道藏》第31册，第379页。

⑦ 《道藏》第4册，第24-25页。

⑧ 同上书，第1页。

⑨ 同上。

⑩ 同上书，第2页。

⑪ 同上。

中略去三光之论，恶其名与天心雷同，不足以卖奇于嗣法弟子。”^① 金允中对此提出了严厉的批评。这表明天心正法与灵宝派也有密切关系，亦是灵宝派分化的结果。

天心正法也强调嗣教者必须奉戒。《无上玄元三天玉堂大法》卷二《真师戒律品第二》载有《升堂大戒三条》，即“一戒淫心”，“二戒尘心”，“三戒妄意”，并称：“此三戒乃求真上学之士修持，若世俗中人以下，恐未能免俗，难持大戒，先授《玉堂通戒》，次第登真。”^② 其《玉堂通戒》共二十四条，即：“一戒，心不宿毒。”“二戒，目不视非。”“三戒，舌不嗜臭。”“四戒，口不匪言。”“五戒，耳不杂听。”“六戒，酒不至醉。”“七戒，色不动情。”“八戒，炁不乱使。”“九戒，性不兴怒。”“十戒，不嫉。”“十一戒，不妒。”“十二戒，不贪。”“十三戒，不吝。”“十四戒，不傲。”“十五戒，不骄。”“十六戒，不欺。”“十七戒，不佞。”“十八戒，不淫。”“十九戒，不欲。”“二十戒，不盗。”“二十一戒，不得随缘逐势，争竞功名。”“二十二戒，不得裸露晨辰及非礼神祠。”“二十三戒，不得杀生毁命。”“二十四戒，不得食啖六辛。”以上这二十四戒，“在俗在道，皆可受持”^③。卷二十《生身受度品第二十一》又谓：凡受度以后，称为“道子”，“须更受持十戒”，“宜谨持勿犯”^④。这“十戒”中的有些内容虽与《玉堂通戒》相似，但这均是针对受度者而言的。如第一戒云：“一者先当奉三真香火。三真者，道经师也，亦曰三尊，受度人今为道子，名登玉历，不可新事下土邪神。凡血食祀典，非自修真而来者，皆曰邪鬼也。自今后或于未受度前已曾事神祇，自今可以礼送之，不复更事也。如受度以前已曾奉佛者，当于佛之上首别立太上三尊供奉，不可以佛压上帝位也。”^⑤ 由此可见，凡天心正法道士，不许奉祀本派三尊之外的其他神祇。若在受度前已曾奉祀其他神祇的，受度后也必须办理了结手续，不得再奉。若从佛教徒转为天心派道士的，则当以本派三尊神祇驾临于佛之上而不得相反。其第二戒又说：“二者，既已受度，当日勤香火，严奉斋戒，习诵真经。所谓真经者，《度人经》《生神章》之类是也。”^⑥ 很显然，这类规定只有对已受度后的天心派道士才有约束力，在俗者不必一定奉持。透过这类道戒，也可看出天心派的一些特点。该书的绝大部分篇幅均为各类符咒。另有《无上三天玉堂正宗高奔内景玉书》上下两卷，则全为符咒。其卷上一开始便说：“夫学上道，希慕神仙，惟日精月华，乃能炼成仙道，非假玄功，则莫能合真。所谓晶华者，夫岂求之于外，乃吾身自得之真也。道法千门万户，曲径旁蹊，杂说纷冗，故学者多舍真入伪，弃内就外，行之愈久，功必难成。今高奔日月之道，即是太上传祖师之秘旨，古惟口口相授，不假文辞，今特纪之笔端，盖使后世有缘者易以寻究也。”^⑦ 卷下一开始又说：“护身延生者，莫大于斗真……万法皆从斗出，万神皆从斗役。是知一切法、一切行持，非斗莫能通应。……则此法实三奔之一秘，登真之阶梯也，可不敬之？”^⑧ 故此书所谓“三奔”之道，与《无上玄元三天玉堂大法》所谓修“三光”之说完全一致，有

① 《道藏》第31册，第379-380页。

② 《道藏》第4册，第3-4页。

③ 同上书，第4页。

④ 同上书，第71页。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上书，第122页。

⑧ 同上书，第129页。

可能仍为路时中所编纂。其中并谓：“且天以日月为精神，人身象之，故能体天而修其身，则回阳换骨，白日登晨，信即此而取效。故《黄庭经》云：‘高奔日月吾上道，郁仪结邻善相保。’又云：‘日月光华，救老残枯。’非虚语。”^① 是天心正法尚有取于上清派的思想内容。

《道藏》中现存冠有“天心正法”的道书，尚有《天心正法修真道场设醮仪》一卷^②著撰人，大致成书于宋徽宗之后。其内容为讲述道士设道场举行天心正法时之设醮仪式，有宣咒、发炉、奏章、请圣、上香、上茶、献酒、献汤、送神等仪程。

据《夷坚志》所载，南宋时行天心正法者除路时中之外，尚有其他不少的人。如《支志》戊集卷五载有福州人任道元，为故太常少卿任文荐长子，少年慕道，从欧阳文彬受学炼度，行天心法，甚著效验。孝宗淳熙（1174—1189）中，被神劾死。同书戊集卷六载有临安王法师，平日奉行天心法，为人主行章醮时虽头戴星冠，身披法衣，“而非道士也”。宁宗庆元二年（1196），以行不虔而死。《丁志》卷六载有蔡京外甥陈楠行天心法，为池州州官。儿时，王文卿曾相之，谓曰：“异日能兴崇道教者，必尔也。”《乙志》卷七载有李士美承相长子衡老，学天心法甚虔。同书卷六载有南宋初宗室子赵子举，遇道士传天心正法，绘六丁六甲神像祀之，为人治病辄验。其子伯兀学天心法而未成。以上事实，说明天心法在南宋时传播已广，在官僚士庶中均已盛行。但这些人的师承关系和传授系统，均缺乏明确记载，这是考察这个派系组织系统的一个难点。

关于天心派的历史，还有其他一些传说。据南宋邓有功所撰《上清天心正法序》就《正法》的来源说：“淳化五年（994）八月十五日，有肉身大士夜观山顶之上有五色宝光，冲上霄汉，翌旦，寻光起处，即三清虚无瑶坛之上也。遂挖三尺许，得金函一所，开见金板玉篆天心秘式一部，名曰《正法》。……大士饶公处士也，名洞天，虽获秘文，然未识诀目玉格行用之由。复遇神人指令师于谭先生紫霄，授得其道。”^③ 并提出了一个传法系统说：“（饶洞天）作天心初祖，号正法功巨，日值元君北极驱邪院使，升天时，以法传弟子朱监观名仲素，仲素次传游道首，道首次传通直郎邹贵，邹贵传臣本师符法，师名天信，至臣有功，传于今矣。”^④ 邓有功为南宋江西南丰人，生于宁宗嘉定三年（1210），卒于帝昺祥兴二年（1279），字子大，号月巢，人称月巢先生。除编撰《上清天心正法》七卷外，还编有《上清骨髓灵文鬼律》三卷^⑤，本书题为“紫微宫日值元君饶洞天定正”，“受上清大洞篆行天心正法邓有功重编”。其所说《正法》来源，显系神话传说，其传法系统，也有待考定。元妙宗于政和六年（1116）所编撰的《太上助国救民总真秘要》十卷，收入了不少天心正法的资料，本书卷一在谈到天心正法时曾说：“自昔饶君夙著阴功，简在天意，神付真篆，受诀紫霄，嗣系递传，其法遂明之于世。”^⑥ 更是语焉不详。《华盖山浮丘王郭三真事实》卷五《饶处士传》^⑦，所记饶洞天事，与邓有功所述基本相同，和元妙宗一样，均未明言饶洞天师事谭紫霄的具体时间。盖据《历世真

① 《道藏》第4册，第122页。

② 载《道藏》第18册，第323—327页。

③ 《道藏》第10册，第607页。

④ 同上书，第607—608页。

⑤ 载《道藏》第6册，第908—920页。

⑥ 《道藏》第32册，第53页。

⑦ 《道藏》第18册，第69页。

《仙体道通鉴》卷四十三《谭紫霄传》的记载，谭紫霄卒于宋太祖开宝六年（973）四月^①，故淳化五年（994）八月上距谭紫霄之死已二十余年了，饶洞天怎么可能在此之后去师事谭紫霄？显然邓有功等人的说法是难以据信的。同书又引《南唐书》说：“今言天心正法者，皆祖于紫霄。”^②说明后来的天心派道士均依托于谭紫霄，以谭紫霄为天心正法始祖。谭紫霄为一符箓道士，天心派依托于他，也是事出有因的。但马令《南唐书》的《谭紫霄传》，不载其行天心正法事，陆游《南唐书》虽有一段有关的记载，但掘地者为陈守元而非饶洞天。其文称：“初，有陈守元者，亦道士，尝锄地得木札数十，贮铜盎中，皆张道陵符箓，朱墨如新，藏去而不能用于授紫霄，紫霄尽能通之，遂自言得道陵天心正法，核鬼魅，治产病多效。闽土孟昶尊重之，号金门羽客、正一先生。”^③此与邓有功诸人的说法均不相同。大抵天心正法作为一种道法的出现，到奉行到这种道法而形成一道派，中间当有一个过程。在这个过程中奉行这个道法者当不止一人，这便造成道派历史的传说分歧。据《东坡志林》卷二《技术》载称：“王君善符书，行天心正法，为里人疗疾驱邪，仆尝传此咒法。”又《龙川略志》卷十亦谓：“成都道士蹇拱辰，善持戒，行天心正法，符水多验，居京城为人治病。”从苏轼和苏辙的记载来看，北宋神宗（1067-1085在位）、哲宗（1086-1100在位）时候，民间已有天心正法的流传，但还没有明显的道派存在。两宋间，开始有道派酝酿活动的出现。除上所述路时中、邓有功等的情况而外，在南宋末还有蜀人廖守真，亦传天心正法。《道法会元》卷二百四十六《天心地司大法·法序》^④称：“昔宗师廖真人（廖守真）修大洞法，诵《度人经》。……后真人得道，遍历江湖。”^⑤廖传萧安国，又名萧道一，道一传彭元泰，元泰传史白云及张湖山，白云传费文亨，文亨传陈一中；又湖山傅竹葱，竹葱传曾思江，则已到了元代了。从《道法会元》卷二百四十六及二百四十七所载该系符咒每称北帝来看，该系也可能与中晚唐所传的北帝派有一定关系，当为天心派的一个支派。

与此有关者，在宋元之际还有一个雷时中，自称得路真君混元六无如意道法加以阐扬，可称为混元教派。《历世真仙体道通鉴续编》卷五《雷默庵传》具载其事说：雷时中字可权，号默庵，其先本豫章人，后家于湖广之武昌金牛镇，所居溪水回环，有东西二桥，故又号双桥老人。生于南宋宁宗嘉定辛巳（1221）。幼习词赋，后通诗经，三领乡荐，精心道学，专务性理。后得祖师路真君授“混元六天如意法”，又感辛天师下降，告以此法的来源说：“路祖师当晋时亲遇太上老君授以此法。”雷时中乃于金牛镇置坛祀事。称其教“专以《度人经》为主”，又博采儒、释二家使其“混融归于一”。四方闻其道行卓异，及其门者日众。弟子数千人，分东南西蜀二派：首度卢、李二宗师及南康查泰宇，由是卢、李之道行于西蜀；泰宇之道行乎东南。混元之教，大行于世。所著《心法序要》《道法直指》《原道歌》，皆发扬混元道化之妙。”^⑥今皆不存。《道法会元》卷一百五十四《混元六天妙道一炁如意法》中，收有《修炼直

① 《道藏》第5册，第348页。

② 同上书，第349页。

③ 同上书，第348页。

④ 按《法序》为彭元泰作，末署“咸淳甲戌（1274）”；同书又载彭所作《后序》，末署“至元庚寅（1290）”，陈一中所作跋语，末署“延佑丙辰（1316）”。可见该系的活动时间为宋末元初。

⑤ 《道藏》第30册，第517页。

⑥ 《道藏》第5册，第447页。

指》一篇，题为“双桥老人述”^①，尚可概其修炼的基本思想。元成宗贞元乙未（1295）卒。通常由于容易将传授其道法的“路真君”误解为路时中，故将其所传之道派列入天心正法。查《历世真仙体道通鉴》卷二十一《路大安传》称：“真人姓路名光、又名大安，西蜀大宁军内黄县人也，后徙居婺州。”^②可以说是一个神话式的人物。据称，他于“晋武帝太康五年甲辰岁（284）五月五日纵步姑射”时，忽遇“太上老君”，授以“六天如意大法经箓”，并告诉他：“依此行持，济生度死，妙用难思，子宜秘之。”^③从此，“书符行功、布气治病驱邪，无不应验”，颇受晋惠帝司马衷宠遇，“赐以绿绮朱服青丝缙碧王环，及以金帛赠之，真人笑而不受”^④。遂隐居华山，“以混元箓传之丁义、以混元经传之郭璞、以混元法传之许旌阳、以混元针灸传之妙通朱仙”^⑤。大（太）安元年（302）卒。此与《雷默庵传》所说“路祖师当晋时亲遇太上老君授以此法”相吻合，故此“路祖师”当系路大安而不是路时中，雷时中所传者当为“混元之教”而不是天心正法。《道法会元》卷一百五十四《混元六天妙道一炁如意大法》称其“师派”有“混元开教大慈普惠路真君大安”“混元演教一炁妙道雷真人时中”以及“天隐卢真人”“九天金阙少宰仙真雷使查真人”“天全张真人”等，而无路时中之名^⑥。卷一百五十五《混元六天如意大法》的“主法”，则列有“祖师混元启教一炁妙道普惠路真君”“祖师混元开教一炁妙道普济雷真君”^⑦，显然，这里的“路真君”也是指路大安而非路时中，这些都是可靠的旁证。至于混元之教是否为天心正法的一个支派，则有待进一步研究。

① 《道藏》第29册，第803页。

② 《道藏》第5册，第219页。

③ 同上书，第220页。

④ 同上。

⑤ 《道藏》第30册，第220页。

⑥ 《道藏》第29册，第803页。

⑦ 《道藏》第5册，第816页。

三山滴血派与武当清微派*

杨立志**

1990年10月,江西龙虎山“嗣汉天师府”恢复中断已久的正一派道徒授箓仪式,为台湾省正一派道徒举办了庄严隆重的授箓传度科仪。1992年第1期《中国道教》杂志刊登了南方先生的文章,介绍了江西龙虎山正一派授箓活动的情况。据该文讲,“临坛箓生受箓后,按正一道传统的法派、辈分取法名。龙虎山师传法派又称‘三山滴血派’……法派内容是‘守道明仁德,全真复太和。至诚宣玉典,忠正演金科。冲汉通元蕴,高宏鼎大罗。武当与兴振,福海启洪波。穹窿扬妙法,寰宇证仙都’”^①。因为该法派宗谱与武当山道教有关,故平时读书时对有关“三山滴血派”的史料较为留意。兹就所见资料先对“三山滴血派”在清初的复兴及其与清微派,正一派等派宗谱的关系略作考述,然后谈谈元代武当清微派的字派问题。不当之处,请方家指教。

一、“三山滴血派”的复兴

据说“三山滴血派”的宗谱是第三十代天师张继先(1092-1128)授予萨守坚的^②,由于资料缺乏,难以确考。据现存龙虎山《天坛玉格》和苏州《重印玄妙观志》记载,“三山滴血派”在清初颇为活跃,有复兴迹象。

《天坛玉格》是正一派道士举行授箓科仪时所依据的一部重要典籍,第五十三代天师张洪任(1631-1667)曾于清顺治十五年(1658)为之作序,该书有多种版本传世,以光绪十八年(1902)朱鹤卿钞录的本子内容较为齐全。该书称道徒通过“授箓”,并按《天坛玉格》而取得法名、神职的“法师”,可以代天说法,并能从事斋醮祈禳诸类法事活动。而法师自身也因此“名录天曹,乃有道位”。

受箓弟子依据“三山滴血字派”取得法名,其五十字宗谱为:“守道明仁德,全真复太

* 本文原载于《邵阳师范高等专科学校学报》2000年第5期。

** 杨立志(1961-),男,湖北丹江口人,邵阳师范高等专科学校副校长、教授,十堰市武当文化研究所所长,主要从事中国古代史及武当道教文化史研究。

① 南方:《江西龙虎山正一派授箓简介》,《中国道教》1991年第1期,第36-37页。

② 张金涛:《中国龙虎山天师道》,江西人民出版社1994年版,第160页。

和……穹窿扬妙法，寰宇证仙都。”凡正一派学道弟子奏名之初，当依此派顺序取一字于法讳之中^①。由于《天坛玉格》中有清初第五十三代天师张洪任所撰序文，所以我们认为该派在清初较为活跃，当时显然也举行过授箬科仪。

清朝道光年间（1821 - 1850）长州人顾沅编辑的《重印玄妙观志》记载了“三山滴血派”的有关情况。该书卷十一引《梓里尊闻》云：“羽流世系，北宗三山滴血派，曰武当、曰鹤鸣、曰龙虎，玄妙观字辈三山同。凡天师门下受职者，法名取：‘守道明仁德，全真复太和。至诚宣玉典，中正演金科。冲汉通玄蕴，高宏鼎大罗。武当兴愈振，福海起洪波。’又增十字（原注为小字）：‘穹窿扬妙法，寰宇证仙都。’共五十字为行次。惟方丈系施铁竹开山，遵穹窿山法派，另编字辈为：‘道守得真元，神全体自灵。三山垂救度，四海尽飞升。’二十字为辈次云。”^②施铁竹即清初苏州玄妙观高道施道渊（？ - 1678），《玄妙观志》卷四说：“施道渊，字亮生，别号铁竹道人——移住穹窿山，即茅君故宫，鸠材修葺殿堂，斋以次鼎新。顺治戊戌（1658），五十三代真人张洪任请于朝，赐额上真观，并赐道渊号养元抱一宣教演化法师。”^③

由于第五十三代天师张洪任与施道渊交情甚笃，故请施为“三山滴血派”添续后十字，这一活动表明该派传至清初时，字派宗谱快用完，方才会有增添字派的动议。鉴于明末清初战乱对道教教团的冲击，故到顺治十五年张洪任请施道渊续添字派并为《天坛玉格》写序，标志着“三山滴血派”的复兴。

查现存北京白云观的《诸真宗派总簿》可知，有三个道派的宗谱与“三山滴血派”相同或类似。一是第三十一“龙虎山正乙门下天师清微派”，其宗谱为“冲汉通玄蕴，高宏鼎大罗。仙源愈兴振，福海启洪波”。与“三山滴血派”宗谱第三、四句相近。二是第三十七“天师张真人正一派”，其宗谱为“守道明仁德，全真复太和。志诚宣玉典，忠正演金科。冲汉通玄蕴，高宏鼎大罗。三山扬妙法，四海涌洪波”。与“三山滴血派”宗谱前四句类似。三是第七十“萨真君西河派”，其宗谱为“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”^④。与“三山滴血派”宗谱基本相同。这表明“三山滴血派”传播范围较广，不同的支派对宗谱记忆也有误差或改动。

二、元代武当清微派的字派

如果说“三山滴血派”是第三十代天师张继先授予西河萨守坚真人的，那么其创派时间当在南宋初年。有关南宋时期该派传承情况，资料缺失，无法详考。到元代，武当山清微派兴盛一时，其领袖人物张守清被朝廷封为“体玄妙应太和真人”。张守清及其徒弟、徒孙、徒曾孙的法名辈分有与“三山滴血派”宗谱第一句“守道明仁德”相同的现象。这一情况值得我们注意。

武当清微派由叶云莱、张道贵、刘道明开山传宗。而叶、张、刘三人的师傅则是元初清微

① 张金涛：《中国龙虎山天师道》，江西人民出版社1994年版，第160页。

② 顾沅辑：《重印玄妙观志》，《藏外道书》第20册，巴蜀书社1992年版，第511页。

③ 同上书，第476页。

④ 李养正：《道教概说》，中华书局1989年版，第374 - 389页。

派的理论大师及清微雷法的集大成者黄舜申。黄舜申（1224-?）是福建建宁（今福建省建瓯县）人，与叶云莱同乡。他曾于元世祖至元丙戌（1286）应诏赴阙，因奏对明敏，被授予“宙渊广福普化真人”之号。叶、张、刘三人同师黄舜申，得清微雷法之妙。他们三人在武当山授徒颇多，但得其奥旨者唯有南岩道士张守清^①。

张守清（1254-约1346），名洞渊，号月峡叟，峡州宜都（今湖北省宜昌市宜都县）人。幼年读经书，习儒业，长大成人后曾当过县曹掾。至元二十一年（1284）九月：“年三十一，闻武当鲁洞云仙誉超群，不干名利，投礼出家。修炼金丹大道，绍兴香火，丕阐玄风，开化人天，恢宣道化。清微正一，先天后天，靡不精通。以道一贯，十方皈响，四海流传，独冠武当。其云莱、洞阳、云岩三师之道，尽得秘传。创建南岩天一真庆宫。奉诏祈祷雨雪，立有显应，人皆神异之。宣授体玄妙应太和真人，管领教门公事。后退隐于清微妙化岩，精修上道，素行蜕去。”^②

对于张守清的生平业绩，《玄天上帝启爷灵异录》及《敕建大岳太和山志》等书记载甚详，香港大学黄兆汉教授曾撰写《元代之武当道士张守清》一文，对其事迹予以考证介绍^③。这单需要讨论的是张守清及其门徒的传承字派问题。

据《敕建大岳太和山志》和武当山现存的元代碑刻记载，张守清的徒弟辈中法名多为“道”字辈，其徒孙辈中法名皆为“明”字辈，其徒曾孙辈中法名皆为“仁”字辈。如《火雷君沧水爷洞记碑》云：“……系时太和真人张公洞渊，德符山运，叶和神人，道贵当朝，驱患民物……第自继师门人，甲以受乙，严修精祀。如有王道清者，竭力成就，愈臻其极，自王之有秦明德者，亦有至焉。”^④《真庆宫创修记碑》云：张洞渊“乃举未备属其徒中常高君道明者继之”^⑤。《重修飞升台石路记碑》云：“本宫有法属，亦太和真人门下受业者，体道崇玄明德法师、大顶天柱峰玉虚圣境焚修香火住持文道可……”^⑥《玉虚岩功缘记》云：“……劝缘褚荣祖，本岩徒弟于仁普、上座欧阳仁真、杜仁德、张仁福、陈仁贵，本岩知岩彭仁可。赐紫凝真冲素通妙法师太和宫提点、王虚岩开山住持彭明德立石。”^⑦《九渡涧天津桥记碑》云：张洞渊师“乃命其徒吴仲和于斯涧之阳架岩筑室，截流飞梁……事未既，仲和已仙逝矣。其徒彭明德以能继志述事，募四方士庶之资帑，构此溪桥，未逾年而落成之。……洞渊嗣孙王明常书丹”^⑧。由上述引文可知，张守清一系的法名字派是按“守道明仁”取的，与“三山滴血派”宗谱“守道明仁德”相同，这显然不能用偶然巧解释。二者之间的渊源关系有待我们进一步去探讨。

关于张守清门徒中有以“中”或“仲”为法号之辈次者，如吴仲和、刘中和、唐中一等，不知其用意何在？但前引文中有“其徒中有高君道明者”之语，表明其徒弟可以兼有二个法派

① 任自垣：《敕建太岳太和山志》卷六；杨立志点校：《明代武当山志二种》，湖北人民出版社1999年版，第126页。

② 同上。

③ 黄兆汉：《道教与文学》，台北：学生书局1994年版，第273-295页。

④ 任自垣：《敕建太岳太和山志》卷六；杨立志点校：《明代武当山志二种》，湖北人民出版社1999年版，第159-178页。

⑤ 同上。

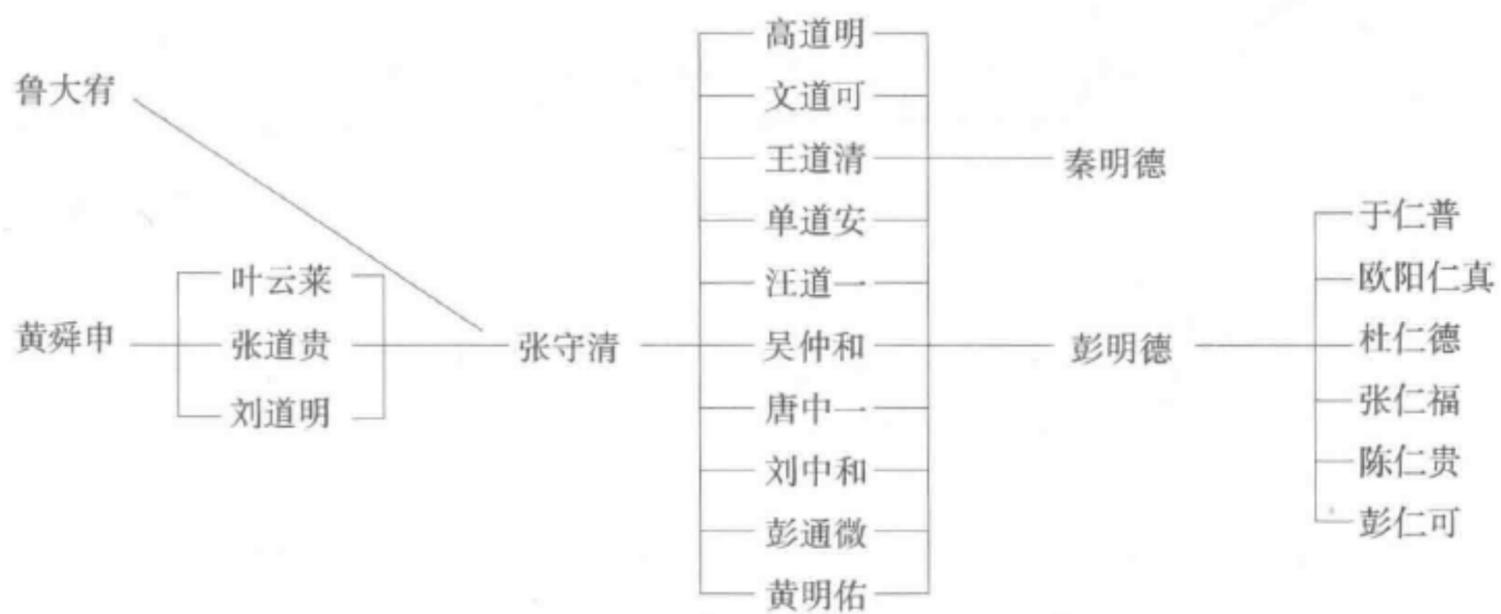
⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

名号，这当与张守清博采全真、正一、清微诸派之长有关吧。

根据有关资料，可列元代武当清微派传系于下：



九宫山与道教御制派*

刘嗣传

九宫山位于湖北省通山县南端边陲，与江西省武宁、修水县北面交界，属幕阜山脉中段，因集九层山峰，形似八卦九宫而得名。在《云笈七籤》中幕阜山是二十六洞天中第一十五洞天。九宫山是道教御制派本山，钦天瑞庆宫是御制派的主要宫观，始建于南宋。所谓御制派，实是正一派的一个支派，因为皇帝（南宋朝宁宗）亲拟该派字辈行系，所以称为御制派。其四十个字是“道宗元太希，唯天可守之，以智绍祚祖，端显应良师，公子茂中景，叔孙克世时，孟仲季若善，居处自然熙。”而南宋之前，这里已有道教活动。据元代道士车可诏在其所撰《真牧堂新膺龙光记》中曰：“北魏太平真君以来，代有贤豪。”车可诏陈述：在南北朝时，道教已传入山中；唐代初年，南陈亡国贵族——晋安王陈伯恭等兄弟九人，在隋亡后举族南迁，回归江南故里，见此幕阜洞天，早已萌发的遁世思想和黄老信仰油然而生，入山修了九座宫殿，于是有了以“九龙盘顶，山有九重”等说法。

九宫山地势峻拔，是幕阜山脉中段的最高点，东连庐山、黄山，南接南乐衡山，西临洞庭湖，北望武昌夏口。平均海拔1400米，主峰老崖尖海拔1656.7米，方圆四十公里有九层峰峦。主要道教宫观建筑在古时九宫八景之一的“屏列三峰”之两翼。此山峰又名笔架山（因其形像笔架），为九宫高峰之一，其阴即有庙宇宫殿多处，并有罗公远修炼之洞，陶姚洞等。现在复修之瑞庆宫，峰当宫前，当年开山祖师张道清就在这三峰对面的凤凰岭山建造宫殿，因此而自号三峰，历史上传说南派张三峰即为此源。

《历世真仙体道通鉴》载道士张道清（1131-1207），字得一，号三峰，郢蒲骚里（今湖北京山县）人，自幻神异而不茹荤酒，壮达性命，悟玄慕道，修道练功，给人治病甚验，道术之名远播，20岁时，云游访道，先后入巴蜀、下江东，在庐山遇青城山道士皇甫坦，二人投缘结成忘年交。30岁时（1174）朝礼龙虎山天师府，受以正一法箓，与时任天师谈道契合。遂被人请至故乡青龙山募修庙宇，以奉香火。1183年受皇甫坦之荐，为齐安郡主治病，张入宫而治，郡主病立愈，孝宗感叹“真神哉”，道术声名更显。1184年在青龙山庙宇殿堂修缮完工后，携徒游匡庐，过九江、访至九宫山麓，回忆起梦中玉帝之令：“星应斗牛，界接匡庐，逢兴则止，遇九而居。”上山得见，山顶有地形如盆，坦如平掌，宽广百余亩，群山环抱，三峰屏峙，巽

* 本文原载《中国道教》2002年第4期。

朝乾，出水飞练直下，于是选取在“凤岭清风”处定下了子午，构筑瑞庆宫。瑞庆宫位于“凤凰展翅”之山腰，面对“屏列三峰”，前面是“龙潭皓月”，左东是“天门跃日”之“伏虎无门”，西边是“神龙拔云”之巨龙山，形成一个天然太极八卦图。盆地中间有一名为龙珠凸的小山，把这混元之盆地分成东西两瓣，为这仙山福地平添几分神秘色彩。

张道清正式来九宫山建立道场，是在南宋淳熙甲辰年，先为玉帝殿，嗣后规模渐次扩大。张道清运用医道给人治病，广弘道法，信众日渐增多，上山奉道者亦日众。绍熙甲寅年（1194）光宗继位，齐安郡主发病，玺书宣召张道清，张以九宫初辟，命其徒王宗成进京为其治病，其病立愈。帝赐香烛、锦幅、银券等物，并派遣幕僚高忠、李祥偕王宗成回九宫，于4月9日作大醮为民祈福。其后宁宗继位，亦有厚赠。随后，又晋进宁宗，并留居京师，后被封“真牧真人”。1204年嘉泰甲子年，宁宗亲书“钦天瑞庆宫”额，改过去“钦天观”为宫，并赐制瑞钦宫铜印一方。张道清种为宁宗治病立愈，宁宗信喜为嘉，加封“真牧真人”为“太平护国真牧真人”。后来张道清感觉“久恋帝乡春，虚名空系身，如何青嶂里，认取自家真”，便离京回山隐修。1207年7月7日，端坐而化，享年71岁。其徒王宗成在京奉旨，接钦天瑞庆宫主持，承宁宗御赐道派，并从“长森湾”迎回张道清遗蜕于九宫山，择吉日凿石为室藏蜕，并目建“真牧堂”供奉，直到648年之后的清咸丰五年，“真牧堂”被太平军捣毁。

张道清坐化之后，南宋王室对九宫山的崇信并未衰退，真君的弟子们一再受到封赐。首座弟子杨宗华被封为“灵宝大师”，嘉定八年又赠“洞灵先生”。121岁坐化，后塑像于真君之左；得意门生王宗成受赠“妙观大师”，后赐宁国“护圣先生”。为了召见方便，宁宗在临安九里松敕建宁国庵，授王宗成道官左街鉴义，主持宁国庵；陈宗明受赠“明素大师”，后补左街鉴义，九宫山主持，又在平江（湖南平江县）建连云山玉清宫；杨宗权受赠“通慧先生”，开创江州万寿观，度宗加封为“孚惠真人”，元仁宗时又封为“仁佑真君”；熊宗超受赐为保宁大师，开创八封观；上官宗俨被赐为“养素先生”；蓝宗宝为“广惠先生”；李宗荣为“真一大师”……其二代三代弟子都有封赐，对九宫山在当时的发展和影响起了很大的作用，九宫山也成为南宋时代全国五大道场之一。

嘉定十一年（1218），道教全真南宗五祖白玉蟾奉圣诏到九宫山钦天瑞庆宫为国建醮，祈祷国泰民安。这位文武全才的高道在九宫山撰有《真牧堂记》，并留有诗词多首。后在九宫山周围云游度人，为百姓疗伤治病，至今当地人还流传着白衣仙人的故事。

南宋开庆元年（1259），九宫山遭受强兵破坏，除钦天瑞庆宫的真君殿外，其他宫宇尽成瓦砾。是年，忽必烈围攻鄂州，又得知阿里不哥要争夺王位的消息，急令其亲兵、已进至长沙的乌兰哈达与其在九宫山会师，瑞庆宫毁于此战之中。御制派第四代传人封太本，率其弟子罗希注等人，在废墟上重建道场，除恢复大部分殿堂外，又建“交泰庵”。经过近20年的苦心经营，宫宇又恢复生机。因为这位封太本熟谙易经之道，在九宫山道教理论上进行研究，使九宫山在道教文化上有了很大发展，也培养出像罗希注、车可诏这样能与全真高道陈致虚谈经论道，交流道学的有道之士。

元代统一中国后，忽必烈传旨召见九宫山道士罗希注，封其师封太本为“冲隐大师”。罗在大都结识赵孟頫，请赵撰书《重建钦天瑞庆宫碑》。随后，延佑元年，宫宇遭雷火而又毁一次，经车可诏等人修复。因九宫山的历史影响，元皇室给九宫山五品提点印，并赐张道清“太

平护国真牧妙应普兴宏道真君”。其间，玄教大师吴全节上奏元顺帝，为恢复、重建和振兴九宫山道场的功德而嘉言车可诏。后车奉召晋见元顺帝，被封：“文正明道诚德法师，教门高士本宫住持，五品秩提点。”车可诏随师罗希注与数次来访的陈致虚谈玄论道，促进了南北两派的大融合，九宫山也因此而渐由御制子孙庙遂变为全真丛林。车可诏除在“交泰庵”研究易道外，还建“揆一殿”供奉孔子和老子之神像，殿名之义“先圣后圣其揆一也”。旁设十斋继承老师之传，教授青年道士孔孟之道，体现了儒道合一之思想。他还与元代大学者虞集交往，虞书“芳兰谷口结茅屋”句，以回赠车可诏之诗（车可诏字兰谷）。

明太祖曾诏见车可诏弟子黄守逸。黄守逸系黄庭坚八世孙，元代曾任固始尉，患半身不遂辞官归隐，后经道士治愈遂皈依九宫山车可诏，师徒畅学养道，更使九宫山名声大振。而后因本山牵连宁王朱宸濠叛乱，又遭兵毁，元气大伤，五宫三观去之大半，当年盛况再也不复存在，除瑞庆宫遗址小有恢复之外，大多只有寻其遗迹。

明末，龙门派第六代律师赵复阳入九宫山潜隐修道。清末王常月闻九宫山多异人而来访，后在深山处见一人巍然独坐，觐颜拜谒，原是复阳真人，于是向他求道并得道法于此，遂为龙门派第七代律师，后来又成为龙门派中兴之祖。因九宫山南宋时御制四十字近用完，兴国（即今阳新县）进士刘晋元，又拟四十字，为其接续：“增广开雍基，修持正本支，秀钟达贤主，福肇海山齐，妙悟承嘉祉，元通得静机，万年类永锡，佑国瑞云奇。”近代考察，此辈可能传至“福肇”之序，后来瑞庆宫道士亦有龙门派传承。

明、清两代都在九宫山瑞庆宫或其下院设有“道会司”。其道会由瑞庆宫道士选任。九宫山曾在明、清两代编山志，现存《九宫山志》是光绪年间定稿，比较全面真实地反映了九宫山历史原貌。

真大道教史料钩沉*

王宗煜

陈垣先生之《南宋初河北新道教考》于金元北方道教之研究有筚路蓝缕之功。陈智超先生于80年代有两文论真大道教史实，光绍乃祖，创获甚多。笔者最近在阅读方志时又偶拾若干零碎材料，奈何于金元史料绝少涉猎，不能望二位先生之项背，借《中国道教》公诸同人，望有益于道门内外之研究。

真大道五祖酆希诚为宗门中兴人物。其事迹可见《道家金石略》收录的1278年《洛京缙山改建先天宫记》和1291年房山《重修隆阳宫碑》。袁国藩先生由清末《畿辅通志》发现延庆州《重修天居观碑》，仅有少许文字。我从天一阁藏嘉靖《隆庆州志》中发现碑文，题为《天成观碑》，作者胡庆云。全文如下：

天下万事万物，究其理之所有，则谋之者人也，成之者天也。粤自龙马呈祥，羲爻未画，五行之数，兆始河图。或天生而地成，或阳嘘而阴吸。成其事物之所以然者，皆天地之造化也。至于事之有成，人皆归美于天而不曰地者，正易抑阴崇阳之义。故曰天成也。然成事物之所以而赞天地者谁耶？大道也。夫大道者，天地赖以生育，日月藉之而运行。亘古至今，大而乾坤之始终，细而民生日用之间，皆不可须臾阙。人皆由之而不知之。迨无忧普济开明洞微真君降于瀛海，绍兴其教，以率善士，五传得太玄演教真人，重申三宝之教，再敷九章之文，而其门徒敦厚风俗。甲寅年，天道升闻，宪宗皇帝嘉其操履修洁，赐名曰真大道。一旦出幽燕之北，登缙山之上。见其山也，揖太行而接居庸，襟桑干而抵升平。峦岫回环，善结造化之妙；峰水清秀，能呈雨露之华。山有仙髻之奇，村号神峰之异。谚云：下关头者，乃金国兆成之要地。推之于古，实缙云氏之故都也。乃曰：此虽古圣人之所居，然自今有大圣人降生于斯贵地也。遂偕举师赵希松辈，爰卜胜地，将建庵观以栖羽客。依仙髻山之阳，斧其荆棘，披其草莱。询于父老，曰：此古之道院，名天成观也，兴于辽圣宗朝，废于烽火，复成于金世宗代，又毁于兵革。太玄甚悦，委希松率道侣，因其故地以创之。至宫室堂厨，及墙垣地土，各有攸归，仍其名焉。戒其门人，躬事耕耨，供给衣饭。然其观门，前临通道，车驾岁幸上都，咸瞻敬之。西有香水园，为花园，即纳钵之所止也。当乙酉上巳，电绕斗枢之时，仁宗皇帝诞祥于此。朝廷嘉之，升

* 本文原载于《中国道教》2003年第4期。

其邑为龙庆州。真人之语验矣。及龙飞九五，驻蹕于香水园也，真人进仙原之果，嘉禾之饭，帝喜食之。厥后岁以为常奉。历代宗师，皆至是观，咸命其徒补坠修葺。暨天历戊辰，则自甲寅而下，越七十余年，历岁月之积深，值风雨之飘洒，殿堂廊庑，不无推挫之弊。时，体道葆和妙应真人酈宗师掌教事，以兴复为心，遂出金币，委本观前住持素真太师孙公之徒弟高天泽充提点，为之以竭力营葺。天泽承命，虑经费之资不敷，偶于观前版筑得白金数锭，遂修官殿于中央，光彩眩目，建三门于午位，势高侵汉。整方丈以待师骑，葺堂以安羽士。及包廛廊室，数十余间，俨然一新。复于荆子村修泰庙三楹，青绿妆飭，搭栖众道室，以为本观下院。又增创开山坡地土，益常住也。提点冯君，实状其始末，谒予于玄寂宫法师高义山之道馆以请。如妙应酈真人之善继祖师之志，若提点天泽之能承真人之命，皆可褒也。噫！天成观之所以兴而成者，天也。则其所以废而败，亦天也。兴废成败，虽系之于天，得其人则可兴可成，失其人则必废必败。此人能弘道之理，在乎委任住持之人何如尔。如此则兴废成败，虽历百世而可知也。后之当教者其致思焉。为之铭曰：太极之初，浑然一气。中有主宰，道尊德贵。默运神机，开辟天地。四象既分，八卦列位。化化无穷，故成万类。太行之北，缙山耸翠。左掩右环，前朝后庇。缙云故都，秀气所萃。土产白金，禾生嘉穗。仙果奇药，珍物皆备。太详细真人，慧眼一视。山川呈祥，识其奇异。将生圣人，为皇元瑞。预修仙宫，以表其志。大播真风，民蒙覆被。迨乙酉年，诞生皇嗣。飞龙在天，四海隆治。达人大观，先见其祥。巍巍琳阙，仙髻山阳。妙应宗师，能缉其光。重修殿宇，金碧辉煌。晨钟夕鼓，经卷篆香。瑞神大牙，国祚无疆。

《隆庆州志》称此观在永宁城东北20里，即今延庆县中部。嘉靖修志时观已废。光绪七年，屠秉懿等修《延庆州志》，卷十一据《明一统志》称此观又于宣德年间重建，似乎光绪时尚存。天成观碑并未全面介绍酈希诚事迹，但文中记叙的事迹不见于它处文献，仍值得重视。如今互联网上更称延庆县境内有多处酈希诚活动遗迹，有待查证。

嘉靖《隆庆州志》中另有一篇碑记，应视为酈希诚事迹最重要的史料。碑记题为《龙山水谷太玄道宫真大道五祖太玄真人酈君本行碑》，作者为元翰林承旨集贤大学士刘赓。全文如下：

天下名山巨镇，洞天福地，悉为有道者所居。如广成之崆峒，浮丘之华盖，葛冲应之閤皂，陶隐居之三茅，虽百世之下，名犹称焉。幽燕之地，登太行，度居庸，曰妫川之阳，曰龙山水谷。其冈峦融结，得造化之妙。左掩右环，前遮后护。山明水秀，人杰物华。真人酈君建太玄宫以居之。予按唐开元碑蔡有邻书，在昔帝尧厘降二女于妫汭，实此地也。其西曰灃阳，舜庙尚存。有伏羲初度之官，轩辕涿鹿之坂。其东为缙云氏之故都。缙山屏峙，连桑干而抵开平。其土产，木皆珍材，黄粱之粟，玉液之醪，丘园之果，仙原之药，为天下最。予故曰：名山福地，为有道者所居，信矣。酈君名希诚，世为妫川望族，惊姜之夕，里人见其舍火光，奔赴救之，卒无有也。童卯时，惇重不戏，稚耄罔敢慢。其长也，仪形魁伟，人皆悚敬。志学之年，决意入道。父母每不能止。三祖张信真一见而奇之。后传教于毛希惊，且囑之曰：酈希诚气质匪庸，异时必大吾宗。汝可嗣之，弗违吾言。岁甲申，希惊将逝，以法授希诚。是为第五代宗师。其初祖无忧普济开明洞微真君刘君尸解之后三日复苏，留栗李之颂。又云：后十年栗枝皆正盖。果与李同音故也。至

五祖承嗣，会其岁五十年矣。真君之言信而有征。神矣哉。郾君既领正宗，遂以行化。自巴邛汲洛，逮燕齐碣石，遐陬异域之人，凡崇向者莫不恪恭奉承，望尘下拜。而师尊之所至，有善地辄令创建祠宇，以栖神安众。地属豪右，闻谕即施，略无龃齟。君之所止，强悍者革面，暴慢者驯致。愿为之徒而从之游者，率尝百数。奉馈赆谒见，恒有羨余转惠贫者。往岁诣岱岳，属时亢旱，吏民以告，君曰：若等能改过思善，则甘泽可期。皆再拜，曰：诺。因取棕扇蔽面，云起所坐之方，雨随澍，翌日，至龙湫，有鳞而角者，跃水数丈，蜿蜒而逝。人见树林洞壑光彩眩目者久之。昔居水谷，大雨雹，君起而祷，风雷止，境不为灾。此特精诚感格以儆俗尔。君于道弘深，讵止于是乎？宪宗即位之四年，耶律中书等官同词举奏郾希诚克迈祖训，操履修洁，宜示褒崇，上允其请，赐号太玄真人，仍给玺书，卫其教于大道。上敕加真字，遂名真大道。中官出冠服，赐之从者三十人，俱给紫衣。岁己未，传之通玄真人孙德福。已而语众曰：予嗣教三十六年，能事毕矣。若辈以道自重。示微疾而去。寿七十有八。君之高弟三人，孙德福、李德和、岳德文。戒行修饬，俱为宗师。真人尝闻妫川父老语似郾君之状，谓其骨法高古，丰神复异，耳轮至肩，手垂过膝。见者莫不肃畏。就之语则和而有容。人皆归爱而怀之。及谒其神祠，视其遗像，诚如所言。乃知异人瑞世为道之师，必有异于人者，故能恬静寡欲，惟德是修，方便度人，随处立教。无祷不应，有感必通。名臣赞其贤，圣主锡以号，嗣法者遵而行之，不坠其传矣。皇家益见崇尚玄元之教，于今盛行。予见其恒久而不已也。谨序其行业，载效斗章，体述迎享，送神诗遗，其徒，俾敬以祀之。其诗曰：青阳邻御兮，万物光辉。素灵布德兮，众将畴依。思追远兮，进肴蔬之芳菲。鹤唳猿吟兮，真人驭气而来。归肃登降兮，俨僂然而见之。神容与兮，享明荐之多仪。我心悦兮，绵百世而归依。我心悲兮，问倏忽而升清微。飞爽灵兮，栖姑射而宴蓬岛。饮流瀟兮，餐飞霞而瑶草。奏钧天兮，舞八鸾而啸歌。专一气兮，算太清而难老。回飏馭兮，驾浮云而上征。神莫留兮，犹缅想而驰情。风静默兮，目四极之澄明。山空寂兮，惟泉声之泠泠。神无不在兮，来宴来宁。物无疵疠兮，黍稷粢盛。俾玄化之广兮，学道遂成。祝□算无穷兮，保黎庶于隆平。

对照其他见于碑刻和史书的文献，刘赓此文对郾希诚事迹记叙得最为全面。个别文句亦见于前述田璞 1291 年房山《重修隆阳宫碑》。田璞先人曾追随郾希诚，故刘碑所记山东祷雨事当为衍出，且回避神异之说。《刘赓传》见于《元史》第一百七十四卷。他于皇元元年（1312）迁集贤大学士，卒于天历元年（1328），享年八十一。未知刘碑作于何时。水谷太玄道宫在今怀来县境内。嘉靖《隆庆州志》称其俗名水峪观，在州城西南 40 里山中，后改名瑞云观，嘉靖修志时已废弃。刘碑文中提及郾希诚踪迹“自巴邛汲洛，逮燕齐碣石”，可知其于真大道之复兴及传播贡献极大。我又从方志中发现郾希诚在山西的踪迹。康熙四十七年《平阳府志》卷三十三称襄陵县有万圣观，在县西齐村，为至元初真人郾希诚修炼之处，世祖赐额。《四库全书》所收雍正《山西通志》第一百五十九卷称郾希诚为襄陵万圣观道士；第一百六十八卷称郾希诚“至元年上升，葬仙茔”。两条材料甚为简略，“葬仙茔”一语未明处所，致生疑窦。光绪《襄陵县志》第二十卷称元世祖命郾希诚门人孙德福统辖诸路真大道，“锡铜章，后改锡银印”。陈智超先生据天宝宫指出，1299 年后真大道教传到河东。方志提供的信息告诉我们，还要搜寻此前真大道在山西的史料。

真大道教在山东的活动已经有 1329 年东平《尧帝延寿宫真大道真人道行碑》。笔者由方志中又寻见一则碑记。《益都县志》有至正三年（1343）全真道士周德洽所作《大元重建龙山观碑》，正文如下：

易系辞曰：上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室。上栋下宇，以待风雨。盖取诸大壮。如《诗》载陶覆陶穴，定之方中。皆自野而文，自朴而华，文物之备，盖有渐也。官观之兴，实原于此。今龙山为观，亦祖诸是尔。成观之主，兆自有唐开元岁天宝观住持知观苗德儿，下迨明昌二年道士王守泰等，流芳千载。及我皇元至元戊辰，天宝观真大道宗主通和大师本方举师牛希仙门弟，赐紫金襴圆明大师丁德全，上足五方都举正于公清渊重新禘构之也。观违背社七里有奇。其山川形势，则背倚尧祠瀑水，驼峰龙山，石公洋河，周其四远。面清溪，时翠阜。春花秋果，白石丹崖。牧唱樵歌，响震林樾；黄莺紫燕，声度轩窗。盘谷桃源，不啻过也。正宜幽人清士之所盘桓。为殿为党，东西方丈，云寮靖室，斋厨库廐，以楹计者不下三十有余。其塑像金碧彩绘，弹其技，无遗巧焉。同槽碾磨博钟之制，特其余事尔。首功于前至元戊辰，断手于元统甲戌。历年滋久，可谓曰艰哉。其为圣天子万年祈福之场，士庶民请恩之域，固不伟欤！其周围童土，丰歉足用，培植果树，富埒封君，木奴之数，不足比也。外而临朐县石灰村□田宅与夫耕牛服畜，无一不备，务农力本者，何敢望焉。公之绩德，可谓不负其师矣。会姓于氏，清渊其名，号葆光明真普应大师，世居雪官之第六都张家庄。七岁著道士服，荤腥酒绝不茹饮。博通经史，中立不倚。自幼至老，但俗之言，不出诸口。纯诚愿确谨厚之士纲纪而有为者。尝蒙第十二祖冲妙真人器任之，法赐金襴紫衣，充益都路都道录，历阶至教主五方都举正。登真于后至元乙亥三月二十三日，享春秋七十有六。葬于观之南原仙莹。度门徒甚众，翹楚有干局者四人焉：曰刘进善，号冲和普润大师，本观提点；程天祥，瑞真普照□□润德大师，法赐金襴紫服，本方法师；于太清，守道崇真常善大师，法赐金襴紫服，益都路道门提举；仇天祥，真常明德大师，法赐金襴紫服，本观提举。尚余法徒子侄辈，与其方下官观宿德纲首人员，及其本宗袭传掌教真人次序，载于碑阴之宗派图。至正甲申孟阳元宵〔〕节，天宝观住持举正沈进静、迎祥宫本路道门提点张天良等导公门徒辈命余撰次之。或曰道则一而已，犹有真妄之别乎？曰：道者人物性命之理，天地鬼神之奥，入则无不包焉，真则不容伪矣。语云：虽小道，必有可观者焉。致远恐泥，是以君子不为也。出此观之，真大道者，可久而为之矣。或者笑而领之。铭曰：青社城右，龙山之阴。观以山名，维缭维深。东海高门，有孙乃耳。从令威师，来奠于此。平心炼性，种植耕耘。七十余载，岁月弥勤。率其徒侣，伐木呼呼。成此峨峨，斋房殿宇。朝钟暮鼓，晨香夕灯。祝天子寿，冈陵维增。事遂功完，宜酬逸乐。晚景桑榆，西山日薄。年逾从心，幅然上宾。总兹成业，托付门人。诏尔门人，休负师祖。鉴我斯铭，毋忘勤苦。

此碑又见于光绪九年刊段松苓《益都金石记》卷四，有题记。本文即据题记改正碑文中三处论误。题记称龙山观后世改名石家庵。

武当山的道派源流*

李程**

武当道教是一个以信仰玄武——真武——玄帝为特征的道教派别，早在唐代已出现了玄武在武当山修行的传说。宋代以后，武当玄武神逐渐为世人所接受，形成有很大影响道教信仰。

一、五龙道派

北宋靖康之祸，道众流散。茅山派道士孙寂然“首登武当，兴复五龙，开辟基绪”，并“以符水称旨，敕度道士十人”。他所传之道派虽与茅山宗有关联，但长期在五龙观传承，崇奉真武，以武当山为本山，遂形成“五龙之派”。寂然尔后，邓真官、曹观妙等均领敕住五龙观，度弟子多人。“孝宗淳熙九年（1182），均州知州王德显奏降敕牒，赐灵应观为额，有碑存焉”。五龙灵应观是宋代武当山最大的道观，殿宇巍峨，规模宏伟，并建宝藏殿以保存《道藏》，其住持多属五龙派，且有明显的传承：孙寂然——邓真官——曹观妙——唐守澄——王礼常。

五龙派传上清五雷诸法。《清微元降大法》中有“上清摄山五雷”“上清神烈五雷”“上清琼华摄龙五雷”等五十种，诸雷法皆先列将班、帅班、神班诸神之名讳、冠服、相貌，然后列本部雷法所用之天经、玉章、灵符、神咒及其功用。帅班中的赵公明、邓伯温、苟留吉、毕宗远等多为玄帝部将，故武当道士多行五雷诸法。

武当道注重内丹修炼，搜长符箓、斋醮、雷法等。隐居武当山二十余年的五代道士陈抟，是武当内丹史的关键人物，所作《无极图》奠定了“顺则生人，逆则成仙”和“炼精化气，炼气化神，炼神化虚”的基础，形成了武当山内丹学的骨架。

武当道除宣扬宋代真武经典一般的教理教义外，还主张三教融合，强调忠孝伦理。其忠孝思想，不仅有道经宣传，而且在道观建筑及奉祀神像上也有体现。如武当山及全国各大真武庙，均设“圣父母殿”，以供奉玄帝父母。由于宋代道经称真武是“先天始气应化下凡”“太极别体”“太上老君八十二化”等，与道教的基本教理相衔接，因此，信奉真武是武当道士信

* 本文原载《郧阳师范高等专科学校学报》2004年第1期。

** 李程（1965-），男，湖北大悟人，郧阳师范专科学校政史系副教授，历史学硕士，主要从事历史学和传统文化研究。

仰“道”与“德”、信仰太上老君等道教至上神的特定表现形式^①。

二、宋末元初武当之道派

宋末元初兵乱之后，武当道众四处流散，至元十二年（1275）才有北方访道的武当道士鲁洞云和全真道士汪真常等人一起回到武当山修复五龙、紫霄等处之观宇。不久，南方盛行的清微派道士叶希真也来到五龙宫，使武当山之道教出现了南北道派交融的新局面。其主要道派如下：

1. 武当本山派：由鲁洞云复兴传宗。据元代程矩夫撰写的《大元敕武当山大天一真庆万寿宫碑》称：“汉东异人鲁大有隐居是山，草衣菲食，四十余年，救灾捍患，预知祸福，时人称神人。天兵破襄汉，去渡河访道全真，西绝蜀陇，北逾阴山。至元十二年归，与道士汪真常等，修复五龙、紫霄坛宇，独结茅南岩。”^② 由于他自幼即入武当学道，并在武当隐居四十余年。他先后度徒一百多人，其得意者如张守清等都精通清微、正一等派道法。其所行道法也是符箓派的，如《总真集》称他“以道著远，点黑片纸可疗疾”。因此，他虽北访全真，融贯吸收了全真道的内丹学，其所传道派当为武当本山派，而不是全真派。

2. 全真派：元代由汪真常开山传宗。至元乙亥（1275），汪真常与鲁洞云一起入武当山，领徒众六人修复五龙，开山传宗。“山之有道士汪思真奋然特起，辟草莱，剪苗翳，一举而新之。”^③ 改五龙观为宫，兴建殿宇，“四方师礼之，度徒众百余人，任本宫提点，吉凶预知，后无疾而蜕，俗民多梦其步紫云而北去”^④。著名道士李志良，为“开山祖师汪君常之徒”。其师授之曰：“子素质林泉，清心守一，积以年勋，则能事毕矣。”于是，李明良“结草作靖，坐忘其中，胁不沾席十五年”。玄教大宗师吴全节任命他为五龙宫提点，后至元丁丑被赐以“教门高士通玄灵应明德法师”之号。他与邵明庚一起募建五龙大殿、玉像阁及华阳岩庙宇宇轩。“至于提挈道纪，则以分内当行之事为己任，不惮烦剧，开诚布公，不为身谋，中刚外和，脱略边幅。”“晚喜玩《易》，尝谓夫子三陈九卦，教人用《易》大法，居易处俭，修己及人。”一时间，方外老释之士闻风而师承者尤众。元代武当山五龙宫、紫霄宫都有全真派传承，武当山是元代江南全真派的最大活动点^⑤。

3. 清微派：叶云莱、刘道明、张道贵等开山传宗。叶云莱于元兵南下江南时，入武当山。“至元乙酉应诏赴阙，止风息霆，祷雨却疾，悉皆称旨。至元丙戌钦授领都提点。任武当护持，自公而始。后捧御香还山，倏然而逝。”刘道明于至元间入武当山为道士，与叶云莱同师黄舜申，受以清微上道。至元二十三年，与叶云莱等应诏入京，充任御前承应法师。居五龙宫修真养性，精神内守，存心摄气，闲暇时则搜集群书，访问高年耆旧，加以耳濡目染，究其的论确辞，笔之曰《武当总真集》。张道贵至元间入武当山，礼汪真常为师，得全真道法。后与叶云

① 王光德、杨立志：《武当道教史略》，华文出版社1993年版。

② （明）任自垣：《太岳太和山志》卷十二“元碑”。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ （元）刘道明：《武当福地总真集》。

莱、刘道明一起参见黄舜申真人，得先天之道，归五龙宫潜行利济，“乃清微之正脉也。门下嗣法者二百余人，得其奥旨者，惟有张洞渊（张守清）。于是，玄风大阐，宗教自此振矣”^①。

4. 神霄派：北宋王文卿所创。据《王侍宸记》说：王文卿之后，得其真传者为新城高子羽，其后依次相传：高子羽、徐次举、聂天锡、谭悟真、罗虚舟、胡道玄。胡道玄为鄱阳人，号称“神霄野客”，年二十余，道行关陕荆襄江汉淮海闽浙之间，当己巳（1329）、庚午（1330）大旱，祷雨屡应，并擅长劾治妖怪。“遇异人于武当大顶天柱峰，得修仙之道，遍游名山洞府而归江东西之间，从蓬头金公游，甚相契许，他人莫之测也”^②。

5. 茅山派：为曹古松、王当阳等所创。曹古松自幼入句曲礼三茅君出家。后入武当煮石茹芝，韬光匿影，黄庭大洞，一以贯之。又据《续修大岳太和山志》卷四载：“王当阳……元初遇异人授幻化之术，后游武当，而归于郡南平顶山，建升平道院，修炼其中，撰述精语，年九十余，忽端坐而化。”

6. 新武当派：为张守清所创，张守清于至元二十一年（1284），入武当拜鲁洞云为师。之后，他一方面率领道士开凿南岩、大兴修造，叠石为路，积水为池，构筑殿宇。开垦荒地，赡养道众；另一方面则坚持每天夜晚打坐修炼金丹大道，并拜叶云莱、刘道明、张道贵为师，尽得其清微雷法之秘传。张守清还命弟子编刊道书，如《道藏》中的《玄天上帝启圣录》《启圣嘉庆图》《清微玄枢奏告仪》《清微神烈秘法》等道书都与他有关。经过二十七年的努力，张守清的内丹道法日臻上境，收门徒多达四千人，影响很大。元仁宗于延佑元年加封神父母号，赐给宫额并宣授予张守清为“体玄妙应太和真人”，并下诏书褒奖张守清在武当山建宫修道三十年的功绩。此后，张守清奉命管领全山道教事务。令弟子建修宫庙，使武当道教香火为之兴隆。“四方之人，爰质所请，云委川赴。”

张守清的“新武当派”的主要特点如下：首先，张守清精通武当派传统的内丹修炼及符箓斋醮之要旨。同时，其所学也有全真因素。其次，他又拜清微派叶、刘、张三人为师，深得清微派雷法奥旨。在《清微神烈秘法》中，张守清被列入“师派”称“冲元雷使”，为黄舜申、叶云莱之后行清微法最著名者。再次，张守清与正一派也有关系。本来清微派的道统源流中就有上清、灵宝、道德、正一四派，而正一派与清微派关系最为密切。张守清及弟子编刊《启圣嘉庆图》专门请第三十八代天师张与材为之作序。张守清后来又曾游访龙虎山。故明代山志称他“清微、正一先天后天，靡不精通”。由于张守清所行道术既不同于宋代的武当五龙派，也不是单纯的清微派，故谓之为“新武当派”。元明间高道赵宜真在《清微符章经道》题序中说：“近世如洞渊张真人，化行四海，独露孤峰，止以受将神烈一阶授之学士。至于诸阶雷奥，与夫炼度奏章等法，虽间得之者，亦鲜究其旨……”^③明代武当高道任自垣说：张守清“绍兴香火，丕阐玄风，开化人天，恢宣道化。清微正一，先天后天，靡不精通”。以道派等精于符箓斋醮的南方道士。由此可知，正一道与武当道关系密切。永乐以后，来自正一派的道官、道士已构成武当道教的主体。

总之，明代武当山集中了全国各大门派的著名道士，他们无论来自何方何派，到武当山都

① 陈兵：《元代江南道教》，《世界宗教研究》1986年第2期。

② （明）任自垣：《太岳太和山志》卷六“集仙记”。

③ （元）虞集：《道园学古录》卷二十五“灵惠冲虚通妙真君王侍宸记”。

崇信玄天上帝，奉张三丰为祖师，故都是武当道的传人。实际上明代武当道士出山后也多自称武当道。不过，各派道士加入武当道后，并没有放弃原来的宗派，而且有新的派系的滋生。明代《山志》称：“自成化、弘治年间至今。累蒙天恩，普渡道流，法派滋生。”

四、明代以后的武当道派——龙门派

清初武当龙门派盛行。据乾隆年间所编《大岳太和山纪略》卷四仙真部记载：“白元福入武当山修真，顺治十三年（1656）嗣修明真庵，为聚徒讲道之所”。又据任继愈主编的《中国道教史》记载：“康熙二年（1663），王常月率詹守椿、邵守善等门徒南下，于南湖州、武当山等地立坛投戒，南人皈依者甚众。”由于有王常月、白元福二位龙门高道在武当山传戒、讲学，前往武当学道者众多，著名者有张静明、张真源、齐守山、王常文、王常安、詹太林、蔡太智、余太源、谢清忠、陈清觉等。于是全真龙门派在武当一时中兴。

咸丰年间，因官军与红巾军在武当山作战，武当宫观严重受损。同治初。杨来旺到武当拜全真龙门派何阳春为师，立志修复武当诸宫。他在紫霄宫、净乐宫等处积极发展武当全真龙门派力量，收徒五十余人。杨来旺及其门徒王复渺、苗复清、徐本善、程合星等投身修复工作十余年，与弟子一起修复的宫、庵、观、桥梁、道路难以数计，使“武当诸宫一新”。

中华民国年间，军阀混战，武当山道业衰败。杨来旺之门徒徐本善曾跟随师爷杨来旺修复武当山诸宫观，在振兴武当道教事业的过程中深受教益，故立志要重振武当道教。光绪二十年（1894），徐本善回山后为全山总道长，清整教务，制定道规，使全山道教重见生机，外出道人逐渐返回各宫观。在襄阳道尹熊宾的支持和地方官绅帮助下，徐本善经过多方筹资，修筑了为“放戒”所用的“戒台”和“戒子”所住的丹房，刻印了《四圣经》1000册，准备了“戒子”所用朝笏500块和其他一应放戒所用物品。此外，还亲自组织雕刻了《高上玉皇本行集经》《皇忏》《三宫》《北斗》《真武本传经》《武当功课》、武当《修真图》《武当内经图》，刻印了《悟真篇》《大成捷要》《无根树》《张三丰全集》等内丹书籍。主持编辑了《续修大岳太和山志》八卷。在为放戒做准备的同时，还积极修缮玉虚宫道院，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、父母殿等宫观和朝天宫至金顶的神道。在徐本善的积极努力下，武当道教还培养了一大批道教人才。其中，胡合贞、刘理山、王理学等曾为武当道教建设作出过重大贡献^①。

武当山地处南北东西交通的要冲。武当道教融汇了南北东西各道教派别之精华，研究武当道派，对于挖掘武当道教文化有着重大的意义。

^① 王光德、杨立志：《武当道教史略》，华文出版社1993年版。

万寿宫历史渊源考

——金元真大道教官观在山西的孤例*

曹 飞**

高平，今属山西省晋城市。在高平市正西 20 公里董峰山有一座道教宫观——万寿宫。因为供奉的主神为马仙姑，所以，当地人还是习惯于把这座宫观叫做马仙姑庙。庙在境西原村乡上董峰村。在寺庙林立的晋东南一带，这座宫观由于规模不大，长久以来没有得到足够的重视。但种种迹象表明，这是迄今为止在山西省境内发现的惟一一座真大道教官观。

一、庙宇的缘起与沿革

金元之交，马仙姑夫妇及其徒众使用简陋的人力独轮车作为运输工具（碑文中作“鹿车”，“鹿车”即古代的辘车，汉代已经出现。中国历史博物馆模型资料室有复原模型。），从太行山东麓的河北平原辗转来到上党地区高平郡，在距郡治西二十里的通义里董峰山侨居了下来。从此以后，日以修道炼形为事，“旁产香草，飞鸟不期而集”^①，让世代力农的当地人大为惊异。与此同时，马仙姑还常常为当地百姓治病疗疾，又因“病者得愈，痲者得痊”（《仙姑祠堂记》）^②，受到了当地人的爱戴与尊敬。仙姑死后，当地人既受其惠，欲报其恩，加之众弟子故意高其法术，云：“人每道其星冠霞帔、步虚往来。”^③（卷四十，《方外》）百姓益笃信之。弟子吴之显乘机以仙姑之灵异，首倡建庙崇祀，“于是里人元璋、张庆乐施己居以为福地，建堂二间六筵，以奉仙姑焉。于其后构小堂，以祠太白”（《仙姑祠堂记》）。此事发生在仙姑死后第四年，即蒙古太宗十一年（1240），故《重修万寿宫记》云：“历庚子岁，就建北堂，尸而祝之，及玉仙太白之祠，翼然于其北。”

主持这次创建的人物是泽州府前任本州长官段直次子段绍先。这次工程还同时修建了东西两房，“以为四方来者设斋供之所”（《仙姑祠堂记》）。至迟在 1956 年古代建筑修整所前往考

* 本文原载于《山西师大学报》社会科学版 2004 年第 1 期。基金项目：全国博士学位论文作者专项基金资助项目（200210）。本文引用的碑刻资料除特别之处的以外，均为万寿宫所存。下文将在行文中注明碑题。

** 曹飞（1963—），男，山西阳泉人，陕西师范大学戏曲文物研究所副教授。

① 《山西通志》，中华书局 1990 年版，第 11125 页。

② 参见古代建筑修整所《晋东南潞安、平顺、高平和晋城四县的古建筑》一文，载《文物参考资料》1958 年第 3 期。

③ 《泽州府志》，山西省晋东南行署翻印雍正版 1979 年版。

察时，东西两庑还保存完好^①，现只有西庑存世。其整体形制已经完全是清代风格，有乾隆年间《重修列宿东殿记》和《重修万寿宫西庑碑记》可证。从这时开始，马仙姑庙长达七百余年的增建补修历史，终于拉开了序幕。

七年之后（1247），其徒吴之显、张悟德同里人又依据仙姑遗说，在仙姑殿之南创建了三圣殿（《太上祖师天公玉皇庙碑记并序》《重修万寿宫记》）。该殿是万寿宫内目前最具有元代早期建筑特征的神殿，用材较宏大，出檐较深远。周檐用小抹角方石柱，前檐明间装双扇板门，次间砌坎墙，上安破子棂窗；梁架六架椽屋，四椽枋对乳枋，前后用三柱，彻上明造；殿内后槽用内柱两根，两内柱前砖砌神台一座，上有新塑儒释道三教爷像^②；周檐和内柱皆施斗拱，柱头补间各一，前后檐皆为五铺作，单杪单昂，柱头铺作之昂均为琴面假昂，补间均为真昂；除明间补间铺作出45°斜拱、耍头作龙头外，其余均为斜出下昂状，转角铺作则在由昂上置力士状角神。从整体结构上看，后世的补修对该殿没有做大的改动。

至此，万寿宫的主要建筑除戏台之外就大体完整了，后世的增建和补修都无非是增添配飨神殿和套房套院以及重新修补因年深日久而坏朽的原有构件而已。

清朝立国后，该庙历史上最令人瞩目的创举是添加了一座结构和形制均与众不同的戏台。在太行山区，祀神演剧是中国戏曲形成之后每一座神庙所必备的，所谓“庙所以聚鬼神之神，而乐所以和神人也。此前人立庙祀神之由，乐楼所建之意也”^③。万寿宫的祭祀献乐活动也绝不是清代才开始的，只是此前还没有专门的献乐场所罢了。

该戏台紧靠三圣殿后山墙而建，面阔二间，悬山顶，后坡与三圣殿顶部后坡相交连通，为抱厦式做法的变体，琉璃瓦件均为今人新换之物；前檐用方抹角石柱四根，柱间下设石护栏，上施由额、雀替，接大额枋，枋上置斗，五架梁直接出头，为斗口跳，补间不施斗拱，用垫木，直接承挑檐枋和挑檐檩，雕画精美，为典型的清代手法；梁架四架椽，戏台后山墙即三圣殿后山墙，此后山墙东西各开一门，通向三圣殿，用作戏曲演出之上下场门。这样，祀神演剧时，三圣殿就暂时变成了后台，这一做法新颖独特而且大胆，为别处所未见。虽然庙内现存碑刻文字提及戏台时，已经是咸丰年间，但不是创修，而是“衍戏台场窄地狭，盖危柱侧，彻底倒地，宽大重立”（《整修万寿宫记》）。可见，戏台的创建或将三圣殿“后翼宽闲地权借戏台，后场通用”（《整修万寿宫记》）的做法，绝不是咸丰年间的创举。

中华民国六年（1917）的大修，是万寿宫进入20世纪以后的最后一次大规模整修（《重修大殿碑记》），此后零零星星的修修补补均未见立碑，无法确知其详。1963年，经有关部门批准后，万寿宫被高平县政府列为县级文物保护单位。

二、马仙姑庙宗教功能的转化

真正使马仙姑庙声名远播的是至元二十一年（1284）的一场大旱。“至元甲申夏大旱，里人村民祷雨于此，竟获灵液，不三日而雨。”（《太上祖师天公玉皇庙碑记并序》）这是马仙姑

① 参见古代建筑修整所《晋东南潞安、平顺、高平和晋城四县的古建筑》一文，载《文物参考资料》1958年第3期。

② 该殿创始时为三圣殿，祀“太上祖师天公玉皇”（《太上祖师天公玉皇庙碑记并序》），非三教。此为后人重修之误。

③ 晋城市阳城县河北乡下交村汤王庙明嘉靖十五年（1536）王□撰《重修乐楼之记》。

崇拜中的一件大事，原先一直以治病救人为单一功能的马仙姑，突然增加了祈雨救灾的功能。这不但让百姓们欣喜，也是百姓们未曾想到的。治病救人针对的是个体，而祈雨救灾针对的是群体，其宗教功能的重要性是不言而喻的。

太行山区自古以力农为主，地又多旱，雩祭非常繁盛。除去常见的各种类型的龙神崇拜之外，当地还因商祖汤王的祷雨救民而形成了遍及上党地区的汤王崇拜，还崇祀专司降雨的李卫公，而且其他各路神灵也往往兼具祈雨救灾的附加功能，如玉皇、崔府君、玄武、九天玄女等等^①。神灵的无所不在和无所不能观念使他们相信，只要虔诚崇祀，神灵会解决人间的一切难题。

正是受到了这种观念的影响，百姓才在无可奈何的情况下向马仙姑求救，不料“竞获灵液，不三日而雨”。于是，“里人村民每年遇大旱，请灵液而归，甘泽随沛。自此祈祷者甚众，岁以为常。”（《重修万寿宫记》）我们已经知道，马仙姑庙创建于蒙古太宗十一年（1240），三圣殿创建于丁未年，即蒙古定宗二年（1247），都没有立碑记载其事，却于至元二十一年（1284）立碑补叙，这与该年祷雨获应，救民于水火有直接的因果关系。这是马仙姑庙历史上第一次根本性转折。宗教功能的转化使马仙姑庙声名鹊起，也为该庙步入正统宗教的行列并获得皇家承认奠定了的基础。

至元廿七年（1290），门徒韩志诚等人远道赴京，礼谒天宝宫，拜见了当时真大道教掌门人岳德文，被认可为真大道教支派，并于大德元年（1297）得到了皇家的礼遇（《皇帝福荫里》《重修万寿宫记》）。大德十一年（1307），韩志诚的弟子张进善受教于天宝宫郑真人，成为嫡传弟子，并“乞行部符，定万寿宫额”。至治二年（1322），奉议大夫同知平江路总管府事何源为该庙撰写碑文的同时，还为马仙姑庙题写了“万寿宫”匾额，此匾额至今仍存。

岳德文，真大道教第八传掌教者，涿州人。年十八，受教于五祖酆希成。至元十九年（1282），七祖李德和传以衣钵，始掌教事。二十一年（1284），宣授崇玄广化真人、掌教宗师、统辖诸路真大道教事。岳德文于大德三年（1299）逝世前，将教事付与张清志，是为九祖。但张清志料理完八祖岳德文的丧事之后，却从京师出走，来到平阳路临汾县（今山西临汾市），在大德九年（1305）地震中，参与了救灾，被他“救活者甚众”（卷二百零二，《释老传》）^②，后又到华山归隐，并没有接替掌教。此后，相继由赵真人（佚名）、赵德松、郑进元摄掌教事。张进善正是在郑进元摄掌教事期间拜谒天宝宫，并获得“万寿宫”额的。五年之间，此二人相继亡故，郑进元临终时嘱咐徒众，去华山请回张清志执掌教事，仍为九祖（第一卷）^③。

这在马仙姑庙的历史上具有里程碑的意义。摆脱乡间小庙的“淫祀”地位而跨入正统宗教的行列，并得到皇家认可，是每一座民间神庙主事者的最大愿望，但并不是所有民间神庙都有机会获得这一殊荣。这意味着从此之后马仙姑庙披上了一件具有保护色彩的外衣，其安全性是别的乡间神庙无法比拟的。

入明以后，明太祖朱元璋之孙，代简王朱桂十子，隰川王逊燦率其子仕燧、孙成钧移居泽

① 冯俊杰：《析城山成汤庙与太行山雩祭演剧传统的形成》；《太行神庙及赛社演剧研究》，台北：财团法人施合邦民俗文化基金会2000年版，第269-314页。

② 宋濂等：《元史》，中华书局1997年版。

③ 卿希泰：《中国道教》，上海知识出版社1994年版，第164-169页。

州（卷九，《秦汉以来别谱》）^①，不久即选定万寿宫为王府香火院，并于正德元年（1506）下达令旨予以保护（《大明宗室隰川王令旨》）。当时万寿宫住持杨得真为此立碑时，同时将元代阿识罕土泰元成宗圣旨而下达的令旨也一同刻石，并涂以朱砂，故当地人又称之为“朱砂碑”。此碑当为元碑翻刻，因为皇帝的圣旨对该庙的意义是非同寻常的，接旨后断无不立碑宣扬之理。大概当时所立之碑在经过了一百余年之后严重毁损，需要重新刊刻，杨得真才一举而为之。这就是该“朱砂碑”碑末有元明两代的纪年的原因（《皇帝福荫里》），这样的例子在别处也有^②。

三、宗教源流与派系

刊立于至元甲申年（1284）秋八月的《仙姑祠堂记》是万寿宫现存最早的碑刻，碑云：“仙姑委化四十年矣，奉信者甚众，而善行覃及者愈远。……况以妇孺之质，不缙不黄，恣然有所操守，巍然有所成就，使仙风懿范至于今而不泯绝。”可见，在马仙姑弃世四十年之后，人们还一直是把她当做既不归于佛教，亦不入于道宗，没有宗教派别，能够御灾捍患的有道仙人加以景仰的。

马仙姑果真无教无派吗？

让我们先来看一看她的修炼之法：“其徒数人，皆蓬首衣褐，无讽诵之烦，无衣钵之具，唯效膜拜，朝日于东，夕月于西。”（《仙姑祠堂记》）这让我们不得不联想到在金元时期种经盛极一时的道教著名派系之一的真大道教。

据《元史》已载：“真大道教者，始自金季，道士刘德仁之所立也。其教以苦节危行为要，而不妄取于人、不苟侈于己者也。”^③（卷二百零二，《释老传》）《大道延祥观碑》亦云：“彼言飞升化炼之术，长生久视之事，则曰吾不得而知。惟以一瓣香朝夕恳礼天地。”^④（第一卷，第164-169页）真大道教“以苦节危行为要”，马仙姑及其徒众“皆蓬首衣褐，无讽诵之烦，无衣钵之具”；真大道教“惟以一瓣香朝夕恳礼天地”，马仙姑“唯效膜拜，朝日于东，夕月于西”。这难道仅仅是一种偶合？让我们再依据马仙姑的生平推设一下：根据至治一年（1322）《重修万寿宫记》碑阴额题及碑文，马仙姑生于金承安四年（1199），逝于蒙古太宗八年（1236），享年仅37岁。我们需要注意这样一个事实：马仙姑“自幼逮长，有轻玄世累之心。会良人韩志达亦甚慕善，因同修，所谓在家而能忘家者耶？一日，忽有所悟，遂能谈天地之机微，烛幽玄之至理，备述已往方来之事，类若影响，徒众巍然奉信甚众。思欲游历方外，念秦地可居，乃命其徒挽鹿车以载，遂自永年转而之上党，历壶关，复曰犹未至也，乃之长平”（《仙姑祠堂记》）。这段文字告诉我们，马仙姑在家乡已经有相当的影响，她是在结婚之后夫妇一人从河北平原来到上党的，而且来的时候有信徒跟随而至。这种影响难道仅仅与马仙姑夫妇自发而自觉的修炼有关吗？要解释这个问题，我们必须谈到真大道教派。

① 《山西通志》，中华书局1990年版。

② 延保全，王福才：《新发现的魏村元代戏台史料》，《中华戏曲》1986年第2期，第32-40页。

③ 宋濂等：《元史》，中华书局1997年版。

④ 卿希泰：《中国道教》，上海知识出版社1994年版。

刘德仁于12世纪中叶在沧州盐山县太平乡（今河北）创立此教，初名“大道教”，直到五祖酈希成真正执掌教派之后，为了表明自己的正统地位，才将“大道教”改为“真大道教”。该教颇重视清静自守，救民利物，以恬淡寡欲，苦节危行律己，以慈悲宽仁、恤苦救贫对人，又不强调个人的炼养飞升，但以治病救人为务。这对于生活在贫困中的民众来说，无异于雪中送炭。因此，“一时州里田野，各以其所近而从之。受其教戒者，风靡水流，散在州郡”。成长中的马仙姑很难不受到这种大环境的影响。所以，这才是马仙姑“自幼速长，有轻玄世累之心”的真正原因。不然的话，为什么居然巧合到了“会良人韩志达亦甚慕善，因同修”的地步呢！所以，我们有理由相信，马仙姑及其徒众正是“风靡水流”一般“散在州郡”的众多大道教信徒之一，只是马仙姑夫妇及其徒众来到上党后故意不想让当地人知道罢了。

隐藏身份的原因在于宗教内部的派系斗争。四祖毛希琮掌教之时，大道教内部分裂为天宝宫和玉虚宫两大主要派系，各自进行传法。“希琮能以柔而存”，这种优柔寡断的做法，在相当大的程度上加剧了教派内部的分裂。当然，毛希琮也许有他的难言之隐，年仅38岁就流然早逝，执掌门派仅五年多。这五年，正是马仙姑的青年时期（大约为23-28岁之间）。后来，毛希琮不得不违反常规，把掌教职位分别传给了酈希成（天宝宫）和李希安（玉虚宫）两人，于是大道教有了两个五祖，两派之间为了争夺正统地位而进行的倾轧与屠杀公然开始。

《重修隆阳宫碑》云：“第五祖师太玄真人酈君，讳希成，妫川之水峪人也……圣朝创业之初，为教门举正，而阐教山东。四祖毛君，暑月病剧，速召而来燕。”五祖酈希成受禅之前，一直在“山东”传教，“山东”即太行山之东，马仙姑所居洺州永年县一带正在“山东”中段。所以，我们有理由相信，马仙姑的威望即源于她是酈希成的嫡传弟子。

《先天宫记》云：“五祖当教之日，值大元立国之初，法令未行，逆魔乱起，始终一十五载，遭逢十七大魔。”所谓“逆魔”“十七大魔”，当指教内出现了与之抗衡的反对派势力。在这种宗派纷争的严重局面下，一直在“山东”传教的酈希成的实力显然不够强大，所以采取了以退为守的办法，离开权力中心大都，回到自己的根据地，退隐深山了。但反对派并没有因此而放过他，元人王恽《秋涧集》卷五《游妫川水谷太玄道宫》诗“云封石上体”句注云：“初，大道酈五祖者，逃难此山。众追及，弃衣钵石上而匿，其物重，众莫能举。众（以）为异，遂请主其教，今道院盖酈生所创也。”那些追杀他的人，或欲夺其衣钵，或欲置之死地，从中不难看出当时大道教派系斗争之尖锐和残酷。正因为如此，在酈希成受禅四祖毛希琮，并很快遭到其他派系的追杀迫害而逃难，避祸深山时，马仙姑作为他的门徒，也只好背井离乡，隐姓埋名以待来日了。

马仙姑终于没有等到五祖酈希成重返天宝宫，登上大道教掌教宝座的日子，也无从知道元宪宗已经应酈希成之请，将“大道教”改名为“真大道”，并亲降玺书赐名，以示正统。而马仙姑的继承者们由于玉虚宫派依然得到皇家的认可，还如惊弓之鸟般心有余悸，不敢稍有动作。直到玉虚宫派七祖杜福春之后，无人再继掌其教，两派又合而为一，已经完全没有威胁的时候，才出来认祖寻根，而真大道教派的掌门人这时正好是酈希成的嫡传弟子——八祖岳德文。如果我们的推论无误，那么，从辈分上说，马仙姑应该是八祖岳德文的师姐。

这才是马仙姑庙能够从众多乡间神庙中脱颖而出，加入正统宗教行列，并得到皇家认可的真正原因。据许昌天宝宫现存元泰宝二年（1326）理学大师吴澄所撰《大元汴梁路许州长社聂

村天宝宫创建社师之碑》记载，真大道教九祖张清志，掌教近二十年，并将该教社庭迁往许昌天宝宫。历明而清，真大道教由于不再受朝廷重视而渐次衰微。在它的繁荣期，“西出关陇，至于蜀，东望齐鲁，至于海滨，南极江淮之表，皆有奉其教戒者”。岳德文“尝使人行江南录奉其教者，已三千余人，庵观四百。其他可概知矣”。真大道教流传如此之广，影响如此之大，山西周边地区（包括河北、河南、陕西）都有真大道教的踪迹，况且九祖张清志曾经在山西驻留，它没有理由不传播到山西。但遗憾的是，就目前掌握的资料来看，作为古代地上建筑留存最多的省份，如果没有新的发现，高平市万寿宫就成了山西境内真大道教官观的孤例了。



试论清微派的“会道”与“归元”^{*}

李志鸿^{**}

清微派的创教、发展与流变，是一个由神话而历史，由民间而正统，再由正统而民间的独特的演变历程。他宣称自身乃是“四派总归”或“五派总归”，这一“会道”观念，在新兴的道派中，极具特色，为清微派由民间而正统提供了理论支持。清微派的“会道”观念，并不仅仅局限于“会道宗师”祖舒的“博学而约取，总四派而归一”，其“会道”的意义有所延伸：其一，清微派从一开始，就在会合道教各派神系的基础上，构想了道派的主神体系与嗣法系统，为道派的存在创造神学上的依据；其二，在法术观念上，清微法不仅是各派符法的综合，还吸纳了弥散于民间的各种方术观念；其三，在“道体法用”的阐述上，将符咒之术与内丹之学融为一体，在传法实践上，清微派的历代高真不拘泥于一家一派，都表现出了“诸派兼善”的倾向。

随着历史的演进，清微派的“会道”主张，最终为正一道所运用，四十二代天师张宇初，基于“正一”的立场，对“会道”进行了全新的诠释，在理论上为“会万法而归元”找到了注脚。随着新兴的符箓派会归于正一道，原本兴于民间的清微派经过“会道”之后，虽然曾上升为道教的正统之列，但最终还是走向了民间。本文拟从三个方面，就清微派独特的“会道”思想进行探讨，以揭示清微派的演变历程。

一、神话与历史：清微派的历史渊源

道教的每一项法术都有自己的“传法”系统，而“传法”系统与道教的主神信仰紧密相连，是道士行法的基础与前提^①。在建立自身传法系统的前提下，道教法术作为一项可以操作的技艺，终于在道教神仙信仰的笼罩之下，找到了合理的神学解释。

* 本文原载《世界宗教研究》2005年第3期。

** 李志鸿，1976年生，中国社会科学院研究生院世界宗教系2004级博士。

① 道教各宗派在拟议各自的源起时，总是将其源头上溯至三清四御等道教主神，并将某位道教信仰的尊神定位该法的开山，进而形成自身法术体系的传法观念。如正一法称祖天师张陵受法于太上老君；灵宝法称自己受法于太上大道君，而太上大道君则又受法于元始天尊；而产生与北宋末的神霄法，则在认同三清、玉皇的至高无上的前提下，将元始天尊的长子神霄玉清真王南极长生大帝作为自身的传法之始（关于道法依仗的神灵系统，可参见刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社2002年版，第133-150页）。

清微派作为一新兴的符箓派，在赋予自身的源起以神学依据时，也将自己的传法系统托之古远。在道派宗谱中，清微派往往将其渊源上溯至元始天尊，并将上清、灵宝、正一的信仰谱系合而为一。现在可以见到的清微派宗谱共有六个。分别记载于如下经典之中：《清微元降大法》卷一“元始清微应运”^①、《清微元降大法》卷八“清微传方师宝”^②、《清微元降大法》卷二十五^③、《清微斋法》卷上之首^④、《道法会元》卷二“清微应运师宝”^⑤以及《清微仙谱》^⑥。其中，只有《清微仙谱》是独立刊行的宗派谱系，其余清微派的宗谱均是附在各道法科仪书之中。《清微仙谱》传为黄舜申的弟子建安陈采所撰。陈采在《清微仙谱》序中对清微派的传法系统进行了厘清：

其传始于元始，二之为玉晨与老君，又再一传衍，而为真元、太华、关令、正一之四派。十传至昭凝祖元君，又复合于一。继是八传，至混隐真人南公。公学极天人，仕宋为显官，遇保一真人授以至道。遂役鬼神，致雷雨，动天使，陟仙曹。晚见雷困黄先生，奇之，悉以其书传焉。^⑦

这一篇序文作于元世祖至元三十年（1293），是目前所见的有关清微派源流和历史的 earliest 记载。除此之外，其余的五个宗谱，皆附于各法术著作中，且在一些师派的传承上，多有仿佛，莫衷一是。但只要仔细对照，还是可以发现其中的一些共同之处：

（一）各宗派都一致认为清微派源于元始天尊^⑧。道教神霄派也将其源起上溯至元始天尊，认为其主尊玉清真王，本是浮黎元始天尊之子^⑨。神霄派与清微派同尊元始天尊为其道派之源，为后来两大雷法道派的融合，奠定了信仰上的基础。同时，清微派将自己的主神渊源上溯于道教的最高神元始天尊，无形中确立了自身道法的正统地位。

（二）各宗派中也不约而同地将上清派的祖师魏华存纳入清微派的主神系统。如：《清微元降大法》卷一“元始清微应运”将魏华存置于“上清”一系的第六位^⑩；《清微元降大法》卷八“清微传芳师宝”不分派系，将魏华存置于祖师中的第四十五位^⑪；《清微元降大法》卷二十五将魏华存置于“上清启图”中的第九位^⑫；《道法会元》卷二“清微应运师宝”不分派系，将魏华存置于祖师中的第二十六位^⑬；《清微仙谱》将魏华存置于“上清启图”中的第九位^⑭，

① 《中华道藏》第31册，华夏出版社2004年版（以下不再说明），第57-58页。

② 《中华道藏》第31册，第88-92页。

③ 同上书，第164-165页。

④ 同上书，第11-15页。

⑤ 《中华道藏》第36册，第13-15页。

⑥ 《中华道藏》第31册，第1-6页。

⑦ 同上书，第1页。

⑧ 如：《清微仙谱》则将元始天尊称为“元始上帝”，置于首位；《清微斋法》在“道宗统系”一系中将元始天尊称为“元始天王”，置于第一位；《清微元降大法》卷一，在“元始”一脉中将元始天尊称为“真元妙化天地迹恭”，置于第一位；《清微元降大法》卷八则将元始天尊称为“清微真元妙化天迹恭”，置于第一位；《清微元降大法》卷二十五，元始天尊被称为“玉清元始上帝”，位于“清微道宗”之首（以上分别见《中华道藏》第31册，第2页、第11页、第57页、第88页、第164页）；《道法会元》卷二“清微应运师宝”中的元始天尊，被称为“清微圣祖玉清元始妙道上帝”，并被置于第一位（《中华道藏》第36册，第13页）。

⑨ 李远国：《神霄雷法——道教神霄派沿革与思想》，四川人民出版社2003年版，第154-157页。

⑩ 《中华道藏》第31册，第57页。

⑪ 同上书，第90页。

⑫ 同上书，第165页。

⑬ 《中华道藏》第36册，第14页。

⑭ 《中华道藏》第31册，第3页。

与《清微元降大法》卷二十五同；《清微斋法》卷上将魏华存置于“灵宝流系”的第十位^①。

显而易见，在清微派的传法系统中，祖师的构想在于彰显自身道派的渊源有自，进而论证该派存在的合理性。也就是说，魏华存在清微派传法系统中作为主神之存在，只不过是清微派与上清派一脉相承的象征。清微派与上清派的深厚渊源不仅由此可见一斑，在后来的清微道法中亦有所佐证。在《道法会元》中，可以发现有多种清微道法直接以“上清”命名。如：卷七就有“上清洞明协神五应大法”“上清镇灵福祥安土大法”“上清司禁兴道大法”^②；卷三十七有“上清武春烈雷大法”^③；卷三十八有“上清紫庭秘法”^④。不仅如此，一些清微道法，还将上清派祖师魏华存列为“主法”的宗师，或是纳入行法的“师派”之中。而这一现象主要体现在清微派的后期道法《清微神烈秘法》和《道法会元》之中。

对以上道法加以观照，不难发现，魏华存在清微法中的“主法”位次有所差别，被列入“师派”时，其名号也不相同^⑤，但无论魏华存位于“主法”宗师的哪一个位置，也无论教内人士将之冠以哪种名号，清微派都已经接纳了其作为该派宗师的事实。

应当说明的是，对上清派神系的吸纳，只是清微派认同上清派的外在表现，而在道法系统中对上清派“存思”法的沿袭，则又显示着两派之间的深层次关联。在清微派早期和晚期的道法中，处处可见诸多供行法时“存思”的雷神形象的描述。如在早期的道法总集《清微元降大法》卷十三“九天烟都太乙五雷”中对“六丁驰传上将”的形象，卷二十“清微冲法”对一些符使的形象均有所描绘^⑥。在后期的道法如《道法会元》中，这一现象同样不可避免。如卷六“玄一碧落大梵五雷秘法”，就将五位雷神的形象描绘得甚为周详^⑦。这些雷神雷将的形象，成为清微派行法时“存思”的具体依托。

（三）各宗谱都将祖舒列为会合诸派而为一的“会道”祖师。关于祖舒的生平，各宗谱皆有记载^⑧。这些记载，虽然多有仿佛，但我们还是可以得出祖舒“会道”一事的梗概：首先，诸传记之中，只有《道法会元》卷二“清微应运师宝”，认为其名肪仲，字遂道，其余皆认为

① 《中华道藏》第31册，第12页。

② 《中华道藏》第36册，第47-48页。

③ 同上书，第213-216页。

④ 《中华道藏》第31册，第216-217页。

⑤ 《道法会元》卷六“清微妙道雷法”，魏华存居于“主法”宗师的第二位；“霹雳驱蝗大法”，魏华存居于“主法”宗师的第四位。《道法会元》卷七“上清洞明协神五应大法”，魏华存位于“主法”宗师的第二位。《道法会元》卷二十九“清微祈祷奏告道法”，魏华存位于“主法”宗师的第一位。《道法会元》卷三十六“正一灵官马元帅大法”，魏华存位于“主法”宗师的第一位。《道法会元》卷三十六“蓬玄摄正雷书”，以及卷三十八“灵佑忠烈大法”，魏华存成为唯一的“主法”宗师（以上分别见《中华道藏》第36册，第43-45页、第164页、第208页、第212页、第216页）。《清微神烈秘法》卷上就将魏华存列为其“师派”之首，并作为“清微教主”来看待（《中华道藏》第31册，第39页）。《道法会元》卷三十“紫极玄枢奏告大法”，将魏华存列为“师派”之首。《道法会元》卷三十六“地祇上将阴雷大法”，也将魏华存列为“师派”之首（以上分别见《中华道藏》第36册，第168页、第211页）。

⑥ 《中华道藏》第31册，第107页、第141页。

⑦ 其详情为：“碧落玄梵太育明神五雷帝君朱清（戴天丁冠，天男相。金甲，朱衣朱履，执节，乘玉龙，即观音大士化身）；碧落玄梵大神王孔汲（火冠，青面，朱衣朱履，执斧）；碧落玄梵大神王杨霆卿（火冠，青面，朱衣朱履，仗剑）；碧落玄梵大神王曾元芳（火冠，青面，朱衣朱履，执弓矢）；碧落玄梵大神王高燧（火冠，青面，朱衣朱履，执铁筒）。”（《中华道藏》第36册，第41-42页）。

⑧ 如：《清微元降大法》卷一“元始清微应运”之“师承集要宗会”（《中华道藏》第31册，第58页）；《道法会元》卷二“清微应运师宝”（《中华道藏》第36册，第15页）；《清微斋法》卷上之“四派总归”（《中华道藏》第31册，第14页）。以上三者较为简略，而《清微仙谱》“会道”项，对祖舒的记载则最为详细（《中华道藏》第31册，第5页）。此外，《历世真仙体道通鉴续编》卷五《祖元君》，也对祖舒有所记载（《中华道藏》第47册，第613页）。

其名遂道，字肪仲，想来这是流传之误。而对于祖舒的出生地，则看法较为统一，都认为是广西零陵^①。此外，各传记都认为祖舒是唐朝人，《清微仙谱》“会道”中甚至具体到“唐昭宗”时期。但我们始终未能在传世的史书中，见到有关祖舒的记载。此外，祖舒还有种种的“变相”。如《清微仙谱》“会道”中认为祖舒：“面枣黑色，大目，身長七尺。”这里说的显然是祖舒容貌的与众不同，而所谓的“性烈气肃，虽宙神亦加严励。今治清微洞昭府，主持教法，嗣教之士宜竭忠诚，稍或有违嗔责立至。”^②则又是对祖舒作为会道宗师所具有的严肃一面的描绘。在教内人士对祖舒的形象进行大胆发挥的表象之下，我们还是不难窥见其编织创教神话的良苦用心。

不仅如此，各传记都将祖舒视为会合四派或五派的“会道”宗师。《清微元降大法》卷一“元始清微应运”认为所会为五派即：元始、上清、灵宝、道德、正一；《清微元降大法》卷十五与《清微仙谱》也认为所会为五派：清微、上清、灵宝、道德、正一，即只将《清微元降大法》卷一中的“元始”换为“清微”，其余皆不变。而《清微斋法》卷上则认为祖舒所会的派系为四派：清微（即“道宗”）、灵宝、道德、正一，独缺一“上清”。虽然，所会的派系有所差别，但各传记都承认祖舒“会道宗师”的地位。《道法会元》卷五“清微符章经道”对祖舒的“会道”有精辟地描述：

清微正宗自元始上帝授之玉宸道君，玄元老君，由是道君、老君各传二派，乃分清微、灵宝、道德、正一。师师相承，元元荷泽。至唐祖元君，愿重慈深，博学约取，总四派而为一，会万法而归元。^③

所谓“师师相承，元元荷泽”，显然是清微派作为一支新兴的符箓派，认同正统的体现。“唐祖元君，愿重慈深，博学约取”，又可见后世道门中人对本派祖师的尊崇，以及借祖师之名承接道脉的殷殷之情。就此而言，祖舒会道的真正意义，就在于“总四派而为一，会万法而归元”，正因为有了祖舒的“会道”，清微派才有了承接正统的理论支持，也才能为构建自身新的嗣法系统埋下伏笔。总体而言，清微派将自身道派的渊源上溯至道教的最高神元始天尊，其用意在于为清微派这一新兴道派的存在寻找神学上的依据，确立本宗派的正统地位。将魏华存纳入自身道派的传法系统，是从宗派谱系上证明了清微派与上清派的历史渊源。祖舒“会道”即昭示着清微派乃是合诸派而为一的新兴道派。至于合四派而为一，还是合五派而为一，已经并不重要，关键的是清微派在道教最高神元始天尊的神圣权威下，取得了重新整合道派，获取新的生存空间的可能。

二、召遣与策役：清微法的将班观念

清微派的“会道”思想在法术体系上的体现，就在于清微派在“会道”的旗帜下，将弥散在民间社会的种种方术，进行重新的改造与整合后，将之纳入自身“正统”的法术体系。以下

^① 作为“会道”祖师的祖舒，其崛起于唐代广西地区，足可证明担当正统道教之基盘的民间信仰世界，在唐朝时期的广西一带有着极其活跃的一面。而其所谓“统辖雷霆”亦叫见“啸命风霆”这一民间法术在中国南部之兴盛。

^② 《中华道藏》第31册，第5页。

^③ 《中华道藏》第36册，第40页。

就从清微雷法中将班的观念，来分析这一由民间而正统的变化。

雷部诸神的产生，使得雷法道派在行使雷法时有了可以召遣的将班。然而，应当注意的是，雷法的将班观念也有其变化、发展的历史轨迹。在具体的道法中，雷法的将班观念，以及召遣的雷部神也将有所不同。以清微派为例，在早期的清微道法如《清微元降大法》中，行法时所役使的雷神，其种类繁多，而且还带有很强的民间色彩。《清微元降大法》是清微派道法的早期形态。这是一部清微派道法的总集，共二十五卷。在卷十的“元灵镇玄天经”中，清微派就已经明确了行法时召遣雷神以施雷法的观念：“清微大道，安镇九真，驱御雷电，策召万神，保制劫运，气与会仙。”^① 作为以召役雷神来施行雷法的《清微元降大法》，其行法时所役使的雷神名目极多。以下就其类型与渊源进行粗浅地分析。《清微元降大法》中的雷神，就其类型而言主要有以下五种。

其一，有依据“东、西、南、北、中”五个方位，来命名雷神者。此类雷神版本极多。如卷十三“上清信元巽宫通运五雷”和卷十五“上清飞元太乙移降五雷”，分别将雷神称为“雷王”“雷神”^②。其二，沿用传统的“六丁六甲”观念来构想雷神。如卷十三“九天烟都太乙五雷”的“六丁驰传上将”和卷十六“紫霄演庆五灵五雷”的“天一丁甲部”即是^③。其三，沿用传统的阴阳观念编造雷部神真。如卷十六“紫霄演庆五灵五雷”有“阴阳互灵部”^④。其四，依据传统的元气观念构想雷神将班。如卷十六“紫霄演庆五灵五雷”有“风雷五灵部”^⑤。其五，又有将干支、方位观念与元气观念相结合者。如卷十六“高上神霄玉府西台斩勘五雷”的“烈雷大神”即是此类^⑥。

事实上，《清微元降大法》中的雷神种类远不止如此。虽然雷神的种类杂多，但当我们对以上的雷神稍作分析，还是不难得出以下结论：

（一）道教雷法的雷神与民间信仰的神真世界联系紧密。查检《清微元降大法》中的雷神，我们发现其中有一类脱胎于民间的风、雨、雷、电崇拜。在行法时，这一类雷神往往被称为“雷公”，与民间信仰的风伯、雨师、电母同列。如《清微元降大法》卷十六的“紫霄天一演庆部”中，其风、雨、雷、电四神为：“雷公明令神君严东卿，电姥晃耀夫人章敬，雨师广映神君方烈，风伯冲玄神君刘元瑞”^⑦。此四神中的雷公，名“严东卿”，似乎并非民间中所熟识的雷神，估计是道教内部的自我构想。而《清微元降大法》卷十三的“上清信元巽宫通运五雷”中所召遣的雷公、电母、风伯、雨师则为：“雷公轰震大神江赫冲，电母耀光元君秀文英，风伯飞扬真君方道彰，雨师溥润真君陈华夫”^⑧。在卷二十“上清巽宫兴雷秘法”中，虽然风、雨、雷、电四师的称呼稍有变化，但其姓名仍然不变^⑨。这与清人黄斐默《集说诠真》中记载

① 《中华道藏》第31册，第96页。

② 同上书，第108页、第120页。

③ 同上书，第107页、第120页。

④ 同上书，第120页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第123-124页。

⑦ 同上书，第120页。

⑧ 同上书，第107-108页。

⑨ 此四师名讳为：“雷公上相阳令天君江赫冲，电母紫英阴元元君秀文英，风伯飞扬烈令天君方道彰，雨师甘露清神天君陈华夫。”（《中华道藏》第31册，第137页）

的民间风、雨、雷、电四师的名讳相同^①。从中，我们足可以窥见道教雷部诸神体系，具有吸纳民间信仰神系的痕迹。

(二) 虽然雷神的种类繁多，但仍然以传统的“干支”“元气”“阴阳”等观念为其构想雷神名讳、形象的理论支持。这也正是道教法术与传统文化间所具有的深刻渊源的体现。

随着道派的发展，清微派的内部也出现了不少支派，这在后期的诸多清微派道法中有所体现。随着不同支派的出现，各支派在行雷法时，其所役使的雷神也有所差别。以下将就此现象，以《道法会元》《清微神烈秘法》为依据进行分析。

《道法会元》中第一卷至第五十五卷为清微派经典。《清微神烈秘法》共上下两卷，是单独刊印行世的清微派道术经典。相对于《清微元降大法》而言，《道法会元》第一卷至第五十五卷以及《清微神烈秘法》，理应是清微道法的晚期形态。这一点我们可以从其中所记载道法的“师派”中得以证明。《道法会元》和《清微神烈秘法》的清微雷法科仪中，已经有了“师派”的记载，这是有别于《清微元降大法》的。如《道法会元》卷十五“玉宸炼度符法”所列的师派除去称谓其姓名依次为：“赵宜真、曾贵宽、彭汝砺、熊道辉、黄舜申、南毕道、李少微、朱洞元、华英、高爽、姚庄、傅央焞、郭玉隆。”^②又如《清微神烈秘法》卷上，其所载师派始于“祖师清微教主高元宸照紫虚太初元君魏华存”以下省去称谓依次为：“庄旭、张道陵、许逊、祖舒、姚庄、高爽、华英、朱洞元、李少微、南毕道、黄舜申、叶云莱、张道贵、张守清、张守一”^③。

显而易见，不同的雷法之间，有了不同的“师派”，这是清微派道法出现内部衍化的标志，也昭示着清微法已从单一走向复杂，由散漫走向规范与成熟。在清微法日趋成熟的情况下，行法中所召请的雷神也发生了变化。此时，不同师派的雷法所役使的雷神也日趋固定，雷神的种类已经不再像《清微元降大法》中那样杂多。在《清微神烈秘法》中，行法时所役使的雷神往往以阴阳雷神为主。如《清微神烈秘法》卷上，就有多处召请阴阳雷神下坛主法的程序。同时，《清微神烈秘法》召请的阴阳雷神不仅有先行召请的必要，而且还处于“统摄”其他雷神的重要地位^④。在卷下“号召策役诸神符”中，阴阳雷神仍然被置于诸神符的第一符即“召苟毕二雷君符”，而后才是“上清神烈五雷飞符”等神符^⑤。如此，阴阳雷神在《清微神烈秘法》中的重要地位再次被予以确认，召请阴阳雷神成为行此法时的定制。

^① (清)黄斐默《集说诠真》对雷公、电母的形象是如下描述的：“今俗所塑雷神像，状若力士，裸胸坦腹，背插两翅，额具三目，脸赤如猴，下颌长而锐，足如鹰隼，而爪更厉，左手执楔，右手持槌，作欲击状。自顶至傍，环悬连鼓五个，左足盘蹶一鼓，称曰雷公江天君。又塑电神像，其容如女，貌端雅，两手各执镜，号曰电母秀天君。”又将风伯称为“方天君”：“《事物异名录》曰：风神名巽二，又名风姨，又名方道彰。今俗塑风伯像，白须老翁，左手持轮，右手执扇，若扇轮状，称曰风伯方天君。”而雨师则被称为“陈天君”：“《事物异名录》曰：雨师名冯修，号曰树德，又名陈华夫。今俗又塑雨师像，乌髯壮汉，左手执盂，内盛一龙，右手若洒水状，称曰雨师陈天君。”(吕宗力、栾保群：《中国民间诸神》，河北教育出版社2001年版，第119页、第139页、第143页、第144页)

^② 《中华道藏》第36册，第83页。

^③ 《中华道藏》第31册，第39-40页。

^④ 《清微神烈秘法》卷上“圣位”中“清微主帅”分别为：“清微主帅上清神烈阳雷神君苟留吉，清微主帅上清神烈阴雷神君毕宗远”。又：“元降玉符，上请神烈阴阳苟毕二君，火速会介，日分巡施，雷神岁分，行雨主者，及本境山川潭洞龙君及社令等神。”又：“元降玉符，催请神烈阴阳苟毕二大神君。务要应期统摄日分岁分龙雷山川潭洞社令等神，一体承奉符命，施雨兴云，扫旱魃而救焦枯，济生灵而苏品物。”(《中华道藏》第31册，第43页)

^⑤ 《中华道藏》第31册，第49页。



《道法会元》卷三十六“清微马、赵、温、关四帅大法”，则是分别以雷部马元帅、赵元帅、温元帅、关元帅四神将为固定主法将帅的清微道法。其下分为：“正一灵官马元帅大法”，其“帅班”之首为“都天罡主正一灵官横天马元帅”；“神捷勒马玄坛大法”，其“帅班”之首为“九天云路神捷上将赵公明”；“地祇上将阴雷大法”，其“帅班”之首为“地祇上将亢金昭武显德元帅温琼”；“蓬玄摄正雷书”，其“帅班”之首为“轰雷摄正青灵上卫上将关元帅讳羽”。^①

总而观之，《清微神烈秘法》和《道法会元》卷一至卷五十五中的仪式记载表明，两者的法术中，已经有了具体支派的区别。在不同支派清微道法中，各派也形成了各自不同的且较为固定的将班观念，无论是以役使阴阳雷神，还是以役使马、赵、温、关四帅为主，这一固定的将班观念，都是与早期的道法《清微元降大法》有所不同的。可见，由雷神而雷法，雷神由原本高高在上的单一神，转变成了可供道士行法时召遣的雷法“将班”。雷神形象的“众神化”与“将班化”，是将弥散的民间信仰演变为定式的可操作的法术体系的关键。

三、道体与法用：清微派的理论体系

清微派认为，清微法乃是“道中之法”，将外用之“法”紧紧地依托于内炼之“道”，在坚定了对“道”的信仰的同时，为“法”的行使找到了深厚的理论依据。由此，清微法将“道”与“法”的辩证关系进行了重新的考量，将作为行法之主体的人，置于“道”与“法”的特殊视角中，认为“道因法以济人，人因法以会道”，从而很好地把握了修道与行法之间的微妙关联。

作为新兴的符箓派，本身以行法为主，但清微派却也高倡“道体法用”思想，强调“道”在行“法”中的重要作用，注重“内炼”功夫，这是清微派将传统符箓之术与内丹之学“会合而为一”的体现。在《清微道法枢纽》中，清微派对“道为体，法为用”的思想进行了明确地表述：

如是当知道乃法之体，法乃道之用。雷霆者，彰天之威，发道之用者也。明其体用，而究其动静。静也得太极之体，动也得太极之用。寂然不动，即道之体；感而遂通，即法之用。

在清微派看来，“道”与“法”一动一静，静是“得太极之体”，动是“得太极之用”，“寂然不动”，就是道之体，“感而遂通”就是法之用。这样，“道”与“法”统一于“太极”，二者在道教的根本信仰之下，融洽而无碍。不仅如此，清微派还从“道”与“法”之间的辩证关系出发，提出清微法是所谓“道中之法”，凸显出“道”的显著地位^②。作为“道中之法”，清微法强调“静”与“动”的交替运行，在他们看来，只有“静也得太极之体”才能“叱咤

^① 《中华道藏》第36册，第208-212页。

^② 《道法会元》卷一《清微道法枢纽·道法枢纽》有载：“师曰：有道中之道，有道中之法，有法中之法。道中之道者，一念不生，万物俱寂。道中之法者，静则交媾龙虎，动则叱咤雷霆。法中之法者，步罡掐诀，念咒书符，外此则皆术数。”《清微道法枢纽》又见《清微元降大法》卷二十五，题为《道法枢纽》，云山保一真人李少微授。刘仲宇先生在新近出版的《中华道藏》第36册，第5-12页中，将两文相互校正，足资参考。

雷霆”。这种对内炼真气为行法之根本的强调，使得清微派极其关注修行者平日里对“真气”的修炼^①。清微雷法对“内炼功夫”的强调，也使作为道法行持者的法师的主体地位得到了提升，进而认为“雷霆由我作，神明由我召”^②。然而，应当明确的是，清微派的“道体法用”思想，并非凭空而出，无所依托，他是清微派的“会道”理念在其理论体系上的具体体现。不仅如此，清微派的这一“会道”倾向，还包含了对理学“正心诚意”观念的吸纳，即强调诚于中，方能感于天；修于内，方能发于外^③。

在清微派的历史上，自祖舒“会道”之后，清微派的历代祖师都表现出“会诸派而为一”的趋向。黄舜申的出现，使得清微派的教派组织宣告成立，进而道分南北，绵绵不绝，颇具兼容诸派的“会道”特色。北传一系，以湖北武当山为中心，具有兼传全真道与清微法的明显特点，后世往往将之称为“武当清微派”。在其众多的高真中，张道贵、叶云莱、刘道明、张守清是全真与清微“兼善”的代表。一时间，道派与道派之间出现了“因术而会道”的倾向，各派高真，对“会道”宗旨的阐扬可谓不遗余力。黄舜申、张守清之后的清微派弟子中，以元末明初的赵宜真为最著者。作为清微派与净明道的重要宗师，赵宜真师承多途，既有全真、金丹派南宗之学，又于清微法多有创建，并被尊为净明道第五代祖师。在《道法会元》中，赵宜真将内丹之学与雷法理论相结合，对清微法多有阐扬。在雷法上，赵宜真承袭了宋元清微派的观点，也认为内炼为外用符篆之本，并认为应弱化仪式上的繁文缛节，强调作法与“天心”结合^④。此外，赵宜真对内炼功夫的强调，在炼度法上也多有体现，他认为炼度之法不应依托于繁琐复杂的仪式，而应以炼度者的内炼功夫为行法的基础。

此后，作为赵宜真的弟子，刘渊然也兼融净明道与清微法为一炉。刘渊然在道教史上被净明道尊为第六祖。刘渊然一生修行，不仅尽忠孝之本，还能呼召风雷，役治鬼物，济拔幽显。显然，在刘渊然那里，其“会道”之举就成了对忠孝之道与雷法的混融并用了。刘渊然兼容诸派的气象，也为其弟子张宇初所继承。作为第四十二代天师，张宇初不仅承袭了宋元时期新符篆派的义理，在符篆之中引入内丹，将符篆咒术与内丹之学结合起来，而且也成为“内炼为外用符篆之本”理论的有力支持者。他认为行宙法的关键在于要明“心地雷霆”，要有内炼功夫，即所谓：“果能抱元守一，御气凝神，六识净消，一真独露，我即雷霆大法王，当何符咒罡诀云乎哉？”^⑤

张宇初不仅在理论上将符篆与内丹会合为一，更以其新的“会道”思维，为符篆诸道派的“会归”于“正一”，寻找到了合理的理论解说。张宇初站在正一道的角度，对清微派的“会

① 《道法会元》卷一《清微道法枢纽·道法枢纽》：“治病以符，符朱墨耳，岂能自灵，其所以灵者，我之真气也。故曰：符无正形，以气而灵。知此说者，物物可以离气，泥丸莎草，亦叫济人矣。师曰：道贯三才，为一气耳。天以气而运行，地以气而发生，阴阳以气而惨舒，风雷以气而动荡，人身以气而呼吸，道法以气而感道。善行持者，知神由气，气由神。外想不入，内想不出。一气冲和，归根复命，行持坐卧，绵绵若存，所以养其浩然者。施之于法，则以我之真气，合天地之造化。”（《中华道藏》第36册，第6页）

② 《道法会元》卷一《清微道法枢纽·法序》（《中华道藏》第36册，第5页）。

③ 《清微斋法·道法驱疑说》卷上：“道家之行持，即儒家格物之学也。盖行持以正心诚意为主。心不正，则不足以感物；意不诚，则不足以通神。神运于此，物应于彼，故虽万里，可呼吸于咫尺之间。”又：“将吏只在身中，神明不离方寸。”（《中华道藏》第31册，第15页）

④ 参见《道法会元》卷八《清微祈祷内旨·祈祷说》（《中华道藏》第36册，第48-49页）。

⑤ 《岷泉集》卷七“授法普说”（《中华道藏》第26册，第226页）。

道”进行了新的解释，将正一派祖师张道陵置于清微派的正宗之列，他认为：“太上授以吾祖汉天师，口口相传，是为清微正宗。”^①如此，张宇初在法脉的承袭上，将正一道与清微派合二为一，进而以此为理论基点，在大道的统一下，为正一道存在，找到了更具说服力的理论支持。正如三十代天师张继先所言：“道生于一复何疑，可以无为可有为。万法本来归一处，何分正一与清微。”^②

由上观之，无论是清微派的“会四派而为一”还是“会五派而为一”，抑或是张守清、赵宜真、刘渊然的混融诸派的具体实践，所谓“会道”一途，不过是各道派宗师基于自身道派体系，在道派分化组合的大趋势下的一种思考与努力。南宋之后，新兴道派不断涌现，各派在理论与行法上，多有“会道”倾向，最终均以“归元”为其归旨，这也正是三十代天师张继先“万法本来归一处，何分正一与清微”的真实注脚。

四、结语

编造祖舒“会道”的神话，使清微派由民间上升为正统。此后，在理论体系，法术思想，以及众高真的传法实践上，清微派都有着“会道”的深深印记。但“会道”的主张，最终还是没能使清微派成为会归万法的主角，反而成了日后正一道将诸符篆派会合为一的理论基点。随着正一道的形成，清微派也开始由正统而向民间复归。从民间而正统，再由正统而民间，清微道派的演变历程，处处浸润着“会道”的理念。清微派虽然没有完成“归元”的历史性使命，但其在“会道”名义之下，将弥散于社会各阶层的宗教资源进行重新整合，并纳入自身的系统之中，这种自我提升的努力，不仅是民间道派拓展生存空间的智慧表现，更是民间宗教文化的价值彰显^③。

^① 《岷泉集》卷七“授法普说”（《中华道藏》第26册，第225页）。

^② 参见张继先：《明真破妄章颂·万法归一》（《中华道藏》第26册，第129页）。宋元时期的正一派是道教传统三大教派的重大影响者。该派对雷法的涉足，始于三十代天师张继先。宋徽宗曾下诏赐号“虚靖先生”，故有称之为“张虚靖”者。作为一代天师，张继先对雷法这新兴的法术十分关注，在吸收了内丹与雷法理论的基础之上，对正一法箓进行改进，创造了“正一法雷”。由于张继先在雷法一术上颇有建树，在历史上，神霄派将之奉为诸多道法的主法祖师。如：《虚靖召役庙貌神祇法》《虚靖天师破妄章》《太一禁秘通天撞星大法》《太一火犀雷府朱将军考附大法》《地祇温元帅大法》《东平张元帅专司考召法》等都将张继先天师奉为主法祖师。李远国先生2003年7月由四川人民出版社出版的《神霄雷法》对此有深入探讨，颇有启发。

^③ 参见康豹（Paul R. Katz）：《道教与地方信仰——以温元帅信仰为个例》，《台湾宗教研究通讯》第4期，台湾：兰台出版社2002年版，第1-31页。

从楼观道看道教在组织形态上的转型*

曾维加**

道教从其诞生之日起，就是群体性的，有组织的。太平道分为三十六方，五斗米道有二十四治，楼观道则开创了宫观制的先河。这些组织形式不仅使道教得以迅速传播，而且有助于道教自身的巩固和发展。道教组织作为一种纽带，它把人们的活动连接起来，形成一种集体的力量，从社会学的角度上来说，这种组织可以说是一种社会结构。道教组织的发展与演变是道教史的一个重要部分。

一、早期道教组织形式分析

道教早期道派五斗米道的组织形式较为复杂，教主张陵“置二十四治、三十六靖庐，内外道士二千四百人，下千二百官”。后来又增置四治，以应二十八宿，每治立仙官、阴官及祭酒等职位，用来管理二十八治。五斗米道的“治”相当于其传教的教区，其大部分位于今四川境内，在这些地区，五斗米道有很大的影响力。陆修静在《道门科略》中所说的：“天师立治置职，犹阳官郡县城府，治理民物，奉道者皆编户着籍，各有所属。令以正月七日、七月七日、十月五日一年三会，民各投集本治，师当改治录籍，落死上生，隐实口数，正定名簿，三宣五令，令民知法。”^① 这就是说，五斗米道设立的道官，犹如世俗政府官员一样，依据道录对其治中的道民进行管理。要求道民在规定时间内到其所在的治所集会，核实户籍，死者销户，生者上户。同时向道民宣传道教戒律，使其遵守不要违反。其后张鲁在此宗教组织的基础上建立了政教合一的地方政权。在张鲁政权内，废除官吏，以祭酒为官统治道民。张鲁自称“师君”，初入道者被称为“鬼卒”，另设“祭酒”各领部众，率领信众多者为“治头大祭酒”，另有“都讲祭酒”“奸令祭酒”等级别，层层统领。其中的都讲祭酒，主要职责是指导信众学习《道德经》。刘备的高级将领马超就担任过都讲祭酒一职。由于这种宗教组织形式中的道士同时兼具道师和官吏两重身份，与信徒形成半宗教、半官民的关系，因而有着很强的社会整合效果。其信徒能从道籍的外在归属上升到感情上的聚合并进而升华到精神上的信仰。这种政教合

* 本文原载于《云南社会科学》2006年第5期。

** 曾维加（1973-），男，四川乐山人，南京大学哲学系博士后流动站研究人员，哲学博士，主要从事道教研究。

① 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第780页。

一的政权产生的强大凝聚力不仅使得道教成为一个有机整体，而且产生出巨大的社会整合力量。这也就是张鲁雄霸蜀中几十年的原因之一。但自从建安二十一年（216）张鲁被曹操击败，大部分五斗米道徒被强制离开原来的教区，迁移到北方地区，祭酒制的宗教传播组织形式开始变得混乱，后来虽然经过寇谦之整顿，但传统的组织方式已不能适应传播的需要。

除了这种稳定性较大的道师、道民政教合一的组织方式外，早期道教在各地还有许多师徒制组织形式，其类似于手工业者的行帮。《后汉书·马援传》说：“初，卷人维汜，妖言称神，有弟子数百人，坐伏诛。后其弟子李广等宣言汜神化不死，以诳惑百姓。十七年，遂共聚会徒党，攻没皖城，杀皖侯刘闵，自称‘南岳大师’。遣谒者张宗将兵数千人讨之，复为广所败。于是使援发诸郡兵，合万余人，击破广等，斩之。”^① 同书亦载：十九年春正月，“妖巫单臣、傅镇等反，据原武，遣太中大夫臧宫围之。夏四月，拔原武，斩臣、镇等”^②。单臣、傅镇也是维汜的弟子，据《臧宫传》云：“十九年，妖巫维汜弟子单臣、傅镇等，复妖言相聚，入原武城，劫吏人，自称将军。”^③ 从维汜称神收徒，到其弟子李广、单臣、傅镇等在各地以“神化不死”来收聚人心，并聚众造反来看，可以说维汜教团是一个以师傅为中心、弟子为组织成员的具有道教神仙信仰性质的教团组织形式。汉灵帝熹平、光和年间，张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子。他以符水咒说之术为人疗病，痊愈者颇多，百姓因而信之。张角分遣弟子8人出使四方，以“善道”教化天下，十余年间，信徒多至数十万。张角建立的教团被称作“太平道”。张角依军事形式组织教徒，设置三十六“方”（即地方教团），大方万余人，小方六七千，各立渠帅统领其事。太平道是一个规模更大的道教团体，其组织也是以“师”为中心的一个师徒制教团。这种以师徒形式组织起来，并且以宗教异端的形式发动的起义事件在东汉时期频频兴起，但这种早期道教的组织形式后来由于起义的失败也退出了历史舞台。

另外，自公元184年黄巾大起义到公元589年隋朝统一南北，4个世纪中大部分时间中国处在分裂动荡、战争频仍的乱离状态。由于长期分裂战乱，人们认识到只有组织起来，发挥集体力量，才有可能战胜天灾人祸，求得生存。社会组织最理想的纽带，便是同宗血缘关系，因而这个时期宗族组织兴盛起来。这反映在道教组织结构上就是出现了以宗族为构架的组织系统。北方道教的宗族式组织有的是以一个家族为基本单位，有的则以宗教结邑的形式来组织信众，即在一定的区域之内，某一家族或几个家族，某一村落或几个村落的人们以相同的信仰组织起来进行宗教活动。如1934年出土于耀县漆河的始光元年（424）《魏文朗佛道造像碑》反映的就是魏氏家族成员的道教信仰情况，而清嘉庆三年（1798）出土于临潼砾阳镇的正始二年（505）《冯神育佛道造像碑》则反映了以邑为组织形式的道教信仰情况。但不论是一个家族还是几个家族、村落所构成的道教信仰组织，其主要特点还是注重宗教血缘关系。宗族作为一种社会组织整体，个人和家庭从属于宗族，宗族成员在政治、军事、经济上有一种共同利益，因而在宗教信仰上必然相互关联。

五斗米道以官民关系为纽带，太平道、维汜教团以师徒关系为纽带，而宗教族式信仰团体则以血缘关系为纽带。这三种宗教群体在组织形式上有所不同，五斗米道以政教合一的方式组

① 《后汉书·马援传》，中华书局，第838页。

② 同上书，第70页。

③ 《后汉书·臧宫传》，中华书局，第694页。

织信众，太平道、维汜教团主要以信仰传播来吸引信众，并借助符水治病等手段来发展成员，而宗族式教团的成员则是与生俱来的，其信仰多是在加入了群体后才形成的。在张鲁政权被摧毁，太平道、维汜教团被剿灭，而宗族式组织方式信仰纯度又不高的情况下，道教为了自身的发展，寻找另一种组织方式就是必然之事了。

二、宫观制的来源及楼观道的产生

宫观制度的前身据唐朝释明《决对傅奕废佛僧事并表》称，始自张陵。张陵“置以土坛戴以草屋称二十四治。治馆之兴始乎此也”^①。这种早期的道教活动场所一般称为“治”“靖”“庐”或“静室”。《三国志·张鲁传》引《典略》说：“修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。”^②《要修科仪戒律钞》引《玄都律》说：“民家曰靖，师家曰治。”^③除此之外，统治者也为道士立馆作为居住的场所，如曹操、孙权为道士所立的茅舍、静室。《汉武帝外传》载：“孟节为人质谨不妄言，魏武帝为立茅舍，使领诸方士。”^④《云笈七籤》载：“介琰者，不知何许人也。师白羊公，受玄白之道，能变化隐形。常随师入东海，暂过吴，为先主礼之。先主为琰起静室。”^⑤虽然这一类茅舍、静室或道坛是由君王所设立。其受政府承认的程度远远超过了教徒们自行设立的“治”“靖”“庐”等，但其设置目的还是在于统治者为了更好地控制道教，同时也为道士提供一个良好的修道环境，因此这种场所的宗教组织的作用不强，因此还不能算作是一种真正独立的宗教组织场所。正如王青所认为的：“要真正使宫观成为道教的组织单位，其关键在于使宫观成为一个经济实体，即拥有土地、奴仆等生产数据，或者是固定的租税收入，能够不仅仅依靠施舍这种不定期的供给就能存在和发展。”^⑥

东汉明帝时，佛教传入中国。初时，佛教僧众为数甚少，其主要是在贵族士大夫阶层中传播，而且当时在名义上还依附于中国本土的黄老道。到了汉末献帝时，佛教传播已初具声势。据《后汉书·陶谦传》记载：“初，同郡人笮融聚众数百，往依谦，谦使督广陵、下邳、彭城运粮。遂断三郡委轮，大起浮屠寺，上累金盘，下为重楼，又堂阁周回，可容三千许人；作黄金涂像，衣以锦采。每浴佛，则多设饮饭，布席于路，其有就食及观者且万余人。”可见当时佛教在社会上已经产生了很大的影响。其寺院规模宏大，信徒众多。西晋怀帝永嘉四年（310），西域名僧佛图澄来到洛阳。后得到石勒的信任，利用他们的力量在中国北方迅速传播佛教，“中州胡晋，略皆奉佛”^⑦。从此时开始，朝廷明令汉人可以出家，因而佛教徒人数大增，佛图澄前后门徒累计达万人之多，共建寺893所，佛教的社会势力有了极大的发展。东晋以后，道教借鉴佛教的组织方式，开始形成宫观制度^⑧。太武帝在平城东南起天师道场，“重坛五层，

① 《广弘明集》，《大正藏》第52册，第171页。

② 《三国志·张鲁传》，中华书局，第264页。

③ 《道藏》第6册，第967页。

④ 《汉武帝外传》，《道藏》第5册，第63页。

⑤ 《云笈七籤》，《道藏》第22册，第751页。

⑥ 王青：《东汉魏晋南北朝时期职业教徒的阶层分析》，《中国史研究》1997年第1期。

⑦ 《高僧传·佛图澄传》，《大正藏》第50册，第383页。

⑧ 东晋时，早期天师道以“治”“庐”“靖”作为道教徒修炼场所仍然存在。《异苑》说：“谢灵运生于会稽，旬日而谢玄亡。其家以子孙难得，送灵运于杜治养之。”而李家道也以“庐”为道室，天师道徒王凝之请祷也是在“靖室”中进行的。

遵其新经之制。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。这座天师道场，是道观的雏形。孝文帝太和十五年“被移于桑干之阴，岳山之阳，永置其所。给户五十，以供斋祀之用，仍名为崇虚寺。可召诸州隐士，员满九十人”^②。崇虚寺是由皇帝亲自设立，是政府承认并支持的道教组织场所，而且拥有其自己的经济来源——“给户五十”。也就是说崇虚寺固定有50户的租税收入，有90人可以免除徭役，这就基本保证了寺观日常生活的维持，因此可以称得上是一个真正的道观。然而北方第一个真正意义上的大型道教宫观式组织则是位于陕西周至县的楼观道。

陕西周至县终南山有着悠久的宗教信仰传统。楼观道尊春秋时期的道家关尹为祖师。《庄子·天下》将其与老聃并列，叹为“古之博大真人”。关尹主张“在己无居，形物自着”，做人要“其动若水，其静若镜，其应若响”。《吕氏春秋·不二篇》在论诸家学术特点时，称“老聃贵柔”“关令贵清”。司马迁为老子作传时写道：“老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我着书。’于是老子乃着书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。”^③此后关尹遂成为关令尹喜，《道德经》五千言遂被称为老子为尹喜所写。据《终南山说经台历代真仙碑记》引《楼观本起传》云：“楼观者，昔周康王大夫关令尹之故宅也，以结草为楼，观星望气，因以名楼观。此宫观所自始也。问道授经，此大教所由兴也。”^④称楼观道是在周康王时开创的，尹喜为其创教祖师。这无非是为了托之古远，以便在佛道斗争中抬高自己的身价。并且，为了使人相信尹喜在西周初年确已创立楼观道，道教又在尹喜之后，安排了12名所谓周秦道士：尹轨、杜冲、彭宗、宋伦、冯长、姚坦、周亮、尹澄、王探、李翼、封衡、张皓的相互传承。

魏晋之际，关中京兆道士梁堪来到楼观师事郑法师学道。西晋惠帝永兴二年（305），梁堪假称太上老君派遣太和真人尹轨下降楼观，传授他炼气隐形之法、《日月黄华上经》《水石丹法》，还传授他符箓经文和《楼观先生本起内传》一卷。梁堪的故事显然是后来的道士编造的宗教神话，但大致可以相信他是魏晋时的一个方士。魏晋时期，有许多这样的方士在社会上活动，他们以神仙方术秘诀递相传承，形成大大小小的神仙道教团体。楼观道最初正是这样的小道团之一。

北魏太武帝时，楼观道在社会上的影响日益显著，楼观道团开始兴盛起来。魏孝文帝时，道士王道义来至楼观，师事牛文侯。他在楼观大兴土木，使道坛屋宇焕然一新，又捐钱购集经书万卷收藏观中。至此，楼观道派经长期发展，形成了较大的道团。北魏末年及西魏北周时期，楼观道以终南山为中心，在包括京城长安及华山在内的关陇地区广为传播。这时有许多楼观道师，如陈宝炽、李顺兴、韦节、王延等人受到北朝统治者崇奉，被召至京城诵经讲道，建斋祈神。由于统治者的崇奉，楼观道在北朝后期成为北方新兴的大道派。

① 《魏书·释老志》，中华书局，第3055页。

② 同上。

③ 《史记》，中华书局1959年版，第2141页。

④ 《终南山说历代真仙碑记》，《道藏》第19册，第543页。

三、楼观道的宫观式组织特点分析

楼观道奉老君和关令尹喜为祖师，传习《道德》《西升》《妙真》等北方天师道经典，同时又传习南方的《上清》《灵宝》《三皇》等经文。其教义和方术也具有融合南、北、杂采诸家的特点。无论是思神诵经、炼丹服药、符咒巫术或斋醮祈请等方术，楼观道都兼而行之。但在组织形式方面，楼观道在很多方面都与早期道教组织形式不同，属于新兴典型的宫观式道教。其主要有以下几种特点：

首先，从经济上看，宫观制道教由于有自己独立而且稳定的经济收入，从而使得道士人数大为增加。早期五斗米道的经济来源主要靠道民交纳的五斗米，其又称为“信米”“租米”“天租米”，是道民入道的信物。信米要按时交纳到道民所在的道治，而各地方道治要将其所收受信米的 $\frac{2}{10}$ 或 $\frac{3}{10}$ 交送到天师所在道治，即五斗米道的总教会，用来供养高级神职人员，这被称之为“付天仓”。除此之外，道治还可以通过设“厨会”为道民消灾去厄，求福保生，同时收取一定的贡物，如纸、笔、墨等日常所需品来供养道治。然而早期道教的这种经济收入方式是与其政教合一的社会组织形式密切相关的。曹魏时五斗米道被强制北迁，随后张鲁去世，其子孙被朝廷所控制，缺乏号召力。五斗米道失去了首领，教徒们便各自为政，或自称天师，或另立教派，自发地立治传教，并不按张鲁旧法行事。而且，没有了政教合一的行政约束，集体所有制便宣告瓦解，信徒的赈济、施舍往往成为祭酒的私有财产，宗教活动成为祭酒谋取私利的手段。曹魏末年张鲁后裔发布的《正一法文天师教戒科经·阳平治》指责当时的祭酒道官“贪荣富钱财，谷帛锦绮丝绵，以养妻子为务，掠取他民户赋敛，索其钱物，掠使百姓专作民户，修农锻私以养妻奴。自是非他，欲得功名荣身富己。苟贪钱财，室家不和”^①。可见，魏末晋初，虽然五斗米道的组织系统仍然存在着，但在失去了行政约束的情形之下，早期道教的经济收入方式成为道官营求一己之私利的工具，神职官员不遵旧法、各自为政、贪财好利、腐化堕落的现象确已非常严重，从而导致信徒对各种宗教活动尤其是施舍不再热心，对职业道士缺乏尊重，教民不听号令，普通民众对道教信仰丧失了信心，正如《大道家令戒》中所说：“复不信，甚可哀哉。”^②这种状况显然不利于道教的传播发展。为此，道教在魏晋南北朝时期发布了众多教令，企图对此进行整顿。但是这些教令并未起到明显的效果。在南北朝时代的道书中，关于五斗米道组织涣散、经济混乱、科律废弛现象的批评，仍然随处可见。与早期五斗米道不同，新兴宫观制的经济来源主要靠稳定的土地和庙产供给以及统治者赏赐或富人捐助的钱财，另有少部分来自斋醮法会收入。从晋代以后，楼观道一直享有朝廷的“赐田”和“免税地”，据《大元重修古楼宗圣宫记》所载：“魏晋周隋以来……给户洒扫，赐田养道。”《终南仙境志》中也记有：“晋惠帝元康五年（295）重修（楼观），蒔木万株，连亘七里，给户三百，供洒扫。”^③可见楼观道可以依靠田产收入作为其经济来源，同时道观作为一个经济实体，它需要廉价甚至无偿的劳动力，因此还有大量的“庙户”和“洒扫户”为观中租耕土地并

① 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册，第238页。

② 《道藏》第18册，第236页。

③ 《楼观道源流考》，陕西人民出版社1993年版，第294页。

供工役。由此，楼观道在经济上具有自主经济实力，从而能够更好地进行传教活动。这使得道教传播影响日益广泛，出家作为职业道士的人数大量增多。道教创立之初，曾有道不离俗、不弃家室的规定。《太平经》认为，“真道”是应该“孝养亲，续嗣有妻子”，主张修道之人应在家养父母、娶妻生子。而“乞匄弃其亲，捐妻子”，远离父母妻子是“霸道”，会导至道教的衰落，应坚决予以反对。葛洪也认为修道者“可以畜妻子，居官秩，任意所欲，无所禁也”^①。《要修科仪戒律钞》卷十规定：“道民入化，家家各立靖室。”“民家曰靖，师家曰治。”认为道民和一般民众的区别只在于家中立一靖室，只需按时入靖室礼神修道，并不要求离家别亲。天师道、正一道在宗教生活方式上就一直遵循了上述观点和规定，都未将弃家别亲、不婚不娶作为入道的绝对规定和必经仪式。然而这种在家修道的道教传播方式在经济杠杆的作用下却发生了位移，老百姓为了逃避税役，维持最基本的生活需要，纷纷选择成为职业道士。同时入道之后还有可能成为高级道士，在生活上得以养尊处优。所以，平民加入职业道士的人数大为增加，据北齐《议沙汰释李诏》记载：其时“馆舍盈于山藪……黄服之徒，数过于正户”^②。馆、舍当指道教的宫观，而黄服则指出家的道士。其数目甚至超过了正户，可见出家道士人数之多。

其次，从组织成员上看，由于宗教职业化的倾向造成了教徒的低龄化和平民化。据《历世真仙体道通鉴》卷三十《梁谌传》载：“道士梁谌者，字考成，京兆扶风人也。……大魏元帝咸熙（264-265）初，事郑法师于楼观，时年十七。”^③除了梁谌是17岁就进入楼观台，另外还有“道士孙彻者，字仲宣，不知何许人……前赵初光（318-330）中师事王先生，方十八岁”；“法师马俭，字符约，京兆右扶风人，尹通之度师也，年十六岁……博通经史……从孙彻学道时十七岁”；“道士王延，字子元，扶风人也，才九岁，好道，西魏孝文帝大统三年（538）丁巳入道，师正懿先生陈宝炽，至十八肄业于楼观”；“道士李顺兴，京兆人……年十一，与道士籍”；“道士侯楷……就学于正懿先生，年十九”；“法师严达，字道通，扶风人也……后魏明帝永兴（409-413）中入道，年始二十”；“道士张法乐者，南阳人……才及成童之年，托迹楼观”^④。《历世真仙体道通鉴》卷三十中记载的14名道士都出自楼观台。其中明确记有出家时年龄在20岁以下的就有8位。而明确记有出家年龄在20岁以上的只有3人。其余3人没有记载出家年龄。从记载来看，即使这3位没有确切出家年龄的道士都是20岁以后才出家，楼观道道士出家年龄在20岁以下的占总人数的比例业非常大。在师徒制这种早先道教传播组织中，如此多的低龄少年要成为职业道士几乎是不可能的。可见，由于宫观制所产生的职业道士使得道士出家年龄低龄化。其次，正如上文说的，职业教徒的低龄化说明他们对于宗教的选择很可能不是信仰上的原因，更多的是出于经济上的考虑。在道经记载的楼观道道士中，几乎没有官吏和高门士族出身的。这充分说明，职业教徒阶级身份已经有所变化。大户人家的子弟一般不会愿意出家做专职道士，这与早期道教传播方式截然不同。在早期道教传播过程中，师傅可以四处为居，甚至可以住到徒弟家里，而徒弟也可以在家里享受世俗的物质生活的同时修习一些道术。而宫观制的出现却使道士的居所相对固定，要学道者通常得到远离尘世的宫观中常

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第83页。

② 《道藏》第5册，第273页。

③ 《三国志·张鲁传》，中华书局，第270-271页。

④ 同上书，第271-275页。

住。贵族高官不愿意受青灯之苦，而一般的老百姓却想通过成为职业道士逃避税役，这两方面的原因造成了宫观制道士平民化的特点。

再次，从道教管理上看，戒律和道官制从内外两方面对宫观进行了更为严格的管理。由于宫观的出现，一套较为严格的规章制度和仪式就随之而来。戒律是防止道士“恶心邪欲”“乖言戾行”的重要手段。道教戒律自道教产生起就有，如五斗米道就有“教以诚信不欺诈”^①等科律。但起先道教徒们各自为居，道戒的强制性不能得到充分体现。道教宫观制出现以后，道士们集中起来过集体生活，为道戒能够顺利执行提供了前提保障，同时为了加强管理，戒律的重要性便凸现出来。北朝道教的戒律主要见于《太上老君戒经》《太上经戒》《太上老君经律》《女青鬼律》《老君音诵戒经》。其中《正一法文天师教戒科经》《太上老君戒经》自称是老君西游时在楼观为尹喜所说，其认为“杀、盗、淫、妄语、酒”包含了世间的一切恶，因而是必需戒除的，“一切从恶皆起此五，若持此五戒，则众恶悉绝也”^②。另外，戒律在道教修行中被提到了很高的位置，“但持戒去恶，自得渡世”^③，即只要遵守了戒律，就自然可以得道成仙。总的说来，在宫观制道教中，戒律具有非常重要的作用，它从道士内部对道教组织的严密性和统一性作了规定，有利于对道教组织成员内部进行更好的管理。另外，从政府与道教的关系来说，宫观制道教更便于政府管理和控制。这主要体现在魏晋南北朝时期道官制的兴起上。佛教初入中国时，有关佛教的事务由鸿胪寺^④处理，没有设置专门的机构和官员。后秦姚兴时，为了管理译经场的几千僧众，立“僧主”（“僧正”）纲领众僧。道官是北魏时才出现的。北魏时道教宫观制开始形成，这为政府管理道教提供了前提条件。北魏时政府设“监福曹”管理佛道教事务，后改名为“昭玄寺”^⑤。据《隋书·百官志》以及《大宋僧史略》等史书记载，昭玄寺有大统一人、统一人、都维那三人，还有功曹、主簿员。到了北齐道教的管理机构也称为“昭玄寺”，也是佛道并管。《唐六典》卷十六《崇玄署》说：“北齐有昭玄寺，掌释道二教，置大统一人，都维那三人。”西魏时出现了专门管理道教的机构“司玄”。西魏规定司玄掌道门之政。北周沿袭西魏制，“有司玄中士、下士，掌道门之政”^⑥。随着道教宫观制的发展和完善，政府对道教的管理也逐渐加强。

总之，与早期在民间传播的道团相比，宫观制不仅有利于道教自身的传播发展，也因此使道教得到了封建统治者的正式承认，从此以后道教走上了正规发展的道路。然而，宫观制的产生并没有使道教完全屈服于统治阶级，从此道教分成两派，一派作为为统治阶级承认的正统道教为政治上层建筑服务，另一派则隐于民间，流行于下层民众中，并不时以宗教的号召力组织民众反抗暴政，在历史中写下了浓墨的诗篇。而大多数民间教团则湮没于历史的尘沙中，我们现在已经看不到其踪迹，其在漫长的历史岁月中嵌入了人们的社会生活之中，成为了中华文明风俗的重要组成部分。

① 《三国志·张鲁传》，中华书局，第263页。

② 《太上老君戒经》，《道藏》第18册，第203页。

③ 同上书，第201页。

④ “寺”最初并不是指佛教寺庙，从秦代以来通常将官舍称为寺，在汉代则是朝廷所属政府机关的名称，“凡府廷所在，皆谓之寺”（《汉书·元帝纪》）。汉代中央各行政机关的九个官署，就合成“九寺”。九寺中的“鸿胪寺”，即接待印度高僧居住的地方。

⑤ 《广弘明集》，《大正藏》第52册，第104页。

⑥ 《唐六典》卷十六《通典》卷二十五所载相同。

百年道学精華集成

第三辑

人物门派

卷三

道教门派



道教与民间信仰

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，都可以追溯到长远的历史渊源。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；同时又生后稷、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（佑）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种东西说明世界上其他更多的东西的根源。它们是天（乾）、地（坤）、雷（震）、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，

* 本文原载于《贵阳师院学报》（社会科学版）1984年第4期。

① 郭沫若：《先秦天道观之研究》，《青铜时代》。

② 郭沫若：《青铜时代》，第18页。

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、兰彩和、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，路途迷失脱凡尘。

芭蕉宝扇昆仑赠，扇定涓涓洪主人。

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：“概缅寻图史，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“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，

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》，第766-767页。

④ 同上书，第767-768页。

但其中具有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”王国为一号召，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。
正是天本团圆日，
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，勾画出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”^④一类的文字随处可见。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，从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，隐喻三十六天罡；七二，隐喻七十二地煞；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

① 《近代秘密社会史料》卷三，第11页。

② 同上书，第10页。

③ 《天地会文献录》，第17页。

④ 《近代秘密社会史料》卷一，第1页。

⑤ 《天地会文献录》，第28页。

⑥ 同上书，第51页。

明地明天下太平”，“日开月开众星耀辉。”^① 这是天地会首领的帅旗。

从天地会现存的《净坛符》《保身符》等看，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，除十天洞外，还有三十六洞天、七十二福地。《中国秘密社会史》谓天地会“每团必设某某山名，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、陈搏在华山、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 《天地会研究》，第80页。

② 《中国秘密社会史》，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迨至清代,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”者^⑤。

(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。

(三)从白莲教与天地会的宗旨看,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

① 黄育梗:《破邪祥辨》卷三,《清史资料》第三辑,第40页。

② 同上书,第80页。

③ 《明史》卷二百二十六《吕坤传》。

④ 《破邪祥辨》卷三,《清史资料》第三辑,第40页。

⑤ 参见《清朝全史》中译本第四十九章。

⑥ 《内自讼斋文钞》卷一。

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,第372页。

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）从它们的人教（会）形式看。白莲教入教有过愿、赌誓、升丹等形式；凡人教者给于白布凭证。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拆中说：“凡人教之人，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，中不漏自身。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，誓词等亦与天地会类似，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说来，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，无不同宗教迷信发生不同程度的关系。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，第3-4页。

③ 《康雍乾时期城乡人民反抗斗争资料》下册，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。

道教与巫教之争*

羊华荣

当我国从奴隶社会过渡到秦汉的封建社会以后，作为上层建筑的宗教思想，也相应地发生急剧的变化，这种变化的重要标志之一，就是道教的兴起和巫教的衰落。

萌芽于原始社会、盛行于奴隶社会的巫教，在我国具有数千年的历史。在秦汉以前，它不仅受到政治者的信奉，而且也主宰着人们的宗教生活。但是，当我国进入封建社会以后，巫教就渐趋衰落。在巫教日趋衰落的同时，形成于东汉的道教，却得到迅速的发展，逐渐成为我国封建社会中的三大宗教之一。

道教与巫教之间有着密切的联系。道教在形成过程中，明显地受到传统巫教的影响，但道教在发展过程中，又积极地排斥巫教。可以说，在隋唐以前，道教的发展过程，就是道教与巫教斗争的过程，也是巫教日趋衰落的过程。以后更由于唐宗统治者大力扶植道教，排斥巫教，巫教虽在民间继续流传，但再也不能形成与道教相抗衡的力量。

一、汉代巫教由盛转衰

我国巫教有着悠久的历史，它在漫长的发展过程中，其政治地位以及它的内容和形式，也随着社会的变化而相应地变化。在殷商时期，由于统治者敬信鬼神，当时的巫覡具有较高的政治地位，国家设有专职的巫卜之官，凡国家大事，皆需巫覡用卜筮问吉凶。在周代，统治者较重视人事，对鬼神采取敬而远之的态度，当时国家虽仍设有专职的巫卜之官，但政治地位已有所下降。春秋战国时期，由于社会的急剧变化，巫教也相应地发生较大的变化，本以卜筮为主的巫教，逐渐向不同的领域分化。有些巫覡为了满足人们企求长生不老的愿望，他们偏重于搞医药和神仙方术，有些巫覡为了适应统治者欲预卜社会变化的规律，他们偏重于观察天文气象的变化搞星占和风角等术。有些巫覡为了满足人们求福消灾的愿望，他们偏重于搞祭祷诅祝之术。当时的神仙术、星占术等虽仍和巫术有着密切的联系，但在某种程度上已逐渐形成独立的体系，慢慢地从巫教中分化出去。以后人们称此为“方术”，以与“巫术”相区别，而巫术主要指祭祷诅祝之术。

* 本文原载于《宗教学研究》1985年第1期。

两汉时期，巫教仍很盛行，但巫覡的政治地位已日趋低下。汉武帝虽“尤好鬼神之祀”，但其目的是企求长生成仙，因而重用方士，好方术，巫覡的地位不高。汉光武则好讖纬迷信，也不重视巫教。据《后汉书·方术列传》载：“汉帝颇好方术，天下怀协道艺之士，莫不负策抵掌，顺风而届焉。后王莽矫用符命，及光武尤信许言，士之赶趣时宜者，皆聘驰穿凿，争谈之也。”故巫覡一般不受统治者所重视，巫教主要在民间流行。

汉代的巫教大致可分为两大类型。一种是比较原始的类型，主要分布于生产和科学文化比较落后的地区和边远的少数民族地区，那里大致仍保持着原始的自然崇拜和动物崇拜的习俗，它们仍以祭祀山川神和动物神为主，这些山川神和动物神，大都是会兴妖作怪的“凶神”，人们必须按时杀牲以祭，而且往往保持以人祭神的野蛮习俗。《后汉书·宋均传》载：“浚道县有唐、后二山，民共祠之。众巫逐取百姓男女以为公姬，岁岁改易，既而不敢嫁聚，前后守令莫敢禁。”又《历世真仙体道通鉴·张道陵传》载：“西城房陵有白虎神，好饮人血，每岁其民杀人祭之。”另一类型是以“房祀”为主的巫教。所谓“房祀”，即建庙舍祠屋以供奉鬼神，信徒按时于此祭祷，这里供奉之神很杂，各地均不相同，或供奉某些历史人物，或供奉木石鱼兽之神，但它们大都是被人视为能知人祸福，为人消灾的“善神”，人们若遇灾病，即往祭祀以求福。它主要分布于生产比较发达，人口比较集中的中原地区。这是汉代巫教的主体，也是汉代巫教的特征。这一特征的形成，主要是由于汉武帝好鬼神之祀，大兴祭祷之风，自此上行而下效，使民间的祭祷鬼神之风盛行。应劭《风俗通义·怪神篇》载：西汉阳城王刘章有功于国，故为其立祠，诸郡转相仿效：“自琅琊、青州六郡及勃海都邑乡亭聚落皆为立祠……烹杀讴歌，纷藉连日，转相诳曜，言有神明，其遣问祸福立应，历载弥久，莫之匡纠。”又载：汝南农民获一鲍鱼，以为是神，转相传闻，言其能治病求福，“因为起祀舍，众巫数十，帷帐钟鼓，方数百里，皆来祷祠，号鲍君神”。这种房祀之风，在当时十分盛行。

汉代巫教的盛行，不仅不能使群众消灾获福，反而给群众带来更深重的灾难。据《后汉书·王符传》载：当时“妇女中馈，休其蚕织，而起学巫祝，鼓午事神，以欺细民荧惑百姓妇女，羸弱疾病之家，怀忧愤愤，易为恐惧，至使奔走便时，去离正宅，崎岖路侧，风寒所伤，奸人所利，盗贼所中，或增祸重祟，至于死亡，而不知巫所欺误，反恨事神之晚，此妖妄之甚者也”。又《风俗通义》卷下载：“会稽俗多淫祀，好卜筮，民一以牛祭，巫祝赋敛受谢，民畏其口，惧被祟，不敢拒逆。是以财尽于鬼神，产匮于祭祀。”南朝刘宋时道士陆修静在《道门科略》中概述了汉代巫教的祸害，他说：汉代巫鬼“擅行威福，责人庙舍，求人飨祠，扰乱人民，宰杀三牲，费用万计，倾财竭产，不蒙其佑，反受其患，扫死横夭，不可称数”。又徐氏《三天内解经》亦称：“反至汉世，群邪滋盛，六天气勃，三道交错，疠气纵横，医巫滋彰，皆弃真从伪。弦歌鼓午，烹杀六畜，酌祭邪鬼，天民夭横，暴死狼籍。”以上虽皆南朝道士站在道教立场上反对巫教之言，但大致上反映了汉代巫教盛行的情况和巫教给人民带来的深重灾难。

汉代巫教的盛行，不仅促使群众更趋贫困化，而且也促使社会进一步的动混。当时有些巫覡往往利用宗教组织发动局部的农民起义，如汉光武建武十七年“秋七月，妖巫李广等群起据皖城”。十九年，“妖巫单臣、傅镇等反”（《后汉书·光武帝纪》）。汉顺帝阳嘉元年三月，“扬州六郡妖贼章河等寇四十九县，杀伤长吏”（《后汉书·顺帝纪》）。当时被称为“妖贼”的农

民起义军，往往和巫教有着直接或间接的联系，这就引起东汉统治者的不满。汉桓帝时，曾下诏“悉毁诸房祀”，企图禁绝巫教的淫祀之风。当时的一些地方官吏也曾采取一些积极措施。如栾巴为豫章太守，“乃悉毁坏房祀，剪理奸巫”（《后汉书·栾巴传》）。第五伦为会稽太守，“乃移书属县，晓告百姓，其巫祝有依托鬼神诈怖愚民，皆按论之”（《后汉书·第五伦传》）。宋均为辰阳长，因“其俗少学者而信巫鬼，均为立学校，禁绝淫祀”（《后汉书·宋均传》）。曹操为济南相，“皆毁坏祠屋，止绝官吏民不得祠祀”（《三国志·武帝纪》注引《魏书》）。东汉统治者的这些措施，在一定程度上打击了巫觋宗教活动，使当时盛行的巫风有所削弱。但是，巫教有着数千年的传统，在群众中有着深远的影响，而当时巫风盛行的社会根源依然存在，因而决非统治者的一纸禁令即能禁绝。广大群众虽因贫困而无力供奉巫教的祭祷活动，也不满于巫觋收敛财物的贪婪行为，但他们需要宗教，需要从宗教中寻找一点精神寄托。这就要有一既能符合封建统治者利益，又能满足群众精神需求的新宗教，这就为当时道教的兴起和佛教的流传提供了社会基础。

二、道教与巫教之争

道教是在黄老思想的基础上，吸收传统的鬼神观念和某些巫术方术形成的。道教的形成，有其复杂的社会原因和历史渊源。两汉时期，汉武帝好神仙方术；董仲舒倡导神学目的论；佛教的输入；谶纬迷信的盛行，老子的神化和黄老思想神学化，《太平经》等宗教书籍的编纂；巫教的流行，所有这些，使当时的社会充满宗教迷信气氛，同时也为道教的形成提供了必要的社会条件。但是，促使东汉道教迅速崛起的直接的社会原因，却是当时疫病的流行。据《后汉书·五行志》载：“安帝元初六年夏四月，会稽大疫。”“延光四年冬，京都大疫。”“桓帝元嘉元年正月，京都大疫，二月，九江庐江大疫。”“延嘉四年正月，大疫。”“灵帝建宁四年三月，大疫。”“嘉平二年正月，大疫。”“光和二年春，大疫，五年二月大疫。”“中平二年正月，大疫。”如此频繁的疫病，百姓有阖门而死者，有举族而丧者，在那缺医少药和科学不发达的时代，广大群众在此天灾面前，唯有求助于鬼神。这就一方面促使当巫的巫风盛行，同时也促使道教的兴起，东汉道教初起时，无论是巴蜀的五斗米道还是中原的太平道，皆以治病为传统手段。他们的治病方法简便易行，没有巫教频繁而复杂的祭祀活动，没有众多的禁忌，也不需大量的财物供祭祀之用，而只需病者首过谢罪，然后饮以符水或向天地水三官请祷，表示服罪。五斗米道需病者出米五斗（一说病愈者出米五斗，一说入道者出米五斗），太平道需病者出什么，未见记载，但太平道信徒主要为流民，流民为贫用的农民，不可能有较多财物，故太平道收费不会太高。这对贫病交困的群众来说，显然比巫教具有更多的吸引力。而东汉统治者取缔巫教的淫祀活动，也有助于道教的传播。这就使东汉的道教得到迅速的发展。

道教的兴起，必然要和传统的巫教发生矛盾。因为道教不仅削弱了巫教的社会地位，而且侵占了巫教的活动地盘和宗教信徒，这就剥夺了巫觋的衣食之源。具有数千年传统的巫教，在当地具有相当的影响，而一些巫觋及其首领，在当地也往往具有一定的地位，甚至就是部落的首领，他们当然不会轻易让位于道教，这样，道教与巫教之间的一场激烈斗争是不可避免的。

道教与巫教之争，大致可分为两个主要的阶段，第一阶段是东汉时期，第二阶段是在东晋

南北朝时期。它们各具时代的特色，前者偏重于实力的较量，后者偏重于理论的论争。

东汉时期，巴蜀为少数民族聚居之地，巫风颇盛，张道陵的五斗米道初起时，就遭到传统巫教的抵抗。张道陵是一位官场失意的儒生，曾制作道书，在宗教理论上当胜于当地的巫觋。他也是一位拥有部曲的大地主（见范文澜：《中国通史》第2册），是具有实力的道教首领。相传张道陵为了巩固和发展五斗米道，曾积极地向传统的巫教挑战。据《汉天师世家》卷二称，张道陵于“汉安二年七月一日登青城山，山有鬼城鬼市鬼众，分为八部，日为民害，各有鬼帅领之，及至，鬼帅率其属迎敌”。《历世真仙体道通鉴·张道陵传》中有详细描述张道陵于青城山“大战众鬼帅”，制伏“外道恶魔，诛绝邪伪”的故事。在其他道教著作中，也有较多的类似记载。今青城山仍留有所谓张道陵与众鬼帅战斗的古迹。以上神话传说，当然不足为据。但以上所说的“鬼帅”“六天魔鬼”等，在道教用语中虽指在人间行施灾病的鬼魔，而实指装神弄鬼的巫觋及其首领。这些神话故事的产生，究竟是道士们纯属子虚乌有的编造，还是有一定的历史事实为依据呢？我认为它在一定程度上是反映了当时的历史事实的，如果我们透过这层神话传说的迷雾，是可以隐约地看到这场道巫之争的梗概的。

东汉道教初起时，确实和巫教在教旨上有着重大的分歧。其分歧之一，就是巫教的淫祀和道教的反淫祀。据《三天内解经》载：张道陵于汉桓帝“永寿三年，岁在丁酉，与汉帝朝臣以白马血为盟，丹书铁券为信，与天地水三官太岁将军共约，永用三天正法，不得禁固天民，民不妄淫祀他鬼神。使鬼不饮食，师不受钱，不得淫盗，治病疗疾，不得饮酒食肉。民人唯听五腊吉日，祠家亲宗祖父母，二月八日祠祀社灶，自非三天正法，诸天真道，皆为故气”。这里有诸多道教用语，所谓“三天正法”，即指道教，“天民”，即指道教信徒，“故气”亦称“六天故气”，即使人灾病之气，亦即巫教所祭祀之鬼神，实指巫教。陆修静《道门科略》中亦称，太上授张道陵“正一盟威之道，禁戒科律，检示万民逆顺祸福功过，会知好恶。……周天匝地，不得复有淫邪之鬼。罢诸禁心，清约治民，神不饮食，师不受钱，便民内修慈孝，外行敬让，佐时理化，助国扶命。唯天子祭天，三公祭五岳，诸侯祭山川，民人五腊吉日祠先人，二月八日祭社灶，自此以外，不得有所祭。若非五腊吉日而祠先人，非春秋社口而祭社灶，皆犯淫祀”。以上史料皆称张道陵的五斗米道严禁淫祀之风，百姓除按时祭祀祖先和社灶外，不得“淫祀他鬼神”。又“神不饮食，师不受钱”，严禁杀牲祭祀和吸收民财。这些严格的规定，显然是针对巫教的淫祀之风提出的。当然，以上史料皆出于南朝道士之手，多少已属入后人的观点，未必完全可信，但它大致上是符合东汉道教的实际情况的。因为张道陵（一说张鲁）所作的《老子想尔注》中亦称：“行教的实道者生，失道者死。天之正法，不在祭醮祷祠也。道故禁祭祷祠，与之重罚。”表明五斗米道确实是严禁淫祀之风的。道教与巫教之间这种观点上的对立和利害上的冲突，必然会导致双方激烈的斗争，这就是以后道士编造张道陵大战鬼帅等神话故事的历史依据。我们还可以从以下史实中看到道巫之争的真实性。《晋书·李特载记》：“汉末张鲁居汉中、以鬼道教百姓，人敬信巫觋，多往奉之。”表明张鲁在汉中建立政教合一政权后，五斗米道成为其统治区唯一必须信奉的宗；巫教已无立足之地，故过去崇奉巫觋只有改换门庭的群众转奉道教。又中原的太平道，也与五斗米道相同，曾积极反对巫教的淫祀之风。据《三国志·武帝纪》注引《魏书》云：“贱乃移书太祖曰：昔在济南，毁坏神坛，其道与中黄太乙同，似若知道，今更迷惑。”这里的“贱”指黄巾起义军；“太祖”，指曹操；“毁

坏神坛”指曹操为济南相时毁坏巫教的祠屋六百余所，禁止淫祀；“中黄太乙”指太平道信奉之最高神，这里实指太平道。这条史料虽简略，但提供了一个重要信息，即黄巾军称曹操毁坏神坛的行为与太平道宗旨相同，表明太平道也是积极反对巫教淫祀的，太平道与巫教亦是有斗争的。

东汉统治者取缔巫教之淫祀和东汉道教反对巫教之淫祀，虽然各自的出发点不同，但共同目的使他们可能相互利用，相互配合。故《三天内解经》中所谓汉帝朝臣与张道陵“以白马血为盟，丹书铁券为信”，“永用三天正法”的说法，目前虽无旁证材料，但很可能有一些历史的依据。我认为，东汉道教所以能在短时期得到迅速的发展，在一定程度上是得到统治者支持的。至于以后太平道等因起义而被镇压，那是以后之事，两者不能混为一谈。

综上所述，东汉时期道教与巫教之间是有斗争的。巫教的淫祀和道教的反淫祀，就是这场斗争的核心。道教在统治者的配合和群众信奉下，获得了迅速的发展，巫教则遭到打击而渐趋衰落。

三国及西晋时期，道教发展缓慢，这是由于汉末黄巾起义失败，太平道被取缔。张鲁投降曹操后，五斗米道也失去统一的领导。更由于当时统治者因黄巾起义而心有余悸，他们一般不支持道教。在道教著作中，也很少有关这一时期五斗米道活动的记载，表明当时五斗米道的活动正处于低潮。至于以长生成仙为目的的上清、灵宝等道派，当时尚处于酝酿阶段，它们主要在上层中秘密流传，尚未形成真正的道教之派。

当时的巫教有一定程度的复苏，少数巫觋也受到统治者的信任，如晋惠帝时贾皇后因“河东公主有疾，师巫以为宜施宽令，乃移诏大赦天下”（《晋书·惠贾皇后传》）。赵王伦及其亲信孙秀等亦“并惑巫鬼，听妖邪之言”（《晋书·赵王伦传》）。

东晋南北朝时，礼会动乱，为宗教活动提供了适宜的条件，这就促使佛教的迅速传播和道教的再次崛起。当时的上清、灵宝派一方面吸取佛教的思想，同时仿效世俗的制度，制作道书，广为流传，逐步形成强大的道教教团。五斗米道（当时一般称天师道）在东晋杜子恭、北魏寇谦之、南朝陆修静等创导和整顿下，也得到了发展，影响日益扩大。随着道教的再次崛起，道教与巫教之间的斗争也相应地加剧。据《三洞珠囊》卷一引《道学传》云：杜灵“为人善治病，人问善恶，皆能预睹。上虞龙稚，钱唐斯神，并为巫觋，嫉灵道王，常相诱毁。人以告灵，灵曰：‘非毁正法，寻找冥考。’俄而稚妻暴卒，神抱隐疾，亦思过归诚。灵为解谢，应时皆愈，神晚更病，灵语曰：‘汝藏鬼物，故气祟耳。’神叩首谢曰：‘实藏好衣一箱。’登取于治烧之，豁然都差”。杜灵即杜子恭，为东晋江南五斗米道首领。这则道巫斗法的神话故事当不足信，但多少反映了当时江南地区的道巫之争。

东晋南北朝时，除少数统治者崇信道教并大力支持道教外，大都是佛、道、巫三者兼容。因而道教不可能如东汉时期借助统治者的力量来排斥巫教，只能偏重于理论上的揭露和批判，使当时的道巫之争带有浓厚的理论色彩。

当时的道教大致上是从以下几方面来揭露和批判巫教的。

（一）从历史角度论证巫教之不可信。这里可分两种情况：一种是以真实的历史资料为依据；一种是以道教编造的历史资料为依据。前者为葛洪《抱朴子·道意篇》中所作的论证。他说：“楚之灵王，躬身为王，靡爱斯牲，而不能却吴师之讨也。汉之广陵，敬奉李须（女巫）

倾竭府库而不能救叛逆之诛也。孝武尤信鬼神，咸秩无文，而不免五柞之殂，孙主贵待华向，封以王爵，而不能延命尽之期。非牺牲之不博硕，非玉帛之不丰醑，信之非不款，敬之非不乖。有丘山之损，无毫厘之益。”又云：“第五公诛除妖道，而既寿且贵；宋庐江罢绝山祭，而福禄永终；文翁破水灵之庙，而身吉民安；魏武禁淫祀之俗，而洪庆来假。”以上的事例都是有史可循的，葛洪据此论证崇信巫教者未得福寿，反对巫教者也未得恶报，故巫教是不足信的。

后者如徐氏《三天内解经》中所作的论证，他依据道教编造的历史，认为我国宗教的发展分两个阶段，即六天之治时期和三天之治时期，它们的教主都是太上老君。六天之治始于黄帝以后，当时太上老君“出三道以教天民。中国阳气纯正，使奉无为大道，外胡国八十一域阴气强盛，使奉佛教，禁戒甚严，以抑阴气，楚越阴阳气薄，使奉清约大道。此时六天治兴，三道教行”。以后由于“下古僭薄，妖恶转兴，酌祭巫鬼，真伪不分”。因而太上老君废除六天之治，更立三天之治。于汉安元年在西蜀授张道陵新出“正一盟威之道”，以“罢废六天三道时事，平正三天，洗除浮华，纳朴还真”。自此以后，唯“正一盟威之道”为“三天正法”，其他皆为六天故气，不得信奉。以此论证道教为唯一正统宗教，其他皆为过时的伪宗教，故巫教等皆不足信。

(二) 从养生角度论证巫教之不足信。认为人们所以信奉宗教，无非是为了求福消灾，延寿长生，而要达此目的，当注意摄气养生，不在于崇信鬼神。葛洪在《抱朴子》中曾作了较多的阐述。他说：“俗人不能认其太初之本，而修其流淫之末，人能淡默恬愉，不染不移，养其心以无欲，颐其神以粹素，扫涤诱慕，收之以正，除难求之思，遣害真之累，薄喜怒之邪，灭爱恶之端，则不请福而福来，不禳祸而祸去矣。”若“心受制于奢玩，情浊乱于波荡，于是有倾越之灾，有不振之祸，而徒烹宰肥腩，沃醑醪醴，撞金伐革，讴歌踊跃，拜伏稽颡，守请虚坐，求乞福愿，冀其必得，至死不悟，不亦哀哉”（《道意篇》）。又《三天内解经》亦云：人之所生，上禀乎天，下象乎地，故天地人三才合德：“天不可养生，地不可不长物，人不可不摄气养生也。人若不合天地之道，不知摄气养生，则必有灾祸。”“今下古民人年命夭横，尸骨狼藉，不终年寿，皆由所修失本，婚姻非类，混气乱浊，信邪废真，本道乖错。群愚纷纭，莫之祸之所由。或烹杀六畜，祷请虚无，谣歌鼓舞，酒肉是求，求生反死，邪道使然，头痒搔足，事不相由，祈请乖越，以致灭躯，夭此年命，诚可痛哉。”以此论证巫教之妖妄不足信。

(三) 揭露巫教的祸国殃民，以论证取缔巫教之必要性。道教著作中有较多揭露巫教耗财害民和促使社会不安的论述。如《抱朴子·道意篇》云：“俗所谓率皆妖伪，转相诳惑，久而弥甚，既不能修疗病之本，又不能返其大迷，不务药石之救，惟专祝祭之谬，祈祷无已，问卜不倦，巫祝小人，妄说祸祟，疾病危急，唯所不闻，闻辄修为，损费不訾，富室竭其财储，贫人假举倍息，田宅割裂以讫尽，篋柜倒装而无余。”“或什物尽于祭祀之费耗，谷帛沦于贫浊之师巫。”致使百姓或饥寒冻饿而死，或铤而走险，沦为盗贼，遭刑罚之苦，杀身之祸。以此论证取缔巫教之必要性。葛洪还杀气腾腾地建议统治者采用严刑峻法来禁绝巫教。他说：“惟宜王者更峻其法制，犯无轮重。致之大辟。购募巫祝不肯止者，刑之无赦，肆之市路，不过少时，必当绝息，所以令百姓杜冻饥之源，塞盗贼之萌，非小惠也。”（《道意篇》）

(四) 借助佛教的观点，恐吓巫覡及其信奉者将受地狱轮回之苦。如《洞玄灵宝长夜之府

《九幽玉匮明真科》云：“无报世界，男女之人，生死恶逆，杀生淫祀，祷祠邪神，歌舞袄孽，自称姑郎，食啖百姓，兴造无端，赃满罪定，受死恶对，魂魄囚徒，流曳三官五狱之中，一日三掠，痛毒难言，万劫当还，生贱人中。或婴六极无人之形，幽沦罪源，长祖冥冥，不得开渡，福道无缘。”

道教以上的论证，有些当然是荒唐的，但它楚清地表明东晋南北朝时道教与巫教之间的论争是激烈的。在此期间，道教的社会地位已日趋巩固，而巫教则更趋衰落。

三、道教战胜巫教的原因

道教所以能战胜巫教，其原因是多方面的。总的来说，无非是两条：一条是统治者的支持；一条是群众的信奉。但具体说来，主要有以下一些原因。

（一）作为上层建筑的宗教，必然要随着经济基础的变革而相应地变革。当我国从奴隶社会过渡到统一的封建社会以后，传统的巫教由于原始性和分散性的弱点，已与统一的封建社会不相适应，它需要有一与封建社会相适应的并为封建社会服务的宗教组织。佛教的输入和道教的兴起，正是适应封建社会的需要。道教初起时，它就好比巫教具有较为完备的宗教形态。如它有统一的组织，统一的教主，统一的经典和信奉统一主神。如五斗米道奉老子为教主，《老子五千文》为经典，天地水三官为主神，设治所为组织机构。太平道本黄老为教主，《太平经》为经典，“中黄太乙”为主神，设三十六方为组织机构。这与巫教的划地为界，各祭各的神，各祷各的鬼的情景大不相同。到东晋南北朝时，道教在理论上和组织上就更日趋完备。它们按照世俗社会的模式编造了一套等级森严的神谱，至高无上的元始天尊实质上只是神化了的世俗社会的皇帝，它们制订了一整套科仪戒律，这也只是世俗社会礼仪和道德规范的反映。它们还规定了修道者的不同级别，按照三洞分类法整理了道教典籍等等。从而初步完成了一个较为完整的道教体系。而巫教则仍停留在原始状态，缺乏一个统一的完整的宗教体系，因而道教比巫教更能适应封建社会的需要。这就是道教能战胜巫教的根本原因。

（二）任何成熟的宗教，总是把伦理道德作为其教旨的核心，一切神学理论和鬼神观念，本质上只是保证贯彻这些伦理道德的思想工具。道教一开始就把伦理道德纳入其教旨，如太平道欲“以善道教化天下”。张道陵“欲以兼耻治人”。张鲁教人“诚信不欺诈”，凡有病求治者必须“首过谢罪”，并保证不再重犯。这表明初期道教已认识到伦理道德在宗教中作用。道教伦理道德的准则，集中反映在道教的戒律中，大致说来，道教初起时，戒律比较简单，只限于不杀、不偷盗、不好淫等等，以后戒律越来越多，到南北朝时，已达数百条，且以忠孝为戒律之首。除“夫夫妻妻”这条外，几乎包括了全部的封建道德。

道教认为人之所以所福祸寿夭，皆视人是积善还是为恶，积善者则得天地神灵的护卫来得到好报，且可长生成仙，为恶者则得恶报，甚至死后打入地狱或殃及子孙。道教的这种观点，是受封建统治者欢迎的，因为它不仅把群众遭受苦难的原因归咎于群众自身，而且用天地神灵的名义来维护封建道德，能起到世俗政权所不能起到的作用。对于广大的宗教信仰徒来说，也具有较大的迷惑作用。因为道教宣称个人的命运可由自己掌握，只要自己能修善积德或忏悔过错，天地神灵就会赐福消灾，且可长生成仙。道教把神灵打扮成赏善罚恶的清官，这是易于被

群众接受的。

巫教则不然，巫教认为人之所以有灾病，皆因鬼神作祟，人们除了向鬼神祭祷乞求外，别无他法。至于信徒能否获福消灾，主要视祭品是否丰厚，与个人的道德行为无关。巫教的鬼神象贪婪的恶棍，使人感到恐惧。这也是道教能战胜巫教的重要原因之一。

(三) 道教除了利用道家的黄老思想外，还广泛地吸收了儒家、墨家、阴阳五行家和佛教等思想，又吸收了炼丹术，医学、卜筮、星占等各种方术和巫术，使道教的内容杂而多端，丰富多彩，易于被不同阶层和兴趣的人所接受。特别是它的清静无为思想和炼养术等，更易受到知识阶层的欢迎。因为我国封建社会的知识分子，往往在儒家思想和道家思想之间摇摆，失意的或不满足于现状而不愿仕宦的知识分子，往往从道家思想中去寻求安身立命之道，这就很易和道教发生联系，或者成为道教信徒，为张道陵、葛洪、陶弘景等皆是。由于他们均受过良好的教育，有较丰富的知识，有一定的写作能力和较高的理论水平，他们编撰了较多的道教著作，这不仅丰富和充实了道教理论，而且能吸引更多的知识分子支持或信奉道教，从而改善了道教素质，提高了道教的社会地位。在这方面，巫教几乎是无法与道教相类比的。这也是道教优于巫教的原因之一。

(四) 道教在道法的理论上也略胜于巫教。巫教把人与神之间划一条绝对的不可逾越的界线，神永远是人的主宰者，正如奴隶主主宰着奴隶的生命一样。而巫觋则是人神之间的唯一使者，巫觋虽具有诅祝之权，即有在神的面前讲某人的好话或坏话的权力，但它无驾驭神的权力。道教则不然，道教认为人神之间是相通的。神不仅在高高的天上，而且在人的周围，在人的身体之内。人的一言一行神皆可直接知道，不必第三者转达。又认为身中之神与天上的神是相应的，人若经常思念身中之神，就能和天上之神交往。而且人亦可修炼为神，使肉体飞升上天。道士不仅是沟通人神的使者，而且具有召神劾鬼的法力，他可以驱使鬼神为信徒服务。道教信徒也只要佩服一定的符篆或默念一定的咒语，亦可得到神的护卫。这些虽是骗人的鬼话，但它对群众有一定的吸引力，因为它反映了人们期望驱使鬼神和飞升成仙的愿望。

(五) 道教反对巫教的淫祀之风，禁止巫教杀牲或杀人以祭神，取消巫教的诸多禁忌等等，也易于受到群众的欢迎，因为它减轻了群众在经济上和精神上的负担。

以上大致是使道教能战胜巫教并逐步取代巫教的主要原因。

四、最后的一点想法

本文标题虽称“道教与巫教之争”，而实际上只涉及道教反对巫教的一个方面，至于巫教是何何对抗道教的，它们在斗争中是如何相互影响的等等，因史料不足，均未涉及。我认为全面地研究道教与巫教之间的关系，这不仅是研究道教史和中国宗教发展史是必要的，它对研究中国古代史和哲学史也有一些价值。如果说佛教与道教之争还只是封建社会中两个不同的宗教教派之争，那道教与巫教之争则还涉及我国宗教是如何从分散的原始的阶段走向统一的成熟的阶段的，它涉及我国宗教的两个不同发展阶段的问题。这显然对研究我国宗教史是有重要意义的。本文虽在这方面作了一些初步的探索，但既不全面，更不成熟，其目的是想引起注意，希望有更多的人来关心和研究这个问题。

临水夫人的道派归属与社会影响*

詹石窗

我国素有信仰女神的传统，这在道教中表现得尤为突出。稽考道教仙谱，我们可以发现众多女神济济一堂，临水夫人便是其中重要的一位。临水夫人姓陈，名靖姑，因其种种“灵异”而闻名于世，并受到了民众的崇拜。对于这位产生于闽中的奇特女神，学术界已经进行过一些研究，取得了一定的成果。但是，关于她的道派归属与社会影响问题，似乎还有待进一步认识。故笔者对有关史料略加梳理，写就此文，以就教于方家学者。

一、临水夫人的道派归属

要说明临水夫人的社会影响问题，首先必须对其所属信仰系统有一番基本认识；否则，一切论述将成为无本之木。

临水夫人到底属于什么信仰系统呢？这看起来似乎是一个不需再作探讨的问题；其实不然。因为从现有的资料来看，尚存在许多不同的看法。有的人把临水夫人崇拜视为一种单纯的民间信仰，有的人则将之归入佛教范围。在笔者看来，问题并非如此简单。要搞清楚这个问题，不能不从其生平记载的辨析入手。有关临水夫人的生平，现有记载主要有三类：第一是采撷民间传说而成的话本小说以及宝卷之类，诸如《闽都别记》《临水平妖》《陈十四》等，这一类占较大的比重；第二类是方志，诸如《古田县志》《晋安逸志》，这一类之中的临水夫人的事迹所占分量较小；第三类是正统宗教的经典的记述，这一类所占的分量也不多。

在《闽都别记》中，临水夫人陈靖姑的出生与观音菩萨有关。书中描述，闽国时期，巡检宋忠奉命修造泉州洛阳桥，可是钱粮却无着落。观音菩萨便化为一个美丽的女子乘船出游洛阳江，声称不管哪一位男人只要能够用金钱投到她身上，她便嫁给他为妻。这下子引出无数公子王孙都来投掷金钱；可惜开头都没有人能够投中，而留在船上的金钱都成了建桥的资金。最后，一位姓王名小二的卖菜青年终于投中了彩船中的女子，这女子一刹那却化为轻烟消失了。王小二愤愤不平而自杀。后来，观音菩萨让王小二投胎转世为刘枸，与此同时，观音菩萨又弹指血而化为陈靖姑。按《闽都别记》这个说法，临水夫人陈靖姑具有佛教的血统，因为观音菩

* 本文原载于《中国道教》1997年第1期。

萨本来就出自佛教。

如果我们稽考一下方志，就发现有关陈靖姑的生平事迹与《闽都别记》的描绘颇不相同^①。徐勃《榕荫新检》卷六引《晋安逸志》称：“陈靖姑，闽县人，五世好道。靖姑少孤，与其兄守元力田牧畜。”这部志书还描述，陈守元放牛山中，靖姑送饭上山，在路上遇到了一位老妪。这位老妪肚子饿，靖姑便把饭盒中的食物送给老妪吃，而将自己要吃的饭给胞兄守元吃。老妪觉得这女子贤惠，便以身相托，靖姑把老妪当做母亲看待。老妪生病，靖姑尽心伺候。老妪后来去世，靖姑备棺木收殓。有一天，守元外出，靖姑因渡牛而溺于水中，忽然看见紫府严丽老妪云衣月披，笑着说：“孩子啊，你怎么来得这么迟？”说罢，遂授予神篇秘篆。住了一年有余，老妪把靖姑带去见宝皇，宝皇非常高兴，敕封“真官，得主地上鬼神”。志书云：老妪赐鹤予靖姑驭归家。“守元见之，大恐曰：妹既已为鱼鳖饵矣，何遽如许？靖姑告之故，乃窃发妪塚，但衣被而已。于是，为靖姑再拜求其术。”

以上方志资料所涉及陈守元是五代时期的一位著名道士。《资治通鉴》卷二百七十七载：后唐长兴二年（931）六月，“闽王延钧，好神仙之术，道士陈守元、巫者徐彦林，与盛韬共诱之，作宝皇宫。极土木之盛，以守元为宫主”。陈守元既然是宝皇宫的宫主，受到闽王的信任，说明他在当时道教界很有影响。按《晋安逸志》的描述，陈靖姑是陈守元的妹妹，守元的道术是他的妹妹教给的。这个说法是否可靠，尚无其他资料佐证；不过，有一点值得注意，那就是传授靖姑“神篇”的老妪乃是一位“尸解仙”，因为陈靖姑在回家后开棺检验，见到的只是“衣被”，并无尸骨。此类行文在道教神仙传记中是经常看到的。由此观之，至少在明代的志书记载中，陈靖姑是被当做一位道门神仙看待的。而今日在古田大桥镇民间流传的临水夫人传说与《晋安逸志》相差不多，这从一个侧面反映了陈靖姑的道教归属由来已久。

传授陈靖姑道术的老妪到底是谁？现在已难于详考；不过，从福建闾山派的一些祈禳科仪文献中还可以寻得一点蛛丝马迹。闽西等地有所谓“王姥教”，所谓“王姥”指的是道坛中的最高女神，又是陈靖姑的师傅。王姥又称“太姥”。《王姥行罡》云：“龙王借问何家女，我是三宫太娘娘。”这个“太姥”本是对有威望的老祖母式的女性的尊称。其中隐隐约约露出了传授陈靖姑道术的“老妪”的影子。如上所述，陈靖姑是在溺水之后才得到传授的；而《王姥行罡》之行文出现了“龙王”，这就与“水”密切关联起来。由此可见，闾山派王姥教中的“太姥”在早先可能不是泛称，而是有具体含意的。其原型应是“老妪”。后来，由于时间的推移，人们渐渐淡化了原型，于是“王姥”或“太姥”就成了一种泛称。但无论情况如何，既然以“老妪”为原型的“太姥”“王姥”被闾山派王姥教尊奉为最高女神，则受业于“老妪”的陈靖姑属于闾山派系统也就理所当然。

关于陈靖姑道法渊源的问题，另有一种说法，那就是认为她学道于“闾山大法院”，这到底在哪里？今福州郊区城门一带即有闾山大法院；但是，道门一般认为真正的闾山大法院是在水里。广济坛科仪文献抄本《幡科全部》卷二《分军》有一首诗，略云：“请说闾山起祖时，第一传来生木儿。董仲仙人传正法，闾山原有一口池。池中天下千百里，水气冲天太白儿。池中一生长生不老树，生得千枝及万枝……”这首诗运用隐语的形式暗示闾山的地域所在，至今

^① 关于陈靖姑出生时代，文献记载不一，或以为她是唐大历年间人。

人们尚不能破译；但这并不妨碍我们对陈靖姑道法归属问题的认识。因为她既然进入闾山之门，也就归属于闾山派了。

陈靖姑为什么学习闾山道法？据说为了杀蛇。学成之后，她的活动当然不仅限于杀蛇一项，但杀蛇确是其非常有影响的一个方面之内容。在各种方志以及话本小说里有充分的体现。如《晋安逸志》载，永福有白蛇为魅，为害乡里郡县，甚至隐形宫中，幻化为闽王后，以迷惑闽王。闽王和他的左右官僚都区别不了哪个是真王后，哪个是假王后，弄得鸡犬不宁。患难之际，闽王召请靖姑驱蛇。靖姑率领众弟子连夜包围王宫，把蛇斩为三段云云。这种斩蛇的法术神迹在许逊信仰体系中有丰富的资料。许逊是晋代的一位著名道士，他曾任四川德阳县令，后辞官归南昌许家营，曾经率领弟子十二真君杀蛇于江西省永修县，至今传为佳话。许逊由于种种神迹受到了信奉者的崇拜，且在道门中逐步形成颇有影响的许逊信仰。在江西省，许逊信仰至宋元之际发展为净明道；另一方面，许逊信仰传到福建则形成了闾山派，该派实以许逊为祖师，而在有关临水夫人信仰的传说与文献中也涉及陈靖姑在闾山大法院受教于许真君的事，这与那种直接的师承关系虽然不可同日而语，但却从另一角度反映了临水夫人信仰的闾山派特质。

二、临水夫人信仰的思想基础与社会传播

就中国的范围来看，信仰体系在民间的传播往往与被信奉者的灵迹有密切关系。临水夫人信仰也是如此。从上面有关道派归属问题的探讨中，已经约略可以看出这种迹象。事实上，这种灵迹故事在民间传说以及道门经籍之中是大量存在的。考《正统道藏》内，有《搜神记》一部，其卷六云：“闽古田县有陈氏女者，生而颖异，能先事言，有无辄验。嬉戏每剪鸢蝶之类，巽之以水，即飞舞上下。啮木为尺许牛马，呼呵以令，其行止一如其令。饮食遇喜，升斗辄尽或辟谷数日自若也。人咸异之。父母亦不能禁，未字而歿。附童子言事。乡人以水旱祸福叩之，言无不验，遂立庙祀焉。宋封顺懿夫人，代多灵迹。”这一段记载虽然简短，但很有代表性。它反映了道教对灵迹的关注。其中有几点颇能引起人们的信仰举动，故有必要稍作解读。第一是剪鸢蝶并使之“飞舞”。这在道教其他神仙传记中可以找到类似的资料，如《历世真仙体道通鉴》关于张九哥的故事言信：奇人张九哥用剪刀把黄罗布剪成蜂蝶形状，被剪成的“蜂蝶”纷纷飞起，有的停留在燕王的衣服上，有的集聚在宫中美人的钗髻上。然后，张九哥叫唤一声，蜂蝶又纷纷汇成黄罗布。这个故事与陈靖姑剪鸢蝶的“灵迹”是非常相似的。第二、关于奇特的饮食方式。她或者大饮大食，或者什么东西都不吃。这种怪现象在道教其他文献中也能够找到相应的例证。就拿“辟谷”来说，从汉代的左慈、鲁女生、魏晋时期的郗俭到宋代的陈抟，据说都是“辟谷”的能手。此类所谓“灵迹”从不同的角度可以有不同的认识 and 解读方式。但无论如何，“灵迹”的传闻和宣扬在社会上不可避免要造成崇拜心理氛围，这是临水夫人信仰之所以能够传播的一个重要原因。

当然，临水夫人信仰的传播也与其功能的延展密不可分。随着时间的推移，陈靖姑在信奉者心目中已经不仅是奇异女子，而是一位多功能的神。这种功能正如其他许多神明一样，有一个演进的过程。从《闽都别记》等有关传说性的行文看，尽管陈靖姑在闾山大法院学到了许多

道教秘术，但早先并没有学过扶胎救产之类，因为那时她尚是一个“不出嫁的室女”，为避免人“秽室”，也就没有涉及助产及儿童保护的领域。这就是说，她那时还不具备护产的神学功能，这对于广大妇女来说，显然是一大遗憾。因为在缺医少药的古代，妇女生产临着种种威胁，甚至还有自身的生命危险，所以被信奉的女神是否具备护胎保生的功能是关键性的一环。果然，这种功能在适当的时候即得以延伸而出。我们看到这样的情节：陈靖姑24岁怀妊居家，兄长守元奉命祈雨未能达到目的罪该斩首，不得已求靖姑相助。为了摆脱兄长的困境，也为了百姓的生存，靖姑脱胎祈雨，长坑鬼与白蛇精乘机陷害陈靖姑。在陈靖姑成仙之后，她与林九娘等众姐妹居于临水宫，成为护胎救产、保赤佑童的女神。在这里，陈靖姑的神性功能实际上已得到了延伸。不仅如此，她还能破案，是个杰出的“女包公”，甚至还能够带兵打仗。

陈靖姑神性功能是适应了当时广大信奉者尤其是女性信奉者的需要而得到延伸的，这种延伸反过来又促进了这种信仰形态的发展与传播。张以宁在《顺懿庙记》一文章写道：“古田东去邑三十里，其地曰临川，庙曰顺懿，其神姓陈氏，肇基于唐，赐敕额于宋，封顺懿夫人。英灵著于八闽，施及于朔南。”^①这篇碑记比较概括地说明了临水夫人事迹的传播。碑记作者是元明之际的著名诗人，曾任元朝大学士，明代初年，为朱元璋的文学侍臣之一，他能够为顺懿庙撰写碑记，足见临水夫人信仰在元明之际已有相当大的社会影响。查福建地力志，可以看出，不仅在陈靖姑故里古田建有祭祀的宫庙，而且在福鼎、连江、福安、霞浦等闽东语系广大地区也有颇为密集的临水宫庙；闽东之外，福建境内的其他县份也有为数不少的同类型的宫庙。值得注意的是，福建移民到台湾，也把临水夫人信仰传入台湾，如岛内的安平镇、宁南坊、凤册县等地均有祭祀临水夫人的宫庙，这反映了海峡两岸密切的文化关联。

作为道教闾山派中的一位女法师，临水夫人的灵迹在长期的流传过程中不断地丰富其内涵。这种信仰形态虽然具有道派的特质，但所包容的文化蕴涵却是广泛的。临水夫人信仰的研究，不仅是从整体上把握道教史的需要，而且对于了解民间社会的历史变迁、风俗习惯等方面也有独特的意义另外，临水夫人信仰还造就了一种民间文学。现存的《陈夫人个传》《闽都别记》《临水平妖》等本属于民间口头文学，后来经过能文之士的润饰和加工，显得更富有文采。这些作品虽然存在不合时宜的因素，但也包含具有教育意义的思想成分。实际上，临水夫人信仰中的女神系列可以说是广大民众求善心理的寄托，而长坑鬼、白蛇精之类精怪则是“恶”的象征。临水夫人降妖，代表了淳朴百姓扬善驱恶的愿望。作为临水夫人信仰的载体，民间文学作品、宝卷与其祭祀的仪式一起，积淀了丰富的传统文化因素。如果进行一番整理与辨析的工作，相信能够发现富有启迪价值的内容。

^① 中华民国《古田县志》卷二十三引。

道教对民间信仰的收容和改造*

刘仲宇

道教是从汉代的民间信仰基础上发展起来的，她与民间信仰从来都有着割不断的联系。针对民间信仰的不同内容，在不同的历史条件下，道教对其具体态度也有不同。历史上的道教参与过禁淫祀，对民间信仰中那些个被认为是不正、不雅的神祀作过清理，或者在自己的科仪中表明对之批评、否定的态度。不过从总的方面来看，她对历代的民间信仰对象是收容的多，在收容中有所改造。研究历史上道教改造民间信仰的做法，不仅对厘清道教神谱的变化发展，认识民间信仰的特征，有很大意义，而且对于今天如何处理道教与民间信仰的关系，也有一定的参考价值。

一、从民间信仰中吸引部分内容，是道教保持与民众紧密联系的重要途径

中国的宗教素来没有出现像西方那样以某种一神教为主导的情形。

历史上和现实中，中国都存在着多个宗教并存的局面，而信仰者最多的宗教仍然是佛教和道教，这两者都有兼容多神的特点。同时，在中国民众中，专一地信仰某一宗教的，是少数，尤其是汉族更是如此。在民众中逢庙烧香、见菩萨磕头的现象也非常突出，而所称的菩萨，其实也是对一切神灵偶像的总称。在民众的信仰体系中，包括有佛教、道教等人为宗教的内容，也有许多神灵是原与佛道教无关的。所以一般学术界都将民间信仰单独考察。

民间信仰是一个庞杂的系统。它与老百姓的日常生活紧密联系。它与道教这个土生土长的宗教有着割不断的联系。

一方面，民间信仰充分表现了中国民众对神灵鬼怪世界的理解、希望和祈求，其中蕴含着人们的宗教情绪，对神灵的深厚感情，是进入人为宗教的重要的思想上的根源。因此，它是人为宗教形成、传播和发展的基地，从这一信仰的民众中源源不断地为道教和佛教等输送着信众。道教形成为教团，一个重要的基础，就是汉代乃至更早的民间信仰。道教与民间信仰的这种历史联系是不可抹杀的。

另一方面，民间信仰又具有多元、无序、缺乏内在统一的特点，它不能不受到来自于人为

* 本文原载于《宗教学研究》2000年第4期。

宗教的影响以及一定程度的支配。那道理很简单，在对民众的实际影响上，人为宗教的神仙、菩萨比起自发的散漫的民间神有着更大的号召力，在信仰体系中一般处于最高的等级。即便是民间自发的信仰对象，也要到太上老君、玉皇大帝以及灵山去讨一个正途的出身，便是这种情形的普遍的表现。民间不管怎么样抬高自己信奉的神灵，但其极点，仍然是居于玉皇大帝座前。因此，通过神仙在民众中的重大影响，道教又在一定程度上实现了自己对老百姓精神世界的影响和支配。道教的不少神仙正是通过民间信仰这一环节，而提高了在民众中的知名度，有的还在这里完成了神格的转换和等级的提升。当然，民间对道教神仙的理解，对其神格的解释，与道教教义有不尽相符之处，这点当另作探讨，此不赘言。

这使得道教不能不利用民间信仰，尽可能通过它们来扩大自己的影响。吸收源自于民间的部分神祀，即其表现之一。

二、道教对民间信仰的吸收，有自己的选择标准

道教对民间信仰对象有所吸收，但不是全盘照单皆收，而是有自己的标准。历史上，道教初起时就参与了禁淫祀的斗争，对于民间信仰中的某些邪神，更是采取讨伐态度，道法中有一种“伐庙”科仪，就是专为对付被认为凭借古庙废坛作怪的鬼神而设。因此，应当说，道教对于民间信仰具备批评和肯定双重态度，批评什么选择什么，则有自己的标准。

一是基于对鬼神的邪正区分。中国人重伦理道德，对于鬼神，也素来注意将之分为邪正两路。在国家的祀典中，列入的，为正神，没有列入的，称淫祀，一般来说，道教反对大多数淫祀。在民间，将能保佑地方风调雨顺的，称正神；为祸人间的为邪魅。道教一般尊正神而镇邪魅。此类划分，当然并不完全确定，因为正邪之分，尚涉及神的“出身”和一时一地的人们在对某神祈祷时不同的“灵验”等。不过经长期的流传，社会上对某神的邪正之分，总有相对固定的看法。比如在中国古代鬼神信仰系统中，有老资格的精灵山魈，是老百姓心中会带来疾病和其他灾难的邪魅，它们在道士眼中就只能是被镇压的对象，而不可能坐进宫观享受香火。传说在蜀中出身的梓潼神，原型系大蛇，但在蜀中早已被视作管禄籍的神，后来与文昌神合而为一，道教中便尊为文昌帝君。

一是基于该神灵在民间的影响程度。大凡一神在民间的“名声”是当地民众在长期的精神和社会生活中形成的，其间的原因颇为复杂。中国民间的祠庙，数量繁多，从尺五小庙到巍峨宫殿，都是众多神灵的华屋。但民间神、地方神初起时也许局限于一时一地，后来因缘际会，才慢慢扩大影响，有的并走出诞生地，跑向更大的区域，乃至走向全国。比如妈祖原来只是福建莆田沿海船民所祀，以后慢慢跑向全国，神也由夫人、灵妃而天妃，清代更进为天后。道教所吸引的民间神，大多是有较大影响的神灵。江南地区独有的刘猛将（捕蝗神）、施相公，都是在当地名声响亮的神灵，其影响广被整个江南地区，上海，苏州、无锡等地的道士也承认其为正神，纳入自己的神仙谱。

一是基于朝廷的态度。古代朝廷重视对神权的控制和利用，哪些神能享受官方祭祀、享受什么等级的待遇，皆著为祀典。祀典是朝廷的正式礼仪制度，也是神道设教的政治导向。道教对地方神、民间俗神的吸引，相当大程度上是依据于朝廷的祀典。如黄河神素称河伯，但民间

又有“金龙四大王”之说，其后清朝将之正式列入礼典，道门中也依其等级为之立庙和立传。有的神的赠号，尚是道士向朝廷请命而得，如关羽在明代升格为帝，就是由道士向皇帝所请。

为了给吸纳民间信仰的部分神灵制定理论上、教义上的依据，道门中编制了某些专门的条例。比如较早有女青鬼律，后来又演变出天坛玉格等多种为鬼神的升迁、奖惩所拟订的条例。有了它们，地方神、民间神由低到高、出身由不明不白到光明正大，便有了一个可依之则。同时，依这些条例，民间俗神已经奏明玉皇大帝等尊神正式授予他神界的封号、座次，其职司乃至神格都有所变化。这又是道教对他们的改造。

三、道教吸引和改造民间信仰有多种方式，有必要加以总结

历史上道教对于民间信仰神灵的吸纳引有多种方式，而在这些吸纳方式中，内在地包含着对他们的改造。

接管型 对民间神祀的庙因各种事由，被道士接管。中国民间信多神。民间的庙，有时可以观音菩萨、关圣帝君和其他真君、夫人济济一堂，民众进入依次上香或因事只向其中某位上香，并不觉得有什么不自然。民间祭祀的某些独有的神灵，也常侧身于佛道教的佛、菩萨和真君之旁。而那些祠庙，或由僧或由道或由庙祝管理，而且常在他们之间易手。道士入主某一民间祠庙后，会进行一些突出道教神仙谱系的改造，但原有的神祀，通常不会将之请出庙门，而是给予一个座位。这样由于道士接管或庙主请道士主持，原有的民间神便安坐于宫观了。上海苏州河边老厘大王庙原系船户供金龙大王之所，但请道士主持，自然成了道观，神——包括大王手下某些未入祀典仅民间供奉之神，也都进入了仙班。

受管型 老百姓将神灵抬进宫观，取得实际上的正神资格。民众对于有功于地方的人鬼与神灵，习惯于塑像膜拜。但若是像成而无专庙，也会将之寄于道教宫观祠庙。有时信士捐资修理祠庙，落成后也会顺便将自己信奉的俗神抬入于中。清末在上海吴淞口抗击英法殖民主义侵略军壮烈牺牲的陈化成，上海士绅曾为之立祠。抗日战争爆发，陈化成神像被弃于街头，民众将之抬入上海城隍庙，他便事实上成了道门正神，且被民众误认为城隍神。某名山宫观中有所谓白太公者，不见于仙谱，询之，知为某“仙姑”所祀。某道观中，有大量的地方人士所尊蛇王等匾，原来也是捐资修庙者顺便送入。

请进宫观型 当然有不少民间神进入道观，是在他们名声大后，由道士请入的。因为道观的收入相当一部分来之于民众的香火钱，规模较小且与民众杂处的某些宫观，考虑到民众的祭拜需要，也常将民间神灵置于观中。

召遣型 召神役鬼是道教普遍行持的法术。即使最一般的科仪中，道士出官、存神、遣将都是必备的基本的科目。道门的神将系统十分庞大，除了功曹、玉女和某些原出于道教仙谱的灵官外，相当一部分来自于民间。这不仅表现在民间信奉、朝廷也列入祀典的雷公电母一类自然崇拜神灵都成了役使对象，而且也大量地吸收了死后享受香火的民间神。关公、张巡等人最初都是作神将召役，后来才渐渐成了显赫的大神。

编制神谱型 《真灵位业图》最典型，人们比较熟悉，且不置论。

编写仙传或经书型 妈祖、城隍都有自己的专经，被收入道藏，前面提到过的金龙四大

王，也有一部专传达四卷之多。一般这类传记、经书都以最高神仙太上老君等的名义发布。当然传记的作者不一定是道士，但由道教界所认可。此类书籍问世与流传的结果，使某些原来只影响于局部地区的神，可以据之走向全国。这些做法，是历史，但在现实中仍有表现，足见其生命力仍在。

民间神祀，本来受到朝廷、官府的管理和控制。其中部分本来属于佛道两教，有的已得朝廷封赠或由官府授予匾额，有了正途出身。有些则被禁止。同时，道教也参与了对民间信仰的整理、整顿。这些做法综合起来，使民间信仰经常处于有序或者说从无序走向有序。这客观上对社会的安定有利，对指导民众的精神生活尤其是信仰祭祀活动有利。中华民国以来，政教分离，是社会的大进步。但是大量的民间信仰如何安顿却存在矛盾。二十年代以来，也有过一些对之整顿的措施，部分民间祠庙或被毁，或被改作他用（其中不少成了学校）。但民间信仰却是客观的社会现象，作为人们精神生活中的内容，很难仅用行政命令加以解决。近几年，随着改革开放，文化趋于多元，精神生活领域中出现新的追求，原来的民间信仰又有部分恢复。但应当说，其中相当部分处于无序的状态。如何处理好道教与民间信仰的关系，便关系重大。因为这涉及社会的安定，精神文化的逐步提高。

道教原来与民间信仰联系密切，已如前述。从某种意义上说，道教曾经在民间信仰中吸引过大量的营养，民间信仰与道教神仙信仰有一定的矛盾，但却长期来对道教起着资源性的作用。这类资源，通盘全收不加改造则滥，统统无视或纯粹不理则自处局促。完全砍断道教与民间信仰的联系对道教的发展不见得有利。因此，从道教本身的发展出发，也有必要研究怎么样正确对待民间信仰。

从这些角度看，前面提到的道教对民间信仰吸引和改造的历史经验值得探讨。

道教与民间宗教关系综述*

郭武**

道教与民间宗教的关系，是学术界热衷探讨的一个重要问题。目前，大家对这一问题的看法仍未完全取得共识，甚至相互矛盾；不过，大家也有共同认同的一点，即：道教与民间宗教有着密切的关系，二者既不完全相同，却又存在着相互影响的一面。下面，我们拟对学术界的各种说法作一介绍，借以具体地说明道教与民间宗教的区别与联系，并展示道教对明清民间宗教的影响。

一、民间宗教的定义问题

学术界的看法之分歧，首先表现在关于“民间宗教”的定义上。一般地，“民间宗教”（Popular Religion）一词多是与“官方宗教”（Official Religion）相对而言的，很多人将二者对立起来看待，如美国学者 Romeyn Taylor 在《明代中国社会的官方宗教、民间宗教与政治组织》（Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming）一文中给“民间宗教”下的定义是：“官方宗教之外所发展出来，不为法律所允许，也不为在官方登记并接受管理的佛教或道教僧侣接受的各种结构松散的信仰崇拜。”中国大陆学者卿希泰主编的《中国道教史》及马西沙、韩秉方著《中国民间宗教史》也有道教“由民间宗教向官方（正统）宗教转化”之说。所谓“官方”，包含有上层、精英、高雅、正统等意思，而所谓“民间”，则包含有下层、普通、通俗、非正统之意。这种对立的观念，与学者们认为社会、文化分有不同层次观念有关。

与上述将“民间宗教”“官方宗教”对立的看法不同，一些学者认为二者基本上是同质的，如法国学者 M. Granet 著《中国古代的祭礼与歌谣》（Festivals and Songs in Ancient China）根据对《诗经》的研究认为：代表“精英文化”的《诗经》中有很多古代民间信仰的影子，古代民间宗教实际上是中国“精英文化”的根源。与 M. Granet 相反，荷兰学者 De Groot 编《中国的宗教体系》（The Religious Systems of China）则在将清末福建厦门地区的民间宗教资料与中国

* 本文原载于《江西社会科学》2001年第12期。

** 郭武，男。云南大学历史系教授，现在香港中文大学宗教学攻读博士学位。

古代文献对比研究后，认为二者并无不同，故主张民间文化（宗教）乃是精英（官方）文化（宗教）流传到民间后经过稀释、变质和庸俗化的结果。

然而，“民间”的文化与“官方”的文化虽然有着联系，但二者毕竟也有着不同。只是，这种不同究竟在何处？台湾学者蒲慕州著《追寻一己之福：中国古代的信仰世界》曾尝试对这种不同作了厘清。蒲氏根据希罗时代的埃及人不论贫富贵贱多参与了当时流行的民间信仰这一事实，而以为民间宗教的信仰者与他的社会地位高下并无必然联系，否认了“官方宗教”的信仰者属于上层精英而“民间宗教”的信仰者属于下层普罗大众之说，并认为：

官方宗教是上层社会或知识分子明白宣示出来的，有其宇宙论的系统，也可能有基于此宇宙论而成立的道德教条，并且多少由政府加以承认（或加以管制）的宗教，民间信仰则与人们的日常生活有较密切的关系。官方宗教的目的在求国家社会的福祉，民间信仰则是多半为了民众自身一己的利益，因此民间信仰与官方宗教的差别也许不在其根本的宇宙观，而内在于它们各自所关心的问题。……这也就是说，所谓的民间信仰，并不是完全由我们所能看见的某种有关宗教信仰的资料的内容，如鬼神信仰、祭祖祭天等所决定，而主要是要看人们去遵行，或解释这些信仰的方法与态度。

应该说，蒲氏的这种区分对于秦汉以前的古代民间信仰及官方宗教也许是适用的，但对于佛、道教兴起以后的情况，尤其是明清出现的众多民间宗教教派，则不太适用了。因为，佛、道教并非与人们的日常生活无较密切的关系，也并非专为国家社会求福祉而不为民众自身一己的利益，而明清民间宗教也并非没有其宇宙论的系统，也并非没有基于此宇宙论而成立的道德教条；此外，就佛、道教与明清民间宗教而言，它们之间的重要区别乃在于其宇宙观与神学观念的不尽相同，而并非不在其“根本的宇宙观”。

与上述种种将“民间宗教”与“官方宗教”相比较的看法不同，加拿大学者 Daniel Overmyer 于 1998 年 3 月在香港中文大学作的一次题为《中国民间宗教的秩序和内在理性》（“The Order and Inner Logic of Chinese Popular Religion”）的演讲则单纯从描述民间宗教的“特征”入手，来给出了民间宗教的“结构性定义”。Overmyer 认为，中国民间宗教并不如 C. K. Yang 等人所言是“松散的”（Diffused），而是有一套植根于中国古代文化的哲理基础，因而有其秩序和内在理性，并有一套完备的组织和仪式，其特征有如下几点：一、以家庭、街坊和村落为组织基础，并在一般社会活动、日常生活中实践，如家家供神龛、处处有庙坛、天天烧香祈祷。二、其所崇拜的“神圣”的空间与时间范围很广，几乎大自然的任何部分都可以成为崇拜对象，而各种岁时节庆、神明和祖先的诞辰都具有神圣性。三、神明与妖魔鬼怪是其超自然世界的两个方面，他们之间的斗争使民间宗教充满了活力；妖魔鬼怪降引起灾变不幸，而神明则是力量和道德秩序的象征，他们多由人转变而成，故了解人的需要。四、民间宗教的各种仪式之目的都是为了建立良好的人神关系，以获得神的帮助而对抗邪祟；人们一般可以自己通过祈祷、祭祀等简单的方法与神沟通，但有些时候则须请宗教专家（如占卜师、风水先生甚至儒、道、法师等）来参与支持。五、人们崇拜神明并举行宗教仪式，目的是为了解决（现实）生活上的问题，趋吉避凶，故具有很强的实际性。不过，Overmyer 自己承认，他的这个定义也是有局限性的，即主要是指 19 世纪和 20 世纪的中国民间宗教。

总之，正像没有一个适用于一切宗教现象的关于“宗教”的定义一样，目前学术界也没有

一个适用于一切民间宗教现象的“民间宗教”的定义。虽然如此，上述种种关于“民间宗教”及其与“官方宗教”关系的说法却还是在一定程度上有助于我们对于“民间宗教”的认识。本人以为，虽然给出一个适用于一切民间宗教现象的“民间宗教”的定义很困难，但 Taylor 所说的“不为法律所允许”“不为在官方登记并接受管理的佛教或道教僧侣接受”及 Overmyer 所说的“目的是为了了解决（现实）生活上的问题”这种“实际性”，却似乎是很多民间宗教所具有的显著特性。

二、道教与民间宗教的区别

在 1972 年于日本举行的第二次国际道教学术研讨会上，法国学者 Rolf A. Stein 提交了一篇题为《二至七世纪的道教与民间宗教》（“Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries”）的论文，对道教与民间宗教的关系进行了深入的探讨。Stein 在论文中列举了当时道教与民间宗教的种种相互联系和相互渗透的现象，进而得出结论说：道教与民间宗教在实践（practices）和禁忌（prohibited）等宗教性上并没有本质（nature）上的区别，而仅有程度（degree）的不同，没有质量（quality）上的差别，而仅有数量（quantity）上的差异；道教之所以抨击民间宗教的“淫祀”，完全是因为接受了官方的立场和标准。此论一出，引发了学术界对这一问题的种种争议。

绝大多数的人认为，道教与民间宗教之间是有着区别的。如美国学者 Michel Stickmann 认为：六朝道教之所以抨击民间宗教的“淫祀”，是因为道教自己有着的一套不同的仪式（如“上章”），并以为凭之可以召请天官将吏来劾制民间宗教所奉祀的鬼神。Angelika Cedzich 又在此基础上进一步发挥道：道教之所以反对民间宗教的“淫祀”，是因为它自己有着的一套独特的“丧葬祭仪”（Mortuary Cult），凭之可以驱散人们对民间所祀鬼神亡灵可能加诸生人的各种祸祟之恐惧和忧虑。总之，他们认为道教与民间宗教的不同之处，乃在于双方对人进行“拯救”的宗教仪式不同，而道教正是因为推崇自己的仪式，故才极力反对民间宗教的“淫祀”仪式。

日本学者前田繁树则从神学观念上对早期道教与民间宗教进行了区分。前田繁树认为，道教之所以反对民间宗教的“淫祀”，有以下三方面属于神学观念上的原因：（一）道士之召请神灵治病劾鬼，乃是按照所持“箓”上所记录的神名而行，故对“箓”上所记录之外的民间宗教鬼神及其“淫祀”加以反对。（二）据《三天内解经》言，“群邪滋盛”的邪鬼乃出于“三天”之外的“六天故气”，故需对其及相关祭祀加以禁绝。（三）《三天内解经》言，“新出老君”罢废了“六天之治”及“六天故气”所衍生的邪鬼，而亲授天师张道陵“三天正法”和“正一盟威之道”，故道教须以新道法反对旧有的“淫祀”。美国学者 Peter Nickerson 又以为：道教在南北朝时的社会性质已不仅是一个宗教教派（religious sect），而且还是一种宗教性的“行会”（guild），所以，它与民间宗教之间存在着一种竞争；这也是当时道教强烈抨击民间宗教，同时又吸收其一些方术（如占卜、堪舆等）以充实自己的一个重要原因。

在总结上述诸家说法的基础上，香港学者黎志添撰《六朝天师道与民间宗教祭祀》进一步分析了道教与民间宗教在神学实践两个方面存在着的不同，以为道教对民间宗教祭祀的禁绝“可以理解为一场出于它独特的信念、神学、及礼仪所驱动的宗教改革”。黎志添认为，六朝道

教与民间宗教的区别主要表现于以下三个方面：

（一）道教与民间宗教的区别之一，乃在于道教尊崇“道”，并以为“道”是“无形无象”的，如《老子想尔注》云：“道至尊，微而隐，无状貌形象。”因为“道”是“无形无象”的，所以要反对民间宗教对其他鬼神的祭祀，“故禁祭饌祷祠”。

（二）道教主张“奉道守戒”，并以为如此则可消灾避难、获得长生，而违反之则会招致灾难与早夭，如《老子想尔法》云：“道设生以赏善，设死以威恶”，“欲求仙寿天福，要在信道守诫”。这种主张的基础是以为人身中有“吏兵”，记录人的言行善恶，可以“上诣开曹，白人罪过”（见《正一法文天师教戒科经》），而民间宗教的逻辑则是通过向鬼神供献祭品而祈福攘灾。因此，道教反对向鬼神“行贿”，而主张以实践伦理规范来代替之；并且，道教认为信徒所奉的天官吏兵有能力劾制民间宗教所祀的鬼神，故无须贿赂之。

（三）道教在上章仪式中也有对天神的献纳，但这种献纳与民间宗教献祭的“贿赂”性质不同，它只是象征天神在完成任务后所应该享受的功德标志。并且，道教所奉的天神并非“人格化的人”，而是“道气所生”，故祈神即祈“道”。

除了上述学者外，尚有许多学者如荷兰 K. M. Schipper、法国 John Lagerwey 等，也通过对经典文献或田野调查材料的分析，对道教与民间宗教的关系作过深入探讨。法国学者 Anna Seidel 《西方道教研究》（Chronicle of Taoist Studies in the West）曾总结诸家之观点，以为道教与民间宗教的区别有如下几个方面：

（一）道教中法师（按：指天师道一系）的职位是世袭的，要求接受过专门化的训练，经历过秘传的人教仪式。而民间宗教的从事者则多是自封的，他们往往通过巫（萨满）的才能和经历来完成自己的职业。

（二）道教的教义多通过文本来传播，它的经文和仪式都是用中国的书面语写出的，其中不乏在中国文学史上占有地位的散文和诗歌。而民间宗教的传播则多通过口头语言来进行，它的宝卷、善书等经典多是用方言写成的。

（三）道教有较严密的组织体系，其教士多属神秘主义者、哲学家、诗人、炼丹家和学者等杰出人物。而民间宗教较少有严密的组织体系（松散），“也不产生杰出人物”。

（四）道教是一种有一致性的宗教意识，其一致性表达在道教经藏中，表达在正统和异端的概念中，表达于对历史起源的传统纪念中。而民间宗教则没有这种意识的一致性，也没有历史的观念，它只是“形形色色影响的巨大收藏所，是信仰和习俗的复合物”。

（五）道教与民间宗教的区别还在于：民间宗教的仪式常包括“茹毛饮血的献祭”，崇拜“超出道教众神范围之外的冒牌神祇”，“奢靡的破产荡产的宴会”，“治病的呼吸仪式”，“包括歌舞在内的狂荡崇拜”，以及“在鬼神附体中预言吉凶的巫师”，而道教则无上述现象。

总而言之，目前的学术界普遍以为，道教与民间宗教之间是有着根本区别的，只是其关于这种区别的具体说法有所不同罢了。

三、道教与民间宗教的联系

道教虽与民间宗教有着根本的区别，但在许多方面却又很相似，其很多成分实来自民间宗

教。尤其是晚唐北宋以后，民间宗教的内容更是大量地进入了道教。

如果按前述 Taylor 所说“不为法律所允许”及 Overmyer 所说“目的是为了了解决（现实）生活上的问题”作为判断民间宗教的标准，则汉魏时期以反叛、治病著称的道教无疑也属于民间宗教的一支。在马西沙、韩秉方著《中国民间宗教史》，早期道教即被视为民间宗教之一种而被用很大的篇幅来加以描述。下面，试根据三位学者的研究，分别对魏晋南北朝、唐宋元明及近现代三个时期道教与民间宗教的联系进行说明。

（一）Rolf. A. Stein 关于魏晋南北朝时期道教与民间宗教联系的说明

前述法国学者 Stein 《二至七世纪的道教与民间宗教》（“Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries”）一文以为道教与民间宗教并无本质区别，其观点虽遭很多学者反对，但其在文中列举的当时道教与民间宗教的种种相互联系和相互渗透的现象，却确实显示了道教与民间宗教的联系。

Stein 认为，早期道教中的很多信徒本来乃民间宗教的成员，这些人入道后在一定程度上仍保留着其原来的民间宗教信仰和行为。例如，陶弘景弟子周子良一家即“本事俗神”，周母及祖母木来皆是“大师巫”；《三天内解经》也载有这种民间宗教信仰者入道之事，“每见今世俗祭酒佩符策极多”。又如，《真诰》曾载华侨一家“世事俗祷”“被通鬼神”，后改奉道教，但其信仰却并不是很坚定，《真诰》又载上清派许谧、许穆一家既奉正统道教，又时常有民间宗教的行为，曾推崇“血食”，并向百姓介绍以杀白狗而“祷土地鬼神”。

Stein 又认为，早期道教吸收了很多民间宗教的神灵和行为方式，并对它们加以了很好的组织，这使得原民间宗教信徒在入道后发现道教中有很多他们熟悉的东西，进而吸引了更多的人加入道教。例如，从葛洪《抱朴子内篇》对当时道教中一些所谓“妖道”“左道”的抨击中，我们可以看到当时道教中确实含有很多民间宗教的成分，如“厨会”之进献肉食即民间宗教的行为，许多“左道”人物既是道教方士，但其行为又属巫师。《三天内解经》也载当时道教中多有“烹杀六畜，谣歌鼓舞，酒肉是求”的民间宗教行为。陶弘景《真诰》中，也记道教地狱中有很多属当时官方禁止祭祀（浮祀）的地下鬼官，由此可知民间宗教神灵对道教的渗透。

（二）K. M. Schipper 关于唐宋及元明时期道教与民间宗教联系的看法

荷兰学者 K. M. Schipper 在《现代民间崇拜在道藏中的源头》（“Sources of Modern Popular Worship in the Taoist Canon: A Critical Appraisal”）一文中，列举了明代《道藏》所见的民间宗教经卷，并分析了晚唐北宋以后民间宗教大量地进入道教的原因。

Schipper 认为，道教与民间宗教既有区别，又很近似，既相互对立，又相互补充。唐宋以来，民间宗教（local cult，或译“地方崇拜”）的东西大量地进入了道教，究其原因，乃是 9—10 世纪以来，各地的地方组织往往作为一种崇拜群体（cult groups）存在并经常使用道教的科仪，此时中国经济获得的巨大发展，令地方组织的重要性得到了提高，并使之晋升为道教的一种地方教派（local Taoist schools）。宋代以后，地方组织的重要性更加得到了增强，甚至成为中国社会的一个重要基本单位（major social factor）；其地位的不断提高，乃是统治者加封地方保护神（如妈祖、许逊等）的重要原因。据 Schipper 统计，明《正统道藏》所收一千四百余种经典中约有 60 种属于民间宗教经典，而万历《续道藏》五十余种新出经典中则有约 16 种属于民间宗教经典。其中所体现出的民间宗教对道教的影响，大致可分为以下几类。

1. 崇拜民间宗教神灵 (saints) 的经典

《正统道藏》中至少有10种，而万历《续道藏》中则至少有6种这类经典。其典型者如关于兴起于宋代福建湄州之“妈祖”的《太上老君说天妃救苦灵验经》。在这部经中，“妈祖”被说成是受太上老君之命而下凡救难的“北斗妙行玉女”。又如关于兴起于宋代浙江温州之“温州帅”的《太上说青玄雷令法行因地妙经》。在这部经中，“温州帅”的道教头衔是“组法翊灵昭武大士太保”。此外，还有关于“五圣”的《大惠静慈妙乐天尊说福德五圣经》《太上洞玄灵宝五显（灵）观华光本行经》，关于“文昌”的《元始天尊说梓潼帝君应验经》《元始天尊说梓潼帝君本原经》，关于“徐知证”“徐知谔”兄弟的《灵宝天尊说洪恩灵宝济真君妙经》，等等。

2. 民间宗教神灵降示 (reveal) 的经典

道教的经典常冠以“某某说”字样，以示其为哪方尊神所降示。Schipper认为，从明代《道藏》中的一些经典所冠以的“某某说”字样或其序言中，我们可知其乃民间宗教的神灵所降示，如《太上无极总真文昌大洞仙经》《玉清无极总真文昌大洞仙经》以及“玄天上帝”所说《报父母恩重经》等。

3. 《道藏》所记对民间宗教神灵的崇拜

关于道经所记对民间宗教神灵的崇拜，Schipper以为，汉代《列仙传》中的“江妃二女”及后来茅山派所崇的“三茅真君”即本属民间信仰的神灵，前述有关妈祖、文昌、五显及徐氏兄弟诸经也属此类。此外，《大圣朗灵上将护国妙经》《护国庇民普济保生妙经》所记关公，《逍遥墟经》所记临水夫人等也有很强烈的民间信仰背景。《许真君玉厘记》中录有25个民间宗教神灵的诞辰，明代《搜神记》（非晋代干宝所撰）中则录有150多个民间宗教神灵。Schipper还发现，明代《授神记》中新出民间宗教神灵以南方居多（74个）而北方偏少（20个），这可能与南方逐渐成为中国经济、政治重心有关。

4. 民间崇奉的书籍（善书）

Schipper认为，《道藏》中的“善书”也表现了民间信仰的色彩。如《太上感应篇》注文即多次提到民间崇拜的神灵（司命灶君），又讲献祭时须“非礼（理）勿宰”，等等。

5. 民间宗教仪式

Schipper认为：早期道教反对民间宗教的杀牲祭献，但却也有用酒、肉献祭者；唐宋时道教强烈反对血食与血宴，令其基本上在道教中绝迹。但明《道藏》中则有许多例子显示，民间宗教的血祭在道教中又有所抬头。如《神霄遣瘟送船仪》载，须用“三牲”及酒祭献行瘟之“王爷”，并将施主称为“信人”（而非“齐主”）。《太上洞神玄妙白猿真经》则记须用鹿脯、酒、纸钱及三杯牲血献祭，三杯牲血为牛、羊和猪血。《鬼谷子天髓灵文》又记法师仗剑面对天门（西北方），披发赤足，咬舌喷血，活脱一副村落巫师（village shaman）的样子。

总之，Schipper认为，元明时代，道教在社会上的影响已居于民间宗教之下，并不得不对民间宗教的一些神灵（saints）加以承认；究其原因，乃是因为当时商人的崛起，他们希望自己所奉神祇能被正统的道教接纳而进入文化的更高层次。

（三）Kenneth Dean 关于近现代道教与民间宗教联系的阐释

加拿大学者 Kenneth Dean 《道教科仪与中国东南的民间崇拜》（“Taoist Ritual and Popular

Cults of Southeast China) 根据其在福建等地的田野调查材料,对近现代道教与民间宗教的关系作了说明。Dean 认为,道教与民间宗教之间存在着一种“互动”(interaction)的关系,一方面,道教吸收了大量的民间宗教的内容,另一方面,民间宗教也往往借用道教的东西(主要是科仪)。民间宗教的内容之所以能够进入道教,有内外两个方面的原因。从外在方面来说,很多地方乡村的宫观庙宇实际上是由地方精英(local elites)参与管理,这些人在当地“liturgical”活动中发挥着重大的作用,如主办庙会、法事及对地方神的祭拜等等;正是这些人在编写经文时将民间宗教的神灵加入了正统道教的万神殿(universal Taoist pantheon)之中,并在主办一些庆典活动时随意地(freely)将自己的想法注入了道教的仪式中。从内在方面来说,道教之所以能够接纳民间宗教的神灵和仪式,还与其“多神”的观念及“勿施于人”(never impose)的教义(dogma)有关。

Dean 还认为,道教与民间宗教的这种“互动”导致了双方的变化。如道教本来反对血祭,但后来在一些地方也在庙内用经祭来替代,甚或在庙外采用有限制的血祭。民间宗教的东西之进入道教,曾令道教的稳定性(unity)遭到破裂;不过,道教科仪传统的那种深层结构的稳定性(unity of the underlying structure of Taoist ritual tradition)却一直保存了下来。与此同时,由于民间宗教在举行地方神诞庆典等活动时多采用道教的科仪,故道教也为民间宗教的发展提供了一种“敬神的架构”(liturgical framework)。

道教与太平天国宗教信仰关系考

——兼论中西方文化融合的规律*

闵丽**

1851年爆发的太平天国运动，是一次规模浩大的农民起义，宗教信仰在其中起了非常重要的作用：一方面，它以“拜上帝会”这一宗教团体的形成为开端（该团体利用基督教教化信众，吸纳会员，为起义作了思想上和组织上的准备）；另一方面，拜上帝会以“天父诏书”“传皇上帝令”等神秘主义手段鼓舞士兵的斗志，维持军队的秩序和纪律。因而，太平天国运动是具有浓郁宗教色彩的农民运动。

一、太平天国宗教信仰的歧议

太平天国的宗教信仰是在洪秀全、冯云山、杨秀清等人接受并宣传的基督教通俗读本《劝世良言》《旧遗诏书》《新遗诏书》（19世纪《圣经》的中文译本）的基础上形成的。其主要文献有洪秀全著的《原道醒世训》《原道觉世训》《天条书》等。关于太平天国信仰的宗教是否是基督教的问题，在中外学者和基督徒中有许多相冲突的观点，归纳起来，大致有以下二种。第一种观点认为，太平天国所信奉的宗教不是基督教，它只是借用了基督教的概念及其表述形式，而掺杂了《圣经》所没有的许多内容，如“天父、天兄、天弟、天嫂”等，将彼岸的上帝世俗化，从而背弃了基督教的基本教义。第二种观点认为，太平天国信仰的宗教是变异了的基督教。持该观点的学者认为，太平天国的宗教与西方基督教之间具有承袭关系，洪秀全等人从当时流传的基督教简易读本中认识并皈依了上帝，而且向传教士和牧师学习基督教仪式。但是，拜上帝会根据农民起义的政治需要，对基督教作了大量的修改。例如，基督教关于“上帝面前人人平等”的信条被改造为追求现实中的人人平等；将天堂从天上移置到地上，主张建立“地上小天堂”，基督徒憧憬的天国幸福被修改为此生幸福；基督教消极忍让的行为准则被改造成勇于斗争的战斗口号，等等。可见，基督教的许多信条已被修改和裁剪。所以，太平天国信仰的宗教是变异了的基督教。第三种观点认为，太平天国信仰的宗教是基督教。持这种观

* 本文原载于《西南民族学院学报》（哲学社会科学版）2001年第12期。

** 闵丽，四川大学政治学院副教授，四川大学宗教研究所博士生。

点的学者认为，基督教的教义教规不是永恒不变的。基督教在从前辈传给后辈、从一个民族传到其他民族的过程中，不同时代和地区的民众在特定的文化背景下理解和阐释《圣经》，由此衍生出基督教的不同宗派，并构成基督教发展的历史。太平天国的宗教信仰就是基督教在19世纪的中国衍生的一个支派，由于它承认上帝为惟一真神，《圣经》为最高经典，因而它仍然是基督教众多流派之一。

从上述三种观点看，关于太平天国信仰的宗教是否是基督教的问题，人们有较大分歧。但是，在各种不同的观点中，以下两点是大家一致认同的。第一，这次农民运动利用的主要是基督教而非其他宗教。第二，洪秀全等人在利用基督教的时候，除融入了农民起义的政治需求外，还掺进了中国传统文化的许多成份，儒释道三家的痕迹在太平天国的文献和实践中不同程度地表现出来。

二、道教对太平天国宗教信仰的影响

洪秀全在《天条书》中指出，上帝是宇宙的创造者和主宰者，“全能天父是为神”，“神天之外更无神”，除上帝外的其他偶像都是妖魔鬼怪和阎罗王，必须以予破除。他认为：“怪人佛老之徒出，自陷迷途，贪图射利，证人不可知之事，以售己诈，诱人作福建醮，以肥己囊，兼之魔鬼入心，遂造出无数怪诞邪说，迷惑害累世人。”^①他感叹道：“近千百年间能不惑神仙怪事者非无其人，究之知其一，莫知其他，明于此转暗于彼，卒无有高出眼孔彻始彻终而洞悉于魅魅魍魉之诡秘也。”^②鉴于此，洪秀全将道教、佛教视为“邪”教，当做六种“不正”的现象之一（“第五不正为巫觋”^③）而主张斩除。因此，太平天国规定：废除佛道二教，将其典籍视为“妖书”而禁止流行，“凡一切妖书，如有敢念诵教习者一概皆斩”^④。此外，起义军所到之处，僧寺尼庵道观皆被毁坏。总之，从表面看，道教被太平天国视为革命的对象之一。

但是，中国社会长期流传着鬼神崇拜和多神信仰，与鬼神相通、求神保佑的道教法术更是为民所好，并成为民众的生活习俗。中国的南方与北方相比，南方崇拜鬼神的风气更盛，而且粤人事鬼的风俗尤显突出。在两广地区，普通家庭一般都要供奉历代祖宗神位以及天神、玉皇大帝、财神、门神、五方五土龙神、灶神等；社会上每一社区都要设宫建观，供奉关圣帝、文昌、城隍、金花夫人、黄大仙等诸神；此外，凡天上的日月风云、地上的山川河流，无不各有神祇。怪石奇树毒蛇猛兽等令人惊异，能够为害于人的生物也被认为有妖、怪、精、神附生其中而作祟于人。在多神信仰的背景下，人们普遍认为，鬼神能控制人的一切，个人的命运如生死祸福、贫富、吉凶等皆由神注定；人也可以通过某种手段与神沟通，求神保佑。于是看相、求签、占卜、观星、看风水、建醮、念咒、扶乩、捉鬼等道教法术风靡于世。在这种宗教文化氛围里，人们很难拒斥鬼神观念而超脱于鬼神的威慑力之外。拜上帝会就是在这种道术风靡的社会环境中滋长出来的，因而，它在废除佛道二教、摧毁宫观寺庙的同时，又频繁地使用与神

① 《原道觉世训》，《太平天国文选》，第9-10页。

② 同上书，第14页。

③ 《原道救世歌》，《太平天国丛刊》第1册，第89页。

④ 天国《刑律》第62条。

交通的道教法术，由此烙下道教鬼神崇拜的痕迹。

所谓道教法术，就是道教的信仰体系中沟通人神关系的各种方术。其具体形式甚多，大致可划为三大类：一类是修炼自身形质、祈求长生不老的方法，包括内外丹术、气功导引术等；二类是占验预测术，包括相术、星命等；三类是交通鬼神、祈福禳灾术，包括符咒治病、降妖捉怪、召劾鬼神、隐形变化等。根据有关文献史料记载，上述三类道教法术中，除了第一类外，第二类和第三类道术被拜上帝会频繁使用。对此，笔者拟从以下三个方面予以说明。

第一，拜上帝会运用图讖纬、占梦、瑞兆等占验预测术，为洪秀全“受命于天”“当王天下”提供神学依据。洪秀全、冯云山等人受中国传统的鬼神观念的影响，在他们关于上帝、耶稣、天堂、地狱等信仰中，充满了超自然的神秘观念，并附入占验预测等方术，使拜上帝会的信仰具有浓厚的东方神秘主义色彩。其中，图讖、占梦、瑞符等是他们经常使用的方法。所谓图讖，就是用隐语、离合字的形式预测吉凶，而带有政治目的的预言又称之为“符命”。据韩山文著的《太平天国起义记》记载：拜上帝会信徒杨庆修临终时，天上奏乐，室内无风，但当其灵魂离体时，其床帐自动达两小时之久，并且空中有鼓乐声欢迎他上天堂，他随即降灵于一小童身上，该童子口中念念有词云：“三八二一，禾乃玉食。人坐一土，作尔民极。”其中，前两句联成“洪”“秀”“全”三个字，末句乃言洪秀全将君临天下。这一隐语被拜上帝会广为传播。可见，该组织用图讖术为洪秀全“当王”做了舆论铺垫。此外，占梦也是拜上帝会常用的手段。所谓占梦，就是根据梦中所见的兆象预测人事吉凶的一种方术。1837年，洪秀全第三次赴省应试，并再度名落孙山，因考举失意而大病一场。据《太平天国起义记》记载，在病中，洪秀全梦见一龙、一虎、一雄鸡随着乐曲走进他的室内，用一乘华贵的轿车将他抬至一华丽而光明的地方，一位年纪很大的老人授予秀全一柄剑，令其灭除魔鬼，又赐玺印一个，用以克服邪神，并向世人言：“秀全真堪膺任此职责。”秀全梦醒，到父亲前鞠躬长揖云：“天上至尊的老人，已授命全世界的人都归向我了，世间万宝皆归我有的了。”一日，其父发现门柱缝隙中有一小纸条，纸上写有朱色字云：“天王大道君王全。”其父持此纸条遍视家人，均不解此七字的含义。从此以后，他日渐康复，并改名为“秀全”^①。据《太平天日》云：“天果是更朕名为全也。”今天，我们已无法考证洪秀全病中是否真有此梦境，但是，他病愈后却将梦告之与人，并载入《共证福音书》《太平天日》等天国官方文献中。这种用梦作为兆象阐释其称帝的合法性的手法，是典型的占梦术，而朱笔所写“天王大道君王全”的纸条从天而降，这是洪秀全为了使自己扮演“真命天子”而使用的天降符瑞术，具有明显的政治目的。以上可见，拜上帝会成立之初，图讖、占梦、瑞兆等占验预测术先后被大量使用。因而，早期的拜上帝会的天父信仰中就已渗入了大量的道教内容。基督教在这场农民运动中开始变形。

第二，以交通鬼神、祈福禳灾的法术，树立和巩固拜上帝会核心人物的权威。在人与鬼神的关系问题上，道教认为，世界既有超自然的神仙境界以及鬼妖所居的幽冥界，也有人居住的现实世界。神鬼世界与现实世界之间能够相互沟通。神灵鬼妖可以施恩施威于人，干预人事，甚至可以降凡、托生或附于人体；而人的灵魂也可以与神鬼交流。道士、巫覡就是两界交流对话的中间人，他们受人之托召鬼请神，通过某种神秘方式，全身忽变常态，好似幽灵附体，并

^① 韩山文：《太平天国起义》，中国近代史资料丛书《太平天国》第6册。

且口中念念有词，开始传授神鬼旨意。这就是道士和巫覡常用的“下神”“化神”“神鬼附体”等道术。拜上帝会中有此特技者不乏其人。据《太平天国起义记》记载：拜上帝会屡有奇事发生。当众人下跪祈祷时，常有人突跌于地，不省人事，全身出汗。在昏迷状态下，其人似乎有神附体，口出劝诫或责骂之言，或预说未来，其言常模糊不清，或为韵语。信徒记录其较为重要之词句，呈洪氏鉴定。秀全乃按真理审查各条而判辨各人之言孰真孰假。经洪秀全认可，杨秀清、肖朝贵二人传授的神意最真。据记载，杨秀清加入拜上帝会以后，忽生哑病，两月内不能言语，会众均觉奇异，以为是不祥之兆。但是后来复能言语，并常有神附体，传言比别人多。每次代天父传言时，严厉肃穆，责人之罪恶，常指个人而宣传其丑行。彼又劝人为善，及预言未来，或号令人应如何做。其言辞给会众留下深刻的印象^①。起义初期，杨氏所传的“天父诏旨”多数是令起义军上下一心、忠于天父天兄天王、真心扶主、遵守纪律、勇敢作战等内容。这些“天父令”，常由天王以正式诏旨颁发全军，成为维护军队秩序、振奋士兵斗志的精神力量。定都天京以后，杨秀清又常以传上帝言的手段，干涉天王宫廷政事和内事（《天父诗》《天父下凡诏书》等文献皆有记载），以至于权势达到顶点，并萌生出篡夺王位的想法。天历六年七月上旬，杨秀清又托辞天父下凡，召天王洪秀全至其府内，传天父言，迫其封己为“万岁”。八月，在北王、翼王等人的协助下，洪秀全才除掉了杨秀清。上述史料说明，洪秀全为了增加拜上帝会的神圣感、神秘感和权威性，肯定了杨秀清等人与神交通的特权；而杨秀清等人则假借上帝之言诱惑信众，达到扩大自身势力的政治目的。通观杨秀清代传“天父令”的过程，不难发现，其形式与道士的召鬼请神活动如出一辙。杨秀清用天父旨意干预人事，让上帝施威施恩于人，在此，他扮演了处于人神之间的道士或巫覡的角色，唯一与道士不同之处在于，他自称与上帝相通，而道士则与鬼神相通。实质上，从杨秀清的宗教行为中可以看出，基督教的祷告、弥撒等与上帝相通的方法在他那里被变成了“下神”“化神”“鬼神附体”等道术，因而，他所理解的“上帝”，具有道教中神鬼的特性，“上帝”不过是鬼神的别名而已。

第三，太平天国表面上废除佛道二教，实际上道教却一直暗流于太平军内部以及控制的地区。太平天国虽是农民运动，但是，它却忽略了对农村的军事政治和思想的控制，而将注意焦点放在了城市，以至于在江南一带出现了下述情况：太平军占领城市，地主武装则退居农村；城市中实行易服、改元，而在某些乡村，人们仍然穿戴清朝衣冠，使用大清年号。并且，乡间祭祖、敬神、斋醮等旧俗仍然存在，犹如涓涓细流，后来甚至泛滥到城市，波及太平军各个阶层。特别是太平天国后期，在太平军控制的地方，随着儒教地位的不断改善，佛道二教的活动也日益公开化、合法化。以苏州、常熟为例，1860年，太平军刚刚攻克该地区时，“每见庙宇寺观必拆毁焚烧，神佛塑像刀砍足践，灭迹不留，呼之死妖”^②。但是不到一年，太平军“各乡坐卡‘贼’目日久在乡，与士人熟悉，转受良民之化，有愿作‘正道’者”^③。所谓正道，即背弃拜上帝会，皈依佛道二教。常熟的太平军将领钱桂仁干脆把大批“羽士”（道士）和“缙流”（和尚）从乡间召到城内，甚至请到自己的官署内“入馆祈修”^④。更有甚者，太平天国后

① 韩山文：《太平天国起义》，中国近代史资料丛书《太平天国》第6册。

② 《皕闻日记》，《近代史资料》1963年第1期，第83页。

③ 《钦定军次实录序》。

④ 《皕闻日记》，《近代史资料》1963年第1期，第123页。

期的核心人物忠王李秀成，也因深受道教的影响而疏远基督教。据曾经多次与李秀成会见的外国传教士何默斯（J·L·Hohmes）报道，关于基督教和《圣经》所讲的道理，李秀成“对这个问题并不感兴趣”，“不愿把它作为一种抽象的东西来考虑”^①。兵败被俘后，李秀成在其《自述》中写道：“来在天朝，蒙师教训，可悉‘天文’。我悉‘天文’者，是在杭州西湖山后有一老师，年有九十余岁，教我七日七夜而知。后此人不知（告）而去，寻踪无由。今已被拿，天数难辞，故而明说。”^②这里，李秀成所说的“天文”，就是道教和民间宗教的星象之术，即根据星象的变化推测人事吉凶的一种方术，也正是太平天国反对的“妖习”。上述资料表明，太平天国后期，其将领如此崇道，城乡百姓拜神求仙的活动也就更甚。难怪1861年春天，干王洪仁寿奉旨催兵，路过安徽、浙江地区时，沿途所见“郡县乡镇，多有妖习未除，妖形未化”，使干王“不禁触目惊心”^③。

三、拜上帝会宗教信仰的本质及其成因

以洪秀全的“正”“邪”标准衡量拜上帝会的宗教活动，其信仰实质上是一个混杂的体系：一方面，为了拓宽天父信仰的传播空间，拜上帝会将佛道二教视为谋财害命的“邪”教，毁掉其大量的经典和宫观寺庙，并且规定“邪术惑众犯天诛”；另一方面，该组织的核心人物却不同程度地将道教法术和巫觋之术引入其宗教活动中，用道教的法术体悟和交通上帝，使天父信仰与鬼神崇拜混为一体，从而形成既似基督教，又似道教的宗教体系。如果我们沿着这个特征深究其本质，就会发现，该组织仅仅是利用了基督教的术语，其实质则是道教的鬼神崇拜。这是因为，宗教作为一种社会文化现象，它具有内在要素和外在要素，宗教的内在要素主要表现为神灵观念，外在要素主要表现为宗教的行为或活动。而宗教观念和宗教行为是宗教信仰中互相依存的两个方面，宗教观念必须借助于宗教行为表现于外，而宗教行为又以内在的宗教观念为根据，两者相互依存，相互制约。纵观世界主要宗教，基督教、伊斯兰教、道教等神灵信仰都有各自的宗教行为。以道教为例，在道教的神仙信仰体系中，道术与鬼神观念是统一的整体，如果相信世界确有神仙和鬼魂并能主宰人的命运，为了趋利避害，信众必然就会产生人神沟通的内在需求。道教法术就是人神相通的途径和手段。哪里盛行鬼神观念，哪里就存在道教法术，反之亦然，哪里有道教法术，哪里就存在神仙鬼魂观念。这就是说，我们可通过宗教行为这一外在因素去判断其真实的宗教观念。在拜上帝会中，道术被频繁使用。从其领导层面看，洪秀全、杨秀清等人用道术体悟和交通天父，因此，天父也就成为了他们自己认知和理解中国化的、能解决一切现实问题的神，而非《圣经》所言的上帝即仅帮助信众死后进入天堂的神；从民众层面看，如此众多的信众相信洪、杨等人所做的占梦、瑞兆、代神传言等具体内容，并且一呼百应，由此说明，拜上帝会成员本来就有道教的鬼神信仰，上帝只是道教中神仙的又一称谓而已。

① 贺翼柯著，黎世清译：《戈登在中国》，《太平天国史料译丛》，第157页。

② 《李秀成自述》，《太平天国文书汇编》，第488页。

③ 《钦定军次实录序》。

为什么视《圣经》为最高经典、坚信上帝为唯一真神、认为“皇上帝之外更无神”^①的太平天国的天父信仰，本质上却是道教的神鬼崇拜呢？其原因在于：人的认识发展过程，是不断地用已有知识内化新知识或新信息的过程。而对外来文化或全新理论体系，人们吸收什么，扬弃什么，以什么方式吸收，取决于认识主体的知识结构和认知能力。人们总是用既有的思维范式理解、过滤和处理外来文化。在中国，道教和民间宗教已有千百年的发展历史，鬼神信仰深入人心，并成为中华民族的主流文化之一，成为其理解世界及其与他人相处的准则。而且，这种世界观在漫长的历史中已内化为民间习俗和生存方式。在这种文化样态中，无人不受鬼神信仰的影响，拜上帝会的成员自然也不例外。加之粤人事鬼风气更甚，发端于两广地区的拜上帝会也就更容易用这种世界观认识、过滤和吸纳基督教。因此，被过滤了的上帝便附着了鬼神的特征。

太平天国运动距今已有 150 年左右的历史。探讨太平天国的宗教信仰问题，实质上就是间接研究中西方文化交流的可能性和规律。我们从拜上帝会的信仰中发现，一方面，由于人类征服和改造自然能力不断提高，交通和通讯工具日益改善，必然导致各种不同文化之间的交流与融合。太平天国的宗教信仰就是中西方文化融合的产物。文化融合是一种无法抵挡的历史潮流。在当代，信息技术革命大大缩短了不同文化圈之间的时空距离，中西方在世界观、价值观等方面进行着频繁的对话，人类文明必将出现相互融合的一体化趋势；另一方面，中西方文化在碰撞与对话的过程中，由于本土文化特有的传承环境及其对外来文明的扬弃性能，中国传统文化也不可能被西方文化完全取代，出现“全盘西化”的局面。因此，在世界文化剧烈整合的今天，挖掘、提升和弘扬中国传统文化的精髓的任务显得尤为重要。

^① 《原道觉世训》，《太平天国文选》，第 14 页。

论瑶族道教的教派及其特点*

徐祖祥

瑶族主要分布于中国南方的广西、湖南、云南、广东、贵州等省区，以及东南亚的越南、泰国、缅甸、老挝等国，约有300多万人。瑶族中的蓝靛瑶、过山瑶和茶山瑶等支系至今仍虔诚地信仰道教。瑶族道教因来源于早晚不同时期而形成不同的教派，道教传入瑶族各支系后，又与其原始宗教信仰融合，形成了各具特点的不同教派。本文将据其来源、教义、道法科仪、神灵系统、经书等各方面的差异，讨论瑶族道教的教派分野及各派的特点。

一、梅山派及其特点

梅山派是道教在中国南方的一个支派，尤其在南方少数民族中流传甚广。梅山派之名并不见于中原道教经典，而是近现代学者们在对民族志资料进行研究后确定下来的。唐兆民在20世纪40年代指出广西大瑶山瑶族中存在着“梅山教”^①，此后“梅山教”或“梅山派”之名遂为大家所接受。此派道教在土家、仡佬、壮、毛南、畲等族中都有传播，但以瑶族中的信仰最为典型。瑶族的蓝靛瑶和茶山瑶师公所承的道教一脉正属于梅山派这一系统。

此派教义主要以驱鬼捉邪为目标。瑶族社会中鬼魂崇拜历来比较盛行，这也是以驱鬼捉邪为特点的道教教派的教理教义和道法科仪能够被瑶族群众所接受的主要原因之一。直到现代，瑶族群众仍然相信凡有灾难病祸必是恶鬼作祟的结果。鬼的名目达数十种之多，被认为经常出来作祟的就有风鬼、三炎鬼、偷盗鬼、阴兵鬼、双虹鬼、江鬼、虎鬼等。现凡与鬼魂有关的宗教仪式均已成为道教的仪式，而主持仪式的宗教人士必为师公及其他举行过此派度戒仪式的男子。未度过戒的人是没有能力请神主持法事的。

所谓“度戒”，其实就是此派道教吸收信徒的入教仪式。在度戒之前，该男子先要度过七至十五天称为“投坛”的斋戒期。正式举行仪式时，师公用一整晚的时间念经请所有神祇到坛，然后于次日早上举行跳“五台”仪式。师公在他身上四处盖“上元印”，表示他已脱胎换骨，成为本派道教的信徒。然后师公授予他作为入教凭证的、写有戒律的“阴阳牒”，赐予他

* 本文原载于《中国道教》2003年第3期。

① 唐兆民：《瑶山散记》，台北：新文丰出版社公司1980年版，第70页。

戒名，授给他一枚可用于调众神和阴兵驱鬼捉邪的上元印，并传授他一些驱鬼的基本道法。

此派强调的是“济世”，以驱鬼祈神为主要的手段。师公所用的经咒、法印、法器等均与道教相同。如师公所用经书常以“准吾奉太上老君急急如律令敕”“太上老君令敕”或“太上老君急急如律令”等结尾。在度戒时，要由师公授给弟子一枚“上元印”，作为他以后替人驱鬼捉邪时请以三元为首的各路天神的法物。师公的法器主要有鼓、锣、法剑、铃铛和神桥等。这些法器均与其道法相应，或用于请神降临道坛协助师公驱鬼，或为其法事“作证盟”，或直接用于杀鬼驱鬼。鼓、锣与汉族地区所见并无差异，在师公做法事的整个仪式过程中，作为助手前来相助的弟子要不断地敲法器。敲锣打鼓都有一定的节奏，如在念诵经文时较为缓和，在师公挥舞法剑杀鬼驱邪时则猛烈而急促。法剑为驱鬼杀鬼捉邪的专用法器，使用时也有一定的舞蹈动作与之相配。

此派师公所用经书自成一体，而且不同地区师公的经书有一定的差别。如云南文山壮族苗族自治州一带师公经书有《鬼脚科》《功曹牒》《上中下元伸奏》《门外榜语》《阴阳二牒》《大令安坛川光》《表式》《师公法贝》《启师科》等；曲靖地区师宗县的经书则有《鬼脚科》《公元经》《救患经》《功曹经》《召兵经》《召龙经》《请神经》《度戒经》《拜表经》等。这些经书应是师公仿照汉族道经编撰而成。经书抄写多不规整，常有破损甚至缺页。经书多用古瑶文书写，在形式上也较多地采用了瑶族歌谣的七言句式。除了师公可念经外，其余助手均可代他念经。

此派中有不少早期道教的特点：其一，此派道法科仪有较多与原始巫教融合的痕迹。比如师公做法事时要请未婚女歌手协助唱歌娱神。此派还有一些古代傩仪的遗留，也是其道法科仪与原始巫教结合的一个典型例子。在师边的度戒仪式中，师公及其当助手的弟子、度戒弟子、在前领众人前往五台的领路童子要戴画有三元头像的面具。如笔者在云南省师宗县所见师公面具，是先用竹片仿脸型编成框架，用草纸蒙上，其上再蒙上画有上元、中元、下元三元头像的油纸。戴面具时并不遮住整个面部，而只是在面具上穿上细线，把面具戴在前额上，把线绕到脑后束紧。有人在云南省邱北和广南等地见到的有头像画的神灵有盘王、玉皇、帝母、九郎、上元、中元、下元、本境、社王、灶王、瘟王、五仓、禾谷、令公、三界、家先、伏羲等，均为师公所拥有，但师公们大都已不知其中多数的面具如何使用了^①。这些地区的师边度戒仪式上，受戒弟子和前往五台的领路人也要戴画有三元头像的面具，与师宗蓝靛瑶的情况是一致的。戴面具是傩戏的典型特点之一。傩仪本是一种驱疫的仪式，表演者必须使用面具，其最初的内涵是“巫+面具+驱疫”^②。傩本是一种古代民间宗教信仰，以驱鬼逐疫为目的，而早期道教也以驱鬼捉邪为特点，两者之间是否存在着互相借用的关系尚待进一步深入研究。但蓝靛瑶师边度戒中存在着一些傩仪的特征应是确凿无疑的^③。

其二，神祇系统表现出明显的早期道教的特点。此派尊奉上元唐文保、中元葛文仙和下元周文达为最高神，尊张天师为祖师，以梅山法主大圣九郎为教主。三元合称“三元大道”，师公自称“三元门下弟子”。据师公的主要经书《鬼脚科》所记，所信神祇有120余位。早期天

① 黄贵权：《瑶族面具初识》，载《民族学》1996年版第2-3期合刊。

② 胡建国：《巫傩与巫术》，海南出版社1993年版，第14页。

③ 参见《瑶族度戒调查及其傩仪初探》，载《长沙水电师范学院学报》1990年第2期。

师道具有“名目繁多，而且带有明显的随意性”的特点，据《正一法文经章官品》，有“百二十官”^①。梅山派神祇名目繁多，随意性很强，且师公及其弟子专司驱鬼之职，正与早期道教的特点相吻合。其所信神祇中本民族的神祇较多，且神名多不规范，如行马走马观花坛主九娘、威得雷主圣帝、雷家一般大小官员、东方转化龙村法师、天罗李北坏玄天真、中央敬古郎君、三台禾谷父母、冯耕贤圣四官、运财力士仙官、五色花大圣等，举目皆是。汉族道教较晚时期常见的许多神祇并不见于其中。早期天师道以天、地、水三官为信仰中心，此三官在人间即为精、气、神三元。梅山派中的三元称号较为多变，据《鬼脚科》，有上元唐相、中元葛相、下元周相、上元唐将军、中元葛将军、下元周将军、上元唐相皇、中元葛将军、下元周相王、上元唐相道化真君、中元葛相经化真君、下元周相师化真君、上元唐文保、中元葛文仙、下元周文达等多种称呼。三元的来历在瑶族中有其自己的解释。如《鬼脚科》把三元人格化为三兄弟，在唐朝生于梅山。三兄弟后来来到雪峰山雪峰寺学道，授业法师为九郎和真武，学成后被授予道名^②。因来源于早期天师道，其所信神灵多为民间道教的神祇。

二、完满派及其特点

因蓝靛瑶道公一派以《完满科》为主要经典，且其主要教义在于寻求人生之升天以达于“完满”，故称之为“完满派”。此派来源于汉族道教之正一道，道公自称“上清天师门下弟子”。道边度戒时所授的阴阳牒中的阴牒烧化给三清、玉皇诸神众圣，阳牒留给度戒弟子作为入道的证据。正如阴阳牒的牒文中所言：“给付阳牒弟子邓道长随身，诸司金阙御前高真与天地水府三官师造诸司功德灵验，弟子邓道长前待投师戒，放文牒，勘合阴印墨合，明放道境，泽天充缴，就日投师。……恭对太上金阙御前师众道宜读降行，分兵阴阳牒戒皈依度系发字号羊印合，同下朱墨记阴化阳留诣金阙自然九御天地诸司会奏圣上。”^③ 作为入道弟子的重要证物，阴阳牒的排头文字中正说明了道边度戒弟子所入的道派来源于正一道：

上清天师门下初真弟子邓道长表年求照
修说正一玉皇叩头中元浴沐皈依……^④

此派教义主要是替人超度亡灵升入“神仙界”，与正一道是一致的，但其道法科仪却表现出不同的特点。正一道以长生成仙为最大目标，其道法以修斋打醮、驱鬼祈神为主要特点。这在蓝靛瑶道边度戒时所授的阴阳牒上也有明确的记载，如云南省师宗县蓝靛瑶所授的阴阳牒上就说道：“外有阳给付初真弟子邓道长奉待复百年求照，修斋说醮、超亡度星、释雨感应毕、治病斩鬼宁家，各须天师友真勿亡女神褶之泌事件，特望显达十方，供应法门兴旺，须文牒者天师友勿神瞿文事谨牒。”^⑤ 这里说度戒弟子入道以后，可以替人修斋说醮、超度亡灵、治病斩鬼，但现实中蓝靛瑶道公及其弟子均只替人超度亡灵，以“度人”为目标，而驱鬼捉邪由师公

① 卿希泰主编：《中国道教史》卷一，四川人民出版社1988年版，第162-163页。

② 赵廷光：《论瑶族传统文化》，云南民族出版社1990年版，第43-44页。

③ 雷宏安、金少萍：《云南师宗瑶族道教考察》，载《民族学调查研究》1993年第3期。

④ 同上。

⑤ 同上。

一派专门负责。也许因为正一道传入蓝靛瑶和茶山瑶中时梅山派已经存在，驱鬼捉邪已为师公一派所执行，为了不造成冲突，道公一派只得把道法和教义定为替人超度升天，而并不以驱鬼捉邪为最大目标。其结果是在蓝靛瑶和茶山瑶内形成了不同的两派，而两派的道法和教理教义互补之局面。虽然两派的教义有较明确的划分，但并不表明道公不能驱鬼，道公做法事时自己要驱鬼清洁道坛，不仅如此，他还在师公驱鬼时起协助作用，如扫寨时师公在前驱鬼，而道公在队伍的最后贴符禁鬼。甚至在师公替人度戒时，道公也协助师公驱鬼捉邪，如度戒跳五台时，道公要手拿大刀围着五台砍伐数圈，以助师公驱鬼捉邪。

成仙思想在道公经书《完满科》中体现得最为完整。《完满科》取“完满”之名，按经中所言，是指死者生前信“道”为善，功德“完满”，可以得道升天，正如经中所言：“皈依道、经、师三宝，回拜宗师，福晋斋主，亡者生（升）天，弟子皈命，愿得长生，与道含真，威仰玄穹。”“法桥广架迎三界，开通道路迎万灵。今霄斋主炼完满，高真众圣返还天。”^①正是：“道法真中真，真中最有灵，摄启亡故到，合掌礼三天。亡者皈依道，大罗元始尊；亡者皈依经，大罗灵宝尊；亡者皈依师，大罗道德尊。亡者若无忤礼经，如海无浪船；亡者若无忤礼道，如天无日月；亡者若无忤礼师，如病无良医。”所谓“法桥”，是指道公在坛中用布所搭的神桥，诸神引死者的亡灵由此桥升往天界。经中称主持葬礼的道公为“掌坛道士”或“法师”，称死者为“斋主”，称举行葬礼的场所为“坛场”“道场”或“丧场”。经书的前一部分是为死者赎罪，将其三个灵魂从地狱中拯救出来，为此要请九幽天尊、救苦天尊、朱陵天尊等众神前来为亡灵“消罪”。中间部分是由掌坛道士念诵各种经咒，请道教众神降临，前来引亡灵升入“神仙界”，或说升入“大罗天”，并请众神保佑死者家中活着的人们得到种种幸福。每一经咒的末尾都有“急如律令”“太上老君急如律令”“吾奉太上老君急如律令”等。最后是死者的各位近亲和掌坛道士祭奠词，祝亡灵速升天界，并给其后人带来好运。他们吸收了道教三十六重天的划分，认为三清分别居于最高的三重天，另三十三重天则是其余众神的住所和生前皈依道教者死后升天的去处，称为：“三十三天之上，有来有去，一拾八重地狱免见免闻，脱苦超罪，南极真人相接引，引归三岛大罗天。”

要得道为善死后升入“神仙界”，必须具备以下两个基本条件：一是必须生前皈依道教。只有生前成功举行过度戒仪式的人或其丈夫举行过度戒仪式的人死后，才能请道公来主持葬礼，为他（她）的灵魂超度。与梅山派相同，此派的度戒仪式就是他们吸收信徒的入教仪式。在仪式之前有一个数天的“修斋”期。在度戒仪式上，道公身穿绣有二十八星宿的道袍，要念诵大量的经书，把他们信奉的所有神祇都请来“临坛作证盟”。然后进行“天门度戒”，由主持仪式的证戒、引教和保见三位师父剪下度戒者的三小撮头发，并在剪发处盖“玉皇印”，把剪下的头发分别献给三清，并授给他写有戒律的阴阳牒和一枚“玉皇印”。献发后度戒者就成了道教的皈依弟子，以后可跟随其师父学习道法，济世度人。事实上，蓝靛瑶和茶山瑶中男子生前未举行过度戒仪式的极少。因此，但凡已度戒的成年人死后，所举行的葬礼基本上都是按瑶族道教做道场的形式进行的。二是受戒入教之后必须严守戒律。不论生前是否有违反戒律的行为，道公都要在其葬礼上为之超度忏悔。在度戒仪式中，受戒弟子都要授“十戒”：“一戒不得

^① 本部分所引文字，未注明其他出处者，皆引自《完满科》。标点为笔者所加。

骂天骂地，二戒不得骂风骂雨，三戒不得骂父骂母，四戒不得骂师骂友，五戒不得隐经瞒教，六戒不得杀生害命，七戒不得贪花爱色，八戒不得凶怨凌人，九戒不得应贼害善，十戒不得举傅一己。”在葬礼中，道公要请九幽天尊、救苦天尊、朱陵天尊等“救苦三尊”把亡灵引到坛前忏悔，称为“三宝诸魂，惟登道岸，舟对道前，求哀忏悔”。

正一道的成仙信仰与瑶族原有祖先崇拜相结合，从而形成完满派成仙思想重来世的特点。虽然“完满派”出自正一道教，与正一派一样都以得道成仙为目标，但又在修炼方法和“得道升天”的途径上存在着较大的不同。众所周知，汉族道教的一大特点是借助各种修道手段，力求长生成仙。但这种长生，主要是肉体长生。蓝靛瑶和茶山瑶道公把替人超度亡灵与得道升仙有机地结合为一体，使其超度的亡灵都得以升入神仙界，在天庭中获得一定的地位，成为“家先”，以延续生命和获得超凡能力。这是完满派与正一道追求长生成仙的最大不同之处，也是正一派道教传入瑶族后瑶族化的具体体现。

道公所用的神印称为“玉皇印”，笔者在云南省师宗县所见的印文为“开通道路，三清大道”。玉皇印的印文内容正说明了道公所担负的职责是替人开通前往天界的道路，使人的亡灵能得以顺利升入神仙界。道公所用法器为汉族地区常用的大鐮、小鐮、大刀、扁鼓等，扁鼓用牛皮蒙成。

此派尊奉元始天尊、道德天尊和灵宝天尊三清为最高神，尊张天师为祖师，尊“玄中教主大法师”为教主。所信奉的神祇主要为正一派道教的神祇，神名多较规范。如三清称谓与正一道大致相同。正一道称灵宝天尊为“上清境禹馀天灵宝天尊”，称元始天尊为“玉清境清微天元始天尊”，称道德天尊为“太清境大赤天道德天尊”，而完满派称三清为“清微天宫玉清圣境大罗元始天尊”“禹余天宫上清真境大罗灵宝天尊”“大赤天宫太清仙境大罗道德天尊”，与之非常相近。此派神祇系统也有一些早期道教的特点，如所信神祇众多，仅《完满科》中所见就有三清以下170余位，但所信神祇的民族化特点不如梅山派那样明显。但正一道的神祇传入后，有的也打上了瑶族化的色彩。完满派神祇系统中却有六御，号称“六御高真”或“上圣六御高真”（《完满科》语）。

道公所用的经书多数是从汉族道教经典移植而来。经书抄写规整。绝大多数用汉字抄写，仅偶夹少数的古瑶文俗字。经书有《完满科》《月内交陵科》《灵宝大部经》《飞章科》《交龙科》《炼度科》《伸斗科》《安龙科》《设醮科》《书识式》《被剃科》《启师科》《阐朝科》等数十种之多，多用于替人度戒和超度亡灵。道公在仪式中念诵经书时神情肃然而庄重，不苟言笑，一字不漏地往下念。经书只能由道公一人念诵，他人不得代替。

三、闾梅派及其特点

过山瑶中的道教来源比前两派道教复杂，其道法科仪的主体部分取自闾山和梅山二派，也吸收其余众家道法科仪中为己所需，从而形成自己独具特色的道教信仰。虽其经书中提到的唐宋时的道派名称有天心、龙虎山、茅山等，但更多的是闾梅并称，并自称为“闾梅二教弟子”，其道得于“闾梅二教”或“闾梅法教”，因此其所信之道可称为“闾梅派”。在他们用于挂灯、度师和加职这一系列授箒仪式的经书中谈到其道法的来源时，常将闾山和梅山并提，有的甚至

直接指出所授法教为“闾梅二教”，而戒律和道法主要由“梅山案主”和“闾山九郎”传授。《瑶族七星灯度戒文书》的“七星灯”部分中提到其法承自“驴（闾）山教”，并提到“驴（闾）山亲教主”。在有些经书中，则直接提出“闾梅二教”的名称，并将举行过度师和加职等授箬仪式的弟子称为“闾梅二教弟子”。戒律和道法主要由“梅山案主”和“闾山九郎”传授，也说明了“闾梅二教”是其科仪的主要来源。如《传度答文戒民书》中用于挂大罗十二盏灯和度师的“又戒十样用”就说所授戒法为“闾山戒”，由“闾山九郎先行法”。

从过山瑶经书中的其他记载来看，除闾梅二教外，道法科仪中也有取自其他道派者。这些道派主要有天心派、龙虎山天师派、茅山派等。如用于挂大罗灯的《传度书》“上刀梯山歌用”部分就提到所传的道法为“天心正法”；《度曹》中用于加职的“又职戒答文式”部分说其加职之法传自“龙虎山”；“茅山”之名在经书中也经常被提及，过山瑶做法事时所请的兵马中除闾山兵马和梅山兵马外，还有茅山兵马。

过山瑶道教的教义主要取自汉族道教，但与自己固有的原始宗教结合后，打上了深深的民族烙印。其中道教信仰与原有祖先崇拜的有机结合形成了独具民族特色的成仙思想，而驱鬼捉邪与鬼魂崇拜融合形成了具有广泛社会性的济世思想。

其一为得道为“家先”的成仙思想。过山瑶引入道教七星中的本命星主人寿命的思想和道法，为使道教长生成仙思想符合自己的需要，在融合了其原有的祖先崇拜观念后，形成了其道教的主要教义之一得道为家先的成仙思想，从而完成了道教“得道成仙”教义的瑶族化过程。与汉族道教贵生不同，过山瑶的成仙信仰表现出明显的以彼岸世界为重的特点。其经书中也偶有信道以求长生的言辞，但他们主要并不在现世修炼各种方术来企望达到生命的无限延长，而是通过现世成为道教信徒并借助“道力”在来世成为家先，即其得道升天成仙思想主要表现为生前入教者死后经师公超度亡灵而升入天庭。

过山瑶道教吸收了道教星斗崇拜与得道成仙之间有着紧密关系的思想。据挂灯的经书所载，所挂的灯均代表不同的星神，如七星灯中的第一盏为贪狼星，第二盏为巨门星，第三盏为禄存星，第四盏为文曲星，第五盏为廉贞星，第六盏为武曲星，第七盏为破军星。这些星神正是道教信仰的北斗七星，只是第二星名为“巨门”，而道教中的第二星名为“厄门”，疑为瑶族笔误所致。由于祀星仪式多在夜间进行，于是把灯视为星的象征，并从中演化出星斗主人年命的思想。如《正一威仪经》说：“正一燃灯威仪，灯象星形，助天光明，延年续命，却祸消灾，一灯十灯百灯千灯万灯万万灯，在时所能。”该经还指出了灯仪与得道升仙之间的关系：“当诣师奉受二十八宿七星符箬。不受之者，诸天星官，不降尔身，延年保命，天官不依，请召不降。受之者，名上天官，保命延年，祈请星官，立依所言，得道升仙，天门自开。”

过山瑶将道教灯仪与固有的祖先崇拜结合在一起，使挂灯、度师和加职等授箬仪式不仅成为道士级别升迁的途径，还成为他们获取成仙的手段和在来世神仙界等级上升的阶梯。过山瑶挂灯之法，分为挂三台灯、七星灯和大罗十二盏灯三种由低到高不同的级别，要挂较高级别的灯仪，必须先从低级别的挂起。在挂灯之外，尚有度师和加职等更高级别的授箬仪式。挂灯时，于坛中立一竹竿，如为挂三台灯，在竿的顶端置一盏灯，称为本命灯。在离顶部约三五厘米处横置一竹竿，此竹竿的两端再各置一盏灯，分别称为开教灯和保证灯。挂七星灯和大罗十二盏灯的布置大致与此类同，只是灯的数量要增加，挂七星灯要置七盏灯，挂大罗十二盏灯

则要置十二盏灯。女子与其丈夫一起举行挂灯、度师和加职仪式，可获得与其夫一样的道教级别和在仙界的地位。未挂灯者可先拜某位师公为师，拜师后称为“初教弟子”，但不能带神兵，不能使用道法和惊动道教诸神，即虽称为“初教弟子”，其实并未被视为道教的门徒。挂三台灯才是过山瑶的入教仪式。挂三台灯者称为“初教二戒弟子”，挂七星灯者称为“初教三戒弟子”。挂大罗十二盏灯者称为“升度一戒弟子”，度师者称为“升度二戒弟子”，加职者称为“升度三戒弟子”。每往上升一级，其道士级别就高一级，死后升入神仙界的地位也同时高一级。这在其葬礼级别上反映得最为明显，表现为生前是否举行过道教授箒仪式和获得不同授箒等级、是否行道为善的死者的葬礼存在着较大的差别。

其二为驱鬼捉邪的济世思想。驱鬼捉邪是符箓派道教的主要教义之一。道教传入过山瑶社会后，与其原有的鬼魂崇拜结合在一起，使驱鬼捉邪成为过山瑶道教的另一个重要教义。符箓派之符箓斋醮侧重于“济世度人”，具有普遍的社会性。符箓派普济众生的特点正满足了瑶族的社会需要，故而为瑶人所接受。在过山瑶中，师公的一个重要职责就是驱鬼捉邪。不只师公可以驱鬼，凡已举行过挂灯仪式的人都有一定的道法和一定数量的神兵用于驱鬼，表现出其群众性和普遍性。如云南金平县过山瑶挂灯时，师公在开坛后要举行专门的传授驱鬼道法仪式，挂灯仪式结束后，师男就有了招魂驱鬼的能力。驱鬼又分以个人和家庭为主的个体驱鬼和村寨性的集体驱鬼两种，或为治病，或为除难免灾，或为祈求全寨平安等。在他们看来，个人或集体的灾难病患大多是由恶鬼邪神带来的，或因得罪家先和神灵而被降罪所致。因此，除了驱鬼捉邪外，还得祈神。

过山瑶驱鬼斩鬼捉邪有专门的道法，常见者有以符斩鬼、设禁（经书中或写为“井”）斩鬼等。以符斩鬼类似于汉族道教，书若干道符请神兵神将助其斩鬼去邪。设禁斩鬼之法也要书符，要念专门的经文。《下禁书》就是专门用于设禁斩鬼除邪的经书，书中收集了设禁斩鬼除邪的符和经咒等。类似设禁斩鬼收邪之法之经文大量存在于《传度书》《法书》等经书中。

凡挂灯的男女，都要由师父授给他们各一枚印章。印章是师男用于请道教尊神和神兵神将帮助驱鬼捉邪的重要法器，对于师女则是请诸神助其主持家业的重要法宝。如云南省富宁县板瑶师男所获为“老君印”，印文为“太上老君敕令印”，师女所获为“王母印”，印文为“太上王母敕令印”。其挂灯仪式的级别每升一级，所获的印都要重新授予，以示其道法的提高。

师公所用法器有牛角、鼓、锣、镲等。其中牛角和鼓是其重要的法器，经书中有专门用于敕鼓和敕牛角的经咒。据经书所载，鼓和牛角的主要功用为请动天兵神将驱鬼禁鬼。鼓也有特殊的功用，如《法书》的“敕鼓法”言道：“师祖坛前一面鼓，将来下界度师男，一打天兵降，二打地兵行，三打人民得安乐，四打邪鬼断宗由。……准吾奉太上老君令敕。”

据其请神用的经书《请圣科文》所载，其神祇多达360余位，也具神祇较多的特点。其中约三分之二的的神祇来自汉族道教，但也经过了一个瑶族化的过程。如他们分别称三清为“清微天宫玉清圣境大罗元始天尊”“禹余天宫上清真境灵宝天尊”“太乙天宫太清道德天尊”，与汉族道教有一定的出入。三清之下有六御。较多的本民族宗教人士进入神祇系统，使其神祇体系变得非常庞大。在本民族神中，相当一部分是本民族历史上的宗教人士，经书《请圣科文》中以“郎”和“娘”字结尾的神灵就有26个和13个之多，如谢雨五郎、梅山十八郎、着衫九郎、助法四娘、唐少唐圣九娘等，占了整个神祇系统的九分之一。在过山瑶中，夫妻已挂大罗

十二盏灯和度师，其子也挂了大罗十二盏灯和度师之后，他们就分别获得“郎”和“娘”的称号。这些得以跻身神祇系统的“郎”和“娘”，应是历史上过山瑶社会中著名的宗教人士，死后被视为仙真纳入神祇系统之中。他们把天府也分为三十六重天，但其经书中并未对这三十六天进行详细划分。其中也分出了大罗天、三清境等，但显得有些混乱，与汉族道教的划分不尽相同。过山瑶中还有三十六洞之说，正与汉族道教的三十六小洞相对应，但这三十六洞在过山瑶中变为因授箓等级、死亡原因、死亡年龄等不同而亡灵所去的不同地方。

经书因其道法科仪来源复杂故多为师公博采众家自己编写而成。抄写较规整，以汉文为主，不时也夹杂一些古瑶文。也有数十种之多，主要有《开坛书》《伸香意者》《上呈意者》《咒奏经》《挂灯书》《解意书》《传度答文戒民书》《传度书》《度曹》（或称《度朝》）、《三戒书》《三戒疏牒表文》《三戒加职戒民书》《请圣科文》《下禁书》《法书》《送亡法书》《招魂书》等。其记录章奏、疏式和奏表的经书均较统一，表现出规范化的特点。请神的经书多用七言句式，其格式与完满派的同类经书有一些类似之处，但规范化程度比后者又有所不及。经书中记入了不少瑶族的历史传说、神话故事和历史上的生产状况等内容，如《解意书》中记述了盘瓠传说和“漂洋过海”传说，以及历史上曾种麻织布的情况。

四、结语

综上所述，瑶族道教中因信教主体和道法科仪来源不同，在其教义、道法、神灵体系、经书等诸多方面形成了各自不同的特点，并进而形成了梅山派、完满派和闾梅派三个派别。蓝靛瑶和茶山瑶中的两派虽在教义和道法上存在着差别，却并不冲突，而是在许多方面形成互补。三派之间虽存在着较明显的差异，也有不少共同特点。如其教义、神灵体系、经书等都经历了一个瑶族化的过程，如其教义是汉族道教教义与瑶族鬼魂崇拜和祖先崇拜相结合的产物，其成仙思想都重彼岸。这几个信仰道教的瑶族支系都是全民信教。其中蓝靛瑶和茶山瑶仅男子举行度戒仪式，女子随已度戒的丈夫成为道教的信徒。过山瑶则夫妻一起举行挂灯等授仪式。因此，每个已度戒或挂灯的男女均可称为道士。由于近代以前瑶族过着迁徙不定的游耕生活，居无定所，庙宇建筑大多非常简陋。但师公和道公都拥有其主要神灵的神像，在度戒、葬礼等主要的宗教仪式中都要挂出。其宗教传承均以父子相传为主，即师公和道公的衣钵大都传给与自己有直接或间接血缘关系的道教信徒，从而形成了若干以血缘关系为联系纽带的无形而松散的民间宗教团体，但这个所谓的宗教团体与汉族地区所见的道教宗教团体相比又有着本质的区别。其道教信仰中都夹杂有一些佛教和儒教因素，但这些因素均是道教从汉族社会中传入时带来的附属物，并非后者直接影响其宗教的结果。道教传入后，经过近千年的渗透和浸染，已深入到了瑶族文化的各主要层面，对瑶族文化产生了极大影响。道教信仰虽然至今仍在瑶族社会中盛行，但在现代文明的冲击下已逐渐发生细微的变异，对之进行及时深入的调查研究，不仅是一项紧迫的任务，而且具有十分重要的学术意义和社会意义。

道教闾山派与闽越神仙信仰考*

叶明生**

道教闾山派，俗称闾山教，是在闽越巫文化的基础上，两晋道教文化的熏陶下，唐宋间于闽、浙、赣、粤等地区形成的一种民间道教流派。由于这一教派根系闽越故地的巫道文化，千百年来与人民的社会生活十分密切，并与历史社会同步发展，具有很深厚的社会基础及影响，因此，它成为福建民间及周边地区最具影响力的教派形态之一，这已是被宗教学术界认同的事实。对于闾山教与闽越巫文化的探讨还是一个新课题，有待我们大胆地探索。

一、闾山教中的闽越巫文化现象

在闽浙赣这块古老的土地上，至今仍保留许多古老的宗教和民俗形态的文化，其中很重要的原因之一，就是闽越文化在这一地区有深远的影响。不从闽越文化来解析，是难以诠释的。我们主要就民间道教——闾山教中一些科法资料与闽越文化进行比较，从中可以得到印证。

（一）闾山派中的神仙世界

据史书记载，南方闽越地域是巫风盛行的地方，也是神仙信仰最突出的地方。早在闽越国产生之前的新石器时期，在闽越的中心区域武夷山地带，就有闽越先民在此生息、繁衍。出于对生命有限的认识，灵魂崇拜表现得十分强烈，希望不死和成仙，成为闽越先民归宿的最大期盼，这种灵魂崇拜就强烈地表现于武夷山九曲溪悬岸之“悬棺仙葬”事象上。陈朝顾野王《建安地记》称有“悬棺数千”，“悬棺仙葬多类武夷”^①。据说到汉代，此风尤盛。宋代朱熹于《武夷图序》说：

武夷之名著自汉世。祀以干鱼，不知果何神也。两崖绝壁处有枯木槎石罅间，以舟船、棺柩之属。柩中遗骸，外列陶器，尚皆未坏。颇疑前世道阻未通、川壅未决时，蛮俗所居。而汉祀者，即其君长，盖亦避世之士，为众所巨服，而传为神仙也。^②

* 本文原载于《世界宗教研究》2004年第3期。

** 叶明生（1946—），福建省艺术研究所艺术理论研究室主任、副研究员。

① 《太平寰宇记》卷一百一十一，引自刘建《大潭书》，文物出版社1994年版，第32页。

② 张琦主修，南平地方志编委会整理：《建宁府志》卷五《山川下·崇安县·武夷山》（清康熙三十二年版），1994年，第63页。

其他地方也是如此。据《建阳县志》载：

庵山：在均亭里，界阳、甌二县。将溪之水出焉，山有十二面，形势各异，高耸万仞。云生其顶即雨，土人以此为验。……南峰有石平整，号“龙坛”。坛上叠石为完，中藏仙蜕。^①

由于巫覡的传承及弘扬，以及民间道派闾山教的发展，古闽越先民崇拜的神仙世界，被后来巫覡们称之为闾山仙境。如龙岩闾山教广济坛《幡科二卷·分军》科仪本称：

请说闾山起祖时，第一传来生木儿。董仲仙人传正法，闾山原有一口池。池中天下千百里，水气冲天太白儿。池中一枝长生不老树，生得千枝及万枝。左边老君来遼马，右边王姥挂仙衣，白鹤飞来树上宿，先带仙人半天飞。^②

对于神仙世界中的闾山，各地闾山教都有不同的传说，比较普遍的是将闾山置之于波浪滔天的大江、大海之中，而这条大江通常被称之为“沉毛江”。如建阳闾山教道坛诗唱本《奶娘宗祖》中说：

娘娘来到沉毛江，沉毛江水浪滔天。……上有十里又无渡，下有十里又无船。又无船舟并渡口，如何得过此条江。太白星君云头现，从头说与静姑知：小娘学法不要忙，闾山条路海中藏，小娘学法不用惊，闾山条路海中央。^③

显然，闾山教中的“闾山”处于“天下几百里”的池中，或水浪滔天的沉毛江，以及大海中央的构想，都与闽越先民的神仙世界一脉相承，是存在于水国的一座仙山。而这一神仙世界就在庐山，庐山在闽浙各地道坛亦称闾山（详见笔者另著）。人们可以在那里学到闾山法术以收妖救民，同样也是人的灵魂最好的归宿之处。那里有许多人们仰慕的如王母、徐甲、许九郎等等帮助人们脱离苦难的神仙（详见下述）。

闾山教的神仙世界，比较突出的还是闽北建阳闾山教之“魂归闾山”。该教派有两类仪式与此有关：一是道师羽化之际，各道坛道友会自动凑集一起，为道师作“羽化道场”，目的是将道师的灵魂由阳世而度入闾山（不是度往西天）为仙为神；一是将非正常死亡者的男女灵魂度入“闾山大营”，而由闾山招为仙兵仙将。根据道坛科仪内容，男性灵魂升为闾山“表官”（或奏表仙师），女性之灵魂升为闾山新任“王母”。尤其是该教派在为非正常死亡者所作的超度亡灵的“破殇”科仪——《五台全科》，其中的“五台山”实应为“五岳山”，其一名昊天山，二名蓬莱山，三名三山顶，四名华盖山，五名五台山，都是道坛想像中的仙山。但在科仪中，又将这“五岳山”存想为建阳境内的登高山（在城内）、大庵山（在城东）、大岸山（？）、武夷山（在崇安，旧属建阳），使神仙的世界与人们距离更加拉近。该科有“度金桥”“上五台”“起灵”“妆街”“游九曲”“游月”“游园”等大小科仪项目，其“游九曲”，就是使亡魂在道师指引下轻松、飘逸地在黄河（实为武夷山）“九曲”仙境中得以超度和洗涤灵魂，以歌仙境。如其科仪中一段云：

九曲景致是岩边，此处灵迹有神仙。天郎隔断桃源洞，便是人间一洞天。引过黄河第

①（清）李再灏修纂：《建阳县志》卷一《舆地志·山川》，建阳县地方志编委会，1987年校注本，第73-74页。

② 龙岩市东肖镇广济坛罗法东，1944年抄本《幡科全部》卷二《分军》。叶明生著：《福建省龙岩市东肖镇闾山教广济坛科仪本·第二部分·经科附件》，台湾：新文丰出版社1996年版，第263页。

③ 刘章宝1949年抄本《奶娘宗祖本》，第50页。

九曲，抽身换骨入仙山。^①

在闾山教所追求的神仙世界中，尽管有这样那样的仙山胜境，但却不离“桃源”仙境，这也正是古闽越族神仙信仰之余绪。

（二）闾山教与闽越蛇神信仰

福建旧称“七闽”，中古以后始以“八闽”称。然“闽”正是闽越族蛇图腾崇拜的重要标志。许慎《说文解字》中释：“闽，东南越，蛇种。”^② 福建历史上确有“以人祭蛇”的习俗，晋人干宝《搜神记》记载有将乐李诞之女李寄斩蛇的故事。闽北、闽中各地不仅有妇女戴“蛇簪”（一种银饰）的习俗，存在许多大大小小的蛇王庙（如南平樟湖坂蛇王庙），还有许多蛇王与人成亲生子的故事（如福清黄檗山蟒天神王故事）等，这一切都说明闽越人后裔确实存在蛇神崇拜现象。蛇文化是闾山教的宗教灵魂，每一个闾山教的法神无不与蛇有关系。如闾山教之教主神许九郎（许逊）就与蛇有关。南齐刘澄《番体阳记》载：“昔术士许旌阳斩蛟于此岩下，缘此名焉。”^③ 许旌阳是许逊（民间称许九郎）任旌阳县令后，乡人给予的称号，他的成神得道与斩蛟传说分不开。唐代张鷟《朝野金载》中云：

西晋末，有旌阳令许逊者，得道于豫章西山，江中有蛟唇为患，旌阳没水拔剑斩之。^④

许逊信仰包含一是巫法闾山法，一是蛇神信仰，由崇蛇和斩蛇两种对立方式构成，崇蛇是教法内的一种法术，以“蛇”驱邪；斩蛇却是教法外的一种表现形式，以斩蛇除妖、灵应示人。二者都是借用蛇神信仰来推行巫法——闾山法，以弘扬闾山教。

闾山教法神人物很多，如被奉为闾山派最大的一支教派——夫人教（或称“三奶派”）中的法神陈靖姑，是以斩白蛇、镇蛇洞扬名闽越大地最具影响力的女教法神；又如闾山派中以瑜伽派和闾山派相结合的另一支教派——法主公教的法神张圣君，也是斩蛇救民的英雄神，在闽台各地的张圣君庙中，都能看到一只肩项上绕着一条大蛇，而蛇头或在其左手中或压于左肘之下之黑脸神像；闾山教中的其他法神人物之萧公、连公、曹公等人物，无不以斩蛇、降蛇、镇蛇显法。《宁阳县志》载“曹四公”事迹云：

曹四公，集宁里香寮人。……元祐间，乡有神岁以童男女祀，里人患之。公往谒庐山君，学禁祝、起方术。归至其乡枣子隔，行厌劫法，人闻空中有金戈铁马声，神惧求活，许其栖水尾潭中，后不为厉。……□庭洪水漂民田，公于坝上立坛，词达上苍。命持鼓噪，各以杨柳矢射入水中，少顷，一巨蟒长丈余，毙浮水面。……曹生而神奇，长而学道，晚年而法术益精。盖传自闾山也久矣。^⑤

斩蛇是闾山法神显法的一个重要手段，也是体现其教派特征的一个重要标志。

蛇神的崇拜是闾山教之教法中保留巫法成分最原始的一部分东西。蛇神在科法中被称为“南蛇”“南鸟大蛇”“蓝蛇”，与之相关的科法器具、形式、内容也很多。闾山教道坛有一种叫“南蛇”的法器，是闾山教的重要标志物。“蛇”的头部由小树根雕刻成蛇头状，可供道师

① 刘法长光绪元年（1875）年抄本《五台全本》，第6-7页。

② （汉）许慎撰、（清）段玉裁注《说文解字注》十三篇上，虫部，上海古籍出版社1981年10月据经韵楼藏版影印，第673页。

③ （南齐）刘澄：《鄱阳记》，载《太平寰宇记》卷一百零七。引自黄小石《净明道研究》，巴蜀书社1999年版，第3页。

④ （唐）张鷟：《朝野金载》，引自李昉《太平广记》卷二百三十一第2册，上海古籍出版社1998年版，第498页。

⑤ （清）董仲骥、陈天枢修纂：《宁阳县志》下册，1935年据同治十三年（1874）版翻印，卷十二《杂事志》，第2页。

持以舞弄之，身部是以苧麻编织成绳状，称之为“麻蛇”。此法器多用于道坛打鬼驱妖的科仪中。“南蛇”在道坛神图中有突出的地位，是驱凶除恶的蛇神。最常见的神图有两种，一种是挂轴式神图，一般图的最下方有一条张开血盆大口的“南乌大蛇”在追逐一群逃窜的怪人，这些怪人多被称为“邪师”。另一种是横幅式的神图，道坛称“文法”。其中第一幅为“象王南蛇图”，但不见蛇，第六幅为“南乌大蛇图”，为三位大神（疑为闾山法祖、赵侯、术主）及三位小童（三师童子、三师童师），正在驱动一条口吐毒炎的大黑蛇，去追逐一个乌纱抛地、抱头鼠窜的官人^①。

在闾山教科仪中，凡在重大仪式中的驱妖逐怪的科仪前，都有“请法”的科仪，所请的“法神”即以“南乌大蛇”为主的六道“法神图”，道师于科仪中都要甩动“麻蛇”作种种“弄蛇”表演；同样，在家庭祈禳小法事中，也有“请南蛇入房”，驱除潜伏房中的恶魔精怪以求平安。在闾山教科仪资料中，还有许多与“南蛇”相关的南乌大蛇的咒诀秘法，如“南乌大蛇咒”“南乌大蛇诀”等，如后者的内容为：

哦！存变此路，一条化为南乌大蛇，乘载主人大蟠师主，并带缘首生军，一行人等，直从大蛇背上而藏。令神不知，令鬼不识，啾啾唧唧断根源。^②

除上所述资料外，龙岩民间道教科仪本《南蛇入房一宗》中还提到“南乌大蛇文法二卷，卷卷存灵通”，法神赵侯一郎、张赵二郎都以文法“拖起南蛇食鬼神”^③。从这些道坛资料中，我们可以看到闽越族人蛇神崇拜的遗迹，巫法和蛇神信仰随着民间道教的发展而保存下来。

（三）闾山教与闽越巫文化

闽越巫文化距离我们今天的时代已经很远，由于历代的禁巫，以及时代文明的进程，许多远古的巫文化已渐渐为人类所忘记，但是，在民间闾山教道坛科仪中还时常可以看到一些闽越巫文化的东西，由于巫文化的内容与形式都很驳杂，难以一一剖析，这里先就被称为“南巫”的“王母教”作一些介绍，举一些科仪作为闽越巫文化例证以说明之。

1. 闽越巫法——“王母教”

先秦至汉时男巫为有别于女巫，而产生了“覡”之名称，这一名称今在闽西、赣南等地仍有遗绪，道坛称其法师为“覡公”，即由此而来。在南方的民间祭祀中，都由“覡”（男巫）来兼行传统之男女巫的法事科仪，在闽西及赣南等地至今仍称该教道师为“覡公”，可见其保留闽越巫之传统。故福建“夫人教”、湖南“王母教”都保持这种南方古代巫系的表现形态，出现了“男为女妆”之“始则两人执手而舞，终则数人牵手而舞”^④的科仪形式。同时在湖南出现的“王母教”竟与福建“闾山夫人教”是完全相同的形态。如清初刘献庭《广阳杂记》卷二中记云：

予在彬州时，有巫登刀梯做法，为人禳解者，同诸子往观之。见竖二竿于地，相去二尺许，以刀十二把横缚于两竿之间，刃皆上向，层叠而上，约高二丈许。予至少迟，巫已

^① 闾山教中的“法神图”在龙岩、漳平等地道坛均可见到。

^② 龙岩广济坛罗法东1944年抄本《幡科全部》五卷，叶明生编著《福建龙岩东肖镇闾山教广济坛科仪本》第二部分《经科本附件》，第294页。

^③ 引书同上，第306页。

^④ （明）嘉靖版《衡州府志》，引自胡健国《巫傩与巫术》，海南出版社1993年版，第139页。

登其巅矣。以红布为帕，而勒其首，束其腰者，亦用红布，更为红布膝膊，著足胫间，如妇人装，而赤其足，蹲踞梯上。梯之左悬一青布衫，并一篮，贮一鸭于中。下又一巫，鸣金鼓向之而祷。久之，梯上之巫，探怀中出三笈，连掷于地，众合声报其兆焉。巫乃历梯而下，置赤足于霜刃之上而莫之伤也。乃与下巫舞蹈番掷，更倡迭和，行则屈其膝如妇人之拜，行绕于梯之下，久之而归。旁人曰：“此王母教也。”吾闻南方蛮夷皆奉王母教，事皆决焉。^①

可见，这里的“王母教”与闽之夫人教、赣南之闾山教、浙南之三奶教、粤西北之“闾茅二院”等巫道教派属于南巫系统，应是秦汉时期的闽越巫系，而闾山派之“夫人教”应是闽越巫系承传、发展。湖南的“王母教”与福建的“王姥教”同一形态的道法，不能排除有道教女神“西王母”的影响，但其“王母”更多的是指陈靖姑信仰，而与西王母相去甚远（详见下述）。

2. 闾山教中的“祝由科”

在闽北建阳等地的闾山教道坛科仪中，有一些科仪在正统道教中不存在，而与近代闾山教道坛科仪也有许多差异，显然属于古老的巫法余韵，其中“祝由科”即是一种特殊的古巫文化现象。“祝由科”，源于古代方术与巫法，谓之不用药方，而以符祝可治诸病得名。

建阳闾山教道坛中《祝由科》科仪本为清代抄本，分“千、古、江、山”四卷。卷首有“罗老祖师，仙讳公远遗下文笔录灵符”字样，此为托名唐天宝间道士罗公远之遗作，但科仪本中所请诸神及术语与闾山教诸科书不同，应为古代巫术符咒本。第一卷“千”字本有符咒七组，其后有一年十二月“治一切恶毒大疮总符”等符法；第二卷“古”字本，主要为治各种风症、气痛、虐疫、犬咬、虫螫等杂症之符法资料；第二卷“江”字本，所载为“百病常用灵符”，其中之“化茶食符”“治肚痛”“催生贴符”“治瘟疫符”“斩妖伏魔符”“退热清凉食符”等都与百姓家居生活关系密切；第四卷“山”字本，也是杂用灵符，如“治头痛符”“治大便不通符”“治麻痘符”“治白蚁符咒”“治小儿夜啼”^②等等。从中可以得到的诸多神秘的符咒资料和巫术信息，让我们感觉其来自遥远的时代。如果这一“祝由”之科法本身不是来自巫教闾山教的话，那么它也是在闽越国时期由中原传至南方，而在闽北闾山教中保存了下来。

3. 闾山教中的“圆光科”

建阳闾山教道坛中的“圆光科”，据道师称，“圆光”科行持时，道师于童子家设“圆光坛”，在念咒施诀之后以手掌小童子，使其从中看到某种象形的光，从而判断其人犯何鬼煞，或患何病，而后对症施法、施药以治之。据《晋书·艺术传》载：

及曜自攻洛阳，勒将救之，其群下咸谏，以为不可。勒以访澄。澄曰……又令一童子法斋七日，取麻油合胭脂，躬自研于掌中，拳手示童子，粲然有辉。童子惊曰：“有军马甚众，见一人，长大白皙，以朱丝缚其肘。”澄曰：“此即曜也。”勒甚悦，遂赴洛阳距曜，生擒之。^③

这里的“澄”是指古代东晋僧人佛图澄，说明古代“圆光术”有可能系来自于法术僧。闽北“圆光科”在闽越故地流行应与佛教法术流行有关。此科法今难以见到，即在建阳也有近百

①（清）刘献庭：《广阳杂记》卷二，《笔记小说大观》第16册，江苏广陵古籍刻印社1983年版，第327页。

② 光绪十七年（1891）谢汤铭抄本《祝由科》，建阳县马付镇云声坛藏本。

③ 《晋书·艺术传》，引自胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社1995年版，第835页。

年不闻于世了。

4. 闾山教“蛋卜”余绪

在闽西北之闾山教系统的傀儡道坛中，至今还保存一种与古代巫法关系密切的“蛋卜”法术，它是在“破胎科”中表现出来。所谓“破胎”，实际上是傀儡戏道坛在演陈靖姑收妖剧《夫人传》（各地称呼不同，或称《海游记》《奶娘传》等）时，为儿童“过关”之前举行的一种“祛邪保安”的科法。道师以特定形式取得一堆鸡蛋，将其打破，并从鸡蛋的粒块、血丝、纹路来判别儿童受惊、得病的程度及吉凶情况，从而给予禳解之。科仪中有“请破胎神”“祈神祝保”“藏身持斗”“变碗”“变蛋”“收煞”“破蛋掩胎”等科法内容，其判断的标准为：

蛋色黄，冤家口牙惊重，病人气急，有运（愿）未还；蛋色黑，出门惊起，有哭声惊，有“利刃”（煞名）或“白布上卦”；蛋系长，有“生蛇”（煞名）或墓杀，傀儡上卦……^①

显然，这种极其原始的“蛋卜”法术，与闽越巫法中的“鸡骨卜”是同一系统，来自闽越巫文化系统，是保存民间最古老的巫文化形态，我们在探讨闾山教与闽越神仙信仰时，对其背景文化闽越巫文化进行必要的了解是有助于对这一教派的认识，并对巫文化与神仙信仰有一个完整的印象。

二、闾山教中的闽越神仙信仰人物

闾山教的神仙信仰人物很多，其中有代表性的人物都与闾山教的一些教派、教法有比较密切的关系，并且对闾山派的形成及发展或多或少地产生不同程度的影响。以此可以观照民间道教在其衍化进程中普遍性或特殊性意义。通过这些神仙信仰人物可以探寻闽越文化中的一些宗教组合与社会的背景文化内涵，以及他们在闾山教中的影响。

（一）闾山教中的王母信仰

道教闾山派中王母信仰具有特殊的地位，它不仅成为民间道坛中女神信仰的标志，甚至成为闾山派中以陈靖姑为代表的女神教派——夫人教的代名词——王母教（龙岩民间称“王姥教”）。根据近年笔者田野资料发现，闾山教中的王母信仰存在两个时期的文化形态，一是闽越巫时期的信仰形态，一是唐宋以后的信仰形态，两种信仰形态都对福建闾山教的发展产生重要影响。

闾山教中体现闽越巫时期的王母信仰，主要在闽北建阳闾山教科仪活动中。如其《表辰奏赦》科仪不只一次提到王母娘，其科仪文称：

切以何师奏角声？何师奏角明？东有东土公做证见，西有西王母做[证]明。^②

在建阳闾山教道坛中，还保留一种流传上千年的古老习俗，凡难产或非正常死亡的女性，经道坛行“破殇科”后，即超度往“闾山”以就“新任王母”之职。这些被超度的亡女之家

^① 南平市延平区虎山村“翠云台”谢法凌1941年抄本《秘法科本》，第83页。

^② 建瓯县马伏乡云声坛江法煜1921年抄本《表辰奏赦》，第37页。

(或其子女), 在为其亲人超度时, 大都由一家或数家凑钱请画师绘神图, 赠送道坛。神图的特征有两处, 一是在图的左上角, 通常画一神龛或神殿, 上书“安乐宫”字样, 中有女性神一名或旁有侍女一名, 图旁小字直书“新任王母□氏职像”。表明画中人物为亡灵被超升入闾山的“王母”之神; 一是神图下方有一“疏榜”, 内容系介绍亡者家庭为其超荐之情由。今抄一则以供参考:

太里上陈布保水北社居奉道, 阳凡三元追修六旬度亡夫主余永银、合家眷等, 是日投表拜干鸿造恭陈意者, 伏惟亡过故室王氏秀荣, 形魂存命辛卯年三月初六日午时受生, 终年阳寿二十岁。不限(幸)于庚戌年十二月初七日辰时, 在家生产后因病身故。但夫主绘画神图一轴, 内画真容宝像, 充入马伏下街永兴法坛, 添随神娘香火, 救济良民, 救男清吉, 救女平安。伏愿合家康泰, 老幼均安。宣统叁年五月下浣吉旦。

以上所引是道坛“奶娘法主图”中的“疏榜”文字, 一个年青不幸的亡灵被超度而入“闾山”神坛, 成为“王母”, 并随奶娘法主的香火, 成为“救济万民”的女神之一员。这是建阳道坛中最具实际意义的“王母”信仰。建阳道坛女子亡魂度入闾山成为“王母”之魂魄信仰, 应来自汉代的西王母信仰, 此也正是闽越国时期。王母信仰后来影响到畚族, 至今畚族丈夫人“奏名”, 其妻或参加祭祖之女性, 亦被称为“西王母”。

闾山教中以“王母”为法神信仰, 或将女法神以“王母”(或王姥)称呼, 比起建阳道坛王母信仰的年代相对要晚些, 约在唐宋间由闾山法向闾山教的发展时期。王母信仰在闽中及闽西的闾山教道坛科仪本中可常见到。但是, 这些地区闾山教中的“王母”, 虽具有“桃源王母”的某些意涵, 但绝对不是指与东王公配对的“西王母”, 而是借“王母”之名, 附于闾山教女神陈靖姑等人的身上, 使之成为闾山教中的“王姥娘”。这里的“王母”也并非一个, 而衍变成“三宫王太姥”即陈、林、李三位王姥娘了。如龙岩道坛科仪本《王姥行罡》中云:

拜请上官治邪王太姥, 中宫斩邪太姥娘, 下宫诱邪胡(富)贵女, 七十二官厢女娘。……焚香奉请, 天洋洋, 地洋洋, 泉州海口李三娘, 五更鸡啼鸡报晓, 请起娘妈去梳头。前头梳起盘龙髻, 后头梳起凤凰球。珍珠玛瑙缭乱插, 长短金钗五十双。去时金花插海口, 转时银花插炉前, 超执罗裙过东海, 摇动五海海龙王。龙王借问谁家女? 我是三宫太姥娘。^①

三宫王姥是在“女子登仙得道者, 咸所隶焉”的王母信仰中发展出来的, 她已不是仅具神仙品格的女神王母, 而是赋予法力功能的教派法神。闾山教中的神仙王母, 在闽赣粤的道坛中都被衍化为“王姥”, 甚至其教派也被称之为“王母教”(或王姥教), 而最早的“西王母”信仰除建阳等个别地区尚有影响外, 多为道师们遗忘了。

(二) 闾山教中的徐甲信仰

徐甲是中古时代初期流行的神仙信仰人物, 知道他的人并不多, 其传说载于晋人葛洪《神仙传》:

老子有客徐甲, 少赁于老子, 约雇百钱。计欠甲七百二十万钱。甲见老子出关游行,

^① 龙岩市东肖镇广济坛陈春来手抄本《祈禳全集·王姥行罡》, 叶明生著:《龙岩东肖闾山教广济坛科仪本·经科本附件》, 第219页。

速索债，不可能，乃请人作辞，诣关令尹喜，以言老子。老子问甲曰：汝久应死，吾以太玄请生符与汝。乃令甲张口向地，符立出，甲成一具枯骨矣！喜为甲叩头请命，老子复以符投之，甲立更生。喜以钱二万与甲，遣之而去。^①

徐甲是早期神仙信仰人物，中古之后在各地已无影响了。但在建阳闾山教道坛中，徐甲信仰却有很重要的地位，甚至被推之为取代闾山教主许九郎的“闾山宗祖”，为该教派七个太上老君之一，成为太上老君超度一切众生的代表人物，其教派或称“海清教”，或称“徐甲教”。

建阳闾山教中的徐甲，是该教派道坛为超度一切非正常死亡者（特别是男性亡灵）功德道中的法主神，对于徐甲的身世，道坛科仪本中也有详述，如《少谢本》中之“新开闾山宗祖”中云：

说起洞主有言（原）因，十磨九难受苦心。家住北番江州城，父亲姓徐给石人。朝中工作二年满，却被邪鬼害他身。太上老君城下过，仙舟度起此人身。老君便问交名姓，江州姓徐名甲城（身）。老君当时随带去，教他罡法救良民。^②

称徐甲为“闾山宗祖”或“九郎法主徐甲”，此为建阳道坛所见。据台湾道教学家刘枝万先生考证，台湾以往也流行过“徐甲教”，是从福建漳州传过去的，民间还有一些抄本涉及徐甲传说。刘枝万《台湾的道教》说：

据漳州系统道士现在所使用的抄本记载，（徐甲）他虽然当了老子的弟子，但因不识字，无法学习，所以顶多只能接受其符咒，想来所以特意把徐甲拉来当法教的祖师。^③

不管上述道士之说是否成立，但表明福建（包括台湾）以往一些古老的教派及道坛，确实有过徐甲信仰。而这种信仰多在闾山教道坛中，应该说这是较早传入闽越巫法系统而在个别地区保存下来的文化现象。

（三）闾山教中的张赵二郎信仰

闾山教中的张赵二郎信仰，是由汉代江南盛行的“淮南教”神仙信仰移植到闾山教中的一种文化现象。所谓“淮南教”，实际上是对“淮南巫术”的概括，其源自西汉淮南王刘安所著《淮南子》和《淮南万毕术》，后者是汉初名万毕的巫师对方术（或巫术）的总结，已佚失，据相关资料得知，其中有“求子”“和合”“造云”“亡人自归”“查奸”“长寿”“埋石驱鬼”“驱虎”“驱狐”等交感巫术内容。

完整的福建淮南教形态已不存在，但在一些地方道坛中仍存一些余绪，如龙岩闾山教道坛中还有与之相关的“淮南符”“淮南咒”“淮南诀”，被称为“淮南术主张赵二郎”的信仰人物，即来自古老的“淮南教”。如“淮南咒”云：

焚香奉请：淮南将、淮南唱法（张）赵二郎，身骑黄龙云中走，飞符走印下凡间。东边差出九金公，北方差出八万四千五火王。上有雷公及火车，下有雷鼓及地鸣，雷公战鼓闹纷纷，军马阵阵云中出。淮南扬兵水上行，天神地神萨婆诃。尔是强梁不伏鬼，闻吾诵

^①（晋）葛洪：《神仙传》，引自李叔还《道教大辞典》，浙江古籍出版社据台湾远流图书公司1987年（影印）版，第307页。

^② 建阳马伏灵坛江法煜1932年抄本《少谢本》，第29页。

^③ 龙岩市东肖镇广济坛陈东林抄本《咒语卷》，载叶明生《龙岩东肖镇闾山教广济坛科仪本》附科仪本，第476页。

咒碎微尘。吾奉淮南述（术）主，敕到奉行，火急如律令。^①

称为“淮南术主”的张赵二郎，在宋代闽人道士白玉蟾与弟子对话的《海琼白真人语录》中提到过，可见其在南方巫法中确有来头。至于他的身世也特别具有神奇性，建阳道坛诗唱本《奶娘宗祖本》云：

此处有只张长者，隔壁有只赵相公，张赵二人隔仲（重）壁，偶然墙上生瓠瓜。太阳太阴相交合，失落晶成在瓜（瓠）中。瓠仔开花已有大，十分大时好惊人，张家说是赵家种，赵家说是张家栽，两家涝拔（魅）都不管，不觉瓜仔自有生。……玉皇上帝敕旨到，便差五雷来打开。即时乌天并黑暗，打开瓠仔一孩儿。张家员外讨来拿，赵家相公讨来争，两人进前相争闹，闹只儿子分不平。太白星君云头现，降下凡间一道人。你今不必相争闹，那我相你做和头。二人纳去当只亲生子，便请禹（乳）娘来养他。相（帮）你儿子取名字，取名张赵二郎官。^②

上述传说不仅福建流传，湖南、四川、贵州等地也广为道坛所知。明代嘉靖、万历年间福建建阳书林小说《海游记》述及其事，湖南梅城镇巫傩坛中也有傩戏《二郎记》演其事。可见，在南方历史上之民间道坛中，由于受“淮南教”的影响，这位被称为“术主”（相近于法主）的“张赵二郎”信仰是很有影响的。通过“淮南术主”张赵二郎的存在，我们有理由相信这种淮南巫术早已与闽越巫文化融合在一起了，许多具有“淮南”标记符咒的存在已印证了这一点。张赵二郎出生于瓠瓜（葫芦）的传说，也传递了上古巫教造人神话的信息，其来源当不迟于汉巫文化，是闽越巫文化对汉巫文化的吸纳现象。

（四）闾山教中其他信仰人物

闾山教中有一些法神，其信仰产生的年代都比较遥远，与古代的巫法有密切的关系。这些法神与巫法情况，在宋代道士白玉蟾与弟子的对话中已有述及，据《海琼白真人语录》卷一载：

元长问曰：巫法有之乎？其正邪莫之辨也。答曰：巫者之法始于娑坦王，传之盘古王，再传于阿修罗王，复传于维陀始王、长沙王、头陀王、闾山（原注：山在闾州）九郎、蒙山七郎、横山十郎、赵侯二郎、张赵二郎，此后不知其几。昔者，巫人之法有曰盘古法者，又有曰灵山法者，复有闾山法者，其实一巫法也。^③

《语录》所引巫法“传人”，除娑坦王、阿修罗王、维陀始王、头陀王等人物，可能由于唐代瑜伽教与巫法的合流，由密教传到巫法外，其余的盘古王、长沙王、闾山九郎、蒙山七郎、横山十郎、赵侯二郎、张赵二郎等人物，都是近代闾山教道坛中仍可查考的重要神祇。除盘古王、闾山九郎等在历代的神仙传记中记载外，其余多难稽考。他们是闽越时期在民间流行的神仙信仰人物，被民间巫法道坛收录其中，故很少见诸道教典籍。本文撮其要者简介一二，以观大略。

1. 盘古王与盘古法

闾山教中的盘古王与历史上流行的巫法“盘古法”有关，“盘古法”在福建部分道坛的

① 龙岩市东肖镇广济坛陈东林抄本《咒语卷》，载叶明生《龙岩东肖镇闾山教广济坛科仪本》附科仪本，第476页。

② 建阳县马伏村刘法凌抄本《奶娘宗祖》，上本，第22页。

③ （宋）谢显道编《海琼白真人语录》卷一，《道藏》第33册，上海文物出版社据涵芬楼影印本1988年（影印）版，第113页下。

“车山科”中保存下来，主要功能是驱瘟疫、镇邪鬼、护狩猎。一般闾山教道坛通常只有前两项功能，资料有“盘古咒”“盘古符”“盘古大石诀”“盘古驱瘟镇妖符”等。“盘古符”详细传递这一古远巫法之遗绪，现抄之以供参考。其咒云：

奉请混沌之初，先有盘古王，置立乾坤展威光。造天造地造日月，主掌山林鬼灭亡。昆仑山头亲显赫，盘古坛中大神通。手执降魔七星剑，管领毛（魔）王万万兵。化显山头展八臂，崩山塞海斩妖精。捕捉山羊并獐鹿，山猪獐鹿到坛中。不问城隍并社庙，逐一收来拷勘推。弟子坛前专拜请，盘古仙师亲降临。行符咒山，救济万民。吾奉盘古帝王，敕到奉行，火急如律令。^①

“盘古法”及与之相关的“车山法”，多在山区道坛中保留，此与其教法之“打猎驱山”之类仪式有关，而沿海道坛则早已式微。

2. 长沙王与梅山教

闾山教信仰神中有“长沙王”这一人物，并有“长沙王咒”“长沙王符”等多种科法资料。司马迁《史记》中的《高祖本纪》和《项羽本纪》中涉及一二。如《史记·高祖本纪》载：

（高帝五年）徙衡山王吴芮为长沙王，都临湘。酃君之将梅鋗有功，从入武关，故德酃君。^②

史籍所述之“长沙王”系史有其人，但未涉巫教。其被民间奉之为神祇，应与其功业政绩有关，或其人于故地有习巫术，而被山民奉祀。湘楚巫教的“梅山教”也奉祀“长沙王”。这种信仰是汉代湘楚巫文化南传的一种文化现象。

3. “翻坛倒洞”张五郎

张五郎是流行于湘、黔、桂、渝、鄂五省（区）之广大地区的民间道教梅山教中的信仰神。梅山教是以猎人为主体信奉猎神的原始宗教。根据各地狩猎方式的不同，梅山教还有“三洞梅山”之分，“上洞梅山”为弓弩射猎者所信奉；“中洞梅山”为赶山打猎者信奉；“下洞梅山”为装山套猎者所信奉。三洞梅山信奉的梅山教主神均为张五郎。据湖南学者介绍：

张五郎又名陈十五郎，是湘西南梅山教中唯一以木雕神像供奉的神祇。人们往往对此神冠以“翻坛倒洞”四字，称“翻坛倒洞张五郎”。张五郎是一个双手撑地、两脚朝天的倒立神。神像由民间专事神像刻作的工匠用野葡萄或家葡萄的藤雕刻。^③

福建闾山教道坛中的“张五郎”，与梅山教的张五郎是同一人物，但其称号略有变化，而被称为“海上翻坛张五郎”。道坛中有“五郎咒”“五郎符”“五郎诀”，明代建阳书林坊刻本《海游记》中还有张五郎的身世传说。该小说大意为：

雍州府张百万生有一子名世魁，乳名五郎。进京赴试得中，尚书郭正以其女月英招张为婿。张携妻赴山东青州府，于途中嵩山岭邮亭驿，闻当地有一乌虎庙，若不祭祀对地方有害，便往祭之。不料于祭庙时其妻被乌虎精摄入洞中。张世魁得太白金星指点往闾山学罡法救妻。在返回途中由于救妻心切，将应分三次翻跟斗及焚烧的灵符，作翻一跟头后一次烧化，致使其妻烧死洞中。太白金星救活其妻，夫妻回闾山谢恩，张被封为闾山护法神五

① 漳平市进庄村福兴坛林法美 1932 年抄本《请佛册》。

② （汉）司马迁：《史记·高祖本纪》卷八第 2 册，中华书局 1975 年版，第 38 页。

③ 李怀芬：《梅山神张五郎探略》1997 年 11 月，湖南安化县梅城“中国梅山文化研讨会”论文。

郎大将，其妻亦为救难夫人。^①

另外，以陈靖姑上闾山学法收妖斩蛇的小说《海游记》，也在湘西大山中的安化县道坛发现，可见湖南与福建两地之张五郎信仰有共同之源。张五郎是由福建传湖南后被梅山教衍化为猎神，还是湖南传福建后成为闾山法神，有待今后的深入调查探讨。

三、余论：对民间道教的再认识

对于闾山教问题，以往仅有一些民间学者在作有限的研究，而从事宗教学的专家未能介入，所以一直没有引起相关部门和学术界的重视。近年已有一些专家已意识这一问题的存在，并积极倡导对民间道教的研究，使道教学研究开始有了活跃的景象。为此，笔者也希望就上述问题谈一些不成熟的意见，以求指教。

（一）从闾山教神仙信仰看闾山教的包容性

闾山教不是封闭的巫法教派，它形成伊始，就不断吸纳其他优秀的文化来补充自己，使其成为充实丰满的教派，这在闾山派神仙信仰的来源及其法神结构中，已得到充分的体现。如西王母、徐甲信仰可能来自中原民间信仰，长沙王、张五郎可能由荆楚巫文化传入，张赵二郎等则系淮南巫术文化而来，作为吴越巫文化代表的许逊（许九郎）以及女神马氏真仙，也在闾山教中各有重要的地位，许九郎则被奉之为闾山法主。由此可见，闽越巫文化不具排他性，它能在自身发展中顺应历史潮流、社会需要，及时地吸收新的宗教文化，使其保有顽强的生命力。特别是在宋仁宗天圣二年的禁巫运动后，大量吸收佛教密宗瑜伽教的东西，既保存了民间道教的存续，又能让自己得以发展，使后世产生许多以闾山教与瑜伽教相配合的“瑜闾双轮”支派法主公教，并在闽台地区产生很大的影响。因此，对于闾山教所具有的宗教宽容和包容性也是应该充分注意到的。

（二）从闾山教的存在看闾山教的民间性

改革开放后，我国道教学术界的有识之士已充分注意道教史研究的缺陷，开始注意道教的民间性研究问题，并将民间道教研究也提到学术研究议程上来。如韩秉方先生《论道教的民间性》一文中说到：

中国道教从本质上说，是一种民间性的宗教，是中国古代人民大众传统信仰综合与提升的产物。由于它根植于华夏的肥田沃壤之中，所以根深叶茂，枝菱纷披，与社会各阶层都有着血肉的联系。……民间群众的道教信仰和行为，比之堂而皇之，充满繁文缛节的道教来，要丰富多彩得多，它与人民生活紧密相连，更富人情味。^②

这种对道教的民间性论述是客观中肯的，符合实际的，道教闾山派（闾山教）的民间性更不容置疑，千百年来，它与民众社会生活中的生、老、病、死密切相连，故被一些外国学者称为“活着的道教”“老百姓的道教”。因此，对于这样具有活力和基础的民间道教，很值得认真去研究它。

^①（明）无根子集，建阳书林忠正堂坊刻，清乾隆十八年文元堂重刊版《海游记》，叶明生校注本，民俗曲艺丛书2000年版，第61页。

^②韩秉方：《论道教的民间性》，龚鹏程主编：《海峡两岸道教文化学术研讨会论文》上册，学生书局1996年版，第14页。

（三）从闾山教形态对其定位

道教专家将道教分为三个阶段，即原始道教阶段、民间道教阶段、正统道教阶段^①。根据福建各地闾山教道坛的存在情况分析，普遍存在两种情况，一是保留原始道教和民间道教两个阶段；一是保存宋元以来正统道教的形态，同时也保留汉晋间民间道教的巫法形态。从目前各道坛之文化形态考察，严格的阶段性的道教可能不存在，它们应是各阶段道教的交叉或混同，但大多数教派的科仪还是容易识别并区分开来。如前所述建阳闾山教，其神仙信仰、道坛科法与闽越巫文化关系密切，符箓科法都处于比较原始状态，道坛中没有正统道教的经书、法器、符箓及科仪，可见它还处于汉晋民间道教阶段，甚至还保留原始道教的一些东西，它的民间道教之教派形态是很清晰的。

龙岩郊区的“闾山教”道坛就同时具有三种教法形态，一是“五灵教”，一是“王姥教”，一是“斋科”。“五灵教”是正统道教的形态，与正一道相同，道师甚至到江西龙虎山授箓；“王姥教”为巫道系统的科法形态，打麻蛇、上刀梯、男扮女装、三红装扮（红头巾、红腰围、红绑腿）等等形式都说明它源出闾山巫法；“斋科”大多为佛教科仪，应是宋代瑜伽教世俗化，与巫道结合后的一类宗教形态。可见，它不仅是民间道教与正统道教并存，同时也是道佛科仪共做的教派。

另外，在正统道教出现道坛中，也有一些属于巫教的民间道教的科法存在，如泉州东岳庙的正一派陈姓混元坛中保留了一些巫法科仪，其中《三元夫人科》实际上与闾山教道坛的《请婆神过关科》相同，也请陈靖姑及二十六宫婆姐、为儿童过关、吹龙角祈保平安^②。其他如漳州平和正一灵宝派道坛的“过关科”，闽北明溪、将乐等地清微派道坛的“茅山科”，都与上述情况相同。可见正统道教离不开民间道教，民众社会生活离不开民间道教。其理由很简单，因为这一部分道派的科法与民众社会生活最密切，并且最具民间性，最具人性味。

^① 韩秉方：《论道教的民间性》，龚鹏程主编：《海峡两岸道教文化学术研讨会论文》上册，学生书局1996年版，第14页。

^② 清光绪九年（1883），泉州东岳庙混元坛陈记三房抄写《三元夫人科》。

福建省莆田市仙游县三一教信仰状况田野调研*

何善蒙 王廷婷**

在仙游县，三一教有着更为广泛的影响和更为明显的社会作用。我们的田野调研主要是在仙游县的农村展开，主要采用访谈法和观察法来具体实施调研计划：1. 访谈法，访谈对象为行政村的负责人，普通村民（各个年龄层及各种职业的村民），莆田市、仙游县宗教局有关负责人，祠堂、书院和寺庙的看守者和负责人等；2. 观察法，观察村里的宗教表现形式、宗教仪式的过程、活动频率，祠堂、书院和寺庙的使用状况等。

一、三一教的现状

由于习惯和语言等因素的作用，作为地方性的民间宗教三一教的影响力主要还是在莆仙方言区。从莆田市宗教局获得的2000年的统计数据，对照1987年复旦大学哲学系在当地调研所获得的数据，可以看出三一教在当地发展的状况。1986年祠堂总数为757座，2000年增加到了1285座；1986年人口总数为120万余人，三一教门徒为3.1万，占总人口的2.58%，2000年总人口为2932531人，而门人总数增加到81540人，占总人口的2.78%。1986年到2000年的14年间，祠堂总数增加了528座，增加率为42%，门人总数增加了50540人，增加率为62%。若按照三一教内统计，在1986年时，祠堂总数为1037座，教徒295685人（包括门人及信众）。不管官方的和教内的统计数字的差别如何，二者至少都说明了目前在莆田地区，三一教的信仰呈增长的趋势，并且是当地的普遍的信仰形式。故对三一教在莆仙地区所具有的社会意义的探讨，对于莆仙社会发展有着积极的意义。我们在仙游县的田野调研主要集中在仙游的农村，5年之中我们先后涉足了仙游县的枫亭镇、度尾镇、郊尾镇、盖尾镇、象溪乡以及榜头镇，走访了将近400座三一教祠堂，通过实地的调研，对于仙游县三一教信仰的状况有了基本的把握。

二、仙游县三一教信仰的总体情况

作为一种普遍性的宗教信仰形式，三一教在仙游县表现得更为突出，可以这么说，莆田地

* 本文原载于《世界宗教研究》2007年第2期。

** 何善蒙，浙江大学哲学系，讲师，从事中国民间宗教研究；王廷婷，浙江工商大学法学院，从事宗教社会学研究。

区是三一教信仰的中心，而仙游县则是中心的中心，仙游县的三一教信仰状况极具典型性，这种典型主要表现在以下几个方面：

（一）祠、堂的数量和规模

三一教崇奉林兆恩为教主，门人进行宗教活动的场所称“堂”或者“祠”（清代时为避朝廷取缔改名为“书院”得以保存），三一教祠堂的神像供奉的圣像，也充分地体现了三教合一的特点，一般的祠堂，正中央供教主林兆恩，左张三峰，右卓晚春。大一点，如林龙江纪念堂和金山书院，则在张、卓的下首分别供“玄坛元帅”和“田公元帅”。教主像则是头戴三纲经、履五常履、著三纲五常衣、两手拱太极。在较大的祠堂，教主则是“三身合一像”（儒衣儒冠象征孔子，左肩伸出一头戴道冠象征老子，右肩伸出一头戴僧帽象征释迦）。

祠、堂也是宗教信仰形式得以表现的基础，它的兴盛程度一定意义上也说明了当地信仰的普及程度。仙游县三一教的祠、堂的数量、规模在整个莆田市具有明显的优势。

就祠堂总数而言，全市的 1285 座三一教祠堂有 606 座在仙游，占 47.16%；就祠堂的规模而言，仙游县建筑面积在 100m² 以上的有 487 座，为全县祠堂总数的 80.36%，这个数据莆田全市为 905 座，仙游县占了一半以上；就祠堂的投资额而言，10 万以上的祠堂仙游县有 197 座，占全县祠堂总数的 32.51%，全市投资在 10 万以上的祠堂数为 406 座，仙游也占了近一半；从祠堂的分布的情况而言，仙游县共有 322 个行政村，以祠堂总数 606 座计，差不多平均一个村子有两个三一教的祠堂；就活动的正规化程度而言，仙游县的 606 座祠堂中进行定期会道的有 378 座，62.38%，高于全市的这个比值（754：1285，约为 58.68%）。

现存最早的三一教祠堂——普光书院，就位于仙游县榜头镇下明村。普光书院建于明万历二十三年，当时教主林兆恩尚在世，在仙游县的三一教中有着极为重要的影响，仙游县的三一教传播就是以普光书院为中心展开的。据统计，由普光书院分灵的祠堂就有 300 多座，几乎占仙游县全部三教祠的一半，目前与书院有联系的还有 126 座。同样也是在榜头镇，这里是全市三教祠堂最多的镇，总共有 119 座，拥有门人数最多的祠堂——世明书院（共有门人 409 人），位于象塘村。另外一个具有典型意义的地方是枫亭镇的九社村，这里是整个莆田市拥有祠堂数最多的村子，一共有 10 座。

（二）门人情况分析

三一教信仰在仙游县的普及程度如下：

仙游县与莆田市门人情况比较表

单位	总人口	总门人数
仙游县	981201	31084
莆田市	2932531	81540

就门人总数而言，仙游县门人总数 31084 人，为全县总人口的 3.17%，为全市总门人数的 38.12%。仙游是一个多山的地方，有“七山一水二田”之称，山区和农村占到了相当大的比例，而这些地方环境相对稳定、封闭，对于人们接受三一教的信仰而言，也有了一个比较稳固的基础。反之，城市则不一样，因其环境的开放和人员流动性较大，三一教的信仰基础相对较弱。一个很简单的例子是，在农村我们随便问一下，基本上都可以告诉你哪里有三一教的祠

堂，甚至什么是三一教，谁是林兆恩，或者甚至会跟你讲上一阵子关于先生（林兆恩）的义行；可是，在仙游县城里的时候，当我们询问相类似的问题时，能够知道的人则是寥寥，我们曾为了走访金山书院在县城里兜了好半天，因为很少人知道三教祠。这样的事实从数据中也是可以得到说明的，在仙游县 31084 个门人中，农民门人为 29450 人，占到了 94.74%。

仙游县三一教门人情况表一

门人总数	工人	农民	商人	干部职工	党员
31084	446	29450	815	373	32

在仙游县的农村，三一教的信仰是非常普遍的，甚至几乎是全民皆信，2001 年 7 月份，我们蹲点近半个月的象溪乡象山村就是这样一种情况。象山村位于莆田市的西北部，仙游县的北部，地处山区，是一个典型的中国农村。全村 340 户人家，约 1500 人，基本上为陈姓。全村有 800 亩田，主要用以种植水稻，基本上能够自给自足。除了外出广州、深圳等地打工外，油茶和山上的竹子是这里的农民主要的经济来源，相对于整个福建省而言属于比较贫困的地区，是全国贫困县。全村除去一家之外，全部信仰三一教（为信众，并不一定是门人），信仰比例高达 99.7%，当然，门人的数量相对少一些，200 人左右，附近几个村子的情况也是类似的。

正是因为农村的稳定性，使得仙游县的三一教信众一直保持着较高的比例，若计算信众（相信三一教但并未入教）大概在 20 万左右，这个数字将近仙游县总人口的四分之一。因此，当我们在仙游农村调研的时候发现，基本上每个村子里都有三一教的祠、堂，大的村子甚至有好几个，可以说三一教的影响遍及了整个仙游县（尤其是农村）。

仙游县三一教门人情况表二

门人总数	高中以上	初中	小学	文盲	55 岁以下	55 岁以上
31084	901	4185	14552	11446	11454	19630

以农村人口作为主要组成部分的门人结构，同时也表明了整个三一教门人的文化程度不高，从表二可以看出小学和文盲的门人占到 25998 人，占到门人总数的 83.64%，高中以上仅占 2.90%。这种状况对于一个宗教的发展来说是非常不利的。由于文化素质的低下，大量的经典被忽视了，取而代之的是一种迷信的方式，这不能不引起人们的关注。因此，在我们的访谈中，我们也经常发现，大多数村民对于“先生”的最大的期望是“保佑我全家”，对“先生”的最直接的理解是“像菩萨、神仙一样的人”，当然，祠、堂中的卜凶问吉的事情则更为常见。

此外，表二还说明了在三一教的门人构成之中，年龄在 55 岁以上的人，占总门人数的 63.15%，主要以老年人为主。因为农村大多数年轻人基本上在外打工，家里剩下的以老人和孩子为主。在城市，很多人都是在退休之后才信三一教，成为门人的。在仙游县林龙江纪念堂我们曾经访谈了一位陈姓的负责人，他说三一教的门人基本上都是以老年人为主（当然很多地方也有年轻人信，但是年轻人成为门人的并不多），很多人退休以后会到这里来学习，因为“先生”教得东西都是好的，所以，很正常也就接受了。在很多村子，我们依旧可以看到三一教祠、堂的边上挂着“××村老人协会”的牌子。

（三）教职人员分析

当地政府对于三一教的管理是参照《宗教事务条例》进行的，从 2001 年开始对三一教的

活动场所进行试点管理，作为仙游县三一教活动中心——林龙江纪念堂就是在这一年被列为宗教活动场所的试点管理单位的，目前，整个仙游县有84个登记的三一教活动场所。

三一教祠、堂的管理是根据三一教的教义具有“三纲四业”的世间法和“心身性命”的出世间法的内外双修的特点，规模比较大的祠堂，在管理上有教职人员和一般管理人员两种。其中，教职人员包括：

主师：主持祠、堂的全面工作，根据本堂需要设置教职，开教传道，主持入教仪式，授受门徒、教义以及林子心法，举办各类讲师培训班、经书学习班，举行会道仪式等等。

掌教：掌管本堂教务活动、培养引证师、见证师，举办立本、入门仪式，传授心法，教授经书、礼乐等等。

秉教：协助掌教开教传道、举办各类教务活动，指导门人修炼林子心法等等。

道长：负责举办经书经典学习班，讲师培训班，会道仪式，引导门人修习等等。

坛师：主持经师法事、教规、礼法，负责主持各节日的祭祀仪式等等。

堂长：负责组织本堂道友参加本教教务活动，负责本堂建设、修缮、济世等等事务。

以上这些都是教职人员，其职责是处理教内事务，另外还有一般的管理人员，包括：

监理：监察各职务遵纪守法，监督收支，反映道友意见和建议，理顺教内外关系。

会计：管理本堂收支账目，做好日清月结，节日、年关收支账目公布。

出纳：管理本堂现金收支，严格财务制度。

保管：保管本堂的一切财产。

后勤：负责本堂的各种接待、采购。

当然，小一点的祠堂其管理人员自然也就没有这么复杂，主要是由董事长和堂主（董事长和堂主是三一教基层的管理者，前者主要负责日常事务，后者主要负责宗教仪式）负责管理。由教职人员负责教务管理，由一般的管理人员负责日常事务处理，在这样的方式下，三一教的祠、堂运作基本上比较正常，我们也在很多祠、堂中看到张贴着明细的职责分工，明细的账目收支，这种规范化的操作也使得仙游县的多数（62.38%）的祠、堂都在正规运作。

在这两类管理人员中，普通的管理人员是出于维护三一教的日常运作的制度化需要，对于宗教信仰本身而言，是一种辅助性的，而教职人员则是主要的，那么仙游县三一教的教职人员配置情况如下：

仙游县三一教教职人员情况表

总数	男	女	高中以上	初中	小学	文盲	55岁以下	55岁以上	工人	农民	商人	干部职工	党员
802	726	76	61	287	389	65	243	559	27	738	20	17	8

从上面教职人员情况表我们可以看出，就性别而言，仙游县三一教的教职人员基本上是以男性为主，女性仅76人，占9.48%；就文化程度而言，与门人整体文化水平不高相一致，教职人员当中，小学以下的有454人，占56.61%，高中以上仅61人（7.61%）；就年龄分布而言，以老年人为主，55岁以上559人，占69.70%；就身份而言，主要以农民为主，有738人，占到92.02%。简而言之，教职人员的特点是：以农村老年男性为主，普遍文化程度不高，这对于三一教教义、经典的有效传播，应该说是一种障碍，在我们调研的许多祠、堂中，经常看

到经典被搁置在一边，或者干脆锁在柜子里，基本没有人翻阅，很多教职人员的传教活动，也就是简单地说一下人应该做好人，做好事，以及怎样做好人，做好事等等，基本上是从自己的生活经验出发来谈的。

三、典型样本及分析

我们采用典型研究的方法，选择仙游县象溪乡象山村作为本次调研的重点，希望通过对该样本的深入了解，使我们所要把握的对象以直观的方式显示出来。典型研究对象的选择出于以下考虑：信仰状况对当地其他村有代表性、民风淳朴、适当的封闭程度。我们住在一户陈姓村民家中，与村民共同生活了20天，采用访谈法和观察法来实施研究计划，访谈对象为村委书记，村民（各个年龄层及各种职业的村民），省宗教局有关负责人，祠堂、书院和寺庙的看守者和负责人等；观察村里的宗教表现形式、宗教仪式的过程、活动频率，祠堂使用状况等。

象山村中有一大两小三座三一教祠堂，其中起主导作用的（或者说是成为信众活动中心的）是位于村中心、规模比较大的“象溪浔山陈氏祠”。祠堂的修建完全属于民间行为，资金主要来源于香火钱和附近村落祠堂的资助。祠堂的面积不算大，总共约有50 m²左右，在当地规模一般，大殿的中间正中位置摆放着教主林兆恩的塑像，头戴三纲经、履五常履、著三纲五常衣、两手拱太极。在祠堂正中位置，摆放“供桌”，这是用以日常祭祀、献礼的。供桌的摆放按照五行的方位与特点来放置相应的物品。根据传统的观念，五方是与五行相对应的，东西南北中，依次对应于木金火水土。而放置于这五个方位的物品则是必须与方位的五行属性相符合，依次为鱼鼓、磬、香炉、茶、花，图示如下：



陈氏祠供桌上摆放的物件除了上述之外，还有一颗教主的“金印”，据祠堂负责人的介绍，金印一般是在举办仪式时用的，盖在需要焚烧的疏启上面，具有镇邪的效果。

据负责人介绍，祠堂目前日常所进行的仪式，大概有四种：新门人的入门仪式，会道仪式、普施仪式以及诞庆仪式。入门仪式是信众成为门人所必须经历的过程，其程序大致为：填“启章”——主师（或者掌教师）宣读戒律——焚启告天——授良背心法（林子心法）。在目前的村子里，入门仪式倒是举行得不多，因为大多数人都已经是三一教的门人了。第二个仪式是会道仪式，也就是门人的学习仪式，按照三一教的规定，每逢朔望之日，各堂的门人都要到堂诵经，每个祠堂的负责人也会给门人们讲解经典的学习心得、体会，以教导门人，这在陈氏祠中也是正常开展的。普施仪式，实际上就是帮助别人，平时修路，年底对家庭贫困的人进行接济等等都是这一仪式所包含的内容。最后诞庆仪式，也就是三一教在一些节日或重要日子里举行道场仪式，按照内容分大致有开光、落成、告竣、报本、开恩、普度等等，目前祠堂内所进行的基本就是教主的诞辰日（每年正月十四日和七月初六）的供奉仪式，还有就是门人家里有红白喜事时的道场。总体来说，其仪式是介于佛教、道教之间，或者兼具二教的经忏。其行

道的服装为头戴三纲巾，身穿三纲五常服（三纲五常服原为蓝布，前三幅，后五幅。今为蓝布长衫，比较盛大的场合则穿宽袖的蓝缎绣金线太极八卦衣。）

祠堂大殿的两侧，一边放着仪式时穿着的衣服，摆放着一台21寸电视机，前面整齐地排着长木椅，这样的情形对于三一教在当地农村中的发展现状作了一个很好的诠释。

此外，在我们所住的陈姓家庭中，我们也发现了三一教家庭祭祀的基本形式，其所采用的形式非常简单。据主人介绍，他们是每天三次上奉，就是上些香，然后换一下清水，或者供些水果，关键是要求教主的护佑。

通过访谈，我们看到对于村民而言，三一教不仅是一种精神上的依托，同样也是其物质生活的一部分。就精神上而言，信仰为其提供了精神上的依靠，当然，这种依靠是可以比较简单的，比如“做人要做好人”，“人要做好事，不能做坏事”等等，这是村民们对于林兆恩所强调的“心身性命之要道，三纲五常是至德，士农工商为常业”的最为浅显的理解和贯彻，成为他们生活的原则。作为物质生活角度而言，三一教的祠堂成为村民主要的活动场所和交流平台，满足着人们生活的需要。三一教的信仰已经融入到了村民的日常生活之中，成为了他们生活中的一种习惯，这主要表现在以下几个方面：

第一，三一教门人成为调解矛盾者。在访谈中有位村里负责人陈××告诉我们，“三一教我们这里大家都信，我也信三一教，因为它提倡的东西是好的。”三一教的门人以老年人为主，就象山村而言，门人中90%以上为超过45岁。同时，这些老人在村中有着比较高的威望，比如祠堂的董事长或者堂主（董事长和堂主是三一教基层的管理者，前者主要负责日常事务，后者主要负责宗教仪式）。村民之间如果有纠纷，都由他们出面协调，总能很快得到妥善解决，所以村中邻里之间关系和睦，基本上没有什么矛盾、积怨。在我们20天的调研之中，我们能够很清楚地感觉到当地这种融洽的氛围。

第二，事事离不开祠堂的祭拜。除了在较大型的布道仪式上还偶尔会有讲经以外，三一教主要是以占问吉凶的方式存在。据村民介绍，在当地要是家里有红白喜事，比如生小孩、建房子、结婚、老人过世等等，大家都会到祠堂来求一签，问吉凶，求吉利。祠堂的香火很旺盛，这从祠堂里公布的收支情况中可以看出。我们在陈氏祠的时候，曾经遇到一位林姓妇女，求签问其彩票能否中奖。在其他的祠堂之中，我们也不时会发现村民卜问吉凶的情形、烧香顶礼的情形，这在村民看来，自然是最正常不过的事了。

第三，祠堂成为人们日常交流活动的中心。一到晚上，村民便三三两两地聚集到这里来。祠堂里配有一台电视机（一般居民家无电视机），村民在祠堂破旧的电扇前纳凉、拉家常或者看电视成为村民娱乐消遣的主要方式。其他的祠堂实际的情形也和这里基本相似。

在这些现象的背后，通过进一步的分析，我们不难发现人们对于三一教信仰接受的原因，亦即信众的内心需求和想法：

第一，对教义的认同感和对教徒的信任感。三一教所倡扬的伦理道德对村民有一定的吸引力，虽然经籍理论对大多数人来说是很难的，但是人们根本不用学习经典就形成了一种共识：三一教的教义是好的，信教的人是好的，先生是教我们要做好事的。这是一种非常纯朴的、直观的理解，而这也是最能够打动人心的一种方式，很多人就是因此对其产生好感或在其中寻找实现自我价值与自律的精神力量而去信教。

第二，祈福禳灾。风调雨顺、五谷丰登、全家平安才是村民最为关心的事情，是他们信仰宗教的根本的出发点和归宿。在他们的观念中，祭拜鬼神是有百益而无一害的，只要上几根香，献上些许祭品，再磕上若干响头，就可以得到鬼神的庇佑，又何尝不可呢？在这种纯朴的功利心驱使下，林兆恩原先所形成的知识分子团体，在经过几百年的演变之后，成为了民间的一种普遍的信仰而得以存在。

第三，在当地一个相对封闭的环境中，人们有交流的需要。由于经济不发达，信息比较闭塞，村民的生活内容也并不丰富。祠堂为村民提供了一个聚会的硬件条件，成为聚会的公共场所。老年人于外界接触的机会越来越少，而祠堂则是他们与人交流的中心，所以，在许多地方三一教组织与村里的老人组织是合而为一的。

四、三一教在当地社会所具有的社会功能

三一教是一种鲜活的民间宗教，在人们的日常生活中发挥着积极的作用，其功能概括而言主要有以下几个方面。

第一，社会整合功能。三一教有固定的教义、定期的宗教仪式和固定的讲经会道。而且，三一教的教义是以日常伦理道德的教育为主，这对于良好的社会环境、社会风气的形成有着巨大的意义。三一教的祠堂在当地还起着协调人与人之间关系的作用，由于祠堂的董事长或者堂主均是当地德高望重的长者，当地村民之间有什么纠纷，一般都会找他们出面协调。宗教的和世俗的功能结合在一起，在促进当地的稳定的同时，将人与人之间通过伦理的纽带联结起来，从而形成了社会学意义上的社区。在这个层面上，三一教对于当地的社会稳定和发展有着不可忽视的意义。同时，当地的三教祠堂对于当地而言，都是很好的文化遗产和社会财富。

第二，心理调适功能。三一教所提倡的东西，可以给人们提供安全感和精神上的慰藉，可以帮助信徒化解由于暂时的社会不公而带来的愤懑和怨气，可以帮助他们摆脱对死亡的恐惧及人生种种烦恼。这种心理调适的功能，能够使信徒获得精神上的依托，从而积极地面对生活。

第三，教育功能。从三一教的教规看，条目涉及生活的方方面面。入门的教徒必须遵守“明训”（戒章）如下：（1）以三纲五常为日用；（2）以入孝出悌为实履；（3）以士农工商为常业；（4）明义利之辨；（5）戒饮过量之酒；（6）戒斗气之勇；（7）戒淫邪之行；（8）日搜己过，痛自忏悔；（9）每日素食一餐。女教徒诫条同，惟其二、三是以三从四德为实履，勤治纺织为常业。这些实际上就是生活的规则，民间信仰的表述方式如此细致入微、浅显易懂，不失为一种良好的教育途径。同时，三一教也十分重视对青少年的教育。三一教信徒老人为主（占67.7%），在农村往往扮演“教师”的角色，在大型的会议上布道，推广三一教的思想。在一些地方，传统是老人们为孩子们讲述三字经、道德经等，教诲人们要努力学习文化知识。在象溪村陈氏浔山祠中电视机柜门上贴有一首“教戒少年”：少壮不努力，老大徒伤悲，有书不读子孙愚，有田不耕仓廩虚。提醒着看电视的孩子们不可忘记学业。在一边的墙上，还有对联一副：无月难穷千里目，有书不负百年身。三一教信徒将其对教义（归根到底是一种道德的修养）的坚定信仰，以一种潜移默化的形式传输给了下一代。

第四，社会交往功能。三一教协调了人与人之间的关系，促进了人们之间的交往，增进了

人与人之间的感情。首先，参加教内活动，是教徒之间交往的主要方式，共同的信仰加强了这一交往，成为教徒建立良好人际关系的桥梁。教规规定，“凡遇朔望或五、十日，要组织学习，讲经论道，印证心法。在学习中务必齐集一处，互相讲解”，“要定期举行会道，设教度人”。仙游县的各个三一教祠堂都会不定期的举行会道（学习经典），引导门人积极参加，同时，作为仙游县三一教活动的中心——林龙江纪念堂每年都会定期举行四次会道，这些对于促进门人之间的交往无疑有着积极的意义。其次，一部分门人向非门人宣传教义教规以扩大三一教影响，同时也促进了教内外人的交往。再次，三一教使中国内地与中国台湾以及与东南亚一些国家和地区有了一条很好的民间交往途径。改革开放以来，海外的三一教门人经常到莆田来拜谒三一教主，加强了和大陆门人之间的交流，同时还积极捐资兴建学校、公路、桥梁等公益事业。最后，祠堂作为人们的生活重心所在，成为了人们活动、交流的场所。

第五，社会公益功能。三一教之创立很大程度上与林兆恩本人在倭寇犯境之际的毁家纾难的义行有着直接的关系，也正是林兆恩这种爱国爱乡的举动赢得了信众的支持和拥护。三一教建立以来，也一直把社会公益事业作为自己的责任，非常强调门人信众对于社会的责任感。这是三一教的一个良好的传统，在今天依旧得到了良好的保存和发福建省莆田市仙游县三一教信仰状况田野调研扬，凡是三一教门人所在的地方，无论是救灾济贫、怜贫助学、建桥修路、建学校、修水利、修文物、献茶水等等公益事业中，都会有门人的积极参与。此外，作为三一教的常规性要求，每个祠、堂都会在每年的年底进行普施活动，主要关心本祠、堂附近那些家庭贫困，需要帮助的家庭。在我们的调研之中，我们也经常看到三一教门人对于当地公益事业积极参与，比如郊尾镇的芹林书院为当地村道改造，发动门人捐资160万。也正是因为如此，作为仙游县三一教活动中心的林龙江纪念堂经常受到政府的肯定和表彰，2001年5月，被仙游县人民政府授予“助残捐资先进单位”，2003年3月仙游县民宗局授予堂管委员会主任李洪宗“宗教界为社会主义两个文明建设服务先进个人”的称号，2003年11月，被县民宗局授予“捐资支持少数民族事业发展的先进集体”，2005年1月，被莆田市民族促进会授予“扶贫济困先进单位”。这些都表明了三一教门人在宗教学习之余积极参与社会主义两个文明建设，投身当地的社会公益事业，在当地拥有良好的声誉和影响。

五、目前所存在的问题及展望

三一教作为地方性的民间宗教，在当地社会中有着重要的作用（特别是对于农村社会而言，尤其重要），如何正确引导并发挥其在社会生活中的积极作用，是一个非常现实的重要问题。目前三一教内部存在的问题主要表现在以下几个方面：

（一）年龄结构老化。中华人民共和国成立后，三一教的活动一停就是几十年，再加上“文革”的十年浩劫，几乎没有机会吸收新教徒，所以现在的教徒严重老年化。老年人年事已高，健康每况愈下，有很多已经去世，而年轻人对三一教不太感兴趣，也没有时间，更多地为经济利益奔走。眼看三一教面临失传的危机，选择接班人，承上启下的问题就迫在眉睫了。而且目前的新一代教徒也和以往不同，他们有较强的独立意识、参与意识和商品经济意识，如何看待这个问题，如何既考虑到传统，又考虑到新形势，值得认真思考。

(二) 社会转型的影响。中国社会由农业文明向工业文明转型,影响着教徒生活的单一性。农业劳动时间观念不强,农民可以随时丢下手中的活计去参加三一教的活动,工人就不行,因为工业生产要求高度的劳动纪律性,在工作时间内工人只属于集体的生产流程而绝不可能为了按时参加教内活动而任意停下工作。这就使得由农民转变为乡镇企业工人、建筑承包工人及城市民工的教徒无法按规定的日期和时间去参加活动,打破了农业社会中教内活动时间和形式的单一性。如果白天活动,人人都忙于工作,不能参加活动,这使得更多加入其中的教徒为退休人员,因其时间安排比较自由。

(三) 信众整体文化素质不高。在创教初期,三一教是一个知识分子团体,但是随着历史的推移,三一教的宗教信仰色彩逐渐冲淡了其作为知识分子团体的特点。同时由于历史和现实的原因,仙游县三一教的传播主要集中在广大农村地区,由于文化素质的低下,大量的经典被忽视了,取而代之的是一种迷信的方式,这不能不引起人们的关注。三一教拥有着大量的经典,有着非常具有学术价值和思想史意义的文献,这些如果不能得到有效的保存和传授,对于三一教而言,将是一个巨大的损失。三一教不仅仅是一种民间宗教形式,更是当地的一种文化,如何提高门人文化素质,传承三一教的文化内涵,应当成为相关部门所关注的问题。

(四) 管理相对混乱。由于三一教内部各个祠堂各行其是,缺乏统一的管理。在这种情况下,三一教内部管理混乱、松散,对门人、信徒缺乏必要的约制力,导致迷信活动严重。有识之士在呈送政府部门的报告中指出:“由于缺乏组织和领导,其宗教教规与心身性命之学不能为教徒所完全明白,致使教门渐趋晦蔽,其间也有少数别有用心和不明宗旨的人,以迷指迷,以讹传讹,异端四起,分门别户,甚至假冒三一教之名,谈妖说怪、跳神、咒术等,违背三一教之本旨,长此下去,势必致正教之演变,趋向邪径”。占全县10%以上的人口都是三一教信众(其中门人约4%),老人和妇女占7080%,如何管理好他们,对于整个地方的社会稳定有着极为重要的意义。

在以上四个方面的问题,根本问题在于管理,当地的政府职能部门也在进行积极的尝试,诸如试点化管理等等,在试点管理的祠、堂中,完善了对门人的管理制度,建立了严格的人员、财务、保卫、消防、卫生、文物保护等等管理措施,取得了一定的效果。2006年5月《国家宗教局关于福建省民间信仰问题的调研报告》,肯定了莆田地区三一教信仰的管理工作,并原则上同意在莆田地区成立三一教协会,以更好地推进对民间信仰的管理和引导工作。这对于三一教的发展而言,无疑是一个极好的消息,随着三一教协会的成立,三一教有了明确的定位,无论是对于三一教本身的发展而言,还是对于当地职能部门的管理而言,都是一个非常积极的举措。三一教内部的管理和发展必将走上正规化,内部教职人员培养、门人引导以及教义、教规、仪式和经典保存方面也会有更大的进步的,对于莆田当地社会经济、文化发展有着积极意义。

论瑜伽教与台湾的闾山派法师*

徐晓望**

台湾民间以捉鬼驱邪为主要职责的法师分为闾山派与普庵派二种，相对于正统道教的道士而言，闾山派法师又谦称为“小法师”，即“小法。”小法在台湾与澎湖的民间有相当影响^①。不过，他们所属的闾山教一直被当做道教^②，但在事实上，闾山派巫法原属于佛教的瑜伽派，在历史上，闾山派从瑜伽教分离出来，成为独立的巫法，而后成长为巫教，再后被纳入道教系统，完成了从佛入道的变化。本文试图探讨瑜伽教对闾山派的影响及其特征。

一、瑜伽教的起源

瑜伽教或称瑜伽教、瑜伽门，源出于唐代的佛教密宗，迄于宋元明时期，瑜伽教已经自成体系，明朝洪武二十四年六月，朱元璋命礼部清理释道二教：“今之学佛者，曰禅、曰讲、曰瑜伽；学道者曰正一、曰全真，皆不循本俗。污教败行，为害甚大。”^③按，朱元璋出身于佛门，他对元末明初的佛教有切身体会，因此他对佛教流派的分析值得重视。在这里，他主要是从习佛的方式将佛教分为二大流派，其中一种是以修身为主，他们的做法是修禅，力求顿悟成佛；第二种是以向信众宣讲为主，他们主要为信众讲解佛教经典；第三种人以做瑜伽为主，所谓做瑜伽，就是做法事，他们为信众举行一定的仪式，以达到驱邪除妖的效果。可见，在朱元璋看来，做瑜伽是佛教中的一大流派。

传统上人们认为驱邪除妖主要是道士们做的事，所以对和尚也做这类事感到十分不理解。实际上，佛教的密宗从传入中国之始，即以做法事闻名。例如唐玄宗时，“西天三藏金刚智，循南海至广州，来京师召见。居慈恩寺。智传龙树瑜伽密教，所至必结坛灌顶度人，祷雨禳灾

* 本文原载于《福州大学学报》（哲学社会科学版）2008年第2期。

** 徐晓望（1954-），男，上海人，福建社会科学院历史研究所所长、研究员，中国古代史博士生导师。

① 黄有兴等统计，澎湖属于闾山派的法坛有23座。见黄有兴、甘村吉编撰：《澎湖民间祭典仪式与应用文书》，澎湖文化局2002年版，第58页。

② 约翰·坎普尔士：《台湾北部闾山道士法场科仪演练的描述》，台南：《道教学探索》第二号1989年版，叶明生：《闾山派的源流与形成》，台湾道教学研究网站。

③ 《明太祖实录》卷二百九十，台湾“中研院”影印本，第3109页。

尤彰感验”^①。金刚智即为中国密宗的开创者，据佛教的经典，密教的三大祖师为“初祖金刚智灌顶国师”“二祖不空灌顶国师”“三祖慧朗灌顶法师”等^②。密宗三大祖师在唐代皆以大法力闻名于世，而他们所施法术即为“瑜伽法”，所以，在《大正藏》“瑜伽密教”的说法。

唐宋时期，随着密宗的传播，许多僧人都学习瑜伽法，后唐凤翔府法门寺的志通和尚，曾经“遇日囉三藏行瑜伽教法，通礼事之”^③。在《大正藏》有一篇弥伽道荫著《宋东京开宝寺守真传》，其中说到守真在四川圣寿寺：“后礼演秘阁梨授瑜伽教。”《夷坚志》记载，宋代临安人“择僧二十辈，作瑜伽道场”^④。可见，当时有部分僧人擅长瑜伽派法术，他们常为民间“捉鬼驱邪”。

密宗的瑜伽术必然会引起中国传统巫师的兴趣，他们向密宗大师学习瑜伽术，这就造成瑜伽术向民众中间传播，明代永乐年间朝廷有诏令：“洪武中僧道不务祖风，及俗人行瑜伽法，称火居道士者，俱有严禁。即揭榜申明违者杀不赦。”^⑤ 诏令中的“俗人行瑜伽法”，便是民间巫师行使瑜伽术，这说明当时的瑜伽术已经从佛教密宗传向百姓了。这类行使瑜伽法的巫师，被称为瑜伽教徒或是瑜伽教徒、瑜伽门。明代初年，这类人受到严禁，洪武年间下令：“民有效瑜伽教称为善友、假张真人名私造符篆者，皆治以重罪。”^⑥ 永乐年间朝廷再次申严此禁。不过，明代的法令在洪武、永乐年间较严，其后人去政亡，对瑜伽教的禁令逐渐被人们忘却，乃至朝廷也给瑜伽教人物颁发度牒：“正统十一年六月丁酉朔，给赐贵州会诵心经并法华经及能作瑜伽法事者上僧童四十九名度牒。”^⑦ 可见瑜伽教在民间是富有生命力的。

总之，瑜伽教源出于佛教的密宗，在宋元明时期成为民间宗教，其中即有僧人也有民间的巫师，他们都会做来自密宗的瑜伽术，为信众驱鬼除邪，祈雨求晴。

二、瑜伽教的特征

宋代道教大师白玉蟾给学生讲解瑜伽教：“杲问曰：‘今之瑜伽之为教者何如？’答曰：‘彼之教中谓释迦之遗教也，释迎化为秽迹金刚，以降螺髻梵王，是故流传此教，降伏诸魔，制诸外道，不过只三十三字，金轮秽迹咒也。然其教中有龙树医王以佐之焉，外此则有香山、雪山二大圣，猪头、象鼻二大圣，雄威华光二大圣，与夫那叉太子，顶轮圣王及深沙神，揭谛神以相其法，故有诸金刚力士以为之佐使，所谓将吏惟有虎伽罗、马伽罗、牛头罗、金头罗四将而已。其他则无也。今之邪师杂诸道法之辞，而又步罡捻诀，高声大叫，胡跳汉舞，摇铃撼铎，鞭麻蛇打桃棒，而于古教甚失其真。似非释迦之所为矣。然瑜伽亦是佛家伏魔之一法。’”^⑧ 从白玉蟾的叙述中我们知道：瑜伽教的特点是：其一，有一秽迹金刚法流行于教中；其二，使用灵

① 《大正新修大藏经》卷四十，《法运通塞志》第十七之七“唐玄宗”，第373页。

② 《大正新修大藏经》卷二十九，《诸宗立教志》第十三“瑜伽密教”，第295页。

③ 《大正新修大藏经·凤翔府法门寺志通传》，第858页。

④ 洪迈：《夷坚志》，《夷坚支乙》卷一，王彦太家，中华书局1981年版，第796页。

⑤ 《明成祖实录》卷一百二十八，台湾“中研院”影印本，第1593页。

⑥ 《明太祖实录》卷二百九十，台湾“中研院”影印本，第3144页。

⑦ 《明英宗实录》卷一百四十二，台湾“中研院”影印本，第2805页。

⑧ 白玉蟾：《海琼白真人语录》卷一，《道藏》第33册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，第114页。

童，“胡跳汉舞”；其二，拜香山大圣、龙树医王、华光大圣、那叉太子等佛教神灵。掌握以上三点特征，我们就可知道瑜伽教在民间传播的情况。

其一，关于秽迹金刚与金轮秽迹咒。如白玉蟾所云：瑜伽教信奉的秽迹金刚为释迦牟尼所转化，他是瑜伽教最高神灵之一。密宗重秽，《大正藏》中有阿质达霰译的《秽迹金刚禁百变法经》，萧登福指出：“其坛则多以牛粪涂饰，并将牛粪、尿、乳、酪、酥，合称牛五净，以之净身、供祭。”^①按，密宗起源于印度的婆罗门，婆罗门皆为雅利安人，他们原为中亚的一个游牧民族，后来进入印度，成为统治民族，即婆罗门。由于雅利安人原来是游牧民族，而中亚多沙漠，所以他们的习俗带有中亚游牧民族的特点。游牧民族最重视牛的繁殖，他们会将牛神圣化。就生活习俗来说，在中亚的沙漠地带，食用水十分难得，所以，牧民多以牛尿供洗手之用。由于婆罗门沿袭了中亚民族的许多习俗，所以，他们会重视与牛有关的“秽迹。”

宋代秽迹金刚与金轮秽迹咒在民间十分流行：“绍兴十年，明州僧法恩坐不轨诛。恩初以持秽迹咒著验，郡人颇神之。”^②按，法恩是一个僧人，但他却以持秽迹咒在民间行巫，得到了许多百姓的信仰，说明他是瑜伽教僧人。许多巫师也会秽迹咒：

建炎初，车驾驻蹕扬州。中原士大夫避地南来，多不暇挈家。淄川姜廷言到行在参选，以母夫人与弟孚言已离乡在道，久不得家书，日夕忧恼，邦人盛称女巫圣七娘者行秽迹法通灵，能预知未来事，乃造其家，焚香默祷。才入门，见巫盖盛年女子，已跣足立于通红火砖之上，首戴热整，神将方降，即云：“迪功郎，监潭中南岳庙。”姜跪问母与弟消息，“更十日当知，又三日可相见”。姜闻语敬拜，积忧稍释。恰旬日，果得书。又三日，家人皆至。姜悲喜交集，厚致钱往谢。一切弗受，唯留香烛幡花而已。姜后为工部侍郎，每为客道此。^③

以上这位能使用秽迹金刚法的女巫，盛装行法，说明她只是民间的人物，并没有出家，但她却能使用瑜伽法的法术，这说明瑜伽法在宋代已经流入民间的巫师中。

其二，使用灵童与“胡跳汉舞”。白玉蟾批评瑜伽教的巫师“胡跳汉舞”，大喊大叫，这使我们知道了“跳舞”这一词的起源，它原来是巫师在行法时的表演。它还使我们知道：“跳”与“舞”各有不同的起源，舞是中上的传统，而“跳”来自于胡人——也就是唐宋时代的外国人。既然是由瑜伽教的巫师来“跳舞”，使他们掌握跳舞这一技巧的人，显然就是密宗的祖师爷——金刚智等人。在现代的巫师中，“跳神”是一重要的仪式，看来这一仪式原出于瑜伽教，是从印度传入中国。使用灵童跳神在宋代的瑜伽教中就很流行：

漳泉间人，好持秽迹金刚法治病禳禳，神降则凭童子以言。绍兴二十二年，僧若冲住泉之西山广福院，中夜有僧求见，冲讶其非时。僧曰：“某贫甚，衣钵才有银数两，为人盗去。适请一道者行法，神曰：‘须长老来乃言。’幸和尚暂住。”冲与偕造其室，乃一村童按剑立椅上，见冲即揖曰：“和尚且座，深夜不合相屈。”冲曰：“不知尊神降临，失于焚香，敢问欲见若冲何也。”曰：“吾天之贵神，以寺中失物，须主人证明，此甚易知，但恐兴争讼，违吾本心。若果不告官，当为寻索。”冲再三谢曰：“谨奉戒。”神曰：“吾作法

① 萧登福：《道教与密宗》，台北：新文丰出版社1993年版，第4页。

② 洪迈：《夷坚志》，《夷坚丙志》卷十二，僧法恩，中华书局1981年版，第470页。

③ 洪迈：《夷坚志》，《夷坚支景》卷五，圣七娘，中华书局1981年版，第919页。

矣。”即仗剑出，或跃或行，忽投身入大井，良久跃出，径趋寺门外牛粪积边，周匝跳掷，以剑三筑之，瞥然仆地。逾时，重醒。问之，莫知。乃发粪下，见一砖桌兀不平，举之，银在其下，盖窃者所匿云。^①

以上故事中的施法者是一村童，但是，他运用秽迹金刚法帮人找到失物，这说明他是瑜伽教中的人物。我们注意到：他在行法时，“周匝跳掷”，这应当就是白玉蟾所说的“胡跳”。这一故事表明：中国农村常见的童乩，实际上是瑜伽教从印度传来。这类例子还可见以下故事：

福州有巫，能持秽迹咒行法，为人治祟蛊甚验，俗呼为大悲。里民家处女，忽怀孕，父母诘其故，初不知所以然，召巫考治之。才至，即有小儿盘辟入门，舞跃良久，径投舍前池中。此儿乃比邻富家子也，迨暮，不复出。别一儿又如是。两家之父相聚诘击巫，欲执以送官。巫曰：“少缓我，容我尽术，汝子自出矣，无伤也。”观者踵至，四绕池边以待。移时，闻若千万人声起于池，众皆辟易。两儿自水中出，一以绳缚大鲤，一从后捶之。拽登岸，鲤已死。两儿扬扬如平常，略无所知觉。巫命累瓶甃于女腹上，举杖悉碎之。已而暴下，孕即失去，乃验为祟云。^②

以上这一故事中的巫师属于瑜伽法派，其证明有二：其一，持秽迹金刚法；其二，使用灵童来驱鬼；其二，神童行法时“舞跃良久”，显然，他是在“胡跳汉舞”，这些特点与白玉蟾所说的瑜伽法相同。使用孩童来传递神的旨意，在宋代十分流行，再见以下故事：

吕椿年幼子年三岁，以绍熙癸丑夏得痰疾，父母忧之，医祷备至。或言有吴法师者，符水极精，宜使治之，乃亟往邀请。复以百钱雇度市一小儿，令附语。吴诘责诘问，敕神将缚其手。即徐徐高举手为受系之状，继令缚两足，亦然。叱之曰：“汝是某鬼乎？”俛首曰：“是。”凡所扣数条，皆咕啜应喏。^③

这使我们想到：印度与中国的巫师，都用小孩作为灵童传递神灵的信息，看来这一法术也是从印度传到中国的。明白了这一点，我们就可对印度密教之所以流行于中国有了新认识，这是因为：密教之中确实有许多中国原来没有的“巫术”，尤其是跳神与灵童传信两大巫术，它最能引起旁观者的兴趣，瑜伽教将这些中国没有的巫术传到东土，这就难怪密教在唐宋时期流行一时了。

三、瑜伽教与闾山派的起源

闾山派在台湾长期被视为道教的一个流派，但是，自从白玉蟾演说闾山派的文字被发现后，学者们才知道：闾山派其实是巫师的一个派别，由于巫师自称法师，所以，闾山派又被称为巫法。白玉蟾是这样说的：

巫者之法，始于娑坦王，传之盘古王，再传于阿修罗王，复传于维陀始王、长沙王、头陀王、闾山（山在闾州）九郎、蒙山七郎、横山十郎、赵侯三郎、张赵二郎。此后不知

① 洪迈：《夷坚志》，《夷坚甲志》卷十九，秽迹金刚，第171页。

② 洪迈：《夷坚志》，《夷坚丙志》卷六，福州大悲巫，第417页。

③ 洪迈：《夷坚志》，《夷坚支景》卷四，吴法师，第908页。

其几。昔者巫人之法，有曰盘古法者，又有曰灵山法者，复有闾山法者，其实一巫法也。^①可见，闾山派是当时巫法的一大流派。

如果说孤证不能成立，那么近年《海游记》一书的发现，更证实了这一看法。海北游人无根子所著《海游记》一书，原署“建邑书林忠正堂刊”，熟悉明代版刻史的学者都知道：这是典型的建阳书坊刻本小说。本书早已散佚，20世纪90年代，福建学者叶明生在湖南发现《海游记》的抄本，而台湾成功大学的胡红波副教授则从书商处购得清代乾隆年间再版的《新刻全像显法降蛇海游记传》刊本，遂使本书重新流传于学界。

《海游记》是一部以闾山派领袖——陈靖姑为主人公的一部小说，本书叙述陈靖姑出生、学法与除妖的全过程，很显然，它是一部闾山派巫师的“纪实小说。”

给道教学者冲击最大的是：《海游记》将闾山派与儒、佛、道三教并列，自称为巫教。《海游记》一书云：

自天地开辟之后，人民安业，以儒、释、道、巫四教传于天下。儒出自孔圣人，居人间以孝悌忠信行教，释出自世尊，居西境以持斋行教；道出老子，居钟南以修炼行教；巫出自九郎，居闾山以法行教。^②

可见，在《海游记》这部书的作者那里，巫教是与儒佛道三教相颉颃的一种宗教！至此，我们可以确认闾山派巫法不属于道教或其他宗教，在历史上，闾山教巫法至少曾经是自成系统的宗教。

然而，《海游记》一书又显示，闾山教巫法与佛教的关系很深，该书对陈靖姑的诞生是这样说的：观音菩萨在路过南海时，“见闾山法门久沉不现，欲思扬开其教”，所以，她将一根白发化为白蟒一条，去人间作乱，而后又将指甲化为陈靖姑下凡投胎，开始学法斩蛇的历程，由于这一过程，闾山派巫教得以再兴^③。这一说法也见于明代的《三教源流搜神大全》，该书关于“大奶夫人”的诞生是这样说的：“时观音菩萨赴会归南海，忽见福州恶气冲天，乃剪一指指甲化作金光一道直透陈长者葛氏投胎。”可见，按该书的说法，闾山教主神陈大奶原为观音的一片指甲^④。

观音在瑜伽教中被称为香山大圣，她是山林妖精的克星，能够降伏一切危害人类的妖魔鬼怪。观音派陈靖姑下凡，正是其本职功能。观音与陈靖姑的关系，说明陈靖姑神系原出于瑜伽教。

明代的《三教源流搜神大全》直接将闽中女巫陈大奶夫人（靖姑）与瑜伽教的法师陈二相联系在一起，陈二相“曾授异人口术瑜伽大教正法，神通三界，上动天将，下驱阴兵，威力无边”^⑤。陈二相又名陈法通，在《三教源流搜神大全》一书里，陈二相为陈靖姑之兄。《海游记》一书也有类似的故事：“却说罗源县下渡村陈谏议，已有妻葛氏夫人，生一子名法通。义男名海清，一女名靖姑。法通朝拜雪山法天圣者为师，一日，辞母带海清从各处救人疾苦，母

① 白玉蟾：《海琼白真人语录》卷一，《道藏》第33册，第113-114页。

② 海北游人无根子：《新刻全像显法降蛇海游记传》，建邑书林忠正堂原刊，清乾隆重刊本，第1页。

③ 同上。

④ 佚名：《三教源流搜神大全》卷四，大奶夫人，上海古籍出版社1990年影印叶德辉重刊本，第183页。

⑤ 同上。

许之。”^①此文中的陈海清即为陈二相，他们的哥哥是陈法通；《海游记》云：陈海清是法天圣者刘圣者的学徒，陈海清及义兄陈法通在古田临水村与蛇精斗法，陈海清将“文书烧去，请得王、龚、刘三祖师一兰天圣者、飞天圣者、法天圣者到坛。”^②关于三大圣者的姓，各书记载都有些不同，有的记为王、龚、刘，有的记为杨、龚、刘，而《三教源流搜神大全》则作“张、萧、刘、连”四大圣者^③。迄今为比，台湾、澎湖的闾山派法师在做法时，都要请张、萧、刘、连“四大圣者”出场，下为澎湖“小法”操营仪式中所唱的“点军咒”：

吾是东营九夷军，领军马九千九万人，
今日操营都吉庆，请萧公圣者领军进前来；
吾是南营八蛮军，领军马八千八万人，
今日操营永万福，请刘公圣者领军进前来；
吾是西营西戎军，领军马六千六万人，
今日操营永无灾，请连公圣者领军进前来；
(吾是北营北狄军，领军马五千五万人，
今日操营永无难，请张公圣者领军进前来。)^④

澎湖点军咒证明：“张、萧、刘、连”四大圣者是属于闾山教的，但是，据《三教源流搜神大全》一书，四大圣者又是属于瑜伽教的，这就间接证明：闾山教源出于瑜伽教。

佛教称其神明为菩萨、佛祖，道教称其神明为仙人；儒教称其神明为神；只有瑜伽教将神明称之为“圣者”。正如宋代道教大师白玉蟾所说，瑜伽教中有：香山、雪山二大圣，猪头、象鼻二大圣，雄威、华光二大圣等神明。^⑤所谓“大圣”，即是“大圣者”的简称，前文王、龚、刘三祖师又称为兰天圣者、飞天圣者、法天圣者，若要夸张其功能，三圣者就可简称为“三大圣者”，张、萧、刘、连四大圣者也可简称为“四大圣者”，将其简化，就出现：“三大圣”“四大圣”“大圣”之类的称呼。

福建北部的邵武一带是三大圣者王、龚、刘三祖师崇拜最早的发源地，不过，《邵武县志》称之为杨、龚、刘三大祖师：

三佛祖师者，一刘氏，交趾人，一杨氏，南华人，其一为西域突利属长民，本无姓，以母契丹氏适龚，遂为龚姓。龚生而好道，早岁辞亲出家，至儋州昌化县地藏菩萨道场，随众听法。至定水与刘、杨遇，相见如故。因同诣雪峰义存，求证上道。义存为剪发作头陀，命法名曰：龚志道、刘志达、杨志远，遂各受偈辞去。溯舟至郡境，杨适杨源，龚适道峰，而刘居七台山之狮子岩，后皆化去。绍兴八年，郡旱祷雨，立应，敕封真济、神济、慈济三公。淳祐间，加封圆照显佑大师。^⑥

以上三位祖师本为唐末名僧雪峰义存手下的人物，由于他们尚未正式剃度，只能做头陀，可见，三位祖师与佛教的关系十分密切。在后世巫人眼里，他们是三大圣者。在闽北的许多地

① 白玉蟾：《海琼白真人语录》卷一，《道藏》第33册，第114页。

② 海北游人无根子：《新刻全像显法降蛇海游记传》，建邑书林忠正堂原刊，清乾隆重刊本，第1页。

③ 佚名：《三教源流搜神大全》卷四，大奶夫人，上海古籍出版社1990年影印叶德辉重刊本，第183页。

④ 黄有兴、甘村吉编撰：《澎湖民间祭典仪式与应用文书》，澎湖文化局2002年版，第93页。括号中为该书遗漏者。

⑤ 白玉蟾：《海琼白真人语录》卷一，《道藏》第33册，第114页。

⑥ 李正芳等：咸丰《邵武县志》卷十四，福建邵武地方志编纂委员会1986年版，第437页。

方都有三佛祖师的道场，而邵武县七台山对刘圣者的祭祀至今保留。

以上三大祖师中虽有二位是南方人，但他们都与北方有很密切的关系，因为，三大祖师最早相会处是在北京附近的“定水”，而龚氏又是北方大族契丹人，契丹的文化中心是在辽国境内闾州的闾山，这就将南方的瑜珈教与北方的闾山联系在一起了。

白玉蟾在提到闾山派巫法时明确地说，山在闾州，这肯定是指闾州的闾山。过去我们无法理解为何福建的一个巫法流派会与北方的闾山有关系，我曾经以为闾山应为江西庐山的转音，再次重审白玉蟾的话，应当承认：白玉蟾认为当时福建的一派巫法与北方的闾山有关是有道理的。这是因为：定居于邵武一带的三佛祖师都与北方有关，是他们传下了闾山派巫法。

闾州为始建于辽代的州，《辽史·地理志》云：“闾州，罗古王牧地，近医巫闾山。在辽州西一百三十里，西北至上京九百五十里，户一千。”^①按，闾山在辽代的全名为“医巫闾山”，说明它与巫觋中的“巫医”有相当关系。

据史册的记载，医巫闾山，又名医无闾山，在中国历代名山中占有重要地位。早在晋代，朝廷就将医无闾山列入全国44位朝廷祭祀的山神之内^②。北魏时，皇帝也曾“幸辽西，望祀医无闾山”^③；隋朝前期，朝廷祭祀的山神、水神有所减少，但医无闾山仍在其中^④。杨文帝开皇十四年闰十月：“诏东镇沂山，南镇会稽山，北镇医无闾山，冀州镇霍山，并就山立祠。”^⑤从此，闾山成为全国五镇名山之一，历代得到朝廷的祭祀：《旧唐书》云：“范阳司马毕炕祭医无闾山广宁公。”^⑥辽代，辽道宗曾多次幸临医巫闾山^⑦；金代，“立冬，祭北岳恒山于定州、北镇医巫闾山于广宁府”^⑧。金朝明昌年间，封“医巫闾山为广宁王。”^⑨元明清三代都祭祀医巫闾山。元朝加封“北镇医巫闾山为贞德广宁王，岁时与岳读同祀，著为令式”^⑩。明朝给诸山神的封号有所降格，《明史》云：“今依古定制，并去前代所封名号。五岳称东岳泰山之神，南岳衡山之神，中岳嵩山之神，西岳华山之神，北岳恒山之神。五镇称东镇沂山之神，南镇会稽山之神，中镇霍山之神，西镇吴山之神，北镇医无闾山之神。”^⑪《清史》记载：“镇五：曰东镇沂山、南镇会稽山、中镇霍山、西镇吴山、北镇医巫闾山。”“光绪初元，加太白山神曰保民，医巫闾山神曰灵应。”^⑫

以上表明：其一，医无闾山，或称医巫闾山，是晋代以后历代王朝都祭祀的中国名山之一，它的排名虽在“五岳”之后，却是“五镇”名山之一。其二，对医无闾山的祭祀是从隋代以后逐渐上升，一直到元朝达到最高点，明清虽然祭礼医巫闾山，但只给予普通山神的地位。其三，医无闾山是在辽代才改名为医巫闾山，因此，医巫闾山成为巫法之源，与辽朝有关系。

① 脱脱等：《辽史》卷三十七地理志一，中华书局1974年版，第450页。

② 令狐德棻等：《晋书》卷十九，礼志上，中华书局1974年版，第584页。

③ 魏征：《魏书》卷一百八十，礼志一，中华书局1974年版，第2739页。

④ 魏征：《隋书》卷六，礼志一，中华书局1973年版，第108页。

⑤ 魏征：《隋书》卷七，礼志二，中华书局1973年版，第140页。

⑥ 刘昫等：《旧唐书》卷二十四，礼仪四，中华书局1975年版，第934页。

⑦ 脱脱等：《辽史》卷二十六，道宗纪六，中华书局1974年版，第310页、第314页。

⑧ 脱脱等：《金史》卷三十四，礼志七·岳镇海渎条，中华书局1975年版，第810页。

⑨ 同上。

⑩ 宋濂等：《元史》卷十九，成宗纪二，中华书局1976年版，第418页。

⑪ 张廷玉等：《明史》卷四十九，礼志三，中华书局1974年版，第1284页。

⑫ 赵尔巽等：《清史稿》卷八十三，礼志二，中华书局1977年版，第2522-2523页。

“医巫闾山水奇秀”^①，它位于辽河的上游。是辽朝统治民族契丹人的发源地之一，因此，契丹人祭祀医巫闾山是不奇怪的。辽朝开始强大后，对医巫闾山很重视。辽太祖的太子为“人皇王”。“人皇王性好读书，不喜射猎，购书数万卷，置医巫闾山绝顶，筑堂曰望海。”^②以后，有不少辽朝的贵族在这里读书。人皇王在太祖死后未能继位，流浪到后唐朝，受唐皇帝李从珂的供养，后唐灭亡时，“唐主从珂将自焚，遣壮士李彦绅害之，薨年三十八，葬医巫闾山”^③。可见，医巫闾山在五代是一些贵族的葬地。此地宗教也很发达，辽道宗曾“以安车召医巫闾山僧志达”^④，可见，当地有佛教存在；金朝封“医巫闾山为广宁王”，也是“从沂山道士杨道全请”^⑤，这也证明了闾山应有发达的道教，否则，不会由道士为其请封。我们知道：巫教本身受佛教与道教的影响很大，在前引白玉蟾的话中，提到开创巫法的娑坦王、阿修罗王、维陀始王、头陀王，从其名字看，应为佛教或与之相关的人物；此外，白玉蟾还说巫法与道教有关：“巫法亦多窃太上之语。故彼法中多用太上咒语。最可笑者，昔人于巫法之符下草书‘太上在天’，今之巫师不知字义却谓‘大王在玄’，呵呵。”^⑥可见，闾山派巫法兼融佛道二教，它的这一特点的形成，应与闾山派陶冶于闾山的宗教环境有关。

闾山派的形成，应以医巫闾山改名为医巫闾山为其始。时为五代契丹立国之初。闾山派巫法形成后，逐渐向四方传播。其中，杨、龚、刘三大祖师来到闽中，传下闾山派。其中，刘祖师之名为刘志达，而前引闾山僧人中，有名为“志达”的医僧^⑦，二者有可能就是同一人。

综上所述：佛教的密宗流派传入中国后，出现了瑜伽派僧人。这些僧人将瑜伽术传播于民间，出现了懂瑜伽术的巫师，人们称这类巫师为瑜伽教。闾山派巫法实为瑜伽教的一支，它在宋元明时期流行于民众之中，是具有广泛影响的民间宗教。闾山派的巫师又称为法师、童乩，他们打麻绳、跳神等一系列法术，都与瑜伽教有关。所以，台湾与澎湖闾山派的“小法”与“童乩”，都与瑜伽教有关。

① 脱脱等：《辽史》卷三十八，地理志二·东京道，第463页。

② 同上。

③ 脱脱等：《辽史》卷六十四，皇子表，第973页。

④ 脱脱等：《辽史》卷二十六，道宗纪六，中华书局1974年版，第310页、第314页。

⑤ 白玉蟾：《海琼白真人语录》卷一，《道藏》第33册，第113-114页。

⑥ 同上。

⑦ 脱脱等：《辽史》卷二十六，道宗纪六，中华书局1974年版，第310页、第314页。

百年道学

精华集成

第三辑

人物门派



封面设计：周 明

ISBN 978-7-5439-7224-7



9 787543 972247 >

定价：2310.00元（全3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

第三辑

人物门派卷

二

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

第三辑

人物门派

卷二

二

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. 第三辑, 人物门派: 共3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 - 7224 - 7

I. ①百… II. ①詹… III. ①道教 - 教派 - 文集 IV.
①B958 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 270748 号

选题策划: 张 树

责任编辑: 李 莺

《百年道学精华集成》第三辑《人物门派》

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 105 字数 2100000

2018 年 3 月第 1 版 2018 年 3 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 5439 - 7224 - 7

定价: 2310.00 元(全 3 册)

[http:// www. sstlp. com](http://www.sstlp.com)

百年道学精華集成

第三辑

人物门派

卷三

分辑主编◎朱展炎

编校◎朱展炎

莫江凤

裴 馈

《人物门派》卷三·道教门派 目 录

道家学派

- 庄子后学中的黄老派 刘笑敢(3)
- 楚学与汉初黄老之学 丁原明(11)
- 多元一体的齐道家 丁原明(20)
- 关于宋钐、尹文学派划分的思考 朱智武(28)

道派综论

- 论黄老道 李 刚(37)
- 关于易心莹的道教宗派观 赵宗诚(48)
- 道教符箓派诸宗概述(一) 李远国(53)
- 道教符箓派诸宗概述(二) 李远国(57)
- 道教符箓派诸宗概述(三) 李远国(61)

五斗米道、太平道

- “太平道”与“五斗米道” 万绳楠(67)
- 论《太平经》和太平道 钟肇鹏(76)
- 五斗米道与孙恩起兵 万绳楠(83)
- 天师道的创立及其沿革 郭树森(88)
- 天师道名称小议 曾召南(96)

关于早期正一道的几个问题	丁培仁(100)
天师世家与道教	张继禹(108)
五斗米道命名的由来	张泽洪(113)
天师道与中国文化	郭树森 朱林(119)
天师道发展更新的几个重要阶段	张继禹(124)
五斗米道之始末	郭荣章 冯岁平(130)
五斗米道与巴蜀文化	王纯五(134)
早期五斗米道的诸首领及他们之间的关系	杨 皑(140)
天师道主要支派考略	郭树森(145)
早期灵宝经与汉魏天师道	
——以敦煌本《灵宝经目》注录的灵宝经为中心	王承文(149)
引儒入道	
——寇谦之对北方天师道的改造	刘惠琴(160)
简寂先生庐山修道与南天师道的建立和发展	周勇慎(165)
东晋南朝之际道教对民间巫道的批判	
——以天师道和古灵宝经为中心	王承文(168)
道教太乙派及其道法考	李远国(176)
明以来正一派道教的世俗化	
——对闽西火居道士的调查	魏德毓(181)
正一道天师传承制度初探	肖云忠(189)
“鬼道”“仙道”与“正一盟威之道”	李远国(195)

上清派

茅山上清派授箓程序初探	杨世华(205)
“上清之法”与“正一之法”	
——兼论唐代道经与道派的关系	张敬梅(210)
茅山宗与重玄学	张崇富(214)
徐灵府与上清派南岳天台系	袁清湘(220)

灵宝派

閤皂宗灵宝道述论	郭树森(229)
----------------	----------

閤皂山灵宝派初探	张泽洪(236)
道教灵宝派授箓论略	张泽洪(244)

全真道

全真教概谈	郭武(255)
道教南宗考略	任林豪 陈肖岐(262)
关于道教全真派传入云南的几个问题	郭武(267)
全真教龙门派起源论考	王志忠(274)
全真道传入江西及其蕃衍	郭树森(279)
金元全真道后弘期掌教研究	程越(285)
全真道、玄教在元代发展原因比较分析	申喜萍(294)
王屋山与上方真元道派	王卡(299)
全真道三州五会考略	姜守诚(304)
早期全真道史料	王宗昱(310)
白玉蟾与金丹派南宗	王家忠(313)
丘处机与全真道在燕京的发展	尹志华(320)
全真道的创建与教旨	周立升(325)
试论和玉蟾与李灵阳对全真道创立的贡献	樊光春(331)
栖真观碑记所见沂蒙山区早期全真道	姜生(335)
全真道初传四川地区小考	郭武(343)
北京桃园观千峰派的历史传承初探	傅凤英(345)
金章宗元妃与早期全真道	郭武(349)

净明道

许逊教团与净明道

——读《中国近世道教的形成》	张子权(361)
唐代的许逊崇拜与宋元净明道的发生	李刚(368)
净明道与正一道	张泽洪(373)
净明道与传统道派关系考述	郭武(379)
白玉蟾在西山的活动及其对净明道的影响	郭武(386)
宋元净明道的修行方法及其现代意义	郭武(390)

朱道朗与青云派 郭 武(398)

神霄派

道教神霄派初探 卿希泰(409)

陈楠与神霄派 李远国(415)

其他道派

关于李家道的文献资料与研究 石衍丰(421)

释“张角李弘毒流汉季”

——“李家道”与汉晋南北朝的“李弘”起义 方诗铭(425)

北方太一道的发展与兴亡 耿玉儒(435)

从新发现的太一道碑刻资料论太一道的衰亡 徐玉立(441)

武当清微派与武当全真道的问题 卿希泰(447)

天心正法派初探 卿希泰(452)

三山滴血派与武当清微派 杨立志(458)

九宫山与道教御制派 刘嗣传(462)

真大道教史料钩沉 王宗煜(465)

武当山的道派源流 李 程(469)

万寿宫历史渊源考

——金元真大道教官观在山西的孤例 曹 飞(473)

试论清微派的“会道”与“归元” 李志鸿(479)

从楼观道看道教在组织形态上的转型 曾维加(488)

道教与民间信仰

天地会与道教、白莲教 何正清(497)

道教与巫教之争 羊华荣(504)

临水夫人的道派归属与社会影响 詹石窗(512)

道教对民间信仰的收容和改造 刘仲宇(516)

道教与民间宗教关系综述 郭 武(520)

道教与太平天国宗教信仰关系考

- 兼论中西方文化融合的规律 闵丽(527)
- 论瑶族道教的教派及其特点 徐祖祥(533)
- 道教闾山派与闽越神仙信仰考 叶明生(541)
- 福建省莆田市仙游县三一教信仰状况田野调研 何善蒙 王廷婷(553)
- 论瑜伽教与台湾的闾山派法师 徐晓望(562)